**《解义慧剑》第5-6课笔录**



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习《解义慧剑》。《解义慧剑》是通过思维得到的智慧来了悟万法世俗谛、胜义谛的本性，这样我们就不会愚昧。因为对于世俗谛和胜义谛如何存在，它们的本体都是不了知的，我们具有迷惑、痴暗，所以导致在名言谛中因果的取舍也是错乱的。应该做什么因，不应该做什么因，完全不了解，导致烦恼和相应轮回的业不断生成。如果轮回的因已经完备，轮回的果一定会不间断的出现，而且在轮回出现的时候。因为我们对于业果的取舍是颠倒的，所以大多数的时间都会转生恶趣感受痛苦，即使生在善趣，得到安乐的情况也非常少，这就是对于世俗万法的迷惑导致的。

为什么对于世俗有一种迷惑呢？就是对世俗谛万法如是因如是果的存在，也就是不太通达处的道理，主要原因还是不了知万法的本性。我们为什么要学习世俗谛、胜义谛的本体？我们流转轮回的状态，感受到的种种痛苦都是因为对二谛体性无知而导致，所以了知了二谛的体性之后，首先在世俗谛当中应做和不应做的区分就会非常清楚，而且对世俗的本性完全信受，产生了定解的缘故，我们在做取舍的时候也会非常坚定的去执行佛陀和上师开示的因果、修学之道。如是因如是果在我们心中完全产生定解的话，我们再投入修行就会毫无疑惑的去落实。因为我们了知了胜义谛本性的缘故，所以目标非常明确。正在做的时候无自性，通过世俗谛和胜义谛无二双运的取舍修行之道，最终可以达到最圆满的标准，这种完美的标准就是成就佛果，然后再引导其他迷惑的众生成就佛果。

我们现在了知二谛的体性，并不是一个学术的问题，也不是一个知不知道都无所谓的问题，而是对于真实为自己以后负责任的人来讲，必须要通达的。对于这个问题通达得越早越透彻，我们的见解就会更清晰，行为也会由于这种清晰思想的牵引更加的准确，随顺于生死无误的解脱道。

在《解义慧剑》中，把通过正理通达二谛的自性做为主要的核心，对我们来讲是以比较集中的方式来讲的。作为一部通过思慧来思维二谛自性的精华论典，展开就是整个佛法，佛陀所讲的法无外乎是世俗谛和胜义谛，传承祖师们所讲的不是侧重于世俗就是侧重于胜义，不是侧重于见解就是侧重于修行，都与了知二谛的自性，二谛中呈现的修行方法，乃至最后证悟二谛无二的本性息息相关，我们对于现在学习的主要内容还是不能忘记的。因为相应于了知世俗和胜义的本性的缘故，所以如果听得懂直接可以建立见解，如果听不懂也可以对于法要和所诠义结上一个很好的善缘。在听的过程中，我们要不断发愿，总有一天我一定要证悟里面的内容，然后认认真真地听闻，听闻之后回向，如是因如是果的缘故，最终我们也可以逐渐生起通达万法体性的智慧。

如今我们学习的是比量，现量已经讲完了。前面是以何心比量，比量的心就是分别念。我们不能一概否认分别念。因为佛法的某些经论，或者特殊的场合当中，说生起分别念、执著不好，比如禅宗、空性、了义的密宗等修法，讲到了产生是非破立的分别念就会成为障碍误入实相的因，这方面对于大多数人言之过早。现在并不是我们想方设法地抛弃分别念的时候，如果今天生分别念了，我们会很沮丧。凡夫人不生分别念生什么呢？每天都会产生分别念，所有分别念的因我们都是完整无缺具足的。分别念的因具足之后，分别念的果当然是源源不断的生成，这是众生的体性，我们本来就是这样的。

我们现在不是操心又生了分别念怎么怎么样，而是应该操心分别念是善是恶，应该引导我们的分别念相应于世间的道德规范，或者因果取舍、出离心和菩提心等等。这一点对凡夫众生来讲非常的重要，第一步不是说怎么样让分别念不起，而是说怎样想方设法的以善分别，比如见解、发心、修行等等替代恶分别，然后让善心越来越清净，乃至于到了一定的程度之后，再直接趣入于它的体性。

在那个状态中，我们的障碍已经很薄弱了。因为善心和实相如来藏本身就是相应的，所以在如来藏中不可能有不好的念头，都是智慧、慈悲和利益众生的善巧方便。如果我们的分别念都和这些相应，随着修下去它的势力也会不断地创造让我们悟入实相的因缘。现在我们不管执不执著，只要使劲去生这些善念。当善念特别炽盛之后，在这个基础上因为很多的耽著轮回自私自利的分别作意都已经没有了，在那个高度上再谈趣入于实相就会很容易了。所有的因素具足了，差那么一点点就可以悟入了。

对我们而言现在就是好好的通过人类具有的不共分别念。因为是众生就有分别念，但是人类的分别念是不共的。为什么不共呢？可以思维佛法、取舍之道、菩提心、思维空性，我们能够在这个论典中辨别二谛，通过二量来趣入二谛的本义，这种分别念是特殊不共的人类的优势。既然生而为人，有这个分别念，我们就要善用它，而不是排斥它，生了分别念之后不论好坏一概打死。这样就错误了，那是高层次的时候需要用的，现在我们很明显没有达到那么高的层次。如果这么早去否认它，就在心理上给了我们一个暗示：不管你思维出离心、菩提心，只要是分别都不对。我们很有可能会因此徘徊不前，不敢肯定我现在闻思好不好，是不是走错路了？

如果我们经常去观察就有可能误入歧途，把大好的时间浪费了。让我们不执著也做不到，今天好像不执著了，打座什么都没想，这不是真正的无分别。《辨法法性论》中讲，误入歧途相似的无分别有五种。有些时候我们就会悟入到无分别当中自认为是修行，根本不是真实无分别智慧的因。我们通过思慧去悟入，安住二谛之后再去修习，慢慢就可以到达真实了义修法当中提到的无分别智慧。

**癸二、以何因比量：**

通过什么因来比量呢？这里讲到了一些对于比量的因进行的抉择。

依何能知何，即因彼宗法，

同品异品遍，三相全无误。

这里首先讲到了，“何因比量”的“因”到底是什么？此处讲到需要正因，通过正因来做比量。“因”的意思是能立，也叫根据。我们平时说推理的根据叫做因。通过什么样的根据来比量？我们说正因，就是正确的理由、根据。成立一个观点的正确与否，不是你说正确我也说正确，或者谁嗓门大、谁有钱谁说的就是真理，而是要通过比较公正的方式来验证你的理由能不能过关。你说我的观点是正确的，必须要有一个正确的因来成立。通过验证之后，能立的根据是正确的，那么你这个观点就是正确的。此处的因就很重要，尤其是在推理的时候。每个人都可以说自己的观点，不管是内教，还是外教，乃至普通老百姓、大恶人，都可以说我的观点是成立的，但是不是正确必须要通过一种检验方法，即你的根据是不是正确。

此处首先安立什么叫因，“依何能知何即因”，在这个地方断句，这七个字就讲到了什么是因。什么是因的根据如何安立？就是依何能知何即因。通过什么根据推断叫做依何，依靠什么因。“能知何”，然后通过这个因能够知道任何的一个所立法，后面的何就是所立法。前面的何是因，后面的何是所立，即你想安立的观点。依靠任何一个因进行推断，能够了知任何一个所立，这就叫做因，“即因”。依何能知何即因，依靠这个根据能够推断出任何的所立，这就是因的安立。

通过任何一个推理可以得到任何一个所立，比如外道说万法常有，或者神我是存在的，内道说万法无常、空性，都可以安立自己的观点。这个观点的正确与否，必须要看你安立观点的主要根据是正确的，还是随随便便说的，这就是它的因。整个论式中最关键的就是这个因是不是正因？如果是正因，经得起考验，说明你的观点就成立了；如果观察这个因有错误，那就不对。

安立这个因之后，通过三个步骤来检验这个因。“彼宗法同品异品遍，三相全无误”，你说你的根据是正确的，是不是正确要通过三步骤来进行验证，第一个是彼宗法，第二个是同品周遍，第三个是异品周遍。“三相全无误”，如果操作之后三个步骤都是正确的，叫做三相齐全正因，这是因三相，即以因作为观察的核心，就是说我的因是不是正因，有三种验证的方法。

第一个是宗法。上师在注释中也讲：“柱子无常，所作之故。”不管内外道，承认无常或者常有，反正柱子就是我们要诤论的，叫做所诤之事，也叫有法。柱子是大家现量看到的，这是没有什么诤论的，只不过这个柱子是无常的还是恒常的就有了分歧。内道说柱子无常，这是我们的观点。我们看到的瓶子、人，或者柱子是有法、无常。无常是所立，我们要安立一个观点让大家最后引发柱子是无常的定解。然后你的根据是什么呢？我们安立柱子无常的根据就是所作故。什么叫所作呢？所作就是因缘和合，通过很多因缘和合之后形成的叫做所作故，即因缘所作的缘故。因缘所作有很多了，比如柱子就是水泥柱子、石头柱子、木头柱子等等，不管是什么柱子，都有它的因缘和合，变成柱子一定是有种种因缘。比如石柱，首先要有形成石头的因缘，然后被石匠从深山里开采出来，最后通过加工打磨之后把它立起来，由这么多的因缘所作，因缘和合之后变成了柱子，这里的所作性就是我们的根据。凭什么说柱子是无常？我们的根据就是所作性故。

安立所作性是不是正因有三个验证的程序，第一个叫彼宗法。什么叫彼宗法呢？首先要宗法成立，即所作要放在柱子上去看。这里分了三个，第一是有法，有法就是柱子；第二是所立，所立就是无常；第三是因，因就是所作故。验证的第一步是把所作的因放在柱子上去验证，看看成不成立，我们看柱子是不是所作的呢？毫无疑问柱子是所作的，这个因在柱子上是成立的。为什么呢？因为石匠正在加工石头柱子，或者木匠正在给木头柱子刷油漆，所以柱子是很多因缘创造出来的。首先成立了柱子是所作，第一项宗法就成立了。如果第一个不成立，后面两个就不用观察了，肯定是有问题的。第一步很重要，所作的因要放在有法上去看成不成立。彼宗法无误，这个宗法要无误，就是说你的所作在柱子上一定要成立，如果不成立后面就不用观察了。

宗法成立还不够，还要成立第二项同品周遍，同品周遍的观察方式就是把因放在所作上去安立，这个因的所立就是无常，我们观察同品周遍是不是所有的所作性都是无常的，这个能立的因在所立上是不是有它的一种体性，叫做同品遍。具不具有无常、所作性。只要因缘和合的都是无常的，我们观察它是因缘和合的所作性，所作性就是因缘和合，所有因缘和合的法肯定是无常的，这时我们就观察它的同品，不管是什么所作，都是无常的，柱子的所作性是无常的，其他的所作性都是无常，所作性的因在无常的所立上是成立的，所作性的法就是无常的。它是所作性的缘故，只要是所作的，因缘具足的都不是恒常的。如果是所作性，不断的因缘出现、本体不断地生成，这个本体一定是无常性的。

所作就是第二项同品要周遍，这时所作在无常上一定要安立，因在所立上一定要有，然后还要再观察一次。异品要周遍，就是说反过来讲无常的异品是什么呢？异品就是恒常的法，反过来讲异品是不是周遍？就是无常的反方面，所立反了之后，所作性也一定也要反过来。同品周遍是因在所立上要有，同样的道理反过来也是不能存在的，异品周遍就是从所立往因上去观察，同品遍的因在所立上要有，异品遍是说无常的反方面异品就是恒常，如果恒常的法决定周遍是非所作性的，所立一反因就要反。因为从反方面来验证它，所以它的所立是恒常的，能立的因一定是周遍非所作性，反过去之后，就可以验证，我们大概可以这样讲。

《解义慧剑》中对于因三相的观察不是那么详尽，如果在《释量论》《量理宝藏论》中对因方面的观察比较多一点，此处使用的是一个简单常用、容易理解的，对我们来讲也必须了解柱子无常所作性故，如果我们要成立柱子无常就用所作性，抉择所作性的宗法要无误，同品要周遍，异品也要周遍，这样安立就是三相全无误。

第二个主要是能立的因一定要在所立上存在，这是同品遍；第三个是异品，通过三个步骤来验证你的因是不是正因，推理是不是真实无误的推理。因为虽然同品是周遍的，但是反过来如果异品不周遍，就不对。有时同品虽然是周遍的，正因当然是周遍了，如果你的因不是正因，同品虽然周遍，反过来异品不一定周遍，这个情况也有，所以必须要反过来再来验证一次。

如果是宗法同品异品都周遍了，三相全无误就是正因了，这是因明当中比较专业的术语。在很多地方如果你要安立一个正确的观点就需要使用正因，抉择中观时也会使用到类似于三相推理证明，比如诸法无自性离一多故或者缘起故等等，通过这些方面不断地去验证，甚至我们学《宝性论》时也会用三相推理来证成一切众生具有如来藏。学习的时候都可以通过三相推理来安立正确的观点，何因比量就是通过因三相无误的方式如是成立。

平时我们讲的三相推理就是宗因喻，即它的宗、因和比喻，这里是宗法同品异品因三相。因三相是我们抉择正因的体相，就是说安立因是正确的三个验证步骤，验证完之后，我们通过所作性来安立柱子无常。如果因正确，对方就无法反驳无常的结论，我们可以确定柱子是无常的。虽然我们通过肉眼看不到它的无常性、刹那生灭，但是推理是所作性就可以证成无常。为什么呢？在所作性和无常之间，虽然无常的自性难以了解，但是所作比较容易，就是通过比较容易的因缘和合的法所作性故来推知比较难了解的无常，这方面对我们来讲很重要。

大家都知道所作，看得到因缘和合，但是你盯着看也不一定看得到无常。粗大的无常大家都知道，比如柱子被烧了，砍断了等等，这里讲的无常不是那么粗大的，只是微细的刹那生灭无常，这种无常你必须要通过推理了解。虽然没见到，但是可以产生一个定解，众生有一个比较大的毛病就是过度地依赖亲眼看到亲耳听到等等，我们的五根或者六根能力有限，没办法证成很多自性，也没办法产生定解。这是众生诸根的局限之处，通过比量可以弥补、了知很多我们没办法通达的道理。

现量所抉择，因中能推测，

个别隐蔽分。

这里讲的是它的比量，什么叫“现量所抉择”呢？依靠现量所见为基础，然后依靠见到的法来抉择。因中就是通过这些根据推测个别隐蔽分。现量所抉择，因中能推测，个别隐蔽分，这是比量的作用。比量的因是什么？就是现量。首先我们要推理的东西是大家现量见到的。不管是你见到的烟、柱子、瓶子，还是听到的声音、摸到的桌子等触，必须要有一个现量的自性。首先我们要有一个现量，通过现量来抉择什么呢？通过现量所抉择的因中能推测个别隐蔽分。什么叫个别隐蔽分呢？比如眼根看不到、耳根听不到、鼻根嗅不到，乃至于身根触不到的等等隐蔽部分，“个别”就是别别的诸根没办法见到的，可以推测出它的隐蔽部分。

比如我们看不到无常，因为眼根太粗了，所以刹那间生灭的无常虽然就是柱子的本性，但是我们没办法看到它，我们执为实有，认为它是恒常的。柱子的无常本身就是比较隐蔽的部分，如何才能知道它隐蔽的部分呢？我们总不能是靠猜测吧？猜测也许对，也许不对，这样太离谱了。如果有正确的因，得出来的结论，虽然还是分别念的境界，但是绝对要比完全靠猜测靠谱得多，而且的的确确可以得到它的结论。它和无分别智慧相比仍然有局陷性，但是它和完全靠猜测、胡思乱想得到的结论相比非常稳定。因为柱子是大家看到的，所以我们说这个柱子是无常的如何如何，然后所作性方面，我们的根识可以见到的，比如木匠、石匠正在加工的柱子，也要通过现量和现量所体现的信息。

这就像警察破案一样，通过见到的证据去推理当时他没看到的隐蔽的部分，古代办案都是靠现场的证据来推理的，现在有很多监控，可以通过调取监控来还原当时的情况。以前破案都是靠脚印、指纹，或者其他遗留的痕迹等等，通过现量见到的去推测看不到的还原它的事实。山后面的火，还有柱子的无常等等，对我们来讲是隐蔽的部分，怎么才能比较可靠地知道隐蔽部分呢？就是引用现量，依靠我们面前呈现的现量法为因，依靠这个作为它的切入点，在现量所抉择的因中能够推测出眼根、耳根等等别别的根看不到的隐蔽部分，除了我们的五根之外，还隐藏了大量的信息。是不是真的眼见为实？我们看到、听到了之后，还是离了知整个世界差得太远了。

里面还有很多看不到的隐蔽部分，这些都是我们的诸根没办法了解的，尤其是对于我们修行有意义的，能够如是安立世俗谛的万法比较正确的世俗体性，如何得到它的隐蔽分？能够正确地靠近它的隐蔽的部分呢？通过现量抉择的因中，能够推测出别别的这些眼根、耳根等别别的诸根看不到的东西。这就是比量的功效，和它的道理是怎么样的。

何因呢？我们为什么要这样安立，就是通过现量，然后看到的抉择的因中，可以推测出比较隐蔽的部分，这是比量的作用，这个作用特别大，如果能够这样推测，我们了知事物的方法，所了知事物的范围就要比单单的眼见、耳闻，或者完完全全靠猜测准确得多。

在佛法的因明在出世之前，这不是说以前，以前有无数的佛出世，我们只是说在释迦牟尼佛他老人家出世之前，外道当中也有一些比较有智慧的人，他们也在使用推理的方式来推测比较隐蔽的部分。佛陀出世之后，也讲了一部分佛法中不共的因明推理，尤其是陈那论师、法称论师等等出世之后，佛教因明体系更加地完备了，而且用因明的推理证成了很多，比如佛陀是量士夫，佛法正确，或者一切显现的法是无常、空性的等等，这些方面通过比量都可以了知。

对我们来讲，空性可以看到吗？眼睛看不到空性，无分别智慧面前的空性我们也看不到，这要怎么办呢？通过推理的方式，以我们面前呈现的柱子、瓶子、山河大地等等，作为切入点，最后推知出万法就是空性的。这时帮助我们在内心当中建立一个非常准确的万法空性的定解，这种定解的形成是佛菩萨的智慧慢慢引导我们达到了空性的总相，有了总相之后相当于有了一个目标。我们平时观修的时候，使用这个定解来安住，不管修什么法都可以使用。学习这个推理，具有帮助我们建立正见的重要性，如果没有这些推理，也许我们相信佛陀上师说的万法是空性，如果我们只是凭自己的信心来认定诸法是空性的，对我们来讲好像觉得内心中并不踏实，只知其然，不知其所以然。

虽然好像佛和上师们不会欺骗你，他们说空性的肯定是空性的，为什么是空性的呢？对自己而言怎么才能把空性的修法作为我修行的利器呢？对我们而言就很难用得上了。如果通过推理推出，内心是确定的，虽然没有现证，但是见解很稳定，所有的修行都可以通过空性的思想引导自己进入诸法的实相，这一点非常重要。

下面讲比量的分类。

依系证所立，果因自性因。

“系”是联系的意思，佛法术语叫做相属，也就是平常讲的关系。“依系证所立”，通过关系来证明它的所立，为什么要建立呢？“果因自性因”，因和所立之间通过一些特殊的联系来证明它，依系证所立，就是果因自性因，所以这个因它大概分了三种，后面会讲到如是归三因，三因当中有两种是建立的，一种是破的。

麦彭仁波切梦见萨迦班智达说，因明《释量论》没什么难懂的，不外乎就是破立而已，讲完之后，麦彭仁波切恍然大悟了，醒来之后，对于因明的很多难点就通达了。对我们而言，虽然知道是破立的，但是还是有很多难点需要一个个解决，不管怎么说，都是破和立，该建立的就建立起来，该破的就破掉，因当中也是有果因自性因和不可得因。

这两句讲到的是建立方面有两种，“依系所证”，建立的因有果因和自性因，系是关系的意思，通过关系来证明所立，它有果因和自性因。什么是果因、自性因呢？果因是因和果之间的关系，在相属当中，使用的就是彼生相属。什么叫彼生相属呢？由此生彼，因和果之间是彼生相属的关系，有了因就可以生果。对于因和果特殊的联系，大家在生活的过程中都有经验，只不过没有把这种经验运用到证成它的隐蔽方分而已，所以因明的推理一定有这些联系，就是通过特殊的联系来证明它的所立。

第一个“果因”，什么是果因呢？此处上师在讲记当中讲，“山上有火，有烟之故”。这是通过彼生相属的果因来推理的。因为火和烟之间有因果关系，所以烟是火的果，有了火之后，烟就会生起来。通过所看到的果来推知它的因叫做果因。此处说山上有火或者山后有火，因为山上的火是比较隐蔽的，我们没有看到火，如果在山上已经看到火了，再去推理就没必要了。大家对火和烟之间的因果关系是很明确的，对我而言，没看到山后面的火，被山挡住了。或者楼房的那面着火了，我们说：“着火了！着火了！”“你能看穿楼房，亲眼看到火吗？”“没有看穿。”“那你怎么知道着火了呢？”“那么大的烟！”我们都知道火和烟之间是因果关系，通过看到它的果推知它的因，确定肯定着火了。有些有经验的人，甚至可以通过烟的颜色推知到底是什么东西着火了。他看到烟这么黑，可能烧的胶皮之类的东西，这方面也可以推知。二者之间就是因果关系，虽然火是隐蔽的，我们没看到，但是可以确定那个地方有火。就是通过烟，烟是火的果。楼房那边着火了，或者山后有火，有烟之故。通过它的果来推知隐蔽的部分叫做果因。使用的是彼生相属，因和果是彼彼相生的，有因果关系。这种推理一定是有某种特定联系的。

如果它没有特定联系，你就推不出来了。你说山后有水，有烟之故。水和烟没有因果关系，或者山后有人，有烟之故，这也不确定。人和烟之间没有特殊的彼生相属、因果关系，就不能使用推理，推出来的东西也不正确的。火和烟二者之间是彼生相属的关系，有烟的地方一定有火，通过烟来推知隐蔽的火，这方面可以如是推知，叫做果因，这是依系证所立。第一个彼生相属说白一点就是因果关系。

第二个依系证所立是“自性因”，自性因是什么？就是同体相属。它不是因果关系，而是通过一个法不同的分支或者侧面来推知另一个侧面，比如柱子无常所作之故叫做自性因。为什么呢？我们推知的都是柱子上的法，通过柱子的某个特征来推知柱子的另一种特征，这方面叫做自性。这是一个自性，不是两个自性，也不是因果的关系。因和果一定是两个法。而自性因是一个法上不同的侧面，某些侧面比较明显，通过明显的侧面推知比较隐蔽的侧面这种推理叫做同体相属。它是一体的，相属是互相之间有联系的，我们使用的例子很明显，柱子无常所作。柱子是一体的，无常和所作都是属于柱子的特性叫做同体，无常和所作都是相属，属于一个法上面的。

刚刚我们讲了，无常这个特征隐藏得比较深，我们很难了解，而所作的特性比较明显，我们可以通过比较容易了知的所作来推知柱子的另外一个特征——无常，这种推理就是自性因，即一个法上面某些特征比较明显，我通过它的一个特征来推知另外一种特征，就是自性因。

还有一个关系是同体相属，它是同体关系，前面彼生相属是因果关系，基本上是两个别别的法，同体就是一个法上面，通过其中一个特点推知另外一个特点，叫做自性因，这是一种建立。我们要建立山上有火、柱子无常等等，都可以使用同体相属、彼生相属。为什么只有两种呢？因为在因明中讲虽然很多外道安立了很多的相属，但是所有的相属真正的分析归纳下来只有两种，即同体相属和彼生相属。真正建立的因不是果因，就是自性因，除此之外没有其他的了。

有时可以通过因果关系，比如看到地上长的庄稼，就可以推知以前肯定有种子，种子和庄稼之间有因果关系。现在我们学的是初步的，还有很多复杂的三相推理。有些人学很多年的因明，一直辩论。上师们也是讲了，有些人太热衷于因明，刚刚进寺院，从7、8岁就开始拍掌、跺脚地辩论了，直到头发都白了还在辩，上师说这也没有必要，暇满人身是难得的，差不多就行了，应该投入大多数的时间来修学心要的法，比如空性、大悲、密法等等，虽然完全不懂因明也不行，完全不懂可能比较盲目，但是完全沉迷于理论当中，有可能一辈子都深陷其中，别人一说话马上就挑漏洞，和他辩论，形成了条件反射，这样的必要不大。

我们学习因明主要是把它变成一个工具，当自己的智慧变得敏锐之后，把它用在抉择弘法利生、甚深法义是可以的，过于耽著可能不行。因明中很多辩论，刚刚学了一下，有些人可能觉得学的差不多了，懂得怎么安立，其实里面还是很复杂的，现在只是大概了知一下果因和自性因。

不得相违得，破所破不得，

如是归三因。

第三种因是不可得因，“如是归三因”就是把前面的果因、自性因和不可得因做个归纳，先不管最后一句。

“不得相违得，破所破不得”，主要是讲不可得因，就是说不可得因是遮破的，刚刚是建立的，现在是破的方面。不可得因有本体不可得因和相违可得因两种，颂词讲的是“不得”和“相违得”。在不得、相违得这里断句。什么叫不得呢？就是说本体不可得，有些地方讲的是可现不可得因或者本体不可得因、可现不可得因。

第一个是看不得，就是本体不可得，或者可现不可得。这是什么意思呢？比如有些地方讲，我们面前没有瓶子。上师也讲过前面不可能有瓶子，没有现见之故，没有见过，不可得因就是本体不可得。在我的面前没有看到，就可以肯定说它不存在，这是可现不可得，或者本体不可得。我可以证明自己前面没有某个东西，为什么？因为没有见到的缘故，它的本体不可得，所以我们就可以肯定前面没有。这里的本体不可得，就是我没有看到的缘故。可现不可得只能运用在什么前提之下呢？我不能说没有看到的缘故，前面可能没有鬼，那不行。

为什么不行呢？之所以叫可现不可得，就是我要证明不可得的因是大家的眼根可以显现的，这些可以在我们面前显现。如果没有显现出来，我就可以肯定它没有。因为鬼这些东西不是我们的眼根可以照见的，已经超越了眼根推理的范围，所以我们不能说世间没有鬼。为什么呢？因为我没有看到之故，这不是可现不可得。对我们来讲，眼根看不到鬼，就不能使用这个推理了，不能说世界上没有鬼，因为看不到之故，这方面不能用这个。

这个地方的本体不可得，或者可现不可得，比如杯子、柱子等东西，我在眼根正常、光线具足的情况下，是可以见到的。这些我们不用讲了，都可以忽略了。因为在讲推理的时候，这些因素一定是具足的。我们不能说，如果关了灯，或者第一刹那有、第二刹那拿走了怎么办呢？这些都不用讲，不是真实的东西。很多地方辩论的时候，都是在光线等所有的条件都具足的时候，说我们的房间里没有大象，那是一定没有的，因为可现不可得，或者本体不可得。如果有大象，一定看得到，这么大的一头大象怎么看不到呢？如果说看不到，一定说没有了，所以叫可现不可得。它的前提是可现的，不是不可现，比如鬼不可现，我们说没有细菌，因为看不到，这些东西超越我们眼根了，不能作为一个真实的推理，所以本体不可得，或者可现不可得，这很重要。一定是正常条件下可以见到的不可得，那你绝对没有，可以非常肯定。

第二个是“相违得”。什么叫相违得呢？就是我们说这个法没有，我的前面不可能有寒冷，为什么呢？强烈的热触存在之故，叫做相违可得，也叫不可得因。什么是相违可得呢？就是它的违品可得，这个法的违品是存在的，另外一个法不存在，叫做相违可得。比如冷和热不可能同时存在。火很旺盛正在燃烧的地方肯定没有寒冷，为什么呢？冷和热是相违的，得到了它的违品。这个违品是什么？冷的违品就是热，热触得到了，这个地方一定不会冷。为什么呢？烧这么大的火，不可能冷的，叫做相违可得。冷和热是相违的法，如果得到了其中一个，另外一部分肯定没有了，它的违品是可得的，看到了它的违品，我就可以推知没有相违的部分。比如这个地方讲的冷和热，为什么呢？因为前面寒冷的违品就是热触，所以我说这个地方肯定没有冷。冬天的时候，有暖气，或者空调、热风的地方一定不会冷。因为“小太阳”发出来的热量是寒冷的违品，所以你既然得到了热，肯定不会有冷了，这就是相违可得。它的违品我得到了，相违的一部分就得不到了，我们要破除寒冷不存在叫做相违得的不可得因。

相违得，破所破，通过不得来破所破。我们连起来看，通过不得就是可现不可得的因来破斥它的所破。刚刚我们讲了，这个地方肯定没有大象，如果有看得到之故，通过不得来破所破叫做不可得因。然后通过相违可得破所破也是不可得因。在断句的时候就是这样的，我们联系起来看，不得相违得破所破不得是什么意思呢？在不得中间要断句，不得和相违得；不得、破所破，这是不可得因，然后是相违得、破所破，这是两种不可得因。本体不可得是不可得因，相违可得也是不可得因，二者共同的特点是都可以破除所破，通过不得和相违得破所破都可以安立为不可得因，所以说如是归三因。“归三因”就是说把前面的果因、自性因和这里的不可得因合起来，如是将破和立归于三种因中，就是从这方面安立的。

**癸三（以何方式比量）分三：一、以所量而安立三种、六种；二、以建立方式而安立四种；三、以缘取方式而安立二种。**

此处所讲的意思就是通过什么方式的比量，里面分了三类，第一类是通过所量的方式，三种、六种就是开合不同，展开就是六种，合起来就是三种。里面有三个颂词，一个颂词讲一种，每个颂词当中又分了两种，既可以是十六种，也可以十三种，三种是归纳的，六种是打开的，每种展开有两种，合计就是六种。

**子一、以所量而安立三种、六种：**

真实诸显现，本来等性故，

心净见清净，住净自性中。

这个里面讲到了它的实相，这个颂词中可以是一种，也可以是两种。如果是一种，主要是从实相方面讲归纳成等境。有些颂词中讲这是一切名言法清净的层面，可以讲它的清净侧面，也可以把等境合在一起，从它的实相层面讲，展开讲就是两种了。真实诸显现，本来等性故是第一种，心净见清净，住净自性中是第二种。

“真实诸显现，本来等性故”就是讲到胜义的等性就是空性，讲等境无二的时候，这个等就是平等，平等就是空性的意思，所以真实诸显现就是一切的显现在在胜义谛当中。待观察显现的时候，“本来等性”，虽然有很多的差别，比如说佛和众生、轮回和涅槃、善趣和恶趣、男人和女人、修行人和世间人等等很多差别，虽然在名言中有很多种，但是在胜义谛当中，平等性，都是空性的。

“心净见清净，住净自性中”，如果通过修行心地清净，比如成为佛菩萨等圣者了，他的心特别清净，就可以见到万法清净的本性，住于清净的自性中。虽然凡夫人面前显现不清净的法，但是在佛菩萨的眼中，这些法都是本来清净的。

我们面前正在显现不清净的法，如果借用净见量，以佛菩萨清净所见作为标准来衡量，我们就能知道，现在一切不清净的法本性住于清净的自性中。一个是等性，一个是清净，合起来叫做等净，或者实相。通过实相觉知，一切万法处于清净的自性中，这方面也可以安立，或者显现万法是住于清净自性的，平等是为了得到这个清净。因为在很多其他的抉择当中，比如幻化网当中也有抉择，就是通过平等，然后抉择成为清净的部分。这方面可以是一种，也可以是两种。真实诸显现，本来等性故这是讲空性；心净见清净，住净自性中这是讲本来清净，一些万法就是清净的。因为心清净者消除了障碍，该清净的障碍清净了，该生起的智慧生起了，所以他们看到就是标准。后面我们在讲净见量的时候还会提到这个问题，这里只是稍微提一下。

上师在这里也使用了一个很多地方使用过的例子，在《幻化网》《定解宝灯论》，还有唯识的很多论典当中都使用过。六道众生见一碗水，六道众生再加上菩萨和佛，他们同时来见一碗水，随着他们心的清净程度看到这碗水也会越来越清净。

在这些众生当中，地狱众生造的业最重，内心最不清净。如果他来看这碗水，随着不清净的心变成了地狱燃烧的铁水。因为他的心最不清净，所以看到的水最不清净。饿鬼的业相对来讲轻一些，看到的是一碗脓血，已经不是燃烧的铁水了；如果是一个旁生，比如一匹马、一头牛或者一个人，从这方面来讲马、牛和人比较相近，业要清净一些，尤其是人看到这是很干净的水，可以喝，也可以泡茶、煮饭；如果是八地菩萨来看这碗水就是玛玛格佛母、宫殿等等；如果是佛看这碗水就是圆满的法界。因为心越清净见到的外境越清净，所以说心净见清净。

他们各自看到，那以谁为标准？谁的业最清净就以谁为标准。观待来讲，饿鬼比地狱标准，它是量，为什么呢？饿鬼说，我的业比你清净，看到脓血就是正确的，这时地狱众生就无话可说了。如果饿鬼再和人比，人看到的是清净的；人和八地菩萨比，八地菩萨清净；八地菩萨和佛比，佛清净。最后到底是谁最清净？再往上没有更清净的了，佛已经达到了最高标准，以佛的所见为正确的量。

我们抉择这些究竟见的时候，就使用圣者们，尤其是佛的所见来作为一切万法正在显现不清净的时候本性如何，这是一个非常好的窍诀。我们正在生烦恼，看到不清净的时候，怎么能够知道这些法就是清净的？为什么我就是文殊菩萨？为什么修生起次第观成一切都是清净的？这一切本来就是这样的，只是我们不了解而已。如果有了等净见再来修密法因为相应它的实相，所以就会非常殊胜。如果你不知道硬生生地把自己观成文殊菩萨，就会想，文殊菩萨身体里面有这么多内脏，怎么处理啊？还有这么多不好的思想怎么办？这时安住于庸俗的思想去观这些本尊肯定会有抵触的。如果用净见量去观就没有问题，因为这些东西都是暂时的，在佛的智慧当中本来不存在，所以我们相应于佛的所见来观就不会有任何问题。

后面我们还会讲到净见量，可能讲的不会太广。我们以后如果有机会可以好好地去学习，中观见、净见量对于抉择三转法轮等甚深教法力量非常大。前提是我们要把前面的基础打好，慢慢就可以领悟到它清净的本性和殊胜见解，在内心可以产生定解。

下面我们再看第二组。

有实依缘生，无实依假立，

是故实无实，自之体性空。

第二组可以分为两个，如果是一个就可以把有实无实法合成一个，或者是讲它的空性。前面讲世俗的实相是清净，这个颂词是胜义的实相是空性，落在了空性当中，也可以放在自之体性空上，或者有实无实法的本性是空的也可以。

“有实依缘生，无实依假立”，这讲到了有实法和无实法。如果把它分成两个，即有实法的本性是空的，无实法的本性也是空的，合起来是体性空就可以了。前面是讲它的清净部分，现在是讲它的空性部分。空性部分的有实法是空性，无实法也是空性的，所以第三。四句说“是故实，自之体性空”“是故无实，自之体性空”分开就是这两个；合起来就是“是故实无实，自之体性空”。

它是无实，体性空的时候，有实依缘生，是故实，自之体性空；无实依假立，是故无实，自之体性空。颂词中是这样体现的，麦彭仁波切造论也很善巧。这里讲到了什么呢？这个地方讲到有实法和无实法的体性都是空性的。我们抉择的时候，首先是有实依缘生，有实法就是能够起作用的柱子、瓶子、山河大地等等，这些无常的法是依缘而生的，依靠自己的因缘呈现在世间当中，依缘而生的法都是空性的。因为它是依缘而生的，所以体性是空的。刚刚我们说了依缘而生的法所作性是无常，从世俗的侧面可以引用。

我们也可以用一切万法是空性的，因为它依缘而生的缘故，缘起故，所以依缘而起的缘故不可能有实有的本性。有实法因为依缘而生的缘故，是故实，这个地方说，是故实自之体性空，所以有实法的体性是空的。我们要知道这是实为本性的。

然后是无实依假立，无实法依假立，这个无实法是什么呢？无实法就是无瓶、无柱、石女儿等等，这些法没有本体的，在世间当中也没办法显现。无瓶、石女儿、兔角怎么显现？没有，只是个概念而已。这些无实法可以成为我们的概念，但是它不是依缘而生的，不可能在我们的根识面前呈现出来，只能呈现在我们的有分别意识当中，只是一个总相的概念而已。这个无实法是依假立的，依靠假立，就是说观待柱子安立无柱，观待瓶子安立无瓶，这些无柱无瓶只能出现我们概念当中，我的根看不到无瓶、无柱是什么状态，只能在脑海当想无瓶无柱、石女儿和兔角等等，这些都是假立的，无为法也是假立的，这些方面的法不起作用，也是没有本体的。

无实法也是一样的，它依靠假立，这个概念观待无实法而有，就是说如果有瓶，才会有无瓶；如果有柱，才会有无柱；如果有石女和世间存在的小孩子，才会有石女儿的概念；如果有兔子和牛角，我们才可以把这两个东西通过我们的意识组装起来，在脑海中观想出一只兔子长着角的样子。实际上有了兔子和角，我们才可以把两个组装起来成为兔角，龟毛也是一样的，这些都是依靠有实法而假立的法，它在意识当中存不存在？在意识当中存在，是不是真实的呢？不真实。为什么呢？因为它不是依缘而生而是依靠有实法假立的，有有实才会有无实，有柱才有无柱，假如没有柱，也不会无柱了。这个无实法是不是真实的？不是真实的，因为要依赖观待有实法，所以它没有本体。如果没有有实法，就不会有无实法。

是故无实，自之体性空。有实法的体性是空的，无实法的体性也是空的。这时我们就知道了一切万法都包括在有实无实当中，不管是依缘起的，还是依靠有实法假立的，都是自性空的。我们就知道胜义的法是空性的，没有本体可得。归纳起来是体性空，分开来讲就是有实法依缘生，是故有实法自之体性空，或者无实法体性空，可以分两种。

下面我们看第三组。

实相义空基，空性无异故，

现空离说一，各别自证知。

归纳来讲无二的，就是说现空无二。归纳成一种就是一味，把一分成两个就是显现和空性，显现的本性是空的，空性的本性也是空的。二者之间是无二无别的，没有两个法。从这个方面来讲可以分为两个，第一个颂词中讲到实相中的清净，第二个颂词中讲到了胜义中的空，它们本身是无二无别的，也可以从这方面来讲各别自证。

“实相义空基，空性无异故”，在实相义中空基和空性无异故，空基是一个词，空性是一个词，它们是无异的。“空基”是什么？空基是空性的基，就是讲柱子和柱子的空性。其中哪个是空基，哪是空性呢？柱子显现是空基，空基是空性的基础，因为有了柱子才会有柱子的空性，有了瓶子才会有瓶子的空性，有了万法才会有万法的空性，所以这些瓶子、柱子等万法叫做空基，它的本性叫做空性。实相义空基和空性就是说如果单独讲的时候，空基是显现，可以在离开空性之外单独讲；空性是它的本性，也可以离开空基单独讲。我们都可以分开讲，这是空基的显现，那是空性的无自性等等，但是在实相义中空基和空性没有差别，只不过佛陀为了让我们悟入无二，便于认知和趣入的缘故把空基和空性分开讲了，不等于就是分开的。

我们学习佛法的时候，一定要有这种意识。其实空基空性、显现空性、现空二谛都是方便，究竟来讲都是一味的。佛菩萨们都证悟了，我们不知道，还迷迷糊糊地在世俗法中转，佛陀就告诉我们，你们执著的这些法是显现，叫做世俗谛、空基，这是空性。空基和空性在显现的当下就是离四边的，离四边时就是依缘而生，本来就是无二无别的。因为我们不知道，所以讲的时候把它分开讲，这样讲不等于它就是分开的，只是我们不了解把它分开讲而已，实际上是一个本体，现空本来是无二的。

实相义当中空基和空性无异故，现空离说一，就是说现空无二的本性，离开了分别念、言说，完全是一味的。既然现空离开分别念、言说，那谁能知道呢？“各别自证知”，通过分别念是没办法了解的，语言能不能把现空无二的本性描绘出来，思维能不能想出大空性？这是不行的，无论怎么思维也是落在我们的分别念中，但是各别自证无分别智可以证悟，不管是空基、空性，还是无二无别的自性各别自证就可以了知。讲的时候可以把空基和空性分成两个讲，实际上它是一味的，而且是各别自证可以了知的。第二个颂词中讲的自之体性空是各别自证知，第一个颂词讲的等净无二也是各别自证知。从究竟意义上来讲，都是各别自证，可以成为所量。

科判中的所量是所衡量，所衡量的是什么呢？所衡量有三种或者六种，刚刚我们讲了归摄起来有三种分开来讲六种，每个都可以分二种，世俗胜义、有实无实、等净无二都是我们的所量。在以何方式比量中的所量来安立可以有这么多，这些方面都是我们的所量，就是从所量方面去讲的。

**子二、以建立方式而安立四种：**

建立的方式也是比量。以何方式比量呢？从所量侧面讲。是通过建立的方式来安立比量。

所有诸建立，归集证有是，

所有诸遮破，无遮非遮摄。

“所有诸建立，归集证有是”，所有通过比量建立的都归集在证中，就是证明的意思，证明证成他有，或者证明证成他是，这是两个方面。

大恩上师在讲记当中，也是讲到了这个例子。成立它有，比如山上着火有烟之故，这是通过建立的方式来证明它是有的。到底有没有呢？我们的眼识看不到，证明它有就是有烟之故，这是通过刚刚我们讲的果因来证明它的确存在。

还有通过归集证有是中的“是”，前面归集证有是中的“有”已经建立了，然后证成它是怎么样的呢？就是柱子是无常的所作之故。这个柱子不是常有它是无常的，要证明它是无常，通过同体相属自性因来证明它，要建立它就是归集证有证是，两个方面可以建立的。

“所有诸遮破，无遮非遮摄”，所有要遮破的方面都归摄在无遮、非遮当中，无遮、非遮在中观中也讲过，《定解宝灯论》的第一品中对于见解是无遮、非遮等等，讲了很多观点。遮是什么意思呢？就是遮破。无是通过没有的方式来遮破。非遮的非是通过不是的方式来遮破。无是没有，非就是不是。对应前面无和有、是和非也是相反的，不是通过没有的方式来遮破，就是通过不是方面来遮破的。非遮就是不是这个那个。

有些地方讲，所谓的无遮就是破完之不再引出其他的法，直接把它的本体遮破了。就是前面没有瓶子，没有见到之故，完完全全就是前面没有瓶子。所有关于瓶子的都被引出来，这是通过没有的方式遮破了。

还有不是，比如房间的法相不是瓶子等其他的称量，这方面是通过不是的方面，无遮破完之后不再引出其他的承认，非遮破完之后间接的要引出其他的承认。既然房间的法相不是瓶子，就要引出房间的正确法相到底是什么？非遮就是说某个法不是，或者这个人不是张三，既然不是张三，可能就是李四，这样引出了另外一个答案。无遮就是没有的，遮破之后不需要引出了，但是非遮的法相不是。如果万法不是常有的，既然不是常有的，那是什么？它会引出万法是无常的，或者万法是空性的。

无遮和非遮有很多层次，有邪的无遮和非遮，比如邪的无遮，像顺世外道，不承许前世后世、因果等等叫做邪的无遮。正确的无遮中，也有暂时和究竟的。比如说自续派的单空在讲万法空性的时候，因为万法是空性的这时候抉择出了单空，虽然单空是一种正确的无遮，但是它不究竟。正确、究竟的无遮是应成派的观点，应成派破万法的自性，破完之后什么都不是。

非遮也有邪的和真实的，邪的非遮比如数论外道等等，数论外道把其他二十三谛法遮破之后，说这不是胜义谛，引出了神我和自性之后，最后它要承许这是邪的、没有解脱道，还有一些是正的，有解脱道，但是不究竟的。比如小乘承许五蕴的无分微尘、无分刹那是存在的，上面的我不存在，没有粗大的五蕴，然后我不存在，破完之后会引出最究竟的承认无分微尘、无分刹那，还有唯识宗把其他的诸识破掉之后，保留第八识阿赖耶识，这也是非遮见。这是相应于解脱道，但是不究竟的。

究竟的非遮见就是一种他空见，究竟他空见是三转法轮如来藏，破掉了客尘之后引出了如来藏。万法的本性不是客尘，它是什么呢？就是究竟实相如来藏大无为法。这些破掉之后就是他空，其他的法破掉之后引出自己究竟的承许，无遮非遮在因明中也使用，然后在中观当中也在抉择万法，乃至于抉择到如来藏的时候都会用到无遮非遮。无遮就是没有的方式来遮破，非就是不是的方式来遮破。如果要讲自空，肯定是无遮了，反正眼耳鼻舌身意都是没有，一切法皆空。只不过讲的时候有究竟和暂时的，暂时的无遮是自续派，究竟的无遮就是应成派。

上面是破因，都是以没有的方式破。非遮是立因，破也是为了建立。虽然房间的法相不是瓶子，但是后面紧跟着要建立正确的东西，所以究竟三转法轮的如来藏他空是立因。三转法轮要建立如来藏，而二转法轮是破因，在破因的时候什么都不能建立，否则就有问题，抉择不出它的究竟法相。三转法轮破完之后一定要建立如来藏究竟的大无为法，这方面就是无遮非遮，也会这样去使用。所有诸遮破是两种，为什么科判是以建立方式而安立四种呢？因为遮破是暂时的果，遮破之后仍然要建立，所以究竟来讲还是建立，就是我破了还是为了建立的。因明中我破完了有瓶，就为了建立无瓶这是我要建立的，然后非遮破完之后也要建立。暂时来说建立有两种，遮破有两种，究竟而言两种遮破也可以归在建立当中，破完之后还是要建立的。

**子三、以缘取方式而安立二种：**

依量破立理，如理确定已，

他前亦合理，能说破与立。

破者即运用，三相自续因，

依于他承许，以应成语破。

这里的缘取方式是通过自利比量、他利比量缘取之后进行安立的两种正量的途径。“依量破立理，如理确定已”叫做自利比量，尤其是通过现量的因引发比量，然后该破的破了，该立的立了，不合理的遮破了，该确立的确立之后，在我的心识前安立一个正确的观点，就叫自利比量。自利比量主要是利益自己，自己产生了定解。

然后是“确定已”，已之后一转折，自己确定完之后，“他前亦合理”，就是我把安立的因在他前运用也是合理的，能够帮助对方也来建立依量破立。“能说破与立”，我在他面前可以如理的宣说破立，他也可以引发定解，叫做他利比量，即帮助别人引发正量的心识。

如是在破的时候，破者即运用，三相自续因，依于他承许，以应成语破。这是破和立两种，破的时候可以运用三相自续因。里面有自续因和应成因。什么叫自续因呢？自续的因就是自相续，不单单是我要让别人承许，自己也是承认三相推理的，而且在我面前三相推理要齐全的，叫做自续因。自续就是自己的相续，自己面前的三相都要齐全，不单单对方要承许，我也要承许的，都是承许三相推理导致，叫做三相齐全的自续因。

还有一种应成因，应成因的三相不一定齐全，在破对方的时候，“依于他承许，以应成语破”。什么叫做应成语、应成因呢？我们在讲中观的时候，自续派使用自续因，应成派使用应成因，真实来讲自续因和应成因的时候，自己对于有法和所立的因都是承许三相齐全，三相齐全的是自续因，然后三相不齐全可以叫正因，这是应成因，应成因就是依于他承许，以应成语破。

所谓的应成因就是依靠对方承认的来推知、证明、成立对方，引出对方不承认的观点叫做因，通过自相矛盾来指出他的问题，这个方面叫做应成因。对方承认某些观点，但是对某些观点不承认，比如对方可能承认所做性，但是他们不承认无常，承认常有。我们说一切诸法是所作性的，如果诸法是所作性的，这方面应成非常有。虽然对方也承许所作性，但是他们承许常有，我们说应成非常有，因为承认所作性，但是他不承认无常，所以我们用应成因就是通过诸法所作性，应成诸法是非常有的，我们指出他不承认的部分，他不承认非常有，承认是常有的，他承认所作性，但是不承许非常有，应成非常有不是常有的，通过他承许的，“依于他承许”，通过他们承许的观点，来破斥他们不承认的观点，叫做应成因。后面讲比量时会讲到一些，大家可以参考一下。

自续因是三相齐全的，应成因是三相是不齐全的，可以通过对方承许的作为引子引出对方不承许的，进一步驳倒对方的观点，就是应成因。这是缘取自利和他利比量的方式来悟入正量的道理。通过什么方式呢？通过自利和他利比量的方式来悟入正量的道理，叫做以缘取方式而安立二种，即自利比量、他利比量。

**壬二（分类）分二：一、真实分类；二、摄义。**

**癸一（真实分类）分二：一、名言量；二、胜义量。**

**子一、名言量：**

名言亦有二，实现符不符，

依于清净见，不净观现世，

二种名言量，如天及人眼。

“名言亦有二”，名言量分为两种。平时讲名言量时，我们觉得名言量不究竟，这个不一定。世俗量也好，名言量也好，其实分两种，“实现符不符”，两种中一个是实相，实是实相，现就是现相，实相现相符合、实相和现相不符合两种。

“依于清净见，不净观现世”，依靠实相和现相相符叫做净见量，依靠实相和现相不符合叫做不净观现世。不清净观现世量，“二种名言量，如天及人眼”，这是两种名言量。打比喻讲，就像天眼和人眼一样。我们详细分析两种量，一种是观现世量，观现世量实相和现相不符。什么是实相和现相不符合呢？就是我们看到的并不是它的本性，就像海螺本身是白色的，如果我们眼睛有病，会把白海螺看成黄色，看到黄色海螺叫做现相。我们看到现相是不是真实的实相呢？不是。这是实相和现相不符合。什么是实相和现相符合呢？它是白海螺，我看到的也是白色的海螺，根识面前显现的白螺和白螺的本身是完全符合的，叫做实相和现相符合。

现相是我看到的，看到的有两种，一个是他的本性，一个不是他的本性。实相和现相完全符合，这种最圆满的境界是佛，在佛的智慧面前呈现的就是一切万法的本性，实相和现相完全相符的圆满境界只有佛陀。暂时不严格地讲，菩萨也有，真正圆满的实相和现相完全一味的就是佛，实相和现相完全不符合的就是众生。我们看到的山河大地，觉得是真实的，就像眼睛有毛病的人看到黄海螺。他说，你不用跟我争辩了，眼见为实，我看到的就是黄的，还讲什么道理呢？不用推理了，我看到的就是黄的。众生就是这样的，看到的一切都是被无明的眼翳蒙蔽了清净的双眼，我们看到的都是黄海螺的状态，没有看到真实的实相，对我们而言现相的白海螺和看到的黄海螺不一致。

我们要通过观察抉择自己看到的黄海螺，第一，它不是实有的。我们还可以分很多，比如黄海螺不可爱、有很多缺陷等等，所以我们要厌离它，生起出离心。我们可能还觉得黄海螺漂亮可爱，耽著黄海螺。因为世间人耽著世间八法，我们已经迷上了黄海螺，这时佛菩萨告诉我们不要迷恋，它是无常、不净，有过患的，让我们对黄海螺观过患。进一步它就是空性的，一步步帮我们戒掉之后，最后告诉我们，眼根正常的人看到的海螺是白色，那时我们会慢慢地接受了。

如果一开始就告诉我们黄海螺是假的，没有人会承认。在整个团队中所有人都见到黄海螺的前提下，突然一个声音说，大家看到的是错的，海螺是白的，谁能相信呢？没有人相信，别人都会说你是疯子，明明这是黄的，你说是白的。众生都是处在眼翳的状态，看到黄海螺，这时佛陀上师的声音说，一切是空性的，你们都是错的。这样说我们肯定不会承认，通过这个引导，刚刚讲的海螺有缺陷，不是你们看到的那样，它是无常、不净的，慢慢地说它是空性、白色的，这时就会接受了。

我们看到的实相和现相不符叫做不净观现世，它的本性不是清净的，看到的方面是不清净的现相，它是观现世，什么是观现世呢？现在庸俗众生的根识面前叫做现世量。观现世就是我们只能观察现世中，净见量是实相和现相完全一致，以清净的眼根为量，我们通过各种验证，验证这个人的眼睛非常好，一点毛病都没有。我们相信他看到的是对的，看的是黄海螺，开始怀疑了，可能眼根出毛病了，这时我们就相信眼睛好的人，其实是白的，慢慢我们跟随引导去治疗。如果要看到白海螺你们要吃什么药，慢慢治好了眼睛，逐渐就可以看到白海螺的自性。

虽然这里需要依靠净现量修行，但是净现量需要有很高的起点，今天讲的是最后的，实际上要在应成派讲到空性之后再讲净见量、如来藏，一切万法本来清净，这个起点很高。如果你没有把一切万法无自性的彻底清净，才能接受净见量，没有清净之前接受净现量很困难，做好前面的铺垫之后，再来学习净见量非常快，直接可以悟入万法的究竟实相，这就是两种名言量，都是缘显，缘世俗中的显现，只不过一个是清净的，一个是不清净的世俗显现。所谓的名言，就是显现。一般在凡夫位体现不出来空性。它的胜义量，胜义的意思是空性、本性，我们一说胜义量时，难道佛见的不是胜义吗？不是这个意思。胜义是空性的意思，名言就是显现的意思，名言量依于显现，看到的显现符不符合实相就是名言量。虽然是佛所见，但也是名言量，只不过把名言量分成两种而已，一个是不清净的名言量，显现是不是真实的，符不符合实相，和你看到的显现符合实相，都叫名言量。胜义量就是空性。

以前我也问过上师，他说梵语当中，词句就是这样的表达的，所以一讲胜义量，肯定是讲空性的，讲名言量肯定是讲显现的，净见量属于名言量。我们容易误会名言量就是凡夫的，名言量不一定是凡夫的，名言量时显现，有清净的显现，也有不清净的显现。清净的显现符合实相叫净现量，不清净的显现不符合实相叫观现世量。胜义量都是讲空性，只不过有相似胜义和究竟胜义两种，梵语的词句中胜义就是讲空性，名言就是讲显现的。这是两种显现，即清净显现和不清净的显现，都是名言量、世俗量。在这方面澄清后，以后学的时候，这方面不会有疑惑。

“二种名言量，如天及人眼”，两种名言量犹如人眼和天眼，即便人的眼睛再好，比如3.0、2.0的眼睛，和天眼也是没法比的。天眼看到的范围非常广，不仅能看到自己的境界，也能看到人的境界。人眼在人间也是有限的，如果墙挡着外面就看不到了，微细的可能就不到了。天眼不一样，天眼没有阻碍，隔着墙，天眼也能看透，细微的东西很远，也会看得到。国王赤松德赞的国师酿万登珍桑波在钦部神山，在山洞里肉眼就可以看到印度班智达弘法的情况，说你要请谁请谁来，这是肉眼的功能，还不是天眼的功能。天眼的功能看得更广，大千世界都能看到，微细深远，隔着有阻碍物，通过天眼都能看到，人眼都不行，即便飞行员的眼睛还是有限的。

二种名言量，如天及人眼，人眼的功能很有限，这是观现世量。通过这些就会知道我们的所知太狭隘，有局限了，千万不要自以为是，不要认为我觉得如何，我们能够了知东西太少了。你说我的眼睛好，可以随便和谁比，你和人比还可以，和天人就不行了。我们的所见所闻所思维的，佛经说不可思议，没什么不可思议的，还有很多不可思议的东西根本没有办法了知种类，越学越知道我们的分别念是狭隘的，不要自以为是，依教奉行很重要，净见量和天眼一样功能强大，能够见到细微真实的东西，人眼的局限性很大，可以看到很狭隘的，这就是净见量和观现世量二者之间的巨大差异，首先讲到了二者的差异。

下面我们来看二者具体的差别。

彼二之差异，体因果用分，

似义无欺心，如理取境生，

观现世对境，遣除诸增益，

尽持分位义。

第一二句是总说，“彼二”，即观现世量和净现量。“之差异”，是差别之分类，从“体”，本体、因、果和作用四方面来讲它们的差别。

首先讲观现世量的本体、因、果。首先是观现世量，“似义无欺心”，是它的本体，“似义”是相似的意思，观现世量能够通达相似的意义，相似是指相对净见量讲它的本体，见到的是相似的意义。不管我们看到的瓶子、柱子再真实，也是相对于观现世量来讲，但是观待于净见量来讲，只是相似的意义，就不是真实义了，实相现相不符的缘故，所以它是似义无欺心。虽然是无欺的，在观现世量的范围中无欺惑的心识，正确的心识叫做量，似义的量。在名言的观现世状态中，它是真实的。

这个真实体现在什么地方呢？首先是观现相。似义无欺心，这句话是它的本体，似义就是相似的义，通过观现世量能够通达相似的意义。相似是什么呢？针对净见量来讲它的本体见到相似的意义，无论我看到瓶子、柱子再真实，也是相对于观现世量而言，但是观待于净见量来讲，就不是真实义，而是相似义。

为什么呢？刚刚讲它的实相现相并不符，实、现不符的缘故。它就是似义无欺心，这是无欺的，在观现世量的范围中无欺惑，无欺惑的心识叫做量。什么叫量呢？无欺惑正确的心识似义的量，名言观现世的状态中是真实的。

真实体现在什么呢？就是在我们的眼根、耳根等等没有毛病的情况下，能够抉择的都是观现世量，叫做似义无欺。这个“无欺心”在世俗谛中一定是无欺的，对是对错就是错，必定要分清楚，一定要把是对是错，真实还是假立，有实无实都要分清，这是不能混淆的，这方面就是似义无欺心，就是它的本体。

如理取境生是它的因，这种观现世量是依靠什么因形成的呢？如理取境生，它是通过如理取境而生的。什么叫做如理取境？比如从他的眼根来讲，如理取境就是他的眼根没有毛病，没有受到其他因素的干扰等等，他的意根也没有毛病，可以如实的去抉择，这方面都是属于如理取境，就是说如理取现量，没有受到什么其他的干扰，比量就是如理的通过比量来取，没什么错误的问题，叫做如理取境生。它一定是在观现世量的范围中真实无误、如理取境而产生，它的因就是这样的。

这方面排除了什么呢？简别了不如理取境，不如理取境在观现世量中叫做非量，不能叫做正量。如果你不能如理取境，在现量和比量中都不是真实的观现世量，观现世量也有正量和非量的差别，此处讲的是正量，一定是如理取境，简别了不如理取境。

它的本体是什么呢？本体是观现世对境，遣除诸增益，这样一种观现世量，对于它的观现世，就是对境遣除增益，可以遣除它的增益。白色的就取白的，黄色的就取黄的，这方面是可以这样如理遣除，不会颠倒去取。

意识中的比量呢？也是通过分别念的方式遣除增益，所以它一定要遣除增益而确定正确的意义，比如确定无常，或者它是黄的、白的等等，这些都可以去缘，这方面就是它的体。

“尽持分位义”，是它的一种果，“尽”是完全的意思，完全的可以守持，分位是没有错误的不同场合的意义，完完全全都可以取。现量和比量都是比较明显和隐蔽，都可以正确的把它安立为正确的标准。“尽持”是完完全全对于观现世量当中的现相都可以完完全全地守持，通过不同场合无误的去了知，产生相应于场合意义的心识，这方面就是观现世量。

观现世量在名言中非常重要，一个人成为智者，因为观现世完完全全随顺于正量，所以观现世量在名言谛中，或者抉择名言法的时候非常有用。它是正量，虽然观待于净见来讲不究竟，但是在这个场合中观待非量来讲还是正量。

下面是讲净见量。

广大之智慧，缘如法性生，

不可思议境，遣除诸增益，

具尽所智果。

它的本体是什么呢？本体是“广大之智慧”，它是广大的智慧。就是说佛和菩萨，尤其是佛陀，菩萨也有净见量。毕竟大乘菩萨是证悟了胜义谛，安住了无分别智之后，在出定位中就有这些，最究竟完美的就是佛陀了。在入定位的时候见法性很深，出定的时候智慧很广大。因为出定的时候他要缘显现，所以净见量主要是属于名言量。真正来讲，真实的净见量是在后得之后，来缘显现法的一种智慧。瑜伽现量和净见量比较起来，瑜伽现量的范围宽一点，净见量的范围要窄一些。

刚刚我们讲名言是缘显现的，但是瑜伽现量不是，瑜伽现量是入定见无我，出定要见这些广大的法。真正严格地分析时，瑜伽现量比净见量要广。入定是不是净见呢？入定也可以是。因为它是净见量的因，所以勉强来讲可以算，但是真正来讲，净见量的本体还是刚刚讲的广大智慧，没有讲甚深、广大的智慧。广大的智慧就是出定位之后，对于这些万法的显现了知得很清楚，他是广大的智慧，净见量的本体。

“缘如法性生”就是它的因。它的因就是缘如法性，如法性是什么呢？就是如所有的法性。因为万法分为如所有性和净所有性两种，如所有性是它的体性，净见量的因一定是无分别智，入定的无分别智慧，如法性就是缘如法性生，所以如果你没有真正的见到万法的本性，不可能有净见量，这个净见量肯定是圣者的智慧。

一般人谁有缘如法性的智慧呢？凡夫人没有，严格来讲小乘都没有，观待凡夫来讲也有缘法无我，算是一部分的法性。没有真实的无分别智，在很多论典中讲，小乘的无我智慧不能算是真实的无分别智，只有大乘以上的菩萨才有无分别智慧。缘如法性生就是如所有的法性，它在入定的时候，安住了如所有的法性之后，生就是后得，在出定位之后，产生了净见量，入定智慧就是它的因。

它的体是不可思议境。不可思议境，遣除诸增益。前面凡夫人的对境可思可议的，净见量的作用是可以了知的不可思议对境，对于不可思议的对境遣除诸增益。在有些经典中讲，比如在一个车轮大的范围当中，汽车轮胎放在地上有一个范围。我们看到里面的众生数字很少，有时就是看到几只蚂蚁、虫子在里面，可以看到的很少。如果是具有净见量的人看到，当然中间还有入于禅定的人或者小乘罗汉也会看到，这些我们直接跳过去。我们直接说如果是菩萨来看，一个证悟了法性的菩萨，出定之后他在一个车轮的范围中可以看到无量的众生、很多的刹土等等很多不可思议的境界。

这是不可思议境，遣除诸增益，完全是现量照见可以遣除诸增益。我们就不行，就像刚刚讲的人眼和天眼的差别，净见量就是天眼，可以看到很多不可思议的境界，我们看不到，他们可以看到。菩萨给我们的说这些，我们认为是天方夜谭，这是不可能的事情。真实来讲，遣除了这些障碍，然后现见了实相之后，就是现量照见不可思议的境界。既可以照见他的，也可以照见我们的，我们心识面前种种的境界他可以照见，他也可以照见自己的境界。

这方面是它的本体，净见量的本体是非常超胜的，在净见量的本体中，如果依靠净见量来安立一切万法都是清净的，按照净见量来说一切水都是玛玛格佛母，一切众生都是本尊，我们分别念是智慧。如果按照这个标准，我们就可以确信，只不过我们现在还不知道而已，如果我们真正的达到那种状态，我们也能见到。我们要相信佛的智慧，依净见为量。真正的净见量是一个不错乱的心识，它是一种净见，净见之后正确的智慧。对众生来讲，我们使用净见量的时候，不是我们有净见量，而是借用佛菩萨的清净所见，依靠他们的境界作为抉择万法实相的根据。有些人问净见量到底是不是佛智？这要分情况，有时说净见量，主要是对我们而言，净见量就是一个推理的根据，我们依靠净见为量就会得到万法清净的结果。

对于佛菩萨来讲，他们有没有净见量呢？从这个标准来讲，没有，虽然他们现量见到清净了，但是依靠他们的所见清净作为标准，这种智慧可以说佛菩萨当然有净见量了。关键来讲，安立净见量是对我们还是佛菩萨安立的？按照我们的标准，从依靠佛菩萨的净见为根据来抉择万法的清净侧面来讲，就是对我们来讲的，佛菩萨不需要推理推出净见量，这是没有的。对佛菩萨本身来讲，当然是有的。

后面的果是具尽所智果。通过净见量然后产生什么果？因为他通过遣除增益之后，修行还在不断的增上，所以这是本体，最究竟的果就是得到最圆满的尽所有智。严格来讲尽所有智只有佛才有，如果从不严格的角度来讲，比如《宝性论》讲僧宝的时候，菩萨在入定位中有如所有智，出定位中有尽所有智，这是从不圆满的侧面来讲的，或者从分开的角度来讲，如所有智、尽所有智、入定、出定。

如果是佛的角度来讲，如所有智、尽所有智圆满，而且它也是不分的，不是说菩萨入定的时候有如所有智，没有尽所有智，菩萨出定的时候有尽所有智没有如所有智，不是这样的。佛陀如所有智和尽所有智都是圆满的，同时都是一味具足的。如所有智是缘诸法的法性，尽所有智就是缘诸法的显现，对于诸法的显现完完全全无欺的了知。就像我们说佛陀是遍智，了知一切最微细的因果，叫做尽所有智的功能。净见最后的果是最后获得尽所有智。

**子二、胜义量：**

胜义有二种，相似真实理，

能量观胜义，彼量亦成二。

所谓的胜义量也分了两种，一个是相似的，一个是真实的。“能量观胜义”，所量是它的本性，能量是通过能衡量的胜义量观胜义谛。“彼量亦成二”，因为观察相似和真实的胜义谛，比量也变成了两种，真实的衡量二，就是说两种胜义谛，一个相似一个真实，它的量也分成相似和真实的量两种。

什么是相似胜义谛、真实胜义谛呢？刚刚我们讲到了，胜义名称里包含了空性的意思，所以一讲胜义量的时候肯定是空性的，这方面我们不要忘记了。胜义量有两种，相似胜义谛就是比如我们缘显现法，我们面前呈现的所有显现法，不管是我们的眼识，还是意识面前的概念，都是显现，这些显现法的本性正在显现的同时无实有，我们就抉择到它的空性了。

一切万法空性或者无实有，都是离一多故或者缘起故，这样我们就可以把一切万法抉择为空性。当我们破掉显现得到空性见解的时候，就有了对于胜义的认知。如果我们认为胜义空性是存在的，叫做相似胜义谛，只破了有边，安住在空边中的时候，叫做相似的胜义谛。这方面比较相合于自续派的观点，自续派著重抉择的是相似胜义谛的观点。分开二谛之后就是世俗有胜义无。世俗谛是有的，胜义谛是没有的，得到一个胜义没有的结论，再得到一个空性见，然后缘空性不断去修不断去观察，这方面就是分别念的对境，属于相似的胜义谛。

真实的胜义谛是什么？不单单要破有，而且要破空，现空二者都要破掉，空是为了打破显现的执著，把显现的执著打破之后空性的执著也要打破，最后现空二者都不执著，远离四边八戏的时候，这种胜义谛叫做真实胜义谛。什么都不缘，连空性本身也不缘，真实的离四边大空性本身也是空性的，任何法都不执著、不缘的状态叫做真实胜义谛。

真实胜义谛相应抉择的是什么呢？抉择的是菩萨入定智，这时所有的分别念都泯灭了，如果有分别念入不了根本慧定。菩萨入于根本慧定没有分别念，就是相应于完全超越分别念的状态破一切，空也破，二谛也破，叫做真实胜义。相应于入定智，应成派的观点主要是抉择离戏的大空性，离开一切戏论。

而相似胜义谛主要是自续派抉择出定位，在菩萨出定的时候有显现，显现就是世俗有，然后胜义中是空性的，这方面是分别念可以抉择的，出定位本身也是有分别心的，也是相应于分别心的抉择单空，叫做相似胜义和真实胜义。一个是相应菩萨离戏的根本慧定，一个是相应出定，一个是分别念的对境，一个是无分别识的对境。

因为这两种，能量观胜义，彼量亦成二，所以变成了比量推理的时候，一个叫自续派的推理，一个是应成派的推理，一个是相似的，相应于相似胜义谛，一个是真实的，两方面我们都需要了解，自续派和应成派的观点在学中观的时候讲的比较多一点。

**癸二、摄义：**

摄义就把前面的内容做一个归摄。

依前而入后，犹如患目愈，

正量明目净，现见净等义。

什么叫“依前而入后”呢？就是我们在抉择这个量的时候，不管是现量还是比量，或者说观现世量、净见量、胜义量等等，我们曾经讲过，如果要趣入究竟实相，我们现在的心太粗大了，离实相差得太远了，必须要通过这些量次第次第而趣入。

首先要用观现世量，学因明的必要性这就来了。因明主要是观现世量，首先要通过观现世量确定世俗谛中哪些是真实有的，哪些是假立的，一定要把真世俗和假世俗分清楚，所以不起功用的，比如恒常等等虚假的概念、名称，都是说哪些是自相，哪些是总相，把这些东西全部分得很清楚，完完全全给你做一次梳理，不符合世俗谛就舍弃了。

这时候就确定了真实世俗谛是怎么样的情况，真正要抉择世俗谛，通过观现世量抉择了之后，已经可以得到无常、不净方面的观点了。有了观现世量之后，就可以趣入单空当中，这时就可以完完全全依前而入后，把一切名言谛中的法通过单空去抉择，噢，它是无自性的。抉择完无自性之后，再抉择离戏空，就是说单空也不存在，所有的名言显现法，这时候没有任何的所缘了。

然后在大空性的基础上再进一步引出净见量的光明、如来藏的观点，这时候完完全全圆满的法界实相就有了，所以依前而入后，即依靠前前粗大的进入到比较微细的，通过世俗谛趣入到胜义谛中，叫做依前而入后。我们学这些量到底干什么？就是为了让我们的分别心有次第可循，有一个途径可入到实相当中去，而不是说佛陀说有这么大的宝山，路在哪里？找不到路上就不去，拿不到东西，不是这样的。

佛法的究竟实相很殊胜，佛陀不是说我这个状态很舒服，就是不告诉你怎么进，也不会这样的。佛陀说每一个众生都有如来藏，具有像我一样的实相，讲完之后佛陀对他的弟子说你应该这样这样次第次第的去做，就能达到我的状态。通过一步步地观现世量、单空、胜义空，然后到了净见量、如来藏，慢慢就就可以进去了。

通过前而入后，“犹如患目愈”，“患目”就是把白海螺看成黄色有眼病的眼根，你的病不治好，看到的对境永远都是黄色的，看不到真实，就像治疗你的眼疾一样，次第的治疗，逐渐的服药，通过服药的力度，或者药效的发挥，你的病越来越轻了，慢慢黄色就开始淡了，没有那么强烈，开始复原它的真实性。最后眼病完全治愈的时候，还是那个海螺放在那儿，你看到的就是白色的海螺。这像治疗有病的眼睛一样，犹如患目愈。

“正量明目净”，我们通过正量的明目也可以逐渐的清净，当我们的正量明目逐渐清净之后，“现见净等义”，我们完完全全可以通过无分别智慧见到等基无二最殊胜的实相意义。这就是摄义，就把我们为什么要学这个必要性，给我们讲得很清楚。

**壬三（除诤）分二：一、总说；二、别说。**

**癸一（总说）分三：一、除不容有之诤；二、除不成立之诤；三、除无必要之诤。**

“不容有”是什么呢？就是说二量，没有正量和非量的差别，我们就要遣除这个诤论，肯定有，没有就会出大问题。

**子一、除不容有之诤：**

无分别分别，二月梦绳蛇，

有错未错分，故成量非量。

正量和非量一定是有的，不是不容有，对方说正量和非量是没有的，就是没有正量和非量的差别，而我们说一定有。因为无分别和分别，见到二月梦绳蛇等例子，就是通过有错和没有错乱的分别故成量非量。

这个量非量一定有，因为我们无分别识和有分别识，都有对外境见到有错乱和无错乱的差别，所以无分别识也看到无错乱的。比如我们知道天空就一个月亮，看到一个月亮是无错乱的。有时候我看到了两个月亮，古代散光眼可能比较少，所以在很多的例子当中都是说，如果一挤眼睛会把一个月亮看成两个月亮，现在根本不用。现在很多人都是散光眼，无勤作，只要把眼镜摘了之后就会看到不是两个月亮，而是一串月亮，有很多很多，散光眼可以把一个看成两个，两个看成很多个，这是一种错乱，眼睛有毛病的自然能看到很多。

虽然是无分别的识，但是也可以在无分别识中看到很多月亮，怎么可能有两个月亮甚至一串月亮呢？这是不可能的事情，像这样就错乱了，有分别也是一样的，有不错乱和有错乱。在例子中讲的二月，就是在无分别中的错乱，然后梦境也是无分别的错乱识，还有绳蛇也是一样的，此处讲把绳子执著为蛇。当然看到的时候肯定是一种无分别，如果你当时没有执著它，在眼识面前浮现的也算是一种错乱的无分别。

我们这里讲的是执著，把绳子执著为蛇的时候，就是一种错乱的有分别，如果你把绳子执著为绳子就是不错乱的有分别。梦、二月也是一样的，也有有分别和无分别的差异。既然我们把这样的例子分为有错未错，所以当然要分量非量了，不能说你看到一个月亮是对的，两个月亮也是对的，或者你把绳看成蛇是对的，把绳子看成绳子也是对的，在名言谛中做取舍就混乱了。

大家就要分别，因为从来只有一个月亮，所以你看两个月亮就是错的，应该治病，你要吃药。这时大家就可以分一个对错，名言当中当然要分对错，看一个月亮是正量，看两个月亮是非量，从这方面讲的时候，如果没有正量、非量就是错的。

下面讲如果没有的过患。

若无量非量，误妄无误真，

永不可分故，宗派不容有。

我们在颂词结束的时候也提到过，如果没有量和非量，不存在区别，误妄和无误的真实永不可分。哪些是错误的，哪些是不错误的，永远不可分了。在世俗就错乱了，世间没有正确与否，世间就乱套了。守法、不守法的人，有道德规范、没有道德规范的人，看到对的、错的全都错误了，这也是不对的，而且宗派不容有，外道的邪宗和内道的宗派，在宗派当中不断往上走的宗派越来越高，这些也没有了。根本分不出来哪些真实，哪些不真实，所以说正量和非量在讲世俗的时候一定要分的，这方面不容有的诤论可以遣除。

**子二、除不成立之诤：**

“不成立之诤”就是说有是有，但是不成立。因为胜义谛中是不成立的缘故，所以他认为其实量和非量是不成立的。

真性中析已，现量及比量，

非量如何立，如是之戏论，

皆成体性空，故离诸戏论，

如火之热性，住名言戏论。

有些人说胜义中分析的时候，现量和比量不成立，所以安立这样的量没有用，这就是混淆了二谛。我们分析说“真性中析已”，在真实的胜义谛中分析的时候，不管是现量、比量，还是非量，如果确定了都是戏论，在胜义谛当中怎么安立肯定都是错的。不管怎么说我这是观现世量，或者说我是净见量，总之在胜义谛中说这些存在都是属于戏论。

因为他在抉择空性的时候，破除了分别念的执著，所以如果分别心安立在胜义中都不对。“如是之戏论，皆成体性空”，都是体性本空的，在胜义谛当中就是这样的，这是“故离诸戏论”。

“如火之热性，住名言戏论”，讲的时候，胜义中不成立。麦彭仁波切曾经讲过，胜义不成立不等于名言不成立，不能把二谛搞混淆了，所以名言当中成立的不一定在胜义中成立，胜义当中不成立不一定在名言当中不成立。我们说胜义当中不成立，这是从胜义谛，在名言谛当中我们当然要用到二量，正确与否当然要有，这时候就像火和火的热性不可分一样，住名言戏论，这些离戏论的本性是住于名言戏论当中的，就是说离戏住于名言戏论二者是不分的。

这是什么意思呢？空性住在杯子当中，并不是一个人住在房间里面那样，这是相似的理解，意思就是像杯子和杯子的空性不可分一样，火和火的热性也不可分，有火的地方一定有火的热性。没有量的这种离戏的自性住于名言戏论，住名言戏论就是住于现量和比量当中，所以名言谛中现量和比量是有的，住于名言戏论当中，就像有火就一定有火的热一样，如果有离戏肯定有它的戏论，如果胜义当中没有二量，名言当中一定有它的二量，因为二者是不分的，就像有火就有火的热一样，火的热和火不可分。

不可能像有些地方说的那样只有火没有热量，或者只有火的热量没有火，这些都不存在的，只要有火的地方，热性一定是随之存在的。这个地方也是说明名言谛和胜义谛二者之间也是这样的，永远不可能有一个离开了名言谛的胜义谛，胜义谛当中没有二量，这些都不存在，就是说正量和非量都没有，胜义中绝对没有，都是离戏了。但是它的二量，现量和比量，或者正量和非量，在名言当中一定是有的，所以这种如火的热性一样，就是故离诸戏论，如热性住于火中一样，它是住于名言戏论中，在名言谛中有这样的。

是故现与空，无离住万法，

方便方便生，遮一另不证。

显现与空性无离住于万法的体性中，现空不离，离开了显现没有空性，离开了空性也没有显现，现空无二的方式住于万法的体性，万法的体性本来就是这样的。如果圣者证悟了之后，现空一味；如果没有证悟，佛陀给我们分开讲，万法的世俗体性是这个，万法的胜义体性是那个，所以说无离住于万法的本性当中。

“方便方便生”，显现空性之间是方便和方便生，一个是方便，通过世俗的显现可以有方便生。“遮一另不证”，如果你把方便遮住了，哪里有方便生呢？如果你把显现遮破了，哪里有显现的空性呢？如果我们承认空性，一定要承认它显现；如果我们承认空性存在，一定要承认显现存在。因为现和空二者之间是方便方便生的关系，缺一不可。

如果你说没有显现，那就没有空性，在究竟胜义当中，显现遮破了空性也没有了，连显现也不缘，空性也不缘。从抉择理的时候来讲，如果没有显现就没有显现的空，如果没有柱子就没有柱子空，如果没有瓶子就没有瓶子空，如果没有万法就没有万法空，如果有万法就有万法空性，暂时来讲有万法就有万法空，二者是无离无合，究竟来讲没有万法也就没有万法空了，连空性也远离了，这是究竟的观点，必须要这样安住，所以说遮一另不证。这个方面讲不成立，为什么不成立？当然是成立的。胜义当中不成立，名言当中成立的，不成立之诤就是从这方面遣除的。

今天我们的课就讲到这里。

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