

量理宝藏论

智诚堪布 讲解

第 1 课

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！

没有什么其他的话，就说是增加的这些都是没有的，那么就是说上师想在学因明的时候，一方面要自己努力去学习，一方面就是要祈祷这些因明的传承上师，或者是根本上师，多祈祷的话内心当中得到这些加持，象这样的话，学习起来的时候相对来讲就比较容易一点，否

则的话有时候我们学习因明的话，很多道友来讲，比较系统的正式开始学习因明就是这一次开始的，以前虽然上师讲过七品，你好像听过，我也给大家讲过，但是那个时候根本没有意乐去学习因明，所以说一次学习因明的机会被自己糟蹋了，象这样的话自己还是从现在开始重新学习因明，大家在学习因明之前一方面按照上师讲的一样，要发一个誓愿：一定要好好的圆满听受，尽其所能地好好思考，尽量能够通达因明当中所诠的意义，为什么要这样呢？因为学习因明对我们继续学佛者来讲是很重要的、很关键的，虽然我们究竟修学的是胜义谛的修法，大圆满也好、大中观也好，究竟修习的法是这个法，但是在达到究竟修法之前呢，我们的心是不是已经堪能修习这样一种胜义谛了义的修法呢？这个是不确定的。那么显现上面呢，上师在八五年、八七年的时候，两次听了法王仁波切讲的《量理宝藏论》，和听了《释量论》之后，他老人家才说对佛法生起了真正不退的信心，如果他老人家也是这样示现：必须要长时间听因明，仔细观察抉择之后才能对佛法生起不退信心的话，

那么我们自己相续当中是不是有这样一种善根呢？是不是有这样一种福报呢？实际意义上有时候不敢这样承认的。就是说如果我们内心当中如今都不敢保证对佛法有不退信心，那么不学习因明、不好好观察因明当中殊胜的观点，使自己内心当中逐渐逐渐生起对佛法的不退信心，这是不行的。

所以昨天上师讲到因明的必要性的时候，第一个我认为自己内心当中对佛法生起信心是很关键的。选择过程当中，全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中，在它的缘起当中也是讲过的，那么对于佛法和本师要生起不退的信心，就是因明的作用。所以我们自己如果要对本师和佛法生起不退的信心，必须要学习因明。否则的话，我们也看过很多历史上的修行人，或者很多和我们同时代的修行人，刚开始的时候发心都是很猛厉的，入道的时候这个心也不能说是虚假的，心都是很纯真的。但是在中间的时候，因为缺乏了佛法当中正确的教育熏陶的缘故，所以中间遇到邪知识、恶知识、邪说的时候，他们就开始纷纷的退失。有的时候开始入外道，有的时候从佛法当中退失之后转而诽

谤佛法，不相信因果的比比皆是。所以说我们大家都不愿意自己走这条路，既然不愿意走这条路，那么防止自己走这条路的因如果不具备的话，不去积极准备的话，那么虽然现在我们每个人都想不误入歧途，好好修行。但是如果最后自己的正见不圆满，把眼光放在高高的这些法方面，真正的基础法没有打好的话，一旦退失之后，倒不一定后悔，但在其他的智者眼光和佛菩萨看起来，绝对是成为一个生悲心的对象。所以从这方面观察的时候，最终自己要避免走入歧途，现在就应该把佛陀指引的这样一种道路，还有六庄严和传承上师，从我们自己来讲的话，其他的不敢说，反正对法王如意宝堪布仁波切没有信心的人，在座的当中一个都找不到。

如果法王如意宝他们都是这样重视因明，然后仁波切都是这样重视因明，那我们的智慧又是怎么样从哪个方面能够超过他们呢？我们认为现在我们不需要学习，或是因明对我们来讲是一种分别念，不需要学习。实际意义上呢，我们观察来观察去，实际上都是一种邪执。或者你又认为我的智慧超过了这些传承上师了，

超过了根本上师了，实际上你的这个想法是站不住脚的。从方方面面观察的时候，对自己来讲，应该好好地发一个殷重的心，好好的把因明尽量地学通达。还有一个，就是从佛法方面着想的话，也必须学习因明。因为现在整个世界上，邪说是横行的，所以说如果以后自己假如说真正有什么机会，真正能做到对调化众生有什么机会的话，现在把因明这个教法学好之后，以后怎么和其他人辩论，要成立佛法是正确的，引导其他很多邪知邪见的众生进入佛法，那么这个也是一个必不可少的途径。所以说，有的时候，不要说我以后绝对不会去教化众生的，这个谁敢肯定的？或者就是你自己有神通，真正已经确定了以后绝对不会去度化众生，绝对不会有这样一种领众的机会，这个谁也不敢说。如果有这个可能性的话，那么现在还是尽量把传承上师规定的这些教法好好地学习，好好地通达，对我们来讲很必要。也就是说，前面要通过自利方面还有利益佛法方面就是住持佛教方面，两个方面都要了解。我们就是从历史上的大德看起来的时候，一些通达因明的大德，一方面自己信心是始终不退的。第二个方

面，是引导无量无边的外道众生进入佛门，就是保护了佛法，然后引导了很多的众生进入佛门的。这方面是在传记当中看得很清楚的。所以我们就知道学习因明的必要性。

那么学因明对我们来讲，虽然是一种全新的学科，虽然在《中观庄严论》当中也接触到一些，但是比较系统的学习还是在《量理宝藏论》、《释量论》这些当中学习的。那么一般来讲的话，以前上师也讲过，这个因明和中观不相同的地方，中观是无分别智慧的境界，所以词句上简单，但是越学越难懂；那因明方面，是词句上很难懂，但越学越简单的，有这样一种说法。也就是在学习过程中，也许会碰到一些名相啊，碰到一些难题，但实际上这就像上师所讲的，一方面依靠这些可靠的注释，上师做讲解，然后其他道友会互相讨论，还有自己通过祈祷的方式，应该可以慢慢通达的。第一次没有通达的，再来看第二次，学习第二次，慢慢慢慢地自己对因明方面的难题就会解开的。解开之后就对一切世俗名言的这些所知不会愚昧，对佛法来讲，对本师来讲产生不退的信心，对其他的法生起不退的信心，不会愚昧的。所

以说，我们应该发起一个殷重的心，对待这次学习因明。也就是说，应该认为这次学习因明是一个非常难得的机会。那么如果错过这次机会，以后还有没有机会学习，或是以后千万不要成为后悔之处。这个方面，如今你应该好好学习，现在刚开始的时候，你就要发一个誓愿，然后每堂课，每次所讲解这些，都应该尽量把它搞清楚搞懂，这方面是我们学习的最初一个打算。

然后在讲解完这个必要性之后，上师讲解的次第也是开始讲解因明的历史。那么在讲解因明的历史的时候，以前也有很多因明的人认为，因明的创始人应该是劫初的时候的足目仙人。足目仙人也是一个外道，他创立了足目派。他最初的时候创立了因明，然后这样的一种因明逐渐逐渐在流转。

那么这个上师讲的话是这个创始人是陈那论师，实际意义上是一个意思的，也就是说足目仙人他所创始的这个因明是共同的，就是说内道、外道共同的这个因明，像这样的话就是足目仙人开始开创的。也就是说我们在五明当中，因明是包含在内明之外的。

如果从这个方面观察的时候呢，像这样的话就说内道、外道都有的这样一种因明法，像这样的话就最初的创始人应该就是足目。然后，如果从佛教的这个侧面来讲的话，真正开始创造这个因明的宗派应该是陈那论师。

那么，虽然在佛陀的教典当中啊，在佛陀的经典当中呢也有因明的宣讲。比如说在《大乘庄严经论》就说什么呢，就说这个颂词当中麦彭仁波切解释的这个注释当中呢，也说过这个因明的这样一种，或者五明的这样一种所知义呢，是在佛陀的经典当中没有宣说的一个都没有的。

从这个方面讲呢，在可以说内道当中，谁最先宣讲的因明呢？是佛陀。然后，后面的比如说是这个弥勒菩萨的这个，弥勒菩萨能不能讲？弥勒菩萨实际上也是这个，可以说是在《庄严经论》当中也是略提。然后，是在《瑜伽师地论》当中，无著菩萨呢他也是这个讲到了因明的一些部分，论这个论堕负、论庄严论等等，这个也是讲过的，但是讲的比较略。

但真正的要将这个内道的因明，真正开始

作为一个宗派呢绝对是陈那论师。陈那论师呢就上师讲，他就是这个就说是六大庄严之一，瞻洲六庄严，瞻洲六庄严尤其是开显因明的宗派，造论的这个造论者呢就是这个陈那菩萨。陈那菩萨呢他是这个世亲论师的四大弟子之一。他在这个因明方面的造诣应该说是超过了他的上师的，超过了这个世亲论师。世亲论师的弟子全都是青出于蓝而胜于蓝的。

像这样的话，就说是这个陈那论师是非常了不起的。那他以前也是这个出生在这个婆罗门的家庭当中。后面对佛法生起信心，而进入佛门出家。他依止主要是这个犍子部的这样一种这个教派，依止犍子部的这个教派，出家之后呢，在上师面前听闻了这样一种犍子部的教义。然后上师让他去观修这样一种不可言说的，像这样一种这个不可思议的我，让他去修持这个。

因为这个方面承许是一种胜义谛，以前我们在学《入中论》等等的时候，都是对于这个犍子部啊，正量部啊这方面呢有一个了解的。也就是说他们的行为呢是属于佛教的行为，他们的这个见解是属于外道的见解。那么佛教的

行为意思就是说他们也皈依佛陀，他们自己也守持这个圆满的戒律，也是就说取舍因果等等，这个方面呢是和佛陀的行为、佛教的行为相同。

但是他承许有一个我存在，有一个不可思议的我存在呢这个不是佛教的见解，这个是外道的见解。但是虽然是一个见解是外道的见解，但是呢还是应该承许是佛教的宗派，因为皈依本师的缘故，或者因为就是说这个守持佛陀的戒律的缘故，或者是说呢他皈依了佛陀最终可以获得解脱的缘故呢，就说也可以安立成佛教的宗派。

那么，最初的时候呢，陈那论师就开始观想这个，白天的时候呢也是把窗户打开，到处寻找这样一个不可思议的我，然后呢晚上的时候呢，也是这个四周燃起大火，自己把衣服脱光，然后呢就是在里里外外寻找。那么他的这个行为被道友、被上师知道之后呢就问他：“你在干什么呢”？他说：“我在寻找我们宗派当中的这个不可思议的我”。那么就说是这个上师听到之后呢就很不高兴，他就说：“你是个破坏制度的家伙！”像这样的话就说：“滚开！”像这样的话就想把他开除掉。然后陈那

论师想：本来依靠这样一种这个正理可以辩驳，可以辩论，但是如果和上师辩论了这个方面是有过失的。所以说他自己没有辩论就离开了这样一种这个寺院，然后最后最终辗转到了这个世亲论师足下，然后开始依止世亲论师学习大、小乘的这个种种的教义，最终通达了这个教法，尤其是对这个因明方面非常通达。他造了很多论典呢，像这样一种这个《正理门论》啊，还有这样一种《集量论》，尤其是在造《集量论》的时候呢，他在这个所住的山洞，可以说是这个山洞的门口吧，有些《布顿佛教史》讲的时候在山洞的门口用这个白土开始书写这个《集量论》。

在颂词中也讲过“敬礼定量欲利生，大师善逝救护者，为成量故从自论，集诸散说汇为一。”，像这样的话也是造这个顶礼句和立誓言。当时在传记中讲过，当抒写一个偈颂的时候，整个天地开始发五彩的光明，一切外道的身体全部变为僵直，根本没有办法动弹，像这样一种情况就出现了。外道感觉到很奇怪，到底谁的力量使我们的身体不能动弹呢？其中有一个有神通的外道他观察之后，他知道了陈那

论师想要造一部因明的论典《集量论》，通过他的威力使外道的身体不能动弹，所以发心想要阻止他。

当陈那论师出去化缘时，首先两次把它写在岩石上面的颂词擦掉了。第三次的时候，陈那论师说我造这个论典是有必要性的，能够对众生有利益，如果是开玩笑的话，请不要擦去这个是有必要性的，如果是要辩论的话不要这样，应该现身出来辩论。第三次这个外道把颂词擦掉之后，他想无论如何还是应该辩论一下，因为他自己也认为他自己也有很殊胜的智慧，对佛法也了解一些，所以他认为应该和陈那论师辩论。

陈那论师化缘回来之后呢，看到外道现身了，马上和他辩论，然后在佛教史当中讲，辩论到第三轮的时候外道哑口无言，彻底撕坏了自己的律宗。从辩论方面已经彻底的失败了，外道又开始比赛神通，开始吐火，吐火的时候把陈那论师的资具烧毁了，马上把陈那论师的衣服也要烧着了，这个时候陈那论师生起了一种厌离心，佛教史中也讲了陈那论师生起了厌离心。他认为这样的众生太刚强难化了，辩论

到完全失败之后呢还不服输，还要用这样的方式来损害他，所以他就不想利益众生了，自己想入灭，取这样一种小乘的果位。有两种说法，一种说法是把自己的项圈，项圈是什么？也搞不清楚，有种说法是把书写集量论的白土，往空中一扔的时候说：“这样的项圈和白土落下了之前，我就取证罗汉果。”发了这个愿，当他刚要跳起来取证这个涅槃果时，一直没有看到白土落下来，他一抬头看时，文殊菩萨在空中显现，他的本尊、百世不厌的文殊菩萨在空中显现，百世不厌的文殊菩萨把他的白土接住了，然后和他教戒说：“我唯一的爱子，你发起这样一种下劣心的话会生起劣慧的，肯定会生起下劣的智慧，不要这样做”。陈那论师当时也是给文殊菩萨这样讲的，这样的众生太刚强难化了，我是没有办法调化他，菩萨你见到了也没有给我做加持，所以像这样的两种因缘，我现在就想趋入到涅槃当中。文殊菩萨就安慰他，乃至你成佛之前，我一直做你的善知识，还有你的论典对众生有很大的利益，像这样的话必须要圆满完成，像这样做了很多的安慰教戒之后呢，陈那论师得到文殊菩萨的加持，然

后圆满造了这个集量论，造了集量论之后呢，内道的佛法也是他兴的，外道纷纷失败。陈那论师他老人家因明方面的造诣，还有护持佛法方面的功德，最后也说证得究竟成就的。

陈那论师的弟子自在君，也就是法称论师，在最初也是在外道的教法中精通了很多婆罗门的教法，部派佛教史中记载，当时去他长辈舅父那里领取外道出家资具时，被舅父驱赶，不出去，不让出家，他很生气，就说我要投入到佛法当中，以后一定要彻底降伏一切外道的宗派！然后就在佛法中出家了，后来精通了佛法中的学问，佛法中的知识也成就了。益西堪布彭措的注释中说，当时他老人家修持愤怒本尊，本尊现前时问他需要什么悉地的时候，他说要尊胜诸方的悉地，本尊就赐予了悉地。尊胜诸方就是和任何人辩论都会绝对胜利的，不会失败的。麦彭仁波切祈祷文中也说“尊胜诸方同法称”，也是从这方面来观察赞叹的。

所以说他老子家得到了这样的尊胜诸方悉地后，为了最详尽的破斥外道的观点，他要先了知外道最秘密的说法，所以乔装打扮潜入到外道婆罗门上师家里，先用很多方便令婆罗门

上师的妻子很高兴，然后疏通买通后就和她说，我藏床下，当你问到最隐秘教义的时候，我就拉绳子，然后你就问丈夫，他回答后我就能记得住。通过这样，就能知道婆罗门教义最隐秘的方面。虽然法称论师智慧超群，当面辩论也没问题，但不知道对方最隐秘的方面的话，破斥起来也会大费周折，所以用善巧方便打听到了外道最隐秘的教义，然后通达智慧，第二天就贴出布告，说是要向一切外道挑战，外道纷纷应战，但都被法称论师一一击败了。这样可以说是护持了佛法，尊胜诸方的美名也到处传扬了。后面又造了“释量论”，因明七论里，释量论最主要的，是解释“积量论”的，是极量论最主要的一个注释，所以说在造完极量论后，很多人不懂，对他进行诋毁，这里也有很多种说法，说是以前有一个规矩，论点让人无法接收时，那这个论点必须拴在狗尾巴上一起焚烧。由此，法称论师说，既然你们都看不懂，那就当我没造过这个论点！还有个说法，是其他班智达看他造的释量论根本看不懂，生起嫉妒心后把他老人家的论点拴在狗尾巴上开始烧，这时法称论师说，你们这样做的话，证明以后

我的论点会像狗一样遍满到各个地方，野狗是到处跑的，我的论点是不会隐没的，会像狗一样到处流传……有这样的说法。释量论里有一注释，只有第一品有这样的注释，他的弟子造了三次注释。第一次的时候，法称论师不满意，烧了，第二次时又不满意扔井里了，第三次时，弟子勉勉强强造了注释，并在后面写了个偈颂“多半是前世没有因缘，智慧也不行，所以勉强造了个注释”，法称论师看后也没烧，这个注释也留下来了。

就是说法称论师里面很多因明的秘诀很甚深啊，不要说其他随随便便居士、以及大弟子，即便很多班智达都看不懂的，像这样因明的论典我造出来还是回归到我的智慧当中，回归到自性当中去的。从外面看就是他老人家造《释量论》弘扬佛教因明方面这样一种主要的过程吧，里面也是有现量品、成中品，成立佛陀是量士夫这里面有很多殊胜的理证观察而成立的，这个方面主要是从印度造论和释论他们这个作者方面观察的。

后面辗转流到汉地和藏地，那么在汉地当中的因明讲解和弘扬不是非常的兴盛，虽然也

有一些大德造这些翻译的，也有造注释的等等。但总的来讲不是太兴盛，那么在藏地因明的讲解非常兴盛，在前译的时候讲义中静命论师在《中观庄严论》当中对因明方面有宣讲的。还有一些译师也翻译了一部分的因明著作，后面马·善慧译师也翻译了《释量论》，有鄂·勒巴西绕译师也翻译了《集量论》等等，这样翻译之后，就开始逐渐的弘扬，然后，静命狮子、善慧师子开始创立辩论、辩经的这样一个规矩。

然后，因明的方式逐渐开始流传，后面到了萨迦班智达的时候，有注解《量理宝藏论》，此论呢统称七部因明的精华，七部因明的精要也是这部《量理宝藏论》。所以在这个论典当中，对法称论师和陈那论师的究竟观点究竟意趣做了相应的观察，那么对其他的雪域派，因明前派的这些论师的观点做了破斥，所以说从这个时候开始萨加派也好宁玛派也好等哪个宗派都要学习这个《量理宝藏论》，此论和释量论都是做为必学的因明的一门课程，后来流传到宗喀巴大师这里，宗喀巴大师师徒的时候也是将这个因明进一步发扬光大，在各个寺院当中创立辩论制度或规则，然后愈加弘扬到现在

了。

宁玛巴以前就是对这个因明辩论方面，好像从传记啊，从方方面面都不是非常兴盛，无垢光尊者他们非常通达因明，但是在本派当中他以修持密法修持大圆满为主。所以说因明中观方面的话不是广大的弘扬。到后面，麦彭仁波切出世的时候。就说是中观方面的注释和因明方面的注释就做的非常详尽广大的抉择，所以他老人家写了这个注释之后，各个传承弟子和寺庙里开始重视这样一个法相，开始重视这样一个中观因明，开始逐渐逐渐很多宁玛寺院里开始有学习因明这样一个传统，有辩论这种传统。所以，可以这样说在藏地这样一个因明传承，它的法缘法流是很清净的，我们能够在藏地学习这样因明的论典，从加持力、从讲解的方式从窍诀讲法来讲，都是非常圆满。尤其是上师也讲过？麦彭仁波切他老人家的因明注释，他也有辩论也有窍诀的。那么前段时间上一年我也是讲过，从印度传来的消息也是这样的有很多格鲁派的格西，大寺庙的格西看到他老人家的注释后非常赞叹，显现上康区的麦彭仁波切，他好像也是没有长时间的学习没有长

时间的闻思辩论，造了这个因明的注释释量论的大疏，就是所有的窍诀关要都已经具备了非常稀有，像这样的话其他宗派的大德格西们也是看到注释后再再的赞叹，所以说，就是这个我们要学的时候，主要以萨迦班智达的观点麦彭仁波切的观点为主，像这样进行学习的时候对我们来讲，也是事半功倍的这样一个效果，学习的时候要好好专心精进。

今天我只是就是讲历史，下一堂课就开始讲正文，今天就讲到这里吧。

量理宝藏论

智诚堪布 讲解

第 2 课

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！

下面开始辅导《量理宝藏论》。

此处所讲至尊文殊菩萨（之化身）萨迦班智达所著、有十一品内容的这部《量理宝藏论》分三：入论分支；二、真实论义；三、造论究竟之事宜。

甲一（入论分支）分三：一、为通名言而

说论名；二、为除违缘而礼赞；三、为使造论究竟而立誓。

乙一、为通名言而说论名：

首先讲的是第一个方面：造论的分支。造论的分支又分了三个方面：首先是相合与名言世俗的缘故宣说了论名，第二是为了遣除违缘的缘故宣说了顶礼句，第三为了圆满造论的缘故说了立誓句。

梵语：札玛纳耶大讷德

藏语：擦玛热毕得

汉语：量理宝藏论颂

第一个先讲了论名，论名讲《量理宝藏论颂》，通过颂文的方式进行了开显，所以有个“颂”，论名当中“量理宝藏”，“量理”是它的意义，“宝藏”是它的比喻。那么如何称之为“量理”呢？这个“量”，是正量的意思，安立正量。你要安立正量的一个所量和能量。那么所衡量的法在这个当中主要是一切万法的显现，一切万法的有法等等，这个方面的就是所量的法。然后这个能量，一方面是它的词句，还有它的根据等等叫做它的能量，如果能量正

确，所量安立正确的观点，所以这个方面叫做“量”的意思，这个“理”主要是宣讲它的这种理论，能够成立“量”的种种理论就称之为“量理”，这个“量理”，实际上在唐代的翻译当中就翻译成“因明”，那么就是说“因明宝藏论”也好，“量理宝藏论”也好，实际上是一个意思，或叫做“因明宝藏论”或叫做“量理宝藏论”。

那么就是说“量理”就从这个方面来进行观察，“量理”它自己的作用是怎么样的呢？通过成立“量”的种种理论可以打破一切错误的认识，安立一种正确的认识，这是“量理”它自己一种不共的作用。比如说我们学习《量理宝藏论》之后，通过学习《量理宝藏论》十一品的内容，那么我们内心当中对识、总相、别相，对所宣、能宣等一切错误的认识都可以被彻底打破，彻底远离这样一种非理作意，内心当中对一切方法安立这样一个殊胜的正量，安立一个正确的据论，这就是学习量理的作用。

然后就是“宝藏”，宝藏它是一个比喻，就好像一个宝藏当中它充满各种各样的珍宝，充满各种各样珍宝的精华一样，所以在《量理

《宝藏论》这部大论典当中，也是容纳了各种各样的宝藏。那么容纳了什么宝藏呢？第一个陈那菩萨的这个《集量论》，《正理门论》等等，这方面因明的精华在本论当中也是完全包含的，还有就是法称论师因明七部论典当中的一切精华也是在本论当中完全已经含摄了，也就是说从能诠来讲，也许从词句方面上没有这么广，但是从它的意义、精华方面，已经完全突出了陈那菩萨和法称菩萨二大论师殊胜的因明精要，这样的一种殊胜功德，所以称之为“宝藏”。

“论”，就是像以前一样我们有改造和救度的作用，能够把我们相续中种种错误的认识改造，然后从这样一种烦恼当中获得救度，所以说叫做“论典”。颂词的意思是开显叫做“颂”。

作者是萨迦班智达根嘎嘉村，萨迦班智达在很多藏地学者的赞颂文当中都称他为第二法称论师。为什么称他为第二法称论师呢？就是因为他老人家对于法称论师的因明的意趣是无余通达的，完全已经通达了。而且他是二十五世当中都是作为班智达的，俱生的智慧、修证的智慧都是非常高的。所以在藏地是公认的，

真正对因明的造诣最高、最圆满的非萨迦班智达莫属。而且萨迦班智达也是藏地第一位获得班智达称号的殊胜智者，和其他外道辩论之后是百战百胜的这样一个殊胜的大智者、大班智达。那么传记当中记载，法王如意宝前世也是萨迦班智达。所以说和我們来讲也是有种殊胜的因缘。祈祷萨迦班智达，我们不要认为说这个是萨迦派的一个智者，萨迦派的祖师，作为宁玛派的弟子需不需要祈祷呢？实际上作为堪布仁波切，法王如意宝都是通过祈祷萨迦班智达获得加持的。还有，就是说萨迦班智达化身为法王如意宝的缘故，所以说，从另一个侧面来讲是一个本体，所以说也没有必要不祈祷的。所以说应该对萨迦班智达生起信心，生起信心之后，按照上师所教导的一样，再再地祈祷，再再祈祷，祈祷之后得到萨迦班智达的加持，那么对于因明的一切，一种核心，对于因明一切的关要都能够解开，自己的内心当中都能够通达殊胜因明的这样一个所诠意义，这是它的著者。

它的翻译是索达吉堪布翻译的。虽然说以前有一个译本，但是这个译本有时候和藏文的

原文对不上，所以仁波切就发心重新翻译。现在我们看到的这个译本也是仁波切翻译的。就是说在这个论名当中，下面也是通过三种文字对照的方式进行宣讲的。

梵语：札玛纳耶达讷德；藏语擦玛热毕得；汉语：量理宝藏论。那么这个也是做了观察的。前面对应《量理宝藏论》的意义方面也是做了观察和抉择的，那么从这个角度进行安立。

那下面开始讲第二个科判。

乙二（为除违缘而礼赞）分三：一、礼赞殊胜本尊；二、礼赞根本上师；三、礼赞二位理自在。

第二个科判主要是顶礼，为了遣除障碍的缘故，做这个顶礼句。那这个顶礼也是分了三层意思。第一个是顶礼不共的殊胜的本尊，第二个是顶礼根本上师，第三个是顶礼二位理自在。

丙一、礼赞殊胜本尊：

顶礼圣者文殊童子！

首先，顶礼殊胜的本尊，是“顶礼圣者文

珠童子”。那么以前，其他论典当中，这个是属于意礼，但是这个是在萨迦班智达的本颂当中出现的，当然不是意礼，那么应该是对他殊胜的本尊做顶礼的。那么就是说，是顶礼圣者文殊童子，“圣者”一方面是区别了世间凡夫，区别了声闻缘觉，也区别了不清净的七地菩萨，像这样的话，安立八地以上的菩萨，果位乘的大圣者的。文殊师利菩萨一方面是安住佛位功德的这样一种殊胜补特伽罗，然后显现方面有的时候称之为位于等觉位的十地菩萨，有的时候称之为八地童真位的菩萨，反正不管怎么样，至少是八地以上的菩萨。那么就是“圣者”的意思。

文殊童子远离一切障垢，然后具备一切的功德称之为文殊。“童子”，就是说虽然已经达到佛位，但是显现上恒时以十六岁的童子的形象而住世利益众生的。还有一些地方讲：为什么称之为童子？因为远离一切衰老的缘故，安住在内法界。就是远离一切衰老的缘故，恒时显现童子相，就是因为没有衰老，所以显现童子相的必要性就是这个。内心当中就是完全都离开一切垢染，恒时安住在这样殊胜的法界，

没有任何变异，所以说呢就称为“童子”，这个就是顶礼了殊胜的本尊。为了造论圆满，首先对本尊做这个顶礼，祈求摄护的。

下面开始第二层“顶礼”，

丙二、礼赞根本上师：

顶礼自己的根本上师札巴嘉村尊者。

具见一切所知之慧眼，具成众生妙善之大悲，
具行无边事业之威力，怙主文殊上师足下礼。

萨迦班智达的根本上师，可以说就是札巴嘉村尊者，是他的叔父，也是他的根本上师。他依止他的根本上师很多年，也就是说宗萨仁波切讲的时候，二十五世做班智达的时候，二十五世都摄授他，二十五世都是作为他的上师的，所以说对他来讲是最具有这样一种因缘，最具有殊胜的这样一种这个恩德的上师，所以可以说是文殊菩萨的化现，叫“怙主文殊上师足下礼”。这也是有根据的，因为以前说是在克什米尔哪个大罗汉的时候呢，他观察这个缘起的时候呢，说是出现了五种红色的花，文殊花。所以像这样的话，就是说萨迦五祖都是文殊菩萨的这样一种这个化身，萨迦五祖都是文

殊菩萨的化身。所以说他自己的上师札巴嘉村也是文殊菩萨的化身，称之为“怙主文殊上师”。

那么在顶礼的时候，通过哪几个方面顶礼呢？主要是通过智、悲、力。通过智悲力的方式，也就是宣讲上师的智慧、悲心和威力，从三个方面进行宣讲功德的方式来做顶礼的。

首先，就说赞叹上师的殊胜的智慧来顶礼。“具见一切所知之慧眼”，“具”就是具足，“见”就是见到的意思。具足见到一切所知的慧眼。那么就是说具足见一切所知，就说平时的众生也能够知道一些所知，但是这个所知是很有限的所知，不可能称之为“一切所知”。那么“一切所知”包含一切的有为法、无为法。一切所知也包含一切的轮回法和涅槃的法。所以真正要说“具见一切所知”那只能是遍知。所以说他的上师实际上是具足遍知的智慧的，才能称之为“具见一切所知”。他的上师具足见到一切所知的这样一种智慧眼，这个方面就是上师的智慧的功德。

第二个是上师的大悲心的功德。“具成众

生妙善之大悲”。那么“具”就是具足，“成”就是成就的意思，具足一切成就众生的善妙，具足这样一种大悲心。那么就是说要真正的安立一个大悲心的话，那么当然要简别于一般的悲心和相似的悲心，这个是在我们学习《庄严经论》的时候，弥勒菩萨已经通过很广的方式宣讲什么是普通的悲心？什么是相似的悲心？什么是真正的大悲心？就是说菩萨以上才能够发起真正的大悲心，他的所缘，他的这样一种时间，他的体相等，都已经超越了普通和相似的悲心，所以说这个地方叫大悲。

那么大悲当然是缘一切众生的，那缘一切众生，实际意义上一切众生的痛苦都要拔除。那么真正要拔苦的话必须要予乐，所以说在这个颂词当中讲到具足成就，令一切众生成就这个“妙善”，妙善的话就说是离开一切痛苦，然后得到一切安乐，得到一切功德大悲心就完全具备，就无比的具备这样一种大悲心。

下面是顶礼，通过赞叹上师的这个事业的威力的方式做顶礼的。“具行无边事业之威力”，那么具足行持无边事业的威力，这个无边事业，当然不是为了自己的事业而奋发的。

具备了这样一种智慧，具备了大悲，他的事业完全是为了度化一切众生，完全是将一切众生安置在解脱地和安置在佛地。那么，将众生安置在解脱地和佛地的这样一种无边事业简别，不是发愿，根本不是发愿，不是这样一种想法。现在我们想要将一切众生安置在佛地，但是这个只是一种发愿而已，这个是一种心理状态。但是真正从具行无边事业的威力这个侧面来讲，他是真正有这样一种能力将众生安置在解脱地和安置在佛地的，那么这也即是说能真实去行持无边事业。并且具备了最圆满的智慧，具足了最圆满的大悲心，才能够具足圆满的利众事业。犹如佛陀，我们说为什么佛陀能够尽未来际，能够任运自成的方式去度化众生呢？就是因为佛陀的智慧圆满，大悲圆满，所以说在事业方面才能够圆满。如果智慧和慈悲心不圆满，那么他的事业根本不可能圆满。所以这个方面完全是从赞叹佛的胜义，赞叹佛的智悲力来赞叹自己的根本上师，也就是来说，真正将自己的根本上师作为佛一样看待进行顶礼的。

“怙主文殊上师足下礼”在自己根本上师文殊怙主脚下恭恭敬敬地顶礼和求加持。下面

的颂词，主要是说进一步的顶礼二大自在，二大自在就是正理自在的意思，正理自在是宣讲一切世事礼仪，宣讲一切正理和自在的两大菩萨，陈那菩萨和法称菩萨，并且从这个方面进行赞叹。

丙三、礼赞二位理自在：

颂词中讲到：

妙慧顶佩功德宝珠饰，二谛舌出空性毒蛇声，
智悲目光反方无法忍，智者海严具德龙王胜。

此颂词中通过比喻和意喻的对照方式来进行顶礼和赞叹的，在这个颂词里，比喻有五层意思，意义也有五层意思。

第一句颂词：“妙慧顶佩功德宝珠饰”，这方面是第一种比喻和意喻对照的，那么第一种比喻是什么呢？这方面将二大胜世菩萨比喻成殊胜龙王，龙王的头上有殊胜的如意宝珠颜饰。尤其是很多地方讲，这是第一种比喻的意义。“妙慧顶佩功德宝珠”，这里是讲二大菩萨具足殊妙和胜妙的智慧，就像胜妙智慧顶上具有种种功德的宝珠颜饰一样。这里有什么样的功德呢？一方面是二大菩萨的妙慧非常

圆满，非常甚深的；另一方面，通过妙慧所具备的功德，能通过世事礼仪来成立一切万法的自性，来成立名言当中甚深的要诀。于是就具备妙慧的这样一种功德，就好像顶上佩有如意宝珠一样。

第二层意义，比喻“二地舌”，龙王有两种舌头，黑色和白色，那么就是说二谛菩萨也是具备圆满二谛的功德，就像龙王具备两个舌头一样，所以二大论师也是圆满通达二谛的教义，胜义谛和世俗谛的教义完全通达了。只不过在宣讲的时候有没有侧重宣讲胜义谛，这个方面是有差别的，但是我们不能说法称论师和陈那论师只宣讲因明论点的缘故没有通达胜义谛，谁敢这样去讲呢？所以实际意义上来说二大论师，陈那论师和法称论师对于甚深空性，一切胜义谛的教义完全通达，世俗谛教义完全通达。在引导众生和弘扬佛法的时候，侧重点放在了宣讲世俗本性的因明教育方面。所以说“二地舌”主要是从二大菩萨通达胜义谛和世俗谛本性方式做了展开。

“出空性毒蛇声”这是第三层意思，第三种比喻意义，就是说龙王可以发出毒蛇的叫声，

这是一种比喻。然后就是说二大菩萨能够发出无我空性的声音，就是他的意义。这样通达二谛，然后就是说宣讲了无我空性的声音，这是第三层比喻。

第四层“智悲目光反方无法忍”，这是第四层的比喻和意义。龙王的目光瞪到其他众生的时候，众生非常恐怖，没办法堪忍，马上回避，就是说二大菩萨智悲的目光是具有圆满智慧，具有圆满悲心的目光，也令辩论反方无法忍。一方面具备很大的悲心，一方面具备非常敏锐的智慧，所以让辩论的反方无法忍受，纷纷退让退避，这就是第四层比喻的意义。

第五层“智者海严具德龙王胜”，这是什么意思呢，实际上包含第四层的含义，第五层只是“智者海严”，意思就是说龙王有什么样的殊胜功德呢，它是大海的庄严，如果大海里没有龙王，大海就没有庄严可言，龙王的存在使大海更加庄严。陈那论师和法称论师二大论师是智者海的庄严，是一切智者的庄严。在当时，现在和未来会出世很多的智者，在这么多智者中，谁是这些智者当中的庄严呢，智者的庄严就是二大论师 --- 陈那论师和法称论师是一

切智者的庄严！就说明智者中缺少了陈那论师和法称论师都显得不庄严。就是说如果已经造了论典，在所有智者中是最庄严的。

“智者海严”龙王是大海的庄严，二大论师是智者的庄严，这是从这两方面来比喻的对照。“具德龙王胜”是顶礼仪，具有功德的龙王，二大论师就好象具有功德的龙王一样，因为龙王的龙力也是不可思议的，富报很大，降雨时，口中身体和意都可以降雨，所以它是具有功德具有神通具有很大能力的，所以在一般世间中龙王具有这样的胜德。就说犹如龙王般的二大论师陈那论师，法称论师愿你们尊胜诸方，愿你们 19:13 诸方，从这个方面缘二大论师以胜义的方式来进行顶礼，来进行称赞和祈祷的。

下面是立誓言。

乙三、为使造论究竟而立誓：

讲立誓言是为了使造论圆满而说的一个立誓，我一定要立誓愿使这个论点圆满。有的时候在顶礼句后，立誓言也讲到了“造论所为”，为什么要造论，有这样一种必要性，一方面是

为了让这个论点至始至终能够圆满的缘故，智者首先要立个誓愿，之后不会中途退转，这是智者的行为。如果是愚者的行为，造论到中间，有障碍就会停止。所以智者为了使造论圆满的缘故，也有个立誓句，在立誓句中往往也包含了“造论所为”，为什么要造论，这样的一个目的也包含了。

雪域千万智者之群星，虽启法称教典之莲苞，
然至吾慧阳光未普照，无法明现论意之花蕊。

“雪域千万智者之群星”就是说在雪域西藏，以前萨迦班智达出世之前，千万智者的千万就是非常非常多的意思，并不是说一个定数。这些智者对弘扬佛法、对利益众生、对著书立说、对摧伏邪众都有他发挥的作用，都有光明的。

但是他们的光明和阳光相比较很弱，所以把他们的光明比喻成星星的光明，这个叫做千万智者的群星。群星的光明显现的时候不能说没有光明，也不能说很大的光明，他们发挥了一些弘法利生的作用，尤其是对因明方面做了一些翻译讲解。

“虽启法称教典之莲苞”，对于法称论师的教典—七部因明论的弘扬方面起了一定作用，所以说启开了法称教典莲苞，就是将法称论师的教典比喻成一朵莲花，这些千万智者的群星的光芒开启了莲花的花苞，但实际上有没有完全开启呢？没有完全开启，只将莲花的花苞开启了一部分，也就是说对于弘扬、翻译、讲解法称论师的因明方面是起了一定作用的。

“然至吾慧阳光未普照”，但是乃至我萨迦班智达的智慧阳光没有普照的时候，没有办法明现论义。这个论义是指法称菩萨教典七部因明论的论义花蕊没有办法明现。

那么莲苞和花蕊之间是什么关系呢？实际上若花蕊真正明现出来的时候，说明这朵莲花已经完全开付。如果这朵莲花没有完全开付，我们是没有办法直接看到花蕊花芯的。能看到花和蕊，说明莲花已经完全开放的意思。前面说已经开启了莲苞，但是没有见到花蕊，就是比喻说只开显了一部分，后面说莲花的花蕊已经完全见到的意思就是说莲花已经完全开付。

那么莲花完全开付它心性的光芒是没办法

的，只有强烈的阳光照射的时候，这样一种花蕊才可以明现。所以说萨迦班智达说：“我的智慧象阳光一样，我的智慧出现的时候，整个法称论师因明的论义无误的通达、无误的抉择、无误的宣讲。”这以上讲的是造论的过程。

由此可知萨迦班智达并不是一种傲慢，而是实际情况就是这样的。以前我们讲公案的时候讲过：萨迦班智达他老人家带领弟子过一条河的时候，过桥之前发誓说：“真正地因明方面超过我的一个都没有”。发誓后带领弟子过桥了。

第二次是无垢光尊者过这个桥的时候说：“以前萨迦班智达过桥前发誓说‘在因明方面再没有办法超过他了’，那我们不从这个地方过桥了。”然后无垢光尊者带领弟子从下面一座桥过河，过桥的时候发誓说：“所有的智者当中，完全无误地通达密宗，完全无误地通达大圆满的教义，完全无误地开显众生，通达心的本性再没有超过我的！”发誓之后就过桥了。

以前的智者都是这样示现的，所以说不是傲慢，确实是他们本具的功德让弟子生起信心

的方式来进行宣讲的。是不是真正的萨迦班智达没有出世之前，就没有办法真正地圆满通达因明呢？实际情况就是这样的，从这样一种论义、传记当中，从这些大德的赞叹当中都可以一一了解的。

然后，下面讲他为什么造这部论典，以及造论的方式，

以慧明目如实慎重见，法称论师所许之意趣，
具足妙慧正直以慈悯，求义他众意乐说此论。

萨迦班智达说我造这个论典的时候，是以慧明目如实慎重之意趣见到了法称论师所许的意趣，那么以什么样的智慧明目呢？明目就是一种比喻，比喻他的智慧非常的清明，就像明目一样。在注释当中也讲到了有三种智慧，第一个萨迦班智达以具身智慧，一方面他是文殊菩萨的化身；一方面是二十五世班智达化身，所以俱身本具的智慧本来就是非常的猛烈。第二方面就讲到他有一种修行的智慧，一方面有俱身智，一方面在依止上师学习教法的时候、修法的时候也是非常精进的，所以说有通过修持而现前的一种智慧。第三种智慧呢，是上师

本尊摄受加持的智慧，三种智慧好像明目一样。如实慎重见，就说一方面是如实见，一方面是慎重见，这个如实就是如理如实的方式，真正的这样一种法称论师的依据是怎么样呢，是如理如实的这样照见的，这就是如实的意思。慎重的意思，就是说并不是随随便便的，并不是随心所欲的，这个方面通过慎重就鉴别了这样一种随心所欲不经观察，自己想什么就说什么这个方面完全就鉴别了，所以如实慎重的见到了法称论师他自己所承许的这样一种依据。法称论师的论典当中已经隐含了因明窍诀已经如实见到了，这个就是他造论的前景。

具足妙慧正直以慈悯，求义他众意乐说此论。

在这两句当中有两种方式可以了解的，第一个方面是以慈悯，这个方面是萨迦班智达自己为他众造论的意乐，“以慈悯”这三个字就是说他造论的意乐，具足妙慧，这是第一个。正直第二个，求义他众，第三个求义。这三个就是说求本论，或者说是因明，量理宝藏论的法器，是什么样的法器呢？从这个方面讲，以慈悯这个方面讲就是说造论他自己的发心，具足妙慧，这个就是弟子应该具备的第一种功德，

那么就是说，学习量理宝藏的弟子不可能是非常愚笨的，一点智慧都没有的，没办法学习的，悟入通达因明，通达量理宝藏的，所以弟子必须要具足一种妙慧。第二个方面要正直，这个可以说是，学习本论的弟子应该有颗正直的心，就是说只要是符合正理的，只要是符合教证的，自己就可以跟随，而不是刚愎自用的这样一种，不管你讲什么，反正我就是对的，这就是不正直的一种心态。如果不正直呢，在学习量理宝藏论的时候，如果遇到和自己观点相违背的时候，自己没有正直的功德，没有正直的秉性的话，就没办法抛弃自己内心当中固有的妄执，而去接受真正的正理，所以说具备正直就是非常关键的。

第三个条件就是求义，求义的意思就是说，在听闻的时候，内心当中对因明对量理应该有一个追求的心态，否则，坐在经堂当中，你也有智慧，你也有正直，但是没有求这个义的心，就像木头一样，就像石头一样，坐在这个地方，你能不能通达呢？你有智慧有正直也没办法通达。所以说求义也是很关键的。

我们在这个地方学习，在上师座下学习量

理宝藏论，我们必须对因明论的所诠意义要有种一种追求的心，有一种追求的心，那么如果有妙慧、有正直的话，最终是决定可以通达《量理宝藏论》的含义的，所以必须要有所求。

“求义他众”就是说萨迦班智达通过他的慈悲心，对于具足妙慧正直求义的他众，就是说其他的众生，其他弟子的意乐，为了满足他们的意乐而说此论，说了这个量理宝藏论。这方面就是他造论的所为，为什么造论呢？就是为了这个具备法相的弟子能够通达因明，能够真正无误的获得正量的缘故，所以造了此论的，这是第一个解释方式。第二种解释的方式呢，就说是具足妙慧、正直以慈悯，像这样，都是讲这个论主，他的这个造论的动机，造论的可以说是前提，第一个具足妙慧和前面以慧明目他是不矛盾的，以慧明目是总的来讲的。具足妙慧，具足辨别，相违，相属等等这方面的妙慧，然后正直的意思就是说不偏不倚的方式，作者他有一种正直的心态，然后以持明，他发心不是为了名闻利养，而是为了悲悯众生的这个大悲心发动的，就是为了求义的他众。为了满足求义的他众，求义的弟子，求义的他众为

满足他们的意乐而说了本论的，这是一方面。

后面第二种解释方式是按照这个蒋阳洛德旺波尊者的注释方式讲的，第一种讲解是按照昨天晚上仁波切讲解的方式，实际上从他的颂词来看的时候这两种绝对都是可以的，所以在讲的时候，从两方面做的观察，那么以上讲了这些内容。还有比如昨天仁波切讲了这些因明的八种事。这方面由于时间关系没有去参考，没有去看，所以说今天讲的主要从他的字面上，从颂词方面做的观察，至于这些因明八事，真能破，似能破等等……真现量，似现量这个方面再学后面内容的时候接触到，慢慢以后可以逐渐逐渐的来辅导，今天就讲到这个地方。

第一品 观境

智诚堪布 讲解

第3课

为度化一切众生请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后呢我们开始辅导因明，因明《量理宝藏论》主要是宣讲世俗谛当中一切万法的自相，在抉择万法自相的同时我们可以对世俗显现万法生起一个定解，生起定解世俗名言当中佛陀是遍知，佛法是殊胜的正道等等这样一系列的观点，通过学习因明都可以一一得以确认，之前相关的一些邪见邪说都可以一一遣除，也就是说自己修法不出障碍的话必须依靠因明的殊胜理论，要遣除其余外道世间邪说也必须要靠因明的理论，所以我们对因明要好好认知好好学习。因为我们在学习的时候正在讲因明，所以说为了配合学习因明呢，我们最好应该背诵颂词。因为上半年有些道友说因为没有讲的缘故所以很难背诵，但是我想，

现在我们一边学习一边开始背诵，因为本身因明的课两天才有一次，还有上师讲颂词也不是很多的，再一方面呢加上听闻容易背诵，如果我们把论典背下来的话，在什么时候背的很熟的情况下我们什么时候都可以忆念它的意义。

因明和俱舍等等它的法相名词较多，如果不把法相名词记在心中的话就很难真正了解它的所诠意义，所以这一次在刚开学的时候尤其是今天开始讲第一品，前面有几个颂词再加上现在有几个颂词也不是很多的，所以了解了这个意思之后呢再背诵应该比较简单一点。希望下半年大家把因明《量理宝藏论》能够背熟悉，背熟以后呢没有其他目的，主要是为了自己能够学好因明这部论典，真正通达它的意义，对自己和他人有一个真正的帮助，所以应该好好的发心背诵。

今天开始讲第一品观境，第一品观境主要是在三个科判当中前面的造论支分已经做了观察了，现在讲第二个科判真实论义：

甲二（真实论义）分二：一，从总反体抉择所知，二，决定能知量之自性。

这些都是总的科判，总的反体抉择所知呢实际上它包含了七品的内容，也就是说《量理宝藏论》十一品的内容它包含了前七品，然后第二个决定能知量之自性就是从第八品开始到十一品所诠意义的内容在这里，也就说十一品的所学内容在这两个大科判中已完全含摄了。

乙一（从总反体抉择所知）分三：一，所知境；二，能知识；三，彼识知境之方式。

三个科判当中呢，第一个所知境就是第一品观境品，第二个能知识是第二品观识品，第三个彼识知境之方式是第三、第四、第五、第六、第七五品的内容，这五品的内容是这样一种识怎么样了知境。因为第一品当中对境的自性做了相应观察，第二品呢对识的自性做了观察，第三品呢是这个识如何了知境的方式，如何了知境，遣除邪说，安立这样一种正确的方法。前七品的科判就在这里面已经包含了。首先第一个科判讲所知境。

丙一（所知境）分二：一，法相；二，分类。

丁一，法相：

境之法相识所知。

到底是什么是这样一种境呢？平时我们认为山河大地都是境，那么境的法相到底是什么样的呢？如果我们真正了解境的法相呢就好像不太清楚了，就像我们显现的色法啊之类的内心中总相，这些都不是一个非常正确的定义，真正正确的法相定义就在这个里面萨迦班智达所定义一样“识所知”。也就是说这样一种外境它自己本身呢都是分别被不同的识所认知的，也就是说如果没有以“识”来认知呢它不是一个对境，如果以识来认知呢它就是一个对境，所以从这个方面观察的时候呢境之法相就是识所知。那么境有什么样的境呢？它有很多种境，有总相的境、有自相的境、有正确的境、自相无误这样一种境，还有一些错误的境。以境的分类就了知到识也有相应的很多这样一种正确的识，错误的识、自相的识和总相啊了知总相啊自相的现量、比量等等这样一种识，所以我们知道不管是正确也好还是错误也好，这样的一种识都能无误的了知它的对境，所以境被这些心识所了知，所认识的缘故，所以也可以说境的法相就是识所知。也可以说境之法是识了

别。那么我们的心识可以了别这样一种外境，或者说我们的识可以认知这样一种外境。只要是被心识认知的这个法就叫做境，就叫做外境。所以我们观察的时候绝对不可能说有这样一种错误的，或者说不变的或者是过变的（07:18）错误等等，这是决定非常正确的。反正任何一个境我们要认定这个是一种境，不管是我们认知它是一个总相的法的境还是一个自相的境，反正如果我们心识不了知的一个都没有的。比如说我们心中现前了瓶子的境，那么我们心中现前的这个瓶子的境，能不能够被我们的意识了知呢？绝对能够被意识了知的，还有在外境当中色法的境，不被眼识了知的也是没有的，声音的境不被耳识了知的，也没有的。所以境的法相绝对是以识能够所知的，识能认知它了之它作为它的法相的。

这个方面讲就到“观境品”当中“境”他自己的法相到底是什么？所以说萨迦班智达概括讲的时候，窍诀性的方式就是说，“境之法相识所知”。那我们就知道了，真正的境的法相就是识所知。如果能够把这些颂词能够记在心中的话，我们就知道境的法相就是识能够了

知这种境的对境法称之为“境”。

那么分别缘法相之后，下面讲第二个“分类”。

丁二（分类）分三：第一，破他宗；二，是立自宗；三遣争。

所谓的分类就是对这个境进一步进行说明，分门别类的方式进行宣讲和进行说明。然后我们单单比较笼统地说境的法相是识所知，但是这样的一种境到底是什么样的一种境呢？或是一种错误的还是一种真实的境呢？这个方面必须要通过三个科判来知道。首先是他宗的观点，然后是破斥他宗。其二是自宗是如何了知的，如何证成这样一种正确的观点的。第三个是遣除一些争论。

戊一，破他宗分二：一，宣说对方观点，二，说破彼观点。

己一，宣说对方观点：

那么这些观点主要是藏地的有些论师，或是雪域派的论师也好，或是因明前代的论师，像秋山（不确定是不是这样写）为首为主的论师，这样一些因明前代的论师。那么因明前代

的论师，像前面的立誓言当中所讲的一样，他们也是宣讲弘扬法称论师的观点，但是在弘扬和宣讲的时候，有没有真实了知法称论师的究竟意趣呢？按照萨迦班智达的语气或他的观点来讲，没有完全通达或解释到法称论师的观点。所以在本论当中，这样一种前代因明论师是作为一种所破，很多时候是作为一种所破。还有一些外道的观点、世间的观点，还有小乘的观点，在本论当中是作为一种所破的对境。那为什么要通过这样的一种方式来进行观察呢？一方面我们要学习因明，了知世俗万法的显像一方面要从正确的方式进行安立，那么在安立正确这样一种定义或是法相的同时呢，也必须遣除其他可以说是不合理的观点，所以说遣除不合理的观点，宣讲合理的观点之后呢，我们内心当中对于一切世俗境和心识了知的方式等等，这方面都有了比较清晰的认识了。所以说这个方面就是辩论或者说时遣除他们观点的必要性。

设若声称义共相，无现二者皆为境。

在解释这个观点之前，上师首先是讲到这样一种四种境的区别。四种境的区别，是在注

释当中上师讲记当中已经讲得很清楚的。所以，了知四种境，能够帮助我们在学习观境品的时候，这个“境之法相识所知”到底是不是一个真实的定义？他这个定义有没有错误之处？我们就知道，绝对是无错误的。那么，“境的法相识所知”，这样一种法相或这样一种定义非常正确，那么因为在于这个境有四种境，所以了知的识也有各种不同的心识，所以说我们了知这样一种四种境是非常有必要性的。四种境，所取境，耽著境，显现境，9:57照了境，四种境我们可以逐一解释。

首先是“所取境”，所取境有的时候我们在学习其他观点的时候，比如说学习中观的时候，所取境的范围是非常笼统的，一切所取都称之为它的外境的。但是在因明当中，它对这样的所境都有非常细致的分类，各自内部当中都有不同的差别法。所以说我们在学习因明的时候，应该知道一点是它这里面的一些概念和定义，不一定就和中观宗当中的概念和定义是完全相同的。所以我们在学习的时候，这个方面要一一加以简别、一一加以分析，才可以真正了知因明它自己的所诠意义。比如说他这个

有识法我们就讲过。在因明当中，他的这个有识，就是在世俗名言当中真实存在的法。那么如果这个有识法的字眼如果出现在中观宗当中就称之为实有，所以我们知道它是这样一个例子。还有所取境或是其他的显现境等等，在这个当中都是有这样的一种分别的。

那么到底什么是一种所取境呢？所取境是上师解释的时候主要是直接照了的一种现量，或者说对于外境是取一种自相，或是照了的方式是一种现量的方式，而且是直接的，不是间接的。比如说我们自己的眼识取这样一种色法。眼识取色法的时候，第一个它是直接取的，没有通过推理、比量，这个方面进行观察，它是直接取的。第二个方面是取的外境的自相法，而不是取这个外境的总相法。那么像这样的话，取的方式也是现量的方式。现量的方式取的外境，那只要是这一类的法，这样一类的方式就叫做所取境。所以我们就说五根识取五境。五境在世俗名言当中是存在的，然后取的方式是直接的，而且是一种现量的，因此说我们也知道所谓的所取境就是这样的一种法，这样一种法就是一种无分别识，那么就是不夹杂这样一

种分别或者推理，这方面的因素在里面，完全是这样一种情况称之为所取境。

还有这样一种耽著境，那么“耽著境”，上师解释的时候，主要是以一种推理的方式、比量的方式进行了知的。也就是说它是一种间接的方式，通过推理，通过比量的方式而获得他的自相，获得他的境就称之为这样一种耽著境。那比如我们就是说山后有水，山后有水我们是通过什么样一种方式了知的呢？山后有水，我根本没有看到，但是我们可以通过飞起来的水鸟，或是说看到有人背水上来了，或是说听到水声，这方面实际是都是这样一种比量的。因为虽然听到水声，好像是一种现量，但是你看没看到水的自相呢？这个方面是还没有见到的，因此说也是一种比量推知当中。这一方面就是以推理的方式间接了知他的本体就称之为耽著境。他是一种比量，而不是现量，它是一种见接而不是直接的方式而获得对境的。

然后是一种显现境的法，所谓的这个显现境的法呢，像这样的话我们说它有它自己的定义，在中观宗当中一切显现的法都可以称之为显现境。但是在因明当中显现法主要是有形

象、无形象的方式来进行观察的，所谓有形象呢在上师注释当中就是打比喻，比如说我们面前这个柱子，或是说我们面前这个瓶子，我们面前这些一切显现的法，那么我们内心当中认定它是一个无常的自性，内心当中现前这个柱子是无常的这样一种概念，这样一种境呢实际上它是一种有形象，它就是这样一种显现境，在我们内心当中呢是可以如是如是显现的，这是一种。

那么第二种呢，这个显现境就是说比如眼睛出毛病的时候，或是说用我们这个手压眼睛的时候，它会出现二月或者出现更多的月。那么在出现二月或者更多的月的时候，我们在这样一个我们的眼识面前，眼识面前所显现的二月的境，实际上它是一种显现境，它是一种错误颠倒的外境。那么在这方面观察的时候，虽然它也是直接见到的，但是它是不是见它的自相法呢？实际上我们说不一定是见到了外境的自相法。而且二月这样的法它在此世俗名言当中呢大家都不认可的，它不是一种真正的、正常的眼根照见，它必须要观待压眼睛，或者眼睛出了毛病的时候可以见到二月，所以说在我

们的这个无分别的根识、无分别的眼识面前所现前的这样一种二月，这样一种境也可以称之为显现境。

还有一种主要是讲到自证的识，自证的识是内心当中一个比较清晰的认知，内心当中一种自证的境界有很清晰的认知，这方面也称之为显现境，那么自己所要了知的意义呢在内心当中时不时地现前，这个也可称之为显现境。那么这样一种显现境它也有这样一种有分别，也有这样一种无分别，比如说呢我们的眼识见二月是一种无分别，然后如果内心当中执着，或者了知一些无常的自性，无常的这个法的对境现前的时候，这是一种有分别。这方面就称之为显现境的自性，

然后呢就说造了境，所谓的造了境它自己详细的定义，或者它内部这样一种分法呢，主要就是说通过我们不管是现量也好、比量也好，通过现量和比量这样一种正确的方式，可以得到外境，可以如实寻找到外境的自相法，这个方面叫做照了境。

比如说通过现量，我们见到了前方五百米

处有水，然后我走过去的时候能够取到水，这方面就是照了境。

然后听到身后有水声，一找就找到水了，或者说是见到有人背水上来，我就找到水。或者说是山后冒烟我就去找的时候呢，就是通过烟比量推知有火，那么最后我去寻找火的时候真是能够找到火呢，这个也是一种照了境。

也就是说从这个侧面来观察的时候，它就是一种正量了，它就是一种正量，而不是一种非量。那么也就是通过现量我也可以得到这个外境，通过比量也可以得到外境，它是一种正确的量，而不是一种颠倒的量。那么颠倒的量比如说见到前方一千米处有一个水在流动，但是我去的时候呢发现没有水，最后反应过来这是一种 16:36 的现象而已。那么这一种颠倒的，就说一种颠倒的现量呢，它一种这个假的现量也是现量，所以这个一种不真实的，因此说在这个方面呢有这样一种这个差别。

那么这样一种这个四种境呢，就说是上师讲的时候也是讲过这个也是比较简略的方式来进行观察的。那么我们在学习这个因明的这个，

学习《量理宝藏论》的过程当中，也可以通过这个不断地学习，不断地这个熟悉这样一种这个教义的方式呢，对这个四种境呢还可以进一步的认识。

那么因为现在我自己或者大家呢都是第一次学习，所以说很多这样一种名词啊，或者很多这样一种这个意义啊，内部之间的差别啊，或者说四种境之间互相有没有什么影响？有没有什么必然的关联呢？实际上我们在这个上面呢还有很多很多需要知道的。因此说呢上师也在注释当中讲实际上四种境的分别它是一种很难了知的法，那么我们不要认为我们已经了知了，反正呢注释当中讲的清清楚楚，上师讲的很清楚这个只是一种略说而已。

那么我们就是说实际意义上呢我们要真正通达四种境的含义，四种境互相之间的关联，或就说是一些真实的、虚假的这样方面的真实的认知呢，还需要通过学习本论，对这个学习本论，不断的深入之后呢，我们内心当中对这个四种境呢肯定还有更进一步这样一种认知的，那么这个就是所谓的四种境。

那么就是了知这个四种境，对于我们学习观境品，或者说对于学习因明后面的这个内容都有很大的帮助的。比如说在学习这个颂词的时候，宣说对方观点的时候呢，实际上就牵扯到了四种境当中的这样一种这个含义的。

“设若声称”，“设若”呢就是比如说、或者如果说。“声称”呢就是说这样一种这个因明前派的论师“声称义共相，无现二者皆为境”。那么就所谓所谓的义共相呢，注释当中有讲的，那么就是说这个实际上在我们思维过程当中，一种脑海当中浮现的一种这个可以总相而已。比如说呢我们在这个思维瓶子的时候呢，那么就是脑海当中就浮现一个瓶子的一个影像，那么所浮现的瓶子的影像，或者我们想一个人的时候，脑海当中出现一个人的影像，这些都称之为“义共相”，那么都称之为“义共相”，实际上这个义共相不是说一切诸法的自相，它是这个诸法自相的一种影像而已。所以说这个方面就称之为“义共相”。

还有呢这个“无现”呢就是这个可以说是本无现有，或者无而显现的这个法，无而显现呢在中观当中呢就是一切万法无自性当中显现

的意思。但是在这个地方呢无而显现呢就是根本不存在的法，在世俗名言谛当中都不存在的法，但是呢显现出来了。比如说二月。那么我们就知道世俗名言谛当中有没有两个月亮在天上出现呢？实际上就说一个世界就是一个月亮。那么出现两种月亮呢，这种二月那么就是无而现有的，无而见有的这个自性叫做无现。

那么实际上我们对这个二月在分析的时候呢，还应该知道那么有的时候我们认为二月呢就说是两个月亮，两个月亮呢就说明一个月亮是真的，一个月亮是假的，那么从这个方面呢是不是可以做分析呢，这个方面是我们自己内心当中的一种这个认知的方式。但从另外一个方面讲二月它作为一个本体，二月它作为一个总体来讲呢它在世俗当中是不存在的，我们就不用分析二月实际上有一部分是真的，只有另外一部分是假的，另外一个部分是增益出来的，那么这个时候我们不是从这个方面来做观察，实际上把二月作为一个观察法，比如说瓶子和这个二月那么都是作为一个所知，都是作为一个观察的法，那么做这个观察的时候，瓶子在世俗当中有，二月在世俗当中可以说没有，那

么从这个方面也可以了知的。

那么固有的我们就知道，二月它是一有一无的，一个是真月亮，一个假月亮，这个方面，二月主要是一个总体的概念而称之的。称之为无现，本来没有显现上有，除了二月之外，还有其他毛发的显现，这方面也称之为无二显现，本无兼有的，这个毛发在世俗当中根本不存在，但有眼病的人在他自己的眼识面前，显现这样一种密密麻麻毛发的显现，这方面也称之为无现，也称之为无二兼有的。

这个解释义共相和无现二者的定义。对方怎么声称的呢？对方声称义共相和无现二者皆为境，那皆为境，是不是只都是显现境呢？如果说它的意思是皆为境，颂词当中这个境字，是指显现境呢？我们当然都不需要驳斥的，萨迦班智达也承许，然后陈那论师等等也承许。有这样一种显现境，安立成这样境的。

境识法相识所知，从这个概念总得来看的话呢，义共相和无现二者皆为境，这个没有什么不应理的。但是这个颂词当中他所提到的境，不是指自己笼统的境，也不是指显现的境，它

这样一种义共相境和这样无现的境，它称之为是一种所取境。也就是说在外境当中真实存在自相的这样一种法，义共相这样一种瓶子的总相也好，还要结合二月的显现也好都是所取境，那么按照前面我们对所取境的这个定义，对于所取境的分别呢？他应该是直接现量可以了知的一种真实的法。

但是呢，就是说这个对方认为义共相和无现二者呢都是在外境当中真实存在的所取境，主要从这个方面承许的，那如果从这个方面承许的时候呢，当然就不符合实际情况，不符合实际情况呢就必须破斥打破这样观点，所以说这样一种因明当中这样一种境，反正在世俗当中有的就如此安立有，没有就如实安立为没有，这里把有的见为有它是一种正量，如果把没有的见为有是一种非量是一种颠倒量，所以从这个方面了知。

有时候我们想，安立这些有什么必要性呢？知道这样一种虚假的还真实的也没有必要，反正中观当中一贯破斥了。也不能完全这样去观察的，因为因明呢它是观察世俗当中的这个诸法的本体的。世俗当中，如是存在的本体有安

立为有，没有的安立为没有，如果把有的安立成没有的话就是一种损减，然后把没有的安立为有的话是一种增益。这个方面安立之后，我们还要再进一步的对宗派的识做一种观察，对于我们自己的识做一种观察，比如说佛陀和这个教法在世间当中，它是存不存在呢？如果说本来是存在这个法，说没有的话，就是一种损减。所以说佛陀本来是遍智，教法确实是这个殊胜的正道，能够引导我们解脱的，如是如是安立的话，它就是一种正量的。那么通过这种正量去进行观察进行学习，对佛胜的利益，反之呢如果本身存在了这个佛陀和这个正道，你安立成这个没有的话，那么我们就对这个正道和这样一种佛陀呢产生这个损减。

产生损减之后，我们的心会产生怀疑啊，不定啊，或者这样一种可以说其他的有害的识，如果产生有害识之后呢，就会耽误我们进入正道，对佛的祈祷，最后就是耽误自己的修行，也会误导他人，使这个教法毁坏等等有很多这个过患了，所以说我们首先是这个观察识和境之间的这个正确和非正确，然后呢再观察其他的是世间识的这一种正确非正确，如理如是的

安立佛法当中对这个进一步识的这样一种认知，对于这样一种名言当中存在的这些，佛陀教法等等的这种认知，这方面呢对于自己来讲是有很大的帮助的。

下面开始破识，第二破彼观点（释说破彼观点）分二：一、有境识应成不错乱之过；二、对境应成可见之过。

也就是说破斥的方式呢是从两个侧面破斥的。第一个，如果按照对方的观点义共相无现二者皆为所取境，有境识应该整步错乱，第二方面的话，如果真的义共相和这个无现二者都是真实外境的话，那么对境应该成可见，有这两种过失，这两种过失都是对方没办法真实答复的。所以说呢我们从这个方面观察之后，就知道对方的观点是绝对不正确！

首先第一个课判有境识应成不错乱之过。颂词当中讲的：“则违取彼二识误。若谓境有然如绳，执著为蛇本错乱。执杂境有故未错，由境无故执蛇谬。”这是一组组辩论，那么在这个一组一组辩论当中，对于这个他爱观点的破斥，然后安立自宗的观点，首先则违取彼二

识误，这个是萨迦班智达对这个可以说称为以义共相和无现二者都是外境的一种观点进行遮破，怎么样遮破的呢？则违取彼二识误，那么就是说如果承许义共相和无相二者都是所取境的话，那么就违背了取彼二识都是错误的这样一种安立的，大家共许的，取这样一种义共相，取这样一种二月的这种识是一种颠倒识，这样一种共许的认知呢，都已经错误违背了。

所以说取彼二识误，误是什么意思？那么就取彼二识，彼二呢？主要就是讲这样一种这个义共相和无现的这样一种境，那么这样义共相和无二现有的境就叫彼二。然后呢就是说取彼二的识呢？主要是有境的识，有境的识呢，比如说在我内心当中呢取这样一种这个脑海当中显现了这个瓶子的这样一种识，称之为义共相的有境。然后呢取这样无二现有的这样一种识时，比如说我见到了这样一种两种月，见到二月呢，这个二月是我的所取境，然后呢我认为我取它为我眼识也好，怎么样取它二月的识，二月的识就称之为这样一种有境识。

就是说则为取别二识务，就是一句话，一句话没有详尽的辨别，为什么说取意共向的识

是颠倒识，为什么说取二月的识是颠倒识，那么我想不辨别的原因、不想讲的原因是不是后面再讲？或者说是大家，萨迦班智达也好，还有就是藏地前派因明师也好，是不是都是共许这样两种境的识是错误识，否则的话如果大家不共许的话，萨迦班智达说“只为区别二实物”，然后也不加以解释的话，对方不一定能够遣除怀疑，不一定能够真正地从这个角度加以回答，他就可以从这个角度去辨别。当然我们看后面回答的方式，他没有从二识是错误的方面去辨别，看他的口气也应该认同这样一种取异共相和取无二现有这样一种识是错误识。所以这个方面我们还是需要观察的，注释当中没有讲为什么取二种境的识是颠倒识，也许在第二品当中会讲，这个地方是不讲的。

首先我们把问题放在这个地方，然后慢慢学习的时候也许可以逐渐地遣除的。但不管怎么样，对方看样子是明显承许，取这样两种境的识是错误识，如果是这样的话就明显违背了取彼二实物的观点，本身取彼二识，取彼二境的识是一种错误的识，取彼二境的有境呢是一种颠倒识，那么如果认为意共向和无相二识都

是所取境的话，那么取这二种境是错误识的这样一种观点应该不成立，应该是真实的识的意思。萨迦班智达就是用这样的方法概括，然后对方开始辨别“若为境由然如绳，执着为蛇本错乱。”若为境由的意思就是：如果对方说境由，境由的意思就是说异共相和无现二者都是所取境，那么这样一种所取境，这个“境”字主要讲所取境，对方也主要想成立这个所取境，而不是想成立显现境，所以对方说所取境在外面虽然有然如绳，执着为蛇一样，就是说境由呢它是一个意思，就是所取境是由然如绳，执着为蛇是一层意思。比如说在世俗谛当中，众生将外境当中如理如实，真实存在的这个绳子，大家都认为这个绳子是真正的所取境，如果要问我们这个自宗的话：“你认不认为这样一种绳子是所取境呢？”我们当然认为这样一种绳子是所取境。他就说既然我们大家都认同外面的绳子是所取境的话，但是一个现象不能忽视，就是执着为蛇。那么为什么会把这样一种绳子执着为蛇呢？就说明一个问题，这样一个绳子，它是外境的所取境，是真实的。可以把这样一种本身真实的绳子，把绳子执着为一种本不存

在的蛇，那么有境当中会生起一种蛇执，在外境当中不会有一种蛇相，外境当中只有一种绳子相。那么在我们执着的有境当中呢，出现了蛇执，那么这个说明了什么问题呢，实际说明在这个所取境上是真实的，那么错误就错在我们的有境识。“本错乱”的意思就是说将绳子看为蛇的一种错乱呢，不是说在外境当中不存在而错乱的，而是说执着为蛇的本身一种错乱。

就是说？区别二识务，就是一句话，一句话没有详尽的辨别，为什么说取意共向的识是颠倒识，为什么说取二月的识是颠倒识，那么我想不辨别的原因、不想讲的原因是不是后面再讲？或者说是大家，萨迦班智达也好，还有就是藏地前派因明师也好，是不是都是共许这样两种境的识是错误识，否则的话如果大家不共许的话，萨迦班智达说“只为区别二实物”，然后也不加以解释的话，对方不一定能够遣除怀疑，不一定能够真正地从这个角度加以回答，他就可以从这个角度去辨别。当然我们看后面回答的方式，他没有从二识是错误的方面去辨别，看他的口气也应该认同这样一种？？？？？？？这样一种识是错误识。所以

这个方面我们还是需要观察，颂词当中呢没有讲为什么取二种境的识是颠倒识，也许在第二品当中会讲，这个地方是不讲的。

首先我们把问题放在这个地方，然后慢慢学习的时候也许可以逐渐地遣除的，但不管怎么样，对方看样子是明显承许，取这样两种境的识是错误识，如果是这样的话就明显违背了取彼二实物的观点，本身取彼二识，取彼二境的识是一种错误的识，取彼二境的有境呢是一种颠倒识，那么如果认为意共向和无相二识都是所取境的话，那么取这二种境是错误识的这样一种观点应该不成立，应该是真实的识的意思。萨迦班智达就是用这样的方法概括，然后对方开始辨别“若为境由然如绳，执着为蛇本错乱。”若为境由的意思就是：如果对方说境由，境由的意思就是说???和??的意思，那么这样一种所取境，这个“境”字主要讲所取境，对方也主要想成立这个所取境，而不是想成立显现境，所以对方说所取境在外面虽然由然如绳，执着为蛇一样，就是说境由呢它是一个意思，就是所取境是由然如绳，执着为蛇是一层意思。比如说在世俗谛当中，众生将外

境当中如理如实，真实存在的这个绳子，大家都认为这个绳子是真正的所取境，如果要问我们这个自宗的话：“你认不认为这样一种绳子是所取境呢？”我们当然认为这样一种绳子是所取境。他就说既然我们大家都认同外面的绳子是所取境的话，但是一个现象不能忽视，就是执着为蛇。那么为什么会把这样一种绳子执着为蛇呢？就说明一个问题，这样一个绳子，它是外境的所取境，是真实的。可以把这样一种本身真实的绳子执着为一种本不存在的蛇，那么有境当中会生起一种蛇执，外境当中不会有一种蛇相，外境当中只有一种绳子相。那么在我们执着的有境当中呢，出现了蛇执，那么这个说明什么问题呢，说明在这个所取境上面是真实的，那么错误就错误在我们的有境识。

“本错乱”的意思就是说，将绳子看为蛇的一种错乱呢，不是说在外境当中，外境不存在而错乱的，而是说执着为蛇的识他本身的错乱。这个“本”字就是讲执着为蛇的这种识，识的本事已经出现错乱了。所以说就不一定外境是虚假的，所以说就自己的心识应该是虚假的，外境是真实的，比如说异共相和无现的境

这两种境应该是真实的。那为什么会出现执着他的两种错误的识呢，他的打比喻就好像将本有，将外境中本有的绳子执着为蛇一样，这个不是外境不存在的问题，这个是自己的心识出问题了，他就想从这个方面成立了观点，那么破斥的时候呢，“执杂境有故为错，有境执蛇故为有”。那么我们可以对对方的观点做一个分析。萨迦班智达说呢他这样的一种比喻和喻义就是不符合，就说喻和义不符合，所以说就不成立。那么就说要成立自己观点的时候，一个方面要成立自己的喻义，另一方面要成立同喻，但是如果同喻和他的喻义对不上呢，就说想要通过比喻立宗自己观点的方式是不成立的。那么萨迦班智达主要是通过喻义不合的方式进行破斥的。那么我们可以观察对方的观点呢，就是说他认为绳子有，执着为蛇，大家都是这样认识的，但是我们知道他把两种概念混淆了，如果我们没有把两种概念分析清楚的话是很容易收到对方蒙骗的。所以说是在外境的当中绳子存在这一种实实在在的情况。然后就说众生在看绳子的時候呢，这个众生如果知道这个是绳子的话，他自己还会不会生起一种蛇执呢？

比如说我们已经知道 我门口的这个就是绳子的话，根本不会生起这个蛇执，那么如果众生看到他是一种蛇的时候呢，他有没见到外境的绳子呢，是根本见不到的，这个就是一种实际情况。但是因为对方啊，因为前面论师，把绳子和蛇这两种情况和层次混为一谈，他就认为绳子本身存在，这个大家都认同，而执着这个绳子为蛇也认同的，他就认为很合理。我们通过前面的分析，当我们见到绳子的时候根本起不了蛇执，如果知道是蛇的时候根本不知道是绳相，这是两种不同的层次了，所以下面破的时候主要是把两种情况分析清楚，分析清楚后，他的观点是没办法立足的。

首先是第一层观点执杂境为故有错。杂境是什么意思呢，是指花色的绳子，黑色白色错在一起的就是杂色的绳子或是花色的绳子，这就叫杂境。杂境主要指绳子而言的。那么就省外境当中所取境的绳子是否真实存在呢？在运用所取境的绳子确实是存在的，然后我们看到的它是绳子的有境错没错误呢？这个实字呢，实际上执杂境有这几个字中已包含了对境和有境。杂境两个字是指对境而言的，指这个绳子

的，然后“执着”的“执”字呢，主要指有境而言的。所以说在外境当中有一个杂色的外境绳子存在，我们执着它是绳子，是一种杂色的绳子，这方面对境也是所取境，然后知道有境也是正确的。执杂境有故未错，意思是对境也是正确的，有境也是正确的，这是一种真实的情况。第二种情况在加以分析的时候，由境故为执蛇有就是说，如果将花色的绳子执着为蛇，在外境中实际存不存在所取境的蛇呢？实际上根本不存在，因为在外境中没有蛇的缘故，执着为蛇的外境是错误的，无蛇见为蛇，然后执着为蛇的想法也是错的，所以说所取境的蛇本身没有，然后能取的心识也是错误的。萨迦班智达回答的时候把实际和执着的情况分清楚了。前面我们讲对方混淆处呢，就是把实际情况和内心的执着，错误的执着混为一谈了，实际情况是绳子，执着的状态是蛇，那么我们分析的时候，如果见到真正的绳子不会生起蛇执的，如果生起蛇执，外境中是不会有绳执的。所以萨迦班智达在观察时把这个情况分析清楚了。那么如果你见到了是外境的绳执，那外境也没错，你执着的心识也没错，如果你外境中见到

的是蛇，那见到外境的蛇也错误了，执着是蛇的心也错误了，外境中根本就没有一个所谓的蛇存在。从这方面观察有境识成了不错乱的过失就真的做了分析和观察的。

下面讲第二个科判对境因成彼见之过，对境因成可见之过呢，内容比较多

处可见位之他人，亦应亲睹如瓶等。
若谓虽皆为外境，然如不见躯体内，
错乱二相恒联己，是故他者不得知。

的，下面一组辩论一组辩论的分析，设若二种显现境，除实之外异体有，处可见位之他人，亦应亲睹如瓶等。

如果按你们的观点，“设若二种显现境”，二种显现就前面的异共相和本无见有的无现的两种境，这两种显现境对方也承许这种显现，只不过认为显现境和所取境是一体法，两种上相同一体的，所以二种显现境是萨迦班智达也承许的，对方也承许的，所以在颂词中出现两种显现境。那需要辩论的是什么呢？两派不同的观点，这个显现境到底是不是实有的，到底是不是所取境，是从这连方面分析的。对方认

为显现境就是所取境，那智中（36：28不清楚）认为显现境不是所取境，显现境是一种错乱的，要么是错乱无分别识，要么就是种相的识，“除实之外一体有”，就是说根本不是外境当中如是如是存在的一种实有的法，不是这样的，所以说，设若二种显现境，按照你说的样，除实之外异体有，除实之外异体有的意思就是说根本不是识的本体，而是除了识之外的法，没别的外境法，虽然我们知道在“量理宝藏论典”当中，他自己承许名言谛当中，究竟意趣的时候，承许名言谛当中究竟意趣的时候，都是唯识的观点，下面还会讲到。但是在承许世俗谛名言的时候呢，不是世俗实相，而是在承许世俗名言的时候呢，就说心识当中显现了二月，或是无分别识错乱的二月，还有就是异共相的瓶子等等，和外境中真实存在的柱子，瓶子是有差别的。对方认为异共相也好，还是无现的境也好，是除自己的心识，这个心识是有分别的心识和无分别错乱的心识，除了这个心识之外，一体有的根本不是心识它的法，而是和柱子瓶子等等一样，是自己心外的法，是实实在在在外境存在的所取境法，如果是按这样

承许的话处可见位之他人，亦应亲睹如瓶等。如果他是外境的法，那么处可见位这是关键的问题。在颂词当中这些关键词都是要了知的。上师也讲过，萨迦班智达500世都做过班智达的，所以他的用词和涵义都是很精确的，不可能有过失。也就是说这个地方必须要加“处可见位”，如果不加的话就不决定的过失了，比如说异共相和无现外境虽然一体有，但它是在山那边，这样一种异共相和无现外境在美国，在其他星球中，那就不是处可见位，虽然存在，但不一定见得到，为什么呢？因它不是处在可见位，所以这里讲处可见位是很关键的鉴别词。比如说我们两人前面都能见的位置，就叫处可见位，两个人都可以同时见到这个瓶子，叫做处可见位。就是说异共相和无限境是外境中真正存在的法，那同样处在可见位的他人，比如张三李四并排坐一起，前面没有阻隔，都可以见到这个位置的时候，那就是可见位，可见位对他人的意思是不单单自己能看到，而处可见位的他人也能亲睹，也能感到意共相或无限境。如果按对方观点，意共相和无限的境二者是除实之外有的，不是各自的心识有的，如果是各

自心识有的。比如说如果是各自的心识有呢，我内心当中，张三的内心中想一个这样的一种瓶子，那么是我内心当中的识，李四不一定想的到。还有就是如果我，张三那儿眼睛出了问题，李四的眼睛不出问题呢，也不一定见得到，但是，就是说二者显现中，二种显现境除此之外一起有的，那么说这样的话除可见外的他人也应该亲自见到，应该现量见到。打个比喻讲，这就是一种同喻。那么就好像我们二者面前共同能够见到的瓶子一样，那么张三能够见到这个瓶子，李四也应该见得到，应该按照这样才对的，那么因为你承许瓶子和异共相都是相等的，都是一个真正所取境的缘故，所以说为什么可见外的他人见不到。如果见不到说明你安立的方式是不正确的，就是这样进行观察破斥。

若谓虽皆为外境，然如不见躯体内，
错乱二相恒联己，是故他者不得知。
内身非为可见境，是故自己亦不见。

那么这个也是对方答复，然后萨迦班智达的这个剖析，针对前面萨迦班智达所发的 49:48 对方开始回辩，“若谓”呢，就是他们回辩的

意思，如果对方这样辩解说对方开始回辩说：虽皆为外境，那么就是说异共相，还有无限的这样一种境呢，虽见为外境，虽然都是除了自己心识之外真实存在的外境，然如不见躯体内，错乱二相恒联已，他就打个比喻讲，他就想通过这样的比喻想要证成自己这样的观点，然如不见躯体内的意思，就是说看待李四来讲，张三的躯体内的一种内脏，一方面器官是不是他心识之外的法呢，我们说具体是指他心识之外的法，那么虽然是心识之外的法，但是李四不见，见不到张三的躯体当中的这些内脏器官，为什么见不到呢？因为张三身体当中的器官是和自己身体连接的，而不是说和李四的身体连接的，所以说虽然说是一体，虽然是除了李四之外，在张三的体内中真实存在的一种外境，真实存在的实实在在的法。但是李四见不到，见不到的原因呢，可以说是他们是没有关联的，而为什么就是说异共相和无限的境，这二者呢只是一个能见，另外一个除可见外的他人见不到呢，他就说错乱二相恒联已，那错乱二相就是指异共相和这样一种无限的。这二种错乱的相就是恒时和自己相关联，恒时和自己的识相

关联的缘故，是故他者不得知，所以只有一个人知道，除可见外的他人根本见不到的意思。这方面就是讲通过从不见别人躯体，或者说见不到自己的躯体。那么现在我看这样下面的注释和太过的方式 52:21 就说别人见不到自己的躯体，或者说李四见不到其他相续的躯体，这方面是不是可以理解，大家可以分析。像这样的话下面发 52:35 的时候，他进一步这样分析的，下面就说萨迦班智达进行观察，也是通过你的比喻和你的意义，完全没办法真正成立相等，那么在这个辩论当中呢，我们可以知道对方通过喻义和合的方式来进行成立的。萨迦班智达破斥的时候呢，主要把他的比喻破掉了，破掉之后呢，这样他的意义就没办法安立的。

内身非为可见境 是故自己亦不见 就是说真正的内身，躯体内当中存在的这些器官等等，那么就说非唯可见境，实际上不是真正的可见对境，所以说自己也不见，如果连自己也不见，他人也根本不见不到，所以从这方面观察的时候，我们自己所承许的，虽然说这个躯体，比如说自己躯体中的内脏和我自己紧密相连的，和我自己紧密相连但是我自己见得到见不到

呢？如果说和自己紧密相连的躯体内脏，我能够见得到，那么就可以证成这个错乱二相恒联己的立宗，因为你认为的异共相和无限的境呢，错乱二相和自己的心识是紧密相连，我自己见得到。那么就是说如果自己躯体内的器官能够被自己见得到，因为这个器官和自己紧密相连，如果见得到的话，你的这个比喻才能成立，这个意义才能成立。但是就说自己根本见不到内身当中的这些器官，内身根本不是所见境，自己见不到的缘故呢，那么你的比喻和意义到底有什么样的关联。因为就说我们观察的时候，对方他的意义和他的比喻，必须要连在一起观察，那么我们在理解的时候呢，他的比喻和意义根本没办法成立这个相同处的，比如我们观察的时候呢，他就认为这个错乱二相就说这个和他的心识紧密相连的缘故，那么我们就是说这个自己的躯体内和自己紧密相连的缘故，如果自己能够见得到，那么可以成立他人见不到，所以说最后就可以证成异共相和无限的境都是外境，都是能够成立的，实有的。所以对方他通过辩论想要把他的观点证成。但是呢就是至终他要通过破他的这个观点，破他的比喻，最

后就是说实际上这样一种异共相无限的外境都不是真实的外境，这个是错误的，没办法真正证成的，就通过这样一种辩论之后呢，将对方的观点彻底打消的，今天讲到这个地方。

第 4 课

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！

发了菩提心之后我们继续辅导《量理宝藏论》，现在讲的是第一品，第一品主要讲的是观境，主要讲的是识所能了知的对境，在对境当中抉择的时候心和外境有两个本体，但是按照因明的究竟观点来讲，应该按照唯识宗的观点来观察，实际意义上呢除了心识之外没有其他的本体存在。但不管如何我们在观察境的时候境呢前面分了四种方面进行观察：显现境、所取境、？（00:49）耽著境。对于这四种境的分类必须要了知，或者是说心识了知的方式，

详尽观察的时候在后面。现在我们在观察的时候自己的心了知外境，主要是成立这个外境到底是真实的境呢还是虚假的境呢等等。

此处观境的时候有他方的观点，有遮破他宗的观点？破斥他宗立自宗，还有就是谨争（01:18—01:29），那么对方的观点已经知道，对方承许义共相无二显现的境都是显境。实际上在外境上是不是存在的，为了遮破这个观点呢，萨迦班智达在本论当中就做观察破斥，如果说义共相无现的二种境，如果真正是除了识之外一体有的话，那么第一个方面可以知道境的识应该成正确识，第二个方面如果真正的外境存在的话，那么我们就可以见得到这样一种外境，因为它就像外面的柱子、瓶子一样在外面别别存在的缘故，从这个方面进行观察的。对方认为，如果真正承许二种显境是真正的如是如是像萨迦班智达讲的一样是可以见到的话，肯定是有很大过失的，他就想要成立这个两种境虽然是在外境当中存在但是不一定每个人都能见得到，前面的颂词当中讲到这样的错乱二相是和自己观见犹如不见别人的躯体一样，从这个方面安立虽然有离别的外境，但是呢别

人不一定见得到。我们在破斥的时候呢这样的一种比喻和意义不符合，因为身内的内脏等等不是真正的所定境，他人不见自己也不见。所以从这个方面观察呢就和他自己想要成立的二人不见的这样一种意趣，他想成立这样一种意趣呢就成了矛盾，所以说不成立。对方知道这种以后想要进一步证明这种观点，所以继续这种辩论。

若谓与己常系故，彼二亦非可见境。

唯与自心相联故，纵说他者亦不解。

第一句第二句主要陈述的他宗的观点，第三第四呢主要是破斥他宗的观点。那么“若谓与己常系故”前面他想要通过别人不见自己的躯体的这样的比喻想要证明自己观点的意图已经失败之后呢，他自己开始转而从另外一个方面观察想要成立这个观点，也就是说呢这几个颂词有些地方有相同之处，有相似之处，如果我们不仔细分析的话会认为前面的颂词和后面的颂词都是讲的一个意思，但是意义上前面的颂词讲的含义是：他主要想通过不见躯体的比喻错乱二相和自己相联的缘故自己能见他人不能见他成立这个问题，那么在这个颂词当中

自己想要从哪个方面成立呢？既然比喻已经不成立了，他就转而向其他地方去寻求成立自宗的方式，那么“若谓与己常系故”就是他新的理由新的根据，“谓与己常系故”的意思就是说像这样一种义共相还有就是为了显现这个法呢是恒常与自己的有境和自己的心识恒常联系的。

和自己的心识恒常联系，自己可以见得到。这个“彼二”，的意思就是讲义共相和这个二月象征一种无而现的法，“彼二亦非可见境”，因为这样一种二种境是经常和我自己的心识，和我自己的有境恒常联系的缘故呢，那么就是自己能够见到。那么这样的两种境不会成为他人可见的对境，所以说他通过这个理论想要证成这样一种外境是实在外境，但是别人不能够见到的。

那么就是说下面破斥的时候，“唯与自心相联故，纵说他者亦不解”。我们在做观察的时候，按照你自己的观点，“若谓与己常系故，彼二亦非可见境”，那么从这个方面观察的时候，如果真正像你所说的一样，那么这样两种境只是“唯与自心相联”，那么就是说不是别

人的境界，也就是说这样一种两种境只是我自心相连，如果是这样的话，那我自己在说这两种显现境的时候，他者应该不能够了解的，他者也没有办法产生通达这个心识。那为什么会有这样一种过失呢？这个地方的关键处就是讲这样一种两种显现境是唯一与自己的心相连。唯一与自己的心相连的话，就只能成为自己心前的这个境。那么如果只能成为自己心前显现的境的话，那么给别人宣讲柱子无常也好，或者给别人宣讲两种月也好，等等，在给别人宣讲的时候，对方也应该不理解。为什么对方不理解呢？就是因为这样的一种尔种境，唯一是和自己的心相连，如果是唯一和自己的心相连的缘，那别人怎么样知道呢？和别人完全无关的，就好像我内心当中的苦乐也不是对方的苦乐一样，我怎么样宣讲我的苦乐，对方没办法感受一样。所以说，如果这样一种两种境真正实实在在和自己的心相连的话，唯一和自己的心相连的话，那么就是说和别人的相续是别别无关的。如果和别人的相续是别别无关的话，纵然是宣讲很多次我内心当中的瓶子也好，或是宣讲很多次内心当中的柱子也好，这方面给

别人宣讲的时候，别人也没有办法了解。因为我宣讲的是我内心当中的相，别人根本没有办法了解我心中的相是什么，所以宣讲的时候也应该成为别人不了解。这个方面宣讲的理论主要是承接他自己的观点，他自己就承许这样一种两种显现境是和自己的心识相连。“常系故”，和自己的心恒常联系的缘故，自己能见，他人可以说是不能见的相。那从这个方面观察的时候，既然是这样，从他自己的理路观察下来，就是说顺着他的这个理路观察下来的时候，如果真正只是和自己的心相连，那么我在宣讲这样一种内心的义总相的时候，别人应该成为不能了解的过失。那么这个地方也是一个方面对方没有办法承许的观点来进行破斥的。一方面我们知道，在名言谛当中，我宣讲一个柱子的时候，对方是可以产生一个了解的。这个方面是一种现象。具体的这个方面到底怎么样去产生一个了解呢？这个方面在颂词当中没有讲到，在后面的品当中还要讲到底这是怎么样的一种关系？自相和这样的 qianyu (08:04) 合起来的一种错乱取境，这方面是怎么安立的。站在对方的观点来想，如果这个异共相，单单和

自己相系？像这样的话，和别人无关的话，和别人讲内心当中的异共相，通过自己的语言，上师在注释当中宣讲了义共相和语共相。语共相是说自己的口里表达了这些柱子、瓶子等等这些，自己的语言表达的这种共相，然后内心当中浮现的瓶子、柱子这些形象称之为义共相。所以说如果真正和自己的心相连，和别人无关，别人无法见到，那么在宣讲义共相时候，通过语共相宣讲义共相的时候，应该成为别人不理解的过失。从这个方面进行破斥的。

那下面再开始展开另外一种讨论：

若谓相系各自心，是故言说他知彼。

二人所诠义共相，乃互异故无法合。

那么前面这个颂词当中主要就是说，作者他的一个不解，他发的过失一个侧面主要就是说你宣讲这样义共相，别人也没办法理解的这样的侧面而宣讲的。这个颂词当中，“若谓相系各自心，是故言说他知彼”，他就是承接前面我们自宗给他发的过失，我们说，纵然宣讲别人没办法了解义共相的过失。那他想要回遮这种过失，想要遣除这样的一种过失，他就开

始回辩了。回辩的时候：“若谓相系各自心，是故言说他知彼”，这个就是他宗。那么“相”就是讲总相的意思，义总相。那么就是说，如果说这样一种义总相，“系各自心”，就是和各自的心有一个联系的。比如说，我是说者，对方是一个听者，那么我内心当中有一个总相联系的，对方的心当中有一个总相的联系。所以说，每个人，两个人的相续当中都有一个总相和自己的心联系。“是故言说他知彼”，所以说当我在宣讲瓶子的时候，对方就能够知道我在宣讲什么。所以说呢它是从这个方面想要就回答前面说“纵说他者亦不解”的过失，他就说应该可以了知一个人在宣讲自己的对镜的时候呢，因为就说是每一个人他的自己的心识面前有个义共相，对方呢也有个义共相，所以说呢我们两个之间呢都有一个义共相，这样一个义共相的心相呢和各自的心连接，和各自的心连接的时候呢，我一说的的时候呢对方就知道这个是什么意思了，他从这个方面呢想要这个可以说是认为证成自己的宗派是无过失的。

那么下面开始这个遮破他这种观点，主要是遮破“相系各自心”的这种观点的。

二人所詮义共相，乃互异故无法合。

“二人所詮义共相”呢就能詮、所詮呢，从这方面讲的。那么就说说者和听者二者呢通过这样一种宣说的方式，所詮的义共相呢就是通过语言来詮釋的这样一种义共相。

“乃互异故”，这个“乃互异故”呢对方承不承许呢？那么就说是我们观察的时候呢，对方肯定要承许。因为就说是这个讲者的相续和听者的相续，这二者的相续呢就是一个两个相续，所以说他就讲“若谓相系各自心”，相系各自心呢就说明呢不是一个本体的，不是一个本体呢就说明呢就说听者和说者二者，二者之间相续当中的这样一种这个义共相呢实际上是互异的。如果是这个互相是一体的话就“无法合”，无法合的意思就是说没办法合为一体，没办法就说成为一个，那么没办法成为一个有什么过失呢？实际上呢他就讲了一个人宣讲自己的对镜的时候呢，对方也能够了解这个对镜，了解的对镜就是一个的，他认为呢他的意思就是说，就说讲者相续当中的义共相和听者相续当中的义共相就说可以成为一个，成为一个对镜的时候，可以理解成为一个对镜的时候呢就

没有这样的过失。

但是我们在观察的时候呢就是讲二人所证的义共相呢，实际上呢是互相就是说他体的，互相他体的缘故呢两个法怎么可能合成一个呢？两个事物呢没办法结成一个事物的，所以说就遮破他的观点了。还有呢就说注释当中也是这样讲过的，那么如果说是要把两个法合在一起，或者说做过观察，做过对比，从这个方面观察的时候呢，必须要有第三种心识，必须第三种心识才能够将二者合在一起。

上师在注释当中打比喻呢，就两个人长得很像，两个人长得很像呢实际上是这个，首先呢我要了知这个张三他是什么样子？然后再了知李四是什么样子？然后再通过我自己的这样一种分别心再判断：实际上张三、李四二者呢长得非常相像，长得很相似。这个方面呢就是将二者的这样一种相似之处呢结合在一起，最后得到个结论：就是二者呢，就是两个人呢长得很相似的。

那么这个地方讲的时候呢，如果真正要说就说是这个讲者和听闻者，讲者和听闻者二者

之间可以通达，可以了知，或者可以成为相似、相同的话，那么也必须要有一个第三种这个心识来进行这个结合，那么到底通过什么样的方式来结合呢？我们在观察的时候呢，就没办法找到第三品的东西呢将二者结合。那么在其他的前面那个比喻当中呢可以的，比如说首先了知了张三的形象，然后再了知李四的形象，然后再将二者综合起来做一个观察、对比的时候呢，最后就得到一个结论了。

但是，就是说是这个讲者相续当中这样的一种义共相和这个听者相续当中义共相，要通过什么样的方式来比较二人都是相同的？然后呢二者就说是这个有相似的地方，或者说有对比之后呢成立二者是相同、相似呢？这个方面呢就是无法安立的。主要是从这个二者“乃互异故”，都是他体的缘故呢没办法结合。

没办法结合的话就没办法说，就说是这个讲者相续当中的义共相和听者相续当中的义共相可以结合，然后讲者他相续当中的意思呢，听者他就可以完全通达，那么就可以从这个方面去观察呢就好像有这个成立的方式，但是呢如果说是二人所诠义共相互异的缘故呢也无法

合的，没办法相合在一起的。

因此说呢这个和前面前面我们观察，前面主要是说是没办法了解对方的语言的，没办法取外境的，那么就说是对方呢他就开始观察说：每个人都有一个相似的，或者说是都有一个总相的意义和各自的心连接，所以说在言说的时候呢对方可以了知。那么在破的时候呢就互异的缘故无法合。

那么下面呢再开始这个辩驳，

若谓各自人前有，二种心相皆雷同。

那么后面最后就说这个颂词最后那两句呢大家提到这个位置。

于同耽著为一体，应用名言故不违。

也就是说这一个颂词呢都是他宗的观点，“若谓各自人前有，二种心相皆雷同。于同耽著为一体，应用名言故不违”。那么这个呢主要是这个对方的观点，那么上师说这个打的时候呢是这个次序颠倒的，所以这个方面应该调上去的。

那么就说是他自己进一步讲“若谓各自人前有”，“各自人前有”呢就是说是这个讲者

他自己的这样一种心识面前呢也有一个义共相，然后听者的可以说心识面前呢有一个义共相，二种心相呢二种心相就说在自己心面前显现的相，在心面前显现的相呢皆雷同，这个雷同的意思在注释当中讲的很清楚，一模一样的意思，没有任何差别，那么就说是各自人前有两种心相都是相同的，于同耽著为一体，对于这种相同的法，耽著，执著为一体之后呢又名言，又名言的意思就是讲，刚才在讲瓶子的时候也是可以通达，或是张三说：李四，把瓶子拿过来。李四听后就知道张三相续中的想法，然后马上去取瓶子交给张三，这个方面就是一种名言。在对于相同的法耽著为一体的这样的取境方式，在运用名言时是不相违的，没有什么相违的。前面我们讲的时候有相违之处，因为二者是一体的，他就是讲各自人前都有一个，就是说讲者听者，二者之间都有一个相同的意共相，所以将二者耽著为一个本体，讲者讲的也是这个本体，听者听的理解的也是这个本体，所以通过这种方式可以运用名言，相这个错乱名言的故事就会没有的，应该可以通过这种方式取外境，然后承办很多事业的，是从这个方面来回

答的。下面呢，萨迦班智达就观察——“自前呈现乃自境，未曾显现彼非境，是故一体所取境，焉能执著为一体”，如果承许二者心相都是雷同而可以耽著为一体的话，那进一步观察的时候，我们就可以知道对方的观点和核心在哪里，我们破的核心在哪里。对方耽著的核心呢，就是可以将两种法耽著为一体而取境的，那在破斥的时候，就是，这根本没办法耽著为一体，就是他主要想要立一体，就好象说张三李四，讲者闻这二者之间可以达成共识了，就可以取境了，就能够成立名言了，那萨迦班智达在分析破斥的时候，主要打破他可以耽著为一体，最后还是成为别别他体的，就是说讲者闻者二者间仍然是别别他体的法，没办法成为共同，这就是破斥的要点之处（17：29—17：31不清楚）。就是从两个侧面来（）观察的，也就是讲者自己在讲一个瓶子的时候，讲者内心就有一个瓶子的意共相，通过语共相表达出来，然后在讲的时候，闻者，就是听者听到了，听到后在听者相续中自前，就是说听者的心识面前会不会呈现讲者相续中的意共相呢，从这方面来观察的。如果听闻者他自己的心识面前可以

呈现讲者内心当中的意共相，那自显成相的意思乃自境，如果听闻者自己的相续中，心识能够呈现讲者当中的意共相，那就成听闻者他自己的一种境，成了他自己心识里的一钟对境，虽然这种对境我们承许这样一种离别他体和心识离别他体，但这种自境毕竟是在“实”面前浮现的，如果是这样，那如果是讲者相续当中的意共相可以在听闻者相续中呈现，那闻者自己心识中呈现的自境就应该是自己的对境，那这样就没办法成为共同，自境两个字很重要的。对方想要成为有个共同的境，二者是一体的境，但是我们说，如果讲者相续中的意共相，可以浮现在听闻者的相续中，在听闻者自己的侧面来讲，就成了他自己的境了，那成了自己的境怎么可能说自己的境和对方的境成为共同呢，没办法成为共同的。

也就是说我们在综合分析的时候呢，讲文者他自己相续的意共向是他他自己的境，听闻者浮现的这个意共向也是他自己的境。也就是说，还是离别他体的两个境，没办法说是成为一个境，因为它必定要在自己心识面前呈现的缘故呢，就成了自境。如果成了自境就没办法

成为共同境，这些方面就要一个一个进行观察，没办法成为共同境的意思，没办法成为一体。

然后，第二个方式呢，如果不敢说讲文者相续当中的意共向，就是说和听闻者相续当中的意共向成为共同体，如果从这个方面就是说在这个听闻者相续当中没有浮现这样一种意共向的话，未曾呈现，未曾显现。未曾显现的意思就是在他听闻者的心识面前，并没有浮现讲者他内心当中的意共向，未曾显现就是这个意思。

彼非境，如果是这样的话，在他面前就没有一个境，就不是境。为什么呢？这个境必须要心识了知，但是就是他自己在听张三，或者在听闻讲者讲述的时候呢，在他自己内心当中并没有浮现讲者他内心当中的这样一种相。就是说在他相续当中根本没有一个境的显现，没有呈现一个境。没有呈现一个境的话，说明他在心识面前呢，没办法通达境。没有办法了知一个外境的话呢就根本没有境的意识，在他面前没有境。如果在他面前根本就没有境的话，那么又如何成立一个共同境呢？所谓的共同境就是说必须要两者相合起来，大家共同称许

它叫共同境。那么就是说讲者相续当中的意共向，没有浮现在听闻者相续当中，在听闻者相续当中没有浮现这个意共向的话，那么就只是讲者他自己心识前有一个心相，那么在这个听闻者相续的面前就没有一个心相。如果没有一个心相的话，就是没办法成为共同。

这是两种破斥的方式，如果在心前呈现也没办法成为共同境，所以这些方面一个一个作分析，要观察可以通达的。

是故异体所取境，焉能执著为一体？

这个就是结论，在讲了前面两种根据之后呢，这个就是一种下结论。所以说呢，如果说是真正没办法成为共同，没有办法成为一体的话，就只有成为异体。那么就是说讲者相续当中的意共向，和听闻者相续当中的意共向没办法成为共同，没办法成为一体，所以说“是故异体”。是故异体这样一种所取的境，通过心识所取的境呢，焉能执著为一体呢？怎么可能说是执著为一体呢？那么如果是一体了，就不可能是他体，不可能是别别他体的，如果是他体就不可能是一体，但是我们通过前面的方式，不管自前呈现，还是自前不呈现，如果都没办

法安立一体的话，就只能安立他体了。如果是他体的这样一种心识所取的境，那么就没办法执著为一体，那么在理证面前你还有什么讲的呢？所以我们通过理证的方式来辨别，到底有没有办法成为共同，这些辩论都是一个颂词接一个颂词，一个意义接一个意义的，所以说，有的时候可以别别理解，有的时候可以分开理解，有的时候是承接前文而理解的。比如说这几组辩论呢，从“设若二种显现境”从这个地方开始，他一组一组的开始辩，然后对方的观点自宗破斥，破斥自宗之后呢，他宗又安立，那么就是说把他的这个观点又破斥，这个地方一层一层就说承接下来的，那么观察到这个时候呢，主要就是讲二者实际上还是一个他体，没办法成立就是一个一体的法。从这个侧面进行了观察了的。

那么这个地方“是故异体所取境”，前面我们讲了四种境当中有所取境，是不是前面所讲的这样一种所取境呢，在注释当中讲是这个心识所取之境，那么心识所取之境，这个方面就和我们平时理解的能取所取或者说心识他所了知的他所取的外境这个意思有相似之处的，

所以说有的时候是不是我们通过分析的时候，因为讲的时候这个所取境按照前面就是说头一天学的这个所取境的定义，这个地方，所讲的含义，在对照的时候呢，在颂词中虽然出现“所取境”三个字，但是是不是按照我们的定义定的，所取现量取外境的自相，如果这样的呢，就和破斥的方式不同。所以说在注释当中讲一体的心识“所取之境”，就没有直接解释成闲聊经 23:49 中的“所取境”，这里有个含义，从这个方面必须要了知的。那么下面进行观察，

若谓虽本是异体，然错乱为一境取。

执为一体错乱故，成立彼非所取境。

那么这个可以说是观察的时候，对方讲“若谓虽本是异体”，因为前面我们通过很尖锐的理证，通过非常尖锐的理证，已经对对方的观点做了破斥了。做了破斥之后呢，就只有承许二者是他体的，那么对方也没办法再承许这个实际意义上的一体。他只有说“若谓虽本是异体”，虽然通过前面观察的方式，只有承许就是说讲者和闻者二者相续当中的异共相是他体的，虽然是他体的，“然错乱为一境取”，但是呢就是很多众生不了知，没有认识到二者

是他体的缘故呢，那么通过这样一种错乱的心识认为执著这是一个“一境取”，通过安立他是一境，就是一个对境而进行取的，进行取境的，这个方面来安立的，来观察的。那么就说说这个时候这种辩论已经境为深了，就说对方想要成立成立心识之外有一个实实在在的外境，然后萨迦班智达就说在外境，在心识外境有异共相的这样一种外境的话，应该有如是如是的过失，然后一组一组的辩论，辩论到现在已经没办法再承许二者是一体的，那么就是说承许二者是他体的，虽然是他体的，只可以执著为一境而取的。

现在就进行最后的遮破，“执为一体错乱故，成立彼非所取境”。那么“执为一体错乱故”既然你认为这个本来不是一体的，是他体的，是讲者闻者二者相续当中不是一个本体，而是他体。那么就说虽然本来是他体，但是你执著为一体，那么这个就是错乱的心识，为什么呢？因为，按照世间的名言，按照因明观察的方式，一体就是一体，他体就是他体，正确就是正确，错乱就是错乱。所以这个方面一定进行详尽的分析，做观察，那么这个时候在观

察的时候呢，如果说是他体的，你执著为一体，这是一种错乱。如果是一体的，你执著为他体，这个还是一种错乱。那么这个时候我们讲呢，虽然是他体，你按你自己的颂词当中讲到自己的观点，“虽本是一体，错乱为一境取”。那么就是很明显的知道，虽然本来是他体的法，但是你执为一体的法，是一种错乱的认知，这个就是一种错乱的心识来安立的，就从这个方面进行观察，根本没办法来成立你这个观点，这破斥，这一句第三句呢就是最后的破斥，最后的遮破“成立彼非所取境呢”。这个就是这一组辩论最后的结论，就是下一个结论呢，结论成立彼非所取境，通过前面一组一组的提问，一组一组的回答辩论之后呢，最后成立这样一种心识面前的异共相，心识面前的异共相无而显有的这样一种外境呢，根本不是所取境。就说成立“彼非所取境”，那么这个方面所取境我们如果可以按照总科判，或者按照词句讲下来的时候应该成立四种对境，或者说三种对境当中的所取境呢。那么本身来讲呢，二者可以安立成显境，但是对方安立这个就是一种所取境，安立一种外境当中别别承许的。那么就

是说，别别承许的话，我们通过分析观察的时候呢，如果真是心识外面别别承许的外境呢，应该可以有正理的观察安立，但是通过一组一组辩论下来的时候，根本没有个正理观察，没办法通过正理观察而承许的缘故，所以叫最后“成立彼非”，彼非两个字呢就是讲这个异共相，就说无二显现的这个境呢，根本不是属于自相法的所取境，根本没有办法安立，主要从这个方面进行观察，今天就讲到这个地方。

第 5 课

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！

其他没有什么讲的，现在开始辅导因明《量理宝藏论》，第一品当中主要讲的是观境，也就是说在世俗名言当中有境也有心识，通过心识如何了知对境，分别这个问题之前萨迦班智达首先对外境是什么样的体相做了分别，第二品就是心识什么样的体相做了分别，第三品之后呢再通过心识如何了知外境再做一个详加的阐释。它的次第是这样的。

现在按照这个次第呢，首先是讲这个境和心当中的境，这个境呢，按照萨迦班智达所下的定义法相“识所知”，自己的心识是所了知

外境的。要宣讲外境，首先是要讲的法相然后讲的分，分类当中也是讲他宗的观点，宣讲破斥他宗的观点然后是立自宗的观点，然后是针对立自宗方面遣除争论方面的。现在讲第一个方面，也是由宣讲他宗、破斥他宗。破斥他宗又分了两大太过，第一大太过就是缘取二种对境的心识应该是不颠倒，第二个方面就是了知这个外境可见到这个外境的过失，就这两种。那么像这样的话就讲第二个，第二个实际意义上这个观察的这个过失呢破斥的方式呢已经圆满的观察完了。

今天我们所讲的内容是一个暂停偈，这个暂停偈呢就是对于前面的因明前派的论师有必要或其他的目的安立这样一种异共相也好或者说安立这样一种无二显现两种外境实际上是在真实存在的所取境，从这个方面做了观察了，所以说对这个方面做一个归摄。

依理观察本无有，多数仍旧耽著境，
如以指尖指示时，愚者误谓见虚空。

第一句第二句是意义，第三第四句是比喻。
意义是“依理观察本无有”通过以上的证理观

察或者说以前的很多论师呢都通过证理做了观察，对什么做了观察呢？就是对两种显现境，对于这样一种义共相显现的这样一切万法总相的义共相，还有无二显现的二月、毛发这类无二现有的这个法，通过观察呢本来就是没有的。

“多数仍旧耽著境”但是很多众生还是耽著这是个所取境，耽著这个外存在实有的外境，实际上如果真正的外在存在的话，那它通过证理观察推测，它可以无有障碍没有过失的方式得到，但是通过证理观察的时候它确实实是没有的，但是在观察之后呢还是有很多众生呢耽著这两种显现境是实实在在的所取境。

打比喻讲“如以指尖指示时，愚者误谓见虚空”这好像一个人想要知道虚空是什么，他就问虚空在哪个地方，什么是虚空呢？那么一个人通过指尖指示什么都不存在的这样一种空间的时候说这个就是虚空，虚空就在这里。那么这个愚者顺着他的指尖所指示的方向一看的话什么都没有看到，什么都没有看到的时候呢他就说：“哦，这个就是虚空啊，我已经见到虚空了！”那么这个方面观察的时候呢，萨迦班智达就讲“愚者误谓见虚空”，这个已经讲

的很清楚了，那么实际上虚空是什么都不存在的这个状态，什么都没有的这个本体就称之为做虚空，只是一个名词，而没有它的实际意义的，那么如果没有它的实际意义有怎么能够见得到呢？如果像柱子、瓶子这样一种法的话给你指点的时候你可以见到这个柱子见到这个瓶子，但是虚空的法呢它是一个无实法、不存在的法。那么你说你见到了一个不存在的法，这本身就是矛盾的。真正按照世间这样的一个智慧观察的话没办法说你见到了虚空，因为虚空不存在的缘故。这是什么意思呢？就是本无见有”的意思。第三句第四句“指尖指示时，愚者误谓见虚空”就说明“本无见有”是愚者的法相。那么“本无见有”对照它前面的意义是怎么对照的呢？“依理观察本无有，多数仍旧耽著境”这个就是本无见有，本身异共相、无二现有二种显现境像这样的话在外在当中实实在在是不存在的、本来没有，很多人还是认为它是存在的就是和下面这个见到虚空的说法一样，这就是本无见有的一种观点。所以说从这个方面做一个讥讽。通过讥讽的语气说：“你把没有的东西说见到或是说存在，这是一个愚

者的做法。”从这个角度讲的。仁波切讲过，萨迦班智达他的很多论典当中对于这些不如理的说法，或是说有过失的说法，他在讲的时候很多时候都是不客气的。他还在后面还会讲到很多对于这些错误安立的方式，或是不合理的方式，还有很多讥讽很多比喻的方式进行观察。萨迦班智达的其他论典当中也非常明显，就像《格言宝藏论》、无毛的猪、或是没有尾巴的老狗、或是像具有象牙的老牛啊，这些方面，一个一个都是在这样做讽刺的。实际上这些智者他有时候有必要性，有必要并不是说萨迦班智达犯了恶口了，萨迦班智达一点儿也不像是个菩萨的化身啊，怎么样怎么样。实际是这些大论师在造论的时候有很多的风格，像全知麦彭仁波切尊者，像全知宗喀巴大师，造论当中的词句使用的方式实际上是非常温和的。像这样全知无垢光尊者，还有全知萨迦班智达大师，在这些在论典当中直接指出别人的过失，有的时候还怕别人不知道自己的过失有多深长，就用这些比喻，你看你就是像这样，这个时候就看到我的内心当中不注意的话就变成这样的一个状态了，实际上对于很多这些众生调伏他们

的我慢或是烦恼愚痴有一定的必要性的，在后面还会遇到很多像这些类似的情况。

通过这个暂停偈就结束了前面破他宗的内容。

下面讲第二个科判：

戊二，立自宗：

所量唯独自相。

“所量唯独自相”，一句话就讲萨迦班智达他的自宗是怎么样的。或是说我们自宗对于这样的所量到底如何安立什么样的法相——所量唯独自相。那么就是说所量也好，外境，这些方面都是（7:02）假立的。那么上师在注释中也讲过，对于这样一种外境和所量二者之间做个区别。做个区别的话，如果有分别，无分别它知道的对境就称之为外境，然后通过有分别无分别的方式，通过这样的心识来对外境做个衡量，所衡量的法就称之为所量。当然这个所量它有真实的所量或是说相似的所量，这方面有很多。那这方面讲所量唯独自相是不是笼统在讲呢？这个方面就是说第一句我们在讲“境之法相识所知”，这个方面是从总的角度

来讲境的法相。那这个方面讲所量就是是非常严格的。那这个方面真实的所量唯独自相是怎么讲的？这个所量、究竟的所量，真正的所量，这里就简别了相似的这方面的所量，就简别了，那真正的所量是什么？唯独自相，唯独自相法，完全就是一个具有自相的法。具有自相的法在世俗当中，外境当中存在的，能够起作用的，这样的法称之为自相法。所以说真正的所量是唯一的、唯独的就是只有一个自相而已。那么这样的一种自相在注释当中又分了好几种。从这个角度来讲分了三样，分了三样就是所取境，耽著境，照了境，三个方面去观察的。那这个自相到底从哪个方面来了解的呢？像这样直接衡量的方式就是他的所取境，然后就是通过隐蔽比量的方式推知就是耽著境。那不管是通过直接的方式也好，通过隐蔽的推测比方也好，反正最后都能够得到这个外境，这个叫做照了境。从这三个方面成立了他的这个自相法。那这个自相法，照了境也好，或者说耽著境，还有这样一种所取境，反正最终都是他的自相，最终得到的都是他的自相。所以上师讲这样一种自相最终能不能得到他的本体

而安立的，这个也是很关键的。最终不管怎么样，衡量去观察，直接也好，间接也好，那最后能不能得到他的本体，能不能获得本体，这个方面能得到真正获得他的本体就称之为自相。那么在这当中讲了三种，但是前面讲四种，这个地方讲三种不讲四种的原因呢？这样三种显境它可以隐含摄在这三种境当中，所以在讲真正他的自相他的法相的时候，就不需要再讲。如果是讲分类呢，像外境有多少种分类，像这样讲外境多少分类的时候他必须要讲四种境，但如果要讲真正所量他究竟的法相的时候，讲三种境就够了，像唯独唯一的自相就可以包含了，因为显境可以摄于三种境当中，没有必要别别安立了。那么上师在注释当中也引了全知麦彭仁波切的观点，那么安立的方式有所不同的，那么就是说所取境它的法相是怎么样的，然后就是说显境它的法相是怎么样的，这些方面就是安立的方法不一样。但是我看一下，所取境和显境境调换一下好像就可以了解，差不多和这个可以对的上的。就是说麦彭仁波切他老人家安立了这样一中显境直接能够衡量，直接能够取它的相就叫做显境。

然后所谓的所取境，不管是通过有分别还是无分别的这种方式能够获得就叫所取境，所以说我们讲通过这样一种有分别和无分别的方式获得显现境，这是前面安立的定义，然后通过自己的眼识等等的这些识，五根识能够直接获取的对境就叫所取境，实际上这两种在安立的时候稍有不相同，没有什么差别的，然后耽著境和照了境一样的，从这个方面还是有差别的，自从安立的真正的外境所量是唯独一个自相法，这个就是从真实的侧面究竟的侧面真实的进行观察。

自宗安立完真正的外境之后呢？对方还有很多的争论，下面就通过问答来在遣诤，第三遣诤分二：一、遣除于错乱识无境之诤；二、遣除于所取境自相之诤。

第一是错乱的识，应该没有境，如果真正的所量为独一个自相，错乱的识应该没有境，错乱的识应该也有境，因为是境之法相识所之，从这个方面观察的话错乱的识应该也有境，但按照你的定义，自宗的定义来讲所量唯独一自相的话，有自相的法安立成所量，那么这个错乱的识，它应该没有境了，不是所量的缘故，

这个就是第一种争论。第二个争论，就是对于所取境方面的一种自相这个争论，到底如何安立的就这两种！

首先第一个遣除错乱识无境之争分四：第一遣除与二所量之说相违，第二、遣除义共相与本无见有对境相同之诤，第三、遣除与领受相违，第四、遣除遮破以量不可知之过。

那么四个当中的，第一个遣除与二所量之说相违，那么就是说什么样相违呢？就前面所量唯独一自相，和陈那论师所讲的所量二过量为二，这个方面得说法就是相违的，那么就是说，陈那论师的论典当中讲两种所量，那么这个方面讲的所量唯独一自相，自相是所量，共相不是所量，所以说这个是什么样一种这个回避，回避这样一种过失呢？所以如果我们没有按照萨迦班智达老人家论典当中，通过这个可以说是问答的方式来学习的话，也许我们认为已经知道了所量唯独一自相，但是我们自己的所知太过于狭窄缘故，如果别人举出其他的就是说具有说服力的，大家公认的这样教证举出来时候就无法回避，那么到底是怎么样？就是这个方面呢，要让我们彻底的精通这个因明当

中的这些这个方方面面的知识，就通过问答的方式宣讲的。

若谓相违许二境。取境式言自共相。

第一句是提问，第二句是回答。那么就是说若谓就是他方，辩方的话这样发出太过，相违许二境，就是讲这样一种，这个可以说是前面讲所量唯独一自相，只是承许外在的法，就是实实在在的瓶子具体等等才是一个所量。那么就是说这个异共相也好或者说是它的这个无二显现那个法呢，像这样的话就根本不是所量。那么如果是这样的话就相违许二境就和陈那论师、法称论师论典当中所讲到的，那么因为所量有两个，所以说它的量呢也有两个，从这个方面观察的，那么就是你自己认为只有一个和真正的这些因明的祖师，他们论典当中讲有两个量，就是直接违背。

这个方面如何回避？那么萨迦班智达回答的时候就取境誓言自共相。那么就是说这个地方所讲的这个是从究竟的所量，唯独是一个自相，从最究竟的观点来观察到从真正的这个所量观点来观察的。而就是陈那论师所讲到的所量二故量为二呢？这个方面主要是从这个取境

的方式而言的，取镜式言这几个字呢就是从取境的方式，从取境的方式方法方面观察的时候，可以说有自相和共相，那么有自相和共相，所以说取它的这个量也有两种，也就是一个是这个现量，一个是这个比量，就从这两个方式来观察，但是呢我们真正观察的时候，你通过现量得到的这个自相和通过比量得到的自相，那么就是一个法。完全就是一个法。

比如说同样一堆火，首先在这个山的这边看到山顶上冒烟了，通过冒烟的缘故，通过果推因，通过比量知道山后有火，因为见到烟的缘故，通过比量推知山后有火，之后慢慢走过去，通过眼根，通过眼识照见的时候呢就照见这堆火了，照见这堆火刚开始通过比量推知的和我通过现量见到的就是一个自相法而已，得到就是得到一个自相。所以说呢我们就是讲的从就近的侧面来讲，它所量就是一个自相法，那么从取境的方式而言的话，一个是现量在自己的根识面前，可以直接取得。一个是在自己的根识暂时没办法直接取，像这样必须要通过比量来取境的，那么像这样的话就是这个共相，所以说通过现量取境它是取自相，通过这个比

量取镜，它是取总相，或者说是取共相。从这个方面来讲的，或者说是取共相，从这个方面讲的。这个地方自相、共相的“取境式言自共相”呢主要是讲通过这个现量和通过这个比量两种方式，要么呢直接获得他的自相，要么呢就首先获得这个共相或者总相，最后再获得自相，这个方面就是这个根本是这个不相违的，所以说呢主要是从取境的方式进行安立的。

下面就是讲第二个科判呢：遣除义共相与本无见有对镜相同之诤。那么第二个科判的意思就是讲这个义共相和本无见有这二者呢就说对方他是在一起观察的，两种外境是一起观察的。但是呢在前面这个颂词当中“若谓相违许二境，取境式言自共相”当中呢，萨迦班智达也从一个方面承许了义共相它也是一种所量，也是一种所量。那么他就说对方他就抓住这个观点，那么义共相和本无见有二者都是一种错乱的，都是一种不存在的，如果你现在前一个颂词当中已经把义共相安立成所量了，那么也应该将无现或者说将无而见有这个对镜呢也相同的安立成所量，所以从这个方面它要安立，从这个方面想要这个可以说是诤论。那么就是

萨迦班智达就遣除这个诤论，下面就是通过一组辩论进行遣除的。

若谓无现同所量，彼无境之必要力。

发等相即识本身，浮现毛发实不成。

若分析彼有实法，存在与否乃共相。

那么这个就是两组辩论。首先“若谓无现同所量，彼无境之必要力”是第一组，那么就是说“若谓”对方这样观察的“无现同所量”，这个“无现”两个字呢就是讲无而现有，就是讲前面的义共相和无现两种境当中的一种。那么就是说“无现同所量”这个意思是什么意思呢？它就是承接前文，它就是说是这个你虽然没有将这个义共相安立成究竟的、真实的所量，但是必定呢就是说是你安立成了一种这个，可以说将这个义共相安立成一个比量的对镜，它也是一种所量法了。

因为就是说你前面讲了陈那论师的这个论点呢意思是不敢反驳的，因为他确确实实所宣讲的是真实义。那么就说是通过现量来取自相，通过这样的比量来取这个种相，而义共相呢已经安立成所量了。那么如果将这样一种这个义

总相已经安立成所量，那这个无现呢？那么这样一种无而见有的这样一种这个外境呢“同所量”按理来讲也应该相同安立成所量才对，他从这个方面讲了想要将这样一种这个无而见有的法安立成所量法。

那么就是说萨迦班智达回答呢：“彼无境之必要力”，那么这个后面是一个句号，“彼无境之必要力”这个是一个圆满的回答。那么就是说是这个义共相和这个无而见有这二者之间呢虽然都是这个不存在之外境，这个方面是相同的。但是二者内部之间还是有不相同的地方，那么不相同的地方是哪个地方呢？就是说有没有境的必要？和有没有境的这个能力？就在比如说这个义共相，它安立成一个所量呢它是有必要的，它是有能力的。

那么它有什么样的必要和能力可以安立成所量呢？比如说这样一种这个内心当中的这个义共相呢，显现的这个义共相，那么它有一种必要性，也就是说通过内心当中显现的这样一种总相，显现的这样一种可以说是总相或者共相呢，它最后可以得到真实的自相。就像前面我们所讲的一样，通过我们现见我们现量见到

的是这个烟，内心当中是通过这个烟生起了一个火的总相，这个方面就是说我们通过这样一种这个内心当中火的总相，最后可以得到这个可以说火的自相，它有这个必要，有这个必要所以说我们将这样一种这个，可以说将这样一种这个义共相安立成所量有一个必要的。

第二个方面呢这样一种内心当中所现起的这样一种这个，现起的这样一种这个义共相呢，它有一种能力，它有一种什么能力呢？就是通过这样一种义共相呢，这样一种能力可以获得真正的这个自相法。这方面必要和能力二者之间呢好像有的地方是相同，但如果仔细分析的时候二者之间是有不同之处的。一个方面我安立这样一种这个将它安立成所量有没有必要？第二个呢就说这样它本身呢，义共相它本身有没有能够指点出，或者说能够获得这样一种这个真实自相的能力呢？从这两个方面进行观察的。那么这个就义共相它之所以能够被安立成所量的原因。

那么就是说是这个无现、无二见有这个法呢就完全不相同的。“彼无境”这个彼字呢就是指这个义共相之外的这个无二见有的这个境，

那么这个无现的境就是这个彼。那么它呢就是不能够安立成所量，它的原因就是这样的“无境之必要”。那么就将它安立成这样一种所量了得不到外境。或者将它安立成真正的这个所量呢，安立成这样一种所量或者境呢它没有必要。

为什么没有必要呢？比如说我们内心当中的这样的毛发，内心当中的这个毛发就是无而见有。那么无二见有的这个毛发呢就说是这个我不能将它安立成所量，为什么不能将它安立成所量？它没有必要的。也就是说我内心当中或者我就是说这个错乱的眼识面前所显现的这个毛发相呢，我通过这个毛发能不能够得到真实的毛发呢？实际上这个就是根本得不到的。见是虽然见到了，但是缘这样一种这个毛发最终根本得不到真实的这个自相的毛发，或者说我自己的这个错乱的眼识面前显现的二月，显现的二月最后就说通过这个二月得不得的到外境当中真实的二月呢？这个是根本得不到的。所以说没有必要安立它。

第二个方面他有没有能力安立，通过这样一种毛发和二月的显现，有没有能力获得这个

自相法呢，他没有能力，他自己本身没有这个能力，也就是说通过毛发的显现，他自己也没有能力获得一个真实的毛发，还有就是通过我们面前二月的显现，本身也没能力获得两种月亮的，两种都没办法获得的。所以这两句话主要是区别异共相和无而见有二者之间的差别，虽然二者真正讲起来都是错乱的，但在错乱中相对来看的时候，一个还是相对真实，一个是彻底错乱的，那么意共相这个方面因为它可以获得究竟自相的缘故，它可以安一个暂时的所量，暂时的真实，无而见有这个侧位错乱没办法获得自相法，所以这两句主要是区别意共相和无而见有这样一种错乱根识所显现的外境内部两种之间的差距。

下面再进行辩论呢，对方是进行这样观察的，他说你前面讲的无而见有没办法安立所缘，那你讲的根据，但是呢，我们就给你发个太过，发个什么太过呢？这个毛发和二月等等，因为真正观察时，它根本不是一个自相法，按你们的观点来讲“所量为独一自相”，从这个观点观察，这个毛发应该不成立是自相法，它自己不是一个自相法，然后这个毛发二月也不是共

相法，为什么不是总相法呢？因为总相法自己的体相，或是说总相法是从哪个境界中安立的呢？总相法毕竟是有分别念面前安立的，而见毛发，见二月是不是有分别呢？这个不是有分别，是无分别，像我们见到虚空中的二月时，不是内心中自己的作意，这就是我自己错乱的根识直接见到的，所以说第一，它不是自相，因为所量唯独一自相的缘故不是自相，第二方面，它不是总相，总相毕竟是有分别念的对境，所以它是无分别对境的缘故，它也不是总相。从另一方面说，这个毛发就不属于二谛的过失。这个二谛上次也讲过，和中观的显空二谛，四相（24:13）二谛都不相同，此处所讲的二谛，能够起作用的法就称之为胜义谛，不能起作用的法就称为世俗谛。比如这个瓶子在我面前可以装水，那么就说这个瓶子是胜义谛所摄的，那画在纸上的瓶子没办法装水，它就是一种世俗谛，或是石女儿，毛发全是世俗谛所摄，因为没办法起作用，从这方面讲就是世俗谛的法。对方说，如果按你的定义，毛发二月应该不属于胜义谛，因为没办法起作用，也不属于世俗谛，按前面观察来讲，总相呢？他自己可以通

过总相获得自相的缘故，安立于世俗，但是通过毛发等等没办法趋入到真实对境中去取境的缘故，也没办法安立成他的世俗谛，是从这个角度来讲的。从（25:21）尊者的注释中呢主要是从总相和自相，一方面不是总相，一方面也不是自相，从这两个角度来安立的，或是说一切万法，或者包含在胜义谛中，或者包含在世俗谛中，除此二品外无第三品，或是说一切万法要不包含在总相中，要不包含在自相中，除此之外也无第三品。但按你的观点来讲，应该成为毛发和二月既不是总相也不是自相，既不是胜义也不是世俗的故是，应该有这个故是。萨迦班智达对这个问题作了回答（25：51—25：55 浮现毛发事不成，不清楚），这是第一种回答，就是说对于他所发的过失呢，这样一种毛发既不包含在自相中，也不能包含在共相中，那这两句（26:08？）就是说，如果暂时从侧面观察时，这个毛发可以包含在自相中，从这个角度回答（26：16），再进行分析时，这个毛发可以包含在共相中，前面萨迦班智达讲“所量为独一自相”，他主要的区别之处呢，前面从究竟圆满的侧面讲，从真实的所量层面

讲，那这个方面我们说毛发等可以算是自相也可以说是共相，是从暂时位，并不是真实的侧面进行观察的，所以我们如果放弃真实圆满的定义界限，把这样一种定义界限放低点话，毛发可以包含在自相共相，两个方面都可以包含。所以也不可能说不成为胜义谛，不成为世俗谛，不成为共相，也不成为自相的故是，绝对没有的。首先毛发是在自己的心识面前显现的缘故，毛发等相，发就是毛发，等是二月，这些相就是识本身，就是心识的本身的缘故，可以包含在自相法当中。当然，这个自相和前面最圆满最标准的自相的定义来讲还不是真实的定义，只不过说真要包含的话，相似可以包含哪个地方呢？相似可以包含在自相当中，因为她是心识的自体，就是心识自相的缘故。所以说他自己可以说是，这个毛发可以算是自相，只不过这个自相和前面的自相我们再来讲，完全不是一回事情。前面是究竟圆满真实的角度讲的，这个方面是相似啊，暂时啊，这个方面讲它是一种自相法。

“浮现毛发实不成”，实际上呢就是在众生，尤其是有眼病的这些众生的眼根眼识面前，

所浮现的这个毛发，实际观察的时候根本不成立的，在外境当中完全不成立的，完全不成立呢就是不是境就是心识，所以说呢如果在外境当中不成立就是成立在心识上面的。因此说呢这样一种毛发实际上就是心识的本身。心识的本身可以相似，安立在自相当中。

下面讲这个毛发可以包含在共相当中，“若分析彼有实法，存在与否乃共相。”那么如果分析这个“彼”字呢，就是讲前面的这个发和二月这些法。那么如果分析这个二月、毛发，这个是不是有识法？或者说它存不存在？存在与否？就是说将这样一种毛发观察的时候，它到底是不是有识呢？它到底存在或者不存在呢？这个是我们要对这个毛发它是否属于存在与否，是否属于有识法，我们要观察它的时候，内心当中可以浮现一个二月的种相，或者说可以浮现一个这样一种毛发的种相。所以说如果要分析这个有识法，毛发它是不是有识法，存在与否的时候呢，这个时候就属于共相。这个时候就属于有分别的状态，我们要分析这个法的时候呢就不是无分别了，要分析某个法的时候就是有分别。如果是有分别就可以包含在共

相当中。所以说如果将它这个识，就是说毛发它自己的它本体包含在识当中，所以说可以相似地安立成自相。

然后呢就是说，如果我们要分析这个毛发到底存在不存在，或者说是不是有识法的时候，在内心当中浮现要分析的时候，它就成了一种共相。所以说呢就是对方说：‘你这个毛发不成共相，也不成自相’的过失可以彻底地遮止。

下面讲第三个科判“遣除与领受相违”，那么遣除与领受相违的意识它就是讲既然这样两种境呢都是自己心识，或者自己心识可以明知的话，它应该是自证可以了知的，有境的心识可以了知它。如果说是有境的心识可以了知它的话，从有境可以推知有外境，方面就是从前面所讲境之法相实所知，这个方面可以知道的。否则没有任何一个法说，只有一个领受它的心识，而不存在它的对境的这个情况一个都找不到的，所以说既然有了领受它自证的心识，通过有自证的缘故，就可以成立有外在的这个境，从这个方面观察。

若谓二种无实法，自证间接成立破。

二颠倒识无有境，以自证所领受故，
彼等即为识自身，无执有故乃错觉。

“若谓二种无实法”对方进一步辨别，进行辩驳。他就是说二种无实法，就是前面讲义共相，和无二见这两种无实法。那么这二种无实法呢就是说这个自证，自证的意思就是讲通过自己的心识，通过有境的自境可以直接成立，所以说呢象这样的话，我们在看颂词的时候应该结合这些各大讲义，象这样观察的时候。这个自证两个意思就是讲，隐含的意思就是说通过自证可以直接领受。比如说我们见到二月的时候，我们无分别识内观的自证可以了知，可以见到这个二月。然后就是说义共相内心当中浮现的瓶子，我们说内心当中现在浮现了个瓶子，这个方面我略观了这样一种自证，也能够直接地证成，直接地成立，可以知道有这个二月，可以知道有这样一种瓶子的共相的显现，这个是直接成立的。

那么直接成立通过自己的自证的有境，直接能够成立这样一种，直接能够领受直接成立的缘故呢，间接，这个方面有个间接，间接就可以成立有外境。那么就说没有外境，没有外

境你自证什么呢，实际上没有二月，你也无法在分别识面前显现的。如果说像这样内心当中不浮现柱子的形象又怎么产生异共相呢。所以说内心当中通过自证成立的话，成立了他领受的自证法的话，那么可以间接推知这个外境是绝对有的，“见接成立”这四个字是通过这个有境直接成立，而见接证明两种对境是存在的。

这个“破”字呢，就是可以破你们的观点，不是你们认为二种外境不是外境吗？像这样的话，不是这个像这样二种无施法不是对境，无有对境的观点就通过这样一种自证可以领受的方法将你们的观点进行遮破。所以自证见接成立破，这方面就是有三种意思。“自证”直接安立是一种，“见接”成立外境是第二种，“破”就是破斥萨迦班智达你的观点，这是第三种含义。三种含义要次第了之的。

那么下面就观察破斥的时候，“二颠倒识无有境”。这个是第一种破法。第一种破法就是说二颠倒识实际上是没有一个真实的外境的，不存在一个真实的外境。那么就是说两种颠倒的识了之这样一种异共相的识，和这样一种见到二月的无分别识，这两种颠倒识实际上是没

有办法成立外在有外境。那么就是一句话就遮破了，为什么一句话就遮破了，因为前面已经广破了这个观点，前面我们刚讲第一品的时候呢，对方就认为这样一种外境存在，外境存在的两种显现境都是所取境。那么萨迦班智达就通过两大太过给你遮破了，如果是这样的，二种颠倒识应该成正量。还有就是“处可见外的人”应该见到这个境，所以说前面广破这个境的缘故呢，这个方面没有广述，直接说二颠倒识无有境前面已经做了详尽的遮破。

第二种破斥的方式呢，“以自证所领受故，彼等即为识自身，”既然你自己认为自证能够领受他的缘故呢，自证只是在自己的心识中可以领受他成立外境的话，我们恰恰就可以从另外一个侧面证成，实际上就是说你自己的自证去领受他的话，彼等这样一种二月，还有这样一种异共相的境呢，这个“彼等彼等即为识本身”，就是心识他本身除了他心识之外没有比别的法，前面我们在观察也是这样的除了心识之外异体有的话，怎么怎么样，所以像这样观察的时候呢，就成立这样一种二种显现境呢，只不过是心识的本性而已。“无执有故乃错

觉。”如果这样一种二种显现境只是心识的本体，他外在当中不存在。那么外在中不存在，你现在执著在外境中存在，那么就是无执，就说是无执有过。将外境中没有的东西执著为有，那么如果将不存在的东西执著存在的话，这是什么呢，按照世间共称的说法这个就是一种错觉。这就是一种错乱的安立，所以说呢，这是两种破法。

第一种呢就说前面已经广述了心识外无有外境的一种观点。第二个方面呢，如果你自己认为他是自在领受的缘故呢，如果是“领受”说明他是心识本身，那么心识本身只能安立在心识当中，如果在心识当中不安立，安立在外在，外在没有安立成有的话，这个就是一种错乱识，这个就是错觉安立的方式，所以说从这个方面已经做了谴除，今天讲到这个地方。

第6课

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！

我们开始辅导《量理宝藏论》，现在我们讲的是第一品观境品，观境品主要是平时我们识所认知的这个对境的境，它到底是什么样一种状况，所以说这一品当中对比相续当中安立了这样一种义共相的境，还有颠倒的眼识面前见到了这些境，还有外在当中实实在在存在的这种境，像这样的话这些境当中哪些是真正的自相境，哪些是非自相的境，哪些是究竟的境，哪些是暂时的境，这些方面做一个详尽的观察抉择。

现在讲的是自宗对真正的境究竟的境成所

量法的境，唯独一相的法安立成究竟的境，那么在安立之后呢他宗就开始辩论、辩驳。对什么辩驳呢？主要就是针对“所量唯独一自相”对这样的自宗的观点而进行辩驳。辩驳当中分了很多层次，他宗从侧面安立他们的观点，打破“所量唯独一自相”的观点，萨迦班智达他就从方方面面遮破对方的观点，维护“所量唯独一自相”这样的观点，用了很多辩论来了解的。

今天来讲第四个科判：遣除遮破以量不可知之过。

“以量不可知”它的对境主要就是说对于自相之外的这样一种无实法如果按照自宗的定义来定的话呢，只是唯独的一个自相成所量的话，那么从反方面观察的时候呢就无实法，无自相的缘故呢就成非所量。那么这样一种无实法非所量我们又如何了知这一法呢？平时我们讲的石女的孩子、兔角、虚空等等怎么能成所量呢？我们对这个法应该有所量，那么成所量之后我们常说石女儿不存在、这个虚空假立的等等。如果石女儿、虚空根本不是所量，根本不是所量的话我们如何通过量去衡量它呢？如

果没有通过量去衡量它就没有办法了知虚空、兔角等等的法是一种虚妄的法，所以说从某个侧面来讲的话，这些石女儿等应该是所量。但是按照你的观点来讲应该不是所量，应该和所量相违背。从这个方面呢进行安立，然后进行遮破的。

谓若无非自相境，相违无实成所量，
建立所说所破法，有实无实故无违。

第一二句是对方的观点，第三第四句是遮破对方答复的。“谓若无非自相境，相违无实成所量”中这个“无”呢就是无实法的意思，他们说如果说无实法对自相境的话，确确实实就知道无实法就不是自相境，比如说无柱、无瓶、无大象啊？（03:19--）这方面都叫无实法，或者说兔角啊石女儿等等这也叫无实法。那么按照“所量唯一自相”的观点讲呢非自相境确确实实这些无实的法并不是自相境，所以说“谓若无非自相境”的字面上的意思应该这样了解。那么就是说无实法如果不是自相境呢“相违无实成所量”，就是说相违的无实法应该成所量的观点，这样呢就把自宗的观点和这些情况汇在一起，就认为能给自宗造一个过失，因

为自宗讲“所量唯独一自相”，这就排除了具自相法之外的无实法，就是说所量的法唯一是自相的法，这个方面就不包含无实法了，但是如果说是无实法不是所量的话，我们又如何了知无实法？又如何将无实法衡量之后说它不存在、说它存在？说它是、不是、说它非有实？这方面对于无实法衡量之后才能够安立的。所以说如果你自己的宗派能够真实成立的话绝对要两种矛盾，第一个如果你的自宗成立就不是所量，如果是所量那么就和你自宗违背了，从这个方面讲就是发一个过失。

那我们又怎么样善巧遣除这样一个辩论和过失呢？“建立所说所破法，有实无实故无违”，自宗的回答呢，就是说我们对于所谓的石女儿、兔角说它无实，说无住实、无实法的时候，并不是一开始就把一个无实法放在自己的面前然后观察它存在或不存在，如果是这种情况的话，我们就只有承认这个无实法是所量的，像这样的话就和自宗违背，但我们在说无实法这个石女儿、兔角它是无实有的时候呢，实际上情况并不是首先就将石女儿作为观察之处，实际上是将一个有实法在脑海当中树立，

然后建立这个之后再观察这样一种有实法到底存不存在，它是有实还是无实，像这样先将实作为观察，最后得到它是有实的结果或者得到一个无实的结果，而不是说将一个根本不存在的东西作为所量进行观察的，有这样的一种方式缘故没有矛盾的。

“建立所说所破法”，所说两个字呢在两个注释当中都不明显的，5:43尊者仁波切，在注释当中也没有也没有说这个所说是怎样安立的。那么就是说建立所说所破法，大概理解像建立一个平时我们所说的所破法的话，平时我们说讲的大家所承许的所破法，那么要将这个所破法建立，首先我们脑海当中要树立一个有实的概念，比如说我们说有相或者无相，我们要观察有大相无大相的时候呢，首先树立这样一个有实，大相就是有实，它在名言谛当中是存在的。

把它建立起来之后，我们再观察大象到底是存在还是不存在，它是有实或者无实。那么我们缘所谓脑海当中大象进行观察的时候，得到面前的大象有实法是存在的，经堂当中没有这个大象是不存在的，是无相的，这个方面就

可以观察。所以我们首先是建立一个所说所破的有实法。那么有实法作为所破处，那么缘它进行观察，到底安立它是有实还是无实，从这方面观察的。然后就是说比如这个石女儿、兔角，等等，如果进行观察的时候，在我们的脑海当中还是首先建立一个有实法的体相，然后再观察一个他是有实还是无实。比如说在注释当中也提到过，那么就是说我们在脑海当中在提石女儿的时候，是不是因为石女儿在世俗当中从来就不存在，所以我们就把一个不存在的东西放在脑海当中进行观察它有还是没有？实际上并不是这样的，我们在观察石女儿存不存在的时候，总是我们的脑海当中有一个男孩的形象或是女孩的形象啊，就是说是安立了一个世俗当中有的一个有实法。虽然石女儿这个法在世俗当中是不存在的，但是我们就显得经验了，比如现在我们说：“石女儿。”在说石女儿的时候，我们的脑海就浮现一个很模糊的印象，或者我们曾经见过的男孩子的形象或是一个女孩子的形象，我们就说是石女儿。像这样我们就说石女儿这样一个有实法是看待世界上存在的一个有实法，看待之后我们再说实际上

石女是没有儿子的，石女是没有女儿的，像这样就把脑海当中石女儿是一个实有的概念就打破了。像这样那我们就知道：哦，石女儿实际上不是一个有实法，石女儿是一个无实法。像那样进行观察。

我们再看兔角，我们一开始观察兔角的时候，哦，好像脑海当中浮现了一只兔子头上长了两只角这个样子一个形象，那实际上兔子没有角的实际情况，然后我们在说兔角的时候，总是认为这个兔角应该是兔子头上有个角的样子。所以像这样讲，比如把牛的角或其他鹿的角放在兔子的头上，首先是安立一个有实。安立角的有实之后，我们再来观察，兔角这个有实法到底是不是存在的？最后一观察的时候，哦，实际上兔子是没有角的，像这样就安立它无实的观点。从这个方面讲的时候，首先我们破斥安立无实的时候，安立一个有实法之后，再从一个有实法的基础上再来安立它到底是有实还是无实，所以说我们一方面就讲到了，“所量唯独一自相”，这方面确实实还是存在的，还是成立的，没有过失。

第二个方面也没有对方所说的，如果能够

衡量兔角不存在，石女儿不存在，兔角应该成实际的所量，这个方面也没有这样的过失了，也规避了这样一个过失。实际上是将有识法安立在自己的脑海当中，然后再缘这个有实法观察它到底是有实还是无实，最后得到一个这样一种兔角是不存在，石女儿是不存在的。这个方面就说是一种观察的方式，通过这个方式就彻底遮除、遣破“于量不可知之故”这方面完全没有这样的过失。

所以我们也就知道建立“建立所说所破法，有实无实故无违”，在字面上，首先我们脑海当中要建立一个所说的所破法的有实，可以说“建立所说所破法，有实无实故无违”这个字句上我们解释的时候，一方面可以从这样解释：建立一个所说所破法的有实，然后对这个有实再来观察它是有实无实。第二句当中的“有实无实”主要是针对这个所破法来讲的，所破法方面已经安立这个有实法，然后我们再对这个有实法去观察它到底是有实的还是无实的，所以说可以通过所破法安立的有实去安立它是有实无实，所以说是不违背，不违背自宗的观点，也不违背石女儿、兔角可以得到它不存在的结

果，都是不违背的。或者说就是说建立说所破法，有实实际上是无实的，当中有实实际上是无实的，所以说他就是将所破法安立成有实，然后将有实的所破法观察就可以得到兔角石女儿是无实的这样一个观点，所以说不违背。也就是说，这个石女儿和兔角能不能成立为所量呢？上师的观点是说，可以成为所量，但是一种间接或是相似的所量，真实所量并不是说我们脑海当中，或是安立一个有实法，成为真实的所量一样。最后我们可以对石女儿和兔角得到一个结果，得到一个量果。实际上像这样从一个侧面来讲是一种所量，但是一个相似的所量，不像是一个直接衡量自相法的真实的所量，所以从这样讲根本没有违背。“故无违”，实际上仁波切讲过，主要是两个方面不违背，第一个不违背自己的立宗：“所量唯独一自相”这个不违背。第二个方面不违背，们可以对石女儿和兔角的安立为无实法方面也是不违背名言的。两个方面都可以善巧安立遣除他宗不如法的一个太过。

下面就讲第二个科判，遣除于所取境之像是真法尔。第一是辩论，第二释答辩，也就是

说遣除于所取境自相，下面的科判都是对所取相自相法做一个观察和证明的。第一是辩论，第二释答辩。辩论就是说对方的观点，

个别论师则声明，外所取境智者破，
识所取境此不容，唯一所量亦非理。

个别论师他这样声明，这样辩驳自宗的观点，实际上唯一的所量亦非理，最后一句“唯一所量亦非理”，实际上唯一所量的立宗不合理，为什么不合理？举两个根据来说明“唯一的所量”自相立宗根本没办法安立，所谓的两个根据就是讲“外所取境智者破”这是第一个，“识所取境此不容”这是第二个，也就是说从两个方面都没有办法得到自相法的缘故，所以说是非理的。

首先讲第一外所取境智者破，外所取境的意思是说在外境当中有一个所取境，是自相这个是自者破。识所取境呢？就是在心识之上安立一个所取境，这个在此不容。识所取境就是通过心识上面安立一个所取境，外所取境就是在心识之外安立一个所取境，那么像这样的话就是两种观点，两种观点就是说这个外所取境

在心识外面安立一个单独别别的这个外境。智者破，智者就是讲世亲论师，法称论师，他们这些唯识宗的论师已经遮破过了，像这样一种唯识的论师也好，因明的论师也好，遮破了在外境当中有一个所取境，怎么样遮破呢？主要是讲这个六尘绕中尘。因为就是说外取境，外面的所取境主要是平时我们看到了这个山河大地，这些有情人的生根等等，这方面都是很粗大的色法，那么这些粗大的色法在观察时候呢，从这个就是说有支分，观察于支分，支分在观察于他的支分，最后的得到无分微尘，然后呢通过六尘绕中尘的方式来观察的时候，这样一种外面的这个所取境的根本无法安立的，最后将这个无分微尘彻底打破。将无分微尘彻底打破之后，从外境上面就是空性，所以说实际上如果你承许在心识之外，有一个和心识别别他体的所取境的话，智者破这方面就是说世亲论师法称论师等等已经遮破了，中观论师也是这个遮破了，像这样实际上在外境当中没有一个实在的所取境。

那么第二项呢？识所取境此不容，识所取境的意思是说的是你不承许外面存在一个和心

识别别他体的这个外境，而是承许心识上面安立一个所取境，这个就是唯识宗的观点。唯识的观点说是尤其真相唯识宗，真相唯识宗在观察的时候，就是说是在这个所取境的心识外面的外境，是不是没有呢？并不是没有，那么就是说这样一种所取境是不是外面存在的呢？也不是，那么什么样的呢，心识显现为外境的，像这样心识显现叫做识所取境。就在心识上面安立一个所取境的法，那么在心识上面安立一个所取境，此不容，这个此字是很关键的，那么要按照理解对方的观点呢就是讲此不容这个方面。我们在观察所取境，有没有自相或者说观察一个自相所取境，在这个地方，在这个颂词当中我们正在观察心识之外的外境，如果在观察心识和外境的时候，你承许一个心识上面所取境就和此处承许外境，而不是说承许心识是外境，而是承许心识之外的外境，在这个场合当中，在此处就是这个不合适。唯一所量亦非理，那么通过这个安立两个方面观察的时候，唯一的所量的自相法如果是在心识之外存在的话，智者都已经破了，如果是在心识当中成立的话，那么在这个地方在这个场合当中呢，因

为承许外境的缘故，不能承许这个就是心识，那么因为如果承许心识就是所取境的话，必须承许所取境就是心识，一切外境就自己的心，但这个方面明显在承许外境存在或者不存在，就不在承许心识之外的，心识就是说本体的外境，心识的自体所取的缘故，所以说在这个场合当中就是这个不合适的。如果在心识之外也没有，心识当中也不容的话，那么唯一的所量这个自相法就是非理的，从这个方面去观察的。那么就是说是在他们安立这样一种观点之后呢，我们就认为是不是很难以这个回答呢？或者说是一怎么样就是辨别呢？实际上就根本没有这些问题了。

下面通过答辩的方式，我就知道这些所谓的外所取境，所谓的智者此不容，这一方面完全没有一点过失。主要没有过失是从哪一个方面讲呢？主要就是法称论师的究竟意趣，萨迦班智达的究竟意趣，分两种。第一种就是在名言的现象当中，它承许外境按照经部宗的观点来讲承许外境，所以说像这样的话，外所取境智者破。这个法称论师世亲论师是在什么地方破斥你的这个外境的，并不是说这不分青红皂

白任何一个场合都破掉的。所以说呢如果是在承许这个名言的现象的时候，这个是承许外境，承许外境是应该按照经部宗的观点承许，所以说第一种自宗，暂时的自宗应该按照经部宗的抉择，所以没有过失。究竟的自宗呢就是承许所取境就是心识，那么究竟的自宗观察的时候就是唯识的观点。所以说呢就是唯识的观点来安立的时候，那么就是说外面的这个一切的山河大地就像梦境一样，除了自己心识之外绝对找不到别别他体的外境，所以要从究竟的制度来讲呢也没有什么此不容的。所以说我们在承许这个外境的时候，暂时知足就持续心外的这个外境，究竟的支柱就是心识本体无二的外境，所以从两个方面讲的时候都没有过失，所以说下面我们可以科判一个一个看的时候，你就知道到底是怎么样做辨别的。

第二个就是回答他的观点，答辩分二：一、总分析宗派之观点；二、阿闍黎所抉择之观点。阿闍黎就是指法称论师。第一，总分析宗派之观点：

相异宗派各宣称，乃为本性自在天，
主物尘识及缘起，自宗他宗所承许。

这个方面就是首先总的分析，从外道乃至内道可以说中观宗之间的对于这些这个一些外境，对一切这个现象的法是怎么样承许的，然后分析完之后再归摄自宗是怎么承许的，所以说首先可以总的分析一切中内外宗派的观点，然后再着重宣讲，阿闍黎，法称到底在名言谛当中是如何承许的这样观点。相异宗派就是说不相同的各种各样的一种宗派了，各自宣称各自对自己的这个观点和宗义这个所阐述的，那么这个方面就是乃为本性自在天，本性主要是指顺世外道它们承许的观念。那么就是说所谓的本心就是一切都是无因生，一切都是他们各自的本性而产生的，不需要观待任何的因缘。太阳的东升西落，水流从东往西或者从上往下流，或者这样一种就是豌豆的原型，这些经济的尖锐，实际上没有见任何的造作，全部都是本来就是这样的，无因就是这样产生的，所以这方面承许一切生的方式，承许以及一切外面的法就是这样的。

自在天呢主要是讲大自在天派，那么在印度的外道当中有一种大自在天派，他们承许呢一切的这些这个有情，一切的器世间呢都是大

自在天他造作的。大自在天他生起一个造作的心之后，然后开始造一切其他的法，就相当于上帝造这些人，造世界的那个观点一样。这方面就讲大自在天呢造了一切万法。

然后“主物”呢，就主要是讲数论外道他们所认为的这个生起诸法的方式。那么就说数论外道，我们就学了很多次，他们分二十五谛法，二十五谛法当中，那么就说是这个，可以说是这个什么呢？就说是这个，可以说是神我和这个自性，这个自性就是说主物，这个主物就是自性，自性就是主物。那么这两种是胜义谛恒常法。

然后，就说是这个通过自性的这个主物，开始就说是这个产生二十三谛法，二十三谛法就是世俗谛是变化的自性。那么从这个方面就是讲这个主物，主物呢就说是喜由暗？19：42，或者下面讲的这个由尘、暗、力三者平衡的状态叫主物，不平衡的时候就是二十三谛，那么从这个方面呢进行一个安立的，是主物产生万法的。

“尘”就是讲这样一种这个可以说是这个

遍入天派，或者就是食米斋派 19:55，像这样安立这样一种一切是微尘产生的。那么这个内道当中的这个有部、经部呢也是承许一切是微尘产生。但是只不过二者之间的差别，以前我们也讲过，就是这样一种外道当中食米 20: 14 斋派他们所承许的一切万法的声音是这个微尘，这个微尘呢是恒常不变的微尘。那么有部宗和经部宗这个微尘呢是刹那生灭的有实法的微尘。所以说一个恒常，一个非恒常，这个方面就明显区别内外道的观点呢，虽然都是微尘生起的，但是一个承许恒常不变，一个是承许刹那生灭，从这两个方面呢就区别内外道。

这个“识”就是指心识，就是指唯识宗的观点。那么唯识宗承许就是说是通过这个一切万法都是这个心识而造作的，一切都是心识的自性。那么这个唯识宗的以前我们也大概提到过吧，在这个地方有必要讲一讲呢就说是这个大概分两种：一个是随教唯识宗，一个是随理唯识宗。随教唯识宗呢也有了义和不了义两种。了义的随教唯识宗呢就是不承许阿赖耶识实有的，不承许依他起实有的。不了义的随教唯识宗也承许依他起实有。然后就说是这个。像这

样的话就说是这个随理唯识宗呢他主要是这个跟随陈那、法称论师的这样一种抉择的方式而承许的。承许呢就是说有两种观点：第一种观点就是真相唯识宗，第二种观点就是假相唯识宗。那么我们这个方面，因为在注释当中也出现了真相唯识和假相唯识的这样一种这个名词，所以说有必要在这个地方做一个解释。

那么什么是真相唯识？什么是假相唯识？二者之间的差别到底是有哪个地方呢？实际上就说是真相唯识宗啊他就承许外面的一切外境就是自己的心。那么就是说承许的时候有一个见分、相分，那么这个见分就是指的心识，相分呢就是外面的这样一种山河大地外境。那么就说明心识和外境二者之间是什么关系呢？外境就是自己的心，外境就是自己的心。心就说显现两种法，像这样呢显现一个能取，显现一个所取。所以说显现的能取就是见分，显现的所取就是相分，那么二者之间呢就是一个本体的，外境就是自己的心，这方面就是真相唯识。假相唯识宗和他不相同的地方呢，就说是一切的外境呢就说不是心之外而有的，如果说是这个一切的外境是心之外有的话，就必须成立这

样一种这个心外有外境的，这个是不是唯识宗的。如果承许心外有境呢就不是唯识宗的观点。所以说不敢承许外境是离开心之外别别他体的。

那么是不是就说是外境和心是一体呢？如果外境和心是一体就成了真相唯识宗。那么成了真相唯识宗的话，因为外境有很多的缘故呢，自己的心也不可能是唯一的了。所以说像这样的话因为外境有粗分的，有多种多样的，所以说如果心识和外境是一体的话，自己的心也会变成多种多样，所以说就失毁了自己的心是唯一的这样一种心识的观点。

所以说也不敢承许这个外境就是自己的心，也就是说不承许心识之外有一个外境，也不承许外境就是自己的心，那么怎么承许呢？就承许一切外境是自己的心所生，但是根本不是自己的心，就这样一种观点。就好像毛发一样，我们就观察这个我们就说有眼翳者面前的毛发的时候，这个毛发是无基的，就是它显现的时候是无基的，是不是自己的心呢？也不是自己的心，是不是心之外的呢？也不是心之外的。那么就说是同自己的眼根有病而显现出去的，所以说既不是自己的心，也不是心之外的东西，

像这样的话他就不承许一个相分。所以说假相唯识比真相唯识高就高在这个地方。像这样真相唯识他就承许见相二分都有的，既是心识又是自己的外境，外境就是自己的心识，二者之间是一体的，像这样的话他承许有见和有相二者都有执著。

然后就是说假相唯识他不承许外境是自己的心，所以说打破了相分，这个方面就和中观宗的含义呢就比较接近了，和这样一种法界方面比较接近了。因为我们的执著呢就是这个见分、相分，否则我们执著就是心识和外境，那么假相唯识呢进一步打破了这样一种这个外境的执著，外境是心之外像这样也不是别别他体，也不是就是这个心，那么就是一个这个相分已经打破了，保留一个犹如水晶球一样的这个见分，而这个真相唯识无而显现的毛发一样的东西。所以说我们面前所见到的山河大地就和毛发一样，他是一个无基的，无基显现的，那么只保留一个犹如水晶球一样的这样一种自明智者的心识而已，所以从这个角度来讲他比较靠近于法界，因为他必定把外面的所取的外境相分已经打破了，保留一个犹如水晶球一样的见

分，而这个真相唯识呢，就是外境相分，内境，就说有境的这样一种这个见分呢都还是承许的。

所以说呢从靠近法界来讲，假相唯识高。但是 24：26 仁波切的观点来讲的话，虽然高是高，但是要安立名言的时候不太方便了，安立名言的时候还是真相唯识，那就说承许外境，外境就是自己的心识，这个方面就是比较安立起名言来比较方便，比较是这个符合于道理。从这个角度讲就是这个就说两种唯识宗的观点。

“及缘起”呢，缘起两个字主要是中观宗。中观宗就是一切胜义谛当中全部都是空性的。然后如果是在世俗谛当中，就说依靠缘起而显现，依靠缘起而显现，这个方面就是中观宗的观点。中观宗的观点呢又随经部宗的中观，然后随瑜伽行的中观，还有随世间共称的中观。像这样的话就是从三个方面讲，随经部宗的中观比如说清辩论师，随瑜伽行中观比如说这个静命论师，随世间共称的中观，比如说月称论师，像这样的话就说是通过他们世俗谛当中如果承许而安立成为中观的。

“自从他宗所承许”自宗他宗所了解呢，

在 25:23 可以理解为内道，他宗可以理解为外道。像这样是自宗他宗各自承许的方式。如果我们要归纳这些观点，可以归纳成两类，第一类是心境具有宗，第二类是唯识无境宗，从这两方面进行安立的。所谓心境具有宗，就是在观察的时候，外境也有，心也有，这叫心境具有，唯识无境呢，就是只有承许心识而不承许外境，就包含这两方面。不管是内道还是外道，反正就包含在或者就是心境具有，或就是讲这种唯识无境。那中观宗又是如何包含的呢，中观宗可以包含的，比如说随境部宗在名言谛中，心境具有。然后如果随瑜伽行的话就是唯识无境，如果随世间共称的话也是心境具有，因为在月称论师的“入中论”中讲得很清楚。如果从对法当中讲二具有（26：20—21 不清楚）如果说是不了二具者，所以他也是这样讲。如果按对法来讲世俗名言当中心和境都是有的，在般若经中讲的时候，心和境都是不存在的，所以就是从“入中论”的意趣来讲，世俗谛承许外境，然后承许心识，胜义当中当然同等遮破的就可以包含这两方面义趣的。然后这个方面就分析了各个宗派的观点，前面我们讲外道，

外道实际也是一样的，不管你是承许顺势外道还是大自在天外道，都是可以这样进行这样包括的。

下面讲第二个阿者黎所抉择之观点，第一抉择经部观点，第二抉择唯识观点，所以阿者黎法称论师怎么样在这么多观点中承许的呢，分两种，暂时的至宗按经部抉择，究竟的至宗按唯识宗抉择，从这两方面来观察的。在抉择经部的观点是遮破了其他有部的观点，那如果说遮破了有部，为什么不遮破外道呢，前面已经把外道的观点列出来了，为什么不遮破？因为按内外道观点来看，内道中有经部，唯识，中观，大家都这样承许，那么就是说从内外道观察，有部宗绝对可以遮破一切外道的，所以如果连有部宗观点都遮破的话，其他外道更不用提了，法称论师也不可能承许外道的。有部宗遮破后，就承许经部，经部以上的观点这样做承许的。所以说首先是抉择经部宗观点分二，第一破他宗，第二立自宗。

首先第一个破他宗分二，第一破有部宗，破与一支同类雪域派。那么二者之间的差别呢，有部宗是承许根见境，雪域派承许识见境，二

者都同时相同承许同识见外境，所以说把这两个放在一起，二者内部不相同应从这两方面观察的。二者都承许同识之中可以见，有部宗说同识的根见同识的境，雪域派说同识的识见同识的境，从这两方面是相同的，但从二者内部的差别呢，有部宗是根见境，雪域派是识见境，这就是二者之间的差别之处。那把这两个破斥，成立经部宗的观点。第一破有部宗

传说阻隔不见故，非识有依根能见。

乃无情故非能见，同时之中无相属

头两句是有部宗的观点，传说在俱舍论经部的论点中惯有的一个名词，就是不太满意，传说是这样的，据说是这样的，那“阻隔不见故非识有意根能见”的意思就是，有部宗想遮破经部宗，一切外境是识见境的观点，他就是说识见境不合理，应该是根见境。为什么以眼识见境不合理“阻隔不见故”，心识是不可能被其他的法阻隔的。但我们明显见到我们的眼根在取外境的时候，如果中间有墙壁或大山等其他东西阻挡的时候，我们就见不到墙外的东西，山后面的东西了。那如果说是心识见境，心识是不可能被阻挡的，比如说现在我们的

识可以观想，了知山后面有什么东西，或是其他东西，或是墙后有什么东西，我们都可以见。但是“阻隔就不见故”的缘故呢，明显成立，非识见境，所以说根见境就可以安立很合适的观点，因为根见境在有阻隔时见不到，没有阻隔就见得到，这就可以很明显的成立根见境。但识见境的话，阻不阻隔都没什么差别了，这就是心识见境的一个特法，如果是根识见境，有阻隔不见，没有阻隔就能见，所以就讲“传说不见故非识有意根能见”，就是承许根能见境。那么这个有意根是观待相应根，在俱舍等论中就讲到有意根和相应根，所谓有意根，比如我们眼睛正看瓶子的时候，这时状态的根就是有意根。那么眼睛正在取境的时候，我们的耳根没有听声音，那这个耳根就称为相应根，有意根就是正在起作用的根，相应根就是没有起作用的根，就是相应根。所以我们的根中，有时是有意根，有时是相应根，当我们的耳识闭眼听声音时，这时我们的耳根就称为有意根，眼根没有看色法就称为相应根。从这个方面可以了解的。大概是这样，俱舍论当行有比较细致的分类。

“非识有意根能见”就是承许根见境。那么破的时候两方面来破斥，第一个“乃无情故非能见”，第二个“同识之中无相属”，从两个侧面进行观察进行遮破。首先第一个给他发的过失呢“乃无情故非能见”。因为根是色法，我们自己也承许，这样眼根就犹如麻花一样形状，比如说有部宗他承许外面这个眼睛，外面这个眼睛他并不是眼根，是在眼睛里面有一种犹如胡麻花一样的清净的色法，他的形状就像胡麻花，然后他这种清净的色法才是真正的眼根，外面的这样一种眼境呢，并不是眼根的，那么就是说里面胡麻花这样的一种形状，他才是真正的取境的眼根。那么就是说我们讲的时候，不管是眼睛也好，还是胡麻花一样的眼根也好，不管怎么样，两个都是色法，两个都是无情。如果说是无情的话，非能见，他就没有一个能见的功用。那么我们说真正能见的话，必须有一个明清的状态。就是说比如说我们在见的时候，你的眼根有没有一个比较明清的状态呢，或者你见到的时候你显现的这个柱子、瓶子有没有一个比较明清的认知呢，我们说肯定是有个认知的。如果说有个认知呢，明显

这个明清的状态，能够认知的状态，他就是属于心识的状态，而不是属于无情色法的状态，所以说如果是无情色法的话，就没办法见。所以上师在注释当中讲什么叫做真正的能见呢，能看见，主要是能够领受，一个人能够领受，并不是说能够领受就是一种分别，有的时候我们就分别这个是瓶子，那个是柱子，这个是红色，这个属于意识，但是从眼识的侧面的来讲，能见的话就能够领受，那么这个领受并不一定限定在有意识的分别当中。无意识的领受也可以，无分别的领受，比如说我们的心识，就说我们的眼识，就是在人群中划来划去的时候，实际上在我们的眼识当中呢，能够显现整个人群的这样一种形象，能够领受这整个人群的形象，只不过后一部分我去分别的时候，这个是某个人，哪个是某个人，这个是男的，那个是女的，这个是属于意识了。但是如果说我们眼识能够领受的话，就属于真正的能见。那么就是说眼根无情法、色法有没有这样一种能见的功能呢，实际上这样一种无情法、色法没有这样一种功能，如果说无情色法，有这样一种能见，能领受的功能的话，一切色法都应该成能

见。因为这个能见我们在讲四法论的时候一种相同的推理，如果他根本没有领受任何法还能够安立成能见的话，那么所有这些柱子、杯子全部都叫能见，因为他从来没有见过任何东西，也能够叫能见的缘故。所以我们说这个能见必须要有一种领受，必须要有一种比较明清的影像显现在自己的相续当中，这个方面才称之为一种能见。而无情的这样一种眼根明显不具备这样条件的缘故，“乃无情故非能见”。

“同时之中无相属”还有就是第二种过失，在这个同时因为你们承许，就是说眼根和外境是同时当中可以取的，所以说如果说是同时，在同时当中没有相属的。那么一切万法可以包含在这两种相属当中，可以说如果没有相属的话，就没有办法安立的，也就是说从这个方面观察的时候，因为同时的缘故，也就是没有这个相属。两种相属呢，自体相属，彼生相属，那么就是说从理论观点观察的时候，两种相属都没办法安立的。那么就是说自体相属呢，自体相属就是说一个法的两个部分，像这样的话就可以称为自体相属，但是你们认为眼根和外境是不是符合这个条件呢，有没有这样一种眼

根和外境是别别他体的，如果二者之法是别别他体呢，就显然没办法安立自体相属。那么如果没有办法安立自体相属，有没有办法安立彼生相属呢，彼生相属是因果的关系。由此生彼，那么如果是由此生彼，必须是前后的这个次第，必须是前后的次第才能够由此生彼，才是一个彼生相属，但是在同时当中眼根见外境，同时的缘故没有办法安立彼生相属。所以说如果没有自体相属，也没有彼生相属的话，那么就没有第三品相属的方式。这个方面就大概讲一下，如果要真正了知两种相属，真实的关系的话就是在第六品，《观相属品》当中就可以完全无误的了知的。所以说这个方面就通过发两种太过的方式进行遮破对方的观点的。

下面就讲第二个科判破“与之同类举一派”，与之同类举一派，在前面当中分析的时候并不是说雪域派也承许根见境，他是承许时间境。那么世俗以相同同类同时之中可以安立能取所取这个方面进行遮破的。

雪域派说境与识，同时即为所能取。
时间同故无相属，无因有识诚相违。
谓前刹那境为因，同时乃是所取境。

由境已生故识成，同时之境无所需。

雪域派讲因明，前派的这个论师，36:13等等这些大德，这些论师，那么他们在安立的时候呢，境与识这方面讲的很清楚，那么因为就是说有部宗是讲境与根，这个地方讲境与识，所以就说是明显的差别，就说是雪域派根本不承许根见境，而是承许识见境，所以说雪域派说境与识“同时即为所能取”，虽然不承许根见境，但是他们承许心眼识和外境是同时的，在一个刹那当中可以成为所取和能取的关系，意思就叫“同时即为所能取”的意思。

那么下面我们观察讲这个“时间同故无相属”“因有识相诚”这两种过失。第一种过失“时间同故无相属”，那么同样的道理因为是同时的缘故，也没办法安立这个相属。那么因为心识和外境呢，这个方面讲的时候是心境具有，如果说真正的心境具有就不可能同体了。然后说同时的话也没有办法安立了“彼生相属”，彼生相属就是必须要产生前后刹那，但是如果说境有识同时的话就没办法安立“彼生相属”，所以从这个角度来讲时间同故无相属，就和前面观察方式就是相同的。

“无因有识诚相违”而且还有第二个，你的心眼识应该成无因生，为什么成无因生呢，因为问题就出在一个同时这个地方，那么同时又是所取又是能取，这个方面是不应理的。为什么这样讲呢，因为心识生起必须要观待一个外境，这个外境首先存在，然后呢，我们才去缘他才可以安立的，如果这个外境刚开始没有存在，最后就和心识同时，和心识没有所缘，就产生这样一种心识的话，这种心识就成了一种无因有识的一种心识。那么就说明观察的时候，可以按照以前的这种观察方式，就说心识和外境二者是同时的话，那么就说明外境没有的时候呢，心识也不存在，因为他不是同时的缘故。还有就是外境有的时候呢，心识在他的同时一个刹那当中在外境存在的当下，心识已经有了，所以心识根本来不及去缘这个对方而产生这样一种反应，没办法缘对境而产生心识，所以如果这样的话，仍然相同无因生的过失，还是相同无因生的过失，所以这方面就是讲的“无因有识诚相违”。

下面他们开始回辩，“谓前刹那境为因，同时乃是所取境”。那么他们辨别呢，第一个

是想要回遮、想要答复萨迦班智达给他讲无因有识的这样一种过患，第一个想要回避这个过患，第二个仍然要承许这个识和境是同时的，所以说这两句话就是表达了这两个含义。

第一个含义“谓前刹那境为因”，想要成立这样一种心识是有因生的，然后同时所取境他是要承许心识和外境还是同时的。那么又是怎么样了解的呢，他说是如果真正的心识无因生的话这个部分很大的，所以他承许前刹那境为因。那么前刹那境为因，在这个心识是第二刹那生起的时候，在心识生起的第一个前刹那，前刹的这个外境呢作为第二刹那生起这个心识的因，从这个方面认为心识就成了有因生。然后就说是“同时乃是所取境”，同时的意思就是说和心识同时存在的这个对境就是所取境。上师的注释当中讲，他们将因和对境别别安立别别分开，从这个方面进行安立的。就是说前一刹那可以作为生起第二刹那心识的因，那么在第二刹那心识产生的同时和第二刹那心识同时的外境它又是一个所取境，所以说这个方面实际就是一个矛盾的观点。从这个方面来讲的时候，就说前刹那境为因我们不观察的，主要

破斥“同时乃是所取境”。因为自宗观也是承许前刹那第一刹那的根境识，就是说根境作意三和合产生第二刹那的心识，所以说前刹那的境为因，如果我们不仔细观察的时候，还说的过去。然后“同时乃是所取境”，那么心识已经生起了，心识已经生起了之后呢，和心识同时的这个对境呢，他也是一种所取境，是谁的所取境呢，是心识的所取境，心识作为能取境，作为能取的心，那么外面的外境呢，就作为所取境，而且这个所取境和能取的心识二者是同时的，实际上只不过他变了一种说法，只不过重新安立了一个前刹那境为因呢，那么还是要想成立“同时既为所能取”。前面不是说雪域派境与识同时既为所能取，他还在这个地方讲同时乃是所能取的意思还是一样的，仍然是一样的，但是我们一方面说这是一个矛盾相违的，第二个方面讲就是说有过失，有什么过失呢？

“由境已生故识成，同时之境无所需”。那么就是说由境已生，“故识成”的意思。由境就是由前一刹那的根境作意，前一刹那的因缘具备之后呢，已生是讲心识已生，第二刹那的时候心识已经生起了，心识生起之后呢，“故识

成”，所以说在识已经生起的时候呢，心识已经生起的时候，同时之境就成了无有需要了。那么就是说我们为甚么讲“同时之境无所需”？因为我们必须要知道这个外境他的对境作用是什么，我们就知道破斥的方式了。实际上这个境的作用就是帮助生起心识的，但是在这个心识已经生起的同时，又有一个境，那么这个境实际成了无所需。因为就说是生起心识的境呢是在前一刹那已经成立了，所以前一刹那成立之后呢，心识已经有了，在心识已经有了同时还要安立一个外境，作为生起心识的因，或者说是生起他的所取境，这个方面就说没有必要或者说有过失的。如果说心识和外境不是通过这样一种其他的前一刹那的境作为因，后一刹那生起心识，而是说境和心识同时，就是说和心识同时这个所取境，这个所取境是生起心识的因的话，就没办法摆脱这个“时间同故无相属，无因有识诚相违”的过失。那么如果说是前一刹那和心识同时所取的境是心识生起的因就没有需要了，没有必要了，因为心识已经产生的缘故，心识已经产生的缘故也是没办法安立的。所以这个观察的方式我们就知道萨迦班

智达破斥的时候从两个方面，或是说多方面进行观察，实际上对方的观点根本无法成立。不管是说和心识同时这个所取境，是做为生起心识的因也好，还是说同时在前一刹那的境也好，实际上都是没有必要安立的，从这个角度观察，今天就讲到这里。

第7课

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！

现在我们开始辅导《量理宝藏论》，正在讲第一品“观境”。观境呢主要是我们心识所了知境的差别，或者说是在境当中什么是究竟的境，或者说什么是这样一种相似的境，什么是错乱的境，什么是真实的境...对于这些境的种类、类别的差别做了一些分析。那么承许这些境的时候关系到因明中它自己究竟所说的问题，因为在分析的时候，实际上有的时候遮破有部或者遮破其他的雪域派或者遮破其他的这种方式，实际上就是说明它在承许境的时候，如果承许外面有所取境的这样一种情况的时候

应该根据经部宗。法称论师也说过：如果承许外境的时候我随经部梯，有这样一个说法的，是根随经部的观点经部的梯子来如实的抉择外境的，那么如果承许有外境的时候呢绝对是承许根据经部，那么如果是承许究竟的观点的时候应该是唯识的观点进行观察的，所以说在境当中，这样一种外境到底是怎么样承许的？如果是从所取境的层面来讲，它到底是不是有一个自相的法，是一个在心识之外的法呢还是心识显现的所取？

这个地方正在分析这个问题，也就是在宣讲自宗的时候，有两种自宗：一方面的自宗是暂时看待有承许外境的自宗的这个时候，是根据经部而安立的，那么如果承许唯识为自宗，也就是说比经部还了义还要究竟的这样一种观点是以唯识宗的观点来做自宗，那么如果是这样的话连经部中有承许外境的观点都要遮破，进一步打破外境然后安立一切唯识，虽然有外境，但是这样的一种境除了自己的心识指引之外没有一个他体的外境的。

现在正在讲安立经部的观点，安立经部的观点可以说是破斥他宗和立自宗。破斥他宗也破

有部派的观点，承许根见境的承许，然后破斥雪域派的观点，雪域派的观点就是识见境，但是同时当中有能所取。这个方面来进行遮破，既然把这个有部派根见境也是同时，雪域派根见境也是同时，这方面的观点遮破之后别人也许要问，那么你自己的自宗到底应该如何承许呢？

第二个科判就是立自宗，暂时的自宗是按照经部的观点安立自宗的。在颂词当中讲到

由对境根已作意，所产生者乃为识。

那么，这个方面就安立了一种自宗，在这样一种自宗当中呢对境跟作意，对境主要是所缘缘，根主要是增上缘，然后作意主要是？

（02:59）像这样的话从三个因缘和合之后呢，第一刹那三种因缘具备，第二刹那就产生了知外境的眼识、产生了知外境的心识，这个就是经部宗的观点。经部宗的观点也不是说这样一种同时之中，同时这一时间就可以取境的，这样我们就可以很清楚的析他的观点可以知道：第一个是第一刹那当中对境、眼根、作意三缘合和，三缘合和的时候眼识还没有生起来，然后是第二刹那眼识生起，所以说呢这个方面

第一刹那取决因缘，第二刹那才是眼识生起，所以根本不是说是根和境同时或说识和境同时啊，这个方面根本没有这样承许的。也不是说承许其他的，就是说对境根和作意和合之后才能够产生的。那对境就是平时我们讲的柱子、瓶子等等这样一种外境称之为对境。根主要是指眼根、耳根等等根，当然有部宗他承许的根和其他观点不相同，他承许一个清净色法这样 hongfa 幻相（04:15））这样叫做眼根，它有见色法取境这样的功用。经部宗承许的就是一种能力，一种取境的能力称之为眼根。还有作意，上师也讲过有两种作意，一各是分别作意，一个是无分别作意。那么就是说两种作意能遣除我们的很多疑惑了。有时候我们想，如果将作意理解成为故意想要看的某种东西，比如说我现在故意要想看一个西边的东西，然后我的脑海里有一个作意引导我的眼根转向西边，然后开始取西边的境。有的时候是这样的。但有的时候我们感受当中这样想，有时候并没有很强烈的想法，没有这个很明显的想法，那我的脑袋晃来晃去的时候，就已经能够取到了，没有想去看这个看那个，但是看到了。那这方

面就属于无分别的作意。无分别的作意是属于哪种作意呢？上师讲的时候，只是有这个眼根或耳根也好，往外散的一个状态，往外动摇的一个状态，就是不必要有一个有分别的比较明显的作意在里面。所以说本身他的眼识也好，耳识也好，他就是往外散的，往外动摇的，所以这个时候第一刹那往外散往外动摇的眼识或耳识作意的这个识，作意的这个因位识必须要具备，然后就具备这样一种根和对境的时候第二刹那就自然引发眼识耳识等等法，这个就是经部宗他自己的自宗观点是承许的根境识三一和合而产生第二刹那心识的。

那么在讲完这个之后就知道所谓这样的一个心识到底怎样安立取境之识。取境之识实际上是说在自己的识当中明显显示出他的形象的，显示出一种这样具有境相的识，就是说眼识取柱子的时候，什么时候这个红红的柱子已经被我的识领受，这个方面就是真正的取识，取到这样的境。那么听声音应该也是从这个方面来了解的。那么在讲完经部宗自己如何安立取境的方式之后呢，别人开始提一个问题，实际上这个问题在学习的时候，如果不是按照萨迦班

智达在颂词当中或说注释当中通过问答的方式来表述的话，有的时候我们想都想不到，想都意想不到的时候以为通达了因明，但实际上很多难题没有通达。这个方面就是一种问题，所以说通过这些问答的方式就遣除很多我们内心当中的疑惑。很多我们的疑惑在学因明之初都没有办法生起这样的问题，但是萨迦班智达早就在论著当中通过自问自答的方式早就给予解答了。

那首先是怎么样的一种提问呢？提问就是说，比如前面讲经部宗讲生起识的方式是通过对境、通过眼根和通过作意，三缘和合而产生眼识。这个眼识，为什么三种都是他的因缘，而产生眼识的时候只是显现出对境的形象，而不显现出眼根的形象也不显现出作意的形象呢？这是一个什么样的因缘导致的？那下面观察，就是

食等虽是生子因，似父母相境亦，

这方面就做一个回答。就是说打比喻讲，这个方是从世间生孩子的比喻可以知道。那就是说一个儿子或女儿要生下来的时候呢，他要观待很多因缘：父精母血、还有食品、时

间、温度，还有很多很多其他，比如胎藏等等，这些方面是因，就是具备这些因缘，但是生下来的时候，儿子只是和父母相似，“似父母相”就是说生下来的孩子只是和父母相似。

只是和父母相似，而不和实物食品等等相似，这是一种名言规律，它是一种缘起的力量，一种法性的道理，或者说是一种这个自然的规律而已。所以我们就不能因为根境识三个都是因缘，产生的识必须要三者具备，或者说眼识生起的对境不行，连眼根也要包含在内，必须要生起一个作意的这样一种形象，这方面是不一定的。世界上很多这样的法就是这样一种因缘。西瓜的种子种下去就是生出西瓜，通过这样一种因缘具备之后，最后就产生这样的颜色，而且这个眼识就是相合于对境的形象，对境是红红的柱子，显现在眼识当中就是一个红红柱子的形象，那么就没有显现这个眼根和其他的作意的形象，就好像世间上的这些生儿子一样，虽然很多因缘，但是生下来的时候只是和父母相似，这个就是一种自然规律。自然规律就是这样的，所以从这个方面遣除内心当中的一些疑惑。

我们可以通过理证观察的时候有很多道理，要观待道理也好，或者说法尔道理也好，证成道理也好，这方面要抉择名言，要抉择胜义，要抉择佛经论点，四种理论都必须要使用的。有的时候像这一类的话，就没有必要就是说一定要说出一个什么理由，实际上这个就是一种自然规律而已，通过这样一种意义，通过这样的比喻我们就知道了，这就是一种自然的规律。这样一种自然规律就像你造善业得安乐，造恶业得痛苦一样，谁能够说出一个必然的这样一种原因呢？实际上这个是一种世俗的自然规律，那么通过这样一种缘起的力量就如实如实显现的，不会错乱的。

是故对境有二果，心识亦许为二相。

通过前面自宗的安立，取境的方式和遣除疑惑之后，是故就可以对于这个对境、心识二境，二者分别安立有这样一种两种果，两种形象。对境具有两种果，柱子、瓶子等等具有对境两种果。第一个就是指它自己所谓的对境可以同类声，像这样前一刹那生后一刹那生，只不过违品出现的时候它会终止，否则的话如果违品没有出现的话，它会一直这样前前生后后，

这个方面就是对境的谛宗果。（10:36 秒）

那么对镜第二种果，它可以指点这个形象，它可以指点心识的形象，就是说具备一种传向的功能，这个地方是抉择经部的观点。经部的观点，以前我们在学习中观庄严论或者学习智慧品时都做过观察介绍。经部它自己所承许的这样一种对境，真正的这个具有自相的，所取境这方面具有自相的所取境应该是一种隐蔽分，隐蔽分是一般的人见不到的，那么这样一种隐蔽分才是真正的自相，现在我们所看到的柱子，所看到的瓶子只是这个隐蔽具有自相的外境传过来的一个形象而已，它指点出来一个形象而已，所以说我们是根本没办法见到这个柱子瓶子真正的相的，那么在我们面前所见到的，或者摸到的，摸到也是一种识，可以说是触识。所以从这个方面观察的时候，也是我们身识。我们认为已经摸到这个硬硬的柱子，摸到这个硬硬的瓶子，应该不是传向的，应该不是形象，应该不是心识面前显现，但是只不过有时候我们眼识和这种身识它的定义和所了知的范围不一样的，摸到的感觉就是身识，看到柱子就是一种眼识，听到的声音就是耳识。

但不管怎么样，色声香味触这样五种境我们能够可以体会可以感受，实际上都是一种心识的行相，真正它的外在的行相我们是看不到的，这是一种隐蔽的分，通过隐蔽分说明一个什么问题呢？如果我们自己的眼识面前能够显现行相的话，就可以通过这个推知能够见到这样的行相，推知在外在绝对存在一个实实在在的外境的，肯定存在一个实实在在的外境。

就像盖印一样，在印上必须有图画，然后沾上印泥之后盖在纸上面，如果没有外在真实的印章当中的图画、文字的话，你怎么盖在这个纸上面呢？所以他就说我们的眼识面前能够取柱子，能够取瓶子这个行相，说明在外在当中绝对存在一个能够显示行相、能够取柱子、能够取瓶子的行相，说明在外在当中绝对存在一个能够指点出行相的真实的外境。只不过这个真实的外境我们看不到，但是这个真实的外境绝对是实有的，这是经部宗的观点。

所以说是故对境有二果呢？第一个它是他自己的本体可以前前生后后，第二个方面隐蔽的外境可以指点出行相，可以将一个相传过来，然后让我们的眼识去取，就从这方面去观察的。

心识亦许为二相，就像对境有二果一样，这个心识也承许有两种相，第一个它是可以安立一个境证，也就是说能够了知外境，从能够了知外境的这个侧面来讲，就是心识的第一种果、第一种相。第二个除了了知外境之后这个心识它自己有一种自证，自己很明明清清了知的这一部分，就是往内观的叫做自证，往外观知道外境的这个叫做境证。往内观，自己明明清清的状态，明明清清的知，往内观的本体叫做自证的心识。所以说每一种心识都有这样两种相，一个是了知外境的，一方面是自己自明自知的部分就叫做自证。所以说对境有这样两种果，心识也具备有两种相。

下面讲第二个抉择唯识的观点分三，抉择唯识的观点就是按照很多大德的观点，全知麦彭仁波切或者萨迦班智达等等讲的时候，因明的究竟意趣应该按照唯识来抉择，只不过在随理唯识当中一个是真相唯识，一个是假相唯识，到底是哪一种来讲呢？全知麦彭仁波切承许是真相唯识，然后萨迦班智达等等大德承许是假相唯识。

假相唯识接近于实相，但真相唯识安立名

言是非常方便的，从这个方面都有他的必要性。

壬二（抉择唯识观点）分三：癸一、破他宗；癸二、立自宗；癸三、遣诤。

癸一、破他宗分二：子一、破有部经部；子二、破世间共称。

前面我们在暂时抉择心外有境的时候是根据了经部，但是在抉择究竟因明意趣的时候应该跟随唯识，所以说这个地方在抉择唯识的时候有部成了他宗，经部也成了他宗了，所以这个方面应该了解。

那么为什么说有部、经部都成了他宗呢？因为有部承许有一个实实在在的微尘，有一个外境可以得到的。经部前面我们讲隐蔽分的外境的时候也是讲过的，他实际上一方面承许眼识前面显现的是心识的自性，但一方面通过眼识后面隐藏的肯定是有有一个实实在在的外境存在的，所以说经部他是承许心外有境宗。承许心外有一个真实的外境的话，这个方面就和唯识，就是和一切的能取、所取都是自己的心识方面没办法相合，所以说就必须破斥掉他，第二个是破世间共称。

远离一及众多故，外境无有相亦无。

“外境无有”，外境无有几个字主要是讲在外在当中的外境，不管是有部宗当中说眼根直接取的这个具有自相的外境也好，还是经部宗承许的隐藏的外境也好，反正如果外境没有的话，相，这个相主要是指经部宗，经部宗认这个隐藏的外境可以指点出一种行相，可以有一个传相传过来，那么如果没有外境的话就没有相。就按照他们的比喻把他们的观点遮破，如果没有外在的印章的话，你盖在纸上面的印是从哪里来的呢？所以从这个方面讲的时候，如果没有外境你的传相没办法获得，所指点出的行相也没办法获得，这方面就是破外境和破相两个方面的含义。

那么又怎么样破斥的呢？主要是讲远离一及众多故，远离一及众多故是破斥的根据、破斥的理由，唯识宗在观察抉择唯识无境的时候，以前大概也讲过他有两种方式，利根者主要是观待的方式，就是能取、所取观待的方式来破斥外境的。对钝根者他还是要使用一个一个把粗大的外境抉择为细微，将细微的外境再抉择为微尘，微尘再抉择为空性，从这个方面一个

一个进行观察破斥的。

比如在《唯识二十颂》、《成唯识论》，或者像这方面的论典当中讲过的，还有法称论师等等这方面也是讲过这样一种观点。当然中观宗当中也出现过通过离一多因来抉择一切外境无自性的方式。上师也讲过会不会因为因明当中出现了远离一及众多故，抉择外境不存在而成中观的论典呢？实际上是不会的，因为引用了《中观庄严论》第一个颂词“自他所说法”，不单单是破他人外境的时候，连自己承许的也要破斥，自他所说法全部在真实当中远离一及多，成为无自性，所以说从这个方面观察是自己和他人所承许的一切万法必须要抉择为空性。而在这个地方只是将他方承许的微尘、色法的自性抉择为空性，而自己的心识没有抉择为空性，所以说他只是一个部分，不具备体相的缘故，不会成为中观的论典的。只不过他推理的方式和中观宗抉择的时候是一样的，在智慧品当中抉择，在其他的论典当中抉择的方式应该是差不多的。

远离一及众多故，首先把我们安立的粗大的外境，粗大的外境通过有分和支分的方式一

分的时候，它有上、中、下，然后一个很粗大的一体的概念已经变成众多了，然后再把每一个支分作为分支再一观察分为众多的时候，一个一个观察下去，每一个法都会观察成无分微尘。在观察无分微尘的时候，这个无分微尘是不是一个唯一的，这个无分微尘是不是一个实有的？对方说也是实有。

如果承许这样的无分微尘实有的话，就使用六尘绕中尘的方式，通过六尘绕中尘的方式来观察，你中间的这个微尘到底有没有朝向于六方的部分呢？如果中间的微尘有朝向于六方的部分就说明还有分，如果中间的微尘没有朝向六方的部分，就说明它根本没有它的自性，根本没有它的本体存在的。或者说如果中间的微尘和六个微尘没有连接或者没有朝向部分，根本没办法组成粗大的色法的。从这个方面一个一个遮破的时候，我们就知道这样的无分微尘是绝对不可能成立的。

上师在注释当中对无分微尘也讲了很多，中观宗承不承许无分微尘？中观宗在名言谛当中也承许有一个无分微尘，只不过承许无分微尘的时候他是在什么样一种状态下面，在什么

场合当中承许的？也就是说针对于承许外面有色法，或者说承许外面的色法是通过最小的微尘组成的，在这个前提下面，在这个场合当中才承许说名言当中有一个无分微尘。

那么为什么要这样讲？因为在其他的场合不一定这样承许的。比如说大缘起因，在通过缘起生来抉择万法的时候，他根本不需要承许一个什么无分微尘，这一切外面的法，自己的身体也好，或者外面的山河大地也好，全部都是因缘和合的时候就产生的，需不需要说这一切都是通过微尘作为基，微尘作为一个最小的单位这样累积累积起来的？这个方面只不过是众生执著的一种方式而已，如果按照利根的这些众生来讲的话，一切都是缘起而生，反正你的因缘具备他就会产生他的果，因缘不具备就不会产生他的果，就不是说你有了微尘才会产生果，没有微尘就不会产生果。

打个比喻讲就像梦境一样，在梦境的时候，梦境当中显现的山河大地，我们说这个就是因缘具备产生的，谁会认为在梦境当中有一个微尘组成的万法呢？所以根本不会有这样的承许。也就是说对于大乘利根者来讲，就通过缘起因

抉择世俗有胜义无，不需要通过其他方式，不需要通过名言谛当中微尘组成万法，不需要通过破微尘而抉择空性。破微尘抉择空性只是打破我们内心当中以前对小乘的一种，或者对外道，对微尘的一种执著，使用这种方式来帮你建立空性的观点而已。

所以我们说五大因，四大因不一定都要去观察一个微尘，不一定是这样，有时观察因，有时观察果，有时观察本体，有时观察缘起，这方面都可以抉择一个空性的。所以说中观宗是某个场合当中有可能承许名言谛中有一个微尘，但假使说承许微尘的时候，他就是说这样的微尘是无自性的微尘，不能观察的，一观察绝对成空性，那就是在不观察的情况下在名言中假立有一个这样的基。那么在有部经部就认为这个微尘是实有的，只不过鉴别外道的恒常是刹那生灭的法而已，刹那生灭的微尘是实有的，再不可分了，再分下去就没办法安立粗大的万法了，是从这方面进行观察的。那么中观宗就是讲安立的，实际上有时想，阿罗汉有时在境界中就是现量见无分微尘，难道说这是不存在的吗？这外面实际我也思考，思考过之

后呢，这方面也是可以安立的。一方面也可安立这个阿罗汉的境界当中可以见到微尘，一方面也可以安立这个微尘是假立的。打个比喻讲，我们面前这本书，在我们自己的业力分别念前就是存在的，但它是不是真实存在的呢，如果引用胜义谛观察就根本不存在，阿罗汉面前通过他的修证的力量，通过他自己的禅定力，在他自己的境界中可以见到一个无分微尘，但如果用胜义谛分的话就根本不堪忍的，所以观待各自的因缘，可以在面前显现一个假立影象，但这个影象我们说见到就是真的，这个不一定，我们面前见到的这个书，演绎者面前见到的毛发，见到了二月，见到了阳焰，这都是真的吗？这不一定的，所以说，你这个是真实的还是假立的，需要通过胜义谛进行详尽观察，详尽观察后，堪忍也是有的，不堪忍就根本不存在的，那么从这方面可以了解。

这个无分微尘，有些宗派认为可以一直分下去，那（? 22:57）仁波切在很多地方遮破了这是不可能的事情，一直分下去是一种分别念的状态，因为我们的分别念可以一直分，不管这个事物存在还是不存在，不需要观待一个客

观的事实，分别念可以一直分，可以把一个人分成那样那样的，在实际意义上，分别念面前状态不一定是实际情况。

所以很多论师认为这个微尘我一分为二，再一分为二，再一分为二，最后一直可以往下去，但实际在现实当中根本不存在这样的事实，根本不会有这样的情况出现。所以说在事实当中应该承许有一个最小的基，如果承许外境的话，如果承许微尘的话，应该承许一个最小的基作为累积粗大万法的基础，这个方面是这样的。

对于最小的微尘它到底是可分的还是不可分的，实际上这个方面可以从两个方面观察的，一个方面从它自己作为名言的侧面就停留在名言谛的角度再不往下观察的时候，我们说它不可分了。然后我们不停留在世俗谛，我们一直观察胜义谛，我们说这个东西还可分。这个微尘还可分和它无分是不是矛盾呢？我们说不矛盾。一方面说它无可分主要是说这个最小的微尘它已经没有部分了，它已经没有支分了，就从这个角度来讲它不可分了。但是并不能说它没有支分我就不能再分下去，比如用离一多因

的理论再一分的时候，它虽然没有支分但一分的时候成空性了。如果它真的不可分的话，这个空性从哪里获得的？

所以从这个方面观察，以前很多大德在观察这个问题的时候，这个微尘到底可分还是不可分，它到底有没有支分，或者到底还能不能分下去？如果从它有没有支分的侧面来讲，它没有支分了，不能再分了，没有再支分。然后如果说能不能再分析下去的时候，可以再分析下去，再分析下去就成了虚空，再分析下去就成了空性，从这方面观察两种不同的观点都需要了解的。

这些就是对于承许名言谛的时候，或者说中观宗对于离一多因，对分析微尘到底有怎么样的观察？当然我们学《中观庄严论》的时候，对于麦彭仁波切，文殊菩萨殊胜的宝剑，对于观察微尘也好，观察心识也好，那是特别敏锐的。任何一个理论没有这样的观察方式这样方便的，反正不管是一个什么样的微尘，只要承许唯一的不可能有多分，反正如果在上面找到第二分、第三分，你这个微尘就彻底打破了。所以说也不需要使用六尘绕中尘，也不需要通

过接触不接触，反正就是你自己的本体上面我直接观察，通过宝剑直接砍你的微尘，一下子就抉择为空性。

我们学过这样的殊胜理论之后，也确实实再一看其他的理论就认为麦彭仁波切他老人家智慧当中流露出来的文殊菩萨手中的宝剑的理论就是最为殊胜的一个理论，直接可以观察万法空性的理论。不管是微尘还是心识，什么都可以直接观察的，所以像这样讲的时候，因为远离一和众多的缘故就是这样的，如果这个微尘一个都不存在哪里有多呢？多没有也没有一的，从两个方面观察，远离一和众多的缘故，外境没有。

就是说不管粗大的外境还是组成粗大外境的最小的单位，无分或者无方的微尘都是不存在的。如果外境无有，相亦无，那么也不可能有一个指点的行相，不可能有传相传过来的，所以说就彻底打破了有部，彻底打破了经部的观点。

子二、破世间共称：

依于世俗世共称，则与量立成相违。

他宗有些人，注释当中讲是因明前派，因明前派认为观察世俗名言的时候应该按照月称菩萨的观点，月称菩萨是三种中观之一，三种随行中观之一吧，不是根本中观，三种随行中观是随经部宗观点，随瑜伽行观点和随世间共称的观点。他们认为一切世俗的观点不需要去观察，依靠月称菩萨的观点，世间如何承许我就如何承许就足够了，其他的不需要。

如果这样安立的时候萨迦班智达就观察，依于世俗世共称，按照世俗当中的世间共称的安立世俗的话，则与量立成相违。那么为什么说和量立成相违呢？因为这个地方是什么场合？这个方面是在安立因明的场合，在安立因明的场合的时候对世俗法必须要通过正量来安立，那么如果不通过正量来安立没办法得到世俗。或就是说世间共称是什么？量立是什么？世间共称就是根本不需要分析的心识叫做世间共称。还有量立，必须要通过现量、比量来安立世俗，那么这两者就是矛盾的。

所以说你认为通过世间共称就可以安立世俗，这个是相违的，一个是世间共称不观察的，不通过正量来安立的，一个是在因明的论典当

中，在这个地方的时候，因明前派他也是因明宗，所以从这个角度，如果是承许通过因明的量来观察世俗就和根本不观察成了矛盾了。

那么我们可以再进一步观察一下，是不是他就可以破了月称菩萨的观点了呢？实际意义上我们说月称菩萨他老人家在抉择他的主要意趣的时候，主要是观察入定位的智慧，主要是观察胜义谛的大空性，所以说确实实我们可以知道他老人家的自释论当中就引用佛经，世间怎么说我就怎么说，世间与我争，我不与世间争等等，这方面都讲过他是依靠世间而承许。

但是以前我们也讲过，尤其是在宁玛派自宗当中对于世间共称，它的定义、它的范围是怎么样的，有些宗派说世间共称就是世间的老人怎么承许我就怎么承许，这个就是月称菩萨的世间共称。但是《定解宝灯论·新月释》当中益西彭措引用麦彭仁波切的观点说，像这样的世间共称不是说世间老人怎么承许我们就怎么承许，我们可以很明显的在《入中论》当中看到基道果的承认，基的五蕴、十二处、十八界，道的四无量心或者其他的六度四摄的修法，果位的佛的十力、十八不共，这些是世间老人能

够知道的吗？实际上这些根本不是世间老人可以知道的。像入定位、出定位，从一地到十地之间的安立，都不是世间老人可以知道的，所谓的世间共称根本不能从这个角度去安立。

那么所谓的世间共，这个世间他的范围非常广的。一方面就这个世间呢，就是世间的无害根识面前安立的这个法，这个是第一个。第二个所谓的世间菩萨初地全是世间，所以说从这个方面安立的时候呢，菩萨初定位也好，或者说世俗谛一切佛果的法全是世间法。所以说月称论师安立的这个随世间的承许。也就是说月称菩萨他不主要，或者说是着重去观察世俗谛当中这个外境到底我是随有部、随经部还是怎么样？这个就是说这样一种五道十地的安立，我随哪个部哪个部去安立，不是这样的。反正呢是说外面的无害的根识他们怎么安立柱子、瓶子、山河大地，这一部分我就跟随他们。

然后唯识宗当中如何安立五道十地呢？我也跟随他们来安立的。所以说应成派的道地的观点，断证的方法都和唯识宗一模一样的，从这个方面观察的时候，就是说这个是不是真正月称菩萨的观点？有的时候我们对月称菩萨的

观点到底有没有真正地做详尽地观察？因明前面的论师的观点也没有说是详尽地去学习，也不敢说他是没有完全理解月称论师的观点，但是我们从真正月称论师的观点，随世间名言，尤其是以麦彭仁波切的观点为庄严来讲解月称菩萨的意趣的时候呢，应该按照这个方面去观察。

所以说，这些方面都是安立，而且中观庄严论解释当中，麦彭仁波切讲过：应成派的名言谛是不是真正一点都不能观察呢？实际上根本不矛盾的！就是说我去通过理论详尽观察世俗谛，就成了应成派？这个根本不可能。就是说我可以世俗谛的理论去详尽观察世俗法，我用胜义谛的理论详尽观察一切万法，所以说可以得到世俗谛的承认，得到胜义谛的承认。所以这个方面呢应成派并不是什么都不观察，就说是谁与世间共存的，这个方面麦彭仁波切的意趣是非常清晰的。

所以说一方面我们要知道这样一种萨迦班智达所破斥的，就是说世间在因明场合当中，你说随世间共称，根本不通过分别心去详加观察，和这个通过量理，通过证量去安立这样一

种世俗名言，这个二者就矛盾的。但是也没有必要认为月称菩萨这个地方被破斥了，或者月称菩萨的立宗，或者说是错误啊，不究竟啊这方面不需要了解。反正月称菩萨在这个入中论当中讲了，反正一切万法因缘而生的、缘起而生的，反正有因缘就可以产生一切万法。

这个方面也是在世间名言当中如是如是安立，只不过对于这些世间万法到底是心识吗？还是怎么样的？他不详尽观察，为什么不详尽观察？以前我们讲中观的时候也是抉择过，因为你抉择来抉择去，不管外境是心外的外境也好，还是说外境是一个心识也好，最终还是要被破掉的。因为月称菩萨主要抉择的是胜义谛的空性，所以说你世俗谛只要安立，只要按照世间的无害识能够如理如实的不错误的安立就够了。这个方面对安立缘起、安立因果、安立道次第、安立佛的功德，反正能够安立就足够了。这一切从色法来，这一切正知正见的一切一切万法，到了胜义谛当中全部都成为所破，全部都成为大空性。

所以说月称菩萨就没有费力去建立这些世俗谛，只要说是如何如何安立就已经足够了，

无害根识面前安立就足够了，反正主要是抉择菩萨如根本慧定，一切无所缘、无所观、无所了、无所表的这样一种殊胜的，可以说大空性的境界的。因此说从因明的侧面和中观的侧面有的时候是不相同。所以说这个破世间共同乘主要是从这些方面需要了解的，今天就讲到这个地方。

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

第 8 课

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！

下面开始辅导《量理宝藏论》，现在讲的是第一品观境，观境呢它是对于外境怎么样认知的方式或者是我们所认知的外境它是怎么样分类、怎么样一种本体，什么是真正的外境，什么是虚假的外境，像这样的话也是引入很多辩论，然后对于虚假的外境想要安立成真实的外境进行了驳斥，还有就是对于外境方面，了知的时候不对境的时候暂时应该怎么样，究竟来说又是怎么样，所以说我们知道暂时来讲应该属于经部，属于经部宗的观点是比较合理的。究竟来讲是属于因明，因明它属于唯识，唯识

宗的观点是比较应理的。所以说在这个心境俱有中呢这些世间共称也好，还有说有部也好，雪域派也好，但是经部宗是比较合理的。还有就是究竟来看的时候呢，外境也不是真正的外境，外境也应该是真正自己的心识，从这一方面进行观察的。所以我们现在在宣讲究竟的自宗当中有破他宗、立自宗和遣除争论。前面对有部宗和经部宗的观点已经破斥了，随世间共称的观点也已经破斥了。

今天讲第二个科判立自宗。立自宗就是通过殊胜的两种根据两种大因呢来成立，一切都是唯识的

明知俱缘因证成，俱缘不允是他体，
若为他体因不容，如现二月蓝识同，
他遮余边能否定。

“明知俱缘因证成”，是总说，就是讲一切外境指的是自己心识的显现，除了自己的心识显现之外呢没有其他一个别的外境，这个方面呢就是自己的立宗。那么它的因是什么呢？因有两种：一种是明知因，一种是俱缘定因。所以在颂词当中讲明知因和俱缘定因可以证成一

切外境都是自己的心识。

在颂词当中俱缘定因讲的多，明知因没多讲。具体来讲明知因是怎么样的呢？实际上我们知道我们所取的对境和能取的心识必定是一个本体，绝对是一体呢这个是心识的本体，为什么呢？就是因为外境不成立或者说具有明知这样一种根据的缘故，所以说，由于显分的缘故或者说这个外境它具有识的法相的缘故，所以成立明知因，那么这是什么意思呢？实际上我们平时所了知的这个外境我们认为是心外的法。他这样一种外境和自己的心是别别他体的能取所取。众生就因为执著外在有一个外境，自己内心有一个能境，有这样一种实有的二取，就开始执著外境的实有，执著外境的实有就开始造业，然后开始了流转。这个时候我们要说一切外境是自己的心呢，一方面要趣入法性的话它必须要对我们自己强烈耽著的这个外境首先予以破斥，予以破斥的时候我们就说我们平时所耽著的外境实际上根本不存在实有的外境，实际上就像我们的心识一样，如果我们真正生起外境就像我们的心识那样，那么我们对外境强烈的实执，通过强烈的实执引发的贪嗔烦恼，

通过贪嗔的烦恼引发的这些罪业啊全部都可以止息的。就好像我们平时有经验啊，我们对于在梦中显现的一种境是多有不执著的，尤其是在我们醒来的时候好像我们昨天的梦都是假的。所以从这个方面我们自己的体会我们可以知道，如果一旦认知外在不存在，外境是自己的心识之后呢它的功用到底有多大，所以说为什么在这个地方我们要通过唯识的理论来证成所谓的境就是自己的心呢，实际上是帮助我们趋向于解脱道的。帮助我们打破对外境的执著，我们通过这样一种实际的经验也可以知道，前面我们讲过了说如果知道外境是心的话他的功德，然后我们再讲一讲如果我们执著外境是实有它的过患是怎么样的。我们执著外面有一个实有的瓶子、柱子，执著外面有一个实有的有情，然后有一个实有的法的话，那么对喜爱的东西就开始生起贪心了，因为它是实实在在存在的缘故。然后对于不悦意的东西开始生起嗔心，嗔恨心，因为它是实实在在存在的缘故。所以说很多的烦恼都是来自于实执。来自于实执所执著的是什么呢？我们对外境是最执著的，在一切能知所知当中并不是说对我们的心不执著，

实际上对于色法、对于外境的执著是非常严重的，所以这就是导致我们轮回的因。我们在学习这样一种内道的教法的时候我们就知道实际上我们执著的外境基本上就没有实有的，一方面它是我们心识的自性，一方面它通过六尘绕中尘的方式也可以彻底把外境打破，所以实际是我们通过这样的方式就知道我们的心识，这样的外境实际不存在的时候，我们对于外在的所取执著就可以尽可能地消减。尽可能地消减之后它有很多的必要性，第一个因为所知外境它不实有的时候可以帮助我们了知能取心也是如幻的，所以可以趣入到二取空的状态，然后就是在我们的修法的时候，执著外境实际上耽误了我们一生，耽误了我们一天当中绝大多数的精力和时间。我们说在修道的过程当中，绝大部分世间都在耽著外境，所以说耽著外境就成为我们修道当中的大障碍，修道当中非常大的一个绊脚石，一个障碍就是耽著外境，所以，当我们能够通过外境了知一切都是心识的自性，都是心的本体之后，我们对于外境的耽著就会大大地泯灭、消减、减弱。这个时候我们绝大多数的时间和精力就可以放在内观的修持上面，

有很多的时间可以去修持，这些等等，有很大的必要性。从这方面就可以知道唯识宗的教义很殊胜，唯识宗的教义能帮我们打破最大的障碍，趣入与空性当中。这方面我们知道必须要这样进行观察。那么观察的时候就知道，外面的一切法是自己心识。为什么？是明知的缘故。那就是说明知的缘故，外境它不成立的，外境可以说它具有有一种识的法相，这个方面我们就知道识的法相是什么？按照第二品“观识品”当中第一句“识之法相即明知”，就是说识的法相是明知的自性，这个讲明知因，明知因符合与识的法相的缘故。谁符合这个识的法相，实际上就是外境符合识的法相。外境怎样符合识的法相呢？它可以被我的心明确地了知，明了地证知的缘故呢，它自己具有识的法相的，它有一个明知的本体。那我们才从反方面来讲，如果所知的外境不具备明知的本体的话，那么只有我们的心识具有明知的本体，那么我们的心识具有明知的本体的话，那么就只能够了知我们的心识，我们的心识只能了知我们的心识，就没有办法了知外面的外境的。因为外境不具备明知的法相的缘故，不具备明知的法相，那

我们的心识怎么去缘它呢？也根本了知不了它外境的形象啊，外境的颜色啊，外境的坚硬与否，这方面都是无法明知的。所以说我们现在在我们的眼识当中可以生起一个很清明的柱子、瓶子的形象，然后我们的耳识可以生起很明确了知声音这样一种形象，乃至我们的身识可以对外境的触可以产生很明晰的了知，这个方面就具备了识的法相的缘故。那么在注释当中还打了一个比喻，好像具备了黄牛的法相就称之为黄牛一样。所以外境它具足了识的法相，为什么不是识？所以说应该是识，这个要具有明知因，因为这个外境可以被我们明明了了地知道，它有一种明了证知的现分的缘故，所以说它不是外境，如果真正按照实际的外境来讲呢，它不具备这样一种明知的自性的。那么如果按照心和外境分开来讲是可以的，但是如果要进一步观察，前面这些就不了义了，前面的说法可以说是有不圆满的地方。因此说，我们为什么我们这些人，能够明显地知道外境这些山河大地，说明它本身就是我的识，它本身就具有这样一种明了证知的功用的缘故呢，所以说他是心识的自性。

所以说他是心识的自性。那么上师在注释中讲，我们说这种外境他是具备明了正知心识的法相。那么是不是进一步说明，外在的白菜或者说这些柱子它就是具备一种眼识，耳识呢？这方面我们是不需要承认的，为什么不需要承认呢？因为虽然是识的本体，在一个识的本体当中可以分能知和所知，从分能知和所知的侧面来讲，能够了知这个心识，还可以具备眼识耳识，然后被所了知这个心识，他虽然是心识的自性，但是他自己本身不需要具备这样一种眼识耳识等等这个本体，所以说他具备这样一种明了正知的这样一种法相，所以说从一个侧面来讲，他具备这样法相，为什么不是心识呢？这个方面就是称之为明之因，明之因这个意义从这个方面是可以了知的。

然后第二个就是俱缘定因，俱缘定因就是俱缘，同时可以了知，同时可以存在的这个法叫俱缘。定就决定的意思，像这样的话就是决定的。我们的这个心识和这个外境绝对是同时缘的缘故，同时可以缘的缘故就是一个一体法，就是一个一体法不是他体法。所以说从这个方面讲的时候，同时可以缘的任何一个法绝对或

者周遍它是一个一体的自性，而不是他体的自性。这个方面要成立一切外境的所取境就是我的心识，外面的所取境和自己的心识就是一个本体，这个方面叫做俱缘定因。

下面讲“俱缘不允是他体”。如果是聚缘的话，如果说是必定同时缘的话，它不允许就是他体的法。如果说是他体的法，那么就说是不能够俱缘，不能够同时出现或者不能够同时缘，不能够俱缘，俱缘绝对不允许是他体的。

“若为他体因不容”。如果说是自己的能知所知，两个法是他体的话，“因不如”这个“因”就是俱缘定因，那么就不能够使用俱缘定因来进行安立了，所以从这个方面讲的时候俱缘定因是绝对成立，二者是一体的。如果出现他体法了，就绝对不可能用俱缘定因来安立。

“如现二月蓝识同”。“如现二月”就好像是两个月亮，那么显现了两个月亮，它是不是俱缘的呢？我们说所显像两个月亮绝对是聚缘的，它二者之间呢？我们所看到左边一个月亮和右边这个月亮，这个二月呢？它是不是同

时出现的？它是不是俱缘的？我们说绝对是具缘的，没有可能说是一个月亮和另外一个月亮它没有区别是他体的法，那么这个方面是不成立的。所以说我们自己所见这个二月就是说左边和右边或者上和下面这两个月亮，它自己两个法的本体绝对是一体，像这样没有他体的法存在，所以说我们就可以通过二月这个同喻进行证成的。

二月就是同喻，只要是二月绝对是一体的。？ 11:57 大师在注释中讲过，第一个月亮和第二个月亮看起来时两个，实际上它就是一个本体。通过二月的比喻说明心识和所取境，二者绝对是一体的，俱缘的缘故，就是因为它俱缘的缘故就可以成立。我们应该对这个二月好好思维，看上师的注释中，引用？ 12:23 秒这个观点。二个月亮就是一个本体，有错误的境而已，所以说不可能二月是他体的，二月实际上一体，因此说显现上面能知的识和外面的境是两个，但实际上两个就是能知和所知就是一个，所以从这个二月看似两个，实际上一个，然后能知所知看似两个，实际上是一个心识，从这个方面都可以知道的。

然后“蓝识同”，如现二月那么是一个本体一样，蓝识也是相同的。所谓的蓝识就说取蓝色的心识和所取的蓝色，执著蓝色的心识和这样一种所取的蓝色的外境，二者实际上也是一体的，没有他体。为什么呢？因为要同时俱缘的缘故，必定是同时俱缘的缘故，所以说和这个相同。那么我们就知道，进一步如果训练？理论的话（13:24秒）怎么样说是二者同时能够俱缘呢？比如说在这个外境出现的时候，我们说这个外境是谁来认知的？谁知道有个外境，我们说必须有一个心识来认知，除了心识之外的这样一种境根本不存在，所以说外境出现的时候绝对是心识同时出现的，心识尤其是说不带像的心识一个也没有，所以说带像的心识，比如说这个地方讲的蓝色的心识，蓝色的心识出现的同时，绝对在外面有一个蓝色的像，绝对在外面有一个蓝色的境，二者就是同时缘的，同时出现的。那么我们能不能找到一个有外境而没有心识，没有眼识的情况呢？也许我们想，有啊。比如在我们山后有一朵蓝色的花，现在我们都看不到。这不就是个理由吗，我们说，这个话存在，谁认知的？谁能肯定这花一定存

在？我们的任何识都没办法肯定它。现在说张三看到了，木桶他刚开始看到了。就是说要证成外面这个兰色的境，也是必须要说木桶看到之后呢说山后的这个花，你们都没看到，我看到了，这外面还是必须要有个眼识来证成它。所以说有没有这个法成立呢？实际上这种法是绝对没有的，不管从哪个方面来讲都没有。有时是你看到，我没看到，有时是我看到了，你没看到。反正不管是谁看到了，这个外境的存在必须要在心识面前显现，心识面前显现的法才可以说这个外境是“兰色”的，是存在的，这个外境是怎么怎么样的。如果都没有任何一个人及所有六道众生心识面前从来没认知过这个外境，那谁说这个外境存在？理由是什么？那实际是找不到一点理由，必须要在我们心识确认了，心识见到之后呢，才可以说是外境存在，心识没有见到的外境是绝对找不到的。那在反方面讲的时候，我们心识显现的时候绝对在同时是有一个境的。比如说，现在我们眼识中取了一个书的识，那书是境，眼识是取书的眼识，那我们在取的时候，生起书的眼识的时候，我们敢肯定同时具备这样一个外境的，同

时具备的缘故呢，二者是一体的，二者就是一个本体。那么有时说，比如闭着眼的时候，脑中会出现一本书，这本书呢，外境是并没有，但心识有了，这是一种异种相，异种相的话，了知书的心识具有的时候，在脑海中书的种相的显现是绝对有的，任何一个不管是根识的现量，还是意识的量也好，不管怎么样，反正心识出现的时候，绝对有一个外境的，你脑海想一个东西，有了知它的心识，也有外境，睁开眼看一个法，也有它的外境和心识，二者绝对是同时出现的，绝对是具缘的，如果是具缘的，那绝对是一体的，绝对是一个本体而不是他体的。所以这方面就是从他的同品周边方面进行安立的。那有时候我们还会认为这个不一定的，有可能同时出现但是是他体的，这里我们要成立什么呢？同时出现的法，同时缘的法绝对是一体，犹如二月一样，象兰色和取兰色的识是一体的。那如果对方不成立呢，要否定呢，我们就从异品周遍。

后面这句就是破我们内心当中剩余的执著的。“他遮余边能否定”，“他”字是和“异”字是相对应的，前面说取兰色的识和所取的兰

色是一体的，具缘的缘故是一体的，那对方也许认为，眼识和对境可以同时，但是是他体。那“他”字就表明在一体之外的他体，那对方要承许他体的话，下面怎么破斥呢？“遮余边能否定”，就是说，如果是他体的话，通过遮余边的方式能够否定对方的观点，就是通过一品周边的方式否定的。

我们观察的时候，如果说是一切万法不是一体，那肯定是他体。这在世俗名言当中就是这样的，虽然中观当中一异都不存在，但在世俗名言当中，一切万法就只有两品，要不就是一，要不就是异，所以说如果不承许同时出现的法是一体，那就只有承许同时出现的法是他体就是这样的。那我们对他体再观察，他体可分为不同时间的他体和同时存在的他体，如果说不同时间的他体有怎样呢？比如说昨天的境和今天的眼识是属于不同时间的心识和境，那这方面对方是不敢承许的，因为昨天的境和我今天的识根本看不到的，已经毁灭的缘故看不到。今天的识就没办法缘昨天的境，或者昨天的外境存在是谁能够知道的？不可能说昨天的外存在是今天的我的识照见的，这个方面根本

不可能的。所以同时的法有可能是不同时的，就不是同时的法。一体的法他体的法也许是不同时，不管是昨天的境今天的识，还是今天的识明天的境，实际上，这个都是属于又是他体又是非同时的状况，这个方面是没有办法领受的，这个也破除了，没办法承许。然后最为关键的一点是什么呢？是承许二者是同时的又是他体的，比如说我的眼识和外境二者是同时，二者又是他体的。这个方面他是这样成立，如果想要通过这个方面成立的话，我们就说这个是有害的因。这个通过有害因的方式可以遮破的。

那么通过什么样的有害因来遮破呢？实际上如果说是所取的外境和能取的心识二者，象这样是他体又是同时的话，那么如果这样的法的话不绝对是具缘。不绝对具缘这就是主要的根据。

我们首先用比喻来说，在注释当中讲，蓝色和黄色。蓝色和黄色这二者之间是别别他体的，别别他体的这两个法的话，就可以同时也可以不同时。那么有的时候，蓝色和黄色可以放在一起，因为二者是他体的法。有的时候可

以放在一起，但有的时候不一定。比如说出现蓝色的时候，没有黄色，黄色单独存在的时候，没有蓝色。比如我们墙上的布，墙上的布就是纯粹的黄色，没有蓝色，所以有的方面就说是外面一个什么样一种蓝色的话呢？他就存在但不一定有黄色。所以说如果是他体的法，又是同时的话，像这样就不绝对是具缘，这个方面是很关键。

对方就认为同时存在的法可以是他体，具缘的法可以是他体。我们说两个别别他体的法不一定是具缘的，这个方面主要是没有否定他完全不能具缘，就是说不一定是具缘。不一定具缘就是说通过心识和外境的意义观察的时候，就可以知道，当我们的眼识出现的时候，不一定就能够见到外境，那么就是说外境不一定和自己的眼识同时出现。当外境出现的时候呢，这时候不一定和自己的眼识能够出现，所以有的时候，眼识和外境可以同时出现，有的时候不出现。所以说这个是不一定具缘的。

不一定具缘又怎么样呢？我们说这个叫有害，有害因呢就叫有害了，那么我们在用实际的理论和实际的情况来说明，就是前面我们分

析过的。有没有见到一个有外境，但是同时根本没有眼识的情况？然后有眼识根本没有外境的情况？像这样的话，对方不敢承许的。但是我们说你的心识和外境是他体的缘故，他体的法有的时候可以具缘，有的时候不一定具缘，就像蓝色和黄色一样。这个方面我们就说呢通过同品绝对可以成立，只要是具缘的法，绝对是一体。

通过异品呢，就说如果是他体的法不一定具缘，他体的法不一定同时出现。如果不同时出现，就有可能今天的眼识看到昨天的色法，今天的眼识看到明天的色法，昨天的色法任何一个眼识都没有缘，但是他存在的。这方面的毛病，这方面的过失绝对要出现的。所以我们为什么说具缘定义肯定是这样的。所以我们要思考他的同品周遍，绝对是同品的。

然后如果还没有生起定解，反过来通过他遮余边来否定这关键的一句话，然后仔细的观察，开始仔细的分析，如果二者真正是他体的法，就绝对不一定是具缘的，那眼识和外境就不可能在同时当中出现的。不在同时当中出现，有外境的时候就没有眼识去证知它，有眼识的

时候没有外境可以知道，所以你的眼识到底是什么眼识？你的耳识是什么样一种耳识？所以就可能出现这样一种不决定的这样一种事情。

所以你这就不是决定的因，就说如果你承许是他体，那么又能够具缘的话，这根本不是一个决定的因。所以说此处呢我们观察的时候，同品周遍主要就是说二者具缘的缘故是一体的，一体才能够具缘。破对方的时候，如果是他体就不一定具缘，不一定具缘的话你的眼识有时就会成为没有对境而生起的眼识，对境就成为一个没有眼识了知的对境，就应该出现这样一种过失。

所以你这个过失不决定的缘故，你没有根据，所以只有承许说：能取所取二者识，一体的他具缘，具缘的缘故是一体的。所以从这个方面我们知道唯识承许唯识无境的因呢，一个是明知因，明知因这方面略说，因为是不是比较好懂一点？具缘定义这个方面是比较关键的，而且是不是比较难懂一点？所以说从这个方面观察的。开始观察二者之间呢实际如果是具缘的，绝对是周遍一体的，这个方面我们就这样了解的，今天就讲到这里。

第9课

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！

下面开始辅导《量理宝藏论》，现在讲第一品观境，在观境当中前面已经讲过了在世俗实相当中应该按照唯识宗所讲的一切都是唯识的观点，外境是根本不存在的，外境都是心识的自性。所以我们应该知道这个所谓的唯识无境或者唯识宗的观点是不是完全说是没有境呢？有的说是无境，但是这个无境就是说没有在外面实实在在的外境，都是心识的自性的缘故说无境。但是如果从心识的侧面来讲也可以从一个心识当中分一个有境和一个对境，这方面在《中观庄严论》等其他地方或是唯识宗的

论典当中也是这样观察的。

通过明知因和通过具缘定因等等，通过了知一切万法是唯识的观点之后，我们应该使用两种因所抉择的唯识的理论，尽量能够帮助我们打破对于一切外面所取法的执著。打破外面所取法的执著并不能够单单满足于知道了明知因的推理方式，然后知道了具缘定因的推理方式，这个就满足了，实际上我们还应该通过明知因和具缘定因这两种大理论、两种大因反复去推敲，反复去观察，最后就得到外面一切外境确实实是唯识的观点为止。什么时候内心当中生起了唯识的觉受的时候，外境的执著绝对在同时，就在这个时间就已经泯灭了。

所以说我们一方面在运用唯识，一方面对外境还有执著，就说明我们唯识的定解、唯识的觉受还没有在内心当中生起来，所以说我们就知道必须要以这样的理论反复去修持。

在中观修持空性的时候也有两种修法，一个是心、境全部观为空性来修的，一个方面是首先把外境观想唯识，然后再用唯识观想为空性，从这个窍诀性的修法来进行观察的。

清辩论师的《中观宝灯论》，还有月称菩萨的窍诀修法当中都是这样承许的。所以说我们就知道了，首先通过广大的理论知道唯识的观点非常重要。

在知道唯识观点之后，今天讲第三个遣诤：

癸三、遣诤

分二：一、遣除与微尘相同之诤；二、观察有无相而遣除非理

子一、遣除与微尘相同之诤

遣除这个诤论的对方是中观宗，我们在学习中观宗和唯识宗的理论的时候都知道，中观宗的教义绝对是比较比随理唯识宗派要高，因为中观宗他承许一切无自性，承许一切离戏的空性。而唯识宗一方面破除了外境的执著，一方面内心当中自明自知的这个心识是实有的，虽然是刹那生灭但是是实有的，或者没有破除的。所以从这个侧面来讲的时候，如果不把心识抉择为空性的话，仍然是一种法执，如果有这样的法执仍然没有办法人我、法我两种执著，圆满的空性。

人我你虽然可以圆满抉择和修持，但是法

我的有境就是法执，所以说我们就知道，这个心也是一种法，如果把这个心执为实有也是一种实有的法我。然后如果执著这样实有的法我就是一种法执，如果有了这个法执没办法真正的修持离二取的空性，没办法真正的获证初地，这个在《经观庄严论》当中也是这样提及的。

所以我们就知道，中观宗应该可以破斥唯识的观点，为什么这个地方好像从他的注释或者颂词当中讲，好像是中观宗没办法破斥他的观点，上师也讲了这个只是要必须经过的一种论式而已，实际意义上要详尽观察辩论下去的时候，唯识宗的实有的心识无论如何是没办法保住他的自性的。中观宗的空性理论一观察的时候绝对成空性。

但是这个方面萨迦班智达是从名言谛的角度，说你的这个空性的理论没办法破掉我的实有的心识，实有的有境是没办法破斥的，这方面的道理应该知道的。

谓心相续同有支，刹那犹如微尘分，
由是三刹那性故，远离一体及多体。

如果认为心识实有的观点就是真正的胜义

或者一种实相的话，那么就有过失，破斥的时候是从两个方面，两种过失观察的。

谓心相续同有支，这个是破法，刹那犹如微尘分，这是第二种破法，就是中观宗对承许唯识无境的唯识宗，对他们进行两种观察，发了两种过失。

第一种过失，同有支，我们在观察离一多因的时候，通过有支支分的方式一个一个观察成空性，这个方面不是这个角度，这个方面主要是承许外道有一个实有的有支，也就是说有他的总相，有一个大种。然后下面的法称之为他的分支或者他的支分等等，有这样一种观察方式。

比如外道认为在所有的人当中有一个有支，这个有支就是一个实有的。比如人这种概念，人是一种实有的法，人的有支的总的实有的法遍于所有的分支的人上面的，比如分支的人当中有四大部洲的人，南瞻部洲的人当中有各个国家的人，然后各个国家的人当中有男人、女人，还有各种不同民族的人。这些各个不同的人就叫做分支，在每一个分支、每一个人的上

面都有一种有支笼罩着，这个有支它是一个总的法，这个总的法是一个实有的法，这个实有的法是周遍一切分支当中的。所以说外道把总相和别相认为是实有的，在所有的别相上面就有一个实有的有支周遍，他认为是这样的。

但是按照《智慧品》、《定解宝灯论》当中所讲的一样，实际上这是一个很荒谬的观点，实际上内道也承许总相、别相，但是这个总相和别相都是假立的，总相和别相是互相观待的，你离开了别相，总相在哪里？一个人、一个人都没有的话，你这个实有的总相根本找不到的。然后如果没有这个总相，别相也没有，如果没有总相你这个别相的人从哪里来的呢？

所以自宗所承许的观点，总相和别相是互相假立没有实有的。但是外道他承许有一个实有的有支笼罩、周遍于一切分支当中，每一个人都有实有有支的一部分。

在破外道有支和支分的时候，有支和分支是一体还是他体的方式来破斥的。如果有支和支分都是一体的没办法分离的话，当一个支分他死亡的时候、毁坏的时候，因为它遍于一切

有支的缘故，那么这个有支应该有一个损失，应该也有所缺失的，有这样的过失。然后如果二者是他体的话，就违犯他自宗的观点，所以说也没有办法安立的。

这个时候我们就知道了，怎么样破斥外道的有支，首先知道破除外道有支的方法之后，再来看中观宗如何破斥唯识宗。中观宗的意思就是说，通过破外道有支的方式也可以破除唯识宗唯识的观点。

这个地方讲心相续，心相续的意思就是说一个粗大的心相续，每一个众生相续当中都有一个心相续，而且这个心相续是从六道当中往来穿梭的，就是说这种心相续在我们人道相续当中的时候称为人的心相续，然后人的身体死了之后这个心相续带到了旁生的身体当中，成为旁生的心相续，然后这样的心相续又进入天人的相续当中等等，反正这个心相续是一个总的法。

然后分支是什么意思呢？分支就是说人的这一部分心相续，刹那法也好，心相续也好，还有旁生，各个六道当中不同的法叫做它的分

支。如果心相续这个法是实有的，心识是不变的实有的话，那么它的总的法和别别六道当中心相续的法到底是一体还是他体的，就从这个方面进行观察的。

所以说如果真正是一体的话，如果一个人他别别的心相续失坏之后，那么应该应该影响到整个六道当中，遍于整个六道众生的心相续的有支了，从这个方面观察的。如果认为二者是别别他体，别别他体也不对，因为总的心相续离开了每一个心相续之外也是无法安立的，所以说我们就知道离开了个别的心相续之外没有一个总的心相续。

通过有支和分支的方式可以说破掉唯识宗的唯识的观点，这个唯识前面讲也可以了解成水晶球一样的非常清明的心识，或者带相的心识，转生的时候，有不同的说法，有承许六识的宗派，有承许八识的宗派。承许六识的宗派承许在入胎的时候是第六意识入胎的，然后承许八识的宗派是第八识入胎的，反正他是整个一个相续从此众生到彼众生，有这样连接不断的方式。

所以说如果单单从唯识无境的整个心识的相续来讲，那么可以安立成有支和分支的方式来进行观察破斥，这方面就是第一种破的方式。

第二种破的方式就是第二句，刹那犹如微尘分，这就是第二种。这个刹那就是无分刹那的意思，如果说心相续是粗大的缘故，不是我们究竟的观点，我们究竟的观点应该承许无分刹那，无分刹那才是一个真正不可分的，真正一种了义的胜义谛的话，那么这又是有过失的。

因为我们知道，中观宗在破对方的时候他要破两种，一个是破色法的自性，一个是破心法的自性。破色法的自性主要是把微尘破掉，破心法的自性主要是把无分刹那破掉，所以我们就知道现在我们内心当中对于最细微的心识的执著也好，还是对方辩论的时候，对方认为有一个无分刹那实有的心识也好，都可以通过破无分刹那的方式进行观察进行安立的。

如果你认为无分刹那是实有的话，那么犹如微尘分，犹如微尘分的意思是什么呢？一方面犹如唯识宗你在观察有部、经部微尘的时候，通过六尘绕中尘，观察微尘有分、无分的方式

而将微尘彻底破除一样，我们也可以将无分刹那作为最小的基，作为最小的单位，然后通过观察这个刹那是不是有分、无分的方式将无分刹那也彻底破尽。

那么怎么样破呢？由是三刹那性故，远离一体及多体。由是三刹那性故的意思，就是说你这个无分微尘有没有接近过去的这一部分，有没有接近未来的这一部分，如果最小的这个单位无分刹那它既有接近过去的这一部分，也有接近未来的这一部分，就说明无分刹那是三刹那的自性，它有三个部分，它有三刹那的本体，所以说如果有三刹那本体的缘故就不是一刹那了，如果不是一刹那就远离一体，因为远离一体的缘故和一观待的多体也无法成立了。

所以说中观宗就通过离一多因的方式将这个无分刹那，最小的这个单位不可分的无分刹那，通过你这个刹那有没有接近过去分，有没有接近未来分，然后进行安立的。如果说有接近过去分和未来分的话，那么你这样的刹那法就不是一刹那性了，它不是无分，它成了有分了。

为什么有分呢？因为这个无分刹那上面有三部分，一部分是接近过去的，一部分是接近未来的，一部分是你自己的自性，所以从这个方面观察的时候，你这个无分就成了有分，一刹那成了三刹那，如果成三刹那的话就远离一体，远离一体的缘故远离多体。

如果没有接近过去，也没有接近未来，这样的自性的话，我们说你这个刹那性又没有接近过去的法，又没有接近未来的法，实际上这样的无分刹那只是个名称而已，没有办法得到它的本体，没有办法得到它的自性的。因为必定心识在不断迁变，在名言谛当中讲的时候绝对是有过去、现在和未来三种分位，三种分位的时候，如果你的中间微尘也没有接近过去，也没有接近未来的话，那么一刹那的法根本没有它的本体存在的，没有它的自性存在了。

或是从无垢光尊者观察的方式看的时候，无分刹那它自己到底有没有一个标准、一个量，有没有一个可衡量的东西呢？如果最小的无分刹那没有头尾，没有开始和结束，我们说你的无分刹那不管再积累多少多少的无分刹那都没有变成粗大时间的情况。也就是说一个大劫根

本不会存在了，不会存在有一个大劫的时间了，为什么不会存在有一个大劫的时间呢？因为最微小的刹那没有生起的时候，没有中间安住，也没有后面毁灭的时候。所以这样的话没有一个标准，没有一个量的东西，是根本不存在的東西。我们的眼识也好、心识也好，都无法衡量的东西根本就不存在，所以说如果你这样一种无分刹那没有它的初分，没有中分，没有后分的话，或者没有刚开始生起的时候，没有后面毁灭的时候，那么就说明它不存在，不存在的话不管积累多少无分刹那，实际上根本没有组成粗大时间的机会了。

如果说它有标准，有它最初生起和后面灭掉的时间的话，有初有后，有始有终，如果有始有终的话就说明它还可分的，不是说无分。因为说可分的缘故，那么你这个无分刹那就安立不了了，就从这个方面来进行破斥和观察的。

这个方面我们就知道确确实实是一个真实的理论，下面唯识宗开始辩驳，辩驳的时候上师也讲主要是在词句上面辩驳，意义上机根本没有真正的回答。

由是三刹那性故，一刹那成不容有，

若一刹那不容有，显然已失三本性。

他就反驳，你们不是说我们的无分刹那成了三刹那了吗？因为无分刹那成了三刹那本性的缘故，一刹那成不容有。你说是三刹那本性，所以说无分刹那这一刹那就是不容有了，就成立不存在的。

再反过来讲，如果这一刹那不存在的话，如果一也不存在，那么三也不存在了，所以说如果三不存在又怎么说通过三刹那的缘故破掉了你的一呢？他主要是从这个方面讲的。

也就是说对方在回答的时候主要是词句上面讲，你说三刹那，比如无分刹那是三刹那的缘故，我们的一刹那没有了，既然我们的一刹那没有了，那么你的三刹那又安立在哪个地方呢？如果你的三刹那没有的话，又怎么通过三来破一呢？他主要从这个方面，三不能破一。前面我们主要是从三破一，从三刹那而破一刹那，从有分破无分。他们说既然这个一刹那都没有了，三也没有，如果三刹那也不存在，你怎么可以用三刹那来破一刹那？他从这个方面方面想要辩驳，想要回答的，上师说这实际上

根本没有回答到，我们自己真正观察的时候也是这样的，即便是说按照你的理论来讲，我们的三刹那不存在，前面已经把你的一刹那破掉了，一刹那破掉之后，从一个方面讲，一刹那没有的缘故没有三刹那，中观宗他自己也承许说三刹那是实有的，也不会承许说三刹那是怎么样的，他只不过破掉你执著的方式而已，他自己并不承许真正的三刹那是怎么怎么样的，他不承许。所以说只要把对方的实执的一刹那破掉之后，一刹那成立也好，三刹那成立也好，反正二者都不成立也好，就是这样一种本性，从这个方面进行观察。

还有上师在注释当中也讲了很多殊胜的关要，尤其对于刹那性方面做了观察认证，有很多殊胜的关要，有些时候最大的时间就是劫，最长的时间在名言当中就是劫是最长的。然后再超过劫就没有了，最多就是无数劫，最多就是几个劫，但是都是最大单位都是劫。那么当时最小的单位除了刹那之外没有了，或是说名言当中的秒，或是分秒，像这样没有再小的。这个是不是最小的单位呢？比如一弹指六十四个刹那，六十四个刹那当中最小的一个刹那是

不是最小的单位？实际上还可以分，还可以分到最小，还可以往细分的意思，这个方面用了很多殊胜的比喻、殊胜的理论进行观察。比如说一弹指就是六十四个刹那，观察的时候一个刹那代表一张薄纸，六十四张薄纸是很薄很薄的白纸，叠在一起的时候用一根针以最快的速度，一秒钟的时间当中，半秒钟的时间当中一下子穿透，穿透之后我们说这个是最小的了。

但是在一根针插下去的时候，分了六十四个，这六十四个当中的一张薄纸是不是最小的一个单位呢？比如说一秒钟当中或者一弹指之间，一根针就插破了六十四张纸，好像一弹指有六十四个刹那。那么再进行观察这六十四个刹那当中一个刹那是不是最小的，这个还不是最小的，我们观察的时候这个针刺下去的时候，是同时穿还是次第穿？我们知道绝对是次第穿的。从第一张纸到第六十四张纸之间它次第次第，从第一到第二，次第次第穿下去的。然后这个时候我们再观察，当针穿破第一张纸的时候，是同时是次第？就这样观察。

这张纸在名言谛当中有它的纸面，有纸背，然后还有纸的中间，我们穿的时候这个针绝对

是首先经过纸面，经过中间，然后穿过纸背的，所以这个方面观察的时候还是有分的，一弹指六十四个刹那其中的一个单位仍然不是最小的单位。

然后还可以通过其他的理论再分，就是无垢光尊者的殊胜的理论，用箭射光影可以抉择到很细很细，这个意思是怎么样的呢？无垢光尊者说就好像太阳西斜的时候，光影会不断的东移，太阳越往西的时候阴影就越往东走，越往东走的时候它有没有停止呢？我们说绝对没有停止，虽然非常非常的慢，这个影子走的很慢很慢，但是它一刹那或者一点都没有停止的。所以我们就知道这个光影在慢慢慢慢往东移动的时候，时间是非常缓慢的，这个时候已经非常小了，我们说第一个通过光影不断的移动，比如说光影移动到一个微尘的时候，它在一个微尘上面停留多长时间？实际上根本不停留，慢慢慢慢在走。

慢慢在走的时候，我们可以说这个慢慢走的时间在一个刹那走多远？一个刹那根本走不了多远，一弹指六十四个刹那，我们在一个刹那当中你能不能看到光影在移动呢？根本看不

到。所以比这六十四个刹那中的一个刹那还要小的就是这个光影，慢慢移动的时间，这个非常非常小，然后这个时候对这个光影射一支箭，一箭射过去之后，这个箭射过光影是次第通过光影还是同时通过光影，实际上这个箭射过光影的时候光影非常慢，就是说时间已经非常小了，然后这个箭再过去的时候，迎着光影射过去的时候，这个箭是次第次第通过微尘的，所以一个光影慢慢移动的这个微尘，一个箭过去的时候还是次第的，还是次第的时候它有第一个、第二个、第三个，所以这个时间又分的非常小了。

所以我们就知道平时我们讲的时间就像无分微尘一样，也可以分到很小很小，有的时候只有用这人比喻了，没有办法用其他方式了，所以无垢光尊者的这个比喻非常的微细很微细，这个光影慢慢走的时候，它一点都没有停留的，但是在一个微尘上面走的时候非常慢，弹指的时候一个刹那都不一定能够走多远，但是它还在走，可以说一个刹那当中这个微尘还可以分成几分之一，一个刹那还可以分几分之一，然后一箭射过去的时候，穿过这个微尘时还有

刚开始的时候，中间的时候，次第穿过的时间还有的。所以这个方面再分的时候非常非常微细了，非常微细的时间。

我们在名言谛当中可以承许最小的单位无分微尘，如果没有最小的单位没有办法组成粗大的时间，没有办法组成粗大的心识，所以说我们在名言谛当中有一个最小的单位，这个单位不能分，一分就成空性。从这个方面观察的时候有最小的单位，但是最小的单位只能说它是无部分，真正要分的时候一分就成了空性。就是从前面的理论，无分微尘有没有出生最后灭的过程，或者有没有刚开始和结尾的呢？如果有的话它绝对也是可以分，所以一分的时候就成空性，不存在了。

这个方面殊胜的理论去好好的思考观察，所以说一方面要好好的思考无分刹那时间到底有多小，一方面通过这样的理论观察时间也是不存在的道理，这方面应该去好好体会的。

粗尘同时环绕故，居中微尘成有分，
三时顿时不生故，现在刹那乃无分。

他从其他方面再回遮这个观点，一方面粗

尘同时环绕的意思就是说组成粗尘的时候，粗尘这两个字就是讲通过其他的微尘组成粗尘的时候，要组成粗尘的时候必定是很多微尘环绕的，中间一个微尘，然后很多其他的和它同等的微尘围绕最细的微尘慢慢累积就成了个粗尘，粗尘是通过很多无分微尘同时环绕组成的。

居中微尘成有分，既然这样它同时可以出现的缘故，所以说中间一个微尘处于中间，然后六个微尘夹着它的时候，中间的微尘就应该成了有分了，这个方面是破微尘的方式。但是这样一种观察的理论并不适合于观察时间，并不适合观察无分刹那，因为三时顿时不生故，前面的这个微尘可以同时存在，同时存在我们就可以观察它们中接触不接触一下就破掉了。但是三时顿时不生，就是过去的刹那，现在的刹那和未来的刹那，当现在刹那存在的时候过去和未来早就灭掉了，所以说现在无分刹那存在的时候并不存在前面两个刹那同时环绕的时候进行破斥的缘故，现在刹那乃无分，你的这个理论就没有办法运用到我们这个无分刹那上面，所以说应该成立现在刹那是个无分刹那。

这个方面实际上也是一种说法而已，真正

通过很多殊胜的理论观察的时候，三时顿时虽然不生，但是我们可以通过脑海当中安立三时接触或者不接触的方式也可以这样安立的，安立之后照样可以破斥。这个方面回遮我们的观点的时候，只不过引用了一个粗尘可以同时环绕，三时没办法同时顿生的缘故，只是从这个角度安立刹那是无分的。实际上从其他很多的理论一一观察的时候都知道，比如三刹那接触不接触等等，这个方面一观察的时候，都知道实际上无分刹那绝对是空性的。

还有在其他的理论当中，比如在《日光疏》当中在破斥无分刹那的时候也是引用了图案啊、图表观察的时候，很容易知道实际上无分刹那绝对不可能是堪忍实有的，不可能是实有不变化的法。这个方面他们从这个角度做了回答。

子二、观察观察有无相而遣除非理：

现外境乃识本身，此者显现外无有，
习气坚固不坚固，能立真实与虚妄。

这个方面倒是一个真实的回答，因为前面是一个相似的辩论，相似的回答，这个时候是真实可以遮遣的。

对方有一个观点，不管有相唯识还是无相，就是真相也好假相也好，不管你的外境存不存在，但是如果按照你的角度来讲，这个外境都是心识，就说明外境不存在，如果外境不存在的话那么违背了量和非量的安立。为什么违背呢？他们这样说的，因为如果说外境真实存在的话我们就可以分别，一个月亮它是一个真实的正量，两个月亮就成了非量，见白海螺是正量，见到黄海螺就是非量。所以通过很多这样的方式可以安立量和非量的差别，就是因为有外境的缘故才可以安立。

但是现在你承许外境没有了，一切外境都是你的心识，那么既然没有外境，那么怎么样安立量和非量呢？就无法安立了吧？反正见到一个月也是心识，见到两个月也是心识，不管它是怎么样的话反正是一种心识，都是心识的缘故没办法安立量和非量吧？对方想从这个角度观察。

但是在回答的时候就讲，现外境乃识本身，此者显现外无有，所显现的外境确实实我们说就是心识的本身，此者显现外无有，心识显现的法在外境当中也绝对不存在的，在外境当

中也没有一个实实在在的外境的存在，所以说一切外境的显现实际上是心识本身。心识本身显现的境在外面当中，就是外无有，外面当中绝对是根本找不到的。这个是我们自己的观点，通过明知因、具缘定因都可以知道，所以我们知道真正的外境不存在。

那么真正的外境不存在，有没有说没有办法安立量和非量的过失呢？没有这个过失，后面两句主要是回遮这个过失的。从哪个方面回遮他的过失呢？习气坚固不坚固，能立真实与虚妄。我们说外境是自己的心识并没有说根本没有境的意思，这方面只能说境只是自己的心识的自体而已。这个时候在心识上面，在习气上面去安立一个真实虚妄，就是说如果你心识的习气很坚固，这个方面坚固的习气，大多数众生的习气都很坚固，大多数的众生都是无患眼根，大多数众生显现的一个月亮都是长时间安住的缘故，这个方面叫做坚固习气。坚固习气所见到的外境或者所显现的有一种月啊，或白海螺等等，这个方面都是一种真实的，或者都是正量的。

然后如果是不坚固的习气，习气不坚固呢？

比如出现二月了，出现二月可以说是突然的习气，或是说不坚固，相续当中不稳固的习气显现了两个月亮。显现两个月亮一方面只是很少人能够见得到的，一个方面它是不稳固的，通过服药等等马上就会消除的，这个方面就是讲不坚固。或者说从二月的角度讲，一压眼睛的时候，你把眼睛一压住一挤的时候，二月就出来，一放开二月就没有了，这样一种习气是非常不坚固的习气，而且极少数的人可以看得到的境，所以它不坚固，不坚固所显现的就是一种非量。

所以我们就知道通过坚固的习气而安立正量，通过不坚固的习气安立非量，这个方面如是如是进行安立的。所以这个方面在讲记当中也是讲到了大多数人能够见得到的，还有时间长的缘故能够见得到的，这个方面安立习气坚固。当然有的时候我们说，世间的人多不一定成了真理吧？我们在学《四百论》的时候，一个国家的人除了国王没喝雨水之外都喝了，喝了之后全疯狂了，疯狂之后反而国王一个人成了非量一样。这个方面不是这个意思，实际上那个方面被其他的惑乱因，或者很多众生见不

到实相，只是一两个众生见到实相，所以人多不一定就是真理。

但这个方面我们意思是说在根识现量面前的，在世俗当中绝大多数人都见到了一月或者白海螺的时候，大家多数都见到这个。还有一个它是比较稳固的，比较坚固的习气，从很多很多理论观察的时候，习气坚固的就成了正量，能立真实。然后习气不坚固的，看到二月等等就是非量，就是能立虚妄，从这个方面完全可以安立。所以虽然是唯识无境的观点，虽然不承许一个真实的外境，但是仍然可以安立量和非量的差别，这个方面开始做了真实的遮破。

下面就是本品的一个总结，总结的一个偈子：

乃至承认有外境，期间因称所取境，
如若所知纳入内，境及有境别不成。

乃至承认有外境，也就是说如果你跟随经部宗承许外境的时候，因为如果承许内心也有外境也有的时候有很多宗派，但是法称论师或是萨迦班智达，或因明论师，如果在承许外境的时候很多都是承许经部派的观点。乃至承许

心外有境的时候，期间，在这个过程当中，因称所取境。那么这个因是什么意思呢？这个因就它的隐蔽分，隐蔽分称为它的因。因为经部宗观察，这样一种隐蔽分的外境它是能够指点出行相的因，是能够指点出行相的来源，所以说这样隐蔽分的外境应该安立成所取境，这个所取境虽然没办法被别人看得到，因为他看到的就是一种传相而已，但实际上通过所指点的行相能够推知外面有一个实实在在的外境。所以说在承许有外境的期间，能够指点出行相的这个因——隐蔽分，可以称之为所取境，这个时候可以称之为所取境，有所取境可得。

如若所知纳入内，但是后期的承许，唯识宗的究竟观点看的时候，就把所知的外境纳入内心了，归摄到内心当中。如果把所知归摄到内心当中的时候，境及有境别不成，别不成的意思就是说二者不成立他体的意思，不成了别别他体。就是说有境和境，有境的心识和境的外境二者就是一个心识的自性，一个心识的本体，所以说别别他体的法是不成立的。

这个颂词当中讲解了本品的核心关要，反正有外境的时候，承许外境的时候应该按照经

部宗。然后如果是承许唯识的时候，应该承许唯识无境的观点，这个方面就了知了。

以上讲完了第一品观境的内容。

今天就讲到这个地方！

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

第二品 观识

智诚堪布讲解

第 10 课

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！

我们开始辅导因明《量理宝藏论》，今天我们开始讲第二品观识，在观识当中呢主要讲自己心识的这种定义或者法相、分类这方面的内容，在科判当中：

丙二（能知识）分二：一、法相及分类；
二、抉择此等之义。

丁一、法相及分类。

首先是法相：

识之法相即明知。

那么就是说境的法相是识所知，那识的法相呢？就是明了觉知，这样一种法相就是识的法相，在上师注释当中也讲很多的，像这样反正不管是现量识也好，比量识也好错误识也好不错误识也好有分别识也好无分别识也好，每一个识没有一个不具备明知法相的，没有一个不是明了觉知法相的，所以我们知道不管你是怎样的颠倒也好正确也好分别也好无分别也好..反正都有这样一个明了觉知的成分在里面，这是从总的法相方面进行的观察。

然后分类就是：

由境而言成多种，由识而言一自证。

那么如果从对境来分是怎么分呢？那就成多种了。如果从对境来看的时候呢有这样一种异共相的对境的，分为这样一种有分别识，然后取这样一种自相法为分别识，还有取境的方式方面讲的时候也有现量识比量识，这方面由境来讲的时候有很多，因为境有异共相也好自

相也好反正境有很多，所以它取的这个识也有很多像有分别无分别等等。

“由识而言一自证”从它的有境识的一个层面不观待外境，唯一有它的识而言呢唯一归类一个自证，那么这个自证，前面讲过主要是心识内观的这么一个自证，自证，它也是绝对具备明知的自性，所以说如果真正分类从识有境识方面观察的话就是唯一的一个自证而已。这是讲的它的法相和分类。

下面讲：

丁二（抉择此等之义）分二：一、量之法相；二、非量之识。

戊一、量之法相：

戊二（非量之识）分二：一、破他宗；二、立自宗。

就是说他宗对这非量是如何了解的，自宗对非量是如何宣讲的，在这个科判当中是进行广说的。

己一（破他宗）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

首先第一个是讲对方观点，这个对方是注释当中讲的前代因明论师他们有不同看法，对方观点：

现而不定伺察意，已决颠倒犹豫识。

按照宣讲的时候伺察意在第一个，按照颂词翻译的时候呢现而不定排在第一个了。首先讲伺察意，他们认为非量识五种：伺察意是第一种、现而不定识第二种、已决识第三种、颠倒识第四种、犹豫识第五种，像这样的五种非量识。五种非量识中的一个伺察意，按照法王如意宝的窍诀开示是估计的心态，就是对于符合事实的这样一个估计，像也许今天会来人，如果真的来了它就成为了伺察意了，如果今天会来人但它没来，那它就不是伺察意了。所以它这个伺察意或估计当中它有一个和事实符合和事实不符合，如果你的这样没有理由的估计和事实符合，那么就是一种伺察意。如果这样的估计与事实不符合，或是没有的东西在估计，都不算是伺察意。这个方面上师在注释上也讲过。然后这样的一种伺察意的法相认定前所未知的隐蔽分与事实相符，也就是说是这样一种认定，前未知的隐蔽分，也就是说不是现量

的，他是对于“前所”，以前没有了知的隐蔽分他开始认定，然后认定的东西确实和事实相符的这样一种法相就称之为伺察意了。那么这样一种伺察意，前辈论师也说了是分为三种伺察意：没有理由的伺察意、颠倒理由的伺察意、不定理由的伺察意。所谓没有理由的伺察意，就是根本任何的根据认定那个东西存在。比如注释当中也讲了，平白无故地认为古井当中有水，这个方面就是一种伺察意，而且里面确实有水。里面是有水，那是不是现量见到呢？不是现量见到的。是不是比量推知的呢？也不是比量推知的。他就是一种估计。估计的话就是根本没有任何理由，就开始认定说这个古井里面就是有水的。那么就是存在这样一种没有任何理由的伺察意。一方面，他就是没有任何的根据，也不是现量见到；一方面就是井里面确实有水，所以这个方面就是第一种——没有理由的伺察意。

第二个颠倒理由伺察意，颠倒理由的话就是依靠这种不定因、不成因，就开始安立以后咬定所立法，所立的自己的宗或是想要认知的一种东西是一种真实的，像这样一种不定的或

不成的根据和理由然后开始认知，前面是根本没有任何理由的，第二个方面是颠倒的理由，这些理由或者是不确定的一些理由，或说就是一种不成立的理由。不定的理由，就说是，比如注释当中也讲过，像这样把雾蒙蒙的东西认定是一种烟，然后就说雾蒙蒙的下面肯定就是一堆火。实际上这是一种不肯定的。为什么呢？这方面这种雾蒙蒙的东西到底是不是一种烟还不好说，所以说从这方面认定推知下面肯定有火，这方面就是不定的理由。还有一种不成立的理由，和这样一种自己想要证成的这些东西是没办法证成的。下面有火，是因为有其他的动物，或是有牦牛在吃草的缘故，这方面算是不成立的因，所以这方面也算是一种伺察，但是不管它是一种颠倒的理由或是怎么样，反正下面肯定是有火的，这方面和事实相符。他要成立这样一种东西，其实是有火，但是他用于使用的是一种不肯定的根据，颠倒的一种根据，或是一种不成立的根据，但是他自己想成立的东西、认定的东西，一方面是前所未知的东西，根本就不是已经完全了知的。还有一种，说是和事实相符的，反正是通过不定的因、不成的

因，可以成立下面有火或是有水存在，这方面的一种所立法。

第三，就是一种不定的理由，不定的理由的意思就是说这个人没有引用三相推理，不懂的三相推理的论式，但是他通过其他的根据就了知这样的一种法。比如他要成立无常性，无常性是一种隐蔽分，是前所未有的，然后他就使用一种所作因，因为它是所作的缘故，所以是无常的。那这个方面是不是无常的呢？他确实确实是无常的，这个和事实相符的，但是从他这个理由方面，是没有认真的没有正确地使用三相推理，所以他使用的这个所做因一方面是正确的，但是由于没有使用三相推理的缘故呢，这个方面也是伺察意，是这个意思。

然后下面就讲这个现而不定时。现而不定时，首先是它这个法相，法相是不违反方面的争议显现出外境自成法相，注释当中这样讲的。那就是说，不违反方面的争议就是没有生起定解的意思。因为争议的反方面是定解，那就是说不违反方面的争议，和反方面的争议没违反的话，实际上就是没有定解的意思。相顺的争议，相顺的争议的意思就是没有定解心。没有

定解心，但是显现出外境自成的法相，在没有产生定解的时候同时，外境的自成的法相是同时显现出来的，所以显是显现了，这叫做显现出外境自成的法相叫做现。而“不定”，就是前面不违反方面的争议没有决定没有定解，没有决定时。显现是显现了，但是没有肯定它到底是什么法，这叫做现而不定时，这也是一种非量时。那么，这个非量时分了三类。

第一：境相不明现而不定识：第二、心未专注现而不定识：诸如，当心集中在某一所缘上时见到色法等；第三、迷乱理由所致现而不定识（或者是说错乱根识）。错乱根识所导致的现而不定识，上师注释当中讲的是错乱根识，这个地方讲迷乱理由是一个意思。

第一是境相不明现。显是显现了，但是没有办法肯定。原因是什么呢？因为境相不明的缘故，境相不明的缘故，有的时候显现的境太快了，显示是显现了，但是没有肯定到底是什么东西，突然一个东西从这里面跳过去，像这样的话自己没看清楚或者说是根本没有认知他什么东西，但是在眼识面前确实是显现了，但是根本没有肯定，没办法认知的。上师用法性

中阴也是非常容易了解的，法性中阴它时间很短，显示显现了，在自己的这个面前显现，但显现之后呢？没有认知的它，这个方面也是一种境相不明的缘故，因为境相不明的缘故导致了现而不定的一种识，这是一种非量。

第二是心未专注现而不定识。是说自己的心专注到另外一个地方，像这样一种法，不管是自相法，还是色法或声音也好，显是显现了，但是自己的心没专注在这个显现的色法方面的缘故，没办法肯定。比如说自己面前把书打开了，书打开之后自己脑海当中在想另外一个事情，想的很专注，自己的眼睛呆呆地看到这个书本，但实际上根本肯定不下来，自己是看什么呢，脑海当时是想另外的事情，所以说非常专注地想另外一个事情的时候，这个文字和书，即便是在自己的根识面前确实显示出来了，但是没办法认知，没办法肯定，没办法违背反方面的争议，但是显现的色法他自己的本体的法相，自相已经显现出来的，这个方面就是一种的。还有比如说自己在专心致志地看书的时候，旁边有一个人在给自己说话，然后他在滔滔不绝地说他的经历，但是自己在盯着这个书在看，

所以说了半天知道他在说，但是说什么东西呢？我不知道，最后说你在说什么，像这样的话，就是根本没有认知，没有肯定他在说什么话，这方面很多很多这样例子，所以说这个方面也是一种心未专注相的表现？11:30。实际上这些情况有没有呢？这些情况都有的，不管是说这样一种境相不明现而不定识，这个情况也是有的。还有就是心未专注现而不定识这个情况也有，在平时我们生活经验当中多次出现过的，从这个方面讲，自己的心专注在某一个所缘方面的时候，没有专注在色法上面，见到了色法，对于色法心没有专注的不定识。

第三是迷乱理由所导致现而不定，就是根识错乱。自己的根识错乱了，错乱之后面前显是显现了，但是根本没有决定。在注释比喻当中，认为是白银的时候没有断定是贝壳，那么在自己根识面前显现了，但是自己的根识迷乱了，根识错乱之后把这个贝壳认成的一种白银，看到这个白银的时候，这方面也是一种现而不定识。前面将绳子看为蛇，是不是也算是一种这样一种迷乱理由根识错乱导致的呢？实际上绳子是好像看到了，但把绳子看成蛇的时候，

没有断定这个是绳子，这个方面按照这个方面观点观察的时候，也应该说一种根识错乱，理由而导致的一种现而不定识，所以像这样的话，这三种是非量不是正量。

下面他宗讲第三类，已决识。已决识的法相：先前已经了解的作用尚未失去，而与反方面的增益相违来取境。像这样的话，已经了知了作用，比如通过现量已经看到了柱子或者通过比量已经推知柱子，已经知道内心当中有一种作用。这个作用没有失去的时候，没有争议，相续当中有一个决定的定解，那么会与反方面的争议相违，实际上就有一种定解，用定解来取境的，就是它自己的这样一种法相，那么分类只有三种。第一是所谓现量已决识，第二是随现量已决识，第三是随彼量已决识。

第一类就是所谓的现量已决识，就是自己在第一刹那的时候通过自己的眼识现量取到的外境，取到外境后第二刹那以后的识称之为现量已决识，那这个已决识呢，看后面辩答这样一种可以说后面破斥他的观点看的时候，它应该是一种分别念，应该是一种回忆，那在总破也好，别破也好，把现量和已决识从几个方面

对照破斥的时候，现量是取自相的。而已决识是取总相的，然后也讲现量是取现在法的，已决识是取过去法的，这方面也讲了很多，所以从这方来看的时候，这个已决识好象应该是一个回忆，一种回忆的心识，对以前曾经见过的，在了解的作用还没失去的时候再去回忆它，是一种分别念，好象是一种分别念的对境，因为这地方看了半天没怎么看懂，怎么样安立的时候没怎么看懂，我翻了下后面破的时候，我想那个地方会讲一点这个已决识方面的内容，讲是讲一点现量和已决识二者之间的差别，破斥的方式，还有注释中讲它是一种忆念，是忆念前面的对境，所以当时并没有一个对境的缘故，这方面来破。所以这方面我看的时候有点糊涂，上师和注释方面讲的时候对照来看有点糊涂，到底是哪个方面在观察的时候或是哪个方面在安立一个非量呢，这方面有点不清楚，因为麦彭仁波切这方观察的时候，应该是证量方面观察的。所以这方面他是用非量，那前派到底从哪个侧面去安立非量，象这样的话就去再再的思考它，所以现量观察的时候好象是看已决识，已决是已经决定的识，就是一种忆念的状态，

缘一个过去的总相去执著的，好象是这样一个人的意思。那么所谓现量已决识的意思就是说，首先是现量取了兰色，然后第二刹那之后产生一种忆念。第二个方面是随现量已决识，前面有一个现量已决识，然后跟随现量已决识再产生分别念，再去决定它，再再去肯定忆念它。第三方面是随彼量已决识，是通过彼量的推理产生一种了解，然后再以这样一种第二刹那之后再再去忆念刚才通过彼量而得到的定解，然后再再去忆念，这是第三种，像这样就是一种已决时。前面两个看起来比较容易，但已决识方面还有些疑惑没遣除，只是把注释当中和自己一方面理解的，或是后面的一些内容放在这进行观察，但实际上我内心当中对已决识方面不太好懂，怀疑还是有点大的，所以慢慢看后面还有没有这方面的观察，慢慢来遣除疑惑。

第二方面是破彼观点分三，第一是破伺察意，二破相不定识非量识，第三破已决识乃不证识以外非量识，就是说破三个。虽然讲了五种非量，但五种非量当中后两种和萨迦班智达自宗是一样的，所以没有单独讲，所以讲了三种，破的时候也是破和自宗不一样的三种观点，

第一是破伺察意，是什么意思呢？伺察意没有成立一个单独的自体，如果有一种理由的话就放在证量当中。

如果是相似因呢，如果是真正有理由的话，要么就是真因，要么就是相似因。如果说是真正的有理由的真因的话，他就可以放在证量当中。如果说他是似因，似因只有三种，有三种的缘故，就放在其他的三种非量当中，三种非量识当中。就没有必要单独成立一个这样一种伺察意。萨迦班智达破的意思就是这样的，主要就是没有单独伺察意的意思，所以破伺察意的本体就是这个意思。

然后破“现而不定识，非量识”就说认为现而不定识是非量识，这个是破掉的。第三个方面呢是破“与觉识”是不正识以外的非量识，实际上是应该包含在不定识当中的意思，或者不误识！

第一个是破他的本体分二，伺察意的本体分二：第一个是总破，第二是别破。首先讲第一个是总破分三：一观察则不合理，二发太过，三以同等理而破。

首先讲第一个“观察则不合理”

伺察意终不待因，唯是立宗成犹豫，
若观待因不超越，真因或三相似因。

那么这个方面观察的话呢，伺察意是不合理的，那么怎么样观察伺察意是不合理的呢？就是说“伺察意”是一种认定以前那个隐，没有知道的隐蔽分和事实相符这样一种状态，这样的法相。那么就是说你这样一种决定，一种认定到底有没有理由呢？这个因就说有没有理由的意思，那么“伺察意”分两个，如果你认为他没有因，那么怎么破掉？那么第二个如果它观待因他怎么样破的？所以第一句第二句就是说如果你承许“伺察意”不观待因的话怎么样呢？

终不带因，如果他始终都不观待一个因缘，如果始终都不观待一个理由的话，“唯是立宗”。因为世间上任何的说法，你自己有没有根据？如果你说了这句话，如果你做了个事情，或者你要证成的观点，完全是没有根据的说法。我们就说你这个话只是一个立宗而已，根本没有任何根据的，所以说“唯是立宗”。

“成犹豫”呢，就是说前面肯定了，比如我说我肯定这个井里有水。但没有理由的话，就是个立宗而已。“成犹豫”的话就是说如果现在还没有肯定他，如果还没有肯定到底有没有水呢？或者我们说前面“伺察意”他是和事实相符的这样一种事情，认定一切。如果现在还要观察他到底成立或者不成立，有水到底没有水，这方面就成了“犹豫识”了。像这样的话“唯是立宗，或是成为犹豫”。这就是说如果不观待因的话有一种过失。

那么第二个呢？如果观待因，如果这样“伺察因”伺察意观待因，观待因不超越下面的情况，不超越什么呢？不超越真因，或者三种相似因。那么因为一切的因，一切的根据就包含在或者说是真因当中，或者就是相似因当中。

那么，如果这样一种伺察意，他真正观待因，而且所观待的因他是一种真因，真因可以说是在这个宗法或者是同品、异品上面都真正成立的。就说因法在这个有法上也成立的。所立在能立上面同品异品上都成立，这方面就是真因。这个真因就是一种证量。比如很多地方经常引用的论释呢，就说声音是无常，以所做

性故如瓶子。像这样的观察的时候呢，就说这是一种真因，就说因为这样一种有法他这个声音在因上面，能力上面是成立的，因为这样一种声音他是所做性的这个方面是成立的。

然后，“事无常所做性故”像这样所有的所做性周遍是无常的，这个方面同品可以成立的。然后是反方面“异品”就是说如果说是恒常的法，周遍是非所做性。象这样一观察的时候这个就成了一种证量，就成了一种真因。真因的话就是一种真实的量，所以说你不应该放在非量当中，如果你自己说他是一种非量，如果观待因而且又是真因的话，就成了证量。

那么除了真因之外还有一种相似因（三种相似因）。三种相似因就有不成因、相违因、不定因，象这样一种三种相似因。三种相似因当中首先是这个不成因，不成因实际上是他的有法和能力去观察的，就是说他的第一项观察就是这样的。那么如果你的因就是你的根据在有法上面不成立，不用再往下观察了，第二项第三项都不用观察了。

那么首先第一个就是你的不是不成因？

从这方面观察的。比如说声音，有的地方使用论释的时候就讲“声音是无常”。为什么呢？以非所做性故，象这样这个方面观察的他就不成因而了，为什么不成因而呢？因为“声音是无常”以非所做性故，非所做性这个因在有法上面能不能成立呢？非所做性的因在有法上面根本不成立。就是说这个声音根本不可能是非所做性的，所以从这个方面观察的时候不成立。

如果这个不成因而不能成立的话，我们没有必要往下观察，所以象这样的这个叫做不成因而。那么如果这样的话这也是一种安立的方式。还有一种相违的因，很多地方讲声音是恒常所做性故，这个方面就是说观察。那么所做性在声音上成立，但是他的所立和能立二者是矛盾的、相违的。就是说声音是恒常所做性的缘故，所做性的法不可能是恒常的，这个方面观察二者就是相违的，他的因和他的所立是相违的。虽然他的因在有法上面成立，并不是不成立。就是说成是成，但是是相违的，什么相违呢？因和所立是相违的，他的因的所做和他的所立的恒常，二者之间成了矛盾。好像就是说所做性的法不可能是恒常的，这个方面就是第二种。

然后呢，有些地方讲第三种不定因，不定因在注释当中也是讲过的，象这样的话比如说他也是说声音是无常所量故。声音是所量这个方面有法是可以成立的，然后在观察的时候他是一种不定，能立和所立方面没有办法真正的周遍，虽然声音方面是无常，无常法是所量，无常法确确实实是所量。然后，恒常的法是不是所量呢？恒常的法也是所量，所以说你的这个因呢就是不定因，不是决定的。在这个同品异品上面都有，都存在，都存在的时候就不是决定。

所以从这方面讲的时候就是三种相似因，三种相似因就是这样的。那么这个颂词到底什么意思呢？尤其是真因的时候，如果他是真因就应该包含在证量当中，不是非量了。如果说三种相似因，反正就是说非因只有这三种，不可能有第四种的。

所以说如果你的这样一种因呢他是不成因，包含在不误实当中了，没有办法单独安立一个伺察意。如果说是你的这样一种因是颠倒的因，是相违因。相违呢就把他放到颠倒识当中去，颠倒的非量这个识当中去了。那么如果是不定

呢？放到犹豫识当中去，象这样观察的时候呢？不误颠倒犹豫识三个方面可以安立，三个方面分完之后呢，那么你的伺察意到底是什么？是不是这样一种不观待因呢？不观待因就是立宗而已，没办法安立的。如果观待因是观待真因呢包含在证量当中去了。如果是三种相似因呢？除了不误颠倒犹豫识三种之外没有了，所以说这方面观察的时候，还有什么可以安立伺察意的本体呢？伺察意的本体从这个方面观察的时候根本不成立。今天就讲到这里。

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

第 11 课

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！

下面开始辅导《量理宝藏论》，《量理宝藏论》当中现在正在讲第二品，正在讲观识，观识当中观察非量识，因为正量识下面要做观察的，所以现在正在对非量识方面做一个广大的抉择。

对于非量识当中，因明前派认为有五种非量识，萨迦班智达自宗当中就不承许有这样五种。对于伺察意，实际上是否定它的本体方面，就是说伺察意实际上根本没有一个单独的非量，根本没有办法成立一个单独的非量，实际上摄于其它的犹豫识当中去的，从这个方面进行观

察的。

前面说如果已经观察了已经有这样的过失了，今天是在总说当中的第二个，就是发太过。如果承许这样的伺察意有种种的过患的意思，这里面有好几组的辩论。

癸二、发太过

二具理由伺察意，若不摄三似因中，
则成第四相似因。

讲伺察意，伺察意有三种分类，三种分类当中，第一个根本没有任何理由的伺察意，这个是第一种。下面还要破斥的，在别破的当中还要破。然后对下面两种，颠倒伺察意和不定伺察意，对这两种伺察意叫具有理由的伺察意。颠倒伺察意使用颠倒、不定因或是其它不成因的方式来成立的非量，这个是具有一种理由的。第二个方面是不定，虽然没有圆满的使用一个三项理论，但是他还是使用所作性故等来知道是无常法，所以从这个方面来讲的时候他也是具有理由的。所以说所讲的二具理由就是讲的三种伺察意当中的第二、第三，这两种具有理由的伺察意。

我们问，你这两种具有理由的伺察意到底能不能包含在三种似因当中？包含也不行，不包含也不行，就发这种过失。如果两种具有理由的伺察意不摄于三似因当中，不成或者相违，或不定啊，三似因当中能不能包含你的具有理由的伺察意呢？如果不摄于三种似因当中就应该成了第四相似因。第四相似因就是说二具理由的这样一种伺察意就应该成了第四相似因。因为它必定是一种理由，而且必定是一种非量，一种相似的因的缘故，所以说如果不包含在三种似因当中就必定要成第四相似因。如果成了第四相似因又怎么样呢？如果成了第四相似因就违背了因明当中陈那论师、法称论师在因明论典当中说似因只有三种，没办法安立第四种相似因的教证，所以从这个方面就违背了。

所以说如果具有理由的伺察意不包括在三种似因当中就必须安立第四相似因，但是第四相似因的说法在任何因明论典当中根本就找不到的，自己也不敢承许的。因为对方肯定不敢承许第四相似因，他是跟随陈那、法称论师进行抉择的缘故，所以这个方面就可以理直气壮的给他发一个太过了。

如果反方面讲，包含在三相似因又怎么样呢？如果说具有理由的伺察意能够包含在三种相似因当中，那么就像前面的颂词所讲的一样，要不然就成了不定识，要不然成了犹豫识，要不然成了颠倒识，除了这些之外没有一个单独的伺察意识，没有一个真正的伺察意。所以说如果包含在相似因当中，你认为伺察意是五种非量当中的其中一种，这个就失坏了自宗了。如果不包含就违背了殊胜的教证，就是一切似因包含在三种似因当中的说法已经矛盾了。

这个是一组辩论。

伺察意若非似因，则已出现第三量。

对方想要回辩，回辩的时候，实际上这几组辩论都是前前和后后有联系的，所以我们在看的时候要看他怎么说的，我们怎么破的，破了之后他从哪个地方开始补救自己的观点，我们又从哪个方面破他的补救的。这个方面一个一个进行观察的。所以我们就说你这样一种相似因如果不包含在三种相似因当中，应该成第四相似因的过失。

他开始回辩的时候，伺察意若非似因，他

说我这个伺察意非似因，不是似因，如果真正安立成似因的话，那么没办法超越三种相似因，如果没办法超越三种相似因的话必须要成为不定识、犹豫识、颠倒识，所以他说我这个伺察意不是相似因，所以说在颂词当中讲伺察意若非似因的意思就是这样的。

然后虽然非似因，但是和其它的不相同的，它又是一种决定，一种量吧。非似因根本不是一种真正的似因，从这方面一种决定的缘故不是一种似因。然后它是一种决定，但是它自己也不是现量也不是非量，从这个方面讲的。所以他在回辩的时候，似因不敢承许，因为似因就是三种当中，但是如果再观察的时候，它又是一种决定性，决定性之后是不是现量和比量呢？它也不是现量和比量，所以他的第二层观点就是这样方面安立的，它是一种决定的缘故不是相似因，但它也不是现量也不是比量。因为这样一种伺察意也不是通过现量得到的，比如说古人的井当中有水，也不是现量见到的，也不是通过任何理由推知出来的，所以说不能包含现量也不能包含比量当中，但是它是一种决定，是决定的缘故也不是相似因。他从这个

里面，在缝隙当中想找一个生存的空间。

这样讲的时候，则已出现第三量，破斥的时候如果它不是真正的似因，它应该是一个正因了，正因当中也不是现量，也不是比量的话，那么应该出现第三量，就是伺察量。能不能出现第三量伺察量呢？实际上根本没办法出现第三量，因为在任何的因明真正的教证当中，只是说一切量包含在现量和比量当中，你这个法又不是现量，又不是比量，而且它也不是似因，那么怎么办呢？只有安立出现第三量。出现第三量就绝对矛盾的，肯定是矛盾的法，所以从这个方面他们提出这样一种补救，然后我们从这个方面破救。

下面再观察：

若实决定仍非量，比量亦应成非量。

他说我这个法就是能够决定的，可以决定下来，不是一种量，不是一种正量的，他从这个方面讲的。也就是说这样一种伺察意有一种决定性，但是不是一种量当中包含的，如果真正他要承许是量的话，那么是现量还是比量呢？他就必须要承许或者是现量或者是非量。他自

己要回辩这个过失的时候，他就说我这个法是可以决定的，这是第一个具有决定的，第二个它也不是现量也不是非量，从这个方面进行辨别。

我们在破斥的时候，比量亦应成非量。若实决定仍非量，如果说实实在在已经决定下来的，如果真的有了一个决定性之后，它还不是一个量，也不是现量也不是非量的话，那么从这个方面观察的时候，比量亦应成非量了。因为比量也是有一个实际已经决定的法，比量通过种种的根据，通过种种的推理，它已经确定了，确定之后有了个决定性，有一个决定性之后我们说这个比量就是正量了。如果按照你的说法来讲，这样一种伺察意又有一个决定性，但是它又是非量的话，那么我们把你的法相，把你观察的方式放在比量上面观察的时候完全符合。

就是说比量它也是有一个决定性，然后它自己就是一种量，如果说你这个是量，比量肯定是量，如果说你这个不是量，比量也不是量。所以说从这方面观察的时候，比量应成非量的意思，就从前面观察下来的时候，肯定要得到

这种，如果决定还不是量的话，比量也应该成非量。

所以前面我们观察的时候，一层一层这样下来的，他怎么样宣讲，然后我们怎么样破斥的，如果说具有理由伺察意，如果不摄三相似因当中，就成了第四相似因了，从这方面观察下来的。然后他说我这个不能说是真正的相似因，但是它有一个决定性，它也不是现量、非量。如果是这样的话，伺察意如果不是因的话，那么出现第三量的过失了。

从这方面观察的时候，他也害怕出现第三量的过失，他说我这个是决定性的，但是不是现量和比量的，从这方面观察。如果从这个方面观察的时候，比量亦成非量的过失肯定会有，所以这个方面都是给他发太过的方式安立的。

下面进行辩论：

若定仍未断增益，则非能害与所害。

对方是这样讲的，虽然是可以决定的，但是和这个比量不一样，因为前面我们说比量也应该成非量，就把他的伺察意的辩论到第三轮

的时候，他的伺察意和比量同等的，就成了个同等理。同等理之后，你这个可以成立的话，你的论式可以成立的话，比量决定成非量了，就是这样的。

他在回辩的时候就跟随前面的这个论式，跟随前面我们给他发的太过，他想要遮除。他说和比量不一样，和比量有一个不相同的地方，哪个地方不相同呢？决定真实状况这个是一样的，但是这个比量它可以断增益，就是说通过比量的论式观察下来的时候，通过比量可以断除增益。而我的这个伺察意它虽然是决定的，但是不能断增益，所以说从这个方面来讲的时候和比量不相同。

和比量不相同的缘故就能够避免前面所谓的“若实决定仍非量，比量亦应成非量”这个过患，他认为可以避免这个过患。但是他讲的这个理由之后还是有过失，若定仍未断增益，则非能害与所害，这个方面就对他的回答做一个遮破。

如果已经决定了还不能够断除增益的话，那么则非能害、所害了，谁和谁是能害和所害

的关系呢？决定和增益二者之间，或是说定解和增益二者之间。二者之间是能害和所害的关系，如果有了决定之后绝对没有增益了，内心当中把这个法已经彻底断定下来之后，还会有一个增益呢？有一个决定不下来的增益呢？肯定不会有。所以说这样一种论式下面，决定就成了能害，增益就成了所害。

反方面讲，如果说相续当中有增益的时候就不会有决定，所以这个时候增益成了能害，决定成了所害。能害、所害这二者是这样的关系，这个是在法称论师的《释量论》当中是这样讲的。

那么你现在是承认什么呢？你现在是承认已经决定了，确确实实已经决定了真实的情况，但是没有办法像比量一样断除增益，这个成了个矛盾。已经决定了还没有办法断除增益的话，二者之间就不是能害、所害的关系了，这个方面也是和教、和理都是矛盾的，这样进行了破斥。

若谓虽然无决定，真假犹豫三不违。

他又开始辩驳了，如果说你承许决定的话，

你说伺察意是决定的，它必须要断增益，所以这个方面是避免不了的。所以他就开始说虽然无决定，就是虽然不是一个决定的事实，伺察意当中的法相认定一个前所未有的隐蔽分，而且和事实相符的，虽然和事实相符，但是我不是一个决定的事实，我是一个估计的心态，估计的心识。所以说他不敢承接前面说如果是一个决定识的话，绝对要断除增益的，他就害怕这样一种过失。

他就把口气转了，他说若谓虽然无决定，虽然无决定不像真正的定解和增益当中的定解、决定，不敢这样承许了，承许之后必须要断增益的，所以和他自己的理论就矛盾了。所以他就开始转而承许不是决定一个事实，就叫做若谓虽然无决定。

真假犹豫三不违，虽然没有一个决定性，但是安立一个真的伺察意，假的颠倒识和犹豫识，安立三个识是不相违的，没有什么矛盾的。安立三种识实际上还是可以成立一种伺察意，伺察意还是可以承许的。因为虽然没有决定，在没有决定当中有一个真的伺察意，就是符合于实际情况的伺察意，然后一个颠倒的伺察意，

认为本来有水的水井当中没有水，这个就是颠倒识，然后可能有可能没有的犹豫，这个都是在不决定当中安立的。

所以虽然我们这个是不决定的，但是在不决定的状态当中可以安立一个真伺察意，可以安立一个颠倒识，也可以安立一个犹豫识，安立这三种是不矛盾的，所以说他认为还是可以安立一个伺察意的本体的。

下面开始破斥：

无决定失伺察意，成二则难立犹豫。

如果你虽然无决定，安立了真假犹豫三种识的话，那么观察的时候自相矛盾，为什么自相矛盾呢？如果你在无决定上面安立一个真伺察意的话，就是说本来有水的古井当中有水，像这样真实伺察意如果说是无决定的话，那么你就失去伺察意了，失去伺察意的什么？失去了伺察意的法相。

怎么讲呢？它是一种决定吧，和事实相符的这样一种估计，所以说如果这样想的时候，已经和自己所认定的伺察意和事实相符的决定已经矛盾了，所以如果认为真实伺察意无决定，

就是讲无决定失伺察意，这是一个过失。

成二则难立犹豫，成二的意思就是说如果你成立真实的伺察意，有水的结果、结论，还有无的，就是颠倒识，本来有水的井当中认为没有水，这样无的成二，如果成立了有和无这两种想法，如果这两种想法成立之后，则难立犹豫，那么你的犹豫识就安立不了了。

这个方面观察的时候，因为所谓的真伺察意是什么样的？真伺察意是一种估计吧，本来有水的水井当中应该有水吧，这个方面是一种想法。然后假的或者颠倒的识，认为本来有水的水井当中没有水吧，这个方面是一种颠倒的，把有水的水井认为没水是颠倒的。如果你能够成立分别把有水的想法安立成真伺察意，无水想法成立成颠倒识，那么如果这样的话就难立犹豫了，真正的犹豫识就很难以安立了。

犹豫识下面还要观察的，主要就是说我认为它有水的怀疑，有水的想法没有抛弃的时候，马上又生起没有水的想法，所以到底有还是没有呢？我就安立决定不下来，也就是说如果抛弃了有水的想法，有水的想法我抛弃之后

我断定了，断定之后没有水，我抛弃了有水的想法。但是把有水的想法没有抛弃的时候，内心当中还存在这个有水的想法的时候，又生起个无水的想法，这样的话就成了一个犹豫了。

观察的时候说，如果把有水的想法安立成伺察意，然后把无水的想法安立成颠倒识，那么从这个方面讲就没有犹豫了，犹豫识就无法安立了。

上师在这个方面讲的时候，这个方面好像对方是可以回答的，实际上安立有水的伺察意，有水的想法可以包含在伺察意当中，没有水的想法可以包含在颠倒识当中，但是犹豫识有还是没有呢？这个方面没办法真实的决定的，从这个方面进行了观察。

所以说这个方面我们还要继续想，还要继续观察，萨迦班智达到底是哪个方面破斥的，然后是不是对方，因明前派真正有一个可以回辩的余地呢？我们还要从颂词或者讲义再再的去思维，思维之后最后生起一个殊胜的定解。

他就认为有一个真伺察意，有一个颠倒识和一个犹豫识，三种可以决定，不相违的方式

可以安立的。萨迦班智达破的时候，如果成立有和无的话，犹豫识就安立不了，你从哪个方面安立犹豫识呢？实际上前派的意思回答的时候，也许有也许没有这个叫犹豫识，这个和前面真伺察意的法相也不一样，和颠倒识的法相也不一样，所以说在这个中间单独安立一个犹豫识是可以的，上师讲记当中是这样讲的，所以还是需要进一步的去观察和思考。

下面讲第三个以同等理而破：

癸三、以同等理而破：

以同等理而破就是以同等的推理进行破斥。

或如真实伺察意，倒伺察意何非理？

这个是个提问，或如真实伺察意，犹如真实伺察意可以安立一样，颠倒的伺察意为什么不可以安立呢？他们认为有一个真实的伺察意，没有一个颠倒伺察意，但是我们说颠倒伺察意也可以安立，为什么没有办法安立？同等的道理可以推知它可以安立。

下面观察的时候，真实伺察意认定一个前所未知的隐蔽分，而且和事实相符的法相，他认定这是一个真实的伺察意。我们认定一个前

所未有的隐蔽分，和事实不符，这个不是伺察意，你从什么根据说它没有办法安立伺察意？颠倒伺察意他们是不安立的，颠倒伺察意的意思就是说我明天会有人来，实际上来了人了，这个方面都是一种颠倒伺察意。

那么真实伺察意是什么呢？我认为明天有人来，明天真的来了人。就是说这是一种估计，但是和事实相符，倒伺察意就是反过来推，我认为以前有水的古井当中没有水，实际上和事实不相符，这个方面就是倒伺察意，倒伺察意他说这个方面不安立的，没有倒伺察意的说法。

但是萨迦班智达说如果真实的伺察意，相符于事实的估计可以成立真实的伺察意的话，那么颠倒的伺察意也安立成伺察意，为什么不相应？应该是可以安立的，就是这个意思。

许则失真伺察意，

许字是说如果对方承许可以有伺察意的话，可以有颠倒伺察意，可以有和事实不相符的估计的话，失真伺察意，那么就失毁了真伺察意了。失毁了真伺察意是什么意思呢？就是真伺察意都没办法安立。也就是说前面这个辩论来

讲，如果真伺察意可以安立的话，倒伺察意也可以安立，如果说可以安立倒伺察意，我们说如果安立倒伺察意，真伺察意就失毁了。

为什么安立了倒伺察意，承许有倒伺察意，真伺察意就会失毁呢？因为它的法相不具备了，法相已经不具备的缘故。伺察意是什么？伺察意按照你说的法相来讲，认定一个前所未有的隐蔽分和事实相符，和事实相符是你的真伺察意，现在你又安立一个伺察意是颠倒的，这种伺察意可以是一种不和事实相符的，这个辩论的焦点或者核心在哪个地方呢？实际上放在伺察意方面，总的伺察意的法相，认定一个前所未有的隐蔽分，而且和事实相符，如果这个时候你认定一个倒伺察意，这个倒伺察意也是伺察意的话，我们说倒伺察意还是一种伺察意。

如果倒伺察意是一种伺察意的话，那么这个倒伺察意是否符合于伺察意的法相？倒伺察意不符合于伺察意的法相，因为真的伺察意是认定一个前所未有的隐蔽分，而且和事实相符。倒伺察意根本不和事实相符，它的法相变成了和事实不相符的话，那么真伺察意的法相都没办法安立了。

所以这个方面主要是从总的伺察意的法相，再来看你的真和假，然后从倒伺察意能够安立伺察意中，也就是说倒伺察意必须要具备伺察意的法相，如果倒伺察意具备了伺察意的法相，那么真伺察意的法相就失毁了。

从这个方面观察的时候，是许则失真伺察意的意思。

非尔前者亦同非，

这个方面对方辩论，然后自宗回答，非尔，非尔的意思就是说对方说倒伺察不是伺察意，他就这样讲。因为如果承许倒伺察意也是伺察意的话，那么真伺察意的法相就失毁了，所以他不敢这样承许。他就说非尔，非尔的意思就是说倒伺察意不是真正的伺察意。前者亦同非，如果说倒伺察意不是真正伺察意的话，倒伺察意不是伺察意的话，那么前者，前者就是指真伺察意，真伺察意亦同非，亦没办法安立成一种真正的伺察意了。

从这方面讲为什么有这种过患呢？就是第一句、第二句，安立真伺察意是伺察意，那么倒伺察意安立为什么不应理呢？还是从这个角

度来讲的。因为同等理已经把他套死了，套死之后然后你从哪个方面观察的时候，你说真伺察意可以安立，我们说倒伺察意也可以安立，倒伺察意安立之后，真伺察意失毁。如果说倒伺察意不是伺察意的话，那么相同的和它同等安立的真伺察意也没有办法成立是伺察意了。

因为它都是一种估计的心态，只不过是符合不符合于实际情况，这个方面就安立一个真和倒的，所以就他如果说非尔的话，倒伺察意不是伺察意的话，那么真伺察意也不是伺察意了，就像前面我们所讲的一样，主要根据就是在或如真实伺察意，倒伺察意何非理？从这个方面分析来的一种过失。

模棱两可成犹豫，

？ 23:07 尊者他的注释当中模棱两可成犹豫和非尔前者亦同非，从这个方面是联合在一起的。为什么呢？因为倒伺察意它也是模棱两可的，它也没办法确定的，然后真伺察意还是一种模棱两可的，如果说模棱成就了犹豫的法相，犹豫时的法相就成立了，根本没办法安立成一个伺察意的法相了。所以说非尔前者亦同非，从这个方面可以安立的。

或者说真伺察意从观察的时候还是一种模棱两可，本来有水的古井当中有水吧？他还是没有一个决定的，他还是也许有也许没有这样一种心识当中在徘徊的，如果是这样一种心识当中徘徊的话，他是一种模棱两可，是也许有也许没有的一种想法，如果是模棱两可的想法就成了犹豫识，没办法成立一个伺察意，从这个方面讲的。

设若容有坏定数。

如果他承许倒伺察意也是真正的伺察意，真伺察意也是真实容有，就是说两种都容有吧，从一个角度来讲坏定数，毁坏了决定的数字。决定的数字是什么意思呢？就是讲非量识决定五个，这方面是他们自己承许的，决定承认有五个，但是这个时候除了你们认为的真伺察意之外又加进来一个倒伺察意，倒伺察意也可以吧？观察来观察去没办法把倒伺察意放下的时候，最后不得不承许说倒伺察意也是伺察意，也是一种非量。

但是这个倒伺察意也没办法和真伺察意平起平坐的，所以说如果要把它加进来的话，只有在真伺察意之外单独安立一个位置，单独再

开辟一个位置给它，如果这样的话，倒伺察意加进来之后，如果成了第六种非量的话，坏定数了。前面你说只有五种，那么现在成了六种了，这个方面也是一种过失，同等理来破斥的。

若是倒识伺察意，亦应成量同等理。

若是倒识是什么意思？倒伺察意实际上是一种颠倒识，他说是一种颠倒识，所以说包含在颠倒识当中吧，实际上他怕坏定数，就开始要回避这个坏定数了。他就说出现六不行，还是保持五个，保持五个的时候他就把倒伺察意放到颠倒识当中去。如果把倒伺察意放到颠倒识当中，这个时候还是保持五个，这样成立了倒伺察意了，然后也没有坏定数吧。他就想把倒伺察意放在颠倒识当中，这个地方讲若是倒识，若是倒识的意思是想把倒伺察意放在颠倒识当中去。颠倒识对方也承许，萨迦班智达也承许一种非量识，所以他想把倒伺察意放在颠倒识当中。

如果这样的话也是有同等理，也是有过失的，伺察意亦应成量同等理，伺察意应该成量，这个是一处同等道理推出来的，怎么样推出来

的呢？如果说你这样一种估计，而且这个估计，就是认定的隐蔽分不符合于实际情况，所以它是颠倒的，符合于颠倒识的法相的话，那么这种估计，认定前所未有的隐蔽分符合实际情况应该成量，应该成比量才对。

前面已经观察到了，前面伺察意若非似因，则已出现第三量，那组辩论当中实际上已经讲过了，讲过之后如果你说不符合于实际情况，把它判到颠倒识，那么反方面讲，符合实际情况，而且你是个决定的识的话，那么应该判到比量当中才对，应该判到正量当中才对，这个是同等理。反正你认为倒伺察意不符合实际情况的，这个方面我把它判到颠倒识当中。如果我们这样观察的时候，你的真实伺察意呢？真实伺察意也有一种决定性的，又和实际相符合的，那么为什么不可能判到正量当中去呢？应该判到正量当中。如果判到正量当中又怎么样呢？如果把它判到正量当中就和你把这个伺察意判到非量当中，五种非量之一，这个完全是违背自宗的。所以说从这个方面讲的时候，绝对怎么样观察都是有过失的。

壬二（别破））分三、一、破无理由伺察

意二、破颠倒理由伺察意 三、破依教之识为伺察意。

别破的时候就对于他们没有理由的伺察意进行观察，颠倒理由的伺察意再进行观察，然后依教之识为伺察意这三个方面别破的。

癸一、破无理由伺察意：

设若无因伺察意，真实一切成真实。

假使说无有理由的伺察意真实的话，第二句的真实要和第一句连起来看，比较容易理解。如果没有任何理由的伺察意它是一种真实的话，它是一种真实的伺察意的话，一切都成真实了。那么一切的估计，一切的没有理由全部成真实。就是说我认为我的房子下面有宝藏，我认为其他地方有什么黄金，这些方面都应该成了真实的，应该成了一种真实的伺察意了。

从哪个方面讲的时候都是从无因可以决定，无因可以肯定这方面讲的，就是说你的这个伺察意没有任何理由肯定这个井里有水，就是说我没有理由肯定这个地方有宝藏，那么为什么又不行呢？像这样全部都成了一样的都可以安立真实了。所以说从这方面观察的时候，你的

观点还是不正确的。

癸二、破颠倒理由伺察意：

若是倒因伺察意，则与意趣成相违。

意趣就是指法称论师他的意趣，若是倒因，颠倒因伺察意，他的真实伺察意当中第二种就是颠倒因伺察意，颠倒因伺察意当中有不定因、不成的因，这个方面主要从举例来讲，可以从不定因方面讲，观察的时候你的这样倒因伺察意，实际上你认为这个倒因伺察意不是包含在其他的犹豫识当中，他应该包含在伺察意当中，从这方面必须是犹豫识以外的他识，这个时候和法称论师的意趣相违了。

那么这个什么意思呢？他们认为的这个倒因伺察意就是通过倒因，倒因当中有个不定嘛，不定当中比如说声音是无常所量故，所量故这方面是一种不定因，不定因他认为是一种伺察意，没有包含在犹豫识当中。

那么如果按照法称论师的观点，明明都已经把不定识得出来的包含在犹豫识，把不定因观察的结果包含在犹豫识当中，但是你没有把它包含在犹豫识当中，如果没有把它包含在犹

豫识当中，把它包含在伺察意当中，这个时候就和法称论师的意趣成矛盾、成相违，从这个方面破掉了颠倒理由伺察意的意思就是这样的。

癸三、破依教之识为伺察意：

知自他宗教典识，归四识非伺察意。

他说因为在其他教派当中出现了伺察意，出现了伺察意的缘故所以说应该有伺察意的存在吧，从这个方面讲的，依教的识是伺察意。

上师讲《现观庄严论》当中讲加行道的这些修法，伺察意，还有《俱舍论》当中讲这些伺察意，都讲过的。这个方面其他宗派当中，外道宗派当中也有这些伺察意吧，所以伺察意也应该是存在的。

破斥的时候就讲知自他宗教典识，了知自宗、他宗这种教典的识，实际上是归于四识当中，归于四识当中的缘故就没有一个伺察意的立足之地了，你为了知自他宗的教典应该可以说是伺察意吧，但是回答的时候说了知自宗他宗教典的这种心识可以归于四识当中，或者正量识，或就是说不误识、颠倒识、犹豫识，反正就是包含在四识当中，包含在四识当中，

没有包含的根本没有的。

所以如果对于佛教当中的这些无我、四谛啊，这些方面观察的时候就是一种正量识，因为怎么样观察都是没有任何违害的，这个是正量识。还有一些外道当中，比如外道通过杀生可以得升天，这方面观察的时候绝对有违害的，这个叫颠倒识。还有对于其他的观点没有办法认定的，没有办法认定的方面是犹豫识，到底是怎么样的一种犹豫识。然后还有一种不误识，不指彼者也非彼者，这个方面就是一种不误识，反正就是不了知实际情况的一种心识。所以说不管怎么样都是包含在四识当中，根本没有伺察意，从这个方面做了观察了。

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

第 12 课

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！

下面开始辅导《量理宝藏论》，现在正在讲第二品观识，观识当中主要是宣讲非量识，因明前派的这些论师安立五种非量识，在五种非量识当中萨迦班智达的观点实际上是分了五种，尤其是里面的伺察意啊、不定识或者已决识，这些方面安立成非量识当中有不当的地方。所以说引用法称论师的理论，还有引用一些正理进行遮破，最后将五种非量识归摄于三种非量识当中，从这些方面进行观察的。

现在正在对于三种非量识在次第的遮破，首先是对它们的伺察意已经做完了遮破，实际

上萨迦班智达的意思就是讲伺察意没有一个真实的本体，从这个角度已经做了遮破了。

第二个科判是今天讲的内容：

辛二、破现而不定识是非量识：

从科判来看的时候，萨迦班智达承许现而不定识应该是一种正量识，如果认为现而不定识是非量识的话，这个方面就是不正确的，从这个角度讲的。

设若现而不定识，非为真实之正量，
一切现量成非量，现量决定已遮故。

在颂词当中讲，如果现而不定识非为真实的正量，因为对方把现而不定识划为五种非量当中，划分五种非量的原因是什么呢？一方面根识面前已经现量见到了对境的自相了，但是因为没有生起决定定解的缘故，他抉择应该非量。也就是说他们自己定义的时候，不违反方面的争议而对于对境的一种自性的照见吧，显现的自相，从这方面来讲的。所以说主要就是把显现的自相，没有生起决定的定解，没有生起决定的定解的方式安立成非量的。

这个方面在破斥的时候，如果说是现而不

定识，真正按照你们来讲不是真实的正量是一种非量的话，那么发一个太过，一切现量成非量，那么一切的现量都成了非量了。一切的现量在讲记当中也从共称方面讲了四种现量，根现量、意现量，还有自证现量和瑜伽现量，这四种现量全部成为非量，就是按照你们的推理推下来的。

因为它没有决定性的缘故，都是现见外境的自相，但是没有生起一种决定的识，这方面就安立成非量，那么一切现量都成了非量。为什么呢？现量决定已遮故。这个方面讲的时候，你们自己的观点是不正确的，因为在法称论师的《释量论》当中也讲到了现量决定已遮故，现量决定已遮故是什么意思呢？现量是一个意思，决定是第二个意思，所有的现量没有决定性，一切现量有一种决定的定解，这个方面是在法称论师的论典当中已经遮破了。所以说他自己的意思就是说因为是现量见到了，但是根本没有生起一个决定的定解，不违反方面的诤议而显现自相的缘故是非量。

就是说法称论师在论典当中讲了一切现量没有说是有一个决定性的，一切现量都没有决

定性，因为这个决定性是属于分别当中的，决定它是一个什么生起定解，实际上它是一种分别。法称论师的论典当中已经遮破了现量识具有决定的自相。那么一个是现量的心识，而且在现量的心识当中每一个现量都有一个决定性，能够肯定有一个决定的定解，实际上在法称论师的论典当中已经遮破了。所以说法称论师在论典当中说，只要是一切显现的自相安立成量，没有说是具有决定性的法相，所以法称论师在论典当中没有说一切现量具有决定性的。

所以按照你的根据，前面说的现而不定识，显是显现了它的自相，但是没有生起一个定解，没有违背它的反方面争议的缘故安立成非量的话，萨迦班智达说一切的现量全部成非量了，因为现量有决定性是在法称论师的论典当中已经早就完全遮破的缘故。法称论师的意思就是说一切现量是没有决定的，你的意思是现量应该有决定，如果现量没有决定就应该成了个非量了，所以法称论师的意思就是说一切的现量没有决定也可以安立成正量了，从这个方面做了遮破。

当然上师也讲了麦彭仁波切的观点，全知

麦彭仁波切的观点和这个地方安立的时候，和萨迦班智达从一个侧面好像有不不同的地方，但实际上都是一个意思。麦彭仁波切怎么安立的呢？麦彭仁波切对于现而不定识也承许是一种非量，只不过承许非量的方法和因明前派承许非量的根据是不相同的。

因明前派认为这样的非量的根据主要是没有生起定解的缘故，从这个角度安立成非量的，对已经现量见到的法没有办法生起个定解的缘故安立成非量。麦彭仁波切好像也是从现而不定识引不起定解安立成非量，但是从哪个方面说是没有办法引起定解的缘故它是非量呢？虽然其它的根现量、意现量等等，正在显现取自相的时候，或是说正在显现这个现量的时候，确确实实没有一个决定，但是在第二刹那、第三刹那之后凭它自力，比如说现在我看到一个，用眼识我就取一个柱子，在这个时候，眼识取柱子是一种现量没有决定，但是在第二刹那、第三刹那完全是使用我自己眼识的现量，通过它自身的力量，通过它的自力就能够在第二、第三刹那肯定前面我见到的柱子，而且绝对是符合实际情况的。

这个方面就是通过现量也好，比量也好，这个方面都能够真正的获得本体而进行安立的。但是这个现而不定识没有安立成正量的机会，不管是说它的时间太快了，或者说显现不明也好，或者说心没有专注也好，还是说一种颠倒的根识也好，实际上从三种状态来看的时候，他刚开始看到的时候后面有没有机会依靠他自己的根现量然后引发一个定解呢？引发一个决定呢？是决定不可能的事情，因为前面说你太快了根本没有注意到，或者你的心专注的时候别人说什么你都不知道，这方面通过自力来讲永远引发不了定解的。

把绳子看为蛇，或者说把贝壳看成白银，这个方面从自己的侧面来讲没有别人纠正的话，单单从当时取境的时候没有办法引发一个它是贝壳的正量。所以从这个方面讲的时候，麦彭仁波切安立的时候，这样一种现而不定识也是一种非量，而且是不悟识当中包括的。因为通过三种现而不定识的分类，没有哪一类是可以真正通过自力趋入到它的正确的量当中去的，所以从这个角度安立成非量的。

萨迦班智达主要是说，如果现见的时候没

有产生定解就是非量的话，那么一切现量都成非量，也相当于是一个同等的推理，也相当于引发一个太过的方式，实际上是从两个侧面进行遮破的。

上师的意思也是这样的，萨迦班智达会不会承许麦彭仁波切的推理呢？虽然萨迦班智达在很早以前出世、涅槃的，麦彭仁波切在后面，但实际上在根据的角度来讲的话，三种现而不定识通过他的自力没有办法引发他自己正确的认知的侧面安立成非量，肯定从理论上会承许的。麦彭仁波切对单单对方说现量见到的法没有办法产生定解安立成非量的话，肯定也绝对会承许的。所以说我们知道，两个尊者的意趣绝对不会相违，这个方面就是从比较略的方式破现而不定识。

下面讲第三个破已决识。

辛三（破已决识乃不悟识以外非量识）分二、一、总破；二、别破。

壬一、总破：

第一是总破，也就是说这个科判当中讲已决识没有一个单独的本体，除了不悟识之外不

存在一个单独的非量识。所以说已决识可以包含在不悟识当中，从这个方面进行观察的，首先是总破已决识不是一个单独的非量识。

已决识若以理究，则已成为不悟识，
颠倒识或正量识，此外它识不容有。

如果通过正理对于对方的已决识从道理方面进行观察来仔细研究的话，我们就知道不可能有一个单独的已决识成为非量识，因为这个识当中要不就是正量识，要不然就是不悟、颠倒、犹豫识，反正就是这四种识，四种识可以包含一切识。

当然四种已决识不能算是一种正量识，麦彭仁波切从某些侧面承许它是现量和比量的果，从现量和比量的果方面有这样一种承许，但是从已决识当时的心态的对境当中，没有了知任何新的东西，没有了知任何新的法义的侧面来讲也安立成非量识。所以说从一个侧面来讲它不是非量识，而且它是不是一种犹豫识呢？犹豫识是在对一个法认知的概念没有失去的时候又产生了另外一种和它相反的心态，所以说这是一种犹豫，对于这样一种法是吗？不是吗？

这方面没有办法肯定的，所以说已决识是有一种肯定的心在里面的，所以从这个方面讲应该不是犹豫识。

那么是不是颠倒识呢？颠倒识是出现完全和它相矛盾、相反的心态，完全不符合于实际情况的颠倒的心态，所以说这个已决识的法相看的时候也不应该是颠倒识。

所以说如果不是犹豫识，不是颠倒识，不是正量识的话，这个方面萨迦班智达的意思是应该承许它是一种不悟识。如果把它安立成不悟识的话，那么这个已决识也没有其它的本体，因为此外他识不容有的缘故，除了这四种识之外没有其他安立心识的机会，所以说就把其他排除之后只能安立成不悟识。

那么从哪个方面安立成不悟识呢？实际上我们知道对方他把已决识分了三类，三类当中一个是随现量的，随现量的已决识，按照上师的讲解这方面观察的时候，第一刹那的时候是一种现量见，见到了柱子，见到柱子是现量见柱子，在第一刹那的时候是纯粹的现量，这时还没有引发已决识，这个是第一刹那。但是已

决识并不是安立在第一刹那，如果把已决识安立在第一刹那就纯粹安立成现量的一种正量了。

所以说已决识完全的体相，就是说对一个法了知的作用还没有消失的时候，再再的忆念它，这个方面的定义。所以说在第二刹那之后，然后他们认为第二刹那又看到又去现量取柱子，第二刹那、第三刹那现量取柱子的同时，和这个现量取柱子心态的同时他就有一种已决识的生起，他就有一种忆念的生起。也就是说在第二刹那之后取现量的识和忆念的已决识是同一时间生起的，它是同时生起的，同时生起是不可能的事情，所以我们知道，下面在别破的时候，现量识和已决识自体存在是根本不可能的。要不然就是一种现量识，要不然就是分别的已决识，不可能说无分别的现量识和有分别的已决识是在同时生起的，这个方面是不可能的，所以说他第一个所谓的现量已决识就是这个意思。

第二种随现量，第一刹那是现量，第二刹那之后纯粹是比量了，纯粹是忆念它，第一刹那我看到了柱子，然后第二刹那之后我对于第一刹那所看到的柱子再再去回忆，这就是第二

种心态了。第二种心态和第一种心态不一样的地方，第一种心态这种已决识在第二刹那，在现量见柱子的同时又会生起一种已决识。第二种观点在第一刹那现量见到柱子之后，没有说第二刹那之后这个已决识和现量识同时生起，单单是忆念的心识再再生起的，再再生起分别念的状态。

第三种心态就是通过比量，通过比量的方式然后了知决定一个自性之后，然后第二刹那、第三刹那之后再再的去忆念比量的结果。

这个方面就是他的三种已决识的分类，我们就知道为什么成为不悟识，尤其是包含在不悟识当中，意思就是说所谓的已决识是一种回忆，只是对以前的对境的回忆而已，当时第二刹那以后生起的已决识，从已决识有境的对境来讲，从对境的侧面来讲没有一个重新了别的东西，他的对境面前没有一个所了别的对境。

所以说对方，因明前派之所以将它安立成非量的原因也是这个，因为在第二刹那之后，在已决识面前没有一个单独了别的外境，所以说是一种非量，非量的观点从这个侧面可以了

知。

虽然都成立是一种非量，但是萨迦班智达的意思是应该包含在不悟识，既然这样的话，又怎么样包含在不悟识当中呢？我们看不悟识当中的话，他自己就是没有了知外境，或者说从不悟识它自己的单独的定义来讲不执彼者非彼者，也没有执著它的本体，也没有执著它的违品，这样一种状态叫不悟识。

我们再看已决识的定义、状态符不符合不悟识呢？看的时候确实符合的，从它自己的有境的侧面来讲，虽然是一种量果，从它自己所了知的对境来讲是不是不执彼者非彼者呢？确实确实从他自己忆念有境的对境，他没有了知一个新的对境，从一个没有了知新的对境的侧面来讲也没有执著它的本身状态，也没有执著它的相违状态，所以说从这个方面观察的时候应该可以符合不悟识的法相的。

所以说萨迦班智达他的意思就是说可以包含在不悟识当中，麦彭仁波切把这个方面分了两类，第一类已决识可以包含在量果当中，也就是说通过现量，比如说我第一刹那现量见到

了柱子，现量见到柱子之后第二刹那之后忆念柱子，或者说通过比量知道这样一种果之后然后再去忆念，从这个侧面来讲应该是现量或者比量的果，从现量或者比量的果的侧面来讲应该是一种正量了。

应该是现量和比量的果，从现量和比量的果的侧面来讲，应该是一种正量的，这就是从它的果的侧面来讲应该是一种正能量，从他的有境的侧面来讲应该从一种正量。

因为比如说我们在学法的时候，对于一个法义知道之后，再再的去忆念它，再再去回忆它，这个实际上就是一种已决识。我们通过中观的理论观察了一切万法是空性，之后我们一再再忆念我们所观察的结果，再再忆念观察的结果，实际上它是不是一种非量呢？从我们自己一种有境的侧面来讲绝对不是一种非量，它是一种正能量。而且上师再再的引用《现观庄严论》当中，加行道的菩萨都是通过已决识，都是通过对量果再再去忆念、再再去安住、再再去串习，所以从这个角度来讲不应该是非量的。

但是从另外一个侧面来讲，从这个已决识

它自己的心态所了知没有一个重新认知的对境的侧面来讲，应该是一种非量包含的，他没有认知一种重新的法，没有重新认知，所以说从这个角度来讲它这个 是量是一种非量了，就成为了一种非量。所以就引用了仲荣敦巴大师的《量理宝藏论》的观点进行观察，我们可以说是比较清楚的知道。

虽然第一次的时候通过观察声音是无常因所作性故，这个方面从自己的角度来讲如果自己第一次运用这个理论得知之后，然后你有了这样一种结论再再去观察就没有必要了，从没有必要的侧面来讲，它是一种非量，它是一种不成因，他从一种不成因的方面来安立的。然后观待这个境来讲，如果对观待一个从来不知道这样一种论式得人，给他宣讲声音是无常以所作性故，他就成了一种正能量了。然后如果观待法称论师这样一种大智者，已经早就了之这个论式，通过所作性推知声音无常这个论式，早就了这个对境面前，你再使用这个论式就成了不成了，因为他没有产生一个新的效果的缘故，在一个已经了知的对境面前再宣讲成了不成因。

所以我们就知道这个不成因的范围，通过上师讲的有这种新的概念有一个新的认识，如果从这个上面去观察的时候，确确实实已决识，从他的所了知的对境没有重新获得的侧面来讲，它的确是一种非量，为什么是一种非量呢？按照荣敦巴大师来讲，他因为是一个不成因，他这个量是一种不成因的缘故，所以就可以包括在非量当中。

所以麦彭仁波切一个意思来讲，从有境的侧面来讲，他的量果可以安立成正量，然后从他的这样一种有境没有重新了知这样一种新的法的侧面来讲，从对境的侧面来讲，应该成一个非量了。

所以说有的时候上师教我们从有境方面去观察的方式，从对境侧面去观察的方式都有不共同的了解，很多因明的秘诀也是从这些方面可以逐渐逐渐通达的。

这个方面就是总破，现在我们讲第二个别破。

壬二、别破一、真破二、遣诤。

癸一、真破一、破相违法为自体二、破根

识种类为量。

子一、破相违法为自体：

现量现在无分别，已决过去乃分别，
境时缘取方式违，彼二自体岂可能？

这个方面主要是破斥他的相违法的自体，破斥相违法自体的对境是什么呢？就是对方三种已决识当中第一种。三种已决识当中的第一种就是随现量的一种已决识，第一刹那是纯粹的现量，第二刹那之后是现量和已决识自体存在的，自体存在的一种法的本体。

有没有可能说两个法处于自体呢？不可能。所以说这个颂词当中分别通过宣讲现量它的四种本体，和已决识的四种差别，对照之后说二者自体根本没有可能性的。

首先是现量现在无分别，可以说是现量是缘取现在法，或者现量现在缘取现在法，而且它自己是一种无分别念，一种无分别念的方式，已决识它自己缘的境是缘过去的境，现量缘现在的境，已决识是缘过去的境，因为他是一种回忆，它是一种回忆的缘故已决识它是缘过去的境。然后它的这种方式是有分别念，忆念的

缘故它是一种有分别念，而现量是一种无分别念。

境时缘取方式违，从他的这个对境和时间
和缘取得方式还是违背的，还有从它缘取的方式，缘取的方式方面讲的时候现量它是非常清晰的。比如说在我们根识面前现量它是了了分明不杂的方式，忆念它是一种回忆，忆念必定是一种回忆就根本没有现量见到这样清晰了，所以它是一种含糊不清混淆一起来缘取的。所以我们可以知道现量他自己的本体是一种远离分别念的本体，对境是一种缘取自相法的对境，然后时间是现在缘取的，缘取的方式是了了分明的。已决识它自己的本体是一种分别念，有分别念的本体，然后它的对境只是缘取一种共相或者总相，脑海当中回忆的缘故它是一种总相或者共相，那么时间是缘取过去的，已经了知了，然后再去再再忆念，所以它的境是过去，缘取方式是一种总相的方式的一种缘故含糊不清的。

所以从这些方面观察的时候，境时缘取方式违，彼二同体岂可能，又是现量的现量识，同时又是一种已决识，这二者在一个本体上面

同体存在怎么可能呢？所以根本就不可能的，这个方面就破他第一种相违法根本都不可能是同体的。

子二、破根识种类为量：

跟识种类为量，可以说是一种补救，对前面发的过失的一种补救，我们说实际上现量和已决识没办法同体存在，那么他的意思就是说还是可以同体存在，他举个例子。

谓取种续乃现量，后知即是已决识。

这个就是他们的自己的补救，那么在破救的时候，种类非为现量境，所见境无已决识，后两句就是破斥他的观点。

谓取种续乃现量，种就是种类的意思，续就是相续的意思，什么意思呢？比如说取总续，第一刹那的时候现量见到了柱子，见到对境，然后自己的分别念再再的去缘这样一种所取的种类再再相续的去缘、去执著。

不是说又在处于现量见的时候，比如说我现在眼睛盯着前面的书，我在眼睛盯着书的时候，第一刹那绝对是现量，在第二刹那之后，一方面我可以眼根一直盯着他，一方面我的眼

识，我的分别念一直可以意念它，它就是一本书等等，这个已决识也可以生起。

所以说他的意思就是讲，谓取种续首先是一种现量，后知，后面第二刹那之后通过已决识了知它，再再在去认证它，这个就是已决识，实际上就是说现量和已决识还是可以在一个本体当中存在的。

下面破的时候讲：

种类非为现量境，所见境无已决识。

实际上这个种类，你执著这个柱子的种类相续，执著它的种类相续是不是现量境呢？根本不是现量境，我的分别念一直可以缘过去很长时间，未来很长时间。那么现量境没办法了，现量境只能缘当下的一个法而已，所以说种类的分别念可以执著它，它是一个种类，这个方面的法是可以执著，但是现量的法就没有办法这样的，所以说种类就根本不是一个现量的对境。

然后所见境无已决识，主要是讲现量的时候，在现量所见境当中没有一个已决识，为什么呢？因为你的现量境每一个刹那实际上都是

见了一个新的东西，就是说第一刹那见了一个新的东西，第二刹见的还是一个新的东西。所以说每次都是见了一个新的东西，在每次都见到的新东西当中没有一个种类，没有一个去认证它的这样一种分别念，所以在所见境当中，是没有去分别它这个种类的已决识的。

那么我们把这个破斥的方式合起来观察的时候。如果是取它的种类的话，它的不断的延续的种类，它绝对不是现量的，他通过分别念可以去执著、去延续它的种类的。那么如果真正是现量取境，现量取境每一刹那都是取一个新的东西的缘故，所以在这个时候就没有一个分别念去执著，这一个刹那是什么？以前刚才那个刹那是什么？下一个刹那是什么？这个方面就没有办法去执著了，所以所见境的现量当中是根本是没有已决识得。

从这个方面进一步的给他分析，种类是怎么样一种非现量的境，所见境当中没有这个已决识，还是进一步破斥说在同体当中，不可能既有现量识又有已决识，这二者之间是没有办法同时存在的，所以通过或总续的方式来进行遮破。

下面就是总结的偈子：

相违之故无同体，是现量故非回忆，
种类相违根对境，现见前后无差异，
若有决定非现量，执著相同乃分别，
是故以识可遮破，现量决识同体理。

在总结的时候就是这样讲的，相违之故无同体，那么谁和谁相违呢？实际上就是前面所分析的一样，现量这样一种识和它的已决识，二者之间一个是有分别一个是无分别，一个缘现在一个是缘过去等等，所以二者是相违的。相违的缘故，在当中是没有同体存在的可能的，没有办法同体相存，因为是相违的缘故。

然后是现量故非回忆，如果说是现量见到的话，现量识就是现量见的当下，现量见的当下现量识根本不是一个回忆的境。

种类相违根对境，意思是说根它自己取境的时候，实际上就取当下的境，种类根本不是取当下的境，种类的话可以取过去、取未来，取三时的法，都取的。所以说实际上种类连续不断必须是分别念来执著的，如果是通过分别念去执著种类的对境的话，根本不是根去取对

境的，所以说二者之间还是矛盾的。

现见前后无差异，就是讲现量，现量见到是什么样一种法呢？因为现量识取当前的境，眼识取当前的境的缘故，第一刹那这个眼识取它的当前刹那的境，第二刹那的眼识生起来的时候第一刹那的境已经灭掉了，所以它只能取和眼识同时的当前的境。所以说从这个方面讲的时候，所见的前后的境都是重新产生的，都是重新取的所取境，所以说无差异，无差异的意思就是说没有刚开始是正量后面是非量这种差别。

那么这个又是怎么破的呢？对方认为已决识有这样一种，刚开始第一刹那的时候是正量，不管是说通过现量，它的已决识有三类，三类当中前两类都是现量，第一刹那当中现量取境，然后第二刹那之后或者说是和现量同体的分别念，或者说是分别念单独成立，这个方面第一刹那都是现量。从第三类讲的时候，第一刹那从比量，通过比量得到了一种量果，所以这个也是正量，第二刹那之后是一种回忆的缘故，所以说第二刹那之后实际上都是一种非量。他的已决识第一刹那是正量，第二刹那之后是非

量的差别。

我们说现量见有没有第一刹那是正量，第二刹那是非量这样的差别呢？实际上根本没有的。第一刹那见也是重新了知所取境，第二刹那了知的还是重新的所取境，所以说现见前后都是重新的所取境的缘故，不可能有差异的，刚开始是正量，后面是非量的差别，所以从这个角度来进行遮破了。

若有决定非现量，执著相同乃分别，然后如果是有决定性的话，就是说看到柱子的时候决定它是个红的，或者决定它是无常的，如果有这样的决定性的时候非现量，肯定不是个现量，现量是个无分别，所以说它没有一个决定性的，所以说如果有决定性非现量。然后执著相同乃分别，因明前派执著现量的无分别和执著后面的有分别，它们二者是相同的，实际上纯粹是一个分别念，从这个方面讲的时候，执著相同乃分别的意思就是这样的。如果执著又有一个正量又有一个非量，又有一个现量又有个已决识，如果执著二者是相同的话，这是一种分别念了。

是故以识可遮破，现量决识同体理。所以说以识，这个识是什么呢？这个识在注释当中都提到这个就是我们本身体会的识，自身能够领会的识，通过自己能够领受，比如说我在领受的时候是决定就肯定不是现量，如果是现量肯定没有决定性的，这个方面就是我们自己的领受，我们自己的体会，通过我们自己相续当中这样的领会的识都可以遮破所谓现量识和已决识二者同体的道理，实际上通过自己的心识都可以遮破。

所以这个就是一种总结，总结也是很关键的，因为在这个里面讲到了已决识，对于这个已决识当中怎么样和现量识相违的，现量识是一种真正的正量，已决识是一种非量，从这个方面我们就可以知道萨迦班智达他破的是非常善巧的，而且我们通过观察之后就知道所谓的已决识，对方因明前派安立的已决识是不应道理的，应该通过后面了知的方式如是地进行抉择。

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

第 13 课

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！

下面我们开始学习《量理宝藏论》，现在讲的是第二品观识，观识品主要是针对因明前派这样一种非量识做了很广的遮破，后面自宗也安立了三种非量识的法相和分类。

境根极微相聚合，尽其所有刹那数，
生起领受之心识，即为异生之现量。

这方面主要是遮破完了因明前派的伺察意啊或是说现而不定识还有已觉识的这样一种本体之后对方提出辩论然后遣除这样一种辩论。

对方的观点就是说按照很多观点观察的时

候应该凡夫人没办法了知现量没办法安立现量识，为什么呢？因为现量肯定只能了知对境的这种自相，但是对境的自相有没有办法安立呢？实际上对境的自相没有办法圆满的安立的。第一个方面，微尘肯定是看不到的，还有就是非常细微的刹那也是没办法知道，因为现量可以说是眼识耳识等等同时无误的取于外境的法，但是就是很细微的刹那当又怎么照知外境？这么细微的刹那根本没办法照知外境，所以说从这个角度来讲的话就是说凡夫的现量应该有这样不存在的过失吧，从这个角度进行观察的。

这样观察之后呢萨迦班智达做一个回答，一方面是回答，一方面也是遣除了相续中的很多疑惑。有时候我们有的方面认为现量同时可以照知外境的，但是有的方面就是说如果真正是在同时的话，这么极其细微的刹那当中又如何知道外境的，没办法安立一个现量识，这方面呢做一个回答。

所谓的现量识呢是指我们能够照知的侧面来讲的，并不是说非要照见一个非常微细的刹那现量识的，否则的话就是说我们了知外境，极微也是一种相，它是一种识所了别的，如果

说现量没办法了知的话他们又是如何安立成外境的，这方面了知。还有从心识刹那方面，从时间的侧面来讲的，极其细微的刹那当中也没有办法去了知外境。那么观察回答的时候一方面是自己的根和外面的境它的这个很多极微组合到一定程度的时候可以对我的眼识现量照见，还有所谓的刹那它虽然没办法累计但也必须要经过很多的刹那数可以推知道的，所以从这个角度可以观察。

“境根极微相聚合”的意思就是说我们在知外境的时候呢，首先这个境，就是外境当中比如色法声音啊等等，这样一种外境也是很多极微慢慢聚合，聚合到一定量的时候，比如说能够被我们看到了，有时候我们说我们能够看到柱子啊瓶子啊，当然这已经是很多极微聚集在一起的时候可以生起这样一种现量，还有呢就是很小的时候，很小的微尘也可以是照见的对境，那么什么时候呢？极微极微到什么程度？比如从灰尘的角度来讲，当房间里面有太阳光照进来的时候看到很多很多灰尘在飞舞，这个方面极微已经累计到了我们的眼识能够现量照见，已经能够领受了，还有很多观察的方

式。但是就像阳光下的这样很多很多微尘在飞舞或者说当我们坐下时会有很多很多灰尘起来，这都是说明很多很多极微累积到了一个能够被我们的眼识现量见到，这个就是一个非常小的单位了，在不使用显微镜其他仪器的前提下，我们肉眼眼识能够现量取的自相呢就是以阳光下的这个微尘为最小的，然后再往上积累的这个土粉、砂砾啊这些小的东西都可以现量照见的。那么这个从外境的层面是必须要累积到一定程度，那么从我们根的程度来讲，当然眼根也是色法的自性，它也是极微累积的。

那么就是说必须要累积到一个能够真正取外境的，成为取外境的增上缘的这样一种数量的时候，这样一种量的时候才能够真正通过眼根去照了外境，所以这叫做境根极微相聚合的意思，从这个方面需要了解的。

“尽其所有刹那数”的意思就是说刹那和极微不相同，极微可以一个又一个慢慢慢慢地累积，然后累积到一定的量的时候，我们就可以照见它的。那刹那能不能累积呢？刹那没办法累积，就是说最小的刹那生这个时候就渐渐灭掉了，所以它怎么样累积？它没办法累积的。

既然这个刹那没有办法累积，那么又怎么样去照见外境呢？因为我们照见外境的时候，就是说第一个是从色法自性上面，这个境的极微必须要累积到一定程度。然后再从时间方面来讲，要刹那刹那去取他这样一种心识，也就是说我们这个心识呢，有的时候都是从刹那，都是从时间方面去安立的。

当我们要生起一个见到一个微尘的心识的时候，它也是必须要经过很多刹那的，很多刹那才能够真正了知它，否则在非常细微的一个刹那当中，这么短的时间当中，根本没有办法去现量照知外境，那么这样怎么办呢？实际上我们在了知一个法的时候呢，比如说我们瞟一眼，瞟一眼外境，哦！好像已经看到了柱子。瞟一眼外境看到柱子的时候，实际上这个也是很多刹那的累积，那么这个刹那的累积是从哪个方面说它累积的呢？当然就从微尘一样互相粘黏在一起的，或者说互相接触在一起，慢慢慢慢增大这是不可能的。

所谓的累积到一定数量，比如上师讲了，我取一个这样房间里阳光的微尘，或说取一个柱子，他比如需要二十个刹那的时间，需要

二十个刹那的时间，肯定我在取它的时候已经过了二十个时间，从第一刹、第二刹那乃至最后二十个刹那。像这样子的时间已经经过了，全部的时间经过之后，在最后一个刹那的时候，或者说在经过最后一刹那的时候，已经生起了这样的一种眼识了。这方面就是说“尽其所有刹那数”的意思。

“尽其所有刹那数”也就是说从外境和自己根的色法方面必须要累积在一定的数量。还有，从心识取它的时间侧面来讲呢，也是累积到一定的程度之后，经过了从一到二十个刹那，经过了所有的刹那之后，然后最后会生起这样一种现量。所以有时候我们说我们瞟一眼有没有二十个刹那，实际上前面我们前面通过观察无分刹那的时候，非常非常细，一弹指六十四个刹那这个都是比较粗大的观察方式了。

通过这样一种光影不断地前移，然后通过箭去射这个光影的时候，就知道可以分得很细，然后如果说比这个箭还要快的，比如说上师以前讲过，用子弹、火箭、光速，或者再去观察，经过微尘数的时候还可以分的非常细的。所以说我们这样瞟一眼已经经过很多很多的刹那了，

完全是可以在瞟一眼当中可以生起这样一种心识的现量。

所以我们讲了，“尽其所有刹那数”这个时间也是经过了这么多的时间，然后可以生起的。“生起领受之心识，即为异生之现量”，那么在这个粗大的法集聚到自己心识能够照见、能够领受的时候呢，这个叫异生的现量，凡夫人的现量就从这个方面可以了知。就是说从这样一种境和根的极微集聚到一定的层次，然后经过一定的“尽其所有刹那数”，所有的意思就是能够了知，真正能够见到外境自相这么多的所有刹那，并不是说这个所有是很多，无量无边的意思。就是说我见到外境的法需要多少个刹那，就尽其这么多刹那的数量之后，然后就生起这样一种领受的心识。从这个方面去讲解这个遣争的含义。

下面这个偈颂“所有数目之分摄，乃以种类差别为，所有内部之分摄，承许归属彼范围。”上师说了，这个也是一个非常关键的问题，在学因明的过程当中必须要知道的一个关要。那么就是说对于这样一种分类，就是说是因明前派对于这样一种非量安立了五种。然后

按照萨迦班智达的意思，实际上安立五种数量没有很大的必要，因为他有的时候就是按照内部很微细，一点点的差别，然后分为五类，这个方面实际上是不合理的。那既然不合理，还有过失，单单通过非量就可以了知这个事，通过微乎其微的差别这样安立的。

那么如果把把这个再扩大的话，有很多很多过患的。如果说这个轻微的差别可以分类的话，上师举人的（例子的）时候，像这样子，男人、女人，东方人、西方人，这个方面再分的时候，在每个法上面去分类的话，这个就是无量无边，一切都成了混淆，没办法真正地了知因明的关键的过失肯定会有有的。那么按照自宗的观点怎么样呢？“所有内部之分摄，难以种类差别为。”那么就是说一切数目的分类，把所有的法分为色法和心法两大类也好，还是说分为总相和别相两大类也好，还是说分为这样一种量和非量两大类也好，反正所有数目的分摄的方式，分门别类的分摄方式实际上应该是以种类的差别，通过大的种类的差别进行分别的，就是他的同类或异类，从这个方面进行观察的。

从这个角度就可以分别，比如说是色法可

以划为一大类。所有大的色法、小的色法，就是说过去的色法、未来的色法；远的色法、近的色法，这方面所有的色法都可以归为一类，就叫色蕴。所有的心法划为一类，心法有眼识、意识乃至第八识，还有就是说这是一种心所法，这全部可以划为心识类当中，这就是两大类了。

或者说就是划为有为法和无为法两大类，或者划为轮回法和涅槃法两大类，反正这些方面都是通过同一个种类，或者说是不同的种类进行划分的。比如我们前面分为轮回法和涅槃法两大类的法，所有轮回中的法全部划为轮回法当中，和它不相同的异类都划为涅槃法当中，反正涅槃和轮回，它两个一个是同类，一个是异类，从这个角度进行分类，这个是总的划分方式。必须要掌握这样一种总的分类的方法，所以说分正量识也好，分非量识也好，都可以通过这个方面进行归类的。

所以说所有数目的分摄应该是以大的种类，必要的时候通过大的种类来进行划分的。如果在这些种类当中，所有内部的分摄还有更细微的差别，如果还可以进行分的话，所有内部

的分摄像这样的话，还可以分到承许归属彼范围。那么只能在它前面总的或者大的归属当中，归属在它的这个总的种类当中去划分的话就非常的方便。

比如前面我们讲的这个人的话，他总的来讲的法相都是知言解义，知言解义就是人的法相。然后在这个人的法相中再去分一个东方西方，这个方面就说可以分。那么如果东方人当中又分的话，上师讲东方的东方的人，东方的南方，西方北方的人；东方的角度来讲，东方的汉族人、东方的藏族人这个方面再来进行分的话，就说是这个全部归属在这个大的人的范围当中的，没有超出这个范围进行分别。从这个角度去安立定数是非常方便的，否则的话就是说通过一些很小的差别，然后就开始分类的话，最后有很多分类的话，我们最后对于这些量非量，或者说一切这样一种差别就没办法就无误了之。

实际上因明当中会很多世俗法，就是说让我们很快鉴别的方式来进行分类的话，也是他必须有个窍诀的。否则的话，如果说是把很多类就分了很多的话，就没办法安立，所以说它

主要有个总的分类，总的分类当中，再去看那个细的分类，细的分类当中慢慢的再去了解的话，就知道了。是方面是对前面可以说是破他宗之后的一个（暂停偈？？？）13:44 没听清

下面讲第二个科判，

己二（立自宗）分三：一、非量总法相；二、数目之分摄；三、各自安立。

三个方面当中主要是宣讲自宗，对于这样一种非量识它是如何进行了知的。要了知非量识，首先必须要知道一切非量它总的法相，总的法相应该怎么了解，在颂词当中讲一句

不欺不成即非量。

不欺不成就是不欺惑不成立的意思，那么这个到底是什么意思？本来说是如果成立不欺惑的话，那么应该成为正量，但是这个不欺惑这样一种法呢？没有成立。没有成立这个不欺惑实际上就已经成了欺惑，因为这个不欺惑的法没有成立的缘故，所以只有成立它反方面就是欺惑的法。

欺惑性实际上就是不成立不欺惑的法，所以说它了知的时候就是不欺不成，不欺就是不

欺惑的意思，不成就是不成立的意思。不欺惑这样的一种正量没有成立，所以说实际上就是非量。非量是什么呢？不欺不成的缘故，就是指这个欺惑性。也就是说所有的欺惑性的这样一种法都是安立成非量，对于我们的心有欺惑性没办法正确的了知，外境全部都是一种欺惑，所以说这个方面讲的话，欺惑就成了一种非量的法相。

那么下面第二个，数目之分摄：

不悟颠倒犹豫识，三种正量之违品，
乃以缘取方式分，本体而摄即唯一。

那么已经安立了非量的法相之后，非量的这个数目到底有多少呢？非量的数目它可以有这个开合不同。那么如果是分类的话，把它分开的话，那么就有三种“不悟颠倒犹豫识，三种正量之违品”，不悟识、颠倒识、犹豫识分类的话就可以分这三种的。然后如果摄在一起的话，那么就本体而摄记为一，那么就可以包含在不悟识当中。上师也讲过，总的非量识和分别的非量识，他应该还是有差别的，就是说这个别的非量识。下面讲“不执彼者非彼者，”

不悟识是分别的不悟识。在分别非量的时候，它自己的一个法相，然后总的不悟识呢，主要是从没有如实的了知外境，没有如实正知对境的侧面来讲的话，不管是说不悟识它自己分开的不悟识，它也没有如实的正知外境。颠倒识也没有如实正知外境，犹豫识也没有如实的正知外境，从这三个方面都没有如实正知外境，都是一种欺惑性的侧面来讲的时候，都可以归在不悟识当中，反正对于外境没有如实的证知都是叫做不悟识。

在这个方面观察时，不悟下面也讲过了它自己的法相，还有颠倒识下面也要讲。执著在安立一个法的时候，执著缘取对境的时候，它绝对有反方面的一种他量的（返还?? 17:06）的缘故，叫颠倒识。

犹豫识呢，就是三心二意的状态，认为是或不是两种心态交替出现，这样的一种叫做三心二意，叫做犹豫识。反正呢，不悟识、颠倒识、犹豫识这三种是正量的违品。不欺惑性的正量的违品就有这三种。这三种的分式，分的方法呢，主要是来于缘取的方式分，通过取境的方式来安立三种的。就是说不悟识是怎样安

立取境的，颠倒识和犹豫识在取境的时候，缘取的方式当中就分了这三类。“本体而摄即为一”，如果从它们的本体归在一起的话，是唯一就是不悟识，都是一种没有如实地证知外境的心识，这样一种心识的缘故就称为不悟识。

庚三，各自的安立：

就是分别对于不悟识、颠倒识、犹豫识安立的法相，和它们各自之间内部的分类。第一个讲不悟识：

不执彼者非彼者，乃不悟识有三类，
尚未入境未圆满，虽已圆满然未得。

那么首先是它的法相---“不执彼者非彼者”，不执彼者的意思就是说没有真实的缘取对境的真实相。非彼者呢，也不是缘取它的反方面，比如说从柱子是无常的侧面讲，我们也没有执著柱子无常的这个正确的境，也没有执著柱子是恒常的境。从这个侧面来讲的时候，对于它自己的对境也不是真实缘取的对境，也不是缘取它的反方面，所以我们讲缘取的时候或是缘取正面的正确的法相，正确的对境，或是缘取它反方面的争议（19:06 不确定是争议）。

但是不悟识的特点，也没有执著真实的外境，也没有缘取外境的违品，两方面都没缘取的心态呢就叫做不悟识它的法相。所以说“不执彼者非彼者”就是不悟识。

不悟识分类有三类，尚未入境是第一类，未圆满是第二类，虽已圆满然未得是第三类。尚未入境是自己的心根本还没有取境，如果你的心还没取境，当然不会执著它的正面，也不会执著它的反方面。因为你的境都还没取，没有取它对境的缘故，它也可以安立“不执彼者非彼者”的这样一种法相，所以说根本没取对境的叫做不悟识。

然后就是第二个未圆满，意思是虽然已经趋入了外境，但对外境的观察还没圆满的。比如说观察这个柱子的时候，虽然正在观察柱子，但对柱子怎么样的理论还没有真实的观察圆满，虽然已经入了境，但是观察的境没有圆满。境没有圆满，当然没办法得到真实的结论，没办法缘取对境的真实相，也没办法缘取它的颠倒相，那么这个正在观察的过程就称之为第二种分类。第三种分类，“虽已圆满然未得”，就是说虽然已经观察圆满了，但还是没有获得真

实的对境，这个对境的相还是没有真正出现在自己心中的缘故呢，还是称之为一种不悟识。

所以说虽然已经观察圆满，但还是没获得对外境的一种真实的认知，没有真正将外境出现在自己心识当中，称为“然未得”的意思。那么在注释中也对第三类呢再进行分了三类，就是对“虽已圆满然未得”分了三类，主要是没有境的方面的不悟识，还有染污识。

还有染污识这个方面，染污的这个心识，心识被染污的这样的一种不悟识。还有就是说非境的这样的一种不悟识，有这样的三种。那么第一种呢，无境你观察圆满了，但是得不到外境。为什么？因为境根本没有的缘故，包含在第一类当中，就是说无境。打比喻讲的话就是对于石女儿的观察，你对石女儿的观察，最后虽然观察圆满了，但是你有没有办法引发这样一种石女儿的自相呢？实际上根本没办法获得。为什么呢？因为石女儿境根本不存在的缘故。石女儿境不存在，所以说你虽然观察圆满，但是根本没办法获得一种定解，所以说也是一种不悟识。

然后就说染污方面，前面讲石女儿方面，萨迦班智达的意思就是说把这个已决识也包含在这个里面的，把已决识放在第一类里，观察圆满之后的无境的这样一种不悟识。因为他自己的三种已决识，不管是随现量的已决识，或者说是比量已决识，这方面实际上在第二刹那之后呢，他自己的境都不存在的。没有一个他自己的境，没有一个他自己的境的缘故呢所以说从这个角度来讲呢叫做无境的不悟识，包含在无境当中。

那么就是说第二类呢就是染污方面，通过自己相续当中的染污啊、实执啊，或者染污方面呢产生一种不悟识。比如说虽然见到了柱子的相，但是内心当中老是执著它是恒常的。执著它是恒常的这样一种法，虽然对柱子观察呢已经了知了，或者现量见到了，但因为内心当中有一种染污的缘故呢，还是没有办法真正知道他这样一种这个真正的外境，还是一种不悟，对于这样一种外境还是没有通达的意思，没有通达、没有了悟就称之为第二类不悟识。

第三类就是非境，非境和无境还不一样的。无境是根本没有境，非境呢不是真实的境的意思。

思。不是自己的真实的境，就是说自己的这样一种心识，没有了知自己的真实的对境，这个方面叫做非境的不悟识。

非境的不悟识又分了三类，一个是时间方面的，然后是地点方面和本体方面，有三种。那么时间方面讲的角度呢，比如说自己只能够看到现在的东西，而对于过去和未来没办法见到。过去和未来的法呢不是自己的真实的对境，因为自己的真实的对境只是眼前的这个法，只是眼前的这个法可以作为自己的真实的对境，那么就是说过去的法和未来的法，都没有办法作为自己的真实的对境。从这个角度来讲的话，就是时间方面的不悟识。

然后就是从地点方面的——地点过远，距离过长，象这样也没办法了知的，在注释当中上师也打比喻这些老鹰啊、或者鹫啊他们的眼根非常好，所以说很远很远几十公里之外的东西都看得清清楚楚，对于我们来讲的话就没办法看得这么远！所以说因为地点的缘故呢，没办法了知这样一种境，这个境不是我们真正的境。虽然我也可以抉择一块石头、或一个柱子。但是在很远距离之外的柱子是不是我的对境

呢？不是我这样一种真实的对境。从这个方面讲的时候就是从他的地点方面讲的。

还有从他本体方面讲，一切万法本体的无常不是真正凡夫人他自己的一种真实对境，所以可以通过观察了知柱子是无常的。但是从真正无常它自己的本体来讲，是不是我们自己的对境呢？不是我们的对境，所以说这个也叫非境。从这个方面安立成不悟识。

当然在安立之后因为第一次学的缘故，内心当中仍然还是有一些疑惑，比如我们对柱子的无常生起一个定解这样一种心态，那么到底如何去安立呢？实际上呢如果按照这个方面讲的话，肯定是内部当中有这个差别的，否则肯定不可能说通过比量得到这样一种柱子无常，它是一种非量识。这个方面讲这样一种不悟识的时候是安立成非量的，但是我们对于柱子的无常的本体而生起了一种定解，生起定解之后应该算是一种证量。

为什么这个方面按照后面分别的非境当中的不悟识第三类讲的时候呢，可不可以安立成一种非量识呢？我想呢肯定是从他的特殊的范

围，他的定义如果不离开的话呢应该可以安立的。但是想的时候肯定二者之间不会有什么矛盾的，只不过很多理论或者观察的方式还没有具体思考的缘故呢，还是有一点疑惑。但是这些疑惑并不是说这些根据不圆满，或者说是他们对方讲这些有问题，而是自己学的时候头一次学，很多很多观察的方式还没有纯熟，当慢慢学习之后，肯定这些内心当中的疑惑、或怀疑都会慢慢慢慢地遣除，因为这些萨迦班智达，或者荣墩大师他们在分类的时候，详尽地分类。所以不可能说是根本没有观察，随随便便就讲的，而且是观察的非常圆满的。

所以说我们自己在学习的时候呢，肯定有很多疑惑。刚开始学有很多疑惑，但是疑惑来自于自己观察没有圆满，就好像我们在读书的时候。我们刚开始上学的时候，象这样很多很多的疑惑，对于课本当中很多疑惑没有遣除，没有遣除并不是说他的课本方面有问题，因为编课本的人对于这些知识都通达了，然后观察完之后安立。那么现在我们的智慧这么浅，然后没办法趣入。没办法趣入的缘故呢，我们认为肯定就是哪个地方不对、不圆满呐，实际上

意思就没办法这样安立的。

所以现在 we 学因明的水平呢，相当于一年级或者幼儿园的水平。对于这些大智者安立的这些殊胜的观点呢，很多地方都没有去圆满的通达。所以说我们一方面学的时候怀疑是允许生起来的，因为生起了怀疑打破这个怀疑以后呢，才能够生起定解。所以学完《量理宝藏论》之后什么疑惑都没有，什么疑问都没有，什么问题都没有，要么是你完全通达了，要么就根本没有学进去。反正就是说稍微趣入一点点这个因明呢，肯定有各式各样的疑惑。尤其是在学习这些定义的时候，学这样一种法的时候，因为因明当中他非常严格，每一个法的定义都很严格。定义下来之后呢，肯定观察来观察去就能够放在非量当中，肯定能够安立他的？（28:13）。

所以我们之前在学的时候可以生起很多疑惑，也可以互相探讨，但是还是以一种趋入心慢慢圆满自己的智慧，要么慢慢充实自己的智慧，就可以真正地了悟因明当中很多殊胜的观点。一方面我自己也是有很多怀疑，但是呢这些怀疑通过后面几品慢慢学习，或者自己慢慢

思考，肯定有一个遣除的机会。自己没学好还有上师，还有很多道友都在精进的学，通过互相研讨、讨论肯定都可以生起一个很大的收获。这是学因明方面一个必要的心态，对我们来讲也是必须要了解的。

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

第 14 课

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！

现在我们开始辅导《量理宝藏论》，我们宣讲的是第二品观识，观心识当中对于正量识方面没有多讲，因为正量识后面还有专门讲现量、比量等等这个地方要广说的。现在主要是宣讲心识当中非量的这一观点，非量也是因明前派做了遮破，当然遮破也是遮破了一部分，五种非量当中遮破了三种，有两种是和萨迦班智达的自宗是一样的，所以说只遮破了三种非量。现在遮破完了之后呢安立自宗的非量，安立了自宗呢可以说它的法相呢是不欺不成，所以说所有的非量都具有一种欺惑的自性，所以

说是它的法相，在分类的时候“不悟颠倒犹豫识”三种，各有内部的法相和内部的分类，前面已经讲过了不悟识。

那么今天开始讲第二颠倒识，

执彼即有非彼害，乃颠倒识分为二，

分别以及无分别，彼——分共五类。

第一句主要讲它的法相执彼即有非彼害，执彼的“彼”字是指它的对境的本身的角度来讲的，“执”是缘取啊或者是执著啊这个方面都可以的。那么当执著它这个对境要安立一个它的这个定义之后呢实际上有“非彼”就是说它反方面的非量它的这个反方面所妨害的缘故呢就是颠倒识，就是它的违品。像这样的话一方面要认定一个法，它的这个法相或者对境取了之后呢但是有它的违品、妨害的缘故，这个叫做颠倒识。上师也讲了像这样一种执著认定这个柱子是常有的，当认定这个柱子是常有的时候，就会有它反方面违品的伤害，因为观察之后，决定这个柱子是无常的，所以说执著是恒常的，但是有它反方面违品的伤害的缘故，这个叫做颠倒。还有上师引用的佛教、内教共

同承许的常用的四种颠倒：常乐我净。这是非常明显的颠倒，因为它的名字也叫四颠倒嘛。所以无常执著为常，不清净的执著为清净，非我执著为我等然后常乐我净从四个方面来进行观察的。这种观察的时候它执著常乐我净的时候，实际上，在名言当中它的本体都是无常无我或者是空性的或者是它不清净的本体啊，这个方面对它的立宗是一种伤害的，所以说如果众生颠倒执著这样一种识的话，趋入非道当中趋入邪道当中或者说这方面颠倒识和有些地方的邪见啊邪说啊这方面也是有相近相识之处的，比如说执著万法是断灭无因果、无前后世这方面也是颠倒识，因为它有它违品妨害的缘故。然后执著一切万法都是恒常不空也是有它的违品，所以说我们知道执彼即有非彼害，这个方面就是它的法相。

“乃颠倒识分为二”这个就是颠倒识它的分类就分为两种，“分别以及无分别”意思就是分为有分别的颠倒识和无分别的颠倒识这两种。“彼一一分共五类”那么如果把分别和无分别的颠倒识再详尽分类的时候可以广分为五，也就是说在有分别中分了三类，无分别当中分

了两类，总共加起来的话就是五类，也就是说有这样五类的分别。首先讲有分别的颠倒识，有分别的颠倒识它分为三种：第一个是错乱相的颠倒识，就是把这个相认错了。相认错了之后呢它安立的是一种错乱相的分别颠倒识，在注释当中呢也通过将这个绳子执著为蛇的这样一种分别识，或者说把阳焰执著为清清的河流的这样一种分别识，或是像上师打比喻讲的认错了人的这一类也是称之为颠倒相的分别识。那么平时我们不是说把这样一种不定识它是一种颠倒的现量吗？比如说把这样一种眼识在取的时候，绳子是蛇的时候呢，它是一种现量，还有呢就是执著这个旋火轮的时候，它是一种现量。还有一种就是见到阳焰的时候就是现量，为什么这方面安立成错乱相的分别颠倒识呢？为什么把它安立在这个位置当中？上师也讲得很清楚，在这个错乱相的分别颠倒识当中，它是一种分别心的本体在当中。比如说已经执著蛇的心生起来的时候，它是一种分别，而当时你第一眼看到的时候，它是一种眼识当中的颠倒现量，它是可以安立的。但这个方面主要是我已经把这个相执著为蛇的这样一种分别心，

他肯定是一种错乱相的分别颠倒了。还有这样一种执著阳焰、水，一方面来讲，我们说这是一种颠倒现量的。我们见到的这个，没有直接从分别念观察的时候，在眼前就显现这样一种缓缓流动的河流，那这个方面是一种无分别的颠倒现量。还有，如果我已经执著这个地方有水，当我认定这个地方有水的分别识生起来的时候，它就包含在这个错乱相分别颠倒识当中。或者说旋火轮也是这样的，旋火轮实际上它是一种颠倒现量法，就说是在我面前也是这样显现的，但是就是说当我执著的时候，认定它是一个火轮的时候，它已经包含在错乱相分别颠倒识当中去了。所以从这个方面，我们可以说了知它们之间的类别。

还有一个就是错乱时间的分别颠倒识，比如说今天的经堂实际上它是属于今天的，但是执著昨天的经堂也是在这，我们昨天也是在这个地方听法。或就是说今天见到的河流认为也是昨天的河流，这个方面就是内心当中有个分别，认为现在我看到的东西和昨天看到的东西是一样的，就是昨天的或以前的东西。这就是在时间上面有颠倒的分别，在时间上面已经错

乱了，因此说这个是从时间上说。还有一种从环境方面，环境方面和相方面有差别的。境，注释上面的比喻当中就是说是上下的境，里外的境，环境方面有这个差别。而这个相，那完全就是另外一种，本来说一个法显现另外一个相，然后自己分别心去执著，它主要是一种相的错乱。那这个境，主要是环境，里外、上下、左右，一方面都是称为境方面安立的。比如说，上师打比喻就讲了，从山脚看山顶上的人就好像在虚空当中，这个方面就可以说是一种环境方面的。或是说这个瓶子本来在里面，但是看起来在外面，这个方面也可以说是看成或说是分别执著吧，执著它就是在虚空当中，执著这个瓶子就是在外边，这个方面就是说是环境方面的颠倒识。还有一种就是无分别有两种，无分别就是有两个，就是根识面前的颠倒的无分别，和意识方面的颠倒无分别，那如果是根识面前的颠倒的无分别，主要就是比如说显现二月啊、比如说阳焰、水，或者说其他的法都可以安立成根识面前的颠倒无分别。因为虽然是一种现量，也是一种无分别的，但是他已经出现了错乱，他的眼根受到污染之后，没有见到

本身的东西，见到了其他的东西，所以从这个方面讲的时候就说是安立成一种无分别。这是一种根识面前。这个前面讲了很多遍，可以理解。

还有一种就是意，颠倒的意识无分别。这方面就是说意识当中有个意现量，还有就是颠倒的意现量也有，这个方面表示一种无分别当中的意。我们说意方面有无分别吗？意方面确实确实有一种无分别，因为有无分别意识和有分别意识两种。如果说如果有无分别意识和有分别意识，当然从正面来讲也有这两种的。还有如果从反面来讲，颠倒的分这两种。那就是说是从打比喻来讲，梦中显现的这样一种环境，那么当自己做梦的时候，其他的六根就都已经收摄了，都已经不起作用了。那么像这样的话，在无垢光尊者的《心性休息大车疏》当中在讲第四品的时候，还要对这个问题进行观察，做梦的时候，是无根识，无意识，阿赖耶识然后融入法界，然后起来的时候，从阿赖耶识当中单独现起意识，然后开始做梦的，所以从这个方面讲的时候，它是没有观待其他的五根，或是没有观待其他的六根，然后就是单独地现起，

阿赖耶识当中现起这样的一种习气，这个方面就是一种颠倒意识。那么颠倒意识当中显现一种梦境，梦境分两种，一种是无分别，一种是有分别。那么这个地方讲的就是无分别意识，它是一种颠倒的。比如说我们在梦中显现山河大地的时候，显现这个境的时候，当时我梦中的意识还没有去分别这到底是山还是河等等，还没有分别的时候，这个时候叫做无分别意识的颠倒，颠倒的无分别。那么，如果我在梦中开始分别，哦，这是一座山，然后我要爬上去，这个时候它是颠倒的有分别意识，因为它已经开始分别这是什么东西，然后我要做什么事情。当然，就是说当他在梦中显现这个境的时候，没有做分别，我们在梦中也有这样的体验，也就像现在我们在白天的时候，看到山河大地，还没有去分别是什么东西的时候，只不过它是在梦中，梦中只是意识的显现的时候，它就是说是梦中有这样一种意识的显现，而且它是一种无分别的，所以说从这个方面观察的时候，就叫做颠倒的意识无分别。从这个角度来讲就是一种颠倒识。

后面无分别方面知道“执彼即有非彼害”，

真正从执著的角度来讲没，但是缘取的角度可以的，在缘取的时候是缘起山河大地在梦中缘取的时候，认为它有它的显现，但实际上它整个颠倒的，是根本不存在的，有的时候说“执彼”或者说从分别的侧面来讲比较容易理解，但如果放在无分别当中的时候，这个无分别怎么会有“执彼即有非彼害”这样一种法相呢？实际上如果把把这个“执”安立成缘取，注释当中也是说取对境，取对境没有说是完全的执著，就说是缘取执著这一方面都是可以安立的，如果从这个角度来讲的时候也可以安立成有分别的执著，也可以安立成无分别的缘取，这两个方面都可以安立的缘故，在梦境当中这个方面，或者说在根识面前这样一种无分别，都可以安立“执彼即有非彼害”的法相完全是可以安立的，所以说彼一一分从这个方面可以了解。

下面讲第三个犹豫识。

执彼复有非彼者，乃犹豫相分二类，
现前犹豫及隐蔽，均衡偏重而执取。

首先去观察犹豫识。犹豫识它的法相是“执彼复有非彼者”，是说一种模棱两可，一种三

心二意这种状态。讲执彼说是执著对境，认定对境就是它的时候，这样一种这个对境是它这个作用还没有完全消失的时候，那么同时又生起了不是它的这样一种执著，所以说从这个方面讲的时候，实际上前面是也没有肯定，后面不是的也没有肯定，两种作用都在类型当中存在，所以说这个方面就叫做犹豫，也许有也许没有，从这个方面安立成它的犹豫识。那么上师在注释当中也是分辨的，如果是这样的话，执著这个对境是它的这个作用没有失去的同时，那么同时怎么会又有另外一种执著，不是它的心识出现呢？这方面应该成两种分别识在一个刹那当中出现的过失，但是关键是在这个同时的认定，并不是说可以有分别的现行，执著这样一种是它的分别心现行的时候，在这个同时出现的，不是说一个刹那出现，只不过它的作用还没有失去，我执著是它，第一刹执著是有东西，然后在一种分别心过去了，过去之后第二刹那来说没有，实际上就是当我第二没有的时候呢？第一刹那认为它有的这种作用有没有失去呢？没有失去。所以说从这个角度来讲它可以并存，认为它有的和认为它没有的两种心

态，两种心态在调查的当中或者作用可以同时存在意思，而不是说两个分别念可以在一个刹那当中存在，否则就成了两种相续的过失。

这个方面主要是一种习气，一种作用，功用还没有失去，就是我认定它的这样一种作用还没有完全消散，没有完全消散还在我内心当中完全存在的时候，像这样的话第二刹又开始认为它不是的，不是从时间的方面说可以并存的，实际上这个方面执著它有执著它没有，都是两个刹那前后是分开的，但是从它的作用没有失去，两个作用可以同时存在的这个角度安立成“执彼复有非彼者”，这个方面就是安立的法相的方式准确的。安立这样一种法相牢牢记在心中的时候，有时候观察的时候呢？就可以知道到底属于犹豫识？还是不误识？还是说颠倒识？为什么要求把论典背的很熟悉呢？背的很熟悉，当观察的时候就可以把论典从相序中提出来，提出来之后呢？可以观察，犹豫识有什么法相？这方面观察的时候很容易学习的，如果不背诵的话前面学的后面就忘掉了，忘掉之后必须要把书拿着反复去翻翻，有对看的时候才可以去观察，否则的话离开书本智慧无法

观察，但是把颂词背完之后就可以在脑海当中，在睡觉之前也可以反复缘那个颂词去观察，走路的时候也可以去观察，非常方便，所以要把这些学好的话，把这个颂词背得非常熟悉。

“执彼复有非彼者”，就是它的法相。犹豫相分两种分类：现前犹豫和隐蔽犹豫。现前犹豫即隐蔽就是这样的，现前犹豫就是马上直接趋入到犹豫的状态，就叫做现前犹豫。隐蔽犹豫刚开始的时候不明显，但是直接在进行观察的时候，一经观察通过理论观察，马上它的这种心态，这种状态就变成一种犹豫，所以说叫做一些隐蔽，现前是马上就可以趋入的，也许有或者说也没有，观察的时候，也许来人也也许没有来人，这个方面是一种直接进去的。还有一方面比如说前面的伺察意呢按照萨迦班的观点，伺察意包含在隐蔽犹豫当中，在直接看的时候不是犹豫的心态。直接观察伺察意的时候，不净啊，没有理由啊，这方面颠倒的理由伺察意都不算是真正的犹豫，因为它有一个决定性的缘故，它可以说是和事实相符，和事实相符方面好象不算犹豫，但它是一种隐蔽的犹豫，不用理论观察的时候，这个犹豫相不明显，

但如果把它这个理论把它三钟伺察意一观察的时候就变成犹豫了，变成了没办法肯定的，从它是的方面没办法肯定，从它不是方面也没办法肯定，象这样的话就成了隐蔽的犹豫。

“现前犹豫即隐蔽，均衡偏纵而直取”，这是对第一类当中现前犹豫它可以分两钟，一个是均衡的现前犹豫，一个是偏纵的现前犹豫。所谓均衡，对于两方面都是平等的，比如执著常和无常方面，50%执著常，50%执著无常，内心当中完全是没有高下的，所以平时在观察的时候，一切万法，是空的吧或不是空性的吧，这时的两种心态不相上下，这就叫均衡的犹豫状态。偏纵呢，就是在两种心态中，或是空，或是不空，常或是不常。这两种结论呢就偏离一边，偏离的缘故又分了两种，一种是合理的犹豫，就是说一切万法60%是空性的，象这样观察时就成合理的忧郁，这种合理犹豫呢，按胜天论师的观点，这样一种合理犹豫是绝对能帮助我们轮回当中解脱的，就象是河里的鱼咬了鱼钩后，虽然还在水里面，但鱼夫一用劲就马上到岸上。所以说一个人相续中产生了合理犹豫，对空性产生一种合理犹豫的话，这种

偏纵的合理犹豫，偏纵的是60%，70，80，应该是空性的，这方面的执著生起，或者怀疑或者犹豫生起之后呢，这个人虽然还在轮回中，但是马上会从轮回中解脱，就象鱼虽然在水中，但马上会从水里到岸上一样，所以说这外面就是一种合理犹豫。还有一种非理犹豫，就是不空的方面占了绝大多数，或是说一切万法是恒常的颠倒念占了大多数的缘故，就称为非理犹豫。这方面就讲了它的犹豫识，、

下面是本品的总偈，总结偈子

正量之识虽有二，然归唯一自证量，
非量之识虽有三，然除不物识无它。

就是说正量和非量，正量识有两种，一个是现量，一个是彼量，正现量和正彼量，似现量和似彼量是属于非量当中包含在内的，正现量和正彼量虽有两种，都是正量之识，但最后归根结底就归于唯一的自证量，因为一切的彼量摄于正量当中，正量当中唯一最后也摄于自证量当中，所以最后归于唯一的自证量。“非量之识虽有三”非量之识呢前面讲，不物识，颠倒识，犹豫识，虽然有三种，但如果要说归

摄的话，“然除不物识无它”，最终呢包含在不物识当中，那么这个不物识也四总的，就是对真实意没有完全了知的心态叫不物识，所以不管分别的不物识，分别的颠倒识，分别的犹豫识，都是没有真正了知对境的状态，所以把这种非量识要归摄的时候，完全归摄在不物识当中。

这个以上讲的第二品。

第三品 观总别

智诚堪布 讲解

丙三（彼识知境之方式）分四：一、总及别之证知方式；二、显现及遣余之证知方式；三、所诠及能诠之证知方式；四、相属及相违之证知方式。

下面开始讲第三品 --- 观总别，主要是从总相，别相方面观察的。科判当中是这样的“彼识认彼识自净之方式”，前面第一品观察了外境，第二品观察了心识，第三品，第三个科判之后呢，这样一种心识怎样认知外境的方法，方式方法呢我们必须要进行分别，这个分了四个大类，第一总集别之证知方式（20:33？），第二，显现及遣余之正知方式，第三（所诠及能诠之正知方式？），第四，相属及相违之正知方式。那么从第三品到第七品之间都是从这样第三个大科判当中，我们的心识如何了知外境的方式，从这个角度来进行一一观察的。

丁一（总及别之证知方式）分二：一、总

说境及有境之安立；二、分析总别证知之差别。

戊一、总说境及有境之安立：

首先通过总和别来认知外境，分二。

一、“总说有境之安立而分析总别正知之差别”，后面的科判主要是心识和外境，首先是它各自的本体，然后心识和外境之间怎样发生的一种关系，心识怎么样认知外境，从这些进行一个个观察，从世俗谛中哪一种是正确的，哪一种是不正确的，不正确的必须要抛弃，正确的必须要守持。那么我们有的时候在修行过程当中、修法或者是在生活当中，有的时候会出现很多很多心识，那么有的时候会认为这些心识都是正确的，或者认为这些全部都不正确。但是如果没有一个证量，自己则会产生很多负面的影响，那么只有把这些正确的心识、负面的心识认知之后呢，才有能力把这些负面的心识必须要抛弃，然后正确的心识善加运用，这方面我们的心识认识主要是总和别的方式进行观察的。

首先是总说境和有境的安立。境随外境，有境是心识的意思。

缘取自相无分别，执著共相乃分别，
其中自相有实法，共相不成有实法。

这个缘取和执著让我们清楚的知道就用了缘取和执著。那么“缘取自相无分别”无分别识是缘取的自相，这个自相是指对境，无分别是指有境，所以说他不是总的科判总说境和有境的安立。首先是对于这个自相法，是通过什么取缘取的呢？无分别识取缘取的，所以缘取自相是一种无分别识。

“执著共相乃分别”就是说分别念是一种可以执著的，可以分析的一种心态。所以对于有分别念他是对于共相执著的，共相看待于自相来讲，他就是一种无实法，所以对于这样的共相是通过分别念来执取的。下面讲自相和共相哪个是有识哪个是无实法，其中自相有实法，共相不成有实法。在这两种境当中，就是自相境和共相境当中，其中自相境这样一种对境是有实法，也是安立胜义谛、有实法，或者自相这方面都可以这样安立的。

“共相不成有实法”共相根本不是有识法，共相是一种无实法，共相就是一种凡体，或者

说其他这些世俗谛等等称之为共相，共相根本不是有实法。所以因明当中唯一的有实法安立成自相，其他异共相等等的法根本不是自相法也不是有实法。

下面就开始宣讲萨迦班班智达在对于外境和心识或缘起的方式，他就是按照什么以证量作为证量的，那么下面就说遵照法称论师、陈那论师的观点作为证量宣讲的。

实体反体总与别，显现遣余分别否，
其他论师另行说，我遵论典讲解许。

这里面有很多词语，很多法相，实体凡体是一组，实体所讲的自相法，凡体讲总相的法，实体和凡体总与别，总相和别相是一组，然后显相前与这个是一组。显相主要是通过无分别的方式，显现的方式来取境的，遣余主要是以有分别的方式来取总相的，所以显现和遣余是一组，分别否又是一组。那么分别否就是有分别还是无分别，主要是通过有无分别叫做分别否，对于这些安立方式，“其他论师另行说”，主要是外道的论师还有因明前派的论师，其他论师另行宣讲的，对于实体凡体总别方面有的

时候承许有的时候 25:06 是外境，或者有的时候显现遣余方面可以说有分别无分别，这方面的说法都是不相同的。有的时候内部之间好像有很多差别，有的时候好像总别、实体、凡体都是一个分类。这方面讲了很多很多，虽然讲了很多，但是萨迦班智达在他们的观点来看的时候呢，没有一个确定的说法，就是说没有一个真正经得起观察的说法。所以此处我是不跟随雪域因明前派论师的观点进行宣讲的，其他论师从另一个方面进行宣讲的。那么我呢，遵照论典，这个论典就是指法称论师的因明七论，或者说就《集量论》的观点来进行讲解而解。那么是怎样来进行观察和安立呢？主要是把总相和别相安立成所取的对境，然后就说有分别无分别安立成有境，就是说缘取总相别相的这样一种心识，显现和遣余主要是缘取的方法。怎么样缘取的方式，是这样的。上师在注释当中也讲过了，比如说在这样一种论式当中，在这样一种颂词当中，通过无分别，无分别是通过显现的方式去取自相，他这里不是有总与别显现遣余分别否吗？这个分别否当中无分别呢是通过显现的方式取自相取别相的，或者取他

的实体，然后呢，有分别是通过谴余的方式取总相的，所以说就从这方面就安立了外境，安立了心识也安立了缘取的方式，从这个方面安立的。所以说萨迦班智达说唯一是依靠法称论师和陈那论师的依据进行观察和讲解的，好！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

第 15 课

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！

下面开始辅导《量理宝藏论》，《量理宝藏论》现在正在讲第三品观总别当中，观总别主要是对于总相和别相在这一品当中做详尽的观察。现在在讲第一个科判总说境及有境的安立，前面萨迦班智达已经很明显的说是遵照法称论师的论典来讲解这样的总别之间的关系，或者实体、反体，总别，还有显现、遣余等等，是通过这个方式来进行宣讲的。

这个颂词也可以理解成是后面几品的一个总述吧，因为后面几品当中牵扯到了实体、反体、总别，还有后面的第四品当中的显现遣余，

或者其他方式都是这样，或是说怎么样通过有境去取对境的关系都是这样的，后面这些颂词才牵扯到第三品当中总和别之间的关系。

比量不取有实法，故彼实法非应理，
乃遣余故智者许，比量即以反体立。

这个方面是在遮破因明前派的一些观点，因明前派对于实体和反体的认知或者安立不是特别的符合道理，所以说在这个方面开始做观察。首先前面两句是遮破对方的观点，后面两句是自宗怎么样安立的观点。

在观察这个颂词之前首先有必要知道因明论师对于实体和反体之间的差别，他认为这样一种实体就是在一个法上面具备很多很多的反体，具备很多很多的反体这个就叫做实体。比如说一个柱子上面具备柱子本身的自相，还有又具备它的所作性或者无常法，或者其它的很多很多特点都是具备的。很多特点实际上就是指反体，在一个实法上面很多反体不可分割的方式安住这个叫做实体。然后它的反体是零零散散聚合性的这些法都叫做反体，比如说实体上面的无常的部分，所作的部分，实质的部分

等等，这个方面实际上都称之为反体。

而且他们认为实体和反体的关系就像酥油上面沾了很多芝麻一样，酥油上面沾了很多芝麻，整个酥油就像实体，然后上面很多芝麻就像反体。具备很多很多的反体不可分割的这一部分就叫做实体，它上面零零散散的芝麻一样的反体就称之为各个的反体。

所以他从这个方面进行观察，而且进一步说这个法相，所谓实体法的法相是在直接相违的法上面，在一个实体上面不聚集。就是说直接相违的法在一个法上面聚集，在上师的注释当中讲常和无常，常和无常这两个法实际上在一个法上面根本没办法聚集的，这个是直接相违的。一个是恒常的法，一个是无常的法，这两个法在一个实体上面根本没办法聚集的，这个就是实体的法相。

还有反体它的法相，直接相违的法在一个反体上面是不聚集的，从某一个反体上面而不是说整个实体上面。那么从某个反体上面讲的时候，不可能集聚直接相违的法，这个方面就是反体的法相。打比喻讲就是无遮和非遮，是

无遮就不可能是非遮，是非遮就不可能是无遮，所以说从反体方面不可能聚集在一起的，这个方面就是他们对于实体和反体二者之间的安立。

而且尤其是他们认为实体也是实有的，反体还是实有的，从两个方面都安立它是一个实有法，如果安立实有法的话，下面就要对他们的观点进行遮破。在遮破之前自宗安立实体、反体的时候应该知道，实体就是一种有实法，确确实实是一种实实在在存在的一个有实法，反体是一种分别念面前安立的假立法，反体只是分别念面前安立的假立法，实际上它和实体是一个部分的，是一个本体。一个本体当中，它自己的实质。

比如说柱子就是个实体，柱子上面具备的无常、所作，这些无常、所作等等的自性和实体的柱子应该是一个本体的，实际上柱子等实体法是实实在在存在的，真正有的，下面的无常、所作性是分别念安立的，它是一种假立的方法，所以说这个就是自宗安立实体、反体的方式。

了知了这样的问题之后，下面再进行观察，

比量不取有实法，故彼实法非应理。

这个就是破斥的一种方式，因为在注释当中还提到有实法和反体这样承许的话就和外道的具支或者分支一样了，和他有支的自体一样了。就是说整个实体好像它的有支法，然后其它的反体就是它的分支法，外道也承许一个实实在在的有支周遍于一切分支的上面，这方面你们也是这样的，一个实实在在的实体上面具备了很多很多反体，所以说这样的实体周遍一切反体，这个就和外道的有支和分支一样的关系，那么如果承许外道的有支和分支的关系，这个是在很多因明的论典当中，尤其是《释量论》当中通过很多的教理已经遮破了，这个是不应理的。

虽然你们名字没有取有支和分支，但实际上通过他观察的方式安立的时候，他的有实和反体的安立的特点，或者酥油上面聚集很多芝麻这样一种比喻都可以知道，实际上是一回事的，这个方面是不应理的。

还有比量不取有实法，故彼实法非应理，直接在颂词当中破斥的时候，按理说比量应该

取总相法，不应取某个有实法的本体，现在按照你的观点比量应该是取了有实法了，为什么比量应该取有实法呢？因为你们的反体，这些无常、这些所作，这方面的法聚集在有实法上面，而且这些反体不是分别念假立的，这些反体都是真实存在的法，所以比如通过平常我们讲的比量，比如柱子它是无常所作性故，柱子是无常所作性故这个就是一种比量的推理，通过所作性的根据知道一切万法是无常的。

如果按照你的观点来讲，所作性和无常二者都应该是一种有实法，如果无常也是一个有实法，然后所作性也是一个有实法的话，那么实际上就通过推理，这个比量的对境应该是有实法了。比量的对境是什么呢？实际上比量的所量，它的对境就是个无常，但是这个无常在有实法上面是通过一个实实在在的有实法的方式存在的缘故，所以说要不然比量根本不成立，如果你这个比量成立的话，那么这个比量的所缘肯定就是成了有实法了。

因为无常这个法成了有实的缘故，无常这个法是不是成有实呢？按照很多地方观察的时候，它只是分别念面前可以知道，通过我们的

眼识，通过根识根本没办法直接去缘取无常的本体，所以说只有通过分别念去观察的时候，通过比量的方式才能知道无常的体性。

所以从这个方面观察的时候，按照你的方面观察的时候，这个无常就应该成为有实法，那么如果说这个柱子无常所作性故这个比量论式成立的话，那么这个比量就应该直接取了个有实法，因为无常就是有实法的缘故。要不然这个比量根本不成立，就成了一个真正的似比量，一个非量。但是谁也不敢承许这是一个非量，所以只有说比量取了有实法。

但实际上比量是根本没办法取有实法的，比量取的是无实法的总相，根识是可以取有实法的，从这个方面观察的时候，比量不取有实法，这个是和正理和教根本是不符合的。故彼实法非应理，这个彼字就是指反体，所以说反体是有实法是不应理的，应该说反体根本不是有实法，如果说反体是有实法就有前面所讲的过失。

乃遣余故智者许，比量即以反体立。破完了他宗之后，自宗怎么安立的？自宗实际上通

过了知无常，或者通过柱子是无常所作性故，这个方面通过比量它是一种遣余，就是说知道无常性它是一种遣余的方式，是遣余了知了是智者所承许的观点。

法称、陈那论师乃至萨迦班智达自宗，都是通过遣余来安立比量缘取无实法的，所以说遣余就是遣除其它的法的意思，在安立一个法的时候他遣除其它的法而安立某一个所量法，从这个方面观察的。

比如上师在讲记当中讲到，柱子是无常所作性故，实际上就是将所作性这个根据遣除了非所作性之后安立所作，所作实际上只要是所作的法都是无常。从反方面讲，反正只要是一切非所作性的法都变成恒常的法了，从这个方面遣除了非所作性之后，又遣除了非无常性，遣完之后把常有遣除之后安立一个无常，或者安立一个所作。

这个方面对于要知道一切万法是无常的这个自性，或者所作性的自性都必须要通过遣余的方式来进行了知的，所以这个方面就是对于无实或对于反体他是通过遣余的方式而安立的。

比量即以反体立，实际上这个比量它是通过反体才能够安立的，通过反体才能够安立的意思就是说，这个反体遮除了其它的法之后安立了比量的量果，比量所量的量果，比如无常它是所量的量果，然后他要知道比量无常的量果，这个无常法的话，他必须要通过遮遣恒常，遮遣非所作等等，把这些遮遣完之后，遣除其它的法之后才可以安立他的所量果，所以说这个比量绝对是通过反体安立的。

对方认为反体是一种有实法，从这个角度，通过遮破他宗然后安立自宗的方式对我们来讲的话，确确实实就知道通过比量没办法取有实法，所以说这个反体不可能是一种有实法的，从这个角度进行观察。

下面讲第二个科判：

戊二（分析总别证知之差别）分三、一、法相二、分类三、释义。

己一、法相：

首先讲第一个是讲它的法相，什么法相呢？总和别的法相，总相和别相的法相就在这个地方进行观察。

遣异类法即总相，亦除自类乃别相。

就是说实际上这样一种总相也好，别相也好在这个地方出现的时候应该知道都是分别念的对境，这个方面的别相和自相还是有差别的，因为这个自相是根识直接缘取的，这个方面的别相不是说根识能直接缘取，它是看待总相的一个别相，它也是通过遣余的方式而安立的。

如果它是通过遣余的方式安立的话，它就不是真正的自相法，它也是一种分别念面前安立的概念而已。所以在上师的注释当中有好几个地方也提到过，这个总相和这个地方的别相实际上都是虚假的，首先这个概念了知后再去观察颂词的含义。

什么是总相呢？遣异类法即总相。遣异类法即总相的意思是说将很多不同的异体的法执为一体，就是说很多异体的法执为一体的遣余的心识面前，遣除其它不同种类的事物。在这个当中所讲的所谓的将异体法执为一体，意思是说不同时间的、不同地点的，还有不同种类的法，比如说瓶子，把不同时间的瓶子，不同地点的瓶子，不同种类的瓶子，把这些异体执

一个，是什么呢？就是瓶子。

也就是说这个地方的异体执为一体，并不是说把瓶子和柱子所有的异体执为一体的概念，这个地方不是这个意思，就是说在一类当中，在瓶子这一类当中，很多很多异体法，金瓶、银瓶，过去、现在、未来的等等这些都叫做异体的瓶子，把这些所有异体的瓶子执为一个概念、执为一个种类，这个叫做执为一体。

在这种遣余的心识面前，遣除其它不同种类，就把非瓶子，只要不是瓶子的一切种类全部遣除，不是柱子、不是人、不是山河大地等等，把这些遣除之后，就是所谓的总。这个总是所有的瓶子都有它的法相，有鼓腹盛水的法相，有这个法相就称为它的总相，就称为它的总。所以说遣除了其它非瓶子的，或其它非人的一切的不同的事物，就称之为总。

这个地方讲遣异类法即是总相，然后亦除自类乃别相，亦除自类的亦字就是在前面的前提下面，没有离开这个总相的前提之后，不单单是遣除异类法，也遣除内部当中不相同的法就叫做别相。

比如说上师也讲东方人，在讲东方人的时候，实际上这里面有两种，遣除了两种，遣除了两个不同类的法，第一个遣除了只要不是人的一切的柱子、瓶子，这些牛、马等等，一切遣除之后得到了人的总相。得到了人的总相之后再遣除除了东方人之外的西方人、北方人等等，把这些遣除之后得到他的定义，得到这样的法就是东方人，就是说通过两次，排除了两种反体。排除两个反体之后得到一个别相，所以它也是观待安立的，观待总相的一个别相。

如果再把东方人再观察的时候，他是不是一个真实的别相呢？他也不是一个别相，观待更细微的人来讲，他又成了个总相。比如将东方人作为一个总相，然后再观察东方的汉人，东方的藏人等等，这方面又成了有别相的安立了。

所以说这样一种总相和别相都是自己的分别念面前假立的法，这方面是指总相和别相。总之我们应该知道，所谓的总相是排除不同种类的一个反体，他只需要排除一个不同种类的反体就够了，柱子就排除非柱子以外的，就观察一次，然后人也是排除非人的一个反体就已

经足够了。然后如果是别相的话，第一个要排除不同种类的，还有同类当中的和它不相同的，时间不相同、地点不相同等等，排除之后得到一个概念，这个就是别相，这方面就是总相和别相自己的定义。

下面讲第二个，讲分类：

己二、分类：

总别各自悉皆有，异体先后二分类，
异体别乃他实体，先后别则遮一体。

所谓的总相和别相的分类分别的时候都有两种，总相、别相各自悉皆有异体和先后两种分类。就是说总相也有异体总和先后总，别相也有异体别和先后别，就是说从别相来讲的时候，也有异体的别和先后的别，也有这样两种。从这个方面观察的时候，先后、异体都可以分别安立在总别上面，各自有两类就是四类。

下面就讲什么是真正的它们各自的分类呢？异体别乃他实体，如果通过别相，它有异体别和先后别。所谓的异体别就是他法的实体可以同时存在，时间上面可以同时存在的这些不相同的法。比如说沉香树和檀香树，实际上

它们两个树的本体不是相同的，它们二者之间可以同时存在的，这个角度就叫做异体别。

那么异体总，檀香树和沉香树它们二者之间是别体的，但是二者都是一种树，都是从树的概念来讲的话都是一个种类的，所以说这个叫做异体总，从这个方面看待异体别和异体总安立的方式。

然后先后来安立的时候，也有先后总和先后别。首先看先后别是什么意思呢？先后别则遮一体，遮一体就叫做先后别，他是从时间方面安立的，时间方面就是一个相续，一个相续当中想要通过时间前后不同去安立，前面讲的时候是时间方面可以同时，比如说沉香树、檀香树，两个可以同时存在，但是它们的本体是两个别别相续的。从先后别来讲的时候，先后别是时间不可能相同的，因为先后的缘故不可能是一个时间，时间方面和前面不一样，但是从相续来讲就是一个相续。比如说昨天的我和今天的我乃至明天的我，还有昨天的河流、今天的河流，昨天的瓶子和今天的瓶子，这个方面是从某一个法一个相续去安立它昨天和今天不相同，昨天和今天不一样，这个方面就叫

做先后别。

“先后别则遮一体”，遮一体的意思就是遮一体的他体的意思，从别别相续的侧面来看的时候，他不能安立成一个本体，一个本体的话，否则昨天、今天和明天就成了一样了，所以说从这个方面讲遮除了一者，遮除了一者之后安立一个他体的方式，安立了一个他体法，这个方面就称之为先后别。

先后总，就是昨天的人和今天的人都是一个人，都是我，从这个方面讲的时候，从这个侧面安立昨天的总和今天的总不相同，先后有次第的差别就叫做先后总。

所以从这个方面观察的时候，先后别和先后总从两个方面可以安立，这个是它的分类，分类就应该这样了知。

下面讲第三个：

己三（释义）分三：一、破他宗 二、立自宗 三、除诤论

庚一、破他宗 分二：一、破实体异体 二、破实体一体：

实际上实体和这个地方讲的异体和一体，就是说实体和反体是异体的法，第二个科判是实体和反体是一体的法，从这个方面应该了知的。

辛一（破实体异体）分二、一、宣说对方观点二、破彼观点：

壬一、宣说对方观点：

有称总别是异体。

这个主要是胜论外道，胜论外道六种句义当中，六种法义当中有一个总和别的安立，总体和别体二者之间就是一个完全不同的他体，虽然是他体但是这个总法又可能遍于别法上面，就是说一切的种类的有为法上面都有一个大总。或就是说牛、瓶子有一个小总，反正不管怎么样大总就遍一切存在的有为法，如果是小总的话，它遍于同类的法。比如瓶子，整个一切种类的瓶子上面有一个实实在在的总，它和其它的金瓶、银瓶或者三时的、不同地点的瓶子都是周遍存在的，但是二者之间是他体法。

有的时候确实确实觉得外道的观点很不可思议的，比如美国的瓶子和中国的瓶子就有一

个总法，周遍在这个上面，这个总法怎么跨这么远的地方能够周遍在上面呢？有的时候想来想去的时候，又是一体的，而且又是有一个总，这个总又遍于一切的别，所以说有的时候观察的时候觉得特别的有意思，或者特别不可思议吧，这样的观点，这个方面就是他们所谓的总和别。

壬二、破彼观点：

异体可见不得遮。

异体可见不得遮的意思就是通过可见不可得的因来进行观察的，如果说总和它的别实际上都是一种他体的，他体而且都是实有的法。如果有这样一种异体的总的方式来周遍，就是通过可见不得。可见不得就是一种因，一种真因，可见不可得的方式来进行遮破，所以可见不得就是因，遮就是遮破。

所谓的总别是异体的立宗可以通过可见不可得的因来进行遮破，可见不可得的意思就是说如果在一个法上面可以见得到但是没有得到的话，就说明它根本不存在的，就是这个意思。并不是说要成立一些比较隐蔽的东西，比如说

我们面前有魔鬼，有魔鬼就不能用可见不可得，因为魔鬼不是我们根识的现量，并不是我们的根能够见得到的缘故，所以不能说我们面前没有魔鬼因为没有见的缘故，这个方面就不能这样安立了，因为这并不能使用可见不可得。

可见不可得的意思就是说我们的根识绝对能够缘的，而且在这个范围当中，又不是很远的距离，又不是隐蔽的东西，而且我们的根识也没有错乱的话，就在我们面前没有障碍物的前提下面，可以见的东西但是如果如果没有见的話，我们就说绝对不存在。

比如说我们的经堂当中敢肯定说绝对没有大象，绝对没有大象这个方面就可以肯定的角度来讲，这个就叫可见不可得。因为如果有大象的可以见得到的，它可见的话可以见得到，但是我们没见的缘故可以绝对说它不存在。

那么你自己的实体和它的别体，二者之间是他体的，而且这个总法它又是一个实有的法，那么既然周遍在一个别法上面为什么见不到呢？如果周遍的话应该在瓶子上面能够见到的一种瓶子，但是我们无论如何凭着我们能够见

的根识没有见到的缘故，可以肯定你这样的总法是不存在的，这个方面就是可见不可得。

辛二（破实体一体）分三：一、破一总与多别一体；二、破多总与多别一体；三、破同类之总。

壬一（破一总与多别一体）分二：一、宣说对方观点二、破彼观点：

癸一、宣说对方观点：

有说总别乃一体。

这个主要是数论外道还有个别的雪域派的论师也这样承许的。总和别是一个本体，尤其是按照数论外道的观点他分了二十五谛，二十五种所知吧。二十五种所知法有两种胜义谛，两种胜义谛一个是它的自性，就是一个物质性的法，它是一个色法的自性，还有一个是神我，这个是心识的自性，神我实际上和自性都是胜义谛的法，神我是负责享用其它一切万法的，或者说最后他是获得解脱的。

自性的主物它是物质，它这个物质可以幻化一切的外面的法，一切的根，然后一切的山河大地都是它幻化出去的，所以说这个自性主

物成为产生其余二十三种现象的因，就从它的因来产生的。

那么这个方面二十三种现象是世俗谛，是幻化的，然后神我、主物是胜义谛，它是实有恒常的，加起来就是二十五谛，这个在以前讲了很多了，现在不多讲，因为在讲中观的时候在破数论外道的时候，几乎每一次都要讲他们怎么样生起万法的，怎么样破掉，自相矛盾在哪个地方，一直讲。

这个地方主要是哪个地方安立他们的总和别呢？主要就是说自性和二十三谛法，它们之间发生的关系，和神我无关的。神并不需要去幻化万法，并不需要去周遍一切万法的，真正周遍一切万法的就是这个自性。那么我们就知道喜忧暗三德平衡的时候就是胜义谛的主物，就是它的自性，当它不平衡的时候自性开始幻化了，自性幻化的时候，是自性幻化成其它的一切的二十三谛，所以说自性作为一个总，二十三谛作为别，那么因为一切二十三谛法全部都是主物幻变的。

幻变的时候是什么样幻变的方式呢？打个

比喻讲，比如说将泥团揉成各种各样的开关，一大堆泥巴然后我可以做成瓶子，可以做成其它的物质，捏成人啊等等。每一个所幻化的瓶子、人当中都有泥巴的自性，所以说他的意思就是说主物就相当于这一团泥，整个一团泥，然后二十三谛法就是这一团泥所幻化出去的这些各种各样的小人，这些方面就是他的主物和二十三谛法之间的关系。

这个方面就很容易知道他的总和他的别，确确实实一方面讲有总和别的关系，总就是指自性恒常不变的这个自性法，然后他的别是从他幻化出去的这些法，幻化出去的这些法就是他的别法。每一个别法上面都有一个主物，每一个别法上面都有一个他的自性存在着，所以从这个方面观察的时候就叫他的总别是一体的自性。这个方面如果知道数论外道的观点的话，这个是比较容易清楚知道的。

**癸二（破彼观点）分三：一、可见不可得
二、加以观察；三、发太过。**

就是通过三种破斥的方式进行观察。

子一、可见不可得；

可现不可得意思就是说也是用可现不可得因，通过这个真因来进行观察。

纵一实体然非见。

虽然你说有这样一种实体，就是周遍于其它的法当中，或者总别是一个本体，纵然承许有一个这样的实体，然非见，但是因为并没有见的缘故你这个观点根本不应理的，也是通过前面来观察。

如果真正在每一个别法上面都周遍了一个他的主物，都周遍了他的一个总法的话、总体的话，应该在这个别体上面能够见得到这个总，但是因为见不到的缘故就根本不应理。

对方的观点有点类似于佛教当中的二谛，我们佛法当中说一切万法都是有一个空性，虽然人、众生、山河大地啊，从色法乃至一切智智之间有很多很多不同的分类，但是在每一个分类当中没有差别都是空性的。他们就这样讲的，就是说二十三谛法有很多很多种分类，二十三谛是一个总的概念，实际上我们这些在座的众生，还有我们能够看到的山河大地，一切的苦乐啊，全部都是他们的二十三谛法所包

舍的，也就是说一切轮回的意思，说白一点这一切二十三谛法就相当于他们的轮回。

这一切轮回的法就周遍一个自性，这个自性就是胜义谛，这个胜义谛可以说是他的总，那么他的总不要说其他，连淡黄仙人根本不见的法，所以如果他们要回辩，你们通过这种可现不可得破不了我们的观点的话，那么我们又怎么办呢？

这方面主要是放在恒常不变的法上面去，我们自己的胜义谛，就是说在内道当中胜义谛的空性虽然和一切的世俗万法当中也是这样一种周遍的自性，但是都是无自性的，这样的胜义谛也是一个无自性的法。对方他的所谓的总的自性是恒常不变的，恒常不变就必须观察你这个恒常不变的法它起了个什么作用？或者它是什么样一种状态存在着，从这个方面观察的时候，也就是说如果他从这个方面去狡辩的话，他认为这个自性是见不到的，所以你不能用可现不可得，我们就说主要放在他实实在在恒常不变的存在，他是一个实有存在的缘故，和内道的胜义谛完全不是一回事情。

或者说从另外一个方面直接遮破他的自性也可以了知的，反正这个地方如果说自性是恒常实有的，而且它又能够周遍在一切别法上面，那么除了它幻变的别法之外还应该能够见到他的总法，但是因为见不到总法的缘故，就可以说他的总法根本不存在的。

今天就讲到这个地方！

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

第 16 课

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！

下面开始辅导《量理宝藏论》。《量理宝藏论》现在在讲第三品当中，观总别，主要是对于总相和别相如是进行观察。总相、别相，对于胜论外道还有数论外道，还有因明前派的观点进行观察，指出他们不圆满或者不正确的地方。

现在也在主要是观察一总与多别一体的观察方式，也就是说一个实有的总周遍于其他的别法当中，这个方面进行观察。前面已经讲过了可现而不可得因而遮破的，今天讲第二个加以观察。

子二、加以观察：

境时形相相违别，若与一总相关联，
生灭本体皆成一，非尔一体二分违。

第一句和第二句主要是重复对方的观点，
第三、第四句主要是在破斥。

如果若与一总相关联，若与可以这样理解，
如果你们承许的境时形相相违，相违的意思就是根本不相同的，别就是指别法，别法从环境方面讲的话，就是四方、四域、上、下等等，很多环境方面的不同。还有时间方面的不同，过去、现在、未来，这个方面有很多不同。形相方面的不同，长的、圆的、方的、扁的等等，这方面是形相方面的不同。

境、时和形相相违，相违的意思就是说根本不相同的，别就是指别体，很多别法。比如说环境方面有美国的瓶子、中国的瓶子或者泰国的瓶子，这方面是环境方面的；时间方面，过去的瓶子、现在的瓶子、未来的瓶子，这方面是时间方面的；形相的瓶子也有圆形的瓶子、大的瓶子、小的瓶子，这方面是形相方面。

这方面很多很多不相同的别法，很多相违、

不相同的别法如果和一总相关联，这个一总的话，这些完全不相同的别法当中都和唯一的一个一总相关联的话，就是说一个总相，一个一总和周遍在一切的别法当中，而且是一个本体的话，这是你们这样承许的。

如果这样承许的话就有下面的过失，生灭本体皆成一，那么就成了一切生的本体和灭的本体全部成了一个，没办法成了有些生有些灭的情况。比如说一个瓶子生的时候，比如说在一个厂家当中要生产一个瓶子，这个瓶子生的时候，所有的瓶子，不管是什么环境，什么时间，什么形相的瓶子，同时全部要生起来，根本不需要观待其他的因缘具备不具备，反正都要观待的话，全部都要生起来，这个叫做生的本体皆成一。

灭的本体皆成一，如果一个瓶子破裂了，比如说我们前面这个瓶子被打破了，被打破之后那么所有的瓶子全部要灭，不同环境的瓶子，不同时间的瓶子，不同形相的瓶子，所以相违的别法的瓶子全部要成毁灭，就成了这个过失。

为什么要成这个过失呢？推理的方式是因

为他们的观点，一个总法和周遍于所有的别法，比如说我面前这个瓶子，这个瓷瓶它上面周遍着一个总法，这个总法和别法也是一体的，也是无二的方式安立的。这个总法又周遍在其他的空间、环境当中的瓶子上面。所以说我们观察的时候，如果这个瓶子、这个别法，我们面前这个别法的瓶子，它破裂的时候，那么和它一体的总法也会破裂。如果这个总法破裂之后，那么这个总法又周遍在其他的别法当中，所以说这个总的总法一破裂之后，和这个总法无二的别法的所有的瓶子全部要破裂，全部成了毁灭了，就是因为他们自己是这样承许的，而不是我们这样扣帽子承许的。

因为他们承许一个总法周遍在所有的别法上面，而且无二无别的方式来进行周遍的，如果是这样的话，当一个别法，我们面前这个瓶子别法它破的时候，和它无二的总法必须要破，和它无二的总法一破之后，那么这个总法也是周遍到所有的别法，所以这个总法一破裂之后，所有的别法全部破裂了。一个别法的瓶子生起来之后，和它无二无别的总法生起来了，和它无二无别的总法生起来之后所有还没生起的瓶

子全部要生起。所以从这个理论观察起来的时候，生灭本体皆成一这个过失是绝对没办法避免的。

非尔一体二分违，这个非尔就是否则的意思。如果你不这样承许的话，如果你承许有的生有的灭，这个方面没有这样一种关系。因为如果这样观察的时候过失就太大了，如果生灭本体皆成一，他要直接承认的话这个过失就太大了。所以不这样承许，他说有些生的时候有些在灭，有些灭的时候有些不一定灭，有些在生等等。如果不是这样的一种观察的方式的话，那么有些生有些灭的关系存在的话，就和你自己的观点矛盾了。

怎么样矛盾呢？一体二分的方式来违背的，一体二分矛盾的方式进行观察的。这个一体的意思就是说总和别是一体的，一个总和所有的别这个是一体的你们是承许的。二分是什么意思呢？二分的意思就是说有些生有些灭，有这样不同的分类，不同的部分，这个方面就是矛盾。

说有一体又说有两种不同的分类，这个完

全是矛盾的，完全是相违的。所以说如果是一体的话不可能有二分，如果是一体的话，那么唯一的总就周遍在所有的别法当中，这个就是一体。如果你承许这个一体就不可能有二分，就是有些总和有些别不相同，这方面是没办法。如果承许有生有不生的话，就不可能是一体的。

所以你是承许一体还是承许二分呢？实际上这两个方面都是没办法承许的，这个方面都是对你自己的观点绝对是有伤害的。所以如果加以观察的时候，你这样一个大总周遍于其他别法的观点根本没办法立足。

下面讲第三个科判：

子三、发太过；

总别若是一实体，纵许有支如何遮？

根亦应成有分别，诸违法成一实体。

总别若是一实体，这方面是重复他的观点，如果你承许总和别是一个实体的话，那么就有三个太过。三个太过当中，第一个太过纵许有支如何遮？这个有支和前面的分支前面我们已经讲过了，就是外道的一种承许的方式，他承许一个有支的身体，然后这个有支的身体周遍

于其他的支分的部分。比如他认为每个众生的头，然后手脚，这些身体、躯干这些方面是分支，在这些分支上面有一个总法这叫有支，总的身体这个叫有支，这个有就周遍于所有的分支，而且和所有的分支都是无二无别的方式进行安立的。

如果这样的话，在《中观庄严论》当中也是做了遮破的，如果是真正总的一个一的法，一个一总的法周遍于其他的分支上面的话，那么当一个部分裸露的时候，其他的部分必须要裸露。比如说我们身上的脸或者手没有穿衣服，像这样没有衣服覆盖的话，那么脸或者使它露在外面的时候，因为它和整个有支是无二无别的缘故，所以说我的头这一部分是裸露的话，那么因为总法周遍分支，而且所有的分支都是一个有支的缘故，所以所有的身体都应该裸露。或者一个地方遮盖的时候，所有的地方都应该遮盖。一个地方有颜色的时候其它地方全有颜色。比如有些女的在嘴巴上涂口红的时候，她嘴上有口红的时候，这个地方有颜色了，那么按照你的观点来讲，这个分支和它的有支是无二一体的，所有的身体全部要变红色了，这样

的过失肯定会存在的。

这个方面就是内道遮破外道的总和分支的关系，在《释量论》还有其他的论典当中都有这样遮破的。如果因明前派的论师也承许总别是一个实体的话，如果说是承许有支，你如何遮破呢？实际上你的观点和外道的观点只不过是说法不同，别人说是有支和分支，你说是总和别是一个实体的，像这样的话你站在佛教的立场，你站在因明的立场，你如何去遮破外道有支的观点呢？你去遮破的时候别人会反过来说还不是这样承许的？实际上你的观点和我们的观点一样的。所以说如果有过失都有过失，没有过失都没有过失。这个方面你就没有理直气壮的去遮破别人的有支的观点，但是不遮破的话根本违反了法称论师的意趣，违反了内道和外道不共的观点的意趣，所以说不遮破是不行的，所以这是一个大的过失，发的第一个太过。

第二个太过，根亦应成有分别，根就是指根识的意思，这个根识应该是无分别识，无分别识是大家共许的，如果你承许总和别是一个自性，是一个本体。如果是一个本体的话，那

么我们的无分别识能够取这样一种自相，能够取别法。上师也讲这个地方的别法和前面总定义当中的别法稍微有不一样的地方，昨天晚上也是讲过了别法当中，有些别法是指自相的，有些别法也可以说是遣余的对境。这个方面讲的时候，根能取对境主要是取它的自相，取它的别法取它的自相，这个方面根识可以直接取自相。比如说就能够取我们面前的书本或瓶子、柱子等等。

因为你们的观点观察的时候，你们的别法和总法是一个本体没办法分别，所以说当根在取别法的时候，有什么理由说这个根不能取总法呢？因为它无二一体的缘故，那么在取别法的时候就应该取总法，总法也应该被根直接见到，这方面是一种矛盾，一种过失，实际上总法根本不可能被根识所现量见。

还有在反过来观察的时候，如果总法能够被根所取，按照因明的共同讲法的话，那么这个总相必须是分别念进行取的，分别念才能够去缘所谓的总相。如果这个总相能够被根缘取，那么从反方面推的时候，这个根也应该成了有分别念了，但是这个根识有分别念是没办法承

认的。

所以说这个根亦应成有分别，实际上包含了两个意思，一个是因为总相和别相一体的缘故，这个根识也取总相了，然后如果能够取总相，因为总相是分别念对境的缘故，所以说取总相的根识也应该成了有分别念，从这方面正推、反推，反正是安立了两种过失。

诸违法成一实体，还有第三个太过，一切违背的法成了一个实体。这方面违背的法以色法为例，比如说黑色和白色，黑色、白色都是显色，它可以包含在一个色法当中，这个色法就是它的总相。如果总相和别相是无二一体，都是一个实体的缘故，那么在别相当中黑和白这两种颜色就是恰恰相矛盾的。

如果按照你的观点来讲总和别是无二一体的话，黑色上面有一个色的总，然后白色上面有一个色的总，如果这样的话最后就成了黑和白都是一个实体了，没办法分别黑色和白色的颜色了，就是因为你自己承许总相和别相是无二一体的缘故，所以从这个方面进行安立。还有明和暗也是这样的，光明和黑暗也是两种不

同的色，所以如果有一个色周遍于明和暗当中的话，那么明和暗实际上都变成了一个自性了，因为明上面也周遍一个色的总，然后暗上面也是周遍了一个色的总，所以从这个方面观察的时候，最后明和暗都没办法分别了，一切相违的法都成了一个实体的过失。

但是这个在名言谛当中根本是无法安立的，所以说你这个观点，实有的总相和别相是无二一体，完全不能够安立。

下面讲第二个科判：

壬二（破多总与多别一体）：分二：一、宣说对方观点二、破彼观点。

癸一、宣说对方观点：

倘若谓与一一别，相系之总有数多。

他承许的观点和上面稍微不同，前面主要是说一个总周遍很多别，他认为这个肯定有过失，他自己观察之后不这样承许了。他开始这样承许：倘若谓与一一别，一一别就是很多很多别法的意思，就是金瓶、银瓶等等，每一个都是一个别法。谓与一一别，相系之总，和每一个别法相系，就是讲相联系的意思。和他们

密切相关的总有数多，犹如这样别法有很多数字一样，它的总也有很多数字，他就是这样讲的。

所以他并不是说一个总周遍很多别，如同别法有很多一样，和这个别法密切相关的总也是有很多数字，一个别法上面一个总、一个别法上面一个总，他就从这个方面去安立他自己的不共观点的。

下面就破他的观点：

癸二、破彼观点：

如此法相不成立，且坏一切破立理。

发了两个过失，第一个是法相不成的过失，第二是破一切破立道理的过失。

首先第一个法相不成立，法相主要是观待总相的法相，前面颂词是遮异类法即总相，遮异类法就是安立一个反体，只要是和它不同类的一切法遮破之后安立同类法，这个叫总相。比如说整个人，只要不是人，把非人遣除之后，所有的人安立一个知言解义的人的总相，这个方面就是他的法相，就是一个反体，一个反体就可以成立。

如果按照你的观点，每一个别法上面都有总的话，就需要两个反体了，怎么样两个反体呢？比如说金瓶是别法，按照你的观点和金瓶这个别法无二的有一个总相，有一个总法。就是说在别法金瓶上面的法相应该有两个反体了，第一个反体必须要遣除非瓶之外的一切法，然后安立瓶子的总相，然后它又和金瓶的别相无二一体的缘故，他要在金瓶上面安立总相的法相的话，还需要遣除银瓶或不是这个地方的金瓶，比如不是这个环境的，只是我面前这个，等等等等还要第二个遣余，还要安立第二个反体。所以说这个方面讲的时候，他的总的法相就不成立了。

前面讲的话，总相的法相主要是一个反体就够了，所有不是它同类的法全部遣除，然后安立一个总相，这个时候你的总相因为和别相密切相关的，所以说必须要把遣余放在金瓶的别相上面再去观察一次，把不是金瓶的，不是我面前1号瓶，我们说我们面前1号瓶我们要观察1号瓶，第一个我必须要把瓶子全部遣除，遣除之后安立它是瓶子，然后要安立1号瓶，因为它的法相它的总相是在1号瓶上面，和它

密切相关的，和每一个别法密切相关的总的缘故，所以我要把1号瓶以外的2号、3号这些全部的瓶子都要遣除之后才能够安立它的总相，所以这个角度讲的时候，法相就不成立了。因为所谓的总相不是个别自体的一个法叫总相，反正一个总的概念叫总相，如果这样他的总相的法相根本成立不了，这个是第一个过失。

且坏一切破立理，因为这个总相按照法称论师因明后派的这些观点讲的时候，这些方面安立总相有很大的功德和必要，有破和立的必要性。破总相的时候也能够把别相破掉，比如说我们这个经堂里面根本没有树，这个树就是一个总相，把这个树全部破掉之后，把这个总相一破我们就知道，这个经堂连总的树都没有，哪里有什么檀香树或者桉树，或者沉香树，这些树都没有，所以有这样大的必要的。

还有的时候安立的时候也是这样的，比如安立别相的时候总相也可以安立，比如是个男人，是个男人的时候，男人实际上是个别相，我们安立男人这个别相的时候实际上他也是个人，绝对是附带的同时要成立这个总相的。所以在法称论师的观点当中，如果合理安立总相

的话有很大的功德，有很殊胜的必要性，能够善巧的安立一切破立的正理。

如果按照你的观点，每一别上面有一个总相的话，那么就会毁坏一切破立的道理，一切破立的道理就会失坏，就成了不决定的一种法了，完全成了一个不决定。在这些注释当中也讲到，比如说安立的时候，通过沉香树的根据成立前面有树。按照这样讲的时候，虽然能够通过有沉香树的别相来安立一个总相，但是他所安立的总相只能够和你的别相的沉香树安立，所以说就没办法通过有沉香树的根据然后安立一个总的树和其他的这些檀香树或者桉树等等，相关联的总相没办法通过你的根据来安立，只能够安立你和沉香树无二无别的总，这个方面立的时候没办法决定，就不是一个决定的道理了。

还有从破的角度来讲的话也是这样的，比如我前面没有瓶子，前面没有瓶子说的时候，按照你们的观点来讲，因为这个瓶子就是个总相，但是按照你的总相和别相之间的关系的话，这个总相只能和它别别的一个法相关联。所以说当我们说面前没有树，或者面前没有这个瓶

子的时候，别人就不会认为所有的瓶子都没有，就会认为是不是你只是指金瓶的总相呢？或者只是指银瓶的总相？如果你单单是指前面没有金瓶的总相，前面没有银瓶的总相，那么还可以有其它的瓷瓶、陶瓶的总相，还是会有有的。

所以从这方面观察，你的理论也是不决定的理论，所以说本来来讲法称论师的观点能够通达之后安立名言非常的方便，而且有很多功德。但是如果按照你的观点，每一个别上面有一个总，所以在破的时候也没办法真正的通过破总相而遣除一切别相，这个方面也没有办法的。

还有安立别相的时候，也没有办法安立其他的总相，这个方面就是非常多的过失，所以说你这个观点根本不合理的。

下面讲第三个科判，破同类之总：

壬三（破同类之总）分二：一、破外境相同之总；二、破心前相同之总。

第三个科判的意思就是他的总是什么意思？他的总就安立成相同，同类就叫做总。所以说下面主要是破相同，为什么下面把破的焦

点放在破相同方面呢？因为他们认为的总就是同类，他们认为的总就是相同，只要是相同就安立总相。法称论师的意思就是说外境上面也没有一个相同的总，心识前面也还是没有有一个相同的总，不管怎么样观察的时候，这个总和相同是不相同的，或者说不是一回事情。

但对方就想要用相同来安立这个总，把总安立成相同，但是下面讲的是时候，不管从外境上面的相同也不是总，心识面前的相同还不是总，所以这个总到底是什么呢？这个总相法称论师的意思就是一个假立法，那么这个假立法因为它是假立的缘故，所以有的时候可以放在别法上面，有的时候可以放在总的法上面，都很方便的。

但是你的总如果是实实在在的，破的三种总都是认为是实有的总，如果是成为一个实有的总的话，怎么样安立和它别法的关系都是无法安立的。所以我们就知道法称论师的意思这个总只是一种分别念，这个总是一个假立法而已，所以说男人的时候，在这个别法上面可以有一个总，说所有人的时候，在所有人上面也可以有总的法相，这方面都可以如是的安立。

什么时候安立什么时候可以安立，什么时候和别相同，什么时候不连接，这个方面都是很方便的。

对方就把相同安立成总，下面就破这个：

癸一（破外境相同之总）分二：一、宣说对方观点二、破彼观点。

子一、宣说对方观点：

传闻法相同一总，与别乃为一实体。

传闻就是据说，有些论师主要是讲前派因明的论师，不一定是全部的，反正有些前派因明的论师他这样承许的，法相同一，意思是说拿人来讲，知言解义就是人的法相，张三、李四这方面都是具备知言解义的法相，所以说相同的缘故这个就是总。

还有比如说有枝有叶，有枝有叶就是树的法相，沉香、柏树等等这方面别的树都是具备法相，都是具备有枝有叶的。所以它们是相同的，它们单单从相同的侧面来讲的话，沉香也是有枝有叶，柏树也是有枝有叶，单单从相同的侧面安立一个总，因为都是相同的缘故，就是说传闻法相同一总，同一总就是都是法相

同一的缘故，相同的缘故安立总。然后与别乃为一实体的意思就是说这个总和别法是一个实体，就是这个总和别法也是一个实体的，这方面就是这样安立的。

所以上师也讲他们的问题，主要的安立就是说他们将相同的根据安立成一个总相，然后总相和别相也是一个实体的。了知他们的观点之后，下面主要针对相同方面，如果不把他们的观点知道之后，为什么下面着重在破相同，没有破其他的呢？实际上他们就是将相同这个根据安立成总的，所以下面破彼观点。

子二、破彼观点：

相同乃由分别合，分别心法外境无，
若外境有相同法，见前未见亦成同。

首先就是讲什么叫相同呢？所谓的相同乃由分别合，通过自己的分别念和合起来。比如说张三、李四两个人长得很像，我们分别念面前观察的时候这个张三和李四，从高矮或者体型，从他的说话或者其他地方都是有相似的地方，所以说就认为二者长得很相像。这个方面认为二者相像是分别念去和合的，通过自己的

分别念将二者和合在一起，认为二者是有相同的地方。分别心法，因为他是分别合的缘故，它属于分别心的自性、分别心的法。外境无，在外境当中有没有一个自性的相同呢？在外境当中是绝对不可能有一个自性的相同的。所以第一个焦点就应该知道相同就是一种分别心的自性，在外境当中就没有。

下面讲如果对方承许在外境当中有相同法，若外境有相同法，那么下面第四句就发一个过失，见前未见亦成同。如果在外境当中真正有一个相同法周遍着，然后外境就是别别的自相，别别的自相当中都有相同的法的自性的话，那么见前未见亦成同了，就是说已经见到的和未见的都成了相同，都必须要了知。

比如上师注释当中也是打这个比喻，张三、李四两个人，如果在外境当中确实是有一个相同的自性，那么我们在见到张三的时候，虽然这个时候没有见李四，见张三的时候因为张三的身上就有自相的和李四相同的一种法，所以说这个角度的时候，虽然从来没见过李四，见张三的时候就会认为张三你和李四长得很相像。或者这是两个法，在整个世界当中还有很多很

多人长得很相像的，所以从这个方面讲的时候，一个人上面如果有十个人，整个世界当中有十个人和他长的相像的话，我们见一个人的时候其余没见的九个人全部都要知道，因为就在上面都有自相相同法的缘故，所以说有了自相相同法的缘故，见前未见全部成了相同了。

或者从外境来讲，树木上面，沉香树、柏树、檀香等等这个方面都是外境法，如果按照你的观点来讲，这些外境法上面就有一个相同，就是一个相同法，都是相同有枝有叶的自相，有枝有叶的自相在每一个法上面都是具备的，而且都是相同的，这个方面安立成总的话，那么我们在见到沉香树的时候，因为沉香树和其它都相同，有相同的法相的缘故，所以说见沉香的时候必须要了知一切的树，所以见前未见全部成相同的过失。

这个方面主要是从相同怎么样安立的，所以我们知道他这个观点，然后再去体会萨迦班智达的破斥，就能够完全理解这个地方的含义了，这个方面就是从如果外境当中有相同的话有这样的过失。

下面讲第二个方面：

癸二、破心前相同之总：

如果外境当中没有，认为在我们的心面前可以安立这两个是相同的，这两个相同这个就是总，这个方面也是不能成立的。这个意思就是说从心识去安立，不是说和前面我们说分别心法外境无，这个方面说自宗观点一样嘛，为什么这个方面别人承许心前相同还要破斥呢？相同的法是分别心安立没错，这个是和自宗一样的，但是对方把相同安立成总相，这个方面是完全不相同的，和自宗不一样的，所以这个方面就进行破斥，在下面的颂词当中详尽的分别相同和总二者之间的差距。

相同不容一实法，非一不具总之声，
一总若未现心中，执同亦非堪当总。

首先就讲相同的法不容一实法，一个实有的法上面是没有相同的，相同必须是两个以上的法比较完之后才说二者相同，否则一个法你對自己相同是怎么样安立的呢？我很像我，或者说我和我相同，这个方面就没有安立的机会了。所以说如果要安立相同不容一实法，绝对

不容是一个实法，一个实体的法是绝对不可能说是一个法。所以这个方面的意思是说如果是相同肯定是两个法以上，两个法以上才能够说相同的，所以相同的根本不是一个法。

而总呢，这个地方讲总绝对不是两个法以上的，非一不具总之声，非一主要是看待前面的相同，前面讲如果是相同绝对是非一的，不是一个法的就是两个以上的，那么如果把相同成立成非一，成立成两个以上的法，那么又不具备总的声了。你虽然可以成立相同，如果是一个法没办法安立相同，如果安立了一个法以上的两个法就是非一，安立了相同那怎么样呢？不具总之声，总之声的声字就是概念、名称，这个叫声的意思。

这个总相它的名称和概念是什么意思呢？就是把所有瓶子的概念安立成一个，比如说瓶子的总相，瓶子的总相我们就没分环境，没分时间，没分这些种类，所有的瓶子的概念安立成一个总，所以说这个总相绝对只有一个的。相同不可能是一个的，这个方面它的差距就很大了，相同不容一实法，就是你要安立相同就绝对是两个以上的法，如果安立两个你的

相同，没办法安立总相了，总相绝对是一个。

比如说人，我们说人的时候脑海当中出现个人的总相，出现人的总相的时候，只有一个总相没有说很多很多总，所以说如果要安立非一的话就根本不具备总的概念，总的名称，这方面根本不具备的，这方面实际上直接已经破掉了。

一总若未现心中，执同亦非堪当总。如果对方讲虽然内心当中没有显现一个总，不是多体的总，一体的总虽然没有显现出来，但是执著相同本身就是一个总。他的意思就是说一总没有显现在心中，没有什么过失的，我执著相同就是一个总，这方面就讲了我执著张三、李四就是一个总，这方面要破斥。

一总若未现心中，如果你的一体的总的概念没有在自己心中显现，执同，即便是执著有一个相同，亦非堪当总，也没有办法没有资格堪当总相，没办法充当总体身份的。

这方面讲就是这样的，如果一总的相现在心中的话，一体的总相可以堪当取舍、破立的身份，如果说一总没有现在自己的心中，因为

如果要显现一总的话，前面讲必须要一体，一个相才能够堪当总的。但是对方如果要安立相同，要安立总的话他只有放弃一个了，他说一体的总没有显现在心中，还是两个以上，两个以上我就执著相同，我就把两个法执著相同，这不就是一个总吗？这就是一个总。要避免总相是唯一的概念，要将两个以上的法做对比相同汇在一起，一总的相虽然没有在自己的心中显现，但是我执著两个或者三个，或者很多法，我把很多法执著相同这就是总。

但是萨迦班智达说，如果你的一总的总相没有现在心中的话，你即便是执著相同这个也没办法堪当总，没办法堪当总的身份的。

因为下面还要举比喻，比如说将沉香树拿来这个比喻，将沉香树拿来，沉香是别相，然后树是总相，就是这样一种法。如果你直接安立总相的话，直接将沉香树拿来的话，别人就把沉香树给你拿过来，这个时候如果你没有把一总安立在我心中，你只是安立个相同，那么这个方面就是个很大的矛盾了。就是说把沉香树的树字去掉了，因为沉香树的树字就是一总，所有的树都是一个一总，就是一体的总相，如

果一总的树没有现在心中，那么你没这个概念，我也没这个概念，大家都没这个一总的概念了，然后你说将沉香树相同的东西拿来，你把这个总换成相同，你执著相同就是总嘛。

所以如果把这个树抛开之后，把一总没有现在心中，你单单执著一个相同就是总的话，那么你换一个方式说，你说将与沉香相同的东西拿来，就把这个树换成相同，你把沉香相同的东西拿过来，能不能达到让别人拿的目的呢？根本达不到目的，别人理解意思的时候就会理解错误，他就不会把沉香拿过来，他就把沉香相同的其他东西拿过来。

所以这个方面讲的时候也是不正确的，这方面辩论很细，慢慢思考就能知道萨迦班智达他在破的时候，确确实实破的非常有道理，绝对应该这样的，对方没办法避免的。所以说如果你把相同执著为总的话，那么完全没有办法安立正理的。所以说执同亦非堪当总，没办法堪当总的身份，完全相同没办法换成总。

下面继续讲：

部分相似普皆有，一切相同悉不具，

亦明显违正理王，所说一切之真理。

部分相似，不管是心态也好，还是外境也好，部分相似普皆有，都有的。比如我们说张三、李四很像，这个方面讲部分相似，这个名言当中可以安立。或者人都有知言解义的法相，这个也是部分相似，都是有的。人都有一个头，两个耳朵等等，这个也是部分相似，这个也有的。

一切相同悉不具，一切相同的法在外境当中是悉不具，一个都找不到的，不管是双胞胎也好，还是平时我们说这张相片和那张相片一模一样，这个方面我们说这个肯定应该是一个同喻吧，应该是个好的比喻。你看复印的时候，这个相片和那个相片一模一样完全相同的，某个侧面这个也是部分相似的，实际上在外境上面两张相片没有一切相同的，因为左边的相片的微尘和右边相片的微尘是不是一样的完全不相同？左边相片的微尘住在自己的位置，右边相片的微尘住在自己的位置，而且从方面来讲，左边这个住于左边，右边这个住于右边，还有从出厂的次第来讲，左边这个先出厂一秒钟，后面那个后出厂一秒钟，这个方面也是有很多

很多不相同的地方。

所以说在外境当中即便是我们说非常雷同的、非常相似的相片，或复制的这些画都好像是很相同，或者我们手中的法本，《量理宝藏论》的法本一模一样，一模一样也是从部分相似讲的，而真正一切相同完全不可能的。所以从这方面分析的时候说的非常有道理，一切相同悉不具。

然后实有的总和法称论师的观点完全相违的，亦明显违正理王，正理王就是讲法称论师他是世间理自在，正理之王。所以说你的这个说法，就是认为有一个实有的总的说法，也和正理王法称论师所说的正理相违了。注释当中也引用了《释量论》当中讲的，他说总就是无实体的法，不是根行境等等，这方面就讲他认为的总就是实有的法，因明前派认为这个总就是实有的法，如果你认为总是实有的法，那么你自己也是宣称跟随法称论师的意趣抉择的，如果你是依法称论师的论典为正量的话，那么肯定是违背了法称论师的正理了。

如果对方是数论外道我们没必要这样引用

了，但是对方他是承许法称论师的正量的，这个方面就直接引用这个教证破他，所以说明明显违背了正理王的一切理论，这个方面进行观察。

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

第 17 课

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！

现在开始辅导《量理宝藏论》现在正在宣讲观总别品，观总别品当中主要是对总相和别相之间的关系进行观察，尤其是我们前面学习的对于外道和因明前派承许的总相方面不如法的地方进行了详细的遮破，宣讲别法方面好像附带在讲，主要是在总相方面错误的安立和概念进行了观察，观察完之后呢主要讲第二个立自宗，而立自宗这个方面主要说这个总相或者总相他自己是如何起作用的。安立这个如理如实的总相他的功德还有和自相之间的关系，这方面做一些观察。

庚二，立自宗：

遣除非彼之自性，于诸实法皆成立，
彼即遣余之总相，误为自相行破立。

萨迦班智达自宗是这样观察的，“遣除非彼之自性”那么就是说总相的第一个条件呢就是遣除非彼的自性，非彼的自性就是只要不是他总类的自性的都要遣除的，比如说人，只要不是人的这些非人有情也好还是桌子瓶子这些无情也好，只要不是人的法相的这些全部都要遣除。所以说遣除这个非彼非他这样一种安立法自性。“遣除非彼之自性”之后“于诸实法皆成立”，意思就是他这个总相在每一个实法上都可以成立这样一种总相的，比如说人的这样一种总相在张三李四或者说每一个人上面都具备他的总相，所以说在每一个有实法上每一个自体的法上面都需要成立总相的自性，这叫于诸实法。那么就像瓶子它也是这样的，我们说瓶子它这样一种总法是遣除了非瓶的自性之外的安立的这样一个一体法，这个瓶子的总相在每一个的瓶子个别个体的实法上都必须具备这样一种总相瓶子的概念。所以说“于诸实法皆成立”。“彼即遣余之总相”那么这个呢

就是遣余的总相，通过这个遣余的分别念安立一个总相的这样一个概念。“误为自相行破立”就是说既然总相是一个无实法（观待有实法来讲它是一个无实法），那么总相是一个分别念安立的法，那么它自己到底能不能起作用呢？第四句就是遣除这样的怀疑说实际上能够起作用，它怎么样起作用呢？虽然它是一个总相，在脑海中或语言中表现这么一个总相，但是它可以有作用就是很多众生在实行的时候呢将脑海当中的一种相或者是随意所宣讲的相误为自相，把总相的法误为自相，然后开始破立的话就可以得到它的自相法，就可以在名言当中顺利的进行破立。这方面可以说是非常应理的，所以萨迦班智达讲这个再再观察的时候所以再再的生起信心的，就认为他在讲总相的时候在和它自己能不起作用就非常符合一般的这些名言的规律，所以再再看到这个颂词再再有非常大的收获，因为之前也有这样一种怀疑的，因为我们认为义总相为什么会起作用呢？因为它是个无实法，无实法是不能起作用的，但是学了这个颂词然后讲了之后呢懂了这样很多比喻还有很多窍诀观察完之后就知道，这个总相

确确实实应该这样安立它是种分别念的安立，虽然是分别念遣余的这样一种法，但是因为人们将内心当中的总相误认为自相，然后行破立的缘故非常应理，一方面安立总相之后，所有的别相就跟着安立了。有时候把这个遣除的时候说面前没有树，面前没有树把这个总相排除之后所有的别相都是排除的。

所以说这个地方主要讲到了取境的方式，取境的方式上师也讲过，如果你真正好好去思考这些颂词好好去思考这些意义的话，肯定是对通达人和空性绝对是有帮助的，以前我们学庄严经论的时候我们也是接触到一些概念，也就是说“以意起名”啊“以名起意”啊这方面包含了总相和自相之间的关系。就是说为什么菩萨在加行道的时候在忍位的时候他必须要破除“因名起意，以意起名”的。因为众生在听到名字的时候就会执著它的意义，看到意义的时候就安立一个名字，但是名字和意都是分别念安立的，它们之间没有一个正确性，这个时候把总相和别相二者之间的关系搞清楚呢，实际上就是上师也讲过很多众生或者我们现在和很多众生交流的时候都是在一种错乱的状态中

交流的，错乱的状态就是说没有一个真实性，但是在这样一个没有真实性当中可以安立正量，在没有真实性当中可以破立，这是一个暂时的众生的习气，好像说轮回当中的一些法暂时的一种功用，这种暂时的功用是经不起观察的。如果你观察的时候，那么你的这个义共相或者你的心识是怎么样取境的？二者之间连接不连接、是一体还是他体？像这样观察的时候都是经不起观察的，所以说即便是通过世俗中观现识量因明来观察一切万法的时候，都能够知道这一切我们平时在交流的时候都是一种错乱的交流方式，但是在不仔细观察的前提下可以在世俗当中暂时起到一些功用，暂时起到一些作用。所以确确实实认为因明在这些方面讲的时候真正有它的殊胜之处的。

把这些给你分析的清清楚楚，尤其萨迦班智达这个自宗对于总相和自相之间对错乱的取境方式把总相误认为自相进行破立的时候，就知道了实际上别人骂你的时候说你是一个胆小鬼啊或者说你是一个什么样的人，这方面实际上这个名字来讲就是一个名总相的，然后就是说是他的脑海当中是个意总相，我听到的时候

也是浮现一个总相，但是我就认为他骂了我，就把这个名总相执著一个自相，就认为他骂了我了，但是你这个我在哪里呢？进行了观察之后也是一种非常模糊的概念。或者有的时候，这些名称、这些赞叹的词句，实际上赞叹的时候，这些都是一种总相法，总相法都是分别念安立的，都是一种浅觉法，所以我们就从自相上破立了，认为别人赞叹我了，怎么怎么样。但实际上一观察的时候，他是颠倒的，反正通过因明的证明，通过详细的观察以后，都没有一个实实在在的心，没有一个真实性，都是虚假的，从这个方面真正可以生起一个很强的信心。因为因明当中把这些方面问题观察得很详细，很详细的进行观察总相和自相之间，尤其是这些颂词上讲的总相和自相之间的关系，一个一个观察的时候：啊！确确实实是按照上师讲记上讲的一样，都是错乱的，错乱当中，就是我和对方，自己和对方可以有一种交流，但是这种交流也是一种错乱的状态当中的交流的。观察的时候，它有时候讲他的脑海当中浮现的是他的意总相，说出来是一种名总相，然后我听的时候把这个名总相安立一个意总相，然后

我们二者之间就开始执著，开始破立。实际上很多这个总相、名相互相颠倒，交杂之后去做的。把这些问题分析清楚之后，实际上总相和自相之间有很大的差距，尤其最后麦彭仁波切讲了之后，真正把因明观察透之后，二取都不存在的。怎样不承认二取？就是把这个心取境的方式，一个一个仔细去详尽观察，真的把因明通达好之后，说的是如理地通达了，不是说为了辩论，为了其他的目的，就是说真正如理如法把它所诠的意义内心当中通达之后，就认为：哦！这些是虚假的。别人说我的这些是虚假的，我内心当中浮现的这些意总相也是分别念而已。比如平时我们的脑海当中生起的贪心啊、嗔心、愚痴心，我们进行观察的时候，实际上这是一个意总相，意总相根本没有接触到自相的，没有办法接触到自相的，怎么样可以生起贪心呢？实际上这样的一种贪心就是分别念的状态，它完全是一种总相的自性。没有办法安立自性，所以说它是一种虚假的。而且说总相和自相，有的时候即便是生起的这样一个想法，然后趣向于外境，得到什么东西的时候，这也是总相和自相混合起来，是颠倒错误的一

种方式。实际上就知道我们的一种所做作为都是一种错乱的方式，根本不符合实际的。从这个方面就好好地观察，尤其是上师讲义当中一个一个地好好观察，反复去看看，反复看之后就会体会到因明当中确实是还是讲了很多很深的道理在当中，讲了很多很深的道理，尤其对我们取舍这些，生起这样的定解，然后打消这些非理作意，它有很强的力量。单单是有的时候学了一点点法的时候，都觉得有收获，更何况真的把因明系统学完之后，真的把它通达之后再去看的时候，肯定就成一个思维非常清晰的一个人。所以思维清晰之后他就知道什么该做什么不该做，什么是真实应理的什么是不应理的，这方面就分析得很清楚。我们觉得有的时候我们脑海当中分得不是很清楚：这个到底是该做的还是不该做的？这个到底是错误的还是真实的？有的时候认为好像自己的所做所为是真实的，但是一观察之后好像又是不真实的，就处在这样犹豫的状态当中，但如果把这些心识取境的，把总相和自相这方面的关系，一个一个分析清楚之后，确确实实对自己还是有很大的帮助的。确实就知道这节课当中的收

获是比较大的。有的时候就是这样的，虽然很多都是很殊胜的，但在有些个别的颂词当中得到的一些收获是和其他颂词有不共的地方。这方面好好去观察的。

当然这方面上师也讲到了总相方面分四种方面可以辅导。像这样四种总相当中，意总相、名总相、类总相、聚总相，像这样的话有四种总相。四种总相当中，意总相是我们在心识当中，浮现了这样一种瓶子等等这样一种概念，叫做意总相。然后名总相，上师在讲记当中讲了，或是在心识当中浮现了瓶子的名称，单单是从名称当中浮现出来，比如说现在脑海当中浮现了瓶子的名称，这方面就称为名总相方面进行观察的。然后就是说，类总相，主要是从聚类方面来讲的，比如说在五蕴当中，色蕴是一个大类，然后就是说受蕴是一个大类，像这样大类当中分了很多很多的侧面，比如说注释当中以这个物质，以色蕴为例的话，它这里面包含了色身香味触这样一种支分，包含了这样支分的缘故，像这样一种物质的本身，或说色蕴的本身，那就称之为类总相。它是一个总体、一个总相，这里面包含很多细微法的整体，叫

做类总相。比如说我们现在的身体也可以称之为类总相，因为我们的身体有头、手、脚等等这些色法的支分在里面。所以说我们的身体是包含在类总相当中，类，主要是一类，和下面的聚，有相似的地方。如果说很多身体聚集起来也可以这样观察，但都是色法，很多支分的色法是一类，比如过去现在的色法，还有十方色法，大大小小粗细的色法，全部是色法包含在一类当中，这个物质就叫类总相。聚呢，主要是聚集在一起，身体就可以安立成聚的别相，因为是很多支分聚在一起的缘故，上师在讲瓶子时，他用这样一种瓶口瓶盖瓶底，这方面有很多支分聚集一起的缘故，瓶子本身叫聚总相，所以这样就安立了四种，通过这四种都可以类推其他很多法，很多法都可以包含在这里面的。这样这方面观察时，平时我们的概念都是总相当中，汽车的整体，房子的整体或是身体的整体，我的这个整体，实际一一观察时，要不就是聚总相，要不就是类总相，要不就是异总相，要不就是名总相，反正都是总相，这些总相都是虚假的，而且我们有时在执著的时候，很多是对这个总相在执著的，对一个整

体在执著，比如对我身体执著，观察时，对身体的哪部分呢，也说不清楚，反正对这个身体执著，但对身体的执著是一种聚总相的自信，就是一个分别念，是一种虚假的法而已，其实没有一个真实的自信存在。还有就是瓶子，汽车等其他的法一一观察的时候，都是一个总相法，没一个自信的把这方面分清楚后，很多都是总相，不是自相的，我们认为是自相，但实际意义上我们执著的东西实际是自法而已的。和四种总相对立的也有四种别相，四种别相主要是和四种总相再进一步细分，从这里面分出来的。我们看在注释中再分的方式都是很清晰的或是很特别的安立方式，比如看待四种总相当中异别，异别相就是在脑海中前面不是有一个瓶子的概念吗，整个瓶子的概念就叫异总相，异别相呢，就是说还是心中安立的，也是在心中显现的某个个体法的总相，比如在我面前显现了张三这个人，他是在脑海中显现的，但他不是一个总体的人，不是显现总体的一个概念，是显现张三某某个别的个体的概念，显现在相续中，所以这方面叫异别相，或说某个瓶子，就在我房子里面佛台上的那个瓶子显现出来的

时候，从这个概念安立就叫异别相。名别相观待名总相，名的总相就是脑海中显现出一个名称的总体，那么具体的张三这个名字显现出来了，李四显现出来了，从这方面就叫异别相。

然后就是类别。类别相，前面的物质或色蕴是一个总相，类总相，异别相就是在里面的包含的个个的物质，色声香味触，每一个每一个，这外面就叫类别相，从大类中分下来的。还有就是聚别相，就是聚集的法当中，比如聚集身体的头手脚等等，这从分支的侧面讲就叫聚别相。这方面就从四种总相和四种别相方面一个个安立，然后我们就知道有的色就安立成总相方面的法，有的就安立成别相方面的法，但别相再观察时又成总相，这方面确实有的，比如前面色蕴当中分下来的，物质分下来的色法，外境的时候有可以分很多种，又可以做总相别相的分别，这方面观察下去的时候，可以知道这些都是虚假的，都是分别念安立的法而已，这方面好好去观察的话可以得到很多殊胜的窍诀。

庚三， 遣除争论：

若谓外境无有总， 遣余争议无识法，

虽成于境无关联，是故失毁出名言。

若为外境无有总，这个颂词主要讲对方提出来这个辩论，自宗在安立总相的时候，只是一种分别念面前的虚假法，不是一个真实法，实有法，对方就认为外境中应该有一个总相的实有法，他就说“若为外境无有总”，就是说按你的观点，在外境中没有总相的话，没有总相的安立，比如在外境的人当中没有人的总相，外境中没有瓶子的总相和它无二无别安住着，象这样话就说“若为外境无有总”的意思，然后就是“谴余争议无识法”，那这个谴余争议无识法只是个总相，那它们的总相只是个谴余的，是谴余分别念面前谴余其他不同类的法，安立的无识法，这是有争议的无识法，你们的总相是通过谴余争议出来的无识法。

那么这个无识法结合外境没有关联，“虽成与境无关联”，虽成的意思就是说，虽然通过谴余的方式可以成立一个总相，但是成立之后这个是分别念，外境在外面存在着，分别念无识法和外境是没有关联的。没有关联的缘故呢“是故失毁诸名言”，所以说就会失毁很多名言，就是字面上的意思。

然后通过后面两句观察的时候，分别讲了三种过失。因为你的外境的自相和总相二者之间是无关联的，无关联的时候就没办法符合因明的规律。因明的规律当中有的时候是通过别相来成立总相的，有的时候通过能辨因，通过总相遣除别相的，这个都有。

但是如果按照你的这个观点：外境是外境，总相是分别念面前的一个法，二者之间根本没关系的。首先没办法安立通过别相来成立总相，自性因没办法成立。比如“身似无常，所做性故”，无常就是总法，所做性是别法，本身通过所做性这个大家比较容易理解的概念，因为声音是所做的，它是通过作意、喉咙、嘴型、气流等等，这方面和合起来就是所做性。

象这样通过所做性就可以知道：无常是比较隐蔽的规律，这个方面叫自性因。自性因的意思就是自体相熟的，就是一个法上面安立的，所做和无常是一个法叫自性因。有些时候是自性因，有些时候是果因，比如说通过果推因。但是自性因是一个法上面的两个本体。

他的意思就是说所做性是别法，无常是总

法。如果说总法和别法二者之间完全都是他体的，没有关系的话，那么怎么可以通过自性因来推呢？通过所做法怎么可以推出无常呢？实际上如果在外境当中又存在总法，又存在别法，无常和所做都是在外境当中存在，他就是一个本体。通过自性因可以推出来，通过所做性要推出无常来。

这个时候无常这个总法是心其中的一个馐余，所做性的别法是外境当中存在着，怎么样通过这样一种外境当中存在的所做，推知内境当中心识当中存在的无常？所以说二者之间没有关系，这样自性因就失毁了，是这个意思。

实际上我们在观察的时候，所做性也好，无常也好都是总法，都是总相，都是内心当中的分别念而已。他就认为所做性是一个别相，无常是一个总相，详尽观察的时候也没办法成立的。

还有第二个：通过能辨不可得因，主要是通过破总相来破别相。能辨和所辨的关系就是这样的，能辨就是说能辨不可得因，从这方面观察的，在注释当中也讲过：“对面的石寨中，

无沉香树，以无树故。”实际上这个推理的方式，以无树故这个因就是能辨。能辨不可得就是说，能辨于一切万法的总的树得不到的缘故，那么他的所辨，所辨就是沉香树，能辨的所辨，就是说所有的所辨上面肯定有个能辨。比如说张三、李四这些都是所辨，知言解义的人就是能辨，能辨的法绝对周遍一切所辨的。树是能辨，沉香檀香是所辨，那么能辨绝对周遍于所辨上面的。

因为没有树故就是说总相不存在，总相的能辨不存在的缘故，所辨绝对没有的。因为前面的石寨当中没有沉香，因为没有树故，“没有树故”就是根据，因为没有整体的能辨的树的缘故呢，分别差别所辨的这个沉香树也不存在，这个方面可以安立的。

但是你的总相和别相，别相方面是外境当中的，总相是相当的谴余，是个无识法。二者之间没办法发生这样的关系。所以虽然周遍遮住了能辨，但是也没办法真正遮止所辨，从这个方面讲的话可以说能辨不可得因，真因也没办法安立。

还有就是第三种过失“是故失毁诸名言”。失毁诸名言的缘故，打了个比喻讲，他说把水给我拿过来，把水拿过来的时候，因为外境的水当中，它的总相别相是无二一体安住的，所以当听到的时候，他就知道把水的总相和自相相连，就知道把水拿过来。但是这个时候水在外面，在外境当中存在，你的总相在心识当中，二者之间没有关联。当别人说水拿过来的时候，没办法去取境的。从这个角度讲的时候，他说失毁了很多名言。他一定要安立总相和别相一体，好像有的时候讲得有道理，但是后面观察的时候，这些都是完全不正确的。

“外境自相及遣余，妄执一体而取境，唯得自身之法相，乃正量故实合理。”萨迦班智达讲的时候，实际上是在观察的时候，外境的自相和遣余二者别别境观察的话，也是不应理的。应该把外境的自相和遣余和合起来，妄执一体的方式来观察，来取境的话非常合理。外境的自相就是指别相，有的时候可以指别相，有的时候单单指外境的自相。那么外境的自相和遣余这样一种总相是妄执一体的，如果把二者通过虚妄的方式执为一体，执为一体可以取

境。

比如说讲者他脑海当中首先浮现出一个想喝水的相，然后浮现一个水的一种相，然后通过他的名称、通过余种相给他的使者讲：“把那个水给我拿过来。”这个时候他耽著的是自相的水，但是他脑海当中浮现的不是自相，嘴巴里讲的也不是自相的水，但是他讲的时候是通过脑海当中的意种相，和语言当中的名种相。他耽著的对境是自相的水，对方听到的时候他脑海当中首先接受的是这个名种相，脑海中也浮现一个意种相。浮现出来之后呢他就知道要去取水，马上把水拿过来。

通过这样一种妄执一体的方式来取境，最后能够得到这个自相。讲者他自己也是总相和自相混合了，然后听者 - 取水的人他也把总相和自相混合了。混合之后妄执一体之后开始取境，最后就可以得到水。所以讲“唯得自身之法相”，通过这样妄执一体的取境之后呢，唯一得到自身的法相，不会错乱，肯定不会错乱。

所以讲者他自己也不需要去分辨很多，听者他也不需要去询问很多，“你的这个水到底

是脑海当中的意种相？还是外境当中的水？”等等……根本不会去分别的。通过这样一种妄执一体的交流的时候，只得到自身的法相，就是水的法相。得到的意思就是拿到手上，安立正确的方式也叫得到，上师在注释当中对得到也是做了观察的。

“乃正量故实合理。”最后得到自身法相的缘故，这个是正量。正量的缘故最后绝对是合理的，那么总相不存在，但是总相和自相混为一体的方式来取境，这是非常合理的取境方式。这方面也讲了自宗的观点，所以这几个颂词必须要反复去观察，反复去思考的话能够得到他的精华。

总结偈：

许异体总鷓鴣派，谓一实体数论派，
诸雪域派追随彼，智者之宗许遣余。

就是讲总相和别相之间“许异体总”，异体总和别相异体的总是鷓鴣派，就是数论外道数论派。“谓一实体数论派”就是总相和别相一个实体，比如自性和二十三谛法完全成了无二无别的，象这样一种总相和别相的关系承许

的就是数论外道。“诸雪域派追随彼”就是说前派因明的这些雪域派追随彼，这个彼就是数论外道。他也是总相和别相一体的，从这个方面追随的。“智者之宗许遣余。”智者之宗法称论师和萨迦班智达的宗派怎么样承许这个总相呢？单单是遣余就绝对不承许一个实有的总相，单单是分别念前的一个遣余的分别念而已。从这方面观察的时候，一方面遣余的总相能够起作用，有很大的功德，不会有很多过失，智者之宗应该有了解。

这一上讲了第三品，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

第四品 观建立遣余

智诚堪布 讲解

第 18 课

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！

下面我们开始辅导《量理宝藏论》。

《量理宝藏论》在讲第四品观建立遣余，观建立遣余，上师、法王也再再的强调在这个品当中讲到了因明的眼目，因明的核心就是这个遣余的问题，如果能够将遣余通达的话，就

能够真正的通达因明的关要，如果没有通达遣余的话，很多时候学这个因明是比较困难的。所以说对于观建立遣余方面上师也要求颂词肯定要背，当然现在我们很多道友发愿背诵颂词方面应该好好再串习。

还有对意义方面好好的思考，当然现在我们讲的时候，因为以前根本没有接触过这些概念，或者稍微接触一点概念，所以说比较详尽的讲建立遣余，乃至整个因明的系统，肯定第一次、第二次听的时候有一点困难。但不管怎么样像上师昨天所讲的一样，他有一个难题或者说没搞清楚，他是不会放过的，他有时间的时候马上再回过头来串，再回头观察。或遇到其他的参考书的时候再看，再和以前的难题对照起来，能够解决很多问题。

实际上有这样一种心态来学肯定能够学的好，也就是说我们学习因明也好，学习法的话，我们应该有一个比较长远的打算，并不是说这一次我一定要听懂，这一次听不懂我就彻底放弃，这种想法是不对的。所以这一次首先是从颂词上面把颂词的意义，或者按照上师的讲义这方面讲一讲，然后我们按照自己的精力或者

精进和智慧，能够理解多少理解多少，然后在讲完这个遣余的时候第二遍再回过头来看，再和其他的诸品结合起来看，像这样肯定会越来越通达这个遣余。所以说一次没有通达，还有第二次、第三次，反正通过自力、通过他力，通过讨论，通过背诵思考的方式不管怎么样都要尽力的通达这些因明的知识。

第二个科判是显现及遣余之正知方式，建立遣余这个品，建立遣余，有的时候这个建立好像直接理解成把这个遣余怎么样建立起来，实际上建立这两个字就是显现义名、显现意义吧，就是显现和遣余的意思。因为显现主要是无分别，无分别取境的方式是显现的取的，就是建立的方式来取的。然后有分别主要是遣余的方式在取的，品名当中建立两个字实际上就是指显现，就是指通过根识直接取外境的一个方式，这个叫建立或者叫显现。

遣余就是指分别念取外境，遣余其他而安立对境的方式，所以说第一品讲的境，第二品讲的识，第三品、第四品等等都是讲这个心识如何取外境，有境如何了知外境的方式，第三品当中讲到通过总别的方式来取外境的，然后

第四品通过建立和遣余的方式来取外境，也就是通过显现的方式来取自相，然后通过遣余的方式来取总相，或者说通过分别的方式来遣余执著，这个方面来进行观察的。

因此说这个分二：

丁二（显现及遣余之证知方式）分二：一、
总说缘取方式二、决定各自之自性

戊一、总说缘取方式

总说缘取方式就是说怎么样缘取的，无分别念的五根识怎么样缘取外境的，有分别念的意识怎么样缘取外境的，就讲这样一种总说，就是两种缘取方式。

无分别以显现取，名分别以遣余执，

彼等各有二分类，颠倒无倒共有四。

无分别以显现取，就是说第一种无分别念的方式通过什么来取呢？就是通过显现取，通过显现取的意思就是不需要有一个决定，也不需要去执著分别，反正自己的眼识照见外境的时候，这个时候就已经完成了。通过显现，就是这个境在自己的眼识面前一显现，一显现之后就是直接通过显现的方式已经取了外境了，

眼识是这样，耳识也是这样。当我的耳识一听到这个声音之后，声音在耳识当中一显现，一显现之后识通过无分别的方式缘取对境的事情已经完成了，已经做完了，所以这个方面就叫做无分别以显现取。

无分别以显现取主要是眼识到身识之间，这个方面我们摸一个东西或闻一个东西，这方面全是无分别识，无分别识显现的缘取的对境就是通过显现而取的，什么时候外境的形相我们了知显现出来之后，这个时候无分别已经完成了。

名分别以遣余执，名分别主要是讲声音的遣余和分别念，名言共相和义共相，它们二者之间通过有分别的方式怎么样缘取外境呢？以遣余执。以遣余执就是通过遣余的方式来执外境的，通过遣余外境来了知外境的。所以遣余就是遣除其他的法，通过遣除其他的法的分类来如是进行安立的。

比如我们说瓶子的时候，实际上这个时候已经遣除了非瓶的一切法，通过这个方面来进行安立的。然后义共相方面，我们内心当中执

著一个瓶子的时候，当执著的时候就遣除了不是瓶子的其他法，不是瓶子的其他法全部遣除之后，然后得到了瓶子的义共相，从这个方面讲的话，名分别是通过遣余来进行执著的。

所以说无分别是以显现取，然后名分别是以遣余执，通过这样的名，名称或者名言共相，分别可以理解成义共相，这方面都可以这样理解，反正都是分别念的自性。通过分别念如何了知外境呢？主要是通过遣余的方式来了知外境的。和前面第三品讲的总相和别相这个方面对照起来看的时候，有的时候比较容易理解。

彼等各有二分类，彼等就是指显现和遣余，显现和遣余这二者都有两种分类。两种分类就是颠倒、无倒，无分别它也有颠倒和无倒两种，然后遣余也有颠倒和无倒这两种，总共加起来就是四种。

首先无分别的颠倒和无倒，就是无分别识前面的无倒显现，比如说看到一个白色的海螺，本身是白色的海螺，看到的是白色的海螺，这方面就是一个无倒的显现，无倒的了知的方式。还有一种是颠倒的显现，比如说自己的根识出

了问题，根识出了问题之后看到一个黄色的海螺，看到黄色的海螺的时候，或看到两个月亮的时候，这方面就是一种颠倒的无分别，这个就是从无分别显现方面有两种。

然后有分别或者遣余方面也有颠倒和无颠倒两种，比如说在注释当中也讲过，如果认为一切声音是无常的话，这个方面就是无倒的，无有颠倒的遣余，无有颠倒的分别，就是有分别念。还有认为瓶子等这方面是恒常的，不变化的，这方面就是一种颠倒的分别念，颠倒的遣余。

总共分起来就有这样四种，所以这个方面总说了有分别和无分别，颠倒、无倒，四种缘取的方式已经总的宣讲完了。

下面讲第二个决定各自之自性：

戊二、决定各自之自性：

决定各自之自性就是决定显同的自性和决定遣余的自性。

分二、一、显现；二、遣余。

己一（显现）分三：一、境之实相 二、识

缘取方式三、识境一致；

境之实相就是讲到对境吧，像这样显现所缘取的对境它的实相是怎么样的？第二个方面再进行宣讲这样一种无分别识它怎么样缘取如是如是具有实相的境的。第三个方面有境识和外境绝对是一致方面进行缘取的，就是这样的三个方面。首先第一个就是讲境之实相，主要是从对境方面讲，它的实相是怎么样的。

庚一、境之实相；

对境所有一切性，一体不容有众多，
众多住一不可有，一法无有明不明。

对境所有一切性，意思就是说我们所关照的，所见到的对境。比如说眼睛所看到的瓶子，对境上面所有的一切的本性，比如说它自己的形状，它自己的颜色，它自己拥有的所作性、无常性啊，有为法的自性啊等等等等，这方面一切性一体不容有众多。就是说它是一个本体的缘故不可能有很多很多本性，就是说我们认为它有个蓝色的，然后又是长型的，又是一个所作性的，它上面应该有很多分类，怎么可能说是不容有众多呢？

上师在注释当中也讲过，就是说我们认为它是蓝色的，它是一个本体，然后和它长型是两个本体，然后所作和无常——都是不相同的，应该有众多法，在一个瓶子上面有很多很多分类。但是这些很多很多分类都是我们分别念安立的，在他自己的本性上面的话，这一切一切没有很多分类，就是一个本体，就是一个本体上面安立的。所以说从我们分别念安立和它自己上面安立，以前我们认知的时候很多时候错乱了。

把我们分别念安立的法放在了对境的实相上面，就认为对境上面就有这么多自性，所以说上师讲有部宗他就认为颜色是显色的，然后其他的形状是一种形色的，还有它的无常是不相应行所摄的等等，它都是分开的自性。

如果是这样理解是分开的自性，当然对境的一切性有众多了，但是在经部当中以上安立的时候，在瓶子、柱子对境上面，对境上面实际上本身没有很多分类，全部都是一体的，就是说所作、无常、蓝色、形状，这些全部都是一个本体上面安立的，没有很多很多的分类，所以说这个方面叫做一体不容有众多，在一个

法上面不可能有众多的。

众多住一不可有，如果是真正的众多，不可能是住一的，不会在一个法上面住的，瓶子、柱子等等这个方面很多他体，很多他体不可能是一个本体的。或者再进一步讲的话，蓝色的瓶子、蓝色的天空，然后蓝色的海水，蓝色青莲花等等，这个方面很多很多不同的自性，海水在海中，蓝色的天空在天空当中，然后青色莲花在莲花上面，瓶子是在桌子上，这个方面是众多法。众多法虽然都有个共同的蓝色，但是这个蓝色不可能说有一个实实在在的一个实有单独的总，不可能有总体的，所以这个方面叫做众多住一不可有。

本身分开的蓝色的青莲花乃至其他的法，都是众多的法，众多的法就不可能住在一个法上面，这个方面是不可有的。所以这个方面讲的时候，一个法不可能有很多法，不可能有很多分类。然后很多很多分类，已经在外面分的很清楚的法不可能是一个，这个方面叫做众多住一不可有。

一法无有明不明，在一个法上面不可能有

明和不明显的两个部分，在这个方面上师和罗扎旺波尊者的讲记当中都讲了，一个是论典的方法和一个是世间的方式。如果按照论典的方式来观察的时候，论典当中可以说是详尽观察的，详尽观察的时候瓶子上面的颜色啊，它的显色啊、形色啊，所作无常，实际上都是在一个法上面安住的，所以说当你看的时候全部都看到了，没有明显看到的一部分和不明显看到的一部分。

然后另外一个部分，从世间的观点来看的时候，我们说看到瓶子的前面，没有看到瓶子的后面，看到瓶子的外面没有看到瓶子的里面等等，他就是认为有明显和不明显的差别，上师在注释当中也是讲过，这个主要是因为无始以来的执著和习气导致有这样一种情况，主要是分别念方面安立，不是通过论典的方式，通过世间故有的串习，故有的习气，这个方面导致好像看到了一部分，没有看到其他一部分。

但是按照论典的侧面来讲这些都是一个本体，按照一个本体的时候，绝对不会有明显显现和不明显显现两个部分。就是这个方面主要是从境的方面讲，科判当中讲的很清楚，境之

实相。境之实相主要全部都是从有一个自相法，外在的自相。为什么讲外在的自相法？因为这个科判叫显现法，显现和遣余是分开讲的，这个方面正在讲显现，正在讲无分别的缘取的方式，无分别缘取的方式就是缘这个自相，所以说在这个自相法上面，在外在实实实在在存在的瓶子啊、柱子啊，它的上面一切性不可能有众多的，反正外面众多的瓶子上面不可能有一个法的总的，所以这个是不可有。而且在一个法上面，一个自相法上面不可能有明显和不明显的部分，见的时候肯定是全部见到这个境上面的一切的本体，一切的实相。

庚二、识缘取方式：

诸现量前境尽现，一法不现不同相，
异体不容显现一，以显现取无轮番。

心识缘取的方式，这个心识就是无分别识，然后缘取主要是缘取真正的外境的自相，从这方面缘取的时候。

“诸现量前境尽现”，就是说一切现量的识，这个方面讲的时候是真现量，是现量不是倒现量，倒现量不一定境尽现的，就是说这个

方面讲的是真现量，在真正的现量前境尽现，比如我们的眼识通过显现的方式在取外境的时候，一切外境的特性全部显现出来的，全部在我们的眼识面前都显现出来的。所以从这个方面讲叫诸现量前境尽现，就是外境当中的一切特性，前面所讲的对境所有一切性，一体不容有众多，那个方面讲的时候，一切的外境的自性都在我们的眼识面前都显现出来了。

“一法不现不同相”，如果是一个法不会显现不同的相，反正就是一个法，我们见到一个柱子，见到一个瓶子的时候，这个是一个法，一个法不可能显现不同的相，肯定就是一个法的自相的，不可能现不一样的相。

然后异体不容显现一，就是说从瓶子上面的瓶颈、瓶腹等等，这个叫异体，它上面的分支的异体显现的时候，会不会还是显现一个呢？就是说瓶颈也是显现瓶腹，瓶腹也是显现瓶颈，这方面不可能是显现一个的。它就是在无分别念面前，不同的境会显现不同的识，这方面是真相唯识当中能所等量派，全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》当中或者《释量论大疏》当中，安立名言就是真正的名言，所以比如我

们看书的时候，或者看一幅画的时候，它上面有白的纸，还有黑的字，很多花纹，还有很多各种各样的文字，这个叫做异体。

异体在我们的无分别识缘取的时候，它会不会只显现一个呢？它不会只显现一个。实际上在外境当中有多少个本体，多少个分类，就在我们无分别识都可以同时显现，都可以同时缘取，这个方面就是它的自性。虽然从有分别念的侧面来讲，一个刹那当中不可能缘两个法的，但是从无分别识的角度来讲，同时之间可以缘众多法，同时之间在无分别识面前一个刹那当中，同时当中就可以显现很多很多的无分别识。这个方面在《中观庄严论》当中讲的很清楚。

所以从这个角度来讲，异体不容显现一的，这方面主要还是在讲无分别识它在缘取外境的时候，两种或者三种特性。一个是它的境现方面，境尽现的时候，一个法不可能显不同的相，一个柱子从整个柱子来讲不可能显现很多很多不一样的柱子。从它一个柱子上面很多不同的侧面显现的时候，无分别识面前可以同时显现出来，可以出现很多很多不同的无分别识，像

这样讲的时候还是在讲一个法的本体。

以显现取无轮番，所以说这方面讲的时候，通过显现取境的方式，如果是通过显现取境的方式没有轮番的，没有轮番的意思就是说不可能这个外境首先缘它的颜色，然后再缘它的形相，然后再缘其它，这个不可能。就是说如果是用显现来取境的话，无有轮番的方式，无轮番就是同时，一个时间当中顿然显现，一个时间当中顿然取境的，这个方面就是无分别识它自己取境的一种特色，它自己取境的特色就从这个方面可以了解的。

所以说我们就知道，识它在缘取外境的时候，就应该从这个颂词当中所讲的内容去深加了解。

下面讲第三个科判：

庚三（识境一致）分二：一、如何一致
二、建立现量非决定。

辛一、如何一致：

依如何存对境力，根识由此而生起，
无则决定不生故，识境互相无错乱。

这个方面也是很关键的，依如何存对境力，对境力就是说怎么样存在的对境它自己的一种力量，通过它自己的力量，根识由此生起。根识就是五根识，五根识缘对境，通过对立它自己的力量，对境上面具备什么样的特色，然后根识就生起这样一种心识，就生起这么多的心识。

所以同时在一个时间当中都是这样缘取的，一个时间当中了知瓶子上面的形状、颜色、无常、所作，这方面实际上怎么样存在的对境，通过它的力量在根识当中都可以由此而生起的。

上师注释当中也是讲，既然在根识当中已经显现了无常、所作，为什么我们现在没有了知呢？像这样他有其他的障碍，有其他障碍障蔽的缘故，虽然已经见到了，但是不了知，从这个方面还要需要其他观察的方式推理，从这个角度进行了知的。

无则决定不生故，无则决定不生就是讲如果没有这个外境，外境当中如果不存在特性的话，这个根识也不可能产生的，根识也不可能了知，缘取这一切外境的法，所以这个就是一

种无则不生的关系。如果外境当中有这样一种存在，有这样一种力量，根识就生起了。如果在外境不存在，没有存在这些特性，根识也不可能了知的，所以说这个方面就是决定不生的关系。

就是因为是无则决定不生的关系的缘故，识境互相无错乱，根识和外境互相之间是不错乱的，外境存在什么自性根识就了知这些自性。不可能说外境存在的自性根识不了知的，或者根识了知了外境没有的，这个方面都是不可能的事情。尤其是从无分别的根识的角度来讲绝对是不错乱的，反正外境当中存在的法根识都了知，外境当中不存在的法根识也不了知，而且这些都是在一个刹那当中存在的。

在注释当中也是讲过，这个方面都是通过论典的方式，通过论典抉择的方式这些都是异体的，所以这些都是异体的缘故，一见的时候都是同时缘取，世间当中就认为，他是习气无明串习了很长时间认定这个法，所以并不是按照世间的讲法，而是通过论典的方式讲解。就是说一闪而现的识物，所以这方面根识和外境绝对是等量的，能所等量，能所等量的能是指

心识，所就是指外境，所以外境当中有如何如何的颜色，心识当中也是如是如是的了解。

比如说麦彭仁波切在《中观庄严论释》当中讲，见一块花布的时候，这个花布当中有蓝色的，黄色的等很多很多颜色，在无分别识面前显现的时候，是不是和外境相同的对境在心识当中会显现出来呢？绝对会显现的。所以说外境有多少种类，在心识当中，在无分别识当中就会显现这么多，这个叫能所等量，在安立的时候非常非常应理的，这个讲了如何一致。

下面讲第二个：

辛二（建立现量非决定）分三：一、非决定成立之真实理由；二、遣除彼不合理之说；三、分别不取显境之理。

壬一、非决定成立之真实理由；

非决定成立这个意思就是说现量识它不是一个决定识，它自己从当时现量，已经缘取外境的时候，它是不是一种有分别呢？它绝对是没有分别的。所以说现量是非决定性的，这个方面是真实理由。

现量亦即无分别，是故无需决定性。

这个现量识它自己来讲的话就是无分别识，在无分别识当中不需决定性的，不需要了知，就是根识显现的时候不需要了知这个是红色的，然后这个是所作或者刹那性，从这个方面来讲的时候，内心当中决定它是一个什么法的自性，这个是不安立的。为什么不安立呢？因为真正决定是一种定解，定解是什么心态呢？定解就是一种分别念，通过分别念去安立一个定解。所以说我们要决定是红色或决定它是一个什么什么法的时候，它是一种定解法，既然它是定解法的缘故，它必定是分别念。所以如果是现量的话，只是缘取，只是显现，这方面不可能生起定解的，不可能是分别念。所以有分别、无分别当中它们各自分工不同，所以无分别念不需要去产生定解的，如果产生定解绝对是有分别念的，所以现量方面只是无分别，所以说不需决定性。

这个方面就安立了法称论师的自宗，《入正理论》还有法称论师也是一一安立实际上现量就是无分别。

壬二（遣除彼不合理之说）分二：一、现量行破立之方式；二、宣说若决定则违现量。

癸一、现量行破立之方式；

主要是遣诤吧，主要是遣除一些诤论。因为现量必定是有一种正量，必须要得到正确的外境，如果是无分别，那么怎么样安立为正量呢？又怎么样进行破立呢？从这个方面讲的时候，对方这样讲，因为它是无分别的缘故没有遣除诤议，没有生起定解，如果没有遣除诤议没有生起定解，它又怎么安立成正量？如果是一个正量的话必定要遣除诤议，必定要有一个决定性，所以说现在你讲现量亦即无分别，是故无需决定性，一方面它是现量安立成正量，一方面它是无分别没办法生起决定，没办法生起决定没办法遣除诤议生起定解。那么这个方面就是个矛盾的，一方面它是现量是正量，一方面它又没办法遣除诤议生起定解，所以说他们认为这个是不合理的。

在破斥的时候讲：

现量远离分别念，以未颠倒立为量，

这个方面主要破斥他的第一种问答，就是说现量是远离分别念的，上师注释当中讲这个是现量当中的第一个特点，第一个特点现量是

绝对没有分别的。还有第二个特点是以未颠倒立为量的，还有他必定是不错乱，必定是不颠倒。为什么这样呢？因为在陈那论师的论典当中只是说无分别是现量，法称论师又加一个不混乱、不错乱或者无颠倒。为什么有这样的必要性呢？注释当中已经讲过，因为如果单单说是无分别的话，这个无分别还有一个错乱无分别，错乱无分别不可能是真现量，它是一个倒现量，它是一个倒现量的缘故没办法安立为正量的。

所以单单说无分别有可能没有简别到错乱无分别，所以说法称论师在无分别上面再加一个不颠倒，这个方面完全把颠倒的无分别境也排除了，排除之后单单是无分别念，一方面没有颠倒取境的正的无分别的取境的方式。所以从这方面讲的话就是两种特点，这个是附述的。

在这个地方讲的时候，现量远离分别念，以未颠倒立为量，就是说虽然它自己本体来讲是没有决定性的，它是远离分别念的，但是从所取境的侧面来讲，没有颠倒取境，确确实实你不管怎么样观察，它没有颠倒取境，外境当中是红色它取的就是红色，然后长型就取的长

型，所作、无常都是这样取的。所以从这个方面讲的时候，它自己是完全没有颠倒取境的缘故，它没有分别念也可以安立成正量，从这个方面进行安立的。

下面说如果真正是无分别的话，那么这种现量怎么样进行破立？没有破立的能力那么怎么样引发我们去取舍呢？所以这个方面他认为现量没有这种能力的。我们说在当时同时显现现量的时候，比如眼识在取外境的时候，这个角度是没有破立的能力的，没有分别念的缘故没有破立，但是它当时取了境之后，后面能不能引发一个定解破立，这个方面是关键。

所以说这样一种现量分两种，第一个它通过自力可以安立破立，后面可以产生破立的智慧，第二个方面有障碍的缘故，通过其他方式而进行破立的。

依彼抑或凭他力，决定之式行破立。

这个就讲两种，依彼是第一种，抑或凭他力是第二种。通过这样决定的方式，决定的方式就是第一种凭他自己的能力决定，还有第二个凭他力的决定方式，这两种方式行破立。破

就是不要或者它是错误的等等，这个方面不存在或者存在进行破，破主要是不存在方面破掉。立方面就是存在方面进行安立，所以说像这样就可以引导我们做取舍了。就是说这个东西不要我就把它扔掉了，然后要我就拿进来，这方面就是通过自己的能力或者通过他人的能力、其他的能力都可以行破立的。

首先依彼的彼字就是现量本身就是彼字，第一种依靠现量它自己本身的力量就可以决定，比如说第一刹那当中虽然是一种现量识，现量识当中没有行破立的分别念的，但是在第二刹那之后通过第一刹那所见到的红色或者长型的东西，然后生起个定解，哦，刚才我看到的是红色的，刚才看到一个长型的，或者刚才看到张三、李四。这个方面完全是通过现量它自己的能力，引发个定解，在第二刹那以后引发个定解，从这个角度来讲的话可以行破立的。

这个方面主要是理解成在颜色等等上面没有障碍因，没有错乱因，没有错乱因就是眼根上面没有出现颠倒缘取颜色的错乱因，比如说如果有一个错乱因的话，把白色看成黄色，这个方面就是一个错乱因。但是现在我的眼根在

取红色的侧面的话没有错乱因，没有错乱因我第一刹那根识取了对境，第二刹那因为没有错乱因障碍的缘故，所以说第二刹那就引发一个前面我看到一个红色的法的定解。这个方面就是完全凭自己的自力，在没有错乱因的前提下就可以引发个定解的。

第二个方面，有错乱因，比如说虽然眼识照见了无常，但是通过一些错乱因的缘故没有生起定解，上师在注释当中讲什么是错乱因呢？比如说无始以来常有的习气，无始以来常有的习气在我们内心当中做障碍的缘故，所以说眼识虽然看到了外境的无常，但是没办法凭他自力方面去决定去行破立，那么要靠他力，靠他力是通过所作的方式来推知实际上我刚才见到的法，它是一个无常的自性，这个方面就是凭他力而生起定解的。

因此说这个是通过习气方面，还有上师讲通过外境的力量，就是很粗大的法上面细微的无常障碍住，障蔽住之后然后没有见到，这个方面去安立的。所以说我们通过两个方面观察，从习气方面和从外境方面都一一观察，观察完之后就知道这样一种现量实际上它可以行破立

的。行破立的方式一个是凭自力，第二刹那之后生起个决定识然后去破立；然后第二个方面有错乱因障碍的缘故，这样的前提下面通过其他的推理进行破立的。

这方面也没有不成量的过失，也没有没办法破立的过失，所以说从两个方面做了遮止。

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

第 19 课

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！

下面开始讲《量理宝藏论》，现在讲的是第四品观建立遣余，建立主要是显现，遣余主要是说遣余的方式。通过显现取境的方式，通过遣余取境的方式，从这两个方式进行安立有境、心识和对境之间的方法。

第一个方面讲建立，建立就是在讲显现，显现主要是说通过显现的方式取境无分别识，无分别识就是说这些根识主要是通过显现的方式，只要是这些物体这些事物在根识面前显现完之后呢，它自己取境就完成了。就是说没有什么决定性啊或有什么分别啊，这方面都是不

会有的。所以说现在就在讲这个问题，一方面讲了这个无分别的识和外面显现的自相的境它们之间呢首先是分别介绍，分别介绍什么是外境它自己的实相。第二个方面是心识如何取境的方式，心和境二者之间的关联，然后再讲的是绝对一致的这个问题。讲完之后附带讲一些其他的现量它自己不是决定性的这个问题，前面就讲了非决定成立之真实理由；还有遣除彼不合理之说，讲这个问题时分了两个方便：第一个是现量行破立之方式，这个前面已经讲完了，第二是宣说若决定则违现量，今天就从这个问题讲。

癸二（宣说若决定则违现量）分三：一、建立决定蓝色反体是分别念；二、以定解断绝增益之理；三、说明此为阿闍黎之意趣。

子一、建立决定蓝色反体是分别念：

决定青色之反体，乃分别故是遣余，
误得照了境自相，内观自证许为量。

以蓝色为喻，就是以蓝色作为比喻，实际可以类推一切万法的自性。那么就是说有决定性那绝对不是现量的，如果是现量的那绝对不

是有决定性的，从这个方面进行观察的。颂词当中讲：决定青色之反体，乃分别故是遣余，误得照了境自相，内观自证许为量。这个问题主要是遮止其他的怀疑，遮止其他怀疑的时候呢对方就这样讲，比如说我们在看一个青色或一个蓝色这样一个对境的时候呢如果是通过现量取境的时候，它绝对是没有分别的，但是我们第二刹那之后，还是决定这个青色的反体，我们就知道这个莲花是青色的或是蓝色的莲花，或者是说虚空是蓝色的等等，这个方面就是说我们内心当中有一种决定。有一种这样决定的反体，一方面的时候呢讲它这种决定的心识它不可能是一种现量，为什么呢？因为它是决定性。那么你们的观点呢？如果说现量它绝对没有决定的，那么现在我已经对青色的反体产生一个决定，产生一个决定的时候就说明它不是现量。第二个方面它也不是比量，为什么它不是比量呢？因为它不是通过推理得出来的，就是说这个青色的莲花颜色的反体是通过很多推理而得出的它是青色的，这种决定也不是。就是说第一刹那生起一个现量识，第二刹那自然就引发这样一种定解，就引发这样一种决定，

所以这样一种决定根本不是通过推理而得到的。既然不是通过推理得到的那就根本不是比量，从这个方面讲的。还有第三个方面也不是遣余，为什么它不是遣余呢？因为如果是遣余的话必须要遣除和它自己本体不相同的违品，遣除违品之后才可以得到遣余这样一个本体的，但是青色的颜色我们决定它是青色的时候有没有遣除它不是青色啊？或其他这样一种违品啊？根本没有办法遣除，如果按照其他的无常的方面来生起决定的话，因为这个无常的反体是常有，当我们要真正得到万法或柱子是无常的时候，它必须要遣除它的违品恒常之后才能得到无常的本体。但我们现在都没有怀疑青莲花的这样一种颜色，从来没有怀疑过，就是说不是青色的这样一种疑惑从来没有生起过，没有生起过呢现在我已经决定了青莲花的反体就不符合遣余的这样一种特性，不符合遣余的特性的缘故呢所以说也不是遣余。

从这个方面来说也不是现量也不是比量，根本就不是量，没有办法安立这个量。我们现在成立一个什么样的状况呢？就是决定青色的反体，我内心当中对青色的反体生起的决定它

绝对不是个量，因为不是现量的缘故不是比量的缘故也不是遣余的缘故，所以说也没有办法安立一个量，从这个方面提出很多问题，这个方面很有必要，因为我们学习因明的过程当中也有很多隐藏的疑惑通过这种提问回答的方式就可以遣除。所以说萨迦班智达就运用殊胜的智慧来观察和抉择。

决定青色之反体，乃分别故是遣余，当然萨迦班智达不会承许决定青色的反体是现量的，但是决定青色的反体内心当中认定这个就是青色，这个青色就是法方面的一个反体，这个青色部分反体的话就是分别念，是我内心当中的分别念是认定的，内心当中分别念认定的是遣余，这个就是种遣余。前面不是说它没被违品遣除吗，实际意义上已经遣除了违品。这个违品有时候就像无常和常有这样非常明显的违品呢必须要经过非常详尽的观察把它的恒常遣除之后，这种违品就是很粗大的很明显的违品。但这个青色的反体它的违品通过分别念认知的时候是不是已经遣除它的违品呢？决定遣除。那么这个青色的违品是什么呢？是青色之外的，白色啊黄色啊或者说其他的黑色啊，这些都是

它的非青色之外的违品，那么当我们分别念认定是青色的时候，于此同时实际上就已经遣除了其它的违品，只不过没有通过理论观察，破除恒常这么明显这么粗大的方式来遣除违品而已，所以说在上师的讲义当中说不管是深的譴疑也好还是意乐譴疑也好心识的譴疑也好？？

06: 31) 实际意义都有它直接的作用，当我们在说青色的时候，通过说话深浅的力量可以直接将它的反体同时就遣除了，当我们在内心当中认定青色的时候，很多很多违品在同时当中就遣除了。所以说这个方面是分别，根本不是现量，是分别。是分别的话，安立它青色的本体的过程当中已经遣除了它的违品的缘故，所以安立它是一种遣余的自性，它就是一种遣余。

“误得照了境自相”这个方面就是说它有没有这个作用的意思。“误得”这个“误”就是错误的意思，误为的意思。那什么误为是一体的呢？就是说这个误呢，就是将它相续当中的这个总相和自相二者误为一体来取境的。就是说内心当中青色的反体，遣余了侧面的分别念。分别念大家都认为这肯定不是自相的，他自己的直接所缘境肯定不是自相，他自己这个

心识，分别念的耽着境，就是说我耽着的是什么，这个方面可以是他的自相法，他可以耽着这个自相，但就是说这个心识，这遣余是不是直接缘这样一种自相，根本不是缘自相的，通过分别念直接缘不了自相，但是就是说他把内心当中青色的反体，这个总相的部分，他就说误认为是自相，他耽着这个自相，他误认为这个自相之后，把总相和自相二者误为一体，误为一体之后就可以获得自相。“得”就是获得的意思，“误”就是误为一体的意思。把什么误为一体？把总相和自相误为一体；得就是得到这个自相。得到的自相是什么自相呢？下面就讲了是“照了境自相”，“照了境自相”实际上是一个词，像这样照了境自相就是不错误的照了境的自相法，虽然内心当中分别念它是一种总相，它直接是没有办法直接缘自相，但是因为它的总相误认为是自相，最后就通过这样一个错误的心态就可以得到照了境的自相，这个完全可以获得的。最后就是说这样一个决定青色的反体，它还是有一定的作用、一定的功能的。

“内观自证许为量”它不是说这样一种决

定青色的反体，这样的部分不可能是，它不是现量不是比量的缘故，它不可能是量，但是这方面在回答的时候，它可以是量，它是什么样的一种量呢？通过一种推理，所以说这方面没有安立成一种比量，主要安立成现量，现量当中是哪个是现量，主要是自证现量，所以说“内观自证许为量”这个“量”字就是讲现量，而且是自证的现量，它是一种证量。那怎么样安立成一种现量法呢？它不是说真正抉择到了一个外境方面的法。比如说五根识取了一个外景，从真正取得自相方面的法安立成现量、安立成证量的，他主要是从内观自证的侧面讲的，所以说这方面就分为外观和内观，这个方面就是非常重要的。一方面，有的方面是说它执着，比如说眼识取了这个柱子，外面的话取得也是自相法，而且他也是一种现量、一种证量，这个方面就是很明显的。那在这个时候，内心当中的分别念它就是说是决定青色反体的侧面，它也是一种量，一种现量，那么是哪个方面呢？这方面不是从外境如理如是地照了到了外境的自相方面安立成现量的、安立成证量的，主要是从内观自证的侧面讲的。“内观自

证”它不是外观它是内观，“内观”，从内心当中一种状态安立一种自证法，它就说是对于一种总相，安立“青”是内心当中一种自证，他很清楚这是一种青色的反体，非常的决定。所以从它的内观自证的侧面讲，安立成证量，而且是自证现量，从自证现量方面安立的，所以说它不可能说不是现量不是比量的缘故呢，就不是一个证量，这个方面从内观自证的侧面来安立成这个证量的。所以说这些颂词、这些意义学一次都能够有一些收获。因为以前我们学到很多这样的知识，这方面在慢慢慢慢往后学的时候，很多怀疑逐渐打消，然后很多定解逐渐产生。所以说越往后学，实际上内心当中对于因明的知识应该越来越丰富，如果内心当中对于因明的知识越来越丰富的话，那就是说我们在学这些颂词的时候，有的时候就不会觉得非常困难了。尤其是刚开始学的时候我们会觉得很困难，因为很多名词很生疏，但是慢慢慢慢把这些概念、把这些知识学了很多遍之后，以前不懂的，慢慢就可以懂了，所以我们就讲了，分别念它不是一种证量，证量是从哪个方面讲？主要是它的分别念没有办法取外面

自相方面讲，但这个方面讲它是证量，主要是他内观自证方面讲，内观自证方面他是一个正确的一种自证，自己从心识的角度来讲它是一种内观自证，这种自证是一种心的本体，是心的本体的缘故，它应该是一种正确的量，它是一种证量，所以说不要缘这一些外面的青色，上师也讲了，即便缘二月、缘黄海螺，从外境的侧面来讲决定是一种非量的，但是从内心自证的侧面讲，从内观自证的侧面讲，它和心识一体，从心识一体的侧面讲，还是应该安立成一种现量，还是应该安立成一种证量的。所以说这个方面是第一种辩论，遣除其疑惑。

下面就讲了第二个问题。那在讲第二个问题的时候，定解断决增益之理。

子二、以定解断绝增益之理：

当知何者具定解，依凭彼者断增益。

那在第二个科判当中主要是讲定解和争议二者之间的关系。也就是说这个定解主要讲的是什么？定解主要是讲有分别念，有分别的状态才能产生定解，无分别是不产生定解的。所以说对方认为无分别念它可以有决定性。无分

别念有决定性怎么样安立呢？实际上决定性应该是一种定解，定解的话应该是一种分别念，那像这样的话，就是根识面前应该还是没有定解。那一方面就说是，现在我们的感觉按照自宗的定义，根识是无分别的，然后就是遣余方面就有分别的，然后定解和增益都是分别念安立的，所以说这方面好像是从自宗的系统方面这样观察。那有的时候会认为会不会是别人不服，不服的话后面还会讲，如果不是这样的话，就是说如果不是通过这方面安立，如果通过名和分别念可以取现量的话，有什么过患，下面还可以讲反方面的过患。所以一方面从正面讲了这个安立，然后从反方面辩论遣除怀疑之后呢，我们就知道现量确实没办法取总相的，还有就是分别念没办法通过显现的方式取境的，这方面就可以生起一个很深的定解。前面我们讲有些宗派认为通过无分别念可以决定性的观点，那么这个方面观察“当知何者具定解”，当知不管哪种心识，只要具定解的话，“一并彼者断争议”，通过这样一种定解分别就可以断除反方面的争议，这个定解主要是决定，通过这样一种正确的推理也好，现量引发也好，反正

就是一种决定性符合实际情况的，这方面就称为定解，不欺骗你的心识。还有就是争议，主要是说不符合实际情况的，就是把没有的东西认为有，这方面就叫争议，比如说柱子它是无常的，本来是无常的，但认为是恒常的，这方面就起了一种争议，把无常认为非无常，用恒常来安立成争议的，所以身相续中有争议，凭什么要断除呢，这种争议并不能够通过显现，根识来断除，根识是无分别的缘故，没办法断争议，那么要断除争议法必须要定解，定解是一种分别，所以相续中什么时候有定解，依靠这样一种定解断除争议。所以说定解和争议二者相违法，必须要通过分别详细观察之后呢产生定解，才能决定，决定之后就可以断除争议了，而根本不是通过无分别方面去断除的。

子三，说明此为阿闍黎之意趣：

依据阿闍黎，主要是讲具德法称论师，在释量论中就讲到了，无分别识不断争议，争议和决定二者都是遣余分别念的观点，从这方面进行观察的。

决定争议二意识，以遣余而缘取故，

为彼二者非现量，实是彻知理者说。

决定就是前面的定解，争议就是前面定解所断除的反方面的违品，那就是说决定争议二意识，这两种意识呢是以谴余而缘取的，缘取的方式是通过谴余的方式来缘取的，比如说决定的这个定解就通过这样一种殊胜的正理，殊胜的正理对于柱子是无常，对一切万法是有因果存在的，这方面通过？15:43 当中谴余，通过谴余之后谴除了非无常恒常，谴除没有因果的邪见，通过心识，通过谴除其他违品的法的方式而缘取最后产生柱子的无常，然后佛是士量夫，一切三世因果存在的这样一种正见决定性就产生了，而争议呢，也是通过谴余的方式来缘取，只不过它是颠倒的，比如他认为柱子是常有的，有我，众生是我存在的，当他认为柱子是恒常的时候，他谴除了柱子是非恒常的，在他的谴余识面前，谴除了和他自己本体不相同的违品，谴除之后安立一个柱子恒常。当然这是颠倒的。还有就是认为我存在，就把无我等其他违品谴除了，然后安立一个我实实在在有，存在的这样提个观点，所以争议也是通过谴余的方式缘取最后得到这样一个结论的。这

二者之间都是通过心识，意识方面进行破立，进行观察缘取的，所以为彼二者非现量，为就是指法称论师，法称论师在释量论中说“彼二者非现量”，就是说决定和争议这两种意识不是现量识，根本不是现量识，现量识应该没有这样一种破立，没有这样分别的，决定争议通过缘取的方式缘取的缘故，二者绝不是现量，识是彻知黎者（17：19不清楚），这方面就是萨迦班智达的结论，确确实实这就是彻知黎者说的，彻知黎者就是讲正理自在，完全知道了一切万法世俗的正理，所以叫彻知黎者，就讲法称论师，确实法称论师的无垢善说就是这样的，当然因明前派对方也承许这方面的观点，如果不承许不要紧，通过释量论当中讲的殊胜的理证，观点的方法，一般的时候肯定要承许的。这方面讲阿闍黎法称论师的意趣。

下面讲第三个科判“分别不取显境。这也是一个辩论从反方面观察的”

壬三（分别不取显境之理）分三：一、若显现则破立应成顿时，二、以境知所有名称即为异名；三、若以反体辨别即成馀。

癸一、若显现则破立应成顿时：

从三个方面进行观察，首先第一：若显现，则破立应成顿时，名分别以显现量，破立应成同时知。这从反方面进行观察。名分别就是指这样一种名称，在我们耽着或宣讲名称的时候，本身就要否定其他的法，比如我们在说瓶子的时候，实际已经遣除了非瓶的一切法了，直接就遣除了很多违品，还有就是分别呢就是指相续上的分别念，分别念可以决定也可以遣除，所以说这个名和分别二者之间都有破立的关系。

比如说说瓶子的时候就安立了，把这个瓶子立起来了，然后把非瓶全部破了。我们内心当中的分别念，决定这个是瓶子的时候，决定瓶子是蓝色的时候，实际上安立了瓶子是蓝色。那么破了什么呢？破了非瓶和破了非蓝色，都破掉了，这方面就是讲名分别就是这个意思。

名分别以显现量，破立应成同时知。

“名分别以显现量”如果说是具有破立的这样一种名称和分别，是通过显现来衡量事物，以显现量的意思：如果是以显现的方式来衡量外境的话，这个方面就有过失了。什么过失呢？

因为这个方面讲名分别，它衡量外境应该是遣余来衡量的，通过分别念的方式来衡量的。如果你自己认为通过分别念可以直接衡量这个外境，通过显现的方式来可以衡量外境的话有过失，主要是从反方面来来进行观察的。

有什么过失呢？“破立应成同时知”，一切的破和立应当在同一时间当中完全了知，完全生起定解。如果在同一时间当中可以了知，可以生起定解的话，那么在同时都已经完成破立了，还有什么必要再进一步用很多语言去宣讲？再用很长的时间，通过很多分别念去观察破和立完全不必要了。因为在一个时间当中，一个刹那当中完全完成了破立的事物的缘故，所以这方面有过失的。

这个过失到底是从哪个方面安立的呢？主要是有境和境衡量的方式错乱了。有境呢是名分别，所衡量的是自相，或者主要是从显现的方式去衡量的。前面我们观察的时候，主要是这个显现方面的法，是对境所有的一切性都是一体的。在一个自相法上面也有它的瓶子，它自己的一种法，还有所住、无常、蓝色等等。这个方面法的时候，它是一个本体，一个本体

当中在所量法方面是具备的，在自相法方面全部是一体的。

名分别直接能够衡量的话，通过名称和分别如果直接通过显现的方式来衡量，不需要通过分别念去观察衡量，单单一显现出来就完全能够衡量的话，那么就有过失的。比如我们说瓶子的时候，名分别当中名字，我们通过名称来说瓶子的时候，因为它是通过显现的方式来衡量对境，所以当我通过名称来衡量对境，说瓶子的时候，瓶子的显色、形色、所做、无常等等……一切的一切在同时当中都必须了知，都必须说到。说到之后一切破立在一个时间就成立了，破主要是说破除了非瓶等等很多违品，立就是把瓶子当中一切特征全部安立起来，可以成为同时。

从第二个方面讲如果有分别念，从分别念方面去思考瓶子的时候，当我内心当中已显现瓶子，或者思考这个瓶子的时候，因为以显现衡量的方式是顿时显现，一个时间当中显现。而且在自相上面瓶子和所做、无常都是一个本体的缘故，一想的时候全部都是它，一切的破立全部同时完成，一切的所知完全通达。从这

个角度讲有很多很多过失。

所以我们知道如果通过名分别去观察的时候，你说名字的时候，瓶子、所做、无常这方面在分别念面前是各自分开的，但是在真正的法上面讲的时候，不可能是一个一个分开的，法上面都是一个本体。我通过名称或者分别去通过显现的方式缘的时候，一个时间当中绝对要缘很多很多法，这个过失是非常大的。

如果把这个法作为一切显现，通过显现量来衡量的话，当我们说一切显现的时候，同时必须通达无常、苦、空、无我等它上面的一切反体全部要通达，实际上是根本不可能的事情。所以通过显现破立应该成顿时的过失是很严重的。

下面讲第二个科判：

癸二、一境之所有名称皆为异名：

一事纵取众多名，实是异名非不同。

一事就是一个有事，一个独一的本体，显现境独一的事物就是一个本体。比如说柱子，或者瓶子就讲一事。“一事纵取众多名”，可以在一个事物上面，一个事体上面取很多名字。

比如它是瓶子、所做、无常，或者说是蓝色等等，在一个有识法上面可以取很多名。

在对它取很多名的时候，到底是显现来取得吗？还是谴余来取？实际上只有通过分别念来取，不可能通过显现的方式来取的。

“实是异名非不同”，就是发一个过失，发一个太过。如果说是通过显现的方式来取自相，而不是通过分别念来逐一观察的话，那这一切的瓶子、所做、无常实是异名非不同，都完全成了名称不同。非不同的意思就是说意义上面完全相同，有这个过失。这个过失是什么意思呢？实际意义上在一个事物的本体，它自相上面没有很多很多分类，很多分类是分别念安立的，在它自己的上面完全都是一体的。

在它上面取很多名字，如果说通过显现量缘取它的话，那么这一切的所做、无常、瓶子全部都只是名称不同，实际上从这个角度讲本体就是一个本体。我们再进一步分别的时候，瓶子、所做、无常从分别念的角度观察，它在瓶子上具备的。比如瓶子、所做、无常这三个法观察的时候，它是一本体异反体的关系，一

个本体反体不同，都是瓶子上面具备的。

比如我们说瓶子、所作、无常的时候，没有离开瓶子本身在观察，但是一本体是不是完全相同呢？也不是完全相同，它是异反体—反体不相同。比如在安立瓶子的时候，它有瓶盖、瓶颈、瓶腹，一个总体显现出来了。当通过所作的名称观察所作的时候，所做性就是工厂当中的工人怎么样加工这个瓶子，它是怎么样造作出来的，所做性主要是落在这个方面。说无常的时候，内心当中就会浮现一种刹那刹那生灭的状态。瓶子、所作、无常这三个名称实际上表达了三种不同的意义，不可能说是完全相同的，从这方面进行观察的。

如果按照你的观点来讲就成了实是异名非不同，瓶子、所作、无常都应该成了一样，没有说从侧面当中说瓶子的时候显现一个瓶子的总体，所作的时候显现一个所做的总体，无常的时候显现一个无常的总体。瓶子、所作、无常不能够完全相同，前面我们已经讲了瓶子、所作、无常各自的意义，瓶子是不是所作、无常呢？从分别念的观点来说瓶子它就显现一个瓶子，在瓶子上面不能够直接安立，直接理解

这个方面就是所作、无常。

我们缘所作的名称的时候，不可能瞎想到了瓶子，想到了无常。观察无常的时候，也不可能在刹那刹那生灭当中显现成了瓶子的样子，或显现成了一个共同造作的样子来，这方面都是不相同的。那么就说我们在进行破的时候，怎么样“实是异名非不同”的意思。破的时候，他说用名和分别，通过显现的方式合一取外境的方式，通过显现可以取外境。显现方面，他自己说瓶子所做无常，这三个法门都是一个本体，没办法分的，因为，瓶子所做无常是我们分别念去安立的，所以说在他外境的实相上，瓶子所做无常就是一体，就是一个本体，没有很多体。那么如果通过分别念可以缘取这样一种外境自相的话，当我们通过分别念来缘瓶子的时候，在缘瓶子的时候，实际上所做无常他就是瓶子的本身就没办法去分别他的所做性是什么？无常性是什么？不同的这样一种刹那生灭或者他的本体，所以说瓶子就是所做，所做就是无常，无常就是所做，无常就是瓶子。在外境上面，瓶子所做无常都是一体的，完全是一体的，所以从这个方面观察的时候，如果能

够通过分别念缘他，通过显现的方式而不是通过谴责，通过显现的方式取缘外境，那么一个刹那当中缘瓶子名字的时候，所做无常都成了一个本体。那么如果这样又成了什么过失呢？他下面又讲了因法十三则没有意义的。比如说我们要知道瓶子是无常性的，他有一个量式，瓶子他是无常所做性故。实际上我们就是按照前面分别，一本体一反体他好理解，就是瓶子是一个总体，所做性他是一个功能造作这方面很多因缘看待，无常是他刹那刹那生灭是他的本体。这方面各自之间都是有一定差距的。所以我们可以用瓶子是无常所做性故，这个方面通过推理一般人很难知道瓶子是无常的。但是他容易知道这个所做性。我们可以说如果他是所做性的缘故，肯定是周遍肯定是周遍无常的。他就通过所做性的因，就可以知道瓶子无常的本体。这方面通过自性因的方式对他是有有所帮助的，但是如果按照你的观点来讲，就说瓶子和所做无常只是名字不一样，实际上都是一样的，那么一样的，因法十三则推理的时候就推不下去了。上师讲的时候，瓶子因为是瓶子的缘故，虽然名字不一样，但是意义是一样的，

瓶子是所做，所做就是无常，所以说从这方面观察的时候就没办法通过一反体各自不同的表含意义，最后推知无常的含义。实际上瓶子呢，说瓶子的时候就是所做，就是无常，这方面绝对是有过失的。这方面的理论再再想的时候确实很深的理论。一一观察的时候这些理论讲的非常透彻，非常的深，从这个方面绝对可以安立，就说是过失，尤其是从后面三项推理推知的时候，这个过失就非常的明显。

癸三、若以反体辨别则成遣余：

以反体分即遣余，于彼立名有实已，
自认显现乃错乱。

“以反体分即遣余，”那么我们前面说这样安立的话，瓶子所做无常都没办法分了，都成一个本体了。他就说这个没有过失，为什么呢？因为瓶子所做无常他是从反体方面分的，而不是说真正的本体上面有这样一种一样的。反体上面就是说从反体的事物上面，可以说瓶子所做无常，这方面都是可以安立的。所以说没有你说的瓶子是瓶子故，这方面没有这样过失的，就是从反体方面安立，不是说完全真正可以理解。那么对方真正承许对方是反体的话，

我们说“以反体分即遣余”，如果说是通过反体来分的话，这个就是遣余嘛。所以说这个30:23哪里是个显现呢？根本不是通过显现来衡量外境，这个方面是通过遣余来衡量。因为就是真正承许反体的话，那么这个反体所做的反体，无常的反体，这方面实际真正观察的时候，他是一种总相，不是一种自相。所以他一个总相的时候，反体分缘取的时候，只有通过分别念，通过遣余的方式来缘，这个所做性，这个无常性。所以这样分别的话，实际上就成立了我们的观点，成立了自己的宗。

“于彼立名有实已”，实际上这些所做无常他就是通过遣余来分，他就是个无实法。只不过“于彼立名有实”，有实法的名称而已，对于这样一种所做无常呢，安立是一个有实，实际上他自己本身就是一个无实法，通过名称上面安立一个所做性无常等等他的一个有实法的本体而已，实际上他就是遣余对境的缘故是一种无实法。

“自认显现乃错乱”自然显现的意思就是说，凡是你自己认为，自认为一切的遣余就是显现的观点就是错乱、错误的观点。自认就是

自以为是，或者自己认定一些谴余的显现，显现即是谴余，二者之间没有分别，通过显现的方式可以取这样一种外境，而且是通过分别念和这样一种明分别的方式进行取境的话，这个“自认显现来缘取外境”完全是一种错误、错乱的观点。所以说这方面就是从显现的角度来讲最后就可以完全决定，像这样的话，如果通过显现取境绝对就是无分别，没有决定性的。如果通过决定性生起定解，谴除争议，这方面决定是有分别，如果有分别决定是谴余，只有通过谴余的方式才能安立，否则的话，无法安立这个观点。

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

第 20 课

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！

下面开始辅导量理宝藏论，现在在讲第四品观建立遣余品，其中对于前面的观建立，建立通过显现的方式来取境的这样一种观点已经做了观察了，现在正在宣讲遣余。

遣余呢主要通过一种分别念取境的方式方法，前面通过建立、通过显现的取境的方法主要是根识，它的一种无分别的方式了知外境的，那么遣余呢主要是通过分别念了知外境的方式，遣余的“余”字呢就是其余的法，除了自己的本体之外其余的法叫余。那么不管是名遣余还是心识的遣余，都是有共同特征的，现在讲第

二个科判遣余。

己二（遣余）分三：一、真实遣余；二、决定自性；三、遣除诤论。

庚一、真实遣余：

否直接违而缘取，许为遣余之有境。

这个“否”就是讲否定的意思，否定就是直接违，和谁直接违呢？就是和自己的耽着的对境。通过分别念的方式否定自己直接相违的法，这个方面就叫遣余的有境。因为它是一种心识所以说安立成有境的，或者说遣余的有境呢缘取的方式方法。遣余就是一种分别念，它是怎么样缘取的呢？或是怎么样了知呢？

主要是否定和自己直接相违的法，或者和自己缘取的对境直接相违，比如说，内心在想一个瓶子的时候，内心分别念在缘取的时候就是一种分别念。然后否定呢直接为这个法，那么和瓶子直接相违其他法全部排除，全部否定，这个方面叫做否直接违。直接违呢就是直接相违的法，这个方面缘取的。除了心识遣余之外还有一种叫做名言的遣余，名言的遣余从它自身本体来讲它不算是一种分别念。但是因为这

样一种心识，一种分别遣余和分别念直接关联的缘故，也可以这样安立的，也可以具备它的法相。这方面就是否直接违而缘取的意思，所以我们应该知道：真实遣余宣讲它的了知方式的时候，应该知道否定直接相违的方式，缘取心和分别念的一种对境。

下面讲第二个科判：

庚二（决定自性）分二：一、安立；二、细分。

辛一（安立）分二：一、总说；二、别说。

壬一、总说：

假立故遣无实境，颠倒取境即自相。

于自相之一异体，遣余缘取共有四。

第一句和第二句是再进一步决定它的本体和自相，第三句和第四句是对于自相的一体异体，它的分类有多少种。

首先来讲“假立故遣无实境”。那么这个“假立”是什么意思呢？假立就是讲遣余它自己的本体，是通过分别念假立的，没有一个真实法。比如说我们自己脑海当中出现瓶子的总

相的时候，实际是通过分别念假立的一个瓶子。脑海当中这个瓶子，从脑海当中显现的影像上来讲可以起啥作用呢？没有办法起作用的，所以说它是一种分别念假立的。

故遣无实境。故，因为它是一种分别念假立的缘故；遣，在这里不能理解为遣除，这个遣就是指遣余，是一种名词；无实境，是没有一个实有的外境。遣余所耽着的、所了知的外境没有真实的对境，没有真正自相的法相的。因为它是一个分别念，没有一个实境。

如果是无分别识呢？无分别识它有一个真实的境，比如说眼识它缘取的外面的柱子、瓶子，它有一个实境，它有一个自相境的。那么遣余它自己是一个分别念假立的缘故呢，所以说遣余它自己的本体没有真实境，没有真实的对境从这个方面观察的。

“颠倒取境即自相”，如果它是一个假立的法，没有一个真实的对境可缘取的话，那么它是不是完全错误的呢？它是不是完全起不到一点作用呢？这个方面讲也不是完全没有作用的。那么怎么样安立它的作用呢？主要讲颠倒

取境，颠倒取境是什么意思？前面我们讲到了总相和自相误为一体，叫颠倒取境。就是从遣余它自己的分别念来讲的话，应该是一种总相，但是它最后缘取的自相这方面是一种颠倒

就是说脑海当中这样一种总相，它是没有真实外境，没有真实自相的，外面的柱子、瓶子等法是有自相的，所以说它是一种颠倒取境的方式，将总相和自相误为一体。尤其是将自己脑海当中执着的总相误以为是自相，然后去寻找、去观察的时候，就可以得到外面的自相。也就是说，他仍然是有作用的，遣余方面或者无实境假立方面的法，仍然是有作用的，从这个方面进行观察的。

上师在注释当中也引用了《释量论》当中讲的遣余，就说它有三种特性。三种特性当中，第一个就是耽着自相。耽着自相和了知缘取自相是不一样的，就是说每一个遣余它耽着的都是一个自相法，他内心当中耽着的，想要了知的，想要趣入的对境叫做耽着自相。耽着的境都是一种自相法。比如说，脑海当中浮现一个柱子，实际上我们耽着或说潜意识当中，直接缘取柱子的本体而讲的，柱子本身的自相法，

所以说这个遣余，它自己的有境，遣余的分别念耽着自相的。

第二个特色是无有真实的对境。从它自己遣余的分别念来讲，有没有真实的对境呢？真实的对境是没有的，实际上是直接遣余的对境是脑海当中的异总相，或就说是名称当中所表诠的一种意义的声音，所以说像这样自相，他耽着的自相和他自己真实的自相这是两回事情。他自己真实的境应该是一种总相法，然后就是说耽着的是外面的自相法，所以说第二个特色是自己没有真实性的。

第三个方面就是他依靠于现量的种子。就说是什么意思呢？当我们脑海当中浮现出这个柱子的时候，肯定是以前曾经现量见过，以前我们的眼识现量见过这样一种柱子，所以说依靠现量见柱子的这样一种习气、能力或者说它这个种子，就说是脑海当中浮现这样一种柱子的总相。或者说就是我们耳识以前曾经听过声音，听过一个很好听的声音，然后我们脑海当中开始浮现、开始回忆。这方面也是首先耳识现量缘取声音之后，他的现量的种子习气开始在他内心当中浮现出来，所以说以前也是曾经

缘取过自相的，通过现量的方式缘取过自相的，从这个方面讲。

其他的味道等等都是可以以此类推的。麦彭仁波切的观点，在《释量论大疏》上也是讲过，不要说是现在我们真实现量见过的东西，实际上别人在宣讲天界当中无量宫的时候，讲天人的甘露的时候，我们脑海当中一方面观想的时候：哦，无量宫应该是这样一种雄伟的状态啊，云雾缥缈的一种状态。还有就是说天人甘露就是非常非常好的一种饮食。

在我们的脑海当中浮现这样一种总相，浮现的一种总相是不是依靠的现量呢？实际意义上，有些人也讲了，不是依靠他的现量，为什么呢？因为就是说我们从来没有见过三十三天的宫殿，从来没有见过这样一种甘露，所以说从这个侧面来讲，没有一个现量版。但是，麦彭仁波切解释的时候说，虽然我们没有直接见到欲界当中的宫殿和甘露，但是这个时候总会把另外一种现量见过的东西放在我们脑海当中去观察：哦，它大概是这样的吧。有的时候是从图画书当中看到天人的宫殿，怎么怎么样描绘的，然后就开始浮现，别人一说天人宫殿的

时候，脑海当中就开始浮现这样一种图画当中的形象。或有的时候，我们见过电视当中拍的这样一种皇宫的样子，这方面加上一点云雾在空中悬着，这就好像就是天人的宫殿了。

还有，就是说甘露，就像是牛奶的感觉了，像这样就是别人一说天人的甘露是白色的，然后就自己一听到甘露的时候，就浮现纯牛奶的样子，好像就认为自己已经取了这样一种法。实际上也是依靠现量的种子，这个方面也是可以知道的。

还有一个就是后面的时候，上师也是分析过，就是显现石女儿的总相，显现兔角的总相，这方面是不是现量见过这样一种石女儿呢？还是现量见过兔角呢？这个现量是没有见过的，没办法真正现量见。那又怎么样依靠现量的种子呢？这方面，石女儿呢就是把石女和别人的儿女合在一起，好像就是石女儿的样子了。所以我们有时候在讲石女儿的时候，脑海里浮现一个小男孩小女孩的样子，好像就是石女儿的总相了。还有就是浮现兔角的时候，好像是兔子头上一个角。兔子是见过的，牛角是见过的，所以说像这样的话，现量见过的兔子和现量见

过牛角，二者合在一起，好像就是兔角的概念。从这个侧面讲也是一种遣余依靠现量种子习气的一种例证。从这些方面都可以如是如是了解的，也讲到了自己的一些特点。

于自相之一异体，自相都是对外境有实境而言的，那么自相法不可能有一体和他体的分别？就是说自相法，一就是一，他就是他。前面我们在讲建立这个科判的时候，在讲显现这个科判的时候，对境所有一切性那个地方讲得很清楚。反正就是说一个法不容众多的，众多不容显现一，所以说在自相方面讲，一就是一，他体就是他体，这个方面不可能说在自相方面有什么一体和他体的分类，这个方面根本就是没有的。

那么这个方面说与自相为一体，怎么样进行分类的呢？这个方面讲遣余缘取的方式。通过遣余缘取的方式可以将这自相法分一和他，可以将这个分成一体和他体，这方面是通过分别念的方式、通过遣余的方式来分的。如果通过无分别念，通过根识来对自相方面是根本无法分类的，一就是一，多就是多，怎么可能一就是他，他就是一？这个方面互相颠倒缘取的

方式是不可能的。但是通过分别念的方式可以，很多他体法可以执着为一个，一个自相法可以执为很多个，这个方面是可以的。所以像他这样讲是共有式。

共有式的意思就是说：可以将一体执为一体，可以将他体执为他体，然后将一体执为他体，可以他体执为一体，这方面有四种执着的方式。这四种执着的方式应该了知都是通过分别念，通过遣余缘取的方式来进行分别的。一体执着为一，他体执着为他，这个方面就是不用了解的，后面两个难以通达，而且一体执为他体，他体执为一体，一方面难以通达，一方面里面有很多殊胜的观要，还有很多殊胜的观要必须要通达的，所以对于后面这两者进行别说。

第二个科判

壬二（别说）分二：一、他体执为一体；
二、一体执为他体。

癸一（他体执为一体）分三：一、增益之缘由；二、识执著方式；三、其必要。

子一、增益之缘由：

科判首先讲他体执为一体很多很多不同的法要，然后将很多他体执为一体，像这样观察的时候，分了三个方面。第一个增益之缘由，为什么叫增益呢？有的时候我们说不存在的东西分为很多才叫增益吧，或者说是一个法分的很多法，为什么就是他体，很多不同的法名叫增益呢？实际上我们应该知道，在他体上面的话是不存在一的侧面来讲，从他自己本体来讲一就是一，他就是他。但是我们将他体的概念执为一个。他体自相上面本来没有的，从这个侧面来件也叫做增益。这个是从分别念上去安立的也叫增益。增益的缘由，为什么要讲增益。

作用法相同一性。

就是因为作用上面，在法相上面，同样有一个相同自性的缘故，所以说讲他体执为一体。首先是作用方面讲，比如东南西北的火，或者说是中国外国的火，还有就是存在于哪个地方，说过去未来等等，反正时间，从环境，从自己他家的这方面的火，这方面叫他体的火。因为他体的火作用是统一的缘故，不管哪个地方，过去现在未来哪个地方的火都有一个能够

燃烧作用的缘故，作用相同，所以说我们就安立一个火的总相，都称之为火。只要是能够做饭、燃烧的，能够有发出暖热的都称之为火，就是将各种各样不同的他体的这个法，因为作用相同的缘故，安立一个总相。这个总相就是平时我们讲的火的总相，从这个方面观察的。

还有从水的方面讲的时候，一切这个水过去现在未来，或者说哪个地方的水，它有个解渴等等这方面的公用。有的时候可以解渴，有的时候可以洗东西，有的时候可以浇灌，反正有这样一种这个公用的缘故，作用相同，所以说不同时间的这样一种水，还有不同地方的水，这个方面都可以安立一个总相。这个地方明显的将很多不同他体的法，执为一个概念，这个方面实际上和第三品观总别中的总相连接起来看的时候，就比较容易了解。

这个方面是通过作用方面按照一个总相的方式的，但是这个总相是分别念安立的，这在讲第三品的时候也知道，我们这个方面也是讲得很清楚，遣余就是分别念安立的。作用相同的缘故安立成一体。还有从法相相同，比如说这个有枝有叶，有枝有叶是树的法相，不管是

松树也好，檀香树也好，不管什么树反正只要是树都具备有枝有叶这样的法相。那么每一种别的树，而且就是在一个树种当中。比如一大片松林，松林可以说是一个树种，每一棵，第一棵，第二棵等等，别别树的话都是不相同的他体，但是每棵树都是具备这样有枝有叶的法相，或者说是一切种类的松树，一切种类的柏树，一切种类的檀香树，所有的树都具备有枝有叶这个法相缘故就将所有安立成一性，全部叫做树，从这个角度可以安立，或者是知言解义这个法相安立都是人一样。从这个方面安立时候，因为法相相同而安立一个一，这个方面也是一个总相的这样一种概念，所以说为什么可以这样安立呢？我们通过增益的缘由就可以很清楚，通过作用和法相同一的缘故，别法安立一个一。

子二、识执著方式：

由习气力误为一。

就是说实执着的方式，为什么自己会将执着，将很多作用和法相相同的法，可以执着为一个一呢？这个方面讲有习气力，通过众生无始以来的习气的力量所导致的，将很多很多讲

法都可以误为一的。习气在无始以来进行熏习了，熏习之后在人道当中有一种固有的执着。旁生道比如说牛，马这方面还有一类执着，反正只要是草它可以吃的，这个方面就是一种习气力。通过习气力误为一，前面因为作用相同的缘故，我们大家通过无始以来的习气，人道思维意识比较敏锐，一个是法相相同归到一类当中，所以这方面都是习气力。

习气力按照唯识宗的观点来讲，有些习气与种子是法尔如是具备的，有些是新熏习的这个方面都有，不管怎么样的话通过新熏习的这个习气也可以了解。比如说上师的注释中讲：有些外国的科学家做实验的时候，将很多儿童关在一个就是说单独的环境当中，最后他们内部就形成一种固有的认识，然后心熏习这个习气之后，他们内部完全可以交流的，虽然说外面的名词这方面都不一样，但他们内部当中就有一种交流的能力，这可以理解为心熏。

还有一些就是说无始以来的习气，反正就是说有很长很长的时期，有的时候是一代一代的习气，有的时候这个习气误唯一，从自己相续当中固有的习气可以理解的，比如说小孩生

下来就会吃奶，这在相续当中固有的习气，自己相续当中的习气这样串习的。还有从一代一代传下来的，虽然和自己无关，不是自相续，比如从古代这个名称就固定留下来了，然后一代又一代，这时候就比较稳固的，这也叫串习习气的一种方式。那么由习气力误为一就是这个意思。

下面是一组辩论，争论，谴除怀疑的一种方式：

若为原本同一体，果识一异识相违。

犹如心识及药物，虽是相异有差别。

这是一个提问，这方面观察时，那么很多外面别别他体的法，“原本同一体”就是他法，外面别别的他体的原本是一体的。果识，那么果就是产生心识方面，心识安立了果，所以叫果识，因方面都是别别他体的，不管是植物、动物，都是没办法相同的，都是别别他体的，那么“原本同一体”。果识在产生果的时候，他的心识为什么有一和异的相违之处呢？是什么道理？怎么样去理解这个问题呢？

从都是他体的侧面来讲没有差别，但为什

么果识在引发自己心识方面，他会有时执着为一，有时执着为异？比如打个比喻，白牛和黑牛我们都认为是同一类牛，对于马和牛二者之间都是他体的，为什么就认为这个是马，这个是牛呢？在心识方面，前面讲黑牛白牛或甲牛乙牛不是一样的，那我们为什么认为都是牛类呢，这叫作执为一，心识方面就把他们安立成一类。然后就是说马和牛之间或人和马之间，他也是他体的，为什么我们果识在产生心识的时候会认为这是马，这是人，分成别别他体。

为什么会有这种现象？从这方面进行观察和提问，回答是就讲犹如心识及药物，虽是相异有差别。这个就是他的答复，这是一种缘起的规律，自然规律就这样的。“犹若心识”就是说，外境是别别他体，产生的心识是唯一的。比如说外境是什么呢？他的缘，外境的因缘当中，他的色法这方面就是外境的因缘。然后就是所缘缘，然后就是自己的根是增上缘，还有就是作意也是自己内心的一种境取。

这三个都不一样，一个是外境当中存在的，一个是自己的根上面存在的，一个是心识上面的法，所以这三方面完全不是一个相同的类，

但通过根进识三合和之后呢就可以产生一个眼识。虽然外面有很多法，但有些就产生一个心识，这方面也有的，用眼识做比喻，其他都可以类推。第二类是药物，在注释中讲冰片、石榴都是药物。但是冰片这个药物可以治一种病，石榴这个药物可以治另一种病，通过不同的东西产生不同的作用。

心识的比喻主要是说不同的他体产生一个心识的比喻，产生一个果的比喻。然后药物从外面不同的因缘，比如冰片的因缘，它治的病不一样，石榴的因缘，它治的病不一样，所以从这方面为什么有这样的差别。实际上他是一种法尔，自然规律就是这样的。上师在注释中讲，一方面可以按这样观察，一方面可以从作用和法相是不是一类做分析的。当然从石榴和冰片都是药来讲都是一类，这方面是相同没差别的。但是从内部再分类，它也有药性等不相同，所以这方面也可以再分类，内部当中分？(22:50)可以从总的方面去分别。以前讲过有没有作用相同或法相相同，这方面也可以做分析的。

或者说蒋阳钦哲汪波尊者的注释当中所讲

的法性，或者说自然规律方面也可以理解的。所以下面下个结论：虽是相异有差别。虽然是相异的，在外境的他法上都是不相同的，没有一个法是相通的。虽然是相异但是有差别，内部当中为什么有这些？产生一个果，产生多个果的差别呢？这方面的差别就是自然规律。这方面讲了执著缘取的方式，一方面又遣除了一些疑惑。

下面讲第三个科判：

子三、其必要

为什么要这样安立的必要？为什么要将别别他体的法安立成一体？有什么必要？实际上这个方面和前面我们在学第三品的这个总，为什么要安立总？内道当中这个总很有功德、很有必要，和前面的总有关系。

破立一切异体事，同时同地即了知。

因为将别别他体安立了一个法，就是安立了一个总。安立了一个总的时候，在破立方面都有必要性。一切异体事就是每一个别别他体，同时同地即了知就是在一个时间、一个地方就完全可以了知。比如说在破方面一面前无树。

当我们说面前无树的时候，我们就知道不管什么种类的树全部没有。叫做一切一体识，同时同地了知的一个四谛。如果我们说面前没有松树、没有柏树、没有其他树，而且在说松树的时候，第一棵松树也没有，第二棵松树也没有，第三棵松树也没有，第一排、第二排、第三排……没有必要这样说，非常费时间。

如果安立一个总的话，将别别他体安立成一个，就是将他体执为一体的时候是无树。一说无树的时候，全部树都遮止了，一棵树都没有办法找到。所以这个方面就是非常的方便，以非常简便的方式就可以安立，叫做以他体安立成一体的破方面的功德。

有时候安立‘立’的方面也是这样，如果安立前面有树的话，就遮住了其他的法；或者说前面有树的时候内心当中就会有所认知，他也有一种安立的功德。前面有柏树的时候，我们知道反正前面有总的树，有总的树就已经安立了。如果说是别别体安立，别别体破除的话，这方面是做不到的事情。但如果安立了一个将他体执为一体的方式之后，在很多他体当中建立一个总，只要一说很多很多法同时同地

或者已经遣除，或者已经了知了，这方面有很大的必要性。

癸二（一体执为他体）

一体执为他体，将一个法执为很多很多法是怎么样的。前面将他体执为一体的方式，从他自己争议的根据、或执着的方式、或其必要，以比较详细的方式宣讲之后就知道他是具有事实根据的。

将一个本体执为他体又从哪个方面了解的呢？

分三：一、增益之缘由；二、识执著方式；三、其必要。

子一、增益之缘由：

首先讲第一个增益的理由，为什么要这样安立？为什么这样增益他的必要、缘由是什么？

遣余不同之行境，一体可分异反体。

遣余不同的行境就是说对于同样一个自相的事物，他自己的上面一体就是一体，一体不可能多体，一体上面不可能有很多很多反体。前提就是一体，一体主要是讲唯一的一个事物。

比如说面前的一个柱子而言，就是一体。虽然说是一个事物，但是通过谴余的方式会成为谴余不同的行境，一个法他可以成为谴余识不同的行境，不同的对境的意思。

比如说在自相上面，无常、所做、柱子颜色都是一体的，这方面当然不可能分很多反体，但是从分别念去缘取的时候，在谴余识面前柱子的形色，形状就可以作为他的一个分别念——谴余缘取的行境。颜色也可以作为一个分别念的观察之处，他的所做也可以作为观察之处，他的无常可以作为观察之处，等等。这个方面都可以作为他的谴余不同的行境。

从分别念的面前来讲，一体可分异反体，一体的意思本身来讲是无分的，在自相上面讲没有很多很多反体在上面存在。但是在分别念面前，在谴余识面前，一个本体一个柱子可以分很多很多异反体，从他的分别念确实实可以了知，这方面也讲到了他争议的理由。

子二、识执著方式：

如此分别缘取时，外境耽着为一体。

犹如词就说词在宣讲缘取的时候，或者分

别在缘取的时候，如此分别缘取时，这个词就是讲通过语言来进行缘取，分别就是通过分别念来缘取。这个方面是怎么讲呢？比如说在柱子上面的话，或者在声音上面的话，他都是一个本体，没办法别别去表述的，无分别时没办法在缘的时候去衡度。

但是通过词语去缘取的时候，我们可以说这个是柱子的形状，这个是柱子的颜色，这个是柱子的所做，这个是柱子的无常。我们可以在语言方面一个一个去表达，一个一个以缘取，这个方面是很清楚的。还有从分别念的侧面来讲的话，我们的分别念当中可以浮现，就是说柱子的显色，柱子的形色，这个就是柱子的所做，这个就是柱子的无常。在分别缘取的方式当中，也可以将外境，外境的意思就是说词语所表述的外境，比如柱子的显现形色，然后就是分别念可以缘取的外境，比如显现形色，这方面可以将他们各自的外境耽着为一体的。好像就是说可以耽着为别别他体，但是实际上在无分别识面前，没办法耽着于别别他体的。但是在分别念和词语所表示的方式面前，确实确实可以耽着为很多不同的对境，显色不是形色，

所做不是无常，都可以别别耽着，所以说叫做外境耽着为一体，这方面叫做识缘取的方式。

下面讲第三：

子三、其必要：

未了一体为一体，为令其知而分析。

未了一体为一体，就是说把这些分为这么多有什么必要呢？实际上柱子从自相上讲它是一体的，实际它自相上显现形色也好，或者说所做无常也好，这个方面都是不分的，都是没办法分别的，是一体的。但是很多众生没有了知这个自相它是一体的，没有了知一体它是一个本体，那么为令其知，为令其知而分析，为了让这些没有了知一体为一体的众生，让他们了知，实际上就是一体而分析。

而分析就是打比喻，他的论师当中讲了就说声音是无常，所做性故。实际上声音和无常和所做性都是一体的，或者说声音的无常，和声音的所做性是一体的。众生不知道这个问题，通过声音是所做，这个声音是通过发音的部位，或者是作意等等，很多很多因缘和合造作起来的缘故是所做性。所做性的缘故它是无常的，

所以就是让众生知道，实际上声音就是所做，声音它本来就是无常。在无常这个侧面，在这个世界上当中，无常和声音，无常和所做，所做和无常，所做和声音这方面都是一体的。所以为了让这些不了知一体为一体的众生呢，为了让他们知道而分析。

这面主要我们要看是什么意思，总科判是一体执为他体，为什么要安立将一体执为他体呢？就是为了让不了知一体为一体的众生呢，为了让他们知道而分析的。所以说这个方面不适合于分析其他的，就分析将一体执为他体的方式呢，这个方面是非常有必要了知的。

辛二（细分）分三：一、真实分类；二、破外境有遣余；三、各自之安立。

壬一、真实分类：

依于执著有与无，遣余即有二分类。

凭名分别之差异，有无遣余亦分二。

这方面就是讲真实分类，总的分类就分了两类，再进一步差别分就分四类。

那么依于执著有与无，依靠执着我们遣余面前，有的时候是执着一个有。比如说有柱子

有人等等，像这样的话执着有。还有执着无，执着无比如我们这个地方没有大象，或者没有瓶子，这方面就说分别念认定它没有。所以说总的来讲“遣余即有二分类”。就是将一切万法执着为有的这样一种分别，和将一切万法执着为无的分别，总的分就分为这两类。

如果细分的话“凭名分别之差异”。凭名分别之差异，有无遣余一分二呢。第四句当中讲有无遣余，有无遣余就是第一句第二句当中讲的这个“遣余即有二分类”，这个方面叫做有遣余和无的遣余。然后就说有无遣余这两种又可以凭名和凭分别的差别。凭名就是指它的语言，语言方面就是说安立分别主要是从心识方面讲的，也就是说我们认为一切万法有的这个遣余呢 也有一个名称表达的。我们说有柱子，这个方面可以说叫作认为有而且是通过名称来表达，还有第二个就是分别念面前认为它有柱子这个是心识方面的表达方式。

然后从无的遣余方面讲，我们可以在语言上说无柱子，这方面就是一种无的遣余，然后也可以通过心相续当中去认定无柱子，这方面是心相续分别识当中的遣余，所以总的分两类，

差别分分四类，这个就是真实的分类。

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

第 21 课

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！

下面宣讲第四品遣余，观建立遣余品。

前面讲到了对于显现取自相方面的法名，观察了境方面的实相，然后取境的方式，还有二者必须一致的观点，都已经做了观察抉择。现在正在讲遣余，显现和建立二者的关系，实际上就是一种取境的方式，所谓的显现，显现这两个字和中观宗所讲的显现不是一回事情，中观宗所讲的显现就是有情和外面的无情等等他们本身如是如是存在就称之为显现。

显现和空性是对应的，显现安立成世俗谛，

空性安立成胜义谛，这个地方的显现和因明说的显现是不同的。这个方面的显现主要是指无分别的，就是眼识缘取外境的一种方式称之为显现。遣余也是分别念缘取外境的一种方式叫做遣余，也就是说遣除直接相违的其他法，分别念遣除与自己直接相违的其他法称之为遣余，主要是分别念面前的一种安立的取境的方式，这个方面是必须再再要了解的。

现在我们正在宣讲遣余当中，今天讲第二个科判：

壬二（破外境有遣余）分二：一、真实宣说二、彼之理由；

癸一、真实宣说；

遣余乃识缘取式，无情外境无遣余。

这个方面就是真实宣讲或者总说的，总说遣余是什么呢？实际上遣余就是心识尤其是分别念，分别念缘取外境的一个方式，当我们执著瓶子的时候，遣除和自己所执著瓶子直接相违的其他法，然后就安立瓶子自己的本体，所以这方面是心识尤其是分别念缘取外境的方式。

无情外境，既然这个遣余是心识缘取外境

的方式，那么这个无情的外境它有没有遣余呢？实际上无情的外境是没有遣余的。因为既然是分别念缘取的，那么无情，比如这个柱子和瓶子它们本身，这些法的本身就是一种外境，它是一种无情法，无情法没有心识没有分别念，那么又怎么样可以遣除其他法而安立呢？所以从这个角度观察的时候，无情外境是根本不能够遣余的。

这个方面所指主要是指因明前派一些论师的观点，因明前派一些论师的观点认为在外相上面、在自相上面可以成立遣余，怎么样成立遣余呢？比如说在柱子的上面，柱子上面如果不遣除其他的瓶子、山河大地、人等等，那么就没办法安立这是一个柱子本身，所以说这个柱子本身自己就有一种遣余，把其它法遣除之后然后单单安立它自己的本体。这个方面就是指自相上面有遣余，无情外境上面有遣余的观点。

对于无情外境也叫自相遣余，关于这个外境或者自相有没有遣余的问题，上师讲的时候引用了很多观点，有些观点承许有自相遣余，承许自相遣余的时候像因明前派真实认为有一

个自相的遣余就这样安住着，然后它可以遣除其他的法如是如是安立的。还有其他的印度的论师，比如说菩提萨埵论师还有莲花戒论师，他们在因明论典当中也安立三种遣余，安立无遮遣余，安立心识遣余和安立自相遣余。

自相遣余就是在外境方面遣除其他法安立的，但是莲花戒论师也做过说明，这样一种自相遣余是一种假立，不是真实有这样的遣余，真正遣余当中应该主要是心识遣余，心识遣余是最主要的，或者说还有其他的？论师安立的观点和这个相似的。

在藏地也是安立很多观点，比如说格鲁派的大师甲曹杰，他在安立遣余的时候也是分三种，其中也有一种自相遣余，他说自相遣余也是一种假立的，实际在真实外境当中不可能有遣余，遣余是心识缘取方式的缘故，所以说在外境当中不可能有遣余。

按照自宗来讲，全知麦彭仁波切在《智者入门论》当中，在《释量论大疏》当中也是安立三种遣余，安立三种遣余说的很清楚，还有后面传承弟子的讲解麦彭仁波切观点的时候讲

的很清楚，实际上这个就是一种名言的方式而已，名言方面一个安立的方式，就说明不是真实安立的，只是在名言谛当中有这样安立的方法，它不可能是一种真实。

因为遣余是一种分别识，外境自相是一种无情法，它上面不可能有遣余的。但是从和心识相关联的部分可以安立它有一个遣余，比如说我们的心识去观察一个瓶子的时候，我们说这个瓶子它上面遣除了非瓶的一切部分，这个瓶子上面确实确实只有它自己的自相安住，只有它自己的自相安住的话不可能有其它法，这个方面是一种遣余。那么这种遣余是它瓶子自己了知的吗？还是我们的心分别去了知的？实际上这个叫做和心相合之后安立一个柱子上面的遣余，从柱子、瓶子本身来讲的话，绝对不可能有遣余的，不可能一个分别心把其它的法遣除。

所以如果不和我们的心关联，谁知道它遣除了什么法，柱子它自己不可能知道自己遣除了其它的非瓶子等的法的，所以我们的心识不加入，我们的心识不趋入这样一种观察的方式的话，永远不可能了知这个瓶子和柱子遣除了

非瓶、非柱的一切法的，所以说必须要和心识相关联。

那么和心识相关联这个也是一种假立的，在名言当中安立一种方便而已，就是名言的一种安立的方式。所以麦彭仁波切讲的很清楚，在无情外境当中根本没有遣余的，这个方面就是真实宣说的一个总述。

癸二（彼之理由）分二：一、遣余应成显现；二、显现亦相同；

就是发两个太过，分别从两个不同的侧面发两个过失。

子一、遣余应成显现；

境遣余即自相故，成显现境失遣余。

境遣余即自相故的意思就是说如果按照对方的观点，在外境当中有遣余，在外境的自相当中就有一种遣余，而不是通过分别念安立的，对方如果从这个角度安立在外境当中有遣余的话，在自相上面真实存在遣余。那么是不是通过分别念去观察安立的呢？这个方面就没办法安立了。所以说如果是非分别念，不是分别念安立的，而是在外境当中真正有一个遣余的自

相的话，那么这样的境遣余就称之为对外境当中有一个自相的遣余，像这样即自相。

境遣余实际上就变成了自相了，在外面的外境当中真实存在这种遣余，那么这种遣余就变成了自相法。自相法、总相法前面在讲总品的时候讲的很清楚，自相法主要是无分别的对境，然后总相法主要是分别念的对境，有这样安立的，如果承许在外境当中有一种遣余的自相的话，有一种遣余的法安立，这个遣余就变成了自相，就变成了柱子和瓶子等本身，变成了它们的自相。

那么如果变成了自相的话，成显现境失遣余，这样一种遣余就变成了显现的对境了，为什么变成显现的对境呢？因为外面存在的自相法它是显现的对境，显现取境的对境就是自相，然后分别念取境的对境就是总相。从这个方面观察的时候，如果说遣余变成自相法的时候应该成了显现的对境，也就是说成了无分别识的对境了，成了无分别识的对境就成了显现境，所以说失遣余就失去了它自己的身份。

那么失去了遣余的身份，遣余实际上通过

分别念缘取的对境的方式，所以如果遣余已经变成了自相法，它可不可能是分别念缘取的对境呢？不可能是分别念缘取的对境了。所以从这个方面观察的时候，它就根本不能再变成遣余的身份，失去了遣余的身份，这个就是第一种太过。

子二：显现亦相同；

显现亦相同不单单是外境当中有，显现也应该在外境当中有，这个方面通过同等理推知，然后给对方发一个太过，从这个方面让对方根本没办法接受，必须要放弃自己的观点的一种观察的方式。

显现亦同境中有，若许盲人当灭绝。

如果对方承许外境当中有遣余，显现也应该在外境当中存在，亦同境中有，这个亦字前面讲过主要是和遣余相看待，既然遣余它在外境当中可以存在，那么显现在外境当中为什么不能存在呢？就是这样的。

那么这个是什么意思呢？这个显现前面我们刚开始讲的时候讲过，这个显现不是指自相显现，也不是指中观宗这个显现法，实际上显

现是取境的方式，就像遣余是一种取境的方式一样，显现就是一种取境的方式。显现和遣余这二者不是对境也不是根，是什么呢？只是安立成一种取境的方式而已了。所以说如果你承许遣余，就是说通过分别念缘取或通过分别念取境的方式，它可以在外境当中有。

为什么在外境当中有呢？因为对方承许境遣余，就是承许在自相上面有一个遣余，如果说在外面的境上面，在自相上面真实存在一个分别念缘取执著方式的话，那么在外境当中又为什么不能安住一种无分别念缘取自相的方式呢？应该有这个方式，这个就叫做显现亦同境中有，显现亦同境中有的意思就是这样的。

那么这个显现如果在境中有，有什么样的过失呢？下面讲若许，如果承许显现在境中有的话，盲人当灭绝，就是世间上一切的盲人都都会灭绝，整个世间上都不可能再存在盲人了，就应该有这样一种太过。那么这个太过是怎么样推出来的呢？我们应该这样了解，因为遣余是分别念缘取外境的方式，显现是无分别念缘取的方式，现在显现和遣余同样是相对的，都是一种缘取外境的方式，那么现在其中一者，

什么呢？就是遣余已经在外境当中有了，既然这个遣余在外境当中有了，你用什么理论说这个显现就是缘取外境的方式，无分别缘取外境的方式？这个显现不可以在境中有。

这个方面是没有理由的，反正两个都是取境的方式，既然两个都是取境的方式，一个在外境当中有，一个在外境当中不可能有的理由是什么，必须要举出来。所以这个方面举不出来。举不出来必须要承许显现在外境当中有，如果承许显现在外境当中有就叫做若许。如果承许的话，比如柱子、瓶子叫外境，这个外境当中已经有了缘取外境的方式了，已经有了真正同时缘外境，同时取外境自相的这种方式，所以说在境中，在柱子和瓶子上面应该显现眼识，应该通过无分别的方式显现一切境，一切的显现都应该有，一切的眼识都应该有。

为什么呢？因为所谓的显现就称之为无分别识，缘取自相的一种方式，所以说在一个时间当中，同时当中一切的境都要明现出来。比如说现在我们的眼识就称之为通过显现的方式得到的，就是通过我们的作意和根，然后境，和合的时候一个很明显的柱子就在我们的眼识

面前浮现出来了，这个方面叫显现。既然显现在外境当中有，那么在外境当中就必须要有有一种明现的眼识，在外境当中必须有一个非常非常明现的很清楚的眼识，在外境当中有。

如果在外境当中有，只要有外境就会有显现，只要有显现就会有眼识、耳识乃至其他身识等，像这样承许的话，盲人当灭绝。我们说为什么盲人灭绝，我们首先要分析盲人和正常人的差别，盲人和正常人的差别就是眼根损坏没损坏，盲人的眼根遭到了损坏，所以他没办法生起眼识。正常人的眼根没有损坏所以正常人显现眼识，那么现在这个差距没有了，为什么现在差距没有呢？现在不是说你显不显现这个眼识，不是在眼根上面去区别了，显不显现眼识主要是外境当中去区别，如果有外境就会有显现，有显现就会有明清的眼识出现，所以说只要有外境就会有眼识。

那么这个眼根有没有有什么样的差距呢？没有这个眼根存不存在的问题，有眼根的人也可以明现外境，没有眼根的人也可以明现外境，反正只要有外境的话那么就会有明现，有明现就会有眼识存在。所以说在柱子存在的地方就

有一个明现的眼识，然后瓶子在的地方就有一个明现的眼识，这个方面如果存在的时候，盲人他没有眼根不要紧，为什么呢？因为在外境当中已经有了明现的眼识了，所以说不是在盲人自己的眼根上面，然后通过眼根的增上缘，然后显现一个眼识，这个方面当然盲人不可能看到。但是如今是在外境上面，如今是在柱子和瓶子上面有一个明现的眼识的缘故，所以只要有外境就会有眼识，有眼识就会见到，否则的话不见到怎么叫眼识呢？有眼根的人也能够见到，没有眼根的人仍然会见到。

这个方面上师再再讲，这个方面破斥的核心在哪个地方呢？破斥的核心要落在显现和遣余这两个地方，就是说落在显现它也不是外境，显现也不是根方面讲的，主要是取境的方式讲的。那么这种取境的方式就是一种同时无分别明现，完全对境所有的一切性一个时间明现出来，这个方面叫做显现。所以这种显现在外境当中已经存在了，所以外境在一个时间当中必须明现出来，必须产生一种具有眼识的功效，如果具有眼识的功效的话，只要有外境就会有显现，就会有眼识，如果有了这个眼识，不管

有没有眼根都应该见得到。

这个方面如果每一个人都见得到的话，那么盲人没有眼根他也可以见到，那么世间上就没有盲人了，一切盲人就灭绝了。通过眼见色、耳闻声这个方面也可以知道，一切聋子也会灭绝，乃至其他的全部都可以这样安立的。所以从这个方面观察的时候，推理的方式再再的去观察，主要就是说前面推理的同等理，同等理推知对方承许遣余可以在境中有，遣余是一种取境的方式叫遣余，所以说遣余取境的方式和显现取境的方式这个是相同的，只不过取境的方式不一样，从都是取境的方式来讲没有差别。

那么现在遣余这个取境的方式在外境当中可以存在了，那么显现这个取境的方式为什么不能在外境当中存在？这个方面是第一个成立的，首先第一个推理是成立这样一种方式、方法。然后如果是在外境当中存在显现，显现就是在一个时间当中同时明现外境的，或者使它明现出来这个眼识，那么如果是这样的话，那么只要有外境就会有眼识存在，如果只要有眼识存在，那么外境当中有眼识不观待人的每一

个众生的眼根具不具备。

本身应该看待的，就是你自己有没有眼根，然后有什么什么眼识，这个方面肯定要看待，但这个时候这个不成问题了，这个问题是在外境当中有没有眼识了，外境当中呈现明现的眼识的时候，有眼根者应该明现应该见得到这个外境，没有眼根的盲人也应该见得到。所以说如果没有眼根的盲人也应该生起眼识的话，那么盲人就灭绝了。

从这个方面是一个很深的推理，只要外境当中承许有遣余的话，那么在外境当中也应该有显现。我在上课之前看了几次，没看懂，上师讲前两遍的时候没有听懂，讲第三遍的时候好像有点知道，这个意思主要是从取境的方式安立的。取境的方式上师在讲记当中再再做简别，遣余和显现不是外境讲的，也不是根讲的，主要是取境的方式讲的。取境的方式一个是分别念取境，一个是同时取境，无分别的方式一个时间当中明现出来。所以在一个时间明现的方式方法，在外境当中已经有了，这个外境肯定会很明显的现出来，很明显的现出来生起一个无分别的眼识的话，那么一切有根无根的人

都应见得到，所以说一切盲人就应该灭绝。

这个方面上师说也是转个弯，然后逐渐逐渐去分别的话，这个时候可以懂得金刚句的含义，确确实实是很深的。一旦知道这个道理之后，就可以破斥确确实实外境当中不可能有遣余的，如果外境当中有遣余的话就会有类推发太过，同等理发太过的过失肯定会有，这个方面还是应该再再去体会。

壬三（各自之安立）分二：一、有实名言遣余及有实心识遣余合一而说；二、无实名言遣余与心识遣余合一而说；

各自安立不是从遣余这个角度来讲，主要是从自宗前面安立一个有实遣余和无实遣余这两种遣余来讲的。那么部分有有实和无实两种遣余，分别分有实遣余当中有一个名言的遣余和心识的遣余，无实的遣余当中也有一个名言的遣余和心识的遣余。所以这个方面在讲各自安立的时候，就是讲自宗安立这个遣余，各自安立的时候就分了两组来进行宣讲的。

癸一、有实名言遣余及有实心识遣余合一而说；

分二：一、法相 二、分类；

子一、法相；

有实遣余除无实。

所谓的有实遣余是怎么样的？遣除无实法就叫做有实遣余。因为这个地方有实遣余是我们通过自己的分别念耽著外境，耽著这个外境的时候耽著这个有实法，比如说耽著瓶子存在，耽著柱子存在。当我们在耽著柱子、瓶子存在的时候，这个时候必须要遣除无实，除了柱子和瓶子等等这些法之外一切的不存在，非柱、非瓶法全部遣除，反正我们在耽著一个瓶子的时候，当我们内心当中在执著一个瓶子的时候，非瓶子的一切法全部遣除了，这个方面叫做有实遣余除无实。

这个方面必须知道，我们通过分别念去执著的时候还是通过名言，名言的意思就是说通过语言，我们在说这个是一个瓶子，实际上这个叫做名言遣余，名言遣余主要是通过语言表达的，当我们的语言当中说这是个瓶子，在对有实法遣余的时候，一切的非瓶全部遣除，一切非瓶无实全部遣除，这个叫做它自己有实遣

余的法相，这个方面就应该了解的。

子二（分类）分二：一、总说二、别说

丑一、总说：

由以显现不显现，对境而分有二类。

对有实遣余分类的时候也有显现境和不显现境这两种，显现境就是指现前遣余，不显现境就是指隐蔽遣余。对境而分，通过它的外相，通过它的自相，就是这样的对境显现、不显现，这个对境而分分了二类。

这样的对境显不显现具体怎么样比较容易了解呢？就是说它跟不跟随现量的意思，就是说第一刹那你跟不跟随现量，第一刹那生起了个现量识，第二刹那马上去分别，这个叫做现前遣余。隐蔽遣余，不显现的遣余，就是在第一刹那或者前面不需要有一个境，比如现在我开始回忆美国的这样一种境，现在内心当中有个美国，美国是个隐蔽分，在如今我的眼识面前不会显现一个自相的，不会有个自相显现，我单单是想，凭我脑海当中一个记忆，然后把它作为一个境，把它作为一个境之后然后对它生起分别，它是有的、没有的，这方面叫隐蔽

遣余。

所以说所谓的现前遣余，比如现在我面前我看我这本书，面前看到这本书的时候，第一刹那的眼识就是现量见到这个书，然后第二刹那我用分别去观察这是一本书，这不是一匹大象，然后这个不是人等等，这方面开始观察的时候这叫做有实现前遣余。

然后现在我们面前没有显现一个东西，但是我凭空想象，这个时候对它进行观察，这个凭空想象的瓶子、柱子，这个人或者小时候的同学他现在怎么样，他现在死还是活，这个方面就叫做隐蔽遣余。

反正这个隐蔽和现前主要是第一刹那它有没有自相，第一刹那有没有现量出现，这个方面对它做观察的，除了这个差别之外，实际上观察的方式都是一样的，所以像这样就讲别说分二，现前遣余和隐蔽遣余。

丑二（别说）分二：一、现前遣余 二、隐蔽遣余；

寅一、现前遣余；

显现自身之法相，尽其所有决定识，

名言分别作剖析，故遣余成反体境。

显现自身的法相这一句就是指现前遣余的前相，现前遣余必须的条件就是现自身的法相，显现自身的法相这一句就是指现量，通过显现的方式获得它的法相。比如说现在我们的眼识，我们的无分别识通过显现的方式取了这个外境，取了这个柱子或者取了这本书，取了这个杯子，这方面叫做显现自身的法相。反正第一刹那当中的时候，它必须要显现对境自己的法相，必须要从现量的方式无分别识了知。

了知之后第二句就开始讲第二刹那以后了，尽其所有决定识，第一刹那或者它的前提必须是现量，这个就是现前遣余，它第一刹那必须是现量。首先我的眼识或者耳识我取了这个现量了，取了它自己的自相，这个方面就是它的条件。然后有这个条件之后，尽其所有决定识，那么第二刹那开始分析了，第一刹那我知道了我的无分别识缘取了个柱子，缘取柱子之后然后凭自力我开始观察，前面刚才看到的柱子它是红色的，然后它是所作性的，它是个无常的，它是个圆柱形的等等，这个方面就叫做尽其所有决定识。

尽其所有决定识这一句话就是指通过自己的遣余，通过自己的分别念对柱子尽其所有性，柱子上面具备的这些特征，就是尽其所有，柱子所有的特征我去观察，然后生起决定，它是一个常有的，这个也是一种决定，它是无常的这种决定，或者它是红色的也是决定，或者非红色的也是个决定，反正第二刹那之后通过遣余的方式对于自己第一刹那显现的境进一步的观察，进一步的生起一种决定的分别念，这个叫做尽其所有决定识，这个方面就是讲现前遣余，很清楚的。

“名言分别作剖析”，名言不是指观待于胜义谛的名言谛，这个名言就是语言的意思，通过名词、语言对于柱子开始表达。比如说我表达我刚才看到的柱子它是红色的，这个叫做名言作剖析，我刚才看到的柱子它是无常的，这个是名言作剖析，这个方面通过名言的方式作剖析，这个是一种遣余。

然后分别作剖析，这个分别两个字就是指分别念，然后我虽然没有讲，但是我脑海当中一直在苦苦思索，或者我通过前面现量见到的柱子开始分析，通过自己的分别智慧开始分析，

这个是所作，这个是无常，这个叫做分别作剖析。

所以说名言叫名言遣余，分别叫分别遣余，所以这个方面都叫做缘前面的现前的现量作观察，这个叫做现前遣余。

“故遣余成反体境”，所以说这个遣余就成了衡量反体的有境，这个好像直接看起来第四句故遣余成反体境，好像这个遣余成了反体的对境，但这个方面不是说遣余成了反体的对境，这个境就是有境的意思，这个有境就是心识。那么怎么样理解呢？解释的时候有些时候直接解释，有时候要加几个字，所以说他就是这样解释的，所以说遣余就成了衡量反体的有境识。

反体是观待于实体的，实体就是自相而言的，反体就是总相而言的，所以我们对于分别念面前，对于红色的反体，这个假立的反体，对于无常、所作的反体，然后我们去衡量，通过遣余去衡量反体，这个方面就是遣余成了衡量反体的有境，有境就是心识的意思，所以从这个方面应该理解它的含义。

下面讲第二个隐蔽遣余：

寅二、隐蔽遣余：

自之法相不显现，无论观待不待因，
皆为名言分别境，是故决定亦遣余。

这个和前面的意思几乎相同的，只不过他的前提是自之法相不显现，自之法相不显现这一句就是简别它不需要现量，不需要第一刹那的现量作为它的前提，不需要现量作为它的先决条件，所以说自之法相不显现。并不是说以前我没有见过，就是说我在衡量这个事情之前没有首先现量见，然后我就随便开始胡思乱想，或者脑海当中开始想很早很早以前的事情，或者我想明天以后的事情。实际上我想几年前，十几年前的事情，这个曾经现量过，这个不是这个地方讲的。就是说现在我在想的时候，现在出现在我脑海当中的概念并不需要第一刹那现量见的东西作为前提的，我可以想十几、二十年前的事情，我可以想几十年之后的事情，但是这个方面不是这个地方讲的现量的意思。

这个方面讲自己如今在脑海的这个瓶子的法相，还有其他的法不观待第一刹那的现量作

为他的前提，所以这个叫做自之法相不显现。自就是外境自己的法相，外境自己的自相在现量面前根本没有显现过，所以这个方面就是他的前提，所以说在分别隐蔽遣余和现前遣余当中这个是关键，这个分清楚之后其他都差不多。

无论看待不看待因，就是说看待因和不看待因两种。比如现在我想要衡量火，想要衡量火的时候，这个火没有第一刹那成为现量的，我通过有烟的缘故推知有火，这个方面就看待了推理了，这个因就看待了推理，看待了理由。对面山上有火，这个方面对面山上的火不成为现量，就是我现量见到的是烟，我通过烟作为根据推知那个地方肯定有火，后面肯定有火，因为冒起烟的缘故。

那么这种火是一种隐蔽分，它是一种隐蔽的自相，我根本没有现量见过的，现在我只是在脑海当中以前见过火冒烟，所以现在我又看到对面山上在冒烟的时候，我就推知冒烟的地方肯定有火，这个方面的火就是隐蔽了，现在火的自己的法相在我的无分别识面前并没有显现过，所以这个叫做通过看待因，看待了推理得到了一种隐蔽。

然后不待因，就是没有理由，我没有看到什么烟，也没有看到什么，我就推知后面有火，这个山后的火我并没有观待任何因缘，什么因缘都没有，什么推理都没有，我就毫无理由的说那个山后肯定有火，什么根据都没有。那么衡量的是什么呢？衡量的是隐蔽分的火，这个方面叫做不待因，不待因就是根本不观待推理，不观待根据的。

“皆为名言分别境”，无论观待不待因全部都是名言分别念，名言还是和前面一样就是名称、语言衡量的对境，剖析的对境。分别就是指分别心识，它的分别的对境。

“是故决定亦遣余”，所以说衡量隐蔽分自相的法还是一种遣余，仍然是分别心去观察，所以说还是要遣余的。

真实非真及二边，分别取式有三种。

下面对于隐蔽遣余再进一步分类，进一步分类分了三样，真实遣余、非真实遣余和二边犹豫的遣余。分别取式，分别两个字当然符合于分别念，分别念取式就是缘取的方式，这个也是分别念缘取的方式，对于隐蔽分通过分别

念缘取的方式也分了三种。

第一个真实，真实的遣余就是对于隐蔽分，通过这些正确的理论等等确定瓶子是无常等等，这个方面叫做正确的真实的遣余，因为它符合于实相的缘故，符合于实际情况，所以说我通过分别心认定这个瓶子是无常的，这个符不符合于实际情况呢？一切的瓶子绝对无常，所以说就符合于实际情况。那么这样的实际情况，我所衡量的这个方面是不是通过分别念去衡量呢？绝对是。那么这个无常是不是隐蔽的呢？是隐蔽的。为什么呢？因为我们通过现量是无法见到的。在前面讲现量的时候肯定见到，但是有其他的障蔽因的缘故见不到。所以通过他力使它显现，这个方面对于隐蔽分通过正常的推理，通过正确的推理得到隐蔽的这一部分，所以说就叫做隐蔽遣余真实部分。

然后非真实部分就是和它相违的，我通过分别念去缘取这个瓶子，我想一个瓶子，然后这个瓶子是恒常的，这个瓶子恒常当然就不可能了，任何瓶子是所作的缘故都是无常的，所以说我们认为这个瓶子恒常的时候他就是颠倒作意，不可能是真实，所以说它就是一种非真。

所谓二边就是一种模棱两可的犹豫，首先我想这个瓶子应该是无常的，然后他是无常的势力还没有消失的时候，马上又转而承许它实际上是恒常的自性的，那么这两种心态叫做犹豫，犹豫的一种遣余。实际上对它是无常和恒常都没有一个决定的定解，那么它上面怎么可以有遣余呢？实际上上师也讲过，它上面也可以有遣余。

比如两种分别念不可能在一个刹那当中出现，这两种分别识不可能在一个刹那当中出现，只有无分别识可以在一个刹那当中出现，所以在同一个刹那当中我认为它有的时候不可能执著它没有，我执著它没有的时候不可能执著它有。所以说当我第一刹那执著这个瓶子应该是无常的时候，他就遣除了非无常，第二刹那我转又承许它是恒常的时候，又遣除了非恒常。这个方面在模棱两可当中还是应该有遣余的。

所以说分别衡量外境的方式有三种，这三种主要是针对隐蔽遣余进行观察的。

癸二、无实名言遣余与心识遣余合一而说；

前面对于有实法，对于存在有瓶、有柱等

等有实法做了观察，下面对于无实法开始做观察，也是名言和心识遣余合一而说的。

分三：一、法相 二、分类 三、无实法非显境；

子一、法相；

无实遣余除有实。

无实遣余除有实的意思就是说当我们对于一个法认定它没有的时候，这个叫做无实，一个法不存在。比如说我现在要观察，我说这个瓶子没有，或者说我观察在我们的经堂当中没有大象，在我们的经堂当中没有大象我就要排除其他的，这个叫做无实的遣余。

无实遣余看待有实遣余来讲的话，不存在的这一部分就称之为无实。这样一种无实的遣余它的法相是什么？除有实，他肯定会在承许这个东西不存在的同时他会遣除它的违品。它的违品是什么呢？和无实直接相违的违品就是有实法，所以说我们在承许无实遣余的时候就决定要遣除有实法的，这个方面就是它的法相。

子二、分类；

由有或无所破言，遣余亦可分二类。

由有或无所破言，就是无实的遣余他自己通过所破而言可以分两类，可以分哪两类呢？由有的所破和由无的所破。什么叫由有的所破？有的所破就是在名言谛当中，在世俗谛当中存在的法，比如我们说前面没有大象，这个大象在世俗当中有没有呢？这个大象在世俗当中是存在的，或者说我们这个房子没有瓶子，我们房子里面没有柱子，我们所破斥的无柱、无瓶、无大象，这些方面在世俗谛当中都有，所以这个叫做有的所破，我们所破的对境是在名言当中存在的，这个叫做由有所破。

然后由无所破，就是不存在的所破，我们的所破法是不存在的，在什么地方不存在？乃至在名言谛当中都不存在。那是什么法呢？比如说石女儿，比如说兔角，比如说龟毛这一类的法。这一类的法我们怎么在名言当中如何寻找都没有的，那么我们的所破就是破了这个不存在的法，所以说这个叫做无的所破。

那么在无实遣余当中我们说无瓶这个叫做由有所破，我们说无有石女儿，我们把石女儿破掉了，这个方面是由无的所破。所以说由有和由无的所破而言，从这两个方面来讲的话遣

余是可以分两类的，就从这两个方面必须要了解。

今天就讲到这个地方！

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

第 22 课

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！

下面开始辅导因果，《量理宝藏论》当中现在开始宣讲遣余品，现在在宣讲遣余的支分当中，在宣讲无实遣余，无实遣余当中是第三个科判，无实法非显境，在这个科判当中。这个科判分了两个方面，第一是真实合理性，第二个是遣除彼不合理之说，首先讲第一个真实合理性。

子三（诸无实法非显境）分二：一、真实合理性二、遣除彼不合理之说；

丑一、真实合理性；

诸无实法无本体，无体性故非所知，
由此于遮有实法，假立称谓无实已。

讲无实法没有显现境的含义，显现境主要是显现的对境，就是说自相法。那么这个无实法它是不是显现境呢？根本不是显现境。因为显现境是通过根识来缘取自相法的，这个无实法它没有一个真正的显现，确确实实没有一个自相的显现的。所以说如果要安立无实法就要通过分别念，通过分别念安立观察的时候如是了知的。

所以说颂词当中讲到诸无实法无本体，诸无实法是一切无实法的意思，有些无实法可以理解成兔角，或者没有的法，有些无实法就是指不存在柱子、不存在瓶子等等，这个方面的角度来讲的。所以前面讲由有或无所破言，遣余亦可分二类，这方面讲分类，讲分类的时候实际上无实法也可以分这么多的，对于本身存在的法不存在的侧面讲的。比如前面我们打比喻说经堂里面没有大象，在这个地方没有大象，这个方面叫它的无实，还有没有石女儿，没有兔角等等，这个方面是一种无实。

诸无实法，反正一切无实法没有本体的，没有它自己的本体和自性。无体性故非所知，因为它自己没有本体没有体性的缘故非所知，这个所知我们知道有广义和狭义的所知，广义的所知一方面可以理解成无分别念的对境也可以说是所知，还有分别念面前对一切所能够了知的法进行分别判断，这个叫所知。

所以说如果真正要把所知划个界限的话，一切有为法、一切无为法都是所知，那么这个范围就非常的广。所以以前我们在学中观和其他的经论当中讲的所知是很广的，这个方面的所知是什么意思呢？这个方面的所知在萨迦班智达的论典当中的所知主要是讲自相，就是讲根识自己能否了知的，从这个方面观察的。所以上师在注释当中也是再再强调，如果从我们的分别念面前能够显现一个兔角的影像，能够显现一个无柱、无瓶的影像，这个算不算所知？从分别念心识的面前可以算是所知，但是在这个颂词当中讲不是所知。

那么为什么在此处萨迦班智达的自述当中不安立所知呢？你要了知它，它必须要有一个本体，有一个本体我们才能够有一个了知的基

础，有一个了知的对境，但是这些无实法它自己本来不存在，它本来不存在我们怎么样安立一个所知法呢？没办法安立一个所知法。所以说从心识的侧面来讲固然可以安立成所知，但是从它自相的角度讲，它没有本体的缘故，它是谁的所知？没办法安立一个所知。

所以说这个方面我们就知道它是一个狭义的所知的定义，这个方面就是按照本颂，按照萨迦班智达自宗方面观察的时候，因为一切的无实法没有自相，没有本体的缘故非所知。

由此于遮有实法，假立称谓无实已。这个方面既然非所知的话，那么怎么样安立它自己的本体呢？由此于遮有实法，由此在这个地方只不过是对于遮除了有实法，比如说柱子、瓶子等等，把这些遮除之后假立称谓无实而已，它自己是没有本体的。那么没有本体的话，把其它的有实法遮除之后，把不存在有实法这个侧面，安立、假立称谓一个无实法的名称，就单单一个无实法的名称。

这个无实法的名称、异总相可以在我们的嘴里表述，或者可以在我们的脑海当中显现，

但是这样一种无实的影像只不过是假立成立的，就是说在自己的心识面前可以成立，在外境当中到底能不能成立呢？外境当中是肯定是不能够成立的，怎么样你的根识缘不了这样的无实法的。根识能不能缘到无柱、无瓶呢？根识缘不到。那么根识能不能缘到兔角、石女儿？也是缘不了。

所以我们说在脑海当中可以出现，他只不过是遮除了有实法之后，在内心当中、脑海当中浮现出的影像，一个名称而已，实际上根本没有它的本体，这个叫做真实合理性的意思。

下面讲第二个科判，遣除彼不合理之说：

丑二（遣除彼不合理之说）分四：一、遣除等同有实法 二、遣除与量相违 三、遣除与世间共称相违；

四、遣除与教相违；

下面就是四种辩论，四种辩论当中不合理的说法，尤其对于无实法方面自己是否有体性，或者三种无为法有没有体性，或颠倒境有没有体性，这个方面在这一组四个辩论当中讲的很广的。平时我们在其余论典的时候，牵扯到的

问题在这个科判当中，应该说是破斥的很详尽的，如果我们把这一组了知之后，我们就知道无实法它自己确确实实是一个假立的法而已，还有其他的三种无为法也好，还有二颠倒境也好，这方面名称当中有说法，有的时候在有特殊必要的时候安立它的名称，安立它的一些意义，但实际上在通过因明的理论详加观察的时候，你自己在自相当中，在世俗当中到底存不存在？通过分析之后确实不存在的，因为总科判就叫无实法非显境。所以这一切的无实法都不是显境，在世俗谛当中都没办法真实安立的，很多时候都是一个假立，都是名称，很多都是一个称谓，一个代号而已，实际上没有一个真实的本体。

寅一、遣除等同有实法；

有实皆由因所成，无需观待无实法，
无实非由因所生，故遮有实心前成。

这个也是一组辩论，辩论的时候前面的颂词说无实安立是假立称谓的，为什么呢？无实是遮破了有实法之后不存在有实法这个侧面安立无实。那么既然这样对方就反过来，科判当

中讲等同有实法，等同有实法的意思就是说既然我们的无实是通过遮除有实法而安立的，那么你的有实不是也一样的吗？有实法是遮除了无实之后假立安立一个有实法，我们这样说难道不行吗？像这样他就认为等同有实法的意思。那么无实法你安立的根据，我们把这个根据给你反过来，你怎么样破斥我们的无实法，我们就这样破斥你的有实法，他就认为这个用一个同等理，通过这样的因就可以破斥有实法。

那么实际上是不是想破有实法？他们不是想破有实法，他主要想成立无实法，他还是想成立无实法有自己的自相的意思，有自己的本体的意思，所以说他只不过用这样一种方便，你不敢承许，那么我们的无实法也可以承许。反正能够承许大家都能承许，不能承许大家都不能承许，他主要是从这个方面讲。

但是萨迦班智达破斥观察的时候不一样，有实法、无实法不能够这样等同，不能够通过这样的同等因来进行观察衡量的。为什么这样讲呢？这个颂词就直接就讲破。

“有实皆由因所成，无需观待无实法”，

就是说一切的有实法都有各自的因缘，都是观待了自己的因缘的。比如苗芽，苗芽就是个有实法，苗芽它自己观待了种子，这个是作为近取因，还有其它的俱有缘，还有土壤、阳光等等，这方面的有实法的生起它有它自己的因，或者柱子它有它自己的因，柱子就观待了工人，然后观待它以前的树木，这个方面都有自己的因，反正一层一层的有实法都由自己的因引发的。

“无需观待无实法”，不需要观待无实法，前面我们说你这样一种无实法是观待了有实，遮破了有实之后才能安立无实，所以说我们的有实是不是只有遮破无实才能够安立有实呢？不是这样的，它自己就有个因缘，不需要观待无实法安立有实，所以有实皆由因所成，无需观待无实法，这个和无实法的安立完全不相同。

“无实非由因所生，故遮有实心前成。”就是说无实法是不是有自己的因呢？是不是像有实法一样有自己的因，观待自己的因呢？无实法根本没有自己的因，石女儿的因是什么？石女儿的自体都没有，他没有一个因的。然后兔角这些方面的因是什么？虚空的因是什么？

实际上这方面的因都没有的，一个个都不存在的。

所以说无实法不是通过自己的因能够产生的，有实法它有它自己的因可以成立，那么无实法根本没有自己的因，那么没有自己的因不是因所生，那么怎么样呢？故遮有实心前成，故遮有实，只有通过遮除有实法，观待了有实法，遮除了有实法之后说有实法不存在了，有实法没有，或者我们说没有这个石女儿，这个时候就安立说无实，这个无实就是遮除了有实之外安立的。

心前成什么意思呢？只是在自己的心识面前才能够成立的，通过这样的遣余的心识面前才可以安立一个无实，在根识面前根本成立不了。就是说有实法在根识面前可以成立，它是观待了自己的因的。无实法因为它自己没有本体，自己没有本体的缘故，它自己没有自相，没有显现境的。

还有一个我们要成立无实必须要把有实遮破了说这个地方没有有实，或者我们这个地方没有人，这个叫无人的一种无实了。像这样观

察的时候，我们这个地方没有大象，这些都叫无实。这些方面怎么安立呢？你没有通过分别念的观察，你能不能得到一个概念说我们这个地方没有人，我们这个地方没有柱子，我们这个地方没有房子，这个方面的概念不通过遮除有实的话，不在分别心面前是没有办法成立的。

而这个有实法不需要观待分别念，反正分别念也可以了知，也可以通过分别念推知，但是根识直接可以取的，这个方面有实和无实完全不相同。所以他认为等同有实法的过失我们遣除了，遣除了等同有实法的太过。

下面讲第二个科判，遣除与量相违。与量相违有世间的量还有其他的量，像这样是与正量相违的意思。

寅二、遣除与量相违；

若谓兔角等本无，然无为法二倒境，
 凭依显现为彼力，彼对境得成立有。
 显现彼者即心识，许总以量不可测，
 是故三种无为法，二颠倒境皆无量。

第一个颂词主要是他方的观点，他方又开始辩论了，第二个颂词主要是破除对方的观点。

若谓兔角等本无，这个无实法还是不一样的，和前面说的兔角不一样，兔角等本无这个我们都知道的，反正在整个世俗当中都找不到兔角、石女儿，这个方面都是没有的。所以说这个兔角等本无，确定不存在，这个我们也承认。但是在无实法当中有一部分还是可以显现的，有一部分它的本体还是有的，怎么样呢？然无为法二倒境，这个讲了五种法。

无为法里面包含了三种无为，虚空无为、抉择灭无为和非抉择灭无为，这个方面就是讲三种无为法。二倒境就是两种颠倒境，两种颠倒境一个是异总相，前面我们设想的异共相，还有无分别识面前二月的显现、阳焰的显现等等，这些就是二倒境。那么这些方面是无实，大家承许的，那么这些无为法和二倒境应该有的，应该存在的。

“凭依显现为彼力”，凭依显现的无为法也好，二倒境也好，这方面通过各自的显现或者体会之力这个方面可以去权衡可以去了知，所以说凭依显现为彼力的意思就是这样，通过它各自的显现体会之力，像这样可以显现出来，或者可以了知它。

彼对境得成立有，所以说三种无为法的对境，还有两种颠倒境的对境，这个方面是通过正量的方式可以成立的，肯定可以成立有的。所以这个兔角不一样，兔角完全没有的，然后无为法也有它的显现，还有二倒境也有它的显现，所以说通过这样一种体会力或者显现力，我们可以安立对境可以成立有的。

这些方面的辩论如果通过我们的自己的自力有时候没办法想到，有的时候没办法破斥的。但是萨迦班智达在这些颂词当中，在论典当中，一方面把这些问题提出来，然后一个一个加以破斥，这个时候能够直接把这个智慧交给我们，把这个智慧直接交给我们之后，我们就知道怎么样去观察，怎么样去破斥这样一种不合理的观点了。

下面就开始观察，“显现彼者即心识，许总以量不可测”，显现彼者，他不是说凭依显现为彼力，彼对境得成立有，我们观察的时候显现彼者，不管三种无为法的显现也好，还是二种颠倒境的显现也好，这些显现都是心识，为什么这些显现都是心识呢？因为在外境当中根本就没有，只有通过心识的方式才能够了知。

那么心识可以了知是不是有正确存在呢？心识可以了知不一定的。

从自证的侧面来讲，我们的心识可以了知这些法，但是在外境当中不存在，外境当中确实没有的，这个方面就好像衡量兔角、石女儿一样。兔角在我们心识面前也可以显现，石女儿也可以显现，显现是不是就是正确的？显现不一定是正确的。心识面前可以了达、可以分别，这方面不一定正确，所以说在这个里面我们应该知道，有些时候实际情况怎么样的，世俗当中它到底存不存在，这个是一个问题，还有一个我们的分别心它分别的是不是正确？这又是另外一个问题。

所以说我们有的时候必须要分正量和非量，我们的分别心当然可以分别无量无边，乃至现在可以分别无量世以前的事情，分别几十万由旬以外的环境，但是这个方面分别心可以一分再分，也可以一分别再分别，这个方面符合实际情况、不符合实际情况，它都可以这样分别的，但这个方面有的时候没办法判别正量、非量。

有的时候我们通过根识，通过真正显不显现，你这样衡量的东西到底能不能得到它自己的自相，我们分别了、显现了，但是它在外存不存在呢？实际情况当中有没有？这个方面就像前段时间我们学《中观庄严论》的时候，学无分微尘到底分尽分不尽的问题，你的分别念当然就分不尽了，一直可以分，你通过你的分别心把这个微尘一分为二，又一分为二，又一分为二，这个永远分不完。但实际情况早就已经分完了，所以我们就知道这个是一个实际情况和分别念面前无量无边的作用理是完全不相同的。

所以我们就讲，显现彼者就是心识而已，首先我们讲三种无为法，三种无为法为什么就是这样一种心识呢？实际上我们在抉择它们的本体，抉择三种无为法当中首先观察这个抉择灭，抉择灭这个抉择两个字就是指智慧的意思，尤其是修慧，修慧叫抉择。灭呢，通过这样的修慧灭掉了烦恼这个部分，烦恼不存在这个部分叫抉择灭。那么为什么叫做抉择灭呢？因为灭除了烦恼不是通过其他因，他通过抉择，他通过抉择的智慧力而引发的，所以叫做抉择灭。

那么这个抉择灭所灭的烦恼，小乘有部等等认为这个有实法称为是实实在在的东西，但是实实在在的灭它不存在而已，实际上已经灭掉了，灭掉之后根本不安立一个实实在在的自体，经部以上都不承许它是实有法的。所以抉择灭的灭不是放在智慧上面，抉择灭的灭虽然是观待了智慧，通过修慧，通过阿罗汉等等的智慧把烦恼灭掉了，但是重点不是放在抉择上面，重点放在灭上面，抉择灭主要它这个灭法已经没有了，不存在烦恼的侧面叫做抉择灭。烦恼已经不存在，哪里有一个什么实体呢？烦恼不存在已经因缘不具备，消亡了，消亡之后没有一个自体，我们就知道心识面前成立的。

非抉择灭是什么意思呢？非抉择灭就是不是通过自力去抉择叫做非抉择，只要是不具因缘它就会灭，不具因缘就会生。比如雪山当中的草，雪山上面的草是不是通过我们的智慧观察抉择之后它才不生的呢？根本不是这样的，反正没有因缘它就不会生，这方面叫做非抉择灭，不是通过抉择力而让它灭的，也是讲一个灭法。

还有很多大德讲抉择灭的时候从外境讲，

从内心讲。从内心讲最明显的一个例子就是讲加行道的忍位，加行道忍位的时候，很多时候就讲抉择灭，为什么呢？我们说忍不堕恶趣，有这个说法，在《俱舍论》当中、唯识宗当中都讲忍不堕恶趣，为什么忍不堕恶趣呢？是不是他相续当中一切一切堕恶趣的业力、习气或者烦恼都已经灭尽了？不是这样的。

为什么这样？因为他到修忍位的时候他已经不具备堕恶趣的因缘了，他堕恶趣的因缘这个时候不具备，虽然相续当中有烦恼障，这个是有的，但是他堕恶趣的因缘那个时候不具备了，不具备的时候忍不堕恶趣，它是一种非抉择灭，反正他堕恶趣的因缘根本没有，所以从这个方面观察的时候也是这样的。

所以我们就讲非抉择灭是不是一个真正的本体，实实在在的犹如水堤一样的，挡洪水的大坝一样，反正有这个的时候烦恼是过不来，但实际上我们说他不存在因缘需不需要一个什么大坝去挡呢？不需要因缘就不生，反正不需要一个实实在在的非抉择的本体。

这方面就是心前安立的，虚空下面还要广

述的，实际上虚空就是什么都没有，什么都没有见到叫做虚空，那么这个是什么一个自相呢？根本不是一个自相，所以我们说认为有虚空，它就是心前安立的。

还有二颠倒境，二颠倒境在第一品当中已经做了详尽的观察，它也不可能有自相的。所以说许总以量不可测，上师也说这个总字就是讲五种法，这方面讲三种无为法和二颠倒境叫做总，在很多译本当中翻译成境了，但是自释和其他论释有翻译成总的，所以上师讲的时候按照境来讲。字上面叫做许总以量不可测，解释的时候是许境以量不可测，这样一种境就是讲对境的意思，前面所讲的三种无为法的对境和二颠倒境，这五种境以量，这个量就是正量的意思，通过正量是不可以测的，不可以衡量的意思，没有办法通过正量来衡量。为什么呢？它不存在它的本体，这方面就是推理的过程。

然后下面是结论，是故三种无为法，二颠倒境皆无量。所以说三种无为法和二颠倒境皆无量，皆无量就是没有正量，不是说其他的就是没有一个正量，没有办法通过正量来衡量，因为它不是一个存在的法的缘故，这个方面就

遣除了与量相违。

下面讲第三个科判遣除与世间共称相违，这个方面主要是在虚空方面做辩论，虚空方面在抉择的。

寅三、遣除与世间共称相违；

若谓设使无虚空，则违世间及论典。

无自相故非现量，无相属故无比量，

是故所谓有虚空，绝无能立之正量。

“若谓设使无虚空，则违世间及论典”，这两句主要是对方的观点，对方的诤辩，然后后面的一个颂词主要是遮破。

“若谓设使无虚空”，就是说如果对方这样讲，假如像你们所说的一样虚空根本不存在，没有自相不是正量衡量之处的话虚空就不存在的，虚空不存在有很大的过失，什么过失呢？则违世间、则违论典。也违世间的共称，也违论典的安立。怎么样违背世间的说法呢？世间人说我看见了虚空了，或者说这个地方空荡荡的东西等等，这个方面就是世间的共称。如果说你说连虚空都不存在，就违背了世间的共许。还有就是违论典，论典当中也对虚空有安立的，

《俱舍论》当中也说地水火风空，它是生长一切万法，生长种芽的这样一种因，这方面空肯定有，肯定有虚空，有虚空才有这些苗芽生长的空间，有这样安立的。

还有在法称论师的因明论典当中也是用虚空做比喻，通过虚空做了很多的比喻，所以虚空应该有，如果没有虚空如何用它做比喻呢？用它做一个同喻呢？根本是不可能的事情。还有在很多大乘、密乘当中也讲，心性犹如虚空一样，等等做了很多比喻的，如果没有虚空的话这些都违背了。

下面我们再进行分析，这个方面是从某个方面相同的侧面讲，所谓的虚空是一切万法生长的因的话，就是说生长空间，并不是说有一个实实在在的虚空，能够给它提供一个空间，就是说虚空没有做障碍，它里面没有石头、瓦块等做障碍的侧面叫做虚空，就是说它是一种因，反正像这样讲的时候它根本不是一个实实在在的法。

还有一切心性犹如虚空一样的法，心性犹如虚空前面我们也讲过，实际上这样的心性一

无所有，或者心性怎么寻找了不可得这个方面说和虚空不存在很相似，并不是说真正的虚空存在的。

在很多大乘经典当中也是讲，如果认为世间见到了虚空或我们能够抓住虚空，这个方面都是一种妄执。

虚空不存在怎么见呢？怎么抓它呢？所以从这个方面讲的时候，佛陀在经典当中根本不承许有虚空的。

“无自相故非现量”，从颂词当中分析的时候，虚空没有自相的缘故没有现量，没有现相属的缘故没有比量，所以说一切万法的存在与否要不然通过正量衡量，要不然通过现量的方式衡量，要不然通过比量的方式衡量。但是现量和比量都无法获得，为什么呢？因为虚空没有自相的缘故，它的自相是什么？柱子、瓶子这些方面有自相的缘故我们通过根识现量，这个方面就可以直接去了解、直接去缘取的，所以虚空方面根本没有自相的缘故没有现量的。

然后，无相属故无比量，如果是比量的话必须有相属，相属有两种相属，彼生相属的关

系，是同性相属的关系，彼生相属的关系，还有就是异体、他体法，通过因生果的方式彼生相属，虚空它作为因生了什么？虚空从来没有作为因生过什么。什么法生了虚空呢？什么法也没有作为因生了虚空这个果。所以从这个方面讲的时候，虚空它自己是没有彼生相属的，彼生相属的关系没有。

同性相属主要是一体方面安立的，那么谁和虚空一体的？如果找得到一个和虚空一体的法的话，我们说这个法和虚空是一体，然后有同性相属的关系。但是虚空是什么都不存在的物质，它怎么可以和任何一个法一体呢？不可能和任何一个法一体的，所以从这个方面观察的时候色声香味触哪一个法都有它自己的自性，色法不是空的，也不是虚空。然后声音也不是空的，等等一个一个分析的时候都不是空的，都不是空的和哪一个相属呢？实际上色受想行识的五蕴也好，还是色声香味触五境也好，都没办法和虚空一体。没办法和虚空一体，没办法同性，没办法同性就没办法同性相属，如果没有同性相属就没有比量的，比量也没办法安立，所以无有相属的缘故没有比量。

下面就是结论：

是故所谓有虚空，绝对无能立之正量。

所以说你认为有虚空的话有没有能立的正量呢？真正能够安立的理由的正量一个也找不到的，你认为有虚空，很多时候一般的凡夫人也是认为有虚空，有虚空是想当然认为有虚空的，想当然认为虚空就应该存在，但是你的理由呢？你的能立在哪里，你的根据拿出来？就是我看到了。你看到了什么？实际上虚空是什么都无所见的，根本看不到的。从这个方面讲你能够看到虚空那么我们说你能够看到石女儿，肯定能够看到石女儿，肯定能够看到兔角。因为石女儿、兔角这些都是一个本体，都是不存在的方面，所以如果能够见虚空肯定能够见石女儿，肯定能够抓住石女儿，从这个方面讲绝对没有一个能立的正量的，从这个方面必须要再再分析。

下面对方提出一个能立，但是这个相似的能立，不是真实的能立：

呈现蓝色乃显色，孔隙即未见色故，
庄严孔隙之虚空，非为虚空之能立。

对方讲有虚空的能立，我们可以找到虚空的能立，那么怎么找到虚空的能立？你看我们看到蓝蓝的天空，蓝蓝的天空不是看到了吗？所以看到了肯定有的，这个方面他自己眼识能够见到蓝蓝的天空的缘故就开始安立一个能立。

然后也能够见到孔隙的虚空，什么叫孔隙的虚空呢？比如说物质和物质之间不存在的障碍叫做孔隙的虚空，比如说我们这个空荡荡的房子当中，空荡荡的房子当中除了门、窗、天花板、地板这些之外的，不存在的部分叫做孔隙虚空，或者我们的眼睛和书本之间不存在的这个方面叫做孔隙虚空。反正孔隙虚空和蓝色的虚空有一点差别的，所以孔隙虚空就是在房间当中的或者在我们身体当中的，或者在瓶子、柱子当中的，这些部分不存在的角度叫做孔隙虚空。

那么他说我们能够看到这样一种孔隙虚空，你看我面前空洞洞的东西我就看到了，实际上下面分析的时候这个是不是能立？这个不是能立。为什么呢、呈现蓝色乃显色，我们通过眼识看到蓝蓝的虚空，这个是不是虚空？这个不是虚空。这个是什么呢？这个是色法。色法当

中哪一个色法呢？是显色。那么怎么样显色？须弥山反射过来的光芒而已，光芒实际属于色法，属于显色。色法是不是虚空？色法不是虚空，色法和虚空的观念，色法和虚空的定义不相同的缘故，所以这样讲的时候呈现了蓝色它是一种色法而已，只是一种色法那么不是虚空的自性，从这个方面破斥的。

孔隙即未见色故，那么你说你见到了孔隙虚空，孔隙虚空是怎么回事呢？孔隙就是什么都没见到，没有见到色法，没有见到色法的阻碍，从这个方面叫做虚空的。比如我们的眼睛从这里看到五米之外的墙壁了，看到之后我们说看到了孔隙虚空，实际上这个孔隙虚空就是没有存在物质，没有存在阻碍，从这个侧面讲就是孔隙虚空。所以说见到孔隙虚空，我们说什么都没有见到这个是一回事情，我们说见到了空和什么都未见，实际上是说法不一样而已了。

庄严孔隙之虚空，庄严虚空就叫做蓝色虚空，在很多经典当中讲庄严虚空是假立的虚空，它是个假立的，孔隙虚空是真实虚空，有这样讲法的，反正不管怎么样蓝蓝的天空叫庄严虚

空。然后孔隙虚空，认为这两种虚空非为虚空的能立，并没有作为成立有虚空的根据，没有办法成立它的能立。

下面讲第四个遣除与教相违。

寅四、遣除与教相违；

谓若无为法皆无，则与说常相违背。

外道以及声闻宗，此二常派许恒有。

法称则于遮无常，安立恒常之名言。

下面开始讲对无为法方面再进一步进行安立。

谓苦无为法皆无，如果无为法都不存在的话，虚空无为、抉择灭无为、非抉择灭无为，这三种无为法如果都没有的话，则与说常相违背。那么这个是什么意思呢？因为有为法、无为法是相对立的，直接相违的，有为法是变化的缘故，它的自相具有生住灭，具有不断迁变的自性叫有为法。无为法是什么呢？无为法就是和有为法恰恰相矛盾的，什么呢？就是没有生住灭的，它是一种恒常不变的，这个方面叫做无为法。所以说如果说没有无为法的话，就和说恒常相违背了，他从这个方面发一个太过。

下面回答的时候讲，外道以及声闻宗，此二常派许恒有，这两句主要是讲有些宗派为什么要安立无为法恒常的原因就是这样的，后面两句是自宗的观点。那么为什么有些宗派要安立无为法是常有呢？外道、声闻宗，外道派以胜论外道为例，还有声闻有部宗，此二常派许恒有，当然我们知道声闻宗尤其是有部派，很多时候他是实有派，不是说恒常派。

但这个方面讲此二常派的意思就是说在无为法的侧面来讲，应该说是三无为法都是恒常的，此二常派许恒有的，他们承许恒时存在的观点。所以说他们会承许无为法是真实存在的，这个常法是真实存在的，这个方面是安立他们为什么承许的理由。

然后法称论师则于遮无常，安立恒常的观点，法称论师也宣讲恒常，也是在因明论典当中讲恒常的体性，无有生住灭等等，这个叫做恒常，就是说虚空这方面是恒常的，或者无为法是恒常的，这方面也这样讲的。那么安立恒常是不是真实的承许有一个恒常的自性呢？不是说有一个恒常的自性，他只是安立一个恒常的名言而已。

那么怎么样安立恒常的名言呢？遮除无常的侧面就叫做恒常，安立一个恒常。打比喻讲，法称论师遮无常，无常是什么呢？无常就是生住灭，具有生住灭的法相称之为无常法，遮除无常就是非生住灭的法，就是无生、无住、无灭，如果什么法具备无生、无住、无灭的体性它就是恒常法，无为法就是恒常法。

比如说虚空，虚空就是无生、无住、无灭的，如果虚空无生、无住、无灭，它就是一个恒常的，为什么呢？是不是它真正成立呢？就是说前面讲法称论师他遮除了这个虚空，它没有因缘造作它，所以它有没有生，有没有住，有没有灭呢？我们分析的时候虚空确确实实无生、无住、无灭。无生、无住、无灭就符合了无为法的法相了，就符合了恒常法的法相了。

所以遮除了无常法说非生住灭，非生住灭它叫恒常，安立这个虚空，安立无为法是不是法称论师承许呢？它只是一个名言而已，只是从一个角度说虚空确确实实无生住灭，无生住灭但是它没有本体的，那么从无有生住灭遮破了无生住灭无常的侧面这个地方安立一个恒常的名言，假立一个恒常，否则就没有办法安立

有为法和无为法的差别了。

我们要安立有为法和无为法的差别的话，就是说有为法就是具有生住灭法相的叫有为法，无生、无住、无灭的叫无为法。所以我们说有为法有生住灭，那么肯定反方面的无生、无住、无灭就要安立。法称论师恰恰就是遮除了有生、有住、有灭的这个无常之后说虚空没有生、没有住、没有灭，所以这样就是一种恒常的。

石女儿是不是无生、无住、无灭的？确实也是的。但是他虽然具备无生、无住、无灭的法相，恒常的法相，但是它是个假立的，确实确实他从无生、无住、无灭的侧面来讲具备了法相，但是他在世俗当中根本没有他的体性。所以我们就知道法称论师他怎么样安立恒常，主要是遮除无常的侧面安立，根本没有从正面承许一个所谓的无为法，承许一个恒常的法的安立，这方面是很关键的。

下面讲暂停偈：

根识如哑具明目，分别似盲善言语，
自证诸根齐全者，充当彼二之联络。

这个方面就是讲根识和分别念二者之间的

比喻和意义。

“根识如哑具明目，根识就讲五根识，五根识如哑具明目”，就是讲哑巴它具有明亮的眼睛一样，他可以把外面的色法看的清清楚楚，看的清清楚楚的角度来讲可以说很圆满的。但是他是哑巴的缘故没有办法把看到的東西表达出来。根识就是这样的，五根识它只能够通过无分别识取境，什么时候把境一取它就完事了，它自己的任务完成了，所以它并不能分别。我们说眼识能分别吗？眼识不能分别，它只能取境而已，所以这样讲的时候根识如哑具眼目。

分别似盲善言语，这个分别就是讲分别念，我们的分别念它能够取境呢？分别念是不能够取境的，分别念不能够看到外面的色法，分别念不能够听到外面的声音，有的时候我们说我看到东西不是马上分别了吗？实际上就已经通过了无分别识传过来，传过来之后分别念再去分别。所以这个分别念似盲善言语，似盲就是没有明目的，没有眼睛没办法取境，没办法看到外面的东西，但是善言语，他可以讲很多，滔滔不绝，讲这个事情、那个事情，所以分别念就是似盲善言语一样，就是这样的关系。

那么既然是这样的关系有时候我们就产生怀疑了，什么怀疑呢？根识没办法分别，分别念没办法取境，那么我们平时在取境或者分别的过程当中又是怎么样完成一整套非常圆满的取境的方式、方法的呢？这个方面必须要观察，所以下面讲自证诸根齐全者，充当彼二之联络。这个中间是一个联络了，在这个中间是什么意思呢？就是说无分别识和有分别识之间有一个联络员，这个联络员是谁？这个方面我们必须要知道。

自证和诸根俱全，诸根齐全，诸根应该是五根，因为根识实际上已经从他的识方面在讲了，诸根齐全，就是说眼根、耳根等等，乃至身根，这方面它是能够作为增上缘的，根识已经是一个果了，外境是一种所缘缘，内心一个作意，然后自己的诸根实际上是一个增上缘。如果没有诸根的增上缘没办法取分别识，没有诸根，比如说盲人，盲人的眼根失坏了，他能不能够生起无分别的眼识呢？没办法生起无分别的眼识。如果没办法生起无分别的眼识，能不能生起分别柱子或者生起他的分别识呢？也没办法生起分别的。

所以从这方面讲的时候，诸根是最初的一个联络，最初的一个取境的增上缘，没有这个根或者根损坏的话没办法。所以眼根、耳根乃至身根这方面都要有，有了之后可以生起无分别的眼识乃至无分别的身识，生起之后通过诸根开始取外境，取外境开始生起一个无分别的眼识，无分别的眼识生起之后，这个时候还有一个联络，是什么？这个叫自证，自证识。

因为他有一个自证识的缘故，所以他就知道，因为自己内心当中有一个自证识的缘故，所以说自己的眼识取了外境，自证知道了，自证知道之后马上把它传给有分别识。就是说无分别识取相之后，然后自证了知了，了知之后然后他就开始回忆，一回忆之后就知道它是一个柱子、一个瓶子。

所以自证就是一个真正的联络，如果诸根缺了也不行，然后没有自证识，这个里面是一个很大的缺陷，没有自证识的话你的无分别识怎么样转成有分别识的？这方面就没有办法转。所以这个是自证，自证恰好充当联络员的身份，然后眼识把无分别的影像传过来，传过来之后自证了知了，很清楚的知道这个是什么什么东

西，然后知道之后开始分别，它作为无分别识和有分别识之间的联络员，然后有分别识开始分别，这个是柱子、这个是瓶子，这个是好的东西、坏的东西，这个完全来自于自证的。

所以像这样观察的时候，自证和诸根齐全，就是指完全无缺的充当分别、无分别两种识的联络员一样，所以这个方面应该知道我们平时是怎么样操作的，平时我们是怎么样生起分别的。

这个方面把这些颂词学好是很有必要的，确实很有必要，这方面我们平时模模糊糊的，反正看的到想的到，这个方面就这样过去了。但是到底具体二者之间这些根识、无分别识，或者显现和遣余、自证，它们之间是什么样的关系，怎么样取境的？只有把这些颂词学完之后才能够知道这些外境、所缘缘，然后诸根、增上缘，然后生起眼识、无分别，然后通过自证传给分别识，像这样虽然分别识没办法取境，但是最后也可以分别外境是什么什么样的颜色，怎么样的一种形相，全部都是自证传过去的。

这方面我们就知道整个一套操作系统就很

完备了，这方面是实际情况，只不过平时我们没有分别的时候不了知，现在通过因明的分析我们就知道是这么回事，是这样的情况，所以就能够将无分别、有分别，这方面我们是怎么样迷乱的，我们是怎么样颠倒的，这个方面把这个过程就知道的很清楚。

把这个过程知道清楚之后断的时候就方便，所以只要把因明学的清楚学的透的话，那么在断除的时候就通过很多理论可以打破自己的颠倒分别念。实际上我们所取的境啊，分别念的这些好坏东西啊，都是一种颠倒的，没有一个真实性的，对我们修行实际上有很大的帮助的。

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

第 23 课

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！

现在我们辅导因明，我们正在讲的是第四品建立遣余，建立主要是通过无分别的方式了知外境的一种方法，然后遣余是通过分别念了知外境的方法，所以前面第一品第二品外境和心识了知的基础上面再说怎么样缘取，那么第三品主要是总别的方式来缘取的，然后第四品通过建立和遣余的方式来缘取的。

前面已经对建立和遣余已经分别做了观察了，今天讲第三个科判：遣余争论。庚三（遣除争论）分五：一、遣除若无共相则立名不可能之诤；二、遣除若是遣余则成相互依存之诤；

三、遣除无有所断不能运用遣余之诤；四、遣除若观察遣余成立有实与否则非理之诤；五、遣除若遣余无共相则不可能同体之诤。

事一、遣除若无共相则立名不可能之诤；

若谓无有共相故，彼名应成无因者。

欲诠所牵运用故，诸词不定观待境。

这个是一组论的诤论，首先辩论对方是胜论外道，注释当中 1:34 上师讲是胜论外道。胜论外道 承许共相是在自相上存在的，这个方面是他们自己一个独特的观点，然后他们说：若谓无有共相故，他说如果说我们所表诠的共相在外境（自相）上不存在的的话，那怎么可以说依靠这种所诠共相产生这样一种名词呢？不可能有它能诠的名词名言（名诠），名词（名诠）应该成为无因者，是这样观察的。也就是说如果在自相方面外境方面有它的共相存在着，有它所诠的共相的话，它的上面本来就有所诠的共相的缘故，然后我们才可以依靠自相上面的共相，依靠共相产生一个名言，产生一个词语言诠等等。那么如果有的话就可以这样安立，如果在自相上面没有共相的话，那么我们宣讲

的名词应该成为无因，彼名应成无因者。因为我们自己的宣讲瓶子啊柱子啊，这个瓶子柱子这个共相应该在瓶子柱子自相上本来应该存在，它本来存在的缘故呢我们可以说是因为它本身有共相的缘故我们可以说它瓶子柱子的共相词语，可以表诠的。如果在自相上面根本没有这样共相的话，我们宣讲这样一种柱子瓶子等等应该成为无因，没办法安立的，这样一种过失肯定会有。这是前两句的含义。

下面“欲诠所牵运用故，诸词不定观待境。”那么这样一种理论是不一定的，不定的这样一种理论。为什么这样讲呢？实际上我们要发音我们要讲这样一种词语的话，主要是欲诠所牵，欲诠，是我们想要言说的这个念头，这个叫做欲诠，是自心当中涌动的一种欲表诠的这样一种想法。然后有了欲表诠的这个想法之后呢通过它所牵引，然后开始运用这个语言的缘故，所以诸词不定观待境，我们平时所说的瓶子啊柱子啊等等这方面的词语是不一定观待外境的，并不是说在对境上面首先承认了所诠的共相然后再返回来我们才对它表诠，并不是这样的。而是说我们在自己内心当中呢首先

涌动一种想要表诠的这样一种意愿，涌动这样一种意愿之后，通过它来牵引运用这样的词语才可以表诠的，所以说我们要对瓶子柱子等等宣讲言说的时候是不是在柱子自相上面本身就是它所诠的共相呢？这个是不一定成立的。所以说是我们自己内心当中首先想要说这个柱子，有这样一种牵引的缘故，所以说我们才开始宣讲，所以说这样一种词语是不一定看待外境的，这个方面呢上师也运用了其他的反例，运用反例来进行观察的时候，比如说根本没有境的石女儿啊兔角啊，这方面是不是在境上面首先有它的所诠共相之后我们才能够宣讲，没有境就根本没有宣讲呢？是不是这样一种词语一定要看待对境的存在呢？这个不一定，为什么不一定呢？因为石女儿的自相是根本没有的，兔角的相根本没有的，龟毛的相根本没有的，但是我们能不能说呢？我们现在正在说石女儿、兔角等等这样的无实法，所以说我们就讲不一定看待外境，如果说绝对是在外境上首先成立共相才可以表诠的话，那么石女儿的共相存在于哪个方面？存在于哪个自相上面？实际上根本没有办法存在，也没有办法和这样一种语言直

接有关联，这个方面也从这个角度来讲不周遍的不一定的这样一种因。主要是欲论所牵运用的缘故呢，我们才可以真正的进行表述的。

然后下面是另外一组辩论：“宣称若尔则言说，法与有法成无义。境之本体同一性，依欲说力用二语。”他们进行进一步辩论，如果说这样一种共相的词语不是在外境上面安立的，就说是“宣称若尔”，就是说看到你们这样一种前面所回答的方式，像这样在外境上面没有真正的一种共相，共相的一种词语不是通过外境来安立的，那么就是说“法与有法成无义”，我们分开运用这个说法说有法的时候就成无义了。“则言说”三个字和后面的“法和有法”就要连在一起看，连在一起理解，“则言说法、则言说有法就成无义了”。什么叫言说法和言说有法呢？这个“言说法”的“法”字实际上指的是差别法的意思。然后“有法”是整体法的意思，像这样就是有支和支一样的关系。所以像这样的话，他在注释下面打比喻了，比如说什么叫说法呢？说法就像是海螺的白色。海螺的白色，像这样的就是说法。我们就知道，上师在解释的时候讲的很清楚了，其实说法是

讲海螺的白色这个部分，它的这个支分就说是，比如说海螺有很多支分，它能够发音，它是有为法的自性，它是白色的自性，他是这样一种什么样形状的自性，左旋、右旋等等，这方面海螺上面有很多很多的差别。但是这个时候单单说海螺的白色的时候，是在海螺的一个部分，遣除了其余的特点。遣除了其他的这个有为啊无常所住，单单说白色，说了海螺的其中一个特点，说海螺其中一个特点叫说法，当然这个只是一个比喻了，我们说海螺的白色这是一种说法，然后我们说海螺的形状的时候也是一种说法，海螺的质地，它是什么质地，这也是一种说法。反正，总而言之，说海螺的各个特点的时候就遣除其他的特点，说一个特点的时候遣除其他的特点，不说其他的特点，叫做说法，这个叫做说法的词语。

然后第二种，说有法。说有法在注释当中讲到，白色的海螺。白色的海螺，实际上就是讲将这个白色海螺有支整个法作为一个所表诠，这个设问不遣除其他的差别，就是在讲单单一个，或者整体的一个海螺，这个叫说有法。所以我们就知道什么叫说法说有法二者之间的关

系。那他的意思怎么样？如果说真正所诠的共相在外境当中不存在，你说说法和说有法就成为无意义了，混淆了。就是因为它说在外境本身上面他就有说法的总相和说有法的总相，在海螺上面本身就存在。本身存在的缘故，我们才可以宣讲海螺的白色这一类的说法，然后也可以说是海螺的白色这一类的说有法。因为在外境上面本来就有法和说有法的差别的缘故。所以我们在外境上面有的缘故就可以言说意义了，这样言辞的说法就有了依靠处，就有了基础了。那你刚才讲的像这样的法有法等等，这方面的共相实际上在外境上面，在自相上根本不成立。根本不成立的话，我们说是说法也是说有法，说法也是说法，全部成了混淆了。区别开来，说法和说有法就成了无意义。他就认为有这样一种过失。但是这是根本没有过失的。

“境之本体同一性，依欲说力用二语”，“境之本体同一性”这个是自宗，这个是绝对不变化坚固的自宗，像这样的话，在对境，境就是讲自相，那么在自相的本体的同一性，不管你是白色也好，还是整个海螺也好，颜色还是形状，全部是一本体的。前面我们在讲建立

的时候，建立的时候，对境上同一性的，不可能有很多很多的差别法，所以这些方面，境它自己的白色、形状、还有整个整体，就是一个，没有很多。没有很多，但是会不会成为法和有法无意义或是混淆的过失？这根本不会有的。

“依欲说力用二语”这个很关键，“依欲说力”，那他对境上面虽然只有一个法，对境上面只有一个本体，但是它观待我们内心的分别念发动，依靠欲说的这样的力用，我想说什么，我是想说有法，那就表述有法，我想说法，那就说法。所以，比如我想表述海螺的白色，我内心当中生起一个我想说海螺白色的想法，被这个所牵引的话，我就开始说，哦这个海螺是白色的，就是着重描绘它白色。那我的内心当中，我想说它的形状，通过这个方面引发，然后说它的形状，叫做说法。那说有法，我想表述整个海螺或是白色海螺如何如何，这个方面主要是观待内心当中欲说的力量，利用而开始说二语的。所以说这是内心当中的遣余。这个语言的遣余实际上不会在外境当中存在的。外境当中是一个自性，但是我们在安立说法说有法的时候，这个是不会有混淆的过失的。所以

从这个方面进行圆满的答复，没有这样一种过失的。

然后下面讲第二个科判：遣除若是遣余则成相互依存之诤。那就是说，如果是遣余的话，互相依靠，遣余和它的违品，它自己安立了一个本体，他唯品应该是互相依存，互相依存的话就永远得不到一个自性，得不到一个本体的缘故，遣余的观点就会失毁。这个分二，一宣说对方观点，二，破彼观点。

首先讲第一个：宣说对方观点。

除直接违遣余词，彼即相互依存故，
一者不成终无二，由此遣余不容有。

那么对方想要破除类内道遣余的观点，那想要破除内道遣余的观点，他就用了这样的理论。用了什么样的理论呢？主要是使用相互依存的理论，相互的理论，他是这样讲的：除直接违遣余词，除直接违就是遣除和这样本体直接相违的这样遣余的词语。比如说树，按照内道因明的观点来讲，说树的时候就用遣余，遣除和他直接相违的这些本体非树，非树就已经遣除了，所以叫除直接违。遣除和树直接违背

的非树之后，这叫做遣余的词语，我说树的时候就叫做遣余词，我说树直接遣除非树，那么他们就开始问了除直接违遣余词，互相之间有没有观待的关系？如果说是像有观待的话，彼即相互依存故，因为树和非树从一个词语的侧面来讲的话，可以说有这样一种这个直接矛盾的，或者说有互相观待的，如果真是互相观待的话，彼即相互依存故，说是这个树和非树他的违品和他自己本体之间相互依存，相互依存的意思是说，他是这样讲的，比如：要成立树，在说树的时候我要遣除它的非树，那么遣除非树的时候我怎么样了知非树呢？什么是非树？像这样的话，非树就不是树，这个不是树，然后我要知道什么是树，我要知道什么不是树，我要知道树的时候就必须遣除非树，到底什么是非树呢？我首先了知非树，如果要了知不是树的话，那么到底什么是树？首先要把树的本体安立了，才可以说这个不是树，瓶子不是树，柱子不是树，这都不是树。如果安立树的话又要知道什么不是树，非树有必要安立，要知道非树必须要观待树，他的意思就是说永远没办法安立的，二者之间的互相都要依存，互

相都要观待的。一者不成终无二，那么在一个没有成立的时候呢始终没有办法成立两个本体，比如说你这个树的本体没有成立的时候，树和非树两者无法安立，然后非树没安立的时候，树和非树都没办法安立，但是按照这个观点来讲，有没有办法安立呢？它是永远没法安立的，因为要安立树必须要知道非树，要知道非树必须要知道树，所以像这样翻来覆去像大象洗澡一样，永远没办法安立两个本体，两个没办法安立没办法观待了，所以最后由此遣余不容有。遣余遣除直接相违，树的时候直接根本遣除是不了直接相违的法，因为你对非树的概念树立不起来，树立不起来非树，安立了什么？自己的树，遣除了什么？非树。实际上非树的概念没有树立的话，树的概念树立不起来，树的概念不树立，非树的概念也树立不起来，所以说遣余缘取的方式，遣余这个词语缘取的方式说树的时候肯定要遣余它的违品非树，但是你根本遣除不了的缘故，遣余这个概念，核心的内容就没办法如理如实的安立，就是从这个角度安立的。

壬二（破彼观点）分二：一、以同等理而

破：二、真实回答。

癸一、以同等理而破：

汝亦直违若未除，则无法知彼本体，
若除不晓违品故，一切名言皆成无。

首先是同等道理，那么就是说我们自己的这个遣余的词语有法安立，实际上你们自己在运用名言的时候，也没办法安立你自己的合理的观点，你认为遣余不安立，实际上如果你不用内道遣余的话，乃至要安立合理的名言的话，安立不了。我们在用名言的时候，实际上绝对是有遣余的这样一种这个成分在里面，只不过这样用遣余真实意义在内道萨迦班智达到他的这个自宗当中安立的非常清楚，非常合理，所以道理和实际情况完全可以吻合起来，就说外道这些观点在运用的名言的时候，实际上是用了遣余的但理论上不存在遣余，实际上就存在了很多很多的过患，从这个方面直接点评他的过失。

汝亦就是指你们自己的观点，直违若未除，则无法知彼本体，那么你们自己直接相违的法，如果没有遣除，比如说也是依靠树做比喻，自

己要安立树的时候，他直接违背合适的树，直接违背的违品非树，像这样的话遣除不遣除，若未除，如果你在安立树的时候，树的违品没有遣除，树的违品就说非树 没有遣除的话则无法了知他的本体，那么没有遣除树的本体这个非树的缘故，那么所以说在说树的时候，因为没有遣除这个树的违品非树的缘故呢？那么就没办法了知彼，这个彼就是讲述他自己的本体，那么因为就是说是如果你要知道这个确切知道一个树的话，你必须要把他的违品，它的非树全部要排除，排除之后的一说树，知道是有枝有叶的这个叫做树，但是按照你的观点呢？像这样的话，就是说在安立树的时候，直接相违的非树没有排除，没有排除的缘故在说树的时候或者宣讲了这些单边，或者说是其他的这些瓶子，还有这些人没有排除，违品没有排除，所以在说树的时候呢？有没有办法了知这个树的本体，没有办法了知树的本体，非常容易混淆这个概念，如果说把树拿来的时候没排除他的违品的缘故，对方听不懂没办法理解你的意思，像这样的话就是说肯定要把其他的东西不该拿的东西都全部来了，该拿的树不

拿来，就像这样也肯定有这样的过患，因为树这个树的概念太大了，因为在这个我们概念当中有这个树和非树，但是就说树的时候，非树根本没有遣除，所以说一个树的名称，一个树的名字它包含了很多法，当你说树的时候没办法正确理解，没办法就是完成名言的取舍。但是按照真实名言的观点来看的时候，一说树的时候别人只拿树来。这是什么意思，就说你这个观点和真实名言矛盾恰恰了，你们安立的观点没办法安立成正确的观点，就是从这样来安立的，所以说没办法来了知它的本体。

“若除不晓违品故，一切名言皆成故”，那“若除”的话，假如说在名言当中说树的时候，已经直接遣除了它的违品，在词语上面实际意义上在说树的时候没有说柱子，也没有说其他的人，在词句上已经遣除了违品，但是呢“不晓违品故”，不晓违品就是说你们不了知什么是树的违品，或是说没办法安立树的违品的缘故，在词句上虽然遣除了，但实际你对这个违品没有如理如实的安立，没有认定什么是违品的缘故，还是没办法完成取舍名言，过失还是仍然存在的，也就是说你们这个树上面分

两个方面的观察的，第一个汝亦直违若未除这是直接观察，在树的名词上如果不遣除它的违品的话，无法知道它的本体。第二个方面“若除”，若除这两个字就是说，如果在名词上面，在树这个字上面，已经遣除了，直接遣除了树的违品，非迷都遣除了，但你们内心当中对违品的认定呢不晓知，不晓就是对这违品不了解，没有通达，没有通达的缘故呢，所以一说树的时候，词句上虽然遣除了，但你们没有通达违品的缘故，还是会把违品拿过来的，还是不会直接去取树的，这方面过失还是没办法避免的。“一切名言皆成无”，这是总述它的过失的，所以说一切的名言全部成没有了，比如说以树为例，一切树的名言，比如要破这个树也没办法安立，要立这个树也没办法安立，要取这个树舍这个树……像这样的话以这个树的名言全部失毁，那么树的名言失毁呢，柱子的名言失毁，瓶子的名言失毁，人的名言失毁，一切万法的名言依此类推全部失毁，所以说，你们说你这个观点很应理，遣余的观点不应理。但是我们就是说，如果你们自己在安立名言的时候不遣除他自己的违品的话，根本也没办法

安立名言，所以从这个角度来讲有同样过失的。

若谓非由遣直违，建立彼者有实法，

然见一境立其名，用名言时亦知彼。这是对对方的回辩的颂词，对方回辩就是讲若谓非由遣直。我们自己在安立树的时候，并不是由从遣除执为，遣除和树直接违品的这样一种方式来建立的，不是说必须要遣除执为，如果说遣除执为就是成遣余了，肯定要成遣余，他不敢承许遣余，不敢承许是什么样呢，它和遣余方面直接相违了，没有遣除了，不敢承许遣余。然后呢是什么样建立，我们不是遣除它的违品，我们而是建立他的本体，建立两个字，建立彼者有实法，就是说建立他本体方面来安立的，前面我们讲如果他真正要安立说树要遣除他的违品的话，就和内道遣余一模一样，他们就不敢说这样一种遣之为了，他就说是建立彼者有实法，我们不说遣除他的违品，我们是说建立他自己的本体。我们把张三立了之后了，我们就说张三，也不说遣除其他的，也不遣除其他的法，张三就张三，李四就是李四，反正每个都安立个名字，所以他就是讲建立方面的。

“然见以境立其名”，就是说见到一个境

的时候给它取个名字，比如见到瓶子就给它取个瓶子的名字，见到个人的时候给他取个张三的名字，象这样见到一个境的时候把它的名字安立好，安立好之后呢“用名言识以之别”，那么在用名言的时候我们就说“把瓶子拿过来，把柱子拿过来”，用名言的时候就知道它了，所以说我们并没有谴除其他的，但从安立它的本体自性方面来讲的话，也可以这样安立，也不会误取名言，他是这样讲的。

那么萨迦班智达进一步给他破斥，命名之际若未除，非树木则树不成，

设若已遮虽成树，然彼成立是遣余。

你说见到一个境立名，那立名的时候我们进一步追问，命名之际，最初给这个境命名的时候，给它命名瓶子柱子的时候，除没除非树木呢，有没有谴除非树木，这方面主要是以树做比喻，在给这个树最初命名的时候，有没有谴除非树木这方面的违品，如果没有除非树木，则树不成，如果没有谴除非树木的话，你这个树的概念就（？），象这样的话，如果没有谴除非树木的话，树上就会有很多很多非树木。

已阅览 23:00 你的树上面很多很多非树木，柱子瓶子这些都在树上面成立。所以如果从这方面讲的话没办法安立，没办法安立单单是树，其他不是树，只有这个有枝有叶的东西才是树，其他的两个角的人不是树，其他的也不是树。这样安立的时候你怎么样否定其他不是树的情况呢？没办法否定。因为你没有遣除非树木的缘故，命名的时候没有遣除非树木，所以树的概念仍然安立不了。

从第二个方面讲“设若已遮虽成树，然彼成立是遣余。”设若已遮——不敢承许，命名的时候没有排除非树，必须要承许排除了非树。叫做“设若已遮”已经遮除了非树木，我在给树立名的时候说：“只有有枝有叶的这个东西才是树，除了这个之外都不是树。”所以已经遮遣了非树，遮遣了非树之后，“虽成树”意思是说虽然可以将它安立成树的总相，安立成树的名称。这样安立当然没有过失，但是“然彼成立是遣余”。安立这个树的时候遣除的非树，这个不是我们所讲的遣余是什么呢？你口口声声不承认内道的遣余，但是绕来绕去最后还是要承认遣余，因为不承许遣余，你的名言

绝对要失毁；你不承许遣余树木根本成立不了的，树木成立不了，类推其他一切万法都成立不了。所以萨迦班智达通过同等理，通过破对方观点的时候，一方面是善巧地破除了对方的邪说，一方面善巧成立了遣余的概念，这就是他的含义。下面讲第二个科判。

癸二、真实回答：

现见有枝有叶物，于彼立名为树木，
此名应用彼种类，种类非除遣余有。
遮遣其余运用故，诸词具有特定性。

自宗在安立这个问题的时候讲，怎么样安立这样一种问题呢？有没有互相依存的这样一种过失呢？实际上根本没有的。

“现见有枝有叶物”，首先我们是见到一个有枝有叶的物体的时候，于彼立名为树木，我们就开始给他立个名字，最初一个祖先给他取名“树木”，这个树木从最初的时候就开始立这个名，立名之后就约定俗成了，慢慢慢慢传下来，最后就立名“树木”。

此名应用彼种类，“树木”这样一种名字叫此名，最后应用彼种类，反正种类的法和一

个同类的法，有枝有叶的物都叫树木。大家都知道，反正有枝有叶的东西都叫树木，这个叫做此名应用彼种类。在他的种类当中都可以类推的。

种类非除遣余有。种类是不是除开了遣余之外，就象外道所讲，除了遣余之外单独成立一个种类呢？这个根本没办法除开遣余。因为这是一个种类，单说他是一个种类的时候，排除了非种类的法，这个就是遣余。所以说有枝有叶的一大类全叫树，全叫树当然就是在这个里面了，根本没有排除遣余在外，这个就叫遣余的概念。

就是说有枝有叶的种类全叫树木的时候，就排除了非有枝有叶的一切物体，都不叫树。所以自宗安立这个观点反正就是有个总类，叫一个树木，一个有枝有叶的，第二个有枝有叶的，一切有枝有叶的，整个种类都叫树木。在安立树木的时候，遣没遣除和他直接相违的呢？绝对是遣除了和他直接相违的，所以这样的种类绝对不是除了遣余之外另行存在的，他就是遣余的自信，遣除了其他的非树之后，安立了这样一种树木的种类。

然后对方讲，如果只有通过遣余来安立遮余的话，遮遣其余运用故，这个方面就是另外一种辩论。如果一切语言只是通过遣余才能安立，才能宣说的话，那是不是就成了必须用直接否定的唯一的别有否定词呢？就像直接运用了别有否定。昨天上师上堂课也讲了：只有哪一个法是什么什么自信叫做别有否定，可以说只有哪一个法有这个特性，除了这个之外都不存在。

比如下面讲的“唯声是所闻”，只有声音是所闻的自性，除了声音之外都不是所闻的自性，这个叫别有否定。

只有声音是所闻，那么色法是不是所闻？心识是不是所闻？还有其他的触是不是所闻？都不是。那什么是所闻？只有声音，除了声音之外都不是所闻，这个叫别有否定。否定这个一法，它自性的法在其他法上存在，只是肯定这个法才具有这个特性。所以叫别有否定的意思。

那么他们的意思就是说，如果这样通过分别念的方式，语言只有通过遣余的方式才能选

择的话，那么运用的时候就只有用别有否定词，这样安立的。

但是我们不一定运用别有否定，没有这么严格，实际上我们在说一句话的时候，不需要使用别有否定词也可以安立名言，就是这个意思。那么这个就是它的提问和略答。

然后遮遣其余运用故，诸词具有特定性，那么遮遣其余这个词语它本身就是在说一句一个字的时候，说一句话的时候它可以遮遣其余，遮遣其余，比如柱子，在说一个柱子词语的使用，它也可以遮遣其余的，就是说非柱子之外就是柱子之外的非柱全部已经遮除了。我们说柱子一方面肯定是柱子，一方面遮遣这个柱子之外的法，所以说遮遣其余，通过遮遣其余的方式来运用、来善加运用的话，那么这个外面就是不需要别有否定的。诸词具有特定性，每个词都有一个特定性。比如下面这个注释当中它引用几类，可以说用举的例子来宣讲。比如说我们在宣讲用瓶子取水来，用瓶子取水来这句这个词语它就具有特定性，什么特定性呢，第一个是用瓶子取水，就是说我取的是什么？我取的是水，不是取的其它的东西，肯定是取

水，那么用什么取水？用瓶子取水。用瓶子取水的时候，除了肯定用瓶子取水之外，你千万不要用其它东西来取水，所以说这个方面一说的时候不需要什么别有否定。直接说话的时候，这个词语本身它就有一种力量，这个词语它本身就有一种特定性，所以说用瓶子取水就肯定了瓶子和水，然后就是说非瓶子非水之外的东西他不会取过来的，这个方面就是说只能用瓶子取水，然后就是说，如果说是拿水来，取水来的时候它就说只要水，瓶子是不要的，瓶子不要，所以他就用一个水瓶给你的杯子里加一点水，这个方面就够了，反正这个瓶子再拎走，它不要瓶子，不需要瓶子，他只要水。所以只要水的时候你只要给他倒水就可以了，然后如果用瓶子取水的话可能就是瓶子和水它都需要，像这样的意思。所以如果不需要瓶子，直接说我要点水，给我添点水这个就已经足够了。然后说不要水的话，只说将瓶子拿来，将瓶子拿来就是说将瓶子拿过来，把瓶子拿过来的时候呢，像这样的话，如果一个聪明的人，或者学过因明的人他就不会问的，不会问到底这个瓶子加不加水啊，或者怎么怎么样啊，不会问

的，反正你要瓶子我就给你拿瓶子。就说你瓶子里面不需要装水的，然后，如果是什么都是不确定的，随便拿个东西过来，你给我拿一个东西过来，拿一个东西过来的时候他就想了，他这句话当中呢就是拿一个东西过来，拿一个东西过来的时候他就可以随便拿一个东西过来，马上就可以完成这样一种名言的取舍的。所以像这样的话，很多地方学了因明的时候他说话很注意啊或者说话的时候很善巧啊，确实有时候在里面讲了很多很多这个语言，把这些用完之后呢，有的时候说话很少，而不需要啰啰嗦嗦去讲，但是讲完之后呢别人都能够听的清清楚楚的，或者自己学完之后呢，自己学完因明之后呢，对方说话，我一听就知道他到底什么样个意图，他的意图是什么，然后马上就通过这样可以去了知了，就可以揣测对方的心啊，或者是到底怎么样去善巧地去办事情，这个都是非常有必要性的。所以这个方面在学完因明之后，就是说越来越学习之后，内心相续中因明的智慧绝对会越来越增长，智慧越来越增长之后慢慢就可以体会到因明的含义的。否则我们刚开始学的时候，到底因明它殊胜在哪个

地方，像这样的话，如果学的太少的话没办法真的去体会，当然我们把因明论典全部学完之后，对因明的总义会有一个体会的，再来慢慢分析各个方面的话肯定会有一个进步的，所以像这样的话就讲到了真实回答，今天就讲到这。

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

第 24 课

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！

下面开始辅导《量理宝藏论》，《量理宝藏论》当中现在在讲第四品，在宣讲遣余，遣余在学因明的时候也是非常关键的一个很重要的法义，了解了遣余的之后实际上我们知道很多的分别念，很多我们认为的相属或者相违，很多其他的总相等，实际都是一种颠倒取境的方式，所以通过自相和共相妄执为一体的方法开始取境的。这个方面对于了知因明，或者平时我们自己的起心动念是否正确等等，都能够有很强的指导性。

现在对于诤论当中，遣除一些诤论，遣除

诤论的时候今天讲第三个诤论，遣除无有所断不能运用遣余之诤。

奉三、遣除无有所断不能运用遣余之诤：

无有所断是指某些词语某些法是没有所断的，没有所断的缘故就没有办法用遣余，因为遣余必须是在安立自己的本体的时候要断除所断，要断除它的违品，但是有些词语没有这些违品，所以说无有所断，没有所断的缘故就不能够运用遣余。如果不能运用遣余的话就说明有些词语可以用遣余，有些词语不能够用遣余，所以说萨迦班智达自宗的因明的遣余，这个很重要的法义实际上是不能够周遍的，不能够周遍的话实际上不准确，从这个方面想要破斥这个遣余。

颂词开始斩断这样一种诤论：

所知等词无所遣，彼者否定实相违。

彼纵无余有实法，然有假立而否定。

第一句、第二句主要是对方的观点，对方的观点就是讲所知等词无所遣。所知就是讲一切所知的法是所知，然后等词当中的等字，还有这些注释当中讲的一切啊、所有啊、无余啊，

像这样一种词语，这个方面是无所遣的，既然这些词语是没有什么所遣除的违品的话，那么彼者否定实相违，就是说这样一种词语由它否定的违品的话，这个就是不对的，或者彼者否定实相违，就是你们的遣余实际上彼者要否定其他的违品，否定其他的违品之后才安立它的法相，这个实相违，就和所知的词语的例子就相违了。所以相违的缘故，你的遣余就没办法安立，只能安立一部分词语有遣余，一部分词语没有遣余。

我们进一步分析对方的观点，为什么说所知等词无所遣呢？因为所知这个词包含了一切法，比如说我们讲一切的所知，这个词当中实际上没有一个不包括的法，有实法也是包含在所知当中，无实法也包含在所知当中，那么一切万法除了有实法和无实法之外还有没有呢？一切法除了有实法和无实法之外再没有的缘故，所以所知的违品就再找不到了，没有所知所断除的法，没有所知所遣除的法了。

因为所知的话，有实当然可以作为所知了，无实也可以作为所知，前面我们也是这样观察过的。如果说一切所知包含了有实、无实，而

有实、无实可以包含一切轮涅万法的话，那么除了包含一切万法之外的法根本没有的缘故，所以说所知的这个词语它实际上根本无所遣，没有什么所遣除的违品的，没有遣除它之外的东西，因为所知已经包含了一切有实、无实。所以说有的时候讲一切所知，一切有为法、无为法，轮回法、涅槃法，这方面都包含了，都包含之后，还有什么违品呢？还有什么所遣除的？就没有遣除的。

如果没有遣除的话，那么你的遣余这个法相是怎么安立的呢？你的遣余的法相说，你在安立这个法的时候遣除它的违品，安立它自体遣余它的违品。比如说瓶子，当说瓶子的时候，在说瓶子词语的时候，我们就说安立了瓶子的本身，遣除了非瓶。那么对于所知这个词语你的这个法相能不能够周遍？你的法相不能够周遍的，或者你的特点周遍不了。因为所知法它已经包含了一切有实、无实法，都包含在所知当中，再没有有实、无实法之外的一个所知，所以说在说所知的时候遣除了什么？没有遣除什么法，没有遣除什么法的缘故，所以你的遣余，彼者否定实相违，就和这个词语相违了。

还有一切法也是这样的，一切法有什么没包含的？一切之外的是什么？没有了。所有的东西，所有的事物，所有的法，除了所有之外还有什么呢？都没有，无余，包含了，全部包含了。所以像这样观察的时候，所知、一切、所有、无余，都是能够包含一切万法的。并不像瓶子、柱子一样，它能够建立它本体之后然后再遣除一个其他的违品，所知没有违品，一切没有违品，所有、无余都没有它的违品，所以说没有可以否定的缘故，你的这个遣余就矛盾了，他就是这个意思。

上师在分析的时候也说，对方就是把这些法放到自相上面观察了，遣余是什么呢？实际上遣余是一种心识的缘取方式，而对方在说它的自相，他在说外境，所以说对方把自相和总相混为一谈。现在我们在讲总相的时候，他说在自相上面的所知法怎么怎么样，没有所遣的。所以从这方面观察的时候没有任何的过失。

彼纵无余有实法，然有假立而否定。彼纵，就是这些所知等等，所知这些等等纵然没有其他的有实法可以得到，除了这个所知之外，除了这些所有、无余等等之外再没有其余的有实

法，这个是肯定的。然有假立而否定，因为我们的遣余就是一种分别念假立的方式。遣余我们再再讲过，这个方面不是一种显现的方式来取境的，遣余是一种分别念的方式来取境的，分别念的方式来取境的，所以说从这个角度来讲的话，所知等等的法在外境上面纵然没有其他的有实法可得的，但是也有假立方面而否定。

比如说非所知，我们说这个所知当然是他的境了，前面讲了所知的词语，但是我们说所知的时候遣除了非所知，实际上有没有非所知呢？从实际意义上来讲的时候，从真正自相上面讲的时候没有一个非所知，没有一个不是我们所知的对境，都是所知的对境。但是这个遣余它是一种分别念的假立的方式来安立的，它是一种假立的方式安立的时候，当然就不一定观待于自相存不在了，不一定观待自相成不成立。

所以说我们就讲所知等纵然没有其余的有实法，然有假立，但是有假立的非所知，非一切、非所有、非无余等等。这个方面当我们在说所知的时候，是不是遣除了非所知了？当我们说一切的时候是不是遣除非一切呢？从假立

的方面可以安立，所以然有假立而否定的，这个方面就是从一个角度或者从圆满的方式已经破斥了对方的观点。

这些都是没有离开遣余它自己的本体的，只不过对方的这些辩论如果我们没有精通这些含义，或者没有依靠萨迦班智达这些回答的方式的话不一定通达的，也许别人问的时候自己哑口无言。但是通过这样一种方式越学越多，打开思路之后，即便别人再提这些刁钻的问题自己都可以用遣余，反正把遣余的含义、定义牢牢掌握，然后把这些方式牢牢掌握之后，别人再怎么讲，辩论的词句多一点，肯定是没办法遮破这个无垢的自宗的。

下面讲第四个诤论遣除若观察遣余成立有实与否则非理之诤。

辛四（遣除若观察遣余成立有实与否则非理之诤）分二：一、宣说对方观点二、回答；

对方的观点就是说观察遣余成立有实与否，就是这个遣余它是有实法还是无实法，那么是有实法也不行，是无实法也不行，所以说这个方面就是非理的，这个时候遣除遣余到底是有

实、无实非理的诤论就开始遣除了。

这个方面首先宣讲第一个，宣说对方观点。

壬一、宣说对方观点：

谓若汝之彼反体，乃有实法同共相，
无实则无必要力，是故反体无所需。

谓若，谓就是对方如果这样讲，若汝之彼反体，如果你的这个反体，反体在上师注释当中也再再讲，反体也好、遣余也好、总相也好，在某些方面都是一个意思，只不过他的侧面有不同的。遣余是取总相的方式，分别念取总相的方式，那么这个总相是一种境，所取的境的方面讲的。反体就是讲在假立的自相上面具备的特点，叫做反体。所以说从这个方面讲的时候，对方说若汝之彼反体，如果你的这些遣余或者你的这些反体，是有实法还是无实法呢？就提个问题。

乃有实法同共相，如果你的反体是一种有实法的话，同共相，同共相就是同总相了，同总相是什么意思呢？实际上就是说如果你的这个反体是有实法的话，就像第三品当中所讲的一样，自相上面，外道与外道讲的话，就是自

相上面的法具备总相的，这个总相就是一个有实法，它在自相上面就具备。

所以现在你的反体，现在你的遣余或者现在你的总相，如果是一种有实法存在的话就同共相，就和前面讲的共相一样。那么如果是这样就可以用可见不可得因来破斥，因为它可见，可见是有实法的共相，但是因为没见的缘故就绝对成立它没有，它是一种不存在的法，所以这个方面如果是有实法的话同共相的过失肯定是没办法安立的。

如果你不敢承许有实法，如果承许无实呢？无实则无必要力，如果你说这个反体、这个遣余或者这个总相它是个无实法，如果是个无实法就犹如石女儿一样了，犹如兔角、石女儿一样了。兔角、石女儿就是个无实法，所以说就无必要无能力，安立这样的无实就没有必要了，你安立一个无实法有什么用呢？他没有任何的必要。力就是指能力的意思，你安立这个无实法有什么能力？它能够在世俗当中起到一个什么样的作用呢，有什么能力呢？如果它的反体是一个无实法的话就没有必要和没有能力。是故反体无所需，如果说既没有必要又没有能力

的话，那么你的反体就没有需要了，安立的必要、安立的作用已经没有了，所以你的反体无所需。

总而言之，这个颂词有两方面观察的，如果你的反体是有实法的话，就相当于在第三品当中所讲的一样，这个总相成了有实，如果这个总相、这个共相成了有实法的话，就用可见不可得因等等这方面进行破斥的话，实际上是根本安立不了的。如果这个反体是无实法，无实法就像石女儿一样，如果无实法像石女儿一样，没有安立它的必要，也没有办法起任何的作用，没有任何能力，所以这个无实的反体根本不需要安立，对方就是从这方面进行观察的，提一个问题。

下面开始回答：

壬二（回答）分二：一、破其他答辩 二、自宗答辩；

首先讲第一个破其他答辩，破其他答辩的意思就是说对于对方所提出的反体也好，总相也好，这个方面是有实还是无实呢？有些藏地其他的前派因明论师他有一种回答，他对这个

问题的答辩，萨迦班智达不太满意，不太满意的缘故就在颂词当中遮破了其他回答的方式。你这个回答的方式是不正确的，然后遮破了其他回答之后，就是自宗的回答方式，就分了这两个。

癸一、破其他答辩：

于此藏地多师许，有实反体为有实。
若尔则于总所说，此种过失难消除，
遮遣非树彼有实，若是沉香余非树，
余若是树沉香非，彼之自性非他故。

于此藏地多师许，有实反体为有实，这个就是对方的回答。于此，对前面的这个问题藏地的很多因明论师是这样承许的，有实反体为有实，你说这样一种反体到底是有实法还是无实法，他就说分情况而看，如果这个法它是一个无实法，那么无实法它的反体就是无实。比如说石女儿，石女儿他自己是一个无实法了，这个石女儿无实法他的反体是什么呢？他的反体就是无实。然后如果是有实法，比如瓶子、柱子，这方面是有实法，有实法它的反体，柱子、瓶子或者树，它的反体到底是有实还是无

实呢？它的反体应该是有实法。

所以说这个方面的反体有的时候容易把脑袋搞晕，实际上这个地方的反体就是指它的总相，有的时候我们理解是它的总相就比较容易了解。比如说下面我们在讲的时候都是讲比如树的反体是什么，其他遮遣非树的反体是什么等等。实际上就是说这个总相的树的名称，比如我们把整个种类的树定为它的反体法，就是说这个树它自己到底是有实法还是无实法？就是这个意思。比如说人，整个人的概念，这个人的概念到底是有实、无实？就是这个意思。

所以对方说如果是人，如果是瓶子这样的有实法，它的反体，就单单从人这个反体，从人这个总相的反体来看的时候，它就是有实，这个反体就是有实，或者总相就是有实。那么这个就比较明了，比较清楚，我们在第三品的时候也是学过这个问题的，因为有些论师、有些外道他承许总相、共相实际上是有实法，如果是有实法的话那么就可以有很多很多破斥的方式，前面讲的方式。所以这个方面就是有实反体，这个反体它自己的，比如有实法的树，树是个有实法，树这个概念它到底是不是有实

法，这个树的概念到底是有实还是无实。比如我们说遣余，遣余的时候我们说必须安立一个树，我们在安立树的时候，说树这个字的时候，可以说是一种遣余的方式，这个树的词就是一个反体，然后它的违品就是非树。

所以说对方说你的遣余你的反体是有实还是无实呢？实际上如果我们落到例子当中，落到事项当中的时候，比如说树这个东西，树这个物体，我们在说树的时候它的反体，就是说成立树自己的反体的时候，然后遮遣非树。所以我们就说树这个反体到底是有实还是无实？

当然按照自宗的观点来讲绝对是无实法了，有没有过失呢？没有过失的。这个方面首先破斥有些藏地论师认为这个树的反体，树的总相它是有实法的观点，首先这样破斥的，所以说有实反体为有实的意思就是这样的。如果从树它自己的总相来看，从树自己的反体来看应该是有实法，应该是成实的，应该是有实法。

若尔则于总所说，此种过失难消除，若尔，如果你这样回答的话，在总所说，就是对于总相或者共相当中所说的这种过失是难消除的。

我们在学第三品的时候，也是对方他认为总相和共相是一种有实法，所以说如果是这样的话，则于总所说，那么在承许共相是有实法，总相是有实法的这样一种过失也是难以消除的。

一方面我们对于胜论外道、数论外道他们所承许的总相和共相是成实的有实法方面，在第三品做了详尽的遮破。那么如果现在我们自宗佛教因明也承许这个有实法的反体、有实法的总相，它是一种有实法的话，那么就没办法破外道了。外道说你们自己也这样承许为什么要破我们呢？实际上萨迦班智达的意思就是说这个是不应理的，这个不是法称论师的究竟意趣，所以说下面给他详细讲过失，此种过失难消除的。

下面这个颂词就详细讲理论，为什么这个过失难消除。

遮遣非树彼有实，这个就是一种遣余，遮遣非树，在安立树的时候，比如在这个论式当中，在这个颂词当中讲遮遣非树，这个遮遣非树就是所遮遣的非树，所遮遣的非树就是遣除了所遣除的他法。那么在非树当中是什么呢？

成立树的时候，我们在成立树的时候当然要遮遣非树，这个就是一种遣余的方式。

遮遣非树这个树，这个彼字就是讲树的意思，那么什么能够遮遣非树呢？树能够遮遣非树，所以这个彼就是讲树。这样的树就是指反体了，这个彼字就是讲这个树，这个树就是讲反体，我们辩论这个反体。

那么如果说遮遣非树的这个树的反体它是有实法的话，那么下面讲若是沉香余非树，意思就是说如果树，我们在说树的时候遮遣非树了，这个树的概念、这个树的反体，如果是有实法的话，那么它就是一个自相，有实法是一种自相法了，实际上它是存在的一个自相法。

如果是一个自相法的话我们说它是不是沉香树？如果这个有实法，这个方面我们说有实法必须要固定到某一个法上面去，不能说是一个总的树，总的树实际上是一个总相，它是一个概念而已，所以说这个时候的有实落到自相。落到自相当中的时候，它是沉香树还是檀香树，是哪个树？如果这个树的反体这个有实法，单单从树的侧面讲，这个树就是指沉香，那么就

是指沉香的话，那么这个沉香树成立了，我们说是沉香树，沉香树就是树。

当说沉香树的时候排除了非树了，只要不是沉香树的全部排除，所以其他的余非树，就是其他的檀香树也好，还有柏树也好，松树也好，这些全部被遣余，全部被排除在外，全部成非树了。因为遣余或者这个方面安立的时候就是这样一种特点，安立一个法的时候遣除其余法。

这个时候我们将沉香安立成树的概念，安立成树的反体，安立成树的总相，那么这个沉香实际上就成了树的代表了，这个方面安立的时候只有沉香才是树，如果说除了沉香之外全是非树，都是非树。檀香不是树了，其他的柏树不是树了，有这样的过失，这个过失是肯定有的。

如果你把彼有实，把这样一种树，说树的时候遣除了其余的非树，那么这个树它是一种反体，反体是有实法，这个有实法又是沉香的话，自订是个沉香，如果自订是沉香的话，单单是沉香才是树，沉香是树排除其余非树，檀

香排除在外它就成了非树，就是这样安立的。

余若是树沉香非，如果你不安立沉香是树，将其余的安立是树，比如将檀香安立是树，如果把檀香安立成树，檀香倒可以成立是树了，但是沉香非又不是树了。因为这个时候换了个概念，换个概念之后，彼有实这个彼字是檀香树，那么檀香树成了有实，当说树的时候就直接理解成这个树就是檀香了，除了檀香之外的都不是树，那么沉香当然不是树，柏树也不是树，松树也不是树，这方面仍然有过失。

如果把松树放在这个地方，其他也不是树，因为这个方面这个反体尤其是如果和前面的总相，和共相连接起来思维的时候比较容易理解的，这个总相实际上代表一个种类的，所以有枝有叶的全叫树，我们叫树就是一个概念。那么这个树它是一个有实法，这个地方就讲反体了，这个树的反体这是个有实的话，如果单单它是个有实，那么树成立有实的时候，那么到底是沉香还是檀香，如果是沉香的话其他不是树，如果是檀香其他不是树，就是从这方面进行安立的。

余若是树沉香非，彼之自性非他故，为什么这样讲呢？为什么有前面这两个过失呢？彼之自性非他故这个是根本的依据。彼之自性，就是说这个沉香的自性，沉香的自性是不是檀香的自性？二者绝对不一样的，或者说甲沉香和乙沉香，1号沉香树、2号沉香树，它们二者之间的自性是不是一样的呢？绝对不一样。

可以说是同类，一个种类，从整个种类来讲它们是一个种类，但这个种类是不是一种真实安立？种类是分别念安立的，然后这个时候如果你安立一个有实法的话，有实法必须要成立自相的，那么一个法的自相和另外一个法的自相绝对不相同的。前面我们讲的时候，即便是孪生兄弟，就是双胞胎二者之间都没有一个相同的，两张相片我们说这么相似，都不是一个法，每一个上面的微尘在另外一个法上面一点都不存在的，完全不相同的。

所以说彼之自性非他故，沉香的自性不是檀香，檀香的自性不是沉香，所以这个时候你将有实，就是你把这个反体安立成有实了，那么这个沉香它是个有实，沉香成了自相，沉香成了自相之后，那么单单具备沉香自相的才是

树，其他的不具备沉香自性的全部非树，彼之自性非他故，这个方面就是一个根本的理论。

这方面真正仔细观察的时候，很多疑惑都可以如是的遣除的，主要的根据有总相在里面，就是这个树的总相，这个树的反体，树的反体实际上在下面安立自宗的时候，它只是一个分别念的概念而已，分别念假立的，是假立的缘故我们可以把这个树的概念安立在柏树上面，把这个分别念树的的概念安立在松树上面，安立在檀香树上面，乃至安立在1号沉香、2号沉香，都可以安立。

但是如果是自相的话，自相就不能这样安立了，自相没办法周遍，如果自相的话，沉香的自性绝对不是檀香，乃至1号沉香不是2号沉香的自性，所以说这个时候如果是一个种类的沉香，它是一个反体，它变成有实的自相的话，而且它是一种树的代表，那么其他的就根本不是树了，因为彼之自性非他故。这个方面就讲的很清楚，在上师的注释当中反复也是强调怎么观察的理论，用树的比喻，用人的比喻，反正慢慢慢慢思考的时候对金刚句，对颂词的含义能够有所通达的。

下面是暂停偈：

受持法称意趣者，反而破斥大师理，
如栖林间之猴群，粪便洒于绿树中。

这个主要是对因明前派的一些比较不满意的说法吧，受持法称意趣，当然因明前派都承许自己是受持法称意趣的人，都承认法称论师的《释量论》、《因明七论》是正量，他是受持法称意趣的人。但是受持法称意趣的人为什么现在反而破斥大师理呢？大师就是指法称论师本人。因明前派他认为有实反体为有实，这样一种有实法的反体，比如说这个树有实法的反体，它是有实法，这个有实法在法称论典当中有没有这样的承许呢？法称论典当中对于共相、反体都不承许是有实的，对遣余这些都不承许有实。

法称论师论典当中讲的清清楚楚，共相也好、反体也好都不是有实法。但是现在你们明目张胆的承许这个有实法的反体就是有实法，它就是一种有实法，那么这个时候就是在破斥大师理。虽然不敢说法称论师的《释量论》当中这个地方不对，说反体是有实法不对，没有

这样直接讲，但是通过你们自己的论典，通过你们的观点就似乎是在破斥大师的道理了，就是这样的意思。

下面是个比喻，如栖林间之猴群，粪便洒于绿树中，这个猴群是栖于林间的，森林是它的所依处，它的依靠处，它依靠森林而生存的。但是依靠森林而生存的人反而将粪便洒于绿树当中，这个是不合理的，就是这个意思。实际上它的依靠处是森林，但是它自己的不净物，这样的粪便反而染污这个森林。

所以萨迦班智达的意思就是说，对方他认为自己是以法称论师的意趣为所依的，但这个时候反而将法称论师的所依的论典进行破斥，这个方面是不应理的，这个方面就是个暂停偈。

下面讲第二个科判自宗答辩，那么自宗对这个问题怎么回答的？

癸二、自宗答辩：

反体不成有实法，若析心识缘取式，
一切有实皆具足，是故遣余无此咎。
由此纵说一词语，亦具破立二功效。

自宗的观点反体不成有实法这个是很明确的，没有什么含糊的，对方说反体是有实法等等，就是在萨迦班智达自宗当中反体不成有实法，绝对不是有实法。如果反体，这个总相，这个遣余，如果真正是有实法的话，有很多过失，前面在讲总别品的时候也是这样讲过的，前面也是这样观察的，所以说反体根本不成立是有实法，在外境当中根本不成立这个反体，不成立遣余，否则有过失。

若析心识缘取式，如果分析遣余这个心识的缘取的方法的话，若析心识缘取式，遣余或者反体实际上是心识的一种缘取方式，不是通过显现而是通过心识方面缘取的。一切有实皆具足，是故遣余无此咎，心识缘取式是什么意思？比如说在同类的法上面，通过分析的方式，建立同类遮遣非同类，这个方面安立之后会浮现一种总相，会浮现一种总的概念。比如说有枝有叶的全叫树，不具备有枝有叶法相的都不是树，这个时候通过这样的心识缘取式之后就浮现出一种总相，这种总相就叫反体。比如说树的总相，树的反体，树的反体是通过心识缘取，然后破斥了非树，破除了非树之后就安立

一种有枝有叶的物体就叫做树，这种树是一种总的概念，这种总的概念是心识缘取式，心识缘取式的意思就是一种假立的概念，只要有这样一种法相都叫树，这个是一种心识的假立。

那么这种心识的假立，一切有实皆具足，在一切有实法上面都可以具足的，这个一切有实关系到树的自相，沉香树这个有实法上面不具备总的概念呢？可以具备。那么在檀香树上面不具备总的概念呢？也具备。反正一切树上面都具备，这个什么原因呢？就是因为它是假立的缘故。它是假立的缘故可以周遍于一切有实，这个叫做一切有实皆具足。那么如果不是假立的，它就没办法周遍了，周遍不了，所以我们就知道为什么自宗的观点没有过失呢？主要是心识缘取是一种总的概念，一种假立的法，假立的法可以在每一个有实法上面都安立。

比如我们说人这个概念，知言解语这个人的法相，人的法相、人的总的概念总的词语，它就是我们心识当中一个假立的，所有的知言解语的人都具备这个法相，所以我们在所有的，张三、李四或者中国人、外国人上面都安立一

个人的法相，就是这样的。那么这个法相是假立的缘故，在我自己身上也可以安立我是人，对方身上也可以安立人，反正具备这样的都可以安立人，这个是因为假立的缘故周遍一切。

如果是真实的，人的总相真真实实在外境当中存在的话，和前面所讲的过失一样了，实际上在自相上面具备有实的反体，那么这个过失相当严重，前面讲总别的时候都是这样讲的，在这个地方注释当中也是这样讲过的。

是故遣余无此咎，所以说遣余有没有前面颂词讲的这些过患呢？如果是有实法的话就成了前面共相的过失了，然后如果是无实法的话，无实法根本没办法有必要，没有需要。有没有呢？有需要，而且是有很大的需要，就是安立人的概念，安立树的反体的概念的时候，它是无实法，但是它能够发挥它的功用的。说一个人字的时候全部遮遣了，说一个树的时候安立所有的有枝有叶的都是树，非树全部遮遣，这个不是它的功用是什么？虽然是无实法，但是也是可以起功效的，就是这个方面安立的。

由此纵说一词语，亦具破立二功效。所以

说通过前面安立的方式可以知道，纵说一个词语，亦具破立二功效，就是说这个词语就是一种遣余，纵说一个词语的时候，亦具破立二功效。比如说树的时候，它具有破立两种功效，一个是破除非树，一个是安立所有的树，就是这样的。反正只要有枝有叶的全叫树，在说一个树的时候安立了树的总相，然后破除非树的反体，这个方面破除全部非树的违品了，这个方面都破除了。

所以说假立的无实法这个反体有功效的，实际上具有破立两种功效，这个方面对方说没有功效，没有能力，但是我们说有功效有能力，就从一个词语上面就可以区别。或者说一个分别念，我们在执著瓶子的时候，瓶子就安立了，然后其他的非瓶全部破斥了，这个方面就是它的功效。

二法不容是一体，反体本性不成立，
是故依凭说反体，成立自体之有实。

对方说如果说一个词语的时候能够有破立两种功效，能够有破立两种功效的缘故是不是这个词语的本身直接充当了自体和反体的作者

呢？两种词语的作者，自体就是它的本身，安立自相本身，反体就是它的总相方面。那么说一个词语的时候，既然有破立两种功效的话，那么会不会成了作者？如果成了作者的话，如果有这个词语做作者的话，那么就会通过这个作者会显现这个有实法，也会同时显现无实法。在有实法、无实法，或者自体、反体两个方面都能够同时存在了，会不会有这样的过失呢？

我们说根本没有这个过失，为什么呢？二法不容是一体。因为自体 and 反体这两个法不容是一体的，不可能是一个本体，为什么不是一个本体呢？因为瓶子或者这个树，它自己显现，从这个侧面来讲是自体。反体是什么呢？反体在它上面安立瓶子的名称，然后安立它的无常、所作等等这个叫反体，这个反体从哪里来的呢？这个反体在它上面是不是存在呢？这个方面讲的时候，反体就是我们的分别念，我们自己的分别念如是如是的认定，分别念如是的安立，语言如是的言说的。

所以它是一种假立的增益的一个法，所以我们说二法不容是一体，在一个法上面不可能既是自体又是反体，两个都具备的自性是根本

不成立的，所以说二法不容是一体的缘故，一个词语不可能充当作者，不可能充当自体 and 反体两种词语的作者。

这方面是不行的，如果有一体的机会的话倒可能说是作者，但是二法不容是一体的缘故，自体上面没有反体，反体只是分别念安立的，在它上面分别安立的。所以这方面它是一种心识的缘取方式，是心识的缘取方式的缘故，所以说明在它的自体上面不容有。

反体本性不成立，反体的本体是不成立的，本体不成立主要是在外境当中不成立反体的本体。

是故依凭说反体，成立自体之有实。所以说是故依凭说反体，就是说瓶子的时候，在说瓶子的时候实际上我们脑海当中的分别念是将瓶子的反体和它的自体，二者之间误为一体进行执著的。虽然分别念也好，词语也好，它的直接所缘不可能是自相，不可能是自体的，但是我们在说瓶子的时候，在想瓶子的时候耽著的是什么？所耽著就是自相，这个瓶子的本身。所以说依凭说反体，我们一说瓶子的时候，我

们内心当中耽著的是什么？耽著的就是瓶子的本身，将自体 and 反体误为一体而取境了。

所以当说反体瓶子的时候成立自体是有实，就能够成立自体，成立有实法自己的有实，或者自体自己的有实就可以成立的。这个方面二者就是这样的关系，说反体的时候执著的是这样一种有实，所以说当我们说反体的时候能够成立这个瓶子的本身，这个方面也是非常应理的，所以说没有这样一种过失。

今天就讲到这个地方！

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

第 25 课

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！

下面开始辅导因明量理宝藏论，现在在宣讲第四品遣余品，关键的遣余现在遣除争论当中，今天讲第五个科判：

辛五、遣除若遣余无共相则不可能同体之诤：

谓诸异体若无总，莲花以及蓝色等，
诸法不汇一体中，由此应成同体无。

遣除若遣余无共相则不可能同体之诤，那么就是说如果是遣余的话，按照因明萨迦班智达的观点就是遣余共相实际上是没办法安立实

法的。就是说如果共相在外境当中不存在的话，那不可能同体，一个法的很多特征不可能在同一体上具备。像这样的话呢就开始遣除这样一种争论。

谓诸异体若无总，莲花以及蓝色等，诸法不汇一体中，由此应成同体无。这个又是对方的观点，主要是说胜论外道他们这样讲的：一切万法的“总”呢应该是有的。谓诸异体若无总，就是说如果一切的异体各个不相同自相法，不相同的别法上面应该有一个“总”。比如说在瓶子上面应该有个“总”，然后在金瓶上面有个总，银瓶上面也应该有个总，反正在各个不相同的别法上面应该有个“总”。

如果说在各个别法上面没有一个总体的话，那么就有以下的过失，什么过失呢？莲花以及蓝色等，诸法不汇一体中，莲花这里讲的是个青莲花，这方面讲莲花的本体，比如说莲花的叶子、花蕊、花茎等等。莲花和它自己的蓝色，这方面讲青莲花和蓝色实际上在藏文当中青和蓝都是一个意思。下面讲青莲花好像一个青色一个蓝色的，实际上这里就是在讲青莲花或者是讲蓝色的莲花。

莲花就是指它的形状，它的这样一种各个分支，它的各个花瓣、它的花蕊，这就叫莲花。还有就是莲花上面具备的蓝色，本质上还有其他的特征。如果上面没有个总的话那么诸法不汇一体中，诸法就是指各自莲花的一种形状，还有各种各样的颜色，这方面不可能汇在一个本体当中。一个本体比如说一朵莲花，在我面前显现一朵莲花，实际上在它上面汇集了很多很多不同的法，就说各种不同的花瓣和蓝色汇集在一个本体当中，那么就由此应成同体无。

如果说诸法不汇聚在一个本体上面的话，那么就是说这个应成同体无，同体无就是说本来它的青莲花和它的蓝色都是同体的，同体的这样一种关系就没有办法存在了，由此应成同体无的意思。如果有了一个“总”的话，这个总是各个分支汇聚起来的，而且这个“总”呢它可以含摄其他的分支，可以总摄其他的分支。其他的好些分支汇聚在一起这个就叫做一个“总”，这个就是一个总相。那么如果没有这个总相的话，一些诸法汇聚在什么地方？在哪个地方汇合？没有办法汇合就成了同体无了，这些同体的法全部变成了没有，对方从这个方

面说应该有一个总法。总法可以摄及其他的别法，这个方面他自己认为是合理的。

下面青莲蓝色非异体，遣余分之又摄集，分别识前乃同体，非取自相根行境。那么破的时候就青莲和蓝色非一体，青色的莲花和蓝色从它自性外境上面讲根本不是他体的。比如说我们的眼识在建立这样一种莲花的时候，实际上莲花和它的蓝色是不是别别分开的他体法？根本不是别别分开的他体法，所以说在外境当中它不是他体的，既然不是他体的，就不可能说很多很多他体法汇在一个法上面，这个方面就没办法安立了。那么这个方面主要是说外境的自相上面莲花和它自己的蓝色根本不是他体的，是从一体的方式具备的。

那么既然在外境自相上面是一体方式具备的，我们又怎么分别这个是莲花的形状？这个是莲花的颜色？这个方面是怎么分别呢？这个方面就是遣余，遣余方面做这个事情。遣余分支又摄集，我们在分别识面前，通过遣余识首先把莲花和蓝色分开，把莲花和蓝色分开安立之后，我们就说这个是莲花。在说这个莲花或在观察这个莲花的时候，通过遣余识遣除了

非莲花的部分；然后我们说这个是蓝色，然后就遣除了非蓝色的部分，这是分支。分支是什么意思？分支就是把莲花的形状，它的构造部分，和它的蓝色，首先通过我们的分别念来分开。

实际上它的自相上有没有办法分开呢？它的自相上面是没有办法分开，是一体的。但是我们要了知的时候，通过各个不同的侧面来了知的时候，必须要了知：这个是莲花瓣、这个是莲花的蓝色、这个是莲花的茎、它的叶，它的花蕊……这个方面一个一个分开，分开了解，分开的时候遣除它的违品，把违品遣除，这个叫做遣余分支的意思。

然后又摄集，最后我们通过分别念、通过遣余，又把莲花和蓝色摄在一起，让他知道这个是同体的。实际上这个莲花本身有没有分开和摄集两个部分、两个步骤呢？实际上根本没有的。但是只不过我们要详尽去观察莲花各个部分的时候，我们可以通过分别念把它分开，然后通过分别念又把它摄集在同体。这方面就是回答。

然后分别识前乃同体，在我们的分别识面前可以安立说，莲花和它的蓝色是同体的，它们是同体关系的。因为首先有分开，再有摄集的缘故，在这个时候才可能有一个同体的概念，否则的话就没有同体的概念。谁和谁一个同体？所以，我们讲一个法和一个法没办法同体的，就是因为在分别念面前可以把它分开，然后再摄集在一起的时候，在我们的分别识面前，在遣余识面前，它就是一种同体的关系。

非取自相根行境，那这样一种同体的关系，“非取”，根本就不是取自相根的行境。取自相根行境，它是根本没办法了知同体的。没办法了知同体的关系，因为它的面前都是一体的，都是一体的缘故没办法说这个是他的莲花，然后这个是他的蓝色。在他的根在取境的时候，在建立的时候有没有办法这样同体的安立呢？实际上是根本没有办法有同体的安立的。

前面外道或是对方说：“由此因成同体无”，像这样的话，如果说不存在总的话，应该不存在同体无，但是我们说这样的总在外境当中确实是没有的，外境当中没有所谓的总。因为我们说要了知这个青莲和蓝色的时候，他

就是说是通过分别念把它分开然后又把它摄集，最后就是说青莲和蓝色是一个本体的。在我们的分别识面前可以认定它是一个自体，然后在取根行境的无分别的根的识面前，根本没办法取这样一种自体的关系，没办法认定它是一个自体的。从这个方面讲的话，还是没有过患的。

暂停偈：

亲睹建立及遣余，净目明慧兼备者，
彻见因明之所知，实相真理如佛陀。

这个就是本品的暂停偈，主要是高度赞叹分别了知建立和了知遣余这样殊胜的功德。“亲睹”就是通过这样一种殊胜的教理观察的方式，最后可以亲自或是亲睹可以了知建立和遣余。“建立”，主要是通过无分别识取自相外境的一种方式；“遣余”，主要是通过分别念或是词语了知取外境的一种方式。

那么如果能够真正地通达什么是通过无分别识去取自相，然后通过分别是去取总相，这个方面建立和遣余的方式，就好像有净目和明慧一样。那么一个人如果有清净的眼目再加上相续当中有一个非常清明的智慧的话，那这个

人在整个世间取舍万法是不会错乱的。如果只有净目没有明慧，像这样的话，就好像是一个眼根正常的人，但是自己的智慧很钝、很下劣，这个方面是没有办法真正彻底做取舍；一个人如果只有明慧没有净目的话，他在取舍的时候也会不圆满的。如果一个人既有净目又有明慧的话，那他在取舍万法的时候，就会非常正确，不会出任何事情。

所以说这个方面也是讲，如果你真正听懂了，或是真正通达了什么样是建立了这样一种取境的方式，什么是遣余了这样的一种方式，也就是说把建立和遣余分开，把自相和总相分开，把这个方面都分开一一了解之后，就已经具备了净目和明慧。那么净目和明慧兼备的人，他就可以彻见因明的所知。他就彻底地通达、彻底地知道因明当中的一切所知法。因明当中一切建立或破斥，或是什么时候了知它的总相等，什么时候是了知它的别相等，这个方面对一切因明的所知都能够真正地通达。

实相真理如佛陀，那么了知了因明的所知，了知了实相的真理，就犹如佛陀一样。我们知道佛陀对一切万法的所知都已经无余了知，对

一切实相的真理都无余了知的，这个方面就称之为佛陀。那么，这个时候，“如佛陀”的意思就是说和佛陀有一部分相似，并不是说把建立遣余真正通达之后就成佛了，并不是这个意思。这个方面讲彻见因明所知，从因明从世俗谛的这个侧面来讲的话，一切这样的一种取舍，一切所知，因明方面的这个范围当中的所知都知道了。对于一切实相的真理，一切世俗名言实相的真理都能够无误的通达取舍，它能够对这种世俗谛当中的一切万法是假立的，或者是对于一切是心所造的，或者说是世俗谛当中该取该舍的，哪些是正确的，哪些是错误的，这方面都能够有一个清晰的认知。

所以说如果能够真正的知道这样一种建立和遣余在因明当中，他就可以说是智者了。所以说萨迦班智达在这个地方高度赞叹这个遣余。如果真正通达了这样一种遣余核心，这个命脉之后，对于整个因明都会有非常大的进展，对于了知因明方面的这样一种意义都能够很有帮助的，从这个方面宣讲，那么这以上讲的第四品。

下面讲第五品

第五品 观所诠能诠

智诚堪布

观所诠能诠这个也是一种取境的方式，认知的方式。通过所诠和能诠，通过能知和所知的方式来认知来取境，像这样通过什么样的形式来取境，实际上在这品当中，主要是通过所诠和能诠的方式来取境。所诠呢？就是所诠的这个对境，比如说柱子无常，柱子无常的话，这个意义就称之为所诠，所表诠的这样一种对境。然后能诠是能够了知或者能够表述这样一种这个无常的词句，或者它的这样一种语言，当然这都叫能诠。有时候这个文字也叫能诠，叫能诠句。能诠就是说这个经典论点的文字叫能诠，还有有的时候我们的语言能够表达的话就说是能诠。

所诠就是所表示的意义，主要通达所要表达的意义就叫所诠。主要也是通过这个所诠和能诠的方式来认知外境的，认知的外境也不外

乎自相和总相，我们就知道这个真正的所诠和能诠耽著的境仍然是自相，但是他自己所取的或者它自己所表达的能不能真正取自相呢？或者说是某种意义上的共相呢？在这一品当中都要做详尽的观察，所以说这个方面就是观所诠能诠。

学习所诠和能诠，实际上可以帮助我们通达名义，名和义之间没有一个真正的这个关系。我们在没有学因明，没有学佛法之前，就认为我的语言能够表述到这个法的本身，或者这个法本身上面就是有这样一种名称存在的，它本身就具备的。我们对这个问题是非常模糊，那么这是一种实质，有了这个实质之后呢？那么因为不知道这个名义实际上是一种假立的关系，名这个地方也可以理解成这个词语或者言语等等，那么意义呢？就是说它的这样一种自相法，所以说因为没有通达这样一种名和义，名义没有特定没有必然的联系的缘故呢？所以别人骂我的时候呢？就认为别人的语言骂到了我的自相，我就开始生气，然后别人赞叹你的时候，就认为赞叹到了我的自相，这个时候又开始生欢喜，但是如果真正把这个名字，它们互相之

间没有特定联系这一点通达之后呢？别人骂你实际上是骂一个总相，或者说是跟你根本没有实际关系，你的我在什么地方？或者真正骂到你哪个地方？或者别人在赞叹你的时候呢？也没有赞叹到自相当中，这个方面就是一种名义脱离，名义相混的时候，我们会引发很多很多不必要的烦恼，然后如果把这个问题看清楚看透之后，我们就会认为这个语言和它的意义之间没有必定联系，没有必然联系自己会对这样一种语言和这方面的意义不会生起很强的耽执心。

丁三（所詮及能詮之证知方式）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

戊一（破他宗）分二：一、破许自相为所詮；二、破许共相为所詮。

己一（破许自相为所詮）分二：一、破许境自相为所詮；二、破许识自相为所詮。

庚一、破许境自相为所詮：

首先讲第一个破许境自相为所詮，就是外境自相有些人认为是一种真正的所詮，下面就开始破斥。

个别派系谓瓶等，外境自相是所诠。自相分开而确定，无边无法立名称，纵是运用名言时，亦难获得初自相。过去未来非所诠，彼者无有自相故。

第一句第二句主要是对方的观点，对方个别派系，这地方讲声论外道，是印度的一种外道派，还有就是讲内道的不知部等等。这方面就是说个别派系谓瓶等，外境自相是所诠，那就是说瓶子柱子等等的外境的自相上本身就有所诠的。比如说，我们把这个瓶子拿过来的时候，就说明在外境上就是一个所诠，如果说在外境上没有一个真实的所诠的话，那么说将瓶子拿来没办法起到作用。就因为自相上本身就存在所诠，所以当通过能诠的词语一说，将瓶子拿过来的时候，他马上就能将自相的瓶子拿过来，而不可能说总相的瓶子，根本拿不过来的。所以从这个方面他认为外境自相当中有所诠，这就是他们的观点。

下面开始破斥，破斥分了好几个层次，首先从没办法立名方或破斥的自相分开而确定，无边无法立名称。如果在自相上真正有所诠的话，这是不可能的，为什么呢？这种自相是分

开而确定的，分开确定是什么意思呢？分开了这样一种不同时间，不同的地点，不同的种类。像这样的话，自相上面一切时间当中的，一个时间当中有很多很多不同的瓶子，或是说在一切地点有很多很多不同的瓶子。这些自相是分开而确定的，这个是某个时间的，这个是某个地点的，这方面就是说在整个世间界有无量无边的瓶子存在，整个世界有多少？一个城市有多少？实际上瓶子非常多的。

自相分开而确定的缘故，无边无法立名称，因为这个瓶子数量无量无边的缘故，怎么可能一个一个给它取名称呢？因为你承许在外境自相有所诠的缘故，必须在外境分开确定的瓶子，一个一个瓶子都要立一个名称，比如说在我们经堂上有很多瓶子，那如果说真正在自相上面他必须要立名称，我们要把这个瓶子拿过来，这个是一个瓶子，把第二个瓶子拿过来，这也是个瓶子，把它立个名称。然后出了这个经堂之外呢，整个山沟有多少，整个四川省有多少，整个中国整个世界有多少瓶子，乃至外道承许有其他世界，其他世界有多少瓶子，所以像这样讲的时候，瓶子的自相无量无边的缘故，一

个一个的自相上去取一个名称，这根本不可能的事情，所以从这个角度讲呢无边无法立名称。

然后后面讲纵是运用名言时，亦难获得初自相，这个纵是两个字呢。即便是承许在自相上面可以分开立名称的话，如果就是退一万步说，在每个自相上可以一个一个立名称。但是在运用名言时，亦难获得初自相，我们就说在立名称后要运用名言，运用名言当中，在运用名言当中亦难获得初自相，也很难获得这个瓶子最初的自相，什么意思呢？

因为第一个，这个瓶子本身是不断生灭法，一刹那一刹那都在不断生灭的，所以当你第一刹那即便是第一刹那当中，很有能力的人，在第一刹那之间把所有瓶子的自相上面全部立名叫瓶子。但在第二刹那之后呢？它这个瓶子就转变了，刹那生灭的缘故无常了。无常之后呢，第一刹那的瓶子所有的相在第二刹那根本没有了，全部都是新的，就像上师也讲过，人间也是讲身体的新陈代谢，这个身体的新陈代谢也好，和我们的心识也好，实际就是昨天和今天的，这个时候观察的都不是一个真正的身体了，全部已经变完了，只不过众生执着一个相续，

这是一个我而已，这是一个妄执，真正从他自己自相来讲，早已经变光了。

那么从瓶子自己来讲的话，第一刹那存在的瓶子，第二刹那早就没有了，重新生起了自相，那么第一刹那的时候费了很多心思在自相上取了名称，但在运用名言的时候，我要说瓶子的时候，已经没办法真正起作用了，因为自相已经灭了，自相灭了的缘故，取名字的时候是在第一刹那自相上取名字，所以在那个时候有瓶子的名称。在第二刹那之后呢，前自相的法没有了，所以自相法没有了的缘故，和他一起的瓶子的名称也应该同时消亡，同时消亡之后你再怎么去安立这个瓶子也没办法安立这个瓶子？因为第二刹那是另外一个法，就好象柱子一样。说柱子能不能知道瓶子呢？不一定知道的，所以自相上有这样一种名称的话，第一刹那的自相早就灭了，和自相无二无别的名称也应该同时灭掉。第二刹那瓶子呢？它已经没有瓶子的名称了，因为它是个新事物，就像柱子一样。这个时候你怎么样把瓶子拿来呢？或者说怎么样去运用名言？根本是不可能的事情，这个是第二种过失。

第三种过失：

过去未来非所诠，彼者无有自相故。

前面我们是从现在的瓶子来讲的，还有从过去未来的这个瓶子根本不是所诠来讲的。过去的瓶子已经灭掉了、不存在了。未来的瓶子还没有生起，犹如虚空一样。这样的一种法过去未来的瓶子应该是非所诠，根本不是所诠。为什么呢？彼者无有自相故。

因为你说在自相上面要安立这个所诠，在自相上面安立所诠的名称——瓶子……但是过去和未来的法都没有，都没有的缘故没有自相，没有自相你怎么能够安立瓶子呢？怎么样安立他是所诠呢？所以从这个方面讲，如果在自相外境上面安立所诠，他是有很大过失的，没办法安立。

下面继续发过失：

若依名言诠自相，眼根等则无所需。

外境无有关联故，诸根不能执相属，

衔接所谓彼即此，乃伺察故是遣余。

若依名言诠自相。

如果通过名言讲这个词语，通过词语能表诠自相法的话，你们认为所诠在自相上面，所以说讲名言就是讲能诠。诠自相就是对于所诠进行表示、进行表诠。如果通过这些词句的能诠，能够真正对于自相上存在的所诠进行表示的话，眼根等则无所需了。就是说眼根、作意这些方面根本不需要了，为什么不需要呢？因为眼根或者作意等等和合起来之后，他可以生起一个眼识。生起眼识之后可以通达他的自相，这是一种正常的渠道。

如果这个时候你认为通过名言，通过语言就能够表诠这个自相的本身，那眼根还有什么必要呢？眼根没有需要，盲人根本不需要眼根，一切众生的眼根全部成了废物，废弃的东西。就是因为名言这个词语能够表诠自相本身的缘故。

比如说我说瓶子，嘴里所说的瓶子这个词语就叫做名言，我所表达就是瓶子。如果按照你的义来讲的话，这个所诠的一种瓶子就是自相本身。当我说名言，说瓶子的时候，实际上已经触及到了自相本身，或者说已经宣讲到了自相本身。所以当我一说的时侯，瓶子的一切

自相马上就要现前，说柱子的时候，柱子的自相就会现前。如果是这样，眼根就没有必要了。反正通过语言就能够真正的诠释到自相的缘故，就能够了知自相的缘故，所以眼根、耳根等等一切根都是没有必要，全部无所需了，这个方面就是一个很大的过失。

下面宣讲：

外境无有关联故，诸根不能执相属。

外境无有关联故的意思是在外境自相当中，一个法一个法都是没有关联的，互相之间都是独立存在的，互相之间都是互不混淆的方式存在的。所以说在外境当中，一个瓶子、或一个柱子，或者两个瓶子之间，或两个柱子之间……一切外境都是通过没有关联独自存在的方式而有，这个时候就没有关联。没有关联的意思是：柱子和柱子之间、自相和自相之间、外境和外境之间互相之间没有关联。

从这个方面可以知道，名和义二者之间也是根本没有关联的。从这方面去观察，如果我们通过外境无有关联的推理推知，名和义之间没有关联，没有一个相属的关系，怎么可以说

通过能诠就能够表述到这个义本身呢？通过能诠根本没办法表述到义本身，但是很多众生，包括我们现在在内，还是在执着名和义是相混的，名和义有个必定的联系。

这方面我们下次在学《庄严经论》的时候，弥勒菩萨在宣讲这些修法时也是宣讲过，怎么样破除名义相混，怎么样通过加行道的智慧彻底断除。现在我们只是一种了知，真正要断除他的相续，从根本上斩断他的话，必须要加行道的智慧，一个一个地修持，一个一个地现证。这样的话名不是义，义不是名，慢慢慢慢就把名和义的关系断掉了。

这时我们就知道，现在我们错误的认知名和义方面就有关联，实际意义上外境上面根本就没有关联。如果外境上面有名和义的关联的话，在仁波切的注释当中也讲了很多过失。因为在义上面就有这样一种名称，所以看到意义的时候就能够了知他的名称，马上都可以了知名称。不管任何一个人，藏族、汉族、或者是个外国人，看到一堆牛粪的时候，大家都知道这是牛粪，而且大家所产生的这样一种名词，都应该是一模一样才对。而且一个人如果说牛

粪的时候，因为他这个名称和意义相关联，所以不管你听得懂听不懂，反正肯定能够知道他说的什么意思。

名义如果真正有实际关联的话，就有很多很多过失。但是实际意义上外境和当中没有关联，或者说自己的名和意义，和外境是根本没有关联的。

诸根不能执相属。无分别的诸根实际上根本不能执相属，执谁相属呢？执名义相属，名和义二者之间有相属的关系，而且是一种必然的直接的联系，通过诸根根本没办法执著的。诸根是无分别的，怎么可能知道二者之间相属的关系呢？实际上根本没办法知道。如果要知道二者之间的相属，或者要做连接的话，必须要分别念。

衔接所谓彼即此，乃伺察故是遣余。

如果要衔接彼即此，那么通过这样语言连接，我看到的就是这个瓶子，说的就是这个瓶子，通过这样一种衔接‘彼即此’的关系。乃伺察，这方面就是伺察的缘故，是分别念的缘故，绝对是遣余。是遣余的意思最后就表述，

在外境当中绝对没有一个所诠的，如果外境当中有所诠，通过自己的眼根就可以直接取自相。但是通过名言没办法取自相，或者说通过名义没办法真正地相属的缘故，不能去执着。

根本的执着必须要通过分别念、伺察去执着，如果真正能够通过衔接“我说的就是这个东西，我说的就是这个瓶子……”这方面要了知绝对是伺察，是伺察就是谴余，是谴余的话就是一种假立的认知的方式，所以说对方所宣讲的这样一种，外境当中有所诠是不成立的。

今天就讲到这个地方。

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

第 25 课

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！

下面我们开始讲因明，量理宝藏论当中现在讲的是第五品观能诠所诠。所诠能诠也是破斥其他的观点，最后安立自宗的观点，现在对其他的不应理的观点进行观察。今天继续观察：

最初应用关联时，虽已指示自法相，
然于共相取名称，为用名言而立名。
若根能取杂语义，即使无名亦应知。

前面已经讲过了，如果通过名言诠自相那么会有眼根等则无所需的过患，所以说衔接这样一种名义的话实际上是遣余识。现在又讲最

初应用关联时，就是说最初给一个人或者给一个物品命名之前的话最初要运用关联，那么运用什么关联呢？实际上就是运用名和义之间的关联，就是名和义之间的关系，或者二者之间的关联。

因为名称和意义之间有一种关联的作用、关联的关系，那么我们在最初运用这个关联的时候是怎么样一种次第？这个方面讲虽已指示自法相，如果一个人刚刚生下来，或者一个物品刚刚被发明出来刚生产出来，还没有名称的时候呢要给它立名称，立名称的时候呢最初要指示自法相，这个就是自相。

婴儿的自相也好，或者说这样一种物品的自相也好，刚开始要指点出他的法相。把这个法相指点出之后呢取名称，取名称的时候是不是给这个自相取名称呢？很多人都认为肯定是给这个自相取名称，取名字的人他也认为是给这个自相取名称。然后听者也认为这个取名的人在给这个自相取名称。那实际意义上在取名的时候是于共相取名称的，然于共相取名称。真正取名呢是在共相上面取名的，指示呢是指自法相。

比如我们指这个杯子，把这个杯子指点出它的自相之后呢给它取一个杯子的名称，给它杯子取名的时候是给它自相取名还是共相取名？其实我们耽着的这个境就是自相，但是取名的时候是给共相取名称的。在脑海当中出现的执着的这个共相，像这样给它取名称的。因为不可能给自相取名称的，前面刚开始已经讲过了，有些宗派认为是在自相上面安立所诠而取名称的，但是这个有很多过失，因为自相是刹那生灭的，刹那生灭的话，第一刹那给它取名字，第二刹那就灭掉了。灭掉之后它的名称也随之而灭的，所以第二刹那这个法是全新的一种法。

全新的法用以前的名字给它安立是不恰当的，就好像柱子和瓶子之间的关系，柱子和瓶子二者之间没有什么关联的。那么第一刹那和第二刹那自相实际上是没什么关联的。所以说第一刹那的法已经灭掉了，已经不存在它的本体了。第二刹那的法是另外一个本体，就好像柱子和瓶子的关系一样，就像我们给柱子取个瓶子的名字一样不恰当，所以给第二刹那取一个第一刹那的名字一样不恰当的。所以说不能

给自相取名称的。然于共相取名称，这个地方耽着的是自相，但是取名的时候是以共相取名称的。

为用名言而立名，因为是为了使用名言而命名的，所以我们为了使用名言，为了使用名言的意思就是说，这个瓶子要拿来或者这个瓶子要拿走，这个瓶子存在或这个瓶子不存在，这个方面都是使用名言。使用名言的时候就是说安立这个名称，所以说在这个瓶子拿来或者说瓶子存在与否的这样一种名言上面主要是安立一个共相，因为要使用名言的缘故呢所以要在上面安立一个名称为了方便，从这个方面观察我们知道安立的方式呢耽着的是自相，取名呢是共相。是为了使用名言，然后是安立它的名称。

若根能取杂语义，即使无名亦应知。这个就是遮破一些观点的，有些人认为这个杂语义，杂呢就是混杂的意思，混与一起。语是指名言的名称，义就是指自相。有些人认为名义相混的法就是取名的所诠，比如说我们平时认为这个瓶子意义上面它本身就有它的名称，名义就是相混的这个就叫做杂语义。杂是混杂，语是

名称，义就是它的自相，所以说语言或者名称和它的意义混在一起就叫做杂语义。

那么如果认为这个所诠就是这个杂语意的话，那就有根取，能够取杂语义的过失。如果根能够取这样的杂语意，有什么样的一种过患？实际上我们就知道根能够取自相的。根能够取自相，从这个方面我们前面了解过。现在是在自相上面本身就具有一种名称，自相上面本来就是混杂名称的，就在自相上面有名称，那这个时候我们的根能够取自相，那么这个时候就引发一种过失了。

“若根能取杂语义，即使无名亦应知”，即便是说刚开始没有对它立名称，但是也应该知道它的名称，当你一看到这个法的自相的时候，因为这个法的自相和它的名称混为一体的，名言相混的缘故，在自相上面本来就具备这样的名字。在自相上面本来就具备这样的名称的缘故，所以不管任何一个人，看到一个自相的时候就能够知道它的名字。不管是存在很长时间的事物还是刚生产出来的新生事物，反正应该是任何一个人，见到的时候都应该知道它的名称。就是因为是语意或是名义相混的缘故，

在自相上面就有它的名称的缘故，所以说即使是没有名称也应该了知，有这样一种过失。

或者说另外一种过失，我们可以分析，在听闻它的名称的时候就马上就应该知道它的自相，它的自相马上就该现前的，就是这个样子的。比如说，我们在说“火”的时候，在说“火”的时候，因为“火”这个名称和它的自相本身就混在一起的缘故，一说“火”的时候，嘴中就应该冒出火来。或者说对于盲人来讲，他没有眼根，没有眼根的话，我们在他的耳根面前说这个名称，说名称这个瓶子，瓶子和自相混在一起的缘故，他自己也应该马上了解这个自相的法，有很多很多这样的过失的。所以说这样一种名义相混，实际上名义相混，安立一种错觉。在自相上安立它是一种瓶子的名称，这个是一种分别念，非理作意的妄执，一种虚妄的安立。但是有些人不了知它这种虚妄安立的缘故，他就知道，他就安立名和义，有一种实际的连接，有一种实际的相混的意义，如果在实相上有一种实实在在的名称的话，就会有这样一种过失。

若谓随从根门意，见名混如无分别，

否则见觉境异体，了知外境不现实。
有无分别之二识，顿时取一照了境。
纵次第取然速疾，故诸愚者执为一。

那么这个也是另外一种辩论。“若谓随从根门意，了知外境不现实”，这个颂词是对方的观点。下面这个颂词是破斥对方的观点，“若谓随从根门意”的意思就是说是对方比较特殊的一种观点。那么按照我们的观点来讲的话，有个“根”，通过根了知外境之后产生一个根识，那么这个根识应该是无分别的，但是对方就是认为这个是根和意识是直接相连的。

那么我们就说了，这些五根，尤其是色根，这些五色根和意识没有直接相连，那么，它产生的都是无分别的眼识、无分别的身识等等。那对方就认为根门和意识是直接相连的。打比喻来讲，一个猴子在具有五个窗口的这样一个房子里面，然后这个猴子无论从哪个地方看出去，哪个窗口看出去，就安立自己这样一种识。这个猴子就是这个意识，然后就是说，窗口就是我们的根门，直接安立根门里面就是意识存在。所以说当这个意识通过根往外看的时候，

就能够看到万法的自相，意识可以看到万法的自相。像这样的话，看到外面万法的自相，有分别的缘故，也可以命名，他马上就可以立名。

所以说他的意思就是说内道的有些观点不合理。因为内道当中讲的话，就是根门，尤其是五根，五根和这个无分别识是连在一起的，有关联的，那么就是说这个根和这个意识没有直接的关联，那么对方就认为他这个方面不合理的，应该说里面就具备一种意识，眼识也是意识，也是一种有分别的意识。然后说耳识也是一种有分别的识，然后就是说这个方面和内道不一样的地方。通过根门取境，取境的时候我们讲，“若谓随从根门意”，随从根门意就是这个意识，那么这个根门，随从根门的意，这个意就是分别意识了。随从根门，不管是随从眼根的门，随从耳根的门，反正这个意识是随从了眼根、耳根这样的门。

因为意识随从了根门，所以说下面就有见名混。见名混的意思是说，“见”，就是指了知看见外面的自相。“名”，就是说在看见外面自相的同时，他可以通过分别念去安立他们的名称。比如说现在我们通过眼根的门，我

的意识在里面，通过眼根的门，我看到对境的书，看到对境书的时候这叫“见”，见名当中的“见”。“名”是马上可以分别这是一本书，这是量理宝藏论，这个是颂词，像这样的话，这两种叫“见和名”的意思。见和名实际是一种自相，了知外面书的一种自相，“名”是可以马上分别这是什么样的名称，这是一本书，它就是一本法本等等，这方面叫“见名”。

“混”是混在一起，所见的自相和名称可以混在一起，一般来说是不可混的，但这个时候呢？尤其是随从根门的这个意，这个意识它可以直接取自相，可以给这个自相马上取个名称，所以说就认为这个时候呢？这个“境”，像这样境和名可以混在一起，所以说这个方面叫“见名混”。

“如无分别”是另外一层意思，实际意义上意是有分别的，不管是取自相的时候还是安立名的时候都是有分别的，如无分别，这个“如”字他认为很关键的，犹如无分别一样，好像是无分别一样。平时我们认为用眼根看的时候是无分别的，但这个时候如无分别，实际上是有分别的，有分别犹如无分别一样，上师

在注释中讲过，因为像这样无分别力量太强了，但实际意义上它是一种有分别的，那么这个是他自己的观点。

他自己的观点里面就是一个有分别的意识，有分别的意识通过这个根门，随从这个根门可以见自相，可以给自相取名，然后就说是在这个方面自相和名称混为一体，犹如无分别一样，实际上是有分别的，为什么这样呢？否则见觉境异体，如果没有按照我们自己的观点来安立的时候呢？否则见觉境异体，了知外境就不现实。见觉境异体是什么意思？“见觉境”这三个字先解释，见境和觉境的意思就是见觉境，什么是见境？什么是觉境呢？见境就是无分别所见到的这个对境，见到的自相。觉就是一种分别，比如我觉察到，我认知它是书，那么他所觉的境和这个见的境，应该不是他体的。

如果按照你的这个观点来讲，见觉境一体了，也就是见的境和觉悟的境是分开的，如果见的境和觉悟的境是分开的話，了知外境不现实的，没办法了知外境。为什么没办法了知外境呢？因为二者是分开的缘故。我们可以再讲讲，比如说按照你们的观点，按照佛教的观点

来讲的话，眼识是无分别这是见境，然后意识是有分别的，他是觉境，两者之间是他体的，这个他体有什么过失呢？比如当我的眼根无分别的眼识在取外境的时候，没有觉悟没有分别心，没有分别心的缘故，虽然见到了但没有办法分别这是什么东西，当第二刹那可以分别的时候呢？又没有外境了，见不到外境那分别什么？所以就认为这就断层了，有分别无分别之间呢？没有一个连接的，没有一个连接的就了知外境不现实。

那么我们的观点很应理，意思就是说我们里面有个意识是有分别的，它就是见外境的时候也是这个有分别在见，然后安立名的时候也是这个有分别在见，直接可以了知外境，也可以直接分别他是什么东西，这个就很应理。但如果按照你们的观点来讲，无分别和有分别是分开的，分开之后呢？见的境和觉的境是他体的，他体的缘故，中间没有连接的缘故就没有办法安立了知外境了。这个在前面学的时候也安立过的，在第四品。

实际上中间有个自证作为连接，无分别的时候没办法分别，有办法分别的时候呢？没有

办法了知境。但中间有个自证作为联络，自证作为联络的缘故就安立有分别无分别二者之间的关系，这个时候对方就安立这样一种观点，首先把这样的观点了知，了知后的时候可以再加个总结，出现什么问题呢？实际上见的无分别的自相和取名的总相混在一起了，混为一了。见的自相可以混入名称的总相，见和名混在一起。

还有有分别和无分别混在一起，认为里面完全是一个有分别的意识。如果出现无分别是什么呢？是因为无分别的量太大，或者说有分别不明显，这个时候安立一个好像是一个有分别，好像是一个无分别，但实际上他的本体都是有分别的，所以说内心当中也没有分清楚有分别还是无分别？外境当中也没有分清楚自相和总相，这个方面就开始成为一团混乱了。

那么自宗来讲的话，外境的自相是无分别所取的，外境的总相是有分别所取的，内心当中见自相的识是无分别识，见总相的识是有分别识，这方面是分得清清楚楚的。对方把外境当中名义混在一起，在内心当中也把有分别和无分别混在一起，就从这方面来安立他们的观

点，那么下面就开始分析。

“有无分别之二识，顿时取一照了境”，然后“纵次第取然速疾”，这个是两种因，那最后这个“故愚者执为一”是共同的结果。为什么愚者会执为一呢，就分了两种因缘，两种因素。第一种因素“有无分别之二识，顿时取一照了境”，对方没有知道这个问题，所以说这些愚者执为一，执为一就是将执名义执为一，将有分别无分别执为一。然后“纵次第取然速疾”，这是第二个根据，那么就是说取的时候是次第取的，但太快的缘故，那对方愚者将名义执为一，将有分别无分别执为一，就是这样的。

那么“有无分别之二识，顿时取一照了境”是什么意思呢？就是说有无分别这二识，有分别的识和无分别的识就是两种识，两种识顿时取一照了境，这里面又分了两个：第一个顿时是从时间的侧面来讲，一个时间当中叫顿时，取一照了境是从对境侧面讲一个境的。比如说，现在我们的眼识，现在我们的无分别识就看着前面这本书，那么在看着前面这本书的同时，我的有分别的意识在分别，这是一本什么书，

这个颂词是什么？

实际上就在一个时间当中，不是次第的，在一个时间当中我的眼识在取自相，然后分别识在缘取这样一种总相，在看它自己的个别意义，这方面叫有无分别二识，顿时取一个照了境的时候，这个时间呢是顿时，这一定要了解一个时间当中，一个时间当中可以产生这个吗？在注释中也讲过，实际上是可以的。因为无分别是不障碍有分别的，如果两个都是有分别，它互相之间会抵触，互相之间会障碍，一个相续当中，一个时间当中不可能出现两个有分别识。

但在一个时间当中可以同时出现有分别和无分别，无分别识它因为是不会障碍有分别的缘故，它只是取境而已，就可以同时眼睛看到的书，耳朵在听这个法，鼻子在闻到空调机发出的气味等等等等，在这个同时当中都可以缘取无分别。但在无分别当中，这些无分别识无障碍的缘故，不会抵触，这个时候也可以生起有分别，在一个时间当中产生了有无分别两种识。

然后“取一照了境”，这个必须要观察，意思就是说，好象我的眼识也在取这本书的照了境，好像是取了一个照了境，但是不是真的取了一个照了境呢？这个还是要观察的。因为无分别的境和有分别的境绝对是他体的，也就是说我们无分别的眼识所取的境是自相，然后现在耽着了这本书是一个总相，所以说它的境，一个是自相境，一个是总相境，这两种境是不相同，但都是取一个境，从这个侧面讲一样的，都同时一个智。我的眼睛看到这个弱智，然后分别念来分别这个弱智，这都是一个智，只不过里面有一个比较细微的分类，微妙的关系呢，就是无分别取了弱智的自相，我的分别念在分析这个弱智的时候它是它的总相，所以这个方面的境不一样。但是取的境可以说是一个照了境，一个时间当中取一个境的缘故“故诸愚者执为一”。所以说这方面很容易混淆。

对方就认为没有一个有分别无分别执为一的这样一个识，不可能取外境，不可能分别的，这样的话，就是不了知这样一种关系。不了知有无分别可以同时生起，不了知无分别取自相，有分别取总相，取一个境的关系。所以愚者执

为一个了，就把前面的名和义执为一个，有分别无分别执为一个，他说没有无分别，只是有分别，这方面产生这样一种果。然后“纵次第取然速疾”是第二个因，比如第一刹那是无分别识，第一刹那我的眼识就扫到一个境，扫到一个境的时候我还没开始分别。第二刹那我开始分别，这是一张相片，或是一个杯子，这叫做第二刹那。那么纵次第取，实际上第一刹那取它的自相，第二刹那生起分别的时候是次第取的。但是呢“然速疾”，非常快，非常快的缘故，一般的众生难以察觉，所以这个愚者就认为是一个，认为名和义是一个。有无分别是一个，从这方面为什么会执为一呢，就是从两个方面讲的，也就是说第一个根据呢是这个有无分别可以同时出现，可以缘一个境，这方面愚者不了知执为一，第二个观察方式是次第取的。

无分别刚开始产生，有分别在第二刹那产生，这两个是次第的，不是同时的。不是同时的是第二种观察方式，第二种观察方式是次第的太快了，太快的缘故他不是一个时间，所以愚者不知道这个执为一个，主要是对对方宣

讲这个问题。

所以这个颂词当中，或者这组辩论当中也关系到了对方为什么会出现错误的问题，对于有分别无分别，对于自相总相仍然没有分清楚，对于建立和遣余没有分清楚，所以会出现这样一种问题的。

庚二、破许识自相为所诠：

识亦乃为自法相，是故命名不应理。

对方就是这样讲的，心中显现的这些瓶子像除了实之外，不会有其他。所以我的所诠是心识的自相，心识的自相就是我的所诠。因为直接在观察所诠，所以前面真正外境的自相没办法安立所诠，他就转而安立心识的自相。当然这个代表很多观点，因为在外道和内道共同的因明弘扬的过程当中，有很多很多的研究因明，很多很多人，对于这样因明的难题都纷纷做出了自己认为合理的解释。这个时候安立所诠的时候，一部分人就认为外境当中有个所诠是不应理的，他就转而安立自己的心识，自己的心识就是所诠，这方面就是将自己心识的自相安立所诠，也是不应理的。

识亦乃为自法相，自己的心识也是一种自相。是故命名不应理，和前面观察外境的自相一样的。实际上心识他也是刹那生灭的，如果在心识的自相上面去安立一个所诠的话，那么第一刹那安立的所诠，第二刹那就灭掉了，这个自相灭掉之后没办法再进行安立，所以说对于这样一种心识的自相命名也是不应理的。这个方面就不多讲了，因为在前面讲外境自相的时候，他推理的方式和现在这个推理的方式都是一样的。所以从前面了解的话，这个方面也可以了解。

己二（破许共相为所诠）；

前面我们大概介绍过了，自宗也是以共相作为所诠的，但为什么这个是要破共相作为所诠，破一些颠倒的共相。对于共相没有如理如实地安立的共相，从这个方面破除共相是所诠的。

分二：一、破许种类共相为所诠；二、破许名言义共相为所诠。

庚一、破许种类共相为所诠：

若谓词语不诠别，类总所诠故无过。

外境无总设若有，于彼命名无需力。

“若谓词语不诠别，类总所诠故无过。”

这两句主要是对方的观点，对方是这样认识的：词语就是能诠，能诠不诠别这个别就是别相，或者自相，如果诠这种词语对于别相或者自相去安立所诠的话，这个方面是有很大过失。前面已经再再观察过了，所以说是词语不诠别相，不诠自相的。类总所诠故无过。那么我们的所诠是什么？类总，这个方面讲得类总就是我们的所诠，将类总安立成所诠是没有过失的。注释当中也是讲，比如说都具备有枝有叶的树就是总类，一个总类就安立成所诠，只要具备这个法相的这些法都是类总，都是一种总类的共相。所以这一类法就是我们的所诠，安立这样一种是没有过失的。

“外境无总设若有，于彼命名无需力。”

外境当中有没有一个总相呢？这个方面就回到老问题了，在第三品讲外境当中到底有没有总相的问题。实际上外境当中根本没有总相的，外境当中安立的总相是错误的观点，而这个时候外道恰恰就想在外境当中安立一个总相，因为前面已经破斥过了，外境无总，在外境当中，

就是在外境的这些自相上面根本没有总相。总相就是分别念假立的，但是对方不承许这个总相是分别念假立的，他就认为在外境中有一个总相，所以这个在注释当中讲外境无总。外境无总，那么你的类总这方面所诠都安立不了，因为前面你的总和你的自相是一体还是他体呢？或者是一个总包含很多法还是每一个自相都有一个总？这个方面从很多很多都已经破斥过的缘故呢，所以外境无总，这个是不需要再讲的。

“设若有”退一万步说，如果在外境当中有一个总相的话，“于彼命名无需力”对于这个总相安立一个名称，安立一个所诠呢，“无需力”就是没必要，力就是无力的意思，三个字“无需无力”，“无需就是”无必要，“无力”是没有能力，没有功能，没有他的这样一种功能的。所以这个总相本来就是一种没有的东西，本来就是一个非常含糊的东西。所以对于这样一种没有办法起作用的总安立一种名称有什么必要呢？有什么样的功能呢？根本没有办法了知自相的。所以从这方面讲外境当中没有总，如果有总给他命名也是根本没有任何必

要性。

谓予与总有联系，自相命名知自相。

弃无必要能力总，于真自相立名称，
若言自相无边故，无法立名此亦同。

“谓予与总有联系”对方开始这样讲，并不是给个单独的总来安立一个名称的，而是“谓”他们所说的意思，“予与总有联系”就是说和这个总有联系的自相命名的。第一个自相和名词与前一个有联系合在一起观察，就是说我们所安立的名称和总有联系的这个自相法，因为每一个自相和这个总是密切相关的。每一个自相不管是东方的哪一个地方的瓶子哪一个叫自相的瓶子。然后他的总就有一个总和每一个自相的瓶子联在一起，所以我们在命名的时候是给这个总有联系的自相，是给自相命名，而不是单单给一个总立名，就说总和自相有关联。而我们要立名的时候是给和总有联系的自相命名。给这个自相命名之后，就可以知自相了嘛。因为我们是给自相命名的缘故就可以知自相。

前面就说给总相命名，没办法知自相，像

这样的话我们就承许每一个自相都和总有关联，我们给和总有关联的自相命名，那么给他命名之后就可以了知自相，这样来观察的。

下面破斥“弃无必要能力总，于真自相立名称”。这个时候你既然是给自相命名，那你应该抛弃无有必要的能力，无有必要无有能力的总。那么这个总他就是一种可以说是附属物了，附属物是可有可无的东西，他就没有任何必要没有任何能力，前面已经观察过了。观察之后就说如果你不是给自相命名而是给总立名，那么这个总是没有任何必要没有任何能力的。所以这个时候有必要抛弃，抛弃之后单单是给真自相立名。他前面的观点讲“谓予与总有联系”的自相命名，他就想给这个自相命名，我们就说如果你真正想给自相命名，你就给真自相命名就已经足够了。所以应该把这个总抛弃，不必要说和这个总有联系的自相怎么怎么样，实际上有联系没联系反正是和总没有大的必要性的。他附属在这个自相上面他没有什么功能，把他抛弃，抛弃之后直接给这个自相命名就够了。

“若言自相无边故，无法立名此亦同”。

“若言”对方如果这样说自相无边的缘故，他说给真自相命名很麻烦，为什么很麻烦呢？因为这个自相无边无际无法立名，所以说给这些自相是无法命名的，他就这样回答。

“此亦同”就是我们的回答，我们的破斥。“此”就是总的意思，那么如果你说自相无量无边没法立命，“总”也是无边无际无法立命。为什么这个“总”也是无量无边无法立命呢？因为你这个“总”是每一个自相都有密切相关的，就是说在每一个自相上都有一个总，所以你说自相太多了没办法立命，和这个自相密切相关的和他无二无别的这样一种“总”也是很多的，所以你也没有办法立命。所以说观察来观察去的话给自相没有办法立命，给总相也办法立命。

所以这个主要是没有分析这样一种建立和遣余，也没有分别总相和自相的关系，这个总相，尤其是总相是分别念安立的，这个方面通达认为在外境当中有一个总相，那么这些过失都是没有办法逃避的。

今天就讲到这里。

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

第 27 课

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！

下面开始讲《量理宝藏论》，《量理宝藏论》当中现在在讲第五品观所诠能诠品当中，今天讲第二个科判破许名言义共相为所诠。破名言义共相为所诠，实际上这个方面是在破斥以不相应行作为所诠的这样一种观点。

雪域派与声闻宗，许名言义真所诠。

于不相应行立名，如何了知无关色？

犹如诠说瓶子中，不能了知无关牛。

雪域派就是因明前派的，声闻宗主要是以正量部为主的论师，他们的观点对于所诠，在

安立所诠的含义的时候，承许名言义是真所诠，名言义真所诠在上师注释当中也是讲了两种观点，第一种观点当中名言和义分别对照前面的两个宗派，雪域派主要是对于义，这个义并不是指自相，并不是指外境的义，这个义是指义共相，就是义总相，这个方面进行观察的，他以义总相作为他的真所诠。然后名言主要是声闻宗，声闻宗正量部他以名言共相作为所诠，将名言作为所诠，这个就是分开解释的。

然后第二种，就是本论的注释解释的时候，名言义真所诠都安立解释成不相应行，直接解释不相应行，通过这个方面进行立名的。

雪域前派他的义共相和自宗的义共相前面已经做了观察，实际上是不相同的。自宗虽然也将义共相或者将总相列为所诠，但是这个义总相第一个是非实有的，第二个这个所诠是一种假立的，在世俗当中假立一个所诠而已，后面作者还要宣讲实际上胜义之中无所诠，在胜义谛当中没有一个所诠的，所以所诠只是在世俗当中暂时引用的时候安立一个所诠的名称。安立所诠名称它的基也是一种共相，这个共相也是无实的，所以说所安立的所诠的对境它也

是个无实的总相，然后在世俗谛当中对它安立一个所诠，在胜义谛当中根本没有所诠的，所以这个方面就是自他宗最大的一个区别之处。

于不相应行立名，这个以下是破斥，因为对方就是这样认为的，名言义是一种不相应行，不相应行以前在《俱舍论》当中也讲，大乘当中也有这些不相应行的安立，当然大乘安立不相应行它是一种假立法，有部等等安立不相应行是一个实有法，是这样安立的，以前我们在学《俱舍论》的时候实际上也是提到过的。

什么叫不相应和行呢？实际上不相应的这样一种法，就是这些实法和色法有不相应的，它也不是包含在色当中，也不和心心所法相应的，像这样离开了色法和心法之外的一种别别的实体，别别的实体就称之为不相应行。

有很多不相应行，比如得绳啊、名言啊，还有比如我们讲的时间，时间也是一种不相应行，还有方向，我们说东南西北，东南西北这个方向到底是心法还是色法呢？实际上他们说也不是色法也不是心法，这个是不相应行法。

不相应行法它是行命所摄的，是五蕴当中

的行命所摄，行命当中有相应行和不相应行，行命当中的不相应行主要也是在五蕴当中的行命所包含的，这个就称之为不相应行。

大乘的观点不相应行都是假立的法，所以我们说方向哪里是真实的呢？其他的名称哪里是真实的呢？实际上这些都不是真实的，是一种假立的。假立当中我们可以安立这样一种方向，和色法、心法都不相应，它是一种不相应行，在名言当中假立的方式可以安立，但如果安立成实有的话就不正确了。

此处对方他将不相应行安立成所诠，所诠是什么呢？所诠就是不相应行，像这样色法、心法都不相应的这样一种名言或者意义，或者能够展示这样名言和意义作用的，这方面的瓶子、柱子等等，这个方面就称之为不相应行，对于这样一种安立名称，安立所诠的。

于不相应行立名，对于这样的不相应行立名，如何了知无关色？那么怎么可以了知和它无关的色呢？这句话当中我们应该这样分析，就是说我们安立名称的必要是什么？我们安立名称的必要是要了知这些自相。比如说瓶子，

安立一个瓶子的名称，安立一个牛的名称，实际上安立这个名称我们就是想要在单独的自相上面作破立，这些法到底存在还是不存在，这个方面我们说是安立名称的必要性。

安立名称的必要性，我们在观察的时候，对方将不相应行安立成他的所诠，在不相应行上面取个名称，对于他了知自相的色法有没有关系呢？应该成没有关系的。没有关系的主要的核心在哪里呢？主要核心就是在不相应行它本身的本体上面，不相应行它本身的本体和心所不相应，和色法不相应，都是无关的。都是无关的话，你对于一个无关的法，就是说你在不相应行上面安立了它的名称之后，和它无关的这些色法怎么样能够关联呢？比如说你对不相应行的这个瓶子，在不相应行的瓶子上面安立一个瓶子的名称，那么你的意思想要知道外面这个自相的瓶子了，但是不相应行的本体和外面色法的本体别别无关的，别别无关的话，那么你在一个不相应行上面立个名称没办法了知和它无关的自相的色法的，就是这样的。

比如你在张三上面立个名字，没办法了知李四的，因为张三、李四二者是他相续，别别

相续的，二者是无关的。所以你给张三取个名字，你说通过张三的名字可以了知李四，这个是根本不可能的事情。不相应行和色法二者的关系就是这样的，所以说你如果通过不相应行立名的话，就没有办法了知和不相应行无关的这个色法。

下面是比喻，犹如诠说瓶子中，不能了知无关牛，就好像诠说瓶子，将瓶子安立个名字，我想要诠说瓶子，那么能不能够通过诠说瓶子这个过程而了知和它无关的牛呢？这个完全没办法，因为二者是无关的缘故。二者无关的缘故，你给瓶子立名，没有办法通过瓶子的能诠所诠了知和它无关的这个牛、马等等的物体的。所以说如果对于不相应行立名的话，就是无法真实安立。

下面是一组辩论：

若谓虽然无关联，相同错乱而取境。

相同致误则时境，偶尔错乱非皆误。

此乃恒时错乱故，非由相同致错谬。

若谓虽然无关联，相同错乱而取境，对方想要挽救自己的观点，他说虽然无关联，就是

指不相应行和真正的自相二者之间确实确实无关联的，如果他承许不相应行和自相有关联的话，当然违背了自宗，违背了其他论典的安立了，因为不相应行本身就是和色法、心法都不相应的。所以就没有什么联系的，这个方面称之为不相应。所以对方不敢承许相应，不敢承许有关联，只能承许无关联。

不相应行和自相虽然是无关联的，但是他可以安立作用是相同错乱，相同错乱的方式而取境的。相同错乱是什么意思呢？就是说心中浮现的不相应行的瓶子的这样的概念和外面的这个瓶子的自相，二者之间有相同之处。比如说我脑海当中浮现了不相应行的影像了，浮现的影像它也是一种小口大腹能够盛水的东西，这个是我内心当中浮现的不相应行的总相。然后外境当中的这个自相它也是小口大腹，能够盛水的东西，所以二者之间有相同的，既然二者之间有相同的话就错乱了。

错乱的意思就是说将二者误认为一体，将外面的自相和相续当中的不相应行，不相应行和外面的自相因为有相同的缘故就引发了错乱。引发了错乱之后我耽著了或者所诠，虽然是相

续当中的不相应行，但是因为二者相同的缘故引发了错乱，最后就可以取外境，而取境就是能够取外境的自相，这方面应该是可以的，因为相同的缘故引发错乱，因为错乱的缘故而取外境自相的，他就从这个方面安立的。

下面进一步观察，就是给他破斥，相同致误则时境，偶尔错乱非皆误，你的根据是相同故，相同故引发错乱，错乱故引发取自相，是这样安立的。我们讲如果是相同致误，就是通过相同的理由、相似的理由致误，导致了这样的错误，如果通过相同而导致错误的话则时境偶尔错乱。则时境偶尔错乱的意思就是说在时间上面和境上面有偶尔错乱的情况，比如说时间方面，今天错乱明天不错乱，就叫做时间方面的错乱。境方面的错乱，相续当中的不相应行和外境的自相的境偶尔有错乱的。

这个方面就从时间方面偶尔会有错乱的，上师也是打比喻讲双胞胎的比喻，双胞胎的比喻也是这样的，实际上你乍看之下的话二者相同，二者相同就导致错误把弟弟当哥哥，哥哥当弟弟，这个方面有这样一种情况。但是如果是因为相同，二者长得比较相像，这个时候导

致的错误会不会是恒时的错误呢？不会恒时错误的，时间一长了之后，大家都能够分辨清楚，这个就是哥哥，那个就是弟弟，因为二者之间有什么什么差距，他一下就可以说出来了。

所以说如果你说相同导致的错误的话，那么在时间和境上面，比如双胞胎的哥哥当成弟弟，弟弟当成哥哥，这个就是环境上面的错误。然后时间方面今天看错了，明天看错了，后天不一定看错的，时间一长不会看错的，所以这个方面就是时间方面导致的偶尔错乱。

非皆误，不可能恒时错误的，都错误的，这方面是不可能的事情。所以说因为是相同的，相同的意思就是说两个不同的法但是有相近、相似的缘故，所以说这个叫相同，如果通过这样两个相近的法导致错误的话，我们观察的时候绝对是偶尔错乱的，非皆误，不可能是恒时错乱。

所以说你的意思是什么呢？我们再看他的观点，他的意思就是说能诠所诠的关系，它是因为相同的缘故就导致错乱而取境，但是这种取境的方式是恒时错乱的，确实确实恒时错乱

的，永远都会将相续当中的不相应行误认为外面的自相而取境的，肯定是这样的，否则我们安立一个能诠所诠的话绝对是有这样的关系，否则的话安立能诠所诠没有必要了。

这个时候对方安立不相应行和外境是相同错乱的缘故，所以说可以取境，但是我们分析的时候，如果是相同致误的话只有偶尔错乱，不可能非皆误，而真正安立这个名字，安立一个名字，我们要恒时使用能诠所诠的，这个方面按照一个侧面来讲的话，他恒时就是错乱的，恒时要将名言义共相耽著成自相，这个是不可能的事情。所以就从相同致误则时境，偶尔错乱非皆误这个方面可以知道对方是不应理的。

此乃恒时错乱故，非由相同致错谬。此乃恒时错乱故，我们可以这样理解，实际上分别念他自己是恒时错乱的，或者说就是将名言义共相或者我们将不相应行执著为自相，这个方面是分别心在执著，确确实实由分别心在执著，我们认为不相应行它就是个自相，这个就是恒时错乱，恒时错乱实际上是分别心它自己的一个本体，分别念本体的缘故只能安立是分别心将它安立成错乱，而不是说由相同导致

错乱的，如果是通过相同导致错乱的话，那么肯定必须要偶尔错乱的。如果是分别心导致错乱的话，这个就是恒时错乱，因为分别心它本身就是一种错乱的。

将不相应行这个东西执著，或者说我们的分别心执著不相应行也好，我们的分别心执著自相也好，这些都是恒时错乱的，所以说不管怎么样观察的时候，对方的观点也是一种恒时错乱的缘故，不是由相同致错谬。或者我们在安立不相应行，将不相应行执著为自相的时候，这个实际上谁在执著，谁在恒时安立呢？这个就是分别心它本身在恒时安立。

因为分别心本身的本体就是错乱的缘故，所以说以分别心导致的错乱会是恒时错乱。比如我们分别心观察自相，分别心观察不相应行，这个方面它全部都是错乱的，根本不可能通过相同致错乱的，这个方面应该再进一步好好的分析此乃恒时错乱故，它到底是对应哪一个法的，是对对方的不相应行执著自相，还是说我们要安立将不相应行执著为自相，这个是我们的分别心在操作，分别心在操作的缘故，就是说分别心它是恒时错乱的缘故，这个可以

安立的。但是如果是通过相同来导致错误的话，这个就会有上述的过失的。

戊二（立自宗）分三：一、法相 二、分类 三、抉择彼义；

己一、法相；

就是自宗当中对于所诠、能诠它的法相是如何安立的呢？

由能知与名所知。

这个就是它的法相，由名所知，这个方面是它的所诠，能知就是它的能诠法相。就是说通过名称，通过文字或通过这样的表示，这方面能够了知这个内容，这个方面就是所诠，它自己的法相。通过名称来知道它的内容，通过名称来知道所知的法，这个方面就是它的所诠，就是所表达的、所了知的本体的法相。

能诠是什么呢？能诠就是能知，能够知道这个意义的名称，从名称、文字、语言等等这方面就称之为能诠。所以能诠就是它的文字、语言等等，然后所诠就是通过这样的名称所通达的、所了解的内容，所了解的含义，这个方面就是所诠。

上师昨天也讲过，这样一种能诠不能够完全限定在词语、文字当中，乃至手于手势，这些方面都是一种能诠，反正能够让对方了知含义，这方面都称之为能诠当中可以包含的。

己二、分类：

由讲用者之差异，各各有二共有四，
讲时分析而精通，入时误为一体得。

这个方面在讲它的分类，就是能诠所诠它的分类如何了知的呢？这个地方讲由讲用者之差异，讲用者之差异就是总的来讲已经描绘了，对于所诠能诠讲解的时候或者说分析的时候的这种情况，用，就是使用时的情况。讲用，讲就是讲分析的时候，用就是在使用的时候。通过讲和用的差异，因为我们在讲的时候详尽分析什么是所诠能诠，用的时候有一种使用的时候的一种实际情况，所以说就有这样的差异。

各各有二共有四，按照本论的注释来讲解释成每一个能诠都有二种，共讲四类。就是说每一个能诠，看它字句只是包含了能诠方面，每一个能诠，因为能诠自己有真实的能诠、耽著的能诠这方面的差距，还有用者他自己的能

诠所诠，或者听者他自己的能诠所诠，所以如果从能诠的侧面来讲的话，各各有二共有四，他是直接从这个侧面来进行观察的。

或者各各有二共有四，是不是在理解的时候单单讲讲者，讲者对于能诠所诠各各有二，能诠方面也有两种，所诠方面也有两种，像这样能诠所诠都有耽著的能所诠，都有真实能所诠，所以说从讲解者这个角度来讲的话，就是对于能诠所诠各各有二共有四，所以单单如果理解成讲者的话，这方面就有四种。

用者的话按照注释和上师的注释来讲的时候，他没有分这么多，用的时候误为一体的方面去进行取舍的，就是说不管你的能诠所诠，不管你是真实的能诠所诠还是耽著的能诠所诠，反正全部误为一体，如果这个时候全部误为一体可以获得的话，从一个侧面讲就不需要分析它的详细分类了，是不是从讲用者分开宣讲的，讲者讲的话各各有二各有四，然后下面讲讲时分析而精通。然后误的时候他讲误为一体，当然我们如果趋入的时候，怎么样趋入的，分析的时候还是可以分析，就是他用的时候，在入的时候，他实际上已经使用了，或者实际上也

包含了真实的、耽著的能诠、所诠，这方面已经包含了，所以从这方面观察的时候各各有二共有四，从分类方面讲的。

上师讲了实际上按照讲者和按照听者的侧面来讲的话，总共讲起来的时候就有八种，因为讲者他有真实、耽著的能诠所诠这四者，然后听者他也有真实和耽著的能诠所诠，又有四种，所以说详尽分析的时候就有八种。在颂词当中讲各各有二各有四，就是讲了四种，实际上详细分别的时候应该有八种的。

讲时分析而精通，在讲的时候必须要分析，分析的清清楚楚之后才可以精通所谓的能诠所诠，也就是说对于能诠方面他也有真实的能诠和耽著的能诠。真实的能诠实际上真正能够做能诠作用的它的什么样本体呢？实际上这个真实的能诠它只是一种名言共相而已，只是有名言共相，名言共相在上师注释当中也再再提及过，实际上就是我们脑海当中浮现的一种名言的相。比如说瓶子，瓶子实际上在我们脑海当中，讲者的脑海当中浮现瓶子的名词，然后听者脑海当中浮现瓶子这样的一个名词，这个称之为名言共相，这个叫做真实的能诠。

耽著的能诠就是指名言的自相，名言的自相就是指声音它本身，声音的本身就是指耽著的能诠，为什么叫耽著的能诠呢？实际上我们认为这个声音，我们说瓶子这个声音的时候，它实际上已经触及到了、已经讲到了瓶子的自相，这个叫耽著，我们耽著这个声音它触及到了，但实际上他触及到没有呢？实际上这个声音根本不可能触及到自相的。声音触及到自相的话，那么一讲一听声音的时候都能够了解自相的，所以说听的懂这个语言，听不懂这个语言没有差别，反正自相的声音触及到了自相的缘故，所以说应该有这样，但是这样的声音根本触及不到自相的缘故，只是我们耽著，我们认为我们执著它触及到了自相，所以这个叫做耽著的能诠，耽著的能诠就是指它的声音自相的本身了。

然后再分析所诠，所诠它也分两种，一个是耽著的所诠，一个是真实的所诠。真实的所诠实际上可以说是义共相，义共相就是真实的所诠。我们所宣讲的是什么呢？我们所宣讲的这个法就是义共相，就是一个总相法而已。比如瓶子，瓶子就是一个总相，我们在宣讲，我

们取名字的时候，实际上就是对于总相方面论说它，这个方面就是真实情况观察的时候，我们只能够论说到瓶子的总相而已，这个叫做真实的所论。

然后耽著的所论，我们认为我们执著我们说到了瓶子的本体，说到了瓶子外境本身，这个叫做耽著。耽著的意思就是说实际上没有触及到，实际上没有将它作为所论，但是我们认为将它作为所论，已经触及到了自相本身，这个叫耽著的所论。从这个方面讲的时候就是自相，外境的自相，瓶子等等法的自相本身，这个方面从讲者来讲是这样。

那么听者来讲，同样可以如是了解的。就认为对方的语言，他真正表述瓶子，这个叫耽著的能论。实际上所听到的话语只是一种名言共相而已，这个方面叫做真实的能论，就是观待于对方，我作为听者来讲，我听到对方的语言也分这两种。

然后从他所表论的侧面来讲，我也认为，我听者认为他说到了自相本身，这个叫做耽著的所论。实际意义上他只是说到了瓶子的共相

而已，这个叫做真实的所诠，所以说从这个方面了解就可以知道能诠所诠二者之间的关系，所以说越学的话眉目应该越清晰的，越学下去的时候自己对能诠所诠之间的关系越能够清晰的了解，就是这样详尽分析而了解精通的。

入时误为一体得，入字就是前面的用字，就是在使用的时候，当然你对因明精通的大论师你自己也会使用能诠所诠的，还有从来没接触过因明的世间的牧童或者其他的世间人，他也会使用这样的能诠所诠的。那么在使用的时候需不需要这样详尽的分析呢？使用的时候再去分析就会出现很多的麻烦，因明论师、其他的对方他也是学因明的，如果你在使用的时候要分析的时候，这个时候就非常不方便了。比如我说把瓶子拿过来，听者说实际上你说的什么呢？说的是真实的外境的自相还是共相呢？是耽著的所诠还是真实的所诠？这个方面一问一答的时候很长时间当中根本没办法达成共识，没办法做取舍。

所以从这个方面讲的时候，在用的时候误为一体得，就是说把能诠所诠，把真实耽著的能诠所诠全部误为一体而可以获得的。讲者他

说把瓶子拿来，把瓶子拿来的时候他根本没有分析到底要去拿一个什么样的瓶子，听者他听到把瓶子拿来，他自己马上误为成自相，然后就把这个瓶子给他了。所以在使用的时候不需要这样分析而精通的，使用的时候直接就可以使用的。

这个意思就是说，一方面讲既然在使用的时候误为一体得，那么为什么还要分析这么多情况呢？上师在注释当中实际上也是讲过的，即便是在使用的时候误为一体得，但是这个时候我们还是需要分析的原因，就是必须最后让我们引发一个定解，实际上平时我们在交流的时候，这些能诠所诠的关系都没有一个真实的，平时我们在错乱当中生活，但是我们还认为这个是实有的，因此就会引发很多的烦恼，引发很多的轮回的因、习气等等，不必要的烦恼都可以引发。

如果把这些精通完之后，虽然使用的时候我仍然在使用，但是我从道理上面，我深深观察的时候，我就绝对会知道名和义没有一个自己的联系的，我们自己的分别，我们自己的诠说，能诠所诠也好，这些都是一种错乱的。既

然都是一种错乱的话，我们就知道现在我们的分别心都是不可靠的，它是恒时错乱的一种本体，通过这个方面可以引发对修习佛法一个殊胜定解，所以说虽然我们在使用的时候不需要这样分析，但是在讲的时候在学习的时候，要知道以前我们在很多时候都是将错乱执为真实了，虚假的执为实有了，引发了很多很多不必要的烦恼和习气，从这个时候了知这个就可以逐渐的断除。

己三（抉择彼义）分三：一、建立名言共相真实所詮无有，二、无事而错乱命名之理；三、错乱应用而得照了境之合理性。

庚一、建立名言共相真实所詮无有；

这个是什么意思呢？就是说通过正面来建立名言共相的真实所詮，名言共相的真实所詮这个就是前面我们自宗，前面自宗在分类的时候就将这个所詮安立成真实所詮和耽著所詮，而这个时候我们的所詮就是从真实的所詮方面安立的，自宗安立所詮的时候就是指唯一安立真实所詮。那么这个真实所詮是什么？就是名言共相，名言共相方面安立成真实所詮。

这个时候建立名言共相的真实所诠无有，无有就是在胜义谛当中根本没有的，这个地方胜义谛是因明的胜义谛，因明的胜义谛主要是从自相的侧面讲的，自相的侧面讲就是它的胜义谛。然后共相、无实这些是它的世俗谛，所以实际上在外境当中，我们说如果从它的含义来讲，胜义中无所诠的意思就是说在自相上面有没有所诠？自相上面没有所诠，这个叫做胜义中无所诠的意思。

胜义中无所诠，那么只有在世俗当中有所诠，世俗当中就是因明的世俗，因明的世俗这些都是无实的，都是假立的，都是不可靠的，叫做因明的世俗。所以说在暂时因明的世俗谛当中可以安立一个所诠，那么这个所诠就是不真实的，这个所诠在胜义谛当中是不真实的，所以说这个方面就分的很清晰了。

下面就进一步讲：

外境与识为自相，二种共相乃无实，
此等四者非所诠，故胜义中无所诠。

外境与识为自相，首先说外境和心识是自相，外境的瓶子、柱子这个也是自相，然后心

识它自己的自证分，这些方面是它的自相，每一个心识有它的自证分等等，这些方面就是心识它自己的自相。然后是自相的缘故非所诠，前面已经破掉了，有些外道或者其他的他宗，他承许外境的自相是所诠这个破掉了，这个根本不是所诠，然后承许心识的自相是所诠，这个也破掉了根本不是所诠，所以说外境与识为自相是所诠这个已经破掉的。

“二种共相乃无实”，二种共相是名言共相和义共相，名言共相和义共相是不是真实的所诠呢？这个方面乃无实，它是无实法的缘故，无实法不存在的，不存在的无实法不可能真正的作为所诠的，所以说二种共相乃无实，这个也不是所诠。

此等四者非所诠，归纳来讲的话，前面外境自相和识的自相再加上名言共相和义共相，此四者都不是所诠，因为自相法上面没办法安立所诠，无实法方面没办法安立所诠，这四者都不是所诠。

这个就是详尽观察的时候，如果对所诠详尽观察的时候，故胜义中无所诠，所以说因明

胜义当中根本没有所诠的，在自相上面哪里有一个所诠呢？所以说从这个角度观察的时候，这个所诠的法只能安立成共相。安立共相的时候将它假立安立成所诠，暂时我们要使用名言，要使用名言的时候在共相上面安立个所诠，但这个所诠本身它也是假的，所以这个时候如果所诠是假的时候能诠就假了，能诠所诠一假的话我们就知道，实际上平时我们的想法，平时我们的语言，还有我们认为所诠的境，这个方面在真实义当中完全都没有的不存在的。

既然能诠所诠不存在，只能说它暂时有个作用，暂时假立一个作用，在真实义当中不存在，不需要再去耽著能诠所诠而使自己束缚在这样的圈圈当中没有办法脱离的，这个方面也是一个非常重要的问题。就是建立名言共相，真实所诠没有，可以帮助我们解决很多疑惑。

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

第 28 课

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！

下面开始辅导因明，现在讲第五品观所诠能诠当中，上师在讲的时候也是再再讲了所诠能诠的概念、定义、真实的能诠所诠，耽着的能诠所诠，对于讲者对于听者这方面的分析都是讲地很多的，在注释讲义当中就是讲的很清楚。今天我们没有时间讲这么全面因为还有其他的事情要做，所以就直接从颂词方面开始辅导。

庚二：无事而错乱命名之理：

分别本性即错乱，浮现名言义共相，

于彼耽著为外境，彼即假立名所诠。

这个方面讲的是无事而错乱命名，无事，就是无实有的本体。本身这样一种所诠呢它是胜义当中不存在的，前面颂词当中已经讲了胜义当中是没有的，就在自相上面没有一个所诠。它虽然没有一个自相，但是可以错乱命名的道理呢就在这个颂词当中观察。

“分别本性即错乱”，意思就是说一些分别念的本性呢它自相就是错乱的，本体就是错乱的。好像就是说火的本性就是热的本性一样，所以说分别念的本性它自己的体相来讲就是一种错乱的体性，不管对什么样的法进行分别都是这样一种错乱的本体，所以说我们就知道了分别本性即错乱。

浮现名言义共相，在错乱的分别念本性当中它可以浮现义共相，那名言两个字呢，可以有两种观察的方式：第一种观察的方式，就是这个名言对照前面的胜义来讲的，胜义当中呢是没有所诠的。如果对照胜义谛当中的名言的话，在世俗当中在名言当中它可以浮现这样一种义共相，比如说在我们错乱的分别念面前可

以浮现瓶子的共相，这个只是在名言当中浮现了而已，实际在胜义当中是没有这样一种所诠的，这个方面就可以理解成和胜义对照的原因。

还有一种名言是按照蒋阳钦哲汪波尊者的注释当中他解释这个名言的时候呢，就是说浮现出这个名言所诠的义共相，“名言所诠的”中间就这几个字，加了这几个字还是在突出义共相。但这个义共相是通过名言所诠，通过能诠的名言它能够所诠出这样一种义共相，义共相成了所诠意义了，然后名言安立成一种能诠。通过这个能诠诠释出这样所诠，实际上是说所诠的义共相是通过能诠的名言进行诠释的。所以解释的时候呢就是名言所诠的，名言所诠的义共相也可以理解。意思就是说在本体的分别念当中没有一个真正的所诠，但是在错乱的分别念当中可以浮现出可以通过名言所诠的这样一种瓶子等等的义共相，那么这个义共相就做为所诠，也就是说前面讲过在胜义当中根本就没有一个真实的所诠。但是在名言当中或者说在分别错乱当中会不会有一个所诠呢？在这个错乱分别念面前它可以浮现出一种通过名言所诠的这样一种义共相，这个义共相做为所诠，

做为真实所诠的对境。

于彼耽著为外境，就是说既然它是本性错乱分别念浮现出来的，那么为什么众生为此执着呢？这个方面讲众生的分别心没有了知这样错乱的本性，分别念的本性面前会浮现出这种义共相，所以说对这样义共相耽着为真实的外境。

比如说我们在通过语言来表述瓶子的时候，是通过名言的总相来表示这样一种相续当中、我们心当中这样一种义共相。但是我们把相续当中的义共相耽着为自相的外境，然后我们语言认为说到了这样的自相外境。这个方面就是一种错乱，一种妄执。

众生实际上在耽着的时候，就是这样的实际情况，在这个颂词当中就分析出了众生在妄执的时候，执着到一个实际情况就已经表示出来。所以说这样的一种所诠实际上浮现的名言义共相而已，但是众生不知道这是迷乱错浮现出来的义共相，“与彼”这个“彼”字就是意共相，对于这个义共相耽着为是个真实的自相外境。

“彼即假立名所诠”，所以说在这样一种方式之下，假立一种名言所诠。所以我们知道在胜义谛当中这个所诠绝对不存在的，在世俗当中，在假立错乱的前提下面，可以有一种所诠。那么这个所诠就是错乱的分别心面前浮现出来的义共相，把这个做为所诠，众生耽着自相的缘故，然后就认为说到了他，然后就开始做取舍，实际上这个的所诠是假立的，从这个方面就是讲名言当中可以假立有一个所诠的意思。

下面讲第三个科判：

错乱应用而得照了境之合理性。那么既然是错乱的，那么为什么又可以得到外境呢？这个颂词就宣讲这个道理。

迷乱习气熏染故，命名之时混合立，
名言时亦如是知，故虽错乱亦真实。

“迷乱习气熏染”的含义就是众生从无始以来，习惯通过迷乱的习气将这个自相和共相误为一体进行取舍。那将自相和共相误为一体进行取舍，像这样时间非常长的缘故呢，所以这样一种习气这样一种串习，它非常稳固。非

常稳固的原因呢，所以说是在命名之时混合立。

因为自相和共相，习惯于混合在一起，所以说在命名的时候，对于人命名、对物品命名，乃至对山河大地命名，在命名的时候是混合立的。那谁和谁混合，一个法没办法混合的，实际上两个以上的法可以混合的。那这个时候，混合的意思就是将自相和共相混合在一起命名，在耽着的所诠方面，是耽着于自相，比如一个自相的小孩，一个物体，耽着是一个自相的。

命名的时候，实际上是脑海当中的总相进行命名的。像这样的话，是将自相和共相混合在一起，然后进行命名。在命名的时候是有混合的，“名言时亦如是知”，“名言时”的意思是说在命名完之后对名言的取舍，通过名言做取舍的时候，比如说已经取名为瓶子了，在给瓶子取名的时候，是将自相的瓶子和共相的瓶子混合在一起之后，然后给它定名为瓶子。那么在取完名之后，我们要用名言，在用名言的时候，“亦如是知”，也是通过自相和共相混合的方式，或是前面通过混合的方式立了名，然后用的时候，还是这样的。所以我们说：“把瓶子拿来。”这句话的时候，本身就是自相和

共相混合，那么对听者来讲，他也是讲自相和共相混合在一起。

所以说“名言时亦如是知”，“亦如是知”的意思是还是混合在一起。那么这个时候，不需要去做很多的解释，不需要做很多的简别，因为众生无始以来就习惯将自相和共相混合在一起做取舍。那么在分析的时候，只不过是众生如何取名，如何运用，得出一个妄执、或得出一个错乱的方式来取境而已。实际上在用的时候，众生也早就习惯将自相和共相混合在一起了。那只不过我们现在在学因明的时候，就更进一步比较深的层次了知了：平时我们的交流这个方面都是错乱的，将自相误认为共相。然后讲者是这样的，听者也是这样的，二者合作的时候也是这样的。

通过这个方面，就开始使用名言，开始在名言谛当中做各种各样的破立和取舍。那如果知道之后就知道，实际上我们这种交流或言说都没有触及到自相本身，都是在共相之间进行宣讲，进行所诠等等。所以我们也知道很多时候都是错乱的。知道这些错乱之后，就会知道世间它这种虚假性、错乱性，就完全知道了。

知道了世间的错乱性和虚假性，尤其是对于虚假性和错乱性，能够生起一种定解的话，那我们会减少很多的烦恼，减少很多的恶业，就是这样。

现在我们学因明，学了之后呢，我们说马上学完之后马上烦恼就减少，这个不一定。因为我们在学的时候，只是一种认知而已，那么这种认知大概对道理方面有所通达了，那么就是说你在通达完之后能不能够起作用，或是能不能够将这些世间名言看破呢？还要看你相续当中的定解生没生起来，定解稳固不稳固。然后有很深的定解，很稳固的定解之后呢，在这个基础上认知，彻底打破平时自己虚妄的执着，实际上我们打比喻讲的时候也是现在我们很自在的将外面的法执着为实有，这方面就是来自我们的定解，对外面的法真实存在的定解。

所以我们对这样的法串习很长的缘故，它就会自然而然的就开始分别实有，自然而然的就开始对好东西贪执，对不好的东西开始嗔恨，那么这个方面是一个例子了。那么从反方面来讲，如果我们现在对比世界一切万法的本性如实的错乱，也能够如实生起一种定解的话，然

后我们自己相续中的看法也会大大的改观。那么就是说现在我们是这个任运自成的方式一直执着于外境，驱逐外境，那么当我们知道外面的一切能诠所诠等等的关系都是错乱假立的时候，我们就不会如此去执着了。所以说这个方面就是我们了之能诠所诠这个虚假性的这样一种这个作用了，名言也是这样了之的。

故虽错乱亦真实。故虽错乱就是将把这样一种共相误认为自相是一种错乱的，虽然是一种错乱的，外境当中没有一个真实的所诠，那么词语所表达的这个真实对境的所诠不存在，不存在的侧面讲的这种错乱颠倒的。“亦真实”虽然错乱也真实的意思就是说，但是众生他习惯了这样一种错乱去交流，错乱去取境，所以说虽然是错乱，但是也可以达到这个照了境，也可以得到这个照了境。就是通过这样一种共相可以得到自相，所以说讲者呢它说是瓶子而来，虽然这个方面是有错乱，真实的这个所诠的这样瓶子是不存在的。那么这个讲的时候可以这样讲，那么听者呢他就知道把这个瓶子而来是什么，他把这样一种共相呢执着为这样一种自相，然后就取这个自相，取自相之后呢把

这个瓶子交给这样一种说者，最后就可以获得照了境，可以获得照了境从这个侧面来讲也是真实的，这样一种真实，从这个方面也可以观察遣除这个疑惑的。

下面讲第三个课判：

戊三（除诤论）分五：一、遣与许真实共相为所诤相同之诤；二、遣与许识自相为所诤相同之诤；三、遣与许不相应行为所诤相同之诤；四、遣若无所诤则成灭绝名言之诤；五、遣许错乱之关联不需要之诤。

己一、遣与许真实共相为所诤相同之诤：

谓名义若未遮他，则成有实为所诤。

胜义之中虽不遣，显现遮遣乃迷乱。

不许共相为迷乱，是故岂能同彼等？

第一句第二句主要是对方的观点，对方就是说他对于自宗安立的这样一种名言义共相，作为真实所权呢有怀疑有疑惑，像这样的话开始辩论。通过这些辩论，我们可以对自宗的意义更深层的生起定解，如果没有这些辩论的话，我们可能对自宗的这个意义的正确性呢就没办法生起正确的定解，所以这个方面呢就是这个

辩论呢是很重要的。

我自己刚开始学佛的时候呢就有一个想法，什么想法呢？就是这些辩论都没有用的，直接讲自宗就够了，我认为这个直接讲自宗，然后通达就够了，讲什么辩论根本是没有意义的。实际上刚开始学法的时候，他们就说自己的智慧或自己的分别心没有知道很多很多方面，那么慢慢学习的时候就知道了，直接跟你讲自宗不是不可以，但是呢直接跟你讲自宗不讲辩论的话，别人的看法是怎么样？反方面负面的辩论是怎么样？这个方面不通达的话，你对你的自宗的含义生不起一个决定的定解，那么当通过这一组又一组的辩论看似很复杂，看似很没有意义的这个辩论，然后又说是这个决策完之后呢，自己就知道我们那个自宗呢，也不管从哪个方面的辩论哪个方面的遮破，都是应理的。最后对这个自宗的观点生起决定性解就是这样的。不管是因明当中的自宗也好，还是说中观当中的自宗也好，都是有这样一种必要性的。所以你自己单单讲自宗的观点，没有遇到其他的违品的时候，似乎好像是有一种智慧，但如果遇到了反方面的辩论的时候，你自己的

观点还能不能稳固的保持下去，这是一个问号的。

还有就是即便不遇到别人这样的观点与辩论，当自己修行的时候，内心当中浮现出这样的疑问的时候，反方面疑问浮现出来的时候，那通过什么样子去遣除呢。所以说不如刚开始的时候在学自宗，然后开始辩论，辩论之后把他宗一一打破，击破之后呢，内心首先生起定解，这方面呢自宗的观点非常非常稳固的。这方面我们也是一样的，那么对方如果说是将自宗破斥对方的观点，反过来观察的时候有没有过患，因为前面的自宗对于承许自相是所诠的，承许这样一种外境自相，心识自相是所诠的；承许共相是所诠，承许不相应是所诠的等等。这些方面都给对方打破了，那么如果对方把这个意义反过来，我们有没有这个过患呢，这方面就一一进行观察的。

“谓名义若未遮他，则成有实为所诠”这个是对方的问题，就是说你在运用名义的时候，象这样的话，你在使用名言总相和义共相的时候，遮没遮住其他的法，遮没遮破其他的违品，它反方面的违品遮没遮破，“若未遮他”，你

的名义在讲的时候，如果没有谴除违品的话，比如说瓶子，那么在说瓶子的时候，或者将这个瓶子，将这样一种所诠，所诠的瓶子进行安立的时候，遮没遮除非瓶呢？这个“他”就是它的违品——非瓶，那么这方面就这样问，如果没有遮遣非瓶，那瓶子意义本身就安立不了的，因为你的瓶子上面并没有遮破其他的非瓶的缘故呢？所以当说瓶子的时候，那其他的柱子，其他的人都会了知，都会了知的话，你安立他的所诠就会混淆名言，没办法安立的。

那如果是遮除了其他的非瓶等等违品的话，那么因为非瓶等等它是无实法的缘故，所以当你的名义遮除了无实法，遮除了无实法之后就是有实法，所以说名言共相和义共相二者就成了有实法了。那有实法成为真实的所诠的话，“则成有实为所诠”，那么最后就成了有实法作为真正的所诠。这两句话，实际上第一句是突出他的问题，没有写出答案，第二句是写出了答案，没有突出他的问题。我们在学习的时候，应该把这两个连起来看。你这样一种名义遮没遮除他，第一个未遮他，如果说他的问题，如果没遮他的话，那瓶子的名称没办法安立的，

或瓶子的所诠没办法安立的，那后面这个“则成有实为所诠”实际上是第二个问题的答案，如果遮除他的话，那么就成有实为所诠，这两句就是这样的，第一句只有问题没有答案，第二句只有答案没有他的问题，就是从这两个方面进行观察的。

那对方给我们提出这两个问题的时候，或是发出这两个过失的时候呢，我们应该怎样去回答？下面就讲“胜义之中虽不遣，显现遮遣乃迷乱”。在胜义当中，和前面讲的一样，在自相上面，因为在因明当中的胜义谛就讲能起作用的，或自相法作为胜义，那在胜义当中遣不遣除非瓶呢？胜义中不遣除非瓶，为什么呢？因为前面在观察，在自相上面，在柱子瓶子自己的自相上面是没有遣余的，是没有遮遣其他的法的，如果有的话，有种种过失，这在前面再再做过观察的。

所以在胜义当中没有所遣，或在名义上面，如果名义上面有一种所遣除的话，就应该成了在柱子瓶子自相法之外，然后它的名言共相和义共相成了个有实法，这个过失肯定有的，因为他要遣除其他法的缘故。所以在胜义当中是

没有什么遣除的，没有遮他的违品的，显现遮显能力了，在显现这两个字上解释成遣余，那么遣余的侧面，从遣余，世俗或是迷乱的侧面讲的时候，他有一种名和义，显现上面有遮遣的，那名义上有遮遣。比如名言共相，他有遮遣的；然后义共相有遮遣的，那么显现上有遮遣，所以说可以安立他的本体。他自己的这样一种瓶，树等等，这样的本体可以安立，因为显现遮遣其他法的缘故，遮遣了他的违品，非瓶非树的缘故，所以说可以安立的。

“乃迷乱”，但是呢，这样一种安立的方式是一种迷乱的安立方式，尽管他是一种共相的缘故，他从分别念安立的方式，所以说是迷乱的，迷乱的意思就是说，在共相上面去安立这个遣除呢，本身就是一种迷乱的安立方法，本身就是将这样一种自相误认为共相的方式去遣除的，所以说是迷乱。

“不许共相为迷乱，是故岂能同彼等”这两句话是进一步遮破对方的观点。那么对方认为如果承许应该承许真实共相为所诠，他有这个争论的，前面不是说是自宗破斥承许共相为所诠的宗派遮遣了胜论外道为主，这样的观点

已经遮遣了。遮遣之后现在因明后派自宗在安立这种所诠的时候，也将这个名义共相安立成所诠。那么实际上二者是不是相等呢？不相等，为什么不相等？根本的根据就是“不许共相为迷乱”。

“不共相为迷乱”可以从两方面解释，第一个直接解释成外道或对方的观点，因为对方不承许共相是迷乱法，对方承许共相是有实法，是真实存在的，而自宗不承许共相是真实法的缘故“是故情同彼等”。所以我们的宗派是不可能和他宗相同。

还有一个“不许共相为迷乱”意思就是说不许共相是有实法，为迷乱他共相法是迷乱法，所以说和对方所承许的共相，承许的总相定义是不相同的，所以说根本没有这样的过失。

在这样的一个科判中实际上在自相上面是没有遣除的，那么在总相上面有遣除，总相上面有遣除他法，但就是承不承许有实。就是遣除了这个违品之后，他承不承许有实呢？他自己不承许有实，为什么不承许有实？因为我们的名言共相、异共相这二者都是假立的，都是

假立的缘故，不承许、不向外道或者对方承许共相是有实法的缘故，所以我们遣除非瓶等等之外，他自己并不能安立成有实。因为我们安立名言异共相，他是一种迷乱法，无实法，在无实法上面安立可以假立说遣除他的违品，但是遣除把他的违品遣除之后呢，也并不成有实法的，就是从这方面进行破斥做一个圆满的抉择。

己二、遣与许识自相为所詮相同之诤：

若谓詮说分别像，则成心识为所詮。

这两句是他宗的观点，就是詮说分别像，他也是抓住自宗的承许。自宗承许是在分别心面前一个影像，分别心面前的异共相作为所詮境是自宗承许的，发太过的时候是这样的。若谓詮说分别像，如果你的所詮是分别像得话，那么分别像则成心识为所詮，就应该成了心识的自像成为所詮。那么如果承许心识的自像为所詮有什么过患呢？前面你们不是口口声声说遮破心识自像吗？你说心识的自像根本不是所詮，因为他是自像法的缘故，承许心识是所詮，和承许外境的自像是所詮是一回事。因为在自像上面是没办法安立所詮的，前面已经跟我们

分别，所以说则成心识为所詮。

那么为什么又能安立自宗的观点，或者说是萨迦班智达自宗的观点能够安立成心识为所詮呢？他这样安立的，因为在心识的分别心面前，这个影像离开了心识之外不存在，这个分别的影像和心识二者应该是一体的，分别像就代表心识，心识就是分别像，从这个方面给自宗安立个过失的原因，安立的思路，这样一种根据就从这个角度安立的。

因为影像除了分别心识之外，没办法单独安立，他们二者是一体的。而萨迦班智达又承许这样一种分别的影像是所詮，如果是所詮的话，影像的所詮应该成了心识的自像，那么你自己也有承许自像为所詮相同的争论，这方面他跟我们争论的。那么下面开始遮除这个争论。

自相反体非所詮，错乱假立乃无实，
是故为令世人入，于分别像立名已。

萨迦班智达在回辩的时候将这样一种心识自相和影像分开对待的，那么对方认为心识和分别像是无二无别的，但是自宗说二者是有关系有关联，但不是无二无别的。上师也是用镜

子和镜子的影像打比喻的，那么镜子和镜子的影像是不是一体的？实际上二者之间不是一体的。镜子有镜子自己相，影像有影像自己的相。影像是依靠镜子而安立的，但是影像自己并不是镜子，这样进行观察的，所以我们就说分别念的影像就是我们的异共相。异共相是以心识为所依，或者说是依靠心识而显现，但这样一种影像并不是心识本身，所以从这方面观察，一分开之后就很明显。

自相反体非所诠，自相就是指心识的自相，对方让我们安立一个心识的自相是所诠，但是我们在回辩的时候，就说自相反体从心识他自己自证的这个侧面来讲的时候，这个自相分本体并不是所诠，他是自相法我们自宗不可能安立的他的所诠。然后错乱假立乃无实，意思就是说我们安立的所诠是错乱的，错乱就是将总相错认为自相的影像，这个叫错乱。那么这种错乱他是一种心识面前假立的相，他是一种错乱乃无实。乃无实的意思就是他是一个无实有的法，那么前面的心识他是一种本体他是有实法，可以说他是一种分别相安立了影像这一部分，他是错乱的将总相误认为自相，然后假

立是一个所詮法，他是一个无实，就是这样的。

所以说呢，如果知道了这样一种分开抉择心识就是和影像二者之间并不是无别一体，并不是一个本体的缘故呢，我们自己不安立这样一种心识的自相是所詮，只是安立心识上面的错乱，这样一种异共相是一种所詮。所以说他是一种假立的缘故，他是无实法。没有你们所说的这样将心识自相安立成所詮的过失。

是故为令世人入，于分别像立名已。这个就是讲如果他是一种无实法的话能不能起作用呢？他这个无实法是可以起作用的，那么起什么作用呢？是故为令世人入，虽然他是个无实法，是假立错乱的，但为了令世人入，入什么呢？入于这个名言当中能够真正取舍或者安立这个名言。

于分别像立名已 那么对于这个分别心安立的这个影像安立一个名称，安立一个瓶子柱子的名称，然后世人就通过这个名称趋入名言，趋入名言安立你说我答等等，或者你说我去办事等等。这方面在分别相面前安立名称，虽然无实但也有他的必要性的。

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

第 29 课

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！

下面开始辅导因明，因明当中现在在宣讲第五品，第五品当中宣讲所诠、能诠，所诠、能诠的萨迦班智达的意思非常清楚，就是说在胜义谛当中，根本没有一个所诠和能诠，在世俗当中一个假立的所诠和能诠这个是可以安立的。假立的所诠主要就是义共相，就是我们分别心面前的总相，缘这个外界的自相产生一个总相就是真实的所诠。

然后名言共相就成为它的能诠，名言当中有所诠、能诠，但真实观察的时候，观察到胜义谛，就是观察到因明的胜义谛，不是中观的

胜义谛。在观察到因明的胜义谛的时候，根本没有一个所诠、能诠可以安立的意思。前面已经宣讲了，现在在宣讲遣除诤论，遣除诤论当中前面也对于自相有实法的诤论，然后识自相为所诠的诤论，这个已经遣除完了。

今天讲第三个科判，遣与许不相应行为所诠相同之诤，这个科判的意思就是说前面有一些声闻乘的论师承许不相应行它是真实的所诠，萨迦班智达已经破除了，不相应行不是真实所诠，如果不相应行是真实所诠的话，那么怎么样能够了达和它无关的色法？因为不相应行既不是心心所，也不是外面的色法，不相应行是和色、心心所都不相应的这个法叫不相应行，如果给这个不相应行安立名称的话，实际上根本没办法了知和它无关的色法的自相等等，前面已经发了过失了。

发了过失之后，因为自宗安立所诠是一种义共相，成为义共相的缘故对方就认为这个是和不相应行很相同的，所以说发一个诤论，然后自宗遣除这个诤论，是这个意思。

己三、遣与许不相应行为所诠相同之诤；

谓若遣余总立名，则与不相应行同。
义共相若成实体，汝真实然为无实，
是故知无遣余境，则无所诠与能诠。

第一句和第二句主要是对方的观点，对方讲谓若遣余总立名，自宗在安立的时候，在安立名称、安立所诠的时候，是具有遣余特性的，具有遣余本体的这样的法，总就是讲总相，对于这样的总相通过遣余，给总相安立一个名称，或是说遣余安立的总主要是所诠意义，就是一个所诠。

如果这样安立的话，则与不相应行同，你们虽然不承认不相应行是所诠，但是按照你的观点观察的时候，你的遣余的总安立名称就是不相应行了。如果说你的观点能够安立的话，前面这个不相应行作为所诠的观点也能够安立，如果对方有过失，你的这个观点也有过失的。那么你如果给遣余的总相安立名称的话，看一看这个遣余的总相它到底是不是自相呢？遣余的总相肯定不是自相，我们自己不敢承认的。然后这个总相是不是心的自相呢？也不是心的自相，如果是心的自相，前面讲也有过失。

所以又不是外面的自相，也不是心的自相，那么这个总就应该是不相应行，就应该和不相应行相同，他就是这样的意思。下面观察破斥的时候，根本和不相应行是无关的，或者没有这样的过失。

义共相若成实体，汝真实然为无实，义共相，就是说我们在心面前浮现了这样一种义共相，如果这个义共相是实体的话，如果成立真实有的这样一种本体，汝真实，那么你的观点就是真实的，或者说你给我们发的过失就可以真实的成立。因为对方承许不相应行的时候，他也承认义共相就是一种真实存在的东西，就是有的东西，所以说他有这样一种过失。如果说我们承认了义共相或者真实的义共相它是实体的话，那么你说的就是真实的，我们的所诠就成了不相应行了，或者就成了前面所说的过失了。

然为无实，意思就是说自宗安立的观点，义共相根本不是有实法，我们的义共相是一种无实法，一种假立的法，将一个假立的法安立成这样一种所诠意义，所以说根本没有承许无义共相是真实的缘故，所以说根本没有你们所

说的这种过失，绝对没有这个过失，从这个角度安立的。

是故知无遣余境，则无所诠与能诠，如果了知了总相或是说知道了遣余的本身，它没有一个真实的境，知无遣余境就是说遣余它的所取境根本不存在的，遣余的所取境实际上就是一个假立的，这个方面遣余的所取境就是指总相而言的，总相就是遣余的这样的境，所以遣余它没有一个真实的所取境。像自相的外面的柱子、瓶子这样一种所取境根本没有，所以说如果了知了遣余境它实际上没有一个真实的话，就可以进一步通达。则无所诠与能诠，就是说所诠和能诠就不存在，没有一个所诠与能诠，所诠与能诠在当中都是一种假立的，在世世俗当中可以安立义共相它是个所诠，然后有一种名言共相是能诠，这个方面和遣余它的境联合在一起的话，我们就知道这种遣余境就是一种总相，没有它单独的所知的自相的缘故，所以说没有所诠能诠的安立，这个方面是必须要安立的。

或就是说上师注释当中，是故知无遣余境，则无所诠与能诠，也是牵扯到一组辩论，前面

我们回答的时候说汝真实然为无实，就是说我们是无实的缘故，这个是假立的缘故，所以根本不会成为和声闻宗的不相应行相同这个过失。

那么对方又说你这种无实法应该起不了作用，你这个无实法应该没办法起作用，虽然你将无实的总相安立成所诠，但是我们在用这个所诠的时候根本没有办法了知自相，有这个过失。比如说通过无实有的石女儿能不能够了知外在实有的自相的瓶子呢？实际上通过这样无实的石女儿根本了知不了外境的瓶子。同样的道理，通过分别心面前的总相，这个无实有的总相，也根本了知不了外境的自相法，外面的有实法的自相它就是这样的。

在辩驳的时候就是这样进行观察的，二者实际上是根本不相同的，为什么二者不相同呢？所谓的石女儿或者兔角等等，这些法和外面的瓶子没有妄执一体的错乱，或者说石女儿和兔角虽然也是无实的，然后无实法它也是无实的，但是大家在运用的时候，石女儿能够了知外面自相瓶子这样安立的方式是根本没有的。而在因明的自宗当中安立的时候，虽然义共相的影像它是无实的，但是这种无实和它自己的自相

必定是有一种错乱的关联，或就是说人们往往将内心当中这样的总相误认为是外面的自相的缘故，所以说通过无实有的所诠可以了知外面自相的所诠，外面的自相的实法，所以说二者之间是完全不相同的，从这个方面可以破斥对方的诤论。

是故知无遣余境的意思就是说，所以说应该了知遣余它自己的境，所知境根本没有的，根本没有的缘故就应该进一步的推知没有所诠能诠，因为我们自己的所诠就是遣余的对境的缘故，遣余它自己没有一个自相的对境，所以说从真实义来讲没有所诠没有能诠，从这个方面也可以进一步的打破对方的诤论，这个就是这个科判的含义。

己四、遣若无所诠则成灭绝名言之诤；

这个也是一组诤论，然后遣除对方的诤论。如果说没有所诠，无有所诠他的意思就是说没有真实的所诠，那么因为对方他对错乱的所诠这种安立的方式他不满意，他认为这个不足够，单单安立一个错乱的虚妄的所诠根本不行的，在他的相法当中这个所诠应该是一个真实的，

不是错乱的所诠。他进一步给我们发太过，他就抱死这个观点发太过，就是如果没有一个这样真实的所诠，那么应该成灭绝名言的过失，这个是诤论，然后在这个辩论当中遣除这个诤论。

谓无所诠错乱妄，是故毁坏诸名言。

谓无所诠错乱妄，谓无所诠就是他们的观点，如果在胜义谛当中没有一个经得起观察的自相的所诠的话，那么单单是错乱的安立所诠这个是虚妄的，谓无所诠就是他们自己的疑惑，他就认为应该有一个真实的所诠。如果没有一个真实的所诠，错乱就是自宗的观点，我们自己将错乱安立成所诠，错乱的意思就是说将总相，将义共相安立、误认为自相，这个方面就是我们的错乱，通过错乱的方式来安立所诠的。

他说如果错乱来安立所诠的话，这个妄就是指错乱的东西本来就是虚妄的，错乱的东西本来就是无实的，所以说以这样错乱的事物安立成所诠的话就应该成一个虚妄。如果成一个虚妄的话，是故毁坏诸名言，所以说一切的名言都已经毁坏了，完全已经毁坏了。

比如在注释当中打比喻讲，兔角的存在、瓶子的存在，这方面我们说兔角它自己存不存在呢？我们说兔角根本不存在，你说兔角存在这个是虚妄的。同样的道理，你们现在将瓶子的总相安立成所诠，安立成所诠它是错乱的，错乱的缘故也应该完全是虚妄的。

所以说如果这样安立的话会引发一种结果，引发什么结果呢？说兔角存在和说瓶子存在全部都是没有什么差别。本来来讲的话我们说兔角存在是一种错乱的虚妄的，然后说瓶子存在是一种真实的，大家可以了知瓶子真实存在的，所以说如果说兔角存在是一种错乱的说法，如果说瓶子存在就是一种真实的说法。

但现在你们将瓶子的名称这方面都安立成错乱，都安立成总相，总相的东西是一种虚妄的，那么最后就导致说一切有和说一切无完全都成了没有差别，完全都没办法区分了，所以从这个角度来讲，毁坏了一切名言，对方主要是从这个方面想要安立自宗的过失。

下面开始驳斥对方的过失：

以错乱式取自相，是故名言实合理。

以错乱式取自相，是故名言实合理，对我们来讲，从错乱方式，从总相这个侧面来讲的话，确确实实它是虚妄的或者说是一种错乱取境，说兔角存在和说瓶子存在这个方面的所诠侧面讲都是错乱的这个没错，但是二者之间有一种差别，这个差别就是前面颂词当中讲的意义一样，兔角在名言当中都是不存在的，瓶子在名言当中存在，兔角的本身不存在的缘故我们不可能直接缘这个兔角，将自相的兔角误认为总相，这个方面是不可能的事情。

然后瓶子的自相外境存在的缘故，我们可以将无实有的瓶子的总相误认为瓶子的自相，这个方面是有关联的。所以虽然都是错乱的，但是二者之间内部还是有差距，所以说我们就说以错乱识取自相，通过错乱的识取自相的缘故，因为有前面这个理论基础的缘故，所以说虽然是错乱的，我们在取境的时候就是将内心当中的总相误认为是自相，然后误认为是自相之后通过这个错乱的方式最后就可以得到这个外面的自相。所以说有这样一种方式的缘故，虽然所诠它是一种错乱的，但是通过错乱的方式可以最后得到它的自相的缘故，是故名言实

合理，意思就是说我们自宗根本没有这个过失的，没有毁坏名言的过失，而且是非常非常合理的，极其合理。

因为通过前面破他宗安立自宗，还有这个地方的辩论——观察下来的时候，对于真实的自相安立名称根本不可能不现实的，所以说只有通过总相和自相误为一体的方式，通过这种错乱的方式然后去安立名称，去取自相的话，这个在名言当中非常合理，怎么观察根本没有任何的过失的。

己五、遣许错乱之关联不需要之诤；

这个科判的意思就是说，错乱之关联，这个是自宗的安立，自宗的安立是通过错乱联系的，通过将总相误认为自相的这种错乱的方式连接义共相和外面的自相，通过这个方面联络自方、他方等等。他就认为这种错乱关联不需要，不需要诤论了，就是这个地方开始遣除的。

借助术语知关联，错乱关联无所需。

自相以及义共相，二者误解为一体，
纵于此三立名称，然无错乱无真名。

第一句、第二句也是对方的观点，对方讲

借助术语知关联，借助术语知关联是他们自己的心的一种关联，他说按照我们的观点来讲，借助术语就能够知道这个关联，这个术语实际上也就是一种名称吧，比如说东西刚刚生长出来或者刚刚出来的时候，安立一个瓶子、柱子的名称，这些柱子、瓶子就叫做术语。单单借助这个术语就可以知关联，知关联的意思就是说自己或者名和义之间的关系这个关联完全可以知道了，就完全通过柱子、瓶子等等就可以知这个关联。

错乱关联无所需，错乱关联这个就是指萨迦班智达的自宗，萨迦班智达的自宗是通过错乱的方式来关联的，就是前面所讲的一样，通过将总相误认为自相，或者将总相、自相误认为一体，错乱为一体的方式来关联名和义。他们认为这样错乱的关联是不需要的，为什么不需要呢？单单通过术语就可以知道了，你们非常麻烦的安立自相和共相误为一体的方式进行关联，但是这个方面是多余的。我们现在单单通过术语，通过这些名称就可以知道这种关联，他就是从这个角度讲的。

下面在破斥的时候他的主要的内容，就是

说你安立术语它的境是什么，然后通过观察安立术语的境，然后进一步打破对方的观点，对方粗粗的观察，就好像认为通过术语就可以知道了。比如说两个人对话的时候，大家都在说很多名词，说完名词之后大家都知道境的，所以不需要什么错乱一体的方式来安立。

但这个方面只是没有经详细观察，在世俗的现相当中有这样一种现象，所以对方认为单单术语就够了。但是如果真正详尽观察你的术语安立的名称的基是什么，它的对境是什么的时候，一下子暴露了他自己的矛盾了，所以下面观察的时候主要从这方面观察的。

自相以及义共相，二者误解为一体，三个方面三种情况，也就是说你安立术语的时候你是通过自相上面安立术语吗？以及义共相，就是总相上面安立术语吗？还是将二者误解为一体的方式安立他的术语的。二者误解为一体就是错乱的意思，就是自宗所安立的错乱就是二者误解为一体，二者误解为一体也好，错乱也好，这个就是一个意思。

如果你在自相、义共相二者误解为一体的

错乱相之外，纵于此三立名称，如果不是错乱的话，即使是在三个上面立名称，然无错乱，如果没有通过错乱的方式来安立的话，无真名，意思就是说根本没办法安立一个真实的名称，你的这个术语，你的这个真名根本没有办法安立。

那么为什么无法安立呢？下面就一个一个再稍微分析一下，因为前面这些方面总的分析分析完了。第一个如果你抛开错乱之后，单单在自相上面安立，自相有两种，一个是外面的外境的自相，一个是心识的自相，抛开错乱之后你能不能够单单在自相上面安名称呢？没办法安立，因为刚开始破的时候有些外道、声闻等等认为外面的自相上面可以立名称的，心识自相上面可以立名称的。但是自相上面根本立不了名称，这个是刚刚开始观察的时候已经早就破完了的。自相是刹那生灭的，所以说第一刹那你在自相上面安立名称，第二刹那早就没有了，这个名称根本就没有办法通达这个自相的本身，所以说自相上面没办法安立名称的。

义共相呢？那么在总相上面能不能够安立名称呢？这个地方的义共相按照对方的观点来

看的时候，主要就是和自相成立一种实有的法，成立一种实有的法的时候，自相是自相，共相是共相，或者说离开自相之外单独的共相，从这个方面讲根本没有它的本体，这样一种义共相，实实在在的义共相通过因明后派观察的时候根本安立不了本体，本体都不存在，连它的本体都没有怎么样对它安立一个什么样的名称呢？所以从这个角度来讲也是不合理的，前面已经破斥到这个观点了。前面讲将内总安立成所诠，但是这个方面也是进行了破斥的。

然后二者误解为一体，就是说将自相和义共相误解为一体，内心当中的义共相误认为就是外在的自相，所以说自己认为想的时候就想到了外面的自相，说的时候说到了外面的自相，但实际上所表诠的都是内心当中的义共相而已，所以说将义共相和自相误解为一体的这个方式安立名称。

如果从这个方面安立名称那就是和自宗一样的嘛，自宗就是通过二者误解为一体，二者错乱的方式安立名称的，如果你要承许这个实际上就相当于承许了自宗的观点，证成了我们的观点了。所以说对方他自己说不承许错乱的

观点，单单安立个术语，抛开这个错乱的观点之外在单独的自相上面立名称，和单独的总相上面立名称，但实际上前面观察都有过失。

所以说你自己要立名称，要借助术语详尽观察的时候，最后还是落到错乱上面，如果没有错乱的话你这个术语根本立不了，根本没办法安立，所以对方认为他自己比较新颖的观点还是站不住脚的。

于此自相及共相，误为一体令趋入，
命名老人立名称，依此错乱取外境。

自宗说通过错乱的方式安立名称的，对方想到底怎么样运用的，即便是错乱，但如何运用这些术语呢？怎么样运用这些术语才可以取外境的？这个方面就是解释。

于此自相及共相，误为一体令趋入，自相和共相误为一体的方式趋入到外境当中，通过这样的想法，通过这个语言，最后就可以趋入外境，趋入真实义当中，所以这个方面自相、共相误为一体的方式前面也再再讲过，上师也再再在宣讲，这个方面肯定大家完全已经通达了。所以说这个方面大家在趋入外境的时候，

真实的趋入方式就是自相和共相误为一体的方式趋入的。

命名老人立名称，依此错乱取外境，立名老人就是取名字的人，取名字的人一方面说是古代的人取的这些牦牛，取的这些房子，取的这些其他很多很多的名字，这些名字现在我们沿用至今，现在还是没有改变的，所以说从一个侧面讲的话，命名老人就是以前古代的人命名。

但上师讲这个命名老人也不一定是古代的，因为现在也有很多很多新的事物新的东西出来，所以观待于现在来讲这些不是古人的，但是再过几百年，肯定现在这些人的取名就成了命名老人，就成了古人了。上师也讲主要是一种尊称吧，一方面对于起名字的人尊称他为命名老人。

命名的老人看到这些新生的事物，或者看到这些东西的时候，首先给它取个名称，为了让大家都能够得到外境，都能够取到自相的外境，首先给这些牛、马或者柱子、瓶子等等一个一个立名称，立名称之后他自己认为是在自

相上面立名称，但实际上是在总相上面立名称，因为这个总相是无实的缘故，所以说在同类上面都可以安立这样的名称的。

依此错乱取外境，后面的这些众生，后面的这些人就通过错乱的方式，通过自相和共相错乱误为一体的方式最后就可以取到外境。就像现在我们取外境的方式，依靠一个名称，比如说将瓶子拿来的时候，这个方面就是一种错乱，我说的时候我认为是说自相，内心当中浮现的是它的自相，但是说的时候说的总相，但我认为耽著的是它的自相，对方听的是把瓶子拿过来，他也认为说的是自相，所以就通过这个错乱的方式取外境，最后对方把瓶子拿过来，我把瓶子接过来然后开始喝水等等，这方面就是通过立了名称之后，通过错乱而取外境的，所以说是极其合理的。

错乱的观点是非常合理的，通过萨迦班智达这些颂词，一问一答的方式可以知道平时取境的方式，我们耽著的这些东西都不是真实的外境，都是一种错乱的方式在进行交流，开始取境，开始执著。所以说如果把这些通达之后，就可以对自己的修行有帮助的。

下面是总结偈，就是第五品的总结。

名言真实所诠无，耽著所诠乃自相，
误为相属而实行，取境士夫不受欺。

名言真实所诠无，是说名言的真实所诠实际上并不存在的，完全没有的。前面我们说有一个真实所诠，单独所诠应该不是说真实所诠，有这样的讲法，好像前面是肯定真实所诠的总相应该是有的。这个方面讲名言真实所诠无的意思就是说进一步分析是怎么样，比如说在讲中观的时候也是这样的，有的说这些显现法有，有的说显现法没有，实际上不矛盾的，不观察的时候说这些显现法有的，详尽一观察的时候说它没有了，就是这个意思。

所以在因明当中也有这样一种安立的方式，我们说真实所诠有是在假立的层次上面，将义共相安立成所诠的时候说它肯定有，必定我们在使用的時候肯定有一个所诠能诠的，这个方面可以说有。但是如果把这个所诠再进一步的观察，观察下去的时候名言所诠有没有呢？名言所诠就完全没有的，没有这个名言所诠，因为在胜义当中没有的缘故。

然后如果说真实所诠没有的话，那么真实的能诠也不存在，因为所诠能诠是观待的缘故，所以说如果有所诠就有能诠，如果没有所诠就没有能诠，所以说名言真实所诠无也包括没有能诠的存在，就是这个意思。

耽著所诠乃自相，就是说真实所诠虽然没有，但耽著的所诠这个应该是有的，耽著所诠实际上在前面讲现相的时候已经破斥了，对于所诠的侧面讲可以安立真实所诠，耽著所诠，我们耽著这个方面不是真实所诠，但是这个方面真实所诠已经破掉之后我们再回过头来看我们所耽著的这个所诠有没有呢？耽著的所诠应该是有的。为什么耽著的所诠应该有呢？因为它是自相的缘故。耽著所诠的对境就是瓶子、柱子等自相法，它不是一个总相，不是一个分别心安立的，它就是在外面实实在在存在的这样一种自相法。

所以说真实所诠真实观察的时候不存在，耽著的所诠单单从它耽著所诠这个境来讲，在世俗当中应该是存在的，但是这个耽著所诠的自相能不能做所诠？不能做所诠。它不能做，它只能做单独所诠的对境而已。从它自己的对

境来讲应该存在，但是它能不能作为一个真实的所诠呢？真实的所诠完全不能成立，所以学完第五品之后应该是很清楚的。

误为相属而实行，将义共相和外境的自相误为相属，误为二者之间有关系有联系的方式而开始实行，开始趋入这样的境。开始实行意思是取名啊，用这种名称啊，互相交谈啊，用手势啊，反正就是将总相和自相误为有关联的方式而开始实行的。

开始实行之后，取境士用不受欺，然后要取境的这些人，取境的这些士夫会不会受到欺骗呢？不会受欺骗。虽然误为相属的，本身没有相属，他自己认为就是一种相属，或者认为自己的共相就是自相，像这样耽著之后去取境的时候不会受欺骗，这个就是一种非常错乱的，错乱当中的一种真实就是这样。

我们就知道我们自己的取境的方式，分别思考的方式都是错乱的，但是在名言谛当中这种错乱可以达到目的，可以达到目的的缘故所以取境的士夫不受欺，我们无始以来就是这样取境的，我们理所当然的将内心当中的总相误

认为自相，然后今天去商店买东西，明天又去哪个地方去买菜。这个方面实际上我们在出发之前，脑海当中浮现一个商店，然后去商店买东西，这个方面认为就是自相，然后通过总相的牵引自己慢慢慢慢走，走到商店里然后买东西。

实际上这个方面都是这样实行的，这个就是真实情况，其他的一些外道或者世间人并不清楚这些真实情况，通过陈那、法称论师，萨迦班智达等等，他们详细分别抉择之后我们才知道了，无始以来我们开始交流、开始做事情原来是这样的，原来都是在虚幻当中，都是在虚无当中已经生存了好多世，然后还认为非常正确的在取境，这个方面就完全可以知道了，以上讲完了第五品。

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

第六品 观相属

智诚堪布 讲解

第 30 课

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！

下面我们开始辅导因明，开始讲第六品观相属，观相属实际上它也是心识认知对境的方式，这个也是它主要的含义，是科判当中第四个科判。

丁四（相属及相违之证知方式）分二：一、总说；二、别说。

就是说相属和相违的方式来认知，前面第一品讲过了这样一种境；第二品讲了心识，然后是心识如何认知对境的方式；第三品主要是总别的方式来认知的；第四品是通过建立和遣余的方式来认知，取自相和取总相来认识的；第五品是以所诠能诠的方式来认知的；在第六品第七品当中主要是相违和相属两种方式来认知的。所以说这个都没有离开心和境，只不过对于如何认知心识和如何认知外境它有这样的方法。所以说在这一品当中和下一品第七品主要是宣讲认知的方法和认知的方式来讲的。

戊一、总说：

是第六品和第七品的总说。

所有遮破及建立，观待相违相属故，
观察正量法相前，当析相违及相属。

就是说所有的遮破和所有的建立都是观待了相违和相属的，什么意思呢？比如说要遮破一个法，我们面前没有树啊没有大象啊等等这个方面是遮破的，我们面前有人有杯子等等，这个方面称之为建立的。那么要所有的遮破也好建立也好实际上都要观待相违和相属，要遮

破的话它是看待相违的这样一种方式。如果它建立呢肯定看待相属的方式，如果我们要把一个法真正要遮破的话，就是说这个法之外的和它相违的法在此处不存在，或者说怎么这么样，就可以通过相违的方式来遮除。

然后我们要建立一个法呢，此处有这个法，或者说这个法上有无常等等，我们要通过它的关系要通过它相属的方式来建立。所以说我们要建立很多法呢主要通达相属，通达了相属之后呢可以了知建立的方法，通达了相违之后呢可以了达遮破的方法。所以说遮破和建立都是看待相违和相属的缘故，这个是很重要的。

在观察正量法相之前呢，首先分析相违相属。观察正量和法相呢实际上在第八品进入观法相品，第九品是正量，十、十一品是自利他利比量，这个方面是比较难懂的，或者说是比较关键根本的东西。如果我们最后要真正要通达法相、要通达正量、要通达非量等等，要做广大的观察抉择的话，首先要把这些都搞清楚，把相违相属都搞清楚之后呢那个时候就有个基础。确实从中就可以知道刚开始学因明到现在学因明，虽然第六品学习的时候还不到一半，

但是我们已经学习了很多因明的知识了，通过这样学下去到最后到达了现量品比量品的时候，实际上很多很多障碍都扫清了，很多法相名词都搞清楚了，所以到那个时候呢虽然两个上师都说后面几品很难很难懂。但是不管怎么样呢，总比一点都不知道这个法相名词再去学习的话就好的多了。

学习了这么久，很多名言很多概念几乎都知道了，知道之后慢慢慢慢再学下去再进一步巩固的话，最后学习的时候应该还是有收获的，所以在观察正量和法相之前呢首先分析相违相属。

这个相违相属呢上师也是讲过，通过一般的语言看的时候呢所有的相属它是关系的意思，这个法和那个法之间的关系，这个方面相属也可以叫做关系。然后相违就是矛盾，一个法和另一个法是矛盾的，这个方面是世间的语言来表述就是这样的。但是上师也说过，完全通过世间的语言能否和佛教的观点对得上呢？有的时候还是有差别的，只不过我们有的时候单单用纯粹的术语来进行观察、分析的时候，稍稍有点障碍。

有的时候，用“关系”、“矛盾”这些我们比较熟悉的语言，能够从另外一个侧面了知，大概什么是“相属”，什么是“相违”，从这个方面就可以知道了，这个方面就应该了知。然后上师讲“相属”的时候，也是提到一些关要，这个关要就是首先我们应该知道这些在外境上面、在自相上面绝对没有相属，也没有相违，那就是说在一个法上面，法和法之间，不可能有什么关系，不可能有什么相属。那么如果我们认为有相属有关系，这个是分别心面前认定的。也就是说，在我们的分别心面前，可以认为有这样一种相属，但是在法上面，在外境上面，绝对不可能有相属的，这个要牢牢记住，如果把这样一种要诀记在心中，带着这个要诀去学习，带着这个要诀去听法的话，在上师一边讲的时候，很多很多的问题就可以解开，解开颂词的意思，解开所诠意义的意思，这方面都可以知道的。还有这个相属也有两种相属，法称论师、陈那论师、萨迦班智达也都承许有两种相属，彼生相属成因果关系，就是彼生彼，彼生因果，彼生相属，同性相属就是一个法的内部，各个反体之间有相属关系。比如，所做、

无常、柱子，这个方面是一个法内部当中之间一些有关系的，然后如果两个他体的法如果有相属的话，就应该彼生相属。如果说是内部的话，一个法应该是同性相属，从这个方面就安立这样一种相属的。这是一个总述。

戊二（别说）分二：一观察相属，二观察相违。

己一（观察相属）分三：一、破境之相属，二、建立心前相属，三、宣说建立相属之量。

三个大的科判之间，首先是破境之相属，这个也是占了很大一块的。就是我们认为外境当中，张三、李四，或是这个柱子、瓶子等等，有一个相属。但是真正通过因明量来观察的时候，外境当中是绝对没有相属的，不管是同性相属也好，彼生相属也好，实际上在境当中，在外境自相当中根本不可能有相属的。第二个方面是建立心前相属，如果有相属，“心前”，就是我们的分别心，在我们的分别心面前可以执着，可以认为它和它是相属，母子是相属，火和火的热性是相属等等，这些相属都可以在分别念去观察去成立的，就叫做建立心前相属。

第三个就是相属的量识如何安立的。

庚一（破境之相属）分二：一、总破；二、别破。

辛一，总破：

二法不容有一体，一体相属亦不容，
各自本体而存在，诸有实法无相属。

那么在这个总破外境当中有相属的时候，就是以这个颂词主要宣讲的。首先就是讲“二法不容有一体”，“二法”就是说我们一切法当中可以包含有实和无实法，然后无实法后面观察，此处没有讲。

首先讲有实法，也分了两类，一体和他体。一体和一体，或一体和他体，或是自体和他体，这方面都会讲的。如果说这个有实法是他体，如果是一体的法，那怎么样呢？如果他体的法的话，“二法不容有一体”，那么就是说柱子和瓶子之间，这是两个法，两个外境的法不容是一体的。这个我们大家都知道，既然成了两个法了，不可能是一个法呢？不可能是一个法的，就是这样的。如果是两个法不容是一个法的，就不可能是相属的关系。那为什么不可

能有相属的关系？第三句话就讲他的根本根据，是这样讲：“各自本体而存在”，柱子是安住在它柱子的本体当中，瓶子安住在瓶子它的本体当中，二者之间怎么可能有个关系呢？二者之间没有什么一个特定的关系，或者说真正在外境上有一个什么关系。根本不可能的事情，所以说如果二法是他体的法的话，不可能有一体，就是说各自住在各自的本体当中，所以说这个二者之间不可能有相属的关系，就是这样的。

然后如果再把一个法，比如把这个柱子，我们认为里面很多法，再分别的时候，柱子有八种微尘组成，八种微尘组成的时候，地水火风啊，色香味触啊，这方面八种微尘再观察的时候，各个都有各个的相，所以说各自住在各自的本体当中。再分析，每个微尘和每个微尘之间，都是住在自己上面的，所以说像这样分析下去的时候，我们就知道都是这样外体的法，都是自己的身体等等，其实根本没有办法找到像这样一个执着的整体的。找不到一个执着的整体的话，就可以了知人无我的修法，人无我的修法通过这个方面可以完全通达的。平时我

们就执着一个整体，就认为这个柱子、人是一个整体的。但是通过这样子观察下去之后，二法不容有一体的，如果是一体的话，根本不可能有很多很多的法安住。所以说，这样观察的时候，对于粗大的整体的概念执着为我等等，都是完全可以打破的。这个方面主要是从他体的法方面不可能有所谓的关系和相属。

然后“一体相属亦不容”，那么二法不容是一体，一体有没有相属？一体有没有关系呢？一体的相属或是一体的关系，一体不容，是也不容的关系，也不可能。为什么一体方面也不可能呢？所谓的关系，所谓的相属，说着概念说的时候必须是两个以上的法才可以发生所谓的关系，两个以上的法才可以所谓的相属。但是自己只有单独固定性的一个法，如果自己只有固定的一个法的话，谁和谁发生关系，谁和谁相属？自己和自己怎么可能发生相属呢？所以，从这个方面观察的时候，一体相属也是不容有的，也是根本不可能存在的。

“各自本体而存在，诸有实法无相属”，因为有实法有一个特点，有实法都是各自的自体而存在的，自己住在自己的位置当中，所以

说此法和彼法之间不能有什么样的相属，不可能有什么关系的。这方面总破有实法不可能有什么相属，下面是总破无实法不可能有相属。

“个别愚者谓无实，亦有同品之相属”。

那么就是说有个别的论师，他在这个承许的时候说谓无实亦有，这个“亦”字呢就代表不单单是这个有实法有这个相属，那么这个无实法也有这个相属，而且是同品的相属，就是这样观察的。就是说无实法它也有相属，而且是同品相属。那么就是说同品相属的时候，它自己安立的时候，认为呢这样一种这个无实法肯定应该有这个同品相属，没有同品相属应该成不应理。

那么怎么样安立无实法的同名相属呢？就在注释当中也是用这个公式，用这样一种推理的方式进行观察的。就说一切法不存在，不存在在离一多故。这个方面是一种三相的推理，就是一种圆满的论事。那么一切法作为所诤事，然后呢不存在作为立宗，就是所立法。离一多故是根据，就是这样的。那么实际上呢，从它的这个一切法不存在，我们的观察这个一切法

不存在那落在什么地方呢？它实际上一切法不存在是落在不存在当中的，是没有的无实有的。

所以说它的这个立宗，它的所立方面呢应该是一种无实，离一多故呢？实际上也是一种无实，它的因呢就是离一离多，那么就是说如果这个法存在呢，要不然就是一，要不然就是多。所以如果是一和多呢，它应该是有实，然后离一多呢？如果又离开了一，又离开的多，一和多都不是的话，实际上也是一种否定也是无知，它也是一种无实法就是这样的。那么这样安立的时候呢，就是知道呢一切的这个所立，一些所立和能立都是无实法，所以我们就知道因和所立之间，他就是有一种同品相属的关系。如果没有同品的关系呢，通过这样离一多的因根本也推不出一切法不存在这样所立的，没办法推出来就是这样的。所以就认为呢，无实法和无实法之间应该有这样的相属，而且是同品相属，认为这个方面是非常应理就是这样的。

那么下面就开始回答驳斥，在无实法上面根本不应该有这个相属的关系。

无有本体无实法，若有相属成有实，

何法不舍其他法，即诸相属总法相，
有实互不混淆故，无实无体故皆无。

“无有本体无实法，若有相属成有实”，这是一种破的方法，这是一种破的方式。那么这种破的方式呢？就是说什么叫无实法？无实法它具有什么体系呢？就无有本体，就是说一切无有本体的法就称之为无实法，比如说兔角，或者这个虚空等等。这些兔角虚空是女儿之类的法呢都没有本体，都是无实法。所以说呢既然没有本体的缘故，怎么可能有相属的？就是说这个没有本体的缘故，不可能有相属，因为它自己的本体都不存在的缘故。“若有相属成有实”，如果你认为这样一种无实法它有相属的话，应该成为有实法了，不应该成无实法。

那么为什么要这样安立呢？我们就可以观察，首先呢相属有两种，对方必须承许的。就是说彼生相属和同性相属，那么观察无实法它有没有彼生相属呢？无实法实际上没有彼生相属。如果说是这个因为彼生相属就是从因生果，从因生果就叫做彼生相属，有因就有果就叫彼生相属，从彼生彼。所以说如果是这样一种无实法它有这样一种彼生相属的话，这个无实法

应该成为一个果，应该从因而产生的果，如果它是依靠因产生的果，它不应该是无实的，它应该成有实。

它因为已经通过因而产生出来了，已经有了它的果的缘故，为什么还将安立无实呢？如果是彼生相属绝对成有实法了。那么再从另外一个角度来讲，如果它是一个可以说同性相属，如果同性相属的话，那么就因为它是同性相处的缘故，它自己肯定首先要成立一个本体。它自己的本体首先要成立，那如果说是成立了本体，在本体上面再成立一个同性相属的话，那么它自己必须要成有实法。它自己成了有实法才可以说有一个本体，有个本体之后呢才可以观察它上面的这些反体，或者上面的这些法谁和谁是同性相属的。

如果连它自己的本体都不存在的话，怎么安立它是一个同性相属？上师的注释当中也是再再地提到一个观要，这个观要就是这个本体的问题。就是说从这个同性相属的角度来讲，同性相属的话，首先观察你的本体在哪里？本体都没有的话，谁和谁同性呢？实际上根本没办法找到一个所谓同性的这样一种法。如果没

有同性的法根本就没有相属的问题，无实法没有本体的缘故呢？怎么可能由因生果呢？哪个是因哪个是果？所以我们就知道无实法方面根本没有因果，没有因果的话根本也办法成立彼生相属的。

所以说牢牢抓住他的特点，他的无有本体，他的这样一种特法的话，就可以知道根本不会相属，如果有相属，不管是同性相属还是彼生相属，都绝对要变成有实法。就是说无实法绝对要转成有实法之后呢，才可以安立所有的彼生和同性，从这方面作为观察的。

下面再从第二个方面去观察第二种过失：

何法不舍其他法，即诸相属总法相。

首先我们从世间的概念来看，什么叫做相属，相属总的法相是什么呢？相属总的法相呢是何法不舍其他法，一个法，任何一个法不舍弃其他的法，这方面叫做一个相属，就是一种相属的关系，就是这样一种相属。那么就是说你们这个无实法具不具备这样法相呢？我们就从法相上观察，你这个无实法有没有具备这个法相，实际上这个无实法根本没办法具备这个

相属的总的法相的，为什么没办法具备呢？

有实互不混淆故，无实无体故皆无。

那么如果说是你的这个无实法呢有实，如果是有实的话，那就互不混淆。有实法互相之间是绝对不混淆的，各自住在各自的位置上面，怎么可能成混淆呢，如果不混淆又怎样成为这种关系呢？没办法成立这种相属的关系，可以说因为他自己根本没有关联的缘故，所以我们就没办法真正去安立他的相属，就像前面总说所说的根据的一样，如果是有实法的话，他是互不混淆的，就是这样的。

然后“无实无体故皆无”，如果是无实法的话，没有本体的缘故，也是没有相属的，这个观察方式和前面观察方式推理方面几乎是一样的，但他的不同点主要是从法相，通过法相的方面来进行观察。如果何法不舍其他法，这个法到底是指有实法还是无实法呢？如果何法的法是指有实法的话，有实法互相之间不会混淆，各自住在各自的位置上面，也不可能有什么相属的关系。如果这个法指无实法，无实法没有本体的缘故，也根本不可能有这种相属的机会的。这方面就破掉了对方的观点。

辛二（别破）分三，一：破同性相属与外境上成立，二：破彼生相属与外境上成立，三：破其余相属。

壬一，破同性相属与外境上成立：

就是说在外境上面呢有同性相属的这个问题，首先观察：

一体无有二种法，无有二法无相属，
是故所作与无常，外境之上无相属。

那么就是说同性相属他的概念呢，或是说他观察的基，观察他的所倚呢肯定是同性的缘故，是一个本体，就是一个法。比如说一个柱子，一个瓶子等等，这叫做同性相属他成立的根本，在观察的时候就是说一体，首先讲一个本体，一个本体无有二种法，既然是一体就不可能有两种法，就是这样的。那么不管是粗大的一体来讲，还是从微细的一体来讲都是如此。

如果从粗大的一体来讲的话，比如一个人，既然是一个人就不可能是两个人，就是这样一种本体，所以说粗大的方面呢，一根柱子、一个杯子、一个人体都叫一体，不可能有两种法的。然后从细微的角度来讲的话，如果这个法

定位到一个微尘，一个微尘上面绝对也不可能
有其他微尘存在的，所以说当一个微尘存在的
时候，不可能有其他的两种法存在，这个就是
首先观察他的一体无有两种法。那如果没有两
种法呢“无有二法无相属”，如果没有两个法，
怎么可能有相属呢？相属是两个法以上才可以
相属的，那在一个法上面，既然只有他自己的
本体存在，在单单的一，单单的同性上面就不
可能有相属的，所以说没有两个法就没有相属，
这方面也是主要了知相属他的一种根本的根据
吧，或他的一种基础，既然要相属，肯定必须
要两个法才能关系，两个法才能有相属的可能
性。

那么现在我们观察的前提呢只有一个法，
一体无有两种法的缘故，无有两种法绝对没有
相属，所以说这方面就是他的根据，所说的义
非常锐利。所以我们知道后，如果真正是一体
的话，就不可能有两种法了，如果没有两种法
就没有相属了。平时我们认为一个法上面有很
多很多法和他相属，很多很多法发生关系，这
个只是分别念前去安立的。在外境上面，一
个境就是一个境，一个境不可能是两个境，所

以说不可能有两个境的缘故，也不可能在上面安立什么相属。

“是故所作与无常，外境之上无相属”，同性相属实际上就是在一个法上面去安立的很多反体的，很多反体方面假立的一个相属关系。比如说所做无常，就是一个本体方面的异反体，异本体异反体的关系。一个柱子或者一个法，任何一切万法有为法上面都具备所做和无常的一种本体，都具备他的反体。所以我们就知道在外境上面，这个方面首先前提是外境，不是说分别性安立。然后一个外境安立同性相属，安立同性相属的时候内部当中有所做和无常的分类，所以我们就说所做和无常二者之间是同性相属的。

那么在外境上面观察的时候，所做和无常成不成立同性相属呢？根本不可能成立同性相属。因为所做是所做，无常是无常，自己做观察的时候，所做上面不可能有无常，无常上面也不可能有所做。或者说一个柱子上面不可能有其他法，所以说在外境上面绝对不可能相属的。

根本的根据主要是“一体无有二种法，无有二法无相属，”，这样一种根本根据了知之后，就知道我们平时讲的所做也好，无常也好这个同性相属，实际上根本没办法安立的。

下面再进行观察：

若谓所作及无常，反体于声不成立，
则成三相不容故，境有同性之相属。

这个也是对方的观点、或者对方的反驳。因为前面的颂词，自宗已经宣讲了在外境上面是根本不可能有同性相属的，这样观察的。对方想要成立在外境上面有同性相属。若谓所作及无常，他就是认为所做和无常这个反体于声不成立，则成三相不容故，三相就是三相推理。如果说的不成立的话，三相推理就不容有了，就成了很大的过失。所以说他自己要安立境有同性自相属，在外境上面境应该有同性自相属，就应该有所做无常，柱子等等这些同性的相属，肯定是应该有的。

所作无常反体于声不成立的意思是怎样理解的呢？所谓的声音是一种自相，是一个本体，是一个实体法，或者就是一个所诤事，我

们要观察的对境——声音也好、柱子也好、瓶子也好都叫做所诤事。他一个实体上面的反体有所做，也有无常，所做无常就是声音的一种反体，那么按照你们的观点，所做和无常的反体在有识法的声音上面根本不成立。

根本不成立的事物怎么样通过推理呢？推理的时候有果因，也有自信因。果因我们知道通过用烟来推火，从果来推因这个方面叫做果因。自信因呢是通过所做来推无常，一个自信法上面可以推出来。如果说是所做和无常的反体，在声音、在实体法上面根本不成立，根本不成立的时候声音是无常，所做性故这个三相推理根本就不容有了。

但是你们敢不敢反驳三相推理？根本不敢反驳，因为在法称论师和陈那论师的论典当中，再再讲过声音无常所无性故，或者柱子无常所无性故，或者一切万法无常所无性故，等等这些三相推理，所以这个三相推理是存在的。如果要存在就必须说明所做无常的反体在实体的声音上面必须成立，成立的时候才能推理出来。如果说所做无常的反体在声音上面根本不成立，那么三相根本没办法安立。结论就是：外境上

面有同性的相属。

在这个方面观察的时候，也是同样的观察方式，对于实体和反体之间的差别，对于总相和别相，或者对于建立的谴余等等，实际上如果不通达的话是容易犯这个毛病的。或者就是说我们自己不注意的时候，也容易混淆，“哦确实确实讲的很有道理，应该是有相属的。”但是下面萨迦班智达从甚深的角度去分析，分析完之后我们就知道对方的观点是不正确的。

一实体境虽相同，诸反体于境若有，
反体无关则非因，相属成果或异名。

“一实体境虽相同”，虽相同是什么意思呢？就是说我们的观点和你们的观点在一个实体的境上面是一样的，那什么叫做“一实体境”呢？就是说声音从境的声音，所做无常都是一个本体，一个本体上面成立的时候、一个实体上面境是相同的，他是存在的。这个你们是这样承认的，我们也是这样承认的。尤其是讲第四品的时候，也是这样观察的，在第四品建立的时候显现那一部分，我们说外境的特点一法不容有众多等等，这个方面也做了观察。所以

说在境上面，瓶子、柱子、声音上面，声音也是所做，声音也是无常等等，一个实体方面都是相同的。

但是不一样的话后面开始发生了差别，诸反体于境若有。

自宗的观点说这个所做和无常的反体，只是在分别心面前假立的。如果说所做和无常这个法是反体，而且在境上面真正有的话，这个就不对了，就是不合适的。所以对方恰恰承许‘诸反体于境若有’。声音他是一个实有境，实有的本体上面具备所做无常，前面打比喻好像酥油上面沾了芝麻一样，沾了很多很多东西，好像就是在一个实体法上面具有很多很多反体，就是这样一种本体。

那么我们认为的这个反体呢？就是分别念观察的时候这个反体才有，如果没有分别念观察这个反体就不能有了。那么对方就认为反体在实有法上面就是有，就是存在的这样一种自性的。所以我们讲一实体境虽相同，诸反体于境若有，下面就开始发过失了。

总的提问是：反体和反体之间有关无关？

有关系还是无关系？有关联还是无关联？

首先是反体无关，如果对方认为所做是所做，无常是无常，柱子他的颜色是他的颜色，反体是无关的，他们彼此之间没有关系，没有关系则非因。则非因就是对方发了过失，意思就是说没办法成立自性因，如果是反体和反体无关的话，就没办法成立自性因，就成了非因。通过所做来推无常的这个自性因根本推不出来，就成了一种非因了，不是一种真正的正因。

为什么呢？因为柱子是无常所做性故，就是说无常和所做二者这两个反体都是无关的，别别他体的。两个无关的法没办法以此推出存在，通过张三存在缘故李四绝对要存在，这就不是一个真正的推理了，不是一个决定性的推理。所以说两个无关的法，通过无关的所做推出和他无关的无常是什么样一种根据呢？实际上根本就推不出来，从这个方面讲的话，如果反体无关的话成非因。

相属成果或异名就是从有关，有关联来讲，相属也可以理解成有关的意思。如果说是反体和反体之间是相属，反体和反体之间有关系的

话，那么就有两种过失。如果有关系的话，有相属就成两种相属：彼生相属和同性相属这两种。如果反体和反体是彼生相属，就是因生果，所以在颂词当中讲“相属成果”，相属成果主要是按照彼生相属的理论来进行发的过失。

如果所做和无常二者之间是彼生相属的关系，必须要通过所做的因最后产生一个无常的果，所做是因，无常是果，必须要成因果关系。在一个柱子、一个瓶子、一个声音上面必须要成因果关系，对方根本不敢承许这个因果关系，所以说彼生相属要成果。

如果说是同性相属，反体和反体之间是同性相属。同性相属就是或异名，异名就是发了一个过失。发了个什么过失呢？实际上就应该成了柱子、所做、无常这三者单单是不同的名称，意义上全都一样，应该成这个过失。那这个过失怎么样发呢？前面我们也讲过这个过失，从观察他的反体的角度来讲的，就是说柱子的显现、他的形状，或者说从所做的侧面怎么讲的，从无常的侧面怎么讲。他们各自的所做无常等等都有各自表达的含义，所以说他有各自表达的含义缘故，我们可以通过所做来推出无

常，就是这样的。

那么如果所做和无常单单是名称不一样，意义全都一样的话，实际上根本推不出来的。上师打比喻的时候说：“柱子是柱子故。”为什么要这样安立呢？因为如果说所做的反体和无常的反体实际上是一体的，同性相属嘛。同性相属就必须安立一个本体，同性相属要安立一个本体的话，那么所做就是柱子，柱子就是无常，无常也是所做，这三个法就是一个法的本体了。如果是一个法的本体，要柱子是无常所做性故根本推不出来，就必须成为柱子是柱子故，因为他的意义全部是一样的，所以你这样推来推去根本推不出来。

从这个角度去观察的时候，你知道如果说反体他成立实有，或者反体成立——在实体上面真正存在的法，而不是在分别念前去假立的，这个方面绝对是有过失的，从这个方面去安立的。

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

第 31 课

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！

下面开始辅导《量理宝藏论》，现在在讲第六品观相属，前面上师已经再再做过观察，实际上相属就是一种分别念安立的，在实际的情况当中，真实的自相当中不可能有一个相属。不管是两个他体的法，各自住于各自的位置上面，所以不可能有一种相属的关系的。然后如果是一体的法，只有一个法的缘故也没办法自己和自己发生相属关系。所以说不管是一体也好、他体也好，从有实法的角度来讲根本不可能有相属的。

然后从无实法的角度来讲，无实法没有本

体，无实法的本体在世俗当中根本不存在，所以说也不可能自己和自己发生相属，自己和别人发生相属，也就是说无实法和无实法没办法发生相属，无实法和有实法没办法发生相属，无实法和自己也没办法发生相属，所以说实际意义上有实法和无实法都没有相属。

平时我们说的这些相属只是分别念面前强加的，我们在分别念面前认定有这些彼生相属，有同性相属。乃至无实法和无实法之间，无实法和有实法之间都有可能有一种相属，我们的分别念都可以这样安立，所以说这个就是相属很关键的问题。上师也是再再的强调，所以我们在学观相属品的时候，这个概念也是要再再的去串习的。

今天讲第二个破彼生相属于外境上成立，也就是说这个大科判下面所破斥的都是破斥彼生相属，而且这个彼生相属是在外境当中成立的。我们自己认为在外境当中，在自相上面有一种真实的彼生相属，或是说有些宗派，有些外道也好等等他们也认为在外境上面有彼生相属，实际上在这个科判下面做广大的破斥。

壬二（破彼生相属于外境上成立）分二：

一、破因果实体相属；二、破种类相属。

癸一（破因果实体的相属）分三：一、破因果次第相属二、破因果单独相属三、破因果观待相属。

子一（破因果次第相属）分二、前后相属不合理二、中间连结相属不合理。

丑一、前后相属不合理；

前后相属就是前后的因果次第，就是前因后果，有些人认为有前因后果有相属，但实际上前因后果相属也是不合理的。

非前后则无彼生，若有前后无其一，
是故有实无实法，无有彼生之相属。

在观察的时候，非前后就是同时的意思，没有前没有后，无前无后是同时的时间，在同时的时间当中无彼生，无彼生的意思就是说无有彼生相属。为什么同时就没有彼生相属呢？因为因果不可能是同时的，在有因的同时又有果，这个方面谁也不敢承许。所以说要承许因果关系必定是次第的，必定是前因后果的，所以我们就知道如果在安立因果的时候非前后，

一个时间当中绝对不可能有彼生相属，无彼生就是无有前因后果的彼生相属的。

若有前后无其一，如果有前后因果倒是有彼生，有彼生的关系，就是说通过前面的因产生后面的果，这个可以安立。但是无其一，二者之间没有相属的，没有相属的原因是什么呢？就是因为无其一的缘故。什么叫无其一？就是说有因的时候无果，有果的时候无因，因和果二者之间永远不可能处于一个状态，没有办法处于一个状态就没有办法有关联，没有办法成为相属。

因为前面再再讲过，真实详尽观察的时候所为的相属有两个法才能够相属，但是如果前后的因果，在有因的时候不能承许有果，因为如果在有因的时候有果就应该成了因果同时，就应该成因果自体，这个方面有很大的过失。只能承许有因的时候在因最后一刹那灭了之后，然后因相彻底消尽，因相彻底消尽之后在第二刹那无间他的果就产生了，无间就产生果，所以说在有因的时候没有果的。

当第二刹那的果产生的时候它的因已经灭

尽了，就是这样一种意思。所以说我们可以知道在因位的时候他的果法犹如石女儿一样根本没有的，完全不存在的。在果位的时候他的因法就犹如虚空一样早就已经灭尽了，不存在的，所以无其一的意思是说如果有前后的因果，有因的时候无果，有果的时候无因。这个方面就是无其一，无其一那么就不可能有相属，因为只有一个法单独存在的缘故，它自己不可能和自己相属的。有实法不可能和无实法相属，所以从这个方面观察的时候绝对不可能有真实相属的关系。

下面就是结论，是故有实无实法，无有彼生之相属。所以说有实法也好，无实法也好，都没有彼生相属。首先这个有实法和前面所观察的一样，就是说因也是有实法，果也是有实法。所以说在有实法的因果当中不可能有彼生相属，然后无实法它自己没有本体没有自性的缘故，也不可能有什么相属。

这个观察的方式，尤其是这节课所讲的这些，和以前我们学的中观的推理是有比较相通的地方的，他推知在因的时候没有果，果的时候没有因，因和果二者之间接不接触啊，这个

方面实际上破斥的方式和中观推理的方式很相似，所以如果以前对于中观的推理比较熟悉的人在学这些颂词的时候，不会感觉特别的困难，不会感觉非常陌生的。

丑二、中间连结相属不合理；

这个是另外一种观点，前面已经讲过因有的时候无果，果有的时候无因，所以二者之间都始终没办法成立一个同时，都没办法真正有一个相属。有些宗派为了折中，就是中和这样观点的缘故，他可以承许一种连结相属，在因灭果生的中间有一种连结带，有一个连接桥梁一样的东西，这个方面就成了一种相属，他就认为这个很合理，但实际上这个也是不合理的。

设若宣称灭与生，存在连结之相属。

彼若为常非有实，无常则成无穷尽。

设若宣称，就是有些外道这样声称的，灭与生，灭就是因灭，生就是果生，因灭尽之后才生果，这个是他自己必须承认的，他不可能承许因果同时。当然有些外道承许因果同时，就像数论外道这些也有承许因果同时的，但是这也是个很大的过失。在此处这种外道他是承

许因灭果生的，他宣称灭与生，因灭了之后果可以产生，这个方面因灭果生很多种子的因灭了之后产生苗芽的果生起来，或者火的因灭了之后产生烟的这个果，全都是因灭果生的例子。他就认为在因灭果生之间存在一个连结之相属，存在一个法，这个法就叫做连结的相属。它可以作为因灭果生之间的桥梁，就是这样安立的，这个也是一种安立相属。

而且这个相属也是一个彼生相属，这个是总科判，上师再再的强调我们要看颂词在理解的时候要把总科判抓住，所以说我们在看的时候是在破彼生相属，反正这下面所有的内容全都是破彼生相属的，这个方面也是一样的，就是说因灭果生它也是彼生相属。只不过在彼生相属当中他承许这样一种特法，承许一种连结的相属，这个方面萨迦班智达开始破斥他。

彼若为常非有实，无常则成无穷尽，我们说观察你这个因灭果生之间连结相属，这个连结相属的本体是恒常的还是无常的，就这样观察。因为这个法要不然就是恒常要不然就是无常，除了这两个法之外没有第三品，没有第三品的缘故，所以我们在这两个法上面观察。彼

若为常的彼字就是讲这个连结相属，连结相属它自己是常有的还是无常的？如果这个连结相属它是恒常的，恒常是什么意思呢？比如说连结相属，这边把因抓住，那边把果抓住，所以说它自己不变化，就是说因灭之后然后它作为一个连结，然后又产生果法，它自己就完全成立一种连结相属。

那么是不是这样一种恒常法，它自己根本不变化的法呢？如果说你承许它是一个又能连结因，又能连结果，好像我们的左右手一样，左边抓住一个人，右边抓住一个人，所以说这样连结相属左边抓住因，右边抓住果，然后就可以因灭果生，它自己在中间做一个连结，是不是这样的？如果是这样的，绝对是恒常的，它肯定必须自己是恒常的。

如果它自己是恒常，因为第一刹那的时候因要灭，第二刹那的时候果要生，它自己作为中间的法的话，它如果要真正成为因和果二者之间的连结，它必须自己不能是无常，如果是恒常的话非有实，它绝对不是有实法了。为什么不是有实法呢？在因明当中也是这样观察的，就是说所有的常有法，所有的恒常法都是无实

法，这个就是个很重要的概念了。有的时候我们认为只有恒常的法才是有实法，无常的法就不是有实法，但是在因明当中，以前我们在学《中观庄严论》的时候也是学过这样一种殊胜的理论吧。如果是恒常的法的话就不可能有丝毫的变动，它不可能有丝毫变动的缘故就不可能有丝毫的作用，它起不了一点作用的。所以说如果说是恒常的法绝对是个无实法，非有实的意思就是绝对是无实法。

如果连结相属它自己是恒常的，必定要承许它是无实，如果它是无实就没办法起连结相属的作用了，它怎么去起作用呢？实际上因灭果生之间有个连结相属，而这个连结相属它居然是个无实法，怎么可能去起它的作用，根本无法起作用。所以说如果是恒常的话就是非有实，这个方面观察的时候也是无法成立的。

无常则成无穷尽，如果承许连结相属是无常的，无常的法可以成立是有实法，无常的法有它的本体，它在刹那刹那变化，所以说这样一种无常的法它可以起作用。我们可以观察世间上一切能起作用的法都是无常法，所有的无常法都是有实法，就从这个方面去观察的。所

以我们说柱子是无常的它可以起作用，瓶子是无常的它可以起作用，如果瓶子是恒常的，柱子是恒常的，根本就没办法起作用了，它自己的本体根本没办法显现。

所以说如果是无常它倒是有实，如果它是有实法没有没办法起功用的过失，但是另外一个过失又出现了，什么过失呢？则成无穷尽。谁成无穷尽？就是这个连结相属它会成为无穷尽。因为这个连结相属前面观察它不可能说左边抓住一个因，右边抓住一个果，然后因灭之后通过它自己的恒常法传送到果方面去，真正这个方面做连结是不可能的。

那么它怎么办呢？就是说这个连结的相属只有和因连在一起，或者只有和果连在一起。如果连结相属这个本体它和因连在一起，一切法的因是要毁灭的，前面讲因灭果生嘛，所以如果因要灭，而连结相属它自己也是无常的，它也要灭，所以当灭的时候它自己也灭了，它自己灭了之后它必定没有和果法连在一起，它没有和果法有联系，所以当连结相属灭掉之后，什么法和果法连结呢？你们承许因和果之间有一个连结相属，灭与生之间有一个连结相属，

但是就是这个无常的连结相属它只能和因连在一起，如果只能和因连在一起的话，这边就没有和果连在一起，如果没有和果连在一起的话，它自己是刹那法的缘故，它自己在生了之后第二刹那也要灭，灭了之后它中间和果的生起之间是以谁来做连结的？没有办法做连结，就是这样的殊胜含义，从这个方面可以理解。

或者说连结相属它自己在第二刹那灭了之后，它要和果连结的话它必须又要有一个连结的相属，但是这个连结相属它也要灭了，灭了之后它还是和果没有真正的联系，所以说如果这样就要有第三个连结相属、第四个连结相属，每一个连结相属都没办法靠近果，都没有办法和果连结，所以说这个过失就很明显，无常则成无穷尽，完全就成了无穷尽的法，就没有办法真正的安立连结相属的概念。

所以这些推理和中观的推理很相似，非常相似，就是和它二者之间接触不接触，接触不行，不接触也不行，从这个方面进行观察的。所以如果你承许因果之间有一个连结相属的话，就完全没办法真实的成立。

子二、破因果单独相属；

若谓相互不观待，火与烟间是相属。

若尔目睹单一者，亦应决定二相属。

这个也是另外一种观点，但是也是包含在彼生相属当中的。

彼生相属当中若谓相互不观待，就是有些宗派他安立因和果之间相互是不观待的，为什么要这样联系呢？因为这几个颂词，这几个科判不决定是有连结性的含义，关系不一定有。但是我们观察的时候前面第一个前后相属不合理，这个方面主要是因有的时候果无，然后果有的时候因灭，从这个方面有一种断层次的感觉。然后第二个科判当中，这些外道承许中间有一个连结的关系，它也是一种相观待的。

那么这第二个科判破因果单独相属，他没有承许一个观待，因为前面因和果观待，中间有连结相属，中间没有连结相属都不成立，所以说可以理解成第三类观点。第三类观点相互不观待，就是说因和果之间互相之间没有观待的，没有一个决定观待的作用。

火与烟间是相属，我们知道火是因，这个

烟就是果，彼生相属当中通过火然后产生烟，火为因烟为果，那么就认为火和烟之间没有一个看待的关系，不需要两个放在一起去看待，看待完之后然后再安立这个是火是烟的因，烟是火的果，这个方面不需要这样看待的。

它就是一种独立的相属，就是说火不需要看待烟，烟不需要看待火。但是在火上面有和烟的相属，烟上面有火的相属，这个方面不需要看待而成立的一种相属的关系就是这样的。

如果这样的话萨迦班智达破斥，若尔目睹单一者，亦应决定二相属，若尔，如果是你所承认的这样的话，目睹单一者，亦应决定二相属，就是单单看到一个法的时候也能够决定两个相属法，也能够决定它的果。就是说看到果的时候也能够知道它的因，看到因的时候也能够知道它的果，就是这样的。

那么这个有什么过失呢？比如说一个人从来没有见过火，看到烟的时候绝对能够知道这个烟就是火冒出来的，一个人从来没有见过烟的话，看到火就能够知道它的烟，就是这样的。为什么呢？因为孤立的这个火就是在它上面本

身就有一个二者相属的缘故，就在火上面就有因果的相属，就是说火与烟间是相属，因和果之间本身就是个相属。

单独的因上面有一个决定的相属，在果上面有一个决定的相属，所以说这个时候我们不需要去比较，不需要去观待，单单看到一个法的时候就能够知道因和果两种自性，这个完全是可以知道的。

打个比喻讲的话，比如我们看到烟的时候，这个烟有很多种，通过牛粪来的烟，通过木材的烟，通过烧树枝的烟，这些烟有很多，如果真正这个烟的果和因之间有一种决定相属，我们看到这个烟的时候就能够知道这个果是什么果，下面烧的火是什么，都可以决定的。但是有的时候就没办法决定，只能看到烟，知道是有火，但是这个是什么火无法决定的。按照你的观点来讲，这个果和因之间又有一种决定性，有一个决定相属的关系，所以说我们在目睹单一的时候就可以安立决定二相属的，这个也是一种过失。

那么实际是怎么样子的呢？实际我们说火和

烟之间最初的时候必定有一个限量的，首先我们知道又看到火，又看到了烟，然后知道这个烟是从火这个因当中出来的。或就是说种子和它的芽之间就是这样的，首先我们要知道这个是它的种子埋进去，然后过段时间从这个种子发出一个芽，我们首先把种子位和果的芽位都已经知道清楚之后，后面我们不需要再量，看到种子的时候我们就可以知道这个种子以后发的芽是什么样的，或看到芽的时候我们就知道这个芽是什么样的种子生起来的，这个方面都可以，这个方面是一种推理，一种比量，这个也可以是一种由彼生彼的因缘。

按照你的观点来讲，因和果单独有一种相属，目睹单一，全部都是相属的。还有一些安立的时候，比如母子，母和子之间也是一种因和果，彼生相属的关系，如果这样的话我们看到她儿子的时候，如果按照你的观点就能够知道他的母亲是谁，或者看到母亲的时候就能知道她的儿子是谁，这个方面肯定必须要有这样的过失的。但是谁都不敢这样承许的缘故，或者说你自己通过自己观察的时候，也没有办法这样承许的缘故，所以说因果单独相属也是

根本立不住脚的，没有办法安立的。

子三（破因果观待相等）分二：一、破饶益相属二、破无则不生相属；

丑一、破饶益相属；

饶益相属就是能立所立，能立所立二者之间的关系，能饶益和所饶益，这个饶益就是颂词当中讲的利，利益或者饶益是一个意思。所以说它的因是能饶益，果是所饶益，从这个方面进行观察的。有些人认为因和果之间有一个能饶益和所饶益，能立所立的关系，这个方面是不合理的，主要认为外境上面有一个彼生相属，而且这样的彼生相属是一种因果观待的相属，是一种饶益的相属。

因果彼此观待利，是故相属不抵触。

因果有实与无实，所利能利难合理。

因果彼此观待利，对方这样观察的，这样安立的，他说因和果二者之间是一种观待的关系，而且是能立所立的关系，有因才有果，然后有果才有因，这个方面是一种互相观待。或就是从彼生的角度来讲的话，必定不是从果生因，所以必定是因生果，如果是因生果的话就

可以进一步的肯定因是能立，能饶益，果是所饶益，通过能饶益的因产生所饶益的果，这个方面二者之间有饶益的相属。所以说相属是不抵触的，他认为有这样一种能立所立的相属是完全不抵触，能够不矛盾的方式来安立，是这样观察的。

后面进行破斥的时候，因果有实与无实，所利能利难合理。因果有实与无实，这个意思和前面观察的差不多是一样的，因和果二者之间实际上一个是有实法一个是无实法，有实法、无实法之间如何能够成为所利和能利的关系呢？怎么样成立所饶益和能饶益的关系？实际上有实法、无实法之间是没办法成办所利和能利关系的，就好像柱子和石女儿二者之间谁是能饶益，谁是所饶益，这个方面根本无法安立，所以说有实和无实二者之间是没办法安立饶益相属的。

那么如何因果有实与无实呢？我们知道在种子位的时候，在因位的时候，如果它的因存在的时候它就是一种有实法，果对它来讲还没有产生，这个时候果还没有产生，对待正在存在的因角度来讲它就成了个无实法。所以有因

的时候它是有实，果是无实。然后再换一种观察的方式，在果生起来的时候，果倒是成了有实了，但是因已经灭了，因成了无实了，所以说不管是说从因看待果还是从果看待因，都是一种有实和无实的关系。

为什么呢？因为是彼生相属的缘故，彼生相属是次第性的，绝对是前后性的，所以如果是前后性的绝对是一者有一者没有的情况存在，因此说有实和无实无法安立所利和能利，所利能利难合理，从这个方面可以做彻底的破斥。

丑二、破无则不生相属；

破无则不生相属，没有它的因就不会有它的果，这个方面就是无则不生，有些人认为这个无则不生它是一种相属的，主要破斥的核心上师也是再再强调过，破斥的核心是对方认为在外境上面有一个无则不生的相属，他不承许这个无则不生的相属是分别念安立的。自宗就认为无则不生的相属也有，但是它必定是分别识面前安立，而不是在外境上面安立的。我们所破斥对方的观点重要的地方就是对方他承许在外境当中有一个无则不生的相属，这个相属

在外境当中成立的，是真正存在的，所以从这个方面主要遮破的。

谓无不生是相属，则左右等成相属。

外境无则不生属，依观实体反体破。

这个是两个观点，两组破立。首先是第一个观点，就是谓无不生是相属，有些人或者对方他是这样认为的，谓无不生是相属，如果没有因就不会有它的果，所以说因和果之间是无则不生的关系，无则不生这个是一种相属的关系，而且这个方面他安立是一种彼生相属。为什么安立彼生相属？因为此处大科判它就是在彼生相属当中，所以我们把这个抓住之后，后面左右等成相属才能够生起一个定解，如果脱离了这个大科判，脱离这个方面是在讲彼生相属之后，我们就会认为左右等成相属的理论就不一定是真实的理论，不一定能够破斥对方的理论，所以此处是在讲彼生相属。无则不生的相属它是一种无则不生的关系，在外境当中就有这样一种彼生相属的关系，从这个方面讲。反正他说如果有因，有了它的因之后可以产生它的果，如果这个因不存在，没办法产生果，这个方面就是无则不生。

在破的时候如果因没有就不会有果，这个方面就是一种相属的话，则左右等成相属，我们说左右等也成了相属，而且左右等也成了彼生相属，从左生右、从右生左，就应该成了这样的关系了。那么为什么呢？因为我们要安立右的果的时候，如果没有左的因就没办法安立右的名言，没有右的因没有办法安立左的名言，所以说如果按照你的理论，如果真实成立的话，左右等都成了彼生相属了，完全成了彼生相属。

那么左右是不是彼生相属呢？左右实际上是一种假立的概念，左右也好、上下也好、长短也好，这些都是一种看待成立的，实际意义上根本没有一个左右。所谓的上下左右、此岸彼岸，这些方面都是一样的，在这边我们认为此处是此岸，对方是彼岸，对方来看的话那个就是此岸，我们那个就是彼岸了，左右也是一样的，我们认为这个是左，但换一个方向又成了右了，这些方面都是这样的关系。

所以说我们就知道左右等彼生相属对方不敢承认的，但是依靠他的理论推理，用他的理论观察下来，而且他又成立是彼生相属的话，最后因为左不存在就不会有右的缘故，按照他

的理论推下来，就是没有因就不会有果的缘故成彼生相属的话，那么左右、长短等等全部成了彼生相属，有这样一种过失，所以从这个侧面彻底打破。

外境无则不生属，依观实体反体破。这个也是对方的观点，对方进一步承许，前面的无则不生他没有分是真实还是虚假的，没有分世俗还是胜义当中，后面这个外境无则不生属，他认为胜义当中，胜义当中当然是因明的胜义，因明的胜义当中存在无则不生的相属，无则不生的相属在胜义当中、外境当中真实存在的。

萨迦班智达破斥的时候讲依观实体反体破，依就是通过观察实体和反体来破斥的，什么是实体和反体呢？实体就是在外境当中真正存在，自相上面真正存在的这样一种无则不生，然后反体主要是从分别念面前安立的无则不生的相属。

也就是说首先通过观察实体来破的话，彼生相属就是因和果之间的这种关系，火和烟之间的关系或者种子和苗芽之间的关系，这些都叫做彼生，或无则不生的相属。如果是在反体

上面存在的话，实体上面存在前面已经讲过了，真正的因，就是外面一个实实在在的因，然后灭了之后产生一个实实在在的果，如果是实体的话，那么因存在的时候果没有，果有的时候因不存在，所以说无论如何都没办法成立一个真正的相属的关系的。所以说如果你是成立实体的话，就根本无法成立了。

如果是反体，反体是分别念安立的，分别念安立的话和我们的观点是一样的，我们自己认为所谓的无则不生的相属就只有从分别念安立，通过分别念的因的侧面，还有分别念果的侧面这个方面进行观察，或者反体方面主要是从遣余的方式，遣余的对境主要是总相。如果是总相的话，比如对因的火方面遣除它的非火，然后之安立火的因，然后在分别念面前对于烟的反体，这个违品遣除之后然后遣除非烟安立烟，然后分别念再将二者是一种相属的关系，无则不生相属。

这方面是通过反体，通过遣余的方式来证成的，但是对方不承认，对方是安立在外境当中，在胜义谛当中有一个无则不生的相属，所以说如果承许反体有相属的话就和自宗一样失

毁他自己的自宗。

如果是承许外境当中实体上面有相属的话，和前面所观察的一样，有因的时候无果，有果的时候无因，二者之间永远不可能成为相属的，所以从这个方面也是进行了遮破。

癸二、破种类相属；

有谓自相无相属，因果种类有相属。

有谓就是有些宗派或者有些论师他认为自相无相属，在自相外境当中没有相属，如果有相属的话前面的这些过失是无法避免的。或者说观相属品刚开始的时候萨迦班智达讲的很清楚，如果是有实法的话各自住在各自的自性当中，所以说根本无法有这样的相属的。

他就不敢承许自相上面有相属，他说自相上面无相属，但是因果的种类有相属，这个方面因果的种类看他的意思来讲，他不承许或者不敢直接说明因和果二者之间，有一种自相的或者有实法方面的相属。他说因和果有一个种类，什么叫因和果的种类？上师在注释当中讲，比如说整个青稞就是一个种类，然后青稞种类它的因，青稞种类它的果，二者之间有一种相

属的，就是说这个青稞种子和青稞种子所长出来的苗芽，二者是一个种类，都是一个种类的缘故所以说因和果，就是说青稞的种子和青稞的苗芽二者之间就是一种种类的相属，他说这个种类之间有一个相属的，就从这个方面进行观察的。

从这个方面观察或者提出这样问题的时候，下面再破斥，进一步观察，也是从两个方面进行观察的，是自相还是总法，它是有实法还是无实法，或者自相还是总相，从两个方面进行观察的。

种类若是因果性，不离先前之过咎，

所谓种类的相属如果是因果性，这个因果性的意思在颂词当中不明显，但是注释当中都很清楚的讲，你这个因果性就是一种实有的或者自相的因果性，如果是一个自相的因果性的话，就是说你这个种类，比如青稞的因这个种子它也是有实的，然后它的果实苗芽它也是有实的，那么都是一种有实的因果种类，这样的本性的话，不离先前之过咎。前面很多次观察了，如果真正的有实，真正自相法的因果的话，在有因的时候无果，有果的时候无因，所以说

在这个时候也是根本没办法安立相属的，你不能够成立这一点。

如果他说我们所说的种类是一种类种，就是说种类安立在总相上面的，安立总相上面，下面破斥：

若除此外种类有，总时遮破已究竟。

若除此外，就是说除了自相的因果的种类之外，如果还有其他的种类的话，那么就只有安立成总相法，因为一切法要不然就是自相，要不然就是总相，就是这两种，没办法有第三种。所以说你不敢承许因果的种类是有实法，是一种自相法的话，那么只有安立种类是他体存在的，和自相之外的总相法。

如果是这样一种总相法，总时遮破已究竟，实际上你们所说的这个总根本不存在的，在第三品观总别品的时候把这个所谓的总早就已经做了最彻底的批判，已经做了最彻底的破斥了。所以说不管是承许自相和你的总相是一体的，像数论外道承许的那样，还是自相和共相是他体的，像胜论外道那样；或者像因明前派的总法，那个时候早就已经破的干干净净了，所以

说你们这个总的本体都不存在，哪里还有一个所谓的总法共相的因果种类呢？是根本不可能的事情。

所以说这个方面都是在讲彼生相属，反正没有离开彼生相属的观察，只不过在彼生相属当中有很多很多观察的方式，萨迦班智达就一一去观察，一一去遮破，最后就得到一个结论，外境当中根本没有一个所谓的相属的。

今天就讲到这个地方！

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

第 32 课

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！

下面开始辅导因明，因明当中现在在讲第六品相属，相属按照从开始学到现在我们就知道，所谓的相属它是一种分别念安立的，在外境当中没有相属，我们认为在外境当中有相属，但是这个都是不了知实际情况的一种错觉。

如今萨迦班智达综合法称论师的意趣，然后告诉我们所谓的相属在外境当中绝对不存在的，如果外境当中存在的话肯定有很多过失。在此处在本品当中所安立外境当中不存在相属的核心理论，核心理论实际上就是刚开始讲的理论，这个自相的境如果是一体的话，一

体，自己和自己无法相属，他体，自己住于自己的位置上面也没有办法相属。所以说从这两个主要根本的理论掌握之后，我们就可以破斥，实际上外境当中是根本没有所谓的相属的。

然后如果是在分别念面前可以安立相属，在分别念面前所安立的相属，就是跟随法称论师的观点就是两种，一个是同性相属，一个是彼生相属，从这两个方面安立的。除了这两种真实的相属之外的很多很多各种各样的相属，实际上都能够包含当中。或者如果不能包含当中的话，就说明这个相属根本是一种不存在的邪见而已，在名言谛当中都不存在。

所以说如果是这样的话，有能害因我们没有办法安立相属，如果没有能害因，能够真实成立的话，就能够包含在同性和彼生两种相属当中。这个就是我们在学习相属品至始至终必须要掌握的不要忘记的两个根本理论，如果把把这个理论能够记住的话，实际上学习本品应该有很大的助益的。

今天讲第三个科判破其余相属，前面对外境当中存在相属的内容已经通过破斥同性相属

和破斥彼生相属的方式已经破斥完了，现在就是讲破其余相属。

壬三、破其余相属；

依此可将俱会集，差别以及差别者，
能作接触等相属，所有观点一并遮。

依此，凭借破外境的相属这个理证，前面破斥外境相属这个理证叫依此，可将俱会集，就可以将其余的相属都破斥，其余相属在这个颂词当中只是列出了名称，他们的主要观点在下面的颂词当中会提到的。俱会集，是三种相属，俱就是讲俱有相属，会就是讲会合相属，集就是聚集相属，然后差别以及差别者这样的相属，能作是讲能作相属，接触是接触相属，等字就是讲主仆相属、配偶相属，这些方面的这些相属所有观点一并遮。反正依靠破斥外境不存在相属的这个殊胜理论，可以将很多很多种类的相属都可以一并的遮破，全部都可以遮破的。所以说在此处就列出他们的观点，下面具体宣讲。

有谓枣核依铜盆，彼为俱有之相属。

俱有相属这个是一类宗派的观点，一类宗

派的观点认为在同性相属和彼生相属之外有一种另类的相属，这个另类相属的名称就叫俱有相属。那么怎么样成立俱有相属呢？他打比喻讲好像是枣核依靠铜盆一样，铜盆是所依，枣核是能依，有能依所依的俱有相属的关系。

他们不承认同性相属不承认彼生相属的原因何在呢？因为枣核和铜盆是两个法，在外境当中是两个自性法，两个自性法不可能成立同性的，同性相属是一个法上面成立的，所以说如果有一个枣核依靠铜盆、依止铜盆的话，那么肯定不是同性相属。那么是不是彼生相属呢？彼生相属必须是次第性，但是枣核和铜盆是同时存在的，所以从这个方面讲也不是彼生相属。

既然不是同性相属也不是彼生相属，它又一种相属的关系，那么安立什么相属呢？他就称俱有相属，他就安立一个俱有相属，所以说他从这个方面进行安立的。当然萨迦班智达在讲的时候没有破，在后面的颂词当中就通过两句话整个破斥了。两句话破斥主要是说这些所谓的相属的关系可以通过观察一和异的方式来遮破的，也就是说你的外在的关系要不然是一体的要不然是他体的，就是这两种，如果是一

体的话，如果枣核和铜盆一体那么不可能有相属，因为它是一个自性，自己和自己没办法发生关系，没办法相属的。如果他体，枣核和铜盆如果是他体的话，枣核住于枣核的自体当中，铜盆住于铜盆的位置当中，所以说二者之间是没有任何关系的，没有任何相属的。

乃至将枣核和铜盆从它们二者之间所接触的微尘上面观察的时候，枣核的最细微尘住于枣核的位置上，铜盆的最细微尘住于铜盆的位置上，所以说二者之间都住于各自的自性怎么可能会有相属？不可能有相属的。

那么又怎么样解释枣核和铜盆二者之间的能依所依呢？上师在注释当中也是略破，实际意义上在枣核和铜盆，第一刹那两者同时的时候这二者之间不可能有丝毫的相属，不可能有丝毫的所谓的关系。所谓的所依能依二者之间的这样的关系可以通过因和缘，第一刹那的枣核它作为近取因，第二刹那的铜盆作为俱有缘，通过第一刹那的枣核，依靠第二刹那的铜盆，不会掉落到地上，不会分离、分散，通过这个方面讲的时候，有一个缘方面产生的因果关系。

那么为什么我们不安立第一刹那的枣核和第一刹那的铜盆安立这样一种关系呢？因为此处要安立彼生相属，就是说枣核和铜盆如是的能依所依是一种彼生相属，彼生相属的关系必定是前后的，所以说以第一刹那的枣核作为近取，第二刹那的铜盆作为俱有缘，通过这方面看待的时候有一个前后刹那的次第，有一个前后刹那次第的缘故可以安立彼生。

那么这个彼生相属上师注释当中也讲的很清楚，这个彼生相属不是近取因方面安立彼生相属，这个是从俱有缘的方式去安立彼生相属，安立因果的关系。有了这样一种缘，或者这样的俱有因，或者俱有缘，通过它的缘可以认持枣核不落地，这样有一种因果关系。当然这个因果关系和种子生芽的因果关系，和火生烟的因果关系还是有不同之处的，所以说安立的时候主要是从安立俱有缘方面的因果，所以说近取因有一种因果，然后俱有缘方面安立因果，此处主要是从俱有缘的方面安立能依所依，所以它有这样的关系可以安立成彼生相属。

所以为什么说法称论师的观点，一切万法的自性要不然是同性，要不然就是彼生相属，

所以说此处也不例外。我们观察的时候枣核和铜盆之间会不会有能依所依呢？肯定有能依所依，既然枣核和铜盆有能依所依，没有正量的危害，我们就要善巧的安立他们二者之间的关系，要安立二者之间的关系实际意义上来讲真正的同性相属肯定安立不了的，彼生相属当中近取因的彼生相属安立不了，那么就是从俱有缘的方式安立相属，所以实际上也是包含在彼生相属当中，没有必要安立一个俱有相属，这个方面就是他的意义。

有谓无常依常有，称为会合之相属。

另外一类的观点说无常依常有，所谓的无常好像就是金瓶、银瓶等等这些别法，就是前面讲总别的时候这个别法，那么这些别法都是无常的，比如说我面前的瓶子，这些方面都是别法，而且这个别法是有实法，是有实法就是无常性的。常有就是它的总法，比如说瓶子，我们不界定任何一个金瓶、银瓶，不界定甲瓶、乙瓶，反正就是一个总的名称叫做瓶子，它就是一种总，它这个总共相是一种常有的法。有些宗派认为这样无常的别法可以依靠于常有的共相，常有的这个总法，所以称为会合相属。

会合相属就是它的名称，就称之为会合相属，会合相属就是无常的别法、常有的总法会合在一起的时候，就是称之为会合相属。这个是一种相属，这个是一种关系，就从这个方面安立，就是同性和彼生相属之外的一种相属，而且是在外境当中安立的。

在观察的时候也是通过这个方面观察的，实际上无常和常有二者之间，一个是无常的，一个是常有的，无常的法是有实法，常有的法是无实法，尤其应该注意的就是这个关键的理论，这个关键的理论如果掌握了，尤其是掌握无常的法是实有的，常有的法是无实的，如果掌握了这个问题之后，如何会合？怎么样会合在一起？一个根本不存在的法和一个存在的法怎么会合在一起，我们的手要抓兔角，怎么能抓得住呢？根本抓不住。

所以二者之间没办法会合，我们的手是无常的，是一种有实法，然后兔角是不存在的无实法，二者之间一个是有一个是没有，有和没有的法怎么会合在一起？根本不可能会合在一起的。所以说既然二者之间没有办法会合在一起，那么根本就不会有会合相属了。尤其常有

是一种不存在的无实法，不存在的无实法在名言谛当中都不存在，名言谛当中不存在的话不可能有会合的。所以除了分别念将二者会合之外，实际上外境当中根本不可能有一个所谓的会合相属的。

有谓所作无常等，聚集一境之相属。

还有认为所作、无常，等字包括差别法它的基，比如说瓶子、柱子等等这一类。这一类的法可以聚集一境，聚集一境的意思就是说它们可以会合在一个境当中，这个叫聚集相属。比如说瓶子上面有瓶子的实体，有它的所作的实体，有无常的实体，像这样三个法会合在一起，而且是在外境上面会合的。既然在外境上面可以会合的话，就说明在外境上面就应该有一个相属。

这个实际上我们在前面总破同性相属的时候已经破完了，其他有些宗派认为在外境上面，境有同性之相属那句颂词，那句颂词他们想要成立这个问题的，实际意义上在破斥的时候，如果在外境上面所谓的所作、无常或者说柱子，它们三个是没办法分别的，也就是说此处对方想要将所作、无常和柱子别别成立实体，都是

一种实体法。实际上所作、无常和柱子没有办法成立一个实体法，实体法上面就有一个自性，在讲遣余品的时候，尤其在讲显现那个部分，讲显现取境的时候实际上在外境上面一体的法，没有很多别别的分类。

此处他要说所作、无常、柱子，这些方面的法他要安立一个实体，而且聚集在一起，这个叫做聚集的相属，这个方面是无法安立的。也就是说如果从外境的侧面来讲的话，所作、无常和柱子没有办法安立一个实体法，别别的实体、三个实体在外境上面无法安立的。要安立所作、无常和柱子，必须要从反体，反体方面只有从分别念面前安立的。所以说所作、无常还有柱子他认为这三个实体法可以聚集在一起这样的相属根本不成立的，也没办法真实的安立。所以我们就知道如果真正要安立的话，和前面所讲的一样，有成果的过失，成果方面主要是彼生相属的过失，或者说就是说有异名过失，就是说所作、无常和柱子只不过名称不一样，本体是一样的，这个方面用三相推理就完全会失毁，这个在前面已经破斥掉了，所以说在外境当中由所作、无常、柱子聚集一境的相

属根本是不存在的。

若谓依他之他法，即是差别之相属。

之字看着意思来讲应该是知道的意思，了知的知，但是看到仁波切讲义当中好像是之乎者也的之，看的意思应该是了知，若谓依他知他法，就是了知其他的法的意思，即是差别之相属，从意义上面观察是这样，但是也不敢肯定，到底是之乎者也的之，还是了知的知，从注释上面好像是了知比较容易解释这个问题，所以现在通过了知的知来解释这个颂词。

若谓依他知他法，即是差别法相属，还有一些人他认为有一种差别法相属，差别法就是相属的名称叫做差别法相属。差别法相属安立的方式是怎么样安立的呢？依他知他法就可以安立差别法相属。依他，他讲比喻的时候这个他是依靠手杖，然后通过手杖可以了知他法，可以了知持杖者。上师在解释的时候，比如一家人门口看到一个手杖，可以推知他家里来了个拿手杖的人，这是依他知他法的意思。或者门口停了一辆汽车，就知道这个人是汽车的拥有者，这个方面就是依他知他法。

依他知他法这个就是叫做差别法相属，所以说依他知他法不可能是同性的，因为它是两种法，依他知他法，本身就是说明是他体的。然后也不是彼生相属，不是彼生相属的原因不可能通过手杖来产生人，也不是通过人来产生手杖，所以说也不是彼生相属。除了同性和彼生相属之外应该有一个相属的关系，那么他安立相属关系叫做差别法相属，就是这样的，他想要安立自宗想要破斥法称论师的无垢观点。但实际意义上也是通过总的理论也是一样的，总的理论是一是异？一体没有办法相属的，自己和自己相属不了，他体，各自住于各自的位置也没办法相属，就是这样的。

上师破的时候主要是说要了知手杖和手杖者之间的关系，怎么样去安立呢？也是从第一刹那和第二刹那之间安立彼生相属，不是从近取因的侧面安立，而是从俱有缘的方式安立。从俱有缘的方式安立的时候，第一刹那的时候就看到手杖，第二刹那的时候通过这个手杖而得到一种结论，得到一种定解，得到什么结论呢？得到持杖者。通过手杖来推知一个人使用手杖，推出持杖者。所以说从这个角度来讲可

以安立彼生相属，所以说没办法安立一个单独的差别法相属，就是这个意思。

有谓灭因现在果，称为连结之相属。

连结相属前面已经破斥掉了，灭因现在果，灭因就是种子，就是已经灭掉的因，或者已经灭掉的种子，然后和现在仍然存在的果之间应该有一种相属，那么这个相属是什么相属？称之为连结之相属，他就安立别别的相属叫连结相属。

破连结相属的时候，总的理论前面说一和异，这个我们不多讲，反正自己可以推知二者之间是一是异？二者之间根本存在一个所谓的关系，不存在一个所谓的相属，这个是总的角度可以安立。如果从此处观察的时候，连结相属是恒常的还是非常的，就是说如果是恒常的话那么就是无实法，如果是无常的法连结相属就成了无穷尽，就像前面所观察的一样，前面已经用专门的颂词破斥了这个连结相属，所以说像这样也是根本无法安立连结相属的。

有谓我与所作二，则具能作之相属。

还有人认为我和所作二者之间具有能作相

属，他们安立的相属名称叫做能作，能作相属就是它的名称。安立的根据，我和所作二者，我和我自己所作的动作，比如我的手伸出去，然后我的脚缩回来等等。

比如我的手伸出去，然后我的脚缩回来等等，这个方面是我和所作，只不过这个我字，上师解释的时候说这个我字是外道的神我、常我这个方面的，外道的神我有两种，一个是有情法的常我，一个方面是无情法的常我。有情法的常我是数论外道他认为常有不变的神我具有心识，能够受用的，能够感受的这样一种世间法，能够感受解脱境界的叫做有意识的我。数论外道的这个我也是恒常不变的，只不过他是个无情，他是个色法的自性。这个方面从有情、无情方面有差别，但是从恒常不变的侧面来讲都是一样的。

这个方面讲我与所作二者之间能够具有能作的相属，破的时候实际上根本不成立，有理论的能害，为什么呢？所谓的常我实际上在名言谛当中都不存在的，如果真正是常我的话，如果真正是常有的话，绝对应该成无实法，如果是无实法就在整个世间当中不存在的叫做无

实法。所以说我与所作二者之间破斥的焦点就放在破我，这个我不存在，能作的相属也根本无法安立了。

有谓眼睛见色法，乃是接触之相属。

还有一种相属叫接触相属，接触的相属就是眼睛见色法，眼睛见色法的时候眼睛和色法有接触，产生眼识就称之为接触的相属。我们在观察的时候，眼睛见色法生起眼识，实际上是一种彼生相属，通过所缘缘的外境、增上缘的眼根，然后产生一个眼识，那么这个眼识肯定是彼生相属，通过因缘而产生的法的缘故，所以它肯定是彼生相属。

如果眼睛见色法的时候是同时的，单单从眼睛、色法二者之间是没办法安立一个所谓的相属的，所以说可以安立成眼见色法因缘和合产生一个眼识，这个可以安立成彼生相属的关系。

主仆以及配偶等，皆是相属愚者说。

还有其他的安立，主仆相属、配偶相属，这些都是相属，这个是愚者说，很多很多愚者的观点无量无边，这个方面如是如是安立的。

所谓的主仆呢，国王和仆人的关系，还有杜鹃和燕子之间的关系，这个是不是自然界间一种特殊的现象啊，或者天鹅、黄野鸭配偶之间的关系，反正上师讲讲记的时候，通过我们能理解的，比如地主和仆人之间，或者国王和他的仆人之间，这方面叫主仆相属。主仆相属按照他们的观点来讲不可能是同性相属的，是主和仆两个人，不可能是彼生相属，主人不可能产生仆人，仆人不产生主人，配偶也是这样理解的。

我们在破的时候，实际上总的理论就是一和异，这个不离开。然后我们要比较善巧的解释这个关系的时候也必须要安立的，上师解释的时候主要是善巧的安立自宗是怎么样抉择，否则我们只是破不是一不是异，破完之后是破了，但别人会反过来问你，那么你们对主仆是怎么样安立的？又不是同性相属，又不是彼生相属，那你们的观点是怎么样的？所以说上师解释的时候主要从这个侧面，我们是这个观点，所以我们没有过失，主要从这个方面进一步的观察，进一步的安立，一方面是破他宗，一方面安立自己的无垢观点。

所以上师解释主仆的时候同性相属肯定不承认的，彼生相属可以成立，主要就是说国王第一刹那作为近取因，然后第二刹那作为缘，通过这方面仆人对主人尽力的照顾，尽力的做事情，然后主人他自己身体越来越健康，或者他的事情成办，这方面就通过因和果，有种彼生相属的关系。所以说从这个侧面可以安立的，配偶也可以如是推理就可以知道了。

皆是相属愚者说，这方面宣讲了愚者的观点，然后也加以略破。

下面这两句主要是萨迦班智达自宗在本论当中一种主要的根据，破斥的方法。

承许外境有相属，依观一异而遮破。

承许外境有相属，前面几乎都从外境上面，不是从分别念，不是从心识方面安立相属，主要是从外境的侧面说外境当中有一种实实在在的相属，有实实在在的关系，前面的观点都是这样的。

所以说总的破的时候，承许外境有相属，依观一异而遮破，依，就是依靠观察一和异的方式来遮破的。这些相属都是两个法以上的，

两个法以上称之为相属，我们观察的时候，如果这些法，这些所谓的相属它是一个自性，它就是一个外境的话，如果是一个外境自己和自己不可能有相属，不可能有关系的，自己和自己的关系好、关系不好都无法安立，统统都不成立的。

还有如果是他体，如果二者是他体的话，就像前面所讲的一样，甲住于甲的位置，乙住于乙的位置，所以说各自住于各自的位置，互不混淆的方式，就是根本没办法成立所谓的关系，根本没办法成立所谓的相属的。

我们观察到现在的层次的时候，也许还有一些疑惑，我想在理论上面萨迦班智达讲的很清楚了，外境上面各自处于各自的位置，互不混淆，这个就是很正确的一个理论，很清楚的一个理论，我们应该从这个方面讲，你看两个法各自住于各自位置，这是怎么样一种相属呢？没有相属。那么现在我们如果还有一种相属，这个方面就是我们无始以来认为二者有相属的这种愚习，一种串习力，还认为二者之间应该有个相属。但是我们要随理论，如果随理论再去观察的时候，确确实实就认为如果是一体

就没办法发生相属，他体，二者之间各自住于各自的位置，互不混淆，所以说根本不可能有所谓的关系的。

有什么关系呢？你住于你的位置，我住于我的位置，没有什么关系。所以这个真正是一种核心理论了，把这个核心理论抓住之后，就应该知道这个相属就是一种假立的。

若谓俱有等相属，以遣余连而理解。

俱有者等有能害，若无能害摄二中。

这个是一组辩论，遣除诤论的。

若谓俱有等相属，对方这样想，通过你们的观察我们也没办法安立在外境当中有相属了，但是我们可以从另外一个侧面成立有俱有等相属，那么怎么样呢？以遣余连而理解，我们可以通过遣余的连结来理解这些相属。

遣余连，就是说他们自己虽然承认有遣余，遣余是佛教或者因明后派的一种不共观点，一种殊胜的遣余的方式，通过遣余的方式，分别念的方式来理解。他说可以通过分别念的方式，分别念和外面连结，然后理解所谓的相属。

那么是不是承许我们的观点，是不是和我

们的观点一模一样呢？根本不是一模一样的，就可以从俱有等相属这个侧面，这个名称就可以知道了。他们虽然说通过遣余和外境相连之后，可以安立可以承许，但是他们的最终目标还是想成立俱有相属，还是想成立会合相属，还是想成立其他的相属。就是说他们还没有彻底的放弃自己的宗派，还是想要通过借用我们所谓的遣余的理论来成立他们的俱有相属等等的宗。

所以萨迦班智达当然要进行破斥的，下面进行观察：

俱有者等有能害，若无能害摄二中，这个分两个情况，就是说你的理论是有能害的理论还是无害的理论，就分两种。如果是有能害的理论，就没办法相属了，如果是你的理论你的根据，你的相属的安立方式他有理论的妨害，这个叫做有能害。如果有这种能害的因，你的相属无法成立。那么什么是有能害的理论呢？俱有者等，就是说他的常我和能作二者之间的关系，或是说有真正的别法，无常的别法，还有恒常的共相之间的关系，这个方面是有能害因的，在世俗谛当中都没有办法安立的，所以

说这个方面就无法安立你的理论，无法安立理论当然无法安立相属了。你遣余连、遣余不连，反正无法安立的。

若无能害摄二中，前面所说的这些相属当中，也有一部分是无有能害的，无有能害就通过理论观察可以安立的，比如说所依和能依，所依和能依二者之间的关系，我们说有没有这个所依和能依的关系，可以有所依、能依的关系，还有前面所讲的同性、所作、无常等，还有柱子，这个方面汇集一起的相属，这种相属也是可以安立的。但是如果真正在分别心，并不是我们开始承认他们的观点，前提就是以遣余连而理解，他随顺我们的观点，我们在进行观察的时候，如果真正通过分别念观察，通过遣余连而理解的时候，所依能依的关系，或者同性当中的所作、无常、柱子的关系，这个是无有能害的理论，但是如果是无有能害的理论，摄二中，就可以摄于同性相属。

比如说前面的所作、无常、柱子，它可以摄于同性相属当中，如果所依能依，它可以摄于彼生相属当中，反正如果你的理论有能害那就根本无法成立相属了，如果你的理论无有能

害可以摄于同性和彼生相属当中，所以说转来转去还是没有办法离开法称论师、萨迦班智达自宗的观点，没办法其他再成立一个所谓的俱有相属，其他的相属的名称都是无法安立的，这方面是打破对方的辩论。

暂停偈：

法称论师已弃之，多数恶念愚者取，
服呕吐药所吐物，除非犬外谁食用？

法称论师已弃之的意思就是说法称论师在他的《释量论》等因明七论当中已弃之，已经抛弃的多数恶念，多数恶念是法称论师抛弃的，多数恶念就包含其他这些外境当中相属的关系，或者同性、彼生相属之外的这些相属，这些恶念早就已经破斥了干干净净了，早就已经彻底的舍弃了。

法称论师所抛弃的多数的恶念愚者取，但是现在有些愚笨的人还是在取它，还是在用它，还是用理论再再的建立它，建立的时候在破斥其他的无垢观点，这方面就是不应理的。

打比喻讲，服呕吐药所吐物，一个人生了病了，比如说他的胃当中的食物不消化，如果

这样不消化的食物不吐出来的话对他的身体会有害的，在医学当中这样讲，所以说有的时候为了让他把这些不消化的东西吐出来，吃一些呕吐药，吃呕吐药之后把这些东西吐出来了，吐出来的东西就很肮脏的，这些东西除非犬外谁食用？除了这些恶狗之外谁会食用呕吐物呢？不会食用。所以像这样正常的人不会使用肮脏的东西，所以此处比喻就是说，除了这些愚者之外，谁会再去取受法称论师抛弃的恶念呢？不可能去取受的意思。

庚二（建立心前相属）分二：一、心如何连结之理 二、遣除于彼之诤论；

这个就是说真正的相属是心前相属，心前相属的意思是分别念面前才可以安立相属的，如果不是分别念安立的没办法安立，所以心前的相属我们可以成立，那么成立的方式是怎样的呢？

辛一、心如何连结之理；

分别念境之前依，世间名言而分摄，
前后分别而衔接，立照了境应相属。

第一句、第二句主要是成立同性相属，然

后第三、第四句成立彼生相属。这些同性相属、彼生相属是在分别念面前心连结而安立的。分别念境，意思是说排除了外境有相属，所以萨迦班智达直接说分别念境，分别念境就是在分别念的境界面前，这个方面可以有，在分别念前可以有。

这个依字和后面的这一句连起来，就是说分别念境之前，依靠世间名言而分摄，什么叫依靠世间名言而分摄呢？就是说我们要建立同性相属的时候，是可以通过世间名言而分摄，分摄的意思就是说通过世间名言把一个法上面的反体分开，然后再用分别念把它们的反体合在一起、摄在一起，这个叫分和摄。把这样的分和摄完成之后，同性相属就建立了，就是这个意思。

比如说在注释当中也提到这个比喻，他通过世间名言首先分，分的意思比如说一个瓶子，一个瓶子在外境当中它是一个本体，我们要通过世间名言，世间名言的意思就是通过世间的名称或世间的分别念，像这样把它分开，分开的时候遣除它非瓶或者非大腹，或者它是非刹那的，非因缘，通过三个遣余，把它的反体遣

除之后，然后在分别念面前安立这个是瓶子，这个是无常的，这个是所作的，这个意思就叫做在分别念面前通过世间名言把一个外境的实体法分成三个部分，可以分成所作，可以分成无常，可以分成瓶子，可以分为这三个部分，这个叫分。

然后再通过分别念把它摄在一起，就是说这个瓶子它是无常的，它是所作等等，又把它合在一起，合在一起就成了同性相属。同性相属是通过分别念把一个法方面的所作、无常、柱子分开之后，分开之后不再和合的话就建立不了同性相属了，我们要建立同性相属就在一个法上面有相属关系，只有在分开之后摄在一起，摄在一起的时候就可以安立同性相属，这个讲的非常非常清楚。

然后下面再讲彼生相属，前后分别而衔接，立照了境应相属，就是说前后分别，彼生相属就是前后次第，前后次第叫彼生相属，前因后果就是彼生，无则不生，这个方面是前后。比如说前面有它的火，后面有它的烟，前面的火作因，后面的烟作为果。前和后按照实际情况来讲不可能真正有关系，因为有因的时候无果，

有果的时候无因。

现在我们要把它连结起来怎么样连结呢？分别而衔接，通过分别念把它衔接起来，虽然它的因已经灭了，果已经产生了，但是我们还是可以通过分别念把它们二者衔接起来。就是说这个烟是前面的火而产生的，它们二者之间有一种相属的关系，所以从这个侧面讲的时候叫前后分别而衔接，前后通过分别念衔接起来。

立照了境，立就是建立的意思，可以得到的意思，立是得到、建立的意思。照了境，当然知道是外境实实在在存在的东西，就是无误的境。我们通过前后分别衔接之后可以得到火生烟的境，所以叫立照了境。应相属，意思就是应该可以成立是相属的。为什么不能成立相属呢？一个同性相属可以通过这方面成立，一个彼生相属通过这个也可以成立，所以说我们通过观察可以知道相属不管是同性还是彼生，都是通过分别念来安立，尤其是这个颂词当中所讲到的自宗从正面讲解相属的关系，世间名言分摄，怎么样分开怎么样合在一起，然后前后，就是已经灭的因和现在存在的果，二者之间怎么样成一个关系，分别来衔接，这个方面

很重要的。

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

第 33 课

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！

下面我们辅导因明量理宝藏论，现在在讲第六品观相属品，观相属的意义在这一品当中非常清楚很明显的宣讲了在外境当中没有一个任何相属的关系，不管是同性相属还是彼生相属，相属的关系都没有。但是我们在世俗名言中，安立这个关系那个关系，主要是通过分别心进行安立的，分别心可以将这样一种同性相属当中一个实体法上面各个侧面各个反体通过分别心把它分开，分开后又合在一起，从这个方面安立同性相属。那么彼生相属，对于前因后果以分别心的连接二者之间有一种关系，所

以安立成彼生相属，这个意义前面已经做了观察了。今天是第二个科判遣除与彼的争论。

辛二（遣除于彼之争论）分二：一、遣除连结同性之诤；二、遣除连结彼生之诤。

同性就是讲同性相属，彼生就是讲彼生相属，就是说通过心将同性连接起来，在外境当中他们认为有一种同性相属这个争论，还有彼生相属也是这样的，他们认为有无则不生的缘故，应该在外境当中就有一个彼生相属，那么这个两种争论就次第的打破。

壬一、遣除连结同性之诤：

所作无常心连结，境前若成乃境属，
境前彼等若不成，非境能立辩方说。
假立亦有二类别，相符事实与不符，
相符获得照了境，堪当相属另者非。

第一个颂词是辩方（对方）的观点，后面的颂词是打破对方观点的一种回答。首先是讲对方的观点就是他想成立在外境当中应该有一个同性相属，那么在成立的时候他自己也是用两个方面进行成立的，首先所作无常心连结，境前若成这句话的意思是说他随顺于我们的观

点，因为我们前面也是讲过所作法和无常法是通过心连接，心连接之后就是说所作和无常通过自己的心连接起来之后在外境上面成立一个相属的关系，这是前面我们讲的，因为我们说是所作无常虽然是在分别念中安立的，但是分别念安立在什么地方呢？分别念安立所作无常的同性相属是安立在外境上面的，比如说柱子它是无常所作性故，那么在外境的柱子上面通过分别心安立的柱子、所作、无常这三个反体，所以他就借用我们这个话：所作无常心连结，这个是我们自己安立的我们承许的，那么心连接什么呢？境前成立。那么柱子在外境中就成立了这么一种同性相属的关系，那么如果你通过分别心在外境上连接了所作无常的话，实际上这个就是境属，境属的意思就是说外境当中的相属，在外境的法上就有一个同性相属。因为你们的分别心并不是在你的相续当中分别心上安立一个所作无常吧，应该是通过分别心牵引在外境当中安立柱子、所作、无常的本体，所以说既然在外境中安立了柱子、所作、无常的这个关系，应该就已经成立了外境当中有相属，而且是同性相属的关系，他主要是第一个

方面是这样安立的。

境前彼等若不成，非境能立辩方说，第二个观察的方法：如果你不承许外境当中有这样一种同性相属的关系，境前彼等若不成，那么在外境当中彼等就是讲这样一种反体，或就是这样同性相属，这些如果不成立的话，非境能立，那么所作无常它就不能够成立境的，就不是安立境的能力了。身来讲的话柱子、无常、所作性故，这个方面无常、所作它是外境安立柱子的一种能力，如果你不承认在外境当中有一个所作、无常，那么没有一个同性相属就是说境前，就是在柱子瓶子这样自相对境面前没有这样一种所作、无常，在境上面没有这个反体，没有这个同性相属的关系的话，那么非境能力。就是说因为它在外境当中根本不成立的缘故，那么就是说柱子和所作无常无关，为什么无关呢？因为所作、无常在境当中没有的缘故，在境上面不成立的缘故，那么你怎么可以说柱子、无常、所作性呢？

那么本来柱子无常所做性，在这样一种自性因在推理当中就说明了在柱子上面就有无常就有所做，但是如果现在你不敢承认这个，你

承许在外境当中没有所做无常，所做无常在境上面不成立这样同性关系的话，没有同性关系，那么他们二者之间三者之间就成了别别他体。别别他体怎么可以推知呢？怎么可以通过所做来推知柱子的无常呢？那不可能说通过有柱子来推知瓶子的无常，这个是不可能的事情。所以说如果三者之间互相别别无关的话，那么这样一种能立因就不成立了，就不是境的能立了。辩方说，这个就是辩论的对方他的观点，就是这个意思了。他就想从两个方面，如果是外境当中有一个柱子，无常所做性故，在外境当中如果成立的话，那么就说明在外境当中本身就已经有了同性相属。如果在外境当中不成立所做无常或说在外境当中不成立所做无常和柱子之间是同性相属的关系，如果不是同性相属的关系，那应该成为他体，如果是他体，怎么可以通过柱子无常所做性故来推知这个境的本体呢？不可能推知的。所以说他从这两个方面想要打破我们的观点，想要安立外境当中有这个同性相属。

下面就开始破斥：“假立亦有二类别”，那实际上我们的意思是有个假立。什么是假立？

就是说在柱子上面柱子的本体，还有就是这个所做的本体，还有就是这个无常的本体，这三个反体都是假立的。假立的意思就是说通过我们的分别心安立三个反体，那么如果是按照对境的境来讲的话，按照实有的有实法的自相的境来讲，在这境上面三者是一体的，但是三者不是反体，三者没有一个实实在在的的关系。如果我们要安立反体，柱子的反体，所做的反体，无常的反体，如果要安立的话，这个是分别心假立的。所以说我们就知道假立，我们就说安立这个反体的时候，这三个反体都是我们的分别心假立的。虽然是假立的法，也有两种类别：“相符事实与不符”。一个假立的法是相符事实的一种假立，第二个假立是不符合事实的假立。那么打个比喻讲，那我们说这个柱子，它上面有所做，有无常性，那么这样一种假立法，就是我们的分别心假立它的一个反体，那么这种反体是相符事实的。那么观察来观察去，实际上就能够知道这个柱子就是无常生灭的法，就是刹那生灭的法，这个方面就是相符事实的一种假立。还有一种不符合事实的假立，我们说柱子是恒常的，非所做性故，

这个方面我们说柱子，还有恒常性这样的反体，还有非所做的反体，这三个反体也是假立的，但是这种假立就不符合实际情况。不符合实际情况，我们怎么观察也没办法得到恒常不变的柱子。非所做性的柱子，恒常不变的柱子谁能够得到呢？所以说这两种假立，一个是相符事实的假立，第二个是不符合事实的假立，就是这个样子的。

下面第三句“相符获得照了境，堪当相属另者非”，那就是说相符获得照了境，一方面相符获得照了境可以安立为什么说是相符事实的，假立我们可以安立呢？前面我们讲了，这个假立有两种类别，一个是相符事实的假立，一个是不符事实的假立，这是我们的说法。那如果对方要问了：你这个相符事实就是真实的假立，能够证成你的观点，根据是什么？根据我们可以这样说，相符获得照了境，因为相符事实的这样的假立，最后可以获得照了境，最后可以得到照了境，所以说我们这假立是符合事实的。我们可以观察，我们说这个柱子是无常所做性的缘故，我们说这个事实我们假立了，通过分别心假立了三个反体，我们说这个是真

实的符合事实的假立。为什么呢？我们说通过最后的观察，我们就可以得到外面一个无常的柱子，这个无常的柱子的照了境我们最后可以真实的获得，这个是一种证量，所以我们可以安立它是一个真实的符合事实的照了境。

“堪当相属”那么这样一种符合事实的假立，它可以堪当可以成立为相属，那在上面可以安立一个同性相属的关系。“另者非”的意思就是说是不符合于事实的，它就没办法获得照了境，不符合事实的假立没有办法堪当相属。就是这样的，就是这样的一种关系了。或者说就是“相符获得照了境，堪当相属另者非”它是它的作用，相符事实作用是怎么样的呢？这样一种相符事实的假立，它的作用可以获得照了境，可以得到无常柱子的照了境，所以说这样一种相符事实的假立堪当相属，“另者非”其他没有办法如是安立的意思。

壬二、遣除连结彼生之诤：

若谓无则不生烟，若无彼者成无因，
若有彼者即已成，有实法之相属也。

纵有外境之烟者，设若无火则不生，然执

前后而衔接，非分别念无法连。”下面就开始辩论，第一个颂词是对方的观点，第二个颂词是破斥对方的观点。

“若谓无则不生烟，若无彼者成无因。”首先就是这样的，“无则不生烟，”不生烟的意思就是说火和烟二者之间呢，或者说因和果之间呢有种无则不生的关系，若谓无则不生烟，就可以理解成如果没有前面的火，就不可能通过这个火的因而生起烟的果。若无彼者成无因，所以说如果没有这样一种在火和烟之间，如果没有彼者，如果没有这样一种彼生相属关系的话，这个烟就成了无因生，就成了顺世外道的观点，你们这个因明是还不敢这样承许的。那么就是说这样一种无则不生的关系，或者火生烟的那个关系，这个是一种实际情况，这个是在世俗当中一个真真实实存在的这种情况，他们举出这样一种比喻来说明有相属，意思就是说这个烟是通过这个火而来的，若无彼者如果没有火就没有不可能有因，那么这个就很明显可以说出来，实际上就是应该有相属的，否则的话从反方面来讲的时候应该成为无因，这个烟又成为无因，因为这个烟毕竟是从火而产生

的，这是第一个证成了观点的理论。

第二个理论呢？“若有彼者即已成，有实法之相属也。”若有彼者可以从两个方面，第一个如果有火成立烟的话，像这样的话这个实际情况，如果有这样的话有实法的相属成立了，或者若有彼者呢？如果有火生烟的这个相属关系，如果承许这样一种这个火和烟之间的这个彼生相属的关系，实际上就已经成立了我们观点。我们的观点是什么？有实法的相属。有实法或者说是外境自相法上面就有一个相属，而且这个相属是彼生相属。这个课判当中在讲破彼生相属，所以说在这两个颂词当中都是在围绕彼生相属的观点，对方想要成立彼生相属，我们要破彼生相属。而且是在外境当中这样承许，就从这个方面两个角度来安立的。

然后我们在观察的时候在破斥：

纵有外境之烟者，设若无火则不生，

纵有外境之烟，我们承许就是在外境当中有这个烟，而且这个烟是无火则不生。如果无火则不生这个情况是有的，无则不生这样情况有，但是有没有无则不生的关系，有没有这种

相属呢？对方是混淆概念了，实际上这种混淆概念的方式非常符合我们的分别心，我们的分别心就一直认为火和这个烟之间就有一种实实在在的相属，就是一种关系，母子之间或者其他的之间呢，种子和芽之间都有一种这样的关系，这种关系在外界当中就是存在的，这个是我们的分别心，而对方他的观点是非常符合分别心，符合我们这个观点。所以说现在第一个就是我们要观察，要破斥对方的观点就混淆概念，混淆概念这样一种实际情况，把名言当中的这样一种这个现象当成观察之后的这个结果，观察这样一种名言的实相来进行观察的。还有一个通过这样一种观察破斥对方的观点之后呢，也能够有效地打破我们自己无始以来已经养成了这样一种串习的习惯，已经养成了这样一种思维的方式，我们就认为在外境当中或者说在整个事件当中就有一种关系，就有一种相属，所以说对他观察破斥非常有必要。那么我们说观察得怎么样混淆相属的，那么外在的这个烟是从火而产生的这样一种因果，这样的一种无则不生，我们当然承许的，我们如果不承许这个就成了外道了，或者说说是和这个佛陀的观

点和法称论师的观点有矛盾的。但是这里面我们不承许是什么？就是无则不生的关系，彼生相属，这样的一种相属法是不成立的，就是有这个无则不生，确实是有火就有烟，如果没有火这个烟永远没有办法安立。这个就是一种实际情况，但是呢你们要在这个实际的情况当中加一个增益，要加一个他的这个相属的关系在里面，我们是不承认不接受的，而这样一种不接受恰恰能够打破我们的分别心。

然执前后而衔接，非分别念无法连。

就是说火生烟二者之间没有一个相属，没一个彼生相属，没一个无则不生的关系，为什么呢？就通过前面的这个根本理论，前面的根本理论就是在破他体法的时候，破他体法的时候是这样破斥的，那么就是说尤其是前面再破这个因果的时候，能饶益所饶益，前因后果的关系，这个方面破的时候讲得很清楚，就是说在有因的时候有火的时候，他的烟还没有，然后烟有的时候，它这个产生烟的火已经灭了，所以说这个二者之间一个是无实法，一个是有实法，有实法和无实法二者之间不可能有任何关系，不可能任何相属，所以这个就是根本理

论。而且这个地方主要是要承许彼生，彼生相属就是前因后果的关系，那么前面因有的时候呢后面的火没有，后面的火有的时候呢前面的因已经灭了，那么任何时位，任何阶段都是一个有实一个无实，所以说有实和无实之间不可能有一个相属的，不可能有一个链接的，就是这样的。

那我们这个时候要安立法称论师的观点呢，法称论师认为，因和果之间的法相能饶益所饶益的关系，这方面我们要安立，我们说法称论师的意思并不是外境当中成立有一个相属，就是说通过分别念连接的情况下有一个假立的相属，怎么样有一个假立的相属呢，“然执前后而衔接”，就是我们通过分别念执着前和后是一种关系，前和后是一种相属的关系，我们就执着前后。实际上呢，如果不以分别念来连接，通过实际情况根本无法成立一种所谓的相属的，因为前面所讲的一样，在外境当中，就是一个有实无实的关系，有因的时候无果，有果的时候无因，所以说从自相上无法连接的。那么现在只有通过分别念，虽然果生起来的时候因已经灭了，但我们的分别念可以缘他，说这个烟

是从前一刹那的火而产生的，通过我们的分别念，把前因的火和后果的烟二者衔接起来，那么要将二者衔接起来作为一种关系，作为一种相属，讲得很清楚“非分别念无法连”，除了分别念之外是没办法连接的，这个就讲得非常非常透彻，理论讲得很透彻。所以我们无始以来的执着，我们认为确实有一种真实的关系，有一种因果的关系，这个方面一下就打破了，通过这个殊胜的理论真真实实的就打破了。我们以前学中观的社会也学过，但是在学因明的时候对以前中观的推理呢，就是再进一步学因明的时候，确实有更深的体会，更深的认识。反正就是说这样一种因明的理论呢，有些推理和中观的推理有相似的地方，但因明不会成为中观宗，不会成中观宗根本原因在哪里呢，我们以前学“中观庄严论”的时候，第一个颂词讲“自他所说法。一切自他所说法”，那么这个方面不是一切所说法，这个方面只是在名言当中不符合名言实相的，全部遮破，全部遮掉了，就是说世俗谛的法安立，除了正世俗倒世俗的一些法全部遮破，包含这个地方的相属在内。相属实际上在世俗谛当中，在真实的实相

当中没有，在世俗的实相当中根本不存在，所以说把这些遮破，那保留什么呢，保留外境的自相，保留心的自相，这方面保留，所以说虽然引用了这些和中观宗相似的推理方法，但他不是自他所说法，都抉择为空性的缘故，不会成为中观宗的，只能成为抉择世俗谛的理论，根本的原因和理论就在这个地方。所以此处彼生相属遮破的方式讲得非常清楚，反正无遮不生呢我们承许，无遮不生的相属在外境中成立是无论如何没办法安立，就是前因后果，有实无实的关系观察的时候，马上就可以得出这个非常正确的观点。

庚三（宣说建立相属之量）分三：一、建立法相；二、认识事相；三、确定此等之方式。

那么建立相属的量呢，正量怎么样去建立，我们说是建立相属的正量，而且这个相属是分别念去安立的，通过分别念安立这些反体，然后分别之后再跟他合体，这方面相属的量呢，首先是建立法相方面。

辛一（建立法相）分二：一、能立同性相属；二、能立彼生相属。

壬一（能立同性相属）分二：一、证成名言相属；二、证成义理相属。

名言相属和异地相属二者证成的方式都包含在同性相属当中，上师也是一再提醒我们不要离开科判，所以说他这个总科判是同性相属，同性相属下面有分了两个，名言相属和证成异地相属，首先讲第一个“证成名言相属”。“法相名相之相属，以及总别之相属，皆以错乱立一体，方得成立非其余”，那么证成名言相属，上师在注释当中也讲过，那简单讲，什么是证成名言的一种相属的理论呢，实际上就是法相和名相二者之间通过三相理论成立法相和名相能立所立的关系，谁是能立，谁是所立，法相是能立，名相是所立，通过法相来安立他的名相的所立，法相就是能立的因，名相就是所立的果，像这样就是一种能立所立的因果。以前讲“中观论释”讲过，这种能立所立的因果并不是彼生的这样一种，前因后果并不能生所生的因果关系，他通过能立的因得到一个所立的结论，像这样就称之为能立所立的关系了。所以说某个法他具备自己的法相，他具备自己的法相的缘故，通过他自己所具备不同的法相也

可以得到他的名称，所以说这样一种证成名言相属，证成名言相属，主要是通过法相来得到他的名称，这种安立的方式也是一种错乱的，一种假立的方式。

癸一、证成名言相属：

法相名相之相属，以及总别之相属，
皆以错乱立一体，方得成立非其余。

就是说法相和名相之间的相属，这个方面是以错乱安立一体的，为什么是以错乱安立？比如说牛，注释当中讲黄牛的法相，黄牛的法相是项峰和垂肉，具备这个项峰和颈上隆起的一块肉，有骨头，然后是在这个下面有一块垂肉，有块垂弧，所以具备这样一种项峰垂伏的法相，我们说这个就是黄牛。黄牛是他的名相，项峰垂肉是它的法相，所以通过项峰垂弧就可以知道这个是黄牛。

再可以打比喻讲，比如人，通过人的法相来安立人的名相，知言解义，这个就是是大家共称的人的法相，那么通过知言解义这个法相，可以得到人的名称，这个方面就是一种相属，名言的相属。那么这样一种名言相属我们说是

错乱安立一体的，为什么是错乱安立一体呢？因为知言解义这样的一种法相，纵然在世俗当中成立，但是人的这样一种名相是不成立的。这个人的名相或者黄牛的名称、名相就是人们安立的。最初的时候人们见到的这个项峰垂弧的法相的时候，某个动物具备项峰垂弧的法相，然后命名的老人就给他安立这个就叫黄牛了。那么这样一种名称流传下来的时候，现在当我们提到项峰垂弧的法相的时候自然就知道，项峰垂弧它就是牛，具有项峰垂弧的法相它就是黄牛。这个方面就是把自相和他的名相二者之间就说是混为一起，错乱安立成一个本体。当说黄牛的时候我们自然想到了他的法相，当说法相的时候自然就安立了它的名相。像这样就是错乱安立一体的方得成立，也才能够安立它的名称，才能后证成它的名言，所以说我们说这是一种错乱的。通过它外境的自相名相二者混合在一起的时候可以安立名言，实际上我们说在观察的时候都可以安立，但是实际上你仔细观察的时候，在世俗谛当中，在世俗实相当中可不能有一个真实的名相呢？实际上不可能的。证成名言，就说虽然他是一种错乱，但是

有他的作用，确确实实错乱有他错乱的作用。虽然错乱以真实，这个地方也讲过，所以说命名的时候早就是一种约定俗成的关系，反正大家都把这个知言解义叫人，都把这样一种顶峰垂弧叫黄牛。所以这方面早就安立的缘故，我们通过这样一种法相得到他的名相，这个叫证成名言。而且二者之间安立成一体叫相属，二者安立成同性相属。所以这方面叫做妄执一体安立它的相属的。

然后“以及总别之相属，皆以错乱立一体，方得成立非其余。”那么总和别也是一样的，也是同性的。总和别的关系也是包含在同性相属当中。因为总相和别相，别相是遣除两个反体两个违品，然后安立两个反体的精品、或者说是因品等等。这个方面的别相和他的瓶子的总相是同性的，他不是两个法。如果两个法也没办法安立同性相属。但是这个瓶子上面、比如这个精品上面也它又具备他的别相，精品的自像遣除两个违品的一个两个反体相也具备，而且又具备它是瓶子，又是精品。所以我们讲了总别它是同性的法，那么我们要安立总别相属的时候，也是错乱立一体的。通过错乱的方

式安立成一体，可以说真正在安立总相的时候，总相就是安立的事儿，安立的实际上不存在这个总，共相不成立，但是我们在这个别相，精品、名品当中就是把它们混合在一起，错乱安立成一体。这个是“方得成立”就是得到它总别的这样一种名称，或者得到它瓶子的共相等。这方面“方得成立非其余”，那么并不是通过其他方式来安立的。不是通过真正自相上面有一个真正的名相、有一个真正的共相，并不是这样的，只不过是皆以错乱立一体的方式得到成立，他的这样一种名言，这个方面讲的非常清楚。这个就是证成名言相属。

下面开始讲第二个科判：

癸二（证成义理相属）分二：一、运用因；二、遣除彼不定。

子一、运用因：

谓凡有彼灭如瓶，声亦有即自性因。

那么这个方面讲到了一种运用因，运用因的时候也是讲这个同性因当中的一种自性因，通过自性因去安立的。那么自性因就是在一个法上面，一个法的自性上面安立、推理之后就

可以得到某种结论。

凡有彼灭如瓶，声亦有，那么这个声，就是讲他所证的事情，了知的对象，我们要了知的对象就是声音，就说他是灭的，彼灭就是他的立宗，这个声音绝对就是刹那刹那毁灭法。为什么呢？他的根据推理这个真正的因，他能立的因，有的缘故，存在的缘故，他的比喻如瓶子，这方面就是一种自性因。自性因推理的方式实际就是说，只要是凡是存在的法，或者说另外一个侧面，凡是实有的法，凡是有实法，绝对刹那刹那毁灭，就是这样法，这就是根本的根据，就可以遮破一切我们的常执。反正我们认为这些存在的法都是不变的，都是实有的。但这个地方运用到自性因可以有效的打破我们相续当中实有的执著，那么就是凡事是存在的东西都是无常的，凡是存在的东西都是刹那生灭的，这方面就是一种根本的推理方式。

那么如果说是实有的法绝对是无常的，无常的法肯定是有实法。然后呢，如果是常有、恒常的法的话，就是不存在的，不存在的法可以说恒常的法，这方面就是从它同品、异品这两个方面来推知的。我们现在观察，只要是世

间当中存在的所有的法，绝对是刹那毁灭的，因为它是有实法的缘故，只有有实法才是无常的自性。所以存在的缘故一切都是毁灭的，这个就是自性因。

生因他是刹那刹那生灭的，因为他存在的缘故，或者就是凡是有的法，谓凡有这个凡有是凡是有的法，彼灭它都是毁灭的，犹如瓶子一样，瓶子就是存在的法，它就是刹那刹那毁灭的。那么声亦有，声音也是存在的法的缘故，所以声音也是刹那刹那毁灭的，就是这样的，那么这种推理的方式就叫做自性因。

上师在注释当中讲两种自性因，一个是观待的，一个清净自性因。观待自性因就是我们平时用的最多的，像瓶子它是无常所做性故，像这样的话就是观待自性因。为什么是观待呢？因为这个所做性，在讲所做性的时候，谁所做的，他必须要观待一个作者。所以观待因缘，从这方面直接在词句上看的时候，像所做他就是一种观待其他的法。而这样一种清净的自性因，不需要观待，不是观待的。比如说声音，它是毁灭法，存在的缘故犹如瓶子，像这样的话由于存在的缘故，它就不需要观待其他的。

它本身，就说每一个瓶子、柱子只要是我们现在存在的任何法就是它自己的本体，反正它自己的本体存在的缘故，只要是存在的法都是无常的，只要是存在的法都是刹那刹那生灭的。所以从这方面安立一个自性因，这个推理方式确确实实很殊胜。

我们如果把这样一种法了知之后然后再加上下面这些遣疑，就是遣除这些不定的争论，一方面就说他真正的正因，首先就说掌握他推理的方法，存在的法，周遍是无常的，存在的法周遍是刹那毁灭的，这个是他主要的推理，我们要把这个主要的推理牢牢记住，记住之后，我们也许还会认为有没有其他的违品，有没有其他这样一种别人的辩论，我们没有办法立住脚的。学完这个之后再把第二个科判，遣除彼不定的内容再精通，精通之后，哦！原来一方面从正面也可以安立，从他的争论之后打破之后我们就没有丝毫怀疑，这个时候就可以把自性因运用在一切方面，对我们的身体，对我们的心识，对其他的山河大地，对其他的有情，反正都能够知道，能存在的东西都是刹那刹那生灭的，没有任何不定的，有害的，或者这方

面的过患都不存在，所以像这样一种因他是非
非常正确，非常有效的一种因，这就是第一个科
判，今天就讲到这个地方。

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

第 34 课

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！

下面开始辅导因明，现在在讲第六品——观相属品。前面已经再再宣讲，实际上在相属的种种关系都是分别心面前假立的，在真实义当中、世俗名言当中应该是不存在它的真实义。

现在在相属当中前面有一个证成的名言相属，和一个证成的义理相属。在证成义理相属的科判当中，有运用因和遣除彼不定两个科判。运用因就是说一切万法只要存在的都是刹那毁灭的，就是这样一种根据。这个根据讲完之后今天讲第二个科判：

子二（遣除彼不定）分三：一、无观待因；二、有害因；三、彼二因之必要。

第一个无观待因，无观待因就是说一切万法生以寂灭，生了之后就灭掉了这样一种本性呢不需要观待其他的灭因，不需要观待其他的灭因是一个怎样的甚深含义？为什么要讲这样一种含义呢？实际上在上师的注释中也再再提到过，如果我们能通达无观待因的话，就非常容易很简单的掌握一切万法刹那生灭都是无常的本性。对于一切万法粗大的识知恒常不变的执着等等这方面的执着就轻而易举的打破了。所以说因为这样一种灭法呢它不需要观待其他的灭因的缘故，所以说必定是自生自灭、刹那生灭的这样法的本体，这就是无观待因的含义。

丑一（无观待因）分二：一、真实无观待因；二、遣净。

寅一、真实无观待因：

首先正面宣讲什么是无观待因。

已生之法决定灭，无需其余之灭因。

反正只要是已经生起的法决定灭的，这个决定灭呢是刹那刹那生灭的，而不是说一个法

生起来之后在最终的时候粗大无常显现的，这个叫决定灭。也不是说我们这个人生下来之后呢到死的时候决定要灭。这个方面当然也包含粗无常，但这个方面要成立的是细无常，反正已经生起的法一刹那生起之后，它通过一切万法的缘起，通过这样一种法尔之力，生起的法决定要毁灭的。

那么我们如果要问到底是什么样的因会使它毁灭，为什么会这样？是法性力，法尔如是。法尔如是是不是推脱呢？我们就说法尔如是这个道理不是推脱，那么就是说四种因当中法尔因或者是法尔理，这个方面就是讲这个法性就是这样的。如果我们不承认这样一种本来如是的法尔的话，我们就可以从反方面挑他的毛病，看他的这个理论有没有漏洞。

实际上呢挑来挑去我们相似的理由都没有办法破斥到生以寂灭的这样一个道理，所以最后就可以成立这样一种以及万法生了之后就是一种灭的法。然后就是现在我们正在安住的时候这个是一种假象，实际上实相就是我们正在安住的同时它也是刹那生灭的。主要是要了知这样一种细无常的道理。

已生之法决定灭，无需其余之灭因。就是说不需要其他的灭因让它灭，实际上它自己就是灭的法。上师在注释当中也是讲了，如果一个法它需要其他的灭因来使它灭的话，那么就是说这个灭因显现，或这个灭因不显现这个方面都有可能的。有些灭因很快显现，有些灭因甚至于一一直不显现，所以说如果这个灭法、一切有为法，它如果看待其他灭因的话，那么就看待它的灭因不存在的话，这个法就会一直会安住下去，不一定成立刹那刹那生灭无常。但是现在我们不需要看待其他灭因的缘故，所以说其他的灭因有也好没有也好，反正自己的本性就是如是如此生灭的，从这个方面呢就可以了解真实无看待因的含义。

在讲完这一种真实无看待因之后呢，很多人不一定马上接受，不一定马上就能够通达这个无看待因，所以提很多问题。萨迦班智达在此处为了便于后代学者也能够通过辩论的方式提出怀疑，遣除其他的争论，相续中安立这样一个无看待因的定解，所以说也是善巧方便。引用其他的辩论破斥对方的观点，然后安立这样一种无看待因是一种无过的清净的这样一种

理论。

寅二（遣净）分三：一、遣此因不成之过；二、遣此因不定之过；三、遣太过。

就是遣除三类争论而安立无观待因的这样一种正义。

卯一、遣此因不成之过：

谓灭观待他因故，此无观待不成立。

这两句是它方的观点，就是讲谓灭观待他因故，在注释当中进一步宣讲对方细的内部的观点。意思就是说无观待因只能应用一类法，比如说就是很快很快就会消亡的法，比如说闪电法、瀑布、飞流等等。这个方面呢可以说是无观待因，但是除了这些个别的法之外，其他还有很多很多的法是观待灭因的，谓灭观待他因故就是这个意思。

一切有为法的毁灭一部分要观待它因，那么怎么样观待它因呢？他们引用了比喻，比如说树木被火烧掉了，如果说火的灭因不出现的话，这个树会一直安住下去。所以说将树木烧毁的这样一种因就是火，所以说树木烧成焦炭这样一种毁灭呢观待了火的因。

还有就是陶罐瓶子这些，如果没有遇见铁锤或者说用力摔打这样一种灭因之前的话，它还会安住下去，什么时候遇见了铁锤这种灭因的时候，它就不会安住了。所以说罐子瓶子等等它也有其他的灭因……反正有很多这样的比喻，他的意思就是说这些有为法的毁灭呢一部分是观待它因的，所以说“此无观待不成立”，“无观待”就是无观待因的意思。前面已经讲过，无观待因不成立，他也说你们的这个无观待因实际上是不成立的，没有办法真实的成立，有过失，不成立。 ，

那么下面就进行破斥二观点了，是这样观察的。

所毁灭事有实法，灭法无实此二者，
皆牵涉灭之名义，然二者悉无需因。

首先是这样一种略破。首先是说出我们的观点。那么就是说所谓的毁灭有两种：第一是所毁灭事。所毁灭事，来看上师的注释当中就解释成就说是要毁还没毁灭的，将毁灭的法。将毁灭的法，比如说瓶子、柱子，这方面是所毁灭的，为什么叫所毁灭的？它必定会遇到障

碍将它毁灭的缘故，所以说它就成了所毁灭的这样一种事物了。

所毁灭的事物从另外一个侧面来讲，就是还在安住的法，还没有毁灭，但是即将被毁灭，这个叫做所毁灭事。那这一类当然就符合有实法的体性，因为它正在安住。它虽然是所毁灭，但是还没有毁灭的缘故，就说是“有实法”这个是有实法方面的。然后就说“灭法无实此二者”，“灭法”就是已经被毁灭的法，比如说瓶子已经被摧毁了，已经被摧毁了，在此处就是讲灭法，那这种灭法就是无实。

它已经不存在实体，有实法已经被摧毁了，已经没有了，所以说就是所毁灭的有实法这一类，还有就是灭法的无实，第二类，“此二者”。这“此二者皆牵涉灭之名义”，实际上都牵涉到灭的名义，都有灭的名称在里面。比如说所毁灭事，我们将有实法要灭掉，我们要用有实法将它摧毁，这方面它也牵涉到灭的名义，还有已经被毁灭的这样一种无实法，已经被毁灭了，它已经不存在了，所以说它也牵涉了这样灭的名义。

虽然是这两种，然二者悉无需因，但是两者都不需因，不需什么因呢？不需要毁灭的因。没有必要在它们上面安立毁灭的因。所以说二者都是无需灭因。这是我们的立宗，然后我们的立宗讲完以后是要讲根据。你不讲根据别人也没办法信服，所以说下面的一个颂词就是讲这样立宗的根据，怎么样证成的。

瓶灭无实不待因，有实自成何需因？

他因所作彼不灭，是故成立灭无因。

那么就是说是故成立灭无因，是最终的结论。然后前面三句主要是说它的根据，推理的方式。推理的方式就是说是瓶灭无实不待因，这一句主要是说已经毁灭的无实法它是没有灭因的。有实自成何需因？他因所作彼不灭。这两句主要是讲所毁灭事不需要因的，像这样分别成立分别观察。

那么当然这个地方有前提，前提就是我们在安立这个理论的时候，安立因的时候，我们只是将这个灭法分为两类了，一个是无实法已经灭掉的，一个将要毁灭。这个前提对方必须要承认的，如果对方不承认，我们讲半天，比

如说你这个不周遍，我还有其他的根据。但事实上在萨迦班智达这个颂词当中已经提到的话，对方肯定会承认的。

就是说是这两类，一个是已经灭掉的无实法，一个是将要灭掉的法，反正一切法就是有实无实两种，要不就是已经灭掉的无实法，要不就是还没有被毁灭的有实法，就是这两种。所以说他的前提这一方面肯定都是首先成立的。成立之后，我们再在这个成立的上面自他达成共识的层面上再进行分析，就能够将对方的观点彻底进行遮破，能够比较善巧安立这种观点。

首先是瓶灭无实不待因，那么就是说“瓶灭无实”就将上面第二类首先宣讲，如果说瓶子已经灭掉，已经灭掉就成了无实法，那么这样一种无实法的本身上面需不需要观待灭因呢？“不待因”，不需要观待因，为什么不需要观待灭因呢？它的本体不存在。如果说在它上面有个灭因呢？首先安立它本体，但是这个灭法是无实，它已经灭掉的法，已经不存在的法，它是个无实法，它是无实法的话就是生起的因也没有，安住的因也没有，然后就是说毁灭的因也没有。

如果说第一类它这样的灭法，第一个无实法的话，根本不待因，根本不需要观待其他的灭因，没办法安立的，这个是第一种。

然后第二种就是说是这个有实法，有实法就是将灭，将要毁灭的法，所毁灭的法就叫有实法。那么这个有实法也分两类，第一类有实法就是说是和自己一体的，一个是和自己他体的，就是这两种。那么除了自他这两种之外没有第三品，不可能有第三品，有第三品就成了无实。

所以说我们就知道这个方面的前提也是首先成立的。然后我们要观察有实法，有实法有两种，观待自己和自己之外的他体法，就是自和他这两种。那么在观察的时候也是分别观察自他两种上面存不存在所谓的灭因。

首先讲第一类：有实自成何需因？有实自成何需因这句话“有实”是讲他这个灭法如果有实的话，那么他又分两种，一个就说是自己，一个是自己之外的他法。如果说是这个自成，有实法它自己成立是灭法的话，有实法它自己本身就是一种灭法的话，他自成，自己已

经成为灭法的话。那么就是因为自己本身就是灭法，它本身就灭的，真的就灭的话，何需因？还需要什么其他的灭因使它灭呢？不需要其他的灭因使它灭，它自己就是一个毁灭的法，它自己就是一个灭法，所以说如果是第一类，有实法当中第一类是自己的法，自己就是灭因的话，自己成立是灭因，何需因？不需要其他的灭因使它灭了，这个是第一个理论。

第二个理论呢，如果这个灭法是自己有实法之外的一个他法，比如说瓶子和柱子之间，他二者是他法，如果是有实和他的灭法二者是分开的，是别别的，像这样的话也有过失。他因所作彼不灭。“他因所做”的意思就是讲他的这个灭法，这个灭法固然可以成立是他因所作，为什么可以成立是他因所作？这个方面我们不要离开他的前提，这个方面安立的前提是讲有实法它是灭法，有实法是灭法，那么有实法是灭法的话又分两种：自己和他者。所以说此处“他因”，这个灭法应该是有实法所摄，如果是有实法所摄，它就应该是因缘所生的。所以说此处在这个瓶子的有实法之外的灭法，它是有实，固然可以通过他因所作，可以通过

其他的因缘使他产生。

但是他产生之后这个灭法，他自己灭了，他自己灭了之后呢，因为这个灭法和瓶子二者之间是他体的，二者之间没有关系的。所以说柱子灭了之后，你能不能说柱子灭了的缘故瓶子灭了，不能这样讲，张三死了，李四一定要死了，不能这样讲。所以说呢这个方面说灭法是瓶子之外的其他的一种灭法，所以说这个其他的灭法他固然可以灭，他是他因所做固然可以灭，但是彼不灭后面这个彼字就是讲这个有实法本身，有实法本身这个瓶子，这个瓶子不会灭。为什么不会灭呢？它没有灭法。它上面不存在灭法，瓶子在他体上面已经早就灭掉了，所以说它上面既然不存在灭法的缘故呢，彼不灭它就会一直恒常的存在。

是故成立灭无因，通过前面的两大理论分开展开讲三个理论。像这样的话是否成立？就是这个灭无因，没有一个不观待因，灭无因就是不观待其他因，可以进一步的成立无观待因。就说自己一切法生已寂灭这样一种无关待因就可以成立了。所以呢如果我们说一切万法生了之后，生了之后是不是马上灭了？要讲根据讲

理由，如果理由不能够站得住脚，你的理由如果没办法证成，那你必须要承认对方的观点，这个就是辩论当中有规矩就是这样的。

以前印度辩论的时候就是这样，那么你自己有根据就讲，没有根据输了的话必须要随顺别人的观点就是这样的，所以说辩论有的时候是很公正的。我们相续当中有分别念，或者说暂时对有很多理论想不通，这个是情有可原的。想不通可能来自于自己的邪知，或者自己的一种固有的思考方式。

但是在想不通的时候遇到别人的正确理论的时候，你认为你的观点正确你就讲理由，对方的观点不正确你就讲理由破斥。如果是说别人理由讲得很清楚，你的理由站不住脚，那么就必须要承许真正对方的观点。所以此处就说是这个自宗所安立的一切有为法生已际灭，不需要观待其他灭因，那么对方不承认你讲的这个道理、这个原因，那必须要观待其他因，观待其他因把他的这样破掉之后呢，对方如果没有办法再继续辩驳下去呢就会承认。

如果还有理由就再把你的理由再提出来，

提出来之后又把你破掉了，然后再提又把你破掉了，所以最后达到一个哑口无言的状态的时候呢，相续当中再没有一个合适的理由的时候，我们就肯定必须要承认对方的观点了。

下面继续讲：

谓灭无实因所作，若尔自成无看待。

这个也是对方的观点，对方的观点是如果对方一定要承许这个灭法的无实啊，灭法的无实是这个因所做的，就说已经毁灭了这个无实法，它是因缘所做。就是说这个灭法是无实，这个无实法它是因缘所做的，通过其他的铁锤啊其他的法使他灭掉的，如果承许这个灭法是无实法，而且这个无实法是因缘所做的话，若尔自成无看待，无看待就是破斥他的观点。

怎么破斥他的呢？“若尔”如果你这样承许的话，实际上就是这个帮助我们成立了无看待因这个观点。为什么呢？就说是这个若尔自成无看待呢？下面还要讲，就是说“自成”两个字的话就是自然成立的意思。如果按照你的这样一种谓灭无实因所作这个理论，如果是这样承许的话，自成就是说是这个自然而然就能

够成立无对待，无对待就是无对待因，自然而然成立我们自己无对待因了。

那么下面这个颂词就讲他的根据，为什么说自然成立无对待因？

无实法由因所造，及因何者皆未作，
彼二意义实相同，如见无与无所见。

无实法由因所造，这个方面是他自己所讲的，因为未灭无实因所做，无实法是通过因缘所造的。如果是这样的话，成立的无实法可以通过因来造作，但实际上再进一步观察的时候，讲石女儿、兔角这一类的法叫无实法，无实法是通过因缘聚集而造作的，及因何者皆未作。因何者皆未作就是说，种种的因缘对于产生石女儿什么都没有做，彼二意义实相同，其实这两种意思是相同的。

为什么这样讲呢？无实法是根本不存在的东西，你说无实法是通过因缘聚集而造的，造的什么？实际上根本没有造什么？无实法是因缘所造的和因对于无实法来讲什么都没有起作用，什么都没有做，两个意义就是一样的。

打比喻讲呢？如见无与无所见，平时在表

达的时候就说见到了没有？见无和这个一无所见，这二者之间都是一样的意思，比较容易理解见虚空，见到了虚空和我们说没有见到虚空，这二者就是一个意思，虚空就是什么都没有是一个无实的状态，你说见到了虚空和没有见到虚空意义上是一样的，只不过是词句不相同而已。

此处也是一样的，你说无实的灭法是因所造的，我们说和因什么都没有造是一样的，所以无实的灭法是因所造的话，这样就成立了我们的观点了，什么观点呢？实际上这个灭法是不观待因，不需要观待任何因。你说是因所造的和就是说不需要观待任何一个因，因什么都没造这两个意义是一模一样的意思，像这样的话能打破对方的观点。

下面是第二个科判

卯二、遣此因不定之过：

对方认为不观待因是不一定的，不决定是怎样安立的呢？

谓聚齐全然如芽，此无观待不一定。

此等聚合皆变迁，观待之故非不定。

有些辩论要分很多个回合，这个就是第一个回合的辩论。上师也讲过有时这个辩论者，他有时候为了让对方辩输他要设个圈套，设个圈套故意说一个观点，然后让你去钻，钻进去之后把你套住，套住之后然后就打破你的观点。像这样一种这个含义有点像这个意思。

实际上他自己呢要成立自己的一种看待，灭法是看待因所造的。那么这个时候呢他就会讲一个理论，讲个比喻：谓聚齐全然如芽，此无看待不一定。这个方面就是讲他自己第一轮的观点，聚就是聚合的意思，什么叫聚合？就说因和缘的聚合。比如说这个近取因就是种子，聚有缘就是其他的水、肥料、土壤等等。就好象内因外缘俱全的时候呢，但是不一定生芽。

然如芽的意思就说这个，但是呢就如芽一样，不一定产生。所以说如果说在内因外缘聚集之后就能够生果，不看待其他因是不一定的，肯定要看待其他因。这方面在词句上稍微有点不容易理解，我们可以再讲一讲。

就是说，他主要是要破斥不看待因，不看待因的意思就是说本来内因外缘具备的时候，

应该生苗芽了。但是在种子和水肥等这个因缘具备的时候，比如说我们在地里种下一个种子，然后给它浇水施肥，这些因缘都具备了，按理说应该可以生苗芽了。但这时如果没有观待其他的因的话，不一定生出苗芽，不会生出苗芽的，所以还是应该观待其他的因。原因呢，你们这个无观待因是不一定的。

那么现在我们的因缘已经具备了，但是如果如果不观待的话还是无法成立，现在你们的观点说，你们的观待就是说，一切的有法生了就要灭，这个是不观待因，不需要有一个观待其他的因，这个是无观待因可以成立，他们就说这个是不一定的。不观待其他的因不一定生出苗芽，然后就是说你们的这样一种灭法，不观待其他的因，他自己也不会灭的。

首先讲的时候，他没有把所谓的这个没有观待什么法没有讲出来，他内心当中想说一个什么问题呢，就说实际上种子、水肥等俱全之后，还要观待一个其他的因，这个其他的因就是时间，还要观待一个时间，他就不说这个。然后想要设个套子，然后他这个内因外缘齐全之后呢，如果你没观待其他的因的时候，他不

会生苗芽的，所以你们这样一种灭法生了之后，如果没观待其他的法，也不会灭，不会自然灭，所以他就讲此无观待不一定。

然后就是自宗观点观察的时候，此等聚合皆变迁，观待之故非不定。此等聚合就是前面所讲的种子、水肥等等，这方面因缘聚合之后呢马上生芽，这个我们不决定的。“皆变迁”就是说这个种子位要变迁，随着时间的推移，它变迁之后呢最后才可以生起苗芽。所以我们说这样一种水肥这些聚合呢，要观待，观待什么？观待变迁的时间，要观待变迁的时间的缘故，所以说“非不定”，我们这样一种无观待的因是“非不定”的，是应该还是决定的，就这个意思。

这个时候也没有点破，自宗的意思就是说，我们承许在内因外缘聚合之后呢，苗芽马上发生这一点是不可能的。但是要观待一个时间的变迁，我们承许要观待时间的变迁的缘故，所以你说我们的无观待因不一定是成立，就从这方面观察的。

然后对方就认为套住了，他就说：

谓所作亦观待时。

你们既然已经承许了种子，水肥等等要观待时间的迁移，最后才可以生果的话，同样的道理“所作亦观待时”，所作就是讲有实法的，象这样一种有实法的毁灭也不是马上毁灭的，也不是象你们所说的不需要观待其他的因之后就毁灭的。这样所作的法也需要观待时间，时间没到的话，它会一直安住，时间一到，它马上就会毁灭。

所以这个所作的有为法，它自己毁灭还是不毁灭，它还是要观待时间的，这个也是你们承许的，就好象前面通过种子生芽的比喻要观待时间一样。他想要成立什么呢？就说一切有为法，它毁不毁灭呢？还是要观待时间成不成熟，时间不成熟仍然不会毁灭的，所以就要观待时间的缘故，你说不观待因，这个就不一定的，这样想安立的。

自宗给了回答：

若观待时所作变，则成毁灭无观待，
不变如前无损住。

这是两个殊胜的理论，“若观待时”是重

复对方的观点的，那么如果你说一切有为法，一切所作的法的毁灭必须要观待时间，时间到了就毁灭，时间不到不会毁灭，那么这是你们的观点，他们说：“哦，这个是我们的观点”。

那么我们就问，“所作变”的意思就是我们要问，当毁灭的时间到来之前，比如进一步讲，上师注释当中也讲，比如说这个法，这个瓶子存在一百个刹那，当一百个刹那到来的时候，这就叫它毁灭的时间到了。那我们就说当这一百个刹那到来之前，前面的九十九刹那，你们是不是承许它毁灭的时间没有到，他们说：“承许的，毁灭的时间没有到。”，那么如果这样我们就问，从第一刹那到九十九个刹那之间，它自己的本体变化还是不变化？

因为它自己的前提承许第一百个刹那的时候，毁灭的时间到了，这个时候它肯定要毁灭，我们首先不提这个问题，就问从九十九刹那到第一刹那之间，它这个法就因为时间没有变化，毁灭的时间没变，那么它们自己在第一到第九十九刹那之间这个时间到底改不改变？就是说若观待时所作变，如果在这个时间当中，时间没有到之前，这个所作的有实法，它会变化。

它会变化有一个过失，什么过失呢？则成毁灭无观待，那么如果说在毁灭的时间到来之前，有实法的本体它是变化的，他是变化的话则成毁灭了，无观待。那么他自己就是毁灭的，为什么呢？毁灭的时间是一百个刹那，但现在是一个刹那到九十九个刹那之间，他自己在变化。变化的缘故不是毁灭是什么？他就是毁灭了。

所以如果是这样的话则成毁灭无观待，这个方面就成立了无观待因。之前说的很清楚了，一切万法的毁灭不需要观待因的，那么这一百个刹那的时间还没到，没到之前他自己已经毁灭了，毁灭之后就成立无观待因了。所以你们这个观点从第一个侧面来讲就是不成立的。

第二个观察的方式不变如前无损住。如果在第一百个刹那毁灭时间到来之前，第一个刹那和九十九个刹那不变，他就是中间没有什么变化，如如不动的安住的一种法。如果是不变的也有过失，什么过失呢？如前无损住，意思就是说当九十九个刹那过去，一百个刹那到来的时候他也会象如前一样无损而安住。

为什么应该有这个过失呢？因为第一个刹那和九十九个刹那他是不变化的，他是一体的。所以九十九个刹那等同于第一刹那，第一个刹那等同于九十九个刹那。当九十九个刹那灭尽的时候也是相当于第一刹那，所以说还是不变化的，第一百个刹那的时间虽然到了，到是到了但是他不会毁坏，不会通过时间的到来毁坏。

根本的原因就是第一个刹那和第九十九个刹那是不变化的，是一个本体。既然是一个本体的话九十九个刹那等同于第一个刹那，等同于第一个刹那的话他九十九个刹那到了之后，他等同于第一个刹那，还要住九十九个刹那，有这样一种过失。所以说如前无损住。

还有第二个过失，就是说九十九个刹那等同于第一刹那的缘故，也就是说第一个刹那等同于九十九个刹那，当第一个刹那过了之后，相当于九十九个刹那已经过去。所以一个刹那过去，第二个刹那他就毁灭，不会再安住了。

所以从两个方面讲的时候，你认为这个所做要观待时间，在时间到来之前你自己变化还是不变化，反正这个理论掌握之后我们就可以

打破很多执著。主要是打破自己内心当中的执著，以前我们自己对这样一种有为法安住有很多很多怀疑、很多执著。但是这个理论就是这样的，有些时候我们认为这个法生了之后安住一段时间，然后开始毁灭，可以用这个理论观察。

安住的这一段时间当中，他自己的本体到底变化吗还是不变化？变化的话那就是则成毁灭无观待，不变化的话第一个刹那等同于最后一个刹那。象这样一种过失仍然是有的。还有其他很多比喻都是这样的，比如说从此处到经堂我们要走一百步，如果从第一步到九十九步之间、或者一百步之间他是一体的不变化的，那么当走完九十九步的时候相当于第一步，所以你还要重新走九十九步。或者说九十九步和第一步是一样的缘故，你跨一步就相当于走完九十九步。

如果你认为不是这样的，而是刹那刹那都在变，第一步、第二步乃至九十九步都不一样，都不一样实际上就代表一切万法刹那刹那生灭的意思，很多很多比喻都是可以这样理解的。所以说上师也是讲这是无观待因的根本理

论。就是要打破对方挟持的一种非常尖锐的理论，应该把这种理论精通然后记在心里面，反复地运用就可以打破相续当中的实执。

下面也是一组辩论：

谓聚无变之一体，是故此因不成立。

聚合犹如后萌生，一体之故初应成。

这个聚就是前面讲的聚合，可以说是近取因和聚有缘，这方面聚集在一起。种子有了，然后土地肥沃也有这个叫聚。聚的意思就是无变之一体，从刚开始第一刹那聚合种子，到最后最后一刹那开始生果，开始发芽这样一种过程当中，他是无变的一体，不变化的。第一刹那聚合最后一刹那生果之前他是不变化的一体。

是故此因不成立，所以说你们这样一种无观待因不成立，为什么不成立呢？此因就是讲无观待因，因为我们的无观待因就是说一个法生了之后不会安住第二刹那的，生了之后马上灭。但是他说聚合到最后生果之间是不变的一体，既然安立是不变的一体，所以说你们这个刹那刹那生灭无观待因是不成立的。

下面破他的观点，聚合犹如后萌生，一体

之故初应成。就是说聚合犹如后萌生一样，聚合可以理解成最初的聚合，后萌生就是最后一刹那开始萌生芽的状态。就是说最初和后萌生一体，刚开始犹如后萌生一样，后萌生应该生果，为什么呢？“一体之故”就是他的根本理论，根本破对方的因就是一体之故。

因为是一体的缘故，所以最后一个刹那苗芽就破壳而出，破壳而出就毁坏种子，然后开始产生苗芽，这是最后的后萌生状态。因为最后萌生的状态和第一刹那聚合的状态一体的缘故“初应成”，初应成的意思是在最初的第一刹那也应该产生苗芽，因为他二者是一体的缘故。最后一个刹那已经产生了苗芽，他和第一个刹那无有分别，是一个本体的缘故，所以说在第一个刹那的时候应该生芽，初应成从这个方面进行破斥。

今天就讲到这个地方！

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

第 35 课

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！

下面辅导因明，因明当中现在在讲第六品，在讲观相属品，现在介绍不观待因当中，这样一种不观待因实际上就是讲一切有实法生而寂灭不需要观待其他灭因的修法。昨天以上也讲完了对方认为的聚集不变的一体的话，没办法成立的含义，今天进一步的开始辩论。

谓纵一体有障碍，是故生芽不决定。

有障无障异体故，虽许一体已成二。

前面我们观察了对方的观点之后，对方开始对他们的观点进行辩解，他说谓纵一体，纵

就是纵然是一体的意思，那么什么是纵然是一体呢？就是说刚开始聚集因缘的时候，和最后一刹那开始生果的时候，一个本体的，从它的种子的侧面来讲刚开始的时候具备种子和水肥等因缘，最后的时候产生苗芽的这样一种种子实际上是一个本体，就是一个本体。

但是为什么刚开始种下去的时候不产生，后面产生呢？有障碍。有障碍的意思就是说最初的那一刹那，最初种下种子的时候对于苗芽的产生它有一种障碍，有一种障碍的缘故，所以说是故生芽不决定。

后面在生芽的时候，它的障碍遣除了，它是一种无障的本体，它是无障本体的缘故，所以说刚开始的时候聚集的水肥等一切因缘它不会生芽，后面遣除障碍之后它开始生芽。所以说是故生芽不决定的意思就是说，这样一种苗芽不可能在最初的时候产生。因为前面我们讲聚合犹如后萌生，一体之故初应成，初应成就是最初的时候应该成就它的苗芽，他就说是故生芽不决定。

所以说在最初的时候产生这样的苗芽，因

为有障碍的缘故是不决定的，他就将最初的聚合和最后的生芽分成了有障和无障两个方面。

下面就破斥，有障无障异体故，虽许一体已成二，这两句主要是破斥对方的观点。那么你认为分别的有障、无障是很善巧的，但是我们进一步观察的时候，你将有障、无障分别成两个法仍然没办法离开过失。

那么为什么没办法离开过失呢？有障、无障应该是他体的，如果有障和无障应该是他体法的话，虽许一体，那么你自己说谓纵一体，你认为刚开始和最后是一体，已成二，但是已经成了两个。为什么？因为他体的缘故，它是两个本体，两个本体的时候如果你要承许有障位，和一个无障位，实际上就是两个本体了，两个本体就失坏了你自己认为是一本体的立宗，没办法安立。

那么为什么我们一定要让他们接受异体的观点呢？不接受异体的观点还是有过失的，也就是说我们再观察，有障和无障这二者是一体的，那么是一体的话就和前面这个颂词一样，聚合犹如后萌生，一体之故初应成。如果有障

和无障是一个本体的，一个本体的时候你最后的无障也就相当于最初的有障了。如果是在最初的时候是无障，那么第二刹那的时候，或者最初的时候就应该产生它的苗芽。

所以说没办法将有障、无障两个法安立成一体，如果有障和无障是一体的话，那么就没办法安立。要不然所谓的无障在最初的时候就会无障，要么这个有障在最初的时候也会有障，因为有障、无障是一体的缘故，所以说从这个侧面来讲无法安立二者是一体的。

无法安立二者是一体，那么只有安立是他体的，只有是异体。如果将有障、无障安立成他体，那么就在这个颂词当中讲，虽许一体已成二，成了两个本体了，成了两个本体又怎么安立一体呢？所以说对方的观点无论如何没办法立得住脚。在因明派的理证当中，反正没办法安立一个本体，这个就是这个颂词的含义。

下面进一步宣讲：

谓青稞因相聚合，待生稻芽无观待，
然由稻芽不出生，是故此因不一定。

这个颂词主要是对方的观点，对方的观点

想要在不观待因上面做文章。上师在注释当中也讲过，对方在不观待因上面做文章主要是在词句上面在做文章的，意义上面是做不了文章的。

那么他们的意思是怎么样的呢？他们的意思就是说不观待因是不一定的，没办法安立一定的，就是说我们在使用无观待因的时候，我们说是周遍的，我们说是决定的。对方说你们这个不观待因是不一定的，如果不一定这个因就不周遍了。如果这个因不周遍的话，那么我们认为一切万法生后寂灭这个是无观待他因，这个论式、这样一种观察的方法就不一定。如果这个论式不一定的话，那么就会出现两种情况，一种情况生了就灭，一种情况另外一对法生了之后不会灭，因为这个无观待因它不一定的缘故。

现在对方就想要打破无观待因，打破无观待因的前提就是这样的。那么你们认为一切万法最后的时候不需要观待灭因，同样的道理一切万法在产生的时候也不需要观待它的生因。他认为这两个是同等理。既然你们认为在最后的时候这个灭，就是说生子之后它的灭法不需

要灭因的话，同样的道理在一切万法最初产生的时候也不需要观待它的生因，这个叫无观待因。

如果你的无观待因周遍，那么应该周遍在因和果两个方面，但是我们在这个方面观察的时候，你这个无观待因在因位的时候不能周遍，它是不一定的，它是两种情况。是哪两种情况呢？谓青稞因相聚合，待生稻芽无观待，这个就是第一种情况；然由稻芽不出生，这是第二种情况。所以说从这两种情况，是故此因不一定，最后就得到一个，此因就是讲无观待因它是不决定的，不一定的一种因。

下面次第讲两种因，对方的两种观点，第一种观点就是说青稞因相聚合，意思就是说青稞的种子，还有水土、肥料，这方面都聚合了，都聚合之后如果是青稞的因，聚合之后会产生青稞的果，这个时候青稞的因聚合产生青稞的果，从这个方面是成立的。待生稻芽无观待的意思是说在观待青稞的因相聚合之后，如果说要观待产生稻芽，这个方面无观待因就可以成立了。待生稻芽，就是说青稞的因观不观待稻芽的意思，就是说青稞的因待生稻芽，就是说

和青稞的因相看待而产生的稻芽它们二者之间是无看待的，这个意思就是说青稞的因只是产生青稞的果。

青稞的因产生青稞的果的时候，这个时候和稻芽是不看待的，和看待产生的稻芽，这二者之间是不看待的。青稞的因聚合产生青稞的苗芽，然后从看待产生稻芽的侧面来讲，它可以安立无看待因。待生稻芽，这个方面是一个意思，谁待生稻芽呢？青稞因聚合之后产生青稞的果，从这个侧面来讲观不看待产生稻芽？青稞的因从看待产生稻芽的侧面来讲它确实不看待的。后面这个无看待三个字就是讲无看待因，从这个侧面来讲无看待因可以成立。

为什么呢？因为青稞的因只是产生青稞的果，它不需要看待稻芽的缘故，稻芽和青稞的因从这个时候就成了无看待因了，这个从一切万法最初产生的时候有没有无看待因。对方的意思就是说从某个侧面来讲，无看待因可以安立，从哪个侧面讲呢？就从青稞的因聚合之后产生青稞的果，这个时候不需要看待稻芽的缘故，所以说从这个方面讲叫无看待因，这个时候成立，这个是第一个方面。

然后然由稻芽不出生，这个方面讲到了无观待因不成立了，然由稻芽不出生的意思就是说通过青稞的因聚集之后稻芽会不会出生呢？稻芽不会出生。所以说青稞的因和稻芽二者之间这种不观待因就不成立。这个方面的意思从另外一个方面也可以理解，如果说一切万法的灭因是无观待的话，它的生因也不需要观待。如果生因不需要观待，这个时候稻芽在不观待它的因的前提下，这个稻芽在不观待稻种的前提下，如果无观待因成立的话，那么这个稻芽应该出生，但是在青稞的因聚合的时候稻芽不出生的缘故，所以说这个无观待因就不一定。

因为这个无观待因，前面讲如果是灭法是无观待的话，那么在生的时候也不需要观待，所以说这个稻芽在出生的时候也不需要观待它的因。这个方面当然观察的时候主要是青稞因和稻芽之间二者去安立，为什么一定要用青稞因和稻芽二者去安立呢？因为他想要成立无观待因是不一定的。青稞因聚合产生青稞的果，产生青稞的苗芽，这个时候和稻芽二者之间是不观待的，所以说不需要观待稻芽，只是青稞的因产生它自己的果，不需要观待稻芽，所以

这个时候因为没有观待稻芽的缘故这个叫无观待因。

然后青稞的因聚合之后不产生稻芽，稻芽不出生，这个时候稻芽实际上仍然无法出生的，稻芽无法出生的缘故就不是不观待因了，如果这个时候还是不观待因的话，那么稻芽应该出生。稻芽不出生的缘故，是故此因不一定，他就认为无观待因不一定能够成立的，不周遍，他从这个方面讲的。

下面自宗开始回答：

稻芽观待自种故，是无观待因不成。

我们回答的时候，青稞的因产生青稞的苗芽，这个是观待它自己的种子。青稞的因不产生稻芽是什么原因呢？是青稞的因当中没有产生稻芽的功能，或者说这个时候稻芽要产生的话，必须要观待自己的种子，就是稻种，必须要观待稻种的缘故才能够产生。是无观待因不成，所以说你认为无观待因是不成立的，或者上师在注释当中讲，你认为我们的不观待因不成立，这个是无法安立的。

是无观待因的意思就是这样，看到蒋扬旺

波尊者的注释当中和上师的注释当中，解释是无观待因不成这一句，稍微有不同的观点。前面两种观点我们已经解说了，我们认为稻芽不出生没观待它的种子的缘故，稻芽要出生必须要观待它的种子，因为青稞的因当中不可能有稻芽的果的产生的缘故，所以说我们讲稻芽必须要观待自种，什么时候观待了自己的种子，什么时候稻芽可以出生。也就是说我们的观点，青稞的苗芽要观待青稞的因，稻子的苗芽要观待稻种，两个方面都需要观待的。

下面他们认为抓住了把柄：

谓作有非刹那灭，观待毁灭之因也。

他说既然你已经成立了一切万法的产生必须要观待因，那么如果说一切万法的产生每一个都必须观待因的话，谓作有非刹那灭，一切万法的灭也必须要观待它的因。谓作有，作和有是什么意思？作就是讲所作，然后有就是存在的这些法叫做有。

同样的道理，一切所作法 and 一切存在的法也并不是刹那灭的，也不是生了就灭的，为什么？要观待毁灭之因也。必定要观待毁灭它的

因，比如瓶子要观待铁锤的因才能够毁灭，其它的树木观待火的因来毁灭的。他的意思认为通过前面讲解不观待因，逼着我们承许在一切万法产生的时候每一个都要观待它的因，我们也承许，这个不是什么过失。我们在安立的时候，一切万法不管是稻芽也好还是青稞芽也好，都要观待自己的因，这个是我们承认的，这个不是一种过患。

他想要成立他后面的这个观点，他想要成立毁灭要观待因的观点，所以说他煞费心思的开始设一个圈套，说不观待因有两种，一个是青稞因聚合的时候不需要观待稻芽，第二个方面稻芽不出生的缘故，不观待因不决定。他就想让我们承许稻芽不出生的原因就是观待它的种子，我们承认了。

承认之后他说既然你承认了诸法产生的时候必须要有它的因，那么同样的道理一切所作、一切存在的有实法，也不是刹那灭的，为什么呢？必须要观待自己毁灭的因，就像生的时候要观待它的因，所以灭的时候也需要观待它的因。

这个对我们来讲不成问题，下面回答：

苗芽看待各自因，有实灭非待他因，
灭法无实无需因，是故不需他灭因。

主要我们的观点就是讲一切万法生需要因和灭不需要因这个是一回事，这个不是一回事，一切万法的生必须要看待它的因这个我们是承认的，但是一切万法的灭绝对不需要看待任何的因，这个方面它的生因和它的灭因不能够等同。对方认为必须要等同，灭因不需要看待，那么生因就不能看待，如果生因要看待，那么灭因必须要看待，这个是他自己思维的模式，但是我们并不承许这样的模式，所以说下面开始观察。当然生因需要看待这个我们已经承许了，这个颂词主要是讲灭因不需要方面的法。

苗芽看待各自因，这一句是讲各自的苗芽都要看待各自的因，这个是在产生的时候。然后有实灭非待他因，这个后面是讲灭的时候，一切万法灭的时候不需要待他的因。不需要待他的因的观察方法实际上和前面看待的方法是一样的，这个灭法是无实的灭还是有实的灭，

所灭的法是无实法还是有实法？有实灭非待他因，如果是有实法的话，这样一种灭法和有实是自体还是他体，就是说如果是自体的话不需要待他因，如果是他体的话，那么这个灭因虽然是因缘所作的，但是它灭了之后有实法仍然不会灭，有这种过失。

所以我们就知道，如果所毁灭法是有实的话，那么灭非待他因，这个是前面的理论已经讲过了。如果所毁灭的法是无实，已经灭掉的法，灭法无实无需因，如果是毁灭一个无实的话，无需因，因为无实法的本体不存在。无实法的本体不存在，也不可能有它的生因，也不可能有它的灭因。所以说如果所毁灭的法是无实法的话，那么也没办法安立灭因。

是故不需他灭因，所以在有实法或者前面讲所作和存在的这些有的法，不需要他灭因，不需要其他的灭因来灭，就是这样的。

所以我们就知道，生需要它的因缘，灭不需要它的因缘，这个就是一种法尔。并不是说我们让它们怎么样的，并不是说一定要相合因明的观点，我们观察的时候就是这样的。反正

一切万法产生的时候必须要观待自己的因，但是灭的时候没必要有它的因，就从根据上面一个一个给我们讲的很清楚，讲的很清楚之后必须要承许在灭的时候根本没有其他的灭因。

下面讲第三个科判遣太过，就是对方给自宗发了三大太过，发了三大太过自宗一一遣除，没有这些过失。

卯三、遣太过；

成直接违一实体，此外他法悉非理，
有碍无碍皆一致，彼三太过不遮此。

对方的三个太过就是前三句，成直接违一实体这个是第一个过失，此外他法悉非理是第二个过失，有碍无碍皆一致这个是第三个过失。对方就认为如果是无观待因的话那么就有这三个过失，如果你没办法回遮，没办法遮止这三个过失的话，无观待因就不成立了。

无观待因不成立的话，必须要成立他们的观待因，观待一切法灭的时候必须要其他法的灭因，这个方面成立有什么必要呢？这个成立之后就可以承许一个法在产生之后乃至它毁灭之前这段时间是安住的，这段时间是恒常的，

这段时间是实有的，他们还是想要建立自己有些法是恒常不变的实有的观点。但是这三个太过对自己没办法安立的缘故，他们一切的企图最终绝对是无法安立的。

首先讲成直接成一实体，对方的意思是说你们的这个灭法是无实法还是有实法，如果你们的灭法是无实法就成直接违，而且就是成一实体，直接违背的法在一个时间存在，那么怎么样安立的呢？因为有实法是无常的，这个方面他承许，比如无常的瓶子叫有实法。然后这个灭是无实，因为你们现在承许灭法是无实法，如果灭法是无实法，无实的法就是恒常的法，有实的法就是无常的。然后无实的法就是恒常的，你们现在承许灭法是无实，那么瓶子等等是有实、是无常，所以说无实法的灭应该是恒常的。

如果是这样的话直接成一实体了，在瓶子上面又有实法又有无实法，又有常有法又有无常法，恒常法和无常法直接矛盾的法在一个实体上面存在了，有这个过失。

自宗说没这个过失，为什么没这个过失呢？

我们说你自己所认为的这个根据无实法是恒常的这个我们不承认，为什么不承认呢？我们说一个法是恒常的还是无常的，这个必须要在有实法上面安立，这个法存在我们才可以说它是无常还是恒常，一个法无实是不存在的法，在不存在的法上面怎么安立一个恒常呢？恒常的概念从哪里来的？所以连它的本体都不存在的话，所以它自己是恒常的也好，是无常的也好，这些概念都无法安立的。

至于前面我们讲过，有实法是无常的，无实法是恒常的，这个方面实际上在前面讲过了。法称论师是遮除非无常这个侧面来安立恒常的名言而已，安立恒常的名言就是说无实法它不存在生住灭，从这个名言的侧面来讲可以安立是恒常。

但这个方面不是在安立一个名言，这个时候在安立它的实际情况，它实际情况无实法是不是恒常的，实际情况无实法的本体都不存在，石女儿是恒常的还是无常的？谁会思考这些问题，石女儿的本体无实，他不存在本体，不存在本体我们就没有必要在不存在的法上面去观察是恒常还是无常。

所以对方就犯了这样一个过失，他就是想将无实法直接安立成一个恒常的实体，然后再给我们发一个过失，但是我们根本没有这个过失，所以说前面就遮破了对方的观点。

此外他法悉非理，这是第二个过失，因为前面第一个过失我们认为如果灭法是无实的话，前面已经讲了破斥了。第二个如果你们认为这个灭法是有实法，那么此外他法悉非理，从这个方面来进行观察，这个是第二个过失，第二个太过就是如果我们承许灭法是有实的话就是这样的。

那么什么是此外他法悉非理的意思呢？就是说灭法和瓶子等的本体法二者之间是一体还是他体的，如果是一体的话，瓶子会永远不灭，为什么呢？因为这个灭法是有实的缘故，有实法会一直存在下去，所以说如果有实的灭法和瓶子的法本身，它是无二无别的。因为灭法是实有的不会灭的缘故，所以说这个瓶子永远不会灭，就是这样的，他认为会有这样的过失。

如果二者是他体，此外他法悉非理，如果是他法的话，那么悉非理，也是不应理的。为

什么不应理呢？瓶子是瓶子，灭法是另外一个有实法，所以说另外一个有实法它可以用因缘造作，但是它可以灭，灭了之后瓶子的本身也会毁灭，所以他认为此外他法悉非理，有这个过失，这是第二个太过。

在遮破第二个太过的时候，对我们自己来讲怎么样回答呢？实际上主要回答破斥的焦点就是放在灭法上面，这个灭法本来就是一个无实法，在灭法的无实法方面，就是我们自己承许这个灭法是个无实法，所以在无实法上面怎么去安立一体他体，和谁一体他体？所以说如果它有这样一种自性，有一个有实法的本体的话，就可以安立分析一体他体，但是这个无实法它自己本身就是不存在的一个法，不存在的一种灭法无实的话，怎么可以去安立一体他体，和谁一体他体？所以从这方面讲是对方的概念错误，这个方面自己也没有这个过失。

下面讲第三类，有碍无碍皆一致，对方的想法是这样的，因为萨迦班智达自宗认为一切所作法没有恒常和无常的差别，他就认为如果一切的所作没有恒常和无常这两种差别的话，那么一切有实法也不应该有有碍、无碍的这样

一种差别，有碍、无碍皆一致，就不应该有这样的差别了。他的观察的根据就是我们自宗认为一切的所作法不可能有一类是恒常，一类是无常的法，他就通过抓住这个，他说既然一切的所作法不会有恒常、无常二者差别的话，那么一切的有实法也不应该有有碍、无碍的差别，他认为应该是这样的。

但是我们说这个是不一样的，回答的时候说一切的所作法全部是无常，周遍无常，不可能有恒常、无常的差别，这个是我们的观点，不会改变的，不会有同等理的这样的过失。那么有碍、无碍会不会一致呢？有碍、无碍不会一致的。为什么呢？因为产生有碍的因和产生无碍的因这二者不相同。

什么是有碍法呢？比如这些瓶子、柱子，这些色法是一种有滞碍的法。无碍法就是心识，我们的心识是无滞碍的没有色法的本体的。还有一个重要的前提，我们和对方达成一个共识，就是说有碍的色法和无碍的心法这二者都是有实法，这个我们都是承认的，所以他就认为有滞碍的色法和无滞碍的心法，这两种有实法有这样的差别，不能够安立。

我们说可以安立的，有碍法的因，主要的近取因它是有碍的，比如瓶子，这个瓶子它的近取因是什么呢？它的近取因就是这些泥土，那么这些泥土的近取因是有滞碍的还是无滞碍的？应该是有滞碍的，那么他的因是有滞碍的，产生的果应该是有滞碍的。

那么心识呢？心识也有的近取因，也有俱有缘。那么近取因是什么？我们的心识的近取因不能够安立成外在的色法，也不能安立成我们的眼根，外在的色法是所缘缘，然后我们的眼根是增上缘。真正的近取因就是前一刹那的心识才是近取因，前一刹那的心识它是无碍的，所以说产生了后一刹那的心识它也是无碍的。这个方面主要是将两个近取因一分别之后，不可能一致，因为它们二者之间的近取因都不相同的缘故，所以说不可能说都是有实法的缘故，就应该同等是有碍或者同等是无碍。

所以我们说一切的所作不可能有恒常、无常的，一切有实可以有有碍、无碍这样的差别，所以从这个方面打破对方的观点。

彼三太过不遮此，所以你们前面发的三大

太过不能够遮破我们的无看待因的理论，这是不遮此的意思。

下面讲第二个有害因：

丑二（有害因）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

寅一、宣说对方观点：

谓如乌鸦会有白，有实法常不相违。

对方他想要安立一部分法是恒常的，就是说不是刹那生灭的，因为如果要跟随佛教的因明派来承许一切万法都是刹那刹那生灭的话，他们自己主要的观点是无法立足的。比如他要承许一个恒常不变的造物主大自在天，他要安立恒常不变的大自在天的时候，他肯定是自己主要的宗。如果承许了内道的宗派那就等于承许了自己的大自在天不成立了，然后是刹那刹那生灭的法，他们不能够接受自己的大自在天是刹那刹那生灭的自性，所以说他要找一些根据来成立一部分法是恒常的，并不是一切万法都是刹那生灭的。有一部分法是恒常的观点，这个方面是有害的，所以我们对他们这样一种因就安立一个有害因。

谓如乌鸦会有白，有实法常不相违，他打比喻讲天下的乌鸦本来是一般黑的，但是有一些特殊的乌鸦，一两只会是白色的乌鸦。我们自宗肯定要承许的，就是说乌鸦虽然都是黑色的，但是有那么一两只个别的也有白乌鸦的情况，这个肯定我们也承许。

在我们承许的前提下面，他说同样的道理有实法常不相违。有实法本来按理来讲，一切的有实法应该都是无常的，这个就好像大多数的乌鸦都应该是黑色的一样，在有实法当中也有那么极个别的法它不是无常的，它是恒常的，就像大自在天一样。大自在天他是有实法，他又是恒常的法，按照其他的论式来讲，只要有实绝对是无常，但是他说有个别的法，有实法它是恒常的，有实法和恒常不相违，他就认为又是有实法又是恒常法，在个别的个例上面应该是可以存在的，不相违的，他从这个方面想要成立这个有实法恒常的观点，就是专指大自在天而言。

下面讲第二个科判破彼观点，我们认为这个绝对是不行的，是有害的因。

寅二（破彼观点）分二：一、宣说观察则不合理；二、以因建立。

卯一、宣说观察则不合理：

常者若不起功用，乃无实故实一致，
若能力变失常有，若无变则违能作。

观察的时候，你认为有实法大自在天又是有实又是恒常，我们可以观察，常者若不起功用，你们这个恒常的法到底起不起功用？有没有办法起功用？这个恒常的大自在天法，或者恒常的这个法如果不起功用的话，乃无实故实一致，我们也认为不起功用的法就是无实法，无实法没办法起功用的。你的这个大自在天恒常的法如果不起功用的话就是无实，实一致，和我们的观点是一致的，我们就认为无实法不起功用的，所以说恒常的大自在天他是不起功用的法的缘故他是无实法。所以只不过我们安立无实，你们安立一个大自在天，实际意义上应该是一一致的，就从这个方面遮破，如果他不起功用的话，就应该是无实。

那么如果起功用，他不敢安立不起功用，如果安立起功用，我们说在示现他的能力的时候

候，大自在天他开始造作一切万法的时候，这个叫能力，就是说在他开始造万物的时候，他起功用。那么起功用的过程当中，他的状态，就是自性变化还是不变化呢？

若能力变失常有，如果在施展能力的时候，他变化了，在这个自性当中有变化，通过不断的造作、不断的思维，今天造人，明天再造器世界等等，像这样的话如果能力在变化，自性在变化，那么失常有。为什么呢？常有的法应该是不变化的，现在已经有施展能力了，在变化，他的自性在变动，如果变动的话就不是常有的。

若无变则违能作，他如果不敢承许自性是变化的，他说是不变化的，不变化的法怎么是能作呢？能作肯定要变化的，一定要变化，所以说如果不变化，以前是怎么样，后面还是怎么样。第一刹那怎么样，中间是怎么样，最后一刹那还是这样，所以说这个叫做无变。那么如果是无变的话那么怎么是能作呢？不可能能作的。所以说能作要观待它的果，如果说果是次第次第出来的话，它的因怎么可能是一下子出来的呢？

一下子出来，首先它的因全部具备了，然后果次第次第产生的这个原因是什么？我们就从现在这些器世界有情不断的生灭，以前没有的东西出来了，以前有的东西现在毁灭了，从果方面去推因，如果果是次第的，你这个因不可能是一个时间的，如果我们安立承许它的因一个时间的话，我们就必须要承许在不改变它的自性的前提下面可以有它的果的产生，但是这个果是次第的，因怎么可能是同时的呢？不可能是同时。

所以如果你的这个因不变，大自在天根本不变化，不变化就不可能有能作，不可能有果次第次第的出生。在《智慧品》当中也有辩论，实际上果次第次第产生是因为它的因不具备的，我们说这个因和果二者之间是什么关系？因具备了果不产生是什么原因？只要你的因具备了，果必定要产生。所以你的这个因是什么？你的因就是恒常不变的大自在天，这个因早就已经完全具备完了，那么在完全已经彻底圆满具备因当中，为什么不产生一切果？如果不产生一切果只能说这个因不具备，后面才具备它的因，那么如果这样的话，大自在天本体当中绝对有

变化的。所以如果是无变的话，就违能作，这个方面对方是无法回避的。

今天就讲到这个地方！

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

第 36 课

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！

现在开始讲《量理宝藏论》，现在在讲第六品观察相属，前面也讲过主要是在分别念面前成立一种体性，在外境面前不应该有相属的定义的，主要的根据有两点：第一个，如果是一个单独的法呢，自己和自己没办法相属；如果两个法呢，处于各自的位置上面所以也不可能有任何关系，从这个方面已经做了观察。现在主要是广释相属其他的关联问题。

现在讲有害因当中，前面外道大自在天派他认为有一种变化无常法之外的恒常不变的有实法，这种恒常不变的有实法应该是除了大多

数有实法之外的一种特殊的法，大多数法都是无常的。但是大自在天他的法是一种恒常不变的法，虽然是恒常不变的法，但是可以起功用，他是这样的。这样我们用有害因进行破斥，实际上如果成立这样的理论，应该有理论的妨害的。

卯二（以因建立）分二：一、运用因；二、认识论式之义。

那么通过这样一种因的方式理论的方式来遮破对方的观点。

辰一、运用因：

何法非作彼无实，如虚空常亦无作。

这个推理的方法呢就是任何一个所知法，如果不起作用的话，彼无实那么这个法绝对是无实法。如虚空，它是一种比喻，犹如虚空一样。虚空呢可以说它是一种不起作用的，所以说虚空这个法呢它是一个无实法，任何一个法都是这样的。常亦无作，常字呢就是讲大自在天一样的这样常有的法它也是无作的缘故呢，所以说它也是无实法。所以说运用因当中主要运用这样殊胜的根据来打破对方的观点，对方

认为大自在天的这个本体是恒常的，又有功用。那么我们现在说任何一个法如果不起功用呢就是无实，就像虚空一样，那么就是说恒常不变的大自在天它的法呢，也是不能够起功用的，所以说它就是一个无实法。

那么现在我们主要是要打破对方认为的大自在天它是一种有实法的本体。现在我们成立大自在天它是不起功用的，不起功用呢肯定是无实法的自性，这个方面就是它的推理的因。下面就是习惯用这个推理的因呢常有的大自在天是无实法，因为不起功用的缘故，犹如虚空一样。那么就是说常有的大自在天呢它肯定是一种无实的自性就是因为它不起功用，反正就是不起功用的法就是无实法。如果说是实法肯定是起功用的，那么这个大自在天呢它没办法起功用，下面还要一个一个分析，前面也已经分析过了，像这样如果说它自己要起功用的话呢，起功用的法都是要刹那刹那生灭的。如果它是一个恒常的法，没办法刹那生灭，没办法刹那生灭就没有办法安立成为有实的无常的自性，这方面主要是通过推理因的方式而进行安立的。

辰二（认识论式之义）分三：一、论式之义；二、所立；三、因。

巳一、论式之义：

有法常有之遣余。

这个论式之义，就是讲有法，就是讲论式当中所论的所争式，所争式到底是什么样的法，所争式所辩论的这个对境是怎么样的法。所以这个方面讲的有法，这个有法就是讲的所争式，所争论的式呢就是讲常有。因为此处呢是将外道常有的这个大自在天作为所争，外道大自在天派的信徒就认为这个大自在天绝对是一个常有不变的本体，那么我们自己不承许这样一种常有不变的大自在天，所以，常有大自在天就作为一个所争论。

所争论，有些地方讲所争论的本体呢必须是自他都承认的，自他都承认的法能够做为所争论。那么现在对方认为它存在，我们不认为它存在，我们认为它根本连世俗当中都不存在的法，那么这样能不能做为一个共同的有法呢？这个方面上师的注释当中也是讲过的，比如石女儿不能做为这样一种所争式。

像这样不能做为所争式，在这个时候呢在《中观庄严论释》中也讲两种：第一个是要看你对所争的式要建立还是要破斥它？如果要建立这个所争式那必须要用一个有实法，石女儿就不行，怎么样也建立不了石女儿的自性。如果要遮破这个论式的话，不管我遮破的是什么样的法，反正我遮破了这样的无实法也可以做为它的有法。那么此处的这个有法是常有，常有的话我们自己并不承许，那么对我们来讲不承许的常有法怎么做为一个有法呢？这个方面讲常有之遣余。常有的遣余在对方提到常有不变的大自在天这个概念的时候，我们相续当中会出现一种总相，出现常有自在大自在天这个总相这个概念，那么这种概念是常有的遣余。遣除了它的违品。

那么常有大自在天的违品是什么？就是无常法。无常的自性在我们脑海当中可以通过分别念的方式来遣除，遣除无常之后安立一个常有的概念而已。所以浮现这样一种概念，增益出一种这样的概念，这个方面可以暂时做为所辩论所争的一种对境。作为所争事，所以说这个方面安立的时候就说有法是什么，就是常有

遣余，这方面就是常有大自在天。

已二、所立：

遮有实即所立法。

那么前面讲过常有大自在天是无实法，无功之，故如虚空。那么有这个实执。实执常有大自在天前面就讲有法常有之遣余，它的有法，它的有法就讲常有的大自在天作为有法的。然后就是实无实法，前面讲的立宗。这个立宗实际上就是此处所讲的所立，我们这要安立一种什么样的观点，要安立一个什么样的宗义，叫做所立。

所依是前面讲的实无实法，前面无实法怎么样理解呢？遮有实即所立法。遮除有实，实际上就是前面所讲的是无实的本体。那么有实是我们的所破，所以我们在论释当中要遮破这个有实，遮破谁是有实呢？遮破这个常有大自在天它是有实，对方认为他既是恒常又是有实法，那么现在我们要遮破它。所以说这个立宗我们就说是遮有实，它实际上是无实，遮破有实就是此处的所立。

当然我们这方面的所立是观待于我们无垢

的三相，无垢的三相就是讲这个宗法，然后同品辩，异品辩，然后这方面就成立。成立的时候，从前面的论事之义成立这个有法，那么有法就是讲常有的遣余，所立就是遮有实的无实法，无实的空性，这个方面就是他的所立法。

已三（因）分二：一、宗法；二、建立周遍。

然后下面讲第三个就是因，因就是讲他推理的方式了。推理的方式就分二：第一是宗法，第二是建立周遍。实际上宗法和建立周遍这两个都是因当中所包含的，就是因这一支当中所包含的。所谓的宗法就是推理当中，就说是三相当中的第一相。第一相就是要成立他的宗法。比如说这个方面的宗法，前面说有法，有法在推理的第一支当中，他必须要成立，这个叫做成立宗法。

成立宗法就是通过因和他的这样有法二者之间观察，如果成立的话就是所称法成立就是这个意思。这个宗法的含义成立我们在这个三相当中，不是说看待对方，看待外道他的什么大自在天这个方面，不是这个意思。就是从我

们自己这个三相推理这个过程公式当中，第一支必须要成立。第一支要成立就安立成宗法成立了，这个宗法包括因当中的原因就是这样的。

第二个是建立周遍。建立周遍就是同品周遍和异品周遍，这个方面就是所立和能立之间去观察的，就说能立在所立上面安立的话，没有不遍的这个叫做同品周遍。然后所立法退失，那他的能立就退失，这个方面是异品周遍，所以说这个建立周遍是第二种，也是包含在因当中，也是包含在推理过程当中的。

午一（宗法）分二：一、破他宗；二、立自宗。

那这个方面，破他宗是什么意思？破他宗这个方面就是说对于常有的自在天是无实法，无功用之故如虚空这个论式。这个三相就说是萨迦班智达自宗之外的，他在安立这个宗法成立的时候有其他不同的观点。有其他不同的观点单单是从我们自己内部当中这个论式，三相推理我们都承认的。只不过是在宗法如何成立的这个侧面，这个问题上面，自宗和他宗有不同的观点。他宗主要是因明前派的论师，自宗

主要是萨迦班智达为主要的后派的一些论师，所以说他宗有一些不同的成立宗法的方式，自宗有一种成立的方式。所以说首先破他宗，第二立自宗，都是在宗法上面去观察的。

未一（破他宗）分二：一、破以现量成立；二、破以唯一自证成立。

申一、破以现量成立：

谓宗法以现量成。缘取所破无需生。

那么就是说破以现量成立，就是讲因明前派的有些论师，“谓宗法以现量成”，前面所讲三相当中，第一相，宗法。

那么这个宗法是怎么成立的呢？他说以现量成立的，通过现量成立就是这个意思，在注释这上面其实也是讲过的。那么，像这样的话，就是他的所诤事，有法实际上是恒常不变的，大自在天是恒常不变的，这就是所诤的事。那么这样一种所诤的事是通过现量成立的意思是说，既然是恒常不变的法，他直接从所破的侧面来讲，他就说是所破的能取功用的有实法二者就是直接相违的，他直接将所破和这样所诤事恒常不变，二者通过量结合起来。

他说只要是恒常不变，在恒常不变上面，他的所破就是起功用的有实法，因为像这样的话我们要安立它这样恒常不变大自在天是无实的。所以说它直接在宗法，在所诤事的这个恒常不变的侧面上面，根本不可能有能起功用的有实法。能起功用有实法是所破，那所破和所诤事二者之间直接相违，这方面从内心当中自证，安立之后从现量上面就可以安立一个宗法的，他是认为这个宗法是通过现量而成立的，就这意思。

然后就说破的时候就是这样，破的时候讲“缘取所破无需生”，可以这样理解颂词的意思：首先把无需生放到前面，不需要通过生起缘取所破的量来安立这个问题，对方就是通过缘取所破在安立宗法的时候，在所诤事在恒常不变的上面上面呢？他缘取了一个所破，在缘取所破在恒常不变的上面上面，能起功用的这样一个有实法的自性，他就通过这个方面来安立它的量的，它就说从这个侧面安立的宗法，宗法持续成立。

我们就是说无需生不需要生起，在这样当中就是说并不需要生起这个缘取所破的这个量，

不需要通过这方面安立的，所以说现在我们就需要这个安立这个宗法，只是说他通过就是说是这个量不成立，他这样宗法通过量不成立就已经足够了。实际上呢在这个首先在脑海当中将他的这个所诤事，和他的所迫二者之间认定是一个相违，相违之后然后再通过这个论事的方式说出来，这个方面是完全不需要的。

所以说下面自宗在安立的时候主要是通过能力能量，通过能力能量来建立这个宗法它是合理的，所以此处的主要是不需要生起的意思，不需要生起这个缘取所破的量然后来安立这个宗法，直接就是安立它这样一种法，宗法根据上面不成立。这方面就已经从量方面安立就够了，不需要通过自己脑海当中将这个所破的这样一种违品，和他的这个所诤事的这个违品，二者首先做的比较现量成立之后，然后再通过量分析出来，这个是完全没必要，这就是第一种观点。

第二种观点呢？

申二、破以唯一自证成立：

有谓唯一分别受。邪分别皆不容有。

第一句也是其他论师的观点，这个观点讲的是“唯一分别受”，“唯一”是通过分别念来领受，通过分别念的自证来领受就够了，怎么样安立的呢？就是恒常不变的法绝对是不可以起功用的，像这样的话就恒常不变的法绝对不可以起功用的这样的一种宗法，他可以通过分别念自证完全可以领受了，就是说我们自己在这个自证面前每一个人有心识，每一个人有心识他就每个人都有他的自证。

那么就是说对于恒常不变的大自在天是无实法，第一次这个宗法成立那么怎么样安立呢？就是说通过我们分别念的自证就可以知道，反正只要是恒常不变的法绝对是不能起功用的，这个思路就在我们的分别念在我们自证面前呢就可以证明了，这个叫做“有谓唯一分别受”。那么对于这样一种这个观点呢，就这样遮破了。

“邪分别皆不容有”。如果通过唯一自证来证明，邪分别皆不容有，邪分别指外道在内的大自在天在内的邪分别念都不能存在，因为你的观点是唯一分别受，通过唯一自证的分别念可以领受可以证明。那么每一个外道他都有

心识，有心识他就会自证，有自证按照你的观点来讲有自证的话，它对于恒常不变的法绝对不起功用，这方面法呢宗法他自己也可以成立，还有一个领受的缘故，所以说呢应该最后就得到一个结果，就是外道的邪分别念绝对不可能有的，如果没有这些分别念呢就不需要在这个地方破斥。从这个方面遮破第二个观点。

下面讲第二个科判，自宗对于宗法是如何成立的。

未二、立自宗：

是故刹那而空无，破起功用之因成。

这两句讲自宗的观点，那么“刹那而空无”这个就是讲能立，“破起功用”就是他的所立。从这个方面观察的，自己通过这样的一种根据，通过比量的方式来证成，那么就是说恒常的大自在天呢它是无实法。因为不起功用的缘故，现在我们就说不起功用的缘故，能力的因在有法上面能不能成立呢？没办法起功用的法，大自在天没办法起功用的法这是宗法的第一支，那能不能成立呢？我们说可以成立，成立的因是刹那而空无的根据，通过刹那而空无的比量

就能够成立宗法。

刹那而空无，空无这两字就是没有意思，没有刹那就是非刹那，那么就是说恒常不变的大自在天没办法起功用，因为是非刹那的缘故。就通过这样一种能破的论释，通过这样能破的因，就可以证实我们这个宗法是成立的。第一自宗三相中，第一自的宗法绝对是可以成立。我们能立的因不能起功用的缘故，不能起功用这个能力，在他的有法上面能否成立，可以成立，怎么样成立呢？就说是恒常大自在天是没办法起功用的，因为是非刹那的缘故，因为非刹那的法绝对是没办法起功用的，从这个方面进行观察，只要是非刹那的法，都没办法起功用，所以从这方面我们就安立这个宗法的。“破其功用之因成”通过这个因来成立的，这个因就是能力，通过比量的方式来成立来证成的。这个方面就立了自宗。

下面就是辩论，通过辩论的方式来进一步来成立这个宗法。

谓自性常诸分位，变化故可起作用。

二者若一二法违，若为异体违能作。

对方大自在天派等等，他们就是这样讲的，“自性常”就是他的本体，大自在天或是以恒常的法是他自性恒常不变的，这个是他的自性。然后是“诸分位”，在产生作用的时候的不同阶段，诸分位就是不同的阶段，那么就是说“诸分位变化故”，就是说他的自性，大自在的自性是不变化的。这个时候他就认为没有违背自己的宗义，没有失毁自己的宗义，他要保护自己的大自在天恒常不变的宗义，所以他就想自性常，这是他的前提。

然后就是为了避免前面所讲的，反正不能起功用的法都是无实法，或是说非刹那法都是不起功用的法，就前面我们在讲的时候，“是故刹那而空无”通过刹那而空无，通过非刹那的因来破斥起功用，他就是想避免这样的过失，就说自性常绝对是不变化的，但是我们这个法也是能起功用的，能起功用要避免前面非刹那的过失，就安立另外一个观点。

他说是本体来讲是恒常的，但是诸分位，诸阶段在产生果法的诸阶段，他是变化的，是刹那刹那生灭的，所以说可以作用，他就认为两个方面都避免了，一个方面就避免了失坏自

宗的恒常不变的自性，第二个就避免了如果是非刹那的法就不可以起功用，那么大自在天当然起功用，因为他要作为一切万法能生因。他起功用他就讲，在生果的分位当中，他可以刹那变化，他可以刹那变化的缘故呢可以起作用。

这个时候萨迦班智达就开始破斥“二者若一二法违，若为异体违能作”，这个时候就讲他的自性和他的诸分位的两个本体境观察，二者就是讲自性恒常这一部分和变化的诸分位的这部分。二者是一吗是他体，是一体异体，二者若一，如果恒常不变的位置和刹那变化的位置，二者如果是一个的话，二法违。如果一个承许，两个相违的，你认为一个是恒常不变的自性，一个是能够变化的分位，那么承许二者是一个呢，二法违。就没办法安立两个法，实际上还是一个法。

有什么样的过患呢？要不然就是要失毁你的自性恒常，因为自性恒常和变化二者是一个的缘故，所以没办法成立两个自性。要不然就说自性恒常的法成变化。要不然变化的法必须要变成恒常，所以象这样的话两个都有过失。如果承许变化未来就失坏你自己的宗义了，失

坏你自己的根本宗义；如果承许不变化就没办法起功用了，前面所讲的。

二者若一二法违，若为异体违能作。

那么如果是他体的，如果自性恒常的这个位和变化的诸分位二者是别别无关，二者他体违能作，那么就是违背了能作，违背了能起功用的能作。因为二者他体的缘故，二者是本体不相同，所以说恒常这部分还是没办法能作。无常这部分可以能作，但是无常这部分它又不是大自在天的缘故，所以无常能起功用这部分呢，就没办法安立成大自在天了，这样还是违背你自己的宗义，还是没办法成立的，所以“若为异体违能作”的意思就是这样的。

下面进行第二组辩论：

谓虽无有刹那灭，然有粗大之改变。

起始刹那若不灭，粗大改变焉容有？

“谓虽无有刹那灭”就是这样讲的，虽然没有刹那刹那生灭，就是在这个大自在天恒常不变的本体当中，不可能有刹那刹那生灭。但是有粗大的改变，在显现果法的时候，显现一个粗大的改变。最初的时候根本不变，没有刹

那生灭，最后在起作用产生果法的时候，一下子就有一个粗大的改变，从这个方面讲。他也是认为无有刹那灭的缘故，就不适合他恒常法的自性，有粗大的改变就是安立它能够起作用，就是从这两个方面想要维护自己的宗派。

但是这方面有更大的过失，起始刹那若不灭，粗大改变焉容有？

起始刹那就是刚开始的时候，这个法的本体如果不是刹那刹那生灭的，没有刹那刹那生灭。那么最后的粗大改变怎么可能出现呢？没办法出现，所以我们说最后这个粗大的改变他要出现，必定观待前面本身就在刹那刹那生灭。如果刚开始的时候没有刹那刹那生灭，最后这个粗大的改变根本不可能有，绝对不可能有。

所以我们通过注释当中讲，从一个人成长的经历来讲，一个人从一岁到五十岁之间，承不承许他的相续是刹那刹那生灭的。如果按照对方的观点来讲的话，这个本体没有什么刹那生灭，但是最后有一个粗大的改变，这个时候就是不应理的。就说在一岁的时候，他安住一岁不动，一直保持一岁的状态，在别人眼中过

了五十年，突然之间他就变成了五十岁的人，这是根本不可能的事情。

那么他为什么要成为五十岁呢？就是观待四十九岁、四十八岁，然后就从四十八岁到四十九岁、五十岁之间都要变化。那么变化的时候，这样推下来从一岁到五十岁之间，他每一年都在变化。每一年变化的原因是什么，哦每一个月都在变化，如果每一个月不变化，他这一年就无法安立了。一个月为什么变化呢？是每一天都在变化。每一天都在变化是说上午下午都在变化，这个时候就推到了最小的单位，每一刹那。

所以每一刹那的第一刹那、第二刹那，第一刹那变不变化，是不是第一刹那灭了之后，才生起第二刹那？如果说第一刹那根本不灭，第一刹那不是刹那生灭的，不灭他就永远保持这个状态。那么没有舍弃第一刹那，第二刹那就没有，第三刹那也没有。那这个时候就是一天没有，一个月没有、一年没有，乃至粗大的改变都不会有。

所以我们就知道为什么有粗大的改变就是

因为他有刹那刹那生灭的缘故就有这样一种改变。如果说最细微的刹那他没有灭，那么粗大的改变根本不可能有。所以通过生命推知其他的瓶子、柱子也是这样的。我们说这个柱子安住一个月，为什么安住这么长的世间？实际上从这方面一个一个推理下来的时候，都是因为他本身刹那刹那生灭，才可以有变旧、最后毁灭的状态的。所以这方面也是通过对方的辩论，然后成立必须有一个刹那生灭，如果没有一个刹那生灭，最后一个突然的粗大改变是绝对不容有的。就是这样一种观点。

下面讲第二个：

午二、建立周遍：

建立周遍就是在宗法成立之后主要推因，推理的因。第一支是宗法，第二支、第三支就是周遍。周遍当中有同品周遍、异品周遍，这个时候就是讲：

遮破能起功用者，周遍成立无实法。

就是说所成立的法，所立宗就是无实法。前面我们讲了一切恒常大自在天是无实法，因为不能起功用的缘故，通过这样一种因。能立

的因就是说破能起功用，然后所立的法就是无实法。这个方面就是从因和所立二者之间去进行观察的。遮破能起功用，反正能起功用遮破之后就是不能起功用的法，那么一切不能起功用的法周遍绝对是无实，肯定都是无实法。

然后从所立退失，如果说无实退失之后一切有实法就周遍，是能够起功用的法。这个方面就从第二支第三支同品周遍、异品周遍两个方面都是可以成立的，没有任何过失。所以我们讲遮破能起功用，这个方面就是他的根据。反正不能起功用的法绝对都是无实法，所以从这个方面讲你的大自在天能不能起功用呢？实际上大自在天没办法起功用，他是一个恒常的法，恒常的法没办法起功用。

如果要起功用，前面所讲的必定是有实，必定是无常法。但是现在你安立是一个恒常的法，因为是恒常法的缘故，所以是没办法起功用的，没办法起功用的法周遍绝对是无实法。周遍就是不定的，决定的、周遍的都是无实法。反过来讲，反正是有识法绝对是能起功用的。这方面就是从境能 27:21 周遍方面成立的。

前面的意思就是说宗法成立，周遍成立，如果宗法和周遍都成立之后，那么就可以安立这是一个完整的论式，这个论式破对方的时候就能够完全的成立。

下面讲第三个科判：

丑三、彼二因之必要；

就是建立有害因和建立无观待因，二者之间的必要是怎么样的。

言有害因之前行，无观待因非密意。

是故对治二邪念，方宣说此二种因。

对方是这样讲的，有害因主要是建立这样一种：一切万法、有个恒常不灭的法，大自在天等等他是有害的，他是有能力的危害。

首先要建立这样一种主要有害因，他的前行，他的之前为了能够成立这样一种有害因，必然的前提条件是成立一个无观待因。通过无观待因，就是一切万法不观待，都要灭的。首先建立这个之后，大家相续当中有一个概念：只要是一切生起的法不观待其他的灭因，本身就是刹那刹那生灭的。

把这个成立之后，再观待于其他的个别的相续当中的邪见，比如说大自在天恒常的这一类，然后给他建立一个有害因。所以说这个无观待因是前行，有害因是他的这个正行，主要是为了遮破这样一种大自在的。象这样的话就是非密意，萨迦班智达说这个不是法称论师的密意。

既然不是法称论师的密意，那应该如何了解这个问题？是故对治二邪念，方宣说此二种因。萨迦班智达的意思是说无观待因他的所破和有害因的所破是两个不同的概念，两种不同的邪见，为了对治两种不同的邪见，宣说了这两种因。

对治哪两种邪见呢？第一种邪见就是有些人认为：法生出来之后他如果没有遇到灭因之前，他一直会安住，不是刹那生灭，这个时间是恒常不变的。最后遇到铁锤、火等等的时候他就会毁灭，对方是这样认为的。那么为了对治这种邪念就宣讲无观待因，任何一个法不观待任何灭因，生了之后就会灭，就会灭除。这个是破除第一种邪见。

第二种邪见就是大自在天派为主，他认为大部分的法是无常，但是有一部分特殊的法，即便是灭因存在，他也不会因此而变成无常的法。为了破除他们的第二种邪见，就宣讲有害因。就是说如果你的根据成立，应该有能力的所害，但是你的根据——有能力的所害的缘故呢，你的这个大自在天恒常根本不成立的。

所以是为了对治这两种邪见而宣说了两种根据，宣讲了两种因。

今天就讲到这个地方。

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

第 37 课

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！

下面辅导因明，因明当中在讲第六品观相属品。观相属品当中前面已经讲过了同性相属的关系，然后附带宣讲不观待因，能害因，对自宗的安立，破外道这些观点，这样的内容已经做了观察了。

今天讲第二个能立彼生相属，能立彼生相属就是说能够成立彼生相属的意思。彼生相属就是由此生彼，由彼生彼或者由此生彼就叫做彼生，无则不生或者由此生彼的现象，这个缘起在外界当中是存在的。但是要安立二者之间的关系，要安立二者之间的相属的话，必须要

观待一个遣余，观待一种心识才可以安立这二者之间是一种相属。单单靠一个分别念，不观待外境的彼生也是无法安立彼生相属的，单单以外在的彼生不观待分别念也没办法安立彼生相属。

所以说这两个方面是一个在外境当中实实在在存在的一种由因生果的这样一种现象，然后这种现象当中是没有所谓的关系和相属的，为了安立二者之间的关系我们通过分别心遣余然后来安立二者之间是相属的关系，所以叫彼生相属。

这个彼生相属就从这个时候开始安立，分三个方面，第一是破他宗；第二立自宗；第三除诤论。

壬二（能立彼生相属）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

癸一、破他宗：

谓以五层定因果。太过分故此非理。

前面这一句主要是讲他宗的观点，后面这一句是观点。

谓以五层定因果，其他论师这样讲的，通过五层次来安立来确定这个因果，来确定彼生相属。那么什么是五层定因果呢？第一个是火和烟都不在的时候，都没看到的时候，这个是一个清净的地方，火也没有，然后烟也没有，二者之间是都没有的状态，这个是第一层。第二层看到火了，看到火之后第三层看到了烟，然后第四层火灭，火消失了，然后第五烟也消失，他认为有这五种层次。通过这五种层次就可以确定因果的关系，完全可以确定。

对方是这样讲的，讲了之后萨迦班智达就讲太过分故此非理，太过分了，太无分的缘故通过五层定因果这个是非理的。那么怎么样安立他非理呢？有两种意思，第一种意思就是说如果按照你的五层关系来安立就能够安立因果的话，那么鼓声和太阳二者之间也可以安立一种因果的关系。

那么怎么样观察，我们首先看他的意思，分析这个推理。首先按照你们的观点火与烟都没见，这是第一层，第一层的时候就是在黎明太阳出来之前，太阳也没有出来，然后鼓声也没有出来，像这样太阳、鼓声都没有的时候就

是第一层。后面太阳开始出来了，这个是第二层，就好像火开始出来的时候比喻成太阳开始出来了，然后太阳出来之后其他人，比如有些人他在吉祥日子当中要念一天经，念一天经的时候太阳出来之后是一个信号了，有信号开始准备念开始敲鼓，这个时候太阳出来之后就开始了敲鼓了，就开始第三层，就是烟开始引发了。第四个太阳落山，最后下午的时候太阳开始落山了，太阳落山代表火已经消失了，火消失然后第五个太阳落山之后念经的这些僧人，他就知道已经下午了，下午之后可以念回向，最后停止念经，鼓声也消失了，就从这五个方面可以对应的。

如果你的五层可以定因果的话，那么通过这个方面鼓声和太阳也可以安立成因果的关系，在后面的注释当中也是提到过，如果通过依次次第性的阶段性的产生，阶段性的随存随灭，这个是因果的话太过分，鼓声和太阳也成了因果。就是说这些阶段性，如果你不观待其他的法，只要是有这五层就可以安立因果的话，鼓声和太阳二者之间符合你们这五层的次序，都是依次性随存随灭的，依次性、阶段性的随存

随灭，如果你单单从这个方面安立因果的话，那么从这个侧面就太过分了，这个方面就是一个过失。

如果通过自性的因果来安立的，就是说它们之间有一定的连接、一定的联系，前面那层意思，就是鼓声和太阳的意思，对照他们的五层因果，就是假如说互相之间不是真正的此因生彼的因果关系，而只是说通过五层，只要符合五层就可以安立因果的话，那么鼓声和太阳的例子那肯定可以安立因果了，他主要从这个侧面讲的。

如果不是必须要观待因和果二者之间的自性，因和果的自性是一个本体，如果观待一个本体来安立五层的话，这个也是太过分了。为什么太过分呢？安立五层太多了没有必要。如果你单单是从观待因果的自性，而不是观待次第依次出生的阶段性的随存随灭，而是从因果的侧面讲，真正是此因生彼果，这个方面三层因果就够了，所以说不需要五层，他主要是这个意思。

否则的话我们讲到后面的时候，我们也说

首先是火与烟都没见，然后看到了火，然后看到了烟，那么这个时候我们给他发的过失，实际上我们就可以界定一下，你怎么承许，你这个五层因果是根本不需要观待种子和芽这一类的自性一相续的因果，是不需要观待还是需要观待？如果不需要观待随便五层的话，鼓声和太阳可以产生因果。如果要观待自性因果，如果观待那么三层就够了。所以从这两个方面讲都是称之为太过分故此非理，可以从这个方面来理解。

下面讲第二个立自宗，立自宗分二，第一个是法相，第二是确定。自宗对这个观点首先讲法相，这个法相是对谁安立法相？是对因果安立法相。

癸二（立自宗）分二：一、法相；二、确定。

子一、法相：

因果即是能所利，因分近取与俱有。

所谓的因果的法相，因就是能立，果就是所立，所谓的因果的法相因就是能立，果就是所立。或者因是能饶益，果是所饶益，这个是

因果各自的法相。

比如我们要讲什么是因的法相？我们说能饶益，对他法能够饶益的自体叫因。然后什么是果呢？所饶益，是被其他的法所饶益的、所产生的，这个方面就是果。所以因果即是能所利，这个是我们自己的观点，就是这样安立因果。

然后进一步讲，这个因它又怎么样分类呢？讲分类的时候单单从因方面讲的分，因分近取与俱有。这个能饶益的因分两种，一个是近取因，第二个是俱有因，或者说近取因和俱有缘这两种。

近取因就是主要的因，俱有因就是次要、差别的因。主要的因它所产生的果主要是产生果的自体，俱有因所发生的作用，它能够饶益果的什么呢？它能够饶益果的差别法，这个方面叫做俱有因。

比如说我们的心识，我们的心识就可以分近取因和俱有因，比如说现在我们产生一种快乐的心识，从它的近取因来讲现在我们快乐的心识当中有两个部分，一分的时候有两个侧面

可以分，一个侧面就是心识的本体，第二个是依附于或者和心识无二的快乐的状态，就有这两种本体。然后分的时候就可以了知，现在我们心识本体的因，它的近取因是什么？它的近取因就是上一刹那心的本体，上一刹那心识的本体作为近取因，然后流转到现在，我们现在内心当中通过前一刹那的近取因的心识，然后产生第二刹那心的心识这个叫近取因，它产生的是饶益果的本体的侧面讲的。就是这个心识的本体就是心，所以我们就知道这个近取因它所饶益的就是果的本体。

俱有缘它饶益的是果的差别，果的差别我们可以这样理解，心态都是一样的，我们第六意识心态都是一样，在心态上面有的是快乐的心态，有的时候是痛苦的心态，那么痛苦和快乐这两种就是差别，就是依附于心的差别法，我们现在快乐心识的近取因来自于前一刹那的以前的心识，然后它上面的快乐也好，痛苦也好，这方面的法就来自于俱有缘，通过以前我们造的俱有缘。

所以说在现在我们的心态上面，就显现一个快乐的心态，或者显现痛苦的心态，或者显

现解脱的心态，或者一种轮回的心态。反正像这样是近取和俱有，对于果的本体和对于果的差别法分别做饶益的两种相，从这方面进行观察的。

下面讲第二个确定，确定就是对于因果自宗如何确定的。

子二、确定：

彼即随存与随灭，有此二种三层次。

对于这样的因果确定的时候就是有两种，随存的三层次和随灭的三层次，就是随存与随灭。前面对方安立五种太过分了，我们自己讲的时候随存的三层次或者说随灭的三层次，任意一种都可以安立因果，而并不是说我们安立六种，比如他们还要多，更过分，不是这个意思。

对方讲他必须要通过五层，我们说任意一种就够了，或者通过随存的三种层次，或者通过随灭的三种层次，这两种任意三种都可以安立这个，都可以确定因果。但是在此处对我们讲二种三层次，可以从方方面面了解，遣除怀疑之后，我们说可以通过随存来安立，可以通

过随灭来安立，这两种可以的。

首先第一个讲随存的三层次，第一个就是讲在一个清净的地方既无火也无烟，火和烟都没有，而且它的量是什么量呢？可见不可得的量，通过可见不可得的因可以获得。可见不可得的意思就是说在我们正常眼根可以取的情况下没有看到，这个就是一种正量，而不是说这个地方有鬼，这个地方有鬼我们说可见不可得那就不行，这个鬼是个隐蔽分，鬼是隐蔽分我们看不到，看不到不能确定前面就没有，所以此处用的因、用的量一定是可见不可得。如果存在的话肯定可以见，但是没有见的缘故不可得的。所以这个方面所谓的因和果不存在，第一层就是说清净的地方火和烟都没有。第二层，出现了火，在这个地方出现了火，比如我们开始生火了，这个时候火首先出现，火出现之后然后第三层烟开始出现，我们就很清楚，首先的时候火与烟都没有，然后就开始点火，点火之后开始冒烟，我们就知道这个烟就是从火当中出来的。从这个方面确定因果的方式，这个是第一种随存的三层次。

第二个就是随灭的三种层次，随存和随灭，

随存的意思是从它的因产生果，次第次第这样可以了知的。随灭，它的因一灭果就灭，随存是因一存果就存，这个叫随存。所以说什么时候有因什么时候就有果，什么时候有火就有烟，这个叫随存的层次。随灭，什么时候它的因灭了，这个果就跟随而灭，这个叫随灭。

这个时候也是首先我们正看到火在冒烟，这个时候我们是看到的，看到之后这个现象我们已经了知，这个烟正在冒，烟是烧火当中在冒烟，然后这个是第一层。第二层火灭了，通过什么因缘我们将火灭了，火一灭之后这个因就灭了，因一灭它的果随之就灭，所以第二层见不到火，第三层烟最后也彻底见不到了。

从这个方面我们可以推知，首先我们看到火在冒烟，然后看到火没有了，火一没有它的因一灭，它的果灭，我们就知道这个烟就是从火当中出来的，从这个方面也可以确定它的因果的关系。

这个方面因明的内容，上师在里面讲了其他的，我们在此处不需要辅导，反正把字句上的含义辅导完之后就已经可以了。

今天就讲到这个地方！

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

第 38 课

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！

下面辅导因明，因明当中在讲《量理宝藏论》中的第六品，第六品是讲观相属品，在此处开始讲遣除诤论，遣除诤论方面主要是观待前面科判当中，前面讲了自宗对于彼生相属方面的一些安立，对于因果二者之间的法相，他确定的方式，这个方面已经做了观察。

做了观察之后有必要在此处再遣除诤论，所以第三个科判是除诤论。除诤论第一个方面是别人不一样的观点，这个方面他们提出来，这个也是可以做遣除。第二个方面为了我们相续当中对于自宗安立的法相，他的确定的方式，

进一步的产生定解，也可以借助其他外道或者论师的辩论来加深我们的印象，来磨练我们这个方面的智慧，通过一组一组的辩论、诤论、遣除完之后，我们相续当中对自宗的观点能够进一步的产生信解，有这样的必要。

癸三、除诤论；

法相不成之太过，误他于此无妨害。

这个方面讲到了他宗，里面隐含破斥了第一和第二种观点。这个里面有法相不成的太过和误他，上师注释当中分了三类，第一个是对对方认为我们安立的法相不成立，我们的法相前面讲的能所立，或者随生随灭这个关系吧，这个方面不成立。

然后第二个是太过分的一种观点，如果是随存随灭有一种太过分的观点。还有一个误他，误他就是误于他者的意思，并不能够真正安立成一种真因和正果，所以从这个方面误他，误他于此无妨害。

或者说按照注释当中的观点，也可以这样观察，法相不成之太过里面，这一句话就包含了三个观点了，他就认为通过三种观点来安立

之后，就是说自宗安立的法相不成立，就是前面随存随灭这个观点是不成立的。误他于此无妨害，我们回答的时候讲，误解为其他观点的这些对自宗无有妨害的，从这个方面可以安立。

不管怎么样首先安立第一种法相不成立，对方认为你们的因和果之间是随存随灭的，这个方面是不成立的。为什么不成立呢？他打比喻讲，比如说一个人着魔生病了，他生病的果是可以见的，但是他因为着魔之后的这个因见不到，谁见到这个魔对这个人做伤害之后然后他着魔生病，这个实际上是看不到的。按照你们的观点来讲，因和果之间应该是随存或者是随灭的，果见到了因应该见得到，首先应该见到因才能够见到它的果，但这个时候它的因见不到，因见不到的缘故就没办法安立随存随灭，没办法安立因果的关系，这个是第一种你们的法相不成立。

第二个方面比如说念咒语，念一些金刚萨埵心咒等等可以消尽罪障，或念一些莲师心咒可以遣除违缘，这个方面因可以见得到的，比如现在我们念咒，但是果不见，谁见到念了之后他的果，阿赖耶识上面的习气、罪障开始慢

慢慢慢慢消减了，谁都看不到的。按照你们的观点来讲，因果二者之间是随存随灭的，随着因可以安立它的果，那么这个时候因可以见得到，但是果是见不到的，从这个方面讲的时候，随存随灭的因果关系来确定这个因果关系也是无法安立的，对方就从这个角度观察。

在第一个问题的时候自宗这样回答，实际上我们这个地方安立的随存随灭的因果关系只是从可见方面来讲的，就是说一般平凡众生的眼根或者他的眼识能够见得到的侧面，眼识我们用的多了好像只是眼识一样，但实际上耳识这方面都是一样的。通过眼识能够见到的这一部分我们安立因果，就是说不能见到的，我们的眼睛见不到的这方面并不是此处安立的，所以我们前面所讲的清净的地方什么都没有，然后首先见到火，然后从火里面出现烟，这方面都是我们一般的人的眼根能够见到，我们从这个侧面安立的。并不是说我们根本见不到的这些来安立随存随灭的因果，所以你们对我们所讲的太过是不成立的。

从另外一个侧面讲，在上师注释当中讲，如果从瑜伽士或者佛陀他们能够见到的侧面来

讲的话可以安立，因为他们的天眼或者智慧眼能够见到魔鬼存在，能够见到魔鬼对某某人作害，然后产生，安立这个因果也可以。然后通过他们的智慧观察，这个人念咒语，他的相续当中的障碍都在减轻，这个也见到的。但此处主要是安立一般的世间人，一般的平凡人能够见到的因果，从这个方面方面安立，所以没有你所说的法相不成立。

第二个就是他们认为太过分的观点，太过分的观点打比喻讲，因和果，比如它的因是一种自相的一个别法的檀香，把这个檀香点着之后有檀香火，然后从檀香火当中冒出一些烟，这个烟实际上是共相，这个是总法反体的烟。所以说这个方面是随存随灭的，他的意思就是说它的因是别法的檀香火，它的果法是总法方面的反体的烟，共相的一个烟。就是说二者之间是不是随存随灭的？二者之间是随存随灭的，就是说通过檀香火的别相，然后生起了一个总体的烟雾，生起来了，这个方面是随存随灭。

但是这个随存随灭是不是因果呢，能不能够确定这个随存随灭是因果呢？如果是因果就太过分了，没有办法安立。为什么呢？因为它

的因是一个别法，只是一个檀香火而已，而它的果是一个总法，它是一个共相，在这个共相的果当中，在共相的烟当中有很多很多种类的烟。比如说通过烧柏树，烧其它的树冒出来的烟都是一个烟，所以说是不是因果呢？是，它们二者之间是随存随灭，但是没办法安立因果。如果能够安立的话，那么它的檀香火只是一个别法，只是一个因，但是它的火是很多总体的烟，都混在里面，如果安立是因果关系的话，绝对是成了一切因果混乱的过失了。所以说如果从这个方面安立随存随灭的因果关系就是非常不应理，太过分的观点。

此处我们在回答的时候说，没有这个过失，为什么没有这个过失呢？我们此处成立的随存随灭的因果关系只是檀香火和它所冒出来的烟来讲的，而没有说别相的檀香火冒出一个总体的烟，那么这个方面是不是没办法成立因果关系呢？为什么没办法成立因果关系呢？因为前面我们在学第三品的时候，在学总别品的时候已经讲过，所谓的反体，作为这个共相的总法实际上是一个无实法，无实法方面讲的时候，不可能从一个有实的因当中生一个无实的果，

所以说你们认为别法的檀香火产生一个总法的烟，这个方面是不是有过失呢？没有这个过失，我们从来没安立过通过别相的因可以产生一个总法的果，没有这样安立，这个总法的烟是在每一个别相的果当中都可以安立的，这个方面是分别念面前假立的一种自性而已，所以说根本没有你们所说的过失。

第三种主要是说误于他法的过失，他们对方讲，你们认为烟的果绝对是从火的近取当中产生的，但是我们有的时候看到的时候并不一定这。，比如说有的时候从蚂蚁穴当中有的时候可以冒出一些烟雾，那么是不是蚂蚁穴成了一个火呢？或者从这方面讲的时候根本不是火，或者说你们自己认为因果之间是决定的关系，或者说烟绝对是从火当中出来的，但是我们看到烟没有从火当中出来，他从蚂蚁穴当中出来的，所以说你们所确定的因果关系，你们所确定的随存随灭的关系实际上是无法安立的，他从这个方面观察的。

下面的颂词直接回答：

凡由非因所产生，彼者即非彼之果。

形象相同而误解，假立彼之名称已。

凡由非因所产生，凡是通过非因所产生，这个地方所讲的主要是他们第三类太过，第三类过失就是讲从蚁穴当中冒出来烟雾，从这方面没办法确定烟是从火当中出来的。

我们说凡由非因所产生，这个非因是指蚁穴，从蚁穴非因当中所产生出来的烟雾，彼者就是指烟雾，这个烟雾根本就不是这个火，第二个彼字就是火，通过火它自己所产生的烟，并不是它的烟。因为蚁穴当中冒出来的烟雾是不是真正的火冒出来的烟，此处注释当中在定义的时候有这样一种概念，就是说虽然都是一种青色的雾体，但是安立烟主要是从火这个因当中冒出来这个叫烟。如果从非因，非火所产生的都不叫烟，叫雾或者其他的青状物，这个方面有这样的安立。所以说通过非因的蚁穴所产生出来的青状的雾体，彼者根本不是火真正产生出来的烟的果，从这个方面做了回答。

形象相同的物体，只不过通过火产生的烟和从蚁穴冒出来的烟雾或者雾，它二者之间有形象上面的相同，好像都是一种青色的雾体，

或者都是一种灰蒙蒙的东西，或者都能够往外冒的一种自性，所以说一般的人就将二者误解成一个，就将蚁穴当中冒出来的雾气认为是烧的烟。有的时候在山当中也会冒出雾气，有的时候在远处看的时候以为此处烧烟供，或者在点火等等，有这样的误解的。

误解之后，假立彼之名称已，将蚁穴当中冒出来的青状的物体假立成这个就是一种烟雾，所以说只不过将形象上面误解之后安立一个假的名称而已。从这个方面观察的时候没有烟和火、因和果之间确定关系的过失是根本没有的，从这个方面遣除了诤论。

所以前面我们安立的三层次的安立是非常应理的。

下面进一步讲：

石及柴等非火因，火因本为火微尘，
微尘合而为一因，方是石柴等如根。
抑或前后之因果，互为异体而存在，
犹如由从火与烟，所生之果烟有别。

这个方面讲你们前面的颂词讲到了如果说
是非因产生的话就不是它的果，就是前面颂词

讲的，凡由非因所产生，彼者即非彼之果，这个方面是你们自己安立的，那么你们安立之后我们现在就要观察你这个是不是正确的。也就是说只要是非因所产生的绝对不是它的果的话，我们现在就观察你这个火的因是什么？如果火的因是木柴的话，火就是从木柴当中引发的，一类情况火的因就是木柴。如果这个火的正因是木柴的话，那么石头或者通过两个打火石摩擦，或者石和铁摩擦所产生的火就不是火了，为什么呢？因为你们的火的正因只是木柴，石头或者铁块摩擦等等这个方面成了非因了，非因不可能产生它的果，这个是你们承许的，那么此处的火是果，所以说石头和铁的这个非因摩擦出来的东西就不能叫火了，所以他认为有这样的过失。

我们在回答的时候这样安立的，纠正他的错误。石及柴等非火因，实际上你认为火的因是柴，但是我们认为石头也好、柴也好这些都不是真正的火的近取因，火的近取因是什么呢？本为火微尘，火的近取因就是火的微尘，每一个法当中地水火风的微尘，四大种都存在的。真正火的近取因应该是它的同类，在这些柴当

中、石头当中都有火微尘，只不过在地水火风所形成的这些四大所造色，在这些物体当中有些法火微尘聚集的比较多，火大增盛，有些方面是水大增盛的，这个方面在外界上面显现的物体有所不同，所以说我们就知道能够真正生火的直接同类因，直接的近取因应该是火微尘它自己，就是火尘它自己，而不是其它的石和柴。

那么石和柴这些是什么呢？微尘合而为一因方是石柴，将很多很多的火微尘合而为一的这个因就是石头和柴，石头和柴是将火微尘聚集在一起的因，石头和柴能够将很多很多火微尘合而为一，将很多的火微尘聚集在一起，这个是它的因。所以说石柴等，石头、柴、铁等等，这方面如根，犹如眼根一样。犹如眼根一样是什么意思呢？比如说我们要见到色法，我们要色法真正的近取因是前面的眼识。那么根是什么？根是它的增上缘，外境是所缘缘，眼根是增上缘。然后我们就知道通过这样的增上缘这个眼根，可以使它的力量、使它的果能够有一种明显存在的，这方面的法就称之为增上缘。

所以我们就知道这个根是不是一个近取因？根不是近取因，根它是一种增上缘而已，真正的近取因是眼识前面一刹那识的自体，它才是真正的近取因。所以说这个眼根作为一个增上缘能够使眼识明显的生起，视力增大，它有一种增上的作用。

同样的道理，这个时候真正的火它自己的近取因应该是火微尘，其它的石和柴能够增上，能够真正的合集，将这些微尘和合在一起，然后最后将先火微尘和合在一起达到一定数量的时候，一碰的时候它自己可以发出火，从这个方面安立同类，所以这个方面安立自宗的观点。

然后下面第二类观点，抑或前后之因果，前面这个颂词当中所讲的主要是同类的因果，后面的颂词当中讲的有些因果不一定是同类的，不一定完全是同类的，从不同类当中也可以产生因果的关系。抑或，或者说意思，或者说还有一种是前后的因果互为异体而存在的，互为异体的异是看待前面颂词当中讲的同类，这个方面不是同类的是互为异体的，谁和谁是同类，谁和谁是异体呢？因和果是同类的，因和果之间是互为异体的，或者还有另外一种就是

前后因果互为异体而存在这个情况。

打个比喻讲，犹如由从火与烟，所生之果烟有别。犹如由从火与烟，火和烟这两个字就是讲它的因，它的因所产生的果的烟质是有差别的，怎么理解呢？比如说后面所产生的烟这个果，它可以从两种因产生，也就是说可以从它的同类因产生，也可以从它互为异体的因而产生。

首先我们观察从火产生烟的果，从火的因产生烟的果它们二者之间是什么关系？二者之间可以安立成互为他体的关系，所以说火不是烟，烟就不是火，二者之间没有一个所谓的同类。但是通过烧这个火可以引发烟的自性出来，所以从这个方面讲是一种同类。

首先是从火生烟，然后还有从烟生烟，这个又是一种因果。比如说第一刹那火着起来之后这个烟起来了，烟起来之后这个烟它自己所产生的烟的第一刹那、第二刹那、第三刹那、第四刹那，这个方面是同类，通过前一刹那的烟产生第二刹那的烟，第二刹那的烟产生第三刹那的烟，这个方面就是一种同类了。所以说

烟有别，从火产生的烟和从烟所产生的烟，前面的火和烟是因，所生的果就是后面这个烟，它们是有别的，所以第二类因果是互为异体的方式而存在的。

在两个颂词当中我们学习到了，一类因果是同类因，绝对是前面的法产生后面的法，这是一种同类。还有一种前后的因果是互为异体的，不是一个同类而产生的，就像火当中产生烟，从这个方面安立的情况一样，所以说从这个方面进行了知、推知。

下面讲第二个科判是认识事相：

辛二、认识事相；

单独自相及共相，相属事相非应理，
乃是唯独于共相，误为自相之遣余。

以前在学《中观庄严论》的时候也提到过名相、事相、法相，这个方面都提到过，所谓的名相就是它的名字，比如说一个人，人就是他的名相，然后他的法相就是知言解义，他的事相就是具体的所指，比如说张三他是一个人，他是一个例子从这个方面讲一个特定。比如说瓶子也是这样的，瓶子是它的名相，然后大腹

盛水之物就是它的法相，然后它的事相就是具体指金瓶、银瓶这类，要确定它自己是属于什么样一种事物，这个叫事相。

在此处的事相并不像瓶子、人这么好安立，指定一个金瓶、银瓶就够了，这个方面的事相因为是讲一个相属，它的整个相属的事相，所以整个相属的事相就没办法以哪一个物体来具体的指定。此处只不过说到底什么是一个事相，事相落实到什么样的认知的情况下面，这个方面给我们介绍，自相是属于事相，还是共相属于事相，具体落实的时候这个都不是，实际上将共相和自相为一体这个才叫做真正的事相，从这个方面安立的。

然后下面开始说，单独自相及共相，相属事相非应理，单独的自相没办法安立成相属它的事相，为什么没办法安立它相属的事相呢？因为单独的自相没办法安立一个相属的法，所以我们从这个方面观察的时候，单独的自相不管同性相属也好，还是彼生相属也好，它根本没有相属，所以说相属的事相也安立不了了，没办法安立一个具体，这个是自相是相属，还是共相是相属，此处的事相的意思就是这样，

要指出一个谁、例子，指出一个具体的法。

具体的法是这些自相法，是事相、还是共相法？首先说自相法不是一个相属的事相，因为自相法没有相属，没有相属的缘故在这个上面没办法安立一个事相的。还有共相是不是相属的事相呢？单单的共相它是一个无实有的法，在共相上面安立不了相属，所以说在单独的共相上面也没有办法安立一个相属的事相。所以单独的自相和单独的共相都不是相属的事相，非应理。

安立事相的时候怎么安立？乃是唯独于共相，误为自相之遣余，自宗的观点就是后两句，自宗的观点是唯独于共相，把共相误认为自相的这种遣余，这个就是一种相属的事相。

所以我们就知道，前面也讲过分别念境之前依，世间名言而分摄，前后分别而衔接，立照了境应相属。那个方面讲的很清楚的，两种相属实际上是自相和共相误为一体的，安立同性相属的时候，实际上就是用世间名言将一个整体的法首先分开，分开之后一个法上面有一个瓶子、有一个所作、有一个无常，把它分开

之后又合在一起，实际上这个就是将共相误为自相的遣余，这个方面就可以安立相属的事相，同性相属方面安立的。

彼生相属，前后分别而衔接，因和果彼生相属，彼生相属当中实际上安立的时候，有因的时候无果，有果的时候无因，二者之间也没有一个什么样一种真正的相属的，但是通过分别念将前后连在一起，这个方面我们就说前因后果彼生相属，彼生相属也是脑海当中将它们连接起来的一个共相误认为在外境当中有一个这样的自相，所以这个就是一种相属了。从这个方面讲，我们说相属的事相是什么？自宗说唯独于共相误为自相的一种遣余识，这样一种自相的遣余就是真正的相属的事相。

辛三（确定此等之方式）分二：一、片面确定之他宗；二、兼收并蓄之自宗。

首先讲第一个片面确定之他宗，就是说对于确定的方式，确定相属它到底是通过什么正量来确定的安立，片面确定，不是完全触悟，但是只是偏于一方面的他宗。还有自宗是没有过失的，自宗是将二者合二为一的，两者都不

偏离的自宗。

壬一、片面确定之他宗；

能乐欢喜论师言，凭借伺察定相属。

诸尼洪师则承许，依凭正量定相属。

这个里面讲了两种片面他宗，一个方面讲都对，但是真正整体来讲的时候都不正确，没办法真正安立一个相属的确定。这个时候怎么讲呢？能乐欢喜论师就是居师米尔，他是因明的大论师，他在安立相属、确定相属的时候说，凭借伺察来确定相属的关系，按照注释的意思我们来复述的时候，就是说首先通过现量可以安立，暂时的相属可以通过正量确定。

就是说在清净地方首先什么都没有，然后出现了火，然后从火出现烟，这个方面是一个正量，是一个现量。然后最后确定的时候，就是用伺察来确定的，最后我们说这个是不是相属，在最后的时候通过伺察，通过自己的分别念来确定这个就是相属，在真正确定自相的时候它就是一个相属，所以通过伺察来确定相属的关系，这个是能乐欢喜论师他的观点。

然后第二类观点是诸尼洪师，印度的一些

因果论师，印度东方尼洪论师、尼洪班智达他们这样承许的，依凭正量定相属，这个正量按照注释当中讲是现量的意思，就是通过现量来确定相属的。首先一个地方什么都没有，清净的地方没有火没有烟，然后第二步出现火，然后第三步出现烟，凭这个正量、现量就可以确定相属，就从这个方面进行安立的。

所以说一个是着重或者确定是以伺察来确定相属的，第二类观点是完全通过现量来确定相属，这两个观点。萨迦班智达真正安立的时候，这两种都是片面的，通过两种片面的观点都无法真正的确定相属的关系。

所以说下面讲第二个，兼收并蓄之自宗，就是说也有现量，也有伺察，两种都有，然后可以确定真正的相属它自己的关系。

壬二、兼收并蓄之自宗：

依量之力所产生，具有遣余决定性，
错乱伺察一实法，由此决定彼相属。

依量之力所产生，就是依靠正量、依靠现量，三种层次的力量可以产生，前面三种层次我们讲了很多次了，所以说通过现量的方式见

到三种层次，通过三种层次的力量所产生，然后具有遣余决定性，首先我们通过现量见到之后，然后我们在这个过程中通过缘取的方式，缘取的方式主要是通过可以说是具有决定的遣余识，这个遣余的识决定的，决定二者之间因和果的关系。首先什么都没有，然后有火再有烟，我们的分别念一方面依靠正量知道能力产生这种现象之后，然后再通过遣余识来决定它们，这个就是因和果的关系。不管是从随存的三种还是从随灭的三种，反正自己的遣余识都能够加以决定。

错乱伺察一实法，实际上通过自己的遣余识，通过自己的分别念去错乱伺察，将自相、共相二者执为一个有实法，实际上自己的分别念在安立的时候，只是分别念缘总相而已，但此处主要是通过分别念错乱伺察将共相和自相安立成一个法，安立一个法之后由此决定彼相属，然后产生了因和果之间是一种相属，是一种彼生相属的关系，从这个方面进行安立。

所以说自宗的观点很明确，首先通过现量的能力产生，然后通过自己的分别念去决定，决定二者之间就是相属，离开了现量单独的伺

察意不行，离开了伺察现量也不行，只有将二者妄执为一体之后，才能够决定二者之间是真正的一种相属的关系。

下面讲总结偈，就是本品总结的一个偈文。

总结偈：

有实外境无相属，二种相属皆增益，
共相误认为自相，由此生起相属念。

有实外境无相属，在有实法的外境当中，实际上是没有相属的，不管是同性相属还是彼生相属二者都没有。二种相属皆增益，前面所讲的同性和彼生两种相属都是增益，就是通过自己的分别念假立的，通过分别念增益出来的，这些增益或者这些假立符合于实际情况，不管是同性相属也是符合实际情况，彼生相属也是符合实际情况，所以虽然是增益，相属只是通过增益安立的，但是暂时来讲它也是符合于真实情况的。

共相误认为自相，由此生起相属念，将共相误认为自相之后，然后通过这个方面方式生起了二者是相属的念头。所以我们就知道世间上真正的相属、真正的关系在自相上面是不存

在的，只不过我们把内心当中的共相认为这个
是自相，然后认为有相属的念头而已，实际上
是根本不存在的。

这以上讲完了第六品。

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

第七品 观相违

智诚堪布 讲解

第 39 课

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！

我们开始辅导《量理宝藏论》，我们已经讲完了第六品，今天开始讲第七品观相违。观相违它观察的方式和观相属的方式不尽相同，但它们的共同点就是相违的关系和相属的关系一样也是在自己分别念面前加以确定的。这一点肯定是相同的，但在分别念确定的时候也不

是单单从事分别念，也要观待外境，观待外境之间的实际情况，然后自己做一个合理的判断，这个方面就是一种相违。

我们自己认定相违或者矛盾的关系的时候，无始以来就是这样理所当然的认为了，但是真正相违的关系如何正确的去认识，或者相违的这样一种矛盾真实成立还是假立成立的呢，这个方面都没有观察过，所以学习完因明之后我们对于矛盾对于相违就有一个比较清晰的认识。

第二个科判主要是讲观相违，和前面的观相属是一个总科判下来的，所以像这样的话第二个就是观察相违。

己二（观察相违）分二：一、相违之总法相；二、事相之详细分类。

庚一、相违之总法相：

何法能害于某法，此即彼者之违品。

就是说一个法能够危害其他的法的话，这个就是彼者的违品，这个就是它的法相。这个法相能害，能害的意思就是说能伤害对方，能让对方的相续无法继续，这个方面就称之为真正的能害。从第一个颂词来看的话就是一个法

能伤害其他的法，这个方面就是它的违品。但是怎么样伤害能害和所害二者之间的关系啊？或者说是从刹那方面去伤害还是从相续方面伤害的，它的广说就在下面。就是说我们了知了它，后面就能够理解总的法相。就说是一个法和另外一个法之间，一个法能够伤害或者妨害另一个法，另它的相续没有办法持续，从这个方面可以安立成它的违品。这就是相违的总法相。

庚二（事相之详细分类）分二：一、总说；二、别说。

辛一、总说：

违品有实不并存，无实互绝之相违，
观待对境之差异，而承许有此二种。

相违它的名相就是相违，它的法相前面也讲过了“何法能害于某法”就是它的违品，事相在这个地方就讲了它的事相，事相有实、无实二种，一个是不并存相违，一个是互绝相违，这两种就是它的事相。它的事相首先是违品有实，就是关于它的相违分了两种：第一个是有实法和有实法之间的不并存相违，第二个是有

实法和无实法之间的互绝相违，就是这两种。这两种安立的方式是看待对境之差异而承许的，看待对境的差异，对境的差异就是能害和所害之间，对境的差异就是第一类不并存相违有实和有实，看待于有实安立不并存。然后是第二个看待于对境是有实看待于它的无实方面安立互绝相违。所以说是看待对境的不同、差别承许为这两种。

第一个我们知道有实不并存相违，那肯定是有实法怕有实法的。首先是说有实法不并存，两个法都应该存在，比如说水和火，这两个法在世间当中确确实实是存在的是有实的，所以它们两个本体确实存在，但它们二者碰到一起的时候一个能力大一个能力小，二者没办法真正的并存下去，下面还要讲这个不并存，并不是说刹那上安立的不并存，而是说从相续上安立不并存。水有它水的相续，火有火的相续，相遇之后它们哪个力量大另外一个的相续就无法继续下去，所以说二者之间是没有办法并存的，应该从这个方面做理解，所以说不并存是有实法方面互相安立的。乃至安立的光明和黑暗，光明和黑暗二者也是有实法，从他

的光层和暗层两个方面说是存在的，存在之后就说是互相之间接触之后，因为另外第二者没有办法并存。这方面就是说也是从这个侧面。还有一个就是注释当中也是提到的这样一种无我智和有我的增益，这个方面也是从心上面安立的。心方面安立也是一种有实法的安立，所以说有实法在外境当中心识前面也是学过的，这些方面可以安立有实的不并存。

还有“无实互绝之相违”。“无实互绝之相违”，就是说它的对境是无实法，有实法和无实法二者之间是互绝的。那这样一种无实是如何理解的呢？比如说瓶子，瓶子和它的无瓶，柱子和无柱，人和无人等等，这个方面都是有实和无实二者之间进行观察进行安立的。那么就说是互绝相违，这个方面讲的很清楚，就是有实和无实。在上师的注释当中，对于这个他宗的观点也是作了分析。他宗也是认为只要是他体的法，都是互绝相违的。这个方面，比如柱子和瓶子之间，观待柱子本体来讲，瓶子就是不真正的，观待瓶子来讲，柱子就不是非瓶，非瓶就是无实，所以说就是说瓶子和柱子，瓶子和人之间全都是互绝相违，从这个方面安立

的。但是在观察破斥的时候，这个方面是有证理的妨害。因为如果是这样，那因和果之间，因和果反体方面也是他体的，如果是他体的话，也应该成为互绝相违的。但是实际上，因和果是人设所设的关系，而不是互绝相违的关系，这个方面也可以安立。后面还是也引用了法称论师他所安立的佛陀的遍智和他说法的功德，两个从两个侧面来讲也是他体的，如果按照他们的观点来讲，也成为互绝相违，但是佛陀是遍智和能说法二者绝对不可能是互绝相违的。从这个方面来讲，对方安立的这样一种无实的概念，或者安立这样一种互绝相违就说不是非常恰当的。此处的无实主要是观待有实法，而且观待柱子它自己的本体。那么在有柱子的时候不可能有无柱，那么在无柱的时候不能有柱，所以说这个方面主要是有柱和无柱，或者说有瓶和无瓶等等，这个方面来安立它的有实无实，二者之间是互绝的，没办法，就说是一个本体存在的时候，另外一个本体没办法存在。这方面叫做互绝相违。那前面所讲的一样，这二者相违都是通过观待对境的差异承许的。

下面讲第二个科判：

辛二（别说）分二：一、不并存相违；二、互绝相违。

壬一（不并存相违）分四：一、法相；二、相违存在之境；三、灭除所害之时；四、确定相违之量。

癸一（法相）分二：一、破他宗；二、立自宗。

子一、破他宗：

许不并存能所害，若经分析非应理。

那么他宗是承许不并存相违的法相的时候，是这样承许的：“许不并存能所害”，不并存能所害的意思是说在两个有实法之间，不并存相违肯定是两个有实法，就说是存在两个有实法能还所害的关系，从这个方面理解的。那这个方面怎么理解呢？我们可以观待本论的注释和上师的讲义两个方面来看的时候，可以这样理解他的观点，就说是两个有实法，比如说水和火两个有实法，两个有实法互相观待能成能害和所害的关系。互相观待成为能害和所害的关系什么意思呢？比如说水和火，水上面它可以作为火的能害，但是从反方面来讲，它又可

以作为火的所害；那么火可以作为水的能害，同样它也可以作为水的所害，所以说他这个意思是说两个有实法，即是能害又是所害，他是从这个方面安立不并存相违的。注释当中讲得很清楚。所以说你们说即是能害又是所害是不现实的。那就是说互相观待，两个法互相观待，实际上我们讲的时候，只是在一个法相上面安立能害和所害的。一个法，如果是能害的话，它绝对不可能同时又担当所害这样一个角色，如果它是所害，不可能同时成为能害，所以说，只有两个法。只有两个法要么是能害，要么是所害。但是对方的意思是说，这两个法互相观待的时候，又可以成为能害和所害，在一个法上面，比如说在水上面，它也是能害也是所害，那么在火上面，它也是能害也是所害，那么他们二者之间能害和所害是互相观待的。互相观待，可以相互之间安立一个能害和所害的关系，所以说，我们可以从注释的意思这样做分析。这样做分析的话，就是从这个角度来安立能害和所害之间的关系，所以我们说“若经分析非应理”，它这个观点如果笼统看的时候，好像是说互相之间成为能害所害这个方面是应理的。

但是如果是详尽分析的时候不应道理，怎么样详细分析的时候呢？在注释中讲过，那么水和火两个有实法，如果说依止的能力大，它就能害。另外者能力小，它就能所害。所以说只有成为能害和所害的这个情况，而没有办法说又是能害又是所害，这个方面是一个法上面即是能害又是所害这个情况，绝对不应理的。所以说在这个侧面就讲的比较清楚，只能作为能害或者说是它只能作为所害，一个法又是成了能害又成为所害这样一种定义是不现实的，我们可以这样理解他宗的观点。然后下面讲：

子二、立自宗：

是故所害与能害，犹如因果为异体，
令其所害无能力，此因即称能害者。

那么自宗讲了，所以说能害和所害“犹如因果为异体”的，“犹如因果为异体”也是观待于前面他们是同时同体的关系，同时同体的关系就对方所讲到的水和火之间，两个有实法之间就说是这个能害所害一个法上面存在同体的。然后就是说这个火上面能害所害同时存在同体的，所以说前面观察完之后呢？“是故”，

那么我们的能害和所害就犹如因果一样是他体的法。那么就是说因它只能作为因的本体，不能做果的本体。果只能做果的本体，不能做因的本体。所以没有一个法，即是因又是果这个方面是没办法安立的，所以如果说又是因又是果，它就应该成了同时同体的关系了，但是同时同体当然不应理了，他是因不可能作为一个果的本体，是果没办法做因的本体，我们现在安立的能害所害也是这样的，犹如因果一样，它是分开的，他是他体的，那么就是说这样他体的关系，因为他要做能生所生的缘故，他要做能生所生的缘故，肯定是他体，肯定是犹如因果一样这个本体的。所以这个颂词的意思主要是说能害和所害二者之间，它是他体的，意思就是说做能害的时候不能做所害，做所害的时候不能做能害，这个方面是分开的，犹如因果一样是异体的法，当然犹如因果一样的异体，上师也解释了犹如因果一样的异体，这个异体有两种，一个方面是彻底的异体，比如说柱子和瓶子，二者之间就绝对了这个别别的他体了。还有一种就是遮一的异体，就是假立的异体，这个方面就是讲假立的他体，什么意思呢？因

和果实际上是一个相续，如果理解成柱子和瓶子那么就成非因产生了，这个因果之间因和果二者之间它可以假立成一相续。但是因和果从它各自的反体，从各自的体相来讲，因不是果，果不是因，就这样的，那么因灭了之后才生果。那么这个方面的话就说是他体的，安立成他体法，但是他体不是真实意义上的他体，是一种假立遮一的他体，遮一的他体就是遮止因果是一体的，遮止因和果是纯粹的一体的这个前提之后呢，安立因和果反体方面不相同，这个方面就叫做遮一的异体，这个就是用假立了他体的关系。所以说就是这个因果的一体，我们安立能害和所害的时候也是从这个方面安立的。下面讲相续的时候还可以提到。

“令其所害无能力”，那么什么叫做能害呢？自己的这样一种法相，什么叫真正的能害？能害是令其所害无能力的这个因，令就是所害没有能力了，他这样一种因就称之为能害者，从这个方面就安立他这个法相。那么下面还讲到它是一种相续，令他对方的相续所害对方的相续在没有能力继续了，在没有能力持续下去了，这个因就叫能害，把这个因名字就取为叫

做能害，从这个方面安立的这个不并存相违的这个法相，自宗就是这样安立的。

那么下面讲第二个科判

癸二、相违存在之境

就是说不变成相违他们的境如何安立，如何理解。

分二：子一、认识相违子 子二、遣于彼之诤。

子一、认识相违子；

诸不并存相违者，有实法涉能所害，
彼乃相续非刹那，即是所生能生故。

诸不并存相违者，有实法涉这个地方已经讲的很清楚了，这样一种不并存相违的境呢？第一个说是有实法，如果无实法和有实法也没有办法安立不变成相违。无实法有实法没办法安立这样一种不并存相违，因为无实法它不存在的东西，不存在的东西是假立的，所以不可能说是安立在不并存相违的时候，一个法（？）大。另外一个法就说没办法继续，这方面没办法安立的，所以第一个是有实法。还有就是两

个法以上，两个法以上才安立它是不并存或是说是一种相违，如果单单是一个有实法，瓶子和瓶子它自己没办法安立不并存相违的，所以说自己和谁相违呢，没办法在自己上面安立相违。这方面讲的不并存相违的境，不可能是一个本体的，而且不可能和另外的无实法安立不并存相违的关系，那么这方面安立就说是能害所害，像这样安立能害所害肯定是两个法以上，安立成能害所害。

“彼乃相续非刹那”那么安立能所害的时候，怎么样安立它的能所害，那么实际上是安立相续而不是在刹那上安立的。相续的意思就是说，在注释当中讲了，说一个刹那两个刹那不能叫相续，三个以上刹那称之为相续，三人为众的说法一样的。所以我们就知道这样一种相续它可以是三个刹那以上，三个刹那以上此处我们安立这样一种相违的境呢，也是在三个刹那以上进行安立相违，那么在一个刹那两个刹那上面没办法安立真正的相违，看不出一个相违的本体来，所以在安立相违的时候，很重要一点是“彼乃相续”，就是在一个相续上面，水的相续能害火的相续，火的相续能害水的相

续，这个方面就是在相续上面安立一个相违，“非刹那”不是在一个刹那上安立的，一个刹那上面安立不了所生能生的关系，所以只有在相续上面才能看出来所生能生关系的缘故，所以从这方面必须要安立相续。

最后一句讲“即是所生能生故”因为在这个方面，在相违上面要安立所生和能生的因的缘故，所以就没办法在刹那安立，只能在相续上安立。这个地方所生能生和前面我们所讲的彼生相属当中所生能生的概念是不相同的，它的词，用的名词一样，但它的意义不相同，前面那种能生所生可以安立成一种真实意义上的能生所生，这个地方的能生所生可以安立成假立的能生所生，那么用假立的能生所生的意思就是说，不是通过境取因产生一个什么法，而是说当水和火两个法，两个法本身都有各自的相续，第一刹那相遇了，第二刹那火的能力大，让对方的能力有所削减，第三个刹那的时候，火的能力让水的相续彻底中断，这个时候就产生一种新的状态，产生一个什么状态呢，就是水的相续灭绝了，水的相续不存在了，这个方面是通过火的能力，增强到很强的时候让它产

生的状态，所以从这方面观察的时候我们就知道，它是一种假立的能生所生的关系而已，实际意义上并不是说通过火可以产生水，而是通过这样可以说火的微尘的强大力量，使对方水的相续灭绝，使它的水不存在这个状态产生了，所以是观待了这个火微尘，增生的火微尘，这个叫能生。然后所生呢就是说将对方的水微尘灭掉，产生了无水的状态，这方面就叫所生，所以说我们安立了一个能生所生的名词，而没有一个能生所生的真实意义。前面境取因当中产生这些能生所生是根本没有的，从这个方面我们就比较容易了解什么叫真正的相违。科判也叫认识相违，认识相违的时候，一个要在境上面有实法和有实法，这个方面要认识，两个有实法，然后真正的相违是非刹那，不是在刹那上安立，而是在相续上安立一个相违的，而且相违的时候有一种所生能生，有一种假立的所生能生的关系，所以第三刹那的时候，一个强者能力增上成了能害，然后将对方的相续中断叫所害，从这方面安立一个真正相违它自己的本体。

下面讲第二个科判

子二、遣于彼之诤；

丑一、遣除观察对境则非理之诤；丑二、遣除观察实体则非理之诤。

丑一、遣除观察对境则非理之诤；

谓刹那若不相违，相续不成违非理。

由从前前刹那中，前所未有后有生，

于彼增益为相续，能遣除之无过咎。

这方面是遣除这样一种争论，那么这个争论是从哪里来的呢，前面我们安立自宗的时候说“彼乃相续非刹那”，就是从“非刹那”上来的，那我们就说真正的相违不是在刹那上安立的，也是安立不了的，只能在相续上安立。那么对方说如果刹那上面不相违，第一刹火微尘和水微尘相遇的时候，如果不是在刹那上相违，那么在相续当中根本无法安立相违，为什么呢？相续不成的缘故。为什么相续不成？因为相续是假立的，因为是由很多很多刹那组成，把这一个大粗的东西叫做相续，就好像我们这个念珠一样，我们称之为念珠，实际上就是由一颗珠子一颗珠子这样组成的。如果一颗珠子一颗珠子都没有的话，你的相续就不会有，所

以我们说，有了念珠，珠串或者花鬘，花鬘这个词语，或者说军队，这是一支军队，实际一支军队是一个人一个人组成的这样一种团体叫做军队，所以军队就是一个假名。同样相续也是这样的，相续就是一个刹那一个刹那的延续而已，真正观察的时候，这个相续是不存在的。

那么如果这个相违在实际的刹那上不存在的话，那么这个相续因为他是假立的不成实体的缘故，所以在相续上面安立一个相违根本不应理了。“违非理”这个“违”就是讲相违，就说你们安立相违的这种方式，相违的这种理论“非理”就是不应道理的，那么就是这样给我们提一个问题的。

接着我们就开始解释，在相续上面安立一个相违很应理，“由从前前刹那中，前所未有后后生，于彼增益为相续，”这三句主要解释什么叫相续，我们也承认这个相续是增益出来的。那什么是相续呢？“由从前前刹那中，前所未有后后生”就是这个状态，把这个状态增益出相续的。那么由前前的刹那，由第一刹那，第二刹那，然后生起后面没有的二刹那，第三刹那等等，那么从这个方面讲不断延续就叫做

相续。

比如说我们的心相续，我们就认为我们就真有一个实有的心相续，真正观察的时候，我们的心相续是从哪里来的？心相续就是从一个刹那一个刹那，从前前刹那当中产生的后后没有的心识，从这方面讲就叫做心相续。那么心相续是真实还是假立的？如果按照这个颂词来看的时候，我们这个所谓的心相续，我们的心识不断的流转，这个方面就是一个假立的相续而已，那么这就称之为相续。

相续可以安立在两个有实法上面，比如说水，它的有实法，火的有实法都可以安立前前刹那产生，后后没有的刹那，水有水的相续，火有火的相续，这两者都叫相续。

那么首先我们假立的个相续，能假立之后就能遣除之，“能遣除之”是什么意思呢？就是说水的相续和火的相续，水和火相遇，第一刹那相遇，之后第二刹那的时候呢，火的能力比较强，使对方的能力有所削弱，一刹那一刹那的时候就中断了对方的相续了，中断了对方的相续从这个方面讲就叫“相违”，所以火的

相续能遣除水的相续，从这个方面来讲安立这样一种相违无过咎，没有什么过咎的。所以如果你要像这样认真的时候，我们也可以认真，一认真我们可以说这个相违根本就是假立的。为什么呢？因为相续是假立的缘故，就说能力强的假相续遣除能力弱的假相续，实际这个就叫相违，所以从这个方面观察的时候，相违不是假立的是什么呢？所以从这个方面安立一个相违没有过失，而且是非常应理的，这方面就是安立自宗遣除了对方的争论。

下面讲第二个科判：

丑二（遣除观察实体则非理之诤）分二：

一、宣说对方观点；二、答辩。

寅一、宣说对方观点：

谓违微尘若并存，则已相违不并存，
不并存则毁一者，由此因果成同时。

那么就对方他是讲了两种，就说他自己观察的前提，“谓违微尘”这个“谓”就是如果对方他们这样讲，“违的微尘”就说两个相违的微尘。比如说水和火，或者光明和黑暗，这两个都是相违的，那么这两个谓尘相遇了，

相遇之后我们就说这个方面大家承许了这个所诤事了，所诤事就说这方面我们没什么诤的，他后面就说对于他并存不并存的观点大家不相同，所以说他提出两个问题。

那么在相遇的时候，水微尘和火微尘他们二者之间是并存还是不并存，如果说是相遇之后，火微尘和水微尘能够并存，能够并存的话则已相违不并存。那么现在我们要安立水和火微尘二者之间不并存相违，现在如果你承许二者之间是并存的，并存之后就违背了你们自己承许的不并存的观点，所以这个方面肯定是不对了。假如要转而承许另外一种呢，承许不并存，那么在水微尘和火微尘相遇的一刹那，他是不并存的。

不并存则毁一者如果是不并存，按照我们观点来讲，就是一个能害一个所害，所害就要被能害遣除，或者毁灭，所以如果是二者不并存，这个方面讲的不并存主要是从刹那侧面讲的，从一个刹那、相遇的一刹那如果说是并存，那就相违不并存，如果说是不能并存，这个时候必须要毁坏其中一个，能力小的人必被要毁坏，如果这样由此因果成同时，像这样的话就成了

因果同时了，为什么呢？因为你们承许能生所生的缘故，承许能生所生二者之间的因果关系，通过能害因产生所害不存在的果。那么如果在一刹那当中，产生这样一种不并存的效果，产生这样的状态的话，产生因和果在一个时间当中成立了，能生所生在一个时间当中成立了。所以说从这个方面观察的时候，因果成同时的过失也是很大的，所以说你们怎么样回答这个问题，他从这个方面提问，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

第 40 课

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！

开始辅导因明，因明当中今天开始讲第二个科判，答辩。因为前面对方针对这样一种不并存的相违的这些问题提出了观点，在第一刹那的时候冷触或热触这些法，如果它们相遇的时候是并存或是不并存，如果说相遇的时候二者共存的话就不并存矛盾，如果说一接触的当下马上不并存的话就说是因果成同时的观点。提出了这两个比较尖锐的问题，我们在对这两个问题回答的时候应该了知有两个观点：第一是破他宗答复，第二是说自宗答辩，首先呢是破他宗答复，就是说其他的宗派对于前面的这

个问题回答的方式。

寅二（答辩）分二：一、破他宗答复；二、说自宗答辩。

卯一、破他宗答复：

有者承许已隐晦，有者则许遇而转，

个别承许无接触，此等常派皆错谬。

设若并存失相违，若转则违许常有。

在这当中就是讲到了他宗的答复和一些破斥的观点，首先前三句，就是其他三种观点，有者承许就是讲数论外道的，数论外道他承许两个冷触或热触，就是说水和火两种微尘在相遇的时候接触的时候呢已隐晦，已隐晦的意思就是力量小的这个微尘就隐没在了力量大的这个微尘当中，所以从这个方面称之为已隐晦。

这个时候比喻是什么呢？比喻是犹如白天的星星一样，我们知道在黑暗的时候星星的自性就明显的能观察的到，如果是在白天星星就不明显了，原因是白天太阳的光芒太过强烈。太阳光芒太过强烈的缘故而使这些星星不见，使它不见是怎么样的意思呢？意思是存在还是存在，这些星星还是在天空中存在，但是因为

太阳的光太强烈的缘故隐晦在了这样一种光明当中使它不见了而已，这是比喻，那它实际的意义怎么样理解呢？实际的意义是水的微尘和火的微尘，那么火的微尘比较大的时候呢水的微尘就不明显了，这个不明显并不是消失，它是通过隐藏的方式而具备，就是说不管明显也好不明显也好，这两个法的本体都存在。

只不过它是通过一种隐晦的方式而存在，不是通过明显的方式而存在。从这个方面进行回答的，这是数论外道典型的观点。

有者则许遇而转，这个是有些吠陀派的论师，吠陀派的论师则许遇而转，遇的意思是相遇、接触。就是水和火接触之后呢遇而转，转就转变，转变是怎么样转变的呢？就是力量小的微尘转变成了力量大的微尘，比方说火和水两种微尘，相比之后呢水的力量比较小，那它的本体就转变了，就转变成了火的微尘的自性。这个方面是从有者则许遇而转这个方面进行观察的。

个别承许无接触，有些个别的内道论师尤其是有部，他们承许无接触。无接触的意思是

他们认为微尘和微尘之间是没有办法真实接触的，因为水微尘它有它的实体，火微尘也有它的实体，所以说二者实体全方位的接触是完全不可能的事情，在这些所谓的接触的教义当中，有时候并不是说两个微尘的边缘挨在一起就是接触，有些方面真正的接触是二者甲微尘和乙微尘或者说水微尘和火微尘完全的无分融入，就是说二者之间完全融为一体叫做真实的接触。

此处我们看他的意思呢不接触，他们就是说微尘和微尘之间实际上还是有空隙，还是没办法接触的，那么在火微尘和水微尘相遇的时候是什么样的呢？他说因为火微尘和水微尘没办法接触的缘故所以当这个火微尘力量多数量大的时候就占据了水微尘的位置，占据了这个本来水微尘的位置，所以这个水微尘无法组成强大的相续，无法组成粗大的相续的缘故，从这个侧面安立说相违，从这个方面安立的，所以说个别承许无接触。

此等常派皆错谬，这是总破。此等常派前面这些常有的宗派都是错误的观点。那么当然数论外道和吠陀外道这个方面他们是比较明显常有的宗派，那么就是说佛教有部宗向外道这

样一种常有是不会承认的。外道的微尘是完全部变化的，非刹那生灭的法，所以说从这个方面上师也是讲过的，真实的有部，内道的观点是不会承许这样一种微尘，像外道的微尘常有的这样。

因为外道的常有完全不是刹那生灭的，而内道的微尘它是一种刹那生灭的法。那么从哪个方面安立它是一种常态呢？就是因为它自己可以把粗大的瓶子、柱子逐渐分析到这样一种无分微尘，这个再也不能空了，再也不能使他毁灭了。如果它再毁灭，再空的话，那一切粗大的法无法聚集，无法组成，所以从他自己最后承认微尘不毁灭的侧面来观察的时候，也可以安立成一种常的名称，但是有部宗他必定承许微尘是刹那生灭，所以从这个方面讲他安立刹那生灭的有实法。他刹那生灭有实法，我们以前讲中观的时候讲过，他和外道和中观都不一样的。那和外道不一样的，他的微尘刹那生灭的有实法；和中观宗不一样的，中观宗认为这样的微尘完全是无自性的，现而无自性的，如梦幻一样，他自己认为是刹那生灭，但他是有实的，他是有实有的本体的。这方面就是他

自己不共的观点。

此处上师也是作了比较清楚的解释，就是说他主要承许最后这个微尘不被毁灭的这一分安立为恒常的。实际上真正按照外道的恒常的标准来看的时候，并不是恒常。反正此处可以给它安立一个恒常的名称，“此等常派皆错谬”。

下面说具体相违的根据。“设若并存失相违，若转则违许常有”，“设若并存”，在三种观点当中就说是有两种观点是相违的，有一种观点是转变的。那就是说是数论外道以隐晦的观点说虽然它不明显，不明显但并不是说它已经没有了，他通过不明显的方式存在。所以说从这个观点观察的时候，就说是水微尘和火微尘还是并存。那么如果是并存的话，那就是实相违的。因为此处我们的科判是在观察不并存相违，对方也是在承许不并存相违，在这样大前提上面，如果你承许火微尘和水微尘可以并存，是相违，是这样的。

那第二个观点就是个别承许无接触的观点，有部宗，内道的观点。内道的观点也是有同样

的过失。他也是承许水微尘火微尘的位置，使这样的水微尘无法聚集很多很多的微细的极微而组成一个水的相续。他认为这些本来应该组成粗大法的这些这样一种位置被火微尘占据了，所以他认为这就是一种安立不并存的相违。那实际上这个方面还是一种并存，火微尘和水微尘可以并存在一起的这样一种缘故还是实相违，可以并存肯定不是不并存相违的。这个是后两种观点。

然后是第三种，“若转则违许常有”，主要是吠陀派，“有者则许遇而转”，他认为水微尘火微尘相遇的时候，水微尘力量微弱，转变成火微尘的自性。那如果这样的话，“若转”，如果承许转变的话，就违背常有的观点，因为吠陀外道认为这样的一种微尘是常有不变的，常有不变的怎么可能说在遇到其他法的时候，它自己水微尘的自性随之转变成火微尘的自性呢？如果有可能从水微尘转变为火微尘，那就不能承认常有。如果你要承认常有，那没有办法转变；如果承认转变，那就没有办法承认常有了。所以从这个方面观察的时候，他这里三种答复都是不正确的。

卯二、说自宗答辩：

是故微尘生微尘，令无力故不相违。

那么“是故微尘生微尘”的意思是说我们安立这样一种相违，主要是从一个相续安立下来的。从一个相续，像一个刹那这个整体来安立一个所谓的不并存相违，而不是说从某一个刹那和刹那之间安立成这样不并存相违，所以说首先前提是微尘生微尘。微尘生微尘有两种这样一种两套相续，一个是这样一种水微尘的相续，一个是火微尘的相续，火微尘就是说通过前面的微尘产生后面的微尘，这个叫做微尘生微尘，那么通过水作为近取因，前面的水微尘生后面的水微尘，这个叫做微尘生微尘。

“是故微尘生微尘”这个方面我们安立一个相续，那么就是安立相续的时候，“令无力故”，令无力故是什么意思？就是安立三相续，三个刹那，通过三个刹那一个相续来安立他的不并存相违，所以说第一个刹那和二者之间可以接触，这个时候也没有所谓的相违的问题。那么第二刹那的时候，火微尘的力量大，然后水微尘的力量弱，或者说火微尘多，而水微尘

的少，这个时候就令无力了，令谁无力？就是令它违品，令就是火令水，它的这个相续使他变得没有能力。那么第三刹那的时候，彻底它的相续就中断，从这个方面讲。

尤其是讲第二刹那令无力故。无力故是不相违的，不相违的意思是不并存，前面我们安立不并存相违的观点，并不相违，他们认为有两种过失，如果说是刹那和刹那，水微尘和火微尘聚到一起的时候，如果说是并存，就违犯了不并存相违。如果说是并存，违者，就说是同时，没有什么过失，没有什么相违的。那么一套相续令另一套相续没有能令不是相违，那这个方面也是善巧回答了前面的对方的观点。那就是说我们有没有这样一种不并存相违，就是说第一个刹那或说两个微尘聚在一起的时候，它如果并存是相违的问题，或者说两个微尘聚在一起的时候，它如果并存的话是相违的问题。

我们说三刹那当中，第一刹那的时候，火微尘和水微尘它可以并存，但是可以并存的时候有没有说是违背了不并存相违的这样一种观念，是不是思维不并存相违？我们说没有，为什么呢？因为我们所谓的这样一种不并存相违，

它不是在一个刹那安立的，它是在整个三个刹那结束之后，整个过程安立一个说它不并存相违，所以说当它第一个刹那接触的时候呢它可以并存。但是没有安立，我们没有安立它是一个相违的，没有安立能害所害，这个时候能害所害还没有产生，所以说从这个方面讲的时候呢也没有说是它们第一种，两种刹那如果并存的话，它失去相违的这样一种意义，我们说没有，因为微尘是生微尘的缘故它是一个相续，一个相续第一刹那可以接触，这个时候还没有安立能害所害；第二刹那对方没有能力了；第三刹那的时候才彻底中断，所以说我们安立的不并存相违主要是从这个方面安立的。所以第一刹那的时候虽然并存，但是也没有撕坏这样一种不并存相违的问题。

那么他们前面如果说是“不并存则毁一者，由此因果成同时”有没有这样的过失？也没有这样的过失的。那么因为我们的安立的时候，是三个刹那从一个相续安立的时候，它有这个不断的变化。第一刹那接触，第二刹那的时候对方无能力，这个里面微妙的变化产生，第三个刹那的时候，说是这个所害已经没有了，能

害这个时候产生了。从这个方面当然有个能生所生的关系了，通过这样一种这个火微尘的三个刹那不断变化，然后呢就不断的产生，使对方的这样一种刹那相续不断地减弱不断的消失，这方面就是一个能生所生的问题，能生所生的关系。所以说我们是三刹那完成这样一种相违的缘故，也没有说一接触之后接触了当下，然后如果说对方没有能力的话，对方遣除之后就应该因果成同时，能生所生成同时，这方面的过失也不会有，所以说“是故微尘生微尘，令无力故不相违。”这两句话当中也是对前面对方的两个问题都做了圆满的回答。

癸三（灭除所害之时）

就是能害将所害灭除的时间是如何安立的？

分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

子一、破他宗：

有谓三成事刹那，有说长久相共存。

长期共处不并存，此一相违实稀有。

那么第一句和第二句主要是对方的观点，

后面两句主要是破对方的观点。对于这样所断和能断或者所断和对治二者之间的这样一种时间，能害灭除所害，或者说是能对治将所对治灭除时间的问题，这个方面就有两种观点。“有谓三成事刹那”，有些论师认为在三个大的成事刹那当中呢他们可以并存，就是说能害和损害，所害和对治呢，在三个成事当中可以说是一直共存，不会产生其他的这些变化。比如说长久相共存，有些观点就认为长久就说是能治和所治，可以在很长的时间当中相共存可以这样的。

那么第一种“有谓三成事刹那”呢，在这个注释和上师注释当中没有讲这个具体的事例，没讲具体的事例呢不太好理解，吃不准这个方面说是“有谓三成事刹那”，到底从哪个方面去观察的，所以这个方面吃的不是很准的，这个方面还有一些疑惑。“有说长久相共存”在这个在注释当中和上师注释当中讲过这个具体的事例，所以说如果有具体的事例我们就好分析。就说在这个初地的时候乃至到金刚喻定之间，那么在这个过程中呢，能对治的智慧和所对治的烦恼，所对治的障碍二者可以长久

共存。

为什么可以长久共存？因为说是从一地菩萨开始相续当中就产生了无我智，就产生了这样一种空性智慧，那么这个当然是能对治了。那么然后说是这个所对治从二地到十地之间到金刚喻定末尾，像这样的话，它的这个所对治也是存在的。所以从这个方面观察的时候又不能说一地菩萨，或者说一地到这个金刚喻定的这样一种甚至圣者相续当中没有无分别智。或者说没有这样对治的智慧这个也不敢说，同样也不敢说二地到十地之间就没有，或者一地到十地到金刚喻地之间，相续当中没有这样一种能断所断也不敢说。所以说既然二者都存在，那么只有承许一个什么呢？长久相共存的这个问题，就是说能对治的智慧和所对治的障碍二者在两个无数劫之间，很长了就是要长久了。像这样两个无数劫呢可以长久共存，所以他们是这样安立的。当佛的智慧产生的时候，最后的时候它的这个最微细的烦恼，最微细的障碍才彻底断净，是这样的安立的。

那么上师也分析，尤其第二种观点分析的时候呢，从粗大的侧面观察的时候，也可以这

样安立，在初地菩萨相续当中也有能对治的智慧也有所对治的这样一种障碍，两者是共存的。在佛地的时候这样的一种障碍才没有，从比较粗大的概念在不详细的情况下可以这样安立，但如果真正要从能对治和所对治，从所断和能断两个方面来观察的时候，这个根本就不可能虽然是长久共存的。所以说“长期共处不并存，此一相违实稀有。”那么在这个相续当中可以长期共存，智慧和这样一种所断，这个障碍根本是一种相违的观点是非常稀有的，所以说我们就知道这个方面是不应理，然后不应理的话，我们又怎么样善巧的答复别人的这样一种这个观点，或者说怎么样破除对方的观点呢？上师在注释当中在讲记当中也是讲过。

实际意义上呢能对治和所对治，也就是能断和所断二者之间，它必须有一个看待的关系，相对应的关系。并不是说初地菩萨的无我智产生之后绝对要灭除金刚喻定的所断，这个方面是从地道的侧面来讲根本不合理的。所以我们说从哪个方面说能对治和所对治没办法长期共存呢。

初地菩萨相续当中的证悟智慧产生的这一

刹那，观待于他的这种智慧的所断，绝对不会并存的，但是呢，因为相续当中他并没有产生二地菩萨的智慧，所以说初地菩萨以后二地菩萨的障碍，他是通过二地菩萨的智慧，他的智慧增上之后呢才能灭除它，所以这个时候观察的时候，好象是说智慧和所断可以存在一样，但我们真正要分析得很细的时候，当相续当中和他的障碍平齐的智慧，他的能对治生起来的时候，他就能对治他所对治。这方面就是所能对治所对治必须有一定的一个层次上的能对治所对治，所以如果说一个小小能对治就能对治金刚喻定这样一种最细微障，这样太过分了，所以根本不能这样安立的。

那么当地菩萨的智慧生起的时候，他的障碍，这个方面我们主要是讲他的障碍能不能并存，一地菩萨智慧生起来的时候，他的障碍绝对不并存的；二地菩萨智慧生起，他的障碍不并存；乃至金刚喻定的智慧生起来和他平等的障碍绝对不共存的。从这方面观察的时候，长期共处不并存是绝对不应理的，是从这方面安立对方的观点。

下面讲第二：

子二、立自宗：

接触令无能力生，三刹那境违品灭，
生起决定令增益，不复生即识相违。

在这个颂词当中讲两种相违，一个是境相违，一个是识相违。在外境当中有实法的外境呢有一个不并存相违，这是第一句第二句，主要是讲外境当中的不并存相违，第三句四句主要讲心识的不并存相违。

首先呢是讲外境的，因为外境当中的相违主要是有实法方面的，从色法方面安立的，所以因为是很多很多微尘它可以同时集聚的缘故，从这方面就可以从三刹那的方式进行观察。“接触，令无能力，生”这就是三个刹那，接触这两个字可以理解成第一刹那，令无能力可以理解成第二刹那，生可以理解成第三刹那。“三刹那境违品灭”三刹那之后呢这个境当中的外境当中的违品就会灭除。

如何了解呢？比如第一刹那的时候，火微尘水微尘接触，接触的时候能害所害没有产生，只是接触而已，然后第二刹那的时候，火微尘能力大了，水微尘能力弱了，所以说火微尘令

水微尘无能力，叫令无能力。第三刹那就是说生，这个生字可以理解成能害产生的，这个能害产生怎么安立的呢，就说是第三刹那的时候，水微尘彻底中断，相续彻底中断的时候，通过第三刹那的火微尘令对方水微尘不存在的状态产生，这个时候能害所害在这个第三刹那末尾的时候，彻底安立圆满能害所害的关系。这个方面就是所害灭亡，能害产生，所以这个主要是令无能力生，生是第三刹那安立的。

外境就是三刹那境违品灭，用三刹那的方式将外境当中的违品灭除，这个是外境的不并存相违。那么这个时间方面，灭除违品之时，灭除所断之时，科判当中这样讲的，三个刹那在外境当中的违品会灭除。那如果是心识相违呢，“生起决定令增益，不复生即识相违”，这个不需要观待，从心识方面的刹那不需要观待三刹那，什么时候你生起了决定时，什么时候增益就灭除了，就从这方面去安立的。

上师在注释中也讲到，这两个关系如果从外境的侧面讲，肯定是两个有实法，两个有实法可以在三个刹那当中去观察，都是两个有实法。两个有实法相遇相碰撞，然后说是怎样一

个能害所害的关系。心识的相违是在一个相续，在我们自己一个相续一个心识当中产生，所以说一个心识当中产生，就不可能说有一个决定识有一个增益，二者第一刹那碰撞，第二刹那就说对方增益无能，第三刹那怎么样怎么样，就没有这样。

因为一个分别识面前，一个心识面前不可能有两种分别念，决定也是一种分别念，增益也是一种分别念，要不然在我们心识当中，要不你就处于一种怀疑状态，在处于怀疑这种分别念的时候不可能有决定，然后如果说有一个决定的时候，在处于决定的时候，不可能有增益，决定和增益都是两种分别念，一个相续不可能有两种分别念，如果一个相续有两种分别念，那就成了两套心识两个相续，这个在经观庄严论里学过的。

所以在安立心识相违的时候，只能安立前后刹那，前面的刹那是增益，它不断不断一刹那二刹那这样下来的。比如说从无始轮回到现在，我们相续当中的增益都没有遣除过。没有遣除过的话就说前刹那后刹那一直不断地产生下来的，只不过有的时候相续当中产生其他的

心所的时候，增益不明显隐藏了起来。但是他没有断根的缘故，还会继续增益下去。什么时候我们通过学习正法产生了一个决定的定解，这个决定的定解产生的这一刹那，增益的相续他就中断了。尤其是在登圣地的时候，登初地的时候，这个时候可以安立成出定位的一种决定时，一种决定的定解。

这个生起决定的定解的时候，无始以来的这样一种增益的相续，在生起证悟的一个刹那的时候绝对就彻底斩断了。所以说“生起决定令增益，不复生即识相违”，让他不会再产生识相违。那么从这个方面我们就知道决定和增益、定解和增益二者之间绝对是直接矛盾的，直接是不并存相违的。至于说有的时候我们相续当中生起定解，有的时候又生起增益，后面又开始生起了怀疑，这个方面怎么样安立呢？

这个方面我们可以这样讲，就是说你生起了这样一种决定、定解，他是不稳定的。虽然说是一种决定、定解，他只能看待某个层次来讲，象这样的话是一种决定。但是从根本上并没有彻底拔出这个争议的分别念，好像是生起了决定，但实际上没有生起决定。所以说过一

段时间之后你这个所谓的决定、定解逐渐逐渐就隐没了，逐渐逐渐没有能力了，增益又开始重新生起，这个是有可能的。

或者从另外一个方面来讲，比如现在我们对于无常，或者说我们现在对于中观，从分别念的侧面生起一个定解，那么我们从分别念面前生起一个对空性、对无常的定解的这个刹那，以前我们认为诸法不空的这样一种诤议，以前认为万法常有的这个诤议在生起这种分别念的当下，他就会中断了，他的能力就没有了。所以什么是生起决定？这个时候诤议就不符生，这个就是心识的相违。

子三（除诤论）分二：一、遣于外境相违之诤；二、遣于心识相违之诤。

丑一（遣于外境相违之诤）分二：一、遣观察有分无分则非理之诤；二、遣观察无碍功能则非理之诤。

寅一、遣观察有分无分则非理之诤：

首先讲第一个遣观察有分别无分则非理之诤的意思就是说，对方的观点是怎么承许的，对方的观点主要是观察有分无分则非理。对方

说观察有分无分则非理，那么我们说三刹那灭除这个违品，但是他们说如果我们对你的这个刹那观察它是有分或者无分，那么你这个三刹那就非理了，他就是从这个方面安立一个诤论，我们说遣就把你这个遣除，主要就是遣除观察有分无分则非理之诤论，从这个方面观察的。

首先是对方的观点然后再破斥。

谓一刹那若无分，则粗相续皆成无，
 如若有成无尽，故三刹那难消失。
 刹那原本无部分，相续亦唯刹那生，
 微尘刹那不同故，于三刹那灭违品。

第一个颂词讲他宗，第二个颂词就要破斥他宗。那么对方是怎么样说是有分无分则非理呢？他这样观察的：谓一刹那若无分，那么你们说是三刹那违品灭，三刹那违品灭我们说是不成立，为什么呢？我们观察第一个刹那，你说它的第一刹那是有分还是无分，如果你的第一刹那是无分的，那第一刹那他是没有办法分的，没有这些部分、支分所以叫无分。

则粗相续皆成无 那么粗大的相续就没法安立了，为甚么无法安立呢？我们知道一切有为

法他的本体、自性都是不同迁变的。不同就叫迁变。那如果一个有为法它无分了，它没有粗中后，没有生住灭他就成了常有法。我们在观察的时候，你这第一个法如果说无分，应该就没有生住灭的本体、或粗中后的本体在里面，如果没有的话，很明显他就成了恒常不变的无为法。无为法第一刹那永远是第一刹那，它不会再变化。那么第二刹那、第三刹、四刹那、五刹那这些粗大的相续其实都是不同的很多很多微细的刹那不断组合、不断的迁变，然后组成一个粗大的相续。

那么如果你第一个无分刹那如果是恒常的无为法的话，那粗大的相续绝对成无了，有这样的过失，那么如果有分呢，你不敢承许它是无为法，必须成为有为法。有为法如果它是有分，如果第一刹那有分，可以分为三部分，那我们再分析它的三部分中的第一部分它可不可以再分？如果不可以再分，就成了无为法了，所以说他必须这一个刹那当中的这、第一部分也可以分。它可以分为三部分，那它自己的第一部分可不可以分呢？如果这样分下去就成了无穷无尽，因为成为无穷无尽的缘故，所以第

一刹那就没办法找到边际。

又怎么样组成粗相续呢？所以说第一刹成为无穷无尽的缘故，它自己的本体都无法成立，所以说三刹那难消失。就说第一刹那不成立，第二刹那、第三刹那也不成立，既然都不成立，那么你们所谓的第三刹那违品灭的观点就是安立不了。所以说第三刹那的时候难消失，像这样的话，违品难消失，你认为就说能害可以将所害消失，我们说是难以消失的。

他从这方面提出问题，我们回答的时候怎么回答：刹那原本无部分 上师在注释当中回答的时候从两个方面，从刹那它自己的本性胜义空性的侧面，和它自己的有法从世俗的侧面从这两个方面做了分析。那么如果要运用胜义的理论、中观的理论观察的时候这个刹那根本没有本体的，所以这个方面我们就不观察，不以胜义谛来观察。

如果唯一使用名言理论来观察，会怎么样呢？我们说在名言谛当中，这个刹那它观待时间而有。那么名言谛中这个刹那它到底有没有分？第一刹那有没有分？刹那原本无部分无

部分就遮止了它不是有分的，不是有分会不会成为恒常？我们说不会成为恒常。

相续亦唯刹那生 那么刹那它自己的本体本身虽然无分，但是它是一种有为法，是一种无常法，它会迁变，迁变的缘故它会变成恒常不灭，所以从这方面观察的时候刹那是无部分的。这个方面上师为了让我们容易理解，使用了很多比喻，比如世间当动时间段比喻，还有人民币，钱的比喻来安立的。

那么在这样一种时间当中呢，我们说最长的时间是劫，然后下来就是年、月、日、小时、分钟、秒，从这方面来不断安立的。从这方面讲在世间当中，他应该有一个比较细微的，最细微的基，应该这样安立。那么如果在世间当中没有一个最微小的单位，以前认为是秒最小，还有分秒的呢，反正在世间当中他也承许有个最小的单位，那么这个最小的单位还可不可以分呢？这个即使没必要观察的，最小的单位是没办法再分了，再分下去就没办法组成粗大的法了。

从这方面讲时间可以这样理解，那从钱的

角度也是这样，最小应该是分，也说有厘，反正就说最小的单位，这个最小单位是不可分的，再分就没有了。我们把这个分再分下去，还有没有呢？最多有个一厘，两厘，再分下去绝对不存在的，所以我们就知道最小的单位在名言谛中绝对是存在的。

有时候我们说还可以分下去，就说这个微尘一分为二，这个问题以前也讲过的，只要你的分别念存在，通过你的分别念你就可以一直分，把微尘又分成两个，再分成两个，通过你的思想、通过你的思维分下去。但是在实际情况当中并不是这样的，我们的心可以分到无穷尽，只要你的心存在，你就可以分得了。但世间当中比如这个钱、这个分，分再分的是时候就不存在了，这是大家都共许的。当然你的分别念可以说这个分可以再分下去，分成两半或是怎么样，这个是你的分别念可以一直操作，但实际上在世间当中他有个最小的单位，它作为显现成粗大法的基，这个再空就没办法再组成粗大的法了。

所以这个地方的原则，刹那是无部分的，无可分了，世间最小的单位，所以从这个方面

讲的时候，它无分，相续亦唯刹那生，说是通过第一刹那，最小的单位它自己无可分，但是它自己可以迁灭，迁灭之后第二刹那产生，第三刹那产生，所以通过第三刹那组成一个相续亦唯刹那生，这个相续也是一刹那一刹那产生的。所以从这方面观察的时候没有过失。

微尘刹那不同故 而且就是观察微尘和观察刹那的方式是不同的，为什么不同呢？因为微尘可以很多很多同时聚集，我们就可以在很多很多同时聚集的这个原则、这个基础上面观察，中间的微尘他到底有没有接触六方的微尘？接触也？？不接触也？？所以最后一观察的时候中间的微尘绝对成无分的，中间的微尘绝对成空性的。

这个刹那没办法这样观察，刹那他是不同的，和微尘不同。他没办法很多很多刹那聚集在一起，然后中间这个刹那和其他旁边的刹那关系怎么样，他没办法观察。所以说微尘和刹那不同的缘故于三刹那灭违品。所以说呢只有通过第一刹那、第二刹那、第三刹那这个方面来组成粗大的相续，从这个角度观察的时候第一刹那相遇，第二刹那令无力，第三刹那违品

灭，这个方面有什么过失呢？所以从这个方面观察的时候，三刹那违品灭非常应理，这个时候作出观察。

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

第 41 课

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！

下面开始辅导因明，因明当中现在在观察不并存相违，不并存相违当中前面自宗观点、他宗观点讲完了，现在在讲除诤论当中。除诤论有两个，第一个是外境相违的诤论，第二个是心识的诤论。

现在讲第一个遣于外境相违之诤论分了两个 方面，第一个遣观察有分无分则非理的诤论已经讲完了，今天讲第二个，遣观察无碍功能则非理之诤。

无碍功能就是前面颂词当中讲的无阻功能，

观察这个无阻功能它有没有办法产生下一刹那的功能，是有功能的刹那还是无功能的刹那，哪个方面都非理的缘故，认为自宗的这些不并存的观点或者三刹那灭违品的观点是不应理的，就遣除这样一种诤论。

寅二、遣观察无碍功能则非理之诤；

有者如是而声称，冷触无阻之功能，
生具功能无功能，如何冷触无需用。

这个就是讲他宗的观点，他宗给我们提的问题或者一种诤论，有些论师如是而声称，冷触无阻之功能，也是首先介绍无阻功能的意思。无阻的功能，对于一个刹那来讲，它能够无有阻碍的产生下一刹那的功能。上师在注释当中也是讲过，比如说青稞的种子产生青稞的苗芽，青稞的种子的最后一刹那它就具备无阻功能，它能够能够在第二刹那的时候无间将青稞的苗芽使它产生，使这个第二刹那苗芽产生的功能就称之为无阻功能，这个就是一种术语，这个就是一种专用名词。

在此处主要是讲火和水的微尘，这个地方讲冷触就相对于火触，相当于火尘的微尘讲它

无阻的功能。第二刹那讲生具功能无功能，它本来作为一个无阻的功能来讲它应该产生下一个刹那的法，它是生具功能，生字就是产生的意思，这个无阻的功能产生了下一刹那的这个法，是产生一个具功能的刹那还是产生一个无功能的刹那？因为它作为一个因来讲，作为一个近取来讲，或者作为一个无阻功能能够产生下一个刹那的法来讲，它必定要产生下一个刹那的法，这个时候所产生的下一个刹那的法，它到底是具有功能的法还是不具功能的法？

如何冷触无需用呢？不管是产生具功能的，还是无功能的，冷触这样的无阻功能，这个热触都是无需用的。

那么怎么样成立呢？比如说这个冷触无阻的功能，它要产生下一刹那的法它是个具功能的法，具有功能的刹那，如果它产生的是一个具有功能的刹那的话，那么旁边和它并存的热触对它来讲就没有必要，没有作用了。对它没有起作用，为什么呢？因为这个无阻功能它下一刹那必定产生一个还是有功能的刹那的缘故，所以在旁边你的热触虽然具备了，具备了怎么样呢？具备了对它来讲没有任何的影响，它仍

然可以产生一个具有功能的刹那的缘故，所以从这个侧面来讲的话，和它并存的热触就没有什么用。

第二种观察方式，如果说这个无阻功能它产生的下一刹那的法本身就产生一个无功能的法，本身就产生一个无功能的刹那的话，那么这个热触对它也没有用，为什么没有用呢？你这个热触有也好，热触没有也好，反正第二个刹那的法就是无功能的法。所以说这个方面说热触和冷触并存的时候，三刹那灭违品，这方面都没办法安立了。如果它最后一个刹那的时候，或者它无阻的功能产生是一个有功能的法的话，你的热触对它没有起到让它消亡，没有让它虚弱的功用。

如果本身它产生的是一个无功能的法的话，即便是没有热触在旁边，它第二刹那之后也是没有功用的，它自然而然就会消失了。所以说如何冷触，不管怎么样产生的第二刹那的冷触是有功用的还是无功用的，这个方面无需用，无需用这三个字就是讲热触对它来讲都是无需用的，这个方面就是对方的观点。

下面我们可以善巧的回答这个问题：

冷触无阻之功能，乃二刹那近取因，
值遇相应俱有缘，方可出生彼之果。

一方面回答了对方的问题，一方面也是教导我们很多常识，所以说萨迦班智达在回答的时候也讲了很多关要，有的时候我们自己想不通的问题，就在一问一答的过程当中就遣除了我们很多的怀疑，然后也增长了我们很多因明方面的这些知识。

这个方面讲冷触无阻的功能这个我们也承认，反正冷触无阻的功能这个是有有的。乃二刹那近取因，它是产生第二刹那冷触或是说第二刹那的近取因，通过前面的无阻功能它可以直接产生第二刹那的法，这个就作为它的近取因。但是你们前面给我们提的问题，它是产生具功能的法还是产生无功能的法，这个方面要看它的俱有缘。

如果直接从近取因的方面来讲，它直接前面产生后面，这个方面就称之为近取。而冷触无阻的功能就是第二刹那的近取，它作为近取因的方面来讲是没有错误的或者是正确的。但

是它能不能产生有功能、无功能的法，要值遇相应的俱有缘，就看它的俱有缘和冷触无阻的功能如何相应的。

如果值遇了俱有缘这个火，如果值遇的这个俱有缘是比较强大的，相应于比较强大的俱有缘的话，那么第二刹那所产生的就是一种没有功能的刹那了。然后如果它值遇的俱有缘，相应的俱有缘是一种比较弱的火尘，没有办法影响它的相续的发展的话，它就会产生具有功能的刹那。

所以说值遇相应俱有缘，方可出生彼之果。它能不能顺利的出生它后面的这些有功能、无功能的法呢？不是说直接通过近取因来决定的，而是要观待它的俱有缘，它值遇的这个俱有缘的能力是强是弱，所以说如果它值遇的俱有缘能力强，违品的俱有缘能力强的话，它就没办法产生具有功能的果。出生彼之果就是出生一个没有功能的果的意思。如果俱有缘的能力弱的话，它出生一个具有功能的果，还是具有功能的冷触，从这个方面做了观察。

所以此处教导我们将近取因和俱有缘两个

方面和合起来观察，和合起来观察之后我们就可以懂得很多道理。比如上师在注释当中当中也是讲到了，这个俱有缘有的时候可以作为生果的俱有缘，有的时候可以作为灭法或是说使一个法消灭的俱有缘。

比如说一个种子作为近取因，然后它的无阻功能产生下一刹那的法要看俱有缘是否具备，就是水土、阳光这个方面的俱有缘，如果全部合适的状态下面它可以顺利的产生。如果这些沙土、阳光不具备，虽然有一个近取因的种子，比如我们将种子放在箱子里面，它和外界隔绝，没有水土、阳光的话，俱有缘不具备也没办法生芽的，这个方面主要是从因生果的侧面来安立俱有缘的比较重要的作用。

还有一个法能不能够顺利的产生下去也要观待它违品方面的俱有缘，如果违品方面的俱有缘强大没办法再进行下去了，如果违品方面的俱有缘相对微弱它就可以继续下去，这个方面近取因和俱有缘的问题，上师在讲记当中也提醒我们好好去思考，这个方面就遣除了争论。

下面讲第二个科判遣于心识相违之诤，前面是境的相违，境方面的不并存相违。这第二个科判主要是心识面前的识相违，识相违有一种诤论，遣除诤论而安立正确的观点。

丑二、遣于心识相违之诤；

谓所断体或断种，无论如何亦非理。

亦有断种之对治，定无增益无二过。

前两句也是对方的观点，后两句是自宗的答复。

首先我们提出这个问题，你们认为相续当中生起定解的这一刹那就会中断增益，这个就是心识相违。但是我们观察的时候，从所断的增益的本体和所断的种子两个方面观察的时候，说生起定解可以断除增益的说法是无法安立的。

谓所断体，所断体就是讲所断的本体，所断的本体实际我们理解就是增益的状态。比如说我们执著柱子是常有的法，这个柱子本身是无常的，它上面没有一个常有，我们将它认为是常有，这个就叫做增益。将不存在的东西说为存在就叫增益，所以讲正在执著柱子本体的这种状态叫做它的本体。

所断体或者断种，这个方面都是不应道理的，因为我们如果将执著柱子常有的本体，这个增益的本体断掉的话，不需要定解也可以。比如说我们现在第一刹那在执著柱子的常有，我们处于增益的状态，但是第二刹那我将分别念转移到其它的方面，上师讲作意一尊佛像，或作意外面一座山，这个方面的时候因为一个人相续当中的法尔没办法具备两种分别念，当我们具备一切万法常有的分别念的增益的时候，其它分别念生不起来。当我现在分别念转移思考另一个法的时候，内心当中没办法同时容纳第二种分别念的缘故，这个时候增益的本体就断掉了。

所以这个是不是通过定解断除的？不需要定解断除，只要将自己的分别念转移到另外一个地方就可以了。所以这个方面讲无论如何亦非理当中第一个非理，你们说通过生起定解而断除增益，这个是第一个不应理，这个是从断除本体方面不应理。

第二个方面断种，就是说增益的种子能不能通过定解来断除？增益的种子没办法通过定解来断除，因为增益是一种分别念，定解也是

一种分别，所以说通过分别念来断除分别念的种子，这个方面是世间道当中根本做不到的事情。所以如果你们说定解能够断除增益种子的话，无论如何也是非理的，他们从这两个方面提出问题。

之后我们给他答复，实际上无二过，亦有断种之对治，定无增益无二过，这个是两种答复。第一种答复就是讲亦有断种之对治，这个是第一种答复；定无增益这个是第二种答复，无二过是结论。前面给我们讲了两种过失，我们说没有两种过失。

第一种断种的对治，增益有没有断种的对治，这个方面我们回答的时候，可以断除增益的种子，怎么样断除增益的种子？我们说通过定解，他们说定解没法断除增益的种子，我们说可以，既然可以必须要讲述一下如何断除的。通过资粮道的时候，对于一切无常或者一切无我的空性这方面通过闻思的方式来生起一种定解，然后加行道的时候通过串习，通过禅定的方式再再的去安住，再再的串习，这个方面都是对定解方面不断串习。

当这个定解的力量极强的时候，就可以登圣地，一登圣地的时候这样的种子就断掉了，在出定位的时候也具备这样的定解，所以说这个方面就是一种定解的能力。虽然从一个侧面来讲，比如说只是按照一个凡夫位的状态，不考虑定解可以反复串习，通过反复串习可以真正的生起圣智而断除增益的种子的话，不考虑这个当然对方的观点好像是应理的。

但是我们如果把整个修道的过程串起来，比如现在我们所抉择的无常的道理，现在我们抉择的空性的道理，这个定解作为种子然后反复串习，这个就是串习定解，最后断除这个增益的种子也是通过定解的不断串习的力量极其强大，必定会登地，一登地之后生起无我智，那么就肯定会断除的。出定位的时候自然引发一切万法空性，一切万法无常的定解，这种定解就可以完全断除它的种子。这个方面就是一种亦有断种之对治，就是说也有断种的对治，所以定解断除增益是应理的。

第二个是讲定无增益，这个“定”字就是决定，就是讲定解的意思。如果相续当中生起一种通过理论引发的决定的时候，这个时候是

没有增益的，所以说这个方面是断除增益的本体也应理。所以这个定不是一定能够的意思，是决定，相续当中决定，这个定解生起来的时候这个当下就没有增益了。

这个和前面对方说的不需要定解来断除增益，它的真实的内涵绝对是有真实和虚假、粗大和微细的这些差别。对方说将分别念转注于其它地方这个是非常粗大的说法，或者说一种暂时的经不起观察的说法，因为你将分别念转移到其它地方，你相续当中的增益只是暂时没有生起来而已，当你的分别念又转向柱子的常有的时候，他又会相续下去。

这个时候我们讲定无增益，当我们通过殊胜的理论，尤其通过因明当中所讲的这些殊胜的理论来生起一切万法无常的或者无我的定解的时候，这种定解的力量是非常强大的，这种定解的力量能够真正的截断增益的相续，真正能够铲除增益的本体。所以说这两种定解完全不同，定无增益，这个是两种，无二过，所以说没有你们所讲的两过。

下面讲第四个科判确定相违之量：

癸四（确定相违之量）分三：一、破外境相违；二、建立心前相违；三、遣除诤论。

破外境相违，有些人如果认为在外境上面就有一个相违的关系，这个要破除，实际上相违只是分别念观待于现量一种安立的方式，就是说我们自己的相续当中比量或者遣余，观待于外面的这些境方面的一种实际情况，然后安立二者之间是相违的关系。如果是外境当中自相存在相违，这个方面是不应理的，所以要破外境相违。

子一、破外境相违；

犹如相属此相违，亦于实境不成立，
唯以分别念增益，而安立此为相违。

犹如相属，意思就是说我们在第六品当中所学习过的，相属于实境不成立，相属是在实际的外境当中自相上面是不成立的。同样的道理，此相违亦于实境不成立，同样的道理第七品当中所讲的相违的这样一种安立，也是在实境，在外面的自相上面根本不成立相违的。

唯以分别念增益，单单是观待于外面的实际情况，然后通过自己的分别念增益之后而安

立说此法和彼法，就是说这个是相违的安立，相违的关系，从这个方面安立的。

他的理论在讲记当中也是讲过的，比如说两个法，火尘和水尘，火和水这两个我们说是相违的，我们观察第一刹那的时候它们二者接触，这个时候还没有什么相违，只不过是两者碰在一起了，相违的关系、相违的情况还没有发生，所以第一刹那的时候没有相违。

第二刹那的时候，火的微尘的力量强大，所以说水的微尘的力量就相应减弱了，在第三刹那的时候火的力量更强大，然后对方的相续中断了，这个时候从这方面安立整个相续、整个观察的过程下来的时候，我们在第三刹那的时候，火的微尘的力量极强，所以这个时候安立成能害。然后安立能害的时候，第三刹那火看待对方来讲，对方只是中断相续，这个时候看待于火的角度来讲安立成能害，所以说有能害的时候，所害没有安立，这个时候只是说能害成立了。第三刹那的时候极其强大的火触它自己成立一个能害，能害产生。

能害产生的时候，对方只是一个中断的相

续，还不是真正的所害、能害产生。在第四刹那的时候，所害，就是没有任何功能的所害它生起来了，第三刹那极其强烈的能害在第四刹那的时候，因为它自己是迁变的缘故，所以它是刹那生灭的，当第四刹那的时候无有功能的所害它的本体生起来，真正那个时候安立成所害。安立所害的时候那么第三刹那的能害第四刹那的时候已经毁灭了，已经毁灭的缘故，所以说二者永远没办法同时，二者没办法同时的缘故，所以我们就知道在外境当中它是没办法安立一个相违的。

只有将能害、所害二者通过分别念把它串起来，三刹那极其强烈的能害，然后将对方的水尘灭掉了，这个时候安立个所害，这个方面是能害、所害。这个方面主要的问题看这两个注释都是这样的，实际上如果真正安立相违的话，必须要同时存在，同时存在的情况下面可以安立相违，但是能害有的时候所害的本体还没有生起，所害本体生起来的时候，能害它的本体已经灭掉了。

所以从这个角度来讲都是一前一后的关系的缘故，所以说没办法安立一个真正外境上面

的相违，所以把这个过程好好的观察，是不是真实成立能害的，第一刹那的时候虽然都是同时并存，但那个时候还没有能害、所害的关系。第二刹那的时候只不过对方的能力稍弱，火的能力加强。然后第三刹那的时候，水的微尘中断，第三刹那从火的角度来讲它可以安立一个能害，因为令其所害无能力的缘故，所以从这个角度安立一个能害，此因即成能害者，这个是能害。

这个时候能害产生，所害没有功能的时候所害没有生起，当没有功能的所害第四刹那生起的时候，然后第三刹那的能害已经灭掉了。所以从这个方面一观察的时候，没有一个并存的缘故，没有一个同时的缘故，所以说在外境当中没办法安立相违，只是通过分别念增益安立说这二者之间实际上火能够害水，二者是不并存相违的关系，从这个方面破掉了外境相违。

子二、建立心前相违；

除非可见不可见，无定相违之他量。

那么怎么样确定呢？怎么样建立心前相违的问题？这个方面也是说除非可见不可见之外，

没有一定相违的他量，这个方面主要是通过可见和不可见的方式来进行决定的。

这个时候怎么样决定呢？就和前面建立因果的关系的时候是一样的，前面讲第六品的时候建立因果的关系，三层因果。从这个方面观察的时候，首先的时候没有见，通过不可见，不可见是什么呢？没有见到有能力的能害和没有能力的所害，这个方面首先都见到。

比如说我们将火和水放在一起的时候，首先也没办法确定这个是能害，也没办法确定这个是所害，首先的时候能害、所害都没见到。然后见到了有力的能害，比如说这个时候不可见在第一层，然后可见这个时候开始有力能害这个火，它的力量越来越强，然后随后见到无力的所害，水慢慢慢慢开始干涸了，最后这个水彻底没有了。通过这样的方式确定是相违的，因为首先的时候能害、所害都没有，能害所害都没有产生，并不是说它们二者不能够相遇，只能说能害、所害那个时候还没有决定，第一刹那水和火放在一起的时候，那个时候没有能害、所害，都没有见到。

然后第二刹那的时候，或者说慢慢看到火的能力越来越强，然后水的能力越来越弱，然后出现了有力的能害，然后看到了无力的所害，从这个方面确定是相违的，通过现量和比量，通过现量和诤议二者结合起来，我们就看到了。比如现量就是前面所讲的火和水怎么样慢慢火将水消失不见，使它干涸，这个方面就是现量见到的。然后最后我们分别念下个结论，或者说决定，它们就是相违的关系。除了这样的可见不可见之外，没有办法确定相违的他量，这个就是讲建立了心前相违。

下面讲第三个科判遣除诤论：

子三、遣除诤论：

谓冷触灭火共相，不定具力则不成，
有者说用具力因。自体唯依火共相。

首先前两句就是讲他宗的观点，第三句主要是讲他宗的回答，第四句讲自宗的回答。

首先讲他宗的观点，谓冷触灭，这是一个问题，冷触灭亡了，对于冷触灭亡的因是使用什么样的因呢？是使用火共相的因还是使用强力火的因，所谓的火共相就是说只是说火就够

了。比如我们嘴巴上说火的时候，这个是火的共相，比如我们讲我的面前没有冷触，因为有火的缘故，这个方面就是讲用了火共相的一种因。或者说我前面没有冷触，因为有具强力火的缘故，这个是第二种因。

他们说两种都不行，要用共相的因还是用具力的因，二者都是有过失的。第一个谓冷触灭，灭除了冷触，火共相，如果用火共相作为因的话，只是说火不加简别，不加强力的火，只是说有火故，这个是时候不定，他说有个不定的过失。为什么有不定的过失呢？因为这个火有两种，一个是比较微弱的火，一个是比较强力的火。如果强力的火生起来的时候固然可以将冷触彻底灭亡，但是如果是个微弱的火生起来的时候，它就不一定能够将冷触灭亡，所以说你单单使用我面前没有冷触，因为有火故，这个方面只是用火的共相来建立它的因的话，那就成了不定因，这个因是不定的，不定因是似因了，不是真因，这样的话你的理论不正确。

如果第二种观点，具力，具力的意思就是说我前面没有冷触，因为具有强力的火的缘故，加了个具力的火，因当中有强力火。如果加一

个强力火则不成，他说就不成立。为什么不成立呢？因为前面的冷触已经没有了，冷触已经不存在了，冷触不存在你说我这个灭除冷触的火是一种强力的火，这个时候就没办法成立。因为如果冷触存在，我们可以说这个强力的火它的力量很强，然后慢慢把冷触灭掉了，这个可以比较。但是这个时候冷触已经彻底没有了，没有冷触的缘故，你说具力的火怎么成立？没有对比的缘故所以说没办法成立因是力量强大的火，这一点是无法成立的。他主要从这个角度说一个是不定，一个是不成因。

对于这个问题有者说用具力因，其他论师在萨迦班智达回答之前说可以使用具力因。用火共相不行，必须要使用具力因，使用具力因又是怎么避免对方说具力则不成的这个问题呢？他说具力的火直接和冷触矛盾的，如果火不是具力的，不是强力的火的话，这个冷触应该存在，但是就是因为冷触不存在了才说明火力非常强大。所以你们对我们说的冷触不存在的缘故，这样一种具力因不成，没办法比较的缘故不成，这个是无法成立的。就是因为前面没有冷触的缘故才说明火力强大，要不然根本

说明不了。所以说我们这个地方用具力因是非常正确的，他从这个方面做观察的。

萨迦班智达自宗回答的时候就讲，自体唯依火共相，自体就是讲因的自体，因的自体就是讲我的前面没有冷触，因为有火故，这个因啊，有火故，以什么什么缘故，这个方面就是它的自体，这个方面自体主要是讲因的自体，因就是讲它的根据。这个方面我们用什么根据说前面没有火，这个根据的自体是什么，因的自体是什么？唯依火共相。自宗的观点唯独依靠火的共相就够了，就是说我前面没有冷触因为有火故，这个方面完全使用一个火的共相作为它的因的自体完全足够，没有任何过失。

对方说不定因，我们说根本没有这个不定因的，为什么没有不定因呢？不需要使用说强力的火也好，还是什么样的火，反正如果我们的前面没有冷触的话绝对它是因为有火的缘故。别人说有火，你的星星之火你能够遣除冷触吗？我们说只要有火的地方绝对没有冷触的，这个火不管多大不管多小，只要火存在的地方绝对是没有冷的，他们二者就是不并存，相违的一种关系了。

所以你说是强力的火，强力的火也有一种范围，所以上师打比喻的时候，比如缸里面的火很强力，当然在它范围所及的情况之下可以将冷触遣除，但是外面这么大的空间冷触你遣除了吗？还是没有遣除。我们只能说观待于火它自己的范围，只要有火的地方绝对没有冷触，再小的火，哪怕点香的时候一点点的火星，一点点香头的火，反正只要有它的地方，它本体的位置就根本没有冷触的。

所以我们说我们前面没有冷触，因为有火故，完全可以成立，有火的地方可以成立没有冷触，没有冷触就因为它那个地方有火。所以这个方面说只要有火的共相就够了，只要说有火就足够，不需要说什么具力不具力，从这个方面遣除了诤论。

下面讲第二个大科判互绝相违，前面已经讲了不并存相违，下面开始讲互绝相违。

壬二（互绝相违）分二：一、宣说他宗非理；二、安立合理之自宗。

癸一（宣说他宗非理）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

子一、宣说对方观点：

若谓某法离他法，即是互绝之相违，
分类直接间接违，间接违亦许二类。
实体反体之相违，各有二种共六类。

首先第一句、第二句就安立互绝相违，他宗安立互绝相违的法相。它们的法相是怎么样的？若谓某法离他法，只要某一个法离开他法的自性这个就是互绝相违，打比喻讲瓶子和柱子就是互绝相违的。为什么呢？瓶子上面离开了柱子的法，柱子上面不存在瓶子的法，二者之间一个法离开另外一个法这个就是互绝相违。所以说世间当中的任何一个，只要是一个法离开了其他法的自性，这个就安立成互绝相违了，他从这个方面安立了互绝相违的法相。

然后进一步开始讲它的分类，分类直接间接违，间接违亦许二类。如果将互绝相违分类的话，分直接的相违和间接的相违，这个方面总的分两类。间接相违又分了两个，第一个间接相违观待直接相违的差别法，具有直接相违差别法的间接相违；第二个方面不具备直接相违差别法的间接相违，就是这两种。所以他就

分了三类，一个是直接相违，然后是具备直接相违差别法的间接相违和不具备直接相违差别法的间接相违，所以就分了三类。

下面进一步的以实体和反体来分，实体反体之相违，各有二种共六类。实体和反体又可以分，实体方面的不并存，实体方面的互绝相违有两种，直接相违和间接相违，间接相违分两种，所以实体的相违就分了三类。然后反体的相违有直接相违和间接相违，间接相违又分了两类，所以说就有三类，反体的相违也有三类，所以说各有二种各六类，意思就是这样的。

对于实体和反体它们的直接相违和间接相违的观点举例说明，比如首先讲实体，实体就是两个法真实存在，在世间当中都是有本体的实体法。实体法的直接相违，比如蓝色、非蓝色，这个是直接矛盾，一个是蓝色一个是非蓝色的，这个方面就是实体方面的直接相违，这个是他们通过比喻而证成的。

然后第二种开始讲间接相违，间接相违前面讲过有两种，第一个是具有直接相违差别法的间接相违，这个是怎样理解呢？这个方面

非蓝色和青莲花的蓝色，这个是具有直接相违差别法的间接相违。这个什么意思呢？上师在注释当中也是讲过，因为非蓝色和青莲花的蓝色二者之间是一种直接相违，所以说从这个方面讲它是差别法，什么差别法呢？就是在间接相违当中它具有了直接相违差别法的体性，所以说从这个方面讲是具有直接相违差别法的间接相违。

那么间接相违怎么理解呢？因为必定非蓝色和青莲花的蓝色不是说蓝色、非蓝色这么直接的矛盾，蓝色、非蓝色的范围周遍的，这个地方讲非蓝色和青莲花的蓝色，青莲花的蓝色只是一切蓝色的一个部分，它只是青莲花的蓝色而已，所以说总的来讲非蓝色和蓝色这个就是直接相违。在这个间接相违当中它具有直接相违的差别法，非蓝色和蓝色就是差别法，这个差别法在间接相违当中具备，所以说叫做具有直接相违的差别法的间接相违。打个比喻就是非蓝色和青莲花的蓝色，这个比喻当中，非蓝色与青莲花的蓝色，非蓝色和蓝色是直接相违的，青莲花的蓝色只是整个蓝色的一部分，所以说非蓝色和青莲花的蓝色这个关系就成了

间接相违的关系了。

所以为什么说是具有直接相违差别法，又说一个间接相违，主要是从这个方面讲的。因为这个论式当中，这个例子当中，具有非蓝色和蓝色的直接相违这个差别法，而这个差别法在其他当中是没有的，所以说具有这样差别法的缘故，它又是一种间接相违，他从这个方面打比喻，非蓝色和青莲花的蓝色，这个比较容易理解。

然后不具备直接相违差别法的间接相违，他就讲红色和白色或这个地方的讲的蓝色和黄色，这个方面就是讲不具备直接相违差别法，我们说为什么不具备呢？按照前面的思路观察下来比较容易理解这个问题了。因为前面具有直接相违差别法就是说，比如蓝色和非蓝色直接相违的差别法，在这个例子当中必须要具备，它才是具有直接相违差别法的间接相违。

但是在这个当中不具备，他说没有直接相违差别法，既然是没有直接相违差别法那就不需要有一个蓝色和非蓝色的关系了，只是说蓝色和黄色，就符合若谓某法离他法，蓝色离不

离开黄色呢？肯定离开的。所以从这个方面讲它是一种互绝相违，但是是不是直接相违呢？不是直接相违，因为直接相违应该是蓝色和非蓝色。

这个方面是蓝色和黄色，就成了一种不具备直接相违差别法的间接相违了，实际上主要是落在间接相违上面，为了说明这种间接相违，他直接就不具备直接相违的差别法，就说蓝色、非蓝色的内容在这个论式当中、在这个比喻当中不具备蓝色、非蓝色，他只是说蓝色和黄色，所以不具备直接相违的差别法，他说是间接相违，蓝色和黄色就是间接相违，某法离他法的法相在这个方面具备的。

这个上面讲了三种实体方面的相违，下面讲反体方面的相违。反体的相违主要是分别念去安立的，有三种。三种当中有个直接相违，直接相违在这个方面讲，一个反体，比如说柱子无常所作性故，这个方面就有宗法、同品遍、异品遍，这个方面都具备，或者他的有法、立宗、能立都具备的。

这个地方的能立就是讲因，反体我们说柱

子、无常、所作，这些都是反体，这些反体方面有个相违，在一个法上面不同的反体，柱子也是他的反体，所作也是他的反体，无常也是反体。所以我们在观察相违的时候主要是从一个法上面三个反体来进行观察，进行观察的时候它们之间是相违的。怎么相违？首先是直接相违，直接相违就是讲因，比如非因和因直接相违，这个里面的因比如所作就是因，柱子无常所作性故，这方面因就是理论的意思、根据的意思，真正的因和非因这二者之间就是反体方面的直接相违。

反体是一个法上面不同的部分，我们安立这个叫反体，反体上面的直接相违，比如说因和非因二者之间直接矛盾，一个是它的正因一个是非因，这二者之间就是直接相违的关系。

然后从反体的角度来讲，第二种间接相违，间接相违分两类，和前面的分类是一样的。第一类是具有直接相违差别法的间接相违，这个怎么理解呢？他们打比喻讲诸如非因和所作性，非因和所作的因，这二者之间具有直接相违差别法的间接相违。就是说具有直接相违差别法的理解和前面是一样的，比如说非因和因二者

之间是直接相违的。在这个例子当中、在这个理论当中，他必定要具备直接相违的差别法，所以说打比喻是诸如非因所作因，非因和所作因当中的因就具备了直接相违的差别法了。

然后为什么是间接相违呢？因为因和非因当中的因的范围非常广，所作因只是正因当中的一个部分，所以我们现在只是用柱子无常所作性故，所作性故作为一种正因，实际上很多正确的论式都有这个正因，只要你这个论式是正确的，正能立，真正的论式全部具备一个正因的。所以这个方面讲直接相违差别法的间接相违，非因和因在这个里面具有直接相违的差别法，然后间接相违，这个非因和所作因间接相违，所作因只是正因当中的一个部分而已，所以不是和非因直接矛盾，不是和非因直接相违，所以这个方面讲非因和所作因二者之间有这样的关系，所以就叫做具有直接相违差别法的间接相违的意思。

下面讲第三种，或者说第二种间接相违，就是说它的反体上面不具备直接相违差别法的间接相违。所作反体和无常反体，所作的反体和无常的反体当中具不具备直接相违的差别

法？不具备，确确实实不具备，因和非因这方面直接相违的矛盾在这个论式当中根本没有，它是种间接相违。比如说所作和无常，所作和无常具备反体的定义，符合反体的定义。

因为在一个柱子上面又可以是所作的，又可以是无常的，所以它符合于反体的含义，然后又符合于某法离他法的整个互绝相违的总定义、总法相，所以我们讲所作是不是无常，无常是不是所作？我们说不是，不是的话某法离他法，这个就具备它的相违。所以从这个方面讲它是间接相违，所以说所作和无常二者在一个法上面就成了个间接相违，从这个方面安立了他宗的观点，反正直接相违、间接相违就从这个方面观察的，宣讲了他宗。

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

第 42 课

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！

法师课前开示：

一、打金刚结的事情；

二、发像章的事情、计数器的事情（都是念咒，要统计数字的）；

三、上师说做一个金刚萨埵彩页图片文字为忏悔罪业而拟的法本，主要是以念咒而结缘的，不卖钱，买不到的，其他法本也是以这样的方式结缘的。也不承诺看也不承诺念咒，是得不到这样的法本的。

下面开始辅导因明，现在在讲第七品互绝

相违，主要讲他宗非理、安立自宗合理这样一种观点，现在宣讲他宗观点这个角度，今天讲第二个破彼观点，破斥他们不合理的观点：

子二（破彼观点）分三：一、真实遮破；二、破遣过之答；三、说明异体称相违之密意。

丑一、真实遮破：

若离他法是相违，所有相属成相违。

若承许此相违破，相属则立皆失毁。

在真实遮破的时候，如果说一个法离开其他法这个就是相违的话，那么所有相属都成了相违了，因为你们这个地方讲了它的法相：只要一个法它不是其他一个法离开了它法的自性呢这个就叫互绝相违。如果这样承许呢就是一个很过分的观点，如果这样承许了的话，进一步观察一切的相属都成相违，为什么一切相属都成相违呢？因为这个相属有两种：彼生相属和同性相属。彼生相属是从它的因产生它的果，这个方面是他体的法，在因上面看到果，果上面看到因，如果按照你们的观点离开他法就是相违的话，彼生相属这个法就成了相违了，这是第一个。第二个同性相属他也成了相违，为

什么这么讲呢？同性相属他所作无常，按照你们的观点来讲他不是讲的实体反体之相违，各有二种共六类，这个地方讲在反体上面也有相违的，反体上面有相违的比如说所作和无常，这个是一本体一反体当中的关系，按照你们的观点所作和无常绝对是他体的，他从反体方面讲他是他法的，所作离开了无常，无常离开了所作，所以从这个方面观察的时候同性相属这样的所作无常也成了相违，所以说所有相属都成了相违。

“若承许此相违破，相属则立皆失毁”。如果承许所有的相属成相违，如果有这样一种承许的话相违破相属则立皆失毁，什么意思呢？那么就是通过这个相违，相违的因来建立主要是破斥他的违品的，比如说火和水，火和水二者之间通过相违因来破斥对方，火力强大的话水就会被破斥，水力强大的话火力就不会安住，所以相违就是破斥的这样一种方式的。一者成立了破斥，另外一者没办法安立，如果按照你的观点的话这个也是失毁的。主要通过相违因来破斥他的违品，来破斥他的违品的这样一种方式就已经失毁了，这是第一个。

然后相属则立皆失毁，相属主要是通过相属的因来建立二者之间是一种相属的关系，不管是彼生相属还是同性相属都是通过相属因来建立的，则立这个“立”字主要是建立的意思，那么就是说相属他可以建立也失毁的，为什么呢？因为说所有的相属成相违的缘故，都成了相违怎么可能建立呢？不可能建立。所谓的相违呢它就是说一者建立的时候呢排斥另一者，让另一者没有能力、让他失毁，这个方面叫相违。但是如果所有的相属都成相违的时候呢通过相属因来建立相属的关系、相属的对境，这个方面的结论也是失毁的，所以说不能笼统的说离开他法就是像一个法离开他法就相违，这个方面是不能这样承许的。

丑二、破遣过之答：

（对方想要遣除过失，他做回答）

谓异体属或无关，是自本体遮他体。

相违可得遮破故，可见不得成无需。

第一句是对方的观点，对方的观点就是说异体，首先讲界定的法是异体的法，异体的法当中有两种分类：第一种是异体属，就是说在

异体当中有一种相属，比如说火和烟，火和烟二者之间是他体的，但它们二者之间是相属的关系。或无关也是一体的法，二者之间是没有关系的，比如说黄色和蓝色，黄色和蓝色没有相属的关系，这个方面就是说二者之间是无关的。这两者是异体属也好异体无关也好，是自本体遮反体，这两种法都是有一个共同的特点，只要是安住他自己本体的时候就不是其他的本体，比如说安住火的本体的时候就根本不是烟，就是说火的本体遮他体，他上面根本不是烟的本体，烟的本体是也这样的，是烟的时候遮破了这个本体，是烟上面就根本没有火。还有黄色和蓝色二者之间也是这样的，如果自己的本体是黄色，肯定是已经遮破了他体的这样一种无关的蓝色，是蓝色就已经遮破了无关的黄色。反正每一种法都是有这样一种自性的，自本体遮他体，就从这个方面安立他的观点，这个方面就是他宗。

然后下面就是破斥。“相违可得遮破故，可见不得成无需。”那么这个意思就是说如果真正同这个“谓异体属或无关，是自本体遮他体”，本身可以用可见不可得的因来进行遮破，

但是如果你们安立这个火和烟，黄色和蓝色是互绝相违的话，可见不可得的因就不需要了，没有必要。那么可以从这样一种句子的语气来看的时候，对方也应该是承许可见不可得的因的。那么就是说是怎么样的呢？下面的这个注释当中也是这样观察的。前面的黄色上面没有蓝色，如果有蓝色可以见到，但是没有见到的缘故，就是这样一种根据。没有见到的缘故，前面的黄色上面肯定没有蓝色，这个方面就叫做可见不可得的因。那么这个因可以说是可见而不可得，如果有的话，可以见得到，但是没有得到的缘故，就可以肯定说对方在我面前黄色的本体上面没有蓝色，或者说蓝色的本体上没有黄色，就可以这样做肯定，就是一个比较圆满的论释。但是如果说火和烟，黄和蓝，二者之间是互绝相违的话，这个论释就不需要。不需要这个论释，因为他们二者之间就是互绝相违的。反正是自己的本体就不是他体，那么我们再使用这个推理就没有必要了，多此一举。那么他们使用的是什麼推理？实际上是相违可得遮破理。“相违可得”在后面也讲到，麦彭仁波切的《因量学》也讲过这个相违可得因。

相违可得因这个遮破通过前面这个“谓异体属或无关，是自本体遮他体”这个叫做相违可得。那么什么是相违可得呢？就说是我们要安立两个相违的法，通过一个法可得来进行遮破的。比如说就是上师注释中也是讲过，我们前面有水，有水的话就遮破火，或者说有火就遮破了水，这个方面是通过一者可得而遮破了另一者，这个叫做相违可得。那么这个可得就是两个相违的法当中，我们只要安立一个法可能，那么另外一个法就自然遣除。我们再看对方的论释就是很明显的。“谓异体属或无关，是自本体遮他体”，“是自本体”这个叫做可得，“遮他体”这个叫相违。所以说，相违可得遮破故，就是通过这个方面才能够遮破，可见不可得的因在这个上面是不可能成立的。那么他必须使用相违可得的因才能够遮破的。但是使用相违可得的因在这个地方到底合不合适呢？这个注释当中讲是不定或是不合适的。因为像前面所讲的，可以说是相违可得，就是讲火和水相违的，我们安立二者相违，那么可得，因为前面有这个水，前面有水的缘故，有冷处的缘故，肯定没有火的，这个方面是说一者存在

必须要遮遣另一者，但是就是说是异体属或者无关呢，它一者有的时候不一定遮破另外一者的，就是说另外一者它也可以存在，就是这样一种。所以说相违可得应该是下面麦彭仁波切他举了十二类相违可得这样的例子。从这个讲的时候，一者存在另一者遮破的，从这个方面进行观察，都不可得对方的本体的。那么现在就是说对方就是说是异体属，就是说火和烟这个异体属，黄和蓝之间无关的属，无关的，“本体遮他体”，这方面很明显是相违可得，因为你们用相违可得来遮破的缘故，从这个方面“相违可得遮破故，可见不得成无需”，就是说在火和烟，是不是在火存在的时候，绝对要遣除烟，或是说烟的本体根本不存在，找不到，就像是有水的地方根本找不到火，或是有火的时候根本找不到水，根本不是这样的。实际上，蓝和黄，它可以同时并存，火和烟也可以同时并存，所以说这个方面是不一定的因。这个方面是一种破除遮破者的答复。从这个方面进行观察的。

当然了，从相违可得，这个方面我们还没有开始真正地学习，相违可得和可见不可得二

者之间，有这样的差距，所以在理解颂词的时候，从我自己来讲，微细的地方还没有了解，还没有完全通达。因为就是说相违可得它是真正来讲，比较严格来讲，是用在哪个地方？可见不可得是用在哪个地方？他就是说二者之间的关系，因为你使用相违可得遮破故，可见不可得就成为无需，这内部之间有比较微细的观点，今天思维的时候，有些地方思维了，有些地方没有完全思维透。就是这样的。上师也讲过，学习因明不是一次两次就可以完全通达，我们就说是这次没有通达的话，慢慢慢慢我们学后面相违可得因的时候，这个地方再回过头来看这个颂词，也许能够通达吧。反正这个方面就说是以后也是有这个信心肯定要把它真正搞清楚的。这个方面就是第二个科判的内容。

丑三、说明异体称相违之密意：

那么这个意思就是说，在因明的有些论典当中也是说过和对方比较相合的论调。

说异体法是相违，实是假立如相属。

那么上师也是提到，在法称论师的一些论典当中也是提到，当中也是讲过火和烟的法是

相违的，黄和蓝的法是相违的，有这样的说法。估计对方是使用这样的教证来成立他们的观点。那么现在我们一方面就是安立了这样一种前面所讲的这种破斥对方的互绝相违的观点，一方面我们必须面对在因明当中，因明论典当中讲到的这些词句，我们必须善巧解答，否则你只是破了别人，别人说你的这个教证怎么样处理呢？我们说这个教证没有办法处理，就放在那里也不行。

所以这个方面，萨迦班智达也是进一步地说，他有密意，说明异体称，说一体法相违这个是因明当中的词句很明显出现的。“实是假立如相属”这样一种蓝和黄是相违的，火和烟这个异体的法是相违的，所有这样一种相违的说法是假立的这种说法，犹如相属一样。犹如相属在注释中也提到例子，两匹马拴在一起，有的时候我们实际上观察的是两匹马拴在一起，这个有没有一个相属的关系呢？彼生相属一匹马生另一匹马，这个关系没有的。同体相属明明是两批马没办法安立同体相属，所以说有的时候将两匹马拴在一起的时候，我们说这两匹马拴在一起是相属，这方面实际上是比较粗大

的，不观察的时候假立的相属，同样道理法称论师等等，他们在这个论点当中讲的蓝黄这个他体法是相违的，或者说火烟他体法很相违的，这方面也是称之为是一种假立的相违，假立的相违我们如果不认真观察，这个假立的相违我们就不需要深究了，不需要深究有什么过失，没必要去观察，因为它毕竟是一种假立的一个说法而已。然后我们会想我们这样解释是不是只是相合自宗的观点，别人不一定承许吧。反正不管是谁，法称论师也好，陈那论师也好，如果要承许蓝黄相违，火和烟的相违，你必须拿根据。如果说真正要讲根据讲理由，不一定说的过去的，所以这个方面我们也是比较有把握的方式来讲，这种异体法的相违是一种假定的。反正就是这样的，我们说是佛陀有时候说法，比如说佛陀在经典当中讲，这个五蕴实有啊，反正五蕴实有如果说有密意或者说不了义的说法，我们是可以承许的，所以观待一部分的根器来讲，或者观待不同的场合来讲，它这种场合在说明这个问题，我们说不需要去遮破，不需要去观察。但如果说是这个理证去观察也是不能够接受，就是说我们通过理证去观

察也是了义的也是真实的，那就不一定了，反正佛陀说的法也必须要经得起理证观察，从这个方面观察也是这样的，所以说依法不依人或者依了义不依不了义，这个方面也是这样讲的。反正这个方面肯定是我们现在学的，当然认为肯定是哪个地方只是一种说法而已，实际上只是一种回答对方或者说为了说明这个教证就是为了做一个答复而已，还是应该按照对方的观点，蓝黄火烟来讲应该是相违吧，但真正把这些因明学通之后再有理证观察的时候肯定不能成立，蓝黄之间是相违的，火和烟之间是相违的，如果火和烟真的相违的话，那前面所有相属成相违这种过失没办法回避的，我们这么观察，对方也应该随理证这样承许的，就是这样一种观点。

癸二（安立合理之自宗）分三：一、一体异体之安立；二、异体安立相违相属之理；三、宣说互绝相违。

子一、一体异体之安立：

依因与识之差异，安立一体与异体。

自宗对于一体和他体安立的方式，怎么样

安立的呢？有两种，一个是依因而安立一体和他体，第二个是依识而安立一体和他体，依因而安立一体和他体，可以说是一种实体的一体和他体的关系。通过识来安立可以说是假立的一体和异体的关系，那么什么叫做依因来安立一体和他体呢？每个法有他自己的近取因，如果它这个近取因所产生的法适合他自己的本体，一个本体的话就是可以说是通过依因来安立了一体，那就这样。如果说是这个近取因和缘它产生的法是一个他体的法，这个方面就是实体当中的一体法。打比喻讲，前面我们学过心识的前一刹那后一刹那，那么就是说心识的近取因，应该是说前刹那的这个心识，后刹那心识他的果。那么我们说它这个因产生的果是和他的心识的本体是一还是异呢？我们说是一体的。因为他毕竟是前前为因后后为果，前面的近取，每一个前面的刹那是近取因，所产生后面的这个也是他的一样的果，一个本体的果，我们可以从这个侧面他又有识又是实体又是异体的。或许说我们讲已火生火，火微尘生产火微尘，烟微尘产生烟微尘，这个方面就说是他的近取因产生了它的果是一体的果，和它的本体是一

个本体。从这个方面就是前前因后后果这个可以安立成实体的一体，然后实体的异体呢，比如说火生烟或者说种子生芽了，这样的话就是说是通过他的这个不相同的因产生了一个异体的果，这个方面的话就是也是实体的，种子是实体苗芽还是实体。所以第二个话就是说是通过不同的这个种子，我们说种子的这样一种形状，颜色、位力和他所生出的苗芽的颜色，形状位置都不一样，从这个方面安立他，并不是真实的他体，就是说火焰生黑暗，石头生西瓜，这方面故事肯定会有，但是我们这个方面安立因果的时候肯定是它一个前提，就是一相续的前提下面肯定是一个相续，他要安立一个因果的总类肯定是一个相序的，但是从它的因和果之间，种子和苗芽之间，那么是不是他体的呢？就可以说是一种他体的法，必定产生的。不是说种子生种子，苗芽生苗芽，从这个方面种子生苗芽，火生烟呢？可以安立是一种他体的，这方面从近取因而安立实体方面的一体和他体的关系。

那么下面是第二类呢？通过识的差异，通过识的差异安立这是假立的了，这是从反体

方面安立的，比如说柱子上面的所做无常，柱子上面的所做无常，从他自己的本体来讲我们的心识可以说，前面不是说是名言分支又涉及“24:14 秒没有听清楚”，那个地方也是要这样讲过的，那么名言分支又涉及 24:19 秒颂词没听清，我们就知道把这样一种柱子上面的所做无常柱子分开讲，分开的时候就是他体，从我们的心识刚刚分开，这个叫柱子，这是所做，这是它的颜色怎么样？观察的时候观待了心识的差别安立，这些都是他体的法。然后通过心识涉及在一起，实际上柱子红色所做无常，这些都一个本体。所以我们要安立几个法是一个本体也是心识方面的差异，通过心识的力量安立的。所以说他们安立一体的时候，依因与识之差异，因的差异安立一体和他体，识的差异安立一体和他体。就从这方面来安立一体和异体。

子二、异体安立相违相属之理：

又是异体法，在异体法当中如何安立相违相属呢？

异互利害属与违，无利无害唯他体。

第一个异字就是异体的意思，在很多很多

异体法当中，那么“互利害”，这些异体法当中有互相利害，互相能利所利叫相属，能害所害叫相违，通过互利害的关系而安立属和违，所以说在他体法当中，一部分是能利所利的关系而安立二者之间是相属，有些异体法是能害所害的关系，所以安立成相违，还有一类呢“无利无害唯他体”，又不是相属的，又不是相违的，这方面就是无利无害的，也没有能利所利，也没有能害所害，这两个他体法是什么，唯他体而已，唯他体就只是他体法，就不安立是相违，也不安立是相属，二者之间仅仅是他体的存在而已，就是这样一种关系。所以说他体法，从这个颂词观察的时候，在所有的异体法当中也有这样相属相违和无相属无相违的，就是说唯一的就仅仅是安立成一体的法他体的法这样的自信，就安立有三类这样的法。

子三（宣说五绝相违）分二：一、解释直接相违与间接相违；二、遣除于彼之诤论。

丑一、解释直接相违与间接相违：

遮非自即直接违，间违自破非能遍。

第一句讲直接相违，什么是直接相违呢，

互绝相违中的直接相违怎么理解，这方面讲“遮非自”，这三个字就可以了，遮非自就是直接违，遮破了非自己的法就是直接相违。我们在讲的时候没必要也不能够和他宗的观点混淆，如果混淆，我们破了半天，遮破别人半天，遮来遮去结果自己落入这个过程当中去，这方面是没必要的。那么我们这方面讲遮非自有有一个前提，什么前提，刚开始讲互绝相违必定是有实法和无实法之间的相违，对方呢，有实法和有实法，有实法和无实法，反正只要是自己的本体上没有他法，那么就是互绝相违，但我们根本没这样承认的，我们承认互绝相违就是有实和无实二者之间安立一个互绝相违。所以此处所讲直接相违呢“遮非自”，就是说遮破了非自己的法，柱子和非柱子这二者之间就是一种直接相违，或者蓝色和非蓝色，蓝色它自己的本体是有实存在的，非蓝色就看待它自己蓝色的自性不是或没有不存在遮遣这一分，这方面就是它的直接相违。所以此处讲的互绝相违，就说遮破有实法非有实法它自己的违品。就说非有实或非柱子等等，这方面就是它的直接相违的法相，所以遮非自就是直接违。这方面的

重点，上师在讲记中再再提及，千万不要理解成反正柱子和瓶子之间就说遮非自，这方面不要这样理解，主要是这方面。自宗的互绝相违呢，遮非自就说是柱子遮破它非柱子的这方面，这个叫做直接相违。

下面讲间接相违，间违就是间接相违的意思。“自破非能遍”，自就是自体，自己的本身，通过自己的本身来遮破，“非”不是说和后面的“能遍”连在一起的，非是讲非自己的意思，那么自己来遮破非自己的能遍，就是这样来理解的。这样一种间接相违它也必定是一个具有直接相违差别法的间接相违。前面我们分析的时候，对方也使用这个名词，现在我们也是使用这个名词，具有直接相违差别法的间接相违，那么什么叫具有直接相违差别法呢，看颂词很明显的。“自破非”就讲直接相违差别法，就是说自己破除非自，比如说从这个例子来讲所作，所作就是自己，自己的所作破斥非自己的本体，非自己的本体就是非所作，直接相违差别法就说，所作和非所作是直接相违，所以叫自破非，自破非自己，这个叫具有差别法。能遍是什么意思呢，具有差别法间接相违

在能遍上面体现的，间接相违主要是能遍方面体现，那么什么叫能遍，和谁能遍，那么就说直接相违差别法的能遍，比如说所作，它的直接相违是非所作，非所作的能遍是什么，就是常有，那么我们就是这样讲的，反正是非所作的法周遍是常有的，衡常的法周遍是非所作的，这个非所作和常有二者是具有一种能遍所遍的关系，能遍就是具有差别法的间接相违的本体，所以我们说什么是间接相违呢，所作和常有二者之间就是间接相违的法相，所以自己遮破非自己叫做直接相违，直接相违差别法的间接相违呢，就说所作和非所作二者是直接相违的，直接说所作和非所作就成了直接相违了，这方面不是这样的，这个时候讲差别法的间接相违，非所作和能遍二者的关系，主要是把这二者之间的关系通达就比较容易了，非所作和常有二者是能遍的关系，所作和常有二者之间它不是直接相违的。是间接相违，从这方面就知道什么是间接相违，自破非能遍就是间接相违，从这方面就讲到了他的两种，直接相违和间接相违，它的法性就是这样理解。

丑二、遣除于彼之诤论；

谓蓝等非违不破，是互绝而非相违。

谓蓝等非违不破是对方的观点，他说蓝本质可以理解成黄色，此处我们为了便于了解可以定成黄色，当然蓝色和其他的红色也可以这样理解，那么如果按你们的观点，黄色和蓝色非违，非违的意思就是说并不是相违的，二者之间不是不并存相违，不并存相违也没办法安立的，然后互绝相违你们也没办法安立的。所以说蓝和黄非违，既然非违不破，不破的意思就是说一者就没办法遮破另一者了，那么在安立一者的时候就应该在他上面具备另一者的本体。比如黄和蓝，黄和蓝按照你们的观点来讲，又不是不并存相违又不是互绝相违，那么如果不相违的话，在一个法上他就不破，不破的意思就是说，一个法在的时候他没有遣除，没有遮破另外一个法，如果说一个法存在没有遮破另外一个法，那么就应该成为这样一种现象了，一个红色上面他可以有黄色可以有其他颜色，他就认为这是一种过失，他们的过失我们也认为确确实实如果不是相违的话上面不破其他法的缘故呢，应该存在其他的法。

但萨迦班智达回答的时候就讲是互绝而非

相违，那么这个可以说是互绝，互相之间就蓝和黄，或者白和蓝，这二者之间他是互绝的，你存在黄色的本体当中，不会有黄色，这个叫互绝，但是不是相违，就是这样的。那么如果是互绝相违，他必定需要让另外者无立，一个能害所害的关系才行，但是我们说二者之间不一定有能害所害的关系。存在红色的时候他也可以不遣除旁边的黄色及其他颜色，这也可以的。那么如果真正的是相违的话，就前面讲的能害所害的关系，真正有相违的关系，所以我们讲强烈的火存在时候，水根本不会存在的，最后就成了这样一种相违关系。

但是就说黄和蓝等等它可以说是互绝的，而不具备相违，不具备能害所害这样一种法相。不具备能害所害法相的缘故呢，所以安立互绝而非相违的例子。

以前在讲《中观庄严论》的时候上师也是对这些问题讲过，因为当时没有深入了解这样的关系，上师说这个互绝而不是相违，当时听的迷迷糊糊的，所以现在主要学因明的时候，真正有这种感觉，如果回头去看下《中观庄严论》，回头再学的话确实不一样。因为《中观

《庄严论》讲很多因明的知识，讲中观的时候只是附带给你介绍一下，上师也说了，如果再讲中观的时候可以广大讲因明的论点那就讲因明了而不是讲中观，所以说我们在学完中观之后，中观的体系我们比较熟悉了，但是在里面涉及的因明当中的常识因为很陌生的缘故，学起来很费劲，确实很费劲。麦彭仁波切讲的很清楚，但是由于我们缺乏常识的缘故，讲的很清楚也通达不了，讲的很清楚也看不懂。现在我们就主要学因明，尤其是学一个论的时候前后都串习一个东西，比较容易通达，所以现在《中观庄严论》当中遇到很多很多这些因明的问题，一路学下来的时候很多问题应该都解决了，只是现在没有时间回头看因明，回头看《中观庄严论》，如果回头再看《中观庄严论》的话，肯定有很大的收获，对《中观庄严论》的瑜伽行派、唯识中观真正无二无别的道理能够更进一步的生起信解。所以说我相信学到最后，把整个整个因明学完之后，对于理解《中观庄严论》的奥义、理解它的密意绝对会有很大的帮助的。所以现在学习的时候也应该好好掌握、好好学。

这方面也是提到了互绝而非相违的问题。

总结偈：

互绝相违遮一体，是彼以非彼者破，
互绝之二有实法，可见不可得遮破。

这方面讲到了互绝相违的总结，互绝相违遮一体，那么如果是互绝相违是遮一体的他体，是假立的他体，为什么是假立它的关系呢？因为必定是有实和无实二者之间在发生一个相违，有实和无实它就不可能是真正的他体，因为无实法它本身就不存在本体，所以我们只能说遮一的他体是个假立的他体关系。

如果说是柱子瓶子，我们可以说他是真实的他体的关系。但是这个方面互绝相违它是遮一体的他体。遮一体的他体就是说：当有有实法的时候呢，他就遮破了对方，没有对方，这就是遮一，遮对方，这就是安立一种他体的关系；无实法存在的时候没有有实法，这个也可以说是遮一了他体。

那么如果真正要推理的时候是彼以非彼者破，这就可以了，是彼如果是有实法就以非彼者破来破斥的，既然是有实法就不可能是无实这个叫以非彼者破。非彼者就是讲无实。如果

是有实，那么就通过非无实的方式一下就遮破了，任何一个互绝相违都是这样的。如果是柱子绝对不是非柱，是瓶子绝对不是非瓶，所以说是一个法就不是另外一个法，另一个法主要是无实，从他的方法来进行观察、进行遮破。我们就讲这个方面的有实和无实，这个无实法还要进一步的了解的话，说柱子这个有实可不可以遮破瓶子的无实，二者之间可不可以互绝相违，如果按这个地方讲的时候也不成立。因为无瓶虽然是无实，但是互绝相违的时候应该说是柱子和非柱，瓶子和非瓶，这个方面和他自己的本体遮破了非他自己的本体这一分析安立的，所以根本不是说是瓶子非人，瓶子非其他的，这些都是无实，但是就不符合这个地方的互绝相违。

下面讲：“互绝之二有实法，可见不可得遮破”。互绝之二有实法的意思，这方面讲互绝，他没讲互绝相违，比如前面所讲的黄和蓝，黄和蓝二者就是互绝相违的，这是两个法。那么互相排斥，互绝的两个法会不会存在于一个本体上面？讲记当中讲了，就是说彼此之间互相排着两个有实法是同体，如果认为是这样，

我怎么样遮破？怎么样推翻？用什么因来推翻？这方面我们前面已经和对方辩论过，比如说黄色和蓝色，这两者都叫有实。互绝之二有实法就是黄色是有实，蓝色也是有实，那么这两个有实我们说在同体上面不存在。比如说我们在前面讲的，我前面的黄色并非他上面没有蓝色，如果有，可以现见，但是没见的缘故就是这样的，通过这样遮破两个有实法在一个同体上面存在的可能性。

那么我们在遮破的时候用什么因来遮破？就用可见不可得的因来遮破。前面我们自宗说是，就是我们刚刚复述的因，这个因就是用可见不可得的法，这个因来遮破黄色、蓝色这两个有实法存在于一个体上面，反正是黄色就不是蓝色，这二者之间是互绝的，这二者是互相排斥的，但是不是相违的。像二者是排斥的，我们要遮破两个法在一个法上面存在，就要用可见不可得的因。注释当中讲了而并不是以另一者可得来否定另一者的，就是说不要用相违可得因，那么对方就说是相违可得遮破故，他们就是用相违可得遮破故的方式来遮破的。那么黄和蓝在一个法上面同体，我们就要遮破这

个不可能的事情，对方就是说用相违可得，就是如果是自己就不非他体，从这个安立是一个法，是一个法来否定另外一个法，不是这样的，不能用这个因！用什么因呢？就用可见不可得的因来遮破，这个方面就是比较合适的，要遮破互绝的，要遮破就说是互相排斥的两个法在一个法上面存在，就用可见不可得的因来遮破是很好的。

以上就讲完了第七品，观相违品，

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

第八品 观法相

智诚堪布 讲解

第 43 课

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！

下面开始辅导因明，今天开始讲第八品观法相品，科判当中是第二决定能知量之自性分二，这个是大科判。第一个科判是从总的反体已经宣讲了所知了，现在是讲第二个决定能知量之自性，前面是所知的自性，现在是能知量，决定能知的量的自性。这个分二，第一个是法

相之安立，第二个是抉择各自事相之义，第二个科判主要是九品以后的，第九品、第十品、第十一品，抉择各自事相之义。

现在讲第八品当中法相之安立分三，一、总说法相、名相、事相之自性，二、分别决定量之法相，第三抉择法相所讲之义。首先讲第一个总说法相、名相事相之自性分三，一、建立三法周遍所知，二、决定能遍三法之自性，三、三法各自之安立。

乙二（决定能知量之自性）分二：一、法相之安；二、抉择各自事相之义。

丙一（法相之安立）分三：一、总说法相、名相、事相之自性 二、分别决定量之法相 三、抉择法相所表之义

丁一（总说法相、名相、事相之自性）分三：一、建立三法周遍所知；二、决定能遍三法之自性；三、三法各自之安立。

戊一、建立三法周遍所知

三法周遍诸所知，是故阐释彼安立。

三法就是讲法相、名相和事相，这三个法

是周遍一切所知的，周遍一切所知的意思就是说只要是所知法绝对都有这三个法相周遍的，这个诸所知实际上就是讲一切万法的意思，一切轮涅万法这个叫诸所知，一切有实无实法叫做诸所知。也就是说只要是所能够知道，所需要知道的法，不管是心法还是色法，不管是有实法还是无实法，轮回法、涅槃法，乃至佛的遍智法，这些都是所知。

所以三法是绝对周遍一切所知的，既然它周遍一切所知，那么就有必要阐释它安立它，所以说是故阐释彼安立。安立的方式在这个地方讲，也是主要通过自证来安立的，一切所知以法相等三法周遍，这个依靠自证可以成立，通过自证成立的意思就是说在我们的心识当中可以决定，可以通过自证来了知法相等三法。

就是说如果概括来讲的时候，什么是法相，通过自证怎么样认知这个法相呢？这个法相就是说任何一个所知法浮现在我们心前的时候，出现在我们心境面前的时候，和其它法截然不同，绝对和其它一个法完全不同的这样一种法，就称这个就是法相。反正我们说它的特点是什么，法相的特点就是说不管是任何一个所

知，不管是一个色法，外面一个瓶子，或者一个柱子，还是一个人，这个方面任何一个法它浮现在我们心境面前的时候，和其它任何一个法都不相同，它绝对有它自己的特点，这个叫做法相。

然后什么叫做名相呢？名相就是通过名言和心识互不混乱，互不错乱可以耽著的这个法就叫做名相。那么什么叫做通过名言和心识互不错乱？所谓的心识就是前面我们在内心当中认定的法相，认定的法相叫做心识面前它的本体，然后如果单单知道这个法相没有它的名称，我们也没办法耽著，没办法可耽著，所以说名言就是讲它的名称。

比如说瓶子，瓶子有大腹到盛水的法相，这个在我们内心当中可以浮现的，它和它的法绝对不一样的。然后我们如果单单知道这个没有一个名称来宣讲它的话，我们就没办法真正的表述，没办法真正的耽著，所以说我们就称它为瓶子。这个时候就叫做通过名称和心识面前认定个法相，就是说不错乱，完全不错乱。不能说我们内心当中认定的是一个瓶子的相，然后名称是一个柱子的名称，这个叫做错乱了。

我内心当中认定的的是一个瓶子的法相，完全不相同的相它的所知浮现出来，而且我给它的名称也不错乱，浮现是个瓶子名称也叫瓶子，这个时候就叫做可以耽著。如果名言和心识不错乱的话就成了可以耽著的法了，具备这样特点的法就叫做名相。

然后事相是什么呢？简单的讲事相在我们的自证识面前可以这样认定，就是带有特征性而显现的称为事相，这个就是平时我们讲的有特征性，或者一个例子。比如金瓶或张三等等，这个方面就是一种事相。前面的法相和名相能够具体的代表或者具有特征性而显现出来的，什么特征性显现出来的？就是在某一个法上面可以表述出来。就是我们面前一个金瓶，我们说这个就是事相，这个事相又具备瓶子的名相，它可以耽著的，又具备大腹盛水这种法相，然后在金瓶上面具体能够表现出来，具有特征性的显现出来，这个叫做事相，具体指某一个东西叫做事相。

所以大概归纳了，就是说法相、名相和事相三种法它自己各自的特点。

下面讲第二个决定能遍三法之自性：

戊二（决定能遍三法之自性）分二：一、认识本体；二、各自之法。

首先讲第一个认识本体，认识本体就是将法相、名相和事相的本体加以认知，然后确定它们的关系。

己一、认识本体：

法相能了境之法，名相所了心之法，
事相所了所依法，彼等即是能所立。

所谓的法相是什么呢？法相是能了知，它是个能了知，如果不知道所了知我们就不知道什么是能了知，所以我们就讲法相是能了知所了的方式，或者它是能了的法，能够了知的法。比如说在这个里面经常使用的黄牛它的法相，项峰垂胡，项峰垂胡就是能了，能够了知黄牛它的一种法就叫做能了。能了还有一个特点是境，境就是在事物的本体上面要具备，在事物本体上面要具备。比如项峰和垂胡，项峰和垂胡不单单是我们单纯的分别念去安立的，这个方面就要观待于境上面肯定要具备这样一种自性，项峰垂胡就是在黄牛的境上面具备的。大

腹盛水或者知言解义等等，这个方面都是在人或者境上面具备的，所以说它是境之法。

但是这个境之法，上师也是再再强调了，这个境之法，法相是境之法，这个方面我们说一个微细的差别在哪里？就是说项峰垂胡这样一种特征我们说是境之法，但是这个境之法是不是就是法相呢？我们说这个项峰垂胡它是法相，我们安立它的法相的时候不单纯是从境上面安立的，观待了境上面项峰垂胡这个特征，然后遣余识面前认定它是法相。

如果真正这个法相在外境上面就存在，而不是说项峰垂胡在外境上面，三法当中的法相如果是在外境当中存在的话，当我们看到项峰垂胡的时候，因为通过法相他就能够了知名相，就能够了知其它的，所以如果真实的法相在外境当中真实存在，那我们看到法相的时候马上就能够了知它的名相。

所以我们说这个是一种遣余，境之法是耽著境，上师讲这个是耽著境。这个方面主要是讲法相它自己的本体，法相它自己，不能单纯说外境存在法相，只能说外境当中有个项峰垂

胡这样的特性，然后我们通过遣余识安立这个就是法相，这个就是它黄牛的法相，所以说能了境之法的意思就从这个方面可以了解。

名相所了心之法，名相是什么呢？名相的自体是所了，观待于能了来讲是所了。也就是说法相它是能了知的因，名相是所了知的果，通过项峰垂胡我们就可以了知这个就是黄牛，所以说这个黄牛是通过项峰垂胡来了知的，所以它是所了。而且它是观待于境和心的法当中的哪一个法呢？心之法，这个名称完全是心安立的，我们说安立一个黄牛、瓶子等等，这方面都是心上面去安立的，所以外境上面不存在一个所谓的名相，不存在一个所谓的名称。所以它是所了知，而且它是心之法。

下面讲事相，事相所了所依法，它就是所了所依，所了所依在注释当中讲了所了就包含两个了，两个称之为所了。哪个是所了呢？就是说外境的法相这个是所了，然后假立名相这个叫所了，从这个方面讲所了知的，它就是所了知。我们要知道这个就是项峰垂胡，我们就要知道这个就是黄牛，实际上从总的来讲这个就是所了知，注释当中讲所了知的外境法相作

为所缘，假立名言作为能缘，就是说所依和能依都是所了知。

外境法和假立叫做所了知，这个方面就称之为所了知的法相和它的名相。所依呢？在事相上面它可以作为法相和名相的所依，它就是一种依止处。比如我们说事相观待于论式来讲，黄牛的论式来讲它就是花白的黄牛，黄牛怎么是花白的呢，黄牛怎么还有白的黑的呢？实际上黄牛是一种物种、一种种类，牛其中的一个种类叫做黄牛，总称叫黄牛。所以说它虽然总称叫黄牛，但是它也有花白的黄牛、黑的黄牛、白的黄牛。

所以我们说什么是黄牛名相的事相呢？我们说是具体带有特征性的法，就是它的具体例子，应该是花白，比如花白的牛，从这方面讲是这样。在我们面前牵出来的这头花白的黄牛的事相上面，我们就可以看到这个就是项峰垂胡，它就是黄牛，所以说从这个方面讲所了所依法，事相是所了所依法。所以说这个方面就是讲它特定的例子，就是讲事相所了所依法。

彼等即是能所立，这些三法叫做彼等，就

是能立和所立的关系，或者是能立因所立果，能了知所了知的果。上师在注释当中讲通过这样一种法相，项峰垂胡可以了知黄牛，通过黄牛可以了知花白的黄牛，所以说从这个方面讲是能立所立、能知所知的关系。通过一个法可以了知另外一个法。或者说通过这个事相它可以了知项峰和垂胡或者黄牛。

我们说通过实际的这头黄牛，以它作为所依，以它作为能了，我们就知道这个就是黄牛的项峰垂胡，这个就是它的什么什么，这方面一下就能了知了，所以从这个方面也可以了知是能立所立的关系，能知和所知的关系。

上师说这个黄牛和水牛差不多，我不知道内地的黄牛，也有一种黄牛和印度的黄牛到底是怎么样的差距，现在脑海当中黄牛的印象已经很模糊了，是不是有这样一种，好像颈后有一块骨头什么的，好像下面有一片薄薄的皮，那个是不是叫垂胡，还是真正有一个叫胡须的东西叫垂胡呢？应该不是胡须吧，好像我记得内地的黄牛脖子下面好像有长长的一片肉，是不是那个就叫垂胡啊？如果是的话那肯定内地的黄牛和印度的黄牛应该是差不多的。牦牛肯

定就不具备这些法相，所以从这个方面讲，黄牛从它的名相、法相或者事相，从这些角度可以理解，是能所立的关系。

己二（各自之法相）分二：一、总说；二、别说。

庚一、总说：

三法悉皆需理由，若无一切成错乱。

三法就是讲法相、名相、事相，各自都需要一个理由，不共的理由，和其它不相同的理由。如果三法没有各自的理由的话，一切都成了错乱了，法相也成名相，事相也成法相，有这样一种过失，所以三法各自都不一样。

这个地方打比喻讲，它具有项峰垂胡的特征它能够叫做法相，其余没有项峰垂胡不叫法相，所以从这个方面讲就是这样的。前面我们讲它的特征的时候，名相就是通过名言和通过心识面前显现不错乱而可以耽著的，这个方面必定是在名相当中才具备的，而具有特征性显现的法必定是事相上面具备的，从这个角度略说来讲也只可以这样知道，但这个是总说。

如果要别说安立法相等等理由，下面开始

讲的，所以这个地方主要指出都需要理由的意思。

庚二（别说）分三：一、法相之理由；二、名相之理由；三、事相之理由。

辛一（法相之理由）分三：一、破法相不需要法相之观点；二、安立需要之法相；三、彼所遣过失详细分类；

首先讲第一个破法相不需要法相之观点，也就是说下面所破斥的三类观点都是说这个法相不需要法相的观点，从这个方面进行观察的。

壬一、破法相不需要法相之观点；

有谓法相具实体，无需法相需无穷。

有谓义虽无所需，建立名言则必需。

余谓义需其名相，同彼如因无穷尽。

这是三类观点，三类观点当中第一类观点，有谓法相具实体，因明前派的论师他认为这个法相是在外境实体当中具备的，它就在外境当中就这样实实在在实体方面具备，而不是一个反体。所以说无需法相，它已经有了法相，通过这样的法相就能够了知它的对境，就能够了

知它所成立的意义，所以说不需要法相。如果说具有实体的法相还需要法相必须成了无穷无尽的法相的过失。所以说他就认为，因为这个法相它自己成立是在外境当中具实体的法，如果是具有实体的法根本不需要法相，他从这个方面进行观察的。

然后第二类讲有谓义虽无所需，就是说他分成两类，将法相分成证成义理，或者义理方面和名言方面的，他说如果从意义方面讲，外境方面的意义方面讲，法相从意义角度讲它是具实体的，它既然具实体无所需，它自己不需要法相，否则成无穷，他就这样讲的。但是建立名言则必需，建立名言则必需的意思是什么呢？因为这样一种法相必定是个所知法，它是个所知法但是从意义上面需不需要具备呢？意义方面因为是实体的缘故，再不需要具备了。

但是要安立这个法相是一种所知，从名言上面要安立它是一种所知，从这个角度来讲这个法相还需要第二个法相，从这个角度来讲建立名言则必需，在上师的注释当中这个讲的比较清楚的。

余谓义需其名相，同彼如因无穷尽。这个就分了三个层次，余谓义需，余就是其他的论师，谓义需，义就是讲意义上面，法相的意义上面也需要法相，这个叫做谓义需，就是法相的意义需要法相。第二层意思，其名相，然后和下面的同彼连在一起，其名相同彼，意思就是说这个法相的名相同彼，同彼的彼字就是讲法相，所以说不单单法相它自己需要法相，这个名相同法相一样，它也需要法相。第三层就是比喻，如因无穷尽，比如说他说一个论式，他说声音是无常所作性故，这是个因，这是个推理的方式，声音是无常所作性故，这个因是不是真因？他们说真因，为什么是真因呢？因为它具备三相的缘故，三相齐全就叫做真因。那么为什么三相齐全就是真因呢？它需不需要三相来成立呢？它也需要三相来成立才是真因。

所以这个方面第一个三相需要第二个三相来证成，第二个三相需要第三个三相来证成，所以说这样下去就是无穷无尽，所以说第一个法相它自己需要第二个法相，第二个法相它自己还需要第三个法相，反正只要是所知它肯定具备三相的。名相也是这样的，所以说他打比

喻讲如因穷尽，它是个例子，通过声音是无常所作性这个推理的方式，要成立它是真因，那么就必须要三相，三相齐全才有真因，那么这个三相齐全是不是真因呢？他又用第三个三相齐全证成第二个三相齐全，那么第三个三相齐全是不是真因？必须要第四个三相齐全证成第三个三相齐全，所以从这个方面讲因是无穷无尽的。就像这个一样，法相和名相也是无穷无尽的，他从这个方面进行安立的。

安立的时候我们看科判当中讲破法相不需要法相之观点，大概可以从意思上面可以分成两类，第一类直接讲不需要法相，比如说第一类、第二类，第一类、第二类法相具实体的缘故不需要法相，这个就比较容易对科判的含义，就是说直接讲不需要法相。第三类实际上需要法相，法相需要法相，名相需要它的名相，从这个方面讲的时候是不是科判当中破法相不需要法相，第三类观点安立不上呢？实际上间接的侧面可以安立，从下面推理的时候，实际上就是说你们这个因建立你们的名相的时候他不需要法相的意思，不需要法相就能够建立你的名相，他主要自己要成立这个观点。

所以他自己表面上在讲余谓义需共名相，同彼如因无穷尽，好像不需要法相，但是我们后面观察给他发过失的时候，实际上法相虽然无穷无尽，但是它的所立的名相可以安立，实际上不需要法相这个名相就可以安立，不需要因它的果就可以安立，所以从这个方面间接还是不需要法相的，法相因为没有中止的时候，无穷无尽没有一个中止的时候。如果不需要中止，那么不需要法相来安立名相，从这个方面大概间接推知他的观点。

下面是总破，一概摄义的方式来破斥两种观点：

安立之因未决定，所立之果若决定，
法相已成无必要，未定无尽皆失坏。

安立之因未决定的意思，我们首先理解这句话的意思是什么意思？对方他实际上说除了第三种观点，比较明显的方式说这个法相无穷无尽，所以我们好理解，安立之因，就是能了境之法这个法相就叫做安立之因。安立之因是它的法相，没有决定，因为它无穷无尽没办法决定下去。

第二种观点怎么样安立，安立之因未决定呢？这个方面我们可以分析，对方说这个法相只需要一个就够了，两种观点都是需要一个，意义上需要需要一个。按照我们的推理方式，它是所知，如果它是所知，它自己有没有三相，按照总的法则来讲任何一个所知都需要周遍三相的，那么你这个法相是不是真的法相？或者你的法相本身有没有法相？如果对方说不需要法相，那就非所知了，实际上从这个侧面来讲，我们说你安立的因还没有决定。

就是说你安立的这个法相是不是真正安立的因，是不是真正的法相这个还没有确定下来，因为没有下面推理的缘故，没有下面的理由来证成你第一个法相是真正的一个法相，所以说从这个方面讲的时候安立的因未决定，这个就可以肯定三种观点都有一个安立之因未决定的比较共通的地方。

然后在这个前提下面我们开始发这个过失做观察，在安立的因还没有完全确定下来的时候，当然他们认为已经确定了，法相具实体，两种他们认为已经确定了，但是按照它是所知，所知需要法相等三法总的前提下面看的时候，

单单是安立第一个法相还没有办法确定，你说的是法相，但是是不是确定下来？没有确定，所以安立之因还没有确定。

那么我们就问，在安立的因没有决定的情况下面所立的果，比如这个地方的名相，这个地方的名相就是他所立的果，所立的果决定还是不决定？就是分了这两个问题。

首先安立之因未决定所立之果若决定，在安立的因法相还没决定的时候所立的果已经决定了，那么就有一个过失，什么过失呢？法相已成无必要，法相没有必要了。为什么呢？法相是能了，然后名相是所了，法相是安立的因，名相是所立的果，所以说这个时候在法相还没有决定的时候你的果就能够决定，很明显就说明法相根本成了无需要了，法相已成无必要。法相有也好，法相没有也好，反正你的果能够确定下来，所以这个叫做第一种过失，如果所立的果决定的话有这种过失。

如果安立的因没有决定，所立的果也没有决定，这个时候无尽皆失坏，无尽皆失坏是什么意思呢？首先我们看无尽两个字，这个无尽

就是讲法相无尽。为什么说法相无尽呢？因为他们自己的观点，尤其是第三种观点，就是余谓义需其名相这个问题，他就认为第一个法相需要第二个法相来证成，第二个法相需要第三个法相证成，像这样它的法相无穷无尽的，找不到一个末尾。如果找不到一个末尾的话这个是你们的无尽，你们的法相无尽，如果你的法相无尽的话，那么最后的法相确定不下来，最后一个法相确定不下来反过来看的时候，第一个法相，根本的法相没有办法真正成立一个真实的法相。

如果第一个根本的法相没办法成立一个真实的法相的话，皆失坏，你的这个论式就失坏了。就是说面前这个动物它是黄牛，因为具有项峰垂胡之故如花白，他是想要通过项峰垂胡证成面前这个动物是黄牛。但是现在你的这个法相，这个项峰垂胡根本的法相，要证成黄牛名相的法相它确定不下来，为什么确定不下来？无尽故，这个地方无尽这两个字就是说这个意思。

因为你的法相是没有尽头的，你的法相是没有末尾的没有边际的，所以你的根本法相无

法证成，根本法相没办法证成的话，你想要通过根本的法相证成名相，失坏了，像这样皆失坏，你的根本的论式就没办法安立，就失坏了。所以我们说通过这样详尽分析下来的时候，安立的因如果没有决定，所立的果决定也好，没有决定也好，实际上都是不能成立的，这方面就是这样辩论。

然后下面主要针对第三类，未定无尽皆失坏，这个结论，我们定下来对于第三种观点，定下一个未定无尽皆失坏的结论，对方说没有这个过失，他就开始回辩，从这个角度回辩的。

因事相立所立义，是故无穷无过失。

三相垂胡未决定，唯定所作及花白，

无常黄牛亦应知。

他自己要表达的观点无过失，他就想没有过失。什么无过失呢？无穷无过失，他就讲这个无穷是无过失的。为什么说无穷无过失呢？因为我们前面讲你的法相是无穷无尽的，这个应该成了个过失，他说即便是我们的法相无穷无尽，但也没有过失，也能够证成我们的所立。既然这样的话怎么样证成所立的，他说因事相

立所立义，这个是他根本的根据。因事相立所立就是他的根据，所以我们的法相虽然无穷无尽，但是也没有失坏了我们的论式，我们的名相无法安立这个过失是没有的，他就从这个角度讲无过失。

我们可以分析这个因，因事相立所立的意思，如果要真正的了知因事相立所立义这一句话的意思，我们首先就要知道这个因的意思，第一字的因就讲这个推理，或者我们讲真因，如果一个真因，我们说真因的法相是什么？真因的法相按照后面要学习的麦彭仁波切的这些因论学当中所定的定义，真因的法相是三相齐全，只要三相齐全的因叫真因，这个就是因的法相。然后因的名相是什么呢？因的名相就是真因，真因就是因的名相。

因的事相是什么？我们说真因的事相必须要举个例子，比如说声音是无常所作性故，这一个论式就应该成了真因的事相，带有特征性的显现法，什么是带有特征性的显现法？我们说这个推理，比如说一个论式，这个推理是真因，因为三相齐全故，如所作因。那么这个所作因就是事相，在这个所作因上面就具体能够

表现三相齐全，声音它是无常所作性故，很齐全圆满了一个三相理论，所以说我们通过了知所作性故这个因就可以证成，我们说这个推理是真因，具有三相齐全的缘故，这个就是一个比较完整的论式，本来来讲应该以三相齐全，在这个论式当中三相齐全是根据，推理的因，他要通过推理的根据推出所立，推出所立就是真因，它就是一个真正的因，这个推理是真因。这个推理所证事，然后是真因是所立法，然后三相齐全故它是一个能立，然后所作因是它的比喻，或者是它的事相。

本来应该按照三相推理去成立它的名相，成立它的所立法，如果按照正常的论式的话，中间这个三相齐全必须要确定下来才行，但是他说确定不下来，为什么？它无穷无尽的缘故，中间三相齐全无法确定，他从什么来确定呢？他从事相来确定，声音是无常所作性故这个事相它来确定所立。这个地方的所立是什么呢？这个地方的所立就是真因，这个推理是真因，三相齐全故，如所作因。

所以这个所作因就成了这个推理当中的事相，通过这个比喻通过这个事相他来成立它的

所立法，因为声音无常所作性这个是一个正确的推理，所以说通过这个事相的所作可以证成真因当中的所立法，就是它是个真因。这个方面通过因事相立所立义的意思，所以我们分析的时候，通过一个具体的例子，通过具体的推断、推论来证成什么叫做因事相立所立义。

因就是讲真因的事相来成立这个因当中的所立，上师注释当中是这样讲的，这个推理是真实的推理，按照论式来讲这个推理是真因，因为三相齐全故，如所作。上师说第二次推理和这个地方的意思是一样的，就是这个意思，反正事相是具体的例子，在推理当中我们要具体举一个例子来说明你这个三相齐全就是真因。所以实际上他通过所作这个因，这个事相来证成这个是真因，就是这个意思了。

如果按照另外一个论式来推的时候，通过事相立所作义的意思，面前这个动物是黄牛，具有项峰垂胡故，如花白。这个花白就是事相，如果我们按照这个论式来看这个意思，看这个颂词的时候，因事相立所立就比较明显了，在这个论式当中花白是事相，本来来讲应该按照法相项峰垂胡来成立这个所立，这个地方的所

立就是黄牛，他因为法相无法确定的缘故，无穷的缘故，他没办法从法相来成立，他就用事相来成立，这个地方的事相是花白。他说通过这个花白能够成立黄牛，所以说虽然无穷，是故无穷无过失，虽然我们的法相是无穷无尽的，但是我的推理还是没有过失的，就从这个角度讲。

上师讲记当中，首先讲声音是无常所作性故，首先把这个列出来，列出来之后我们说这个是真因，为什么是真因呢？这个是第一次推理，第二次推理的时候，我们说前面这个推理它是真因，因为具有三相齐全故，上师说这个地方讲第一个推理当中的所作因就成了这个地方的事相了，我们就说如所作因，如声音无常所作性故这个因。所以说在这个地方，第二次推理的时候，第一次的所作故就成了第二个推理的事相了，就成了第二个推理的例子，就成了具体的例子。

所以这个地方几个问题抓住就可以了，第一个真因的法相是三相齐全，真因的名相是真因这两个字，然后真因的事相通过一个具体的例子，在这个地方就用了所作因这个例子来证

成的。所以他说通过这个因的事相所作这个例子可以证成真因的所立，他说虽然我们的法相无穷无边，但是还是没有过失，仍然可以证成我们的所立法，仍然可以证成黄牛，仍然可以证成真因，这个是对方的观点。

下面我们在破时候就是这样破的：

三相垂胡未决定，唯定所作及花白，
无常黄牛亦应知。

这个方面讲这样的例子，首先我们看三相和垂胡，三相和垂胡都是在前面我们讲的两个论式当中的法相，或者说两个论式当中的因，推理的因。就是说这个推理是真因，因为三相齐全故，所以打头的三相两个字就成了法相。为什么呢？因为真因的法相就是三相齐全，这个方面三相就是这个意思，垂胡就是讲这个动物是黄牛，又具有垂胡故如花白，所以这个方面的垂胡也成了法相，成了他推理的因。

这个论式当中最关键的问题就是垂胡，通过垂胡来成立这个黄牛。这个时候按照对方的观点，无穷无过失，他说法相无穷，所以他说要成立真因的三相它是无穷的，但是虽然不决

定也能够证成所立。所以说在这个地方讲，三相垂胡没有决定这个是你们的观点，唯定所作及花白，这个所作和花白就是前面两套推理当中的事相，这两个都是前面推理的事相。

前面他说只是通过所作因可以证成真因，所作对照三相这个可以，花白对照垂胡这个可以，所以他就认为这个推理是真因，因为三相俱全故犹如所作因。所以唯定所作的意思就是说唯一确定这个所作的事相就能够证成真因当中的所立。然后及花白就是说这个动物是黄牛，具有项峰垂胡故如花白，这个花白就是事相，通过这个花白可以证成他的所立。

这个地方第二套论式当中的所立就是他的黄牛的名相，所以通过花白能证成名相。如果说法相没有决定，只是确定了事相的话，那么下面的过失就出来了，无常黄牛亦应知，无常黄牛就应该知道了。怎么样无常黄牛就知道呢？因为你不需要法相的缘故，你只需要事相来确定它的名相，需要它的事相来确立它的所立就够了。

比如说声是无常所作性故这是一套推理，

那么如果按照你的观点来讲，这个所作，跟随前面的推理下来，这个所作实际上就证成无常的真因，它不需要三相齐全，实际上按照一个比较公允的、比较传统的模式、正确的模式来讲，我们说这个声音是无常所作性故，我们说这个是真因必须要三相齐全。

我们可以再介绍一下什么是三相齐全？比如我们说这个所作因是正确的，真正是真因，我们必须要三相。第一相就是讲它的宗法必须要成立，我们说三相成立必须非常严格的，三相当中第一项就是宗法，宗法要成立就是所作的推理和它的所诤事，和它的有法要观察，它成不成立，有没有不成的过失，没有不成的过失，为什么呢？我们说声音是无常所作性故，在这个论式当中声音就是所诤事，它就是有法。

第一项要成立的话，我们要把所作和声音放在一起观察，我们说声音是不是所作？声音是所作，这第一项就成立了，宗法成立了。第二项是同品周遍，第三项是异品周遍，这个是完整的三相。我们说这个论式同品周不周遍？同品周遍，一切所作法绝对是无常的，只要是所作法周遍是无常，这个是同品方面周遍了。

然后再反过来，如果所立一退，它的能立就要退，如果是恒常的法，因为无常的反体，所立是无常，无常一退失之后反方面的常法就要成立，如果是常法周遍是非所作性，异品周遍。

所以这个才是一个真正的三相齐全，这个方面是一个三相齐全的因，但是对方他没有通过三相齐全来安立一个真因，他只是确定一个所作的事相就够了，这个时候没有三相齐全的真因，没有通过这么严格的方式，宗法、同品遍、异品遍，没有这样去成立的缘故，他说只是唯定所作。

唯定所作那么就出了一个问题，无常黄牛亦应知，你没有通过这么严格的三相来推知，只是说声是无常所作性故，前面只是通过所作确定了所立是真因，所以这个时候只要是看到了所作的事相的人，只要是知道声音是所作的人，绝对能够了知，相续当中生起一个绝对的定解就是无常，相续当中不可能产生一刹那的常有的争议。

我们说对了，反正你了知了所作就能够知道无常，没有这么简单。比如说我们现在看一

个人唱歌，我们说声音是无常所作性故，要成立声音是无常，但是我们看到唱歌是所作的，他又开始摆架子，又开始呼吸然后发音，这个是不是所作呢？我们看到这个是所作的，这个就是所作，你看他通过勤作把声音发出来了。

如果知道这个我们马上就可以知道，因为所作的事相马上可以推知所立法，一切众生就能够知道是无常的，马上就可以了知。但是根本不可能的事情，任何一个众生能够了知这个人唱歌这么费劲，这个人唱歌是所作的，但是根本生不起这个声音是无常的定解。为什么呢？因为没有通过三相来证成的缘故，这个所作和有法没有去观察宗法成不成立，同品周不周遍，异品周不周遍，都没有观察，只是定了一个所作。那么按照你的论式就绝对应该了知无常，但是根本不可能的事情，就是这个意思。

第二个花白，如果唯定花白，黄牛也应该知道了，本身要知道黄牛他应该通过法相来证成，项峰垂胡来证成，但是他说项峰垂胡这个法相不确定，确定不下来，只是用它的事相这个花白就可以证成黄牛。如果是这样的话我们发个过失，只要是看到花白的黄牛，他就能够

知道这个是黄牛。为什么呢？只是需要事相就能够证成所立的缘故。

我们现在黄牛是所立，那么按照你们的观点，事相可以证成他的名相，所以只要是看到花白的黄牛他就马上能够知道这个就是黄牛，因为你们的观点说通过事相可以知道所立的缘故。在蒋扬旺波尊者的注释当中就是这样讲的，如果以花白这个事相就能够知道黄牛的话，那么不需要项峰垂胡，那么看到一个花白的马也能够马上说这个就是黄牛。

但是这个是错误的，这个里面关键的错误在哪里呢？就是项峰垂胡在花白的马上面根本没有，但是最关键的因素你把它删掉了，你说这个不需要，无穷无过失，你只是需要确定事相，这个事相就是花白，只要看到花白的东西就是黄牛，这个方面完全是一个错误的推理。所以因事相立所立他们认为很圆满，但实际上通过一层一层分析下来的时候过失相当大，通过这个方面我们知道他这个是不决定的，主要是对第三种问题做一个观察。

今天就讲到这个地方！

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

第 44 课

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！

发了菩提心之后我们开始辅导因明，现在在讲第八品观法相，现在主要是在观察法相不需要法相的观点。前面也列举了三种观点，然后自宗对这些观点也通过一轮两轮的方式已经做了观察破析，今天接着破其他的观点：

许谓名言亦复然，若无可耽非所知，
设若有可耽著事，则彼乃后之法相。
若尔枝桠亦复然，无有枝桠非为树，
彼有枝桠则树木，亦成法相无止境。

那么这个呢就是一组辩论，首先第一个颂

词是讲他宗的观点。有些论师他对于名言这个问题呢他也是提出这样一种问题，就是许谓名言亦复然，除了法相前面可以这样观察有没有第二个法相以外呢，实际上这个名言亦复然。可以这样观察有没有第二个名言。

此处的名言就是指名相的意识，前面我们说三法周遍诸所知，那么一切的这样一种法相、名相、事相周遍一切所知。所以说像这样观察的时候，名相他自己有没有第二个名相，就是这样的。

那么如果回答没有第二个名相也不行，如果说有第二个名相呢还是会有其他的问题。所以说首先观察若无可耽非所知，首先我们要知道可耽是什么意思，可耽就是可耽著。那么什么可耽著呢？前面讲名相他自己的法相的时候，就是名相的法相、事相的法相，就是说以前刚开始讲的时候有一个名相他自己的法相。名相的法相就是说通过名言和心识互不错乱而可耽著的事物，可以耽著的法。

这个就是他名相的法相，所以说我们观察名相有没有第二个名相，和观察名相有没有他

的法相，实际上从某个侧面来讲是一个意思。所以说我们说名相他有没有第二个名相，或者说名相他自己有没有可耽著。本来前面已经说他的全称应该说是名言和心识互不错乱而可耽著，这是他的全称。

这个方面呢简称可耽。简称可耽呢就是说如果这个名相他自己不具备可耽著他的法相的话，那么他自己呢就是非所知的。他因为这个名相的本身不具备他自己的法相的话，那么他当然就不存在了。或者说是因为一切所知必须要周遍三法，那么这个名相他是不是一个所知呢？名相他应该是个所知，因为不管是有实法还是无实法、外境存在的法还是心前耽著的法这些都算是所知。

所以说如果说这个名相他自己没有可耽著事的话就非所知，这个肯定是不正确的。因为现在我们正在思考、正在言说这样名相的缘故，应该成所知，那么这个方面就是不对的。所以说是没有可耽著事这个非所知就不对。

第二种观点：设若有可耽著事。那么这个名言或这个名相如果说他自己本身有可耽著事，

他自己存在法相或者说是名相，他存在第二个名相。如果是这样的话则彼乃后之法相，这个就是承诺后面的法相。

这个观察的方式是怎么样理解的呢？观察的方式我们就是说名相他自己的法相就是具有可耽著的本体，那么如果他具备可耽著的本体。从一个侧面来讲呢，前面的这个名相他就已经排除了非所知的这个错误，非所知的过失已经通过他因为有可耽著的事的缘故呢排除了非所知了，这个是一个问题解决了。

但是解决了一个问题之后第二个问题又随之出现，那么就是说因为这个名相他自己有可耽著事，有可耽著事他本身也可以成为后面的法相，就是说则彼乃后之法相。这个“彼”就是第二个名言或名相，就应该成了第二个名相他的法相了，就是说我们观察的时候第一个名相他自己如果有可耽著事他自己成了所知，确实实名相他自己的法相成立。

但是我们在观察说可耽著事成立的时候呢，这个可耽著事本身他就成了后面的法的他的法相，那么通过这个可耽著事又可以成立第二个

名相，后面第二名相通过第一个的可耽著事他可以成立，或者说是后面的名相他自己，就是说前面的可耽著事他就成了后面名相的耽著境。如果法相成立之后呢从一个方面讲名相的法相成立了，从另外一个侧面讲呢名相的名相他自己成立了。

因为可耽著是他的法相嘛，从一个角度来讲可耽著事一成立他的法相的意义就成立了。所以说可耽著事他成立了后面的法相，成了后面什么的法相呢？成了后面名相的法相。那么后面这个名相他自己有没有可耽著事呢？他应该有，如果没有的话非所知了。所以说后面这个名相他后面又要具备可耽著事，那么这个可耽著事又成了后面名相的法相，就这样一个一个下去，成了无穷无尽。

所以在注释当中就讲得很清楚，那么第二个名相本身也是第三个名相的耽著境，这样导致前前是法相后后是名相，前前前面是他的法相，后面后面是他的名相。所以说可耽著事就是名相他自己的法相，名相他自己要具备法相，所以在名言后面他必须要有可耽著事成立。那么这个可耽著事一成立之后呢，他本身成了后

面名相的耽著境，所以说从一个侧面讲可耽著事就成了后面名相的法相。

那么后面这个名相他自己有没有这样一种可耽著事呢？应该有，那么应该有和他的名相后面又分出了可耽著事，那么可耽著事又成了后面名相的法相，就这样一个一个推下去的时候呢就成了无穷无尽，从这个方面进行观察的。主要是这个方面他宗的观点稍微复杂一点。

那么知道了他宗观点之后，我们就可以开始进行观察。观察的总的前提上师在做教诫的时候有个窍诀，或者说有一个最关键的地方，关键的地方就和前面我们分析微尘的问题一样的。如果按照我们的分别念去分别极微到底可不可以一分为二，最小的极微还可不可以一分为二。当然，从我们的分别念面前来讲的话，可以一分为二，然后把这个一分为二的又可以一分为二，像这样从分别念的角度来讲的话，可以一直分下去，无穷分下去。

这样有一个什么问题呢？这个就没有考虑到实际情况。实际情况，它本来就是一个最小的单位了，所以说从最小的单位一分就成为没

有了，但是不考虑实际情况，而单单从分别念的侧面去观察安立的时候，当然可以一分再分，分到无穷无尽，没办法分了。

那么这个时候也是这样的，我们说这个名相，他的名相或说名相它的法相，从这个两个方面观察的时候，只是从不同的侧面观察的。就是说在注释当中有的时候讲的是名相的名相，有的说是名相的法相，这个方面就说是从名相是他的名称，然后可耽著是它的法相，所以说这个方面就是把名相和法相合在一起进行观察。

那么实际上我们讲的时候，我们就说所谓的名相，现在我们观察的时候，这个所谓的名相只不过是把我们自己遣余识，或者分别念面前显现的这个部分，耽著于它自己的义反体。耽著于它自己的义反体就是说从我们的分别念的境界来看的时候，这个名相可以单独作为一个法，所以说它既然在我们的分别念面前可以单独作为一个法的话，我们就可以说这个法他可以不可以再有一个他自己的法相？这实际上就已经和我们观察论释，就是我们成立名言的初衷已经早就背离了，就忘记了这样一种初衷了。

所以说我们在观察所谓的名相的时候，他主要说就是和他自己所知的本体，所知法的本体应该是无二无别的方式证成。就是说名相它自己有它的法相，主要是说通过法相证成名相之后，我们就了知了名言了，实际上这样就完成了事情了，再没必要观察下去了。上师也讲如果你要观察就随你的便，随便你观察，但是有没有必要。

实际上在因明我们的论释当中观察的时候，没有必要再观察下去，因为现在我们主要讲成立名相，这个花白动物是黄牛具有项峰、垂胡故。实际上我们是通过它的项峰、垂胡成立它的名相，只有名相一成立，大家就通达了，大家就知道了。知道之后还有没有必要再观察下去它自己是不是名相等等，这个方面就没有任何必要，所以说这个就是一种总的前提。

总的前提就说是实际情况当中就是名相、事相、法相，这个就是一个法上必须要了知的。它和这样一种法上面成为无二无别。比如说这个花白的黄牛，实际上我们说这个花白的这一部分，我说是事相，项峰、垂胡这个是它的法相，然后就说黄牛是它的名相。我们分开讲好

像是三个东西，但实际上我们观察来观察去，就是要成立这个花白的东西是黄牛就够了。所以说我们就说，名相、事相和法相，它就是无二无别的方式来证成。只要我们通达这个花白的东西是黄牛的时候，我们这个论释或是我们观察的必要就已经完成了，再也没有必要再观察下去了。

所以说这个就是总的前提。了解完这个总的前提之后，萨迦班智达为了让我们了解这个问题，就是说通过反问的方式，通过顺着他自己观察的这个思路，反问他。实际上通过这样一种同等理来遮破我们认为这样一种名相和法相可以一直观察下去的这样一种邪念，这样一种不必要的分别念，就可以通过一问一答的方式进行遮止的。

“若尔枝桠亦复然”，若尔，就是如果按照你们的方法，如果你们的这样一种观察的方式是正确的话，如果是这样的话，枝桠亦复然。

“枝桠亦复然”我们就用另外一个具体的事物来说明这个问题。那么这个地方，“枝桠”就是讲具有枝叶之物，具有枝叶之物实际上就是树的法相。我们说树的法相就是具有枝叶，或

者说有枝有叶，具有枝叶的这个物体就是树。所以我们在观察树的法相的这个枝桠的时候，或是颂词当中讲枝桠，我们就理解实际上就是有枝有叶之物，具有枝叶之物就是枝桠。

那么“亦复然”，我们就是说你这个枝桠成为树的法相，它自己有没有法相？是这样的。如果说无有枝桠，就是说枝桠本身没有枝桠的话，那么具有枝叶的东西，具有枝叶之物它如果本身没有枝叶的话，那么因为它不具备这样一种枝叶的缘故，非为树，它就不是树。所以说从这个方面讲的话，如果枝桠它自己没有枝桠的法相，枝桠本来不具备有枝有叶的法相的话，就应该不是树。因为它不具备它自己的法相的缘故，就是这样的。

“彼有枝桠则树木”，如果说是这个枝桠本身他还有枝桠的话，那具有枝叶之物还具有枝叶，它自己具有枝叶的话，那这个时候避免他不是树的这个过失。但是呢，就是说“亦成法相无止境”，应该成了这样一种枝桠又具有枝桠，这个方面就是法相无穷无尽的过失。

就是说为什么要变成这样的一种结果呢？

为什么就是要变成这样的一种结局呢？就是因为按照他们的观点来讲，每个法都应该具备他自己的法相的。所以说，如果是第一个枝桠，第一个法相他如果不具备法相的话，那自己的法相他本身就不成立的，所以必须要第二个枝桠来证成他。那第二个枝桠他自己是不是一个真正的法相呢？必须要第三个来证成他。所以说，如果说是不这样一直安立下去的话，那最初的根本的东西就安立不了，就完全没办法安立。

比如说我们拿第二个枝桠来看，第二个枝桠即便是说他在第一个枝桠上面已经证成了，第一个枝桠他具备第二个枝桠，那么第二个枝桠已经观待第一个证成了。但是第二个枝桠他自己有没有法相？如果他自己没有法相，他自己的本体就失毁了，实际上从反推过来的时候，第二个一失毁，他不是树的缘故，他不具备这样树的树缘，他就没办法证成第一个。

所以说从这个方面观察的这个结果，势必会导致无穷无尽的过失，必须要一直推下去，对方通过观察思考之后，他就这样讲的。枝桠肯定不可能有第二个枝桠的，那么如果有第二

个枝桠就会像前面所讲的一样了，势必会导致成这个无穷无尽的过失，所以说法相最后的一个法相没办法证成的缘故呢，最初的根本法相就证成不了，根本的法相证成不了，那么他自己的这个树的名言就证成不了，所以说从这个方面观察的时候，这个枝前面所讲的树枝或者枝桠的意思，虽无他树枝，它一个树枝就够了，没有其他的树枝证成它，但是然枝本身即建立与檀香无别体。

他自己虽然没有第二个树枝来证成它，不会导致树枝的本身不是树的过失呢？他说不会导致。为什么不会导致呢？因为我们说这个树上的枝桠本身就能够建立和这个我们想要证成这个檀香树无二无别的这个本体，本来和他就成了无二无别的本体。就是说实际意义上我们在观察面前这个檀香树，我们说这个檀香树是树，为什么呢？具有枝桠故，我们以他檀香树本身的这个枝桠来证成这个檀香树，所以说这个枝桠和檀香树是无二无别的，是无二无别的缘故呢，我们又不是在证成檀香树之外的枝桠，如果要证成檀香树之外的枝桠的话，那我们就说这个树枝这个枝桠它的法相，枝桠有

没有法相等等，这个方面就一直观下去。

但是我们并不是说东边有个檀香树，右边有一丛枝桠，然后要以右边的枝桠来证成这个檀香，并不是这样的，并不是说这个枝桠和檀香树是他体的。这个时候实际上我们在说檀香树是树，具有枝桠的缘故，只是本身就是一个要证成它无二无别的本体。所以说现在我们通过这个檀香树本身的枝桠，它已经通过他有枝有叶的缘故已经证成檀香树是树了，已经证成檀香树是树，所以说这个枝桠和檀香树本身，它本身就是无二无别的，这个就是实际情况。实际情况就是要证成枝桠和檀香树无二无别，本来就要知道或者说最终来讲已经变成外无别了。

“是故不成无穷尽”，所以说一方面我们没有这个枝桠飞速的这样一种过失，第二个也不成这个枝桠无穷无尽的过失，两个方面就遣除了。那么实际上对方回答的观点是正确的，所以说我们要通过对方的这个回答的方式可以说是顺理成章来成立我们自己的这样一种名言，虽然不需要第二个名言，但是也没有过失的这样一个观点。

“名言纵无第二者”，那么名言纵无第二者的意思就是说同样道理，我们自己的名相虽然不需要第二个名相来证成它，不需要第二个也不需要第三个第四个都不需要了，所以说一个名相就够了，纵然没有第二个名相来证成第一个名相，但是明相，名言自身的法相建立所知本体故，名言自身的法相意思是说这个名言。

比如说这个地方打个比喻，黄牛，黄牛就是他名相或者名言。那么我们说这个黄牛不需要第二个黄牛名字为证成它的原因呢，就是这个名相自身的法相，这个什么意思？就是说是项峰、垂胡这个就是黄牛他自身的法相。黄牛自身的法相就项峰、垂胡，所以说我们实际上已经用了这个名相他自己的，黄牛它自己的项峰、垂胡来建立了黄牛的这个所知，这个所知就建立这个黄牛，就是说这个花白物是黄牛，这个所知就是黄牛。

所以说我们通过什么来证成的呢？是通过这个名相自身的法相来证成的，只要我们说是这个名像他自己的项峰、垂胡成立，成立之后我们说在这个黄牛身上成立，所以这个时候他的这个名相就已经变成了他本体的所知了，就

已经建立了所知的本体了。

建立了所知本体之后呢，名言岂成无穷尽？所以要两个过失避免的。第一个呢就是说如果明相变成第二个明相的话，应该变成非所知，我们说不会，为什么不会？因为名相自身的法相建立所知故！这个时候他这个名相已经变成所知了，通过它的法相方式已经证成他的所知了，所以为什么不是所知呢？肯定是所知的。所以说这时通过法相来证成的黄牛，已经变成了我们所知物或者说这个事物的本体，已经通过这样法相的方式来证成，黄牛的名相已经证成，所以说没有这个名相非所知的过失。

还有第二个呢没有名相无穷无尽的过失，不需要名相无穷无尽，因为就是说这个时候我们已经了知了这样一种所知，了知名相的缘故，通过这个法相的方式无二无别的方式已经证成了，所以说根本没有无穷无尽的过失

。从这些方面萨迦班智达归纳了这个因明等精要给我们做的介绍，做了介绍之后实际上从很多方面呢就是说打开我们自己的这个思路，以前我们思路很狭隘的。如果说是学习了这样

一种思考的方式，或者从方方面面去观察的时候，把上师所讲的一样，有的时候该分开的时候必须要分开，然后该结合的时候要结合，分别念面前的东西要通过分别念来分析，实际情况要按照实际情况的分析，所以说这个方面把这些精通之后，可以自在的驾驭。

所以这个方面就是把这些精通之后呢，可以自在的驾御。所以说在学习因明的时候主要是多串习，为什么别人在学因明的时候要通过辩论呢，反复地辩论反复地辩论。实际上在反复辩论过程当中，我们学习过的这些论式，学习过的这样一种知识可以反复运用。反复运用之后呢，自己相续当中对因明知识的驾御越来越熟悉，越来越熟练。越来越熟练之后呢对这些问题都可以自在的解决的。

这方面主要是一层层观察下来的时候，根本没有任何过失，从这个方面已经讲了。

下面讲自宗的观点“何时了达名义系，尔时名言得成立。因及法相此二者，各有二类总及别，总别以三论式竟，第四之后无所需”。自宗安立的时候就说什么了达名义系，尔时名

言得成立。

如果我们真正要证成名言，比如说我们现在要证成黄牛这个名相，证成黄牛这个名言。那证成这个的时候呢，我们就何时什么时候通过观察了达了这个名称和意义相系，名称和意义相关联，完全地了知了之后呢，这个时候我们要证成的名言就已经完成了，就得以成立了。

这个方面的名就是讲比如黄牛这个名称，义就是讲外境当中一个实际的意义，垂壶等。具备了这个物体，这个叫义。就说什么时候我们知道了这个东西具有垂胡的物体就是黄牛，这个叫了达了名义系，名义相系就是说这个东西就是黄牛。那么具有这样一种项峰、垂胡的就是黄牛，黄牛肯定具备这样一种项峰、垂胡的法相，这个时候了达之后呢，这个时候我们说名言得成立，我们已了知了。

以前我们是不了知花白的东西是什么，现在 we 了知了这个花白的东西是黄牛。了知之后呢，我们就说实际上已经完成了这个论式，如果是一个真正的观察方式，正确的观察方式，我们就是要了知这个名言，就要了知这个

名相。所以说什么时候通过了达名义相系，名义相系的方式就说在这个物体上面，在这个花白的东西上面，它的这个名称也具备了，这是黄牛。确确实实就是指的这个花白的物体，具有垂胡的这样一种动物，这个时候在这个动物上面，名字和义对照上了，对照上之后我们说对于这样一种项峰、垂胡的意义，通过心识名言互不错乱的方式可耽著，我们内心知道这就是黄牛，就可以耽著了。

从这个方面讲的时候名言就成立了，不需要再观察下去。所以说从实际的情况，我们通过论式推知的时候了知了外境的这个物体就是所立，黄牛名称证成之后呢就可以完成它的推理方式。

下面进一步介绍这样一种进一步观察，或者说运用因和建立法相的模式或方法。

“因及法相此二者”，这个因就是推理，就说我们在推理的时候，建立法相的时候，建立和推理的因和建立这个法相，这二者各有二类，总及别。总和别加起来就有四种，建立因的方式有总的因，有它分别的因。总的因就说

它第一个因，别的因就是在这个论式当中他要别别证成要建立的因，所以叫做总及别。

法相也是一个总的法相和在这个论式当中的法相，从这个方面做观察的，所以总共有四类。

“总别以三论式竟”不管是总的因还是总的法相，别的因别的法相，实际上通过三个论式就可以究竟的，“第四之后无所需”，在三个之后呢，需不需要第四个论式再来证成呢？不需要，已经能够圆满说明问题，对这个问题已经能够圆满阐述了。所以说在第四之后实际上根本不需要再重新建立的。

这时候在注释当中也引用了具体的论式，怎么样总别以三论式竟，第四之后无所需这个问题，这个是在注释中也引用了，所以说我们按照注释的方式来解释。

首先建立的因方面的有总和别，第一个是总的因或者叫做根本因。根本因怎么样的呢，这个地方讲声音是无常，所作性故，这个方面讲他的总的因。他总的因或根本因就是所作性，因为这个方面推理当中的因是什么呢？这地方

要建立推理建立因，在这个论式当中最关键问题的就是这个因，就是要知道根据，他的根据是怎么样的。

所以说我们说他的这个根据呢在这个论式当中就是讲所做性，所做性就是总的或者说是根本的因。这个就是第一个论式，我们建立了。

然后第二个论式呢，在这个论式当中他的因是什么？这个论式要建立他的因，我们说这个方面讲的话，所做他是真因，为什么呢？三相齐全之故，这个就是这个论式当中的别，那么这个论式当中的别呢就是在这个论式当中要建立他的这个不共的因，或者分别的因。

因为第一个总的因我们就知道是所做，所做性就是总的因。那么现在呢我们在这一个论式当中要证成所做因是不是真因，我们就说所做是真因，就说是宗法，或者说是这样一种有法和立宗。然后根据是三相齐全之故，三相齐全就是别，这个方面讲的话就是他的别的因，别的因就是在这个论式当中的因，就是说这个论式当中三相齐全证成什么呢？三相齐全证成这样一种真因。

所诤事实上就是所做，我们就是指所做到底是不是真因？前面虽然说声音是无常、所做性故，这个方面讲了。讲了之后呢有些人他就会怀疑，就是说通过所做性来证成无常，那么这个所做性他到底是不是真因？还是一个相似的因？我们说所做他是真因，为什么是真因呢？三相齐全的缘故，就是因为他三相齐全的缘故所以说他是真因。所有的三相齐全的因都是真因，真因必定是三相齐全。这个就是别，就是第二个因，然后这个方面就举他的理由了。

第三个方面我们就说三相齐全为什么是真因呢？别人象这样问，三相齐全为什么是真因？我们再给他第三个推理、第三个论式，就是说三相齐全可以称之为真因，因为最初命名因即使如此之故。这方面就是提醒我们回忆名称，对名称方面有所回忆。我们说三相齐全就是真因，为什么呢？因为最初的因明论师们在安立真因的时候就是这样安立的，真因最初在命名的时候就是讲三相齐全他具备这样一种法相，具备这样一种因的时候他就是真因。所以要证成这个因，总和别要通过三个论式就圆满了。

所以说现在因为我们在学习的时候，主要

是学习这个因明，反正最初的因明论师就是这样安立的，就是通过这种方式安立三相齐全就是真因。现在我们通过这样一种论式就可以证成总的根本因，声音是无常所做性绝对是可靠的，而且在这个里面也是通过别的因总的因他就是所做。然后在这个论式当中三相齐全也好，在最初命名的时候就是如此之故也好，这个方面实际上都是别因，通过这样一种推理的方式就可以了知正确无误的推理，或正确无误的因。

下面是建立这样一种法相，法相有总的法相和别的法相，总的法相可以从论式当中来进行观察，就是说这个论式当中讲了此动物是黄牛，具有垂胡之故，这个就是总的法相。总的法相就是垂胡，垂胡在我们第一个推理当中就是根本因，或是总的法相，就是说讲它具有垂胡。也就是说只要具有项峰、垂胡的动物绝对是黄牛，肯定是黄牛。如果不是黄牛的话绝对不具备这样一种项峰、垂胡，这个方面就是一个推理。

第二个方面对于别人怀疑垂胡是不是真的黄牛的相的时候，我们第二个讲他的根据。垂胡是黄牛的相，为什么呢？排除直接相违

而成立义反体之故，排除直接相违而成立义反体这个叫做法相的法相，法相他自己的法相。第一个项峰、垂胡是这方面安立的一个总的法相，在这个论式当中我们要成立垂胡是黄牛的法相。

要成立他我们要通过法相的法相安立，前面介绍的时候法相他的法相是什么呢？就是排除直接相违成立义反体，从这个方面讲是法相的法相。排除直接相违就是说只要和他直接矛盾，直接相违的全部排除，不具备项峰、垂胡的全部排除，然后成立他自己的一种特点，这个叫做义反体。

那项峰、垂胡具不具备这样一种法相呢？实际上具备的，只有黄牛才具备这样一种项峰、垂胡，其他的都不具备。所以就排除了直接相违而成立了义反体，成立了垂胡就是黄牛的法相。因为从他法相的法相的方式来进行安立的缘故。

第三个我们再进行证成。别人说排除直接相违成立义反体，他自己这个方面是不是真正的一个法相？他是不是法相的法相？我们说排

除直接相违成立义反体可以成为法相，因为最初命名法相即是如此之故。

我们在第二个论式当中所讲到的排除直接相违成立义反体，可以称之为法相，因为具备法相的法相。就是说排除直接相违成立义反体就是法相。为什么呢？因为在最初因明师在命名法相的时候，在说他定义的时候就是这样命名的，就是这样安立的。所以从这个方面观察的时候，我们就可以知道确确实实就是观察得很圆满。从这个方面最后就可以了知最初的总的论式，或者说根本的因。

根本的因，这个动物是黄牛，具有垂胡之故。通过这样三种论式的推理方式，我们就可以遣除怀疑，最后知道这个动物就是黄牛，具有垂胡之故。这方面就可以生起一个定解，或者说对于这样一种法相的法相等等这个方面观察。

实际上这个方面我们讲了法相、法相的法相，和前面第二个名相等等，实际上侧面不相同的，主要通过垂胡这个法相证成是黄牛。如果对于垂胡这个法相有怀疑，那我们就说这个

是法相，因为他就直接排除了相违成立义反体，是从根据上面去讲的。只要排除了直接相违成立了义反体都称之为法相，那么这个法相在顶峰、垂胡这个有法上面，这个所净事上面绝对具备，怎么观察也是这样的。

所以从这个方面一条条观察下去的时候，可以遣除怀疑，安立这样一种殊胜的观点，通过这样一种殊胜的辩论方式、殊胜的理证来安立了自宗的观点。

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

第 45 课

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！

下面开始辅导因明，因明当中现在在讲第八品，在观法相品当中，现在对于法相的问题做一些辩论，现在总的科判当中是不需要法相的观点，今天接着宣讲：

谓若三相无三相，不成因有则无尽。

三相唯一烟之法，无差别而无他法。

依于此理亦能除，法相应成无穷过。

对方这样生嗔的，比如这个地方引用一个论式，讲对面的山上有火因为有烟的缘故，这个就是一种三相推理，它自己有没有第二个三

相，如果三相推理本身没有第二个三相来证成的话，后面讲不成。不成的意思就是说不能够证成这样的所立，它就不是真正的真因，不能够真正变成真因。为什么呢？因为它自己不具备三相的缘故，它自己不具备三相就说明它自己不是真因，不能够通过烟的因来证成山上有火的所立或者它的果，所以说如果没有三相就成了不成。

因有则无尽，主要是讲第二个回答，如果是因有，这样一种三相因它有第二个三相因应成无尽了，通过第一个三相因，山上有火有烟之故，这个三相因后面有一个三相因来证成它，所以它自己有三相因的缘故，第一个三相就可以成真因了，就可以真正成为真因。但是如果第二个三相它自己没有三相的话，那么它自己又没办法成真因，所以从这个角度来讲的话，第一个三相需要第二个三相，第二个三相需要第三个三相，从这个方面又成了无穷无尽的过失，他就这样讲因有则无尽。

下面开始回答这样的问题，三相唯一烟之法，无差别而无他法。和前面回答的方式是一样的，名言纵无第二者，那个方面我们讲是一

个意思。实际上所谓的三相，比如这个方面讲山上有火有烟之故这个三相，这个三相是唯一烟之法无差别，唯一烟之法的意思就是说在这个三相论式当中是唯一通过烟之法来证成火之法，通过烟之法证成火之法，所以说在这个论式当中它就是无二无别的，所谓的无二无别我们要理解，因为前面我们在证成法相的时候，不管是檀香树它自己有枝有叶也好，还是黄牛的项峰垂胡也好，这个方面无二无别容易理解。

那么这个时候它是另外一种因，它主要是通过果因，通过果因来证成，它是彼生的一种关系。所以这个方面无二无别的意思就和前面无二无别的意思理解的方式上面稍微有不一样的差别，这个方面怎么样无二无别的？就是说在这个论式当中的这个烟和它的这个果，就是一个因果，一个系列的因果。就是说只是通过这个火产生的这个烟，从这个角度来讲二者是无二无别的。而不是说通过东山的烟来证成西山的火，并没有这样的，如果是这样的话那么就除了烟之外有其他的火了，这方面就不是唯一，就不是无二无别。

这个时候我们所要证成的，就是这个论式

当中山上有火有烟之故，这个是很清楚的说明就是通过唯一的这个烟，这个火的果的烟来证成它自己的火的本体，所以说这个叫做唯一烟之法证成唯一的火之法。无差别，就是在这个论式当中它的因和果就是一种无则不生，无则不生无差别，就是无二无别。无二无别前面讲过，这个无差别和前面法相当中和名相的无差别这个方面有差别的，这个方面主要是在一个因果，一个无则不生的因果上面这样安立的无差别。

而无他法，意思就是说并不是除了烟之外另外要证成一个火，或者说从这个方面证成，所以我们现在是要用唯一的烟的法来证成他自己论式当中的火，所以说所谓的三相注释当中也是讲的很清楚，所谓的三相只是在分别心面前分开了这个是有法，山上，然后是火和烟，分别念分的时候可以分成三个，这个方面实际上就可以这样分成。但是实际意义上我们要证成的，就是山上这个火，山上、火和烟这三个地方实际上是一个论式，无有差别而证成的，根本没有必要去分析它自己单独的三相，这个因有没有三相的问题，不需要了，因为我们已

经证成了。

我们通过山上的烟已经证成了火的缘故，所以说就不需要再去分析它自己的法。如果在火之外单独有一个烟，我们分析烟的问题的话，那么可以去分析。但是现在我们只是符合实际情况，通过推理的方式符合实际情况，然后证成和这个火无二无别的这个烟，所以说根本没有其他的过失的，这个就是从因方面，从推理方面来证成的。

下面讲，依于此理亦能除，法相应成无穷过。依于此理就是通过前面的因需不需要三相，就是因三相需不需要因三相的问题，通过这样一种推理的模式，通过这样推理的方法也能够消除法相应成无穷过，这个方面是什么意思呢？两个意思稍微不同，因为前面是三相成无穷的过失，这个方面我们已经善巧解除了。然后通过这个三相不成无穷过失的这样推理，也能够消除法相无穷的过失，所以说法相无穷的过失就是法相的法相等等，这个方面应该成无穷无尽的过失，通过因三相，有没有三相的问题可以善巧的解除。

所以说这个方面就是法相应成无穷过，这个是从两个侧面进行宣讲，一个是从因的方面，推理的方面来遣除怀疑。第二个是通过法相、名相等这一系列的问题进行推理的。

壬二、安立需要之法相：

前面不需要法相的问题已经做了遮除了，下面讲安立需要的法相。

有谓安立名相因，因相何故不同此？

有许三法皆齐全。待名相故此非理。

乃遣直违义反体。

这个方面分了大概三层的意思，第一个是对方安立因的法相的问题，第二个方面三相齐全这个方面的问题，然后是破斥他们的观点，第三个是自宗安立法相的法相的问题。

首先讲第一个，第一个是有谓安立名相因，因相何故不同此？这方面对方是这样安立的，他们讲安立名相的因，谁是安立名相的因？法相的法相就是安立名相的因，或者通过项峰垂胡就可以安立名相，项峰垂胡它就是能够安立名相的因。因为前面讲一个能立一个所立，法相它是能立、能了，名相是所了、所立。所以

说从这个角度来讲法相就是安立名相的因。

因相何故不同此？同样的道理因相何故不同此？也应该这样安立吧。因相就是讲因的法相，你的法相的法相，前面讲法相它自己的法相是安立名相的理由，安立名相的因，因的法相又为什么不能够变成所立的能知呢？也就是说所立的能知就可以安立成因的法相。前面我们说法相的法相是安立名相的理由，所以说因的法相就应该是所立的能知。

因为上师在注释当中已经讲了，一个圆满的论式当中第一个就是它的有法，这个有法要证成，所诤事。第二个方面就是所立，第三个就是能立，所立有的时候叫立宗，也叫所立。然后第一个叫有法，有法叫所诤事。第三个就是它的因，这个因也叫根据。

所以我们就讲作为第三支的因，它的法相是什么？按照你们的观点来看的时候，如果说法相的法相它可以是安立名相的因的话，那么就是说我们的因的法相应该就是所立的能知，就通过这个因可以了知这个所立，这个立宗，这个立宗能不能够成立，主要是看它的因正不

正确。所以说通过它的因可以作为一个能知，安立因的能知之后就可以了知这个所立，所以因的法相就应该安立成所立的通知，主要这个方面观察的时候，法相的法相和因的法相。

法相的法相和因的法相，这个方面观察的时候，还是前面我们说的两种，就是说因即法相此二者，一个是推理当中因三相当中的因，还有第二个安立法相当中的问题，所以说如果法相的法相可以作为安立名相的因的话，那么因的法相应就是所立的能知。何故不同此？为什么不能够这样安立呢？应该这样安立。

我们在观察的时候，不能够这样安立，这样安立有过失。为什么这样安立有过失呢？如果把因的法相定义成所立的能知的话，那么它是有一些过失的。比如声音无常所作性故，这个所作性就应该成了能知，这样的无常应该成了所知。通过所作性就能够证成这个无常，马上可以证成无常。如果通过这样的能知安立之后，它的所知马上就了知了，所以说如果这样的话，只要是了知所作性的就都能知道是无常，相续当中不会生起争议的常执，和前面我们观察的方式有相似的地方。

那么实际上这是不可能的事情，了知所作很容易，但是了知所作之后马上能够知道无常，这个就是不容易的事情，或者有的地方讲根本不可能的事情。一个木匠真正推柱子的时候，我们说这个是所作，他正在做作业，马上就可以知道这个柱子无常，这个是不行的，就是这样一种观点，我们从这个角度反驳。

所以我们在讲的时候，如果对方说这样还不行，如果单单要通过因来了知无常还不行，必须要观待三相，首先所作的这个因在宗法上成不成立，在同品、异品周不周遍，这样安立之后才是个真正的因的话，如果这样才是真正因的话，同样的道理，我们说法相安立名相还不是这么简单的，还是要通过三相来推理。就是说真正的三相圆满之后，法相才真正成了真正名相的因。所以说如果对方说需要观待三相，那么我们自己的名相还是要观待三相，通过这个方面进行安立了。

下面是第二种观点，有许三法皆齐全。就是有些论师他承许法相的法相，在安立法相的法相的时候，三法都需要齐全，这个就是真正的法相，法相的法相就是这样安立的。所谓的

三法是怎么安立的？第一个就是总的法相，比如说一个论式当中，这个动物是黄牛，因为具有垂胡之故，这个方面总的法相是什么意思？总的法相就是在这个论式当中的项峰垂胡，这个就是总的法相，这个必须要安立，这个安立之后，第一个就是算是齐全了。

第二个方面法相必须要在自己的名相上面安立，在这个论式当中，项峰垂胡的法相它自己的名相是什么？自己的名相就是黄牛，所以说从这个方面讲，它这个法相必须要自己的名相上面，这个论式当中黄牛是它自己的名相。所以必须要它在自己的黄牛上面才能够成立的，这个是法相第二个方式。

第三个方式，这个法相必须要在自己的事相上面成立。比如花白动物，花白的动物就是黄牛，因为是具有项峰垂胡之故，这个法相在花白上面就成立了，在它的事相上面必须要成立。如果说圆满了三个有事法，三个实法圆满之后就算是齐全了，圆满了一个法相的法相，法相它自己的法相通过三法来齐全。

这个方面观察的时候它有过失，有错误之

处，什么错误之处呢？待名相故此非理。挑出第二个问题，他们说法相必定要观待自己的名相，这个是非理的，为什么非理呢？这个方面观察的时候因为本来来讲法相它是证成名相的因，这个时候反而你的法相成不成立，是不是真的法相反而要观待名相，这个方面就是一种不合理，如果这个要观待名相的话就说明名相已经证成了，名相已经成立了之后，法相没有用了。因为法相是成立名相的因的缘故，所以说这个时候你的法相要观待名相，那么如果名相不成立怎么观待名相呢？所以说就说明这个名相已经成立了，如果这个名相已经成立了，那你的法相就不需要了。就是这样一种推理的方式，所以说待名相故此非理，就把三种太过当中挑出一个，就是待名相的缘故这个是非理的。

因为对方整个论式当中为什么我们没有从三个方面去破斥呢？他的整个论式当中说三法皆齐全才是一个法相的法相真正的定义，这个时候我们说你第二个待名相就有问题，待名相的缘故就非理，这个一破斥之后其它两个跟随就破斥了。

然后下面讲了自宗怎么安立法相的法相的，自宗安立法相的法相就是乃遣直违义反体。自宗安立法相的法相就是遣除直违，这个是第一个，遣除直违，直违必须要遣除和它直接相违的，比如项峰垂胡，和项峰垂胡直接矛盾的其它法全部要遣除，都要统统遣除，这个叫做遣除直违。义反体的意思就是成立义反体，遣除直违是遣除方面，义反体就是成立方面，所以说遣除直接相违成立法相它自己的义反体。

那么什么叫做自己的义反体呢？因为我们在观察三法的时候，有一个法相、名相和事相，这个三个法，三个法本身是一体当中具备的，比如花白的黄牛上面，它的法相、名相和事相都具备，这方面在实际意义上是一体。但是我们如果要分析，如果有人不知道黄牛是什么东西的时候，我们就要把它分开，这个花白的动物是事相，是黄牛是名相，具有项峰垂胡这个是法相。

我们在分别的时候通过项峰垂胡来成立这个黄牛，花白的动物就是黄牛。所以这个方面最后就证成了，证成之后实际上我们在证成的时候是把一个法上面的三个特点分开了，分开

的缘故，所以不能说是完全相同的，完全相同我们就没办法证成，通过项峰垂胡来证成名相就根本不可能，所以也不是完全他体的，但是也不是完全一体的，从这个角度来讲的时候，名相、事相和法相从它的反体上面不相同，就是法相有它自己独特的标志，名相它也不能够和法相、事相相混，事相也不能和法相、名相相混。所以我们说法相的法相第一个遣直违，它直接相违的必须要遣除，第二个法相必须要和事相、名相都不相同，这个方面成立它的义反体。

在最后一段注释当中讲的时候讲的很清楚，原因是名相不是外境，事相虽然是外境但它不是排除它法的部分。这个讲的很清楚，成了义反体了，第一个名相它不是外境法，名相是心里安立的法它不是外境法，所以说这个方面就和其它的法都不一样的。然后事相是外境，但它不是排除它法的部分，事相一方面是外境，花白的这个东西是外境，但是它这个外境有没有像法相一样它要遣直违呢？就是排除它法的这一部分，它在事相上面是不具备的，事相上面不具备这个条件，而只有在法相上面它才能

够遣直违，法相上面遣除不是它本体的其它法都要遣除。所以法相它一方面是外境的法，一方面要遣除、排除它法，所以说法相和事相、名相都不相同，这个方面要显出它不共的特点，就叫做义反体。

所以自宗安立法相的法相，就是遣除直违义反体，遣除直接相违成立义反体，这个就是法相的法相。

壬三（彼所遣过失）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

癸一（破他宗）分二：一、对方观点；二、破彼观点。

子一、对方观点；

雪域诸师承许言，法相之过归摄三。

前面是从正面来安立法相的条件，三相齐全这方面是它的条件，雪域诸师承许言，法相之过归摄三，主要是针对前面有许三法皆齐全这个问题下来的，所以前面这个问题正面了知之后，把这个反过来，反过来之后就容易了解法相的过失。因为前面是正确安立法相，这个是不正确安立法相的过失归摄在三种当中，主

要是承许有三种。

他们承许法相的过失，虽然安立了法相，但是不算真正的法相，当然中间就有过患，那么这些过患从哪些方面导致这个法相不是真正的法相？有三个过患。三个过患了知之后能够遣除法相的过患，如果能够遣除，那么正面的法相就能够安立，就容易安立一个正确的法相。三个过失当中第一个讲到了自反体未成实体，我们就和前面连起来看容易理解。前面安立法相的第一个就是安立总的法相，论式当中说项峰垂胡，项峰垂胡叫做总的法相，他说第一个必须要安立这个。反过来讲的时候他的过失是什么？自反体未成实体，意思就是说这个自反体的意思就是讲它法相本身，未成实体就是它本身没有成立的意思，这个方面成实体就是它自己的本体。

比如说项峰垂胡它是一个实体，在正面安立法相的时候必须要第一个总法相，这个项峰垂胡本身它自己要安立，这个是第一个。那么如果它反方面的过失，就是说它自己的法相没有被安立成，这个方面讲这个动物是黄牛之故这个论式，从他的第三支，是黄牛之故，这个

方面应该本来在这个地方安立它的法相，但是这个时候它的法相没有安立，注释当中讲法相自反体未成立实体，实际上未成立实体我们直接讲，讲它比较容易理解，它的法相没有成立，它没有成立法相。

就是说这个动物是黄牛之故，这个没有办法安立一个法相，所以说这个就是第一个过失，自己的法相没有安立，这个就是第一个。第二个问题义反体转他，就是说看待前面这个问题，前面法相当中第二个正面安立，必须要在自己的名相上面安立，这个叫做安立成法相的第二个因缘。这个时候它的法相的过失就反过来，义反体转他，意思就是说在自己的名相上面没有安立成，这个法相在自己的名相上面没有安立成，这个叫做义反体转他，义反体就是指项峰垂胡，项峰垂胡叫义反体。转他，就是这个法相转到了其他有情上面，叫做义反体转他，转到了其它上面去安立了。

比如他这个地方讲，这个动物是马，具有垂胡之故，本来按照他们正确的法相来看的时候，具有垂胡这个法相，应该安立他的名相，这个第二支，就是说立宗这个是马，本来应该

安立在名相上面的，但是这个时候它的名相变成马了，那么具有垂胡这个法相就转到了马上面，这个叫做义反体转他，义反体转到了其它的动物上面，这个就是没有安立在自己的名相上面，所以和前面的这个问题比较起来的时候也是这样理解比较好懂的。

第三个过失，法相与事相都不存在，就是它的法相在事相上面不存在，打比喻讲马是牛具有垂胡之故，本来前面在安立它的法相第三支的时候，这个花白的动物是牛具垂胡之故，这个垂胡在花白上面就可以成立，花白就是事相，所以这个垂胡应该在事相上面就能够安立。这个时候事相上面安立不了，马是牛具垂胡，这个具垂胡就是它的法相，这个法相在它事相上面安立不了，怎么样也安立不了它的事相，所以从这个角度讲的时候就是第三个过失，第三个过失就是从这方面安立的。

这是对方认为法相的三种过患，上师教导当中就从前面正面安立法相和下面这个反面安立过失，对照起来的时候比较容易理解，尤其配合这些论式，配合这些例子一观察的时候就比较容易通达。

下面讲第二个问题破彼观点，他们是这样安立的，但是要遮破。

子二、破彼观点：

运用论式视为过，则义反体无转他，
若未运用定为咎，不住事相成无义。
此等过失若合理，智者顶饰何不许？

我们在遮破的时候，通过一个方便、通过一个方式来遮破的。就是说你们所谓的法相的三种过失，安立的过程当中是运用论式来安立成过失的吗？还是没有运用论式来安立成过失的？所谓的运用论式就是前面我们所讲的这一个一个推理的公式，这个叫做运用论式视为过。

如果是在运用论式的过程当中视为过失的，还是说在没有运用论式当中随随便便给他们定为过失的，这两个方面都提问。

首先第一个如果运用论式视为过则义反体无转他，上师讲第一个没有遮破的，主要是遮破第二、第三。这个方面讲义反体无转他，这个方面我们破的时候也是要观待对方的观点，就是说第一个没有破，我们看破第二个，他们第二个过失是义反体转他，我们说义反体无转

他，就通过义反体没有转变在其它的物体上面，这个方面就是遮破的。他们直接说义反体转他是第二个过失，我们说义反体无转他，为什么无转他？我们看他们的论式，如果运用论式视为过，我们翻开注释当中讲的，义反体转他，诸如这个动物是马具有垂胡之故，这个叫做通过论式视为过失。

如果你们是通过这样的论式视为过失的，那么义反体无转他，为什么义反体无转他呢？因为你们具有垂胡的法相在这个马上面根本成立不了，所以根本成立不了哪里有转变成其它的呢？这个法相在他的立宗上面都没有，在他的有事上面根本都不存在，不存在就没有一个所谓转变的问题，因为我们要抓住对方的观点，对方的观点说第二种过失是垂胡这个法相没有成立在自己的名相上面，而成立在了其它一个动物上面，这个叫做他们的过失，这个方面是比较关键的问题。

他们说义转他，转他的意思就是说这个义反体，这个垂胡在自己的名相上面安立而转变在了其它的一个马等等这个方面上面了，就转变在其它的有事上面，这个方面是它的过失。

我们说没办法转，为什么没办法转？因为它成立不了。通过具有垂胡来成立这个马，怎么成立？垂胡在马上面怎么也安立不了，那么如果安立不了的话怎么说是具有垂胡的这个法相转变在了马上面呢？如果说在马上面有一个垂胡，我们可以说转变了，义反体已经转变在它上面，但是在马上面怎么样安立不了垂胡，垂胡只能在黄牛上面安立。

所以说如果说是非黄牛的其它任何一个动物都没办法转他，所以这个方面他的义反体转他是什么意思搞清楚，然后破的时候说没办法转，因为这个法相在其它任何一个动物上面没办法安立的缘故，安立都安立不了，那么根本没办法转在其它上面，这个是说则义反体无转他的意思就是这样，如果运用论式的话就是这样的过失。

如果没有运用论式，随随便便安立过失，不住事相成无义，这个是从他的第三个，他的第三个不住事相，什么不住事相？法相不住事相，法相在事相上面不存在，这个是他的第三个过失，安立他第三个过失。

我们说如果这样的话，那么第三个安立过失的方式也是错误的。因为事相在法相上面成立也好，或者说事相在法相上面不成立也好，都必须要有观待一个论式，如果这个论式都没有的话，那么不住事相就成无义了。比如我们说这个花白动物是黄牛具有垂胡之故，这个就是说法相在事相上面安立，法相在事相上面要成立的话也必须要运用一个论式来成立。如果不成立，我们说这个法相在事相上面不成立，为什么不成立也要运用一个论式，必须要运用一个论式来进行安立的。

比如说这个马是牛具垂胡之故，我们说这个法相在事相上面不成，你必须要有一个论式来证成，如果论式都没有随随便便说这个法相在事相上面不成，那么就根本安立不了，所以说不住事相成无义就是这个意思。

然后下面讲，此等过失若合理，智者顶饰何不许？这个主要是用教证来证成。用教证来证成的意思就是说，你们这些过失，安立法相上面的过失，如果是真正合理的话，智者顶饰就像法称论师，这些为什么不承许呢？在他们的因明七论当中为什么不承许？因为大家都承

许，我们和你们，就是萨迦班智达宗派和因明前派都承许法称论师他的教证，这个时候我们就很合理，自然提出了这个问题，和前面一样，第三个推理说最初的因明家就是这样证成的。为什么这样证成？因为我们和对方都是因明学者，都是学因明的人。所以这个时候我们必须要把这个问题提出来，就是这样的一个问题。

这个方面也是这样的，如果你的这个过失安立合理的话，法称论师在安立法相的过失的时候为什么不安立？为什么不承许？应该承许，就是这个意思，主要是以教证方面来安立的。

下面还有一种过失，即便法称论师没有安立，但是你这个很合理的话，那么也可以，但是道理上说不过去。或者说即便有稍许的道理，但是很多智者没有这样安立的缘故，也是不妥当的，从这个角度来讲的。

癸二、立自宗：

不遍过遍不容有，即是法相之总过。

名言义之诸否定，唯此三者别无他。

这个就是讲我们自宗在安立法相的过失的时候有哪几种，这方面安立三种，不遍、过遍、

不容有，即是法相之总过，这个就是法相的一切总的过失，就在这三个上面安立的。上师也讲在法称论师的论典当中也是从颂词和注释当中，都直接间接安立过这三种过失，所以说我们安立三种过失很圆满能够安立。

尤其是在安立法相过失的时候，法相它是不是真的法相？如果不是真的法相从哪几个方面安立它的过失的？所以就从三个方面安立过失。三个方面安立过失就是不遍、过遍、不容有，下面分别开始宣讲。

这些都是法相，法相的过失这样安立的，所以有的时候因三相，和因三相安立不成啊，或者说相违啊，不定啊，这个方面有的时候还是稍微从侧面讲，这个主要是法相上面安立的。

第一个不遍是什么意思？这个方面引用论式来介绍比较容易理解，他说这个动物是黄牛，具有花色垂胡之故，这方面就是典型的一个不遍的一种过失。那么什么不遍呢？就是法相不遍，它的法相不周遍，法相在立宗上面不周遍，这个叫做它自己的法相的第一个过失。为什么不周遍呢？我们说凡是具有花色垂胡的绝对是

黄牛，这个周不周遍呢？这个不周遍的，因为黄牛它有黑色的黄牛，白色的黄牛，花色的黄牛，有这三种，大概有三种。在花白的黄牛当中，它自己具有花色的垂胡，这个可以周遍，但是花色的垂胡这个法相就没办法周遍在黑色的和白色的牛上面，这个方面没办法周遍。所以说我们讲这个是不遍，主要是法相在黄牛所立上面不周遍，这个叫做不遍的过失，这个比较容易理解。

第二个方面是过遍，过遍当中就是讲这个动物是黄牛有头之故，这个方面就是过遍，什么过遍呢？就是在法相过于周遍，过于周遍的意思就是说不单单在自己的所立问题上面周遍，也周遍在其它的非所立上面。有头之故，我们说这个黄牛是有头，你从一个角度讲是对的，但是不但这个黄牛有头，人也有头，马也有头，这方面其它的动物都有头，所以叫做过遍，不单单是周遍于自己的所立，也周遍于非所立，其他的法都周遍。所以我们就说你这个法相不决定，就是他的黄牛的法相，因为其他的也有这样一种法相，所以这个叫做法相的第二个过遍。

第三个不容有，论式当中讲这个动物是黄牛之故，或者说这个马是黄牛具有垂胡之故，这个就不容有。这个法相在它的所立上面或者在它的所立，或者这个法相在它的宗法上面就没有，在它的有法上面就不存在。第一个论式很明显，就是说这个动物是黄牛之故，是黄牛之故这个是什么法相呢？这个法相不容有的，不算是一个法相，就是说你这个法相不算一个法相。是黄牛之故，这方面不是一个真正的法相，所以说不容有。

第二个这匹马是黄牛具有垂胡之故，好像从法相和所立方面是存在，但是法相和马这个方面是不存在的，所以有的时候我们观察的时候，因和它的有法要做一些观察，这个时候第二个论式很明显，就是它的因和有法观察的，就是说具有垂胡，第一支成立的时候，具有垂胡它自己是不是第一项真正的因呢？就看它在有法上面，这个地方的有法就是马。

我们说具有垂胡在马的有法上面根本不成，所以这个方面就是不容有的意思。还有不容有就是所立和能立之间，所立和能立之间不容有，你的所立在法相上面不成或你的法相在有法上

面不成，这方面都叫做法相的不容有，叫法相方面的不容有过失。

这个就解释了第一句、第二句，不遍过遍不容有，即是法相之总过，从这方面安立了。

“名言义之诸否定，唯此三者别无他。”进一步证成，从反方面来证成。诸否定就是三种否定，和前面唯此三者，唯此三者就是说一切的否定只是三种，只有三种除了三种之外没有其他的，没有第四种。三种否定在哪个上面安立的呢？名言、义，名言就是它的名相上面，名称，义就是它的意义上面，反正名称三种否定和意义上的三种否定，都是这样安立的。

《中观庄严论》当中讲反正一切都是从肯定、否定两个侧面安立，这个方面就是从否定方面去观察的。

三个否定当中第一个是非有否定，第二个是别有否定，第三个是非可能否定，这三种否定次第配合不遍、过遍和不容有来了解。非有否定配合不遍，然后别有否定配合过遍，然后非可能否定配合不容有，就是这样的。非有否定的意思，前面我们在使用的时候，它的不遍，

不遍就是在某个地方、某个层次侧面具备它的法相，但是在其它方面不一定具备，这个叫做它的不遍。

那么否定了，否定什么呢？否定一切不具备的角度，全部否定，非有。就是说非的话它一切支分都圆满的，它的法相在方方面面都具备都配合，都能够配合上，这个叫做非有，非有否定，没有其他不遍的，非有否定没有其他不遍，绝对是周遍。前面具有花色垂胡和黄牛之间，这个就是不遍，非有否定就是它的法相没有什么不遍的，如果具有垂胡故，这个方面和黄牛完全周遍，这个叫做非有否定。

然后别有否定，别有否定的意思就是说只有它有，其它都没有，这个方面叫别有否定。比如说垂胡这个法相，只有黄牛才有其他都没有，所以这个垂胡单单是只有黄牛有，这个叫做别有，就是说其它都没有单独它自己有这个叫别有。

然后第三个就是非可能，非可能否定前面第二个讲没讲，别有否定主要是配合过遍，过遍不单它有其它都有，这个叫过遍。那么这个

别有什么意思呢？别有和过遍配合起来的时候就是说只有它自己有垂胡，垂胡就是它自己有，其它都没有，这个叫做别有和过遍，配合起来比较容易理解两个的意思。

不容有和非可能否定，非可能否定的意思就是说，打个比喻讲，在《中观庄严论》当中打比喻讲，比如说微尘是心识的法相，这个就是不可能的事情，这个方面就是极其错误的，所以说非可能，非可能的意思就是说把这些根本不可能安立的法相全部否定，否定之后安立它正确的法相叫非可能。

当然三种否定都是从排除它不正确的而安立正确的，但是从侧面有不不同的地方，从非有、别有、非可能，就是说你这个微尘不可能是心识的法相，或者说你的知言解义根本不可能是黄牛的法相，就是这样的。所以我们把非可能排除，然后不可能是这个，只是安立它自己的法相，垂胡是黄牛的法相，这个方面叫做非可能否定。

从这三个方面配合不遍、过遍、不容有之后，就可以非常明显了解法相过失，从法相过

失上面，就是前面的不遍、过遍、不容有，再和下面的非有否定、别有否定、非可能否定，配合起来之后，就知道了真正自宗安立法相的过失。如果了知了法相的过失，再去遣除，再去把这些过失遣除之后就容易安立一个真正的法相，正确的法相就可以安立。

所以从这个方面萨迦班智达做了比较详细的分别，很清楚的分析。

今天就讲到这个地方！

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

第 46 课

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！

好，下面开始辅导因明，因明当中现在讲第八品当中，主要还是在法相方面进行观察的方法，那么前面自宗对于法相当中的三种过失，法相的总过失已经从三个方面进行观察安立。那么安立之后呢今天是讲第三个问题就是讲——除诤论。遣除诤论，就是对方对于我们自宗安立的这个过失，有些不同的意见，主要是第一种不遍的过失和第三种不容有的过失，在这两种上面进行观察的，那么第二种过遍就没做观察，

癸三、除诤论：

谓立事相与不立，法相不容有事中，
遮遣抑不遮名相。彼二辩论不害此。

那么首先是两种辩论，首先讲的不遍的过失：动物是黄牛，然后具有花色垂胡之故，这样一种论式当中呢是通过安立事相的方式来安立不遍的，还是通过不安立事相的方式来安立不遍的，这个方面的话他认为都不行。第二个方面是不容有，法相不遍和法相不容有，这个方面主要是法相不容有，法相不容有的这个事当中呢就说是遮遣名相还是不遮遣名相，就是在一个论式当中一个论式当中他有法相有事相和名相，所以说你们在法相不容有的这个事相当中，到底对于中间的名相他自己遮遣还是不遮遣，从这个方面安立遮遣有过失，不遮遣还是有过失。从这个方面安立，所以说他们提出这两个辩论。两个辩论总回答就是彼二辩论不害此，对于我们这样的一种法相的过失是没有伤害的，这个是字句上的含义。

然后下面就是一个一个分析，一个一个分析呢对方认为：就是说你们这个不遍，不遍在安立法相不遍的时候呢，那么就是说从安立名相的方式而安立不遍，还是不安立名相的方式

而安立不遍呢？那么说是安立名相，安立名相的前面我们说动物是黄牛，是具有花色垂胡之故，我们说花色垂胡这个法相呢他是一种不遍的法相，不遍于哪个方面呢？不遍于黄牛这个属类上面，不遍于这个名相上面的，所以说从这个角度安立一个可以说是这个不遍的过失。那么他们对方说：你们在安立这个论式的时候呢到底具不具体的安立一个事相？这个事相我们就说黄牛当中具体的花白，黄牛也好还是黑色的黄牛也好，这方面就说安不安立，如果安立就成这样了，就成两种：第一个这个花白的动物是黄牛，具有花白垂胡之故，这个是第一种安立这个事相的；第二个安立事相，就说这个黑色的动物是黄牛，具有花色垂胡之故，那么这个就是除了花白之外，刚才我们不需要一个黑的白的这个方面不需要，只要立两个就够了。因为两类当中，观待于这个花色垂胡，要不然就是花色的黄牛，要不然就是花色以外的黄牛，所以黑色呢，主要是讲花色以外的黄牛。如果说在这个方面安立事相的第一个，如果说花色的动物是黄牛，具有花色垂胡之故，这个就是一种周遍的这个就是正确的推理，正

确的论式，所以说从这个角度来讲安立了事相的缘故，没有过失，应该没有过失的。那么第二个如果安立了事相是花色以外的黑色或白色，这个方面也没有不遍的过失，为什么呢？因为这个花色的垂胡这个法相，是在黑色的黄牛上面根本就不容有、不存在。所以说这个方面就变成了不容有的过失，而不是成了不遍的过失，他从这个方面呢安立如果立事相的话有这样一个人过失。那么如果是不立事相呢？如果说不立事相呢？不立事相就没有过失。为什么没有过失呢？因为就是说如果这样一种事相没有安立的缘故，所以说你这个花色垂胡到底是在哪个地方具备他是黄牛还是不是黄牛？所以说他必须要在事相上面，首先说不管是什么事相，马也好牛也好还是其他动物大象，反正呢你要安立一个东西，如果这个本体这个事相都没有的话，我们就没有观察的根本了，观察的根本就是这个花色垂胡到底在哪个方面不遍，或者说是哪个方面不存在，这个角度首先有个事相，如果是没有事相的话，我们就没有办法观察这个垂胡到底周遍不周遍，这个方面观察的基都不存在了，观察的基不存在的缘故呢，就是说

没有过失，就安立不了什么不遍的过失，就是从这方面进行观察的。这个叫做谓立事相与不立的这个问题。

那么就是说我们在回答的时候呢，第一个辩论是不害我们的这样一个不遍的过失，为什么呢？因为首先总回答，总回答就是安立和不立当中我们是安立事相，安立事相的缘故，第二个问题不需要回答，因为他说安立是怎么样不安立是怎么样，所以说我们自己回答的时候说是安立事相，在安立事相的时候安立不遍的，安立不遍的过失。那么有没有他们对方所说的这个过失呢？如果说花白的动物是黄牛，具有花白垂胡之故呢，这个方面我们也承许的，这个不是什么不遍。但是这个时候呢我们没有安立一个黑色，就是具体的这样一种花白呀黑色啊，这方面没有安立而在总的这个黄牛上面进行安立的，这个黄牛就是我们这个方面观察要成立的，那么说花色的垂胡在总的整个黄牛上面也不是花白也不是黑色，那么在总的黄牛上面他是不是周遍的？我们说是这个不周遍。不周遍那么因为就是说是黄牛当中也有黑的黄牛，还有就是白的黄牛，黑黄牛白黄牛当中不一定

都具备花色垂胡。所以说这个花色垂胡的法相，在黄牛上面不能周遍，只能遍一部分，其他一部分不能周遍，所以我们说从这个角度安立不遍的过失，安立事相方面安立不遍是非常正确，没有过失的。

那么第二类辩论就是“法相不容有事中，遮遣抑不遮名相”。那就是说在安立这样一种不容有的过失。谁不容有？法相不容有。所以说还是在围绕前面的法相不容有，前面两个论式，这个动物是黄牛之故，就是黄牛这个法相在立宗上面没有办法真实安立不容有的。还有这匹马是黄牛，具有垂胡之故，这个方面就是法相在马上面是安立不了的。所以说这个方面也是一种不容有。那么现在就是在不容有的当中进行观察，安立遮遣或是不遮遣的名相。那就是在此处或是上师在讲记当中安立了这些论式，他主要是说项峰垂胡是黄牛，具有项峰垂胡之故，是这个样子的。那这个方面就是说在注释当中安立这样一种论式。这个论式按照我们的观点来讲非常典型的一个不容有的论式。那么项峰垂胡是黄牛，具有项峰垂胡之故。这个方面第一个项峰垂胡应该是事相，第二个是

名相，最后一个就是法相。那么这个时候，法相我们要安立这个是不容有的，不容有的过程当中，这个时候的法相就是说和它的事相，事相就是第一个项峰垂胡，法相就是第二个项峰垂胡，所以这两个实际上已经成了无二了。为什么成了无二了呢？因为就是说事相也是项峰垂胡，法相也是项峰垂胡，因为无二的缘故，这个两个绝对成了不容有，这是一个很典型的不容有，非常典型的不容有。所以说，我们就是从从这个角度来讲安立了不容有。

那么在这个基础上，就是说法相不容有事中，在这样一种法相事相当中，遮遣名相不遮遣名相？就是说这个第一个问题我们分两步，第一步就是首先在不容有的前提下面，再看，遮遣它的黄牛的名相还是不遮遣它的黄牛的名相。首先这个第一步第二步我们要分清楚。第一步我们安立了法相在事相当中这个方面就是不容有。谁不容有？法相不容有。项峰垂胡这个法相在事相当中根本不容有。所以说在这个基础上面，我们说在不容有的前提下面，对它的黄牛的名称到底遮不遮除？否不否定？如果说在这个不容有的前提下面否定了它的名相，

否定了黄牛，那成了什么？就成了项峰垂胡否定了黄牛，项峰垂胡不是成立黄牛的这样一种因，而是否定了黄牛的因。那这个时候就是说事相和法相都是项峰垂胡，所以，他们二者成为无二之后，这个不容有的论式有了，不容有的前提下面他如果又否定了黄牛的话，就应该成了项峰垂胡否定了它的名相，通过项峰垂胡根本建立不了它的名相。所以说，最后得到一个结论，所有的黄牛都不应该通过项峰垂胡来建立的。所有的黄牛都不应该有项峰垂胡。他是说从这个角度来讲的，遮遣名相的话有这种过失。那么如果他们说不遮遣名相，不遮遣名相还是在这个前提下面，就是在不容有的前提下面，就说是这个项峰垂胡是黄牛，具有项峰垂胡之故，这个时候这个法相在第一个事相上面就不成立的。这个就是典型不容有的例子。那么在这个典型的不容有的例子当中，不排遣名相，就是说他遮除不否定它的名相，不否定它的名相实际上就成为什么样的情况呢？第一个他就是不容有的，谁不容有的？法相不容有。这个法相不容有，项峰垂胡的法相不容有，这个方面就是说他的法相不能安立法相。但是

在不能安立法相的同时呢，又没有遮除它的这个黄牛，所以就成了不遍，不周遍的。因为就说这个黄牛，也可以说黄牛它的法相，除了不容有的法相，就说没有项峰垂胡之外，就是说否定之外，还有一部分是可以成立的。因为在安立法相不容有的时候，他否定了一部分的黄牛，他的这个法相，但是另外一部分他没有否定，因为在不容有的这个论式在法相，项峰垂胡上面论式当中并没有遮除黄牛。没有遮除黄牛那就是在否定了这样不容有、否定了项峰垂胡的同时，还有另外一部分，它是黄牛当中应该还有，因为没有遮遣的缘故。所以，这个就是他们的问题，问题是这个样子。

那么就是说遮遣不遮遣，名相我们已经观察了。那么第二个辩论也是不害此。我们说没有办法伤害，没办法伤害的这个方面就是回答说，第一个就是通过这样一种项峰垂胡，遮遣名相，我们说这个不成立的。前面两个问题，一个是不容有的，一个是不遍的。那第一个是什么样的？第一个就说是如果说这个黄牛它具备了项峰垂胡，那么具备了项峰垂胡之后，它自己的黄牛的名相也就成立了。所以在这样第

一个问题当中，根本就没有，根本不具备这样一种通过项峰垂胡来遮遣黄牛，实际情况当中根本不存在的，这个是第一个回答方式。

第二个回答方式，如果说是这个动物根本不具备项峰垂胡，那么它不具备项峰垂胡，没有办法安立名言，这个方面我们承认，所以也没有上面不遍的过失，确确实实也是一种不容有的论式，而不是不遍的论式，所以说从这个角度进行观察的，从这个方面进行破斥的、遮破的。

辛二（名相之理由）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

壬一、破他宗：

那对于名相，前面对于法相已经观察，安立法相的理由，这个方面，正面反面都已经观察完了，观察完之后。

有谓法名一实体，名言许为名事相。

名相即以名为体，故见法相之根识，

亦成有分别识矣，证成义理亦实有。

那么第一句和第二句主要是他宗的观点，

两种他宗。就是说这个“有谓”，有些论师声称法名，法就是法相，名就是名相，那么他们声称的法相和名相是一实体，在一个外境上面的一个实体存在的。“名言许为名事相”，这个是第二个他宗，第二个他宗就是说名言的事相是什么？第一个他宗主要是讲法相和名相二者之间的关系是什么样的关系？从这个角度安立这个法和名的。然后第二个他宗主要是讲他名相的事相是什么？就是说后面不是一个名事相，就是名相他的事相。名言许为名事相就是将名言许为名相和事相，名相和事相就是名言，平时我们讲的名言就是讲名相和事相，这第二个他宗。那么就是说在破的时候，在六句当中，主要是遮破的是第一种观点，“有谓法名一实体”，为什么他们要安立法相和名相是一个实体呢？他们的理由是证成名言，证成名言的这样一种量，比如说这个动物是黄牛，具有项峰垂胡之故，那么这个时候是要证成这个黄牛的名称，要将这个黄牛的名称做一个证成，所以说证成的时候，这个黄牛花白和法相都是一个自性因，这个自性因意思说是不彼生的，而是说在一个法上面本身具备的，我们说观察的确

实这样的，花白的这个黄牛上面也有它黄牛的名称，也有花白的事相，也有他自己的法相，这方面就是一体上面，一体方面我们说是要证成它这个花的动物是黄牛，我们用了它的法相，以他法相来证成，所以说从这个角度来讲应该是证成名言理，而且是一种自性因。那么如果是自性因肯定应该是一个本体的，所以说一个本体的缘故，我们就承许法相和名相在外境当中，不是说是其他的这个心分别识来安立，这个外境当中就在牛上面就是一个实体而存在的。这是他们自己的观点，观点在承许的时候就开始分析，“名相即以名为体”，那么所谓的这个名相呢？首先我们列出自己的宗派，所谓的这个名相实际上是以名为体的。以名为体的意思就是说只是通过它的名称作为了本体，既然以他的名称作为它本体，就根本不是一个实体的。因名称它不是一个实体，名称就是一个名言共相而已。那么这样名相主要是通过项峰垂胡这个法相，通过他的根据来证成说这个动物它就是黄牛。所以这个名相自己的本体是什么？他自己的本体就是一个黄牛的名称而已，只是一个黄牛的名称，这个

只是在语言当中或者分别念来安立的，在他的动物的外体上面，在这个实体上面根本没有的，所以说名相就是以名称为体的，既然是名称名相为体的，根本就不可能是实有的。那么这个是我们自己的略述一下自宗。

那么下面是如果说法相和名相是在外境当中一个实体的话，有什么过失？过失的话这个地方分了三类，“故见法相之根识，亦成有分别识矣，”这是第一类，证成义理就说是如果这样的话，那么证成名言量应该成为证成义理因，这是第二个。然后亦实有，这个“实有”两个字呢？名相呢就不应该说是一种虚妄，应该是一种实实在在的法，这个是第三类过失。

首先就是如果法相和名相他是一个本体，一个实体的话，一个实体那就是法相和事相二者是在外境当中成立的，成立前面分析过，只不过说它这个花白的这个东西，花白的动物和它的项峰垂胡这个是在外境中存在的，那么如果要说是法相和事相在外相当中成立的话，我们就是必须说外境的这个意义上加上我们的这个潜意识，这个二者混合起来之后说这个名相，将这个名相假立说在外境上面，实际上这

个法相就是讲他的项峰垂胡，项峰垂胡这个方面比较准确。上师在前面几堂课当中也一再在讲了真的法相，如果单单说法相在外境上存在，这个是有过失的。我们可以说是项峰垂胡它的特征在外境中存在，这个方面将法相这个假名放在这个项峰垂胡上面，所以说因为法相和事相它是在外境上存在的。那么如果说法相和名相，那么它也是一体的，而且这个名相也在外境中存在的话，犹如这样一种通过根识，比如说通过眼识能够见到法相一样，通过眼识也能够见到名相。或者说因为名相通过这样一种义理和这样的一种分别念混合耽著外境的缘故，它是一个分别境的对境。如果是一个分别境的对境，那么见到法相的根识，本来见到法相根识应该是无分别识，但是他也应该变成有分别识，为什么变得有分别识呢？因为一个实体上面不可能有显现和不显现两种法，它是一个实体了，绝对是都显现或都不显现，就这两种。所以如果说是这个法相的名相是一体的一个实体的话，犹如这样一种名相，他是通过分别念认知的一样，所以说见到法相上的根识他也应该变成有分别识。但是我们说项峰垂胡这个不

需要有分别识，就是说你只要有眼识就够了，有眼识就可以明显的照见这个黄牛上面的项峰和下面的垂胡，这个是明显照见的，但是问题出在对方将法相和名相承许为一实体，这里面就出现两个过失，要不然这样一种名相应成为无分别识的对境。就这两个肯定是没办法避免的。

第二个证成名言因，应该变成证成异理因。证成异理因怎么了解呢？上师在注释中也讲过，比如说声音是无常所作性故，我们就可以观察这个论式当中它是一种证成异理，证成什么异理呢？实际上无常和所作这二者就是一个本体，在外境当中是一个本体的，但是我们就知道所作，不知道无常，这个时候我们要证成柱子的异义，柱子是什么样呢，不是要证成柱子的名称，而是证成它无常的异义，所以就要通过和它无二无别的所作，来证成它的无常，这叫证成异理。

那如果说法相名相在外境当中是一个实体的话，它就不应该是证成名言因了，应该证成异理因，为什么呢？因为它二者是相同的，第一个所作和无常二者在柱子上是一个本体存在

的，我们不知道无常，所以通过所作来证成，所以叫证成异理。那么这个时候黄牛和项峰垂胡，你们的观点，它们在外境当中是一样的，它是一个实体的，就好象所作无常是一个实体一样，那这个时候我们要证成黄牛这个名称，本身是证成名言，但是因为前面你们的推理，法相和名相在外境当中是一个实体的缘故，这个时候我们通过法相，项峰垂胡来证成名相的时候，就应该成了证成异理因了，它主要是从这样的角度来推理的。所以如果我们要了知为什么是证成异理因呢？第一个我们首先把这个声音是无常所作性故，这个论式特点分析出来，再来分析他们这个论点，他们的论式一下就知道了，就是证成名言因应该成证成异理因，因为所作无常在外境当中是一体存在的，实实在在的，所以我们通过所作的证成，无常时就成了证成异理因。这个时候法相和名相，按照他们的观点来讲应该是外境当中存在一体的，一体的本身是通过项峰垂胡来证成黄牛的名称，这个时候因为一体的缘故，通过项峰垂胡证成它的异义了，就成了证成异理因，这样的一种过失。他们自己承许这是自性因，自性因是对

的，我们也要承许自性因，所作无常也是自性因，但这是证成名言因和证成异理因这个角度，他们承许是证成名言因，但如果按他们的观点讲，不应该成证成名言因，应该成证成异理因。

第二个是它的实有，实有是什么意思呢？如果说这样一种名相，黄牛的名称，在外境中实实在在存在的话，犹如法相在外境当中存在一样，所以名相也应该成了实有。不是说一个分别念面前假立一个名言共相的，所以这样就成了第三类过失，就这样破他宗的，这是第一类他宗破斥。

第二类是“名言许为名事相”怎么破斥呢？“名相事相亦非理，命名运用即名言”，观察的时候主要是前面讲“名言许为名事相”，在注释中这样讲的，名言的法相我们应该知道名言许为名事相，它首先介绍名言是具有什么法相的，他们要证成名相事相的名言，注释中讲名言的法相是心识不错乱和耽着的对境，这是名言的法相，所以说具备这样法相的缘故，就变成了名相的事相，所以首先介绍名言的法相是什么，然后通过法相的建立。这个就具备名相和事相，名相和事相就具备这样的条件，所

以说名言就成了名相的事相，从这方面观察的。那么我们说“名相事相亦非理”，就是说将名言安立成名相和事相也是亦非理，除了前面法名意识体之外第二类观点，对于名相事相的关系安立方式也是非理的。为什么非理呢？“命名运用即名言”意思就是说，所谓的名相事相和名言二者之间是有差距的。首先对一个物体具备了异理，比如项峰垂胡，通过项峰垂胡这样一个特点建立，他叫命名，建立它的名称叫命名。比如将项峰垂胡命名成黄牛，这个叫名相，然后将所命名的名称最后加以推广加以运用，这个叫名言。这方面主要是说明什么是名相什么是名言，把这样一种命名和名言分开，所以对方就认为名相的事相，反正就通过异义证成这样一种名相的实相，应该是名言。但是这方面讲的话，最初的命名加以运用之后叫名言，最初的命名并不叫名言，这方面主要是从名言名相异义方面来分析观察，从这个角度来破斥对方观点。

壬二，立自宗：

具有缘由名言识，既是名相之法相。

事相命名予理由。如是知己三门行，

依此形成彼名言。乃观待义之名称，
是故彼者为假有，有实不成故假立。

在这一段当中，主要讲到了自宗安立的名相的法相，名相的事相这样一种根据，首先什么是法相呢？具有缘由名言识，具有缘由比如项峰垂胡就是它的缘由、它的意义，然后通过这个意义取一个名称，一个名言，那么就说意义和名称混合起来分别时，分别混合起来这个心识就是名相的法相。所以说名相的法相就是讲具有缘由的名相时，完全没有缘由这个也是不对。所以说这个地方讲通过不共的特点，对于这个法不共的特点，就是它意义这个缘由安立它的名称，二者就是说意义和名称混合起来的心识，这个地方就称之为名相的法相。

然后下面讲名相的事相，事相的意思就是讲名相的事相，名相的事相是怎么安立的呢？名相的事相命名予理由，命名予理由就是说予理由来命名，通过理由安立的名称这个叫名相的事相，这个叫最初的命名。比如说予理由就是项峰垂胡，通过这个理由命名这个就叫黄牛，通过最初的这个名称就叫做它的名相的事相。名相的事相就是最初所命名的名字叫做黄牛或

者张三、人等等。这个方面就叫名相的事相。

下面讲名言是什么意思呢？

如是知己三门行，依此形成彼名言。

如是知己对于这样一种名称，予以理由安立的名称知道之后三门行，三门行的意思就是身语意去行持。身体方面去做取舍，语言方面去做魄力，意方面也去做观察有无等等，这方面就是三门而行。那么就是说如果知道是黄牛之后呢，我们身体可以抓黄牛，或者放掉，语言方面我们可以争论这个是黄牛或不是黄牛，意方面我们就可以分辨这个是不是黄牛？是黄牛怎么样不是黄牛怎么样？所以说这个叫做名言，通过这样一种三门行持之后逐渐逐渐形成他的名言。所以这方面很明显，自宗他的名言和名相的事相是分开在宣讲的。

乃观待义之名称 是故彼者为假有 这个方面主要讲名相它是一种假立的。为什么是假立呢？因为这个名相观待的意义，这个名称是观待了它项峰垂胡的意义，观待它的意义之后安立一个它的名称。所以因为观待意义的缘故，在内心当或是名言给他假立一个名称。所以说彼者

是假有的，就说根本不是真实有；

还有第二个有实不成故假立。因为它不成有实法，它是无实法，它不成有实法的缘故是因为它是一个假立的，不是真实的。

壬三，除诤论：

除诤论就是谓法名相 法事相的事之所改掉。

谓法名相非一体，则自相因不应理。

那么就说对方说：如果你们前面破斥了法相的名相非一体，根本不是一体的，如果法相和名相不是一体的话，那么我们用自相因不是就不应理了吗？这方面对方就通过自相因给我们发一个问题，自相因就是在一个本体上啊，在一个本体上互相证成的。比如说柱子是无常所做性，柱子、所做、无常、这三个都是一个法上具备的，所以在这样的前提下才可以使用自性因。那么如果我们说这个动物是黄牛，具有项峰垂胡故，如果说项峰垂胡和黄牛非一体，而是他体的话，不是一体，我们怎么样运用自相因证成这个名称呢？你认为这是个没办法回避的问题，下面就引出我们自己的回答，实

际这个回答对我们自宗也是很重要的，我们自己要了知这样一种自性因，自性因安立的方式是怎么样的，和前面学习谴余的时候呢，他有些总的原则，总的窍诀这个都是无法分别的。

名言之义误为一，由此运用名言者，
世间事中不欺故，焉违共许之比量？

名言之义误为一 这个名言就是讲它的名称，意义就是讲它的法相项峰垂胡，项峰垂胡和它的名称这个方面就是从它的反体侧面来讲的，从反体侧面来讲的话，名相是名相，法相是法相，事相是事相，而且名相它是一种分别心假立，前面我们已经讲过了。而法相是在外境当中存在的这样一种物体，这个方面是存在的，那么反体方面虽然是这样，为什么又能用自性因呢？我们说名言和意义误为一体，错乱执著是一个本体，我们的分别念错乱的将他们执著为一个本体的时候，我们可以运用说这个动物它是黄牛，然后是具有项峰垂胡之故，这方面就说有一种错乱在里面，分别念将三者或二者误为，错乱成一个本体，一个本体之后，这个时候观察自性因的前提就成立了。我们如果不这样成立误为一的话，如果不把反体的东

西，我们说是不错乱为一个，那么我们使用自性因也没办法回避他的问题的，他们提出的问题我们无法回辩，也没法回答。所以我们说首先要将他们三者或二者安立成一个本体，如果安立成一个实实在在的自体又成了和他宗一样，所以，这个时候我们安立一种观点就说，名言和意义实际上是反体方面不一样的。我们从分别念将他们互为一个，互为成一个之后那就成了自性因的前提，然后我们为了证成这个黄牛的名称的缘故，然后通过项峰垂胡来证成，这个时候就安立了自性因，也不会法相和名相成了一体的关系的。所以通过这样一种前提运用这样一种名言的话在世间事中不欺故，整个世间当中根本不会欺惑的，怎么可能焉违共许之比量？怎么可能违背世间共称的通过项峰垂胡来证成名言的比量呢？实际上根本不会违背的，今天就讲到这个地方！

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

第 47 课

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！

发了菩提心之后现在我们开始辅导因明，因明当中现在在讲第八品观法相品。观法相品当中实际上是对于法相、名相和事相，对于三相做观察，后面还讲这些正量的问题。

前面对于安立法相、安立名相的理由已经讲完了，今天讲第三个科判事相之理由，也就是说事相的法相是如何安立的。

辛三、事相之理由；

法相所依即事相，分类有二真与假。

如何安立事相的理由呢？这个方面讲到事

相的法相实际上是法相的所依，就是说作为法相的所依这个就是事相的法相。不管是从哪个法相来观察的时候，当通过法相安立名相的时候，这个法相必定有一个所依，那么这个所依就称之为事相的法相，从这个方面来安立所谓的事相。

比如说花白的黄牛，花白的黄牛上面具体的带特征性显现的动物，在上面完全可以作为项峰垂胡的所依，项峰垂胡的依靠处，所以说从这个方面安立成了一个法相的所依，就是事相的法相。

下面讲分类，分类有二真与假，事相它自己的分类有两种，第一种是真正的事相，第二个是假立的事相。真正的事相这个方面讲到了不管怎么样在事相当中，这个事相上面确实确实就能作为法相的依靠处。下面举例子说明，黄牛的花白实际上就可以作为法相的所依，花白的动物是黄牛，因为具有项峰垂胡之故，项峰垂胡在这个地方就是它的法相，然后它自己的法相依靠在什么上面呢？实际上依靠在花白的动物上面，所以从这个方面讲就讲真正的法相所依。

下面第二个讲假立的事相，假立的事相实际上它不是真正作为法相的所依靠处，但是在注释当中也讲到，这个方面主要是作为衡量功过的根本，就是说我们知道论式不正确或者这样的法相不能够安立在这样的事情上面，这样的事相不能够作为真正的法相的所依，所以说虽然它是虚假的，虽然它是假立的，但是可以作为衡量功过的根本的缘故，就这样安立。

打比喻讲，这个马是黄牛，具有项峰垂胡之故，在这个论式当中这个马就成了事相了，黄牛成了名相，然后项峰垂胡成了法相。在这个马上面，也就是在事相上面具不具备项峰垂胡呢？实际上这个时候马这个事相并不能作为项峰垂胡的所依靠处，马上面根本没有项峰垂胡。我们从这方面观察就可以作为衡量功过的根本，我们就知道这是一个错误的有法，它这个有法是错误的，论式当中的马作为有法，然后项峰垂胡作为它的法相，我们观察的时候就知道了，实际上这样的论式、这样的有法是颠倒的，只是一个名称上面的事相而已，实际上这个事相根本没办法作为项峰垂胡的依靠处，它就是假立的一种事相。

这个以上讲完了事相的理由，下面开始讲第三个科判：

成三（三法各自之安立）分三：一、认识自反；二、相属之方式；三、与法相相属而各自所诠之安立。

己一、认识自反体；

认识自反体主要是三法各自的安立，对于法相、名相、事相等等各自怎么样安立它们的反体等等，从这个方面做观察。

分二：一、破他宗；二立自宗。

庚一、破他宗；

就是说其他的宗派对于所谓的三法各自的反体错误的安立的方式，指出他们的过失，安立真正的观点。

有谓三法自反体，即自行相可显现。

倘若如此则三法，应成无分别对境。

前两句主要是讲对方的观点，后两句是讲驳斥对方的观点。

首先对方认为三法自反体，这个三法就是指法相、名相和事相这三法，自反体，从它们

各自不同于其它法的部分来讲，称之为各自的反体。就是说法相和名相、事相都不相同，名相和法相、事相不相同，事相和法相、名相不相同，从这个方面安立称之为它们自己的反体。

那么它们自己的反体如何安立呢？是自行相可显现。自行相可显现的意思就是说不需要观待其他的法，不需要其他法做帮助做助缘，单单通过法相、名相、事相它们自己的行相就可以独立的显现，可以独自显现独自建立，从这个方面安立三法各自的反体。

从这个方面可以看出他们对于法相、名相、事相认为实体存在，所以说各自的反体是通过自己的行相，不需要通过其他，单单自己的行相可以独立自主显现而建立的。

不像前面我们安立宗派，这样一种法相也好，事相、名相也好，都必须要观待遣余，在项峰垂胡和花白这二者可以在外境上面自相成立，但是名相必定观待分别心虚假安立的。从这个方面都是观待了遣余识的，但是对方就认为不需要观待其他的行相，然后通过自己的行相可以独立自主的显现，这方面就是他们自己

的观点。

下面加以观察驳斥，倘若如此则三法，应成无分别对境。倘若如此，如果真正像你们所安立的这样，就是说自己的行相可以独自显现，这三法就应该成为无分别的对境，无分别就是讲无分别识，那么就应该成了无分别识的对境。这样的三法应该成了自相，因为独立自主可以显现的缘故，这个就是一个论式。上师的讲记当中通过这个论式来成立，就是说法相、名相、事相这三法应该成有自相，应该成自相的法。因为通过自己的行相可以独立自主的显现的缘故，犹如瓶子的自相一样，瓶子的自相就是无分别的对境，就是说不管你加不加你的分别心，反正只要有无分别的眼识，它就会成为无分别眼识的对境。

所以如果成为无分别眼识的对境，必定是自相，肯定是个自相法，自相法才可以成无分别识的对境，其它的法带着遣余识就不可能成为真正的无分别识的对境。所以说只要承许是独自可以显现的，绝对成了一个自相的过失。如果成为自相的过失，那么这些法相、名相、事相都成为事相，如果都成为事相，那么通过

无分别识就可以照见了。

只要人有无误的、无坏的眼根和他的无分别识的话，就马上可以在外境当中独自看，哦，这个就是它的法相，这个就是黄牛的名相，这个就是它的事相，因为它是无分别识可以显现的缘故，就像瓶子一样。

但是从很多地方观察分析的时候，这个也是有错误的，因为按照正理来观察，这些名相、法相、事相应该是通过遣余识来进行安立的，通过遣余识安立这个就是法相，这个就是事相和名相。所以如果不观待遣余识，从外境当中安立绝对是有很多的过患。这个也可以通过前面在遣余品当中，观建立遣余，第四品当中也有加以说明的。

庚二、立自宗；

是故显现之反体，非为三法遣余前，
浮现三法自反体，则有遮破及建立。

首先是讲是故显现之反体，非为三法。非为三法，一方面在立自宗的时候附带遣除对方的观点，非为三法就是说法相、名相、事相这三法并不是显现的反体，我们可以这样理解，

所以说显现是反体非为三法的意思也可以这样理解，就是说这三法实际上并不是显现的反体，如果是显现的反体，前面建立遣余当中，建立也好、显现也好、自相也好，这方面都是一个意思，所以我们说真正通过显现的方式并不能安立法相、事相和名相。

因为前面上师也再再提到过这个问题，项峰垂胡它可以作为自相，然后作为自相是在外境当中真正存在这个项峰垂胡，但这个项峰垂胡是不是法相呢？项峰垂胡实际上作为法相来讲它是外在的项峰垂胡再加上自己的遣余识，二者和合起来之后安立这个项峰垂胡就是法相。所以我们如果单独说项峰垂胡就可以说在外境当中是存在的，真正是自相成立的。如果要安立项峰垂胡是法相的时候，如果它是法相必须要观待遣余识。

花白也是这样的，花白的动物在外境当中确实存在，但是要将这个花白的动物安立成三法当中的事相的时候那么就必须要观待遣余识，名相更是需要通过他的理由来证成，所以肯定是通过遣余识面前证成，这方面三法绝对不是显现的反体的根据。

还有上师在讲记当中也是讲过，如果这些法相、事相、名相在外境当中，在显现的自相上面存在的话还有其他过失。因为所谓的自相绝对是和不清混的法，和什么不清混的法呢？就是不同的时间、不同的地点、不同的它自己的行相等，都是不能够不清混。一法不容是他法，他法不容是一法，这个是在前面讲建立遣余的时候，在自相的实体上面，就是说一法不容二显现，就是这样一种观察的。

所以说如果项峰垂胡这个法相真正在外境当中存在，它就应该成了自相，如果是自相是实体的话，就不可能和其他的任何法相混，它就只能够表述一个法。比如说我们就不能够用花白是黄牛，项峰垂胡之故，从这个方面项峰垂胡实际上它是一个总的法相，如果总的法相自相安立是实有安立的话，那么只能在一个法上面表述，只能在眼前的这个黄牛上面安立它的法相，如果是脱离了黄牛，我们说过去的黄牛它具有项峰垂胡，未来的黄牛它具备项峰垂胡，或者其他地方的黄牛它具有项峰垂胡，这个方面就不能够安立了。实际上我们说这个已经是将法相落在了实体上面，落在了自相上

面，他绝对有过失的。

第二个方面所谓的名相也是这样的，如果名相在外境当中存在，名相如果是一个自相法的话，它也必须符合前面这个特征。前面的特征是一法不容二显现，一个法就不可能有显现不显现的差别，所以不可能有不同的时间、地点等等这方面的差别。所以如果名相是真正的实体，真正的自相法，他只能表述一个名字。也就是说眼前这个花白的动物就是黄牛，那么只能表述这个，除了这个之外就没办法再表示其它的黄牛了。如果要表示的话只有一头一头的指出来，从这个方面可以表示，但是我们说只要具备项峰垂胡都是黄牛，这个方面就是如是安立的。

还有事相也是这样的，事相如果在自相上面单独安立的话，那么眼前的这个花白的动物它可以安立成黄牛的事相，因为它只能在一个法上面表示的缘故，那么这样的话过去的很多花白，或者其它黑色的，或者未来的这些花白黑色，这些方面都没办法真实表述了。

所以说就只能够如是的安立，这样安立的

话有什么样不方便的地方呢？我们学过前面第三品，总别这个地方学过的，实际上在自相上面讲的时候，确确实实一个法上面不可能有其它法的安立，从自相法方面就这样讲。如果我们说这样可以，没有过失，我们只要把一头牛、一头牛这样安立它的法相，安立它的事相就够了吗？但这个方面非常不方便，极其不方便的。

如果学习了观总别的话，我们就知道反正具有项峰垂胡的这个就是黄牛，这个方面从总相和别相当中的这个总就可以方便的安立很多很多名言，很多树、很多黄牛，这个方面都可以通过总来建立。所以说如果通过前面这个方式一个一个建立，一方面非常不方便，安立名言的时候极其不方便。还有前面所讲的很多很多过失，在上面都会存在。比如它自相上面就具备法相，自相上面就具备事相和名相，那么他不需要分析，不需要观察，只要有无分别识就一下子就看到它的名相是黄牛，看到它的事相，马上就可以通达了，但这个方面实际上也是不可能的，这个算是一种过失。所以这个方面讲到了，是故显现之反体，非为三法的观点。

然后这个三法既然不是显现的反体，怎么

样安立呢？下面讲遣余前浮现三法自反体，就是说在遣余识的面前浮现三法各自的反体。就是说通过合理的根据，项峰垂胡这样一种外在的自相或者外在的显现，然后配合遣余识之后就确定这个就是它的法相，然后通过法相作为能安立，安立这个动物的名称就叫黄牛，然后在花白上面完全体现了法相的所依。这个方面都是借助于遣余，遣余识面前一个一个浮现，这个就是它的事相，花白的黄牛，这个是它的名相，它的名字叫黄牛，然后这个是它的法相，它是项峰垂胡等等。实际上就是在遣余识面前一个一个浮现各自的反体，从它们各自的反体或者说成一体都可以，这个在遣余识面前都可以一一安立的。

如果我们要安立三个法是一本体的时候，也可以通过遣余识将它们摄集，如果要将它们安立不同的反体的时候，就用遣余识把它们分开，这个就是在观遣余品的最后的倒数第二个颂词当中讲的很清楚，遣余分支又摄集，所以我们就知道如果真正要把这些问题，就是通过遣余识把它们分成名相、事相，分成法相也可以。然后要把它们通过论式来建立，这个动物

就是讲它的事相，花白动物是黄牛，因为具有项峰垂胡故，然后通过这个论式来建立这样一种名相也可以，反正通过谴余识来操作是非常方便的，所以这个方面讲浮现三法自反体。

则有遮破及建立，在通过谴余分开摄集之后，分成一分成多体，这样之后遮破和建立，遮破和建立都可以。比如说我们要遮破，这个动物不是黄牛，因为不具备项峰垂胡之故，这个就是遮破的论式，否定它不是黄牛。然后要建立也可以通过这个，这个动物是黄牛因为具有项峰垂胡，这个是建立的方式。

所以说在自己的分别识、在谴余识面前，什么时候浮现出三法各自的反体的时候，那么要加以运用，什么时候分，什么时候摄集，什么时候建立，什么时候遮破，这个时候全部都是非常合理的，这个方面就是自宗的殊胜观点。

己二、相属之方式；

相属的方式就是讲三相，三相的关系是怎么样的，是相违还是相属，这方面总的来讲就是相属，这三个法就是相属。

分二：一、真实宣说相属之方式；二、能

确定相属之量。

庚一、真实宣说相属之方式：

就是三法怎么样安立相属的。

法相名相自性联，事相多数暂时系。

对于法相和名相这二者来讲，自性的相属，就是同性相属，自性的一种关联，当然自性的关联注释当中讲的很清楚，这个就是分别心面前、遣余识面前的一种所谓的一体相属、同性相属。

因为所谓的法相和名相都是在分别心面前实际去操作的，所以说我们就不能够这样想，我们看到这个法相的时候就应该见到名相，因为它自性相联的缘故，如果是在外境当中承许法相和名相的话，当然有这个过失的，但是前面我们讲法相、名相从一个角度来讲都是观待遣余而安立的。第二个方面所谓的同性相属也是假立的，分别念面前假立一个同性相属。还有一些就是知道法相不一定知道名相，知道名相不一定知道法相，有这样的关系。这种关系就是没有通过这个论式，没有通过这种方式去观察去建立，有可能出现这样的情况。

但是如果这个法相已经确定了，确定了项峰垂胡之后，没有它的名相这个绝对不可能的事情，然后有了这个名相没有它的法相也是绝对不可能的事情。所以说从这个侧面来讲，从总的前提，从分别识面前，法相和名相绝对是自性关联的，二者是没办法分开的。其中一些细微的差别，在上师讲记当中实际上也做了观察的。

然后下面再讲事相，事相多数暂时系。事相和法相、名相二者之间的关系，因为前面讲了法相、名相二者之间就是自性关联的，事相和二者之间是什么关系呢？一般来讲有的时候它是同性相属，比如说在建立檀香树是树，又具有枝叶的缘故，在这个论式当中，檀香树就是事相，然后树是名相，有枝有叶就是它的法相，所以说这个方面三种法全都是自相相属的，都是一种同性相属，关联的法。

还有这个花白动物是黄牛，具有项峰垂胡之故，这个论式当中也是三个法在一起的，也是一种同性相属的关系。除了这些之外，多数暂时系，在大多数的情况下都是暂时的系属，暂时的相属。

为什么暂时相属呢？因为个别的事相不存在的时候，单独的法相和名相也可以存在，上师在注释当中也是讲过，因为我们用事相的时候有的时候用花白，如果用花白的时候，这个时候就可以和法相、名相成了相属，但是所谓的花白有的时候也不用，有的时候可以不用花白，用黑色，这个方面也可以的。所以在这样的前提下面，这个花白的事相和法相、名相是暂时的系属，暂时的相属。

黑色的黄牛也是暂时的相属，檀香树和它的树的名称和它的法相也是暂时的相属，也可以用其它的树，柏树、桉树这些方面的树都可以用的，所以说法相和名相绝对是恒时自性相连的，但是事相在法相和自相它们两者同时单独存在的时候，这个事相就不决定和它们同性相属，因为这个事相可以变很多，反正有枝有叶，就是树的总的法相和总的名相。项峰垂胡和它的黄牛的名称也是黄牛的总的法相和名相，所以说它的事相就不决定。

在总的法相和名相的安立过程当中，它们自性相连的过程当中，安不安立花白，安不安立黑色，这个方面都有可能变化的，所以从这

个方面可以了知事相是多数暂时相系的。

庚二、能确定相属之量；

错乱执为一体性，受故法名相属成。

事相名相之相属，智者现见而回忆，

于愚者前需建立，忆名名言之比量。

错乱执为一体性，这个方面就是讲法名相属，法名相属他的根据是什么呢？为什么将法相和名相执为是自性相联的，这个方面就讲到错乱执为一体性，意思就是说将法相的义共相，还有名相的名言共相二者，这二者就是借助命名时候的力量分别错乱为一体的。

为什么这个方面将法相安立为义共相，没有安立成义自相呢？实际上这个问题我们前面也讲过，因为法相是一种看待外境和遣余识，和合起来的一种定义，所以说它不是真正的义自相，义自相可以安立成项峰垂胡，这个可以安立义自相。但是我们说项峰垂胡安立法相的时候，这种法相项峰垂胡这个成法相的时候就成了个义共相。

然后名言的名言共相也是这样的，名言自相前面我们学能诠、所诠的时候，名言自相实

际上就是声音，声音这个方面就是它的名言自相，但这个时候已经执著为所谓的黄牛，或者这个方面就成了名言共相。所以说这个方面我们就讲，将法相的义共相和名相的名言共相二者错乱成一体，就是颂词当中讲的错乱执为一体性。

将什么错乱执为一体性呢？就是将义共相和名言共相这二者错乱的执为一体。实际上二者根本不是一个本体的，二者没办法是一个本体，但是以错乱的方式安立成一个本体。

受故，就是通过自证，通过心识可以证成，通过心识可以领受这个方面的法。领受这个之后，然后法相相属就成立了，这个方面和前面安立第六品相属品当中的含义，如果前面相属品的意思通达之后，这个方面的意思也可以通达。

实际上法相和名相二者之间，实际上本来来讲没有一个所谓的一体性的，但是通过错乱的方式执著、耽著二者是一个体性，耽著二者是一个体性之后就可以领受，领受之后法名就相属成。这方面虽然是错乱，但是也是有真实，

它错乱主要是因为错乱执为一体，不是一体执为一体，真实就可以在名言当中无误的取舍，可以无误的安立，这个就是具有项峰垂胡，这个就是它的名称，这个就是它的黄牛等等，这个方面也可以如是做抉择和取舍的。

下面讲事相、名相二者之间的关系，事相名相之相属，智者现见而回忆，对于事相和名相二者之间的相属关系，这个分智者和愚者的取舍抉择方式，首先是智者，智者和愚者，上师在注释当中也讲过有两类，第一类是大智者，大智者就是对于方方面面的知识都通达的，这个叫做真正的大智者。还有一般的智者，一般的智者主要是对于他自己所学领域方面的这些知识可以无误的通达，这方面就是一般的智者。

那么此处的智者是什么意思呢？此处的智者就是精通法相、名相的智者，对于如何安立法相、如何安立名相和事相三者之间的关系，非常通达、非常娴熟，所以从这个方面就称之为，这个颂词在此处论式当中的智者。

对于这个智者来讲，现见而回忆，现见什么而回忆呢？现见法相，当他现见项峰垂胡的

时候，他就开始回忆它的名称，因为它面前这个花白的动物已经出现了，花白的动物出现之后他就通过见到花白动物上面的不共的特征，就是它的项峰垂胡，现见了项峰垂胡之后，然后知道具有项峰垂胡的就是黄牛，这个时候开始回忆。因此从这个角度来讲，事相、名相的相属是智者现见法相之后回忆它的名相，这个时候事相和名相二者之间就成了一种相属了。

于愚者前需建立，忆名名言之比量。愚者他就没有精通法相、名相等等，他只是知道一个名言，只是知道一个黄牛的名称，对于这样的愚者面前就通过比量来建立。什么样的比量来建立呢？就通过忆名名言的方式，忆名名言的比量的方式来建立事相和名相之间的关联，事相和名相之间的相属。因为他自己只知道这个黄牛的名相，当他面前走过来一头花白的动物的时候，他就不知道这个是什么东西，因为他脑海当中只知道一个黄牛，但是黄牛是什么，怎么样安立黄牛的，他就根本不知道的。

这个时候就在他面前，要让他知道事相和名相相属的时候，就要通过比量的方式，这个花白的动物，他面前走过来这个，指着这个动

物说这个花白的动物就是黄牛，黄牛他自己知道的，因为具有项峰垂胡之故，从这个方面你看它具有项峰垂胡，所以说它就是黄牛，这个动物就是黄牛。通过这个方式愚者就知道这个花白的动物实际上就是黄牛，把他相续当中以前知道的名相和面前的事相就通过比量的方式让他通达。

如果他还有点疑惑的话，就是说实际上是正确的，因为以前命名的时候都把这个东西叫黄牛，所以说我们再给他加一次说明，他就彻底能够通达这个问题。所以这个方面对于事相、名相的安立的方式也是智者现见而回忆的，因为他通达法相、名相、事相之间的关联，尤其是对于法相、名相极其通达，所以他现见法相之后，通过回忆名称一下就知道这个面前的东西就是黄牛，愚者就通过比量的方式让他通达。这个就是确定相属之量。

己三（与法相相属而各自所诠之安立）分二：一、如何诠表之方式；二、相互决定之安立。

就是说和法相相属各自所诠，对于法相、

事相、名相各自所诠的含义怎么样通达，主要来讲就是和法相相属。

庚一（如何诠表之方式）分二：一、论式之分类；二、讫除于彼之诤论。

要诠表各自不同的本体，首先是通过论式来进行安立。

辛一、论式之分类；

三法各二总与别，属此论式共六类，
反体亦六论式中，法相事相会无过。

通过论式来建立的时候，三法就是讲法相、事相、名相这三法，各二就是讲各有总和别，这个叫做各二。属此论式共六类，属此论式就是要分别建立总的法相、分别的法相，乃至总的名相、分别的名相，总的事相、分别的事相，要建立在这个论式当中有六类，这个方面是建立方面的，主要是通过它们各自的法相来进行建立的。

然后反体亦六论式中，反体亦六就是否定，表明根本不是其它的反体，只是它自己的反体，通过排除其他的反体来论证它自己不共的反体，这个叫做从反体的方面，从它破斥或者排除其

它的反体方式来进行论证。

反体方面也是六种，在后面的六种论式当中，法相事相会无过，意思就是说在这六个论式当中，有四种论式是正确的，有两种论式是错误的，那么哪两种论式呢？安立总的法相和总的事相，在这两个当中有错误的地方。什么样的错误呢？会无过。因为在这两个当中会存在无过失的情况，所以说叫做会无过，它会存在不具备过失的情况的缘故，它就是一种错误的论式，下面我们在分析完这个例子之后再回头看这个颂词就比较容易理解了。

首先开始建立，属此论式当中的六类，就是说三法当中首先的法相，法相当中总与别，这个地方讲项峰垂胡是总的法相，是谴除直接相违而成的义反体之故，这个方面就是它的总的法相。那么项峰垂胡就是总的法相。当然总的法相上师在注释当中也是讲过，这个总的法相是不是一切的瓶子、柱子总的法相呢？这个方面并不是这样子的，因为要谴除直接相违而成立义反体，或者说这个方面主要是运用论式，运用例子来说明什么是总法相，什么是别法相的缘故，所以此处将项峰垂胡作为此处

观察的总的法相。

它可以作为总的法相，为什么呢？因为它具备法相的法相，法相的法相它自己具备的缘故，后面就是讲它法相的法相。就是说遣除直接相违而成立义反体，反正不具备项峰垂胡的这些直接遣除了，成立它自己的反体，所以说从这个角度就是总的法相安立了。

然后分别法相，项峰垂胡是分别黄牛的法相，是遣除黄牛的直接相违而成立义反体之故。也就是说在分别的论式当中，项峰垂胡还是黄牛的法相，它是分别的，在这个论式当中黄牛的法相。为什么呢？在这个论式当中就遣除了黄牛的直接相违，建立了它自己黄牛的义反体，所以我们就知道从总和别两个方面都可以建立的。

下面讲它的名相，名相的总和别，我们说黄牛是总的名相，因为它是通过义反体作为理由论证名称的缘故。黄牛它是总的名相，名相的法相是什么？前面学过就是义反体，通过义反体作为理由而论证的名称，这个黄牛就是通过义反体，就是通过项峰垂胡论证的这个名称，

所以说这个名相它具备它自己的法相，所以说这个就可以作为总的法相。

然后黄牛可以作为此处论式当中的分别的名相，因为它也是通过义反体，项峰垂胡的义反体作为理由而论证名称的缘故，这个方面就是从分别的法相当中证成了。

下面就是它的事相，事相当中也有总的事相和分别的事相，总的事相就是花白，花白它是总的事相，为什么呢？因为它作为法相的所依的缘故，它就可以安立成事相。因为前面事相的法相，事相的法相是安立法相的所依，所以这个花白是不是法相的所依？肯定是法相的所依。那么这个花白是这个论式当中分别的事相，因为作为项峰垂胡的这个法相的所依的缘故。

从这个方面就从正面安立总的法相，总的事相，总的名相，三个方面都可以安立了。

这个方面所谓的总和别，看这些论式，上师在讲记当中把这些论式拿出来，拿出来之后一看论式就知道什么叫做总的法相，安立总的法相的根据，安立分别的法相的根据，这个

方面一个一个看的时候不是特别复杂的。

然后下面讲反体亦六，意思就是说从非他反体的论式，就是说从否定的方面讲不是其他的反体，我们就排除其他的反体而安立它自己不共的反体，这个方面就要表明非他反体的论式。

这个也是有总别两种，首先就是讲总的事相，在这个论式当中讲，项峰垂胡与黄牛的义反体作为理由而论证的名称不是总事相，作为法相的所依之故。这个地方的意思就是说项峰垂胡这个就是讲它的法相，然后黄牛的义反体作为理由而论证的名称，这个实际上就是讲它的名相，就是说简单来讲，法相和名相不是总的事相。

法相和名相不是总的事相的根据是什么呢？非为法相的所依。那么为什么要这样安立呢？我们知道什么是事相它的法相呢？事相的法相就是法相的所依，我们在看根据，这个因在它的有法上面成不成立呢？这个因就是非为法相的所依这个因在有法上面不成立。为什么呢？因为项峰垂胡不是法相的所依，项峰垂胡

本身就是法相，不是法相的所依。

就是说它的名称，义反体作为理由论证的名称这个也是不符合于非为法相的所依，所以实际上我们看，这个因在有法上面就根本不成，根本不成的缘故，法相和名相二者就不是总的事相，因为在法相、名相当中不具备事相法相的缘故，没有法相所依的意思在里面，没有它的意义在里面，所以说这个方面观察的时候就不是总的事相。

分别的事相，项峰垂胡与黄牛的义反体作为理由论证的名称不是这个论式当中分别的事相，因为不是法相所依的缘故，这个方面变一变就马上了知它的意思了。

下面讲它的总的名相，垂胡与花白不是总名相，非为义反体作为理由论证名称的缘故。这个方面我们讲垂胡就是它的法相，花白就是它的事相，简单来讲法相和它的事相不是总的名相，从否定的角度不是总的名相。为什么不是总的名相的根据是什么呢？就是说垂胡也好、花白也好，都不符合于义反体作为理由论证的名称，就是说垂胡它是法相不是名称，然后花

白它是外面带特征性显现的动物的缘故，它也不是通过义反体作为理由论证的名称。所以从这个方面观察的时候，这样的因在有法上面也是根本不成立的，没办法成立它的因。

再分别来讲，项峰垂胡与花白不是这个论式当中分别的名相，因为不是义反体作为理由论证的名称的缘故。

下面讲它的法相，法相方面分总的法相和分别的法相，首先是讲花白与黄牛的义反体作为理由论证的名称不是总法相。遣除直接相违而成立义反体之故，这个方面讲花白是事相，黄牛的义反体，这个是它的名相，简单讲就是事相和名相不能够安立成总的法相，为什么呢？因为花白的事相它不是遣除直接相违而成立义反体。

我们说安立事相的时候它具不具备遣除直接相违成立义反体这样一种因呢？具不具备这个法相呢？根本不具备的。就是说以义反体作为理由论证的名称它是不是遣除直接相违安立义反体？根本不是。所以说这个因在有法上面也是不成立的，没办法真正的证成。

这个方面就是讲不是总的法相的理由，总的来讲它的事相和名相都不是真正的法相，从这个角度就可以很清楚的知道，法相、事相和名相都是从它的义反体方面讲的话绝对不会混淆的。所以前面通过正面，第二个通过反面去推，从正面、反面一推出来之后，结果就绝对不会混淆。一方面讲三者都是一体的，但是从它们各自的义反体的角度来讲，就是说各自持各自的相，三者之间绝对没有丝毫混淆的地方。

前面讲了总的法相，分别的法相可以这样论证，花白和黄牛的义反体作为理由而论证的名称，不是这个论式当中安立的黄牛的分别的法相，因为不是遣除直接相违而安立义反体。

这个以上讲完了所谓的反体亦六论式，在反体亦六论式当中，法相事相会无过的意思是怎么样的？在后面的六个论式当中，我们前面讲有两个论式是错误的论式，什么错误的论式呢？就是第一和第三，总的角度来讲就是前面讲项峰垂胡与黄牛的义反体作为理由而论证的名称不是总事相，非为法相的所依之故。还有后面花白与黄牛的义反体作为理由论证的名称不是总法相，非为遣除直接相违而成立义反体。

这两个方面当中的论式是有错误的，会有什么错误呢？前面我们在分析的时候不是总的事相，不是法相所依的缘故，但是这个里面有一个问题，如果详细再分析的时候就有一个问题，什么问题呢？我们的有法，就是项峰垂胡这个法相，项峰垂胡和黄牛的名称这二者不能作为总事相，不是总事相，因为它不是法相的所依。

但是我们真正分析的时候，所谓的安立事相实际上在任何一个法上都可以安立事相的，可以将项峰安立成事相，项峰垂胡这个法相有的时候特殊的时候可以安立成事相，黄牛这个名称也可以安立成事相，所以从这个方面讲的时候这个不周遍，非为法相的所依的这个因就不一定周遍在项峰垂胡和黄牛的名称上面。因为在有些时候项峰垂胡它也可以作为事相，它可以作为事相来论证。有的时候黄牛的名称可以作为事相来论证，所以从这个方面讲的时候，这个论式有不周遍的过失。

然后后面一个，花白与黄牛的义反体不是总的法相，不是总的法相这个地方问题出在哪个地方呢？这个问题主要是出在花白上面，这个名称上面没有出问题，在上师的注释当中主

要说这个花白和总法相二者之间有问题的，所以它也成了不周遍的。那么为什么有不周遍的过失呢？因为有的时候这个花白它可以作为总的法相唯一来证成其他的法。

比如上师的讲记当中讲，这个动物是花白的动物，因为具有花白的缘故。本来来讲我们说这个花白它应该作为事相的，但是在这个论式当中，这个动物是花白的动物，然后因为它花白的缘故，所以说在这个论式当中，以前的事相在这个当中就作为法相了，就作为安立这个动物是花白动物的一个法相了，所以这样的前提下面它也是不周遍的。这个地方讲不是遣除直接相违而成立义反体，但是在这个论式当中又有这个情况出现，有这个情况出现就成了有过失的论式，上师的注释当中讲这两个论式都是有过的论式，所以说是不能成的。

在注释当中讲会无过，这个会无过的意思上师说和有过失这二者是一个意思。为什么是一个意思呢？因为从前面我们直接观察下来的时候，项峰垂胡有的时候作为事相的时候，然后花白有的时候作为法相的时候，这个时候所以是个不变，不变的原因就是一种有过失的论

式，他说有过失从正面讲。

会无过的意思就是说在这个论式当中，我们本来是遣除，这个方面我们是否定的论式，就是说你看表明非他反体，我们说不是总事相，不是总法相。所以说在这个论式当中有的时候会出现，没有过失的时候，本来我们是通过安立过失，你看项峰垂胡和黄牛不是总事相，因为他不具备法相的所依，这直接说出他的过失，就是法相和名相在这个地方的因上面有过失，所以他没办法将法相和名相安立成事相。

但是我们说会有没有过失的时候，比如说项峰垂胡这个法相和黄牛的名相有的时候可以作为事相，所以从这个例子来看它是没有过失的。我们将项峰垂胡和名称作为事相，在这个前提上不会有过失，不会有过失就是会无过，会无过实际上就是说明这个论式是一个错误的论式的意思。

后面也是这个意思，就是说花白它这个事相作为总的法相，一般讲它是事相。从后面这个论式当中讲它不是总的法相，因为不具备遣除直接相违产生义反体的缘故，从直接讲它就

是过失。但是在这个论式当中有一些花白的事相作为法相的时候，所以说这个事相作为法相，有的时候会有无过的时候，会有无过的时候就是在这个论式当中就成了过失了，所以颂词当中说的会无过的时候和上师讲记当中说成为过失，从这两个方面安立成一个意义。

这个就讲完了，今天辅导的因明的内容！

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

第 48 课

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！

下面开始辅导因明，因明当中现在在讲第八品观法相品，观法相品当中呢今天是讲第二个问题：遣除于彼之争论。

前面呢已经对于如何诠表的方式，通过这样一种建立的论式和非他反体的论式，十二种论式方式已经做了观察。其中呢自宗承许十种是正确的，两种是错误的。今天呢主要是遮遣于彼争论。

辛二（遣除于彼之争论）分三：一、遣除

于表明是自反体之诤论；二、遣除于表明非他反体之诤论；三、举例说明相违相同论式。

三个科判当中呢，第一个主要是针对于表明是自反体，前面有六种总与别，就是说三法各二总与别当中呢是这个表明是自己的反体，主要是从这个层面来观察的；还有呢是第二个方面呢是表明非他反体，就是说从这个遮遣，不是其他反体而成立自己的反体方面的；第三个方面呢主要是举例说明有些看起来相违，实际上不相违，看起来相同，实际上不相同，这个意思。第三个科判的意思主要让我们把观察的核心放在意义上面，不要放在词句上面、语句方面，词句语句方面去辩论去争论呢，有的时候就会出现类似的问题。

所以说如果我们把意义搞清之后，那么就会在意义方面去做详细的分析，自己观察的时候就不会出现很多迷茫，在对别人辩论的时候就可以顺利遣除，就是这个意思。

壬一、遣除于表明是自反体之诤论：

谓属此论式法相，于事名相若遮遣，
成遮事项之垂胡，若不遮遣则过遍。

遍义反体不遍于，自反体故无过失。

前面一个颂词呢主要是他宗的观点，那么后面两句呢主要是自宗反驳的观点，就是这样的。首先呢就是其他的这样一种对方呢对我们这样的一种辩论，谓属此论式法相，就是属于这个论式的法相，意思就是在？02:26讲的，那么通过这个项峰垂胡是法相，遣除直接相违而成立义反体之故。

方面就是讲这个前面的这样一种这个在安立法相，是他自己法相的这个论式，就是说科判也是表明是自反体。所以说这个方面就是通过这个论式来证成这样一种项峰垂胡是法相。那么在注释当中说项峰垂胡作为事项，项峰垂胡作为事项在这个论式当中呢项峰垂胡这个是事项，事法相这个法相两个字就成了名相，他的法相是什么呢？遣除直接相违而成立义反体之故，所以说在注释当中讲这个作为事项意思就是这样。

那这个地方我们还是要观察此论式当中的法相就是讲这个项峰垂胡，项峰垂胡这个问题与事名相遮不遮遣？与事名相遮不遮遣意思就

是说，这样一种法相项峰垂胡在事项当中存不存在，在名相当中存不存在，就是这个意思。那么如果说是存在呢就没遮遣，不存在呢就已经遮遣。

所以说这个方面讲这个法相在事项可以说花白事项当中他的这个项峰垂胡在事项当中存在与否，这个项峰垂胡在名相当中存在与否，就是这样的。

那么如果说是若遮遣，如果说是项峰垂胡在事项名相当中不存在，已经被这个事项名相遮遣了，在这个事项名相中不存在叫若遮遣，若遮遣有个过失就是成遮事项之垂胡，成遮事项之垂胡。那么如果这样一种这个项峰垂胡在事项当中没有、在名相当中没有，那么就有一种过失，有什么过失呢？就变成了遮遣，遮遣了事项当中的垂胡、遮遣了名相当中的垂胡，就是这样的。

这是什么意思呢？因为这个垂胡就是法相。那么这个法相在这个花白当中已经不存在了，因为这个方面我们就说若遮遣，那么这个法相在这个花白当中就是在这个花白的动物上面已

经被遮遣了，遮遣了之后呢，成什么样的结果了？就变成了这个花白的动物他没有项峰垂胡，他不具备项峰垂胡，那不具备项峰垂胡的这个花白还是不是黄牛呢？肯定不是黄牛了，因为项峰垂胡上面已经没有垂胡了，如果项峰垂胡在事项上没有，那就没有办法安立一个显赫的标致，没有办法安立一个不共其他法的标致，所以说应该变成这个花白的动物不具备垂胡的这样一种过失。

还有一个呢如果是这个项峰垂胡在名相当中没有，那么名相当中没有，这个黄牛也应该变成了没有项峰垂胡，因为这个方面呢总的观察方式就是这个此论式当中的法相，项峰垂胡的这个法相呢在这个花白当中存在还是不存在？如果说项峰垂胡在花白当中不存在，没有他的法相，没有他的法相就成了遮遣事项的垂胡，在事项当中就不应该有项峰垂胡这个特征了。

如果是在名相当中没有，那么也没有办法通过项峰垂胡来证成这个是黄牛，这个方面的过失肯定是存在的。如果遮遣他有这个过失。若不遮遣呢？如不遮遣则过遍，也有过失。若

不遮遣则过遍，就是说这个项峰垂胡在事项当中也存在，在名相当中也存在，那么如果这样的话就没有遮遣了，没有遮遣的话就是说项峰垂胡在事项名相当中都存在，都存在呢就成了过遍，法相就成了过遍了。

为什么成过遍了？因为项峰垂胡这个方面应该是法相，法相应不共于事项和名相。但是现在这个法相已经周遍于事项，也已经周遍于名相了，所以说这个法相就成了过遍的过失。前面我们在讲安立法相的三种过失的时候，不遍，过遍，不容有。那么像这样的话，就是说过遍呢，不单单是在他自己的法相当中存在，也存在于事项当中，也存在于名相当中。所以，像这样的话，不遮遣就成了过遍的过失。

那从这个方面做了个提问，提问的时候，下面讲“遍义反体不遍于，自反体故无过失”，这个非常重要的。那么在学这个问题的时候，也是觉得收获很大的，因为很多问题在这个两句回答当中，很多以前的疑惑，确实是以前根本想不通的问题，就在这两句的回答当中完全可以了解的。

所以这个方面就分了义反体和自反体。所谓的义反体就是在外境义上面他就是说是一体的，就是义反体。就说是法相、事项、名相，这个方面这三种法在义上面，在义反体当中是一体，全是一体的，都是一体的，这个叫义反体。然后自反体，就说是法相、事项、名相，他各自的反体，他自己的反体，不看待外境当中是否存在问题，不看待自相当中是否存在问题，当然，前面我们已经反复强调过，所谓的外境当中自相当中存在，他主要也是必须要观待于前义识，不观待也是无法承许，所以说，这个方面主要是耽着境的侧面讲的。

自反体就是说每个他各自的反体当中不周遍，那么说“遍义反体”的意思就是说这个法相从义反体的角度来讲，周遍于事项，周遍于名相，就是说法相的问题项峰垂胡，从义反体的侧面来讲，从他们假立成一体的侧面来讲是周遍的，他们三个是一个本体，三个是一个本体。所以说就不遮遣，我们从这个方面讲的话就不遮遣。

那有没有不遮遣过遍的过失呢？我们说没有过遍的过失。为什么呢？我们说不遍于自反

体故。那么如果从自反体的侧面讲的话，法相的法相，事项的法相，名相的法相，这三者之间是毫不混杂的，都不混杂就叫自反体，那么就说法相的法相，他从自反体来讲，他只是守持自己的相，他不会因为说法相的法相就是事项的法相，法相的法相就是名相的法相，不会是这样的。

所以说他从自反体的侧面来讲的话，并不周遍于其他两个法，所以说没有过遍的过失。前面就说没有不遍的过失，后面就要讲没有过遍的过失，这个方面主要分别好遣余，分别好义反体和自反体。因为有的时候为了观察的时候可以将事项、法相、名相摄为一体，就是在义反体当中成为一体。义反体当中成为一体的话，我们当然说法相、事项、名相，这方面没办法分别，没办法分别就不遮遣。

在法相在这个事项当中和名相当中成为一体，前面上师再再讲一个例子，前面刚开始讲第八品的时候，檀香树是树，具有枝叶的缘故。实际上我们就是讲这三个法分开的时候，檀香树好像是一个有法，树是一个名相所立，然后是有枝有叶为故他成了法相，成了一个因。

这个好像是分开讲也可以，但是实际上我们要证成的就是说这个树也就是一个檀香树，有枝有叶就是在这棵檀香树上具备的，所以我们讲他是一个本体，没有办法再再分别。这个方面也是一样的，我们说事项、法相、名相，就说实际上在耽着境侧面来讲，这个花白黄牛上面，他是黄牛，他又具备项峰垂胡，所以这个就是叫义反体。这三个法是在一个法当中周遍的。

所以说，没有什么不遍的过失。但是有没有过遍的过失？也没有。因为从自反体的层面讲，自反体方面不能说完全相同的。上师也是用这样一种柱子，然后是无常所做，这三个方面做比喻，所以很清楚。

从我们耽著可以把三个法设在一起，分别的时候又可以把他分开，我们从潜意识方面，这个就是他的有法，这个是他的名相，这个是法相。这个方面一个一个分开，这个是他的事项、这是名相、这是法相。所以说这个法相有他自己的法性，名相有他自己的法性，事项有他自己的法性。这个自反体不混淆的，不混淆的缘故，所以项峰垂胡的法相不周遍于其他的

反体，从这个方面讲，根本没有过失的。下面几个回答都是在这个原则上面做的观察。

下面讲第二个问题，第二个问题就是讲遣除与表明，非他反体之诤论。非他反体，就是前面我们在讲的时候反体依六论式中，就是表明非他反体论式，所以说我们应该把这个科判和他主要讲的含义就说是了知。了知好他在讲什么，他在成立还是在排除其他的。

前面那个问题主要是成立自己，这样一个问题，这个方面是从排除他反体，非他反体方面去观察的。所以他总的趣入方式，他的途径主要是落在非他反体方面诤论。所以，后面这些，尤其是第一个正名相这个方面比较明显，或者说第二个地方比较明显的。明显主要是要表明非他反体的这种争论的模式。这个方面了解之后就比较容易了解对方的观点和我们回答的问题。

谓名相违遮名言，直违事名无诤论。

所以说就是对方针对于他反体方面发出的三种过失，第一个是名相违的过失，第二个是遮名言的过失，第三个是直违事名的过失。直

违事名，就说是事项名相直接相违。然后“无诤论”的意思就是按照后面的注释来讲，没有妨害。无诤论我们可以说并不能够对我们造成真正的妨害，这个不算是一个真正的诤论。虽然你提出这个，但是我们可以回驳。所以说在这个问题上是没有妨害的，没有诤论，可以从这个角度讲。

“无诤论”三个字也可以说是我们自宗的回答吧。真正回答的方法在一边讲他宗，一边对自宗的观点做回答。首先一个是名相违，名相违这样一个问题，前面讲名相的时候，主要是讲名相不是花白，也不是这样一种法相，从不是法相和不是名相这样一个方面讲，他就是安于自己的名相。比如前面已经讲了，前面在论释当中，就讲到垂胡和这个花白不是总名相，“非为义反体”就是论证名称之故。前面讲在第二个反体，总的论式当中，第二个论式成立，就是垂胡这个法相和花白这个事项并不是名相。

所以说他并不是义反体作为论证名称，前面就是这样讲的。这个就是我们自己的论式。我们自己的论式当中，对方就是缘这个论式提出一个问题，这个问题是什么呢？就说这种并

不是名相的花白，这个是事项，事项当然不是名相，还有就说法相，项峰垂胡的法相，花白的名言、法相的名言，这二者究竟是不是名相。

如果我们承许是名相的话，就是直接和我们前面的论式矛盾，这个方面科判讲得很清楚，表明非他反体。所以说他针对我们非他反体的这个论式做了辩论。所以说我们前面已经说了，前面我们说的时候，垂胡花白不是总名相，如果这个时候，他问我们垂胡的名言和花白的名言，他们是不是名相？如果说是名相，那就和前面我们说垂胡花白不是名相直接矛盾。所以说他主要是针对这个论式下来的，和这个问题有直接矛盾。

那么如果我们说不是名相，说花白的名言和项峰垂胡法相的名言，他们二者之间说不是名相？那么不是名相有另外一种过失，那么另外过失是什么？就成了不观待真实安立因，我们说从这个方面讲的时候，从一个侧面讲，这个项峰垂胡是一种名言呢？说是一个名言，上师也讲这个名相和名言稍微有差别的地方。名言要广一点，名相要窄一点。

那么项峰垂胡从一个方面讲，我们现在把这个项峰垂胡能不能作为一个名称来使用？当然可以，现在我们正在使用这样一种项峰垂胡的名称，然后花白能不能作为一种名称的使用，可以作为名称使用，那么如果是这样的话，他又不是名相的话那么就成了他不观待真实因了，为什么？因为它不具备名相法相的缘故。因为它不是名相，名相的法相是什么？就是具有理由的名言心识，说通过这样一种具有理由的义反体而论证的名称，这个方面就叫他这个名相的法相。

现在你们的这个花白和法相它不具备名称，它不是名相，不是名相当然就不具备他的法相，不具备法相就违背了法相，名相它是通过义反体作为理由论证，所以说这个方面别人发的过失就成了不观待真实安立因。那么如果我们按照黄牛来做例子观察的时候，黄牛这个名称它观没观待真实安立的因？它观待了，观待了什么？观待了项峰垂胡，因为有了项峰垂胡这个义反体作为理由，最后论证出来它就叫黄牛。

那么当然他是一个真正的名相，为什么？它具备了名相的法相，名相的法相在这个黄牛

这个名字当中完全具备他观待的真实安立因的缘故，就是这个意思。那么如果说你们这个花白和这样一种项峰垂胡，他们不是名相。虽然在使用他的名言，但是因为它不是名相就不具备名相的法相，不具备名相的法相就根本不是观待真实因而安立的名相，完全成为错误！

为什么不观待真实的安立因是个大错误呢？因为世界上的任何一个名称，它都要观待一个真实安立的因，不观待真实安立的因，这个名称就混乱了什么都可已叫，瓶子也可以叫黄牛，黄牛也可以叫西瓜等等，这个方面观察的时候，名称全部混乱，因为根本不需要安立它因的缘故，从这个方面做了观察，这个就叫做为名相违。那么我们的观察回答的方式也是和前面一样的，那么如果说从他们各自的义反体的侧面来讲的话，从义反体方面讲的时候也没什么矛盾的，我们说这样一种花白和项峰垂胡是名言、是名相，那会不会成直接相违呢？不会成直接相违，因为这个是从义反体的层面讲的。

从义反体的侧面讲的时候呢？义反体方面讲他们就是一体，其实一体的时候就不会成直

接相违，那么如果从这个自反体侧面来讲的话，自反体侧面来讲说不是名相，自反体侧面来讲的话这个花白的自相和他的这个项峰垂胡的法相都是他自己的相，都是他自己的相的缘故也不会成完全混乱的这个状态，就从这个方面主要回答的。

下面主要讲第二个问题遮名言，遮名言这个意思就是讲这个项峰垂胡的这个法相上面到底否不否定这个总名相的法相。遮名言的意思就知道了，从字面上看的时候就是在这个项峰垂胡的这个法相上面，项峰垂胡这个上面，它遮不遮除，排不排除这样一种这个名相的法相，排不排除名相的法相意思。

如果排除也不对为什么呢？因为这个项峰垂胡它是作为一种这个地方的观察，它上面又具不具备这样一种名相的法相，名相的法相是什么意思？前面讲就是通过义反体为理由而证成的这个名称，证成的名称就叫做名相的法相，所以说这个方面概念搞清楚之后就可以观察，项峰垂胡本身就是一种法相，然后就是说义反体为理由而证成的名称，这个叫名相的法相，所以说在这样一种项峰垂胡的本体上到底排不

排除它名相的法相？

如果排除的话，那么就是实际上这个义反体作为理由，这个义反体是什么？这义反体就是项峰垂胡本身，所以说在项峰垂胡上面排除项峰垂胡，排除了义反体，排除了项峰垂胡，那么这个项峰垂胡就不存在了。他自己的法相不存在，那么通过法相而证成的名相也就不存在了。所以说如果项峰垂胡上面否定了总名相的法相的话，那么就肯定就灭绝了法相名言，灭绝了法相名言，名相也跟着灭绝。

所以说观察这个主要的问题在哪个地方呢？观察的主要问题就说项峰垂胡它是一个法相，这个法相上面具不具备以义反体为理由而论证的这个名相的法相具不具备，那么如果说不具备呢？不具备的话实际上这个义反体它就是相封垂胡的法相，义反体就是这个地方就是项峰吹胡的法相，所以说如果在项峰垂胡上面不具备项峰垂胡，不具备法相，那么这个项峰垂胡本身不成法相。法相就撕毁了，法相撕毁名相就撕毁了，所以从这个方面做的辩论。

那么第二个方面呢，如果说不否定呢？

如果说是在项峰垂胡上面并不否定法相的名相这个成过遍。过遍的意思就是说从这样名相的法相一方面在名相上可以成立，但是因为这个名字的法相，因为这个项峰垂胡他不否定名相法相的缘故，所以说换个说法来讲，就是名相的法相在项峰垂胡这个方面，法相的法相上面它也存在，他也存在的时候呢就成了过遍了。

名相的法相本身来讲，只应该在自己的名相上面才能安立他自己的法相这叫做名相的法相，那么这个时候项峰垂胡并不否定，也就是说具有这个名字的法相。既然项峰垂胡上面具有名相的法相就成了法相的法相和名相的法相，就说是共通的。名相的法相一方面周遍他自己名相的法相，一方面有周遍法相的法相，所以从这个角度来解决就很明显的一个过遍的论式。

从这个方面进行观察，回答的方式还是一样的，实际上就是如果从它的义反体方面讲的时候，可以说是在这个项峰垂胡上面可以存在这样一种法相的名相，法相的名相可以存在，可以存在的也没有成为这个所谓的过遍，因为他就是一个本体。从义反体的侧面来讲，根本没有什么过遍的问题。

那么如果是从他的这个自反体侧面来讲，自反体的话就是说名相的法相是自己的相，项峰吹胡法相的法相是他自己的相，所以说它二者之间不会混淆。从这个方面我们说我们就可以安立说名相的法相在项峰垂胡上不存在！所以说存在或不存在都有我们自己的理由。

尤其是前面所讲到的两个总的窍诀，变义反体，不变自反体的意思，这个方面的话就了解了这个推理之后，了解之后呢一个一个的这个对方的辩论争论都可以一打破的。这些问题呢主要是对于法相、名相、事相，法相的法相，名相的法相和事相的法相，他们这些问题的名词，如果能够真正的比较熟悉的话，在观察这个问题的时候啊就比较就清楚。

如果把前面就已经搞混了，就在刚刚开始学第八品搞混的话，越往后讲尤其是这些辩论的话就越糊涂，像这样的话就越没办法搞清到底在讲什么，到底怎么样在辩论。他宗的问题也不知道在讲什么，自宗回答时也不知讲什么，所以这方面没搞清楚的话，有必要回过头再把法相名相事相再从头捋一次，重头思维一次，顺着这个思路，顺着第八品慢慢下来的时候就

可以看得懂这个地方所讲的意义，所以象这样的话，第二个问题就回答了。

第三个问题“直违事名”，就是对方的争论，第三个争论就是事相和名相直接相违，这个叫直违，为什么直违呢，就是一个法上面，又具备事相又具备名相，这本身就是个矛盾，为什么矛盾呢，你们自己说的，事相是外境中的法，名相是个无实法，事相是有实法，那么一个法上面又存在有实法又存在无实法，这就是互绝相违，前面我们就讲过这个问题。所以我们讲有实法和无实法，当然前面的有实法无实法它的互绝相违的定义和这个方面是不一样的，前面就是说柱子和非柱子两个方面，这个方面从事相非事相角度来讲，一个是有实法的事相，一个是无实法的名相，二者处在一个本体上是矛盾的，他们就是这样讲的。我们说无争论，没有过失，为什么没过失呢，我们也很清楚说，这样一种事相“花白”是在外境当中存在的，名相是诤义的无实法，但现在我们是通过分别心，通过错乱的方式将它撮在一起的，所以说并不是说我们也承许在真正的外境上面事相和名相真正存在，这个主要是看待遣余识，

将一个是在外境当中的法相，一个是在内心当中诤义的法，在我们心识面前合在一起，我们就可以很顺利地成立这个论式，这个动物是黄牛，具有项峰垂胡，所以我们就说这三个法是一体的，义反体方面讲一体的，但是有没直违事名的过失呢，因为是错乱分别而执为一体的缘故，就根本没有这些过失的，这方面就是对于对方三个问题一一做了回辩。

下面讲第三个问题，举例说明相违相同论式。相违相同就是表面上相违但不相违，表面上相同但不相同的这个论式，举例说明这个问题。上师在讲记中也提醒我们为什么要讲，实际上就说要把重点放在意义上面。前面我们讲义反体和自反体分别的方式是在意义上面分析，不是词句上分析，如果落在词句上分析，对方的这些过失没办法真正做回答的，没办法真正做回辩的，那么只要你把意义上搞清楚了，显现上的矛盾，显现上的相同实际上内部当中都有不相同不矛盾的情况出现，所以这个掌握之后对我们观察这些，掌握意义为主，然后在掌握意义的前提下再看二者之间不矛盾就比较容易通达。“是故有者显相违，相同论式亦容

有”，所以通过前面观察方式可以得出，有者是显相违，显相违就是显现上是矛盾的，似乎相违，但实际上不矛盾的，相同就是显现上是相同的，实际上不相同，这些论式都有，所以要掌握它的意义。在注释中也讲过，第一个显现相违实际不相违的问题，声是常有所作故，观察的时候，这是一种相似因，为什么相似因呢，我们要遮破相似因的时候，把重点放在它的因上面，它的因就是所作，所做是他的因，所作的因就是相似因。

下面讲第二个论式，所作是相似因，三相不全之故。前面说声音是常有所作故，所作作为它的论式中根本的一点，平时讲因三相，因三相的意思就是因必须要具备三相，这个因就是所作。那么所作具备因三相呢，所作在有为法上（不被成立，这个叫成立宗法？），第二项就是因三相，第二项所作应该在他的这个所立上面要周遍，这个就是因，第二项就说是同品遍。第三品遍呢，就说所立一退他这个因就退，这就是因三项的第三项。所以我们讲这个当中的核心，这个论式中的核心就放在因上面，这个因就是所作，它的主要的根据主要的推理，

所以说所作是相似因，所作就是前面他们自己论式当中的所作。我们说要论证这个所作是相似因不是真因，为什么呢？三相不全之故，前面那个推理三相不全，第一相可以成立，第二相就不行了，第二相就成相违了，所作和常有是直接矛盾的，所以说只要是所作法绝对不可能常有的，只要是所作法，周遍是无常的，所以第二相就已经矛盾了，从这个讲的话三相不全，从这里可以了知了。所以通过所作有法是相似因三相不全之故呢，我们可以推翻他们前面这个问题。

接下来，三相不全是真因，三相齐全之故，这方面上师在讲的时候就说，三相不全这个方面是真因的意思三相不全主要是指前面的所作，错误的推理，观待前面错误推理当中讲的时候呢，所作就是相似因，但这个时候我们成立三相齐全，三相不全推翻后，通过所作来证成常有，这个是错误的，这样一种三相不全反过来的时候就成了一种声音是无常所作故，从这个角度来讲，这个所作就是观待前面三相不全的所作，在这个地方就成了真因了，为什么，三相齐全的缘故，观待另外一个论式了，就说三

相不全在这个地方讲的时候，就是前面这个所作，主要针对前面因三相不全。那么在对方声音是常有所作故这个问题推翻之后它三相不全的时候，这个时候三相不全就成他所作了，所作是真因呢我们可以理解，所作是真因哪个方面，声音是无常所作故，所以说如果是这样就成了真因，为什么，三相齐全的缘故，那么在这个论式中，我们就说声音是无常所作故，三相绝对齐全，首先观察宗法，所作和声音可以成立，这个是宗法成立，声音就是所作的，第二个方面是同品周遍，只要是所作，绝对是周遍无常的，这个第二遍就是成立的。第三项反过来推的时候，只要是常有的法，周遍非所做，就是这样的。所以说它反向也可以成立，从这方面来了解显相是矛盾或不矛盾的观点，或者说我自己看的时候可以这样理解是不是？大家可以观察一下。前面我们说所做有法是相似因三项不全之故，这个可以推翻他前面第一个问题。

接下来三项不全是真因三项齐全之故。那么这个地方的三项不全他就是真因呢？主要是看第二个论式当中的。第二个论式的因，就

是所做是相似因三项之不全故，这个三项之不全故在这里就成了一个因，它在这个地方就成了一个推理的因，三项不全是真因。为什么是真因呢？三项齐全的缘故。因为在第二个论式当中，这个三项完全是齐全的。所做三项不全之故，我们看第二个论式宗法，三项不全之故，和所做是不是真的周遍呢？宗法是成立的，因为这个所做和前面他们自己的论式当中声是常有所做故。我们说他这个所做就是一个三项不全的，第一个宗法就成立了。那么第二个三项不全的因，周遍是相似因，这个同品周遍，然后就说只要是真实因决定是三项齐全的，这个是异品周遍。所以说从这个方面讲第二个论式当中，三项不全这个作为有法，来论证他是真因的时候呢，我们就说因为他是三项齐全的缘故，所以他是真因，从这个角度也可以直接从这个论式当中去论证他这个问题。

下面讲表面上相同实际上不相同的问题，论式当中就讲，有法和立宗二者看似相同，其实根本不相同。所以这个方面要以意义为主，体现他的意义为主，而不是从他的词句为主，词句为主前面就很明显了。我们又讲所做是相

似因，三项不全，通过三项不全，又是真因，这个好像就是直接相违，但是实际上我们说如果掌握了前后三组辩论、三个论式当中的意义，掌握之后一推理的时候绝对没有相违，没有什么矛盾的。

后面这个问题也是表面上相同的，实际上不相同的问题，所知的反体是所知，是可充当心识对境之故，这方面好像是有法和立宗，好像是相同的。有法就是所知的反体，立宗是所知，这二者好像是相同的，但是实际上上师解释的时候，这个所知的反体是指一切万法，这个所知的本体他的意义落在什么地方呢？就是一切所知就是指一切的万法的意思。那么后面这个是所知呢？就是这个是我们内心的分别心，它是可以被我们了知的。这个就是二者一下子就分开了他的差别了。前面那个所知就是指万法的意思，后面这个所知是可以被了知的意思，然后后面是根据是可充当性对境的缘故，那么就是一切万法都可充当我们心的对境，有实法、无实法、轮回法、涅槃法哪一个法都可以充当我们心的对境。所以说一切的所知的反体就决定周遍的，还有呢，就是如果可充当心的对境，

决定是所知。

非所知的话就是绝对不是心的对境，同品异品周遍，这方面都可以观察，所以我们观察的时候，立宗和有法看起来是相同，实际上根本不相同。所以说你还是要落在意义上，而不是词句上，词句上面观察有时会出现一些问题。

庚二、相互决定之安立：

谓法名相境一体，异体量不等皆误，
实有假有决定性，名法等量一本体。
彼等相互皆颠倒，安立于此无妨害。

这方面就是讲相互决定的安立主要是通过对他宗的分辩之后破斥之后如是安立的。就说对方有这样一种三类，第一类讲法名事相，法名相境一体，名相境一体，就是法相和名相在外境当中是一体的，就是这样安立的这样一种观点。第二个就说是一体，一体的意思就是说这个名相和法相二者是他体的，这方面就是讲一些有部的论师，有部的论师就是讲瓶子的他自己的名相和瓶子的生住衰灭的四个法相二者之间是他体的法，不是一个一体法，是他体法。

量不等就是另外一些论师的观点，量不等

就是名相和法相不一定相等的，一个法相可以有好多名相，一个名相可以有好多法相。像这样的话他就认为不等。皆误就是总破，萨迦班智达就说这个是根本都是错误的总破，下面就是分别破，首先是破名相境一体，实有假有决定性，这个问题就破了名相境一体的问题。为什么呢？因为实有和假有是决定，决定的缘故就不可能法名，就是法相名相在境当中一体，只不过安立法相可以在耽着境面前说在外境当中他是实有的，而名相是假有的，名相是通过他的法相而论证的一个名称而已。所以完全是一种假有的法。所以说一个实有，一个假有怎么可能在外境当中一体呢？

因为实有假有决定性的缘故，法相和名相不可能在外境当中破斥对方的观点。然后说是名法等量，是破第三种观点。萨迦班智达的意思就是说，一个法相只可能有一个名相，一个名相只可能有一个法相，所以不可能说是一个名相有很多这样一种一个法相，一个法相有很多名相，不可能存在的。打比喻讲，上师在注释当中讲：一个印章它印下去的印子是相同的，不可能有很多的，这方面讲了。在昨天的课当

中也是对于一个所谓的法相有很多名称方面做了观察的，所以下堂课我们可以这样讲。

这方面讲一本体，一本体的意思实际上在名相和法相不是他体的，对方说是他体的，我们说是一本体，为什么不可能是他体而安立成本体呢？如果说名相是名相，法相是法相，这个时候就成了瓶子它具有无常，而不是说瓶子成了无常，瓶子具有无常的意思是什么呢？比如说我们背个包袱，或者说坛子里面装了很多苹果，这方面就是一种具有，具有成了他体法。实际上如果成了具有的法，而不是说瓶子是无常，它是一体法的话，那么就应该成了生住异灭，和瓶子二者之间是别别他体的。别别他体最后就成了什么过失呢？名相就说瓶子根本不是无常的，为什么？因为法相和它名相是别别分开的，它在瓶子之外可以生住异灭，但是瓶子本身因为离开生住异灭的法相的缘故，不是生住异灭法相的缘故，他应该成了这个恒常的法，有这个过失。

彼等相互皆颠倒，安立于此无妨害。

彼等相互皆颠倒的意思就是说在安立法相、名相等等的时候呢，互相可以颠倒安立，但是

于此无妨害，于此无妨害的意思，如果我们正确的掌握到了法相、名相各自的意义，核心意义掌握之后呢无妨害，怎么样都是可以的。

下面就讲法相颠倒的情况，比量是正量不欺之故，这方面就说不欺就成了正确的法相。但后面就说比量不是正量，不取自相之故，那么从这个角度来讲，他的这样一种不欺的法相就成了不取自相的缘故，所以他的这样一种比量不是正量。这方面就是法相方面的颠倒，

法相上面的颠倒可以，就是说你怎么颠倒，反正我们从意义上观察的时候，如果从不欺的缘故而安立这个比量，绝对就是正量的。然后如果对方将这个不取自量、不欺的名言呢，他将不欺的名称安立成这个缘取自相才是不欺的话，我们说比量它不能够取自相的缘故，这个我们可以承认，反正对我们的观点无妨害。

还有下面从名相方面互相颠倒的问题，就是说瓶子是世俗，经不起观察之故，这个时候的瓶子它的名相是什么呢？名相就成了世俗。后面如果对方辩驳说瓶子是胜义，能取作用之故，这个时候他的名相就变成胜义了，这个是

很明显的什么呢？名相互颠倒的情况。我们说这个瓶子是世俗的缘故，他们说瓶子是胜义，那么他能够起作用，我们都有各自的理由，但是，在这种情况下，我们只要抓住它出现的场合，抓住他的意义，我们就可以知道，绝对对我们没有妨害。为什么呢？因为我们说瓶子是世俗经不起观察完全是按照中观宗的这个定义来定义世俗的，那么如果站在因明的定义当中呢，对方说瓶子是胜义能起作用，只要能起作用就是胜义法，从这个角度我们可以承许，因为如果按照这个角度，我们对方之间把各自的立场一表明，也就说把战线一统一了之后呢，你讲的是这个意思，我讲的是这个意思，最怕是什么？你讲你的我讲我的，都讲各自的根据，最后就不能统一到一起。反正这个时候我们只要把意义上归纳了，你讲的这个世俗，你讲的这个是胜义，实际上和我们的因明当中，如果出现在因明当中的时候，哦就可以说是胜义，我们也可以承许，我们作为因明学者来进行观察的时候，也可以承许，所以这个就是很明显的名相颠倒，前面是很明显的法相颠倒，不管怎么样反正就说是能够掌握它的意义我们心前

的这个观点掌握之后呢，你怎么颠倒对我们都是没有妨害的，所以这个方面是应该知道的。

今天就讲到这里。

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

第 49 课

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！

下面开始辅导因明，因明当中今天讲第二个科判分别决定量之法相。

丁二（分别决定量之法相）分二：一、认识法相；二、依此遣除增益之理。

戊一（认识法相）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

己一、破他宗；

不欺及明未知义，称为异名或分说。

法相若以二安立，名相亦应成二体，

若许法相名相二，总法相一不容有。

这个就是宣讲他宗和破斥他宗，首先是宣讲他宗的观点，不欺及明未知义称为异名、称为分说，这是两种观点。总之我们就应该知道，前面讲到了法相、事相、名相这些差别，然后能够决定量的法相是什么呢？就是量的法相是什么？这个方面讲正量的法相。按照陈那论师和法称论师的观点，不欺和明未知义，这二者都应该是正量的法相。

就是说一般来讲，上师说什么叫量呢？不欺惑的一种心识，正确的一种心识称之为量。所以说真正圆满具备这样的条件就称之为量士夫，量士夫就是佛陀。这个方面从不欺惑和明了未知义，就是明白、通达以前不知道的意义，现在已经知道了，这个方面就是两种概念，称之为正量它的法相。

对于不欺和明未知义，在安立的时候陈那论师和法称论师的论典当中安立的比较清楚，但是对于他们私下里解释到底是不欺和明未知义，都是法相还是其中的不欺是法相或者明未知义是法相，这个方面就有差别，所以说这个方面就分了很多不同的观点，萨迦班智达在这个方面首先宣说他宗的观点，然后再继续破斥。

首先第一个是异名，异名的意思就是说不欺和明未知义，这个是分开的，当然下面我们自己也是这样承许，就是说不欺和明未知义是不同的名称而已，这二者之间的差别应该按照上师讲解的方式来理解。实际上对方他在安立不欺明未知义是异名的时候，主要是从义反体方面安立了两个，就是说义反体方面安立不欺和明未知义两个意义的话就应该成了一种过失。

如果是从自反体方面安立不欺或者明未知义是异名，或者两个法相的话，这个方面自宗也承许的，自宗也承许这样的观点。所以说到底对方是从义反体方面安立还是从自反体方面安立呢？从萨迦班智达这个地方作为他宗来破斥的时候，应该理解他就是从义反体的侧面，从义反体的侧面讲，不欺和明未知义是两个法，两个法就是一种过失，从这方面讲的。

下面我们自宗是不欺明未知义，一本体义反体，就是说实际意义上从义反体的角度来讲不欺名未知义就是一个含义，一个意思，所以说没有这样的过失。

还有分说，分说的意思就是说另外一种论

师的观点，他说胜义量和世俗量分开宣说分开宣讲，对什么分开宣讲？就对于不欺和明未知义这个方面法相的定义是分开宣讲的。也就是说这些论师都承许不欺和明未知义就是量的法相，但是前面论师的观点是从义反体的方面安立是不同的法相的。这个方面讲把不欺和明未知义分成胜义量和世俗量，什么叫胜义量呢？胜义量的意思就是说圣者入定的境界，入根本慧定的智慧，这个方面从这个角度安立胜义量的时候，它的法相是什么呢？明未知义，单单明未知义是它的法相，不欺就不成它的法相。

为什么呢？因为不欺是一种断定，它是一种不欺惑的断定的识，而在菩萨入根本慧定的境界当中有没有一种断定呢？他没有一种断定，因为是无有能取、所取的一种智慧，就没有一个断定的意义在里面，所以说不欺并不能作为胜义量的法相。明未知义可以，在根本慧定当中，以前没有明了的意义开始明了，开始了知通达，这个方面可以安立的。

而世俗量可以安立不欺和明未知义两者，也就是在世俗量过程当中，不欺可以作为它的法相，然后明未知义也可以作为它的法相。在

世俗量当中不管是通过分别念去安立比量，还是通过无分别识安立它的现量，都有一种不欺在里面，还有以前不知道没有通达的意义也可以通达，这个方面就是第二种论师的观点。

分说，下面就是分别破斥，法相若以二安立，名相亦应成二体，这个就是破第一种观点，称为异名的观点。法相若以二安立，前面我们界定的时候将对方的不欺和明未知义界定成义反体，义反体方面有异名，如果是这样的话从义反体方面，法相通过两个方面安立。如果以二安立，就是说两个方面安立法相，不欺从义反体角度来讲它也是法相，明未知义它也是法相，两个法相。

如果是以两个方面来安立两个法相的话，因为法相有两者的缘故，名相亦应成二体，名相也应该成了两个名相。前面我们已经讲过了实际上法相和名相是等量的，不可能说法相一而名相多，名相多法相一，这个方面都是不行的。如果说两个法相一个名相，其中一个法相可以作为名相的能立、能了知，第二个法相就成了多余，就没必要了，因为它的名相已经通过法相安立的缘故，所以说第二个法相就成了

没有必要。

如果两个名相一个法相，这个法相可以安立在一个名相上面，另外一个名相上面这个法相就不周遍了，没办法周遍，所以说从这个方面讲的时候法相和名相应该是等量的，而且所谓的名相也是我们内心当中一种概念，我们通过法相简别了和其他任何物体都不相同的义反体，以这个做理由之后然后在我们脑海当中浮现一种所谓名相的概念。比如说黄牛，黄牛也不是人，也不是柱子、瓶子，都不是，它自己特定显现出来之后，我们脑海当中就浮现黄牛的一个名称，所以从一个义反体所衡量或者决定的一个概念来讲的话，那么就只有一个法相，就只有一个名相，从这个方面就是这样的。

如果现在有两个法相，在义反体上面有两个法相，那么一个法相成立一个名相，最后就应该成了两个法相安立两个名相，但是上师在注释当中也是再再讲过，实际意义上在一般的世俗当中，一个法相只能应该有一个名相，我们在见到一个东西的时候，脑海当中不可能同时浮现两个名相，就浮现一个名相，这个名相和名称还不一样。比如上师讲汉人叫柱子，其

他人，藏语或者梵语都不一样，这个方面并不是说很多名相的意思，它有很多名称。但实际上在汉人面前，能撑梁的物体、能撑梁的东西作为法相安立这个就是柱子，我们脑海当中浮现柱子的概念，然后藏族人也是通过法相浮现柱子的概念，印度人也是这样。

实际上名相只有一个，没有很多种，如果有两个名相就不符合于实际道理，从这个方面讲如果有两个法相就应该有两个名相，应该有这个过失。

下面讲分说，分说什么过失呢？若许法相名相二，总法相一不容有。什么叫法相名相二，就是对方他将法相分为两种，不欺和名未知义，法相单独安立的。名相，这个是胜义谛的量，这个是世俗谛的量，名相有两种。如果是这样的话在分开宣讲的时候没有什么不可以的，意义上也是可以的，但是出现一个问题，分别的法相名相安立了，总的法相就安立不了，就是说总的法相应该像前面总的树一样或者总的人一样，它就是一个总相，它就是一种共相。

共相它应该有一个法相，但是如果将法相、

名相安立成两个的话，总的法相，一，一的意思就是总的法相应该有一个，有一个共同的法相，这个总的共同的法相就不容有了，就没办法安立。为什么没办法安立呢？因为前面不欺明未知义是他们自己承许这个是量的法相，但是在安立的时候他将明未知义安立在胜义量当中去了，然后将不欺明未知义安立到世俗当中去了，这方面分别都安立了。

但是总的法相是什么呢？总的法相就没有了。为什么没有呢？因为胜义谛的法相不能够周遍在世俗量的法相上面，世俗量的法相也周遍不了胜义量的法相。我们说胜义量的法相是明未知义，明未知义能不能周遍在世俗量当中呢？没办法完全周遍的。然后世俗量当中不欺明未知义是两个，两个也是一种过遍。所以我们就知道，如果将不欺和明未知义通过分开的方式、分说的方式来建立的话，那么总的量的法相在哪里呢？量的总的法相就根本找不到了，就没办法安立两个法相。实际上不欺明未知义我们说都是总的量的法相，但是如果对方分说，把这个分配在胜义量、世俗量上面，总的量的法相最后就根本不容有了，这就是破斥对方的

观点。

下面再进行观察：

遣不遍式此非理，区分为二非意趣。

还有一种论师的观点是这样讲的，实际上量的法相是什么？就是不欺，不欺惑就是量的法相，然后这个量的法相具备三种特征，第一个就是讲本体的特征。本体的特征就是依靠获得的自相，也就是说不管通过现量直接获得自相也好，还是通过比量逐渐逐渐获得这个外在的自相也好，反正依靠获得自相的能立就可以排除执著事物为量的邪宗，这个方面就是量的法相，本体不欺。

什么叫做排除执著事物为量的法相呢？有些上师讲，顺势外道的观点，他们只承许现量，他认为只能够执著事物，能够执著事物才是真正的正量，除了执著事物之外，比量，通过推理推知有前后世，或者其他方面他认为都是非量。反正能够现量照见的这些量，然后如果是隐蔽的这一部分，通过比量能够得到的全是非量。

所以我们说不管通过现量也好，通过比量

也好，只要能够直接或者间接获得自相的能立，这个时候在这个过程当中排除执著事物为量的法相，这个时候称为本体不欺的特征。

第二个特征就是对境不欺的特征，就是通过智慧全面分析照了境，然后最后全面获得照了境。就是说首先通过现量、比量全面的分析，分析完照了境之后，最后获得全面分析的照了境，首先全面分析，最后真正获得了，这个方面就是从对境方面的不欺惑。

第三个方面就是作用的特征，就是说依靠肯定意义的能立，比如我们现在确定一种量，确定一种正量之后就是确定了，我们肯定它的意义的能立，然后排除过遍，排除过遍的意思就是说，比如确定一种火它的正量的时候，他就只是肯定火燃烧，只有火有燃烧的能力，其它的水、土等等都没有燃烧的能力，所以说燃烧只能够周遍在火上面，它不可能又周遍在火上面，又周遍在柱子等等上面，过遍的情况不可能存在的。火的作用就是燃烧，这种燃烧的能力只周遍在火上面的，而不周遍在其它上面，这个叫做过遍。所以就从这三个方面安立了不欺惑的特征。

然后排除了前面第二种能立当中不容有的过失，第三种当中过遍的过失之后，法相还有第三种过失就是不遍的过失。这种不遍的过失怎么样排除的？实际上他们认为在直接的不欺惑的论式当中或者词句当中是没办法排除的，必须要补充，通过其它的根据来补充说这样一种量的法相还应该排除不遍的过失，就是这样的，他就讲这个观点。

然后区分为二，区分为二的意思就是他将前面的不欺惑和明未知义区分成两个本体，一个不欺惑是量它自己的法相，明未知义就是量的作用，区分为二。前面我们说不欺和明未知义是陈那论师和法称论师安立的量的法相，但是这个时候区分为二了，一个是安立成量的真实法相，一个安立成量的作用，这个是他们的观点。

然后驳斥，从两个方面驳斥，遣不遍式和区分为二驳斥，前面一、二、三，这方面不欺惑的特征没有观察，主要从最后一个所谓的法相还有补充遣除不遍的，这个叫遣不遍式。

遣不遍式此非理的意思就是说如果在词句

上面没办法真正的遣除不遍的论式，还需要补充去遣除，这种论式实际上是非理的。为什么非理呢？因为如果在词句本身，在安立量的法相的时候，词句本身如果没有遣除不遍，你再去补充去遣除的话，你再怎么补充，反正在你当时所安立的词句当中，当时安立的语句当中已经有过失了，你这个论式已经有过失了。

所以说这个不是一个真正的法相，法相必须要直接遣除不遍、过遍和不容有，但是你们在直接论式当中没有遣除，最后要补充遣除，再怎么补充对你刚刚开始安立的量的法相已经没办法安立成一种真实的法相了，所以这个是非理的。

第二个他将不欺安立成法相，将了真义或者明未知义安立成作用，区分为二非意趣，非意趣，这个不是陈那论师或者法称论师的意趣，为什么？如果是真正有的话，那么在两大论典当中都应该找得到，但是怎么也没办法安立将两个区分为二的意趣，所以说你们这个观点是不应理的。

下面第四种观点：

无需不遍不容有，承许悟真义者具。

这个所观察的对境就是悟真义，他承许悟真义或者明未知义这个是量的法相，他们在安立悟真义的时候还是承许三法，第一种特性就是本体方面的差别，所谓的本体方面的差别就是说遣除反方面的争议，就是说我们在安立量的时候决定这个量，反方面的争议方面，就是不正确的争议方面必须要遣除，这是第一个。

第二个是对境的差别，是指先遣通达的意义，先遣通达的意义就是以前没有通达，后面通过量来通达，这个叫做先遣通达的意义，按照上师的讲记当中就是这样解释的。

第三个方面就是缘取方式的差别，缘取方式的差别就是在外境上面是不错乱，自己的心识在外境上面根本不错乱，外境是怎么样自己的心识也就是这样的，这个方面就是三种特点。

下面开始驳斥，驳斥的时候说：无需不遍不容有，有三种过失，第一个是无需的过失，第二是不周全的过失，第三个是不容有的过失。这三种过失是在承许悟真义者，他们的宗派当中是没办法避免的，肯定具备这三种过失。

这三种过失主要是从前面的三种特点和悟真义的了解方面来进行观察的，首先一个无需，无需主要从第三个特点的差别和第二个特点的差别来进行观察的，第三个缘取方式的差别和对境的差别二者来讲是一个意思。如果心识在外境当中已经不错乱了，之后你就再没有必要安立说以前没有通达的意义现在已经通达了，所以说两个意义没有必要重复，如果安立了第三个缘取方式的差别，第二个方面必须应该通达，所以说安立成两个就没有需要，第二个对境的差别根本不需要，因为就是于外境上不错乱，于外境上不错乱就是第二个对境差别，所以如果在外境上面已经不错乱了，已经不错乱之后实际上已经通达了，已经完成了，完成之后再加上一个外境上不错乱，再加上一个先前没有通达的意义通达，这个方面就没有必要。

第二个过失就是不遍，所谓不遍的过失就是观待第一个本体差别而讲的。为什么不遍呢？他们自己的定义差别就是讲遣除反方面的争议，遣除反方面的争议按照比量来说是可以具备的，从比量方面可以具备，因为比量它是一种分别识，他可以遣除反方面的争议，但是从现量侧

面讲第一个本体差别就不周遍，因为现量没办法遣除诤议，诤议和定解二者之间是一种分别识的本体，所以说现量只是了知外境而已、照见外境而已、显现外境而已。

然后不容有，不容有过失主要是放在悟真义，他从了悟真义这个侧面讲的，了悟真义是什么意思呢？如果了悟真义的意义，就是讲原原本本的如实通达外境的话，那么不容有，什么不容有？在现量和比量上面都不容有这一条，就是说悟真义，因为前面三个差别主要是无需和不遍上面已经观察完了，然后最后这个不容有主要是在悟真义这几个字，或就是说解释悟真义它们自己的体性的时候，如果说了悟真义的意思就是说能够原原本本的如实通达外境的话，那么在现量上也不具备，在比量上还不具备，所以说这个叫做不容有。

在现量上怎么不具备呢？现量是个无分别，它是一个无分别识，无分别识怎么可能说原原本本去通达这个外境呢？这个是不可能的事情。第二个比量不容有，比量它是不能够直接取外境，他是通过推理方面得到量的，所以怎么可能原原本本通达外境呢？从这个方面也是不可

能的事情。

所以说无需不遍不容有，这三个过失就是在承许悟真义的这些宗派上面、意义上面就具备这些过失。

己二、立自宗：

不欺及明未知义，相同了悟自相故，
名言量及胜义量，皆可运用此二者。
其中不欺具作用，作者所作三本性。

自宗对于量的法相怎么安立呢？不欺和明未知义相同，相同的意思就是说都是量的法相，而且安立的时候就是从义反体的侧面讲的，就是不欺也好，或者说明未知义也好，这二者都是量的法相，只不过有不同的名称，名称方面不一样，但实际意义上都是一个意思，所以说你要使用不欺来安立，要使用明未知义来安立实际上都是可以的。

他的根据是什么呢？相同了悟自相故，实际上通过不欺也可以了悟自相，通过明未知义也可以了悟自相，所以说都可以通过现量、比量来了知自相的缘故，所以说他可以完全的安立。

名言量及胜义量，皆可运用此二者，还有前面论师讲名言量和胜义量分开的，对于不欺明未知义是分开运用的，但是自宗的观点就是说在使用名言量的时候不欺明未知义也可以运用，在使用胜义量的时候，不欺明未知义也可以运用。不管是从名言量当中你使用现量和比量都有一种不欺惑的取自相的方面，然后胜义量方面，比如菩萨的境界，他也是安住在这个境界当中，他本身就是一种不欺惑的自体。还有菩萨安住在智慧的时候，以前没有明了的意义已经明了了，所以说这个胜义量当中也可以周遍不欺和明未知义二者的意义。

其中不欺具作用，作者所作三本性，其中将不欺分三种，三个本体，第一个是具有作用的自体，第二个是具作者，然后第三个是所作的本性，三种不欺。三种不欺当中第一个是所谓的作用不欺，作用不欺的意思就是说在外境自相上面如果存在于不欺的话，它的作用可以显现，就是说作用不欺这个自体在外境自相当中存在，如果说在外境自在当中存在这个不欺的作用的话，那么这个不欺就可以起作用。如果说这样一种无欺在外境自相当中不存在的话，

无欺就没办法起作用，这个是一种决定的，完全是个决定。不欺惑的作用在外境当中、在自相当中应该存在，这个是第一个。

第二个方面是作者不欺，作者主要是一种心识中，这个方面有的时候把作者了解成一个比较抽象的人或我等等，实际上这个地方所谓的作者其实是心识，正确的一种心识。这样一种正确的心识应该是作者，作者将本来存在的东西无误的真实了知成存在，然后如果没有这些方面就无误了知成没有，这些方面称之为作者方面不欺惑。

然后第三个是讲所作方面的不欺惑，所作方面不欺惑的意思就是说如果趋入到有自相的外境当中的时候，不欺就能够得到。也就是说不欺主要是趋入存在自相的外境，如果这个自性在外境存在，现在我们就通过观察之后就能够在外面得到一种自相，如果外面是非自相，没有自相存在，是无实法的话，无实法我们这个无欺也没办法安立，从这个方面讲是所作方面的不欺惑。

这方面安立了三种不欺的本体，现在是第

三个科判除诤论：

己三、除诤论：

谓不遍于量无实，于染污识则过遍。

分析自相有无故，应理染污说欺惑。

对方发两个过失，第一个是不遍的过失，第二个是过遍的过失。第一个不遍的过失，谓不遍于量无实，意思就是说你们前面所讲的了悟自相，能够了悟自相，我们说你了悟自相对于存在自相的外境运用不欺这个是可以的，但是如果要是衡量无实法，你这个了悟自相就无法安立了，所以了悟自相这一点在无实法上面不能周遍，不能周遍于衡量无实，所以说从这个方面讲有过失的。

第二个于染污识则过遍，前面讲的话能够了悟自相，如果把了悟自相这一点放在观察染污识方面就是过遍了，就成了过遍。为什么是过遍呢？染污识就是自己的眼识受到染污的时候所看到的这些本体，比如看到黄海螺，本来将白色的海螺看成黄海螺，这个方面是个前提，因为在现在的社会当中黄色的海螺本身在外境当中也有存在的机会，这个时候我们说见到黄

海螺的意思是说将白色的海螺看成黄海螺，这个方面就是一种眼翳，眼识的一种错乱。还有第二个方面，坐车的时候看到树木的行进，这个方面也是一种染污识。

一方面大家都认为见黄海螺的识是染污识，见到树木行进是染污识，如果按照你的观点来讲的话，正量的法相在染污识上面也可以存在，也就是说不单单是在非染污识，在清净的识上面可以存在，在染污识上面也可以存在，所以说你这个是一种过遍。本来来讲量只是在清净识上面存在才叫真正的法相，但是这个时候量的法相不单单是在清净识上面存在，在染污识上面也存在，这个叫过遍。

为什么呢？因为前面说能够了悟自相，我们说看到黄色海螺的时候，这个海螺的自相，它的形状或者它的微尘等等，这方面都可以看到，自相是能够缘取的，所以说按照你们的观点来讲应该成了量，但是它又是染污识的缘故，这个方面讲量已经周遍了染污识了。

还有树木行进，树木本身它不动，但是我们在看的时候树木好像自相方面的树木也好，

自相方面的房屋也好，实际上自相方面我们已经见到了，按照你的观点来讲应该安立成量的法相，但是这个时候树木行进显然不应理的，所以很多地方安立成染污识。这个时候你的量的法相也周遍在这个染污识上面，所以说它成了个过遍。

下面我们回答说没有这个过失，第一个是分析自相有无故应理，这个以上主要是安立说对于无实法所谓不遍的过失是没有的。为什么呢？因为我们自宗的前面也是讲过的，我们衡量的对境只是自相法，我们要分析这个自相法有还是没有，所以我们从来没有单独分析无实法有没有。我们是在分析自相有或者自相没有，在这个过程当中这样一种量的法相，这个方面完全可以安立，了悟自相的方式完全可以安立的。

如果说我们单独去衡量一个无实，我们把石女儿或者无我这方面作为一个衡量的对境，正面的方式把它作为一个衡量的对境，这个时候当然有过失了，但是我们从来没有把无实法作为一个真正的观察的对境来观察。我们观察的对境都是自相，我们观察这个自相有还是没

有的时候，顺便也可以了知这个法的无实。所以说从这个方面讲，法相不周遍无实法方面的过失是没有的，所以应理。

下面就是所谓的污染识，过遍是没有的，为什么呢？我们自己承认染污识本身就是一种欺惑性的，我们在安立的时候没有将染污识，见到黄色海螺或者见到树木行进，没有把这个安立成真正的自相，我们安立成欺惑，就是说见到黄色海螺绝对是欺惑的本性，见到树木行进这个就是欺惑的本性。所以我们没有安立一个所谓的自相的缘故，没有安立它是非欺惑的缘故，所以说这个过遍的过失也没有。也就是说我们安立量的法相，了悟自相方面排除了染污识，染污识是欺惑性，所以说没有过遍的过失，只是安立在真正的自相方面，因此说也是没有过失的。

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

第 52 课

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！

下面开始辅导因明，因明当中现在在讲第八品观法相，今天讲的是第二个科判破于事相颠倒分别。

戊二（破于事相颠倒分别）分二：一、破于现量事相颠倒分别；二、破于比量事相颠倒分别。

己于（破于现量事相颠倒分别）分三：一、破本非现量妄执是现量；二、破本是现量妄执非现量。

三、破妄执是非相同；

这些事相就是在讲现量的时候一些具体的事例，通过带有这些形象的事例来给我们介绍。对于现量的问题，有这些争论，有容易混淆的地方，所以说萨迦班智达就在颂文当中提出来，然后让我们去辨别，辨别完之后就对于是现量就安立成现量，非现量就安立为非现量，乃至于比量也是这样的。

首先第一个不是现量的就不能够安置为现量，所以说破除本非现量妄执为现量的观点。

庚一、破本非现量妄执是现量；

有许境时及行相，错乱之分为现量。

无自相故非现量，由因决定可比量。

有许就是讲有些论师讲通过境，就是环境、时间、行相，错乱之分这些方面安立成现量。三个意思分别来观察的时候，就是首先是环境，环境就是房子里面有宝珠，然后这个宝珠发出光明，比如说摩尼珠，摩尼珠或者夜明珠都有它的光明，这些宝珠发出来的光明从门缝当中已经泄露出来了，透露出来之后别人从门缝当中见到了这个珠宝光，见到珠宝光的时候这个叫做错乱。

就是说本身这个珠宝是在里面，然后光在外面，有些人从门缝当中看到了宝珠光之后他就认为这个就是宝珠，所以说从这个方面讲的话他应该是一种环境方面的错误。这些论师就认为从珠宝光和珠宝是无二的缘故，或者说珠宝光这个光是珠宝真正的光的缘故，所以说从这个角度来讲应该是量，而且是一种现量，这个是第一种。

第二种就是时间，这个方面讲的时候比如半夜三更做梦的时候，梦到和子孙在谈论或者在一起说笑，实际上在梦中的时候他就认为是在中午的时候和子孙处在一起在谈笑。实际上这个方面从时间来讲绝对是错乱的，因为他这个时候在做梦，在三更半夜当中，他自己在梦中误认为这个是在白天的时候和子孙在一起谈话。实际上从时间来讲是错乱的，但是从当时执著子孙的心识这个侧面来讲应该是正确的，应该是正量。当时他执著子孙的心识应该是正确的，所以说这个方面讲是正量的。

还有是从行相方面讲，比如讲执著黄色的海螺的行相，也就是说在眼识面前的黄海螺应该是错误的，但是我们能够看到黄色海螺的行

相，这个行相应该是正确的，从这个方面来讲应该说是正量。

还有在自己坐车的时候，树木在不断的后退，不断的行进，这个方面讲从真实来讲应该是错乱的，但这个时候必定是显现了树木的自相的缘故，所以说在错乱当中也存在不错乱的成份，这个就是颂词当中讲的行相错乱之分，错乱之分实际上一方面和前面三者都可以讲，但是这个时候主要是从第三者来观察，就是说行相方面。

行相方面黄海螺的行相它从颜色方面是错乱之分，但是在错乱之分当中它的行相是正确的，从树木倒退的方面讲应该是错乱的，但是从错乱之分当中也有一部分是正确的，所以说他们认为这些都是现量。

这个方面讲这些现量实际上不是现量，这些非现量根本不能执为现量，下面开始破斥：

破斥是从无自相故非现量来进行破斥的，我们说这些不是现量，为什么呢？因为这三种，从境、识、行相三者来讲的话，都没办法指点出它的自相。第一个珠宝的光能不能说就是珠

宝的本身？珠宝的光不是珠宝的本身，所以说见到了珠宝的光本身来讲的话，根本不是见到了珠宝的自相，从这个角度来讲不叫现量。

第二个方面梦中的识，执著梦中的子孙的心识这个也是一种错误颠倒的梦中识，梦中的一切都是虚假的错乱的，所以从这个方面讲没有一个真正的自相可言。或者说从梦中的子孙来讲，根本没有一个子孙的自相可言，所以从这个角度来讲，无自相故，根本不是现量的。

第三个问题，行相这部分是不是真正的现量呢？这个方面都是眼识错乱之后见到的，这个是颠倒的一种现量，一种错乱的现量，所以说从这个角度来讲没有办法缘取自相，所以说既然是一种颠倒的相似的现量也不叫做真实的现量，所以虽然见到了海螺的颜色，或者虽然见到了树木等等，但是真正来讲应该不是有一个黄海螺的颜色的，实际上都是一种错乱。

还有树木来讲，根本没有一个行进的树木的缘故，所以从这个角度来讲也是整个眼识错乱之后见到的，根本没办法指点出它的自相的缘故，就不是现量，这个方面就破斥了。

然后第二个问题，由因决定可比量。如果缘环境、时间和行相，如果通过因，这个因就是推理，通过推理来决定的时候，那么就不算是现量了，它可以包含在比量当中。那么怎么样安立呢？比如说境，从环境来讲，从门缝当中的珠宝光这个推理、这个因可以推知里面一定有珠宝，这个方面虽然可以得到珠宝的自相，但是这个必定是通过外在的珠宝的光进行推理之后而得到的，这个不能够包含在现量当中，这个应该是一种比量。

还有第二个就是从梦中显现子孙的心识，显现子孙的心识这个果来推的时候，可以推知在白天或者近段时间当中肯定和自己的子孙或者亲朋好友在一起非常高兴的谈论，从这个方面可以推知。但是这必定是一种推理，不可能说是一种现量，如果通过这个可以推知存在真正子孙的自相的话，这个已经成了一种推理了，不算是真正的现量。

第三个问题就是所谓的行相错乱之分，行相错乱之分也可以这样推理，因为见到了黄海螺颜色的缘故，所以说可以推知这个黄海螺它也应该有重量，应该有它的形状等等，这个方

面可以推理。但是可以推理的话是从推理而讲，而不是现量讲的。

还有一个问题，后面还有讲到的处的差别，上师讲实际上按照真正的眼识来讲的话，清净的眼识来讲不应该见到黄海螺的行相，黄海螺的行相这个方面不是说眼识能够见得到的，这个方面它的形状应该是身识方面去见到的，所以从这个方面讲的话，你推理是可以的，但是通过见到黄海螺的颜色推知黄海螺的形状，或者推知黄海螺的重量，这方面都叫做比量，不叫做真正的现量。

通过行进的树木这样一种颠倒的眼识，也可以推知实际上我们知道外面的树木是不可能跑的，这个房子是不可能移动的，通过见到的行相推理的时候最后得到静止不动的树木和静止不动的房屋，但是这个也是比量，也不是通过现量而得到它的自相。所以如果这个角度观察的时候，有因决定可比量，那就成了比量而不是现量了。

下面讲第二种辩论：

有者声称取色识，彼于所触是现量。

不明处之差别致，因法误解为现量。

有者就是另外一些论师，声称取色识彼于所触是现量，也就是说他们认为在眼识看到黄色或者白色海螺的时候，见到白色海螺颜色的时候同时也能够见到它的沉重，然后它的柔和等等，或者很光滑的，它的对境也可以直接取。所以说对于清净眼识来讲，海螺的白色当然是一个真正的正量了，除了这个之外也同时可以看到它的形状，可以看到它的沉重，它的柔和等等都可以取，从这个方面讲的，这些都是眼识的现量。

但是这个方面讲这是一种错误的观点，为什么是错误的观点呢？这个是不明处之差别而导致的一种错误观点。不明处的差别，处分为内六处和外六处，外六处就是色声香味触法，这是从对境讲的，内六处是眼耳鼻舌身意，这个是从内在的诸根来讲的。实际上在讲十二处的时候，在俱舍也好，或者在大乘的佛法当中在讲十二处的时候，各自有各自的对境，各自有各自的差别，内六根看待于外六色来讲分工不同，比如说眼识它的任务是什么呢？眼根的任务就是取色，就是取它的颜色。耳根就取声

音，鼻根就取它的香，然后舌根取味，身体取触，然后自己的意取它的外面对境的法，应该有这样的分工的。

这个时候如果你认为眼识或者眼根一方面能够取它的颜色，而且又能够取它的行相，能够取它的沉重，取它的柔和，这个方面实际上就颠倒了，把处和处之间对照的关系已经打乱了，如果打乱之后那么就会导致一种过失，什么过失呢？一个眼根就是全能的，一个眼根又可以见外面的色，又能够听声音，然后又能够见到这些处或者这些沉重等等，这个方面其它的根就根本没有作用了，所以这个方面导致这样的过失。

还有一个过失是因法误解为现量，因法意思就是比量的意思，下面的注释当中讲实际上就是一种因法推知果因，因法推知果因是一种推理，实际上它是一种比量，你把这样推理的比量误认为现量，所以说认为眼识可以见到沉重，眼识可以见到行相。

但是我们观察的时候，首先解释一下因法推知果因的意思，实际上从一切万法的本性来

讲，一个法在能够成为我们所见的法的时候，它上面必定具备了很多因，比如说按照俱舍等观点来讲的话，一个色法上面、微尘上面肯定会具备色、香、味、触、地、水、火、风，八种微尘，八种微尘在一个法上面必定是具备的，或有的时候讲八种，有的时候直接讲色香味触。这个时候我们说以海螺为喻，在这个海螺上面色、香、味、触这四种法都必定存在，这个时候我们通过见到一个法为因，就可以推知其它的都存在的。

比如这个时候我们见到海螺的白色，海螺的白色就是我们眼根的对境或者眼识的对境，能够缘取海螺白色的时候我们就可以推理，因为见到海螺的白色为因推知和白色一起的还有香味触地水火风这些微尘在一起，这个叫做因法推知果因。

上师讲的时候也通过糖味，就是说我们吃糖的时候，通过嘴巴里的味道为因能够推知糖的形状、颜色，所以说我们就知道如果有味道，因为糖的味道、形状、颜色都是在一个法上面具备的，所以说我只要了知了它的味道我就可以知道它的颜色、它的形状必定存在。上师也

讲如果这个糖化完了，化完了这个形状、颜色有没有呢？实际上从粗大的侧面来讲，从我们粗大的色根这个方面讲也许已经感觉不到它什么形状了，但是如果有糖味存在，非常微细的微尘它必定是存在的，从这个角度来讲也是能够周遍的一个理论。

那么在这个当中讲的时候，处的差别分工很明确的，所以说眼识或者眼根它只能取颜色，不能够取其它的。有的时候我们说这个好像有点不对，为什么不对呢？有的时候我们当见到书本的时候，一方面我们见到了书本的颜色，但是也见到它的方形，它的圆形等等，这个又是怎么回事呢？实际上我们说这个形状是方的、圆的，应该说它只是身识的对境，有时候我们用手去摸这个球，或者摸书本的时候，感觉它是方方正正的东西，或者是三角形的东西，这个时候我们能够看到，我们说我们的眼识在缘书本的颜色的同时也缘取了它的形状，这个是一种颠倒。

为什么颠倒呢？因为这个时候我们加入了意识了，我们的意识加进去了，也就是说以前我们的手曾经触摸过这些方的东西、圆的东西，

有一个概念，有一个概念之后然后我们通过眼识看的时候，眼根取的时候，一方面取了它的颜色，一方面我们的意识加进去之后，我们就说这个是一个方的东西，那个是一个圆的东西，乃至我们的意识都可以认为这个东西有多重，这个人有一百斤。实际上你这个眼识能够看到它有一百斤吗？你的眼识根本看不出来，但是这个是我的意识在认为在分别，以前我们对重量有一种大概的经验，这个东西这么大大概有多重，那个人这么高大概有多重，这个时候有一个概念，所以当我们的眼识在取这个人的时候，他就能够认为这个是多重的东西，都可以看得到。

实际上你的眼识只能看颜色，然后你的耳朵只能听声音，你的身体，比如我们的身体手脚这些方面才可以去取形状，摸之后才可以知道是方形的，是怎么怎么样的，然后是比较粗糙的东西，还是比较轻滑的东西，这个方面都能摸出来。但是有的时候你看的时候，这个海螺这个么肯定是很光滑的，然后海螺这么大肯定是一斤半，所以这个方面实际都是意识在分别，实际上我们在看书的时候我们认为这个是

方的，这个也是意识在分别，我们的眼识按照它真正的分工来讲它只能够取色，其它的它取不了的。

所以从这个方面讲的时候，如果不明处的差别就会导致这样一种问题，还有将因法比量推理误认为现量的时候也会出现这个问题，所以说把这些因明的问题学好之后，也能够对比较细的东西，平时我们认为想当然的这些理论，或者说不经观察的，现在一看的时候漏洞百出，我们自己思虑的方式，我们平时执著的方式都是漏洞百出的，所以把这些很细微的因明学的很清楚之后，自己在分析这些问题的时候，有的时候很多问题就可以解决了。

下面讲第二个问题，破本是现量妄执非现量，就是说本来是现量的但是自己认为非现量，这个也是不正确的，进行破斥。

庚二、破本是现量妄执非现量；

有谓分别境时相，错乱之故非现量。

分别错乱然不障，根识犹如取蓝量。

有些人也是通过境、时间和行相来进行讲非现量的。比如说从环境的侧面来讲，这个瓶

子是在屋外，但是我们通过眼识缘取之后，分别念认为它是在屋内，这个方面他认为是非现量。然后从时间的角度来讲的话，我们下午看到的这个人，比如现在我们见到经堂里面坐的这些道友，然后我认为就是上午看到的这个，这个方面实际上是不是一个呢？根本不是一个，所以说它就将时间方面错乱了，本来一个是上午一个是下午，上面的这个人早就毁灭了，早就灭掉了，现在我们看到的这个人是现在显现的。我们就认为下午看到的这个人就是上午看到的这个人，是一个人，所以说是一个颠倒分别的缘故，这个也是一种非现量。

还有从行相的侧面讲，我们看到红色柱子的时候，眼识取红色柱子，但这个时候我们分别念误认为这个是红色的氍毹，这种眼识也是非现量。所以这种环境的错乱，我们将环境方面的错乱安立和时间方面错乱的安立，和行相方面错乱的安立，都是非现量，都不是真正的现量。为什么呢？错乱之故，这些都有错乱缘故不是现量。

但这个时候我们要进行分别，分别错乱，就是说我们将屋里的瓶子认为是在屋外，这个

方面是一种分别念的操作，完全是分别念，本身瓶子我们的眼识已经取了，取了之后我的分别念认为在屋外，这个是一种分别念的错乱。还有时间方面的错乱，当时我自己所看到的这个人，分别念认为他是上午的人，这个就是分别念方面的错乱。还有将红色的柱子看成红色的毯毯，或者认为、认定它是一种红色的毯毯，这方面是分别念的错乱。

但是根识是不是错乱的呢？根识没有错乱，分别念有错乱的时候，根识没有错乱的时候，所以我们见到了瓶子自相当时是取了了的，不管是房里的瓶子还是房外的瓶子，反正当时我的眼识已经彻底取了它的自相，从这个角度来讲完全是正确的，是正量，是一种真正的现量。

还有从下午我看到这个人的侧面来讲，不管我见到这个人的时候，我认为是去年的人还是认为是上午的人，反正当时我的眼识前面显现的这个人的自相完全已经显现出来了，从这个角度来讲绝对是现量的。

然后从眼识见到红色柱子的红色侧面讲的话，也是取它的自相的，所以说分别错乱但是

分别错乱不障根识，不会障碍根识，不会因为分别错乱根识错乱了，根本不会有这样的情况。所以说这个方面他的观点是不正确的，应该是现量，你不应该把它认为是非现量。

打比喻来讲，犹如取蓝量，就好像取蓝的量一样，取蓝的量是什么意思呢？我们的根识见到蓝色的布匹，但是我们的分别心可以执著它常有，我们的分别心执著它常有是一种颠倒增益，是一种错乱的，但是我的眼识所取的蓝色的布匹从取自相的侧面来讲绝对是现量的，所以说我们就知道分别错乱但是根识不错乱的情况是存在的。是现量就必须安立成现量，根识错乱是另外一回事，所以说从一个侧面来讲应该是真正的现量。

庚三、破妄执是非相同；

个别师言是非同。不同对境异体故。

第一句是他宗，第二句是破斥。个别师言，有些论师是这样讲的，是非同，意思就是说按照前面我们的理论想安立他们自己的观点，他从是非相同的理论进行安立的。

所谓的是非相同，如果是二者都是，如果

非二者都非，所以他从这个角度安立的。具体来讲的话，前面我们在安立第三种现量的时候，不是说将柱子的红色误认为成穉穉的红色，这种根识应该是从颜色方面是量的。从颜色是量的意思就是说，柱子的红和穉穉的红，这个时候我们是从他见到红色的自相方面安立是正量，柱子和穉穉的形状当然是不一样的，但是从都是红色侧面讲，从总的红色方面讲安立成正量。

同样的道理，白色的海螺和黄色的海螺从它的颜色方面是错乱的，但是从它的行相方面应该是正确的。他的意思和我们前面的意思稍微相反，我们前面的形状是相反，但是颜色相同，所以我们可以将红色安立成正量。后面他们说我们颜色相反但是形状相同，所以如果你们的形状不同颜色相同可以安立成正量的话，我们的形状相同颜色不同也可以安立成正量，他们说这个是非是相同的，从这个方面观察的。

但是回答的时候说不同对境异体故，这个不相同，为什么呢？这个是不同的对境，不同对境的意思就是说前面这个方面将红色的柱子误认为红色的穉穉，这个方面实际上是一种比量方面，是一种分别识，这个时候分别识是从

内心当中分别念去操作的。就是说我们见到红色，这个时候我自己的眼识面前显现的是一个红色的自相，但是这个时候我的分别识，我认为它是一个红色的氍毹，实际意义上它是一个红色的柱子，所以这个方面是一种分别识面前的境，而后面这个白色的海螺和黄色的海螺，这个方面是一种根识面前的问题，所以说一个是根识面前完全出了问题，一个是分别念面前，这个就是不相同的。为什么不相同呢？不相同的原因，根识正确但是分别念错误的情况是有的，但是一个根识面前又出现正确的，又出现错误的，这个情况不会有。所以说你认为通过黄色海螺的行相和白色海螺的行相相同，你想安立正量的话，这个是没办法安立的。

所以说我们就知道，有的时候是根识也正确，分别识也正确，比如见到白海螺，眼识也是正确的，自己认为白海螺也是正确的。有的时候分别念是颠倒的，然后根识是正确的，就和前面所讲的一样，前面讲了三种，这个也是有的。

有的时候是根识错误但是分别念正确，这个也有的，比如说我们见到二月的时候，这个

时候根识完全错误了，但是我的分别识很清楚的认为绝对不可能有二月的。比如说我知道我是近视眼，我是闪光，这个时候我们一看的时候不可能显现很多的月亮，显现很多的毛发，这个方面我的根识完全颠倒了，但是我的分别念就坚定的认为这个不可能的事情，这绝对是我的根识有错误，这个方面根识错乱颠倒，但是我的分别念没有颠倒的情况也是有的。

有的时候是眼识也颠倒，分别识也颠倒的情况，比如将二月认为真正是二月，这个方面就是两个都颠倒。反正这个方面的意思就是说分别念颠倒，不一定根识颠倒，但是根识颠倒之后，你不可能说一个颠倒的根识上面出现正确、不正确的两种情况，所以说这个方面就是讲不同对境异体的缘故，你们说是非同这个完全不能成立的，没办法安立相同。

己二（破于比量事相颠倒分别）分二：一、破本是比较而妄执非比量；二、破本非比量而妄执是比较。

庚一、破本是比较而妄执非比量；

有谓依于珠宝光，推知宝珠非比量。

若尔稻芽稻种等，果因多数成荒谬。

前面两句是对方的观点，对方的观点就是说依靠珠宝的光来推知宝珠这个不是比量，为什么不是比量呢？他下面例举了三条理由，第一条理由，比如房子里面有珠宝，然后第一个因是什么呢？当时运用珠宝因，运用珠宝因的意思就是说房子里面有珠宝，因为有珠宝的缘故，这个就是以珠宝为因，这个方面就没办法安立了，因为这个时候房子里面有珠宝是因为有珠宝的缘故，这个方面能立和所立成了无二无别，这个方面是没办法成立的，没办法建立能立所立的关系，这种推理是不正确的推理。

第二个推理，房子里面有珠宝，因为外面显现珠宝光的缘故，如果使用这个推理也不正确，为什么不正确呢？如果你要确定这个是珠宝的光明你必须要知道必须要确定有珠宝，但这个时候珠宝的本体自相还没确定的时候，你怎么能说这个就是珠宝光呢？你没办法安立是珠宝光，所以第二个也是不对的。

第三个推理，如果不是用珠宝光是用总的光，比如说这个房子里面有珠宝，因为有光的

缘故，这个也是不一定的。为什么呢？光很多，太阳光、灯泡光、蜡烛光等等有很多光，如果你使用总的光的话存在其他的可能性，所以说如果因为有光的缘故推知里面有珠宝，这个也是不决定的一个理由，所以说依靠珠宝光来推知有宝珠这个不是正确的比喻，他从这个角度讲的。

下面我们说，同等理去破斥的时候，如果按照你的观点通过稻芽来推知稻种，或者通过烟来推知火，这方面的果因多数成了荒谬了，这些都是果因，果因的意思是从果推因。比如说火的果是烟，通过烟就可以推知它的因就是火，通过稻芽的果推知它下面必定是有稻种，这个方面就是一种果因，如果认为通过宝珠的光，因为这个宝珠的光是一种果，通过宝珠的因才能发出它的光明，所以说珠宝从果推因，果因可以安立的。

如果你认为通过宝珠光没办法推知宝珠是非比量的话，那么很多都成非比量了。稻芽、稻种等也是这样的，我们下面也引用他的论式来进行观察。我们说地下有稻种，因为有稻芽的缘故，我们如果要通过这个比量，通过这个

果因来推知的时候，按照这三个来推都不行。第一个如果地下有稻种，因为有稻种的缘故这个能立、所立成无二，没办法安立的。地下有稻种因为有稻芽的缘故，这个也不能够成立，为什么？按照你的理论说，我们还没有确定下面有稻种的时候，你怎么可能说上面就是它的芽呢？这个稻芽就是稻种发出来的芽呢？这个是不可能的事情。我们在第三个推理来讲的话，地下有稻种因为有芽的缘故，这个就是从种的芽来推理，我们说不决定，这个芽有很多，有西瓜芽还有其他的苹果芽，为什么说这个芽一定是下面的稻种芽呢？所以说这个方面也是不成立的，按照你的观点来讲这些也不成立。

对方说这个不相同，为什么不相同呢？虽然从这三个条件来讲确实实是这样的，但是因为我们以前，作为学因明者来讲，因为以前我曾经见过由稻种生芽的缘故，有这样一种关系，所以说现在我见到稻芽的时候我就可以推知上面有稻芽肯定是从下面的稻种产生的，从这个方面我们可以推理可以成立的。

同样的道理你这个推理可以成立，我们的推理的道理也可以成立，珠宝和珠宝的光如果

以前我们见过，或者了知二者之间必然的关系的话，那么我们就可以知道现在见到的珠宝光必然里面就有珠宝，还是同样的道理，也就是说我们在这个地方辩论的问题，所谓的比量还是应该有一个现量的基础。

比如这个方面的果因，我们必须要知道确实确实这个稻芽就是从这个稻种当中产生的，这个烟就是从这个火当中产生的，我们必须有这种现量，有这种现量之后在见到烟的时候就自然知道这个火，见到这个稻芽的时候自然知道有稻种，见到这个珠宝光的时候自然就知道里面有宝珠，这个方面也是必须要了知的一个问题。

庚二、破本非比量而妄执是比量；

谓因所立纵错乱，外境及分乃正量。

如是之因无三相，证成无有因差别。

有些宗派讲，谓因和所立纵错乱，这个方面有一个立宗，一个量，立一个量就是讲有支的山上有常恒的火，因为有胜义之烟的缘故，如大自在天所作的火灶。他们就以这个论式为根据，以这个论式为例来宣讲。这个论式为例

来宣讲是什么意思呢？他的因和所立是错乱的，因和所立错乱的缘故，因就是胜义的烟，他的所立是山上有常恒的火，实际上这个方面因和所立是错乱的，这个因和所立纵然错乱，但是外境及分乃正量，意思就是说从这个论式当中还是有正确的一部分，哪一部分呢？从总的外境，这个山上的火和烟的这个部分来推知，就是通过烟来推知山上有火这个部分来讲应该是正量的。

他的意思就是说这个论式当中，这个论式是一种错乱的论式，但是在这个论式当中也有正量的一部分，正量的一部分就是从实际外境山上的确实存在的火和烟建立的部分应该是正量的，他从这个方面讲。

但是我们说这个是非比量，非比量你安立成真正的真比量或者正量，这个是不对的，下面就开始破斥他的观点。

如是之因无三相，证成无有因差别，你的因是没有三相的，你这样的推理因三相不成，它就是一种错误的比量，颠倒的比量。这个方面为什么说无三相呢？证成无有因差别的缘故。

如果你要证成所差别的法，所差别的法在这个论式当中，实际上所差别的法就是讲山上的火和烟就是差别法，如果你要所差别法的火和烟的话，必须要能差别的因和所立必须要安立。

什么叫能差别呢？就是对于所差别法的这些火和烟的能差别，能差别就是因方面的能差别和所立方面的能差别。比如说从他们的论式来讲，他的能差别是什么呢？因方面的能差别就是讲胜义的烟，胜义的烟就是讲实实在在的实相的烟，实相的烟叫做胜义的烟。常恒的火就是讲所立方面的能差别，你要使你的论式圆满，或者真正要安立一个真实圆满的论式必须要具备三相，但是我们说你要证成你的所差别的火和烟必须要证成能差别的因和能差别的所立，必须要证成。但是证成无有因差别，你要证成这个法根本没有能差别的因来进行证成，所以说哪里有一个所谓的胜义的烟呢？胜义的烟根本不存在的，实实在在胜义存在的烟根本不存在，所以说第一支就根本不成立。

就是说有支的山上有胜义的烟，这个方面有支，第一个所诤事完全不成立了，根本不可能在第一支上面成立一个什么有支的山，有支

的山这个方面也是不成立的，所以说第一支不成立，第二支、第三支也跟随不成立了。从这个角度来讲的话，你这种比量似比量，非比量，没办法安立成真比量。

所以说他想从一个论式当中挑出一部分来安立一个正比量，这个是完全不正确的，如果你的论式完全错误的话，那么其中一部分说是正确的，其他一部分是不正确的，这个方面是完全无法安立的。

下面讲第三个问题：

戊三（宣说于事相上能决定法相之量）分二：一、提问；二、回答。

己一、提问：

谓彼等量决定者，由自他何所证知？

谓彼等量决定的意思就是说如果说这些现量、比量是不欺的心识，这个量就是决定的不欺的心识，如果把量的问题已经决定下来了，我们就问你这样一种决定是从自己方面来决定还是从他缘来决定的？如果是从自己的角度就可以决定的话，那么每个人都可以决定，所以不可能存在量和非量的差别了。

如果不是自己能够决定的，而必须要通过他缘来决定，如果通过他缘来决定的话，那么这个成为无穷。为什么成无穷呢？因为我们现在决定的量是其他量来决定的，那么其他的为什么成量呢？必须又要其他来决定，其他第三者它为什么成量呢？要第四者来决定，所以这个方面就无有止境了，他从这方面提问的。

下面讲第二个回答：

己二（回答）分三：一、破他宗之回答；二、立自宗之回答；三、遣除于彼之诤。

庚一、破他宗之回答：

有者承许自决定，个别宣称他决定。

此二弃理说理许。

对于这个问题有些论师就唯一承许自决定，自己完全可以决定的，不需要其他的因缘来决定，这个方面是一种论师的观点。第二个个别宣称他决定，有些论师也是宣称必须唯一通过他决定的，通过他缘来决定，自己没办法决定的。那么这两种偏颇的观点都不符合于真正法称论师的意趣，所以说叫此二弃理说理许，弃理就是说抛弃了事势理和实际的情况完全违背

就叫弃理，说理许，就是说在法称论师的论典当中所宣讲的正理相违，这个方面叫做抛弃了说理许，承许法称论师所承许的观点。

为什么这样呢？因为法称论师也是讲真正的量是自证，从自证的侧面来讲的话就是自决定的，所以说如果宣讲他决定，这个是不对的。那么是不是唯一承许自决定呢？如果是唯一承许自决定，那么是不是所有的众生都不了知量和非量的差别了？会不会有这样的过失？也不会有。因为有些众生他是根性较利的，根性较利的话通过自己的能力可以通达一切世俗的实相和胜义的实相，对他来讲自己能决定。有些钝根者就不一定，有些钝根者就不一定通过自己可以了知，所以这个时候需要一些他缘来帮助，通过学习这些论典，通过上师的指点等等，慢慢就可以引发比量，可以决定比量的缘故，所以这个也是自他合起来的时候可以决定的。所以说自己的观点就是这样，其他唯一说自决定，唯一说他决定的，这个都不是正确的观点。

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

第 53 课

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！

下面开始辅导因明，辅导因明的时候呢下面正在讲第八品观法相品，观法相品当中呢今天是讲第二个问题：立自宗之回答。立自宗的回答主要是对于这样一种这个量不是一种无欺的这样一种心识，这样无欺的一种心识这种量，自决定还是他决定，前面是其他宗派有承认唯一自决定的，有承认为他决定的，这方面都已经讲完了，但是萨迦班智达呢已经破斥了，今天是讲第二个立自宗的回答。那么自宗对于这样一种量是如何承许的呢？

庚二、立自宗之回答：

二种境证与自证，以及比量自决定；
初学者心未专注者，诸具错因他决定。
依起作用具串习，比量悉皆可决定。

那么在这个可以说这一段当中，一方面讲到了自决定的情况，另一方面讲到了他决定的情况，而且对于这个他决定的量怎么样做安立，这是最后两句这样观察的。首先讲自决定的情况是讲二种境证，自证和比量，那么这个方面就是三类四种法。

首先是第一类两种法，就是二种境证，二种境证就是说分了两种境证，第一个是一种根现量当中正在见到火，在燃烧正在烧煮的时候，这是一种作用的现量，这个叫做起作用的现量，那么如果是这样的话就是自决定，完全马上自己就可以决定，这个就肯定是一种量，无欺的一种心识；还有第二种境证叫做串习力，通过串习力而安立的这样一种境证，通过串习力就是对于一个事物再三串习的非常成熟的时候，就是通过习气的现量，通过这样一种这样的串习力也可以自决定，也不需要其他的法也可以自决定的，比如说自己通过长时间串习对于这

个烧木材烧牛粪冒出来的烟和其他的这些云雾，早就分得清清楚楚，早就串习的很熟的时候，一看到就马上能决定下来，所以说这个方面叫通过串习稳定之后的一种现量，这个也是一种自决定。

还有第二类就叫做自证，自证就是说现量也好比量也好，内观的心识，内观的心识就称之为自证。这个自证当然就是自决定了，所以说上师在这个地方也没有多说。

还有第三类叫做比量自决定，比量自决定虽然不是现量，但是通过比量可以推知，比如说通过这样一种冒烟，通过冒烟可以推知有火，自己完全可以决定，单单通过这样一种烟的因、烟的这种比量就可以推知此处、隐蔽之处有火的存在，这个也叫自决定。那么这三类法不需要其他的量，不需要其他量的证成，所以说叫自决定。通过这个也可以遮破有些论师说唯一他决定的观点，因为这三种自决定是无可否认的事实，所以说如果只是说唯一他决定通过这三类可以遮止的。

第二个呢叫做他决定，初者心未专注者，

诸具错因，那么有三种。有三类法，第一个是初者，第二个是心未专注者，第三个是具错因者，这三种。这三种叫他决定，他决定的意思就是说自己是无法决定下的，必须要依靠他量，才能够做彻底的决定，所以称之为他决定。那么这个第一个叫初者，初者的话就是自己第一次见到的事物，自己第一次见到的事物没办法肯定下来到底是什么，没有办法肯定下来所以说这个叫做初者第一次见到的；第二个方面叫心未专注，心未专注在学第二品的时候大概也学过，那么至于在胡思乱想的时候自己或者说自己的心在专注其他地方的时候这个面前突然显现一个现量方面突然显现一个熟人，显现一个事物啊，当时照是照见了但是自己的心未专注在如今眼识所显现的色法上面的缘故呢，当时自己没办法决定，这个叫做第二类他决定心未专注；第三个叫做具错因，具错因的话就是说一个法他有可能是很多很多法，比如说这个空中灰色的烟雾，空中灰色的这个烟雾有时候有可能是烟，有可能是这个雾，所以说对于这个有可能是有错因的，这个也是无法决定的，这个叫做他决定。

他决定的意思就是说自己无法决定，必须要依他量来决定称之为他决定，既然是这样的话，那么他决定到底是什么呢？他量是什么呢？下面这两句主要讲的他量。

依起作用具串习，比量悉皆可决定，那么这有三种，第一种叫依起作用，第二种叫具串习，第三种叫比量。那么通过这个三种量都可以使前面这个未决定者得以决定。第一个是依起作用，就是说自己没有办法肯定这是什么东西的时候就通过它起的作用来决定的，通过它正在起的作用，观察它起的作用来决定，在讲的时候，上师也是讲比如说是从这个黄牛的侧面来讲的话，自己第一次见到的时候没办法肯定这个是一个什么动物的时候就看它的项峰垂胡，通过项峰垂胡的法相就可以肯定这个就是黄牛，或者对于红黄的东西到底是火还是穉穉的时候，最后通过它起作用正在烧煮的时候呢通过它起的作用来肯定这个是火而不是穉穉，所以这个方面就是依起作用。

第二个方面叫具串习，具串习，就是对于一个最初见到的东西或者说以前根本没有见串习过的东西，如果自己能够再再串习的话，最

后就能够决定下来，通过反复的串习就能够决定下来。

第三种叫比量，比量的话，就是通过一些正确的因，推知之后可以决定下来，完全就能够决定下来，所以这些方面叫做能了知、能决定。前面初学者心未专注者和诸具错因，这个叫做所知，叫做所决定。所以从这个我们就知道，从自宗的回答当中，一个是自决定的，通过前面的三类法可以决定的。还有三类法自己是没办法决定的，是他决定的。他决定的量是什么呢？后面第五句第六句当中讲的三种法，能够决定所决定法的能决定法，这个就是这样的。所以也能够破除前面这个论师认为只是自决定而没有他决定的观点。因为必定有初学者心未专注者和诸具错因这个情况存在，所以就不能够肯定只有自决定而没有他决定。

庚三、遣除于彼之诤：

有谓对境及本体，分析不容他决定。

彼等现量与分别，作用混淆一起已。

那么，这个就是遣除与彼的诤论。就是说对方对于我们的他决定有不同的看法。他提出

这个问题，然后自宗开始破斥。“有谓”就是讲其他论师的观点。“对境本体”就是说从对境的侧面来讲，从本体的方面来讲，分析之后，“不容他决定”，就是所谓的他决定是不容有的。所谓对境方面不容有他决定的意思是怎么样的呢？就是说所决定的量，前面所讲的他决定，需要被证成的，初学者心未专注者，这三个就叫做所决定的量。还有能决定的量，后面的三者就是这个依起作用具串习、比量。那么这二者之间，对境方面是一还是异？是这个样子。那么如果是这样一种所决定和能决定二者，就是一个对境，那么后面能决定的量就成为已觉识。为什么成已觉识呢？就是前面已经了知的东西现在再次了知，这个就叫做已觉识。那么既然所决定和能决定是一个的话，那么就是一个没有两个分别，所以说这个所决定也是能决定。那么这个能决定就是自决定。所以说就是通过一起作用，串习和比量，已经通达了。已经通达之后，第二次再通过能决定来决定的时候就是已觉识，因为已觉识就是以前已经了知的东西已经知道的东西再次认知，就叫做已觉识。所以说，如果说能决定和已决定是一个的

话，那也就意味着所决定就是能决定，所以说，能决定和所决定就是一个，前面已经了知了，后面再次了知，这就成为已觉识的过失。那么如果从对境的方面讲，是他体，如果是他体的话，能决定没有办法决定所决定。为什么呢？因为二者是不同的本体的缘故。既然是不同的本体，能决定虽然能够证成，虽然能够安立能决定，但是因为能决定和所决定是他体的缘故，所以能决定也没有办法证成所决定。从这个方面来讲，如果对境方面是他体的话，也有过失。这个是从对境方面安立的。然后从本体方面，本体方面他主要是放在所决定的本体。那么这个所决定的本体上面去观察，他自己有没有遣除争议的功效？那么如果说这样一种所决定的量，它没有遣除争议的功效的话，它本身就不是量了，它不是一个不欺的心识，它不是量。如果这样一种所决定的本体上面，它能够遣除争议，能够遣除争议就已经是能决定了，就变成自决定，而不需要其他的量证成。所以说，他就认为有这两种过失。通过这两种，对境和本体分析之后，不容他决定。所以你的这个他决定，安立根本就是不容有的。

下面就破斥了，“彼等现量与分别，作用混淆一起已。”这两句实际上破除第二种。就是第一种破除的方式就是对境方面，就是说，所决定和能决定，他对境方面怎么样破斥呢？实际上在注释当中也讲的很清楚了。从这样心相续来讲，应该是一体。从心相续来讲应该是一体。不管是所决定的法也好，还是能决定的法也好，都是一个心相续上面安立的。从这个方面讲，就叫做一体。所以说是一体就没有对方所讲如果是他体的话，能决定没有办法证成所决定的过失就已经避免了。然后在一相续当中，一个心识当中，他的识体是不相同的。所谓识体不相同，所决定的法和能决定的法，前后有次第差别。前后有次第差别的缘故，从他们各自存在的识体上面应该是不同的，应该是不同的话也遣除了如果对境是一个，后面变成已觉识的过失。因为虽然是一相续，但是前面的这个法，前面存在的这个所决定的法，毕竟他自己还没决定，那后面的能决定，通过能决定的量来遣除这些怀疑之后，重新生起这样一种不欺心识，能够决定下来，这个方面根本没有就是后面的量成为已觉识的过失，没有这样

的过失的。这个就是遣除了对境方面的辩论，然后再遣除本体方面的辩论。

“彼等现量与分别，作用混淆一起已。”“彼等”就是讲对方，对方为什么会提出你的这样一种所决定的量上面，能不能够遣除争议的这个问题。实际上对方就是将现量的作用、分别念的作用混在一起了。混在一起之后他就会提出这样的问题。实际上自宗把现量的作用和分别的作用分得清清楚楚，分得清清楚楚的缘故就不会有这些过失。那怎么样讲呢？比如说从现量的作用方面讲，从现量的角度来讲，他只是照见就可以了。他只是照见对境，对境如何存在如实现前，这个就已经足够了。在这个上面是不需要遣除争议不遣除争议的问题。所以说我们就说，前面我们讲初者心未专注者，诸具错因，这个方面的法如果是现量的话，从现量的侧面讲，他不需要遣除争议。所以说你们提的第一个问题，不能遣除争议怎么样？能遣除争议怎么样？从现量的侧面来讲不能遣除争议，虽然不能遣除争议，但也不是过失，不能安立什么过失，然后分别的这样一种作用是什么？可以遣除争议。分别念可以遣除

诤议的，所以说我们首先照见，照见之后再通过分别念去衡量，就可以申请决定。这个方面可以遣除诤议，它是分别念的缘故。所以说如果将现量和分别二者分清楚之后，对方所发的过失就不会安立在我们自宗的头上，如果就对方将现量和分别的这个作用混淆一起之后，它就会想到这个问题会提出这个问题，那么如果我们没有通达这个问题没法回答，所以说这个就是遣除与彼的诤论这个问题讲完了。

戊四（如何进行破立之理）分二：一、破立之安立；二、依其如何证境之理。

己一、破立之安立：

显现有实之有境，遣余之前有破立，
遮破则有遣除立，及不遣除二方式。

那么这个就是讲破立的安立，通过这样的量，如何进行破立呢？这个课判讲如何进破立？实际上如何进行破立也是没有离开量的。那么对于这样现量和比量啊怎么样进行实际操作，怎么样进行破立，这个方面就是讲这个内容。首先是讲自相方面的话，讲显现有实之有境，那么这个显现也好，还是遣余也好，这个显现

并不是指外境当中的法叫显现，这个显现就像遣余品当中讲的这个叫取境的一种方式，取境的方式叫遣余，所以说在取自相的时候是通过显现来取境的，那取总相的时候通过遣余来取境的。所以这个方面的显现和遣余都是取境的方式而已。如果说通过有实法呢，他的有实是什么呢？显现就是有境，就是有实的有境，这个有实也叫自相，就是外在存在一些柱子，瓶子，山河大地等等就叫有有实法。那么就是说这个有实法的有境是什么呢？就是显现。通过显现就能够如理如实地建立起这样一种外境，这个建立也是一种假立，因为后面的建立通过遣余来建立，通过遣余来遮除，那么此处的这个建立只是一种外在存在的有实，通过无分别识或者通过这样一种取自相的方式现前而已，让他明了，让他现前，这个现前叫做建立。第一种方式就是通过这个显现，显现就是有识的有境。

第二个方面呢？第二大类的法就叫总相的法。那么如果要取总相的法，要在总相的法上面做破做立的话，那么就是遣余。因为在这个显现方面讲，他是没有什么破立的，它不存在

什么破立，实际上只是外面的法显现明了之后呢？他就已经完成任务了。那么如果要破立的话，就是在遣余识，这个遣余识就可以分别识，然而必须在分别识面前去做破去做立，所以说第二种取总相的方式就叫做遣余，那么遣余之前有破有立，所以下面就开始分析这个遣余之前的这个遮破和他建立的方法。

“遮破则有遣除立，及不遣除二方式”。那么所谓的这种建立呢，在遣余识面前可以建立，那么有些时候都是通过这个非遮的方式或者通过遮破遣余的方式来进行安立的。在这个遮破当中，它也有遣除立和不遣除立两种，什么叫遣除立呢？就是建立的意思，这个立就叫建立，那么在遮破当中也有遣除建立和不遣除建立两种，其中的遣除建立就是无遮，不遣除建立叫非遮，那就是这两种，所以遮破有两种破，一个是无遮的方式来破，一个是非遮的方式来破。那么所谓的这个遣除立呢？对于安立的瓶子，柱子啊等等将它遣除，建立瓶子柱子，我们说这个地方没有瓶子，没有瓶子就叫做遣除建立，那么这个叫做无遮。还有一种叫不遣除建立，他要引出另外一种法，要引出另外一

种叫不遣除建立。然后不遣除建立呢？比如说这个地方，这个地方就是无瓶的地方，这个方面也是这样讲的，或者说婆罗门白天不杀生的，这方面都叫做不遣除的这个建立，所谓的这个无遮呢？就是在遮破之后不引出其他法就叫做无遮，然后这个非遮呢？就是遣除之后它会间接引出其他的这个安立，这个方面就叫做这个非遮。所以我们说遣除建立和不遣除建立，一个是无遮，一个是非遮，所谓的不遣除建立虽然只遮破了，总的一个论释是遮破的论释，再遣除一个法之后，另外一个法并没有遣除。比如说前面是讲的没有瓶子的地方，在这个论释当中瓶子已经遣除了，因为是无瓶的缘故，然后地方已经建立了，因为是无瓶地方的缘故，所以说从这个方面讲的时候就不像遮除瓶子，就直接说无瓶，直接说无瓶或者虚空中的无瓶，一方面就是彻底地遮除，根本没有丝毫的建立的。那么如果说是这个房子里没有大象的话，或者说是的人群当中没有大象，实际上这个方面大象遣除之后，人这方面都已经建立了，这个方面叫做不遣除的建立，或者非遮的方式来建立。那么在这个当中就讲了这个两种，遮破

当中一个无遮，一个非遮这两种方式。这两种方式应该知道，就是这个遣余识，遣余识已经讲的。其中无遮当中只是遮破而已，那么根本没有建立。在非遮当中呢，既有遮破也有建立，遮破就是前面讲的遮破这个瓶子，建立就是建立这个地方。所以在这个非遮当中有破有立，很多非遮见都是这样的，我们在讲如来藏见也好，或讲小乘的见也好，数论外道见也好，这些非遮见很明显，破掉其他法之后他要引出一个法出来的，这些就是一些总的分析的方法。

己二（依其如何证境之理）分三：庚一、破他宗。

庚二、立自宗 庚三、除诤论；

首先讲第一个是破他宗“有谓直接与间接，亦是建立与遮破。比量成为间接知。若非则成第三量”。在这个里面有他宗也有破他宗的观点，首先是他宗“有谓直接与间接，亦是建立与遮破”，他们认为在现量当中有一种直接的有一种间接的，直接当中，比如说见到了青莲花，自己的眼根，眼识直接照见了青莲花，这叫做直接成立，直接证成的，还有一种是间接

证成，间接证成的意思就是说，通过见到青莲花，也能够间接见到总的青色，总的青色这方面都能够间接成立。直接见到的是青莲花，然后通过见到青莲花也能够间接了知其他总的蓝色或总的青色，这方面就叫直接成立和间接成立。那么直接成立是现量，我们都是没有什么争论的，因为我们根识之间照见对境当然是一种根现量，那么通过根现量，通过直接见到青莲花而间接见到通达这个总的青色呢，对方说这也是一种现量，但我们不承许这是一种现量，我们说实际上是一种比量。对方在这个地方讲的总的青色间接成立，间接证成了它也是一种现量，那么这是证成方面的，还有遮破方面，遮破方面在这讲的话就说直截了当遮破火之后呢，能够间接遮破除烟，这方面都是遮破的，火是直接遮破，不存在火，然后因为烟是从火当中来的，所以火直接遮破后间接它的烟也就遮破了，这个方面是从遮破方面直接和间接两种，他们就认为这两种的。下面就说破“比量成为间接知”，那么如果说总的青色间接成立这个方面，或是间接破除烟都是现量的话，比量也成为现量的，为什么呢，因为比量具备间

接了知法相的缘故，如果说是它的名称叫比量，那实际上法相具备了间接了知的法相，实际上比量就成为了现量，就成了一种什么现量呢，那么你的观点来讲，就成了间接的现量，间接证成的现量，因为比量也是通过推知，比如总的青色，通过直接见到青莲花而间接推知总的青色，都是这样的，所以这方面就是一种比量，而且如果火遮除了，烟自然会遮除，这个也是一个比量，也是一种间接知。反正就是通过这样推理了知的就叫间接知叫现量，所以比量也符合这样一种条件，比量也符合这样一种法相的缘故呢，一切的比量都应成了现量的一种，现量当中的间接证成。“若非”就是对方说不一样，为什么不一样呢，所谓的比量和间接证成二者之间有差别的，因为比量是通过三相推理，通过因三相证成的，而这个方面我们证成呢，间接证成并不需要这样因来证成，所以他就认为“若非”，就是不是这样的。后面回答的时候“则成第三量”，那么说如果不是比量的话，就应该成了第三量，第三量就是在现量和比量之外还应该有第三种证量，但是这是不合理的，因为在所有因明权威专家的论典中根

本没有承许有第三量的说法，第一个你们这样一种间接知不应该是现量，为什么不是现量呢，前面讲得很清楚，通过直接的青莲花而间接了知青色，这是一种推理的方式，而且通过没有火就没有烟，这也是推理的方式，所以根本不是一种真正的现量，比量也不是，因为你们说这不是一种比量，比量需要因证成，而这样一种间接知不需要因证成，所以不承许这是比量，所以说应该成了除现量比量之外的第三品量，这个也不证成证？）。

进一步下面我们说，实际上前面的间接知，它是比量，因为观待了因的。你们自己说不观待推理不观待因，但是我们分析的时候，它观待因，那么第一种可以说是通过别法来成立证明这个总法，这叫自性因，比如前面论式当中，我们的眼识直接取的青莲花，这个是别法，青莲花的青色是别法，然后通过这个别法证成总相的青色，这个是总法总相，所以通过别相证成总相，这是自性因，所以这是一种推理。你们说间接知不需要推理，实际上是需要推理的。第二个问题呢，就是直接遮破火，间接遮破烟，这方面也是推理，是可见不可见的推理，那怎

么可见不可见推理呢，因为将因否定之后呢，因的相违否定果，这方面就是一种可见不可得，因为烟就是果，火就是因，火的因遮破之后，烟的果绝对是不可得，从这个角度来讲就是推理，而且是可见不可得的推理，所以你们说二者之间有差别，间接证成不需要推理而比量需要推理，但我们观察你们的观点的时候，实际上两种都有推理，都有比量存在里面，所以实际上应该包含在比量当中。

庚二、立自宗：

是境是识有境识，由此建立二二四。

遮破反之分为四，破立亦以量证实。

那么自宗对于如何证进的道理是这样讲的，一切法当中可以分为境和识两种，境和识又各有两种，所以说有四种。由此建立，建立的意思就是说，在建立的时候有两种方式，是的方式，有的方式。所以第一种叫是境是识，第二个叫有境有识，那么是境是识也好，有境有识也好，都是建立方面的。比如我们说这是一个什么境，这个是我了知境的识，这个方面就是从肯定的方面，建立的方面说这个就是境，这

个就是柱子或者这个就是了知柱子的识，这个是从四角度来讲的。第二种方式是从有方面讲到，此处有什么什么东西，或者我具有什么什么心识，这方面是从有的方面讲到，也就是说在很多经论当中有的时候是通过是什么什么东西来证成和建立的，有的时候是通过有什么什么来证成和建立的，反正建立方面境和识各有二种，总共有四种，这个就是从建立反正都是用肯定，都是什么境是什么识，或者有什么境有什么识，这方面都是从建立肯定方面讲的。

遮破反之分为四，从遮破方面讲也是分为四种，因为总的来讲，有境和识，那么在遮破方面也是相反，主要和四和有相反，所以前面是四和有两类，后面也是有非和无两类。有的说是非什么什么，有的时候说是无什么什么。非就是不是的意思，无就是没有的意思，反正这两种都是遮破，所以说遮破反之分为四。如果要建立的话就是四和有就可以建立了，如果要遮破就是不是和没有来进行遮破的，比如说这个不是境，这个不是识，这个就是从不是，从非这方面讲。然后这个无，无境，无识这个也是从遮破方面讲的，只不过非境非识当中，

他一方面遮破了，一方面他有可能引发其他的，比如说，这个不是境，不是境有可能就是一种心识，我们说这个不是识那么有可能就是一种境，所以说如果从不是方面讲的话，他就是否定一个法之后呢，有可能肯定另外一个法，所以这两种可以包含在非当中。那么就说无境无识他就没有破掉之后再引出其他的法，所以他包含在无遮当中。

那么这个分为四，破立亦以量证实。我么说这样一种破和这样一种立的方式，他从甚么样方式证实的？也是通过量来证实的，必须要通过现量，通过比量两个方面建立来证实，那么建立的时候也是通过现量，比如说是直接通过根识来建立或显现，或者通过遣余识来进行安立呢？这个都是一种建立方面正量来安立的。那么要遮破也有一种现量的遮破和比量的遮破，现量的遮破呢，上师在讲记当中也是通过无我的这样一种，通过瑜伽现量遮破我这方面来进行观察的。那么虽然有点时候遮破方面有点时候是一种分别念来遮破的，但从瑜伽现量的侧面来讲，他安住在瑜伽现量当中的时候，根本没有见到一个我，从没有见到我的侧面，从没

有见到我在五蕴上面没有见到我的这个方面就叫遮破了，所以这个方面就就叫现量方面的遮破。比量方面的遮破通过证理一个一个观察然后给予遮破，这个就是通过比量来进行遮破的。

反正不管是破也好，立也好，都必须要通过正量来证实，而这个量就是现量和比量两种，除了这两个之外没有去其他的了。

庚三、除净论；

所谓间接之证知，意趣作用或比量。

这个就是他遣除净论方面的，因为对方对于这样一种见解证知没有办法放到现量当中耿耿于怀，所以他就搬出这个教证，就说法称论师的论典当中有一种说法叫间接证知意而了知。这个就叫做我们的证知意，这个叫做我们的现量证知，那么如果你不承许间接证知的话，就和法称论师的教证矛盾了。对于这个问题我们要解释，解释的时候就说所谓间接之证知意趣，那么他的这种说法是一种真正的密意或者说是意趣。他的密意和意趣是什么呢？作用或比量，作用是讲现量的作用。实际上间接之证知意而了知呢，他是一种现量的作用而不是说现

量，现量和现量的作用他有这个差别，所以第一个是讲现量的作用。

第二个方面或者安立成比量，他是一种比量，就说间接之证知意而了知他是一种骤然比量，就说反复串习三项之后呢，他就不需要正规的推理一下也能够生起一种比量识，所以说也是间接的证知。比如说上师讲了，对于以前万法是无常的比量，这样三项再在串习之后，一见柱子的时候，他马上反应过来，这个就是一种无常的法，一切都是无常的，这个就叫骤然比量。间接证知意而了知，所以说要不然就包含在这个现量的作用，要不然就包含在邹然比量当中，实际上永远也无法安立成现量，把这个间接证知安立成现量是永远也没有道理的，主要这个就遣除了诤义。这以上讲了第八品观法相品。

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

第九品 观现量

智诚堪布 讲解

第 54 课

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！

发了菩提心之后我们继续辅导因明，因明当中今天开始讲第九品观现量品，那么观现量品呢今天是科判当中第二个科判——抉择各自事相之义。那么各自事相呢就是前面的量，量的这样一种法相啊这些已经抉择完了。然后他的事相，现量和比量是他事相。那么对于各自

的事相意义进行抉择。

丙二（抉择各自事相之义）分二：一、现量；二、比量。

丁一（现量）分三：一、真现量；二、似现量；三、现量之果。

戊一（真现量）分三：一、法相；二、名相之分类；三、事相各自之义。

己一（法相）分二：一、破他宗；二、宣说自宗合理性。

庚一、破他宗：

谓领受断增益错。

他宗这个方面他有两种观点，一个是现量和他现量的量，这两种。对于现量他的法相呢定义为离分别和不错乱，那么离分别和不错乱呢和自宗对于现量法相这个定义是一样的，但是对于现量的量的法相呢他们就是安立成对于前所未证的意义通过领受断除增益。那么就是说是这个现量他自己的法相和现量的量，就是说这个现量他是成立一个量，他的法相是怎么样子的呢？所以说现量和现量的量的意思呢就是

从这样一种可以说是从这两个方面来进行观察的。那么对于论中所讲的一样的，那么这个现量的法相呢他是和自宗讲的一样的，对于现量的量呢下面来进行破斥的，那么破斥的时候呢在颂词当中啊他讲的是领受断增益错，为领受断增益错主要针对他的现量的量，现量的量的法相一个是领受，就是个断增益，那么一个是领受，领受什么呢？领受前所未证的意义，这是一种领受，而且要断除这个增益。错乱就是说是我们的破斥，对于他宗这个是一种错误的观点，错误的观点呢就分两种，大概分两个方面来理解的。第一个方面呢是你们这样一种这个两种分类啊，一个是现量一个是现量的量这两种分类呢是在可靠的因明的论典中前所未见，前所未见的缘故呢就没有教证的依据，所以说提出这样一种方式呢是一种错误。还有第二问题呢对于现量的这个量，对于现量的量这个问题呢他是认为有一种对于前所未证的意义有一种断定有一种确定，然后断除这个增益。那么对于这个问题来讲的话，也是不正确的，为什么不正确呢？因为这个是我们在讲这个现量，那么现量的问题呢就是一种不错乱的一个问题，

如果是不错乱的话，那么应该对于这个不错乱的本身来讲的话对于当前的法当前了知，从这个方面讲就是一种不错乱。但是如果说是对于已经决定的或是已经证知的这个事物，已经证知的外境再一次的证知的话，那么前面所讲的观点来讲这就是一种错乱，这个就不是不错乱了。所以说如果说对于已经证知的法再一次的认知呢这个方面就是一种可以说是从这个方面讲的话就是一种没有必要的法，或者说是一种错乱的心识。那么因为这样一种心识是一种分别念，分别念他是可以缘三个时间，对于已经过去过去的法，不管是已经证知的还是没有证知的，这一方面都是过去的法，意识呢可以缘取过去已经证知和过去没有证知的法两种，也可以缘取现在的法，也可以缘取未来的法，那么这个方面就是说分别识他的本体，而对于这样一种根识或者对于这个现量的识来讲的话他就当前的法，当前自相的法当时了知呢这个就是一种不错乱，这个方面对方也是要承许的，既然这样的话我们说是在注释当中讲如果是不错乱的识不可能涉及已证知者。这个方面就是说如果说是已经证知的法他就是错乱的，同样的道理

呢对于前所未证的这个法他是一种以前的境，前所未证的法呢这个方面也没办法确定的，为什么这样讲呢，因为现在的这种现量识他是一种缘现在，而前所未证的这个境呢是以前的境，就和已经证知的境是一样的。所以说以前的境，不管是已经证知的境还是前所未知的境这个都是说过去的境，那么过去的境没办法以现在的心识以现在的现量来缘取他，所以说对于以前所未证的没办法确定的。对方说呢就是说这个现量的量的法相对于前所未证的意义通过领受来断除增益的，所以说我们通过这个了可以说是心识和身识这个之间的关系就可以知道你这个前所未证和已经证知呢就是属于过去，那么属于过去的就没有办法以现在的心识缘过去的法，如果现在的心识能够缘过去未证的法或已证的法也好这个就成了分别识了，所以从这个角度讲呢对于前所未证的意义，对于以前的这个境呢是没办法现在来决定的。

还有第二个问题，就认为要断除增益，断增益呢也不是现量的事情，现量他是没办法断除增益的，断除增益只是分别念的断除，所以说呢前所未证意义这个领受呢断定呢这个也无

法成立。还有断除增益这个问题在现量上面也无法成立，所以说呢从两大类的过失或说细分三个问题啊，第一个是因明论典当中没有提到，第二个方面是他的现量的这个境呢不可能是就是说前所未证的境，还有就是说现量的心识，现量的识是无法断除增益的，这三个方面观察的时候呢对方第二种所谓现量的量的法相是无法证成的。

庚二、宣说自宗合理性：

现量不误离分别，分别名言义执著。

那么自宗对于这个现量呢没有像对方一样分为两种，分为现量和现量的量这两种，就是直接分成现量。现量的法相是什么样的呢？按照法称论师陈那论师的依据来讲的话，那么就是不误离分别。

不误和离分别的两个特点就说是可以安立成现量的法相。那么首先呢是这个离分别讲的时候呢首先是按离分别来讲的，那么离开分别，那么这个现量的识呢必定是离分别的，他必定是一种无分别识，所以说从这个方面观察的时候，叫做离分别。既然是离分别，就有必要知

道什么是分别？那么在颂词当中直接给我们点出说，“分别名言义执著”。所谓的分别有很多种，上师在讲记里也列举了三类观点。一个是心心所诠叫分别。心心所诠叫分别，有的时候是按照抉择名言和抉择圣义谛的时候，从这些方面观察的时候，一切心王也好，一切的心所法也好，这些方面都是一种分别，所以说从这个角度来讲的话，就是按照弥勒菩萨教典当中所抉择的心心所。心心所的范围太广了，因为对于凡夫人的来讲的话，都有这样一种心王和心所，所以说如果说这个方面离分别，把弥勒五论当中的分别放到这个地方，离开的话，远离的话，就应该成了圣者入根本慧定或佛的境界了。这个方面就不是按照这个来抉择的。还有，《俱舍论》当中讲这个分别，他有的时候就是单指这个分别意识。那这个方面是不是单指分别意识呢？这个方面也不是完全一种分别意识而讲。那这个方面讲的时候就是讲名言义执著。名言义执著的意思就是说，名言，就是说它共相和义共相合二为一的一种执着。那么将名言共相和义共相合二为一的执着就叫做分别。所以说，颂词当中讲，分别是什么？分

别名言义执著。这个所谓的分别，就是说名言共相和义共相执着为一体的法就叫做分别。离开了这样一种名言共相和义共相执为一体的执着就叫做此处的离分别。所以我们就知道，现量识肯定不会有，这是一种名称的共相，这是一种义的共相，这个方面执着为一体，合二为一的执着就不可能有。

那么在讲这个问题的时候，又引发出一个很关键的问题，就是我们在学习这些佛法知识，学习因明知识的时候，一个很关键的问题。很关键的什么问题呢？有的时候说间接指人的法相，但是在提到这个问题的时候，有的时候如果分别心稍微细一点，我们就会发现，像这样一种知言解义的法相，是不是在每一个人的上面都可以安立呢？这个是不一定的。比如像刚生下来的婴儿，还有这些哑巴等等，他们是没有办法知言解义的。那没有办法知言解义，能不能安立他们人的法相呢？这是一个问题。所以说在这组辩论当中，也是间接就解答了这个疑问。所以说，如果我们在这组辩论当中，通达了此处所讲的意义，那么对其他安立法相的时候，类似的问题就可以迎刃而解，就可以以

举一反三的方式加以遣除。那么也就是说对方认为我们的这个离分别，我们把分别念的意义定义定在名言共相义共相合二为一。那么这样的话认为不能周遍的。为什么不能周遍呢？比如前面所讲一样，就说是出生的婴儿，这一方面对于什么是名言共相义共相合二为一的这样的执着根本没有的。比如说，我们在婴儿面前说一个瓶子，他就没有办法通过名言共相和相续当中瓶子的总相连在一起，而是指外在的什么什么法，这方面是没有办法安立的。所以说，他们安立的时候，就应该说分别是可以将名言和这样一种名言共相义共相执着为一的这样一种本体。就是说可以的意思是什么意思呢？将来可以的意思。那么这个小孩现在虽然没有办法将名言共相义共相，名义相混的这样的本体还没有办法真正地明确、领会，但是通过他慢慢长大之后，就是说，可以，最后可以将名言共相义共相执着为一体。所以说应该加个可以的意思在里面。他认为这个就比较圆满了。虽然加了一个“可”字，加了可以的意思在里面，但是又出现了另外一个问题。那出现什么问题呢？自宗的意思就是说，如果你加了可以的意

思的话，对于现在已经熟知名言共相和义共相，已经可以熟练运用名言共相和义共相的人来讲，这个可以又怎么安立得上呢？所以说，可以这个可字，在已经熟知名言共相和义共相的人面前是没有办法安立的，就这个意思。比如说现在一提瓶子的时候，我们一说明瓶子名称的时候，马上相续当中就浮现一个瓶子的形象的。所以这个时候就说明了，像这个成人，他已经将名言共相和义共相，已经执着为一体了。已经执着为一体的时候，你再加个可以，可以执着就是不周遍的。那么在说明这个问题的时候，对方就进一步讲了，他说，实际上所谓这样一种法相，不可能在每一个事物上面单独去安立，这个不需要。那么怎么样呢？就是在种类上面去安立。在种类上面安立就够了。反正这个是个人的种类，或者这个是分别的种类，这个分别的种类，就是在种类上面安立一个他的法相，比如说人的种类，小孩也好，这些婴儿或是这些哑巴等等，他虽然不一定在每个法上面都能够安立他的这个知言解义的法相，但是他毕竟是个人的种类，在这个上面不详加分析的情况，可以说他是人，所以说我们在安立法相的时候，

在每个法上面不需要安立，在种类上面安立就可以了，这个就是比较粗的一种安立的方式。否则的话，如果分的很细的方面安立的时候，确实无法安立的。那么对方讲完了这个之后，我们说，那同样的道理，现在我们就说是安立分别的法相是名言共相和义共相合二为一的执着，我们也是这个道理，反正在总相上面安立，在种类上面安立就够了。所以说，加“可”也是个不周遍，就说加“已经”也不周遍。所以说，我们把这些都取掉，取掉之后，也不要说已经熟悉名言共相义共相这个方面的人，还有说可以熟悉的这些都不加，然后直接安立名言义执著就可以了。所以说，这个方面我们就知道了，把这个问题了解之后，有时候在安立名言的时候，学习这些知识的时候，就有这些问题在里面。否则有的时候，我们在详细分析的时候，确确实实无法安立这样一种法相的。那么，如果了知了这个之后，我们就可以知道，在种类上面安立，不是在每个法上面一定要去安立的话，这个时候就能够解决这个问题。所以说，这是一组辩论主要是在所谓的离分别的分别上面然后去观察然后达成共识。实际上，

这个所离的分别就是名言共相和义共相合二为一的执着。那么讲了这个之后，再分析所谓的“不误”，不误就是不错误的意思。那么不错误，就说是我们的眼识或者这些根识，有的时候虽然是他的根识，但是有错误不错误两个方面。

但是有错误和不错误两个方面。比如说我们看到天空当中的二月显现，或者看到虚空当中毛发乱醉等等这样一种形象出现的时候呢，这个是不是根识面前显现了？这个是根识面前显现了，但是这个错误还是正确的，我们说这个是错误的，为什么这是错误的？因为自己的眼根出了毛病了。那么自己的眼根出毛病之后，虽然是眼根看到的，但是这个方面不是真正名言的显现，我们看到这个就是虚幻的，看到这个不是真正的名言，所以从这个方面观察的时候有两种，那么上师在解释的时候，将这样一种不错误分为两类，一个是这个内因方面的这个错误，第二个是外因方面的错误，也是外境方面的错误。第一个是这个内，就是说看待自己方面，比如说眼根出问题，或者说自己的耳根出问题，出现重听，这方面的这个问题都有

可能的。那么如果是这个眼耳等等诸根出问题之后，他所显现这些法的自相，就成了一种错误的自相，所以说这个方面看待就是说要远离这一类，自己的眼根必须是正常的眼根。那么这种正常的眼根的标准，也必须要按照就是前面说上师也讲过，像这样的话，就是说世间大部分的人，他们所显现的或者说是共同的习气所显现比较稳固的习气，那么因为就是说出重听或者说是出现这样一种眼翳的这个情况，它是一种暂时的习气引发的，那么这个就不能做一个标准，所以应该作为一种比较稳固的，大家都比较稳固的一种正确的境，有正确的境所以说我们叫必须要远离就是这个内境方面的错乱。

第二个方面要离开这个外境方面的错乱，外境方面的错乱，比如说旋火轮，从旋火轮这个层面来讲我们眼根说是一个正常眼根，我们眼根没有受损，但是就是从旋火轮侧面来讲，一把香然后快速的挥舞，快到飞舞的时候，好像一个圆圈一样的，好像一个火轮一样的，这个方面就是通过外境方面的错乱，还有上师在注释当中也讲到，讲到的话主要是比如说坐车

的时候这个树木等等往后跑，这个方面就是外境方面的错乱，所以说从这两个方面错乱排除之后，我们说这种正常的眼根离开了这个自己内因的错乱，离开了外因的错乱，离开这两种错乱之后，这种眼根这种跟它就是一种不误，所以所谓这个限量不误离分别呢，也必须从正面了知不误和离分别，从它的这个反面呢遣除的方面离开什么是错乱，什么是分别，从这个方面了知之后就安立了合理的自宗。

下面讲第二个问题，名相之分类，所谓的名相就是前面所讲的现量从不同名称方面分为根限量和意限量，自证限量还有瑜伽限量，那么这些都是他的名相？那么名相的分类，下面从几个方面。

不错乱彼有四种，由从对境及所依，
补特伽罗现量分。四种现量经部许，
有部三类唯识二。

不错乱彼有四种，那么实际上不错乱的这个现量就分为四种，前面讲过就是真实的宣讲它的名称，真实的宣讲它的名相就有四种，前面所介绍的从根现量来自于瑜伽限量之间的四

种分类。那么这个分的时候可以从对镜分，所依分，然后可以补特伽罗分，有的时候在第四种可以从宗派的这个观点来分，那么首先从对镜来分，那么这个四种现量，如果是从境证来讲的话，一个就是根现量，一个意现量，那么这两种主要是了知他法的，所以说这两种就是观待这个外在的对镜。还有就是自证现量，自证现量就是主要了知自己的境，那么了知自己的境从这个方面的话就叫做自证现量，因为自证呢主要是从心识方面安立，所以说了知也是从内观的侧面，如果是内观的侧面话，主要是了知自己的这个通达的，或者了知的这个心这个境方面，所以说这个所谓的自证现量它的境就是从了知自己方面讲的，还有瑜伽现量在这个注释当中讲一下，从见到自他不存在，那么见到这个无自无他这个方面就是一种瑜伽现量，瑜伽现量如果从小乘来讲他见到无我，如果见无我的话，它就是一种自己和他人，如果证悟的无我的时候是平等正悟无我的。那么如果大乘来讲的时候无我空性，所以说从这个角度来讲也是无自无他的，所以说从这个方面讲，瑜伽现量它的这个对镜主要是无自无他这方面去

观察的。还有第二类主要是所依方面讲，所依这个一个方面讲，就是说这样一种现量依靠什么生起，依靠什么生起就要做从所依方面分的，首先说是根现量意现量的这个事情，依靠诸根而生起，依靠诸根的缘故，所以说是前两种现量是依靠根而生起的。还有就是说这个自证现量，主要是从这样依他起方面进行观察的，或者他根这方面进行观察进行安立的，这个就是依靠依他起。然后就是瑜伽现量方面，他的所依等持禅定这一类，通过安立等持禅定就可以安立瑜伽现量，这个是从所依方面分。还有从补特伽罗分这个方面大概分两种，一个是凡夫的相续，一个是圣者的相续，那么凡夫的相续它只可能具备前三种，那么只可能根现量意现量和这样一种自证现量，瑜伽现量是不可能有的，瑜伽现量的界限为在圣者，所以说从这个方面讲的时候，凡夫来讲的时候它就只有前三种的。那么如果从圣者的层面来讲，主要他是四种是瑜伽现量，为什么叫主要？因为圣者有的时候也分出入定啊等等，如果还没到佛位的话，他不可能说是出入定，如果从主要的侧面来讲，它主要是瑜伽现量，但是他可不可能有

根现量，可能有意现量可不可能只能自证限量呢，如果是在出定位有心识的时候有可能有这些。所以说我们从这一方面观察的时候，圣者他主要是具备这样一种瑜伽现量，这个方面就是补特伽罗的身份，从他的相续来进行区分的。

然后下面从中派的观点区分的时候，四种现量经部许，因为经部他又承许外境也承许自证，所以说这两种条件主要具备之后，根现量意现量对他来讲也可以因为他承许外境的缘故，自证他也承许所以说也有自证现量，还有瑜伽现量当然每个宗派都承许的，这个是不用讲，所以说经部它是四种现量都俱全。

那么第二种有部三类，有部是承许外境，承许外境的缘故，他就是根现量意现量都可以有，但不承许自证，他认为自证是不可能有的，在学中观庄严论的时候学过这个问题，专门针对这些不承许自证的观点做过观察，所以说他不承许自证。第三类自证现量在有部当中是没有的，瑜伽现量他承许，所以从根现量意现量再加一个瑜伽现量，有部承许三种现量。

唯识二，唯识也分两种，暂时的唯识和究

竟的唯识观点，所谓的暂时和究竟并不是说从随教随礼等等来分的，实际上唯识宗可以分两种，就是说从他暂时抉择的时候，抉择这些万法的时候不以真正的唯识量来观察的时候，他也承许外境的，如果从这个侧面来讲承许外境呢，那么当然四钟现量都可以有，那如果说他们究竟的观点，究竟来讲一切外境都是心识，所以既然一切外境都是心识的话，那真正的实际意义上根现量和实际意义上的意现量在他们抉择唯识观点的时候不承许的，所以说这个唯识二是从唯识宗的观点来讲承许两种，就是承许自证现量和承许瑜珈现量这两种，所以我们说唯识宗也是分这两种。为什么他又说暂时和究竟呢，因为在比如说我们本论当中讲第一品的时候也这样讲过的，暂时来讲的话也有怎么样承许外境的观点广大的分析外境的问题，然后最后归摄的时候就归摄在心识当中，所以在唯识宗的观点也是这样承许的。还有些因明论点讲，法称论师还是哪个论师讲的，如果是按照要承许外境我随经部梯，我肯定是跟随经部的观点，如果说是暂时跟随经部的观点来观察的时候，肯定是四种现量俱全，所以这就叫横

向的分类，从几个宗派来进行观察的。

下面讲第三个问题，就是对于这四种现量各自意的观察。

己三（事相各自之义）分四：一、根现量；二、意现量；三、自证现量；四、瑜伽现量。

庚一（根现量）分三：辛一、法相；辛二、建立彼；辛三、决定名共相；

辛一，法相：

分开而立法相误，是故根识不错乱。

“分开而立法相误”实际上也是把前面刚开始我们学习这个对方的观点认为分开这样一种根识的量和根识的量的法相。从这两个方面呢，分开而立的法相是错误的，因为前面已经观察了，所以这个时候不再分析。“是故根识不错乱”就是自己的观点在遮破了一些其他宗派观点之后呢，自宗怎么安立的呢，根识不错乱，实际上根现量就是用根识的不错乱和无分别两种，颂词当中只说不错乱，但实际上不错乱和无分别都是他根现量两个特点，所以在直接了知不错乱的时候间接了知无分别的观点。

辛二（建立彼）分二：一；建立由根所生，
二；建立无分别不错乱。

壬一，建立由根所生：

根既取境之能力，随存随灭决定成。

那么所谓的根，我们就说根现量到底是什么呢，根到底是什么样意义，平时我们不学习这些问题的时候只是一个很模糊的概念，所谓根就是我们的眼睛啊，耳朵啊等等，它就可以怎么样照见外境，实际上从比较准确的或是按宗派的观点看的时候，就是一种取境的能力，所以我们就知道，根就是取境的能力。“随存随灭决定成”，那么对于这种取境的能力能不能证成呢，可以证成，通过什么证成呢，通过随存随灭的观点证成，那么就是说如果因存在，果必定存在，如果因退灭，果必定退灭，所以从这个角度来讲的时候，通过随存随灭的方式就可以决定成。那么第一个我们就知道，就好象火生烟一样，就是火存在的时候这个烟肯定会有，火不存在这个烟就不会有，那么从这个角度就知道如果有根的时候就会有根识，如果没有根，根识也不会有，或是从果方面来推因，如果有了眼识就可以知道绝对有眼根存在，

有了耳识就可以知道有耳根存在，如果没有眼根耳根，也就没有眼识耳识，这就叫随存随灭，这叫随存随灭的关系，那么我们就知道根就是取境的能力。对于这个问题，上师在讲记中也是分析了对于所谓的根到底是有情无情的的问题，如果按照一般这些共同的说法来讲，经部派的观点来讲就是一种无情，这个也是可以承许的，我们在分别的时候，这个身体，我们这个人身是两种法组成的，一个是色法，一个是心法，当然不相信心它是一种假立的，这个就不讲。但是实际上我们说，色法就是这些色蕴，这些根啊，这方面就是他的色，色法色蕴。然后就是心法，心法就是心所和心亡，如果按照这个观点来看的时候，当然诸根就是一种无情，但是按照唯识的观点来看的时候，诸根就是一种识，心识，而且是一种习气。那么对这个问题也分两种观点，一个是法称和陈那论师的观点，一个是无著菩萨的观点，对于法称和陈那论师的观点，安立这些眼根或耳根的时候，他是说在眼识耳识上面有他的习气，这个方面我们前面大概提过这个问题了，在眼识上面安立眼根的习气，耳识上面安立耳根的习气，这个方面

就没有安立阿赖耶识层面，这个方面稍微不同，然后如果按照无著菩萨的观点，这些眼根也好，耳根也好，这些习气都在阿赖耶识上面，就没有分别说是在六识上面分得有显现六根的习气，这方面没有讲，就一概说阿赖耶识上面有一种了知取境的能力的习气，这种习气虽然是一种识，但眼根的习气只能取色法，耳根的习气只能取声音等等，没达到圣者果位，没到达六根互动的时候就是 28:12（？），什么时候到达圣者境界，比如说学习庄严经论的时候，他也可以六根互动，因为他已经得到了一种自在，可以瞬间转变，在这个时候就已经超越了凡夫的行经的缘故，那个时候是另外一回事了。

第二上师讲了，不管怎么样呢，反正我们就知道不管根识、心识也好还是一种无情也好，他就是一种取境的能力，这个是一种总的法相，可以周遍于无情的根、周遍于心识的根，这个都可以周遍的。

壬二、建立离分别不错乱；

明现成立无分别，取自相故不错乱。

那么这个主要是建立离分别，建立不错乱，

首先是明现成立无分别，怎么样成立无分别呢？一个主要的根据就是明现成立，明现的方面来成立来显现，这是一种无分别，那么为什么这样理解呢？因为前面上师也讲过，不管是一种什么样的分别念，在缘取的时候呢，他都是一种模糊的，或者说是一种不清晰的。有的时候我们的分别念再清晰，但是和真正的无分别方面显现的境来讲，都是一种不清晰，一种笼统的概念，所以我们说现量的一种心识他是明现成立的缘故，就说我们眼识在取外境的时候，他是很明现的，非常清晰的现。当然出现近视眼，是眼根方面出了问题，如果不是这样的话，如果是明丽的根，他显现的时候都是非常明清的，所以说从明显的方面讲就可以安立无分别。

“取自相故不错乱”。要安立不错乱方面的根据就是取自相，因为他能够原原本本地知道缘取外境的自相，一就是一，多就是多，所以根本不会有错乱的情况。而分别念就不是这样的，分别念不是缘取自相的，所以他可以错乱，可以将一个极微一直分到无穷无尽的时间，这是意识他的作用。但实际意义上这是不可能

的事情，这是一种错乱的。所以我们说取自相的缘故安立成不错乱，外境是怎么样，显现就是怎么样取。所以从取自相的侧面安立成不错乱，这个科判就建立了无分别、建立了不错乱。

辛三、决定名共相；

根即不共之因故，称谓根识如鼓声。

决定名共相的意思，为什么一定要把名称取为根识而不取为其他的识？为什么会这样提问呢？因为所谓的根识生起来的时候必须有三种因：一个是做意、一个是眼根、一个是外境的所缘缘，三种因缘具备的时候就会产生根识。那么在取名称的时候，为什么单单就把三种法和合的这个果取为根识，而不取为意识？也不取为境识的原因是怎么样的呢？我们都必须要了解这个问题。

这个方面就讲根即不共之因，实际上在产生根识的时候，虽然有做意和外境的参与，但根就是不共的因。因为这样一种做意也好，其他也好可以作为其他法的共同的缘。但是我们知道眼根他产生眼识，就是不共的缘，所以从这个方面观察的时候，为什么叫眼识？耳识？

就是从他不同的根。

根是眼根，和其他不共的缘故，我们说这个是眼识；根是耳根，所以就叫做耳识。从这个方面总的来讲安立根识的时候也是同样的道理，根是不共的因，把他的名称取为根识。

打比喻讲称谓根识如鼓声，称谓根识就是前面安立根识的根据，如鼓声打比喻讲就是有鼓声一样。鼓发出声音虽然也有做意，或者说有手动，还有鼓槌，还有鼓等等。很多因缘集合起来，但是单单把这样一种发出来的声音叫做鼓声，因为他是敲这个鼓而发出来的，不是敲其他的铁桶发出的声音。所以说他是敲这个鼓，鼓就是不共的因，鼓就是不共的缘故，所以我们就知道这样一种声音叫做鼓声。

因为手、做意、鼓槌可以作为其他法的缘，所以把这些法不能够安立他的名称，而单单是从敲鼓的时候才发出鼓声，所以我们安立的时候，单单把这些很多法和合起来的一个果安立成鼓声的原因也就是这样的。

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

第 55 课

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！

发了菩提心之后现在我们继续辅导《量理宝藏论》，《量理宝藏论》现在在讲第九品观现量品，观现量品现在正在讲各自的事相，各自的事相就是对于根现量还有意现量、自证现量、瑜伽现量这四种现量进行阐释。其中前面对于根现量已经做了观察，今天讲第二个科判是讲意现量。

庚二（意现量）分三：一、认识本体；二、抉择自性；三、遣彼诤论。

辛一、认识本体；

对境根识此二者，无间所生即是意，
依之而不错乱识，乃意现量之法相。

此处的本体或是它的法相如何安立的呢？
这个方面就是讲通过对境、根识二者聚集之后
无间所产生的意，就称之为意现量。即是意，
然后依之而不错乱识，实际上就是讲意现量它
是一种不错乱的识，对于外境来讲它能够正确的
了知，从这个方面就称之为意现量它自己的
法相。

那么意现量和根现量二者之间，上师在讲
记当中也做了区别，首先是从根现量它自己生
起的方式和意现量生起的方式进行观察，首先
根现量生起的方式靠三种缘，首先是外境的，
比如红色的柱子这个所缘缘，还有从眼根——
增上缘，还有从它的作意方面讲——等无间缘。

三种缘具备之后就会产生根现量，产生一
种根识或者产生一种根现量，对于意现量来讲
它自己并没有一种像眼识或者根识这样一种真
正的增上缘的根，它自己没有这样一种单独的
根，它的根是怎么样安立的呢？就是从前面的
根识灭了之后无间所产生的本体，就称之为它

自己的意现量，就是从这个方面生起来的。

当然此处也是讲要依靠一个对境，下面的颂词当中还要进行观察，通过对境对于根识它所发挥的作用和对于意现量所发挥的作用是有因缘之间的差别的，从对境、根识二者无间所产生的不错乱的识就称之为意现量的法相。从这个方面观察到了根识和意识二者生起的方式不同的，根识它有自己的根，而且有作意等无间缘和外境的所缘缘。

从意现量的侧面来讲的话，它有所缘缘就是讲对境，红色的柱子这一类的法就称之为它的所缘缘。对于意现量它自己的增上缘，一方面就是它的根方面讲的，起到最主要作用的方面，或者能够生起后面的果的一种不共的能力、不共的作用就称之为增上缘。它这种增上缘和等无间缘都是安立成前面的根识，根识灭尽之后第二刹那无间生起意现量，这个就是它生起的方法，二者之间不同之处。

还有如果从时间的侧面来讲的话，上师也讲过，首先第一刹那的时候对境然后作意，还有眼根三者开始聚合，聚合之后第二刹那无间

生起根识，然后根识生起之后第三刹那根识一灭，然后就生起意现量，就从这个方面进行生起的。所以从时间方面讲的话，这样一种意现量是以前面的根识现量它作为因，作为它的根而生起来，所以说它是在后面以根识为因而生起来的。

在灭的时候，上师也讲过，在灭的时候有两种观察的方法，第一个它的所缘缘的对境如果灭的话，应该是根识和意现量同时灭掉的，还有如果根识不灭的情况下的话，首先灭根识，然后第二刹那灭意现量，从这个方面做观察。

所以说二者之间一方面是它的生起的方式有差别，时间方面有差别，一个是它生起的方法有差别的。

辛二（抉择自性）分二：一、生之方式；二、作为量之合理性。

壬一、生之方式；

意现量虽有多种，犹如根识一自证。

这个也是针对一些问题而进行辩驳，有些人提这样的问题，我们知道根现量有五种，五种根现量生起来了，因为五种都是无分别识，

无分别识在一个时间当中是可以同时生起。在五种根现量生起之后，按照前面的说法，根识灭掉之后无间就会有意现量的生起，意现量就会依之而生起的。

那么现在有一个问题，就是说在这五种根识灭尽之后，是不是同时生起五种意现量呢？如果是同时生起五种意现量，那么就应该成了一个众生有多种相续的过失，有这样的过失。如果五种根识灭尽之后只生起其中一种，其它的四种并不能够同时生起的话，这个时候就导致因果错乱。为什么会导致因果错乱呢？因为前面的因具备了，它后面的果不产生是没有道理的，就是说从意现量和根识二者之间的关系来看的时候，在根识灭掉之后这个意现量肯定会生起来的，那么现在五种根识都生起来了，它的因具备了，灭掉之后只产生一种意现量的话，比如说只产生眼的意现量，这方面是不正确的，这个时候就导致一种因果错乱的过失，从这个方面提了所谓的意现量同时生起还是不同时生起的问题。

在回答的时候，我们说实际上是同时生起的，同时生起没有变成很多相续的过失，首先

是以比喻来说明，比如说有五个门的玻璃房，每一个门上面挂上一种颜色的布，白色的、黄色的、红色、蓝色、绿色等等，在房子中间放一个水晶球，在放的时候我们就知道在水晶球上面会显示五种颜色，同时的方式或者互相不遮障的方式都可以生起。这个同时和不遮障也是很关键的，实际意义上我们知道，在五种根识同时生起灭掉之后，在自己的意现量当中也可以同时生起五种意现量。

五种意现量一方面是同时生起来的，一方面互相不遮障的，互相之间都没有什么遮障的，所以说从这个方面观察的时候，五种意现量同时生起但是不会变成很多相续，这个是第一个问题，就是说从理证方面、从比喻方面直接可以证成的。

还有在颂词当中直接讲犹如根识一自证，犹如根识一自证就是颂词当中的比喻，前面是五个门的玻璃房的比喻，就是麦彭仁波切的窍诀，然后从萨迦班智达的论典当中安立的时候，就像根识一自证一样。根识一自证，实际上从自证的侧面来讲，它就是一个本体，或者一个相续当中一个自证，但是五种根识同时生起的

时候会不会导致有五种自证的缘故有多相续呢？这个不可能变成多相续。

所以说五种根识它所导致的五种自证，或者相续当中自证的相续不会导致很多相续的过失，就像这个一样，所以说因为都是无分别的缘故，所以说在意现量、根现量这些方面同时生起都是可以的，这个角度也是讲到了生的方式。

壬二、作为量之合理性；

无错乱故是正量，无相续故非决定。

从有色根而生根，是故根识具相续，

意根中非生意根，是故彼者无相续。

在颂词当中讲到，这样一种意现量到底是正量还是不是正量，如果是正量的话它自己不能够通过自力来决定，从两个方面来提问。

两个方面提问之后，从两个方面回答，首先这样一种意现量是正量，为什么是正量呢？因为它无错乱故，它无错乱故的意思就是说可以不错乱的了知，或者不错乱的照了外境，从这个角度讲的话它应该是一种正量，就是说可以缘取真实的外境。它所缘取的真实的外境是

正确的不错误的，因此说从这个方面讲的时候应该是一种正量，因为符合了正量的法相的缘故。

然后它自己虽然是一种正量，但是它自己没有相续的缘故非决定，非决定的意思就是说它自己不能决定，通过它自己的能力不能够产生定解。我们知道前面我们学过实际上这些根识或者这些现量识，真正产生定解的方式是很难安立的，因为所谓的定解诤议这些都是分别识，而此处所讲的现量等是无分别识，从无分别识的本体来讲要生起定解难以安立。

但是此处说通过自力以后能不能够引发定解？比如说通过我们的眼识，首先通过眼识照见外境之后，然后通过眼识本身他就可以引发后面的定解，这个方面称之为后面发生定解的问题，通过自力而在后面发生定解。并不是说在这些根识了知外境的同时它有一种定解心在里面，这个不可能有一种定解心在里面。

那么此处所讲的所谓的意现量无相续故非决定的意思就是说，虽然它是正量，但是因为意现量没有相续的缘故，通过自力引发后面的

决定、通过自力引发后面的定解，这个是不行的，这个是没有办法做到的。所以从这个方面进行观察，通过自力不能生起定解，但是通过他力还是可以生起定解的。

下面对于根识和意根或者意现量二者做一个比较和分析，从有色根而生根，是故根识具相续，这个根识它有相续，为什么呢？因为它有自己的根，就是说这个根识它自己的根或者增上缘是什么样的？就是有色根。比如说眼根、耳根等等都有一种不共的能力，根识都有有色根作为基础，有色根可以延续后面的，眼识作为有色根从等流的侧面来讲它可以延续后面的根，所以说这个有色根可以延续后面的根的缘故，它是从前刹那生后刹那，所以说它的果也是可以延续的，它的果就是根识。所以说从这个方面讲根识也是可以延续，具有相续，所以说是具决定的。

而这个意根呢，意根中非生意根，这个意根它就没有一种相续中，为什么没有相续呢？因为所谓的意根或者意现量，它自己并没有像根识当中的根一样它是一种有色根，这个意根它没有一种有色根，所以说没有一种有色根的

缘故，它必须要依靠前面的根识灭了之后才能生起它的本体，所以说它自己并没有像其它的根识一样有一种有色根能够不断的相续的，它没有不断相续的根作依靠，所以并不是从意根当中产生意根的。

是故彼者无相续，所以从这个方面讲的时候，这个意根没有相续，意根没有相续的缘故，所以说我们就安立意现量它也是没有相续的，没有相续的缘故就是非决定性。

这个方面就讲到了主要的内容，在颂词当中提到了意现量生起的方法，还有它自己的本体，怎么样生起的等等，这个方面做了观察。

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

第 56 课

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！

发了菩提心之后现在我们继续辅导因明当中的第九品观现量品，观现量品当中现在在宣讲四种现量，前面根现量已经讲完了，现在宣讲的是意现量。意现量现在讲的是第二个方面，作为量之合理性，今天也是通过辩论回答的方式来抉择正义。

轮番以及相续际，二者悉皆有能害。

是故根者乃根识，不共之因成意缘。

即自证故非他续，由此现量三步同。

首先是宣讲两种观点，第一种观点是一种

轮番，所谓的轮番就是宣讲根识和意现量，就是根现量和意现量二者之间轮番出现。上师讲的时候，比如说十个刹那当中，前面的刹那是生起根识现量，第一个刹那根现量，第二个刹那意现量，第三个刹那根现量，第四个刹那意现量，通过这个方面的这样一种轮番的方式进行生起的，这个是第一个问题。

第二个问题是相续际，际就是末尾的意思，还有一个问题，就是在生起根识现量和意现量二者之间，是不是在根现量的相续末尾然后生起意现量，比如说前面九个刹那都是生起根识现量，当根识现量的相续结束的时候，在末尾的时候生起一种意现量，那么是不是这样一种观点呢？

这两种二者悉皆有能害，实际上这两种观点都有能害，都有能害的意思就是说都有妨难，都有没办法安立的过失。

下面进行宣讲二者之间的过失，首先第一个轮番的过失，如果真正有意现量和根识现量如是轮番生起的话，那么就产生一种过失，什么过失呢？主要就是说根现量通过自力是可以

引发决定的，意现量通过自力没办法引发决定，这二者之间有这样的差别，但是如果说根识现量和意现量二者轮番出现的话，就应该没有一者决定，第二者没有办法决定的这样一种差别了。

那么为什么这样一种观点呢？大概我们前面做观察的时候，就是说这样一种意现量没有相续，没有相续的缘故非决定，而根识它自己有一种相续，有一种相续的缘故它可以自我决定，通过自力来决定的。那么这样观察的时候，要不然这样一种根识现量和意现量二者都是通过一个因产生的，通过一个因产生的话，那么二者轮番出现这样的情况，如果是这样轮番出现的情况的话，那么根识现量可以决定的话，意识现量也可以决定。

要不然根识现量，首先是根识现量，然后是意现量，通过意现量又生起根识现量，如果有互相作能生所生的因的话，那么根识现量如果可以决定的话，意识现量也可以决定。或者说根识现量它可以通过相续延续，所以它可以决定，那么意现量它也是这样一种轮番出现的缘故，它也应该变成一种有相续，如果变成一

种有相续的话，它也可以决定的。

所以我们从几个方面观察的时候，如果根识现量和意现量是轮番交替出现的话，那么这样一种过失，就是一者决定、一者没办法决定的这样一种情况就无法出现了，要不然就是二者都能决定，要不然二者都没办法决定。

然后所谓的相续际这个问题也有过失，为什么这样有过失呢？因为在根现量的最后刹那，它最后引发一个意现量，那么通过因果的道理来讲的时候，如果因具备果就必须要有出生，那么这个时候我们说这个果，意现量就是作为它的果，根现量就是它的因，第一刹那的根现量和最后一个刹那的根现量实际上是没有什​​么胜劣的差别的，没有所谓的完整和残缺不全的差别的。所以说如果第九个刹那它可以生起意识现量的话，第一个刹那比较第九个刹那来讲它也没有什​​么欠缺，没有什​​么不完备的地方，所以说按照这个观点第一个刹那也应该生起这个意现量。所以说为什么决定是在相续的最后产生一种意现量，而在最初的时候不产生呢？这个方面也是一种能害，所以说轮番和相续际二者的观点都是没办法真实安立的。

是故，从自己的方面进行观察，安立一种合理性。根者乃根识不共之因成意缘，这个就是观照根来讲，对于根，比如以眼根为例，这个眼根是根识不共之因，根识和后面的不共之因要连起来看，根识不共之因就是讲根，比如眼根就是根识的不共因，通过根而产生根识，就像前面所生的鼓声的比喻一样，为什么安立成鼓声呢？因为这个鼓就是发出鼓声的不共因，所以说我们说为什么安立根识呢？因为眼根或者诸根就是生起根识的不共因，所以说是故根者乃根识不共之因，就是通过根它可以产生根识。

还有成意缘，也是观待于这个根来讲的，根成意缘，意思就是说对于根识来讲，这个根识不共因，对于意现量来讲的话，这样一种根就成了缘，所以意字就是讲意现量，或者意根，这个缘就是针对于根来讲的，那么这个根对于意识来讲就成了一种助缘，而不是一种不共的因，不是一种主要的因。因为意现量的主要因应该是讲根识，根识作为主要因而它的根作为它的助缘，这样和合起来之后就可以产生一种意现量。

即自证故非他续，意思就是说前面的根现量和意现量主要是境证，主要是了知外面诸法、了知外面显现法的两种方式。还有自证主要是内观而讲的，不管根现量也好还是意现量，二者都有一种内观的侧面。所以说前面所讲的根现量、意现量再加上自证现量的话非他续，虽然又安立了三个不同的侧面，三个不同的反体，但是不能够因为一个人有根现量，有意现量，也有自证的缘故，安立三种相续，没有办法安立除了自己相续之外的他续的，所以真正来讲的话即自证故，自证故主要是观待内观，而前面的意现量、根现量主要是境证，了知外面的显现法差别讲的，所以说三者并不是成立三个不同的相续。

由此现量三步同，通过这样观察的时候我们就知道，第一刹那的时候根、境、识三者和合之后，第二刹那生起根现量，然后第三刹那生起意识现量，这个之后三不同，三不同就是说自证现量，还有意现量和根识现量，这三者可以同步进行。所以说从这个之后三者就可以同时产生的意思，这个方面就安立了作为量的合理性的这个问题。

辛三、遣彼诤论：

缘取他境看待根，是故此中无二过。

缘取他境这个是一个回答的理由，看待根是第二个回答的理由，这个就是讲颂词当中实际上直接从答案讲，对于问题就没有宣讲，所谓的问题就是这种外道他的一种观点，因为前面我们讲到了根识现量和意现量的问题，尤其对于意现量，对于这个意现量或者对于意识来讲的话，他就提出两个问题，这个意识他自己在知外境的时候，是不是真正要缘根识的所取境呢？也就是说我们的眼根，比如说眼根它所取的外境，当我们生起意现量的时候，这种意现量它缘不缘根识的所取境，这个就是一种总的问题。

如果回答说它要缘的话，那么这个意现量缘的也是这个根现量的所取境，那么这样一种意现量的所取境就应该成了已决识，为什么是已决识呢？已决识就是说已经了知的法再一次了知，这个叫做已决识。为什么说此处如果意现量它缘取根识的所取就成了已决识呢？因为根识了知的外境在根识生起的时候已经了知了已经生起了，生起之后后面第二刹那的意现量

它缘的还是同一个境，因为第一个境在根识生起的时候已经被认知了，已经被确定了，然后意现量生起的时候又再一次去缘取它，所以说这个就明显的已决识，如果是已决识就成了非量，不应该成正量，这个是第二品当中讲的，这个是第一个问题。

第二个问题，如果不敢承许缘取的是根识的所取境，如果说意识不缘取根识的所取境的话，盲人应该见色，盲人应该见色的过失他认为怎么样安立在我们身上的呢？他就是从这个方面来推理的。因为每一个盲人相续当中都具备意识，从具备意识的侧面来讲的话，这个大家都是承许的，虽然他没有眼根，但是耳根或者其他的根还是具备的，所以相续当中这样的意识他可以生起来。那么有了意识，再加上又承许一个意现量，然后此处的前提就是意识它并不缘取根识所取境，所以说一般正常人和盲人之间的差别就是有没有根，有没有根就观待有没有根识，所以我们说有根识它就成了一个正常眼根，正常的眼识或者正常人，然后如果没有眼根没有根识就成了盲人，但是从有意识的侧面来讲都是相同的，所以这个时候意识或

者意现量它自己并不缘取根识的所取境，这个时候意识它生起了知外境的识的时候，它并不观待所谓的根识，尤其是这个地方我们说从眼根的侧面来讲，从眼识这个方面讲的时候，如果意根不观待根识的所取境的话，那么盲人他有意根，他有意识的缘故，他也可以了知色法，因为他并不需要观待根识的缘故，就从这两个方面提了问题。

对于这两个问题就次第回答，第一个缘取他境，第二个是观待根。所谓的缘取他境就是针对已决识来做的回答，前面说如果说意识它缘取的是前面根识的所取境的话就应该成忆决识，我们说不会成已决识，为什么不会成已决识呢？因为第一刹那根识现量它缘取第一刹那的柱子，意现量它是第二刹那生起的，所以说在意现量生起的时候第一刹那的外境已经灭掉了，没办法再通过意识生起的时候再去缘它，所以说这个意识虽然要缘外境，但是所缘的外境并不是当时根现量它所缘的外境，而是第二刹那的外境。

所以说缘取他境，这个他境的意思就是说意现量它所缘取的境是观待于根现量来讲它是

他法，它是另外一个第二刹那的外境，所以说没有所谓的已经认知的外境再次认知的过失，没有这样的过失，因为这个时候境不相同，这个境方面因为都承许境是刹那生灭的法，所以既然境是刹那生灭的法，第一刹那的境、第二刹那？13:06，意现量缘取的是第二刹那重新生起的法，所以从这个方面讲的时候缘取他境的缘故不会成已决识。

第二个问题，盲人会不会见色呢？盲人不会见色，为什么盲人不会见色呢？因为我们安立的时候就是讲意现量，这个意现量观待根来讲，它需要观待根，那么这个是不是主因呢？前面所讲的，前面无间的颂词，前面刚刚讲的颂词，实际上这个根对于根识来讲成了不共因，对于意现量来讲就成了助缘，所以说这个角度观待根，就是我们意现量生起来的时候要间接观待根，间接观待根的缘故，所以说盲人他没有根的缘故，间接、直接都没办法观待，所以说盲人不会见色。而其他的有正常眼根的人，从生起意现量的侧面来讲，虽然这个根不是主要的因，但是这个根是生起意现量的助缘，所以说从这个角度来讲的话也没有第二种过失，

是故此中无二过。

庚三（自证现量）分二：一、法相；二、遣诤。

辛一、法相；

证知自之本体识，即是现量智者许。

所谓的自证现量，就是诸多智者共同承许，共同承许这个是一种现量识，那么什么样一种法相呢？什么样的本体呢？证知自之本体识，就是说证知自之本体，这个方面就遣除了很多其他的方面，第一个问题他是有一种证知自之本体，就是说对于其他的境证，不像根现量、意现量，它是对外面的法了知的，所以它只是证知自之本体。而且后面有一个识字，心识的识就简别是有情而不是无情。

所以说我们就知道它是一种自明自知的心识，而且是不错乱的一种现量识，就称之为自证现量的法相，所以说主要是一种自明自知，不是了知外面，不是外观，而是内证。不管是哪一种心识都有一种自证方面，这种自证实际上就是一种现量，就安立成自证现量。

辛二、遣诤；

自生前所未有生，自证唯遮无情法，
是故自证及自生，无有相同之时机。

这个时候针对所谓的自证就开始提出个问题，然后再进行遣除。对方提了什么问题呢？如果有一个自证，心识它能够证明、能够证知自己的话，那么就应该和自生相同，为什么和自生相同呢？我们可以分别一下自生和自证二者之间从字句上的意思，所谓的自生就是自己生自己的意思，所谓的自证就是自己证明自己的意思。所以我们说自生是自己生自己，自证是自己证明自己，从这两个方面来讲是有相同的，但是我们说如果你的自证可以成立的话，因为它的特征相同，如果你的自证能够成立，自生也必须要成立，但是自生是有过失的，自生是没法安立的，所以说自生有过失的缘故，自证也无法安立，他主要从这方面讲的。

我们在观察破斥的时候，当然这个自生和自证不应该是一回事情，为什么不应该是一回事呢？下面颂词当中直接分析了，自生前所未有生，所谓的自生就是前所未有生，前所未有生的意思是不是自生的意思呢？实际上就是自生的意思。所谓的自生就是以前没有的现在重

新生起来，它是一种因果关系，不管怎么样我们在观察的时候所谓的自生是以前没有的现在要生起，它只不过生的方式是自己生自己而已，自己生自己实际上也是以前没有的现在重新生起来的法，这个方面叫做前所未有的生。

那么如果说要安立前所未有的法，现在生起明显必须要安立因果，那么如果要安立因果必须要安立他体的因果，但是在自生当中没有办法安立一个他体的因果，没有办法安立一个他体的因果的缘故，所以说自生是有过失的。

而自证有没有过失呢？自证没有过失。为什么自证没有过失呢？唯遮无情法。自证唯遮无情法，我们在说的时候好像说自证自己证明自己，在宣讲自己证明自己的时候似乎有一个能证和所证，但实际上我们说的自证就像水晶球一样的本体，水晶球没有能照所照，但是它自己的本性就是一种透明的自性，都是一种了然透明的自性。所以我们说的自证是遮除了无情法的一种心识，它并没有真正像自身这么明显的能生所生的关系，自己生自己的前因后果的能生所生的关系。

自证，它安立自己证明自己，只是遣除无情法的一种自明自知领受的自体而已，所以说从这个侧面安立假立的自证，这个方面在注释当中讲这个假立的自证很重要的，实际上如果真正要安立一个真实的自证的话，自证是自己证明自己，那么肯定要有个能证所证，如果有一个能证所证，那么就和自生是一样的，有能生所生就可以安立自生，所以能证所证安立自证，必须要安立两个法。

但是如果安立两个法，必须要安立两个自体，而自证自体当中是没有两个自体的，所以我们就知道所谓的自证它是一种假立的安立的自证，就是说对于自己的心识，对于自明自知的心识一种领受的能力，或一种领受的状态，就称之为自证。

所以说这种自证是遮除无情法，并没有一个真实义的能证所证，所以说和自生前所未有的法生起，它必须要承许一个他体的因果，如果不承许一个他体的因果就绝对不合理，就有很多过失。但是这个地方的自证从意义上观察的时候，没有一个很明显的能证所证的关系，所以没有这样关系的缘故，只是安立一个假立

的自证而已，只是一种自己的心识自己了知的这样的本体。

所以说是故自证及自生，无有相同之时机，我们就很清楚的知道所谓的自证和自生没有相同的时机，就遣除了对方说你的自证应该和自生相同的这个过失。

庚四（瑜伽现量）分三：一、认识自性；二、成量之理；三、能立之量。

辛一（认识自性）分三：一、法相；二、分类；三、内容。

壬一、法相；

分开安立法相妄。修生无误真现量，
所有迷乱似现量。

首先是遣除一个他宗，遣除他宗就是分开安立法相是虚妄的，这个也是针对前面我们所破斥的这个观点。对方在安立的时候，安立一个现量和现量之量，也就是瑜伽现量和瑜伽现量之量，这样分开安立，虚妄不实，这个对前面来讲，刚开始讲第一个颂词的时候，已经从两个方面进行遮破了，所以这个方面不再宣讲。

真正的法相是什么样的呢？修生无误真现量，首先是修生，所谓的修是修行的意思，通过修行生起来的，那么通过什么样的修行呢？通过等持、禅定等等，通过这样的因修持之后生起一种无误的真现量，生起一种无误的真现量就了知真正的对境，而且这样一种法通过修行生起来的。

那么这种修行简别外道这些修行，实际上瑜伽现量唯同圣者地，小乘的见道、大乘的见道之上都可以安立有一种瑜伽现量，所以说通过如是的修行生起来的无误了知对境的这样一种心识称之为真现量，这个就是瑜伽现量。

还有下面在讲完这个之后再简别一个问题，虽然是通过修行生起，但是它是似现量不是真现量，比如说此处所讲所有迷乱似现量，所有迷乱似现量在此处的注释当中就是直接讲到白骨观，它似乎也符合这样的条件，它也是通过修行生起的，比如说这个瑜伽士他也是通过长时间的观修一切白骨，观修白骨的时候最后真正的见到一切的大地虚空充满了白骨，所以说这个时候好像似乎通过修行了知外境的一种心识，但是这是一种迷乱，这个类似的法是一种

迷乱。

虽然他是通过修行生起的，瑜伽士通过修行生起来一种正量，一种证悟的境界，但是对境来讲它没有一个真正的自相，他所照见的遍满白骨的相是一种虚幻的相，不是真实的相，是迷乱的相。是迷乱的相的缘故它只能安立成似现量，没办法安立成真现量。

那么有的时候我们说不是每个人都具备白骨吗，为什么还要安立它是似现量呢？实际上真正修白骨观的时候，不是说将一两个人或这些众生观成白骨，而且修成的时候整个虚空大地充满白骨，所以这个是不可能的事情，不可能说整个虚空大地充满了白骨，所以说从这个方面观察的时候，在外境当中这样一种自相显相，这样一种外境根本不存在，而他见到的外境，虽然通过修行生起来的，也有他的作用，也能够对治烦恼等等，但是从此处的法相定义概念来看的时候，它就是一种似现量，没办法安立成真现量的原因就是这样的。

壬二、分类；

三种圣者三现量，有学无学分为五，

彼等有现及无现，各有二类共十种。

这个主要是对于瑜伽现量的分类，三种圣者三现量，也就是说三种圣者简别只是圣者，凡夫没有，上师讲记当中讲有些论师承许世第一法位，他也有瑜伽现量的说法，但此处是按照绝大多数的观点。按照绝大多数的观点来安立的时候，这样一种瑜伽现量唯同圣位，那么此处就安立三种圣者。

三种圣者主要是观待三乘来安立的，实际上有的时候我们说圣者是四圣，很多地方安立四圣，就是声闻、缘觉、菩萨、佛，但这个方面三种圣者主要是按照三乘来安立，声闻乘、缘觉乘和大乘。因为有这三乘的缘故，所以说三乘当中都会产生圣者，从这个角度讲安立三种圣者。三种圣者的缘故，他的现量就有三种现量，因为这个时候见道以上都可以安立这样一种现量。

有学无学分为五，然后再粗略的分，再继续稍微分析一下，前面大概来讲的话就是讲总的分三种现量，然后如果再稍微分析一下的话就可以分为五种，就是通过有学、无学来划分

分为五。首先声闻乘有有学、无学，比如说从见道开始，从一果到阿罗汉相，就是从预流相到阿罗汉相之间他有七种有学道、七种有学位。然后罗汉果是无学位，所以从声闻乘来讲的话，他分有学、无学，所以这个就是两种了。

还有缘觉乘按照大多数的论师，或者很多大多数的观点来讲，不承许缘觉有有学的，为什么不承许缘觉有有学呢？因为很多地方讲缘觉是一座之上证菩提，他是从凡夫位开始起修，有的时候说资粮道起修，有的说是加行道起修，有的说是真正的凡夫人开始起修，不管怎么样反正他是在一座上面证悟缘觉阿罗汉果的，所以说看待他来讲的话没有很明显的有学的次第，不像阿罗汉一样有初果、二果等等。所以说很多大多数的论师不安立缘觉有有学，只安立缘觉无学道，所以加上一个缘觉无学道就是三种分法。

然后后面两种就是大乘当中有有学和无学，大乘当中的有学、无学从瑜伽现量的层次来讲的话，必须从见道开始分，不能从资粮道开始分，为什么这样讲？因为这个分的是瑜伽现量而不是分其他的道次第。如果按照五道十地来

讲，资粮道就可以算是五道当中的划分了，所以如果从广义的侧面来分的时候，从大乘的资粮道可以划分成他的有学道了，但是这个方面主要从瑜伽现量，所以从一地开始到十地末尾之间，这个都是有学，然后佛果是无学，加上后面这两种就是分为五，这是粗略分。

然后如果再广分的话可以分十种，那么怎么分十种呢？彼等有现及无现，各有二类共十种。所谓的彼等就是前面的五，分为五当中的五，前面不是已经分了五类了，这五类每一类都有有现和无现，都有有现和无现的缘故，就是各有二类，所以共十种了。

所谓的有现、无现主要是说在入定位的时候见到诸法的本体，见到诸法的实相，从小乘的侧面来讲见到无我空性，从大乘来讲见到二无我空性，这个法界真如，所以这个方面是见诸法空性的侧面称之为无现，无现位。有现位主要是在出定的时候通过神通而了知其他显现法，通过神通了知显现法有两种，一种是极勤作意的，一个是不勤作意的。如果说不勤作意，就是不是故意把自己的能力发挥到极限的话，这个叫做不现行或者非勤作，还有一种是勤作

的，有这两种。如果观待非勤作来讲的话，比如说以天眼通为例看的时候，声闻罗汉可以见到一千大千世界，缘觉罗汉可以见二千大千世界，佛陀可以见三千大千世界，这个是通过无勤。

如果极勤作意的话，极勤作意就不相同，极勤作意观察的时候，佛陀见到无量无边等等，从这个方面观察的时候有这些不同的分类，从佛陀侧面来讲他见到无量无边，但是按照有些地方讲，不存在所谓的有没有极勤作意，但是有的时候讲的时候确实这样安立的，所以从二千世界、三千世界乃至至于无量无边的大千世界，从这个方面也安立一种极勤作，极作意方面讲的。

所以说从这个方面观察的时候，各有二类共十种，这个方面安立了瑜伽现量它自己的分类。

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

第 57 课

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，现在继续辅导因明，因明《量理宝藏论》现在正在宣讲第九品，主要是观现量，通过宣讲量的事相，在现量当中对现量的事相分了四种现量，真现量、意现量、自证现量、瑜伽现量，前面三个问题已经讲完了，现在讲第四者瑜伽现量。前面对于瑜伽现量的本体、分类都做了观察，今天讲第三个问题“内容”。

壬三（内容）分三：一、智慧之因；二、彼究竟之时；三、观待方便果之特点。

癸一，智慧之因；
善修方便及智慧，互为因缘将成就，
如所尽所有本智。

对于这样一种智慧之因，虽然前面分类的时候分了三种圣者，三种现量，但是在这个智慧之因当中主要讲了佛陀的，或者说是大乘的智慧之因。对于大乘智慧之因，必须要善修方便和智慧互为因缘可以成就如所有智和尽所有智。虽然声闻缘觉也要修持方便和智慧，但是能不能成就如所有智和尽所有智。从他们各自的狭义侧面来讲的时候，也有了知他空性方面的如所有法，还有了知显现等等尽所有法。那么从比较狭义的侧面讲，也可以这样安立。或者从比较广义的方面来讲的时候，应该也有如所有智尽所有的智慧。但是要真正圆满彻底获得如所有智，尽所有智，连菩萨都没有办法安立，只有在佛陀的智慧、佛陀的境界才可以安立这样一种如所有智尽所有智。所以这方面在讲解的时候也是侧重于从大乘的智慧之因方面作了观察和抉择。

也就是说这个方便和智慧二者就是智慧之

因，那么这样的智慧之因是什么智慧之因呢？我们讲是如所有智和尽所有智，能够善巧的修持它的两种因，就可以成就。那么这两种因是分开修持还是分开圆满或者说是互相观待互相帮助而进行圆满的呢？颂词当中讲的很清楚，互为因缘，这个意思就突出了我们在修持这样一种大乘道的时候，方便和智慧二者必须要双运而行持。那么前前段时间在学习《心性大车疏》的时候，无垢光尊者前后两次引用萨绕哈尊者的观点。也就是说如果单单修持智慧不修持方便的话没办法获得殊胜道，如果只修持方便不修持智慧就会堕入轮回，也就是说从这个方面讲，就不叫善修了。善修一方面要认认真真、兢兢业业长时间的修持，一方面善修也能够从他的双运方面去安立他的这个善修。

所谓的互为因缘成就的意思，就是说对于成就如所有智和尽所有智，他的近取因和具有缘是不相同的。如果要成就如所有智，他的对境是如所有法，如所有法就是空性，就是已焕发本体空性，这方面叫做如所有法。对于如所有法的修持，主要是智慧资粮，对于智慧资粮做主因再在的修持，那么在修持的同时以福德

资粮，福德资粮也可以安立成大悲心、菩提心，可以安立成持戒度、布施度、安忍度乃至有的时候将禅定度也放在福德资粮当中，有这样分类，当然有些时候呢，是将这样一种禅定和智慧摄入智慧资粮当中，只有这样不同分法。那么通过主要的空性智慧和辅助的福德资粮这样修持的究竟的圆满的时候就可以成就如所有智。那么就从另外一个侧面讲尽所有智，他对照的对境是尽所有法，所谓的尽所有法就是这些显现，一切的显现法，不管是轮回当中不清净的显现还是涅槃境界清净的显现，或者说是对于真正的如所有法来讲，这些因果的奥秘真正的是如何安立如是的因，如是的果，现在我们只有通过教证来安立，登地的菩萨通过自利能够了知少分，多数都是通过佛陀的教证来安立这些如所有法的。所以我们就知道如果要真正的了知尽所有法，他的智慧就叫尽所有智，那么这样一种尽所有，就是所有的一切万法没有漏洞，没有漏掉的，全部了知，叫做尽所有智慧，他的对境叫尽所有法。那么要成就这样一种尽所有智，他的近取因应该是福德资粮。通过福德资粮作为他的近取因，然后以智慧资

粮作为他的助缘，做为他的具有缘，这样长时间的修持之后呢，他圆满的果就是尽所有智。实际上我们就知道佛陀的尽所有智和如所有智并不是分开安立的。不是像牛的两个角一样互相不观待，实际上如所有智和尽所有智一个本体两个不同的功用而已，那么这个智慧就是一种智慧，但就是说他有了知如所有法的智慧了知尽所有法的智慧，了知的方式是次第了知呢？还是同时了知呢？不能安立是次第了知。就说先了知如所有法，再了知尽所有法，在佛陀的智慧当中是没有这样一种差别的，实际上是在一个时间当中、一个刹那当中同时照见，在照见如所有法的同时也照见尽所有法，所以这个就是佛陀的智慧特征，除了佛陀之外其他声闻缘觉、菩萨都没办法具有在一个时间当中对一切万法空性和其他显现同时了知的功德，这是没有的。这方面我们就知道善于修持的方便和智慧资粮之后他将成就如所有智和尽所有智。所以此处的智慧之因就是讲方便智慧这两慧因缘他就会成就他的果法。

癸二、彼究竟之时；

三世以及一百劫，三大劫中彼究竟。

那么彼究竟之时，前面我们说讲解的时候是按照大乘的智慧之因讲解的，但实际上前面我们是说要分析的时候，这些声闻缘觉并不是不积累二资粮，肯定要积累二资粮，所以在此不过前面我们在讲的时候按照上师的讲解方式，主要是偏重大乘的讲解方式，实际上我们仔细分析的话，从小乘，从二乘如何了知，如何积累方便智慧都可以了知的。

那么下面是对于这样一种究竟的时间他需要多长时间？三世以及一百劫，三大劫中彼究竟。那么观待不同的三种根性，观待三种种性呢？修持的方法或者说就是时间他的果都不相同，那么要通过多长时间才能够究竟圆满三菩提的果位呢？也就是说三菩提果位也好，或者究竟的瑜伽现量也好，那究竟的瑜伽现量需要多长时间圆满？首先是“三世”，所谓的“三世”是指声闻菩提，声闻菩提当中也是指利根者。利根者的声闻种姓在三世当中非常精进地积累圆满资粮的话，在第三世的时候就可以成就这样的罗汉果。所以说我们在《百业经》、《贤愚经》、《毗奈耶经》当中都可以看到这样一种介绍，就说是某个修行者见到佛之后，

然后就获得了果位。获得果位之后就出家，然后佛陀讲一个偈颂，他短短修持几个月就一下子证悟了罗汉果。这绝对不是无因无缘来的，实际上这个就是通过积累很多时间之后，因已经接近圆满，因接近圆满之后，那果必定要生起，所以就是这样的。一般的，按照一些说法来讲，第一世主要是苏醒种姓的时间，第二世积累声闻的时间，第三世是证果的时间。所以说，这个要对于一般利根的罗汉来说，需要三世。只不过有的时候这个三世是无间的三世，前一世是苏醒种姓，这一世声闻，下一世我证果。有的时候这个三世这个中间有很长的时间，苏醒种姓是在几百万年前，中间遇到一些因缘然后就开始修持，真正开始证悟到小乘道开始积累资粮，然后再过几世以后开始证得果位，这样也是有的。有些是在今生当中就苏醒种姓，然后在下一世没有继续修持，下一世转入天界，感受很多很多的安乐。然后天界的福报享完了之后降到人间又遇到佛陀，然后开悟的，这也有很多的。还有，从上师的讲记当中也讲了，释迦佛教下的这些声闻弟子，有的是在弥勒佛的期间才能够成佛。或者我们可以从以前的经

历可以知道，很多是在佛陀释迦牟尼佛的教下得到圣果，得到无学果的罗汉很多都是迦舍佛得遗教弟子，还有的就说是拘留孙佛的遗教弟子。那个时候值遇了佛陀，积累了资粮，发了善愿了，今生当中就开始证果了，这个也是有很多的。所以说在这里面，利根者三世，有的地方讲了钝根七世也有这样安立的。这个方面主要是从声闻菩提获得声闻瑜伽现量的时间是三世。

还有“一百劫”，“一百劫”主要讲缘觉。缘觉分两种，部行缘觉和麟角喻缘觉。所谓的麟角喻，是独自安住，麒麟的角是独自安住的。所以说通过这样的麟角做比喻，来说明这一类的缘觉，这样的独觉他不喜欢群居，他是喜欢离群索居的这样一种，不喜欢热闹不喜欢溃闹，所以说他总是一个人在深山当中默默地修持十二缘起，默默地修持这样一种佛法。他只是有时候化缘的时候，去聚落当中化点缘，除了这个之外，都是在林中一个人修持。然后就说他成就了之后，他也不喜欢用语言来说法度化众生，他也喜欢用身体显示神变。通过身体显示神变之后，让其他施主、众生生起信心，发

愿，然后用谛实语对他的证悟加持，然后从这个方面遣除他的贫穷，从这个方面让他们值遇佛法，然后获得果位。从《百业经》、《贤愚经》可以看到很多这些声闻，这些得果的罗汉，他最初的发心实际上是在某某缘觉面前发了这样的心，最后通过他自己的愿力还有缘觉给他回向的加持力，最后这样声闻成就，释迦佛教下成就这样的圣果。所以说缘觉他是通过这样的方式来度化众生的。

部行缘觉他是和很多僧众一起来修持的。那么他最主要需要一百个大劫，在一百个大劫当中积累资粮，然后获得缘觉菩提，也就是是究竟的缘觉乘的瑜伽现量。

还有的就说是三大劫，三大劫主要是说瑜伽现量需要三大劫的时间，这个也是针对利根者。那么如果是中根者的话，他是七个无数劫，如果是钝根者的话需要三个无数劫。这个在《百喻经》当中也是有宣讲过的。那么对于大乘来讲的话，他修持福德资粮和智慧资粮是分开来修。所以说第一个大劫是从小资粮道到初地，第二个大劫是一地到七地之间圆满，第三个大劫是八九十三地圆满。最后三个圆满之

后就成就殊胜的佛果。这个是从大乘来讲的。

那么，为什么可以分为这三种呢？实际上是根性的不同。一般来讲的话，声闻他是钝根，缘觉是中根，然后大乘是利根。那么实际上为什么说根器最利者花的时间还要长，根器最钝的花的时间还要短呢？这个方面我们知道，以前做过比喻，反正做个小事情时间短，积累的因缘就少，那么你要做个中等的事情，时间要长，积累的因缘就多。如果要成就一个伟大的事业的话，那么必须要花很长的时间来筹备，很长的时间来运作，然后要具备很多很多的因缘，最后才能够成就一个很伟大的事业。所以说在佛法当中也是一样的。声闻罗汉的证悟是最低，证悟最低需要的因缘就少，然后需要的时间也短。那么就是说缘觉的证悟比声闻要高一点，中福，他的证悟要比声闻罗汉证悟要高深，也就是说他除了证悟圆满人无我之外，他还必须要证悟色法的微尘空性，所以从这个方面观察的时候，他的证悟高，所以他需要的时间也多，积累的资粮需要因缘也多。佛陀从大乘的资粮来讲的话，他的根器最利，证悟最圆满，二无我空性要完全证悟，而且相续当中所

有习气无余要遣除。所以说，他要成办这么殊胜的事业的话，需要的时间也必须要长，积累的因缘也必须要多。所以说为什么在三世菩提当中需要修持六度万行？很多六度万行的修法在声闻缘觉当中提都不提，讲都不讲，从这个方面观察的时候就知道，究竟的时间有这个短暂、中等和极长，也有这样的关系。

下面是讲第三个科判，观待方便果之特点。

“方便薄弱二解脱，具习气故非本师，修习方便明万法，断习气故即遍知。”“方便薄弱二解脱”，这个“二解脱”就是指声闻乘的解脱和缘觉乘的解脱。那么这二种解脱方便薄弱的缘故，他就具有习气，也就是说因为方便薄弱就可以顺理成章地推理，推理的时候，因为方便薄弱的缘故，他所产生的智慧也必定薄弱。所以说萨迦班智达在颂词当中也是提到，不单单是方便薄弱，智慧也薄弱。因为他所修持的这样一种方便，只有这样一种出离心这样的方便，大悲心这样的方便。大悲心是没有的，出离心的基础上他修持一些普通的四无量心，普通的慈心、悲心，这个我们学《庄严经论》的时候也是在讲这个四无量品的时候，对于声闻

的悲心，普通人的悲心，还有大乘人的悲心，通过比较，六种特法来进行观察的。所以说他们这样一种方便薄弱，还有对于广大的布施度、持戒度等，这样一种六度的修法也是没有真正修持的。所以说因为 16: 15 薄弱导致智慧薄弱，那么智慧方便都薄弱就具有习气，因为这个习气也必须要通过极为甚深的福德和这样智慧双运的这样一种力量，才能够予以遣除的。你相续当中生起了多少的这样能对治，就能够遣除多少的所对治，那么你的力量不够就没有办法遣除细微的这些障垢。所以说声闻缘觉二解脱方便和这个智慧，具备这样能对治他就能够遣除他们相续当中的人我执的这样一种所断。但是因为不知道修持这个所知障的所断，没有修持所知障能对治的缘故呢，所知障或者这些习气在他们相续当中还是牢牢地安住着，没办法真正的遣除，没办法遣除的原因是根本没有修持他们能对治，所以说通过方便、智慧薄弱缘故具有习气。因为相续当中还具有习气的缘故呢？非本师，就没有办法安立成本师，因为作为一个本师来讲的话，或者说一个导师来讲，你必须引导三乘的众生，那么你要引导三乘

众生，你必须自己要具备引导三乘众生的能力也就是说在三乘当中，大乘最殊胜的。大乘最殊胜那么如果要引导这个大乘的菩萨的话，你必须超胜菩萨，超胜这些菩萨之后获得遍知的佛果，然后你可以引导大乘的众生。那么如果可以引到大乘的菩萨的话，当然这个声闻缘觉都可以引导。所以说从这个方面讲的时候呢如果说是要做本师必须要遍智，要获得遍智的话，那么习气就是遍智的障碍。为什么叫所知障，为什么佛叫遍智呢？因为佛陀当将一切所知障就是说一切障垢遣除之后呢它的真正的这个智慧安立成一切智，是遍智。那么如果相续中有所知障那么就没办法安立成遍智，所以说因为具有习气，这个习气他并不障碍声闻和缘觉的解脱，但是这种习气也就这样一种所知障，有些地方讲做这个不染无名。这些不染无名或者说是所知障，具体来讲四不知因，这个方面实际上就是大乘所讲所知障，那么因为具备这四种所知障的缘故，他们就没办法了知一切万法，没办法了知一切万法就有习气，就没办法引导一切众生，没办法引导一些众生的缘故呢？非本师从这个方面就讲了非常清楚。

修习方便明万法，断习气故即遍知。

“修习方便明万法”如果能够修持这样一种万法，再再的修习这样一种方便，一切的福德资粮，大悲心菩提心，布施度再再的修习，然后对于智慧也再再的串习，通过两种资粮双运就可以明了万法，越修持智慧越增上，福德越深厚，所以说就他的智慧与名利就可以了知一切万法。了知一切万法名了万法之后就可以断除一切的这个粗粗、细细的这个障碍、习气、烦恼障断除的缘故不住轮回，所知障断除的缘故就获得遍智。所以说我们就知道了，如果断除习气之后称为遍智的果位。这些问题如果详细了知，像这个澄清宝珠论，或者就智慧品当中也是讲这个问题，宝性论当中也是讲这些问题，比如说这些声闻、缘觉，说是具备这样一种无名习气地，具备无漏业，具备意身生，具备这个不可思议的死亡缘故，没办法真正的或得遍知的果位。菩萨虽然也具备这四种，但是它有修法他有能对治，虽然他的修法没有圆满他毕竟正在修，所以说菩萨虽然也具备无名习气地乃至不可思议的死亡，但是他已经开始趋入于遍知佛果的修法的缘故和二次法毕竟不一

样的。这样一种看待方便果的特点，我们就知道前面的方便有差别，他的果也有差别，那么因为就是说方便智慧薄弱所以说就没办法遣除习气，没办法安立本师，而方面智慧深厚他就可以遣除习气，最后就可以安立遍智。所以说从这个方面，已经知道了大乘的修法是最究竟的修法，因为它可以遣除最微细的习气或者遍智果位，能够救度三乘众生的缘故，这个就是看待方便果的特点。

**辛二（成量之理）分二：一、建立现量；
二、依此量进行取舍之理。**

壬一、建立现量：

已决识及决定识，乃分别故非现量，
所有瑜伽之现量，皆现量故成立量。

那么建立现量是建立什么现量呢？建立现量主要是一些对于瑜伽现量方面进行建立的，那么就是说它是一种正量，因为它是现量缘故，所以说可以安立成这样一种这个真正的瑜伽现量，它是一种这个现量而安立正量的。因为量可以分为两种，现量和彼量。那么此处当然我们在讲现量，那么它必须要符合它的这个法性，

可以说是这个法相必须要符合，将瑜伽现量安立成现量，安立成现量的缘故就可以成立是真正正量。那么再讲这个问题的时候，首先要遣除两个分别，首先是已决识，第二个是决定识，所谓的已决识前面再讲第二品观识品的时候也是讲过，对于先前已经认知的意义，再通过遣除违品的方式来决定，这个方面就说是他的已决识，那么这种已决识乃分别故，也是分别心的缘故不能安立成现量，为什么这样讲呢？因为有些论师他认为已决识有现量的这个同体，是和现量同体的，所以说这个时候建立瑜伽现量的时候，首先和现量同体的已决识排除，排除之后因为有分别的缘故，绝对不是现量。然后是决定识，决定识也是一种分别心，我们是很清楚的，那么为什么要将决定识说是一种定解，或者说一种决定？那么这样一种决定识也要排除，为什么呢它是一种分别，决定识也是一种分别的缘故，为什么要这样安立呢？上师在讲记当中也是讲过，因为有些外道他承许这个决定识和这个现量有同体的，所以此处也是将决定识遣除在外。然后把这两个遣除之后，回过头来看瑜伽现量，那么瑜伽现量是不是正

量？“所有瑜伽之现量，皆现量故成立量。”所有瑜伽现量的意思就是说，前面所讲到的这个声闻和缘觉和这样大乘的这些瑜伽现量都是现量，都是现量的缘故呢？就可以成立是真正的正量，首先说这个方面建立现量的时候，主要是排除了其他的这个不正确的说法，然后将前面的通过等持所引发的这样一种瑜伽现量这些圣者的智慧，瑜伽现量因为这些都是现量照见对境的这个缘故，所以说是安立成正量的。

下面讲第二个，依此量进行取舍之理：

异生凡夫之正量，由决定性行取舍，
离分别念诸圣者，由等持行经论说。

那么这个课判讲的是依此量进行取舍，在讲颂词的时候似乎是讲了两种量，那么这样两种量的时候，第一句第二句是讲异生凡夫之正量，异生凡夫的正量我们就知道绝对不是瑜伽现量，因为瑜伽现量不可能是在异生凡夫的相续中安立的。那么为什么此处讲这个此量，这个此量当然是指瑜伽现量了。依此量进行取舍之理的时候为什么要这个凡夫的这样一种取舍的道理呢？就说是一个对比。那么通过对比我

们就知道凡夫他进行取舍的时候，它是通过什么样一种方式？那么了知之后呢？我们就进一步可以知道，这样一种瑜伽现量他进行取舍的时候又是通过什么样的方式？

所以说这样的颂词当中首先是讲到异生凡夫他进行取舍的方法，异生凡夫取舍的方法首先是通过见证觉知，首先通过一个正量来缘取。之后再行决定而进行取舍的，比如说我们的眼识，眼根首先看到一个法之后我们就就可以进行决定而取舍。从这个方面讲的时候，由决定性行取舍，首先他的前提就是一种现量或是一种正量，通过这样一种正量然后就决定，通过现量照见对境然后一种决定性，有决定性后再做取舍。那为什么直接以现量做取舍呢，直接以现量是没办法做取舍的，那么现量用取舍它必定是一种分别，该做不该做一种分别，它这种分别的时候所以说单单从现量方面没办法做取舍，上师在讲记当中也提到小孩的一种经历，小孩在他的眼识面前可以显现红红的火，也可以显现这些水，但他没办法做取舍，他没办法决定的，所以看到火的时候就去抓这个火，导致自己的手被烧伤这样的情况，而成人大人

一方面有这样一种现量，然后他有一种决定，所以他最后就通过比较之后就知道这个火应该怎么样使用，自己的皮肤等等身体不要靠近火，从这个方面开始做取做舍，那么该取的就取，该舍的就舍，这方面是凡夫通过这样觉知的意念决定之后呢进行取舍，这就是一般凡夫进行取舍的方式。然后通过这样一种瑜伽现量他是怎么样做取舍的呢“离分别念诸圣者，由等持行经论说”。离开分别念一些圣者呢，当然我们也知道，真正完全离开分别念绝对是佛陀了，除了佛陀之外十地菩萨都还有细微的分别念，最圆满的离分别念是佛陀，然后中等呢，再下一个档次是八地菩萨，他是安立成一种出定入定无分别念无分别智的在出定位获得自在的这样一位圣者，在这样的圣者中观待于佛陀或九地十地来讲还有些分别念，但观待于下面七地六地，从这个侧面来讲可以说离分别了，那么还下去的话，象这些圣者初地菩萨，象凡夫这样的分别念是绝对没有的，凡夫的分别念是一种强烈的实执，他的实执性很重，有时凡夫也可以通过推理知道一些都是如梦如幻的，减弱分别念，但是真正实执的分别念在没有证悟空

性之前还是比较有能力的，那么在证悟空性之后，因为入定见到的法在出定位的时候，他分别念虽然现前，但这种分别念现前是如梦如幻的分念，对圣者来讲几乎不起实质的作用，有显像无实质，所以从这方面讲也可以安立成离分别。所以说这样一种离分别念的圣者都是通过等持而行持取舍，通过等持的力量而做行持。在注释当中讲应时及时调教众生，还有遣除非时等，这方面就通过等持（？）进行的。什么叫做应时及时呢，什么时候该调化众生，他通过等持来了知，了知之后就开始应时及时去调化，什么时候非时，调化众生时间未到，他不会去做调化众生事业的，所以这方面通过等持了知之后，通过等持来取舍，这些都是经论宣讲的观点。下面讲第三个问题，能力之量分三，一建立本体，二建立法相，三遣余（？）。首先讲第一个问题，建立本体分二，一建立过去未来，二建立所依能依。建立本体的时候，对于这样一种殊胜不可思议的智慧，怎么样安立或说对于这样一种量，真正圆满的量是佛陀，这方面逐渐逐渐成立的道理，那么首先是建立过去未来。

不可思议智慧者，彼之智慧无法测，
言词待证若决定，亦能推知前生也。
串习圆满明了彼，遮他边定而证实。

首先讲到了佛陀的智慧是遍知，当然佛陀瑜珈现量是圆满的，他必须要照见一切万法的真实相，照见万法的自相，上师讲记中也提出一个问题，过去的法隐灭了，未来的法未生，现在的法（？），而佛陀的智慧又照见三世，照见三世又怎么样了知三世的自相呢？这方面在回答的时候就讲佛陀的智慧无法测，佛陀不可思议的智慧是无法测的，无法测的缘故，通过一般凡夫的分别心很难真正去揣测佛陀到底是通过什么方法，通过什么样智慧了知三世中的法，三世中的自相法，到底怎么样的呢，实际上是通过不可思议的方法，佛陀的智慧无法通过凡夫分别心的揣测，从这个角度来进行安立的。上师也是运用了（？）大师的观点，也就是说智慧圆满，智慧资粮圆满的缘故，佛陀就可以了知三世的事业。了知三世的（？），都可以了知的。那么单单说佛陀的智慧无法测不可思议，单单这样讲还不行，必须还要有根据，所以下面讲两个根据，通过两个根据来推

知佛陀的智慧不可思议的，佛陀的智慧是无法揣测的。通过一般凡夫难以揣测呢，下面是两个根据来证成的。首先是言辞特征若决定，亦能推知前生也。那么就说如果要了知佛陀的智慧深邃无比，远远超胜我们一般凡夫的分别心，他必须要有他的根据。上师讲记当中讲了，有些人认为佛陀有神通的缘故，这个是遍知的，这个不一定，有神通的话，仙人啊，乃至于一些旁生啊也有神通。一般人讲马狗能够看到一些中阴身，能看到些魔鬼等等，所以有时候马非常不驯服，乱蹦乱跳的时候，有时候无因无缘的，就是看到这样一种情景，因为马和狗有鬼眼，有鬼眼的缘故，就能看到这些，还有些狗看到一些中阴身和魔鬼，所以有时候狗乱叫，也是说明有些事情。那么有神通的缘故呢也是不一定的，还有其他方式也是不一定，所以这方面主要是通过佛陀所讲的语言特征，那言辞特征怎么样理解呢，佛陀早就在我们面前示现涅槃，但是佛陀示现涅槃之后呢，这些大弟子，菩萨声闻将佛陀的语言结集起来，做成了这些大藏经，大藏经当中都是如实记载了佛陀当时所讲的这些语言，所以我们要知道佛陀是

遍知，打开这些藏经，打开佛陀的经典续部，一个个去看，一个个去思考，然后对于佛陀的语言通过依靠三清净的量就可以确定了，就是不为现量，不为（？），不为教量，也就是所谓的现量，不管是世间人的现量也好，还是瑜伽的现量也好，反正都是符合的。佛陀讲的轮回当中的事情符合一般人的现量，佛陀讲的这些不可思议的境界符合这些圣者的现量，所以现量方面是清净的。比量方面你怎么样去推理，怎么样去观察呢？佛陀讲的这些空性、业果道理等等，绝对是经得起推敲的。这方面是比量清净，然后是教量清净。

所谓的教量清净我们说佛陀的语言，佛陀是经典清净主要是通过教证，通过教证怎么成立呢？实际上通过教证成立的意思是说，佛陀所讲的经典语言前后根本没有抵触，根本没有矛盾之处，这个叫做教量清净。

所以我们对于佛陀所讲的经典没有一个字、没有一句话是真正的前后矛盾的，前后抵触的一句话也找不到的。通过这方面观察的时候就可以依一境观察，反正对于佛陀所宣讲这样一种殊胜的意义是通过言语特征可以决定的。

有的时候我们认为也许现在的人可以发现佛陀说的一些错误，比如说认为地球的形状，或者须弥山是否存在的问题等等……他认为和现在的科学家不一样，这个算不算一种错误呢？实际上佛陀早就在很多经典和续部当中都讲得清清楚楚了，这些所谓的世界观都是跟随当时众生的讲法，跟随这样一种讲法如是如是进行安立的。而众生的习气、相续各不相同，所以一类众生面前显现的法在另外一类众生面前不一定显现的。

所以说通过这样一种比较明显的例子，比如我们众生认为的开水，或者说众生认为的燃烧的火是不是决定的？实际上换一个众生的相续他就不一定决定了，为什么呢？因为有些鱼它在开水当中照样活得好好的，如果让它换一个环境它马上就冻死的。还有有些动物它必须生活在火中，通过火来为食物等等。

那么说明什么问题呢？说明众生的相续当中的业力系统不尽相同。所以我们能够见到的其他的众生不一定见得到，其他众生见得到的我们不一定见得到，从这个方面讲也是这样的。佛陀当时也讲过跟随不同的众生根性宣讲不同

的教法来引导、救渡他们，这也是佛陀的一种特色。反正佛陀的经典当中讲得非常清楚：“世间与我诤，我不与世间诤。”世间说有我就说有，世间说无我就说无，这个就讲得很清楚了。

佛陀的境界是不是在众生面前如理如实地讲解出来呢？实际上佛陀的境界都是大光明的境界，佛陀讲得法都是观待我们的，所以佛陀说有蕴界处，那么在佛陀面前蕴界处是否存在呢？佛陀面前蕴界处并不存在。但是为了消净我们对蕴界处的执著，佛陀宣讲了五蕴如何存在的道理，十二处如何存在的道理，十八界如何存在的道理。

所以世间上认为有的佛陀就说有，而且给你分析怎么样存在；时间上说没有的比如石女儿、兔角，佛陀也说没有，反正世间和我诤，我不和世间诤，这个佛陀早就讲得清清楚楚了。对于这样的问题佛陀出世并不是在这些粗枝末叶方面给你讲很多很多，一定要把所有世间当中的树叶的数目给你说得清清楚楚，没有这样的必要。他主要出世给众生指点迷津的，让众生打破无缘的。所以佛陀出世最重要的就是宣讲解脱道、宣讲四谛。通过这样的道理给你指

明如何从轮回当中获得解脱，单单从佛陀宣讲四谛法这个侧面来讲，主要方面讲就可以承认是遍知了。

从这些方面观察的时候，言辞特征绝对是决定的，前面我们主要是从佛经这些教量是否前后矛盾？是否抵触这方面来说的。佛陀的经典当中实际上绝对不可能有一点一丝一毫的错误的，谁来观察都没办法找到错误。如果我们无法肯定自己对于佛经是否彻底的通达了，对佛陀所讲的语言利益是否通达了，那么我们没有通达，我们认为有抵触就是我们的事情。

当我们将整个佛经全部好好的看完，通达之后呢我们就会发现绝对没有丝毫的错误之处。所以从言辞特征里面可以决定，推知前生，这个前生的意思并不是说前世。前生是说因为现在我们面前可以知道佛经，然后对佛经通达之后推知在宣讲佛经之前必定生起了圆满的瑜伽现量。

因为佛陀的经典当中已经圆满宣讲了解脱轮回的道理，圆满宣讲了一切器世界有情世界的真理的缘故，我们就知道通过佛陀的言辞特

征就可以决定：佛陀以前绝对生起过圆满的瑜伽现量的。从这个角度我们就知道前生以及以前生起过瑜伽现量。

未来怎么样确定呢？

串习圆满明了彼，遮他边定而证实。

佛陀以前他修习了这样一种圆满的空性和方便，串习圆满所以说明了彼，彼就是对境的意思。对于对境完全能够明了，这个方面是佛陀以前修持的。佛陀以前修持呢成了瑜伽现量，那么从另外的侧面讲，如果现在我们也能够追随佛陀所开示的二无我之道，福德智慧资粮圆满的这样一种道，能够反复的串习圆满，最后也可以明了对境，也可以明了一切的所知，遮他边定而证实。

遮他边定而证实的意思是说，如果这样修习下去，因为他的所依极其稳固的缘故，所依就是心性的光明，心性本来就是光明的。在法称论师的《释量论》当中曾经讲过“心自性光明，诸垢是客尘。”这句话就是在讲他的所依稳固。因为每个众生的心性 is 光明的，所以如果你越来越串习、越来越修行，那么他的

边——其他的障垢、客尘都可以被遣除。

而他的心性所依极其稳固的缘故，如果我们再再的串习再再的串习的时候，就可以完全显露自性光明。完全显露自性光明遮他边，通过这个决定就可以知道，以后我们也能够获得这样一种究竟的瑜伽现量，通过这样一种决定而证实的。

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

第 58 课

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！

下面开始讲？，在这个地方主要还是主要的观点是建立佛陀是量士夫，还有成立前世、后世的问题，此处前面对于建立过去、未来佛陀的智慧，他是一种的真正的人间的量，这方面已经讲完了。

癸二（建立所依能依）分二：一、建立宗法；二、建立周遍。

子一（建立宗法）分二：一、破他宗；二、说自宗合理；

丑一、破他宗；

破他宗就是对方对于成立三世，前识和后识，二者之间怎么样安立理论，这个是对方的观点。然后自宗萨迦班智达不承认这种观点，认为这样一种理论没办法真正的成立，无有穷尽的前世和后世。如果要依靠对方这个理论来成立现在的心之外的，就是过去心和未来心可以，但是如果要建立无尽的前识和无尽的后识，这个方面就有困难。所以从他自己所讲的含义去分析的时候，他这种理论比较狭隘了。而且按照他的比喻和意义对照的时候，也能够成立顺势外道的观点，所以他有不周遍的问题，不周遍的这样一种理论。

于此有谓依所依，识之初始最终二，
以火及灯作比喻，凭借现量可成立。
无尽自证不证实，灯火作喻非应理。

前面一个颂词就是讲对方的观点，后面两句就是讲破斥对方的观点。于此有谓就是有些观点，于此就是讲建立所依能依的关系上面，到底哪个是能依哪个是所依，或是说真正要建立前识和后识，这方面它的所依到底是怎么样

一种观点呢？于此有谓依所依，依所依意思就是说后识要依靠于前识的这种所依，也就是说现在我们要讲的话，后面我们要生起的识是依靠现在我们的心识，依靠现在的心识作为所依之后，然后才可以不断不断的生起来，所以有谓依所依。

识之初始最终二，意思就是说最初的识，最初无有开始的识和后面最终没有结尾的识，后际无终的二种识，实际上凭什么样所依根据可以成立呢？凭借现量可成立。凭借现量，这个现量就是讲自证现量，从现在我们当下的这个心就可以了知，也就是说现在当下这个心作为它的一种根据，然后以现在的这个心作为根据往前推，就可以知道以前的心它是无有前际，没有开始的。然后以现在这个心往后推，就可以知道现在以后的心也是无有终结的，凭借现量可成立。

凭借现量可以成立的意思就是说，首先从我们自相续的识，从自相续的识来看的时候，通过现在的自证，现在我们很清楚很明了的这样的自证、这样一种心，就可以知道为什么现在有颗这样自证的心，实际上肯定是缘于前面

的因。那么前面的因是什么呢？前面的因有两种，一个是总的一种心识，一个是分别的心识。总的心识，只要是心不分别种类的，不管是贪心还是其他什么心，或者某个众生的心，这个不分别，反正现在一切众生现在的心识，一个自证就可以推知以前总的心识存在。然后如果有了总的心识，那肯定有分别的心识，比如说信心、贪心，这些分别的心，或者说每一个众生分别的心识，这方面可以这样推知都可以有的，这方面是依靠这个果来推知以前的因。

他打比喻就是这个火，火通过烟，烟就是它的果，这种烟就相当于我们的心识一样，通过这个烟我们就知道，烟的来源肯定是有因缘的，烟的来源是什么？就是火。所以说通过这个烟可以推知火的存在，所以通过烟推知总的火、分别的火，这方面都可以了知的。所以通过比喻就可以知道，通过现在自证的心识我们确实确实感受的，通过这样的心识就可以推知它的因肯定是前面总的识和分别的识，从这方面可以通过火的比喻可以了知以前的心识是无始以来就存在的。

然后通过再观察，通过现在自证的心识观

察，如果有了现在的心识的因，那么肯定会有以后心识的果。不管是以后总的心识的果也好，还是别别的心识的果也好，只要有现在这一颗自证心识，现在这颗明明了了的自证心识，它如果存在的话，通过这样一种因就可以知道它以后还绝对会有总的和分别的心识存在，这方面就是通过因来推果的一种方式。

通过因来推果有什么样的比喻呢？他通过灯来比喻的，以火及灯来比喻，灯的比喻就是通过现在心识的现量来推知以后的心识也是无终的。那么怎么样推知它以后的心识无终呢？比如说现在有了灯，现在的灯做比喻可以知道总的光明和分别的光明都可以发出光明来，总的灯也好或者分别的灯也好都可以发出光明，这个是一样的。以现在我们能够放光的灯作为例子它可以放出光，它有它的因之后就可以放出光，所以说总的灯可以放出光和分别的酥油灯等等可以放出光，这方面都是可以证成的。

所以他就通过现量根据，和火和灯的比喻证成，就是说以前的心识是无有开始，以后的心识是无有终结的，他从这个方面想要证成这个观点。

证成的时候，萨迦班智达的意思，如果依靠火和灯，也就是通过自证现量要证成可以在和他紧密相联的，比如说今世或者前一刹那、后一刹那，这个方面可以证成的，通过自证可以证实。但是要以这个理论来证成无尽自证，那就不行了，所以无尽自证不证实。这个无尽什么意思呢？无尽相对于无尽的前际，就是自己心识的前际，无尽的前际和现在心之后的无尽的后际，这个方面要证成通过自证现量并不能证实。

那么现在我们的主题是什么呢？现在我们的主题就是要证成三世存在，三世就是过去世、现在世、未来世都是存在的，我们要证成这个问题，而你的理证，你要证成的这个根据过于狭窄了，所以说要证成有境的话，如果要证成有尽的三种心识这个可以的，通过你的自证现量可以，但是如果证成无尽的三识，自证就不能证实，没办法证实。

而且比喻也不恰当，灯火作喻非应理，意思就是说首先如果你这个灯火喻能够证成的话，顺势外道的理证也应该证成的，实际上你的观点和顺势外道的观点一样的，为什么呢？顺势

外道认为心识就是从非同种类的一个身体当中产生的，比如说通过父母的身体当中，父精母血，通过这样一种其他种类当中有了身体，通过身体无情法当中最终又产生了个心识，所以他认为身体和心识是不同类的。

那么你现在如果要通过火来作比喻，就是用火和烟作比喻，这个时候不但不能够这个比喻证成自己的心识无际的观点，而且会破坏自己的观点，而且会证成外道的观点，外道是不承认前后世的。所以你通过烟和火的比喻，反而容易让他证成他自己的观点了。

那么怎么样呢？我们知道火和烟，火和烟二者之间是不是一个同类呢？实际上烟它是一种青色的或者烟雾状的一种东西，火是热性能够燃烧的东西，红红的东西，所以二者之间不是一个种类的，烟是从火当中产生的，但是烟和火不是一个真正的种类，所以说你自己要证成自己的心识和前面的心识一个种类，要通过火和烟作比喻就非应理了。

然后第二个灯和它的光明来作比喻，这个方面也是非应理的。为什么非应理呢？因为对

方认为人死如灯灭，那么在心识的最后际，比如说在这一世最后一个刹那的时候，这时候心就会中止，因为自己死亡的时候心会中止，所以说再不会把这个心识延续到后世。他们对方是这样的观点，顺势外道不承认前后世就是这样的，在今生的生命终结之后他这个心识就会断灭了，因为他的身体腐朽了，所以他的心识也跟随断灭了。

这个时候你的火的比喻恰恰能够证成他，为什么呢？就是这个火，如果当它存在油的时候，比如油灯，如果它的油存在的时候它会不断的发光，最后一滴油烧尽的时候，它这个光明就中止了，就不会再延续到后面去了，所以你这个比喻也是不应理的。

从这两个方面来破斥对方的观点不合理。

丑二（说自宗合理）分二：一、建立前际无始；二、建立未来无终。

寅一、建立前际无始；

心不观待他因故，依因前际无始成。

这个就是根据，唯一的根据，心不观待他因故，证成的理论是什么呢？依因，这个因字

就是根据、道理的意思，依靠这种根据和道理就能够证成前际无始，所以说真正的根据是心不观待于他因，这个就是最主要的根据。

上师在这个地方也讲过，如果针对于有学因明的人来讲，这个绝对是一个非常尖锐的非常可靠的根据，但是对于初学者来讲的话，单单从一个根据要遣除我们内心当中这么错综复杂的怀疑，这个方面还是要费些功夫。一方面上师也让我们好好的观察，一方面也是要发愿讲《释量论》当中的成量品，在成量品当中法称论师对这些问题讲的比较多，而萨迦班智达在讲这个问题的时候归纳的方式，归纳的方式就是一句话、两句话就说完了，所以说对于法称论师讲的很系统的理论，一两句话对于初学者来讲是很难以真正的生起定解。

不管怎么样，这个是一个根本因，这个是一个非常尖锐的因，反正肯定这里面已经讲到了最为关键的理论，所以我们也是把这个问题放在这儿仔细观察，即便是这次听了之后没有生起定解的话，还是可以反复去研讨，以后有机会再听《释量论》的时候再生起个定解的。

这个方面讲到了我们现在刚刚生起的这个心，是以近取因的前心作为前提的，这方面就是我们的立宗。然后除了自己前面同类以外不观待他因之故，这个就是一种根据，然后如同现在的识就是比喻，从这个方面就可以证成前际无始。前际无始实际上就是说我们刚刚生起来的心就是以近取的前因作为前提的，除了近取因的前心作为前提之外，其他的因是不可能的，其他的因不可能的意思也就是说明我们现在的的心，我们现在内心当中正存在的这个心识，它的因只有一个，那是什么呢？就是前一刹那的心。前一刹那这个心的因也因为只有近取因，只有他的心的缘故，所以又是他前一刹那的心，这个时候推到前面的时候，就推到出胎的时候。

推到出胎的时候我们再往前推，因为有的时候我们观察的时候，人分了几个阶段，从母胎当中降生的阶段，我们说这个人已经降生了，所以我们推到这个时候，这个时候婴儿的心也有他自己的因，他自己的心的因是什么呢？按照此处观点来讲他必定是出胎之前在母胎当中婴儿自己的那颗心，那么这颗心再往前推再往前推，可能一直要推到十月怀胎第一刹那入胎

的那个时候了。

在推到入胎那个时候，我们说已经入胎了这颗心识它的因是什么呢？因为它的因只有心作为近取的缘故，不可能其它的因作为近取，所以说这个刚刚入胎的这颗心它的因必定是中阴身最后一刹那的心，这样推的时候从入胎推到中阴身入胎的最后这一刹那心识。那么中阴身入胎这个最后一刹那的心再往前推就推到自己的死心，就是刚刚死了之后产生中阴身那一刹那的心，那么这颗刹那的心再一推就推到前世。

所以从这个方面推的时候，只要自己心的近取是心这个问题真正能够搞清楚的话，就可以非常清晰的建立起自己的心识无穷无尽。不单单是这一世，前一世的中阴身，中阴身之前的前世的心，还有再往前推，反正只要他这个心存在的话一直可以推到无边，就是说无有开始。

这个方面我们就讲，为什么这个因和前面宗派的因不相同，他就讲得很透彻，不观待他因，这个方面是非常关键的，不观待他因也不

说什么自证不自证，反正他这个心的因只是自己的心作为近取，主要的因有。

至于其他的俱有缘，这个还是要具备的，就是说近取因和俱有缘，我们说你入胎，当然你前世的心这个作为近取因这个大家都是证成的，都是成立的，但是需不需要俱有缘呢？按照胎生来讲也需要具备，这个俱有缘就是父精母血。所以说自己的心识进入到俱有缘，进入到父精母血当中，这个时候就产生名色了，就是现在我们身体最初的形状，最初的因就是这样的。

所以父精母血它可以作为缘，它可以作为入胎的时候这种心识的缘，或者乃至现在我们的身体，我们都在这个地方听法讲法，这个方面有身体作为俱有缘的，否则的话如果我们没有身体我们心飘飘荡的，没有办法稳固下来听法。所以中阴身因为他没有个固定身体的缘故，他的心非常的慌张，经常飘来飘去没有稳定。

现在我们能够固定下来打坐或者听法，因为有一个身体，所以现在这种能够静下来听法这颗心，它的近取因就是前面一刹那总的

或者分别的心，它的俱有缘就是现在我们的身体。现在我们有血有肉的身体是俱有缘，二者和合起来的时候现在我们的的心就很稳定，就能够思维法义，就能做这些事情。

所以说不观待他因这个方面实际来讲是很广的理论，单单我们说这个方面介绍的，原来我们也学过《释量论》，当然从我们看的时候这个地方讲的应该是最主要的观点，最主要的根据是不观待他因，当然上师也讲过这个方面法称论师用了很多很多理证，用了很多理证说明这颗心不会从其他的因当中产生，尤其是不可能从身体当中产生，不可能从大脑当中产生，所以如果我们能够再学因明的时候，能够把这个问题解决了，一个是自己心的近取就是他的心，第二个自己的心不可能从身体等无情法当中产生。

如果把这个问题解决之后，这个前生的问题就可以说是解决了，前生后世很大的问题就解决了。所以我们现在学的话，就是刚刚开始学这个理论，只不过刚刚摸到一点边边，如果还能够真正学习下去的话，相信每个人相续当中怀疑都可以打破的，然后确信有前世后世。

然后自己确信有前世后世之后，自己有把握之后自己才敢真正的理直气壮给别人宣讲，去打破别人的怀疑，打破别人的邪见。

所以这个方面心不观待他因故，就是一个非常正确的很尖锐的一个因，我们依靠现在的资料只能够讲到这个地方，以后有机会的时候我们一定要好好学习成量品，把成量品当中心不可能从其他的无情当中产生的根据一个一个的建立起来，排除其他的邪说，最后真正能够生起一个绝对好的定解。

寅二（建立未来无终）分二：一、建立具有我执之明了；二、建立无有执之光明无终。

卯一（建立具有我执之明了）分二：一、以因建立；二、抉择意义。

辰一、以因建立：

因聚齐全无障碍，依因后际无终成。

前面讲过自己的心无始成立了，下面再讲自己的心无终。那么自己的心无终这个方面是讲他轮回当中的习气心，轮回当中这种心它无终的根据，也就是说如果我们现在没有遇到障碍他还会流转下去，虽然这个时候我们的心还

在继续流转，但是这个方面要建立一个主题是什么？要建立一个主题实际上就要成立后世，前面前生通过心不观待他因故，往前推就能推得出来。

那么后面我们说即便有前世，如果我说我的前世到现在就中止了，这个又怎么样讲呢？实际上我们在从支分的理论建立，通过这个因建立的话，就可以成立有后世的心，如果有后世的心，近取因具备了，俱有缘又具备了，那么后世的轮回就会产生，所以这个方面只要你的因缘具备他就会一直产生下去，没有一个中止的时候，这个就成立了轮回它是无终的，总的轮回是无终的道理就会这样证成。

那么第二步呢？轮回无终证成是不是说明我们根本没有办法脱离轮回呢？第二个科判还要讲，就是说建立无有我执的缘故，光明心无终。就是说无有我执这个轮回的心已经中止了，但是因为他的心性光明的缘故，光明的心还是会一直延续下去。一直延续下去又怎么样呢？一直延续下去他就会度众生，帮助一个一个众生从轮回当中解脱出来。

讲的很深的时候，这个时候建立无有我执的光明无终，有的时候幻化网的教义，和这些密法的教义结合起来，从三藏法轮如来藏的教义结合起来的时候就很清楚，但是这个因明当中不一定讲这么深。

首先第一个就讲因聚齐全无障碍，依因后际无终成，就是说现在我们要建立有后面的心，在论式当中主要是凡夫的死心，凡夫的死心就是讲我们凡夫人在死亡的时候最后一刹那的心叫死心。关键问题在这个地方，顺势外道和佛教徒的辩论也在这个地方，顺势外道认为凡夫的死心，这个死心一间断之后整个他这个人就像油干了一样，完全已经一片死寂了，不可能再有轮回。佛教徒认为凡夫的死心只是这一世的死心而已，他最后刹那的死心，第二刹那无间就是中阴，如果有中阴的话我们说他第二刹那就成了中阴身的第一个心，就生起了中阴身的第一个心，然后经过中阴这个心之后投胎进入入胎第一刹那的心，然后经过投胎之后，住胎十个月之后又成了出胎的第一刹那的心，然后到了现在我们的心。

所以像这样，凡夫的死心就是辩论的焦点，

到底凡夫的死心这个法之后还有没有生心啊？佛教徒说必定生后心。为什么必定生后心呢？因为愚痴业惑俱全而不具备无我等障碍之故。因为俱因而没有障碍的缘故，使这个心延续的因已经具备了，使他不延续的无我的智慧的障碍没有出现，所以说因缘具备了，障碍没有出现，那么就会产生他的果法。

打比喻讲就好像水和肥等等聚集这一切因缘之后，最后必定生起苗芽一样，这个是比喻。所以我们说苗芽的身体要看他的近取因和俱有缘，近取因当然这个苗芽就是他的种子，就是近取因，俱有缘就是讲到水肥等等，如果在这个过程中所有的因缘都具备了，一切的障碍都没有出现，我们可以肯定这个苗芽一定会产生，肯定会产生，没有任何的障碍阻止它产生。

比如苗芽生长要种子、水肥、温度，而且还有一个空间，空间的意思你不能把它堵死了，压了很大的石头或者让它没办法长起来，有空间等这些都有有的时候，这个方面一具备的时候它的苗芽就会产生出来。

这个时候也是同样的道理，我们凡夫的心

在死的时候必定会生后心，为什么呢？因为使它产生后面刹那的因已经完全具备了，而且没有使它不产生的障碍出现的缘故，所以就必定会产生后面的心，后面的心具备的缘故，又是俱因无障的缘故，它又会产生后面的心。所以说从这个方面一推下去的时候，一直到后世，如果后世你还没有遇到正法，还没有修无我，他又到后世又到后世，所以说像这样你的身体会不断转变，从一个角度来讲，你的心还是相续的心，还是相续的心它就不会中止。

而且最关键的一点，我们所谓的轮回不是说你的身体在什么六个房子里面钻来钻去，是你的心识。承许八识的宗派就承许八识去投胎，承许六识的宗派就是六识投胎，反正不管怎么样去转生的。

从这个方面讲的话主要是心识，我们如果能够真正建立前面的心识无始，后面的心识无终，一个大的主线就已经成立了，就是说三世轮回就已经成立了。对于这些问题主要的根据，《量理宝藏论》讲的主要的根据就是这个，要详细的去了知，遣除很多怀疑，还是应该发愿以后学习成量品当中法称论师的观点，还有麦

彭仁波切的观点。

辰二（抉择意义）分二：一、破他宗；二、立自宗。

巳一、破他宗：

谓业身心轮回因，为断二者经苦行。

无力无益无需故，尽业灭身非正道。

这个主要是从意义方面抉择，对于外道方面他承许真正的正道和内道的正道做一个比较，比较之后就对于外道的观点一一破斥，而安立内道的修法是正确的因。

这个方面有些外道讲，就是说谓业身心轮回因，这个方面也是一个很关键的问题，什么关键呢？因为前面成立前世后世这个问题主要是针对顺势外道，很多外道当中除了顺势外道之外都承许有前后世，都承许有解脱。所以前面这个问题主要的方面侧面点主要是由前识、后识方面遮破说，外道所认为的人死如灯灭的观点就遮破完了。遮破完之后再返过头来再承许有解脱，在承许有前后世的外道当中的一些非理观点。

这个时候因为外道他也承许轮回，承许轮回当然也要承许解脱了，这个时候就出现一个问题，出现什么问题呢？什么是轮回的根本因，这个时候又出现个分歧了，佛教当中承许的根本因和外道所承许的轮回的根本因说法不一样。为什么我们要分析轮回的根本因是什么呢？因为如果我们要治病的话，如果要把你的病彻底治好，你要把病根抓住，你的病因是什么，你的病根是什么？把你的病根抓住了，病因抓住了，那么施以正确的药，然后药一去马上你的病根消失了，消失之后你不就痊愈了吗，这个是比喻。

这个放在解脱道也是一样的，我们要从轮回当中解脱，我们要首先观察什么是导致我轮回的因，轮回的根本是什么？这个时候我把它找到了，找到了之后然后我再以正确的方法去消除它，当他把这个轮回的根本因消除之后你不就获得解脱了吗？就是这样的。

所以说外道他对于轮回根本因也是非常着重观察的，当然佛法更是着重观察，轮回的根本到底是什么？那么这个时候首先宣讲外道他所认为的轮回的根本是什么呢？他就讲业身心

这三者，第一个是业，导致轮回的第一个因就是业，如果你有了善业和恶业你就会轮回，所以说这个就是业，这个我们也可以承许，暂时可以承许。然后身和心，如果有了身体有了心他就会有轮回，所以说业身心成了轮回的因。

我们说如果真正按照佛法的观点来讲，这也可以算是因的一个部分，但是绝对不是根本因，那么我们如果再观察，你的身心从何处而来？你的业从何处而来？这个方面如果真正要观察的时候我们就要真正观察下去，你的业到底从哪里来？我们说三毒，三毒又从哪里来呢？我们说从我执。

所以真正观察下去的时候真正的根还是我执，还是个无明我执。如果有了我执你就会轮回，没有我执你就不会轮回。那么外道界定轮回的因他界定的太过于浅显了，所以他把轮回的因界定的太浅显了，所以他的方法非常的简单，他自己在界定根本的因的时候已经错误了，所以他的修行也绝对是错误的，他的修行错误那么还是仍然轮回的。

所以这个方面我们观察这个问题的核心还

是要落到我执才是一切轮回的根本，所以破斥了外道之后我们最后落到自宗的观点佛教的观点，就是说一定要想方设法打破我执，打破我执必须要打破我，打破我必须要通过中观的正理来观察，一步一步的，就可以知道我为什么在唯识当中要观察人无我空性，法无我空性，为什么在中观当中着重要抉择人无我空性、法无我空性，这个方面就会找到根本了。你只要把根本找到了，你对治它才是从根对治，否则的话你从枝叶上面去着手，像这样永远没办法彻底解决问题。

对方就认为业和身心是轮回的因，所以我们说你界定的时候界定的太浅了，你最初界定轮回根本的时候界定错了，所以最初一错后面就跟着错，没办法真正的获得殊胜的解脱。

这个方面也是个大问题，就是说我们除按照因明当中颂词的观点观察之外，我自己想还要从另外一个侧面，我自己也在考虑，从哪些方面去界定真正的这个我，或者真正的我执，除了这个之外绝对没有其他轮回的因，这一点我们要生起个定解。虽然现在我们依靠萨迦班智达、上师等的殊胜的讲义在讲在抉择，但是

如果我们自己内心当中没有生起个定解，我们说没有生起定解我绝对就是一种轮回的因，除了这个之外不可能有其他因，这个方面从正确的反面两个方面都要建立之外，如果真正有个定解之后，那么自己修法的时候有一个真正的定解，而且给别人宣讲的时候。

为什么我们说佛法才是一个真正的佛法，除了佛法之外你的外道这些法就不是佛法，为什么？没有认识到我执的缘故。那么又为什么我执才是根本呢？这个就需要一个正确的理论，非常系统的理论来建立，建立之后自己有一个把握，确确实实除了我之外没有其他的轮回的因，我就认定这一点。然后给别人说的时候，你们的宗派不是把修行的核心放在调伏我执上面，那么我们宗派是放在我执上面，这个方面一说的时候别人也会信服的。

所以说我这几天在思考，到底从什么样方面尽量主要的去建立一种，确确实实我就是轮回的因，当然我们学也学了一些，理论方面、教证方面也学了一些，《入中论》、《宝鬘论》当中也讲了一些，但是很系统的，非常系统的，真正能够很完整的，说明这个问题，需要大家

共同的努力，肯定这些经论当中讲的齐全的，但是现在我们的智慧还不圆满的时候，时间、精力，或者学佛的时间还不长的缘故，还没有办法从经论当中看到直接的宣讲，所以还是在学习这样问题的时候一层一层的挖下去。

这个方面已经讲到了我执是轮回的因了，那么为什么我们就能够很明显的证成这个我执确实就是轮回的因，除了这个之外不可能有其他轮回的因了，还需要一个段时间好好的建立，这个建立之后，很多支分的问题跟随就已经解决了。

为断二者经苦行，为断二者的意思是外道说断除了业或者断除身心任何一者，那么就可以获得解脱。所以说他们就是通过苦行的方式去修持。比如说他要五火焚身，五火焚身让自己的身心经受苦行之后，断掉这样的心相续。或者修无想定，或者在恒河当中洗浴啊，或者通过火来烧自己的罪障啊等等，这方面他认为都是修行的正道，只要把业和身心摧毁之后就可以获得解脱。

但是我们说你认识的时候最初的认识就错

了，所以说即便把身心摧毁了又怎么样呢？实际上还是没办法真正获得解脱的。

下面就讲三个根据，无力无益无需故，尽业灭身非正道，第一个无力，如果你没有打破我执，这个我执的根本因还在你相续当中存在，实际上你根本无力摧毁业和身心，为什么没办法摧毁业和身心呢？因为有我执他就会造业，所以说你这辈子当中即便通过恒河水再怎么洗浴，你把你的业即便能够洗掉，因为你的我执还在，这个根本还在，你还会又开始造业了，所以说你的业还会源源不断的增长，这个方面是业无法摧毁的根据。

第二个方面因为我执在的时候有业，业一有反正又会轮回又会投生，一投生又会显现身心，你身心从哪里来的呢？身心从业来的。所以只要相续当中有业你还会有身心，比如说无力，无力的意思就是说如果没有把根本的抓住，没把我执这个根本抓住，没有把它打破掉，你即便是通过很多方法想要去消灭业和身心都是无力的，没有能力。

无益的意思又是怎么样呢？无益的意思就

是说没有意义，就是说你这一世通过苦行把你的身体摧毁了，或者你生到一个什么无色天，但这个无益，为什么呢？下一世还要又重新生起业和身心，所以你这一世当中的苦行都是无意义的苦行，你没有抓住根本去修行，全是无意义的苦行。

第三个是无需，无需的意思是什么呢？如果你抓住了修行的根本，就是这个我执能够打破的话，你无需这么苦行，不需要这样的苦行。如果你真正认识到我执的本体是空性的，他本来就是无我的，你这样安住就可以了，你何必通过很多的苦行把你的身体割成很多段，然后又怎么样去受苦，不需要。

所以说这个问题在于没有抓住修行的核心，没有抓住修行的根本。当然我们知道我们在驳斥外道的同时也不要忘记了反观自己，我们修行时到底是无益无需还是真正抓住了修行的根本的，我们修行时是把修行的矛头对准我执还是对准了外面的法，这方面都要观察的。所以说如果我们在修行时没有将修法放在灭除我执上面，我们和这个外道分别只不过是一个入了佛门，一个没有入佛门，最后还

都是轮回，本质上都是一样的，本质上都是外道，实际上显现上面是个佛教徒而已。

所以佛教徒和外道最不共的差别就是说有没有认识到我执是轮回的因，有没有将修行的核心放在打破我执上面，如果现在我们没有认识到这一点，没有将修行的放在打破我执上面，那不是外道是什么，没有办法和真正的内道相等。所以说这个方面也讲的很清楚，尽业灭身非正道，你把你的业通过这个方法灭你的业，灭了你的身体不是正道，确确实实不是正道，所以因明当中讲的很深的，讲的这个地方非常深，就是说明到了轮回的因正确与否关系到自己真正能不能解脱的重要问题。

已二（立自宗）分二：一、认清转生轮回之因；二、分析彼之对治。

午一、认清转生轮回之因：

生因无明由其中，亦起烦恼业轮回。

从此处中生他处，彼之贤劣业所为。

这个方面讲自宗当中讲轮回的因是怎么样呢？生因，这个地方讲生因就是讲生起轮回的因，什么呢？无明，我们讲的很清楚这个就

是无明。那么这个无明是什么呢？无明就是一种愚痴的状态，具体来讲这个地方的无明愚痴就是讲我执，就是讲这个我执。我们知道我执是一种能境，所境是什么呢？所境就是我。将无我执著为我这个叫我执，这个就是我执，我们轮回就是因为这个我执。

执著五蕴和合的这个本体就是我，实际上缘这个身体生起了我和我所执，有了我执和我所执之后他就会生三毒而造业，所以生因就是无明，最初就来自于我执。

由其中亦起烦恼业轮回，由其中就是讲由这个我执当中，由这个无明当中亦起烦恼，也会产生烦恼，从烦恼就会产生业，从业就会轮回，龙树菩萨的《宝鬘论》当中也是这样讲的。

所以他首先有了我执，有了我执之后就会生起执著，生起什么执著呢？比如自己欢喜的东西他就会生起贪欲，自己不喜欢的东西就会生起一种抵触，会延伸出一种嗔恨，本体就是一种愚痴。

所以说当我们对于好的东西贪执的时候，这个时候就会通过贪心而产生罪业。对抵触的

东西开始排斥，这个时候不惜一切手段排斥的时候，通过嗔心会产生恶业。所以通过贪嗔引发的业，通过业直接导致轮回就是从这方面来的，所以讲到了生因就是我执。

从此处中生他处，彼之贤劣业所为，这个时候按照上师的讲法，上师的讲记当中讲的时候，从此处中生他处的意思主要是讲他的根，从他的身体或者六根这个方面观察的时候，就是说我们的根从哪里来的？就是从前世的根当中产生现在的根，前世的根就是现在根的近取，他的心识执著与否作为他的俱有缘。所以我们说现在我们的身体是从前世的身体的近取因而来的，那么中间间断了，中间间断了这个倒是没有什么，实际上我们现在的这个身体我们好像认为是连在一起的，但实际上从刹那刹那分别来讲，每一刹那每一刹那都是间断的。

所以我们就知道，近取因从此处，从前世的六处当中产生他处，就是我们现在的根从前世的根作为近取而来的，中间的心识作为他的俱有缘，如果我们的心识在死亡的时候执著根的话，那么就会投生在色界和欲界当中，又开始形成现在的这样的诸根。如果在临死的时候

这个心识并没有执著色法的根，他如果没有执著的话他的身体就不会显现，就会投生无色界当中，因为他的俱有缘不具备，俱有缘不具备的缘故，虽然有近取因，但是也不会显现，所以就投生到无色界当中显现一个无色的众生，所以总的来讲还是从此处生他处。

彼之贤劣，意思就是说他根识的好坏贤与劣是业所为，通过这样的因缘造作的业而导致的，有些有好的，有些有劣的，但这些方面的差别都是因缘好否，或者说业的善与否，这个方面造成的，这个方面主要从上师的讲记当中这样讲的。

午二（分析彼之对治）分二：一、片面压制；二、全部根除。

未一、片面压制：

分析彼之对治的彼字是什么意思呢？这个“彼”就是我执，对于分析这个我执的对治分两个方面，第一个是片面的对治，第二个全部根除，首先讲片面，第二个讲全面，这个方面对我们的修法都有很大的帮助的。

慈等与我不相违，因非能断轮回根。

片面的压制呢，我们要修法的时候对治烦恼，如果是嗔心的话就通过修慈悲观来进行对治，然后如果贪欲心，生贪欲心就修不净观，如果嫉妒的时候就修喜心。像这样一种修法能不能够压制烦恼？能够压制烦恼，能不能够压住我执？也能够压住我执。

比如说嗔心生起来的时候，这个我执是非常增盛的，如果这个时候能够修慈心的话，他能够把真正害对方的一种心或者我执心就能够压制下来、平息下来。对于贪欲也是这样，通过修不净观，自己对我所执，对于对境，女人也好有情也好，这方面他就会平息下来，也是一种对治我执的方法。

但是这种对治就能压制，就像在一个草压一块石头一样，从表面上看这个草没有长，但是他是压制，只要你把石头拿下来慢慢又长，或者乃至它被石头压的时候它还在下面慢慢慢慢的绕来绕去的在长，像这样这个方面就是压制。

压制的话就没办法真正的根除轮回，为什么呢？因为它和我不相违的缘故。比如说修法，

也就是说慈心或者不净观，还有喜心，它可以和我执同时存在，在有我执的时候也可以有慈心，在有慈心的时候可以有我执，所以二者之间并不是矛盾的，并不是像水和火一样直接矛盾的，所以说这样的修法不能够真正的斩除轮回的根本，它能够起到一个助缘的作用。

比如我要修持佛法，我要修人无我空性，打比喻讲我要修持人无我空性的教法，我什么样的相续才能修呢？我们说必须要有一个很调柔的心，那么这种很调柔的心从哪里来呢？这种调柔的心可以通过修持慈心、修持不净观和修持喜心来将粗大的贪嗔和嫉妒压伏，这个时候我们的心比较调柔了。而处在这种调柔的心态当中就比较容易来去观修人无我空性，观修法无我空性。

所以说慈心等并不是没有作用，它可以作为一个助缘，可以作为我们修持空性的助缘，但是绝对不是根除的直接对治法。所以我们对于这个问题要认识清楚，一方面不是直接对治，但另外一方面它能够对我们的修法做帮助，这二者必须要分析得很清楚的。

未二、全面根除：

无我与我相违故，现见无我彼即除。
种子虽非有初始，然为火焚见后际，
如是轮回虽无始，然见无我成后际。

首先讲它的意义，首先讲无我和我相违，我们知道我执是一切轮回的根本，而我执的对境是我，那么要将我真正的打破，那么他的修法是什么？就是无我空性。所以说我们要通过修持人无我空性的修法来寂灭对我的执著，以前我们在讲中观的时候也讲过，我们的我也好，还是无我也好，这两种都是一种境，都是一种对境，那么这两种对境都是第六意识的产物，都是第六意识的执著，所以当我们在执著我的时候就不会执著无我，当我们开始修无我的时候，这个第六意识它不会再去执著我了。

所以我们就一而再、再而三的修无我，对于我们以前执著的我一定要一而再、再而三的修无我，他是无我的，他是无我的，修很多次之后，他的对境方面全部完全从我转变成无我，那么他的对境转成无我之后，内心当中的人无我观，人无我空性的智慧就会生起来了，这个

叫做真正的对治我。

所以我们说一个分别念面前不可能有两种状态同时存在，所以当有我的时候不可能有无我，这个时候我们把主要的修法放在修无我上面，把这个对境修无我，修无我之后以前的我执慢慢慢慢就泯灭了，我执一泯灭无我的空性生起来，那么这个时候就烧毁业障，然后就可以从轮回当中获得解脱。

所以这个方面讲无我和我相违，这个就抓住了根本，把轮回的根本一去除之后，如果我去除了，我所也去除了，这个方面我、我所去除之后，那么烦恼不会生起，烦恼不会生起不会有业，业不会有那么就不会有轮回。所以这个方面讲的很清楚了，这个方面就是真正的抓住了修道的核心，现见无我彼即除。

种子虽非有初始，打比喻讲就是说这个种子它虽然没有初始，就是一个种子没有开始的时候，比如现在我们大米的种子，一粒大米它从哪里来的呢？从它以前的上一年的因来的，那么它上一年的因从哪里来的呢？又是它上一年的因来的，所以种子都是一个相续，你要找

它的开始找不到的。所以从这个方面讲，从一个方面，以前我们讲过一个方面，为什么一个方面呢？因为从器世界的形成来讲，我们把这个种子一直往前推，推到什么时候？推到劫初的时候就推不动了，因为劫初再往前就是空劫了，空劫什么都没有，空劫当中不可能有什么大米，不可能有山河大地，这个是从一个方面，很长很长时间来讲推不到开始的，有这样讲。但是在最初的时候它是个空劫，空劫当中开始显现器世界，然后再有人类，再有这些福报显现的庄稼，从这儿开始来的。所以我们从这个方面讲比喻有的时候不一定完全相同，可以从很长时间来讲它确实没有初始和开始，但是有最后。

然有火焚见后际，不管你的种子形成的时间有多长了，我现在可以终止你的延续，我把你的这粒种子取来烧毁，烧毁之后你再没办法延续下去了，所以说从这一粒种子来讲它的轮回就已经结束了。所以它的开始虽然找不到，但是它的最后的末际可以找得到的，这个比喻。

意义呢？如是轮回虽无始，然见无我成后

际。现在我们众生的轮回没有办法找他的开始了，确确实实没有开始的时候，但这个不管我们不去找它，有开始没有开始这个不是我的主要的事情，我们以前在道友讨论的时候也是这个问题讨论很多次，到底从哪里开始轮回的？到底我轮回的时候是什么样？我为什么轮回？有些上师说你不要去想这些问题，你怎么轮回的，你轮回多长时间这个不重要的，重要的是什么呢？重要的是然有火焚见后际，现在你不要去把时间放在那个方面，你现在就开始修无我，你轮回的时间再长，你现在修无我，你在这一世当中中断了我执，在今世当中见到了无我，从这个时候你的轮回就到边际了，你就不会再轮回了。

所以有的时候就是这样一种道理，就是说我们要把修法放在中观空性上面，为什么是这样反复的强调呢？因为空性它就是我和我执的直接对治，所以我们通过修空性，从对境方面知道确实没有我，人我、法我都没有，然后知道之后你再去修，你再去反复的去串习，反复打坐去修持，最后你的内心当中真正证悟无我的时候，证悟无我智慧之后，这个时候你的轮

回就到此为止了，不会再流转下去了。所以说像这样全面根除，除了空性慧之外其他的修法都不是真正的修法。

今天就讲到这个地方！

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

第 59 课

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！

这个就是说是说，发到手上面的时候，但是就是说，从自己的角度啊，从有些道友的这个，看的时候好像是对法义方面好像不是很有兴趣。但是真正我们看的时候呢，这里面讲的非常清楚，截然就是说，这样一种这个法义，这样一种怎么样轮回的因和如何从轮回当中解脱的这个方法，在这些当中讲的清清楚楚。所以说呢，我们在这个时候，如果真正想要解脱的人来讲的话，肯定会对什么是人我空性，或者怎么样修持人我空性，怎么样证悟人无我空性，证悟人无我空性的助缘是什么，它的违缘

是什么？这方面的话都可以下这个几倍的功夫去思考的。所以说这个方面我们就知道，法称论师也好、萨迦班智达也好这方面对于这个问题应该是阐述的非常清楚。

卯二、建立无有我执之光明无终；

前面就是讲有我执的这样一种心，它是不充分的，那么下面讲呢，无有我执的光明心它不充分。

生起明心因已齐，无障碍故决定起。

那么就是说，在讲地狱的时候主要是针对一个问题。那么有些人会想，那么按照你前面的讲法，“如是轮回虽无始，然见无我成后际”，“成后际”的意思就是说，当见到无我的时候呢，这个心，就是它的边际就已经到边际了。如果说是这样的话，那么在证得涅槃的时候，那么是不是说明，心的相续也中断了呢？

心的相续是不是由此而中断，这个方面，就是要提一个问题，那么针对这个问题呢，我们就说是按照一般的共同乘来讲的话，那我们不成许说在涅槃的时候心的相续有中断的。那么如果心相续中断的话就是一种断裂，绝对是

一种断裂。虽然中观当中讲了，凡夫心啊，或者这些习气心啊，肯定会中断的，中断了只不过是从它一种烦恼障、所知障带习气的这样一种状态它绝对是不会再延续而中断的。但是从中观宗的这些后德来观察，佛陀的这样一种这个智慧，佛陀的如所有智、尽所有智的时候呢，这个方面可以安成一种心的连接，心的一种相续吧，从这方面也可以讲的。

所以说，这个方面，我们从中观也好，从这样一种这个可以说是唯识宗，或者从这样一种如来藏的这个教义，从密宗的这个角度来讲的时候，反正就是说这个当证悟涅槃的时候心相续绝对会中断的，而这方面就称之为“光明心”。

那么如何，就是说不会中断呢？它理论就是讲“生起明心因已齐，无障碍故”就这两个根据。“生起明心”这个“明心”就是光明心。那么像这样的话，因为生起光明心的因已经齐全了，而且在因齐全的时候没有障碍，所以说呢“故决定起”。那么这样一种光明心，这样一种“明心”是绝对会生起来的。

那么它的因是什么呢？它的因就说是它的一种心它自己的进取，心自己的进取。不管它是光明的也好，还是怎么样带了习气也好，实际上呢，它这个光明心的因就是它的前面一刹那的这样一种心相续，所以说它的近取因不需要观待其他的，还是它心本身的一种因。所以说这样的因，它这样的一种因已经齐全了。已经齐全的时候，那么有没有障碍呢？就是说阻止它这样一种光明心的这样一种障碍有没有呢？没有，因为一切的这个光明心的障碍应该是烦恼障、所知障，但这个时候就说是烦恼障、所知障已经没有了。

然后，就是这个方面讲的时候呢，光明心要生起是无有障碍，一方面就是讲它的这个烦恼障、所知障，一方面就是讲它的无我空性会不会成为它的障碍，证悟无我空性的智慧会不会成为生起光明心的障碍呢？它绝对不会成为，他们二者是相顺的，不是相矛盾的。所以说呢，如果说一方面说它的前面近取因的心，它这个因缘已经齐全了，再加上没有其它的障碍的话，它绝对会生起来的，这样光明心绝对会生起来。

所以为什么说前面我们讲障碍一方面为什

么讲到烦恼障、所知障呢？因为如果有烦恼障、所知障，这个光明心生不起来的。没办法生起，因为那个时候，它是一种烦恼心的状态，或者是一种客尘的状态，那么这个方面也可以作为一种障碍。还有另外一个方面，就说是这个证悟无我空性会不会阻碍光明心的生起？我们说不会阻碍的，为什么呢？如果按照《中观论》角度来讲的话，它任何时候它这个现空是双运的，所以你证悟它的空性和它有光明心的延续二者并不矛盾，二者是并不矛盾的。而且就是说真正光明心的生起，它真正的要现前的光明心它的主要障碍就是烦恼障、所知障，这个障碍就是说已经彻底灭除了。所以从这个方面来讲的话，它光明心绝对会生起来的。

那么对于这个光明心呢，就说是很多地方可以解释的，如来藏方面就说是可以解释，因为就说是从它的这个法和法性方面来讲，也可以这样观察。因为在以前轮回的时候或者在悉地末尾在的时候或在末尾的时候呢，这个方面还有它的有法存在。然后到了佛地的时候，它的法性光明，这个智慧呢，像这样的话实际上是有法和法性的关系。是有法和法性的关系，

不是能生所生的关系的缘故不是的缘故呢，所以说即便是成佛的时候它的心还是不会断灭，只不过它光明心上面的客尘消尽了，它的光明心更加能够显现出来而已，从这个方面也可以讲。然后如果是从《中观庄严论》分析，中观宗它虽然是承许一切万法空性的，但是在《入中论》的这个后面，就说是第六品，还有最后讲佛地功德的时候，都讲到了菩萨的功德，佛的功德，证悟啊，这个方面实际上也是从显现方面讲的光明心都具备了，尤其是唯识宗的观点讲了，按照唯识宗的观点讲的话，也能够解释。什么意思呢？就是讲他的依他起心识。依他起的心识按照他们的观点来讲，就是讲光明性，究竟光明性，所以说消灭了二取，消灭了能取所取，消灭了所知障，彻底消亡之后，这个时候不变的依他起心识乃至佛地都存在。这个是在随理唯识宗讲的很清楚的。所以说这个方面，他的生起，他名起的因，就识他前面的心相续，这方面近取因具备了，而且没有障碍，没有阻碍他生起这样一个，不生起的障碍也没有，所以讲，依他起的心识在佛地的时候绝对是具备的。从这个方面也可以了解的。这

个方面就讲到了建立无有我执的光明。

子二，建立周遍。

串习畏等生明受。

建立周遍是讲，“串习畏等生明受”，就是说这个根据这个理论是周遍的，而不是哪一个地方、某一个地方可以成立，其他地方不能够成立。这个方面讲串习，只要你能够长期地串习的话，那你自己的心，就是光明心就会越来越明显。“畏等生明受”这个方面就是讲他的比喻，好像就是长期串习畏惧，“等”字就是讲他的贪欲等等，那么如果你对一个对境长时间串习畏惧的话，那么在一段时间当中，这个畏惧的外境就会在你的自己的心前显现出来。或者说你长期串习一个贪欲，那么在一段时间成熟之后，贪欲的对境就会在你的心前明显地感受，就是这样一种问题。所以说，如果我们的心的也能够长期串习，长期地修行的话，那么他自己的心，就是说一切客尘完全消尽，一切他自己的光明的自性就会显露出来。这方面绝对是周遍的，因为心的有这样的特质。那么如果没有这样特质，不是经过长期串习，越来越优秀，越来越出色的话，那么就像讲记当中讲

的一样，法称论师也讲过，如果是这样的话，我们不可能有说你刚开始学习的时候，到最后学习的时候，他的学习有不断增长这样的情况，实际上肯定有不断增长的情况。我们从婴儿到现在的话，自己这样一种世间的知识或是佛教的知识都在不断地增长，如果还学下去的话，还会不断增长，所以我们知道这个心就是有越串习越明了的这样一种特点。因此说，如果能够好好地稳固地修行，正确地修行的话，光明心决定会显现。

壬二，建立法相。

无二取故成无谬。

那么对于这样的法相，讲到这样一种瑜伽现量的法相。那么能不能成立他是一种真正的这样的现量呢？是否真正符合与现量的法相呢？就说是符合。为什么符合呢？“无二取故成无谬”，就是说因为现量它必须要具备两个条件，第一个条件就是无有分别，第二个条件就是无错乱。那么我们看这样一种瑜伽现量不具备这两个条件呢？绝对具备的。就说“无二取”，无二取，肯定没有分别念的。为什么？因为一切分别念，要不有能取，要不有所取，

像这样，如果能取和所取彻底已经远离之后，像这样就称为无分别，分别的法相是成立的，再加上“无二取故”，他这里有个“故”，因为没有无二取的缘故，他是不错乱的。这个方面好像有因果的关系。那么我们关系分析的时候也是同样能够成立的。为什么能够成立呢？因为如果有能取所取绝对是错乱的。如果离开了能取所取，绝对是不错乱的。所以说，就这样一种瑜伽现量，他自己没有能取所取分别念的缘故，因此成立不错乱。他完全符合与真正现量的法相。所以第二个就通过这样的颂词就建立了他的法相。

壬三（遣于成立义之诤）分二：一、遣断圆满不合理之诤；二、遣智圆满不合理之诤。

癸一，遣断圆满不合理之诤；

所以先讲第一个问题，遣断圆满不合理之诤。这个“断”和后面的“智”就是讲一个是断除方面的，第二个是证得方面得。那么断除方面就讲，这些我们众生相续当中这些客尘垢染，能够将它断除是不合理得，而且说在佛地当中彻底断除是完全不合理的。那么为什么不

合理？他们下面就讲了三个根据。

有谓不能不知晓，不稳故无断解脱。

那么下面就说是回答。

非自性故有方便，及除因故解合理。

那么对方以外认为就是说是这样一种通过长时间的修行，然后将一切的烦恼、一切的垢染彻底消除，这不合理。为什么呢？因为一切贪嗔痴就是心的本性，所以说，说心就是贪嗔痴，说贪嗔就是心，二者是无二无别的。所以说，实际上它是心的本性的缘故，根本就没有办法断除。如果断除了，必将心也一并断除，但是你们也承许这个明心是无终的，所以你要承许心断除的时候垢染断除，垢染断除的时候心断除。如果你们承许一起断除，那么你们的明心就没有办法安立了。明心无终就没办法安立。如果你们认为不是一体的，像这样的话，也是不合理的。所以说，一者断除，另外一者不断除，这方面是没有办法安立的，所以说安立垢染是心的自性，既然是心的自性的缘故，根本无法断除，这个是第一个问题。这个叫“不能”，在颂词当中讲不能，是不能断，这个是

它的心性的缘故。第二个方面，叫“不知晓”。不知晓，是说即便是能够断除，能够将这样一种垢染断除，但是众生也不可能知晓断除的方法。这个问题就非常的深奥，一般众生根本就不知道的，所以即便能够断除，众生也不能够知道这个断除的方式，所以还是没有意义的。这是第二个。第三个，“不稳固”。不稳固的意思是说，即便众生知道了断除客尘的方式，已经从凡夫修成佛地，但是，因为是不稳固的缘故，所以说，还会再度返回。再度返回的意思是说，比如说现在一个凡夫通过修持这样一种知晓的方便，消除了客尘，消除了客尘之后成就了佛果。但是因为本性不稳固的缘故，所以说在不对治的时候，或者说断除之后，他又会重新再显现垢染。所以说修来修去还是没有意义。因为不稳固，会返回的缘故，所以说无断解脱。所以根本没有断除障垢之后的解脱，叫无断解脱的意思。对方就是从这方面进行观察。

然后，我们自己回答的时候就讲，“非自性故有方便，及除因故解合理。”这方面，针对他们的问题，他的“不能”，“非自性”就

是可能的，然后就说“不知晓”的时候，我们说“有方便”，他们说“不稳”的时候，我们说“除因故”是稳定的，从三个方面去回答。首先，第一个问题，这样一种垢染是不是心的自性？就是说通过分析的时候，讲的时候就可以知道，种种贪嗔痴的垢染这个方面并不是心的自性。为什么并不是心的自性呢？因为这样一种垢染，可以被去除的缘故。能够被去除，所以根本是不是本性，如果是本性就没办法去除。所谓的客尘，前面我们讲过，客尘垢染的意思就是讲能够被消尽，能够被遣除，他的意义就叫客尘。然后我们分析的时候，一切的贪嗔痴这样的习气，就是通过各种各样的因缘积聚之后，后面才重新生起来的。所以它并不是有无为法。既然是通过很多的因缘聚集之后显现出来的，我们通过对治力也可能让它分离出去。所以，从这个方面讲的时候，我们说“非自性”。这样一种客尘不是心的本性。就像虚空当中的乌云一样，虚空当中的乌云它不是虚空的本性，所以说，这样一种虚空当中的乌云可能被遣除，可以被分离，可以远离虚空，虚空是可以单独存在的。那么在《释量论》当中

法称论师也是讲过的，就说是“心自性光明，诸垢是客尘”，就讲得很清楚。所以法称论师讲心的自性是光明的，他讲心是垢染，法称论师说，心得自性是光明的，“诸垢”是什么？诸垢是客尘。这个垢染是客尘，客尘是能够被分离的。所以说，从很多的理论，这样观察的时候，知道不是自性，如果真正通过各种各样的理论，我们发现这个垢染就是我们心的自性，我们就彻底放弃修道，没有任何意义，确实没有意义。还不如现在马上去寻欢作乐好一点。但是，通过正理观察的时候，客尘不是心的自性，心的自性是光明的。所以说了知这一点就给我们修道大的鼓励了，只要我们能够好好修道，好好精进，就能够将客尘从心里面分离出去，分离出去之后自己的光明就会显得出来，这就获得解脱，这就是支持鼓励一切的苦行者，修道者修持下去的一个最主要的一种力量，所以说分析这些问题非常有必要性。还有就是说有方便的。一方面就说是这样一种客尘能够被分离，第二个方面就是能够被分离，而且还要方便，什么方便？就是打破我执。只要你能够打破我执，只要能够把我遣除，这个时候就能

够将客尘从心性上面分离出去，那么这个方便有没有呢？这个方面有，比如说我们现在就在上师坐下听很多这些心性和客尘分离的方便，很多方面你听懂到了，尤其最直接的方便就是人我空性。人我空性和法我空性的教法，这方面都已经听到了，听完之后，只要自己能够好好修下去，锲而不舍的这个观修修行下去，像这样绝对有一天客尘烦恼垢染就会从心性当中分离出去，那么自己本具的新的光明就会显露出来，所以说有方便。然后第三个呢？一方面是有方便，能够将这样通过方便能够将客尘彻底清除。那么最关键一点是什么呢？就是说遣除之后，这个烦恼不会重新聚集，所以说要除因故，就是能够遣除它的因，他的因是什么？实际上这个因最根本的意义就是我执，那么这个我执主要的因一旦遣除之后，还有没有真正的就说是返回来这个方便的，根本没有返回来的方便，就像这个柴已经被火烧尽了，烧尽之后这个火不会重新回来，所以我们就知道这绝对是稳固的，对方说是不稳固，说你修了无意，我们说为什么说的不稳固，如果你要我就存在当然不稳固。那么如果说是它的根本因已经找

到了，而且通过正确的方式把它的一个根本因彻底拔除了，这个时候还会重新申请吗？就像一个种子，被火烧焦了之后呢，我们说这个被火烧焦的种子还有可能发芽，这个在世间当中根本就说不通的事情。同样道理，就是说我们内心当中最主要根本的因已经被我们彻底的消亡了，消亡之后，还会有其他的烦恼重新生起，根据是什么？根本找不到根据，所以说从三个方面回答之后，解和理，解和的意思就是说通过修行获得解脱绝对是合理的。

癸二（遣智圆满不合理之诤）分二：一、遣因修道不合理之诤；二、遣果遍知不合理之诤。

首先讲第一个问题遣因修道不合理之诤，意思是：对于我们修佛道来讲，有因和果，因就是讲道位的时候，这些发心修空性等等这个叫因的时候。那么第二个就是在果位的时候获得了一切自智或者一些方便的话，他认为这个是不合理，不可能有一些自智的存在。那么现在我们就从道和果两个方面作分析，实际上从道和果两个方面作分析的必要性对我们修道实际上就是增加我们信心，有时如果学些分佛法，

尤其学因明，学得不深不透彻的话，内心当中往往会蹦出这别念，就是我修这个法到底起不起作用，我这个修道到底合不合理？这方面会有生出来。再一个方面就是我可不可能获得遍知的佛果，到底能不能成佛，这个也是一个问题，所以在因明当中好就好在把这些问题通过辩论的方式，挑起来之后把这些邪见一已破斥，之后我们自己通过殊胜的证理可以知道，实际上我们修道决定正确的，而且修道这个果绝对是永久恒常的。然后在这个之后就会加强我们修道的信心。

谓以跳水熔金喻，成立串习非容许。

观待勤奋不稳固，复生起故不堪喻。

前两句是对方的观点，后两句是破斥对方的观点。那么首先是这个对方通过三个比喻来进行说明，第一个是跳，跳就是讲这个跳跃；第二个是水；就是第三个是熔金。通过三个比喻成立串习非容许。因为就是我们自己在心相续上面不断的串习慈悲心，不断的串习空性慧，最后可以达到无量无边的功德法显现这样境界最终可以成佛。所以就是道方面就是不断的串习这个叫修道。那么他们说这个不可能事情，

为什么？第一个跳跃，跳跃的话就是说在事件当中，一个人你串习这个跳跃，不管你串习多长时间，但是你跳多高都不可能跳到无边际之处，你能不能跳到无边际之处，实际上是不可能的事情。现在的话就说跳最高就是两三米，就是两三米就跳最高但没办法，世界纪录就这样的。虽然我们说一些高人没出来，出来也就是跳 20 米，所以像这样讲的时候再怎么串习再怎么跳的话，反正你不可能跳出无边际之处，所以说同样道理，你在心上面去串习这个慈悲心，串习这样空性慧再怎么串习也不可能说从一个有边际的凡夫心串习到无边际的佛性方面是不可能的，所以它是从这个方面讲的话，通过串习，跳跃，然后就说你串习慈悲心了，从这方面还是不应理的。

第二个方面就是水，水的方面的比喻是从性质方面做比喻的，一壶水烧开，再怎么样烧沸腾了，实际上再高的温度这个水实际上变成火了吧，同样的道理，再怎么样串习凡夫心也不可能串习成佛的智慧，两个是完全不相同的法，一个是凡夫的心，一个是佛的智慧，所以再怎么串习没用的，自性不可能改变，所以凡

夫的心再怎么修最后就成超凡入圣就成了菩萨的智慧了，在修就成佛的智慧了，这是不可能事情。他说这个是第二个。第一个问题很尖锐，如果我们没有好好学习这样一种这些佛法知识，别人问的时候自己肯定就因此而退到了，之后提前学了，就说是不管怎么样？内心中有一种境界，所以说这方面讲的话，你再怎么串习，都不可能变质。

第三个就是熔金，熔金的意思说把一个黄金融化，这个黄金本来是固体的，然后就是融化之后变成液体，这个时候火在下面烧，但是就是说这个所融化的金，它是不是稳固的？它不稳固？什么时候离开火，很快的时间当中就是说成了液体，又重新变成固体，它就是这样的，所以说这个意思就是说它不管怎么样修行，从凡夫修行到佛只要你停止了对治法，这个对治法就是火，只要你这个就对治烦恼的对治停止了，什么时候哪一天你不修行了这个可能恢复了一些凡夫的状态，他就从这个方面提的问题，所以说“成立串习非容许”，他的意思是说你要成立通过不断的串习，那最后超凡入圣，最后也得到这样无边无际的功德，这个是根本

不可能的事情，你修道没用就是这样子。

那么下面是通过佛教的正理打破，“观待勤奋不稳固，复生起故不堪喻。”你的比喻完全就是这个不堪作比喻的。为什么不堪作比喻？这个第一个跳跃，跳跃我们破除的时候是从颂词当中的“观待勤奋”这四个字来破的。观待勤奋一个方面，我们就总的前提你的这个比喻和意义不对，为什么？就是我们说的是心法，你说的是身体。像这样的话就是这两个大的差距，所以说从根本上面比喻就没对。还有一个我们说观待勤奋，一个运动从小开始训练跳跃，那么刚开始的时候它跳不高，那么后面呢逐渐逐渐勤奋的这个苦练之后，才可以逐渐跳一米、一米五、二米、二米五等等，就这样跳进下去，所以说他就不断的往上升，这样一种高度它是观待勤奋的。观待勤奋的缘故，所以说从这个角度来讲，只能跳到一个高度，在没有办法超越了。还有一个问题，就在注释当中讲，一旦涎分等沉重的法穷尽，这个什么意思呢？这个涎分是上师在注释当中讲过，因为按照医学角度来讲为什么我们一般的人跳不高，为什么觉得身体很沉重，走路很沉重，跳起来也很重，

因为身体当中有些沉重的部分叫涎分，涎分没有消尽的话我们的身体没有办法变的很轻盈。锻炼的时候就是一边锻炼，一边就将身体当中这些涎分沉重的物质消除，所以说他一般练得时候，这些的物质一边在消除的时候，他就越跳越高。但是最后他通过勤奋将身体当中沉重的涎分全部去掉的时候，去掉的时候他就再没有动静了，这个时候在没有办法超越了，所以从这个角度来讲的时候，这些法穷尽的时候、消失的时候，这个时候自身的能力就会退回，就会彻底返回。所以说从这个方面观察什么？跳高或者跳远是观待了勤奋的，而这样一种心法不见得，心法方面是无穷无尽，就象前面讲的一样，知识的增长，我们内心知识的增长从小时候刚生下来什么都不知道，只知道吃饭的时候，就开始上幼儿园小学，我们当中的智慧一直在增长，现在我们的智慧还在增长。所以从这方面讲的时候，观待勤奋在心方面不是这样的，心方面不是说你观待不观待勤奋，他本身的本体就是无边无际的。第二个问题就是不稳固，不稳固的意思怎么样讲呢，就是你从水的所依不稳固，意思就是说心还有个稳固的所

依，而水没有稳固的所依，因为你如果把水一直放在火上烧，一直烧下去，它根本不可能转变成其他的法，因为它所依不稳固，再烧下去，水要不然就一直沸腾，最后结局就是烧干彻底消亡了。那么是怎么样呢，心的所依是稳固的，尤其是光明心的所依是稳固的，所以不管你在什么状态下面，比如上师在讲的时候也是讲了这些比较凶残的动物，我们看到很凶残的虎豹，接近它肯定要受到伤害，但他内心当中的光明心的本性是没有泯灭的，从哪个地方可以看出来，就可以从它对子女的慈爱之心，即便它是这么凶残的动物，但它对自己子女仍然是有一种慈爱心，这种慈爱心，我们就说是光明种子，这种光明心种子非常稳固的，为什么说很稳固呢，不单单是我们修道的人有，这些旁生有，很凶残的动物也有，乃至地狱众生也有，这样一种仁慈的一面性，比如世尊在转生（？）的时候，他内心当中就会生起这样光明性，所以说这种光明很稳固。你不管是在什么场合当中，他都不会泯灭，他只不过显现的时候有强有弱而已，所以说心的光明心的所依很稳固，这样串习下去，当他的障碍消尽的时候，

他就会真正从凡夫心这样一种本质转变成光明心的本质。我们说转变也是一种词语而已，实际上本心就是光明心，现在我们就只是需要把他的客尘障碍去掉，去掉之后本心就显露出来，所以你的比喻和意义对不上，没办法打破我们的观点。还有就是“复生起故”，意思就是说，你们这样一种熔金可以重复生起，为什么可以重复生起呢，因为我们前面讲一个金块融化之后变成液体，在停火之后呢马上变成固体，这是什么原因呢，因为在黄金当中本身就有使它重新凝固的因，这个因没有去除掉的缘故，是靠外缘，只是加火怎么样让它融化，你只是靠外缘，它本身有一种凝固的因在里面。所以有这样一种凝固的因的缘故，它还可以重新凝固，这就是黄金它本身的一种特质。但从心法上面就不一样，尤其是通过修道之后，我们修的是什么呢，我们修道不是说在外缘当中去加火把这个黄金融化，不是这样的，修道就是找到他的根本，然后把他的根本拔出来，把他的根本消除，我们修道的核心就是这个，所以我们不是在支分上面去修，是从核心上面把真正的因去掉，当我们发现因就是我执，把这个我执消

除之后呢，那再没有重新生起的因了，没有重新生起的因，再有缘也没用，比如说阿罗汉，佛陀，他相续中的我执已经彻底灭尽了，即便是外面有缘，有这些让他生烦恼的缘，但他绝对不可能再重新生起烦恼，就这个意思，所以说从三个地方分析的时候“不堪喻”，这个比喻根本就是不合理的。下面讲第二个科判：前果遍知不合理之争。前果遍知就是他们不承许有遍知，从这个方面讲的“谓由修习空性悲，变成彼性虽可能，然诸所知无有边，建立遍知实困难。主要之义不欺惑，乃是遍知如众聚”。首先是讲到前面一个颂词是对方一个观点，后面两句就是自己回答的观点。那么他们就是说前面你们（？）的道不断串习呢可以让修习空性和大悲可以变成彼性，这个彼性就是心的意思，就是空性和大悲通过串习可以变成心的本性，但是这个道虽然可能，但果是不可能实现的，为什么呢，因为一切的所知法无有边际的缘故，所以你要建立遍知，佛陀是遍知，周遍了知一切万法，这实在是很困难的，他从这方面讲。前面道方面辩论了，现在开始辩论果。那么我们也通过这样一种教义之后知道佛陀的

遍知是可能的，可以实现的，一方面可以对佛生起信心的必要，第二个方面也是强化自己成佛的决心。因为这样一种道和果都应理，所以最后我们可以成佛，最后我可以成遍知，那么是怎么样去成立的呢？这分两个方面，反两层去辩驳。第一个是通过主要意义（？）遍知，第二个是凭借彼量和推知遍知存在，首先是“主要之义不欺惑，乃是遍知如众聚”，这也是第一层意义了，就是说对于这样问题，我们可以这样回答，就说佛陀是遍知，为什么呢，因为佛陀对于一切众生最主要的意义，没有欺惑的方式现证了，然后给众生宣讲的缘故，所以这个叫遍知，那什么叫如是成立呢？因为佛陀出世他主要是为了一个很重大的因缘，将众生从轮回当中救赎出去，为了将众生从轮回中救赎出去，他又（？）主要事情和次要事情，主要事情是什么呢，就是教给众生如何解脱的方法，这就是四谛，四圣谛法门讲得非常清楚，佛陀虽然了知一切万法，但主要宣讲的就是四圣谛，那么宣讲四圣谛不宣讲其他的法的原因是什么呢，上师讲了，为什么佛陀不宣讲炒菜的方法或是造飞机大炮的方式，从一方面讲，给你宣

讲了又怎么样，你能造出又怎么样，现在这些人都造出来了，能造出来对你解脱生死又有什么帮助呢，实际造出这些之后呢，只是增强我们争强好胜的心，只是增加贪嗔痴而已，通过造出这些飞机大炮，大家很清楚的，一个国家有了，那我自己还拼命去造，造之后就变成了竞争竞赛了，所以这个时候对自己的出离轮回没有什么丝毫的帮助，而且加重了贪嗔痴执着而已，这方面很明显的一个事实。所以佛陀早就看到这个，不从这个方面去讲，主要是讲怎么样熄灭烦恼，怎么样从轮回中解脱，所以就讲了四圣谛，四圣谛当中就是苦集灭道。苦和集就讲到了众生如何流转的因果，因为有了烦恼而开始造业，因为有了业而轮回受苦，一切都是痛苦的，那么如何从轮回中解脱呢，就要修道，通过修道最后证灭，证灭就是出离轮回，这就是主要意义。那我们对这个主要意义去观察是不是有欺惑性的，怎么观察对佛陀的四圣谛，任何人都没办法动摇半分，确实是这样的。首先从苦方面观察，佛陀说一切都是苦，那么一切都是苦的时候，佛陀讲了苦苦，变苦，行苦，一讲到这三大苦的时候，没有任何人说自

已是一点痛苦都没有的，完全是快乐的，谁观察的时候都是周遍痛苦自性，那么痛苦自性观察的时候，我们就从苦这个方面观察的时候就能对佛陀（？），那再观察这个苦的因是什么，不是大地天所造的，不是运气不好，是自己的业和烦恼，那通过业和烦恼就找到轮回的因了，那怎么样解脱呢，修道，修对治，就通过慈悲心空性慧把这样一种业和烦恼对治掉之后呢，他轮回因没有了，自然涅槃就现前了，就是这样的，所以佛陀讲的主要意义我们观察的时候，越观察四圣谛越对佛陀生起信心，所以从这个角度就可以成立佛陀是遍知。

如众聚是比喻，好像说是众人云集。虽然说是众人云集，但是有些人没来，主要的人到了，开会的主要的人到了他就说完全到了。还有“百药聚合”，意思是说医生给病人开药，所有的药都已经开好了，你把所有的药拿走。实际上就是这样，主要的药对病人来讲就是说最有意义的药已经抓全了，虽然世间上所有一切的药没有抓到，但是从这个角度上讲已经可以成立了。

佛陀也是这样的，我们从支分末叶上面去

观察思考佛陀到底是不是遍智，这个没有必要。要看佛陀他对主要的意义是不是有欺惑，对主要意义上怎么观察没有欺惑，怎么成为遍智。

下面是对主要意义不欺惑方面一个暂停偈，归纳而宣讲。

了达一切必要义，诸智者称一切智。

悉皆云集而听闻，黄牛虽无非过失。

了达了一切必要的意义，诸智者称一切智的意思就是说对于一切必要的意义、最主要的意义已经通达了，通达之后已经宣讲了。因为你要宣讲必须首先要通达嘛，如果你自己不现量了知怎么通达呢？所以佛陀的经典当中非常主要的方式宣讲四谛，这个是佛陀的经教。那么为什么佛陀能宣讲这么甚深的道理？我们说必定是佛陀是首先现量见到了，之后才能说这么详细。就像如数家珍一样，你自己家里的东西说很清楚是不是？书架上有什么书，家里面的家具怎么摆放，这个很清楚，因为你自己现量见到的。所以佛陀讲的时候他是现量见到之后再给一些众生宣讲，所以我们就说“了达一切必要义，诸智者称一切智。”

悉皆云集而听闻。下面打比喻讲，听法的人都到了，全部云集而听闻。这个时候黄牛虽然没来，但是没有过失，不存在所有闻法者没有聚集的过失。虽然黄牛也可以听法，好比我们要上课你也要上课，所有人都要到，虽然都到了但是黄牛它在外边，狗还在外面，我们说这个还不行不能讲，为什么？因为狗和黄牛还没有到。说所有人该到是指主要的人应该到，只要这个方面能够安立就完全没有过失，所以从一个方面讲佛陀讲到了最主要的意义，这个方面不欺惑我们就说是真正的遍智，完全遍知的，这个方面就可以成立了。

如果对方还不承认，认为你只是某一个方面下的功夫大一点，其他方面不一定通达，如果别人有这样一种疑惑又怎么样呢？下面第二个理论：

抑或凭借比量者，成立彼为一切智。

为什么凭借比量呢？因为我们相较于现量去知道佛陀是一切智是很困难的事情，佛陀智慧这么无量无边，没办法凭着现量去知道，而是凭比量去推理佛陀就是一切智。怎么样推理呢？比如我们从佛的教法当中观察，佛陀对于

非常甚深的、很微细的法都已经见得清清楚楚，都已经宣讲了，我们就推知：这么微细的法都知道了，那么很粗大的法也肯定能够知道。那么从哪个方面去推知呢？记得是在《中观四百论》当中有，这个地方《般若经》当中也有。

如果我们对于佛陀是遍智生起怀疑的话，就可以依靠本性空而生决定性的，有一个这个颂词。我们为什么说佛陀是遍智呢？因为佛陀宣讲了缘起性空的道理、空性的道理。空性的道理是谁宣讲过的？空性的道理谁都没有宣讲过，这么微细的、圆满的教义佛陀在《般若经》当中讲得清清楚楚。佛陀对这么细致的、这么难解的法都已经了知了，更何况其他比较粗大的法呢？比如须弥山有多高，树上有多少叶子，这些都是很粗大的法。所以我们就可以通过推理推出来：如果对于很微细的法都能见到的话，粗大的法肯定见得到。

这地方讲如果我们能见到日光城，日光城很小很小的，就是我们在房子里面早晨起来的时候，太阳照进来一看很多很多微尘，这就是日光城。如果我们能见到日光城，那么我们肯定可以见到粗大的瓶子。所以我们就知道如果

能够见到非常细微的四谛，能够见到很细微的缘起性空的道理，佛陀肯定是知道其他粗大的法。从这方面推知佛陀肯定是遍智，很清楚的了知。

还有一些支分的道理，比如佛陀的一些授记，授记以后大德的出现，非常准确的授记。这个方面也可以从一种支分的方面去证成，例如说从我们这个方面讲的时候讲佛陀就是遍智，从两个侧面真的可以证成。

下面讲暂停偈：

纵经劫间有所说，然于镜内顿时现，
如是所知无止境，佛智刹那即彻知。

前面是指比喻，后面是说意义，那么这个比喻也是在现实世界当中大家都能见得到的，就说大家都能够知道的，就是说都能够知道的叫缘光，缘光镜，那么缘光镜是什么样的呢？纵经劫间有所说，就是说缘光镜当中显现的法，如果你是经过很多很多劫，表达了过去现在未来的这些东西，通过很多劫来宣讲，但是然于镜内，这个尽就是讲缘光，那么在缘光的镜当中顿时现，一刹那当中全部显现出来，而且毫

不错乱，以非常稀奇的这样一种方式，所以在西藏、印度都有看缘光。看缘光有很多方式，有很清晰的镜子，前面供水，放一些弓箭、念经祈祷之后，那么如果你这个人缘光眼，就是对眼睛有一定的要求，不是每个人都看得到，如果你的眼睛是缘光眼的话，祈祷之后，慢慢慢慢显现一些事情，然后就说你要问什么事情，你一问镜子马上显现给你说的清清楚楚的，就是这样的，所以叫缘光镜。

那么有些时候是从镜子当中看，有些是从指甲上面反光都可以，我看一些介绍，就是大拇指指甲上面有反光，这个光可以看，更高级的是从虚空当中看。所以像这样的话就是说，一刹那当中所有的所知，就说过去现在未来都可以完完全全显现出来，这个比喻大家都诚信的比喻。如是所知无止境，同样的道理呢，在过去现在未来无数劫当中，这个所知法是无止境的，非常非常多的所知法，但是佛智刹那即知，一刹那就知道这个为什么不行呢？一切所知无边的缘故，没办法建立遍知，我们就是说，在世间当中一个小小的缘起，通过缘光的境一刹那就可以显现过去、现在、未来。那么

佛陀为什么就不能够通过长时间的修行断除障碍，或者证悟之后呢？无量无边的所知一刹那当中彻底通达，为什么不行？实际上从这个方面就讲了完全是可以的，通过前面两个理证再加后面一个比喻，我们可以知道佛陀在一刹那之间完全可以通达到一切所知。

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

第 60 课

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！

下面开始宣讲因明，今天讲第二个科判似现量：

戊二（似现量）分二：一、法相 二、分类。

对于真实现量，真实现量前面已经讲过了四种，然后现在讲似现量，就是错误的认为，或者不是真实的现量。

己一、法相；

所有错乱之心识，即承许为似现量。

似现量的法相是什么呢？所有错乱的心识，

只要错乱的心识就承许为似现量。此处讲的法相会不会有太广的过失呢？因为这个方面的现量，我们讲现量它自己是一种无分别的，但是在颂词当中下的定义，所有错乱的心识，没有简别到底是有分别还是无分别。

当然我们知道如果是无分别的根识这方面当然是一种似现量，它所显现的心识当然是似现量。但是有分别又是怎么样包含的呢？上师在讲记当中也是提到，这些分别的心识从一个角度来讲有它自己的本体，但是自己的本体不能够真正的如理如实的通达它的意义呢？没办法真正通达它的所诠意义，所以从这个方面讲的时候也称之为错乱心识，也是一种似现量。他有他自己心识的本体，但是是一种错乱的，因此说也可以安立成似现量的原因就是这样的。

己二、分类：

彼有分别无分别，无分别亦根与意，
分别有三说六种，为除邪念而分说。

这个彼字就是讲似现量，似现量的分别总的来说有有分别和无分别这两种，有分别的似现量和无分别的似现量。首先讲无分别的似现

量，无分别的似现量是无分别亦根与意，在无分别的似现量当中有错乱的根的似现量和错乱的意的似现量。

错乱的根是怎么样理解的呢？比如自己的眼根受损了，自己的眼根受损之后就会看到两个月亮，看到两个月亮实际上是一种无分别，一方面是一种根识方面的似现量，所以这个方面是无分别当中从根这个角度进行包括的。

无分别的角度就是它的似现量，从他的意识方面，此处主要是从梦境而讲的，为什么从梦境而讲呢？因为一切的梦境，那个时候五根都是关闭的，五根识不现形，这个时候我们学《心性休息》的时候也是提到过，意识单起而作梦，所以这个时候他所显现的外面的山河大地这个角度是一种无分别，但是这个方面山河大地它是一种错乱，没有它的本体。所以说梦境当中无分别的意识显现这样的梦境，也是一种似现量，这个方面就是从无分别的角度讲的。

然后再开始宣讲分别，有分别的似现量，分别有三说六种，分别有三的意思就是说从《释量论》的观点，分别有三种似现量，如果从《集

量论》陈那论师的观点说六种，但是三种也好、六种也好，只不过开合不同而已，如果开就开成六种，如果要合就合成为三种，实际意义上都一样的。

下面我们可以分析，有分别的三种似现量，第一个是具名所依分别错乱识，第二叫做增益他境分别错乱识，第三具隐蔽分义分别念错乱识，这个方面分别说三个意思。

首先第一个具名所依分别错乱识，就是平时我们讲的这个总相的识，总相的识是什么意思呢？以树木为喻来进行说明，本来树有不同时间的树木，比如说古代的树木，未来的树木，还有不同地点的树木，美国、中国的树木等等，这些方面都不相同，但是把所有的树木执著一个总的概念，我们说都是树，都是树就是说具名所依分别错乱识，从这个方面讲实际上就是第三品所学的总相的知识就在这个地方可以运用的，它是一种分别而且是一种错乱，所谓的执著的总的识不是一个真正的对境，它是一种模糊的总的概念。

第二个是增益他境分别错乱识，将他境增

益为一种外境，这方面的一种分别错乱。怎么样讲呢？这个方面讲比如将花绳执为蛇，明明是一条绳子，在黄昏的时候就自己误认为执著它是蛇，而且产生一种蛇执，这方面叫做增益他境分别错乱识。他境就是讲花绳，将这个花绳增益之后错认为它是一条蛇，这方面就叫做它的名称安立的方法。

第三个问题，就是讲具隐蔽义分别念错乱识，这个是什么意思呢？这个方面讲一种比量。我们要了知一个法，如果不是现量的前提，他是一种隐蔽分，比如说山后的火，这个就是一种隐蔽分，如果我们要真正的了知这样的隐蔽分，必须要通过它的果来推它的因，所以说要知道其他的法的话，它就具隐蔽分的一种意义，通过比量或者通过理论方式来观察它就是一种分别念错乱识，就是从三类进行分别的。

颂词当中讲分别有三，分别有三就是有分别的似现量讲到了三种。

说六种，就是《集量论》当中讲的六种，在注释当中也有，就是说错乱世俗识，比量比量生，忆念现求识，这个就是六种。

第一个就是错乱，实际上错乱和世俗，这个是前面的增益他境分别错乱识和具名所依分别错乱识，一模一样的，只不过名称改动一下，前面是增益他境这个地方讲错乱，前面叫做具名所依分别错乱识，这个方面叫做世俗识，实际上他的意义都是一样的。

对于第三种具隐蔽分义分别念错乱识，他又分了四种，后面分了四种，就是讲比量比量生，首先讲比量，比量的识是怎么样呢？因，这个因就是根据、理论、推理的意思。我们通过果推因，比如见到山上有烟的时候我们就推知在山后肯定有火。所以我们的执著烟执的因，烟执的根据的时候，这样一种心的状态就叫做比量识，执著推理本身，就是说所推理的因的本身的这样一种心态就叫做比量识。

比量生识顾名思义，就是通过比量而产生的这样一种识，通过什么比量呢？前面讲的比量就是通过它的正因，比如烟，通过烟的所生就是火，这个时候我们执著通过这样的因所产生的这个火的这样一种意思，因为这个时候毕竟还没有看到真正的火，在我们内心当中看到烟的时候我们就会生起这个烟下面必定有一堆

火在燃烧，所以这样一种意识状态就叫做比量生识。

然后还有忆念识和现求识，所谓的意念识在讲记当中讲的很清楚，主要是回忆过去事情的这样一种心识，比如现在回忆上一个月或者去年我要干什么，这个方面叫做忆念识。现求识就是讲希求未来的识，就是下个月我做什么事情，明年我要做什么事情，或者我发愿成佛之后度众生的这个事情，这个叫做现求识，主要是从希求未来事情这个方面形成的识。

所以说六种，后面四种都是从具隐蔽分义分别念错乱识而分出来的，所以说它有三种也好，有六种也好都可以。

那么为什么要分为六种呢？将三种分为六种的原因是什么呢？第四句讲了为除邪念而分说，就是为了遣除一些邪念而分别再进行宣讲的。那么所遣除的邪念，比如说宣讲第一种、第二种，就是为了遣除一些人认为根识也有分别，为了遣除根识也有分别这样一种邪念而宣讲了第一种、第二种，就是错乱和世俗两种识。在中间为了依靠因的角度，通过推理的方法证

成非根识的同品喻，从这方面讲，比如前面我们讲的比量识和比量生识，比量识和比量生识是从它同品喻方面讲，比如通过烟来推知它的火的存在，这方面根本不是根识，这方面就是一种分别，不管是从比量识也好，还是从比量生识也好，实际上都是能够证实建立非根识的道理，而且是它的同品的意义的。

然后最后两个，意念识和现求识主要是不观待因方面、不观待推理的侧面来讲的，也就是说中间两者观待他的推理，后面两者不观待他的推理，为什么不观待推理呢？因为我们要回忆过去的事情不需要什么推理，你直接回忆就可以了，我要妄想未来的事情也不需要什么推理，你妄想就可以了。

所以说这两者主要是不依靠推理的侧面而进行宣讲的，所以说分讲的话六种，有必要遣除遣除一些邪念。如果要归摄三种就够了，前面所讲的具名所依分别错乱识等等，这三种就完全已经足够了。

戊三（现量之果）分二：一、真说；二、旁述。

己一（真说）分二：一、陈述他说之不同观点；二、安立合理之自宗；三、彼与四种宗派相对应。

首先讲第一个问题陈述他说之不同观点，不同观点的意思就是对于这个现量之果，或是说什么是所量，什么是量，什么是量的果，对于这个问题其他宗派的不同观点，也就是说不太正确的，不太了义的观点，首先宣讲，然后再安立合理的自宗。

庚一、陈述他说之不同观点：

见与决定立量果，接触证境许量果，
说彼差别差别法，有许根识为量果。

这个里面就有四种观点，一句话一种观点。首先第一句话是见与决定立量果，这是伺察派他是这样认为的，他是怎么样认为的呢？见就是量，决定就是果，他就这样安立的。我们看颂词当中见与决定立量果，第一个见就是他的量，然后决定就是他的果，总的来讲就是说在对于外境观察的时候，能够显现外境的无分别的这样一种识就是一种量，就是见，只要是通过眼识见到了对境，产生一种无分别的识，这

个就叫做量。然后量果，通过这样一种量再开始生起一种分别念，生起什么分别念呢？决定这个外境它是红、是白、是方、是圆等等，这个方面就是一种决定。也就是说刚开始第一刹那的时候，它是一种因，就是只能够见到外境它是一种无分别，第二刹那在无分别的基础上又开始生起一种它是红、是白等等这种分别的伺察，这个方面就是他的量果。所以他是通过分了两个层次，通过能生和所生的两个侧面进行观察，两个层次进行观察的。

上师讲的时候这个方面也有过失，为什么有过失呢？第一刹那生起的因它是一种无分别，如果它要产生它的果，能生所生的话，它的果也应该是同类应该是无分别，但是刚开始它是种无分别，后面它的量果成为有分别，所以后面所产生的果就不是它的同类，从这个方面就破斥了。

第二个就是接触证境许量果，这个是第二个观点，第二个观点是吠陀派，吠陀派他这样承许的，接触就是指量，证境就是果，所以说接触证境许量果的意思。首先是眼根和色法接触，这个方面就是一种量，然后证境，在接触

完之后真正了达了外境了，通达外境了，这个方面就是他的量果，从这个方面分开来讲，也是从能生所生的方面进行观察的。

这个方面在破斥的时候，上师也是提到这样也是不应理的。为什么呢？第一个你的眼根能不能接触外境呢？比如说你的眼根接触色法，一方面我们讲没办法接触的，不观察的时候可以接触，但是即便是能接触，你的眼根和色法，色法方面有八种微尘，色香味触、地水火风有八种微尘，如果真正眼根能接触的话有这样一种过失，就是说有这样一种眼根能够同时了知八种微尘的过失，能够同时感受八种过失。所以说首先这样一种接触不应理，接触不应理你后面的证境，你后面的果也是不应理的，所以你的量不应理，你后面的量果也绝对是错误的，这个方面就讲到了不应理的地方。

然后第三种说彼差别差别法，这个方面主要是胜论外道，胜论外道讲执著差别，功德的差别这个就是量，然后最后通达了知证知他的差别法就是他的果，就是这样进行安立的。

这个方面也做一个宣讲吧，首先差别是怎

么样的呢？就是说功德差别，功德差别就是讲种种的瓶子、柱子等等的差别的事，差别法就是这些差别事上面的这些差别法，比如红色的、白色的等等这方面的差别法。他说通过差别可以知道这种差别法，执著这些外境的功德差别可以证知差别法，这个方面一个是量一个是量的果，他在这方面安立。但是这个方面也是不应理的，上师在注释当中也是讲过了。

因为对方自己的观点认为通过功德差别可以了知这个法的本体就是这样的，所以按照他的观点了知在执著差别的时候，在知道功德差别的时候的当下就马上应该知道他的种种的本体了。所以说你一个前一个后，就是说能生所生的关系，如果是能生所生的关系，在知道差别功德的时候就不可能知道差别法，他知道差别法的时候就不可能知道功德差别。所以说从这个方面就和你自己的观点，就是说了知功德差别的时候就能够知道一切的本质，一切万法的本体会知道，这个观点完全矛盾了，这是第三种。

第四种是有许根识为量果，这个是内道当中的声闻部，一些声闻派这样认为的，就是说

根作为它的量，心识作为它的果。比如说从眼根可以了知色法，这个方面就是它的量。然后通过了知之后产生一种心识，产生一种眼识，这种眼识就是它的量果，从这个方面进行观察的。

但是破斥的方式应该知道他们观察的方法不正确，为什么不正确呢？上师讲记当中也是讲到，主要是你的眼根也是色法，然后外境也是色法，通过色法去见色法这个是不可能的事情，所以说有部认为眼根可以见色法，这个观点在《俱舍论》当中，还有在其他很多地方有宣讲，在经部以上观点破斥的时候也是这样讲的。真正要见、要了知是心法才能了知，一个色法怎么可能了知另外一个色法呢？这个方面是完全不可能的事情。所以说从这个角度打破说，根和识不可能是量和量果关系。

庚二、安立合理之自宗；

所立能立之因果，承许此二为量果。

合理自宗当中讲的时候，就是讲不是能生所生的关系，它是能立所立的关系。能生所生和能立所立有什么差别呢？实际上如果说能生

所生的因果它必定是刹那性，必定要有前后，必定前后才能安立能生所生，不可能是一个刹那当中又有能生的因又有所生的果，如果这样的话有因果同时的过失。能立所立的关系就不一定是因果，不一定是前因后果，他在安立能立的同时他的所立就已经安立了，就是一个刹那当中就可以安立能立所立的因果关系。所以说从这个方面讲的时候，能生所生必定是前后，而能立所立不一定是前后，所以说从这个方面观察的时候，自宗安立了量和量果就是能立和所立的关系。

这个方面上师也讲到了，这些所谓的所量、量和量果观察的方法，以眼睛见色法为喻，什么是所量呢？就是具有作用的这个色法，比如说我们面前的一本书或者面前的一个瓶子，这个就是所量，我们所要衡量的对境，这个叫所量。有了所衡量的对境之后，你必须要有有一个量，这个量什么算它的能量呢？它的量是什么呢？就是这个地方讲的，我们要见到色法的这个量不应该安立成眼根，应该安立成眼识，这个眼识成为一种量，这个眼识就能够去衡量所量法。所量也知道了，量也知道了，那么什么

是量果呢？就是从他的眼识能够知道他的对境的这个侧面来讲就叫量果。

所以说我们安立所立和能立的关系就是这样的，它是同时的，他从两个侧面来安立的。量果也是知道这个色法，眼识它能够真正了知这个色法，所以从这两个侧面安立成量和量果的关系，所以说必定是能立和所立，而不是说第一刹那安立成量，第二刹那安立成量果，没有从前后两个刹那安立，同时的时间能立所立的关系。实际上这个地方讲的很清楚，所安立的果和能安立的因，这样的因果本身就是量与果，所以说只不过他的侧面不相同，从他眼识的侧面就安立成量，从眼识它所发生的作用，它的结果，就是说我的眼识看到了色法了，他从这个侧面就安立成量果了。

所以从这个方面观察的时候，一个刹那当中一方面眼识也成立了，一方面他的量果也成立了，这方面一刹那当中安立能立所立的关系，而不是能生所生的关系。

庚三、彼与四种宗派相对应；

彼者自证量果者，唯识宗派多数同。

境证派依各自见，分别安立量果理。

他和四种宗派相对应的时候，就是量果和四种宗派相对应他分了两大类，第一大类承许自证派的这种，第二个方面是承许境证派的观点。这个里面有些是唯一承许境证的，有些又承许自证又承许境证的，反正有这样一种差别，有这样一种分类。

首先从承许自证的教派来讲，经部或者唯识等等都承许这样一种自证，他们所认为的所量是什么呢？就是说心识的本身就是所量。比如说现在我们生起一念心识，现在这个心识就是一个所量的法，然后什么是量呢？什么是能量呢？就是说对于这样一种心识，在心识生起的当下，他就生起一种比较清明的能够领受的这样一种状态，能够领受的这样的心识就是一种量。那么什么是他的量的果呢？就是说真正的自证名言，这个时候通过这一切我就真正的了知了，自证的名言已经成立了，这个方面就是他的果。所以从自证方面讲的话一个心识，就是一个心识。一个心识上面，心识本身是所量，然后领受的当下他就是一个量，然后最后的这个自证名言完成了，这个就是他的量果，

从一个心识上面安立的。所以说彼者自证量果者，唯识宗派多数同，从这个方面讲的。

然后如果是境证派呢？境证派依靠各自的见解分别安立量果的道理，境证派承许外境的，自证派唯识心识方面安立，境证派就承许有外境。承许外境这个时候也分了四种，第一种就是真正有外境的，不承许什么自证，真正像有部宗一样的这样一种观点。还有经部宗承许隐蔽分的外境，我们所看到的是一种行相，他也承许外境，只不过和有部宗他承许行相就不一样了，有部宗不承许什么隐蔽分，我看到的这个瓶子就是瓶子的本身，但是经部宗说我看到的瓶子只是瓶子的一种传相而已，它的真正的本体是看不到的，这个是经部宗对于境方面的安立。

后面两种是唯识宗内部的分别，一个是真相唯识，一个是假相唯识。真相唯识宗他认为外面的瓶子就是心识的幻化，心识的本身就是这样的。假相唯识认为外面的瓶子既不是心识本身，也就是外面的法，它是空中毛发一样的一种虚幻的外境。

但是必定都是在缘这个境而产生各自的眼识，所以说对于这样四种不同的外境而安立的观点、安立的量果肯定是不相同的，所以此处就通过四种宗派的观点进行相对应的。

这个方面就讲到有部宗这样承许的，首先所量就是真实的外境，真实的外境就是所量，而且遇到根的时候显现真实的外境。然后他的量是什么呢？眼根见境，不是眼识，眼根见境就是他的量。什么是量果呢？通过眼根缘境之后生起了了知外境的心识，比如生起了眼识了，生起证知外境的眼识了，这个就是一种果，就是一个量果。所以从有部宗的观点来讲的话，他的所量就是外面真实的色法，量就是能够眼根能够见境，这个就是他的量，然后他的量果是能够证知外境，心识这个方面就是他的量果。

但这个方面前面也是破斥过，这方面实际上是不应理的，真正的眼根能够见境这个方面是不应理的，而且他们所承许的所量和量果是一个时间的不同实体，一个时间当中同一个刹那当中不同的实体，这个方面也是不合理的观点，有因果同时的过失。

然后第二种经部宗，经部宗他承许的所量是什么呢？是一个外境。这个外境是什么外境呢？这个外境是隐蔽分，他的这种外境就是隐蔽分的外境，这个方面承许他的外境就是所量。然后量是什么呢？就是自己的眼识面前，隐蔽分传过来的一种色法的行相，能够真正的获得或者具有外境相而生起的，这方面就称他的量。然后他的量果是怎么样呢？量果就是分别对境的现量，这个方面就是果，就和前面我们讲的是差不多的意思，就是真正自己能够了知了，能够了知对境的侧面就称之为他的量果。

所以观察的时候，经部宗他自己的所量是一种隐蔽分的，然后他的量就是传过来的眼识，这个方面真正能够从眼识方面生起来的，然后他的量果就是说能够真正的了知对境，能够真正的分别对境，这方面就是他的量果，这个就是经部宗的观点。

然后唯识宗的观点，唯识宗分两种，一个是真相唯识，一个是假相唯识，主要我们把他们内部的观点分清楚之后还是比较容易通达这样的观点的。首先是真相唯识宗，真相唯识宗他自己的所量是什么呢？相分，所取的这个法，

比如说我们自己面前所显现的山河大地、瓶子、人等等，这方面是不是外境呢？是一种境，但是这种境只是一种所取，只是一种相分而已，是心识幻变的。那么他把这个心识幻变的境作成所量。他的能量是什么呢？对于这样一种相分，对于这样一种所取，能够缘取的能取的心识，就是说一个心分为两种，一个心识分为能取和所取，所取就是他的境，也是所量，他的量是什么呢？就是缘取他的能取的心识就是他的量。那么量果是什么呢？就是真正的一种自证，确确实实内心当中一种自证，已经了知了、通达了，从内观的侧面讲真正的自证就是他的量果。所以讲到了真相唯识的观点。

下面是假相唯识宗的观点，假相唯识宗的观点他主要承许的境和真相唯识不一样，前面我们介绍过了。打比喻讲比较容易理解，就是空中的毛发，一个有眼翳的人看到空中飘浮着毛发，那么这个是不是一个境呢？我们说肯定是个境。那么这个境是心识吗？这个境不是心识，它只是习气幻变成外面的。那么这个境不是心识，那么这个境是不是外境呢？除了心识的习气之外在外境当中确实找不到一个毛发，

你自己有眼翳看到毛发，你找一个眼根清净的人怎么也寻找不到毛发。所以说在假相的外境他就承许空中毛发一样的无根显现的，他没有一个根，你自己的眼根出毛病之后你就在虚空当中看到毛发，这个毛发你说有没有呢？是有，但是不是找得到呢？它是心法的自性还是一种色法的自性呢，还是外境的自性呢？都不是。所以说他就有一种特殊的一种境。那么既然有一种特殊的境，所以说他承许量果的时候，他也是一种特殊的观点。

所以我们就看，他说显现的境增益是所量，所量就是一种显现境的增益，实际上根本不存在的毛发，毛发是作比喻，实际上假相唯识宗认为现在我们看到的房屋，现在我们摸到的这些书本、念珠等等，这些都叫做毛发一样的，也不是心也不是外境，也不是真正内心的状态，也不是外境的状态，就是这样一种特殊的。所以这个叫做一种显现境的增益，这个就是所量，我们所要通达的，所要衡量的东西。

然后缘取他的心识是量，这种心识，能够缘取的心识他们认为是实有的，我们以前学过《澄清宝珠论》，学过《智慧品》，《智慧品》

的意思就是说外面的境是根本虚无的没有的，但是缘取它的心识是有的，所以说缘取它的识就是量。然后最后量果是什么呢？假立自证的名言就是这个果。为什么假立自证呢？因为前面是真正的自证，这个是假立的自证，真正的自证就是因为一切的所量就是真正的心显现，那么假立的自证就是说一切的境，这种法是一种虚假的显现，有毛发的显现，所以他的自证也必定是一种假立的自证。所以下面注释当中最后也讲到所取相是增益而不是识自现的缘故，所以说他的自证是假立的自证，从这个方面进行安立的。

**己二（旁述）分二：一、境证派之观点；
二、自证派之观点；**

旁述就是讲到真正的现量的量果之后，旁述比量的量果，顺便再讲一下比量的量果是怎么回事，下面分了境证派和自证派两种观点。境证派和前面所讲的一样，他承许外境的，自证派不承许外境，只是心识的。

庚一、境证派之观点；

诸位智者承许说，火之自相为所量，

烟生遣余识即量，证知彼者乃为果。

很多智者异口同声的这样承许，什么是所量呢？这个方面我们说重点调到比量上面，不再是现量了，什么是比量的所量？火之自相是所量，比如说山后面的火就是我们所要衡量的，到底有还是没有，这个方面是所要衡量的，所以我们要衡量的就是火的自相。然后它的量是什么呢？烟生遣余识即量，实际上通过冒起来的烟，然后产生一种遣余识，产生一种遣余识就是量，产生什么遣余识呢？就是通过烟就能够知道下面肯定有火的这样一种遣余识，这个是通过烟而产生的因作为差别，这个方面遣余识就是它的量，衡量的方法。然后量果是什么呢？证知彼者乃为果，证知彼者就是通过这个烟最后证知了火的自相，证知对境这个自相就是一种量果。

所以这是境证派的观点，境证派承许在外境有烟也有火的存在，火是隐蔽的，隐蔽的自相是我们所衡量的，然后能衡量的量就是通过烟而产生的遣余识，最后真正证知了这个火的存在，这个叫做它的量果，通过比量而了知的。

下面讲第二个问题，自证派之观点，自证派的观点他不承许外境有一个真实的烟或者火等等，他都是承许一种心识。

庚二、自证派之观点：

现火习气精藏中，生起现烟之习气，
是故于士不欺惑，称谓比量智者许。

这个也是来自于辩论，首先一个辩论，有些宗派他这样认为，他说如果按照唯识宗的观点，有些观点就不合理，比如说这个地方的果因，就是通过烟的果推知火的因，这个果因是不合理的。为什么不合理呢？我们可以这样观察，当看到对面山上的烟的时候，这个时候火的自相、火的法真正存不存在呢？如果看到烟的时候这个火的法已经存在了，就说明这个火就成了外境了，就不需要再去推理了。如果见到烟的时候这个火并不存在，这个就是一种虚妄的一种因，一种迷乱的识。为什么呢？见到烟但是下面并没有火，肯定是一种烟雾是其他的，所以这个是一种错乱。如果首先看到了烟，然后再出现火，有这种关系就因果错乱了，为什么因果错乱呢？真正的因果首先有火再有烟，

但现在你是首先出现烟再出现火就叫做因果错乱，他就认为如果你承许自证，不承许外境存在的话，这个果因就安立不了。

但是回答的时候说自证派他也可以安立果因，他主要从习气的方面安立果因的，如果讲自证讲唯识的时候不讲这些习气啊，这方面就很难真正通达唯识的观点，所以一方面我们要回辩对方的观点，一方面要真正了知唯识他的核心，实际上就是习气方面。

首先就是讲你们的这些都不存在，现火习气精藏中，首先在精藏，精藏就是讲阿赖耶，阿赖耶当中或者精藏当中首先显现一个火的习气，在显现火的习气的精藏当中又生起现烟的习气，这个是不是一个因果？肯定是个因果，在习气当中首先显现了火的这样一种习气，然后从火的习气当中，在精藏当中又显现烟的习气。就是说首先有火再有烟，火的习气在前面，在精藏当中又显现烟的习气，承不承许这个是因果呢？肯定承许是个因果。

首先在内心当中，在我们的习气当中火的习气首先显现，然后再显现烟的习气，如果这

是个因果，我们说内心当中已经知道这个因果了，已经承许了，然后再观察如果这个烟的习气在外境当中已经提前显现出来的话，就是说首先内心当中火的习气有，然后再有烟的习气，这个时候这个烟的习气再一次出现，再一次出现的意思就是再一次出现在我们的外境当中，在外境当中已经出现了他的习气了，从我们自己的角度来讲是首先看到这个烟，但是实际情况在火的习气当中显现出来的烟。

为什么我们要说现火习气精藏中生起现烟的习气呢？实际就是说首先在我们的习气当中首先有一个现火的习气，然后又再火的习气当中再现出烟的习气。但是在外面显现出来的时候，我们似乎是只看到了烟或者首先看到烟，但实际上从现火习气当中再显现烟的习气这个层次，因果推知的时候，我们看到是首先看到对面的烟，但是一推知的时候，推知这个烟下面必定有火。

所以说还是因果方面没有错乱，虽然是自证派，但是还是可以安立因果不错乱，还是可以通过烟来推知火，这种果因绝对还是能够成立的。所以说这个方面推理说在内心当中首先

生起火的习气，火的习气当中生起烟的习气，那么这种烟的习气在外境当中它是一种隐蔽的方式，外境当中首先看到这个烟在冒起来了，实际上我们说为什么能够在外边看到烟冒起来？实际上就是火的习气当中冒出来的。

因此说我们随着烟去寻找肯定能够得到火，就是因为在内心中首先是有火再冒出烟的缘故，所以说这个烟的习气现在在外面的时候，我们寻着这个烟去寻找火绝对能够得到，所以说是故于士不欺惑，你去寻找的时候绝对不会欺惑你的，能够得到火存在，这个方面就是从内心到外境都是一样的观点。

称谓比量智者许，这个就是一种比量，智者是承许的，所以说通过自证派的观点来安立的时候是没有任何的过失的。

这个以上第九品观现量品讲完了！

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

第十品 观自利比量

智诚堪布 讲解

第 61 课

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！

现在我们开始辅导因明，现在开始辅导第十品观自利比量品，前面第九品已是对这个现量方面做了分析，那么现在主要是对比量方面做分析。

丁二（比量）分二：一、自利比量；二、他利比量。

首先讲第一个自利比量，那么他利比量在第十一品中讲，所以说在本品当中主要宣讲自利比量方面的问题。

戊一（自利比量）分二：一、法相；二、抉择意义。

己一、法相：

比量有二其自利，由三相因知本义。

首先讲这样一种自利比量或者说是比量他的法相是什么样的呢？首先讲比量有二，那么对于这样一种隐藏的比较隐蔽的事物如果要了知的话那么要使用这个比量的方式，那么这个比量有两种，一是自利比量，第二是他利比量。他利比量在此处没有讲，那么首先讲自利比量，其自利，那么其中的自利比量呢是怎么样法相呢？由三相因知本义。那么通过三相齐全的因推知的话就可以觉知所量的意义，所以说能够了知他所量本来的意义呢，这个方面呢就是比量他自己的法相。所以不管怎么样呢，我们说什么是自利比量呢，就是通过三相齐全的因然后呢来知道他的这个所含量的含义，这个方面就是他真正比量的含义。所以一个方面是自利

比量的定义，上师说这个也是总的比量的意义。为什么呢？因为在讲比量的时候，虽然有自利比量和他利比量的分别，但是他利比量是自利比量的果的缘故，实际上最主要的还是以自利比量为主，所以说从这个方面呢自己不了知的含义呢通过这样推理的方式而了知，这个方面叫自利。

所以通过这样很隐蔽的事物呢完全借由这样三相齐全的因而觉知完全承认比量的，这个方面就是一个总说，或者说比量的这个法相是如是安立的。

那么讲完法相之后呢，下面讲第二个问题。

己二（抉择意义）分二：一、通达之因；二、说明由因所证之所立。

庚一（通达之因）分二：一、认识因之观待事；二、观待彼因之分类。

辛一（认识因之观待事）分三：一、第一相之观待事宗法；二、同品遍异品遍之观待事同品与违品；三、安立彼等为观待事之理由。

有时候我们真正要通达这个比量，真正要了知什么样才是通过三相齐全的因来抉择所量

的意义呢？我们就必须要了知这个三相，所以在这一品当中呢他也是对于这个三相做了详尽的观察，那么就是以前非常不熟悉的这些三量，宗法、同品、异品也好，虽然也是听到一点点，平时我们用的时候也是相似在用，但是真正很正确的方式很齐全完美的方式要来学习要通达的话，必须要把这个比量、观自量比量品必须要学清楚，学习清楚之后呢对这个宗法呢会有非常清晰的认识，对于这个同品周遍、异品周遍和他之间的这个关系啊，什么是真比量，什么是他的这个事比量啊，什么是真因，什么是事因，这个方面都有个清晰的认识，在清晰认识之后呢我们就可以熟练的运用这样一种三相，然后对于这些非常隐蔽的事情就可以真实的推知出来，这方面就是我们所学科判所摄内容的目的所在。

壬一（第一相之观待事宗法）分二：一、总体思维比量之语义；二、决定场合义之差别。

癸一（总体思维比量之语义）分二：一、认识比量之语言照了境；二、如何缘取之语言法相。

子一、认识比量之语言照了境：

宗法即法与有法，聚合宣说乃真名，
为持彼之一方故，任意一者用假名。

那么对于第一知的这种宗法呢，有真名和假名两种。首先对于真名如何了知呢？法和有法的聚合，那什么叫做法和有法的聚合呢？因为对于所谓的宗法，有的时候安立的时候方式不相同，比如说有的时候就将这样一种所诤事，对于这样一种所诤事就是这样安立的，或是对于这样一种可以说是所立法，安立成这样一种宗法的。还有就是将这样一种所立法，聚合安立成宗法。有好几种安立的方法。那在这样安立的时候，什么是它的真名呢？就是说像这样法和有法的聚合就是真名。所谓的法在这里讲的话就是他的所立。那么有法就是预知有法，或者这样说。用事例来观察的时候，上师注释当中也是打比喻的，声音是无常，然后是所做性故，是一种真相。那么这种真相的推理方式是第一个这样的声音或是柱子，不管是是什么，第一个就称为有法。然后无常，这个方面就叫做法，这个方面就叫做所立法。所以说，从这个方面进行安立的。那么在有的时候将这样的

柱子也作为宗法，将这样的所立作为宗法。有的时候是将这个声音是无常，这一个法和有法的聚合就安立为宗法的。那么实际意义上，在这个地方，在讲宗法的最初的时候，首先给我们提到说聚合宣说了真名，就是将法和有法，也就是说从具体的例子来讲，声音和它的无常，这二者聚合起来宣说，这个就是宗法真实名称。

然后下面根据一个一个来分析，这个方面首先是一个总的认识，还有“为持彼之一方故，任意一者用假名。”那么为了守持任何一方，为了护持或是掌握句的片面一方，使用单独法和有法作为这样一种宗法，这方面也是有的。比如说前面讲的，将这样一种预知事，将这样一种柱子作为宗法也是有，他是有一定的必要性。这样的话，将这样一种可以说是柱子，或像这样有法安立成宗法假名。还有第二个将他的所立，将他的无常等等所立，或是对方讲的这样的法，作为一种宗法，也是有一定的必要的，片面的一方就单独安立他成为宗法的假名。这个方面，这个颂词主要是给我们宣讲了对于宗法有真名和假名，所谓真名就是法和有法的聚合，所谓假名就是将法和有法任何一方任意

安立成宗法，就叫做假名。这个是总说，后面还有继续解释。

子二（如何缘取之语言法相）分二

丑一、真名与假名之差别；丑二、思惟实法与假法。

首先讲第一个，真名与假名之差别。“随欲说依前命名，理解彼义即真名，依彼个别之缘由，了达他法许假名。”那么这个方面就是讲什么是真名，什么是假名，二者之间的差别是什么。首先讲什么是真名，为什么安立它为真名的理由。这方面讲“随欲说”，随欲说就是不跟随其他的理由，不跟随必要的理由，而只是跟随欲说，跟随想说的这样的念头，这个方面叫做随欲说，然后“依前命名”，就是依靠以前命名的方式仪轨，就是说已经命名好名称，然后就叫做依前命名。“理解彼义”，通过以前这样一种所命的名称来理解这个名称所表达的意义，这个就叫做真名，

这个就叫做真名，所以在这个真名的时候不是真正的跟随必要的理由，只是跟随自己想说的这样一种这个想法，这个念头依靠以前这

些已经命好的名称来理解这个意义，这个方面就是他真名的意思。然后现在讲这个假名，“依彼个别之缘由，了达他法许假名。”依彼这个“彼”字可以说就是真名，通过这样一种真实的名称，那么在依靠这个真实名称的时候，它有个别的缘由，它有一些这样一种必要性，还有一些其他的这个理由，那么在理由当中通过这样真名去表达他法这个叫做假名，那么上师在注释的时候也是这样讲的，或者在此处也是这样讲的。比如说这样的黄牛，黄牛它有自己的一种真实的安立名称的这个根据，所以说这方面的话也是一个黄牛，黄牛的话是一个真名，就是具有项峰垂胡的动物就称之为这个黄牛，这个黄牛就是它真的名称，这方面的就是真名。那么假名是什么？把这样一种黄牛的真的名放在一个极其愚笨的这个人上面叫做黄牛，或者叫这个牦牛，这个叫猪什么的，反正就是说实际上这个安立者它不是一个具有项峰垂胡的动物，他没有具备这样的法相，它是一个知言解义的这样法相，所以说在它上面安一个黄牛的名称，对他来讲就是假名，所以说他安立的名称算是一种以前面所讲的真名，但这样真

的名称安立在其他一个法上面，和他自己这个安立真名的这个所依，它并不能够真正的对应，从这个方面讲的话就叫做这个安立假名的方式，这方面有很多。实际上我们在以前给别人取外号，一方面都是通过取假名方式，以前就是有这样一种这个事实，但是不知道他个别的这样具体的理由，但这个方面已经讲到了它的真名，然后又怎么样安立了假名的理由，这方面已经讲到了这个差别了。

丑二（思维实法与假法）分二：一、思维兼义为实法；二、思维支分为假法。

寅一、思维兼义为实法：

聚义即是宗法名，诸智者前原本成。

首先讲聚义就是将前面的法和有法的聚合安立成这样一种这个宗法。那么这个宗法是真名，这个宗法就是把这样一种具体的意义安立成宗法的名称，那么它也是个真名，前面讲的“聚合宣说乃真名”，那么为什么要这样安立？就是说“诸智者前原本成”。实际上根据是找不到的，有什么必然的根据就可以把法和有法聚合安立成有法，而且还是个真名。实际上就

是说包括外道在内，比如因明的内道智者也是这样承许的，就是将法和有法的聚合安立成宗法，那么就不单单是内道，而且有些精通因明的外道的这些论师，他在安立这个名称的时候，它也是将法和有法的聚合，然后安立成宗法的名称，取名为宗法名称，所以说这个是在一切智者面前圆满成立的这个并不需要一个怎么样一种实实在在的理由，有时候我们就会为什么要取这个名字，一定要把这个取名这个理由说出来，实际上有的时候取名了他没有什么理由的，不需要什么理由，所以说呢就大家刚开始都是这样取的，或者说是有的时候是一个人最初这样取，后面大家都这样用，有的时候大家集体创造一个名字而且最后大家这样用，反正就是说在这个取名字的时候把某个意义，然后取一个名字我们就定义这个叫真法。这个名称，这个事物就叫这个名字，所以就是一些智者面前说是这个原本就成立了，所以并不需要一再追问他到底是为什么这样安立是没必要的。

寅二（思维支分为假法）分三：一、立名之缘由；二、立名之必要；三、假法与实际不

符。

首先讲一个立名之缘由，总科判是思维支分为假法，所以说我们在观察的时候，也没有离开这样一种支分为假法这个意见安立的，那为什么要将思维支分为假法呢？

立名观待余相似，以及相属之理由。

立名的缘由就讲“立名观待余相似，以及相属之理由”。那么在立名的时候观待其他的理由，什么理由呢？相似和相属。首先是将这样一种支分安立成为假法的这个立名观待相似，观待相似作为理由，就是说一个法和另外一个法比较相同比较相似，所以将这个名称取为这个法的名称，那在此处打比喻的时候有黑色的鲜花呢，它的名称叫待见乌鸦，实际上我们知道乌鸦是一种动物，那么这个时候待见乌鸦所取名一种植物鲜花，但因为这个鲜花的形象和乌鸦的形象比较相同相似，所以将它的名称就取名为待见乌鸦，这方面就是通过相似作为理由然后取名，然后第二个相属作为理由，或由相观或相属，以这个作为理由。这个地方有四个安立的，第一个就是果取因名，就是将因的名字放在果上面去安立，这个也是很多很多的，

所以我们就说从这个方面知道取名的方式之后呢，只要我们在学习中观的时候，学其他佛法的时候，有很多把这样一个因的名字放在果的上面，把果的名字放在因的上面等等，这个方面有很多，所以知道这样涵义的时候，知道这样取名称的时候，有时候对我们理解其他意义是有所帮助，通达起来有所帮助。

首先第一个就是果取因名，打比喻讲的话就是日光说成太阳，这个里面太阳是因，日光是它的果，有的时候我们说日光，象这样安立的时候，就把日光说成太阳，太阳普照大地，实际上是日光照耀大地，而不是说太阳这个因跑到大地上面而普照的，不是这样的，所以日光是通过太阳发出来的，所以在取名的时候就将它的果取上了因的名字，因就是太阳，国就是日光，取名的时候就这样。

第二个就是因取果名，打比喻讲，将酒说成迷醉，实际上酒是因，通过喝酒会产生一种迷醉的果，就是这样的。但在这个时候，在一些世学当中呢，直接将酒说成迷醉了，所以它这个因就取了果名称，因就取了迷醉这个果的名称，这叫因取果名。

第三个是聚合的名称取在其中之一的事物上面，也可以理解支分体和整体的名称，那怎么样讲呢？打比喻讲焚焦布匹的一方说成焚焦布匹，实际上焚焦布匹应该是整体，在我们理解的时候，整个布匹被焚焦的时候这个叫整体，聚合，然后焚焦布匹的一方，只是烧了一个角，这匹布只是烧了一个角，但是我们讲的时候就说是焚焦布匹了，把这个烧了一角叫做布匹被焚焦了，所以它取的时候实际是支分的上面取了整体的名称，叫做聚合的名称取在其中的事物上面，实际上也是一个意思。

第四个方面，就是其中一个名称取在聚合的事物上面，也就是说整体取了支分的名称，或说其中一个支分取在聚合的事物上面，打比喻讲就说根识，根识是什么意思呢，根识实际就说整体的事物取了一个支分名称，比如说根识他是通过很多因缘具备的，也有根也有境作意，但并没有说是其他的名称，只是说根识，根识就是产生识的其中一个因，所以我们讲的时候，根识实际上就是把整体取在一个支分上面，其中一个名称取在聚合上面，这个聚合叫根识，那么把其中一个根的名称取在整

体上面，这叫作第四种取名方式，我们这个就是安立将支分安立成假名的理由就是这样安立的。

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

第 62 课

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！

下面开始辅导因明，因明当中现在在讲观自利比量品，现在主要是讲三相推理当中第一项宗法，对于宗法方面做一些详尽的观察。前面对于宗法有时候指法，有时候指有法，有的时候是聚合，如果说是聚合就是讲宗法的真名。然后将有法立为宗法，或者将法立为宗法，这个方面都是假名，他有一定的必要性的缘故它是个假名。

所以像这样讲到了真名安立的方式，还有分别的一些理由，现在正在讲第二个问题，思维实法与假法。现在讲第二个问题思维支分与

假法，思维支分与假法分了三个方面，安立假法的理由，还有安立这样名称的必要性，还有假法与实际不符合的情况，分了三个。

三个当中第一个已经讲完了，立名的理由，为什么安立成假名的根据讲完了，今天讲第二个立名之必要。

卯二（立名之必要）分二：一、法立名为所立之必要；二、有法立名为宗法之必要。

辰一、法立名为所立之必要；

法取所立之名称，相违之因妄执真，
为遣如此邪分别，或就组合而命名。

这个里面讲了两个根据，第一个根据主要是为了遮止有些人将相违的因妄执成真因的缘故，所以说将法安立成所立。然后第二个问题就是为了组合的必要，就是说为了这些词语的组合的必要性将法安立成所立。

这个里面难懂的主要是第一个问题，第一个问题就是讲为什么要将这样一种法安立成所立，而不直接讲它是法。虽然这个所立也是一种法，但是在安立宗法的时候，他把这样一种法安立成所立的原因就是这样的，所以颂词当

中讲法取所立之名称。法取所立比如在三相当中，声音是无常所作性故，这个方面就是讲第二个无常，无常方面就是讲它的法，按照前面讲有法是指它的声音，然后法就是讲它的无常，这个时候将这个无常安立成所立的名称，那么为什么有这样的根据呢？相违之因妄执真，为遣如此邪分别。为遣如此邪分别，就是有些人认为相违的因当中也有一些真因，他为了遣除这样的邪分别而安立的。

那么具体的怎么样理解呢？具体要理解我们可以这样观察，因为法它的范围比较广，在法当中也有同品法，有异品法，这个法都有的，我们在安立一个正确论式的时候，声音无常所作性故，这样一种正确的论式的时候，它的无常当中或者说所作当中，所作当中有它的同品法，因为有它的一切的所作和它的同品就是无常，这些方面的法都是相同。所以安立了之后，因为安立了同品的意义的缘故，就可以证明它是一种真因。

有些人通过颠倒的因、相违的因，比如说声音是常有所作性故，明显来看的时候就是一种相似因，相违的因，因为所作和常有绝对是

矛盾的，但是如果我们把无常安立成法的话，这个时候对对方来讲就有可能说把相违的因就安立成真因了。

为什么这样讲呢？因为在相违当中有它的同品，对相违来讲有它的同品。比如前面我们讲的声音是常有，然后是所作性故，那么在观察的时候这个常有的法他们的意思来讲也有因的同品，因的同品当中也有常有的法。为什么这样讲呢？因为这个法的定义有同品法、有异品法，虽然在柱子当中肯定我们观察的时候是无常，但是对他们来讲的话，因为常有是一种法的缘故，所以他的法当中虽然有异品存在，但是也可以同品存在，因为他的法的定义是比较广的一种定义。既然是比较广的定义，那么都是法的话，也可以有异品法也可以有同品法，如果有同品法的话，那么就可以依靠这个根据而安立它是真因。

所以他从这个方面讲的时候，声音是常有所作性故，这个方面是一种明显的相违，但是因为这个是我们的定义、概念就是把第二支安立成法，既然安立成法的时候，它就有它的同品，也可以有它的同品。既然可以有它的同品

的话，那么就可以将这个相违的论式安立成一种真因，就是这样一种联系。

如果我们从反方面讲，换一个角度来讲，我们现在不把这个第二支，就是不把这个法安立成法，安立成所立，如果安立成所立它的必要性就比较强了，为什么这样讲呢？因为前面讲法它的定义很宽，它可以有异品可以有同品，所以说在法当中可以有同品的缘故，它可以依靠这个根据而安立是真因。

下个方面我们把第二个安立成所立，不是说法了，我们单单说所立，所立的范围要比法的范围窄的多了，而且你这是个所立，是个所立的话它是个所衡量的对境，不是说它是一个法的缘故它可以有同品，从它的意义来讲的话法它可以有同品的，但是如果从所立的侧面来讲它就不一定有同品，必须要衡量了，这个时候所立必须要衡量。那么衡量的时候要通过什么来衡量呢？要通过因来衡量，你这个常有到底能不能够成为真实的所立呢，你真正的观点能不能真正的经得起衡量呢？必须要通过它的能立因，通过能立的因才能成立所立。

如果不是所立，那么后面第三支的能立就没办法对照了，所以说安立成所立的时候，必须要有能立的因来进行检验。所以从这个方面讲的时候，就不可能说相违的因就是真因了，为什么相违的因不是真因呢？因为常有它成所立，那么你这个所立到底能不能成立？你这个所立到底能不能成就呢？你必须要通过因来检验。

而如果不是安立成所立的名称，而是安立成法的名称，它的概念就比较含混了，所以法当中可以有同品，不通过检验也可以的。所以从这个方面讲的时候，他说我的这个推断是正确的，因为有同品的缘故，这个时候我们说你第二个安立成所立，无常也好、恒常也好安立成所立，你是不是真正能够成立呢？你必须要去检验，通过它的因去检验。

所以有这样的必要，为了遣除这样邪分别的缘故，所以说就把这样的法安立成所立，有这样的必要性。这个就是第一个原因。

第二个原因，或就组合而命名，就是在某个场合当中词语搭配的角度来命名的。这个方

面牵扯到梵文的一些语法方面，所以这个方面我们就知道第二个根据主要是通过有的必要性，为了组合词语来安立的。这个方面我们就没有多做分析，上师也没有多做分析，就是说从藏语、汉语的角度来看的时候，发现不了什么组合方面的问题，主要是从梵文方面有这样的问题。

主要就是第一个问题，第一个问题也不是完全确定的，只是按照我自己的想法，按照自己的思路来这样观察，这样安立，他是不是把法和所立这样区别开来，这样一种根据，就是按照自己的思路去观察的，但不一定就是这样正确。因为这方面我看了很长时间，确确实实从这个注释和上师讲记来讲都不是比较容易懂的，关键问题是不是把有法和法它们二者之间以什么根据安立成有法，为什么要起个有法的名称，而且法为什么起个法的名称，它之间的关系，这样分析完之后，把这个问题就可以比较清楚了解。

但是翻了很多注释，翻了其他很多注释，但实际上对于有法，见到了安立有法的因，有它的根据。在藏传因明学当中有个龙多活佛的

因明的注释，里面讲了什么叫有法呢？有法的意思是具有法，具有什么法呢？具有因和法。比如说柱子它安立成有法的根据，它具有因和法，柱子上具有因，柱子上也可以具有法。比如柱子具有无常的意义，他从这个方面叫具有法的意思。所以这个方面大概有一个根据，但是第二个为什么安立成法方面就不是非常清楚。

所以从这个方面观察的时候，从他的字句上，或者词语，或者他的思路方面看的时候，大概就是按照前面我讲的方式来做理解，就是按照这个方面做理解的，所以说不一定是正确的，只不过从这个方面做观察提供一个思路而已。

辰二（有法立名为宗法之必要）分二：一、真实必要；二、断除与未命名相同之观点。

首先讲第一个真实必要，什么真实必要呢？这个方面就将有法安立成宗法，这个也是一个安立假名的必要，这个大科判也是安立假名的必要，因为前面把法安立成所立了，这个时候将有法安立成宗法，按照真名来讲宗法应该是第一和第二，柱子和它的无常，柱子和无常、

有法和法二者之间安立成宗法，那么这个时候把有法就可以安立成宗法，把假名安立的必要是什么呢？分二，第一就是真实必要。

已一、真实必要；

若说有法具错事，若遮诸边延误时，
若说真名失声律，为轻易知故说宗。

在这个方面观察的时候有三个根据，三个根据来安立的时候就是说可以将有法安立成宗法。

第一个若说有法具错事，因为有法有其他的几个意义，比如说在这个注释当中讲所谓的有法的法第一个可以指预知事，预知法，这个方面可以指的。还有这个有法也可以指同品喻，也可以指异品喻，三个都叫做有法。

但是我们在说有法的时候，你能不能够确定说这个有法的时候就是一定指第一个预知法，但实际上这个时候我们要安立第一个预知法的时候，我们说有法，我们在说有法能不能一下子能够确定，就是说有法的时候肯定就是讲第一个，这个是不一定的，所以说若说有法具错事，有可能出现混乱的情况，而对于我们观察

法义会造成一定的混乱，会造成一定的错事。

所以从这个方面讲的时候，将有法安立成宗法。一说宗法的时候就可以避免其他的问题，就知道不是在说同品喻，也不是在说异品喻，他是在讲有事、所诤事，这个方面有这样第一个必要。

第二个必要，若遮诸边延误时，也可以理解成承接第一个问题，我们说这个方面会因为这个有法意义比较宽的缘故，说有法的时候会理解成其他法。如果有些人他在这个基础上说，实际上我们可以一个一个否定，这个有法他不是指同品当中的有法，也不是指异品当中的有法，这个方面有法就是指第一个预知事的有法。我们如果这样去分别不是就没有问题了吗？

第二个问题，第二个根据，若遮诸边，

如果我们要讲第一个有法，要成立是欲知事，一个一个要把其他的边遮除的话，延误时，这个就会延误一定的时间。所以从这个方面讲的。如果对方说延误一定的时间只要把问题能够讲清楚，延误一点时间也不存在。但这个时候观察的时候，实际上你通过一定的词语

能够节省时间，不必要的时间不浪费，这个完全也是可以的。所以虽然通过一个一个解释可以最后澄清这个问题，但是我们可以通过简略的语言讲的时候，就可以使用简略的语言，没有必要使用一大堆比较繁冗的语言去做解释的，所以这个方面就是为了遮止延误时间的过失的缘故，就将这样的有法安立成宗法。

第三个若说真名失声律，有些人说如果这样麻烦的话，还不如说它的真名了，它的真名是什么呢？注释当中也是讲过了，他讲欲知有法之法，欲知有法的法就是有法的真名，或者他的真名就是讲这个。

如果这样说了真名之后就会避免他这样一种过失了，这个时候实际上失声律，就会失声律，配搭起来就是不太合适，配搭起来就比较麻烦一点。

比如说这个方面讲宗法有同品，在说这句话的时候我们讲宗法实际上就是欲知事，第一个欲知有法它自己有没有同品，或者说有同品或者说没有同品，没有同品就是它的异品。本来很轻松就可以表达，很简练的方式就可以表

达，如果不说宗法，这个时候说欲知有法，欲知有法之法有无同品，这个方面就会失去语言组合的过失了，根本没办法很轻易的表达这个问题。

因此说如果说真名也有一定的问题，因此这个时候就把它的真名已经隐藏起来了，就不说这个有法它自己的真名，叫做欲知有法之法，欲知有法之法这个就是它自己的真名。然后把它隐藏起来之后，直接给它起个假名叫宗法，说宗法之后一方面很简便，一方面也可以遮除其他的问题，从这个方面就可以表达真正的意义，也可以节省很多时间，这个方面就是讲它的真实必要。

下面讲第二个必要，断除与未命名相同之观点。

已二、断除与未命名相同之观点；

谓宗有法皆等同。就共称言有差别。

对方提出一种反驳，对方说你前面讲把这个有法安立成宗法，说起来很方便的，但实际上能不能够遮止其他的分别念呢？这个还不一定的。为什么呢？即便是你安立了宗法的名称

他也会导致其他的众生理解成其他的意义。为什么呢？因为宗法和有法皆同等，皆同等的意思就是说都有很多其他的意义，命名之后也会引发其他的意义，没有命名还会引发其他的意义，所以说科判当中讲与未命名相同之观点。

现在把这个有法命名成宗法了，但实际上命名完之后还是会导致其他的问题，比如说这个宗法，宗法一方面我们可以这样理解成有法，但是宗法按照前面我们刚开始讲的颂词，有的时候将有法安立成宗法，有的时候将所立安立成宗法，有的时候将二者混合，聚合体安立成宗法。所以即便安立成宗法，会不会导致别人说宗法还是理解成所立呢？或者将这个宗法还是理解成二者的聚合呢？而根本不是按照你的思路把这个宗法安立成第一个欲知有法，会不会有这样的？

还有一个有法也是一样的，比如前面无间的颂词当中，这个有法有欲知有法，同品喻、异品喻的有法，所以说实际他也有很多意义，实际上安立的名称是不是也没办法做这些分别吧？

回答的时候这样回答，就共称言有差别，虽然意义上确实这样的，但是从世间共称，从世间大家约定俗成的这个侧面讲，世间共称的侧面来讲还是有差别的。就是一说宗法的时候大家就会想到这个就是欲知有法，这个就是所诤事，就会理解成这个。所以说宗法的时候就不会理解成其他的问题，这个叫做世间共称来讲的话，二者之间是有差别的。

下面主要是通过总结偈的方式来宣讲这样一种差别：

总结偈：

与法相属宗法名，即所诤事如具手，
与法相属有法名，不能确定如具首。

也是从这两个方面讲的，这一个颂词两大段的意义主要是表达一个什么意思呢？他是表达大家的一种习惯，虽然从道理上面可以这样去分析，但是从大家的习惯方面讲，从大家共称名言方面讲的时候，就是区别出差别了。

第一个与法相属的宗法的名称，这个方面也可以说宗法也是和这个法，从词句上面讲宗法两个字和他的法是相属的，或上师讲这个法

就是所立的法，和这个所立的法相属的宗法安立的名称，实际上我们在说和法相属的宗法的名称的时候就是指所诤事。

打比喻讲，犹如具手一样，这个具手就是很多动物都有具手的特征，比如人或者很多动物都有具手。但是在诗学当中一说具手的时候，大家马上理解成大象了，所以这个方面，这样一种宗法虽然和法相属，有可能理解成其他意义，就是说这个宗法有可能是所立，或者有可能是聚合，但是在用论式的时候，一说宗法的时候大家全理解成所诤事，这个方面就是大家的一种习惯，或者已经制定下来的这样一种习俗了。就好像很多动物都有手，但是一说具手这个词语的时候，大家就不理解成其他的，都理解成大象，就是这样一种意义了。

第二个与法相属有法名，不能够确定如具首。还有第二个方面，我们说这个有法在使用的时候不使用有法，而使用宗法，使用有法的时候能不能够确定它就是所诤事呢？这个有法也是和法相属的，也是和其他的法相属，和其他的法相属同样的一个道理，它也是和其他的法相属，但是我们一说有法的时候就不能够确

定他就是指所诤事了。

那么这个就是大家的习惯问题，怎么样呢？我们在观察这两句话的时候，第一个也是与法相属，第三句也是与法相属，都是与法相属这个是不变的，根据道理不变的。但是我们说与法相属的宗法，我们说的时候大家理解成所诤事，然后同样与法相属一说有法的时候，大家就没有马上理解成所诤事，所以说一说有法名称的时候，不能确定就是指所诤事而言的。

如具首，就是具有头，很多很多动物都具有头，这个方面就是相属，很多法相属，但是我们说具首的时候你能不能像前面一样马上理解成大象呢？没办法理解成大象。所以说一说具首的时候就没有只锁定大象的实物了，从这个角度还是说大家的共称的差别，从大家共称的差别有这样一种安立的习俗。因此说将有法安立成宗法，就安立成这样的假名，如是安立的必要性。

卯三、假法与实际不符；

法与有法非所立，彼等不具法相故。

在真正安立所立的时候，法也好、有法也

好都不是真正的所立，因为有些时候将有法和法都可以安立成所立的，但是这个地方讲的时候分开讲的话，法和有法二者之间真正能不能安立所立？前面我们说是一个假名，将法安立成所立是一种假名，这样一种假名和实际意义上符不符合呢？实际上根本不符合。

在有法上面安立所立也是不符合，然后在法上面安立所立名称也是不符合，就是这样的。那么为什么不符合呢？彼等不具法相故，彼等就是讲法和有法，不具法相就是不具有所立的法相，这上面不具有所立的法相，所以说不具有所立的法相我们说安立的时候假法和实际上不符。

那么为什么不符呢？要了知不符首先要看他所立的真实法相，所立的真实法相在注释当中他讲，无有已证已违而认定为所量，这个就是所立的法相。按照上师的解释有三个特点，第一个是无有已证，第二个是无有已违，第三个是要成为所量，这三个条件具备之后它才是个所立的法相。

第一个无有已证，意思就是说我们两者之

间都已经证明了这个问题了，已经完全已经证实完了，证实完之后我们再去证实它就成了没有必要了，这个方面就叫做无有已证。

无有已违，如果说已经现量相违了，我们也没有将它安立成所立的必要性，面前的火它是热的，我们说不是热的，像这样已经现量相违，现量相违之后这个叫做已违，那么这个也没有安立所立的必要性了，所以说无有已违，这方面是第二个。

第三个方面上师讲的话认定为所量，要把这样一种法认定成一种所衡量的对境，真正我们要衡量，就是说我们的观点不相同，你认为是恒常，我认为无常，像这样我们认定它是一个所衡量的对象，这个方面安立成所立的法相的。所以说这样所立的法相无有已证已违而认定为所衡量，这个是所立的法相。

了知了所立的法相之后，我们再回来看一下这个法和有法，二者之间具不具备法相呢？实际上这个方面的意思就是说将法和有法拆开的时候，每一个法上面都不具备，只有将二者混合起来的时候才能够叫真正的所立，这个叫

做实际情况，法和有法混在一起。

但前面我们安立所立的时候，好像就没有符合这个实情，我们就将无常这个方面或者法上面安立成所立了，这个方面不符合。但虽然不符合，前面有他的必要，我们说不符合你还安立呢？我们说虽然不符合但是有他的必要性，所以说前后我们一对照的时候，这些问题都可以解决了。

单单说一个法，比如说这个柱子，我们说这个柱子不是所立的，柱子不是一个真正的所立，所以说立论方、敌论方，二者之间都承许柱子，柱子方面都可以安立的，这方面并没有成一个真正的所衡量之处，所以柱子本身它不是一个所立法。

有法方面是这样，那么法呢？无常方面有什么衡量的呢？大家都认为有一个无常的东西存在的，都认为有一个无常的本体存在，所以说单单的无常也没办法作为所立。只有将二者混合起来，就是说柱子是无常，这个方面问题就出来了，对于柱子的问题也许我认为无常，对方认为是恒常的，这方面对于柱子并没有什

么共同的争论，但是对于这个柱子是否是无常的，这个方面有一种安立。所以说将柱子无常安立成所立法，只有这样混合起来的时候才能具备他真正的所立的法相。

但是这方面讲的时候，分开的有法和分开的法都不是真正的所立，根本的原因是根本不符合它法相的缘故，从这个角度说的。

下面讲第二个问题决定场合义之差别，就是对于宗法在决定场合上面的意义的时候怎么样观察的。

癸二、决定场合义之差别；

作衡量事欲知法，彼上成立即宗法。

前面对于所谓的宗法已经做了观察了，它的真名是怎么样安立的，然后它的假名，就是说有必要安立假名的时候是怎么样安立的，真名是它的法和有法混合的法叫宗法的真名。然后如果有必要的时候，就将欲知事安立成宗法，这个时候决定场合义的差别的时候又怎么安立的呢？

作衡量事欲知法，这个方面作为衡量事的欲知法，对于所衡量的事情上面的欲知法，比

如说这个柱子，这个柱子安立之后还有一个条件，彼上成立，彼上成立的意思就是说在欲知法上面要以因来成立，或者是现量的因，或者比量的因，成立完之后它才能成立一个真正的宗法。那么这个宗法才算是一个完整的宗法，宗法已经成立了。

也就是说柱子它是无常的，所作性故，我们说要真正在这个场合当中宗法意义要成立的话，我们要看所知法，作衡量的时候所知法本身和它的因，因要不然是现量因要不然是比量的因，因在欲知法上面是否成立？如果因在欲知法上面成立的话，我们就说第一相宗法已经圆满了，真正的宗法已经真正成立了。

比如说声音是无常所作性故，这方面就是从比量因，因为真正的无常我们从现量没办法见到的，所以通过比量因，通过所作性，我们说这个柱子是不是所作性的，观察的时候柱子就是所作性的，因为这个柱子是通过木匠一天一天劳动之后它就会成为柱子的本体，从这个方面我们就知道确确实实柱子是所作的。如果它的因在有法上面，在欲知法上面成立的时候，这个就叫第一相宗法成立。

前面我们说什么是宗法？这个时候在场合当中的时候，我们说宗法成就，三相推理当中第一相宗法成就，那么怎么样才能安立宗法成就？因在欲知法上面要成立的，这个是前面讲的比量。如果现量的话，上师也是通过烟的比喻，山上有火有烟故，这个烟是我们根识现量所取的，所以烟在山上可以成立的，这个方面他的宗法就已经成立了。

所以我们说决定场合义的差别，怎么样才说是宗法成就呢？这个方面就是因在他的欲知法上面去观察，没有违背之后就可以安立成真正的宗法成立了，这个方面是他的意义。

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

第 63 课

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！

下面开始辅导因明，因明当中现在在讲第十品观自利比量品，观自利比量，前面也是讲到了宗法，已经做了观察抉择。那么今天讲第二个问题：同品遍异品遍之观待事同品与违品。就是说三相当中呢，第一相是宗法，第二相就是同品周遍，第三相就是异品周遍。这个时候呢同品周遍异品周遍观待事呢是同品与违品，这个时候呢观察同品与违品之间的关系。

壬二（同品遍异品遍之观待事同品与违品）
分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除净论。

癸一（破他宗）分三：一、宣说对方观点；
二、破彼观点；三、断除遮破非理。

子一、宣说对方观点：

谓具不具所立法，乃是同品与异品。

思维二品直接违，复虑出现第三品，

有师不知量对境，分实反体而说明。

称实体法一异体，反体依于自反体。

那么在这两个颂词当中呢实际上已经讲到了对方的观点和对方的承许，首先对于这样一种同品和异品，对于所谓同品和异品，这个方面从科判当中讲他是同品遍异品遍的观待事，所以这方面首先安立他的同品、异品。那么同品和异品他的法相是怎么安立的呢？他们的法相就是具不具有所立法？也就是说如果是具有所立法的呢，就是同品。不具有所立法的就是异品，或者叫做违品。那么这个时候在上师讲记当中也是讲到，比如说声音无常，所作性故的时候呢，那么要通过所做的因来证成这样一种论事，就是要通过这样的观察，那么这样一种因在他的这样一种所立方面具不具有同品，如果，比如说他的这样一种所作和这一无常，

这一方面他都是同品法的存在。如果有的时候这样一种因具有所立法呢，这个叫做同品。那么因不具备所立法，这个叫做异品，比如说所作和它的常有，那么就是说这样一种异品法根本不具备他的自性，不具备所立法的缘故，所以就称之为同品和异品，从这个方面进行观察的。

还有第二个问题，思维二品直接违，复虑出现第三品。思维的时候呢，就同品和异品是应该是互相违背的，直接矛盾直接相违的。那如果是互不相违的话，那么就没办法安立真因。也就是什么是互不相违呢？互不相违的意思就是说又可以有同品又可以有异品，同品和异品同时可以出现呢互不相违。那么如果这样的的时候怎么样决定真因呢？没办法决定真因。声音无常所作性故呢，像这样一种真因我们说要证成的话我们必须安立他的同品，没有他的异品没有他的违品，那么如果这个时候就是说又有他的同品又有他的违品就互相不相违的方式存在的话，那我们怎么样确定他的真因呢？没有办法确定他的真因。所以说通过这样一种根据呢就安立必定是直接相违的，必定直接相违。

就是说是直接相违要不然就是同品要不然就是异品，就是这样一种，直接就是相违的。复虑出现第三品，但是，他们就进一步的担忧，担心会不会出现第三品，第三品是什么意思？第三品就是说又是常有的，又是无常的。或上师的讲记当中讲的又是非常又是非无常的，像这样的法。或者有讲的时候呢又是常有又是无常的，这个叫做第三品法。那么他们在确定就说是这个同品和违品直接相违的同时呢他就意想会不会出现第三品又是常有的又是无常的法的出现呢，他认为有可能出现这种情况，那么有可能出现这种情况，所以说复虑出现第三品。那么下面还可以通过进一步讲解。

有师不知量对境，分实反体而说明。那么他们为什么会有这样一种顾虑呢？所以说这个方面讲的时候呢因为就是对方他对于这个所谓的这个比量取外境的方式呢通过自相和义共相混合起来缘取的这一点呢根本没有了知，所以说我们实际上要取境的时候从比量取境声音是无常所作性故，那么在这样一种通过比量来取对境的时候呢，就通过这样一种自相和这样一种共相混合起来然后呢进行观察，开始就是说

缘取，对这个方面来说就是没有了达没有了知，所以说他就会顾虑出现第三品的时候，他为了避免这个问题，那么就怎么样安立呢？分实反体而说明。分实反体而说明的意思就是说，那为什么要分实体和反体来说明这个问题，因为他们已经决定了，决定什么呢？就决定二品是直接相违的。那么二品是绝对直接相违的，在一个论事当中，要么是同品，要么就是这个异品，这个方面的话如果说二者不是直接相违可以同时存在的话，那没办法安立真因，这是他自己的一个观点。还有他就是顾虑出现第三品，他觉得有可能出现第三品的这个非常非无常或者说又不是同品又不是异品的这个情况，那么就是说在这样的一个情况，下面他是分实体和反体来进行说明，不知道这个量的对境，就是说我们自己上师讲很多次，在这个通过取的时候，自相和共相混合一起，所以根本没有别别分开，单单通过自相实体方面安立的，然后单单是通过分别念方面安立的，这个方面没有的。没有通过实体和反体，单单分别念方面观察。那么对方就认为一个问题，就是实体和反体都是别别存在的，都是这样存在的。所以这样存

在的时候，他们就安立问题的时候，就叫实体和反体分开，然后开始宣讲。他是说明什么意思呢？他就是说第一个问题，我们在抉择的时候，就是在论式上面绝对是直接相违的。比如说，声音是无常所作性故，如果说这个方面我们是通过实体观察的时候，他就只有两品，就是在外境当中安立实体的方式，柱子和他的无常所做，都是通过实体的方式来安立的时候，那从这个角度来讲的时候，就只有两品，或者是他的同品或是违品，二者之间是没有矛盾的。那么出现第三品的情况下是哪些方面呢？是在反体的时候，在反体当中可以出现第三品。为什么可以出现第三品呢？因为这个是我们所观察的，就是实体方面来观察。如果我们在实体上面观察的话，按照对方的观点来讲，只能允许出现二品，只能出现两品，要么同品要么异品，所以在这个时候是不允许出现第三品的。如果出现第三品，那就没有办法决定的。所以唯有他自己，或是二品直接违，或是通过二品的决定这样法的情况，这是不矛盾的。这个时候出现第三品的情况，有可能出现，有可能出现在反体的情况，为什么呢？因为我们现在没

有观察反体。所以说，没有观察反体，他有可能是常有的，有可能是无常的。那像我们现在观察的这个法，比如说这个我们现在正在观察的法是实体法，那么绝对是决定的，要么同品，要么异品，那么就是说至于第三品的出现，有可能是出现在反体当中，为什么呢？我们还没有观察反体，在没有观察反体的时候，有可能是常有，有可能是无常，所以说这个第三品的问题，它在我们没有观察的东西上面可能具备。所以说他就是从这个方面来安立的。

那么反方面，就是安立反体的时候，他的论式就说是所说，因为是三相齐全之故，从这个方面从反体方面来安立，不是从实体，而是从他所作的反体。从所作的反体方面去安立的时候，他说这个时候，如果从反体方面安立这样一种论式的时候，绝对也是只有两品的，要么就是同品，要么就是异品，这是不可能出现第三品。又是同品，又是异品的同时，那么这个时候出现第三品，他就回到了实体，他就在实体上面成立。那么因为什么？因为实体这个时候并不是我们所观察境的缘故，所以说这个实体我们并没有观察，我们并没有观察的时候，

我们就不需要决定他是同品还是异品，他又可能是常有的，有可能是无常的，或有可能是同品或者异品，第三品可以成立的。所以说，他就从这个方面，实体和反体分开来进行宣讲。他认为这样没有过失的，“分实反体而说明”。

然后就说论式的时候，“称实体法一异体，反体依于自反体。”那么他在建立的时候，还是用三个方式，建立方式用这三个方式，就是说在实体法方面有一个，反体法方面有一个。那么，“称实体法一异体”，比如说，他就在实体法安立的时候，柱子无常所作性故，这个方面是一个实体方面安立的。那么一个实体方面安立的时候，就是一体的方式。那么因为这个时候，就说是所作、柱子、无常，应该是一个本体的，所以说实体法一体。然后异体呢？还有一个论式，彼山上有火有烟故，这个时候，就是他体，烟和火，可以说是不同形状，他体法，所以说，安立实体的时候，安立实体论式的时候，他的同体具备的，这个时候通过一异体的方式进行安立。“反体依于自反体”，如果通过反体的论式安立的时候，就只有依靠于自反体。只有安立于只有自反体一种，这样一

种所作因，所作是无常的因，因为是三相齐全的缘故，所以说，三相论式，推理的时候，都是按照自反体的方式进行观察的。就只有这一种，而且在这一种当中也是只有，只有同品或是违品的一种，不可能有第三品。这方面就是对方的观点，大家知道即可。

子二（破彼观点）分三：一、断定二品非理；二、分开实体反体建立非理；三、分别依于自反体建立非理。

那么这方面就对于他们断定二品的问题，还有分开实体反体建立的问题，还有就是依于自反体建立所有的都是非理的。

丑一、断定二品非理。

实体反体如何分，无法决定其二品，
二者所涉实反体，诸智者前见成立。

他们认为在实体上面安立决定二品，反体上面也是决定二品，所以说跟他们讲实体反体不管怎么分都没有办法决定同品和违品。

下面讲“二者所涉实反体，诸智者前见成立。”那么就是二者就是讲他的同品和异品，所涉实体和反体，诸智者前见成立的意思，就

是说是诸智者面前他也可以说在实体当中有这个同品和异品，反体当中有同品和异品，这个方面是在他们这里面也可以成立的。那也就是说如果符合实际情况的话，怎么样分同品异品，怎么在实体反体方面去分都可以，但实际上你们这样一种分类的方法就是说不应理，不应理的原因，就是说根本不符合真理。那么其他的智者是承认真理的，所以说如果你的这样一种分法是真理的话都可以成立，但实际上你这样的分法有错误的缘故，所以智者也没办法成立。

再进一步讲，“实体反体如何分，无法决定其二品，”意义是怎么样的呢？首先就是在这个实体方面，实体方面分的时候没办法决定其二品，那么在这个注释当中，他用一个论式，讲山上如火，有灰白色实体，在这个论式当中，我们就说怎么样？这个就是一个实体的论式，那么这个在实体的论式当中，你说是决定二品，我们说在论式当中就没办法体现了。为什么没办法体现呢？比如说这个地方建立了因就说是灰白色，灰白色实体之故，那么这个灰白色的实体，如果是同品的话，如果是他这个火的同品，那么如果是火的同品的话，那么这个灰白

的实体它的种类很多很多，有灰白色的烟，灰白色的物，还有上师说的灰白色的布匹等等，也都是灰白色的实体。那么这个灰白实体如果是火的同品的话，那么这些布也应该成了有火，然后这些气体应该成为有火等等，就具有这样一种过失了。因为灰白色的实体和他的火是同品个缘故，是同品的话那么这些灰白色的这些物品当中是同品的都应该有火存在，这个方面就说如果同品的话就有这方面的过失。那么如果不敢承认同品，是异品的话，那么如果说是灰白色的实体和火是异品，如果是异品，那么因为在灰白色的实体当中，包括了灰色的烟，包括灰白色的烟在内，那么就说是所有的灰白色的实体和火都是异品，都是异品的话那么这个灰白色的烟就不可能从火当中产生了，所以说烟中没有火，或者说是烟也不是从火中产生的这种过失。那么这个方面也没办法确定他异品。还有如果认为灰白色的实体当中，也有可能同品，有可能异品，分开宣讲，所谓的同品就是它的这个烟部分，所谓的异品就是他所谓的这些气体，还有这些部品的部分，所以说如果认为灰白色的实体当中有两品的可能性，

有三品存在的话，那么就撕毁断定两品的立宗了，因为这个时候我们是在使用一个实体的这个论式来说明这样一种，甚至上面具备这个同品异品，那么按照你们的论式来讲，如果在使用实体的论式的时候，他是不可能出现第三品的，要出现第三品，也只有观察实体的时候没观察到的反体当中去成立，但是这个时候你承许有了这样第三品，已经毁坏的自宗，这方面从实体方面观察，然后从反体当中观察也有问题。反体方面观察的话，所作是建立无常的真因来说，因为三项齐全之缘故就是这样的。那么如果这样的的时候，我们说这个地方的因就是三项齐全，那么三项齐全按照你的观点来讲，要么就是同品要么就是异品，所以说这个时候三项齐全，如果三项齐全的话，它是这个无常的因，这个方面就是说它是同品，那么就应该成什么问题？所有三项齐全都成了只能建立无常的因了，这个时候的三项齐全和他的这个无常因成同品的缘故。那么如果说三项齐全是异品，那么实际上说是三项齐全没办法建立，这个无常因是正确的因他就成了相似因，就这样一种过失。那么如果认为两种可能性的话，就

撕坏了自己的自宗了。在观察反体的时候只能允许有二品。如果有三品的可能性只有在实体的论式当中，这个时候如果承许在当中有可能出现第三品的话这个方面和自宗已经完全矛盾，所以说从这个角度来讲是无法确定的。认为真正确定有同品异品两品的话，通过这些论式观察的时候，都是没办法彻底确定的。

我们下面讲第二个问题。

丑二（分开实体反体建立非理）分四：一、若观察则非理；二、太过分；三、与安立相违；四、非阿闍黎之意趣。

寅一、若观察则非理：

若于外境行破立，量之对境不得知，
若于心前行破立，将成有无不定矣。

这个课判我们看到了是分开实体反体建立非理。这方面还是要放在他重点上面分开实体反体的建立，如果分开实体和反体的建立呢？实体上面去行破例的话，分开之后单单实体。那我们的意思就说实体和反体，或说他的自相和共相要混合起来才能作为一种比量，才能通过比量缘外境的。但对方认为实体和反体要分

开，必须分开这方面来讲，那么分开的时候就分开来讲的话，单单成自相外境当中行破立的话“量之对境不得知”，怎么样了知量的对境呢？就没办法了知量的对境，因为这必定是破和立，那在自相上怎么去破立呢？自相上自己是无法破立的，所以我们要说他的柱子是无常的，或要安立他柱子的无常，破斥他柱子的常有，这个方面实际上是要运用分别，我们要用自己的分别心去观察去破去立，那么单单自相上面唯一的实相上面，他有没有能力去破立呢？根本没办法去破的，所以从这方面讲的时候，量的对境通过你的观点就没办法得知了，没办法说无常就是正量，恒常就是非量，这方面就没办法所知。然后是“若于心前行破立，将成有无不定矣”，那么如果说单单靠反体心前去观察，心识面前去破立，根本不看待外境的自相法，也就是说我们在破立的时候根本没有将心识和外面真正的自相和合起来混在一起去观察，单单在心面前去破去立的话，“将成有无不定”，那么这个时候因为你的意识方面就超过的缘故，根本不需要看待外境当中他到底是实实在在存在还是不存在，那么单单是心

识面前破立的缘故呢，则将成有无不定，或者你确定有，或者你确定无，或者就不定，不定就是摸棱两可的状态，所以这方面就没办法得到一个量，到底是有还是没有都可以随着自己的分别心去观察去操纵，那实际上你能不能这样去观察操纵呢，要观察外境当中是不是真的存在这个自相，比如柱子是无常的所作性故，那实际上我们观察的时候，柱子当中无常的正量必须要观察柱子的本身，柱子本身自相方面是无常，然后分别心认定它，这个时候才可以安立一种观点。我们说柱子是恒常，这个有过失，我们也可以这样衡量，所以单单通过分别心就破变成有无不定的过失，那这方面就叫（如何观察之非理？ 19:31）。

寅二、太过分；

不许欲知为宗法，故看待事初成无，
 若不许初看待事，宗法法相实难立。
 初看待事定二品，其余二种看待事，
 决定有无同异遍，启齿而说亦极难。

第二个方面就是讲太过分，意思就说按照你们来讲的话，决定二品，如果说决定二品没

有第三品物质的话，这种观点是太过分的观点，为什么太过分呢？他这个三相当中第一相宗法将没办法安立的过失，这样就非常过分了，为什么太过分呢，因为对方不许欲知为宗法的缘故，那为什么对方不许欲知为宗法呢，这是他自己承许的。当然，对方不这样承许的，因为对方直接说宗法不存在就会犯很大过失，但是因为他们自己是确定这样一种同品异品，所以在确定同品异品的时候，只有两相可以安立的，那么作为第一相的观待事，这个所知法，不许欲知就是所知，那这样一种所知法是不是同品异品之外的第三品呢？如果承许第三品，那自宗决定二品相违了，那按他自己观点来讲的时候，这样一种欲知法必定是在同品异品这两品当中必须要承许的，那如果说必须要同品异品当中承许，没有第三法成在的话，那宗法就没办法安立了，所以从这方面讲就是不许欲知为宗法，不许欲知为宗法就是从这方面观察的。

“故观待事初成无”，所以第一相观待事宗法呢，最初就变得没有了。“若不许初观待事”，如果不承许最初观待事宗法的话，“宗法法相实难立”宗法自己的本体或宗法作为第一相法

相就难以安立了，所以主要还是讲他自己确定是两品，确定两相，那么确定是同品异品的话，在观待安立的时候不可能承许宗法变成第三品，他只有承许宗法就是这两品。所以如果就变成这两品的话，宗法就成了同品或异品，那宗法成了同品或异品的时候，宗法的本体跑哪里去了呢，宗法的本体永远无法安立了，所以从这方面观察的时候，对方观点只许二品的话，那么不许欲知为宗法就自然而然成立了。

“初观待事定二品，其余二种观待事，决定有无同异遍”，那这个方面讲的时候，就说初观待事定二品，那如果说是将初观待事，本来是宗法，这方面就讲初观待事，初观待事本来意义上就叫宗法，但此处也可以说对方因为他观点来讲（22:40？），所以这个方面名称改为初观也可以，那这个方面讲的时候初观是第二品，就说是承许第一观待事就是同品或者异品。

观待第二品的意思就说，在第一个本来是宗法上面通过它的二品的这个理论观察的时候，要不然就变成同品，要不然就变成异品，所以说叫做初观待事定二品，绝对就是这两品。那

么如果绝对是两品的话，其余二种观待事，那么其余二种观待事同品周遍和异品周遍，这两种就说观待事呢，决定无有，就说“决定有无同异遍”。那么“启齿而说亦极难”，那么其他的就说这样一种、两种的话，决定有的这样一种同品遍，决定无的这种异品遍，那么这个时候要启齿来宣讲也是极为困难，没办法讲的，没办法讲，因为第一支它必须要宗法成立了，但是第一支宗法就没成立。第一支的宗法就变成同品或异品了。那么就是说变成同品或异品之后的宗法就无，没办法寻找。如果宗法没办法寻找，那么第一相没成，那么第二相和第三相你的同品周遍、异品周遍你决定有的、或决定无的，这样一种同品周遍和异品周遍又怎么样能够宣讲的呢？如果你要宣讲必须是第一支宗法成立之后，再宣讲第二支同品遍、第三支异品遍。那这个时候第一支都没成立，那么第二支、第三支又如何成立呢？所以从这个方面观察的时候，“启齿而说亦极难”，所以这个方面太过分了。

如果就按照对方观点来讲，失毁宗法。如果宗法没有的话，其他的二相全部都失毁了。

“宗法二品若一体，亦以反体而区分，诸因皆堕真违中，不定之因岂可能？”那么如果对方他这样想，如果对方认为宗法二品是一体的，因为他没办法失毁自己的宗吗，没办法失去他自己的观点。所以说他要补救，补救的时候如果他这样补救，怎么补救呢？他认为，首先，这个前提，宗法和同品、异品就是一个本体，是一个本体的。但是，就是说在一个本体当中能不能分别所诤事和其他的这样一种安立同品异品周遍？它是可以的。为什么呢？“亦以反体而区分”。那么“亦以反体而区分”呢，虽然就说是这样一个宗法和就说是二品是一个本体，但是从它的这个因成立的角度来讲的话，从反体来讲，它因成立的角度来讲，就说它的因，在它的这个宗法方面，从他的所诤事上面安立的时候这个叫宗法。然后就是具不具有它的所立呢？就成了同品，具有所立成同品，不具有所立成违品。就这样，他认为还是可以成立的，虽然是一个本体的，但是呢从反体来讲，因在就说所诤事上面是否成立呢？这个方面就是可以安立是不是宗法。然后就是说从它的这个，就说是这个，它的这样一种同品，在所立

上面是不是具有呢？这方面同品，在所立上面有就说是同品，不具有的就是异品，它从这方面来安立的。

那么如果从这方面来安立的话，“诸因皆堕真违中，不定之因岂可能？”就这样的意思。那么这样意思就是说，如果这样安立的话，一切诸因呢，就变成两种了，本来因它有这样一种真因，还有很多这样一种相似因，但是它按照你的观点来讲呢，一切因就变成了两种，皆堕真和违。要么就变真因，要么就成了这个相违因，不定之因就没办法成立了。那么也就是说，如果按照对方的观点，假使说你的宗法第一支成立了，假如说你的宗法可以成立，但是呢，按照你的观点，一切万法只是二品的决定。

如果一切万法只是二品的决定的话，那么就会变成两种，那么如果这个因在所立上面具备了，它就成为了真因，就成了真因了，如果它的因在这个所立上面不具备就成了相违因。只能成为这两个，因为你的因是决定的，你的相是决定的，就是决定二品的缘故。决定二品的缘故，所以只能变成真因和只能变成相违因。

“不定之因岂可能？”，那么就是说除了这个之外，不定的因怎么样安立呢？不定的因就没办法安立，本来还讲应该有不定的因，但这个时候呢，只是有这样一种这个，就说只是有这样一种真因，或者只是有这样一种相违因了，不定的因就没办法成立。

所以说，本来这个方面讲的相违因啊，不定因啊，不成因，但是如果按照它的观点，顺着它的观点来讲，即便是你的宗法可以成立，那么就说这个这样第一个不成我们可以排除了，但是后面就是说这个相违因可以安立，因为你的一品可以安立你的相违因，但是不定因怎么安立呢？不定因就无法安立了，从这方面讲。那么就说是从另外一种方面来讲的时候呢，这样一种，就说这样一种同品和异品，那么是所诤事上面如果具备的话，那么就说所诤事上面如果成立就成了真因，所诤事上面如果不成立就成了相违因，除了这个之外，不定因也没办法安立。所以说呢，像这样观察的时候呢，太过的观点没办法安立的。

今天就讲到这里。

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

第 64 课

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！

下面辅导《量理宝藏论》，《量理宝藏论》当中现在讲第十品观自利比量，观自利比量实际上也是在广说如何使用三相推理，怎么样通过三相推理来确定正因，然后确定相似因这样一种殊胜的差别。

也就是说如果平时真正开始正规的辩论的话，那么不能够离开意义之外去随便讲，因为真正辩论的话有一些规矩必须要遵守，所以如果如果不懂得自利比量、他利比量的内容的话，真正要辩论最后很有可能成为一种争吵、成为一种争论了。

所以如果把这些法通达完之后，辩论就有一个轨道可循，一个规矩可循，所以说如果自他双方如果都能通达的话，那么在辩论当中就会产生一种实际的效果。

现在也在宣讲三相当中，第一相已经讲完了，就是宗法已经做观察了，现在在宣讲同品、异品，同品周遍、异品周遍，所观待事——同品、异品。

现在也是在破他方的观点，破他方的观点当中现在主要是对于他承许实体、反体的方式做观察。他有三个过失，前面两个已经讲完了，今天讲第三个过失——与安立相违。

寅三、与安立相违；

若许所知定二品，观待事三诚相违。

若许观待事亦二，观待彼因成二相。

这个看起来有两个解释的方式，第一个解释的方式上师的讲记当中是这样讲的，如果承许一切所知定为两品，定为同品和异品，而且同品和异品二者之间肯定是相违的，绝对是矛盾的。如果首先这样确定，然后观待事三诚相违，观待事就是讲能观待的因，直接解释成能

看待的因。所看待的法是两品，能看待的因安立成三个，这个就是直接相违的。

然后若许看待事亦二，如果你真正承许看待事是两个的话，所看待的事是两个的话，那么能看待的因，看待彼因应该也只能成二个，没有三个。这个解释能看待因的时候，上师是从似因的三个方面进行观察，三个似因在观察的时候，本来来讲应该有三种似因，但是如果你的所看待只有两品，只有同品、异品的话，从这个方面观察的时候，而且对方他承许所诤事是同品的时候，就是说所诤事如果成立的话就成同品，然后不具备就是异品。

所以从这方面观察的时候，第一个宗法不成，如果宗法没有的话，宗法没办法安立的话，那么在因方面去观察第一相的时候，他的宗法不成因就没有办法安立了，从这个角度来讲没办法安立了。

然后从另外一个角度来讲的时候，相违因还有不定因，这个方面虽然可以安立，但是如果真正你的宗法没有的话，那么以因在所诤事观察不成因的时候就无法确定，所以说从这个

方面就安立成观待彼因不成二相的意思。

然后从注释当中的意思来看的时候也可以这样理解，若许所知定二品，观待事三诚相违，对方他自己承许一切的所知决定是同品和异品这两个，就是说一个所了知的对境，所知的这个法绝对是要不然同品要不然异品。

然后这个方面观待是三，就是解释成因有三种，观待事是不行的，那就是矛盾的。这个地方的因就可以理解成他的能立，推理的因、根据。他的根据有三种观待事可以这样理解，第一种观待事就是宗法，第二种观待事是同品周遍，第三个观待事异品周遍，这方面都是因的三种，因有三种观待事。

也就是说你的所知只有两个，你的所知只有同品和异品，但是你的因有三种观待事这个方面是矛盾的，从这个方面讲观待事三诚相违。

然后若许观待事亦二，观待彼因成二相，如果按照你们的观点，如果你承许观待事只有两种的话，观待事只有两种的意思是怎么样的呢？比如前面讲的话，宗法，宗法实际上他已经安立成同品异品了，所以从这个角度来讲观

待事第一个宗法他就没有，如果你承许看待事只有两个的话，那么看待彼因成二相，看待所知的因也只能成二相了，没有说是因三相，因三相无法成立。

为什么因三相无法成立呢？因为第一相，看待他的因第一相宗法无法证实，宗法无法证实的原因是没有单独的宗法，你们自己承许看待事只有两个，同品和异品，和前面我们讲的一样，那么单独的宗法没有了。如果单独的宗法没有的话，那么所诤事如果不存在或者宗法不存在的话，那么因三相当中的第一相，你通过能立去在有法上面去观察的时候，这个就无需证实了，无需证实实际上第一相就根本没有，第一相没有之后那么就只剩下两相了，只具备同品周遍、异品周遍，只能这样观察。

但是这个方面只是从与所立相违，从意义上讲的时候，如果第一支宗法不成立的话，那么同品遍、异品遍根本不用讲了，肯定没有了。因为同品遍、异品遍要观察的话，必须要在第一个宗法成立之后才有一个观察的基础，如果第一相你的宗法都没有的话，那么根本不需要观察下去，这个就通过直接不成就可以安立成

似因了。所以这方面就是第二种，按照本论的注释应该是不是这样去观察的。

还有下面讲第四个问题，非阿闍黎之意趣，就是说你这样的安立方式不是阿闍黎的意趣，第四个问题是这样的。

寅四、非阿闍黎之意趣；

决定同品异品二，此阿闍黎不承许。

若随实体与反体，各自分开毁名言。

下面有四个问题，现在就是第四个，将实体、反体通过同品和异品的方式具备，或者实体上面具备同品、异品，反体方面具备一个同品、异品，然后把实体和反体分开去具备。实体上面如果观察实体的时候绝对是同品、异品，然后而且是直接相违的，在这个时候不可能有第三品出现，要出现第三品只能在反体上面。然后观察反体的时候，就分开观察反体的时候绝对只有同品、异品，然后不可能有第三品，第三品只可能在实体上面出现。

这个方面的观察不是阿闍黎法称论师的意趣，首先决定同品异品二，此阿闍黎不承许，这个是从第一个方面观察的。就是任何所知通

过一次论式在观察的时候只是有决定同品，只是有异品，而且是矛盾的，这方面安立的时候阿闍黎法称论师不承认的，为什么不承认呢？因为在《定量论》当中讲的很清楚，宗法不是同品、异品的任意一者，也就是说从这方面观察的时候，在同品、异品之外绝对有一个单独的宗法。

现在你自己将宗法也说是在同品方面怎么样安立，异品方面怎么样安立，这方面安立的时候不承许一个单独的宗法的话，这方面明显就和法称论师的意趣直接矛盾了，和《定量论》当中所讲的这个观点直接矛盾了，所以说如果一切所知只有决定同品、异品，不承许有一个和它真正不相同的宗法的话，这方面就不符合法称论师的意趣了。

然后若随实体与反体，各自分开毁名言，如果像你们的观点一样，跟随实体方面去分别，单单是从分开的实体上面去观察，然后反体方面去观察，如果各自分开的话就毁名言了。所谓的名言就是我们前面所讲的，真正你要去宣讲的时候就可以公开宣讲，但是要运用的时候绝对是要混合的，实体和反体绝对要混合。如

果你不混合把自相或者共相，或者实体和反体二者之间没有混合去运用，只是分开的，就是实体上面怎么怎么样，同品、异品，然后反体上面是怎么样，彻底将自相和分别心分开的话，这个绝对会毁坏名言的。

因为如果在实体上面，比如在柱子这个实体自相上面，柱子这上实体上面实际上我们也没有办法在自相方面去破立、去观察，怎么样同品、异品，它自相上面哪里有这样的差别呢？实际上没有这个差别的。或者我们真正要去取舍的时候，也没办法在自相上面去取舍，说柱子的时候实际上根本不是在说完全的自相，完全的自相说的时候柱子就会从嘴里出来，或者一说完之后这个柱子的自相就会毁灭了，然后我们取的时候就取到它的自相了，这个过失也会有的。

所以说从这个角度讲，没办法真实的去安立名言，比如我们在平时安立的时候说你给我打杯水，这个实际上已经将自相和共相或者实体反体混为一体在讲的，实际上我们脑海当中这个是共相、反体，然后说的时候单独的是自相，所以我这样耽著混为一体，对方也是耽著

混为一体，最后就可以达成共识，表达这个名言的，这方面完全是混为一体的。

单单从反体方面没办法的，单单是从遣余的反体心识面前去安立的话，根本不观待所谓的外境，那么你怎么样去做名言呢？怎么样去安立名言？根本无法安立的。所以单单的分别念面前也是没有办法安立的。

前面也是这样观察过的，这个第四个非阿闍黎意趣已经讲完了。

下面讲第三个问题，分别依于自反体建立非理，前面四个问题主要是实体和反体合起来观察的，这第三个科判是分别依自反体建立非理，着重是放在自反体方面去破斥。

丑三、分别依于自反体建立非理；

依自反体而建立，观察此理无实质。

单单是通过自反体而不混合实体，不混合自相不混合实体，单单以自反体来建立这样论式的话，建立这样的方式，那么根本观察此理无实质，没有一个真实安立的依据，没办法成立一个真实的推理。

下面讲到为什么单单通过自反体就没办法建立呢？因为此处他也是讲到了，讲到第一个不管是依什么方式，在建立的时候因和所立二者，要不然就是无二无别的，要不然就是各不相同的，就是依于非一非异的。这个地方观察的时候主要是前面一和他进行分别的，从这个方面观察，比如说建立一体的时候就是一种自性因，自性因观察的时候柱子无常所作性故，这个是一种自性因，因为这三个法都是一体的方式成立的，所以叫做自性因。通过它上面具有的所作来证明它本身的无常，所以这方面是一种自性。

那么自性因的时候，单单从反体吗？绝对不是单单从反体，实际上绝对要观待自相的柱子，或者生因等等，通过柱子和相续当中的反体混合在一起的时候，我们才可以确定柱子真正是无常的。

如果根本不观待外在的柱子的话，你怎么样去凭空观察一个不存在的东西呢？所以从这方面自反体没办法建立自性因的。

还有一个问题就是对于果因，对于果因方

面是非一的，是他体的方式，比如山上有火有烟之故，烟和火二者之间不应该说是一体的，应该说是他体的法，所以我们通过果因建立证成这样量的话，实际上也必须要观待外境当中的山或者火和烟，如果没有观待外境当中自相的法的话，单单是内心当中是无法确定的，没有办法确定。

所以说单单通过自反体建立的话，观察此理无实质，因此说从这方面观察的时候必定在运用名言的时候，观察名言证成名言的时候也必须要自相、共相或者实体、反体混为一体去运用，这个时候才是非常应理的。

下面讲第三个问题断除遮破非理，我们给他们发了过失之后，对方开始遮破我们给他们发的过失，现在断除他们的遮破问题。

子三、断除遮破非理：

谓若二品非直违，一切破立皆失毁。

破立非由二品为，定量相违相属证。

依因所立相属力，决定有无随存灭。

前两句就是对方的观点，对方的观点就是谓若二品非直违，一切破立皆失毁，他们的意

思就是说假如按照你们的观点同品和异品不是直接相违的话，那么一切破立都会失毁了。为什么他们会这样认为呢？因为前面我们对他们所谓的同品、异品的观点，还有同品、异品直接相违的观点，这方面做了观察实际上是不应理的，他们说如果你们不认为一切所知是同品、异品，而且不是直接相违的话，那么有过失，所以说通过给我们发一个过失，间接又能够证成他们的观点是正确的。

那么怎么样有过失呢？比如说通过遮破所破来证成所立，和通过所立成立来遮破所破，这方面破立的立论全部都会崩溃，没办法安立的。比如我们要成立所立，就是讲柱子无常所作性故，我们说这个所立就是无常，因为它有同品、异品，而且同品、异品是直接相违的缘故，所以我们遮破了它的违品，遮破了所破的恒常之后就可以将所作方面安立成无常，这方面所立就可以安立了，这方面就是遮破所破而安立的。

然后成立所立来遮破所破，这方面主要是同品方面，所作和无常方面是同品的，通过所作来成立所立法无常，无常成立之后实际上它

的违品没有，违品没有的缘故它所遮破的恒常就不会再存在了，这方面很应理的。

但是现在你们把同品、异品这个问题彻底否定了，否定完之后那么一切破立不都是失毁了吗？他就从这个方面观察的。

我们在回答的时候是这样的，或者断除他们非理的回答，是这样做了观察，破立非由二品为，所谓的破和立是不是像你们一样，单单是通过同品和异品来进行操作的呢？根本不是单单的一个同品和异品怎么样操作的，那么既然不是这样，那是怎么样的呢？定量相违相属证，也就是说我们真正要做破和立的时候，必须要有一个决定的量，通过决定量当中的相违和相属来证成，对方单单通过同品和异品就可以证成，我们说单单通过同品和异品证成的观点绝对是不合理的，所以说前面我们就给你们发了很多过失。

实际上自宗的意思是怎样呢？你必须要通过这个决定量，不管是现量也好还是比量也好，反正通过这个决定的量来说明它相违，通过它相属才能够证成，如果你没有一个决定量

在里面，单单通过同品、异品绝对无法证成的。

下面两句是这样讲的，依因所立相属力，决定有无随存灭，通过因和所立二者相属的力量或者相违的力量来决定有和无的随存随灭。就是说通过能立的因，比如说所作和它的所立的无常，二者是相属的能力可以决定和有是随存的。比如所作和无常通过正量观察完之后，是一种相属力，有了相属力之后就可以确定它是随存的，有这样一种随存。然后通过所立和因二者之间的相违就可以确定它是一种随灭的，它就是没有的，决定无，它是一种随灭的。

决定有无随存灭，必须要通过正量证成，没有通过正量相属和相违证成，单单通过同品和违品这么简单的方式是没办法证成的，所以有很多很多的过患，从这个方面给对方做了回答遮破。

癸二（立自宗）分三：一、分析同品异品；二、认识因之破立对立；三、遣余破立之详细分类。

子一（分析同品异品）分三：一、法相二、认识相同对境；三、遣除诤论。

丑一、法相；

法相还是在讲同品、异品，因为前面总的大科判当中是分析同品、异品，我们自己对于同品、异品的法相是如何安立的呢？

宗以所立之总法，相同不同乃二品。

本论注释首先介绍了同品遍和异品遍，然后再介绍同品和异品的法相，有这样的次第。自宗所安立的同品周遍和异品周遍这个方面是所观待，所观待的同品遍和异品遍是通过因和所立相属的力量进行安立的。

什么是同品周遍呢？比如无常、所立是随着所作的因而存在的，如果所作的因可以在无常的所立上面观察的时候，如果真正所作是无常上成立的话，这个叫同品周遍。然后异品周遍就是说它的所立一反之后，它的因就反了，也就是说如果所立是无常，无常反了之后，无常的反品是常有，无常一反变成了常有之后，它的能立的因要反，就是绝对非所作，所以这方面观察的时候就是这样的。

如果是所作周遍是无常的，然后如果恒常绝对是周遍非所作性，这方面就是同品周遍、

异品周遍的关系，首先对所观待的同品遍、异品遍作观察。

然后对于同品和异品二者之间的法相是如何安立的呢？这方面讲宗以所立之总法，相同不同乃二品，乃二品就是同品和异品它的法相。

此处讲的话，所谓的宗以所立之总法相同不同，宗和什么相同呢？这方面讲宗法它和对境相同，对境相同的意思就是讲同品的比喻，然后异品的比喻，这两种比喻。就是宗它有个相同的是什么呢？就和它的对境必须要相同。比如在论式当中他讲凡是声音均是无常所作之故犹如瓶子，在这个地方讲的时候宗法就是讲声音，对境就是讲瓶子，瓶子是它同品的比喻。

我们说宗法和对境相不相同呢？就是说安立相同的时候讲宗和对境相同与否，如果是相同它是和谁相同的呢？实际上就和所立的总法必须要相同。我们说柱子和瓶子或者这个论式当中讲声音和瓶子，声音和瓶子相同是什么样的根据相同？就是所立的总法必须要相同的，和本论式当中所立的总的法必须要相同，比如说这个地方讲声音和瓶子，它和总的法，总的

法在论式当中就是讲无常，瓶子和柱子都有共同的特性就是无常的，所以都有一个共同的特性无常，从这个方面讲的话它们二者是相同的，因此说在颂词当中讲宗以所立之总法相同，宗以所立之总法相同这个叫做同品，然后宗以所立的总法不同这个叫做异品，叫异品的时候和前面的理论观察下来的时候，那么异品又怎么样安立呢？比如宗法和对境不相同，和对境不相同的原因是因为所立和总法不相同的，就是这样的。

比如以无常的法退失了，异品来讲的话无常的法退失了，无常的法一退失之后就变成了常有的法，然后它的所立一退失就成了非所作性，这个时候我们说它的异品比喻必须也要马上变化，它变成了虚空，虚空和常有的法是一个同品，但是和无常法来讲它就成为了异品。这个时候我们说不同，什么不同呢？就是声音和虚空不同，声音和虚空不同安立成异品的原因是什么呢？就是因为综合它的对立和它所立的总法不相同，所立的总法就成了常有，从这个方面讲的时候绝对成了个异品。因此在安立同品、异品法相的时候，主要从这个角度，所

立的总法到底相不相同来安立来安立同品、异品的法相的。

丑二、认识相同对境：

相同对境之宗法，假立遣余非二者。

这个方面讲相同对境，相同对境是什么？相同对境在这个地方就是讲宗法，宗法就是讲相同对境，因为宗法和它的对境有一个相同的，所以说将宗法安立成相同的对境。比如在论式当中声音和瓶子叫做相同的对境，但这个地方讲能相同的就是宗法。

科判叫做认识相同对境，那么这个相同对境怎么样理解呢？颂词当中讲相同对境之宗法，实际上这个宗法就是讲相同对境，我们要认识宗法的时候怎么样方式来认定的呢？就是通过假立和遣余的方式来认定的，而不是通过非二者的方面来认定的。

假立就是安立个假名，这个假名的意思按照注释当中讲，这个假名的意思就是把所诤事安立成宗法，这个叫它的假名。因为它真正的真名应该是有法和法是它的真名，这个时候没有通过它的真名来安立，通过它的假名来安立，

就是通过它的所诤事方面来安立它的宗法。

遣余的意思按照注释来讲的话，主要不是自相来安立的，不是从自相方面安立它的相同对境的。通过遣余的方式将分别识面前的总相安立成宗法，所以假立遣余非二者，非二者的意思就是说不是通过它的真名来安立，也不是通过预知法的自相来安立的，而是通过它的假名来安立的，而是通过遣余的方式来安立所谓的相同对境，这个相同对立就是对宗法而言的，这个方面讲到了第二个意思。

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

第 65 课

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！

下面开始辅导因明，首先呢在讲第十品主要是在宣讲观自利比量，也就是说侧重在宣讲这个三相推理，三相推理呢前面已经讲了宗法，下面再宣讲同品周遍、异品周遍这样一种问题，现在在宣讲这个同品和异品当中观察，那么今天讲的问题呢就是这个第三个问题遣除争论这个地方。

丑三、遣除争论：

于此无有他说过，论典意趣亦仅此。

那么因为前面呢我们对于这样一种同品和

异品他的法相呢做了认定，那么对于他的法相做了认定之后呢实际上就是和所诤事相同的就是同品，和所诤事不同的就是这个违品。前面我们就讲了，当然了要建立这样与所诤事相同和所诤事不同的话他也是与所立的宗法相同的。那么所立的总法像这样观察的时候呢如果相同的话安立成根据啊，从他的根据安立成相同，然后不同的话就是反方面理解的。所以说他总的来讲的话就是和所诤事相同就是同品，和所诤事不同就成了异品。那么在讲的时候呢对方他就是发一个过失，对方发一个过失的原因就是说呢：刚才你们的观点来讲的话那么从他的所诤事来讲的话就成了违品了。那么所诤事肯定成违品，为什么成违品呢？因为你们刚前面说的与所诤事相同的成同品，但是就是说所诤事他自己没办法和自己相同的缘故呢所以说从这个角度来讲他的同品不可能有，然后如果说同品不可能有的话只有可能成异品，只能成违品，所以说按照你自己的这样一种观察方式观察下来的话和所诤事不同的就成违品，那么因为和所诤事不可能自己和自己相同，所以说只能成违品，他就从这个方面发了过失。

那么在这个回答了于此无有他说过，那么在这个方面就没有他说发了这个过失，为什么呢？因为这样一种与所诤事相同呢他主要是和同品比喻相同，同品比喻呢就是说柱子，它柱子是无常所作性故，然后呢犹如声音，犹如声音呢就是说这个他的同品喻和他的这样一个所诤事是相同的，那么就是说同品喻和所诤事在个方面安立这个相同，所以说可以安立同品，那么安立成同品的根据呢二者之间呢都是从这个所立的总法，所立的总法就是无常。所以说从这个方面观察的时候就是这样一种这个柱子和他的瓶子二者他相同呢，都是从无常的这个所立的总法来安立的。那么从这个方面可以安立他的这样一种相同，那么如果不同的话就反过来了，反过来的话比如说柱子和虚空，柱子和虚空这个时候就说异品，那么主要是说虚空和他的所诤事呢完全不同的，不同的根据呢也是因为他是恒常的缘故，因为是恒常，就是说常有的缘故非所作性，所以呢我们说虚空和他的柱子是异品的缘故啊，就说是异品，这个方面是不相同的缘故是异品，异品可以安立的，违品可以安立，那么安立的根据呢就是

因为他这个安立虚空的时候呢恒常的缘故非所作然后安立虚空一样。那么从这个角度就说安立柱子啊然后是恒常非所作性故犹如虚空，那么这个方面就说他的这个虚空和他的这个柱子就成了违品，就成了异品，然后就安立违品这样根据啊主要就是说所立的总法不相同。所立的总法就是说恒常的缘故，所以恒常就是他的不相同的主要的方式主要的方面，一个是他的柱子方面不是恒常，第二个虚空可以安立成假立恒常。从所以这个方面可以安立他的同品和异品，所以说，“于此无有他说过，论典意趣亦仅此。”那么，讲论典的时候就是讲法称论师和陈那论师的论典。那么就是说论典的意趣也仅仅是这样解释而已，就是这样解释的。所以说这个方面就是遣除诤论。

那么下面讲第二个问题，就是认识因之破立对境。因就是它的根据，三相当中的能立、能立的因。那么这个因它自己的立和破的对境是什么样的一种对境呢？实际上，这当中讲了，因的破立的对境是实体和反体。但是，它的破和立的对境是不是单独的实体和反体呢？实际上，因的破立对境并不是分开的实体和反体。

那就是说“误为一体”，这个方面就作为它的因的破立对境。“所谓实体即有实，遣余之外无反体，是故实体与反体，误为一体行破立。”那么在解释所谓“实体与反体，误为一体行破立”之前，首先确定一下实体和反体的概念。那么什么是它的实体呢？“所谓实体即有实”，那么所谓的实体就是有实法，有实法就是说只要有自己的自相的都称为这样一种有实。那么这样的有实都称为实体。那么长行在注释当中讲了，有些外道认为，所谓的这些有实法，单单是微尘聚集的，单单微尘聚集的法安立为有实。但是，上师讲记当中也是讲了，这个方面只是一个部分，单单这样安立可能是没办法周遍的，所以说，所谓的实体就是一切有实法，一切有自相法，一切有自相法都可以安立成实体法。这个方面就是实体即有实的意思。然后所谓的反体就是遣余之外无反体。遣余之外无反体，就是说一切的反体实际上就是遣余，那么除了遣余之外的这样的反体根本不存在。所以说这样的话，就是他通过这样的分别念面前遣余了这样的对境，遣余了这样的行境，就称之为反体，所以说所谓的反体就是遣余。

那么了知了所谓的实体和反体之后，然后我们再观察，因之破立对境是什么样的。“是故实体与反体，误为一体行破立。”那么实际上我们这个因的破立对境，实际上就将实体和反体误为一体，也就是说在单独的实体上面，这样的因也没有办法破立的。离开了实体单独的遣余面前，心识的反体面前也没有办法破立，只有将自体 and 反体误为一体的时候，这个因才能够行破立。比如柱子无常所作性故，所作性是个因，它真正要破和立的时候，它有没有办法离开实体和反体呢？实际上，单单在实体上面也没有办法去安立，前面根据也讲过，单单不观待柱子的有实，柱子是无常，如果不观待柱子这个有实，单单在分别念面前安立，也没有办法行破立。所以这个时候，我们因要行，要立的话，这个方面也必须要在实体与反体误为一体的方式。反方面要破的恒常也必须要从实体和反体误为一体的方式去破。所以这个方面认识因的所破的对境，主要也是要以实体与反体误为一体的方式来破的。

下面是第三个科判，遣余破立之详细分类。那么讲完了破立之后，我们就讲破立的详细分

类是怎么样安立的。“依于有实无实法，以三名义立二法。”那么这方面就说是有三种法，三种名义，第一种是有实，第二个是无实，第三类是有实无实的混合体也可以说，反正第三品法。那么所谓的有实的话，通过有实来安立名和意义。那么比如说，通过这个瓶子等可以安立这个法是存在的，有实的等等。然后通过这样无实法，通过这样的例子来讲，比如虚空啊、或者兔角、石女儿这一类，通过这样一种无实法可以安立这一类是无实，没办法起功用的这样。然后就是说还有这样第三品，第三品的话，就说是一种总的所知方面安立，就是总相。为什么这样讲呢？因为有实它的定义，比如瓶子等；无实有一个它的概念范围，比如兔角等，那么就说是无实无实二者同样都是所知，那么都是所知在这个所知当中，既有有实法也有无实法，所以这个就叫做第三品。第三品就叫做它的这样的一个总。总的所知方面讲的。那么在事相当中也是这样安立的，有实的这样的总，无实的总，那么，主要所谓有实的总，无实的总，这个总也可以安立成第三品。

那么此处主要是说在所知中讲一切万法的

意思，万法当中可以包括有实也可以包括无实，所以这样安立第三品就叫做所知。那么这方面已经确定了，然后确定之后，依靠有实通过这样有实的名和有实的义，然后无实的名和无实的义，所知的这样一种名义然后立二法，那么二法就是所谓这个立就是安立，二法就是讲两种因，第一个就是证成义理因，第二个证成名言因，那么我们要证成义理也好，要证成名言也好，通过这样一种三名义，那么通过这样一种有实无实三名义来证成这个义理和证成这个名言，所以说我们要通过遣余破立，那么怎么样通过遣余破立呢？这样义理是有还是没有，这样名称是有还是没有，不管是要证成这个无常的义理也好，还是要证成这样一种花白是黄牛这个名相也好，都是要依靠有实无实法这样的一种三名义来建立这样一种义理和名言，或者说要破它不存在他方面的这个义理和名言，反正就要通过遣余破立的时候从这个三方面去详细观待的。

癸三（除诤论）分二：一、遣除观察二方则不合理之诤；二、遣除观察因与所立则不合理之诤。

首先讲第一个问题：一、遣除观察二方则不合理之诤。对方老观点还是说实体和反体要分开来观察，对于前面自宗说实体反体必须混为一体来观察这个想不通，或者认为这个里面有过失。当然就是说因明论师互相辩论的话，并不是真正有想不通的地方，就是为了这样进一步辩论变得详细，把这个问题更加明显化。本来有很多问题都是比较搅在一起的，但是通过辩论之后，通过破他宗立他宗的方式，然后通过这样方式，然后另自宗的观点更加明显，有功德的让他突显出更有功德方面，有过失的让他突显出更有过失的方面，所以说这个方面是能够通过辩论可以方便后学者通达一个主题，因此说对方还是认为就是说实体反体必须要分开，所以说他就认为如果你不分开的话，观察二方的时候二方肯定成二品，那么在观察这样一种这个同品异品的时候绝对不合理，那么这个时候我们说没什么不合理的，通过这样辩论观察完之后那么绝对合理。我们就说将实体和反体合在一起没什么不合理之处。

谓烟因中灰白物，三相之因总所知，
观察同品异品摄，则已失毁量安立。

烟及三相二遣余，与灰白色及所知，
自相紧密相联系，反体联二故合理。

第一个颂词是他宗，第二个颂词是破他宗的观点。首先是看他宗的观点。“谓烟因中灰白物，三相之因总所知。”那么对方说如果按照我们的观点实体和反体分开观察可以成立同品和违品，而且二者互相矛盾，又可以将第三品安立在对方的上面，就是这个方面观察的。而你们现在认为实体和反体必须混在一起，也就说没有分开建立，没分开建立的时候这个有过失了，什么过失呢？那么就是说失毁量安立。比如说这个方面要建立山上有火，山上有火有灰白物质故，或者灰白实体的缘故，或者说这个方面是一个实体的这样一种论式。然后就是一个建立反体的论式，或者反体推理的时候，那么所做是无常真因，因三相齐全之故，这个方面就是一种反体论式，如果按你们的观点来讲，实体和反体没有分开混在一起，混在一起的时候首先我们看这个烟因中灰白物，观察同品异品的时候，这个方面就没办法安立了，为什么没办法安立呢？因为这个时候你们的实体和反体都已经混在一起了。

总方面也可以安立成第三品。那么此处主要是说在所知中讲一切万法的意思，万法当中可以包括有实也可以包括无实，所以这样安立第三品就叫做所知。那么这个方面已经确定了，然后确定之后，依靠有实通过这样有实的名和有实的义，然后无实的名和无实的义，所知的这样一种名义然后立二法，那么二法就是所谓这个立就是安立，二法就是讲两种因，第一个就是证成义理因，第二个证成名言因，那么我们要证成义理也好，要证成名言也好，通过这样一种三名义，那么通过这样一种有实无实三名义来证成这个义理和证成这个名言，所以说我们要通过遣余破立，那么怎么样通过遣余破立呢？这样义理是有还是没有，这样名称是有还是没有，不管是要证成这个无常的义理也好，还是要证成这样一种花白是黄牛这个名相也好，都是要依靠有实无实法这样的一种三名义来建立这样一种义理和名言，或者说要破它不存在他方面的这个义理和名言，反正就要通过遣余破立的时候从这个三方面去详细观待的。

癸三（除净论）分二：一、遣除观察二方则不合理之净；二、遣除观察因与所立则不合

理之诤。

首先讲第一个问题：一、遣除观察二方则不合理之诤。对方老观点还是说实体和反体要分开来观察，对于前面自宗说实体反体必须混为一体来观察这个想不通，或者认为这个里面有过失。当然就是说因明论师互相辩论的话，并不是真正有想不通的地方，就是为了这样进一步辩论变得详细，把这个问题更加明显化。本来有很多问题都是比较搅在一起的，但是通过辩论之后，通过破他宗立他宗的方式，然后通过这样方式，然后另自宗的观点更加明显，有功德的让他突显出更有功德方面，有过失的让他突显出更有过失的方面，所以说这个方面是能够通过辩论可以方便后学者通达一个主题，因此说对方还是认为就是说实体反体必须要分开，所以说他就认为如果你不分开的话，观察二方的时候二方肯定成二品，那么在观察这样一种这个同品异品的时候绝对不合理，那么这个时候我们说没什么不合理的，通过这样辩论观察完之后那么绝对合理。我们就说将实体和反体合在一起没什么不合理之处。

谓烟因中灰白物，三相之因总所知，

观察同品异品摄，则已失毁量安立。
烟及三相二遣余，与灰白色及所知，
自相紧密相联系，反体联二故合理。

第一个颂词是他宗，第二个颂词是破他宗的观点。首先是看他宗的观点。“谓烟因中灰白物，三相之因总所知。”那么对方说如果按照我们的观点实体和反体分开观察可以成立同品和违品，而且二者互相矛盾，又可以将第三品安立在对方的上面，就是这个方面观察的。而你们现在认为实体和反体必须混在一起，也就说没有分开建立，没分开建立的时候这个有过失了，什么过失呢？那么就是说失毁量安立。比如说这个方面要建立山上有火，山上有火有灰白物质故，或者灰白实体的缘故，或者说这个方面是一个实体的这样一种论式。然后就是一个建立反体的论式，或者反体推理的时候，那么所做是无常真因，因三相齐全之故，这个方面就是一种反体论式，如果按你们的观点来讲，实体和反体没有分开混在一起，混在一起的时候首先我们看这个烟因中灰白物，观察同品异品的时候，这个方面就没办法安立了，为什么没办法安立呢？因为这个时候你们的实体

和反体都已经混在一起了。混在一起的时候我们说，你这个灰白物是同品还是异品，或说有可能出现第三品在何处安立呢，那么这个灰白物你说是同品，如果是同品，那么所有灰白物，灰白的布等等，灰白的烟，灰白的气等等，它都可以说是火，都是从火中产生，都可以具备火的特性。那如果是异品的话，连它灰白的烟也不是从火中产生的，还有就是这个灰白物既不是烟也不是气体，这样一种三品在哪个地方摄呢，你放到哪个地方去观察呢，所以我们要在灰白物当中确定同品异品的时候，根本没办法确定的。如果没办法确定，那量就失毁了，你这样安立的量就失毁了，因为安立一个正量的话，必须要确定同品异品，而且要二者互相矛盾互相相违，也就是说灰白物就是指烟，确定就是指烟，就排除它不是其他气体等等，那么我们就可以安立。那第三品出现的时候，第三品可以出现，第三品出现就是在反体当中出现，但这个时候你把实体反体都搅混一起了，混在一起就没办法把第三品放在反体方面去观察，有这样一种根据，或是说同品异品观察的时候也无法安立的意思。同样道理在这方面就

叫“谓烟因中灰白物”，本来见火的这个因呢就是烟，所谓烟因，烟因当中我们就说，有时候直接说有烟故，有时候直接说有灰白实体的缘故，所以烟因中灰白物意思就是这样。那么这方面就是说，本来要成立这样一种灰白的实体就是指烟，通过前面观察同品异品所摄的时候，量就失毁了，还有就是“三相之因总所知”，前面从反体方面去观察的，那么所作是无常的真因三相齐全之故，那么这方面三相作为它的因，这是一种总所知，那观察同品异品摄的时候，也没办法观察，现在你们将实体和反体混在一起作取舍作破立，那这个时候三相齐全故，如果是建立无常的真因的话，如果这样三相齐全和无常是一种同品，是同品的缘故，那所有的三相推理都成了建立无常的因了，如果说这样一种三相之因是指同品异品的话，那异品的话实际是说无常的因成了相似因，还有就说这个三相之因有可能是第三品，有可能是第三品的缘故，这时候就没办法在实体上建立了，因为这个时候已经将实体反体混在一起了，所以说有可能出现的第三品往哪里放呢，从这个方面讲的时候也会失坏量安立，所以他

就认为实体反体必须分开来，分开来之后又可以确定同品异品，又可以将可能出现的第三品放在。要嘛实体放在反体上面，要嘛反体放在实体上面，现在你们将实体和反体混在一起就失毁量安立，对方观点是这样的。那下面我们回答“烟及三相二遣余，与灰白色及所知，自性紧密相联系”，自性紧密相联系的意思就说，我们首先可以确定同品异品，即便是实体反体混在一起做破立，也绝对可以确定实体和反体，然后出现了第三品呢，也可以确定。那怎么样安立的呢，就说烟的因和三相的因这两种遣余和这样一种灰白色所知自相紧密联系的缘故，所以根本不可能说没有同品和异品的过失。

失毁量安立的过失是根本没有的。为什么呢？因为我们这个灰白色啊，灰白色，我们在说这个灰白色的时候，我们说，这个灰白色并不是离开这个烟之外的灰白色。我们说这个灰白色就是讲烟和这个烟的知相呢，必须紧密联系的。如果这个灰白色，我们，呃，就说认定观察的时候，这个灰白色的物体就是指烟本身的话，所以说呢，它就是和这样一种，这个，它就是和这样一种火呢，它这个知相紧密联系

的。所以说呢，从这个方面就是建立了同品，而排除异品的。所以说呢，这个方面根本不可能说是，没办法确定同品异品的这个关系，这个是和知相紧密联系的时候不可能出现第三品的，绝对不可能出现第三品的。

还有就说是和它的这样一种三相。三相所知和知相也是紧密联系的，这个说我们的三相齐全呢，它主要也是建立无常真因，那么建立无常真因，从无常的真因方面观察的时候呢，和它紧密联系的。所以说呢，我们就说，只要三相，就说所做是无常真是因三相齐全之故。那么安立的时候我们没有脱离，我们四相反体放在一起的时候，没有脱下自相，这样一种这个所知，总而所知和它的这个三相，或者说和它的这样一种无常真因紧密联系的缘故呢，这个时候绝对只有同品，没有他品的，这个排除了。

然后你们认为的这样一种，这个，就说是，可能出现的第三品，可能出现的第三品那么怎么样确定呢？我们说是，这个时候呢要分开讲，分开讲。那么分开讲的时候呢，就说你这样一种所谓的这个第三品，那么是在境上面安立还

是心上面安立的？那么就说是，就说如果你们问，或者我们回答时候怎么回答呢，就说是安立第三品的时候就是在心识上面安立的。在我们纯粹的心识上面安立第三品是可以的，比如说这样一种这个灰白色，这个灰白色呢，当然我们可以理解成，我们也可以理解成这样一种，这个是烟的同品，也可以理解成这样一种，这个，就说是，不是这个烟的气体这样一种异品，也可以理解。

然后二者都没办法分割的，或者说又可以是，也可以是它这个的烟，也可以是它的气体，这样一种第三品在心面前呢，都可以安立，所以说这叫做“反体联二”。反体联二就是前面三局已经讲实际上呢，根本不可能有这个不确定同品异品的这样一种，这样一种问题。然后呢就说第三品怎么样呢？“反体联二”，就从反体的前提方面，或者从心识的反体方面时候呢联二，联二的时候呢，就这样一种灰白色，灰白色可以和同品联，可以和异品联，也可以说是，就说是有可能是同品有可能是异品。如果是在反体、在心识面前，我们怎么都可以联系，怎么都可以联系，但是如果是在知相上面，

这样这样灰白色和知相相联的时候呢，就肯定是建立同品遣余异品，不可能是第三品。那么如果在心面前安立的时候，心面前我们可以怎么样都可以安立，灰白色东西有可能是烟，有可能是气，有可能是二者都可以包括的。这方面不确定这种法也可以有的，所以说从这方面观察的时候，“反体联二故合理”，那么没有什么就说是合理的，所以说你对方认为呢，如果实体和反体混在一起没办法确定同品异品啊，或第三品没办法放置啊，这个方面的话呢就说是有过失，但是我们通过观察之后根本没有过失，通过这种方式做的观察，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

第 66 课

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！

下面辅导《因明》，《因明》当中现在讲第十品观自利比量，观自利比量当中今天讲第二个问题遣除观察因与所立则不合理之争。

子二（遣除观察因与所立则不合理之争）
分二：一、宣说辩论及其他回答不合理；二、
自宗之答复。

丑一、宣说辩论及其他回答不合理；

遣破法因之二品，四种辩论他答错。

这个方面有四种辩论，然后有四种回答，然后萨迦班智达最后否定，他答错，对于四种

辩论如何安立的，他人怎么回答的，然后萨迦班智达说他们的回答是错误的回答。

四种辩论是遣破法因这四种，所谓的遣，按照上师的解释当中，遣就是遮遣的意思，因在所立法之外成立的一种观点叫做遮遣。然后破就是遮破，上师解释这个因遮不遮破他的所立，或者对他的有法是否遮破的问题。

然后对于这样的法进行观察的，对于法方面观察是同品还是异品这方面的观察。还有第四个就是它的因对于总的，三相齐全总反体的因是怎么样安立的，是同品异品？所以就是四种辩论。

遣破法因之二品，二品就是都牵扯到了同品和异品，不管是无遮、非遮，还是后面的因方面的同品、异品等等，实际上都有二品。上师讲对方也是认为实体和反体必须要分开来建立，如果不分开建立的话有可能出现论式当中无法回避的过失，有四种辩论。

然后对于四种辩论其他论师回答是错的，萨迦班智达他也是否定的，在本注释当中提问题者、立论者他主要也是将空性方面安立成两

个，如果是空性的本体用无遮因就是可以了，无遮因建立它的本体。然后如果要建立无遮的名言的话，必须要用非遮。因为无遮的名言必定是要建立的，所以从这个方面讲的时候，使用的时候可以别别安立，然后无遮的因是怎么怎么样的，非遮的因怎么怎么样，然后别别安立之后他就将空性的本体安立成无遮，然后将空性的名称安立成非遮，他从这个方面来的。

所以萨迦班智达说，立论者也是把这个分开，回答者也是把这个分开回答，所以说总的错误就是在这个角度错，就是从这个方面观察的。

首先我们分析一下第一个所谓的遣除，所谓的遣除方面，因如果在所立有法之外的话，这个因就是根据推理，这样的根据如果在所立有法之外，空性是无遮，遮破所破以后不引他法之故的这个因，就成了自身所立名言以外的法。那么这个是什么意思呢？如果说这个因要在所立有法之外要成立的话，只有一种情况，什么样的呢？在它的无遮的名言上面成立，必须要在无遮的名言之外成立。

因为如果按照这个论式来讲的话，它的因呢，遮破所破之后不引他法之故，这个因在无遮的本身上面它可以存在的，如果说这样一种因要在所立法之外去证成、成立的话，那么怎么安立呢？只有所立有法安立成无遮名言。也就是说遮破所破以后不引他法之故这个因，它就成立了，在自身所立，就是无遮名言之外的法，它只有在名言，就是无遮空性的名言之外去证成、安立的，这个叫做因，如果在所立有法之外就是这样的。

因为无遮名言是所破法的缘故，为什么无遮名言是所破法呢？因为如果按照遮破所破以后不引他法的因来看的时候，无遮的名称它也成了所破法，因为符合它的条件，遮破所破不单单是对其他有实法要去安立所破，对于无遮的名言也是个所破，所以说最后从空性的本体来讲的时候，遮破所破不引他法的缘故，从这个角度来讲无遮的名言绝对就成所破法。

所以我们说要把这样的因安立在所立有法之外，就安立在自身所立无遮名言法这个法之外，这个什么意思呢？遮破所破以后不引他法，实际意义上不可能在无遮名言上面去直接安立

的，在无遮名言这个本体上面，这个自身所立上面不可能安立这个因，如果在无遮名言上面安立这个因的话，那么无遮的名言本身不可能成非遮了，不可能遮破之后又引出了，它应该成了个无遮，没有这样的名言。

所以他说这样的因成了自身所立无遮名言以外，这个方面无遮和无遮的名言，这是两个意义，无遮就是讲它的本体，空性的本体应该是无遮的，然后无遮的名称、名言应该是有的，它应该是非遮的法，所以说把这个综合起来看的时候，因如果是在所立法之外的话，那么不可能说是在其他的法，如果在空性的本体来讲这个因在无遮上面也安立。但是如果要在所立法之外安立的话，就是只有在所立无遮名言这个法之外安立，只有从这个方面别别成立了，因为无遮名言是所破法的缘故就是这样的。

如果这样倒是解决了个问题了，但是如果这样的话，如果这样承许，意思就是说这方面遮破所破之后不引他法之故这个因，它是在无遮名言之外去安立的，无遮名言之外去成立这个法，如果是这样的话，那么宗法无法成立。在回答这个论式当中，空性是无遮，遮破所破

以后不引他法之故，观待于无遮的名言来讲倒是成立了，确确实实在无遮名言之外这个因可以成立的，如果这样承许的时候，在本论式当中宗法就无法成立了，并且因也成了不存在同品遍，原因是因不能运用在所立有法上。

为什么因不能运用在所立有法上呢？这个前提就是说因如果在所立有法之外了。在这个论式当中的因是在所立有法之外，而不是在本论式上有的，所以在本论式上没有的缘故，空性有法，就是宗法无法证成的，因为它的因没有了，因在所立之外。

同品的也没有了，就是无遮的同品，遮破所破以后不引他法的这个同品也不会有，所以从这个角度来讲的时候，就出了两个问题，他的意思要分开别别建立的。

非遮的因是非遮，然后建立无遮名言，无遮的因只能建立它的异体，它们就别别分开。如果这方面你混起来的时候就无法安立了，比如说因如果在所立有法之外安立这个问题，如果是在本论式当中当然可以安立的，但如果要在所立有法之外成立，只有在自身所立无遮名

言，这个非遮法之外去成立的，它的本体应该是所立无遮名言之外的，而不是在它本体上存在的。

这个方面如果真正成立这一点的话，那么本论式当中的宗法，本论式当中的同品周遍都没有办法安立了，他就从这个方面证成这个是不合理的。然后如果因是所破以外的法，那么无遮的名言应成不是无遮，遮破所破以后引出他法之故中的因就成了自己有法之外的法。

还有这个问题接连出现的，还有什么问题呢？如果因是所破以外的法，那么这个方面我们说因我们可以知道了，这个因是什么？就是他的根据。那么所破法以外，这个所破法如何安立呢？这个所破法和前面的一句，因为无遮名言是所破法的缘故，这个方面的所破法应该理解成无遮的名言，那么如果因是在所破法以外，这个所破法就是指无遮名言，也就是说如果这个因是在无遮名言之外的话，那么在下面的论式当中又要出问题，出什么问题呢？无遮的名言，这第一句就是有法，有法就是无遮的名言，叫欲知事，这个无遮的名言实际上就是他的所破法。

后面遮破所破以后引出他法之故，如果这个因是在所破法以外的话，那么从这个角度讲的时候，在这个论式当中的因就成了自己的有法以外的法了。自己的有法在这个地方就叫做无遮的名言，所以如果因是所破以外的法的话，那么遮破所破以后引出他法之故，就在自己有法之外成立了。如果在自己的有法之外成立的话，如果这一点承认的话，那么宗法就没办法成立，无遮的名言这个宗法就无法成立，因为它的因是在它的有法之外成立的，而这个因不是在它的有法之上成立的。如果这样讲的时候，它的宗法无法证成了，宗法无法证成的话第一项不圆满，所以说他的原因就是因在有法上不成立的缘故，所以从这个方面观察的时候就是有这样一种过失。

然后对于这样的问题，对于因如果在所立有法之外成立引发的一系列问题，其他的论师这样回答的，他说因虽然在所立有法之外，像前面所分析的一样，因虽然在所立有法之外成立，但是不可能有没有同品周遍的过失，同品周遍的结局不可能有的。为什么这样讲呢？因为遮破所破以后不引出他法的这个因，这个因不

涉及无遮的名言的，无遮的名言不可能涉及这个因，如果遮破所破以后不引出他法这个因，如果涉及到了无遮的名言，那么无遮的名言本身就不会存在了，它就成无遮了。

但是对方的观点认为无遮的名言是非遮，它是个非遮法，它必定要建立的，遮破其他违品、所破之后它自己本身要建立的，所以说可能是无遮，是非遮。所以他的根据就是遮破所破以后不引他法这个因，在无遮的名言所立有法上面是不涉及没有的，但是这个因可以运用在无遮的本体上面。如果运用在无遮的本体，因就是恰如其分的因，而且同品也可以周遍了。

所以注释当中讲立论者他也是将无遮的名言认知为非遮，开始提问，然后回答者也是将无遮名言认为是非遮来讲行回答，所以说就引出这样的结果了。

就是说所谓的遮破所破之后，因在所立有法成立，虽然是在所立有法成立，但是我们前面讲这个所立有法成立可以在无遮名言之外成立的，但是如果在无遮的本体上面，它的因是可以存在的，所以从这方面就避免前面的过失。

那么既然避免前面过失之后，第二个问题，如果因是所破以外的法，他就不用回答了，这个时候就不用回答了，因为第一个问题已经解决了，第一个问题解决之后，因是所破以外的法等等这一系列的问题他就不用再回答了。

这个是第一个问题。

第二个问题，第二个辩论对方这样辩论，因如果否定所破的有法，还有假设因遮破所破的法，是两个，在注释当中、讲记当中还分了两个部分，因如果否定所破的有法，对于这些确定所破的有法的意义，或者假立因遮破所破法的这个意义不好理解。但是看上师们注释当中对于第二个辩论界定的时候，就是说因是不是要遮破所立，如果是这样的话比较稍微能够思考一下，怎么样思考呢？第一个因如果否定所破的有法，这个时候就把有法作为所破，那么它的因、它的根据对有法是不是要否定？第二个这个因对于所破或者所立的法是不是要遮破，从这方面观察的。

第一个因如果否定所破的有法的话，那么前面遮破所破以后不引出他法的因，就是遮破

自己的所立而成了破法的违品了。那么我们就看第一个因，前面有两个因，前面第一个因，空性是无遮，遮破所破以后不引他法之故，就是这样的论式，如果这个因它遮破有法的话，遮破所破以后不引他法之故，这个方面的因，有法就是空性，它把空性遮破，把空性遮破之后，然后虽然把它遮破了，但是不引出他法的因就遮破了自己的所立而成了破法的违品。

遮破了自己的所立是什么意思呢？前面的论式，空性是无遮，从他的论式看起来的时候，好像是一个建立，空性它是一个无遮的，但是如果你这个因否定了有法之后，证成遮破以后不引他法，不引他法和所立是无遮这方面就直接相违了。因为在论式当中好像是无遮引出来的一个承许，但是如果按照因遮破有法的话，那么遮破之后不引他法，那么最后这个无遮也没办法引出来，没办法引出来之后，好像遮破自己的所立了，成了破法的违品。

破法的违品，这个法字就可以理解成有法和法当中的第二支就是所立，那么就成了法的违品了，它的因和所立就成了相违，它的因和它的法，和无遮就成了违品了，就从这个方面

去观察的。

然后假设因遮破所破的法，如果因它遮破法的话，按照前面思考的方式，不一定是正确与否，反正按照上师的一个提示当中讲，它的因遮不遮破所立，这个时候我们说如果它的因遮破所立，那么把法作为所破，这个法字就是在这个论式当中应该是所立了，因为看待有法和法的时候，前面是有法下面是法，所以前面这个主要在有法上面去观察的，你的因破不破有法。

第二个方面你的因破不破法，破不破所立，如果假设因遮破所破法，那么前面遮破所破以后引出他法的因由于遮破自己的有法而成了破有法的违品。

看第二个论式，第二个论式无遮的名言应成不是无遮，遮破所破以后引出他法，他用的因就是这个因，遮破所破以后引出他法，就是这样的因。这个因遮不遮除他的所立呢，遮不遮除法呢？那么我们看论式当中的有法就是无遮的名言是有法，然后不是无遮就是他的所立或者他的法，这个方面的法不是无遮就是非遮

的意思，实际上就是非遮。

如果按照这个论式来看的时候，遮破所破以后引出他法，恰恰就是非遮的体相，所以在这个论式当中这个因如果遮除了所破法的话，那么前面这个因，前面遮破所破以后引出他法这个因，因为遮破了自己的有法而成了破有法的违品。

我们说直接没有遮破有法，为什么就是成了遮破有法呢？因为这个地方讲遮破所破以后引出他法，直接否定了非遮了。直接否定非遮之后，那么无遮的名言就作为有法了，所以说他把这样的因否定了他的法之后，实际上无遮的名言成了违品，无遮的名言应该非遮的。但是这个时候因遮破了非遮，遮破了非遮之后直接对有法方面成了违品。

这个方面讲的时候无遮的名言应该非遮的，无遮的名言应成不是无遮，就是说无遮的名言应该非遮，因为遮破所破之后引出他法的缘故，所以遮破所破之后引出他法，他直接把非遮遮破了，把这个法遮破之后然后实际上无遮的名言和非遮，就是不是非遮方面遮破之

后，无遮的名言就成了不是非遮，但实际上对方的观点无分别应该是有非遮，否则的话没办法安立名言。

他就从这方面讲了两个问题，这个方面就是对对方的辩论，因如果破所破的有法怎么样，从这方面辩论的。

然后下面讲，回答的时候如果按照前面那样回答没有总的无始，这个还没有真正去考虑清楚是怎么样的，不用说真实的意义，就是说在看的时候到底哪个方面去抓住他的要点去观察，没有懂得无始和遣除是哪个角度去安立的，这个是没有时间考虑的，因为今天一下午都在考虑这些问题，思考了很长时间之后，脑袋已经大了，对比较微细的事情就没有时间考虑，时间到了，所以这个问题对方怎么回答，然后我们怎么说他们没有懂得遣余的问题，这个方面连自己还没有说服，不要说真正的意义了。

第三个辩论，就是前面所讲到的遣破法因当中的第三个就是法，对法方面的二品。对方辩论说空性是无遮，无有所立法之故的论证，我们说空性是无遮的，为什么呢？无有所立法

之故，他就从这个方面论证。

论证的时候也是牵扯到同品、异品的问题，就是说所立的法，所立的法无遮的名言，如果是同品的话那么他同样成了抛弃所立法的法，这个方面讲是第一个。如果这个方面空性是无遮，无遮这个名言和他无有所立法之故，这方面如果是同品的话，也就是说无有所立法之故和无遮是同品的话，也成了抛弃所立法的法了，也抛弃了所立法的法。

为什么这样讲呢？所立法的法就是无遮，无遮的名言嘛，然后他的因是什么呢？因是无有所立法。那么一个是无遮的名言，他有建立的，一个方面无有所立法，所以这个方面如果是同品的话也成了抛弃他的所立法法，实际上因在他上面根本不成立的。一个是无遮的名言有，一个是无有所立法，就是没有否定了，根本没有所立的法，所以从这方面讲也是有抛弃所立法的法的过失。

假设是异品，那么因就成了不能运用在他上面，那么如果异品的话，无有所立的法和无遮是异品，如果是异品的话，异品的意思就是

说无遮的名言应该是非遮，他应该有建立的，但是他的因是无有所立法，所以如果是异品的话，因在所立上面就建立不了了。他的因无有所立，他的法的所立应该是一种建立，一个承许无遮的名言嘛。如果从这方面讲的时候，他的因就用不到上面去了，所以像这样就不存在同品遍，就有这样的过失。

对于这样的辩论，其他论师回答的时候，无遮的名言是异品，如果直接成为同品的话就有很多过失了，同品的话无有所立，就是前面所讲的一样，无有所立法和他的无遮的名言，无遮的名言就成了无有所立了，所以从这个方面讲的时候应该是异品，他认为应该是建立的。如果是异品的话，前面所发的过失这个因能不能用在他的上面呢？这样的话因虽然不能用在上面，无有所立法的因在异品建立或者有，这个方面就用不上了，没办法安立了。

但是不会成为无有同品遍，无有所立法这个同品他有没有周遍的呢？他可以周遍。为什么可以周遍呢？因为这个因是用在无遮的本体上面，如果不是用在无遮的名言，而是用在无遮的本体就很合适。无有所立法，如果他要建

立无遮的本体的话确实这个本体无有所立法。所以说他从这方面观察的时候他就分开了，把实体反体、无遮非遮分开去建立，把空性的意义和空性的名称分开建立，所以说这样观察的时候他就说没有这个过失，所以还是很清楚的，本注释当中讲的时候，问方也是将无遮名言作为非遮了，然后答方也是将无遮名言作为非遮了，所以他回答的时候也是分了这两个方面去回答，因可以在无遮的意义上面安立，无有所立法这个因和无遮名言二者来讲应该是异品，同品应该是他的意义，异品应该是他的名言，他就从这个方面去观察。下面有一段评述，实际上也是前面我们再再讲的问题，对前面三种辩论的评述。

然后第四种辩论，所作是建立声音无常的因，三相齐全之故。在这个论式当中，三相齐全的总的反体如果和他的所立同品的话，三相齐全如果是同品，如果三相齐全和所知法，建立声音无常的因如果是同品的话，那么成了一个过失，什么呢？所有的三相齐全的因全部都变成建立声音是无常的所知了，就从这个方面去观察的，所以这个方面有过失的。

然后如果他是异品的话，那么此推理成了三相不全，如果三相不齐全和建立声无常是一个异品不是同品，因为是同品有过失，所以三相成了建立声音无常的因了，其他的三相齐全建立其他因就不能成立。如果异体的话，这个因就成了相似因，前面我们大概分析过这个问题，所以讲相似因三相不全的缘故。

然后对于这个辩论其他论师这样回答的，他说是分开，分开的时候如果你是通过三相齐全的因来建立单单的所作，通过单单以所作来建立名言，就是单单以所作建立名言的意思就是说不是说在建立声音无常的名言，就是说所作是无常的因，是建立无常的真因。如果把把这个所作是建立名言的时候，这个三相齐全可以是同品的。

如果建立声音是无常的时候，所谓的三相齐全就成了异品，所谓的三相齐全分开的时候就成了异品了。没办法成同品，如果成同品的时候，所有的三相齐全的因都是建立声音无常的，所以说如果单单以所作因建立名言的时候，三相齐全是同品，同品也有了，如果你是要看待建立声音无常的所立的时候他就成了异品，

三相齐全就成了异品，不可能在上面去存在，如果在上面存在就有问题有过失。

所以他们就是这样分开开始建立的，但是萨迦班达的意思，这个也是没有真正懂得实际的意义，遣余的问题没有懂。

这个大概分析的，确确实实上师也没有怎么讲，我们看注释的时候看了很长时间，几个小时都在看，但实际上看过之后因为上师没讲的缘故，心里还是没有踏实，到底理解是正确还是不正确，推理是怎么样的没有一个准确的，没有一个真正的底数，只能说按照自己看了注释之后，还有对照上师重要的提示，然后对照起来看之后是不是能够这样理解。如果不是的话，放弃就可以了，或者有一点提示作用的话，那么打开一个思路也是可以的，不管怎么样反正讲到这些的时候，没有确定的答案。

丑二、自宗之答复：

无遮名言即无遮，总反三品故合理。

对方说无遮的名言是非遮，然后无遮的意义或者空性的意义，本体因为它是无遮的。但是自宗讲无遮的名言就是无遮，无遮的名称和

无遮的自体就是一个。前面我们建立黄牛他自己的意义和建立名称一样，实际意义上是一个的，没有别别分开两个法，实际上无遮的名言就是无遮的自体，在心面前可以这样安立的。

心面前安立的时候，实际上这个无遮的名言没有离开无遮的自体之外去单独的安立，如果无遮的名言在无遮意义之外单独安立的话，是没有合理性的。

所以我们讲的时候，无遮的名言就是无遮的自体，并不是除了无遮以外的他法，所以无遮的名言就是讲它的名称，然后并不是除了无遮以外，后面这个无遮就是它的意义它的自体，并不是除了无遮自体之外的他法去建立的。

这个地方讲因为由于因排除在所破法之外，并且因遮破所破法，这个意思可以这样理解，因为因是排除在所破法之外的，他并不是在所破法上面然后去怎么样，因为因是排除在所破法之外。然后这个因可以遮破所破法，所以从这方面观察的时候，通过这样的因可以证成，破除所破法之后可以证成无遮的自体。

然后在证成无遮的自体的时候，也可以在

上面安立，证成之后这个就是无遮的名言，无遮的名言通过排除所破之后也可以安立的。所以前面所讲的这些错综复杂的过失都应该是没有的。

然后总反三品故合理，就是说总的反三品，总的从反体方面讲，总反体就是在心识观前可以安立第三品，可以安立第三品物质，因为前面对方他害怕在实体当中如果安立二品的时候第三品怎么处理，或会不会出现非遮和无遮之外的法呢？实际上这个方面他们也担心的，实际上他们用了很多这样的论式。

现在我们讲实际上总的反体当中，对于因或者对于同品异品方面，或者是他意义或者他的名称，还有他的第三品物质在总的反体心识面前出现这个是合理的。前面我们建立灰白色的实体它也可以作为火的同品，也可以作为异品，就是气等，也可以说不确定的，这方面也可以建立，这方面在心识的总的方面可以安立，所以将实体、反体混为一体进行观察的话，没有任何过失。

下面是第三个科判安立彼等为观待事之理

由。

壬三、安立彼等为观待事之理由；

凡是安立为因者，悉皆依赖三种事，
真实任一事不齐，然识前许观待事。

在观察的时候，讲安立彼等为观待事的理由，首先凡是安立为因者，如果是真正的真因的话，要安立成真因悉皆依赖三种事，必须要依靠三种事来建立它的真因，建立真因的时候，宗法、同品周遍、异品周遍，这三种事情都必须观待必须都要齐全的，就是这样安立的。

在安立凡是真因要依赖三种事的时候，有可能出现一些情况是什么呢？真实任一事不齐，在真实的情况当中，三种观待事也有不齐全的时候，任意一种观待事有不齐全的时候。不齐全的时候会不会成为非因呢？会不会和前面的抵触呢？下面讲不会的。因为然后识前许观待事，因为真正心识面前承许观待事的缘故，所以说还是可以安立三种过失，这个方面也是观待遣余。

因为很多推理，就是说一切比量推理都是在心识面前进行推理的，所以说在实际情况当

中即便是有一种看待事不可能真正具备，但是还是可以成立真因，因为它在遣余面前可以成立的。比如上师在注释当中也讲过了，比如柱子无常所作性故，实际上从宗法方面可以成立，或者从宗法方面的因，所作性和它的柱子方面可以成立的。

然后同品周遍，如果所作性周遍是无常的，这个也可以成立的。然后在第三种看待事异品的时候，异品的时候不一定齐全，为什么异品的时候不一定齐全呢？异品的时候反过来，如果是恒常法周遍是非所作，然后还有同喻，同喻的时候没办法安立，犹如虚空等这方面的同喻。

所以在第三种看待事的时候，他的自性的法，就是说恒常不变的法，反过来异品遍的时候，恒常不变的法是没办法找齐的，找不到。然后非所作性的法找不到，然后异品喻，要证成恒常法的比喻也找不到的，虽然有的时候用虚空，但这个虚空也是一个假名。所以从这方面观察的时候，虽然在建立真因的时候三种看待事都要具备，但是在真实义当中如果有任一是不齐全的话，那么在心识面前可以成立，在

遣余识面前可以成立三种看待事，假立的时候这个恒常法我们可以假立的，然后非所作性可以假立，然后再假立一个异品的比喻虚空，这方面也是可以假立的。

所以这个方面看待事的理由就讲完了，然后下面是个总结偈。

为了能明了上述的所有意义而说总结偈。

总结偈：

于依遣余行破立，分开实体及反体，
二品辩过无妨害，精通量之对境故。

对于依遣余行破立是自宗，我们就是通过遣余来进行破和立的，在遣余识面前通过遣余识依靠正理来进行破和立。

然后分开实体及反体，二品辩过无妨害，就是对于对方，因明前派等，他们将实体和反体分开，分开之后然后说你的同品和异品没有办法安立，有这个辩论的过失，对依靠遣余心破立的宗派来讲的话应该是没有妨害的。为什么呢？精通量之对境故。因为遣余心破立的宗派他已经精通了量的对境，精通了量的对境实际上就是通过显现和假立汇合在一起的方式进

行破立已经精通了，精通之后不管你怎么样，反正在心识面前，在遣余识面前，你通过二品的辩论，发这些过失，都没办法真实安立妨害的。

这方面又突出了自宗的观点，应该将实体和反体混合在一起进行破立，这个非常合理。对方分开实体、反体破立不合理，然后对方认为如果实体、反体不分开有二品不周遍，不决定的过失，给我们辩论也是没办法妨害的，这个方面做了总结。

下面是第二个：

辛二（观待彼因之分类）分三：一、真因；二、相似因；三、彼等因之定数。

壬一（真因）分三：一、法相；二、事相；三、名相之分类。

癸一（法相）分二：一、认清法相；二、彼成为法相之理。

子一（认清法相）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

丑一、破他宗：

一相直至六相间，相似安立许他错。

在安立真正真因的法相的时候，内外道的一些观点，从一相安立到六相之间，都是相似安立，承许这些都是他宗错误的观点。大概介绍的时候首先是一相，一相就是七族派，七族派他认为真正的法相就是所谓其他不合理，他就是一个，一个条件。一个条件什么呢？就是说其他不合理，其他不合理好像认为还是有道理，但实际上观察的时候，上师讲记当中讲，实际上这个方面也是不合理的。为什么不合理呢？如果你真正不具备三相的话，你怎么样说其他不合理也是没办法安立的。如果真正具备了三相的话，你不说其他不合理这一相也是可以的，就是说如果三相具备的时候，肯定其他不合理了。所以从这个方面看待的时候，有太过于笼统的过失。所以他认为只是一相的话，没办法确定的。

还有安立两相的话，有些藏地的论师讲，所谓真因的法相是宗法和同品遍，这个是第一相，宗法和异品遍这个第二相，安立了两相，没有安立三相，宗法和同品周遍是第一，宗法和异品周遍是第二，所以就认为只有两相不需

要三相。但是按照后面的观点来讲，如果没有三相的话，没办法认知所立，有这个过失，而且前面也是对于这个问题尤其遮破的。

还有下面是安立四相的观点，吠陀派他是这样讲的，首先是一个前法，欲知法上存在是前法，这个相当于我们的宗法，然后同品上存在是余法，相当于我们的同品周遍。在异品上不存在是总未见，相当于我们的异品周遍。还要加一个条件，现量和教证无有妨害无有相违，这个方面是第四相。

上师在讲的时候，看起来和自宗的三相比较相同，但实际上观察的时候不相同的原因，他只是说欲知法上存在，但是自宗说宗法是在欲知法上必须要决定，单单存在不行要决定下来。还有同品方面存在，同品方面要决定下来，然后异品方面也要决定的。这方面不能够单单是存在、不存在，这个方面不行，必须要进行认定、决定，通过正理来安立叫决定。

然后如果三相成立之后你决定是符合现量，符合教证，如果你的三相不齐全的话，那么现量和教证这个方面也没办法真正安立它无有相

违的，从这个方面无有妨害、无有相违，这个方面也是无法安立的。

然后安立五相的话就是前面我们共称的三相上面加上各自决定和无有妨害的有境，这个是承许五相的观点。还有承许六相就是在三相的基础上还要加三个，第一个是五害的有境，然后是欲说法和心决定三相，这个上师讲是自在军他安立的六相的观点，然后后面也是让法称论师如果有不合理的地方也可以破斥。

下面有一个总的破，萨迦班智达一个总的破斥，注释当中有一个总的破斥。

也就是说如果不具备三相的话，一相、两相，如果不具备三相有没办法认知所立的过失，没办法证成所立的过失这个是有的。然后如果在三相之外又加上四相、五相、六相的话，没有必要。如果通过三相就能够确定的话，那么其他的四、五、六相，乃至于很多相，这个方面没有必要了，从总的方面进行了遮破。

这方面简略的讲到了破他宗的观点。

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

第 67 课

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！

现在辅导因明，下面我们讲第十品观自利比量品，现在在讲正因吧，正因现在在讲他的法相，然后有破他宗、立自宗、除诤论。前面讲破他宗已经讲完了，今天讲第二个立自宗。

丑二、立自宗：

宗法成立相属定，即因无误之法相。

那么对于这样的自宗，对于这样一种因的法相，因的法相是怎么安立的呢？上师讲义当中讲了三相齐全，三相齐全是因的法相，那么注释当中也讲了这个是适合于总的推理，可以

用这个三相齐全的。那么这此处呢萨迦班智达他安立的法相呢是宗法成立相属定，这句话呢就是讲因无误的法相，正确的法相，真正的正因，正确无误的法相是宗法成立相属定。

那么首先是这个宗法成立，宗法成立呢就是说这样一种因他在宗法上面必定要证成，声音是无常所作性故，这方面他所作性在声音上面肯定要证成的，这个方面是要成立。然后第二个呢是相属要确定，或者说是要确定关联，关联要确定，那么就是因和所立之间像这样的话之间必须要有关联的，要么就是同体相属的关系，或是彼生相属的关系，反正呢必须有一种相属，这种相属要确定。那么如果说相属不确定的话就无法安立他的法相，所以说安立的时候就宗法成立相属确定。那么当然就知道确定相属的时候，他就是随存随灭的关系，随存随灭的关系这里是很关键的，那么如果因在所立上面有的话，就叫随存，他肯定二者都有的。随灭，如果他的所立退失之后呢，他的这样一种因也退失了，所以叫随灭。那么我们就知道了这样相属当中就包括了这两个，如果说宗法也成立了，相属也确定了，那么这个绝对是一

个真正的因，无误的法相称作是他的法相。

讲完这个之后呢下面讲第三个除诤论。那么对于自宗安立的这样一种无误的法相呢就有些诤论，那么就遣除这些诤论。

丑三、除诤论：

二相及以同品遍，引出异品二过无。

第一个辩论就是二相，第二个就是同品遍引出异过，那么就是引出异品就是二过，二过就是发了两个过失，发两个过失呢第一个应该成两相的过失，第二个呢就是同品遍引出异品的这样一种过失。那么就“无”呢就是说实际意义上按照正面观察呢绝对是远离这两种过失的，不可能有这两种过失。

首先是二相的过失，如果前面我们说宗法成立相属定，那么看起来的时候呢第一相就是宗法成立，第二个呢是要确定关联，那么就是只有这两相，那么只有这两相就有过失的，为什么有过失呢？因为前面在破他宗的时候就说一相两相呢都有过少的过失，那么四五六相呢有过多的过失，那么只有三相才是不多不少的正因。那么现在呢你自己承许一个总法成立一

个是关联确定，那不就成了两相了吗？成了两相的话就自己破了自己的观点了，所以从这个方面讲的话是应该不能成立的。那么我们就说这个过失是没有的，那为什么这个过失是没有的呢？我们说这样一种相属确定的时候呢实际上已经包括了同品和异品，同品周遍、异品周遍都已经包括了。那么就是说在这个同品上面他有他的法，然后就是相属，然后如果同品上面没有话，异品上面肯定要遮破，实际上我们在这个相属确定当中呢他绝对是有关联的。如果说没有在同品上面建立没有在异品上面遮破，这两个关系如果没有确定的话就不叫关联，所以说我们说的关联确定呢实际上已经肯定在同品上面有，肯定在异品上面无，这个方面才是一种真正的关联，所以说我们在讲关联的时候呢这个里面是包括了相属的，包括了相属实际上我们就说宗法和同品、异品实际上就是三相，三相的话就不多不少了，这个方面我们是已经确定的。

然后所谓的同品遍引出异品呢这种过失是这样讲的，对方说一般的同品是错乱的，那么就是说作为特殊的同品遍呢包括异品遍，这是

什么意思呢？上师也没有怎么讲这个意思，但跟着理解的时候呢，就是一般的，一般的同品遍是错乱的，理解成一般和特殊。那么在一般情况下错乱是怎么样理解呢？错乱没有办法真正去安立观点，我们可以这样去理解错乱的意思，就说是存在有同品的时候不可能有异品，二者之间不可能是绝对有的，不能说绝对有同品，绝对有异品，所以说这个方面叫做一般的同品遍。一般的情况下，同品遍是互相错乱的。所以说不可能在这样一种相属当中，同品当中去引出一个异品的。你说同品遍当中引出一个异品，那么一般的同品是错乱的缘故，所以，在一般的同品遍，这样的前提下面，不可能安立说同品遍当中引出异品这样一种安立，在同品当中包括异品是安立不了的。那么如果是特殊同品同品周遍，在特殊的同品周遍当中它包括了异品周遍，所以说这个方面成一体了。那么同品周遍和异品周遍成一体，也没有办法安立所谓引不引出的问题。所以说如果是一般的话，没有办法引出，如果是特殊的话，已经包含了。已经包含了，那二者成为一体了，成了一体之后还是有过失，还是要承认二相的过失。所以

从这个方面来讲的时候，如果你自己承许通过同品遍引出异品遍的话，我们说没办法引出，一般的同品引不出，如果是特殊的同品已经包含了，也不需要引出。所以从这个方面观察的时候就显得不合理的。

那么我们说实际上，上师在讲记当中也是讲过了，如果真正来讲的时候，同品周遍，特殊同品周遍当中，它可以包括异品周遍，那么是有间接联系的。那么怎么样一种间接联系呢？实际上就是说我们在观察所谓同品的时候，如果说存在同品，那反过来的时候，就说异品不存在，遮除异品，这个方面叫做从反体方面去观察的。虽然他们二者之间可以说是一体的，可以说是一个本体当中，但是如果从反体方面讲的时候，同品周遍是这样安立的，异品周遍是退失之后从反方面去观察，从我们遣余识面前，或从我们这样一种心上面安立的时候，反过来异品也是有错误的，所以这个方面就叫做同品遍引出异品遍的过失。所以说我们的观点没有上述的所谓二相的过失，通过同品遍引出异品遍的过失，这两种过失，应该说都是没有的。

下面讲第二个问题。就是说，彼成为法相之彼。这样一种，我们说成为法相，诸法成为相属，它能够成为法相的这样一种道理，肯定是能够成立的。肯定能成立，那就是说“可定非因怀疑故。决定是因能了故。于此无有他说过。”从这个方面安立的。那么首先就是对方就问我们，所谓的真因到底是三相已经决定了还是说三相可以决定？就是说我们这方面已成为法相的缘故，已经成为法相，还是讲真因它自己这样一种法相，那么真因自己的法相是已经决定了安立成了法相？还是说仅仅可以决定安立成法相？从这个方面讲的。

那么我们说可定非因怀疑，或者说不是可以说从决定的，我们不是从三相可以决定安立成它的真因，为什么呢？所谓的可以决定还是一个非因。为什么是非因呢？他还有怀疑，只是说以后可以决定，那么以后可以决定，对现在行持来讲，他没有办法遣除怀疑了。没有办法遣除怀疑，如果说可以决定这个方面讲，他是非因，因为他还有怀疑的缘故。如果还有怀疑没有生起没有遣除疑惑然后生起定解的话，不算是一个真正的真因。有些是比量，从比量

侧面来讲可以看出真因。所以我们就说三相已经决定了，三相已经决定了，安立它是真因的法相，是这样的。

那么就是说“决定是因能了故”，这个方面就是讲首先排除可定非因怀疑故，然后说决定，决定的话不是可定，决定是三相决定的。为什么三相决定呢？是因，它是真因，为什么？能了故。就说是将它安立为因，因为是能了的缘故。为什么安立能了呢？因为这样一种能够了知所立，那么通过这样真因，可以了知所立的缘故，所以说，将已经决定安立成它的真因法相或者安立成为它的法相的道理。安立成为它的法相的道理就是这样的。

那么“于此无有他说过”，实际上是间接遮破对方的观点，在颂词当中不明显，但是在注释当中，对方按照我们这个决定是因这个问题发一个过失，发一个过失我们说没有他说过。他所说的那个过失是没有的，下面可以分析。那么在注释上也讲对治方式不会招致。这个方面就是讲对方给我们发的这个过失。那么对方给我们发什么过失呢？就是说在三相没有决定之前，不是因，对它生起执着为因的心，应成

将非因执为因，这种过失。

对照上师的讲义这个比较明显，比较明显的意思就是说，如果在三相没有决定之前呢？他们不提到两个问题，一个是三相已经决定还是没有决定？已经决定还是可以决定？如果这个可以决定就是没有决定。那么如果这个三相没有决定之前，不是真因这个不用怀疑了，这个首先这个问题。然后第二种的话，即便你三相已经决定了，还不是真因，这个就后面这一句，对它执著生起为因，就是指后面我们的答复，我们的答复是三相已经决定这一点。三相决定这一点就是真因，但是对他生起执着为因的心，将非因执着为因，对方就说即便是三相决定这个也不是真因，只不过说生起执着为因的心，三相决定执着为因的心，应该成了将非因执着为因，实际上还不是真因，还是将这个非因执着为真因。从这个方面讲的话，就有这样一种过失，有种过失的话，我们在回答的时候，就实际上“于此无有他说过”的意思，我们在观察的时候，山上有火有烟之故，这个方面就通过这个烟来做因，还有一个就是声音是无心故，把所作做因，那么这个时候对方什么

意思呢？这个三相决定，三相决定是因那么即便说三相绝对是真因，但还是将非因执着为因的原因呢？这个三相决定实际上还是没有决定，只不过是你说的时候，实际上说的时候三相决定是真因，但实际上这个三相决定到底有没有考证过呢？有没有证成过呢？没有证成，既然没有证成的话，那么单单说三相决定是真因，那么这个真因还是将非因执着为真因的。那么我们在回答的时候，没有把所谓的这样一种三相决定执着而产生真因的心，那么怎么样执著的呢？执着这方面讲的时候，因为我们承认所安立为因的体是由烟所做本宗执着为因的心，而并不是由因的法相三相决定中生起的，这方面我们可以这样去考虑。上师在讲记中也是这样讲的，实际上我们在执着真因的时候，因的法相三相决定，三相决定我们说这个是真因吗？认为他是执着真因的心吗？还是其他，我们说没有，我们是将烟和所做生起执着为因的心。我们执着的不是三相决定，我们执着的就是这样一种烟和所做。山上有火有烟之故，那么我们实际上我们执着就是这个烟，然后烟在他的这个宗法，然后同品异品之后，我们说这个把

它论式当中，这个因和他的三相合起来观察之后，我们执着这个是真因，并不是由因的法相中决定生起的，然后我们执着他是真因的心，并不是通过因的法相是三项决定，我们单单决定三相决定是真因了，前面说过是有的，但是我们现在所认为的这个它是一种真因，而且我们执着他是真因的话，就是将烟和他的这个三相或者所做的三相，这个方面执着他是一个真因的心。所以从这边观察的时候，根本没有对方所说的过失，这个就叫“于此无有他说过”。

下面是第二个事相，就是这个因的事相：

癸二（事相）分二：一、破他宗不合理之部分；二、安立离诤之自宗。

子一、破他宗不合理之部分：

有者承许所诤事，所差别法因事相。

非有否定依诤事，而是我等无诤议。

别有否定无同遍，所立之法与其同。

那么在颂词当中就讲“有者”，有些论师承许所诤事，所差别法因事相。他们自己承许这个因的事相是什么？因的事相就是所诤事，可以说所差别法，然后安立在因上面，这个叫

做因事项。比如说什么叫做所诤事所差别法呢？山上有火，然后有烟之故，在这个论事当中的这样所差别，所诤事做为所差别，这个方面就是讲山了，山和他因就是他的烟，所诤事做有所差别法来界定它的烟是什么烟呢？山上的烟，那么这个山上烟就成了这个方面因的事相，因的事相就是他的所诤事和他的因合起来，把这个所诤事作为所差别法，然后说是安立它的这种因，放在它的因上面，所以说这个这方面合起来的观点叫因的事相。他们认为这种真因的事相是什么呢？真因的事相就是所诤事所差别法。那么将所诤事作为所差别法，然后这样安立，就叫做因的事相，比如在注释当中讲山上的烟，声音的所作，就说这方面山上是所诤事，声音也是所诤事，后面这个烟是因，所作也是因，所以说因的事相是什么，山上的烟作为新的事相，声音所作作为事相，把所诤事和它的因连起来之后就说这个是因的事相，然后下面我们观察的时候，以这样观察所诤事作为所差别法是非有否定和别有否定，如果是非有否定，议诤事而是我等无诤议，那如果是非有否定，否定非有，而是我等无诤议，我们也是这样承

许的，这方面是没有什么争议的。那没有这样诤议是什么意思呢，就是没有加别有否定，只是说非有否定，就相当于后面我们讲遣余这样一种概念了，就说如果没有加别有否定，它就是不同地点不同时间，这方面都可以这样否定，反正就说否定之后呢（？）上没有，比如说山上有火有烟之故，这个就是非有否定，非有否定就是否定它没有烟，然后就说安立山上有烟，如果是安立山上有烟的话，单单从非有否定的侧面讲，就没有加其它的鉴别，没有说只有什么什么上面才有什什么东西，没有这样加，所以如果这样就符合于遣余识面前的不同地点不同时间，这些都可以作为它的因，所以非有否定我们自己也承许的，这个概念比较宽。然后如果是别有否定呢，无同遍，我们这个地方不承许对方的所谓别有否定，不是对方一定要这样，我们就是问，你这个地方是非有否定还是别有否定，如果是非有否定，我们可以承许，别有否定的话这方面就是无同遍，就是无同遍的过失。无同遍的过失就说它在安立的时候把因上面加别有否定，那么就说山上有火有烟之故，山上有烟呢，山上有烟这方面就加别有否

定，只是安立山上有烟，这个烟只在山上有，如果从这方面加别有否定的话就没有同遍了，没有同遍的话，实际上同品比喻上面不存在同品遍，在这个比喻上找不到了，因为他已经界定好了，界定好之后呢，你再说山上有烟，山上有火有烟之故，那这样加了别有否定之后，然后它的因已经唯一确定在了山上的烟，如果已经唯一确定在了山上的烟，那在作同品喻的时候就找不到它的比喻了，因为它的范围已经界定在唯一山上的烟上面，你再找其它的比喻就根本找不到，所以这叫做别有否定无同遍。这一句主要是从因的事相上去安立，在因上面如果是加了这种别有否定是这样的。所立之法与其同，就是在所立上面加别有否定，如果所立法上面也是非有否定的话，这个方面我们可以承许的，但是在所立法上面也是别有否定的话，与其同，和前面的观点一样，还是没有同品遍（？），那么所立法方面就说这个山上的火，然后有烟之故，从这方面讲，这方面主要是所立之法，如果是所立之法上面观察的时候，安立的时候就成了别有否定，别有否定的话就成了也是没有同品喻的过失，或说另外一个论

式当中以这个所作，把这个所作作为因，声音的无常，然后是所作性故，那所作性故这个论式推下来的时候，那么这样一种素作因只是声音的无常才具备，其它的没有，就说所有无常只能安立在它的声上面，其它没办法安立上，那从这个角度讲，没办法找它的同品啊，其它的柱子啊，其它的瓶子啊等等，这方面的同品根本就没办法安立了。所以如果是所立法上面是别有否定的话，它就确定在某个范围当中，在使用因的时候，肯定没办法避免没有同品喻的过失，所以他宗不合理的部分也做了遮除。然后就是第二个问题，

子二、安立离诤之自宗：

因之事相即遣余，于此无有他过失。

那么对方就是说是因的事相所诤事作为差别法来安立的，那么我们自己，因的事相是什么呢？因的事相就是遣余。那么在这样遣余的时候呢，我们将这个因的事相就安立的时候，就是一种遣余。那么遣余的时候呢，就是将不同地点啊，不同时间的这方面的烟啊所做啊，这方面都可以安立的，就说所安立的因单独为体的。所以说呢，这个方面就是不像对方所

讲的这个，如果说别有否定啊，或者所诤事安立成差别法，这方面的话就会出现这样一种过失，那么我们自己呢是一种遣余，那么这种遣余呢，主要是在心上面，在心上面安立，就是说是这样一种，这样一种因的事相。

这个方面来讲的时候呢，它没有确定某个时间某个地点，那就不同，就是说是这个不同的时间和地点呢，反正一切的所做等，这方面总的反体所安立的因单作为一体，单作为一体之后呢，那么就说是这个可以安立，我们自己的遣余就安立为因之事相。然后呢，“于此无有他过失”，那么安立的时候呢，就说对方给我们说的过失有没有呢？他人给我们发的过失是没有的，那么他们说如果是遣余的话，那么这个因的共相不可能存在的，那么没有这个因的共相。

那么我们自己说的时候呢，那么就说实体的共相确实是没有，如果你要安立一个实体的自相或者共相的话，或者说实体的共相的话，这个方面安立的时候呢，我们说也是确实没有的。但是呢，在我们遣余的面前的共相确实有的。所以说遣余识的面前有这个共相的缘故呢，

因此说也是没有就说什么矛盾的，没有什么矛盾、互不相违的，这个观点也可以安立的。所以说如果在遣余识的面前安立这样一种这个，安立这样新的事相的话，一方面就说是很合理，一方面的话因的共相不存在这个过失呢，也会遣除。实际方面虽然没有，但是遣余识面前呢，都可以安立它的这个共相，这方面是没有矛盾的。下面是第三个问题，名相之分类，就说，前面不是讲了这个它的法相啊，新的法相，因的事相，然后是第三个呢，

癸三（名相之分类）分三：一、如何辨别之理；二、决定分类之自性；三、破于此等相属颠倒分别。

子一（如何辨别之理）分二：丑一、安立分类之其他异门；丑二、认清此处所说；

丑一、安立分类之其他异门；

安立分类之其他异门那么就是讲这个分类的其他方式有很多，颂词上讲

具此法相之此因，分门别类成多种。

“具此法相”，那么反正具备了前面所讲的这样一种法相，因的法相，具备这个法相安

立的这样一种这个因的名称呢，“分门别类成多种”，它有很多这样一种分类的。那么很多分类的在颂词当中它也是这样讲的，从安立，就说安立因的角度呢，分为安立无遮因和安立非遮因；所立法的角度呢，分为建立无遮因与建立非遮因两种。所以上师讲的话，一个是就是所安立的因方面，然后呢是所立法的角度，所以一方面的话就是说，一个是安立无遮因，一个是建立无遮因和非遮因，这方面就是这样一种这个分类的。然后呢，如果是从相属的角度来讲的话，分为自体相属因和彼生相属因这两种。然后呢，从建立方式的角度来讲的话，有建立证成义理因与证成名言因这两种，都是兼立的。然后呢，从能立的角度分的时候，有共称因和事实理因。那么共称因上师也解释，实际上呢有相当于一种世间共称，那么世间共称，把这个世间共称作为一种暂时的根据，这是可以的，大家都认为啊，就是这样的。既然大家都认为是这样的，我们就可以把大家都认为这一点作为它、成立它这个所立的因，这方面叫做共称因。还有事实理因呢，就跟随它的这个自然规律，跟随每个法的自然规律安立它

的这个推理的因，根据这个方面叫事实理因。然后下面讲第二个呢，

丑二、认清此处所说：

认清此处所说呢，就是在本论当中是怎样安立的。“具德法称阿闍黎，由论式言定三类。”那么前面呢分门别类说了很多因，但是此处呢就说是这个跟随法称论师的观点，然后呢就说这个是“由论式言定三类”。跟随《释量论》和《定量论》呢，然后就是从论式的角度确定有三种，三种因呢，就说是一切，反正一切所破因呢，一切破因全部包括在可见不可得当中，因为它的所有这样都可以一个比喻，一种比喻就可以确定。那么所有的所破呢，就说所破音呢，可见不可得，一种比喻就可以确定。所以说呢，这个方面所有的所破音为什么包括在一种当中的原因也就是这样的。然后呢，就说是，就是定三类，定三类定了，第一类的因，就说三种因当中破因实际是包括在可见不可得。然后如果是建立因呢，那建立因有自性因和果因，自性因和果因这两种。那么为什么就在建立的时候有两种呢？因为它就说一种比喻啊，一类比喻没办法作为果因和自性因的比

喻。所以说呢，自信因它必须有一类比喻，果因它必须有一类比喻，所以说从这方面讲的时候呢，它将这样一种这个立因分为两种。所以说呢，一种是，一类是破因，两类弊因，加起来就说是“由论式言定三类”，这个就是此处所说，跟随法称论师的观点进行阐释，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

第 68 课

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！

下面开始辅导因明，因明是第十品观自利比量品，今天讲第二个科判是决定分类之自性。

子二（决定分类之自性）分三：一、不可得因；二、自性因；三、果因。

丑一（不可得因）分三：一、法相 二、分类；三、决定所破因相属之方式；

寅一、法相；

遮破所破具三相。

法相是指不可得因的法相，不可得因的法相遮破所破具有三相。因为它和内因不一样，

它建立的因，比如自性因也好，果因也好，它是建立的，现在是遮破的。所以在破因当中讲的时候，在讲不可得因的时候，他是讲遮破所破，对于所遮破的法具有三相成立的。因为具三相前面讲过是一切推理总的法相，反正在总的法相上面加上一个遮破所破的这样的别法相，这样就是遮破所破具三相。反正任何真因都必须具有三相，如果不具有三相的话就应该不是真因了。所以这个方面不可得因，我们安立是个真因，如果安立是一个真因的话，必须要具三相的，所以遮破所破具三相这就是它自己的法相。

寅二（分类）分二：一、虽遮破存在然不能建立决定不存在之不现不可得因；二、建立决定无有之相违可得因。

卯一、本体不可得因；

首先讲第一个，第一个方面主要是讲不现不可得因，它可以遮破存在，但是不能建立决定不存在，它有这样的差别，所以有这样差别的缘故它就是不现不可得。

体不可得有四类。

本体不可得包括四类，四类当中就是讲自性不可得、因不可得、能遍不可得、果不可得，这四种分类。这四种分类一方面我们对于不可得因的法相必须要纯熟，然后对于它的分四类方面也必须要纯熟，所以分类就是自性不可得等四类。

下面介绍一下四类，第一个是自性不可得因，在注释当中讲到了不具备大腹行相，泥团上不存在瓶子，因为如果存在瓶子则可以见到，然而有瓶子以量不可得。自性不可得这方面我们可以理解它的瓶子的自性，瓶子的自性实际上是不可得的，什么上面不可得呢？泥团上面，而且这个泥团是不具备大腹行相的泥团。在这个泥团上面我们说不存在瓶子，因为如果存在瓶子的话我们可以现量见，但是没见到的缘故，我们就可以说这个瓶子的自性是不可得的，从这个方面讲自性不可得。

第二个方面是因不可得，这里讲冒青色物的湖上没有烟，因为无火之故，这个方面讲它的因没有，所以它的果也没有。因不可得在这个论式当中就是讲火，火就是烟的因，所以在这个论式当中因为没有火的缘故，烟也决定没

有的。虽然冒青色物，我们说冒青色物的湖上并不是烟或者没有烟，为什么呢？因为没有火的缘故。那么怎么样没有火呢？可以现量见到无火。尤其上师讲，通过无火来建立无烟的果，晚上就可以确定的。所以在其他论式当中说夜间小湖上的乌烟，夜间的小湖，直接讲晚上的湖上面绝对没有烟，因为直接可以见到它上面没有火的缘故，所以从这方面就可以确定是这样的。

当然在这个论式当中讲湖上面没有烟，直接我们可以一目了然的情况下面看不到火，所以烟也没有。如果有一条小船，这个就不确定了，因为小船上面有可能生火，所以这个方面我们说可以一目了然的情况下面确确实实可以确定没有火，现量见到可以确定的。所以如果没有这个火的话，那么烟也不可能有的，所以叫因不可得，因不可得是否定它的果，烟没有的，所以因不可得。

然后第三是能遍不可得，能遍和所遍的关系是这样的，比如说总的法是能遍，差别的法是所遍，这个角度来讲，比如论式当中无有缝隙的石板上面不存在柏树，无树之故。在这个

论式当中所谓的能遍就是讲树，这个树就是能遍，所遍就是能遍所遍的差别法，柏树、松树等等这个叫所遍。所以因为能遍不可得的缘故，所遍也不可得，因为没有总的树的缘故，差别的树也不可得。所以我们讲，从这方面观察的时候，因为没有总的能遍的树的缘故，所遍的柏树是得不到的，这个方面是可以确定的一种不可得因，这个叫能遍不可得。

第四个是果不可得。在论式当中讲远离藏原的虚空底下没有青因的火，因为没有青果的烟之故。讲的时候因为果不可得的缘故，这地方讲因，因主要是果不可得的缘故，就推知因也没有，从这方面讲否定它的法。因为这个地方没有青果的烟，在远离藏原的虚空下面，根本没有见到烟，没有见到烟我们可以直接确定根本没有火的存在，没有青因的火。青因的火和青果的烟这方面都有一定的联系，法称论师也是讲过有这样的联系，烟是火所冒出来的，而且烟肯定是和直接的火有关系的，如果没有这样的关系也没办法确定的，所以说青因的火，青果的烟，这方面都有一种特殊的联系。

所以说如果有这样特殊的联系就可以成为

真正的论式，真正的真因，所以通过果不可得而遮破它的因也不存在的这样一种论式，所以叫做不现不可得因。共分了四类。

下面讲第二个，建立决定无有之相违可得因。建立决定不存在的方面就是相违可得因。前面遮破存在，不能建立绝对不存在，这个方面是建立绝对无有的相违可得因，二者之间肯定是相违的缘故，一个存在的时候另外一个没办法存在的。

卯二（相违可得因）分二：一、不并存相违可得二、互绝相违可得；

相违可得分二种。

总的讲的时候相违可得分二种。就是讲所谓的相违可得因分了不并存相违可得和互绝相违可得这两种，这是科判下面总说的内容，下面再具体分。

辰一（不并存相违可得）分二：一、破他宗不合理之部分二、安立合理之自宗；

首先对于他宗不合理的部分进行遮破，对方他承许有十六种不并存相违可得，实际上其中有四类没办法真实安立，所以对于不合理的

部分进行遮破。

已一、破他宗不合理之部分；

四类热触灭冷触，故说论式十六种。

功能无阻非为火，无相续故非能灭。

这个方面讲不并存，热触和冷触就是一种不并存，如果有热触的时候冷触没办法安立，有冷触的时候热触没办法安立，所以二者之间是一种不并存相违的关系。不并存相违的关系这个方面是建立一种真因，通过一种真因来建立不并存的法，绝对不可以有，绝对不可得。比如通过热触的根据，通过热触的自性或者它的因、它的自性，然后它的果，然后它的所遍，通过这方面安立的时候，它自己的法存在的时候，那么和它相违的法，不并存相违的法冷触是绝对不存在的，所以从这个方面叫做不并存的真因。

这个方面通过热触和冷触作为观察，四类热触灭冷触，四类热触是他宗认为有四类热触，四类热触讲火的本性、本体，热触的本性就是火，然后它的因是功能无阻，它的果指它的浓烟，弥漫的这样一种果。然后它的所遍就是它

的部分，就是火的总法的部分，檀香火等就是它的所遍。所以通过这四类热触可以灭冷触，所灭的冷触也是四类，冷触的自性、冷触的本体就是说冷触的本身。

然后冷触的因是什么？功能无阻。冷触的果是汗毛直竖或者瑟瑟发抖这样一种自性，然后冷触的所遍就是霜雪等等。冷触的自性比较容易理解，就是冷触本身自性的法。然后冷触的因是功能无阻，上师讲记当中讲的很清楚，实际上第二刹那绝对没有障碍，能够引发冷触前面的因叫做冷触的因，这个叫做功能无阻，它能够引发功能没有阻碍的，第二刹那绝对引发前刹那的法叫做无阻功能，或者叫做功能无阻，这个就安立成冷触的因，然后冷触的果这个也比较容易理解就是汗毛直竖的现象。还有它的所遍，冷触是能遍，它的所遍就是它的差别法，这些差别支分的法，像霜、雪等等这方面就是它的所遍。

所以以四类热触可以灭除四类冷触，故说论式十六种，分的时候有十六种论式。十六种论式方面观察的时候有四种相违自性可得的原因，还有四种相违所遍可得的，四种相违果可得的，

还有因方面安立的。所以各有四种的缘故，他就分了十六类。

但是在十六类当中我们对于最后这四种，所谓的功能无阻，功能无阻这方面我们自己不承认，功能无阻非为火，为什么呢？因为所谓的功能无阻，尤其是从能灭方面讲，从热触的因方面我们安立功能无阻，因为和冷触的因理解的方式是一样的，冷触的因它的功能无阻，第二刹那没有障碍绝对要引发冷触的。所谓的热触的因，就是火的因功能无阻，也就是说生起火的前面一个刹那，然后它马上无间要产生火了，无间产生火这个叫做功能无阻，这个叫做火的因。

那么这个火的因能不能作为能灭呢？不能作为能灭。为什么呢？非为火的缘故，它自己不是火，那么按照注释的讲法，它自己就是一个柴的自性，还不是火的自性，它虽然有一种功能，马上要产生火，但是它必定还不是火，它还不是火的缘故，不能作为能够灭掉冷触的灭法，没办法安立它能够真正灭除冷触。

还有无相续故非能灭，第二刹那产生火了，

所以它自己就一刹那，从第二刹那要引发火的自性上安立无阻功能，它就是火的因，所以根本没有相续，第二刹那就变成火的自性了，所以没有相续的缘故，它就没办法在一个刹那当中安立能灭，一个刹那当中能够灭除冷触的功能也是根本无法安立的，在学第七品的时候大概也有这样的内容。

确确实实一个刹那当中是无法安立的，没办法安立灭除冷触的法，因此说从这个方面观察的时候，非能灭，所以十六种当中功能无阻安立的四种法就是不成熟的。

至于怎么样安立，一个一个从火自己的自性上面的因等等，下面我们介绍自宗的时候可以介绍。

已二、安立合理之自宗；

论中虽说多安立，能灭即是前十二。

一方面在前面的科判当中对于对方的观点进行了遮破，最后的四种，功能无阻没办法安立它是能灭。然后在此处讲论中虽说，就是在其他的因明论典当中宣讲了很多安立真正因的方式，怎么样安立能灭的方式有很多种，上师

讲记当中讲过八种的、九种的、十种的，这方面都有安立的。但是这方面按照自宗的观点，萨迦班智达说能灭即是前十二，真正的能灭就是前面的十二种，前面的十二种通过火的自性，然后从火的果，从火的所遍，从三个方面安立十二种。因为每一个都有四种安立的缘故，对于所灭的冷触每一个都有四种，所以说能灭有三种，加起来就是十二种。

下面我们一个一个介绍，首先四种相违自性可得，四种相违自性可得这是第一类，第一类叫做自性可得，自性可得就是四种相违自性可得，分的时候就是自性相违自性可得，因相违自性可得，果相违自性可得，能遍相违自性可得，就是这四种。第一类从火的本性，从火它自己的自性来讲就叫做自性可得，相违就是和它自己的违品直接相违，和它不并存相违的法直接相违的，所以有四种。

第一个就是讲自性相违自性可得，火和它的自性，火和它所灭的，或者和它所不并存的法就是冷触，这个方面叫做自性相违自性可得。后面这个自性就是讲火的自性，前面的自性就是讲冷触，所灭的自性。所以这个方面第一类

火和冷触直接相违的法，所以叫自性相违自性可得。

这个地方讲在有决定到量的火力的东方无有冷触，因为有决定到量的火力之故。从这个方面观察，决定到量，上师也讲过，决定到量是单单的小小的火星不叫做决定到量，决定到量有它自己的定义，所以讲的时候在决定到量的火力的东方，安立某一个方向，东方根本没有冷触，因为有决定到量的火力之故，这个方面通过火力的自性然后灭除冷触的自性，直接是不并存相违的。这个方面决定到量的火力就作为真因，安立的真因就是这样的。

第二个叫因相违自性可得，在论式当中这样讲，在有决定到量之火力的东方，无有寒冷之后果寒毛直竖，因为有决定到量的火力之故。这个方面名称上面安立成因相违，在论式当中后果寒毛直竖，这个方面是不是有矛盾呢？上师讲的时候这个没有矛盾的，因为按照蒋扬旺波尊者的观点来讲的时候，这个方面讲直接相违是什么呢？实际上直接相违是火和冷触直接相违，所以这个方面我们在安立的时候，论式当中安立的时候，在决定到量的火力的东方这

个是有法，然后无有寒冷的后果，寒冷的后果就是寒毛直竖，寒毛直竖就是寒冷的后果，因为有火力的缘故，从这个方面安立的。

那么他安立的时候我们说应该是不是果相违自性可得？因为后果是寒毛直竖，为什么安立因相违自性可得呢？上师在解释的时候解释的很清楚的，因为自性的火直接相违的是什么呢？和它直接相违的就应该是它的冷触，应该和寒毛直竖的因直接相违，所以在安立名称的时候就是因相违。标题当中因是什么因呢？这个因就是寒毛直竖的因，直接安立成寒毛直竖的因。寒毛直竖的因就是冷触，实际上直接相违的是冷触和火的缘故，所以安立名称的时候是因相违自性可得，在论式当中就安立他后果寒毛直竖，所以从这个方面观察的时候，实际上就是讲寒毛直竖它自己的因是冷触和火是相违的。

第三个是果相违自性可得，论式当中讲在有决定到量的火力的东方无有冷触之因，因为有决定到量的火力之故。这个观察方式和前面一样的，标题是果相违，但是论式当中就是无有冷触的因，标题当中的所立、所破法就是无

有冷触之因，实际上冷触的因是什么呢？前面我们讲无阻功能就是它的因。那么为什么在讲火能够将无阻功能灭除的时候，实际上灭除它的因，但为什么标题安立成果呢？这个果实际上和前面换的方式一样，因为直接相违就是火和冷触，所以这个方面的果就是讲冷触之因的果，无阻功能的果，无阻功能的果就是冷触，实际上还是讲冷触，因为他的总的原则就是火和冷触直接相违，所以安立标题的时候是果相违自性可得，这个方面的果就是讲冷触之因的果，论式当中冷触之因，冷触之因第二刹那就引发冷触，所以无阻功能实际上直接灭除的，但是标题上是果相违，原因是它们直接矛盾的是火和冷触的缘故，所以安立的时候无有冷触的因就是无阻，但实际相违是产生的果，所以标题当中安立是果相违。

第四个是能遍相违自性可得，论式当中讲在有决定到量的火力的东方无有霜触，因为有决定到量的火力之故。这个观察的方式也是一样的，因为霜触按照我们前面所讲，霜触应该是所遍，而标题是能遍相违自性可得，和论式当中的无有霜触所遍，这个方面还是一个意思。

因为和真正火力直接相违的是什么？就是能遍，这个能遍就是讲冷触本身。霜触是能遍所遍？霜触是所遍。因为火和霜触二者之间按照尊者观点来讲不是直接相违的，火直接和冷触相违，所以能遍就是讲冷触，冷触相违自性可得，他安立标题的原因就是这样的。

这个方面就是第一类四种相违自性可得。

然后第二个四类，就是讲四种相违果可得。这个方面果可得的果字就是讲火的果，火的果就是讲烟、浓烟，通过浓烟是色这个果可得来直接遮破它的违品，所遮破的违品是什么呢？就是前面的四类法，冷触的本体、冷触的因、冷触的果和冷触的所遍，所以说是四种相违果可得。

这个也分四种，自性相违果可得，按照前面分析的方式，后面这个果可得的果字就是讲浓烟，火的果，前面的自性就是讲冷触的自性。然后第二个因相违果可得，后面这个果还是讲浓烟，前面的因就是讲冷触的因，就是讲无阻功能。第三个果相违果可得，后面的果就是讲浓烟，前面的时就是讲寒毛直竖，冷触的果。

第四个能遍相违果可得，后面的果还是讲浓烟，前面的能遍还是讲霜触。

理解的方式是这样的，虽然在讲的时候我们说因和果，讲是这样讲，但在论式当中有反的问题，反的问题和前面第一个就是这样直接理解的，直接理解就可以了。

如果把前面的理解到之后，后面类推都可以知道了，第一个是自性相违果可得，浓烟喷起四处弥漫的东方无有冷触，因为浓烟喷起四处弥漫之故。这个就是通过浓烟喷起四处弥漫的果，这个果就是讲火的果，因为有浓烟喷起而且四处弥漫。上师也引用法称论师观点，真正要讲烟肯定是火当中冒出来的烟，还有真正烧的火冒出来的烟。如果火都灭了，但是因为什么原因烟还在空中久久不散，这种烟去推火就推不了了，因为火已经灭掉了。所以真正烧的火当中冒出来的烟就是这样的，而且这个烟绝对是火当中冒出来的，和火有直接关系的，有这样界定的。此处的浓烟喷起四处弥漫，说明下面正在着火，浓烟喷起四处弥漫，通过这样的现象他就可以知道绝对没有冷触，没有冷触的自性。

第二个因相违果可得，浓烟喷起四处弥漫的东方，无有寒冷后果寒毛直竖，因为浓烟喷起四处弥漫之故，这个方面也是通过四处弥漫的火，然后它的因没有，寒毛直竖的因就是讲冷触，所以和前面是一样的。

第三个果相违果可得，这个方面主要是讲无有冷触的因，从无阻功能方面讲的。

第四个方面能遍相违，能遍相违主要还是讲霜触。

反正这方面一个一个讲的时候都了解，都没有什么不知道的，主要是第一个推理的方式知道之后，后面几个都可以类推的。

还有上师讲为什么要将烟安立成一种真因呢？为什么不直接安立火呢？因为有一种情况是直接能够见火，所以说他就用见火的自性可得因而安立，有的时候要比量推理的时候，他见不到火只能见烟，有的时候只能见浓烟弥漫，所以推理的时候还是有必要安立火的果浓烟弥漫作为他的真因的，这个方面也有必要性。

还有下面我们讲第三种四种相违所遍可得，这个方面所遍就是讲火的所遍，火就是能遍，

是一个总的法。然后所遍就是通过总的法所遍的支分，比如檀香火，这个方面以檀香火作为所遍，所以通过四种相违所遍可得的意思就是这样，用檀香火来作它的真因。

这个方面也分了自性相违所遍可得、因相违所遍可得、果相违所遍可得、能遍相违所遍可得。后面的所遍就是讲檀香火，自性相违就是檀香火和冷触自性相违。后面的所遍也是指檀香火，然后因就是指冷触的因，就是无阻功能。第三个所遍可得也是讲檀香火，果相违就是指冷触的果寒毛直竖。能遍相违所遍可得，所遍是指檀香火，能遍就是讲霜触等，所以能遍虽然安立成冷触，但这个方面安立的时候能遍就理解成霜等，安立成霜等，反正意义和前面是一样的。

这个论式我们就不一一介绍了，反正安立的方式和前面都是一样的，通过前面类推就可以知道。

然后后面有两个辩论，有两个问题，第一个对方讲檀香火作为差别法是所遍，所遍实际可以包括在自性可得因当中，单独安立一个所

遍可得这个是没有必要的，安立四种相违所遍可得没有必要，它可以包括在相违自性当中。麦彭仁波切的意思也是这样的，上师讲记当中讲麦彭仁波切论典当中也承许，实际上将四种相违所遍可得可以摄于相违自性可得因当中，这个是可以摄的，在他的论典当中说单独分也没有必要。

这个方面也是有这样的观点，只要讲相违自性可得就够了，没有必要讲四种相违所遍可得，但是这个地方讲是有必要的，有什么必要呢？檀香火它作为别法，也可能灭除冷触的自性，灭除冷触的果等，这方面都可以灭除的，所以说总的火可以灭除冷触等，别的火也可以灭除冷触等，所以这样安立的时候有他的必要性，所以就没有重复的过失，有他的必要性。

比如破除黑暗用酥油灯的别法，虽然用总的灯也可以破除黑暗，但是你用酥油灯破除黑暗也可以的，所以通过这样的别法来遮除其他的所破，这个也是可以安立，有他安立的根据，这个方面是第一个辩论。

第二个辩论，就是讲通过檀香烟作为他的

根据可不可以呢？檀香烟遮破四类冷触而运用自性相违所遍果可得，这个也是可以的。这个方面的意思就是说前面我们用了所遍，就是檀香火，它的名称运用自性相违所遍果，他加个果字，这个果字就是讲所遍的果，所遍的果就是檀香火的果，就是讲檀香烟。所以他讲如果使用自性相违所遍果可得的四种因也应该可以的，也应该合理，单独安立四种可以的。

但是尊者的意思讲，这个是不合理的。不合理的原因，如果单单讲浓烟的话，直接可以灭除冷触就可以了，然后如果是檀香烟，我们通过檀香烟来安立它的真因，这个时候檀香烟到底决定没决定？如果檀香火都没有决定，我们还不知道是不是檀香火，然后就说能决定冒出来的烟是檀香烟，而且冒出来的檀香烟决定能够灭除冷触，这个是不决定的。

因为如果是浓烟的话，不管是什么，反正它是火冒出来的浓烟，这方面我们没有加是檀香烟还是桉树烟，没有加什么烟，反正是浓烟。浓烟可以说明下面肯定有火，这方面火存在是决定的，但是这个时候通过檀香烟来作为它的因，如果你要确定檀香烟的话，首先要确定是

下面檀香火冒出来的烟，如果檀香火没有决定就用檀香烟来决定的话，这个情况是不存在的。所以说如果要用这个因的话就不确定，不会有。

然后如果已经确定了檀香火了，檀香火确定下来之后，当时已经确定檀香火了，没有确定是其他的，那么以檀香火作为因是可以的，应该用它的烟作为因。

这个方面上师的讲记后面也讲过，如果通过闻到烟的气味飘过来之后，确定是檀香烟，这方面安立也是可以的。但上师的意思还是有观察的地方，有其他的情况，因为首先看到这个烟，看到烟之后没有办法推理，没有办法确定是檀香烟，没有办法马上推理冷触不存在。然后通过闻它的味道，闻味道之后确定是檀香烟，然后又通过檀香烟去推冷触不存在的话，这方面手续比较繁杂了，这个方面没有办法直接推理的意思。所以这个方面也是一个根据吧，上师说让我们观察，是不是有这样的情况让我们观察，反正有这样的安立。

今天就讲到这个地方！

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

第 69 课

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！

下面辅导因明，因明当中现在在讲第十品观自利比量，今天讲第二个问题互绝相违可得，互绝相违可得实际上也是一种破因，是通过抉择互绝相违的方式来进行遮破他的对境的法。

辰二、互绝相违可得：

真实互绝之相违，因与立宗无论式，
然而彼所差别法，能遍相违可得因。

在这个互绝相违的时候，实际上我们就知道有实和无实之间的这样一种关系叫这个互绝相违，比如说像常和无常一样、有和无、有实

和无实等等，这个方面就叫做互绝相违，那么对于安立的这个相违为主的因的时候，我们就叫真实的互绝相违，那么就是说真实互绝相违就是直接的互绝相违和间接的这个相违，那么如果从直接的相违或者真实互绝相违方面看的时候呢，因与立宗无论式，那么因和他的立宗之间呢没办法通过论式来证成的，就比如我们说常有。因为常有和无常二者之间就是一种互绝相违，那互绝相违如果将这样一种常有立为自宗，然后它的这个可以说因是无常，或者说无常中是因是常有，那么如果从直接的这样一种互绝相违来讲的话没办法安立论式的，所以说从这个方面讲的时候一个是他的常有方面，一个就是他的无常方面、否定方面，所以说从这个方面讲的时候，因和立宗直接来讲的话没办法存在论式。

但是我们要真正的安立这样一种互绝相违可得因的时候呢，那么从什么方面来安立的呢？就说虽然他因和立宗之间没有论式，但是，然而彼所差别法，能遍相违可得因，那么从这个方面来讲的。那么从他的这个可以说是对方的所差别法，对方的所差别法就是能遍，从他的

能遍相违可得的就可以安立，就是说间接的方式。从间接的方式可以论证直接的这样一种互绝相违，从他的论式方面进行安立，就是说这个声音啊是无常之法，无常之故，声音无有常无常之故这个方面不成一个真实的论式的，所以我们因为讲他这个从直接来讲是矛盾，从这个方面我们没法安立，但是我们如果换一个方式从间接的方式来安立，从他所差别法从能遍相违方式，哦，也可以安立就是说是可得的，所以说从这方面安立的时候比如说声音无有常法所作故，那么声音无有常法所作故呢，哦，这个方面就是比较明显的能遍相违可得因，像他这样就是说所差别法的能遍相违，这个方面呢安立他的论式的。那么我们可以分析，到底怎么样能遍相违可得呢？比如说声音无有常法所作故，那么如果从直接的这样一种相违来看的时候，常和无常应该作为直接的互绝相违，就像前面所讲的一样，如果这样的话没办法安立论式的。我们就从间接的，间接来讲怎么看呢，我们说是无有常法和所作，无有常法和所作这个方面就是一种间接的或能遍不可得，为什么这样讲，因为从直接来讲所作和非所作他

就是直接相违的，那么就是说是我们在安立的时候呢，声音无有常法所作故，那么我们就说所作和非所作是直接相违，所作和常法这个方面就是间接相违，所以从这个方面看的时候呢就是说将他的这样一种非所作实际上就是能遍，然后就是说常法方面就是他的所作。所以说如果从这个角度来观察的时候呢我们就说这个从他的能遍相违观察的时候呢，就是将这个非所作他自己的所遍呢就无有常法，无有常法的方面呢安立他的这样一种破式，破掉他的这样这一种无有常法，所以我们就所作非所作本来是直接相违的，但是这个方面没有将非所作，将就是说无有常法方面安立，他没有这样一种常法，因为就是说常法应该非所作，然后就说没有这样一种非所作，或说没有常法，那么从这个角度来讲就可以安立就可以观待他这样一种互绝相违的。上师在这个讲义当中也讲这个直接的和间接的，那么这个方面主要是间接的，通过所差别法安立能遍相违可得，通过能遍相违可得的方式就可以安立，因为就说是常法和非所作方面呢他就是一种能遍和所遍的关系，所以我们就说声音无有常法所作故，实际直接

来讲的话就是：无有非所作，然后所作故，这个方面可以的，但是我们就是说无有常法所作故呢，从他的见解从能遍可以得到，实际上他这种声音根本不可能常有这样一种论式列出来，而且可以得到它的结论。这个就是互绝相违可得颂词当中所讲的意义。

那么下面就讲另外一种方式：

以量有害之相违，亦属能遍相违得。

那这也是一种能遍相违可得因。那么怎么样呢？就说是以量有害的相违。以量有害的相违，比如说在这个讲记当中讲，树并不是坏灭，不坏灭不一定，因为它坏灭并不观待其他因的缘故，这个方面就是一种比较典型的有害的论式，就说是以量有害。那什么叫以量有害呢？比如说前面，树坏灭不坏灭不一定，这个立宗就说是以量有害，以后面这个量有害，以后面这个量有害的缘故，所以说它这个也是一种遮破。那么这样一种论式是属于能遍相违得。那怎么样安立的呢？实际上我们说坏灭不坏灭不一定，这个不一定的对立面是决定的。他自己安立，树的坏灭不坏灭不一定。我们说这个不是，因为这个不一定他的对立面是决定的，那

么在首因的时候没有使用他的这个决定。那使用了这决定的所遍。刚才就是把他这样一种能遍，能遍就是讲不观待因方面作为他真正的工具，然后通过他这种不观待因，因为一切万法的毁灭绝对不观待其他灭因的缘故，一切万法毁灭绝对不观待其他灭因，所以说是决定毁灭的。那我们讲的时候，实际说树决定要毁灭，他就是要遮破坏灭不坏灭不一定这样的观点。本来直接用因的话，绝对要毁灭，但是我们没用绝对要毁灭，通过他这样的能遍，就是不观待因，通过不观待因的方式进行安立。因为他不观待其他灭因的缘故，所以这个法是决定要灭的。以量有害之相违，亦属能遍相违得。从这个方面也可以安立的，所以说通过安立他的不观待因，遮破不决定的方式，实际上也是说绝对要灭而遮破不定灭，从这方面观察的时候，也是一种能遍相违所得因。除这个之外就没有必要安立其他因。

那么下面是第三个问题。

寅三（决定所破因相属的方式）分二：一、说他宗错误观点，二、立无误自宗观点。

卯一，说他宗错误观点。

那这个主要科判是讲所破因的相属，这方面还是讲此处是讲所破因的，那么这样所破因的相属问题，怎么样决定它的相属问题呢？下面就是讲他宗错误观点和立无误自宗观点。

首先是讲他宗错误观点的：

实法相属已遮破，谓不并存聚生错。

那么首先是实法相属，在外面实法上面有一个相属，或说在实法上面有一种相违，那么这个是在第六品，第七品的时候已经遮破了，所以我们就知道在实法上面并没有一个所谓的相属和相违的关系，这方面在外境上面绝对不存在的。然后此处，有些论师讲“不并存聚生”，“错”字是遮破的意思，萨迦班智达在说他宗错误，所以他直接的观点就是不并存聚生。“不并存聚生”就是他直接的意义。那什么意思呢？所谓的不并存相违，注释上讲了，在实际对立的四种不存在的情况下产生，就叫做不并存。所谓的不并存相违是聚生。聚生就是在对立等聚集在一起的时候，比如说以前面热触的火作比喻的时候，他就说这个火的自性，

火的因、功能呢，火的果、浓烟四射，还有它的所遍等等，在他对立的这些法聚集在一起的时候，这四种法聚集在一起的时候他就会产生这样一种不并存相违。他是从这个方面讲的。又说是，如果这四个法存在的时候就会生起这样不并存相违。反方面这样一种冷触的自性，冷触的因，它的果，还有它的所遍，这方面都没有办法产生的。他就是从这个方面安立的。还有就说他是认为这个是绝对要产生的。那么绝对要产生的，一方面是他自己这样一种对立面的这些因聚集的时候，他决定这样一种冷触的没有。那反过来讲的时候，如果这些火等四种法消失的时候，那么就是这些对治能对治消失的时候，所对治的对方会生的起来。他也有这个意思，那么就是说当火等四种法，有的时候它的对立面冷触的时候绝对没有，不并存相连。

然后如果说这个反过来讲，如果就是讲它的这个火等法不存在的时候，他的冷触等就会产生，“不并存聚生错”就是这样的。如果是聚的话它就会生，如果说这个对峙等没有的时候对方就会生起来，对方就是说相违的法就会

生起来了，四种火的因缘不存在的时候，他的冷触等法绝对会生起来，然后如果说是他这个四种法具力的时候，那么对方的这个冷触就不会有了。这方面讲的是错的，为什么是错？有些方面是可以这样安立，但实际上有些情况不一定的，比如说在这个注释当中讲，对立的因火虽然有消失，但不冷不热的所触有可能存在，这方面就是有可能存在，有可能出现这种情况。什么情况？就是说是那个对方的角度来讲，只要是火等它四种法消失的时候，对方的冷触就可以生起来，不并存的缘故，但是我们说有这种情况存在，比如说这个火等四种法彻底没有了，这里面按照你们的观点，冷触寒冷肯定会生，但是这个会出现不冷不热的情况，那么按照对方观点肯定会产生冷触，但是我们说即便是你的火没有了，即便你是火的因已经没有了，但是不冷不热的所触有可能存在，因此这种说法是错误的，也就是说存在一种有可能出现的这个情况。这样一种决定的方式是个错误的观点，这个方面是可以了知的。

卯二、立无碍自宗观点：

相属境反属法反，故反相属心前成。

那么对于自宗的观点来讲的话，就是说所谓的这个相属，相属因为前面在说它宗的时候破掉，所谓的相属他在境上面无法安立的，境上面无法安立，我们在安立相属的时候心前安立的，那么相属是心前安立，那么反相属也是心前安立的，所以从这方面讲，那么就说明相属和反相属。相属有同性相属的关系，还有比成相属的关系，这方面就是同性相属的关系，在安立自性因的时候可以安立，声音是常无性故，就是一种相属的关系，然后就说是彼生相属，山上有火有烟之故，这方面有彼生相属的关系，反相属在自性因或破因的时候有种反相属，可以从反方面证成，相属和相违之间的关系到底是什么样安立的，实际上是在心上面安立的，那么这方面讲反相属，“相属境反属法反”，相属境和属法，如果我们按照这样一种论式来看的时候，声音是常无性故，那么这样一种所做性应该是属法。然后就是说是这个无常，它应该是相属境，像这样的话就说是这个如果有他的属法，它这个相属境就会安立，那么如果反过来反相属的话，“相属境反属法反”，那么如果说是他的相属的境反的，比如说前面是

无常，它这个相属境反过来变成恒常了，如果他相属境反过来变成恒常，他们的属法这个所做必定要反绝对要变成非所做，像这两方面就是讲的时候，就说是一方面，我们安立的时候，相属的时候这个所做和这样一种无常，所做是属法，无常是属法，然后相属境，但是这个方面从反相属观察，从反侧面看的时候，如果相属境一反，那么就是说从它的这个无常亦反变得恒常了，那么他的所做必定要变成非所做，也就是这样一种关系。还有就是从它的彼生相属方面也是这样的，本来如果有烟的话可以安立火，因为就说山上有火有烟之故，像这样的话，彼生相属一种论式，我们说烟可以说是属法，然后他自己火应该是相属境。那么反过来讲，如果他的相属境反他的这个属法必定要反，那么就如果说是火没有的话，那么就烟决定没有，就是这样的一种这个关系。

那么对于安立这种关系，“故反相属心前成”，反相属我们说通过这种分析它绝对可以安立的，但是这个反相属到底是境上面还是心呢，心上面才能安立的？这样反相属真正我们说在境上面，这样一种火和烟之间绝对有个反

相属，这个是不可能安立的。

然后这个常法和非所做，还有一个反相属，这个也是在法上面安立的，这个反相属是在心前安立，所以说这个方面就是它的这样一种意思，反正他就是经常讲，这个因不可得与果不可得是反彼生相属，自性不可得、能遍不可得，这方面实际上都可以这样安立的。都可以进行一个一个安立，不管是从自性因还是从它的彼生相属等等，这方面都可以这样安立的果因和质疑也好都可以安立的。但这个方面我们就说它自己的关系安立的时候，注释当中也讲到了因不可得，果不可得，彼生相属的关系，还有自性不可得，还有能遍不可得，互绝相违，这方面都是自体相属，反彼生相属的关系，都一个一个分析了。

然后这方面有一个相违可得，相违可得因呢，这个方面不安立反相属，为什么不安立反相属呢，所谓的相违可得，比如说前面这样一种冷处和热处之间，就说冷处和热处之间的关系不安立反相属，因为它本身就是对立面的，那对立面一成立之后呢，比如热处成立了，热处成立后直接能害冷处，那么就说明通过有害另

一方就遮破了，所以本身从这个角度来讲，就是相反的，所以再没必要安立个反相属。那么除了这个之外其它这些，安立这些所得因啊，或就从因不可得果不可得这方面都有一种反彼生相属和反自性相属同类相属的关系，所以这方面就说 16:44 无误自宗的观点呢，他这个相属，因和所立之间的相属或相违，二者之间相属和反相属，就从这方面安立的。

丑二（自性因）分二：一、真实宣说；二、遣除过失。

前面破因，主要从遮破方面讲的，那么这方面自性因，这样一种果因是从建立方面讲的，所以首先是讲建立因当中的自性因。

寅一，真实宣说：

证成其是具三相，本体无别自性因，
彼之同分摄其中。

首先讲自性因的法相“证成其是具三相”，那么就说证成它是什么什么，必须要证成它的所立是什么，比如声音是无常所作故，这方面就说自性因，我们就说你这个所作故要证成什么呢，证成这个柱子是无常的，证成其是的意思

思就这样，但证成其是不能随便证成其是，要具备三相，一方面要证成其是，一方面要具足三相，这两个条件都具备，自性因法相就可以安立了。自性因安立的方式是怎么样呢，本体无别，本体无别就是自性因，所以我们就说，它能证的因和所证所立呢，本体上是无别的，比如说柱子的无常通过所作性来证成，所作性和它的无常就在柱子的本体上具备，就在一个本体上具备，所以本体无别，如果本体有差别呢，不能够使用自性因，本体上两个实法不能使用自性因，如果要使用自性因的话，肯定是本体无别方面才能使用，所以本体无别自性它是他差别的特点，然后在观察讲自性因的时候，讲了两种分类，第一种分类讲进近差别自性因，第二种叫观待差别自性因，那所谓进近差别自性因，在注释中讲论式的时候就说，瓶子是无常存在故，这个叫进近差别自性因，上师说安立的理由主要是法性，因为发性就是这样的，存在的法绝对是无常的，就是这样一种自性。那观待差别自性因呢，我们说它无常的时候必须要观待一个其他的因缘，观待一个其他的理由，那么第一个进近差别自性因不观待其他的

理由，从这方面安立的。

那瓶子是无常，存在的地方是一个真因吗，我们说是一个真因，为什么说瓶子无常存在的缘故绝对是无常呢，上師说从梵文角度来讲，释量论里讲的“巴哇”，所谓的存在叫巴哇，巴哇就是无常的意思，也有一种有实法的意思，那么说瓶子无常存在故，实际上就说瓶子无常有实法故，当然我们说瓶子无常无常故，这方面可以不一定成立，那我们说瓶子无常实有故，只要是有实法，就绝对是刹那的法，如果刹那的法就绝对无常的法，所以通过这样一种有实故，然后来证成无常，绝对是个真因了，这个方面讲瓶子是无常存在故，我们说反正它是存在的，只要是存在的法绝对是有实法，只要是有实法绝对是无常的。所以说瓶子是无常存在故呢，从这方面叫进近差别，从进近两个字面上怎么样去解释，不知道具体去解释进近两个字的意思，但从它的意义上去观察的时候就是这个意思，反正上師在讲记中也讲得很清楚，从梵文的意义观察的时候就是这样的，而且说这样进近安立的时候，就说凭什么安立说是有实法绝对无常，凭什么安立说是有实法绝对无

常，凭什么说存在就是无常，我们说是这个一切万法本性就是如此的，加上我们说理由呢，就没办法讲理由，是从这个方面讲的，不观待，就说是必须要有一种安立方式。

还有一个方面呢就，叫做这个观待差别，观待差别呢，就说我们讲无常的时候呢，还要观待它这样一种这个，就说是这个要观待它这样一种这个其他的因，观待其他的这个理由，从这方面来讲必须要观待的。比如说呢，声音是无常，所作性故，那么就说我们说声音是无常，为什么呢？观待的所作，必须要观待所作。

前面反正是存在就是无常的，这个时候呢就是说你就是无常观待的所作，那么所作就是要讲它的这样一种因了，把它的因讲出来就是所作性故，只要所做性的法呢都是无常法，所以说呢，这个方面就叫做它的观待差别。

还有呢，就说是“彼之同分摄其中”，“彼之同分”呢，就是还有其他的这样一种这个其他的因，比如讲记当中讲的话，有些外道承许的因缘齐全估计可生果，这个方面的法。还有呢，就是说通过这个烟的因功能无阻来证成烟

的无常。这方面的因呢，是归属在自性因当中，[当然上师讲记当中讲了，外道啊，他就说是这个因缘齐全估计可生果的这个因呢，他不认为是自性因。还有呢，通过这样一种烟的因功能无阻来证成烟的无常这个也不属于自性因，按照萨迦班智达的意思呢，这个就是属于自性因，这个属于自性因。比如说呢，就是说是烟因功能无阻而证成无常的烟这一点的话，那么就说我们说是烟是无常的，因为它的有烟因功能无阻的缘故，从这个方面观察的时候呢，我们就说这个是一个自性因，这个就是自性因，那么这个叫做“比支同分”。那么为什么可以安立成为自性因呢？实际上下面这个论式当中还可以通过遣除过失的方式呢，我们可以观察这就是一种自性因。

寅二、遣除过失：

一故不染他体过。

那么“一故不染他体过”，对方的意思就是说，通过建立烟的因，就说功能无阻，你要证成这个无常的烟，或者要证成这个烟的无常，这个不是自性因，为什么呢？实体不同的缘故，什么叫实体无常呢？因为这样一种这个就说是

这个烟的无常，或者说无常的烟呢，它是果法。然后呢，就说烟的因又是无阻功能，它是一种前刹那的法，所以说一个是前刹那的无阻功能，第二它所产生的这样一种这个它的这个果，所以从这方面观察的时候呢，实体不相同，它们二者之间实体不相同，既然实体不相同的话，就不能作为这样一种自性因。因为两个实体，两个实体怎么可以作为自性因呢？因为前面我们自己自宗讲的是“本体无别自性因”，那么现在讲的是无阻功能和它这样一种所产生的果，那么就是这个浓烟呢，实际二者之间是一种不同实体，不同实体的缘故怎么能作为自性因呢？也违反了前面这样一种这个鉴别。

我们说“一故不染他体过”，那么因为是一故，一体的缘故呢，并不会染上所谓他体的这个缘故呢，没办法安立自性因的这样一种这个辩驳，我们说没有这种过失。那么从哪个方面观察的呢？我们就说这样一种无阻功能和它的这样一种这个烟呢，实体方面是确实不同的。但是呢，第一个，就说我们通过这样一种正在冒烟问题啊，正在冒烟我们就可以知道，哦，它的无阻功能肯定存在的，它绝对是首先有无

阻功能，有这个无阻功能可以知道它的烟。而且呢，就是说正在冒的这个烟，它就说是无常的，就说是这个可以说是正在冒的这个烟和无常的烟呢，二者是一个本体的，从这个方面是一个本体。还有一个呢，就是无阻功能它自己也是一个无常的。所以说呢，从就是说三个法合在一起的时候，我们就说无阻功能、然后就说烟、和无常三者，无常三者和合起来时候，我们就说无阻功能它的无常和这个烟的无常，二者之间是一个本体的，或者说三者之间有一体的缘故呢，一体故不染他过失，从这个方面来讲的话呢，可以说是自性因，可以说是自性因，因为从它的这样一种无常的角度，从它的无阻功能无常，和就说是这个它自己的无阻功能所产生的这个果，就说是烟的无常，从他们之间二者无常的侧面是一个本体。一个本体的缘故呢，就说是还是可以安立成自性因的，单单从这个方面安立自性因是可以的，并不是说不可以。所以说我们说是从哪个侧面安立自性因呢，就从他们二者之间无常的一体方面就安立成自性因的。那么就是这个方面也讲了，如果从因本身来考虑的话，那么是它的缘故呢，

不是自性因，但是我们观察的时候呢，安立时候并没有从二者之间他体方面去安立的，没从他体方面安立，所以从无阻功能的无常和这个就说烟的无常都是一个本体的缘故呢，从这个侧面考虑，然后安立成自性因，所以说没有这个过失的原因就是这样的。

丑三（果因）分二：寅一、真实宣说；寅二、遣除诤论。

寅一，真实宣说：

证成其有具三相，彼生相属即果因。

彼之同分摄其内。

那么就是说，就说是“证成其有具三相”，那么就说是我们讲的这样一种这个果因它的法相是怎么样的呢？“证成其有”，首先呢要“证成其有”，那么前面呢是“证成其是”，这个方面呢是“证成其有”，二者之间的差别就是这样的。因为前面就是一种就是说本体无别的方式，所以说这个是什么东西，这方面可以通过自性因。那么这个方面是“证成其有”，比如说一个论式，山上有火因为有烟之故，所以说呢，我们要通过烟来证成山上有火。“证成

其有”，在某个地方有什么东西，具备什么东西，像这样的话就必须要通过这样一种果因，这个方面是它的一种差别，然后“证成其有”。就说是这个所有的真因共同的法相的时候具三相，所以和合起来叫做“证成其有具三相”。如果“证成其有具三相”和合起来说，我们可以准确理解这个就是果因，绝对是果因的法相。因为它的差别，“证成其是”啊，“证成其有”啊，通过其他方面都可以了知，我前面讲就是破之所破这方面具三相，这方面都可以理解，差别法，然后具三相就是真因了。然后它的特点是“彼生相属”，它就“彼生相属”，“彼生相属”的话因果关系。通过因和果的关系来就说是这个证成，这方面具备的时候呢就是它的这个果因。

然后果因呢，这个方面也是分了三种果因，第一个叫做因反体证果因，因反体证果因呢，论式当中打的比喻就是讲，具烟的山上有火，有烟之故，就是通过烟的反体来证成火存在，就证成它这个火的存在，所以具烟的山上有火有烟之故，所以说肯定是有这个火的。这方面通过这样一种果，果因呢就是通过果来推它的

因，果呢就是烟，因为就说是烟是从它的这个因火方面发出来的，所以说有它的果，必定推之有它的因，这个就是它的第一种果因。

第二种果因呢，“先因证成果因”。“先因证成果因”的话就是前面的这样一种因，就是说由前面的因证成，就说通过这样的果呢证成前面的因。那么就是什么意思呢，打比喻讲的话，空中烟雾缭绕，是由自因先前的火所致，因为是烟之故。那么就是这个方面我们说空中烟雾缭绕，这个方面就是一种果，那么就是一种果，然后呢通过这样一种果呢推之，这样一种果呢，必定有先前的因。也就是说你这个果不管是已灭还是未灭，不管已灭未灭，反正空中有烟雾悬绕的缘故呢，肯定能推之它的这个先天的因是存在的。所以有的时候我们说，山上有火有烟之故，那么这个烟到底是已灭的烟呢，已灭火的烟呢，还是未灭火的烟？这个方面呢就是有的时候有差别。所以有的时候在讲的时候呢，必定是正在燃烧的火冒的烟，这个方面，就是先因证成果因呢，反正我们看到空中烟雾弥漫的时候呢，我们就说肯定有它的因，不管它的因是已经灭了还是没灭，反正通过空

中的火能够证成呢，它的先前的因是绝对存在的。

第三个因，因法推知果因。因法推知果因呢，就是讲晚上林中失火的山上有烟，因为林中失火之故。那么从这个方面呢，就要从因法推知果因，因为就说是这个，所谓的因法推知果因呢，它就是通过一个法，通过一个法可以推知它的整体，通过一个法可以推知它群体当中的其他法，从这个方面就是这样讲的。那么就是说，通过这样一种这个就说是晚上，通过这样一种晚上失火的山上有烟，通过这样一种这个就说是火，然后推知肯定是有烟的。

因为看到，直接可以看到它这个火，然后呢就可以知道它的这个烟的存在，因为烟和火，这个方面就说是这个必定是一起存在的缘故，肯定是一起可以存在的缘故，从这个角度可以知道。或者说以前我们学过因法推知果因呢，也是从他的口中的糖味，口中的糖味推知呢，肯定有糖的这样一种这个形色存在，因为就说糖的这个味道和它的这样一种形状啊，通过它的这样一种这个可以说是它的这个形状，或者说它的这样一种本体肯定是有。因为为

什么呢？因为它们绝对是一起存在的缘故，反正有什么味道呢，肯定有它的形状，肯定有它的本体存在。从这个方面呢，叫做一个因呢推知其他的法，通过一个因呢推知其他的法，这方面呢叫做因法推知果因。通过因法推知果因呢，它也是一种果因。通过现在正在有的，通过现在正在有的这样一种这个东西呢，推知其他法的存在，比如说，现在我们看到了就是这样一种晚上林中失火，通过这个方面肯定就推知它绝对有烟的，因为林中已经失火了，既然林中已经失火的缘故，那么符合火和烟之间那它就有这样一种关系，它们就一起存在的关系，通过一个因推知其他的这个因，或者通过其他的果都可以同时存在，这个方面就叫做这个因法推知果因的方式。这个就是讲这样一种它的果因当中一种宣说。

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

第 70 课

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！

现在开始辅导因明，因明当中现在讲第十品，第十品是观自利比量，这里面讲到了很多的论式，平时在辩论的过程当中一些基本的知识，还有一些基本的推理的方式，这方面讲了。

今天是讲第二个科判遣除诤论，颂词当中讲：

寅二、遣除诤论：

立异体故无过失。

遣除诤论主要是针对于对方的问题，如果

通过瓶子的语言然后让分别念在内心当中浮现出一个瓶子的共相的话，这个方面是一种果因，按照我们来讲是一个果因。但是他们说这个不叫做果因，为什么不叫果因呢？因为二者之间没办法真实安立一种真实的因果关系的缘故。为什么呢？因为从无实法的共相当中不可能产生有实法的语言，或者从有实法的语言当中不可能产生无实法的共相。

因为语言方面是有实法，然后共相应该是一种无实法，所以二者之间没有因果关系，没有因果关系的缘故怎么可以安立成果因呢？没办法安立果因。这个方面果因的意思是说，比如一个人说瓶子，一个人通过他的语言说瓶子，我们在听到之后，我们自己在心相续当中马上浮现出瓶子的总相，别人说的时候马上浮现出瓶子的总相，这个叫做通过别人的语言做因，然后引发出共相。

或者反过来讲，首先我们内心当中浮现出瓶子的总相，然后浮现出瓶子的总相之后再通过语言表达出来，这方面有这两种方式。

对方说通过这样的果因是没办法证成的，

因为一个是有实法一个是无实法的缘故，一个是有实法一个是无实法，所以通过语言使分别念浮现出瓶子的共相，这个方面是不可能的事情，根本不可能。

因为共相是一种果，然后通过共相来推知或者成为一种因果的关系，成为果因的方式是根本不可能的事情，因为在无实法的共相当中不能产生有实法的语言的缘故，所以说通过有实法的果因来推知共相，通过这方面的果因安立的话是绝对不可能的事情。

现在我们说可以安立，意思就是说如果从它的事相上面观察的时候，无实法是不存在的，或者有实法是存在的，二者之间真正的关系来讲没有一体的关系，因为一个是有实一个是无实，无实法根本不存在，所以从这方面观察的时候不是一本体。然后也不是异本体，也不是两个不同的法，因为一个是有一个是无的缘故，没办法成立是两个存在的东西，从这个角度来讲确实是如此的。

但是我们要安立成果因的话必须要安立成异体，如果不安立成一体你怎么安立因果呢？

或者这样的果因是无法安立的。因为必定是通过一个法而了知另外一个法的缘故，或者通过一个法产生另外一个法的缘故，所以首先要安立成异体，如果不安立成异体就无法成立果因，对方的意思就是这样的。

我们现在安立也是这样的，我们说如果从它们的本体来讲的话，一个是无实一个是有实，确确实实不是一本体，也不是异本体。现在我们可以安立成异体，立异体故，那么怎么样安立异体呢？从依靠遣余的缘取方式建立他体的。

通过我们内心当中的遣余的方式可以建立的，因为很多时候的关系就是这样的，本来一个法是不可分的，不可分的法在遣余面前可以分成几个法，然后本来是很多法在遣余面前可以安立成一个法。像这样我们在遣余的心识面前可以安立成他体的，虽然无实法和有实法之间前面讲了一本体、异本体都不成立，但是如果在我们的心识面前，在遣余的缘取方式面前的时候，可以安立这是两个法，可以安立成异体，可以安立成异体的时候就可以安立成因果了。所以在遣余的心识面前因果可以安立，因果可以安立果因就可以安立了。

那么怎么样安立的呢？首先相续当中浮现一个共相的欲说法，一个共相的欲说法就是想要阐说的共相作为它的近取因，然后再通过舌头、上颚等等这些作用充当俱有缘，充当俱有缘之后开始形成语言，这个方面就是从因生果，从因生果的时候就可以如是的安立了。然后从语言来推知，通过语言的果来推知因，它的因也可以安立。

所以我们说立异体故无过失的原因，他的根据主要就是在遣余识面前可以假立成他体，假立成他体之后就可以从共相当中逐渐显现语言等，然后形成语言，所以这个是可以应理安立的。

子三（破于此等相属颠倒分别）分二：一、说对方观点；二、破彼观点；

对于法的相属的问题有些不合理的地方，不合理的地方就开始观察破斥，首先第一个是说对方观点。

丑一、说对方观点：

有谓相属分九类，能知相属有四种。

有谓就是有些论师讲，所谓的相属可以分

为九类，然后在九类当中真正能够了知对方的相属有四种，真正能够作为了知法的，能够证成其他法的有四种。在安立九类或者在安立能证知的四种相属的时候，这个里面有几个概念首先需要了解的。

第一个概念就是所谓相属法的概念，第二个叫做相属境的概念，然后在这个概念当中还有一个所谓的能差别和所差别。然后了知完之后我们再分析什么叫九类，九类是怎么样详细安立的。

首先是相属法和相属境，比如山上有火有烟之故，如果这样安立的时候，所谓的烟就成了相属法，然后火就成了相属境，火就成了烟它自己的相属境了，所以说这个烟是相属法，而火就是相属境。山上有火，有烟之故，在这个论式当中烟就是相属法，然后火就是相属境，这方面就叫做相属法和相属境的意思。

然后在所谓的相属法当中分三类，第一个是真实相属法，第二个叫做能差别的相属法，第三个叫做所差别的相属法，就是三种。什么叫做真实相属法？烟本身就叫做真实相属法。

真实相属法或者能差别、所差别，在后面的过程当中都要引用到的，所以所谓的真实差别法就是烟本身。

然后在相属法当中能差别法，能差别法实际上是讲蓝色的烟，会冒出蓝烟，冒出蓝烟的法就叫做能差别。然后还有所差别，所差别就是闻到了烟味，闻到烟味叫做所差别。

那么能差别和所差别是怎么样安立的呢？在注释当中、上师讲记当中讲，一个反体叫做能差别，具有两个反体叫做所差别。那么什么叫具备一个反体呢？比如蓝烟它就是具有蓝色，蓝色的烟就是一个反体，然后闻烟味当中有两个差别，两个反体，两个反体就安立成所差别。为什么有两个呢？第一个是闻，第二个是烟味，一个是要闻一个是烟味，所以前面就是个蓝烟，后面一个是闻，一个是烟味，是两个。

像这样就讲到能差别和所差别的关系，能差别是讲蓝色的烟，然后所差别就是讲闻到烟的味道，这个叫所差别，这个是从相属法的侧面讲的。

然后从相属境方面讲也有三种，第一个是

真实相属境，真实相属境就是直接和烟自己相属的境，直接相属或者真实相属就是火，火本身就是真实相属境。然后能差别和所差别，通红的火或者火的通红，火的通红这部分就是讲它的能差别，具有一个反体，就是通红的这个部分，它具备通红，所以叫做能差别。然后火焚烧事物，能烧事物这个方面是所差别，具备两个反体，一个是火一个是烧事物，能够焚烧的，这个方面就是两个。所以相属境当中也有一个真实的相属和能差别、所差别相属。

把这些概念搞清楚之后再看怎么分九类的，怎么分九类呢？就是在真实相属法的烟上面分了三类，然后从它的能差别，冒出蓝色烟方面分了三类，然后从闻烟味上面分三类，所以说共九类。

第一类是从相属法的烟上面分了九类，和三个法相属，第一个真实相属法的烟和真实相属境的火它们二者之间相属，还有真实相属法的烟和火通红相属，然后真实相属法的烟和火焚烧事物相属，所以这个是三类，这是首先第一组三类。

第二组三类就是从它自己的相属法的能差别去观察，蓝色的烟和真实相属境的火有相属，然后蓝色的烟和能差别通红的火相属，还有和所差别火焚烧事物相属，所以这个是通过相属法的能差别和相属境的三个法去安立关系，就是相属。

第三类是从相属法的所差别，从闻烟味这个方面和真实相属境，和能差别、所差别的相属境，和这三个方面相属，所以这样就分了九类。

在注释当中，上师说是要改动的，我们就没有讲，要改动我们就没有按照这个去讲，主要是按照上师的注释去讲，所以我们看的时候主要是从上师的注释为标准去看，否则的话下面的讲法和上师的讲法有不同的地方，主要是以上师的讲记为标准去参考，知道到底怎么样去安立九种相属的。

然后在九种当中他认为有四种，能知相属有四种，能够证知对境有四种真正的相属，其余的五种不是，只有四种是相属的。那么四种相属的方式怎么样安立四种呢？实际上第一个

是从相属法，他安立的时候真实相属法的烟和相属境当中的真实相属境的火，它能够证成的，通过烟可以了知火的存在。然后第二种通过相属法的烟可以证知火焚事物，也就是说能够证知相属境当中的所差别法，通过烟能够证知火焚事物的所差别法，这个是第二种，这方面主要是从相属法来讲的。然后反过来讲，从相属境来讲，真实相属境它可以和真实相属法有种相属的关系，因为必定是从火直接产生烟的缘故，所以从这方面讲的时候，真实相属境和真实相属法有一种真实的关系能证成。第二种是从真实相属境和蓝色的烟有一种能证，通过火冒出蓝烟，这个方面有能证，就是这四类，这四类是前面我们分析的四类。

为什么其余的不算呢？他们讲的时候，比如说相属法当中的真实相属法和相属境当中的通红二者之间没有联系，没有能证。为什么没有能证呢？它在所差别上面可以周遍，但是在能差别的通红上面，真实相属不一定能够周遍的，所以说不这样安立的。

还有真实相属境为什么不和相属法当中的所差别的闻烟味有相属呢？实际上如果在能差

别上面有的话，如果蓝色上面有的话，那么烟味方面已经可以存在了，就是多余的，不需要安立了。

所以真正能够了知的相属就是上述的四种，从这个方面进行观察的，所以能知相属有四种。

丑二、破彼观点：

于此安立相违背，非符论典之意趣。

你这样安立是违背的，根本不是论典的意趣。那么怎么样安立的呢？首先我们知道火和烟之间应该是彼生相属的关系，这个方面对方肯定是承认的，在对方承认彼生相属关系的前提下我们再观察，相属法的烟和它的通红应该还是一种相属的关系，因为通红必定是从属于火的，而烟和火之间是彼生相属的关系，所以说通过烟可以了知通红，可以推知火的通红。

如果通过烟没办法推知通红的话，那么通过烟也没办法推知火的存在的，这个方面是安立彼生相属的一种违背。

第二个方面从前面所讲的真实相属境和前面所讲的闻烟味二者之间没办法相属，实际上因为二者之间也是一种彼生相属的关系，通过

火难道没办法产生闻烟味吗？肯定可以产生烟，也可以产生烟的味道，所以从这方面观察的时候，也是一种相违背的。

然后非符论典之意趣，意思就是说在在陈那论师和法称论师的论典当中安立两种相属，安立同性相属和彼生相属。但是现在你们在安立的时候安立了很多相属法，安立很多相属法的时候实际上不符合于论典的意趣的，所以说安立的时候要不是同性相属，要不是彼生相属，这两种相属就足够了。

所以一方面你们安立的方式从理证方面有过失，第二个方面从教证方面也有过失，所以说既不符合于理证也不符合于教证的缘故，那么你们的观点实际上是无法安立的。

下面的颂词是总结偈：

凭借能所之差别，相属不知所立法，
唯依彼体或他义，相属之力方了知。

意思就是说单单凭借能差别和所差别相属的力量不能了知所立法，就是说单单从能差别的相属或者所差别的相属，从这方面去安立一个相属的话，通过这样的相属的力量没办法了

知所立法的，我们要了知所立法是没有能力的。

如果没有能力怎么办呢？唯依彼体或他义，相属之力方了知。我们唯一依靠彼体，彼体就是它同体的意思，同体相属，他义就是彼生相属，必须要通过同性相属或者彼生相属的力量才可以了知所立法。

那么这个是什么意思呢？实际上我们要了知所立的时候必须要抓住重点，重点就是同性相属和彼生相属，这两个相属就绝对能够了知所立，如果你把这两个相属抛弃了，你去单独安立一些其他的能差别的、所差别的，你从这些能差别、所差别分了很多类，实际上你是没办法通过这些能立去了知所立法的。

所以意思就是说你要了知所立，那么就是彼生和同性相属，而这两种相属恰恰就是两位理自在再三建立的。所以我们必须要通过彼生或者同性相属，通过它们的力量才了知的，除了这个之后去安立很多其他的相属就没有什么意义了，说来说去还是要归摄在同性相属和彼生相属当中。

所以上师也在注释当中讲，虽然在有些藏

文当中讲了很多，有十一种相属的关系，讲的时候是讲了，但是最后归类的时候都要归在同性相属和彼生相属当中。所以为什么叫唯依彼体或他义，相属之力方了知呢？就是如果你没把这个核心抓住，没把关要抓住，单单从其他方面你去单独分，单独安立很多所谓的相属关系，安立很多的相属关系实际上根本没办法了知所立的意思。

壬二（相似因）分二：一、法相二、分类。

癸一、法相：

某因三相不成立。

某因三相不成立，应该是相似因总的法相，后面在讲分类的时候，不成、不定、相违，它还有个别的法相，所以我们说什么是相似因呢？某个因三相不成，三相不齐全，三相不成立，像这样就是一个相似因，反正只要是三相不成立全是相似因，这个就是总的一个法相。

癸二（分类）分三：一、不成因；二、不定因；三、相违因。

子一（不成因）分二：一、法相；二、分类。

丑一、法相：

宗法因无不成因。

它的法相就是别的法相，不成因它自己的法相。前面三相不成是总的相似因的法相，所以我们说别的，什么叫做不成因呢？宗法因无不成，宗法因无这四个字实际上就是不成因它自己的法相，在宗法上面所运用的因不存在或者不成立，这方面就称之为不成的法相。

下面还要详细的分别，分类的时候我们知道怎么样宗法上面因无法安立呢？所运用的因不存在或者不成立呢，这方面下面还要详细分类。所以我们说只要是不成因就是在宗法上面没有因，因不存在，没办法安立，这个方面就是讲它不成立的法相。

下面讲第二个分类：

丑二（分类）分三：一、外境不成因；二、心前不成因；三、观待论者不成因；

寅一、外境不成因：

也就是说第一个是在外境上面，在境上面不存在的，第二个是在心面前不存在的，第三

个观待论者不存在的，这样三种不成。

实际上我们在学不成因的时候就知道，比以前我们所理解的不成实际上内涵还要深广得多，复杂得多，所以我们讲的时候不成因是要宗法上面去安立的，意思就是说在有法上面可以去观察，然后在所立方面去观察，然后从它的因方面去观察，分开观察也有，和合起来观察也有，因和有法和合起来观察也有，然后有法和所立合起来观察也有，然后你的因和所立上面观察的也有，所以我们看的时候这些都是存在的。

外境不成因分为六种：

第一个是因体性不成。

因体就是因它自己的本体，因就是它自己的根据，推理的因，推理的根据，它自己是不成的。如云：似乎有我，以其具备自我性能故。在观察的时候直接把重点放在它的因上面，因为这个不成因是从因本体不成，因的体性不成。那么因的体性不成，我们说这个论式当中的因是什么呢？后面的以其具备自我之性能故，这个就是它的因。

我们说你这个因的体性不成，为什么呢？因为此处所谓的具备自我之性能，按照对方的观点或者按照上师解释的时候，这方面就是讲一些常我派，常我派认为常有我的体性，一个常我的体性，那么这个所谓常我的体性他自己本体根本不成的，胜义当中不成，名言当中也根本不成。所以从这方面观察的时候，因它自己的体性无法安立，无法成立，这个叫做因体性不成。

第二个是有法体性不成。

有法体性不成是从有法上面观察的，胜义声似常有，以非所作性故。在观察的时候我们说有法，这个有法是什么？就是胜义声，胜义声这几个字就是它的有法，我们说你的有法体性不成，有法你自己的本体不成。第一个论式是从因的本体观察的，第二个论式放在有法上面，就是胜义的声音上面，胜义的声音是根本是不成立的，胜义当中哪有什么声音呢？所以不管怎么样观察都无法安立胜义的声音。所以胜义声作为有法，有法自己的体性是不成立的。

第三个是依因相属不成。

论式是声是无常，以是眼之所见故。我们看的时候什么叫依和因？依就是讲所诤事，或者它的有法，叫依，依就是声音，声音就是此处的依，上师讲就是所诤事，就是声。然后因是什么呢？以是眼之所见故，这个方面就是因和所诤事和合起来观察。因和所诤事和合起来观察的时候，我们说你的声音是不是眼之所见呢？声音不是眼之所见，依就是所诤事和因没办法安立相属，所以我们就讲眼的所见应该是色法，这个时候说眼的所见是声音，这个完全就已经不成立了。这个方面依因相属就是这样，他的重点是放在这上面的。

第四个问题是因一分有法不成。

因的一分有法不成，论式当中讲显现二月的根识是现量，彼是无分别不错乱故。这个时候我们说因一分有法不成，因的一分在字面上的意思是说因的一分在有法上面不成立。那么这个地方的因是什么呢？这个论式当中的因就是无分别、不错乱，无分别、不错乱就是它的因，有法是显现二月的根识，我们说你的因的一分，比如说无分别、不错乱是各自一分，我们说无分别这一分在有法上面是可以成立的，

显现二月的根识是无分别的，但是不错乱这一分在有法上面不成，就是说显现二月的根识是错乱的而不是不错乱，所以说叫做因的一分在有法上面不成立，从这方面讲的。

上师也讲一分有法不成，是不是另一分可以成立呢？实际上此处所讲的意思主要是从观察的时候，从论式方面观察因一分有法不成，实际上并不是说这个因一部分正确一部分错乱，因为此处的因是无分别和不错乱和合起来的，这个是它的因，所以和合起来的因你单单有一个无分别也不算是一个真正的因，所以此处的意思是说分析的方式说你的因有一分在有法上面不成，但另外一分不成立，所以也叫做不成，也是外境不成立之一。

第五种有法一分因不成。

论式说声是无常，是勤作所发故。有法一分因不成，有法就是声音嘛，声音就是它的有法，有法的一部分在它的因上面不成立，也就是说因就是勤作所发，一部分的有法在因上面可以成，但一部分的有法在因上面不成，声音是无常勤作所发故，如果看待我们通过勤作所

发，比如敲锣打鼓或者我们自己的声音，我们自己云高喊或者去念诵，这方面是通过各个部位勤作所发出来的，这种声音是可以安立的，声音的一部分在勤作所发的因上面可以安立。

但是还有一种因没有，哪种因呢？比如说外界的声音，流水声不是勤作所发的，流水声不是勤作所发的缘故，那么有法的这一分在你的勤作所发的因上面不成立，所以叫做有法一分因不成。

第六个问题反体同一不成。

因为在论式当中必定要有三个反体，反体同一的话那么不成。反体成了一个了，反体不是不同的而是一个，如果这样的话就不成立了。比如柱子，然后无常、所作，我们说这是三个反体，如果三个反体两个成了一样或三个成一样，这个方面就叫反体同一，反体成了一个，反体成了一个没办法推理了，像这样我们说反体同一不成。

反体同一不成包括三种，第一个是依因同一不成，论式是声是无常是声之故，这个方面叫反体同一嘛，反体同一当中第一个分类叫依

因，依就是前面所讲的所诤事，所诤事就是这个地方的有法，叫声音，就是依。因就是声之故，我们说它们二者，依和因，你的推理和你的有法成了一样了，就没办法成立正确的推理，这个叫做反体同一。你的有法的反体和你的因的反体成了一样了，成了一样之后就无法推理了，像这样叫做依因同一不成，论式就很明显了。

第二个就是讲依法同一不成，依就是讲所诤事，法就是讲它的所立，这两个反体成了一个了，比如声是声，非所作性故，第一个声就是依，第二个声就是法，所以说依和法成了一个反体，就是说反体同一了，反体同一就没办法成立真正的推理了，所以这个叫做依法同一不成。

第三个就是法因同一不成，论式是声是无常，是无常故。这个论式当中法就是讲无常，这个是所立，然后因就是讲后面的无常故，所以说这个方面两个反体成一个了，法的反体和因的反体成一个，如果这两个成一个之后就没办法推理，所以叫做法因同一不成。

这方面反体同一不成分了这么多种。

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

第 71 课

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！

其他的也没有什么讲的，下面开始辅导因明，因明当中呢现在讲第十品观自利比量品，观自利比量品呢今天讲当到的是不成因当中的一个分类，然后主要是心前不成因，那么前面是对于外境方面的不成因呢分了六类，那么最后一类呢分了三类，这个方面已经做了观察了，那么今天是在心前不成立。心前不成呢也就是说外境上面虽然有可能成立，但是在心前不成立的缘故呢他也是安立在一种不成因当中，所以今天讲第二个呢心前不成因。

寅二、心前不成因：

心前不成因分为三种：

其一、有法犹豫不成。

实际上我们就说是他在有法方面呢他是一种不成立的，有法方面他由于犹豫的缘故他不成立，在这个地方讲的时候呢“此处之鬼所拥有的瓶子是无常，所作性故。”那么像这样我们就说是对于有法就是“此处之鬼”，那么这个“鬼”他自己就是鬼所拥有的瓶子，那么从这个方面讲的时候呢他是有法，对于这样的有法呢他有分两类，第一类就是能够亲见鬼的人，如果是一种亲见鬼的人他拿着瓶子的话，我们可以说这个是可以成立的，但是如果针对一种不能亲见鬼的人，对一般的凡夫的肉眼来讲的话见不到这个鬼，那么见不到鬼的缘故呢所以在他心前就犹豫了，在他的心前就不成，为什么呢？因为这个鬼到底有没有或者是到底是鬼拿着瓶子吗还是不是鬼拿着瓶子，从这个方面讲的时候这个有法看待他的心来讲就成了一种不成的因，犹豫的缘故就叫做有法犹豫不成。

其二、因犹豫不成。

因犹豫不成呢他讲的：“带有灰白色物

的山上有火，因为有烟之故。”那么在这个方面讲的时候呢，“带有灰白色物的山”这个可以说是可以建立的，但是建立它上面有一个“火”，像这样的话他运用的就是一种“有烟之故”，但是呢在这个方面讲的话，对于这个人他心前的话，对于有烟呢他犹豫，他犹豫不成。那么它到底是气还是烟，因为就是说他所见到的就说是带有灰白色的这个山上面，灰白色物的山上面我们就说这个灰白色物品呢到底是气体还是真正的一种浓烟？这个方面在他的心面前呢是犹豫的缘故，所以这个因，这个方面因为有烟之故啊，有烟之故这个因对于这个人心来讲啊他是犹豫不定的，犹豫不定的缘故呢就是个不成因，所以说这叫做因犹豫不成，这个方面也是观待人的心当中他对这个它到底是不是烟他有这个犹豫，所以说呢有烟之故这个因呢就成了一种不成因。

其三、依因相属犹豫不成。

那么他论式当中是这样讲的：“三个山谷中间的谷中有孔雀，因为有孔雀声发出故。”那么这个方面就是说依和因相属犹豫。那么什么是他的依呢？按照前面的讲法呢依就是他的

所争事，所诤事呢三个山谷中间的山谷，像这样的话就成了他的这个依，然后他的因呢就是说有孔雀声发出之故，是这样。那么就是说二者之间相属的关系是犹豫的，所以说就不成立，那么这样一种孔雀声到底是不是三个山谷中间的山谷发出来到，那么就是说中间的山谷和他发出来的孔雀声二者之间的相属关系呢，像这个样的话就犹豫，他心当中犹豫，所以说就安立一个不成。当然按照上师讲记当中我们安立成不定，就是不确定的，到底这样一种孔雀声发出来，孔雀声是听到了，但到底是哪一个山谷呢？所以这个不确定的，不确定的缘故呢所以说是安立成不定的。那么此处呢主要是依和因呢相属，他这个相属的犹豫，相属的犹豫实际上呢可以安立成在宗法上面呢就没办法安立，从这个角度观察的时候呢就安立成一种不成因的。因，他这个没办法观察，所以心前不成立。

那么这个呢就是心前不成第二类，然后是第三类观待论者不成因。观待论者不成因呢，说有些因呢它虽然是一种可以说是对某个某者来说它是一种真正的因，但是观待于论者来讲它就成了不成因的情况，就是这样的，所以说

这个方面呢就有两个。

寅三、观待论者不成因：

观待论者不成分二：

其一、观待立论者不成。

首先观待立论者，那么就讲立论者和这样一种敌论者，那么立论者、敌论者呢上师讲了第一个立论者呢他是要立宗的，他要安立他的一种宗派的，安立他自己观点的叫做立论者，他主要是负责安立宗派和回答别人问题的。还有敌论者，就是他的反方面，你立宗之后别人要给你提问，然后要破斥你的观点，这个叫做敌论者。所以像这样的话，就是观待立论者不成和观待敌论者不成。

首先是打比喻讲的时候，以论式的例子来讲的话，意及安乐均是无心，因为有生灭故。这样的一种论式如果对于宿论外道观察的时候，他就说是这样一种不成立，因不成立。为什么因不成立呢？就是我们观察他的观点的时候，意和安乐是不是无心呢？观待宿论外道的观点来讲，意和安乐全是无心，都是无情。那么在二十五地当中，唯有神我他是有情，然后就说

其余二十四地全是无情，那么其余二十四地的关系就是他的本因，就是自性，或叫主物，这个主物是种物质。物质的法非心识法，那么通过这样的自性显现意和安乐等，安乐或是痛苦他们认为这些都是外境存在的，比如说布上面就有安乐自性，饮食上面有安乐的自性，这个是在学智慧品的时候我们大概学过的，所以说，他这个所谓的意，实际上我们说意明显是心识，对他的观点来讲，这个意就是无情，这个意就是无心的法，所以说我们通过他的观点了知就可以了。我们分析的时候，世间的心意作意根本就不可能是无情，安乐除了你的觉受之外哪里在外面有个无情的安乐呢？所以说在佛教徒面前，这个意和安乐这个方面是有情的。这个方面是心识方面安立的。但是此处我们观待数论外道，意和安乐是无心的，根据是什么？有生灭故。但是有生灭故的因对于数论外道来讲的话，他就是不成，因不成。为什么因不成呢？因为他所谓的意和安乐，对于意和安乐的立论关系，他不承认生灭。那这个方面我们把他的观点稍加了解的话，对于论式就比较容易通达的。因为数论外道承许自生，他承许自生的话，

那这些意或安乐呢，这方面在自性当中本来就有的，只不过不明显而已。所以说在他们的概念当中，这个就不叫生，叫什么呢？从不灭因转变为明显，所以为什么后面说对于数论师只承认他是明显，因为有生灭故，我们就把定义为生和灭，我们讲这样的意和安乐是从自性当中生出来的。他说不能说生，为什么？它只是明显。或者下面注释就说，就是显了，就是说非明显的东西把它明显出来，他本身的因当中就已经具备了。因当中具备的时候，本身就不明显了，但是后面就成了明显了。比如说这个陶师他在做陶罐的时候，在泥土当中，这个泥土就是因，他说在泥土当中就有不明显的瓶子，不明显的瓶子的自性在因当中存在。那后面通过陶师的加工之后，这个不明显的瓶子明显出来了。我们叫这个叫生，他们说这个不叫生，叫明显。所以说，他只承认的明显叫这个。我们说最后他灭了，他说不是灭，叫隐蔽。怎么叫隐蔽呢？回归到自性当中。所以他的自性比较隐蔽的，所以说这是灭了，他说不是灭，叫隐蔽。所以说他自己承许明显和隐蔽，我们说意和安乐是无心，因为有生灭故。生灭故的因

在他面前就不成立，观待立论者不成立。他只承认明显和隐蔽的缘故，从这个方面可以了知观待立论者还有这样的情况出现的。

然后第二个，观待敌论者，离系师就是这些裸体外道们，还有前面我们所讲的空一派，叫离系，就说穿着衣服是系缚，为了彻底离开系缚，就说连衣服也不穿，像这样的话，就说离系外道也叫做裸体外道，像这样的话，他对佛教徒立论，他说就是树是有情因为剥皮即死亡故。那么这个地方他想安立什么呢？安立树是一种有情，根据是什么？根据就是这个树把皮剥掉以后就会死亡，就是这样的。对于我们来讲的话，可以说上师讲记中也讲，要分为两种情况，第一个情况是对于死亡的定义，这个剥皮即死亡的定义是什么？如果是我们平时说这个树死了这棵树活了，那么按照共称的名言来讲的时候，可以说这个树剥了皮就死掉了，可以这样讲的。但是此处要讲的是什麼，此处是通过剥皮即死亡之音的因，要证成它是有情。如果从这个严格的定义来看的时候，我们就不承许它死亡，我们只承许它干枯。因为所谓真正实际意义上的死亡是有情命根中断，一个相

续中断之后我们就叫死亡。但是佛教徒从来不承许树是有情的缘故，所以说剥皮即死亡的因对立论者、敌论者、佛教徒来讲绝对就是没办法安立的。按照一般的佛教观点来看的时候，树、石头、瓦块绝对是无情，当然也有些现象当中，比如割树的时候，托梦或者说割树流血，有时候好像发现这个瓦块在对话，这方面有些人就安立瓦块这些都是有情，但实际上我们如果按照真正的情况来讲，这些瓦块它就是个无情，没有心识的称之为无情，为什么又会出现这样情况？有几种解释方式：第一种树和瓦块是它的安住之处，把它的安住之处破坏了，它就会显现一点意向让你知道不要破坏它的这个家；还有就是一些有情它显现成无情的形象，但实际上是俱有有情的这个特殊的业力。比如孤独地狱的众生它的所依，它的色蕴就是门，箆帚和绳子。我们认为这个就是单纯的绳子，但是在它的境界当中这就是它的身体，就好像现在我们的身体是一种无情法，我们身体色蕴是无情法，里面具有心识，只不过现在我们具有眼睛、耳朵、鼻子、能走路，就是说能够表达而已，那么就会显现成这个石头，瓦块的方

面的话就不具备这个根，它不具备根但它显现成这样一种形象，从这个角度来讲的话，它实际上还算是一种有情，但是实际上如果不是孤独地狱不是特殊情况，一般的树等绝对是无情的，观待佛教徒来讲的话，这些剥皮即死亡缘故，安立树是有情是不成立的，这个叫做观待论者不成因。

下面总结上述分类的意义：

宗法外境或心前，即是不住不成立，
论者一或双方前，不能成立分析说。

所谓的宗法不成，就是观待外境不成立，或外境成心前不成的道理。那么在外境不住不成立或者在这个心前它不住不成立，这方面分了这样两种：外境上面不成立前面说有六类，然后心前不成立有三种，而且有的时候把观待论者不成它也可以并到这个心前不成当中。比如麦彭仁波他的意思就是说，观待论者不成立可以并到这个心前不成当中，那么萨迦班智达观察的时候，上师在讲记当中讲，并可以分开也是可以安立的。此处在讲的时候不足不成立，有这样的安立。然后此处观待心前不成的角

度来讲时候，论者一或双方前不能成立，还有看待论者有一方不成立的，还有看待双方的心都不成立的有两种。那么看待一方不成立的就是前面看待立论者不成的，还有看待敌论者不成的，两方当中一者心前不能成立的这样一个分类。

还有就是两方都不成立的分类，比如上师在讲记中举例子，柱子是恒常法，因为是所闻故。那么对于这样一种法的话双方都不成立的。那么柱子是恒常也好无常也好，这个方面倒是所争之事，但是柱子是所闻这一点，立论和敌论都有可能不成立，都有可能不承认，从这个方面，双方都不认为这个柱子是一个所闻，柱子是一个所见，眼识的一个所见，实际上柱子是个所闻，双方都不成立的，这方面叫做论者一或双方前不能成立，分析说对于这些很多的类别，在分析之后加以说明就比较清晰了。

子二（不定因）分二：一、法相；二、分类。丑一、法相：不定生起犹豫因。

不定是生起犹豫的因，那么什么意思？所谓的这个不定因就是指宗法已经成立了，那么

就是前面的这样因在它的外境上面，或者在它的宗法方面可以成立，但是就在同品和异品上面它会产生犹豫。但是它自己不是不成因，因为它在宗法上面成立了，但也不是相违因，就是相违当中没这么明显，就说柱子是常有所作故，像这样明显，它就说它可以有一部分，但在同品异品方面它可以生起犹豫，所以就从看待两个因来讲它自己的不共之处，不共之处只是生起一种犹豫怀疑，所以宗法成立之后，在同品异品方面还可能产生怀疑的犹豫的这个因就称为不定因。

丑二（分类）寅一、不共不定因；寅二、共同不定因。

寅一、不共不定因；

非宗法外不成立，不共不定有四类。

从这方面观察的时候，所谓的不共不定因呢就是讲宗法之外的，宗法之外呢就说同品异品上面都不成立的，都不能趋入同品异品的，像这样的话就称为不共的，然后共同的呢，除了宗法之外，同品异品都可以摄入的，像这样的话就称为共同的。我们讲的时候首先讲不共

的，不共的不定因呢非宗法外不成立，这地方讲不单单是宗法预知法，而在同品异品上都不成立的就称为不共不定因。

非宗法的意思，这方面就说不是在宗法上面这个可以安立的，在宗法之外是不成立的，为什么要这样讲不单单是宗法预知法的意思就是这样的。那为什么这样讲，因为前面总的法相就说宗法虽然成立了，但在同品异品方面会产生犹豫的因，就从这方面观察的，而且下面这个颂词就是共同的不定因的时候也是说从宗法预知法之外的法，此处非宗法我们可以从这个方面理解，外部成因，他之外的，之外的同品异品，就说在同品异品上都不成立，所以这方面就是一种不共不定因。

不共不定因分四类，下面讲四类，那在讲四类的时候，详细观察的时候，有的地方还是没有太搞清楚到底是哪个方面去观察爱是，但还是依靠上师的注释，还有其他一些讲法去讲一下这些观点。首先是因与同异二品中无而不见。这是第一个，它的例子是“声是无常是所闻故”，这个例子说是因，这个地方因就是所闻，同品异品当中都是无而不见的，无而不见

的意思就是说，这个地方说声是无常所闻故，实际上这个所闻和声是一类的，声音和所闻就一个意思，那如果按这个所闻来安立声音的无常的话，那在同品当中根本没有比喻了，还有反过来在异品当中也没有比喻了，这个时候我们说已经把这个所闻和声音，它这个同类的法一类的法已经确定了，确定之后你再去找一个同品法，它的这个同品喻找不到了，就是这个关系。如果我们换个方式也许好理解，就是声是无常所作性故，如柱子，因为所作性就比较广了，柱子是所作性的，声音也是所作性的，其他的法也是所作性的，所以所作性的因就比较广，比较广的原因呢，在找同品的时候，只要所作性的法可以找一个同品喻，找到同品喻出来就可以找到，但这个时候已经把这个因，你不是所作性，你是把它的因变成所闻，那所闻和声音是一类的，你已经把音安立成声音一类了，安立一类的时候，你说声音无常所闻故，那你把所闻这个因再找和所闻一样的同品喻呢，就根本找不到了，没有同品喻可找，所以如果是所作，同品喻可以找很多，如果是所闻呢，所闻和声音已经是一类，所以没办法找同品喻，

这方面叫在同品当中无而不见，那在异品当中也是相同，我们反过来如果不是无常，不是无常就不是所闻，这在异品喻当中也是不见，如果不是所闻，如果是所作，如果说非无常非所作就虚空啊，这方面可以找比喻，那这个方面所闻这个所，已经确定了，确定完之后再在它里面去找一个异品喻呢确实非常困难的，这个方面上师讲的时候就说，因与同异二品当中无而不见的意思，这个所闻的因在同品异品当中没法确定没法见。

于二品，二品就是同品异品，有而不见，虽然有，但是不见的。例如“此人是从天降生，因为其有眼故。”那么就是说此处解释的时候上师说，上师说的时候就是讲了，那么这个可以从两个方面观察的：第一个呢，这个人是从天降生的，又有眼睛；然后呢，就是说是这个，还有呢，就说是这个有些人有眼睛，但是呢，不确定是从天降生的，从两个方面去观察的。然后呢，就上师说要可以参考麦彭仁波切他的因明学论，看了之后呢，麦彭仁波切的意思呢就是这样的。那么这样一种因呢，它是安立成心前不成，也是从心前。

第一类呢，就说是其一、因于同异二品中无而不见，这个是从外境去安立的，外境上面安立。然后后面三类呢，后面三类它可以说是从心前安立的，观待心。那么观待心这样一种不定呢，

它譬如说这个方面于二品有而不见呢，就说是这个人到底是天降生的还是不是天降生的，那么这个是一个就说没办法下结论的，没办法向它自己的心面前，对这个没办法下结论。没办法下结论的缘故呢，所以说这个因呢，也不入同品，也不入异品，像这样的话在同品和异品当中都不见，它是从这个方面进行观察的，就是说因为在它自己没办法肯定、没办法说这个人到底是天界降生的、还是说不是天界降生的，对于这样的话没办法下结论的缘故，所以说呢，就说是这个不见同品异品，直接这样解释的。

这个方面第二个，第二个就是这个意思。当然如果是没有详细分析的话，也不太清楚到底是从哪个方面肯定的讲，就说二品有而不见的意义，按照两个资料呢，就是大概可以这样介绍下。下面第三个呢，就是于同品有而不见。

于同品有而不见呢，立论是“声是无常，所作性故，如吠陀声。”那么就是说同品当中虽然有比喻，但是呢，是不见的这样的比喻，那么它的对象就是对于这个承许吠陀声常有的这些吠陀师，在他面前立论呢，就说“声音是无常，所作性故，如吠陀声。”

那么对方呢，他就说，实际上就说我们观察的时候呢，可以说“声音是无常，所作性故”，这个方面是一个，就说是一个正确的推理，一个推理。然后呢，就说这个比喻呢，“如吠陀声”。“如吠陀声”呢，如果就说这个他的同喻，他的同喻，应该是有的，但是呢，就是对方不见，对方不见。上师讲解释的时候就是说，如果把这个吠陀声它换成如柱子，如柱子这个方面的话就说是能够安立，或者说如柱子这样统喻呢，是在同品当中是有的。那么虽然有，但是吠陀是见不到这样一种柱子的比喻，所以说在他面前的时候，就说是这个它也是一种这个不定的，它也是一种不定。或者说吠陀声对他来讲，虽然对我们来讲，吠陀声什么声音，反正只要是声音它就是无常的，我们对自己来讲可以安立的，但对对方来讲的话 [23:25-

23:26]XX 不成，他 XX 不成，他自己认为这个比喻不对，为什么呢？因为就说是这样一种这个他承许“声音是恒常”，他承许“声音是恒常”，所以对于他来讲吠陀声绝对不能安立他的同品，他一方面有而不见，从这个角度可以安立的。

第四个呢，是“于异品有而不见”。于异品当中有而不见呢，就说是“虚空常有，非所作性故，如吠陀之声。”就这样一种这个，这样一种论式，那么这样一种论式，我们反过来了，反过来了就说是这个“虚空常有，非所作性故，如吠陀之声”呢，好像从这个论式来看的时候呢，上师说这个好像是一个正确的推理。虚空是常有的，为什么呢？非所作性故。然后呢，吠陀之声音，那么这个对于承许吠陀师他们自己面前的好像是一个很正确的。吠陀的声音呢，它就是一种非所作性者，吠陀的声音它就是一种常有的，它和虚空，就是一种相同的。但是呢，虽然是从这个角度安立了，但是就是异品当中，就说异品当中有而不见。比如说那我们就说是，我们反过来，异品当中，反过来之后呢，如果是非常有，绝对是所作性，

如果是无常的话，绝对是所作性。然后异品比喻，异品比喻在非有实面前就没有了，但是在吠陀面前它可以有，就说是其他的柱子等等。像这样的话可以做比喻，但是在非有实面前呢，它就说是再去找一个它可以说是这个无常的这样比喻啊，或者它的这个异品喻呢，异品喻呢，从这个方面就是无法安立的。无常法，然后是这个所作性呢，如，犹如什么呢，犹如什么呢，它就没办法安立。

所以是不是就是想的时候呢，是不是他认为这些声音啊，吠陀的声啊，吠陀的色，是不是这些方面都是承许这个实有的？如果是承许实有的话，那么从这个角度讲，在他面前，无常的法，所作性的法，就说没办法找到异品比喻，也许从这个方面观察。反正这一个几个方面还是很容易理解的，就说是在这个观察的时候也是翻了很多其他的，像知识方面也翻了，但是也没有怎么讲知识当中也只是把论式列出来之后呢，没做解释的。所以从这个方面就没办法生起定解的方式来讲。今天就讲到这个地方。

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

第 72 课

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！

下面开始辅导因明，《量理宝藏论》当中现在在讲第十品观自利比量，观自利比量当中现在在讲不定因，不定因有法相、分类，分类当中有不共不定因和共同不定因，

寅二（共同不定因）分二：卯一、正不定因；卯二、有余不定因；

首先讲它的安立：

异于宗法俱涉共，分类正余不定因。

对于共同不定因这样安立它的法相，异于宗法俱涉，异于宗法就是宗法除外，因为宗法

上面无法安立的话应该成了不成因，但现在它是不定因的缘故，所以说首先宗法是可以安立的。

异于宗法，在宗法之外，然后俱涉，俱涉的意思就是说它的根据、它的因也涉及同品，也涉及异品，这个叫做俱涉，共就是讲共同不定因的意思，这一个字就代表共同不定因。

异于宗法的，而且在同品和异品当中都有，就是它的因本身是在同品和异品当中都存在，这方面叫俱涉，然后有这样的法相就叫做共同不定因。

分类正余不定因，如果把共同不定因进行分类的时候，正余两种，正就是真正的不定因，余是有余不定因，所以叫做正余不定因，分了这两种。

卯一、正不定因：

见于二品不断异。

我们真正要理解正不定因的话，就是见于二品不断异，见于二品就是通过我们的心可以见到因于二品当中都有，在同品当中也有，然后在异品当中也有。不断异，如果说认定其中

一个的话，那么没办法断除是另一个，这方面就是一种非因。因为如果按照正因来讲的话，因应该入于同品，然后断掉另一者，这方面就是一个正因。但是见于二品当中，它在同品和异品当中都存在，而且认定一者的时候没办法断定另外一者，这方面就叫做正不定因。

正不定因分了四类，四类当中次第宣讲，第一个是同品异品俱遍，同品异品俱遍的意思就是说这样一种因在同品当中也有，在异品当中也有，这样就称之为同品异品俱遍。

以论式来观察的时候，例如声音是无常，是所量故。这个所量就是它的因，所量在同品当中也存在，在异品当中还是存在。首先我们看所量和无常，所量可以涉入到无常当中，或所量是无常的同品，我们说所量入不入于无常呢？所量可以入于无常，因为无常法是一个所量，所以我们说所量的法在同品的无常当中它可以存在，可以存在叫做同品遍。然后异品也遍，异品遍观察的方式怎么观察呢？无常的异品是什么呢？无常的异品实际上就是恒常，以这个因来观察的时候，这个所量入不入于异品当中？这个所量也入于异品当中，我们说无常

的法它是所量的，比如柱子、瓶子等等无常的法它是所量，我们说所量入于同品。然后我们再观察所量入不入于异品呢？异品当中存不存在所量呢？无常的异品就是相违的恒常。我们说恒常是不是所量呢？恒常也是所量，也是我们所衡量的境，所以从这个方面讲所量的这个因既入于同品也入于异品，两个就叫做同品异品俱遍，同品异品俱遍的意思就是这样的。

如果是真因的话，所量只入于同品，绝对不遍于异品的，但是如果是非因的话，所量的法又入于同品，又入于异品，所以叫做同品异品俱遍。

第二个问题叫做同品遍异品遍不遍，这个做改动了，上师的讲记当中把改动的都已经打上去了，所以说就可以对照，第二个就是同品遍异品遍不遍。

同品遍异品遍不遍的意思就说它的因可以入于同品，这个方面是同品遍的意思。然后因在异品当中有遍和不遍两个方面，它的因在异品当中可以有遍和不遍、入和不入两个方面都存在，这个叫做同品遍异品遍不遍。

论式观察的时候，声音是勤作所发，是无常性故。这个论式当中的因就是无常性，我们说这个因它同品和异品当中观察的时候，应该在同品当中周遍而不应该在异品当中周遍，但是此处的非因、此处的不定因，就是无常性同品当中遍，异品当中有遍和不遍两种，都是存在的，这个方面叫做同品遍异品遍不遍。

具体分析的时候，无常性和勤作所发，我们说无常性能不能入于同品勤作所发当中，这个方面可以入于它的勤作所发，就是说在同品可以周遍的。勤作所发方面是无常的，比如说勤作所发的声音它是无常性的，或者无常性对勤作所发方面是可以入的，可以周遍的，可以决定下来，这个方面无常性在勤作所发当中可以安立，这个叫做同品遍。

然后异品，就是说勤作所发它的异品就是非勤作所发，非勤作所发就是此处的异品，谁的异品呢？无常性的异品。所以从这方面观察的时候，我们说异品非勤作所发，我们在观察的时候，所立反了之后它的因就是反，但此处无常性这个因它对于非勤作当中，对它的异品有遍和不遍两方面，就是说既有遍又有不遍。

比如我们说非勤作所发，无常性非勤作所发这个也可以有，比如水声，如果我们定义勤作，我们有一个分别心，内心当中有一个想发的意乐，然后通过口型等等气流，发出来叫做勤作的话，我们说这个水的声音就不是勤作的。但是无常性，这样的无常性的因可以遍入到异品当中去。然后非勤作所发，它的因在异品当中遍了，这方面也是可以安立的。然后不遍的方面也有，是非勤作所发就是无常的，这个方面也有，虚空就这样的，虚空它是恒常的，也不是勤作所发的，从这个方面讲因在异品当中有遍和不遍两个问题，就是无常性这个因在异品当中又可以遍，又可以不遍，所以叫做同品遍异品遍不遍，这个是第二个。

第三个是异品遍同品遍不遍，这个方面和前面观察的方式换了一个位置。就是说异品当中是遍的，在同品当中有遍和不遍两个差别。比如论式当中讲声音是非勤作所发，是无常性故。这个论式当中的因就是无常性故，观察的时候这个因在同品、异品当中都要去观察遍和不遍的问题，但是这个无常性的因在异品当中也遍，意思就是说这个无常性它可以入于异品，

它可以在异品当中存在，叫做异品遍。

在这个因当中，我们在观察的时候，有时我们说同品周遍、异品周遍，和那个理解的方式稍微不一样，就是说你这个因能够入于异品，叫这个地方的异品遍，在异品当中可以周遍的意思，你这个因在异品当中可以周遍。因可以在异品当中周遍的意思就是说，异品是什么呢？这个地方的同品是非勤作所发，异品不是非勤作，就是勤作所发。这个因无常性能不能入于勤作所发呢？可以入于勤作所发。比如我们前面所讲的声音，人发出的声音就是勤作所发的，无常性的因可以入于勤作所发的异品当中，这个叫做异品遍。

然后同品遍不遍呢？无常性在你的同品当中怎么安立的呢？有两种，遍和不遍两种都有，无常性这个因在同品当中，非勤作所发这个同品当中有遍和不遍两个情况都可以安立的。

无常性可以入于非勤作所发当中，比如说水声。然后从另外一个方面讲也有不周遍的，勤作所发不周遍方面的也有。异品它可以周遍，同品有周遍的，也有不周遍的，两个都是存在

的，所以叫做异品遍同品遍不遍。

然后第四个问题是同品异品俱遍不遍，意思就是说它的因在同品中当中也有遍不遍的分类，然后它的异品当中也有遍不遍的分类，这个叫做同品异品俱遍不遍。

论式讲声音是常有非所触性故，这个论式有一个特殊看待的境，特殊看待的一种宗派。这个宗派就是胜论派，胜论派承许四大微尘常有，这些都是他的前提，只有这些前提成立的时候，论式当中所谓的同品异品俱遍不遍这个问题才可以成立的。

他第一个是承许四大微尘常有，而且是有所触性的，从这方面讲的。所以他承许四大微尘常有，而且有所触性。在胜论外道面前，这个论式就有了分析的基础了，声音是常有非所触性故，它的同品异品都有遍不遍的理由。

首先注释当中讲同品中涉及虚空不涉及微尘，异品中涉及遍不涉及瓶子。这个非所触性和常有应该是同品的，在此处因和所立应该是同品。声音是常有非所触性故，在非所触性这个因，在它的同品当中也有涉及的，比如说虚

空，同品当中涉及虚空，确确实实这个虚空是常有的，虚空也是非所触性的，从这个方面安立的。

然后不涉及的方面是微尘，因为对方前面前提是四大微尘是常有的，然后是有所触的，那么这两个条件和合起来的时候，你说常有非所触，这个方面就没有涉及到微尘了，因为微尘是常有的，但是它是所触的，那么你在立论的时候说常有非所触，在非所触这个因当中，也有它涉及的方面，同品当中涉及到了虚空，然后也有没涉及到的微尘，这个叫做同品当中俱遍不遍。

然后在异品当中遍不遍呢？非所触的异品从这个论式当中讲，常有反方面讲异品就叫无常，这个非所触它能不能涉入异品呢？也有涉入的也有不涉入的，就这两种。涉入的是什么呢？是无常的，又是非所触的，那是什么呢？比如此处所讲的电，电它就是无常的法，它马上就生灭了，然后又是非所触性的，当然这个地方的电怎么样定义，我们以后可以再观察一下。这样观察的时候，在异品是无常，但是非所触的因它可以涉入到这个无常当中，也有异

品当中涉及的电。

还有不涉及到瓶子，异品当中不涉及瓶子。比如无常当中，非所触这个因不涉及到就是瓶子，但是瓶子一方面是无常，一方面是非所触的，但是你这个非所触的因对于无常的瓶子来讲就没有涉及到，非所触这个因对于无常的瓶子来讲没有涉及到，所以就叫做异品当中俱遍不遍的问题。

这个电到底怎么样理解？我查了其他方面也没有看到，理解的时候是不是闪电？不一定是电灯的电。如果是观待当时的环境，或者当时的情况来讲的话，是不是闪电去理解。如果是闪电，它是无常非所触，我们说有怀疑的地方，就是说这个闪电是不是真正的所触性呢？如果打到身上的时候那是不是所触，雷电打到身上的时候一下打焦了，像这样应该是所触。

但是如果我们换另外一个方面理解，如果单单看空中的闪电的显色、形色，如果这样定义的话就不是所触了，这样只是眼根的对境了。所以我们说它的颜色是火红的，然后它是一个什么形状的，如果从这个角度来讲，从这个定

义来定义它非所触的话，也可以理解的，但是只不过不涉及到打到身上的感觉。从这方面讲的时候可以这样理解吧，反正是它的正不定因当中的四种分类。

卯二（有余不定因）分二：一、真正有余不定因；二、相违有余不定因。

辰一、真正有余不定因；

真正有余见同品，而于异品未现见。

首先讲真正有余，真正有余就是它的名称，这个因的名称叫真正有余因。它的法相在安立的时候，见同品而于异品未现见，见同品，在因当中同品可以见到，但是在异品没有见到。异品没有见到，没有办法确定它确实在异品当中没有。

所以我们说此处主要观察有余，有余就是还有其他怀疑的意思，有其他的怀疑没办法确定下来。我们看的时候，这样一种因，现在都在观察因，所以讲它的因，它的根据或者因在同品当中可以见得到，在异品当中没现见。在异品当中虽然没有现见，但是没有确定它在异品当中确实没有，虽然没有见到，没有见到是

不是可以了？没有见到还不行，没见到你还要确定确实没有，在异品当中确实没有，这个方面要确定下来。但是在异品当中虽然没见到，但是也没有确定它在异品当中确实没有，这样一种情况就叫做真正有余不定因。

通过论式观察，此人不是遍知，因为他能发言之故。因为他能发言之故就是此处的因，这个因我们在同品当中可以见得到，能够发言这些不是遍知的，有很多的，某某人这方面的知识欠缺，某某人那个方面的知识欠缺，所以这些都是能在能发言的这个因当中去推知，在同品当中确实找了很多，能发言的不是遍知的，在同品当中找了很多，从这方面叫做见同品，在同品当中见其有。

然后于异品当中未现见，此处的异品不是遍知，它的异品是遍知，在遍知当中没有见到，虽然没有见到，实际我们说上师在讲记当中讲，又是遍知又能够真正发言的这个是有的，比如佛陀就是遍知，也能够发言，又能够说话，能够讲法的，这个方面是有的。

但是这个方面在异品当中对方是没有见到

的，他虽然没有见到，比如因缘的差别，通过因缘的差别晚生了两千多年没有遇到佛陀，就在异品当中没见，但是没有确定在异品当中确实不存在的，这个方面没有确定，没有确定就有怀疑，对于异品当中到底有没有还有怀疑，没有办法确定，所以这个叫做真正有余，而于异品未现见的意思就是这样的。

他主要是在异品当中虽然没有见，但是没有肯定没有确定在异品当中确实没有，在异品当中见是没见到，但是并没有确定异品当中没有，他是一种怀疑的状态，这个方面安立的，没有肯定下来。

辰二、相违有余不定因；

相违有余不定因观待前面的论式就是反过来，把前面的观察反过来叫相违有余。

异品中见于同品，未见相违之有余。

相违之有余，就是它的名称，它自己的法相是怎么样的？异品中见于同品未见，这样断句的。异品中见于同品未见，就是和前面颠倒的，因为前面是在同品当中见到，异品当中没见，现在反过来，异品中见同品中未见，从这

方面观察的。

论式当中讲，此人是全知，因为他能发言之故。前面论式说不是，现在说此人是全知，因为他能发言之故。异品中见，这个地方的异品是什么？异品就是非全知，他能发言之故，它的因能够入于异品，在异品当中可以见到，不是全知的能发言的，这个方面能够见到很多，在异品中见，就是这个意思。

然后于同品未见，同品就是此处的全知，和前面观察的方式颠倒过来就可以了。同品当中没有见，又是全知又能够发言的没有见，没有见但是没有办法肯定不存在的，他没办法确定下来，确确实实虽然没有见到，但是没有办法肯定下来不存在，这个方面叫做相违有余不定因。

反正从观察的方式和几个特点，上师所讲的这个论式当中几个特点抓住之后，我们就知道什么是真正有余，什么叫做相违有余。或者说在同品当中有，异品当中未见，未见但没有生起确信。第二个方面异品当中见，同品当中没见，同品当中没见没有生起确信。这个方面

是它的两个特点，这方面知道之后就就知道有余因的观点了。

这个以上讲完了不定因，下面讲第三个相违因：

子三（相违因）分二：一、法相；二、分
类。

丑一、法相；

因成遍反即相违。

因成，第一个因在宗法上面成立，这个方面是它的一个特点。而且第二个遍反即相违，遍反的意思就是说因和它的所立绝对是相违的，因和所立之间直接相违。

因和所立直接相违，和前面的不定因是不相同的，不定因的因在所立上面有是有，但是没办法周遍，没办法确定的，不定的方面，虽然也是因，它和所立之间的关系有是有，但是没办法确定，不周遍的问题。

这个方面说因和所立直接矛盾，直接矛盾安立相违因，所以叫做因成遍反即相违，这个就是相违因。

丑二（分类）分三：一、依事物而分；二、依所欲说者而分；三、宣说承许其余分类不合理；

寅一（依事物而分）分二：一、依相属而分为二类；二、观待论式而分为三类；

卯一（依相属而分为二类）分二：一、归为两类之理；二、抉择果相违因；

辰一、归为两类之理；

不得自性因中摄，是故相违有二类。

不得，就是不可得因归属在可现不可得，可现不可得是同品相属，是同品相属的缘故，最后就包括在自性因，这样的因可以包括在自性因当中。

此处实际上也是从这个方面去观察的时候，也是从相违方面，相违方面也可以归属到同品相属的关系当中或者自性因当中，关系到自性相违因当中。

归属到自性相违因当中，是故相违有二类，从它的相属的观点来讲的时候就可以分为两种，也就是说建立相违因都从自性相违因的侧面进

行观察的。

这个地方分了两种，第一个是自性相违，第二个是果相违。第一个方面自性相违，比如论式当中讲，声音是常有，所作性故。我们在建立的时候声音和它的常有本体应该是一种同体相属的关系，我们要安立它的恒常，要安立它的常有。安立常有我们说有所作性，但是相违因的特点，法相就是讲因和所立之间的矛盾，因和所立直接所起，就是所作性和常有，虽然是要建立声音的常有，要把常有建立起来，但是使用的因是所作性的因，所作性在声音上面是可以成立的，所作性在有法上面可以成立，宗法可以证成。

但是在观察因和所立的时候，所作性和常有二者之间观察的时候，就直接相违了，所作性不可能是常有的，只要是常有绝对不可以是所作性的，所以从这方面讲它的自性方面就矛盾相违。

第二个方面果相违，比如声音是常有，勤作所发故。这个方面还是一种自性因，他要证成声音的常有，所以还是同体相属的关系，但

是通过因是果相违，常有的声音不是勤作所发的，所以从这方面，从果相违的方面安立的，这个就叫做归为两类之理。

辰二、抉择果相违因；

自性相违因抉择完了，然后对于果相违因方面有一些辩论，所以说再进一步抉择果相违因。

刚刚勤生无常果。恒常不变故相违。

无常变故不同此，如是无变亦非理。

前面我们说声音是常有，勤作所发故的这样一种果相违因，有些外道声称，前面通过勤作所发证成了声音常有，不是果相违，能够真正的证成，为什么呢？因为勤作所发是声音常有的果，声音常有可以安立。所以它就不是果相违，勤作所发是声音常有的果，他从这个方面进行观察的。

我们现在学的理论，就是勤作所发肯定是一个无常的，但是对方说勤作所发恰恰就是声音常有的果，因为对方他的宗义就是这样的，所以他就认为这个不是一个真正的相违因，真正的一个真因。

但是我们说这个是不对的，颂词当中讲刚刚勤生无常果，你说勤作所发的声音是常有的，但是我们说刚刚勤生的缘故，刚刚我们通过勤作引发了一个无常的声音的果。现在我们可以现量见到通过起念头，然后开始吸气，开始吐音，发出声音，刚刚是勤作的缘故，这个就是无常的果，怎么可能说是通过勤作所发是声音常有的果，这个是不可能的事情，刚刚勤作无常果是我们对他的回答。

然后对方是这样讲的，他说声音确实是恒常的，上师讲记当中讲，因为对方承许声音是虚空的功德，虚空是恒常的，声音是恒常的，所以他认为声音是恒常的。声音是恒常的为什么通过勤作可以发出来，不勤作就发不出来呢？因为声音是恒常，但是在我们的体内有些风把它障住了，因为有滋润的风把它障住的缘故，常有的声音显不出来而已，所以我们通过造作，我们通过发音，只是把体内的气吐出来，通过不通的口型把体内障碍声音常有的障碍，把气吐出来之后，声音就显出来了，就是这样的意思，声音虽然恒常，但是看待它的障碍，消除障碍的缘故，好像是有其他的因缘。

我们说恒常不变故相违，意思就是说如果你的虚空是恒常的，然后你的声音是恒常的，恒常的缘故怎么可能观待它的助缘呢？比如说勤作这些是助缘，如果声音是恒常的话，恒常的东西根本不观待缘，观待缘不可能恒常，前面的理论讲了很多了。所以说一方面说观待缘，一方面是恒常不变，这个是相违的，所以我们叫做恒常不变故相违。

对方在这个问题上又开讲，你们说不需要观待它消除障碍，我们说你消不消除障碍实际上都没什么用的，对方就抓住这一点，他说难道你们不观待消除障碍吗？打个比喻讲，黑暗的房子当中有一个瓶子，现在我们通过灯，把灯放进去之后，把黑暗的障碍遣除了，这个瓶子难道不现前吗？我们说可以现前。如果可以现前的话，那么肯定要观待消除它的障碍。

我们回答说无常变故不同此，我们观待的时候，瓶子是无常的，黑暗也是无常的，灯也是无常的，因为它们哪一个都不是恒常安住的缘故，所以无常的灯进来之后就可以把无常的黑暗遣除，无常的瓶子也可以从不现到显现，因为瓶子也是无常。所以说它虽然有时处在不

现的状态，有时处在显现的状态，但是它是无常的缘故，我们可以通过遣除障碍的方式来安立，所以说无常变故不同此，我们是安立无常，你们是安立恒常的，这个是不相同的。

对方又说实际上我们也是这样安立的，我们也可以安立无常变故，从这个方面讲的时候我们说如是无变亦非理，一方面你们看待这些无常的变化你说和我们相同，一方面说声音是不变化的，又是无常又是不变的，这二者之间是非理的，二者之间没办法直接安立。

我们说瓶子可以显出来，因为它本来无常的缘故可以显现出来，对方说我们的因缘也是无常的缘故，也可以把它显现出来吧。但是我们说一方面你们看待一个无常的因缘，一方面又安立一个恒常的声音，这二者之间还是非理的。

从这方面抉择果相违因，主要也是和对方的一组辩论进行安立的。

卯二、观待论式而分为三类；

实际意义上前面分两类已经足够，此处观待论式可以再加一类，分为三类。

不可得因列第三，反之相违亦成三。

如果真正不可得因的话，从此处真正不可得因相违，从这方面观察的时候，因为真正的不可得因它的本体没办法得到。比如在这个论式当中讲到了无有大腹的形相的泥团上存在瓶子，不现之故。从另外一个方面讲，大腹形相不存在瓶子，不现之故，从不可得因当中讲的时候，不现之故，这方面就是可见不可得，因为它没有现的缘故，本来如果有可以现，可以见到，但是无有大腹形相的泥团上不存在瓶子，如果在不存在瓶子上面讲的时候，我们说实际上真正论证的事物是没有的，只是论证了泥团本身，泥团本身不存在瓶子，这方面是从事物上并没有证成。

但是如果从论式的侧面来讲，观待这个论式可以分成这样一种论式，无有大腹的泥团上不存在瓶子，不现之故。论式上面可以这样安立，多加一个因也是可以的，所以说此处这样也是可以的，观待论式的时候可以分成三类，但是如果真正观待相属来讲的话分两类，但是在论式上面再加一类这个也是可以的，所以不可得因这个方面可以。

若分三，反之相违成三，上师讲的时候正因如果可以分成三类的话，那么相违的因也可以分成三类。前面讲了自性因、果因，这个方面讲了，然后再加上不可得因，这方面再加上不可得因，这个也是可以安立的，所以从这个方面做了观察抉择。

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

第 73 课

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！

下面开始辅导因明，《量理宝藏论》现在是在讲第十品观自利比量品，观自利比量品当中呢主要是在这些这个讲论式啊，怎么样论证正因和相似因的这些方法，详细的这些分类。现在我们在讲相违因，相违因呢就说是这个有三个方面的，可以说从他的安立方式分别方面有三个方面的。

那么今天讲第二个问题：依所欲说者而分。所欲说者呢这个上师在讲的时候也是主要是说这些所谓的相违的这些观察方法、相违的这些论式啊他并不是在事物的本身上不一定存在的，

在这个物体的本身上不一定存在这样一种相违，那么这些呢主要是从所欲说者这个侧面进行安立的，比如说观待于立论者他的相续当中的一些想法，然后呢就是说出来，反正就是说敌论者方面也是这样的，所以说这方面的欲说者主要是观待内心的这些想法，从内心想法之后呢通过言说的方式通过宣讲的方式来进行安立的，这个方面就是他这个依欲说者而分的，他的这个特点就是这样的

寅二（依所欲说者而分）分三、卯一、陈述他宗观点；卯二、宣说自宗之合理性；卯三、遣除于彼之辩论。

卯一、陈述他宗观点：

有谓以法及有法，差别而有四相违。

那么就是说有谓有些论师他这样讲，在欲说方面他就是说想通过法和有法和它的差别就分了四种相违，那么就是说这个遮破法的本体和法的差别，遮破有法的本体和有法的差别。那么通过这样遮破之后呢就有了四种相违的类别了，那么对于四种相违的类别呢现在就开始逐一的进行宣讲。

第一个，就是讲遮破法的本体，那么在论式当中讲到声音是常有是所作性故，那么这个方面就是讲遮破法的本体，那么这个遮破法的本体就是说这个地方的常有是一种声音的常有，他是一种声音的常有，所以说这样的常有应该是声音的本体，声音的本性，那么这样观察的时候我们说这样一种可以遮破他的本体啊，从他的法的方面，这个法就是说看待有法来讲常有就是他的法嘛，所以说这个方面观察的时候呢就他这个常有啊直接遮破，谁来遮破呢？从因来遮破的，所作性就是此处的因，那么就是说所作性此处的因呢它就是通过二者直接矛盾的，是所作性就绝对不是常有的法，所以说从这个方面讲的时候遮破法的本体方面就是第一种相违的方式。

然后就是第二种遮破法的差别，论式当中讲的声音不是勤做所发，是所作性故。那么这个方面主要放在法的差别上的。法的差别，就比如说法此处的不是勤做所发，但是此处他讲的这个法的差别主要说不是勤做所发，那不是勤做所发他也就是说从上师的讲记来看的时候它就是从这个有是差别法，法的差别法。比如说

这个无常或者说无常本体也好，或者说声音也好，像这样的话他有很多差别，勤做所发也好不是勤做所发也好，还有就是所闻也好，还有就是所量也好，实际上有很多很多差别，那么此处就是从法的差别就是不是勤做所发这个侧面主要落在了声音不是勤做所发这个角度来安立的，那么就是说如果是这样的话就是一种相违，和谁相违呢？不是勤做所发这个所立的，是和所作性相违的。为什么说是所作性不是勤做所发相违呢？那么上师在这个地方讲的时候，所谓的不是勤做，就是说勤做所发这个意义，前面我们讲过这个勤做所发的时候，主要就是安立成人的勤做，观待人这个他内心想发心的这样一种想法，然后通过他的口型啊，或者这个气流等等，这些勤做，发的这个声音，这个方面就是讲的这个地方的勤做，就是我们前面讲的勤做的这个意思。那么如果按照前面的意思观察的时候，那么就说所作性呢它就是勤做所发的声音也有，然后呢不是勤做所发的也有，从这个方面说呢不一定是真正相违的，但是所谓此处的这个勤做所发什么意思呢？此处的勤做所发严格定义的时候他是从比较广的方面定

义，比较广的方面定义呢就是说只要是因缘勤做的法，那么如果是因缘勤做的法呢这个标准就宽了，标准就很宽了，所以说我们说水声呢它也是因缘勤做的，然后说如果其他的声音呢它也是因缘所作的，所以说此处的勤做呢这个勤做就是讲因缘勤做。那么因缘勤做，它就是已经超越了所谓的前面我们已经通过人的声音，就是说人发音的这个勤做那就超越了这个标准了，那么这个是个广义的，前面的勤做呢是个狭义的，所以说我们就说这个是相违，决定相违的原因是什么呢？那么不是勤做所发呢，实际上就是说根本不是因缘造作的，不是因缘所造作的。那么要是所作性，二者句直接矛盾了，是所作性呢肯定是因缘造作的，所以说这个方面将是所作性故和它对照不是勤做所发二者就是相违的，相违的方式呢就从他的法的差别方面相违的，这个方面就是第一类和第二类，那么第三类就是遮破有法的本体。论释当中就讲到，有实法的虚空常有，非所作性故。那么这个可以说非所作性它的因可以说遮破了有法的本体。有法的本体实际上是在有法上面。此处论释当中的因就是非所作性，那么他的有法

是什么呢？有实法的虚空。有实法的虚空就是它的有法，那么实际上我们就说，非所做性它在虚空上面虽然可以成立，但是它的有法，是有实法的虚空。它是有实法虚空的缘故，那么这个有实法绝对是无常的。前面我们在学因明的时候，所谓的一切有实法能够起功用的。能够起功用的有为法，全都是无常法，从这个方面讲的时候，有时候有实法的虚空是作为有法，那么它和谁矛盾呢？和非所做性矛盾。所以说，如果是这个有实法，如果是有实法，绝对是所做性的，所以说非所作性和有实法的虚空本体就是相违。这个叫做遮破有法的本体。

第四类就是讲遮破有法的差别。遮破有法的差别在论释当中就讲到声音是无常，非勤作所发故。那么此处就讲有法的差别。那么有法的差别是怎么样理解的呢？此处的因是非勤作所发，那么这个方面有法是声音，那么有法的差别怎么理解？就说是无常，无常是声音的一种差别。声音有很多种差别法，比如说无常是它差别法，所量是它的差别法，所闻是它的差别法，此处就说无常作为它的差别，所以说，这个有法差别的意思就说非勤作所发和无常本

身，就说声音和无常本身是一种相违。相违是怎么相违呢？非勤作所发这个定义，他解释的方式和前面第二类讲的一样，所谓的勤作和非勤作，这方面的勤作就是一种因缘的勤作，因缘的勤作的范围就宽了、就广了，所以说只要不是因缘造作的都叫非勤作所发。所以说，从这个方面讲的时候，哪个法如果不是因缘造作的，不是通过因缘勤作生起来的，这个方面肯定就是恒常法。所以说，非勤作所发和无常二者绝对就是相违的法。

对方就讲四种相违。在此处颂词当中没有明显地破，但是实际上在意义上在颂词当中也是做了破斥。这些都是不合理的安立方式。不合理的原因有两点：第一点就是第三类，遮破有法的本体，以这个遮破有法的本体为例来宣讲的时候，实际上就说是有法和它的因，如果说没有办法安立，或说因在有法上面安立不了的话，相续就成了不成因了，所以说根本不是相违因。因为不是相违因，第一个前提必须是要宗法成立的，宗法比较成立的，就是因在上面成立的，但是这个方面在安立的时候，因在有法上面根本安立不了，安立不了的缘故就说

是不成因，就成了不成四因。

那么从这个方面观察的时候，这一种破法不应该放在相违当中。还有第二类，前面也是第一第二等，像这样观察的时候，他第二个问题是什么？实际上我们观察的时候，欲说法的角度。我们要安立相违主要是从欲说法的角度安立的，而对方是遮破法和有法的本体，从他的本体、事物的本身上遮破的。所以说我们就看他的标题，遮破法的本体，遮破法的差别，遮破有法的本体、遮破有法的差别，这个方面并不是从欲说者的角度进行观察的，全部落在了事物本身上面去观察的。从有法的侧面，从法的侧面，从遮破他们法和有法的本身去观察的，所以从这个方面讲的时候，就不符合说依靠欲说者安立的相违，是第二个大的问题。所以说我们说对方的观点不合理的原因就是这个。

讲完之后下面讲第二类，

卯二、宣说自宗的合理性；

那么自宗对于欲说法、欲说者，像这样的话安立了相违是四种的。

明说暗说法有法，相违是以欲说致。

那么就说我们在安立的时候安立了四种，四种是通过欲说者，通过这样一种所欲说者来进行安立相违。第一类是明说，明说我们可以说实际上我们就理解成直接相违；第二类暗说，暗说相违就说是间接相违，然后就是从法方面，说法相违，第四类是说有法相违。所以说我们讲的时候都加了一个“说”，加了说，就说明是从欲说者的角度讲的，所以说像这样的话，都是“以欲说致”，都是通过这个欲说者相续当中，他有一种想法，是以欲说致，都是通过欲说者相续当中，他有一种想法而且通过语言上面进行表达的。通过欲说的方式进行安立相违的，所以说前面我们介绍的时候也是提到过，所谓的这样的欲说者他在事务上不一定成立的，真的实际情况不一定成立。但是通过立论或者敌论者像这样一种内心当中的一种想法，然后进行安立的一个论式就称之为欲说者。当然后面还要讲它的必要性，当然安立并不是说是这个随便随便的安立，它必定是有必要性的。

那么在讲这个科判的时候，我们讲自宗四种它是合理的。

第一种明说相违因：在这个论式当中讲无

常的声音是常有，是所作性故。实际上无常的声音是常有的，这些方面的法在这个实际情况当中，事务当中是无法成立的。但是从欲说者这个侧面来讲的时候，他可以安立成相违。安立相违的意思是明说，明说前面介绍的时候就是直接的意思，可以理解成直接，那么就是说很明显的方式安立成相违的，什么样很明显的方式安立成相违呢？我们就说所作性这个因，他的这个所立是这个很明显相违，那么我们说所作性这个在无常上面是可以承许的，在宗法上面可以成立，那么宗法可以成立之后，然后就说是他的这个很明显的相违主要是它的因和他的所立，常有的这个所立和所作性二者就是时间矛盾，这个方面一看的时候就是很明显很直接的一种相违因，这个方面就是第一类。

第二类暗说相违因：暗说的意思可以理解成间接相违。那么论式当中就讲到虚空是常有作者，因为它是无功用的缘故。那么此处就说是这个无功用是它的这个音，然后虚空是它的这个有法，常用作者是它的所立。那么首先就是因在这个有法上面可以承许的，虚空是无功用的，那么就是说从这个角度可以安立的。但

是在观察这个因和所立二者之间的关系的时候，就没办法安立就成立了相违的。虽然无功用在这个常有上面可以安立，但是无功用在作者上面安立不了，因为作者他是一个有实法的缘故呢他必定是起功用的，起功用的法绝对是这个无常的。所以从这个方面讲的时候它的因是这个无功用，随着无功用这个因在它的这个作者的角度来讲是安立不了，但是它是一种暗说或者是一种间接的方式来安立相违，无功用是和作者方面成立一种间接相违，这个方面是暗说相违因。

第三类是说法相违因：此花是由空中生长，因为具有芳香之故。那么这个因就是从说法的角度来讲，这个说法就是欲说法，那么这个法就是在这个有法和法当中的这个法了。那么这个地方的因是具有芳香之故，如果按照宗法观察的时候，它这个花上面具有芳香这个可以安立的，但是这个具有芳香这个因是在这个法上面，在法上面就安立不了了。这个法的话就是说有空中生长，有空中生长是在这个法的差别上面没办法安立，因为空中它根本不具备这样一种这个生花的因缘，在空中它没办法生长花，

所以说这样具有芳香的这样因是在空中生长，这个法上面是绝对相违的，这方面就是第三类。

第四类说有法相违因：按照上师的注释中应该是说有法。说有法相违因在这个论式中讲到虚空之此花具光，无颜色故。那么无颜色故就是它的因，然后虚空之此花，之此花就是它的有法，具光那是它的所立。那么像这样讲的时候，我们说第一个它无颜色故，无颜色故这样一种因呢，在这个有法上面虚空之此花上面可以安立的，虚空之此花是没有颜色，从这个角度来讲的话是可以安立的。然后这个无颜色故在具光方面就安立不了。所以从这方面讲的话，没有颜色又具光这个是无法安立的。因为光也是自分色，自分色的缘故所以说无颜色和它这个具有这样的自分色二者间矛盾，那么为什么说是安立说有法呢？从上师的注释当中可以这样去理解说有法，因为前面是说法，现在我们说有法，那么如果按照以前来理解的时候呢，如果说有法的话在因上安立不了，但此处它是相违因，此处它是怎么样将因和这个所有法相违的这样一种这个论式，或者这样安立的方式怎么结合的呢？上师说是破两种方式破斥：

其中第一种就是无颜色和具光是相违的，这个已经直接破了。第二种说是此花具光，此花具光实际上我们观察它的有法，就是虚空的花，实际上虚空当中根本没有花，根本没有花的话，就说虚空当中具光的话这个方面就无法安立了。这个方面和它的有法有关系，从这个方面两个角度做了破斥。

所以从这个讲记当中也可以看到这样一个安立的方式，安立成说有法相违因，从这个角度可以安立，这些都是通过前面的欲说侧面来观察的，实际上意义当中呢，真正运用的时候不一定在意义上说是虚空当中的花怎么怎么样，或是这方面是无法安立的，我们说是从欲说者的侧面进行分的时候，论式当中是可以这样安立的。

卯三、遣除于彼之辩论：

若谓真因亦相同，作用渺小故置之。

前面我们在相违方面，就是欲说者方面安立了四种相违，如果有对方跟你辩论若谓真因亦相同，那么从欲说者的侧面可以安立成四种。比如暗说，说法和说有法相违的话，那么从真

因方面是不是也可以分成明说暗说，然后是说法和说有法呢，实际上可不可以这样分类呢，就是若谓真因也可以相同吧，那在回答的时候就如果说如果要强分的话也可以的，但是为什么不分呢，为什么法称论师不分，萨迦班智达不分的原因是什么呢，作用渺小，如果分了作用不大，作用不大的缘故就放置了，放置的意思就是不破不立的方式，也没有着重说不能分，也没有着重去安立能分是怎么样分的，这方面没有这样去破立的缘故就叫放置。故置之的原因就因为作用渺小的缘故，作用很小的缘故所以没有分，那么既然这样的话，我们就说，那么分了这样一个从相违方面，从欲说的相违方面分了四种又有什么大的作用呢？我们说有作用，虽然在实际情况当中并不一定有直接相违的方式，但是观待有些外道，有些邪宗，他将一些相违的因安立成真因，将相违的因安立成真因的缘故呢，所以我们从欲说者的角度分了这四种。分了这四种是可以直接遮破这些外道将相违的因执着为真因的观点，可以直接遮破的缘故呢，所以分了这四种。前面我们讲了从欲说者的角度来讲，我们自己并不这样承认的，但

是从遮破外道的观点来看可以分成明说暗说，说法相违，说有法相违，就是为了遮破他们这样一种邪知，而将他们将相违因执为真因的观点，然后从欲说者的侧面，从内心出发，然后建立这样一种论式，实际上是可以有必要性的。

寅三、宣说承许其余分类不合理：

意图所说此二者，同等乃为所立故，
证成利他相违等，此三相违外不许。

首先是有个提问，提问是这么提问的呢，比如说应该除了前面三种相违之外，还有其他相违的因，什么相违的因呢，比如说外道口是心非的这些相违因，外道这些口是心非的相违因应该单独成立，但是我们说是没必要成立。首先我们介绍一下外道口是心非这个论式是怎么样的，此处以数论外道为例，他的论式是什么呢？就说言等能利他，因为聚集之故，如同卧垫，这个方面他的因就是集聚之故，然后有法是严等，能利他是所立，卧垫是同具，他们想通过聚集或是次第要顿时聚集，那像这样要安立。就说立志，立志是什么意思呢，真正的，内心当中想的是神我，能够利益神我的意思，

但如果直接说能够利益神我呢，佛教徒方面不承许，所以神我根本没办法利益的，没办法利益神我，有个长远的缘故，这方面讲的时候没办法直接安立。所以他内心中想呢，这些言等能够利益神我，但是因为害怕佛教徒面前比喻不成立的缘故，就比如说比喻成卧垫嘛，卧垫能够利益神我这方面我们根本不承认。所以从这个角度观察的时候他们就说，心里想的是自利，但口头上论式中说是利他，如果按这方面讲的时候，内心中是想利益神我，口头上是讲利他的，他们认为从这方面就可以安立的，因为说言等是次第次第聚集的，神我呢是非聚集的，其他的言等是聚集的，所以说像这样的认为就是言等可以利益神我。那能够利益神我的意思是什么呢？我们说从数论外道的观点看的时候，神我能够享用这些外境，神我是享用者，然后能够享用通过自性变化的这些法，能够享用自性变化的法，所以他们要成立这样一种神我是有功用的，那要承许神我有功用呢，他就说这些法能够利益神我，或是神我能够享受这样言等，好像卧垫一样，卧垫能够对别人享用，所以他的意思犹如卧垫能够利益损我一样。所

以言等也能够利益神我，从这方面来进行观察的，我们就说这是口是心非的观点，这是相违的因，那对方就认为应该单独立一个口是心非这样外道的相违，但我们说实际上没必要安立，没必要安立的原因是什么呢，意图所说此二者，同等乃为所立故，意图就是内心当中的想法，所说就是表面上的说法，那么以此这个地方的论式为立志观察的时候，他的意图是什么呢？

意图就是说，能够利益神我这个自利的这个意图。然后所说是什么呢？他论式当中表现出来的就是利他，能够利他。所以说象征的话意图所说这两个，此二者呢，实际上呢，不管你的意图也好，还是说你的这个外表安立的论式当中所说也好，“同等乃为所立”，都是所立，反正呢，就是说你表现在论式当中也是所立，然后呢，你内心当中这样一种想法还是所立，“同等乃为所立”这个缘故，所以说呢，“证成利他相违等，此三相违外不许。”然后所以说，“证成利他相违”，那么想要证成利他的这样一种相违因呢，证成利他他们自己论式当中，通过这个聚集之故的因要证成能够利他，那么实际上这个就是一种相违，那么这样相违

等这个因呢，“此三相违外不许”。除了前面我们安立的三种相违之外呢，

就没有必要单独安立。

那么三种安立我们可以从前面的内容呢，可以大概分析，就说第一类呢，它主要是观待相属方面的，观待相属方面的有一类，观待论式有一类相违，还有从欲说者的侧面安立相违的。所以说实际上要包括，包括在前面三种相违当中。除了三种相违之外呢，没有必要安立像此类口是心非、意图所说不相同的这样一种相违是没必要安立的。这方面就是说，承许歧义分类不合理，那么前面我们自己的分类是合理的。

壬三（彼等因之定数）分二：癸一、遮边之定数；癸二、彼等之功德。

癸一，遮边的定数：

遮破他边固定性，安立为因定数四。

那么彼等因呢，就是前面所讲的真因和相似因，真因和相似因呢，这个定数就四种，就是四种。就说遮破了他边了，遮破了他边就安立一个固定性，那么怎么样遮破他边呢？如果

就说太少了没办法安立，太多了没必要，所以说从这个方面观察的时候呢，就说是这个遮破他边这个是固定的，有固定性的缘故安立为因。

“定数四”，安立真正因，就是四个定数，一种真因三种相似因。那么一种真因三种相似因呢，他下面在就说讲解的时候呢，实际上呢，第一个呢，实际上是因在宗法上面是成立和不成立。如果就说是因在宗法上面，就说是这个因在宗法上面如果不成立呢，不成立，不成因了，不成似因。然后呢，如果说是这个因，在宗法上成立，成立之后呢，那么就可以证成所立，就成了一个证成所立的真因了。从这个方面来讲的时候呢，就可以这样来分辨。

然后呢，如果说是这个，如果说是这样的因和他的所立方面呢，如果是直接的相违呢，如果是遮破的话，那么就是个相违因。前面就是已经把宗法证成之后，宗法证成之后呢，然后这个因和它的所立二者之间的关系，那么如果是决定遮破，这个因决定遮破它的所立法的话，这方面我们不但我们没办法证成，而且遮破它相违的话，这个就是相违因安立的。然后如果这个因和所立之间呢，是可以有，但是呢，

是这个没办法确定的，这个方面就是安立不定因，就这样一种一个真因、三个相似的因。那么就是有这四种之后呢，就可以了。所以说呢，如果就是说在多没必要了，太少了没办法这样涵盖这个一切的意义，必须是这个通过遮边的定数呢，通过遮边的方式安立这个因呢，又是四种。

癸二、是彼等之功能：

安立这样一种四种因的这个功德是怎么样的。

所立之因有四种，功能亦当有四类。

所立之因有四种，前面我们讲这个安立的因呢，就安立了四种，因呢有四种。那么有四种呢，当然如果真正安立了这个四种，它都有它各自的功用。那么它的功能呢，也是分了四种的。

那么首先呢，第一个呢，就说第一个因吧，我们说运用不成因，就说运用不成因的时候呢，如果说是真正有个不成因呢，就说连怀疑的机会都没有，就说你整个直接不成，就说你直接就是安立成不成，就说直接安立成不成的时候

呢，就根本没有生怀疑的机会了，就这样的。如果说有的地方观察，如果说第一个宗法不成的话，都不用观察下去了，你就说是这个，同品周不周遍、异品周不周遍，这个方面根本没必要观察了。

所以说像这样的话，就说是这个，第一个如果说是不成因的话，就是连怀疑也不用生起。那么如果是第二个呢，那么因在所立上面虽然说是有的，但是不确定，就是不能确定下来，那么因为在同品当中有、在异品当中还有，从这个方面观察的时候呢，不能够确定能够成一个定解，所以说呢，这个功用啊，是萌生怀疑的一个，就是萌生怀疑的一个因。然后就说是第三个相违因呢，那么如果是相违因直接矛盾，它的因和所立直接矛盾，直接矛盾了直接就作不许，不承认，就说不承认的观点，马上可以有这样的功用。然后就是说如果是真因呢，它的功用是怎么的呢？就是承许。别人如果用了这个真因，我们就说是集成，或者说我们说是个决定，可以有一种承许的决定，从这个方面来安立的，这个就是功用的。这个就是讲到了第二个科判。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

第74课

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！

下面开始辅导《量理宝藏论》，今天讲第二个科判说明由因所证之能立，这也是一个大的科判，前面从详细安立因方面已经讲完了，然后这第二个通过因所证的所立，所证的所立方面进行观察。

庚二（说明由因所证之所立）分三：一、安立法相；二、认清事相；三、宣说有害宗法之相违。

辛一（安立法相）分三：一、观待否定而说五种法相；二、观待肯定而建立一种；三、

遣除于彼之辩论。

壬一、观待否定而说五种法相；

此处直接否定了五种，然后间接证成五种法相，这个就是所立的法相，所立是通过否定可以安立五种，从这个意思来讲，肯定呢，一种就够了。

集量论说具五相。

五种法相的观点是陈那论题在《集量论》当中的观点，《集量论》当中讲“本体唯一说，自身许不违”，这个就是五种，本体、唯一、自身，然后承许、不违，从这五个方面来进行宣讲的。

五个方面首先讲它的本体，本体方面安立的时候，我们认定所立的时候，如果安立的所立是自他已经共许的，或者在别人面前已经成立的，它的意义已经成立了，但是一通过词句马上能够回忆的时候，这样一种所立就不能够真正成为所立了，因为没有什么必要。对方都已经知道了，比如说声音无常所作性故，对方已经知道了无常，我们再给他建立一个所立是完全没有必要性的。

所以此处我们讲第一个本体必须要排除这样的情况，然后建立另外一个本体，大家不知道或者对方不知道的本体必须要建立的，这个叫做本体的意思。

第二个叫唯一，这个地方要排除所立也是能立的情况，然后唯独只有它是所立。有的时候在论式当中，比如声音是无常故，从这方面观察的时候，他的所立和他的能立是成了相同了，此处要排除这样一种情况，要排除又是所立又是能立的情况之后，然后建立他自己的所立法。比如声音是无常所作性故，从这方面讲的时候它是唯一的所立，排除了它也是能立的所立之后，它是唯一的所立，不可能和能立相同，这个叫唯一。

第三个叫做自身，在这个地方讲的时候，从立论者他自己来讲没有承许，在观察的时候自己没有承认，但是对方将所有他承许的论典当中一切内容都认证是当时他的所立的话，这个就是不成立的。所以从这个方面观察的时候，自己在建立的时候，比如声是无常，所作性故，在建立这个论式的时候，这个论式如果是出自可靠的论典的话，那么对方就是说如果承许论

典当中的一部分，也应该将这个论当中的一切部分所有的内容都当成自己现在的所立，这样安立的话是不对的，虽然这个论典是自己承认的，但是我们自己的所立，在当场的所立肯定是要排除和他矛盾不相违的观点，就是说这个论典当中其他观点我不否认，和这样的观点不相违，把这个排除之后，认为只是现在我这个所立才是当场的所立。

所以说在论典当中虽然有很多很多内容，但是我说声音是无常，我单单把无常作为此处的所立，这个叫做自身，没有其他法牵扯进来，只是当时所立的本身就叫做自身，这是第三个法相。

然后第四个是承许，前面我们在观察数论外道的时候有一种口是心非的观点，数论外道他立论的时候在词句上没有说出来，然后敌论者也没有听到他的真实的所立，所以从这方面观察的时候，从他字面上观察的时候是不是叫真正的所立呢？这个不叫真正的所立，他想通过表面上词句的手段要证成内心当中的眼等集聚能够立神我这样的意图。所以从这方面观察的时候，必须要通过这样的方式把其他情况排

除，排除之后最后知道心中的这个神我才是真正的所立，实际上立他应该是立自。

上师也讲过，有时在辩论的时候，虽然对方立了论了，立论的时候从辩方的角度来讲他有权利需要询问你的所立的范围，如何定义等等，从这个方面一观察下来的时候，最后把他心中的观点挖出来，他内心当中的承许挖出来作为所立，然后进行观察破斥，这个叫做承许。这个承许是真正的承许，而不是说表面上的假立的承许，内心当中真正的承许作为所立的。

第五个叫做不违，下面颂词当中要讲到四种或者五种相违，我们在所立当中不应该有四种或者五种相违，应该排除，排除之后从不违的方面安立成所立的。因为下面还要讲，所以此处不讲四种相违的意义。

壬二、观待肯定而建立一种；

理门论中所立许。

在《理门论》当中讲到“所立是承许宗法”，理门论中所立许，《理门论》当中从肯定方面建立所立的时候，许，许字就是承许的意思，承许就是讲承许宗法，只要是承许这个

就是一种所立。上师讲记当中也讲到承许柱子是无常，或者承许山上有火，这方面承许宗法，从这方面一个肯定就已经足够了。前面是从否定的方面讲，安立了五种，然后此处从肯定方面，只要是承许就可以作为所立的。

壬三、遣除于彼之辩论；

于此不遍及过遍，于因等同无诤辩。

辩论主要是跟随前面《理门论》当中说，承许安立成所立的，对方有些人认为你将承许安立成所立也有三个过失，第一个是不遍的过失，第二是过遍的过失，第三个是于因等同的过失，就是这三种。无诤辩，我们说实际上没有什么辩论的，三种辩论对我们没有妨害的意思。

首先第一个不遍是什么呢？在此处所讲的不遍是不遍于骤然比量，前面我们讲过在突然看到烟的时候，一下子就知道有火，这个方面是一种骤然比量，骤然比量是没有通过论式来建立，山上有火，有烟之故，没有建立，但是因为以前他对这个比量非常熟悉的缘故，所以下看到烟的时候马上就知道有火，这个方面

中间几乎没有通过推理的方式，通过烟马上知道有火。所以你这样承许在这里面没有，所立应该是有火，在骤然比量当中就没有所谓的承许，没有承许的缘故所以有不遍的过失。

但是我们在破的时候说没有什么不遍的过失，为什么呢？因为这是个特殊情况，骤然比量生起的时候，按照我们平时安立论式的方式，山上有火有烟之故，这样直接安立所立没有，但是因为当时的情况是什么呢？突然性的看到了能立的烟，所以这个时候突然性的就可以安立一个所立的火，这个间接来讲还是可以周遍的，承许的问题可以安立在骤然比量当中，就是这样做回答。

然后第二个是过遍，只要是承许，承许安立成所立的法相的话，如果承许安立成所立的法相，对方说这个也有过遍，过遍什么呢？过遍于不符场合的立宗，不符场合的立宗这个方面也是一种过失。打比喻讲，比如声音是常有还是无常的时候？别人这样提问，他答复的时候答复成山上有火，答复山上有火的时候，本来不应该安立成一个所立，应该对别人的问题做回答的，你要回答常有还是无常等等，但是

你回答的时候没有直接回答，你只是说山上有火，只是说山上有火应该成所立了，但是从这个场合的角度来讲绝对是不符合这个场合的，所以你只要是承许就是过遍。

回答的时候实际上这个是总的一种承许，从总的承许来讲是可以的，对方在问的时候，自己说山上有火，有的时候从直接回答或者间接回答讲的时候，反正山上有火是一个总的所立，然后别人说为什么有火的时候，就可能通过能立来证成，所以从总的角度来讲也可以安立，山上有火也可以安立。所以说所谓的过遍通过分析的时候，山上有火的答复如果作为一个总的承许的话，这个也是可以的。

然后第三种于因等同，意思说你的所立是一种承许，如果所立是一种承许的话，那么因难道不是一种承许吗？这个因也是自己的一种承许。比如说自己在运用论式的时候，当然你要证成柱子无常，无常肯定是你的所立，你承许的。但是所作之故是不是你的承许呢？所作之故从意义上讲应该也是你的承许，如果把这个承许的法相安立在所立上面的话，那么这个承许也可以安立在因上面，于因等同的意思

就是说这个承许在因上面也可以使用，如果是这样的话，承许一方面作为所立的法相，一方面成了因的法相，所以有这样一种过失吧，他这样认为的。

我们说这个也没有什么过失的，因为我们承许作为所立的法相非常正确，而不能作为因的法相，为什么呢？因它有自己的法相。因的法相是什么？就是三相齐全，三相齐全就是因的法相。所以我们说如果说在因上面三相齐全的话，那么即便没有直接承许，那么必须都要承许的。

如果三相不齐全即便是你承许了，但是也没办法承许，因为它三相不齐全的缘故，在因上面三相不齐全，即便你再怎么说这个承许，但是也承许不了的，没办法安立。如果三相已经齐全了，你即便没有安立这个承许的法相，但实际上还是承许了。

所以于因等同的过失在此处也是没有的，这个方面遣除了不遍、过遍和于因等同的三种过失，而确立承许确实确实是真实的法相。

辛二（认清事相）分二：一、真实宣说；

二、遣除诤论：

壬一、真实宣说：

承许所立之事相，分为真假证成妄。

名言共相执自相，即是所立之事相。

第一句、第二句是破对方观点，第三、第四句是承许自宗的观点，这个地方的事相是所立的事相，带特征性显现的所立的事相在这个方面观察的。

对于所立的事相有些论师这样承许的，分为真假证成妄，我们说你通过真和假来证成实际上是虚妄的，妄是不正确的。那么什么是真和假呢？有一派论师认为这个所立的事相一定是真，这个真就叫做自相，自相的法叫真实。然后总相是这个地方假，假就是讲总相。

这个方面什么意思呢？有些论师直接将真实的自相本身作为事相的，这个方面也是虚妄的。然后有一部分论师将总相作为事相，这个也是虚妄的。

为什么呢？就可以从两个根据分别来观察。第一个如果将自相作为所立的话，那么这个自相前面讲过，不同时间的、不同地点的法有很

多很多，像这样讲的话自相无量无边，你要将自相作为所立的话，就没办法一个一个证实，所以如果将自相作为所立有这样的过失。

如果是总相呢？单单抛弃自相之外的一个总相，在自己心前的一个概念，把这个概念作为所立也是不符合道理的。为什么呢？在注释当中主要从假的共相方面做观察的，我们在单独的名言或单独的共相上面怎么样去观察证明的话，只能够在总相上面证明，永远证明不了自相本身，也永远遮破不了自相本身。所以从这个方面观察的时候，如果你在总相上面去建立的话，绝对不可能的。后面讲自相也是不可能的，单独的自相没办法进行破立的，这个叫做分为真假证成妄的意思。

既然破了对方观点，我们自宗怎么安立的呢？自宗说名言共相执自相，即是所立之事相。一方面讲的时候是自相和共相和合起来，或将名言共相执著为自相，从这个方面安立成所立的事相了。就把名方的共相执著为是自相的本身，这个就是自他都承许的，平时我们在安立的时候我们认为在讲自相，实际上是将名言共相执著为自己而已。

比如我们打水的时候说将水拿来，在我们心相续讲的时候，想的时候好像是将真实的水拿过来，对方听的时候好像认为听到一个真实的水要去拿，但实际上这是将名言共相执著为共相的取舍的方式。

现在我们在安立所立的时候也是将名为共相执著为自相，这个就是所立的事相，或者将名言共相执著为自相的法和有法聚合之义，有法和法反正自相和共相都有的，或者将共相执著为自相，法和有法混合起来的时候这个就叫做所立的事相，从这个方面建立了自宗的观点或真实宣说了事相。

壬二、遣除诤论：

此立有实及无实，无有诤论之时机。

这个是回答，然后实际上间接是对方有观点的。

如果通过将自相执著为共相的方式来进行安立事相的话，比如说声音是常有的，这样的立宗、宗法观察的时候，按照你的观点来讲，将名言共相执著为自相观察，但是我们在观察的时候，我们说这个是一种执著或者真正能够

这样观察吗？我们说可以这样观察的。

但是观察的时候、安立的时候，是将声音和常有单独分开安立成所立，还是聚合在一起安立成所立的？但实际上我们观察的时候，声闻和常有没办法单独安立成所立。为什么呢？因为在这个论式当中离开了常有的声音是没有的。然后离开了声音差别的常有也是没办法单独安立的。所以说把它们两者各自分开的时候，声音和常有都没办法做所立。分开的时候没办法做所立，合起来的时候能不能做所立呢？聚合在一起的时候，在这个场合当中也没办法作为一个真实的所立。

所以从这个方面观察的时候，你说将名言共相执著为自相的方式来进行安立，但是从这个方面观察的时候完全不合道理的。

但是我们在回答的时候说，此立有实及无实，无有诤论之时机。此立有实及无实，我们说主要就是从遣余的心识面前认定的，从遣余的心识面前声音是常有的，这个论式可以观待对方的习气或者他的认知方式可以安立成所立，声音是常有的，因为有些外道他就认为声音就

是常有的。所以从这个方面观察的时候，从遣余的心识来观察的时候，可以将无实认定成所立的。

还有从遣余的心识来讲的时候，可以将有实安立成所立的。比如说声音是无常，这个方面就将有实安立成所立，颂词当中讲此立有实及无实。此立有实及无实，主要是观待遣余的心可以安立有实和无实，可以将有实和无实安立成所立法。比如柱子和无常之间、柱子一常有之间，所立是有实，有实是什么呢？比如无常就是有实，它可以起功用，所以在我们的心面前可以将无常法建立成所立法。

然后无实，比如常有叫做无实，为什么呢？因为常有的法无法起功用的缘故，无实法周遍不能起功用，所以说对方的声音是常有这个叫无实。

在遣余的心识面前可以将安立成所立法，此立，就是通过遣余的心识可以建立有实、无实的缘故，没有诤论的时机，还是可以承许的。

辛三（宣说有害宗法之相违）分二：一、总安立；二、分别之自性。

壬一（总安立）分三：一、法相；二、分摄；三、遣除诤论。

癸一、法相；

相违成立宗上抵。

相违就是讲相违的法相的意思，就是相违它的法相。然后相违的名称，它自己相违的法相怎么安立的呢？一切立宗成立在所立的宗法上排除抵触，就是这个意思。反正立宗的时候就能够成立在宗法上面一下就抵触了，直接就能够抵触的法，这方面叫做相违它自己的法相。

从这个方面讲，一经成立的时候，这个宗法一成立、一立宗的时候，在宗法上面就已经成立了抵触，直接抵触了，从这个方面叫做有害宗法的相违。

癸二、分摄；

五类归纳说四种，由对境言比量分，
由此相违说四类，现量比量事理量，
承许共称乃增益，是故归属比量内。

分摄的意思是分别或者分类，一方面是分类，一方面是归摄。分类在《理门论》当中有

五类，然后《释量论》当中分了四类，然后把五类归摄成四类进行宣讲的。

五类归纳说四种，在《理门论》当中所说的相违分了五种，第一个就是讲现量相违，然后从事势理相违的，然后自语相违的，承许相违和共称相违，就是这五种相违，在《理门论》当中有五种相违。

但是在《释量论》当中法称论师归摄说四种，将哪个归摄呢？自语相违和承许相违归摄了，自语相违主要是前后矛盾，自己和自己的语言矛盾，承许相违就是前面自己承许的和后面承许的有矛盾了，所以这两个方面法称论师的意思可以归摄在一起，就把自语相违归摄到了承许相违当中。所以归纳说四种，《释量论》当中分成四种了。

怎么样分成四种的呢？由对境言比量分，由此相违说四类，通过对境而言，从看待对境的角度来讲，从比量可以分为三种，第一种就是事势理相违，和事势理直接矛盾，事势理也就是前面讲过和事物的本性，事物它自己的规律这个叫做事势，事势理就是跟随规律而宣讲

的。事势理相违，就是说你自己的比量和事势理矛盾了，不符合于事物的本相，所以说叫做比量方面分的一个事理相违。

还有第二个叫承许相违，自己的承许，前面和后面等等，这个方面有一种矛盾，这个叫做承许相违。

第三类叫做共称相违，就是你自己所安立的所立和世间上的共称是矛盾的。比如说世间上的人共称声音是所闻，但是你说声音非所闻，这个方面是一种共称相违，世间上的人都认为声音是所闻，但是你自己说是非所闻的话，这个方面就是一种共称相违，这个方面从对境言比量分了三类。然后这个地方没讲的，还有一个现量，再加上一个现量相违，由此相违说四类，从这个讲的时候相违就分了四类了。

下面再进行观察的时候，从现量、比量进行归摄的时候怎样归摄的。现量比量事理量，就是说一般的现量和真实的比量是事理，事理就是前面讲的事势理，它是属于事势理的量当中的，所以我们现量见到的也是事势理的量，然后比量也是事势理的量，二者都是事势理的

量，所以这个时候就分开安立了，现量和比量没办法再归摄了，就分成现量和比量当中事势量分别。

然后在比量当中承许共称乃增益，就是说实际上自己承许相违，它是一种比量当中包括的，它通过增益为量的，本来不是量增益为量，所以说承许它归属在比量当中。

共称也是这样的，共称相违也是增益安立成量，所以共称相违也是归属在比量当中。也就是说有一个现量，然后有一个比量当中的事势量，分了这两种。

分了两种之后，然后承许相违归摄在比量当中，共称相违也是归摄在比量当中的原因是将错误的观点增益为量，所以说这二者归属在比量当中的原因也是这样的，这个就是分摄的观点。

癸三、遣除诤论：

谓如比量则现量，亦当分为二相违。

承许唯一是果因，可说不以现量成。

前面我们说比量当中分了承许相违和共称相违，谓如比量，就是说比量当中既然分了这

两种，则现量亦当分为二相违，现量也可以分成承许相违和共称相违。

那么怎么分的呢？比如说他讲所说的无有二月而现量见二月承许相违，什么意思呢？现量承许相违的意思就是说他自己讲的时候说无有两个月亮，但是现量见到两个月亮，这个方面他自己说的时候没有两个月亮，但是现量说见到两个月亮，这个就是一种现量的承许相违，自己和自己的承许相违了。

然后第二种相违，共称相违是什么呢？依靠语言可以表达而不可言表的叫共称相违。在上师讲记当中讲的很清楚的，比如说依靠语言可以表达，意思就是我们可以将柱子说成牦牛，或者将瓶子说成其他的东西，这个方面是通过语言可以表达的，但是在共称当中这个是不可表达的，不能这样说的，瓶子就是瓶子，柱子就是柱子，这方面柱子和瓶子是共称的，现在你自己依靠语言本身可以表达，但是认为不可表达，这个方面就是一种共称相违，就是这两种，他认为可以在现量相违当中包括的。

但是两种都不是现量，第一个承许唯一是

果因，意思就说第一种，他自己所讲的无有二月而现量见到二月，从这个讲的时候它不是一个现量，它是一种比量，比量当中的什么呢？比量当中的果因。那么果因是什么意思呢？果因是通过他自己亲口说出的现二月的语言，然后有二月或者无有二月的，从这个方面讲的时候这个不是一种真正的现量，因为前面我们讲所说的无有二月而现量见为二月，就是通过所说的语言来推知没有两个月亮的，所以从这个方面讲它是一种果因，是果因就不是现量，是果因就是比量所摄的。

然后可说不以现量成，这个主要是讲第二个问题，第二个问题他说依靠语言可以表达，这个叫做颂词当中可说的意思，你既然认为是可说的话就绝对不是现量了，你认为是可以表达的，比如说你认为可以用柱子来表达这个牦牛，但是既然使用了可说的话，就说明这是个推理，这个是比较了，不是现量了。所以说从这个方面观察的时候，可以表达并不是通过现量证成的，这个是通过比量推理而安立的。

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

第 75 课

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！

下面开始辅导因明，因明当中的内容现在是在讲第十品观自利比量，观自利比量当中现在主要在讲宗法的过失，安立宗法的过失或者相违，此处讲的是相违方面吧，相违方面今天讲第二个问题遣除能障不成所立之过。

前面我们在讲圣教的时候，也就是说你这样一种教如果矛盾，前后有相违的话，这样一种教能够障碍所立，能够障碍他真实的所立的，犹如自语矛盾，前面讲过这样的内容的。就是说遣除能障不成所立之过失，对方就讲了不一定要成立障碍所立的安立，下面我们就讲这个

问题。

若谓自语及论义，障碍之中仅生疑，
彼乃无咎之所立，故非宗法之过失。

这个也是他方观点，他方观点讲若谓自语及论义，障碍之中仅生疑，也就是说如果从自己的语言方面有相违的这种障碍，还有和论义等相违的障碍，自语相违也好，承许相违也好，如果自语矛盾等等这些障碍实际上并不是真正对所立方面有障碍，那么这是什么呢？这些障碍仅仅是对所立产生一种怀疑，单单对所立产生怀疑这一点的话，并不一定是过失，不管怀疑不怀疑，反正我的所立单单从怀疑这一点并不是真正对于所立安立成过失，所以既然不是在所立方面安立成过失的话，那么这属于一种没有过失的所立，如果是一种没有过失的所立的话，所以也不是宗法的过失。

对方就从这个角度来讲，就是说自语矛盾或者和论义矛盾，这种障碍单单导致对所立生疑而已，所以说不能够影响这个是一种正确的所立。既然不是非正确的所立的话，那么就不是宗法的过失，对方就从这个角度讲的。

回答的时候这样讲：

此非由依障碍中，生起怀疑成为过，
是由彼词不证成，所立安立为过失。

我们说这样一种宗法仍然是有过失的，原因是什么呢？我们在对于所立开始在观察的时候，是不是词句之间有障碍产生怀疑的角度安立成所立的过失呢？你们所说的那样，从自语和论义产生障碍的角度并不是我们安立所立过失的，并不是这样的，不是说从而产生怀疑。

从这方面讲非由障碍中生起怀疑，对于所立生起怀疑从这一点，单单从词句前后矛盾这一点是不是就是一种过失呢？并不是这样的。那么到底是怎么样的呢？是由彼词不证成所立，因为前后矛盾的词语，它对于安立所立就成了一种障碍了，前后矛盾或者和论义相违的词句，它障碍证成所立的安立。

所以障碍所立安立，从这一点安立成一种过失，不单单是词句，而是说你这样一种前后矛盾的词句对于证成所立这一点绝对是安立成过失的，从这个角度安立成过失，所以实际上还应该是宗法的过失。

立宗表明自意乐，如若相违毁立宗。

是故有过之言词，辩论之时招自负。

实际上立宗是表明一种意乐的，立宗也有三相当中的立宗，有时候自己说一句话表明一个观点这个叫做立宗。不管是什么样的立宗实际上都是表明自己的意乐，要不然你承许某种观点，要不然就是不承许某种观点，所以说这样的立宗是表明自己的意乐的。那么通过什么来表示的呢？要么是词句，要么是语言，所以说我们讲这样的词句和语言是表明自己的意乐的一种方式。

如若相违毁立宗，如果自己的词句相违了，如果自己的语言相违了，实际上词句会毁坏自己的立宗的，没办法安立自己的意乐，就毁坏自己的立宗。

是故有过之言词，辩论之时招自负，所以说如果是一种有过失的言词的话，那么在辩论的时候就招自负，是自己摧毁自己，或者自己失毁自己立宗的一种负处，一种负作用之处。所以如果在平时讲话的时候，有时如果不是很严格的场合当中，前后矛盾一下大家也不会追

究的，但是如果在辩论的场合上面，如果你前面的话和后面的话自相矛盾，这个时候就是一种负处了，一种负堕了。所以自己刚开始讲的话或者立了一个宗的话，后面要注意一定要维护这样一种词句，如果后面的词句和前面的词句矛盾的话，在这个时候招自负。所以我们你的词句如果前后和论义抵触，对你的所立的安立是一种过失，从这个角度讲的时候绝对能够障碍所立的安立。

下面讲第三个科判共称相违，和世间的共称相违的问题：

子三（共称相违）分二：一、法相；二、决定彼之自性。

丑一、法相；

立宗与世共称悖，即是共称之相违。

立宗与世共称悖，立宗的时候马上和世间共称矛盾了，前面你立宗的时候和自语相违，一立宗的时候直接相违、间接相违，这方面前面讲过。此处是讲和世间共称相违，一立宗的时候马上就和世间的共称矛盾，这个方面就称之为共称相违。

世间共称就是大家都已经普遍使用的这些名词，比如说月亮也好或者柱子也好、牦牛也好等等，这个方面一立宗的时候马上和世间共称矛盾的话，从这个角度就称之为共称相违。

但是在此处分析的时候也有两种，已经成立的共称和可以成立的共称，从两个方面讲。也就是说有些时候好像和现在已经共称的法是相违的，但是从以后可以成为这个名称的角度来讲是不相违的。这说明一个什么问题呢？实际上这个和第五品当中的能诠所诠也有一定的联系的，或从安立名称的方式观察的时候，名称和意义之间没有直接的联系，没有直接联系的缘故，所以说这样的名称和它没有直接联系的法上面取什以样的名称从道理上讲都是可以的。所以说从这个角度上讲可以安立成可以共称，可以共称方面去安立的。

下面讲第二，决定彼之自性，对于共称相违的自性做观察或做决定。

丑二（决定彼之自性）分二：一、略说；
二、广说。

寅一、略说；

声论派师所承许，名义直属前已破。

随意所说已证实，是故共称亦成立。

声论派就是声论外道，声论外道他承许是名义直属，名义直属就是名称和意义二者之间是有直接的联系的，有直接的相属，二者之间有直接相属的观点前面已经破掉了，在前几品当中对这个问题都已经讲过了，或者在第四、第五品当中对这些问题讲的比较多，所以说实际上在前面当中对于名称和意义有直接联系的问题都已经做了遮破。

随意所说已证实，是故共称亦成立，随意所说，实际上我们安立的名词、名称通过欲说者随意宣说的、随意运用的，这一点也已经证实过，这一点已证实是什么样的呢？就是说名字和意义没有直接的联系，实际上名字是对于一个自相法的特点了知之后随便的通过他自己想说的方式而安立的，这一点已证实了，实际上它的合理性在前面已经证实了。从这个方面讲叫是故共称亦成立，所以说如果从随意言说的方式进行共称的话也是可以成立的，所以一切世间的共称就从这个方面进行安立的，一个人取名，命名老人取名之后大家开始使用这个

名字，最后就变成了世间共称，从这个方面可以立宗。

总的一个意思是什么样的呢？总的意思表达一个含义，实际上就是说名称和意义并不是有直接联系的，这样的名称、意义，名称主要是取名字，他随意想表达，然后最后大家使用的时候就叫做是故共称，既然以前可以这样随便立名的话，那么后面也可以在这个上面随意的安立这些名称，只不过是没必要没必要，或者会不会去命名，有这样差距，但是从可以命名的角度来讲绝对也是可以立足的。

所谓的共称就是这一点点，实际上没有什么共称的，这个时候我们也可以知道，这个是大家共称的，所以说是一个颠扑不破的真理，这个在因明当中，在世间当中是绝对不成立的。平时我们认为这个是真理，只不过是很多人共同使用的时候认为它正确而已，但是真正通过分析的时候为什么要这样安立，为什么要这样取名字，为什么名字就不能改动，像这样一一观察的时候，这方面的名称是一种虚假的东西而已，通过这样观察我们可以对于自己的名声、自己的名称等等等等，像这样也可以进一步的

观察分析，别人指你名字的时候你是个坏人，你是个破戒者、一个畜生等等，像这样讲的时候这个名字也是假立的，和我自己本身没什么关系的，和自相没什么关系，这一点了达之后，也可以对名称方面的执著可以降低到最低的。

寅二（广说）分三：一、第一种说法；二、第二种说法；三、分析彼等之意趣。

第一种、第二种是对于这个共称方式的第一种说法、第二种说法，或者对于声论外道他的名和义直接联系的这个问题而从他的观点出发，对于一个名称安立方面的一种观察，共称方面就做了个广说，作为广说的基就来自于《集量论》自释当中这句话，不共之故无有比量，于名词已成之共称相违，是故彼相违已非宗法。就是从这句当中安立第一种解释方式是怎么样的，第二种解释的方式是怎么样的等等，反正是故彼相违也非宗法，主要从这个方面，还是一种相违方面的。

卯一（第一种说法）分二：一、破他宗之观点；二、说自宗之合理性。

辰一、破他宗之观点；

依有之因能遮破，怀兔即是月亮说。
此无比喻凡有者，所有名词可说故，
名词之义存在者，可称月亮故相违。

第一句、第二句主要是对方声论派的观点，声论派的观点这样讲，依有之因能遮破，怀兔即是月亮说，怀兔实际上就是指月亮的一个异名，因为在月亮当中有的时候可以看到兔子的影子，所以从这方面讲怀兔或者怀兔者，这个怀兔是月亮的一个异名。怀兔者不能够称呼月亮，因为存在之故，依有之因，这个有就是讲存在的意思，之因是通过存在的因来遮破怀兔即是月亮的言说，怀兔就是月亮的名称，是从这个方面讲的。

他的意思实际上就是说名和义直接有联系，所以从这个方面讲的时候就不可能有其他的名称，兔子不可能有其他的名称，实际上月亮，天空中白白圆圆的物体就是月亮的本体，然后取名叫怀兔者。如果用了这个名词的话，其他的名词就不能用。依有之因能遮破，怀兔即是月亮说，怀兔者不能称呼月亮，因为存在之故，他从这个方面安立了这样的宗派，主要原因前

面已经分析了，主要是名和义之间联系的缘故。

下面开始通过前面第一个不共之故为比量，来观察和于名词已成共称相违，两个方面讲的。第三句、第四句主要就是说不共之故为比量，从这个方面讲。然后第五句、第六句就是讲于名词已成之共称相违，从这个方面进行观察的。

首先讲不共之故无有比量，实际上就是讲他的这个因不成，是不成因。此无比喻凡有者，所有名词可说故，此无比喻，主要就是他主要破的方式，前面他讲怀兔者不能称呼月亮存在之故，实际上我们破的时候说没有比喻，没有同喻的，从没有同喻的方面观察的，因为没有同喻的缘故这个方面就安立成一种不定，他的因就是一种不定的因，因为怀兔者不能称呼月亮，这个是他的所立，从这方面观察的时候他的有法和比喻二者之间，没办法找到他的比喻，没办法称呼月亮。这个方面就已经讲完了，所以其他的比喻根本就找不到，没有办法找到比喻的缘故，他的因就不成立，从这方面讲就成为一种不定，不定的因。

凡有者，所有名词可说故，这个就是我们

自己的观点，凡有就是存在的，对方说是存在的缘故，存在的缘故没办法将怀兔者成为月亮，我们说凡有者，凡是存在的话，所有名词都可以说，所有名词都可以用，这个方面就是这样的一种道理。对方说没办法用，但是我们说他是用存在故，我们说凡是存在的法所有的名词都是可以说的，所有名词都可以用的，反正你说这个法只能叫这个名字，不能叫其他名字的原因根据根本找不到，如果真正有一个直接相联的话，确确实实一个名称一个自相，这个自相只能叫这个名称，那是可以成立的。

但是自相和它的名称是不相同的，或者说没有直接联系的，通过欲说者我们可以将这个花瓶取名为花瓶，通过花瓶我们也可以取为其他的牛或者香乳等等，这方面都可以取名，因为二者之间并没有一个直接联系，而且这个取名是从欲说者他自己想取名的角度取名的缘故，所以说凡有者所有名词可说的缘故，那么你这方面是种不定的。此无比喻，上师解释的时候说不共之故无有比量，比量两个字就是讲比喻的意思，没有比喻没有同喻的缘故没办法安立真正的因，就是一种不定。

下面讲相违的，名词之义存在者，可称月亮故相违，名词的意义，凡是在我们分别念面前可以存在的名言的义共相都可以这样取名字，可以取名成月亮等等。名词之义存在者可称月亮，反正这些名词的意义在我们的分别念面前可以浮现，可显现的话就可以把它安立名称叫做月亮。

所以这个方面你的因说存在的缘故没办法称月亮，但是我们说名词的意义在我们的相续可以浮现，存在的本体就可以称月亮，这个方面没有什么不可以称月亮的，所以说你这样一种存在者不能称月亮和存在者可以称月亮，从道义上分析的时候就成了相违。

所以在《释量论》自释当中讲，于名词已成之共称相违，从这方面成了一种共称相违了。

这个以上对于破他宗的观点做了观察，实际上主要是从名义二者没有一个直接的联系，或者已经变成了名词和可以变成名词两个方面做观察。下面在说自宗的时候就从可说和已经共称的两个方面来观察。

辰二（说自宗之合理性）分二：一、可说

共称；二、认清名词已成共称。

这两个问题的差别前面也是讲了，上师讲记当中反复提到这个问题了，第一个方面已成共称，已成共称就是说我们大家都把大腹的东西称之为瓶子了，已经将它安立成瓶子，这个叫做大家都已经使用这个名词，叫做已经成立的共称名言，还有柱子、牛等等，全都是共称名言。

还有一个方面是可说共称，可说共称的意思就是说这个瓶子也可以叫月亮，这个瓶子也可以叫其他的名字，虽然现在没有叫这个名字，但是将来可以叫。为什么将来可以叫呢？前面主要的观点，因为意义和名称没有直接的联系，通过欲说来安立名称的时候就可以在它上面安立任何的名字，这叫做可说共称。这个时候在解释的时候，就是说可以安立名字和已经安立名字，两个方面进行观察的。

已一、可说共称；

世间使用名词成，承许彼者即共称。

彼于一切所知法，可故共称遍一切。

有称则谓共称词，于未共称违世间。

于诸所知皆适宜，用共称名如烹饪。

世间使用名词成，承许彼者即共称，首先是遵循世间当中所使用的名字，已经成立的本身，名言成，就是世间当中现在使用的，这个名词已经成立的角度，名词已经成立本身这个方面，承许彼者，就在它的本身上面就可以安立一个可说共称的法，可以承许彼者就是可说共称。

现在我们已经有了名字，比如说花瓶，这个方面就是从它本身的角度来讲可以安立可说共称，就是我们以后也可以将它取一个另外的名字，乃至取很多名字，这个方面都是一样的。上师也讲用我们自己的名字，用自己的名字也有乳名，也有正名、学名，或者还有你皈依的名字，还有你授沙弥的名字，授比丘的名字，或者说这个上师、那个上师取很多的名字，在你上面以前没有起这么多名字，你刚生下来是一个名字，但这个名字上面可以有很多名字在上面安立的。所以我们在已成本身可以安立世俗的可说共称，这个方面是可以安立的，法称论师说这样是可以承许的。

彼于一切所知法，可故共称遍一切，对于一切所知都是可以称呼，全部都可以称呼，彼于一切所知法可以称呼，可故，全部可以称呼的缘故，共称遍一切的。这样一种可说共称它可以周遍一切法，一切法都可以安立可说共称，所以这个方面名义方面的时候就是这样，全部一切所知法都可以安立，都从以后可以起名的角度来讲，可说共称可以遍一切法的。

有称则谓共称词，于未共称违世间，有些人是这样观察的，有称，这样说的，则谓共称词，如果我们对于世间已经共称的名词，如果没有共称的话，那么这个就是违背世间共称了，世间上已经把这个取好名字了，我们在用的时候没有按照这个标准来使用，这个方面就叫做未共称，就叫做违背世间共称。

回答的时候是从两个角度来观察的，如果是从已成共称的角度来讲，别人取好的名字已经共称了我们没有使用的话，当然就成了一种违背世间，但是如果从可成共称的角度来讲的话，不成违背世间。

下面回答的时候说，于诸所知皆适宜，用

共称名如烹饪，对于一切的所知都可以适合用可说共称，都可以用共称的词。好像烹饪一样，解释的时候有烹饪能力的这些东西称之为食品，实际上真正按照食品来讲，你正在吃的时候，正在享用的时候，这个叫食品，饮料的话正在喝的叫饮料，这个叫做世间共称。但是我们可以从世间比喻来讲，这个东西现在我还没有吃，但是我将来可以吃，从可以吃的角度来讲安立食品的名字，这个饮料我还没有喝，但是我可以喝，从可以喝的角度来讲安立成饮料，就从这个方面讲。

所以名词也是一样的，现在已经取好的我们可以用，但是在它上面将来可以取名字，现在虽然没有起，但是将来可以取很多名字的缘故，还是可以叫做共称，后面大家还是可以共称的，从这个方面可以就安立成可说共称的这个名言了。

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

第 77 课

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！

下面辅导因明，《量理宝藏论》第十品是在讲观自利比量，现在也是在讲共称相违当中，主要前面有《集量论》自释当中说，不共之故无有比量，与名词亦成之共称相违，是故彼相违也非宗法，这个意义有两种解释的方法，现在学第一种解释。

第一种解释自宗当中前面已经讲了，可说共称，今天讲第二个认清名词已成共称。

已二、认清名词已成共称；

可共称于事成立，然依名称与说意，

名词若成即说成，故谓名成之共称。

依于共称比量证，相违不误不可能。

可共称于事成立，首先我们讲的时候，前面我们安立的可说共称，可说共称于事成立的意思就是说对于一切所知，对于一切事物上面都可以安立名称，这个方面就是说现在虽然没有它的名称，但是从可以安立名称上面讲可以叫做可说共称，所以说可说共称于事成立。

然依名称与说意，名词若成即说成，虽然总的来讲可以这样，然字意思是但是，但是也是要有个根据，什么根据呢？然依名称与说意，但是我们要依靠你所命的名称，就是说你要取一个名称，你要依靠这样的名称，说意，就是想要说的意图，想要宣讲这样的心态，二者一方面有想说，一方面有一个名称。名词若成，然后名词如果能够成立的话，即说成，就是说依靠名称和依靠说意，这样的名词如果能够成立的话，即说成，这个方面才能够说这样的名称在一切事物上可以安立的意思。后面即说成，就是这样一种名称才可以说叫做可说共称，这种可说共称才能够在一切的法上面安立的。

所以像这样讲的时候，你还是要有一种根据，依靠名称和说意，这样一种名词成立之后，才可以说可说共称在其他法上面、一切法上面可以成立的。

故谓名成之共称，所以说这个就叫做名成的共称，名词成立的共称从这个方面才可以安立的。

依于共称比量证，相违不误不可能，依于这样的共称是比量可以成立的，依靠共称比量成，通过这样的比量可以成立，因为他的推理主要是说可以按照大家的意图去取名的缘故，通过这方面的比量可以证成。这个方面是没有相违的，通过比量，他有一种根据，一种安立的根据，所以说是依靠共称比量，通过共称比量可以证实的。相违不误不可能，如果说你在安立的时候和比量相违了，和正确的理论相违了，不误是不可能的，肯定会有错误，不可能随便起名。

如果相违的时候，肯定会错误，不可能不错误，但是我们的共称比量当中可以证成，通过共称比量可以证成有比量，所以不可能相违，

不相违的缘故可以将可说共称安立在一切事物上面，一切事物上面都可以安立，这个方面是绝对可以的，所以这个以上就认清名词已成共称。

卯二（第二种说法）分三：一、宣说事理比量是可说共称以外异体对境；二、破他宗之观点；三、说明阿闍黎之意趣。

辰一、宣说事理比量是可说共称以外异体对境：

这个科判的意思就是说事势比量，事势理比量是可说共称比量之外的异体对境，就是两种比量是不相同的，事势理只能得到一个正确决定的答案，而事势比量之外有一个共称的比量，这种共称的比量没有一个决定性，它是通过道理推知的，但是它的结果不是决定的，一个法可以安立很多很多的名字，一个名字可以安立在很多法上面，所以说这个意思就叫做事势理比量是可说共称以外异体的一种对立，不相同的意思。

共称若由事理成，如比量境成决定。

依欲说意所命名，诸名无有何不用。

首先我们讲，共称如果是通过事势理的比量来成立的，如果是通过事势理得出来的结论，如比量境成决定，就好像其余的事势理比量它的境就成决定的，肯定是决定的。通过所作来证成无常，这个方面通过所作的因而证成无常，它的结果是决定的，然后通过烟来推知火，它的结果也是决定的。这个方面就是一种事势理，所作的法是无常的，这个方面是一切万法的规律，一切万法规律的缘故，你这样推理你不可能逾越它的规律，所以说这个时候通过这样的比量得到的结果就是决定性的。然后通过火推出的烟，火和烟之间是一种因果关系，也是一种事势理，所以通过这样的事势理得到的结果就是决定的、唯一的。

共称的比量如果也是通过事势理来决定的话，那么它的名称就决定了，因为二者之间是一种事势理，就是一种这样的规律。比如说怀兔者和月亮，只能够这样安立，没办法安立其他的，没有办法将月亮安立在柱子上面，如果是事势理的话，你怎么样安立都无法决定的，决定不了，所以像这样讲的时候无法安立的。

但是这个不一样，依欲说意所命名，诸名

无有何不用，但是我们在安立的时候是依靠欲说的意而命名的，通过欲说意做其他的命名，他不是事势理，这个名称就可以通过自己的想法随便去命名，随便去取。所以有的时候是有根据的，有的时候没有根据，所以我们在讲的时候，反正你有根据也是通过你内心当中的想法去命名，没有根据还是按照你的想法去命名。

所以从这个方面讲的时候，通过名称共称不是事势理，他是依靠欲说意所命名的缘故，诸名无有何不用，所有的名称无有何不用，这个何就是讲任何法，没有在任何法上面用不了的。所以说一切名称在任何法上面都可以用的意思就是无有何不用，没有哪一个法用不了这样的名称，一切的名词都可以在任何法上面去安立。

所以二者之间的推理，二者之间的比量，共称比量，还有事势理的比量，二者之间有不同的地方。

辰二（破他宗之观点）分二：一、声论派之因成为不共因；二、宣说自宗内道之其他说法不合理。

已一、声论派之因成为不共因；
是故涉及一切故，共称于境不适用，
此说他喻难寻觅，非共同因如所闻。

这个方面就是对于声论派他的因成为不共因，不共是不共不成因的意思，不共不成因，不共不定因就是声论派的观点，前面已经讲过，主要从存在之故，他通过存在之故来安立月亮用在怀兔上面，其他不能用，他存在之故，从这上面进行观察的。

我们说声论派的因是不合理的，他如果安立下来的时候没有同喻的缘故就会成为不共的一种不定因，不会成为一种真因。

是故涉及一切故，我们前面的观点，就是这个名称可以涉及一切万法，可以涉及到一切万法当中去，对方的观点就是说这方面要涉及一切万法是不行的。共称于境不适用，就是大家共称的名称于境不适用，只能够用在一个境上面。比如说怀兔者或月亮怀兔者，只能用在这上面，其他的一切境是不适用的，没有根据能够在一切境上面去适用，他从这个方面进行安立，就是怀兔者只能够安立月亮的名称，已

经存在之故，他就从这个方面观察的。

我们说此说他喻难寻觅，这样一种说法，其他的比喻是能以寻觅的，没办法找到其他的同品喻。因为它已经存在之故，用在了月亮的名称上面，所以这样成了同品了，成了同品之后，其他的同品的比喻难以找到，难以找到的缘故非共同因，非共同因成了不共的一种不定因，就成了不共不定因。如所闻，就好像一个所闻一样，声音是无常所闻的缘故，从这方面的根据推理的时候，实际上最后就成了只有所闻是无常，其他的不是无常。所以从这方面观察的时候找不到一个真正的比喻，从这个方面讲的时候就成了不共不定因，声论派的因成为不共不定因的原因就是这样的。

已二、宣说自宗内道之其他说法不合理；

乃为讲说共相时，怀兔作为比喻已，
说明遍及诸所知，达哲非树等亦同。

这个是在讲自宗内道的其他说法，有些论师在解释《集量论》的时候，他就这样说的，他说前面阿闍黎陈那论师的教证他是说明这个问题，他是说明月亮的名词只能够用在怀兔者

上面，如果月亮的名称用在其他地方的话，不存在比喻，只能够用在怀兔上面，所以说如果这样的话不存在比喻。所以这样的因是一种不定因，他是这样解释陈那论师观点的。

回答的时候，乃为讲说共相时，怀兔作为比喻已，这样解释的方式是不正确的，不正确的原因因为这个地方在讲共相，在讲名称共相的时候，而不是在讲其他的自相，如果在讲自相的时候，当然一个名称用在一个上面，讲自相的时候没办法讲的，但是这个是在讲共相的时候。乃为讲说自己名称共相的时候，如果在讲这些名称共相的时候，共称共相的时候，那么就可以这样安立，因为共相是一种总相，所以说从这个方面观察的时候可以安立。而且怀兔作为比喻，只是通过怀兔来作为这个比喻，月亮和怀兔之间做这样的比较，并不是说这样的月亮只能够用在怀兔上面，不能够用在其他，并不是这样的。而且通过怀兔作为比喻之后，说明月亮的名称可以遍及一切所知。或就是说以怀兔和月亮这一组比喻说明一切的所知都可以安立其他的名字，或者一个名字可以安立在其他的一切所知上面，所以说从这个方面说明

遍及一切所知的意思。

如果你没有这样安立的话就会成为世间共称有害的意思，因为世间共称，这些名称可以安立，如果你不是这样承许就会成为世间共称。

打比喻讲，达哲非树等亦同，就好像达哲，达哲是一种树，如果你说达哲不是树的话，那么就会成为世间共称，等字，就是你说松树不是树，柏树不是树，这方面都会成为世间共称有害。和这个比喻一样，如果你说月亮的名称没办法遍及一切所知，这个也会变成世间共称有害。

这个方面推理的时候，他打的比喻，达哲非树这个是比较容易理解的比喻，就是说我们已经认为达哲是树了，如果你认为达哲不是树就会和世间共称有害。同样的道理，月亮等名称可以遍及一切所知，如果你说不能够遍及的话，这个就成了世间共称有害，从这个方面道理完全是相同的。

辰三、说明阿闍黎之意趣；

冰片以及水银等，以月亮名共称他，
彼作比喻而证成，具凉光月共同因。

从这个方面讲的时候，不单单是怀兔可以用月亮来称呼，而且这样的月亮还可以称呼其他的法，比如说冰片，配制香的时候是通过冰片配制成，冰片也可以叫月亮，然后在修持辟谷树的时候，造出来的水银丸子，水银丸子有的时候叫做月亮。

所以说冰片、水银等等其他的法都可以通过月亮的名称来称呼的，所以以月亮共称其他法，共称他法的意思就是说通过月亮来称呼怀兔以外的其他法，通过它做比喻就可以证成了，通过前面所讲的意义就可以证成这个意义。

具凉光月共同因，具凉光实际上也是月亮的一个意义，月亮具有凉光的，它具有凉爽的光，所以通过具凉光可以表达月亮本身，通过比喻具凉光，可以安立在月亮上面，这个方面是一种共同的因，可以说一种共称吧。所以这方面讲的时候，通过具凉光可以安立月亮。

而且不单单是安立月亮，上师讲记当中讲有的时候把医生方面也叫做具凉光等等，这方面也有安立的。所以阿闍黎的意趣也就是这样安立的，实际上一切的名称可以使用，在其他

的法上面都是可以使用的，如果不可以使用的话，那么有其他的妨害。

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

第 78 课

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！

现在开始辅导因明，因明当中现在讲第十品观自利比量，现在在讲解共生相违，共生相违前面这些相关的内容或者说陈那论师当中这些教证解释的第一种方式已经讲完了，现在第二种方式的解释，现在在讲的是阿闍黎的意趣或者说他的意义所在，也讲法称论师他到底怎么样安立的。

诸所用名乃共同，若于一成于众成，
此者乃为事势理，若破共称亦坏汝。

那么前面意义，就是说法称论师已讲过，

比如说以这样一种聚光者，聚凉光可以说是代表这个月亮，那么说聚凉光实际上是它一种不共的特点，那么在它上面可以安立成一种月亮，那么这个聚凉光，可以说它是一种月亮或者说月亮呢它是聚光者的名称，那么上师讲了如果是从它的根据啊从理由为主的观察的时候，那么这样一种月亮或聚凉光者它就是允许月亮的名称，从这样方面讲的时候，它就有这样的理由为主，如果理由为主的话是肯定不能够没办法错乱的，但是如果按照这个欲说为主或相续当中的想说的想法以这个为主，不是以根据为主的时候，它这个阳光者它就可以安立在其他的一切法上面，其他一切法上面都可以安立。那么从这两个方面呢做这个观察，因为前面讲过了这个取名，它并不是说从这个名称和自相完全无二的方式去安立的，如果是这样的话肯定那就只有一个名字了，但是这个主要是从欲说者的侧面来立名的时候呢，这个聚凉光者，聚凉光的话它可以安立在其他的一些法上面。那么诸所用名乃共同，实际意义上呢如果说是通过想说的欲乐，想说的欲乐来进行观察的时候呢所用的名字都是共同名字，只不过是有些

已经共称，有些呢可共称。从这个理论上观察的时候呢，就是说一切所用的名字如果从想要安立想要说的侧面来观察的话都是共同的。都是共同的若于一成于众成，如果在一个上面可以安立名字的话那么在其他的法上都可以安立名字，所以说如果你说这个名字只能用在上面在其他上面安立不了，那么这个就是无法安立的。如果在一个上面通过自己欲说的欲乐来安立的话，那么也同样可以通过欲说的欲乐安立在其他法上面，都是可以的。此者乃为事势理，那么这个呢就是一种事势理，那么这个事势理呢就是说，如果在观察这些法的时候呢通过根据观察的时候如果是有真正的正理可以安立，没有它的这些其他的相违妨害的话，这个叫做事势理。那么这个方面我们通过欲说的欲乐来安立所有的这个就是说一个名称可以用在其他法上面这个是不是真正的殊胜的根据呢，有没有其他的妨害呢？实际上这个就是没有妨害而且是从道理上可以安立的。所以说呢诸所用名乃共同，若于一成于众成，这个方面就是通过事势理的方式可以安立的。若破共称亦坏汝，如果你破斥说这样一个法可以共称很多名

字，那么如果说是对于这样一种共称的名言，如果说是毁坏你说是没办法一个名字安立在很多法上面的话，如果是你要进行遮破的话，亦坏汝。那么通过这样的根据也是可以毁坏你这样一种安立的，这个也可以说是一种同等的推理。那么因为这个是事势理的缘故，如果说这样的法不成立，不是说通过可以说是欲说的欲乐来安立在其他上面，你说这个不成立话，实际上你的这样一种怀兔取月亮的名称呢也是无法安立的。为什么这样讲呢？我们说这个怀兔者取月亮的名称，这个不是欲说的意乐吗？就是通过欲说的意乐在怀兔者上面安立一个月亮的名称，所以说，如果说是前面的这种共称不合理的话，那你安立的方式也是同样不合理的。

“是故随欲所命名，普及一切之同时，予以遮破世间害，故违共称即意趣。”所以说，只要是随欲所命名的话，显然是能够普及一切法，从前面这个思路或是前面这个理证观察下来的时候，随欲所命名他可以普及一切法。“予以遮破”，那如果你要在一种予以遮破的话，在这个上面如果要否定，那就有世间的妨害。有这个有世间的妨害就说是故违共称，那么这

个叫做违背了世间共称，这个叫做共称相违，这个叫做意趣。法称论师安立共称相违的意趣的时候就是这样的，从已成共称和可成共称，从可共称和已共称两个方面去安立的。根据就是从随欲来进行安立名字的，这个可以普及一切法。如果有遮破的话，完全是违背了世间的，有世间妨害。从这个角度，如果有世间妨害的话，叫做共称相违。如果你认为这个方面没办法安立的话，已经犯了共称相违。这个方面法称论师的意趣。

卯三（分析彼等之意趣）分二：一、破他宗之观点；二、说自宗之观点。

分析彼等的意趣是从第三个科判进行观察的。第一种说法，第二种说法讲完之后，分析彼等的意趣，就说是共称相违的意趣来进行分析的，

辰一、破他宗之观点：

有者将此分二种，术语名言之共称。

若尔名言非此义，法相如是前已遮。

那么“有者”就是有些论师将此分为二种，就是把这样一种共称分为两种，一种叫做术语

共称，一种叫做名言共称。第二句，“术语名言之共称”分为术语共称何名言共称两种。那什么是术语共称呢？就说是单单通过名字，通过名字方面可以耽着的话，这样的术语就叫做术语共称。上师在讲记当中举例子的时候，就说瓶子、柱子等等，这些方面单单耽着它的名字，那从耽着名字的角度来讲的话，就叫做术语共称。那什么叫做名言共称呢？名言共称在讲的时候，他可以说是通过决定意义的意反体，决定完之后，然后通过名词和心识可以耽着，这个叫做名言共称，分了这两种。第一个就是单单耽着名字，第二个方面是从他的意义出发去考虑，然后通过这个意反体，决定意反体之后，通过名词可以耽着，通过心识也可以耽着的，这个方面就称为名言共称。分了这两种，对于共称分了这两种。

然后破的时候，“若尔”第一个是在后面的颂词破的，对于术语共称后面还要破，因为对方对于术语共称还要进行分类，他的进一步分类就放在下面颂词当中具体进行遮破的。这个颂词当中遮破的就是名言共称。“若尔名言非此义”那么如果你认为通过耽着意反体，决

定意反体之后，名词和心识可以耽着叫做名言共称的话，“非此义”，你这样的名言共称就不是这个地方的所谓的名言共称了，就不是他共称的意义了。为什么不是这个意义呢？因为他的法相完全不相同。第一个方面，我们这个地方所讲到的这样一种名言，他通过欲说可以安立名字的意思，所以说安立名字，从这个方面可以观察的。那么你的这个名言共称呢，实际上已经落到名相上面了。通过名相意反体他的法相，通过意反体的法相来决定他的名称，就叫做名相，而且通过名词和心识都可以耽着，他就成了名相。那么就说我们这个地方讲的是名言共称，我们在讲的共称法，那么你在安立的时候，是将这个名相安立成此处的名言。所以说，如果把名相安立成名言的话，那么你的名言共称就不是这个地方的所讲的名言共称，而是讲到了名相了。所以说，如果是把这名相放在名言方面讲的时候，就有这样的过患。因为我们的意识就是随便安立名字，通过欲说来安立名字的。你说必须有一个根据，必须要有一个义反体，决定异反体来安立它的名言。所以说，实际上已经落到这个上面，实际上按照

名言的安立方式的话，一个法相对应一个名相，前面已经讲过的。

如果是按照名言的安立方式的话，一个法相对应一个名相，前面已经讲过了。所以从这个方面讲的时候，一个法上面只有一个名称，从这个方面讲。但是如果从这个角度来名言来讲，前面法称论师的依据等等，在观察的时候实际上是通过欲说的角度来讲，那么它这个名言是非常广的，名言可以随便安立很多，从已成和可成两个方面安立的时候是这样的，所以说“若尔”你这样安立名言共称非此义，根本不是对方名言的意思。“法相如是前已遮，那么就是说名相的法相和名言的法相不相同，名言的法相前面已经观察过了，前面遮破过你们的观点，所以把这种名相作为名言是完全不合道理的，这个破对方观点当中的这个名言共称的观点破掉了。

然后下面再讲它的术语共称：

谓直耽著之可说，术语共称亦有二。

讲时虽有此二种，而应用时无差别。

是故二种之说法，讲成直说耽著误。

“谓直耽著之可说”呢？他就将这个术语共称分两种，一个叫做直接可说，一个是耽著可说。什么叫做“直接可说”呢？相当于对于相续当中的这个总相，然后是直接直接可说的，从相续当中的总相进行观察的。“耽著可说”呢？就耽著他的一种自相，对于自相方面的一种耽著，对有实法自相方面的耽著在宣讲的时候叫做耽著可说，把术语可说分了这两种，那么破的时候呢？“讲时虽有此二种，而应用时无差别。”如果要把这样一种耽著，直接可说和耽著可说，如果要是讲解的时候，确确实实必须要分开讲，才能把总相问题或自相问题，或者说是直接可说和耽著可说，把这两个问题要讲清楚的。但是应用的时候是不能够这样分开的，真正在应用的时候直接也好耽著也好，或者总相也好自相，这方面必须要混合起来，没有差别的方式去运用，所以说如果直接把这个术语分成总相自相，实际上还是有很多过失的，前面在讲的时候也有很多。现在我们在讲怀兔者在取月亮的时候其实也是将这个总相自相耽著在一起，耽著在一起或者混合在一起才能果命名，否则单单从它的这个自相方面可说，

总相方面直接可说，这方面都是无法安立的，这个问题前面已经讲过。

“是故二种之说法，讲成直说耽著误。”所以通过前面的这样一种说法，通过前面的二种说法，集量论当中不是有这个两种说法吗？前面第一句和第二句的说法，那么将两种说法说成是直接可说或者耽著可说，这个方面就是一种矛盾的。那么后面那一句，它解释成直接可说，然后前面解释成耽著可说，那么是把这样集量论当中两种说法分开来进行安立，完全是一种错误的观点。那么为什么是错误的？因为他这样分开自相和分开总相之后进行观察，前面总的过失是没办法离开的。那么因为释量论当中讲的时候，它是在讲怎么样通过因来证成所立，那么通过因来证成所立的时候，他是不是在讲述的时候，他是在具体操作具体运用时候，把法分成两个实际上就是错误的。从这个方面讲必须要混在一起，混在一起的时候才可以真正在运用的时候通过因来证成所立，对方把这个术语过程分两种也是不准确的。

辰二、说自宗之观点：

前者名已成共称，无比量故不可破，

抑或彼无对立方，由此决定故能害。

后者说明此共称，比量对境之差别。

若知此理则成立，共称相违智密意。

那么自宗对于这个集量论的这个观点也是这样做分析的。对于前者，名已成共称无比量故不可破，比如说将这个怀兔者取为月，名称就已经成共称了。无比量故不可破，那么申论派就说是这个怀兔者不能够取为月亮，但是现在我们说月亮的名称已经成共称了。申论派要遮破月亮不能取怀兔者上面没有比量，真实的根据也没有一个比量的缘故呢，你认为他上面不能取名字是不可破的，没办法破斥，前面我们说存在之故什么什么的，所以通过这样来讲是真实没有比量没有根据，没有根据的缘故是不可破，从这个方面讲已成共称的方式。抑或再换个侧面讲的时候彼无对立方，由此决定故能害。彼无对立方我们将怀兔者安立月亮的时候，他没有对立方，对立方就是他的违品，不能够安立它的这样一种根据，没有它的对立方，我们说通过语言，通过欲说者，或者通过已经共成的方式将怀兔者安立成月亮的时候呢，他说不能安立的对立的比量呢，或者说不能成

立的比量是没有的，由此决定的意思就是说这样一种月亮的名称可以安立，月亮名称在怀兔者可以安立，所以从这个方面说由此安立由此决定故能害，所以如果你说不能安立的他就有理证的妨害，叫做有能害，没办法安立，这个从前者进行安立的。

然后从后者第二句话，后者说明此共称，比量对境之差别。后者或者说第二种解释的方式就说明此共称，这样一种名言共称使用比量的时候呢，是因为比量的对境有差别，意思是说一般的比量对境是固定比如说呢，通过这样一种烟来推知火的时候，通过所做来推知无常的时候，它的对境呢，它是有固定性，它有固定性。那么后者呢，我们在使用这样一种这个，就说欲说为主要根据，通过欲说来作为主要根据来进行比量推理的时候呢，它的这个对境呢，是比较广大的，它就没有固定性的，一切万法都可以使用这样一种这个欲说的根据而立名。所以说呢，后面说明的这个问题是什么呢，后面说明的问题就说是这个，后面说明的问题就说这样比量的对境有这个固定和不固定的差别。既然后面我们的比量不固定呢，它就可以在上

面取很多名字，很多名字都在上面可以安立的。

所以说后面就是说比量对境的差别，前面就是说呢，我们这样一种安立名字啊，已生共生也好，或者说是已说也好，可说可安立也好，实际上就说是通过比量安立没有妨碍、没有它的能害的缘故进行安立的。后面这个呢，主要是说明这个它的这个范围，比量的范围呢，有这个固定和不固定的这个方式，所以说呢，我们可以安立这样一种这个，这样一种名言，安立这样一种共称名言呢，所以说自宗的观点就是这样安立的。

这样安立的时候我们前期分析的时候没有什么任何的过患，而且呢，上师也讲如果这样分析之后呢，我们也会体会到很多这个，很多这个秘要。很多秘要就安立名称，为什么要分析这么多？最后在第十品结束的时候分析了这么多安立名称的方式呢？实际上呢，它也有很多这个 [17:27-17:28]XX 必要的，主要就是说呢，这些名字和这个知相之间呢，没有什么固定的差别。而且呢，取这个名字的时候呢，只要有这个欲说的意乐都可以安立，都可以这样安立的意思，那么也分可安立和已经安立的两

种。

那么实际上呢，上师说呢，安立这些或者破斥这些名字的方式呢，对于自己这个了悟心性呢，它有间接的帮助。确确实实好像直接的帮助，证悟空性也好或者说了悟心性，好像是没有直接帮助。但是呢，如果你把这些问题搞清楚，那么我们就在修道的时候呢，认为这些都是假立的，知相和名字之间呢，没有一个，没有一个真正的这个联系，或者在分析知相的时候呢，实际上呢，就说我们要去观察知相，不借助分别念是无法观察的，从分别念来讲究竟来讲都是错乱的。从这个方面观察的时候我们就知道，在就说因明的观察范围当中啊，一切这样的总相和一切所谓的知相呢，它都是暂时安立，那么在究竟的时候都不存在，如果通达这一点的话，对我们证悟心性确确实实是有一种间接的帮助的。

那么以前呢，我们看过传记，宗大师的传记当中，就说当时有很多人认为学习因明纯粹是辩论，因明纯粹是一种辩论术，那么宗嘎巴大师他就说呢，实际上因明不是辩论术，不是纯粹辩论术，因明是成佛之道。那么就因明是什

么，当时我们在看的时候，我们是对这个问题、对这句话还不是很清楚的，但是学到现在，通过上师的讲解、窍诀结合起来的时候呢，再去看看宗嘎巴大师的语言的时候呢，真的就知道了这个因明真的是成佛之道，只不过看你怎么样对待它了。如果就说是你纯粹把它使用去辩论的话，那肯定不是成佛之道了，如果你把这些通达的方式，把这些就说境啊，心识啊，认知的方法，遣余啊等等，这方面的观点全部通达之后，再看这个因明的观点的时候，真正就说是它把一切万法的这个世俗抉择很清楚。而且呢，就说一切世俗当中的法都是假立的方式安立的，这个方面也说的很清楚。而且呢，这里面也有就说成立前后世问题，成立佛量士夫的问题，所以说呢，这个对于我们生起信心啊，修正法方面呢，都是有帮助的，从这个角度来讲，学习因明呢，绝对是一个成佛之道了。

若知此理则成立，共称相违智密意。

那么如果知道了前面所安立的这个道理呢，就可以成立“共称相违”，那么所谓什么是这个“共称”，名言共称？那么又怎么样是违背了这样一种名言共称呢？那么共称相违的密意，

共称相违这个就说智者是怎么样通达的，智者的密意就完全可以了知的，集量论的密意也好，法称论师的密意也好，这方面都完全无我通达，以上讲的第十品。

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

第十一品 观他利比量

智诚堪布 讲解

第 79 课

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！

下面辅导因明，因明当中今天开始讲第十一品 观他利比量，观他利比量呢分了三个方面。

戊二（他利比量）分三：一、他利比量之法相；二、补特伽罗之安立；三、辩论语言之分类。

己一、他利比量之法相：

他利比量自所见，于他宣说之语言。

那么所谓的他利比量呢，就是把自己所觉知的这样一种意义，自己所见到的这个意义或推理的这样一种得到的这样一种见解吧。于他宣说之语言，然后把自己所觉知的这个意义通过这个推理的方式对别人宣讲一种语言，那么关键是落到这个语言方面，所以说呢这个方面就成了他利比量的这个法相，上师在解释这个问题的时候也是讲到了为什么他利比量不算这个真正的比量呢，原因是真正的比量应该是一种无误的心识，那么无误的心识这样一种见解啊或者说得到的通达的意义，从这个角度安立成真正的比量，而此处的他利比量呢，它只是说于他宣说之语言，自己相续当中的意义已经了知了，然后呢为了给别人宣讲，让别人通达呢，然后一种推理的语言，那么这个语言并不是一种无误的心识，所以说从这个角度来讲的话它不是一种真正的比量。当然既然它是一种语言，它不是一种无误的心识，为什么安立成比量呢？上师这样讲的：因为呢如果把这样一种推理的方式通过语言给别人讲了之后，对方

他可以生起这样无误的心识，所以说对方可以产生一个无误的心识，就把这样一种果放在因上面了，那么这个因就是在别人面前宣讲的语言，果就是他宣讲语言之后，对方他也生起这样一种正量的心识，所以实际意义上对方相续当中能够产生这样一种正确的心识，这种量放在现在我们推理的这个因上面这个语言上面，放到语言上面，就是把这个果放在因上面，因取了果名字，这个方面将称之为他利比量，原因就是这样的。

己二（补特伽罗之安立）分三：一、各自之法相；二、胜负之安立；三、见证者如何建立之理。

首先讲第一个问题各自之法相，那么这个各自之法相主要是从补特伽罗这个角度来进行观察的，那么就是说各自之法相，主要是从这个辩论方还有这个见证者三个各自的法相是通过比量的方式来进行安立的。

庚一、各自之法相：

立论敌论见证者，次第立破与裁决。

如果要辩论的话一般来讲应该有一个见证

者，辩论当然就是双方的辩论，双方的辩论再加一个见证者的话就是此处的各自法相，要观察的这个安立的这个基础就是说根本这样的。那么一般来讲的话有两个人讨论或辩论的话并不是非常严格的时候呢就可以不需要这样一种见证人也可以，但如果说是有很重要的场合或者大辩论的时候呢有的时候就需要见证者，回想以前辩论的时候呢，有时候法王坐在中间，就是做这样一种见证者，92年91年的时候比较多，法王拿着旗子，随时拿旗子挥一下啊，就是代表这边的人胜利了，当然就是这样的话，就是见证的时候下面不服的也有了嘛，就是辩论时见到过的很多人起哄的笑的也有的，所以像这样的话就是在辩论当中的时候就这样安立三者。

首先是立论者，立论者呢他就是一种立论、敌论、见证者讲三种补特伽罗，立论者敌论者的见证者，然后他们这个法相是次第这样安立的，次第立破与裁决。那么次第，首先第一个立论者，他是立，他主要是负责说出自己承许的观点，自己这样的能力啊自己承许的观点啊他自己这样承许，然后一直维护自己的观点，

这样。然后敌论主要是破，他对于对方他的这个宗，他要找他的毛病，或者说通过这样一种方式一个一个遮破他，这方面叫做破，自定义当中的破。然后见证者法相是裁决，当一个裁判，就说谁胜了或是谁负了，就说在这一个过程当中分辨等等，这方面主要是见证者他做的事情。那这个就讲到了各自法相。

庚二，胜负之安立；

辩论双方以功过，实施制服及摄受。

如是而说有胜负，非尔无二论中说。

妄言谄诤虽制服，不许彼者有胜负。

那么就是说是辩论的双方以功德和过失实施制服和摄受。那么就是说通过这样一种说对方的过失的方式来制服对方，然后说具有功德的方式来进行摄受，所以说以功过实施制服和摄受。那么就是说对方主要的观点以辩论双方都可以通过功过实行制服和摄受。那当然从立宗者来讲，他是维护自己的观点。那如果对方破破破到最后没办法破的时候，他对方就输掉了。所以这个时候立论者自宗从刚开始到最后根本没有改变过，也没有什么相违、词句上面

矛盾，都没有。这方面就说他已经胜利了，制服了对方、摄受了对方。那么就说是提问者，提问者对于立宗者的问题，一个一个讲，他进行一个一个辩论，他最后如果说立宗者的前后矛盾，或出现失坏立宗的情况的时候，他就制服了对方，摄受了对方，就是这样的。“如是而说有胜负”，那这样讲了，分别先讲功德过失，分开讲了之后就有胜负的情况出现。“非尔无二论中说”，“非尔”，如果不是这样，如果没有这样讲的时候就“无二”“无二”就是讲没有胜负的意思。没有胜负就是真理论，真理当中就是这样讲的。或是真理当中就是这样讲的，如果说是没听清楚对方的观点，或是没有知道对方在讲什么，这方面也没办法针对地进行辩论，没有办法真正进行辩论，没有办法进行分胜负，所以说从这个角度来讲，没有胜负可言的。

“妄言谄诤虽制服，不许彼者有胜负”，那么就是说如果在辩论的过程当中，通过妄言、通过谄诤的方式，虽然制服了对方，但是这个也不是真正的胜负。就说是通过打妄语的方式，在辩论的过程当中说一些妄语，通过这样一种

狡诈的方法获得了胜利，制服了对方，但是这个也不是真正的制服。上师讲了个例子，比如说某某经典当中根本没有这样的教证，你自己可能也知道没有这个教证，但是你故意说有这个教证，找一个很厚的或者很难找的，像这样讲的时候你好像说找到了这样的教证了我就输了，像这样实际意义上根本没有这样的，通过妄言进行制服的话也不算是真正的一种分胜负方面的。还有一些谄诌的方式，耍一些其他的小聪明小手段，或说就是通过其他的打压或说用兵刃威胁，这个方面把别人制服了，但是制服了之后这个不算是你辩论方面真正的胜利了，不算是辩论的胜利。所以从这个角度来讲，真正的胜负的方式是以功过实施制服和摄受。那么就是说即便真正要维护佛教的话，主要的方式还是要通过这样的正理来说服对方，这个方面是真正一个维护佛法的方式。那么因为佛法是一种慈悲的教法、平等的教法、说正理的教法，所以说这个就是她的特点。如果我们就说是抛弃了这样的特点，通过其他的打压、或说是放火其他等等的方式来制服对方的话，这个就不是真正的佛陀的意趣，也不是大德的意趣。

还有一个问题就是单单为了得到胜利然后使用一些妄言或是使用一些所谓的技巧，设下一些圈套只是为了获得这样的胜利，只是将对方置于失败之地的话，这也是不符合辩论的真正目的的。实际上，辩论的最终目的要不就是自己心中的疑惑要得以遣除，我要遣除这样的疑惑，获得真正的一种定解、正知，我去辩论。要不然就是我自己知道了，但对方不知道，我就说是故意持一个观点，然后辩论让对方明白这个真理。实际上在这个过程当中，胜负不是关键的。但是如果我们在辩论的过程当中，把胜负放在首位了，如果为了获胜不择手段的话，绝对不符合辩论的初衷的，他的本怀绝对是已经偏离了轨道。所以说在这个过程当中，如果单单是为了分胜负的话，非常有可能出现诋毁对方或是诋毁大德等等，这方面的过失也会出现的。那么如果是为了相续当中树立正见去辩论的话，他的态度，他的方法完全不同的，输了就是输了，或是自己这个方面没有考虑周到，可以重新来。就是说输了之后，我对于这个问题确确实实通达了，我知道了，然后再一次又一次辩论，相续当中的定解越来越稳固，非常

非常的坚固，所以辩论的方式学法，集体辩论这个学习佛法是藏传佛教当中非常有效的一种学习的手段。自己在家里看很长时间，但是和别人面对面一碰撞之后就知道别人是这样想的，自己的这样一种思维这样一种缺陷，然后就是可以接受别人这样一种智慧，这方面就很快的可以提高自己的智慧。如果没有辩论自己一个人去琢磨的话，十年的功夫不如别人通过辩论学一两年，通过辩论的方式学习一两年他的进步是神速是非常快的，所以就说是这个智者的三大游戏，讲辩著是这样的。所以说我们说到这样的辩论主要是为了获得弘扬佛法制服邪宗，或者就是自己快速的的增长这样一种智慧，从这个角度去辩论的话就非常合理，否则的话单单是放在正负方面怎么样就说是把别人辩输呢？这个并不是设置辩论的真正目的。

庚三（见证者如何建立之理）分二：一、总说制服与摄受之理；二、分别抉择负处。

辛一、总说制服与摄受之理：

世许夺施制服摄，取舍宗派则承许，
正士折服及受持。

总说就是世间当中制服摄受和宗派当中的制服摄受的不同之处做的分别，世间当中承许夺施制服摄，“夺”就是制服，比如说抢夺别人的这样一种财务等，然后这个方面就可以制服对方，让对方服服帖帖的听自己的话，这方面就是通过抢夺，通过自己的这样一种能力，或者是人多势众等等，然后进行抢夺打压，这方面就是世间当中的制服。然后夺施当中的“施”呢？就是讲摄受，把我的这个财富给别人，或者把这个地位给别人，把他安置在一个高官的位置上面，这就可以摄受对方，摄受他的身体摄受他的心，这个方面就是通过恩惠方式来进行摄受的。但是此处讲取舍宗派的承许，正士折服及受持。取舍宗派是进入解脱道的人，那么就进入宗派当中取舍宗派的人，实际上并不会通过这样一种打压，或者说是给财务的方式来进行支付摄受的。那么就是说是证实，就是说“取舍宗派则承许，正士是通过折服别人的错误的方式，像这样的话进行这个制服的。然后摄持真正的真理这方面就是叫做摄受或叫做受持的。所以说学习佛法就是绝对不能偏离这个总的原则，如果学习佛法偏离这

个总的原则的话我们自己的发心行为都有可能出现一系列的错误，这样一系列错误就导致自己误入歧途。在很长很长时间之后才苏醒才回整，但已经浪费了很多很多的时间了，把这些主要的问题留在心中，进行学习进行辩论这个方面就会有很大的收获的。尤其在辩论的时候，最害怕的是谤大法，所以说像法王如意宝这样的一种高深大德，他老人家也是显现在晚年时候，经常在课堂上提到，以前辩论的时候曾经说过一句错误的话，像这样的话，每次都是在课堂上让所有的群众一起忏悔，这个有可能在这个辩论的时候，当时在寺院的时候，就是辩论到一个问题的时候，辩论到俱舍论的问题，在辩证的时候说了一句这个是世亲菩萨分别念造的，说这句之后，后来一直显现上非常后悔。所以说一直到晚年的时候，自己都是在不断的忏悔，然后再请僧众一起加持。当然从我们自己的这个角度来讲，对法王如意宝的信心都是像文殊师利菩萨一样的，文殊菩萨会有这样一种谤法的过失都不会承许。因为后面佛学院逐渐逐渐开始展开这个辩论风气了，所以为了让大家知道这个问题，在辩论的时候一定要注意

不要谤法，不要谤大德，法王在显现上面就是说一而再再而三在课堂上就开始发露，或者开始这个忏悔，所以我们现在印象是非常深，所以有的时候当然辩到兴头的时候，这个时候说话有的时候就控制不住了，就开始乱说，有可能这样，但是如果我们这个观念比较深刻知道自己内心当中也会约束我们的，在这个说话的时候怎么样，尽量不要攻击，尽量不要去说诋毁佛法一些大德等等，这个方面是非常关键的。

辛二（分别抉择负处）分二：一、宣说合理观点；二、透破错误观点。

壬一、宣说合理观点：

负处双方共有四，乃知理者之意趣。

那么对于这个负处的安立呢？就是说双方共有四，就是立论者和敌论者各有两种，加起来就是四种，这个是立论者法称论师说的。

那么首先对于立论者来说的话，有不说能力支，说非能力支两种，那么你是立论者，必须把你的观点，能立，因说出来。如果你再立论的时候，你的因根本不牵扯不说出来，那这方面就是一种负处。

然后是第二个说非能之，虽然说了能力，但是说了一个非能力，如果是这样的话，那么就说是非因吧，这个方面也是一种负处，这个是从立论者的角度来讲，那对别论者来讲的时候有两个过失，不说过失说非过，那么就说明别论者角度讲的话，你要说对方论式当中哪个对方不对，要把过失说出来，但你这样的话根本不说过失，如果说不说过失的话，那么这是一种负处。然后第二个是说非过，虽然说了过失，但所说的过失不是一种真正的过失，是非过，那么这样加起来就是四种，这是法称论师安立的意趣。下面再观察对方这些雪域 15:52 派观点，一个个观察的时候对这些负处都可以比较清楚再一次了知。

壬二（遮破错误观点）分二 癸一、破雪域派观点； 癸二、破足目派观点；

癸一、破雪域派观点：

立论三二共六过，敌论三二亦有六，
 见证有三皆有一，雪域派师许十六。
 若是负处前含摄，非尔非为所制服，
 于见证者无负处，竭立而为太过分。

那么说雪域派理论在安立负处的时候，首先立论者三二，前面有个三种过失，后面有三种过失，前面主要从问答方面，后面是从除过方面，各有三种，所以叫六种。那么这六种首先前面三种呢，对立论者来讲，那么对方问你的时候呢你不回答，如果是没问的时候呢你作回答，然后说有过失，上师解释的时候说，就是讲对方的过失，讲辩论者的过失，按理说是应该维护你的观点，不需要讲对方的过失的，但这个时候如果说对方过失的话，像这样就是讲问的方面的全部过失。然后第二类主要是处过期间需要遣除过失回答的时候，那么需要回答的时候，别人说你这样一种论式有这个过失那个过失，那需要遣除过失的时候呢，你不遣除自己的过失，然后作相似的回答，然后答非所问，这方面就是后三种，总共有六种。

然后对敌论者来讲的话也要六种，首先是提问，有问时不问的过失，该问的时候你不问对方，不该问的时候你开始问对方，然后提出无关的问题，就是这三种。以前看辩论的时候根本看不懂，在看辩论的时候现在觉得最好笑的就是，一个在上面立宗，立完宗后下面马上

站起来一个人，跑上去一个个拍掌，说一个“拉索”，然后就站那不动，不知是什么原因，是不是太紧张忘掉了，反正就是站很长时间不动，大家都开始下面笑了起哄了，他最后没办法，脸红着就下来了，最后就坐位置上很不自在的，不知道是什么，他应该是提论者，提论者应该是上去拍掌后马上说出你这个论式有什么过失，但他拍了之后就站那不动了，大家看到都不知干什么，最后估计肯定是太紧张一下子脑子变空白了，说不出话来了，最后在很多人笑声中就下去了，这方面就是该问的时候没有问，是不是从这方面观察的。

还有呢，就是说该说过失的时候呢，不说过失；然后呢，说相似过失；说不符场合的过失，有这样一种六种。那么就是说“见证有三”呢，见证者对于裁判来讲，他也有就是说不加辨别，本来应该辨别的时候他不辨别；然后呢，颠倒辨别，偏袒于这样一种自发或者说是在辨别的时候辨别错了，和这样一种真理方面有颠倒；然后不合适的辨别，不应该辨别的时候呢，这样的话就说是辨别的时候不合时宜。前面就是根本不加辨别，后面就说不合时宜的时

候呢，本来说呢，上师讲降记当中讲，本来他们自己可以定胜负，但是这个时候呢，你去加以辨别这个是不合时宜的辨别，总归有这样一种，就说见证者三种。

“皆有一”，“皆有一”就是说立论、敌论、见证者三者共同的一个过失呢，不专注听闻，就说别人在讲的时候你不专注听，或者作为见证者的时候你没有听，或者说别人在说过失的时候你不听，或者你见证者的时候作为见证者你没有听，像这样的话就说是共同一种，总共加起来十六种。

那么下面就观察，如果说如果是负处“前舍摄”，如果是真正的负处的话，前面四种当中可以包括的。“非尔”如果不是负处的话，“非为所制服”，那么如果还没有负处，那么就不是“所制服”的对象了，就不是“所制服”的对象，那么这个方面就是这样讲，实际意义上归纳说，如果有负处，全部是前面的四种当中可以包括的。这是略破，真正的就说讲道理的方面呢，在足目论宗派当中讲的比较多。然后呢，“于见证者无负处”，尤其是对于裁判来讲的话，他不应该有负处的，不应该有负处。

也就是说呢，如果大家就说是立论者和敌论者双方共许，他可以做见证者呢，像这样的话，他有能力的话可以请，请了之后他说的话应该是一种权威的，然后如果没有能力的话，就没有必要请他来做见证者，所以说见证者对他来讲是不应该有负处的。“竭力而为太过分”那么你这样分了很多种、竭力而分的话实际上是过分的。

癸二、破足目派观点：

坏宗异宗相违宗，舍宗异因及异义，
不可解义与无义，缺义重言不至时，
缺减增加不能诵，不知以及不能难，
认许他难与避遁，忽视应可责难处，
责难不可责难处，离宗义及相似因，
即是足目本师说，二十二种之负处。
若是负处可归二。

那么这个就是足目仙人，足日本师，就是他们这个教派的创立者。足目仙人，足目仙人劫初的时候一个仙人，就说有些地方讲他的这样一种传记也有的，就是相貌很庄严，作为哪个大自在天的妃子的护卫吧，好像有一次呢，

大自在天的天妃就说勾引他的时候呢，他眼睛一直看着自己的脚，就是根本没有就说是起这样一种邪念，最后大自在天知道之后呢赐予他悉地，开许他造论典。“足目”呢，就是他就过程当中呢，眼睛一直看着他的脚尖，就叫做“足目”。那么他呢也是创立了宗派，那么对于他这样一种足目仙人，他所创立二十二种负处，前面就做了观察，后面还要一个一个说，一个一个去破斥。“于彼具德法称师，说彼部分非负处，若是负处可归二。”然后对于二十二种负处呢，具德法称论师在论典当中说，“说彼部分非负处”，那么就说这个里面二十二种有些呢不是负处，“若是负处可归二。”那么如果是负处可以归在前面的这个立论和敌论当中，可以归在前面的负处当中，就是这样讲的。

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

第 80 课

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！

下面辅导因明，因明当中现在讲的是第十一品，在观他利比量，观他利比量当中现在主要是在讲负处，负处主要是在讲破足目派的观点，足目派讲了二十二种负处，但是按照法称论师的观点，有些不是负处，如果是负处的话归纳在两个方面、两个当中去抉择的。

下面对于他们的二十二种逐一进行分析和遮破，首先第一个是他们所讲的坏宗的负处。

一、坏宗

所谓坏宗之负处，即是说非能立支。

首先我们了知对方所讲的什么是坏宗的负处呢？坏宗的负处比如说首先立论者他讲声是无常是根之所量故的时候，敌论者承许共相也是根的所量，或是说它也是常有的，在这样一种敌论者面前，声音是常有根之所量的缘故。所以说如果从这个方面观察的时候，足目派的这些论师他就认为后面的论式有害于前面的立宗，能够坏灭前面的立宗，所以说它就是一种坏宗的负处。

在颂词当中讲所谓坏宗的负处，就是说非能立支，你们所认为的坏宗的负处实际上是没有真实安立的机会的，没有安立机会的原因就是说即便是敌论者给他讲声音是常有根所量的缘故，在讲的时候最多对立论者产生怀疑，产生怀疑这个方面并不一定真正能够遮破对方的观点，所以从这个角度来讲，如果对方就是立论者，他生起一种疑惑的话，他就是一种不定，因就是不定因。

如果是一种不定因的话，他就安立在讲非能立支当中。不是说立论者有两种负处吗？一个说不说能立，一个说非能立，所以这样一种坏宗的所谓的负处可以包括在前面的立论当中，

所谓的说非能立支的这样一种负处当中，所以这样没必要去单独安立。

二、异宗：

所谓异宗之负处，了知遮破归不定。

所谓异宗之负处，安立前后两个宗，就是说两个宗不相同，所以说对方认为这是一种负处，用后面的宗来证成前面的立宗，所以说他认为这是一种负处。

比如说也是用前面的论式，声音是无常根所量之故，在立论的时候，不是前面敌论者对他进行了反驳，破坏他的立宗，他说实际意义上常有的法也是根本所量，所以说他从这个方面讲的时候就遮破了。

然后立论者他开始考虑，他观察这样法的一种共相，法的总相他可以遍及一切，比如常、无常，常、无常这样一种万法，或一切万法的共相可以遍及到一切当中，但是瓶子和柱子等这方面不遍及一切，然后他观察到这个问题之后，他就开始说如瓶子不遍一切一样，声音也不遍一切。

这个地方的意思观察的时候，足目派的论

师他就认为，通过第二个立宗要建立第一个立宗，所以说这是一种立宗，这方面就是一种负处。

实际上我们观察的时候，所谓异宗的负处是了知遮破归不定，立论者他所讲的第二个所谓的立宗是为了遮破对方所认为的，常有这个法也是根本所量，他自己的意思就是说一切万法的共相可以遍及一切的，瓶子不遍及一切。他的意思就是说实际上根的所量这个音只能够遍在无常当中，只能够在无常的法上面去遍，所以说不会涉及到常有的法。他为了遮破这个问题，他说如瓶子不遍一切一样，声音也不遍一切，只能不遍一切，并不是说像总的法一样可以遍及一切的。

所以对方认为根所量也可以衡量常，也可以衡量无常，他在立第二个宗的时候，他只是想要遮破对方的所谓的根所量可以周遍常法，他就说如瓶子不遍一切一样，声音也不遍一切，他主要是通过第二个立宗安立第一个立宗，他作为一个能立。

但是这个能立不是一种真正的能立，它归

不定，它是一种不定的根据，它是一种不定的根据的缘故，所以也可以包括在前面的说非能立支当中，没有必要单独安立一个所谓异宗的负处，主要的内容就是这样的。

三、相违宗：

立宗与因等相违，若说立宗无所需，
未说则成因三过，因无过失非负处。

足目派安立了第三个负处就是相违宗的负处，相违宗的负处有两个负处，第一个是比喻和立宗相违的负处，第二个方面是因和立宗相违。比如说第一个比喻和因相违，比如论式当中讲声是常有如同瓶子，他就认为这样一种比喻，瓶子的比喻和他的立宗的常有两个法是一种相违的法，一个是他的立宗是常有的，但是举的比喻是一个无常的瓶子，所以二者之间应该是一种相违。

还有第二个因和立宗相违，比如在这个地方讲，一切法是异体，汇合运用有实法的名称之故，他们认为这个就是一种相违，因为他安立一切法是异体，是他体的法，然后他的因是什么呢？汇合运用有实法的名称，汇合运用上

师解释这个就是一体，并不是他体，是一体的法。所以说他的因是一个一体的法，他的所立是一个异体的法，所以二者之间应该是因和立宗相违的一种负处。

下面讲这样的分别也是不合理的，第一个所谓的喻，比喻和立宗相违的话，这个方面是不成立的，因为声音是常有，如同瓶子，实际上这个方面观察的时候，它不存在同品遍的缘故，所以说安立在不定的因当中，它是一种不定的因。所以说声音是常有的法，然后用一个瓶子来做它的比喻，这个根本就没有一个比喻的，不是一个比喻。所以从这个方面观察的时候，应该是一种不定因。

如果是一种不定的因的话，那么应该说还是归摄在非能立支，它不是一种真正的能立，它是在非能立支当中，包括在这里面，所以也不是一个所谓的比喻和立宗相违，并不是这样的负处。

后面因和立宗相违是怎么样的呢？因和立宗相违，对方认为是一种相违的，但是这方面观察的时候没有相违的情况，为什么没有相违

的情况呢？因为一切法是异体的，那么后面汇合运用有实法的名称也应该是一切法当中包括的，所以说这样一种因也应该是他体，所以异体和异体之间不可能有一个相违的，从这个方面做了观察。所以说这个就是从直接的两个论式主面不存在因和立宗的相违。

对于后面的问题解释的时候，若说立宗无所需，未说则成因三过，这个地方讲如果我们的立宗说出来之后，这个立宗一旦说出口之后，后面再没有必要多此一举讲立宗了。上师在解释的时候说如果你说出口的立宗如果没办法证成的话，你再怎么讲也没办法证成。

如果他真正的通过因可以证成的话，那么后面不再说一次立宗的话，那么也是没有什么问题的。所以后面再说一次立宗是多此一举的事情，就是已经说出口的立宗，有这样的过失。

然后没有说出口，内心当中的意图，内心当中的意图如果和因相违的话，那么可以包括在因的三种过失当中，未说则成因三过。这个问题上师讲在后面还要讲到五种论式，对于安立的宗因，还有比喻，还有运用、结论等等，

下面还要讲。但是看的时候也没有很看懂，说出口的立宗没有必要再说，这个是什么意思呢？没有完全去了知是从哪个方面发的过失。

然后后面讲因无过失非负处，如果这个因没有过失的话，如果有过失就包括在三过当中，如果这个因是没有过失的话，那么就非负处，就不应该包括在负处当中，这个方面对于对方的相违宗的负处做了观察遮破。

四、舍宗：

舍宗归属不定中，第二负处乃无义。

对方是这样讲的，什么叫做舍宗呢？首先安立一个宗然后进行舍弃，比如说像前面论式当中一样，声音是无常的，根之所量之缘故，这样讲的时候他就立一个宗，立一个宗的时候对方说你这个因，根之所量也可以涉及到常有的法，或者也可以涉及到共相当中，所以你这个因是不决定的。别人在讲的时候，他马上开始认识到，他马上改口，他改口说我没有说声音是无常的，就是这样的。如果首先立宗后面舍弃的话，这个叫做舍宗的负处。

这个方面自宗也是不承许的原因，如果安

立的时候有这样前后不相同的情况的话，这个是时候实际上对于能立还没有获得定解，如果还没有获得定解的话，实际上是一种不定因，不定因可以包括在前面的说非能立支当中，就没必要安立一个舍宗，归属不定中的意思就是这样的。

第二负处乃无义，主要是说他前面立宗后面舍弃的时候，我没有说这个声音是无常的，对方认为有第二个负处。自宗观点说这是没有意义的，为什么呢？如果第一个立宗如果有错误的话，当时就可以折服他，当时就把他说出来，然后等到他说完第二个之后再去折服的话没有什么意义了，所以这个主要是对舍宗方面做了观察。

五、异因：

异因如若词圆满，不定未完非负处。

如果是异因，不同的因吧，比如他说这些别法自性是一体的，因为有量之故，犹如泥碗一样。从这方面讲这些别法的自性是一个本体的，

有量主要是讲上师讲的时候是讲有身体或

者有微尘，具备微尘的部分，所以叫做有量。因为这些有量的缘故，所以这些别法的自性是一体的，犹如泥碗一样，这样进行立论。

敌论者这样进行反驳，他说实际上苦乐的这些别法当中不见有量，所以你的因是不一定的。苦和乐这些都是心法都是受，都是受的缘故，实际上根本不可能有身体，不可能有微尘的法存在的，所以他说你的因是不一定的。

当他听到别人在说这样反驳的语言的时候，他就开始使用另外一个，异因，其他的因作为能立了。他马上进行分辨，他说我这个地方所讲的有量是和苦乐等心法无关的其他的别法，通过其他的别法。所以他加一个这样的简别，最初的时候没有加这个简别，后面开始区分来进行宣讲，这个叫做不同的因，叫做异因。如果使用这样异因的话就是一种负处，他就是这样讲的。

在回答破斥的时候，异因如若词圆满，这个时候他使用两个因，就是说如果他的词句已经圆满了，一次性已经说完了，再没有剩下的话，那么这个叫做不定，归属在不定当中，没

有说清楚或是一种不定的因，就像前面所讲的一样这是不定的。如果不定的话，归摄在非能立支，在说非能立支当中观察的。

然后未完非负处，如果他这一句话没有说完，他还要继续说其他的因，因为有的时候一个所立会使用很多因来证成，所以他这句话还没有说完，他后面再补充把这个话说完的话，他应该不是负处。因为在安立所立的时候，会有一个所立使用很多因的情况，所以如果从这个角度考虑的时候就不是负处了，这方面就破掉了对方异因负处的观点。

然后第六个叫做异义，异义是音同异义的意思，他的音是相同的，他的意义是另外一个意义，所以他认为这是一种负处。

六、异义：

异义立论不定故，负处敌论非过咎，
由说而言予折服，非为除此之负处。

在安立的时候，他使用同音的词，比如说声音是常有非所见之缘故，他对这个常有按照另外一个意义，长短的长等等，反正相同的一个音，这方面安立的时候，他就认为是一种负

处。

实际上观察的时候，分别的时候可以分成两个方面讲，第一个方面从立论角度讲，第二个方面从敌论的方面讲。如果是从立论的方面讲的话是一种不定，如果内心当中明明知道这种意义，但是讲的时候他故意讲其他的一种词句，然后让别人失败的话，这个方面就是一种不定。然后这样一种不定还是包括在前面的说非能立支当中的，就叫做不定故负处，从这个角度讲。

敌论非过咎，就是说如果从敌论的侧面讲，他如果故意从词句上去挑一些毛病，故意使用相同的这些词句来进行遮难，说过失的时候，他作为敌论来讲是放在非过咎当中，非过咎并不是没有过失的意思，非过咎是说非过失，敌论者不是有两个过失嘛，一个是不说过失，一个是说非过失，这个方面如果敌论者放在说非过失当中，他是属于这种过咎。

由说而言予折服，折服的方式由说而言，由说而言就是分别可以对照立论者和敌论者，对于立论者来讲，说非能立，从这个角度来进

行折服的。如果是对于敌论者来讲，通过说非过失的方式来进行折服的，所以说由说而言而折服。

非为除此之负处，并不是除了立论者说非能立支的过失和敌论者当中说非过失这样一种过失之外的一个负处，并不是这样分的，所以说第六个意义方面就是这样观察的。

七、无义：

无义说非能立支，此外他者实非有。

他通过三相的推理，当中讲的这些话没有任何表达的意义，比如说字母的顺序，上师讲的时候说嘎喀嘎阿，夹洽夹 nia，然后是什么之故，达拉达拉之故，像这样的话，完全是通过顺序来进行安立三相，实际上根本没有任何的意义，他认为这个就是一种无义的负处。

实际上我们也承许这个是一种负处，但是这个方面讲的时候说非能立支，如果对立论者来讲，他所表达的这个是根本没有任何意义的，没有任何意义他这个能立不算真能立，所以说就是非能立支当中可以包括，包括在非能立当中，没有必要单独安立一个无义的负处。

此外他者实非有，除了说非能立支之外的负处实际上是没有的。

八、不可解义：

不可解义非义名，摄于说非能立中，
具义说三敌论者，不解绝非立论负。

首先讲到了不可解义，什么叫对方所认为的不可解义呢？如果对方说了三遍之后，对方还是听不懂的话，这个叫做不可解义，没办法解答的意义，所以这个方面对于立论者来讲也是一种负处。

在观察的时候，所谓的不可解义也需要分别，分别的时候首先讲非义名摄于说非能立中。非义名，如果宣讲了没有办法了解的意义，非义就是不知道的意义，没有任何实义的意义，实际上说这样非义的名称，说非共称的名称也好，或很快的速度来讲这些也好，如果是立论者他故意宣讲一些别人听不懂的词句，或他故意说的非常快让别人听不懂。像这样对于立论者来讲他是摄于说非能立中，他可以摄于这个当中。

然后如果具义说，如果立论者他讲的时候

是具义说，他确确实实如理的具有如实的意义，他开始讲而且讲的很清楚，具义说三，就是如果他通过如理如实的意义说了三遍之后，敌论者不解，如果敌论者还是没有了解的话，这个根本不是立论者的负处，绝非立论负，不是立论者的负处，因为立论者如理如实的把这个句的意义说了三遍了，说三遍之后如果敌论者还不通达的话，就说明他很愚笨，所以这方面应该是敌论者他自己的负处，而不应该是立论者的负处。

九、缺义：

缺义诬赖无关语，归属非能立支中。

所谓的缺义的负处，就是讲到了诬赖或无关语，或前后没有任何关系的抵赖之词，说不过去之后然后故意说一些其他的诬陷之词、诬赖之词等等，这些方面没有意义，这个叫缺义，缺义是一种负处。

如果这样的话，讲的时候说归属非能立支中，这个方面实际上不是在无义之外单独安立的，实际上还是归属在非能立支，因为没办法辩论的时候说这些抵赖的词句，他说了一个非

能立支，所以说应该包括在非能立支的负处当中，没有必要单独安立个缺义。

十、不至时：

不至时即序颠倒。如若解义非负处，
若不解义则归属，说非能立支之中。

什么叫做不至时呢？不至时即序颠倒，所谓的不至时，我们字面上看不好理解，但是他解释的时候，不至时即序颠倒，在立论式的时候，他的词句、言词的顺序颠倒了，如果言词的顺序颠倒，这个时候叫做不至时的负处。

这个方面观察的时候，从两个方面观察的，如若解义非负处，在立论的时候即便是他的词句稍微有颠倒的，但是别人能够听得懂他的意义，这个方面就是非负处，不是负处的。

下面打比喻，比如说金质的黄色瓶子，金质的就是黄金做成的黄色瓶子，或黄色的金质瓶子，看起来的时候这个词句有颠倒的，但是别人理解的时候金质的黄色瓶子和铜色的金质瓶子都理解成黄色的金瓶，他已经能够知道这个意义的时候，非负处，根本不是一个负处。

若不解义则归属，如果他颠倒之后导致别

人没办法理解意义的话，那么说非能立支之中，它就可以包括在说非能立支当中，所以这个方面也是没有必要安立另外一个不至时的负处。

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

第 81 课

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！

下面辅导因明，因明当中现在在讲负处，对于足目派所安立二十二种负处逐一进行观察破斥。

十一、缺减：

缺减二支之过失，无立宗等非负处。

对方说如果按照下面我们要讲到的辩论五支当中的观点，如果在辩论五支当中任何一个支不齐全的话，那么就是一个负处，这个叫缺减。

这个方面我们回答的时候，如果按照我们

的观点来讲的话，如果是缺减二支的话这个就是一个真正的负处，二支就是前面宗法成立和相属决定，这二支如果缺减，在里面如果不圆满的话，那么这个就是一种真正的负处过失。

如果按照你们对方的观点来讲，无立宗等非负处，没有立宗，就是辩论五支当中，前面讲过有宗，有这样的因和同喻，还有运用和结论。如果在五支当中没有立宗，没有运用，没有结论等等，没有这些话根本不是负处，根本不是一个真正的负处。

所以这个方面我们对于缺减负处方面进行观察，因为二支的论式圆满的时候，就能够表达意义，圆满的意义可以通达。然后如果二支不圆满的话，残缺，那么肯定没有办法通达它的意义。

如果在五支当中的这些立宗、运用，还有结论，这三个如果不圆满的话照样可以通达意义，所以从这个角度来讲的时候根本不是负处。

十二、增加：

增说摄于非能立，汝之观点非负处。

所谓的增说，对方说增说或者增加是一种

负处，什么样呢？就是在真正立论的时候，增加因，论式已经建立的时候再增加一个因，或者比喻已经使用的时候再增加个比喻，像这样讲的时候就应该是一种负处了。

针对这个观点我们说增说摄于非能立，分两个问题，如果按照我们自宗的观点来讲话，自宗的这些论式是非常严格的，非常严谨的，如果在非常严格、严谨的论式当中，如果你有增加的因、增加的比喻的话，这个就是负处，而且这个负处并不是增加的负处，是非能立支当中所包括的。

汝之观点非负处，按照你们的观点来观察的时候，增加因、增加比喻这个不是负处。为什么不是负处呢？因为没有必要的不可以随便去增加的话，比如说五支，五支当中的这些立宗或这些运用、结论，这方面没有必要增加的话，所以说在你的这个观点的系统当中，如果增加一个因、增加一个比喻，这个也不叫做什么负处了，所以说叫做汝之观点非负处，但是按照自宗的观点来讲就是负处。

十三、重言：

重言词重非过失，义重归摄非能立，
彼亦论式立为过，长篇故事非为错。

所谓的重言，对方讲就是有词句的重复和意义的重复。词句的重复比如声是无常无常，这个方面在词句方面重复，这是个负处。意义方面就是讲声音是无常的有法，然后再讲声音是灭亡的有法，这个方面在意义上面重义，叫义重，他们认为这是一种负处。

下面我们开始分别的时候，义重非过失，意思就是说如果意义不重复，是正确的，那么单单是词句方面有点重复的话，这个也不算是一种过失。所以下面讲高兴就高兴，看就看吧等等，这个方面意义上面没有重复的，但是词句上面有重复，这个方面也不是过失，这个叫做词重非过失。

然后下面讲义重归摄非能立，在意义上的重复是归摄在说非能立当中，而没有单独安立一个重言过失的必要，所以它可以归摄在说非能立支当中。

彼亦论式立为过，而且在安立的时候，如果在安立论式的时候，如果说这些无常无常等

等，在说这些重言的时候，就成了一种过失，在安立论式的时候，详尽分析的时候它就是一种过失。

长篇故事非为错，但是如果对于见证者等，再再的重复或说一个很长的故事、小说等等，这方面根本不是错误的，就是说如果在论式当中安立的时候有过失，如果是在长篇故事当中这些重言，或这方面再再的重复，这方面根本不是一个过失，因为他有必要。如果在有必要的时候，再再的重复这样的词句也不是有什么样的过失的。

比如般若经当中讲色空或者受空、识空等等，再再的重复这样的空，但是这个都是有意义的，对这样的空性再再的观察，有的时候为了相续当中再再生起定解，或者让众生知道意义非常重大，所以佛陀再再重复，这个方面也没有任何过失。从这方面破了对方第十三个，重言负处的安立。

十四、不随说：

不随说若敌论者，未说立论之诸言，
非过需说未宣说，则摄不能难之内。

所谓的不随说，就是对方足目派认为这个不随说是一种负处，比如在辩论的场合当中，立论者讲三遍他的观点，然后对方听得清清楚楚了，但是敌论者根本没有跟随宣讲，没有发言也没有跟随他去宣讲，这个方面就叫做不随说，不随说就是一种负处。

在破的时候，若敌论者未说立论之诸言非过，因为在刚开始辩论的时候，谁也没有规定说敌论者必须要去重复立论者一切的言词，所以敌论者如果没有说没有重复立论者一切的言词的话，这个不是过失，非过，就不是过失。

如果需说未宣说的话，则摄不能难之内，对于立论者来讲的话，他们如果需要讲的没有宣讲，没有重复，这个方面没有跟随的话，不能在能立支当中包括的，不能难。

然后敌论者来讲，该重复的该宣讲的没有跟随的话，这个方面就包括在不说过失支当中。后面用不能难用的多一点，不能难实际上是对立论者和对敌论者两者来讲都叫不能难。如果对于立论者来讲，这个不能难在此处安立的时候就是不说能立支，然后如果敌论者，不能

难就是讲不说过失支。所以两种不能难任何一种可以包括的，没必要安立一个不随说的负处。

十五、不知义：

不知义于敌论者，非为不能难之外。

首先对方认为有不知义的负处，不知义就是立论者他宣讲的意义，见证者他已经听清楚了，已经听懂了。在这个前提下面如果敌论者还没有理解，没有听懂他的意义的话，不知道他的意义的话，这个叫做不知义的负处。

这样不知义的负处，我们说也没有必要重新安立，于敌论者非为不能难之外，并不是在不能难的负处之外单独安立一个不知义的负处，实际上可以包括在不能难当中的。所以别人说了之后没办法给别人说过失，哑口无言，没办法给别人说过失或者没听懂，这个角度来讲除了不能难之外也没必要安立单独的负处。

十六、不能难：

不能难者属不说，能立支抑不说过。

对方安立不能难负处就是讲，在对方讲完语言之后，自己不答复，不正面答复，而且说其他一些没有意义的话，或者一些其他的语言，

然后来消磨时间，这样没有直接回答别人的问题，这个方面就叫做不能难的负处。

属不说能立支和属不说过失支当中包括的，如果立论者对对方说出语言之后，他没办法答复说其他的语言的话，就安立在不说能立支当中，他的过失就是这样的。如果从敌论者，立论者说完之后，敌论者没办法回答，不答复然后说一些其他的语言的话，这个就包括在不说过失支当中。所以除了这两个负处之外，也没有必要安立一个不能难的负处。

十七、避遁：

避遁真实非负处，有狡猾归不能难。

首先对方的避遁是什么意思呢？如果对方在开始讲这些辩论的词语的时候，如果自己讲没有空或者病了等等，通过这样的词然后想放弃辩论的话，这样就是避遁，他逃避别人的言词，逃避别人辩论辩论的语言，这个方面称之为避遁的负处。

在回答的时候也不能够一概而论，分两种两种情况，所谓的避遁真实，如果他真正病了，真正没有时间，或者上师讲真正遇到违缘的时

候，他放弃辩论，这个不是负处，因为他是真实情况，真正的病了，真正头痛等等，这个方面不是负处。

第二种情况，有狡猾归不能难，如果他不是真实的病了，不是真实没空，他的内心当中确实对别人的辩论没办法答复了，他通过狡猾的心安立，通过其他方式逃避辩论，这个方面是一种负处。这种负处是什么呢？归属在不能难当中。

如果是立论者的话，就归属在不说能立支，如果是敌论者，归属在说过失支，反正除了不能难负处之外，没必要安立避遁的负处。

十八、认许他难：

认许他难知不知，依次不定不说过。

足目派他是这样认为一个认许他难的，认许他难就是讲如果对方讲，立论者说你是盗贼，是士夫之故，这样安立的时候，对方回辩的时候说你也同样，他认为你也是同样的。足目派他的意思认为首先承许了自己的过失了，认许他难，承许自己的过失，然后再把这个过失归咎于他方，归咎给对方，这个方面就是认许他

难的负处。自己首先认许别人的问难，然后自己再把这个问难反回去，认为别人有这样的过失，他就认为这样的。

萨迦班智达回答的时候讲，知不知依次不定不说过，也就是说这分两种情况，因为对方所讲的你是盗贼，是士夫之故，是一种不定因，如果敌论者或者对方他已经搞清楚了这是个不定因，然后为了说明我根本不接受这个，就像你不接受这个因一样，士夫就是盗贼，如果是这样的话，如果真正安立的时候，他早就知道这个是不定因，认清是不定因的时候，他为了说明自己不是盗贼，或者不接受这个问题，他就说如果我是盗贼，那么你也是这样。为什么？你也是士夫的缘故，你也是士夫，那么推理来讲，你也是个盗贼。

如果认许他难知，知不知当中第一个知字，依次不定，意思就是说他知道这个是不定因，然后把这个不定因反回去，这个方面就不是过失，不是负处。然后后面的不知，如果他不知道这个是不定因，然后他没办法回答，认许他难，然后再把他难反回去，这个是包括在不说过失支当中。

所以说也没有必要安立一个认许他难的负处，从这个方面说明，两个方面做回答。

十九、忽视应可责难处：

忽视应可责难处，辩双不能难中摄。

所谓的忽视应可责难处，立论者他使用了一个相似因，敌论者他没办法反驳没办法观察的时候，他放弃了，放弃的时候对于对方应可责难，他就忽视放弃了，放弃之后应该是个负处。

在观察的时候，如果从立论者来讲，他也是包括在不说能立支，如果从敌论者来讲，包括在不说过失支。总的来讲辩论的双方不能难中摄，除了不能难的这个负处之外，其他是没必要安立一个忽视应可责难处的，从这个方面做了观察。

二十、责难不可责难处：

责难不可责难处，唯不能难之负处。

如果对方本来没有过失，不是负处，但是自己把不是负处强加到他上面，这样责难一个不可责难，不应该责难的地方对境，这方面就叫做一种负处。

实际上观察的时候，分析的时候也没有必要安立一个单独的负处，唯不能难之负处，实际上除了不能够推翻对方观点之外也没有必要安立一个单独的，所以还是不能说过失的方面可以包括的。

二十一、离宗义：

彼者所谓离宗义，摄于不说能立支。

足目派说如果离了宗义的话，离了宗义之后是一种负处。

那么怎么样进行安立的呢？比如说此处以数论派作为例子观察，比如说数论外道承许有漏法是不会毁灭的，在自性当中存在的法叫有漏法，自性当中一切法都具备，因生果或者自生的方式。像这样有的法是不会毁灭的，最后就是个隐没而已，所以说不会毁灭。无不产生，如果在自性当中没有的法它永远不可能产生的。首先是这样承许的，有是不可能毁灭的，已经有的法不会毁灭，根本没有的法绝对不会产生。

然后后面讲主物唯一的自性就是现见很多法，然后有些法在有了之后没有了，隐没到自性当中再没有了。然后这些二十三谛法从自性

当中已经不存在、不明显，现在已经显现出来了。实际上他在后面讲的时候，现在没有的法已经从自性当中出来，就是以前没有的法现在已经产生了，然后二十三谛法最后要回归的时候，或者在毁灭的时候，它自己隐没，隐没之后就不存在了。

所以从这个角度讲的时候，前面说有的法不会灭，没有的法不会产生，后面又说没有的法从自性当中产生，然后有的法融入到自性当中不存在，实际上这个叫做失毁自宗，离开了宗义了，从这方面讲叫做离宗义的负处。

萨迦班智达说，摄于不说能立支，这个方面是一个负处，前后矛盾抵触自己的宗派，这是一个负处，但这个负处包括在不说能立支当中。他立论的话，他没有办法说出自己的能立，真正的能立错乱，包括在这个负处当中。

二十二、相似因：

相似之因为负处。

对方说相似因是一种负处，我们说这个确实是一种负处，但是除了说非能立支和说非过失支当中，立论者就是讲非能立支，敌论者安

立在说非过失支当中。

除了这个之外没有必要安立一个相似因的负处，所以从这个方面对于对方的观点一个一个做了遮破。关键还是要安立自宗，实际上立论者两个负处，敌论者两个负处，除了这四种负处之外安立很多负处是没有什么必要的。

下面讲似能破，似能破上师没有讲，现在也是不讲。

值遇未遇相似因，恒常无说与未生，
果法同法及异法，分别无异与可得，
犹豫知义及应成，皆是集量论所说。

这个方面讲到了十四种，《集量论》当中讲的十四种似能破。

然后下面讲：

观理论谓增与减，言说未言及正理，
各喻所立无常作，生过相似似能破，
如是所许二十四，陈那已破法称置。

后面这个观理论当中讲了十种似能破，加前面十四种就是二十四种，这个是陈那论师在论典当中详细破斥了，而法称论师放在那个地

方没有做观察破斥。

下面是总结偈：

未知此等似能破，讲说诸大论典者，
多数未了前观点，故乃笼统分开论。

如果没有知道前面似能破观点的话，要讲解这些大论典的人多数没办法了解前面的观点，所以说此处笼统分开而诠释的，萨迦班智达也是在这个地方笼统分开而进行了观察诠释，从这方面做了观察。

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

第 82 课

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！

下面开始辅导因明，《量理宝藏论》当中现在是第十一品观他利比量品，观他利比量主要是自己相续当中通达的这个意义，通过语言的方式来进行表述，一种让别人了知的语言，这个就是他利比量。那么现在讲的是第三个问题。

己三（辩论语言之分类）分三：一、由补特伽罗而分类；二、由必要而分类；三、由论式而分类。

庚一、由补特伽罗而分类：

三种人有六说法。

那么三种人实际上就是在辩论的时候有立论者、敌论者、见证者三种人。那么这三种人要分的时候就说每一种人有两种说法，所以说总共有六种说法。

那么如果是对于立论者来讲的话，他自己的这样一种分工或他自己的任务是什么？他自己就是立自宗和除过失，就是说你要安立你要善巧安立你自己的宗派，你要安立你自己的观点，这个方面是说立宗。然后立完了自宗以后，要维护你的观点，所以说要遣除过失，那么这个过失来自于敌论者，那么当你建立就是这个观点之后对方要给你发出很多过失，那么这个时候你要连续维护自己的过失，所以说要除过失。那么在这样一种立论者来讲的话，如果说从头到尾，那么就是说你都能够维护自己的观点，最后别人没能够破掉你的观点，你的观点成立了，那么从这个观点来讲你就获得了胜利，所以说这个方面就是从立论者来讲的。

然后如果是敌论者的话，他也有两种，一个呢是询问对方观点，第二个呢就是说对方的

过失，他的任务就是这样的。那么就是询问你，比如说对方立宗了，立宗了之后呢为了详细了知他的观点，然后就要询问你的这个观点是不是这样承许的或者是哪个承许者承许的，像这样把这个问题问好之后博倒了对方的肯定答复，然后这个时候开始说过失，那么如果这么安立的话会有什么什么过失，像这样的话就是说过失。那么如果敌论者他自己在辩论过程当中他如果破斥立论者放弃了他的这个立宗，或者说他的这个前后矛盾啊或者使他哑口无言等等，这个时候就是他获得胜利，如果他最后自己没办法发过失了他就获得失败了。

然后见证者，他也有裁决和分析，裁决就是最后的时候到底是谁胜谁负，这个方面有个裁决，还需就是分析这样一种必要，有的时候分析这个观点，有这个两种他需要所做的事情。所以说从这个方面讲的时候裁决者是必须要非常的公正，极其公正的要去做判定，这是从这个方面进行观察的，不能偏袒其他的方面。有时候这样一种见证者他是属于一种大智者，他对于这些是非常通达的。有的时候这种见证者他是大成就者，比如说在全知传记当中讲到的

全知麦彭仁波切和另外一个格西辩论的时候请华智仁波切请很多大德作证，后面的时候两个大德辩论的非常激烈，那么作为其他人很多没办法到底谁赢了谁输了好像都是在讲自己的理论，都在讲自宗的观点，那么到底谁赢了谁输了这个没办法判定，最后问华智仁波切的时候，华智仁波切没有说是谁赢了谁输了，他就说当辩论的时候看到全知麦彭仁波切本尊的文殊相心口从辩论开始就发了五色光进入了他的心间，以此就是这样做加持，实际上从这个方面讲的时候呢实际上是非常赞叹的。说在关键的时候呢作了证的，实际上并不是在打妄语，真正上是这样看到的，从这个角度呢也是从另外一个角度呢做了一个裁决，所以说以这样一种裁决的方式在很多传记当中都有这样讲的。

所以说此处讲三种六说法对于立论者、敌论者、见证者来讲都有各自的分工任务，其中并不容易混淆的。

庚二、由必要而分类分二；辛一、建立自宗之语言；辛二、破斥他宗之语言。

辛一（建立自宗之语言）分二；壬一、真

论式之分类；壬二、似论式之分类。

壬一（真论式之分类）分二：癸一、运用语言之方式，癸二、论式之作用。

癸一（运用语言之方式）分三，子一、破他宗，子二、立自宗，子三、除诤论。

首先是讲总的一个法相，运用语言的方式或真论式讲它的本体或法相。

那么讲的时候，宣示三相真论式，那么到底什么样是真正的论式呢？真正的法相是如何安立的呢？能够宣说三相齐全的能立，宣讲三相齐全的能立就是真正的法相，所以我们在安立的时候真正要宣讲三相齐全的这样一种能立就称做真正的论式的法相了。

下面讲第一个，科判当中的第一个

子一（破他宗）分二：一、破前派观点；二、破雪域派观点。

丑一、破前派观点：

第一个破前派观点讲因明前派，因明前派上师也讲了印度的因明前派和平时我们所使用的因明前派指的是雪域的这些论师并不相违的。

所以首先是讲因明前派的这些观点。

五支立宗与应用，结论三者属多余，
周遍不全故非理。

那么就是说因明前派他是通过五支来得到结论，通过五支来得到他自己所要证成的本体。所谓的五支，在论释当中讲声音是无常，所做性故如同瓶子。那如果瓶子所做性一样，声音也是所做，以此证明声音也是无常。那么这个在论释当中实际上就讲了，声音是无常，就讲是立宗，然后就说所做性故，这个讲是它的因，瓶子是它的比喻，如同瓶子是所做性一样，声音也是所做性的，这方面就是讲它的应用。怎么样应用呢？就是讲瓶子是所做性的，所以说声音也是所做性的，像这样的话，就是讲应用。最后的结论是什么呢？以此证明声音是无常的。最后就可以证明声音是无常的。通过这样一种五支论式进行证成他的所立。那么现在我们观察的时候，五支当中的立宗、应用和结论三者是属多余的，周遍不全是它的比喻方面有周遍不全的过失。所以说这个方面是非理的。

那么下面就说是进一步的观察，那么因为

声音是无常的，那么如果从声音的侧面来讲的话，实际上从真正观察的时候，它应该确定是宗法，如果是这样一种所做性，应该从声音上面去观察能够成立，就说是必须要确定，但是这个方面只是说是声音这个方面没有确定是宗法的，然后所谓声音是无常的，实际上也要使用和音之间的周遍联系，同品、异品，这方面进行观察应用的。但是在这个地方也没有，就说声音是无常，那么只是成了一种立宗而已。那么如果是这样的话，就说是是在对方的面前就成了一个不成的自性了。那因此说，我们分析的时候，如果我们说了声音是无常，但是也没有办法通过因去证成，也没有办法安立成是一种合理的立宗，因为这个方面没有通过因怎么样去观察，观察宗法成立，或是同品等成立，这方面都没有办法去观察，所以如果即便说了，也没有办法真正通达它的合理性。那么如果没有真正说出来声音是无常这个宗法的话，但是依靠理由可以证成他的本体的话，这样的立宗第一个就显得多余了，像这样的立宗就显得多余了。然后后面就说是应用成多余，应用成多余，和谁多余呢？那实际上这个方面的运用和

它的因已经重复了，和它的因重复的缘故，所以说它也成了多余了。比如说这方面讲到的就是所做性故，这方面是因，然后如同瓶子所做性一样，声音也是所做性，所以从这个方面讲的时候，它是一种和因已经重复了，这个方面就是应用的多余，然后结论是多余的，结论和谁重复呢？结论和前面立宗是重复的，前面立宗当中讲，声音是无常的，后面讲为此证明声音是无常的，那这个后面的这个结论和它的宗法、和它的立宗实际上也是重复了，所以从这个方面讲的时候，这三个是没有必要，是多余的。有些方面是多的，然后还有不全的。那不全是什么呢？比如这里面讲的如同瓶子，如同瓶子实际上真正要安立的时候，还是要通过同品和异品去观察的，要真正确定他的关联，确定为相属，最后才可以安立。但是在这个论式当中并没有这样使用，只是说声音是无常所做性故如同瓶子。那实际上我们应用的时候，凡是所做性的法都是无常的，犹如瓶子一样，如果说是非无常的法，绝对不是所做性的，犹如虚空等，这个方面可以这样证成，但是此处只是讲到了犹如瓶子等，所以像这样的话就有所

欠缺，周遍不全的过失，

所以这样一种所谓的五支论式像这样情况的观点也是不合理的。

丑二、破雪域派观点：

二支亦用第三格，及第五格引立宗。

设若立宗未言说，语未圆满故需问。

那么在藏地的有些论师，他是承许使用两支论式，两个论式比如说在这里面讲到的“声也是所作”，那么在这里面使用的这个“声也是所作”的时候，实际上它就是有两个法进行安立的。那么它就是讲的时候这个主要是使用所谓第三格和第五格，这些都是一种藏文闻法方面一种方式。像这样的话，就是从三格施事词指从这个角度，主要是说是也是所作方面讲的。

然后第五格方面讲的话施事词是有所做，所以他就认为如果使用第三格第五格就合理，他就可以引出这样有立宗，可以引出这样一种立宗的缘故呢？“声也是所作”引出了立宗的无常，从这个方面讲的话，他认为是可以证成的。那么就是说我们说这个不合理的。“设若

立宗未言说”，如果说是本来讲这样的语言的话，可以引出这个立宗的，但是如果这种立宗没有宣扬出来，在这个语言当中没有宣讲出来，只能说是通过语言可以引出，但是没有宣讲出来的话，实际上它的语言还没圆满。语言没有圆满的缘故呢？我们说是还需要继续问下去，那么就是说比如说已所作或有所作等，然后从这个方面讲的时候，它可以引出立宗，但是他没有说出来的话，别人还要问继续问，听你的语言没有圆满的缘故别人还要继续问下去，如果从这个方面讲的时候还是不正确的。

比如说这个打比喻的时候，“已吃或由吃”比如说是已吃的话，那么别人就会你吃了什么，由吃的话吃引出是什么？这方面就是说已所作啊，由所作啊，还会说到底是所作引出一个什么法，是无常还是其他的法？像这样别人还会去询问的。

所以说你的语言虽然可以引出立宗，但是如果没说出的话，那么语言没有完整，不算是一个真正的论式，这方面讲的时候，就说是通过第三格第五格方面立宗，这方面还是不合理的。

子二（立自宗）分二：一、于愚者前论证方式；二、于智者前论证方式。

丑一、于愚者前论证方式：

愚前应用简与繁，二者先后无差异，
复加末尾结束词。

这个地方的愚者，上师讲的是并不说是非常愚笨的，和他怎么讲完全也不知道了，不是这样的愚者。那么这样愚者是有智慧，但是对于这个因明当中或者对于整个法义方面，就说是没有真正一种融会贯通的智慧，不是很聪明的这个人不是真正的智者。

所以比如说怎么样去理解呢？他对于这个瓶子是无常的，通过所作瓶子上面可以安立，他就会知道实际上瓶子就是无常，因为他有所作的缘故，在瓶子方面可以通达，但是如果把这个有法换成声音的时候，他就不知道怎么用，再换成人的思维不知道怎么用，换成其他法他也不知道怎么用。所以说他在瓶子这个法上面还可以，因为所作缘故肯定是无常的这方面知道，但是他不能够以此举一反三的方式联想到其他的一切所作都是无常的，他这个

方面就是类推的方式不知道，所以从这个角度叫做愚者，也就它有一定的基础，可以说接受这样理论的这样的人。

那么在他面前应用简与繁，简与繁的话就是通过这个词句简单，意义深刻，那么就是说简就是讲它的词句很少，繁就是讲它的意义深刻，从下面的解释上讲，这个繁就是意义深刻的。

所以说从这个方面去观察可以让他知道，比如说后面在注释当中，他也是这样使用的，凡是所作均是无常，如同瓶子声音也是所作，因为此处他对声音是不是无常方面法，还有疑惑他没办法类推，但是对瓶子无常是可以知道。那么如果这样的话，那么对这样愚者呢，就是说凡是所作的都是无常，如同瓶子就是如你了解的瓶子一样，了知瓶子所作就是无常，那么声音呢？声音也是所作的，所以声音也应该是无常的。从这方面说同品关系的语言，同品遍与宗法具同品关系的语言，说这个的时候他可以知道了。

然后从异品方面讲的时候，只要不是无常

法绝对不是所作的，就是虚空一样，虚空不是无常的，他不是所作不是无常的，而声音是所作，那么声音是所作法的缘故，声音是无常的，所以从这个方面观察的时候，他就知道实际上一切万法，主要是所作的万法都是无常的道理，这样观察完之后他就完全可以通达。而且这个地方讲二者先后无差异，那么先说周遍或先这样的宗法实际上都可以的，只要是为了方便他通达这样一种意义，就首先把宗法先讲，或是先讲两种周遍，像这样都是可以的，最后加个所谓的结束词，那加结束词呢，上师说在藏文当中结束词的种类很多的，汉文中也有结束词，“也”啊等等，但在这地方没有使用结束词，总的来讲萨迦班智达的意思就是最后使用结束词都是非常好的。

丑二、于智者前论证方式于：

那么对于智者面前怎么来论证呢？

于智者前唯凭因。

在智者面前只要说出因就可以了，为什么这样讲呢，因为智者内心当中已经确定了凡是所作全是无常的，而且不单单是内心当中这样

想通达的，在口里也是说出来的这个话，在辩论的时候，他说反正是无常法，反正所作的法都是无常的，那么在这个前提下，在这样一种智者面前，你要证成声音是无常的，你只需要给他讲声音也是所作的，只要把它的因讲出来，他马上就知道一切万法，所作的法都是无常，那声音是所作的法，绝对声音也是无常的，他一下就知道了，所以在他面前不需要很多论式推理，只要把因说出来之后他就可以知道了，上师举例子也是说对于世间智慧很高的人，或是说对于有价值没价值的这些都很精通的人，只要跟他讲这枚戒子是金子做的，只要跟他讲，他就知道了，是金子的法肯定是昂贵的，所以他就对这样一种金戒子就能够知道价值昂贵，所以如果说对于这样一种只要所作周遍无常这个方面意义通达了，而且口头说出来，只要给他一讲声音也是所作的，他马上就可以证实了，所以这是在智者面前论证的方式就是这样的。

子三、除诤论：

谓与集量之虚词，分析而说诚相违，
彼乃第三格所摄，是故无有何相违。

对方抓住前面的观点，我们说在智者面前通过一个因就可以了，但是他就说如果这样的话就和集量论观点相违了，集量论中有一个虚词，分析的时候就和你的观点相违了，那这个地方就讲“欲求另他者，如自身决定，依宗法相属，所说令其余（17:43）”那这个方面用了一个虚词，用了一个连接词“与”字，宗法周遍和所立，与所立，所以这方面讲这个与字，讲的时候三个都必须要有，宗法也要有，周遍也要有，所立也要有，这样有了之后可论证，但现在你说只要一个就够了，只要一个因就够了，那就违背了释量论的教证了，那么就说“彼乃第三格所摄，是故无有何相违”，实际我们在讲的时候，前面所讲的声音是所作这方面是属于第三格，上师在讲的时候主要是说已所作，实际上是通过相属来决定所立的，通过相属来引出或证成所立，含摄所立，所立实际是无常，我们通过已所作来讲的时候，所作的法肯定是无常的。

已所作，已所作在讲的时候，实际上如果所作的法它肯定是无常的，从这个角度来讲就可以成立了。而且呢，这个对境他是一个智者，

这个对境是智者，所以说呢，对于所作都是无常的道理早就通达了，所以对他来讲呢，你只是说已所作，实际上呢，他的所立已经包括在相属当中了，已经包括在他自己这样一种所作的相属当中已经包括了，所以说呢，包括之后单单说所作，反正声音是所作，他就知道所作的法周遍是无常的，从这个角度来讲的话可以证成的，所以说呢，和这样一种《集量论》的教证是没有矛盾的。

癸二、论式之作用：

令他生起果比量。

那么这样一种论式，前面讲的论式，那么这些论式的这样一种作用是怎么样的呢？实际上呢，通过这样论式呢，使敌论者、使对方的相续当中也能够生起果的比量，能够生起这样一种比如说是这个“柱子是无常”等等这方面一种就说比量。所以说呢，因取果明，这个因呢，就是指，因呢就是指这样一种他利比量的语言，

那么就说果呢，就是讲真正的果比量，对方内心当中生起的“柱子是无常”这样一种意

义的概念。这种真正的意义通达了，所以说呢，这样一种障闭的缘故呢，在因上面取得果的名称，把语言取为这个比量，不欺的心识，实际上量它是一种不欺的心识的法象，那么此处他利比量是一种语言，所以说把就说是果的名字放在因上面，因取果名作为他利比量的名言了。

壬二（似论式之分类）分二：一、法相；二、分类。

癸一、法相；

运用错误之能立，即似论式之法相。

那么所谓的相似论式呢，就是使用不正确的论式，运用错误的能立，使用这样一种不正确的论式或者能立呢，就是这样一种似论式的法相，所以说这个方面就讲的非常清楚。

癸二、分类：

义理思路语言分，相似论式亦三种。

那么就说是这个首先呢，讲这个义理方面呢有过失，然后呢，就说思路方面有过失，语言方面有过失，通过这个三个方面在相似论式当中也可以分这三种：首先呢，就说所谓的义理有过失呢，义理有过失就是运用因的时候三

相不齐全，三相不齐全，那这个叫做义理过失，义理有过的；第二个方面呢，就叫做这个思路有过，那么你的这样一种三相齐全，但是你的三相齐全之后导致对方没办法了知你所说的意义，这方面讲你的思路啊，你真正宣讲的方式或者思路是有这个过失的；第三个方面就说是这个语言有过，那么就讲三相也有，对方也能够了知三相，但是你立论的用词不是很巧妙，用的词不巧妙方面叫做语言有过失。那么就这样分了之后呢，这样相似论式也可以分为三种的，三种方面可以理解，而且在这个颂词当中讲了，义理有过失主要是在自利比量当中呢就说注重使用的，思路有过失和语言有过失主要是在他利比量当中是这样分析的，这个方面就讲到了它的这个分类和论式的过失，那就讲到这个地方。

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

第 83 课

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！

下面开始辅导《量理宝藏论》的十一品观他利比量，今天讲的是第二个科判。

辛二（破斥他宗之语言）分二：一、真能破；二、似能破。

壬一、真能破：

说过而除邪思维。对境本体用词分，
故真能破有三类。

首先讲这个真能破它的这个法相，真能破它的法相是说过而除邪思维，那么就是说对于这个过失啊真正安立成过失这个叫做说过，那

么通过将过失安立成过失或说为过失的途径呢然后消除其他众生内心当中的邪分别邪思维，这个方面就是一种能破。那么对于所破的方式呢通过说对方的过失，就是说将对方的过失真正安立成过失，让他知道这个是过失，通过这方面消除邪分别呢，这个叫做真能破的法相。

然后就是它的分类呢讲对境、本体、用词就是这三类，通过对境、本体、用词分为三类真能破，首先是从对境的角度，对境的角度又分了三种，那么就说法相有过失的这样一种真能破，然后是说因有过失的真能破和所立有过失的真能破，从对境的角度就分了这样三种。那么从法相角度来讲的话，比如说安立黄牛啊或安立人的时候没有使用个真正的法相，那么这个法相呢就是一种过失的法相，所以说宣讲对方的法相是有过失的，然后让他知道有过失，这个叫做说法相有过失的真能破，这是第一种。然后是因有过失的真能破呢，那么就是说安立一个所立的时候他的这个因，他的因呢不是正确的因，他的因呢有过失，然后说的时候呢，就是讲能破的时候呢把他这样一种因的过失给他说出来，把他有过失的因说有过失呢通过这

个方面呢让对方知道这个因呢是不正确的因，消除这个邪分别，从这个方面呢就是因有过失，说因有过失真能破。然后是说所立有过失的真能破，那么就是说在安立所立的时候呢，比如说声音是常有的，像这样的话他的所立方面是有过失的，然后将他这样一种有过失的所立安立成有过失，让对方知道他这样一种所立啊立宗是不正确的，所以说这个方面就叫做说所立有过失的真能破。那么呢总共从对境来讲有三种。

然后又从本体分呢，从本体来讲的话这一类呢也分了三种，然后呢说义理有过的真能破、说思路有过的真能破与说语言有过的真能破三种。那么说义理有过失呢，就说在他的意义上面，对方所宣讲的论式或就说他的这样一种义理方面呢本身就有过失，所以讲对方义理方面的过失说出来破斥掉，这个方面叫做说义理有过的真能破。然后说思路有过，说思路有过呢他这个论式方面义理方面虽然没有什么过失，但是他的这个思路有过失，思路有过失呢就导致其他人无法理解，所以说思路有过失的缘故呢就讲他的思路有过失这个方面就叫做一种能破。然后是说这个语言有过失，就是说他的这

个义理和思路呢实际上都是可以安立的，但是他在宣讲的时候语言方面有过失，对于指出对方的语言方面有过失呢这个方面叫做说语言有过失的真能破。那么从本体来讲这个三种。

还有用词，在用词方面呢就是讲论式方面啊，用词方面呢真能破分为两种，那么第一个是自续真能破，自续方面的真能破；第二个方面是应成真能破两种。后面还有广大的方式来宣讲这两种。那么从这个角度来讲就分了八种。所以说从这个方面总体来讲就这些分类。

然后下面讲第二个呢讲似能破，前面讲真能破，下面讲似能破。

壬二、似能破：

似能破过不说过。外道藏地个别师，
虽作定数不合理。即不说过说非过，
详细分类不可思。

那么首先是讲他的似能破的法相怎么安立的，似能破就是讲过不说过，过不说过呢是对于对方的过失也不说过失，你没有能力说过失或不说过失，这个方面就是一种似能破，也是一种相似的能破，实际上相似的能破是没有

办法起到真正能破的作用的，相似能破没办法真正遮止所破，所以说这个方面讲的话对于所破方面的过失呢没办法宣讲过失，那么也叫做似能破。

然后就讲这个其他观点，外道和藏地的个别论师呢，他们在安立似能破的时候呢有很多安立前面很多所讲二十二中负处啊，或者说个别似能破的数目、义理思维方式等等他安立了很多这样的定数。那么，虽作定数不合理，虽然安立了这么多决定的数字呢，很多很多决定的数字呢实际上根本是不合理的，那么如果你决定二十二种啊或者决定是这么多数字，那么这个方面如果要安立呢是很难安立的，那么比如说在这个方面讲的时候，上师在讲记当中在这个地方讲比如说立论者他运用真因千方百计的赞自毁他，或者讲一些其他无关之语呢，实际上它也是一种似能破，就是说它也是一种过失，但是你不确定是二十二种啊或者确定是什么什么数目呢，就是说实际上这样一类讲无关语等等这一类的似能破呢或者这样一种过失呢没有办法这样包括了，对于立论者方面这样一种过失，你这样一种似能破等等你没办法真正

去包括，所以从这个方面讲呢所以说定数是不合理的。

那么说“既不说过说非过”，那么要真正按照法称论师的观点意趣来讲的时候，他说所谓的似能破可以这样归摄的。虽然有很多类似的情况，可以讲很多因，因为分别念很多的缘故，所以真正讲似能破的时候，可以安立很多，但是这样可以安立很多，没办法归摄，但是按照法称论师的观点可以归摄起来。那么归摄起来是什么？不说过说非过。如果你不说过失，像这样的话，似能破，你主要是没有办法宣讲对方的过失来讲，那么虽然你讲了过失，但是宣讲的是非过失，这个实际上也是包括在似能破当中讲的。那么就是说我们在安立的时候，为什么安立成两种呢？要么就是不说，说了之后没说对，那么除了这两种情况之外，没有什么其他安立的方法了。所以说就归摄在不说过失说非过失当中就非常正确的。

“详细分类不可思”如果不是这样的话，如果要详细分类的话，因为分别念是无量无边的，你怎么样是可以缘这样一种能破，一分再分的情况绝对会存在。所以说如果是这样的话，

也没有归摄的，成了不可思议的分类。如果这样的话，在以后的学习的时候他就没办法真正去抓住扼要，抓核心进行观察去安立过失。如果那样的，按自宗的观点来讲，不说过失说非过失。这两种全部可以包括，要不然就不说，这个叫做不说过失，要不然就说了非过失，没说正确的过失。所以说对这一方面这样讲的时候就可以归摄，归摄之后就非常的合理。

庚三、由论式而分类；一、是自续论式；二、应成论式。

那么就是说，从用词方面来讲，从论式的侧面讲的时候，有自续论式和应成论式两种。怎样讲第一个自续论式？

辛一、是自续论式；

自续论式前已说。

自续论式就是说对于论式在第四品当中也是说，主要通过完整的三相推理，通过这个方面进行观察抉择，这个方面就叫做自续论式。自续论式前面已经广说了，这个此处就不多讲。下面讲第二个论式，应成论式。应成论式分了两个方面，首先是应成之安立，其次是答复方

式。首先怎么样理解应成论式，上师在注释上面也是再再提到，这样应成论式和自续论式，它主要和中观自续派、中观应成派这方面并不是完全相同的。有些地方有相似之处，但此处主要是从因明的侧面来安立自续的论式和应成的论式，从这个方面进行观察。如果是这个方面，中观应成派的观点来讲的话，他自己是不做任何承许的。自续派论师，自续派的安立，它主要是自己要证明三相的。那么就是说，因明当中的自续和应成，上师以前讲了，它可以归摄在中观当中的自续论式当中。反正不管怎么样，因明当中的应成论式他自己还是有承许，他自己还是要得到一个答案，或者破对方或者立，等等。从这个方面来讲都是一样的。有这样一种差别。

壬一（应成之安立）分三：一、破他宗；
癸二、立自宗；癸三、除诤论。

癸一（破他宗）分二：一、宣说对方观点，
子二、破彼观点。

子一，宣说对方观点：

对方对于这样应成论式或应成理论怎样进

行安立的。

谓应成四分十四，诸雪域派如是许。

能遮不能遮遣中，真似应成各有七。

六种与半不招引，第七之半则招引。

那么这个里面就是分了这几段内容，首先第一段内容就是“谓应成四”，就是雪域派他说根本的应成论式分为四种，然后从四种当中再可以广分为十四种，从这个方面来讲的话，我们可以广分为十四种。雪域派是这样承许的。那么第二层意思就是“能遮遣中真似应成各有七”，那么这里面就有所谓遮遣不遮遣，那么就是在这些四种论式当中，有一部分是能够遮遣的，我们在讲了这论式之后，我们不是给对方发了一个什么过失，那对方就可以遮遣你，把你这样所发的一种过失把你给遮遣掉了，或者没有过失，他从这个方面讲的话就叫能遮。不能遮呢？就是说真正发到对方过失，就说以对方所承许这样一种问题，给他说，你应成什么样什么样的过失的时候，对方是没办法回辩的，这叫不能遮。所以说这十四种就可以包括在能遮遣和不能遮遣当中。对方能够遮遣回来，就叫做能遮遣，如果是这样的话，就叫做相似

的应成因。那么如果我们发过失的时候，对方无法遮遣，说我们的应成因发成功了，这个方面就叫做真实的应成因。所以说，能遮不能遮遣中，真似，那真就讲真实的一种因，似就是讲相似的应成因。那各有七，各有七就是讲十四种。

那么下面这样一种第三层含义呢，他就讲这样真实的应成因，七种真实的应成因，那么在七种应成因当中，能不能招引这些因，能不能引出自续因，能不能真正在换一种论式之后，证成或是还原成自续因呢？这方面分析。就是在七种当中六种，七种真实因当中前六种都是不能招引的。还有“与半”，与半就是第七种当中的一半，七种当中的一部分，这些各半都是不能招引因的。“第七之半则招引”，那就是说七个真实因当中最后一个，而且最后一个的一半这个才能够招引真实因。他是从这个方面观察的，从这个角度进行安立这样一种因。那么就是说安立的时候，这个地方讲到，就是是有这个根本四类。根本四类的话，就是讲到了因遍俱不成，唯因不成，唯变不成，因遍俱成，那么有这样四种分类。那么从这四种

分类当中再详分为十四种。那么首先是讲因遍俱不成，就是说因和周遍都是不成立的，俱不成立的，都不成立。比如说，在佛教徒面前，立论说生是常有之成非所量，在这个论式当中，因是常有故，那应成非所量。那么常有，就说这方面的因在佛教徒面前是不成立的，然后就是周遍方面也是不成立的。“常有故应成非所量”，这个方面也不是这个周遍的，所以说这个叫做“因遍俱不成”。

第二个方面叫“唯因不成”，就是因不成的。那么这个里面讲的话就是讲“声是无常故应成非所作”，这个无常注释当中改成常有，上师讲的时候也是常有。所以说像这样讲的是我们声是无常故应成非所作，那么如果从这个方面讲的时候就是因不成，那么你的这个常有这个因是不能成立的。

第三个方面就是“唯遍不成”，唯遍不成就说是周遍是不成立的。

声是所量故应成常有，那么所量方面都是可以成立，但是从周遍方面，那么就是说所量和常有二者之间没办法产生周遍关系。

第四个方面就叫做“因遍俱成”，这又分了四类，从第四个当中分了四类，第一个即因遍俱依量成、第二个因遍俱依许成、第三个因依量成遍以许成、第四个因依许成遍依量成。

因遍俱依量成，是说因和周遍都可以依量而成立。通过观察，通过这样一个正理，通过观察可以成立的。“声音所作故应成无常”，这个方面是通过因和周遍都可以成立，是从这个方面讲的。

那么“因遍俱依许成”呢？就说是通过这样一种这个因和周遍，周遍是通过量是观察不成的，但是通过承许，通过某个众生它的承许方式，这个因和遍是可以成立的，就是看待某种众生，这个地方论式就是“声是眼所量故应成常”。本身这个方面是个对方发过失的时候呢，这个方面就是如果声是眼所量故应成常。这个方面本来是应该不成立，那么如果说是有些众生以及外道，他如果承许声音是眼所量的，第一个它是承许声音是眼所量。第二个方面，如果是眼所量就是应该是常有的，那么如果是在这样一种前提下面的话，那么依许成，因和遍通过他自己的承许可以安立的。但是通过量

观察的时候，都无法安立就是这样。

第三个方面“因依量成遍依许成”。那么这个观察方式和前面是一样的，他的这个因通过量可以成立，但是周遍单单是通过承许他们成立的。

第四个方面“因依许成遍依量成”。这样论式当中的因他是通过自己的某种承许来安立的。他的周遍是可以通过量观察可以承许的，从这个方面可以安立的，这个方面加起来就要七种了。前面三种，后面的四个分了四，共有七中，那么这就叫做七种论式，还有在里面还分了七种，这是从哪个地方分的？实际上从这个第四个当中 1234 分出来的。

第四个注释当中他是这样讲的，讲的时候他也有承许的部分，可以安立的部分，可以相违的部分，他有这两种的，比如在这个地方讲到的时候，虽然因也量和承许都成立，但是周遍仅仅已量成立，已承许不成立，因此它存在承许相违。那么存在承许相违的时候，就在这个方面，它里面有一部分是可以成立的，有一部分存在相违的部分，所以说在这第一个论式

当中，它就一种相违的。有一种相违，有一种是不相违的，就是这样的。那么这个是第一种分，七种当中第一种。然后后面也有第二个因，第二个就是论式当中说因遍俱依许成。那么在讲义的后面也讲过了，那么如果对方确定以量成立声音是无常，那么就会招致量相违，如果对方曾经承认（声是常有），也有承许相违临头。

这样的情况下面的话，就是说它会出现两种相违的情况，他会两种情况，也就是说前面我们讲论式，对方如果确定以量成立声音是无常，因为论式当中讲的过因是常，如果说对方他通过量，比如说通过我们的量，通过这种正量已经确定声音是无常的话，那么如果他有这个前提，他就导致两种过失，第一种过失就导致量相违，这是第一个。第二个如果他承许无常，因为它前面承许过声音是常有，所以说先承许声音是常有，后面承许声音是无常，这个叫做承许相违。在这个论式当中有三种情况，一种情况本无相违的情况，后面讲如果尚未决定声音是无常，就是说他自己没有通过量的决定声音是无常的，他是决定声音是常的话，那

么因周遍二者已量不成立，但是承许成立，在他前承许成立的缘故，所以本无相违，我们这样发过失发过去的时候，他说不违，他承许，如果他承认通过量已经承认声音无常的时候他相违，就是两种相违的，第二个论式当中有三种情况，第一个不相违，二种是相违的，后面七种的时候，再取第二个论式当中的两种相违的情况，加上第一个就是三种了。第三个论式当中也是一个本无相违的，两个相违的，一个是与量相违，一个是承许相违，这个前面观察的方式一样的，那么再加两个就五个。

然后第四个论式当中也有三种情况，一个是本无相违的，两种是与量相违和与承许相违，这方面再加两个就是七个，那么加七个的时候，那么这个方面就分了十四种，真正的论式我们很明显讲的时候有七种，从第四个当中1234从这样分下来的时候，这里面有隐藏的这个七种，有七种这样相违方面的法，所以说这个就是十四种。

那么在十四种当中的话，前面所讲的这个遮遣不遮遣，那么这样一种遮遣钱不遮遣，能遮不能遮，如果在这讲义当中讲，对于前面的

或者对比前面的七种的话，对于前面的第一种因遍俱依量成，如果给别人说这样发一个应成因发过去的时候，他又说是二者俱不成，他答复的时候，就说是二者俱不成，你的因和这个周遍都不成就这样讲的，那么就是说对于第二个唯因不成的时候他可以答复说因不成，这个是他可以答复，可以回遮的，可以回遮的。对于第三个唯边不成，他可以答复说遍不成，那么对于后面四种本无相违方面（遍具依量成，乃至到 20:05）因为前面分析的时候，这四个因在这个论式当中有两种情况，一种情况是可以成立的，本来不相违的，那么如果这四种不相违的情况他就承许，那么我们给他发过失的时候，他说承许没有过失，那这七种就讲可以回遮的，可以遮破的。

那还有后面的七种呢，就是从第四个当中的第一个到第四个，不是有七种情况吗，我们给他发过去的时候，或者量相违，或者承许相违等等，发过去的时候，他们没办法答复没办法遮遣，所以后面七种是没办法遮遣的，那如果这样分下来的时候，前面七种是相似应成，因为对方有回答，可以回遮你的话的过失，所

以是相似应成，后面七种是他们真正相违的，所以说是真实性成因，从这方面就这样分别的，就是讲怎么样安立的，就是前面颂词当中讲到“能遮不能遮遣中，真似应成各有七”就是这样讲的。

后面就讲“六种与半不招引，第七之半则招引”这方面就说能不能招引自续因。那么七种真实的应成因去观察的，如果是相似应成因都不能观察的，那么观察的时候，七种真的应成因是这么观察的，上师讲记中也讲过的，七种应成因当中有法作为所诤事，各自的因颠倒过来，颠倒过来之后再观察具不具备三相，三相齐不齐全，就从这方面进行观察的。那如果说颠倒过来的时候这里面也是讲“声音是常有故，应成非所做”，以这个论式来观察的时候，这是个应成因，如果要招引成自续因的话，那声音是不变的，那常有这个对方就变成无常，那故应成所作这方面也不要，所作故，那这样换的时候就看它是不是具有三相，如果颠倒过来具有三相，就叫作能招引自续因。如果颠倒过来的时候没办法安立三相的话，那就没办法招引自续因，从这方面进行观察的。

前面的六种都没办法三相齐全，颠倒过来的时候三相都不齐全，那么这方面就不能招引自续因，然后第七种当中有两种情况，上师在讲记中也讲了，就说这个声音的无常换过来的时候，如果有些人认为声音的无常是总相，而且这个总相是常有的话，那这种就不能招引自续因的。那么第二种情况，如果声音无常是自相的话，如果是自相，真的无常的自相，这样换过来的时候，声音无常所谓心故，这样换过来就三相齐全，就可以说是自续因，所以在第七种当中有两种情况的，一种情况不能做自续因，第二种情况能够，所以一半引出，一半不能引出，六个半没办法引出自续因，其中的半个一部分可以引出自续因，这个都是对方的观点。

子二、破彼观点：

自续因亦同等故，因无周遍相违故，
似能破定非理故，应成分四不应理。

首先是讲到了三个过失，给对方发了三个过去，第一个过失呢就说，对方不是把应成因分成了其他前面讲的那么多吗，那如果是分成

了这样四种的话，那如果应成因可以分成四种，自续因亦同等故，自续因也可以分为四种，但自续因当中没有这样分，实际上就讲到真因或其他因，就没有分成具成具不成等等，这方面的分类是没有的，所以从这方面说一个过失，也应该分，但自续因中从来没这样分，为什么一定要这样分呢，因为同等的缘故，应成因可以分的话自续因也可以分，但是没有分的缘故就是一种过失。

第二方面就是因无周遍相违，前面对方不是说因没有而周遍存在的情况吗，但这个对方讲因无周遍，那么如果他的因都不存在的话，周遍是无法安立的，如果因都没有没办法安立周遍，所以说周遍的基首先要有因成立，如果因本身没有的话和谁周遍，就没办法安立周遍，但是对方就说没有因有周遍，这是相违，这是第二种过失。第三种就讲似能破定非理故，实际上就说是真正安立似能破的数字，他用决定的数字也是不应理的，从这方面讲的时候真正进行安立的时候是没办法决定，因为有时候是一半可以分，因可以分，周遍不能分，或是再颠倒过来，如果从这样讲的时候就没办法安立

一个决定的数了，如果这样讲似能破定就是非理的，没办法安立一个定数，把这个定数确定下来也是没办法的，所以应成分成四种是不应理的，从这方面讲的时候就会无穷无尽的过失。

分二不成属多余，相违似应成减缺，
无因遍成实错谬，是故应成非十四。

那么这方面讲的话就分二，分二不成的意思是怎么样呢，就说在安立不成因的时候，再单独另外分成因不成和遍不成。

那么实际上呢，这样的话两种这个是多余的，没必要就说分个因的不成，再分个遍的不成，这个方面是多余、没必要的。然后呢，“相违似应成减缺”，然后就是在这个遍相违的时候呢，那么就说是通过这个遍相违答复的时候，那么好像这个似应成呐，似应成呢，就说“声音所作故应成常有”，这个方面好像就不存在了，纯属欠缺，没有讲到这个真正的相违，相违方面没有讲到。那么“无因遍成实错谬”，就说是这个没有因而承许周遍呢，这个也是错误的，和前面就说是讲的有相似之处。所以说呢，“是故应成非十四”，所以说你把这样一

种这个，这个应成因呢，分成十四种的话，也是不应理的，这个方面从前后两个颂词做了观察遮破。

癸二（立自宗）分二：一、真应成因；二、是似应成因。

子一（真应成因）分二：一、法相；二、分类。

丑一，法相：

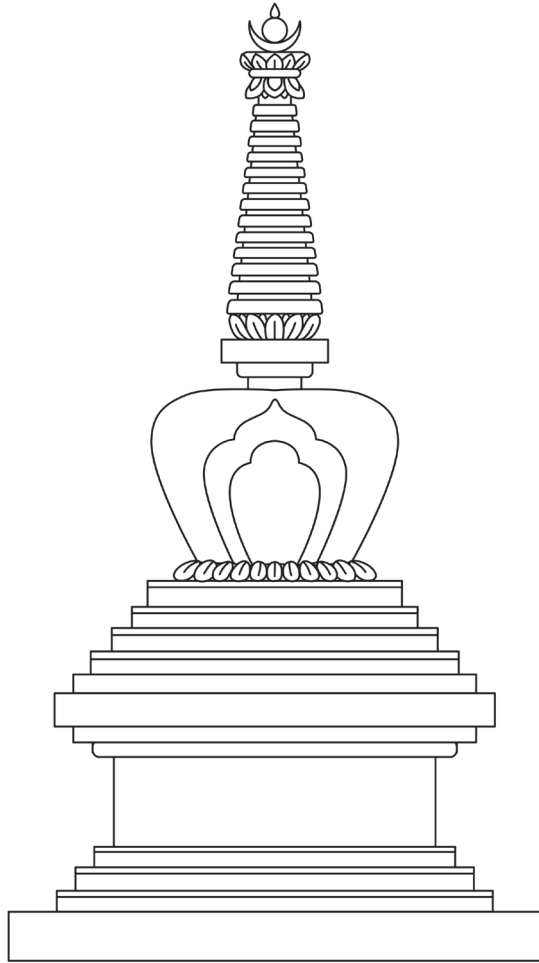
说承许而立不许。

那么所谓真正的这个应成因之中当中承许的时候，说承许，说承许就是说对方他承许了一个观点，对方他自己所承许的观点，然后说出对方所承许的观点之后，然后呢，安立对方不承许的一个方面，就说逼迫对方就说是知道自语相违或者说他有矛盾，就说通过他自己本身宣讲的观点，然后来建立起对方不承许的观点，这个方面就是这个应成因，应成什么什么，从这个方面来讲的时候就是讲真正应成因的这个法相了。

就讲到这个地方。

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



菩提塔