



量理宝藏论讲解



根嘎嘉村尊者·造论

索达吉堪布·译讲

课程
8



南无本师释迦牟尼佛

TREASURY OF VALID REASONING

量理宝藏论讲解

根嘎嘉村尊者·造论

索达吉堪布·译讲

传讲日期：2006.8.4–2007.6.29

版本：2023年12月

目 录

第1课	0003
第2课	0031
第一品 观境	0064
第3课	0064
第4课	0087
第5课	0115
第6课	0142
第7课	0167
第8课	0193
第9课	0222
第二品 观识	0255
第10课	0253
第11课	0281
第12课	0307

第13课	0336
第三品 观总别	0387
第14课	0365
第15课	0396
第16课	0425
第17课	0463
第四品 观建立遣余	0495
第18课	0493
第19课	0523
第20课	0557
第21课	0593
第22课	0622
第23课	0652
第24课	0686
第五品 观所诠能诠	0732
第25课	0716
第26课	0753

第27课	0778
第28课	0812
第29课	0844
第六品 观相属	0878
第30课	0874
第31课	0909
第32课	0939
第33课	0967
第34课	0999
第35课	1024
第36课	1054
第37课	1081
第38课	1111
第七品 观相违	1140
第39课	1138
第40课	1166
第41课	1195

第42课	1223
第八品 观法相	1250
第43课	1250
第44课	1278
第45课	1306
第46课	1333
第47课	1357
第48课	1388
第49课	1419
第50课	1451
第51课	1472
第52课	1502
第53课	1532
第九品 观现量	1562
第54课	1562
第55课	1587
第56课	1605

第57课	1627
第58课	1658
第59课	1691
第60课	1724
第十品 观自利比量	1755
第61课	1752
第62课	1767
第63课	1788
第64课	1807
第65课	1826
第66课	1847
第67课	1863
第68课	1881
第69课	1906
第70课	1925
第71课	1950
第72课	1975
第73课	2000

第74课	2022
第75课	2048
第76课	2071
第77课	2093
第78课	2113
第十一品 观他利比量	2131
第79课	2130
第80课	2154
第81课	2182
第82课	2205
第83课	2234
第84课	2258

量理宝藏论讲解

根嘎嘉村尊者·造论

索达吉堪布·译讲

顶礼本师释迦牟尼佛！

顶礼文殊智慧勇识！

顶礼传承大恩上师！

无上甚深微妙法 百千万劫难遭遇

我今见闻得受持 愿解如来真实义

顶礼释迦牟尼佛：

酿吉钦布奏旦涅咪扬 大悲摄受具净浊世刹

宗内门兰钦波鄂嘉达	尔后发下五百广大愿
巴嘎达鄂灿吐谢莫到	赞如白莲闻名不退转
敦巴特吉坚拉夏擦漏	恭敬顶礼本师大悲尊

上师瑜伽速赐加持：

涅庆日俄再爱香克思	自大圣境五台山
加华头吉新拉意拉闷	文殊加持入心间
晋美彭措夏拉所瓦得	祈祷晋美彭措足
共机多巴破瓦新吉罗	证悟意传求加持

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

第 1 课

2006 年 8 月 4 日

今天开始宣讲《量理宝藏论》。

在宣讲这部因明之前，我首先给大家讲一下这次宣讲因明的主要缘起。在座的各位都知道，早在几年前，大恩上师法王如意宝还没有示现圆寂之时，我曾在僧众面前发过愿：如果没有死亡，那么这几年当中要宣讲五部大论！当时我们这里有许多道友也同时发愿，要听受五部大论。几年以来，我们排除了各种困难，已经圆满地学完了五部大论当中的戒律、俱舍、中观这三部论典。

从今天开始，我们学习《因明学》。

此次学习因明，我自己也感到非常的高兴。为什么

呢？因为对任何一个佛教徒来讲，学习因明都是非常有必要的。在现在这样邪知邪见满天飞的社会当中，学习因明、学习正量、学习量学，实在是不可缺少的！

作为一个因明的传讲者，我也感到有些惭愧，因为这方面自己确实学得并不是很好，这我自己也清楚。但是通过对以前高僧大德们的论著进行共同学习，能够增长我们的智慧；而且我们对佛教的各种成见、邪见、怀疑等一些不好的念头也会随之消失，从而生起正知正见；对佛教的信心等一些正念，也会自然生起。这部论典并不像世间的学问那样没有什么价值，它一定会使我们的相续当中生起正知正见以及对佛教的不退信心。所以，我觉得对每一个人来讲，学习因明是非常重要的。

为了学好因明，我想在座的每一个人，都应该立下坚定的誓言。在刚开始的时候，我们应该在心里面这样发愿：我一定要圆满地学习这部论典！

现在，我们已经开始宣讲五部大论当中的因明；在

因明讲完之后，还要宣讲《现观庄严论》；其后，如果各方面的因缘成熟，我想也对有缘的道友宣讲一些有关《大幻化网》或者是密法方面的法要，但这要观待当时的缘起再做决定。

今天是宣讲因明的第一天，我首先讲一下为什么要宣讲因明。一个人如果没有懂得因明，没有懂得中观，那他对佛教的信心就不会很稳固，很容易退转。我有时候这样想：如今自己相续当中的信心和正见既来自于上师，也来自于这些因明、中观等殊胜论典，而这些论典又都是上师所传，所以非常非常感谢我们的大恩上师法王如意宝。

大概在1986年的时候，我曾在上师如意宝面前听受过《量理宝藏论》。当时学院还不是很大，平时讲法都是在经堂当中，但有一天上师却改在外面讲，地点在现在的摩尼宝区，当时环境也非常优美，自己心里至今还有印象。八七年法王带领僧众朝拜五台山回来后，于

当年的冬天，在学院当中又为一千多僧众宣讲了全知麦彭仁波切所著的《释量论大疏》；这次讲闻持续了五、六个月的时间，从那个时候起，自己对佛教才生起了真正不可退转的信心。虽然到目前为止，还不敢说对佛法有什么大的证悟，但自相续当中对佛教的信心的确是不可退转的，无论在任何人面前都可以说是坚信不疑。所以，我赞叹所有的传承上师，尤其是对我们的至尊金刚上师法王如意宝，更应以特别恭敬的语言来赞叹他老人家每一个弘法利生的善举。

今天宣讲因明论，我首先给大家简单地宣讲一下它的历史——因明在印度、藏地、汉地是如何弘扬的。如果你翻开有关的历史，应该可以看到，因明这部大论在不同的历史当中，所占的篇幅是相当大的，这个问题我在这里也无须广说。

简单来讲，当年无等大师释迦牟尼佛涅槃以后，在世间当中，又次第涌现出弘扬释迦牟尼佛教法的“六大

庄严”论师。这方面的内容，我以前也给大家做过介绍。首先是释迦牟尼佛在《楞伽经》等有关经典里面，亲自授记的登地菩萨——龙猛大士，他造了《中观理聚六论》而开创了甚深见派；第二个是至尊弥勒亲自摄受的无著菩萨，他开创了广大行派；第三个是文殊菩萨亲自摄受、获得战胜一切悉地的陈那论师。此三大论师被人们称之为“三大造论者”——中观的造论者龙猛菩萨；《大乘俱舍论》的造论者无著菩萨；因明的造论者陈那论师。后来弘扬他们的教法、解释他们论著的也有三大论师——在莲花当中化生的圣天论师解释了龙猛菩萨的观点；能背诵九十九万部论典的世亲论师解释了无著菩萨的观点；胜服一切外道、抨击一切外道的法称论师解释了陈那论师的究竟意趣。一般来讲，人们共称这六大论师为“六大庄严”，即三大造论者与三大释论者，总共有六大论师，而二殊胜是指弘扬戒律的功德光与释迦光尊者。有关“六庄严二殊胜”也有不同说法，有人认为无著菩萨和龙猛菩萨为二大殊胜论师，而功德光尊

者和释迦光两位尊者应属“六大庄严”之列。

不管怎样，释迦牟尼佛所有的大小乘教法，是依靠这六大论师进行弘扬的，这一点无论是在藏传佛教、汉传佛教，还是其他传承的佛教中都是公认的。所以，我们要通达释迦牟尼佛的真实密意，就必须依靠这些论师们所造的珍贵论典。以前，我们曾学过龙猛菩萨和圣天论师中观方面的教言；也学过无著菩萨和世亲论师《俱舍论》方面的教言；这次学习陈那论师和法称论师所传下来的，有关因明方面的教言。

因明的教言，首先是在印度弘扬起来的。当年，世亲论师有四大胜过自己的弟子：《现观庄严论》方面胜过自己的解脱部论师；《俱舍论》方面胜过自己的安慧论师；戒律方面胜过自己的功德光尊者；因明方面超过自己的陈那论师。因明，实际上是陈那论师根据佛经，首先造了许多这方面的论典，然后在世间又进行了弘扬。所以，人们称陈那论师为因明的创始人，或者是因明最

初的造论者。

陈那论师大约在公元 400 年的时候出生，480 年左右示现圆寂。根据多罗那他的《印度佛教史》记载，陈那论师是婆罗门种姓，在幼年的时候，也曾学习过各种婆罗门及外道的论典。后来，他对佛教生起信心，皈依了小乘佛教当中的犍子部，犍子部的论师为他宣讲了本部的佛法要义，即不可思议的我存在的道理（大家也知道，犍子部的观点为：人我不是有不是无，一个不可思议的我是存在的，这是他们所承认的观点）。由于陈那论师具有大乘种性以及高超的智慧，听了这些观点以后心中不服，虽然没有依止过其他的大乘上师，但通过自己的智慧进行观察，始终都觉得我是不存在的。后来他在修行的过程当中，白天打开窗户一直往外看，到处寻找人我；到了晚上的时候，在身体的四方点四盏灯，然后自己在中间裸体而坐，里里外外观察，寻找实有、不可思议的我。后来犍子部的论师们问他：“你为什么这样修行？”他说：“上师虽然告诉说不可思议的我是存在的，但我里里外外、白天

晚上怎么观察，实有的我始终是找不到。”意思就是说，他对上师们的传授，尤其是对犍子部人我的观点不太承许。由此，犍子部的上师和僧众对他产生了不满，不让他待在这里。当他离开的时候，心里面特别想跟他们辩论，但怕上师不高兴，所以心里虽然不服，但不得不离开。后来，他依止了世亲论师等学习大乘的有关论典，最后通达了大乘人无我的道理。

根据《大唐西域记》《印度佛教史》等有关历史的记载，陈那论师开始住在南方一个比较寂静的森林当中，后来印度著名的那烂陀寺遭到很多外道婆罗门的辩论挑战，寺内僧众竟无法取胜，为此他们专门迎请了陈那论师。陈那论师与婆罗门外道进行了三次辩论，结果大获全胜。之后，他在那烂陀寺当中担任论师的职务多年；在此期间，他将众班智达们所宣讲的佛法全部记录成文字，据有关历史记载，共有一百多部论典，现在相当一部分论著存于藏传佛教的《丹珠尔》当中，但有些可能因为没有翻译或其他原因而没有流传下来。

后来，他到了印度南方，在一个山洞中造了以《正理门论》为主的一些论典。根据《大唐西域记》的记载，这是依靠文殊菩萨的加持和山神的帮助而写出来的。在佛教历史上，《正理门论》也叫做《理门论》。早在很多年以前，这部论就已经译成了藏语和汉语，成为人们特别重视的一部大论，我想有些人也可能看过这部论典。以前很多人，尤其是研究因明、延续因明的一些论师特别喜欢这部论典，这也是陈那论师所造的第一部较为著名的论典。

陈那论师在因明历史中贡献最大、最具代表性的论著，是我们经常所说的《集量论》；本论的内容非常殊胜，大家也许看过。早在大约公元711年的时候，唐代的义净法师就已经翻译过，但比较可惜的是，这个译本在汉传佛教当中一直没有弘扬开来，现在有没有这个法本也不太清楚；在八十年代的时候，法尊法师也曾翻译过此论。

关于造论的过程，传记中也记载了一些比较奇特的经历。在正式造论前，陈那论师首先造了一个顶礼句：“敬礼定量欲利生，大师善逝救护者；”意思就是说，我要恭恭敬敬地顶礼世间当中唯一的量士夫，救护一切众生的大师——善逝释迦牟尼佛；然后，又造了一个立誓句：“为成量故从自论，集诸散说汇为一。”他说，我一生当中所看见的各种各样因明的善说，全部是依靠正理来阐述的，我在这里概括性地宣讲。在《集量论》的开篇，他就写了这个包含顶礼句和立誓句的偈颂。这个偈颂，已经附在《释量论·成量品讲解》的封底了。

有关历史当中记载，他首先把这个偈颂用石头的笔写在一块岩石上，也有说是用石头的笔写在灰尘里面。不管哪种说法，总之在他住的山洞门口写了这个偈颂——顶礼句和誓言句，写完以后他就到城市里面化缘去了。当时有一个具有神通的外道婆罗门叫杰那波，神变非常了不起，他把偈颂擦掉了。陈那论师回来后，看到偈颂被擦掉，就又写了一次，然后又到城市里面去

了，回来的时候偈颂又被擦掉了。于是，他就在旁边附言道：“如果你是无意当中或者开玩笑、嬉戏而擦掉的，那希望你注意，不要再把此偈颂擦掉，我是有一定目的和必要的，希望你不要这样随便乱来；如果你觉得此偈颂说得不对，想与我辩论，请你现身出来，不要偷偷摸摸地搞破坏。”然后，他就第三次写上顶礼立誓句。杰那波婆罗门见到附言后不好再擦，等陈那论师返回即与之辩论，他们经过长时间的辩论，此外道根本无法匹敌；后来他显示神变，喷火烧毁了陈那论师的一些资具。为此，尊者生起很大的悲观与厌离而欲入灭，当时文殊菩萨亲自显现，对其进行安慰，并说《集量论》必须造，因为它对未来的众生有不可思议的利益。之后不久，陈那论师就完成了这部著名的《集量论》。以后有机会的时候，我想大家也可以学习这部论典。去年，我本来准备翻译全知麦彭仁波切著的《集量论略释》，后来因时间关系没能翻译成；但方便的时候，我想还是翻译出来。

因明中最典型的论典就是《集量论》，其共有六

品：现量品、自利品、观违碍品、他利品、观譬喻品、观能破品。在藏传佛教的诸多寺院当中，这是闻思因明时的一部重要论典；我们学院的因明班，也经常开这个课。因此，因明的代表论典——《集量论》，其来源如何，在座的学者们应该能够了知了。

在造了《集量论》之后，陈那论师的辩论，无论是在印度的内道还是外道面前，都显得极为突出，极具特色，因此当时人们都称他是“辩论之王”。在陈那论师所造的八大论典中，以《正理门论》和《集量论》两部为主，其他还有如《观三时论》等。关于这八大论典，义净论师翻译的汉译本与藏传佛教的藏译本，在名称和内容上存在着少许的差别。但无论何种说法，其代表性的著作是《正理门论》和《集量论》，这一点是毋庸置疑的。

总之，因明的开端，是从印度陈那论师肇始；之后不久，这些正法就传到了法称论师的手中。

法称论师也是在婆罗门家庭当中出生的。其出生年代，有些历史里面说在六世纪，有些说七世纪；但我想，可能是在六世纪末、七世纪初这段时间中出世的。于幼年之时，法称论师就已对医学、吠陀学、声明学等内外教共同的知识无所不通；到了十六七岁的时候，他对佛教生起了极大的信心而皈依佛门。当时，有一个陈那论师的弟子叫自在军，法称论师在他面前听受了《集量论》。第一次听的时候，他的水平与自在军就相等了；第二次听的时候，与陈那论师已经基本相等了；第三次听的时候，便能洞察自在军对陈那论师意旨未能通达之处。有些道友则不同，第一次听《四百论》的时候不太明白；第二次听的时候，还不能超越；第三次听的时候，就更糊涂了。不能这样。

法称论师非常雄辩，按当时印度的习惯，一些佛教团体纷纷称其为“辩论牛王”，即辩论方面最厉害的辩论之王。

后来，宾陀山一带的郁普罗布湿波王作为施主迎请了法称论师，并祈请论师造有关因明方面的论典。以此为缘起，也为了准确解释陈那论师的观点，法称论师造了七部因明论典。此《因明七论》有三个根本论和四个支分论，就像我们讲《中观六论》时，也分根本论和支分论一样。三个根本的论典即《释量论》《定量论》《理滴论》；四个支分论典即《因滴论》《关系论》《悟他论》《净理论》。

当然，《因明七论》中译成英文的也非常多；并且，还有日文、法文、德文等译本。以不同的语言翻译，也会导致出现不同的译名。比如说《悟他相续论》，有很多翻译成《观相续论》，其他几部也有这种情况；但依据《藏汉大词典》为主的一些资料，后面这几部论典应翻译成：《因滴论》《关系论》《悟他论》《净理论》。

以上因明七论，完全阐释了陈那论师的所有究竟观点，其中相当一部分，在我们汉文当中也有。方便的

时候，大家应该学习因明七论，尤其是《释量论》，因为《释量论》在因明七论当中，是最为关键的。

在藏传佛教中，各教各派对《释量论》有着不同的解释；在所有的解释当中，我自己认为：全知麦彭仁波切所著的《释量论大疏》，具有殊胜的窍诀性、针对性，且辩论也特别强。这也许是我对自己的宗派特别执著而造成的吧！去年，我翻译《量理宝藏论》的时候，有好几次准备翻译《释量论大疏》，但后来因为时间比较紧，再加上也有一些顾虑：如果翻译这样的论典，到底有没有人看？所以就放下来了。

在法称论师造《因明七论》的过程中，有让人回味无穷的故事。法称论师依靠国王的恭敬及优厚的待遇，整天都在皇宫里面进行撰写。有时候，国王为了观察他的心，派公主和一些美女给他送饭，但是法称论师的心如如不动；有时候，她们在法称论师吃的饭菜里面放一些地丁（一种特别苦的植物），他吃的时候根本没有发觉。

以如此专注的心，法称论师完成了《因明七论》的创作。

《因明七论》造完以后，他在部分班智达面前宣讲，但许多班智达根本不知所云，听不懂所讲的内容，因为因明的秘诀实在太深奥、太殊胜了；有些班智达仅能了知一点；也有一些是以嫉妒心来对待的。在《释量论》倒数三四颂中，法称论师说：现在的很多智者，根本不知道我在论典里面写下了很多的智慧，这个智慧其他人也无法接受领悟，现在它已经融入了我自己，就像所有的河流融入大海，我在因明当中所讲的智慧也全部融入了自己。他在偈颂中写下了自己的悲伤与感慨。

后来，法称论师将《释量论》为主的《因明七论》，拴在狗的尾巴上。他的意思是说：你们这么多的班智达、这么多的智者，如果不重视如此殊胜的论典，那这个论典也算是不合格的论典。按照当时印度的传统¹，他自

1 按印度传统，造论者所造之论著，不能得到智者们的认同，即是不合格之论典，不允许流通，应拴在狗尾巴上烧掉，以示羞辱；反之，若是合格的论典，应置于尊胜幢顶，恭敬供养，并流通于世。

己也做过这样的行为²。但实际上，这是由于因明的窍诀特别深奥，一般人难以通达而导致的。

当然在座的诸位道友，大家今天的欢喜心都比较强烈：我一定要学好因明，笔记本我都准备好了，我一定要把因明学好！过一段时间，我们讲自比量、他比量，可能好多人每天都是打瞌睡，在梦中云游世界，这样的经历可能会多一点。

不管怎么样，印度最伟大的因明学家应该是陈那论师和法称论师。当然，我们也可以看到，《丹珠尔》里面有许多因明方面的论著，解释他们著作的论师是千千万万，无数个智者的确曾经出现过。总之，因明在印度的历史大致如此。

然后在汉传佛教当中，因明到底是怎样弘扬的

2 另一种说法：法称论师完成了他的大著后，曾拿给当时的学者们看，可是没有得到丝毫的赏识与善意。他的论敌们还把他的书页拴在一只狗的尾巴上，让狗在街上乱跑，书页也纷纷散落。可是法称论师却这么说：正如这只狗四处飞跑一样，我的著作也将在全世界散播开来。

呢？最早在南北朝时期，吉迦夜、昙曜、菩提流支、毗目智仙、真谛等译师也翻译过《方便心论》《如实论》等等；包括中观宗的《回诤论》，当时汉传佛教当中，也把它当作因明的论典来弘扬。

但汉传佛教因明的真实开端在唐朝，其开创之功当属玄奘大师。玄奘大师在印度求学期间，曾在克什米尔³的僧成论师面前，学过一些因明的理论；到了印度那烂陀寺以后，他依止了戒贤论师，在其面前反反复复地学习了《集量论》；当然，玄奘大师在印度还依止过很多善知识。求学生涯结束后，玄奘大师载誉而归。据有些历史记载，玄奘大师从印度带回经论 657 部，其中 36 部是因明论典。到了长安以后，他翻译了《因明入正理论》《正理门论》等众多经论。对于大师的弘法，有些历史是这样讲的，他的主要精力都放在翻译方面，所以未造各种论典的注疏。

3 克什米尔是今称，当时是北印度的迦湿弥罗国。

但是，他的弟子窥基大师等，造了一些因明方面的论典。特别是窥基大师，他十七岁依止玄奘大师；后来，他造了《因明入正理论疏》，被后人尊称为《大疏》，在汉传佛教当中，这部《大疏》是非常有名的；可惜的是，这部《大疏》并没有广泛弘扬，但后来专门研究因明的学者，大多以窥基大师的《因明大疏》为蓝本。

之后应该是义净三藏，义净三藏与窥基大师基本上处于同一时代，他也是唐代三大译师之一。义净三藏通过海道赴印留学，在印度求学二十多年，广泛学习了包括因明在内的许多佛学知识；回国之后翻译了《集量论》，但比较遗憾的是，义净法师翻译的《集量论》也没有弘扬开来。

后来，因明在各个时期都有一定弘扬；但影响较大的，应该在太虚大师那个时代。可能是受法尊法师的影响，太虚大师有《因明概论》问世。《因明概论》是由太虚大师 1922 年在武汉中华大学的一个因明讲稿集

结成论的，它共有四章，前三章主要宣说《因明入正理论》和窥基大师的《因明大疏》的思想，后一章主要宣讲因明的历史、传承与变革。此论的问世，对当时的因明也有所弘扬。当然，还有杨文会等人，也对因明作出过较大贡献。

到了近现代，杨化群等人所翻译的因明论典也非常出色。

以上是汉传因明历史的简略介绍。

我个人认为，在汉传佛教的历史当中，虽然有上述高僧大德翻译过少部分的因明论典，并进行了一定弘扬，现在也有学习藏汉因明、学习佛教逻辑的知识分子，但是像藏传佛教那样，在每一个寺院当中广泛弘扬的几乎没有。这种情况只要我们观察一下各个佛学院、高等研究所，或者每一所大学即可了知。所以我想，因明学应该在汉传佛教中兴盛起来，不管是出家人、在家人都应担负起弘扬的重任。如果因明学加以弘扬，很多人对佛

法的正确性、佛法的真理性，一定会产生极大的信心和如理如实的正见，所以大家应该精进闻思修行。

藏传佛教的因明发展，我在这里也简单地介绍一下，主要是根据布顿大师的《布顿佛教史》来说明。

藏传佛教的前弘期，莲华生大士和布玛莫扎等许多班智达、译师聚集在藏地，翻译了许许多多的显密经续及论典；在那个时候，《因滴论》《关系论》等因明论典已经成功翻译。虽然据历史记载，桑耶寺已有翻译并宣讲因明的经历，但从整个状况来看，因明教法在藏地的前弘期并不是特别兴盛。

到了后弘期，在罗扎瓦（译师）当中，有一个非常出名的玛·善慧译师，他翻译了《释量论》；还有鄂·勒巴西绕译师，他翻译了《定量论》《理滴论》等因明方面的论典。此后，因明在藏地开始了真正的弘扬。

后来，有一个叫夏瓦秋桑的论师（汉语的意思是“法狮

子”），他依靠小乘经部的论典来建立宗派；并首创了辩论的风范；而且，他还造过《因类学》方面的论典。有些历史学者认为，藏地真正辩经的开端，是从夏瓦秋桑肇始的。一般因明学家都认为，这是藏地因明的前弘期（因明前派）。

在南宋时期，文殊菩萨化身的萨迦班智达根嘎嘉村，也就是萨迦五祖中的第四祖降生于世。他出世以后，进一步弘扬了因明学，从而真正奠定了藏传佛教因明的基础。尤其是他造的《量理宝藏论》，这部前所未有的巨著，概括性地论述了陈那论师和法称论师的究竟观点，可以说一切因明的要诀在本论中已囊括无余；并且，萨迦班智达在《量理宝藏论》当中，对夏瓦秋桑等的因明观点进行了强有力的驳斥。也就是说，夏瓦秋桑等所弘扬的因明，并不能真正代表陈那和法称论师的究竟观点。

到了元代，《布顿佛教史》的作者——布顿大师造了《释量论》的注释。从历史上看，当时藏传佛教的因

明，影响是比较大的。此后在藏传佛教当中，因明学开始逐渐弘扬开来。

明朝初期，宗喀巴大师降生人间，他依止了萨迦派的仁达瓦大师，并在其面前学习了《集量论》。之后不久，宗喀巴大师创立了藏传佛教真正的因明辩论；其两大高足克珠杰和贾曹杰，也分别造了许多因明论著；后来，于三大寺为主的所有格鲁派的大寺院当中，都设有辩论的课程。从那个时候起，整个藏传佛教的因明，开始进入鼎盛阶段；到目前为止，一直兴盛不衰。应该说，藏传佛教中非常精彩的辩论风范，是宗喀巴大师那个时代才出现的。直到现在，不管哪一个国家，只要宣讲藏传佛教的辩论，他们都觉得这是一件非常稀有的事情；不管拍照也好，或者写文章也好，都认为两个人的辩论是极为精彩的。

辩论的时候，一方是提问者，另一方是辩答者。辩答者应该如如不动地坐在那里，提问者应该步步紧逼地

向他提出问题，以拍手、蹬脚等方式进行辩论。在辩论的过程当中，如果辩答者实在走投无路，已经答不出来，提问者便在他的头上用手来绕三圈，口念“科尔松”（意为绕三圈）。绕三圈的意思是什么呢？你现在绕了三圈，已经没有路了，走投无路了，是这个意思；或者念“擦”，“擦”是什么意思呢？很羞耻的意思。因为你前面承认的东西和后面说的完全自相矛盾，所以你一切都完了，太羞耻了！是这个意思。但回答者什么都不能做，他只能说不成、不定、相违等等，以这些话来回辩。除此以外，不应该有很多的话。在因明辩论场所当中，通常气氛都很热烈，情节也很精彩。

宁玛派的因明，应该说从全知麦彭仁波切造了《释量论大疏》之后，才真正兴盛起来。虽然前面也有一些，包括前弘期宁玛派的论师当中，也有许多弘扬因明的论师，但他们弘扬的广度与深度都不够。

当代的印度南方，有一个由贝诺法王开办，拥有几

千个僧众的朗卓佛学院。在那里，也有像格鲁派一样的大规模辩经场；以前在宁玛派中，像这样的辩论场所是比较少见的。法王如意宝 1990 年去印度回来以后，经祈祷上师、本尊，在学院当中也建立了这样的辩经场；通过十六年的发展，学院在因明辩论上，应该跟格鲁派的各大寺院已没有任何差别了。

以上，对藏传佛教因明的来源、发展、现今状况等，已经做了一个简单的概述。而针对这次我们要宣讲的《量理宝藏论》而言，其概括性地阐述了陈那和法称二大论师的所有因明要诀，对我们这支传承的道友来讲，有非常殊胜的缘起。

我们大多数人看过全知麦彭仁波切的传记，尊者在显现上也是受萨迦班智达的加持才通达因明的。在他造《释量论大疏》时，萨迦班智达某晚曾于尊者的光明梦境中显现，并告诉他说：因明没有什么不懂的，就是破和立；要么是破，要么是立，除此之外没有什么。班

智达将手中的经函交与他，结果经函在尊者手里化为一柄宝剑，尊者觉得整个学问已变为一本书横在自己面前，于是便挥剑向书砍去，一下就将其切为两半。尊者当时感觉，世间当中的所有学问和知识已无所不通，全部已经了如指掌。从此以后，麦彭仁波切通达了因明为主的一切显密教言。这是麦彭仁波切在清净的境界当中见到萨迦班智达的经历，你们有机会应参阅麦彭仁波切的传记；法王如意宝著的尊者传记中，对此也有记载。

同样，法王如意宝也有类似的经历。当年在石渠学习《量理宝藏论》时，法王对其中有些深奥的因明密语略微觉得难懂，就一缘专注猛厉祈祷上师本尊；于当晚的光明梦境中，萨迦班智达显现，为他传授了一遍《真实名经》并赐予殊胜加持；醒来以后，法王对显密一切法要已无所不知，尤其是因明的所有问题更是全部迎刃而解；这样，法王一直睡了两三天，醒来后他异常兴奋，喃喃地说：“我病了。”

我们有些道友今天也说病了，明天也说病了，今天讲考班的好几个道友都说病了，没有来，他们可能已经见到萨迦班智达了（众笑）。

有些人这样想：作为宁玛派的传承弟子，学习萨迦班智达的论典有没有必要呢？应该有很大的必要！因为我们的传承上师全知麦彭仁波切、法王如意宝都是依靠《量理宝藏论》的作者，藏地三大文殊之一的萨迦班智达的加持，而通达因明的。

现在社会学术研究领域当中，有相当一部分教授、学者，他们也在研究因明，但他们研究的方式，跟我们佛教徒不相同。作为佛弟子，一方面我们要通过自己的智慧来研究，这有很大的必要；另一方面，这是非常甚深的教言，仅仅凭自己的分别念来推测，不一定能通达因明的秘诀。所以，我们要祈祷萨迦班智达、麦彭仁波切、法王如意宝，只有这样，才能通达因明的究竟要义。我们学习《量理宝藏论》，应该经常祈祷萨迦班智达，

麦彭仁波切曾做过一个萨迦班智达的四句祈祷文；而且，麦彭仁波切还造过一个法称论师的《上师瑜伽》，以前我们学《释量论》的时候，每天都诵一遍。

如果我们通达了因明的真正意义，以后的闻思修行，绝对不会有困难。上师如意宝曾经这样讲过：我去五台山之后，依靠文殊菩萨的加持，为你们宣讲《释量论》，以后你们在自己的人生道路中，对佛法的信心是不会退转的！到目前为止，这句话我一直记忆犹新。

第2课

2006年8月7日

今天我们继续宣讲《量理宝藏论》。

开讲之前，我在这里先给大家念一个全知麦彭仁波切所造的法称论师的上师瑜伽；以前，上师如意宝给我们宣讲《释量论》的时候，也传过这个上师瑜伽的修法。今天，我用藏文给大家念一遍传承……

这是法称论师的上师瑜伽，我方便的时候把它译成汉语。大家每天都应该修一次上师瑜伽，以开发自己的智慧；另外无论是闻思中观、因明，还是其他法都能开启智慧。所以我们凡夫人，只有依靠上师、本尊、诸佛菩萨的加持，加上自己的努力，才能了解甚深的佛法

要义。我们作为修行人，学习任何一个知识，不应该像世间学术界的人一样。世间学术界的人，不管研究因明、中观或者其他的一些论典，全部是用学术或治学的方式来了知它的意义；而对诸佛菩萨具有信仰的我们，应该对传承上师、创始者的恩德，始终都念念不忘，只有这样，才能在自相续当中真正生起证悟的境界。

这次宣讲《量理宝藏论》，准备从颂词上给大家宣讲，颂词在《因明论集》第36页⁴。应该了知《量理宝藏论》对整个藏传佛教，乃至对整个世间的学术界、知识界、佛教界的影响都相当大；如今，本论不仅有英文、日文版本，还译成了其他各种不同的文字。故对于本论，我们应以认真的态度来研究学习，这是非常有必要的。

《量理宝藏论》，是萨迦班智达根嘎嘉村所造。诸位应该清楚，本论的作者在藏传佛教当中是非常著名的，他是人们公认的雪域三大文殊之一。三大文殊的第一位

4 现收录于《量理宝藏论释》。

就是萨迦班智达根嘎嘉村；第二位是格鲁派的宗喀巴大师；第三位是宁玛派的全知无垢光尊者。具体来说，萨迦班智达对辞藻、韵律等五小明，因明、声明、医方明等五大明，即整个十明全部精通。在藏传佛教的历史长河中，他是相当有名的一位大智者。

萨迦班智达年龄很小的时候，对所有的显密教法就非常精通；长大以后，他在上师面前得受了一些因明的传承，尤其是在一位克什米尔班智达面前，已经获得了所有因明学的教授，并荣膺“班智达”的称号。“班智达”，在我们佛教界当中，是一种最高的荣誉。当时，整个藏地称他为“第一班智达”，因为在其之前，藏地还没有“班智达”的这种称号；在整个藏传佛教当中，他是第一位获此称号的。所以，萨迦班智达是最聪明、最了不起的智者。后来，他的名声传遍了整个世界。

当时，印度有一外道首领绰杰噶瓦，欲与萨迦班智达辩论，萨迦班智达说：“如果我失败了，那么我皈

依外道；若你失败了，你必须皈依佛教！”外道对此作出承诺，于是，他们就在一个叫济垆的地方（以前上师去印度的时候曾经路过此地）开始辩论。后来外道失败了，萨迦班智达准备把外道和他所有的弟子带到藏地，当他们到了边界时，天上打雷，此外道首领因雷击而死（此乃莲华生大士交付的十二大护法神所为，因为他们曾在莲华生大士面前作过承诺，不让任何外道进入藏地），萨迦班智达只好将此外道的发髻带到萨迦寺中⁵。以前，此发髻作为内外道之间辩论，佛教获得胜利的一种标志，一直存放在萨迦寺的殿堂里面，人们还可以随意参观。

萨迦班智达在学识、智慧方面非常了不起，这一点在学习本论的过程当中，我们会对此深信不疑。前两天，我也给大家讲过，包括我们的传承上师全知麦彭仁波切、法王如意宝都因获得萨迦班智达的加持，而通达了因明

5 另传，当时有印度人绰杰噶瓦等6人，听到萨迦班智达根嘎嘉村的大名，很不服气，认为西藏这样偏僻的地方，怎么可能有什么能人。于是，找上门来要求与萨班辩论，萨班和他们在济垆会面，双方辩论了13天，最终绰杰噶瓦等人辩败服输，他们非常钦佩萨迦班智达，就削发做了他的弟子。从此，根嘎嘉村的名声传得更远了。

为主的一切显密教典，所以我们应该时时刻刻祈祷陈那论师、法称论师和萨迦班智达。我觉得对每一位学习因明的道友来说，这是不可缺少的一个环节！

萨迦班智达在藏地非常出名，无论显宗密宗，哪方面都是其他智者无法比肩的。当时，汉地正值元朝时期，阔端王准备迎请藏地的一些高僧大德，于是就专门派两名将领来到藏地。当时藏地的佛教非常兴盛，尤其是噶当派的寺院相当多，达隆巴法王最有德行，帛贡派京俐大师最有法力；但是从成就、知识、戒律等各方面来看，没有任何一个大德比得上萨迦班智达。这两名将领了解到这种情况后，就把这个消息禀告阔端王，阔端王就写了一封信，迎请萨迦班智达到汉地来。

藏历第四绕迥木龙年，应阔端王的邀请，萨迦班智达携侄子卓贡帕巴（八思巴）和恰那一起赶赴凉州（今甘肃武威）。在凉州，他给阔端王宣讲了一些佛法。在此期间的过程较多，各种史书中有不同的记载。后来萨迦

班智达成了汉地阔端王的国师，这从有关历史当中也可以得知。当然，他的威望跟八思巴相比，还是有些差距，因为八思巴后来成了忽必烈的国师（八思巴被迎请到北京以后，皇帝要求他掌管全国的佛教，而且他的称呼也成了“法王如意宝”，当时皇帝封赏了国师八思巴这样一个称号）。后来在五台山，萨迦班智达对许许多多的高僧大德和出家人宣讲了佛法。当时，藏地有很多的高僧大德派人或者通过书信，请求萨迦班智达返回，于是萨迦班智达专门针对修行方面，给藏地雪域的修行人回了一封信（这封信的内容，我们以前也学习过一部分）。最后，萨迦班智达在武威示现圆寂。

总之，萨迦班智达大约住世 70 年左右。在此期间，他对整个藏传佛教产生了极大的影响；后来在藏地，不管是宗喀巴大师、全知麦彭仁波切，还是其他传承的高僧大德，没有一个不承认萨迦班智达的，而且都非常认真地学习《量理宝藏论》。在这里，对《量理宝藏论》的作者，给大家做一个简单的介绍。

我们学任何一个知识，首先要做出一个抉择。对于一般凡夫所做的论典，我们花很多的精力和时间去学习，没有太大的必要和价值；由于每个人的时间、生命、智力都是有限的，所以我们的一切应该用在有价值的方面。如果我们要学习一部论典，那么这部论典一定要有价值！如果没有价值，就像现在世间当中各种各样的学说，真正的智者，有谁愿意去学这些乱七八糟的知识呢？但是本论的作者，大家应该注意，他不是一般的世间人，而是公认的高僧大德、大智者。因此我们平时，不仅对萨迦班智达的法像要恭敬供养，而且他的祈祷文也要经常念诵，诚心诚意地祈祷。我想我们的智慧也会因此而开显，这样对自己的今生来世都有很大的意义。

我们这次学习五部大论中的因明，因明中《量理宝藏论》的篇幅虽然不是特别大，但对藏传佛教来讲，它是一部具有重大意义与代表性的巨著。如果我们精通了《量理宝藏论》的内容，那么对因明的道理就不会有任何迷惑。因此我觉得，这次学习机会非常难得。有些已

经七、八十岁的老年人，或者还没有成熟的孩童，只是在相续当中种下因明的善根、种子而已，但也会因此得到生生世世不愚昧的果报。希望在座的年轻道友，应该把其他的一些琐事暂时放下，一定要把自己的精力、时间用在因明方面，精进地闻思修习。

我觉得你们一生当中，能真正学习五部大论当中的因明，还有多少机会，谁也说不定；从我个人来说，虽然以前用藏语传讲过因明，但用汉语来传讲，以后有没有机会也很难说。因此我觉得，这样的因缘聚合，对大家来讲，并不是那么容易，也不是偶然的一种机遇，所以大家应该抓住这次机会。尤其是你们下完课以后，应该好好地辅导，因为因明是一门比较深奥的学问，仅仅随便听一听，没有辅导，这样不可能获得很大的利益。我现在没有时间，如果有时间，我想上午给你们讲一遍，然后下午再给所有的法师辅导，讲两遍对下面应该稍微好一点；不然仅仅讲闻一次，不一定能起到很大的作用。

我们下半年的学习，除了因明，主要就是《大圆满心性休息大车疏》，这部论典从字面上看并不是很难，因此作为年轻人要特别专注，一定要放下其他的琐事精进闻思，我觉得这一年应该如此渡过才有意义。正在闻思的时候，有些人认为：我要修行，我要实修，我要干什么……但我觉得其他的都不重要，如果你想实修，以后实修也可以；如果以后没有实修的机会，在学因明的过程当中死了也没关系，不会像在胡言乱语、杂乱分别念当中死去那样颠倒。

对现在的佛教来讲，我觉得因明是非常必要的。为什么呢？因为大多数人的分别念是如此的糟糕、混乱，如果没有好好地学习殊胜的因明正理，就会对佛教、佛陀产生怀疑，对整个世间的轮回、因果、前世后世等等一切正理都产生怀疑，在这种疑网当中，自己始终没有办法解脱出来；反之，如果因明学得越来越深入，自相续当中的分别念就会越来越少，那时再学习大圆满，学习密宗精要，在你的相续当中才会产生一定的效果。否

则，一边各种邪思分别念不断地涌现，一边又要修一些非常高深的法门，我觉得能不能获得成就也很难说。当然，对个别人而言，用因明能否调化也不好说；但大多数的人，我感觉必须要学习因明。

学习因明时应该这样：对佛教的道理产生怀疑时，我们应面对面、直言不讳地互相提问、互相辩论。在此过程中，分别念、邪见、误解会逐渐瓦解，乃至全部消失，最后自己相续中存留下来的，全部是纯洁清净的智慧。所以，希望在座的每一个人，把自己的精力、时间用在学习因明上。当然，我们这是第一次听，有些人不一定能听得懂，如果第一次不懂，就听第二次、第三次……这样反反复复地听闻、学习，总有一天会懂的。学知识没什么害羞的，提问题也没什么可耻的，因此大家一定要认认真真地学习。这是在宣讲《量理宝藏论》的开端，对大家提的一个希望，也是这次宣讲因明的一个必要。

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：

汉语：量理宝藏论

梵语：札玛纳耶达讷德

“札玛纳”是量的意思；“耶达”解释为理；“讷德”意为宝藏。此三结合起来就是：量理宝藏论。

“量”是因明的意思，因明和量没有差别；“理”叫学说，或者叫理论。所以，量理就是量的一种理论。什么叫量学呢？量学就是量理，或者说是因明的一种理论。所谓量，在世间当中分为能量和所量，比如说用尺寸量布，尺寸叫能量，布是所量；用公里衡量路程，公

里为能量，路程为所量。如果能量正确，所量也正确；如果能量不正确，它所衡量出来的结果也不正确。因此在佛教的这种理论学说当中，应该用正量来衡量任何一种事物，也即以正理来判断所知。在此过程当中，驳斥非理、谬论、邪见，这就是所谓的量。总之，量理大概的意思就是量的理论。

有关量学，以前有一位大德叫工珠·云丹嘉措，他造了一部名为《量学》的论典，后来杨化群翻译了此论，论中有详细的因明学道理，我们在这里不广说。

“宝藏论”是比喻，因为《量理宝藏论》已含摄了《集量论》《正理门论》《因明七论》等因明的所有内容；也就是说，这部论典已经具足了陈那论师、法称论师所有的因明学说，它就像宝藏一样，金银财宝、玛瑙珊瑚等所有珍宝全部都藏在里面。所以，它是以比喻的方式来取名的。

我们下面讲因明中的能量和所量，所量是从内容

方面讲的，能量从词句和文字方面讲的。

因明中最根本的论典为《集量论》和《因明七论》，《因明七论》也分了根本论和支分论。什么是根本论，什么是支分论，其差别在这里给大家讲一讲。如果这部论典中已宣说了因明的八种事或八种门，即已圆满完整地宣说了因明八事，那么此论叫因明根本论；如果没有圆满宣说，只是部分的宣说八种事，叫支分论。

什么是因明的八种事？首先给大家讲一下，《净理论》当中是这样讲的：因明的所有内容包括在八种事当中，即能破、能立各有真实和相似两类，现量、比量也分真实和相似两种，总共有八种，所以叫因明八事或推理八事，这些大家一定要记住！不管是《释量论》《量理宝藏论》，还是其他的任何因明论典，只要内容齐全，都会完整地宣说这八种事（因明所包括的内容，除此之外是没有的），这样的论典都叫根本论。当然，我们以后也会学习这八种事。

综上所述，能立、能破各有真实和相似两种，现量、比量亦各有真实和相似两种。所以，在因明的《因明入正理论》中也讲：“能立与能破，及似唯悟他；现量与比量，及似唯自悟。”意思是能立、能破皆分真实、相似两种，通过真实、相似的能立与能破来了悟他人的相续，知道他人的观点；现量和比量亦分真实、相似两种，以真实、相似的现量与比量能了知自己的相续、自己的观点。因此，我们学习因明时，必须要了知能立和能破以及现量与比量。

首先宣说真实能立和真实能破。什么叫真实能立？如《中观庄严论释》中说：任何推理必须包括宗、因、喻这三相；此三相在其他的逻辑学中被称为小前提、大前提、结论三种支分。完整具足上述三种条件的论式或推理叫真实能立，用这种语言完全能驳斥别人的观点，自己也能以此建立自己的所说。什么叫真实能破呢？它分出过能破和立量能破两种，出过能破：一般不采用任何组织的论式，而用比较可靠的语言驳斥别人的观点，

这叫出过能破；立量能破：采用一些论式来破除对方观点，比如山上有火，有烟之故等，这叫立量能破。

然后宣说相似能立和相似能破。相似能立：虽然建立了一个学说，但理由不充足、不圆满，叫相似能立；相似能破：虽然采用一些判断遮破别人的观点，但所采用的理论不圆满、语言不完整，叫相似能破。

现量有真实现量和相似现量两种。真实现量是五根识得到的结论，它未受任何思想、分别念的扰乱，也不夹杂任何语言文字，而仅是在五根识面前领纳到的一种觉受。以人在山上采树果为例：他的眼睛见到果实的刹那，然后手触到果实，耳朵听到摘果实的声音，鼻子嗅到果实的香气，舌头品尝到果实的味道。此时，分别念还没有参与进来，没有进行造作，这种感觉叫真实现量。如果此时加入分别念：这是白色的、这是甜的、这是香的、这是臭的等等，这不叫现量，叫分别念。学过《俱舍论》和《中观庄严论》的道友应该清楚吧！真实

现量的另一个条件是无迷乱，指对外境的无误领纳。五根识面前所显现的无误领纳，这叫真实现量；相似现量是指由迷乱根识取境后得出的结论，如看见第二个月亮，或见花色绳索为毒蛇等，这些叫相似现量。

比量也分真实比量和相似比量。论证的三相推理圆满具足，这叫真实比量，真实比量可分为因比量和果比量；虽然使用了推理，但所采用的推理并不能圆满证实所立，这叫相似比量。

总而言之，因明八事或因明八门是因明的纲要，大家一定要牢记在心！如果广说，因明的所有论典都包括在八门之中，以简单的语言无法描述，故而在这里做纲要性的介绍。

《释量论》《定量论》《理滴论》，这三部论典已圆满宣说了因明八事，故叫做如身般的根本论典；其他的《因滴论》《净理论》等，未能圆满宣说因明八事，有些只宣说现量，有些只宣说比量，有些只宣说能破，

有些只宣说能立，所以叫做如四肢一样的支分论典。而按照萨迦班智达在本论中的讲法，根本论是《释量论》，支分论是其他的六部因明论典，这一点通过本论后面的偈颂也可了知。当然，这是个别智者的说法。总的来讲，因明可以这样概括地了解。

另外，因明是否为佛教的内容呢？以前上师如意宝住世的时候，在我们学院当中，这也是经常辩论的问题。

宗喀巴大师认为，因明包括在内明当中，它是内明学；后来，萨迦派的达仓罗扎瓦（达仓译师），他以教证、理证来遮破宗喀巴大师的观点；格鲁派的胜幢论师又破斥了达仓译师的观点。

而克珠杰等论师认为，因明和内明之间的关系应该分四种，即一类为两种都是，一类为两种都不是，两类为只是其中之一。具体来讲，既是因明学又是佛教内明学的，如《释量论》；既不是因明学又不是内明学的，

如医学；是佛教内明学不是因明学的，如戒律；是因明不是佛教内明的，如胜论或数论等外道论典中的逻辑推理。

全知麦彭仁波切和其他的智者也这样说过：从因明反体⁶的角度来讲，《释量论》完全是一部因明的论典；从内容的角度来讲，《释量论》包括很多的内明知识，也是佛教的一部论典。

现在世间上研究因明的学者，他们也有一些因明方面的著作，在书店里面也看得到，但大部分是用世间的眼光来学习、探索的。真正把佛教内明学和逻辑学结合起来研究的学者，在世界上是非常少见的。我们这次学习的过程当中，大家应该把这二者结合起来研究，这一点非常重要！

在藏传佛教当中，因明的影响很大。不管是哪一个地方的寺院，如青海、四川、云南、甘肃、西藏，这些

⁶ 此处反体是指因明推理的侧面。

省份的藏传佛教寺院大多开有因明课，而且在不少的寺院当中，还设有因明辩论；不仅如此，其影响还遍及东南亚和西欧的一些国家，他们也有一些因明的传承。在这些寺院当中的因明教学，是充分把佛教内明和逻辑学结合起来研究的，将佛教内明和逻辑完全分开研究的情况是没有的。如果只是单纯的一种逻辑或推理，外道论典中也有，但他们的推理不是佛法，只是一种推理。所以我们学习的时候，一定要和佛教内明结合起来，这一点很重要。应了知，在藏传佛教里面，因明学具有如此巨大的影响。

在汉传佛教当中，比如禅宗、天台宗、净土宗等，为什么因明学在这些宗派中没有那么深远的影响呢？我想汉传佛教的因明，最开始是由玄奘大师弘扬起来的，后来出现的因明学者，如窥基大师等高僧大德，他们大多属于法相唯识宗，但法相唯识宗的因明教法，并没有对天台、净土等宗派产生深远的影响。所以到目前为止，在很多的寺院、佛学院中，因明并没有受到足够的重视。

按理来讲，汉传佛教的每一个寺院，或者任何一个高等佛学院及佛学研究所，都应该设有因明的课程。如果没有学习因明，缺少了逻辑推理的基础，那么学任何知识，都很难学得严密、扎实。

在藏传佛教当中，如果要深入学习佛教经论，那么必须学好因明和中观；若因明和中观没有通达，学习的深度肯定是不够的，自己的佛学知识也不会有特别的提高。因此，以后有能力的时候，我们应该在各个寺院当中，在出家人和在家人的不同团体里面，大力地弘扬因明。弘扬因明的必要，就像全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》里面所讲的那样：对本师及其教法生起真正不退转信心的唯一途径，就是学习因明。通过学习因明，决定能了达本师及其教法的殊胜性；如果我们没有学好，只是大概了解、大概思维一下，恐怕很难达到这样的效果。

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。

丙一、礼赞殊胜本尊：

顶礼圣者文殊童子！

作者首先顶礼超过凡夫、声闻、缘觉以及大乘不净七地，示现为八地的文殊菩萨。在无量无边的众生面前，文殊菩萨永远都显现青春韶华的童子形相来度化他们。为了开启后学的智慧，萨迦班智达首先以三门恭敬的方式顶礼至尊文殊菩萨，祈愿文殊菩萨加持学习因明的大德和有缘弟子，让他们都能获得智慧，也愿他们生生世世都能开启佛理的甚深之门。

丙二、礼赞根本上师：

**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。**

此颂是作者在顶礼大恩根本上师扎巴嘉村尊者。

他的上师具有智悲力三方面的殊胜功德：一、上师的智慧能照见一切万法的真相，他具足如是广大无边的慧眼，这是智慧方面的特点；二、上师爱护、救助所有的众生，就像母亲对待自己的独子那样，以无私关爱的大悲菩提心拯救一切众生，这是上师悲心方面的特点；三、上师还具有弘扬佛法无有任何阻碍的能力，以及成就无量无边事业的无穷威力，这是上师能力方面的特点。

一个上师如果没有智慧，那么他没有办法弘扬佛法，因为他根本不知道怎么弘扬；如果有智慧而没有悲心，那么他不一定去摄受众生；如果具有悲心和智慧，但没有能力，他也没办法弘法利生，有些上师智慧、悲心都很不错，但是力量很薄弱，什么都不敢做；有些上师虽然有力量，但是没有智慧，因此经常会搞错，这样也不行；有些上师既有智慧也有能力，但是没有悲心，天天都是为自己而奋斗。所以，作为一名真正的上师，上述三个条件缺一不可。而佛陀就圆满具足智悲力三种功德，作者也在智悲力三者圆满具足的根本上师札巴嘉

村面前，以三门恭敬的方式进行顶礼。

本来，这个偈颂是萨迦班智达对自己的根本上师作礼赞的，但后来人们经常把它当作对萨迦班智达本人的祈祷文；以前，宗喀巴大师对自己的根本上师仁达瓦作了一个礼赞偈，后来有信心的人都用此偈颂来祈祷宗喀巴大师，这个偈颂也成了宗喀巴大师的祈祷文；我们上师如意宝对全知麦彭仁波切也作了一些祈祷文，但现在很多弟子都用这些祈祷文来祈祷根本上师法王如意宝。如果我们没有萨迦班智达的其他祈祷文，可以每天念这个偈颂，祈祷自己的智慧能得以开启，尽快地精通因明。

有些历史上说，萨迦班智达的根本上师生生世世都摄受他，尤其萨迦班智达在过去二十五世中作班智达的时候，札巴嘉村尊者都作他的上师，在世间二人都是以师徒关系出现的。作者也因为这种前世的殊胜缘分，而顶礼自己的根本上师。

丙三、礼赞二位理自在⁷：

在此，萨迦班智达以比喻即形象化的修饰手法⁸来顶礼陈那、法称两位理自在。

此处的形象化修饰不同于一般的手法，即两种事物在互相比喻的过程当中，任何相同、相似之类的词语都不用。我们平时一般会用相同、相似、相仿的词来结合比喻和事物两者，但这种修饰方法当中根本不用任何此类的词，而是以二者一体的方式来修饰的。

颂文是这样讲的：

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。

7 理自在是对两位论师的尊称。

8 形象化修饰法：用比方摹拟被比事物性状，加以形象化后，不用同、似等词，使二者形成一体以修饰其词句。分为二十类：省格、不省格、省或不省格、全部、支分、总体、一支、相应、不相应、参差、提高、相违、原因、双关、同况、异况、否定、平分、双重各歪曲。

此颂文包括五个方面的比喻。首先我们要知道，作者把两位尊者比喻成龙王，龙王具有五种特点，陈那、法称两位尊者也具有类似的五种功德。

首先宣说能喻的五种特点：

第一个特点：龙王的头顶上佩戴着由各种各样珠宝组成的珍贵头饰。

第二个特点：龙王具有黑白两色的舌头。

第三个特点：龙王发出的声音，旁边的人听起来特别可怕。

第四个特点：龙王的形象非常可怕，它的目光令人难以忍受，见到就会特别害怕。

第五个特点：龙王是大海的庄严。

龙王具有以上五种特点，同样两位理自在也具有类似的五种功德。

第一，通达能观察一切万法真理的事势理，也就是具有依靠现量、比量观察万法真相的智慧，它像龙王顶宝的功德。

第二，两位理自在具有通达胜义谛和世俗谛的两种智慧，通达二谛的智慧就像龙王的两色舌头一样。

第三，二位论师宣讲无我空性的甚深法语，如毒蛇（龙王）的声音一般令人恐惧。毒蛇的声音一发出来，听到的人特别害怕。不要说听到毒蛇的声音，就是看见毒蛇也是很害怕的。我们学院的一位法师在五台山的一个山洞闭关，今天中午的时候给我打电话说：山洞的上上下下全部是毒蛇，他怕得要命，有时候晚上睡都不敢睡（可能这些毒蛇也发出可怕的声音吧），问怎么办？我说你安住在自己的境界当中。

陈那论师和法称论师是具有威势的大瑜伽士，是非常了不起的上师。他们所宣说的无我空性的法语，任何外道和世间人都无法忍受，尤其空性的缘分不是很好，

空性慧比较浅薄的，听到就会特别害怕。

第四，陈那论师和法称论师的智慧和悲心，任何人都没办法反驳，谁都没办法堪忍，就像龙王的目光一般。

第五，这两位尊者是整个世间所有智者的庄严，就像龙王是大海的庄严一样。后人为了纪念他们对佛法的殊胜贡献，将二位尊者列入印度六大庄严之中。

以上通过五种比喻，赞叹了两位尊者的功德。

乙三、为使造论究竟而立誓：

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。

在藏地雪域，有成千上万犹如群星般的智者，但他们只像星星一样发出微弱亮光，并不像太阳般光芒万丈。法称论师的因明莲花并没有因为他们而盛开，仅仅开启了少许。

在藏传佛教前弘期，堪布菩提萨埵翻译了因明论《摄真如》⁹，后来莲花戒论师也对此作了解释。到了后弘时期，鄂译师叔侄¹⁰——鄂·勒巴西绕、鄂·洛丹西绕，他们在因明方面都有一定造诣和研究，如翻译《量庄严论》，宣讲《定量论》等等。后来的夏、藏、丹等人也是这样：夏瓦秋吉桑给，他开创了藏传佛教辩论的先河；藏·尊追桑给以及丹·玛威桑给，对因明也有一定贡献。

在藏传佛教史上，虽然有很多论师对因明学作出了一定贡献，但在萨迦班智达看来，他们就像星星一样，星星的光芒如何照耀，莲花也不会盛开，只不过能开启少许而已。

9 此论又译为《摄真实义颂》。

10 鄂·勒巴西绕与鄂·洛丹西绕叔侄两位译师的合称。叔父鄂·勒巴西绕先从色尊学经，后与纳措译师同往迎阿底峡大师，师事之。曾译有《中观心论注》等。1073年建奈托寺，即后来著名的桑普寺。其侄洛丹西绕（1059-1109）：幼从鄂·勒巴西绕听受阿底峡尊者诸法，先后在克什米尔学经十七年，译出《量庄严论》等书，并校订旧译甚多。聚集徒众两万余人。鄂氏叔侄以讲授《定量论》与《慈氏五论》为主，尤侧重于讲授因明，故桑普寺在长期内为研习因明学中心。

到底星星能不能开启莲花？查了很多资料，在辞藻学中讲到，只能稍稍开启一点。

以前的高僧大德们，虽然对因明做出了一定贡献，弘扬了一些，但是（萨迦班智达在这里很直接地说）我萨迦班智达太阳的光芒没有升起之前，法称论师意趣的花蕊并没有明现出来；也就是说，因明的莲花并未真正开放。这并不是像有些人，在无知驱动下傲慢地说自己如何如何，并非这样。

确实如此，我们回顾一下历史，在萨迦班智达没有出世之前，各个寺院当中的因明弘扬得并不是很好；自从萨迦班智达造了《量理宝藏论》以后，不管哪一宗派的寺院，因明学都弘扬得特别成功。

因此，萨迦班智达很直接地说：我萨迦班智达的智慧光芒没有普照之前，任何人也没有办法明现陈那和法称论师因明的密意。也就是说，《量理宝藏论》问世之前，藏传佛教当中任何人都没有精通印度陈那和法称论

师的究竟意趣。

汉传佛教也有类似的情况，唐玄奘法师以前，汉地也没有真正的因明传承；后来虽然有很多的智者，但是能真正弘扬因明的也是非常稀少。

在汉传佛教中，不管是现在还是未来，如果出现像萨迦班智达那样的大德，能使因明在各大寺院当中、各大中心里面弘扬开来，那么对所有汉地众生来讲，肯定会有很大的利益。为什么这样讲呢？因为我们通过因明，会对本师及其教法生起永不退转的信心。

希望大家在学因明的过程当中，应该运用推理来互相提问、互相辩论、互相研讨，这是非常有必要的。在这个过程当中，没有智慧的人可能一下子就不高兴了，或一下子就生气了。这是由于还没有开始真正学习，一旦真正学起来以后，提问题时就不会生气了。在辩论场所里面，永远也看不到一个人发脾气、打架，因为他们对理论已比较精通，在这个过程当中只是为了磨炼自己

的智慧，使其得到进一步的提高、升华。而从来没有参加过因明辩论的人，稍微提一个问题，马上就不高兴了，双方都不舒服，从此以后再也不问了。出现这种情况，只能说明我们学得还不够深入。

下面宣说本论的宣讲方式与所化对境：

**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。**

此颂讲萨迦班智达已通过智慧明目，如理如实地照见了陈那和法称论师的究竟意趣，对其究竟观点已全部了如指掌、精通无余；当以大慈心观照世间众生时，发现他们未能了达因明的真理，所以我要对他们宣讲这部《量理宝藏论》。

宣讲的对境应具有什么条件呢？第一要秉性正直，如果性格一点也不正直，你给他这么讲，他却往另一方面来理解，那也没办法；第二要具有智慧，人如果像牦

牛一样特别愚钝，给他怎么讲，他也听不明白；第三要具有利他之心，如果特别自私自利，每天都是为了自己的名闻利养，为了自己的财富、名声而奋斗，这不是学因明的根基。只有符合以上条件的补特伽罗，才能作为因明的所化众。

另外，性格一点都不公正，心怀偏袒，别人的观点如何正确也不承认，这种人也不是因明的根基；然后，不能专心致志地闻思，上师大概讲了一个小时，但是自己什么话都没有记住，一直迷迷糊糊的，还在打瞌睡，这也不是因明的根基。因为在学习知识的过程中，没有打瞌睡都听不懂，你打瞌睡那就更听不懂；在白天醒的时候不懂，晚上睡梦当中怎么会懂呢？根本不可能懂。

所以，我们应该用以上条件观察，自己到底是不是因明的所化众生。

萨迦班智达已经照见了法称论师的究竟意趣，然后以悲悯心给我们宣讲，我们应该感到高兴。为什么

呢？在漫长的轮回岁月当中，遇到了这样殊胜的佛教正理，我觉得我们是有一定福报的，没有福报根本不可能遇到这样的论典。

如果不懂因明，那不管是学《俱舍论》《现观庄严论》，还是学大圆满的《胜乘宝藏论》《如意宝藏论》等，肯定会有很大的困难，因为这些论典里面都大量地运用了因明的推理。因明一点也不懂，却说自己精通其他的显密教法，是根本不可能的事情。因此，通达因明对学习佛法来讲非常重要。

其实，不仅是佛法，就算是世间法，如果你因明学得很好，那么乃至与别人开一个玩笑，讲一个道理，甚至当律师打官司，效果都会很好的。我遇到过一些律师，他们根本不懂因明，太可惜了，如果懂因明，每天都能赚很多钱，这一点根本没有任何问题。（众笑）

第3课

2006年8月9日

今天，我们继续学习《量理宝藏论》，其中造论支分已宣讲完毕，下面讲真实论义。

第一品 观境

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。

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。

丙一（所知境）分二：一、法相；二、分类。

现在是《量理宝藏论》第一品观境，其中境是对境的意思。大家应该明白，凡是因明当中分析对境、心识的这些道理，在我们学习佛法的过程当中是不可缺少的。

因明学说实际上来源于佛经。据有关历史记载，因明逻辑推理学在迦叶佛¹¹的教法当中早已存在。吾等大师释迦牟尼佛在教典《解深密经》里面专门宣说了四种理，即以前讲过的作用理、看待理、证成理、法尔理等四种理。佛陀在《十地经》当中，也宣讲了比量，如以水鸟存在了知水的存在，以烟了知火的存在，以菩萨外面的相了知菩萨内在的证悟等等，还有通过比喻的形式来宣说比量。在佛经中，佛陀也告诉过诸比丘：了知色法应以眼识与意识。意思是了知色法，应以眼识来了知，以意识来了知，如是在经典当中已明确宣说了现量。在其他的一些大乘经典当中，佛陀也宣讲了现量当中的瑜伽现量。

11 迦叶佛：贤劫第三佛，于人寿二万岁时出世。

所谓的因明学，虽然并没有一部专门的佛经对其进行论述，但是在佛经当中，因明中的现量、比量以及瑜伽现量等重要理论都有阐述。因此，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中，引用了有关经典作依据来证明，因明学的来源肯定是佛教。

当然，我们也不否认，在佛陀尚未出世之时，世间当中也存在一些外道的推理学（即因明学），如足目派、淡黄派等。

那么，萨迦班智达为什么要造《量理宝藏论》这部殊胜的论典呢？在结文处我们就会看到，他主要是为了推翻外道的各种歪理邪说；同时也推翻我们内教当中，一些声闻的不了义观点；以及大乘中，尚未如理如实地知陈那、法称二位理自在究竟密意的一些论师的观点。

我们这次学习《量理宝藏论》的主要原因是什么呢？或者有什么样的必要呢？第一个必要是我们以后遇到外道，或遇到不信佛教的世俗人，对佛教进行诋毁，

与佛教进行辩论的时候，我们可以站在公正的立场，如理如实地予以驳斥，从而轻而易举地推翻别人如山王般的邪见，这是我们学习因明的主要原因之一。

虽然我们不是外道，都是学习佛法并对佛法有一定信心的人，但是如果我们没有依靠正理的途径而获得正见、定解，那么以后遇到各种各样的逆境之时，我们相续中的这种信心很容易慢慢退化，直至完全消失。因为没有正见的力量，所以会存在这种可能性和危险性。在全知麦彭仁波切的有关教言书当中也讲过：虽然我们不是外道，也不想学习外道，但是外道和世间的各种邪说、邪见的力量非常强大，将来在我们学习或者修道的过程当中，很有可能产生这样的邪知邪见。因此，我们现在学习因明和中观，以正理的途径获得正见和定解，这是非常有必要的。

当然在学习的过程当中，所学的内容，不一定是与修行有关的。我们有些人，尤其是喜欢实修、喜欢

内观的一些人，可能会觉得：所谓的因明，只是增加分别念而已，没有多大的必要，我应该安住在无上大圆满，或者禅宗的这种光明境界当中，如如不动是多么好啊！可能会有这种想法。但是，我很直率地讲：如果我们在座的人，或者是未来一些学习因明的佛友，如果你能一天24小时或者大多数时间，全部安住在等净无二、现空双运的光明境界当中，这是我们非常随喜的，那你不学因明也是可以的。从历代的高僧大德们的传记来看，有些人根本没有学过因明，只是依靠一些传承上师的窍诀，就获得了开悟。但如果还没有达到这种境界，跟其他人接触的时候，自相续当中的杂念、分别念不断涌现，那么对这种人来讲，应该说学习因明是非常有必要的。当然学习一、两堂因明课，你的相续不会像天亮了一样，马上开悟，什么都清楚了；但是，你相续当中的正见会越来越明显，黑暗的邪见、分别念会逐渐隐没，因明有如是的作用。

不仅是因明，实际上一切大乘佛法，都具有这样的

力量。我们也可以看得出来，在正规佛学院长期闻思的人，他的言谈举止、境界行持与普通佛教徒是完全不同的。比如世间人是否受过教育，在他的身上可以看得出来：从来没有读过书的人和读过大学的，这两者比较起来，很多方面都有不同之处。同样的道理，佛教的教育，在佛教徒的身上也能表现出来：从来没有学习过佛教中五部大论的，与长年闻思这类教典的人比较起来，不管是内在的境界，外在的行为，各方面都有天壤之别。因此，在座的诸位不要认为，学习因明并不重要。

《现观庄严论》中讲到四十六种魔障，比如说上师讲这个法，弟子不愿意听，想听那个法；上师准备在这里讲法，弟子想在那个地方听法……两个人的观点始终无法达成共识，这实际上是一种违缘，也是一种魔障。所以，不管是哪个上师或法师，他们所讲的法，自己都应欢喜心来接受，这一点尤为重要！

有些人相续中的邪念和分别念很严重，比如有上

师讲密法的时候，他想：哎！讲密法不是很重要的，因明很重要，中观很重要。这时，把自己的精力放在显宗方面。正在讲显宗的时候，他想：哎！这个法不是很重要，应该要学习密宗。又开始把自己的精力转移到密宗上面。这就是一种违缘，学习过《般若经》，特别是《现观庄严论》的人应该清楚这一点。因此，在闻思的过程中，大家应该认认真真地学习。

在汉传佛教当中，虽然在因明学方面，也有过许多的学者、法师、知识分子等着力地弘扬过，但弘扬的范围并不是特别广，这也是有目共睹的事实。因此，我们这里的每一位法师、居士、大德，内心当中应该想：我们学习的法，应该尽量用在以后的修道上；如果有机会，这些知识还应该传播给世间的人们！因为世间之人，如我昨天讲的那样，不要说像因明这么深的道理，就连一般的推理、逻辑都不懂。世间上愚昧无知的众生如是之多，所以发了大乘菩提心的人，自己获得的智慧，不应该用于我的家庭快乐、身体健康等等，只在这方面是

非常可惜的；包括因明在内的学问，应该用在遣除世间的黑暗无明上，这一点极为重要。

据有些历史记载，萨迦班智达曾作过五百世的班智达，因此他的语言非常严谨，所说的法相、定义，任何智者都无法驳斥。仅从数量上来看，《量理宝藏论》的颂词并不是很多，由此有些凡夫人可能会产生非常可笑的妄想：让我写，闭关一个月也能写得出来。但实际上，凡夫人跟圣者根本无法相提并论。因此，《量理宝藏论》的每一个偈颂，大家都应该认认真真的去研究、探索、分析，这样，自相续当中的邪念才会被逐渐推翻。这一点，大家应该搞清楚。

丁一、法相：

境之法相识所知。

首先讲外境的法相，即外境是什么；然后讲了知外境的识，即有境是什么，以什么样的有境了知什么样的

外境等等。

我们学习因明与学习中观不同，中观讲到了胜义空性，或者诸佛菩萨的一些境界；而因明里面没有讲这些，它就像《俱舍论》一样，基本上讲的是名言法。应该了知，本论是以佛教的观点，确立对外境、心识怎么判断，这方面的理论和逻辑性相当强，一般人根本没办法推翻。如果稍微懂得一些因明，然后与世间哲学系、宗教系的大学生探讨，就会了知佛教的推理与现在世间的一些逻辑是完全不同的，那时就会对自己的智慧生起极大的信心。

大家应该清楚，所谓法相，指无有相违、不遍、过遍等过失的真实定义。那外境的法相是什么呢？外境的法相，指无论分别识、无分别识，正确识、错乱识，所有识的对境就是外境，也即外境是识的对境。对众生来讲，安立对境，有些是以眼识、耳识、鼻识等五根识而安立的，有些是以意识而安立的；有些是以错乱识而安

立的，有些是以正确识而安立的，所以对境必须通过识来安立。除了识的对境以外，根本不会再有其他的对境，因此这样定义对境的法相是非常准确的。我们刚开始学可能有这种感觉：外境的法相可能不是识的对境吧？但你如果真正去分析，外境的法相必须定义为识的对境。如果不用“识的对境为外境”来确立此法相，那么要建立与其他事物不混杂的外境法相，有相当大的困难。应该了知：什么是外境？外境就是识的对境！这一点，大家应该牢记在心。

在藏传佛教当中，有关因明方面的论著相当丰富。关于识的法相、识与心识之间的一些差别，在自宗宁玛派全知麦彭仁波切所著的《释量论大疏》《量理宝藏论释》《智者入门》，格鲁派宗喀巴大师的《因明七论入门除意暗论》，克珠杰大师的《入因明七论遣除疑暗论》¹²，以及萨迦派果仁巴大师的论著中都有论述，且他们之间的观点也有所不同。我想，在讲解的过程中，

¹² 本论杨化群先生译为《因明七论入门除疑暗论》。

如果各派观点全部混在一起讲，那么对刚开始学习因明的人而言，可能会有些困难。所以这次讲因明，藏传佛教各大教派的一些不同观点，在这里不作太多阐述。因为这是我们第一次讲因明，主要从开显《量理宝藏论》颂词的究竟密意为主。具体讲法是把《讲义》和《自释》的观点结合起来讲，这样可能会好一点；否则与各大教派的观点混在一起讲解，恐怕大家理解起来有些困难。

以后第二次讲注释的时候，我们就可以广讲，详细介绍各大教派的不同观点。当然对我来讲，并不是非常精通各大教派的观点，但也并非完全不懂。年轻时，在所有的学问当中，我对因明和中观最有兴趣；当然，对五部大论中的其他论典也有非常大的信心。以前在上师面前，大概有十多年的闻思积累，尤其是对因明花了很长时间，费了不少功夫。现在虽然忘了一些，但稍微想一想，基本上还想得起来；有些道理如果要讲，也并不是很困难的，应该能够讲得出来。

丁二（分类）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、遣诤。

戊一（破他宗）分二：一、宣说对方观点；二、释说破彼观点。

己一、宣说对方观点：

设若声称义共相¹³，无现¹⁴二者皆为境。

本颂宣说的是对方观点。“设若”就是假设的意思；“声称”是说的意思；后面的颂词是指藏地一些因明前派的论师，如夏瓦秋桑等人的观点，他们承认义共相和无现（本无见有），这两者是实有的所取境。

在讲他们观点之前，首先简单介绍一下因明中所讲的四种境，这四种境如果不讲，就不能区分下面境与境之间的差别。外境在因明当中分为四种：所取境、耽

13 义共相：概念共相之一种，但存在于思维过程中之增益部分，即心中现起的外境形象，如思维中所现抽象之瓶。

14 无现：指本无见有，对境实际无有或不成实，但在暂受惑乱外因损伤之根识中明白显现，如见一月为二月之无分别颠倒识。

著境、显现境和照了境。以前，我们学习《中观庄严论》的时候，也给大家作过简单的介绍。

什么叫做所取境呢？识以直接的方式来缘取外面具有自相的对境，此自相的对境即为所取境。所取境从根的方面分为五根的对境，从外境方面分为色声香味触五种对境。所取境大家应该记住，就是以直接、自相这两个重要的方式来了知。

所谓耽著境，就是以间接的方式来耽著某种事物而取的境。意思是以间接的方式取境，并不像眼睛见到色法那样直接取境，而是以分别念来取境。它主要是比量的对境，比量的对境全部叫耽著境。

所谓显现境，它是以有相、无相的方式而取的境，即以有行相和无行相的方式来趋入对境的。有相就是总相分别，如经堂里的这根柱子是无常的，我执著“柱子无常”的这种概念的总相，这就是显现境；无相就是迷乱根识前显现的错误对境，比如我们挤眼睛时，看见虚

空中有两个月亮，这二月的显现也是显境。另外，我们自证的对境，自己内心当中了然明现的这种境，也叫做显境。总之，正确的对境和错误的对境，都包括在显境当中。

所谓照了境，它是不欺惑有境的一种对境。如我听到外面水的声音，循声去找肯定能得到水，外境不欺惑心识，我肯定能找到它。不管是自相的法，还是总相的法，只要是不欺惑心识的对境，都叫做照了境。真实现量和比量的对境，全部可以包括在照了境中。

总而言之，四个对境学起来是比较复杂的。你们方便时可以参考一些资料，比如杨化群先生翻译，宗喀巴大师著的《因明七论入门除意暗论》，萨迦派全知果仁巴的《量理宝藏论注释》等（此论无汉译本），这些都有四境的介绍。今天，我只是概括性地介绍一下这四境的差别：例如经堂的柱子，在眼前显现的缘故，可以作为显境；眼识看见柱子，并能依此得到它，因为不欺惑

眼识之故，这个境叫做照了境；别人说这里有柱子，听到他的话，耽著它为对境而去取柱子，叫做耽著境；眼睛已经现量见到它，这个就是所取境。所以，一个对境可以从有境不同的角度，而安立为四种对境。

我们在学习的过程中，一定要首先了解四种对境；如果没有了解，下面的好几个辩论，就会有一定的困难。因为对方对这些对境的差别一目了然，一会儿说显现境，一会儿说所取境，一会儿说耽著境，一会儿说照了境，如果我们对基本概念没有了解，那分析起来肯定是很困难的。所以我要求大家，四种境的区别一定要搞清楚。也就是说，学习因明，就应该像原来学习《俱舍论》的时候一样，每天都要记住一些新的名词。其实，不管是汉传佛教还是藏传佛教，因明术语都是专用的，大家记住了这些名词，以后在任何经论中出现这些因明术语的时候，马上就会了知它的意义。

刚才讲到，因明前派的论师认为，义总相和本无见

有是实有的所取境。我们以前讲中观的时候，也给大家讲过义总相。什么叫义总相呢？不同的地方、时间、形相的事物，全部以分别念综合起来执著，也就是思维结构当中出现一种总的概念，这叫做义总相。比如别人说“柱子”，当听到这个话的时候，你马上就有一种概念，脑海中浮现出一种形相，这就是义总相。

什么叫做本无见有？指本来不存在的事物，在外境当中显现。比如挤眼睛的时候，本来是一个月亮，但却出现两个月亮；或者有胆病的人，本来是白色的海螺，却看成了黄色的海螺；或者有眼病的人，在虚空当中看见一些密密麻麻的毛发等，这些都是本无见有。

雪域因明前派的论师认为，这两个对境是实有的所取境，有自相的一个事物在外境中存在。一听到对方的观点，心里就不舒服：不是吧？肯定不是这样的！毛发和二月怎么会有自相呢？这两者肯定不是真实的所取境，承认这样的所取境，那肯定不合理。大家都应该

好好地思维，我觉得这一点理解起来没有什么困难。

己二（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。

庚一、有境识应成不错乱之过：

则违取彼二识误。

萨迦班智达说：如果眼识的对境（本无见有如二月）和意识的对境（义总相）真实存在，那么取它们的眼识和意识不应该是错乱的识。为什么呢？因为这两个对境，是以真实所取境的方式存在的，即完全实有，如果这样，那么这两者就绝非虚假之境。比如说我们前面放一个瓶子或柱子，它是真实所取境，我也看得到，你也看得到，确实是真实存在的；同样，意识当中执著外面的柱子，这种概念、总相，如果是真实的，那取它的识也应该真实存在，不应该变成虚假的。因为事物若真实存在，则取它的识也绝不会错乱，所以见到二月的眼识或思维义

总相的意识，就不应该是错乱的。

对方在颂词中如是回辩：

若谓境有然如绳，执著为蛇本错乱。

因明前派的论师反驳：本无见有和义总相，是以所取境的方式存在，但执著它的眼识或意识是错乱的而已，这二者之间并没有什么矛盾之处。比如黄昏的时候，看见地上有花色的绳索，人们误认为它是毒蛇，花绳本来在地上真实存在，但以迷乱因缘而使眼识错乱，将其执为毒蛇。所以，本无见有和义总相虽然是一个实有的外境，但也会出现有境识是错乱的现象，就像见花绳成毒蛇一样。这一点，人们往往会觉得确实如此，对方就是以这样的理由来回辩。

接着，萨迦班智达进一步驳斥他们的观点：

执杂境有故未错，由境无故执蛇谬。

萨迦班智达说：花色的绳子这个对境确实是存在的，执著杂色的有境也是存在的，这一点根本没有错，我们也没有说它错；但是执著毒蛇的有境是错的，对境毒蛇也是错的。为什么呢？对境上面到底有没有一条毒蛇呢？根本没有，因此对境是错误的；若对境错误，则能执的有境也不可能正确，即这两者都是错谬的。所以，执著的毒蛇对境，并不是真实的所取境。

如果毒蛇是真实的所取境，那么正如你们所说，意识的义总相和本无见有的二月显现就是真实存在的，而仅是执著它的有境错误，这样说也是有道理的。但是这根本说不通，为什么呢？因为对境上根本没有毒蛇，而你去执著有一条毒蛇，则外境错，有境也错；但若执著花绳，外境没错，有境也没有错。

对于这两个问题的推理，如果我们仔细观察，就会发现的确相当的好。那么，在这里为什么突然出现这样一个辩论呢？这是由于因明前派将四种对境当中的

义总相和二月，执为实有的对境，这是他们最大的错误。所以，萨迦班智达在论典的开端，就遮破了他们的这种观点。当然，萨迦班智达也承认，这二者是显现的对境，但是根本不承认它们实有，即除了意识以外有一个实有的对境存在，这一点是不承认的。那么它们到底是不是对境呢？应该是对境，因为我们确实可以看见二月，总相也能想得出来；并且，陈那论师在《集量论》中也讲到，所谓的境有两种，第一是总相，第二是自相。

从缘取方式的角度来讲，境应该有两种：一个是总相、一个是自相。陈那论师也承认总相是一个外境，但不承许它是实有的所取境。因为所取境的这种对境，必须是有自相的、实有的事物。而像无而现的二月、总相这样的境，根本不可能有所谓的自相。比如我心里面想起布达拉宫的概念，那么在这个概念当中，有没有布达拉宫微尘的成分呢？根本没有，这只不过是我的一种意识思维而已。所以，在这个问题上，大家也应该能破因明前派的观点。

庚二、对境应成可见之过：

设若二种显境界，除识之外异体有，
处可见位之他人，亦应亲睹如瓶等。

萨迦班智达开始站在另一个侧面来驳斥：如果按照你们因明前派所承认的那样，义总相和本无见有的二月，这两种显境界除了意识以外，还能以异体的方式真实存在，那么你们旁边的一些人也应该能看得见，就像瓶子一样。可以明显看出，在此萨迦班智达自己也承认这两种是显境界，差别在于不承许它们实有。

如果说这二种显境界，在意识之外以真实有自相的方式存在，那么你旁边的一些人观看，也应该能够看见，就像你面前的瓶子一样。按对方观点，如果说某人的分别念当中出现一个瓶子的概念时，那么坐在旁边的另外一个人，他心里面也能想起这个瓶子，也应该有这个概念，因为这是一个具有自相对境的缘故。具有自相

的对境，就像是前面的柱子一样，两个人坐在这里，都能看得见。但是，我心里面想的布达拉宫这一总相，旁边人的心中是不能显现的，因为它没有自相的缘故，这只不过是自己记忆里面的一种影像而已；或者眼根有毛病的人看见毛发、二月时，旁边眼根正常的人是根本看不见的。但如果像因明前派所说的那样，毛发和二月是真实有自相的存在，那么旁边的人为什么看不见呢？

总而言之，你们所说的义总相和本无见有的二月，并不是自相的存在，因为自相存在是除了识以外的一种本体的存在。就凭这一点，足以说明你们的观点是错误的。

**若谓虽皆为外境，然如不见躯体内，
错乱二相恒联已，是故他者不得知。**

因明前派辩驳道：虽然义总相和本无见有的二月，这两种外境是真实自相存在的，但是其他人不一定能看

得到。为什么呢？因为不是其他人的对境之故，就像我们自己身体里面的心脏、肝脏等等，与自己紧紧连在一起，而别人却看不见一样；同样的道理，义总相如柱子的影像，无现如虚空中的毛发、二月等，也是紧紧地连在自己的心识或眼识当中，所以其他人看不到。因明前派以这个比喻进行回辩。

下面，萨迦班智达对他们进行驳斥：

内身非为可见境，是故自己亦不见。

萨迦班智达说：这种比喻根本不合理！为什么呢？自己身体的内脏，不要说别人，连自己的对境都不是，自己也不可能见到自己的内脏。这个比喻在这里用得根本不恰当，也就是说不能作同喻。

第4课

2006年8月15日

今天，我们继续学习因明。

因明的内容，我们在前面总说的时候，也给大家作过简单的介绍。实际上作为一名大乘行人，学习、研究、探索因明的奥义，是非常有必要的。大家应该清楚，五明即工巧明、医方明、声明、因明和内明；内明即佛学，五明中的因明也称为逻辑学、量学。如果精通了因明，那么对佛学及其他的哲理也会很容易通达。

有些人可能会这样想，成佛不一定依靠逻辑推理，只有通过自身的观修、现证，才能获得成就。对个别利根或具特殊因缘者而言，这种情况是存在的；但对普通

中、下根器的佛教徒来讲，学习因明则是一件值得重视的事情。

总的来说，包括因明在内的五明学，其学习的必要性在佛经中有明确地宣说。佛经里面讲：菩萨如果不学习五明，永远也得不到菩提的果位，所以为了获得全知佛果，应该精勤地学习五明；不仅佛经当中这样讲，弥勒菩萨在有关论典当中也讲过：如果没有精通五明，即使大菩萨也不能获得遍知佛果；全知麦彭仁波切在《诗学总说》以及萨迦班智达在其相关论典里面也再三强调过，没有精通五明就不能获得佛果的道理。因此，我们首先必须要了解，遍知佛陀、弥勒菩萨、萨迦班智达，以及我们的传承上师全知麦彭仁波切等，都非常重视学习一切明处¹⁵。所以，为了制服对内道的攻击者和摄受与自己有缘者，以及获得遍知佛果这两个目的，我们应该精勤地学习五明。

¹⁵ 佛教称所知法（知识）为明处。

有些人认为，只要一门深入、精进修学就可以了；学这么多推理方面的学说，只有增加分别念而已，对自己的修证无有任何益处。千万不要这么想！如果只是增加分别念，那佛经中也不会如是地强调，传承上师们更不会如是地重视了。实际上，修学总的五明有非常大的利益。其中因明学的作用，是通过正理的途径使自相续中生起真实无伪的正见；也就是说，学习因明的结果，就是产生没有任何杂染的正见。这样的修学方式，在佛教当中也是不断地被提倡，佛陀在经中这样讲过：诸比丘、诸智者，应该像真正的纯金是通过砍断、焚烧、磨炼，这三道工序加工才得到的一样，对我的教法，也应该再三、详细地去观察；不应该因为我是佛陀，就以恭敬心来接受。意思是说，世间上任何一个学问，都应该通过因明的理证来观察。不要说其他的论典，就是对自己宣讲的经典，佛陀也是说，对我的教法，你们也应该通过理证来进行推断、探索，如果从中发现了一些不符合实际的道理，你们不要接受；千万不要认为，这是世

尊说的，我们一定要恭敬它，一定要接受它，这是没有任何道理的；在哪一个教法当中有真理，我们就应该恭敬它，并接受它的真理。关于这方面的道理，佛陀在经中也做过如是的宣说。这些教证非常重要，虽然所有的教证，要全部记清楚有些困难，但是希望在座的各位，应该把宣讲为什么要学总的五明以及分别之因明的这些教证，一定要掌握，一定要记牢！

我刚才讲了，佛教跟其他宗派不共的特点，就是它经得起任何智者的观察！不管是什么样的人，对佛教进行观察、分析，但他始终不可能找到一个真正的过失，这就是佛教的不共特征。在古印度，有赞叹释迦牟尼佛功德的两大优秀作品，其中之一就是图尊智吉论师的《殊胜赞论》。在此论中，有这样一段话：“我并不站在佛陀的观点、立场，也不诽谤淡黄派等外道，在哪一个人的宗派当中，只要有宣说正理的词句，我就把他当作自己的本师。”由此可以看出，佛教徒的原则，并不是盲从、迷信的！并不因为是佛陀所说，就必须站在

他的角度：是，我要承认；不是，我也要承认。也不因为自己是佛教徒，就对淡黄派等外道毁谤、驳斥。而是，不管任何一个宗派的观点当中，只要宣说了宇宙人生的真理，宣说了一切万法的真相，谁的宗派中有这样的词句，我就把它当作真理来对待！有了公正的态度，又有了因明的正理，就可以运用它们来检验、淘汰一切宗派的观点；最终我们会发现，留下来的唯有佛法。因为一切观点中，唯有佛陀宣讲的正法，才无误地揭示了宇宙人生的真相！所以只有通过学习因明，才能够在自相续当中，真正生起无有任何错误的正见。这一点，我想在座的诸位，应该会非常清楚。

这样的结论，并不是因明论师们发明的，而是由于佛教本身就是纯洁无垢的教法，我们通过智慧进行观察，始终也不可能找到它的任何错误。这一点，在前面已叙述过；从历史上看，也可得到证明。

当年，印度那烂陀寺受到森噶绕匝雅等外道的辩

论挑战。当时，此外道非常出名，那烂陀寺的诸多班智达与他辩论时，都感到非常困难，致使他们辩论的时间延期到了明年；第二年，那烂陀寺的班智达们迎请了法称论师与外道进行辩论。当时，印度鹿野苑的波斯匿王，为了双方的辩论，也迎请了一些佛教的论师、班智达以及外道的智者，并亲自作证，举行公开辩论。辩论开始时，外道森噶绕匝雅当众宣布：如果今天辩论负输，我不但要把自己的宗教推翻，恭恭敬敬地加入你们的宗教，而且我还要自己跳恒河而死；如果法称论师你失败，那么你们也必须皈依我们的宗教，法称论师你也必须跳恒河而死。法称论师对此也作出了承诺。（当时他们这种方式，现在世间也有，比如说如果我输了，那我这一百块钱就是你的；反之，若你输了，那你这一百块钱就是我的。比较富裕的人，把几万块钱、轿车、房屋等做赌注；贫穷的人，虽然没有这么多的钱，也有把生活开支做赌注的。当时这些人，跟现在比较起来，仅仅是赌注不同而已。）把自己的生命作为辩论的赌注，这是非常可怕的事情，没有一定的把握，是谁也不敢的。

经过一番激烈的辩论之后，外道彻底失败了。他实在是走投无路，准备跳恒河以兑现诺言；在那一瞬间，法称论师心里生起强烈的大悲心，就劝阻他不要跳，但外道论师不肯。他不但要跳河自杀，而且还对自己的大徒弟巴杂阿匝雅说：我今天死了以后，希望你跟法称论师继续进行辩论，当然能辩赢是最好的，如果辩输了也没办法；我死了以后，发愿转生为你的儿子，我下一辈子再跟他进行辩论。之后，他就跳恒河而死；第二年，此外道确实转生为其大徒弟的儿子。后来，巴杂阿匝雅专门学习降伏的密咒，以及一些因明辩论方面的推理。到了第七年的时候，他向法称论师挑战，经过激烈的辩论之后，也是以失败而告终；最后自己实在没办法，也是跳恒河而死。由此，佛法的光明普照四方，法称论师也成为整个世间的庄严。所以，并不是仅仅某个人说佛教很殊胜，然后佛教就变成了真理性的宗教。

现在世间上有各种各样的，以政治、经济、精神庇护等原因而开创的宗教；但只有佛教，才是真正具有智

慧和慈悲的宗教。对这样的宗教，这样甚深的意义，通过什么样的途径，才能在每个人的心相续中对它生起坚定不移的信解呢？只有通过学习、研究因明才能获得；也就是说，只有通达了陈那、法称论师所著论典的究竟法义，对佛教的真理才会真正了解。同时，我想有关本尊也会摄受加持的。

前一段时间，我们讲到陈那论师为了造《集量论》，他的有些资具被刚强难化的外道烧毁，从而心生厌离，显现上也有些伤心。但就在那时，文殊菩萨亲自显现并安慰他说：你的这部《集量论》，任何外道也不能摧毁，而且它会成为整个世间的明目；我会生生世世摄受你，也会加持、摄受你传承中学习因明的弟子。所以在座的各位，如果能一边祈祷文殊菩萨、陈那论师和法称论师等，一边自己也一心一意地学习因明，那么在这一生中，很有可能变成非常了不起的智者。如果因为前世造的业特别严重，今生中智慧实在无法开启（怎么样用文殊菩萨的宝剑敲你的头，也是一直打不开你的智慧），这也不要紧，

因为在下一世，你肯定会变成智者的。那时就不会像个别的道友一样，刚才还记得清清楚楚，一会儿就空空荡荡，什么都没有了；在家里很多词句、论典都背得特别好，到了路上的时候就已经忘了，到了考场更不用说了，好像到了另外一个世界一样，什么都不知道，肯定不会再有这种情况！因此，我们现在好好学习因明，就能在自相续当中种下殊胜的智慧种子，以后终究会开花结果的。所以在座的诸位，应该对因明生起信心。

在正式开讲前，先讲一段上下连接文。现在，我们继续学习第一品观境。

前面已宣说了对方观点：义总相和本无见有是除了自己识以外，在外境中真实存在的所取境。萨迦班智达从两方面驳斥：如果义总相和本无见有二者是真正的对境，不但取它的有境不会错，而且旁边的人也能见到它。对于第二个太过，因明前派辩驳说：旁边的人不能见，因为它就像内脏与自己的身体连在一起，是自己的

对境，只有自己可以见到，别人不能见到。萨迦班智达说：比喻不成立，因为身体里连自己也见不到。

上节课讲到这里，今天我们继续学习。

若谓与己常系故，彼二亦非可见境。

这是因明前派的观点。因为上面我们说了：身体里面不是自己的所见境，不要说别人，自己也见不到。他们对此回答说：因为义总相与自己的心识紧紧地连在一起，如脑海里面出现瓶的概念与自己心识紧紧地连在一起，二月的显现与自己眼识连在一起，所以别人都见不到，因为不是他人的对境，只是自己所见境的缘故。

在下面，没有着力破二月的显现，主要是破义总相的道理。

对方作出这样的回答，我们则对他们进行辩驳：

唯与自心相联故，纵说他者亦不解。

你们因明前派承认义总相，如瓶子的概念等，与自己心识连在一起；如果你们所说的情况属实，那么会有无论口头上怎么说，别人也无法了解的过失。

比如我是说者，他是听者，说者我的义总相跟我连在一起，听者的义总相与他连在一起；在这种情况下，我告诉别人说“你把那里的瓶子给我拿过来”，但实际上，我说的瓶子义总相只与我自己的心连在一起，对方根本无法听懂。为什么听不懂呢？虽然他人已经听到了我说的“瓶子”这两个字的声音，但是他的瓶子总相与他的心识紧紧地连在一起，我的总相与我连在一起，中间没有任何关系；既然没有任何关系，哪怕是说一百遍、一千遍瓶子，别人心目当中根本不会生起瓶子的概念。

进而言之，因为我所说的瓶子跟我连在一起（我口头上说的语言，即声音的总相，叫声总相；心里面思维的行相叫义总相），我口头上说的“瓶子”两个字，实际上是指我脑海里面显现的义总相，它仅与我连在一起，与对方无有

任何关系；在这种情况下，就算是我说了多少遍，对方也根本不会了解。如此一来，我们彼此之间就断绝了沟通，名言中所谓的交流就无法建立。如果这样，那世间上任何一个说者和听者的关系，全部都因此而断绝了，这种过失是相当大的。实际上，我说“瓶子”时，在座每个人的心中都会生起一种共同的总相概念：所谓瓶子就是小口大腹、用来装液体的东西。如果这种总相只与自己连在一起，那么无论我怎么说，实际上他人不会产生任何印象。在这个问题上，大家应该好好想一想。

如果以推理方式来讲，则是：我所说的瓶子，别人无法了知，因为它的总相只与我自己相连故。以这种方式来推断，很容易得出结论。当然，对方不敢这样承认。

下面因明前派继续跟我们辩驳：

若谓相系各自心，是故言说他知彼。

他们这样说：我们所说的观点，没有任何断绝名言

的过失。为什么没有呢？我们所说的瓶子义总相，并不是跟任何人都没有关系，而是在每个人的心中，都有一个相同的总相与他自己连在一起。比如我心里面有一个瓶子的总相，这是与我连在一起的；在他的心里面，有一个相同的瓶子总相，与他的心识连在一起。这样一来，当我说瓶子的时候，别人就会知道。别人怎么知道呢？因为他自己的心与瓶子总相连在一起，所以别人听到我说的“瓶子”这个总相时，马上反应过来：“噢！对对对，他说的就是这个白色的瓶子。”对方马上能了解。

当然，这个道理我们从字面上看好像很正确，甚至会说：“啊！应该是这样的。”因为我说瓶子的时候，下面有一百个人听到，每个人脑海里面自然就浮现出一个瓶子的行相；又由于每个人与瓶子的总相连在一起，我一说瓶子的时候，下面的人马上就反应过来，应该是这个原因吧！很多人会觉得这是非常有道理的，可能会这样想。

以下驳斥因明前派：

二人所诠义共相，乃互异故无法合。

虽然你们因明前派的这种说法，表面上看起来好像很有道理，但如果详细地进行观察，它实际上是不合理的。怎么不合理呢？因为听者和说者的这两个义总相是异体的。比如我是说者，我口头上说的瓶子，实际上是与我的心连在一起；他是听者，他的瓶子总相与他的心连在一起。这样一来，我所说的瓶子，和他没有任何关系，他听到的瓶子，与我也没有任何关系。

对方说：我们承许义共相¹⁶相同的缘故，而没有以上的过失。

我们对此进行驳斥：若承许义共相相同，则必须要有第三者将二者结合起来进行比较，无有第三者，又如何能得出相同的结论呢？比如说这位道友和那位道友，

16 义共相：即义总相。

两人的脸型非常相同，必须有第三者看见这两个人：噢！这位和那位比较相同，脸都是圆圆的，都戴着眼镜，都是近视眼，平时都很开心，仅仅一个是外向，一个是内向，稍微有点不同，但大致都相同。我是第三者，看见这两个道友时，把他俩的相同点结合起来，才会产生这种想法。可是刚才你们说，说者心里面的义总相与听者的义总相，这两个相同，那是谁来结合比较的？无有第三者则无法进行结合比较，这是关键之处！

再举一个例子来说明，两种事物相同，必须要用第三者来联系。比如我说，这个人的脸非常白，就像虚空当中的月轮。首先，我应该看过月轮和这个人的脸，如果这两者都没有看见过，那么我说：“这个人的脸很白，像月轮一样。”能不能这样说？当然不能！同样的道理，这里的义总相（说者的义总相和听者的义总相）之间，应该有第三者把它们结合起来，如果没有第三者，就没办法结合，无法说它们相同。

所以，要想承许说者和听者的义总相相同，必须要有第三者；若没有第三者，如何承许二者相同呢？这个道理，我们平时在因明观察的过程当中，应该很容易了解，这是第一个问题。

下面因明前派进行回辩：

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。

此颂是因明前派的观点。

他们这样认为：听者和说者心中呈现的显相（义总相），这两者的形相是一模一样的，所以人们把这两个相同的事物执著为一体，如此产生联系而应用于名言之中，故而并不相违。比如说者在口头上讲“这是月亮”，自认为就是指天空当中白色的月轮；听者也这样想：说者所说的月亮，就是天空当中白色的月轮。这是因为听者和说者的月亮义总相相同的缘故，由此都执著虚空当

中的月轮，所以人们将这样相同的义总相执著为一体，而应用于名言之中，并不会产生矛盾之处。

但这种说法并不成立。为什么不成立呢？萨迦班智达下面破斥对方说：

**自前呈现乃自境，未曾显现彼非境，
是故异体所取境，焉能执著为一体？**

首先，必须要非常清楚地了知对方的观点，才能做到有的放矢。

你们因明前派刚才说，这两个义总相是相同的，理由是：因为说者我说“月亮”的时候，月亮的形相显在我的心里面，听者他听的时候，这个月轮的总相也显在他的心里面，所以说者、听者二人都是执著同一个月亮。如果仅从表面上看，就会这样想：“哎，确实很有道理啊！我们两人说的、听的都是指同一个月轮，我们都在执著同一个月轮。”

但实际上，这种观点是不合理的。为什么不合理呢？萨迦班智达反驳道：如果在自己的心前显现，那它就是自己的对境；如果在自己的心前没有显现，而在别人的心前显现，那它就不是自己的对境，这两者完全是异体。如果是异体，那这两个所取境怎么能执著为一体呢？

意思就是说，我说的月亮，即月轮的形相，听者他的心里面会不会显现呢？如果在他的心里面显现，那它就不是我的对境，已经是他的对境了；但我心里的这个总相，不可能显在听者他的心里，这并不像镜子，能将外面物体的影像显现出来，也就是说我的这个总相反射过去，显现在他的心里，这是不可能的事情。所以他自己的心中，如果已经显现了刚才这个总相，那是他自己的对境，并不是我们两个共同的对境；如果在他的心中，没有显现刚才说者的这个月轮，那就更谈不上是我们共同的对境了。因为从来没有呈现过，那就不是他的对境，这样还怎么将二者执为一体呢？比如说，这个镜子当中，

从来没有显现过石女儿子的影像，那能不能将石女儿子的影像和镜子执著为一体呢？这是根本不可能的。所以，大家应该知道，双方的心里面绝不可能显现一个共同的义总相！

如果真像因明前派所说，义总相实有存在，那么我们执著的总相就是实有的。这个实有的对境，在旁边人的心里显现过没有？如果显现过，那我心里的东西也显现在他的心里，这样肯定不合理；如果合理，那么我们两个人的心就变成一体了。如果没有显现，那我们肯定不会有一个共同的所缘境。

一般来讲，因明与中观不同，中观着重讲胜义谛即远离四边八戏的般若空性，而没有着重讲世俗的道理。全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中也这样讲：因明应该按照世俗正理进行推察。在世俗中，说所取境没有，能取识也没有，一切都是空性的，用“空性”两个字覆盖一切，这是不可能的；在因明中，根本没有这种情况。

一些没有智慧的人，不愿意花费精力去分析，听到有人说因明的推理，就马上阻止：“一切都是空性！不要说，不要说，我头痛！”

学因明的时候，首先要注意的是，必须要站在世间名言的角度。虽然胜义当中一切皆空，但是麦彭仁波切在《释量论大疏》里面说过，名言当中还是存在真假的差别。比如说，假毛发和真毛发在世间名言的角度是有差别的，我们也可以看得出来，真的毛发，用手可以摸得到；假的毛发，只是能看见，用手却根本没办法触碰到。真月和二月之间、毒蛇和由绳索误认的毒蛇之间也有差别。所以，我们在名言中不能一概而论，说一切都是空性的，一切都是大平等的。站在究竟胜义、大中观、密宗等超越凡夫境界的角度可以这样讲，但在学习因明的时候，一就是一、二就是二，不能一概说一二、头尾、左右等没有什么差别，这样说起来很好听，但实际上会混淆世间的名言。有时候个别修行人，空性学得“太好了”，什么都是空性的，但实际上自己的言行举止，很

多方面还是空不了的。

由此我们可以了知，学因明与学《俱舍论》的角度基本上相同，都是站在观现世量的立场。关于这个问题，前一段时间，有些道友也向我提问过，想必大家应该清楚。所以，我们学因明的时候，不能超越它的范围，太高的境界，在因明当中并没有提及；也不能境界太低，现在的世间当中，从来没有学过宗派的人，如农民、牧民，或者佛学院（指喇荣）里面的工人，你给他讲现量、比量，他根本听不懂；有些坐在山洞里的大瑜伽士，给他讲因明，他也听不懂。所以，我们应该站在适中的位置，依正理来观察释迦牟尼佛所讲教法的真相。这一点，是学好因明的关键所在。

前面我们首先提出的第一个问题是，在自己面前显现的东西，到底在他人面前显现没有？如果在他人面前显现，那么我的显现跟他的显现就会成为一体；如果没有显现，那么他自己现前的境界，与我现前的境界是

完全不同的，并不是他心里所显现的瓶子总相，跑到我心里来了，或者我心中所显现的瓶子，迁移到他的心中，没有这种情况。所以，通过因明来观察外境的时候，你一定要知道，到底每一个人心中显现的总相，是以什么样的方式来判断，以什么样的方式得出一个结论。对于这个问题，一定要去详详细细地观察。

接下来，因明前派又提出这样的一个问题：

若谓虽本是异体，然错乱为一境取。

因明前派反驳道：并非如你们所说，我和他所见到的两种总相变成一体；也不是我见到的东西，迁移到他的心里，他见到的东西，迁移到我的心里；而是我心里所想的瓶子和他心里所想的瓶子，大家都错认为是我们共同的一个对境。

本来我的对境跟你的对境，根本就不是一个，但是大家都认为，外面存在一个有自相的瓶子，你我执著的

都是它，即双方都认为我们执著的是外面同一个自相的瓶子。虽然它们在不同相续中所显现的是异体，但是人们对此并不了解，反而误认为它们是一体。

如果对方有这种想法，那我们就回答说：对，你们说得对！前面早就给你们讲过，义总相并不是一个除识以外，在外境中实有存在的所取境；现在你们自己也承认，义总相是一种错乱的东西，那我们已经达成共识，观点变成一致了。实际是说，外境当中的义总相，确实是一种错误的事物，是人们的一种总相概念而已。从分别念执著它的角度，可以说它是一种境，但实际上，它是不存在自相的；而你们始终认为无现和义总相是外面实有存在的事物，如今你们应该了知自己的谬误之处了吧，现在你们因明前派已经站到我们的立场上了。

在日常生活中，人们往往以这种错误的概念进行取舍、判断。了知了这一点，对学习因明来讲，是很有必要的。实际上从因明的角度来看，世间人的所取境有

很多是错乱的，但人们都认为是真实的。一切世俗万法本来悉皆虚幻不实，仅从被能取执著为对境的角度，暂时安立它是一种真实的东西。

执为一体错乱故，成立彼非所取境。

你们刚刚已经承认了对境并不是一体的，也就是说，执著对境一体实际上是错乱的，义总相并不是真实的对境；这样一来，成立义总相和本无见有并非所取境，如是就证成了我们的观点。

你们所见到的义总相，并不是真正的所取境，我们早就讲过，但你们就是一直不听。原来有两个人打架，旁边有人劝其中的一位：“不要打，你不会获胜的。”他不听，非要打，结果失败了；旁边的人埋怨他：“我不是早就给你说了吗，你根本打不赢他，现在你哭什么，没有用的。”在这里也是如此，我不是早就跟你们说过了吗，义总相和无现二者并非实有的对境，只是错乱境，

但你们偏要承认它实有，现在你们自己也不得不承认，这是将错乱境执著为真实而已，因此实有的说法是不合理的。

萨迦班智达站在因明后派的立场，遮破了因明前派的观点，这一点比较容易，但这仅仅是站在本论的角度而讲的；而如果因明前派承许义总相是显现境，那么还站在这个侧面来遮破，就会存在一定的难度了。

以前有些因明论师，如邬鸠巴等认为，此处颂词所破的对境，是指除了意识以外一个实有自相的所取境，我们用这个颂词来遮破，是没有任何困难的。所以，萨迦班智达站在他的观点来破，应该是很容易的。

但我认为，每个大德站在自宗立场的时候，都是很有道理的，别人遮破他的观点时，也有一定的困难；但如果有人站在他宗的角度进行辩论，结果就不一定了。比如格鲁派的有些论师，不承许萨迦班智达能遮破因明前派的观点。在克珠杰尊者的传记当中有这样的记

载，他在十六岁的时候获得文殊菩萨的加持，学习《量理宝藏论》以后，精通了这部论典中所有的观点，于是他站在因明前派的立场，开始遮破某些论师的观点。当时，萨迦派的许多论师聚集在一起，与克珠杰尊者进行辩论，但是任何人也无法辩倒他的观点。

后来，克珠杰尊者依止了萨迦派的仁达瓦大师。仁达瓦大师认为克珠杰智慧非凡，让他一定要到宗喀巴大师那里去。克珠杰尊者到了涅塘的那天晚上，梦见在东方出现一团光芒，光中现出手持宝剑与经函的至尊文殊菩萨，然后菩萨逐渐化光融入自己的身体。早上醒来时，他认为自己已经获得了加持，第二天便前往色拉寺，准备拜见宗喀巴大师。到了寺院时，他看见一位威仪非常寂静调柔的比丘，尊者问：“宗喀巴大师住在哪里？”那位比丘不说话，到殿堂里拿了一支长长的供香，把尊者带到一所黄色的房子旁边，然后说：“三界导师、大恩根本上师、全知宗喀巴大师的住房在这里！”并非常恭敬地指示。克珠杰心里想：“这位比丘对上师有如是

的恭敬心，他的行为与《戒律》和《事师五十颂》里面所讲的一样如理如法，弟子尚且如此，那上师的功德就更不用说了。”由此，尊者以极大的信心拜见了宗喀巴大师。后来，宗喀巴大师将因明、大威德等所有的显密窍诀倾囊相授；克珠杰尊者精进修学，最终成为宗喀巴大师的二代高足之一。

在一些前辈大德的传记里也可以看到，有些弟子的威仪，能使别人对上师直接生起信心；也有些弟子的威仪，使别人对上师生起邪见。所以有人拜见上师，问上师在什么地方，或者问一些事情时，自己的威仪对其他人的信心，还是有一些影响的。

以前，上师如意宝去石渠求学的路途中，正好经过竹钦寺的旁边。当时，寺院一些僧人的性格显现上不太好，上师问他们：“竹钦仁波切住在哪里？”那些僧人以一种排斥的眼光看着上师一行，还说他们的过失，特别不恭敬。后来，上师如意宝在课堂上也讲过这件事：

“哎！这些人的性格那么差，干脆不去了。”上师就没有去拜见竹钦仁波切，直接前往石渠江玛佛学院而去。

以前上师如意宝也是经常这样讲，不管是谁来拜见哪一位上师，弟子的一些行为，可能会影响他们，有些人会因此起信心，有些人会因此生邪见。对在座的诸位道友，我平时也再三地强调过，不管是一般的人，还是有地位、有钱财的人，总之对每一个人，我们都应该以恭敬心来对待，这一点很重要！

第 5 课

2006 年 8 月 17 日

今天我们继续学习《量理宝藏论》，现在宣讲第一品观境。

其中，前面已经破斥了因明前派承许的义总相和本无见有皆以所取境方式存在的观点，下面讲暂停偈。一般情况，论师在造论的过程中休息时，有时会作一个暂停偈或摄义偈来归纳上面的内容。摄义偈在本论中也经常出现。

作者以暂停偈总结前文并驳斥对方观点：

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。

前面，我们依靠事势理的比量和现量进行观察时，了知根本不存在实有的总相和本无见有；但是，大多数雪域因明前派的论师认为，二月等是除了自己识以外实有存在的所取境，这种观点是非常荒谬、不合理的。萨迦班智达说：即使你们因明前派大多数人都这样说，也不可能将它变成合理。

因明前派的论师，如此承许的人比较多，但是人多也不一定就成为真实的理由，世间当中也有这样的情况。在爱因斯坦的传记当中，有一段这样的记载：他的《相对论》问世以后，有一百多位科学家非常地不满，当时他们专门写了一篇《反对爱因斯坦的 100 位科学家》¹⁷，文章里面阐述了一百位科学家的看法，他们从各种不同的角度来驳斥爱因斯坦的《相对论》。爱因斯坦看了这篇文章后，觉得非常可笑，就一直笑着。别人问他为什

17 1933 年，纳粹统治了德国，并发起了一场反对“犹太科学”及犹太科学家的运动，而爱因斯坦及他的《相对论》是这场运动的主要目标。当被告知一本名为《反对爱因斯坦的 100 位科学家》的书出版时，爱因斯坦回答：“为什么要 100 位？一位就足以证明我错了，如果我真的错了的话。”

么这样，他说：“如果我真的有错误，那不用100位，只要一个人站出来说就可以了；他们用100个人来驳斥我，正好说明我的观点是非常正确的，因为他们根本破不了我！”有时候，我们反过来看一看，也许真的是这样，人多并不就一定就真正具有说服力；如果真的有说服力，一个人站出来就可以了。就像法称论师一样，代表性的一个人站出来，把所有错误的观点统统破斥掉就可以了；没有必要用很多人，利用人多的势力来压制对方，这不是学者的辩论方式。

在萨迦班智达的论著中，有时候也会出现一些讽刺的语言或者讥毁别人的话，我们学习《萨迦格言》（即《格言宝藏论》）的时候，也可以看得出来。有时候萨迦班智达和全知无垢光尊者的性格有些相同，他们对有些人的智慧、人格不太满意时，就直言不讳地指出来；而且比喻也是非常的尖锐，就像以前鲁迅骂当时的一些人那样。

萨迦班智达在这里说：我们通过正理观察，发现义总相和本无见有根本就不实有；而有些因明前派的人还是执迷不悟，一直认为义总相和本无见有的本体是存在的，这是相当愚笨的行为。就像有人说：“我没有找到虚空，虚空到底在哪里啊？”然后，别人用手指指示说：“虚空就在上面，就在那儿！”此人顺着手指的方向看见上面的蓝天、白云，赞同地说：“我看见虚空了！”实际上，按照《俱舍论自释》和因明的观点，所谓的虚空，本体丝毫都不存在；而如果说能看见不存在的东西，这是根本不可能的事情，就像说看见石女的孩子一样，其实什么都没看到。所以，萨迦班智达在这里说，愚者认为手指所指示的，根本没有东西的地方就是虚空，本来没有的东西，反而认为已经见到了，这是非常可笑的一件事情。对此，佛经中也明确讲到：有些人认为见到了虚空，但虚空根本无法见到，所见的一切诸法也是如此。这方面的理论，在佛经中也相当多。

此处是以见虚空的比喻，来破斥因明前派将根本

不存在的义总相和本无见有认为是实有存在的观点，并说明其观点的荒谬性。

以上讲完了破他宗。

戊二、立自宗：

自宗即萨迦班智达的观点，前面关于外境方面的辩论较大，但到底萨迦班智达认为外境是什么样的呢？在这里，颂词只有一句。

所量唯独一自相。

学习因明时，每天都会有一些新名词，如前面讲的义总相、本无见有、总相、自相等，今天也遇到一个新名词——所量。

在因明当中，所量、外境、有实法都是一个意思。我们的分别识和无分别识的对境叫做外境；用能量（即分别识和无分别识）来衡量、缘取对境，此对境叫做所量，

如眼睛看见的柱子、耳朵听到的声音等，它们分别是眼识、耳识等的对境，都叫做所量。在因明中，应该这样理解。

真正、究竟、唯一的所量是什么呢？唯一就是自相！

我们前面也给大家介绍过，任何一个事物，它的本体、本质叫做自相；而这个事物的显相，叫总相或共相。对此，在物理学或者其他世间论典当中也有提及，比如瓶子的本质即能装水的容器，因明学中称之为自相；这种自相显现在脑海当中，我们叫它显相，因明学中称之为总相。总相有两种：义总相、声总相。如人口腔里发出来的声音，在耳边回响的语言，这种语言叫声总相；在我们的心里、分别念当中所执著的对境，叫义总相。

真正的所量是什么呢？它唯一是自相！为什么这么讲呢？因为在这里抉择的是真正的外境，真正的外境决定是有自相的事物；在此，自相以外的事物是不承认

为外境的。

有些人可能会想：佛陀各别自证智的对境是远离一切戏论的法界，法界有没有自相呢？我前天也讲了，这些在因明当中暂时不抉择。这里的对境是观现世量无分别识和分别识的对境。

在蒋阳洛德旺波尊者的本论注释中，对境分了三
种。一、所取境：以直接方式来衡量的境叫所取境。什么叫直接的方式呢？就是以现量很明显地感受到，如眼识看见柱子，就是以直接的方式取境，柱子就叫所取境。二、耽著境：首先心里面执著这个物体，然后逐渐趋入这个法，这叫耽著境；如我们执著柱子时，心里想着柱子的总相，以此趋向耽著的目标——自相的柱子，这种被耽著的柱子，就是耽著境。三、照了境：也翻译为持境、受持境，这种意思与藏文比较契合，但现在大多因明论典当中译作照了境。什么叫照了境呢？刚才所讲的所取境和耽著境，如果一个人去执著、趋入，真正能得

到这个法，根本不会欺惑自己的心识，从不欺惑的角度来讲，这个法就是照了境。

比如我到饭店里面去吃饭，服务员端上一盘菜，首先我的眼睛看见了，然后吃的时候，舌根已经接触到它，从这个角度来讲，这个菜叫所取境。这个菜还没有端过来，厨师正在做，但我想菜已经订了，心里一直耽著它，此时这个菜就是耽著境。有时候我们在成都放生，下午三四点钟才回来，很多人饿得不得了，旁边有人说话也不理睬，眼睛一直专注在厨房那边，心里想着饭，这就是一种耽著境。你执著而取境，真的会取到，不会欺惑你的这个对境叫照了境，比如眼睛看见了食物，然后手去取，真的能吃到，对你的眼识、身识都不会欺惑，从不欺惑的角度来讲，这个食物就是照了境。

在蒋阳洛德旺波尊者的注释中，没有宣说显境。但是按照果仁巴论师的观点，它既是无分别识的对境，也是分别识的对境。无分别识的对境与所取境没有差别，

即无分别的眼识、耳识、鼻识等面前显现的对境叫做显现境；分别念的对境是照了境，正在分别的时候，在自己的分别念当中显现的对境，从显现的角度叫做显现境。

全知麦彭仁波切的说法稍微有些不同。显现境是无分别的对境，如眼睛见到色法，这个是显现境；耽著境是分别念的对境，如心里想着瓶子的总相，这个叫耽著境；所取境：不管有分别、无分别，只要能缘取对境的都叫所取境；照了境，不管分别、不分别，凡是作为一个人，这个对境不欺骗他，你去找真正能得到这个对境，从结果不会空耗的这个角度叫照了境。全知麦彭仁波切的观点，跟格鲁派克珠杰尊者的说法基本相同。从他们的角度来讲，可以说柱子等自相法既是显现境，又是所取境；也可以说，看见二月等实际上是迷乱的显现境。但它是不是真实的所取境呢？不是，它只是一种迷乱的所取境。按照这个观点来讲，二月的显现是所取境，但它不是真实的所取境。这种观点与前面的观点有些不同，结合起来时，需要稍微做一些分析。

还有些论师，如班钦阿琼认为，所取境只有经部的观点中才有，唯识宗的观点中根本不会有，因为所取境是有自相的外境，经部以下的观点才承认外境是有自相的，唯识宗承认万法都是自己的心，不会有外境的自相。而给《量理宝藏论》作过注释的大德洛沃堪布却认为，唯识宗也有所取境。为什么呢？在暂时抉择显现的情况下，唯识宗也承认自相的外境是存在的。我们以前学习过堪布菩提萨埵所著的《中观庄严论》，此论名言中主要以瑜伽派（唯识宗）的观点来进行解释；它的五种特点当中，讲到了名言实相万法唯心，名言现相承认外面的真实对境是唯一的自相。

总而言之，在这个问题上，大家一定要知道，在本论当中，萨迦班智达所说的真正对境或真正的所量是什么呢？就是唯一的自相！凡是眼根、耳根等的对境，只要它成为真正对境的法，那肯定是自相的物体，并不是总相概念，因为总相概念毕竟都是虚假的。大家一定要明白，在抉择因明、建立自宗的时候，必须要得到一个

真实的意义；如果没有真实的意义，那就不能称它是真正的对境。

有些人可能这样想：在解释“所量唯独一自相”时，包括在《量理宝藏论自释》当中，都只讲到了三种境——照了境、所取境、耽著境，而显现境没有讲，为什么显现境不讲呢？不讲的原因是此处并非讲对境的分类，而是主要抉择自相对境。当讲自相对境的时候，显现境已经包括在这三种境当中：属于无分别的对境，或者是直接把自相作为对境而缘取，故包括在所取境当中；分别念的总相包括在耽著境或照了境中。也就是说，除了照了境、所取境、耽著境以外，显现境自己并没有单独的一个法，所以这里并没有讲。如果因明论典当中涉及到境的分类，那么肯定会讲显现境。因此我们要了解，因明自宗的对境唯一是自相的法。这一点，大家一定要记清楚！

因为前面我们遮破了他宗所承许的外境观点，现

在要建立自宗的观点——对境是唯一自相的法。这样安立后，引出辩论。

戊三（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。

己一（遣除于错乱识无境之诤）分四：一、遣除与二所量之说相违；二、遣除义共相与本无见有对境相同之诤；三、遣除与领受相违；四、遣除遮破以量不可知之过。

庚一、遣除与二所量之说相违：

首先对方给我们提了一个难题，颂词当中说：

若谓相违许二境。

对方辩驳道：你们说对境唯一是自相的法，那肯定是不对的。因为陈那论师的《集量论》、法称论师的《释量论》等因明论典当中，都已明确宣说了所量有两

种¹⁸：总相和自相；因为所量有两种的缘故，所以量也有两种，即外境有自相的缘故有现量，外境有总相的缘故有比量。而你们说所量只有一个自相，明显地违背了两位大师的观点。

对方提出了这样一个问题，然后论主这样回答：

取境式言自共相。

萨迦班智达说，这并不矛盾。那为什么不矛盾呢？刚才前面陈那论师和法称论师，他们建立了两种量，这两种量实际上是两种对境，这是因为取境方式不同导致有两种对境。

我们取境的时候，实际上是用分别念、无分别念来取境。当无分别念取境时，它的对境唯一是自相；如果用分别念取外境时，它的对境就是总相，不可能直接牵涉到对境上去。所以，法称论师说有两种量的对境，是

¹⁸ 颂词原文为：所量二故量为二。

从取境方式的角度来讲的。那这里为什么讲境是唯一的自相呢？这是从究竟、真实的角度来讲的。我们从自己的生活经验中也可以看得出来，比如说我们心里想的东西，只是一种总相，这不过是我们取境的一种方式，只有真正得到才能算是自相，毕竟分别念的对境不是真实的东西。

那为什么因明当中讲，所有的分别念全是错乱的呢？《因明七论》当中也经常提到：所有的分别念都是错乱的。以前，法王如意宝也讲过：我们学院里面，虽然有少数开许说神通的人，但这些人有些是凡夫，凡夫说神通不一定准，错的成分可能比较多一些。所以，凡夫的分别念取境，假的成分比较多一些。比如我看见红色的火焰，这是眼睛看见的，当我想到火的时候，心里有没有火的特征（热性）呢？只有形象而已，没有真实的对境。从直接的角度讲，现量的对境是自相；从间接的角度来说，比量的对境是总相。所以，从取境方式的角度来讲有两种对境：总相和自相。但真正的对境唯一是

自相，这一点一定要清楚。这是我们学习因明时，非常重要的事情。

当然在座的有些道友，因明可能听得不太懂，或者没有多大兴趣。但我觉得，这些内容是很简单的，对你们来讲应该有兴趣；到了第十、十一品时，如果打瞌睡或心不专注，这是能理解的，因为后面确实比较难。但前面非常简单，只不过你们以前没有听过，现在刚开始听，有一点困难而已；除此之外，肯定没有问题。

庚二、遣除义共相与本无见有对境相同之诤：

若谓无现同所量。

刚开始，我们破斥了因明前派将义总相（共相）和无现（二月）作为所取境的观点，而现在我们只把总相作为所量或对境，所以在这里对方提出这样一个问题：你们把共相作为对境，同理本无见有也应该作为对境。

在前面这两者都已遮破了，现在共相却作为所量，那二月的显现，为什么不与它一样成为所量呢？故对方提出这样的一个问题：“无现同所量。”也就是说，本无见有实际上与总相没有任何差别，既然总相可以安立为对境，那么本无见有为什么不能安立为对境呢？

下面我们进行回答：

彼无境之必要力，

无现与总相并不相同，为什么呢？如果把总相误认为是自相而进行取舍，实际上终究会得到它的所取境。比如说我们看见在山那边有烟，通过烟去找火，肯定能得到火的自相，以烟推理有火时，这是总相的分别念；又如听到水声时，虽然心里面执著的是水的总相，而实际耽著的却是水的自相，依心里面浮现出的总相而取自相，也能得到水。所以，总相虽然是一种错误的执著，但是沿着它趋入对境，实际上能得到结果，这是总相所

具有的特点。而二月的显现是完全不同的，为什么呢？因为二月的显现它没有作为所量（对境）的必要和能力。必要和能力，有些讲义中有分开、结合两种讲法。

第一，我们把二月的显现当作所取境，没有任何必要。比如看见虚空当中有两个月亮，我们把第二个月亮作为对境，有没有必要呢？不管是什么样的人，都明确了知，虚空当中不可能有二月，只不过是我的眼识错乱而已，跟着眼识去找，永远也得不到第二个月亮的本体，所以没有必要。

第二，我们耽著二月的显现而取境，无法得到真实的法，因为它没有这种功用或能力。比如将总相作为对境而取，会得到一个不受欺惑的对境，总相有趋入对境的功用与能力；而本无见有的二月，如果作为对境而取，会不会得到一个不受欺惑的对境呢？根本得不到！因为它没有趋入对境的功用与能力。因此，共相与本无见有是完全不同的。

虽然从某种角度讲，共相并不具备自相那样的能力，因为自相的对境是真实的，但是站在共相它自己的角度，具有缘它可以取到自相的能力与功用，而本无见有的二月根本不具备这样的功用与能力。其实，总相就像世间的一些人，具有一定的能力，可以当副局长，但要当县长、书记就不行了，当省长就更不用说了；可是本无见有的二月，不要说副局长，就连当一个公务员的资格都没有，因为它自己没有能力、智慧、文化，你把它提上去也没有用，马上就会下台。

下面是另一个问题，这个问题在颂词当中不明显，讲义当中有。

对方提问：如果说无现既不是自相，也不是总相，那它就不属于二谛，于二谛之外存在，这有很大过失。

因明中的二谛与中观所讲的不同。在因明当中，真正能起功用的法叫做胜义谛，虚妄的法叫做世俗谛。比如说火能燃烧，这一种特性叫胜义谛；火的影像、图像，

画的红色火焰等，因为它不能遣除黑暗，不具有光明的力量，所以叫世俗谛。

比如二月的显现、眼翳者面前所显现的毛发，这些迷乱的显现没有自相，所以不是胜义谛；缘此毛发，无法得到自相之法，所以它不是总相，故也不是世俗谛。因此无现成了不是二谛的第三品物体，这是极不合理的。那么，这种什么都不是的物体，会不会出现呢？

对方提出了这样的一个问题，我们下面进行回答，颂词中这样讲：

发等相即识本身，浮现毛发实不成。

所有毛发、二月等这些现象，在外境中根本不存在，实际上它是眼识迷乱的一种现象，除了自己的眼识以外，根本没有一个真实存在的外境。

从眼识本身的角度来讲，本无见有的法与眼识无二无别，它们就是识的自体，除了识以外，外境当中根

本没有一个成实的东西。虽然人们认为，虚空当中真的有毛发的相，但这只是由心识虚假显现的，外境当中根本不存在，所以不会有实有的外境成立。

若分析彼有实法，存在与否乃共相。

首先，从分别念推断毛发存不存在的角度来观察。比如我在心里想：刚才眼睛面前所显现的毛发，到底存不存在呢？把毛发作为分别念的对境来进行判断、剖析的时候，对境已经成为共相了，因为是分别念的对境，从这个角度来讲，它可以包括在世俗谛当中；从识本身的角度来讲，毛发等是自相的识，可以包括在胜义谛的范围里面。这样一来，不包括在二谛当中的第三品物体是不存在的。

刚才所说的虚空当中二月的显现，也可以如是说明。有些人这样问：“虚空当中二月的显现是总相，还是自相？”我们可以这样回答：从与眼识无二无别的角

度来讲，可以说是自相，因为是识本身的缘故；从外境中不存在的角度来讲，可以说是总相，因为仅仅是分别念认为看见了二月，它到底存在不存在，这样分别的时候，可以说它是总相。

我小时候，夏天到山上去放牦牛，经常挤眼睛，有时候两个月亮上去了，有时候下来了，我想：到底上面是真的，还是下面是真的？每天都探索这个问题。其实那时特别笨，一直想观察到底是上面下来的，还是下面上去的，天天都这样想来想去。

因明论师们经常喜欢用这方面的比喻，但汉传佛教中，可能用得不多。平时在辩论场所或一些因明资料当中，二月、毛发等比喻用得多一些；讲中观的时候，龟毛、兔角、石女儿等比喻用得多一些。这些专用的比喻，大家一定要掌握；如果没有掌握，在别人面前辩论时，也是很困难的。

学习因明，对增上我们对佛陀及其教法的信心，肯

定是有帮助的。然而有些道友却认为：因明对我来讲没有什么。不到两天，信心已经退下来了。这样的话，不想学因明也可以，每个人的爱好是不同的。但我想，自宗历代的传承上师像全知无垢光尊者、华智仁波切、大恩上师全知法王如意宝，他们都对因明有非常大的信心。想必大家能想得起来，在法王的传记中记载：有一次，法王在后藏的扎什伦布寺，当时身体状况很不好。后来有一个格西（当时寺院里派给法王当侍者），他讲了一些因明方面的辩论，说来说去，法王的身体就越来越好了。然后法王跟格西辩论，辩论结束以后，身体也完全恢复了。所以，高僧大德们对学问、对真正的知识是非常有兴趣的，不管是因明方面，还是中观方面，一提起来就精神倍增。不像有些人，一听到因明的时候就开始打瞌睡；一提起吃东西、穿衣服时，眼睛就睁得大大的。以前有一次，我们商量学院的闻思修时，有一个人开始打瞌睡，他平时不爱闻思；后来，我们的话题转移到怎么分糖时，他马上醒过来，就开始有共同的语言了，这样不太好。

庚三、遣除与领受相违：

若谓二种无实法，自证间接成立破。

因明前派的有些论师认为：二种无实法，即总相与本无见有，这二种外境肯定是存在的，因为它们与自己的识有密切的关系，所以通过自证的领受，间接能成立它们的存在，由此完全已破掉了这两种外境不存在的立论。

对方认为，两种无实法（义共相和二月的显现），以自证现量可以了解。为什么呢？如看见二月时，二月确实在迷乱显现当中是存在的。因为从识的本体来讲，就像刚才的毛发是自己的心一样，见二月的眼识也是识的体性，眼识内观的时候就是自证，在自证面前二月的显现无疑是存在的；当我执著外面瓶子的总相时，意识内观是自证识，自证识当中应该有总相的概念，如果没有总相的概念，它就超离了明知识的本体。这样一来，既

然有能执著它们的识存在，那么所执著的对境（二月和总相），它们的自相应该是存在的。

他们认为，这是一个最好的理由，因为自证存在，即有境存在的缘故，对境为什么不存在？应该是存在的。

对方提出了这样一个理由，下面我们进行遮破：

**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。**

二种颠倒识，即执著二月和总相的识，这两个并没有真实的对境。前面我们已经做过观察，二月的对境到底是以自相、总相哪种方式存在的呢？根本是不存在的；总相也如此，它们根本不是真实的所取境！我们前面已经对此反复地驳斥过，已经完全推翻了你们的观点。

你们说以自证来领受，那么彼等与识的自体就已成为无二无别。这样一来，你自己也承认，除了识以外，在外境当中不存在二月和共相，因为它们完全成了

你自己的明知识，怎么能成为外境呢？实际上它们并不是真正的外境，就是你的识！本来根本不可能存在的外境，但是反而执著为实有，这就是你们的错误之处！以此，便破斥了对方的观点。

其实，通过学习因明，自己的智慧肯定会逐渐增上的。当然有些老年人，恐怕反应不过来，这一点可以理解；但稍微年轻的人，以后还要学习、实修一些佛法，我觉得应该学习因明，因为它能从内心当中遣除你的疑惑！我们有些人，这里也有怀疑，那里也有怀疑，内心全部装着怀疑，这个怀疑随着学习因明逐渐就会消除；怀疑消除后，正见就会现前。因为学因明到一定的时候，会自然而然地引出正见。所以我想，有些人的“内脏”，要不要换一下，把怀疑去掉，正见装在身体里面；这样以后就比较舒服，不然始终都是处于一种怀疑的状态当中，那学习、修行佛法就很困难了。因此应该说，学习因明对解脱有很大的意义。

不仅如此，乃至在世间当中，有些时候因明也有一定的帮助。也许你们知道，外国有一部特别出名的小说叫《唐·吉珂德》，里面讲到一个有关推理的故事¹⁹，有个俘虏正是因为学过逻辑，从而获得了救护。

以前有一个特别凶暴的国王，他颁发了一条非常残忍的法律：凡是在我的国家当中，抓到的俘虏全部要判死刑。但判死刑的方式有两种，抓到时，首先必须询问他，如果他说的是真话，就用火把他烧死；如果他说的是假话，那就不用绳子把他绞死。

后来这个国家抓了很多俘虏，天天都判死刑。有一次，又抓了一个人，法官问他：“你来这里干什么？”他说：“我来这里，专门等着被绞死！”当时法官想：如果他真被绞死，说明他说的是真话，那不应该绞死，应该用火来烧死；如果用火来烧死，那他说的就是假话，不应烧死而应该绞死，但这样又说明他说的是真话

¹⁹ 此处所说与原著（第51章）情节有所不同，但所涉及的逻辑推理是一致的。

了……怎么办都不合理，法官考虑了半天，实在没办法。后来他问了国王，国王想了半天，实在说不出一个妥善的处理办法，最后只得把这个人释放了。此人由于学过逻辑，而因此获得了救护。

第6课

2006年8月21日

上一节课讲到遣除于错乱识无境之诤，其中前三组辩论已宣说完毕，现在进行第四组辩论。

庚四、遣除遮破以量不可知之过：

大家知道，按自宗观点，破有实法的空性或叫无遮，这种无实法不可能以量获得；他宗由此认为，这样无实法就成了非所量法，有这方面的辩论。

谓若无非自相境，相违无实成所量。

他宗说：你们建立自宗的时候，除了唯一自相以外，其余的所量都不承许。如果这样，那非自相之法就

不是真实的所量了，这是非常不合理的。为什么不合理呢？因为无实法成为非所量了；也就是说，无实法可以成为所量与萨迦班智达自宗成为非所量完全相违。我们知道，这种无实法的所量根本没有自相的本体，如石女的儿子、兔角，或者空性等等，这些都没有一个实质性的自相。按你们的观点，如果没有自相就不能成为所量，那这些法就不是所量了；既然无实法不是所量，也就没办法衡量了。对方给我们发了这样一个太过。

他宗的观点如果用论式来宣说，即：世间的龟毛、兔角等所有无实法，它们不是所量，因为无有自相之故。

他宗以推理的方式，向萨迦班智达提出了辩论。

下面萨迦班智达回答：

建立所说所破法，有实无实故无违。

萨迦班智达对他宗进行回辩：我们建立一个所破法的时候，并不是以一个单独的无实法作为观察的对境，

或者是辩论的主题。比如分析石女的儿子或者空性等无实法时，并不是在这种完全不存在的事物上进行判断，而是首先建立一个所破的有实法，然后在这个取受的有实法上进行分析，它到底存在与否。例如分析大象存不存在，首先在分别念当中产生了一个大象的总相，尔后继续分析大象到底存不存在，最后得出大象存在的结论；或者我们观察空性是否存在，比如分析柱子的无实法（无柱或柱子的空性）存不存在：首先分别念当中取受柱子的行相，然后对柱子的本体存在与否再进行分析，这样即可得出无柱（即柱子本体不存在）的结论。因此，任何一个人观察判断无实法的时候，他完全脱离有实法而建立一个无实法是根本不可能的。所以，无柱必须要观待柱子而安立。同样，石女的儿子也必须观待其他人有儿子的总相，石女没有儿子的无遮反体或者说空性概念，在分别念当中才可以建立起来。从这个角度讲，无实法的总相也可以作为所量境。

对方说：这样一来，也就成立无遮法（即遮破有实法

的无实法)没有真实的自相,因为它们只是分别念的一种对境之故。既然没有自相也可以作为所量,所谓的空性、龟毛、兔角等无实法都没有自相,那它们都应该是你们所说的所量。如果它们不是所量,就不合理了,因为因明当中也经常用石女的儿子做比喻。如果它们是所量,你们前面不是已经讲了吗,对境所量的法相是唯一的自相,是自相存在的事物,那就请问:无实空性的自相是怎样存在的?可能很多人会提出这样的问题。

我们可以这样回答:从无实法本体的角度来讲,它没有什么可以建立的,没有什么可以衡量的,即无实法不可能成为真正有自相的对境;但是从遮破有实法的角度来讲,这种所量也可以成立,但它并不是真实的所量。

如果对方又问:真正具有自相的法才可以作为外境,但我们判断的很多事物根本无有自相,那它是不是所量、是不是外境呢?我们可以很善巧地给予回答:你一定要分析,这个对境是真正有自相的所量呢?还是耽

著的所量？一般耽著的所量不一定都有自性，因为在耽著当中，真正能获得对境的耽著也有，得不到对境的耽著也有。比如我心里想：虚空当中有两个月亮，实际上能不能得到两个月亮呢？根本不可能得到。所以，耽著也有合理与不合理的对境，应该这样来分析。

己二（遣除于所取境自相之诤）分二：一、辩论；二、答辩。

庚一、辩论：

我们前面建立自宗时，承许所量是唯一的自相。这样建立的时候，对方跟我们进行辩论。

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。

有个别论师，对萨迦班智达自宗建立“所量唯独一自相”的观点不予承认。他说：你们讲唯一的自相是所

量对境，这种说法不合理，因为不管是承认外境的宗派，还是不承认外境的宗派，自相外境都不能成立。

首先，承认外境的内道宗派包括有部、经部。这些宗派虽然承认外境是实有存在的，但是他们的观点，早就被世亲、法称等唯识宗的论师破完了，自相的外境以正理根本不可能成立。世亲论师是用六尘绕中尘的观察方法进行破斥的，这种观察方法在《中观四百论》《澄清宝珠论》当中都有述及。具体来说，外境所量如果真实存在，那么组成事物的基——无分微尘就必须真实成立。对此，我们可以进行观察：首先破析粗大的外境法，逐渐缩小直至无分微尘，此时再用六尘绕中尘的方式观察，因为无分微尘必须在东南西北上下六方微尘环绕之下才可能组成粗尘，那就请问处于中间的微尘有没有方分？若有方分，则中间的无分微尘就变成有方分的微尘了；如果没有方分，整个须弥山也变成一个小的无分微尘了。所以，组成自相外境的基——无分微尘并不存在。

世亲论师和法称论师等唯识宗的论师，在有关大乘的论典当中都如此分析。不管是外境的山河大地等大的物质，还是很小的物质乃至极微，全部这样分析；分析到最后，就得出了外境悉皆不存在的观点。这样一来，你们刚才所说的，自相的所量外境存在，请问自相的外境在哪里？所有外境经过正理分析，连极微都不存在，柱子、瓶子等一切万法全部都是空性；在这种情况下，你们自相外境的观点又如何成立呢？根本不可能成立。

以上是第一个问题，下面讲第二个问题。

对方讲：若自相外境不存在，仅承许心识的所取境也不成立。当然，按照唯识宗的观点来讲，无有真实的所取境；也即由无分微尘形成的自相外境，在唯识宗的观点当中是不承认的。但是，因明应该是承认外境的，下面法称论师也说到：我们要承认外境，因明是一个以承认所取境为主的宗派。在这样宗派的前提下，万法唯心的观点在这里是不可能安立的，也是不合理的。

然而，因明的究竟观点到底是什么呢？对因明的究竟观点方面，藏地的高僧大德也有不同的解释。坚堪布和鄂·洛丹西绕等智者认为：因明最究竟观点应按中观的意趣来解释；萨迦派的一些论师，包括萨迦班智达、果仁巴大师，他们的一些论典当中都说，因明的最究竟观点是假相唯识宗的观点，所有的万法都如虚空中的毛发一般；而全知麦彭仁波切在《释量论大疏》《中观庄严论释》当中，抉择名言应按真相唯识宗的观点承许，为什么呢？如果名言当中也按假相唯识宗的观点承许，就有名言万法无法建立等过失，虽然假相唯识宗有接近抉择空性方面的教言和特点，但是抉择名言的时候，真相唯识宗的观点更加合理；克珠杰尊者在《入因明七论遣除疑暗论》当中，也做过同样的宣说：因明的最究竟观点应该按照真相唯识宗的观点来解释。总之，藏地的高僧大德们普遍认为，因明的最究竟意趣无非唯识或者中观。

这样一来，对方的论师就给我们提出两个问题：一、

如果你们承许有真实自相的外境存在，这不合理，因为我们以六尘绕中尘的理论即可破斥掉；二、若你们承许有心识体性的外境存在，尤其是真相唯识宗的观点，这也不合理，因为因明自宗是承许有自相外境的。这样一来，你们前面说的，唯一自相是所量的法相，这种观点实在是不合理。对方给我们提出了这样一个难题。

庚二（答辯）分二：一、总分析宗派之观点；二、阿闍黎所抉择之观点。

辛一、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。

我们世间当中，有外道和内道的各种不同宗派，他们都有各自不同的立宗或者说世界观。

首先，顺世外道认为：一切万法本性如此，就像

太阳东升西落，水向低处流淌，荆棘刺的尖锐，豌豆的圆形等等，所有的这一切都是自然而然产生的，它们都是一种自然现象，或者说是一种自然的规律，这就是顺世外道的观点。当然要驳斥他们的观点，并不是很困难，只要是稍微有一点智慧和理论知识的人，一经观察，就能发现它的问题。静命菩萨在《中观庄严论》当中，已经破斥了顺世外道的观点，并且指出这种宗派是所有外道当中最为低劣、最可悲悯的宗派；现在世间上那些，对前后世、业因果等法一切都不承认的宗派和它一样，都是极其可怜的。

第二个是大自然派，他们认为世间当中的一切万事万物都是由大自然创造的，这和基督教中由上帝创造万物的说法比较相同。

第三个是主物派，也就是数论外道。他们承许世间的一切万物都包括在二十五法当中，当尘、暗、力这三者失去平衡的时候，就会出现世间万物。这是数论外道

的观点，我们以前也学习过。

颂词里面的微尘，是指食米斋派与有部、经部的观点。食米斋派也叫做胜论外道，他们的观点是所有的色、声、香、味等微尘是恒常存在的，世界毁灭后，大自在天把微尘全部重新聚集起来，又创造了整个的世界。

在法称论师住世时期，这类外道论师是比较多的。据历史记载，当时有五百个嘎那班嘎派的外道，他们与法称论师进行辩论，结果法称论师一一摧伏了对方的观点；后来他们都皈依了佛法，并且其中的许多人还作为施主，为佛教建造了经堂。有一个叫西楞若瓦的外道听到这件事后非常不满，就带着五百个婆罗门来和法称论师辩论。本来他有五百个辩论的立宗，但是在辩论的过程中，全部被法称论师遮破无余。之后，他一方面在法称论师面前非常恭敬，一方面也非常悲哀地说：“我那如钢铁般坚固的五百立宗，全部被法称论师霹雳般的智慧一一摧毁了。以前，其他人谁也无法遮破我的立宗，

所以今天我感到非常的悲伤。”他就做了一首这样的偈颂。从这个公案来看，就知道在法称论师住世的年代，这种外道在印度也是非常兴盛的。

然后在佛教当中，有部、经部也认为世界万物离不开微尘，微尘是建立一切万法的基础，如果没有这个基础，在虚空当中不可能出现万物，因此作为最小单位的微尘再也不能破；《俱舍论》当中也是这样承许的。这些都是承认微尘的宗派。

再者是唯识宗，大家也知道唯识宗的观点讲一切万法唯心造。

过后是缘起宗，缘起宗指的是中观宗。他们认为一切万法在胜义当中远离一切戏论，都是了不可得的；而在世俗当中，如幻如梦的现象是存在的。当然，抉择这样观点的中观派，分瑜伽行中观、经部中观以及世间共称的中观派等。像月称论师，就是按照世间共称的观点来抉择名言的。

实际上从古到今，内道、外道之中有无数的宗派；包括现在的世间当中，也有许许多多内外道的宗派。每一个宗派，他们所主张的观点，以及对整个微观和宏观世界的分析方法、理念都有所不同。不管怎么样，我们对外境进行分析的时候，首先要对此大概了知。

为什么萨迦班智达在这里引用各种不同宗派的观点呢？因为我们要观察微尘，那这个微尘到底是按哪个角度来讲呢？从现在世间角度而言，各种说法日益增多，如量子力学、相对论，还有其他很多学术观点。如果不清楚整个世界对万事万物的看法，那我们又如何判断外境呢？因此，萨迦班智达在这里引用各种不同观点作总说，其原因就在这里。

辛二（阿闍黎所抉择之观点）分二：一、抉择经部观点；二、抉择唯识观点。

壬一（抉择经部观点）分二：一、破他宗；二、立自宗。

癸一（破他宗）分二：一、破有部宗；二、破与之同类雪域派。

子一、破有部宗：

传说阻隔不见故，非识有依根能见。

萨迦班智达首先宣说了有部宗的观点，并在其观点前用了“传说”二字。“据说、传说”也就是传闻的意思，一般来讲，这些都是表示一种不满的语气。我们以前学习《俱舍论》的时候，也曾多次遇到这种情况。

有部宗在对外境的判断或取境的方式上持有不同观点，他们认为：如果所见境被隔开，识根本见不到，所以识并不是能见，应该说有依根才是能见。比如说看色法的时候，山那边的事物，或者墙壁、帐篷外边的事物根本看不到，如果是以识来见，因为识没有质碍的缘故，应该能看见墙壁外边，或者大山那边的东西；但是看不到的缘故，所以应该是以有依根来见。《俱舍论》

中讲到，根分有依根和相应根两种，相应根就是未起功用的根，有依根就是取外境时正在起作用的根。

所以有部宗认为：中间有东西隔开，色法就根本见不到，因而并非用识来见境；如果以识见外境，就算中间有东西隔开，也是可以见到的，因为识的法相是没有质碍的，所以色法应该是以眼根来见。小乘有部宗认为眼根是像胡麻花一样的净色根，以它能见到外境。

下面破彼观点，即有部宗承许用根见境的观点是不合理的。

乃无情故非能见，

你们有部宗根见境的观点不合理。因为根是无情法，不是明清的识，而无情法无有取境的功能，所以根见色法的观点是完全不合理的。如果用推理来说明：根作为有法，不能见任何事物，因为它是无情之故。运用因明的推理，能够无欺成立根不能见任何事物，这是一

个太过。

我们破有部宗的观点的时候，必须要清楚，什么叫做取外境。比如说看见色法，有部宗认为是眼根见外境，并不是识见；但是因明自宗，一定是用眼识，而不是用眼根来见外境。在这个时候，一定要搞清楚，什么叫见？见的概念到底是什么呢？所谓的见，应该说是识领受到对境的行相，才叫做见。如眼识已经感受到外境，才可以叫做看见；耳识完全能领受到外境的声音的时候，才叫做听见。如果识根本没有任何感觉，仅是根对境，见的概念根本无法成立。

从另一个角度讲，所谓见就是识已经变成了外境的行相。比如说外境是红色的柱子，什么时候眼识变成了红色柱子的行相，这就是所谓的看见。看见的概念，应该在这样的基础上安立。这样一来，有部宗承认用根见境是不可能成立的，因为根是没有任何感觉的一种无情色法，它根本没有能力取受外境的行相。

同时之中无相属。

还有一个太过，眼根对同一个时间当中的外境，以无有任何想的方式来照见，这种说法不合理。因为如果境与有境同时，那么它们之间不会有任何关系，也即说不会产生相属。

相属有两种，自体相属和彼生相属。如果根、境同时，那它们之间不会有相属关系，因为二者是异体，所以两者之间非自体相属；二者是同时并存，也非彼生相属。任何两种事物，如果不是自体相属，也不是彼生相属，那么它们就像东山和西山一样毫不相干；二者没有任何关系，则不能成为能见、所见。假如能成为能见所见，则石女的孩子与东方的柱子，远在内陆的我与大海深处的乌龟，也应成为能见所见。如此一来，则有这样的过失：世间的一切事物之间，全部成为能见所见的关系。

所以我们在观察时，首先要明白，所谓的见闻觉知

等一定要通过识来操作；如果没有识，光有眼根、耳根、鼻根等是无法感受对境的。世间上的人们也认为，这是色声香味触法等外境，那么什么情况下才能取到这些对境呢？以见色法为例，什么时候色法的行相在眼识中出现，眼识已经变成了这种行相，那时人们共称为见到色法，见的概念是如此成立的。因此，以后我们破有部宗的时候，一定要懂得这个道理。

如果没有懂得以上道理，仅从表面上看就会想：他们说的似乎有道理，可能不是用眼识来见的，应该是用眼根来见的，你看闭上眼睛时，虽然有识，但根本看不到外境。如果这样认为，就会产生很多这方面的错误知见。但是我们学过俱舍、因明，基本上对世间见闻觉知方面的分析是非常清楚的，这样就不会有很大困难。总之，《量理宝藏论》当中，破有部宗观点的原因就是这样的。

然后，破与之相同的雪域派。因为萨迦班智达对因

明前派，尤其是夏瓦秋桑的观点，非常地不满；经常把他们的观点与外道，或与有部宗的观点结合起来遮破。

子二、破与之同类雪域派：

雪域派说境与识，同时即为所能取。

前面也讲到雪域因明前派的夏瓦秋桑等，虽然在因明历史上有一定的贡献，但因明后派的一些论师，纷纷遮破他们的观点。因为雪域派部分论师的观点，跟有部宗的观点非常相似。为什么说相似呢？并不是雪域派也承认根见境，而是承认识与外境同时出现，比如在见柱子的时候，他们认为眼识与柱子处于同一刹那。

我们在未学因明时，对这种观点会觉得很有道理：我正在看柱子的时候，眼识也是这一刹那产生，柱子也同时成为对境。但实际上，这种观点根本不能成立。没有进行观察时，好像我现在取境，识境同时产生；但真正用因明的推理进行观察，眼识所见的并不是现在这个

外境，现在的这个外境，也不是现在眼识的对境，这一点一定要搞懂。

因明前派的一些论师认为，眼识的对境应该是同时之境。跟有部宗不同的是，因明前派不承认用根来取境，但是承认境与识同时存在；也就是说，能取所取同时存在，这一点他们是与有部宗相同的。因此，萨迦班智达把他们这个观点与有部宗的观点合在一起进行遮破。所以学习因明的时候，我们在词、句方面，还是应该认认真真地分析。

有关《量理宝藏论》，我前面也给诸位大概地介绍过，比如罗炤先生翻译了前八品²⁰；台湾的明性法师，他也翻译了《量理宝藏论》及《自释》。但以上这些译本，跟藏文对照起来，有的地方存在一些出入。其实，《量理宝藏论》非常完整的汉译本一直没有出现过。因为因明不像其他论典，稍微一个字、一点道理搞错了，

20 本论罗炤先生只译了前八品，编在《中国逻辑史资料选·因明卷》中。

整个推理就没办法进行下去，它有特别严密的一种逻辑性。

如果是杨化群先生翻译，应该会是很不错的。但据他的《藏传因明学》所讲，由于当时借书困难及时间紧迫，只译完了四部因明论典：宗喀巴大师的《因明七论入门除意暗论》、工珠仁波切的《量学》、普觉·强巴的《摄类辩论——因明学启蒙》（普觉·强巴以前是十二、十三世达赖喇嘛的经师，这部论典在藏传佛教当中非常出名）、龙朵文集中的《因明学名义略集》。本来他想翻译《量理宝藏论》，但因借到书的时间较晚，加之原著篇幅较大，所以当时没有译完。杨化群先生最早在汉藏教理院（民国时期）法尊法师面前学习过因明。当时太虚法师为院长，法尊法师等为教师，但那个时候，他的因明水平也不是很高。有一次，法尊法师讲西藏历史，提到一些有关因明方面的道理，他听后非常高兴，就想一定要前往西藏求学。后来他前往西藏求学，在拉萨求学期间，他白天晚上都非常精进，而且在生活上也特别困难；在汉藏教

理院的时候，每个月还有三到五块的奖学金。我有时候想，现在考试发的钱，跟那个时候的奖学金差距较大，比如现在西南民院发的奖学金，有六百至一千元左右，可能当时生活水准不太高的原因吧。如果杨化群先生当时能翻译我们现在所学的这些论典，那应该还是比较可靠的。后来，《藏汉大词典》中的因明部分，主要是杨化群等几个人负责编辑的；其中的诸多因明名词，都翻译得非常准确。

现在我自己翻译，由于时间比较紧，也不敢说译得特别圆满。

总的来讲，我们学习因明的时候，大家说话、辩论时应非常严谨。不能说今天看见牦牛，就说它是菩萨的化身，因为吃草之故。不能这样随便推理，这样的推理，得出的结论也是不合理的。所以不管任何一个推理，都应该是非常严格的。

雪域派在以上做了如是承认，下面予以遮破：

时间同故无相属，

你们不是说，外境与有境时间是同时的吗？如果事实如此，那么境识之间既非自体相属，也非彼生相属，因为此二者他体且同时存在故。实际上，第一刹那根、境、作意三者具足，第二刹那识才出现；可是他们不明白这个道理，认为二者是同时的，因而产生了上述的错误。

无因有识诚相违。

不仅如此，这样一来，还会有无因之识可以产生的过失，这是非常错误的。

为什么这么讲呢？因为如果境识同时，那么境产生时，识也产生了，所以识的因，并不是同时的境；如果不是同时的境，那么此识则有无因生的过失。如果你不敢承许它无因而生，而是承许它有因，即依靠对境而生，那它绝非现在之境所生，否则有因果同时的过失，

这一点一定要清楚。

我们应当了知，平时见到蓝色瓶子的眼识，它是以蓝色瓶子为因而产生的。比如说镜子里出现蓝色瓶子的相，首先必须要有蓝色的瓶子，然后当镜子照过来时，才在镜子里面显现。同样的道理，前一刹那对境存在，后一刹那识依对境而产生；如果前一刹那没有对境存在，那么现在的境，对生起现在的识没有任何帮助。

谓前刹那境为因，同时乃是所取境。

对方辩驳道：前一刹那的对境是产生识的因，但是同时的境，即与识同一刹那的柱子、瓶子等，才是真实的所取境。

他们认为因和对境是分开的，但这种说法也是不合理的。

由境已生故识成，同时之境无所需。

前刹那的对境、根、作意三缘和合，第二刹那识马上产生，既然识已经产生了，那么再加上同时的外境，又有什么用呢？根本没有用！因为眼识在具足各种因缘后已经产生，所以同时的外境根本不是眼识的对境。那这个单独的外境对眼识的产生有什么利益呢？没有任何利益，它也没有境的力量、必要和作用。这样一来，你们所谓同时的外境，怎么会是有境的对境呢？根本无法如是安立。

所以平时见到柱子时，大家千万不要认为：我现在见到柱子了，现在的柱子就是与识同时对境；如果这样想，说明你因明一点都不懂，已经落入到因明前派的观点当中，那萨迦班智达与你辩论时，你就无话可说了。因此我们看见任何外境的时候，心里应该想：“现在看见的，并不是我的对境，生起识的对境在前一刹那已经消亡了。”应该这样想！

第7课

2006年8月23日

我们现在所讲的内容，乃至佛教的一切正法，正如弥勒菩萨所讲的一样，全部包括在经典和论典当中。如果经典和论典在此世间长期留住，佛法也会久住世间。论典当中有外道的邪论，也有佛教具有真实意义的正论。就像《声明论》里面所说，真实的论典具有改造和救护两种功能，即改造众生三毒烦恼成三学功德，以及把众生从轮回深渊中救拔出来。具有这两种特点的佛教论典分为小乘和大乘两种，大乘论典又分为显宗和密宗两种，我们现在所讲的《量理宝藏论》属于大乘显宗论典。

以上，我们叙述了藏传佛教高僧大德，对因明究竟意趣的各种观点。同样，圣地印度论师们的观点也有

所不同。比如慧源论师认为，因明究竟意趣是中观；而胜法论师在《定量论注疏》当中认为，应以假相唯识宗的观点进行解释；释迦慧论师认为，应该解释为真相唯识宗的观点，这一点在其《释量论注疏》当中有明确的说明；全知麦彭仁波切也引用了释迦慧论师所用的教证，建立应是真相唯识宗的观点。所以按宁玛自宗的观点，因明的究竟意趣应该是真相唯识宗的观点，这在抉择名言的时候是非常合理的。

我们去年用了约一年时间学习《中观庄严论释》，麦彭仁波切在此释文中说，抉择世间万法真相时，最主要的问题有两个：一、名言实相抉择为唯识宗，即世俗谛按照唯识宗的观点进行解释，尤其是真相唯识的观点最符合世俗名言；二、胜义抉择为中观宗，即胜义谛按照中观宗的观点来进行抉择，其中应成派的观点最契合究竟法界。总之，以这两方面可以含摄万法。

我们所讲的《量理宝藏论》，概括性、窍诀性地阐

述了《因明七论》的究竟密意，所以学习本论，大家应该感到非常的荣幸，每一个听者都应该在心里生起一种欢喜心，生起对佛法的一种信心。如果没有对佛法生起信心，自己就得不到真实的智慧；如果得不到真实的智慧，只不过获得一点听闻功德而已，自相续当中的烦恼还是无法调伏。所以，希望大家应该以欢喜心听闻。

癸二、立自宗：

破斥完有部宗和藏地雪域派个别论师的观点后，现在建立因明自宗的观点，也即抉择所取境到底如何承认的关键问题。

由对境根及作意，所产生者乃为识。

建立自宗的时候，我们应该按照经部宗的观点来解释。为什么如此呢？在抉择名言且承认有自相外境时，暂时要按照经部的观点进行安立。全知麦彭仁波切

在《中观庄严论释》中，也做如是承许。

所有承认外境的大乘宗派，比如说有随世人共许中观、随经部中观、瑜伽行中观等，它们对名言持有不同观点；但无论如何，有部宗的观点是不会承认的。而此处的因明自宗，就是按照经部观点来安立名言的。

建立经部宗的观点，首先应该知道对境、根、作意，这三种条件是产生识的根本因。有部宗所承认的依靠根见到外境，识和境同时产生或者同时成为能取所取，这两种观点经部宗是不承认的。那经部宗是怎么承认的呢？按照经部宗的观点，真正的外境应该是除了自己的识以外的一个隐蔽分，它可以指点出自己的行相令识了知。《量理宝藏论自释》里面讲，因明前派用比喻来宣说外境，其好像袖子里面的手一样，外面不明显，实际上是存在的，以此来成立外境存在。但这种说法不一定能证成外境的存在，不过在暂时的情况下，也可以建立这样的观点。

建立这样的宗派时，它是以什么方式来取外境呢？首先第一刹那时应具备三个条件：第一个条件是有缘缘，如柱子、瓶子等存在的外境；第二个条件是等无间缘，它分有分别作意和无分别作意（什么叫有分别作意呢？部分论师认为，要看柱子、瓶子等，这样的一种分别念叫分别作意。什么叫无分别作意呢？取外境时，虽然没有分别念，但是自己的眼根、耳根等往外散乱、动摇，从这个角度叫无分别的作意）；第三个条件是增上缘，如眼根、耳根等。对于根的问题，比如说眼根，有部宗认为它是形象如胡麻花一样的色法；而经部宗认为，它不是真正具有形象的色法，因为在佛经中找不到教证，故承认所谓的根是取境的一种不共能力；唯识宗则认为，根是阿赖耶识上具有执著外境能力的一种种子习气。

按照经部宗的观点，依靠眼根可以执著外境，所谓的根就是执著外境、取外境的一种能力。根、外境、作意在第一刹那时聚集，第二刹那产生眼识，这就是在世间名言当中安立的取境。我们平时在谈话过程当中说：

“我正在看柱子。”从表面上看，把当下的柱子作为自己的对境；但实际上并非如此，前一刹那三种因缘聚合时的柱子，它才是产生眼识的一种因缘，才能称为对境。

那么什么叫做取境，我们的心识怎么样产生的，或者说怎样生起具境相的识，这一点大家一定要搞明白。什么叫做取境呢？比如说有一个白色的瓶子，在眼识当中生起与白色瓶子一模一样的行相，这就是所谓的取境；除此以外，像用手抓柱子一样，眼睛抓住外境的本体，这是根本不可能的。按照经部宗的观点，境是识的行相。我们去年学习《中观庄严论释》的时候，也知道经部宗承许所取、能取都是识的本体，只不过所取是从对境行相的角度而言的（当然，经部宗承许有一个能指点行相的隐蔽分）；而能取是从有境识的角度而言的。除此以外，在名言中识以外的无情法是不可能存在的。这是学习大乘佛法时，非常关键的一个问题。

我们平时说，一切诸法都是如梦如幻，就像梦中

的瓶子、柱子一样，一点实质都没有；同样的道理，虽然在眼识、耳识、鼻识等五根识和意识面前，显现了包罗万象的外境行相，但实际上这些都是识的一种游舞而已，除此以外，根本不可能存在识以外的其他法。因此我们学习因明，能得出的最究竟结论，就是诸法抉择为如梦如幻。但是在暂时位，应该按照因明观现世量的角度，即现量和比量来进行推理。在推理过程中，暂时不得不承认有外境存在，这一点按照唯识宗的观点，也是可以成立的。在《大圆满心性休息大车疏》中，全知无垢光尊者破斥了“外境为心”的观点，他说外境不是心，而是显现为自己的心。在这个问题上，应该清楚，外境究竟的意义是什么？如果承认所有的柱子、瓶子就是自己的心，那在显现中肯定是不合理的，在唯识宗里也没有这样的观点。唯识宗暂时承认外境存在无情法，但是这种无情法，就像我们梦中的无情法一样。如做梦的时候，外境的柱子等在梦中的确是存在的；但是这个存在的外境，只不过是梦中的无情法而已，实际上除了自己

的识以外，根本不可能存在。这个道理对我们来讲，是非常重要的。

综上所述，根、境、作意三种因缘具足以后，产生所谓的识，这就是自宗的观点。去年学习中观的时候，我们已经学过类似的内容了。

在建立自宗观点时，对方也提出一个疑问：既然眼识需要根、境、作意这三种因缘聚合才能产生，为什么眼识偏偏要成为与对境一模一样的形相，而不成为与眼根、作意一样呢？比如说，看见白色的海螺，眼识的形相完全与白色海螺一模一样，根本不像眼根、作意，这是什么原因呢？对方提出了这样的一个问题。

因明自宗对他进行回答：

食等虽是生子因，似父母相境亦尔，

这就是一切万法的自然规律，并不是有什么特殊的原因。实际上在日常生活中，这样的现象非常多，比

如说胎儿在住胎时，母亲所食用的饮食等，是胎儿成长的一种因缘；在胎中需要九个月的时间，时间这也是发育的一种因缘；母亲身体的体温、平时的保养等等，这些没有一个不是孩子成长的因。但是当孩子生下来的时候，并没有成为母亲所食用的食品、时间、体温等形相，偏偏与父母的形相相同，这就是世间当中的一种自然规律。又如青稞、麦子等等这些庄稼，实际上产生它的因是多种多样的，如地、水、火等五大，还有肥料等，但是长起来的秧苗，实际上与它的近取因（以前的萌芽）一模一样，并没有变成俱有缘肥料的形相，这就是世间当中的自然法则。因此，眼识的形相与对境的形相完全相同，从自然法则上即可了知，这一点是合理的。

是故对境有二果，心识亦许为二相。

由以上推理可知，任何一个法都可以产生两种作用或果。第一种果是它自己的相续没有毁灭之前，一直不断地出现同类相续的法。比如说柱子，第一刹那的柱

子产生第二刹那的柱子，第二刹那的柱子产生第三刹那的柱子，这样一直延续，在其相续毁灭之前，它一直产生自己同类的法。第二种果是可以产生眼识、身识及其他的根识，这是它的另一种作用。

我们学习其他论典时也讲过，作为一个修行人，也应该起到两种作用：第一个作用，自己在行为、道德、规范各方面，应该做一个比较合格的修行人；第二种作用，自己生存在世间上，应该像一盏明灯一样，遣除别人的痛苦、困难、障碍等等，对社会、家庭做出一些贡献。

同无情法柱子有两种作用一样，执著外境的识也有两种作用：第一种作用，如眼识等外观的境证作用，境证是什么呢？我们学习《中观庄严论释》的时候也讲过，就是识外观或识取外境，叫做境证；第二种作用就是自证，这是从识内观的角度来讲的。

按照经部宗的观点，实际上所有的境证都包括在

自证当中。因为要了知外面各种各样的行相及心识，必须要通过自证才行，故归根结底都包括在自证之中；如果自证不发挥作用，那任何境证也不会有的。有关境证、自证等这些名词，去年已经学习过，这里就不做过多的解释了。但是，大家应该清楚外境有两种作用，心识也有两种作用。然而，若从内观的角度讲，所有的心识都属于自证当中。不仅唯识宗这样承认，而且经部宗也有这方面的教证。

壬二（抉择唯识观点）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、遣诤。

癸一（破他宗）分二：一、破有部经部；二、破世间共称。

子一、破有部经部：

为什么要破有部和经部呢？因为站在唯识宗的高度来观察时，此二宗的观点就不合理了。学过《俱舍

论》的人都清楚，此二宗在胜义当中，认为所谓的无方微尘²¹是真实存在的，因为如果胜义中不存在无分微尘，则粗大的色法无法形成，所以无分微尘，以究竟智慧进行观察时也应该成立。

下面站在唯识宗的观点对有部、经部进行驳斥：

远离一及众多故，外境无有相亦无。

你们所承认的无分微尘，实际上“一”的本体不存在，“多”的本体也不可能存在。因为所谓的“多”是依靠“一”而积累起来的，如果“一”不存在，那么“多”也不存在；反过来说，“多”不存在，“一”也不可能存在。如果“一”和“多”为体的无分微尘不存在，那么经部和有部所承许的由无方微尘积累而成的外境，也无法成立。如此，外境和指点出行相的隐蔽分也无法成立。以此可以对有部和经部观点进行有力的驳斥。

21 无方微尘：也称无分微尘、极微，是一种最小的微粒，小乘承许它是组成一切色法的基础，无法再分，无有方向。

有些人可能会有这样的想法：在进行驳斥的时候，此论运用了离一多因进行观察，那么此论会不会成为中观的论典呢？不会的，因为这与在中观当中运用的离一多因并不相同，比如中观自续派和应成派，虽然都运用这种推理，但运用的方式也是不同的。这里主要是以唯识宗的观点进行推理，虽然运用了这种推理方式，但根本不会成为抉择胜义谛的中观因。为什么呢？如在《中观庄严论》中讲到，运用离一多因的对境是自他所说的一切万法，即凡是自他宗所说的所有万法，在胜义当中是不存在的；而在本论中所运用的离一多因，是针对有部、经部所承认的无方微尘进行观察的，根本不包括唯识宗自己所承认的心识，所以这里的离一多因不会成为中观的离一多因。当然有些论师认为，因为在《释量论》《因明七论》中有这种推理的缘故，因明的究竟意趣是中观，但这种说法并不能真实成立。

在这里大家也应该明白，不管以什么样的方法来观察，经部和有部所承许的无方微尘都无法真实成立。

首先观察，无方微尘是有方分还是没有方分？如果成立无方分，这是不合理的，因为无方分不可能组成粗大的色法。比如说中间放一个无方微尘，周围有六个微尘向它靠近，然后这些微尘全部都与它粘连，也无法构成粗大的色法。为什么呢？因为粗大的色法是由无数的微尘积聚而成的，如果东南西北四个微尘和中间微尘没有任何方分，则微尘积聚时遍体和合；如果这样，它们没有分开，再积聚多少微尘，粗大的法也是不能形成的。

以前学习中观的时候，也给大家提过，所谓的微尘积聚方式，也有几种不同的观点。胜论外道的论师认为，所有的无方微尘没有任何间隔而积聚，即全部粘合在一起；有部宗的论师认为，微尘全部散开而积聚的，就像绿草、牦牛尾巴、天上的星星一样，它们是散开的，并不是粘在一起；经部宗的论师认为，微尘积聚方式是接触但没有粘连。实际上这三种说法，按照大乘的观点进行分析都是不合理的。

首先破斥胜论外道的观点。如果微尘积聚方式是粘合在一起，则中央的微尘与六个微尘积聚的时候，若许微尘无方分，则微尘之间遍体和合，如是则无方微尘再怎么多，也不能组成粗大的色法；如果微尘组成了粗大的色法，则粘连的无方微尘就必须成立有方分，这样又失坏其自宗。通过这种方式进行观察，即可发现其观点是不成立的。

然后驳斥有部宗的观点。此宗认为组成粗大色法时，微尘之间有空隙，并没有粘合在一起。如果没有粘合则可以这样观察，先在前面放一个无方微尘，然后在其旁边又放一个无方微尘，因为微尘是无方分的缘故，所以两个无方微尘中间可以无限度地放进无方微尘；这样一来，两个微尘之间可以容纳无数个微尘，最后整个须弥山在两个微尘之间也可以容纳，会导致这样的过失出现。

最后驳斥经部宗的观点。他们承许，积聚方式是

接触而不粘连。这只是一种说法而已，其实经部宗是为了避免上面两种过失，寻求自我保护而这样抉择的。因为两个微尘之间没有空隙，只要有接触就必定会粘在一起；如果中间有空隙，实际上是没有接触。

通过以上各种方式进行观察，应该可以了知，所谓的无方微尘是不成立的。

在抉择无方微尘的过程当中，一定要知道，它到底是有方分，还是无方分？如果无方分，则无数个无方微尘积聚在一起，也没办法组成粗大的色法；如果有方分，则失坏无方分的立宗。那到底我们自宗对无方微尘是怎么样承许的呢？以前，我们在学习《中观四百论》的时候也讲过，在名言当中承认有无方微尘的存在，但这跟小乘所承认的无方微尘是不相同的。因为其所承认的无方微尘是实有的，而自宗并不承认它实有；而且在名言中不承认最小的微尘，这是不合理的。

对于无方微尘如何灭的问题，宗派之间也有一些

辩论，有些认为是有分而灭的，有些认为是无分而灭的。

因明前派的有些论师承许是有分而灭，比如说一个微尘，他们认为是有六个方分的；然后更细微的微尘，也有六个方分的；微尘是无穷可分的，这是因明前派夏瓦秋桑等的观点。当然，从分别念的角度来看，每一个微尘可以无休止地分下去，一直到无穷无尽；但实际上，物质的本体若可以无穷分，会有很大过失。全知麦彭仁波切在有些辩论书中也是讲：如果承认微尘可以无穷分、无限分，这是不合理的；如此，一座须弥山与一根吉祥草的微尘数量就没有什么差别了。为什么呢？因为吉祥草有无穷无尽的微尘，而须弥山也有无穷无尽的微尘，大的须弥山和小的吉祥草，二者的微尘数量实际上是相同的；这样，它们的重量、体积、面积等也都应该相等。如我前面放的这个杯子应该跟整个喇荣山谷的大小、体积、重量等都是是一样的，但世间名言当中，谁也不敢如是承认。

讲因明的时候，分别念与实际的物质两个不能混淆；如果混淆了，本论第八品法相和名相之间的辩论就无法进行了。而因明前派往往把物质上的事物跟分别念混淆在一起，分别念可以想到无量无边，但实际上外境的法是有限度的，分到事物最极限的时候，就无法再分了。所以，在名言中不承认一个最小的微尘，是不合理的。为什么要这样承认呢？全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中说：名言当中应该要承认一个最小的无方微尘，作为组成粗大色法的最小物质，而且必须要承认。虽然我们也承认无方微尘，但并没有前面所讲的过失。为什么呢？因为这只是在名言当中承认的最小物质，它无法再分；如果再进一步分，它马上就会消于法界而不存在了。所以，这样一个最细微的东西，在名言中应该是存在的。

有些人可能问：最小的微尘到底有方分，还是没有方分呢？若有方分，已经成了有方微尘；如果无方分，粗大的色法无法建立。对此问题可以这样理解：最小的

微尘，首先应该是有方分的；当最后一刹那其变成无方分的时候，它马上就消失了。比如一滴水，把它放在手指间，首先两个指甲边有一点儿水，当水没有完全消失的前一刹那，实际上夹在手指两边的水是有方分的；最后完全已经干的时候，再靠近火烤一烤，此时这滴水的微尘还有没有呢？绝对是没有的！因为一切万法的本质都是空性的，最后它已融入到法界当中了。明明是不存在的事物，还认为可无穷分下去，还要去寻找，这是非常愚痴的！当然，用分别念可以去分析、寻找；但实际上这个物质，不要说用你的眼识，哪怕是用显微镜等精密仪器进行观察，也无法找到，因为它根本不存在。这时无方微尘是有分还是无分？再这样观察思维，在分别念当中可以观察，但实际上事物已经不存在了，根本没有寻找的余地。《中观四百论》的颂词当中也是这样讲的：一切诸法首先抉择为粗大的法，粗大法再抉择为细微法，细微法最后抉择为微尘，微尘再抉择为极微，最后极微抉择为空性。大家应该记得这个抉择次第。

如果名言中没有承认这样的一个无方微尘，那么前面所讲的六尘绕中尘的观察方法，或者《中观四百论》中所使用的抉择方式，就无法抉择一切万法为空性。如果承许了无方微尘，那用离一多因，乃至是唯识宗用来抉择外境不存在的离一多因，也能无余破除有部宗和经部宗外境存在的观点。

如实理解经部宗和有部宗的观点是非常重要的，此二宗的观点大致是相同的，修行上主要修人无我。对于小乘行人修习法无我的问题，全知无垢光尊者在《如意宝藏论》第十二品中讲到：因为一些小乘宗行人的根基不同，有些只学有部宗的观点，因此只证悟人无我；有些利根学经部宗的观点，修持粗大所取境如梦如幻的境界，也能证悟一分法无我。经部宗和有部宗在三十七道品，以及最后得果等方面也基本上没有什么差别。小乘修行人的钝根和利根可以分别依靠有部、经部获得阿罗汉果位，除此根器的差别以外，二宗没有太大的差别。

法称论师的因明观点，在抉择、建立名言外境时，是按照经部宗的观点进行安立的，并不承认有部的观点。因为有部宗承许用根来见外境，三时实有，以及无为法具有实体等。世亲论师在《俱舍论》中，经常有一些不太满意的语气，就是针对这些观点的。

本论在名言当中承许无方微尘，但这种无分微尘与小乘在胜义当中所承认的无分微尘根本不同。因为小乘行人通过最究竟智慧观察时，认为真实存在一个无分微尘；因明抉择时，在名言角度安立最细微的无分微尘存在，但是用离一多因等理论进行观察时，根本无法成立。

《量理宝藏论》的抉择方式，是从一个无分微尘与其他的无分微尘有没有粘连的角度来进行观察的；而《中观庄严论》的抉择方式为：中间的无分微尘，有没有朝向东西等方向？如果有六个方向，它就不是无分微尘了；如果没有分，那有多少个微尘积聚在一起，实际

上也不能积聚成粗大的法。

可能有人会这样想：“对微尘的判断与修行有没有关系呢？”实际上，如果暂时能真正通达因明的观察方法，究竟上万法一定会抉择为空性；这一点不仅是佛教的理论，即使世间的量子力学，最后在抉择物质时，也无法成立物质最细微的微尘。

以上依靠离一多因的观察，有部宗和经部宗所承认的外境并不存在。首先剖析粗大的法，最后无分微尘也抉择为空性；若外境不存在，那它的行相怎么存在呢？如果行相不存在，那就没有一法是实有的。比如说石女没有儿子，那么石女儿子的长相等也绝不存在。因此学习大乘者，抉择万法究竟的实相是空性。但也不能好高骛远，讲因明时也认为万法皆空，皆是法界本性，无能取所取，不能这样！因为因明必须依靠现量、比量来衡量名言万法，这是因明最主要的内容。

子二、破世间共称：

依于世俗世共称，则与量立成相违。

因明前派的有些论师认为，建立名言一定要按照中观应成派月称论师的观点，即不经详细理论观察，按照世间人的承许而安立世俗名言。对于柱子等是无常的观点，世人并不关心，他们认为柱子就是存在的，瓶子也是存在的，太阳东山升起等，他们认为就是这样，并没有以正理详详细细地进行观察。

萨迦班智达认为这种观点不合理。为什么呢？如果按照世间共称的观点来进行安立，则与因明的观点相违。为什么呢？因明的观点就是在名言当中以最细微、最究竟的智慧进行观察而得出的结论，而世人从来没有这样观察过，所以这种说法是不合理的。

在因明的其他论典中也讲到：世人被无明烦恼所蒙蔽故，非常愚痴，他们对世间的基本正理都不清楚。

其中有些人承认前世今生，有些人根本不承认；有些对现量、比量稍有了解，有些根本不了解。如果以世人的观点来安立，那整个世间的一切正量全部都迷乱了；这样一来，现量、比量、能破、能立等一切世间正量都被推翻了。如此，世间上人们共称摧毁外道的法称论师，也无法成为唯一的语自在、理自在了。

全知麦彭仁波切在《中观庄严论释·总说》中讲：应成派以世间观点建立名言，与详细观察并不相违。有些论典里说中观应成派并不观察，仅随世间名言安立，实际上是指中观应成派在抉择正见时，主要以入定为主，抉择离戏的胜义境界，此时名言对他来讲并不重要，随世人如何承认，应成派也这样承认就可以了；但中观应成派并不是始终不观察名言，学习《入中论》等代表性论典时，可知从色法到一切智智之间，万法的分类、法相、定义等皆说得非常清楚，如果不经观察，根本不可能如是安立。所以说世间所有的中观，都是不经观察，仅随世间建立名言，并非如此。

因此，在这里应该一分为二地分析。一切名言不经观察，按照中观宗所说的那样去做，这样也不合理。因为中观应成派主要抉择入定境界，而名言并不是其主要抉择的对境。因明则暂时没有抉择胜义谛的空性正见，也即在因明当中，一切万法的本性是否远离边戏，遮破有边无边，观察心的本体是光明还是空性等，这些方面并没有抉择。因明主要抉择什么呢？就是在世间当中，本师释迦牟尼佛是唯一的量士夫，此以现量成立，还是以比量成立；以及眼睛怎样看见对境，境与心之间的关系是什么；什么是相违，什么是相属，对这些问题详详细细地观察。所以，学习因明后会完全精通整个世间的真理；否则，要通达佛教解释名言方面的观点有较大的困难。

有些人认为，学习《俱舍论》时也是这样抉择的。其实《俱舍论》主要以佛经、论典的道理直接抉择世间名言，并没有以智慧进行推理、论证；而因明是以陈那和法称论师的理证进行推理，同时我们凭自己的智慧进

行观察，如是就会发现，佛教中不存在任何弊病，从而对本师及其教法生起无伪的信心，这就是因明抉择的必要。所以，因明、《俱舍论》、中观有相同之处，也有不同之处。对于这些相同和不不同的地方，我想在座诸位应该能分析清楚。当然，也只有这样，才能了达因明的究竟意趣。

第8课

2006年8月25日

现在继续宣讲唯识宗的观点。为什么讲唯识宗的观点呢？原因大家应该了知，所有的佛法可以包括在小乘和大乘当中，唯识、中观、密宗属于大乘佛法，而我们以大乘佛法中唯识的观点来解释因明。

我们学习因明，一定要知道学习的目的，不是为了与他人辩论获得胜利，而是通过这种途径对大慈大悲的佛陀，及其殊胜无垢的正教，生起不可动摇的定解与信心。有些人认为：学习因明没有任何意义，只是增加分别念而已；或者目的只是为了破外道；或者只有喜欢辩论的人才学因明，对其他人来讲没有太大的必要等等。这些想法和说法是不正确的，因为大慈大悲的佛陀为我

们宣说的一切教法，皆能对治我们相续中的贪、嗔、痴、慢、疑等五毒烦恼，对众生有暂时与究竟的利益。有些孤陋寡闻的人，自己没有智慧，却随便反对别人研究、修学佛法，从根本上看，这是非常大的错误。

我们学习因明以后，应以这个学问与世间人沟通。因为因明不是仅限于寺院之中，或者只是在出家人中的一种辩论，或者以佛经的专用术语来吵架，并非如此；应该是通过这种途径，在自相续中生起对佛陀及其无垢正教的定解，之后面对任何一个世间人，都可以和他进行自信而坦诚的交流。

现在世间当中，很多佛教徒缺乏与社会的沟通，对社会的关爱也不够。比如一个修行人，出家以后一直在寺院里面念经、禅修，对社会上的人，不管是有文化，还是没有文化，都不愿意接触；即使接触，也只是一些文化层次较低的人。我觉得佛教徒的责任，并不仅仅是使他们种下一个善根，结上一个善缘而已。

如果没有真正的智慧，那与世间上文化素质较高的人进行沟通，则有一定的困难；若自相续当中，真正具足智慧和悲心的功德，那我们与世间任何有知识的人都可以自由地交流。当然，交流的目的不是从自我的角度，鼓吹赞叹佛教的功德，宣扬自己所学的知识；其最主要的目的是从正理的角度出发，与具有邪知邪见的世间人沟通，令其相续中产生正知正见，因为世间人对生死轮回等正理非常茫然，非常无知。正因为如此，我觉得出家人不能逃避世间，到一个山沟或寂静的寺院，以衣食温饱的方式度过晚年，有些人确实有这种逃避的思想，但这并不是大乘行者的作风。佛教的四众弟子，尤其是出家众，自己学到的佛法，特别是因明中尖锐的理证方法，应该运用起来，与那些傲慢的知识分子正面交流。在这个过程当中，我想对他们应该会有很多启发；如果我们感觉自己学得很不错，有傲慢心，通过相互探讨，也能摧毁自相续中的这种习气。

大家也不要认为，自己没有学习因明的能力，即

使文化不太高，实在听不懂，但只要听闻，相续中就会种下未来解脱的善根。最关键的是无论出家人、在家人，都应该有一个目标——通过自己学习的理证来帮助他人，利益社会。比如有些从佛学院出去的道友，在坐车、吃饭、朝山、住宿等场合，经常会接触到一些知识分子、社会人士，他们可能会以歧视的眼光来看待你，往往会问：“你为什么出家？这种生活难道不寂寞吗？你难道不伤心吗？”我们应该心平气和地从生活、工作等各方面，与他进行交流；在此过程中，对方会发现，真正寂寞、真正痛苦的就是他自己！有时候，表面上看某人衣服穿得很笔挺，文化知识、素质修养等各方面都不错，但他的内心不可能像佛教徒这般快乐。因为学佛者毕竟对世间不太执著，看得比较淡；而世间人，虽然表面上看来很不错，但实际上有许许多多说不清的痛苦与烦恼，还有一些难以解决的疑问等。见闻世间众生的苦难，作为佛教徒，应该竭尽全力去解除他们的痛苦！

当然，自相续当中如果没有因明这方面的学问，那

在与别人交流时就会缺乏勇气；但自己平时如果对因明和中观具有一定把握，那即使对方是个大学生乃至博士生也不会畏惧，用这些推理方法与其交谈，完全可以让体会到佛法中蕴涵的高深智慧。

现在，印度在这方面做得比较好，它每年都开一次宗教家与科学家对话的座谈会。当时代表佛教参加会议的出家人，都是智慧极为高超的格西，是非常了不起的高僧大德。刚开始，西方那些科学家、学者们特别傲慢，他们对佛教的态度非常蔑视，丝毫不恭敬；经过正面交流以后，他们才心服口服，因为这些高僧大德们的殊胜智慧令他们不得不佩服，并且对具有甚深内涵的佛教也由衷地生起恭敬之心。

现在世间上的人们，有些对佛教有一定的研究，有些对佛教一点也不了解，但是他们中的很多人对佛教抱有偏见。我们作为佛教徒，对于他们的偏见，没有必要生嗔恨心、发脾气；没有必要因为他不承认，便伤害对

方，因为这样的行为不应是智者所为。我们一定要清楚，佛教与其他的宗教不同之处在于，它是理性的信仰。

在座的佛教徒，有些可能以前学过其他宗教，对其应有一定的了解。到了一定程度，有些宗教只有宣称“上帝是这样说的，祖先是这样说的”；除此之外，真正运用理证来推断，就无话可说了。而佛教并不是这样，释迦牟尼佛要求后学弟子要进行探索，不要仅以恭敬心，不加观察就承认、受持，这是佛教与其他宗教不共的特点。因此，作为佛教徒，首先一定要详详细细地观察，自己懂得佛教的甚深奥义后，对那些根本不懂佛教真理，反而自以为是的世间人，无论什么身份，都要以悲悯心和他交流，改变其见解，使之转入正道。

有些出家女众特别自卑，觉得自己是女性，接触大众的机会也很少，弘法利生的能力也不够，只有好好发愿，来世转成真正的高僧大德利益有情。实际上也没有必要这样，因为大慈大悲的佛陀，对男女众平等开许受

持别解脱戒、菩萨戒和密乘戒，八万四千法门皆可修持，都可获得同样的成就；不但在佛法中是这样，而且世间的知识和学问也能学得很优秀。我有这种感觉，在平时背诵、讲考的时候，应该说女众的口才更好一点，智慧更尖锐一些。所以，弘法利生也不一定非得要男众高僧大德。在历史上，有众多的男女众高僧大德都弘扬过佛法，而且他们对众生、对佛法都做出过很大的贡献，这是有目共睹的事实。

大家不要认为，因明只不过是宗派的一种说法；其实，这种宗派的说法里面，蕴涵了众多的推理窍诀。对这些说法，我们必须要了解；如果没有了解，就无法通达这些按照宗派术语进行表述的推理窍诀，因为这种推理绝不可能用现代社会的语言，或现代科学的名词来表述。为什么呢？因为我们所学的内容，全部是古代高僧大德所造的论典，由于社会状况不同，在当时的社会没有现在这些名词，所以这些内容以现在的词句无法表达。

佛教与现代社会应该互相交流，就像现在东西方文化的交流一样。东方国家的佛教，对内心方面的认知极为超越；西方国家的现代科学，对器世界的研究相对来说比较先进。大约从上个世纪九十年代始，世界上出现一种不同文化之间互相沟通的趋势，东西双方开始通过不同途径进行交流；当代社会，这种交流愈加频繁，双方从中获得的收益都是非常巨大的。比如现代的科学家，他们利用科学仪器对自然界进行研究，并通过电视、电影等媒体向大众传播其成果；佛教的很多高僧大德也利用这种成果，进行更加广泛的弘法利生事业。然而相对器世界的研究而言，西方科学家对有境方面的认知是非常欠缺的，如对人类内心的烦恼、今世来世等方面的知识是极度缺乏的；但当其中的有些人领略到佛法的真实内涵之后，便发出了由衷的赞叹，并且非常欢喜地接受了佛法。当然，还有很多人对此尚未了解，对于这些人，我们应以因明和中观为主的内容与之进行沟通。这样，不但能弥补他们这方面的欠缺，而且也能令自己受

益，相互之间都会有所启发，都能得到一些新的知识。

学习因明以后，无论我们遇到什么样的知识分子，也不会再害怕。否则，作为一个出家人，旁边有一个大学生问：“你为什么出家？佛教里面对器世界、有情世界，或者宏观、微观世界如何看待？”这时候只有低着头，不敢说话；等到下车，就急忙跑到自己的寺院里面躲起来，这样是不行的！作为一个出家人，不但对世间学科的基本知识要了解，而且世间人看不懂、看不破的地方，也应该通达。如果能善巧解答他们的疑问，这些人也会逐渐对佛法产生兴趣，哪怕在一个人的相续当中种下善根，这个功德也是不可思议的。所以，作为大乘修行人，我们始终都要怀着一颗利他之心。

在座的诸位千万不要想：“因明可能没有什么用吧！就算我听懂了境和有境，这对我和其他人的解脱又能起到什么作用呢？”我们学习的任何一个知识，不一定当下都能用得上；但从长远来看，对自己的心理、行

为都会有很大的帮助。比如说在大学时所学的专业，毕业以后并不一定都能用上；但是经过长期的学习，人的智慧、水平、为人处世等方面都有较大的提高，其整体的素质与没有读过书的人相比，确实是有天壤之别。同样的道理，我们不管是学因明，还是学中观、唯识，对自己的言行举止、修行境界等都有一定的帮助，因此作为佛教徒，非常有必要研究佛教知识。

在国内，我去过北京、上海、福建等地的一些著名学府，比如说厦门大学等，这些大学里都设有宗教系、哲学系。由这些宗教系里面毕业的学生，大多对宗教具有尊重之心，而且在自己的研究领域也有一些成果，这一点非常值得高兴；但是也有些遗憾，很多宗教系里面所开的课程并不是佛教的精髓。比如因明这门学问，如果宗教系的学生能够学习，那么他对佛教的人生观、宇宙观，一定会有重新的认识。因为，因明并不像现在有些人，仅凭自己分别念所写出的文章一样。大家也可以看到，很多宗教系毕业的学生获得了硕士、博士等学位，

拿到了较高的文凭，但我觉得文凭不重要，水平很重要。因为真正要检测的，是他们对佛教的不共智慧、殊胜道理的认识程度有多少；如果不这样考核，那无论授予什么样的学位，也无太大的意义。

前面，抉择唯识宗观点中的第一个科判破他宗已宣说完毕，下面讲安立自宗。

癸二、立自宗：

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。

此颂是讲抉择唯识宗观点的两大理证，即在《中观庄严论释》等论典当中提到的两种推理——明知因和俱缘定因。以这两种推理可以证明，一切外境法皆是心的显现；除了心的显现之外，实有的外境根本不存在。

刚开始学的时候，唯识宗的观点显得比较难懂。为什么呢？从无始以来凡夫都在执著外境，并认为：外境在那边，有境在这边，它们之间有一定的空间，自心不是外境，外境不是自心等。所以大乘显宗、密宗皆说，众生最大的迷惑就在这里，即根本不存在的事物，反而执著为存在。对唯识宗的道理有所认识后就会知道：外境虽然显现，但实际上除了自己的心识以外，其本体少许也不存在。懂得这个道理，才说明你对唯识宗的观点有所认识。

为了证成万法唯心的观点，前辈的高僧大德运用了很有说服力的两大推理——明知因和俱缘定因。

第一个推理叫明知因。怎样运用明知因证成万法唯心呢？可以利用推理公式来说明：所知外境（有法），与取它的心识必为一体（立宗），因外境只是明知的显现，具有识的法相之故（因）。利用明知因的推理时，应当如此。如果以平常的语言来说，即是：现在所见的红色

柱子（有法），与能见它的眼识是一体（立宗），所显现的对境，具有心的特征之故（因），如火与火的热性是一体一般（比喻）。

刚开始的时候，很多人可能会这样想：外境是无情法，我的心是明知的有情法，有情法和无情法成为一体，这是根本不可能的。但实际上这是有可能的，因为外境具有心的法相，故而不得不承认它是心。有些人可能这样认为：柱子等根本不具有心的法相，因为它是无情法，是不具备明知特性的事物，而我的心识是具有明知特性的，无情法怎么会具有心的法相呢？此处所要分析的关键问题，就在这里。对每一个人而言，你若承许面前显现的事物存在，那用什么来成立呢？最后不得不承认是在自己的眼识或耳识前显现的，即只有通过识面前显现，才能证明对境的存在；反之，如果在识前没有显现，则根本不能成立对境的真实存在。对我而言，如果柱子显现在自己的眼前，那它决定就是自己识的自体，是自己明知心的显现，除了明知心以外的柱子，按

照唯识宗的观点是根本不承认的。如是有些人可能会这样想：啊！如果我看见的东西存在，看不见的东西不存在，那我现在看不见人的内脏，只看见皮肤，就应该承认无内脏的人存在了吗？以唯识宗的观点来说，可以这样承认。为什么呢？因为在我面前显现的事物是自己识的显现，所以存在；而在我面前不显现的事物是识未显现，所以不存在。

如果是这样，那有些人就会问：“这与顺世外道有什么差别呢？顺世外道也只承认亲眼所见的现量，除此以外，其他的也不承认。”这当然有差别，因为顺世外道只承许现量的东西存在，除此之外都是不存在的；而唯识宗的观点是，在心识前显现的东西当下存在，而在心识前将来显现的东西，则是其相续中现在以隐藏方式存在的习气，将来成熟时显现出来的结果，正因为相续中有无量无边的习气，所以将来任何一个东西都可以显发。比如说一个人在我面前，我只见外表不见他体内的一切，此时只不过是内脏的习气未成熟而已；如果以后

这个人的肚子打开，我看见他的内脏，这时内脏的习气就已经成熟了。

以前在学习诸多大乘论典时，也给大家说过，如果要想把握住唯识宗观点的精要，那你就只承认前面所看见的东西存在，除此之外都不用承认就可以了。不承认会不会有很大过失呢？当然，刚开始的时候心里有些疑惑：“如果是这样，我现在只看见经堂里的东西，那我家里的一切是不是不存在了？”对现在的你来讲，应该可以承认它们不存在。“那不存在，不是有很大过失吗？刚才我来的时候也有，等一会儿我回去的时候也有，那么现在跑到哪里去了呢？”这并没有什么过失，就像梦中的人一样，梦中在家的时候对境的家存在，梦中离开家故对境的家不存在，等一会儿在梦中又返回家时，习气成熟了一定能现见。

虽然我们学习《入中论》的时候也讲到，按中观应成派的观点，对梦中的对境也要遮破；但是，暂时在名

言当中抉择的时候，一定要承认以梦来比喻。比如我做梦的时候看见对方，当时除了在我的心识前所显现的画面以外，根本不存在实有的外境；同样的道理，在座的诸位只是我心识前显现的画面，因为具有识的法相之故。这样一来，我们详细地观察梦中的柱子，它到底有没有无情法的事相呢？虽然在做梦的人前有这种现象，就像《入中论》里面所讲的三轮²²都存在，但是真正观察起来就会了知，在做梦的人前绝不可能存在真实无情法的外境！同理，现在三界的有情都正在做梦²³，在我们面前外境虽然存在，但这种存在是识的自体，它是识的现分。大家有没有“的确是这样”的感觉？除了梦中的“柱子”以外，绝对没有一个实有的外境！为什么呢？因为它具有识的法相之故。如果一法具有某某事物的法相，可不可以将其安立为这种事物呢？当然可以，而且必须这样安立。比如说对具有项峰和垂胡的动物，我们

22 三轮：指能作的作者、做法的方式和所作的对境。

23 众生流浪生死，以六根贪六境，实际根境本无，但由迷乱习气所显，故如梦境。

就可安立为黄牛，因为安立黄牛唯一的标准就是它的法相，即任何动物具有这两个特点都可以安立为黄牛；同理，任何法如果具有识的法相，那我们就可以安立为识。

希望大家学因明的时候，下课后应该互相探讨。不要只是说一些没有必要的事情，我觉得这样的交谈等于浪费时间；如果要讲，你应该用明知因来抉择万法唯心。虽然刚开始的确是有些不舒服，可能有这种想法：怎么会这样呢？看见的东西存在，看不见的东西不存在，那这样用因明怎么推理呢？这怎么合理呢？但是从因明的推理来讲，你找不出这种想法的真正理由。有些人可能说：“那不一定，如果是这样，山上有火，有烟之故，以这种推理怎么能推断呢？”这种情况用梦喻完全可以解释。比如说一个人做梦看见山上冒烟，这时他心里想：有烟的缘故，肯定有火。因为他相续中有火与烟是因果关系的习气，此时他在梦里随着烟能不能找到火呢？肯定能找到的。

对于时间长短等一切万法的显现，世人都认为是真实的外境，但实际上根本不是，而是自己的心。这种窍诀性的抉择方式，也接近于无上大圆满里的万法抉择为心，心抉择为离戏的窍诀修法。所以，我们一旦进入佛门，尤其是进入大乘以后，不管学什么，都应该对自己的修行有所帮助；如果对自己的修行没有一点帮助，那闻思因明就成了一种学术研究，没有太大意义。

作为一名皈依佛门的三宝弟子，我始终有这样的感觉：世间的一些高等学校或研究机构，只是把因明作为一种哲学体系进行研究，或将俱舍作为一种宇宙学来研究。在研究过程中，始终对三宝没有生起信心，只是凭自己的分别念进行分析。如此一来，所研究对象的真正价值并没有认识到，真正的利益也不可能得到，结果不是很理想。我们在座的诸位，要想从佛法中获得真实的利益，应该首先对上师三宝，尤其是对具足无量功德的无等大师释迦牟尼佛，要生起无比的信心！咱们这里的有些法师也说：“我们要修法称论师的上师瑜伽，念

诵萨迦班智达的祈祷文。”我觉得这很有必要，平时应该在具足信心、智慧、悲心的情况下祈祷，这对我们的修学必定会有所帮助。

从唯识宗的角度看，外境与自己的识无二无别。为什么呢？因为外境具有识的法相之故。粗看这只是一个平淡的推理方式，实际上对断除自相续的烦恼，具有一定的力量和作用。因为通过这种推理了知外境并非真实存在后，对如梦般的外境特别执著的心也会平息下来，不会为外境而奔波劳碌无有自在，这一点每个人都应该有殊胜的体会。

在学习因明的过程中，千万不要认为：这只是一种逻辑推理，增加分别念而已，我还是修无上大圆满。我昨天看了许多闭关道友的信，发现应该修学的《入行论》没有看，却只看因明；如果看因明，通过真正的窍诀来对治自己的烦恼倒也未尝不可。但按理来讲，闭关应该学《入行论》，因为此论对修行人是非常难得的殊

胜正法；当然，因明也应该学，但学的时候，在闭关房里，怎么样辩论、探讨呢？现在世间有很多颠倒的现象，比如有些闭关的道友特别爱学因明，一定要想辩论；有些参加闻思班的道友，想闭关不想学因明，仅仅闭着眼睛观想因明的道理，这样的话，看看因明的道理能否说得清楚！

学因明的人，应该主动与人接触，在路上看见人，就跟他说：“来！过来！你是学什么的？我问个问题。”应该给他找些“麻烦”。学因明的人一般辩才比较好，所以很多人比较怕。法王如意宝也讲过这样一个有趣的故事。以前，有两位僧人到西藏求学。途中，有一晚找不到落脚处，此时恰好碰到一个藏地的老太太，僧人就请求她留宿。这位老太太问：“你们到哪儿去呀？”他们说：“我们到某某寺院去学因明。”“学因明的人是很讨厌的，我不想让你们住。”听老太太这样说，他们马上恳求道：“我们实在是找不到安身之处，请您让我们借宿，说话方面我们肯定会注意的！”老太太看两位

僧人态度这么诚恳，就说：“好，就这样吧！既然你们这么讲，那我就答应了。”于是，他们就住下了。吃过晚饭后（藏地吃晚饭的时间都比较晚，一般天黑后才吃晚饭），老太太在自己的身上找到一个小虱子，就叫她的女儿说：“女儿，你赶快把它放到一个不会死的地方。”一个僧人听到后，马上接了一句：“老太太，如果有一个不死的地方，你可不可以把我也一起放在那儿？”老太太生气地说：“我刚才不是给你们说了吗！你们学因明的人，嘴巴都是这么尖刻，讨厌得很！”（众笑）

这是开玩笑。真正来讲，学过因明的人，无论对别人说什么话都会有一种勇气；而没有学过的人，怕在别人面前讲不过去而往往有一种畏惧的心理。因此，我们在探讨时，尤其应该以正理为主的方式来进行讨论，这是很重要的！

以上，我们讲了唯识宗的一个重要推理——明知因，下面讲第二个推理——俱缘定因。

俱缘定因也是专门抉择唯识宗观点的一个重要推理。其推理公式为：所见到的外境（有法），与取它的识是一体，或者不是他体（立宗），必定同时缘之故（因），如同二月（比喻）。按照假相唯识宗的观点，境与识不是他体；而真相唯识宗的观点，则承许它们是一体。

从表面上看，可能有些人会这样讲：“到底说的到底是什么啊？能见和所见一体，因为同时缘之故，如同二月。此推理好像不是特别好，这样的推理，我也说得出来。”但并非如此简单，实际上其理非常深奥，因为这种推理可以抉择出所见一切万法，除心之外根本不存在。当然，刚开始的时候，这个推理可能有点难以接受。下面对此再作分析，这个推理的意思是：我看到的柱子是所取，能见的眼识是能取，实际上柱子与眼识是一体，并不存在他体的关系，同时见的缘故。

下面推断同品周遍和异品周遍，以此方式远离诸过失证成外境唯心。

同品周遍：所照见的东西，与能照见的识二者是一体，同时缘之故，如同二月。比如说挤眼睛时看见二月，这个二月与其能见的识是不可分割的，以境和有境之间的关系必定是同时缘之故。对此，果仁巴大师也说过：“显现的二月不可能有两种，实际上二者是一体，它只是一种迷乱的现象。”同样的道理，我看到的柱子与我的识，虽然显现上有境在这边，境在那边，似乎是两个，但实际上是一体的。一体的原因是什么呢？就是同时缘。具体来说，当我的眼识存在的时候，境也同时出现；眼识若没有生起，境也不会出现。对我来讲，能否找得到除了眼识以外的境呢？不可能的！否则，同品就不周遍了。

下面再从非同时的情况进行观察。比如说依靠前时的柱子，后时才产生眼识，那这是与识非同时的外境；对心而言，这可以承许为他体的存在。但是这样的识是没有的，因为何时有识出现，对境必然在同一时间出现。我们也可以用梦喻证成这种道理，做梦之时，对

境与识实际上是同时的。如果没有对境，识也不会存在；识不存在，所执的对境也不存在。此二者是一体的关系，就像二月，一个存在，另一个也存在；一个不存在，另一个也不存在。

“他遮余边能否定。”不同他体，我们以遮破其他边的方式也可以推翻，这里的“其他边”指异品周遍。

异品周遍指，凡是非一体的异品法必定可以通过非同时的其他方式存在。意思是说：不同时的事物，不同时缘，所以不是一体；如果出现他体的事物，又能同时缘的情况，则为有害因，为什么呢？既是同时缘，又是非一体（他体）的东西，根本不存在。

总之，通过明知因和俱缘定因的两种推理、抉择出一切万法决定是唯心所现，从而成立唯识宗的观点。

这两种推理说起来似乎很简单，但心里面能不能真正生信是很重要的。所以，诸位在学习因明时，千万

不要认为这仅仅是一种说法而已。学习《中观庄严论》时，我也曾提出同样的希望，大家应该在这些非常关键的问题上，反反复复地去思维。有些道友，对平时的一些生活琐事非常关心，其实根本没有必要在这上面花很多的时间和精力；如果真正要做有意义的事情，就应该把自己的一切放在思考正理上，如思维：一切万法是不是心？以俱缘和明知这两种推理能不能成立万法唯心？若对此还有疑惑，应反复思维，直至产生定解。其实，同时缘或者明知的缘故，诸法的本体就是识；除此之外，若认为柱子等在外境肯定存在，实际上如何去成立，也是根本不可能的。

刚开始学习因明，尤其是对唯识宗的观点还不太熟悉时，会这样想：“说是这样说，但实际上好像力度还不够。除了自己心识以外，柱子、瓶子、家里刚买的菜等还是存在的。”实际上当你到菜市场时，菜肯定是你自心的显现，因为它具有识的法相之故（此处并不是指白菜有眼识、耳识、鼻识等）。这种外境所具有的明知部分就

是识的法相，如果明知的这一点不叫识，那么除此之外，根本找不到识安立的理由。

为什么菜等是心识呢？因为眼识缘它的缘故。缘的当下会出现，没有缘的时候，它的存在对我来说无法成立，我见到它的时候，阿赖耶上的习气成熟了。按照唯识宗的观点，任何事物都是自己的习气变现的，仅仅是有些习气稳固，有些习气不稳固而已，这个道理后面会阐述。

因此，我们对大乘的这些殊胜教言，应该详细地思维。如果有机会学习全知无垢光尊者的《大圆满心性休息大车疏》时，会看到里面引用了许多教证、理证来宣说这方面的道理，到那时会对唯识宗的观点有更深一步的认识。通达唯识以后，也会对修大圆满法有一定的帮助；尤其是在调服自相续的烦恼方面，有非常大的利益。

以上所说的两大推理，以前讲中观的时候，也介绍过；今天我在这里就简略的叙述一下，希望大家对此要

反复观察。意思就是说，如果境和心没有任何联系，不可能必定同时缘，就像蓝色和黄色两个不同事物一样。比如说，将蓝色与黄色的物体放在一起，“哦，这是蓝色，这是黄色。”两个物体同时存在的机会有的是；但是只要有蓝色存在，黄色必定存在，这样的道理是不可能存在的。但外境并不是这样，只要我的识存在的时候，外境必然显现；如果所取出现了，识却没有出现的情况也是没有的，这就是为什么叫俱缘定因的原因（定是决定的意思，不决定则不能用俱缘定因来安立）。又如做梦的时候，有了我当时的迷乱意识，才能有梦境的显现；如果做梦的识不存在，那么梦境永远也不会出现。

俱缘定因是从同时的角度来讲的，明知因是从外境具有识的法相的角度来讲的。

俱缘定因是指同时出现的缘故，并不是外境今天已经有了，我的识明天才出现；或者我的识提前出现，外境后来出现，没有这样的情况。对六道轮回中的任何

一个众生来讲，他所缘取的对境与自己的心识非同时出现，实际上是不可能的！

当然，正如刚才所讲的一样，并不因为这是自宗所说的或自己上师所说的，就一定要承认，不能这样理解，应该用你的智慧来抉择。因为因明与中观、现观等不同，后者在观察胜义谛的道理时讲到空性，而空性以分别念怎么样观察也没办法契入。比如说用有效距离 20 公里的望远镜，看 100 公里以外的地方，则根本无法看见；同理，以我们的分别念看佛菩萨的境界，也只能是：“哦，大概是这样吧！”除此之外，别无他法。但因明所抉择的是观现世量的对境，在这里并不抉择佛菩萨的境界。所以，我们现在抉择万法唯心，不是在佛、菩萨的智慧前说万法唯心，而是在凡夫人面前抉择，所看到的外境就是心。

如果你有理由、有能力，你就站出来说：“这不是心，外境确实存在！”但你所说的理由全部不堪一击，

我们不用很多的比喻，只用一个梦境的比喻就可以逐一推翻你的立论。真正的智者应该接受真理，否则只是心里面不舒服，也没有办法，只是自找苦吃而已！

第9课

2006年8月29日

今天继续学习《量理宝藏论》，本论共十一品，现在讲第一观境品。

前面已经宣讲了，通过明知因和俱缘定因两种推理来证成唯识宗万法唯心的观点。这是最有说服力的两种推理，在此二推理下，没有理由不承认万法唯心的观点。

在《十地经》《楞严经》等大乘经典中，经常见到“万法唯心”的词句，但万法为什么是心，外境为什么不存在等这些道理，我想在座的诸位道友，可能以前没有用理证的方式抉择过，这次就通过理证的方式来抉

择万法的确就是心。当然，刚学习这样的推理时，不管是否佛教徒都会认为：“万法可能不是心吧？在我的心以外，外境应该存在。”如果是没有学过宗派，没有学过这种理证的人，有这样的见解也情有可原；但学过宗派的人一定要有理性，要通过自己的智慧来分析，到底是不是万法唯心。如果认为万法不是心，则应举出真实、确凿的理由证成万法不是心，而安立万法非心的观点；否则，无法推翻此二种理证，有智者就应该承认万法唯心的观点。

如前所说，大多数众生认为外境实有存在。而如果懂得了万法唯心，外境唯是迷乱习气所现，那么对外境的强烈执著之心就会平息，即使自己遇到一些违缘，内心也不会那么痛苦；如是，对学佛者而言，既然可以放下执著，那么应从内心深处生起极大的安乐。所以，大家一定要通过理证抉择出唯识宗的观点，如此才能生起诚信，这一点很重要。

今天，我接到一位美国佛教徒打来的电话，谈到了东西方人的信仰方式有些不同的话题。比如说西方人要学某一宗教，他首先要通过自己的智慧进行观察，觉得合理才去信仰，否则不会产生信心。在西方，很多宗教人士认为，佛教非常有道理。为什么呢？因为佛教接受任何观察，对于什么样的人、以什么样的方式来观察，佛教不仅不排斥，而且持欢迎态度，即佛教对于用智慧来观察、来辩论的人，都是接受和欢迎的；但是有些宗教并不是这样，观察到一定程度时，只有说这是我们神圣的教义，不允许再去思维，否则就会遭受惩罚等等，这种方式无法证成其合理性。因此，我们学习因明，必须要以此了解佛法的真实内涵，了解一切万法唯心的正理。这才是学习因明的关键所在。

有些人认为，我学习因明是为了锻炼口才，跟别人辩论获胜；又有些人认为，我学一点因明，懂一点因明，也可以平时在亲朋好友面前说话时占上风、唱主角，这样很舒服。不应该这样想！这只是很小的一点利益。我

们学习因明的真正目标，首先是为了解除世人的疑惑，因为很多众生对世出世间的正理一窍不通，相续中一直疑惑重重，应该为了解除这些众生的疑惑而学习因明；然后，对我们的自相续而言，作为凡夫人会经常产生各种各样的非理怀疑，为了遣除这些非理怀疑而学习因明；最后，释迦牟尼佛所宣讲的八万四千法门，这些道理到底能否经得起智慧的观察，为此也需要学习因明。

世间很多人比较傲慢，他们有这种想法：佛教徒做什么事都只凭信仰而趋入，并不以智慧来抉择。我听说有一位道友去拉萨时，遇到一位知识分子对他说：“你们佛教里面很多问题，好像仅凭信仰来解决，我觉得有信仰固然很好，但最关键的是要有智慧，如果没有智慧，对世间唯物论等与佛法冲突的观点，就无法正面解答。”这位道友用因明和中观的理论，从不同的角度进行辩驳，最后对方也不得不承认佛教的伟大。所以，并不是佛法不能回答这些问题，只是部分佛教徒，确实因自己的智慧不够，没有通达佛教的教义而无法回答罢了。

其实，佛法中不管是因明，还是中观，都可以遣除众生相续中的迷乱与疑惑；可是学佛的群体中，部分人对于佛教的正理根本没有熏习过，当然自己就不懂，别人提出问题，也只好在表面上敷衍了事地回答。所以作为佛教徒，有必要对佛法再三地闻思。

当然，只学习一两天因明，“哦！这个道理我已经完全明白了！”不会这样快，只有通过逐渐学习，才会通达比较深奥、难懂的道理。这时候，相续中就会产生这样的感受：佛陀确实很伟大，以自己的智慧如何探索，也找不到佛法大海的边际。以前自以为是的傲慢，这时候自然而然会被摧毁。很多知识分子刚进入佛教的时候很傲慢，过一段时间学习中观、因明，自己搞得糊里糊涂的时候开始觉得：哎，佛陀确实很伟大，佛教真是了不起！刚开始的时候，他觉得佛教很容易通达，只不过是外面烧香拜佛等做一些形式而已；但实际上并非如此简单，真正要进入佛法甚深智慧的海洋时，没有善知识的引导和基本的俱生智慧，到了一定的时候，就会不知

所措而迷失方向。

因此，我觉得学习因明是非常有必要的。而且，大家一定要明白学因明的两个目标：一、为了遣除自他相续的怀疑；二、真正通达释迦牟尼佛的究竟意趣。

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：

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。

前面已经建立了唯识宗的观点，此时中观宗对唯识进行驳斥：你们唯识宗承认粗大的心相续存在，远离能取所取的明清心识即细微的无分刹那心识也存在，但这种立宗不合理。为什么呢？通过两种观察可以推翻你们唯识宗的观点。

第一种观察：唯识宗承认有情前世从旁生转为今世的人身，来世又转生天界等，其心相续是存在的，或者明清的心识以远离二取的方式而延续不断。唯识宗这种说法并不合理，因为《智慧品》《四百论》等很多论典中，都以下面的方式对此进行了破斥。

外道认为有一种叫有支的法存在，比如说人是有支，人遍于所有的男人、女人，其中每个差别法都叫做分支，每一个分支上面都有实有的有支存在。这种说法，我们通过有支和分支一体、他体的方式进行观察，完全能驳斥。

有支与分支是一体：树木是有支，柏树、松树等是分支，如果遍于所有分支的有支实有存在，那么砍断了一棵树，总的有支也应被砍断了；或者东方的树木毁灭时，总的有支也会毁灭，这些过失会出现。再从时间、形相、方向等不同角度进行观察，就会发现外道所承许的有支根本不存在，只不过是分别念的一种总相而已。

其实，这种观点在《释量论》或其他相关论典中都阐述过。

有支与分支是他体：则此二者无有任何关系，如是外道所许自宗失坏。

中观派认为，以上述推理对心相续（有支）与无分刹那（分支）的观点进行观察，完全可以否定唯识宗所承认的心相续（有支）的存在。

第二种观察，中观宗认为唯识宗所承许的无分刹那，以对外境无分微尘的观察方法，可以进行驳斥。因为微尘组成粗大法时，以有没有粘连来观察，即可打破无分微尘的存在；同理，唯识宗所承认观察微尘的方式，用来观察心识无分刹那，即观察未来、过去、现在三时，也可以推翻所谓的心识无分刹那。为什么呢？所谓的无分刹那是指现在的心识无分刹那，而它一定有靠近未来、过去心识刹那的部分；这样一来，它就变成了三个刹那（三部分），即靠近过去、未来的两个部分和现在的部

分；如果这样，它就不是无分刹那，而是三分刹那；既然是三分刹那，它就不是“一”了，而是“三”；这样一来，三分之故，一分不能成立，从而推出远离一体和多体。中观宗通过此离一多因的推理，完全能推翻唯识宗所承认的心识无分刹那，这是中观宗对唯识宗的辩驳。

下面唯识宗对中观宗回辩：中观宗的破斥对唯识宗不会有害。实际上这是有害的，真正用中观宗离一多因来观察微尘、心识时，完全能破斥无分微尘、无分刹那的存在，只不过是萨迦班智达在抉择名言时，暂时站在唯识宗的角度，建立其观点，所以用唯识宗的观点来回辩中观宗。

颂词是这样说的：

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。

唯识宗回答：刚才你们中观宗说心识无分刹那不

合理，因为它有靠近未来、过去的部分故有三个刹那；但如果我们唯识宗的一刹那不成立，那么你们中观宗的三刹那也不会成立，因为“一”不成立，“三”也不可能成立的缘故。

此处，唯识宗完全是从文字上进行辩论的。因为中观宗认为无分刹那可以分过去、未来、现在三刹那，是三刹那性则一刹那不成立；唯识宗则抓住这一点说，如果一刹那不成立，那你们中观宗所说的三刹那怎么能成立呢？不能成立！也就是说，中观宗说唯识宗的心识一刹那不成立，因它是三刹那故；唯识宗则反过来说，既然是三，一就不成立，一不成立，那你的三从哪里来的？从反方面这样责问。

从词句上看，唯识宗对中观宗的回答非常巧妙，但真实上要破除中观宗有一定困难。我们知道中观宗通过离一多因观察时，就像全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》里面所讲的绒草接触火一样，离一多因是事势理的

推理，可以把一切万法自性抉择为空性，没有一个法它不能摧毁。去年，我们用了一年时间专门学习离一多因，通过观察事物远离一体多体的方式破斥外境、心识等诸法实有的观点。

唯识宗破除了中观宗的问难，有人会想其是否已超越了中观宗呢？这是不可能的事情，没有这个机会！但在名言当中，可以暂时安立。刚才中观宗所说“一”不存在，因为是“三”的本性之故；唯识宗反过来说“三”肯定是不存在的，“一”不存在的缘故，因为我们的“一”被你们已经破了，“一”不存在，哪里有“三”呢？从字面上看确实如此，但如果仔细分析，并不是这样。比如有人说，一斤不能成立，它是十两之故，即“一”不成立，因为它是“十”个部分之故；反过来驳斥，你的“十”也不成立，因为“一”不存在之故。如果我们仔细去分析，发现我的“一”的对境是斤，并不是以“十”中“一”的两为对境；同样，时间“一”的无分刹那与过去、未来、现在三刹那中的“一”并不

是一体。如果中间加以分析，在因明辩论时，也是可以的。

在此，我们应该知道一个问题，观察胜义谛之时，一切万法，无论心还是境都不存在，因为中观应成派、自续派，胜义中诸法都抉择为空性；在用名言量观察世俗谛时有两种途径，即以经部宗和唯识宗的观点安立名言。按照经部宗的观点，在名言现相中外境的隐蔽分是真实存在的，承认无方微尘；在抉择唯识宗观点时，在名言实相中外境不存在，暂时承认心识无分刹那存在。经部宗承认无方微尘之理，前面也给大家介绍过，而我们现在的心识无分刹那怎么成立的呢？应该这样回答，如果于名言中仔细观察，最后的无分刹那应该存在，即最短的时间应该成立为无分刹那，它如果再分下去就变成空性，跟外面的微尘抉择为空性没有什么差别。以前也讲了，所谓的微尘就是最后一个无分的微尘，再分就变成虚空了，我们心识的无分刹那也是同样的道理。

大家应该清楚，心识是与时间联系在一起的；否则，它根本无法单独存在，心识不像微尘，没有颜色、形状，所以它必须通过时间的长短来度量。为什么唯识宗要承认最细微的无分刹那呢？因为在佛经论典，如小乘《俱舍论》《大乘阿毗达磨》《瑜伽师地论》等中都讲到，人一眨眼共有 65 个无分刹那，或有些论典中说一弹指间有 64 个无分刹那，唯识宗以此为根据安立无分刹那的存在。当然，相对而言，这也是比较粗大的时间概念，如果我们用理证进行观察肯定还可以分。为什么呢？比如说我们一眨眼时，上下眼皮接触之间有一定的距离，此距离决定不止 65 个微尘并排的长度，肯定有肉眼看不见的千百万个微尘，当你一眨眼的时候，眼皮应该次第经过这些微尘，而不是同时经过；如果是同时经过，那么一个微尘同时经过，两个微尘同时经过……最后所有的微尘都是同时经过，就会出现时间没有长短的过失。佛经论典中为什么把最短的时间安立为一弹指的 $1/65$ 呢？其实，这是看待当时世俗观念较强的众生

而安立的；对他们而言，这是时间最短的单位。我们下面讲现量的时候，还会讲到这个的。

众生执著外境的时候，一个微尘是根本看不见的，只有很多微尘积聚在一起，才是凡夫人现量的对境；同理，最短的时间单位无分刹那根本无法现量感受到，而当刹那时间以一定数量积累起来的时候，才能产生心识，比如作为凡夫眼识现量的界限，是有一定时间要求的。当然，这种界限也是暂时安立的，因为世俗的事物，真正来讲全部是虚假的，所以凡夫众生现量的界限，最短的时间是从什么时候开始，这里并没有详细说明。在这个时候，一定要懂得实际上所谓的时间，暂时可以分，比较粗大的时间就是有未来、过去、现在的部分；这样分下去，到无分刹那的时候，再分就灭尽不存在了，最后成为空性而消于法界。所以，这种分析时间的方法跟微尘没有什么差别。

当然，唯识宗认为自己的理由很充足，可以通过六

尘绕中尘的观察方法来破外境的无方微尘，然而认为心识并不能这样破。全知无垢光尊者在《如意宝藏论》第十二品中，首先宣讲了经部宗和有部宗的观点，然后用唯识宗的道理来驳斥他们的无方微尘；唯识宗所承认的无分刹那，则用中观宗的道理来驳斥。实际上用中观推理来观察，比如说前刹那和后刹那之间接不接触？如果不接触，前刹那的心识已灭尽，与后刹那还没有接触之际，当下的身体因没有心识就变成了尸体，可以用这种方式来进行观察；另外，全知无垢光尊者还用光影、射箭等很多方式来进行观察。这些我们以前也讲过，有些道友应该比较清楚吧！

比如一个人射箭的时候，我们假设箭经过 60 个粗大微尘的距离，也假设说是经过 60 个刹那时间，即每一个刹那经过一个粗大微尘。而每个粗大微尘还有更多细微的微尘组成，箭经过一个粗大微尘时，用刚才的推理，箭是次第，还是同时而经过的？如果是次第经过，因为微尘的这边肯定不是微尘的另一边，中间还间隔有

很多细微的微尘；这样一来，说明每一个刹那还可以再继续分。当然分别念的分析与物质的分割不能等同。就像以前学的无限循环小数，10除以3，结果是3的循环；同样，在分别念上，微尘是可以无限分下去的。但实际上，真正的一个物质，能不能这样无限地分割下去呢？根本不可能的。所以对于外境，分别念的分析和实际本体的分割应该是分开的。时间一直分到最细微无分刹那，没办法分了，再分就成了空性，应该要承认这种观察方法下，所安立的无分刹那。

还有，由于对方承认最细微的时间，对此中观宗反问，这样最细微的时间有没有一种长短的量？如果没有长短的量，则无分刹那没有长短，那么无数的无分刹那加在一起，也不能累积成大的时间单位，因为没有量之故；如果说有一种量，时间并不像色法那样有颜色、形状，而是以长短来安立的，时间有量则一定是始与终非为一体，如此一来，说明无分刹那还可以再分，那么这个无分刹那和无数刹那聚集的大劫应该长短一样。为什

么呢？因为一个大劫有无量的时间组成，而无分刹那因有分的缘故也有无量的时间组成，所以它们的长短应没有什么差别。此如同全知麦彭仁波切遮破无方微尘时，讲到会有吉祥草和须弥山所含微尘的数量、体积、重量全部等同的过失一样。所以，实有的无分刹那是不能成立的。但在名言中，应该承认有最细微的刹那存在，如果再分就化为乌有。我们知道，唯识宗的这种观点，在中观胜义理论离一多因的观察下不堪一击；但是在名言实相的角度，最适合的安立就是外境不存在、万法唯心。这一点在《中观庄严论释》中，也给大家讲得比较清楚。

在这里，大家一定要记住几个关键的问题：在何种情况下承认无分刹那和万法唯心，在何种情况下要承认无分微尘。如果一切都不承认，则名言无法建立。比如说最短的一个时间标准没有，包括密续《时轮金刚》中所讲的年、月、日的概念根本无法建立。我们按现在的算法：一年有 12 个月，一个月有 30 天，一天有 24 小时，一个小时有 60 分钟，一分钟有 60 秒。按现在的

时间概念，秒是最细微的时间单位，如果要再分，以刚才的观察方式照样可以分。比如说有六十张特别薄的纸，用针快速地穿过去，以一秒钟的时间穿透，如是一秒则可以分为60份；而每张纸的两边肯定是不一样的，否则第一张纸与第二张纸没有上下的差别，第二张纸与第三张纸没有上下的差别……这样一来，60张纸在名言中就成为一体，变成了一个微尘的厚度，有这个过失，但谁也不敢承当。在凡夫人的分别心面前，可以这样分下去，在以前学数学时，要计算一秒钟的 $1/10$ 、 $1/100$ 、 $1/1000$ 等等，这样计算是可以的，但是在日常生活中有没有用，有没有必要呢？根本用不上，因为我们并不是生命非常短暂的众生。如现代科学观察发现，寿命特别短的一种众生，只有万分之一秒，我们的生命如果是这样，就需要比一秒更细微的时间单位；但是作为人类，秒作为最小的时间单位在一般的日常生活中已经够用了。因此，名言中一定要承认最小的时间单位。但是它能否再分呢？可以分，最后灭的时候，它是无分而灭，

不是有分而灭，这一点大家应该清楚；如果最后灭的时候有分而灭，那它永远有靠未来过去的两部分，这样也永远也灭不了，就像我们前面所讲的微尘一样，应该这样了解。

下面我们看第二个颂词：

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。

唯识宗这样认为，微尘与心识刹那并不相同。外境当中的微尘可以同时并存，即东南西北上下的微尘可以同时环绕中间的微尘，则其一定有方分，若有方分，则无分微尘根本不成立，由此外境也不成立；但是时间与微尘完全不同，过去、现在、未来三时并不是同时而是次第性的。因此，微尘同时存在的缘故，可以观察在围绕时有没有方分；而时间并不是这样的，三时是次第分开产生的，过去已灭，未来未生，现在唯是当下一念，

所以无法进行同理的观察。有些修行窍诀，比如禅宗里讲的当下觉悟等也是如此。从世间的角度来讲，刚产生最细微的时间，认为无法分，因为过去已灭、未来未生，所以这样的时间，按照唯识宗的观点应该是成立的，这就是它成立的原因。

唯识宗认为，龙猛阿闍黎以观察三时的方式对于时间进行观察，破斥有部宗三时实有的观点，对于他们的观点，这种观察方式是合理的；但对自宗所承认的无分刹那，不能以龙猛菩萨观察三时的方式来推翻。前面已经讲过，这种说法在名言中不观察的情况下可以暂时安立。刹那与微尘比较起来，似乎有些不同，微尘可用六尘环绕的方式加以破析，而时间则有别，过去已灭，未来未生，只有当下的无分刹那实有存在，他们是这样认为的。当然，暂时在比较粗大的概念面前，安立现在有一种实有的刹那起作用，并没有什么不可以的；但真正以中观最究竟的观察方式进行分析时，根本没有任何道理证成现在实有存在，大家应该这样了解。

子二、观察有无相而遣除非理：

对方给萨迦班智达发了这样的太过：如果真相唯识宗和假相唯识宗，都根本不承认存在外境，那么量与非量之间就无有任何差别了。意思就是说，你们唯识宗的观点，无论假相、真相唯识宗，都是万法唯心，不存在外境，那外境法就没有正不正确的概念了。为什么呢？比如说，不但外境的第二个月亮是假相，而且第一个月亮也是假相，因为外境都不存在，全是心而已，所以这两个月亮无有差别；黄海螺与白海螺也没有不同之处，因为外境都是假的。如是一也罢，二也罢，正确不正确等概念，对唯识宗来讲，都是一样的，这样名言中的万法永远也找不到任何差别。

我们有时会这样想：如果万法唯心，那实际上第二个月亮和第一个月亮都是一样的，反正外境都是假的，既然都是假的，那假中还有什么真的、假的？没有必要去分析，凡是外境都不存在。对粗大的概念来讲，这样

说也有一定的道理，如果所有外境都是假的，花色的绳子与迷乱所现的毒蛇，除了识的显现之外，外境都不存在，那还分什么真和假，全都是假的就可以了。按照你们唯识宗的观点，假人和真人也无法区分，白海螺和黄海螺也无差别，眼病者前显现的毛发和真正的毛发，也无有差别等等，有这些过失。

对方给唯识宗提出这样的问难，萨迦班智达站在唯识宗的观点，对其进行回辩：

现外境乃识本身，此者显现外无有，

实际上，正在显现的外境，根本不存在丝毫实质，全是众生心识的自体。不管是山河大地，还是黄海螺、白海螺，凡是显现的外境，除了自己的心之外，无有丝毫实质存在。

当然，站在经部宗的立场，柱子等外境肯定存在；但按照唯识宗的观点，柱子等外境肯定不存在，只不过

是自心显现而已，而对能证成这种观点的俱缘定因和明知因，大家一定要搞明白。

以前法王如意宝传授因明时，也这样说过：明知因的内涵非常深，通过它逐渐能了达自心的本来光明，接近大圆满的一些直指心性的法要；而俱缘定因主要是通过推理的方法，来抉择外境不存在。前者建立外境是心的本体，而心的本体就是自性光明，其推理接近大圆满的抉择方式；后者则以推理的方式，抉择外境不存在。因此，我们一定要了知，俱缘定因和明知因如何推证外境无有，一切显现如梦境般唯是自心。这一点，一方面要在理论上进行抉择，另一方面要实际地修持，即要将理论和修行结合起来。名言中应该了知，一切万法在外境中并不存在，以密宗的观点宣说，这是自心光明智慧的妙用；用显宗的观点诠释，外境根本不存在，它唯是心识幻化的妙色而已。

因此，希望大家通过理证的方式抉择这些道理。若

站在经部的立场，则承许外境存在，虽然此种存在并无究竟的理证，但暂时可以这样安立，法称论师在《释量论》中有几处讲到了此理；但从名言实相的角度而言，则应该按照全知麦彭仁波切的观点，用唯识宗的观点进行安立。

作为一个真正的修行人，万法唯心之理，并非因为是佛陀所说的缘故，就必须相信；我们不能盲目信仰，而应通过自己的智慧进行最有力度的观察。下课以后，对这些内容，大家应该互相探讨；或者晚上讲考时，有疑惑的人可以举手提问，手举得特别高则说明疑惑较强，需要回答。所以学习因明时，若对佛陀的教义真的有怀疑，不用客气，不要害怕堪布答不上来，心想：我在这么多人当中羞辱他不太好，就原谅他吧。即使我答不上来，但佛教徒中肯定有能回答得非常圆满的。一般对我个人而言，应该尊重的时候要尊重；但如果你从理论上真能辩得过，我觉得这也没什么。如果大家对此疑惑都无法遣除，而你所说的道理能除众惑，或者你站在外道

的角度，我们佛教实在是解答不出来，那我们在外道面前也不得不顶礼；但自古以来，佛教都可以给出真实的答案。佛教徒当中，一个不能，第二个人站起来……最后，用真理说服别人是最有力的。

在这里抉择外境为心，那为什么还有正确与否的差别呢？这个问题下面进行回答。

习气坚固不坚固，能立真实与虚妄。

我们在《中观庄严论释》中已经学过，在实际生活中，第一个月亮真实，第二个月亮虚妄；白海螺正确，黄海螺错误。其原因何在呢？是因为习气坚固不坚固造成的，真、妄皆为阿赖耶识上的习气所显现，但有习气坚不坚固之别。例如白海螺，世间成千上万之人此种习气坚固，都认为共同看见这个白海螺，且时间也特别长；黄疸病患者以不坚固的习气，暂时见其为黄色。又如我们现在是人类，见到的水可以解渴，这是人类的习

气比较坚固而已；如果做人的习气尽了，饿鬼习气成熟时，江河马上就变成肮脏的脓血。

以前，根登秋佩大师曾说：我们当牛羊驴马等时，觉得绿草很好吃，当习气转成天、人时，原来的绿草就不能吃了；如果外境中，除了习气以外，真的存在实有的东西，那么一切众生见它都应该一样无有差别，但并非如此。所以，显现的外境与各自阿赖耶上的习气有一定的联系。对大多众生而言，习气坚固且时间较长的，则安立它是正确的；反之，则共许是错误的。我们在座的诸位都觉得新鲜蔬菜好吃，此乃共同的习气成熟；菜有虫或已腐烂，就觉得不好吃，这个不能买。为什么呢？我们的习气认为它是非量。如果我们像瑜伽士一样二取融入智慧，则一切都是智慧的显现；或者变成其它动物时，也不会有做人时好坏的观念差别。所以万法唯心，并不只是唯识宗的说法，也不因为我们信仰佛教，不管正确与否都不得不承认，并非如此；应该要符合逻辑推理，也要符合众生的业感，这样才可以。

暂时来讲，我们站在人类的立场，无患根识所见虚空中的月亮，认为它是正量，这是因习气坚固，时间较长而这样确定的；眼识迷乱时所见的二月是不正确的非量，这是因暂时习气不稳固，时间也不长而这样判断的。对于修行来讲，这些道理应该要注意。有些人说：

“假如万法唯心，那什么都没有了；作善作恶也没有差别，都是自己心的本体。”其实，这些人只是一知半解，听到一点表面上的词句，并没有真正地深入。听到他的这番话，就觉得非常可笑，没有必要这样显露自己的愚痴！好像说起来非常简单，但实际上并非如此，应该要深入地分析。学佛一定要用佛法的真理来调服自心，这一点非常重要。

下面是本品的最后一个颂词，萨迦班智达以摄义偈的方式对第一品作总结。

摄义的总结偈：

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。

本颂总结了这一品的所有内容。

总而言之，只要是持承认外境的观点，那么在此期间，能指点出行相的因——所取境就是存在的。

昨天有道友说，按照经部的观点，外境微尘、自己的根、作意三者存在，依靠这三种因产生眼识，那时外境与自心不能同时；按照唯识宗俱缘定因来观察，外境与自心是同时的，那有没有前面我们破雪域派或其他宗派的过失呢？根本没有！站在唯识宗的立场，一切所知可以纳入自己的内识之中，即将万法抉择为自心；在这种情况下，外境根本不存在，只不过是自心的一种迷乱显现。除此之外，产生眼识的外境、根、作意三者，虽然表面上是产生眼识的因缘，但是它并非真实存在，应该这样了解。

依靠经部宗的观点抉择应该存在外境，而站在唯

识宗的立场，一切所知抉择为自心，那这二者谁更接近于万法真相呢？应该是后者。本师释迦牟尼佛在有些经典中说外境存在，也有些说外境不存在，那到底如何抉择呢？最不了义的是外境存在，暂时了义的是外境不存在而心识存在，最了义的是外境、心识皆融入法界，远离一切戏论。

有些人认为，学习因明没有必要，只是增加分别念而已，还是安住在大圆满境界当中比较好；甚至刚开始学因明时，有几个道友专门到山里实修去了。一方面，我非常随喜他们的发心；但另一方面，只是盲修瞎炼，坐在那里产生各种各样的分别念，对三宝怀疑，没有正见的话，我觉得还不如学习因明好。也就是说，如果自相续中不具备因明的敏锐智慧，并以此断除自心的分别疑网，只是形式上安住，不可能断除轮回的根本。所以，希望大家在闻思过程中，应该想方设法生起真正的智慧，就像全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中所讲的那样：名言中因明的推理并不难懂，只要对中观推理有所

了解的人，因明推理是很容易的；如果因明的推理能掌握，那对中观和其他世间逻辑，应该也会了解的。

有些人一听因明既然是逻辑，那我还是念“嗡嘛呢叭咪吽”。念诵咒语的功德当然很大，但修行也不要太盲目了，我们还要面对很多的事情。有时会遇到一些知识分子，有时会遇到外道，与他们进行辩论、研讨时，如果自己对佛陀的信心，没有通过因明的观察生起真实的定解，那么很有可能别人一说，佛教里面这个不成立，那个不成立，你马上就被牵着鼻子转了；如果自己有一定因明的基础，那别人说什么也不容易被他所动。尤其现在是末法时代，与以前的时代完全不同，古人比较老实，看的不多，听的也不多，按自己的传统去做；而现代人分别念极为炽盛，所接触的人也是纷繁复杂。所以，于此五浊恶世，真正想对本师释迦牟尼佛的教法生起不退转的信心，其途径就是依靠世间唯一的明目——因明学。

本品宣说完毕，大家在内心之中应该这样发愿：

生生世世不离开这样的智慧！

生生世世以因明的智慧来遣除各种怀疑、邪见！

生生世世在自相续之中生起真实的智慧！

这样，我觉得在世间当中，乃至生生世世，我们的人生才是非常有意义的！

《量理宝藏论》第一观境品终

第 10 课

2006 年 8 月 31 日

今天开始宣讲《量理宝藏论》第二品观识。此品主要宣讲了心识的法相、分类以及正量与非量的意义等，所以大家应该认真地学习。

有些人认为因明比较难懂，但是与《般若经》和《现观庄严论》等经论相比，其意义并不难懂，只是在词句上可能有些困难而已。为什么呢？因为所谓的因明，并不是讲佛陀不可思议的智慧行境，也不是讲诸大菩萨等圣者的入定境界；而是宣讲众生分别念的境界，如心识的种类、定义等等。在这里学的一些道理，许多都是讲众生的感受、心识、外境等，作为普通凡夫，凭自己的思维完全可以了知。因为这些道理，与圣者不可思议

的智慧行境相比，应该算是比较好懂的。如果学习因明能够通达，那就是已经懂了，并没有更深的学问可以增上；而学习空性法门则不是这样，刚开始觉得很舒服，好像懂了一样，但实际上真实的境界并没有现前，这就是空性的深奥之处。

在学习因明的过程中，大多数人会有一定的兴趣，个别人则会感到乏味，有的人则兴趣很大。昨天，我问有些辅导员：“因明学得怎么样？”“不管怎么样，学因明是很上瘾的！”从这句话可以看出来，其兴趣是很大的。我觉得学因明的人可以分成几类：有些人很“上瘾”，非常喜欢学；极少数的人不但不“上瘾”，反而上课打瞌睡，甚至生厌烦心；有些人则平庸地对待。不管怎样，学习因明的机会非常难得，希望大家要珍惜，并认真地思维和分析因明中的问题。

今天我们开始讲识，即与识有关的问题。所谓的识，就是能了知对境的有境。在因明学中，有一种叫《心类

学》，有一种叫《因类学》。实际上在《心类学》中也讲到了，识的正量和非量、差别和分类等内容。以后方便时，我们也可以讲一下《心类学》。

第二品 观识

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：

识之法相即明知。

前面已讲了对境的法相，这里讲识的法相。

识的法相是明知，即明了觉知。不管是有分别识、无分别识，错乱识、非错乱识，现量识、比量识，正量识、非量识等等，所有这些识全都具有明了的性质；非明了觉知的心识，是绝对不存在的。

而因明前派的有些论师认为，心识的法相是了知对境的有境。有些大德对此发太过：识的法相是知道对境，对境的法相是被有境所知道；这样一来，你要知道心识的法相先要知道对境，要知道对境的法相又要知道有境……这样安立识的法相，则有无穷的过失，故而这种说法是不合理的。又有些论师发出太过，如果能了知对境的心识叫有境，那么取二月的有境则不应该是心识。为什么呢？二月不存在之故。对此，萨迦派非常著名的绒顿班智达，他以同等理对这些人也发了一个太过：如果因为对境二月不存在，故而不能了知，那么同样，执著“无我”的识也不应该是正量，因为“我”不存在，则对境“无我”也不存在之故。他以这种方式遮破别人的观点，这是萨迦派的说法。绒顿班智达所著的《量理宝藏论注释》，在藏传佛教的历史上非常有名，萨迦派学习《量理宝藏论》，主要依靠绒顿巴和果仁巴两位大师的论著来解释。

在格鲁派克珠杰尊者的传记中记载，克珠杰曾经

与绒顿班智达辩论过。当时，克珠杰对绒顿巴说：“你的上师雅顿学因明不精，我在与他辩论的过程当中，已经获得了胜利。”后来绒顿班智达给他写信说：“你的上师甲曹杰也学得特别差，我跟他辩论的过程当中，他也失败了。”后来，两位尊者约定举行公开辩论。辩论的那天，克珠杰尊者、僧众、证人等已经到齐，然后吹海螺通知集中。此时，绒顿班智达显得特别着急，出来转几圈佛塔，赶快又回到屋里，这样心急如焚地进进出出；后来，他派一个人给克珠杰传话说：“你这样说粗语的人面前，我不想出来。”听到这话，克珠杰尊者来到经堂上，对众人发出三大吟唱声音，让绒顿班智达师徒全部离开；并说绒顿班智达只懂得《弥勒五论》，根本不懂五部大论以及一切学问，而我克珠杰没有一法不通达；然后，他还把整个获胜的经过全部写出来，贴在大经堂的门口上，而且还附有一些讽刺他们的语言……如果去看传记有很多精彩的地方，当然这是格鲁派的说法。

但从绒顿班智达的传记当中看，他的确非常了不起，人们都共称他为萨迦派的全知绒顿班智达或全知绒顿。他从二十二岁开始宣讲《定量论》，并发愿有生之年不间断讲经说法，直到八十八岁圆寂之前，哪怕每天只有一个人，他也宣讲佛陀的四句偈颂以上的佛法，所以他对佛教的贡献相当大。

按他的说法，刚才我也讲了，他以同等理遮破了别人的观点，但不管怎样，可以无误安立明知是所有识的法相。有些人可能这样想：如果识的法相是明了觉知，那么前面抉择万法唯心时，外面的柱子、瓶子等都是识的自体；如果是这样，那瓶子、柱子就有生命，变成有情了。其实没有这种过失，因为抉择唯识宗观点时，根本不承认除识以外的对境存在，如梦般的外境，唯是觉知、明知心的显现而已；唯识宗并不是观察心外之境，具不具足明知的法相，如判断分析无情法的石头具不具足明了觉知的法相，这在唯识宗的观点中从来没有讲过。所以每一个众生，从自身角度来讲，他的所见全部都像

梦境一样，唯是明知心的显现分而已；除此之外，外境是根本不存在的，应该从这个角度来理解。

我们去年讲《中观庄严论释》时，论中宣说识的自体是明觉的体性；同样，在因明当中也是这样安立的。

下面宣说识的分类：

由境而言成多种，由识而言一自证。

识的分类：从外境的角度分为取自相的无分别识和取总相的分别识；从取境方式的角度分为正量识和非量识；从它本身的角度分为错乱识和非错乱识；而且，也可以分心和心所。无论怎样分，所有不同类别的识，实际上都离不开明了、觉知的法相。所以，不管是错乱识，还是正确识，所有识都具有一种明清的自体。这一点，通过我们自己的感受也能体会得到。

佛教理论中，不仅对于胜义谛的真相、诸佛菩萨的境界，开演得非常清楚，而且讲名言中识的分类时，也

阐述得特别细致。你们很多人，以前可能学过一些心理学、生理学等方面的知识，但从实际来看，它们并没有真正讲到识的本体和分类之间的差别，并没有对识的有分别、无分别作细致的分析。现在世间人所著的书，虽然文字繁多，但并不具备这些重要的内容，也没有对这些内容作系统的归纳。

虽然可以从本体、对境等方面对识进行多种分类，但所有的识归纳起来就是唯一的自证；除此之外，自证不包括的任何识是不存在的。为什么这么讲呢？因为，明清的特征遍于所有的识，不管是眼识、耳识、鼻识等，还是错乱识、分别识等，在内观时都是明清的自证境界，也即是唯一的自证。当然，分开来讲时，就像《中观庄严论释》中所说，当眼识看见一个五颜六色的外境时，有取红色、蓝色、白色等不同颜色的眼识，还有取形状等多种眼识，但它们全包括在一个眼识当中；当然，还有耳识、鼻识等，但这些识都包括在自证当中。

在识的分类问题上，不说用密法等修行窍诀来抉择，暂时以因明的理论来进行观察、分析时，观点也是很殊胜的。从外观的角度讲，有分别念、无分别念等取境的识；但是从内观的角度来讲，识是唯一的自证，如听声音的识实际上是自证，见色法的境证也最终归入自证，除此之外根本没有其他非自证之识。若能真正通达自心，实际上就会通达万法；假如没有通达心的本体，不管外境当中的色法，还是分别念的总相，不一定能全部了达。从有些窍诀性的教言来讲，应了知心的本体就是自证。归根结底，识在独一无二的自证当中，这一点应该明白。

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：

正量的法相，在后面讲现量和比量时还要宣讲，所

以在这里暂时不讲。

戊二（非量之识）分二：一、破他宗；二、立自宗。

己一（破他宗）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

庚一、宣说对方观点：

首先我们要知道，在藏传因明历史上，关于识的分类问题有着不同的观点。一般来讲，所有的识包括在不悟识、犹豫识、颠倒识、正量识四种识中；当然，这四种识又可分为正量识和非量识，其中前三个是非量识。也可以说，所有的分别识和无分别识都包括在这四种识当中；除此之外的识，在这个世界上是根本找不到的。

有关非量识的分类，因明前派与萨迦班智达的观点不太相同。按照萨迦班智达的观点，非量识包括在颠倒识、不悟识、犹豫识这三个识当中；而因明前派则认为，非量识包括在五个识里面。

这五个心识，颂词当中是这样讲的：

现而不定伺察意，已决颠倒犹豫识。

此颂列出了因明前派所许非正量识的五种分类：
伺察意、现而不定识、已决识、颠倒识、犹豫识。

因明前派中的夏瓦秋桑、章那巴等，他们在内部细微的观点上有些不同，这从因明前派的书中也可以看得出来；但总的来讲，他们都认为所有的非量识包括在这五种识当中。首先应了解对方的观点，否则要破他们的立宗，则有一定的困难。

对方怎么样承许五种非量识呢？以下逐一宣说。

一、伺察意：认定前所未知的隐蔽分，而且与事实相符合的识叫伺察意。意思就是说，以前不知道的事物，现在了知，而且所了知的情况与实际符合，用现在的话讲就是估计。比如说，我估计今天可能来客人，在某个地方可能有宝藏等，因明前派认为这些都是非量，叫伺

察意。但大家应该了知，《俱舍论》中的伺察意，与这里有些不同。伺察意，因明前派认为它是一种决定的心，它能了知以前不知道、隐蔽的事物，且不依靠任何推理。下面，萨迦班智达要破这个观点。以前上师如意宝宣讲《量理宝藏论》时，也再三地讲过，所谓的伺察意，就是人们平常凭自己的估计来判断一事物，这就是伺察意的定义。

按照因明前派的观点，伺察意分为三种：没有理由的伺察意、颠倒理由的伺察意、不定理由的伺察意。

（一）无理由伺察意。比如有些人认为，这是我爷爷、奶奶那个时代的水井，这个古老的水井当中肯定有水，这是一种估计，并没有任何理由，并不能因为这口水井中以前有水，就认为现在有水。有些人没有理由地这样想，我的房子下面肯定有宝藏、如意宝吧！而有些人会想，我的房子下面有地雷，会不会爆炸啊？伺察意的结论是与事实符合的，没有任何理由地想，根本不存

在的事物，这不是伺察意；虽然没有理由，但对境确实存在，这种估计叫无有理由的伺察意。

萨迦班智达的《量理宝藏论·自释》和其他论典中，都曾提及“古老的水井中有水”的伺察意。有些论师认为，实际上这种伺察意并非没有理由，因为以前这里面曾经有水的缘故，现在也应该有水。他们以这样理由来驳斥因明前派的观点，但这种观点并不成立。因为几百年或者更早以前有水，不一定现在有水，这种理由不算是真实的理由。

（二）颠倒理由伺察意，即依靠不定、不成的理由而一口咬定所立真实。

不定因，比如说山上有火，因为那边有灰色东西的缘故。但这灰色的东西根本不能确定它是烟还是雾，以此为因就说山上有火，这是不定因；其虽然运用了推理，但是它依靠的是不定的根据，故是一种颠倒理由的伺察意。又如我听到呼呼的声音，那边应该有溪水，这种呼

呼的声音，也不一定真实决定有水存在，这是以不定因来决断某种事物存在。实际上，所判断的结论应该与事实符合，这样才能叫做伺察意。

不成因，如说山上有火，我看见牦牛之故，牦牛之因根本不能成立火的存在。这种方式的伺察意，也是颠倒伺察意的一种。

（三）不定理由伺察意，即有些人根本不知道三相推理的方法，但却想当然地说：柱子肯定无常，因为所作的缘故。如果真正懂得三相推理，实际上这是对的，但因为他不是用三相推理推断，而只是自己估计的结果：“它是所作的缘故，应该是无常”。因明前派认为这种想法是一种非量，它属于不定理由的伺察意。

在此非量上，全知麦彭仁波切的观点跟因明前派的说法基本相同，但是究竟的意趣不相同，到时候我们也可以抉择。

按照萨迦班智达的观点，颠倒理由、没有理由、不定理由这三种伺察意根本不存在，如果真实观察可以归入犹豫识中，除怀疑之外根本不存在；而按照全知麦彭仁波切的观点，伺察意是存在的，它包括在不悟识里面。

在世间当中，人们到底有没有伺察意呢？或者说人有没有“估计”的这种心态呢？肯定是有的！那估计的心是不是正量呢？不能安立在正量当中，但也肯定不是怀疑。为什么呢？比如说认为前面可能有水，在有水心态的作用没有间断的同时，又认为可能没有水，这种三心二意的心态才是怀疑。怀疑的特征就是，一种心态的作用没有断的同时，另一种相反的心态又出现。因此，按照全知麦彭仁波切的观点，对于真实存在的外境，以没有任何理由的方式生起定解，且估计的结论符合实际情况，从没有生起真实定解的角度（即生起定解的方式，并没有真实的理由）来讲，它包括在不悟识当中；从生起定解符合实际的角度来讲，也可以分在正量当中。但是这种正量，既没有通过现量见到，也没有依靠比量的三相

推理，所以，它不能包括在现量和比量当中的原因就在这里。

这些不同的观点，对于刚学因明的人而言，这样来说去，会不会搞不清楚，也许不会吧，这里只是大概讲一下而已。

二、现而不定识，也叫见而不定识，其法相是不违背反方面的增益而显现外境的自相。

见而不定识是无分别念，而伺察意完全是分别念，如认为古老的水井中有水。平时很多人特别喜欢用伺察意作为正量：“肯定是这样的，因为我觉得是这样的。”这就是一种伺察意，这种说法肯定不合理，不能成为正量。为什么呢？“我觉得”不能作为成立的理由，下面萨迦班智达要专门破这种观点。这是伺察意与现而不定识的差别之处。

现而不定识是不违反方的增益而出现外境的真相。

什么叫不违反方面的增益呢？大家都知道，增益是依靠定解来断除的，但是现而不定识属于现量，现量并不能断除增益，我们在下面还要分析，作为现而不定识，为何不能断除反方面的增益。然而现而不定识有什么样的特点呢？外境中存在自相的法，已经全部在它面前显现出来，只不过它没有生起真实的定解，这跟现量和比量还是有一定的差别。所以，全知麦彭仁波切最后将其归纳在不悟识之中，但萨迦班智达并不这样认为。

现而不定识分三：境相不明现而不定识、心未专注现而不定识、迷乱理由所致现而不定识。

（一）境相不明现而不定识：我们平时在外面，眼识面前晃过去的事物，虽然已经见到了，但是自己并没有发现。比如说下雨的时候突然打闪，红色的电光在眼前闪过，但是自己根本没有发现这一刹那的闪电；又如在密法中讲到人死亡之际，法性中阴一晃而过，一般凡夫人根本无法觉察此种现象。在这种情况下，我们的眼

识到底生起没有呢？按照因明的观点来讲，应该是生起了。为什么呢？因为前一刹那的对境、作意和根三种因缘已经具足了，第二刹那肯定会生起眼识。但是刹那的眼识对于一般人来讲，根本无法清晰地感受到，因明前派认为这种情况叫境相不明的见而不定识。

（二）心未专注的见而不定识：当我们的心专注在一处的时候，另一个外境虽然已经出现在面前，但此时对这个外境根本没有生起定解，即未生起现量的抉择。比如有人在商店里面买东西，心专注在某个商品上，此时旁边有一个熟人擦肩而过，但是由于心太专注的缘故，并没有对眼前浮现的对境产生起定解；过后才想起：刚才我不是见到了吗！或者当熟人和他说起这件事时，他却诧异地说：“我怎么没有看见？”“怎么没有看见呢？你当时明明看到我了啊！”经常会有这种现象；或者心专注于一个特别对境的时候，虽然耳边听到了声音，但是没有生起定解。法称论师也有这样的故事，在他造《因明七论》期间，有一次，国王的公主在他的饭菜里

放了地丁，但他吃饭时根本没有觉察到苦味，实际上当时已经品尝了，但是因为心专注在写作上而没有感受到苦味。所以，因明前派认为这是一种非量，其原因就是对境虽然已经显现了，但却没有了知。

至此很多人可能会这样想：“对啊！因明前派的观点的确是很好啊。”但过一段时间，萨迦班智达站起来开始破因明前派的时候，又马上转过来：“噢，对对对！萨迦班智达说得也对。”有时自认为什么都不对，有时又感觉什么都对，这是因为我们的智慧还没有成熟，还没有深入的缘故。

（三）根识错乱导致的现而不定识，比如说将黄色的海螺看成黄金，或者把贝壳见成银子等。眼前虽然已经显现了，但因为自己的根识错乱的缘故，没有见到本体的真相，这就是根识错乱导致的见而不定识。

总而言之，所谓的现而不定识，它属于现量的范畴。那么它是不是正量呢？不是正量！现量有真实现量

和相似现量，从外境真实显现的角度来讲，它可以叫真实现量；但是当时没有由现量生起抉择的定解，从这个角度来讲是非真实的现量，全知麦彭仁波切把它安立在不悟识当中的原因，也是这样的。如果是真实现量，如看见了红色的柱子，那在我的心相续当中，依靠它就可以引生出真正的定解：“哦，我刚才看见了红色的柱子。”而现而不定识，虽然当时看见了，但是后来无法产生真正的定解，比如说心专注的时候，有熟人从旁边走过去了，后来熟人说：“当时我从你面前经过，你还看了我一眼呢。”可是，自己怎么也想不出来。当时确实是看到了，但后来根本无法产生符合实际的定解，从这个角度安立它是非量。

三、已决识：按照因明前派的观点，它是在已经了解的作用尚未失去之时，与反方面的增益完全相违来取境。它既有现量的部分，也有比量的部分，所以它是一种正量；而且，既然有比量，它对增益就可以完全断除，因为比量与增益完全相违的缘故。

所谓的已决识，即前面已经知道了，后面再再地知道，这个叫已决识。它既可以在现量后面产生，也可以在比量后面产生。意思是说，这个定解作为对境已经用过了，如果再用就不新鲜了，所以叫已决识；或者说所谓的已决识是一种遣除增益的智慧，其所取境是前面作用未失的定解。全知麦彭仁波切把已决识安立在正量当中，并没有安立在非量里，并说这个量有因和果，量的因有现量和比量，量的果就是已决识，因为现量、比量所产生的识都包括在已决识当中。

虽然萨迦班智达在这里驳斥了因明前派已决识的观点，但这种理论并不会对全知麦彭仁波切的观点造成妨害，因为二者的角度不同。那萨迦班智达为什么要破呢？他破的原因是，已决识的对境没有一个新的东西，已经知道完了的东西再次知道，没有任何必要，从这个角度把它安立在非量当中。全知麦彭仁波切为什么把它安立为正量呢？因为它符合实际的道理，即现量后面产生的已决识，与现量的对境相符合，比量后面所产生的

已决识，与比量所抉择的道理相符合。

这些讲法跟《智者入门论》里面相比较起来，稍微有些不同，但也没有时间翻阅。而且这个问题，我们以前经常探讨，包括在法王面前也请教过。当时我刚来学院两、三年，提问题的时候有点害怕，但是当时学院很多老的、年轻的堪布，都在法王面前提问题，互相探讨，进行抉择。当时上师如意宝也讲得非常清楚，表面上看来，全知麦彭仁波切与因明前派都把非量安立为五种，那萨迦班智达驳斥因明前派的时候，会不会对全知麦彭仁波切的观点有损呢？根本不会的！两位全知的观点，只不过是角度不同而已，实际内涵上可以说是一致的，因为他们的所破和所立都有不同的着眼点。

正如我刚才所讲的一样，我们刚学的时候，有时候好像什么都相违，什么都不合理；有时候感觉又什么都不相违，什么都合理，但这样是不对的。学因明的时候，要以自己的智慧详细分析，但分析的过程当中，对

高僧大德，尤其是传承上师们的观点一定要用智慧去建立。当然，对已决识的抉择，在因明领域当中说法是比较多的，按照克珠杰的观点，已决识是一种忆念，即前面已经了知，再次地回忆，克珠杰是这样讲的。

按照因明前派的观点，已决识分三：现量已决识、随现量已决识、随比量已决识。

（一）现量已决识：比如说我第一刹那看见蓝色的柱子，第二刹那我再次看这根蓝色的柱子，第二次看的也是原来的东西，从世间的角度来讲它不新鲜了，已经看过之故，再次取的是已经看完了的东西，它的相续叫做已决识。

克珠杰尊者在因明里面这样讲，如果已决识是非量，那么全知佛陀的智慧也有成为非量的过失，因为全知佛陀能够一刹那间无余照见万法，第一刹那间照见万法后，第二刹那也要照见，那这样第二刹那以后所有瑜伽现量的智慧都有全部变成非量的过失。后来的有些大

德对克珠杰回答说，遍知佛陀的境界是不可思议的，不应该用这种方式来进行观察。

（二）随现量已决识：如第一刹那现量见到了柱子，第二刹那生起分别念：“哦，刚才看见红色的柱子。”此时，因为第一刹那已经现量见到，第二刹那以后的分别念，全部属于已决识。

（三）随比量已决识：比如说以烟推知有火，第一刹那通过比量了知后，第二刹那及以后了知火的分别念，全部是随第一刹那的推理而产生的，这些相续全部是随比量的已决识。

在座的诸位应当了知，因明前派的观点相对而言有些复杂。因为在其五种非量里，他们对伺察意、现而不定识、已决识这三种非量有独特的安立方式；而颠倒识和怀疑识与自宗观点相同，所以在这里萨迦班智达并没有破斥。

综上所述，我们应该知道：伺察意就是认定前所未知的隐蔽分，而且符合实际道理的识；现而不定识是不违反方面的增益而显现外境自相的识；已决识是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的识。

因明前派对这几个非量的定义、概念，到底是怎样承认的，这个问题必须首先搞清楚；否则，后面萨迦班智达逐一遮破的时候（尤其是伺察意破得比较多，现而不定识破得不多），就很难通达，因为没有清楚对方的观点，根本不知道破的着眼点在那里，所以做到知己知彼非常重要。

庚二（破彼观点）分三：一、破伺察意自体；二、破现而不定识是非量识；三、破已决识乃不悟识以外非量识。

以三种方式遮破：一、从本体的角度来破伺察意，

因为萨迦班智达认为所谓的伺察意根本不存在，除了犹豫识以外无有伺察意；二、萨班认为现而不定识不是非量识，它应该属于正量；三、萨班认为，除了不悟识以外，已决识根本不存在。

辛一（破伺察意自体）分二：一、总破；二、别破。

壬一（总破）分三：一、观察则不合理；二、发太过；三、以同等理而破。

癸一、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。

萨迦班智达开始对因明前派的观点进行破斥。

因明前派说，伺察意是不依靠推理，而且符合实际道理的一种意识。那么这种意识到底是观待还是不观待因？如果说不观待因，没有任何理由，如是则变成了怀

疑，比如说认为古老的水井当中有水，但没有任何理由，那这只不过是一种估计，仅仅是立宗而已；如果说看待因，所有的因包括在真因和三种相似因之中，除了此四因以外，在这个世界上找不到其他的推理因。

如果说看待因，刚才说古老的水井里面有水，那有没有证成有水的因呢？如果原因非常合理就成了真因，原因不合理则成了相似因。那什么叫真因呢？比如说山上有火有烟之故，有烟在同品方面周遍，在违品方面没有，三相完全具足。以这样的推理方式来建立，这叫做真因。

相似因分三：相违因、不定因、不成因。

一、相违因，指立宗与因之间完全相违，但是因本身成立于前陈有法之上。比如柱子（有法），是常有（立宗），因为无常之故（因）。无常可以在柱子上成立，但与宗法常有完全相违。此时，我不能说这个因不成，如果说不成，那难道柱子不成立无常吗？所以，说不成是

不合理的，应该说相违。

二、不定因，如山上有火，有灰色的东西存在之故。灰色的东西可能是烟，也可能不是烟，故不定。或者，你应该能说话，动物之故。动物中也有会说话的，也有不会说话的，故不定。这种不一定的推理叫不定因。

三、不成因，如山上有火，因为有牦牛之故。用牦牛来推出火是不成立的，故是不成因。

相似因有相违、不定和不成三种，皆包括在非量当中。相违因推出的识包括在颠倒识里；不定因推出的识是怀疑的犹豫识；不成因推出的识都是不悟识。所以，萨迦班智达认为：伺察意没有任何单独安立的必要，因为结论的理由若正确，则是真正的比量，包括在正量识之中；如果是相违、不定和不成等三种相似因推出来的结论，则分别属于颠倒识、犹豫识和不悟识当中。如此一来，在三种非量以外又单独安立伺察意为非量识，这根本没有任何必要。

第 11 课

2006 年 9 月 2 日

今天，我们继续学习《量理宝藏论》第二品观识。

昨天已经介绍了因明前派的五种非量识：伺察意、现而不定识、已决识、颠倒识和犹豫识，前三者已学习完毕，因明前派对这三者的安立与萨迦班智达的观点有所不同，所以作者在复述完此三者之定义、分类后，马上驳斥他们的观点。

首先破伺察意分二：一、总破；二、别破。总破分三：一、观察则不合理；二、发太过；三、以同等理而破。现在宣说第二：发太过。

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。

我们知道，因明前派的伺察意分有理由伺察意和无理由伺察意两种。其中无理由伺察意暂时不观察，在别破时再进行分析。有理由的伺察意包括颠倒理由伺察意和不定理由伺察意两种，下面就观察因明前派的这两种伺察意能否摄于三种相似因当中。颠倒理由伺察意：如山上有火，因为有灰色或者雾蒙蒙的事物存在之故（不定因推理）；或者山上肯定有火，因为看见山上有石头之故（不成因推理），通过不成因或不定因来抉择事物。不定理由伺察意：如柱子是无常，所作性故，从表面上看这是一个真正的推理，但因推理的人根本不知道三相推理，所以对他来讲，所作并不是真正的理由。以上这三种情况，因明前派认为属于伺察意。

我们对因明前派发问：你们的颠倒和不定理由伺

察意，能否包括在不成²⁴、不定²⁵和相违²⁶三种相似因当中？如果对方说不能包括，那么则成了第四种相似因，但这肯定是不合理的，因为对方也承认颠倒理由是不成因或不定因，而不定理由所运用的理由不齐全、不正确，肯定属于相似因，对此不必有任何怀疑。依靠这三种相似因来推断伺察意，如果它不摄于相违、不成和不定当中，就应该存在第四种相似因，但是这一点明显地违背了陈那和法称论师的意趣，因为二位尊者在《集量论》和《因明七论》当中根本没有宣说过第四种相似因。

所有相似因包括在三种相似因当中，所有真因含摄在比量中，所以单独提出一个三种相似因之外的相似因，这是不合理的。我们对此详细观察，萨迦班智达以这种方式来驳斥的时候，对方肯定会哑口无言、无话可

24 不成因：法相指在欲知法上所运用的因不成立；分类有于外境上不成、观待心前不成两种。

25 不定因：法相指对于证成所立指出怀疑的因；分类有不共不定因与共同不定因两种。

26 相违因：法相指依靠某因必定颠倒证成所立；分类有外境相违因与观待心前相违因两种。

说了，根本没有任何辩驳的机会，这是针对第一个问题来宣讲的。

伺察意若非似因，则已出现第三量。

如果因明前派说，颠倒和不定理由的伺察意是依靠推理产生的一种意识，但是这两种意识并不包括在三种相似因中，而是一种真因。

萨迦班智达驳斥道：你们许伺察意是真因，这是不合理的。为什么呢？你们明显承认它既非现量，也非比量，倘若除了现量和比量之外还有一个伺察意的正量，这是一件非常可笑的事。因为在任何一个因明的论典中都讲到，所有的量包括在现量、比量当中，没有一部论典单独安立伺察意为第三量，所以这种观点是非常不合理的。

若实决定仍非量，比量亦应成非量。

因明前派说，实际上伺察意有决定性，可以判断事物真实的合理性，但它并不是量。比如说古老的水井当中决定有水，水井也确实存在水，这种伺察意具有决定性，但它绝不能成为量。

萨迦班智达驳斥：你们的这种说法肯定不合理。为什么呢？如果已经决定了还不是量，那么比量也应成为非量了，因为比量也具有决定性之故。如山上肯定有火，有烟之故，通过烟推理火的存在，那这种决定也不应成为正量，应该成为非量。

对方承认伺察意具有决定性，但不能成为量，以同等理来观察，则比量也应成非量，从而遮破了对方的补救。

下面颂词当中这样讲：

若定仍未断增益，则非能害与所害。

因明前派举例说明，我估计今天有客人来，客人

肯定会来。这种伺察意有决定性，但是它不能断除增益，跟比量有一定的差别；比量能断除违品的增益，伺察意虽然有决定性，但是不能断除反方的增益。

萨迦班智达驳斥：这种说法是不合理的，因为决定与增益相违，它们是能害所害的关系。假若伺察意的决定不能断除增益，则此二者非能害所害，但这与《释量论》中的教证“决定与增益，能害所害故”相违，所以对方已明显地违背了法称论师的意趣。然后从理证上观察，心相续中有决定性的同时绝不会存在违品的增益，如火决定存在，我生起了没有任何怀疑的定解，那么此决定性中绝对不可能掺杂一些其他的增益。所以，因明前派许“伺察意具有决定性，但是不能断除违品的增益”不仅与《释量论》的教证完全相违，而且与理证的观察，乃至与我们平时的感觉也完全相违。决定的定解与违品的增益犹如水火不相容一样，根本没有共存的道理。

若谓虽然无决定，真假犹豫三不违。

“若谓……”一般指对方的观点。

因明前派说真实伺察意，虽然不是决定事实，但与事实相符合。比如说我想今天会来一个客人，结果客人确实来了，这是真实伺察意；认为不会来客人而来了客人，这是颠倒识；今天也许来客人，也许不来客人，这种心态是犹豫识。因明前派认为真实的伺察意、虚假的颠倒识和犹豫不定的犹豫识，这三种识存在且相互之间没有矛盾。

所以因明前派认为伺察意是存在的，而且也符合实际的道理；也就是说，无论我的心如何执著，外境确实这样存在，那么这就是真正的伺察意。如果真实伺察意存在，那么颠倒识、犹豫识等也应该存在；这样一来，应该承认我们因明前派的五种非量识，其中成立伺察意的依据尤其充足。

这种说法是不合理的，下面萨迦班智达进行驳斥。

无决定失伺察意，成二则难立犹豫。

因明前派说，真实的伺察意虽然没有决定，但它是存在的。

萨迦班智达驳斥：倘若说伺察意没有决定性而又真实存在，那一方面你们就失毁了先前对伺察意所下的定义：符合实际道理、具有决定性的一种意识；另一方面，如果成二，即指上面的颠倒识和伺察意这两种情况成立，那所谓的犹豫识则无立足之地了。

因明前派在此问题上应有一定理由。为什么呢？以前我与其他的道友也互相探讨过，虽然萨迦班智达破他们时说，你们的颠倒识和伺察意，如果真如你们所说，那犹豫识就不存在了；如“水应该是存在的”这种真实伺察意和“水不存在的”这种颠倒识，假若这两种成立，那么你们因明前派所承认的犹豫识根本无有安身之处。

但是在此问题上，对方会有可能说，我们的犹豫识并不是决定性的，要么水存在，要么水不存在，一种存在的心态没有间断的情况下，产生另一种水不存在心态，实际上这才是一种怀疑的心态。

对此，萨迦班智达在《量理宝藏论·自释》中也讲得很清楚：“通过观察不能生起定解的估计，智者们称之为伺察意。”意思是说，通过观察后没有生起真实定解的一种估计称为伺察意，智者们指的是胜天论师等；归根结底，在这里萨迦班智达把伺察意安立为估计。按照萨迦班智达的自宗，伺察意究竟属于何种心识之中呢？抉择到最后，除了犹豫识（怀疑）以外根本不存在。因为“水肯定存在，肯定不存在；或者也许存在，也许不存在”，不管怎样想，这些想法都没有任何真实的理由；为什么把它放在非量当中呢？因为没有充分的理由，完全是一种估计而已。

所以道友之间互相辩论时，所说的理由必须具有

可靠性，不要只是：“我认为这是如何……”因为“我认为”还有待于论证，“我认为古老的水井当中有水”或者“我认为古老的水井中无水”，这些都是一种伺察意。

萨迦班智达认为，伺察意归根结底应该属于犹豫识，虽然自认为如何如何，但认为存在与否的理由都不充分，故而安立为犹豫识。而全知麦彭仁波切把伺察意安立在不悟识中。为什么呢？因为伺察意是心识没有生起真实的定解，如外面水存在与否，通过现量没有了解、决定，有比量因但理由不充分，所以从没有生起真实定解的角度安立伺察意属于不悟识。

上面这两位尊者的观点是否相违呢？实际上并不相违，因为暂时安立时，二大尊者共称在犹豫识、不悟识以外的一种心态叫伺察意。从表面上看，伺察意并非不悟识，因为不悟识是完全没有了解真相，但是因明前派的伺察意，其对境是真实存在的，而且这种估计也符

合实际情况，所以因明前派认为把它安立在不悟识中是不合理的。

但实际上，伺察意、不悟识都包括在非量中，不可能包括在正量里面。为什么呢？首先，它不能包括在现量之中，因为现量是无分别识，而伺察意（估计）是分别识；也不能包括在比量当中，因为比量的理由要充分，任何人听到皆说：“对对对，确实是这样！”比如说我们对佛陀的教言以及任何道理，具有充分的理由，通过比量都可以推出来，而伺察意根本没有这种理由，所以不能包括在比量当中。如果伺察意不包括在现量、比量中，那它归属在哪一个识当中？萨迦班智达认为单独安立这样的识没有必要，但全知麦彭仁波切认为暂时可以这样安立，但究竟包括在不悟识当中，这种安立无任何错误。顾名思义，如我估计明天会来客人，第二天确实来了客人，这只不过是运气或碰巧而已，实际上没有任何理由推出明天来客人，结果真的来了，从对境的角度来讲，似乎属于正量；但从有境分别念的角度来讲，

根本没有任何理由，没有决定性，只是估计，结果碰巧符合实际情况而已。如果是量必定有决定义，且能遣除决定性违品的增益，而伺察意从有境的角度来讲根本没有决定性，所以安立其为非量。

学习因明时，大家最好相互研讨。在此过程当中，有时候站在因明前派的观点，有时候站在萨迦班智达的立场，心平气和地进行探讨，这样能增上自己的智慧。这仅仅是从表面上看一个颂词，但是如果你详细地分析，其中肯定可以挖掘出许多甚深的道理来。

大家一定要把二者之间的差别分析清楚，所谓的伺察意存不存在呢？暂时应该是存在的；伺察意是正量，还是非量呢？应该是非量。既然都安立在非量当中，那因明前派与全知麦彭仁波切的观点相不相同呢？从数目上看，应该是相同的，非量识的数目都是五种；但意义上有差别，伺察意、现而不定识、已决识属于非量当中，已决识是正量的果。全知麦彭仁波切的《智者

入门》跟这里所说的有些不同，这些道理值得仔细思维、比较。

我在 1989 年时讲过一两遍《量理宝藏论》，后来法王去印度的时候，当时尼泊尔有敦珠法王的一个寺院，里面有我们学院去的一位法师，他一定要我讲一遍。法王如意宝弘法事务繁忙，一般早晨七点开始出发朝拜圣地，当时在尼泊尔待了大约半个月，所以只有凌晨四点多到他们寺院里面去，在半个月当中把《量理宝藏论》颂词都讲完了。当时讲得特别匆忙，不过当时听众都感觉可以。此后十八年中，去年翻译本论时看了一遍，其间再也没有翻过。

下面以同等理来破析：

癸三、以同等理而破：

或如真实伺察意，倒伺察意何非理？

因明前派承许无理由、颠倒理由和不定理由的伺察意三者是真实的伺察意。什么叫真实的伺察意呢？如我认为古老的水井当中有水，实际上水井中确实存在水，因明前派认为这是符合实际道理的伺察意。

萨迦班智达反驳：如果真实的伺察意存在，那为什么不真实的伺察意不存在呢？比如说明天我要到什么地方去，结果真的去了，这是真实的伺察意；如果我明天要去某地，结果没有去，这种非真实的伺察意也应该存在而且是合理的。既然能断定所未知的隐蔽分，而且与事实符合是真实的伺察意，那么断定所未知的隐蔽分，与事实不符合的是颠倒伺察意，这有什么不合理？

许则失真伺察意。

如果因明前派承许：“噢，对对对，你说得对，我们也承认颠倒的伺察意。”

萨迦班智达驳斥：你们因明前派如果承许伺察意

存在，所抉择的与实际不符合的情况，而你们对伺察意的定义是符合实际情况，如此一来，则明显摧毁了你们自己所安立的伺察意的法相，即失毁了真实伺察意。

非尔前者亦同非。

如果因明前派说：颠倒的伺察意不合理（非尔）。

萨迦班智达驳斥：倘若颠倒伺察意不合理，那你们因明前派所承认真实的伺察意（前者），也不合理（亦同非）。

模棱两可成犹豫，设若容有坏定数。

因明前派说颠倒伺察意是不合理的。为什么呢？原因是明天客人来或者不来的这种颠倒伺察意带有怀疑、模棱两可的心态，已经成了犹豫，这是不合理的。如果颠倒伺察意不合理，那么真实的伺察意也有怀疑的心态，这样它也不合理了。

如果对方承许真实的伺察意存在，那么颠倒的伺察意也应存在，如是就完全毁坏了你们所决定的数目。为什么呢？因为你们因明前派说符合实际道理是真实伺察意，现在又凭空出现一个不符合实际道理的颠倒伺察意，如此一来，你们因明前派认为的五种非量的识，其中真实伺察意“生”了一个颠倒伺察意，总数就成六个了，你们决定的五个数目就被毁坏了。

若是倒识伺察意，亦应成量同等理。

倘若你们因明前派认为颠倒伺察意是颠倒的，以同等理可以推出，真实伺察意应该成为正量，它可以列入比量当中。

对方认为颠倒的伺察意在这里安立是不合理的，因为它完全是颠倒的，与伺察意的法相不符。如此一来，如果认为颠倒伺察意是颠倒的，那真实的伺察意就是正确的；如果伺察意是正确的，那么它就应该成为正量，

不是你们所说的非量了，这以同等理完全可以互相推出，所以这种说法是不合理的。

大家应该清楚，此处总破是通过观待因或不观待因来观察，了知所谓的伺察意是不合理的。接下来别破真、假伺察意，通过两种方式来观察，它们也是不合理的。

壬二（别破）分三；一、破无理由的伺察意；二、破颠倒理由的伺察意；三、破依教之识为伺察意。

癸一、破无理由伺察意：

设若无因伺察意，真实一切成真实。

由前可知，无理由伺察意，如认为古老的水井当中有水，这样的估计是真实伺察意。

萨迦班智达认为这种说法不合理，为什么呢？没有任何因（理由）就说水井中存在水，此伺察意若成为真

实，那么一切都成为真实了，比如有人认为：“啊，我这个穷人的家下面肯定有宝藏。”这样估计也是真实了；“明天早上七点钟的时候，我在虚空当中飞来飞去，在众人面前显示神变。”这样的梦想也成真了。如果没有任何理由的凭空捏造成为真实，那么什么都可以变成真实了，但这肯定不合理。

我觉得道友之间辩论时，如果仅仅说“我是这样认为的”或“我觉得是这样的”就成为正确，那么你想什么就应该像在如意宝前祈祷一样马上出现，这是多么惬意啊！但这是不可能的事情。所以通过因明进行辩论时，一定要有确凿的证据，反之则不能随便立宗。假如要立宗，一定要有可靠的原因，否则成了伺察意。

伺察意能不能判断事物呢？不能判断，但是心里可以这样胡思乱想，因为众生的分别念是无边无际的，如想：“我可能马上要成就了，我今生当中一切都没有希望了”等。凡夫人的“估计”非常多，但真正扪心自

问：“我凭什么成就呢？因为我天天都不修行。”这是不是原因呢？什么理由都没有，最多只是估计而已。

通过因明分析自己的心态是非常有必要的，如果通过这样的方式详细地分析，在有些窍诀性的教言中讲，依靠极其尖锐的智慧宝剑，认识、分析自己的心态，这样能解开自相续中分别念的罟网。

总之，如果无理由的伺察意正确，那么就有一切都正确的过失。

癸二、破颠倒理由伺察意：

大家应该清楚，颠倒理由的伺察意有两种：不成因和不定因。

若是倒因伺察意，则与意趣成相违。

颂词中的“意趣”指法称论师论典的意思。

你们承认“颠倒理由的伺察意是真实”的观点是不合理的。为什么不合理呢？因为法称论师在因明七论中，把不定因产生的定解安立在怀疑中，不成因产生的定解安立在颠倒意识中。如此一来，你们因明前派的这种立论——不定因和不成因所抉择出来的定解都是伺察意，与法称论师的观点明显相违，你们再怎样辩驳，实际上也不能超越法称论师的智慧。如果放弃了法称论师所造的如此弥足珍贵的论典，在世间上要依靠因明宣扬自己则无有是处。

我们应当了知：用所量建立无常，这是不定因；瓶子无常，是柱子之故，这是不成因；以常有建立无常，这是相违因。前面我们也讲过，这三种相似因所生的意识不是伺察意。为什么呢？因为伺察意要得到一个符合实际的结论。你们因明前派一边说伺察意所判断的外境是真实的；一边又说依靠不定因、不成因推理，那它们所得出来的结论会有正确的机会吗？这是不可能的事情。法称论师再三说，不定因和不成因抉择出来的结果

不是正量，也不符合实际道理，可是你们因明前派一直认为依靠这种方式证实出来的东西是符合实际道理的，这是非常可笑的事情，绝对不合理。

此外全知果仁巴也讲到，所谓没有理由的伺察意，并不是没有理由，应该有理由。为什么呢？以前在水井里面有水，依靠这种理由推出现在也存在水，所以你们因明前派把它安立在无有任何理由的伺察意中，这种说法肯定不合理。

癸三、破依教之识为伺察意：

因明前派认为，无论如何，伺察意在内外教的论典中都出现过，由此原因，它决定是存在的。

知自他宗教典识，归四识非伺察意。

因明前派认为伺察意应该存在，理由是它在自宗他派的有些教典当中出现过。比如《俱舍论大疏》中讲

到，加行道的一些境界是伺察意或已决识；《现观庄严论》中，也有加行道的有些智慧是伺察意的这种说法。因此他们认为，在论典当中既然出现过伺察意，它就应该存在，但它不是正量，应该是非量。

但这说法是不合理的。因为所有的识包括在四种识当中，这其中并没有伺察意。意思就是说，无论是经典、论典，凡是非常合理的，如佛教中的四谛、二无我、释迦牟尼佛是真实的量士夫等，这些识全部包括在现量和比量当中，皆为正量识；外道依靠恒河来洗自己的罪业等说法属于颠倒识；有些人认为，在自相续当中的罪业依靠修行能否清净，对此有一些疑惑故包括在犹豫识当中；有些虽然有一种想法，但是根本不知道真正的真理，这叫不悟识。除了这四种识以外，在这个世界当中根本没有必要单独安立一种其他的识，所以你们因明前派这样安立是完全不合理的，有些人以前可能学习过心理学，研究过有情的内心状态，菩萨的入定境界和佛的不可思议的智慧，我们暂且不谈；但是众生的分别念，

尤其是相对我们人类而言，所有的正不正确的识全部包括在这四种识当中，除此之外没有其他的识，大家一定要记住这些道理。

综上所述，所有的识包括在正量识和非量识当中。正量识是符合实际道理的，就像无我、万法皆空等定解全部包括在正量当中，因为真正依靠理证和教证进行观察时，它们没有任何妨害。非量识则有正理的妨害，如有些论典中所宣说的“杀生获得解脱”等，若自认为这些观点合理则是颠倒识。有些论典中虽然已经讲了一些道理，但是它根本没有说到真相，这叫做不悟识；有些无利无害，如三心二意，也许有功德，也许没有功德等，这样的心态叫犹豫识。除了这四种识之外，并没有其他的识。

大家应该知道佛教的伟大，因为佛教中明确讲到，所有的识包括在这四种当中。自己平时也应该探索一下，除了这四种识以外，还有没有另外的识？其实绝对是没

有的。

平时我们对佛教的认识，也完全可以包括在这四种意识当中：有些人认为释迦牟尼佛所讲的前世今世等完全合理，不管他是现量见到，还是通过比量了知，这种心态皆叫正量识；有些人自认为佛陀所说的不合理，前生后世根本不存在，根本不懂而去理解，如声音本来是无常，反而认为是常有，这是颠倒识；有些人根本无法举出任何前生后世不存在的理由，只是没有找到真相而不懂，也并不是在反方面已经误入歧途而生邪见，这种对道理不懂的心态叫不悟识；有些人一直怀疑到底有没有前世，这种心态叫犹豫识。所以我们对佛教的看法也只是这四种识，判断任何一个事物，从我个人而言，除了这四种识以外根本找不到其他的识。

当然，许多知识分子的确学过不少的知识，尤其是在科学技术方面；但是在对人的心理研究方面，不要说胜义中，如一些光明大圆满和密法的窍诀等，就是世俗

中的心理分析也未深入研究过。我虽然学得不多，但是以前在有关心理学方面很有兴趣，当时也下过一定的功夫。学生时代的时候，确实认为人的心理值得剖析，由此在很多方面都分析过，但越分析越复杂，最后自己也是感觉晕头转向、不知所措；而回过头来，在佛教因明的领域当中才找到归宿。如果继续分析，《俱舍论》中讲七十七种或五十一种心所，若广说则有千千万万的分类。正如萨迦班智达在本论后面说的一样，仔细分析所有的心态则有无量无边；归纳而言，各自有它的类别、种类，如不了知正确道理的识包括在不悟识这一种类当中，昨天说伺察意包括在不悟识的原因也是这样。所以，一切心态肯定能分，如“估计”和“我不懂”，从表面上看是两种心态，但是归纳起来可以摄在不悟识当中，这是佛教中归纳、扩展的两种特点。因此学习因明时，大家应该使自相续获得这种正见，这一点非常重要。

如果有了正见，则无论遇到什么违缘或者辩论都

不会失败。在《密宗大成就者奇传》当中记载²⁷，有一个大成就者叫小歌萨拉，首先他想在一个外道的论师前出家，结果外道论师没有摄受且不让他出家，他极为不满，并发下一个愿，等到智慧成熟的时候，一定要和他辩论；后来他到内教的一位上师那里去出家，学习婆罗门及内教的一切学问，并精通无余；后来，他到外道的上师面前，与其进行辩论，结果大获全胜。在佛教历史上，这种通过辩论破邪显正的例子不计其数。

27 详细情节请参阅第五品、光明大乐教言受教传承之 36：精通外道的小歌萨拉班扎。

第 12 课

2006 年 9 月 5 日

因明前派将所有的非量分为五种，我们一个一个地破斥。前面已经分析了，因明前派所承认的伺察意不合理。今天是第二个问题，也就是破现而不定识。

辛二、破现而不定识是非量识：

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。

因明前派安立现而不定识的法相是：不违反方的增益而能完全现出对境的自相，叫现而不定识。它分为境相不明、心未专注和颠倒理由导致的现而不定识三种。

其中每一种都不违反方的增益且都是现量，但是都不具备决定性，因而因明前派认为它是非量。

萨迦班智达破斥对方的观点，如果你们因明前派承许现而不定识不是正量，而归属于五种非量识中，则现而不定识以外的根现量、意现量、自证现量和瑜伽现量等，这些现量都成了非量。为什么呢？因为现量是不具有决定性的。这一点，在法称论师所著的因明论典，尤其是《释量论》中着重强调过，所谓的现量不可能是决定识。大家都知道，决定识是一种定解，此点在《定解宝灯论》中，也讲得非常清楚。

如果对方说，无论任何现量，没有决定的缘故不能成为正量，只能成为非量，那么所有的现量就都成了非量；如果对方这样承许，那正量中现量就不存在了，只剩一个比量，而按照佛教的观点这种说法是完全不合理的，如是遮破了因明前派的观点。萨迦班智达的意思是说，你们所许的现而不定识，除了现量以外根本不存在。

而全知麦彭仁波切对此持有不同的观点，这个也值得分析。为什么全知麦彭仁波切把它安立为非量呢？这是从心里不能生起定解的角度安立的。有些人这样反问：“如果不能生起定解就成为非量，那么根现量、意现量等会不会全变成非量呢？”不会的！为什么呢？因为依靠根现量和意现量的能力，于后面可以产生定解，而现而不定识永远也不可能产生定解。比如说心不专注现而不定识，当时在很短的时间中有人擦肩而过，但后来无论别人如何说，依靠这种现量的能力也不能生起决定性；同样的道理，迷乱理由所致的现而不定识，当时因为你的眼根错乱把贝壳看成银子，故依靠自力不可能产生定解，虽然依靠他力可以产生定解，但依靠他力不属于真实的现量。因此，全知麦彭仁波切把伺察意和现而不定识都安立在不悟识当中，其原因也在这里。

那萨迦班智达为什么要破它呢？因为按照因明前派的观点，承认它是非量，实际上此种意识在本体上不成立。萨迦班智达自宗认为这种现量是相似现量，比如

说眼见两个月亮，说明眼根有损害或有故障，所以无法如实地照见外境的自相。

对现而不定识，萨迦班智达和全知麦彭仁波切的观点并不相违。为什么呢？如果从能照见的角度来讲，萨迦班智达认为它是现量。全知麦彭仁波切也认为它是真实现量，只不过对于境相不明现而不定识而言，由于时间特别快，当时无法生起定解而已，实际上已如理如实地照见外境了；迷乱理由所致的现而不定识，如把贝壳看成银子，实际上他已经看见了，只不过根识错乱而已。因此，从照见对境的角度，全知麦彭仁波切也承认它是现量，萨迦班智达驳斥因明前派的原因也是这样的。但从能生起定解的角度来讲，因为依靠这种识永远也不可能在自相续中生起真实的决定性，所以全知麦彭仁波切把它安立在不悟识中。于此，因明前派跟萨迦班智达的观点稍微有点差别，这方面大家应该清楚。

我们这次听受因明的道友，一定要掌握这种思维

方式，并依之进行观察、推理。当然在观察时，可能会产生这样的想法：到底不悟识、现而不定识等对我们的生活有什么关系呢？虽然在吃饭、工作、上班等很多方面，与现而不定识、伺察意不一定有关系，但当你仔细观察识、外境的时候，就会知道哪些是正量，哪些是非量，而这种分析会对自己正见有很大的帮助。又有些人可能会这样讲：“到底学习因明对我们的修行、智慧有什么帮助？”我觉得学习任何一个知识，它的每一句、每一段全都与你的生活非常相应，这在任何一部论典中，包括净土宗、禅宗或者其他的中观论典等都是不可能的；其实，大到宣说器世界的状况，小至剖析柱子、瓶子的生住灭等，在学习的过程当中会产生这样的结果——自相续的增益逐渐减少，正见日益增上，这就是闻思正法的功德。

于此，萨迦班智达破斥现而不定识的篇幅并不大，只用一个颂词驳斥对方的观点。接下来讲已决识，对于已决识，萨迦班智达认为它应该包括在不悟识中，除此

之外并无单独的非量已决识。

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：

已决识若以理究，则已成为不悟识，
颠倒识或正量识，此外他识不容有。

前面讲到，所有种类的识，除了正量识和三种非量识（颠倒识、犹豫识、不悟识）以外别无其他。所以无论如何，因明前派所承认的已决识，应该属于这四种识之中。

从内教的角度来讲，无论是藏传佛教的萨迦派、格鲁派等，还是汉传佛教的宗派都可以这样承认。虽然净土宗、禅宗在这方面分析的论典不太多，但是无论哪一个宗派，归纳起来，所有的识除了这四种之外不可能再有其他的。所以，如果真正用智慧来观察你们因明前派

所承认的已决识，它要么成为不悟识，要么成为对真正的实相没有如实地了知，反而用邪知来束缚的颠倒识当中，或者是具有怀疑心态的犹豫识，以及以现量和比量进行分析的正量识。除了这四种识之外，其他的识根本不可能存在。

而你们因明前派所承认的已决识，其法相是已经抉择完了的东西，没有失去前面作用的识。我们以因明的理证智慧进行推究、观察和探索，它不是犹豫识，因为犹豫识是一种三心二意的心态，而已决识是已经抉择完后再去认识，所以它不是犹豫识。如果它不是犹豫识，那它是什么识呢？对此，萨迦班智达在他的《自释》中观点很明确，蒋阳洛德旺波尊者的讲义中也认为：在这所有的识中，你们所承许的已决识应该包括在不悟识当中。为什么呢？因为所谓的已决识是自己回忆前面的对境，而没有新的了悟对境，这其中有两个原因：首先是仅能回忆前面已经感受过的这种对境，然后它没有新生的对境。从这个概念的角度分析，不悟识应

该也有这种特点。不悟识实际上是没有完全了知它的本体，从现在已决识的角度来讲，它的本体是前面已经了知后来再次知道，已经用过的对境，再用就不新鲜了。萨迦班智达的意思是，对方所许之已决识应该包括在不悟识当中。在这个问题上，前一段时间我已讲过，全知麦彭仁波切的观点与这里还是有些差别。

虽然已决识属于非量，但我们不能把它看作是很不好的识。尤其是在《现观庄严论》或者其他大乘论典中讲到，已决识在修行过程当中是不可缺少的。因为已决识是已经知道后再次知道的一种状态，所以在加行道时，很多的境界全部属于已决识。为什么呢？因为加行道还没有现证初地菩萨的无二慧，于此他会反复串习资粮道时抉择的正见。比如在资粮道时通过闻思、推理已经抉择了人我不存在，那在加行道时，无我的有境就是一种已决识；通过智慧观察，了知身体不清净，这种不净观的有境也是已决识，通过推理了知一切万法为无常之性，万法无常的定解也是一种已决识。所以永远把

已决识抛开，认为它只是一种非理作意，这是不合理的。之所以全知麦彭仁波切究竟把已决识安立为正量的果，其原因也在这里。

当然全知麦彭仁波切跟因明前派的观点有所不同。因为因明前派的已决识分了现量已决识、随现量已决识和随比量已决识三种；现量已决识既是现量，又是已决识，也就是说，它既是分别念，又是无分别念的同体法。这一点，下面还要进行破析，而且全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中也不承认这一点。

对我而言，学习《释量论大疏》已接近二十年了。现在回忆起来，当时上师讲的时候，学得确实非常仔细；我想在座学因明的诸位，跟当时我们学因明的人可能有些不同。当时我们不管早上、晚上都特别地精进，除了中午急忙吃一点东西以外，一直在因明上面下功夫。上师每天在下午一、两点钟上课，接近上课时基本上当天所讲的内容全部能背出来，每天基本上都这样。而在

座特别精进的人，有没有这样也不好说，不过有时看你们还是非常精进。今天，有些发心人在我面前说特别忙，我觉得他们好像不太忙，不管说话、做事情都显得比较悠闲，当然肯定是很累的。我们以前闻思的时候，恐怕不是这样的，也许是自吹自擂吧；但实际情况，一方面对因明信心非常大，再加上上师如意宝也讲得相当的殊胜，而且当时上师要求每一个法师必须当场先从总义方面讲，然后再从字面上解释，每天若不看仔细，自己就觉得心里没有底，所以当时自己也有点傲慢的感觉。现在我有时候这样想，因为有一点基础，有些印象也比较深，再翻一下《释量论大疏》，可能没有大的问题。当时是八七年冬天讲的，距现在基本上已接近十九年了。

刚才讲到已决识，按照全知麦彭仁波切的观点，它可以从两方面来理解：一方面它属于现量和比量的果，或者说应该属于量，为什么呢？因为它是依靠现量、比量的他力而产生的。前面已经观察过，它并不是依靠自力产生的，而是依靠现量、比量的力量而产生定解，所

以从此角度承认是量。从另一个角度讲它是非量，为什么呢？因为前面已经了知了，实际上再次地了知是多余的事情，没有新的知识，从这个角度安立为非量。

综合以上两种观点，萨迦班智达与全知麦彭仁波切的观点应该是相同的。为什么呢？因为萨迦班智达也承认，随着现量有一个识产生，比如说我第一刹那看见红色的柱子，第二刹那在我的相续当中生起刚才的所见：“哦，柱子是红色的。”这种脑海当中红色的概念叫随现量的已决识。它是不是正量呢？从随现量的角度来讲应该是正量；但是从对境的角度来讲，没有什么新的知识要了知，因为第一刹那所见的东西，第二刹那全部是一种总相，从这个角度来讲是非量。然后随比量已决识，第一刹那通过推理进行观察，如以所作了知无常，第二刹那以后就知道柱子是无常的，因为以前通过比量已了知故。这样一来，这种识是不是正量呢？从有境的角度讲，它是正量；而从对境的角度讲，因为除比量得出的结论之外没有新的知识，所以叫非量。因此全知麦

彭仁波切把它安立为量的果，即现量和比量的果，其原因就在这里，在《智者入门》中也是这样安立的。那么，萨迦班智达承不承认这一点呢？虽然他在这里着重破斥对方观点，但是他承不承认这种现量见了后产生的分别念相续，是符合实际外境的一种识呢？这一点萨迦班智达也会承认；那么通过比量而得出来的有境，承不承认它符合实际道理呢？他会承认的，因为柱子本来是无常的；那它是不是量呢？从有境的角度来讲，萨迦班智达也承认它是量。

因此，对自宗传承上师们的智慧确实更有信心。当然《释量论大疏》当中关于这方面的窍诀是相当多的，当时学的时候虽然自己的智慧很钝，但却越来越对自宗的传承上师们生起信心，尤其是学比较深一些的道理时，更能体会到他们的智慧是无与伦比的。

按照全知麦彭仁波切的观点，已决识是非量。为什么安立为非量呢？因为萨迦班智达在这里已经讲了，它

应该属于不悟识，这一点麦彭仁波切也承认。为什么呢？因为没有什么可了知的东西，从而安立在非量当中。关于这一点，绒顿班智达在其《量理宝藏论注疏》中也有类似的说法，柱子第一刹那中是无常，第二刹那它成了已经了知了的东西，实际上已了知的事物再推理，这是一种不成因。在其他因明当中也有这样的讲法，比如说我不知道柱子是无常，另外一个人说：“柱子无常，因为它是所作故。”以前不知道柱子是无常，现在我知道了，那么这个推理是正确的；然后我把这种推理跟法称论师说：“法称论师，你听着，我有一个推理：柱子是无常，因为它是所作之故。”而法称论师早已知道柱子是无常的，那么因明中就把这种推理安立为不成因，虽然柱子无常是成立的，但此立宗在对境前早已成立，所以你再在他面前安立则成了多余的事情。同样的道理，所谓的已决识从对境的角度来讲，第一刹那通过推理论证柱子是无常的，实际上第二刹那以后的识是正确的，但是这样的论证对已了知此立宗的补特伽罗来讲

是多余的事情，所以为什么萨迦班智达把它安立在不悟识当中，原因也是这样的。

当然这个刹那，按理来讲是成事刹那，并不是时际刹那；如果是时际刹那，根本没有办法在如此短的时间当中产生一个比量的推理，所以在因明中的刹那一般是成事刹那。在《大乘阿毗达磨》当中也是这样讲，所有的所断和对治的圆满全部是在成事刹那中安立的，并不是安立为最细微的时间刹那；如果是最细微的时间刹那，那么产生对治，断除所断等这些都不能成立，即使在圣者根本慧定前这些也不能成立。比如说，我们推理“柱子无常，所作性故。”那这一个推理之中要有多少个时际刹那啊！所以肯定不是时际刹那，而是成事刹那。第一个成事刹那我现量见到，第二个成事刹那产生分别念，从此以后，所有的这些刹那全部是已决识。

有些人是这样的，有些法以前在法师面前没有听过就觉得有信心，“我去听一听”，听了一次就觉得是

已决识了，“以前听过了，不用了，我不去了可不可以，请个假吧。《大圆满心性休息大车疏》以前在堪布面前听过一次了，我这次不用去了吧？”真正的修行人，以前像华智仁波切在如来芽尊者前，听了二十五遍《大圆满前行》；但是我们自认为，听了一次就成了已决识，不用再听了。实际上，从已经成立的角度来讲，也可以说这是一种已决识；但全知麦彭仁波切从量之果的角度说，它不是非量而是正量。应该从这个角度理解。

总之，刚才这个颂词真正以理推究，除了这几种识以外，你们所承认的已决识，根本没有机会安立。

壬二（别破）分二：一、真破；二、遣诤。

癸一（真破）分二：一、破相违法为自体；二、破根识种类为量。

子一、破相违法为自体：

这种观点只有因明前派承认，全知麦彭仁波切和

其他宗派都不会承认。为什么呢？前面因明前派分已决识时有三种：现量、随现量和随比量已决识。他们承许的现量已决识，其第一刹那是真正的现量，跟已决识没有任何关系，第二刹那、第三刹那……也全部是现量，但跟已决识是同体的关系。比如说我看见红色的柱子有十个刹那，第一刹那见它纯粹是现量，没有已决识的成分；第二刹那我又见一次，原来的现量相续没有断，所以也有现量的成分，以前了知了再次了知有已决识的一部分。所以他们认为已决识和现量是同体，它既是现量，又是已决识，有这样的识存在。

对其观点，萨迦班智达将予以驳斥；同样，全知麦彭仁波切的《释量论大疏》里面，也不承认这种观点。

下面遮破他们的观点：

现量现在无分别，已决过去乃分别，
境时缘取方式违，彼二同体岂可能？

因明前派承许现量和已决识是自体，萨迦班智达并不承认。为什么呢？因为现量有以下几方面特点：现量本身是无分别识；对境是现在的对境，即时间是现在；对境是自相；取境的方式明明清清、了了分明，也即外境的形状、颜色一目了然，所有特点将会呈现在眼前，它取的是自相，取境的方式非常清楚。从本体、对境、时间和取境的方式等这些方面观察，现量具有以上特点。而所谓的已决识，你们承认它是一种分别念；对境是总相（共相）不是自相；时间是回忆过去的一些事情（我们前面已经讲了，已决识是以前知道完了的再次知道，所以它的对境是过去的事情）；取境的方式是模糊不清、混淆的（因为分别念以总相的方式取境，不可能像现量那样清楚）。所以，从本体、对境、时间、缘取的方式这几个方面来看，已决识全部具足分别识的特点，即使说已决识是现量，也是不可能的事情。对比来看，此二者从本体上讲，一个是无分别念，一个是分别念；从时间上讲，一个是现在，一个是过去；从对境上讲，一个是自相，一个是总相；从

取境方式上讲，一个是清楚，一个是模糊。所以，通过本体、时间、对境和缘取方式这四个方面进行观察，因明前派承认此二者同体的说法，是完全不合理的。

以前，嘎玛巴秋扎江措在其因明论典《理证海》中对《量理宝藏论》的有些观点作过驳斥。当时他说，你们承许现量的对境是现在，而现量是依靠前面的作意、对境和根这三种缘因产生的，那么有境的对境到底是过去，还是现在的？如果是过去则与跟已决识没有什么差别；如果不是过去而是现在，那跟前面的雪域派所承认的没有什么差别，有境和对境成了同一时间。

但实际上这种过失并不存在，这在因明七论当中也说得非常清楚，如《定量论》等一些因明论典中分析对境的时候，必须要站在经部宗的立场。此时，会不会存在境和有境同时的过失呢？不会有的，为什么没有呢？因为分别念的对境是很长远的，它既可以是刚才的前刹那，也可以是昨天、去年，乃至几百年前的事情。

总之，分别念的对境是很长的时间，凡是能回忆的，都可以作为它的对境。而所谓现量的对境则是同时。虽然现在的眼识是前刹那的根依靠作意和对境而产生的，也就是说，现在眼识的对境并不是当下的外境，它们两个之间有刹那的差别，但是我们一般讲名言概念时，并不是在最细微的刹那上安立的。比如我们平时认为的现在，你看一刹那间当中，我说现在的时候，眼识早就已经产生了，所以当时的时间是非常短暂的；从刹那的角度来讲，境和有境有一刹那的差别，但从人们名言习惯的角度来讲，这就是我们所谓的现在。

以前我特别喜欢的一位洛沃堪布，他造的《量理宝藏论注释》（但是现在找也找不到了），里面有很多地方专门驳斥嘎玛巴的观点：你安立现在是一个最细微刹那的观点不能成立，因为这不合理自在和所有因明论师安立名言的基本传统，所谓的现在若仔细观察，虽有一刹那和二刹那的差别，但从名言的角度来讲，也包括在现在当中；而分别念根本不是这样的，如果它的对境是现

在，那几十年前的东西也成了现在的对境，有这个过失。对于这个道理，我们这里的有些道友也可能会这样想的。

刚才说现量的特点是现在、无分别，而已决识的时间是过去的，本体是分别心；这样一来，它们的境、识和缘取的方式等完全相违。因此你们前派所承认的，现量和已决识是同体的观点，是非常可笑的，这个观点根本不能成立，所以你们一定要放弃自己的这种说法。

子二、破根识种类为量：

谓取种续乃现量，后知即是已决识。

因明前派又认为：我们没有现量和已决识同体而不成立的过失。为什么呢？因为第一刹那刚开始的时候，看见一个蓝色或黄色的东西，后来它有不断的相续产生，那么我第二刹那以后的识全部成为已决识，而第一刹那所看见的就是现量的对境。比如说第一刹那当中看见一根红色的柱子，这是第一次的现量，由于种类相续不断，

后面继续产生现量的红色识，在没有舍弃红色识的情况下，还有一种执著它的分别意识也是存在的，这种相续就是他们所谓的现量已决识。

对方是把总相（种类）与自相的对境混在一起而说的，但这种说法是不合理的，下面驳斥他们的观点。

种类非为现量境，所见境无已决识。

你们所承认的种类如果用智慧来观察，它其实是一种总相。比如把前后的蓝色用分别念一刹那一刹那地串连在一起，从而执著为一体，以为这就是蓝色；或者我们的分别念把昨天、今天所见的江河连在一起，认为：昨天我看到的河在这里，今天看到的河也在这里。实际上，昨天你看到的河早已汇入大海，现在一点一滴也不可能驻留；同样的道理，我前一刹那所看到的蓝色，在最后一刹那早已流逝了，不可能再成为后面心识的现量境，但从总相的角度可以成为分别念的对境，而他们并

没有把现量与分别念各自的对境分开。

在有些讲义当中，对方说种类有两种：一种是外道所承认的种类，他们认为能周遍于一切法的一种种类，比如认为所谓人的种类周遍于一切人。外道的这种种类不要说在现量和比量当中，就是在名言量中，也根本不能成立。另一种是我们平时所说的共相，它是分别念的对境，并不是现量的对境。千万不能把分别念的对境，以现量对境的方式来进行宣说，这是不合理的。所以萨迦班智达说，你们这种前后连在一起的种类，并不是现量的对境（非为现量境）。

“所见境无已决识”，所见的境不管是前一刹那还是后一刹那，绝对不是你们那样承认的已决识的对境。为什么呢？我第一刹那见到的柱子，这是第一刹那的对境；如果到了第二刹那，前刹那的柱子已经灭完了，我的眼识再一次看柱子时，实际上它已是新的东西，根本不是原来的对境还留在那里。如果还是原来的柱子，那

对境就不是无常了，有这个过失。所以，现量的对境不可能是已决识的对境，已决识的对境也不是现量的对境。第一刹那见到的是第一刹那的对境，第二刹那见到的是第二刹那的对境，不可能于第二刹那还有见到第一刹那的对境。因明前派始终把总相和自相、分别念和无分别念混在一起，这样一来，了知外境就非常困难了。

如果要了知外境，通过这种方式也很容易观察。我也有这种感觉，如果因明学得非常好，对认识自己心的本性也会有很多帮助。因为对于不存在的种类，我们始终是用分别念把它结合起来，然后认为这是一个东西，实际上这种种类的执著是一种非量，是错误的见解。

《释量论》中用了大量的教证和理证，专门遮破人们对总相或种类的执著。总之，不存在的东西反而认为是存在，这是不合理的。因此，对因明前派的观点一定要进行驳斥。

下面宣说总结偈：

相违之故无同体，

因为我们前面承认，当下的对境和已决识的对境两者完全相违，所以现量识与已决识绝不可能是同体。相违的二者怎么会是同体呢？如水火本来相违，那它们有没有同体的机会呢？不可能有的。

是现量故非回忆，

所谓的现量是当下见到，与回忆是没有任何关系的；而所谓的已决识就是一个回忆，这一点在其他的因明论典中也讲得很清楚。

实际上现量已决识，在这里我们并不承认，因为按照全知麦彭仁波切的观点，现量已决识是不成立的。然后，随现量的已决识，如我以前看过，现在想起来了：对对对，我以前在菜市场看见一个大苹果，那时候我没有钱，但特别想吃，现在我回忆起来了。这种对现量的回忆，就是随现量已决识。最后是随比量已决识，比如

以前通过中观的离一多因，令自相续当中生起了一切万法无有自性的见解；到了现在，我又想起这个诸法无自性的见解，而这是跟随当时的比量推理而来的，所以称为随比量已决识。它实际上也是一种回忆，既然是回忆，那怎么会是现量见到外境呢？不可能的。现量见到就像刚才所讲的那样，是当下的对境；而回忆是去年、前年，乃至更远的对境，比如我们若能回忆自己前世，那就可以想：我的前世是什么，我当时特别喜欢唱歌、跳舞、打瞌睡等。所以，若是现量则肯定不是回忆，此二者不能混为一谈。

种类相违根对境，

我们刚才讲了，所谓的种类就是用分别念把所有的东西连在一起，它本非实有，只是一种共相，所以它只是分别念的对境；要让它成为眼根、耳根等的对境是不可能的，而现量境才是根的对境。因此，种类不可能是根的对境。

现见前后无差异。

因明前派认为，现量见到前后不可能有差异。意思就是说，我们第一刹那见到的是纯粹的现量，没有任何杂染，第二刹那以后见到的就全部是已决识。我经常想，如果按照他们的观点，这根红色的柱子去年到现在一直在这里，我每天讲中观时用它作比喻，讲因明时也用它，那么只有我第一次见到时，它才是真正的现量；第二次以后，每一次上课见到的就全部成为已决识了。

但萨迦班智达认为，这是不可能的事情。不但你前一刹那、后一刹那的对境不同，而且你的有境也是在不断地更换，一直不断有新的事物产生。过去的对境，现在一点一滴也没有；而现在的对境，也是刹那生灭的。实际上，自相的每一刹那都是即生即灭的。所以，你们承许的相续只不过是一种假立的概念而已。

对境无差异的意思是说，前后每一刹那都是现量，在此点上没有什么差别。对方说前面是现量，包括在正

量当中，后面再看包括在非量当中，这种说法是不合理的。当然，世间人有这种说法：“我以前已经认知了的东西，第二次再认识，那就是多余的事情，没有这种必要。”这只是我们的分别念而已，实际上有新的事物，有新的对境产生，所以无有差异都是现量。

若有决定非现量，

如果用分别念来衡量而有决定性，以此可以断除增益，那说明它绝对不是现量，因为现量根本不会有任何分别念，这一点前面已经讲过了，后面还会讲到。当然，依靠现量的能力可以产生分别念，这种情况是有的，但现量有自己的本体，它绝不是分别念。所以已决识若有决定性，则不可能成为现量。

执著相同乃分别，

如果你认为前面见的是红色的柱子，后面见到的还是这根红色的柱子，前后两者是完全相同的，这种想

法是分别念，不是现量见的对境。

是故以识可遮破，现量决识同体理。

所以，我们只要是一个有心、有智慧的人，通过自己的意识完全可以领会，现量和已决识绝对不可能有同体的关系。这不用问别人，你只要是有一颗心，那么你好好想一想，已决识和现量到底有没有可能以同体的关系存在呢？或者这种情况，在你的相续当中会不会产生呢？自己也可以发现，在相续中有现量的时候，不可能有已决识，因为所谓的已决识是一种回忆；而相续当中有回忆时，也不可能有现量。现量要么是根现量，要么是自证现量，通过自证现量而生起忆分别念，所以这两个不可能同时在你的相续当中存在。这一点通过自己的智慧可以抉择，不用问别人。

关于这个问题，在藏传佛教当中也有依靠法称论师的教理来了知的说法，但是我们按照蒋阳洛德旺波尊

者的注释来讲，依靠识就能完全遮破现量和已决识是同体关系的立论。总之，二者同体的观点在任何一个场合中，是根本不可能安立的。

第 13 课

2006 年 9 月 7 日

今天继续学习《量理宝藏论》，前面已经破完了已决识，下面开始讲遣诤。

癸二、遣诤：

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。

前面学习了因明中一些量和非量的知识，并剖析了因明前派所承认的已决识。讲到这里，有人可能会生起这样的怀疑：“现量是见事物的自相，但事物在刹那性地变化，对于凡夫人而言，他根本无法见到刹那性的

柱子、瓶子等，因为刹那极短，根本不是凡夫人的对境。如果这样，凡夫人是否无有现量了呢？如果眼不见刹那的柱子，耳听不到刹那的水声等，那所谓的现量在凡夫人前到底是如何安立的呢？”

萨迦班智达对此回答说，对现量进行观察时，真正要成立一个不可遮破的现量，这是十分困难的。比量、现量全部是识的范畴，是以分别和无分别念各自安立的；从最究竟的角度观察，所有的识全部是非量。因为用中观的胜义理论进行分析时，没有一个真实量的存在；但是在未经详细观察的名言当中，尤其是站在观现世量的角度应该成立正量。在一定的程度上，世间凡夫前可以安立正量，所以没有必要担心无有现量。

既然现量对于凡夫人而言可以成立，那么到底是如何成立的呢？就像前一段时间所讲的一样，比如说我们要现见外境，现见的因缘必须要具足，那需要什么样的因缘呢？首先是外境，然后是根，如眼根、耳根等，

最后是作意，这三者必须要聚合。虽然这三者聚合，但无分刹那和无分微尘还是无法见到。那凡夫人到底如何现见外境呢？首先外境要积聚一定数目的微尘，然后自己的根也要具足一定数目的微尘，此二者聚合。但仅此还不够，经部宗虽然承认根是微尘聚合的，但是这种所谓的眼根，能不能照见对境无分微尘呢？按照小乘的观点，它是不能照见的。这样一来，外境的微尘和根的微尘必须聚合；聚合以后，还要跟能产生眼识的刹那相续聚合，这样才可以照见对境。

当然，对于刹那聚合的问题，也有一些论师们的观点是不同的。他们认为刹那不可能出现聚合的情况，因为最短的时际刹那即生即灭，许多刹那不可能同时存在并积聚在一起；这与很多微尘可以同时并存不同，否则就有前刹那常有不灭的过失。如是观察，则很多刹那不可能积聚在一起，成为一段的时间。

虽然如是，但对于凡夫人的现量而言，于微尘的

因缘聚集之后，必须要经过刹那相续聚合；而且，还必须是足够数量的刹那。比如说我看柱子，首先柱子要具足足够的微尘，即柱子最少也是要有眼识能够看得见的微尘积聚；然后眼的微尘积聚和作意也要汇聚，此时要经过一定数目的刹那，我见柱子的眼识才会产生。而且，不管经过多少刹那，眼识也会如是地现前。柱子这种不断的刹那，在我面前其实全部是已经一目了然的，已经显现过的，但凡夫人不可能一刹那一刹那地生起清晰的定解。

综上所述，虽然刹那不可能积聚在一起，但是作为凡夫并没有现量不存在的过失。比如说，一滴水不可能装满整个瓶子，但是无数的水滴积聚起来就会装满瓶子，这是我们的眼睛可以见到的；同样的道理，外境的任何一个东西，它的因缘聚合到一个阶段时，执著、缘取外境事物的现量识就可以产生。这种情况，我们可以从两方面来理解：一、刹那和微尘的积聚达到一定的量，并且各种因缘具足，然后在每个刹那都会产生现量

识；或者说最低限度需要多少微尘和刹那积聚才能产生一个现量识（凡夫人的现量比较粗大，不可能像圣者的入根本慧定般细微），这并无一定的标准，假设产生眼识需要二十个刹那，由第一刹那到第二十刹那，最后眼识就产生了，是否二十个刹那积聚在一起了呢？实际上刹那并没有积聚在一起，但是经过了二十个刹那的时间过程。二、假设有二十刹那的柱子在识前经过，按理每刹那应该产生不同的眼识，但每刹那自己不一定能生起真实定解：“噢，刚才二十刹那当中，我见了二十次柱子。”一般人的心比较粗大，很难对细微的对境生起定解，但事实上外境的一切特征已经在根识前现量显现过。

我们也可以这样理解，虽然外境的微尘和时间的刹那并不是现量的对境，但当它们积聚到一定的程度，一般人就能感受到了，如此详细观察后就可了知，名言现量并非不存在。然后，有些人可能会这样想：“到底最低限度要有多少个微尘积聚，有多少个刹那经过后，我的眼识才产生呢？”这一点，应该是根据个人的具体

情况不同，其所需的数量也不同。有些眼根好的人，细小的微尘也能看得见；有些眼根不太好的人，就算戴了眼镜也看不清楚粗大的事物，但在他的眼识前，外境的行相应该说是已经出现过。总之，现量虽然没有分别念，但事物肯定是被照见过。此处讲述了这样的道理，从而说明了一般人的现量并非不存在。

那么现量的标准到底是什么呢？比如说由微尘积聚而成瓶子显现在眼前，人们都称：“我现量见到了瓶子。”因此，现量的标准是一般人现量见，且依自力不靠他力而生起定解。

但仅仅在眼前显现不一定就是现量，昨天有道友提问：“所谓的量分现量和比量，其中现量分相似现量和真实现量，那看见虚空当中有两个月亮等到底是否为现量呢？”这是相似现量，虽然它也归属于现量的范畴，有现量的名称，但不是真正的现量。比如说假立的人不是真实的人，真假有一定的差别，因此相似现量不包括

在四种识当中的过失是没有的，它应该归属于颠倒识之中，这个问题下文还会宣讲。

一般人能现量照见外境，但没有像圣者菩萨那样的现量。比如说眼见柱子，一般人见柱子与佛陀见柱子有很大的差别，这一点，稍微懂得大乘教义的人都清楚。虽然柱子由一个个的微尘积聚成一个整体，最后成为识的现量，但实际上它的本体是不是微尘的性质呢？如果我们分析得稍微深一些，那所谓的无分微尘也根本不成立，全部是空性或法界的本体；但在名言当中，并没有涉及到这么深的道理，因为在因明中，主要是宣讲如何成立见闻觉知的道理。

下面是暂停偈。

萨迦班智达在这里宣说了非常重要的内容。

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。

无论因明前派，还是其他的宗派，对识的分类、归属都有不同的安立方法。但萨迦班智达认为，所有的分类应该以种类来分，并不是每一个心态就安立一个类别，这样会过于繁琐、复杂。

要判断任何一个事物，首先要了知它的法相（定义）和分类。其中分类应该以种类来划分，比如说人的法相是知言解义，人分为男人、女人和黄门，这种分法可以包括所有的人类；如果没有这样分，所谓的男人分为东方的男人和西方的男人，东方的男人又分东方的东方男人和东方的西方男人，而东方的东方男人还会有很多很多的类别，每个差别都安立一个类别，最后根本没办法决定一个分类，而且一切支分的分类也不能归属在根本的分类当中。因此在进行分类时，无论是识，还是外境，一定要归属在某个类别当中，这一点非常重要。

如果宗派中的量与非量全部细微地划分，就会有千千万万的分类，法称论师也说：“众生的邪见无边。”

那这些无边的邪见，能否包括在我们前面所讲的五种或三种非量识当中呢？或者说能否包括在一种非量当中呢？如果从种类角度则可以包括，否则无法包括。比如《俱舍论》当中就讲到了很多种心所，如信心、傲慢、毁谤等都是一心所（心态），如果不从种类角度，根本无法进行归摄。

我们对识进行分类时，首先分为正量识和非量识，正量识包括现量和比量，现量是亲自见到而不依靠任何推理的正量识，比量反之。此时可能有人会想：“会不会出现一种既没经过推理，又不属于现量的识呢？比如自相续中对三宝产生一个信心，它首先不是非量而应该是正量识，但若是正量，它到底是属于现量还是比量当中呢？如果说是现量则不合理，因为信心属于分别念；如果说是比量也不合理，因为它未经任何推理，那这样的分别念到底归属在什么当中呢？”当然，信心（指符合真实情况的信心）是一种正量，但未经任何推理，肯定不

是比量而应为现量，实际上现量有四种²⁸，它应该归属于其中的自证现量。因此，所有的识既可以分类，也可以归摄在一个最主要的种类当中，这样分摄不会有任何困难。

因明前派也承许五种非量识可以安立在一个种类当中，但由于他们不承认不悟识，所以真正观察起来，五种非量识不管安立在其中哪一个种类当中，都有一定的困难。因此它这里讲，所有的分类和归摄，应该以种类来安立。而种类当中，也有一些内部的分摄，这些内部的分摄，也是按照它的种类来归摄。比如说总的来讲，识分为正量识和非量识；非量识中，按因明前派的观点有五种非量识；此五种识可以包括在三种非量识（不悟识、颠倒识和犹豫识）当中；而这三种非量识最后又可以包括在不悟识当中。这样一来，内部的种类可以归摄在根本种类当中。有些人可能会这样想：“如果是这样，萨迦班智达把千差万别的非量识统摄在一个非量识当中

28 四种现量指根现量、意现量、自证现量、瑜伽现量。

即可，为何非量识又划分为三种呢？”之所以把非量识又分为不悟识、颠倒识和犹豫识三者，是因为有特别的原因和必要。比如说学院分男众区和女众区，女众区又分法身区、报身区和化身区。有特殊必要故可以这样分，若无特殊必要，比如每人都作为一个分类，那是多么麻烦的一件事情啊！其不合理的原因也在这里，所以我们要承许某法归属于一个范畴之内。如果没有这样，每一个种类都在各个事物上安立，则量和非量就没办法分摄了，最终也违背了法称论师和陈那论师的究竟观点，故而因明前派把所有非量识归属在五种非量识当中的方法不太合理。但萨迦班智达也认为，如果有特别必要时，可以进一步再划分种类，比如从哪个刀鞘中抽出来的刀子，就归属于哪个刀鞘，最后还要插回各自的刀鞘中。这个问题必须要搞懂，否则的话，会出现一些心和心所没办法归属的情况，这是不合理的。

到这里，遮破他宗就讲完了。

己二（立自宗）分三：一、非量总法相；二、数目之分摄；三、各自安立。

庚一、非量总法相：

不欺不成即非量。

“不欺不成”的意思是不欺惑不成立，即两个否定词叠加，反过来说就是欺惑的识，此欺惑的识是非量。

不管是犹豫识、颠倒识还是不悟识，以它去寻找对境肯定具有一定的欺惑性，不会按我们的想象而得到真实的对境。所以本论下面宣讲量的法相就是不欺惑的识，无论现量还是比量，凡是所取的对境不具有欺惑性的识就是量；反之，自己的想法跟对境有一定的差别、距离，不符合实际情况，这种欺惑性的识是非量的法相。

有些人可能会这样想：“前面所讲的伺察意，如认为古老的水井里面有水，结果真的有水，对境并不欺惑，那为什么安立它是非量呢？”所谓的欺惑性，到下

面第九品的时候还会讲，在《释量论》第二品当中也有说明。所谓的不欺惑分作者、所作和作用三个方面，比如说认为古老的水井中有水的伺察意，从对境的角度来讲，它确实有水，这并没有错，按自己的想法去做不会欺惑自己；但是对有境的作者来讲没有任何依据，现量没见到，比量也无真实理证，所以对作者来讲有一定的欺惑性。虽然从对境角度不欺惑，但从有境角度来说是欺惑的，如此一来，伺察意不是正量而是非量。在了解这些关要问题时，我们应该多闻思因明的论典，通过这种方式来通达因明的秘诀。

这样安立的非量法相，能遍于所有的非量识，不管是分别的非量识还是无分别的非量识，或者颠倒识、不悟识和犹豫识，实际上都是一种欺惑性的识，因此一定要以欺惑性来理解所有的非量。以此标准来看，现在世人的心态绝大部分是非量，他们所判断的往往不正确。比如认为因果不存在是一种非量识，其实因果是存在的，只不过是自己没有了达而已；或者认为三宝没有加持、

佛没有功德等都是一种非量识；或者有些人认为：我的见解是正确的，不学佛才是正量，他们学佛的人可能精神有问题。就像一个自己有精神病，但他根本不知道自己是精神病，反而认为正常人是精神病的人一样。这些世间人既没有学过因明，也没有学过有关前世后世的甚深论典，反而认为自己的非量识是正量，在没有遇到善知识及学习殊胜的论典之前，这样的邪见暂时没办法遣除，在他的相续中会一直驻留；一旦善知识及各种因缘具足时，非量识才能遣除，使相续变成正量识，比如说原来持没有前生后世这种邪见的人，后来因缘聚足时相续当中生起了因果正见，自那时起非量识就被遣除，相续成了正量。

经过多方面的分析，大家应该能通达正量和非量的区别。识的法相是了了明知，识分正量和非量，非量的法相是“不欺不成”，即非量是具有欺惑性的识，反之则是正量。

庚二、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。

首先对两个问题进行分析：一、非量识分几个；二、归摄在哪一个识当中。

因明前派的非量识分伺察意、现而不定识、已决识、颠倒识和犹豫识，而全知麦彭仁波切则认为，在非量识当中应有不悟识。由于因明前派没有安立不悟识，所以为其观点带来很多的麻烦。为什么呢？因为要把因明前派的所有非量识归属在一个心态当中，这有一定的困难；如果按照萨迦班智达的观点，所有的非量识全部包括在犹豫识、颠倒识和不悟识里面，这三种非量识又可包括在不悟识当中，这样分类、归摄就比较方便。

正量的违品就是不悟识、颠倒识和犹豫识这三种非量识。那这三种非量是以什么样的角度来分类的呢？

不是从心态本体的角度来分，而是从缘取的角度来进行分类的：不能如理如实地了知对境的真相是不悟识，执著对境反方面的增益叫颠倒识，对对境产生三心二意的心态为犹豫识。如果从心态本体的角度来分，所有的这些如犹豫识、颠倒识、现而不定识、已决识、伺察意等，再加上所有的随眠烦恼、根本烦恼，以及不符合真理的千千万万心态，这些都属于非量识。凡夫众生有无数的心态，其中有些完全是非量识。比如说有些藏族人特别喜欢金子和珊瑚，把这些装饰在脖子上或头发上，并认为非常好看，实际上这是一种非量，因为他们认为的好看，并不能真实成立；汉族人也有类似的情况，尤其是科技越来越发达时，汉族人用各种方法打扮，实际上这种心态也是一种非量，人的美丑在本性上是没有的，所谓的美，其实都是自己的分别念造作的。也可以说，千千万万的众生有千千万万的非量，这些非量从本体的角度讲，都可以包括在不悟识当中。在有些论典当中说，所谓的不悟识就是无明，因为识没有如理如实地通达外

境的真相；三心二意的怀疑心态，是不是如理如实地通达对境呢？根本没有，所以犹豫识也可以包括在不悟识当中；本来柱子是无常，反而执著为常有，这种识能不能如理如实地通达对境的真相呢？根本没有，所以颠倒识也可以包括在不悟识当中。同样的道理，众生相续当中无量无边的相似识、颠倒识、错乱识以及不如理的意识等，全部都可以包括在不悟识当中。因此，所有这些非量识，应该按照萨迦班智达的归属方法来安立。

大慈大悲的佛陀曾经这样讲过：众生无量的分别念都可以包括在无明烦恼之中，而无明烦恼可以用智慧来断除。所以，众生所有的分别念包括在正反两方面：正方面是如理如实地通达真相的智慧，反方面就是无明；如果进一步深入下去，就是佛陀的智慧和众生的无明。

萨迦班智达是公认的文殊菩萨化身，他将因明七论的所有要诀全部融会在《量理宝藏论》的宝库里面。

因此，学习这部论典时，大家也不要认为：“啊，学习因明，除了《量理宝藏论》以外，可能还有更好的论典。”当然，众生的根基不同，随自己的意乐也可以这样说。但是按我们的传承，尤其是上师如意宝以前传讲因明窍诀时讲，萨迦班智达的《量理宝藏论》中的确是有很多不共的特点，虽然本论文字很少，但在一些其他因明论典中根本没有提及的很多秘诀，在这部论典中阐释得非常清楚，比如因明七论中关于境与有境的道理，在本论中就讲得非常清晰明了。

因此我们一定要明白，所有的非量识全部可以归属在不悟识当中；所有的量是比量和现量，比量归根结底包括在现量当中，所有的现量最后包括在自证现量当中；所有的外境包括在自相的外境当中。以上这些都是因明的秘诀，萨迦班智达的《量理宝藏论·自释》当中也有这方面的说明。在学习因明的过程当中，自己首先要知道外境归根结底就是自相，这也是堪布菩提萨埵所造《中观庄严论》的五大特点之一；然后，心识从量的

角度来讲，包括在自证当中；所有的自证从其违品来讲，包括在无明或不悟识当中。

现在大家应该知道这些归摄内容，明白非量识的三种分类是什么，以及两种分类又从本体上归属于不悟识的原因。

庚三、各自安立：

为什么萨迦班智达自宗，非量识要分不悟识、颠倒识和犹豫识三种呢？因为每一个识都有其独特的法相和分类。

一、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。

不悟识的法相，即既不是真实地缘取它的对境，也不是颠倒地缘取它的对境，这样的识就是不悟识。

“不执彼者非彼者”，即没有执著真实的对境，但也没有颠倒执著对境。比如瓶子的真相是无常，我缘它的时候并没有执著为无常，没有去执著它真正的本体，执著无常可以包括在现量或者比量当中；执著常有则为非量，但是也没有这样执著。如果执著瓶子无常就成了正量，如果执著为常有就成了颠倒识，但是不悟识并不是这样的。总而言之，对外境既没有如理如实地认识，也没有从反方面颠倒误解，正在寻找事物的本体，这就是不悟识的特点。

有些人对佛陀根本不了解，到底佛陀是什么？包括部分学佛的人也不知道，有些人把佛陀看作是一位非常慈悲的老人，有些人看作是天人，有些人认为是神仙，或者以其他的众生来看待，这都是对佛陀的真相没有了解；但是在反方面，也没有不承认佛陀或者认为佛陀不好，所以这是一种不悟识。我们平时说的“你还不了解”，这种不了解的心态也是不悟识。实际上，众生相续当中的不悟识是比较多的。

有些人可能这样想：“刚才讲不悟识可以包括犹豫识和颠倒识，但是现在这个是分类当中的不悟识，这个不悟识能否包括颠倒识和犹豫识呢？如果包括，犹豫识和颠倒识会不会具足不悟识的法相呢？”对于这个问题，必须要搞清楚的是，前面最后归属的不悟识，并不是分类当中的不悟识，此二者的法相有别：前面最后归属的不悟识是总的不悟识，实际上它是从没有如实了知对境真相的角度安立的。所以，总的不悟识和分类的不悟识，从法相上有一定的差别，但是从本体上没有差别。

平时辩论的时候，大家应该了解，分析任何心识应从其本体、作用和取境的角度来观察。从本体的角度来分，总的不悟识作为所有非量识的“总管”，它遍于所有的非量识；从取境的角度来分，各种非量识有一定的差别。比如说自证和境证，从本体的角度来讲，所有眼识、耳识和鼻识等境证全部包括在自证当中；从取境的角度，眼识执著色法、耳识执著声音等各不相同，不能混为一谈。同样的道理，从本体的角度来讲，颠倒识和

犹豫识可以归摄在不悟识当中；但在取境时则不能这样归摄，所以萨迦班智达说“乃以缘取方式分”，也就是从缘取的方式将非量识分为三类，应该这样来理解不悟识。

所谓的“悟”和“不悟”的意思是什么呢？就是指能否通达。真正通达是以现量和比量来了知的，可是不悟识既不是现量照见，也没有比量的依据，因此，当时的认识是缺乏根据的。如认为佛陀所说的教理不合理，这种认识既没有现量见，也没有比量的推理，所以把这种心态安立为不悟识；反之，如果有正确的现量或比量作依据，则不能称之为不悟识。现在很多人对佛法的理解，对一切万法真相的认知，可以说是处于不悟识的状态中；有时候看见这些众生，会觉得他们非常可怜，面前显现的柱子本来是刹那无常的，但是他却认为是常有的，实际上他自己就处于不悟识的心态当中。

不悟识的分类有三种：尚未入境的不悟识、入境未

圆满的不悟识、虽已圆满然未得的不悟识。

首先，尚未入境的不悟识，是指心根本没有取境。比如在根本不知道三相推理的人前说“柱子是无常”，这个人于是产生思维柱子无常的一种心态，实际上对他来讲，这就是一种尚未入境的不悟识；又如对从来没有皈依过佛门的人讲三宝的功德，因为他从来没有了解过佛法，所以这对他来讲，也是一种尚未入境的不悟识。

然后，入境未圆满的不悟识，是指虽然已经入境，但是尚未圆满。比如说我虽然已经学习了因明，但是还没有学习究竟，对三相推理并不是非常了解，别人问：“柱子是不是无常？”我通过三相推理正在观察柱子的本体，那个时候的心态叫做不悟识。虽然我一直认真真地去观察，但是最后还没有得出真正的结果，即所作性则是无常的这种推理，对我来讲还是一个未知数，虽然已经入了门，但是还没有究竟；我们佛教徒当中也有这样的，虽然已经皈依了，但是真正的佛教道理，对他

来讲还是非常陌生的，也是一种未知数。这种虽然已经入境，但还未圆满的心态是第二种情况。

最后，虽已圆满然未得的不悟识，是指虽然已经圆满了，但是没有得到最究竟的结果。根据《量理宝藏论·自释》和绒顿大师的《日藏疏》这两部大论典的说法，此中分三：无有对境的不悟识、意识染污的不悟识、非对境的不悟识。

第一，无有对境的不悟识。对有境来讲，对境的本体根本不存在，如执著石女儿和兔角等，这就是对境不存在的不悟识。《自释》中说，已决识实际上是一种无有对境的不悟识，此时有人可能会这样想：“已决识怎么会没有对境呢？应该有对境吧，比如我们前面讲的随现量和随比量已决识，第一刹那我知道柱子是无常，第二刹那取这个对境，那怎么会没有对境呢？”但在这里的对境，并不是已经知道了的再次知道；如果这样，因明中有专门对此发太过的。正如我们昨天讲的一样，在

法称论师面前，还需要用所作建立柱子无常吗？根本没有这个必要！还有小孩已经生了要再次生，人死了还要再次死亡等很多的过失。第一刹那已经知道柱子是无常，第二刹那我用分别念来回忆，这就是所谓的已决识，它是一种回忆；克珠杰尊者在他的因明论当中，也是这样讲的；印度很多论师在其论典中也讲到，所谓的已决识只不过是一种回忆而已。因为以现量和比量知道柱子是无常，对你来讲，从此以后没有必要再用推理来进行论证，对此时的心态而言，它没有新了知的对境，因此全知麦彭仁波切和萨迦班智达，异口同声地将已决识安立在非量当中。原来早已了知，对你来讲已经成立，现在再次对它进行论证没有任何必要，所以，已决识可以包括在没有对境的不悟识里面。

第二，意识染污的不悟识。即本来已经现量见到了，但是被分别念所染污的不悟识。比如说你现量见到的柱子，它是无常的，但是分别念一直认为它是常有的东西，这是一种相似迷乱因，我们的心已经被它染污了，从此

以后始终认为：“今天的河流就是昨天的河流，今天的柱子还是昨天的柱子。”这是因为被分别念染污，而没有了达对境的真正相续，实际上这也是一种不悟识。

第三，非对境的不悟识。即由非为真正对境而产生的不悟识，这也可以从时间、距离和本性三个方面进行分析。

1. 从时间来分，比如说凡夫人仅仅是于现在的时间中现量照见柱子，但佛陀是未来、过去和现在三时照见，所以看待佛陀来讲，凡夫人只能见到现在，根本见不到未来和过去的事情；这样一来，从时间的角度来讲，过去与未来不是凡夫的对境，这也是一种不悟识。

2. 从距离的角度来讲，像一些秃鹫和老鹰，它们能看见很远的肉食，可是我们的眼睛根本见不到，只能见到视力范围内的东西，这是由于距离遥远而不能见到，与阿罗汉的四种不知因中的一种推理相同。

3. 从本性方面而言，作为凡夫人，根本见不到柱子的刹那无常，或者一切万法无我的真相，不管对境怎么样显现，凡夫人根本见不到。

当然，以上这些道理，我们也可以这样来理解：从观待的角度来讲，所谓的正量应该存在；若从究竟的角度来讲，所谓的正量根本经不起真正的观察。

以前萨迦班智达的有些弟子认为，现量和非量可以同时具足，后来萨迦派有些论师遮破了他们的这种观点。萨迦班智达的弟子们怎么认为呢？他们有一个比喻，在漆黑的夜晚去看屋中的瓶子，当时只看见黑暗，并没有看见瓶子，但实际上瓶子应该成为他的对境，所以对境的角度来讲，见到黑暗时没有见到瓶子，一个见一个不见，正量和非量同时存在。后来有些论师纷纷遮破他们的观点，因为量和非量同存的这种说法，在因明七论的任何一部论典中也没有讲到，所以此观点是非理的。

我们也可以这样想，对于一个凡夫人来讲，其对境

在某种特定的环境或者世间当中可以安立为正量，但真正去观察时它并非究竟的正量。为什么呢？我们认为柱子存在，但是这个在面前显现的柱子只是无数微尘积聚在一起而形成的聚合体而已。从这个角度来讲，凡夫的现量并不是真正的现量。我们认为柱子是现量，但这个现量是如何产生的呢？平时的语言观念、传统和前世的习气等混合在一起，到了一定的时候，我们就认为这是现量。比如说两三个微尘积聚在一起，我们不叫它瓶子，很多的微尘积聚到可见时，我们才把它叫做瓶子，实际上瓶子的本体也只是微尘而已。同样的道理，眼识、耳识和鼻识等，仅仅是在众生心相续中产生一种分别念，或者一种整体性意识的时候，此时我们才认为它是一种正量。当然，看待自己的对境应该是正量，而看待其他人的对境则不一定是正量。但即使不是正量也不会造成过失，比如说瓶子是刹那无常的，这个道理对世间人来讲，他根本不知道，或者一切万法的本体是苦、不净、无我的本性，虽然在他的根识前可以显现，但是凡夫人

能不能生起这样的定解呢？一般来讲，由于相续中存有严重的习气垢染，所以一般凡夫人根本无法照见。可是断除烦恼障的阿罗汉有这个能力，假如我们俩面对同一个瓶子，阿罗汉由于没有我执，所以他了知瓶子的本体是空性，而我却把它执著为实有或我所。众生根据自己的分别念和习气，对外境判断时都会有所不同。

一般来说，在众生的传统观念中，大家在取舍时，将不会欺惑的东西安立为正量，将产生欺惑的东西叫非量。比如说一碗水，在《定解宝灯论》中讲，对人类而言，大家都认为是水，这对我们人类的稳固习气来说应该是正量；而在这里若有饿鬼，对它们来讲根本无法成立水，只能看见脓血。因此，全知麦彭仁波切说，看待众生自己的根基而言，有暂时的正量；而境界越来越高时，上上是正量，下下是非量；最后究竟来讲，唯有佛陀的所见是正量。

第 14 课

2006 年 9 月 9 日

下面，我们继续学习《量理宝藏论》第二品分别有境，也即分别心识、观察心识的道理。现在讲择非量识中建立自宗的第二个科判。

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，彼一一分共五类。

首先讲颠倒识的法相，取对境本身却有反方面量的违害，这种识叫颠倒识。举例说明：有人执著外境的瓶子是常有的，这种常有的执著存在正量的违害，这就是颠倒识。

颠倒识与不悟识有些差别，不悟识是没有如理如实地知对境的真相；颠倒识不但没有了解对境的真相，而且还在反方面理解它的本体，如是会存在现量或比量的违害。所以，千万不能承认由颠倒识得出的结论，否则在正理面前会有妨害。

在《中观四百论》中讲到，凡夫人有四种颠倒：无常执著为常有，不净的事物执著为清净的事物，苦执著为乐，无我执著为有我。这就是中观当中所谓的四种颠倒，它们都是没有了解对境的真相，反而执著反方面的另一本体，如是而有正量的违害；当然，因明当中也是这样承认的。

颠倒识与邪见的含义基本上相同。比如说，本来世间中的因果、三宝的加持、前世后世等世间正理是存在的，可是有些人因为自己的俱生智慧不圆满，或者依靠外道宗派的遍计执著产生了邪见，把真相执著为相反的事物，即认为因果、三宝、前后世等不存在，无常执

为常有、不净执为清净等，这些都是颠倒识。因此，在修行的过程当中，自相续中决不能让颠倒识有立足之地。因为，如果有了颠倒识，那不但不能了解事物的真相，反而会被错觉染污自相续。总之，颠倒识的法相就是这样安立的。

从差别而言，颠倒识一定有正理的违害；而不悟识是从另一个方面去执著，但并没有正量的违害。所以，我们在学习的过程当中必须了解，一方面犹豫识、颠倒识和不悟识有各自反体不同的法相；另一方面它们也有共同点，正如昨天所讲的那样，从不能了解事物真相的角度来讲，这三个非量是相同的。

然后讲颠倒识的分类，它分为分别和不分别颠倒识两种。其中分别颠倒识又分三种：错乱相分别颠倒识、错乱时分别颠倒识、错乱境分别颠倒识。

首先讲错乱相分别颠倒识。那么，什么是错乱相分别颠倒识呢？就是事物的这种相，由另一个相似错乱

因而造成错觉，然后将此二执著为同样，这就是错乱相分别颠倒识。如刚才我上来时，有一个人突然在我面前说：“哎，你回来啦。”我有点尴尬，因为我们并不认识。这时他自己也有点不好意思：“哦，对不起，我看错了。”这就是错乱相分别颠倒识。因为我与他所认识的人相貌相似，所以当时他就认错了。还有将花色的绳子看成毒蛇，蓝色的阳焰看成清澈的河流，红色的布看成燃烧的火焰等，我们的分别念从相方面，把这个东西执著为另一个东西，这就是相的错乱分别颠倒识。

然后讲错乱时分别颠倒识。比如说今天看见的河流，仍然当作是昨天的河流；或者今天看到的人，仍然当作以前的人。因为有一个相续相似的错乱因，所以从时间上没有分开了知。本来现在看到的事物肯定不是以前看到的事物，但却一直认为是，这种心态是错乱时分别颠倒识。

最后是错乱境分别颠倒识。比如说人站在山顶上，

山脚下的人感觉他好像站在虚空当中一样，实际上他不是站在虚空当中；或者说门口上的瓶子看作是屋里的瓶子，屋子里的瓶子看成在门口上。这种因位置而产生颠倒错乱的分别念，就是错乱境分别颠倒识。

在这里所分析的都是分别念，但是大家一定要分清分别念和无分别念之间的差别。所谓分别念肯定是具有一定的执著：“噢，这是什么东西。”无分别虽然能如理如实地照见对境的一切行相，但是不存在对其进行判断、分析的意识，就像镜子显现外境的影像一样，根本不评价对方的差别法等，这是无分别念。

当然，大概的分类可分为三种：相、时间和环境。实际上，有时候也可以从本质上讲，如柱子的本体是无常，但你却把它执著为常有；此处看起来，好像在时间上也有一定差别，因为在时间上，本来它是无常的东西，但是你却把它看作常有，这也是一种错乱的分别念。但是，以前的因明论典当中并没有这样说，这种错乱可能

属于时间当中吧。总之，凡是分别念的颠倒识，基本上可以包括在这三种分别错乱当中。

无分别念的颠倒识有两种，即根识染污和意识错乱的无分别念颠倒识。

首先讲根识染污的无分别念颠倒识。我们的眼根出现问题时，在虚空当中看见二月或毛发，以及把白色的海螺看成黄色的海螺等，这些都是根识染污的无分别念颠倒识。如果你觉得“这是二月”而去执著时，那这不是根错乱无分别念颠倒识；只有在未用分别念进行取舍时，在眼前出现的二月，这个境相才是无分别的根识错乱。《释量论大疏》中说，幻化师依靠木块、石子和咒语加持，幻化出的大象和骏马，此时观众的根识也是无分别的错乱根识。为什么呢？因为，在他旁边根识没有被染污的人，根本看不见这些幻化的象马。《大疏》的意思是说，幻化师通过咒语的力量使观众的根识受到染污，从而显现外境的错乱相。这样一来，可能有些

人会想：“那我们看电视、电影，这些到底是无分别的根识错乱，还是真相的事物呢？”按照因明的观点来讲，我们现在看到的电视图像等，不是无分别的根识错乱，而是现量见到的。为什么说是现量见到呢？因为通过摄像机等仪器已经把外境拍摄下来了，经过转换之后，就变成了眼识所见的电视图像，这种图像实际上是一种色法。按照《俱舍论》的观点，镜子中的影像实际上是镜面反射出的一种影像，我们通过眼识照见这个影像，这不是无分别的根识错乱，因为当时自己的根并未受到染污，影像也不过是由物质的一种力量幻化而成，然后通过我们的眼识现量照见而已，应该这样来理解。

当然，无分别的根识错乱还有很多种；无论哪种根识出现错乱，都会在外面显现出一些境相。比如说有些人的眼根出现问题，经常会看到外面有鬼或者非人在说话或制造违缘等，这是无分别的眼识错乱；或者我们的身识产生错觉，觉得身上很痒，因此会想“可能有很多小虱子在我身上爬”，其实身体上根本没有小虱子在咬，

这也是一种错觉。实际上，这些都是由根识出了问题而导致错乱的，其余根识亦可如此类推。这就是根识染污的无分别念颠倒识。

然后，是意识错乱的无分别念颠倒识。一般来讲，意识错乱的无分别念颠倒识指的就是梦中的无分别识。按照《俱舍论》的观点，在梦境中我们的眼等前五根没有起作用，成了相应根，所以不会现起根识。而那个时候的意识，通过无始以来或暂时串习的习气产生错乱，从而显现梦中的各种现象。从现象明显分的角度而言，这是一种现量，但是它是现量中的相似现量，因为它完全是由意识错乱而导致的。

另外，还有一种分别的意识错乱。比如说你在做梦的时候，执著梦中的大象、红色的火焰和蓝色的天空等，《释量论大疏》中说这种心态是一种意识的错乱分别，因为当时它明显地执著这是此、那是彼等，若有执著即是错乱的意识分别而不是无分别。当然，有关错乱

分别和错乱无分别的问题，你们可以看一下《大圆满心性休息大车疏》，全知法王无垢光尊者把密宗和因明的教言相结合而开示，尤其是在解释梦中光明的显现，以及如何认识光明等教言，非常深奥。当然，这些如果按照因明的观点来进行解释，则有一定的困难。但是，我们在讲解因明的时候，必须要按照名言的传统和规矩来进行。那梦中有没有真实的意识呢？真正的意识是没有的。为什么呢？因为那个时候，人的六聚识都没有活动。所以按照因明的观点，梦中的有分别识和无分别识都安立为错乱识。当然，按照唯识宗万法唯心的观点，梦境也是如幻如梦的显现，但这与因明在抉择名言时的情况，还是有些不一样。

以上讲了颠倒识的法相和分类，其中分类有分别的颠倒识和无分别的颠倒识。我们在学习任何一部论典时，懂得这个道理是非常重要的。因为有时候我们自己也不知道，哪些识是错觉，哪些是正确的觉知。所以，希望大家在这方面要作详详细细地分析。

三、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。

首先讲犹豫识的法相，即我们正在执著一个对境的时候，它的这种作用没有消失的同时，又出现认为不是它的一种执著，这样的识叫犹豫识。意思是什么呢？比如我执著柱子是无常的同时，也会产生不是无常的怀疑。因明和中观里面经常讲，众生只有一个心相续，不可能有两个心相续，于是有些人会这样认为：“那是不是一个人的相续当中同时出现了‘既是无常，又是常有’的两种分别念呢？如果一个人的相续中同时有两种分别念，那会不会有变成两个相续的过失？”我们这样回答：当然不会成为两种相续，为什么呢？因为我刚才认为这根柱子可能是无常的，当无常这种执著的作用和习气尚未消失的同时，又产生了另一种想法“可能是常有的”，在我当时的心态当中，这两种分别念并没有同

时出现，所以不会有两个相续的过失。其实，它只是两方面都没有肯定，因为如果是无常，并没有建立它的理由；如果不是无常，也同样找不到违害它的依据。这种模棱两可的心态叫犹豫识，也就是平常所说的怀疑。

在这个问题上，以前有些论师这样说：众生心相续中有些是非量识，即颠倒识和不悟识；有些是正量识，即现量和比量；还有一种非正量非非量的第三品识，如同善业、恶业、无记业中的无记业一样，这种除了正量和非量识外的平等状态就是犹豫识。他们认为，当时说柱子无常，无常本来是正量，但是没有找到无常的证据；说柱子常有，常有本来是非量，但是理由也没有找到，所以处于一种中间的状态，这种状态是不正不邪，如这个人是不坏不好的中等人一样。那么心是否有这样的情况呢？实际上这样的说法是不合理的。为什么不合理呢？表面上看来心识好像应该有中间的状态，但实际上要么是真的，要么是假的，除此之外根本不可能存在第三品的情况。我们仔细观察刚才的这种犹豫，在正确

的方面根本没有找到依据，他才会怀疑，因此应该属于非量当中。有些人认为，柱子无常和常有的依据都没有找到，有一个中间状态。但这种想法是不对的，因为正反两方面的依据都没有找到的心态归属在非量当中，这个道理大家应该明白。从表面上看，可能会这样认为：“这好像是对的，中间有一种模棱两可的心态。”但实际上这种说法是不合理的，为什么不合理呢？因为像现量那样亲自见到的依据和像比量那样不可推翻的理由都没有找到，既然都没有找到，那么只能属于非量当中，不可能有这样一个中间的平等心态。

有些大德说犹豫识不是这样，它应该是一种偏重犹豫，即要么是偏重真的方面，要么是偏重假的方面。当然，这些大德的说法一方面也是对的；但另一方面，本论讲的犹豫中有一种均衡犹豫，它两方面都不偏，不偏常也不偏无常，对两方面的怀疑是一模一样的，即常有的执著是“一斤”，无常的执著也是“一斤”，两方面都没有轻重。在这种状态下，它到底是非量还是正量

呢？应该肯定其为非量，这个犹豫识的法相，是一个比较关键的问题，大家应该明白吧！

对此，全知果仁巴也是这样讲的，在前面意识作用没有毁坏、消失的同时，出现另外一个与其相反的现行分别念，这就是犹豫识。“作用”两字在这里很重要，所谓作用，即分别念灭后留下来的同类习气。比如说我执著瓶子是常有的，这个执著常有的习气，或者说它的隐蔽部分没有断掉的同时，出现另外一个认为是无常的现行分别念，这种心态即是：“哦，可能是常有的，也可能是无常的。”但是，这两方面都没有根据。所以，前面萨迦班智达一直通过教证、理证来说明，伺察意包括在犹豫识当中，其原因也是这样的。你真正要去寻找它的依据，两方面都没有，比如认为古老的井里面有水，其实有水、没有水的证据都没有，虽然口里面这么说，或者心里面这么想，但实际上会产生犹豫的。

有些人信仰佛教也是这样的，对佛陀的功德，说

有、说无都找不到任何依据，只是人云亦云：“既然别人这样说了，那大概有这种功德吧！”其实，心里还是犹豫不决。所以，为什么我们修行佛法的时候必须要有定解，原因就是这样的。不管世出世间的道理，一定要通过详详细细地观察，自己有能力自己去观察，如果自己实在没有能力，依靠诸佛菩萨和高僧大德的圣教进行观察，最后在自相续当中生起“佛法完全是正确的”这种念头，这就是所谓的定解，这种定解也就是正量。如果定解没有生起来，那自己的认识就是前面所讲的估计。就像有些人说：“可能有功德，也可能没功德吧？”全都处于疑惑状态之中，实际上这就是一种非量，不是正确的意识。以后我们说话的时候，尤其是在因明方面的辩论和对中观方面的道理进行抉择的过程当中，说话应该有理有据，不能用估计、推测。只有这样，你对三宝的恭敬和信心才会具有决定性。

以前，因明前派的一些大德认为，众生的相续当中产生的所有识包括在量和非量当中，它们判断事物只

有正确与错觉，除此之外再没有别的识；包括所有的入定智慧，也是只有符不符合实际真理的两种情况。当然，这种观察方法是从因明或者暂时名言真相的角度来说的；如果从究竟胜义或者从佛陀智慧的角度来讲，十地菩萨入定的智慧也成了非量。为什么呢？因为十地菩萨还没有如理如实地了解一切万法的真相，他的相续当中还有少许的习气垢染存在。那他所见的柱子是否完全正确呢？这有一定的困难，佛所见与十地菩萨所见的柱子，或者入定的现量肯定存在一定的差别。所以，因明当中再三地说，最究竟的量是佛陀，唯一成立佛陀是量士夫的原因就是这样的。但是，还没有到达这种境界时，就如昨前天所讲的那样，作为凡夫人也应该有他的一种正量。所以，学习因明应从两方面来分析，这是很重要的。

下面讲犹豫识的分类。其分类有两种：现前犹豫和隐蔽犹豫。现前犹豫又分为两种，即均衡犹豫和偏重犹豫。

均衡犹豫，如认为柱子可能是无常，也可能是常有，此二者的执著完全相等，并没有偏重于哪一方；又如，我们有时候这样想：“佛陀的加持可能有，也可能没有。”这叫做均衡犹豫。有些因明论著中也叫做等分犹豫识，等分就是相等的意思。

偏重犹豫，它是偏重于一方的犹豫。其可分为合理犹豫和不合理犹豫。合理犹豫，如认为：“这个柱子可能是无常的，应该是无常的吧？”这种心态是合理犹豫。这个在《净土教言》中也讲过。因为柱子本来是无常的，我的怀疑也偏向于无常一方：“哦，柱子 90% 的可能性是无常的。”这样偏重于无常方面，是合理的怀疑。不合理犹豫，如认为柱子可能是常有的，也可以说 50% 以上是常有的，这是非理怀疑；又如我们认为，布施 50% 以上的可能性是没有什么果报，这样的想法就是非理怀疑。

以上宣说了现前犹豫，接下来宣说隐蔽犹豫。

隐蔽犹豫在有些论著中叫潜伏疑惑，因为它是在相续当中隐藏的一种疑惑，于未来可以成熟，但是现在并不明显。

我们前面说的伺察意，在这里一般安立为隐蔽疑惑，因为如果用正理进行观察，它即成为怀疑；有些人没有任何依据的分别念，可以包括在潜伏犹豫（隐蔽疑惑）当中；有些虽然推理，但是这种推理是用的不定因，如果用不定因成立一种法，那么这个法也处于隐蔽疑惑当中；不仅是不定因，由不成因推出来的意识也都属于隐蔽疑惑。

在这里，大家可能会有这样的想法：“为什么全知麦彭仁波切对伺察意进行分析的时候，也称其为非量？”如果归纳起来，全知麦彭仁波切认为它应该安立在疑惑当中；萨迦班智达在《量理宝藏论·自释》中也是这样讲的，凡是没有能建立的证据，也没有能违害的依据，这种分别念全部属于隐蔽疑惑当中。

有些人说今天来客人，客人今天也来了，当然这符合真相；如果认为客人不来，但客人却来了，当然这不符合真相。不管认为来或不来，心里都没有一个可靠的证据，真正观察的时候，全部都处于怀疑状态。那有些人可能会这样想：“我认为今天来，到时候果真来了，那怎么会是非量呢？因为这符合实际情况啊！”这个问题我们前一段时间也讲了，因明的不欺惑应该具足对境、所作事和作者三种不欺惑，如果其中之一不具足就是欺惑，尤其是作者方面不具足，那么肯定是欺惑的，应安立在非量当中。比如我当时想客人会来，虽然对境的客人确实来了，但是作者我的心中并没有现量和比量的证据，对作者而言有欺惑性，这就是为什么不将伺察意安立在正量当中的原因。虽然有些想法好像真的符合实际，但是对作者或者对心识来讲，并没有产生真实的现量和比量的定解，所以它也应该安立在非量当中。

其实，我们学好因明以后，对自己判断任何一个事物，或修行任何一个法门，都会有非常大的帮助。

总结偈：

正量之识虽有二，然归唯一自证量，
非量之识虽有三，然除不悟实无他。

这是萨迦班智达对本品的总结。

所有的正量识包括在现量和比量中，现量分根现量和意现量等，比量分果比量和自性比量等，但这些可以全部归纳在自证现量当中，因为心识内观全部是自证；所有的非量识包括在不悟识、颠倒识和犹豫识三种当中，如果归纳起来，除了不悟识之外没有其他的识。最终而言，所有的量全部包括在自证现量当中，所有的非量识悉皆包括在不悟识当中。

有些人可能会生起这样的怀疑：“前面萨迦班智达说，应以种类来划分，不悟识的种类当中又分出犹豫识和颠倒识。如果说因明前派分五种不合理，那这里分为三种是否同样不合理呢？”关于这个问题，在最后的

十一品当中会有专门的阐述，而以前上师如意宝讲《量理宝藏论》的时候，也这样解释过：之所以不悟识当中又分出犹豫识和颠倒识，是因为有特殊的必要。如果有了特殊的必要而分，则不会有任何过失。那到底有什么必要呢？在进行三相推理的时候，如果有人使用了三种相似因（相违、不成和不定），而所有的非量识又包括在一个不悟识当中，其他的颠倒识和犹豫识不存在，那么我们对它进行回答的时候只能说“不成”，除此之外“不定”和“相违”就不能说了，会有这种过失存在。比如有人说：“声音是常有，所作之故。”我们不能说不成，也不能说不定，应该说它是相违，但是根本没有相违的颠倒识，它已经全部包括在不悟识当中了；如果我们说不成，则不合理，因为所作声音是成立的，应该说相违，因为所立常有与能立所作二者完全相违之故。同样的道理，“声音是无常，所量之故。”本来应该回答不定，但如果犹豫识全部包括在不悟识当中，那我们无法回答不定；如果对它说不成也不合理，因为声音应该

是所量，这一点是成立的。因此，按照自宗观点，虽然颠倒识和犹豫识最后必须要包括在不悟识当中，但暂时有必要这样分，这是当时上师如意宝讲得非常深的一种窍诀。由于上师具足圆满的智慧，所以对各个方面的学问悉皆通达；尤其在因明方面，上师具有很多不共的窍诀。上师当时还说，非量识全部包括在一个不悟识当中，并非是不合理的；如果最终全部包括在不悟识中，那是否不悟识已经具足了，上面的所讲的犹豫识和颠倒识的法相呢？并不需要具足，因为这里的不悟识，是从不能如实了知对境真相的角度来安立的。

由于当时学院的条件比较差，没有录音、摄像等先进设备，所以上师讲的很多法都无法录下来；如果有的话，即使给大家同步翻译，帮助也会很大，而且现在的很多人就能听到当时上师的教言了。上师是八六年讲的《量理宝藏论》，距今已经二十年了。当时摩尼宝区只有一、两间房子，学院可能有五六百人；后来我们八七年去了五台山，从五台山回来的时候，学院才达到将近

一千人。当时，上师如意宝讲蒋阳洛德旺波尊者的讲义，我也是第一次听到因明，虽然当时非常有兴趣，也很精进、认真，但当时上师讲的很多窍诀，现在很多都忘了。当时在课堂上，有些法师在下面向上师提问题，上师则逐一问答；若是辩论、问难，则以教理一一遮破。我当时刚来时间不长，觉得上师很厉害，这个印象比较深一点；但到底怎么厉害，当时说的是什么窍诀，这些方面现在怎么也想不起来了。如果当时能录下来，现在我们大家都会觉得非常稀有难得。

另外，全知麦彭仁波切在其《释量论大疏》中这样讲到：我们学习因明，最后能取所取也同样不成立，因为按照因明的观点，最后也是显露出各别自证的境界，能取和所取实际上是假的，这在因明的学问当中也可以看得出来。比如说我见到柱子，柱子是所取的境，根识是能取的有境，暂时是这样安立的，最终则根本得不到二取。所以，暂时把所有量和非量安立在识当中，识也是各别自证，各别自证所见的外境实际上是不存在的，

应该从这个角度来进行安立。在此基础上，最后真正能了知一切诸法的实相，这就是因明的观点，因明的究竟密意就是如此。

《量理宝藏论》第二观识品终

我们前面已经学习了，所认识的对境到底是什么，然后又学习了用什么样的识来认识对境，即外境和有境都已经学习了。那有境和外境之间通过什么样的关系来认识呢？或者说有境以什么样的方式来取外境呢？对此，我们分四个方面进行解释。

第三品 观总别

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。

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：

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。

总相和自相，我们在讲第一品的时候也介绍过，在这里不广说。总而言之，我们缘取自相法的有境全部是无分别识，而执著共相法的有境全是分别识，这一点务必要搞清楚。

“缘取自相无分别”，此句讲的是无分别识自己没有能力产生，它是依靠对境而产生的。比如说我看见柱子或听到声音等的时候，如果对境柱子或声音的自相不存在，那我的眼识和耳识也根本不可能产生。以无分别来取对境不能说执著，因为执著是有分别的。那么无分别识与对境的关系如何表达呢？就是缘取；缘取的对境

是什么呢？就是自相，用什么来缘呢？用无分别念来缘，它们之间的关系应该是这样的。

“执著共相乃分别”，此句讲对境是共相，那心识以什么样的方式来取它呢？用执著来取，能取的有境是什么呢？就是分别念。当然，分别念取对境共相时，是依靠自己的力量，并非依靠对境的力量。比如说我心里浮现出瓶子的总相时，无论外境的瓶子存在与否，对我的分别念来说都不会产生任何影响，因为这种取境的方式完全是以自己内心的习气和执著总相概念来运作的。

所以，无分别念和分别念有一定的差别，无分别念都是依靠对境而产生的，而分别念却是依靠自己的习气和意识的造作而产生的。

“其中自相有实法”，此句是说这两种对境中的自相，到底是有实法还是无实法呢？它应该是有实法。这一点，在《释量论》当中也说得比较清楚，所谓的实体、物质、自相和胜义谛等，在因明当中是同一个意思。

“共相不成有实法”，此句是从不成有实法的角度来讲的，所谓的共相、反体、无实法、虚法和世俗谛等没有什么差别；具体来讲，比如石女儿、兔角、非瓶等都是无实法。因此，总相全部是无实法，这一点一定要搞清楚。

但是，以前克珠杰尊者等格鲁派的有些论师，就与萨迦派和宁玛巴的说法有些不同，他们认为：“总法是实有的，总相是无实法。”也就是说，他们认为因明七论当中破的总，实际上是破的总相，并不是破总法，总法应该是实有的，比如说所谓“瓶子”的总法遍于所有的金瓶、银瓶等。然而，萨迦班智达和全知麦彭仁波切都再三地遮破过这种说法；尤其是在《释量论大疏》中，麦彭仁波切用了七、八个推理来驳斥“总法成为有实法”的观点。总之，外道中的“总法成为有实法”的观点，是非常不合理的。

记得学习《释量论大疏》的时候，论中的有些观点

与格鲁派也有些不相同。对方持这种观点的原因是什么呢？原因是以前的译师鄂·洛丹西绕，他首先到印度求学，后来又克什米尔依止上师十七年。当时他的一位上师叫嘎单江措，这位上师精通佛教因明，同时也通达外道的因明，这样在其因明论典中就夹杂了一些外道的说法，如外道承认总法实有等。鄂译师在依止这位上师的过程中，就学会了这种观点。后来，他又将这种影响传给了后人，直到夏瓦秋桑以及格鲁派的一些论师都认为：“总法是存在的，总相是不存在的。”在因明前派的论典里面，也经常会发现有一些不符合真实佛教逻辑的说法，所以萨迦班智达也说：鄂译师虽然非常了不起，但是在他的观点中也有一些外道的说法，这种影响在因明前派中一直不断地出现。因此，历史上很多因明学家对因明前派的有些观点不太承认的原因就在这里。但具体情况我也不是特别清楚，应该说按照全知麦彭仁波切和萨迦班智达的观点，因明前派在有些地方出现了这方面的问题。

当然，鄂译师也不是一般的智者。在藏传佛教中，鄂·洛丹西绕非常的了不起；尤其是在因明前派的历史上，可以说他对因明的贡献是非常大的。例如，他翻译了《量庄严论》等很多论典，虽然他经常自谦地说：

“我这样的翻译家像星星一样，以前的大翻译家就像太阳和月亮那样。”但实际上，他对佛教的翻译事业也做出了非常大的贡献，在藏传佛教所有的译师当中，他的贡献也是极为突出的；而且，他还专门写了《定量论注疏》等因明论著；并开创了讲解因明和辩论的传统；还有，他每一次讲因明的时候最少一千人，最多的时候达到一万人以上；而且，他的弟子中培养出来专门讲经说法的就有一千八百多人。因此在藏地历史上，应该说他是非常了不起的一位大德。但不管怎么样，我们按照萨迦班智达的观点进行分析时，总法就是这样的。

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。

萨迦班智达说：对于实体与反体、总相与别相、显现与遣余、分别与无分别等这些方面，因明前派的论师们有时候把它们看作心法来讲，有时候从外境当中不存在只有心的一种分别的角度来讲，有时候从外境当中真实存在的方式来讲，有时候讲反体和实体是没有矛盾的一体关系，有时候讲反体与实体、总相和别相是完全分开的他体等等。

因明前派的论师们经常有各种不同的说法，众说纷纭、莫衷一是，但是一直没有发现比较合理的说法，他们的观点中根本没有任何一种坚不可摧、牢不可破的正理存在。对此，萨迦班智达说，我个人不跟随因明前派这些论师们的观点，因为因明前派论师们的情况比较复杂。正如我刚才所讲的那样，他们的有些观点也许是佛教逻辑的内容，但也许受克什米尔论师的影响，所以萨迦班智达说，我不愿跟随他们。那跟随谁呢？就是跟随法称论师和陈那论师的观点。而他们的观点是什么呢？就是我们前面所讲的那样，总相和别相完全断定为外境，

分别和无分别完全断定为有境的识，遣余和显现完全断定为取境的方式；具体而言，就是无分别以显现的方式来了知自相，有分别以遣余的方式来了知总相，是这样的关系。如果了知这些，那么因明当中的千百万的秘诀，全部会自然而然通达。如果没有这样的秘诀，像因明前派那样，经常把显现和遣余、总相和别相、分别和无分别混在一起，这样始终不能清晰认识事物的真相；也就是说，既不能了知对境，又不能了知有境，而且执著取境的方式更模糊。因此，我们应按照法称论师的究竟观点来解释。

学习《量理宝藏论》，我相信对很多有智慧的人来讲，应该越学越“上瘾”，越学越有兴趣。以前没有听过因明，第一次听的时候可能有很多地方不太懂；但学了一、两遍以后，对我们通达世间名言，尤其对学习一些经论有很大的帮助。没有因明就好像没有眼睛的人走路一样，自己也不知道东南西北，只有盲目地判断；如果懂得了因明，就像具有一双明目，可以顺利地到达目

的地。

以前，学院有一位平时喜欢说大话的管家，有一次他说：“啊！我的口才非常好，到时候就算在法王面前辩论，我可能也会说出很多正理，法王也不一定能回答出来。”很多人嫌他：“哪有这样的事情！你平时也没有那么好的口才。”但是，如果我们因明真的学得非常好，即使与一些真正的大智者进行辩论，对方也可能会哑口无言的。

当然，我们学习因明不仅仅是为了与别人辩论，而是通过学习因明使自相续当中的邪见、分别念无有藏身之处，乃至将它们彻底遣除，从而自然而然对佛教的正理生起纯正的信心。所以我觉得，现在这个末法时代，尤其对一些分别念比较重的大城市人来讲，更应该学习因明。通过学习因明，来了知佛教的甚深正理与究竟意趣；这样以后，自相续中的邪见、分别念、犹豫等，很多不良心态会自然而然地消失无余。

第 15 课

2006 年 9 月 11 日

今天，我们继续学习《量理宝藏论》第三品观总别。

昨天也讲了，我们在学习因明的时候，首先要认识所判断的外境，然后要了解能判断的有境心识，最后要了解心识认知外境的方式。

在因明中，如果总相和别相、境和有境等问题学得很好，不管是从宏观世界，还是微观世界的角度讲，都会对世界的认识或者说世界观有所帮助；同时，也能认识自己对外境的执著是怎样产生的，在名言谛的角度怎样断除它。对这些方面，都会产生极大的利益。

当然，我们学习因明最究竟的目的，是为了获得圆

满正等觉的果位，这点是不可缺少的；但暂时来讲，前一段时间我也给你们说过，懂因明的人不管在任何场合，需要进行演讲或者跟别人探讨问题时，心里不会有很大恐惧感。如果不懂因明，跟别人打交道时就会出现顾虑、害怕的情况；但是如果懂得因明，不管是在世间、出世间的任何一个场合中，自己会有有一种无碍的辩才，也有一种安全感。因为你自己有了因明的智慧，可以以理服人。这一点，我觉得非常重要。

虽然在学习的过程当中，有时候大家可能会感觉有点累，导致兴趣不足，这是正常现象。一般来讲，凡夫人对造恶业很有兴趣，在这方面不用劝，也不用督促，心自然会趋向造恶业的对境。而造善业本来就非常费劲，再加上学习如此甚深的论典，确实是有些困难，可能会有学不进去的感觉；但是遇到这种情况时千万不要退缩，否则以后什么时候再有机会学习就很难说了。

你们也知道，汉传佛教中对五部大论，尤其是对

因明的弘扬是非常有限的。从唐代到现在，虽然在学术界的范围内有所弘扬，但在出家人和信众中，真正能了知因明的人有多少呢？这一点不用说，大家也应该清楚。现在是信息时代，科学技术使世界变得愈发地小了，因而现代的世界上，谁最精通因明、《现观庄严论》《俱舍论》等，人们通过各种现代化的途径就能一目了然。所以我觉得，对每一个人而言，学习因明的机会是非常难得的。

在闻思时，你们不要认为：“哎，这没有什么，只是增加分别念而已，我还是要到某某地方去实修。”你去实修当然可以，但一般来讲，没有打好闻思的基础，这样的实修都是不稳固的。以前也看过很多，刚开始就提倡实修的人，他打的宣传倒是很不错，自己也讲得特别好听，一些没有正见的人也跟他一起夸夸其谈，还觉得很有收获；但是这些没有打好闻思基础，没有修好加行的实修正行，就像冰上的建筑一样不可靠。

我们学院当中大多数修行人的见解应该说是非常正的，再加上自己也有能力遣除修行过程中的很多违缘，即使今生没有证悟见道，甚至有个别人在显现上也没有什么功德，但是在临终前对佛法的正见会极为稳固且不会退转。不退转的原因是什么呢？我觉得作为主持佛教的高僧大德们或者佛教的修行人，应该寻找这个原因，这一点千万不能搞错。有很多人的修行非常可靠，虽然没有见他吹嘘自己：“我今天看见了什么，已经得了什么地啊！”但是他的修行境界、信心、见解和大悲心等，一直在稳固增上。这其中的原因是什么呢？其中最关键的原因，就是学习佛法者必须要闻思！尤其是分别念较重的人，只有通过学习因明和中观的正理，祛除相续中的邪见、分别念，那时对佛教的信心、对众生的大悲心会自然而然地增上。因此，我们学习因明时，始终要把见解摆在非常正确的标准线上，这一点非常重要。

现在继续宣讲：总说境与有境之安立。

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。

首先应该给大家说明，今天所讲的内容主要是总和别。如前所说，平时所谓的“总”就是我们心中显现的总相，“别”就是分别的这个法。

关于总别的问题，藏传佛教中的因明前派对此持有不同的观点。我昨天也讲了这种不同观点的来源，主要是受克什米尔班智达的影响以及藏地的部分论师各自独特的安立。后来，从萨迦班智达到全知麦彭仁波切等一些藏地非常出名的论师、因明学家，纷纷驳斥了因明前派以及外道的观点；当然，因明前派也有许多值得我们学习的地方，这些与自宗相同之处本论并没有驳斥。以前，我也很想参考因明前派大德们的一些论典，但是现在流传下来的因明前派的论典并不是很多。也有人说，因明前派根本没有承认过这样的观点，这是后代论师们安立上去的。这种说法是不对的，为什么呢？像萨

迦班智达这样精通五明的大智者，根本不可能给别人扣帽子，别人没有承认的反而去冤枉他：“你已经说过什么……”当然，《释量论》中也讲过，有些没有智慧的人并不知晓对方的观点，就用一些非理的语言去驳斥。这种现象对于没有智慧的人是会出现的，但是我想萨迦班智达是藏传佛教当中第一位班智达，从其理论、证悟等各方面来看，都可以证实他是无与伦比的大智者，他不可能无端诽谤别人。所以，因明前派肯定有很多不如理的观点。

今天，要在这里宣讲这些观点中的几个问题。

在分析总别时，首先要知道哪些是实体的法，哪些是反体的法。我们平时所谓的总法、反体法、世俗谛法、虚假法、假立法等，这些在因明当中都是一个意思；一般自相法、实体法、胜义谛法等，这些在因明当中也是一个意思。

首先，我们要了解因明前派实体和反体的定义。因

明前派认为所谓的实体就是由很多反体聚合成的，就像蘑菇是由众多菌褶聚合而成的一样；意思是说，在一个实体上有无常、所作、有为法、事物和物质等各种不同反体聚合在一起，这种聚合众多反体的法叫实体。什么叫反体呢？他们认为所谓的反体就是聚合中零零散散的法，比如说聚合中的无常、所作等反体性法，因为实体法是一个聚合体，其中零零散散的这些法就叫做反体。因明前派认为，所谓的反体在事物的本体当中是实际存在的，这是其独有的观点，下面对此会专门进行破斥。

然后，还要了知因明前派实体法和反体法的概念。因明前派除了承许实体与反体之外，还承许有另外的实体法与反体法存在。那么，什么叫实体法呢？就是直接相违的法在一个实体上不可能聚合，这叫实体法；比如，无常和常有在一个实体上就不可能聚合。什么叫反体法呢？直接相违的法在一个反体上不可能积聚在一起，这叫反体法；比如从所知的角度来讲，直接相违的无遮与非遮，此二者在一个反体上不可能聚合。

由此看来，他们对整个事物的判断说得并不是很清楚。下面萨迦班智达将通过不同的方式予以破斥。

因明前派的观点为什么不合理呢？因为对方所许的这种实体和反体，实际上就像外道承认的具支²⁹一样。外道所承认的具支，如所有的瓶子上具有一种有支，此有支遍于所有的瓶子；或者说身体的每一支分上都存在一个有支。在《释量论》中有许多教证、理证遮破这种观点，所以因明前派承认的实体、反体是不合理的，这是一个原因。

还有一个原因，因明前派安立的实体、反体的法相不合理。为什么呢？因为要知道实体，首先要了知反体，因为实体具足很多的反体之故；而反体又是实体的一部分，搞清楚反体又需要先了解实体。如此一来，了知一个必须先了知另一个。也就是说，如果要知道实体一定要先知道反体，要知道反体又要了解实体，这样就有无

29 具支即是有支，是具有支分的整体之义。

穷的过失，永远也没办法了知反体或实体的法相，故这种法相的安立不合理。

再者，因明前派在反体和实体之外，又单独安立反体法和实体法的观点也是错误的。因为反体法实际上就是反体，除了反体之外并无单独的一个反体法；实体法实际上就是实体，除了实体之外并没有另外的一个实体法。比如说，我们因明自宗的柱子叫做实体，并是实有存在的，在柱子上不是常有的东西反过来说是无常的，不是非所作的东西反过来说所作的，所以无常、所作等就是所谓的反体。在柱子上除了实体和反体之外，还有没有对方承许的实体法与反体法呢？根本找不到。因此，对方单独安立的实体法与反体法，是根本不存在的东西。另外，无常、所作等反体，实际上与柱子的实体是一体的；但我们用分别念来分时，全部都是反体。所以，这些反体是用分别念来安立的，并不是在实体上真实存在。如此一来，“柱子是无常，所作之故。”以所作的比量来建立无常，所建立的量就应该是一种分别

念；但如果按你们因明前派的说法，无常和所作的反体在柱子上真实存在，也即无常和所作成了自相实有之法，那么比量就成了自相的有境，有这个过失。

这个颂词稍微有些难懂，要明白其中的法义，希望大家首先要了知因明前派所承许的反体和实体以及反体法和实体法的概念。

实际上，我们自宗的反体就是反体法，实体就是实体法；而且，反体并不是实有存在的，只不过是我们以分别念进行假立的。如我面前的这个转经轮，它不是瓶子，不是瓶子的反体在转经轮上可以假立；它不是照相机，那么非照相机的这个反体也能假立。也就是说，从正面来讲它是转经轮，不可能有照相机的本体，但是非照相机的反体在它上面也能建立；而且，世间上有无数非转经轮的事物，这些反体在转经轮上皆可安立，但这些反体全是分别念假立的，并不实有。因此，非柱、非瓶等反体不可能像实有的东西一样，粘在转经轮上面。

如果说实有，那这个转经轮上面就会有很多反体密密麻麻地粘在一起，但这种说法明显是不合理的。而因明前派就认为，一个实体法上面有很多的反体积聚在一起，就像酥油上粘芝麻一样（听说因明前派有这样的依据，但没有看过这样的论典），而且这些反体都是实有的。由上可知，这种观点是完全错误的。

假设反体是实有的，如无常、所作这些反体是单独的一个实体，瓶子也同样是单独的一个实体；这样一来，当我们用所作的因来建立无常时，这是根本不可能的。为什么呢？因为这些都是异体的事物。其实在本体上无常和所作是一体，有些人在分别念当中知道是瓶子，有些知道是无常，有些知道是所作。我们在不知道瓶子无常的人前说：“瓶子肯定是无常的，因为它是所作性故。”可以通过所作性推出瓶子无常，因为在瓶子本体上，所作、无常是无二无别的；正因为如此，在只懂所作不懂无常的人前应用这个推理时，他马上就会知道这个道理。但是，按照你们因明前派所说的那样，一个物

体上面有很多的不同反体积聚在一起，且各自是单独的实体，那就没办法用比量来了知这个事物。

有关这个问题，颂词上是这样讲的：“比量不取有实法，故彼实法非应理，”比量缘取的对境不是有实法，所以你们承认比量的对境为有实法不合理。

虽然比量所耽著的对境应该是有实法，但是通过遣余直接破立的对境并不是有实法。比如说“山上有火，有烟之故”，我们心里耽著的就是山上火和烟的自相；但是在实际推理时，这些都是在分别念当中进行破立的，并不是在实体上进行破立的，因为在实体上面根本没办法进行比量推理。如果在自相上进行破立，这是谁也无能为力的。为什么呢？就像我们刚才讲的一样，自相上火的颜色、热性与火的本体无二无别，如是我们根本没办法通过比量进行破立。破斥和建立是由分别念和遣余识进行操作的，自相上它是什么样的东西就会这样如实现前，所以在自相上不可能有破立，这些我们在下面还

要进行广说。因此，你们因明前派承许以比量来取有实法的观点是不合理的。

“乃遣余故智者许”，我们用比量进行推理，实际上就是通过遣余的方式进行破立。比如说“柱子无常，它是所作之故”，所作一词实际上是遣除我们心里不是所作的东西，然后建立是所作的东西；遣除不是无常的东西，建立是无常的东西。这些全部都是在我们分别念中进行操作的，不可能在瓶子实体上存在无常和所作这两者的自相，然后进行破立，根本没有这种情况。因此，所有的判断、破立全部是用遣余来进行的，这就是理自在陈那、法称论师和萨迦班智达等智者们的观点。

“比量即以反体立”，比量全部是通过反体来建立的。昨天也讲了，所谓的反体和总法等实际上都无自相，所以分别念通过反体进行建立与遮破，这一点是非常合理的。

总而言之，所谓的实体应该是成立的，而反体则是

不成立的；但是对方根本没有分清这一点，反而承认反体是实有的。对此，前面也讲过，所谓的比量根本不能执著实有的对境，它应该是遣余或总相的有境；只有这样，才能做出正确的判断。所以，我们一定要明白，因明前派这种反体和实体都实有存在的观点是不合理的。

按自宗而言，实体是事物的自相本体；反体实际上是在分别念前假立的一种行相，此二者有一定的差别。所以自宗在名言的建立上非常方便，我们说什么话，做什么事，建立什么法，遮破什么法，都是非常容易的。我们去年学习《中观庄严论》时，也曾提及过这个问题。

戊二（分析总别证知之差别）分三：一、法相；二、分类；三、择义。

己一、法相：

首先要知道什么叫总法，什么叫别法，这个非常关键。

遣异类法即总相；亦除自类乃别相。

什么叫总法或总相呢？遣余识将许许多多不同时间、行相、地点等的异体事物执为一体，并遣除其他不同类的事物，这种遣余识所执著的法就叫做总法。比如说，我们将东南西北各种方向、过去现在未来三时、白红各种颜色所摄的所有这些瓶子，统统执著为瓶子；而且在遣余识前，遣除了瓶子以外的牦牛、柱子、照相机、摄像机等事物，只留下瓶子它自己的本体，这样的一种分别概念就叫做总法。所以，所谓的总相就是遣除它的异类（不同类别），并指其同类为一体。比如说“我们是人”，在遣除牦牛、山羊等人类以外的事物后，于人类当中不分方向、本质、肤色、时间、世界等，将所有这些全部综合起来而成为所谓的“人”，这就是一种总相，总的概念应该这样理解。

然后别相的概念，在遣余识前不仅遣除了异类，还遣除了同类中的他体法，建立自己类别当中的某一法，

这叫别相。比如说东方人，它首先遣除了所有人类以外不同类别的事物，然后又遣除了人类当中除了东方以外的其他的人类。

总之，在遣余识面前，具足两种反体的假立法叫别，具足一种反体的假立法叫总，总和别的法相应应该这样安立。

于此，有些人可能会这样想：“所谓的总相是假立的，这可以理解；但是别相怎么会是假立的呢？因为别是成立的事物，它已经成为自相了，怎么还是假立的呢？”实际上，总和别两者都是假立的。如我们说所谓的人是总相，大家都认为它是一种假立的总相，因为所谓的人就是指所有的人，所以它的本体不可能是实有的东西，肯定是假立的，大家都觉得可以承许。但是所谓的别相就是指部分的人，它是不是实有的呢？当然不是实有的，因为这里的别并非指具体的某个人，它下面还有很多分类。如从总的人类来讲，汉族人是人类当中

的一个民族，它可以叫做别；但观待局部而言，汉族人也是一个总，因为汉人中也有东北人、南方人等各个地方的人，所以观待而言，汉族人也成了一种不实有的总相。因此，在因明中，总别这二者仅仅是一个或两个反体的差别；从本体而言，二者都是假立的。也就是说，无论总别都不是根的对境，全部是分别念的对境，不能认为总是分别念的对境，而别是自相的法或者现量的对境，不能这么承许；当然，如果我们亲眼看见某人，此时的某人是现量的对境，但这种情况并不是此处的别。

在这里首先要清楚总和别的概念，然后要明白为什么在这里分析总和别。因为一些外道和因明前派承许总和别实有，有些则认为只是别实有。针对以上观点，无论是《因明七论》《自释》，还是《释量论大疏》，都一再地予以了遮破。实际上，所谓的总和别都是一种假立的反体，二者都是分别念的对境，不是无分别的对境。我们一定要理解这样的道理，否则下面破因明前派观点的时候，自己根本无法理解。

己二、分类：

实际上，每一个法可分为两种，即事物的自相和在分别念面前安立的总相或别相；而从事物本体的角度来讲，总相和别相的概念都没有。比如说所谓的柱子，在我的分别念面前，它是以东南西北等所有柱子的角度来讲的，这样柱子就已经成了总法；而在整个所知范围内，它实际上是一种别法，因为在一切有为法当中“柱子”是别法。所以，“柱子”可以说是别法，也可以说是总法，观待不同的分析两种法都可以安立。可是，柱子自己的本体上有没有总相、别相呢？这些都没有，每一个法的本体上既没有“总”的自相，也没有“别”的自相存在。

正如我刚才所讲的那样，在分别念面前，所谓的人既可以安立为总法，也可以安立为别法。原来，有一个发心人对我说：“你有时候把我当作国王一样对待，有时候把我当作仆人一样对待，我到底是什么呀？”当时

我说：“在你的本体上面并不存在实有的国王与仆人，对待下属而言，你可以是国王；而对我来讲，你也可以是仆人。”同理，在人的本体上并没有实有的总法和别法；但是观待分别念来讲，在利用的过程当中把它安立为总法、别法都可以，应该这样来理解。

现在宣讲总别的分类，颂词当中是这样说的：

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。

每一个总法或别法，实际上都可以分为“异体”和“先后”两种，即有他体的总法和他体的别法，以及有先后的总法和先后的别法，这样总共有四种。“异体别”是他实体的不同说法，而“先后别”则是遮一体之他体。

首先宣讲“异体”。其中异体的别法，指同一时间当中某一类所摄的一切不同行相的法。比如说树木

当中所摄的沉香树、檀香树、柏树、松树等，这些就是他体的别法。因为檀香树的本体不是沉香树，沉香树的本体不是松树，所以它们之间是异体的关系，并在相同的时间中可以同时存在；东边的树、西边的树亦复如是，从这个角度来讲叫做异体的别法。与所有的别法相连的应有一个总法，这个总法叫做异体的总法。同样，从人类的角度来讲，东方人和西方人都是人类，实际上东方人和西方人是他体的别法；东方人和西方人都是人，都有一个人的总相，这种人的总相叫做他体的总法。

然后宣讲“先后”。其中，先后的别法主要是从相续上安立的。比如说昨天的我和今天的我，都是在一个相续上安立的，他们之间本体不是他体。如果是他体，那昨天的我就不是今天的我了；如果昨天和今天的我不是一个人，那就变成两个人了，所以这叫做遮异体。然而从别法的角度来讲，昨天的我与今天的我又不是一体的，如果是一体，二者无有任何差别，则会出现常有的过失，即我的相续不是刹那无常的了，所以从先后的角

度称之为他体；但是从一相续的角度而言，又不存在真实的他体，因此，这种先后的法称之为“遮一体”之他体。

在讲胜义谛和世俗谛的内容时，有些自续派的论师认为是遮异体，像檀香树和沉香树、东方人和西方人等可以说是他体；但是昨天和今天的我，两者都是从我一相续的角度来讲的，它们不可能是他体（异体），所以叫遮异体。然而从别法的角度来讲，二者又不同，所以这种情况在因明当中称之为遮一体之他体。实际上，遮一体之他体与真实他体有一定的差别。比如说有些论师认为，世俗谛和胜义谛就是遮一体的关系。因为二谛并不是无二无别的，若是无二无别就会出现看见世俗谛的时候，也会看见胜义谛的过失；但除了世俗谛以外，有没有单独的胜义谛存在呢？也不存在，因此它们之间的关系是遮一体之他体。其实在世间当中，还有很多属遮一体之他体的事物。

如上所述，总法和别法可以分别含摄于遮一体之他体和真实他体之中。也就是说，真实他体包括他体的总法和他体的别法，而遮一体之他体则包括先后的总法和先后的别法。除此之外，实际上总法和别法中再没有其他法。刚开始学习的时候，对这样的讲法可能有些不习惯，但是若做真正的分析，最终只能如是承许。因为观察因明当中所有的总法和别法，要么同时要么不同时，在相续当中只能这样安立，所以除此之外别无其他。当然，对于这样的分类，以前有些论师这样说：《因明七论》当中并没有出现这样总和别的分类，只不过以前有一个非常出名的塔瓦炯勒（解脱源）论师，在他的因明论典当中有这样的先后总别和他体总别的分析方法。但无论怎样，在安立总法和别法时，我们要按照经部宗的观点；经部宗承认现在实有，而未来和过去并不承许实有。如果这样，一切器情在昨天不实有，而在今天是实有的；那么实有和无实有一体是不合理的。然而又找不到一体以外的本体，那么昨天的柱子和今天的柱子到底

是什么关系呢？从总的柱子来讲，它们是遮异体的总法；从分别来讲，此二者是遮一体的别法。在因明当中，这些都是非常简单的事情。

听说这几天，有些道友学得有点困难。但第一品到八品之前，你们不要认为很难，这是非常简单的；到了八品以后，稍微有些难度；而到了十与十一品才是真正的比较难。现在我都担心，那时能否讲好；而你们那个时候，真的坐一段时间的“飞机”也不知道，有个别人可能会这样；但我想大多数人应该是没问题，这并不像我们以前学物理、几何等那样，相比较起来，你只要分析明白以后，除了这个以外就再没有什么更深入的东西了。因明就是这样，跟《俱舍论》没有什么差别；你什么时候把这个推理搞懂了，从此以后一辈子都懂了，因此并不是很困难的。

己三（择义）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、遣诤。

庚一（破他宗）分二：一、破实体异体；二、破实体一体。

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。

胜论外道认为六句法当中的总法和别法是他体，这种说法是不合理的。他们认为个别的瓶子等事物是一种别法，而总法的“瓶子”在每一个别法的瓶子上存在，因此他们始终认为总法实有存在；如果总法实有存在，每一个别法也实在存在，那么总法和别法就应该是他体的关系。

我们下面遮破这种观点时非常简单，运用可见不可得的因即可遮破。

壬二、破彼观点：

异体可见不得遮。

这种论调根本不合理。为什么呢？按照胜论外道的观点，如果总法除了别法以外实有存在，那么我们应该可以看见；但实际上，根本看不见、听不见、得不到。

对方认为所谓“瓶子”的总相是实有的，但是除了金瓶、银瓶、东南西北的具体瓶子以外，遍于所有瓶子的一个总法在哪里呢？根本不可能存在。如我们可以在金瓶和银瓶上面观察，所谓的“瓶子”在金瓶和银瓶包括的所有微尘上面根本没有，一点一滴都找不到；既然所谓的“瓶子”在金瓶和银瓶上面根本没有，那你所说的“瓶子”到底在哪儿？其实，这只不过是在人们的概念当中，有一种遍于所有瓶子的总相存在。当然在概念当中，这样的总相可以存在，但这仅仅是一种虚假的构思或分别念而已；除此之外，在每一个瓶子上，根本没

有总相“瓶子”的实有成分存在。

我们自宗的瓶子是指自相的法；除了自相的法之外，如果真的有一个遍于所有瓶子的东西存在，那它在哪儿？我们用可见不可得的推理来分析（可见不可得并不是瓶子上面有魔鬼，我们的眼识看不见，这不是可见不可得能了知的），如果金瓶上面真的有一个实有的总法存在，那么除了金瓶本身以外，应该有一个实有的瓶子总相，但是根本得不到。

在修习身念住的时候，以智慧观察，身体也是除了手脚等四肢以外根本找不到，所谓的“身体”也只不过是一种概念而已，它根本不可能真实存在。所谓的我也是如此，除了每一个执著以外，有没有一个我存在？根本没有。我们通过《中观宝鬘论》和《澄清宝珠论》里面讲到的胜义理论进行观察，我到底在哪里？衣服非我，四肢非我，内脏非我，识也非我；这样一来，什么东西都不是我，那我到底在哪儿呢？我根本没有，跟石女的

儿子没有任何差别。同样的道理，所谓的“瓶子”等也只不过是一种概念而已，此为金瓶，彼为银瓶，这是铜瓶，那是铁瓶，在我们的概念当中，每一个瓶子上面应该有一个所谓“瓶子”的总相存在；在概念上可以存在，但实际上不存在，这一点通过可见不可得的推理完全可以了知。

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。

对方主要是指数论外道，他们承许一切法可由二十五谛涵摄；一切现象（即除了神我与主物之外的二十三谛）全部是主物显现的，实际上现象与主物是一体，所以总

法主物遍于一切现象之中。这种总与别的关系就像火与火的热性一样，总法在瓶子等一切别法当中存在，因为主物遍于一切万法的缘故；而且他们认为总法是一个，而别法是相当多的，每一个别法上面都有总法的本体。比如说“蓝色的东西”，它指蓝色的总法在蓝色的氍毹、镜子、眼睛等各种蓝色的法上面都有。对方是这样认为的，但这种说法并不合理。

癸二（破彼观点）分三：一、可现不可得；二、加以观察；三、发太过。

子一、可现不可得：

数论外道所许的，总法存在于每一个别法的观点，我们可以通过可见不可得的推理来进行遮破。

纵一实体然非见。

假如一个实有的总法在别法上面真实存在，那么

这个总法应该能够被见到；但实际上除了别法以外，所谓的总法根本无法照见。

如上所举，我们依旧以瓶子为例进行观察。如果总法的瓶子与具体的瓶子以一体的方式存在，则应该可以照见，但根本无法照见。因为除了别法以外哪里有一个总法存在？根本没有，连微尘许的总法也没有。这与我们刚才观察的方式是完全相同的，即这种观点用可见不可得的推理也可以遮破。所以，不管是胜论外道的总法还是数论外道的总法，也不管它们与别法是以一体的方式建立，还是他体的方式建立，始终都是不合理的。

第 16 课

2006 年 9 月 13 日

下面继续宣讲《量理宝藏论》第三品观总别，即总相和别相。

己三（择义）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、遣诤。

庚一（破他宗）分二：一、破实体异体；二、破实体一体。

辛二（破实体一体）分三：一、破一总与多别一体；二、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。

癸二（破彼观点）分三：一、可现不可得；二、加以观察；三、发太过。

前面第一个可现不可得的道理已经讲完了，今天讲后两个科判：加以观察和发太过。大家应该清楚，在这个科判中对方主要是数论外道为主的有些论师。他们认为世间中的总法是一个整体性的东西，它遍于所有的别法。比如“瓶子”是一个整体性的总法，实际上它遍于不同时间、地点以及具有不同行相的每一个瓶子，即总法的瓶子在每一个别法上存在。所以，数论外道承认总法是实有存在的，并且每一个别法上面都存在这样一个总法的实体。但这种说法是不合理的，以上我们已经运用可现不可得因的推理遮破过。

子二、加以观察：

境时形象相违别，若于一总相关联，
生灭本体皆成一，非尔一体二分违。

如果你们数论外道承认一个总法遍于不同时间、不同地点、不同形相的所有别法当中，那有很大的过失。

有什么样的过失呢？如颂云：“境时形象相违别，若于一总相关联，”颂词中“相违别”是不同别法的意思。我们以瓶子为例，即处于十方四隅不同环境中的瓶子，未来、过去和现在三时的瓶子，白色、红色、蓝色等不同行相的瓶子，以及金银铜瓷等不同质地的瓶子，都与一个总法连在一起。如果这样，那么“生灭本体皆成一，”即这些不同环境、不同时间、不同形相的所有别法瓶子，它们的生灭就应该同时，一个瓶子产生的时候，所有的瓶子都应该产生；一个瓶子毁灭的时候，所有的瓶子都应该毁灭。因为你们数论外道承认一个总体以及总别一体的缘故。“非尔一体二分违。”否则在一个本体上存在一生一不生，一灭一不灭的相违两部分，这是完全矛盾的，其中推理的关要大家应该了知。

在这个问题上，大家一定要搞懂总法和别法之间

的关系。当然，总法、别法和遣余等都是由分别念安立的，把不同质地、时间、方向和行相所摄的瓶子全部摄于总法的瓶子，在分别念的概念当中，如果总法的瓶子遍于所有的别法是合理的；反之，总法如果不是在心里安立，而真正在外境当中存在，即外境中有一个所谓的总法的瓶子，它在每一个别法的瓶子上存在，那么就有刚才所发的这种过失。

为什么我们自宗无此过失，并且安立名言如此方便呢？外道和因明前派的论师们承认的这种观点，不合理的原因主要是因为他们不懂遣余而造成的。遣余在这里略讲，在讲第四品时我们会详细宣说。事物实际的本体跟我们心里的想法，一定要了知二者何时分开叙述，何时结合起来宣讲；如果不懂此理，那么我们学习因明或者在世间安立名言时就会非常困难。当然，如果你用心详详细细地观察，则名言中任何一法皆不成立，不要说以中观的胜义理论进行观察不成立，实际上仅仅用名言中的因明理论来观察时，也能了达其不成立。名言中

凡夫在一定程度上是凭自己的习气、习惯和世间名言规律而进行取舍、安立的，用现在世间人的讲法，这样就已经 OK 了；如果再详细地观察，世间名言就没办法安立了。所以，世间名言也是到了一定程度就不能再观察，再观察它就了不可得，趣入空性了。

相对来说，人类的智慧要高一些，所以能够利用名言沟通与交流。名言实际上是有人首先给某个事物取一个名字，然后大家依此进行串习，最后依靠串习和取名，在名言中我们就可以进行取舍了，这就是我们人类具有思维、能够用语言交流的原因。而旁生则没有这样的能力，它们只不过有一些最简单的思维能力。比如牦牛，见到河水时知道可以喝，有草的时候知道可以吃；它们互相之间仅仅有一些简单的语言沟通，有时候听见母牦牛“哞”的一声，小牛也“哞”的一声，然后就走过去，互相有这么一个非常简单的“对话”。除此以外，“给我把瓶子拿来”“过来吧！我们这个地方有很好的草”等这些概念，一般在牦牛的思维当中根本不会有。只不

过可能有极个别的动物比某些人类还聪明，当然这是特殊情况。

总之，我们要明白，外道承许的“一个实有总法连在所有别法上面”的观点是不正确的，因为这样承许，就会有世间上所有事物同时生灭的过失。

有些人可能会这样认为：“不一定要同时生灭吧？比如说东方的这个瓶子，在工厂里正在制造的时候，西方的瓶子它可以毁灭；并且在未来的瓶子还没有产生的时候，现在的这个瓶子也可以出现。为什么所有的瓶子要同时生灭呢？怎么会有这种过失呢？”

其实只要详细推理，会很容易明白其中的道理。因为对方认为有一个总法的瓶子实有存在，并且跟所有别法的瓶子连在一起，如果这样，假如上海某一个瓶子毁灭的时候，天津的瓶子就应该全部毁灭，因为上海的瓶子与总法连在一起，总法的瓶子与天津制造的别法金瓶也连在一起，既然都和实有的总法连在一起，而且总法

只有一个，那么上海的某个瓶子毁灭的缘故，天津的瓶子也应该随之毁灭；不仅如此，未来过去现在三时，以及东南西北四方四隅等所有的瓶子，如果其中之一毁灭，那么所有的瓶子全部都要毁灭，会出现这样的过失。

又如外道承许人这个总法实有存在，它跟所有的人连在一起；如果这样，一个男人死了，则世间上所有的男人、女人、黄门全部都要死掉。为什么呢？因为总法与别法连在一起的缘故。某个别法与总法相连，而这个总法又跟其他的别法连在一起，这样形成一个三角关系：一方面，总法连着这个别法；另一方面也连着其他时间、地点所摄的一切别法。如果这个别法毁灭，同时总法也必定要毁灭；总法毁灭，那么与之连在一起的其他别法也要毁灭，如果不毁灭，则有一个本体变成两分的过失。就如刚才我们所讲的那样，上海这边总法的瓶子毁灭了，而天津那边瓶子的总法没有毁灭，如是则有一个实有存在的一体总法，其上存在毁灭和没有毁灭的两个部分，但这是不合理的。

全知果仁巴在其讲义中这样破斥：别法毁灭时，总法毁灭与否？如果说总法不毁灭，如此则与你们所承认的观点自相矛盾，因为你们承认别法与总法一体的缘故；如果说总法毁灭，那么与这个毁灭的总法无二无别的其他别法也应该毁灭，因为一切别法与总法一体之故。刚开始学因明时，有人会觉得：怎么会一个瓶子毁灭时，所有的瓶子都要毁灭呢？但如果真的如数论外道所承认那样，有一个总法遍于所有的别法，那肯定有这种过失。

反过来说，法称论师的观点以及他的传承中不会有这种过失。为什么呢？因为自宗承许总法存在于心中，若详加观察，就会了知它是一种无实法而并非一种有实法。如此，则遍于和不遍于所有的别法并没有什么差别，人们只不过是为了方便安立名言，才把能遍于所有的瓶子的总称叫做“瓶子”，这样有很大的利益。如我们说“瓶子”存在，那不管是金瓶、银瓶等哪一种瓶子，肯定都是存在的；假如我们说“瓶子”不存在，那么别法

的瓶子也全部被遮破了。因此，按照法称论师的观点，安立世间名言非常方便。而外道和其他有些论师，因为还没有懂得因明的秘诀，所以在建立名言的过程当中非常麻烦，而且还会出现很多过失。

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。

此颂向对方发了三个太过。

以数论外道为主的宗派认为，唯一的总法与所有的别法连在一起。当然，一些因明前派的论师，虽然并没有直接说总法跟所有的别法连在一起，但是认为总法是实有存在的，那么也会有同样的过失。

在这个问题上，克珠杰尊者与萨迦班智达的观点有些不同，但这里分析太多可能会花很长的时间，所以

暂时不讲，但全知麦彭仁波切的观点与本论第三品的内容基本相同（而与第二品的观点有些不同），所以在《释量论大疏》《因类学》以及尊者其他的一些因明论典中，观察总法与别法时跟萨迦派的观点是一致的，而且遮破因明前派以及外道的理证也非常相似。于此讲总法、别法的有些道理，在《中观庄严论释》当中也曾提及过，但《释量论大疏》之中讲得更为详细。

如果你们外道和因明前派承许总法和别法是一体，且唯一实有的总法在所有的别法上面都存在，即“总别若是一实体”那么会招致三大过失。

第一个过失：“纵许有支如何遮？”

因明中遮破外道承许有支的观点，我们前一段曾经讲过，并且在其他的论典当中也经常提及。外道承认的有支是一种遍于支分的实有法，例如“身体”遍于所有的头目手足等肢体，即在每一个肢体上都有一个“身体”存在，这样的身体就叫有支。为什么呢？他们认为

头目手足都是“身体”，所以有支身体应该在每一个分支法上存在。当然，这种说法是不合理的。我们在相关的中观论典中也剖析过，如果所谓的有支身体在每一个分支上面存在，那么其中一个肢体动摇的时候，所有的四肢都应该动摇；一个部位没有遮障，那么身体所有的部位应该都没有遮障，如我的脸部没有被遮障，那么身体的所有部位都不应该有衣服的遮障；一个部位如果被染色，那么其他的部位也应该被染色等有许许多多的过失。如是因明前派为主的论师们，如果你们认为总法实有存在，那么我们佛教怎么能遮破外道有支的观点呢？因为外道认为所谓的有支是实有的，它遍于所有的支分，而你们也承认总法是一个实有的整体且遍于所有别法；外道说“有支”，你们说“总法”，此二者只是说法不同而已，实际上都是一样的。这样一来，我们用中观和因明的推理遮破外道的“有支”时，你们的总法也难逃其咎；如果你们不承许自己的观点有误，那外道的观点也同样没问题，如是我们以佛法的推理怎么能遮破外道

的观点呢？根本无法遮破。

当然，按照萨迦班智达的推理，刚开始时破总法实有，主要针对的是数论外道，但是应该不仅仅是数论外道，因为从“纵许有支如何遮”这一句话看来，应该是指佛教徒当中也有人承认总法存在；否则会出现这样的情况，如果我们说：“你们如果承认总法，那么怎么破有支呢？”这个立论对外道而言根本讲不通，如果说“我们并没有破过！因为我们自己就是承认有支实有且遍于所有的分支法啊。”对方这样说时，我们对此也没有办法回答。由此可以看出，此处的对方应指因明前派。

以因明前派为主的一些佛教徒，承许总法实有存在，而且也遍于所有的别法。如果这样承认，那么在理证的观察下，总法与外道承认的有支就成了完全一样，如此你们就不能破斥外道的有支了。但这种情况也不是你们所期望的，因为法称论师在因明论典中，运用大量

的教证、理证来遮破外道的有支、分支的观点，尤其是在《释量论》当中，有相当一部分内容专门讲有支的问题。由此也可看出，有关对有支和分支的破斥，也是比较难的内容。总之，如果按因明前派的观点，我们佛教根本无法遮破有支遍于各分支的观点，这是第一个太过。

以前在学《释量论》时，上师如意宝每天都讲考。有一天抽到一位活佛（有时候就是这样，当时上师认为他很有培养前途，现在听说他基本上没有闻思修行，后来几乎没有来过学院了），那时候他讲不出来，只是“有支啊，支啊……”翻来覆去的念叨，后来我们看见他的时候，经常说：“有支、支，又来了。”因为当时的印象比较深。我们这里有些道友实在是讲不出来的时候，也是颠来倒去说：“支啊，有支啊……”

下面讲第二个太过：“根亦应成有分别，”

对方承认有一个总法遍于每一个别法上面，但与前面不同的是，这里承许别法为自相，比如说在我眼前

的这根柱子，以眼识可以看见它的颜色、形状等。

如果总法在每一个别法上面存在，那么眼识就可以看见它，耳识也可以听到它的声音；这样一来，总法就成为根的对境，即现量的对境了，由于别法成为现量的对境之故，总法也应该成为现量的对境。为什么呢？因为你们承许别法与总法无二无别的缘故。比如眼识能见别法的蓝色瓶子，而总法瓶子与别法蓝瓶无二无别；这样一来，总法的瓶子就成了眼识的对境了，这是一个过失。你们这样承认是不合理的，因为前面讲了，总相是分别念的对境，而现在总法成了眼识的对境，那么有境眼识就成了分别念；但因明当中，谁也不敢如此承认，所以这种说法是不合理的。于此，萨迦派的果仁巴大师也说：“你们这些被恶知识的邪见毒药迷醉之人，千万不要胡言乱语。”总之，不管任何一种总相，不可能成为根的对境，这是第二个太过。

第三个太过：“诸违法成一实体。”

如果承认总法在每一个别法上面存在，那么世间上所有相违的事物全部都变成一体了，即世间当中的光明和黑暗、白色和黑色、无瓶和有瓶、石头的儿子跟柱子等全部成了一体。为什么会变成这样呢？我们用白色和黑色来说明，首先黑白皆是颜色的一部分，颜色即是所谓的总法；如果总法颜色与别法白色是一体，同时，颜色又与黑色是一体，那么白色和黑色就应该变成一体了。

这个道理也可以人为例来说明，如果认为所谓人的总法实有，并且跟男人和女人连在一起，则男人和女人应该变成一体。本来男人不是女人，女人不是男人，这是世间上的一个基本概念。但为什么我们给对方这样发太过呢？因为男人、女人都与总法一体，而且这个总法不可能有只遍于男人而不遍于女人的部分，否则即在一个总法上具有两种相违的法；如是推来，则男人与女人必定成为一体。以此类推，我们现量见到柱子的时候，应该看到一切柱子，因为总法的柱子跟所有的别法连在

一起，在现量面前一个法既显现又不显现，这种情况是根本不会有的。

刚开始进行推理的时候，有些人可能会这样想：

“黑色与白色、光明与黑暗等相违的法怎么会变成一体呢？”如果按照对方所许的“总别一体”，那么这些相违的法肯定成为一体。为什么呢？因为光明是一种微尘，黑暗也是一种微尘，当然，我们从表面上看，光尘和暗尘的颜色不同，但实际上它们都是颜色（也可以说是所知）；因为黑暗的颜色与总的颜色无二无别，而总法的颜色跟光明的颜色也一体，那么光明和黑暗也应该一体；这样一来，世间一切颜色全部都变成了黑色。为什么呢？因为所有的颜色都与总的颜色无别，而总的颜色又与黑色是一体，那么世间上所有的颜色全部与黑色一体；进一步说，我们现在应该看不见这个花花绿绿的世界，应该都是黑洞洞的，除此之外，其他什么都没有，有这个过失。如果能运用因明的推理，掌握这些秘诀，那么肯定能遮破那些不合理的观点，指出对方的过失。

我们应该了知，所谓的总法实际上并不存在。那是不是它在名言中也不存在呢？并非如此，在名言中可以存在。如人类只不过是一个总称，实际上这种总称并不存在自相；可是外道根本不知此理，反而认为遍于所有人的一个总称存在。如果在外境上存在，我们详细观察时应该能找到，但是根本无迹可寻。

通过以上观察可以了知，因明推理在安立名言上的正确与合理性。因此，因明的两大宗师——陈那和法称论师，被尊为世间两大明目的原因就是这样的。的确，就像全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》里面赞叹的一样，在安立世间名言时，必须要依靠陈那和法称论师的因明教理；有了这样的教理，我们对世间的认识就不会迷惑。因为因明的教理并不是一种宗派性、教条性的，它所依的理由绝不仅仅是凭借“我们佛教是这样说的”而已；其一字一句都是有根据的，即安立见闻觉知等每一个问题时都有充分的教证和理证。所以，学习因明对精通世间学问有非常大的利益。

刚才所讲的这种推理叫做“是等遍推理”，是等遍的意思是“此是彼也是”。比如说瓶子是无常也是所作，而白色和黑色并非是等遍，这个推理以后我们还会讲。如果认为总法存在于别法上，则有一切万法都变成是等遍的过失。希望大家在刚开始学因明时，应该多记一些因明不共的术语，如总法、别法、自相、总相等。平时我们沟通时，这些名词都有用的；但是从来没有学过因明的人面前，你向他说总相、别相等，不管是“大和尚”，还是“大学者”，他不一定懂，不懂是他的事情，但我们还是要精进地学习这些道理。

一般学习因明的人，喜欢在路边坐着，看到一个人路过时，就故意给他出难题：“你过来，我问个问题……”以前学因明的很多人是比较“调皮”的，当看见一个人时，不管对方说什么话，都马上要反驳他。就像以前格鲁派的有些小僧人一样，很多人都不敢接近，一接近他就马上跟你辩论，有些老出家人也不好意思生气，但也不能对付他的辩论，就像刚才这个颜色的问

题，不得不承认一切都变成黑色，但这样有时候也有些“麻烦”。所以，学习因明可以增上自己的辩才，这是很重要的一点。尤其现在很多世间人极其傲慢、自以为是，其实在法称论师的理证面前，他们根本就没有什么值得骄傲之处；如果用法称论师的理证与他们辩论，其傲慢的依靠处——一些世间的浅薄知见，马上就会被遮破无余。当然，学习因明的主要目的不是为了辩论，而是依靠理证通达对世间名言的取舍；不仅如此，学习因明最究竟的目的，法称论师在《释量论》中也讲过：依靠这些正理能获得证悟人无我的顺缘。为什么呢？因为我们通过正理详细地观察，就可以了知世间名言正理全部都是虚假不实的；如是我们在取舍、说话、做事的同时，就不会过于执著。了知这些全部是如幻如梦的，只不过是我们的共同业感成熟，暂时安立一个名言来进行取舍、互相沟通而已，实际上根本没有一个经得起因明观察的堪忍法存在，这一点是我们学习因明最究竟的目的所在。

以上已经遮破了总法遍于别法的观点，下面宣说第二个问题。

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，

有些人不承认一个总法遍于所有的别法，比如说不承认所谓的“树木”遍于所有分别的树。那么他们是如何承认的呢？他们认为每一个别法上面都有一个不同的总法，即承认每一个别法上都有一个与其关系密切，且不同于其他的总法存在。比如说金瓶上面有一个总法的瓶子，而银瓶、铜瓶等每一个瓶子上面，都拥有一个与自己相关的总法瓶子，因为金瓶、银瓶等实际上都是瓶子，所以总法“瓶子”在每一个瓶子上应该存在；而且，根据别法的数量多少，相应的总法也会具有同等的

数量。

癸二、破彼观点：

如此法相不成立，且坏一切破立理。

以上说法完全不合理。

为什么不合理呢？如果这样承认，第一个过失就是总法的法相不成立。在世间当中，总法和别法各自有它的法相。我们前面也学习了，所谓的总法是具有一种反体的假立法，也即它遣除了异类的事物，但没有遣除自己的同类。如果说一个瓶子上具有一个总法，则这个总法既具足了一个反体的总法法相，又具足了两个反体的别法法相；这样一来，总法的法相根本无法安立，这是第一个过失。

第二个过失，如果你们承许每一个别法上面都有一个总法，那是不合理的。当然，如果你说总法是假立

的，那跟法称论师的观点没有什么不同。昨天我们也讲了总法是假立的，如金瓶、银瓶等都是“瓶子”，用心假立“瓶子”是可以的，认为在每一个瓶子上面有“瓶子”这也是可以的，因为假立的东西不可能外境上真实存在；但是如果你们认为，真实的总法瓶子存在，那就不合理。怎么不合理呢？因为按照因明的传统与法则，驳斥总法的时候也能驳斥别法，别法存在的时候也可以建立总法。比如说，我前面有男人存在，则人肯定存在；男人、女人的别法肯定不存在，因为人不存在故。我前面不可能有檀香树、沉香树，因为我前面没有树的缘故；或者我前面的树一定是存在的，因为檀香树存在之故。总而言之，有这样的规律：依靠建立别法来建立总法，依靠遮破总法来遮破别法。

但是按照你们的观点，每一个别法上都存在一个总法，则不能说“我前面有树存在，因为檀香树存在的缘故”。为什么呢？因为与檀香树关系密切的总法“树”存在，不一定与沉香树有关系的总法“树”存在。

又如在世间当中，一个县有一个县长，我说前面某某县的县长不存在就可以了；但是如果一个县的县长有很多个，我说前面县长不存在，则另外的县长存不存在我们根本不知道。

所以按照法称论师的观点，假立的总法有很大的功德。有什么样的功德呢？在破立的问题上，比如我们说“这里没有瓶子”，这一句话虽然只有很少的几个字，实际上一切时间、地点、质地等所摄的瓶子全部都被破除了，所以我们依靠遣余安立总法“瓶子”有很大的功德。可是按照你们的说法，每一个别法上面都有不同的总法存在，我说前面没有瓶子，则别人可能会认为：这个总法瓶子是跟金瓶连在一起的，那金瓶可能不存在，银瓶可能存在。所以当我说“没有瓶子”的这句话时，根本没有形成真实的破立。或者我说前面没有人，你可能会想：这是跟东北人相连的“人”，那东北人不存在，但是南方人可能存在。如此，则说者难以表达，听者无法了知，人们相互之间就没办法沟通了。“你到那边去

给我提水。”“那边没有水。”“啊！可能是瓶子里面的水没有了，但是山沟里面的水有啊！”如是名言中的观念完全都不能用了，世间的名言建立和遮破也完全推翻了。如果这样，那建立任何一个世间的名言都是相当困难的；因此在这种情况下，我们按照法称论师的遗余来破立是非常有必要的。外道所承认的一个实有的总法连着所有的别法，或者很多的总法与很多的别法连着，这些都是不合理的。当然，还有下面承认的同类的总法也不存在。

学因明和讲因明的时候，一定要投入法称论师的“怀抱”；否则，因明本来就比较枯燥，再没有一点勇气，那是听也听不清楚的。

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。

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。

据说有些论师（主要是指因明前派），他们认为一个总法与所有的别法连在一起是不合理的，很多的总法与很多的别法连在一起也不合理，实际上总法相同，有一个相同的总法跟所有的别法连在一起。比如说人类有知言解义的法相，所有的人都具足此种法相，人都是相同的缘故，所以应该有一个相同的总法；所有的树木都全部具足有枝有叶的法相，所有树木都相同的缘故，因此应该有一个总法。表面上看起来，这个似乎有些道理，“是啊，你看人全部都会说话，具有相同的法相所以叫做人；所有的牦牛都具有相同的特征、相同的法相，因此都叫做牦牛，这个所谓的‘牦牛’是所有的别法中相同的一个总法”。

对方的错误之处是把一种相同的事物认为是总法，

并且不同的别法上面实有存在真正的总法。

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。

对方的观点是不合理的。怎么不合理呢？“相同乃由分别合，分别心法外境无，”所谓的相同实际上是心分别假立的，在外境中不可能有“相同”存在。

有些人可能这样认为：“外境中所谓相同的事物肯定是有的，比如说李先生与王先生，不但相貌相同，而且衣服的款式、领带的颜色、走路的动作、说话的神态等各方面都是一模一样，不知道的，会以为他们是双胞胎，这可以说是相同吧！”但实际上这只是分别念假立而已，真正相同的事物根本不存在。不要说在所有的事物上面不可能有相同的东西，就是在外境当中的两个法上，相同的东西也找不到，因为所谓的相同，实际上完

全是由分别心安立的。在这里我们要了解，分别心安立的东西在外境中是不是都不存在呢？这有两种情况，比如说我们分别心安立柱子是无常的，而实际中柱子也是无常的，这是符合道理的安立；也有不符合实际道理的安立，比如分别心安立二法相同，但实际不相同。那此二者是否矛盾呢？并不矛盾，理由下面还会宣说。

首先，分别心前符合实际道理的安立是有的，然后在外境上相同的事物是绝对不可能有的，因为相同的东西全部是用分别心来结合的，以分别心可以将两个法衔接在一起，并安立两者相同，实际上在外境当中不可能有相同的东西。为什么呢？“若外境有相同法，见前未见亦成同”，假若外境真有相同的东西，那么见到以前没有见过的事物都应该知道是相同了。意思是什么呢？如果不是以分别心安立相同，而是在外境当中真的有“相同”自相存在，那么我见到从来没有见过的事物后，应该生起“此法与没有见过的某法这两者相同”的念头。比如说我从来没有见过李先生，当我看见王先生时，就

可以说：“王先生跟李先生非常相似。”为什么呢？因为在王先生的本体上已经存在与李先生相同的特法之故，如果此特法自相存在，为什么不能引申出二者相同呢？如果是现而不定识，即使擦肩而过却没有引生定解，那可以说有其他理由；而在王先生的本体上已经存在了与李先生相同的特征，并且也明明亲眼所见，此时在相续当中应该生起“相同”的定解。但实际上此二者，若一者见过一者没见过，就说他们相同，是根本不可能的事情。

如此一来，你们因明前派承认的“相同”总法到底是什么意思？到底这个总法是怎样存在的呢？如果相同的总法自相存在，那么李先生和王先生都是人，在每一个人的上面都应该存在“相同”的总法，而我亲眼看见一个人的时候，那么与另一未见者“相同”的总法就应该同时见到，此时则应生起与另一未见者相同的概念，但事实上这是不可能的。其实，我们平时觉得这个也相同，那个也相同，这只不过是分别念认为此二者有

些相似而已，完全是由分别念衔接造作的。在一些诗学中，经常会有一些“相似”的词句；但是在学因明时，说得严格一点，真正相同的东西在世间中是根本不存在的。

前面科判当中已经讲了，在外境中不可能有相同的事物，如果你认为外境当中有相同的法，这仅是分别念假立而已。如刚才的两位先生，他们穿的衣服、戴的领带都相同，其实并不相同，因为一者衣服或者领带上的少许微尘，与对方衣服上的微尘也不可能相同，而且某一法的特征也不可能迁移到其他法上面，这就是诸法的一种自然规律。其实，所谓两种事物或两个人相同的说法，只不过是人们把两种存在的法连在一起，然后假立名言说这两个相同而已。有时，这种假立的“相同”与自己的习惯有一定的关系；否则，在分别念当中也不可能生起这样的念头。因此所谓的“相同”是不成立的，下面对这个问题还要进行分析。

癸二、破心前相同之总：

此处破心识面前相同的总法，也是非常关键的一个问题。如果说所谓的总法相同，也会有一种过失，实际上不能称为相同，因为在人的概念当中，所谓的总法只有一个东西，而两个法以上才可以说相同，所以总法根本不能用“相同”这个词来表示。比如说“人”在男人、女人或者东方人、西方人等别法上面存在，此总法人只是一个东西。

实际上，以分别念假立总法非常有必要，因为总法可以涵盖具有相同特征的同一类别的法，但这种相同也只不过是分别念假立的，实际上并不存在。在这个问题上，大家要好好地分析。原来我刚学习因明的时候，听到说相同不存在时也感到很吃惊；同样，可能很多人会有这样的想法：“相同怎么会不存在呢？法称论师也说某法与月亮、虚空相同等，而且也讲了很多同品喻、异品喻；如果相同不存在，那相似等这些词也不合

理了。”法称论师确实讲过，但这只不过是暂时建立名言时而安立的，而且法称论师也不会愚笨到这种程度，连一个相似的词语和本体上实有这两个也分不清楚、混在一起。所以我们一定要清楚，因明前派所承许的这种相同总法不可能存在。下面还要用一些理由来证成，不但在外境中一个自相的相同不存在，而且在心识面前真实的相同也不存在。

我们前面已经遮破了外境存在的总法和相同总法，接着对方会想，在分别念面前执著两个事物相同没什么不可以吧？这种说法看起来与我们自宗的观点有些相同，比如说人全部都能知言解义，或者所有的树木都是有枝有叶的，从法相的角度来讲有共同的特点，从而以分别念假立为相同，安立为总法。这样也不可以，为什么呢？因为所谓的总是一个东西，而相同肯定要有两个法以上才可以说像；如果对一个事物说自己像自己，这是不可能的。比如我说：“我像我。”大家都会觉得特别奇怪：“你怎么像你自己啊？你一个人怎么比较

啊？”

相同不容一实法，

执著一个法相同是不合理的。

为什么呢？如果说相同，最少两个法才可以，根本不可能一个法与自己相同，这种自己跟自己相同的说法是谁也不可能承认的，所以一个法相同是不可能的。

非一不具总之声，

如果不是一个法，那总的名称、概念也不会有。因为总显现上只能是一个法，如金瓶、银瓶、铜瓶皆是瓶子，虽然它们各自都不相同，但遍于它们的就是一个瓶子，所以概念的总法是一个东西。也就是说，心中浮现的总法概念只能有一个，根本不可能出现两个，比如我说瓶子的时候，就是指遍于金瓶、银瓶等别法的一个总相概念，在我的脑海中，绝不可能由此引发两个或者两

个以上的概念同时出现。

总而言之，所谓的总只是一个法，而所谓的相同应该是两个或两个法以上，这样才可以说有相同之处。

一总若未现心中，执同亦非堪当总。

如果在心中从未出现过这样的—个总，那么即使执著相同，也根本不能代表总法。

因为众生无始以来都有一种共同的习气，现在的人类也同样，什么样的习气呢？只要是在能懂得名言的人面前，不管是哪一个工厂生产的瓶子，大家都认为这个就是瓶子；不管是白色、黑色还是其他颜色的牦牛，全部都是牦牛，比如说“给我牵—头牦牛过来”，不管是黑色、白色的牦牛，大家都知道，会牵过来—头牦牛来。如果在心里没有出现这样—个“总”的概念，那么只能说“把与牦牛相同的一个动物牵过来”，此时别人会认为：“与牦牛相同的是不是其它的黄牛、大象等动

物啊？”（印度黄牛、牦牛的法相是不相同的。）有些人比较笨，这一点跟牦牛相同，有人因此会想：是不是要把他带过来啊？会出现这样的情况。所以，按照因明前派的说法，相同的东西叫做总法是根本不合理的。

本来在世间的名言当中，我们取舍一个事物时，只用一个总的概念就可以了。比如说“给我烧开水”，不管是哪个山沟里面的水，告诉他水的总称就可以了；但是，如果按对方观点，总法是一个相同的东西，那就得用与水相同的东西来代替总法，此时只能说“给我把与水相同的东西烧开”，那与水相同的物体，是牛奶、脓血还是其他什么东西，根本搞不清楚。这样，总法的功能、作用已经失去了，所以是不合理的。

有些人可能会这样想：“不会吧？总法相同应该成立；如果相同成立，那么在进行取舍时相同作为总法也能成立。”

对此，萨迦班智达说，在世间上完全相同的东西是

根本找不到的；若是部分相同，则每一个法都有。

部分相似普皆有，一切相同悉不具，

部分相似，比如说牦牛与人，在有生命、有为法、世间中存在、所知等这些方面是相同的。完全相同，不要说牦牛跟人，就是平常我们认为非常相同的双胞胎，实际上真正观察起来也是不相同的：二人在胎中的位置一左一右；有一个说话，一个不说话；一个呼气，一个吸气；乃至形象、大小、位置等很多方面不相同。所以，在时间、地点、形象等方方面面完全相同的东西，是根本没有的。

去年在杭州的时候，我曾见过一对双胞胎。乍一接触，不管是说话，还是其他方面的确是很相似。在吃饭的时候，我就放下筷子仔细地观察了一会儿，终于发现他们有很多不同之处：一个鼻子稍微高一点，一个鼻子稍微低一点；一个脸型胖一点，一个瘦一点；一个白一

点，一个黑一点……当时，我就想起了这一句颂词“一切相同悉不具”，我们认为相同的，但实际上并不相同。因此，如果部分相同，那任何一个法都具备；若全部相同，则任何一个法都没有。

那这样，你们所说的相同到底指的是什么呢？如果把相同作为总法来看待，那么与法称论师及其传承弟子所承许的一切因明规则，就全部相违了。

亦明显违正理王，所说一切之真理。

正理王是指在世間当中成了真理的国王。现在世間当中，经常把一些明星称为歌王、影帝。同样，在用因明正理抉择世間名言方面，陈那论师和法称论师是当之无愧的名言理自在王。

如果你们因明前派承认存在一个“相同”的总法，那么这种观点明显与二位正理王所说的总法、别法等一切正理完全相违，而且法称论师和陈那论师在有关的因

明论典中也遮破了此种论调。所以，作为二位正理王的后学者，千万不能承认实有存在的总法遍于一切别法，也不能承认众多的总法遍于众多的别法，更不应承认有一个相同的总法遍于所有的别法，因为这些说法都是极其荒唐可笑的。

因此，我们应该按照法称论师的观点，承许总法是无实法，它不是现量的对境，而是分别念的对境。当然在判断名言的时候，它有其作用与能力，这也是不可缺少的。如果没有总法，那么世间将会变成大海一样“平等一味”，什么取舍都没有，人可以叫牦牛，牦牛叫瓶子……那这样一来，整个世间就混乱了，跟旁生的世界没有什么差别。为什么我们人类可以经常开会、听课等，这些都是因为有这样的名言安立，比如说今天下午三点钟，所有的人在这里集中，到时候人全部都来了，一个牦牛也没有来，原因是什么呢？就是人类中有一个名言的总法，大家都知道这个名言；如果没有这样的名言，那谁也不会知道怎样取舍。所以，法称论师的这种名言

安立，对我们人类来讲是非常重要的。当然，如果再进一步地分析，就无法成立了。

第 17 课

2006 年 9 月 20 日

今天，我们继续宣讲《量理宝藏论》第三品观总别。

现在分析总别证知之差别分三：一、法相；二、分类；三、择义。择义分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

前面，我们已经宣讲了总法和别法之间的关系。其中，有些外道宗派认为，所谓的总法与别法是一体；有些宗派认为，总法和别法是他体；有些宗派认为，相同的法是总法。萨迦班智达对于这些观点，全部予以了驳斥。

总而言之，外道认为所谓的总法是实有存在的实

体；而我们佛教应该按照陈那和法称论师的观点，总法只是在心相续中出现的一种总相，并不存在真实的自相实体。法称论师在《因明七论》中利用了七种或者说八种理证，遮破了总法是以有实法的方式存在的观点；果仁巴大师在《量理宝藏论注疏》当中说有八种理证，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》里说是七种理证。而外道一直认为，所谓的总法是自相存在的；与此相同，因明前派的有些论师也认为，总法与有实法同体而存在。但这种说法不合理，其理由我们在前面已进行了分析。

庚二、立自宗：

此处自宗是指因明派的自宗，它并不仅仅是萨迦派、宁玛派或者佛教中个别论师的观点，应该说整个佛教中所有因明宗派都应该是这种观点。如果按照萨迦班智达的观点来承许，则不会有任何过失，所以建立自宗的总法和别法时应该这样安立。

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。

所谓的总法，自宗对此是怎么承认的呢？

“遣除非彼之自性”，即遣除自己以外的其他本体，比如说我们要建立一个“瓶子”，瓶子以外所有非瓶的事物，以总法的力量全部遣除了。

“于诸实法皆成立”，遣除了他法的总法在各自有实法的本体上成立；当然，这是从作用的角度假立的，实际上瓶子等总法完全是在分别念、遣余识面前安立的。

“彼即遣余之总相”，这就是遣余的总相（总法）。自宗是如何承认的呢？所谓的总法是指遣除它自己以外的所有事物，从而成立它自己的本体，遣余意识面前这样一种假立的总法就叫总相。

在因明当中，所谓的“总”是非常关键的，其再进行分类则有四种：义总、名总、类总、聚总。

义总：即我们平时所说的义总相，其指在分别念、思维或脑海中出现的对境行相，比如说在心里面显现了外境的瓶子的行相，包括它的颜色、形状等，这种在脑海里面显现的行相就叫义总。

名总：即我们平时认为的名言共相（总相），比如说别人提起瓶子的名称时，这个名称就在我的脑海当中出现（这与声音有一定的关系），但并不像义总一样，外境瓶子的形相在脑海中显现，而是瓶子的名称在脑海里面浮现，这就是所谓的名总。

类总：比如我们说的物质，其中包括各种不同类别的色、声、香、味、触等事物，这样的物质就叫做类总。

聚总：如瓶子是由瓶口、瓶底、瓶腹等部分积聚起来的总体，这个瓶子的总体就称之为聚总。

以上所说的四种“总”也都有各自相应的“别”：

义别：如脑海中浮现出瓶子的义总，它的类别中金

瓶、银瓶、铜瓶等瓶，这些都是义别。

名别：如心中浮现总体瓶子的名相时称为名总，其他的金瓶、银瓶等名称，这些都是名别。

类别：如物质中的色、声、香、味、触等类别。

聚别：如组成瓶子的微尘、颜色、形状或者瓶口、瓶底等，这些都属于聚别。

所谓的总，如果加以分析则有四种。我们应该这样了解，总法是心里的一种遣余，即属于分别念的部分，或者说是分别念所缘取的一种对境的行相，这个叫做总法。但这种总法，在实际的本体上（自相）是根本不存在的，它只不过是名言的假立而已，这一点大家一定要清楚。

实际上，所谓的总法是在遣除与其不同的法之后，在心识前显现的一个总体，而不是有很多的法，这一点在后面还会讲。具体而言，有从法相方面相同而误认为

一个总体的，如所有的树木都有枝有叶，从而认为都是树；有以作用方面相同而误认为是一个总体的，如不管是檀香木的火，还是沉香木的火等全部都有燃烧的本性，从而认为都是火。

总而言之，总法只是一个概念而已。那这样的概念能否起作用呢？应该会有很大的作用。为什么呢？因为总法如果不是一个概念，那在名言的破立过程中就会出现非常大的困难。比如我说“今天没有电”，大家都会知道，不管是录音机、收音机还是照明灯的电全部都停了，如是只遮破一个总法的电就遮破了全部别法的电。如果像前面讲的外道一样，他们认为每一个别法上面有一个自相的总法存在，即在每一个电上面都有自己的一個总法，那么我今天说“没有电”，有些人可能会认为，这里面的有些电没有，有些电可能存在。又比如说“这个教室里面没有人”，因为人们把一切人的一种概念认为是总法，我说在这里没有人，从时间方面未来、现在和过去所有的人在这里已经遮破了；从环境方面东南

西北等的人在这里也不存在；从形相上大大小小、各种各样的人在这里也不存在，于此所有的人已一概否定了。所以，总法在名言中还是起到了很重要的作用，应该说是具有一定意义的。

有些人可能会问：“如果总法是无实法，为什么它能起作用呢？”在这里我们一定要了解，总法的本体肯定是无实法，但我们却把它误认为是自相的法，因此在名言中能起一定的作用。颂词中说“误为自相行破立”，我们全部误认为是自相而进行破立的，实际上并不是真正的自相，若是真正的自相我们无法对其进行破立。否则，我面前的火就可以用语言说“火不存在”来遣除，但这是非常困难的事；或者我在说火的时候，燃烧的火就会在我的口里面出现，但这也是不可能的。所以我们所说的语言，有真实的所诠和耽执的所诠，真实的能诠和耽执的能诠，这一点在下面还会讲。

我们平时使用语言时，实际上都是在错误当中交

流，并没有一个真实的沟通。比如说“瓶子”，到底说者说的是自相的瓶子，还是总相的瓶子呢？以前没有学过因明时，从来没有去仔细分析过，不要说是我们，包括以前有些学过物理、哲学、宗教学的知识分子也没有研究过。假如我们问这些人：“你们现在口里面说的火，到底是火的本体，还是火的总法？”如果对方说“是火的本体”，那这是完全不可能的事情。因为火是燃烧的，如果口里面说的火就是火的本体，那一说火的时候，嘴里全部都会烧烂的，所以不可能说出真正自相的火。那些没有学过因明的人，根本不会知道这些道理；我们现在学过因明以后就应该了知，这是把总相错认为自相而进行取舍的，也即说我们完全是在总相上的分析、判断。比如我们说“瓶子”的时候，实际上说的能诠是声音的总相，心中执著的对境是瓶子的义总相，虽然此时耽著的就是瓶子的自相，但是在脑海中出现瓶子总相之外的自相法是不可能的。所以我们与别人沟通的时候，别人心里也是这样想：哦，他已经说了瓶子，我要给他拿来。

实际上别人根本就没有见到瓶子的自相，我也根本没有传递给他瓶子的自相，但是我们俩就在这个总相当中“迷迷糊糊”地沟通了。这样的沟通合不合乎正量呢？应该是正量。所以学了因明以后，大家一定要清楚，不管人们怎么讲，所谓的正量实际上也仅仅是在错误的基础上进行运作而已。

从中观的理论来讲，三界众生都在无明的“陶醉”下做着一些疯狂的行为，从相关的佛教内容中，我们应该可以了解到这一点；包括因明的内容，你只要仔细观察就会发现，实际上都是在错误中进行取舍、破立的。其实，真正的自相从来就没有被说过，也没有被想过；无始劫来，我们都是把自相续当中串习的对境行相，在脑海中运转，然而口中说它时自以为是已经说了自相的对境，并对之进行了取舍，但实际上根本没有涉及到自相。懂得这一点，对学习因明的人来讲是非常重要的。

为什么我们要学习总法呢？因为有了知总法，

我们才会通达因明的很多秘诀。在以前的公案中，也有一些高僧大德仅仅依靠学习因明而通达无我的情况，所以我们学习因明的真正目的，并不是为了天天进行辩论，或者与别人吵架、开玩笑等。世间上的众生只不过对此没有观察而已，你如果深入研究、仔细分析，就会发现众生的所作所为都是在迷乱当中操作的，境和有境之间从来就没有正确地沟通过。通过学习因明，应该能够认识到这一点。如果是这样，可能有些人会想：“那这样怎么会称之为量呢？不应该是量吧？”全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中也说过：所谓的量是在一定的范围之内，即在世间人面前安立的。比如说世间人六根没有损害时，见闻觉知等皆为量，此时并非是不存在外境，而是见到真实存在的事物，这叫做现量。如果用刹那性来分析有境、对境，那么境、有境皆不成立，但是对我们现在的凡夫人来讲，这样的观察没有必要；对我们来讲，“哦！这根柱子是我亲眼见到的”，这是可以成立为量的。还有，认为名言中的业因果、前后世等不存在，

这种思维是一个非量，因为于正量有害之故；反之，认为前后世存在、业因果合理等则是一种正量，这也是我们亲身体验的。虽然从究竟来讲，业因果等也是一种迷乱，但是暂时可以成立。因此我们观察量的时候，没有必要特别细微地分析：这个瓶子是多少个无分微尘组成的，因为它是无分微尘组成的缘故，所以瓶子根本不可能成立；或者认为，图片上面的瓶子也是瓶子。所以，我们不能跨越量的界限来观察，在世间只要是能获得这个对境，人们就称之为量。也即心识判断是存在的，结果在外境当中真实存在；或者心识判断不存在，确实外境也是不存在的，这都叫做量。

此时，有些人可能会这样认为：“有部宗、经部宗认为外境是存在的，但是按唯识宗万法唯心的观点来判断，外境的自相怎么能存在呢？这不合理吧？”对于这个疑问，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中有回答，怎么回答的呢？虽然按照唯识宗的观点，并不承认有真正的外境存在，但是暂时来讲，由于习气稳固而显现的

外境是存在的，比如说你到外面去找水，水的自相在名言当中应该是存在的，对于这一点，承认不存在外境的瑜伽行派和外境存在的宗派之间并没有什么差别，因此，唯识宗并没有外境不存在的过失。

大家一定要了知，在因明当中萨迦班智达自宗的观点是非常关键的，即所谓的总法虽然只是一种无实法，但是在名言中进行取舍、判断、破立时是必不可少的。如果没有总法，就像刚才我们所说的一样“教室里一个人都没有”，你可能认为：哦，所谓的一个人都没有，是指一个东北人都没有，但是可能有南方人。如果这样的话，那这是不合理的。所以，总法虽然不是实有的本体，但是依靠它可以进行取舍。为什么呢？因为我们都是把总法误认为自相而进行判断的，如说：“把瓶子拿过来。”此时，心中想的本来是总相的瓶子，但错认为是真正自相的瓶子；这样一来，说者与听者之间依靠这种错误的观念进行沟通与取舍。所以大家应该知道，我们现在相互之间的沟通全部是错误的。既然如此，那

怎么会是正量呢？虽然是错误的，但是凡夫人本来就是处在“迷迷糊糊”的状态当中，在这种状态下，还是有他的一种对境，此时这也算是一种正量。因此对我们来讲，自己的习气已经成熟了，五根所感知的对境都安立为正量。虽然依靠总相来了知自相是一种错误，但是将自相和总相误认为一体而进行操作、破立，这是可以的。

庚三、除诤论：

首先宣说对方观点。

若谓外境无有总，遣余增益无实法，
虽成与境无关联，是故失毁诸名言。

对方这样说：“假若说所谓的总法，不像外境的柱子、瓶子等一样有自相，这样一来，虽然所谓的总相在遣余意识面前是成立的，但是因为它与外境没有任何关系的缘故，所以世间所有的推理和名言皆会失毁。”

刚才也讲了，萨迦班智达自宗承许总相无有实体，它只不过是心中的概念而已，比如说能周遍于所有瓶子的总法，其自相在外境中不存在，遣余的“瓶子”完全是虚构、假立、虚妄的法，而不是实有的法。大家都知道，所谓的遣余只不过是心的一种执著方式而已，真正的实体是没有的，比如说“瓶子”时，实际上心中瓶子的总相并无实有本体，每一个瓶子上面，除了自己的瓶体以外根本没有实有的总相存在。

针对此观点，对方反驳道：“这样一来，虽然你们所谓的总相在意识面前是成立的，但是与外境没有任何关系的缘故，我们世间当中所有的推理和名言的概念都失坏了。”为什么呢？按理来讲，因明当中有这样的规律：依靠建立别法来建立总法，依靠遮破总法来遮破别法。

前者建立别法则建立总法：我们用自性因进行推理时，比如“瓶子是无常，因为所作故。”其中的“所

作”是别法，“无常”是总法，本来无常和所作是同性、同体的关系（同体关系中也有总和别的概念），所以依靠所作来了知无常；无常比较难以了解，相对而言所作比较好懂，因此依靠别法的所作来了知总法的无常。在这种自性因推理中，如果总法不存在，那么依靠别法就不可能了知总法。或者我依靠柱子来了知石女儿的存在，而石女儿本来就不存在，则所运用的自性因推理就不成立了。同理，总相不具有自相的缘故，则自性因等就不会存在，这是对方发出的第一个太过。

后者遮破总法而遮破别法：倘若总法不存在，则别法也不存在，这叫做能遍不可得因。以其可以说明，在所了解的范围之内不存在的事物。比如说前面的平台上不可能有檀香树，因为树木不存在之故，即各种檀香树、沉香树、柏树等所有树木能遍的总相不可得之故，则所遍的别相也不存在。如果所谓的总相是一个无实法，其本体是不存在的，那么“树”与石女儿一样不存在，如是上面的推理就可以说成：我前面没有檀香树，石女儿

子不存在之故。这样一来，能遍不可得的这种推理就完全失毁了，这是对方发出的第二个太过。

第三个太过：如果总相真是一个无实法，那么我们在世间当中用语言来沟通时，就会导致无法沟通的过失出现。比如说“请你给我的瓶子里面倒点水”或“在我的碗里掺点水”，到茶馆里去的时候，“给我在这个茶杯里面倒点开水、咖啡”等这样的话，他人应该无法弄懂。为什么呢？因为总法是无实法，其与外境无有联系，这样纵然在口里面说无数次，对方对自相的咖啡、瓶子等，也不可能去操作。反之如果总相与自相真实存在，则二者可以产生联系，比如我说：“把瓶子拿来。”他人会认为是把真正的瓶子拿过来；我说：“今天给我带某个东西。”总法与别法连在一起就可以带东西来。但总法若是无实法，就不会存在本体，如是它怎么能与对境联系在一起呢？这完全是不合理的。

对方给我们发了三个太过，我们下面进行回辩。虽

然所谓的总法是无实法，其本体是不存在的，但是以这种遣余的方式了知事物是可以起作用的，因此也可以称其为量。

下面进行回辩，从而遮破对方的观点：

**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。**

“外境自相及遣余，妄执一体而取境”，我们前面也说了，在外境中本来不存在总相，但是人们可以把遣余的总相法与外境的自相法误认为一体而取境。比如说瓶子的本体是外境的自相，而我心里面的瓶子是一种遣余的总相。遣余是众生无始以来的一种习气，我们依靠这种习气，将自相续中的总相与外境的本体误认为一体，如此一来，就可以取境了。

那到底如何取境呢？如提水的时候，我心里面想要去提水，此时的水虽是一种总相，但实际上自己是把

总相的水误认为自相的水而去提的，因此也能得到真正的水；或者我让别人提水的时候，虽然所说是总相的水，在别人心中也浮现出总相的水，但是我们俩人都误认为是真实自相的水，从而能取到真实的水。所以，人们在进行破立和判断的时候，并不是把自相和共相分开，而是误认为一体进行操作的。虽然在说的时候，我们可以把总相（意识中的行相）和别相（外境上的本体）分开，但在进行取舍的时候，就是把这两者误认为一体的（下面第四品当中也会讲）。比如我对别人说：“给我倒一碗开水。”别人也不会这样问：“你说的是你脑海里面的开水？还是屋里面暖瓶中的开水？”他会说：“知道，知道。”因为他知道，我说的开水肯定是屋里面的开水，而不是脑海里的开水。其实，我们大家都不会这样分析，而且这也没有必要，因为我们从无始以来由共业所感，对这些名言有一种共同的串习，即把两者误认为是一体而进行取舍，最后就能得到真正的自相法，所以在日常生活中根本不用分开讲。实际上，我对别人说：“给我倒一

杯开水。”最后我得到的什么呢？就是真正的开水。这里所谓的“得到”在《量理宝藏论注疏》中说，按照自己的破立意识抉择为存在，结果外境也是存在；按照自己的破立意识抉择为不存在，外境当中也不存在，这种叫做得到。不一定非要手上拿到开水等某种物品才叫做得到，这仅仅是从立的方面举一个例子而已。如果反过来说，即从破方面来讲，比如我说：“在这里没有人。”别人也知道没有人，实际上这个地方确实是没有，这样的道理也叫做获得自相（得到）。总之，我们所判断的对境虽是事物的自相，而人们却是依靠遣余总相的方式进行沟通的。分析这一点，对我们判断任何一个名言来讲，都是非常重要的。

针对上述观点，对方给我们发出了太过：“如此一来，你们的推理、现量、比量、名言等不存在。”我们可以这样回答：从严格意义上来讲，即使在名言中把自相和总相误认为一体的取舍方法也是一种错误，但是在众生面前，这一点却是不可破的。全知麦彭仁波切在

《因明大疏》里面也这样讲过，凡夫人自己的分别念抉择为存在，而结果也是真实存在；抉择为不存在时，结果也是不存在，这就叫做量。看待凡夫境界而言，这种量用胜义量也是不可破的，因为在众生迷乱习气前的显现，包括晚上做梦时错乱意识的显相以及白天看见二月的显现等，从意识自己显相的角度来讲，全知麦彭仁波切也认为是量，只不过是从外境不存在的角度来讲是非量。因此应该这样讲，我们现在的众生，从自己意识的角度来讲抉择为存在，而对境当中也存在，这叫做量。

在学习因明的过程当中，大家一定要知道，世间中用有境取外境，或者用语言描述外境，通过语言了解对方所说的内容等，全部都是在错乱的基础上进行的。真正如世间人所说的那样，完全正确无误的判断的确是有的。只不过是在众生面前不可否认、无欺显现的这个角度叫做量。

那么这会不会导致量和非量的标准错乱呢？就像

我刚才所讲的那样，现在人们都公认的标准叫做量，如果要再严格的进行观察，那就不成立了。比如在凡夫人面前，根本不需要以阿罗汉的所见为标准，如水的每一个微尘上有无数的细菌等，这些对我们来讲也没有什么必要；另外，像圣者入根本慧定一样，一切都是法界光明的本体，这个对凡夫人来讲也没有要求。从另一角度而言，凡夫人的眼根被染污、损害了，将白色的海螺看成是黄色的海螺，这种情况对我们来讲也是不合理的。实际上我们的共同习气对外境是怎么样判断的，这就安立为正量，所以大家一定要掌握在名言中量的标准。如果没有这样的标准，有时候好像什么都变成量，有时候又好像什么都变成非量一样，到底量和非量的界限在什么地方呢？刚开始学因明的时候有这种感觉，但大家不一定像我这样，不可能都有这种感觉吧！刚开始的时候好像这个标准非常难以把握，但是到了一定的时候，所谓量的标准大家都会知道的。

量最根本的基础就是众生的无明，已经被无明美

酒陶醉的世间人，其所显现的全部都是恍恍惚惚的虚幻状态，但是在这种情况下也可以沟通，就像两个喝醉酒的人也可以沟通得特别好一样。同样的道理，在座的诸位由于自相续中存在无明的烦恼，不要说一切万法的胜义实相，就连名言的真相都没有见到。为什么呢？因为名言的真相是无常、不净、无我等，比如这根柱子在刹那刹那地生灭（无常），以凡夫人的智慧谁能现量见到呢？但换言之，由于我们修行人对这些法义串习特别坚固的缘故，跟世间人又是不相同的。如果在世间人当中说出这样的概念时，大家都觉得你精神有问题：“你说我不存在，我怎么会不存在？我从小到大都存在；你说万法在刹那刹那地无常生灭，哪里有刹那刹那的无常？明明前天的你就是昨天的你，昨天的你就是今天的你。”所以在凡夫人当中，尤其是在没有学过宗派的人面前，我们宣说诸法的真相，他们根本无法接受。同样，如果是一位真正的圣者来到面前，我们虽然学过因明、中观等法门，但在真正的圣者看来，一切都是光明

的显现，那时我们也有可能会问：“柱子虽然是无常的，或者说是空性的，但其显现不灭啊，哪里是光明的显现？”这样一来，很多事情就没办法沟通了。所以，大家一定要搞清楚，量是以众生共同的业力为标准的，在这种情况下，量就是合理的。搞清楚这些道理后，我觉得大家就会有很大的兴趣来学习因明了。当然，大家一定要从根本上认识到，我们现在对真正的外境并没有了解，这也是我们学习因明最重要的一个原因，也是最重要的一个问题。

下面是总结偈：

许异体总鸱梟派，谓一实体数论派，
诸雪域派追随彼，智者之宗许遣余。

“许异体总鸱梟派”，萨迦班智达说，承认总法和别法他体的是鸱梟派或胜论派，《中观庄严论》中也介绍过这两个宗派。我们在前面也讲了，他们认为总法和

别法完全是他体的。对此我们怎么样遮破呢？前面，我们用“可现不可得”推理已经破完了，在这里没有必要再宣说。

在上述外道的观点中，总法和别法是完全分开的他体，很多人也是这样认为的：“所谓的‘瓶子’和金瓶怎么会是一体呢？不可能是一体的。瓶子遍于所有的瓶子，而金瓶只是其中的一个；人与男人之间关系也应该是他体，如果不是他体，那男人和女人应该是一体。”但这种过失根本不会有。我们应该对智者萨迦班智达、法称论师等的观点生起信心，知道这些过失全部都没有。虽然在我们的意识上，物质的本体和心里的总相这两个是他体的，但实际上并没有什么他体。我们说的時候，是将物质的本体与心里的总相分开；而取的时候，就是误认为一体而取的。这就是名言中取舍的最主要方式，也是因明中一个最殊胜的窍诀。

“谓一实体数论派”，认为总法和别法是一体，即

二十三种所知与主物是一味一体的，这是数论外道的观点。

“诸雪域派追随彼”，雪域因明前派夏瓦秋桑等也跟随数论派。全知果仁巴在《量理宝藏论注疏》中说：因明前派虽然没有明确承认总法是有实法，但是他们承认总法与有实法是同体的关系；既然承认二者是同体关系，那跟数论外道的观点基本上就完全相同了，所以你们因明前派也成为数论外道的追随者了。在这里，萨迦班智达对因明前派批评得比较严重，而且本论很多地方都有这种情况，这也是非常有必要的。我们前面也讲了，因明前派的有些观点并不是特别究竟，所以萨迦班智达就以比较尖锐的方式进行了破斥。

有些人在网上说：“在藏传佛教里面，萨迦班智达的观点是非常独特的。”不管这是哪一位法师、论师所说，这种说法是错误的，因为萨迦班智达的观点完全能诠释印度陈那和法称论师因明论典的意趣，故非独一无

二。又有些人说：“藏传佛教当中唯一的一部因明论典是《量理宝藏论》。”这种说法也错了，藏传佛教当中有众多解释因明的论典，包括因明七论的诸多注疏，这些是在其他的民族、宗教中没有的。尚有如此之多的因明论典都不知道，仅仅认为“藏传佛教当中唯一的一部因明论典是《量理宝藏论》”，那这明显属于孤陋寡闻之举。所以，要做出正确的抉择，应该是在知道真相以后才可以。因此萨迦班智达在这里也讲了，因明前派的观点不符合印度论师的观点，也不符合于藏传佛教以及其他传承中因明的观点，这就是为什么遮破因明前派的原因。

“智者之宗许遣余”，智者指的是萨迦班智达自己和印度的陈那、法称等论师。

印度以及萨迦班智达为主的这些论师们认为，所谓的总法是指遣余，在遣余当中具足两个反体的就是别法。有时候把别法安立为自相，有时候也安立为总相。

前面安立法相时，是把别法安立在总相的范畴，即总法和别法两者都是遣余的对境。比如说瓶子，从具足一个反体的角度来讲叫总法或总相，从具足两个反体的角度而言叫别法，这两者都是分别念的对境。但有时候瓶子指的是某个具体的瓶子，比如现在我眼睛看见的这个金瓶，此时这个瓶子已经成为自相的金瓶了。所以在不同的范围当中，不同的环境里面，应该从不同的角度进行解释。有时候别法是真正的自相，有时候是分别念的对境，这只是由认定的对境不同而造成的。因此，我们一定要了解萨迦班智达和印度论师的观点——遣余（当然在下面第四品当中主要讲的就是遣余）。一般来讲，遣余在因明当中就如同自己的心脏和眼目一样，是非常关键的。如果你懂了遣余，那么前面讲的识与对境，总相和别相等道理就会懂的；后面的相属与相违、现量和比量（自利比量和他利比量）等道理也会很容易搞懂的。可以这样讲，如果不懂遣余的道理，则整个因明就非常难懂；如果懂得了遣余的要诀，那么就能了达所有因明的要义。

刚才，我们也讲了一些遣余的道理。在说的时候，总相和自相是完全分开的，有时候是把几个事物认为一体遣余的，有时候是把本来一体的事物分开认识而遣余的；但是我们在取舍时，是把自相与总相两者误认为一体而进行取境的，这一点非常关键。如果学习因明懂得了这样的道理，我们就会明白说话的时候，说的是什么；想的时候，想的是什么；看的时候，所看的东西到底是什么。如果在学习因明的过程中没有了知这些，虽然天天都在说瓶子，但是到底说的是总相还是自相，可能不会知道。虽然我们互相用语言来沟通，但到底是以什么样的方式来沟通呢？在这些问题上，一般世间人从来没有分析过。但真正去寻找非常可靠的真相，正如我们刚才所讲的那样，在名言当中一切世俗法都是假的缘故，所以根本就找不到；而在名言中基本的一种标准，这就是世间名言的一种答案，即名言中的量。

对我们每一个人来讲，在世间当中怎么样取舍，在胜义当中怎么样取舍，这些问题应该说是非常重要的。

所以说我们学习因明，其一是时间要久，如果时间长一点，因明的诸多名词在自己心里会逐渐习惯的，习惯以后就会知道所判断的内容是什么；其二是自己也要经常作意，如果你没有仔细分析，仅仅是听一遍，这样在以后的实际情况中，不一定会真实认知的。

我是这样想的，如果是修行比较好一点的人，他不管是在听到声音、看见东西，还是心里想概念的时候，全部用因明的智慧进行分析，就会知道众生到底在干什么，到底我们处在什么样的世界上，我们是真正在这里做事情，还是在做梦……很多比较深的窍诀，即使在名言中也是可以得到的。虽然像中观所讲的远离一切戏论的空性等甚深观点，在因明当中一般不提，但是在因明当中，讲到平时我们的所作所为一定要以正量来衡量，而正量要用非常可靠的推理来论证、建立。所以，对我们每一个人来讲，学习因明是非常重要的。并且，在学习的过程中，尤其是要懂得法称论师的究竟意趣。我想，依靠萨迦班智达《量理宝藏论》中的殊胜理证与窍诀，

是完全可以通达的。

《量理宝藏论》第三观总别品终

第 18 课

2006 年 9 月 25 日

今天，我们开始宣讲《量理宝藏论》第四品观建立遣余。对于本品的品名，有些译本中也译为“成立和遣余”或者“显现和遣余”。所以，这个“建立”有几种不同的理解方式，从与藏文字面对照来看，都是正确的。原来的一些译师们，在有关遣余的违品即显现或者建立上，并没有一个固定的专用名词，所以在翻译时，会用不同的词语来表达遣余的违品。

第四品也即人们经常所说的遣余品。关于本品，大恩上师法王如意宝在宣讲因明的时候，一而再、再而三地强调过，所有通达因明的根本就是看你懂不懂遣余，如果遣余学得非常好，那么因明涉及的所有内容就会了

如指掌，不会有很大的困难；如果遣余这一部分没有搞懂，那么学习哪方面的因明知识都有一定的困难。所以，法王如意宝当时也是一再要求大家认真地学习，并领会其中的道理。萨迦班智达在本品最后的偈文当中也讲到了此点，方便的时候自己也应该看看。

所谓的遣余，就像世间的明目或者人活在世间当中的命根一样重要，所以要想通达因明必须要懂得遣余。如果谁懂得了遣余，那就像遍知佛陀通达了万法一样，对于因明的知识没有一个不明了的，完全会清清楚楚的。所以我们今年，要求各位不但要背诵遣余品的颂词，而且在考试的时候，还要通过笔考、辩论等种种方式来检验诸位是否了解了遣余的含义。因此，大家应该认认真真、反反复复地看。现在外面的有些道友反映因明不好懂，你如果随随便便、走马观花，或者没有特别地专注，那么仅仅看一、两遍或听一、两遍，不一定能懂。其实，学习任何知识都需要花一定的精力，不要说是我们现在这种人，就是以前的高僧大德们，像法王如意宝或全知

麦彭仁波切等，从其传记来看，他们也是对因明、中观这些知识花了一定的时间以后才通达的。所以，希望大家在学习因明等比较深一点法门的时候，不要当作看小说一样。因为小说只看一遍，基本上其中的情节就能浮现在心中；但是因明、中观以及大圆满这些甚深法要，必须通过长期的串习、反复的学习以后，才能通达它的真正含义，所以希望大家应该认真地看书、学习。

第四品 观建立遣余

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：

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。

首先大家应该清楚，前面第一品宣说了外境，第二品宣说了能执著外境的识，第三品宣说了识以总相和自相的方式如何缘取对境，现在第四品宣说的是以显现和遣余的方式证知对境。大家应该了知，从总科判上理解内容是非常关键的。

现在并不是单独讲外境，也不是单独讲有境，而是主要讲有境通过何种方式来取外境的道理。从本品而言，取外境的方式有两种，即显现与遣余。前面，萨迦班智达按照法称论师的观点已明确地宣说过：显现和遣余是从取境方式的角度而安立的。

“无分别以显现取”，不管是无分别的根识，还是无分别的意识，都是以显现而取境的；即只要外境在识前一呈现，就已经完成了识的事，根本不用破立，也不需要去执著对境如何。因为所有现量的对境，即物体的自相在识前已经浮现出来以后，识就已经完成了显现的工作。

“名分别以遣余执”，名分别与无分别完全不同，因为无论是错乱分别，还是真实分别，这些分别心都是以遣余的方式来执取外境的。什么是遣余的方式呢？大家应该清楚，就是遣除了与自己不同类别的法。比如说以语言来取“瓶子”时，是用名称遣除了与“瓶子”不同类的法，由此而得到“瓶子”。用分别念来取境时，主要由遣余来取（遣余包括声遣余和识遣余，但萨迦班智达的自宗并不承认外境的境遣余，这一点下面也会讲的），比如说我执著瓶子的时候，瓶子以外其他非瓶的事物全部遣除，从而单独建立瓶子，即在我心里执著为瓶子的时候，必定是以遣除非瓶的这种方式来取境的。

“彼等各有二分类，颠倒无倒共有四。”这样的分别和无分别或者说显现和遣余，如果进行分类，则各有错乱和不错乱两种（或者颠倒和不颠倒），共有四种。

前面，我们也讲了无分别的两种分类，比如说所看见的白色海螺，这是根识前无分别的正确对境；在我

们的根识前显现的黄色的海螺，或者第二个月亮等错乱境相，这是无分别识的错乱对境。当然，如果再分下去，就像前面讲第三品时所讲的那样，错乱分根识和意识两种错乱。

分别也分颠倒和不颠倒两种；而颠倒又有由环境、时间和形相等错乱因造成的颠倒。如执著声音为常有、业因果根本不存在、佛陀没有功德、三宝没有加持等这些分别念，全部属于错乱分别；不错乱分别，即知道柱子是无常、业因果存在、花色绳子不是毒蛇等这些意识，全部属于正确的分别念，或者说属于无颠倒的分别念当中。这样一来，识取境的方式应该有分别和不分别两种。那它们是怎样取境的呢？大家一定要明白，是以显现和遣余之方式来取的。

这以上解释了总说缘取的方式，下面宣讲各自安立。

戊二（决定各自之自性）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。

庚一、境之实相：

我们现量的对境，即一切事物的本体到底是怎么存在的呢？或它的真相到底是以什么样的方式安住的呢？首先宣讲这个问题，颂词当中这样说：

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，一体不容有众多”，此处是宣说一切万法在作为对境时的真相，即不管是什么样的事物，它的真相是事物所拥有的一切性质都属于一个本体。以蓝宝石为例，实际上在它的上面有三角的形状、蓝色的颜色、刹那的无常性以及所作性等，这些法是否属于

多种的异体性呢？不可能的。

既然不是他体，那么刚才这些分类又是怎么样分出来的呢？其实这些都是在分别念当中分的，比如说一个瓶子，它的颜色是红色、形相是大腹小口、是所作性、是刹那无常（不相应行）、是有为法等有许多许多的反体，但这些毕竟都是众生的分别念进行假立的。实际上在它自己的本体上有没有这些分类呢？绝对没有！为什么呢？如蓝宝石的颜色与形状是无法分开的一体，同时它也是刹那无常、人们造作等，真正从本体上讲这些都是不可分割的。因此，从本体上来讲，对境上所有的一切性质都是一体，既然是一体就不可能变成多体。当然，在遣余识面前，可以安立一个事物有许多许多的反体。

“众多住一不可有”，众多不同的法住在一个本体上，这也是不可能的。比如说我们都认为蓝宝石、青莲花、蓝天和大海等这些蓝色是一种颜色，即不同事物的蓝色在分别念面前被安立为一种蓝色，但是这种蓝色绝

对不存在真实的本体。就像第三品观总别中所说的一样，所谓的总只不过是心识的分别假立而已，其本体根本不存在；在外境中，虚空、大海及蓝宝石等的蓝色是不同的物体，在外境事物的真相上根本不可能是一体。所以，从外境的角度观察时，外境的一个行相不是众多，众多的行相也不是一体，这是事物的自然规律及性质。这一点是非常关键的，如果能够通达，那对我们观察一切万法的名言真相，会有非常大的利益。

“一法无有明不明”，即一法不可能同时具备明显和不明显的部分。比如说蓝宝石上具有无常、所作、蓝色、形状等许许多多不可分割的部分，当你看见它时，其实这些都见到了，不可能是一个见、一个不见，即在无分别识面前，一个物体不可能有现和不现的两部分。去年在学习《中观庄严论释》的时候，也给大家引用过这个教证，不知道大家是否还记得。

当然，这里明和不明的实体法是论典中所讲的实

体法。有部宗认为蓝色和无常是分开的，因为蓝色属于色蕴，无常是不相应行的缘故摄于行蕴。所以按照有部宗的观点，五蕴的自体是分开的，我们学习《俱舍论》的时候也是这样讲的。但是按经部及以上观点来讲，不但五蕴在实质的本体上没有分开，就是假立的不同反体在本质上也没有分开，只不过是在我们分别念上分开而已。这样一来，如果见到了蓝宝石，当时它的形状、无常、所作以及颜色等全部都同时见到了，不可能有现和不现的情况。当然，这是从论典的角度宣说的。而对于世间人来讲，这颗蓝宝石朝向我的这一面已经见到了，但它的后面并没有见到；看到瓶子时，瓶子的外面已经见到了，而里面并没有见到，这就是世间人们称为的事物。对于这些由很多微尘积聚在一起的事物，世间人根据串习和名言而称之为一个法，而在论典中的法是指在心识面前的法，不管是它的颜色、形状，还是无常、所作，全部都在眼识面前显现了。

既然在眼识面前，无常、所作和颜色等都已经现前

了，那为什么有些人了知所作，但却不知道无常呢？我们后面还会讲，这是有特殊的原因，即虽然知道它是蓝色、也是所作性，但却没有生起无常的定解，这是由其他外缘的影响而造成的。

总的来说，一切外境中，多不可能变成一，一不可能变成多。意思就是说，凡是在根识前显现的事物，它全部的特性已经呈现了，并没有一个不现的；即从对境的角度来讲，一个法上不可能同时出现明显和不明显的两个部分，应该说这一点是非常重要的。

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。

从缘取的角度来讲，现量是一个非常关键的问题。这里的现量不是相似现量，而是指真实现量。

“诸现量前境尽现”，在取境的过程当中，所有外境的特征已一五一十、原原本本地全部呈现在识前；也就是说，所有现量的识，不管是眼识、耳识、鼻识等还是或意识五根识，凡是呈现在它们面前的对境，不可能有一部分现前、一部分不现前的情况。

“一法不现不同相”，一个本体的法，不可能显现不同的相。比如说外境是蓝色的物体，识必定显现蓝色，不可能显现白色；或者瓶口、瓶腹等都是属于一个瓶子，它们也不可能显现成很多的异体法。

而如果是异体法，也不可能显现为一个本体。从更细微的角度而言，瓶子可以包括瓶口、瓶腹、瓶底等很多法，而瓶腹又是由东南西北的许多微尘组成的，其中一个东方的微尘，也是由无数更细小的微尘组成。这些微尘从显现的角度来讲，都一五一十、原原本本地在你的眼识面前呈现了。所以，在根识面前，原来东方的微尘现在显现为西方的，原来是白色的微尘现在显现为黄

色的，这是根本不可能的事情。

以此理观察可知，在《中观庄严论释》中，全知麦彭仁波切按照唯识宗中真相唯识的观点安立名言，并承许在真相唯识宗的三种宗派中，以能所等量派的观点安立名言非常合理的。为什么呢？因为以因明的观点进行观察时会发现，外境具有何种特点，有境也会如是现前。比如说我眼识面前显现的花色布匹上面有白色、红色、蓝色等多种颜色，外境有什么样的特征，我的有境也会如是现前。也就是说，外境中“多”的东西不可能在有境面前显现为“一”；外境中的“一”的东西也不可能显现为“多”，这方面根本不会错乱的。实际上这就是刚才所讲的，心识取外境的时候，外境的特点已全部呈现在我们的根识面前。当然，这里主要讲的是根识。

汉传佛教的窥基大师所著的《因明大疏》中，“现量见到”是从定位和散心两方面来解释的³⁰。所谓的定

30 窥基法师在《因明大疏》中说：“能缘行相，不动不摇，因循照境，不筹不度，离分别心，照符前境，明局自体，故名现量。然有二类：一定位，二散

位，是指它的外境是照了而现前，这与我们所讲的现量没有什么差别；所谓的散心，是指外境首先看得不是很清楚，到了跟前的时候才清楚起来，这种解释方法在《释量论》中也有，以这种方式来理解现量并没有什么不可以的。

不管怎样，外境中的法有什么样的特征，就会如理如实、不折不扣地全部呈现在根识面前，这是“异体不容显现一”。当然从取境的角度来讲，一体法也不容显现成他体。

在观察的过程当中，大家一定要了解这些道理，倘若没有了解这些道理，即使是世间上非常出名的哲学家，也未必能通达这方面的知识。比如说德国的黑格尔，他在分析识取境时，用了很多的文字进行叙述，有时候说取境是以特殊性来取的，有时候说是以综合性来取的、有时候说是以普通性来取的，安立了很多的名称。他讲

心。定心澄湛，境皆明证，随缘何法，皆名现量。一切散心，若亲于境，冥得自体，亦皆现量。”

的时候可能自己明白，也许还有一些特殊的窍诀；但我看了以后，总有一种模模糊糊的感觉。因为他没有分清楚分别和无分别、自相和总相、显现和遣余等概念，就安立以感官来接受外境，或安立分别意识对外境进行思维等，这样随便安立肯定会导致杂乱无章，让人看了之后不知所宗。所以有时候看到一些古代的哲学以及一些哲理时，的确会对自宗，尤其是两大理自在——陈那和法称论师所传下来的因明道理生起无比的信心。

有时候为了感受自宗的优越性，我们也应该对照一下世间上人们特别提倡的一些哲学，比如说北京大学、清华大学，还有美国一些著名学府里面的教授，他们所讲的一些哲学理论；当然，他们的知识是非常丰富的，可面对名言中“认识外境”的问题时，虽然他们肯定能说出很多的观点，但是对于了解外境的方式，恐怕很难做到真正的理解。这一点，希望诸位在有时间、有条件、有能力的时候，将佛教的真理跟世间著名的理论互相比较一下，这样，就会对自宗产生不退的信心。

“以显现取无轮番”，即以显现取境的时候，不会是轮番的方式。比如说我看见某颗蓝宝石的时候，它的颜色、形状、无常、所作和有为法等全部会呈现在我的眼根识前；如果它会发出某种声音，那这种声音也会在耳根识面前呈现；如果与它接触，那产生的触觉也会在我的身根识前全部如理如实地呈现。而根本不可能首先显现它的颜色，然后显现它的形状，再显现它无常的本体等。因为无分别取境的方式是同时顿现的，就像某个物体在镜子中显现影像时，不可能首先显现它的颜色，然后显现形状一样。但在分别念面前，这是可以的，比如说我看见有人穿着红色的衣服，但当时并没有对红色的衣服生起决定性的定解，后来才想起他穿的衣服是红色的，刚才已经有一个红色的信息传过来了，虽然现在了知了衣服是红色的，但是衣服的款式、质量等情况，现在根本想不起来，所以在分别念面前，会有生不起全部定解的情况。比如说知道“无常”时，却不知道是“所作”；知道“所作”时，又不知道是“无常”；知

道颜色时，不知道形状等等。所以虽然是一个本体，但在分别念前产生定解的时候，也有某些方面知道，某些方面不知道的情况；而在无分别念面前显现外境本体的时候，所有的这些差别会全部顿现在根识面前，这些都是因明的窍诀。

刚开始的时候，我都有这种感觉：“一个本体怎么不会有现和不现的部分呢？否则的话，是不是事物后面未见的部分也已经呈现了呢？”其实，这里并没有说未见的部分已经呈现了，比如说我看见这个瓶子的时候，按照因明或俱舍的观点，瓶子是十二处中的色法，既然是色法就有产生眼识行相的作用，而且当时这个色法肯定还具有无常、所作、颜色、形状等本性，所以世间与论典中所讲的法有一定的差别。

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：

此处讲外境有何种特点，同样识也具有这些特点。

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。

在学习因明的时候，这个颂词对我们来讲也是非常重要。

所谓的缘取对境，实际上是凭着外境的各种特点或者说是它如何存在的这种力量，才产生了具有与外境相同行相的根识；也就是说，根识是随着外境的行相而产生的。如果外境不存在，那么眼识、耳识、鼻识等根识以及意识也无法产生。所以，现量的识与其对境的自相，这两者是无则不生的关系。因为具有了这种关系，所以它们根本不会出现错乱的现象。比如我们瞭望蓝色的大海，当时海上波涛的形相、颜色等，全部如理如实在我们的根识前显现，即我们的根识产生外境波涛的影像，就像外境瓶子的任何形相皆可以显现在镜子当中一

样。

这一点，不仅是大乘论典（在名言里）如是承认，甚至经部以上所有的佛教宗派都是这样承认的。经部宗认为，我们见到的柱子并不是真正的自相，其实只是见到了它的行相而已；而唯识宗以上的宗派也都认为，是外境的行相显现在心识面前，对境有什么特点，识也会如实现前这些特点，当然这是从真实现量的角度来讲的。如果是错乱现量或相似现量，外境中本来就没有两个月亮，而在根识前显现两个月亮；外境的山河大地没有动摇，但是我们坐车的时候，看见这些外境往后跑……这些都是境相错乱，是由造成错乱的因而导致的。如果没有这些错乱的因，看见白色的海螺，其颜色是白色，形状是左旋或右旋等，这些形相无谬的在眼识前显现，此时境和识就是不错乱的。因此，我们也应该承认，在名言中真正能抉择事物的名言量是正确的。比如说人怎么知道火是热的、水是冷的呢？就是我们用身体接触火、水时，由身识感触而知的；玫瑰花是红色的，这是我们

用眼识来了知的；某某声音是粗的、细的，这是我们用耳识来分辨的。这些在名言当中谁也破不了，也没有必要破。因此，为什么一切万法虽然是假的，但是在名言当中也存在正量，其原因就在这里。

并且，如果我们按照全知麦彭仁波切的观点，承许取境时是能所等量，那么外境中所有的这些差别，都会如实地呈现在心识前。比如说外境有一匹花布，花布上面有白、红等各种颜色，按颜色它可分为一百个部分，那么我们的眼识当中也会有对应一百个部分的能取，所以能取所取是根本不会错乱的（当然，这是从正量的角度讲的，如果是相似量则与正量有所不同）；反之，如果没有按能所等量承许，认为外境有多种颜色，而有境只有一种眼识，那这是不合理的，因为二者不相合之故；或者认为外境只有一种颜色，而有境具有多种眼识，这也是互相错乱，故而也不合理。实际上就像我们刚才前面所讲的那样，识和外境应该互不错乱才对，这个道理主要是从论典的角度来讲的。

从世间的角度来讲，人们都是说我看见一个瓶子，而不是说瓶子是由无数的微尘组成，在我的眼识中有无数个眼识，他们是不会这样承认的；而在论典当中，我们如果稍微详加观察时，才知道虽然我们说是一个瓶子，但是这个瓶子上面的微尘与我的眼识是能所等量，所以在名言当中，我们承认真相唯识宗的观点，这是合情合理的。

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：

此科判是讲现量为何不需要决定性。我刚才前面也讲了，现量识现前外境以后就已经完成了它的事，没有什么破立、执著等。那么，有些人可能会这样想：既然现量识没有什么分别，那怎么成立它是量呢？它可以

成立为量，法称论师在《正理滴论》中说，所谓的现量是指首先见到不共的对境，比如说有一个不共的对境，其呈现的时候，识已经现量照见了，这就是现量识；陈那论师在《定量论》中也讲到，我们心里面执著现在很快乐等，这并不是现量。大家都知道快乐不是痛苦，对此有一定的执著，这些并不是现量。可以说所谓的量不管是现量还是比量都是一种识，并且全部都是正确的识；也就是说，这种识所判断的对境是没有错乱的，这就是所谓的量。就像为什么称本师释迦牟尼佛为量士夫一样，因为本师所判断的对境没有一个错误，全部是正确的。同样的道理，如果现量和比量所判断的对境是存在的，对有境方面不欺惑，或者所判断的对境不存在，在不存在方面不欺惑，这就是所谓的量。

现量亦即无分别，是故无需决定性。

“现量亦即无分别”，实际上所谓的现量是没有分别的，如不会分别对境的纸是白色、红色等。“是故无

需决定性”，所以现量根本不需要具有决定性，因为它的本体是无分别而照见，如实照见也可称为正确地认识对境，而这种认识并不是由分别心决定的。

当然，因明前派的有些论师也这样说过，虽然现量没有分别的决定性，但是有无分别的决定性，实际上这种观点也是不成立的。可以这样反问：“你们所谓的‘无分别的决定性’指的是什么呢？”如果说眼识能如理如实地照见某个色法的本体，那这不是由分别念执著的，而是现量无分别取境，仅仅是缘取对境，并没有分别，这不叫决定性。如果说眼识能取舍、分辨这是红色、那是白色等，这在因明七论的任何一部论典中也是不可能有的。所以，因明前派承认现量不存在分别决定性，但是存在无分别决定性的说法，是没有任何依据的，也是不合理的。因此，萨迦班智达在此说，现量不可能有决定性的原因就在这里。

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：

有些人可能会有这样的疑问：“如果现量没有任何分别，那么要断除增益是很困难的。比如说，现量见到柱子的本体时并没有任何取舍分别，柱子存在或不存在的决定性都没有，这样一来，就无法断除增益，如是它怎么会成为量呢？所谓的量要准确，由它判断外境才具有正确性，如果没有判断外境的分别念，那它如何成为衡量对境的正量呢？”

现量远离分别念，以未颠倒立为量，
依彼抑或凭他力，决定之式行破立。

对方提出的问题，我们可以这样回答：虽然所谓的现量已经离开了分别念，也没有决定性，但这里是以未颠倒错乱对境的角度而立为量的。意思就是说，现量虽然是对某个事物没有决定性的无分别念，但它所缘取

的对境是无颠倒的，以事物无颠倒呈现在识前的理由已经足够使它成立为量。为什么呢？因为量不一定要有决定性，比如说我看见面前这根红色的柱子，虽然根识并没有生起“这是红色柱子”的定解，但是其所有特征已经在根识面前显现了，从这个角度它可以成立为量，所以现量的第一个特征就是无分别。其实，在陈那论师的《因明入正理论》中有这样一句话，已经讲到了这个特征：“此中现量，谓无分别。”意为现量就是无分别。

此处的“未颠倒”，法称论师在《正理滴论》当中称为“无错乱”。陈那论师说“无分别”，为什么法称论师要加上无颠倒呢？有些论师这样解释，因为只是说“现量无分别”，而无分别有错乱的情况，如二月、黄色的海螺等，为了遣除这些错乱的无分别识，安立现量不仅是无分别，而且衡量对境的时候无有任何错乱、颠倒，所以法称论师在《正理滴论》当中，又增加了无错乱（无颠倒），其原因就是这样的。

总而言之，在后代高僧大德们著的任何一部因明论典中所建立的现量，其第一个特点是没有分别，第二个特点是如理如实地照见对境，不会出现任何互相错乱的情况。具备这两个特点，我们就可以安立它是现量，也是正量。为什么呢？因为它所判断的对境没有任何差错，所以安立为正量。

此时有些人可能会这样想：“如果现量没有决定性，那么怎么依靠它进行破立、取舍呢？因为量应该具有破立的功能，比如说这是正确的，就把它建立起来；这是错误的，就把它破斥掉，量应该有这种破立的功能。但现量没有任何分别，怎么依靠它进行破立呢？就世间当中的任何一法而言，应该是以破立来进行取舍的，但这个现量任何执著、分别、决定性都没有，那怎么进行破立呢？”

下面对此回答：“依彼抑或凭他力，决定之式行破立。”依彼的意思是依靠现量本身，依靠它本身可以

引生决定性；或者现量自己本身不能引生决定性，但是依靠其他的外力可以引生决定性之后进行破立。这个道理是什么意思呢？意思是说，虽然外境所有的特征在现量面前已经如理如实地现前，但是众生在取外境的时候，有时候对外境可以自然而然生起定解，即在没有什么错乱因的情况下，自然而然生起决定性，然后进行破立；有时候现量对外境虽然已如理如实地照见，但是凭它自己的力量不能生起决定性，必须依靠外力才能产生。

对此可以举例说明，比如说前一刹那，我看见了红珊瑚或者是红色的玫瑰花，它的红色在我眼识面前已经呈现了，因为没有其他错乱因的缘故，下一刹那自然而然生起决定性：“我刚才已经看见了红色的珊瑚、红色的玫瑰花，我刚才看见的就是红色的。”或者“这就是红色的东西啊！”依靠现量自己的力量，在自相续中可以生起辨别红色的决定性，之后进行破立：这个红色的珊瑚，我要还是不要？就可以依靠自己的意愿进行取舍了。另外，当红色的柱子现前时，虽然它有诸多不可分

割的本性如刹那无常、所作、形状等，但是不一定能全部同时认识。比如说对无常来讲，因为有其他错乱因的缘故，从而使你无法对它产生认识；那有什么其他的错乱因呢？首先有内在的错乱因，因为我们相续中具有把万法执为常有的不良习气；然后，红色的柱子虽然在刹那地生灭，但是以凡夫人的根识却无法了知，因为刹那生灭不是根识的对境之故，根识的对境是物质的粗大结构，但粗大的结构看上去并没有什么变化。由于上述种种错乱因的缘故，我们虽然已经看见了红色的柱子，看到了与它不可分割的无常刹那性，但是却不能了解它是无常的。而如果依靠其他外力之后，我们就可以了知柱子是无常的。依靠什么外力呢？因为它是人工造作的缘故，以此就可知道柱子肯定是无常。此时在你相续当中，无论是珊瑚还是柱子，都会知道它们的无常本性。所以，要生起决定性，没有错乱因时很容易，当下依靠现量马上产生，然后就可以进行破立了；而在有各种错乱因的情况下，由现量不能生起决定性，只有依靠其他的外力

在相续当中生起决定性，然后再进行破立，只有这样才能。我们在学习因明的时候，大家应该要了知这些道理。

以前我刚开始学因明的时候，觉得这个所谓的现量既然是无分别的，那它怎么会成为量呢？既然成为量，那么它就应该是正确的，但没有分别念，怎么了知它是正确的呢？因此它永远也不能成为量。每个人都有各自不同的习气和分别念，在刚开始的一段时间内，“现量无分别，如何成为量？”对我来讲这是个很大的问题；但是我想你们大多数人可能不会有这个问题，因为从表情上看，你们好像都没有这个疑问。

大家应该知道，依靠现量引生决定性有两种方式：一个是自力——依靠现量自己的力量产生决定性，我们前面讲非量识时已经讲过，其中的已决识就是如此；还有另一种方式，是依靠他力来产生决定性的。这样一来，从现量来讲虽然其本身不具备“有”和“无”的决定性，

但是依靠自力或者他力可以最终引生出来。因此，现量没有决定性不能成为量，也不能破立的过失是根本没有的。也就是说，现量缘取的外境是正确的，并没有错误，所以我们把它安立为量。虽然它自己是不分别的，但是依靠它可以逐渐引生真实的定解，有了真实的定解以后就可以进行破立了。所以由现量所决定的名言，一点也不会错乱的原因就在这里。

第 19 课

2006 年 9 月 27 日

我们继续宣讲观建立遣余，现在广说显现和遣余。

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。

大家一定要掌握这些科判，否则就不知道下面所讲内容的方向了。首先应该知道现在讲的是哪一品，这一品主要讲了什么内容，然后抓住每一科判中重点的问题进行剖析。因此，大家在学习的过程当中，不要轻易地放弃每一个科判，不然我们就难以了解其中的关键问题。

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。

在颂词宣讲之前，我们应首先了知对方的提问，因为颂词实际上是对对方的提问作出的回答。那对方提出了什么样的问题呢？我们前面已经讲了，现量可以依靠自力或他力这两种方式产生决定性，从而进行破立。在他力产生决定性的问题上，对方提出：如果说柱子上有蓝色、所作、无常等特点，那对这些特点中的无常产生认知的时候，这种分别念就成了一种遣余，因为遣除了非无常的缘故。虽然对无常反体的执著可以安立到遣余中，但对柱子是蓝色的执著却找不到落脚点。因为这种执著是一种分别念，所以根本不是现量，现量是没有任何分别与破立的；同时，执著柱子是蓝色的念头，也不是依靠推理而产生的，所以它不属于比量；并且，执著柱子是蓝色并没有遣除它的违品，因此它也不是遣余

的有境。这样一来，它既不是现量和比量，也不是遣余，那这种意识到底属于在什么范畴当中呢？

前一段时间，有个别的道友也这样提问过。比如说我执著红色、蓝色时，心里产生“哦，这是蓝色瓶子”的念头，那么这个“蓝色瓶子”的执著；不是现量，是分别念的缘故；不是比量，没有依靠任何推理而产生的缘故；而且也不是遣余，未遣除任何违品的缘故；并且也不能属于非量中，因为所抉择的外境是正确的。既然如此，那它到底属于什么中呢？

有些人可能也有这些怀疑，我们下面进行回答。在回辩之前，我们应该首先剖析对方的观点，然后才能进行回答。

进行回答之前，我们首先要了知：对方认为执著事物刹那无常这个反体的分别念是遣余（因为既然知道事物是刹那性的，那它肯定是遣余的分别念），而认为执著事物为蓝色的念头不是遣余。对方为什么如此认为呢？以瓶子为例，

如果要认识瓶子的无常，必须要遣除常有的执著，因为凡夫人从无始以来就有一种执著瓶子常有的串习，并且自己往往也是进行思维分别后，而认为瓶子是常有的；但后来，通过推理了解到瓶子是刹那无常的，从而以对瓶子无常的执著遣除了它的违品——常有的执著，所以说执著瓶子无常的反体是遣余。但执著瓶子是蓝色的分别念，依靠现量就可以产生：“哦，这个瓶子是蓝色的。”在此之前，谁也没有认为瓶子不是蓝色，也就是说“这不是蓝色”的增益并没有产生过；如果这样，那心相续当中生起这种执著蓝色的念头之时，并没有遣除它的违品，所以它不属于遣余，对方是这样认为的。

下面，我们进行回答。颂词当中是这样说的：“决定青色之反体，乃分别故是遣余。”这个问题对方并没有搞清楚，实际上我们在蓝色的执著产生之前，已经产生了现量，而现量所见的对境是不可分割的事物本身，现量识并不会分别“这是蓝色，那个不是蓝色”，现量是不会分割事物的；而在现量照见蓝色的对境之后，依

之就可产生“这是蓝色瓶子”的分别念，实际上这种分别念就是一种遣余。为什么呢？因为当你执著这是蓝色时，非蓝色的黄色、白色、青色、红色等各种其他颜色已经被全部遣除了，如是才建立了蓝色它自己的本体。

于此分别念生起之时，虽然你并未想到“我现在想的是蓝色不是白色”，人们不会这么想，也不会这么说，但任何一种思维或语言都具有破立的两种能力，这一点在《释量论》当中也明确地讲到过。比如在说“把这个蓝色的东西给我拿过来”的时候，并不需要你在旁边进行解释“我所说的蓝色是除了黄色、白色、黑色之外的蓝色”，无需如此，因为只要建立一个法的时候，它的违品必定是已经同时遣除了。其实，我心里想“这是蓝色东西”的时候，间接就遣除了蓝色之外的各种颜色，此时，其他颜色的增益肯定不存在。所以，从这个角度来讲，执著这是蓝色的分别念也是遣余。

对此，大家应该明确了知，这种分别念决定是一种

遣余。虽然它并没有明显地遣除违品增益，如说“柱子是刹那性，并不是常有的东西”，但是当我们执著一个事物或者说出一个名称的时候，它的违品就已经被全部遣除了（在这里只要不是事物本体的法全部都成为违品）这样一来，即可成立所谓蓝色的执著既是分别念，也是遣余。

那么，依靠这样的遣余能不能得到真实的自相呢？实际上遣余并没有真正的对境，只是对总相法进行执著。如果遣余也有一个除了蓝色以外的固定性对境，那么，我们在说蓝色或想蓝色的时候，就不一定能得到蓝色。因为，蓝色的遣余对境如果是蓝色以外的法，那就不应该得到蓝色，而应该得到蓝色以外的法；但正因为除了我这次所想的蓝色之外，其他的对境是不存在的，所以在这种情况下，我可以把总相误认为自相，即将总相和自相误认为一体，从而得到照了境的蓝色。这里关键的一点就是误得，所谓误得就是把总相误认为自相并以此真实获得对境；也就是说，人们所希求的照了境——蓝色的自相，最终一定会得到。不管是对别人说

“把蓝色的东西给我拿来”，还是我自己心里想“我要取蓝色的东西”，此时对境无论是布匹的蓝色还是大海的蓝色，或蓝天的蓝色等，只要是把总相误认为自相，就可以获得真实的对境。

有些人可能会这样想：怎么能得到蓝天的蓝色呢？实际上这种蓝色也可以相似性地得到，比如说通过照相机拍摄蓝天，蓝天的行相已经拍下来了，我觉得这也是一种相似的蓝天吧！同时，你也产生了相应的眼识，这就是一种得到，因为眼识依靠色法而产生，在产生蓝色眼识的时候，识已经变成了对境蓝色行相的能取了，即与对境行相相同的能取，所以蓝天的蓝色也可以成为照了境。有些观修大圆满的人，也是依靠蓝天认识了自己心的本性。这些都是通过照了境的方式得到的一种对境。所以，应该可以这样讲，就是自己的分别念将总相误认为自相，在这种情况下，就可以获得它的对境。

那么像刚才对方所说的，这种执著蓝色的分别念

既不是现量，也不是比量，故而不是量的过失有没有呢？不会有的。因为这种蓝色的执著，从外观的角度来讲，它毕竟是一种未经推理的分别念，所以不属于正量；但是从内观的角度来讲，实际上它就是一种自明自知的自证识，这种自证全部都可以包括在自证现量当中。正如陈那论师在《集量论》中所讲的那样：“分别亦许为自证。”即分别念也可以承许为自证。所以，从内观的角度来讲，凡是符合实际道理的分别念，全部属于自证现量当中。不仅如此，即使是不符合外境实际道理的分别念，从内观的角度来讲，也可以说是属于自证。正如第一品中所讲的那样，我们见到的毛发、二月等，从外境的角度来讲，它们是不存在的；但是从识的角度来讲，这些与识的本体是无二无别的，因此也可以理解为自证。总之，不仅正确的分别念从内观的角度讲是自证现量，而且错乱的意识从识本体的侧面来理解的时候，也应该安立在自证当中，当然从外境不存在的侧面，它是属于非量的。

这样一来，对于“这是蓝色、这是白色、这是柱子、这是佛学院”等念头，我们有些人害怕“这既不是现量，又不是比量，也不是遣余，在什么里面都不能包括”，不知道此分别念到底归属在哪里，非常的着急；但也不用这样着急，我们依靠因明正理进行观察，从内观的角度来讲，所有的分别念都可以包括在自证现量当中。因此，不包括在量中的过失是没有的。

这以上是第一个问题，下面是第二个问题。

子二、以定解断绝增益之理：

本科判的意思是依靠定解可以断除违品的增益。

因明前派认为无分别念是可以有决定性的，而我们自宗认为无分别念没有决定性。如果现量有决定性，那肯定能断除增益，但是断除增益并不是现量的工作或者说作用，陈那和法称论师的因明论典中并没有说过现量能断除增益。

当然，在这里没有直接对因明前派进行驳斥，但因为他们也承认这种观点，所以这里也是间接地破斥他们。

当知何者具定解，依凭彼者断增益。

我们一定要了解，依靠决定性的识能断除其违品的一切增益。为什么呢？因为所谓的定解与其违品增益，这两者就像光明和黑暗一样，是不并存相违，也即以定解决定能遣除增益。在学习《定解宝灯论》的时候也讲过，我们相续中如果真正生起了决定性的定解，如前后世存在、因果存在、三宝有加持、佛陀是量士夫等，那么与其相违的怀疑、邪见、分别等违品全部都会被遣除的。

对于增益，如果广说就应该按照《般若经》里面所讲的三十二种增益（颠倒分别念）来宣讲。那增益到底是什么意思呢？所谓的增益，是指本来不存在的反而认为存在，本来存在的却认为不存在；其完全是一种邪知

邪见，或者是一种捏造的、虚构的分别念。这样的增益，可以依靠具决定性的定解遣除，比如说我们以决定性的分别念认为“这根柱子是蓝色的东西”，在产生这个分别念的当下，根本不会有“这是不是蓝色啊？这是黄色或红色。”的情况出现，这样的怀疑与增益肯定被遣除了。所以在一个人的相续当中，定解与增益这两种分别念绝对不会同时存在。因此，学习因明会逐渐消除自相续当中的许多杂念和分别念，对大家应该有非常大的帮助。为什么现在有些人在课后提不出什么问题了呢？因为在相续当中已经产生了可靠的定解。有些人刚学佛的时候，觉得佛法当中这个也不对、那个也不对，念头多得不得了，好像觉得佛法全部都是不合理的；然后通过一段时间的学习以后，课后让大家提问时，好像问题越来越少了。当然，这可能有两种原因，一种是自己特别懒惰，没有专注去研究，所以不知道从什么角度去问；另一种是已经生起定解，原来相续中的邪知、分别念、疑团全部都没有了。

应该说我们现在这样的学习机遇是非常难得的，无论有什么样的问题都可以问，在这里我并没有限制提问的界限，没有说除了因明或是我所讲的课之外，其他的问题不准问；当然，一些世间的问题，比如说家庭、婚姻等这些与我们无关事情，你们也不会提出来的；除此之外，在佛法上不管是牵涉到哪方面的问题，都是开许让大家问的。但是这么多的知识分子，这么多具有一定智慧的人士，大家都觉得没有什么问题，这说明在我们相续当中已经生起了定解。生起定解以后，其违品如邪念、邪知、疑问、疑惑等全部都自然消除了。今天有一个道友，通过文字的方式给我讲了他最近学习因明的一些感想，我看了以后很高兴。为什么呢？他说通过学习因明，以前自相续当中很多胡思乱想的分别念全部都根除了；并且通过学习因明和中观，从内心深处对大乘佛法真实生起了不可退转的信心。我想他也没有必要在我面前说好听话，在他相续中应该是产生了正见和信心，并且如山王般的这种见解和信心应该会稳固下去。

的。这就是学习因明、学习理自在父子的殊胜论典，所得到的加持力。

因此，在任何一个人的相续当中只要有了正见，就不会有其违品的邪见。比如说在自相续中完全可以断定，在名言当中人有前后世的时候，就不可能还觉得：“唉，我死了以后，到底会不会有前后世啊？”原来，有一个念了十五年佛的老年人，他一直到处打听：“到底人有没有前后世啊？”我觉得不需要这样，当人有前后世的定解真正在相续当中生起来的时候，其违品——人到底存不存在前后世的这些邪念，全部都会土崩瓦解、荡然无存。因此，在我们相续当中引生像光明那样的定解是非常重要的。如果一旦引生了这种具决定性的定解，那么所有黑暗般的违品——怀疑和邪见就全部自然断除了。

所以，任何一个具有决定性的定解，都可以断除其所有的违品。如我们通过因明了知了一切万法是无常的，

从此以后，“我的寿命是常有，柱子是常有”等的增益会统统断尽无余的。

以上说明了第二个问题，下面宣说第三个问题。

子三、说明此为阿闍黎之意趣：

我们刚才也讲了，所谓的增益和决定二种意识全部是通过遣余的方式来进行破立的，这种道理是两位理自在的究竟观点。

**决定增益二意识，以遣余而缘取故，
谓彼二者非现量，实是彻知理者说。**

在上面我们讲到的“这是柱子，这是无常”等，都是一种决定性的定解；而与定解相违的“这不是柱子（本来明明看见的就是柱子，但却认为它不是柱子），柱子的本体是常有的，不是所作的”等非理作意皆属增益。定解和增益这两者实际上都是分别念，并不是无分别的现量识，

所以此二者都是以遣余的方式来取外境的。

如何以遣余的方式取境呢？首先是定解，比如说我认为这是柱子，柱子以外的事物全部被排除，从而建立柱子的本体，在分别念面前这样取对境的总相；然后是增益，如果我认为柱子是常有，当时虽然这种作意是非理的，但在这种作意面前柱子常有以外的无常、瓶子等其他事物全部遣除，也是以这种方式来取对境的。所以这两种有境都是遣余，而不像因明前派所承认的那样，执著柱子可以是现量，这种说法是不合理的，它绝对不可能是现量。记得在本论的《自释》当中说，承许现量见到蓝色的反体是不合理的，这只不过是自己的分别念而已。因明前派的有些论师认为，可以现量见到蓝色柱子上蓝色的反体，但实际上不可能现量见到，因为反体是以分别念来安立之故。

在萨迦班智达遇到克什米尔班智达之前，藏地的有些论师认为蓝色在本体上存在，有些认为不存在，那

这个反体到底存不存在呢？当时，克什米尔班智达对萨迦班智达是这样回答的：“我不懂什么蓝色的反体，反正柱子就是蓝色，这就是本体。”因此，我们应该了知，蓝色本来是柱子的本体。但在分别念面前，蓝色既可是本体，也可是反体，当然柱子还可分所作、无常等诸多反体，但这些都是假立的。然而因明前派的有些论师却认为，一个法上面存在许许多多实有的反体；这样一来，只要见到蓝色等的时候，以眼识就能见到蓝色等各种反体。其实这种说法是不对的，因为他们没有分开显现和遣余之故。如果分开此二者就可了知，反体是不可能被现量见到的；否则的话，就会有能现量见到蓝色的反体，却见不到无常的反体等许多过失，这些在下面还会说的。

由上可知，增益和决定性这两种心识都是遣余，并不是现量的有境，这也是陈那和法称论师的究竟观点。法称论师在《释量论》当中这样讲过，决定的分别心能断除其违品的增益，比如说以柱子非为常有（无常）的分别念，来断除柱子不是无常的增益分别心；并且，声

音和名称也能断除一些分别的增益。而所谓的这个“对境一自体”的现量，却不能断除分别的增益，因为它的作用是无分别地取自相之境，即只要呈现在面前的对境，全部无余照见，仅此而已。这个《释量论》的教证，在蒋阳洛德旺波尊者的注疏当中也引用了。意思是说，决定的分别心能断除部分的增益，名称也可以断除增益，比如我说“柱子”时，柱子以外非柱的增益全部可以断除，这就是遣余。遣余有名言遣余和心识遣余，前者是语言上的遣余，后者是心识上的遣余。实际上，语言上的遣余归根结底还是包括在心识遣余当中；如果没有心识遣余，仅仅依靠语言则不能进行破立，这些道理我们在后面还会给大家讲述。因此大家应该明白，因明前派承许“无分别念有决定性”的说法，是完全错误的。

总而言之，归纳上述内容后应得出这样的结论：只要是无分别的心识，它肯定是以显现的方式来取自己的对境；只要有分别的心识，它肯定有决定性，如是就能遣除增益。遣除增益的道理，按照理自在论典中的观

点来讲，就是以现量不可能遣除增益，这个问题一定要搞清楚。

今天在一个问题中也讲到了，现量为什么不能断除增益，因为现量只能显现对境，不能断除它自己的违品，断除违品并不是它的作用，只有分别心才有断除违品的功用。我们的心相续当中有正确和错误的两种分别心，执著柱子常有是错误的分别心，它虽然断除了自己的违品，但这是不符合实际道理的一种遣余；而执著柱子无常的分别心，就是符合实际道理的一种遣余，前面断除增益，就是从这个角度讲的。

我们千万不能把前面所说的决定性和现量混在一起，因为因明前派所许的“既是现量，又有决定性”的观点是非常不合理的。因明前派的老论师们，虽然你们已经圆寂了，但是你们在法界中也要关注我们的观点！因为有些过去长期学习因明论典的论师，即使已经离开了人间，但在别的一些清静刹土当中显现不同菩萨形象

的时候，也有可能关注我们的观点。原来有一个法师，他在自己情绪特别高涨的时候说：全知果仁巴！不管你在哪一个清静刹土，请你谛听，我马上要给你发太过了。我倒不是这个意思，其实我的意思是说，你们因明前派的这种观点，按照萨迦班智达的观点进行分析时，有些地方也应该有一些不同的解释方法。希望大家能够理解这个意思。

有时候大话说得太过，再过一段时间或者几年以后，自己也会感觉到那时候说得太过分了，因为我们的分别念并不是特别可靠。当然，如果是跟着萨迦班智达的观点，稍微说一点，也可能不太要紧，就像有些胆子不太大的人，跟着一些英雄，对别人说一些过失；但如果是完全依靠自力来说的话，这是非常恐怖的事情，肯定不敢讲。所以，应该按照萨迦班智达的理论，对因明前派的一些观点进行分析，就是这个意思。

下面宣说分别不取显现境之理。分别心不取外境

的显现，所谓外境的显现，是指自相法的各种特征不是用分别心来缘取，主要解释这个道理。

壬三（分别不取显现境之理）分三：一、若显现则破立应成顿时；二、一境之所有名称皆为异名；三、若以反体辨别则成遣余。

癸一、若显现则破立应成顿时：

名分别以显现量，破立应成同时知。

如果按照对方的观点来说，以分别念或名称来取显现，即以显现的方式来衡量外境，则世间当中所有的破立、有无、是非等全部都变成一体了。

在解释每一个颂词的过程当中，希望大家好好地谛听，尤其是具有一定智慧的人，对于某些颂词也不一定第一次就能听懂。影响我们的原因很多，有时候我们的分别念散乱于外境，有时候身体不好，有时候心情不

好等，所以第一次听的时候不一定懂；如果第一次不懂，要一而再，再而三地听，那即使开始不懂，最终肯定会懂的。我以前因明也学得不是很好，在学院当中因明学得非常好的这些论师们面前，我都不敢与他们辩论，虽然以前也去过辩论场，但辩得很差，而且现在人也老了，连因明的辩论场也不敢去了。

但是不管怎样，我觉得自己的这种学习习惯还是很好的。因为不管是学因明、中观，还是学习俱舍等哪一部论典，有不懂的地方，我就一直研究直到懂了为止；虽然别人已经讲闻完了，但是我知道这一段自己不懂，就是说这次辅导或别人讲的时候我还没有弄懂，那就过两天再看一遍，如果还不行过两天又看一遍，这样反反复复地对一个难题下了很大的工夫。所以，学习因明虽然已经过了这么多年，但是现在看到有些偈颂的时候，当时很多的印象也会浮现在眼前：如当时我是怎么下工夫的，刚开始的时候我的想法是什么样的，结果论典里面的内容是这样的……而我们这里的有些道友，好

像简单的、好懂的内容不愿看；难一点的内容又看不懂，也不愿看，就这样放着。这样一来，整个论典与你相应的部分或者有利的地方就会很少。所以，希望大家注意谛听。

分别念或名称取外境的方式是否定非他本身的名言，比如我们说“柱子”时，柱子以外的事物已经被全部否定了。在我们分别念当中，这样的名称或决定性的分别念就是“柱子”。我们以前讲过，对总相的执著，根本不是以显现的方式来衡量外境的，应该是以遣余的方式来衡量的。

如果分别念或语言以显现的方式衡量外境，即外境自相上的任何特征，以显现的方式来衡量，就会漏洞百出，有非常多的过失。有什么样的过失呢？因为大家都知道，在物质的本体上有无常、所作、颜色、形状等很多的反体，如果以显现的方式来衡量，则我心里面想某一个事物的时候，事物的全部反体就会在我的意识面

前显现，这有很大的过失。比如说我想柱子的时候，那这根柱子的所有特征，包括所作、无常等，应该在我的内心中对其全部明白、通达；还有这根柱子的有无是非，以及它的生灭过程等，应该在我的心里全部浮现出来。如果这样，那我以心想“这是柱子”来建立柱子时，柱子上面所有的无常、所作等特征就已经全部建立了；我想“这不是柱子”时，非柱的所有特征也已经在我的心前全部建立了。同样的道理，如果语言也具有这样的功能，则世界上只要是能说“柱子”的人，就会通达柱子全部的特征，那这样，“柱子是所作，但它是不是无常呢？”这种怀疑谁都不会有了。因为只要会想、会说“柱子”的人，其心里面浮现柱子时，他早已通达了柱子无常的特性。

进一步说，因为一切诸法的本性是无常、痛苦的，如果分别念以显现的方式来衡量，那么每一个人只要想“一切诸法”的时候，在他的相续中，一切有漏诸法的四大本性——无常、不净、苦、无我，会全部自然证悟。

实际上是不是这样呢？绝对不是的，因为分别念并不是以显现的方式来取境。众生虽然会说、会想柱子，但是无常的观念，并不一定能在其相续中生起，所以在会说柱子的人面前，我们也经常用自性因——“柱子无常，所作之故”来进行推理。这说明我们的分别念、语言并不是如理如实地衡量或了知外境的所有特征。否则口里面一说“地狱”，地狱的所有的特征都会在我的口里面现前，那这是多么可怕的事情啊！这样谁都不敢说话了。

大家一定要明白，所谓的现量，如果从对境的角度来讲，则是“一法无有明不明”，即用显现来取境时，一法上没有明显与不明显的情况出现；如果从有境的角度来讲，则是“以显现取无轮番”，以显现来取境时不会有轮番，即现量识不会有轮番出现境之特征的情况。因此，我们应该要知道，衡量外境的时候，全部是以我们的分别念了知；说外境的时候，全部是用语言大概地宣说，此二者都没有以显现的方式现见。

开始讲本品的时候，我也提醒过大家，显现和遣余的问题非常重要。我始终觉得现在的世间人，因为分不清楚这些道理的缘故，始终就处于一种迷迷糊糊的状态中，自己到底在说什么、想什么，根本就没有搞清楚。虽然我们因明学得也不是很好，但是学了因明以后有这种感觉：好像是太阳从模模糊糊的云雾当中已经出来了！在名言量衡量的过程当中，“哦，原来我说的是什么！我想的是什么！我们人与人之间沟通的时候，通过什么样的迷乱来进行沟通的。”这些全部都一目了然。因此，对想学好经论的人来讲，应该说学习因明是不可缺少的；对于想学习一些世间正理的人来讲，学习因明也是非常重要甚至是不可缺少的。我有时候这样想：“哎，现在世间上绞尽脑汁、一辈子当中专门研究一些世间哲理、文学的这些人，智慧也是非常不错、非常了不起的，不像我一样糊里糊涂的；但是他们因为没有遇到这样的正理，没有遇到这么殊胜之论典的缘故，在取舍和研究领域中的一些问题，始终是搞不明白。”我们

从国内外一些文学巨匠的著作中，也可以看得出来：虽然他们白天、晚上一直研究，但到了一定的时候，最后实在是搞不清楚，找不到方向了。以前，我放牦牛的时候，赶着牦牛一直往前走，最后找不到回来的路了，想回来特别地困难，只有坐在山顶上一直哭：“妈妈啊！你来接我啊！”。现在有些世间人，一辈子当中把所有的精力和智慧用在一些领域上面进行探索，但最后也可能只了知部分的结果。所以，我真的有这种感觉，如果世间上的知名人士、文学家等能懂得因明的道理，那对什么事情都会判断得非常清楚、一目了然的。

癸二、一境之所有名称皆为异名：

即一个外境所有的不同名称只是成了异名，除此之外并没有什么不同的，会有这个过失。

一事纵取众多名，实是异名非不同。

如果说以分别念和语言能取外境所有的现象，这是不合理的。怎么不合理呢？“一事纵取众多名”，一个事物从分别念的角度来讲可以取很多不同的名称，如所作、无常等，而且它们都有不同的能力和作用；“实是异名非不同”，如果按照你们所说的那样，以分别念和语言能取外境所有的现象，所作和无常这些全部就变成了只是不同的名称而已，也就是说只是名称不同，实际上并没有什么差异。比如说一个事物有所作、无常两个名称，此二者只不过是名称不同而已，实际上并没有什么不同的，应该有这种过失。

这个道理应该怎么样理解呢？我们平时衡量外境的时候，在分别念面前可以这样说“柱子的圆形、所作和无常”，这三者在分别念面前有三种不同的作用：说“柱子”时，在我们的心里面就浮现出整个柱子的形态，即这根柱子的整体完全显现；说“所作”时，依靠一些工匠的技术进行造作而形成的过程会显现；说“无常”时，柱子到了一定的时候，依靠外缘会毁灭的。从分别

念的角度来讲，这三种是柱子不同的侧面，而不是一体。首先，“所作”是指造作的过程，不会是毁灭，所以根本不会是无常；然后“无常”的反体也不是整个柱子的本体。在我们的分别念面前，这些是分得清清楚楚的，全部都有各自不同的特点、功能、名称。

前面我们也讲了，如果以分别念缘取外境的所有显现，那从事物本体的角度来讲，在自相的本体中所作就是瓶子、瓶子就是无常，这三者是一味一体没有什么可分的。既然这三者是一味一体，而且又能以分别念取显现，那么一说瓶子时，除了不同名称以外，再没有什么可了知的了。

如果这样承认，那会有什么样的过失呢？我们就无法依靠因、法、事这三者来进行推理，比如说“这个瓶子是无常的，因为所作之故”，其中瓶子是所诤事、无常作为立宗、所作为因，以此进行三相推理的时候，这三者在因明当中有不同的名称，叫做因法事。我们从

瓶子的所作、无常等是不同的反体角度，在自性因的情况下，可以立因法事三者；而从自体的角度来讲，所作、无常、瓶子是一味一体，以分别念进行衡量时，因法事三者就无法分开，这样一来，我们说“瓶子无常，所作之故”的推理时，就成了“瓶子是瓶子，因为瓶子之故。”这样根本无法进行推理，因为不同反体只不过是不同的名称、仅是异名而已。但实际上这是不可能的事情，所谓的自性因并不是没有意义的，在我们的分别念面前，因为有相似错乱因的缘故，有些人虽然知道瓶子是所作的，但是根本不知道瓶子是无常，所以在不知道无常的人面前，我们说“这个瓶子肯定是无常，为什么呢？因为它是所作的之故，所作肯定是无常，如同柱子一样。”这样一说的时候，别人想了想：“哦，对对对！”然后，他相续中常有的执著就会遣除。自性因有这种功用，但是以对方的观点根本不会有这样的功用，因为只是不同名称而已。

比如说，有时候月亮也称成清光者等，如果月亮与

清光者一体，这就没办法推理了；在我的家乡，原来有一个姑娘叫做“母狗”，也叫拉姆，如果我们说：“你是拉姆，因为是母狗之故。”那这个推理就不太合理。不过有些不同的名称，也能了知不同的事物；但一般来讲，一个人的两种名称是不能互相推的。

有些人觉得给人取狗的名称很奇怪，其实也没有什么可奇怪的。在爱因斯坦的传记里面记载，当他所著的《相对论》问世时，有一个小女孩看了以后特别地欢喜，专门给爱因斯坦写了一封信说：“我看了你的巨著《相对论》，非常地生信心，我特别地喜欢你，但是没办法用语言来表达，我有一条最喜欢的小狗，我就把它的名字改为爱因斯坦。”爱因斯坦看到这封信后特别高兴，他回信说：“非常感谢你，你对这个小狗这样称呼，我也非常高兴，你最好是把这个小狗的照片寄一张给我。”当时，他对此是非常认可的。不过民族传统有些地方是不同的，不要说是科学家，就是一般人，如果有人把自己的名字取成是动物的名称都会不太高兴的。我

们这里有些道友，别人给他取一些不雅观的称呼时，听说也有一点不高兴；前几年，美国总统克林顿在任时，有一个人给自己的小狗取名为克林顿，后来政府也专门打官司，给他很多的处罚。但这些，可能都是由于习惯不同而导致的吧。

有时候，我感觉世间上一些科学家、文学家的心是很开放的，别人怎么样利用、怎么样取笑也不计较、不在乎。对于爱因斯坦来说，他不仅是在科学界当中，就是在世间上，也是一位能与牛顿相提并论的著名人士；而且在人类的和平、自由等领域中，也做出过一定的贡献。就是这么著名的一位人物，但他却并未对这种事情斤斤计较；而如果别人把我们的名字取成恶狗、牦牛等，自己肯定是非常不高兴的。当然，这也可能是由不同习惯而导致的吧。

但不管怎么样，分别念如果是以显现的方式来取外境，那么所有的无常、所作等不同反体，全部都已

经变成了不同的名称而已，这样一来，互相怎么样推理呢？根本就没有办法推理，“瓶子是瓶子，因为是瓶子的缘故”，这样说的话，谁都不知道在说什么。所以，遣余虽然从自体的角度来讲是一体的，但是从反体的角度来讲，在分别念面前各自有它的价值和作用。这一点，大家务必要了解。

癸三、若以反体辨别则成遣余：

对方这样认为，我们根本不会有你们上面所讲的这些名称互相推理的过失，为什么呢？实际上无常、所作等全部是从反体方面安立的。对方这样说时，那我们就更容易回辩了，因为如果是反体就应该成为遣余。

以反体分即遣余，于彼立名有实已，
自认显现乃错乱。

你们说无常、所作等全部是以反体来分的，那它

的有境决定是遣余；如果是遣余，则所作、无常等除了在分别念面前假立之外，根本不会有它的实质；没有实质，则无分别的现量是不可能见到这些反体的。如果你说以无分别的识来见到这些反体，这是极大的错误，因为现量根本不可能见反体。所以，不管是因明前派，还是世间上不了知正理的人，只要认为无分别识能照见反体，就是不合理的。

也许我们有些道友还会认为，眼识已经见到了蓝色、所作等反体。反体绝不能在现量识面前提，一提起就说明你没有通达因明中取对境的真相。就像我们刚才所讲的那样，遣余识能分开不同的反体，实际上确实是有它的作用，这一点我们在后面还会说到。在分别念当中，本来是一个的东西可以认为是很多，本来是很多的東西可以认为是一个。为了明白内在的真相，在我们判断事物的过程当中，认识遣余识是不可缺少的。但是把现量识也弄成了遣余识，那这是一个概念性的错误，这是不合理的。因此，不要认为显现就是遣余，遣余就是

显现，这种观点完全是错误的。

第 20 课

2006 年 9 月 29 日

今天，我们继续学习《量理宝藏论》第四品观建立遣余。前面宣讲了建立（或显现），现在开始讲遣余。

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：

真实遣余，即遣余的定义或法相。

否直接违而缘取，许为遣余之有境。

什么叫做遣余呢？在颂词中讲了它的定义，所谓

的遣余，就是以否定或者遮破与自己直接相违之分别念的途径，来缘取它自己的对境，这样的有境就承许为遣余。

意思是什么呢？我们前面已经讲了，遣余是取境的一种方式。也就是说，它是一种分别念的心识，它能遣除与自己直接相违的所有违品，通过这样的分别念可以对事物产生决定性，这就是所谓的遣余。比如我们说“瓶子”和想“瓶子”的时候，当时与“瓶子”直接相违的所有非瓶的事物已全部排除，通过排除与它直接相违的方式来了知对境。

这种遣余的法相，实际上能遍于所有的遣余。遣余有名言遣余和心识遣余，此二者又可各自分为有实遣余和无实遣余，共分了四种。这四种遣余全部都具有这种法相，所以没有法相不遍的过失；其次，遣余是在分别识下安立的，不遍于无分别识，所以也没有过遍的过失；再者，遣余的法相也没有相违的过失。这种法相的

安立没有不遍、过遍、相违的过失，所以说是所有遣余的法相，凡是遣余的有境全部具足了这种特点（法相）。

总之，以否定直接相违之分别念的途径来了知它自己的对境，这就是所谓的遣余。从法相上也可以看出，遣余是一种心识分别念。有些人可能会这样想：名言遣余毕竟是一种名相、声音，那它是不是不包括在遣余里面呢？不会的，因为名言遣余实际上也依赖于分别念，即依赖于心识遣余。所以，按照萨迦班智达的观点，遣余的法相是安立得非常圆满的。当然，遣余也分为心识上的遣余，外境的遣余，无遮的遣余等几种。如果按照其他论师的观点，对遣余的法相还有不同的分析方法，但我们暂时按照作者萨迦班智达的观点进行分析，即所有的遣余识都是在心识分别念上安立的，而在外境上没有真实的遣余，我们暂时持这种观点。对于遣余的法相，诸位一定要明白。

大家在闻思的过程当中，不但要了解法相的名词，

而且还要通达它的意义，这是很重要的。有些人在辅导或是讲考的时候，虽然讲得比较多，但总是抓不住真正的重点，如果从理解的角度而言，对自己的相续不会有多大的利益。所以大家在闻思时，有些词汇一定要按照它的这个说法来讲，讲的时候如此，理解的时候也要如此来理解；否则，我们虽然说了许多言词，但实际上没有抓到重点，这是不太合理的。因明学不像《现观庄严论》³¹，或者中观等法门，这些都是直接宣讲般若空性的，因此超越了我们分别心的境界；而因明中的知识，只是在刚开始学的时候，它的一些推理方式或理念，稍微有一点难懂的感觉，但你真正懂得了以后，就会发现这仅仅是以一种分别心识来分析对境的，因此不是特别的困难。大家务必要搞清楚这种思维的形式、推理的方式，如果没有搞清楚，那无论说什么，实际上与其本身的意义还是有一定的距离。所以，我们在学习论典的时候，一定要懂得词句和词句所表达的真正意义。

31 本论全称《现观庄严般若波罗蜜多窍诀论》。

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。

所谓的遣余，实际上是以分别念来安立的，即以分别念假立的，它自己并没有真正的实质，或者说没有针对它的真实对境。就像镜子里面显现影像一样，镜子中并没有真正的外境色法，只不过是外境的影像显现在里面而已。并且，任何一个瓶子或柱子的总相显现在我们脑海中的时候，肯定已经遣除了它的违品，比如说我心中显现“瓶子”的时候，瓶子以外的事物全部都被遣除了，但是遣余自己有没有一个固定性的自相对境呢？的确是没有的，因为它毕竟是假立的。

有些人认为：“哦，既然是假立的，那遣余是否就

不符合实际道理了呢？”并不是这样的，在分别思维中，人如果执著“有”，当时就有一种耽著有实法自相的义总相；人如果执著“无”，当时就有一种耽著无实法的义总相。因此，假立不一定就是虚伪的。

在这里，比如说我们认为柱子是无常的，在分别念当中无常毕竟是一种假立的行相，除此以外，真正无常的自性在我们的分别念当中是无法存在的。所以，我们说遣余是假立的，也是分别念安立的，它确实不具有实质性的对境。如此一来，有人就会有这方面的怀疑：它是不是得不到真实的自相呢？不会的，因为它虽然是一种颠倒的分别念，但是可以将分别念的总相颠倒执著成外境的自相，即把总相误解成自相，或者说以总相自相误认为一体的方式来取境，最后的确也能得到外境的自相。如柱子的总相显现在你的面前，你把柱子的总相当作自相而对别人说“给我把柱子扛来”或者“把这个柱子扛过去”，实际上也能起到取舍自相对境的作用。

在《释量论》第一品中讲，所谓的遣余具有三种特点。

第一个特点是耽著自相，虽然所有的遣余都没有自己真实的对境，但它耽著的是其所追随目标的自相，即把自相和总相误认为一体而取境。

第二个特点是无真实对境，即遣余没有真实的对境。如果它有真实的对境，它就只能执著这个对境，而无法取舍执著对境之外的其他事物，但实际上并非如此，遣余的分别念无论是柱子、瓶子、有的、无的什么都可以接纳，所以它并没有真实的对境。

第三个特点是具有现量种子。意思是什么呢？实际上所有的遣余是以前现量见到过、听到过的自相法在相续中种下的种子。比如说我们脑海中显现了柱子遣余的总相，实际上，我们肯定曾经在某一个地方看到过柱子的形相。全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中举了这样的一个例子：不仅我们现量见到的事物会产生现量种

子的有境，而且欲界的众生听到别人说三十三天的无量宫、天人的无死甘露时，在他的脑海当中也会出现相似的遣余概念；虽然此人并没有到三十三天现量享受过甘露、看见过尊胜宫，但是看见过与尊胜宫相似的人间宫殿，享受过与甘露相似的液体，所以当别人说“天上的甘露如何，尊胜宫如何”时，在他心里面也会出现一种与以前现量所见的自相对境相似的总相。比如说对从来没有去过美国的人，描述华盛顿的城市建设时，在他的脑海当中就会出现以前他所见城市建筑的总相。

遣余有这三种特点，这一点大家不要忘。以前，法王如意宝讲因明的时候说：“我们学习遣余的时候，全知麦彭仁波切所讲的这三种特点（实际上也是法称论师的观点）务必要了解；如果了解了，就能知道所谓遣余有境的主要特征，也即遣余需要具足这三种特征。”所以说遣余是假立的，它并没有真实的对境；之所以能取境，是因为它以颠倒误认的方式来取自相的对境，即把总相误认为自相，从而混合在一起而取境的。

虽然在事物的本体当中没有互相错乱的现象，一就是一，二就是二，一个物体不可能变成两个，两个物体也不可能变成一个，但是在众生的分别念面前，尤其在遣余的心识面前会出现四种情况：即把一体的事物执著为一体，他体的事物执著为他体，他体的事物执著为一体，一体的事物执著为他体。也就是说，虽然在自相上面不可能互相混杂、错乱，一体就是一体，他体就是他体，但是在执著的过程当中会出现这四种分类，即我们执著自相上的一体为一体，自相上的他体为他体，自相上的一体为他体，自相上的他体为一体。以前讲中观的时候，我们也讲过这个道理。了解了这些道理以后，判断或者运用因明推理的时候，就会非常方便。

以上遣余缘取对境方式总共有四种分类，其中前两者比较容易懂。对境当中一体的事物执著为一体，如本来柱子是一个东西，同样我也执著这是一根柱子；本来是他体东西，我们也执著为他体，如柱子和瓶子本来是他体的东西，我们把它也执著为他体的事物。这些

都比较好懂，所以在下面没有广说。而详细广说比较难的两个问题，即本来是他体的事物，众生却执著为一体；本来是一体的事物，众生却执著为他体，下面对此进行广讲。

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：

作用法相同一性。

这个世间上的众生，具有把本来很多的东西执为一个的习气。比如说人们往往把东南西北不同的人都执著为“人”，即在同一个时间当中，把不同形相、不同环境中的事物执著为一体。为什么会这样呢？这有两种原因：第一个原因，他体法各自的作用在某种情况下是

一样的，由于作用相同的原因，从而把不同事物执著为一体；第二个原因，本来不同的他体法，因为具有一个相同法相（特征）的缘故，从而把它们执著为一体。

举例说明，比如在世间上的各种火，无论是未来、现在、过去三时的火，还是东西南北四方的火，或者檀香木、沉香木及各种木柴的火等，它们全部都有燃烧的作用，由于作用相同的缘故，人们把这些不同时间、不同形相、不同环境所摄的火，都统统执著为火。又比如说我们乘的车，无论是小车、大车，还是各种不同款式、色彩、产地的车，因为都可以把它作为乘骑之用的缘故，所以大家都称之为车。总之，本来是不同的物体，但因为作用相同的缘故，人们便将其执为一体，这就是把他体执为一体的第一个原因。

第二个原因是法相相同。比如说无论是东南西北四方，还是现在、过去、未来三时的树木，它们都具备有枝有叶的法相，由于法相相同的缘故，人们从而将它

们执为一体。不管是哪一个人，看见了有枝有叶的东西以后都会说：“哦，这个是树。”或者我们说“瓶子”时，不管是金瓶、银瓶等什么质地的瓶子，未来、过去、现在等什么时间的瓶子，还是北京、上海等什么环境的瓶子，因为它们都具有大腹的特征，所以见到这些东西时都知道是“瓶子”。

总之，不同的事物因为作用、法相其一或两方面相同的原因，人们便将这些他体法执为一体。

我有时候这样想，不仅在我们人类中可以安立民族的概念，其实所有的众生由于目标相同之故，也可以安立为同一个民族；即世间中所有的人类、所有的动物应该是一个民族；也可以这样说，牦牛等旁生跟我们人类是一个民族。有些人觉得特别惊讶：“这个说法肯定不对，我跟牦牛怎么会是一个民族呢？”但实际上，从人类和旁生都具有生命，都喜欢离苦得乐的角度，可以安立为一个民族，即我们的目标都是愿意在世间上快乐

的生存，不愿意遭受身心上的任何痛苦，实际上所有的有情这一点都是相同的。这也是大慈大悲的佛陀，为什么把所有的众生都作为度化对象的缘由；我们发菩提心的时候，并没有说为我自己民族的安乐而奋斗，而是说为一切众生而发心成正等觉，实际上这就等于说所有众生都是一个民族。现在世间人们常说的“地球村”的概念，也是以一种人与动物乃至自然之间要和谐相处的理念来摄持的。因此，动物和人类应该可以说是一个民族。但是，我们与石头等无情法是不同的，如果说是一个民族，那我们就变成无情法了，这样是不对的。此时，有些人可能会继续这样想：“动物和我们人类是一个民族肯定不对的，如果像藏族人的话，倒还可以安立一个民族的概念。”如果这样说，那这也是不一定的，因为藏族可以分多康、安多、卫藏（西藏）三个地区的藏族，康区藏族可分为色达等各个县的藏族，色达县又分上色达、下色达，每一个村子里面又分你家、我家，有很多的分类，所谓的藏族细分以后，就无有真实的总相存在

了。所以，凡是具有目标、作用、法相等相同特征的事物，众生都会认为它们是一体，就像我们不管是在哪一个地方看见一棵树时，都会说：“哦，这就是树木。”

刚开始的时候，某个具有一定智慧的众生，在分别念中对某种事物安立了一个名称，然后大家依此进行串习，直至最后形成传统的习惯。如《楞伽经》里面说：“若不立名称，世间皆迷蒙，故佛巧方便，诸法立异名。”如果没有安立名称，那整个世间就会变成迷乱蒙昧，所以具有大慈大悲心的怙主佛陀，就对事物安立了名称。因此，佛陀在佛经当中，安立了四谛、三宝以及五道十地等法相、果位的名称。然后，在世间当中还有随欲名称，随欲名称是指随着自己的意愿而安立的名称，即不是依靠事物自己的原因而安立的，如人们逐渐把某些事物取名为地水火等，这叫做随欲名称；也有真实原因名称，比如说火车就是由于具有某种原因而安立其名称的。

不管是什么样的名称，都是人们在串习习气和沿袭传统当中逐渐发展起来的。比如所有的树都有一种名称叫“树”，这就是人们在分别念当中，首先安立一种概念，然后逐渐串习直至变为习惯而形成的。所以在世间当中，把不同的事物取为一个名称的原因就是如此，我们应该这样理解。

子二、识执著方式：

由习气力误为一。

把不同的事物执著为一体的方式是什么样的呢？我们众生无始以来都有一种习气，由此而将不同的事物误认为是一体。

刚才也给大家讲了，每个众生相续中都有着不同的习气。比如说做牦牛时，就把所有的绿草当作食物，凡是牦牛都会有这种熏习；同样，如果变成其他食用水果或不净食的旁生时，由其业力所牵，也都会有一种相

应业力的感受。所以，由于业力习气的缘故，众生就会把不同的事物当作一个物体。比如说对于牦牛来讲，不管是东方的草，还是西方的草，它把所有这些草，都当作一种食品而去食用；对于我们人类而言，不管什么样的火都执著为一个“火”，不管什么样的水都执著为一个“水”，乃至世间上的树木、仪器等，都是如此。如我刚才所讲的一样，有的是自己取名，有的是别人取名，对于民族来讲也是如此。比如说在汉语中，VCD、DVD 等名称就无法用汉文去表达，西方人怎么称呼就怎么称呼，虽然汉族人大多不懂英语，仅仅了知 VCD，但以这种方式取名之后，在人们的脑海当中逐渐串习，最后就变成一种常规的名称了。所以，有些名称是由串习习气形成的，有些是由法相、作用相同而取名的，有些是没有什么原因而随欲取名的。

有些现代科学家和心理学家做过这样的实验，单独安排一群孩童生活在一间与外界隔绝的屋子里面，过了一段时间以后，通过他们自己的交流，就把屋子里面

的事物约定为一种名称，并一直串习“这是什么东西，那是什么东西”，然后用这些名称互相沟通。所以，把不同的事物执著为一体，归根结底就是以自己的习气或者众生共同的串习来安立的。

下面继续讲这个问题：

若谓原本同异体，果识一异实相违。

对方说，事物都同样是他体的，但是由它们产生的果识，即我们认识的时候却不相同。意思就是说，东方人、西方人是他体的，我们可以把这些他体的人执著为一体的“人”；人与牦牛也是他体的，但是我们始终不会执著人和牦牛是一体的。明明都是他体的事物，有些执著为一体，而有些又没有执著为一体，这难道不相违吗？

对方提出了这样一个问题，我们下面进行回答。

犹如心识及药物，虽是相异有差别。

这就是事物的自然规律，为什么呢？比如说在世间当中，有些事物虽然是他体的，但是它们所产生的果是一个；有些事物是他体的，它们所产生的果也是分开的，这就是事物的自然规律。不同的事物产生一个果的情况，比如说作意、眼根、对境三种不同的事物作为因而生的果只有一个眼识；或者说肥料、田地、种子等这几种不同的事物产生的青稞果实也是一个东西。另外，不同的事物产生不同果的情况，比如说冰片、石榴等不同的药物所产生的果是完全分开的，即它们治病的作用是不同的，有些祛风湿，有些清热等。所以，尽管因同样是各不相同而存在，但却有着生不生一个果的差异，这就是一种自然规律。在蒋阳洛德旺波尊者的讲义当中，是这样回答的。

我们也可以用前面的方式进行回答。比如说牦牛和白马，我们并不会执著此二者是一体，因为它们的法相不相同的缘故，即牦牛的法相在马匹上不存在；而金瓶和银瓶，我们却执著为一个东西，因为它们的作用、

法相相同的缘故，所以我们执著它们都是瓶子。但是瓶子和柱子，我们不执著是一个，这是因为作用和法相不相同的缘故，而且我们众生也没有这样的串习或者说习惯。以这种方式来回答对方的问题，应该是可以的。总而言之，执著的方式就是这样的。

在执著的过程中，虽然是他体的事物，但由于法相、作用不相同的缘故，从而不会将它们执著为一体。比如说柱子和瓶子，从法相方面来讲，我们不会把它们看作是一个；但是从有为法的角度来讲，也可以把它们看作是一个有为法，虽然它们各自的法相不相同，但两者都具有有为法无常的特性，所以从有为法的角度来讲，也有把不同类的事物执著为一体的情况。一般在我们平时的观念中，会认为金瓶和银瓶都是瓶子，虽然也会执著金瓶和金柱子都是金子的东西，但瓶子和柱子不是同类的关系，所以不会执著为一个。在这些问题上，法相、作用以及我们习惯的差别起到了关键性的作用。

我是这样想的，对于平时经常入于根本慧定，或者是超越世间境界，比如在虚空中飞来飞去、大海里游来游去等自在显示神变的大成就者、大瑜伽士而言，也可以不学习因明；或者是只想过一种特别“笨”的生活，除了吃饭以外，什么都不想分析、什么都不想了解的人，对他们来讲，因明也没有什么用。除了这两种人以外，对于想要通过语言、思维来了解事物真相的人来讲，在名言中因明是不可缺少的。如果你不懂因明，那无论说什么话都举不出一个真实、可靠的理由；讲什么道理也没有很大的勇气；再深入进行判断时，最后自己也会弄得搞不清方向了。因此，大家在学习的过程当中，知道这些道理还是非常有必要的。

子三、其必要：

本来是他体的事物，但执著为一体，这到底有没有必要，有没有用处呢？用处非常大，而且必须要通达。

那么有什么样的用处呢？下面的颂词中这样说：

破立一切异体事，同时同地即了知。

如果我们懂得了可以将不同时间、地点、形相所摄的事物执著为一体，那就会了知遣余可以同时同地进行破立，即遣余同时具有遮破和建立的两种作用。

如果我们了解，众生有把很多事物执著为一体的习惯，就会懂得遣余破立的道理。首先，举例说明遮破。比如我们将一切有枝有叶的事物叫做“树”，即檀树、柏树、松树等所有的树木都具有有枝有叶这个法相的缘故，所以我们都执著它们为“树”。由此，在遮破时我说：“前面没有树。”别人根本不用问：“是没有松树，没有柏树，还是没有芭蕉树，到底是没有有什么树啊？”根本不用一个一个地去遮破，我只要说一句话“前面没有树”，所有的树就被全部遮破了。即只要遮破了总法，那所有不同时间、不同环境当中的同类事物，就已经被

全部遮破了。然后，我如果想建立时，只要说“前面有柏树”或“前面有松树”，那么在自己分别念当中，具有树的概念就已经成立了。总之，破和立的方式可以这样解释。

按照绒顿班智达的解释方法，我们在建立树的时候，在同一个时间当中，非树的事物也全部遮破完了；也就是说，我说“前面有一棵树”时，树以外的瓶子、转经轮等东西全部都一并遮破了，不用说“我前面有树，没有转经轮、没有人、没有牦牛、没有大象、没有狮子、没有摄像机”等，无须如此，不然世间上有无数的事物，你一辈子都破不完。所以，建立的时候只要说“有某一个事物”，则不该有的全部都被遣除了，该建立的也在同一个时间、地点当中建立起来了。

我们不要认为：“啊，他体的事物执著为一体，这有什么作用呢？这毕竟是一种分别执著啊，这不太好吧！本来是不同的事物，却把它们执著为一体，那这是

非常不合适的。你看它们在本相上是他体的，我们却执著为一个，这非常不合理啊！也没有什么作用啊！我们应该断除这种错误和迷乱。”从暂时来讲，我们还不需要断除这种执著；否则，我们就会像牦牛一样在迷迷糊糊的状态中生活，除此之外，连互相沟通与交流的概念都没有了。所以，还是有建立这个执著的必要性。

我觉得每一个道理都非常重要，不知道你们的感受是怎么样。虽然每一个人的想法都不相同，不同的众生很难生起共同的兴趣，比如说有的人觉得糖好吃，有的人却认为糖不好吃，但是对我们修行人来讲，大家都是希求解脱的；既然如此，那应该说五部大论里的每一个内容都是不可缺少的。无论在闻思的过程当中，还是在修行过程当中，这些概念一定要搞明白；否则，有时候自己明明修错了，还认为是已经真的成就了，如是极有可能在相续中生起增上慢。

癸二（一体执为他体）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：

遣余不同之行境，一体可分异反体。

任何一个事物，虽然从其本质上讲只是一个东西，但是在遣余识面前可以分为很多法；即在遣余识的行境当中，本来是一体的事物，可以把它分成不同的反体。

那么是如何分的呢？比如以声音为例，从排除常有的角度安立它是无常，从排除非所作的角度安立它是所作，从排除非声音的角度安立它是声音；但从自相上面讲，这些本来就是一个东西，就像前面宣讲现量时所讲的一样，事物在本体上是无法分开的，比如在声音的自相本体上，所作等不同反体是根本无法分的。而在众生的分别念当中，为了排除不同的执著，就可以建立不同的反体。

那么，这种反体在事物的本体上是否真实成立

呢？根本无法成立。但以假立的方式；在我们的心识面前可以成立，在这种前提下，各个反体的侧面并不相同。比如说，无常的反体和所作的反体是不是一个呢？从反体的角度来讲，可以说无常的反体并不是所作的反体；而从本体的角度来讲，无常的声音就是所作的声音，除此之外并没有其他的声音。所以，反体是在分别心面前假立的，而自相是在事物的本体上安立的，这二者是有一定差别的。

因此，对于善于分析的人来讲，在一个法上可以安立许多的反体。如瓶子的本体上可以安立瓶子、无常、所作、有为法、蓝色、某某制作等反体，而且其上还可以安立非佛像、非话筒、非耳朵、非眼睛等诸多反体。从反体的角度来讲，这些不同的反体不是一体；而从自体的角度来讲，这些指的都是瓶子，除了瓶子之外，并没有其他的体性存在，这个我们一定要搞清楚。因此，我们将本来是一体的事物分为众多的反体，这并非没有意义，而是具有一定缘由的。

子二、识执著方式：

即分析一体执为他体的执著方式是什么样的。

如词分别缘取式，外境耽著为异体。

在外境上本来是一体的事物，但是以语言和分别念遣余（心识遣余）的取境方式，可以把外境分为很多的侧面。我们可以举例说明，比如说这个瓶子的本体是一个，但是用我们的语言可以说很多不同的侧面，如瓶子、无常、所作、蓝色等；根据语言心里面也会想“哦，它是一个瓶子，是遣除非瓶、非无常、非所作、非蓝色的一个东西”，会在心识当中出现许多的总相。刚才语言所说的不同名称并没有与其他的混杂，瓶子并不是柱子，所作也不是蓝色等。所以，语言和分别念可以把一体的事物分为很多侧面。这也是识取境的一种方式。

当然，就像我以前所讲的那样，语言遣余实际上可以归纳在心识遣余当中，因为仅凭语言自身不能遣除对

境以外的事物。这一点，第五品中还会宣说。

总而言之，我们的分别念当中存在这种把一个事物分为很多侧面的取境方式。因此，无论是柱子、瓶子、声音、色法等，从其反体的角度来讲，每个都可以分许多的侧面；并且执著的时候，分别念也是误认为每一个侧面（反体）都有一个与它自己一体的对境。如从蓝色的侧面而言，在分别念面前就有一个蓝色的对境；从所作的角度来讲，在分别念面前就有一个所作的对境。也就是说，在分别念面前，蓝色和所作这两个反体并不是无二无别的。所以，在分别念面前，将一体耽著为不同的对境，就是所谓的“外境耽著为异体”。

子三、其必要：

这样的耽著有什么必要呢？应该说有非常大的必要，因为我们如果不懂一个事物可以分成很多侧面的道理，那就搞不清楚前面第一、二品中所讲的无分微尘、

无分心识的这些道理，也无法讲清楚第八品关于法相方面的问题。也即“一体执为他体”“他体执为一体”的问题中，会有一些自相和总相的分析方法，如果这个没有搞懂，那了解其他的问题也会非常困难。

下面就讲这个必要的问题：

未了一体为一体，为令其知而分析。

本来是一个事物却分为很多的侧面，这有什么样的必要和利益呢？本来，诸反体法就是一个本体，但是人们却不了知这些法是一体的，为了懂得这个道理，我们就需要“一体执为他体”的这种遣余。

有人会想：“本来是一个本体的还不知道，为什么还要再分呢？如果再分，那岂不是就更不知道了吗？一个东西就是一个，何必再去分呢？”如果没有分，我们就不会了知这些法是一体的。比如说柱子和无常本来是一个本体，可是就有人不知道柱子是无常的道理，我们

在这种人面前，就可以把柱子作为有法，无常作为立宗，所作作为因，将这三个反体分开以后，在不懂柱子和无常是一体的人面前，我们就可以进行推理：“你所见的柱子，虽然你并不承认它是无常的，但是我现在告诉你，它是无常的，为什么呢？因为它是所作的缘故。”在对方的分别念面前，把柱子、无常、所作三个侧面分开以后，他就能通过所作，来了知柱子是无常的。如果没有分开，就只能在他面前说：“你现在所想的柱子是柱子，因为它是柱子的缘故。”本来他就比较糊涂，这样一来，他就更糊涂、更不明白了。当然，这里讲的是萨迦班智达的意思，实际上也是法称论师《释量论》里面的观点。

在这个世间当中，有很多人根本不知道本体和反体之间的差别。如果不懂得这种道理，就像前面破斥因明前派时所说的那样，本来是无分的事物，反而由分别念认为是无穷可分的。比如说在后面《法相品》中讲到的法相，只要经过三次正确的推理之后即可成立，而不再需要法相的法相了；但是他们却认为，火的法相

是什么，法相的法相又是什么，然后它的法相又是什么，这样一直到无穷无尽。同样，微尘本来不是无穷可分的，但是如果没有分清楚分别念中的总相和外面物质的自相，就会在自己的分别念当中一直分下去，并且还会认为这是在自相上存在的，但实际上只是在分别念面前可以分，而在事物的本质上是无法分的，如柱子、无常、所做物质的本体上怎么分呢？但是在我们的分别念面前，这是可以分的。而这样分有没有作用，有没有什么好处呢？当然是有作用、有好处的。虽然不同法是一个本体，但是有些人就是不知道，如《中观庄严论》云：“自他所说法，此等真实中，离一及多故，无性如影像。”意思就是说，自宗他派所承认的一切万法（有法），无有自性（立宗），远离一体及多体之故（因）。远离一体多体、无有自性、自他所承认的一切诸法，这三者实际上是一个本体，但有些人不知道一切诸法无有自性，或说本体是空性，但是我们通过与空性一个本体的远离一体多体，就可以了解诸法空性的道理。应该说这

种推理的方式，对我们学习知识来讲是非常有必要的。因此，在分析事物的过程当中，将“一体执为他体”或“他体执为一体”，是一种不可缺少的手段与方法。

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。

遣余主要是从执著事物的角度来安立的，具体而言，就是从建立所立、遣除其余法的角度来安立有实、无实的两种遣余。所以，遣余实际上可以分为两种，就是有实遣余和无实遣余。一般无实遣余是从否定方面而言的（其中所谓的无，指的是没有、不是、非、无等），比如说非瓶就是无实遣余，无瓶也是如此；然后有实遣余，如有瓶子、有什么东西等，这是有实遣余。有实遣余和无实

遣余各自又可分为名言遣余和分别念遣余（即心识遣余）。

从总体来讲，遣余分有实遣余和无实遣余。其中，有实遣余又可分为名言遣余和心识遣余；同样，无实遣余也可分为名言遣余和心识遣余，即总共分了四种。这是怎么分的呢？首先有实遣余，比如说我们执著前面这个瓶子，它实际上是有实遣余，因为此时瓶子上非瓶的事物已经被全部遣除了。我们用语言说瓶子的时候，这是有实的名言遣余；而我们心里面想瓶子时，不一定经过语言，只是在心里面想瓶子，这是有实的分别遣余（心识遣余）。然后无实遣余，比如说石女的儿子，实际上它是一种无实法，我们口里面说石女的儿子，这就是无实的名言遣余；心里面想石女的儿子是无实的心识遣余。

当然，真正石女儿子的总相是不可能显现的。但就像《中观庄严论释》中所讲的那样，所谓兔角的总相，是因为我们以前看见过兔子，也看见过牦牛的角，这样

一说兔角的时候，就会在心中浮现出一幅兔子头上长着一只或两只角的画面，这就是所谓兔角的总相。当然，由于以前所见的一只角或两只角的不同，也会导致兔角的总相不同。（原来有两个学因明的人，当时他们看见一头只有一只角的牦牛，其中一个人说：“我看见这头牦牛没有一只角，为什么呢？我现量看见不存在之故。”另外一个说：“这头牦牛有一只角，我现量看见之故。”他们俩一直争执不休，因为一个是从一只角不存在的角度说的，另一个是从一只角存在的角度说的，所以他们就这样一直辩论。）其实，所谓的兔角、龟毛等，是由分别念将两种不同事物混在一起而产生的总相。虽然如此，但这种总相，不管是兔角也好，龟毛也好，它们都可以在心前显现，这就是无实的分别遣余；我们口里面说的时候，这个语言遣除了兔角以外的其他事物，因此这叫做无实的名言遣余。

当然，正如刚才所讲的那样，所谓的名言遣余，归根结底必须要依靠心识才能成立；如果没有依靠心识，那你所说的话别人根本无法理解，因为仅仅依靠语言根

本不能遣除其他的东西。比如用汉语来说“瓶子”，如果语言的自相真正具有遣除其他事物的能力，那么任何人听到“瓶子”的时候，就应该遣除了柱子等法，但是由于人们的语言习惯不同，对分别念中有“瓶子”名称串习的众生来讲，在他面前“瓶子”的语言就能遣除非瓶的东西；而在一个分别念从来没有串习过这个名称的人前，“瓶子”的语言根本无法遣除其他的事物。如除了汉族以外，在一个对汉语一点也不懂的藏族人面前说“瓶子”，他虽然听到了瓶子的声音，但是这个语言并没有遣除瓶子以外的事物，他根本不知道你说的是瓶子，也许他还会这样说：“啊，什么瓶子，瓶子是什么东西？”如果我在他的耳边说：“你不要把瓶子拿过来。”他根本不懂，也有可能反而会把瓶子拿过来。所以，从语言自身来讲，它没有遣余的能力，应该是以分别念来遣余的。这个很重要，我们以后还要宣讲。

从总体上，遣余分为名言遣余和分别遣余（心识遣余）。所谓的分别遣余全部是在心识上安立的，而且心

识也不是无分别，应该是以分别念来遣余的。这样一来，在我们的分别念中，一想起柱子的时候，柱子以外的其他事物，就已经被全部遣除了，或者说统统不存在了。

对于不存在的反体，有些论师认为是无遮的遣余。比如说我的分别念当中有红色的柱子，此时蓝色的瓶子、金黄色的其他东西等都没有了，没有的这个部分叫做无遮遣余。在以前印度有些论师的讲义当中，这种分析方法也是有的。但在这个问题上，由于外境上到底有没有遣余比较难理解，所以各个论师的观点也不相同。以前，一到学院辩论场的时候，往往都是听到“外境当中有没有遣余”的辩论；不过，让我们这里的有些道友提问题时，除了前一段时间提出的已决识以外，似乎什么问题都提不出来了。男众这边提问题时也是“啊，这个已决识如何如何”，女众这边也是“啊，已决识如何如何”，好像我们学的知识，除了已决识以外就再也没有其他的了。其实，已决识的观点也不是特别地复杂，这个遣余的内容应该说是比较复杂的。过一段时间，可能会讲一

些不同的观点，到时候我们再学吧！

第 21 课

2006 年 10 月 3 日

下面，我们继续学习萨迦班智达根嘎嘉村所造的《量理宝藏论》，现在讲第四品中遣余的细分（详细分类）。细分分三：一、真实分类；二、破外境有遣余；三、各自之安立。

其中真实分类讲了遣余分有实遣余和无实遣余，有实遣余与无实遣余又各自分为名言的遣余和心识的遣余，总共有四种。

前一段时间也给大家讲过，有关遣余的问题是非常重要的，大家务必要搞清楚遣余的概念。因明中的遣余，就像我们学习《俱舍论》时得绳的概念一样，是比

较难的。在因明当中一个是推理比较难，第二个是遣余的道理比较难，如果遣余没有懂得，因明的很多要义就很难以通达，所以大家一定要下工夫学习。当然，我听说有个别的道友在我讲完之后，录音听了六、七次，而有些懈怠的人一次录音也不想听，与后者比较起来，应该说前者是比较精进了。

今天，我们主要讲在外境当中不存在遣余的问题。

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：

即真实宣说破他宗。前面已经讲得很清楚，萨迦班智达的自宗把遣余分有实遣余和无实遣余（当然，名言遣余可以包括在有实遣余和无实遣余当中）。如此一来，萨迦班智达自宗的遣余分类到底是多少种呢？应该说是两种或者四种。

有关遣余的问题，个别论师持“在外境中也有遣余概念”的观点。我们下面就对这种观点进行破析。

遣余乃识缘取式，无情外境无遣余。

这里萨迦班智达的自宗说得非常清楚，所谓的遣余就是以分别念来缘取外境总相的一种方式；即遣余不是外境，也不是有境，而是取外境的一种方式。在这种情况下，外境的无情法上（如柱子、瓶子等事物）不可能存在真实的遣余。按照萨迦班智达的观点，外境遣余只是一种假立的，或者说只是存在遣余的概念，这和破外境遣余并没有什么矛盾，下面我们也可以对此进行剖析。

大家应该清楚，以萨迦班智达的观点，遣余应该是分别念执著外境的一种方式。这一点非常重要，为什么呢？以分别念取外境的时候，外境的总相不是以自相的方式，而是以总相的方式，在我们的分别念面前比较“模糊”地显现，这就是遣余的概念。遣余的定义是从

否定的角度而言断除自身的违品，这样取总相的一种方式叫做遣余。在这样的观点之下，不能承认有真实外境的遣余。

什么叫做外境的遣余呢？当然，在这个问题上不同的观点比较多。法王如意宝在讲因明的时候，也再三地说过：尤其是在遣余的问题上，藏传佛教各教派的大德们也是众说纷纭、莫衷一是。我也通过各种方式来分析过，以前年轻的时候也是对这个问题非常重视，有时候白天、晚上一直是在辩论这个问题，甚至从黄昏开始一直到半夜三更还是在辩论：在外境自相当中，遣余到底是否存在？不只是一天、两天，而是几个月一直在这个问题上辩论。实际上，在因明的历史上，不管是印度还是藏地，对“在外境自相上存不存在遣余”的问题，应该说各种观点还是有一些分歧的。

下面，萨迦班智达开始破斥不合理的观点。首先我们应该知道，萨迦班智达自宗的遣余有两种——心识遣

余和无遮遣余，此二者相当于前面所讲的有实遣余与无实遣余。心识遣余是什么呢？比如说我们执著瓶子的时候，瓶子的概念在我们的分别意识面前显现，这就是心识遣余（有实遣余）。无遮遣余是什么呢？比如说我们执著瓶子的同时，它的违品（非瓶子）在瓶子上不存在，这个不存在的反体就称之为无遮遣余，即无遮遣余是指在事物的本体上不存在其违品的这种反体，我们安立它为无遮遣余。如果归纳起来，萨迦班智达自宗承认，实际上这两种遣余都是分别意识取外境的一种方式。

这里萨迦班智达主要所破的是什么呢？就是外境自相的遣余，因为它是根本不存在的。那么谁承认外境存在自相的遣余呢？以前我们也曾提及过，因明前派的章那巴等论师认为，不仅存在心识遣余、无实遣余，而且也存在外境中的遣余。他们为什么这么认为呢？因为瓶子和柱子等，其本体实际上已经遣除了非它的事物。以瓶子而言，从自相上就遣除了瓶子以外的柱子、雪山、狮子等事物；既然其自相已经排除了其他的事物，那么

在物质的自相上就应该存在遣余。

对于这个问题，印度的静命论师在其所造的《量学正理论》（也称《量学真如论》）当中也讲了，所谓的遣余有三种：无遮的遣余、心识的遣余和自相的遣余。莲花戒论师在这部论典的注释——《量学真如论释》中，也引用了许多的教证和理证，宣说了所谓的遣余分这三种。但莲花戒论师与因明前派的观点是不同的，因明前派承认外境自相的遣余，而莲花戒论师只不过承认它是一种概念而已，并不承认它有自相的实体存在。同时印度的天自在慧、解脱源等论师，也都承许所谓的遣余分三种。这以上，是印度论师们认为遣余分三种的情况。据说，印度的胜法论师承许遣余有两种。

下面讲藏地雪域的情况。萨迦班智达承认遣余有两种，即刚才前面所讲的有实遣余和无实遣余。

格鲁派的克珠杰论师与印度论师的观点比较相似，承认遣余分三种：无遮的遣余、心识遣余和自相遣余。

但是其分类的方式与其他论师的观点略有不同，是从所作、作业、作者三方面来分的。作业实际上是自相遣余，为什么叫自相遣余呢？因为自相排除了一切非自己本体的法，所以叫做自相遣余。所作实际上是无遮遣余，执著某法的时候，其他法在此法上不存在的这个空的反体叫做无遮遣余。作者实际上是心识遣余，也是最主要的遣余。在克珠杰的《入因明七论遣除疑暗论》当中已经说了，所有的遣余大体上可以分这三种，但是自相遣余是假立的，因为在事物自相上没办法进行破立，所以说它是一种假立；无遮遣余也是假立的，主要的遣余是心识遣余。

萨迦派果仁巴尊者在解释《量理宝藏论》的时候，也承认遣余分无遮遣余、心识遣余和自相遣余。他承认无遮遣余是从对境角度来讲的，即是执著外境不存在的遣余。但心识遣余跟其他论师的观点稍微有点不同，其他论师的观点与萨迦班智达所承许的一样，它是分别念执著外境的一种方式，也即在我们脑海中显现的一种总

相，这叫做分别念的遣余（心识遣余）；但是果仁巴尊者通过分析之后说，所谓的心识遣余并不是外面的分别念，应该是心识自己的本体，即心识的自相。他也不承认外境的自相遣余是真正实有，而安立自相遣余的原因，只不过是耽执对境的时候，倘若不存在对境的事物，就不可能把它执著为真正有自相的法。实际上真正的遣余具足无遮的遣余，因为在事物本体上不存在，这个空的反体就是无遮遣余；也有心识遣余，因为存在心识的总相之故；也存在自相遣余，因为如果没有一个自相，也是不可能现前这个法的总相。

真实的遣余具足这三种条件，而颠倒的遣余不一定具足。比如说我心里执著声音常有，它具足第一个条件无遮遣余，也具足第二个条件心识遣余，可是第三个条件自相遣余根本不具足，因为只是在分别念中执著声音常有，但是根本没有自相常有的声音，所以叫做颠倒的遣余。

今天，我们对这些观点稍作分析。如果不稍微分析一下，可能有些道友无法搞清楚遣余；但也恐怕有个别刚学因明的人，不一定装得下这样各种不同的观点。按理来讲，第一次学因明应该从字面上解释；但又想到，我们以后不一定还有学习的机会，所以这些观点大概介绍一下，也许能对诸位有一定的利益。

以前，上师如意宝宣讲克珠杰的《因明总说》时说过：克珠杰尊者专门对萨迦果仁巴大师遣余的观点发了很多的太过；对于这些问题，我在很长的时间当中专门学习过，心里面比较清楚他们之间的辩论，但是由于时间关系就不在这里宣说了。

总的来讲，在果仁巴大师的因明论疏当中，遣余分为三种，跟其他论师的观点基本上相同。

全知麦彭仁波切在《智者入门》中讲到，所谓的遣余分两种：自相外境的遣余和心识的遣余；而在《释量论大疏》里面讲遣余分三种。全知麦彭仁波切承认自相

外境的遣余，在这里会不会成为萨迦班智达遮破的对象呢？不会的。因为在《释量论大疏》中明确地说到，在名言概念中，务必要把自相遣余分出来。记得上师如意宝当时宣讲的时候，也是这样说的，他老人家当年在石渠求学，学习《释量论》的时候，托嘎如意宝的弟子中，有一个对因明非常精通的修行人叫喇智仁波切，当时他一再强调，全知麦彭仁波切在这里所说的名言概念就是指宣讲外境自相遣余时，这种自相遣余只是名言概念而已。这一点具有非常深刻的意义，我们一定要了解到尊者观点的甚深含义。而且上师如意宝也再三地讲过，我们学习《量理宝藏论》和全知麦彭仁波切的这个观点的时候，一定要了知，全知麦彭仁波切也承认遣余主要是心识的一种判断（破立），它在真实的外境当中是不可能存在的；但是在我们宣说任何一个法的时候，这种外境自相的遣余是可以承认的。为什么要承认呢？比如说我们在判断瓶子的时候，从我们的分别念的角度来讲，自相的瓶子并不是外境中其他的法，可以安立为瓶子远离

了非本身的其他法。为什么这么讲呢？在印度的梵语里面，所谓的遣余叫做“阿梭哈”，如果引申其义有能遣和所遣两种意思。从所遣的角度来讲，应该可以承认外境自相遣余。但是，这个所遣是不是真正地遣除了其他事物的本体呢？从所取的角度，即与心识有关系的角度来讲，也可以安立其为自相的遣余。如果与自己的心识毫不相干的情况下，那瓶子的自体上是不是还有一种遣余呢？绝对不会有的。这在全知麦彭仁波切《释量论大疏》从头到尾的字里行间中，是根本找不到的。

以前有些道友认为，全知麦彭仁波切在文字上承认自相的遣余是存在的。其实不仅是全知麦彭仁波切，就是静命论师、莲花戒论师，以及许许多多的印藏论师都认为有自相的遣余。而自相的遣余分为两种，一种是与有境心识毫无关联，在外境上独立自主存在的自相遣余，对于这种遣余，不管是全知麦彭仁波切、克珠杰尊者，还是果仁巴大师，谁都不会承认的；而在执著外境的过程当中，像我们平时所取那样的自相遣余，对于这

种遣余，他们也会承认的。

那么，这样的承认，有没有萨迦班智达在这里面遮破的过失呢？绝对不会有的。以前，在辩论场当中有些人也这样提问过：“除开心识之外，外境的柱子上是否排除非柱子呢？如果已经排除了非柱子，则说明在外境当中存在自相的遣余；如果没有排除，那么柱子就变成了瓶子，瓶子就变成了雪山，所有万法就无法显露出其不共的本体了。”应该这样来理解这个问题，遣余全部是以分别念来安立的，一切万法的本体与其他任何法没有混杂在一起。比如说柱子、瓶子、牦牛、大象的本体是各自存在的，但是我们讲遣除与否的时候，应该属于在心识上判断的问题，如果心识没有破立，那么在自相的事物上要进行破立，这是根本不可能的（这一点，过一段时间我们讲相属品和相违品的时候，也会了解的）。因为在事物的自相本体上，根本不会有事物之间互相联系和互相排斥的情况，但是我们可以用分别念安立火和水是相违的关系，火和它的热性是相属的关系。我们搞懂了这个

问题，就能了知所谓的遣余在事物的自相上根本不可能存在，只是分别念的假立而已。当然，我们也承认瓶子不是柱子、柱子也不是瓶子，存在所谓的自相遣余，但是它的破和立（即排除和不排除）全部是用分别念来安立的。如果不是这样，瓶子排除了它自己以外的所有事物，叫它们“都给我滚出去”，实际上这是不可能的，也没有这样破立过。因为事物虽然安住于自己的本体上，但是一切破立全部都是心识安立的。因此，认为在事物的本体上有能遣、所遣，或者说有遣余存在，这是不合理的，所有的遣余全部都是在心上安立的。所以，萨迦班智达与全知麦彭仁波切的观点实际上是不相违的。如果没有这样了解，单单从表面文字上看，不仅是全知麦彭仁波切，就是果仁巴大师、克珠杰尊者等也承认在外境中存在自相遣余，但这些说法应该以这种方式来解释，这样他们与萨迦班智达的观点不但不矛盾，而且都很明确地开演了因明七论的究竟观点。

有些刚开始学习因明的道友，在关于自相遣余存

不存在的问题上恐怕不是特别懂，但是应该了解到全知麦彭仁波切和萨迦班智达究竟密意是无二无别的。按照麦彭仁波切的观点，承认心识遣余和自相遣余，但最主要的是心识遣余；所谓自相遣余是从名称、概念的角度来安立的，萨迦班智达只是在这里面没有明确直接承认而已。

萨迦班智达在这里所破的对境，是因明前派所承认的存在于事物本体上的遣余。如果在事物的本体上存在遣余，那么显现也应该存在遣余；这样一来，就像外道把总相和别相混在一起一样，根本分不清事物的本体了，这是萨迦班智达针对因明前派发出的太过。

在学习因明的过程当中，相对而言遣余是比较复杂的；但是，如果能作详细的分析，也不是特别困难。总而言之，按照萨迦班智达的观点，遣余是心识的一种取境方式，在事物的自相本体上根本不可能存在遣余。

萨迦班智达为什么这样说呢？下面以两个理由来

说明。

癸二（彼之理由）分二：一、遣余应成显现；二、显现亦相同。

如果在事物的本体上存在遣余，则有两个过失：一、遣余就应该成了显现；二、显现也应该在事物的本体上存在，这样一来，世间上所有的盲人都不存在了。

子一、遣余应成显现：

境遣余即自相故，成显现境失遣余。

从字面上看，这是萨迦班智达给因明前派发的一个太过。如果在事物的自相上真正存在遣余的本体，而且这并不是以分别念安立的，那遣余就成了自相的存在，也就是说，自相与遣余就成了无二无别。比如说柱子的本体上如果有遣余，它遣除了非它的大象、狮子等法，那遣余就已经成了自相；而自相是无分别根识现量

的对境，也是无错乱的对境，它没有明不明的特点，对境与现量识之间也是互相不错乱的，可以原原本本的现前，这样一来，所谓的遣余已经失去了它自己的身份了。为什么呢？因为它已经成了显现的对境，它根本不具备遣余的法相，已经不是遣余了。

这个太过，大家应该清楚吧！如果你们因明前派承认所谓的遣余在事物的本体上自相存在，比如说柱子、瓶子等任何一个法上，存在遣除其他事物的遣余，而且这种遣余与其自相是无二无别的，那么它已经成了现量的对境。总而言之，如果成了现量的对境，那么它已经成了无分别取自相的一种方式，已经成了一种显现（我们前面已经讲了，显现不是遣余，遣余不是显现，因为显现是无分别念的缘取方式，遣余是分别念的缘取方式），这样一来，因明中安立的名言次第和规律都错乱了，名言中再也不会会有一个真实的道理了。

以上宣说了给对方发第一个太过的理由，下面宣

说发第二个太过的理由。

子二、显现亦相同：

显现亦同境中有，若许盲人当灭绝。

“显现亦同境中有”，如果你们因明前派承认，遣余在外境的自相上存在，那么显现也应该在外境的自相上存在，道理是完全相同的。

因为所谓的遣余并不是从外境的角度来讲的，也不是从有境心识的角度来讲的，而是以分别念取外境方式的角度来讲的。如果承许在事物的本体上存在分别念取外境的这种方式，那同样的道理，在事物的本体上也应该存在无分别念取外境的方式（即显现）。它为什么不存在呢？应该是存在的。因为没有任何道理说，所谓的遣余，它是一种分别念来取境的方式，它可以在事物的本体上存在；而显现是无分别念来取外境的一种方式，它根本不可能在事物的本体上存在。这样道理，对方是

根本举不出来任何理由的。但是这样一来，就有很大的过失了。

在这里，我们首先必须要搞懂所谓的显现。什么叫显现呢？外面的自相法不是显现；而无分别识是不是显现呢？也不是。那么到底什么叫做显现呢？所谓的显现就是依靠外境而出现无分别心识的方式，比如说眼识的显现，依靠眼根、外境和作意而产生具有外境行相的一种识，这种眼识产生的方式就叫做显现。然后，大家应该清楚什么叫做遣余？分别念上出现外境的行相，就叫做遣余。

在这里有一个非常甚深的秘诀，大家一定要搞清楚，千万不要打瞌睡，更不能打妄想，一定要认真思考。意思就是说，什么叫做遣余？我刚才也说了，以分别念的方式浮现外境的总相，即在你的脑海里面浮现出对境的行相，这就是所谓的遣余；而所谓的显现就是以无分别念的方式来取境，即以无分别现前了对境的行相，这

就是显现。

第二个太过有些绕圈子，直接理解起来可能有些困难。“若许盲人当灭绝”，但是如果你懂得了这个推理的方式，那对方就有这个过失。因为对方说在事物的本体上存在遣余，如是在柱子的自相上面存在总相的法；如果遣余存在，那么没有任何理由在对境上不存在显现；如果显现在对境上存在，那么外境在无分别根识面前的行相也就必然产生。所以，显现在事物的本体存在的时候，任何人不需要眼根就能看见色法了。

为什么盲人不见色法呢？其唯一的原因就是眼根不具足。由于遣余存在，可以推出在这个外境上，显现也应该存在；也就是说，对境的行相已经产生了。若显现已经存在，那盲人有无眼根都无所谓了。这样一来，世间上所有的盲人都不存在了。为什么呢？正因为遣余在事物的本体是存在的缘故，推出显现在这个事物的本体上也应该存在；如果显现已经在事物的本质上存在

（显现既不是外境，也不是有境，而是外境产生识的方式），也就是说，具有外境行相的识已经产生了，那这样一来，世间上所有的盲人全部会荡然无存，所有的眼科医生不得不下岗了，以前所学的知识全部没有用了。不过没有盲人了，这样也很好。依此类推，聋哑等世间上五根不具足的人，通过这样的推理都没有了。对你们因明前派为主的这些众生而言，所谓人身难得的八种比喻不具足，也不好举了。所以，在这个问题上，大家应该谨慎。这个推理的方法，希望大家还是要看一下蒋阳洛德旺波尊者的讲义，其中说关于在外境当中存不存在遣余与盲人断绝的问题，这一点的深入探索，当从大堪布阿旺秋札的讲义中得知。以前我看了一下，也不是特别广，但是基本上推理的方式应该是相同的。总而言之，希望大家应该能够推出这个推理，互相之间看怎么样推，为什么会有盲人断绝的过失，这个问题大家应该要了解。

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、无实名言遣余与无实心识遣余合一而说。

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。

萨迦班智达自宗把遣余分为有实遣余和无实遣余。其中有实遣余是我们的心里面执著有实法时，排除了不能起作用的无实法，即无实法全部都被摒除了。比如说我们执著瓶子的时候，从无实法的角度来讲，瓶子以外的事物全部都摒除了。这里并不是说执著瓶子的时候，柱子等成为无实法，而是在瓶子上不存在的侧面叫做无实法。假若这个问题没有搞清楚的话，好像什么都变成了无实法，比如说执著瓶子的时候，如果瓶子以外的事物都是无实法，那这样，是不是人、牦牛全部都变成无

实法了？因为都是非瓶的缘故。这里的非瓶是无实法，并不是指人、牦牛的本体成为无实法，而是从瓶子上不存在的反体（角度），而安立为无实法。

有实法的遣余分两种，一种是对有实法总相的执著，这叫做有实法的心识遣余；一种是在名言上或者在口里面称呼瓶子、柱子等的语言，这种语言叫做有实法的名言遣余。我们前面也讲了两种遣余，即名言遣余和心识遣余，其中名言遣余应该包括在心识遣余当中，因为声音、名言的自相等不能排除他法，而是通过心识的遣余来排除他法，这是声音、名言遣余的方式。

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。

从显现和不显现对境的角度来讲，有实法的遣余

可分为两类，即现前遣余和隐蔽遣余。

对境自相能显现的有实法遣余叫现前遣余；对境自相不能显现的，比较隐蔽的有实法的遣余叫隐蔽遣余。

丑二（别说）分二：一、现前遣余；二、隐蔽遣余。

下面，对有实法的现前遣余和有实法的隐蔽遣余进行广说。如果事物的自相现前，这叫做现前遣余；如果自相没有显现过，这叫做隐蔽遣余。

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。

这个颂词比较容易懂，主要是宣说什么是现前遣余。

首先我们现量看见一个法的自相，然后用分别念

进行分析这是白色，这是黑色；这是蓝色，这是非蓝色；这是常有，这是非常有等。也即对这个自相法进行破立、取舍。我们前面讲已决识时，有一种随现量已决识，在这里叫做现前遣余。

现前遣余也分两类。比如说我见到了柱子的自相，然后对柱子分别“它是无常”或“它是常有”，这种分别念叫做分别的现前遣余；如果我用语言宣说“我刚才现量看见的柱子是无常的”或“它是常有的”，这种语言叫做名言的现前遣余。无论怎样，现前遣余实际上是判断事物反体的一种识。为什么呢？因为所谓的遣余，它可以把本来一个本体的法分为很多的侧面，也可以把很多的事物归纳在一个法当中；现前遣余实际上是用分别念将对境分成各种不同反体。

但不管怎么样，事物的总相在分别念面前出现，无论是你以前见过的自相法，还是从来没有见过的自相法，从分别念本体的角度来讲，从来没有过知过事物的自相，

即所有的分别念并不知道外境的真实自相。所以，这一点大家应该清楚，即所有的分别念都是错乱性的；也就是说，无论是否亲自看见过柱子，凡是我所认为的柱子，有境面前的对境并不是自相，全部是遣余的分别念，大家应该知道这个道理。

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。

隐蔽遣余与现前遣余的差别就是在有没有经过现量，其他的基本上一样，即都是分别念的对境；也就是说，隐蔽遣余没有现量显现过外境的法相。

不管是否依靠推理来了知某种事物，这种执著分别念实际上是遣余，也是一种决定识。比如说我们以前没有见过或者几天前见过的事物，但是现在没有见到（是指无间刹那当中没有见过的意思）。如果我现在看见红色

的柱子，并认为“这是红色”或“这不是红色”，这叫做现前遣余；在我判断一个事物，如看见山上有烟而推出有火，这就是隐蔽遣余。为什么呢？因为我在当时这个刹那，并没有现量见过火。当然，以前是现量见过烟由火而生的，但是我认为这种情况不包括在隐蔽遣余中，这里稍微有一点差别。

意思就是说，不管是观待因还是不观待因，凡是以分别念了知隐蔽的对境就叫做隐蔽遣余。隐蔽遣余又可分为隐蔽的分别遣余和隐蔽的名言遣余。因为遣余都是具有决定性的缘故，所以千万不要认为它是无分别心识。

隐蔽遣余可以分三个方面：

真实非真及二边，分别取式有三种。

无论是观待推理，还是不观待推理，隐蔽遣余可以分为三种：真实的遣余、颠倒的遣余、犹豫识的遣余。

比如我想“这个古老的水井当中有水”，水井里

也确实有水，这样的分别念已经遣除了不存在水的反体，这叫做真实的遣余，因为当时所想的是符合实际情况的。假如认为“这个古老的井里面肯定没有水”，但实际上是有水的，所想的不符合实际情况，这是一种颠倒的遣余，因为本来有水却认为没有水；它遣除了什么呢？认为没有水虽然遣除了有水的反体，但实际上不符合实际情况，因此叫做颠倒的遣余。还有一种是犹豫识的遣余，犹豫识的遣余是什么呢？“古老的水井里面有水呢？还是无水呢？”有一种模棱两可、三心二意的心态。它能不能遣除对境的违品呢？可以的，为什么呢？因为有和无的分别念不可能是同一时间产生，第一个时间当中认为：“古老的水井当中应该有水吧？”应该有水，此时已经遣除了无水的部分；正在这个作用没有失去的情况下，生起了“噢，可能没有水吧”，没有水念头产生的时候，遣除了有水。所以，所谓的犹豫识实际上也是一种遣余识。因此，隐蔽遣余以取境的方式来讲分真实、颠倒、犹豫三种。

以上宣说了有实名言遣余和有实心识遣余合一而说。

癸二（无实名言遣余与心识遣余合一而说）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。

无实法遣余的法相是什么呢？它与有实法遣余的法相恰恰相反，刚才有实法遣余排除了无实法，现在无实法的遣余排除了有实法。刚才我们执著柱子、瓶子等有实法，已经遣除了在它上面属于无实的违品。反过来说，所执著的是不存在的事物，比如说我心里面执著无瓶，在没有瓶子的遣余识面前断除了瓶子的存在，这叫做无实的遣余；它断除了有实法，是这样的一种增益。

子二、分类：

由有或无所破言，遣余亦可分二类。

无实遣余的所破因为对境有无自相之故可分为两种。

无实法遣余的所破、所知是存在的，就像无瓶等的所破、所知是存在的一样，这是“有”的无实法遣余。另外，如石女的儿子、兔角、龟毛等，这些是不存在所知所破的，即在世间当中它们是根本不存在的事物，这样的所知根本不可能存在的所破法，这是“无”的无实法遣余，因为它自己的本体不存在之故。比如说我心里面想石女的儿子，在世间所知当中它是根本不存在所破的，这也是无实遣余，它遣除了什么呢？遣除了石女儿子以外的事物。

因此，在所知当中存在的事物，如所谓的无瓶，在世间中与瓶看待而安立的无瓶，这种无瓶能断除它的违品，如果我们用语言来说，这叫做名言的无实遣余；如果是我们心中的分别念，这叫做分别的无实遣余。

第 22 课

2006 年 10 月 5 日

我们继续学习《量理宝藏论》。前面讲了无实遣余的法相和分类，现在讲无实法不是显现的对境。

子三（无实法非显现境）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。

这里主要讲无实法不是显现的对境，那它为什么不是显现的对境呢？因为无实法根本没有实体。一般来

讲，世间人把所谓的无瓶、兔角或者石女的儿子等称为无实法，这是因为它们不存在本体。正因为无实法没有本体，所以它就不是所知，即不是所了知的事物。

当然，这里讲的所知是指无分别识照见的对境；而如果从分别念的角度来讲，无实法也是一种所知，这在《量理宝藏论自释》当中也讲过。那为什么这么讲呢？比如说所谓的“无瓶”，在分别念中，它是一种可以被执著的排除有瓶的总相，也就是说，这种道理在分别念当中是可以被了知的；同理，所谓的石女儿、龟毛、兔角等也是如此，只不过它们是不存在的一种比喻而已，我们是通过这些无实法来了知事物的本体不存在。那萨迦班智达为什么说无实法不是所知呢？因为龟毛、兔角或者无瓶、无柱等无实法，只不过是一种名称而已，在分别念前可以显现，它们并没有真正的实体。如果没有本体，我们的无分别识就根本没有办法了知它们，所以说无实法不是所知。萨迦班智达在这里讲无实法不是所知的原因，就是因为无实法不可能作为无分别识的所知

对境。

那为什么说它不是无分别识的对境呢？因为不管是龟毛、兔角也好，还是无瓶、无柱也好，这些事物只不过是一种名称而已。它们在名称上可以这么说，在分别念前也可以显现，但对它们来讲，真正的实体是没有的。既然没有本体，那无分别识如何了知呢？根本无法了知。因此，只不过是遮除有实法的部分，假立称为无实法而已。比如说前面不存在柱子，这只是说柱子的存在已经被遣除，除此之外，并没有无柱的本体存在，无实法根本不是所知的原因就在这里。

以上，我们已经讲了无实法不是所知的原因，接下来讲由此问题引出的四组辩论。

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。

寅一、遣除等同有实法：

今天所讲的内容比较简单，大家在字面上稍微分析一下，就会清楚的；而且，也没有宗派与宗派之间的辩论，内容应该比较好懂，所以我在这里不广说。需要广说的地方，我们还是有必要作详细的分析。

颂词是这样讲的：

**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。**

我们讲对方的无实法不是所知，对方进行回辩：无实法尽管不存在像有实法一样的本体，但是应该成立无实法自己的本体。为什么呢？因为你们仅以无实法上不存在有实法的本体，就认为无实法不存在，那同样的道理，你们口口声声成立的有实法也无法存在了，因为在有实法上也不存在无实法的本体之故。为什么这样推理呢？因为你们讲无实法不成立的唯一理由，就是它的本

体上不存在有实法，那我们也可以反过来说有实法不成立，因为在它的本体上不存在无实法。

我们对此作答，有实法与无实法是完全不相同的。怎么不相同呢？因为有实法全部是依靠自己的因缘而成立的，比如说柱子、瓶子、火车、飞机等有实法，它们全部是依靠自己的因缘形成的。并且，有实法自己存在之时，也无须观待任何无实法。再者，有实法的存在可以通过量得到证实，首先以现量能够照见有实法的本体，如以眼识能看到有实法的颜色、形状，以耳识能听到有实法发出的声音等；然后，通过比量也可以证成有实法本体的存在，因为无论从因、本体、果哪方面来分析，有实法的本体都应该是成立的。总之，它根本不需要观待其他任何一个无实法，也不需要观待其他的事物。这一点，我想凡是这种学过名言知识的人，都会清楚的。

其实，前面的关键点就在于，有实法除了依靠自己的因缘以外，它无须观待任何法即可成立；并且，它的

存在可以得到证实。有实法的显色、形色³²可以通过眼识来证明；有实法发出的声音可以通过耳识来证明；由有实法产生的触觉，可以通过身识来证明等等。这样一来，有实法的本体就可以成立了。

那无实法为什么不成立呢？无实法不存在的唯一理由，是因为它并非由因而生。我们也知道，石女的孩子、兔角等无实法根本不可能由它自己的因缘产生，也没有这种说法；只不过是在人们的分别念面前，把有实法本体不存在的断灭部分认为是无实法而已，然后在语言当中也如是称呼，实际上无实法仅有一个虚假的名称而已，除此之外，它的实体以现量也不能成立，以比量也不能成立。那这样，怎么能说有实法跟无实法相同呢？它们的本体是截然不同的，有实法是依靠因缘而产生的，而无实法只不过是一种假立而已。在我们学过的中观论典，如《中论》《中观庄严论》当中也同样讲到：此二者从本体上讲是完全不同的，一个是看待自己

32 显色即颜色，形色即形状。

的因而产生的，一个是看待众生的分别念而假立的，而分别念假立的东西，其本体肯定不成立。此处所讲的不成立，就是在名言中，而并非在胜义中。

当然，因明和中观中的名言、胜义有一些差别。以前给大家也说过，讲中观的时候，所谓的胜义谛指的是诸法的空性；名言谛即是所知的一切万法。而讲因明的时候，胜义谛指的就是事物的真相，比如说火的热性、水的湿性等；世俗谛指的就是二月、毛发等虚假的东西。所以在因明中，二谛的安立方法跟中观不太相同。不管怎样，在名言中有实法和无实法是有一定差别的，前者是真实存在，后者只不过是一种假立而已。

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。

此颂宣说对方观点。

前面讲无实法不存在，对方无法接受，于是提出疑问：如果你们讲兔角、石女儿等无实法不存在，我们也承许，它们本来是不存在的。（《中观庄严论释》当中，也讲到了这些原本不存在的无实法，如兔角、石女儿等。）但是有些无实法，如三种无为法——虚空、抉择灭、非抉择灭以及二种颠倒境——总相和本无见有的二月等，你们不应该把它们排除而不予承认。为什么呢？因为这些无实法可以通过显现的方式，即通过我们的根识得以证实。所以，它们应该是对境的方式存在的。而你们一概否认所有无实法的存在，这种说法未免有些过分，因而不合理的。

对方提出这样一个问题，下面我们进行回答。

**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。**

颂词字面上讲得很清楚，对方认为三种无为法和

两种倒境应该存在，这种观点是不合理的。

为什么呢？“显现彼者即心识”，虚空、抉择灭和非抉择灭等显现的部分就是心识的自体，除此之外，它们并没有真实存在的外境自体。这一点，我们在第一观境品当中已经讲过了。当然，在自证面前，可以显现这是虚空、这是无为法等，也可以说这是对外的一种执著，但此种外观的执著绝不会超出自证的范畴。所以，从本体的角度来讲，三种无为法和两种颠倒境与识无二无别。

“许总以量不可测”，这里“总”是指三种无为法和二种颠倒境。如果承许这些法是真实的对境，则会出现很大的过失，因为依靠量根本无法衡量这些法，也根本不可能得到它们的自相。实际上除了识以外，这五种对境根本没有自己的本体。

这里的“总”字，在本论的几种藏文版本中有所不同。有些藏文版本当中是“境”字，如果是“境”，那么从字面上看是比较适合的，因为三种无为法和两种颠

倒境，全部都可以安立为境，这五种境实际上都是识的
 本体，根本没办法以正量来衡量。但在本论的《自释》
 中是“总”字，明代有一位非常著名的夏鲁译师，与他
 有关的一个版本中也写的是“总”，所以我也暂时翻译
 为“总”。而在德格的藏文版本中是“境”字，我个人
 认为，按照“境”来解释会比较方便。但是萨迦班智达
 的《自释》里面用的是“总”，我们也就用这个“总”。
 总之，不管是“总”还是“境”，实际上都是指三种无
 为法和两种颠倒境。

以上五法以正量观察时，在真实外境当中是找不
 到的。也就是说，能证实这五种法真实存在的依据，或
 者说可靠的正量是找不到的。为什么呢？因为按照大乘
 论典的观点，三种无为法皆无真实存在。

首先是抉择灭，所谓的抉择灭就是通过智慧进行
 观察，令自相续中的烦恼断除，这个烦恼断灭的部分，
 人们就称之为抉择灭；除此之外，并没有一个像小乘有

部宗所承认的那种具有实体的所断离系部分存在。

然后，非抉择灭是指缺缘不生。比如圣者相续中的烦恼种子已经断尽了，此时即使外境的种种因缘现前，他的相续中也不可能产生烦恼，烦恼种子已断尽之故，这种缺缘不生实际上也是一种灭法。小乘有部宗认为，这是一种存在实有体性的灭法；而大乘认为，任何一个地方只要不具足因缘，某法在那里就不会产生，如雪山中没有草，有些人的头上没有头发等（不要看我的头发，否则我会不好意思），这只不过是某法产生的因缘不具足而已，实际上并没有一个实体的灭法存在。

最后，所谓的虚空只不过是没有任何阻碍而已，这个部分，人们就称之为虚空；除此之外，它并没有一个实体存在。

义总相和本无见有的二月等颠倒对境，我们在第一品中已经破析过，在这里就没有必要再讲了。总之，上述五法根本不可能在外面以实体或者说以所取境的

方式存在。

寅三、遣除与世间共称相违：

这样一来，对方又认为：石女儿和兔角等可以不存在，但是三种无为法和二种颠倒境如果不存在，就有与论典或者世间共称相违的过失。

实际上，并没有这种过失。因为，我们如果通达了佛教的义理，即使口里面经常说三种无为法和两种颠倒境，也会了知它们并不存在真正的实体。那么这种假立的总相，或者说这种虚假的成分存不存在呢？可以承许这些假立的东西存在，即使这样也没有什么矛盾之处。按照有些论师的观点来讲：比如说虚空，心里面想虚空时，就是空洞洞的，什么东西都不存在，这样一种总相，在分别念面前可以显现，从这个角度而言，可以说虚空存在；但真正剖析起来，外面根本不存在虚空的实体，只是心里的执著而已。虽然所执著的对境根本不可能存

在实体，但你对虚空总相有没有一种特殊的执著呢？这一点肯定是有的。因此，人们就是把这种特殊的执著称之为虚空，但是这并不能代表虚空真实存在；同样的道理，抉择灭、非抉择灭和二倒境也是如此。所以，这五种对境在外境当中根本不可能成立，没有成立的正量。

如果虚空等不存在，那会不会与世间共称相违呢？不会的。《释量论》第四品中，对与世间共称相违的太过也有专门的破析。如果与世间共称相违，在某些地方就会破坏、影响世间的规律、传统，这样就会受到一定的影响；但真正要以正量进行抉择的时候，可能很多世间人都不会承认，不承认也没关系，愚者的观点不能堪为正量，因为愚者一无所知，他们自以为是的观点，我们没有必要随顺。比如说我们要建立现量和比量时，不可能以牧童的认知为标准，否则永远也无法建立起来，例如我们问牧童：牦牛身体上的微尘是否成立？在这些问题上，根本没有办法进行沟通。所以在抉择正量时，没有必要依靠世间共称。但也应尽量避免世间的

违害，否则在他们面前都讲不过去的话，那我们就算不能算是宣说因明法理的正量者。

颂词当中是这样讲的：

若谓设使无虚空，则违世间及论典。

对方向我们提出辩论：如果说虚空不存在，那就与世间共称相违，因为世人经常讲“虚空中的蓝天、白云”等等，所有知言解义的人共称虚空是存在的。而且虚空不存在也与论典相违，法称论师在论典里宣讲三相推理中的异品喻时，也说“不是无常，不是所作，如同虚空”，此处明显是以虚空作比喻的；《俱舍论》当中也说，种子依靠地水火风空五大的因缘才得以生长；并且，在有关的密宗论典当中也经常提起虚空，比如三层虚空的比喻，或者讲一切万法的空性如同虚空等。如果虚空真的不存在，那这么多的论典，不可能经常提到它；但不管是讲密法还是讲显宗的论师，都经常以虚空

为喻，如果虚空真的不存在，那这些比喻不是都白用了吗？这不合理吧？

对方提出这样一个问题，我们下面进行回答。

世人觉得自己很聪明，以为这个问题十分尖锐，实际上他们背一部论典都很费劲，有些论典在字面上都解释不过去；相反，具有无碍智慧的两位理自在——法称和陈那论师，肯定会知道这个问题的答案。

有时候我这样想，学习因明对我们非常有必要。尤其是一些知识分子，他们平时自认为：我是大学生、研究生、博士生，佛教徒学得那么简单，每天只是念念阿弥陀佛、坐坐禅，这有什么啊，我的智慧是谁也没有办法相比的！他们有很多错误的想法和傲慢心，但是真正让他背诵因明或答写因明的作业时，不要说能做到真正的破析，有时候连字面上在说什么，都是晕头转向的搞不清楚。所以，我觉得这个因明，对有些人相续中存在的傲慢与邪见来讲，是很好的一個对治方法，就像火上

倒水一样，可以马上把傲慢心熄灭，因此学习因明是非常有必要的。法称论师对虚空、因果等道理是非常通达的，并不像现在世人的小聪明，认为在几个辩论中获胜过，就自认为是很有辩才。以前，古印度的一些辩论场面是非常惊人的，在那种激烈的辩论场合中，法称论师一一击败诸多外道的辩论对手，每次都使佛教获得了胜利。因此，法称论师所宣讲的正理是不容置疑的。从漫漫的历史长河来看，有很多的智者、学者都对其进行过观察，但是谁也找不到一个瑕疵之处。应该说，这一点不仅仅是在因明上，而是整个佛教的伟大之处，也是佛教的不共特点。所以我想，因明的道理是值得我们学习的。

如果我们不学习因明，整天讲一些胜义谛或者大圆满的境界，也许有些人会觉得：到底会不会这样啊？佛教能不能解释世界宇宙的奥秘啊？如果在分析名言中最简单的事物时，佛法也能超胜世间的理论而有所差别，那世人对佛教的智慧就不得不承认、不得不佩服。

我想，以理服人在世间当中，应该是一种最好的胜利。

总之，对方认为：虽然你们说虚空不存在，但世人和论典里面都认为虚空是存在的，所以你们的观点不合理。

下面萨迦班智达对此进行回答：

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。

所谓虚空存在的说法是不合理的。当然，我们也承认虚空的名称和分别念中执著的虚空存在，但这两者都是假立的。真正的虚空是不存在的，人们只不过是把没有任何阻碍的法称之为虚空；除此之外，虚空的实体是不可能依靠正量来成立的。

如果是有实体的法，那就可以用正量来成立，要么是现量，要么是比量。首先，虚空能否以现量来成立呢？不可能的，因为意识现量和根识现量都不能证成

虚空的存在。有些人认为，自己的眼睛已经看见了虚空，但这是非常可笑的想法；并且，佛经中也早已破斥过这种观点。也就是说，世人共许的虚空是不可能存在的，下面我们可以对此进行分析。虚空不成立的主要原因，就是因为它没有自相的本体。如果虚空像柱子一样，具有长圆的形色、红的显色等自相，那么以五根识就可以现量取到它，但是虚空没有自相的缘故，所以由根识现量无法成立它的存在；如果以根识现量不能证成虚空的存在，那是不是在自证现量面前可以成立呢？在自证前可以显现虚空的一种虚假影像，但其实它就是识的本体，除此之外，根本不可能有虚空的实体存在。经过这样详详细细地分析之后，我们就会了知，在现量面前虚空的自体是不能成立的。

虚空能否以比量来证实呢？以比量来证实，也就是通过“彼生相属”和“自体相属”来进行推理。如果是彼生相属，则我们可以用果因进行推理，即以因和果之间的推理方法来证实，但是虚空跟任何一个法都没有

能生所生的关系。也就是说，虚空作为真因产生其他法，或者虚空从其他法中产生，这两种情况都是不存在的。若是同体相属，则虚空与某法必须具有同体关系，这样就可以依靠自性因来成立，但是举不出任何一个例子说明，虚空跟某个法是同体关系。这样一来，两种关系都没有，则通过比量也无法成立虚空的存在。这一点，我们在下面第六品当中还会再次讲到。

总而言之，任何人也找不到能证成虚空存在的确凿真因或依据。当然，我们也不否认假立的虚空，但无论如何也不可能找到虚空真实存在的理由。因此，大慈大悲的佛陀虽然在有关经典中以虚空为喻，但这就像全知无垢光尊者所讲的那样，虚空的比喻仅仅是从某法不存在的角度来讲的，并不是说虚空本身存在。从另一个角度而言，以虚空来比喻万法不存在的实相。这一点，对于学习中观者来讲是非常有必要的。因为它可以让人了解到，万法就像虚空一样是不存在的。为什么不存在呢？首先，我们很容易了知虚空不存在，而对诸法不存

在则很难一下子通达，此时如果用虚空的比喻对诸法进行说明，我们就会逐渐了知此点。所以，佛陀经常用虚空来作比喻，这是具有非常甚深意义的，大家应该明白这个道理。

这样以后，有些人可能会问：“虚空怎么不存在呢？我明明已经看到蓝天了，这个蓝天就是虚空；还有物体中间没有任何阻碍的孔隙部分，这也是虚空。虚空明明存在，没有必要以现量、比量以及其他的依据来证实它存在。蓝天是庄严虚空，空间是孔隙虚空，这就是虚空存在的依据。”

对方这种说法肯定是不合理的，因为：

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。

这些道理，在去年学习《中观庄严论释》的时候，也曾提及过。当时我说：“关于这方面的问题，在因

明中分析得比较广，以后讲《量理宝藏论》的时候会遇到。”现在已经到了一年前曾经介绍过的“地方”，今天可以亲自到这里来“旅游、观光”了，看看虚空到底存不存在。

现在正值国庆假期，有一群旅游者来到学院，他们说：“啊！这里的蓝天、白云多漂亮！我们昨天在其他地方也看见了这样蓝的天。”他们正在说的时候，恰好被我听到了。当时，我心里面对他们这种说法不太承认：不仅智者萨迦班智达不承许能看见虚空，而且遍知佛陀在经典里面也讲到“认为看见虚空的人是非常愚笨的，因为虚空根本就不存在”，但是你们却偏偏认为虚空存在，这是非常不合理的。心里虽然不太承认，但是为了随顺别人，我还是对他们说：“对对对，我们藏地的蓝天真的是非常漂亮！”就这样随声附和地说了几句。

好，下面趋入正题。

所谓的庄严虚空，就是指平常所说的蓝天。按照

《俱舍论》的观点，这种呈现出来的蓝色是须弥山的一种倒影³³，虚空中并没有蓝天的真实本体，也就是说，这种蓝色的东西是根本找不到的。这一点，我们以前学《俱舍论》的时候已经讲过了。通常，我们把所谓的庄严虚空叫做蓝天，它实际上是一种反射的倒影，这种倒影是一种显色；既然是色法，那肯定不是无为法的虚空，否则虚空就得归属在五蕴里面的色蕴当中了。

然后，世人把中间没有任何东西的空隙部分叫做孔隙虚空。这个空空荡荡的部分，根本没有任何实体，只不过是从质碍物中间没有任何东西的这个角度，才把它安立为孔隙虚空的。所以，孔隙虚空也不能证明虚空存在。

总而言之，上面所讲的庄严虚空和孔隙虚空，根本不能成为虚空存在的证据；除此之外，任何人也不可能再举出其他的证据来。因此，我们完全可以说，虚空是

³³ 据《俱舍论》云，我们居住的瞻部洲处于须弥山的南侧，而须弥山南侧的质地是蓝色的琉璃，由此琉璃反射蓝光，致使瞻部洲的天空成为蓝色。

不存在的。当然，在人们的迷乱习气面前说“虚空”等言词，这是可以的；以虚空来比喻一切诸法不存在，也是可以的。但是，这些说法和比喻并不是由于虚空本体存在而形成的，而恰恰是人们为了证实诸法不存在而使用的一种说法或比喻；也就是说，人们将这种不存在任何东西的空间，假立共称为虚空。

寅四、遣除与教相违：

谓若无为法皆无，则与说常相违背。

这是对方的观点。对方认为，如果说无为法全部都不存在，尤其是无为法中的虚空等常法不存在，那这样会产生很大的矛盾。因为这不但与世间的一些理论相违，而且与法称论师的观点也相违。

怎么与世间的理论相违呢？一般来讲，世间所有的万法包括在有为法和无为法中；有为法是依靠因缘而产生的法，而无为法是不依靠任何因缘而存在的。我们

刚开始学《俱舍论》的时候，也讲过虚空、二灭这三种无为法。如果说无为法不存在，那么这种道理就已经泯灭了。

第二种原因，法称论师在有关论典当中，也经常把虚空作为常法的比喻。这个前面刚讲过，法称论师为了说明诸法无常而将虚空作为它的异品喻。

这样一来，那虚空怎么会是不存在呢？如果虚空不存在，那这些道理就没办法进行解释了。

下面萨迦班智达对他回答：

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。

对于上述观点，应该进行破析，那怎么样破析呢？

在对虚空的承许上，世间各宗的观点有所不同。比如说外道中的胜论派和佛教中的有部宗等，这些宗派认

为所谓的无为法是实有的。胜论外道认为，在所有的功德当中，声音是虚空的功德，以这样方式来安立虚空；而佛教里的有部宗也认为，虚空等无为法是成实的，或者说是具有实体的。这两个宗派都认为虚空是恒常实有之法，但这种恒常实有并没有任何可靠的依据来成立，既然找不出任何依据，那又如何证成虚空是恒常不变的呢？其实这种说法，以前在相关论典中早已遮破过，所以在这里就不再多说了。

虽然在小乘当中承许有为法和无为法，但是这种说法只不过是把万法分为有和无两类，而且无的意思也不是说存在一种实有的无，它有一个实体才安立为无，并非如此。比如说我们把柱子分为有柱和无柱（无柱是无为法中的无实法），有柱有它的本体，但是无柱是不是也具有一个自己的本体呢？并不是这样的，只不过是将柱子不存在的部分安立为无柱，就像刚才人们把中间没有放东西的空间认为是虚空一样；同理，所谓的无为法也是这样安立的，真正无为法的本体是不存在的。所

以，我们并没有一切万法不包括在有为法和无为法当中的过失。虽然小乘有部宗和外道承许虚空等法常有，但常有的这种依据他们自己也找不到，因此这只不过是宗派的一种说法而已。这种不合理的观点，没有必要再对它进行详细的驳斥了。

虽然在有些论典当中，法称论师确实利用虚空做过比喻，但这是从遮除无常的角度而安立常有的。比如说虚空这个法，从它遮破无常的这个角度而安立为常有，这只是一个假立的名言而已，并不是法称论师认为它是常有存在的。对于既是恒常又是实有存在的同体事物，法称论师是不会承认的，这一点在《释量论》当中讲得非常清楚。《释量论》当中明确地讲到：无实法难道是常有的东西吗？通过这个教证，完全可以说明无实法并非常有，只不过是把事物本体不存在的这个空的部分，在名言上安立为常有而已。当然，在名言上安立常有，这也未尝不可。

对于法称论师的观点，我们应该这样去解释才合理；而外道和小乘虽然认为虚空是常有的，但是这种说法，我们在这里并不承认。因此，对方给我们发的这种过失，是根本不成立的。

最后，萨迦班智达写了一个暂停偈：

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。

在这里，萨迦班智达用比喻做了一个总结。

世人的五根识（无分别识）就像一个不能说话而又具足双目的哑巴一样。哑巴具有双目之故，可以清楚地看见外面的事物，但是却没有表述的能力，所以根识就像哑巴一样能看不能说。

有些人认为：根识为什么不能表达，不能分析呢？它应该可以辨别“这是蓝色，这是白色”等。其实，肯定不是用眼识来辨别的，因为眼识就像有双目的哑巴一

样，虽然外境蓝色、白色等差别法可以在眼识前清晰地显现，但是它自己没办法破立、分析。原因是什么呢？因为表达、分析是分别念的作用，这一点大家一定要搞清楚。所以，无分别就像具有眼睛、不能表达的哑巴一样。

然后，分别念就像会讲话的盲人一样。盲人虽然两只眼睛都失明了，但是他却具有表述的能力，能说会道，即使是自己没有看过的事物，他基本上也能讲清楚。当然，他讲的与哑巴现量见到的还是有一定的差别（如果二者聚合在一起成为有眼睛又会讲的人，那该多好啊），因为嘴巴与眼睛的功能毕竟是不同的；同样，根识与分别识的功能也是不相同的。我们都知道，分别识实际上是内在的一种计度分别念，它根本没有照见过外境的自相，不管是色声香味等任何一法，它都从未照见过，但它可以辨别。所以，分别念就像是一个能说会道的盲人一样。

再者，自证就像又有眼睛又会说的诸根健全者一

样。有些非常聪明的人，看到一些东西之后，就向人添枝加叶地说很多，所谓的自证就像这种人。

那么有些人会想：根识、分别念和自证这三者是不是就像哑巴、盲人和五根健全的三种人一样呢？并不是这样的，这只不过是一种比喻而已，实际上此处是从心识不同功能的侧面（反体）来解释的。如果在我的相续当中有三种不同的识，即在我的相续当中具有像哑巴一样的五根识，像盲人一样的分别识，诸根健全者一样的自证识，则我就已经成了具有三种心相续的众生，这有非常大的过失，实际上不会这样的。从内观的角度来讲，也就是分别念进行辨别的时候，自证也是起作用的；在外观的过程当中，即在根识原原本本照见对境的这一点上，自证也会了解的。

我以前刚开始学习的时候，分不清楚分别念和无分别念或者说根识和意识之间的差别，学习这个偈颂以后，对我起到了很大的作用：哦，原来是这样的！自己

原来很多的怀疑，依靠萨迦班智达的暂停偈而停息了。所以，从外观的侧面来讲，由五根识照见外境，这是根识在起作用；从内观的角度来讲，是以分别念来进行辨别，这是分别识在起作用；所谓的自证就像诸根齐全的人一样，它负责分别和无分别识之间的联络。也就是说，首先由五根识照见对境的所有特征，此时自证也一起了知；然后，自证将这些特征完全传递给分别识；最后，由分别识对其进行分别、取舍。

所以，我们不要认为：啊，那这样的话，根识永远也不能与分别念联系了。不是这样的，依靠上述这种非常贴切的比喻，完全可以说明识的不同作用，也就是从识的不同侧面来安立各种识的，它们其实是一体。

第 23 课

2006 年 10 月 9 日

下面，我们继续学习《量理宝藏论》的第四品。

在学习之前，首先给大家强调一下学习因明的主要目的：我认为，学习因明的首要目标是对本师释迦牟尼佛生起不共的信心。这种不共的信心，应该是通过理证的渠道在自相续当中引生，直至最终产生不可退转的定解。学习因明，就具有这样不共的作用。

为什么学习因明有这种作用呢？作为凡夫人来讲，一般都比较相信自己的眼、耳、鼻、舌、身的感受，大家都认为这是非常可靠的。随顺这种规律，我们从观现世量的角度进行观察，自然而然会对佛陀宣说的无垢正

理，生起不共的信心。为什么这么讲呢？因为在因明当中，有专门成立释迦牟尼佛为量士夫的无垢正理。这一点，以后我一定要给大家宣讲。

我想，如果讲了这样的道理以后，大家经过学习，那在世间名言当中，对佛陀的信心一定会大大增加。对每位佛教徒来讲，这有非常甚深的意义。因为我们在座的人都是佛弟子，自然应该对佛有一个不共的认识才行，所以学习这样的正理很重要。如果没有认清佛的功德，那么要我们对佛陀生起信心，乃至对佛陀皈依，这是很困难的事情。

其实在世间当中，所谓的皈依也是普遍存在的，比如说学生要皈依老师，有一定知识的人还要皈依其他更有智慧的人；一般来讲，比自己还下等的人，谁也不会去皈依的。同样的道理，在整个三千大千世界所有的人、非人当中，我们为什么唯一要皈依三宝或者说佛陀呢？因为佛陀的功德无量无边，远非一切世间人天所能相比。

外面的有些上师以前这样讲过：虽然在这个世界上，有许许多多的导师，他们都在宣讲自己的学说、理想，对别人进行指导，但像佛陀那样伟大的指导者，自古以来就没有出现过第二个。

为什么呢？我们大家都知道，现在世间上的任何一个高等学府，任何一个高级的研究单位当中，都有一些高级知识分子给别人指导，如教授、院士、导师等。但这些指导者，他们是不是已经断除了自相续当中的所有烦恼呢？没有；他们是否已遍知一切万法了呢？也没有；他们是否已远离对自己的执著而对天下无边的众生生起大慈大悲心了呢？更是没有。

当然，世间上肯定会有一些非常了不起的名人，但是他们的相续当中具足什么样的功德呢？大家都应该清楚吧，有些人表面上看来讲得头头是道，但实际上，其内心的动机与所讲的内容往往难以相符。包括以前鼎鼎大名的爱因斯坦也是如此，他在外面讲学或演讲的主

要目的就是为了抚养两个孩子，给他们交学费；然后对他的妻子，也要尽到一个丈夫的责任。为此，有时候他还要提高演讲的价钱，虽然这样往往会导致他的名声受损。他在外面所做的演讲，大多数都含有这个目的。所以，后来他获得诺贝尔奖的时候，他的家庭出现一些混乱，为此，爱因斯坦的心里非常痛苦。没有得奖的时候，到处演讲的目的就是为了养活孩子，但是现在这些孩子却反过来给他写了一些不好的信，致使他非常伤心。在他的传记当中，这些都记载得比较清楚。

即使是世间上这样出名的科学家，他为别人演讲，也都存有自己的目的，那世间上一般的老师、教授，他们就更不用说了。这一点，大家应该会很清楚。

而无等大师释迦牟尼佛则完全不同，他没有丝毫自私自利的心，完全是以大悲心引发而为众生宣说解脱的正道；而且，他在宣讲正道时，也不像凡夫给别人开导一样，自己一部分了解，一部分不了解，而是对一切

万法的真相已全部如理如实地通达了。对具有如此悲心和智慧的佛陀，我们为什么不依止呢？绝对应该依止！

当然，我们还应该以世间导师跟佛陀的功德相比较，这样更容易对佛陀产生真实的信心。

按大乘佛教的观点，佛陀具有身、语、意三方面的功德。从身体的功德来讲，佛陀在世的时候，也有一些显示神通神变的世间仙人，从某些方面讲，他们也具有跟释迦牟尼佛相似的身功德；而且，当时这种人还比较多。因此，对一般凡夫而言，从身体的功德上，不一定能对佛陀生起不共的信心。从语言的功德来讲，佛陀宣说的妙法，凡夫人不一定能懂得。但是，从佛陀的智慧，也就是意功德方面来看，我们应该生起信心。为什么呢？因为释迦牟尼佛所宣讲的这些教言，全部是从其无漏智慧里面流露出来的，不掺杂丝毫的分别念。这些教言经过历代诸大菩萨、高僧大德，以及世间诸多学者的观察，乃至到现在，又经过我们的观察，不但没有发

现它的任何过失，反而愈发证实它的正确性。因为，不要说是超越的胜义境界，就是在世俗中，与现实生活的一点一滴都是非常吻合的。

我有时候这样想：佛陀宣讲的空性等甚深道理，对凡夫人来讲，很多人是难以体验的；但佛陀所宣讲的无常、不净、痛苦、无我等一般性的道理，我们应该感觉到非常殊胜才对。从名言的角度来讲，除了这个以外，真的再也没有真理了。

平常我们遇到一些其他学问时，始终觉得满足不了自己，也说服不了自己；但佛教的这些道理，不要说甚深的胜义空性，就是名言当中的一些简单法门，对我们每一个有学识的人来讲，是谁也没有办法反驳的。

佛陀的不可思议境界，包括我自己在内，有时候只能随着信心来了悟，因为现在还没有产生真实的体验；但是讲到比较简单的，如一切万法无常的道理时，大家都会有一定程度的体验，这样就可以对佛陀产生很大的

信心。因此，我们在座的人，通过学习因明这条途径，对佛陀，对佛法生起的信心应该说的不共的，也是非常稳固的。

今天听说佛陀很了不起，我们就把他看作是一个气功师，一个世间的导师，这样来对待的话呢？那说明对佛陀的功德一点都不了解。听说印度高等学校里面的一些学生，他们对佛陀有一定的信心，但对现在的科学技术更有信心，于是有些人就说：“哎，佛陀很了不起，非常伟大，就像现在的科学家一样！”这句话看似恭敬，但实际上以科学家来比喻佛陀，这是非常不合理的。

在佛教的见解尚未稳固之时，我们不能看外道的书，还有一切世间的书；当你的见解不会被任何外来的学说动摇之时，佛陀也开许智慧成熟稳固的人，将自己三分之一的时间，用于看外道的书。

当看到一些世间名人传记的时候，对佛陀的不共的功德，我们就应该生起信心，而且应该是一种不共的

信心！大家一定要知道，我们对佛陀的信心并不是盲目的，不是这样的。因为在世间千千万万个有情当中，唯有佛陀断尽了烦恼障和所知障；而且，他的大悲心、智慧，能力等，各方面来讲都是无与伦比的。这样的导师，我们即生当中能够遇到是非常非常荣幸的！因此，如果我们遇到一些外道的本师，遇到了世间的一些论师，认为这是自己的上师，是自己的导师，那这样来虚度自己的人生，是极为可惜的。

不管在座还是不在座的，凡是听受佛法的这些人，如果以自己的智慧反反复复观察，就应该知道自己的福报是非常大的。否则的话，即生当中遇到佛法也是很困难的；即使遇到佛法，但是要想真正从心坎深处对佛陀生起不退的信心，这也不是一件很容易的事情。因此我想，大家应该通过因明的途径，对佛陀生起这样的信心。

一般来讲，世间当中有四种正量。首先是佛经的正量，佛陀在经部和续部当中，已经宣说了无量的法门，

这些应该说都是不欺惑我们的，都是正量。

那么佛经的正量是通过什么来了知的呢？通过论典的正量，也就是后来的龙猛菩萨、无著菩萨、法称论师、陈那论师等高僧大德们宣说的论典。现在世间这些名人的智慧，与他们相比较起来，是根本不能比的。这些大德们所宣说的论典，自古以来谁也没有找到少许错误的地方，所以这些论典也是正量。

然后，还有上师的教言正量。我们的传承上师们通过闻思亲证，已经通达了这些佛经和论典的究竟的意义。这些从自己切身体会讲出的教言，也不会欺惑我们的，这是上师的教言正量。

最后是体验正量，体验就是我们自己亲身体悟，从感受上现量得到。当然，如果是真正证悟人法二无我的空性体验，除了一些圣者以外，应该是没有的；但是，学过中观或因明的人，就可从所学的论典中了知，佛陀及论师们用来观察的智慧是极其殊胜的。那天，很多人

学完因明以后都觉得：这种思维方式从来没有接触过，它里面蕴涵着一种非常敏锐的智慧；这种智慧不要说是一般的世间众生，就是现在非常出名的一些科学家、文学巨匠，如果他们学习这些论典，那也不得不承认。

总之，我们可依靠这四种正量对佛法生起不退的定解。

下面我们继续学习遣余。

己二（遣余）分三：一、真实遣余；二、决定自性；三、遣除诤论。

庚三（遣除诤论）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。

辛一、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。

这里的对方是胜论外道，不是有部宗。

我们前面也讲过，总相和共相是一个意思。第三品的内容从总相和别相的角度来进行分析，第四品从遣余和显现的角度来讲。实际上遣余和总相是一个意思，只不过是反体不同而已。

胜论外道认为：外面的总相应该是存在的，因为我们的语言、词汇跟这种总相有着直接的关系。你们佛教因明派如果不承认共相在外境当中真实存在，那人们在表达共相的时候，这种语言就成了无因。比如说，瓶子本来是一种总相，也可以说是一种遣余，如果这个遣余共相不存在，那我一说瓶子的时候，瓶子这种语言的根本因就不存在了，瓶子的声音、名言就有无因生的过失，因为瓶子的总相不存在的缘故。

下面解释自宗：

欲诠所牵运用故，诸词不定观待境。

这种过失我们没有，为什么呢？因为每一个众生所宣说的词句，不一定都与外境有直接的联系。我们的语言并不是必须观待瓶子在外境中存在，然后才引发出来，并不是这样的。

那语言是如何产生的呢？就是靠“欲诠”，也就是心里想说什么样的道理，在这个念头的驱使下可以随便宣说。并不是外境存在才可以发出声音，外境不存在就不会发出这种声音，应该说外境跟词句没有直接的联系。如果有直接联系，那外境当中不存在的东西，我们就不能说出来。如石女的儿子、兔角等等，这些法的自相在外境当中不存在，如果按你们的观点，所有的语言都是依靠自相而产生，不存在的东西不能说出来，那我们就不应该说石女儿、兔角等的名言了。但实际上并不是这样的，外境当中存在也好，不存在也好，人们凭着自己的想象，可以说出许许多多不同的言辞。因此，

如果语言跟外境就像外道承认的那样，具有不可分割的关系，那就会有与事实明显相违的过失。

前一段时间，有两位道友互相开玩笑，一位道友说另一位有神经病，另一位特别不高兴：“你说我神经病，难道我的神经有问题吗？”讲的这位道友马上解释：

“不会的，没有问题。因为语言跟对境不一定有真实的关系，如果有真实的关系，那我说你有神经病，你就真的变成神经病了；我说你是佛陀，你就马上变成佛陀了；我说你是太阳，你就马上遣除世间的黑暗了。”听了这话，另一位道友也就明白其中的道理了。所以，这个世间当中的语言，真的能表达很多的事情。

以前，华智仁波切的上师钦哲益西多吉对他说：华智，你这个老狗给我滚出来！华智仁波切出来的时候，上师好像喝醉了。华智仁波切心里想：这是上师在给我指示心性啊！通过这种方式，华智仁波切开悟了，这种情况也是有的。

当然在密宗当中，有些上师显现喝酒、吃肉，这样的公案也是比较多的。但是有些人也不要由此认为，藏传佛教吃肉喝酒的行为非常不好，不能产生这样的邪见。我记得，汉传佛教的禅宗公案当中，一般凡夫人很难接受的现象也比较多。比如在禅宗当中有这样一桩公案，以前有云升和坦山两位禅师，他们俩是师兄弟，坦山禅师经常喜欢吃肉、喝酒。有一天，坦山禅师一边喝着酒，一边吃着鱼肉。正在这时，恰好云升禅师来了，坦山禅师非常高兴地说：“你来得正好，我们一起享用吧！”没想到云升禅师非常不满地说：“你已经犯了戒律，我从来不愿意被酒肉染污，我不吃！”坦山禅师说：“你连酒都不会喝，你不像一个人。”云升禅师非常不高兴地说：“你自己不知道自己的过失，你已经犯了戒律，还要骂人，为什么这样？”坦山禅师说：“我没有骂你啊，我怎么骂你了？”“你不是说我不像人吗？这不是骂我是什么？”“我说你不像一个人，是说你就像一位真正的佛陀。”

从他们的公案当中也可以看出来，有些禅师们，或者是密宗境界比较高的有些上师，他们会有一些特殊的行为。但这一点并不代表哪一个宗派错误，也不能说明哪一个是染污的宗派。有些高僧大德的行为，应该说是高深莫测的，不应该以凡夫的眼光来看待。

话说回来，外境跟欲说（欲詮），这两个并没有不可分割的关系，如果有那肯定不合理。人们运用的这些字句，全部是凭自己的想象进行宣说的，不一定非要观待对境。如果就像火和烟一样，它们两个之间具有因果关系，那么所有名和义就有无则不生的关系。实际上并不是这样的，石女的儿子根本没有，我们也可以说得出来；所谓的总相根本没有，我们也可以说得出来，而且分别念当中也可以想得出来。所以，想出来和说出来的总相，不一定与外境有无则不生的关系。

对方有些不高兴，他们这样回辩：

宣称若尔则言说，法与有法成无义。

如果按你们佛教因明宗所说的那样，在对境当中虽然不存在总相，但是也可以产生总相、遣余，那会有很大的过失。有什么过失呢？如果语言和对境没有直接的关系，那说有法的名言和说法的名言，二者就没有什么差别了，有这种过失。

比如我们说白色的海螺，实际上这是说有法的一种名言，它并没有遣除它的其他差别法，因为整个海螺是一种白色；但如果说海螺的白色，这实际上是说法的一种名言，这种名言已经遣除了部分的差别法，除了海螺的白色之外，海螺的有为法，海螺的无常，海螺的形状等等，这些并没有包括在里面。所以，我们平时在说话过程当中，说有法的名言和说法的名言，应该有差别的。但按照你们的观点，不依靠自相也可以宣说语言，那说有法和说法的名言就已经混淆而没有什么差别了，应该有这种过失。

一般来说，白色海螺的例子，在因类学当中经常

被引用。前一段时间，我看见一位个子特别矮的小喇嘛，他拿着一本因类学。我问他：“你在学什么？”他说：“我在学因类学。”然后我说：“来！我们两个辩论，虽然我没有学过。”他说：“我开始立宗，你来给我说吧！”后来，我以开玩笑的方式说：“海螺的本体是不是白颜色？”他说：“是白颜色。”“是白颜色的话，白马也应该变成海螺了，是白颜色的缘故。”他说：“不一定。”“不一定的话，那海螺的白色当中也有白马的一分吗？”这样，我们就在这个问题上进行辩论。从表现来看，可能小喇嘛的因类学还没有完全学好，因为它一般有三层次第。

因类学的特点，主要是在一些词句上互相辩论。就像刚才我说的那样，海螺的白色是不是白色？是白色；这种白色是不是海螺？是海螺；那白马也变成白海螺。如果你说不是，那白色的海螺还要分白马的一分。这主要是把总相和别相混在一起来辩论的。表面上看起来，好像智慧特别敏锐，但实际上只了知词句表层上的一分

而已。按照格鲁派的说法，要打开智慧首先必须学因类学和心类学，如果学了这两种学问，自相续当中的智慧很快就会炽盛起来，有这种说法。当然，对于我们在座的人来讲，应该是以希求解脱为主，并不追求仅仅在词句上辩论得很精彩，口才特别好，这一点并不是特别重要。

总的来讲，白色的海螺和海螺之白色表面看起来是一样的，但实际上并不相同。于是，对方给我们发出太过：如果按你们的观点，那有法和法之间的名言就没有什么差别了，也没有意义了。

下面我们回答：

境之本体同一性，依欲说力用二语。

从本体的角度来讲，对境的本体自相是独一无二的。也就是说，白色的海螺实际上就是海螺的本体；海螺之白色，实际上也是与海螺不可分割的白色部分。无

论你在语言上怎么样讲，实际上都不可能脱离海螺的本体。

但在宣讲这个法的时候，众生的发心是各不相同的。如果你愿意说白色海螺的有法，在那个时候就没有抛弃其他的差别法；如果你要说其中的一种特法，比如你只是想讲海螺的白色部分，那根据你的欲说，或者说根据你想说的发心力，你就会说海螺白色的这个法，这个时候你就认定了其中的一种特法，也同时遣除了其他的部分。所以，从本体上面讲，虽然没有什么差别，但是根据众生欲说的不同，就会产生表达不同作用的两种语言。当然，这里讲到的欲说，在《释量论》当中，是被经常用到的两个字。

所以，很多语言并不需要观待外境的自相，应该是凭自己的想象力也可以宣说。这样说的时候，根据作用的不同，语言就会有两种：你想说有法，就可以运用说有法的这种语言；想说法，就可以运用说法的语言。因

此，说有法和说法没有任何差别、没有意义的过失是没有的，应该这样来回答。

辛二（遣除若是遣余则成相互依存之诤）分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

壬一、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。

这里的对方也是外道派，他们认为：总相和自相是连在一起的，语言跟外境的自相也是连在一起的。在这里，他们发出太过：如果你们佛教的因明派说，遣余能断除它自己直接相违的违品，比如我们说树木，树木以外直接相违的非树全部要抛开，全部要遣除，那会出现互相依存的极大过失。

怎么有互相依存的过失呢？我口里面说树木的时

候，当时非树木的东西全部要抛开，树以外的瓶子、手电筒、照明灯等等，这些东西全部要抛开。因为这些东西全都是非树，要抛开它们，你首先要了知什么是非树；要了知非树，又得先了知树，因为树没有了知之前非树不可能知道；然后要了解树的时候，非树你又必须先了解……树和非树之间实际上有一种互相看待的关系。这一点，我们前一段时间也曾讲过。又比如说人、非人，要建立人的时候你必须排除非人，要排除非人的时候你必须了知人，不然没办法排除。这样一来，人、非人、树、非树等，一直需要互相看待，无穷的过失在所难免。这样互相看待，任何一者永远无法成立，只要一者不成，最后这二者都不成立。树等建立之法不能成立，非树等被遣除之法永远也不能成立；非树等不能成立，树等也就不能成立。这样一来，你们佛教派承认的遣余永远也不可能存在。

你刚才不是说，直接相违的法排除以后才能建立它的本体，要建立它的本体，它的违品必须遣除；它的

违品要遣除，必须要观待它的自体；自体要建立的时候，违品要遣除；违品要遣除的时候，又要观待……这样一来，什么时候才能遣除违品呢？

表面看起来他们说得很厉害，我们佛教怎么回答呢？可能有些人比较担心，但不用担心，法称论师肯定有办法的，下面就破斥他们的观点。

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。

你们外道说我们佛教的遣余不合理，当然你们如果真的有道理，我们也可以承认。

现在暂且不谈遣余的道理，遣余不成立也不要紧，

我们只是向你们问一个问题，你们建立树木的时候，非树的东西要不要断除？或者请你们想一想，依你们的观点，建立瓶子名称的时候，非瓶的东西你们要不要排除？如果直接相违的非瓶没有除开，那么你们的瓶子没办法建立。比如说这是一个瓶子，我说：把瓶子拿过来。讲把瓶子拿来这句话的时候，瓶子以外的东西会不会排除呢？如果没有排除，我虽然给别人说了把瓶子拿来，但是因为语言没有排除其他东西的缘故，很有可能别人把牛粪给我带过来，或者把手电筒给我带过来。为什么会有这样的情况呢？因为没有排除违品的缘故。如果你们不排除违品，便无法了知事物的本体；如果不了知事物的本体，我叫你把瓶子拿来的时候，你永远都不会给我拿来，有这个过失。

如果你们也承许排除违品，那么同样的道理，你们也有不了知违品的过失。比如我说把瓶子拿来的时候，你首先要排除非瓶；而按你们的说法，要了知非瓶，就得首先了知瓶子，这样也会出现同样的过失，那你们的

名言破立也同样无法安立。如果上述两种过失都不承许，而认为把瓶子拿来的语言具有两种作用，一种是将瓶子拿过来，另一种是排除其他的事物，那这与我们所说的遣余没有什么差别，如是就等于认同了我们的观点。

那请问：你们到底怎样安立自己的名言呢？其实意思是说，按照你们自己的观点，也是不合理的。

对方接着又说：

**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。**

如果对方这样辩驳说：并非是由遣除直接相违的法，来建立彼者有实法。比如我让你把瓶子拿来或者把树木拿来，当时并没有将直接相违的东西全部排除，非瓶的东西、非树的东西，一个一个并没有全部“迁单”，根本不用排除这些千差万别的事物。也就是说，并不是由遣除直接相违的违品来建立有实法的。那名言到底是

如何建立的呢？一般来讲，建立名言的时候，最初有人将见到的有枝有叶的事物叫做树木，后来人们凭分别念把这个名言应用在树木的所有种类上面，是这样安立的；或者最早一个人把这个小口大腹的东西首先取名为瓶子，从此之后人们都认为这是瓶子，这样就可以了。所以，名言的建立并不需要遣除别的违品；只要建立了一个东西，从此以后，人们就把总相和自相混为一体进行取舍就可以了。其实，对方是不得不这样说，因为除了这样以外再没有别的途径了。

当然，我们前面也讲了，佛陀在经典当中取名的情况也有；人们在互相交往当中取名的也有。

任何一种名言，首先是由一个人安立，说这是瓶子、树木、电灯等；从那个时候开始，后来的人们就一直这样称呼。比如说电灯，爱迪生发明以后，就给它取名为电灯，从此之后谁见到都称这是电灯，是这样来取名的。

对方这样回答，我们下面进行反驳。

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。

你们在最初命名的时候，宣称有枝有叶的东西是树木，那请问你们排除其他的非树没有？如果没有除开其他非树的东西，那么你们所谓的树也不能成立。如果已经除开了其他的东西，没有枝叶的不是树，有枝叶的才叫树，这就是我们因明派的遣余。这样的观点，你们外道也不得不承认。

瓶子也是这样，最开始的时候，如果我们没有排除非瓶，当然瓶子不能成立，因为它的违品没有排除的缘故。如果违品非瓶已经排除，瓶子的本体就已经建立，这就是遣余，或者叫做总相。从心识前显现的角度来讲，遣余也可以叫做总相；从语言的表达方式来讲，它也可以叫遣余。因为一说瓶子的时候，瓶子以外的东西全部遣除了，这就是所谓的遣余。

当然，排除违品并不需要大家共同开一个会议，

说：这是瓶子，瓶子以外的所有事物不叫瓶子。不用这样说。建立名称一般是这样：大家聚积在一起，说这个叫做瓶子就可以了。现在的有些名称也是这样的，一些新的事物产生时，语言文字学的专家们马上给它取一个名字，现在这样的团体也是有的；有些名称，是由人们的习惯逐渐延续下来的，最开始的时候谁给它取名，可能在历史上不一定有记载。比如说这个瓶子最开始是谁给它取名的，恐怕无人知晓。

以前小的时候，父母和一些老人经常哄我们说：在古时候有一位老人，这个老人长着特别多的胡子，看起来特别可怕。他到山上去的时候，看见人们缺水，于是他用拐杖随便敲一敲，然后水就出来了；看见有些地方全部都是山的时候，他觉得这个地方要修房子，这个地方要搭帐篷，应该平整平整，于是他用拐杖稍微平一平，这个地方就变成平地。小的时候，因为有人给我讲这种故事，所以到现在为止，一看见泉水的时候，首先第一个念头就是：这是古代老人开的。后来才知道，这并不

过是别人编的故事，不能当真。

所以我想，任何一个名称，比如柱子、麦克风、转经轮等，每一个都有历史记载，最开始是谁起的名，这样可能有一点困难，不太现实。但一般来讲，首先有一个人命名，命名完了以后，就把总相与自相混为一体而执著，从此以后一说起这个名称，大家都知道是指这个法，除此之外的一切法不叫这个名称。比如我们一说瓶子的时候，大家都会明白，并不需要说：这个叫做瓶子，其他的不叫瓶子，这个师父不叫瓶子，那个师父不叫瓶子。我们不用把世间上所有的其他法全部一一排除，不用这样。

虽然表面上看来，这个东西与其他事物好像有点相同，但我们不用一一地排除，这就是世间的名言规律。因此，所谓的遣余，也可以说总相（从心前显现的角度来讲，它可以叫做总相；从语言表达的侧面而言，也可以叫做遣余），它具有建立自法并遣除他法的作用。

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。

此颂是法称论师自宗的真实回答，自宗受持的观点就是这样的。

最开始的时候，某个人看见有枝有叶的外境事物时，就给它起名叫树木；后来，人们在实际生活当中运用的时候，就把这种名称错认为真实的事物而进行取舍，而且这个名称可以用在种类上，即用于同种类的所有法上。但这些所谓的种类、遣余、总相，以及前一段时间讲的类总，这些都是一种虚体，没有实在的本体。比如说，不管人的种类也好，事物的种类也好，这些种类除了遣余以外是不可能另行存在的，它们并没有真实的自相。

我们平时也是如此，比如今天出生了一个婴儿，有

人给他取名为圆圆，从此以后，人们见了他就叫圆圆，但这种总相圆圆的不断相续实际上是一种假相，实际上并没有一个真正圆圆的东西。虽然是假相，但是人们可以耽著取舍，只要最开始这样取名以后，就可以一直沿用下去。

知道这个有什么必要呢？这个后面也会讲的，而我们现在必须要明白的是什么呢？就是语言跟外境有一种耽著的联系，但是没有直接的联系。如果有直接的联系，真正具有自相的才能有名称，那么只有外境当中存在的东西才可以说出来，不存在的东西就不能说出来，有这个过失。但实际上并非如此。

这样宣说自宗观点以后，对方也对此提出疑问：如果一切语言只是依靠遣余来宣说，那么它就成为直接运用的别有否定词了。

什么叫别有否定呢？在《中观庄严论》当中，这个概念也曾讲过。比如“唯独柱子是无常的”，除了柱

子以外，无常的法根本不存在，唯一在柱子的本体上面有这个特点，别的任何法上都没有这个特点，这就叫做别有否定。或者说唯我是人，其他的所有众生都不是人，有这种意思。

那这样，是不是每一个语言都是一种别有否定的词句呢？并不是这样的。任何语言，它都有破和立的两种作用。每一个语言，它都有一种特定性的力量，这一点是有的。而别有否定跟我们平时说的话还是有点差别，比如我说瓶子无常，这并没有加上别有否定，瓶子肯定是无常的，瓶子非无常已经排除了。如果我说唯有瓶子是无常，那么在这个世界上，就只有一个东西——瓶子是无常的，其他法不可能容有。所以，别有否定与我们平时的语言有一定的差别。也就是说，这里的遣余并不是别有否定，我觉得应该包括在非有否定里面。

遮遣其余运用故，诸词具有特定性。

虽然并没有直接应用别有否定的词，但是所有的名称，所有口里面说出来的语言，都遣除了它的违品；遣除其违品而运用的缘故，所以这些词语都具有特定性。

怎么具有特定性呢？因为每一个词，都有与其他词不同的违品要遣除。比如我们平时说：你用瓶子给我端水来。那么对方就知道：噢，他需要的是水，而且这些水不能用其他的東西带来，应该用瓶子来装。如果我没有说用什么器皿，只说你给我把水端过来，他就会随随便便使用一个器皿把水端过来。因为，每一个语言都有其特定的意义。

如果我说：给我把瓶子带来。他就知道，只要瓶子，里面不用装其他什么东西。如果我瓶子、水什么都不说，只说：给我带一个东西来。他就知道，瓶子也可以，非瓶子也可以，外面的转经轮、念珠、水瓶以及U盘等等，什么东西都可以，反正拿一个东西过来就行。甚至他会想：我的头发拿一点过去也可以，或者我的胡子扯一根

给他也可以。所以，每一个语言都有其特定性，这个一定要搞清楚。

《释量论》中也是这样讲的，每一个词句都有破立两种作用。比如说你把某个东西给我拿来，是的东西他会拿来，不是的东西他就不会带过来。或者说把水带过来，他知道水是需要的，水以外的事物就不会带过来。所以，人与人之间的沟通是在遣余的基础上进行的，大家应该好好地思维一下。

你们也不要认为：这与我们的日常修行没有什么特别的关系，因为它并没有讲到我的嗔恨心、贪心怎么样对治，我现在最需要対治这两个恶心，而你们所宣说的遣余与这两个好像没有直接关系啊！我们可以这样回答，大慈大悲的佛陀给我们做的开示，不一定是讲你的毛病。佛陀通过不同途径让我们认识事物的真相、心的真相；而且在名言中，让我们了知应以什么心态来了解对境的状况。如果知道这些，那么名言当中很多问

题，我们就会一目了然。因此，我们一定要学懂遣余的有关道理。

当然，关于堪布阿秋对格鲁派的驳斥，以及他的一些探索、分析，在其论典当中是有的，这里就没有必要广说了。总而言之，我们一定要把遣余中语言跟外境的关系搞清楚。

第 24 课

2006 年 10 月 11 日

现在讲《量理宝藏论》第四品中对遣余的几种诤论，今天讲第三个诤论。

辛三、遣除无有所断不能运用遣余之诤：

所知等词无所遣，彼者否定实相违。

对方向我们提出辩论：你们因明派说，遣余要断除它的一切违品，只有断除它的违品才是遣余，比如说瓶子、柱子等时，非瓶、非柱等违品已经断完了，这样才安立它为遣余；但是，世间当中有些词并没有它的违品，如所知等。大家都知道，所知的范围非常广，有

实法和无实法全部都包括在里面；还有一切、全部、所有、无余等，它们包括一切万法，所有的法已全部涵盖无余。这样一来，它以外的法根本不存在。既然你们的遣余要断除它以外的法，而一切万法中不包括的法在整个世界、整个轮涅当中都是不存在的，那么就会出现它没有违品、没有所断的过失，因为它根本没有可否定的对境。既然没有对境可否定，那就存在这样的情况：有些词有遣余，有些词没有遣余，这与你们的观点明显相违。

对方给我们提出了这样一个问难，下面作者对他们进行回答。

彼纵无余有实法，然有假立而否定。

实际上，对方这样的辩论是没有任何意义的。当然从事物本体的角度而言，除了这个法的本体以外并没有其他的法，但是我们所谓的遣余，并不是在事物的自相

上安立的。如果在事物的自相上安立，所知以外就没有其他的法了，如是就会出现不存在违品的过失；但是我们所谓的遣余，前一段时间也讲过，这是分别念的一种缘取方式，在这种情况下，即使所知不存在它以外的法，但我们在分别念前可以这样安立。比如说这个所知，它里面已经包括了所有的法，从事物的自相而言，所知以外需要排除的其他法是没有的；但是这一点在分别念前可以建立，所知以外的东西全部排除。比如说柱子建立起来的时候，柱子以外的法在心里面就排除了；同样的道理，所知也好，一切也好，这些词语在我们的分别念当中其实也可遣除其他法。

当然，这个问题主要是由于因明前派为主的一些论师，他们一直把总相和自相混在一起而导致的；也就是说，他们认为所谓的遣余在事物的自相上是存在的。如果真的是在事物的自相上存在，那么除了所知以外，就没有别的法了，这样所知虽然建立起来了，但却没有可否定的法了，就会有这个过失。然而所谓的遣余，是

在我们心里面安立的，既然在心里面安立，就根本不会有上述不存在违品的过失。

并且诸如此类，如微尘无穷分的过失、法相无穷的过失、推理无穷的过失等都不能成立。为什么呢？因为这些全部是在心中安立的，或者说是由分别念假立进行操作的。我们在前面也讲过，分别念当中，一个法分为众多也可以，众多的法归摄在一个当中也可以，这没有什么不合理；而如果我们在自相上进行破立，就会招致上述种种过失。但我们在自相上并没有破立，因此你们所说的过失是不能成立的。

当然，从表面上看，他们似乎说得有道理。你看，瓶子以外还有柱子、牦牛等，这些东西都是瓶子遣除的对象，但是“一切”完全不同，除了一切法以外并没有什么可遣除的，那这个问题怎么回答呢？可能很多人会这样想。但实际上遣余仅仅是分别念的一种缘取方式，你只要懂得了这个道理，所有的问题就可以迎刃而解了。

其实，问题的关键就在于外道与因明前派不懂总相和自相的差别，将它们混在一起。这样一来，我们在总相上进行破立的时候，他们认为是在自相上进行破立的。如果真的是在自相上破立，那肯定会有这种过失，但我们并不是在自相上进行破立，因此就遣除了上述的所有过失。

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。

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。

这是在反体方面的一个辩论，实际上也是遣余的辩论。因为在《量理宝藏论自释》当中明确讲到：遣余和反体在某些时候是一个意思；《释量论》和《释量论自释》当中，都有遣余跟反体在某种条件下是一个意思

的说法。

那么这里如何对反体进行辩论呢？对方给我们提出这样一个疑问：你们因明派承认的反体（遣余）是有实法还是无实法？柱子本体建立的时候，柱子以外的事物全部排除，这种遣余（反体）到底是有实法还是无实法？

如果你们认为，这种反体是有实法，那肯定不合理。为什么呢？如果柱子的反体是有实法，那就会招致承许共相为有实法的全部过失，就会变成跟共相（总相）的辩论一模一样，以可见不可得的推理可以推翻。也就是说，反体有实法如果存在，那应该遍于所有的别法，每一个别法上面应该有一个实有的总法，但以这种方法进行观察的时候，你们所许的遣余在每一个有实别法上面是根本没有的。因此，你们的观点就会存在第三品里面破总法的全部过失。

如果你们说反体（遣余）是无实法，那它就没有一点能力，没有一点必要。比如说，柱子的反体如果是

无实法，那它就跟石女儿和兔角一样，没有本体的缘故，作用也没有，力量也没有，什么事情都做不了。那这样，你们所谓的反体或者是遣余，到底指的是什么呢？实际上一点必要都没有。

对方给我们提出这两个疑问：承许反体为有实法，那就跟前面第三品中的总法一样，没有必要。承许反体为无实法，无实法是没有实体的东西，这样说没有任何必要。下面，我们通过两个方面进行回答。

壬二（回答）分二：一、破其他答辩；二、自宗答辩。

癸一、破其他答辩：

破其他答辩，是破除藏地雪域派个别论师的观点。雪域派论师对他们的回答，萨迦班智达不满意，在这里进行破斥。

因明前派前期的部分论师，还有一些外道，他们持

对方观点。下面，藏地夏瓦秋桑等个别论师对他们做出回答。

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，

大家在学习因明的时候，思路一定要理顺。看到别人提出的问题，你先不要看下文，应该自己想一想，如果是我，我该怎样回答。刚才，遣余到底是有实法还是无实法的问题，别人在路上挡着你，给你提出这样一个问题，你怎么回答？我现在没空，我生病了，我今天不回答……这样的回答方式不太合理，你必须要有理有据地做出回答。

大多数藏地雪域派的论师，如夏瓦秋桑等，还有后来格鲁派里面学《因类学》的部分论师，他们认为：无实法的反体是无实法，比如石女的儿子，它的反体是无实法，因为它本来就没有什么建立的，无实法的反体

（遣余）就是无实法；而有实法的反体是有实法，比如柱子，它是有实法，有实法柱子的反体应该是有实法，如果不是有实法，那反体就没有力量和作用了。

萨迦班智达对上述回答不太满意，下面就予以遮破。

“若尔”，如果这样，那于“总”所说的过失就难以消除。这里，总法、反体、遣余基本上是一个意思。只不过在不同的场合当中，有不同的理解方式，实际上就是一个意思。

我们前面对外道进行遮破的时候讲到，鸱梟派或胜论派认为总法和别法异体，而数论派为主的其他外道则承许二者一体。总而言之，他们都认为：所谓的总法是实有存在的有实法。比如说总法瓶子是实有的东西，它遍于金瓶、银瓶、铜瓶、铁瓶等所有的瓶子；也就是说，所有的瓶子上面都有一个总法。

下面，我们对它进行破析：你所许的总法到底是遍于所有的别法，还是遍于个别的别法？如果遍于个别的别法，是不合理的。如果遍于所有的别法，那是每一个别法上面有一个总法，还是一个总法遍于所有的别法？这种方式，我们前面观察过。

如果我们佛教宗派承认所有的反体是有实法，那我们对外道就没办法破斥，因为我们自己也承认总法是有实法。这样一来，我们破斥外道就非常困难，根本没办法破斥。怎么没办法破呢？下面的理证非常重要，大家应该记住。这个偈颂表面看来只有一句，但这一品当中，如果下面的理证方式没有搞懂，恐怕最根本的要领很难掌握。

怎么难以遣除呢？下面进行推理。

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。

这个推理表面看比较简单，但很重要，所以大家一定要搞清楚。

在讲解之前，我首先将前面的辩论简单重述一下。对方提问：柱子的反体或者遣余，到底是有实法还是无实法？是无实法，就没有作用；是有实法，则会出现总法实有的全部过失。藏地的个别论师给予回答：无实法的反体是无实法，有实法的反体是有实法。萨迦班智达破斥这种回答：如果这样，我们佛教对外道总法实有的观点就没办法破斥。

为什么没有办法破斥呢？颂词当中这样讲的，如果遮遣非树的反体是有实法，那这种有实法跟沉香树是一体还是他体？如果这个有实反体跟沉香树是一体，那么其他的树就不是树了，即檀香树、柏树、松树等其他树就不应该是树了。为什么呢？因为树的有实反体与沉香树无二无别，而沉香树的微尘与特质，跟其他任何树不可能有同体的关系。这样一来，整个世间就只剩下沉

香树了，其他的树就不是树了，有这种过失。反过来说，如果有实的反体与沉香树是他体，而与檀香树、柏树等树为一体，那么檀香树等其他树就变成树了，因为非树的反体跟檀香树等是无二无别的缘故。这样一来，檀香树等应该是树，而前面的沉香树就不是树了。为什么呢？因为檀香树等的本体跟沉香树的本体永远也不可能有一体的关系。这一点，我们也可以看得出来。虽然有部宗和经部宗的观点略有不同，但在色法的成分上没有什么差别，都认为它是由四大——地、水、火、风，再加上色、香、味、触（没有声尘），共八种微尘组成；虽然沉香树与檀香树上面都有八种微尘，但沉香树的八种微尘与檀香树的八种微尘毫无关系；这样一来，它们之间不可能存在一体的关系。既然没有一体的关系，此时遣除非树的有实反体如果与沉香树无二无别，那檀香树就不是树了；反之，遣除非树的反体如果与檀香树一体，那沉香等其他树就不是树了。这个过失依然存在，无法避免。

当然，这个问题刚开始的时候有点难懂。的确的确，我都是在年轻的时候，花了一定时间以后才明白的。但因明中所讲的这些道理一旦通达以后，就是这么一回事了，再也没有更深奥的地方了；它并不像中观和密法的境界那样，有时候觉得懂，有时候又觉得不懂，有这种感觉。但不管怎样，因明的推理方式还是很重要的。

这里的推理方式跟前面破总相实有的推理方式，是完全相同的。尤其是在这一品当中，主要分析的就是外境物质上有没有自相遣余的问题。

如果外境物质上有自相遣余，那会有很多过失。为什么有这么多的过失呢？因为，遣余实际上是我们分别念的一种缘取方式，并不是真的要在事物的本质上遣除一个法、建立一个法，事物的本质上是没有破立的。前一段时间也给大家讲过，《释量论》当中说：一个事物的本质不可能跟其他事物的本质混杂在一起，在事物的本质上根本没有建立一个法、遣除一个法的作用。

任何一个法，它都安住在自己的本体上。但是当我们要建立一个法、遣除一个法的时候，就得在分别念中进行操作了。可是外道和因明前派的很多论师，他们根本没有搞懂这个道理，认为在事物的本质上有破立的关系。如果在事物的本质上有破立的关系，这个颂词所讲到的过失，对方就不可能遣除。

刚才，我们是以树木为例来进行分析，说明事物的自相上有遣余存在不合理，或者说断除非事物的反体是有实法不合理。我们换一个角度，在其他事物上进行观察也可了知此理。

比如“人”，人的反体是有实法还是无实法？如果你说，人的反体是无实法，这是可以的。遣余实际上就是无实法，因为它的反体是我们在分别念当中假立的。但是，如果像外道和因明前派论师所说那样，遣除非人的反体（即人的反体）是有实法，那我们可以对此进行观察，遣除非人的反体（遣余），跟男人是一体还是他体？

如果这个反体跟男人他体，除了男人以外还有人的总相实有存在，那么应该以正量得到，但是现量比量都得不到的，所以这一观点肯定是不合理的；如果你说，遣除非人的反体跟男人一味一体，那么除了男人以外，女人应该不是人了（你们不要笑啊！笑的话呢，说明你可能还没有考虑明白）。为什么呢？不管是男人的微尘也好，心也好，什么都不可能与任何女人一体。世间当中，任何一法都安住于各自的位置上，不可能与他法成为一体。但你们刚才承许遣除非人的反体与男人一体，而男人与女人又不可能同体，这样一来，女人就不是人了；如果你说，这个反体跟女人是一体，那么与男人肯定不是一体，男人就不是人了。如果将反体承认为实有，就有这种过失。

而萨迦班智达自宗不是这样的，所谓的人就是我们分别念假立的一种概念。这种概念是无实法的原因，男人上面具有人的概念也可以，女人上面有人的概念也可以，这样根本不会存在任何过失。

有些人可能这样想：遣除非人的反体有很多，男人也有这种有实法的反体，女人也有这种有实法的反体。但这种说法是完全不可能的，为什么不可能呢？因为你们承许，遣除非人的反体是有实法的原因。如刚才所讲那样，瓶子反体的假立概念在金瓶、银瓶上面都可以有。但是，如果真正瓶子的有实反体存在，当它与金瓶无二无别的时候，就永远不可能与银瓶无二无别，瓶子的这种有实反体被金瓶已经占据完了，银瓶根本不可能再有瓶子的实体了。

这个问题，你们应该好好考虑一下，过一段时间，我们还要在这个问题上探讨。如果这个问题没有搞懂，这一品当中的很多问题就非常困难。如果你把这个推理方式弄懂，内心当中真正觉得：遣余、反体和总相全部是分别念来安立的，这一品当中的很多问题就比较容易。如果是在分别念中，遣余和总相都可以安立。同类的事物都有一个总相，这种概念能遍于自己类别的所有别法当中。如果我们承认遣余在事物的自相上真实存在，那

这种道理就非常难解释。

前面也讲了，克珠杰尊者和麦彭仁波切，他们在论典中都承许自相的遣余，但这种外境事物的自相遣余，只不过是从小名言的角度来讲的；在事物的实质上、本体上没有什么可遣的，“我要遣除你”，这样的破立关系在事物的本质上根本没有。本论五、六品当中一再说明，相属和相违只是我们在分别念中假立的。有些人可能会这样想：怎么会是分别念假立的呢？你看火与烟，它们应该在本质上有能生所生的关系。对于这个观点，我们下面会破的。分别心上，可以有相属与相违的联系；而在物质的本质上，烟与火之间没有任何联系。同样的道理，每个事物的本体跟其他任何事物不可能混杂而存在，遣除、建立都是由分别念假立的而已。

这样一来，对于世间当中，所有破立全部是依靠分别念来进行操作的这一点，我们会深信不疑。学习因明以后，我们应该懂得，外境是如如不动的，全部都是心

在假立。在《坛经》中讲到有两位和尚辩论，一个人说是幡动，一个人说是风动，后来六祖大师说，不是其他在动，是心在动。真是这样的，外境当中，相违与相属、破与立，这些全部是没有的；但我们心里面，的的确确有很多的破立。你没有懂得这种关系，一直认为外境当中真实有破立，那这是搞错了。所以，因明如果稍微讲得深一点、细一点，可以直接进入唯识宗的观点。麦彭仁波切说：在抉择名言实相的时候，按照真相唯识的观点非常合理，其原因就在这里。

这个问题，希望大家再三考虑一下。刚才这个颂词，遣除非树的实体，如果与沉香树是一体，檀香树等就不是树了；如果跟檀香树等是一体，沉香树就不是树了。为什么呢？因为自之本体非他故，这是最根本的一个原因。同样的道理，金瓶的本体跟银瓶不可能有同体的关系，如果遣除非瓶的反体与金瓶是一体，那银瓶就离开瓶子的范围了，但这种过失谁也不敢承认。因此，我们千万不能认为：总相在事物上存在，遣余实体存在，反

体是有实法。

萨迦班智达在这里不太满意，认为因明前派的有些论师根本没有了达法称论师的究竟密意，但还认为自己在弘扬因明，其实你们到底在干什么呀？

下面是暂停偈。萨迦班智达和他们辩论，感觉有点累了，所以要暂停休息一下；也就是说，有些论师一直在讲，然后中间要稍微休息一下，喝个咖啡。开玩笑啊，萨迦班智达那时候，肯定没有咖啡，所以用暂停来休息一会儿，是这个目的。

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。

他这里说，凡是认为共相、反体实有的这些人，实际上根本没有通达法称论师的观点。为什么呢？法称论师在《释量论》当中一再强调：所谓的总相不可能是有实法，应该是无实法，并且通过七个（或者八个）理证已

经做了圆满的抉择；而且所谓的总相、反体、遣余是一个意思，他们全部是无实法。不仅是《释量论》，在《因明七论》的其他相关论典当中，这个观点也说得非常清楚。所以，你们因明前派为主的这些论师们，自认为是在守持法称论师的观点、意趣，但实际上根本没有通达。

在因明学界，不管是藏传因明，还是汉传因明，任何一个因明学者，不承认法称论师观点的，一个也没有。当然，这种情况在藏传佛教中比较普遍，无须多讲；前一段，我看了一些汉传佛教的因明书籍，不管是翻译者，还是研究者，他们主要的依据、最终的依据，就是陈那论师和法称论师的论典，都将陈那论师和法称论师看作因明学中最主要的传承上师。应该说，研究佛教逻辑、佛教推理的人，对世间两大理自在王的法语是没有不承认的。为什么呢？因为在释迦牟尼佛教法的六大庄严当中，真正把因明教法在人间弘扬开来的，就是这二位尊者；也可以说，因明教法是依靠陈那论师和法称论师的

加持和弘扬，才在人间出现乃至兴盛的。

你们因明前派为主的论师们，虽然自认为在守持法称论师的意趣，可是你们在守持的过程当中，并没有对法称论师观点的弘扬作出贡献，反而将法称论师根本没有承认的、明显遮破的“垃圾”拿来当作自己的装饰品，而建立自己的宗派，这是非常不应理的事情！

当法称论师遮破对方观点的时候，你就一直站在外道的观点，对法称论师充满忿恨，并对法称论师究竟无垢的观点进行驳斥、遮除，这就像栖于林间的猴群，将不净粪洒在自己的住处一样，非常不合理。猴群本来住在郁郁葱葱的森林当中，但是它根本不爱护自己的住处，整天将不净粪洒在林间，染污自己的住处。这些人就像猴群一样，口口声声说自己是因明宗派，在受持法称论师的意趣，但实际上却在染污自己的传承上师，真是特别的可怜！因此，后来的一些论师，经常用猴子来比喻对传承上师不恭敬的人，或者对自己的寺院、自己

的宗派进行破斥的人。

萨迦班智达在不太满意的时候，他往往会用旁生为喻来批评人，如老猪、猴子、牦牛等，学过《格言宝藏论》的道友都应该知道这一点。此处的意思是说，这些人跟猴群没有什么差别，自己居住的地方本来应该好好保护，但他们不但不保护，反而进行染污，这是应该受到呵责的。因此，我们后学者，对自己的传承上师，对自己教法来源的大师们应该恭敬有加，不应该染污他们的观点。

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。

我们自宗所承认的反体，根本不会像上面论师所承认的那样，成为有实法。如果反体是有实法，那就说明遣余在外境当中存在；如果遣余在外境当中存在，那

沉香树和柏树就变成一体，因为遣除非树的树木反体，实际上在每一棵树上都是存在的。或者说牦牛和其它动物也变成一体，为什么呢？因为这个所谓的牦牛，它已经遣除非动物，这个遣除非动物的有实反体，在老狗等其它动物上也是存在的。这样一来，所有外面的动物要么本质一体，要么一个也不是旁生了，有这个过失。因此我们自宗根本不会承认，遣余是有实法，反体是有实法。

如果我们以心进行分析，所谓遣余就是一种缘取方式。它是怎样缘取的呢？就是把总相和自相误认为一体进行判断的。这一点，在同类的所有事物上都具有，柱子也好，瓶子也好，它们上面都具有。心缘取的时候，把事物的总相和别相混在一起，这样的概念能遍于它的所有别法，这一点的的确确是存在的。所以，我们自宗在真正建立法称论师无垢观点的过程当中，根本没有对方所说的过失。

因为我们承认的遣余，就像学中观时所讲的中观应承派的观点一样，别人怎么样讲，我们都可以分析。你说的遣余是在本质上安立还是在分别心上安立？如果在分别心上安立，遣余可以成立。比如遍于所有金瓶、银瓶等的瓶子，我们可以承认。这种瓶子不是有实法的缘故，在分别念面前可以遍于所有的瓶子；如果在本质上安立，就不能遍，不能遍就会出现遣余不能遍于同类法的过失。因此，我们自宗所承许的反体肯定不是有实法。不是有实法就没有你们所讲的这些过失。

由此纵说一词语，亦具破立二功效。

我们自宗这样承认：任何一个词语，任何一句话，比如我们说瓶子、树木、旁生等，它们都具有两种功效。哪两种功效呢？建立它自己的本体，排除它以外的法。任何一个人说出的话，都有这两种功效，或者说任何语言都有这两种功效。比如我说：“用瓶子给我倒水。”别人就马上知道，盛水的应该是瓶子，不是锅等容器，

这样就马上遣除了违品，建立了它自己的本体。如果我光说给我倒水，那瓢也可以，碗也可以，反正倒上水就可以。所以，每一个词语都有这两种功效。

有时候我觉得，不要说我们人的语言，车的喇叭声也有这种功效。路上过的时候，双方司机互相打招呼：“嘟嘟！”表示“你好！再见，我走了！”等等，就直接过去了，是用这种语言来建立与遮破。虽然不像我们人说话那样，什么再见、快让车、快快快等，但它确实具有这两种功效。如果前面堵车了，“嘟嘟、嘟嘟……”表示“快过去、快过去，不要堵、不要堵。”汽车的嘟嘟声应该有这种功效。

当然，不同语言有不同的表达方式，这跟习惯有一定的关系。虽然汉语、藏语、英语等的表达方式不尽相同，但任何一个语言都有破立的作用，这一点是相同的。但这两种作用并不表示正在做事情，这一点一定要搞清楚。我们不要认为，说瓶子的时候，就真的建立一个瓶

子，瓶子以外的东西全部挡住。就像门卫一样，他自己可以见上师，其他人不能见上师，被挡在门外，不是这样的。语言并没有亲自去做，一些讲义和注疏当中都是这样说的。但是语言确实有两种功效，人们说出任何一个语言的时候，它能建立它自己的本体，并排除它以外的法，具有这样的力量。

这样一来，对方产生疑问：按你们的讲法，那语言实际上就成了破立两者的作者。比如说瓶子，瓶子的自体依靠我的语言得以建立，瓶子以外的东西全部被挡住。很明显，这一句话就成了破立的作者。

实际上，并没有变成正、反两方面作者的过失。为什么呢？下面进行回答：

**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。**

我们可以这样回答：任何一个语言根本不会充当

作者，因为二法不可能在一体中容有。比如我说瓶子，瓶子的本体是自相有实法，遣除瓶子以外法的反体是无实法。在一个事物的本体当中，既是有实法又是无实法，这种情况不会有的。又比如说树木，树木它自己的本体建立的时候叫做树，它遣除非树的部分叫做反体，也叫做遣余。一个是有实法，一个是无实法，没有这两个合在一起的情况。

在我们分别念面前，建立瓶子的时候，非瓶已经遣除，好像有这种感觉。但实际上，我说瓶子，瓶子的本体已经建立，这时遣除非瓶的反体跟瓶子的本体，并不是以无二无别的方式存在，这种情况肯定是没有的。

有些人可能认为：瓶子是真实的瓶子，它本身就具有遣除柱子等非瓶的功用，所以遣除非瓶的反体跟瓶子的本体就是以无二无别的方式存在。我们回答：并不是这样，我说瓶子的时候，遣除非瓶的功用虽然存在，但这只不过是分别在念中进行的，我把自己的概念总相误

认为瓶子的自相，口里面说瓶子，这时就排除了心里面瓶子以外的其他法，所以遣除非瓶的反体完全是无实法，不可能与有实的瓶子是一体。

反体的本性为什么不成立呢？如果反体真实成立，我说瓶子的时候，遣除非瓶的反体就会真实出现，但没有这种情况。是怎样的呢？我一说瓶子的时候，瓶子的语言就间接排除了瓶子以外的所有法。由此看来，遣除非瓶其实就是一种总相、一种反体，这个总相（反体）并不是实有的东西。

凭着我们的想象说瓶子的时候，瓶子的语言实际上就是遣余。这个时候，瓶子的自体可以建立起来，在我们的心识当中，或者在我们的词语当中完全可以建立。

因此，任何语言根本不会成为破立两者的作者，不会有这个过失。大家应该以这种方式来理解。

现在我们还没有学《因明七论》，《量理宝藏论》

也还没有学完。我看个别人刚开始的时候非常精进，并说“我一定要学通因明”，但现在却开始有些松懈；网上的佛友也是，刚开始的时候，学因明的兴趣特别大，后来一个接一个地掉到《大圆满前行》上来了。当然，学习《大圆满前行》也很好。刚开始的时候，我也想过，很多人不一定能学懂因明。但有些人说：“我正在学因明，我正在研究逻辑！”听起来倒很舒服的，但任何一个学问，没有下一定工夫是很难通达的。

学习因明，对比较聪明，有一定智慧的人来说，是非常有意义的。所谓的因明对世间的名言分析得相当清楚，因此，如果没有一定的智慧，学起来肯定非常困难。但是如果你真正懂了以后，对世间当中的一切万事万物，也即世间名言，就会有一种豁然开朗的感觉，应该说那时对什么法都不会愚痴。就拿我们刚才讲的一些道理来说，它牵涉到世间的语言学，但现在的语言学根本没有讲得这么清楚；有些因明知识也牵涉到心理学，比如心类学；还有世间的宇宙学、社会学、经济学等，它

们有很多问题直接或间接包括在因明学当中。因此，如果通达了因明学，那世间当中人与动物的关系、语言与心理的关系、人与自然环境的关系等，很多学问会通达的。所以，学习因明对有智慧的人来讲，有非常大的利益。我们这里有些老年人，虽然听得不是特别懂，但态度很好，表情非常不错，我也非常开心！

《量理宝藏论》第四观建立遣余品终

第 25 课

2006 年 10 月 13 日

下面我们继续学习因明，现在讲到遣余的五种辩论。其中前四个已经讲完了，今天是第五个问题。

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。

胜论外道以及佛教中的个别论师认为：应该有一个共相存在并起作用；而且这个实有的共相，是由众多紧密联系的不同法聚集在一起而形成的。也就是说，这个实有的共相必须存在，如果这样的法没有存在，那就

非常不合理。就像世间上有金瓶、银瓶等许许多多的瓶子，这些异体的法集合在一起，就应该有一个总相的瓶子存在。

如果不同法汇集在一起的总法不存在，那就不合理。比如青莲花，从细微的角度而言，它是由色香味触等八种微尘组成；平时人们也说，青莲花既是蓝色的，又是有味道、有香气的，它既是花朵，又是有为法等等。可见，青莲花是由许许多多法聚合在一起而形成的。这就说明，有总体实有的法存在。如果没有实有的总体法存在，那这么多的法全部聚合在一起而成为同体，就是不应理的。具体而言，如果实有的总体法不存在，那它既是青莲花，又是蓝色的，又是有为法，又是有味道、有香气的，这些不同特征的法聚合在一起，并以同体的方式存在，就是不合理的了。其实，对方之所以要举出由许许多多法聚合在一起而形成同体法的理由，就是要证明，有一个能涵盖所有别法的实有总法是真实存在的。这种总法也可以叫总的反体，也可以叫总的遣余。

如果没有这样的一个总法摄集它们，那这么多的法不可能成为同体的一个法。比如说我是一个汉族人，那我既是汉族人，又是出家人，也是东方人，还是有为法，也具有生命等。这许许多多的法，在我一个人身上具足，如果没有一个总法摄集，那这是不可能的。如果有一个总法，那所有这些别法才能被无余涵盖。比如说青莲花，它里里外外所有不同特征的法，可以全部包括在一个青莲花当中；具体来讲，青莲花的花瓣、花叶、花蕊、花枝、花茎等，以及它的颜色、形状、味道等，所有这些部分或特征全部包括在一个总的青莲花当中，对方一直这样认为。

当然这个辩论，实际上是由于对方没有领悟到总法和别法之间的关系而造成的；再加上，心里的概念总法与外境实际的自相，我们是将这两个误认为一体而取境的，如果没有了解这个概念，肯定会产生这样错误的认识。

除了佛陀和这些因明学家以外，现在世间上，有许许多多科学方面的学者。不管他们研究的是地理、物理、数学、化学，还是社会、政治、经济、军事，他们的内心时常处于一种矛盾或迷惑之中。这是因为，他们在研究的过程当中，始终分不清内心与外境的差别。实际上，世间的诸多问题，都是分别念在作怪，它将一执为多、多执为一，出现种种变化；但是他们始终不明白这种道理，反而认为在外境当中有这么多的破立，这样以后，他们虽然做了许许多多的研究，但很难真正了知事物的真相。因此我们认为，不要说在胜义当中，就是名言当中的许多研究，因明也是不可缺少的。也就是说，想要通达任何一种学问，因明的知识都是必须具备的。我看见国外的一篇论文当中是这样说的：自古以来，在藏传佛教的历史长河中，有无数的高僧大德涌现于世，这些大德没有一个不精通因明，应该说他们对五部大论都精通，但对因明更为重视。回顾历史，我们就会知道，没有一个高僧大德通达其他万法而不懂因明，这样的大

德是没有的。所以，我们应该研究因明这种学问。对于一个修行人来讲，闻思因明确实是不可缺少的。

当然，因明当中主要宣说的并不是胜义谛。在《集量论》当中，也有这样的观点：依靠因明并不能了达胜义空性，因为胜义空性在因明中并没有宣说，但是依靠这样的名言梯阶能踏上解脱（涅槃）的高楼。在龙猛菩萨、静命菩萨以及其他中观论师的诸多论典当中，都是这样讲的。因此，我们现在这种对名言的了解，是非常重要的。

表面上看来，对方真的有道理：青莲花既是蓝色，又是有为法等，这么多的法集聚在一个法上面，应该有一个总法存在啊！如果总法不存在，那我们为什么认为有很多不同法聚在一起的同体法呢？所以，在实际外境当中，应该有一个总法控制它们、束缚它们。

实际上，这是我们没有以正理辨别的原因导致的。我们通过学习因明，尤其是遣余品，能了解许许多多的

知识。如果真的将第四品的道理了解，就会知道：我们众生不管耽著什么样的法，全部是在迷乱当中操作的。这一点，会很容易了解。我们往往认为：外面的很多法在实际当中存在，它们有不可分割的联系。但实际上，这全部是分别念在作怪。虽然在名言当中，每一个法都有像牛角一般互不混杂而存在的自相，但是它的破与立、形成和毁灭等，与我们的分别念有非常密切的关系，即全部是在分别念上安立的。因此，通过这样的学习，我们能间接通达一切万法虚幻的意义，也能通达世俗的真相。

所谓的因明，它应该是一种无欺的知识，或者说是一种无欺的意识；既然是无欺的意识，那它所判断的对境就肯定没有错谬。因此，大家在学习因明的过程当中，通过方方面面来分析的时候，越分析越会对无等大师释迦牟尼佛的教义生起信心。以前，一位印度论师在其所做的《释迦牟尼佛赞颂文》当中这样讲道：“当我对外道的教义越来越深入分析的时候，对本师释迦牟尼佛的

信心就越来越强烈！”同样，我们也应该生起这样的想法。

现在世间的一切学问，包括我们自己在小学、中学以及大学等高等学校里面学的知识，这些知识与佛教知识比较起来，存在很大的差异。因为它们所能讲出的道理，以佛法完全可以解释，也就是说，它们统统可以包括在佛教的知识当中；而佛教里面阐述的诸多甚深道理，以这些知识根本无法解释。

以前的根登秋佩大师，他在一篇《佛教与科学》的论文当中这样讲道：“首先，佛教与科学可以以平行的方式赛跑；但到了一定的时候，科学就累得跑不动了，而这个时候，佛教还有能力不断地向前奔跑。”意思是什么呢？就是说在研究过程当中，不管研究物质也好，研究心的领域也好，佛教不能解释的事物是没有的，他能非常圆满地解释一切万法；而科学虽然在其所研究的领域范围之内，它有能力做出解释与回答，但到了一定

的时候，到了最深的研究领域，也就是超越我们凡夫的境界，超越现代科学仪器能力的时候，它就无能为力了，在那个时候，科学就劳累得倒下去了。比如说通过科学观察心的奥秘，观察入定禅修的不可思议境界，观察物质的形成与毁灭，不要说这些领域的胜义谛，就是到了名言谛的一定阶段，科学就会倒下去的。

之所以这样讲，并不是我们自赞毁他，谁的宗派当中有真理，就应该随学这个宗派。我们并不认为：因为我们是佛教徒，所以我们要大力弘扬佛法，不管有理无理，一定要高举佛教的旗帜。没有这个意思，只要是真理，不管是哪一个宗派所讲，我们都应该接受。

在这种用真理来观察的场合当中，我觉得佛教回答不上的问题是没有的。但是，佛教徒的知识水平各不相同，有些佛教徒的知识跟得上佛教的教义，他根据佛教的教义，就可以回答得一点错误都没有；而有些佛教徒，以他的知识水平，并不能完全了解佛教的甚深道理，

虽然他也是佛教徒，但是他所说的话，能不能圆满解释佛教的真理呢？不一定的。我们遇到的佛教徒当中，有些可能笨一点，有些可能聪明一点。如果让一个特别笨的佛教徒作代表，来解释佛教，他不一定能说明白。

生活当中，就有这样的情况。原来有两母子，他们在一起随便聊天，在说话的过程中，母亲表现出对佛教有信心，认为前世后世应该存在；这时，儿子告诉她：

“妈妈，你不要信那些，应该相信科学！什么前世后世，肯定是不存在的！”这位儿子自认为代表科学，但实际上科学里面对前后世到底是怎么说的、怎么判断的，他根本不知道。

学过一些知识的人都知道，科学里面对前世后世大多数是不破不立的。有些虽然去研究，但根本没有找到前后世不存在的理由；有一部分科学家认为，前世后世的确存在，其中有人是通过二十多年的研究，有人是通过长达四十多年的研究才证实的。可是那个儿子认为

自己很年轻，应该对母亲说一个正规的教言：你一定要相信科学啊！但他所谓的相信科学恐怕有些盲目，因为就连他自己都不知道科学里面在说什么。这样能不能代表科学呢？我们认为不能代表。

同样的道理，佛教中也是如此。有些人根本不懂佛教的道理，不说因明、中观这些很深的法，仅仅是一些加行、一些简单的观想方法和禅修，他们也不懂。他们没有依止过上师，也没有修行的亲身体验；更不用说，通过修行获得证悟，这一点肯定是说不上。虽然什么境界也没有，但表面上，他披着藏传佛教或者汉传佛教的法衣。这样的人能不能代表佛教呢？肯定不能，其他人也不应该依靠他的学说。讲了这么多，已经离题千里了，也不知道说了什么。

总之，我们学习因明，千万不要变成学术研究。学术上的研究，听起来虽然比较好听，但对我们的信心和解脱没有特别大的关系。因此，我们学习任何一部论典

的时候，一定要把握自己的信心。通过学习因明、中观，乃至俱舍等论典，一方面要认识释迦牟尼佛的伟大；另一方面，应该想尽一切办法，以全部学问来认识自己心的本性，从而彻底了知众生都在做梦。

表面上看起来，这个青莲花的颜色、形状，我判断得没有错啊！但实际上，我们众生一直处在迷惑当中。不说别的，就说我们认为青莲花上有很多很多的东西存在，这些东西全部连在一起，从这一点就可了知，外境跟我们心意识的关系，全部都处在迷乱当中，一定要深深认识这一点。如果你觉得没有迷乱，这是真实的东西，那你可以站起来跟我辩论，看你有什么样的理由能证明不是迷乱的。如果你真能举出一个不是迷乱的理由，一切都是真实的显现，那当然很好。我们也不愿意，这么多的众生都在做梦，都在痴人说梦。虽然不愿意，但实在也没有办法，无明习气毒药的力量是极为强大的。在这样的迷梦当中获得苏醒，这是许许多多众生梦寐以求的愿望！

下面是对他们的真实回答：

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。

萨迦班智达在这里说：青莲花和青莲花的颜色（蓝色），在外境当中并没有以异体的方式存在；认为它们两个是分开的，或者以异体的方式存在，这是在分别念上安立的。

有些人可能这样认为：怎么说异体不存在呢？应该是存在的。它的颜色、它的形状、它的每一个微尘都是分开的。当然，它的性质在名言当中是存在的；但是，这种性质其实是由分别念把它分开，或者把它们结合而形成的，完全是分别念在造作，这一点必须要搞清楚。

我们的分别念或者说遣余怎么造作呢？以对青莲花的分析为例：我们将青莲遣除了其他非青莲的部分，安立为青莲；遣除不是蓝色的部分以后，建立一种蓝色

的行相；遣除非有为法的部分，建立它是有为法；还有，它的味道、形状等，遣除无数个他体，建立青莲花的本体。在遣余识面前，青莲花可以分无数的特点，所有特点与青莲无二无别的同体关系也可以建立。首先，用遣余的分别心把青莲花从不同的角度分开，这样每一个角度就成了不同的反体法。然后用遣余的心又把它们全部收回来，这样它们就成了同体法。也就是说，在分别念面前，青莲花可以是有为法，也可以是蓝色的东西，既是花朵，还是一个具有毁灭性的事物等等，它的一个本体，在分别念面前可以分为无数的特点；反之，无数的特点也可以积聚在一起成为一体。

我刚才讲的例子也是这样，这个人是汉族人，也是黄种人，也是在家人，或者出家人等等。在一个人上面，无数的特点可以安立，这种安立实际上也是合理的。确实，这个人是汉族人、是黄种人、是出家人。在分别念面前，无数的特点都可以在一个人上建立。但是，这些都是分别在念上安立的，并不是在自相上真的有这么多

特点。刚才也讲了，像地上长草一样，一个一个地分开，并且排斥外物，每个反体法的个体得以建立，这种方式在我们分别念面前可以有。但实际上这是错误的，在自相当中并没有。如果在每一个法的自相当中有许许多多的东西分开，那么我们应该能现量照见；但是，现量面前只有青莲花的本体，这些分开的东西只有在遣余或者分别念面前才可安立，在自相当中，根本没有这么多的特点另行存在。所以，我们一定要把总相和自相分清楚。自相或总相作为对境时，其对应的缘取方式一定是显现或遣余。

在这里，同体法的执著方式完全是遣余，并不是显现的缘取方式。为什么呢？如果是以显现的方式现量见到，你是分开见到还是同体见到？如果同体见到，那有许许多多的过失，比如说你的眼睛就能见到青莲花的味道、形状、颜色，也能了知它是青莲花、是有为法、是夏天产生的植物等，这样许许多多的法，在你的眼识面前能不能成立呢？根本不可能成立。这说明，同体的法

并不是我们根识的行境，也可证明同体在外境上并不是自相成立。因此，在学习的过程当中，大家一定要明白遣余的重要性。

本品最后，萨迦班智达作暂停偈：

**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。**

世间上的任何一个众生，他们所缘取的自相对境，是在五根识面前显现的，即以显现的方式缘取，这一点没有什么可说的；而总相的对境是以什么样的方式来缘取呢？当然是以遣余的方式来缘取。

实际上，在所有因明窍诀当中，这个遣余起到命脉般的作用，就像我们的命根一样；如果一个人没有命根，那么他活在世间的希望就没有了。同样的道理，我们要通达因明最甚深的秘诀，首先必须要通达遣余品的要诀。对学习因明者来讲，这个要诀非常重要。因此，我们今

年在考试当中，也主要以观识品和遣余品为考试内容。如果真正懂得了遣余，以后学因明方面的秘诀，就没有很大的困难。

世间上的任何一个人，如果他已经通达前面建立的道理（指显现），又通达遣余的道理，那么世间当中，名言的所有真相，他就能如理如实地照见；在名言取舍方面，就没有任何问题。为什么呢？这两个相当于人的敏锐智慧和能辨别一切的双目（慧眼），有了这样的智慧和慧眼，它判断事物就没有任何问题。这样的因明学者（智者）就像佛陀，世间的万事万物全部能无碍照见，而且在任何众生面前，都可以无有畏惧地宣说自己的宗派。同样的道理，我们在学习因明的过程当中，如果通达遣余这一甚深要点，那么取舍、判断、破立方面等等，就没有任何困难。因此，萨迦班智达用与佛陀没有任何差别的方式，来赞叹通达遣余的论师或者智者。

当然，这并不是从与佛完全一样的证悟来比喻的。

佛陀在世间当中，已经成为理自在，也就是通达万法的解脱者；同样的道理，在我们名言的领域当中，通达遣余者就像佛陀一样。在世间当中，在因明学者的群体当中，可以无有畏惧、自由自在地辩论。在暂停偈当中，作者对遣余的重要性做了着重的强调。

这以上已经宣讲了第四品。下面我们学习第五品。

第五品 观所诠能诠

丁三（所诠及能诠之证知方式）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

戊一（破他宗）分二：一、破许自相为所诠；二、破许共相为所诠。

己一（破许自相为所诠）分二：一、破许境自相为所诠；二、破许识自相为所诠。

庚一、破许境自相为所诠：

个别派系谓瓶等，外境自相是所诠。

所诠和能诠，我们这里不作广说，因为下面对它们的定义和概念有专门宣说。我们这里大多数人，是第一次学习因明，没有大概介绍的话，可能就不知道什么叫能诠和所诠了。

在这里，我先给大家简单介绍一下，什么叫做所诠与能诠。所诠是语言所诠表的内容，也就是所说的内容；下面也讲所知叫所诠，所知道的内容叫做所诠。什么叫做能诠呢？下面讲能知叫能诠，能令人明白的词句、词语、语言叫做能诠。比如我口里说瓶子无常，实际上外境瓶子的无常是我所诠的内容，我口里面说出来的“瓶子无常”，这个词语就是能诠的词句。简单说，就是所说的内容和能说的词语，所诠和能诠应该这样来理解。

这里有一个辩论。我们刚才已经知道了，人们在互相交往和沟通的过程当中，说者会说出一句话，听者也能听到别人所讲的话。那这个能听的话所表达的内容或所听，到底是自相还是总相？我们今天的辩论，主要在这个问题上。

大家不要打瞌睡，聪明的人没打瞌睡都听不懂，不太聪明的人，你打瞌睡更听不懂。所以，一定要心不散乱。刚才有没有打瞌睡的？我的咳嗽声起作用的举手。你看，这么多人！全部在往后看！其实，刚才我一个人也没看见。

学了因明以后，大家在说话上，有时候会互相挑毛病，这种现象会比较多。这样也可以，不过就是互相沟通的时候，有点困难。今天给别人讲：“你给我做下饭。”对方说：“你要做自相的饭，还是总相的饭？”

好，下面我们讲正题。

声论外道为主的论师（包括佛教中的犍子部），他们认为：瓶子等外境自相就是所诠。理由是什么呢？当我叫别人“把瓶子给我拿过来”的时候，别人根本不会认为，我在说瓶子的总相，对方知道我在说瓶子的自相，马上会把自相的瓶子拿过来。如果所诠不是自相，那我说“把瓶子给我拿过来”的时候，别人根本不知道是指自相的瓶子，他不可能把自相的瓶子拿过来的。通过这个事例说明：人们所说的语言就是在说事物的自相，并没有说事物的总相。如果是说事物的总相，对方不可能拿出总相的瓶子，将心里面瓶子的概念掏出来，这是非常困难的，谁也没办法；正因为说的是自相的瓶子，对方就能将自相的瓶子拿过来。因此，肯定是在说自相，外道是这样认为的。

我们表面上看起来：“对啊！真的是这样！我们平时与别人沟通的时候，不应该是说总相，就是直接说瓶子的本体。”但实际上，这种说法是不合理的。怎么不合理呢？

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。

对方这种说法不合理，为什么呢？如果所论是自相，会有许许多多的过失，有什么过失呢？因为所谓的自相，实际上是互不混杂、分开而住的。就拿瓶子来讲，有东方的瓶子、西方的瓶子等，在同一个时间当中的瓶子，就有无数之多；西方的瓶子又分为加拿大的瓶子和美国的瓶子等；这些国家的每一个城市当中，都有无数的瓶子存在；城市当中的每一个家庭，也会有许许多多的瓶子。所以，从地点的角度来讲，瓶子有无量无边，而且是全部分开的。从时间的角度来讲，过去的瓶子、现在的瓶子、未来的瓶子等，也是无边无际的。从形象或质地等角度来讲，有大瓶子、小瓶子、白瓶子、红瓶子，或者金瓶、银瓶等等，也有无数。

一般因明当中，经常以瓶子为例来说明问题。原来有两位出家人，就是以瓶子为例进行了很长时间的辩

论，这样一直争执不息。有一位从来没有听过辩论的在家人，在旁边听了很长时间，他认为：这两位出家人从早到晚，一直说瓶子无常什么的，他们肯定是为了一个瓶子在吵架。于是，这位在家人劝那两位出家人：“你们两位作为出家人，在别人面前这样吵架非常不好；我劝你们，为了瓶子的纠纷最好平息下来，不要再争了；虽然我很穷，但是我可以买一个瓶子给你们，请你们不要再争了。”（众笑）

就像这个故事中所讲的一样，差不多每一堂课，我们都有关于瓶子或柱子的辩论。有时候，我也想用一些现代的名词，但可能是因明学家的加持吧，现代的名词，一会儿就用不上了。瓶子是最适合的，也许是我们以前瓶子说得比较多的原因吧。

不管怎么样，世间的瓶子无边无数，并且它们的自相全部分开而住。如果真的要自相取名字，那对无边无际的瓶子，人们就无法安立它的名言，就没办法命

名了。比如从现在的角度来讲，我要给瓶子取一个名字，对现在这个瓶子，我可以给它取名为“瓶子”，以前它没有名字，现在我给它命名为瓶子，这是可以的。但是，我要给无边无数的自相瓶子安立名称，这是没办法的，因为根本找不完它们的自相。

从时间的角度来讲，瓶子的自相在一秒当中有很多刹那，产生又毁灭，产生又毁灭……是这样的，所以在我说出“瓶子”的当下，这个瓶子实际上早已灭完了。因此，所谓取名的这个瓶子，是从一个比较粗大的概念来讲的。就像我刚刚给一个小孩取了名字，这个小孩马上就死了，如果我们把这个名字用在其他的小孩上，那肯定不合理。因为，我是针对特定自相取名的缘故。虽然他已经死完了，他的名称也不能用在别人的身上。所以从时间的角度来讲，仅仅是给现在的瓶子取名，也是很困难的一件事。

从形象的角度来讲，有白色、红色等无数的瓶子，

我们也无法立名。所以，我们自宗认为：对自相立名，肯定是不可能的。因为自相是分开而住、无边无际的。那这样，最初的时候，名称就没办法安立。

即使你有办法，将世界上所有的瓶子，用这个“瓶子”来命名，但是你在用的时候，也很难得到。为什么很难得到呢？因为，你原来取名的自相瓶子，现在已经没有了；既然没有了，现在你想得到，这肯定是不可能的。比如说昨天有一位非常有能力的大师，已经把世界上所有的瓶子取名为“瓶子”；而我在今天想用的时候，对别人说“把瓶子拿来”，但是始终得不到。为什么呢？因为，昨天的瓶子全部都已经灭完了，我现在用的这个已不是原来命名的瓶子了，因为自相是刹那生灭的。

既然不能给自相命名，那在现实中为什么会存在这种现象呢？我们是把自相和总相误认为一体，给它立名的，这是合理的。比如一个小孩刚出生的时候，别人说：请你给他取一个名字。我给他起名叫张三或者李四

等等，这个人还没有死之前，大家都可以用这个名字叫他；即使人死了以后，假如脑海当中还有他相续的总相，我们也可以给他超度，也可以说他的名字。但如果你真的要给自相取名，首先是很难找到这个自相；纵然找到自相，也给自相取了名，但到了第二天，你也不会承认这是那个人昨天的自相，因为第一天的自相已经灭完了。即使说，这一辈子当中，他的自相不灭，但人死了以后，他的自相、他的尸体就没有了，他的名字也应该同时毁灭。但现量当中并不是这样，我们取了任何一个名称以后，只要没有取错，始终可以用这个名称来代替某个事物或某个人。因此，并不是对自相来取名的。

对自相取名有许许多多的过失，首先没办法立名；然后，即使立名，但在运用的时候，你原来取名的这个事物，现在根本找不到。你原来虽然对世界上所有的法取过不同的名称，但是你后来真的运用的时候，根本得不到先前立名的自相。因为，所有的事物不可能刹那停留，更不要说停留到第二天。只不过在我们分别念的相

续当中，有一种事物的行相存在而已，这就是所谓的相续，也是分别念的遣余。除此之外，自相是根本找不到的。

总之，如果要给自相取名，第一个时间上面没办法；第二个，环境上面没办法；第三个，形象上面没办法。并且，下面还会讲到其他比较大的过失。

过去未来非所诠，彼者无有自相故。

如果按你们所说，对事物的自相取名，那过去的法已经灭完了，它的自相现在一点一滴也不存在，所以它根本不能作为所诠，不能作为所说的内容了；未来的法，现在它的自相一点也没有产生，如明年的花朵，现在一点微尘还没有，所以你也不能说了。总之，过去未来的法完全不存在，你都不能说。

实际上并不是这样，未来过去的法我们现在也可以称呼。未来的弥勒佛，未来如何如何等，都可以说；

过去的迦叶佛，过去的什么人物等，我们也可以说。这说明我们的所诠（所说的内容），并不是事物的自相。如果是事物的自相，那么以上过失就在所难免。

因此我觉得，学习因明可以增长很多知识，仅仅是我们现在所讲的能诠所诠方面，就包括很多的内容。以前我们在没学因明的时候，虽然从小到大，一直在说什么瓶子、柱子，或者电筒、电灯等等，但是你根本不知道，到底在说自相还是在说共相。如果有人问你，你一定会认为，这是在说自相，但实际上这是不对的。所以，我们这种所谓的语言沟通，全部是处在一种迷乱当中。平时，说者会这样认为，我正在说事物的自相；然后听者也认为，他已经说了事物的自相。但是，这些认为全部是错误的。因此，我们学习因明以后应该了知，世间名言当中人与人之间的沟通，肯定是在迷乱当中进行的，并没有一个真实可靠的交流。包括我们口里说的话，别人耳朵听到的话，它们之间并没有一种真实的关系。对这一点，应该会通达的。所以，我们一旦真实通达能诠

所诠，那么对语言学，对语言的实际操作等，肯定会产生一种前所未有的体悟。

若依名言诠自相，眼根等则无需。

作者向外道为主的对方，又发出这样一个太过：若按你们所说，名言真正能宣说一切事物的对境自相，那除了具有以上过失之外，还有下面这个最不可排除的过失：你们的眼根、显现、作意以及其他的耳根等，全部都没有用了。

怎么会有这个过失呢？这个跟下面的有些内容结合起来讲，可能会比较方便一点，因为要讲这里的内容，首先要了知什么叫做能诠所诠、能知所知。所了知的就叫做所诠，能了知的就叫做能诠。这样一来，如果语言真正能宣说事物的自相，那所了知的事物，通过你的语言已经说出来了，如是你们的眼等诸根就没有必要了。

为什么没有必要呢？因为，眼根是了知柱子等色

法的自相，耳根是判断对境声音的自相，舌根是知道对境味道的自相等等。本来是通过现量才能了知的对境，但现在通过语言就已经显现出来了，你已经知道了，这样根肯定没有用了。比如一说柱子的时候，柱子的颜色、声音，味道、香气以及触尘，全部在你的心识面前了然呈现。了然呈现的方式有两种：一种是无分别念面前现前；另一种是分别念面前，以总相的方式现前。但是，以总相的方式现前，算不算真正的了知呢？不算的，分别念只是大概地想一想而已，不能算是真正的了知。如果一说柱子的时候，柱子的色声香味触等五境，已经全部在你的心中了然呈现的话，那么此时你的眼等诸根还有没有必要呢？没有任何必要了。因为眼根的作用是知道柱子的颜色，耳根的作用是听到它的声音……但是，当你能诠的语言一说“柱子”的时候，这种语言已经说出了对境的自相（所诠）。而上面已经讲了，所诠的法相就是所知，这说明你已经了知了对境的自相，即通过能诠的方式，你已经知道了。既然你已经知道了，那你的

眼根、耳根、鼻根、舌根、身根等还有什么用呢？肯定没有用了。

我们前面讲到，如果遣余在事物的自相上存在，那就会有盲人断绝的过失。这个过失的推理跟这里的推理，是比较相同的。

当然刚开始的时候，对这个推理可能不太理解，有人会想：为什么宣说事物的自相，就会导致眼根等不需要的过失？刚开始学的时候，可能会有这样的一种疑惑。外面有些人说：我听了一遍因明，实在不太懂，因明好像有点难啊！我觉得肯定是有点难！因为外面的人，学习的环境比较差，外境干扰的力量比较强，而且自己心里闻思修行的力量也比较薄弱，再加上以前对因明方面的专业术语不了解，在这种情况下，还要一边忙着工作，一边随随便便地听一听，这肯定很难深入。学习因明并不像听流行歌曲那样轻松，听一些世间歌曲的时候，首先这方面的习气比较浓厚，再加上内容也比较简单，你

的心很容易就被诱惑过去了；而因明的学问，在名言的学说当中，应该说是比较深的，如果没有下一定的工夫，我觉得不可能很容易就了解。

不管是出家人还是在家人，不要刚一听因明就认为：因明有点不好懂，算了，就放弃了吧！不应该这样，学任何一个知识，肯定有一种磨合阶段，刚开始的时候，不一定与你特别相应；但是经过一段时间，这些知识学懂了以后，就会对自己的相续有很大利益。真的，我有时候会这样想：现在自己对任何一法，虽然不能说是通达了，但不管是什么样的学问，凡是世间上的任何一种知识，自己都很有兴趣；而且在判断方面，自己好像也有一种把握；包括与人说话时，自己也有一种勇气，很多方面都有所助益。我想，这些都是因明加持的结果。因此，各位在学习因明的过程当中，一方面要花一定的时间，一方面自己觉得很重要的道理，应该记录下来。世间上学知识的态度，也应该是这样的，比如说世间当中开会的时候，一个领导在讲话，下面很多人马上会把

他的讲话记录下来。实际上，这样的记录能使心专注于所讲的内容，对掌握它会有一定的帮助。可是，我们有些学佛的道友，第一节课时，拿着一支很好的笔在记录，大概记了十分钟左右，从此以后再也不记了。可能刚开始的时候创造一个缘起，记几个字，以后就再也不用记了，大概已经全部通达了。正确的学习态度，应该是把关键的道理记下来，因为我们记忆的能力是有限的；而且记下来的内容，自己还应该反反复复地看，这样就有一个提醒、串习的作用。

总之，如果以名言来宣说事物的自相，那眼等诸根就没有意义了，我们给对方发了这样一个太过。

**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。**

颂词讲得比较清楚，外境当中实际上是没有关联的，每一个自相的外境法，都是以零零碎碎、毫不相干、

毫不混杂的方式存在。当然，我们分别的时候，一个事物与其他事物存在着某种联系，但实际上，它们的自相是以没有任何混杂的方式而存在的。既然是以这种互不混杂的方式存在，那“瓶子”等能诠的声音，与所诠自相瓶子之间的关系，就不会在外境的本体上存在。所以，外境跟能诠的语言、名称、词句等，没有任何的关系。人们宣说它也好，不宣说它也好，外境跟能诠没有任何关系。因此作者在这里说，外境无有关联的缘故，无有分别的诸根不能将它们执为相属。相属是什么呢？相属就是关联、联系的意思。

如果外境当中，“瓶子”的语言与瓶子的自相真的连在一起，则一说“瓶子”的时候，眼根应可以看见瓶子的自相。为什么呢？因为眼根可以了知瓶子色法方面的特点，色法是瓶子的自相，而词语又跟自相连在一起，所以眼根肯定能看见自相的瓶子，或者耳根肯定能听见瓶子发出的声音等。但外境当中，名和义（义指自相，名指能诠）的关联，的确是没有的，所以不会产生这种现

象。

不仅如此，如果外境当中真的有这种关联，那我们在位一位从来不懂汉语的英国人或藏族人耳边说：“请你把瓶子给我拿来。”一说的时候，那个人虽然从来没有学过汉语，但他马上就会把瓶子拿来，因为外境当中词和义之间直接关联的缘故。但实际情况并不是这样的，一个从来没有学过汉语的藏族牧童，你对他说“牦牛、瓶子”，他根本听不懂；如果你用藏语来沟通，他就会了知。这说明，从自相的角度来讲，名和义（能诠和所诠）之间没有任何关系；诸根也根本不能了知它们的相属关系。

所以学因明的时候，我们还是应该分一些角度，这是很重要的。昨天，我和齐美仁增、丹增一起在外边吃饭，当时齐美仁增堪布问：“这个饭店好不好？”丹增说：“从环境的角度来讲，那边的宾馆好。”接着，齐美仁增堪布说：“哎！你因明学得还是很不错的，因为

你能从很多角度看问题。”在路上，我也问他：“你是不是个好人？”丹增说：“从修行的角度来讲，我是个坏人；从出家的角度来讲，我是个好人。”他分了很多的角度。

没有必要的时候，我们也不用分很多角度。如果在辩论场所当中，或者有必要的时候，可以这样分析。但是，在辩论场所当中，真正遇到问题的时候，有些人根本不直接回答，从这个角度，从那个角度，一直转弯抹角地保护自己，这种方式也不太好。

如果我真的有一个问题，比如瓶子到底是不是无常的？你就不用分很多角度，应该直截了当地说：因为所作的缘故，所以瓶子是无常的。别人心里的的确确有这种怀疑的时候，他就不愿意分很多角度，他只要知道，为什么瓶子是无常的。如果你对他说：你是从有为法的角度讲，还是从无为法的角度讲？或者，从世间的角度，还是从出世间的角度？或者，从你的角度，还是从我的

角度？从无分别念的角度讲，还是分别念的角度讲？这样的话，对方可能被搞糊涂了，更加迷茫了。本来，他想通过你的语言让他清晰一点，结果你这样说来，把对方弄得更糊涂了。

不过我们辩论的时候，有时还是要分一些角度；不分角度，有些问题很难辩清楚。比如分别、无分别，对方什么都分不清楚的时候，这时对他应该分角度来讲；但有时候，也没有必要分很多角度，直截了当地给他回答就可以。

学过因明和没有学过因明的人，还是有差别的。以前，我们说的语言比较笼统，很多人可以马上抓住把柄，挑出过失；但如果因明学得比较不错了，你的语言就会比较严谨，不容易挑出毛病，这也是学因明的作用。

上面讲到，眼等诸根根本不能将外境事物执著成相属的关系，把词句所表达的意义与能诠词句衔接起来，这是遣余的工作。比如说这是自相的瓶子，那么能表达

这个瓶子的就是“瓶子”的语言，而将这两者结合起来，“原来我说的瓶子，就是这个东西”，这肯定不是用根来结合的，应该用分别念来结合，这一点大家应该清楚。

今天所讲的内容当中，我们要知道：所说的话不是说自相。如果说自相，根识就无用了；或者外境自相上，名与义就有直接关系等等，有许许多多的过失。这些都是我们不敢承认的，也是不能承认的。以这种方式来回答对方的辩论，就会比较圆满。

第 26 课

2006 年 10 月 16 日

现在继续讲第五品观能诠所诠。其中，所诠的概念上次已经讲过了，大家应该比较清楚；当然，在后面讲自宗的时候，会讲得更详细，所以在这里不提。

前面已经讲了，所诠肯定不是外境的自相。如果是外境的自相，首先不可能立名；其次，即使能立名，但在利用名言的时候也用不上；还有，我们的眼等五根就失去作用了。对方的观点会出现这么多的过失，今天紧接着这个内容进行解释。

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。

这里是说，实际上我们应该这样理解：最开始的时候，不管任何一个事物，都要给它安立一个名称。在立名之前，人们先指点出一个自相事物，然后对它进行立名。例如，我们给一个小孩取名，首先要指点出这个孩童，然后才能给他取上一个名字，比如叫王明等等。

可能有人会想：既然在取名之前，先要指点出该事物的自相，那到底是在自相上立名，还是在共相上立名？实际上，是在共相上立名的。虽然立名者自己认为，他是在对自相立名，但实际上，他是在孩童的共相上命名的；旁边的听者也认为，这是对孩童的自相立名，但实际上，他所听到的名称，从所诠的角度讲，也是安立在共相上。因此，不管是从听者，还是从说者的角度讲，人们立名的对境，都应该是事物的共相，而不是事物的自相。

如果是对孩童的自相立名，那有什么样的过失呢？就像我们上次讲的一样，昨天我给这个孩童取了名

字，到了今天，他的自相全部变化了，他昨天的五蕴，在今天连微尘许也不存在，根本找不到原来取名的对境。没有找到，又要使用昨天的名字，这是不合理的。本来，我昨天给瓶子取名为“瓶子”，今天我找到柱子，它能不能代替瓶子呢？肯定不行。如果在自相上取名，就有这样的过失。

而实际上，人们取名称时，并不需要自相，只要有共相就可以了。为什么呢？颂词讲“为用名言而立名”，即取名的目的是为了利用名言。比如说我们对某法或某人取一个名称，其目的是什么呢？就是遮破它的存在或者建立它的存在，也就是进行有或无的判断、抉择。我们取名称是为了这样一个目的。因此，没有自相也可以破立。

这样一来，我们大家应该知道，任何一个名称都是在总相上安立的，并不是在自相上安立的。若在自相上安立，会有许许多多的过失。

下一个颂词是这样讲的：

若根能取杂语义，即使无名亦应知。

有些人认为：人们取名的对境，应该是名言和外境自相结合起来的总体。自宗反驳道：这两个结合起来的总体，肯定不是取名的对境；如果是取名的对境，那么我们的根应该能照见这种杂有语言的意义。

这里，语和名是一个意思，但有时候用名，有时候用语；义和境也是一个意思，有时候用义，有时候用境。藏文当中也是这样，用法不尽相同，实际上是一个意思。

如果总相和自相混为一体，或者说名言和外境混为一体，这样的一种混为一体的事物，成了我们根的对境，那么即使我们不知道名称，但在看见对境自相的同时，也应该了知它的名称。但是，这一点是不可能的。比如说我们看见一个瓶子，也就是说，瓶子以我们的眼根可以看得见，但如果在瓶子上面，瓶子的名称和瓶子

的自相连在一起，任何一个人看见瓶子的时候，他都会叫出来：“这就是瓶子。”即使是从没有学过这个名称，或者说从来不知道它名称的人都会了知。但实际上，这是不可能的。

大慈大悲的佛陀说过，任何一个事物都要安立一个名称。原因是这样的：如果没有名称，我们辨别事物就非常困难。包括我们人类当中也是这样，有的人熟人很多，但不知道人的名字，那在用的时候，就用不上。古人有一种说法：熟悉一百个人的面孔，不如了知一个人的名称好。因为在城市里面，如果你知道一个人的名字，到需要帮忙的时候，你就可以去找；你这个也熟悉，那个也熟悉，但不知道任何一个人的名称，那在用的时候，你就没有办法，找也找不到。

在利用名言的时候，大家一定要知道，并不是以根来了知名称的。虽然我们用语言说出事物的名称，但实际上名称与外境上的事物并没有自相的关系，但如果

我们以分别念假立，依靠这个名称就可以破立，也可以运用。所以，任何人只要有了名字，人们一直都可以用这个名字称呼他。如果真的在自相上取名，那这个人死了，他的身体已经化成一滴滴的脓血，乃至变成一副骨架的时候，我们就根本不能称呼他的名字。但实际上并不是这样的，这个人虽然已经死了，他的尸体已经处理了，但人们依然可以叫他的名字；如果这个人非常有名，几千年以后，人们还可以称呼他的名字。因此，名称并不是加在事物的自相上。

如果在事物的自相上存在，那么亡人的名字，我们再也不能用了。故去的前译派的佛学家、因明学家，或者众多高僧大德，还有世间上的人物，他们的名字再也不能留存于世了，应该变成这样。因为，他们的自相已经灭完了，他们五蕴聚合的身体已经不存在了。但实际情况并不是这样的，这一点，依靠我们的现量就可以了知。因此，我们通过这种方式可以了知：一切万法的名称并不是在自相上安立的，应该是在共相上立名的。

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。

有一部分外道，他们这样认为：尽管一般来讲，名称和意义之间并不存在真实的关系，但是，当缘取外境的时候，我们的根与意识就会产生一种联系。

为了说明这个问题，外道在论典中还用了这样一个比喻：意识就像一个猴子³⁴，它住在一个具有五个玻璃窗的房子里，五方各具一个窗，每个窗各代表一个根，意识从哪个窗口看，哪里就出现它的根识；与此同时，也会产生与其相关的分别识，实际上取境之时，分别和无分别都在产生。意思是说，意识依靠根门就能照见对境的自相；同时，分别念也在出现。并且，他们还认为：意识的本体就是分别念，故眼识也有分别念，鼻识也有分别念，耳识也有分别念等；但是，我们为什么不知道它们有分别念呢？因为眼识、鼻识等，跟无分别

34 外道只承认一个识，即意识。

念非常相同，几乎一模一样，所以人们很难发现它们有分别念。

因此对方在这里说：虽然所见到的自相与名称是混在一起的东西，而且这样的东西是以有分别的识来见的，但因无分别念比较强，所以人们不能发现它有分别。如果不是这样，那现见的同时认知外境就不可能实现。因为我们眼识见的时候，虽然有现量照见，但却没有分别念；而分别念认知的时候，虽然起分别念，但又没有现量照见。这样就会导致两个识永远没有一个沟通的机会，因此会有断绝名言的过失。

我们有些道友，会不会像外道这样认为，也很难说，尤其是外道习气比较重的。一般来讲，正见习气比较重的，他对佛陀和高僧大德（包括上师）所讲的法，一个一个地都能接受，觉得与自己的心特别贴切、特别吻合，有这样的感觉；从旁生或者外道当中，转世来的外道“活佛”，他们在即生当中，即使是对佛陀所说的教

言，也经常怀疑，觉得这也不对、那也不对，这跟前世的习气有很大关系。要让他真正讲出一种过失，他也说不出来，这一点我们也非常清楚。真正让他说出一个理由，他更说不出来。但平时，心里总觉得：这个也不对，那个也不对。这就是所谓的业力深重，应该可以这样讲。

现在讲因明的时候，我还是喜欢出现一位相续中具有非常厉害邪见的人，看看能否破斥我们的观点。其实，若从佛教的真理上讲，我们任何人都不用害怕，这一点可以直截了当地说。当然，我们有些人学的知识不一定特别高，但是，一旦你通达佛教真理的时候，在任何一个有邪知邪见的人面前，都是不用害怕的。

我每天晚上在这么多人当中，让你们自由提出问题，如果你真觉得，佛教有不对的地方，你就可以提出来；在三宝、因果、前世后世，以及胜义、世俗等方面，你有什么样的疑问、邪见，都可以说出来。你觉得自己的见解谁也破不了，没关系，讲出来，如果我破不

了，还有很多高僧大德，再进行辩论也可以。但一般来讲，这种力量是根本没有的，我们也应该看得出来，谁也没有这种本事。既然你没有这方面的本事，也没有必要起心动念：这个也不对，那个也不对。既然说不出不对的理由，又何必这样呢？

刚才的意思是，如果你觉得外道的道理很贴切，那你站在外道的立场，当然你心里面不用想我是外道，只是表面上持外道的观点，让别人破斥，这也没什么不可以的。有时候，我们持小乘宗的观点让大乘来破；有时候，持其他宗派的观点，让别人与你辩论，这都是可以的。

我的意思是说，可能我们有些人也像外道一样认为：是啊！意识是有分别的，全部是意识在造作；实际上，我们的根识也是有分别的，只不过因为分别比较小，所以人们不发现而已。

这种说法是不合理的。怎么不合理呢？下面这样

回答：

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。

在这里，作者萨迦班智达回答说：你们外道所说的，由于分别念特别像无分别念，所以全部是分别念的说法肯定不正确。因为从认知心识的角度来讲，的的确确，释迦牟尼佛在大乘佛法当中，对它的本性、来源、分类，以及最后的果等方面，已经做了深入细致的分析。以这种正理来观察，你们所承认的观点，肯定是不合理的。

为什么不合理呢？因为分别念和无分别念取对境，应该有两种方式，或者说应该站在两种不同观点的角度来解释。

首先，我们按照真相唯识宗能所等量派的观点来讲。分别和无分别两个，可以同时缘取同一个照了境，但是愚者不知道，就误认为它们两个是一个本体，实际

上并非如此。打个比方说，我心里面产生分别念的同时，眼睛也正在看色法，一个有分别，一个无分别，两个法可以在同一个时间当中产生。如我对柱子正在执著的时候，眼睛也可以盯着它，由同一对境引发的分别念和无分别念，可以在同一个时间当中产生。但是外道不清楚这种道理，他们反而认为：因为分别念和无分别念作用相同，所以它们两个是一个本体。对此，绒顿班智达讲：致使他们错乱判断的原因有两个，一个是对境相同，另一个是时间相同。

还有一种情况，就是次第产生。对某一个对境，比如红色的柱子，第一刹那产生现量看见的无分别念，第二刹那分别念产生，从时间上讲，无分别念与分别念有次第性。这是前一段时间讲过的，能所各一派的观点。这种观点比较合理，首先现量见到，然后产生分别念。但因为时间特别快，所以外道愚者认为：这是在同一时间当中产生的，而且原来的分别念后来变成了无分别念，或者分别念特别像无分别念等等。但这种说法不

合理，不合理的原因就是因为时间特别快，致使外道根本无法了知先产生无分别念，然后才产生分别念。因为对方不知道这种状况，所以才产生了这种不能正确认知意识的后果。

总之，我们应该从两方面来理解。不管是学习中观，还是学习唯识，取境的时候有两种情况，这个大家一定要搞清楚。

有些人可能这样想：分别念也在一个柱子上产生，无分别念也在一个柱子上产生，那会不会变成两个相续，变成两个众生？这种情况是没有的。我们以前学中观的时候也说过，如果我的相续当中产生两个分别念，就应该有两个相续的过失；而一个相续当中，有一个分别念，同时有几个无分别念，这没有多相续的过失，因为无分别念不会阻挡分别念现前。根识现前的时候没有执著，没有执著的缘故，六种根识可以同时产生，这一点在《释量论》当中，也是明确讲到的；而分别念生起的

时候，它只能“盯住”一个对境，不能执著其他的对境。如果我的相续当中有两个分别念，又生贪心，又生嗔恨心，那就有问题了，就变成两个相续了，实际上这种情况是没有的。因此，无分别念和分别念可以同时产生，即使同时产生，也不会变成两个相续。这个问题，大家一定要搞清楚。

庚二、破许识自相为所诠：

识亦乃为自法相，是故命名不应理。

有些人这样认为：比如说心里面显现柱子或者电灯等外境的时候，通过观察即可了知，外境自相确实不存在。外境自相存在的话，前面也讲了：第一个，自相上没办法安立名称；还有，利用的时候也找不到；以及未来、过去的事物不是所诠等等，有许许多多的过失。所以，外境自相不是所诠。但是，我们的心识当时正在显现，所以心识的自相就是所诠。

我们也可能这样认为：前面也讲了，总相实际上是自己的心；无而现的毛发等，在外境当中也不存在，实际上也是自己的心识。如果我们说，总相可以作为所诠，那么真实的所诠就已经变成心了。因为，除了心以外，总相根本不存在。虽然从另一个角度讲，这一观点还是有一点道理的，但实际上不能这样承认。

为什么不能这样承认呢？他这里讲道：“识亦乃为自法相，是故命名不合理。”识也是一样的，它也属于自己独立的法相当中，如果是独一无二的自相的法相，那也会有同样的过失。比如柱子，刚开始的时候，你给它取名称，如果你说柱子是心的自相，那第一个刹那给它取名，到第二个刹那，它就已经灭完了，从此以后，你再也找不到原来的心识自相，在运用的时候，就有一定的困难，因为原来的自相已经灭完了，现在要用，谁来代替？再加上，从时间、地点、形象等各方面来分的时候，心识的自相也是无边无际的，谁能为这么多的自相取名呢？谁也没有这种能力，也没有这个必要。

所以，你们如果认为所诠是自己的心，那这种观点是不合理的，会有许许多多的过失。

己二（破许共相为所诠）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。

胜论外道的论师这样认为：如果所诠是事物的自相或者事物的别相，那当然会引发得不到名称等诸多过失，所以我们不敢这样承许；但是，我们承许类总可以作为所诠。

所谓类总，在前面第三品中已经讲过了。当时，讲到了三种总：聚总、类总、名总。其中的类总，是对同类事物的总称，也可以说是一类事物，它们所具有的这种共同的种类叫做类总。

对方认为，如果把总法作为所诠，那也不合理，它含摄的范围太广了；如果把自相作为所诠，那前面的过失也无法避免。唯一的办法是什么呢？就是把类总作为所诠。比如我们说的“瓶子”，实际上它是瓶子种类的总称。这样以后，我口里面一说瓶子，不管金瓶、银瓶，所有的瓶子都包括在里面。所以，人们所诠的对境，不是自相，也不是总相，而是类总。

下面，我们遮破他的观点：

外境无总设若有，于彼命名无需力。

你们外道所承认的观点，是不合理的。为什么呢？因为外境当中根本不存在所谓的总法，实有总法的观点前面已经破完了。不管从时间、地点或者形象等各方面观察，所谓的总法都是不存在的；与别法一体的方式无法存在，他体的方式也无法存在，而除了这两种存在方式以外，另外一种存在方式也没有。这样一来，所谓的

总法根本不存在。其实，这一点在前面已经做了全面的
破斥。

既然你们所许的总法不存在，那总法里面的类总
怎么会存在呢？全知果仁巴这样说的：如果水不存在，
水所组成的大海怎么会存在呢？根本不可能。同样的道
理，总法不存在，那类总怎么会存在呢？根本不可能存
在。

即使勉强说你们的类总存在，但对这样的类总立
名，也是没有任何用的。为什么没有用呢？因为，不管
是类总也好，总法也好，它们的内容全部都是含糊不清
的，而且它们不能起任何作用。可是我们这里的所诠应
该是明确的，也是有功能的，即应该有起作用的能力。
所以你们这样说，没有任何意义。即便给这样的总法取
了名称，也无法由它了知事物的自相，因此要知道事物
的自体自相，你对类总取上一个名称，是根本没有用的。

我们学习因明的时候，首先必须掌握对方是什么

样的观点。如果你没有仔细观察，就会觉得对方的观点还是有一定道理的；但是，我们因明派一旦进行驳斥的时候，他们的观点就会被全部遮破，破不了的情况是根本没有的。

下面，对方又换一个角度，与我们争论：

谓予与总有联系，自相命名知自相。

对方是这样讲的：我们并不是将单独的一个类总或者总相，作为所诠对境而立名，而是对与总法有关系的自相，也就是给予共相有密切关系的每一个自相取名称，通过这种方式能了知自相，所以这一观点是合情合理的。

他们认为：如果没有一个总相，各别的自相无边无际，那就没办法立名。单独一个总相，也没办法立名，因为总相是无实法。因此，应该把总相和自相连在一起。比如给瓶子取名，如果没有自相，仅仅一个总相，则不

能离开前面的过失；如果没有总相，仅仅一个自相，也不能离开前面的过失。所以从这个角度来讲，自相也存在，总相也存在。

当然，外道有时候也比较聪明，只不过是我们的分析方法，他们没有搞懂而已；如果他们稍微了知我们的分析方法，那跟我们内道基本上也能说得一样。

实际上，我们耽著的是什么呢？就是对境的自相；而我们说的是什么呢？就是总相，这个我们下面还会说的。但是他们就是把无分别念和分别念的作用混在一起，总相和自相的作用也混在一起。所以，问题的关键就在于，他们没有搞懂遣余；如果他们懂得遣余，那这个问题就不会很复杂。

我们这里的有些道友，可能是第一次学因明，这些问题也有可能分不清楚。学的时候，脑袋里面可能一直有一种其他的感觉，而总相、自相，无分别、分别等多种类别，不一定能首先现前。其实，学任何一种知识，

它都有一个过程。如果你闻思的时间稍微长一点，这种概念在头脑里面显现，就不会很困难。在世间读书也是这样，读小学五年级的时候，觉得这个课程很难；到了中学，一看到五年级的课程，就觉得很简单。我想学习因明也是这样的，刚开始的时候，有些地方有点分不清楚；而闻思几年或者听了几遍以后，就会了知的。

所以，外道为什么没有搞明白这些问题呢？就是总相和自相的作用没有分清楚。如果从表面上看，他们似乎说得很对：自相和总相，好像有一个密不可分的关系；每一个总相连着的自相，这就是我们的所诠。可能我们也会这样认为。实际上，这种说法没有依据。

弃无必要能力总，于真自相立名称，

意思就是说，你们应该放下没有任何必要的总法。刚才你们说，有一种跟每一个自相连在一起的总法，它对了知名言与所诠，一点作用都没有，一点功效都没有，

一点需要都没有。这种就像石女儿一样的东西，你带在旁边有什么用呢？没有用的。你应该把乱七八糟的类总、总相，全部扔到一百公尺以外的地方。

如果你们想承认自相就是语言的所诠，那就请直言不讳地说出来，没有必要在它旁边带一个总相。这样的总相，什么能力都没有。有些佛友出去的时候，带着胆子特别小的一个陪伴。她胆子也特别小的话，那有什么用呢？一点用处都没有。应该把她甩开，不要带着她。你自己敢去就去，不敢去就不要去。同样的道理，如果你们认为“所诠就是自相”，那就应该把旁边的总相扔掉，因为它没有用。所以，你们应该放弃无有必要和无有能力的总法，如果你们要对事物的自相取名，那把名称安立在自相上就可以了。

但是，要在自相上立名，这是比较麻烦的，对方马上提出了这个问题。

若言自相无边故，

如果对方说，自相不能立名。因为前面已经讲了，自相是无边无际的：有东方的瓶子、西方的瓶子，美国的瓶子、加拿大的瓶子等等，有很多很多的瓶子。那这样，我们怎么办哪？那么多的瓶子，要一个一个地安立名称，是根本办不到的，有些人是这样认为的。

那同样的道理，你们带着总相的自相，也是无边无际，也是一模一样，没有任何差别，下面就讲这个道理。

无法立名此亦同。

如果你们讲自相无边故无法立名，那这里也是完全相同的。因为你们承许每一个自相带有一个总相，实际上这个与总相关系密切的自相也是无量无边的，无边无际的缘故，你们的立名方式一样不合理。所以，这个与总相关系密切的自相并不能解决你们的问题。

在闻思的过程当中，稍微有一点智慧的人，就会对自宗的法称论师和陈那论师的观点，不断地生起信心。

没有智慧的人，他们更破不了两位理自在的观点，不得不起信心。当然，你站在外道的观点，以他们的道理来进行驳斥，也没有什么不可以的。但是，你肯定找不到任何依据。

当然，我们学习因明一天两天，就马上开悟了一样，这种感觉不一定有；但我觉得总的来讲，在我们整个人生的修学旅途中，对佛陀的信心，应该会打下一个稳固的基础。为什么这么说呢？因为以你自己的智慧也能感觉得出，佛教里面有非常微妙的推理；这种推理，一般的凡夫人难以揣测，很难了达。仅仅这一点，就会让你产生一种非常神秘的感觉；如果你有了这种感觉，那你至少不会说佛教是一种迷信。

今天我们放生的时候，卖牦牛的老板说：实际上，我也喜欢放生，我的爸爸非常非常信仰佛教，他也信你们这个“迷信”，我也信你们这个“迷信”。他的话说得一点也不通，自我矛盾，既然是迷信，那你怎么又相

信呢？但他心里就是觉得：我也信你们的迷信，他也信你们的迷信。所以我想：我们不能盲目信仰；至少也应觉得，佛陀的智慧并不那么容易企及。不能认为：佛教只是几个老年人念佛，或者几个和尚在山里面坐禅，或者是藏传佛教当中，穿着红衣服的个别人的一种思维；现在是科学发达的时代，在我们知识分子面前，佛教的这些理论很容易驳斥。刚开始的时候，可能有些人把佛教看成这样；但实际上，当你真正深入经藏的时候，绝非如此简单。就是因为不简单，所以我们相续当中的佛学知识，不可能一天两天就马上增长。就是读世间的学校，也是从小学、初中、高中，这样慢慢上去的；到了最后，才能上大学等高等学府。应该说，知识是在学习的过程中逐渐提高的；同样的道理，学佛也应该通过这种方式来增上我们的智慧和见解，这样才是非常稳固的。

第 27 课

2006 年 10 月 18 日

下面，我们继续学习因明。

因明当中，现在所学的内容是能诠与所诠。不管是能诠、所诠，还是其他的因明教义，我想：我们懂得这样的知识，是非常有必要的。为什么这么讲呢？因为，我们通过因明的观察、因明的逻辑推理，会在自己的相续当中，生起真实无伪的信心与智慧。

作为佛教徒，尤其是大乘佛教徒，我们学佛的主要目的，并不是为了在短暂的时间当中，自己获得解脱，而是为了利益众生。但现在社会上的众生，他们的分别念非常多；尤其是从我们人间来讲，在这样的社会当中，

有各种文化、各种学术，学习的人也相当多。如果我们要通过佛法的真理来说服他们，调伏他们，那对我们大乘佛教徒自身而言，最起码、最基本的要求，也应该在自相续当中，对佛教生起一种坚定不移的信心；如果连自己的信心都没办法提升起来，那么要说服别人，想应对别人的各种问难，这是相当困难的一件事情。

因此，我始终认为，作为一名大乘佛教徒，不管是摄受众多弟子的高僧大德、法师，还是一些具有能力的大德居士、佛学研究生、佛学博士等，无论你是什么身份，都应该通过因明这种正确的途径，令自相续当中生起一个真实的信念。

如果有了这样的定解之后，不管是遇到什么人，在任何一个环境，任何一个场合当中，都可以打破别人的邪见，消除别人的分别念。否则，现在社会上有些知识分子的分别念相当严重，一般的道理说服不了他们。如果他们觉得，佛教当中有真实的道理，自己根本没办法

辩得过，那再怎么傲慢，也会恭敬佛法的。

以前，嘎玛巴与明珠仁波切之间发生过这样一个故事。刚开始的时候，明珠仁波切认为：虽然嘎玛巴从转世的名声等各方面来讲，应该说是无与伦比的；但是在学问上面，不一定能比得上我。

有一天，他们约好互相比赛。比赛的内容是：先找一篇两个人都没有看过的经文，然后他们同时开始背，看谁先背下来。背诵的时候，这个明珠仁波切总是怀有一种傲慢心，始终看不起嘎玛巴，他一直认为：虽然他的名声很大，地位很高，但智慧不一定能比得上我。可是，嘎玛巴在很短的时间当中就把经文背了下来，但明珠仁波切还没有背下来。还有一次，他们对《释量论》当中的一个问题进行辩论，明珠仁波切实在没办法辩过嘎玛巴。从此以后，明珠仁波切从内心当中对嘎玛巴生起了恭敬心，非常地佩服。

我想，凡是具有智慧的人，都应该是这样的。比

如说我遇到一个知识分子，在他面前说：我是转世活佛，有很大的神通、神变。当然，真正能有神通、神变，在天空中飞来飞去，在水里面自在穿梭（当然不包括游泳啊），还有其他超越一般人的“功夫”，这些能示现的话，那对方也不得不承认。如果没有这种能力，像现在很多人的自我宣传：我这个人已经转了几世，上一世神通如何如何。既然上一世都有神通，那这一生当中为什么不显示？如果神通真的能在大众当中直接显现，恐怕就像《百业经》和《贤愚经》里面所讲的一样，凡夫人特别信仰神通，见到神通马上就会生起信心。

如果没有神通反而说有神通，效果可能会适得其反。很多人宣扬自己上师的时候，就是这样：啊！我们的上师如何如何了不起，他的神通很厉害，他的转世如何如何。这方面着重宣扬，也许是对上师的一种赞叹；但现在大多数的人不但不能生起信心，反而会生起各种分别念，也很难说。如果我们从另一个角度来讲：这位上师不管是面对任何一个众生，都平等对待，尤其对可

怜的众生，特别的慈悲；而且，上师对佛教的教理也如是如是地通达。这样，可能效果更好。

如果这样还不行，尤其是要说服这些知识分子，那我们就采用座谈的方式，面对面地互相研讨。在这个过程中，即使他懂得一些世间的道理，但也说不过佛教徒。因为世间很多没办法解决的困难、痛苦，通过佛教的真理就能够得到调化、解决。那这样的话，这些人对佛教就不得不生起信心。

因此我想，这个学习因明，不仅仅是住在山里面的一些出家人的功课，世间当中的许许多多的知识分子，也应该去学习。

当然学习因明，我在前面也讲了：不一定是我今天学到了一些知识，从此以后，我就变成如何如何，没有这么简单。以前的高僧大德们，他们在显现上也是闻思多年，下了很大功夫以后，才通达这些真理的。这一点，从他们的传记当中也可以看得出来。

现在，外面许许多多的大学生、教授等知识分子，他们通过不同途径，也能学到因明。从反应来看，他们对因明的兴趣还是比较不错的。对此，我也并不认为：因为我在传因明，才推荐大家学，让大家接受。没有这方面的意思，这种想法一点都没有。不管是我在传，还是别人在传，只要对别人的相续有利益，只要对我们佛教的兴盛和众生的安乐有帮助，都是可以的。至于谁在传，这不是很关键，也不是很重要的，重要的是对众生有利益。从现在统计的数字看，学习因明的人，还是为数不少。应该说，很多人在这方面的兴趣比较不错。我也希望，这种兴趣能够得到不断的巩固，大家能不断地闻思。

作为一位法师，尤其是给别人讲经说法的法师，或者是一些导师，我觉得对佛教逻辑——因明，必须要精通。如果你没有精通因明，那恐怕无法引导别人。比如说一位法师在讲经说法，如果他对因明一窍不通，他自己心里也是怀疑重重，犹豫不定：到底是不是这样啊？

错了吗？对了吗？因为他自己就没下过功夫，对很多的问题，还不能真实地区分开来。他讲的时候，有点犹豫不定的感觉。下面的听众听起来，感觉这个上师从修证角度来讲，还是可以的；但是在分析问题方面，好像能力不是很强。尤其是遇到弟子提问的时候，如果这位上师对因明一窍不通，他回答的时候，恐怕很多问题会弄一些笑话。

当然从信心的角度来讲，不管上师说什么，都是正确的。

上师说三角形是长方形。对！对！对！您老人家是上师，我不得不承认。从信心的角度来讲，这是可以的。但是从真理的角度来讲，胜义谛就是胜义谛，世俗谛就是世俗谛。在许多人面前显现的，就应该是众生共业所现的对境。在这些问题上，如果上师不懂因明，他讲得可能会干瘪无味，不一定能引生信心，下面的听者就会有这种感觉。尤其是回答一些问题，或者是互相辩

论，遇到这种场合的时候，经常会出现一些不悦意的情景。

所以我想，以后真正要承担如来家业的高僧大德、法师，不管你是男众，还是女众，都应该把佛陀的名言真理——因明（量学）学精通。如果精通因明，一方面，你这一辈子，乃至生生世世，对三宝的信心都不会退失；另一方面，你自己有了这样定解、信心、感悟以后，那么这种知识一定会传授给你身边的许多佛友，传授给下一代的人。如果这样，我想我们的佛教，应该说从根本上弘扬起来了。

并且，如果遇到一些不信佛教的人，因明也会起作用。不知道你们是不是这样，我不管是在坐出租车的时候也好，坐公共汽车也好，或者是乘飞机，经常会遇到一些不信佛教的人。有些是试探你，有些是故意欺负你，有些真的想学一点佛法的智慧，但心里有很多解不开的问题。其中有些人故意坐到你身边：你穿的是什么衣

服啊？是民族的衣服？还是出家人的衣服？你们为什么不留头发啊？是以前就没有头发？还是最近才剃光的？等等。有时候觉得，这些人是不是故意欺负我啊？于是，我就用一些适合现代口吻的话题反问他，如果比较尖锐一点的话，他就如如不动，无话可说了。如果没有这样的话，这些人会给你找各种各样的麻烦。

当然，我们是佛教徒，也代表佛教，所以我们应该通过各种方式与世人进行沟通，逐渐逐渐，这些人就会觉得：佛教并不是我心目当中所想的那样，它并不是“迷信”；或者佛教是个别邪见者的宗教，走投无路的人才学佛啊，这种说法是不合理的，其实学佛也有一定的道理。这样，他们在相续当中，也会逐渐对佛教产生信心；如此，应该说我们对佛教的事业也做了一个比较微薄的贡献。因此我想，大家学习因明，应该说是对于现在的社会，对个人的前途、命运各方面等，都会产生很大的影响与作用。

今天，我们继续宣讲能诠所诠的问题。前面已经遮破了自相为所诠的观点，也即不管是外境还是心识，自相所诠的说法是不合理的。现在开始破斥个别论师认为的，所诠是名言总相和义总相（名总和义总）的观点。

庚二、破许名言义共相为所诠：

雪域派与声闻宗，许名言义真所诠。

藏地雪域派（因明前派）的有些论师，和声闻十八部当中正量部的有些论师，他们认为：所诠并不是自相，外境和心识的自相，不能成为所诠；所诠应该是名言总相和义总相结合起来的不相应行。

当然，这个问题有两种解释方法。有些论师认为：因明前派的论师承许义总相为所诠。但这种讲法可能不太合理。在蒋阳洛德旺波尊者的讲义当中，名言总相和义总相这两者是结合起来的，也就是他们不承许自相为所诠，而是承许不相应行为所诠。

那么什么叫做不相应行呢？学过《俱舍论》的人都知道，按照小乘的观点，不相应行既不是色法，也不是心和心所法，它们是真实成立的一些事物，比如名言、词句、得绳等；这些既不是心法，也不是色法的有为法，叫做不相应行法。由此他们认为：所诠就是人们所说的瓶子、柱子，它们既不是色法，也不是心法，实际上就是名言总相（名称）和义总相混合为一体，这种法就叫做不相应行；这个不相应行就是人们的所诠，也就是人们平时说话时所说内容，归根结底可以这样讲。

当然在这一点上，有些人认为，因明前派论师承许的所诠实际上是义总相，也就是我们心里面浮现出来的总相。我们前面也说过，因明前派承许的总相与因明后派承认的总相不相同。因明后派承认的总相是无实法，而因明前派却认为，总相是一种有实法，这种有实法的总相就是所诠。而正量部为主的声闻论师则认为，不相应行是所诠。当然，讲义当中这两个是结合起来承认的。而有些论师认为是分开的，因明前派论师承认的是义总

相，正量部承认的是不相应行。所以他们认为，真实的所诠就是这两者。

有些论师是这样认为的，但作者不承认他们的观点，下面就予以遮破：

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。

你们所承认的观点，非常不合理。为什么不合理呢？首先，在不相应行上面立名，是非常困难的。因为你们所谓的不相应行，以大乘理论进行观察的时候，完全是假立的，除了心法和色法以外，这样单独的一种实体法是不存在的。通过大乘观点来观察，所谓的不相应行，只不过是从小乘宗派安立的一种实法而已，实际上这种不相应行是不存在的。

然后，对不相应行安立名称，也没有什么用。按照你们的观点，不相应行既不是色法，也不是心法。在这

样的不相应行上面安立一个名称，以这个名称怎么能了知色法呢？比如说这根柱子，它是一个红色的色法，最开始的时候，你们是在谁的上面安立名称呢？是在不相应行上面安立的，并不是在柱子的色法上面安立的；如果这样，那在运用名言的时候，你即使说了柱子，也根本不能了知柱子，因为你原来取名的时候，是给不相应行安立的名称，在后来运用的时候，怎么能以它了知色法的柱子呢？

如果能了知，那就会出现这样的情况：立名的时候说瓶子，后来依靠瓶子了知牦牛。有没有这种可能呢？绝对不可能有的。我们给一个小孩取名为丽丽，后来这个小孩不在了，那么我们一说丽丽的时候，能了知另一个叫圆圆的小孩吗？不可能的。因为你们立名的对境和运用的对境，这两个完全是他体法；以互为他体的法，不可能了知对方。如果能知道，那么世间上任何一个没有立名的法，也应该知道。

前面也讲了，人们立名的时候，并不是在自相上立名的。如果是自相上立名，那一切都乱套了。一方面，无边无际的缘故，没办法安立名称；另一方面，即使你能够立名，但在运用的时候，原来立名的法根本找不到。这个问题，你们因明前派和正量部，对我们所讲的问题没有分析，没有弄清楚，所以造成这样错误的认识。

那我们自己会不会有这种过失呢？没有这种过失。虽然说，我们自宗的所诠是总法，义总相是我们的真实所诠，名言总相是我们的真实能诠。这种说法，在下文当中也有，但是我们自宗没有过失。原因是什么呢？我们并不承认它是真实存在的一种所诠。只不过从耽著的角度来讲，它是一种色法。关于我们自宗没有过失的问题，以下文还可以了知。

对方进一步跟我们辩论：

若谓虽然无关联，相同错乱而取境。

因明前派和声闻宗进行遮破，他们说：虽然不相应行跟外面的色法，这两者确实毫不相干，没有关系。一个是瓶子的色法，一个是瓶子的不相应行，这两者确实没有任何关系，毫无瓜葛。但是，瓶子的色法跟瓶子的不相应行，这两者比较相似。正因为相似，虽然我们只对不相应取名，但后来也会得到外境自相。比如说我给不相应行“柱子”取上柱子的名称，因为不相应行与色法的柱子非常像的缘故，在运用的时候，就将不相应行“柱子”错认为色法，柱子的自相也会得到。在运用的时候，这样耽著而取境，也能得到自相，对方是这样说的。当然，这种说法是不合理的。因为对方所谓的相同根本不合理。怎么不合理呢？下面进行遮破。

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。

如果你们的不相应行与柱子的真正自相这两者，是因为相同而导致错乱的，那这种说法不合理。为什么

不合理呢？如果自相的法和名相上的东西，因为比较相同而导致错误，那只可能在偶尔的时候，会因时间、地点等关系，而导致错乱。比如说我给不相应行取名称，有时候是会错认成真正的色法，这种现象是有的；但永远都是错的，这种可能性根本不会存在。比如天授和慈氏两位，他们的长相、穿的衣服，非常非常相似；或者说现在学校里面的有些双胞胎，他们穿的衣服，包括鞋子、帽子，全都是一样的，表面上看来，这两个人很像，第一次给人的感觉，他们两个人一模一样。但如果你真的详细看，一个人的鼻子大一点，一个人的鼻子小一点；一个人好像比较可爱，一个人并不那么可爱，有很多差别。偶尔看起来，这两个简直一模一样；但实际上，今天这两个相同，明天这两个相同……时间长了，任何人也不会有这种感觉。同样的道理，你说名言总相跟真正柱子的色法这两个，会因相同而导致错乱，这种现象是有可能的，会因为时间、环境等原因而导致错乱；但这是偶尔现象，不可能永远是这样。一切时候、一切

环境、一切形相全部都是错乱的，这种现象是根本不可能有的。

当然，名称跟色法这两个，应该说是处于恒时错乱之中，但这并不是由相同导致的，而是因为分别心的自性就是错误的。这一点，在因明当中非常重要。因为分别心的本体、自性就是错乱的，所以导致凡是在分别念面前显现的东西，没有一个是正确的。这样，无论我们执著瓶子的色法还是执著瓶子的名相，实际上都是错乱的。这两个并不是以相同的原因而导致的错误，而是因分别念自性错误而引起的永恒错误。为什么呢？我们下文当中也会提到，分别念的本性就是错的。是怎么错乱的呢？比如所诠柱子，我们始终都认为，已经说了自相的柱子，但是在分别念面前显现的东西，没有一个是正确的。不管是你想得到也好，或者是你想说也好，什么样的东西，都有一种错误的成分。所以，并不是你们所说的那样。

当然，在这个问题上，因明前派有两个错误。他们认为总相是存在于心识以外的他体东西，这是他们的一个错误；第二个错误，他们根本不知道，分别念的本性就是错的。这两个是他们的错误。而我们虽然认为总相是所诠，但是这种所诠总相在实体上是不存在的，也就是说除了自相法以外，它的本体是不存在的；再加上，我们了知是由分别念本性错误而导致的错乱。对方和我们之间，有这两个不同点，大家应该搞清楚。有时候，我们可能会这样想，我们自宗也在说总法作为所诠，为什么因明前派这样承许就有过失呢？实际上，自宗没有过失的原因，就在这里。

不管怎么样，自相、总相并不是真正的所诠。破他宗的问题已经讲完了，下面讲建立自宗。

戊二（立自宗）分三：一、法相；二、分类；三、抉择彼义。

己一、法相：

由名所知与能知。

什么是所诠的法相呢？依靠名称所了解的内容，就是所诠的法相。凡是语言、文字或者词句，都属于名称的范围，这个范围比较广，也可以说，它是由语言、文字、词句等组成的表达方式。通达这种表达方式，可以了知所要表达的意义，这就是所诠。

什么叫做能诠呢？能理解所诠意义的名称，就是能诠的法相。也就是说，所要了达的意义，通过词句等表示方法能了知，能了知的方法、手段，就叫做能诠。

现在这一品当中，什么叫做能诠，什么叫做所诠，这是非常关键的问题。比如说我们前面的瓶子，我口里面说出瓶子的声音或者名称，这属于能诠当中；然后依靠语言文字的勤作，依靠语言文字的组合，能通达“瓶子”这个语言所表示的内容或者对境，这叫做所诠。这样一来，别人一说所诠的时候，我们就会知道，它是指所要了知的对境；别人一说能诠，我们就会知道，这是

了知对境的手段，应该可以这样来理解。

以前，我们是通过什么样的方式来了知对境？能诠是什么？所诠是什么？这些方面可能没有分析过。有些人现在已经六七十岁、七八十岁了，他们整天都用语言文字来互相沟通，有些甚至还在语言方面做过专门的研究，但是，到底我们说的内容是什么？能说的语言到底是什么？这个是自相的法？还是总相的法？以前，很多人可能没有分析过。现在，我们一起分析的时候，就会知道，众生通过什么样的方式，通过什么样的途径来互相交流、沟通，这一点会明白的。

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。

上面法相已经讲完了，这里讲能诠和所诠的分类。它们的分类，从两方面来分析：一、从讲者的角度来分

析；二、从运用者的角度来分析。从讲者的角度来分析的时候，必须分开能诠、所诠，真实能诠、真实所诠，耽著能诠、耽著所诠，必须分开进行分析；在实际运用的时候，能诠、所诠，真实能诠所诠、耽著能诠所诠，全部误认为一体，混合运用就可以了。所以，应该从大的方面，分两个阶段。

首先是讲的时候（这里“讲”，不单指堪布传讲佛法），我们要分析所运用的语言是什么样的，这个语言所表达的内容又是什么样。也就是从讲者的角度来分析能诠所诠的时候，应该分开来分析。

但在平时，人们运用语言来沟通的时候，全部混为一体就可以了，这个时候不用分开分析。比如我说：把瓶子拿来。然后对方说：你说的是总相的瓶子，还是自相的瓶子？如果是自相，那是耽著的所诠，还是真实的所诠？等等。其实，这样问是没有任何必要的。我说把瓶子拿来，你如果听懂了，就会直接把瓶子拿过来，这

证明你已经知道了我说的就是瓶子；如果我说把瓶子拿来，但别人却把电筒拿来，这说明他已经听错了，或者说我们之间的交流没有成功；如果我说把瓶子拿来，他什么反应都没有，这说明根本没有交流，根本没有沟通。比如说我前面坐着一个根本不懂汉语的人，我对他说：把瓶子给我拿来。他根本不懂，我对他说了什么。意思就是说，人们在互相沟通的时候，根本不用分析语言的能诠与所诠；在听懂的前提下，把总相自相误为一体操作就可以了。

但是，我们应该分析一下，什么是真实能诠所诠？什么是耽著能诠所诠？这方面一定要分析，尤其我认为，这个颂词是比较关键的。如果这个颂词搞懂，分析得清清楚楚，应该说，这一品的内容就会了如指掌，不会有什么困难。就像我们前面讲遣余的时候，檀香和沉香之间的关系如果搞懂，遣余也就搞懂一样。因此，这个能诠所诠的颂词应该还是比较关键的。

刚才也讲了，在分析这个能诠所诠的时候，一定要分别开来。怎么分别开来呢？从讲者的角度来讲，语言应该有能诠和所诠，而能诠所诠又可分为真实的能诠所诠和耽著的能诠所诠，共有四种。但实际上，无论从讲者还是从听者的角度来讲，都有四种。因此我是这样认为的，虽说是分四种，但实际上应该有八种。

首先，从讲者的角度来讲，应该有四种。比如我说瓶子，这个时候，耽著的所诠是什么呢？就是瓶子的自相，因为我说瓶子的时候，我耽著的是瓶子的自相。但实际上并没有真正说自相，只不过是耽著而已。因此说瓶子的时候，耽著的所诠就是瓶子的自相，就这样来理解。然后真实的所诠，你真正说的是什么呢？就是你脑海当中的总相。虽然你认为你已经说了瓶子的自相，但实际上，你说的就是你脑海当中的总相。这是从讲者所诠的角度来讲的。

然后，从讲者能诠的角度来讲，讲者说“瓶子”的

这个语言，就叫做能诠。这个语言，也有耽著的能诠和真实的能诠两种。耽著的能诠，就是自相“瓶子”的名言，自相的声音。我认为，我已经真正说了瓶子，但这只不过是我的耽著而已；实际上，我并没有真正说瓶子，只不过有一种声音的自相。真实的能诠是什么呢？真实的能诠就是名言总相，瓶子的名言总相。我真正用来表达的是什么呢？就是瓶子的名言。所以从讲者的角度来讲，应该有耽著的所诠和耽著的能诠，真实的能诠和真实的所诠，总共四种。

从听者的角度来讲，也有耽著的所诠和耽著的能诠，真实的能诠和真实的所诠，共有四种。首先说耽著的能诠。耽著的能诠是什么呢？当别人说瓶子的时候，我认为，他真正已经说出了瓶子，这是我的一种耽著而已。实际上，他根本没有说出真正瓶子的自相。如果他真正能说出瓶子的自相，那么对一个从来不懂汉语的人来讲，他一说瓶子，在此人的脑海当中，也应该出现瓶子的总相，但这根本不可能。有些不懂汉语的人，你在

他的耳边说一百声瓶子，在他脑海里面根本不能出现瓶子的总相。所以耽著的能诠，就是瓶子声音的自相。

然后耽著的所诠。别人说“瓶子”，我认为别人已经说出了瓶子的自相；实际上，这只不过是我听者的耽著而已，不可能说出真正瓶子的自相。耽著的所诠，是瓶子的自相。

然后，真实的能诠和真实的所诠。别人说“瓶子”，它的名言总相就是真正的能诠，即真实能诠就是名言总相。而真实的所诠就是义共相，也就是别人说瓶子，在我脑海中显现出瓶子的行相。以上是听者的四种。

在这里，我们可以分析出来：所谓的瓶子，应该是通过总相的方式来了知的，并没有说出自相。这一点非常关键。人与人沟通的时候，我说瓶子，瓶子的概念，在他的脑海当中可以显现出来。在他的脑海当中显现，应该是我的语言在起作用。语言是怎么起作用的呢？当我一说瓶子的时候，在他的脑海当中，就显现出瓶子概

念的名称，这种名称叫做名言总相的概念；依靠这个名言总相，在他的脑海当中，真正现前了具有颜色形状的一个瓶子，这就是所谓的义总相。

当然这个问题，稍微复杂一点。希望你们课后，再详细分析一下。

在这里，萨迦班智达的观点也好，麦彭仁波切的观点也好，真正的能诠所诠就是名言总相和义总相。也就是说，外境总相和名言总相，这两者是真实的所诠和能诠；然后耽著的所诠和耽著的能诠，耽著的所诠是自相的瓶子，耽著的能诠是名称的自相声音。

人们始终都认为，这个人真的说出了瓶子。但从他语言的角度来讲，根本没有说到瓶子；从心的角度来讲，真正自相的瓶子也从来没有沟通过。但无始以来，人们有这样的一种习气，将内心与外境联系在一起，在运用的时候，就可以无误取境。怎么运用呢？比如说我耳边听到的声音，实际上是自相的声音，瓶子名称的自相声

音，但我就误认为是总相的瓶子，从听者的角度来讲就是这样的。从说者的角度来讲，我一说瓶子的时候，实际上自己认为，已经说了瓶子的自相。听者和说者两个，都有同样的迷乱习气。所以听者也不用说：啊！我今天说的是自相的瓶子，你们给我拿来的时候，千万千万不要认为是你脑海里的总相瓶子，一定要把外境自相的瓶子给我拿过来。不需要增加很多的语言。听者也是，不需要问：你刚才说“把瓶子里面的水拿来”，那是总相的水，还是自相的水？是你脑海里面显现的瓶子，还是我脑海里面显现的瓶子，或者是外面存在的瓶子，你到底需要什么样的瓶子？互相之间不需要这样沟通，不需要这样的分析，因为我们有一个共同迷乱习气的缘故。

我们学习这个偈颂，也应该以此知道：众生一直在做梦，没有一种真实可靠的状态。包括人与人之间简单地沟通，如果没有一个自心迷乱的分别念，就根本没有办法衔接。这个问题，大家应该搞明白。

己三（抉择彼义）分三：一、建立名言共相真实所诠无有；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诠无有：

从名言真相进行观察的时候，不管是共相，还是自相，都没有真实的所诠。我们前面虽然讲，真实的能诠所诠和耽著的能诠所诠存在；但是现在，真正你去观察的时候，这四个根本不可能存在。下面分析这个问题，现在接近抉择中观的道理。

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。

这里说，无论自相的外境与识，还是共相的名言共相、义共相，从究竟意义而言，它们都不是所诠。为什么不是所诠呢？自相的外境与识根本不能充当所诠，如果自相的法是所诠，那不管是外境还是自己的心，都会

有许许多多的过失：首先不能取名，即使取名，在运用的时候也无法衔接等等。所以，外境的自相与识的自相，绝对不是我们的所诠。那义共相和名言共相，是不是我们的所诠呢？这两者，只不过在假立的过程当中，可以是所诠；真正观察的时候，这两个都是无实法，无实法怎么会成为所诠呢？

有些人可能这样想：你们在前面说，名言共相和义共相是真实的能诠和真实的所诠，那与这里的说法难道不相违吗？不相违，因为前面在建立名言的时候，我们暂时按照众生的分别念来讲，这是可以的；但实际上，真正从外境的角度进行观察的时候，确实，任何一个法都不是所诠。已经看见虚空和没有看见虚空，这两个是一模一样的。我们前面说看见虚空了，现在说虚空没有看见，这没有什么矛盾，完全是一样的。

法称论师的观点，到了这个时候，就已经更上一层楼了。到“中观”的境界当中，什么都不承认了。

“此等四者非所诠”，外境自相和心识自相不是所诠，义共相和名言共相也不是所诠，而这四种所诠以外，也没有别的所诠。所以，在胜义当中没有所诠。当然，这里的胜义是指因明的胜义，并不是指中观的究竟胜义，离一切戏论的境界，并不是这样的。意思是说，在真实能起作用的名言观现世量当中，通过观察得出来的真正所诠是没有的。别人说瓶子，瓶子的所诠到底是自相的法，还是共相的法？你可以这样观察。如果是自相的法，那是外境自相，还是心识自相？外境自相不可能说的，心识自相也不可能说，所以自相法绝对不是所诠。

然后，你说名言共相和义共相，这也不成立。名言共相与义共相，就是我们前面说的名总和义总，只不过名词用法不同，实际意义是相同的。什么叫做名言共相呢？比如别人说瓶子，我的耳边听到了瓶子的音声，有一种瓶子名词的概念，在脑海里面显现，这个叫做名言共相；然后，依靠这种名称，在我的脑海当中，外面的瓶子的形相，在我的脑海当中显现，这叫做义共相。所

以，名言共相与义共相的差别就在于，一个是名称，一个是意义。比如说李先生，我以前认识他，他的名称在我的脑海里面显现，这个叫做名言共相；然后，李先生的相貌，在我的脑海里面显现，这个叫做义共相。

当然，有些论师的解释方法不同。比如我以前看见过这个人，那么这个人的形象，在我的脑海当中可以显现，这个叫做义共相；以前，我没有看见，别人通过他的文字来进行介绍的时候，虽然我没有看见，但是依靠他的文字，在我的脑海当中，也稍稍有一种印象，这叫做名言共相。

但是在讲《量理宝藏论》的时候，我们应该以前面的观点作依据，因为这是全知果仁巴在其《量理宝藏论注疏》当中讲的。比如我是说者，我要用语言来说出李先生，这样李先生的相貌，在我心里面就会显现出来，这是义总相；显现出来的时候，马上要说他的名称，他的名称不叫王先生，应该是李先生，李先生的名词概念，

在我的脑海当中显现，这叫名言共相。从听者的角度来讲，首先名言共相在他脑海当中显现，然后义共相也会在他的分别念当中显现。

实际上，分别念当中，除了名称以外，也没有别的。但从反体的角度来分，稍微有一点差别：一个是它名称角度的分别念，一个是它的形相角度的分别念。这两个不同，一个是意义上，也就是外境的义总相；一个是名称的名言总相。

我们刚开始学第一品的时候，有些人对名言总相和义总相这两个分不清楚。当时有些人特别着急想了知，我说：第五品的时候会知道，你们慢慢等着啊！已经让你们等了那么长的时间，今天才给你们享用。

好，下面就是说，所谓的所诠在胜义当中是没有的。那这样，如果有人有怀疑，比如今天来一个知识分子问我：你说没有所诠，所说的对境没有，那怎么没有呢？我可以反问他：你说“瓶子”，你说出来的所诠内容，

到底是瓶子的自相，还是心的自相，或者说这两个的总相？如果说是名言总相和义总相，那不合理，因为它们实际是不存在的，除了脑海里面的分别念的一种影像以外，真实的东西是找不到的。所以，四种所诠是没有的。而且，这里说没有，应该说和前面没有什么矛盾。

如果依靠能诠表达的四种所诠没有，那能诠更不可能有。通过这种观察方法，四种能诠、四种所诠，全部都不存在。最后，应该了达这种虚空般的境界，这也不是很困难的。如果稍微有所进步，就应该更没有什么困难了。

好，讲到这里！

附堪布课后开示：

首先应该知道，能诠是名言，所诠是意义。

真实所诠和真实能诠，是义总相和名言总相。比如我说瓶子，瓶子的名称叫做能诠。真实的能诠是什么

呢？是名言总相，并不是名言的自相。如果说所诠是总相，那就指的是真实的所诠，真实所诠是义总相。说“瓶子”，也有真实的所诠和真实的能诠两种：真实的能诠，就是“瓶子”的名称总相，也叫做名言总相；真实的所诠，依靠名言总相所得出来的，外面瓶子的行相，也叫做义总相。

耽著能诠和耽著所诠，是名言自相和义自相。因为，我们大家都耽著义或者耽著名、声。实际上，自相说也不可能说出来，听也不可能听出来。耽著能诠是名言自相。如果说所诠是自相，那就指的是耽著的所诠，义自相叫耽著所诠。

我们到底说的是什么呢？说的全部是总相，名言总相。所说的内容是什么呢？就是义总相。耽著的是什么呢？耽著的是：依靠名言总相，也认为已经说了对境。

第 28 课

2006 年 10 月 20 日

关于能诠所诠的分类，前一堂课当中，也给大家作了简单介绍，今天有必要再重复一下。因为这个能诠所诠，要从本质上了解，还是有一定的困难；但是，如果不了解它们的含义，这个问题就始终搞不明白。

这个所谓的能诠所诠，从它们的定义当中应该可以了知。依靠名言或者名称所了知的内容，叫做所诠；所了知的内容依靠名称来了知，能了知的这个法，叫做能诠。所诠和能诠这两个，一个是所了知的内容，一个是能了知的手段或者名称，也就是“所了知”和“能了知”。从它们的定义上，应该这样来理解。

从表面或者词句上看，好像能诠所诠两者，都与语言有关系；但实际上，也不一定都与语言有关系。比如说我通过手势指一件东西，那么我的手势就叫能诠，以手势所了知的东西叫所诠。现在，有些哑巴也打各种手势，依此也能了知很多事情，这也有能诠所诠的关系。或者我们通过文字来了知，这个文字叫做能诠，依靠文字而了知的内容叫做所诠。或者密法中的有些上师，他们通过指示虚空等表示法让弟子开悟，指示虚空等手段叫做能诠，所了知的，像虚空那样的法界境界叫做所诠。密法当中的灌顶，也全部具有能诠所诠，如以水晶球灌顶，水晶玻璃是能诠，依靠水晶玻璃所认识的自己的本来面目，这是所诠。或者通过人的身体动作来表示，比如别人问我：“你现在身体好不好？”我对他点点头，这说明我身体还可以；如果我对他摇摇头，这说明我的身体不太好。实际上，我身体的动作也成为一种能诠，这个能诠所表示的内容就是所诠。

从这一品的内容来看，能诠所诠与语言有一定关

系，但实际上，能诠所诠的范围比较广，大家应该清楚。所谓的能诠所诠，就是能表示的手段和所表示的内容。这个“诠”字，按照藏文的直接意义来讲，也有表示的意思。能表示不一定是语言，通过其他方式也可以表示。所表示，也不一定用语言来表达，用其他方式也可以表达你所指点的内容。能诠所诠的大概含义，应该这样来了解。

前面讲，所诠分真实的所诠和耽著的所诠。这个问题，你们刚才已经知道了。所知道的内容叫做所诠。所知道的内容有两种：一个是真实了知的内容，一个是耽著了知的内容。真实所诠和耽著所诠的意思，就是这样。

那么什么叫做真实所了知的内容呢？或者，真实所诠的意思是什么呢？或者，你所知道的内容到底是什么呢？比如从所知的角度来讲，我心里面想给别人介绍一个海螺，那么首先，在我心里就会浮现出海螺的总体行相——一个白色圆圆的东西，这个时候，我还没有表

达出来，它只是我这个介绍者心里的一个义总相。然后，我想给别人说出这个海螺，经过我的这个思维，由我口里说出“海螺”这两个字的名称，从能诠的角度讲，这叫做名言共相。名言共相已经说出来了。当我说出这个语言的时候，旁边听者的耳根就听到一个“海螺”的声音，不是吹海螺的“呜呜”声，是我说海螺名称的声音。对方听到“海螺”的自相声音以后，在他的脑海当中，海螺的名称显现出来，这个名称叫做名言总相。听者的脑海当中就会想：哦！他说了海螺。那么这种海螺的文字或者名称的概念，在听者的脑海当中就会首先显现出来，这叫做名言总相。依靠这个名称，第二刹那的时候，在他的心当中马上就会显现海螺白色圆圆的行相。哦！他所谓的海螺就是指的这个。此时不仅是概念，它的整体行相已经显现出来了，这叫做义总相，或者义共相。所以，刚才真正的所诠是什么呢？就是这个义共相。

刚才说者，他心目当中的义共相，心中的影像，就是他所说的内容。作为听者，他所听到的这个声音或者

说语言，在中间起了一个连接的作用，就像将另一个水井里面的水引到这一个水井当中一样，也像将山上的泉水引到我们的浴室中一样。说者心里面的总相影像，通过他说出的语言，经过听者的耳根，在听者的心目当中，出现了海螺的行相。从听者来讲，也是一个义共相；从说者来讲，也是一个义共相。这就是真正的所诠。真正所说的内容，就是这个影像，就是这个总相，这叫做真实所诠。

然后，什么叫做耽著所诠呢？刚才我说海螺的时候，当时我自己耽著的，就是外面供桌上放着的海螺。因为习气的缘故，总相跟自相联在一起，这样，说者说海螺的时候，就认为自己把自相已经说好了，这是说者的耽著所诠。然后是听者，说者一说海螺的时候，他认为：哦！他说的就是白色自相的海螺。这是听者的耽著所诠。实际上，自相海螺说者也没有说过，听者也没有听过。如果说者也说过，听者也听过，那么说火的时候，因为火的自性是燃烧，说者口里面就应该冒火，听

者的耳根或者心里面，也会燃起火来，那这是非常可怕的。但这仅仅是耽著而已，并不是真正说出自相。真正说的就是它的总相，听者听的也是总相。所以，真实所诠是义总相，耽著所诠是义自相。义自相指的是外境真正海螺的自相。说者也认为，真正的海螺他已经说出来了。听者也认为：哦！今天这位道友对我说“把海螺拿过来”，他说的就是这个海螺。其实，这只是耽著而已，并不是真正的所诠，所以这叫做耽著所诠。从所诠的角度，这样来安立。

从能诠的角度来安立，也分为真实能诠和耽著能诠两种。真实能诠是名言总相，不是名言自相，如果是名言自相就不合理。那么这个意思是什么呢？所谓的名言总相，刚才也讲了，一说海螺的时候，就说出了它的名称，其实这只是执著海螺的名称总相而已，并不是真正的海螺。如果是真正的海螺，那一说海螺，人人都会知道。关于名言总相和义总相的差别，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中，也是这样讲的：名称在我们的

分别念当中显现，这叫做名言总相；它的外境、意义，在我们的分别念当中现前，这叫做义总相。所以，真实的能诠就是名或说名言总相。实际上，我说海螺的时候，说出来的是海螺的名言总相，并不是名言自相。因此，我说者说的是海螺的名称，海螺的名言总相就是说出来的，这个是真实的能诠。刚才听者，他听出来的，也实际上是名言总相，并不是名言自相。

耽著能诠是名言自相。刚才说者，他认为已经说了真正的海螺，其实这只是耽著而已。听者也认为：噢！他说了真正的海螺。所以，耽著能诠是名言自相。

听者和说者的“海螺”并不是真正的自相，如果是自相，那有很大的过失。比如我说“海螺”两个字，如果“海螺”完全是海螺的自相，那凡是听到海螺名称的人，都要了知海螺了。对汉族人来讲，以前看过海螺的，或者了知海螺名称的，他们会懂得的。但是，从来没有看过的，或者说藏族人、英国人，不懂汉语的这些人来

讲，你在他的耳边说一百遍“海螺”，他根本不知道，这是什么意思。所以，我们说的名称，并不是自相的名称，应该是耽著的名称，自相的名称谁也说不出来。我们前面也讲了，在事物的自相上面，没办法加名称，所谓的名称全部是分别念的影像。

在能诠所诠上面，我非常希望我们的道友，还是要有一番研究。第一次没有看懂、没有听懂，那你就反反复复想一想，到一定时候：哦！我们说话过程当中，真正说的内容，就是义总相；能说的手段就是名言总相。实际上，我们真正的沟通，所了知的也是一个假的内容，能了知的手段也是一个假的东西；真正的东西，从来都没有感受过。时间到了，一定会通达这个道理。如果你通达这个道理，在名言当中，对很多分别念和很多执著的法，会逐渐逐渐了知是没有意义的。

昨天，能诠所诠，从说者和听者的角度分了八种。但是今天，能诠分真实和耽著两种，所诠也分真实和耽

著两种，从这个角度来讲的。颂词里面，是从说者或用者的角度分了四种。

在分析能诠所诠的时候，可以分成四种。而在世间当中平时运用的时候，就不用分这么多了。凡是说者一说海螺，因为习气的串连，他自己认为，已经说自相了；听者也不用分那么多，他也认为说的是自相。但实际上，自相谁都没有说过，谁都没有听过，只不过两者都凭迷乱的习气沟通。所以我想，我们人与人之间的对话，牦牛与牦牛之间的对话，可能没有什么差别。如果真的要分析，全部是错乱的。但在生活中运用的时候，只要通过一种手段，人们认为已经知道了，就可以了。所谓的名言，安立在这样一个层面上，就已经完成了。

昨天前面的有些道理，今天也复习一下。原来我读中学的时候，有一位易老师，他特别喜欢将前一天中比较难懂的内容，第二天再好好讲一遍，所以我们心里就非常感谢他；还有一位老师，他的名字我不敢说，凡

是难懂的地方，就一带而过，第二天问他的时候，他就不太高兴，每一次遇到疑团，就一直没办法解开。所以，我要学好的老师。

下面，我们讲第二个问题。前面已经讲了，建立名言时，真实当中没有所诠。所诠没有是从两个方面讲的：外境和心识的自相，因为是自相法的缘故，不应该成为所诠；二种共相：义总相和名言总相，实际上是无实法，也不应该成为所诠。这样的话，真实的胜义当中，所诠是不存在的。讲完这个问题，下面接着讲，错乱在所诠是存在的，错乱的立名也是可以的。

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。

这里说，分别本性实际上是错乱的。我们的分别念，不管是什么样的执著，只要是现量以外的分别念，

全部是错乱的，没有一个是真实的。就像我们刚才，知道瓶子、柱子，或者遣余等等，任何一个分别念，它的本性都是错误的，本性就是错乱性，就像火的本性是热性一样。按照因明自宗的观点来讲，分别念的本性是错误的；从大乘佛教的角度来讲，分别念是三界轮回的因，应该是错的，也可以这样理解。

在分别念面前浮现出来的，瓶子、柱子等行相，在名言当中，叫做义共相，也叫做真实的所诠。它们本来是无实法，是不存在的东西。“于彼耽著为外境”，但是在分别念面前，我们把义共相认为是真实的所诠，把它耽著为外境，然后给它取名。在分别念面前，假立的角度来讲，可以叫名言当中的真实所诠。我们刚才也讲了，实际上真实所诠就是一个总相。如果从本体的角度来讲，总相是没有的。昨天前面也讲了，在胜义当中，总相是没有的。现在这个颂词里面说，名言当中，假立的总相是存在的。其实，这与胜义当中不存在是一样的，如石女儿子的本体不存在，石女儿子的名称在名言当中

假立存在，跟这个基本上没有什么差别。

那总相和所诠，是不是一点意义都没有呢？并不是这样的，这与我们的习气有一定的关系。这里也讲了，所有的分别念全部是错乱性，这一点相当的重要。如果我们真的去观察的时候，在分别念当中，没有一个是真实的。我们认为，瓶子是无常的。瓶子当中，把无常单独拿出来，这样的东西，它的本体实际上不存在。以前面遣余品所讲的内容，来进行观察的时候，所有的分别念全都是错乱性的。这一点，在因明当中，尤其是《释量论》当中，再三地强调过。大家应该知道：所有的分别念，从本质的角度来讲，应该说是错乱性的；但在分别念的假相面前，迷乱的总相是存在的，这种总相，人们称之为真实的所诠。

虽然它是错误的，但是可以成为照了境，这一点是合情合理的，下面就讲这个问题。

庚三、错乱应用而得照了境之合理性：

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。

我们这些众生，从无始以来到现在，都把自相和共相误认为一体。这种习气，在每一个人的相续当中，是根深蒂固的。

我们前面也讲过，刚生下一个小孩的时候，首先将总相和自相误认为一体，给这个小孩取名，叫丽丽或斌斌等。当时的取名者，他把小孩当下的刹那刹那变化的自相，和小孩同类的相续连在一起。他根本没有分：这个小孩，他刚才起名那一刹那的自相已经灭掉了；现在的刹那，是即生即灭的；未来的刹那，他还没有产生，并没有这样分析。凡夫人没有那么细微的观察，也不需要。名言本来是假的，对它的相续建立一个名称，就可以了。因为众生都有自相总相混为一体的习气，在这种

习气的牵引下，就对小孩安立了一种名称；然后，在应用名言的时候，就用自相总相误为一体的名称来代替他，所以你在运用的时候，也能够了知。比如说有个小孩读完小学五年级，现在他考上了中学，别人也不会问，这是原来的自相小孩，还是总相的小孩；或者说，是在一刹那间灭的，还是没有灭的，这方面根本没有分析。他就是原来命名时候的那个小孩，取名者也是这样认为的，后来的运用者也始终是这样认为的。这样，在名言当中，就会形成一种习惯性的常用名称。在运用的时候，也都会如是了知。

但实际上，这只是一种错乱。为什么是错乱呢？因为当时取名称的小孩自相，现在来讲，一点一滴都不存在。仅仅是对一个根本不存在的假立相续命名的。我们真正去观察，实际上是错的；但是，也是真实的。表面上看，是错乱，也是真实，好像有点自相矛盾。那为什么这么讲呢？实际上，虽然它是错的，但是依靠错误的感觉，也能达到自己的目的，从这个角度来讲是真实的。

你以他的名称认为这个小孩存在，那么依靠这样的假相，也可以说明这个整体存在；然后，依靠这样的名称，你如果认为他不存在，也能做出判断：是，这位不存在。最后，也能得出真实的结论。比如说一盏明灯，它的光在外面显现，依靠光，你认为这是明灯。然后，你依靠这个光，确实能找到这盏明灯。虽然你原来将光误认为明灯，但实际上，依靠光能得到真实的明灯。同样的道理，原来起的名称虽然是假立的，但是依靠这样假立的东西，在名言当中，也可以达到自己的目的。

如果我们对名言总相和自相混合一体的道理，不仅仅是文字上了知，而且对它的实际内容和意义也能明白，那因明当中的很多要诀，会以此而通达的。如果我们看了《定量论》《释量论》《理滴论》等因明论典，就会了知：只不过词句上不相同而已，实际上，《量理宝藏论》已经完全解释了所有因明七论的要点。如果是学习因明七论，那要花很长的时间；但现在我们学习了《量理宝藏论》，其中最关键的问题应该已经通达了。

其实，你只要懂到最关键的名词，因明七论所说的内容也会了知的。

通过这种方式进行观察的时候，我们每一个学习因明的人都会了知：名言当中，所有的分别念全部是错乱的本性，或者说所有的分别念都是不可靠的，都是假立的。这一点，我们依靠这部宣说名言的因明论典，也会知道的。但圣者无分别念的境界，依靠因明的论典来了达，这有一定的困难。比如释迦牟尼佛在《三摩地王经》中说：“眼耳鼻非量，舌身意亦非，若诸根是量，圣道复益谁。”这个教证里面的内容，应该依靠中观和唯识的道理，做进一步的观察。因明当中，所有的分别念都是假的，这一点，依靠因明的论典也可以了知；但在因明当中，并没有说现量是错乱的。现量错乱的道理，可以依靠《中观庄严论》来观察：实际上，外境就是外境，心识就是心识，外境和心识根本没有任何联系。依靠胜义理论进行观察的时候，我们的现量也是错的。这样分析以后，我们就会了达：众生在轮回当中，一直是

迷乱的。大家通过因明的学习，也会深深感受到，佛陀给我们宣讲胜义谛和世俗谛的必要性。这个问题大家应该搞明白。

下面讲遣除诤论，有五个方面的诤论。因为我们前面遮破了一些观点，比如说总相也不是所诠，自相也不是所诠，不相应行也不是所诠等等，从这些方面破了对方的。由此，他们认为：如果总相不是所诠，那你们自己的宗派怎么安立？自相不是所诠，你们自己的宗派怎么安立？从这几个方面，对我们发出太过。

戊三（除诤论）分五：一、遣与许真实共相为所诠相同之诤；二、遣与许识自相为所诠相同之诤；三、遣与许不相应行为所诠相同之诤；四、遣若无所诠则成灭绝名言之诤；五、遣许错乱之关联不需要之诤。

己一、遣与许真实共相为所诠相同之诤：

谓名义若未遮他，则成有实为所诠。

前面，关于总相是不是所诠的问题，我们从两个方面已经讲完了，大家应该记得比较清楚吧！

这个颂词当中，对方是这样讲的：你们因明派说，我们承认的总相不是所诠。如果总相不是所诠，我看你们也有这个过失。怎么有过失呢？“谓名义若未遮他，则成有实为所诠。”名义指的是总相，或者指名言总相和义共相。你们名和义结合起来的总相，会不会遮遣其他的法，比如瓶子，瓶子的总相会不会遣除非瓶？如果它未遣除，因为没有遣除瓶子的违品（非瓶）的缘故，瓶子的反体也无法建立，那我说瓶子的时候，就根本不可能知道瓶子，因为柱子、海螺、电筒等其他东西，没有遣除的缘故，会将瓶子误认为是这些东西；如果遣除非瓶，因为非瓶是无实法，无实法已经遣除的缘故，它自己的总相本体就应该成为有实法了。对方给我们提出这样一个问题。

这个推理比较简单，遣除没有？如果遣除，那自己

变成有实法了；如果没有遣除违品，那就根本不知道你所指代的法，会误认为其他许许多多的法。

下面，我们回答：

胜义之中虽不遣，显现遮遣乃迷乱。

这里的“显现”，是从遣余的角度来讲的。

我们可以这样来回答：你们所说的遣不遣除，是从胜义自相的角度来讲，还是从遣余的角度来讲？

如果从自相胜义的角度来讲，我们可以说：瓶子或者柱子，它们不会遣除违品非瓶或者非柱。为什么呢？我们前面也讲了，事物的自相上面不可能有遣余，它没有任何遣除。因为，自相是每一个法自己的本体，而遣余是无实法，无实法就像石女的孩子，石女的孩子不需要遣除。所以从事物自相的角度来讲，是没有任何遣除的。因此，你们发的第一个过失，对我们来讲是没有的。

如果从显现或者说从分别念遣余的角度来讲，刚才的非瓶、非柱，这些无实法会遣除的。虽然遣除，但我们的总法不可能变成有实法。因为，我们的总法，并不像你们所承认的那样，是个实有的总法。如果与你们外道所承认的实有总法，或者因明前派所承认的总法，以及声闻乘所承认的总法一样，那我们也有这个过失。如果是这样，非瓶、非柱遣除的话，非瓶、非柱以外的有实总法，就可以建立；但是，我们不承认这种观点的缘故，所以我们不会有这个过失。

不许共相为迷乱，

我们不像你们一样，你们认为共相是实有的，而我们不承认它实有，只承认共相是迷乱的。

是故岂能同彼等？

所以，怎么会跟你们的观点相同呢？跟你们的观点完全是不相同的。我们所承认的总法，跟因明前派的

总法不同；与声闻乘的总法也不同；跟外道的总法更不同，它只不过是迷乱分别念的一种影像。迷乱分别念的一种影像，才是我们承许的总法；我们在建立名言的时候，它也叫做所诠，也叫做名言共相或者说义共相。这种法，从本体的角度来讲，跟石女的孩子没有任何差别。因此，对方给我们说出来的种种过失，对自宗来讲，毫不存在，一点也没有。这个道理应该这样来理解。

然后，是下一个。我们前面讲了这么长时间的所诠能诠，大家到底懂不懂？如果所诠能诠没有懂，恐怕你们天天都会“坐飞机”。如果懂所诠能诠，随着我的语言，你们也会看很精彩的因明“节目”。不过，从表情上看，我还比较满意，大家都是洗耳恭听。有时候，从人的表情也可以看出他的智慧。

刚才，与共相相同的辩论已经讲完了。下面，对方开始从另一个角度辩论。

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。

对方是这样说的：在显现分面前出现的共相，你们因明派不承认它是所詮。如果意识面前显现的这个共相也不存在，也不是真实的所詮，那识的自体即意识的自相，就应该成为所詮了。我们现在所说的，全部都应该成了意识自相了；除了意识自相以外，没有什么所詮了。就是说，自相的意识就已经变成所詮了。

对方是这样讲的：“若谓詮说分别像，则成心识为所詮。”如果说“詮说分别像”，则已经成了识为所詮了。因为，离开了识以外，再没有其他的所詮了。所以，识应该成为所詮的内容了。对方是这样讲的。

我们下面回答，识肯定不是所詮。其实，识和识上面显现的影像是两个，并不是一个识，应该这样来回答。

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。

刚才，对方对我们说：按你们的观点，现在的所诠意义，除了识以外是根本没有的，比如“瓶子、柱子”这样一说的时候，因为分别念上面的影像实际上是不存在的，那这样，除了识以外，就没有别的所诠了，应该识变成所诠了。

对方既然这样说，那我们就对他们回答：自相反体³⁵不是所诠，自明自知的意识反体，意识的这个层面并不是所诠的内容，它不是所诠。“错乱假立乃无实”，我们所诠的内容，就是分别念面前的影像，实际上，人们把它错认为物质的自相。比如说瓶子，实际上瓶子的义总相并不是意识，而是意识当中显现出的分别念影像，人们将这种影像错认为外面的自相瓶子。那么，这个被错认的部分是无实法，也就是人们经常说的所诠，所诠就是指这个。既然是错的，那给这样的所诠假立名称有

35 此处的反体是支分、部分的意思。

没有意义呢？有意义。因为，依靠这种迷乱建立，世间的众生，就可以运用名言。刚才前面不是讲了嘛：刚开始的时候，人们把这个东西错认为自相的东西，然后给它建立一个名称；后来听到这个名称的时候，所有的人全部都认为，就是这个东西。

听说，英国、美国等国家，有一个给事物命名的专门机构。在他们的国家当中，出现一个新事物的时候，这个机构会马上研究给它取一个名称。比如说 DVD，要制造这个产品的时候，他们通过审核认为，这种事物应该取上这样一个名称。刚开始的时候，大家都认为，这是为自相的东西取名；其实，是将自相和总相混合在一起而取名的。当时，为了让其他人，不管是现代人，还是后代人，了知这个新产品，就取了 DVD 的名称。后来，不仅是其本国的人，包括其他国家和地区的人，都沿用了这个 DVD 的名称。

所以，这并不是没有必要的，是为了让人们趋入名

言的意义而立名的。因此，即使是分别念中的影像，也可以安立名称；而且，安立这样的名称还是非常有必要的。如果没有这样立名，那我们这个世界，就会像佛经中所讲的那样，变成一个愚昧无知的世界。你看旁生世界，比如牦牛，它对青草、绿草、花朵等，根本没有分开取名，凡是觉得可以吃的，就吃下去。除此之外，牦牛与牦牛沟通的时候，没有真正的名言沟通。只不过一些大概的、粗大的名言，它们之间有可能存在，比如“啊，你来啦，过去啊，我们开始走吧”，它们也可能有。有时候，看了《动物世界》等记录旁生行为的节目以后，我们也会感觉到：它们也应该有一些粗大的概念进行沟通。但是，我们人类与它们是不相同的，人类拥有非常完善的沟通方式，虽然它是错乱的。

在这里，大家应该知道：刚才对方认为，除了心识以外，单独的总相不存在，因此，所诠应该是心。实际上，并不是这样的。我们如果详细分析，心是自明知知的体性，这个并不是所诠。这个自明知知的分别念上面，

有一种影像，这个影像部分，就是我们说的所诠。从本体的角度来讲，这个所诠实际上是没有本质的，跟石女的儿子没有什么差别。但是依靠这个影像，也能得到物体的自相。

分别念面前显现的影像，可以用明镜里面的影像来比喻。比如说这里有一面镜子，镜子里映现出一个大象的影像，我们的所诠就如同镜子里面的影像，大象的影像指的是所诠，而明镜并不是所诠。我们不能认为，明镜就是影像。如果明镜是镜子里面的影像，那影像不存在，镜子也就不存在了；或只要镜子存在，那影像也必须存在。有非常大的过失，不能这样说。所以，所诠只是分别念中的影像而已，并不是分别念本身。比如我们思维：这个人是什么样啊？在我还没有看见的时候，他的形象已在我的头脑当中显现了。这个影像就像镜子当中的影像一样，镜子当中的影像，并不能代表镜子本身。所以，即使对方提出辩论，认为镜子当中既然显现影像，那影像就指的是镜子；而我们可以这样回答：镜

子就是镜子，影像就是影像。虽然除了镜子以外没有别的影像，但是我们从名言的角度来讲，影像有影像的作用。因为影像是依靠色法来显现的，它虽然不是镜子，但是它有它的作用。依靠镜子的力量，影像可以发挥它的作用。比如照镜子，世间上的很多人，他们很喜欢打扮（每天没有吃的都可以，但没有镜子的话，可就活不下去了），依靠镜子，如果脸上有一些不好的东西，就可以遣除。所以，镜子里的影像是不是完全没有作用呢？也并不是。影像虽然是无实法，但它确实有一定的作用。因此，对分别念的本体和作用，我们一定要分清楚。

如果我们对心识进行观察或分析，那就会知道：并不是像现在有些科学家所承认的那样，依靠大脑和身体来产生众生的心识。为什么呢？比如说我们这个身体，即使五根全都毁坏了，但意识还应该存在。全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中，也有这样的金刚句：五根与五根识全部毁坏的时候，意识还存在；意识的粗大部分已经灭完了，意识的细微部分还存在；意识的细微部

分灭完了，但阿赖耶还存在；阿赖耶虽然已经灭完了，但光明的心一直存在。依靠这个道理，很容易了知，我们的智慧是一直不间断的。依靠智慧不间断的道理，或者依靠心的种子不间断的道理，我们就可以知道，每一个众生都具有束缚和解脱的可能。全知麦彭仁波切所说的道理，也说明了这个问题。

实际上，我们心性方面的关系，依靠因明和中观也能非常清楚地了知。而且，这种道理，上上乘说得更明显。经部和有部比较起来，经部里面说得清楚；经部和唯识宗比较起来，唯识宗说得清楚；再往上，中观说得清楚，然后密宗的外续部说得清楚；最后，无上大圆满当中说得更清楚。因为，依靠无上大圆满的窍诀，直截了当说一两句就可以了，不需要像显宗小乘那样转弯抹角。因此，我们对上上乘，应该生起极大的信心。虽然我们现在所学的《量理宝藏论》，应该说在显宗当中也不是特别高的法门，但是依靠这种法门，我们也会知道，心的本体到底是什么样的。

你们也可能记得，全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》等中观论著当中，经常引用《释量论》的一个教证：心性就是光明，但是被暂时的客尘所遮障。实际上，麦彭仁波切在《大幻化网》里面也引用这个教证，有些大圆满的教言当中也引用。因此，我们不能认为：《释量论》只是小乘里面的法，或者只是显乘里面的法，我们是修无上大圆满的，这个肯定不用学。当然，如果二十四小时，你都能处于没有分别念的大圆满光明境界当中，那倒可以；但对我们有些人来讲，还是要先通过闻思遣除相续当中许许多多的杂乱分别念，然后再去学习或者实修大圆满，这样最起码，对显密佛法不会生邪见。

因此，我们应该先调整好自相续，这一点很重要。就像一块地，首先必须把地平整好，然后才能有耕耘、收获。没有前期的准备，想要马上开花结果，恐怕有点困难。因为有些人的相续中，对因果还不相信，对所有的佛法，包括前世后世，这些还都在生怀疑。相续当中，

根本没有一个决定性的定解。那在这样的一种心态当中，大圆满的境界会不会开花结果呢？绝对不可能的。当然，有些上师对你灌个顶，作个加持，这只是结上一个善缘，种下一个种子而已。真正能不能即生成就，这一点也有一定困难。所以，我非常希望大家，首先应该通过因明和中观，进行再三地观察。

如果你们当中有人，真的生起了对佛教的邪知邪见，那就不要客气，直接讲出来。有些道友可能这样想：我相续当中倒是有分别念，但是这个不好说吧！那么多的道友，他们的相续都是非常清净的，如果我这样说，那多难为情啊！算了吧！不说了，对谁都不说。不要让这些邪见，一直睡在你心脏的床榻上，应让它赶快出来，出来表演表演，看它表演得怎么样，能演什么样的角色，有没有本事。如果它有本事，你以后听它的也可以；如果它没有本事，那就应该通过各种方式，让它早一点离开你的心房。我觉得，这样会好一点。所以，我们在座的道友，大家闻思这样好的因明学，应该是有

必要的。

我最近在翻译《释量论大疏》的成量品，里面全部在讲前世后世为什么存在的道理，就是通过非常确凿的理证来说明，众生确实有前后世。这个前后世并不是依靠身体而产生的，也并不是依靠其他而产生的，就是心的这种相续，一直不断到现在。如果今生没有成就，就会在无始的轮回当中一直延续下去。可以说，这些道理是非常有力的，是谁也破不了的真理。

我们以后如果能学习这部论典，那所得的利益，不管是密法的相似境界，还是别的相似境界，恐怕是不能比的！虽然我们学因明的时候，看也看不到什么东西，听也听不到什么东西，只不过是听一些这样那样的问答。别的什么诸佛菩萨的授记啊，诸佛菩萨亲自来面前与你对话啊，这些听也听不到，看也看不到；尤其是，我们学习因明的人，也不容易相信。学了这些道理以后，我们就会知道，有些事情并不是那么简单。有些

老太太说得特别玄，好像天天都跟阿弥陀佛对话，天天都请观世音菩萨的客。虽然现在没有这种境界，但我个人来讲，一点都不后悔。为什么呢？相续当中已经生起了坚定不移的正信。有了这种正信，即使我没有这些境界，我对佛法的信心是不会退的；如果我的信心、见解没有退，我肯定会行持善法。如果我的信心、见解不稳固，虽然我现在跟诸佛菩萨像人与人那样对话，但过一段时间，这种对话完了以后，我会不会回到原来的状态当中？这是比较担心的事情。因此，大家还是要好好闻思因明。应该说，对你们的今生来世，会有非常大的利益。

谢谢！

第 29 课

2006 年 10 月 30 日

《量理宝藏论》当中，现在讲第五品观能诠所诠。这一品分三个方面来进行宣说：破除他宗、建立自宗、遣除诤论。前面的两个问题已经讲完了，现在讲第三个科判。第三个科判当中，分五个问题。其中，遣与许种类或者名言义共相为所诠相同的诤论，以及遣与许识自相为所诠相同的诤论已经讲解完了。今天是第三个问题，也就是说，遣除与承许不相应行为所诠相同的诤论。

己三、遣与许不相应行为所诠相同之诤：

因为，我们前面已经破了，因明前派与小乘论师所承认的，所诠是不相应行的观点。但是，对方说：如果

你们承认义共相为所诠，那跟承许不相应行为所诠没有什么差别。对方给我们提出了这样一个问题，我们用因明的道理来驳斥他们的观点。

颂文当中是这样说的：

谓若遣余总立名，则与不相应行同。

这是对对方的问难。因为，我们前面已经讲了：所谓的取名，实际上是给遣余本体的总相立名，在自相上面没办法立名。我们承许的所诠是总相，总相作为所诠，当时是这样回答的。于是对方说：如果具有遣余性的总相作为所诠，它是立名对境的话，那跟你们前面说的观点完全相违。因为，这种总法实际上就是不相应行，与小乘正量部等所承认的不相应行，并没有什么差别。其实，正量部等所承许的不相应行，既不是心和心所，也不是外面的无情法，这样的一种实有法，叫不相应行；你们的总法（所诠），也不是心和心所，也不是外面的无

情法，所以你们所承许的总法（所诠），跟正量部等的不相应行没有任何差别。

对方给我们提出这样一个问题，下面因明派遮破他们的观点：

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。

我们命名对境的义共相，或者说所诠义共相，如果它的本体成立，或者它的自体成实的话，那么你们说的道理就是千真万确的。但实际上，我们所承认的义共相并不是实有的。前面已经讲了：我们承认的总相，如果真的像外道所承认的那样，是一种遍于所有别法的实有总法，那么我们所承认的道理就应该有过失；或者，如内道正量部等所承认的不相应行一样，是心和外境以外真实存在的一种实体的东西，那你们对我们发的太过，的确就是存在的。可是，我们所承认的总法，实际上它

的自体一点也不存在，所以我们根本不会有这种过失。这里的意思是说，义共相如果成实，那你们的说法就是对的。但是，我们的义共相，并不像外道与正量部等所承认的那样，是一种具有实体的法；这样一来，你们对我们发的太过就不会有。

下面，对方又给我们提出这样一个问题：如果你们说，所诠是无实法，那依靠无实法来了知自相的法是不可能的。为什么呢？就像依靠石女儿子来了知瓶子，是根本不可能的一样，依靠你们的总法来了知瓶子的自相，也是绝对不可能的。对方在中间又提出这样一个问题。

我们对他回答的时候，可以这样说：虽然总法的自体是不存在的，但是依靠总法可以了知它的自相。为什么呢？因为遣余的心，实际上它没有自己的对境，没有对境的缘故，它可以错认为事物的自相。因此，应该说：虽然所诠和能诠在实际胜义当中不存在，但是我们

可以利用这种方式进行沟通。

在这里，我们应该知道，遣余本身的真实对境不存在，“是故知无遣余境”。因为，如果遣余有一个真正的所取境存在，那么人们就不会知道外境的瓶子，只能了知它自己的真实对境，恰恰因为它没有自己的对境，而且在我们的相续当中，还有总相与自相错认一体的习气和习惯存在，这样一来，依靠它就可以了知自相的对境。

并且，你们所用的比喻也不正确。虽然从本体的角度来讲，总相与石女儿子这两个都是不存在的，但是依靠石女儿子不会知道柱子，依靠瓶子的总相就能了知瓶子的自相。原因是什么呢？因为刚才依靠石女儿子，或者依靠兔角来了知瓶子，这在我们名言当中是不会有。为什么没有呢？因为，在人们的串习当中，或在人们的习惯里面，不会有这种现象发生。比如人们刚开始立名的时候，对柱子根本不会立名为“石女儿子”，

所以一说柱子的时候，它不会与石女的儿子产生错乱。

从胜义来讲，真实的所诠是没有的；真实的所诠没有的原因，真实能诠也是没有的。或者反过来说，真实的所诠实际上没有能诠。我们说真实的所诠不存在和总相的所诠存在，这两者没有什么差别；或者义共相是我们的所诠，所有的能诠一点也不存在，这两个一模一样。刚开始学因明的人可能觉得：所诠不存在跟所诠存在，以及总相的所诠存在和能诠不存在，这两个肯定不相同！但你真正经过观察，所谓的能诠不存在和所诠的总义存在，以及真实的所诠不存在和义总的所诠存在，这没有什么两样。因此，我们在胜义当中，或者说真实义当中，一定要知道：这种所诠的自相不存在。后面也会说的，“真正的所诠”就是耽著境，就是耽著境的自相，除此之外没有所诠。因此，人们平时在交往的过程当中也好，或者是通过语言来沟通的时候，真正所表达的内容，实际上是不存在的。

但是，因为无始以来的迷乱习气，在我们的阿赖耶上面存在的缘故，或者暂时的迷乱习气存在，人们就会受到习气的影响。比如一个藏族人，他从小都在藏民族的生活环境当中成长，那自然他的语言、习惯、心态，就与藏族文化有着密切的关系。有了这种串习以后，随着年龄的不断增长，他对外面物质的认识，或者说对意识的判断，也是随着民族的习惯等而增上的。长大以后，他进行的任何一个名言沟通，都与他即生中的民族习惯与意识有一定的联系。因此，我们众生的串习非常重要。又比如一个牦牛，它从小都是在牦牛的生活环境当中逐渐成长的，刚开始变成一个小牛犊的时候，可能没有很多的概念；但后来，在牛群当中逐渐逐渐成长，那对外境的认识，与其他牦牛的共业应该是相同的。

因此，习气在我们的交流中，实际上起到了非常重要的作用。比如能盛水的这个器皿叫做瓶子，它不能叫柱子，当然从实际的意义上，或者它的自相上讲，这是没有任何理由的，其实这个瓶子也可以叫牦牛，也可

以叫做电灯、转经轮，一个瓶子可以安立各种各样的名称；但是，我们生活的环境当中，大家共同的习惯是什么样呢？我们现在只能把它叫做瓶子，不会叫转经轮、牦牛。这是什么原因呢？原因就是我们的习惯。我们学习唯识宗的时候，经常讲“万法唯心造”，实际上是说，一切万法都是心造作的，但因习气不同而有所差别。这样以后，人们在日常生活里面运用的时候，大家都觉得：哦！这个是已经固定的，它叫做瓶子，不能叫牦牛，不能叫自行车。其实，反过来说，客车也可以叫自行车，自行车也可以叫坦克，这没有什么不可以的。但是，我们的习惯并不是这样的。当一个人的人的习气还没有隐没之前，他的身体和心识，暂时还没有转世为另一个众生之前，因为他从小到大都在这种生活环境当中成长，所以他就认为：所谓的坦克就是这样的，所谓的炮弹就是这样的，所谓的……任何一个东西，在自己的脑海当中都有一种根深蒂固的概念，这个概念与我们的心识习气有一定的联系。实际上，在事物的自相上，不应该与

名称有直接相关的联系；如果有，那跟外道的说法没有什么差别。

因此，我们说义共相是所诠与所诠不存在，这两个道理一模一样；或者说义共相是所诠，能诠不存在，这两种道理也是一样。这个颂词应该有以上两方面的解释方式。

已四、遣若无所诠则成灭绝名言之诤：

对方说，如果没有真实的所诠，那已经毁坏了我们世间的所有名言。这是关于毁坏世间所有名言的诤论，颂词是这样讲的：

谓无所诠错乱妄，是故毁坏诸名言。

对方这样提出：假设在真实义或说胜义当中，除了一个将自相共相误认为一体的错乱所诠以外，根本不存在真实的所诠，那有一定的过失。为什么呢？因

为，所谓错乱是虚假的，是虚妄不实的，那任何一个名言，或者任何一个事物都是建立在虚妄不实或者说虚无缥缈的基础上，这样一来，那我们世间当中的，比如说吃饭、走路、雪山、大海等所有世间名言，全部都已经变成虚妄的了。为什么变成虚妄的呢？因为我们称呼的所诠，全部是一种虚假的法。如果称呼的所诠全部是假的，那么我说石女的儿子与说瓶子，就一模一样了。这样，即使你说了瓶子，这种真正能盛水的器皿也不应该知道，因为它实际上是不存在的东西。那这样，说石女的儿子与说无量殿等，就不应该有什么差别。如果你真的承认这种观点，那世间当中所有真实的名言，就被全部推翻了。如果真实名言没有，那人与人之间，互相沟通、互相交流、互相探讨的机会，就已经被全部“烧光”了，统统没有了。

从表面上看来，我们也觉得的确是这样的，被立名的所诠，不应该用一个虚假的东西、错乱的东西；如果用错乱的东西来建立，那我们名言当中，正确的沟通、

正确的交流怎么样进行呢？非常困难。可能会这样想的。
下面对此回答。

颂词当中这样讲的：

以错乱式取自相，是故名言实合理。

颂词的意思是说，真正自相的所诠对境的确是没
有的。我们前面也讲了，除了心识和外境这两者以外，
不可能有真实的所诠。但外境自相不可能是所诠，如果
外境自相是所诠，那我们前面对声论外道为主的外道所
宣说的过失，就依然存在。如果说心识的自相是真正的
所诠，在这里，这种说法也根本不可能成立。因此，真
正的所诠、自相的所诠，或者事物本质的所诠，在名言
当中，绝对不可能成立。

那怎样成立现在的所诠内容呢？应该说，是以错
乱的方式来取境的。怎么错乱的呢？就是按照人们的串
习和传统，将义共相和事物的自相，这两个混合为一体，

或者说错认为一体。通过这种方式可以取名，也可以沟通。如果以这种方式取名、沟通，那世间当中的行住坐卧，或者是吃饭、走路等等，这些所有的名言不但不会不合理，而且会非常合理。为什么呢？这个原因非常简单，因为我们世间当中，因明的观点也是这样的：表面上看来，好像人与人之间真的用语言交流，人的眼耳鼻舌身的有境识，真正能取外境等，我们有这种看法；但实际上，真正用因明的观察方式来进行推断的时候，就像我们前面所说那样，全部是自相与总相误认为一体的方式来交流，除此之外，人与人之间不可能有一个真实的、自相的东西来互相交流。

这一真理，即使是世界上非常聪明的，在整个人类历史上，对文学等领域做出一定贡献的巨人们，他们也没有发现。因此，我们一定要了知，法称论师和陈那论师的这个因明窍诀是不共的。为什么这么讲呢？因为，我们真正用事势理来观察的时候，所诠真正存在的道理，任何人也举不出一个例子来。除了一个耽著的自相以外，

根本是不存在的，全部是虚无缥缈的。这一点，通过事势理完全可以成立。如是则说明，两位理自在宣说的这种教言，是非常合情合理的。

因此，我们现在一定要知道，世间当中的所有名言，全部是建立在一个虚假的框架上。这一点，大家一定要搞清楚。如果我们懂得这一点，那么第五品当中所讲的能诠所诠的奥义，就已经明白了；如果没有懂得这一点，口头上怎么样说能诠所诠，实际上因明的这种要诀也没有懂。

当然，因明的这种要诀，刚开始学的时候，对大家来讲可能有点困难。但是，如果你深入细致地去分析、去学习，就一定会知道：因明已经讲到了名言谛的真相。通达这一点，有什么样的利益呢？会逐渐地、间接地趋入真正的胜义之道；但依靠因明，不可能马上通达胜义谛。这一点，就是在《定量论》当中，也是这样讲的：依靠我们因明的正理，能间接了达无有垢染的真实胜义

谛的真谛；不仅在《定量论》里这样讲，而且在《集量论》里面，也是这样讲的：不可思议的法性，依靠寻伺来了达，运用到寻伺的境界，这是不合理的；但是，依靠因类学可以遣除对世尊甚深密意产生的误解，即这种邪见可以依此遣除。

那么，我们学习因明，最主要是在什么方面起作用呢？一个是，世间当中有千千万万的人，他们对名言的真理都没有搞懂，我们可以通过因明学的正理，来遣除他们的邪见，这是最好的一种手段。而且，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》里面是这样讲的：要受持本师释迦牟尼佛教法的人，必须要通达因明这种学问，因为所有显宗、密宗的正法，都是建立在了解因明名言的基础上。这一点确实如此，我们在闻思的过程当中也会知道的。我们如果对因明方面有一定研究，因明的基本道理已了如指掌的话，那不管是学显宗，还是学密宗，学哪一门学问都会非常容易，是轻而易举的事情。如果你对因明一无所知，一点都不懂，那你学习无上大圆满，尤

其是大法王无垢光尊者的教法，不管你学《四心滴》，还是《七宝藏》，里面经常引用《释量论》的教证，经常用因明的推理来进行推断，遇到这种问题的时候，你就只有开始“闭关”了，开始“入定”了，没有任何办法了。然后，遇到显宗道理的时候，那就更不用说了，因明的推断是经常会出现的。因此，我们学习因明，的确是非常非常的重要。

龙猛菩萨在《中论》里说：“若不依俗谛，不得第一义。”清辩论师在《掌珍论》中又说：“无真世俗梯，而上正高楼，智者非应理。”月称论师在《入中论》当中也是这样讲的：“由名言谛为方便，胜义谛是方便生。”依靠这些大德们的教言，我们可以发现：所谓的名言，虽然它是一种错乱，但是世间上的人们，就是依靠这样的错乱互相沟通的，这种错乱的名言其实是不可缺少的。在这样的错乱当中，它有一种真理的部分，依靠这样的真理，我们会逐渐通达无有错谬的真正胜义谛的本质。这一点，大家一定要搞清楚。

所以，学习因明，应该说对很多年轻人，尤其是一些知识分子来讲，的确是一种不可或缺的手段。你如果没有了达这样的正理，以后闻思任何一个论典，都会感到困难重重。尤其是现在的世界，有各种错综复杂的学说，而且几乎每天都有新的产生。在面对这些问题的时候，自相续当中很容易生起与外道相同的分别念和邪见。而你要想推翻这种邪分别念，自己又没有这种能力；但如果你对本师释迦牟尼佛的教法，通过因明的途径真正生起了坚定不移的信心或者正见，那以后遇到什么样的违缘或者障碍的分别念，自己也有能力推翻。

因此我们大家一定要搞清楚，虽然能诠所诠是一种错乱，但依靠这种错乱可以进行沟通。比如刚才说的柱子，这个柱子应该是所诠；但如果说真正的所诠，那就像我们前面所讲的一样，除了义共相以外是不存在的，真正的自相是根本没办法说的。但如果是错乱的话，那能不能沟通呢？可以沟通。因为，我们之间有一种错乱的串习因，也就是说众生都在做梦，梦中的对话应该是

可以的，我们现在清醒状态的对话其实就像梦中的对话一样。比如做梦的时候，我梦见另外一个人，那个人跟我说话，我也跟他说话，当时我自己认为这些都是真实的；或者从唯识宗自现的角度来讲，他说的话和我说的话，就全部觉得是一个真实语言上的沟通，但实际上，都是不存在的。

如果我们对名言再继续进行观察，那应该会通达一切都是如幻如梦的境界。当然，要想生起如梦如幻的境界，应按照全知无垢光尊者在《虚幻休息》里面所讲的那样：首先皈依、发心；然后修上师瑜伽，祈祷上师；再于自相续当中生起如梦如幻的正知正见等，通过这种方式来真正修持。所以，我们只学一个因明，能不能通达如幻如梦呢？这一点是非常困难的。你们也可以看得出来，现在外面，什么佛教逻辑、因明哲学，这方面的书比较多；可是这些作者们，以我的“邪眼”来看，可能大多数都没有修。虽然理论上都会说：这是共相，这是自相，然后语言上是如何如何沟通。但是，真正因

明里面所讲的这些内容，跟我们的密法和显宗当中比较深一点的经论结合起来，然后自己在相续当中进行修持的人，在世界当中可以说是凤毛麟角，非常稀少的。

而我们在座的修行人，不仅因明的理论要搞懂，而且应运用于实际的修行当中。比如说我们学因明的时候，对大圆满的如梦如幻，有一定的相辅相成的作用；然后，我们学习大圆满等密法的时候，对因明或者世间的名言也能了解。这样的话，那名言和胜义就互相成为助缘了。这样以后，我们证悟空性的见解就不会阻碍大悲的行为；名言当中的大悲行为，也不会阻碍我们的空性见解。所以，在藏传佛教历史当中的大成就者们，虽然他们已经达到了最高的境界——空性的证悟，但在行为上，是不会舍弃大悲的。其主要的密意，也在这些方面能体现出来。

己五、遣许错乱之关联不需要之争：

借助术语知关联，错乱关联无所需。

对方这样说的：我们仅仅使用一种术语，就可以了知名言与外境之间的关系，因此你们因明派所承认的自相和共相误认为一体的观念，根本是多此一举，没有任何必要。

我们前面已经讲了，自相和共相误认为一体，通过这种错乱的串习，或者迷乱的观念，人与人之间才可以交流，世间的任何名言，都是在这样的基础上建立的。我们是这样承许的，但对方认为：任何一个东西，刚开始的时候，它有一种术语，比如我们发明一个产品的时候，这个产品它有一种不共的名称，叫拖拉机、书包等等，最开始的时候，就对它用一种术语来安立名称。不管是佛教，还是在世间当中，都会这样的。当这个名称建立起来的时候，外面的法与我们人之间的语言，就自然有一种沟通。所以，你们因明派所承认的，总相和外面的自相连在一起，而且全部是用分别念的错乱把它们

串在一起的，没有必要这样，这是多余的事情。应该是任何一个事物，当它出现的时候，它就会有一个术语名称，这个术语名称实际上可以代表它的一切。所以，只要有了这个名称，全部问题就已经解决完了。因此，你们这种错乱的关系、错乱的因，根本不需要。

对方给我们提出这样一个问题，下面我们对他们进行驳斥、回答。

**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。**

我们这样说：对！你们所说的，一方面也有道理。如果你们所说的术语，真的与自相也没有关系，与总相也没有关系，与这两个误认为一体也没有任何关系，这样的术语真正能找到的话，当然可以成立。但是，你们所谓的术语，只不过是经过仔细观察而建立的。如果真正观察，刚开始的时候，你们到底是对自相，还是

对共相应用了这样的术语名称？还是在这两个错认为一体上？这三者当中的任意一个，你必须要选择。如果你这三个当中都不是，出现了另外一种术语，那就不可能找到。

你们要进行立名，要建立一个名称，只有上述三种可能性。首先是对它的自相立名，但如果你对它的自相建立名称，那就像我们前面已经观察的一样：刚开始的时候，不可能立名称；即使立名，一刹那就已经灭完了，第二次你去寻找的时候，根本找不到原来的自相。而且自相的法，从时间、地点、形象等方方面面来讲有无数，所以你要真正找到一个自相的法，是非常困难的。比如说瓶子，如果你用瓶子的术语来给瓶子的自相建立名称，那世界上有多少个瓶子？那天，不是有些道友说加拿大的瓶子，有些说美国的瓶子，有些说印度的瓶子……这样的话，那最开始的时候，瓶子的术语建立在自相上面就不现实，绝对不可能。所以，你们所说的术语，在自相上建立是绝对不可能的事情。

然后第二个问题，如果你们认为，术语是建立在总相上，那更是不可能的事情。我们前面也驳斥了，自相以外的实有总相不可能成立；而且，与自相无二无别的总相，也不可能成立。如果你们承许总相真的存在，那我们前面对声闻乘，或对因明前派，或者对外道所说的过失，也会降临到你们头上。这样一来，你们在单独的总相上面安立术语，也不可能成立。

然后第三者，如果你们认为，总相和自相错认为一体而立名，比如说对刚生下来的一个孩童取名，叫做太阳或者月亮，取名的人肯定不是针对他的自相而取名的，不然，第一刹那他的自相已经灭完了，第二刹那以后，太阳或月亮就不是他的名称了，已经成了另外一个事物的名称了。所以，不是在自相上取名的。然后总相上，总相是无实法，所以对方也是不承认的。如果你们把总相和自相误认为一体，叫做月亮或太阳，这是所谓的术语的话，那这与我们自宗没有什么差别，你们只是帮助建立我们的观点而已。因此，你们所承认的术语，

实际上根本不能成立。这一点非常关键。

其实，因明说来说去，最关键就是自相和总相误认为一体，这个要点非常重要。如果懂得这个要点，那平时在名言沟通的时候，自己就会想：世间上所有的众生真的是很可怜，他们认为自己已经说了自相，其实自相根本没有说；然后总相，只不过语言的表达方式而已，实际上外面不存在。因此，一切世间的说话，都是在虚妄过程当中交流。这一点了悟的话，我们在名言当中，也可以了达一切万法无实，对这个道理会有进一步的认识。刚才这个颂词，可以这样解释。

那么，对方可以这么想：你们说自相和共相误认为一体，是你们的观点，怎么会是我们的观点呢？我们下面，也对这个问题进行阐述。

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。

对方问：你们依靠自相和共相误认为一体来命名、取舍，那到底怎么利用术语呢？我们就是依靠这样的方式来使用术语的：依靠名称来取舍的此时此刻，也就是说我们在这个世间生活当中，全部是以总相和自相错认为一体的方式来进行名言取舍的。自相和共相错认为一体而取舍的道理，实际上只要学过因明，自然就会了知；或者有些古代的命名老人，他们也会了知这个道理，知道这种道理以后，他们也让世间的人们趋入这样的轨道当中来。比如说我今天发现一个事物，它还没有名称，没有名称的话，人们不可能对它有一个共同的概念、共同的认识，也就不可能有名言取舍。因此，我今天对这个事物命名：从此以后，这个孩子叫做月亮；或者从此以后，这种事物叫做转经轮。

当然，颂词当中的命名老人，也不一定是指古代的，现代的人也可以这么讲。我们世间当中，一般都对给事物取名的人有一种敬称。这里的命名老人，是一种恭敬称谓的词语。

命名老人也好，或者说世间上的命名智者，他们对事物取一种名称。取名称的目的是什么呢？今后人们使用这个事物的时候，大家对它有一种共识，大家依靠这个名称可以取舍。所以，对任何一个事物，刚开始的时候，世间当中的命名老人，把自相和共相误认为一体而取名；虽然它是一种错乱，但后来，人们依靠这种错乱也可以取到它的自相境。

《量理宝藏论自释》当中，也是这样讲的：比如有些幻化师，他为了让世间的人们趋入到幻化的境界当中来，于是他通过咒语让大家迷惑，迷惑之后，大家都会产生一种共同的幻觉。比如我通过念咒语以后，人们都看到幻变出来的象、马，大家都有这样的共识，都有这样的一种共同感觉。同样的道理，现在的电影、电视等，这些实际上也是一种幻变。名言当中，因缘具足以后，屏幕上会显现有些人打架或者争论等，整个场面所有人都会看得到。实际上，这是一种错乱因而导致的，而且大家都知道这是一种错乱；在那个小小的箱子当中，

不可能有两人打架，不可能有人真的在那边哭闹。但是，人们往往由这种错乱的因，而误入到这种境界中来。

世间当中，有些老师特别会讲故事，给孩子们讲故事的时候，好多学生都已经进入了这种境界，哭的哭、笑的笑，他们认为从这个老师的口里面，已经真的出现了这个故事。但实际上，这个故事早就已经发生完了。老师也只不过是，以他脑海当中的一种假的印象与学生们沟通；其实，这种假的沟通，在孩子们的脑海当中，就成了更虚假的东西，但大家反而以为是真的。世间的回忆往事，或者说有些人讲自己的经历，也是这样的。有些人是这样讲自己的故事：当时，我是怎么怎么开心啊！快乐啊！这个时候，他自己也边笑边说。有些人说：我当时怎么样痛苦啊！我对他怎么有意见啊！我对这个人怎么好啊！这样边说边哭的时候，他自己也以为真正到了那种境界。实际上，并不是这样的，这只是一种错误。可是人们往往都不知道，自己已经入于一种错误的境界中。这就是错误当中的错误显现，也是错乱

当中的错乱。

相比之下，我们名言当中，还是有真实的一面；但是，这种真实，也不可能是完全能经得起观察的真相。因此，我们可以这样说：世间当中虽然是依靠错乱，但是也可以取到它的对境。在前面讲遣余品的时候，也讲到它实际上是符合实际的道理；符合实际道理的缘故，依靠这种错乱，也能获得真实的自相，真实的对境。

最后讲总结偈：

**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。**

我们如果详细分析，名言真实的所诠的的确确是不存在的。我们前面也讲了，除了一个总相的所诠以外，真实的所诠并不存在。有些人会认为：你们前面说真实所诠是总相，是存在的，现在这里说真实所诠不存在，难道这两个不矛盾吗？我们回答：这是不矛盾的，因为

真实所诠不存在和所诠总相存在的道理，就像我们说看见虚空和没有看见虚空一样，两者是不相违的。所以，在真实观察当中，所诠是不存在的。因此，我们说“瓶子”“柱子”的时候，所诠的真实义，在我们的语言当中是不存在的。

那么，是不是所诠根本没有呢？也并不是这样，耽著所诠是存在的。耽著所诠就是指所宣说的外面的自相。比如我说瓶子时，我就耽著为瓶子的自相；我说牦牛时，我就耽著为牦牛的自相，这些自相就是耽著的所诠。

“误为相属而实行”，人们把耽著所诠认为是真实所诠，对真实所诠（义总相）就根本没有发现，把义共相和自相误认为一体，这就是所谓的相属或说所谓的关系。能诠所诠的关系，其实是执著在作怪；除了执著以外，真实把它们连在一起的这种线、绳索等，是没有的。但是，依靠这样的错乱，实际上也能得到它的自相。所以，依靠这种方式耽著自相的士夫，他们也不会受到欺骗。

比如，我把总相的瓶子跟自相的瓶子误认为一体，对别人说“给我把瓶子拿来”，别人也会把瓶子拿来的。这是为什么呢？因为，我耽著的所诠，实际上就是外面自相的瓶子。这样以后，虽然有一种错误的成分，但是依靠它也可以得到自相。又比如，我们把宝珠放在房子里面，外面出现它的光，然后我认为这是宝珠，依靠光来取宝珠的自相也会得到的。或者，如《量理宝藏论释·开显因明七论灯》里面所讲的那样：一个人住在能看见远方的玻璃房子里面，他在玻璃房内虽然可以看得远方的事物，但实际上，远方的事物看不清楚，很模糊。但依靠这样的视线，逐渐逐渐接近，也能找到事物的自相。因此，我们世间当中，在取舍名言的时候，虽然是一种错误，但是，依靠这种错误也能得到一种真实。

为什么这么讲呢？因为，所有的因明七论当中都已经讲了，因明的正理就是这样：不管说话也好或者取对境等，法与法之间的相属（关系）、相违，在真实的本体上全部是没有的，破立全部是分别念在假立。但是，

分别念的假立，也有真实假立和虚伪假立两种。名言当中也不存在的虚伪假立，如将石头看为老虎；而真实假立，或总相误认为自相，这虽然是一种假立，但依靠它能得到自相。名言当中有两种假立，这一点，大家必须要清楚。

《量理宝藏论》第五观所詮能詮品終

第 30 课

2006 年 11 月 1 日

下面，我们继续学习《量理宝藏论》。《量理宝藏论》当中，现在宣讲第六观相属品。

在这一品当中，主要分析关系。以佛教的术语来讲，关系叫相属。关系或者相属的分类全部归纳起来，就是彼生相属和同性相属。这两种相属包括所有的相属。

当然，在事物的本体上，在外境当中，相属根本不存在。但在人们的分别念当中，关系是存在的。世间当中，人们会经常认为：啊！关系肯定是存在的，因为我们都口口声声地说，我跟这个人的关系很不错，我跟那个人没有矛盾。心里面总觉得，好像关系是事物与事物

之间有牵连，用一个绳索连着那样。实际上，相属或者关系，就是分别念安立的。我们下面也要分析，真正的物质本体上，不存在所谓的关系。但是，因为众生无始以来都在轮回当中流转，每一个人从出生到死亡，整个生活过程当中，经常有这样的分别念在串习；所以，这种错误的执著异常深重。大家也可能会明白，自己是如何以分别念对事物进行执著与假立的。

那么，我们今天就开始学习第六品。当然，第六品的内容要彻底了解，还要参考很多资料。比如，法称论师因明七论当中，有一部专门讲解这个问题的《观相属论》；然后，《观相属论自释》，这也是法称论师做的；另外，印度的仙嘎绕阿达论师，他也造有一部《成立相属论》；还有，因明大师律天论师也著有一部《观相属论释》。如果借助这些相关的因明资料，进行详细地分析，这一品也有非常广的内容。但这次，因时间关系，我们从字面上简单解释这一品的内容，就可以了。

这一品主要讲相属，下一品（第七品）讲相违。首先我们应该了解：什么叫做相属？什么叫做相违？当然，本论当中也宣讲了它们的法相。但是，我们以比较容易了解的一个词语来表示，所谓的相属就是关系的意思，相违是矛盾的意思。在日常生活当中，人们经常说：这个人与那个人关系很不错，这个国家与那个国家关系很密切。二者中间有一种由众生分别念假立而成的法，这叫做关系。与关系相反的就是矛盾，如这个人与那个人之间有矛盾，这个国家与那个国家有矛盾，这叫做相违。有些既没有关系，也没有矛盾，比如这个人与那个人从来没有来往，既没有密切的关系，也没有矛盾，实际上这是他体的两种事物。在世间上，两个事物之间，或者两个人之间，乃至人与动物之间，经常存在着关系和矛盾的概念。

然后，下面第八品主要讲法相，法相品当中涉及到所谓的正量；接下来过后，就是第九现量品；第十和十一品讲比量，即自利比量和他利比量，这些全部是量

的正理。

在这一部论典当中，还没有真实宣说正量之前，我们必须清楚：什么是相违？什么是相属？作者萨迦班智达在还没有真实宣说正量之前，首先在这里分析相属和相违之间的差别和作用等内容，广泛地宣说了相属和相违。

我们如果真正懂得了相属与相违，其实也会明白：人与人之间的关系，人与人之间的矛盾，或者人与自然界之间的相属与矛盾等等，这些问题会一目了然。所以，我们这次学习因明，大家应该了解：从表面上看，因明好像是一种表面上或者词句上的理论，只分析人与人之间的关系与矛盾等浅显内容；但实际上，它涉及到万事万物的形成、存在、毁灭，或者说事物与分别念之间的关系、结构，分别念是怎么样假立整个万物的，这些道理已经详详细细地说明了。

第六品 观相属

丁四（相属及相违之证知方式）分二：一、总说；
二、别说。

戊一、总说：

所有遮破及建立，看待相违相属故，
观察正量法相前，当析相违及相属。

学习因明，首先必须要了解破立。那什么是遮破与建立呢？比如说我们前面，瓶子不可能存在，因为我眼识没有见到之故，这种说法称之为遮破，是通过推理来遮破的；我前面有树木，因为我已经看见松树了，这种推理叫做建立。凡是建立和遮破，都全部看待相属和相违。依靠相属，可建立某一个法的本体，或者建立它的性质、差别等；依靠相违可进行遮破，与它违品的法，在它的范围当中是不存在的。实际上，我们世间当中的任何一个破立，都是依靠相属和相违来进行判断的。

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。

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。

学习这一品的时候，我们务必要了解，相属应该以关系来理解。当然，世间的语言跟佛教术语，有时候还是有一定差别。前面说关系在物质的本体上不存在，可能很多人不太理解，也不一定认可。但是，真正以理分析，世间万物根本不存在所谓的关系。怎么不存在呢？因为世间的一切所知万法，可以包括在有实法和无实法当中。首先，所有的无实法与任何法之间不会有关系，比如说石女的儿子跟兔角之间，就没有什么关系，我们

平时也没有这方面的执著；然后，石女的儿子跟柱子、瓶子等法之间的关系，这样的说法也没有，想法也没有。那这样，无实法就暂且不谈。

而我们经常执著的就是有实法。那我们对有实法进行观察，看相属到底存不存在？有实法可以包括在两种当中，要么是一体的法，要么是他体的法，除了一异二法以外，就没有有实法的存在。首先，他体的法不可能有一体的情况。比如柱子和瓶子，它们各自安住在自己的位置上，那它们之间有没有关系呢？不可能有的。这一点可能我们也理解。但是，我们可能认为：柱子上面的八种微尘（按《俱舍论》的观点，八种微尘是地、水、火、风、色、香、味、触），存在一体的情况。实际上，每一个微尘，互相之间都没有什么关系。所以，世间的任何他体法，不可能有一体的机会，不可能有关系。作为异体，相属不可能；因为，世间上分开的这些法，不可能有一体。

如果是一体的法，那在它的本质上就不可能有相

属。为什么不能有相属呢？因为自相的一体，实际上是一个本质，一个本质就不可能互相有关系。相属最少要两个法以上。相属是有关系的意思，没有两个法，那一个人自己对自己的关系怎么样，这种说法是没有的。世间上的相同、相似，或者关系、矛盾，起码两个法以上才可以成立。这样一来，一个法相属就不可能容有。

为什么这些法不可能容有相属呢？因为每一个法，它自己安住在自己的本质上。所以，所有的有实法，从它的本质上来看，的确确实没有任何相属。这一点，一定要理解。

刚开始学习这一点的时候，可能有些人觉得：哎！原来法与法之间也有关系，事物与事物之间也有关系；那你说关系没有，可能在理论上说不过去吧！可能会有这种想法。但实际上，这是因为我们没有好好地分析，外境本质上的特征和分别念的执著，这两个没有分开。如果完全分开，从我们内心的分别念来讲，关系是可以

成立的：彼生相属也可以，同性相属也可以。比如瓶子的无常和所作，虽然本质上没有分开；但从分别念的角度来讲，它们两个是自体相属。本质上虽然没有两种法，但在分别念面前，这两个法是自体相属，是一体的关系，可以这样讲。

我以前学习的藏文文法里面，也讲了很多的相属。什么样的相属呢？比如能依所依的相属，就像水里面的鱼，或者树上的鸟，这些全是能依所依的相属；又比如我和我所的相属，就像我的帽子、我的房子、我的牦牛等等，我与事物之间的相属也可以；然后，有支与支分之间的相属，如树与树枝或者身体与手的五指，世间当中还有很多支与支分的关系。还有同体的相属，比如火与火的热性，或者心与心的本性等等，本体为一体的这种关系也是有的。还有能生所生的关系，比如母亲与儿子，种子与苗芽等等。世间当中，有很多很多的关系。下面，本品当中还有外道承认的很多相属。

在暂时名言当中，人与法之间，法与法之间的相属，应该是可以成立的。但这些都是我们的分别念来进行假立的。分别念假立的相属，与外境物质上的相属，我们一定要判断，应分析清楚。虽然我们平时在运用语言时可以说，外面的物质中，此法是依靠彼法而存在，或者这两个法本体是一体，这种所谓的关系应该是有的，但实际上，所谓的相属或者关系，完全是由分别念来建立的。这一点，我们以前学习《中观庄严论释》的时候，也曾经简单讲过一些，大家可能比较清楚。总而言之，我们一定要了解：在事物的自相上面，相属是不存在的。

其实，这就是我们前面讲过的自相遣余。有些论师认为：事物的本质上有自相遣余的能力，比如柱子，它已经遣除了柱子以外的法，所以这叫做自相的遣余。当然这一点，我们以前也讲过，这是分别念假立的。如果真正的自相遣余，在事物的本质上存在，那任何人看了这个柱子以后，他就应该知道：哦！这个是柱子，它遣除了所有柱子以外的东西。但实际上，有些人是不一定

的，如果没有这种分别念来进行假立，那他根本不能引发这种定解。这说明：在事物的本质上，自己的本体是存在的；但是，自己的本体不叫遣余。同样的道理，我们事物的本体上，它的同体法是存在的，也就是说，一个性质的法是存在的；但是，两个法结合在一起，全部是分别念在作怪，是分别念在中间假立。这个问题，大家一定要明白。

个别愚者谓无实，亦有同品之相属。

章那巴等因明前派的有些论师认为：不但有实法与有实法之间有相属（关系），而且无实法与无实法也应该有相属。他们认为：同品方面的相属，无实法应该是存在的。

什么是同品方面的相属呢？我们用常用的离一多因的推理来说明：一切万法在胜义当中不存在，因为远离一体多体之故。以这种推理来论证一切万法不存在的

过程当中，我们应该知道：万法不存在与离一多因之间，应该有同品和违品方面的关系。那同品方面的关系是什么呢？一切万法如果不存在，就远离一体多体。然后异品方面的关系，如果不是远离一体多体，那就一定是存在的，一定是实有的。

因明前派的论师们认为：由远离一体多体可以推出万法不存在，因为不存在和远离一体多体，两个都是无实法，所以无实法之间应该有相属，应该有一种关系。如果没有关系，那由远离一体多体的因，不可能推出一切万法不存在的结果，不可能得出这种结论。所以他们认为：一切万法不仅在事物与事物之间有一定的相属，而且在无实法与无实法之间，也一定要有相属。如果没有，那三相推理就不合理了。刚才的三相论式（包括否定方面的三相推理），万法的本体不存在也是一种无实法，离一多因的因也是无实法，这两个无实法之间没有一个连结的话，那由这种推理不可能建立立宗的。他们以这种方式来遮破因明派的观点。

下面，萨迦班智达进行回答：

无有本体无实法，若有相属成有实，

遮破他们的时候，是这样说的：你们的这种说法绝对不合理。为什么不合理呢？无实法其实没有本体，没有本体的无实法，不可能与任何法有关系，就像石女的孩子与兔角之间，不可能有任何关系。所以，不管是彼生相属，还是同性相属，在无实法与无实法之间，都不可能存在，没有这样的关系。如果有相属，那就成了有实法了。

如果真是你们刚才所说的那样，无实法与无实法之间有关系或者说相属，那它一定包括在同性相属和彼生相属当中。这一点，因明创始人两大理自在——陈那论师和法称论师，在有关的因明论典当中说得非常清楚：所有的相属都可以包括在同性相属和彼生相属当中。既然如此，那我们就可以这样问：你们无实法与无实法

之间的相属，是同体相属还是彼生相属？如果是同体相属，你刚才说：一切万法不存在，因为远离一体多体，那请问：同体的本体在哪里？因为无实法的本体不存在，同体的性质也不可能成立。石女的儿子本来都不存在，那它跟什么样的本体相同呢？如果是彼生相属，那也不成立，因为无实法的本体都不成立，那它当中怎样产生其他法呢？不可能的，石女的儿子不可能产生任何法。

当然，在分别念当中可以这样说。在法称论师的《定量论》当中，就是这样讲的：相属皆由心所立，为何遮破无实法？意思就是说，相属实际上是由我们的心安立的，那无实法方面为什么没有相属呢？应该有相属的。这一点从我们分别念的角度来讲，那也是可以的。石女的儿子跟兔角之间的关系很不错，或者石女的儿子、兔角、空性，这三种法是同体的关系。在我们的分别当中，为什么要遮止这样的理论呢？不用遮止的。

但因明前派并非认为是在分别念前建立的相属，

他们认为：在事物的本质上，有一种无实法与无实法之间的关系。但这种关系怎么能成立呢？无实法的自相本来不存在，那在它的本质上，怎么会存在一个所谓的相属呢？这一点是绝对不可能成立的。

这里的遮破方式非常好。因为无实法，它自己没有本体，没有本体怎么会有相属？如果有相属，那绝对不会超过彼生相属和同性相属。彼生相属是不可能的，因为它的本体不成立，既然它的本体不成立，那它当中怎样产生呢？不可能的。石女的儿子不可能产生任何法的，这是从无实法性质的角度来讲的。然后同性相属，无实法自己的本体都不存在，那它与什么样的本体相属呢？也没有办法成立的。如果成立，那世间上什么法都会成立。以这两种过失进行破斥。

这是一种破除道理，还有一种道理，在下面进行分析。

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。

总的来讲，相属的法相是“何法不舍其他法”。任何一个法，它不舍弃其他法，我们世间的人们都通称为，它们之间有相属，也就是说它们之间有关系。这一点，我们世间人也是这样讲。比如妻子与丈夫，妻子不舍弃丈夫，丈夫不舍弃妻子，那他们之间有夫妻之间的关系。然后儿子不舍弃母亲，母亲不舍弃儿子，他们之间有母子之间的关系。然后火不舍弃热，热不舍弃火，那它们之间也有关系。不管是同性相属，还是彼生相属，实际上，相属的总的概念、总的定义就是：一个法不舍弃另一个法。世间相属的定义，应该是这样来安立的。

但是，你们的有实法与无实法怎样不舍弃呢？这种道理是根本不能成立的。怎么不成立呢？“有实互不混淆故”。从事物的本质上讲，有实法是互不混淆的，那它就不可能有互相不舍弃的关系。比如瓶子、柱子，或者是瓶子当中的任何一个微尘，任何一个具有自

相的法，都各自住在自己的本质上，它们之间不可能存在互不舍弃的关系。所以，有实法之间没有不舍弃的关系。如果是无实法，而无实法的本体本来不存在，那它有没有互相不舍弃的关系呢？当然是没有的。所以，你们刚才说的：有实法与有实法有相属，无实法与无实法有相属，这种说法完全是错误的。因为我们刚刚已经观察过：有实法不可能与任何有实法有关系，没有舍不舍弃的概念。无实法，它自己的本体本来都不存在，它对其他法舍不舍弃的概念，也是没有的。这样一来，除了无实法和有实法以外，另一种“何法不舍弃何法”的道理，不可能容有。所以说，我们世间当中的任何一个法，真正的关系是不存在的。

有些人认为，关系还是有吧！比如夫妻之间的关系，人们经常会说：哦！这个人已经舍弃她了，这个人没有舍弃她。没有舍弃之前，他们之间的关系还很不错；这个人舍弃她了以后，他们之间的关系就已经破裂了。所以，在世间当中，这种相属应该存在吧！但

是，这全部是在我们心里面安立的。除了心里面安立以外，任何一个法都住在自己的本质上，不管它跟其他法接近也好，不接近也好，它不可能与任何一个法混为一体。比如两个人关系很好，这个时候，连每一个微尘也不可能融入对方；如果关系破裂，任何一个人也不可能完全远离它自己的性质。因此，人与人之间的和合是存在的，但是，所谓的关系是我们的分别念来安立的。

对于这一点，我们刚开始学习本品的时候，可能很难产生定解。因为我们无始以来就有这种所谓关系的串习，而且在现在的人生道路当中，我们还一直认为关系是存在的！比如：我跟这个道友关系很不错，我跟那个法师之间的关系一般等等。这样的想法有很多。所以，我们始终都认为：在事物的本质上，所谓关系的这种实体法是存在的。但这种说法只不过是我们分别念的一种错乱执著相而已。实际上，真正去观察，事物与事物之间的关系是不存在。这一点，是我们这一品当中，最关键的一个要点。我们学习每一品的时候，如果懂得了它

的要点，那其他的道理就很容易，因为这会对懂得其他道理起到一种辅助作用。如果没有搞懂最关键的问题，可能就会有一种稀里糊涂的感觉，不一定完全明白究竟甚深的要义。所以，无实法不可能有相属的关系，有实法也不可能有相属，除了有实法和无实法以外，哪里还有所谓的相属呢？

因此，如果你们因明前派认为，在分别念当中，无实法和有实法都有相属，那可以这样安立。可以这样讲吧：石女的儿子实际上是不存在的东西，柱子的本质实际上也不存在。它们有一个共同的性质，这叫做同性相属。在我的分别念当中，本来是两种法，这两种法立为一体。我们讲遣余的时候，在分别念面前：多的东西可以合为一体，一体可以分成很多的东西，遣余的作用就是这样。那这样，在我们分别念当中，无实法也有相属。我刚才讲的：柱子的本体，石女的儿子，以及万法本体空性，这三个法在我的分别念当中融为一体的时候，全部无有自性。所以，在分别念当中，无实法跟有实法也

可以有一种关系。但实际上，在事物的本质上，无实法和有实法之间也没有关系，无实法与无实法之间没有任何关系，有实法与有实法之间也没有关系，这一点一定要搞明白。

辛二（别破）分三：一、破同性相属于外境上成立；二、破彼生相属于外境上成立；三、破其余相属。

壬一、破同性相属于外境上成立：

学习因明的时候，首先应明白：因明的观点应该站在什么样的宗派来进行理解。这个懂得以后，我们《量理宝藏论》的每一品，它范围是什么样？然后每一品当中，大概分了什么样的科判？现在我们正在学习哪一个科判？这些关键的问题如果没有搞懂，那很多问题，恐怕不太容易明白！

前面总破当中，已经分析了：同性相属也好，彼生相属也好，在事物的本质上，它们是不存在的。现在分

开来破，首先同性相属不存在。说同性相属不存在，恐怕有些人会吓一跳！同性相属怎么会不存在呢？火与火的热性本来是同性相属的，那这两者不存在相属，可能很矛盾；然后，柱子、柱子的无常、柱子的所作，这三个法也是同性相属。如果这些都不存在同性相属，那可能不行啊！会有很多方面的怀疑。

下面，我们遮破同性相属，颂词是这样讲的：

**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。**

“一体无有二种法”，一个本体的法不可能有两种法。我们先详详细细地观察：比如柱子、瓶子，或者世间当中的任何一个外境法，它是不是一个法？如果是一个法，那它上面就不可能有两种法。大家知道，柱子是由色、香、味、触、地、水、火、风八种微尘组成的，而其中的火微尘实际上是一个法，一个法的话，那它的

本质就不可能有水大的部分，也不可能有风大的部分，因为它的本质是一个。按照因明的观点，在任何一个理论当中，一个事物的本体不可能混杂任何一个其他的法。所以，一个本体不可能有两种法。“无有二法无相属”，如果没有两种法，那相属就根本不可能存在。我们刚才也讲了，相属必须建立在两个法的基础上。如果是一个法，那就不可能存在自己与自己相属的情况。相属是关系的意思，一个人自己与自己关系很好，自己与自己关系很糟糕，这种说法在世间的名言当中也是没有的。

这样一来，就可以推出，所谓的同性相属是不存在的。比如虽然我们经常会口口声声地说：这是柱子的无常，这是柱子的所作。但实际上，无论是所作还是无常，它们都住在柱子的本体中，也就是说，它们其实是一本体的法；这样一来，它们之间所谓的这种同性相属是不可能存在的。当然，我们心里面可以这样想，它们之间有相属。这一点，在下面还会再进行分析。总而言之，柱子、柱子的无常、柱子的所作，这几个在事物的

本体上，不存在相属的性质。

我们在座的有些道友，也可能产生怀疑：说相属不存在，恐怕是很矛盾的。因为我们前面经常说：柱子无常，它是所作之故。这是通过所作的因来建立无常，如果所作和无常没有相属的关系，那依靠所作这个因来建立无常的立宗，就完全不能成立，这是一种非常大的矛盾。可能有些人是这样想的。如果心里产生这样的怀疑，认为我们刚才说的不对，那这些道友就属于因明前派。因明前派就是没有把外境跟心识分开，有时候把心识上的东西推到外境上，有时候外境上的东西用在遣余上，这两者之间的关系始终分不清楚。这也是萨迦班智达，为什么要通过各种推理来驳斥的原因。

下面，因明前派的论师这样认为：

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。

因明前派是这样认为的：假设是你们前面所讲的那样，无常和所作在外境当中没有同体相属，那这两个反体在声上面就不成立，由此三相推理也不存在。本来，我们是用所作的反体来证明声音是无常的，推理是：声音是无常，因为它是所作故。可见，它是很好的一种推理，通过所作可以建立声音无常。可是，你们因明派现在说，相属在事物的本质上根本不存在。如果同体相属在事物的本质上根本不存在，那声音所作的反体跟无常的反体，就在事物的本质上不存在。这样一来，三相推理就根本不存在了。但这一点，我们是不能承认的。包括法称论师和陈那论师，他们在有关论典当中，也经常应用这样的推理：柱子无常，所作之故；声音无常，所作之故；万法无常，所作之故等等。这说明，同体相属应该在事物的本质上存在。如果不存在，那所作的反体与无常的反体在声音的本体上就不能成立；这样一来，法称论师等因明论师所建立的所有三相推理，就被你们全部推翻了，尤其是自性因的推理全部都被推翻了。这

一点，你宗肯定不敢承认。因此，一定要承认同性相属在事物的本质上存在。

下面，我们因明派剖析他们的观点：

**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”，你们因明前派也认为：无常和所作声音或者柱子的本体上，是一个实体。这一点，你们因明前派也认为是合理的。我们因明派也承认这一点，包括以法称论师的究竟密意来进行对照，这个观点确实是合情合理的。瓶子的反体、所作的反体、无常的反体，这几个是一个本体，这一点我们也完全承认，没有什么不相同，观点一致。

虽然这是相同的，但“诸反体于境有”与我们不同。你们说各自不同的反体，如刚才柱子的反体、无常的反体、所作的反体，这三个反体不但在外境当中存在，

而且他们之间有一个不可分割的关系——同性相属，这一点我们是不承认的。你们因明前派认为：事物的反体就像蘑菇的菌褶一样，所有反体以互不混杂的方式，在事物的本质上存在。这种说法是不合理的。大家都知道，我们自宗的反体都是分别念假立的，而事物的自相上只是一个本体而已。

如果反体在外境当中真实存在，那有很大的过失。有什么样的过失呢？我们可以这样问：反体与反体之间有没有关系？也就是说，无常的反体跟所作的反体，如果真的在事物的本体上有两个法，那它们之间有没有相属，有没有关系？如果你说没有关系，那依靠所作的推理来了知无常，这样的机会就不可能容有。因为它们两个之间一点关系都没有，就像东山和西山一样。东山和西山二者没有一点关系，比如我说：在这里一定存在东山，因为西山存在之故。东山和西山毫不相干，这种推理不可能成立。又比如说古代盔甲上面有很多甲片，甲片与甲片之间完全是脱开的，互相不可能有混杂的现象，

那这样，它们之间不可能有互相推导的关系。同样，如果反体与反体之间没有任何关系，则成了非因，那就并不是以所作的因或者推理，来了知柱子是无常的，这种机会不应该容有。这是一个推理。

第二个推理：如果你说反体与反体之间有关系，那应该在两种关系之中，要么是同性相属，要么是彼生相属。除了这两个以外，在因明的任何一个论典当中，不可能有第三种相属，这个我们下面也会讲到。如果是同性相属，也就是说，这两个反体的关系在事物的本质上存在，并不是心假立的，并且他们是同性相属，那这种观点肯定不合理。为什么不合理呢？柱子、无常和所作，这三个实际上是一个本体。如果是一个本体，你不加任何分别念的成分，实际上无常的反体也是柱子，所作的反体也是柱子，柱子的反体也是柱子。那这样，它们几个就成了不同的名称而已，推理就会变成：柱子是柱子，因为是柱子之故。因为，在事物的本质上如果是一体，那完全就成了异名。就像词藻学里面，月亮叫做凉光或

者水晶球，实际上它们只是一个事物的三种不同异名而已。以其中一个推出另一个，从遣余的角度来讲，它们是不同的反体，这样的推导也是可以的。但从事物的本质而言，不同名称代表的是同一个本体，这样推理就会成为：瓶子是瓶子，因为是瓶子之故。那有没有必要呢？一点必要都没有。如果你认为它们的反体实际上存在，反体与反体之间是同体相属，它们就是一个物体，那除了一个物体以外，根本不可能存在另外的法，就会有这个过失。

假如你认为：反体与反体之间虽然有相属，但这种相属是彼生相属。如果是彼生相属，那也不合理。柱子是无常，所作之故。柱子、无常和所作，这些都是一个法当中产生另一个法。那这样，是柱子里面产生无常，还是无常里面产生所作，是怎样互为因果的呢？如果你真的成立这一点，那其中的一者，就变成了另一者的果了；但这一点，你们自己也不会承许。

这样一来，如果在事物的本质上存在相属，那理论上是完全讲不过去的。

对方可能会这样说：那你们自己会不会有这种过失呢？你们不是也承认它们是同性相属吗？我们根本没有这种过失。为什么没有呢？因为我们并不承认在事物的本质上，所作、无常和柱子，这三者之间有一种关系，我们承许在事物的本质上，所作、无常和瓶子三法，是一个本体。但在分别念当中，可以把它们分出来：遣除非所作的反体安立为所作，遣除常有的反体安立为无常，遣除非瓶的反体安立瓶子。那这样，如果有些人知道所作，但不知道无常，在这种人面前，这种推理就可以建立，以所作的理由来建立瓶子为无常。所以，我们从分别念的角度来安立，这个三相推理就非常合理。虽然所净事、立宗和因三者，没有实质上的他体法，但在众生的分别念当中，本来是一体的东西，但他不能了悟为一体；或本是多体的东西，但他没有了悟为多体。在这种人面前，这种三相推理是非常有必要的。

因此，法称论师的究竟密意，并不是承认事物的本质上存在着相属。在事物的本质上，自体是存在的，但是相属在本质上不存在。相属和相违，全部是我们的分别念来进行假立的，这一点非常非常关键。比如，如果没有因不能产生，但因和果之间的关系，全部是分别念来安立的，关系在事物的本质上是不存在的。然后，火与火的热性实际上是同体的；也就是说，火与火的热性是不可分割的，它们是一本体的缘故，这一点在事物的本质上是存在的。但是，火与火的热性结合起来的相属或者关系，这是我们分别念来安立的。

今天，我们学习这个道理以后，就会了知：世间上的任何一个关系，都是由分别念来安立的，真正的相属在事物的本质上是不存在的。这个问题是最关键的，如果你懂得了，那相属品当中的道理就很容易；如果你没有懂得，还觉得这个相属不仅是分别念安立的，它在事物的本质上还存在，那就会产生很多的过失。有些人可能会这样想：火的本性与火的热性是一体的观点，实际

上符合事物的实际本体，如果与实际情况相符，那就说明：不但我心里面这两个连在一起，而且本体上也是连在一起的；所以，分别念中的相属，在事物的本质上也是存在的。如果我们也这样认为，那就说明，对相属是以分别念安立的道理并没有搞懂。虽然这种执著非常相合事物的实际本体，但这不叫相属，相属唯是分别念安立。

就像前面讲遣余的时候，有些人一直这样认为：实际上，柱子已经遣除了非柱，那这样，遣余应该在事物的本质上成立。这种说法是不正确的，真正的遣余在实际本体上是不存在的。如果事物的本质上存在遣余，那任何一个人看见柱子以后，就会知道：这叫柱子，它遣除了柱子以外的瓶子等。但实际上，没有学习过这种概念，没有学过这种术语的人，根本不会懂得。这说明，任何一个法的本体上并没有遣余。也说明，在事物本体上，相违和相属都没有。所以，世间当中的所有破立、肯定与否定等，全部都是我们的分别念来安立的。如果

你懂得这一点，那因明当中最基本的秘密与窍诀，你就已经了解了。如果这一点你没有懂得，那相属的秘诀你就没有了解。

实际上，因明是一种分别念的学问，它有一套非常严密的逻辑。如果你没有详细观察，只是走马观花或者囫囵吞枣地过一遍，那不可能了达它最甚深的意义。但有些人认为：因明非常难懂啊！其实，也并不是那么难懂。与《现观庄严论》或者中观，尤其是密乘等净无二的见解比较起来，因明毕竟是分别念的对境，因此也没有什么搞不懂的。与世间上的学问比较起来，我想：物理、化学、哲学等知识，其实只能研究一种表面的现象，事物的真正本质并没有彻底了解，与世间的自然科学和社会科学不同，因明有一套非常深奥的了解名言的秘诀，它们是没有的。但这种秘密跟胜义谛的秘密比较起来，并不是特别难懂。

因此，如果我们把因明学得特别好，那对佛法自

然而然会生起信心。为什么呢？我们会想到：佛陀宣说的因明正理，在名言当中，按我的分别念进行抉择的时候，讲得非常有理有据；这就说明，超胜名言的胜义境界——佛和菩萨的智慧，更是不可思议。虽然我现在还没有证悟一切诸法的空性，但是我知道：通过对名言的观察，我根本找不到任何一个错误；那说明，胜义不可思议的境界，会更让人敬仰。从而对佛法产生真正的信心。所以，我这样想：一般因明逻辑学得非常好的人，他对佛法的正理根本找不出错误。世间上的很多智者，刚开始他们并不承认佛教，但后来通过潜心研究，不但没有找到佛法的任何错误，反而将自己以前的邪见全都一并遣除了，并且完全对佛法产生了信心。

我是这样想的：我们在座的个别人，或者在大城市里面成长的这些人，杂乱分别念非常多，这类人每天都有千思万想，有各种各样的分别念，这个也不对，那个也不对；可是这些分别念当中，真正靠得住的一个分别念，或者真正具有比较尖锐智慧的分别念，真正有理

有据的，能遮破佛理的，这样的分别念一个也找不出来。只不过是：我想是这样的，我觉得不合理，这是不对的吧！有个别人，他的每一个分别念，或者每提出的一个疑问，都特别钝，根本没有什么尖锐的东西；但是，他的胡思乱想却特别多。如果你学好了因明，那所有乱七八糟的分别念，会被通通铲除，最后产生一种非常清净、纯洁的智慧。

虽然因明是名言中的一种分别念，但对我们而言，非常有必要学习。因为很多人，以前接触的学问比较多，相续当中的傲慢心比较重，始终认为：我是博士生，我是大学本科毕业的。其实，这只是稀里糊涂地学了一些世间理论而已，是在这个当中熬过来的；有些知识还是垃圾，根本用不上。在真正的正理面前，任何一种世间的智慧都靠不住，以正理进行观察的时候，自己也觉得自己很渺小。这次，我也通过各种渠道了解到：学习因明以后，有些人的傲慢心，还是有不同程度的改变，甚至是有所突破，这也是很值得高兴的事情。

希望大家在学习佛法的过程中，一定要精进努力，直至获得成功。如果没有成功，那修行的时候，就会出现很多阻碍和违缘，这是谁也不愿意看到的。所以，在相属的问题上，大家应该做详详细细地观察。

第 31 课

2006 年 11 月 3 日

观相属品当中，主要是遮破外境当中真实存在的相属，并建立心识上面的相属。前面，遮破同性相属于外境上成立的道理已经讲完了，今天讲遮破彼生相属在外境当中存在的道理。

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（破因果实体相属）分三：一、破因果次第相属；二、破因果单独相属；三、破因果看待相属。

子一（破因果次第相属）分二：一、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：

前面已经讲了，在名言当中我们承认同性相属，如火与火的热性，同性相属也可以叫同体相属；名言当中，在分别念面前，也应该承认彼生相属。但这都是建立在心前，实际的万法本体上或者说外境上，不仅同性相属不存在，彼生相属也绝对不会存在，这个问题必须要搞清楚。今天我们主要宣讲，彼生相属在外境当中怎么不存在的道理。首先，以前后次第的方式宣说彼生相属不存在。颂词是这样说的：

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。

这个道理也很容易明白。实际上，我们真正用智慧来观察的时候，这个“非前后则无彼生”的意思就是：不是前后而是同一个时刻，则不可能有彼生相属。我们大家应该知道：任何的两个法如果同时，如种子和苗芽

同时，火和烟同时，那永远也不可能有彼生相属。为什么呢？所谓彼生相属，必定前面是因后面是果，有这样的次第；如果没有前后次第，就像瓶子和柱子一样，在同一个时间当中存在，那能不能叫彼生相属呢？绝对不能。所以，如果不是前后，那就不可能有彼生相属。

“若有前后无其一”，如果有前后，其中一者就不可能存在。因存在的时候，果不存在；果存在的时候，因不存在。所以，彼生相属也不存在。《观相属论》当中，也是这样讲过：因和果二者，实际上不可能同时存在，既然如此，那怎么会有相属呢？

我们大家都知道，相属是指关系。要有关系，这两个物体必须存在，比如近藏和慈氏有关系，那这两者应该都存在。如果其中一个死了，那么他们之间具有某种关系的说法就无法成立。如我跟近藏两者，近藏已经死了，那我跟他之间具有某种关系，就没有这种说法；石女的儿子与柱子之间有关系，也没有这种说法。建立关

系，应该有三种法：一种是甲法，一种是乙法，还有一种是它们两个连在一起的法。除了这个道理以外，相属根本不可能存在。我们学习《入中论》的时候，也这样说过：前后的因果，不能成为自相存在。如果是自相存在，那这两个法必须要同时存在，就像慈氏和近藏之间的关系一样，这两者一定要同时存在；如果两个法没有同时存在，那关系（相属）不能成立。

最后得出来的结论是什么呢？世间当中，所有的有实法或者无实法，柱子、瓶子等有实法，虚空、石女儿等无实法，绝对不会有彼生相属。

当然，在分别念面前，有实法当中也有彼生相属存在；无实法当中，有时候彼生相属也可以存在，比如说虚空当中什么东西都不存在，对不存在的道理，我产生了定解等等。因此我觉得，在分别念面前，无实法也可以有彼生相属存在。但在事物的自相上，所谓的彼生相属绝对不可能存在。这个道理可以说非常殊胜。

我们很多人经常这样认为：种子当中可以产生苗芽，火里面可以产生烟，那种子与苗芽、火与烟之间，应该有彼生相属的关系。由此，我们在这里必须要了解的是什么呢？就是没有两个法，不可能有相属；如果有了两个法，这两个法还必须同时存在。一个没有产生，或一个灭完了，这种情况有没有相属呢？根本不会有相属的概念，更不会有相属的自相。所以在这里，大家一定要明白，所谓的彼生相属在事物的自相上面是不存在的。这是从次第的角度，来遮破彼生相属有自相。

丑二、中间连结相属不合理：

设若宣称灭与生，存在连结之相属。

假设对方有些外道这样认为：事物的灭尽和最后产生的果，也就是因的灭尽和果的产生，在这两者之间，必须存在着一个衔接的连结相属。比如火与烟，在因的火与果的烟之间，它们两个之间应该有一种不可分割的

连结相属。如果没有连结相属，那火灭完了以后，就不可能马上产生烟。所以，这两者之间，就像河流一样，有一种连结的东西存在。我们有些人的分别念当中，也可能是这样认为的：火与烟之间没有联系肯定不行，这两个之间肯定有一个东西在连结；种子与苗芽之间，也需要有一种东西来连结。

下面，我们遮破他们的观点：

彼若为常非有实，无常则成无穷尽。

按照他们的观点：因是一个法，果是一个法，因与果之间应该有一个第三品的东西（物体）来作衔接，来起连结的作用。我们对此进行观察的时候，这样发问：你们所承认的因与果之间的连结相属，到底是什么样的东西？它是常有的法，还是一种无常的法？如果是常有的法，常有的法大家都知道，实际上它是一种无实法，而无实法的本体是不存在的。世间上，本体不存在的无实

法起不到任何作用，实际上等于没有这个法一样。因此，因和果之间有一个常法来连结，那是绝对不可能的事情。所以，第一个观点不成立。

然后第二个观点，如果说因和果之间，起连结作用的法是无常法，那这种说法也不合理。为什么不合理呢？大家都知道，因在第一刹那间产生，产生之后，它会立即毁灭的。而连结因的法，它也必须要在第一刹那存在，也就是因存在的时候，衔接的连结相属也要存在。虽然它存在，但因为是无常法的缘故，它也不可能留驻到第二刹那，也会马上灭掉的。那这样，它对果根本就没有连结上。

如果连结的法，第一刹那与因法联系，第二刹那还没有灭，并跟果法连结，那它的本体已经成了不是刹那性的法了，在二刹那、三刹那……还会存在的，有过失。但这是不可能的，凡是有为法，它肯定会刹那灭尽。

如果它是刹那灭尽，第一刹那的时候与因连结，那第二刹那就根本没办法与果连结，所以第二刹那的时候，它和果之间还需要连结，也即它与果之间还需要另外一种连结的法；然而同样，那个连结的法也会在第一刹那的时候灭掉，因此它跟果也没办法连结上；第三刹那的时候，中间还要加上一个连结的相属……这样以后，中间加了无数个连结的法，也根本不能连结上果。

所以，千万不能承认在因与果之间，有一种起衔接作用的实有东西。如果有一个实有的东西，那因和果就根本没办法连结。因此，我们一定要知道：在世俗当中真正进行观察的时候，所谓的关系在外境上的的确是

不存在的。

如果说在外境当中存在关系，那就这样观察：因和果接触还是不接触？如果没有接触，就像刚才外道所承认的那样，中间有一种连结相属，那它跟因接触没有？如果跟因没有接触，它没有办法连结；如果它跟因接触，

那这个接触的法跟果接触没有？如果它跟果没有接触，也没办法连结。如果它跟果也接触，那它自己的本体就不是刹那性了。

我们还可以这样来观察：第一刹那的时候，因没有灭不可能产生果。而因灭的时候，中间连结的法，它灭还是不灭？如果灭，那它对果没办法连结；如果它的本体没有灭，我刚才所讲的那样，那它不是刹那性了。

这样进行观察的时候就可知了，因和果之间绝对不可能有一种像联结此岸与彼岸的桥一样的连结相属。如果因和果之间，真的有一个物体把它们连结在一起，就像用绳子把两头牦牛连在一起一样，那它到底是什么样的？是刹那性的呢？还是常有的？或者是无常的？我们可以进行观察。但是，这样的法根本得不到。所以，因和果之间的连结绝对不能成立。如果它不成立，那所谓的关系就应该是心假立的。

在《观相属论》当中，也是这样讲的：因和果如果

是他体，那它们怎么会有联系呢？不可能有联系；如果因和果非他体，那怎么会成为因果呢？一个法不可能既是因又是果。我们以他体和一体的方式，来进行观察的时候，因和果之间怎么样也不会有联系。

在这个问题上，大家也应该清楚：因和果无则不生的本体是存在的；但是，无则不生的关系是心来假立的。全知麦彭仁波切在其《量理宝藏论注疏》当中也是这样讲的：无则不生在外境当中是存在的（我们讲《中观庄严论释》的时候也说过）；但是，无则不生的关系是我们的心来假立的。这是非常关键的一个问题，因此大家一定要把它搞懂。

既然同体的同性相属也不存在，因与果之间的彼生相属也不存在，那相属完全是分别念来假立的。

有些人可能这样想：啊！整天都是因和果，明白相属，对我们实际生活到底有什么样的作用？有什么益处呢？实际上，我们如果真正懂得这些因明要诀，应该说

对名言万法的执著，会减少很多。因为我们会知道，它们实际上都是虚无缥缈的，全部是虚假不实的。

我们往往认为：人与人之间也有关系，烟与火之间也有关系。很多人在心里面有这样一种根深蒂固的习气，但实际上，这是没有经过仔细观察导致的；如果你真的去观察，人与人之间的关系、感情等，全部是用分别念来假立的。如果实际当中，人与人之间的关系真实存在，那我们也可以承认这种关系或者感情存在。但是，这些都是众生的分别念来假立的。因此，在心前假立的这种分别念，我们也是承认的；但实际当中存在的相属，是绝对不能成立的。

子二、破因果单独相属：

若谓相互不观待，火与烟间是相属。

刚才，前后次第的相属不成立，连结的相属也不成立。现在对方认为：因和果互相都不需要这样观待，比

如说中间有一个连结的法，观待因、观待果，这样没有必要；实际上，火和烟就是因果，这是谁都知道的。一看到火的时候，“哦！火可以产生烟”；一看到烟，“烟是火当中产生的”，每一个人都会这样了解。所以，它们之间应该有一种不观待的相属。

对方是这样认为的，但这种说法更不合理。当然，心里面我们可以这样想，分别念可以这样假立。但实际当中，任何因果之间，都有一种不观待的联系，这是非常可笑的一件事情。

若尔目睹单一者，亦应决定二相属。

如果你们这样的说法合理，那只单单见一个东西，要么看见火，要么看见烟，那个时候就应该能决定二者的相属。从来没有看见过烟的人，一看到火的时候：哦！这个就是烟的因。他马上能生起定解，有这个过失。从来没有看见过火的人，一看见虚空当中冒的烟，就一

定能了知：哦！这是火当中产生的。但实际上，这是绝对不可能的。

为什么呢？因为，我们要了解这种因和果之间的关系，那必须首先心里面知道，它们之间存在这种彼彼相生的关系。实际生活当中也是这样的，如果我们要知道火不存在烟就没有，烟一定是火当中产生的因果关系，那必须通过灶火或者自然界当中的野火等，才能明白它们之间的这种因果关系。但是，按照你们的观点，从来没有看见过火的人，一看见烟的时候就能知道，它是火当中产生的。但实际上，在我们的生活或者实际操作当中，根本不会有这种现象。

如果有这种现象，那么我们依靠烟来推出火的果因论式——山上有火，有烟之故，就完全不成立了。但绝对不能这样说，因为因明论师在有关的因明论典当中，已经明确宣讲了这种因果的推理。比如：这里火肯定不存在，烟没有之故。因类学当中，也讲到了这种推理：

因不存在的原因，果不存在；果不存在的原因，因不存在。总之，从否定方面，也有这种推理；从肯定、建立方面，也有这种推理。如果按你们的观点，这些道理就被全部推翻了，所以你们承许的单独的联系、单独的相属，实际上根本不存在。大家应该通达这个道理。

子三（破因果看待相属）分二：一、破饶益相属；二、破无则不生相属。

丑一、破饶益相属：

因果彼此看待利，是故相属不抵触。

对方是这样认为的：因和果应该是互相看待的，因可以饶益果，果是所饶益的法，因是能饶益的法。比如种庄稼，地水火风对产生果有一定的帮助，所以因叫能饶益的法；果依靠因的饶益才能产生，才能有它的今天，因此，这叫做所饶益之法。

这种道理合不合理呢？当然，从分别念的角度来讲，因和果连在一起的角度来讲，因和果有能饶益和所饶益的关系，这一点是合理的，《释量论》当中也是这样讲的。但是，如果我们不观待心，仅从事物的本质上来讲，因和果之间有能饶益和所饶益的关系，这种说法就是不合理的。

下面就对这种说法进行遮破：如果能饶益和所饶益，在事物的本质上成立，那两个物体必须都要存在；如果两个物体没有同时存在，那就没有办法饶益。我要帮助别人，只有别人存在才可以帮助；如果别人已经死了，我怎么帮助他呢？除非做超度以外，没有办法。但真正的超度，并不是我们这里的关系。这里的“死”（灭），并不是人们平常所说的那样。这里的灭，是从事物的本质上讲的：它刹那刹那的自体，完全都已经灭完了。既然已经灭了，那它的灭法跟石女的孩子没有什么差别。这样，即使我存在，但对方已经灭完了，那我对他没办法饶益，应该从这方面来理解。如果从相续的

角度来讲，肯定有些地方没办法理解，有这种情况。

下面，我们破他们的观点：

因果有实与无实，所利能利难合理。

你们的因和果，实际上已经成了有实法和无实法的关系。为什么呢？当你的因存在的时候，果还没有出现；当你的果出现的时候，因已经灭完了。当然，这是从刹那的角度来讲，或者从事物本体的侧面来说的。你们说因和果是能饶益和所饶益，那合不合理呢？从事物的本质上讲，绝对是不合理的。为什么呢？你看因，虽然你们说：它是能饶益的法，但它存在的时候，果跟石女的儿子一模一样，根本没有产生。而因自己的本体一刹那就灭完了，它怎么能饶益对方呢？根本不可能。然后所谓的果，你们认为它是所饶益，当它产生的时候，因早就已经灭完了，那因怎么会对它有饶益的作用呢？绝对不可能有的。

在宣讲因明的时候，对于心法与事法（心法和境法）这两个，大家一定要分开。我们前面也讲过，从外境的角度来说，有实法各自住于自己的位置上，是互不混杂的；而无实法，它的本体是没有的。所以，任何一个破立或者说否定与肯定，这些在事物的本质上是绝对不可能有的。因此，我们在这里一定要了解：因到底有没有产生果呢？应该有。那因和果有没有关系呢？从事物的本质上说，因和果没有任何关系；从分别念的角度来讲，因和果有一定的关系。所以，这两个完全要分开。如果没有分开，那分别念可以假立很多的法；而本质上，不管怎么样，一就是一、二就是二，不能混杂。如果我们将心法和境法经常混在一起，那就没办法了知事物的真相。因此，我们在学习因明的时候，首先一定要搞清楚境与心。

大家都知道，火与木材全部积聚的时候，烟可以产生，这一点是不可否认的。那烟的因是不是木材和火呢？我们说应该是。烟和火之间有没有关系呢？在分别

念面前有关系，它们两个是彼生相属。按照藏文，彼生相属是彼生彼的意思，是从彼法当中产生“彼法”的一种关系。从分别念的角度来讲，烟和火之间应该有彼生相属的关系；那从事物的本质上，这两者有没有关系呢？没有关系。只不过火和木材的因缘积聚，并于一刹那就已经灭完了；第二刹那的时候，烟可以出现，是它们的相续起了作用。但是，这个作用我们不能称为关系。如果事物的本质上成立关系，那因果二法必须存在。可是在这里，根本没有两个法：一个存在的时候，另一个不存在。

因此，从事物的本质上讲，烟和火之间没有关系，父亲与儿子之间也没有关系，种子和萌芽之间没有任何关系。任何法之间，既没有什么关系，也没有什么矛盾，应该是这样存在的。那是不是，完全是一种分别念假立的呢？并不是，可以说由于这个法的存在而导致另一个法产生，有这么一点，这个下面也会讲的。符合实际道理的能生所生，我们称之为关系：口里面也称为关

系，分别念想的角度也是关系。实际上，它们之间没有关系。

这一点，应该说在我们学习因明的时候，它是一种秘诀，是因明当中一种深奥的法。如果你通达，应该就会了知：在我们名言当中，人与人之间的关系，实际上全部是分别念来假立的。

我们经常认为，彼此之间关系好，关系不好，经常有这种想法。其实，所谓的关系根本找不到。既然关系找不到，那关系的好和坏就更找不到了。为什么呢？两个物体之间根本没有任何关系，它们之间就像东山和西山一样，并没有一个东西来连结，不可能是连着的；如果另外一个东西不存在，那一个法自己对自己有关系，这是不可能的事情。所以，以因明的智慧来进行观察的时候，人们的这种分别念也是极为可笑的！我们平常口口声声说：我与某人之间的关系好。在我们的脑海当中，经常有相属的概念。但你真正去观察，无须用中观的观

察，就是从因明的观察来讲，所谓的关系的的确确是找不到的。如老师与学生之间的关系，学生与学生之间的关系等等。比如这位学生和那位学生，实际上他们各自住在自己的本质上，不管身体也好，语言也好，形象也好，连一个微尘也不可能混杂在一起。那这样，他们之间没有任何关系。但是，我们的分别念可以在它们之间，建立一个假相的分别念（关系）。

因此，所谓的关系在事物的本体上没有，分别念进行假立的时候存在。这一点应该会比较清楚吧！并不是特别的困难。但是，因明也有它的一套推理方式，如果你没有好好理解，没有搞懂，那也有点麻烦；你搞懂了以后，就这么一回事，在日常生活当中，也可以了解它的一些道理。

丑二、破无则不生相属：

谓无不生是相属，则左右等成相属。

如果对方这样说：因和果之间，应该有一种无则不生的关系。你看火不存在，烟根本没有，烟依靠火而产生，这说明没有火，烟不可能产生；同样，没有父亲，儿子不可能产生。所以，他们之间应该有一个无则不生的关系。

我们对对方进行驳斥：如果无则不生成为彼生相属，那有很大过失。比如左边没有，观待它的右边也不可能存在；那不是就成立了这样的关系——依靠左边而产生右边，或者依靠右边而产生左边，但这是不合理的。然后，长和短、大和小，还有世间当中很多很多相互观待的法，它们都是一者不存在，另一者也不存在，那这样，它们之间全部成了能生所生的关系了。所以，无则不生不一定变成彼生相属。这个比较好懂。

外境无则不生属，依观实体反体破。

在这里，对方是这样说的：不仅仅是观待名言，实

际上在因明的胜义当中，也应该有一种无则不生的关系。因为一个法不存在，另一个法根本不可能产生，所以它们之间应该有无则不生的关系。比如火和烟、种子和苗芽，以及世间许许多多的法之间，都有一种因和果的关系；如果这样，那它们之间就应该有一种无则不生的关系。

我们对他们进行遮破的时候，通过两方面来观察。你们所谓的无则不生，比如火和烟之间的关系，它们是实体方面的无则不生关系，还是反体方面的无则不生关系？

如果是第一个，火与烟之间的关系，是实体方面的无则不生，也就是说，实体的火当中，产生了实体的烟，它们之间有实体的关系，这种说法完全不合理。为什么呢？因为，实体的火存在的时候，实际上，实体的烟绝对没有产生，也绝对不可能产生。当时，烟就像石女的孩子一样不存在。那么在那个时候，它们之间有没有一

个无则不生的关系呢？关系根本不成立。如果实体的烟已经产生了，那它的因——实体的火，早就已经灭完了。所以，过去的火与现在烟的实体，不可能有关系。现在的烟和现在的火，虽然可以存在，但现在的火与现在的烟之间，不可能有无则不生的关系。因为，要成立无则不生的关系，应该一个作为前面的因，一个是后面的果。同时的火和烟，它们之间怎么会有因果的关系呢？实体上的因果关系绝对不合理。现在烟的实体，在未来的火当中能不能产生呢？这是绝对不可能的事情，也是非常可笑的事情。怎么样观察，你们所谓实体的无则不生关系，的确确实是找不到的。

现在的烟你看得见，而且它应该是实体，但它是过去的火当中产生的，这一点，我们因明也可以承认。在事物的本质上，过去的火当中产生现在的烟，这一点成立。但是，你们千万不要认为：在它们的实体上存在关系。关系没有，产生是有，应该这样来分析。

然后第二个，也就是说从反体的角度来产生，那也不合理。火的反体当中，产生烟的反体，这是不合理的。火的反体，实际上是遣除了非火的一种假相分别念。这个当中，产生了一种遣除了非烟的假相分别念，实际上，这就是心识的一种操作，也就是分别念的一种假相而已。实际本体的火和烟之间，有反体的关系，就像因明前派所承认那样，这也是不合理的。我们因明自宗更不可能承认，反体在实际的烟和火当中存在；不过，心里面假立是可以的，但这毕竟是一种假立的法。因此在外境当中，火反体和烟反体之间，并没有一种真实的关系存在。

人们可能经常这样认为：实体当中有产生的关系，火和烟之间应该有彼生相属的关系。这是没有进行真正的观察导致的。如果真的观察，实体火的群体当中，微尘许的烟也找不到。当火存在时候，火所生的烟是找不到的；能产生烟的火已经灭完了，那个时候烟虽然存在，但在烟的群体当中，火的一个微尘也找不到。一者存在的时候，另一者微尘许也找不到。虽然烟存在，但是它

跟谁联系啊？因此不可能有无则不生的关系。虽然火存在，但那个时候，烟微尘许也没有产生，那火与谁有关系呢？没有关系。通过这种方式来观察，应该可以说：火与烟、种子与苗芽之间，有一个无则不生，但无则不生的关系没有。

我们在这里主要破相属。如果破掉了相属，以后道友与道友之间，或者居士与居士之间，有人问：那两个人的关系怎么样？你就可以说：关系不成立，在外境上不成立。或者反问：是你分别念当中的关系，还是这两个人外境上的关系？如果说外境上的关系，那肯定不成立。然后，父亲和儿子、母亲和儿子之间，无则不生的关系也不成立，但无则不生是有的。

当然，无则不生暂时可以成立。再进行观察的时候，也不成立。但在这一品当中，这并不是真实的所破。那真实的所破是什么呢？人们认为，有很多很多的关系：人与人之间的关系、人与事物之间的关系、人与自然之

间的关系等等。但按照法称论师的观点，所有关系全部都归纳于同性相属和彼生相属当中。除了这两者以外，我们明后天所讲的，虽然外道承认许许多多的相属，但这些相属全部可以包括在彼生相属或者同性相属当中。

世间所有的相属、关系，在外境上存在的观点，全部已经遮破完了。可是我们世间的人们，整天都处在迷乱的感觉当中，他们根本不知道，关系只是分别念在作怪，只是心里面的造作；反而一直认为在外境当中，我与这个人之间的关系怎么样等等。其实，这是一种错误的观念。因此，为什么说学习因明也间接能通达无我，原因就是这样的。

癸二、破种类相属：

有谓自相无相属，因果种类有相属。

对方认为：你们前面遮破的自相的相属，的的确确是没有的，但是因和果之间，实际上有一种种类的相属。

比如说青稞的种子实际上是青稞的种类，青稞种子当中可以产生青稞种类的苗芽，这是在同一个类别当中产生的。又如人类当中产生人类，旁生的类别当中也产生旁生等等。因此，所谓种类的一种总法是存在的。

在前面，我们对因果之间详细观察的时候，找不到任何一个成立对方相属的依据：接触也不行，不接触不行，观待也不行，前后也不行，连结也不行。什么都不成立的话，对方的观点就没办法成立。

现在他们认为，种类的相属应该存在。原因是什么呢？你看我们人类：作为藏族，它是一种种类，它是一直不断延续的，这说明有一种种类的相续存在。青稞也好，或者外面任何一个法，它有它的一种相续存在，这就是所谓的种类相属。

这只不过是分别念的假立而已，事物的本质上，所谓的种类相属绝对不可能存在。怎么不存在呢？

种类若是因果性，不离先前之过咎，

你们所谓的种类，包不包括在因和果当中？如果包括，那它是实体的因和果，还是反体的因和果？如果是实体的因和果，那不管是人与人之间的产生，或者种子与苗芽之间的产生，以及世间当中任何一种的同类产生，实际上就包括在实体的因产生实体的果里面。也就是说，如果是真实事物本质上的种类产生，那它必须属于在因和果的产生当中。但这种道理，前面我们已经破完了。如果你再次承认，那就没办法避免前面所发的太过。因此，你们这样的承认是没有任何实义的。

如果你们说：在实体上，这样的因果种类产生倒是没有的，但一般来讲，有一种类总。我们前面讲总法的时候，讲了几种不同的种类，其中有同类别的类总。如果这样的总法实际当中存在，那也是不合理的。

若除此外种类有，总时遮破已究竟。

“若除此外种类有”，除此以外的种类存在的话，那么“总时遮破已究竟”。

前面，我们在讲第三品的时候已经讲了：总法与别法他体的话，那我们对胜论外道所说的过失就会存在；如果总法与别法一体，那就有对数论外道所发的过失。外道所承认的总法，就像《释量论》里面所讲的那样，是绝对不存在的。还有，因明前派所承认的，总法实有的说法也是不合理的。因此，除了事物的自相以外，你们认为的总法，不管是类总也好，或者是其他的名总、义总，什么样的总法，都是不合理的。你们的这个道理，我们前面已经遮破完了。

不管对方怎么样承认，都是不合理的。如果说，因和果之间，这也是青稞，那也是青稞，种子也是青稞，苗芽也是青稞，那这样，在种子和苗芽上面，我们可以进行观察。其实在因明当中，总法和别法的观察方法并不是特别难，只要稍微观察，就应该明白，他们的这种

说法不合理。

如果你们认为，种和芽之间有一种类总的法存在，那苗芽方面存在的总法跟种子上面存在的总法，是一体还是他体？或者这种总法是常有还是无常？如果是常有，那它对种子和苗芽起不到任何作用，因为是常法之故。如果是无常，那肯定包括在有实法当中；如果是有实法，那如刚才所讲的一样，种子和苗芽之间有一种连结法，跟刚才前面的连结法基本上没有差别。只不过，前面对方叫连结法，你们叫总法而已。实际上，用前面破连结法的道理来进行遮破的话，你们所谓的同类总法，绝对不可能成立。这样一来，你们所承认的总法，是绝对不可能存在的。

第 32 课

2006 年 11 月 6 日

下面，我们继续学习观相属。观相属品当中，现在讲第三个问题，主要破其余外道和因明前派所承认的相属。这些相属，大多数都在《释量论》当中有广说；在《集量论》《定量论》等相关因明论典当中，也都已经遮破了。所以，在我们有时间、有条件的时候，希望大家在学习本论的同时，也应该参考一些其他书籍。这样以后，外道所承认的种种观点是什么样，我们自宗是怎么承认的，这些问题就很容易了解。

其实，学习因明的主要目的，就像克珠杰尊者在他的《释量论大疏》里面所讲的一样：我们学习因明的主要目的，就是在自相续当中对佛陀生起不退转的信心，

尤其对佛陀成为量士夫，生起不退转的信心；然后，了知佛陀所宣讲的佛法，是真正的解脱津梁。这是我们学习因明的一个主要目的。因此，大家也不能想：学习因明以后，可能我的辩才、我的智慧超胜于其他人。以这样的目的学因明，是不合理的。然后，像现在的一些世间人，为了获得自己的地位、文凭、名声，或者为其他的目标而学习因明，这样没有任何实义。另外，就像全知麦彭仁波切所讲的一样：“在我们的相续当中，有与外道相同的一些邪见和分别念，有些很明显，有些虽然现在还没有发现，但相续当中都有种子。特别是以前当过外道的，外道的种子就比较多。以后在因缘具足的时候，这种邪见就可能会产生。我们学习因明，就是要破掉这些邪见。”这这也是一个目标。

大家也应该知道，在《释量论》的最后偈颂中，法称论师以太阳作比喻，宣讲了学习因明的五种功德，或者说五种胜利：太阳升起来的时候，它的光能焚烧世间的草木，它能放射出光芒，它具足无量功德，它能蒙蔽

夜晚的鸱梟，最后能使莲花开启。同样的道理，我们学习因明，也有五种功德。第一个，会焚烧自他相续当中的各种外道、内道的邪见草木。第二个功德，能放射出文殊菩萨所加持的陈那论师究竟密意的智慧光芒。第三个，学习因明以后，具足世间、出世间的各种各样功德，就像太阳具足百般功德一样。第四个，依靠学习因明而产生的智慧，能断除世间如鸱梟般的各种邪门外道的见解和邪说，能摧毁他们的各种反驳。第五个，就像莲花被太阳照射而开启一般，对佛陀和三宝具有信心的智者们的智慧莲苞，遇到因明后也会自然开启。所以我想，大家方便的时候，应该看一下《释量论》最后一个颂词。

当然，这五种功德主要讲学习《释量论》的功德。但是，有许多高僧大德把它当作学习整个因明的胜利、功德来介绍。而克珠杰等论师认为，《释量论》的最后偈文是萨迦班智达为了弘扬因明而发的誓言，也有这种说法。而全知麦彭仁波切的注疏里面说：这个偈颂是前辈译师们的发愿。还有，第七世嘎玛巴秋扎江措——法

称海，他有五部大论的大疏（广讲），在他的因明大疏当中也说了：这是前辈大德们所宣讲的一种誓言。在法尊法师的译文中，并没有特别明显的说明。不管最后的偈文是谁说的，藏传佛教的所有高僧大德都公认，学习因明有这五种功德。

我们在座有些人的相续当中，存在许许多多与外道相同的邪知邪见，通过学习因明，以因明的知识就可以将它们摧毁。有些人的相续当中虽然没有这些邪见，但如果没有学好因明，那遇到外道或者具有邪见者，或者遇到一些寻伺分别念比较强的人，要想让他们趋入佛门，就成了一件根本不可能的事情。所以，我们学习因明，的的确确有着非常重要的作用。

但是，我感觉到：虽然已经学了前五品的知识，但有个别道友，学完了也忘完了，前面已经学过的知识并没有深入进去，自相续当中的邪见还依然存在。包括前一段时间，有些唯识宗的问题，有些因明的问题，在蒋

阳洛德旺波尊者的讲义当中，也讲得比较明显，我在宣讲的时候，也给大家讲得特别清楚，但讲完了以后，根本没记住！有些人就是这样的：她提出一个问题，我进行回答，但她根本没有专注，并没有一个一个地记下来，也不管有用没用。按理来讲，我的意见与看法很值得重视，但并没有给予应有的重视。当时，她根本说不出任何理由来反驳我；但是后来，她的邪见依然没有打破，遇到谁，口口声声都要问这个问题。本来这是非常简单的问题，但是你没有搞懂的话，它就结成一个病，永远都化解不了。

所以，我非常希望在座的各位，或者是后代的学者，在学习因明的时候，每一天所学的知识，所学的道理，自己一定要通达；通达之后，看能不能在相续当中再三地串习。如果没有这样，那你相续当中的邪见永远都在驻留着，但这不太合理。我们这里，并不是没有讲如何对治，道理已经说得非常清楚，但是你自己没有用上。现在世间上，很多人的问题，上师和诸佛菩萨并不

是没有回答过，已经回答过很多很多次，但是有些人的邪见一直存在。法本上的意义，跟他的相续始终结合不起来。这样一来，永远也没办法得到利益。有些人每天都是：哦！这个对我没有什么关系。但其实，直接或者间接，它是摧毁我们邪知邪见的一种妙药。这些方面，大家应该值得重视。

壬三、破其余相属：

下面，我们继续讲其他外道的观点：

**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。**

我们上面，宣讲破种类与饶益相属等的时候，用了许多理证。以这些理证，应该能遮破外道所承认的这些相属。当然，这里面也应该存在因明前派的观点。前面，破同性相属和彼生相属的所有理证，实际上非常尖锐。

在真正的外境上，不可能有任何相属，这一点说得非常清楚。依靠这些理证，可以破斥外道所承认的：俱有相属、会合相属、聚集相属、差别相属和差别者相属，以及能作相属和接触相属等。这些关系，可以一并破完。

下面，对这些观点一个一个地作广说：外道到底是怎么承认的？我们对这些观点怎么样遮破？当然，在《自释》当中，对外道的观点，还是有比较广地遮破；而在蒋阳洛德旺波尊者的讲义当中，只是归纳性地遮破，并没有一个一个地遮破。但我想，讲一个外道观点的时候，如果另一个观点也需要驳斥，那也可以顺便进行驳斥。因为，在颂词当中也并没有广破，在讲义当中，也只是做了象征性地遮破。

有谓枣核依铜盆，彼为俱有之相属。

外道是这样认为的：诸如枣核（枣子）放在铜盆里面，这就是俱有相属。为什么是俱有相属呢？因为这两者是

不同的物质，所以同体相属是不可能的事情；又因为这两个物质是同一个时间当中存在的，所以彼生相属也不可能。但这两者没有关系也不可能，因为一个物体依靠另一个物体的缘故，所以，它们之间有一个能依所依的关系。这种能依所依的关系，应该成为俱有相属，这是外道的承许。

我们可以这样遮破并建立自宗：应该说，水果跟器皿之间，在同一个时间当中没有任何关系，第一刹那的果实和第一刹那的器皿之间，不可能有任何关系。如果果实是第二刹那，那就以果实前面自己的本体，作为近取因；器皿对它来讲，成为俱有缘。从这个角度来讲，它们之间也有一个关系。也就是说，第二刹那的果实跟第一刹那的依靠处，这两者有一种关系：俱有缘对果实起到一个不掉下去的作用。又比如桌子上放茶杯，在同一个刹那当中，桌子跟茶杯有没有什么关系呢？什么关系都是没有的。如果茶杯第二刹那间存在，它自己前面刹那的本体就作为近取因，桌子就作为俱有缘。我们

知道，所谓俱有缘，对事物的差别法起作用；而近取因，对事物的本体起作用。桌子对茶杯的本体没有绝对的作用，所以不是真正的因；而对它的差别——不掉下去、不落下去，这样的作用叫做俱有缘的作用。依靠俱有缘而产生的东西，可以叫做所生，它们之间有能生所生的关系。比如地水火风里面产生豆子，豆子的俱缘因是外面的四大种，而它的近取因，应该是它自己前面的种子。依靠田地和肥料可以产生豆子，世间的人们有没有这样的说法呢？应该是有的。

这两者，如果从同一时间的角度来讲，什么关系都没有，我们可以这样回答。如果从不同时间来讲，它们之间有一种关系。但是这种关系，并不是你们所说的俱有相属，也没有必要安立俱有相属。实际上，它就包括在彼生相属当中。法称论师的观点：所有的相属，要么同性相属，要么彼生相属。这两种相属不包括的关系，在这个世间上是没有的。所以，外道这样的分类，实际上多此一举，没有必要。

有谓无常依常有，称为会合之相属。

有些外道是这样承认的：檀香树等无常别法和常有的树木总法，应该是会合在一起的。比如，金瓶的别法是无常的东西，金瓶别法实际上依靠瓶子的总法。我们前面第三品当中也讲到了别法和总法，而外道认为它们之间有常和无常之间的关系，这种关系叫做会合相属。实际上，这种会合相属是不合理的。《释量论》当中，对此也做了再三地遮破。外道就是认为有一种总法存在，他们有时候叫总，有时候叫有支，有时候叫聚法，有各种名称。

实际上，这些说法都是不合理的。为什么呢？因为我们这个世间上，具有实体的常法是不存在的；如果常法不存在，那依靠它的无常别法，也不可能存在。你们的这种说法，就像是将一个在世间上根本不存在的东西，跟一个无常的法连在一起，如石女的儿子跟牦牛结婚一样。所以，你们的这种说法不合理。一个是无常的

法，一个是常有的法，而常法是根本不存在的，因此按照我们佛教的观点，这种会合相属在名言当中也是不存在的，更不要说在真实义当中了。所以，它也不可能包括在彼生相属和同性相属当中。

有谓所作无常等，聚集一境之相属。

有一类外道认为：所作、无常、声音，这三个异体法实际上聚集在一个事物上面，因此，这叫做外境上的聚集相属，就是在一个外境上聚集的相属。《自释》里面是这样讲的：比如项峰、牛角、四个蹄子，这三个法聚集在一个动物上面，人们称之为黄牛；所以，不同的几个物体，聚合在一个本体上，这就是聚集相属，他们是这样认为的。

但是，这种聚集相属根本没有必要。如果你们认为，实际上真的有这三个法存在，那我们前面观察同性相属的时候，就已经驳斥过了。所以说，在真正的外境

上，所作、无常、声音，这三个法的实体不可能单独存在。既然它们不是单独存在，那它们之间的相属也不可能存在，一个法不可能自己对自己相连。所以，在实际的外境上，这样的聚集相属是不存在的。而我们将它包括在同性相属当中，在意识分别当中，瓶子、无常以及所作三者，有一种同性相属。所以，没有必要单独分开。

有谓依他知他法，即是差别法相属。

有一种宗派认为，存在一种差别法相属，即依靠他法来了知另外一个法，比如通过手杖来了解持杖者。当你到别人家里去的时候，如果别人家门口放着另外一个人的手杖，你觉得：哦！今天他家里来了一位客人，或者有一位赶路的人，可能腿脚不太方便，大概这位持杖者正在他家里。或者，有一辆轿车停在别人家门口，“哦，拥有轿车的人在他家里”，等等。通过其他法来了知这个人的特征，这叫做差别法相属。

其实，我们也可以这样观察。如果差别和差别法，这两个处于同一时间，那就像我们刚才所讲的那样，根本不会有任何相属。从同一个时间的角度来讲，刚才那个手杖和持杖者之间没有任何关系。如果以第一刹那的手杖，了解了第二刹那的持杖者，也就是说，这个人依靠手杖，在第二刹那的时候产生了一个持杖者的概念。那这样，他们之间就有刚才所讲的那种能生所生的关系，这就是外道所承认的差别法相属。如果没有手杖，第二刹那以后，人们不可能称它为持杖者。所以，从相续的角度来讲，它们之间有一种能生所生的关系。当然，这并不是近取因的能生所生，应该是俱有缘的能生所生。这一点，我们下面也会讲的。所以，手杖与持杖者的关系，也可以包括在彼生相属当中，没有必要单独安立。如果你们认为，手杖跟持杖者之间有一个同时的关系，那肯定是不可能的。因为同时不能发生任何关系，手杖并不是人当中产生的，人也并不是手杖里面产生的；而这两者，又并不是同体的关系。但是，它们之间

应该有一种关系，在相续方面，互相帮助、互相起一点作用，对它的差别法起一点作用。所以，差别法的相属也可以包括在彼生相属当中。

有谓灭因现在果，称为连结之相属。

有些认为：过去的因一旦灭尽，现在的果就会出现，所以现在的果与过去的因之间，应该有一种东西在联系。这个观点，我们前面已经破完了。对方认为的连结相属，如果是常有，那它不能连结；如果是无常，已经成了无穷。所以这个连结相属，我们在名言当中也不能承认，没有任何必要。这完全是外道的一种邪说，因此是不合理的。

有谓我与所作二，则具能作之相属。

有些外道认为，“我”是有情法，如数论外道；有些外道认为，“我”是无情法，如胜论外道。不管怎么样，他们都认为，神我是一种常有的法。这个常有的法，

它有自己的作用，如四肢伸出来、收回去等；我和作用之间有一个能作的关系。但这种说法是不合理的，因为即使在名言当中，这种关系也不存在。为什么呢？因为所谓的常我，在名言的正量当中不能成立。所以，我们没有必要将这种关系摄在两个相属当中。

有谓眼睛见色法，乃是接触之相属。

有些外道认为：依靠外境的色法能产生眼识，也就是说，我们的眼根能见到外境，这两者之间有一种接触关系。实际上，对方所许的接触相属，也是不合理的。如果你们讲，依靠自己增上缘的眼根和所缘缘的外境色法而产生眼识，那这叫做彼生相属。因为，依靠外境而产生了你的眼识，所以这个属于在彼生相属当中。在同一个时间当中，眼根与外面的色法接触，再怎么样，这也是不可能的事情。所以，这种说法是不合理的。对自己所承许的观点，一定要分析；如果没有分析而随便承许，这是不合理的。

主仆以及配偶等，皆是相属患者说。

也有愚者外道这样承认：诸如，同一个时间当中的国王和大臣，或者杜鹃与燕子，他（它）们之间有主人和仆人的关系；丈夫和妻子，还有天鹅和黄野鸭等，他（它）们之间有一种夫妻关系。但是，这种说法是不合理的。

为什么不合理呢？首先，这种关系在同性相属里面不能安立。比如国王和仆人，他们两者是同一个本体，这肯定不合理；丈夫和妻子也是，同一个本体不合理。那他们之间有没有关系呢？如果是同一个时间，人与人之间的关系是没有的。如果是不同时间，那我刚才所讲的那样，比如：仆人照料国王的生活，给国王提供好的饮食、衣服，那这样，就会对国王的差别法方面起到一些作用。因为仆人照顾得非常周到，国王吃得很好，后来国王长得越来越胖。那么，我们可以这样说，这两者之间有能生所生的关系。妻子与丈夫之间，以及人与人

之间，都有这样一种俱有缘的关系。因为互相帮助得很好，所以就会在第二刹那以后起到一些作用，起到俱有缘方面的作用。比如丈夫和妻子，妻子在吃穿方面对丈夫照顾得很好，那自然会对他后来的健康起到一些作用，这叫做俱有缘与果的关系，可以包括在彼生相属当中。

除此之外，世间人们所承认的，人与人之间的关心、感情等，在真正的外境上，这些绝对是不存在的。前一段时间，我们对此也分析过。其实，这些全部是分别念来安立的，是用自己的实执来安立的。如果你真正知道万法唯心造，尤其所谓的关系在外面的事物当中不存在，那就能断除许许多多的贪执。在《集量论自释》里面，已经非常清楚地讲了：外道所承认的这些道理没有任何意义，所以，为了断除外道所承认的这些执著，而造了《集量论》。实际上，相属方面的任何一种道理，都是分别念假立的。《定量论》当中也这样讲到：实际外境当中，所谓的相属绝对不存在，所有的相属全部是心假立的。在《定量论》中，这一句说得非常清楚。因此，

我们一定要知道这个道理。

但世间上，有千千万万的人根本不知道这一点，他们始终认为：人与人之间有关系，人与自然之间也有关系；我们之间的关系不好，我们之间的关系已经没有了。我听说有些人这样讲：啊！现在我们之间没有关系了。心里特别伤心，然后以跳崖、跳楼等方式自杀，这种现象非常多。

实际上，不说我们中观和一些密法的修行，从因明的角度来讲，人与人之间也好，或者任何人与物质之间，在事物的本体上没有任何关系。所谓的关系，只不过是它的差别法起作用，而成为一种俱有缘，就像水对青稞的差别法起作用一样。但这也只是在我们分别念安立的情况下才存在；如果分别念没有安立，那关系就不成立。这个问题，我们下面还会讲的。

下面，萨迦班智达以同一个道理，遮破上面所讲的所有外道：

承许外境有相属，依观一异而遮破。

总而言之，上面所讲到的，各种不同、众说纷纭的外道观点，我们通过一个理证就能一并破除，可以说一网打尽、全部摧毁。怎么摧毁呢？如果你们承认，在外境上真正有自相的关系，那我们通过一体或者他体的观察方法来抉择。如果是他体，前一段时间我们分析过，任何一个他体事物，它都安住在自己的本体当中，对任何一个法，连微尘许的混合也不可能存在，它自己安住在自己的位置上，绝对不会有混杂的情况；如果是一体，那自己对自己相连，在世间当中，这也是不能得到承认的。所以，只要承认外境的关系，我们就可用一体他体的观察方式来遮破，这非常容易。

若谓俱有等相属，以遣余连而理解。

如果对方认为，在外面的事物上，我们并不承许这些关系；但上面所讲的，俱有相属等各种观点，实际上

与你们佛教所承认的遣余方式完全相同：与境也有一定的关系，与分别念也有一定的关系。

他们以这种方式来安立，但是这样的承许是不合理的。为什么不合理呢？

俱有者等有能害，若无能害摄二中。

你们这种说法不合理。为什么不合理呢？既然你们已经承认，在外境当中根本不可能存在实有的相属，而且按我们佛教，所有相属都包括在同性相属和彼生相属当中，那这样一来，你们外道承认的，有正理违背的关系就不能承认。比如前面讲的常有和无常两个，有会合的相属；我和我的作用，有能作的相属；还有，因果之间的连结相属。这些关系，不要说在实际真理当中不存在，就是在世间的名言中也是不存在的。所以，最好不要承认这些关系，因为它们有正理的违背。凡是有正理违背的，纵使你有再大的势力、再高的智慧，也没办

法建立。比如在名言当中，人们都承认，火的本性是热的；如果说火的本性是凉的，那就有世间名言的违害，谁也不会这样承认。所以，千万不能承认有违害的相属。

如果没有任何违害，比如刚才前面的部分相属，我们佛教也可以承认。但这些相属可以包括在彼生相属和同性相属当中，没有必要像外道一样，在这两种之外又分出很多很多。尤其是因明前派，在他们的论典当中，也承许前面的有些观点，比如差别与差别法之间的相属。他们认为，有两种相属不包括的关系。虽然有这种论调和说法，但这种说法是不合理的，所以，萨迦班智达也是对这些观点进行驳斥。

下面是一个暂停偈：

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？

法称论师在因明七论当中，已经通过详细的理证

进行了观察：在外境的一切事物上，不存在任何相属；所有的相属全部是以心来安立的。这个道理，前面已经说过。在因明七论当中，这说得非常清楚。

可是，藏地因明前派的有些论师，还有随顺外道观点的个别论师，他们一直跟着外道承许，说外境当中存在这个相属、那个相属。其实，在因明七论当中，这些邪念、邪说早就已经遮破完毕，这是谁也不需要的垃圾知识。尤其追随二位理自在的因明论师，谁也不会接受这些观点。可是，现在世间当中，有个别愚者却依然这样承认。所以，萨迦班智达也就批评得非常厉害：现在有个别论师，他们一直接受法称论师早就已经破完了的观点，仍旧捡起这些不需要的垃圾，来装饰自己；这些理论，就像拉肚子的人拉出来的东西，或者是吃了一些呕吐药后，吐出来的不净物，除了一些饿狗以外，谁会去食用呢？谁也不会食用的。

当然，很多讲义里面，包括《自释》，并没有直接

说，这主要是批评因明前派。那我的说法是不是有点过分呢？实际上，就是指他们；以前，很多上师讲的时候，也这样讲。因为如果是外道说这些，那就没什么奇怪的，萨迦班智达也就不可能这么说。当然，外道也包括在里面，但主要针对少数佛教徒。大家都知道，对佛教徒来说，法称论师和陈那论师的观点，应该是承认的。可是，他们根本没有了解，这些观点，前辈高僧大德早就已经破完了，而他们还用来作为自宗的观点。所以，萨迦班智达特别不高兴地说：你们这些人跟饿狗没有什么差别，尽吃这些脏东西！

所以，我们学因明也好，或者学习中观的知识，一定要用智慧来进行观察。如果未以智慧观察，那以前很多大德遮破完了的观点，还把它们当作自宗，这是一件非常可笑的事情。

其实，大德们用这种语言来遮破别人的观点，是非常有必要的。克珠杰大师也经常用比较尖刻的语言，比

如说无明的眼翳，已经覆盖了智慧的眼；邪见的迷醉药，已经迷惑了自己的心。无垢光尊者在《七宝藏》当中，对一些持邪见者，也经常用这种语言来呵责。实际上，这是非常有必要的。有些慈悲的上师，如果他的语言一点都不严厉，那对下面的弟子，不一定起到很大的作用。萨迦班智达运用尖刻的语言，来批评这些论师的原因，也就在这里。

这以上，外境当中根本不存在关系的道理，全部已经讲完了。这是非常重要的一件事情，所以对于这个问题，大家一定要搞清楚。

庚二（建立心前相属）分二：一、心如何连结之理；二、遣除于彼之争论。

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。

前面已经讲到了，不管是同性相属还是彼生相属，它们在外境当中是不存在的。虽然相属在外境当中不存在，但是依靠心的衔接，这两个相属还是可以存在的。那这会不会自相矛盾呢？对于这个问题，明后天还有一些辩论。

意思其实是这样的，在不同外境的自相上，这两种相属当然是绝对不可能存在的；但在我们分别念面前，可以这样安立。比如，柱子、柱子的无常以及柱子的所作，这三者可以成为相属。怎么相属呢？在我们分别念面前，断除了非能支撑屋梁、非刹那、非所作三种反品，建立了柱子、刹那无常、所作三者。在分别念面前，这三者可以分开建立，也可以归摄在一个柱子上面。

这样是否合理呢？非常合理。按照分别念，分成三个部分也可以，结合在一个本体上也可以。这一点不仅符合实际道理，而且，世间上任何一个人也可以这样承认。如果我们分别念这样执著，但实际上并不是这样，

那就不符合实际道理。这种观点不但符合实际道理，而且世间人们也可依此承认。既然有这么多的功德和利益，那在我们分别念面前，同性相属就可以成立。同性相属在分别念面前成立的原因，大家一定要明白。

但这种成立，并不是说柱子、瓶子、照相机三者，既可合在一起，也可分开。实际上，柱子的本体、所作、无常三者，分开也可以，结合也可以。但这并不像牦牛、山羊、饿狗三者结合在一起，然后又分开。

如前，按照分别念那样去执著，也的确符合实际道理，这就叫做同性相属。但是，这只有在分别念的前提下，才可分开或归摄。这个道理大家一定要清楚，并不是外境上有这种关系，这里面有很多因明的密钥。这是第一个问题。

然后第二个问题，就是彼生相属。实际上，任何一个事物，它前面都有一个因，比如烟的前面有火，依靠火而产生烟。那么火和烟，实际上有无则不生的实体。

如果没有火，就不可能有烟。这一点，首先要有因和果，但因和果的关系，是我们以分别念来安立的。

这种分别念的安立，实际上也非常合理。为什么合理呢？如果没有分别念，它们之间的关系就建立不成。当然，这并不像柱子当中产生瓶子的说法，在火和烟之间，的确是有一种因果关系的。但这种关系，千万不能在事物的本质上安立。如果在事物的本质上安立，这种关系就根本不能成立。但是，在分别念面前，一定要有这种关系。有了这种关系，我们就可以运用它来进行推理：这个山上有烟的缘故，一定会有火。依靠推理，照了境自相的火，也会得到。或者我们刚才所讲的，所作的缘故，这个柱子无常。通过这种推理来进行论证，最后，也的确能明白柱子是无常的体性。所以，这两个推理是没有任何错误的。而且，如果没有夹杂分别念，这两个推理就无法展开。

因此，虽然在外境的事物上没有任何相属，但在结

合分别念的前提下，以分别念来衔接的时候，彼生相属和同性相属就非常合理。如果这样的关系没有，世间当中的交流、判断、论证，就无法展开。有关论典也是再三强调：在外境的事物当中，所谓的相属是不存在的；而在分别念的牵引下，相属合情合理。其所说的原因，也就在这里。

第 33 课

2006 年 11 月 17 日

下面，我们继续学习《量理宝藏论》。前面已经遮破了境之相属，不管是同性相属，还是彼生相属，在外境当中，以自相的方式不会存在，这个问题已经讲完了。现在是第二个问题，就是遣除自性相属不存在的辩论。

辛二（遣除于彼之诤论）分二：一、遣除连结同性之诤；二、遣除连结彼生之诤。

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。

这个道理比较简单。我们前面，刚刚已经遮破了境之同性相属，也就是说，无常、所作和柱子三者，在外境上一点关系都没有，它们之间的同性相属在外境上不存在，所谓的相属完全是由心假立的。我们建立这样一个观点的时候，对方不承认，于是就给我们提出这样一个问题：如果按照你们所说，所作和无常是用心来连结的，那么这种连结在外境上成不成立？如果在外境上成立，也就是说，就像连结无常和所作的同性相属在心面前成立一样，在外境上也存在这样的连结，那外境上的相属就应该成立。如果在外境上成立了这样的相属，也就是说，所作就是无常，无常就是柱子，这三者之间的这种关系如果在外境当中真实成立，那这就是相属。虽然你们前面，以千方百计，从方方面面遮破了外境当中的同性相属，但是如果你承认，所作和无常在外境当中是真实一体的方式存在，那这就是相属。所以，外境的自相相属应该存在。这是对方给我们提出的第一个问题。

第二个问题，对方说：如果所作和无常，在外境的

柱子上的的确确连芝麻许的关系也不存在，那么依靠所作推出柱子无常的推理，就是完全错误的。为什么呢？因为它们在外境上一点关系都没有；而且，既然外境上所作和无常不是以同体的方式存在，那以所作来推柱子为无常，就完全是一种错误，就像“柱子是石女儿子，是龟毛之故”，与这种方式没有什么差别。这样一来，你们所谓的外境当中不存在同性相属的道理，到底怎么安立？对方给我们提出了这样的问题。

这个问题，没有学过因明的人，或者说只学过一点点，但里面的甚深道理没有搞懂的人，恐怕不一定能回答正确。今天有些人说：我因明学得还可以，外境当中根本不存在相属。然后，我专门提出这两个问题来问他，但是，他的回答并不是按照萨迦班智达的观点，也许他有其他的一种智慧吧！所以，我们学习的时候一定要踏实。不仅文字上要搞懂，而且内容上，自己也要产生定解，这是很重要的。不管学任何一种知识，如果你觉得：哎！确实是这样的，应该这样来理解。如果自相续

当中产生了这样坚定的智慧，以后就很不容易忘记。你如果没有这样，每天的闻思修行全部是走马观花，囫圇吞枣，字面上过了就可以了，这样的话，那对自相续是无利的。所以，大家学因明也好，学中观也好，一定要做到踏踏实实。

我们现在学习的因明知识，它是名言量的一种境界，实际上并不是很困难。但这种名言的境界，对我们每一个修学佛法的人来讲，非常重要。也许，你们的想法跟我的想法不一定相同。当我翻阅、学习了一些因明教典、因明资料的时候，对诸佛菩萨，尤其对法称、陈那论师为主的高僧大德，生起了无伪的信心，并经常想：哎，今生非常幸运啊！而有些人却认为：拥有世间的财富、名声，或者说自己生活过得快乐，这就是人生的价值。但我认为，这些都不是真正的人生价值。回顾人生，即生当中遇到了这么好的学问，这么好的知识，而且自相续当中，不敢说有非常好的见解，但是比较稳固的见解基本上是有的。所以有时候，自己对自己还是

有一种沾沾自喜的感觉；同时，对诸佛菩萨和高僧大德还有上师，也有一种无伪的感恩之情。所以我想，学习因明对每个人来讲，应该说是非常重要的。

现在，很多人学的知识并不是非常踏实，你真正向他问几个问题，他就答不出来。这说明，我们的智慧还没有训练成熟，还没有真正开启。就像有些体育运动员，虽然他有很好的身体，但并没有锻炼得特别好，跟最好的运动员比较起来，他的身体并不能如是灵活而强健。同样的道理，虽然每一个人都有这种智慧的本能，但是如果通过因明和中观来训练，那即使名言当中比较简单的一些问题，通过比较正规的逻辑推理来进行辩驳的时候，恐怕有些人也无法回答。因此，在学习因明的时候，大家应该要重视。

刚才，对方给我们提出这个问题：如果“所作无常心连结”，那所作和无常在本体上存在还是不存在？存在的话，说明外境有相属；不存在，那我们运用同体相

属来进行推理，就成了可笑的事情，就成了一种不合理的说法。

下面，我们进行回答：

**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。**

其实，别人对我们提出一些问题的时候，没有必要分析却分析很多，这不合理，这是一种愚者的行为。有些人提出的问题非常简单，如三宝是什么？然后你说：你是从胜义角度来讲三宝是什么呢？还是从世俗的角度来讲？或者，是从现相的角度来讲三宝是什么？还是从实相的角度来讲？没有必要这样复杂。如果别人问得比较简单：三宝是哪些？你就可以说“佛宝、法宝、僧宝”，这样就可以了。从多方面来进行分析，没有必要。但有些问题，当别人给我们提问或者辩驳的时候，应该要做分析；不分析，有些问题是说不清楚的。因此，我

们在这里可以进行如下分析。

所谓相属实际上是假立的，这一点我们是承认的。但假立有两种：有一种是符合实际道理的假立，比如说柱子，它刹那刹那无常，人们通过各种因缘而制造（所作）的缘故，那么这三者有同性相属。这种同性相属，虽然是人们分别念假立的，但是这种假立符合实际道理。为什么这样说呢？因为，的确确实，柱子是刹那刹那无常的东西，它也是所作的东西，而且这两者在柱子的本体上是不可分割的。虽然它们之间的这种关系在外境当中不存在，只是心的一种假立，但这样的假立是符合外境的。

还有一种假立不符合实际道理。它是什么样的呢？比如说所谓的柱子，我们承许它是常有的，是非所作的；或者它是石女的孩子，它是瓶子的本体，它是其他麦克风的本体等等。在名言当中，这种假立也是不合理的。

既然假立分两种，一种假立符合事物的实际情况，而另一种不符合，那我们所谓的同体相属，指的是哪一种呢？指的是前一种。也就是说，符合实际道理的这种关系称之为同体相属。这种同体相属，我们前面也再三再四地讲过，是怎样讲的呢？从事物本体的角度来讲，所作、无常、柱子三者，应该说互相毫无相干，没有任何关系；但是，凭我们分别念来进行判断的时候，它们之间有不可分割的一种关系，这就是人们通常所说的同性相属的概念，并加上了这样一种名称。这种命名，与我们把石女的孩子、兔角、柱子三者结合起来命名，完全不相同。如果这三者是同性相属，那即使在世间当中，这也是非常不合理的一种说法。

那符合实际道理和不符合实际道理的两种假立，分别有什么功过呢？符合实际道理的这种法，依靠它能获得照了境。什么意思呢？如我们说柱子是无常的，柱子是所作的，依靠这种概念和说法，实际上也能真正得到，柱子是无常和所作的这种本体。如果不符合实际道

理，我们说柱子是石女的儿子，那依靠柱子能不能得到石女的儿子呢？或者依靠石女的儿子能不能得到柱子呢？绝对不可能的。因此，符合实际道理的这种途径，可以获得它的真正自相；而不符合实际道理的这种途径，根本不能得到所需求的事物自相。

我们学习因明，大家一定要了解，在本论当中，萨迦班智达完全总结了《因明七论》的所有要诀。昨前天有些道友给我这样说：请你老人家，一定要翻译全知麦彭仁波切的《释量论大疏》，我们大家都觉得，这部论典非常好。当然，肯定非常好。但我想，如果我们真的把《量理宝藏论》学得比较精通，那所有因明七论的窍诀，就已经基本上全部掌握了。因为，如果你完整地学习了《因明七论》以后就会知道，其中大多数的内容，都已经包括在《量理宝藏论》当中了。因此，大家在学习的过程当中，不管是对论典，还是对作者，应该有一种不共的信心吧！作者本来是文殊菩萨的化身，我们通过学习这样的论典，也的确会感受到，文殊菩萨化

身的称呼名副其实，应该会产生这种定解与信心的。

在这里，大家一定要知道，所作和无常在外境当中成立一体，但这种一体并不是说反体法，这个很重要。如果是反体法成为一体，那就不合理。然后，心中呈现的所作和无常，应该说是他体，但这种他体并不是实体法。如果按照因明前派的观点，就会认为：所作和无常在本体上是一体，是反体法的一体。但是，这种反体法以他体的方式，在事物的本体上存在是不可能的。从实体的角度来讲，它们是不可分割的；而反体的法，应该是可以分开的，一个法可以分很多，这就是遣余的特征。因此，你们这样的分法，只不过在分别念面前可以这样成立；而在外境的自相上，应该说是没有的。这样以后，我们会深深地认识到：一品和二品里面，主要讲外境和心识；三品、四品、五品到现在的六品，在这几品之中，所讲的总相和别相也好，或者说能诠所诠，建立遣余，以及现在的相属，它们全部都离不开分别念。一旦离开了分别念，这些概念就不能成立。

因此，我们从这些内容上，应该深深地认识到：所谓的同性相属，在外境的本体上的的确确不存在；但是，我们的分别念进行假立的时候，有一个非常符合实际道理的同性相属。这就是将外境的自相和我们的分别念结合起来，也就是说，通过迷乱因的一番操作，然后才有这么一个概念。

在世间上，有一定哲学知识的人，他们对这样的关系几乎不能明白；尤其是外道，像这样的秘诀，像这样殊胜的教言，他们根本不了解。这样以后，他们一辈子判断或者研究事物的关系，但是结果呢？根本得不出非常可靠的结论。

因此，我们越学习佛教的因明论典，应该越对本师释迦牟尼佛为主的整个佛教，生起不共的信心。因为，我们没有理由不生起信心。为什么呢？我们根本没有任何智慧来推翻佛教的教义。既然你不能推翻，而且佛教的所有说法有理有据，那你为什么不起信心？如果你对

真理不重视，那是否就像以前的恶君一样，完全依靠权力来提高自己的威望呢？以前或者古代的时候，曾经有过这样的暴君，但我们是希求真理的人，既然希求真理，那不管是在外道当中，还是内教当中，只要有真理存在，我们就应随着真理而判断事物的真相。在这种情况下，我想凡是真正有智慧的人，对佛教的真理没有一个不信心。当然，如果明明有真理，你还不承认，那这就是世间所谓的愚者。

这是同性相属在外境当中存不存在的辩论。下面，讲遣除彼生相属在外境当中不存在不合理的辩论。

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。

对方提出问题的方式，基本上跟前面相同。他们是这样说的：烟和火之间，有没有一个无则不生的关系？

如果没有无则不生的关系（若无彼者），那么烟已经成了无因而产生（成无因）；如果无因而产生，它随时随地都可以产生，或者说，烟不依靠任何因缘，它是自然而产生的，就像顺世外道所承认的一样，成了这种过失。如果它们之间有一种无则不生的关系，火不存在，烟不存在，烟依靠火而产生，有了火，烟可以产生，那这就是有实法的相属，说明在外境当中确实存在相属（若有彼者即已成，有实法之相属也）。对方给我们提出了这样一个问题。

看起来这个问题比较尖锐。平时，你坐在草地上，或者坐在比较安静的地方，如果旁边来一个人问你：无则不生的关系在外境的事物上存不存在，你说不存在。那依靠火而产生烟的无则不生关系有没有？如果没有，那么烟已经无因而产生了；如果有，那这就是外境上真实存在的关系（相属）。这样的话，那你就：嗯，这个怎么回答啊？我忘了。我头痛，现在不行了，到时候我们再说吧。对了，今天是多少号啊？你不能马上转移话题，

应该及时回答，就像全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》当中讲的，像闪电似的，敏锐的智慧马上反应过来：这个问题在《量理宝藏论》里面是怎么讲的，在《释量论》当中是怎么讲的，在法称论师的《观相属论》当中是如是讲的。如果全部能讲出来，这才是智者。

在平时的分别念当中，我们大家都应该有这样的想法：哎！种子和苗芽之间，肯定有一种无则不生的关系。在分别念根本没有假立的时候，外境当中，实际上有这么一种关系。不仅仅是种子和苗芽，凡是因和果所摄的这些法，在外境事物的本体上，应该有一种无则不生的关系存在。很多人的分别念，或者平时我们的习惯，应该是这样的。但是，这只不过是我们的习惯，或者分别念的串习而已，实际上这种想法没有任何依靠处。

怎么没有依靠处呢？下面，萨迦班智达进行遮破：

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。

颂词讲得很清楚，外境的烟，没有火的情况下，它不会产生。这么一个无则不生，应该是有的。因为，如果火没有，烟根本不可能产生。这一点，我们因明派也是承认的。这样一来，对方就认为：既然有无则不生，没有火烟不生，那这就是彼生相属。我们回答：这不叫彼生相属，因为彼生相属在外境当中不存在。怎么不存在呢？前面的火与后面的烟两者，有无则不生的关系，这是我们的分别念来进行假立、衔接的。没有分别念假立的情况下，尽管它们之间有无则不生，但是没有无则不生的关系。在这个问题上，大家一定要搞清楚。

我们在讲因明的时候，不像《中观六论》里面所讲的那样：因也不存在，果也不存在，因果的产生方式全部都不存在，一切万法皆空。没有以这种胜义的观察来进行推断，并没有这样。

我们在讲因明的时候，不管是烟和火，还是母亲与儿子，或者种子与苗芽，任何因和果所摄的这些事物，

应该说因没有果不存在，这一点在外境当中也是可以承认的。但是，对于因和果之间的关系，我们在这一品当中则要着重遮破，即因和果的关系不存在。如果我们讲得比较深一点，前一段时间不是也讲了吗，因为因和果，一个是有实法的时候，另一个是无实法，所以，互相能依所依不合理。不仅是因和果之间的关系不存在，而且，因和果真实的能饶益和所饶益也不存在，应该可以这样讲。

那这样，有些人可能这样认为：《释量论》当中，专门讲了因和果的法相，能饶益是因的法相，所饶益是果的法相。既然因和果之间，能饶益所饶益的关系不存在，那因果怎么成立呢？其实，因和果的这种关系应该是可以的，与自己分别念结合起来的情况下，能饶益所饶益的关系可以成立。如果没有与自己的分别念结合，虽然因缘具足的时候，确实果产生，但是真正互相饶益是不可能的。就像我们前文所讲的那样，因存在的时候，果还没有产生，是无实法；果出现的时候，它前面的因

已经灭完了。前后代之间的帮助，也可以说明这个问题。我们这一代人活着的时候，要帮助下代没有降生的人，别人还没有产生，怎么帮助呢？然后，我们这一代算是果，前代人算是因，前代的人要帮助我们，也是不可能的。我们降生的时候，前代的人早就灭完了。所以因和果之间，如果我们详细分析，应该变成这样一种情况。

什么叫做相属呢？我们前面也讲了，某一个法不舍弃另一个法，就叫做相属。那这样，一个法是石女儿子一样的无实法，一个法是实有存在，那它们之间，有没有舍弃和不舍弃的关系呢？不可能有的。因此，从事物的本质上看，的的确确，所谓的相属是不存在的，相属全部是以分别念来进行假立的。那分别念假立，是不是像柱子与瓶子之间的关系，完全靠分别念来假立呢？并不是这样。的的确确，外境当中依靠因而产生果，因没有果不会产生，有这样一种状态。但如果说关系，那这肯定是我们用语言说的，用分别心想的。所以这样的情况，人们在立名的时候，就叫做因和果之间的彼生相

属。但实际上，从事物的本质上来讲，这不叫关系。大家对这个道理一定要明白，如果没有明白，就会有一定的困难。

有人想：这种关系实际上是错误的，因为一个存在的时候，另一个不存在。那这样，怎么能叫因果呢？怎么能叫关系呢？是，应该说从事物本质的角度来讲，这是一种错误；但是，从我们世间的传统来讲，这不叫错误，既可以叫因果，也可以叫关系。比如说按经部宗的观点，外境作为所缘缘，眼根作为增上缘，作意作为等无间缘，三者和合，最后产生了眼识，即眼识是依靠外境等因缘具足的情况而产生的。在名言当中，这叫做因果，也叫做相属（彼生相属）；与分别念相结合的时候，这可以叫相属，也叫做因果。从本质上找的时候，因存在的时候果没有，它们之间的真实关系是找不到的。

前面也再三讲了，通过学习因明，我们一定会深深认识到，人们经常认为的关系，实际上是不存在的。人

们经常这样认为：这是依靠它而产生的。这在我们每一个人的相续当中，可谓根深蒂固。但是这些，我们不用胜义谛的观察，仅用名言的因明推理方式来进行观察，实际上也不存在。所以，学习因明也能了解万法唯心，很容易就能了解万法唯心的道理。如果分别念没有作怪，分别念没有进行操作，那外境当中的相违相属、总相别相等，全部不能成立。如果所有的名称、关系等都不成立，那我们人与人之间的关系、感情，也不会成立。我前一段时间也讲了，现在世间上的人们特别执著的，就是所谓的感情和人与人之间的关系。比如年轻人，就经常为感情困扰，或者领导与下属之间，也经常为关系而伤神。人们常常认为：我跟领导之间的关系好，我跟父母的关系不好等等。其实，所谓的关系只不过是一种概念而已。这种概念，除了我们的习惯和分别念以外，在实际当中，并没有一个真正实有的存在。

这样一说的时候，可能很多人都会想：啊！这是不可能的，关系的的确确是存在的。如果你说存在，那

存在的依据必须给我找出来。它是外境当中存在，还是心识当中存在？如果是外境当中存在，那人与人之间的关系，到底是以实体的方式存在，还是以虚体的方式存在？或者是以有情法的方式存在，还是以无情法的方式存在？这样一观察，始终得不到所谓的关系或感情，或者人与人之间的相违和相属。因此，我们学习因明的时候，也能了解到佛陀所说的万法唯心的甚深道理。

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。

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。

癸一、证成名言相属：

什么是证成名言理呢？就是依靠三相齐全的推理，

了知法相与名相之间是能立所立的关系。你们方便的时候，看一下《中观庄严论释》，前面已经讲了。意思就是说，法相和名相之间的能立所立关系，依靠三相齐全的方式来进行建立，这叫做证成名言理。意思就是说，这个同性相属，是依靠分别念的操作，或者依靠分别念执著的情况下而成立的，它的名言是成立的。如果它的名言不成立，那它就不是真正的因了。

颂词是这样讲的：

**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。**

别人如果问：同性相属的名言如果成立，那它是以证成名言量来成立，还是以证成义理量来成立？我们首先给他回答：应该是以证成名言来成立。为什么这么讲呢？因为，从名言的角度来讲，它们的同性相属应该是成立的。怎么成立呢？比如说法相和名相：项峰垂胡

是黄牛的法相，那么我们说这个动物就应该是黄牛，因为它具足项峰垂胡之故。这是在用法相来建立名相，实际上，这是把事物的自相和别相混为一体的一种执著法。为什么呢？因为，最开始立名的时候，看见一个动物有项峰和垂胡，命名者说这叫做黄牛。后来，人们也把自相和总相误认为一体，凡是有了这种特点的动物，全部叫做黄牛。就像知言解义的众生，最开始的时候，人们叫做人，从此之后，知言解义成为人的法相。

法相和名相之间的这种关系，到底在外境当中存在还是不存在？我们可以说，外境当中不存在。为什么外境当中不存在呢？因为其中的名相，刚才所谓的黄牛或者人，实际上是不存在的，应该说是无中生有、虚无缥缈的，唯是分别念的一种假立罢了。除此之外，它并没有实相。如果没有实相，那我们说的，项峰是黄牛的法相，黄牛实际上是一种概念，这种概念没有自相，它与法相的结合，就像石女的儿子跟柱子之间的关系一样。所以，它只是一种名称，并不是实际当中存在的。因此，

这叫做名言的证成量。

既然是名言证成量，那是不是完全成了假的呢？也并不完全是假的。的确的确，根据我们的习惯和传统，以项峰垂胡可以了知黄牛，这种情况是存在的。所以，我们这样的推理是正确的。

同样，总相与别相之间也是可以的。我们前面已经学过，总相具足一个反体，具足一个反体的瓶子或树木等是总相；别相是具足两个反体的柏树、金瓶、银瓶等，它是具足两个反体的法。实际上，具足两个反体的法与具足一个反体的法，它们之间有关系，比如我前面的红色柱子是柱子。这一点，凭我们的习惯和名言也可以知道：哦！这个是柱子，这个红色的柱子是柱子。所以，它们之间有一种关系。但是，这种关系除了分别念以外，在事物的本体上不存在。为什么呢？红色的柱子倒是存在，但是柱子是总相，我们前面也讲了，总相是一种无实法；因此，它是柱子的这种概念，除了错乱的

分别念以外，是没有实体的。

实际上，木头柱子与名称上的柱子，这两者之间的关系，以名言证成量可以成立。因此，同性相属的名言证成量，除了名言假立以外，是不实有的。但是，这种名言是符合实际道理的。在这个问题上，大家可能稍微要动一点脑筋。我们去年讲《中观庄严论》的时候，前面的颂词一直用名言证成量和义理证成量，判断了很长时间。总之，法相和名相、总相和别相，它们之间的关系在分别念面前可以成立；但在实际的本体上，它们的关系是不成立的。在分别念面前，它们也有一种同体关系。

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。

这个推理也非常重要。因为，我们要知道瓶子、无常、存在三者是一个本体，那就必须通过比量来了知。比量有相似比量和真实比量。相似比量在这里不能用，一定要用真实比量。真实比量有三种因：果因、自性因和不可得因。当然，我们讲第十品的时候，会对大家广说；还有，讲《因类学》的时候，再给大家讲一下这些推理。

我们刚才说，从名称上应该叫做同性相属，这是成立的。这是由前面的推理来进行说明的，比如说前面这个动物可以叫做黄牛，因为它具足项峰垂胡之故。项峰垂胡跟黄牛有一种同性相属的关系，所以这个名称成立。

那现在，义理成不成立呢？义理也成立。怎么成立呢？颂词说：凡是有（存在）的东西，必定是无常（毁灭）的，就像瓶子一样。我们发出来的声音也是如此，这就是自性因。从字面上解释，颂词的意思就是如此。

这里的推法，跟我们平时的推法有点不相同，因为

欲知法摆在后面。平时我们是这样说的：声音，它是无常，因为是所作之故，如同瓶子。但是，这里用的方式有点不同。按平时的习惯，这个推理可以这样说：声音，它是毁灭性或者无常的，因为它是存在之故，如同瓶子。那这样，声音是这里的欲知事，毁灭是立宗，存在是因，如同瓶子是比喻，是这样的一种推理方法。

首先，我们要知道，这是一种什么样的推理呢？这是自性因。所谓自性因，就是它的因和立宗之间，有一种同性相属的关系。这个自性因可以分两种：一个是看待自性因，一个是清净自性因。

看待自性因，比如我们说：柱子是无常，它是所作之故，如同瓶子。所作的话，就是说由某人造作的，它需要看待其他的作者，所以叫做看待自性因。也就是说，因需要看待一个东西。看待什么呢？因为柱子是所作，那是谁做的呢？就是木匠做的。瓶子是谁做的呢？陶师做的。需要看待其他的作者，这叫做看待自性因。

清净自性因，它的因不观待其他的法。这里的推理就是清净自性因：声音是无常，存在之故，如同瓶子。存在的话，谁令它存在的？没有这种说法吧！为什么存在？当然，以因缘而存在，这种倒有。但是，跟所作有点不同，所作有其他专门的作者；而存在，除了声音以外，没有别的专门存在者，所以叫做自性因。这两者之间有一点点差别，我们讲《因类学》的时候，再给大家作介绍。

在这里，应主要知道的是什么呢？就是声音、无常、存在三者是同性相属。平时我们没有用过这种推理吧！现在用了，存在之故，这里专门用存在作为因。有人想：存在之故，怎么会是一种真正的推理呢？其实，在印度的梵语当中，存在就是“巴瓦”。全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中，对“巴瓦”分析得非常细致：所谓巴瓦，实际上有实物、有实法、实体、存在的意思，从印度梵语来讲，“巴瓦”有这四种意思。但许多译师翻译的时候，把它翻译成“存在”。这里的推理，如果

用另一个意思来说：声音是无常的，它是有实法之故。这样说也没有什么不可以，但是这里并没有用，而用了“存在”。

有些人可能这样认为，是存在怎么会是无常啊？可能会产生这样一种怀疑。但是，只要是存在，必定是无常的，它们之间有一种同品的关系。存在必定是无常的，无常必定是存在的，无常与存在，它们之间应该有这样一个关系。反之，不是无常，它就不会存在；不是存在，它不会无常。它们的同品和异品之间，有这样一种关系。

关于这个问题，在《量理宝藏论自释》当中，也讲到了因明前派的不同观点。因明前派说，不仅有实法存在，而且无实法也以无实法的方式存在。萨迦班智达在《自释》里面加以驳斥：你们这种说法不合理。如果有实法存在，有实法刹那刹那灭尽，它是以一种自相起作用的方式存在。而你们认为无实法存在，那它到底以什

么样的方式存在？存在的理由根本找不到。如果找不到，那你们为什么还要说无实法存在。很明显，你们因明前派的论师，在故意玷污法称论师究竟甚深的密意，你们心里面到底入了什么东西啊？萨迦班智达批评他们心里入了什么东西，是不是着魔了？可能萨迦班智达心里这样说，但字句上不是特别明显。

其实，不仅是因明前派，因明后派的有些论师对这个观点是有所辩论的。他们认为，存在不一定是无常的；或者，不仅实物存在，而且无实法也存在。听说萨迦班智达当国师的时候，在前往汉地的路途当中，也遇到一些因明学者，他们向萨迦班智达提问，你说：凡是存在的东西，就是灭亡的，犹如瓶子，声音存在也是自性因。那它到底怎么成立？这样的推理怎么会是正确的呢？实际上，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》当中，再三地说了：这种推理是非常正确的。而且，依靠这种推理能了知一切万法无常，是无常的话，它马上会毁灭的。

因此，我们平时可以这样讲，你这位道友肯定是无常的，因为你存在之故。存在，肯定是无常的。这样以后，我们相续当中的一些常有执著，就很容易被推翻。否则，就像世间人一样，好像自己只要存在永远都不会死，这种概念非常强。所以，我们以后可以这样讲：凡是存在肯定是无常的，就像瓶子一样。总之，凡是无常肯定是存在的，或者，存在的东西肯定是无常的，这两者之间有同性的关系。

从颂词意义来讲，同品相属不仅在名言上成立，而且意义上也是完全成立的。现在，大家要了解的是什么呢？就是无常、存在、声音三者的关系，它们是同性相属。既然是同性相属，那无常就是存在，存在就是无常，也就是声音。虽然它们在分别念当中可以分开，但实际上，无常就是存在，存在就是声音，有这么一个关系。这种推理不仅适用于瓶子、柱子等无情法，包括人也可使用，如：现在的传法者——我肯定会死的，肯定是无常的，因为我现在在这里存在，就像你这样。这样推的

时候，没有一个人会说，你的推理是错的。因为，这个东西虽然存在，但并不是无常，这样的说法是没有的。

为什么这里以存在作为因而进行推理呢？这在蒋阳洛德旺波尊者的讲义当中也讲到了。如果我们没有用存在，而用所作之故，那对方外道会认为，他们的神我、他们的自在天不是所作，而是自然存在的，自然的东西不一定无常。如果我们说，一切万法是无常的，因为所作之故。但对方不承认所作，那他们就会认为：我们的大自在天、我们的神我根本不是所作的，他们是自然出现的，除了他们以外，其余的有实法才是无常。如果我们这种推理在对方面前成立：存在的东西，就是无常的；那常我与大自在天肯定是存在的，既然存在，他们肯定会死亡，肯定会无常。最后，对方不得不承认这个推理。法称论师为什么用存在作为自性因，其原因就在这里。

在蒋阳洛德旺波尊者的讲义当中，还有一组辩论，

对方认为：心和事物的最后刹那，因为不能起作用的缘故，它们成了无实法。对于这种辩论，我们可以这样回答：实际上，只不过这些法因缘不具足而已，如果在因缘具足的情况下，还是可以起作用的，所以这种过失不存在。讲义当中的辩论，可以这样来理解。

这个问题倒不是特别重要。最关键的问题，今天大家一定要知道，只要是存在的，肯定是无常的。下课回去以后，你们可以这样想：今天我坐在这个屋子里面之故，所以我是存在的，那我肯定会死。这种推理成不成立呢？如果你觉得有不遍的过失，我们明后天还继续讲这个问题，那到时再进行论证。其实，这种推理是成立的，并没有不遍的过失。

第 34 课

2006 年 11 月 20 日

下面，我们学习《量理宝藏论》中的第六品观相属。相属品当中，现在讲证成义理相属中的第二个科判——遣除彼不定。

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。

丑一（无观待因）分二：一、真实无观待因；二、遣诤。

寅一、真实无观待因：

昨天，我们在前面曾说过：凡是存在的东西，必定

是毁灭的，就像瓶子一样，声音也是如此。讲这个推理的时候，有些人认为：这种推理不一定正确，因为三相不齐全，或者属不定的因或不成的因等等。

首先我们说，这是以无观待因来成立的。在因明当中，无观待因是非常重要的推理。我们以前学习中观及其他论典的时候，经常遇到以无观待因来论证，或者以有害因来进行论证的情况。所以，我们遇到这种推理的时候，应该首先搞清楚，什么是无观待因。其实，如果懂得了无观待因，那就能了知一切万法无常，无常的道理会很容易明白。无常的道理，虽然佛陀在佛经中讲得非常明显，但是佛经中的道理，有什么样的理证来进行论证呢？这个时候，通过无观待因，自相续当中可以生起一切万法无常的定解，也即我们可以通过无观待因来了知万法无常，所以这有非常大的作用。

这里，颂词当中这样讲的：

已生之法决定灭，无需其余之灭因。

我们可以建立这样的论式：凡是存在的万法，它决定会灭，因为不需要其他的灭因。

如果现有存在的万法当中，个别是灭的，个别是不灭的，那不灭的现象也会有，但实际上并不是这样的。不管是我们眼睛看见的东西也好，或者心里所想的東西，或者说轮涅所摄的一切万法，此中即使有胜过涅槃之法，它也是如幻如梦，也是显而无自性的。因此，轮涅所摄的全部会灭。

只要存在，一定会灭的。为什么一定灭呢？因为它不需要其他的因。如果需要其他的因，恐怕很有可能：灭因没有遇到它，或者灭因接触到它之前，它一直存在；或者灭因没有碰上它，它永远都存在下去。但万法并不是这样，而决定是，只要它存在就会灭的。就像我们向空中射箭，不管怎么样，箭也会落下来。它落下的原因是什么呢？通过射箭者及弓的力量，只要它一上去，那就不用其他的東西使它掉下来，它自己马上要堕下来。

的。同样的道理，一切万法，不管柱子、瓶子等，只要产生，只要存在，它的本体就是刹那性的，就是灭亡性的，不需要其他任何东西把它摧毁之后才灭亡。所以，我们首先要明白，不需要其他的因来摧毁。

当然，对这个问题还是有一些辩论。我们刚才说：一切万法一定会灭的，因为不需要观待其他的灭因之故。有人认为，这种推理不正确。理由呢？有些说不成立，有些说不一定，下面就遣除这些争论。

寅二（遣诤）分三：一、遣此因不成之过；二、遣此因不定之过；三、遣太过。

卯一、遣此因不成之过：

谓灭观待他因故，此无观待不成立。

对方说：这个灭法，实际上要观待其他的因。当然，有个别的法不需要观待其他的因，像天空中的云、闪

电，还有瀑布等。世间当中，这些快速灭亡的东西，它们刹那生起的瞬间，自己都会灭亡的。它们应该不需要其他的灭因，因为起现之后就马上灭了。但是，有一部分不一定是自己灭的，它们必须依靠其他的法来进行摧毁。比如说，树木是依靠火的焚烧才灭亡的；又比如瓶子，首先陶师做，做完了以后，中间有一段安住的过程，最后，因铁锤或其他东西的摧毁才灭亡；还有牦牛，它也有开始的出生和中间的存在阶段，后来屠夫才把它杀了。所以，有些法有产生、存在和最后灭亡的过程，当它没有遇到灭因之前，它一直是存在的。这就是世间当中，从来没有学过无常观念的人的看法。

有些世间人，他们始终都这样认为：“我去年过这条河，明年还会过这条河。”或“我去年来的时候，就是这一条路。”或者“我去年也来了，当时也过这座桥；那明年也……”他们一直把这种相同的相续，执著为一体。世间当中，大多数人都有这样的观念。但实际上，这种说法是不合理的。

他们认为：灭因没有出现之前，有些事物是不会灭的。因此，你们说不观待而灭亡，这种推理不正确。

可能我们有些人也会觉得：哎，他们的话的确是有点道理啊！有些法虽然很快灭了，但是有些法，它的灭因没有出现之前，一直是存在的。那这样，是不是有些人一下子就灭了，而有些人要遇到违缘的时候才会灭亡？会不会这样呢？有这样的疑问。

下面，萨迦班智达进行回答：

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。

下面，作者对他们进行回答。

你们刚才所说的灭法，应该有两种。哪两种呢？一个是所毁灭的法，比如说瓶子、树木，或者我刚才所讲的牦牛等等。这些法是即将要毁灭的法，就是所毁灭的有实法是一种。还有一种，瓶子已经摧毁完了，牦牛

已经死完了，柴已经变成灰了，都没有了，这些是已经不存在的灭法，这是第二种。总之，所谓的灭法有两种，所毁灭的灭法和已经毁灭的灭法。这两种灭法都涉及灭法的名和意义，都有灭法的名称。世间的人们都经常这样称谓：所毁灭的柱子、所毁灭的树木等。还没有灭完的有实法也有一种灭法的概念；然后，已经灭完的法，已经毁灭的柱子，已经杀完了的牦牛等等，它们也有灭法的概念。因此，灭法有两种。

如果我们用智慧来仔细观察，其实，这两种灭法都不需要其他的因。不管是有实法的灭法也好，或者是无实法的灭法，这两者都不需要依靠其他的法来毁灭，都不需要灭因。

这个偈颂的推理，有时候说产生，有时候说灭。刚开始的时候，这个道理可能有点搞不明白，会有这种感觉。如果你反反复复多看几遍，心里面再再进行观察思维，就不会很困难。

刚才所毁灭的有实法的灭法，还有已经毁灭完了的无实法的灭法，它们怎么都不需要其他毁灭的因呢？下面讲这个问题：

瓶灭无实不待因，有实自成何需因？

首先，瓶子的灭法如果是无实法，那无实法根本不需要观待其他的毁灭瓶子的因。比如说，瓶子的灭法需不需要其他的铁锤等灭因呢？根本不需要。为什么不需要呢？因为，你不是说瓶子的灭法是无实法的灭法嘛，如果是无实法的灭法，无实法跟石女儿子、兔角、龟毛等没有任何差别，它们的本体依靠另一个法能不能产生呢？不可能的。瓶子的灭法如果是无实法，而且这种无实法是由其他的铁锤等来摧毁瓶子，然后才产生，那这是不可能的。为什么呢？我们前面已经讲了，无实法实际上没有本体，任何一个因不可能让它产生，也就是说，任何一个因也不能产生无实法。如果可以，那石女儿子在因缘具足的时候，就可以起现了。等等，有许

多过失。所以，如果你说这个灭法是无实法的灭法，那依靠任何一个因不可能产生的。总之，你们不能承认，这种灭法是无实法的灭法。

如果反过来说，刚才的灭法是有实法的灭法，那它要么是自体的有实法，要么是他体的有实法，除了这两者以外，有实法不可能容有。这样一来，刚才瓶子的灭法是不是瓶子自体呢？如果是瓶子自体，即瓶子自体是灭法，那灭因自然而存在，不需要其他的灭因，这就是“有实自成何需因？”如果这个灭法是有实法，且与瓶子自体无二无别，那瓶子自体成立的时候，它的灭法也已经成立。那这样，除了瓶子以外其他的铁锤或者说其他的兵器等，就根本不需要，即不再需要其他的灭因。

如果你们认为是第二种，也就是说，是瓶子以外的，其他一种有实法的灭法：

他因所作彼不灭，

如果是其他的灭法，尽管它是依因所造，但瓶子自己的本体就永远不会灭亡。为什么呢？这个灭法跟瓶子的本体是他体的缘故。虽然瓶子以外的他体已经灭了，但是，瓶子它自己的本体，却变成了恒常不变的东西。这样一来，那就有瓶子永远不灭的过失。这一点，对方也是不敢承认的。

是故成立灭无因。

我们通过这种观察方法，得出了这样的结论：瓶子不需要观待任何其他东西来进行摧毁，不需要观待其他灭因，它自己也会灭亡的。

刚才前面的推理有两种，平时有些道理稍微重复一下应该可以了知：首先你们说，这个灭法，有实法也有灭法，无实法也有灭法，两种概念都有。但是，你们在这里所说的，到底是无实还是有实？如果说无实，那无实法不可能由因缘而产生，这种灭法不成立。如果说

是有实，那有实法除了自体的有实和他体的有实以外，没有另外的存在。那这样，自体的灭法不需要观待其他的因，直接已经灭完了。而他体的灭法是不能承认的。如果承认，虽然他体的灭法已经成立，但是瓶子自己的本体，就永远也不会灭了，有这个过失。

这种推理方法非常尖锐。依靠这种推理，我们对任何一个法进行观察的时候，完全能了知，一切万法的的确确无常，是毁灭的本体。

《释量论》当中，有树木和火的观察方式来进行分析。比如说，树木的灭法跟树木是一体还是他体？如果是一体，树木自然而然会灭的，因为跟灭法一体的缘故；如果灭法跟树木是他体，那虽然他体的灭法已经灭了，但有树木永远不灭的过失。所以也不合理的，也可以这样来推理。还有一种推理，树木的本体是无常还是常有？如果是无常，不用其他的灭因，它自己的本体是无常的缘故。如果是常有，那虽然遇到了其他灭因，像

铁锤等，但是树木的自体永远也不能灭，因为它是常有的缘故。

有些人可能这样认为，在《量理宝藏论自释》当中，也列举了这样的观点：如果用铁锤把瓶子摧毁成一片一片的碎片，这就是毁灭瓶子。比如灯火，它燃烧灯芯的同时，能遣除一些黑暗，一个灯火可以作两件事情。同样的道理，铁锤摧毁瓶子的同时，可以产生瓶子的碎片，一个铁锤可以作两件事情。

这种说法是不合理的。这跟灯火的比喻完全是不相同的。虽然灯火对两个法起作用，一个是灯芯毁灭，一个是黑暗遣除，从反体的角度来说，两个灭法可以产生。但是，所谓摧毁瓶子，只不过是原来的整体不存在，这一点我们也可以承认。但是，所谓的灭法并不是这样的。瓶子的整体本来都是不成立的，你怎么能说它有毁灭呢？不可能有的。按你们的观点，如果一个法把一个东西毁灭，然后另一个东西产生，这个叫做毁灭的话；

那么陶师也成了摧毁泥土者，而不会成为造瓦罐者。

世间很多人都认为：瓶子是依靠铁锤来打烂、摧毁的。但这是由于人们没有分清近取因和俱有缘之间的关系而导致的。瓶子毁灭的近取因，是刹那刹那毁灭的本性；我们面前的粗大部分，是依靠俱有缘——铁锤而变成碎片的。不管人们所说的，用火来烧木材也好，或屠夫把牦牛杀了等，这些都与俱有缘有关。本来，它们都是刹那刹那无常的本性，一刹那一刹那都是无常的，但我们面前的粗大现象——原来的形状，是以它的俱有缘来改变的，应该这样来理解。

这个道理，我们下面也会详细地分析。如果你通达这个道理，应该说从理证就可完全知道（不说教证），一切万法的确是无常的。自己也好，他众也好，所有里里外外的法，没有一个恒常不变的。

下面对这个问题再进行分析：

谓灭无实因所作，若尔自成无观待。

“谓灭无实因所作”，对方一直这样认为：刚才瓶子的灭法，是通过因缘而造成的。比如瓶子最后已经灭了，它是旁边的人用铁锤来摧毁的，那瓶子的灭法，实际上是依靠其他的因缘造成的，而且这个灭法是无实法。

“若尔自成无观待”，如果对方这样认为，那对我们来讲，这应该是一个很好的消息。为什么呢？因为我们一直在说，不用观待其他的因，无观待而灭的。而你们刚才说，灭法依靠因缘而产生，既然依靠因缘而产生，那对我们的观点，应该有个更好的解释。也就是说，间接地，自然而然地成立了无观待因。

为什么呢？有这样一个原因：

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。

这个颂词比较好解释。怎么会说对我们的无观待因是更好的证实呢？原因是这样的：因为，无实法用因缘来造和因缘什么都没有造，这两个意思完全相同。比如我们说石女的儿子是依靠因缘而造的，以及因缘什么东西都没有做，实际上这两个内容一样。就像世间当中人们认为，我看见虚空和我什么都没有看见，这两个内容完全是一样的。因为你说看见虚空，其实什么东西都没有看见，这叫做看见虚空。什么东西都没有看见，这就是看见虚空的一种标志。或者说，我心里什么都没有观想，什么都没有作意，无观想无作意，这两个完全相同。因此，灭法依靠因缘而产生的说法，已经间接成立了无观待因。为什么呢？因为刚才前面已经讲了，无实法是依靠因缘而产生和因缘法什么都没有产生，这两者完全相同。因此，你们这种说法根本不能成立你们自己的观点。

这以上，对方说我们的无观待因不成立。怎么不成立呢？根本没有不成立的过失，无观待因是完全成立的，

就这样给对方作了回答。

下面讲遣除不定的过失。我们说，一切万法都是无常的，不观待故。有些人认为：这是不遍的，这是不一定的，有些还是需要观待的。所以，下面讲没有不定的过失。

卯二、遣此因不定之过：

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。

对方有些论师这样认为：你们刚才认为，一切万法都是毁灭的，因为不观待故，这种说法是不一定的。为什么不一定呢？世间当中有许许多多，虽然因缘已经聚合，但是并没有产生新的事物，这是有目共睹的。

我们刚才讲，万法必定会毁灭，因为不观待故。对方给我们提出来的比喻却是，虽然因缘全部具足，但不

一定产生。我们要论证的是，必定会毁灭，不观待而毁灭。然后他们说，不观待不会产生，比如：近取因的种子，还有俱有缘的地、水、火、风等全部已经集聚了，但是，不观待其他的因也不会长出苗芽。就是世间当中，这也完全成立，所以还是要观待。虽然所有因缘全部具足，但是，长出苗芽还有一定困难。因此，柱子虽然是存在的，但它不一定是毁灭的。对方从这方面来给我们论证。

“此等聚合皆变迁，观待之故”。刚才，地水火风等因缘虽然全部具足，但是还要观待变迁，观待时间。比如，种子已经在春天种下去了，所有因缘没有不齐全的，但是第二刹那的时候，并不能马上生出苗芽，这说明还需要观待时间。其实，这个观点我们也承认，但对方却以此说：你们的不观待不合理。然后我们说，以这种比喻来推翻不观待，实际上是不成立的。为什么呢？虽然因缘全部都已经集聚，但是还要观待时间。没有经历一段时间，没有到时机成熟的时候，种子是不会发芽

的。这说明，还需要观待时间，我们也如此承许。因此，你们给我们举出来的例子，根本不能成立。“观待之故非不定”，所以，我们这种推理并非不定，我们的推理完全合理。

对方又找出一个借口，既然你们已经说要观待时间，那就很好：

谓所作亦观待时。

对方说：对！你们已经说要观待时间，种子为什么不能马上发芽呢？要观待时间。同样的道理，瓶子不一定刹那刹那无常，它必须观待时间。比如说这个瓶子寿命有一百天，由工厂制造出来以后，从第一天开始一直到一百天，一百天之前还没有到时间，到了一百天的时候，就像种子要到春天才发芽一样，瓶子才可以毁灭。因此，一切万法——瓶子、柱子等所作的法，它们的毁灭必须观待时间。就像你们前面讲的，种子不能马上发

芽，要观待一段时间一样。这样一来，无观待之故的推理就有不遍的过失。有些可能不观待而灭，但是有些，像世间当中的瓶子等，它们必须到了灭因出现才会灭的，或者说，到了时间才会灭的，不到时间是不会灭的。对方提出这样一个问题。

下面，我们给他们再进行回答。这个回答，实际上是不观待因当中的，最主要、最尖锐、最犀利的一个理证，大家千万不能忘。平时我们很多人的相续当中，就像我们刚才所讲那样：一个人活在世间的时候，是不会灭的，只有到了灭因出现的时候才会毁灭。任何一个东西都有形成、存在、毁灭的过程。我们要把这样的邪知邪见彻底摧毁，必须要运用这种推理。在弥勒菩萨的《经庄严论》中，对这种推理有非常广的论述。当然，我已经十多年没有闻思这部论典了，可能记得不是很清楚，但记得在《经庄严论》里面，理证是非常广的。我们在座的各位应该记得清楚吧。在《量理宝藏论自释》里面，也用了一点点，用得不多。还有《中观庄严论

释》，不观待因也讲得比较清楚。

下面，我们进行回答：

若观待时所作变，则成毁灭无观待，
不变如前无损住。

这是很好的一种推理。这种推理在全知麦彭仁波切的《中观庄严论释》《智者入门论》当中，也以其他的比喻宣说过。

我们这样回答对方，如果观待时间，那请问：所作的毁灭时间还没有出现之前，它会不会灭？或者说，你们认为这个瓶子可以住留一百天，到了最后一天它才毁灭，在这之前，它一直存在，因为时间还没有成熟的缘故。如果你们这样认为，那我问你：这个瓶子从形成的那一天开始，到最后毁灭的第一百天之间，它自己的本体有没有毁灭，有没有变化？如果你说，从第一天到九十九天之间，这个瓶子的本体没有变化，那这有很大

的过失。《中观庄严论释》当中也讲过这个推理。有什么样的过失呢？就像第一天的瓶子能住九十九天一样，到了最后九十九天时候，这个瓶子还可以留住九十九天。为什么呢？因为，第九十九天的瓶子与还可以留住九十九天的瓶子是一体之故；或者说，第九十九天的瓶子与第一天的瓶子是无二无别的缘故。而你们承认瓶子的寿命只有一百天的时间，但是按你们的观点，瓶子的寿命变成两个九十九天了。所以，你们不能这样承认。

我们还可以进一步地问：两个九十九天的最后那个瓶子，跟第一天瓶子的本体是一体还是他体，或者有变化还是没有变化？如果是没有变化的一体，那一直这样推下去，瓶子永远也不会有毁灭的时候，这是一个太过。

还有一种太过，这个瓶子永远不可能住到九十九天；或者最后一天的瓶子，在第一天或这一个刹那间马上会毁灭的。因为第一天的瓶子与九十九天的瓶子无二

无别的缘故。

当然，我们这里是以天数来算的。其实，我们也可以缩短为小时，或者一刹那一刹那。这样进行推理，瓶子乃至一切万法，要么永远恒常，要么永远不能安住，有这种过失。

世间上的人们都这样认为：任何一个法，从产生、存在一直到毁灭之前，它是不变的东西，一直是存在的。但这种说法完全不合理。如果合理，那这种法会在一刹那间马上毁灭，如此，我们的不观待因就可以很顺利地成立了。如果你说永远恒常，那世间当中哪里有这样的常法？谁也举不出来这样的例子。

因此我想，通过这种方式进行观察，我们就会完全明白，一切万法就像佛陀在佛经中所说的那样：“诸法因缘生，诸法因缘灭”“诸行无常，是生灭法”。昨天，我们刚刚讲了一些佛陀的教言。的确是这样，一切万法正因为是因缘而产生的缘故，它的产生就是灭亡，没有

安住的阶段。只不过我们有一种相续相同的染污，有了这样的染污，就不知道每一个法刹那刹那都在改变。

第二品当中，在讲到有关现量的时候也讲过，凡夫人有一种毛病，不要说刹那刹那的无常，一般来讲，就是一年一年的改变好像也看不出来。比如这里好多道友，实际上一两年中肯定有很大的改变，但是我们看不出来：这个人去年也是这样，今年也是这样，好像没有老。所以，不要说刹那刹那的东西，就是三百六十天当中的改变，我们凡夫的眼睛也不一定看得准。有时候，虽然过了十几年，但还反而觉得这个人是不是更年轻了，有这种毛病。但这是不可能的，就像河水不可能倒流一样。所以我们凡夫人，真正的真相，眼睛看也看不清楚，心里想也想不清楚。本来没有毛病的，反而认为这个也有毛病，那个也有毛病；而真的有毛病的，自己倒看不出来：啊！这个挺好，那个也很好。全部是颠倒的分别念，这就是凡夫人具有的一种特征。因此，我们为什么经常说，自己的意识不可靠，包括眼耳鼻舌身，全部不可靠，

原因就是这样的。佛陀为什么在《三摩地王经》中一直这样强调，其原因就在这里。所以，一切万法一定是无常的。

下面，颂词当中是这样讲的：

谓聚无变之一体，是故此因不成立。

对方进一步说，由于田地、种子等因缘在第一刹那具足，然后一直到生果之前的最后刹那，一个法一成不变，一直不灭。所以你们前面讲的，不观待而马上毁灭的说法不成立。

对方的这种说法，以刚才的推理来进行论证，很容易推翻。

聚合犹如后萌生，一体之故初应成。

这种观点不合理。就像聚合以后到最后末尾的刹那一样，这两者之间如果是一体，那么最开始的时候，

也应该发出苗芽。为什么这么讲呢？比如说，种子与地水火风大概在春天三月份的时候集聚，过了一个月以后，就开始出现苗芽。如果你们承认，在这个期间一直不改变，那有很大的过失，就与我们刚才推出的过失一模一样。这样一来，在种下庄稼、播下种子的三月，也应该马上发出苗芽。本来是过了一个月以后才发出苗芽的，但你承认前后之间聚合的因缘本体是一体，本体没有改变，那就成立在播种的时候长出苗芽。比如一个人怀孕，胎儿住胎九个月，如果说胎儿在这个时间当中不会改变，那刚怀孕那天怀着的，应该是九个月后生下的孩子，并且，在那一天也应该生出来。为什么呢？因为本体是一体之故。以这种推理方式来进行论证，即可遮破对方的观点。

第 35 课

2006 年 11 月 22 日

下面，我们继续宣讲《量理宝藏论》当中的不观待因。前面讲得比较清楚：一切万法当它生起的刹那，必定是灭亡的，灭亡根本不需要其他的因，这是主要的原则。我们平时学习中观或学习其他论典的时候，经常用无观待因，在用它来进行抉择的时候，大家一定要想得得起这个推理。

那么，这个推理成不成立呢？应该是成立的。这种定义成立的原因，前面已经讲了。如果我们这种推理是一个相似推理，那它会具足不成的过失、不定的过失、相违的过失。在相违过失方面，对方也说不出什么理由，所以他们没有说。不成的过失也是不存在的，这个问题

已经讲完了。不定的过失也是没有的，原因正在阐述之中。

昨天已经说了，有些人认为：它的因缘在事物刚开始集聚的过程当中就存在，从集聚完到末尾产生，在这之间是一个本体。这种说法是不合理的。为什么呢？如果合理，那刚开始集聚的时候，为什么不发芽？为什么不产生？最开始的时候应该可以产生，因为，它与最后能产生的因的本体无二无别之故。前面讲了这么一个推理，今天再继续抉择。

对方这样认为的：

谓纵一体有障碍，是故生芽不决定。

对方对我们提出的问题进行回答，虽然前后两者是一个本体，但没有你们说的过失。为什么呢？比如我在三月份播下青稞的种子，到了六月份它才开始发芽，很明显，刚播下的种子和最后发芽的种子是一个种子，

前后并没有什么改变。为什么在刚播下去的那一天不发芽呢？因为它当时发芽有一定的障碍，而三个月之后，它能发芽的原因是那个时候没有障碍，二者存在“有障碍”和“没有障碍”的差别。因此，刚开始的时候不会产生，不产生的原因是“有障碍”。所以，刚开始就能产生苗芽是不决定的。对方给我们提出了这样一个问题。

世间人可能是这样认为的，尤其是没有学过宗派或没有学过因明的人。你到农田里去问一问农夫：“你种下来的种子是什么种子？”他说：“这是青稞的种子、麦子的种子……”“你下种以后，它们到夏天就开始发芽，这之间的种子是不是一个啊？”“是是是！是一个。”这些农夫肯定认为，发芽的种子就是原来播下去的种子，我们有时候也认为是一个东西，但实际上，不能成为一个东西。当然，从不严格的角度来讲，或者从相续以及世间人们的称呼来讲，也可以叫做一个东西。原来在家时候的我，现在出家时候的我，实际上是两个人，从严格的角度来讲不是一个人。如果是一个，那就

要承受我们向对方发出的太过。如果前后我的本体是一体，那现在出家的我就变成没有出家那样，成了在家的身体；或者，原来在家的身体也成了未来出家的身体等等，有这些过失。

相续的推理比较容易，凡是对因明和中观稍微学过一点的人，都会明白。这个推法不是特别困难。

有障无障异体故，虽许一体已成二。

你们说，刚播下去的种子有障碍，最后发芽阶段的种子没有障碍。这样一来，你们已经承认了两种本体，有障碍的本体和没有障碍的本体。而且这两种本体应该是他体的，并不是一体的。如果你们说是一体，那就与前面发的太过一样，会有这个过失：三个月前种下的种子，也应该发芽。为什么呢？它与三个月之后的种子是一体之故。这样来进行推断，对方肯定会哑口无言，没办法回答。因为有障和无障两个本体，本来就不是一体

的缘故，所以你们对方虽然承认，这两个阶段是一体，但实际上，按照我们因明来进行推断的时候，就变成了两体。因此，千万不能承认有障无障是一体。

这也间接说明了，对方所承认的，一个事物没有遇到灭因之前它一直存在，这种观念或说法完全是错误的，没有任何立足之地。通过这种不观待因来进行驳斥，就完全能推翻对方的观点。

这以上，意义上的不观待因已经说明了。下面，从名称上或者从名言上，与对方也有一些辩驳。

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。

这里，对方又提出了另外一个问题。对方的观点是什么呢？他们认为：如果你们认为，任何一个事物，它在毁灭的时候不需要观待，那么当它产生的时候，也应该不观待，因为这两者完全相同。也就是说，如果瓶子、

树木等的毁灭不观待铁锤等任何因，那任何一个东西，它在产生的时候，也应该不观待其他的因。但是，这一点也有成立的地方，也有不成立的地方。意思就是说，你们因明派所承认的不观待因不成立。为什么？灭的时候的不观待因不成立。为什么？生的时候的不观待因不成立。

下面，对方举出一个例子来进行说明。是怎么说的呢？他们说了两种情况。第一种情况：“谓青稞因相聚合，待生稻芽无观待，”比如青稞的种子、水份、肥料、田地等因缘聚合的时候，不用观待其他的稻芽或者稻的种子等，这些方面不需要观待其他的因。从这个角度来讲，我们可以给它用上不观待因。（这里，大家还是要思维一下，没有思维，恐怕不一定懂。）意思就是说，青稞依靠它的种子而产生它的苗芽，对其他的玉米、稻子等不观待，从这个角度来讲，不观待因成立。当它产生的时候，不观待因在它的身上可以体现，这一点是成立的。但是，另一种情况不成立。“然由稻芽不出生，”但是，从青

稞不能产生稻芽这个角度来讲，因为青稞种子当中，根本不可能产生稻芽，它的出生还是要观待的，所以不观待因对它来讲不成立。“是故此因不一定”，所以，这种推理不一定成立。

大家搞清楚了吧，意思就是说：如果是青稞自己产生自己的果，那就像你们所说的，瓶子自己毁灭，自己灭亡，不用观待其他因那样，在它的身上，不观待稻芽，这一点也是成立的。但是，从青稞产生稻芽的角度来讲，因为青稞的种子当中不可能产生稻芽，所以不观待的因、不观待的推理，在青稞和稻芽之间不能成立。因此，你们前面所讲的，一切万法在灭的时候不观待其他因，这种推理不一定成立。对方提出了这样一个疑问。

我们下面对他这样回答：

稻芽观待自种故，是无观待因不成。

你们说得不对，情况并非如此。为什么呢？稻芽观

待它自己的种子。虽然稻芽产生不观待青稞，这一点是对的；但是，依靠青稞的种子为什么不产生稻芽呢？这个原因是，稻芽观待它自己的种子，观待自己的种子以后，它可以产生。因此，你们刚才给我们说的，无观待因不成立的说法，是不合理的。

对方想建立这种观点：如果灭的时候，不观待而灭；那产生的时候，也必须不观待而产生。但这种说法是不合理的。本来，生和灭不一定要相同。灭不观待，非要生也不观待，这不能相提并论。你们不能这样承许，因为你们的比喻完全不合理。当然，对方并不是从意义上面想的，主要是从名称上想的。你看意义上面，其实，青稞它的产生也要观待自己的种子，不观待稻芽；稻芽要产生，稻芽要观待自己的种子，而不观待其他种子。在这个问题上，对方通过另外一种方式来与我们进行辩驳。我们在这里说：总而言之，稻芽肯定依靠或者观待自己的种子。

对方也正等这一句话！有时候，在互相辩论、互相探讨的过程当中，他自己心中有一个目的，然后先给对方提出一个问题，等对方说出这句话的时候，他马上就抓住这一点，然后进行辩驳。首先他们说，稻芽对青稞看待不看待？对这个问题进行辩论的时候，我们给他回答：稻芽看待自己的种子。说出了这样一句话，对方就高兴了：你既然已经承认稻芽看待自己的种子，它产生的时候，不是不看待而是看待；那这样，毁灭的时候也是同样，并不是不看待，还是要看待摧毁它的因。其实，他们是想说这句话。

谓作有非刹那灭，看待毁灭之因也。

这是对方说的。既然你们已经承认了，这些事物产生的时候，尤其是稻芽产生的时候，看待它自己的种子，这是很好的一个例子；那同样的道理，瓶子、柱子等所作或存在之法，它们的本体并不是刹那刹那灭的，而是要看待其他的毁灭它们的因。就像你们稻芽产生的时候，

虽然不看待青稞，但是要看待自己的种子一样，我们柱子和瓶子等毁灭的时候，也是需要看待其他的摧毁它们的因。他们说出这样一个问题。

对这个问题，我们下面进行辩驳：

**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。**

在这里，我们开始辩驳他们的观点。对方说，既然生的时候要看待其他的法，那灭的时候也要看待其他的法，因此，你们的不看待因是不成立的。

我们对他们进行回答：苗芽的的确确看待、依靠自己的因。苗芽产生的时候，它必须依靠自己的近取因，不管是稻子也好，玉米也好，或者其他种子，如果自己前面的近取因不存在，即使其他的俱有缘存在，也是不可能产生的。这一点是事实，我们因明派也是完全承认的。但是，灭法不一定要与此结合来说。为什么

呢？我们昨天不是刚给你们分析过嘛，你们这样的灭法，如果是有实的灭法，也不合理，无实的灭法也不合理。

首先“有实灭非待他因”，如果你们承认，灭法是有实的灭法，那与我们前面观察的一样，在这个世界上，所有的有实法当中，根本找不出任何一个法，它产生之后还要存在，不会灭亡，这样的法根本找不到。所以，不需要观待任何因。柱子、瓶子、森林等任何一法，第二刹那的时候，它不观待任何因，它的本体、自相会灭尽的。这是第一个原因。

第二个原因，“灭法无实无需因”，如果你们说，这样的灭法是无实法，那无实法不需要其他的因，对此我们前面已经观察过。无实法呢，其他的任何因不可能对它起作用，因为它就像石女的儿子和兔角一样。这样的无实灭法本来没有本体的缘故，因此不需要其他的因。它自己的本体从来没有产生过，那依靠什么样的东西来进行摧毁呢？石女的儿子从来没有来过这个世界，那有

没有恐怖分子来炸他呢？没有的。美国再厉害，也找不到本·拉登；本·拉登再厉害，也找不到石女的儿子。嘿嘿……

“是故不需他灭因”，所以，根本不需要用其他的灭因。不管从有实法的角度也好，无实法的角度也好，这样的灭法不需要其他的灭因，这一点很重要。通过因明的学习，大家都应该知道：任何一个法，它产生的这个刹那之后，应该会灭尽的。

在灭法方面，我们学习中观的时候，也有一些不同的说法。如宗喀巴大师，他在《善解密意疏》当中讲了八大难题，其中承认灭法为有实法，有这么一个观点。这个问题以前也分析过。其实，宗喀巴大师的观点的依据，在月称论师的《明句论》当中也是有的，此论中说：灭法是依靠因而产生的，依靠灭法也产生它的果等等，有很明确的说法。这里面的“灭”呢，实际上很多论师，包括我们上师法王如意宝为主的上师都说，这种

灭法指的是缘起性。比如说人死了以后，人的神识继续结生于后世，所谓灭法，实际上是指原来的相续转移到另一个相续的过程，这叫做灭法产生。那种灭法像我们现在这里，以有实法和无实法结合起来观察，就不一定合理。因为这是指缘起的过程，缘起的过程人们用语言来表示，就叫做灭法。当然，宗喀巴大师的观点，在全知麦彭仁波切的相关教言当中，也作了一些分析。在这个问题上，大家应该这样理解。

但在《量理宝藏论自释》当中，对灭法是这样讲的：所谓灭法，大家不能认为，它是实有的一种存在；只不过是，任何一个事物前面的刹那当下不存在，它原来的自相本体当下已经毁灭，这个过程称之为灭法而已。实际上，所谓的灭法，除了我们的名词以外，真正的自相实体在外境当中是找不到的。这是萨迦班智达在《量理宝藏论自释》当中，引用《释量论》的教证而进行说明的。

所以，大家以后在分析“灭法”的时候，要把心里面的概念和外境区分开来。在外境当中，不管任何一个东西，第一刹那间它产生的时候，它的本体在第一刹那间马上已经灭完了。不管中观也好，因明也好，详细观察的时候，这是一定能推出来的。如果不灭，比如说一个事物，它就安住几个刹那，或者世间人们所讲那样，我从一岁到一百岁之间是活着的。如果中间一直没有变化，那就变成永远恒常的了。所以，中间一段时间一点也没有运动，这是不可能的。这一点不说我们佛教，就是世间的物理学和有些哲学当中也承认：世间万事万物没有一个静止的，全部是运动的。只不过对运动的看法，在不同的学说当中，不一定完全相同。总而言之，我们一定要知道：一切万法是无常的，这种无常以我们的概念来了知，就是刹那刹那都在变。

那有些人想，我们为什么看不到呢？这是被我们凡夫人的迷乱习气和迷乱分别念所遮蔽的缘故。因此，不仅是事物刹那刹那的真相，还有许许多多事物的真理，

我们现在都没办法现量见到，这一点也没有什么特别奇怪的。有些人认为：“既然前世后世存在，那我为什么想不起来？为什么我现在不知道、看不见？”其实，这是一个非常粗大的概念，如果你稍微学过一点因明，就会了知：不要说人的前世后世，包括柱子的刹那刹那变化，或者种子和苗芽之间的关系，接触也不行，不接触也不行，许许多多深奥的问题，我们眼睛看也看不见的，心里想也想不出来。比如我们眼睛看不见的很多微尘，通过现在各种仪器扩大的时候，就像须弥山那样，也能以特别大的形象出现；而特别大的东西，通过其他仪器，也变成微尘一样小，这也是事实。所以，我们这个肉眼没有什么可靠的，我们这个分别念没有什么可靠的。因此，我想不起来我的前世，我看不见我的前世，这没有什么可奇怪的。不要说我的前世，就是上一个月的今天，到底吃了什么东西，我一点都想不起来。所以，这没有什么可奇怪的。

“前天中午你吃什么？”“不记得。”“你呢？”“刀

削面。”“大前天呢？”“想不起来，好像是大米饭吧。”“好像是？不过有些还可以啊，你这样慢慢慢慢上去，可能前世马上能想得起来（众笑）。前天可以，大前天怎么不行？”“前天跟道友一起吃的，所以想得起来。”“哦，一起吃的，是吧？那有几个人从上一世一起来的话，你就应该能想得起来，嘿嘿。”

刚才灭法的分析比较重要。中观的说法跟因明的说法稍微有点不同。从因明的角度来讲，灭法的自相单独不可能成立，这一点大家一定要了解。

卯三、遣太过：

我们前面已经讲了，一切万法是无常的，它的本体是不观待而灭的。于是对方，尤其是胜论派、密行派等外道对我们进行辩论，发出了三大太过。但这三大太过对我们来讲，也是不会有的；反而，我们可以轻而易举地推翻他们的观点。颂词是这样讲的：

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。

颂词前三句，每一句是一个太过，共有三大太过。但对方所发的三种太过，并不能推翻我们的观点。

首先是第一个，“成直接违一实体”。我们前面已经讲了，有一种灭法，对方于是这样辩论：你们因明派认为，瓶子灭完了以后有一种灭法，那你们这样的灭法到底是无实法的灭法呢？还是有实法的灭法？如果你们说，这样的灭法是无实法的灭法，无实法等于常法的缘故，那你们就有很大的过失。什么样的过失呢？比如：瓶子是无常法，而瓶子的灭法——无实法的灭法是常法，这样一来，常法和无常的法就在一个瓶子的本体上一起存在。实际上常和无常直接相违，那这样，直接相违的两个法，就在你们一个本体的瓶子上完全并存了。所以，你们因明派承认的，不观待因的灭法不合理。对方给我们提出这样一个太过。

当然，我们下面一次性地反驳也可以。但是，我在这里一边讲对方观点，一边以我们自宗的观点进行回辩。

我们可以这样回答：虽然你们说，灭法如果是无实法，那直接相违的常法和无常法就会在一个本体上同体存在，但是我们没有这个过失。为什么呢？因为，如果有实法，那我们可以在这个有实法的本体上，寻找常法和无常法两者。尤其是，只有有实法才有常法的概念，如果是无实法，那怎么会有常法呢？无实法的本体本来都不成立，那它怎么会有常有的东西呢？《释量论》也说“无遮何为常”，意思就是说，本来本体都不存在，哪里有常有的东西呢？你看石女儿子有没有常法的概念，不可能有的。兔角怎么会有常法的概念呢，没有的。它的本体本来不存在，怎么会有常的概念。因此，你们给我们发出来的第一个太过不容有。为什么呢？因为，你们这种灭法的分析是建立在无实法的前提下，所以，你们对我们发出来的太过不合理。因为无实法没有常法的概念，所以不合理。这是第一个。

然后第二个，颂词里面说：“此外他法悉非理”。

对方给我们提出这样一个问题：你们刚才的灭法，如果有实法，那这种灭法应该与事物是一体或者他体。也就是说，如果灭法是有实法，那它跟瓶子也好，柱子也好，或者是以一体的方式存在，或者是以他体的方式存在。如果跟瓶子是以一体的方式存在，那瓶子就不是无常了，因为灭法实有的缘故，瓶子永远都不毁灭了，有这个过失。如果是以他体的方式存在，既然依靠因缘的灭法以他体的方式存在，那瓶子的本体怎么会成为灭法呢？瓶子永远都不灭，有这种过失。而如果承认此外的本体也是非理的。对方给我们提出了这样一个过失。

对他们回答的时候，可以这样说：如果你们对灭法进行观察的过程当中，它真实的本体存在的话，也是可以的。对有实法来讲，当然不能超出一体或者他体，可以这样说的。但是，你们刚才的主题是灭法，灭法本来不是有实法，所以，在它的本体上怎么会有一体异体的分析呢？这也是绝对不可能存在的。因此，你们给我们

发出的第二个太过，也是不会容有的。

然后第三个太过，就是“有碍无碍皆一致”。对方是这样说的：我们这个世间的存在或所作法中，应该有一部分是常有的，有一部分是无常的，有两种情况。如果这两种情况都没有，那我们世间当中的有实法，像瓶子、柱子等有阻碍的法，以及心识等无有阻碍的法，就不应该有这两种情况了。如果刚才所作法不应该有常有和无常，那有实法也不应该有阻碍和无阻碍。正因为有实法存在阻碍和无阻碍两种，所以，所作的事物也应该有些是常的，有些是无常的，应该有这两种情况。

对方提出来这样一个问题，我们对此进行回答，你们的比喻不合理。怎么不合理呢？因为凡是所作的法，它不可能有常法。为什么呢？它产生的时候，决定要毁灭。因此，任何理由也不能成立常法的存在。而且，你们刚才举出来的，说没有有实法的有碍和无碍两种情况，这也是不合理的。因为这两种情况，实际上是各自的因

缘不同，比如心识，它前面有一个无碍心识的近取因，所以无碍是成立的；又比如瓶子，它前面也有一些有碍的陶师、泥土等，所以有碍也是成立的。因为它们有各自不同的因，所以在世间当中，才有不同的法产生。但是你们的所作法，有常和无常两种是不可能的。

对方根本不知道，在哪些地方用比喻，只要一个地方好像稍微有一点相似，就随便拿来当比喻。如他们刚才讲的：所作的法，应该有常和无常，就像我们的事物当中，有阻碍和无阻碍一样。稍微有一个概念，就认为是相同的，其实这根本不相同。比如我们说：老鹰是有生命的东西，它可以飞到虚空当中，所以我们人也应该可以飞到虚空，因为人也有生命的缘故。那这是非常可笑的事情。

我们学第十品的时候也会讲到，要用一个比喻来说明某法，它们之间必须要有一个相同点；而且这种相同点，不仅仅是你的分别念想的，应该通过因明的比量

或现量来成立。以量成立，并有相同点，可以用作比喻；并且，这种比喻在违品方面全部都没有，同品方面完全都涉及。在具足这些特点的情况下，我们可以用作比喻——如同什么什么。

现在，我们有些道友在辩论中举例子的时候，就像这样：牦牛头上不应该有角，就像我们人的头上没有角一样，牦牛也不应该有。为什么呢？因为同样有生命的缘故。这样就乱套了，不是真正的推理。因为外道把凡是具相同点的法就叫做同法，真正的同法他们根本不知道，随便拉出一个东西，就想用比喻。我听说有些道友，在辩论的过程当中根本不观察，凡是抓到一个东西，就如同什么什么，以这个来比喻，这是不合理的。我们不能说，你这个人应该没有生命，就像石头一样，因为石头也是有为法的缘故。那这样，就非常可笑。外道经常有这样的毛病，大家应该清楚。

刚才对方给我们发出三种太过：第一个，有实法和

无实法当中的常和不常；第二个，一体和他体；第三个，有阻碍和无阻碍。虽然他们给我们发了这三种太过，但实际上，并不能摧毁、遮破我们的观点。因此，我们在这里依然这样建立自宗：所谓有实法，一定会在刹那当中毁灭的，它不观待任何因。这样的推理谁也推翻不了。这些道理在《释量论》当中，有非常丰富的教证和理证来进行说明。这以上已经讲了不观待因，大家应该搞清楚。

下面讲有害因，以前我们也经常遇到；我也说过，以后在因明当中会广说的。今天已经遇到了，不知道大家忘了没有。我在好几年前就说过：以后我们学习因明的时候，会有广说的。所谓有害因就是有害的推理，意思就是说，对方认为，你们这样承认，会有一些违害的因，或者有教理违害，或者有客观的原因来妨害。对方提出这样的一种推理叫做有害因，但是这种观点我们可以遮破。

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，尤其是大自在派为主的一些外道，他们认为：世间上我们看见的大多数乌鸦，全部是黑色的；但是，也有一些特殊的情况，在某些地方，也有一些白色的乌鸦，极少数的白色乌鸦有时候也可以发现。同样的道理，世间当中的所有实法，像柱子、瓶子，以及我们所见所闻的大多数的法，的确确实都是无常的，这个我们也是承认的；但是，也有一些特殊的情况，就像大自在天，还有上帝等特殊法，他们的性质和本质是不会改变的，完全是常有的。这一点是不相违的，因为世间当中，人们都分特殊的情况和一般的情况，还有总的情况和个别的情况，可见，特殊和个别的情况也会偶尔发生的。因此，我们的上帝或者大自在天应该是常有的，

而且，是常有也不会有什么矛盾。他们是这样认为的。

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。

这个推法比较简单。

虽然外道有很多说法，但教理方面，即使是现在的有些学者，有些智者都这样认为：如果真的在教证、理证方面跟佛教辩论，那他们并没有那么丰富的教证、理证，不像因明乃至整个佛教那样。但是，如果我们不懂他们的观点，破斥起来，也可能会有一定的困难。

这里主要破斥大自在派的观点，他们跟现在有些宗教的说法基本上相同。现在有些宗教认为，上帝创造

了整个器情世界。首先上帝创造器世界，然后造有情世界。造有情世界的时候，他的主要目标是造人类。为了人类的生存发展，也造一些人类的食物，就像牛、马、羊等，这些都是为了人类食用，而以上帝的发心力创造的。他们这样的说法，跟大自在派的说法比较相同。但真正用教理来推断，他们的观点并不是特别可靠。

《影尘回忆录》当中有这么一个公案，因为时间关系，我只能简单地给大家讲一下。民国时期的倓虚法师（1875－1963），有一次在北塘到天津的火车上，遇到了一位传教士。这位学者模样的传教士，大概五十来岁，衣服穿得非常整齐。他把面前这位和尚当作开玩笑的话柄，以特别蔑视出家人的眼光看着，并说道：你们佛教当中所讲的劝人行善，这一点固然是好的，我也是赞叹的。但是，你们佛教提出来的轮回、转世等，这些道理是不成立的。只不过是蒙蔽、迷惑世界的人们而已，根本没有多大的意义。

他说出这样的话以后，倓虚法师就觉得，应该用他自己的宗教来推翻他，这是比较合理的一种方式。倓虚法师对他说：如果你不承认轮回和转世也可以，但是，你也应该想一想，你自己承认是学基督教的。那基督教中不是明明讲了：耶稣原本是天上的一位神，他看世人有罪，就在耶路撒冷降生，转到人间替世人赎罪，后来，受到犹太人的各种逼迫，在十字架上惨死。那这整个过程你承不承认？如果你承认，这就是所谓的轮回。后来，这位传教士说：这可以算是一种轮回，但是，所谓的转世怎么产生呢？因为我们亲眼根本看不到，所以不一定是合理的。倓虚法师就说：转世也没有什么不合理的。你们的耶稣来到这个人间，死掉以后，又转生到天界当中，这是你们宗教也承认的。虽然这一点，我们现在的人看也看不见，听也听不到，但也不得不承认。存在的东西，不一定非要眼睛来看到，比如空中的电，还有耶稣的转世等。所以，轮回和转世虽然看不见，但通过这种论证可以成立。

本来他想把这个穷和尚奚落一番，但没有想到，反被法师说得哑口无言，自己始终说不出什么反驳的话。最后他告诉法师，他是盐山人，是盐山基督教会的传教士。

其实，我们学因明的人也好，或者学现代世间知识的人，应该要懂得这些道理。其他宗教是怎么说的，世间的非宗教人士是怎么说的，他们的世界观，或者对宏观世界、微观世界的观点怎么样。如果我们一点都不知道，恐怕就非常困难。倓虚法师的推理方法很好，他以对方承认的道理作为论证的因来驳斥对方。如果我们完全按照佛教的观点，举一个佛教的例子，或说一个释迦牟尼佛所讲的前世后世存在的理论，那对方不一定承认，因为他本来不想承认。但是，我们懂得了别人的宗教，以这种方式来进行论证，最后他也没办法，轮回也好，转世也好，前世后世也好，都不得不承认。因此，为了遮止别人的观点，为了摄受众生，我们应该学一些其他知识，这是很有必要的。

颂词是这样推的，我们问对方：你们的大自在等常法起不起功用？如果你说不起功用，实际上大自在就是无实法。只不过你们叫做大自在天，我们叫做无实法。实际上，这只不过是名称上的辩论而已。所以，我们的观点是一致的，没有必要再进行辩论。如果你说能起功用，大自在天能制造万物，能起一些作用，那他的本体是变化而起作用呢？还是没有变化而起作用？如果有变化，但常法不可能有变化的，那明明已经失坏了你们自己承认的常法观点，这是不合理的。如果你说没有变化，那他怎么能制造器情世界呢？这是非常相违的事情，不可能的。如果他在一点都没有改变的情况下制造器情世界，那只有，要么整个器情世界同时造——未来过去现在的法，在同一个时间当中出现；要么永远也不能造。就像《入行论·智慧品》里面的观察一样。但这与世间当中的任何一个现量法都会相违的，不可能的事情。这样的常法，以我们佛教的观点很容易遮破。

现在世界上的有些宗教，虽然也承认上帝，但没有

听说承认为常法。如果是常法，我们可以通过这种推理方法进行辩驳，并能马上推翻，这是一点困难都没有的。如果不承认上帝为常法，而认为他是一种实有的东西，那对于他存在的合理性，我们也可以辩驳。因此，我们在学习因明的过程中，大家也应该懂得一些外道的基本观点，然后又要会使用我们自己的因明推理。如果有了这两个原则，一方面会对自宗生起信心；另一方面，我们摄受他宗、制服敌宗，就没有任何困难。

第 36 课

2006 年 11 月 24 日

《量理宝藏论》当中，现在讲同性相属能成立之量。前面我们学习了无观待因，现在讲能害因，能害因也叫做有害因。前面也说了，对方认为，所有万法当中个别法应该是常有的。因明派对他们进行破析，如果你们承认有个别的法常有不变，那就有正量的违害。为了说明对方观点不合理，就以于理有妨害的方式加以破斥。通过这样的论式，通过这样的正理来进行遮破，就叫做有害因。

昨天也讲了，有害因分两个科判，说对方的观点和破对方的观点。说对方的观点已经讲完了，破对方的观点分两个方面，今天讲以推理来进行建立，也就是说，

我们所宣讲的有害因完全成立。怎么成立呢？分两个方面，一个是运用推理，然后认识推理的论式。

卯二（以因建立）分二：一、运用因；二、认识论式之义。

辰一、运用因：

何法非作彼无实，如虚空常亦无作。

意思就是说，在世间的万事万物当中的任何一个法，只要它不能起作用，那决定是无实法，就像虚空一样，你们外道所承认的常有的自在天等，也是不能起功用的，所以也是无实法。或者我们以平时运用的推理来表示，外道所承认的常有的大自在天，决定是无实法，无有功用之故，如同虚空。

这个论式很重要，大家一定要记住。以后如果有人问：什么是有害因？那我们一定要会运用这个论式。在

运用的过程中，有害因的这种论式，有害因的这种推理，大家一定要清楚。从我们的这个角度来讲，在外道承认的常有的大自在等法面前，这种推理就可以运用。

从表面上看，这种推理比较简单。大自在天是无实法，因为它没有功用，就像虚空一样。我们如果用三轮的方式来进行分析，第一个叫有法，中间的叫立宗，远离功用叫因（原因），虚空作为比喻。我们今天所讲的内容，主要围绕这个推理来宣讲，因为这个推理必须要通过三相来成立。如果三相齐全，那么有害因是成立的，应该说是“成功”的。

原来我有位化学老师，他自己拿一个瓶子做一个实验，当时我们下面也搞不懂，他自己做，吹一点气……

“好！同学们，现在实验已经成功了！我们下课！”

我们也不知道是成功还是没有成功，他光是拿一个瓶子，然后吹一吹，他自己说来说去，我们也不知道到底成功没有。那天我去炉霍藏文中学，当看到有些实验器材的

时候，我就想起了这件事情，我给他们说，他们都在笑。

如果三相齐全，那么我们的有害因已经成功了，已经“成功”了。如果三相不齐全，那有害因没有成功、没有成立。

所以，我们要分析一下，它的有法是什么、立宗是什么、因是什么？观察因也就是观察因与宗法之间遍不遍的问题。

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：

论式之义指的是它的所诤法或者有法。

有法常有之遣余。

刚才的论式当中，有法是什么呢？就是常有的大

自在天，这个作为有法。可以这样说：对方所承认的大自在天，仅仅是我们辩论者的脑海里面浮现出来的一个常法概念，实际上是一种遣余。把这个遣余当作真实的自相，就是这里的有法。有法是一种遣余，常有的遣余。为什么是常有的遣余呢？因为真正自相的常法根本不可能存在，但在我们的脑海当中，它可以显现出来。别人说“常有的大自在”的时候，它在我们辩论者的脑海当中可以显现。这个常有的东西，就是我们今天这里的诤论焦点，作为被诤论的事物，叫做所诤事。

在这里大家也应该清楚，在《因类学》当中讲了六种不成。其中说，石女的儿子作为有法，推理不成。原因是什么呢？以前我们学《中观庄严论释》的时候也讲过，如果这个论式是一个建立的论式，那所诤事不能用不存在的法。如果这个论式是一个遮破的论式，那所诤事或者有法安立为常法或者不存在的东西也是合理的。比如我们说，石女的儿子，它是无常的，因为不存在之故。这个论式，首先第一个有法不成立，有不成的过失。

如果我们以后学《因类学》，其中就会讲到这种情况。那这里，有法为什么成立呢？因为整个论式实际上是一个遮破性的论式。常有的大自在不是有实法，因为远离功用之故。它不是有实法，实际上不能起作用，肯定是一个否定性的论式。我们这里，为什么第一轮论式没有不成的过失呢？其原因就在这里。如果从肯定方面来讲，所诤事千万不能用无实法；如果是一个否定形式的论式，那前面第一个是无实法，也是合理的。

大家在这里应该知道：虽然外道所承认的常有的大自在天或者神我等都不存在，但我们为了否定它，把它当作所诤事也是可以的。《中观庄严论》说：自他所承认的一切万法无有自性，远离一体多体之故。这个论式我们以前也做过分析，自他所承认的一切万法当中，外道所承认的常我等也包括在里面。那为什么这是一个成立的论式呢？因为，我们把不存在的东西作为所诤事，其目的是要否定它，所以不会有过失。也就是说，这里的所诤事或者有法——常有的大自在是成立的。当然自

相是不成立的，但在遣余面前我们可以假立、可以增益。这是第一个。

然后第二个，也就是所立。大家都知道，这里的所立是无实法。

已二、所立：

遮有实即所立法。

遮有实，就是遮破有实法。遮破有实法以后的无遮空性，实际上是这里的立宗。

第一个有法是常有的大自在，第二个立宗是无实法。无实法实际上是遮破了有实法，遮破有实法的无实法的本体作为这里的所立法。当然，在这方面没有什么辩论。有时候这个所立，也可以是建立性的有实法，比如柱子是存在的，我看见之故；但这里是遮破性的东西，它是不存在的无实法。

下面是最后的因：

已三（因）分二：一、宗法；二、建立周遍。

午一（宗法）分二：一、破他宗；二、立自宗。

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。

这是因明前派鄂译师等论师的观点。

这一句和下一句可能稍微难懂一点。因为，如果你对因明的推理没有搞明白，那可能就不容易弄懂。我刚开始学的时候，好像这里面的道理有点分不清楚，有这种感觉。但学通了以后，因明就是这样的，应该说没有什么不懂的了。

他们这样认为：宗法以现量成立。为什么呢？因为

他们认为能起作用的实有法（无常法）是这里的所破。因为我们刚才说，大自在天是无实法，它远离功用之故。远离功用的违品就是起作用，这是我们的所破。起作用的有实法和破法——常有不变的东西，这两者首先在我们心里面显现出来，然后通过我们的自证现量了知。能起作用的所破和不能动摇、不可变的常法，这两者完全是相违的；而相违的道理，在我们的自证现量面前先成立。通过自己的自证领受以后，然后才在外境的论式上面进行推断：哦！任何一个法如果是无实法，那它肯定是远离一切功用的。也就是说，远离一切功用的因，在常法无实有方面成立。这样以后，就成立宗法通过自证现量来了知。

当然，这种自证现量是通过间接的方式来了知的。因此鄂译师他们认为，这是一种自证现量，这在《自释》里面也说得比较清楚，但这里的自证现量跟下面有点差别。这里是通过自证间接成立的，所以叫做现量而成立；而下面是唯一的自证成立，稍微有一点差别。

这个宗法为什么成立呢？对方这样认为：所破的无常有实法和破法——常法大自在，也就是常法和起功用，这两者是完全相违的。这种相违先在我们自己的自证面前成立，然后再在外境上进行假立，这就是所谓宗法成立。

但是，萨迦班智达对这种观点不承认。他说：

缘取所破无需生。

萨迦班智达说，这种观点绝对不合理。为什么不合理呢？因为我们在进行破斥的过程中，根本不需要先了解破法的违品——所破法。所破法不一定要先通过自证来了解，然后再进行运用论式。为什么呢？因为，首先要了解所破法，实际上是多余的事情。比如说“我们前面石女的儿子不存在”，要建立石女的儿子不存在，或者说要建立这样的论式，并不需要它的所破法首先在意识面前成立——石女的儿子成立，然后再进行遮破，这

是多余的事，没有任何必要；其实，只要在自相续当中产生了“石女的儿子不存在”的正量，就已经足够了。所以说，因明前派首先缘所破的说法不合理。因此，只要能产生遮破的正量就可以了。我们刚才说的，常法是无实有的，因为远离起功用之故，只要常法远离起功用就已经可以了；而所破能起功用的有实法的本体是什么样？能破的违品是什么样？这两个不一定先在自证面前成立以后再进行运用。

这个问题，希望大家再仔细看一下，因明前派到底是怎么说的？他们认为：互违的这两者，必须先先在自证面前成立，成立以后再进行运用。而萨迦班智达觉得：没有必要，这纯属多此一举的事，自相续当中什么时候产生了真实的量，对方的观点就可以遮破。所以，应以这种方式来立宗。也只有这样，宗法才可以成立。

申二、破以唯一自证成立：

这是因明前派当中，章那巴等论师的观点。

有谓唯一分别受。

他们的观点是这样的：恒常不变而不起功用的宗法，实际上是通过自己的分别来领受的。也就是说，以我们的自证可以了知。

我们有些人也可能这样想，为什么宗法成立呢？宗法成立是很容易的，不用其他的比量推理，以我们的自证应该可以成立。怎么以自证来成立呢？因为常法绝对不可能起功用，起功用绝对不可能是常法。这一点在我们心识面前可以成立，因为我们每一个人都有自证分嘛。我想一想心里马上就会知道，心里知道的话，那自证现量肯定是成立的。所以他们认为，所谓宗法成立，应该是唯一的分别自证来成立。但这种说法是不合理的。

邪分别皆不容有。

如果常法和不起功用两个，完全是用自证来成立，那就很容易了。世间上所有的外道，他们也不会产生“这既是常有，也是万法的作者”，这样的邪分别念在他们的相续当中永远也不会产生。为什么呢？因为他们已经具足自证。每个外道的祖师、论师，他们肯定有心。既然有心，你们说不符合实际道理的问题，在人人的自证面前可以成立，那他们的相续当中永远也不会生起邪见了。我们世间当中也是，业因果、轮回不存在的邪知邪念，也不应该生起来。因为它们在正量面前完全是相违的，这一点在人们的自证面前可以浮现之故。所以，这种说法完全是不合理的。

因此，我们在这里观察的时候，大家应该知道：如果是因明前派所说那样，宗法依靠自证来成立，那就有一定的困难；应该是我们自宗在下面所承认的那样，通过比量来成立，那就没有任何错误。可能有个别道友，以前对自比量没有学懂，那今天这个推理就稍微有点困难。但去年我们《中观庄严论释》，这个论式已经学得

差不多了，因此大的问题应该没有。

这是破他宗，两位论师为代表的他宗观点已经遮破了。

未二、立自宗：

是故刹那而空无，破起功用之因成。

我们自宗应该如何承认呢？在认为大自在天常有的宗派面前，我们可以这样说：大自在天作为有法，它不可能有功用，因为非刹那性故。这里“是故刹那而空无”，就是没有刹那，也就是非刹那；非刹那的缘故，可以破起功用，“破起功用之因成。”也就是说，你们的大自在天不能起作用。为什么呢？它是非刹那，也就是说常有之故，如同虚空。我们这种推理完全是成立的，这是一种比量。以这种比量可以成立，只要是刹那性，肯定不是常有；只要是刹那性，就应该是起作用的。但是，按照你们自己的观点，因为你们承认大自在天是常

有的，所以不可能起作用。不能起作用的原因，它不是刹那性。如果你们承认他不起作用，那你们不是说，大自在天虽然是常有的，但它可以制造万物，可以做器情世界一切的一切。很明显，这样的起功用是不可能的现象。因此，在你们的常法当中，不可能容有起功用，不应该有起功用的现象。

对方这样回答：

谓自性常诸分位，变化故可起作用。

这是对对方的回辩。我们进行遮破的时候，他们有点不服。对方说：尽管大自在天的本体是常有的，但是它的分位、阶段是有变化的，所以说，起作用与常有是不会相违的。他们认为，本身大自在天是常有的东西，但在显现上或从它的阶段性来讲，它能制造万物，这种现象应该是有的。

但这种说法不合理。怎么不合理呢？下面进行遮

破：

二者若一二法违，若为异体违能作。

这种说法是不合理的。你们刚才不是说，大自在天的自性是常有的，它的阶段是无常的，阶段和它的自性是两种法。我们就问：这两种法到底是一体还是他体？如果说是一体，大自在天的自性与它的阶段无二无别，那无二无别的一体当中，不可能有常法的一面和无常的一面。起作用和不起作用的两种现象，绝对不可能有。因为这完全是相违的，不可能容有。

如果你们认为：大自在天的自性和它的阶段，这两者不是无二无别的一体，应该是他体。如果是他体，那也不合理。为什么呢？如果是他体，大自在天它自己的本体是常有的，它永远不起作用，那起作用的东西并不是大自在天，因为它们两个他体之故。比如说我制造瓶子，那与天空没有任何关系；天空常有，人造瓶子，它

们之间毫无关系。这样以后，你们不能认为大自在制造万物，大自在制造万物的观点是不合理的。如果制造万物的是大自在的自体，那必须承认大自在是无常的。如果是常有，那它永远也不能造。而且，如果一个造了，另一个也不应该有关系。它们两个既然是他体，那到底哪一个是大自在天？如果说无常的那个是大自在天，那么常有的这个就不是大自在天；如果常有的这个是大自在天，那么无常的这一面就不是大自在天。因此，你们这种说法完全是不合理的。

当然，我们以前也学过全知麦彭仁波切的有些教言，现在也如此承许：众生的如来藏是常有的，而众生每个阶段的显现是无常的。那这样，会不会有上面的过失呢？绝对不会有。因为外道，在他们的教典当中，根本不会有显相和实相、胜义和世俗、空性和显现这样甚深的秘诀，绝对没有；释迦牟尼佛的二转法轮和三转法轮的教义，也没有。全知麦彭仁波切在众多论典当中说：我们佛教也说“自性是常有的，但显现是无常的”，

那这与外道所许的常法有没有什么差别呢？当然有很大的差别。我们佛教所承认的自性常有，绝对不会是实有的东西，完全是一种空性。依胜义量进行观察的时候，它的本体并不是外道所承认那样——实有的东西。这是两者最关键的差别。在《入中论自释》当中，也依靠佛陀的《楞伽经》等有关教典来进行观察，外道承认的常法和我们的佛教所承认的，这两者是有差别的。因为，按照《中般若经》所讲的教义，如来藏也好，如来的本性也好，详细观察的时候，它们的本体全部是如幻如梦的。而且，我们所谓的常有，它是超越分别念的一种常法。这一点，在觉囊派的《山法》当中也有广说，在全知麦彭仁波切的《如来藏大纲狮吼论》等有关论典当中，也已经宣讲过。

以前，这方面的论典也学过很多，但是我害怕我们这里的有些道友，以前学过的关键问题，我也一而再、再而三地说过好几遍，但后来还是经常提出来。真正具有法相的上师，按照因明、中观里面的教言，所宣讲的

最关键问题，自己随便就滑过去了。按理来讲，在学习的时候，比如今天遇到这个关键问题，自己应该进行再次地思维，把它抄下来、记下来，这很有必要。可是，你就全部擦肩而过，如果这样，那永远都成了一个问题，这样是不合理的。因此，我们每一个问题，在探讨的过程中如果得出一个结论，当然我们凡夫人毕竟是有忘性的，但还是应该把关键的问题记在心间。永远都站在外道的观点问问题，永远都“弘扬”外道的邪说，这没有必要。当然，有时候产生怀疑也是正常的；但是，我们以前已经遇到过的，已经说明过的，而且也再三解释过，那这些问题应该记在心里，以后在任何一个场合当中尽量运用。我想，这一点有一定的必要。

谓虽无有刹那灭，然有粗大之改变。

对方这样说：虽然常法没有刹那性的无常，但有粗大的改变。比如说：我们人从一岁到五十岁之间，没有什么大的改变，刹那性的改变是没有的，很多年前见的

就是这个人；但最后毁灭的时候有粗大的改变。因此他们认为，细微的无常没有，只不过存在一种粗大的改变和粗大的变迁。

昨天，有些道友也说：瓶子刹那刹那的毁灭，心里面一直现不出来，觉得就是依靠铁锤把瓶子摧毁，最后才灭尽的，认为这是非常合理的。当然，我们世间的很多人也有这样的想法。他们认为：任何一个相续的东西，它的相续没有间断之前，在眼睛和分别念面前没有消失之前，这个法是存在的。在此之前，这不是刹那性的东西，应该是常有的；只有到了最后毁灭的时候才灭完。

但这种说法，实际上也是不合理的。

起始刹那若不灭，粗大改变焉容有？

这里是说：如果一开始不是刹那性，那么后来的粗大变化也绝对不可能存在。为什么呢？因为，第一刹那的事物本质如果没有改变，那实际上，最后也不会有

改变。比如说某个人活到五十九岁，如果你认为，从第一岁到五十九岁之间，这个人的相续没有什么改变，只不过到五十九岁最后一刹那有改变，那就不合理。以我们昨天的推理可以进行观察：如果第一岁到五十九岁没有改变，是一体；那五十九岁的这个人，就还可以再活五十九岁。为什么呢？因为这个人的第一岁跟五十九岁没有他体之故。一岁的他，决定可以活五十九岁，这是决定的；所以，这个人五十九岁的时候，还会活五十九岁，有这个过失。以这样的方式来进行观察也可以。

或者说，如果我们认为大的改变是有的，比如人一年一年的衰老。但是，如果一个月或一天的衰败不存在，那这种说法也是不合理的。如果一天一天没有衰老，那么，过了三十天这个人也不会老，也就是说，过了一个月也不会老。如果过了一个月不会老，那过了十二个月也不会老。十二个月实际上是一年，那这样，怎么会有一年一年的衰老呢？因为，细微的时间没有改变，也就不会有粗大的改变。当然，这些也并不是特别细微的理

证。

但世间人，因为事物有一种相续存在，所以他们就始终觉得，有大的改变的时候，才算是一种无常，“啊！无常来了。”他们根本不知道，每时每刻，我们人的心也好，外境也好，所作所为全部都在不断地运动，不断地趋向灭尽。对于这一点，他们丝毫也未意识到。这就是众生的愚笨，众生的一种愚昧无知。所以，我们应该了解，一切万法绝对是无常的，并不像外道所承认那样，个别法的常有是成立的，这是绝对不可能的事情。我们应该从内心深处，了解一切万法无常的道理。

这以上是建立宗法，建立宗法是从破他宗和建立自宗两方面来进行宣说的。下面是建立周遍。

午二、建立周遍：

意思就是说，外道所承认的大自在天作为有法，它是无实法，因为远离一切功用，犹如虚空。大家应该知

道，远离一切功用，那肯定是无实法，这是同品遍；如果有实法，它就会起作用，这是违品遍，所以周遍成立。

遮破能起功用者，周遍成立无实法。

大家应该清楚，能起作用是有实法的法相，不能起作用且是假立，这是无实法的法相。凡是能起作用的法就叫做有实法，而遮破了起作用，那绝对就不是无常法（或有实法），这两者有一种同等性的关系。如果不能起作用，那绝对是无实法；如果是无实法，那就绝对不能起作用，这两者绝对是周遍的。就像柱子是无常，所作之故，如果是所作，就是无常；如果是无常，就是所作，这两者是决定性的。并不是说，所作性当中有些是无常的，有些不是无常的。如果这样，就叫做不遍。

我们刚才说的，大自在天是无实的，因为远离起功用。如果无实法当中，有些起功用，有些不起功用，那

就叫做不遍，这个推理就没有成功。但是，我们通过观察就完全知道：凡是起作用的东西，就是有实法；而不能起作用的就是无实法，无实法不能起作用。所以，我们就可以在外道面前说，你们所承认的常法，肯定是无实法，它是绝对没有的，因为它远离起作用之故。这样的话，对方说不遍也不行，不成也不行，不定也不行，当然相违也就更没有什么可说的了。这样以后，我们对他们进行的推断或者推理，就是完全正确的。

因此，我们与别人进行辩论的时候，应该运用这样三相齐全的推理。如果你对别人没有用三相齐全的推理，那别人就可以马上给你反驳说不遍，并讲出不遍的真实理由，你就根本没有办法回答。那这是一种错误的论式，不叫真正的推理。

我们这里的推理，应该说是周遍的。凡是遮破起作用，那肯定是无实法，就像虚空一样。虚空不能起作用，因此它可以安立在无实法的范围当中，这也是成立的。

这以上，刚才的推理如何运用的道理已经讲完了。
下面宣说这两个推理（不观待因和有害因）的必要。

丑三、彼二因之必要：

言有害因之前行，无观待因非密意。

有些论师这样认为：通过有害因能观察一切万法无常，要知道一切万法无常，应该以有害因在外道面前进行运用，这样就能抉择万法无常。但在有害因的前面，或者说它的前提，应该有一个不观待因来证实，一切万法的无常是不观待而灭的。

但这种说法，实际上并不是法称论师的究竟密意。法称论师的究竟密意你们并没有懂，他的密意并不是这样的。为什么呢？因为，这两种因完全是为了遮破两种邪分别念而已，并不是一个是正行，一个是前行，这样没有任何必要。

持有这两种观点的对方，完全是两种不同的邪见者。不观待因所破的邪见者，他们认为：一切万法不一定是无常的，即使无常，暂时在一个阶段当中，也不会是无常的，只是到了最后的时候，依靠其他的毁灭因才会灭掉。有害因所破的邪见者，他们认为：一切万法中大多数都是无常的，但里面也有特殊情况，就像白色乌鸦一样，有极个别的情况。外道所承认的常我、神我、大自在天等，就是这种极个别常法的代表。在这两种持邪见者面前，法称论师分别运用了无观待因和有害因。因此并不是说，首先要把不观待因学好，然后再在这个基础上以有害因进行了解，这种说法肯定不是法称论师的密意。

是故对治二邪念，方宣说此二种因。

如我刚才所讲的一样，有两种邪见：一切万法本来是无常的，但它们的无常，是遇到毁灭因后才灭亡的；以及，一切万法中有个别的法即使遇到它的灭因也不会

摧毁。为了对治这两种邪见，法称论师在有关因明论典当中宣说了不观待因和有害因。但有些人在解释法称论师的密意的过程中，并没有了解最深奥的那一层。因此，我们要认认真真学习有关因明论典，一定要通达法称论师等因明大德的究竟密意。

第 37 课

2006 年 11 月 29 日

因明第六品当中讲相属，前面已经讲了同性相属，现在讲彼生相属。同性相属和彼生相属在外境当中不存在的道理，前面已经再三地宣说过。现在讲这两个相属在心识面前应该存在，主要宣说这个问题。同性相属在心识面前如何存在的道理，前面已经叙述过了。今天给大家介绍的，是彼生相属怎样建立，讲这个道理。

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。

“谓以五层定因果”，这是对方的观点。然后，我们给予驳斥：“太过分故此非理。”

首先我们一定要搞清楚，前面也讲了，因和果之间的关系是依靠心来安立的，并不是在外境当中，自性的物质上存在这么一个依靠因而产生果的联系。这种相属或者是这样的系属不存在，这个问题是最关键的问题。那相属是不是完全依靠心来安立，而在外境当中根本不存在呢？也不能这么说。前面不是已经讲了嘛，在遣余面前，不管是同性相属还是彼生相属都要安立，但这种安立也并不是无缘无故的。不管是这两个相属中的哪一个，都必须是符合实际的一种道理，这一点非常关键。

我们现在讲第二个相属的时候，大家一定要搞清楚因和果。因和果呢，没有因不可能产生果。但是，因和果之间有没有关系，有没有联系呢？我们要分析，分析的过程当中，依靠心识来讲，它们之间应该有一种关系：因不存在，果不会出现，因和果是一种无则不生的

关系，这就是相属。但是，这样的相属，是不是在外境当中真实存在呢？到了外境的时候，我们必须承认，这种相属是不存在的。有些人问，外境当中不存在的话，是不是这完全是一种假立呢？就像我们前面所讲的那样，从相属的自相来讲，它是一种假立。但是，芽和种子之间的关系，跟石女儿和瓶子之间的关系，完全是不同的，因为芽和种子之间有一种缘起。

什么叫做缘起呢？有了这样的因以后，可以产生它的果，这是一种缘起。也就是说，火的热性、水的潮湿等，这在世间万物当中是不可扭转的一种规律；同样的道理，依靠这个因来产生它的果是一种缘起，应该这样来理解。但是这种缘起，我们如果详细观察的时候，还是得不到一个真实的结论。这是为什么呢？因为佛陀在有关经典当中讲，一切万法在真实义当中全部是假的。这种真实义我们前面也讲过，并不是用中观里面所讲的金刚屑因或者有无生因来进行推测的时候得不到，而是依靠名言量来观察的时候，在名言面前因和果也是得不

到的。

怎么得不到呢？可能有些人这样想，明明从火里面产生烟，这一点是我亲眼看见的，既然亲眼看见，那怎么会说因和果之间的关系不存在呢？实际上，这只不过是我们的分别念而已，亲眼看见是不可能的事情，我现在的眼识亲眼看见火当中产生烟，这是不可能的。为什么不可能呢？因为火是因、烟是果。我们看的时候好像觉得，在同一个时间当中从火里面冒出烟，每个人都有这样的概念或者想法。但这种想法只有在未经详细观察的情况下，从随顺世间名言的角度来讲可以这样承许：噢！我看见火当中冒出烟了，种子当中正在生出萌芽等等。我们可以这样说，但这是一个粗大的概念，真正观察的时候，现量见到因生果是不可能的事情。为什么呢？当眼识现量见到果的时候，它的因——火肯定没有看见；如果看见，那就有因果同时的过失。当看见火的那个刹那，烟根本不可能出现；如果出现，也同样有因果同时的过失。所以，在进行分析的过程中，通过眼

识现量同时见到因和果，这是根本不可能容有的。

如果没有，那么我看见果——烟的时候，它的因没有；我看见因的时候，它的果也没有，所以因和果的这种相续实际上有一种错乱的成分在里面。因为世间的平凡人，他的眼识受着一定的迷乱影响，首先好像已经见到了因果，然后用分别念来加以判断：噢！我刚才亲自看见了，就是这个火里面冒出烟的。这个时候心里面就觉得，因果是在同一个时间，在我的眼识当中浮现过。但实际上，就像刚才所讲的一样，这是绝对不可能的事情。诸如此类的有很多，所以我们的眼识应该说是不可靠的。但是，从世间的名言角度来讲，应该烟的因就是火，这一点叫做真因，因为烟是依靠火而产生的。

因此，我们从某一个角度来讲，它是不成立的。不成立的原因是，的的确确在实际当中，它们之间没有一个好像绳索一样的东西连在一起，这样的关系是没有的。但是我们的想法里面，说烟和火之间没有什么关系，好

像有点想不通、想不开，有这种感觉。为什么呢？我们始终都认为：啊！火和烟不仅仅是依靠分别念来假立，在真实的外境当中也有一种不可分割的关系，这是很多人的想法。尤其是刚开始学习因明的时候，会这样认为：火当中产生烟，必定是在外境当中，我们分别念根本没有假立，实际上它们两个之间，也应该有能生所生的关系。但是这种想法，你真正观察的时候，自己对自己就可以回答：因果同时也不行，因为这样根本不能成为因果；因果非同时也不行，一个是有实法的时候，另一个是无实法，这样的两者之间，怎么会有彼生相属的关系呢？无实法当中产生有实法也不行的，有实法当中产生无实法也不行的，这两种情况都不行。如果行，那么世间当中一切的一切都会乱套的。因此，我们在分析的过程当中，自己也应该觉得，这个问题确实需要观察。

那么今天为什么要破除他宗呢？其原因是：因和果在外境的自相上绝对没有关系；如果关系在外境的自相上面有，那么我们以比量来进行推断也就没有必要

了。比如，火的热性因为在自相上真正存在，所以我们的身体一接触就能马上感觉到；又因为柱子的红色在本体上存在，所以我们眼睛一看，就真的能现量见到。我们可以单独看见因，也可以单独看见果，因和果分开我们可以见到；可是因和果在同一个时间当中，它们上面有一种自生的联系，我们就无法现量见到；正因为我们现量见不到，说明在实际上、在事物的本性上，联系是不存在的。这一点，我们前面第三品中根据一些推理已经进行判断过，通过这些推理来进行论证，说明关系在外境当中是不存在的。但是，依靠我们心的分别念，或者在遣余识面前，这种能生所生的关系则是存在的。所以，我们应该知道，依靠什么样的正量来了知能生所生的关系。前面，我们在讲同体关系的时候也说了，依靠什么样的量来了知火和火的热性，或者柱子、柱子的无常、所作这三者是同一个本体，前面专门有一个量来决定或者判断，这里也是同样。

首先讲破他宗，他宗认为：因和果要了解的话，应

该通过五个步骤或者五个层次来了解，也就是说，通过五层的决定可以了解因和果之间的关系。比如人们公认的，火就是烟的因，它们之间的因果关系需要通过以下五个层次才能确定：首先在一个清静的地方火和烟都没有看见，我们要知道，这个地方火也没有，烟也没有。这是以可见不可得的量来决定的，这个地方真的有火的话，应该可以看见。当然这应该比较大的火，如果是非常细微的火，那我们的眼识不一定能见到。所以在因明当中，一定要在这种范围当中，通过可见不可得的量来进行分析，因果都不可得。首先烟和火都不见，这是一个层次。然后看见火了：在这个地方首先两者都没有，到了第二步的时候看见火。看见火以后，火当中冒出烟。刚才这两者都没有，后来在炉子或者灶里面生火，火看见了，然后从中冒烟，这是第三层、第三个步骤。然后到了第四个步骤，火已经灭了。之后，由于因退失的原因，果也随着它而灭，这是第五个步骤。我们知道：原来两者都不存在，后来有火，再过后有烟，然后火灭，

烟也随着而灭，它们之间有一个随存随灭的关系。通过这样的随存随灭的五个层次，可以了解因和果之间的关系。

表面上看来，我们可能会觉得，对方所说的确定因果关系的体系言之有理，有这种感觉。但实际上，萨迦班智达否认对方的观点，破除说：你们这种观点太过分了，不合理。怎么过分呢？萨迦班智达在《量理宝藏论自释》当中讲（其他有关讲义里面也有宣讲），他说：首先两者都不见，其次见到一者，然后见另一者，再后一者不在，最后另一者也不在，这么几个层次就成为因果关系的话，那么日光和鼓声也有这样的随存随灭关系，它们不是也变成因果关系了吗？他当时发出了这样的太过。它们之间怎么有这种关系呢？当太阳还没有升起的时候，当时鼓声也没有听到，日光也没有见到，这个时候，两者都是没有的。当太阳升起来的时候，阳光开始普照大地，人们见到了阳光，这是第二层。过了一段时间，有些人开始念经，念经的时候要吹号、敲鼓等，那个

时候就听见了鼓声，这是第三层。再过一段时间，太阳已经落山，阳光没有了，好像因退了一样，这是第四层。又过了一段时间，天黑了，念经已经结束了，鼓声也听不到了，这是第五层。那这样，鼓声和阳光实际上也有这样的随存随灭关系，那它们是否也有因果关系呢？所以，你们的观点是不合理的。

如果在一个系统上面安立，其实不需要这样五个层次。我们下面所讲的那样，要么是同品方面的三个层次，要么是逆品方面的三个层次，就已经可以了。如果要决定因果之间的关系，这两种三个层次，每一种都可以决定。如果这个决定不了，那么你们所讲的五层步骤，也实际上解决不了问题。

按照萨迦班智达的观点来说明，对方的观点实在不合理，应该在这里予以驳斥。这是一个比较大的问题，我们一定要了解。

下面建立自宗。自宗有没有这种过失，或者说自宗

萨迦班智达怎么安立呢？这分两个方面：一个是因和果的法相；还有因和果的确定，用正量来确定。

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。

他这里讲了法相和分类。首先讲的是法相，因的法相应该是能利益他法，能利益他法的、能饶益他法的就是因的法相；然后果的法相，也可以说是被他法所利益，也就是说所饶益的这种法叫做果的法相。果的法相和因的法相，应该可以这样说。但是，这种法相也并不是在外境的自相上，真的有能饶益和所饶益的关系。如果有这个关系，我们前面不是也再三地讲了，那因果在自己的事相上，就应该有这种关系。比如我们手里面拿着的东西交给另一个人，如果因果真正是在自相上互相起作用，那因果在事相上就是有关系的。

对此，你们有可能这样想：“不起作用是不行的吧？不起作用的话，那么非因当中也可以产生果了。”实际上，所谓起作用只是因缘聚合的时候，它的果自然而然产生。在实际当中，真正有一个作者对这个果起作用，从我们因明的观点来讲，这是不能承认的。刚开始的时候有些人可能这样想：因对果没有起作用，果不可能产生。其实，在没有经过详细观察的时候：噢！对的，因一定对果起作用。这是可以说的。但是，你如果严格去观察或者详细去判断的时候，那么因不可能对果起作用。为什么呢？就像我们刚才所讲那样，当因是实法，它起作用的本体还没有失去的时候，果就与石女的孩子一模一样，还没有来到这个人世间。没有来到人间的话，一个是有实法的东西，一个是无实法的东西，此时不管因有什么样的力量，但因为果还没有来到这个世间，一点都还没有产生，那怎么能对它起作用呢？绝对是不可能的事情。

所以，我们刚开始的时候认为：哎！因如果没有

起作用，那果怎么产生啊？或者说，因如果没有起作用，果随随便便可以产生，那么柱子当中也可以产生瓶子，牦牛当中也可以产生大象，等等。很多人可能发一些不适合的太过，但实际上没有这个过失。为什么呢？虽然你们认为，因和果之间真的有一种实相的关系，它们之间真的有一种事实的推动力，但是仔细观察的时候，这些都是没有的。

那为什么青稞种子存在，青稞的果就可以产生呢？这就是很奇妙的缘起，缘起就在这里。我们为什么说，缘起越观察越得不到，最后远离一切戏论，原因就在这里，中观当中就是这样讲的。在因明当中，也就是在我们观现世量当中，也能得出这个结论。我们大慈大悲的佛陀，不要说他所宣讲的中观和大圆满的一些甚深教言，仅仅按照因明来进行解释，也能让我们感到：噢！的的确确是这样的。如果从心法的角度来讲，就与我们昨天举的例子一样，过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得，可以这样说；如果从实法的角度来讲，

任何一个外境的法也是过去、现在、未来三个方面皆不可得。这一点就是一切万法的实相，任何世间上的文学家、科学家，他们的知识再丰富、再先进，也没有办法破掉。

因此我们在这个世界上，从暂时的角度来讲，法称论师和陈那论师真的是理自在王，是世间所有理证智慧的顶峰，应该可以这样说。那么，他们究竟智慧的来源、源泉是什么呢？就是自他二利究竟圆满的大慈大悲佛陀的智慧海。因此我想，在这个世间当中，任何一个学者和知识分子，他如果真的去深入潜心研究佛法的一些知识，那么没有一个人会不恭敬的。为什么呢？在真正的理论上面讲出来的时候，就不得不服；如果你不服，你就毁谤了事势法则。

因此我想，我们学习，尤其是学习因明，大家一定要打开自己的思路，从方方面面去观察。有时候，我们的分别念多得不得了，在这种情况下，干脆就让它发起

来：佛陀说得不对吧？三宝当中有没有加持啊？到底前世后世存不存在啊？有很多经不起任何考证的邪分别念纷纷涌现。但当我们真的遇到一些比较甚深难测的问题时，自己的分别念也有特别愚钝的感觉，好像再也没有办法进去。因此，学习因明对一些知识分子来讲，应该说是非常非常的重要。如果没有学习因明，我们好像觉得，所谓的佛教只不过是崇拜为主、信心为主，真正去观察的时候，好像没有什么了不起，现在有些知识分子的看法就是这样的。对宗教，他们认为：这是一种教条主义，只不过是他们的一种传统、规矩而已，真正去深入研究，好像没有科学那么先进；而科学呢，你看现在好多不可思议的境界都可以出现，所谓的佛法肯定没有这么深奥的理论，也没有什么深奥的一些修证。

当然，真正出世的智慧，超越我们凡夫分别念的这些境界，如果在我们面前出现，那大家都会非常地敬仰。这一点我们暂时不说，就仅仅是现在因和果之间的关系，我们用自己的智慧来进行分析的时候，应该说对自己的

传承上师，对佛陀也会生起不可退转的信心。我有时候这样想，大恩上师法王如意宝给我们传讲过因明、中观方面的教言，从内心深处非常地感谢。为什么呢？因为，来到这个世界以后，自己有时候觉得非常聪明，有时候觉得比较愚钝，但不管怎么样，自己的相续当中，总是有一些说不完的邪知邪念、杂念分别念。但是，每一次遇到中观和因明的推理，就好像自己在无路可走的时候，或如到了没有门的房子的尽头一样，在自己的智慧再没办法领会的时候，佛陀早就已经更深入地分析过了。这样，我们就不得不佩服佛陀的智慧与教言。

前两天，我们这里有些知识分子的道友，他们对我这样讲：自己学佛以来，尤其是学了因明、中观以后，以前在这个世间当中，读一些高等教育体系的教材的时候，从来没有得到过的万法的诸多真理，好像已经顿然从内心当中开发出来了，有这种感觉。有些人是这样说的。我想，真的会这样的，我们再聪明，在因明的正理面前，很多人可能再没办法发挥。而因明只是佛陀智慧

海的一角，甚至可以说是千万分之一的智慧水滴；佛陀真正智慧的汪洋大海无比深广，以我们世间人如同一根吉祥草般的智慧来蘸，那是根本不能彻底精通的。因此，为什么说圣者才能了达万法真相，其原因就是如此。虽然我们凡夫人，现在还没有到达佛陀甚深究竟的法海当中，可是我们的智慧越来越磨炼，在以后一定会有更深奥，更回味无穷的景象展现在我们面前。因此我想，一些有智慧的人，不要把自己的智慧留在一个层面上，应该再三地观察，翻阅智慧比较尖锐的因明和中观等方面的论著；这样以后，自己的见解就会越来越稳固；到了一定的时候，即使外面有成千上万个邪说、邪宗来对你进行反驳，那你自己的智慧也会如同山王一样，不可动摇。所以我们在末法时代，能够遇到这么殊胜的佛法，应该说是非常的荣幸！

下面，我们讲因和果有能饶益和所饶益的法相。这个法相大家要清楚，一定是在遣余识面前才能成立；千万不能认为，在外面的青稞种子和青稞苗芽之间，有

一种真实的互相饶益，这是不可能的。

那有些人可能问：如果在自相当中没有饶益，没有起作用，那青稞的种子为什么会生起青稞？为什么青稞种子不生水果？原因就是刚才所讲的缘起。缘起在世间中是有规律的，就像火的热性一样。比如说我们造恶业，恶业不会产生快乐只会产生痛苦，痛苦就是它的果，这是一种因果关系。我们遣余识和外境结合起来，这就叫做因果规律。因此，我们布施，就能发财；持戒，就能获得善趣的果位；安忍，就能相貌端严，等等。这些就像青稞的种子当中产生青稞的苗芽一样。但如果你观察苗芽和种子之间，接触还是不接触，起作用还是不起作用，那因果是没办法成立的。因果，在外境当中以现量不可能成立；以比量来推理，外境当中真实的关系也推不出来。如果推得出来，那法称论师和陈那论师也不会这样说。法称论师的《观相属论》和《观相属论释》里面讲，因果在本体上没有自相的关系，对这个问题说得非常清楚；而且《释量论》当中，对此说得也比较清楚。

可是听说，在藏地的有些论师对这种观点加以遮破，有这种说法。但这是不合理的，因为在因明正理当中，除了法称论师以外，谁也没有开显过更深奥的真理，凡是学因明的后学者，没有一个不承认法称论师的观点。如果承认法称论师的观点，那么他的《观相属论》对此说得非常清楚。所以，大家方便的时候，对这个问题应该好好地观察。如果没有观察，我们就会经常处于一种迷迷糊糊的状态，这不是学因明者的正确态度。大家该聪明的时候要聪明一些，不该聪明的时候也不要想太多。有时候很多世间人，还有些出世间人，不需要聪明的地方，他就一定要把脑筋用得非常不错：一定要注意，到底说的什么？是不是说我的过失啊？看起来是非常的聪明，而且自己也特别的专注。然而一遇到因明的时候：唉！是也可以，不是也可以，什么样都可以。不能这样，非常关键的问题，我们生生世世的大问题，应该依靠这些真理来解决。

刚开始的时候也给你们讲过，在上师如意宝传讲

的显宗、密宗法当中，自己印象最深，对摧毁自己很多邪分别念起到极大作用的就是《释量论》。讲《释量论》的时候，我们也是非常的精进。当时上师说：首先我们去五台山，依靠文殊菩萨的加持让大家开智慧，回来以后我给你们讲《释量论》。《释量论》讲完了以后，我相信你们很多人，相续当中的邪分别念就会得以遣除；同时，对无等大师释迦牟尼佛和他的殊胜妙法，也会生起不可退转的信心。

从五台山回到学院以后，当时大概是九月份左右，上师如意宝就开讲《释量论》。在那个冬天当中，我们全学院所有的法师们都非常的精进。就像我们在这里个别的道友，对因明方面很有信心，把颂词背得特别好，每天所讲的内容通过各种方式来了达，我觉得这样非常有必要。

上面法相讲完了，然后讲分类。

分类呢，“因分近取与俱有”，果方面没有分，是

因方面分的。

按照因明宗的观点，因分为两种：直接饶益果本体的叫做近取因，饶益果之差别法的叫做俱有因。在这里，俱有缘和俱有因实际上是一个意思，这个大家应该清楚。任何一个事物，对产生自己本体方面起作用的因，叫做近取因。什么叫做近取因？就像我们原来学《俱舍论》时候，有一个同类因，它自己前面的相续能产生后面的相续。比如说青稞的种子当中产生青稞的苗芽，我们前面的心识当中产生后面的心识，苹果的种子当中产生苹果等。总而言之，能不断地产生自己同类的物体，这就叫做近取因。

所谓的俱有因，对事物的本体不起作用。比如地、水、火、风，实际上只是对种子生果起一个辅助作用，并不是直接产生果的因。《俱舍论》也讲过。比如我们种水果，水果的种子是近取因，如果水果的种子泡在牛奶当中，或者泡在其他的一些特殊液体当中，那么后来

产生的水果就非常甘美、香甜。这些对水果的本体没有起作用，但是对它的形相、味道、特征等方面，起了一定的作用。在《释量论》第二品中也是这样讲的，心的近取因就是心，它原来相同的因就是心。但心的俱有因，就是其他的一些助缘。由于人前世造的一些业力的差别，今生当中人的心经常感受痛苦，或者是快乐，这与心的俱有因——业力有关系。或者说人的父母非常勇敢的话，儿子也是勇敢，父母对他的心勇敢起了一个俱有缘的作用。或者父母种姓极为高贵，具有慈悲心，具有信心，或者说恶心等等，这样对孩子的心也是起到一定的作用。

所以，从心的本体方面而言，就是依靠近取因而直接、不断地产生它后面的相续。但是，平时依靠外境来产生作用，我们前一段时间已经讲了，心的近取因就是心；而身体是心的俱有缘，它对心的差别起一定的作用。

在《俱舍论》中讲的六因，其中有一个俱缘因，实际上那里面，同时互相观待的法叫做俱缘因或俱有缘，

比如说长和短。但经部中，尤其是随理经部对此不承认，认为并不是真实的因和果之间的关系，只不过是互相安立的角度来讲，是因果而已。所以，《俱舍论》中所讲的俱缘因，跟因明中所谓的俱有因有一定的差别。总之，在这里对事物的差别直接起作用的叫做俱有缘，或者俱有因。

子二、确定：

下面讲确定，宣说因和果怎样确定的问题。

彼即随存与随灭，有此二种三层次。

自宗因和果之间的关系，应该这样来确定。当然，多次重复说没有必要，就是在遣余面前而安立。但以遣余决定的时候，一定要合理，符合实际道理才叫做是关系。如果不符合实际道理，就像前面讲同性相属的时候一样，是不合理的。

那萨迦班智达自宗的因果关系，是怎样确定的呢？我们前面遮破了他宗观点，现在要建立自宗。自宗观点是这样的：确定因和果之间的关系，需具备随存的三种条件或随灭的三种条件。如此，一是随存的三个条件，一是随灭的三个条件，总共有六种条件。萨迦班智达的自宗是这样的，六种条件当中，要么依靠随存的步骤了解因果关系，要么依靠随灭的步骤，或者说逆品的关系，确定因果关系。

以随存的三种条件确定因果的方式：首先，我们亲自看到这里没有烟，也没有火，依靠可见不可得的量了知是一个清净的地方，必须首先要了解这样一个地方。然后，我们看见这里有火，不管是在钢炉里面，还是火灶里面，有火是第二个条件。之后，火当中产生烟。有了这三个层次，一定能确定因果关系。这三个层次再不能多了，也不能少了。所以这三个层次，在我们确定因果关系的时候非常重要。这是一个方面。

第二个方面，通过随灭的步骤确定因和果之间的关系。怎么确定呢？首先，我们看见火当中产生烟，产生烟是通过现量了解的。然后火灭了，这是第二个条件。之后，烟也随之而灭，这是第三个条件。一般来讲，这是后际随灭方面的三种确定，前面是前际随存方面的三种确定。

这两种方式，在确定因果关系方面极为重要。如果不知道这样的关系，谁是谁的因，谁是谁的果，那这方面还是有一定困难的。所以，要对因果真正地了解，比如说芽和种子之间的关系，要么以随存的三种步骤来了解，要么以随灭的三种步骤来了解。这一点必须要知道，如果不知道的话，因和果之间的关系不一定能确定。原因是什么呢？大家一定要知道，首先这个地方因和果两者都没有，这个是很重要的；然后出现因，出现的因一定要现量见到。没有见过的话，就有可能前面出现的是果，或者果不依靠这个因产生。这样，首先火和烟都没有，然后见到火，之后火中冒烟，这说明它们之间有一

种因果关系。

可是有些宗派不了解这一点，尤其是顺世外道根本不了解因果必须要具足这些条件。因此，他们认为我们的心识是依靠身体，或者是依靠父母的不净种子而产生的。如果他们能了解确定因果的条件，首先两者都不存在，然后因存在，最后果从中产生，他们就不会产生这样的过失。可是顺世外道，首先中阴阶段他们不能现见，无法了知身体和心识两者都不存在；然后第二个，有了身体以后，身体当中产生心识，他们也没办法了知。因此对于这个问题，我们一定要了解：因前面没有果，而且果并不是它处而来的这两点。如果这两点没有确定，就不知道是否是事物真正的因。所以顺世外道认为身体当中产生心识，就是由于不知道这种推理。假如顺世外道知道，首先身体和心两者都不存在，就像一个有神通的人，看见中阴的时候，身体也没有，心也没有，这两者都是不存在的；然后身体有了，身体有了以后，现量看见从身体当中出现心识。如果顺世外道有这么一个理

由，那我们可以说身和心是因果关系。但他们没有这样，只是觉得身体起一些作用的时候，心也有改变，如果以这个原因推出心从身体当中产生，那这个推理在因明当中来讲是绝对不成立的。

今天我讲的这个问题，一些唯物论习气重一点的老先生和女士们，应该好好掌握一下。因为你们以前，始终都认为是：心应该是从身体当中产生的吧！但理由呢，什么都没有的。如果你有理由的话，你能不能找到前面这两者都不存在，然后两者依次出现。当然这个出现，以因果的方式出现。

全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中说，有些人提问：随存的三种方式，首先是两者都不存在，然后一者存在，最后另一者才存在，如果这是因果的话，那么在清静的一个地方，首先是牦牛和马都不存在，然后马出现了，最后牦牛也出现了。这样的话，是不是它们之间也成了因果关系？麦彭仁波切回答，这完全是不相同的。

首先牦牛和马都不存在，这没有什么可争论的，然后你看见马，之后牦牛来的话，并不是在别的地方而是从马当中产生的话，就可以说它们之间有因果的关系。但是，首先两者都不存在，然后马存在，但是牦牛怎么来的，这是关键的问题。马出现以后，牦牛从其他地方跑过来，并没有在马中出现，所以它们之间就没有因果关系。因和果之间的关系，比如首先烟和火两者都不存在，然后火存在，最后火当中产生烟，但是烟并没有存在灶里面、锅炉里面，或者从房子当中产生，就是在火里面产生。当时，确实有这样的一种关系，有了这样一种关系呢，我们自己心里也是觉得：烟和火之间，烟肯定不是在前面，并且烟并不是木头和石头当中产生的，应该这两者之间有因果的关系。

因此一般来讲，不管是哪一个人建立因果关系，首先要有现量的经历。如果没有现量经历，因果关系就是不合理的。因此，有些人看见因和果之间无则不生的关系，从此以后他就可以决定。这种决定，以后在世间的

万物当中也会出现的。所以说，因和果之间的关系谁也没办法破除的。

这个推理，可以进一步加深我们对佛教生死观的印象。这是非常关键的一个问题，希望每一个人好好地思维。我也会着重提出这个问题，你如果是站在唯物论，或者是顺世外道的立场上，你现在有没有理由说，是身体中产生心而并不是心当中产生心，这方面有没有齐全的推理。我们以后还会讲，关于心当中怎么产生心的问题。到我们讲《释量论》第二品的时候，会专门讲成立佛陀为量士夫，和心当中产生心的非常有说服力的道理。如果能讲成的话，大家都会知道，无始以来的的确是，众生的心是在心当中产生的。而且任何理论也是没办法遮破的。外道所承认的身体当中突然冒出心识的观点，只不过是他们仅了解一方面而立的宗。实际上，这个推理是不全的，应该对这个问题有着更深的认识。

总而言之，随存方式的三种步骤，应该说是先以

现量来成立的，然后后面以分别念，分别念和现量结合起来才可以成立，有这三种条件。你看首先两者都没有，然后看见火，之后火中出现烟。这几个层次，一步一步通过三次现量，我们的眼识经过三次，最后我们的遣余识——分别念，把它们结合起来：噢！它们之间是因和果的关系，烟是从火当中产生的，火并不是从烟当中产生的。这样，可以知道所谓的烟不是火以外的东西产生的，不是非因产生的，应该是从火中产生的。如果这样分析，在遣余识面前可以安立它们之间因果的关系。

随灭也是同样的：首先是因中产生果，看见火中出现烟，后来火不见（因灭了）的时候，因灭果就没有了。果没有的原因就是因灭了，果产生的原因就是因存在。所以，从随灭的角度来讲，它们之间的因果也能成立。希望大家把这个推理，与心识是不是在身体当中产生的问题相结合，去深入地思考。

第 38 课

2006 年 12 月 1 日

下面，我们继续宣讲《量理宝藏论》第六品——观相属品。前面已经讲了，在真实自相当中所谓的相属不存在，相属应该在遣余识面前安立。现在讲的是第三个科判相属怎么样安立。也就是说自相的相属不存在，遣余的相属存在，遣余的相属里面讲同性相属和彼生相属，彼生相属分破他宗、立自宗和除诤论三个方面，今天讲除诤论。

癸三、除诤论：

我们昨天已经讲了，因和果有随存随灭的关系，随存方面有三个条件，随灭方面也有三个层次，我们可以

用随存或者随灭的三层来了解因和果的关系，这样我们就可以获得因果关系的决定。就此，对方提出了这样一个问题：

法相不成之太过，误他于此无妨害。

对方给我们提出了三种太过：一个是法相不成的过失，一个是具有太大（太过分）的过失，还有误于其他的过失。其实，这三个方面对我们不会有妨害。

怎么不会有妨害呢？对方有些论师是这样认为的：你们认为因和果之间一定有随存随灭的关系，这是不合理的。为什么不合理呢？因为有些因果就不一定有这种关系。比如说有些人着魔了，然后生病。我们一般人就只能看见他正在生病的状况，果应该看得见。可是怎么着魔的，当时以什么样的原因导致他着魔，这种状况我们就一无所知，这是因不可见。如果因不可见，它们之间的因果关系也无法确定，这是法相不成的因不可

见的过失。

对方又说，若因果真的需要这样随存随灭的关系，那有人通过念一些咒语净除罪障，我们应该能看见它的果。比如我们念金刚萨垛心咒、念一些灭罪咒等，虽然因可以看见，但是它真正消除罪业的相，我们是看不见的，这是法相不成的果不可见的过失。

正因为因不可见和果不可见，所以你们前面讲的因果的安立方式不合理，对方提出了这样一个问题。

对此我们可以这样回答，这里的因果安立，就像火和烟之间的关系，是以可见的因果作为代表而安立的。烟和火，果可以见，因也可以见，在这样的状况中，我们就需要以随存随灭的关系来安立，而并不是说所有的因果全部必须以这两种层次来决定，并没有这样承认，因此你们所说的过失是没有的。为什么呢？因为你们所举的两种情况是不可见的。

就一般凡夫人来讲，比如前面有些人着魔生病，着魔的因，一般凡夫人的眼识是不可见的；有些人念咒语最后灭除罪业，灭除罪业的果，一般凡夫人也是不可见的。但诸佛菩萨了解这个因果，他们无碍的智慧会现见这一情景，因此不是因果的过失并没有。既然是因果，那么不可现见的过失也没有。因为我们所讲的因果关系，并没有设定所有的因果非要凡夫人能现见，没有这个要求，这是第一层意思。

然后第二个所谓的太过，也有些论师是这样认为的：作为因的别法，像檀香、柏树，或者是杨树等都能烧出火，如我们用檀香烧火就会冒出一种烟，但我们并没有把它分开，说这是檀香的烟，只是用烟的总法，或者说总相的这种烟。也就是说因是别法，而果却成了总法。那在这种情况下，它们之间不可能存在这种随存随灭的关系。如果真的有因果之间的关系，那么就有别法檀香火产生总相烟的过失。所以，这两个之间的关系也是不能决定的，如果你说能决定，就太过分了。为什么

呢？因为总体的烟，它可以涉及到的，不但是檀香，还有松树、沉香等，很多树的烟也可以包括在里面，这样一来，因和果之间的关系就已经混乱了，对方提出了这样一个问题。

我们进行回答：这种过失我们是没的。为什么呢？因为这里的因果关系，比如说檀香的火跟檀香的烟，这两个应该有因果的关系，这是无则不生的关系；而檀香的火当中产生总体的烟，实际上并不适合因果关系。为什么呢？因为所谓的总体，我们前面在第三品当中，已经分析得非常清楚：所谓的总法，不管是外道所承认的总法，还是因明前派所承认的总法，都是不实在的，是无实有的东西。既然总法是无实有的东西，那么无实有的东西跟檀香火两个产生因果关系，也是不可能的事情。因此你们对方所发出来的第二个太过，对我们来讲，也是没有任何妨害的。

第三种太过，他们认为：如果你们所有的烟，它

的近取因绝对是火，那这也是不一定的。有些的确是以木柴烧火，火当中冒出了烟；但是也有一些特殊的情况，就像一些山谷里面的蚁穴当中，有时候也会冒出烟。那这样，可知烟的直接因（近取因）不一定是火。所以，以有烟的原因推出火，这也是非常不合理的，对方提出了第三个太过。

对第三个太过的回答，颂词当中比较明显。前面的两个太过，在《量理宝藏论自释》和其他的有关讲义中，已经比较明确地回答过，而颂词并没有非常明确地回答。

对第三个问题，颂词中是这样回答的：

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。

他这里说，虽然你们刚才已经提出了，蚁穴当中冒出烟，以这个道理来说，前面的因果是不一定的、不合理的，但实际上，这不算是真实的烟和火之间的关系。

为什么呢？凡是非因当中所产生的“彼者”并不是它的果。也就是说烟真正的因就是火，而烟的因并不是蚁穴，蚁穴当中冒出来的灰色东西，实际上我们不能把它称之为烟。在春天或夏天的时候，山谷里面的蚁穴也会冒出一些灰色的东西，但是这个并不是真实的烟，有可能是雾。对此，我们在学一些常识的过程当中也会明白的。所以，只有从火当中产生的才算是真实的烟。虽然从颜色、形象等方面可能比较相同，但是这不一定称之为烟。他这里形象是相同的，烟也是灰色的，也是可以冒出来的；而蚁穴当中所出现的这种气，实际上也是灰色的，也可以冒出来。因此，只不过形象和颜色相同才把它误认为是烟而已。

我们看见的阳焰，虽然它的颜色跟水一样，但是我们不能把它当作真实的水。在世间当中，也有一些非常相同的东西，比如说非常端庄的美女，我们不能把她当作真正的天女；彩虹，我们不能看作是真正的绸缎等等。世间当中形象相同的东西是非常多的，但你不能因为有

些相似，就把它们认为是一样东西。因此，你们刚才说的蚁穴中所出现的这种灰色东西，我们在这里不能承认为是烟，因为它并没有从火当中产生的缘故，应该可以这样来理解。

对此，对方这样说：如果非因当中产生的不是果，而火的因本来又是木柴，那么石头或者铁块等通过摩擦而产生的火，就不应该成为火了。

对方又从另一角度给我们提出问题。如果非因当中产生的就不是它真正的果，那古人生火的时候，经常拿一些白色的石头跟火石进行摩擦，在摩擦的过程中可以出现火，那是否从石头、铁块摩擦产生的就不应该是火了呢？因为火的因是木头，肯定不是铁块等，这是非因当中产生的缘故。

下面萨迦班智达这样回答：

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。

石头、木柴以及前面所讲到的火铁、火绒等等，这些并不是火的真正近取因；火的真正近取因实际上是火自己的微尘，火的微尘实际上散布在每一个由大种组成的事物当中。我们学过《俱舍论》，大家都应该清楚，任何一个事物都有地水火风四大，或者说具足八个微尘。木头当中也是有的，石头当中也是有的，只不过有些原料，如火柴当中，火微尘的成分多一点而已。这种微尘在木柴或者火柴集聚在一起的时候，只不过是把这些火的微尘凑在一起，火自己的微尘永远都应该在事物中存在，所以说它应该是火的近取因。而木柴、铁、石等等，并不是火的真正近取因，它们只不过是把火的微尘组合在一起的俱有因。在这个问题上大家也应该清楚。

有些论典，比如无著菩萨的《宝性论注释》当中说，所谓火的近取因就是木柴，好像记得有这样的说法。但是他的密意是说，木头当中实际上有一些火微尘的成

分，因此火的这种微尘的因，也可以说在木头当中存在。经部和有部宗对微尘的说法，也是不相同的。按照有部宗的观点，他们认为自相的四大微尘是存在的；而经部认为四大只不过是四种特殊的能力，这种特殊的能力才算是火等的微尘。《大乘阿毗达磨》里面讲，树正在动摇的时候，风的习气成熟，也可以说是以这种风的力量成熟的，但于平时并不会出现；种子用水来潮湿的时候，种子中水大微尘的习气成熟等等。

原来我们学习《俱舍论》的时候，有些说法虽然有点不相同，但实际上我们一定要了解，任何一个事物，它的因应该是它自己本体的因，但是它的因不一定要与果的颜色、形状全部相同。如果全部都要相同，这也是不现实的。所以所谓同类的因，应该说只是它的相续称为直接因，这叫做同类因，在《俱舍论》中也是这样讲的。所谓同类，比如说种子本来是灰色的，这个苗芽也要灰色，没有这个要求；苗芽绿色，它的果实也可能是黄色的东西。那么它的近取因到底是不是它的种子呢？

应该说近取因是它的种子，但是这个近取因与果的形状、味道是不是完全相同呢？不一定相同。

因此近取因的范围，也应该指定于它的直接因当中，直接的因也属于同类的因，应该可以这样理解。这个因应该这样：一个是与果完全同类的，另一个是与果的一般性质不同的，有两种情况。

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。

我们的因，一方面是刚才前面讲的那样：火的因就是火的微尘，这样可以不断地产生，有这么一种；还有一种就是前后的因果互为异体，这种情况也是有的，前后的因果各自不同而存在。

比如说所谓的火，其中第一刹那的火，应该是从木柴或者火柴中产生的。过了一会儿，三刹那、四刹那的火，在火的微尘当中，也可以说火当中产生。再过几个

刹那之后，从火当中产生烟，那么烟的第一刹那在火中产生，烟后面的这些相续应该是依靠烟而产生的。这样一来，那么火一般来讲就是它前面有火的微尘，但是刚开始的时候，也应该依靠其他的事物，我们看起来好像是从其他不同的事物当中产生的，有这样的特点，这一点一定要了解。所以，因果前后也有一些不同。

对此我们有些人可能这样认为：既然火和烟不是同类，那么是不是不同类的事物中产生不同类呢？从近取因的角度来讲，这不叫不同类，应该叫同类。不管是烟也好、火也好，或者是木柴和火之间的关系，就是同一个相续，从相续的角度来讲应该可以这样说。然后从它的一些性质和功能的角度来讲，也不一定因和果就全都相同。

在说明这个问题的时候，有些人可能这样想：我对这个还是有一种怀疑，比如第一刹那的烟是在火当中产生的，火的第一刹那从木头当中产生，那这样是不是顺

世外道所讲的那样，心的第一刹那就是在身体当中产生，与外道所承认的四大当中产生心相同，会不会有这种可能呢？绝不会有这种可能的！

为什么呢？这里我们要先介绍一下比喻的用法，本来运用比喻的时候，要么这个比喻必须用正量来成立，要么这个比喻是对方承许的。没有这样，就随便把自己心里觉得相同、比较适合的一个道理举出来，这不叫我们因明当中的同品比喻，这不叫比喻。所以，比喻必须要有一个共同的特点，要么是以量来成立，要么对方承认。

那么，我们刚才这样的比喻，会不会对心从身体当中产生有利呢？绝对不会有利的。为什么呢？比如说火从木柴当中产生，或者烟从火当中产生，用昨天前面的三层随存和三层随灭的因果，我们可以看到，首先是用现量来看见火在这里产生，就是在这个火柴当中产生，除了火柴以外没有在别的地方产生。因为前面也没有发

现火，只在看见火柴以后，这个火才发现，最后烟在别的地方也没有出来，就是在这个火当中冒出来的，这一点是现量见到的。可是所谓的心在身体当中产生，这一点并没有正量。为什么没有正量呢？我们只看见有些有身体的人有心，只看见这一个；但是，并没有看见在胎中或者中阴身的时候，先有身体，然后从身体当中产生心，这一点并没有正量。如果没有正量，有一个地方稍微相同，你就承认这是它的因，那这是不行的。所以，你必须要有有一种充分的理由，结论才可能是正确的。

全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中说，一般来讲我们现在众生的五根——眼耳鼻舌身，它们作为后世五根的近取因。有些人可能这样想：我的眼耳鼻舌身是中阴身五根的因，那会不会中阴身真的有五根呢？这也不一定，到那个时候色法变成了习气。所以按照《释量论》的观点来讲，心的近取因应该是心，身体的近取因应该是身体，包括五根。那这样一来，比如说我们下一辈子如果转生于无色界，那个时候，我贪执色法的心

对它只是做一个俱有因，现在的五根成为下一辈子五根（指无色界的五根习气）的近取因。如果心识不贪执色界，或者说无色界已经断除了贪色的烦恼，就像《俱舍论》里面所讲的，那这样，因为不贪执色法的心不会做俱有缘，所以它只能成为一个单独的意识，这种意识实际上就像人在酣睡中一样。色法的习气一旦成熟，可以再出现色法，他的身体就可以出现，就像我们酣睡当中出现梦的身体、梦的场景一样。

全知麦彭仁波切对这些问题做了详细分析，我们现在也应该如此承认。包括《如意宝藏论》和其他的论典也说了，无色界也并不是按照《俱舍论》里面所说的那样完全没有色，只不过是一些细微的禅定色法，有些说只不过没有像欲界那样粗大的色法而已，它以习气随眠的方式来存在。

这样一来，我们从因明正理的角度来讲，应该色法的因就是色法，心法的因就是心法。而且色法和心法跟

火和烟不能比的，性质完全是不相同的。如刚才前面所讲的那样，火和烟之间是前后的，由此我们知道火是烟的因，对此我们有决定的认知，而身体当中产生识则没有任何正理。所以在这些问题上，大家一定要了解，因为现在世间上所谓的唯物论、顺世外道，他们始终都认为，人的身体就是心的近取因。

世间学问中，近取因叫什么？（弟子回答：近取因叫内因，俱有缘叫外因。）内因、外因，这个取得一点都不好，所以一定要让世间的人们好好学习《俱舍论》。

关于一切万法唯心造，有这么一个问题，如果一切万法唯心造，那么是不是外面的山河大地、柱子瓶子等无情法是从与其不同性质的心当中产生的，会不会这样？会不会有这种过失啊？这种过失是没有的！为什么呢？这里主要是抉择唯识宗的观点，但是抉择唯识宗观点的时候，应该说这些是心的一种幻现，心的幻现实际上也没有任何过失。因为你严格观察的时候，心之本

体以外的对境是没有的。暂时的显现，虽然是在心当中产生的，但这是以迷乱相的方式产生的，并不是我们心里面直接产生一个柱子，并不是这样的，这以梦喻可以说明。唯识宗的很多窍诀有甚深的意义，以梦的比喻来解释比较适合。睡觉做梦的时候，因为自己的心识错乱，外面就变现出了山河大地、柱子房子等，有各种各样的无情法出现。

那么无情法是不是心当中产生的呢？从迷乱的角度来讲，应该是从心当中产生的。心当中产生的话，是不是这个光明的心当中产生了无情法，有没有这个过失呢？没有。如果你真正观察的时候，就像我们前面因明所讲的那样，毛发除了自己的心以外是根本不可能有的。所以，如果要讲得深一点，再用因明的寻伺推理也是靠不住的。在名言当中，一定要按照唯识宗所承认的那样，万法唯心造的观点，不会有有情法造无情法的过失。心当中产生柱子，那这样，柱子的近取因是不是心呢？实际上不会有这种过失，可以用梦的比喻。梦中柱子的因

是不是心呢？梦中柱子的近取因如果是心识，那心识当中产生了柱子，我们从迷乱的角度来讲，是可以这样承认的。但严格观察的时候，除了心以外，心的迷乱显现以外是没有的。如果我们知道这样的道理，那现在处于醒觉位中也可了知，所有的色法除了心识的显现以外绝对是没有本体的。所以，因明当中讲到的这些非同类当中产生的过失是没有的。

辛二、认识事相：

我们前面，相属的法相已经讲了。某一个法不舍弃另一个法，就是相属的法相。那么相属的事相是什么呢？

单独自相及共相，相属事相非应理，

他这里就是说，单独的自相不能作为事相。为什么呢？因为，在事物的自相上，火和烟并不存在相属，它

们之间没有关系。没有关系的缘故，单独的自相不能作为相属的事相。单独的自相不能作，那么共相可不可以作呢？共相也绝对不能作的。前面也讲了，共相跟石女的儿子没有什么差别，它不能起功用。既然不能起功用，那单独的共相怎么能作同性相属和彼生相属的事相呢？绝对不可能的。

那么，相属的事相到底是什么呢？就像我们前面所讲的那样，又要依靠遣余。所以这个遣余，因明的上上下下、前前后后都是离不开的，离开了遣余，讲者也没有办法讲，听者也没有办法听。什么都依靠遣余，遣余的加持是相当大的。

乃是唯独于共相，误为自相之遣余。

相属的真正事相是什么呢？自宗的观点应该就是这样讲的，所有的相属唯一在分别念面前成立，不管是彼生相属还是同性相属，这些全部是以自相和共相误认为

一体的方式来互相连结的。除了这个以外，单独的自相是不可能的。我们前面已经讲了，事物的自相上不可能有相属。然后光是一个分别念，光是一个总相，那也不行。所以，一定要自相和总相混为一体。比如火和烟，心里面的总相和外境的火、烟混为一体的过程中，有一个无则不生的关系，在这里我们将这种关系——共相与自相混为一体的遣余安立为事相。

学新的名词的时候，大家应该记住，不用每天都作解释；否则，听经一百年以后，每一次遇到这些名词都要解释，那可能不行。反正不懂的人永远都不懂，头发白了、牙齿全部掉完了还是不懂，听过五百次也不一定懂。而能听懂的人，讲了两三次就应该会懂的。所以，这些法相我就不再解释了。

下面讲这样的相属依靠什么样的量来决定。量决定的过程当中有两种，首先我们要驳斥其他宗派的一些片面说法，然后自宗进行圆满地回答。

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。

壬一、片面确定之他宗：

首先说对方的观点：有些论师认为是依靠现量来决定，有些认为是依靠伺察意来决定，也可以说是依靠伺察的决定识来决定。但两者都不是特别的合理。

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。

他这里“确定”的意思是什么呢？我们昨天已经讲了，首先在一个清净的地方火和烟都没有，然后看见火，最后看见烟，通过这三层的力量可以决定它们是因果关系。那么，能决定因果关系的识，到底是现量的识，还是比量的识，或者是其他的一种识？有这么一个问题。我们在这里进行判断的时候，有些论师认为这是一种伺察意，通过伺察的观察而决定的；有些认为这是一种现

量的智慧。但是我们自宗，下面马上会说的，现量和比量这两者都不能离开，两者都需要，自宗这样承认。

首先，我们看克什米尔大班智达能乐欢喜论师，他是这样认为的：这是凭借伺察意来确定的，因和果之间暂时的相属虽然是依靠量来决定的，但真正的自相相属完全是依靠伺察才能决定。在萨迦班智达的《自释》当中已经说了，这是已决识。因为在一个清净的地方，首先二者均未看见，然后见到火，最后看见冒烟；看见这些以后，最后作一个决定，那么这就是一种已决识。因此，克什米尔班智达认为这是一种伺察意或已决识，是由它来决定的。

还有印度东方尼洪派的班智达，他们都异口同声地认为：以伺察意或已决识来决定不一定合理，因为它没有见到真相，应该说是现量来决定。因为，首先看见这里没有火和烟，然后看见了火，最后又看见了烟；或者是，逆转的三层也可以通过现量来了知。因此，这是

现量的正量来决定的。

他们两派有不同的说法。下面，萨迦班智达自己觉得：一方面，现量的智慧也必须要具足；另一方面，决定识也必须要具足，这两者结合的情况下可以确定相属，这就是确定相属的量。下面是第二个科判。

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。**

我们自宗是这样说的：首先必须有现量，现量的三层力量不可缺少。因为在清浄的地方，首先没有火和烟，然后有火，最后有烟；或者说，首先是从火当中冒出烟，然后火不见了，最后烟不见了。不管是同品还是逆品的三层关系，或者说随存和随灭的三层关系，现量的识都是不能离开的，这是第一个条件。第二个条件具有遣余意识，遣余的决定识面前，可以将自相和共相混为一体。

也就是说，是以决定性的遣余作为有境，这样的有境以错乱的方式将自相和共相错认为一体。比如火是烟的因，火里面一定会产生烟，这是现量见到的；现量见到以后，心里面马上产生这样一种分别意识，所以分别识和现量识不能离开。意思就是说，刚才那个具有决定性的遣余作为有境，以错乱的方式将自相和共相错认为一体。也就是说，外境当中的无则不生是现量见到的，现量见到以后，以分别念来进行操作，就决定知道火和烟之间有因果关系。

而如果是单独的一种，像刚才尼洪派所讲的那样仅有现量，那也是不行的。如果现量能见到因和果之间的关系，那么相属应该在事物的自相上存在，有这个过失。然后，克什米尔班智达所认为那样，全部是依靠分别念来决定，这也不现实；如果前面没有现量见到，那光凭自己的分别念，很有可能会有错误。因为分别念，有时候也有估计的分别念，也有比量，但是这里不属于比量。为什么呢？因为，比量必须要以判断的某一个事

物作为有法，然后立宗以及成立它的因，比量必须要具足这三个条件。可是这里，火和烟之间这种无则不生的关系，并没有立出来一个特定的有法，如果没有立出来，那比量的推理没办法展开。这样一来，比量也不是，现量也不是。如果比量和现量的正量都没有，那一般的分别念，我们前面所讲的伺察意那样，很有可能有错误的现象。因此，仅仅一个分别念根本不能成为了知因果关系的正量。

所以萨迦班智达自宗，既要有现量，也要有一种分别念。有了现量，在这个现量的基础上，又有分别念，这是合理的。因此，要了知因果关系，必须按照自宗现量和遣余都不离开的前提下，才可以无误安立。

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。

我们前面也再三观察过，在有实法的外境事相上，彼生相属和同性相属根本不可能存在。这个道理，前面以很多文字已经宣说过，所以我们在这里不再宣说。如果事物的自相上有彼生相属和同性相属，那有许许多多的过失。在事物的本质上，不管是火与烟之间的关系，或者是柱子上面的无常和所作之间的关系，都决定是没有的。而两种相属——彼生相属和同性相属，实际上是众生的分别念来假立的。这种分别念的假立，我们前面所讲那样，一定是符合实际道理。

我们有些人也不要认为：符合实际道理就不叫假立、不叫增益，这是一种真实。会不会这样想呢？在因明中，后面还会讲到，所有分别念是本体错乱的。从这个角度来讲，分别念只是假立，只是增益。因为，所有分别念真正与自相比较起来，还是有一定的偏执。虽然符合实际道理，但是，这只不过是我们的意念来假立的，并没有像现量见到那样真实。但假立的方式是将共相误认为自相，比如刚才无则不生的关系，它们之间的这种

关系完全是一种共相，将这种共相误认为在火和烟中有一种真实的关系；又比如，瓶子的无常和所作之间有一种同性相属，这种共相的概念，也误认为真正在自相上有一种不可分割的关系。所以，也就产生了两种相属的分别念。

实际上，这一品所讲的所有内容，以这个偈颂作了总结。

《量理宝藏论》第六观相属品终

第 39 课

2006 年 12 月 5 日

下面，我们学习《量理宝藏论》第七品——观相违。相违，如果用世间的名词来代替，就是矛盾。如人与人之间的矛盾，国家与国家之间的矛盾，或者事物与事物之间的矛盾。所谓相违就是矛盾的意思。

我们学习这一品以后，当然能了解有关相违方方面面的道理。同时就像我们前面讲相属品时一样，一定会深深地了解，一切万法在本质上、在事物的自相上根本不会有相违；所谓相违，只不过是人们的一种执著而已，这一点因明当中抉择得非常深。所以我们学习因明，应该对万法唯心的道理有进一步、更深刻的认识。这是我们学习因明的一个目的。

还有，我们通过对这一品的了解，应该知道一切万法在本质上是没有什么矛盾的，但人们常常错误执著。了解这一道理后，从而对本师释迦牟尼佛的正理，生起真实无伪的信心。因此我们学习因明的人，逐渐逐渐会对佛、对法、对圣教生起不共的信心。有了信心以后，你的见解也会越来越稳固。虽然我讲得不太好，但是所讲的内容应该说是非常的殊胜，这样逐渐逐渐学习以后，我想我们在座的这些人以及这次听受因明的人，相续当中一定会生起正见。这种正见，跟我们世间一般的、依靠愚者自己的信心所得到的正见，完全是不相同的。这就像《定解宝灯论》所讲的那样，这是自己反反复复观察以后引生出来的定解，这种定解不容易被摧毁，不容易退失。

这次学习因明，前六品已经学完了，对有些人来讲，不知道你们自己现在有没有什么感觉，所谓闻思，有时候也并不是马上就见到成效，不一定立竿见影，但是对你的相续应该会有一些帮助。你到一定的时候也许了

解：噢！原来我没有学习因明的时候，对佛的真理并不是特别的正信，但现在我的这种正信永远也是不可能动摇的，如果有了这样的作用，这就是我们学习因明的宗旨所在。因此，大家在闻思的过程中，对我们本师释迦牟尼佛的真理，一定会产生正见、定解。

第七品 观相违

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。

这个颂词的意思是说，什么叫做相违。当然相违也跟前面的相属一样，应该在遣余识面前安立，如果没有在遣余识面前安立，那么相违也是不存在的。就像我刚

才所讲的那样，事物的本质上不存在相属，也不存在相违，在本质上二者都不存在。

在我们的遣余意识上安立，不管是什么样的法，如果一个法对另一个法有违害或伤害，或者说对另一个法的产生、发展以及相续不断存在等有一定的违害，那么这就是它的违品，违品和被违品这两者是互相违害的法。

我们前面学相属的时候已经讲了，任何一个法，它如果不舍弃另一个法，这就是相属的法相。这里也同样，任何一个法，如果它妨害另一个法，这就是所谓的相违，相违总的法相大家一定要搞清楚。我们在世间当中，比如说火和水、光明和黑暗等等，这些应该说是直接相违的，互相有害的，一个东西存在的时候，另一个东西根本不可能与它同体或者以接近的方式来存在，这就叫做相违。

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，
看待对境之差异，而承许有此二种。

他这里，所有相违可以包括在不并存相违和互绝相违之中，有些论典还加上一个“正量相违”，实际上正量相违也可以包括在这两种相违当中。从总的方面来讲，违品有实法实际上是不并存相违。意思就是说：这两个事物是存在的，比如火和水，火的微尘和水的微尘两个都存在，这两者都是有实法，这两个有实法互相不会并存，不可能在同一个地方存在，这叫做不并存相违。或者说光明和黑暗、无我的智慧和增益、对治和所断等，这些的违品全部是有实法，有实法的两个物体不可能同时存在。以总体的一些比喻来说明，比如说人与人之间有矛盾，那么一个人来的时候，另一个人就不想坐了，他马上就走了，这叫做不并存相违。这个人在这个部门

发心，我就不愿意在这里，我可不可以改行，我可不可以到另一个地方去？因为他们之间不并存，如果一起共存，就觉得不舒服。我们有时候也可以看得出来，有些人之间稍微有一些矛盾，本来他坐在这里，当与他有矛盾的人来了以后，他非要离得远远的，坐在那边去，永远不会跟他坐在一起，这就是不并存相违。因为它的违品是有实法，这叫做不并存相违。

什么叫做互绝相违呢？互绝相违的违品是无实法，比如柱子和非柱子，柱子是存在的，是实有的东西，它的违品是非柱。在这里，非柱子是指柱子不存在的无实法部分。这一点，全知麦彭仁波切和萨迦班智达的观点是相同的。

因明前派的有些论师，还有因明后派中格鲁派的一些论师，他们的因明论典中有这样的观点，凡是他体的东西就是互绝相违，比如柱子和瓶子、黄色和白色、牦牛和绵羊等，这些他体的东西都是互绝相违。原因是

什么呢？有些论师在不同的论典中是这样说的，比如柱子和瓶子为什么是互绝相违呢？因为瓶子并不是柱子，从柱子的角度来讲瓶子是非柱，既然柱子与非柱是互绝相违，那么瓶子不是柱子的缘故，它们之间应该是互绝相违。所谓互绝，是此就根本不是彼，也可以说一个本体完全断绝了另一个本体。对方的观点是这样认为的。

从一个角度来看，他们说的也是对的。的的确确黄色不是白色，从白色的角度来讲，黄色是非白；牦牛并不是绵羊，从牦牛的角度来讲，绵羊可以称为非牛。这样以后，我们的互绝相违也可以在他体的法中成立。因此，以前因明后派的一些论师，在他们的因类学中经常有，凡是他体的东西都是互绝相违。当然，我们去年讲中观的时候也作过一些分析，实际上这是不太合理的。不合理的原因是这样的，因为我们这里的因明是说，它的违品是无实法，如果柱子互绝相违的违品是无实法，那么瓶子也成了无实法，但按照因明七论的观点来讲，这是不适合的。

那么我们自宗是怎么样解释呢？所谓非瓶实际上是指断开瓶子的无实法，也就是说无遮的部分，这个无遮的部分跟瓶子互绝相违；并不是说，凡是非瓶的所有其他有实法全部包括在这个违品当中。因此，这里的观点我们应该这样来理解；如果没有这样理解，那么凡是他体的反体和他体的实体，全部都成了互绝相违。这样一来，因和果也成了互绝相违，因为种子并不是果，所以种子和果实就成了互绝相违。这两个相违的话，那么它们就不可能有因生果的关系。那么第一刹那间的心和第二刹那间的心，从本体的角度来讲是不是一体呢？应该承认：一个是因，一个是果，因和果完全是他体的。他体如果是互绝相违，那么第一刹那间青稞的种子和第二刹那间青稞的果，这两者都应该成了互绝相违。如果是相违，果和种子就没有相属（彼生相属）的关系，而且反而有一种相违的概念，那在世间这也是不可能产生的。所以果和种子千万不能说相违，如果相违，那绝对不是相属。但是人们都共同承认，因果之间的关系是相属，

谁也不会承认它们相违。从这些角度来讲，对方也不好解释。

因此萨迦班智达在下面解释，他体的东西不一定是相违，有些是相违，有些是相属，有些既不是相违也不是相属，这些现象都是存在的。世间也是这样，凡是他体的东西全部是矛盾的，这也不合理。比如说有几个人，我跟这个人的关系很好，我们之间有关系；我跟这个人关系不好，有矛盾；我跟那个人也没有什么好的关系，也没有什么不好的矛盾，只不过我们素不相识而已，也有这种情况。因此从世间名言的说法来讲，既不是相违，也不是相属，这种情况在世间应该是存在的。所以，我们应该根据宁玛和萨迦的自宗观点来安立，他体不一定是互绝相违，如果是互绝相违，就有很多问题解释不清楚。大家应该这样来理解。

如果没有这样理解，我们以前讲的时候也说过，比如说释迦牟尼佛是宣说法语者，他也是遍知，从遍知和

说话两个不同反体来讲，应该是他体。如果是他体，那这是否相违呢？法称论师在因明中已经说了，佛陀既能说话也是遍知并不相违，说得非常清楚。如果我们说凡是他体的东西全部都是相违，那么佛陀说话的反体跟遍知的反体，完全是截然不同的两个本体，这也明显成了相违。这样一来，完全违背了法称论师自宗的承许。可能我们谁也不敢说，法称论师的观点自相矛盾，谁也不会这样说的。因此，这种说法是不成立的。

这里观待对境，一个是它的违品是有实法，一个是无实法。观待不同对境，我们这里的相违分成两种，一个是互绝相违，另一个是不并存相违。这个道理大家应该搞清楚。

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：

鄂译师等有些论师，他们安立的法相不太合理。

许不并存能所害，若经分析非应理。

有些论师认为，存在于两个有实法的能害所害的关系，就叫做不并存相违的法相。意思就是说，存在的两个法，实际上成了能害所害的关系，这就叫做不并存相违的法相，他们是这样安立的。

如果我们不作详细观察，从一般的相违概念来讲，实际上能害所害的东西就是相违，这样安立应该也是可以的。但是如果我们详细观察，这是不合理的。为什么呢？因为所谓相违，一定要安立在一个法相上。这样的话，能害和所害这两个法，集聚在一体上是不可能的；如果能害和所害分开安立，那么因的法相不是果的法相，果的法相不是因的法相。进一步说，比如有两种法，如

果一个法力量比较强，它可以成为能害，但是在那个时候，它根本不可能成为所害；如果这个法，比如说火的微尘或者水的微尘，它的力量很薄弱，这个时候，虽然这两个法之间它已经成了所害，但是在那个时候，它根本不成为能害。所以说在两个法中，一个法成为能害的时候，它绝对不会又成为所害；当它成为所害的时候，也根本不会成为能害。在一个法的本体上看待另一个违品而言，它既是能害也是所害，这种情况是没有的，这个大家应该搞清楚。因为所谓的相违，就像火和水一样，当火是能害时，火比较大或者盛燃的时候，它附近的水马上全部都干了，这个水就叫做所害。也就是说，当火成为能害的时候，它根本不是所害；同样的道理，当时的水成为所害的时候，它根本不可能变成能害。

所以因明前派有些论师说，它们之间存在能害所害，这个概念非常笼统，到底是火的法相还是水的法相？就像外道所承认的那样，火和水两个总相的概念，这里也是没有的。如果分开讲，能害的法相是这样，所

害的法相是那样，那么相违的法相到底是什么样？你看分开的时候，你这样给它安立法相。但是你综合起来，相违的法相到底是什么样？这样一说，对方也是很难解答。所以说在这个过程当中，对方所安立的法相不合理。简而言之，不合理的原因就是，能害所害的同体法不可能存在，可以这样来理解。既然没有同体的法，那么相违到底以什么样的途径来安立？这个问题应该这样来理解。

当然相违的法相，完全是通过对境来安立的。如果没有通过对境来安立，光是从自己的遣余意识上，凡是能害所害，互相有害的关系就叫做相违，这样大概的概念也没有什么不可以，简单下一个这样的概念倒也可以。但是从依靠对境来严格分析，这绝对是不合理的。不合理的原因，下面马上进行阐述。

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。

我们自宗就没有这种过失，因为自宗是这样承认的：能害和所害不可能同一个时间变成同体的方式存在，就像因和果一样，观待前后是他体。当然，这种他体并不是真实存在的他体，应该如我们前面所讲的那样，是遮一体的他体。

为什么这样讲呢？大家也应该清楚，能害和所害就像我们前面讲的，因和果之间的能饶益和所饶益一样。我们现在相违的两个法，一个叫做能害，一个叫做所害。力量比较强的叫做能害，力量比较弱的叫做所害，比如说美国总统布什叫能害，萨达姆叫所害，应该可以这样说。强与弱，这两个有没有矛盾呢？肯定有矛盾。所以火和水之间，一个事物力量强大就叫做能害，另一个事物力量薄弱就叫做所害。

但是它们之间就像因和果一样，应该是他体的。怎

么说是他体呢？当能害的法存在的时候，所害的法逐渐逐渐会毁灭，依靠能害灭除它、赶走它。从我们世间的角度来讲，也会有这种情况。但是在因明里的相违，并不像我们世间所讲的那样，是比较严格的。这个能害和所害的关系，就像因和果一样，因和果我们刚才也讲了，当它是因的时候就不是果，是果的时候就不是因，严格分析它们的本体是不一样的。那么能害所害是不是像因和果那样，能害成了所害的近取因呢？这倒不是，只不过是依靠一个，另一个就马上产生了本体的变化，这叫做能害所害。

那么什么叫做能害呢？就是将对方变成没有能力。意思就是说，第一个刹那相违的两个物体接触；第二个刹那，所害的物体没有能力了，就是它再继续产生的能力没有了；第三个刹那的时候，所害再也没有办法进行下去。就像火非常强烈的时候，微薄力量的水微尘，这两个第一刹那接触；火的二刹那不断地继续产生、旺盛，而水的二刹那力量就微薄了，就变成无力了；到了第三

刹那，水的相续已经间断了，而火的相续不断地产生。水如果没有遇到这种违品，它永远都可以延续下去；可是遇到这样的违品以后，它再也没有办法持续下去了。当然，也有实际外境上的相违和心上的相违，下面有不同类别的分析。

总的来讲，我们要了解什么叫做能害？什么叫做所害？能害就是将所害变成无有能力、无有力量了。我们自宗相违的法相，大家应该这样来安立。没有两个事物，相违就没办法安立。但是你要安立，就一定要从能害和所害的角度来安立，不能在一个法上来安立。我们讲因和果的法相时，也是以能饶益和所饶益、能产生与所产生的角度来安立的，不可能一个概念因和果全部都覆盖了，没有这样的道理。这是讲能害所害的法相。

下面相违存在的对境分两个方面，一个是认识相违，还有一个对它遣除谄论。第一个颂词是这样讲的。

癸二（相违存在之境）分二：一、认识相违；二、遣于彼之诤。

子一、认识相违：

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。

意思就是说，所有不并存相违不可能是一个物体。因为一个物体，能违所违或者能害所害的关系不可能有。比如说我一个人，自己对自己有很尖锐的矛盾，没有这样的说法。就像我们前面讲的，一个法不可能有它本身的相属；要相属，起码也是两个法以上。这里的相违，也必须两个法以上。所以第一点，一个法不可能相违。

如果另一个法是无实法，那不并存相违的说法也没有。因为不并存相违，实际上它们的本体都是存在的，最后其中一者的本体不能与另一有实法共住，是从这样两个有实法的角度来安立的。因此不并存相违的违品，

它的对境一定是有实法，唯一涉及到有实法，是有实法的一种所害。这样的能害所害关系，实际上，一定是从相续的角度来安立，而并不是在刹那上安立的。如果在刹那上安立，那么第一刹那间接触的时候，马上要产生能害所害的关系；但是，从事物的本质上来看，并没有这种情况。因此这里说，相违是相续当中的相违。

所谓相续，大家也清楚，一个刹那不叫相续，起码三个刹那才叫做相续不断。就像“众人”一样，一两个人不叫众人，三个才可以叫众人，才有众多的意思。同样的道理，相续是不断的延续，所以起码三个刹那才叫做相续。这样以后，相违应该在相续上安立。而刹那上，相违根本没办法安立。原因是什么呢？它们需要依靠相续产生能生所生的关系。

有些人可能这样想，既然它们之间有能生所生的关系，那相违是不是也变成因果了，是不是跟种子和萌芽之间的关系一样，依靠一个产生另一个？是不是依靠

火产生水，依靠光明产生黑暗？那这样，它们两个之间就应该有一种真实的因果关系。其实，并没有真实的因果关系，只不过我们说的时候可以这样说，那为什么叫做能生所生呢？比如说，第一刹那的光明和第二刹那的光明，这两者都会出现，它们出现的时候，因为光明的力量比较强，第二刹那的时候，黑暗就变成没有能力了；第三刹那的时候，原来的黑暗就产生了一种其相续再也不能延续下去的状态。这种状态是依靠光明而产生的，所以这叫做能生所生的关系。因此我们不能认为：既然是能生所生的关系，那么光明就成了黑暗的近取因，水尘就变成了火尘的近取因。如果这样，那世间万物的规律就全部混乱了，因为相违的法也是能生所生，相属的法也是能生所生，全部都变成了能生所生。其实，并没有这个意思。这里，虽然说词句上说有能生所生的关系，但是所谓能生所生，应该是依靠一个事物，使另一个事物变成无有能力，再没有办法延续下去。也就是说，让它产生什么呢？不是像以前相续不断地产生，而是以

前的相续变成无有任何产生能力的一种状态，这种状态是刚才能害的光明或火使对境这样产生的，这就叫做相违。这种相违并不是在刹那上安立的，而是在相续上安立；如果在刹那上，就根本没办法安立。我们下面还有这方面的辩论，这个必须要搞清楚；如果我们没有搞清楚，那对通达相违的意义就有一定的困难。

关于相违的法相，《自释》中也以光明和黑暗为例进行了辩论。那么，光明和黑暗会不会变成真正的能生所生关系呢？没有这个关系。因为就像我刚才所举的例子一样，第一刹那接触，第二刹那无力，第三刹那再不能延续下去，这叫做能生所生，这叫做相违。还有，如果变成没有能力而成了相违，那青稞的种子不能产生水稻的苗芽，青稞种子对稻芽来讲没有能力，是不是这种没有能力也是相违呢？并不是。因为青稞本来不能产生稻芽，从这个角度来讲，不像刚才那样：有了这个事物以后，另一个事物原来的状况从根本上变化并失去了它的延续。所以我们这里的能生所生，大家一定要理解

清楚；否则，种子和苗芽之间也有能生所生的关系，光明和黑暗之间也有能生所生的关系。那么黑暗当中是不是产生光明，光明当中是不是产生黑暗呢？并不是这样，但从另一个角度来讲，也可以这样说。因为有了光明，原来黑暗的相续就不存在；有了黑暗，原来光明的相续也不存在，实际上这里有一种产生。但这种产生并不是我们因果当中的产生，这里的产生是从俱有缘来讲的，我们可以这样讲：黑暗的第一刹那产生第二刹那，第二刹那变成无力，这是从黑暗它自己的近取因当中产生的，到了第三刹那，黑暗的近取因已经灭尽，没有了。为什么第三刹那它要灭尽呢？这是光明对它作了一个俱有缘，光明对它起了一个俱有缘的作用。就像瓶子本来是刹那刹那无常的，而铁锤在旁边起了一种让它的相续不能继续下去的作用，这叫做俱有缘。所以这里，也有相违的事物来对它起俱有缘的作用。也就是说，当它毁灭的时候，相违的事物起了这样的作用。

子二（遣于彼之诤）分二：一、遣除观察对境则非理之诤；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。

对方是这样说的，外境的刹那如果不相违，那么你们所谓的相续当中的相违，也不应该成立。因为，从某种角度来讲，所谓的相续都是假的，有关大乘论典当中也是这样讲的。《俱舍论》也说，相续就像军队、念珠一样，它没有实在的实体。这样以后，既然刹那上没有相违，那么相续上相违更不合理，这一点无法安立。对方给我们提出这样一个疑问。

由从前前刹那中，前所未有的后生，
于彼增益为相续，能遣除之无过咎。

下面我们进行回答。虽然事物的本体上没有相续，相续的实体确实是没有，但是我们这里，依靠前前刹

那有前所未有的后后刹那产生，人们就把它称之为相续。说相违的时候，就是遣除，能遣除者，能毁灭者。意思是说：依靠前前的刹那，后后的前所未有的本体不断产生，人们将之增益为相续。当然，实际中并没有一个相续的实体存在，但是人们把它称之为相续。这种相续，如果第三刹那以后再不能继续下去，被推翻了，那么这就叫做相违。所以，我们自宗根本不会有你们所说那种过失。

虽然在一切事物的本体上，的确是如我们刚才所讲的那样没有相违，但有些人可能这样想：这个跟相属可能有点不相同，你看火和水，如果在本体上没有相违，一个存在的时候另一个不存在，那这是根本不合理的，所以在事物的本质上应该有相违。但实际上，这只是我们的分别念假立而已，本质上相违是不存在的；如果本质上相违存在，那么它们第一刹那间接触的时候，互相都应该从事物的本体上不存在了，但实际上并不是这样。只不过第一刹那它们接触，从第三刹那，它的相续不能

再继续下去的过程，我们的分别念把它安立为相违。因此我们人与人之间的矛盾，或者国家与国家之间的矛盾，并不真实存在。

你真正用自己的智慧来进行观察，到底什么叫矛盾？应该讲有能害所害的关系才叫做矛盾。但是，如果真正能害所害的关系要成立，就像我们前面讲因果那样，必须从相续的角度假立。如果从刹那的角度观察，不仅因果关系不能成立，而且能害所害的相违也不能成立。因为当能害存在的时候，所害就不存在；所害存在的时候，能害就不存在。比如我们说火和水相违，那它们是如何相违啊？第一刹那间火和水接触，第二刹那其中一者衰弱，到第三刹那的时候，水大的话火已经灭了，火大的话水已经灭了，那个时候你才知道，它们两个是相违的。这个时候，火存在的话，水就不存在；水存在的时候，火不存在。但是这个道理，我们往往不知道。因此，人与人之间的矛盾，如果从刹那来严格观察，绝对不可能有实有的矛盾本体存在。这个问题大家应该再三

思维。

这个颂词，大家也应该这样来解释。对方说，因为你们相续并不成立实体，所以相续当中的相违不合理。我们说，相续的相违完全合理。所谓相续，就是依靠前前而产生后后前所未有的事物。有两个相违事物存在的时候，另一个事物的相续再也不能继续延续下去，这就是相违。相违的概念，应该说是比较简单的。

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。

这是对方的观点。对方问我们：比如火的微尘和水的微尘，本来是两个相违的微尘，那么这两个相违的微

尘会不会同时并存？

如果同时并存，你们又说不并存相违，那么这个观点就不合理。因为第一刹那，火的微尘也有，水的微尘也有。这两个，如果它们在一刹那中一起安住，那么二、三、四刹那也可以安住。既然它们两个一刹那中互相并存，那就不是不并存了，应该是并存，所以你们不能说它们是不并存相违。

如果你说一刹那也不能并存，那这两个之间，应该有一种因果同时的关系。为什么呢？本来我们前面所讲的那样，能害和所害是能生和所生的关系。既然是能生所生的关系，比如说第一刹那间，火的微尘来了，水的微尘也来了。水的微尘和火的微尘两个第一刹那来的时候，因为它们两个不并存的缘故，力量比较大的，这一刹那间马上把对方的微尘摧毁。摧毁以后，在一刹那中，产生火微尘的时候，水毁灭的状态也要产生。那么一刹那中能害在产生，所害的状态也已经出现。这样一

来，在一刹那中就有能生和所生，因果同时的过失依然存在。

我们这个问题，大家也考虑一下，如果别人问你，你怎么回答？我最近翻译《释量论大疏》，有时候没有看我们佛教的回答，外道一问起来的时候，感觉真的有点厉害啊！由此我都想：哎，如果我是当时那烂陀寺的护门班智达，这时来了一位外道，问刚才那样的问题：不并存相违到底是并存还是不并存，如果一刹那间并存，那它们两个不是不并存相违了；如果说一刹那中也不能并存，那么一刹那间有能生所生的关系，这样一来，有因果同时的过失。如果我当时正站在那烂陀寺门口，那看我怎么回答，是不是很困难。所以我想，今天把外道的观点说出来，然后你们每一个人，先不要看下面的答案，自己看看怎么回答。下面的答案看了以后，我们都跟着法称论师的路走，那肯定不是很困难的。

有时候真的这样想，法称论师的思路和智慧非常

了不起。而现在世间当中，能问出特别尖锐问题的，基本上没有。遇到一些学者、知识分子的时候，他们问出来的问题，也是特别特别的简单。不要说法称论师，连我们一般的人，你只要稍微了解一下中观、因明就可以了，马上就可以回答。可是像这种问题，我们有些人遇到的时候，看看怎么回答。所以我有时候这样想，我们现在的世间人，可能是搞经济、搞政治、搞这样那样乱七八糟的事，所以真正的正理上面去思维的很少。以前即使在外道里面，不管是对前世后世也好，对轮回涅槃也好，这些方面的问题都研究得非常深刻。不过，我们如果学懂了因明的思路或者理证方法，那就完全可以回答。所以下面，我记得回答的时候，首先是对对方回答，然后我们自宗回答，用两个方面来进行来解释。不过，今天就讲到这里吧！

第 40 课

2006 年 12 月 7 日

现在讲《量理宝藏论》中的不并存相违。昨天讲到关于对境和本体两个方面的辩论。关于本体方面的辩论，对方提出了这样一个问题，比如火的微尘和水的微尘，这两者是并存还是不并存？如果这两者并存，那么不是不并存相违了。如果这两者不并存，那么在它们接触的时候就会摧毁另一者，结果就变成了因果同时，有这个过失。对这个问题，下面进行回答。

寅二（答辯）分二：一、破他宗答复；二、说自宗答辯。

卯一、破他宗答复：

首先，有一些论师对前面的辩论者进行回答，但是这种回答不太实际、不太合理。颂词是这样说的：

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。

这里是说，根据以上观点，到底不并存相违的两个事物，除了心识以外的两个事物，它们相违的时候接触还是不接触？关于这个问题，数论外道的论师们这样认为：比如说火的微尘和水的微尘，这两个结合的时候，如果火的微尘比较大，那么水的微尘就逐渐逐渐隐没在火的微尘中。就像白天太阳升起来的时候，虽然天空中的星星存在，但是不能见到，因为已经隐没在天空中了。所以，水的微尘应该存在，现在也存在，只是不明显而已。

有些吠陀派的论师认为：火尘与水尘两者接触的时候，如果火的微尘比较大，水的微尘小，那么水的微

尘就逐渐逐渐转移成火的微尘，实际上水微尘的本体应该是存在的。我们讲《智慧品》的时候，也有些外道认为，力量大的微尘吸收力量小的微尘，就像一碗盐水里面加一点糖，实际上糖在碗里面应该是有的，那我们为什么尝不到呢？因为，糖的微小微尘已经溶入到盐的微尘当中去了。他们认为，这是一种转移。

然后是有实宗，有部宗和经部宗的论师们认为，水的微尘和火的微尘应该是有间隔而存在的，因为微尘之间有一定的距离。它们可以说是不接触，是以不接触的方式而存在。但这种存在，比如说火的微尘跟水的微尘结合在一起的时候，火的微尘力量比较强大，那个时候就阻挡了水微尘的产生，因为它已经占据了水微尘的位置。应该说，让水的微尘不能逐渐逐渐形成，也可以说让它不能变成粗大的微尘，起这样一个作用。

对上面观点的解释，有这么三派：外道的两种观点和佛教的一种观点。但萨迦班智达说：“此等常派皆错

谬。”这些常派所承认的观点，都是错误的。为什么这么讲呢？因为前面两个外道派，实际上他们承认微尘常有；而我们佛教的有部宗和经部宗，虽然他们并没有说是真实的常法，但实际上他们也承认：进行观察的时候，微尘的自体不可毁灭，为了组成粗大的事物，最微小的单位——无分微尘不能摧毁。因此萨迦班智达认为，你们上面所承认的这些观点都是错误的。为什么错误呢？下面就对此进行探索：

设若并存失相违，若转则违许常有。

首先，数论外道所承认的观点不合理。因为数论外道说，微尘是存在的，只不过不明显而已，实际上相违的两个事物同时存在。如果是同时存在，那么并不是不并存相违，已经并存了；并存，那就不是相违。所谓相违下面还可以讲，因为相违的界限，实际上是两个物体并存在一起的时候，一个物体的生存与发展不能正常持续下去，这就是相违的一种力量。如果在实际上没有这

样的作用，那这两个物体，如我们昨天所讲的一样，只不过是假体而已，实际上并不是不并存相违。因此，如果说你们说在火微尘的同时，水微尘是以隐没、不明显的方式来存在，那这是真实存在还是假的存在？如果是真实存在，那么不管是明显还是不明显，实际上它们两个已经一起存在了。就像一个小偷藏在一个人的屋子里，小偷没有出来，一直跟他住在一起，所以他们两个肯定没有矛盾。因为它没有出来，所以它们之间是不并存相违，并没有并存，不能这样说。所以说，数论外道的观点非常不合理。

其次，按照小乘所说那样，微尘以无接触的方式而存在，这种说法实际上也是不对的。为什么呢？因为，不管这两个物质是接触还是没有接触，它们两者并存的话，那就不合理。关于微尘接触不接触的问题，以前我们讲《俱舍论》的时候也讲过，有部宗和经部宗的观点有点不同。有部认为接触，真实互相接触。而经部宗认为，实际上中间还是有间隔的，比如石头上放石头，虽

然它们没有真正地接触，但为什么视为接触呢？原因是，这是事物的法性力，其实石头与石头不可能融入一体。拳头与拳头不可能融入一体的原因，也是事物的法性能力。实际上，中间还是有隔阂的，也有这种说法。他们之间的说法，稍微有一些不同。但不管怎么样，如果火的微尘和水的微尘，以互相围绕的方式，或者以互相不接触的方式来排斥另一个物质的存在，实际上这两者就有并存的关系。所以你们前面所说的，这两个事物并不是一刹那，而是三刹那以上相续真实存在，如果这样承认，那么不并存相违的概念就完全丧失了，这样就完全不合理。

最后是吠陀派，他们承认火的微尘和水的微尘，哪一个微尘的力量大，另一个微尘就转移成这个微尘，那这是不合理的。为什么不合理呢？因为你们承认微尘常有。如果是常有，那怎么会有转移的过程呢？如果是转移，那原来没有转为一体的阶段和现在转为一体的阶段，这两个阶段不可能是一体。如果是一体，那有很大的过

失。原来没有接触火的微尘，应该接触火；现在接触火的微尘，不应该接触火：因为它是常有的缘故。这样一来，所谓常有微尘转移的说法，也明显不合理。

这里，对以上各宗的回答已经进行了遮破。那么，我们自宗是怎样承认的呢？

卯二、说自宗答辩：

是故微尘生微尘，令无力故不相违。

关于不并存相违，其实有像火和水微尘一样的能害所害的不并存相违，还有光明和黑暗那样的不并存相违，这叫做使它成为无力（无有能力），使它不能产生的不并存相违。在有些讲义中，包括绒顿班智达的讲义，也有这样的说法：火微尘和水微尘的相违方法，与光明和黑暗的相违方法有点不相同。因为没有这种说法，光明和黑暗先互相接触，第二刹那黑暗变成无力，第三刹那不能产生黑暗的相续；而是第一次，当黑暗遇到光明

的时候，就让黑暗成为无力，从此以后黑暗产生的相续已经斩断，这叫做光明遣除黑暗。反之，晚上太阳落山黑暗出现，也是同样的道理。所以，光明和黑暗不像火尘和水尘一样，有能害所害或者互相以接触的方式，按照因明有些论典来讲，没有这种说法。但是，我们这里主要讲火和水，是以这两个微尘作为比喻来进行说明的。

所以，我们自宗应该这样承认：热尘和冷尘两者，应该说都是从前前的刹那中产生后后的刹那，比如说现在火的微尘，它是从前面火的微尘中产生的，现在水的微尘也是同样的。每一个法，都是依靠自己前面的近取因而产生后面的果，任何一个法都是这样的。但是，如果火和水放在一起，那就看哪一个为数比较多、力量比较强。力量比较强、为数比较多的微尘和另外一个为数不多、力量比较弱的微尘第一刹那相遇，它们都没有什么变化；第二刹那的时候，就让力量比较弱的微尘变成无有能力。这一点，实际上不相违，一点都不相违。意思是说这种观点、说法不相违，并不是说火微尘和水

微尘两者不相违，不是这个意思。为什么呢？因为第一刹那虽然接触，但是哪一个力量强，它就让另一个力量弱的，逐渐逐渐产生无有能力的状态。那么，它们之间是不是有并存的相违呢？昨天不是说了嘛，不管是一刹那也好，二刹那也好，虽然它们两个在一刹那中共同存在，但并没有并存的相违。如果这两个微尘的力量相等、为数相等；那么，它们在第二刹那的时候都“自杀”了，都死了。开玩笑，说“自杀”。也就是说，如果这两个微尘力量相等、为数相等，那它们会同时都没有。所以，不并存相违的两个事物同时存在的过失，是没有的。

那天他们说：有两个人因为感情的原因，一个人自杀了。另外很多人说，这个人是为了你而自杀的，你看怎么办？他说：没事，没事。先把她的后事慢慢做好，做好了以后我再给你们回答。把她的后事全部做完了以后，他自己也自杀了，这是他的回答。

这样一来，我们一定要了解，事物与事物之间的相

违到底是什么样。有些人可能认为，相违应该存在，你看两个事物同时存在的时候，其中一个就变成无有能力了，然后逐渐逐渐就被摧毁了。摧毁的话，实际上这就是相违。但这只不过是，我们遣余的分别念把整个过程安立为相违。实际上，在本体上并没有相违的真实东西存在。就像我们那天所讲的那样，无则不生是有的，但是，无则不生的关系是我们心来安立的。那么现在，依靠一个事物来摧毁另一个事物，这也是一种无则不生，但这个无则不生和前面的无则不生不相同。因为，前面是依靠青稞的种子而产生青稞的苗芽；而现在，是依靠火的微尘让水微尘的相续，在第三刹那以后不能再继续延续下去。如果火的微尘没有接触，那它还可以继续“活”下去。正因为没有运气，碰到了火，后来它就不得不“自杀”了，就慢慢地灭了。所以，人们把这两者之间的关系称为相违。

相违跟相属，我们通过智慧来观察的时候，还是有一定的差别。如果是相属，比如说彼生相属，实际上，

它的近取因可以产生自己近取的同类的果，不断地产生，这叫做彼生相属。而相违，它同类的果再也不能持续下去。因为，依靠另一个事物，将它同类的果不断延续下去的前程已经阻止了。相违和相属之间应该有这样的差别。

自宗的答复是这样的。那这样，对方昨天给我们发出的两个太过就没有。

你们自己，下来过后还是应好好地观察。希望大家在辅导后应该去思维，自己的疑惑也应在有智慧的人面前讨论，因为因明跟实修有点不相同。该实修的时候，所有的分别念、所有的邪知邪见全部都应放下来，一心一意、全神贯注地安住于你的境界中，应该是这样的。而学因明的时候，不要太老实，一直什么都不说，那个时候好像信心越来越增上，一直闭着眼睛祈祷，这种做法完全是不合理的。有些人是这样的，真的该实修的时候，聪明得不得了，这个要观察，那个要观察。那个时

候，不要增加很多很多的分别念，你什么都不要说了，诸佛菩萨和上师们是怎么教的，你就按照仪轨或者传统去修持就可以了，不用增加许多恶念、分别念。而学因明的时候，应该把自己的所有分别邪念全部拿出来，让智者们的判断。不管你站在外道的角度还是站在其他角度，应把邪知邪见全部拿出来，道友实在没办法回答，找上师，这个上师如果不能答复，那就找那位上师。这样以后，看看你相续中的邪见，到底是否真是邪见，如果知道是邪见，那就是对的。这样以后，自己的分别念全部会土崩瓦解。有些道友，平时分别念特别多，说得也多，想得也多，这个不对，那个不对。现在真的该观察，真的要讨论的时候，却非常的老实，就拿着念珠……（众笑）外面的人不知道笑什么，我是专门学这些边闻思因明、边实修的人。

下面是第三个问题，就是灭除所害的时间。刚才也讲了，火的微尘和水的微尘，它们两个是相违的。相违的话，所害力量薄弱的法会灭掉的，那灭掉的时间是一

刹那、二刹那、三刹那……这方面也有一些辩论。

癸三（灭除所害之时）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。

这里讲到了两种观点。我们刚才不是说了嘛，水的微尘和火的微尘，或者说相续当中的无明和无我的智慧，这些相违的事物什么时候产生它的违品，然后所害的事物灭尽。在这个问题上，有些论师认为：对治法和所断法，实际上是经过三个成事刹那才完成的。也就是说，具有三个大成事刹那才可以灭尽它的违品。大家都知道，从事物刚开始一直到结束之间是一个成事刹那。

还有一些论师认为，它与违品长久共存。也就是说，从凡夫一直到佛的金刚喻定产生，或者说从一地菩

萨到金刚喻定之间，违品的所断存在，对治的智慧也存在，这两者并存。比如从第一地菩萨开始，到最后佛的智慧在相续当中产生，那个时候，违品所断的无明习气才灭尽，这中间应该有两个阿僧祇劫。他们认为，在这两个阿僧祇劫中，对治和所断可以共存。他们为什么这样认为呢？我们以前学习《入中论善解密意疏》等论典时，也是这样讲的：第一地菩萨的时候，虽然无我的智慧已经有了，但是一直到佛地之间，他的无明，无明的习气实际上是存在的。所以他们认为，无我的智慧跟违品的障碍，这两者在这么长的时间中应该并存。但这种说法，只不过从种类、总体的方面来讲：一地菩萨的无我智慧，也实际上是一种智慧；二地到十地之间，每一地的违品、障碍也是一种障碍。从这个角度来讲，好像两个违品的东西并存，那是不是光明和黑暗也能并存呢？有这样的想法，但实际上，并不是这样的。

下面进行驳斥：

长期共处不并存，此一相违实稀有。

下面，作者以非常讽刺的口吻说：无论如何，这两种观点也是不合理的。怎么不合理呢？既然它们两个是违品，一个是所断，一个是能断，那么这两者这么长的时间中合在一起，就成了非常稀有的事；自古以来，任何一位高僧大德和智者都没有开创这么“可贵”“难得”的一种学说。作者以一种非常不满的语气来批评对方。因为佛经中说：“智慧与烦恼，恒时不并存。”所以，真正的智慧与烦恼无明，永远、恒时也不会有并存的时候。可见，不并存相违的两者同时存在，是不合理的。

对方反驳，既然从一地菩萨到十地之间，无我的智慧存在，那为什么这之间还存在障碍呢？我们可以这样回答：虽然从整个种类的角度来讲，确实是一种无我的智慧，但是就像弥勒菩萨所说的那样，一地到十地分十种障碍，十种障碍都有不同的智慧来对治。第一地菩萨

的智慧产生的时候，它会把第一地菩萨的所断、障碍全部遣除；到了第二地菩萨的时候，虽然第一地菩萨的智慧已经产生过，但是第二地的所断并没有断除，其原因是因为第二地菩萨的智慧，实际上才是第二地障碍的对治法。我们从总的概念来讲，第一地菩萨的时候，就像远方见大海一样，总的法界的本来面目确实见到了。但是，真实跟一地菩萨的智慧比较，不管是弥勒菩萨还是龙猛菩萨，以他们的教证都可以说明，上上地的智慧有越来越有明显的情况。好像越来越靠近大海的时候，中间的遮障渐渐远离，外面的细微部分会一步一步地照见。要想一步一步地照见，就需要远离中间的障碍；而依靠有境的智慧，障碍就会一层一层地断除。所以说，你们是从笼统的角度来讲：无我的智慧跟烦恼相违，这不并存相违的两者应该同时存在。但实际上，详细观察的时候，这种观点实在不合理。所以我们一定要了解到，凡是不并存相违的两个事物不可能长期这样存在。

子二、立自宗：

灭除所断的时间，自宗是怎么说的呢？

**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。**

大家应该知道，从分类方面来讲，不并存相违有两种：外境的不并存相违和意识的不并存相违。当然，各自违品事物的灭尽时间也不相同。如果是外境不并存相违的所害，也可以说力量微弱事物的最后灭尽，要经过三刹那，也就是说三刹那之后所害灭尽。而心识的相违不需要三刹那，什么时候你的相续中产生了定解，在那个时候，就可以断掉它违品的增益。我们以前学习中观的时候，也给大家提过这个问题。

火的微尘和水的微尘，因明中经常叫做热触尘和冷触尘，经常用这种专用名词来表达；其实，微尘只不过是我们的称呼而已，实际上就是火和水的意思。水和

火本来是不并存相违，首先它们可以同时聚集，这一点跟意识的相违完全不相同。第一刹那的时候，它们可以接触。因为，第一刹那的火是依靠前面它自己的微尘而产生的，水也是如此；所以第一刹那的时候，火和水两个可以接触，这个接触是可以承认的。接触以后，如果火微尘的力量比较强大、数目比较多，到了第二刹那的时候，原来的火微尘就会具有一定的能力，它可以不断地产生；而水的微尘，它的力量比较薄弱，到第二刹那，它已经成了奄奄一息，用世间的话来说，水的微尘就开始没有能力了。到第三刹那，因为火微尘为数比较多、力量比较强，它就不断地产生，它的相续就不断地延续。而水的微尘，到第三刹那的时候就已经没有了，所谓没有就叫做灭尽，第三刹那水微尘根本没有，可以这样说。我们自宗的观点，到第三刹那，所断会灭掉的。所断指的是所害、力量薄弱的微尘。

当然蒋阳洛德旺波尊者的讲义里面，说的是为数多的微尘和为数少的微尘。而法王如意宝以前讲《量理

宝藏论》的时候说，微尘多不多不一定关键，应该说力量强不强。比如说我们世间中，蛇心旃檀火的温度非常高，是一般火温度的七倍；而地狱的火，它的温度更高。虽然地狱火的微尘很少、很小，但是它附近的再大、再多的水微尘，也能完全摧毁。所以，它们是从力量强弱方面来进行损害的，这样说可能比较合理。我们世间的水和火，微尘多不多可以这样说，但是也有一些特殊的情况。当时，上师老人家也是这样讲过。

所以在这里，大家应该知道，如果是外境微尘上的相违，那么第一刹那接触；第二刹那火的微尘多或者力量强，对方水就变成无力；第三刹那的时候，火的微尘不断地产生，而水的微尘再也不能产生，这就叫做能生所生。为什么叫能生所生呢？依靠火这一力量较强的微尘，使原来水的微尘最后变成无力乃至消亡，这叫做产生。那么有没有就像我们前面因和果里面所讲的那样，一个真实的事物让它产生呢？这肯定是没有的。那么，为什么叫能生所生呢？因为所谓的能生所生，不一定它

的因非要对果进行饶益。一种是因对果有饶益的能生所生，这是属于相属概念而出现的能生所生；一种是火的微尘让水的微尘变成隐没、变成不存在，实际上，这也可以称为能生所生。

为什么呢？依靠强大的火微尘，能产生水微尘再不能延续下去的状态，人们用词来表示的时候，这就叫能生所生。我们前面说，因和果之间的概念是能饶益和所饶益，那么现在这里是相违的能害和所害，这会不会有矛盾呢？应该说没有矛盾。没有矛盾的原因我刚才也讲了：如果是真实因果，它的近取因和近取的同类果，可以不断地延续下去，这叫做依靠相属的能饶益所饶益关系的能生所生；而依靠不同的事物，使另一个事物的相续不能再继续发展下去，这个人们也称为能生所生，但这个依靠相违来摧毁对方的微尘，是依靠相违的能害所害关系的能生所生。以上是讲外境中的微尘，应该这样来理解。

“生起决定令增益，不复生即识相违。”这是讲意识的不并存相违。意识的不并存相违跟前面有点不相同。前面事物（外境）的不并存相违，通过三个刹那来毁灭对方。而意识的不并存相违不是这样的，也就是说，你的相续中什么时候生起无我的智慧，那个时候，你原来我执的习气本体就全部断掉，从此以后，你相续中有了无我的智慧，再不可能产生我执，这就是意识上的不并存相违。比如说我们一个人证得了一地，也就是说到了加行道最后，世间殊胜法末位的时候，在下一刹那中，你的心已经顿悟了，认识到了一切诸法的本性。从那个时候开始，在你的相续中，不可能有原来凡夫那样“我”的执著，这种执著从此以后就完全抛开了。这个内容在其他的道理中也会讲的，应该是在相续上安立的。比如说我的相续中，什么时候产生了无我的智慧，从此以后，“我”的这种增益耽著就不会再产生，这应该是在一个人同类的相续上安立的。而事物上的相违，是从不同类的两个物体，互相排斥、互相矛盾的过程来安立的。以

上讲的是意识的相违。

当然有些论师认为，意识的相违也可以用一些刹那来衡量，但这个内容不好理解，就暂时不提。以后如果有机会，可以第二次讲因明，那个时候再详细地讲。第二次讲《量理宝藏论》的时候，你们提醒我，我再稍微详细地分析。但那个时候会不会变得更糊涂了，可能什么都想不起来了。刚才讲什么时候灭违品，这个很关键，自宗的观点已经讲完了。

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：

谓一刹那若无分，则粗相续皆成无，
 如若有分成无尽，故三刹那难消失。

你们刚才说，三刹那以后违品的有实法会消失，但是现在通过我们的观察，好像你们一刹那、二刹那，三刹那的时候，所谓的消失并不成立，对方是这样说的。为什么不成立呢？如果你们说三刹那，那这三刹那中的第一刹那可不可以分？如果第一刹那可以分，那么就像我们前面所讲的那样，二刹那、三刹那以及粗大的这些法没有办法组成和建立。第一刹那如果不能分，它是一种常有不可分割的东西，那么三刹那、四刹那以及最后相续的概念，也无法成立；如果你说第一刹那可以分，那么第一刹那也分成三份，其中的第一份又可以分成三份，这样一来就变成无穷无尽了，因此你们说的所害微尘在第三个刹那灭掉，根本不能成立。为什么三刹那不成立呢？首先第一刹那不成立，第一刹那怎么不成立？有分也不成立，无分也不成立。对方给我们提出了这样一个问题。

下面萨迦班智达回答说：你不要着急，不会有这个过失。如果有过失，我不会建立这样的宗派。你好好

的，情绪要稳定，不要特别着急，有话慢慢说，不要生气，尤其是出家人更不能生气啊，你们不是穿着红色的袈裟吗？穿着红色袈裟的人，都不能生嗔恨心啊，佛陀告诉我们……（众笑）

**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。**

三刹那以后灭违品的说法应该是成立的。为什么成立呢？因为，刹那实际上是看待时间的。按照我们名言来讲，时间应该有一个最小的单位，最小的一个单位必须要在名言中安立。如果这个没有安立，那我们世间中所有的概念，全部都会错乱，全部无法安立。

为什么这么讲呢？比如说，我们现在 1 年有 360 天，360 天中，1 天有多少个小时？这样一来，所谓的一天，也应该依靠最小的一个时间单位来安立；从物质的单位来讲也是如此，比如说我们现在的人民币，十分是一角，

十角是一元，如果最细微的那一分钱没有，那么所谓的一角、一元也无法安立。同样，我们现在时间中，所谓的一年，也是有多少个小时，小时也有多少分钟，分钟也是由多少秒组成的。如果最细微的秒没有，那么我们整个时间的概念都无法推算。所以那天我讲前两品的时候，在所谓现在刹那存不存在的问题上，也分析过。当然依靠胜义谛的观察方法，像金刚屑因和有无生因等，依靠中观的这些道理来进行推理，不要说现在的一刹那，任何事物也是不存在的。这一点，凡是佛教徒没有一个不承认的。但是你别用胜义谛来进行甚深严格的观察，仅从世间名言的角度来观察的时候，应该说最小的一个时间单位如果没有，是不合理的。因此，这里以最小的时间单位来安立的时候，火和水第一刹那接触，第二刹那无力，第三刹那灭违品，应该这样来安立。

当然我是这样认为的：从我们眼识和心识来看，不一定看得出来，真正相违的事物，所害灭除时，只是大的一些事物我们能见。比如说由无数个微尘组成的一碗

水，这碗水放在钢炉旁边，或者说特别大的火旁边放一滴水，那个时候，在短暂的时间中会灭的。但这完全是我们粗大的分别念来安立的，这个时候，肯定不是微尘和时间的无分刹那。所以，最细微的刹那是不可分割的，相续也是依靠刹那而产生的。如果第一个刹那，再分再分再分……最后直到无穷，那么什么时候，才有所谓的相续啊？它由多少个刹那组成，根本没办法计算，如此，一分钟或者一秒钟的时间就无法认定了。应该说，从时间自己的本体来讲，最短的一个刹那应该是存在的，这个是它的一个形成过程，这个最短的刹那就叫做最细微的时间。

昨前天有些道友在回答问题的时候，我当时问，柱子到底是产生还是毁灭？ he说是产生。我说产生的柱子是灭还是不灭？当时那位道友没有回答，现在好像是笑嘻嘻的。意思就是说，我们这个柱子，现在正在产生的时候应该说也正在毁灭。正在毁灭的话，生和毁灭是不是同时呢？是同时。可能你们也记得，前年我们学习世

亲论师《俱舍论》的时候，在《自释》当中也有这个道理。以前没有的现在存在，叫做生；现在存在的以后没有，叫做灭；所谓生住灭中的住，也不是未来的灭，也并不是过去的不存在，就是现在的这一刹那。那这样，一个刹那中即是生、即是住、即是灭，可以这样。为什么呢？因为它是无为法，所以生住灭的法相在有为法上面应该是存在的。如果只有生没有灭也不行，只有灭没有生也不行。因此，我们有些事物的本体，以因明的名言量来很详细观察的时候，实际上它有它的特点。当然我们世间人所谓的生，比如说苗芽从种子中出来叫做生，它整个成长的过程，叫做住，最后它摧毁完了以后，叫做灭，这是非常粗大的一种概念。在因明当中，这种老百姓的智慧，肯定是用不上的，因为这是非常粗大的一种概念。我们谁都知道，小孩子已经生了，现在他没有死，住在人间，最后变成老人，已经死了，这样的生老死是非常粗大的一种概念。在一个柱子上面，所谓的生住灭，应该可以这样来安立。如果我们说，这个柱子现

在正在产生，但是没有灭的话，那么就是没有灭和住的一种生。但是这样的法相，在有为法中能不能安立？谁也没办法安立的。

这样一来，我们就可以知道，应该承许名言中的最细微的时间概念。因为我们前面也讲了：“三时顿时不生故，现在刹那乃无分。”因为未来过去现在的时间，不可能同时产生，因此现在的时间，现在的这个刹那，应该说是无分的。现在这个刹那，再没有办法分的这样一个时间，应该是有的。所以，相违的事物依靠这三个刹那来计算，就没有任何相违。当然前面也讲了，相违不是安立在刹那上，应该安立在相续上。为什么呢？因为在相续上，它最后不能再继续并存下去，是从这个角度来安立。如果比较严格一点，或者比较细微一点，其实刹那也有产生相违的，但是这个问题，我想我们在这里也没有必要分析。他这里意思是说，刹那没有办法分，相续依靠刹那而产生。

时间的刹那跟微尘是不相同的，比如说微尘，三个微尘现在也可以同时存在的，没有依靠细微微尘，实际上粗大的微尘不能产生；而时间与之完全不相同，现在的刹那是无分的，是在这样的不可分割、最细微的三个时间当中不断产生的。跟微尘不一样，刹那并不需要依靠同时存在的微尘集聚，因为时间是连续性的东西。因此，你们所说的过失，我们是没的。所以，第三个刹那的时候，所谓的违品一定会灭的，一定会不复存在的，它的所断违品再也不会产生，这样的道理是合理的。

第 41 课

2006 年 12 月 9 日

下面，继续宣讲因明中的不并存相违。不并存相违在自体上不存在，但心可以假立。建立自宗，昨天已经讲完了，现在是辩论。昨天是无分刹那方面的辩论，今天是无碍功能（无阻功能）方面的辩论。

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。

这里是讲对方观点。讲对方观点的时候，下面的讲义要稍微做一点修改，等一会按我说的内容来理解就可

以了。前天我们已经讲了，不并存相违有两种：一种是外面事物上的不并存相违，就像水的微尘和火的微尘一样；还有一种是我们心相续上的不并存相违，就像定解和增益（所断）一样。

辩论前先介绍一下“无阻功能”。无阻功能是一个专有名词，意思是，一个法后面的刹那没有任何阻碍，一定会产生，这样的法叫做具有无阻功能的法，此功能没有任何阻碍。比如说，青稞种子最末位的刹那具无阻功能，因为它的这一个刹那过了以后，马上要产生它后面青稞苗芽的果，这叫做无阻功能。

对外境上的不并存相违，对方有些论师提出了这样一个问题：与火的微尘同时存在的水的微尘，实际上有无阻功能。那么与火同时的水的无阻功能，对它后面刹那的法，是有能力产生还是没有能力产生？也就是说，这一无阻功能到底有能力产生后面的刹那呢，还是没有能力产生后面的刹那？如果说无阻功能有能力产生，

那么虽然火在旁边具足，但是也不能害它，因为这个无阻功能一定会产生它后面刹那的法；如果你说这个无阻功能没有能力产生，那么火的微尘没有必要与它接触，因为到了第二刹那的时候，它自己的相续会自然灭亡的，这样以后，即使相违的火根本不存在，实际上它也会自然而然死掉的。这样一来，你们所谓的火和水的微尘相接触以后，另一个变成无有能力，这种说法实际上是不合理的。不管是有功能也好，无功能也好，实际上火的微尘对刚才水的微尘来讲，根本没有用了。对方给我们提出了这样一个问题。

我们可以用世间的一个比喻来讲，当然这个比喻也并不是特别的贴切，但是从为了好懂也可以。我们以敌对双方之间的关系做比喻：其中势力比较薄弱的这个人，他最后的无阻功能，是产生失败的一个人？还是产生胜利的一个人？如果说产生的是失败的人，那么这边具有强势力的敌人就没有用了，因为对方毕竟是要失败的；如果产生一个强有力、能胜利的人，那么这边的敌

人即使再英雄也没有用，因为对方是产生强有力且胜利的人的缘故。以这种方式来理解，应该是可以的。

对方给我们提出了一个，关于无阻功能的微尘刹那辩论的问题。不管怎么样，水的冷触尘均不需要火的热触尘，对方给我们提出了这样一个问题。

下面，我们对他进行回答：

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。

这里是说，你们所谓的冷触尘的无阻功能，我们可以分析，在分析的过程中就会发现：一般来讲，水的无阻功能的微尘（水的微尘），它可以利益第二刹那，是第二刹那产生的因。也就是说，无阻功能是产生第二刹那的近取因。但是至于你们刚才提出的问题，就是这种无阻功能到底能不能产生它后面水的微尘？关于这个问题，我们不能直接回答，应该观待不同情况：如果水的

微尘遇到了非常强大的俱有缘的火微尘，那么水的无阻功能的微尘，实际上不会产生第二刹那，因为与它相违的火微尘的力量太强大的缘故，它在第二刹那的时候会毁灭的；如果说它的俱有缘——火的微尘力量比较薄弱，在这种情况下，刚才无阻功能的这个水的微尘，它后面的刹那可以不断地产生。所以我们对他回答，能产生还是不能产生，主要取决于对方火的微尘：火的微尘如果强大，它不会产生的；火的微尘不强大，会产生的。因此，它要观待这个俱有缘。

以这种推理，我们可以了知很多类似的情况。比如说瓶子，一般来讲，瓶子后面的相续是依靠前面的相续作为近取因而产生的。但是，瓶子的相续是继续下去还是间断，这要看俱有缘的铁锤是不是强有力：如果铁锤强有力，那瓶子的相续就不能继续下去；如果铁锤没有力量，那瓶子的相续还可以继续下去。

所谓相违，有些在本质上有能害所害的关系，有

些对事物的差别起一定的作用。比如，火和水在本质上是抵触的，但是水的本质在我们面前是消失还是不消失，主要取决于火微尘是强大还是不强大。在这种情况下，我们一定要把近取因和俱有缘之间的差别分清楚。因为俱有缘和近取因两者，有些时候在事物产生的过程中会起作用，就像依靠青稞种子产生青稞苗芽的时候，地水火风变成俱有缘，对相续不断地产生也起作用；有些时候在事物灭亡的过程中会起作用，从相违的火和水的本质上进行观察，火成了一种俱有缘，在那个时候，使水的相续不能再延续下去，火也起到这样一个作用。这两个因缘在不同的场合中有不同的作用，这一点大家一定要了解。

当然，世间中的相违跟论典中严格的相违还是有一定的差别。在世间，人们是这样说的，敌对双方之间有矛盾。但实际上，这种矛盾也可能有共存的现象。虽然我跟这个人之间有一点矛盾，但是我们可以在一个场合共同生存，表面上好像没有什么矛盾，这种情况也是

有的。但在这里，真正的矛盾、真正的相违是依靠一个强有力事物的威力而摧毁另一事物，真正相违的界限是这样的。所以，我们人与人之间的相违只不过是一种概念。真正的相违，一个事物存在的时候，另一个事物在它的范围中没办法存在，一定会灭亡的，这样的一种法才叫做相违。

丑二、遣于心识相违之诤：

谓所断体或断种，无论如何亦非理。

对方给我们提出来的问题是什么呢？因为我们前面已经讲了，当相续中产生定解的时候，增益的本体会断掉。对方认为，相续中产生定解的时候断除增益是不合理的。他们问：到底是断增益的本体还是断增益的种子？对方给我们提出这个问题。

如果你说断增益的本体，实际上我们的心专注在其他外境的时候，一个人的相续中不可能产生两种分别

念的缘故，那个时候他也不会执著那种增益，所以本体的不执著在谁的相续中都可以偶尔产生；如果你说从种子上根本断掉，但在凡夫地的时候，这是根本不可能的事情。这样一来，你们虽然说依靠定解来断除增益，但是这种说法是不合理的。不合理表现在两个方面：第一个，断除增益的本体方面不合理；第二个，断除增益的种子方面不合理。

对方的想法是这样的：比如说，柱子常有的执著叫做增益，无常的执著叫做定解。你要断除增益的话，是不是断除本体？如果断除本体，虽然我有时候执著柱子是常有的，但是一会儿我就不执著柱子了，我的心转移到其他事物上，如瓶子或者佛像等，那个时候，在我的分别念的境界中根本没有柱子常有的本体，那这已经成了断除本体。如果是断除常有执著的增益种子，这在凡夫地是绝对不可能的事情。所以，你们虽然说依靠定解来断除增益，但这是不可能的，因为断除本体也不合理，断除种子也不合理。

对方提出来的问题是这样的，我们下面对他们进行回答。

亦有断种之对治，定无增益无二过。

这有两种情况，断增益种子的对治方法，在世间中也是有的，还有依靠定解来断除增益本体，所以无有增益是合理的。因此，你们刚才给我们发的这两种太过，绝对是没有的。

断除增益种子怎么会有呢？比如说，我们先在资粮道或者加行道了解到柱子无常或者万法无我，并在自相续中生起了一个决定性的定解，最后在小乘的预流果或者大乘见道的时候，真正生起了不可退转的见道智慧，以这个见道的智慧就可以断掉增益的一切种子。所以，在我们世间断除增益种子的现象并不是没有的，完全是可以的。

第二种情况，也就是说定解一生起来时候，增益

的自体就会断掉。其实，断除增益自体跟心识专注到别的地方，这两种现象有非常大的差别。有什么差别呢？比如说我的相续中没有生起真正量的定解，那当我看见这个柱子的时候，就觉得柱子是常有的，中间我就产生其他一个分别念，而去执著牦牛、大象等，过一会儿念头又返回来执著柱子，原来执为常有的念头就马上恢复。在我的相续中，把柱子执为常有的增益，这种颠倒心识永远都会产生。相反，一旦我通过闻思知道，柱子的确是无常的，我原来执著常有的想法和见解完全是错误的。在我的相续中真正生起了这样的定解以后，什么时候我执著柱子，就会有无常的概念，不会有常有的概念。就像我们首先把花绳看作毒蛇，然后通过照明灯完全知道：噢！原来这是花绳。从此以后，当我再看见这个花绳就不会错认为毒蛇。所以刚才你们所说的，我的心转移到别的事物就是断除增益的自体，这跟我们相续中真正生起以正量引发的定解而断除增益的自体有天壤之别。因此，这里一直要求什么呢？就是要依靠正量

在自相续中真正得到真正的正见。对方认为，我的心不专注的时候也没有执著邪见，所以这也叫断除；其实这不叫断除，只不过在那个时候没有这种执著而已。而定解，就像《定解宝灯论》里面所讲的那样，什么时候你的相续中真正的定解生起来，从此以后就不会对这个法有邪执、邪念。所以，定解的确非常重要。不管讲因明也好，讲中观也好，定解都很重要。

其实，定解的范围是方方面面的。比如说，有些人以前不知道释迦牟尼佛到底是什么样，通过学习因明以后，就知道在整个三千大千世界中，唯一的量士夫就是佛陀。那这样，以后看到佛像也好，别人提起佛也好，不管怎么样，对佛非常正确的认识就会浮现在脑海当中，不会有原来的到底佛存不存在，这种怀疑是不会有，因为相续中已经真正产生了对佛的正确定解的缘故。或者说我们对业因果的概念也好，柱子无常的概念也好，人身体不净的概念也好，很多的见解在自相续中真正以正理引发出来，以后就不会退失。我们以前也再

三说过，依靠理证而引起来的正见如果在自相续中真正生起来，那么以后就不会再恢复到原来的邪念中去。而有些人，比如说我今天对佛的信心很好、很不错，再过两年或几年以后，由于环境的变化，对佛还会产生邪见。那这是什么原因呢？原因就是，原来在自相续中根本没有生起以理引发的定解。什么叫做以理引发的定解呢？就是通过自己的理证智慧来再三观察，最后得到不随他转、不可动摇的见解。如果这种定解生起来，你在有生之年乃至生生世世也不会退失。所以说，我们通过学习，尤其是依靠因明的道理对业因果等世间很多真理生起定解，是非常重要的。

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。

子一、破外境相违：

首先讲外境中没有相违，也是依靠心来安立的道

理。

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。

这里是说，相违与前面第六品所讲的相属一样。所谓相属，不管是彼生相属还是同性相属，在外境当中不存在，是我们分别念假立的。这个道理，前面已经详细讲过，每一个人肯定会明白的。同样，现在我们讲的第七品中的相违跟相属也没有什么差别，在真实的外境中，能害和所害或者说相违（此相违和彼相违），根本不可能成立，唯以分别念增益而安立。

有些人可能会这样想：相属在外境中不成立也是可以的，这一点我们不得不认可，但是相违应该在外境中存在。比如说火与水，它们接触以后，火获得胜利，而水却失败而灭亡了。所以这并不是心来假立的，在外境上确实有不同的力量，这两个力量互相排斥，这叫做

自性上的相违。

我们可以对此做详细地观察，如果没有观察，我们无始以来都有这方面的串习，一直在串习这样的分别念，就会认为这是对的。当然在这一点上，符合道理的外境应该是有的。但是，所谓相违就是互相排斥的意思，这种排斥和矛盾就是我们的分别念来安立的，在真正的外境中并没有真实的相违。

为什么没有相违呢？下面，我们对外境火和水的本体进行分析。如果火和水在同一个时间中存在，第一刹那它们接触，那个时候相违的事情没有发生，因为两者都存在，并不是不并存相违，而是并存，所以这不叫相违；到了第二刹那，一个微尘有力量，一个微尘没有力量；第三刹那，力量弱的就消失了。那这两者是不是叫做相违呢？肯定不是相违。就像我们前面观察那样，所谓相违，两种法以上才可以叫相违，一个法自己对自己相违是无法成立的。如果需要两个法，那么火

的微尘强大的时候，水的微尘已经灭完了。一个强大的事物产生的时候，不强大的事物已经不存在了。而水微尘这种所害、无能力的东西产生的时候，火的微尘已经不存在了。所以它们两者之间就像我们前面所讲的那样，因存在的时候果不存在，果存在的时候因不存在。如果两个事物要相属，互相要产生关系，那两者必须都要存在，但是两者并不能同时存在。如相属不成立一样，相违也要有能害所害。如果能像我们两个人同时存在一样，我是他的能害者，他是我的所害者，那可以发生这种情况。但是，我们真正在火和水的本体上详细观察，当两者都存在的时候还没有害。如果害的时候，能害者产生时，所害者还没有产生；而被害的这种无力产生时，能害者早就已经灭完了。这就说明，只要我们进行详细观察，所谓的相违的确是不存在的。相违的这种法应该是有的，但是，能害所害的关系、过程，全部是依靠我们的分别念来安立的。

或者可以这样说，同时的法也没办法相违，非同

时的法也没办法相违。如果非同时，那怎么相违呢？没办法的。上一代死完了的人对下一代的人有没有直接损害？不可能的，他的自体已经灭完了。同样的道理，能害所害的关系，我们用自己的智慧详细去观察，的确的确是得不到的。

还有，因和果之间如果真正有能害所害的关系，那应该用一种量来决定。这种量，首先看我们的现量能不能成立？现量绝对不可能成立。前面的因和果，因也看得到，果也看得到，这样的一种眼识有没有呢？绝对不会有的，只不过大家将相续错认为一体而已。同样的道理，现在的能害和所害，能害也看得到，所害也看得到，这样的一种眼识有没有呢？绝对没有。因为眼识是现量性的，它只能取刹那性的东西，不可能取相续性的东西。这样一来，以现量是不能成立的。现量不能成立，比量如果能成立也是可以的。它们两个之间真的有一种能害所害的关系，不是心假立，而是在外境上存在，那也是可以的。但是，这一点也绝对不可能成立，因为一者存

在的时候，另一者不存在。

当然，我们用中观的观察方法来进行观察，相违的自体也是不存在的。而因明并没有那么细致，因明只不过是，在名言中，能害所害的关系在所有外境事物上不成立自相，全部是我们的分别念进行假立的。但是也有一些是成立的，比如依靠我们的无分别念，也能取到刹那性的东西、无常性的东西。所以，因明的说法跟中观的说法有很大差别。我们在这里，并不是以中观观察胜义谛的智慧来进行分析，这个大家一定要清楚。因此，能害所害的相续不可能共同存在，只不过人们的分别念认为，水的法跟火的法是互相相违，从而安立为水火不容、水火相违，立出了这样一个定义。实际上，这是绝对不可能存在的。相违也是这样的，相属也是这样的。

可能有些人这样想，通过现量所知道的，不管是相违的法也好，相属的法也好，都是刹那性的东西，而最后我们要用决定性来衔接，那么它们两个之间的道理是

怎么样成立的呢？比如说外境上的相违，三个刹那圆满，而我们的眼识根本见不到三个刹那之间的关系，那这是依靠什么样的方式来了知的呢？要了解三刹那，必须要有一种推理。如果没有推理，那仅凭我们的眼识，第一刹那火和水接触，第二刹那水变成无力，第三刹那水毁灭，这样的关系都照见，是不可能的。这样的眼识，就像我们在第一品、第二品中所讲的一样，是非常困难的。但是我们通过比量知道，这是现量性的东西。也就是说，以前自己所了解的现量的法，通过后来的比量来了知。因此我们前面讲相属的时候，为什么自宗既要有现量又要有比量，原因就在这里。否则，就会有这方面的怀疑。

子二、建立心前相违：

除非可见不可见，无定相违之他量。

意思就是说，除了可见和不可见以外，再没有决定相违的其他量。那么，火和水之间的相违是依靠什么

样的正量来确定呢？我们可以说，与前面讲因果的时候一样，也是通过见和不见或随存随灭的三种层次来决定的，除了这个以外没办法决定。前面确定因果的方式是这样的：在一个清净的地方，首先两者都未见，然后看见因，最后看见果；或者，首先见到因中产生果，然后看不见因（因不存在），最后果也不存在，有这样两种层次。同样的道理，我们这里就像因果一样，首先能害所害两者都不存在，比如说火也没有，水也没有，看见这样一个地方，然后强有力的火已经存在了，最后水不存在，通过这样的方式来了解也是可以的；或者，首先看见水——冷触存在，然后看见强有力的火——热触，再过一会冷触都没有了，通过这种方式也可以了解。通过以上两种方式可以了解，火和水是直接相违。在蒋阳洛德旺波的讲义中，其实就有这两种解释方法。意思就是说，这两个法为什么相违呢？通过这种方式也可以了解。原来这个屋子特别冷，但后来你生火了，过了一会寒冷全部都没有了。通过这种方式，可以确定它们是相违的。

如果是人，依靠口里面的语言就可以知道，他们两个之间有矛盾。比如，有人一接触别人就说某人的坏话，这个人是如何如何不好，一会又要说他的坏话，一会又要说他的坏话，那这两个人之间肯定有矛盾。我们通过别人的语言也会知道人与人之间的矛盾。但是火和水之间的矛盾，是通过自宗随存随灭的关系来知道的。不然，我们也看不出来，火也不会说：啊！我跟水的矛盾挺大的，我根本不愿意见这个水；我这个火的颜色是红的，水的颜色跟我不同。等等，火不会这样说话。总之，火和水为什么相违呢？我们应该通过随存随灭的方式来了解，除此之外并没有别的能了知的量，就是这个意思。

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。

对方说，对于冷触的灭亡，如果我们运用因来进行推理，那是依靠火的共相呢？还是依靠强有力的火？

如果我在别人面前说：我的前面不会有寒冷，不会有冷触，因为火存在之故。我只说火存在，没有说是强有力的火，也没有说是微弱的火，光说一个火的总相，那对方就会说，光用火的因来推出这个地方不存在寒冷，这是不定因。为什么呢？因为，你光说火是不合理的。如果是说强有力的火，那你的前面不会有寒冷；如果没有强有力的火，那就不一定能遣除你前面的寒冷。所以对方认为，这是不定因。

有些人说：一定要用具力的因。具力的因是什么呢？比如，我的前面不存在寒冷，因为前面具有强有力的火之故。因为用了一个强有力的火作为因的缘故，所以这个推理是合理的。但对方说，以具有强有力的火作为因，有不成的过失。为什么不成呢？因为当时冷触（寒冷）不可见，故而热触（火）比它力量强大这一点无

法成立。

对方的意思是说，当通过比量来说明前面不存在寒冷的时候，如果说因为有火的缘故，那也不成立，这变成不定因；如果说是强有力的火，那也不成立，这是不成因。简单地说，仅说火有不定的过失，说具有强有力的火有不成的过失。这样以后，那你到底用什么样的论式来证明前面不存在寒冷？到底是强有力的火呢？还是以火的共相？对方提出了这样一个问题。

在萨迦班智达还没有回答的时候，“有者说用具力因”，有些论师在中间站出来说，运有具力因可以成立。他们说，光是一个火的共相作为因，不能成立这个推理，应该说是以具有强有力的火作为因。也就是说，刚才后面那种因是正确的：前面不存在寒冷，因为强有力的火存在之故，运用这种论式可以进行说明。

以上观点萨迦班智达都不承认，他说：

自体唯依火共相。

这个推理的因的自体，仅仅是依靠火就可以了，不需要用强有力。那有没有刚才的过失呢？没有的。你只要说：前面没有寒冷，因为存在火的缘故，这样就可以了。因为，凡是火存在的地方就不会有寒冷。不管火的大小是什么样，强有力也好，微弱也好，只要有火存在，在它所覆盖的范围中就根本不可能有寒冷，哪怕是非常微小的一个火星，一个小小的火，在它所“管辖”的范围中就不会有寒冷。如果你说强有力，那也不一定。比如你说前面不会有寒冷，因为具有强有力的火的缘故，那我们可以说：这也是依靠观待而安立的，也许在你房子里面，火比较大的话，不会有寒冷，但是超出这个范围很有可能还存在寒冷。所以说，只要用火作为因就可以了，不一定要用强有力。因此萨迦班智达认为，只要用火的因就可以推出，在它所“管辖”的范围当中根本不可能存在寒冷。因此，通过这种方式来了解是非常合

理的。

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。

因明前派和后来的克珠杰等格鲁派的一些大德是这样认为的：什么叫做互绝相违呢？不管是什么样的法，只要远离其他法，也就是说其他法在这个法上面不存在，那这两个他体的法就叫做互绝相违，如柱子与瓶子。他们认为，柱子的本体实际上远离了瓶子，瓶子的本体已经远离了柱子，所以它们两者是互相绝开的，已经互相绝离了。这样以后，它们之间的关系叫做互绝相违。他

宗认为凡是他体的东西都应该是互绝相违，因为从柱子本体的角度来讲，其实瓶子非柱子，所以它们应该是互相离开的，这叫做互绝相违。

他们认为，如果对互绝相违进行分类，就有直接相违和间接相违两种。间接相违也可以进一步分为，具有直接相违差别法的间接相违和不具直接相违差别法的间接相违两种。

从实体和反体方面也可以进一步分：

实体反体之相违，各有二种共六类。

从总体来讲，互绝相违分直接相违和间接相违。然后，间接相违也分两种，具有直接相违差别法的间接相违和无有直接相违差别法的间接相违。

如果我们从实体和反体方面来分，实体方面分三种，反体方面分三种，总共有六种分类。怎么样分的呢？从实体的角度来讲，实际上可分为直接相违和间接

相违两种，而间接相违也分为实体方面具有直接相违差别的间接相违和实体方面无有直接相违差别法的间接相违两种。这样以后，实体方面总共有三种类别。从反体方面来讲，也是同样的。首先，反体方面分直接相违和间接相违两种。然后，反体方面的间接相违又分反体方面的具有直接相违差别法的间接相违和反体方面的无有直接相违差别法的间接相违两种。这样，实体反体合起来共有六种分类。

这六种，我们分别举例说明，应该如何安立。首先是实体方面的直接相违和间接相违。如白色与非白色，人和非人，或者说蓝色与非蓝色等，这些是实体方面的直接相违，这比较好懂。因为颜色也好，人也好，海螺也好，这些东西都是实体法，所以这是实体方面的直接相违。他们的因明分法就是这样的，稍微复杂一点，但是你知道了以后，也不是特别的复杂。下面是实体方面的间接相违，这分为两种，一个是具有直接相违差别法的间接相违，这就像非蓝色与青莲花一样。为什么呢？

因为非蓝色和蓝色是直接相违，而青莲花具有蓝色这个差别法，这样以后，非蓝色与青莲花就应该是具有直接相违差别法的间接相违。而红色与白色，或者黄色与蓝色等，这些是没有直接相违差别法的间接相违，这个比较好懂。这三者，他们认为全部是从实体上面来分的。

然后反体方面的三种相违，举例说明如下：比如柱子无常，是所作之故。所作是这个推理的因，而非所作不是这个推理的因，因和非因实际上是从反体来分的，这两者叫做反体的直接相违。非因跟所作是反体方面的具有直接相违差别法的间接相违。无常的反体和所作的反体，是反体方面的无有直接相违差别法的间接相违，因为它们没有任何直接相违的差别法。

这些相违法，表面上看起来比较复杂，但是你了解以后，也不是很复杂。总的来讲，反体方面有三种相违，实体方面也有三种相违，因明前派是这样认为的。

下面，我们需要驳斥有些观点，也需要建立自己

的观点。总的来讲，任何法如果相违，应该有两种相违，不并存相违和互绝相违。而互绝相违中对方分了这些，你自己是否认为也是这样？是不是他们之间真的有相违的关系？反体的相违和实体的相违的分法合不合理？当然，我们下面讲第八品的时候也会讲的，实际上这样的相违是不合理的。为什么呢？其实，反体的很多相违是我们心假立的，而实体的相违在外境中本来都是不成立的。所以，如果心和外境没有以遣余的方式来了解，实体上也安立一个，反体上也安立一个，而且反体上的东西在外境上存在还是不存在？这样分析是很麻烦的事情，因此我们下面会对这些观点进行驳斥。也就是说，因明前派的分析方法不太合理。而不太合理的原因，到时候我们会知道的。前面也讲过，因明前派最喜欢将事物上面的反体和实体搅在一起，并经常以这种方式来安立他们的观点，但这种说法不太合理，到时候我们可以遮破。

第 42 课

2006 年 12 月 11 日

下面宣讲《量理宝藏论》第七品中的互绝相违，前面他宗的观点已经讲完了，现在我们驳斥他宗观点。

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。

前面，因明前派和因明后派的个别论师所承许的观点，我想大家应该记得清楚。下面，萨迦班智达开始

遮破他们的观点。因为他们把互绝相违分六个方面来进行阐述，并且他们有一个最主要的观点，凡是他体的东西就是互绝相违。下面，我们就驳斥“若离他法是相违”的观点。如果仅仅因为某一个法远离了他法，就把它们安立为互绝相违，那这种说法非常过分，极不应理。为什么不应理呢？因为所有的相属都变成相违了。比如说火和烟、种子和苗芽以及父亲和儿子以及夫妻等，这些都是他体的法。凡是他体的东西如果都是相违，那世间中所有他体的东西都应该成了相违。种子和苗芽之间也是他体的缘故，也应该成了相违。同时，按照他宗所承许的反体的角度来讲，所作和无常的关系也应该成了相违。那这样，世间所有他体的东西都全部变成了相违。如此，不仅是柱子和瓶子等他体法之间成了相违，而且无常和所作等所有相属的法也都变成了相违的关系。

如果你们承许，凡是相属的东西都是相违，那这是非常不合理的。为什么不合理呢？按理来讲，如果两个事物的关系是相违，那以相违的推理就可以遮破另一

个法。比如说我前面根本不可能存在火，因为强大的水分——冷触存在之故。或者说我前面不会有光明，因为有黑暗存在之故。因为，当一个事物存在的时候，它违品的另一个事物就是破斥的对象，不可能存在。如果按照你们的观点，这一点也是不合理的，因为相属的东西全部相违。那这样一来，我前面不存在水，因为有火的缘故，这种推理就完全不合理了。应该说我前面有火，有水的缘故；或者是，强有力的火存在的缘故，我前面应该有水。也就是说，火所接触的范围中应该存在水，应该反过来这样进行推理。还有，按照你们的观点，依靠相属来建立也是不应理的。比如我们平时经常用的推理：山上应该有火，有烟的缘故；柱子是无常，因为有所作的缘故等等。为什么所作和无常两者，要用所作来推无常呢？因为它们之间有同性相属的关系。可是，按照对方观点，这两者之间是反体的相违；那这样，这种推理、这种建立，也就完全不能成立了。你应该说，柱子不是无常，因为所作的缘故，应该变成这样了。因为

相违的东西要利用因的时候，它们之间的关系完全是相反的。另外，山上应该有火，有烟的缘故，这种推理也不合理。应该反过来这样说，山上不可能有火，有烟的缘故，因为它们之间是相违的关系，既然相违，那就不可能并存。所以对方的观点，凡是他体的东西就承认为相违，这是不合理的，大家也应该详细分析。

虽然因明后派的有些论师，如克珠杰等，他们对萨迦班智达也有一些遮破的语言，但实际上，他们的语言根本没办法破掉萨迦班智达。我们宁玛派全知麦彭仁波切的观点，也是这样承许的。其实我们这样承许，因明后派的论师根本没办法遮破，也就是说应该这样来建立观点。对此，我在这里不广说。

总而言之，是他体的东西不一定是相违，我们可以这样来理解。如果凡是他体的东西都是相违，不管是反体也好，实体上也好，那就成了我们昨前天所讲那样，世尊说话和世尊成为遍知，这两个不同反体也应该成了

相违。可是在因明许多论典中，像《理滴论》等，都异口同声地说：世尊说话和世尊成为遍知两者没有任何相违之处，这说得非常明确。这样一来，我们大家应该清楚，凡是他体的东西不一定相违。虽然相违的东西也有他体，但是他体不一定就是相违。下面我们安立自宗的时候，对这个问题也会阐述。

这是真实遮破对方的观点。这样遮破以后，对方有些不服并开始与我们进行辩论，我们也再次遮破对方的观点。

丑二、破遣过之答：

谓异体属或无关，是自本体遮他体。

这是对方给我们提出的辩论。他们的意思是说，凡是他体的东西就应该是互绝相违，如果他体的东西不是相违，那就不合理。怎么不合理呢？他们是这样说的：比如火和烟、所作和无常、豆芽和种子等，它们之间有

相属的关系；或者说蓝色和黄色等，它们之间没有直接的关系。没有关系的这些法也好，有关系的这些法也好，凡是他体的东西都应该是相违的。为什么相违呢？因为，是自己的本体就完全遣除了其他的本体。比如蓝色这种事物，实际上在它的本体上已经遣除了黄色的东西；烟的本体上，也已经遣除了火的本体；在所作的反体上，也已经遣除了非所作或者无常等反体。既然遣除，那是烟就不是火，是和不是应该说是相违的。

又比如，他们认为柱子和瓶子完全是互绝相违。为什么相违呢？因为，在建立柱子本体时候，在柱子的里里外外、前前后后，从哪一个角度来讲，瓶子的一点一滴也不存在。如果不存在，是柱子就不是瓶子；这样以后，是和不是应该有一种互绝相违。所以对方认为，不管是有相属的关系也好，没有相属的关系也好，凡是他体的东西都应该是相违。

在没有经过详尽观察的时候，我们也会认为对方

的话的确有道理，但这种说法是不合理的。怎么不合理呢？

相违可得遮破故，可见不得成无需。

这种说法肯定是不合理的。因为，如果它们之间相违，那么得到一个法，另一个法根本不可能存在，它们之间有这样一种推理方法，这叫做相违可得因。我们下面讲自利比量的时候，也会给大家讲的，到时候应该会清楚的。所谓相违可得因，意思就是说，我前面不可能存在火，因为强有力的水存在之故；因为得到强有力的水的缘故，所以与它相违的东西不可能有，这叫做相违可得因。这种可得因实际上是遮破它的违品，相违本来就是如此。

然后，如果是相属或者是其他的他体，那么由可见不可得因就可以建立。比如说，在我前面这个黄色的事物上不可能有白色，如果有白色，我就可以见到；但是，

因为我没有见到的缘故，所以在这个物体上不可能有这种颜色存在。本来这是一个非常正确的推理，但是，如果按照你们的说法，黄色和白色是互绝相违，那么这种相违就不应该用可见不可得因来进行推理。如果你用可见不可得因来遮破，那就不合理，它应该由相违可得因来进行破斥，这个道理大家应该清楚。

如果它们之间真的有相违，那么我们就不能用可见不可得的因来进行推理。比如说，我前面红色的东西是存在的，而这上面白色的东西不存在。那么，我用什么样的方式把白色的东西不存在的道理给别人明示呢？我应该用一种推理。如果红色的东西和白色的东西之间是相违的关系，那么我可以这样说，我前面不可能有白色的东西，因为红色的东西存在之故，应该用这样的推理。实际上，这样的推理是不一定的。因为，白色的东西存在的缘故，所以红色的东西不存在，这是不一定的，这种推理会有这种过失。我如果用另一种推理，我前面红色的东西上面不可能有白色的东西，如果有白

色的东西，那我可以现见，但是，因为我没有见到的缘故，所以白色的东西是不存在的。以可见不可得因来判断，最后得出的结论是白色不存在，可以得出这样的结论。所以，我们应该用这种方法来驳斥对方。

没有驳斥的时候，好像对方也说得很对一样，柱子的本体不是瓶子，红色的本体不是白色，它们之间确实有一种互绝相违的关系，可能很多人会这样想。但我们一定要明白：虽然从本体的角度来讲，的确柱子远离了瓶子，它们是互绝的；但是，它们之间并没有互绝相违的关系。

关于互绝相违的违品，萨迦班智达在刚开始的时候就已经给我们讲了，它的违品是有实法和无实法的问题，这是很关键的。因为，如果是不并存相违，它的两个违品都是有实法。而互绝相违，柱子和非柱子，非柱子虽然包括了瓶子、牦牛等；但是，我们并未将有实法的部分安立为互绝相违的违品。那我们是怎样安立的

呢？柱子本身是有实法，在柱子的本体上不存在的非柱子的反体，这个遮遣部分与柱子的关系是互绝相违。它的违品是无实法，这一点很关键。所以，我们遮破对方的时候，千万不能将违品看作是有实法。比如柱子和瓶子，瓶子是不是非柱子呢？我们说“是”。那它们之间是不是互绝相违呢？不是互绝相违。为什么不是互绝相违呢？因为，我们互绝相违的违品并不是建立在有实法上面。如果是有实法上面，那《因明七论》也应该这样安立，互绝相违是两个有实法之间的关系，可是并没有这样安立。所以互绝相违的违品，应该建立在无实法方面。

丑三、说明异体称相违之密意：

因为在因明七论中，有时候也提出，互为异体的这些法，比如柱子、瓶子等，它们之间有相违的关系。但是，它的密意并不是这个意思。下面，萨迦班智达解释它的密意。

说异体法是相违，实是假立如相属。

这里说，这种说法在法称论师的因明七论中有明示。《释量论》等相关因明论典说，蓝色和黄色之间的关系，烟和火之间的关系，以及柱子、瓶子之间的关系等，这些不同的事物是相违的。这种说法确实是有的，但是这并不是法称论师真正的意思。因为，不管是佛陀也好，或者是后来的高僧大德，他们的有些词句不能仅从字面上去解释，因为这些词句往往有一些密意。

当然，佛陀说一些不了义的语言跟世间人说妄语完全不相同，大家应该清楚。世间妄语是为了达到自己的目的，并对别人没有任何利益，是在这样的情况下说的。而佛陀，利益自己的自私自利的心少许也没有。他这样说，对众生会有一定利益，而且也有一些依靠处，应该是有一些这样的意图，因此应该这样说。如果佛陀在有些众生面前没有说了义的法，这是因为，他知道很多众生依靠这种理解方法不能得到利益。所以，佛陀说

不了义法跟世间人说妄语完全是不相同的。

同样的道理，法称论师虽然在因明论典中说，异体的东西是相违的，确实有这些字眼，但是它的密意应该这样解释：“实是假立如相属。”实际上是两个事物，是一个本体就不是另一个本体，从这个角度来说是一种假立的东西。从假立的角度来讲，这个是相违，就像我们说相属一样。说相属的时候也有这样的情况，有的法既不是彼生相属，也不是同性相属，如两匹马拴在一个柱子上，“哦！这两匹马有关系，有相属，在一起。”或者是牦牛和大象放在一起的时候，“哦！它们在一起，连在一起。”实际上，比如用绳索把牦牛和马拴在一起，我们说这两者是连在一起的，它们有相属的关系；可是你真正观察，牦牛和马两者彼生相属的关系也没有，同性相属的关系也没有，真正的相属肯定没有。但是，人们为了表达某种意义，有时候也把假立的东西叫做相属，这种说法是有的。同样的道理，不同的两个事物，因明七论中有时候说它们相违。但是，这种相违并不是我们

在这里讲的互绝相违和不并存相违。所以，因明七论中的这种说法应该有另一种意思，它的密意应该这样来解释。这以上主要是遮破他宗。

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：

首先我们应该了解，什么是他体，什么是一体。一体他体的关系应该搞明白。颂词是这样说的：

依因与识之差异，安立一体与异体。

在世间中，反体方面的一体他体也是存在的，实体上面的一体他体也是存在的。第一个，实体上面的一体他体是什么样呢？一般来讲，每个事物都有它自己的不共近取因，依靠近取因而真实产生的事物，如果是一体，那么这叫做一体；如果是从不同的因缘中产生的不

同事物，那么这叫做他体。当然，这是世间中的实有东西，因为是实体上的东西的缘故。依靠实在的因而产生的，有些是一个种子产生一个法。当然，如果按照《俱舍论》详细来分，一个种子产生一个事物也有，一个种子产生多种事物也有。但不管怎么样，这是依靠本事物自己的因而产生的不同事物的一体他体，这叫做实体上的一体他体。

还有一种情况，就是在众生的分别念面前显现的东西，并不是显现在无分别念面前。这种显现的东西，就像我们前面讲遣余的时候所讲的一样，在柱子的本体上，所作、无常是同性相属，在这种情况下它们是一体。如果我们把同性相属里的无常、所作分析出来，那就变成心识面前的他体，这就是反体上面的他体，而实际本体上并没有两样，并没有两种法。

世间中，有依靠心识而分的一体他体，也有依靠事物的本质而分的一体他体，这些现象都可以存在。总而

言之，世间上有千差万别、各种各样的法，但是这些法归纳起来，要么是以因缘而分的一体他体，要么是以心识而分的一体他体，除此之外一体他体是没有的，应该可以这样来安立。这是一体他体的安立方法。

当然，对一体他体的安立，其他有些讲义中是这样讲的：依靠一个因而产生的一个法叫做一体；依靠多种因而产生的多种法叫做他体，这种说法也是有。但这样解释的话，恐怕有一点点困难。因此我们，凡是依靠真实事物的因而产生的一体他体，就叫做实体的一体他体；凡是依靠心识分别念而产生的一体他体，就叫做反体的一体他体。我个人认为，这样解释可能稍微好懂一点，希望大家参考。

子二、异体安立相违相属之理：

异互利害属与违，无利无害唯他体。

世间的异体法中，有一种叫做相违，有一种叫相属，

还有一种既不相属也不相违的他体。我们按因明自宗安立的时候，这三种法大家一定要搞清楚。我们刚开始学习这部论典的时候，有些道友认为，世间中的法，要么是相违，要么是相属，除此之外不应该有其他的法，有这种想法。但实际上，不同的角度，不同的场合，所有的法也应该有不同的理解。一般来讲，我们前面讲相属品的时候也提到，他体法中，能利和所利（能饶益和所饶益），具有这种关系的法叫做相属的法；互相不仅没有利益，而且还有能害所害，就像我们前面讲的火和水之间的关系那样，这就叫做相违；还有一种法，互相饶益也没有，损害也没有，事物自己住在自己的本体上，住在自己的位置上，这叫做他体，也不叫相属，也不叫相违。

我们应该清楚，火和烟之间的关系，火对烟相续不断地产生有一定的利益，所以它们之间的关系叫做相属；然后火和水，一个法的产生对另一个法的产生有害，使它不能延续下去，所以它们之间的关系叫做相违；然

后瓶子和柱子之间的关系，互相损害也没有，能产生方面帮助也没有，所以它们之间的关系叫做他体。应该说，世间当中的法分了这三种。

其实，人与人之间、国家与国家之间也是这样。如这个国家与那个国家关系好一点，它们虽然不是能生所生的关系，但是我们经常认为：哦！它们之间有一种密切的关系；如果这个国家与那个国家相违，经常互相打仗：哦！它们之间有相违的关系；还有，两个国家之间贸易等往来也没有，只是各自住在自己的位置，那这两个国家什么关系都没有。平时，我们有些道友也有这样的：今天两个人关系比较好一点，这成了相属；过两天，因为种种原因关系不太好，这个时候就叫做相违；再过一段时间，既不是很亲热，也没有什么矛盾（相违），平平淡淡，只不过在路上看见的时候，互相稍微打个招呼而已，这叫做他体而存在。是不是，可不可以这样说？

（下面弟子说：很贴切！）什么？将就啊？（众弟子笑）

还有一个问题，不管是相属还是相违，全部是用相续来安立的，但真正的相属和相违是在刹那上安立的，这个问题大家应该清楚。这种刹那，我们的分别念肯定没办法辨别。我们首先看一下种子和苗芽之间的关系，其实，因和果真正的界限：当它产生的那一刹那，产生以后就变成果，它的因毁灭之前叫做因，所以真正的因和果，只有在这最细微的一个刹那上安立。

如果在一个刹那上安立，前面叫做因，后面叫做果；那么果和因的变化，在我们的分别念面前能不能现前呢？这是绝对不能现前的。而且，我们的现量也不能见到因和果的关系，因为任何一个识，不可能既见到果，又见到因，这样的识是没有的。既然真正的因和果是在一个刹那上安立，而且也不为我们的分别念和现量了知，那这样，是不是我们凡夫人对因果的安立实在是无能为力呢？并不是这样，我们可以通过相续来了解。比如说，在因的阶段的时候，前面因的相续一直产生后面因的相续，当然这有很长一个阶段，但这全部是因的过程；最

后真正的苗芽开始出现，那个时候——最后的最细微的刹那，就叫做因灭的时候、果产生的时候。也可以说，我们所指定的因和果，是以最后这个刹那来指定的。

当然，这种因灭果生的指定，我们能不能用眼识和分别念来安立呢？这是不能的。但是，我们用它的相续作为依据，就可以安立。比如说，前面水（冷触）一直是存在的，最后火——热触特别强烈的时候，水已经没有了。其实，火的产生、水的毁灭，它毁灭的那个刹那是非常细微的东西，我们不可能用眼识和智慧（分别念）来了解，但是从它的相续的角度来讲，应该是可以了解的。

这样一来，因和果之间不管是灭也好，产生也好，或者是变成无力也好，这几个全部是在刹那上安立的。我们凡夫人要了解因果，应该从相续上来安立。所以我们是分别念为主，就像前面讲相属和相违一样，全部是依靠分别念来安立的。而事物的本体只有毁灭和产生，

且是一个刹那性的东西。这一点，虽然我们的分别念不能如理如实地了知，但是我们通过相续来了解，它的产生和毁灭是在一个刹那当中。

如果我们这样了解，可能会好一点，否则我们有些人有这种怀疑：因和果的能饶益所饶益也是在一个刹那间当中，能害和所害的发生也是在一个刹那间当中，那这怎么能以我们的分别念来了知呢？如果是我们的分别念，比如说，这个地方水不存在，刚才有火之故，这两个念头中间可能有几百、几千个刹那；而真正的相违是在一个刹那上安立的。那这样，是不是我们执著的识不正确？并不是这样的，我们依靠相续可以了解，它们在刹那中有毁灭和产生。

我有时候这样想，比如说我开始烧钢炉，旁边放一点水，其实那一点水里面有无数的水滴，最后要干的时候，是最强烈的火成了它的对治。还没有到水干的时候，水的微尘越来越减少，火的微尘一直在增多或者保

持它的强有力；依靠它，无数的水微尘一直在减灭，所以它的灭亡肯定有次第性。比如说，一滴水有一千个细微的水微尘，但它不可能同时灭，因为我烧一分钟火以后，这个水滴才全部灭完的，所以它是次第性灭的，并不是马上就“飞”了。因为这滴水上面有几千个微尘，几千个微尘也是慢慢地干掉，这就说明它是次第性而灭的。所以，每一个微尘要灭的时候，都有最后的一个临死刹那，我们应该给它“念颇瓦”。

前一段时间，我们这里的有些人说：“有一个道友，他马上就要死了，你一定要给他念个颇瓦。”然后我给他念了颇瓦，因为他们说当天就要死了。但是他自己说：“谢谢，谢谢，谢谢……”一直在这样说。后来我想，是不是死不了？结果现在，已过了近一个礼拜，并没有死。水的微尘也许还要延续很长时间，也不知道。但相违，你们自己也应该稍微观察观察，相违到底是怎么样的？相属是怎么样的？但产生，我们不一定看得出来。

子三（宣说互绝相违）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。

直接相违的法相和间接相违的法相是这样的：直接相违的法相，他这里说遮破了非自己。比如说柱子，柱子它自己的本体已经遮破了不是它的本体，这就成了直接相违，这个比较好懂。就像有实法和无实法，自己的本体已经遮破了非自己的本体。然后常有和无常、蓝色和非蓝色、柱子和非柱子等等，世间中凡是一个有实法的对方，就有一种无实法的遮遣部分，但这个遮遣的部分不能这样理解：比如说人和非人，我们也不能理解为，人和牦牛应该成了直接相违，因为牦牛是非人的缘故，千万不能这样理解。我刚才也讲了，一个事物与它所遮遣的反方面的无实法，它们之间的关系就叫做直接相违。

还有一个是间接相违，那么间接相违是什么呢？其实它具有一个直接相违特点的差别法。它是什么样呢？间接相违，是一个法它自己的本体已经破了非它的能遍。比如说像所作和常有之间，实际上是一种间接相违，怎么是间接相违呢？所作和非所作，大家都知道这两个之间是直接相违，非所作的能遍是常有的法，所作与常有就变成了间接相违，应该这样来理解。这样以后，我们世间当中所作的本体与非所作的直接相违，然后非所作肯定跟常有的法有能遍所遍的关系。能遍所遍关系的意思就是说，凡是常有的东西肯定是非所作，非所作的东西肯定是常有，它们之间有互相的同等遍的关系。这样以后，大家也应该知道，间接相违它的一个违品，也应该是一种无实法，如果不是无实法，就已经超越了我们的互绝相违了。因此我们昨天有些论师认为，黄色和白色这些为间接相违，其实这是不合理的。因为黄色和白色实际上两个都是有实法，实际上它们没有相违的关系。这个问题我们前面已经讲了，在此不广说。

丑二、遣除于彼之争论：

谓蓝等非违不破。

这是对方的观点。对方是这样说的，如果蓝色与黄色既不是不并存相违，也不是互绝相违，那这样，就不能以一者否定另一者了。蓝色和黄色之间，对方认为应该是相违的，如果不相违是不合理的。怎么不合理呢？对方认为，因为它们之间的关系，如果既不是不并存相违，也不是互绝相违，那么蓝色的本体并没有遮破白色的本体，这样一来，白色和蓝色就应该混为一体了，因为它的本体并没有互绝另一个法。

对方是说，如果蓝色和黄色，既不是不并存相违，也不是互绝相违，那这样，它们之间两个相违都没有；如果两个相违都没有，那就等于说黄色的本体没有排除蓝色，蓝色的本体没有排除黄色；这样以后，一说蓝色的时候，就不一定能了知蓝色，因为上面还有黄色等其

他的东西，并没有排除他体的法。对方提出这样一个问题。

下面我们回答：

是互绝而非相违。

蓝色和黄色之间，应该说是互绝，但并不是相违。也就是说，蓝色绝对不是黄色，黄色绝对不是蓝色，它们之间是互相绝开的，就像南方人和东方人一样，一个法并不是另一个法的本体，但是它们之间没有什么相违。要成立相违，它们之间一定要有一种能害所害的关系，可是蓝色和黄色，它们同一个时间也可以存在，同一个地方也可以存在。这样，不并存相违和互绝相违都不是，不是相违的东西，也没有必要就把它混为一体，上面讲没有遣除，其实这些过失都是没有的。应该说，在事物中有些只是互绝而并不相违。萨迦班智达的自宗应该可以这样来理解。

最后一个颂词，是第七相违品的总结偈：

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。

我们可以这样讲，实际上互绝相违的法是遮破一体的他体。因为互绝相违的违品是无实法，真正的他体是不存在的。一个事物存在的时候，另一个事物不存在的，而且一个事物完全跟石女的儿子没有什么差别。因此真正自相的他体，在本体上是不可能成立的。因此互绝相违的违品之间的关系是遮一体的他体。遮一体的他体，通过我们的推理来了解，如果是它的本体，非它的本体就对它有害。比如我们说柱子，那么它的违品非柱实际上对它有害。“柱子”跟“非柱”两者之间，应该是有实和无实之间的关系。那个时候，大家也不能理解为：那这样，是柱子的话，由瓶子来违害。瓶子的有实法即使建立起来，对这种观点也不能进行论证，因为瓶子实际上是一个有实法，在互绝相违中，以有实法来违

害有实法是不能容有的，不能安立的。

互绝的这两种法，如果是两个实体，我们可以用可见不可得来遮破。因为互绝是两个事物，这两个互相排斥的法是不可能以同体方式存在的，这一点我们可以依靠可见不可得的因来推理。比如说既是柱子也是非柱子（如瓶等），这两个实体法在同体、同一个物质上面是不可能存在的，所以我们说柱子的时候，非柱子（如瓶等）在这个上面就可以遣除。为什么呢？因为我们以可见不可得因，就完全可以遮破其他法的存在。

《量理宝藏论》第七观相违品终

第 43 课

2006 年 12 月 14 日

下面我们讲《量理宝藏论》第八品，前面七品主要从总反体的角度讲述所知的量，第八品以后主要讲能知量的自性。

第八品 观法相

乙二（决定能知量之自性）分二：一、法相之安立；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。

分别抉择量之法相很重要。前一段时间，我们讲第二品的时候也说过，第二品讲非量的篇幅比较多，到第八品的时候正量会讲得很细致。大家都知道，因明就是量学，是讲述“什么是正量”的学科。本品对“真正的正量”抉择得非常详细，所以我们一定要好好学习。

在讲正量之前，讲了法相、名相、事相。讲这三种概念的时候，有诸多由遮破因明前派引发的辩论，显得稍微有点难度。然而这些辩论与“释迦牟尼佛成立为量士夫”等辩论相比较，意义显得也不是很大。因为我们相续中必须真正生起“世尊为量士夫”“佛法为正量”的定解，所以，这些道理对我们来讲具有非常大的意义。并且，学习因明也是为了达到“对佛的信心永不退失”这样的一种目的。

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。

这里是说，这三种法是大家经常接触的法相、名相和事相。我们平时要了知一个事物的时候，必须要通过这三种法来了知，这三种法实际上周遍所有的所知。

那么，“所知”这一名词的含义是什么呢？大家应该知道，凡是我们心了知的对境，就叫做所知。所知可以包括有实法、无实法。如果从广义的角度来讲，有为法、无为法，包括涅槃在内的所有法，都可以包括在所知中。所知，我们有时候也可以用“万法”来代替，也可以合起来称为“所知万法”。总之，轮涅所摄的所有法，都可称为所知。法相、名相和事相这三种法，其实是周遍所有法的，没有一个法不周遍，凡是轮涅所摄的

法，这三种相必定具足。不论何法，只要心里可以浮现出来，都具有名相、法相和事相，这三种法周遍一切所知万法，就像虚空遍于整个世间一样。

在这里，作者萨迦班智达通过正理来说明，这三种法如何安立。

此三种法周遍所有的万法，这一点是通过什么道理来了知的呢？是通过自己的自证来了知的。我们通过自证了知的时候，一个所知法，当它浮现在我们心前时，所出现的与其他任何法截然不同的特点，就叫做法相。关于法相的分类，有些是从作用的角度来分的，有些是从本体的角度来分的，有些是从因果的角度来分的。不管怎么样分，凡是我们心前浮现出任何一个法的时候，显现出来的一种与其他任何法不共的特征，就是这个法的法相。

法相的名词，我们平时学《俱舍论》、中观，包括学一些密宗法的时候，经常会遇到，所以大家务必要

搞清楚。以后遇到法相的时候，一定要做到“哦，法相就是这样的”才行。比如你的心里面显现出一个人的形相，当然你能不能用语言表示，这是你的事情；但是你的心里面，这个人跟其他任何人有一种不同的特征，不管是从相貌上还是从语音上，当你心里面想起这个人的时候：“噢，这个人就是这样的。”他有一个不共的特点，这就是法相。这个法相跟其他任何人与非人或者其他事物的特点不混杂，唯他具有。如所有人的法相是知言解义，而这种不共特点也唯有人才具有；从严格的角度来讲，其他的众生是不具有的。所以我们这里，不管是黄牛也好，人也好，或者瓶子、树木等等，当这个法浮现在脑海里面的时候，它与其他任何法相比有一种不同的特点，这就叫做它的法相。

那什么是名相呢？所谓名相，就是名言和心识互不错乱可以耽著的对境的法。这是什么呢？比如说黄牛的相是项峰、垂胡，这种法相其他任何动物都没有，唯有黄牛具有。而具有这种特点的是什么呢？就是黄牛。

如果没有黄牛的名称，光是在脑海里显现，那就没有办法表示。所以人们就通过法相对所了知的法立名。它的名跟心里面所执著的对境，这两个互不错乱，这样的一种法叫做名相。

带有特征性而显现的则为事相。比如刚才所举的黄牛，它的法相是项峰和垂胡，它的名相是黄牛，实际上它们都是一种总相，而这种总相必须要依靠一种代表性的事物才能成立。我们从世间的语言来讲，必须有一种代表性的具体事物。那代表性的是谁呢？就是外境中黄牛所指代的那个具体的动物。当然，黄牛中既有花白的黄牛，也有黑色的黄牛，还有白色的黄牛等等；如果我们把花白的黄牛作为例子来说明，那么它就是这里具有特征性的显现。

这样以后，既有法相，项峰垂胡在它的身上可以出现；也有名相，人们都把它叫做黄牛；然后，具足这两种特征性的动物，就是事相，“哦，这就是一头黄牛”，

我们单独指出来，事相的概念就是这样的。所以不管任何一个法，只要你能给它取名字，或者只要能浮现在你的心中，它就有不共的特征。也就是说法相也可以显现出来，名相也可以显现出来，事相也可以显现出来。

学因明的过程中，大家也不要光是把《量理宝藏论》看一遍，其他什么都不想，什么都不观察。这样的话，你的智慧肯定没有什么进步。大概的理论我已经给大家作了介绍，下来过后，你们自己也要详细地分析。比如心里面显现出来的电灯，它跟任何其他法有什么不同特点？也就是它的法相是什么，它的名相是什么，它的事相是什么？自己经常这样串习，那我们表示任何一个法就会很容易。其实，我们学习任何一部论典，法相、名相、事相都很重要。如果我们既知道法相，又知道名相，还知道事相，那么这个法就可以无有困难地表示出来；如果我们不知道，那么就很容易将这个法跟其他法混为一体。比如学《现观庄严论》的时候，我们首先要知道：遍知的法相是什么？遍知的名相是什么？

遍知的事相是什么？接下来，它的分类、作用、果等等，再这样继续分析下去。所以，任何一个法都应该通过这三种相来了知。不仅仅是学因明，在学其他学问的过程中，这三相都非常重要。作者在这里已经说了，这三种相遍于一切法。

其实，无实法也可以具有这三种相。比如听到有人说“石女的儿子”，可能很多人的心里面就会想：“哦！可能石女的儿子就是这样的”。心里就会随之显现出一种形相，这个形相跟其他任何儿子不相同的一种特点，如果在你的脑海里现前，那么这就是他的法相。他的名称就是名相。在不同方位，具代表性的不同行相，也可以根据你的遣余识来决定。因为，石女的儿子不可能真正在自相上安立。像瓶子那样，它的作用作为法相，瓶子作为名相，金瓶作为事相，这种安立方法在石女的儿子上肯定是没办法的；但是我想，以遣余识可以安立。因此，我们心里能显现的任何一个所知法，都可以具有这三种相。

戊二（决定能遍三法之自性）分二：一、认识本体；二、各自之法相。

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。

下面我们要详细地分析：什么是法相？什么是名相？什么是事相？首先是法相，它是能了知的法。任何一个法，依靠法相能了知它的特点、作用、本体等，所以它叫做能安立的因，或者是能了知的因。任何一个法，如果我们想要知道它，就必须依靠法相。比如说黄牛，在印度的一些经论中都这样说的，在它背上有一个项峰，在它脖子下面有一个垂胡。

现在，在印度南方和北方，还是有少数的黄牛。原来上师如意宝去印度的时候，我们还特意去看了黄牛。上师说：小的时候，每天口头上都在讲黄牛、黄牛，但

根本不知道黄牛长得什么样；现在已经到了印度，我们必须知道黄牛长得什么样，它背后的项峰到底是什么样的，它下面的垂胡到底是什么样的。实际上，跟水牛比较相似，但也有点不同。

项峰和垂胡，实际上是黄牛的不共特点，这是它形状方面、肉体上面的一种特点。具有这种特点的，唯独是黄牛，别的动物没有。有些因明书里面说，这是牦牛的特点，其实牦牛并没有这个特点，它是青藏高原上的一个特有物种。因此，不能把这个法相安立在牦牛上。法称论师以及其他有关因明论典，还有一些中观的讲义，都经常讲黄牛的法相。

这里的能了知，就是依靠这个法相能明白某个法，所以它叫做能了之因。依靠它来了知某个法，所以称之为因，比如项峰和垂胡。而且，应该说它是在外境上安立的一种法，是外境上成立的一种法。为什么这样讲呢？因为，从耽著的角度来讲，这并不是黄牛的名称，

也并不是代表性的具体动物，它完全是黄牛的特征，是在外面的事物上拥有的特征，所以法相叫做外境上的法。

关于这个问题，解释的时候稍微有一点困难。我们不能认为，法相真实在外境上存在。如果法相真正在外境上存在，那么知道法相的人就会知道这个事物。这样一来，就像我们前面讲遣余一样，凡是看见黄牛的项峰垂胡的人，都会知道这是黄牛。比如说，以前从来没有见过，也不知道它是什么动物的人，一看见它的项峰垂胡的时候，就会知道它是黄牛，有这个过失。因为，知道法相的话，这个事物就必定知道。如果法相在外境上真实存在，那就有这种过失。那么，作者为什么说它是境之法呢？因为，从耽著的角度来讲，它跟名相完全是不同的，它是外境的一种特点。比如知言解义是人的法相，那么知言解义的特点就应该在人上存在；而这种特点，也应该说是与遣余识相结合，从耽著对境的角度来讲，它是外境的法。

法相是外境的法，而名相是心识的法。刚才说了，名相是所了，也是心之法。意思是什么呢？就是说名相是所了知的法，如果我要知道黄牛，黄牛就是我要知道的对境的法，也就是通过法相能了知的果。所以说，黄牛这个名相是假立的，不是外境上真实存在的，因此我们称之为心之法。这个问题还是比较关键，法相是外境之法，而名相是心之法，法相是能了知，名相是所了知，一个是了知的因，一个是了知的果，法相和名相是从这种角度来分类的。

第三个叫做事相。事相是怎么样的呢？能了知的法相和所了知的名相，这两个依靠谁呢？依靠事相。所以事相既是所了知的法，也是依靠处。法相和名相都是依靠事相而存在的。比如说，项峰垂胡谁具足呢？黄牛具足。黄牛是名称，黄牛这一名相依靠谁呢？就是依靠花白或者黑色的黄牛。因为名相和法相都要依靠具体的事相，所以事相叫做所依法。

境之法、心之法、所依法，这三个法各自有不同的特点。我们以前学中观的时候也经常遇到名相、法相和事相，但那时没有细讲。我当时也说，到时我们讲《量理宝藏论》第八品的时候就会知道。因为关于名相、法相和事相的详细道理，平时我们以走马观花的形式，是绝对没有办法了知的。你学中观的时候，不可能整天从它们的作用、本体和分类上这样分析。所以现在，我们要在这里进一步地深入学习和了知。

这三者之间，实际上有能立所立的关系，在这里能立所立也就是能知所知的意思。也就是说，我们依靠法相能了知所知的名相，然后通过名称能了知它真正事物的本体——事相。比如我们说，具有项峰垂胡的是什么动物？就是黄牛。首先知道它的特点，然后就知道具有这种特点的事物的名称——黄牛。这种名称指的是什么样的动物呢？然后我们就亲自到牛圈里面去，“哦！这就是真正的黄牛”，单独指出了一头花白或黑色的黄牛。那个时候，既知道法相，又知道名相，同时事相也展现

在你的面前。通过这种方法，对任何法我们都会了知的。它们之间的能依所依关系，就像依靠印章印出的花纹一样。因为花纹没有，那你根本不知道印章上面刻的是什么，或者说印章上面刻的东西，通过它在纸上留下的印纹才能了知。这三者，一定是依靠我们的遣余识来了解的，这也是非常关键的。因为因明前派的有些论师，不知道这三种法是依靠遣余来了解的，从而出现了下面的种种辩论。所以我们学习因明的时候，最关键的问题就是遣余。如果我们知道了遣余，其实在黄牛的一个本体上，就可以从法相、名相、事相三种不同的角度来了知。但是在这个时候，也有一些境法和心法的差别。

有些人可能这样问：既然它们全部是遣余识的一种显现，那为什么法相叫做外境的法，名相叫做心识的法呢？这是从耽著的角度来讲的。我们从耽著的角度来讲，一说黄牛特点的时候，就根本不会认为它是一种总相的法，而会认为它的特点是实实在在的。我们都会这样认为，项峰垂胡绝不仅仅是一个名词，它在黄牛的本

体上是存在的。所以从耽著的角度来讲，它应该是境法。但实际上，不管是名相、法相还是事相，全部是我们遣余识的不同安立：一个法变成很多，很多法变成一个。知道了这个原则，也就知道了三相的具体分类。所以遣余识在因明的前前后后都非常关键。

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。

这里说，法相、名相和事相的安立或分类，应该有不同的理由。我们刚才讲了，项峰垂胡叫法相，而其他两相——黄牛和具有特征的花白，这些不叫法相。当然，这必须要有个理由，如果没有这个理由，法相就不能安立。而且三相每一个都需要不共的理由，不能没有理由。我们也这样想，为什么项峰垂胡就叫做法相，而其他两者不叫法相呢？如果只有法相所表示的境法可

以叫法相，而其他两者不能叫法相，那么应该有一个不共的理由。如果没有理由，那么我们整个世间的很多法，都成了既是法相又是名相了，这样就有互相错乱的过失。这是总说。

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、彼所遣过失之详细分类。

壬一、破法相不需要法相之观点：

在这个问题上，大家应该清楚，因明前派论师们的说法有些不同：有些说法相不需要法相；有些说法相的意义不需要法相，但是名称上需要法相；有些说不但法相的意义需要法相，而且名相也需要名相等。下面，我们就对这个问题进行分析。

首先说对方的观点：

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。

这里有三种观点。

因明前派论师的第一种观点认为：法相实际上是一种实体，因为是实体的缘故，所以它不再需要法相；如果法相还需要法相，那就变成无穷无尽了。

大家都应该知道，因明前派在很多方面有实体的概念。比如说黄牛的项峰垂胡，他们认为这个法实际上在外境当中真实存在，是认识它的本体的一种实体法，通过这个法相能完全了知黄牛，它并不需要第二个法相，一个法相就可以了。因为这个法相是实有的法，它完全能表示它的本体。法相有实体的缘故，不再需要法相，一次法相就可以了。如果再需要法相，那这个法相又需

要第二个法相，第二个法相又需要第三个法相……这样就变成无穷无尽，最后第一个根本的法相也无法成立，有这个过失。所以，法相不需要法相。当然，关于法相有没有法相、名相、事相的问题，下面还要进行辩论。

但我们自宗并不是这么简单，法相到了第三次以后，不再需要法相；没有超过三次时，为了表示法相也是所知的道理，还是需要法相。因为我们前面讲过，所有的所知都具有三相，那法相的法相是不是所知？如果是所知，那它也必须具有法相、名相、事相；如果你说它不具有法相，那它就不是所知了。前面我们第一个立宗，凡是所知都具有三相。所以对方“法相不需要法相，只要一次法相”的说法，是不合理的，我们不能承认。

第二种是夏瓦秋桑等论师的观点：“有谓义虽无所需，建立名言则必需。”法相从意义上不需要法相，从名言上需要法相。我们前面也讲了名言证成量和义理证

成量，他们认为，从法相实在的本体上来讲，从实在意义的角度来讲，或从义理证成量的角度来讲，法相不再需要法相。因为意义上，黄牛已经完全通过它的法相了知了，所以不再需要其他的法相。但是为了表示它的法相是所知，从这个角度来讲，从它的名言的角度来讲，还是需要法相。他们说从意义上不需要法相，而名言上需要法相，有这种说法。实际上这种说法也是不合理的，因为如果意义上它不需要法相，那名称上的法相也是虚无缥缈而已，实在不合理。

“余谓义需”，其他论师认为，不仅在名言上法相需要法相，而且在意义上，为了表示它（法相）作为所知，法相也需第二个法相，第二个法相也需要第三个法相……这样直至无穷无尽；不仅法相无穷尽，名相也有名相，第二个名相也有第三个名相，第三个名相也有第四个名相……这样名相最后也到了无穷无尽。所以，刚才颂词上说“其名相同彼”，同彼是指名相跟前面的法相完全相同，无穷无尽。“如因无穷尽”，“因”指的

是推理，是说跟推理一样。那怎么样推理呢？比如说“声音是无常，所作之故”，这一个推理是正确的论式，因为它三相齐全的缘故。第一个三相齐全的推理是正确的推理，因为具有第二个三相齐全的缘故……那这样，为了证明第一个推理正确，需要有无穷无尽的后面的推理来证明，最后一直到无穷。比如第九十九个推理是非常正确的，为什么呢？它具有三相之故，并且后面的第一百个推理也是正确的，因为它三相齐全之故。一直这样推下去，最后变成无穷无尽。

以上是因明前派的三种不同观点，这些论师们的观点有些不同。对“法相到底需不需要法相”这一问题，大家应该深入思维、互相探讨。

下面，萨迦班智达遮破对方的观点：

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。

这是一次性遮破上面所讲的一切观点。前面，有些说法相不需要法相；有些说从意义上不需要法相，而名言上需要；有些说意义和名言都需要法相，而且是无穷无尽。总之，有些说需要且无穷无尽，有些说不需要，说法是不相同的。把这些说法归纳起来，我们用这种方式一并遮破。

法相是了知名相的手段，依靠法相能了知名相，这就是法相的作用和意义所在。既然这样，“安立之因未决定，所立之果若决定，”“因”指的是法相，“决定”是确定、了知的意思。意思是说，你们的能安立因——法相在没有决定或者没有了知的情况下，所安立的果的名相决定还是不决定？了知还是不了知？也就是你们这个尚未了知的法相，依靠它到底能不能了知所立的名相？能决定还是不能决定？如果说能决定，也就是能了知的因——法相虽然没有决定，但是所安立的果——名相可以了解，那么前面的法相已经成了没有任何意义。为什么呢？因为，在法相根本不需要的情况

下，你们对所安立的果已经了解了。比如说，在根本没有了解项峰垂胡的情况下，就完全知道了黄牛到底什么样，那这个法相还有什么用呢？根本没有任何用。又比如“声音是无常，所作之故”，所作实际上是这里能了知的因，如果在这个因没有了知的情况下，所了知的所立（无常）已经知道，那它的因就无任何作用。所以，如果你说能安立的因没有决定的情况下，果已经决定了或者果已经了知，那么法相已经成了毫无意义，这是一个。

“未定无尽皆失坏”，刚才是决定，现在反过来说，没有了知因的情况下果不了知。如果说不了知，那么已经失毁了无穷无尽的立宗。你们不是承认法相无穷无尽吗？可现在却说，在没有了知法相的情况下，这个果是不能决定的，果是不能了知的；如果说果不能了知，那么了知果的机会永远也不会有。为什么没有呢？因为你们承认法相是无穷的，既然法相无穷，那我们一直追追追，末尾的法相什么时候能了知呢？没有一个了知的时

候。如果最后这个法相没有了知，你们不是已经承认了吗：在法相没有了知、决定的情况下，果的名相不容知道；那这样，你们因明前派论师了知果的情况永远也不会存在。

这个推理方法，我希望大家详细观察一下，不然可能不太好懂。因明前派刚才说了三种不同观点，概括而言我们可以这样遮破，这个话简单说很容易：没有了知法相的情况下，你们的果（名相）知不知道？如果说知道，那法相就不需要；如果说不知道，那你们因明前派永远也没有了知名相的时候，因为你们承认法相无穷的缘故。很简单，谢谢！（众笑）

我第一次学的时候，到了第八品，尤其后面还有一些比较复杂的，好像迷迷糊糊不知道在说什么。我看很多人的表情不是这样的，你们好厉害哟！

下面，对方是这样说的：

因事相立所立义，是故无穷无过失。

因明前派认为，我们无穷无尽的过失绝对是没有的。为什么没有呢？因为因的事相，它能够了知或者建立所立的意义。他们说，无穷的过失是没有的。为什么呢？他们认为，不仅仅是依靠法相来了知，而且推理的事相，它能够了知或者建立所立的意义。因的事相指的是推理的事相。推理的事相呢，比如说“声音是无常，它是所作之故”，我们说这种推理完全是正确的，因为三相齐全之故；到第二次推理的时候，这个推理的事相就变成了刚才的“所作”。这个可能有点复杂，大家好好地分析一下。所谓因的法相就是三相齐全，因的事相指的是第一次推理中的所作等，在这里所作等是因的事相。所以对方认为，虽然法相无穷无尽，或者法相不了知的情况倒是有的，但是我们认为，依靠因的事相可以了知所立，不管是黄牛也好，或者是声音的无常也好，这些都是依靠因的事相来了知的，所以你们给我们发的

过失绝对是不存在的。因明前派是这样认为的。

我们进行驳斥，如果你们以因的事相来了知一切万法，那么以后用三相推理的时候，也不用三相推理了；或者，了知黄牛的时候，依靠项峰、垂胡，这也不需要了。那这样，有很多事情非常不方便。下面用这种方式来破他们的观点：

**三相垂胡未决定，唯定所作及花白，
无常黄牛亦应知。**

本来，表示这是正确的推理（因），需要三相齐全；表示这是黄牛，也必须要知道它具有项峰和垂胡；但是，如果你们这样承认，尽管没有了知表示因的三相推理，以及表示黄牛的三相——项峰垂胡，虽然这些都没有决定，但“唯定所作及花白，无常黄牛亦应知”，仅仅了知所作或者是看见花白，无常和黄牛就应该能了知。在三相推理中，仅仅知道所作，无常的道理就完全可以明

白了；仅仅看见花白的动物，就完全应知道：“噢！这是黄牛。”应该是这样的。为什么呢？因为你们说，依靠因的事相足能建立所立的意义。这样的话，三相推理中所作就是事相，以所作能了知无常的话，那知道所作的人，在他的相续中永远也不可能产生柱子是常有的增益了，有这个过失。然后，如果依靠事相真的能了知名相，那么凡是看见花白动物的人，都会知道这是黄牛。比如说，从来没有去过印度的人，谁都不知道黄牛；但按你们的观点，当一个从来没有学过因明，也从来不了知黄牛的汉族人看见花白的时候，他也应该知道这是黄牛了，因为你们不是依靠事相来了知名相吗。那这样一来，凡是看见这种花白动物的众生，都会知道它就是具有项峰垂胡的黄牛，有这个过失。实际上并不是这样的，因为必须要依靠法相才能了知。我们可以这样说，现在看见的前面这头花白动物，它就是黄牛，因为它具有项峰垂胡之故。以这种推理我们完全能了知：噢，原来我看见的这个动物就是黄牛。然后，我们可以在不知道声

音是无常的人面前说“你所听到的声音绝对是无常的，因为它是所作之故，凡是所作都必定是无常的，犹如柱子”，我们可以用这种方式来进行推理。但是，按照你们因明前派的观点，这也完全是不合理的。

不过，话说回来，因明前派的论师们也是非常了不起的。最近在美国，有人专门收集藏传佛教前辈高僧大德们的作品，已经搜集了很多本。前一段时间他们给我带来一本，我看了一下，因明前派大德们的因明论著，还是相当的丰富。从一个角度来讲，他们对因明的贡献也是非常大的；但是在显现上，尤其是在遣余的问题上，我们这里法相、事相的问题上，前面总和别的问题上，始终都是有遣余在外境上存在等，在显现上不太符合法称论师意趣的观点。所以因明后派中，以萨迦班智达为主的高僧大德们，在有关因明论著里对这些观点着重进行了破斥。其实，他们应该是为了让众生开发智慧，打开思路，而在我们面前故意如此显现的。因明前派的大德们都装着不懂，非要说外境上存在自相，遣余在外境

上真实存在；这个时候，萨迦班智达开始站起来与他们进行辩论，应该是这样。

第 44 课

2006 年 12 月 16 日

今天我们继续学习《量理宝藏论》第八品，现在正在讲别说当中的法相之理由。其中，破法相不需要法相的观点昨天讲了一些，这个问题比较重要，下面接着进行阐述。

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。

我们昨天讲了，法相到底有没有法相，这个问题下面还会阐述。从心的遣余上面来讲，法相再有一个法相，第二个法相又有一个法相，第三个法相又有一个法相，这样延续下去，就像我们那天分微尘的数目一样，可以

变成无边无际。但是，我们在这里分析的时候并不需要这样，这个问题前面已经讲了一些。

有些论师认为“名言亦复然”，这里的名言就是名相的意思，他们认为名相也是一样的。怎么一样呢？这个名相有没有第二个名相？对此，他们是这样观察的：“若无可耽非所知，设若有可耽著事，则彼乃后之法相。”对方是这样问的：名相具不具足可耽著事？可耽著事也就是它的法相，因为我们知道，名相的法相就是名言、心识互不错乱可耽著之事。也就是说，对方给我们提出了这样一个问题：你们的名相具不具足法相？如果它没有可耽著，也就是说名相的法相不具足，那有什么过失呢？名相就不是所知了，因为它没有法相的缘故。我们前面也讲了，法相、名相、事相三法周遍于所有的所知万法；这样一来，名相实际上就不是所知了，有这个过失。如果说这个名相有可耽著之事，也就是说它具有法相，那么这种名相实际上已变成后面的法相。比如说，黄牛是第一个名相，那这个名相具不具名相？如果

它具足名相，那第二个名相的对境，也就是说第二个名相的法相，就是刚才那个黄牛。黄牛实际上是具有项峰垂胡的动物，所以说，第二个名相的法相，就成了具有垂胡者。

如果我们说这个名相还具足名相，那么第三个名相的法相，就成了第二个名相。也就是说，第二个名相实际上成了第三个名相的法相。这样一来，这个名相又需要有一个名相，下个名相又需要有一个名相……最后就有无穷的过失。这个大家应该清楚吧！

关于这个问题，刚开始的时候，好像不知道怎么分析，有这种感觉。实际上，跟我们昨天的推理基本上一样，但这里也有所不同，是名相具不具足名相的问题。昨天说了，黄牛叫名相，垂胡叫法相，花白叫事相。现在从中提出来名相，你的名相，它具不具有第二个名相？如果它不具足第二个名相，那么第一个名相就不是所知了。因为，语言也可以说，心也可以认知的东西才

叫做所知，它没有名相的话，那就不是所知了，有这个过失。可是，这一点是不能承认的，为什么呢？因为，明明我现在正在说名相的名相，心里面也正在显现。那这样，就不能说名相不具足名相。如果你说名相具足名相，那么第二个名相也应具足一个名相……比如说，第一个名相是黄牛，黄牛实际上是具有垂胡的动物的名称，它具不具足名相？现在这个黄牛也作为法相，它具不具足名相？也就是说，黄牛的名字是什么？然后黄牛名字的名字是什么？然后黄牛的名字的名字的名字是什么？那这样，后面就有无穷的名字。

有时候我们也可以这样想，比如说这个小和尚叫冬冬，冬冬就是这个调皮的小和尚。我们说他叫什么名字呢？他叫冬冬。那么，冬冬这个名字有没有名字呢？如果说没有名字，那么第一个冬冬的名字已经变成非所知了，谁都不能知道他的名字了。如果你说他的名字有名字，那么他的名相就有了第二个。第二个如果不具足名相，它就不是所知了；如果具足名相，就有了第四

个……就这样去观察，最后冬冬满天下，冬冬遍于整个世界，或者变成无穷无尽，有这个过失。

如果我们对这个问题没有做详细观察，就会认为别人提出的问题很尖锐。你说名相的名相，有名相也不能说，有就变成无穷无尽了；如果说没有，那么名相绝对成了非所知了。但是不能说不是所知，因为违背现量。你看，我现在明明都可以说他的名字的名字，只不过名字的名字，我没有取出一个适当的词而已，实际上心里面也可以显现出来，嘴里面也可以表示。因为我们前面也讲了，法相是指浮现在心面前的所了知的法，它与其他法有截然不同的特点，这种特点就叫做法相。那这样，我们说“名相的名相”，实际上脑海里面肯定有一种与其他法完全不同的概念，而且语言也可以这样说，很明显它已经具足法相。具足法相，肯定有名相；有了名相，事相也肯定存在。那这样，三相是不是已经变成无穷无尽了？很多人有这种怀疑。这是对方的观点。

这个问题，刚开始的时候真的有点不好分，大家还是要详细观察。因为你懂得了一些道理以后，掌握因明的秘诀就不是特别困难。所以，我们前两天对七品以上的每一品都出了一些题，组成今年的“超级”问答。这些题也都是分别针对一个中心提出来的，希望你们到时候也应该围绕这些问题进行辩论。

刚才这个问题一提出来的时候，有些道友可能觉得这个到底怎么回答啊？没有学过因明的人，你对他这样问，他就会觉得有点困难。但是你学过因明，尤其是前面的遣余搞得比较清楚的话，这也不是特别的困难。

下面是萨迦班智达用同等理来驳斥对方。

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。

这是对他们的辩驳，也可以说对他们照样提出一个问题。在提出问题的时候大家应该要清楚，刚才名言

的名言或者名相的名相，这些只不过是我们的遣余识（分别念）面前，一直耽著为无穷无尽的。比如我们平时说的兔角，兔角是怎么样产生的，兔角的兔角有什么样的颜色、有什么样的形状……在我们的遣余识面前，它可以变成无穷无尽，这是可以延续下去的。这个兔角，其实是分别念随便想的一个东西，然后语言也随之这样说。实际上，从分别念反体的角度来讲，比如牦牛的名相，它有没有第二个、第三个、第四个……这样下去，无量无边也是可以的。

但是，我们这里是建立法相和名相的时候，所以不能脱离实际，不能与外境中所判断的事物完全脱离。你如果完全脱离，那分别念与外境就毫不相干，这样就不符合实际。所以我们分别的时候，不能完全耽执一个遣余识来进行分析。所判断的名相跟外面具有法相的事物，这两个应该以无二无别的方式来建立，如果得到建立，再也没有必要去分析。比如黄牛，它具有项峰垂胡，项峰垂胡是外境上的法，这个法具足的动物，我们称之为

黄牛。黄牛的名称跟外境动物的意义在我们的脑海里面结合起来，我们现在立法相和立名相的必要就已经完成了。然后你再法相有没有法相？名相有没有名相？这样一再追问的话，那永远也得不到一个完整的结论。

所以说，我们在这个地方，一定要懂得因明的这种推理方式。这种推理方式，并不是别人提出尖锐的问题时，我们就随随便便通过一些狡诈的方式来应付，不是这样的。实际上应该以这种方式来回答，这样回答是正确无误的，而且对方也会满意，因为我们这个回答是正确的，对方也说不出第二个问题。对方提出的问题也确实非常尖锐，但是我们对他们的回答也是非常完美的。

那么，我们下面怎么回答呢？刚才也讲了，对方所说的观点实际上是不合理的。怎么不合理呢？我们可以这样说，按照你们的观点，我们也可以给你们提出一个问题。你们刚才从法相和名相的角度给我们提出了一个问题，我们下面以树木为例来提出问题。

一般来讲，我们前面也讲过，不管是柏树也好，或者檀香树也好，任何树的总法相，人们公认的就是有枝有叶，具有枝叶的这种东西就叫做树木。树木的法相就是具有枝叶，具有枝叶就是树木的法相。

我们向对方提出这样一个问题：比如说“檀香（有法）是树（立宗），具有树枝之故（因）”，我们所运用的这个论式中，是以树枝来建立檀香是树，其中的因就是这里的树枝。那么我们问，这个树枝具不具足第二个树枝？或者说，我们这里应用为因的那个树枝，它具不具足树枝？如果说不具足第二个树枝，那第一个树枝就不是树了，因为它不具足树的法相之故；如果他说它具足树枝，那么我们又把第二个树枝作为有法来讲，它具不具足第三个树枝？如果不具足，那它不是树了；如果具足就是树，但是它具不具足第四个树枝，这样一直继续下去……总之，如果不具足树枝，树枝就不是树木了；如果它具足树枝，我们就再次地推下去，最后树枝成了无穷，有这个过失。

萨迦班智达是以同等理向对方提出这样一个问题：你们虽然从名相上给我们提出了这样一个问题，但是我们反过来问，你们用树枝来建立树木的时候，你们所利用的树枝，到底具不具足第二个树枝？这样来提出问题。下面对方进行回答，对方回答以后，我想这里的很多问题就已经解决了。

对方是这样回答的：

谓枝虽无他树枝，然枝本身即建立，
与檀香树无别体，是故不成无穷尽。

对方说，我们没有过失。刚才树枝要么成为无穷，要么树枝不是树了，这两种过失对我们来讲都是没有的。他们说，比如檀香树或者柏树等等，颂词里面用的是檀香树。檀香树运用树枝来进行建立的过程当中，他这里的树枝，虽然没有其他的树枝。当然这个是不具足，你看檀香树用树枝来建立，它的树枝有没有树枝呢？它的

树枝肯定没有树枝，它的树枝如果没有树枝，是否不是树木了？它的法相不具足的过失有没有呢？这个是没有的。为什么没有呢？因为它建立的时候，虽然没有其他的树枝，但是树枝本身建立的时候，是与檀香树无二无别的方式来建立的，并不是说树枝分为另外一个本体，檀香树也作为一个有法，将这两个如水火般相违的东西建立成一个本体，并不是这样的。

就像我们说柱子是无常的，所作之故。那么有人说，所作是不是无常？如果是无常，那么因和立宗变成一体。如果不是无常，依靠所作来不能建立无常。不应该这样问。我们前面讲遣余的时候也说过，从本体上面来讲，柱子、无常和所作这三个，实际上就是一体。但是在分别念面前，柱子、无常和所作这三个可以分开安立。虽然能分开安立，但实际上柱子就是无常，无常就是所作，这几个在本体上并没有分开，是合而为一的。实际上我们建立的时候，分别念前分开的所作、柱子、无常，这三个是以融入一体的方式来建立的，一旦论式已经成立，

再将它们分开就没有任何必要了。所以，这里所作与无常的自体其实是一味一体的。

同样的道理，我们说前面的檀香应该是树木，因为它具有树枝的缘故，当时的树枝实际上跟檀香是无二无别的。檀香、树木、树枝这三个从表面上看来，一个是有法，一个是立宗，另一个是因，这三者好像是分开的，但实际上是一体的。因明前派和有些论师就在这里面，抓一个刚才的树枝说：你这个树枝有树枝没有？如果有树枝，就有了第二个、第三个、第四个乃至无穷；如果它没有树枝，那就不是树了。仅仅抓住这个，那这样是不合理的。

比如我们刚才讲的推理“柱子无常，所作之故”，当然从反体的角度而言，所作的反体并不是无常；但是，你从反体的角度不能说“因为所作不是无常，那么所作已经变成常有了，它不是无常之故”，这样说是不合理的一种推理。因明中最关键的是什么呢？就是我们建立

一个推理的时候，并不是已完全脱离了有法、立宗和刚才推理的因，而是以这三者结合起来的方式来运用论式。你懂得了这一点以后，以后别人如果问：“你有没有名字？”“我的名字叫什么什么”。然后“你名字的名字有没有？第二个名字的名字的名字有没有？”那这样问，我们就说：首先我和我的名字合而为一的方式已经建立，建立完了以后，那么第二、第三个名字有没有呢？有，就是我。实际上第一个名字跟我的本体，应该是一起表示的。一起表示完了以后，第二个、第三个、第四个实际上全部跟我的名称无二无别，即使你的分别念面前变无数个名称，但实际上除了我的名称以外，没有必要再表示了，再表示有什么用呢？你光是心里面这样分别下去，是没有用的。

所以，我们如果懂得了遣余的道理，那以后在日常生活当中遇到的很多问题，都会迎刃而解的。不管是外境中真实的分法，还是内心分别念的分法，一定该分开的时候要分开，该结合的时候要结合。结合就像前面遣

余品所讲的一样，依靠结合，也有一定的必要。比如说，有些人不知道具有树枝的东西是树木，我们通过分开再结合的方式，让他了知这一点，这是很有必要的。这个问题大家不知道搞懂了没有？应该是可以吧。

不过由于刚开始学，恐怕有相当一部分人会有一点困难；如果不懂，你们下完课应该要问一下。但刚开始很多人是这样的，现在已经有些不一样了。有时候我讲因明越来越广，对你们不知道有没有利益？以前我也给其他喇嘛讲过几遍，跟那时的心情相比，现在有点不相同的感觉。你们刚开始一两天，问的问题比较多一点，到后来就越来越少了，也许可能全部懂了。我想后面的部分，可能大家学得越来越好了，那这一点也是很好的；但有时候，还是有一些不同的想法。

话说回来，刚才对方用檀香树的比喻对我们的问题作了回答，而且这个比喻也回答得非常善巧。当然，他们这么回答也正是我们想要的，是我们的目的所在，

由此正好引出我们下面的辩答。

而且，这个比喻对我们来讲很重要。我们私下来也可以这样想：你看树木的树木，到底有没有名相？有没有法相？这样想的时候，通过一个论式就完全了知了。你看，刚才树木的有法、立宗、因，应该以无二无别的方式来建立，那还剩下其他的法吗？没有了，没有任何必要了，这个非常关键。

下面真实对他们回答：

**名言纵无第二者，名言自身之法相，
建立所知本体故，名言岂成无穷尽。**

前面，为了遣除他们的怀疑，我们对他们说：你那个树枝要么不是所知了，要么已经变成无穷了。他说：既不会导致树枝成为非树的后果，也不会有无穷的过失，因为我们是如此这般建立的。实际上，他们这种建立方法我们自宗也可以承认，于是我们说：既然你们树木是

以这种方式建立的，那同样的道理，我们建立名言、建立名相也可以用这种方式，所以名相虽然没有第二个名相，但这并没有不是所知的过失。

比如刚才所讲的具有垂胡的动物，它的名称是黄牛，那黄牛有没有第二个名称呢？没有第二个名称。没有第二个名称的话，它就不是所知法了。其实，并没有这个过失。为什么没有这个过失呢？因为我们是这样建立名相的：花白的动物是黄牛，因为它具有垂胡之故。其实，这个具有垂胡的动物就是黄牛，黄牛跟这个动物无二无别，是这样建立的。已经建立的话，它的第二个名称实际上就是黄牛，黄牛的黄牛在心里面可以分，但实际上已经可以了。因为名言自身的法相建立的时候，所知的黄牛，应该说是以无二无别的方式来建立的。既然以无二无别的方式已经建立完了，那有没有必要再次分呢？没有任何必要。就像刚才我们所讲的那样：黄牛是名相，那黄牛有没有名相呢？如果有，实际上它的名相，就已经成了后面名相的法相。所以我们说，既然名

相、法相、所知三者全部已经建立完毕，那就没有任何必要再继续增加。所以，名相无穷的过失怎么会有呢？绝对是没的。如果真要建立，那在你们的分别念上面，你们建立多少都随便。你们可以这样说：石女儿子有没有石女儿子，他又有没有石女儿子，这样一直下去，石女儿子不停地延续下去。在你们的分别念面前，谁也不敢说不能这样想，不能这样说，没有这种规定，可以随便这样下去。但实际上，要建立这个法就必须首先知道法相，如果知道法相跟名义无二无别，那名言就已经通达了，也就没有必要再分下去。下面我们安立自宗的时候，也有这句话。

何时了达名义系，尔时名言得成立。

所谓名指的是名相，就像黄牛一样的名相；这里的意义，指的是具有名相的事法，事法指的是具有垂胡的那个动物，这是真正外境意义上的法。

意思就是说，我们自宗的观点是这样的：什么时候名和义——名称和意义的关系建立起来，那个时候就已经成立了名言，也就不再分了，这一点很重要。比如说，通过推理了知具有树枝的这棵檀香叫做树，其实檀香树就是有树枝的这个东西，有树枝的这个东西指的就是檀香树，它们两个之间有一种不可分割的关系。当然，如果没有名称，我们说也没办法说，脑海中也沒辦法现前。而名言中能说的名称和外境中具有特点的这个法，这两个什么时候建立起无二无别的关系：一说黄牛的时候，就知道是有垂胡的这个动物；有垂胡的动物，用黄牛的名称来代替，这两者有不可分割的关系。什么时候在我们的遣余识面前已经建立了这个关系，那时我们已经成立了名言，已经成立了名相。这个名相到这个地方已经可以打句号了，已经可以了，再没有必要继续分析它的名相的名相具不具足。这是一种非常愚痴的行为，没有任何必要。

因为我们要知道一个法，首先要知道：这个法的法

相是什么？它的名相是什么？这是很关键的。如果没有了知这一点，那从这么多的所知万法中就没办法分别出来。如果已经知道名相和事相两者不可分割的关系，那么我们该知道的事情就已经完成了，没有必要再次这样分析。比如说我要去印度，没去之前心里面也这样想，口里面也这样说，最后我真正到了印度，那我的目的就已经实现了，已经到达目的地了，事情也已经完成了。在分别念面前我还要寻求印度，没有必要。这就是我们的自宗，大家应该要记住。我们安立自宗的时候，应该这样来承认。

下面是说，这种分析方法需要几种层次：

**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。**

刚才，自宗名和意义的关系已经讲了，下面我们进一步解释这个问题，实际上是两个比较大的问题：一

一个是法相上面的问题，一个是推理论式方面的问题。不管是推理的论式也好，法相也好，这两者都有两种类别，也就是说总的法相和分别的法相，然后总的因和分别的因。

怎么有两种呢？当我们运用因（推理）的时候，有一种是建立总的因，还有一种是在此论式中所建立的因。总的因要建立，我们可以这样说：烟是总的真因，为什么呢？依靠烟可以建立它的所立，或者说它（所立）可以依靠烟来成立，因为具备三相之故，这是总的一种推理方法。然后分别的推理方法，烟是真因，为什么是真因呢？因为，山上有火依靠烟可以证明之故。这是分别的因，在此论式中可以这样建立。

然后，我们前面的法相也有两种，总的法相和分别在此处的法相。如果要立总的法相，我们可以这样说：项峰、垂胡是总的法相，为什么呢？因为它排除直接相违并建立自己的反体之故，这是总的法相。因为，法相

的法相叫做排除直接相违并建立义反体。法相的法相是这样的，我们刚才也说了。然后名相的法相，我们前面所讲的那样，名言、心识不错乱而耽着之事叫做名相的法相。这两个是特殊的名称，大家一定要记住。别人如果问：黄牛的法相是什么呢？我们刚才说了，具有项峰垂胡是黄牛的法相。那法相的法相是什么呢？法相的法相就是排除直接相违而建立义反体。然后，第二个法相的法相是什么呢？不需要。第二个以后，第三个就已经不必要了，第四个以后就更不用建立了。因为到这里的时候，一个论式的问题已经以无二无别的方式成立了。大家应该这样来了解。刚才也说了，第一个是总法相，比如项峰垂胡，因为它是排除直接相违而建立义反体之故，这是总法相的一种推理方法。然后是别的法相，我们说此论式中项峰垂胡是法相，因为它是黄牛的不共特点之故，应该可以这样说。也就是说，项峰垂胡是法相，是此论式中的法相，因为它是黄牛不同于其它动物的特点之故。

总之，他这里的论式有两种，比如说烟的因，它有总的因和分别在此论式中的因；刚才法相也是，总的法相和分别在此论式中的法相，分两种。这样的分析方法，刚开始的时候可能稍微有点困难。但我想，我们这里，大家都比较聪明，应该不是很大的问题。刚才，因也分了两类，法相也分了两类，总共有四类。

“总别以三论式竟，第四之后无所需。”意思是说，总和别以三个论式的方式已经圆满了，到了第四个以后就不再需要了。不管是因也好，法相也好，通过三个推理就已经可以了。

这个到底是什么样呢？比如我们用一个推理“声音是无常，它是所作之故”，这叫做根本因。我们首先要用一种论式的时候，应该用这样的论式。然后有些人问：这种论式到底是不是真正的推理啊？在意义上起怀疑。那我们就给他应用第二个推理“所作是真因，三相齐全之故”，这讲的是理由。为什么讲理由呢？我们前

面学中观的时候，有一个意义证成理，这跟意义证成理基本上是一样的。比如他们认为：柱子无常，所作之故，这是不是真正的因啊？有这种想法。我们说：这里的所作之故肯定是真正的因，为什么呢？它三相齐全之故。三相齐全的话，已经证成意义了。到了第三个推理，有些人这样想：具足三相齐全到底是不是真正的推理啊？对有这种怀疑的人我们提醒他，你应该想起这种推理的意义：具足三相齐全的就是真实的推理，它可以叫做真因，为什么呢？因明家最初的时候如是立名之故。我们用了第三次推理，这叫做回忆名言、回忆名相。

所以，第一个是根本因；第二个是证成意义上的，为了遣除别人心里的疑惑，给他建立第二次推理；第三次，别人虽然知道三相齐全，但是三相齐全到底叫不叫真正的推理呢？有人有这种怀疑的话，我们在这种人面前建立第三个因，建立第三个推理，这叫做回忆名相的因。所以，从因的角度或从推理的角度来讲，最多就是三个，第四个以后就再不用分析了。如果别人不承

认，那这个人太笨了！算了，不要给他说了。

你看，首先他不知道到底怎么样推理，我们给他说：声音是无常的，它是所作之故。他说，所作之故到底是不是真实的因呢？我们用了第二个证成义理因。他觉得，证成义理因虽然已经用三相齐全证成了所作，但三相齐全是不是真正的推理啊？如果有这种怀疑，我们以第三个名言证成因给他进行推理：三相齐全肯定可以成为真正的因，为什么呢？因为最初的时候，因明论师都是这样说的，三相齐全的就叫做真正的因。从推理的角度来讲到三个就可以了，第四个就不再需要了。

从法相的角度来讲，也是这样的。比如说“这个动物是黄牛，因为它具有项峰垂胡之故”，首先我们给它建立这样一个论式，跟前面一样，这叫做根本因。然后是第二个，我们可以这样说，垂胡是黄牛的相，为什么呢？它排除直接相违而建立义反体之故。我刚才讲了，排除直接相违建立义反体就是法相的法相，这个道理一

定要明白。以后也一定要知道，什么叫做法相的法相。然后法相的法相还需不需要法相？我们说不需要，再不要追下去了，可以这样说。首先事物有法相，然后法相的法相也是有的，第三个就没有了。我们刚才说：这个动物是黄牛，它具有项峰垂胡之故。然后项峰垂胡是黄牛的法相，因为它遣除直接相违和建立义反体之故，这是理由，也可以说是证成义理因。然后是第三个，遣除直接相违而建立义反体可以叫法相，为什么呢？最初的时候，因明学者就是如此命名之故，这是回忆名称。也就是说如果有些人讲，虽然它遣除直接相违和建立义反体，但它叫不叫法相啊？可以叫法相，因为最初的时候，因明家是这样安立法相的法相之故。第三个以后，就再也不用了，再也没有必要了。所以，不管是法相也好，推理也好，到此这两个方面根本不需要再进行建立了。

这个问题如果归纳起来，大家一定要了解，如果遣余没有了解，这里也有一定的困难；如果了解了遣余，其实我们这里法相有没有法相呢？以这个问题来解

决就可以了。然后推理有没有推理，也是一样的。比如我们说“柱子无常，它是所作之故”，那它是不是一个正确的推理呢？我们用了第二次推理。这个推理是不是正确的呢？我们用了第三次推理。一个是意义上的，一个是名词上面的。如果别人是真正有智慧的人，在意义上给他已经无二无别地成立了，在名称上给他已经讲得非常圆满，那就没必要分析下去了。再下去，只不过别人不懂而已，我们的任务已经完成了。这并不是说，好像一个人发脾气，我再也不想给你说了，不是这样的。在真正的问题上，你们自己去观察一下，看还有没有剩下的。以前《开启修心门扉》里面说：“请三宝享用、请护法享用、请三世父母享用、请六道众生享用，其他再没有剩下的吧！”就像这样，给对方已经回答完了，再没有剩下的，也没有解决不了的。别人提出来的有必要的问题，我们全部都回答得非常圆满。因此，如果我们因明真的学得比较好，也观察得比较细，那遇到任何一个问题，分析起来就非常简单，应该能把它真

相和事实全部显露出来。这一点，应该说一点困难都是没有的。

我本人始终觉得，尤其是分别念比较重的人，通过学习因明以后，最后都会觉得，自己以前的分别念实在太薄弱了，该想的时候好像想不出来。平时我们有些人，让你坐禅，让你发菩提心的时候，就胡思乱想，这个不对，那个不对。那现在，你如果真的觉得有不对的地方，有本事的话，你就说出来，我们佛教中具有的不仅仅是互相恭敬。“啊，你是上师啊！你是智者啊！虽然道理上我是正确的，但从规矩上我应该恭敬你，所以我只有在你面前规规矩矩。”不是这样的，如果你真的觉得，我们佛法中的推理有些不合理，那你就直言不讳地说出来；如果你的理由真的非常充分，那包括佛陀在内，他也会承认错误的，但实际上这是不可能的。因此在所有宗教中，真的依靠理证在自相续中建立智慧、建立正量，其他的宗教是没有的。这并不是说，好像一个愚笨的儿子赞叹自己的父亲一样，并不是这样的。实际上，真正

万法的真理，无论是名言谛，还是胜义谛，佛法中都阐述得非常完美。

对胜义谛的甚深道理，我们暂且不谈，因为对我们凡夫人来讲，这是比较遥远的。但是在名言谛中，名字的名字有没有啊？在这些问题上面，我们经常有一些分别念。现在，在因明的智慧宝剑面前，看我们还有什么解决不了的问题，大家也应该反观自己的内心。你如果觉得，自己以前在社会上有一些了不起的智慧，那就显出来，我们可以进行辩论，这没有什么好隐瞒的。但我想，在因明的智慧面前，应该说谁的智慧都是无力的，力量肯定非常微弱。因此，我们应该好好地学习因明，以增强自己的智慧。

第 45 课

2006 年 12 月 19 日

下面我们继续学习《量理宝藏论》，现在讲的是第八品。比较而言，第八品有些名词和道理稍微难懂一些，尤其是对以前没有学过因明的人来讲，应该说有点复杂。这里的几个关键问题，就是我们前面所讲的名相、法相、事相，这三个相必须要搞清楚。如果这三个相的概念或定义没有搞清楚，那我们学习整部论典，尤其是第八品，就会有很多地方不明白。所以首先，什么叫做法相，什么是名相，什么是事相，这些一定要搞清楚。同时我们现在辩论的主题是什么？对法相方面的辩论是这样的，那名相方面的辩论是如何？这些问题大家应该再三地去思维。

一般来讲，因明是我们众生分别念的行境，它不像《般若经》《现观庄严论》等经论，这些经论刚开始讲的时候，好像空性、五道十地的各种功德比较好懂；但实际上，越研究、越深入，越觉得难懂，因为以我们凡夫人的智慧，根本没办法深入到它内在的境界中去。而因明与之完全不同，刚开始的时候，很多名相、道理比较抽象，有难懂的感觉，但是你反反复复地深入思维，就不会很困难。在学习的过程中，大家不要虎头蛇尾，只在开头的时候积极是不行的。前一段时间在网络佛学院的论坛上，许许多多的人都提问题，参加的人比较多；过一段时间以后，很多人就没有踪影了。城市里很多人的行为我也清楚，刚开始的时候也知道，有相当一部分人在学习因明的道路上，肯定会倒下去的，这是没有任何怀疑的；但是也想，一部分人也应该从中得到一定的利益，尤其是对佛法和佛陀生起不共的信心，我觉得这是我们有生之年所得到最珍贵的一个如意宝。虽然我们所讲的内容，是分别念寻伺的境界，但是从寻伺的

境界来讲，这也是比较难懂的一门学问，因此也不可能让所有的人都了解。世间中的辩证唯物主义、形而上学唯物主义，或者一些其他的物理、化学等等，与这些学问比较起来，因明可能难懂一点。因为因明中有很多比较深奥的道理，所以也会运用非常深细的逻辑推理。如果你没有懂得它的规律和公式，那还是会有一定的困难。所以大家在学习的时候，也不要因为不懂就倒下去，也不要认为这没有什么不懂的。同时也不要认为，这对我的生活和修行没有什么关系。对这种想法，全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也讲了，这是一种天大的邪见。对佛陀抉择名言的一种最好手段——因明，如果我们不重视，那这是自相续已经生起邪知邪见的标志。

我们今天继续学习前面所讲的道理。前面已经讲了，法相有没有法相以及名相有没有名相的问题，今天也继续学习这个问题。

谓若三相无三相，不成因有则无尽。

对方有些论师给我们提出了这样一个疑问：比如用一种三相推理来建立一个事物，在此过程中，这个三相推理具不具足第二个三相推理？如果不具足，那它的因或说推理就成了相似的推理，因为它三相不齐全的缘故；如果具足，那么我们刚才说的一样，第一个三相推理具足第二个三相推理，第二个三相推理具足第三个三相推理……这样就一直到无穷无尽了。

三相推理到底是怎么样推的呢？有些人可能这样问。比如山上作为有法，有火作为立宗，因为我们看见冒烟之故，冒烟作为推理的因，那么这个因，它具不具足第二个三相推理？如果不具足，第一个三相推理也就成为相似的因了。为什么呢？它不具足三相推理的缘故。如果具足就成了无穷。他们以这种方式来跟我们进行辩论。

我们下面对这个问题进行回答。

三相唯一烟之法，无差别而无他法。

我们对他们进行的回答，跟前面的方法完全一样。自宗的观点，昨天前面也说了：虽然在树枝上没有其他的树枝，但我们建立的时候，并不是抛开树枝而建立檀香树，而是以树枝与檀香树无二无别的方式来建立的，这种推理非常关键。如果你懂得了这个推理，那么这里的名相具不具足名相和法相具不具足法相的问题，就会一目了然，全部会明白的。如果这个道理没有懂，那就有一定的困难。关键问题是什么呢？昨天也讲了，我前面的这棵檀香肯定是树，因为它具有树枝树叶之故。其实这是以树枝树叶跟当时的檀香树无二无别的方式来建立的，并没有完全分开。

同样的道理，刚才“山上有火，有烟之故”，这里的烟，它具不具足第二个三相推理、第三个三相推理、第四个三相推理等等，这种推理方法没有必要。为什么没有必要呢？因为推理是“山上有火，有烟之故”，我们建立的时候，是将烟和三相以无二无别的方式来进行推理的。所以你要用的话，应该将整个三相推理与烟结

合起来，其实它们是无二无别的，因此不会有无穷的过失。而且，在以烟来建立火的时候，其实是用它们之间的无则不生的关系来进行推理的；而除开火以外的烟，根本没有作为这里的因。所以说，烟的法跟火的法，这两者是以不可分离的方式进行建立的，并不是除了火以外的烟存在，不是以这种方式来建立的。这样一来，大家应该清楚，对方所提出的无穷的过失是没有的。如果我们把单独的烟作为有法或者作为因来进行判断，可能会有无穷的过失。但实际上，不管是任何一个推理，并不是如此的。所以说，绝对不会有这种过失。

依于此理亦能除，法相应成无穷过。

我们上述讲到的推理，无论是檀香树和枝叶无二无别的推理方式也好，还是烟与火无二无别的方式也好，这样的两者无别的推理方式，实际上已经遣除了前面所讲的过失：法相具不具足第二个法相，如果不具足第二个法相，那么法相就成了不是所知了；如果它具足第二

个法相，那么第二个法相必须要具足第三个法相等等。所以，自宗完全没有这种过失。这种推理方式非常关键，因此大家一定要搞清楚。

在学习的时候，尤其是在辩论的过程中，有时候在心法上辩论，有时候在境法上辩论，但是大多数是境法和心法混为一体的方式来辩论的。如果对方用境法来进行辩论，你不善巧跑到心法上也不行；如果别人以心法和境法合为一体的一个问题来向你辩论，你就应该区分开来，哪些是心法，哪些是外面的境法。还应分清，哪些是总相和自相二者合而为一的耽著方式来进行建立的。这些道理，我们在学习因明的过程中一定要明白；如果这些不明白，在辩论的时候，我们就会经常失败。

接下来过后，自宗建立法相的法相：

壬二、安立需要之法相：

有谓安立名相因，因相何故不同此？

鄂译师等因明前派的论师们提出，如果你们把法相的法相说成是能安立名相的理由，那么因的法相为什么不同样说成是所立的能知呢？

按自宗观点，建立名相的理由是法相的法相。对方据此给我们发出过失：按你们所说，依靠项峰垂胡可以建立黄牛的名相，因此要建立名相必须依靠它的法相，由此可以成立，建立名相的唯一理由就是法相的法相；那同样的道理，因的法相也可以说成是所立的能知。比如有法、所立、因三者，中间的所立是依靠因来了知的；那这样，因的法相就是能了知所立，能了知所立的法就是因的法相。为什么不能这样说呢？应该是可以的。他们是这样认为的。

我们从表面上看：噢！对的，他们的说法有一定道理。为什么呢？因为我们要建立黄牛，的的确确需要能安立它的一种不共理由，没有这个理由，黄牛也无法建立；那同样，因的法相也可以说成是所立的能知了。我

们从表面上看，好像对方的观点有道理，但实际上，作者在这里已经遮破了。

对方的观点是不合理的。怎么不合理呢？比如所作，它实际上是一种能了知的因，如果你说因的法相是所立的能知，那么凡是了知所作的人，他的相续中就不会有不了知无常的情况，因为它是能了知者，既然是能了知，那么依靠它就完全能了知。那这样，所有的相似因或者所有的因，凡是能了知的这些法全部都成了真因。所以说，对方提出的观点是不合理的。如果合理，那么所立的能知也应该成了因的法相，如果成了因的法相，那就绝对不合理，因为单单依靠所作也可以了知声音为无常了，有这种过失。如果这样，那在人的相续中就不应该有增益了。

有许三法皆齐全。

夏瓦秋桑等论师认为：法相的法相是具有三法，三

法齐全的才叫做法相的法相。三法实际上是实有法三种——实法、有法、法，这三种法齐全就叫做法相的法相。他们所谓的三法指的是总的法相、不是自己名相以外的法相、在事相上成立。具足这三个法，他们认为是法相的法相。下面，我们要对此进行分析。

有些论师在《摄类学》中，或因明后派的论师（包括格鲁派的有些论师），他们在辩论场所当中经常把法相的法相安立为集聚三相，集聚实有法三者的法就叫做法相的法相。

什么是具足三法呢？比如说黄牛的法相是项峰垂胡，他们认为项峰垂胡必须是法相，它是黄牛的法相，这是第一个条件。第二个条件，这种法相不能离开它的名相，名相指的黄牛；也就是说，法相是在黄牛的范畴中存在，或者说应该建立在它的身上，不能离开它，这是第二个条件。第三个条件，他们认为应该在事相上存在，事相指的是花白或黑色的动物，在这样的动物上必

须具足上面所讲的项峰垂胡，这是第三个条件必须在事相上存在。

从正面的角度来讲，法相的法相必须具足这三个条件，因明前派是这样认为的；现在藏地雪域的有些论师也认为，法相的法相必须要具足实有法三者，他们在辩论场中也经常持这种观点。

下面，萨迦班智达对他们进行驳斥：

待名相故此非理。

你们说是总法相，不是自身名相以外的法相，在事相上成立，这三个条件具足才是法相的法相，实际上这种观点不合理。为什么不合理呢？因为我们要了知法相的法相，就必须看待名相了。为什么说看待名相呢？刚才你们不是说了吗，不是自身名相以外的法相，也就是说应该周遍于自己的名相，看待自己的名相才能安立。这样的话，你们的说法就是不合理的。

为什么不合理呢？你这样的法相完全要观待名相。本来法相是能了知的法，名相是所了知的法。比如说，一个人不知道黄牛，他通过了知黄牛的不共特点——项峰垂胡，也完全明白了项峰垂胡这个外境跟黄牛名称两者的关系，这样以后，就能通过它的法相来了知名相。本来，法相和名相之间的关系是依靠法相来了知名相，有这样一个作用。但按照你们的观点，要知道项峰垂胡的这种特点，必须先要知道它是黄牛。而要知道黄牛，它的不共特点就必须清楚，黄牛不共的特点没有清楚，你不可能知道它的名相和事相。如果已经知道了名相，那你所谓的法相不存在也是可以的。比如说我要了知黄牛，那首先要知道它不共的特点；可是现在我已经知道了名相，那法相不存在也可以。所以，如果法相的法相真正要具足这三个条件，尤其是中间的“不是自己名相以外的法相”，那这个道理非常不合理，因为它完全观待名相。如果观待名相，那法相就没有作用了，所以说：“待名相故此非理。”

下面是我们自宗：

乃遣直违义反体。

那么，法相的法相到底是什么呢？这个大家一定要搞明白。自宗法相的法相，我们昨天也讲了，排除直接相违成立义反体的法就叫做法相的法相。其实排除直接相违和成立义反体，它们都有一定的含义。

首先，什么叫做排除直接相违呢？比如我们要建立黄牛，那么不具足项峰垂胡的任何动物和事物全部都排除了。要成立法相，首先必须将它同类以外的非同类的事物全部抛开，这是遣除直接相违。

然后是成立义反体。所谓的成立，以前萨迦派有些论师的注释中说，是指在我们的遣余识面前成立，也有这样的说法。“义反体”，它与下面的名相和事相不能混杂。因为法相，它自己有一个不共的特点。如果没有不共的特点，法相又遍于名相，又遍于事相，那它到底

是事相的法相，还是名相的法相，还是法相的法相，就搞不清楚。所以从它自己反体的角度来讲，名相和事相也应该否定。所以，法相的义反体已经否定了名相和事相的反体。

本来，从实体的角度来讲，名相和事相都是在一个论式中安立的。比如“这个动物是黄牛，具有垂胡之故”，在这个论式中，名相、法相和事相三者从本体上讲是一个本体；但是从反体上讲，法相的反体不是名相，名相的反体不是事相，事相的反体不是法相，反体是分开的。如果反体没有分开，那法相的法相已经过遍于名相和事相了，有这个过失。这样一来，因明前派所承认的具足三种法的说法也不合理，然后能安立的理由也不合理，这些根本没办法成立真正的法相的法相。

而我们自宗法相的法相的定义是这样的：遣除直接相违并且成立自己义反体的法，就叫做法相的法相。我们可以举例说明，比如说黄牛有没有法相呢？黄牛有

法相。黄牛的法相是什么呢？我们说项峰垂胡。项峰垂胡有没有法相呢？有法相。它的法相是什么呢？我们说，遣除直接相违而成立义反体的法就是法相的法相。然后，法相的法相有没有法相呢？我们说没有。法相的法相到了第二个以后就没有了，因为我们在建立一个论式的过程中，只要有第二次就可以了，第三个以后没有必要。这个问题，我们下面还会有说明。

因此，大家对今天所讲的内容一定要明白，到底我们在走什么样的道路，一定要搞清楚。不然就像有些从来没有出过门的藏族人，到了城市里就不知方向一样。到底现在到什么样的街，前面是什么，后面是什么，什么都不清楚。这样的话，学因明也有一定困难。我们现在最关键的是，法相的法相是什么，别宗是怎么承认的，自宗是怎么承认的，这些一定要清楚。从他宗建立的角度来讲，尤其是现在格鲁派为主的一些论师们，他们认为实有法三者具足就叫做法相的法相。但是我们要知道，这样的法相看待名相的缘故，在没有知道名相之前，那

就永远不能了知法相，有这个过失。对这个太过，不知道对方怎么回答。但肯定要回答，如果没有回答，那就不合理。这讲的是法相的法相。

壬三（彼所遣过失之详细分类）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：

其实，这里的观点跟前面的观点结合起来应该这样讲：前面，对方是从建立的角度来讲的，具有三种法就叫做法相的法相。这里，远离三种法就是法相的法相，他们认为真正的法相的法相要远离这三种过失。应远离的三种过失如下：前面第一个是总法相，这里是从它的反面来讲，即不是总法相；前面第二个不是自身名相以外的法相，现在是离开了自身名相；前面第三个说在事

相上成立，现在反过来在事相上不住，在事相上不成立。所以，这个是反过来，也就是这两个应该结合起来讲。下面这个颂词可能难懂一点，但跟前面的颂词结合起来也没有什么不好懂的。

对方的观点是这样的：

雪域诸师承许言，法相之过归摄三。

在印度北方的雪域派论师，也就是说藏地因明前派夏瓦秋桑为主的一些论师，他们是这样承认的：法相的法相要远离的过失本来有许许多多，但是全部归纳起来，应该在三种过失里面可以包括。第一个是自反体没有成立实体。刚才我们也讲了，前面他们讲法相必须是一个总的法相；现在这里对方说，法相必须要远离自反体未成立的过失，也就是说法相自己的反体根本没有成立。这是什么样的呢？比如我们说“前面的动物，它是黄牛，是黄牛的缘故”，那黄牛就成了黄牛的法相，可

见黄牛不共法相的反体根本没有成立，所以说“自反体未成实体”。或者我们说“他是人，因为是人的缘故”，人是人的法相的话，那就非常可笑，不可能的事情。因此他们认为，要建立法相，法相自己的本体必须首先成立，一定要远离非法相的反体，他们是从法相的角度来讲的。

当然，如果要讲得比较深一点，我们按照《量理宝藏论自释》的观点来讲就比较复杂。但是我不一定讲得来，即使讲得来，大家的根基是能接受还是不能接受也不好说，个别的可能能接受。如果不能接受、不能消化，我在这里一直说也没有多大的意义。所以，我就以非常简单的方式来给大家做个字面解释。这是第一个——法相不成立的过失，他们认为这个必须要远离。

第二个叫做义反体转他。刚才我也说了，前面他们讲不是这个名相以外的法相就是法相的法相，比如黄牛的相应该是黄牛的相，不应该是其他的相。但是

这里，比如说“这个动物，是马，具足项峰垂胡之故”，或者“这个东西，是瓶子，因为它具足项峰垂胡之故”，虽然有一个法相，但是这个法相在名相上根本不可能成立。本来项峰垂胡的名相是黄牛，可是这里的名相已经变成了马和瓶子，也可以成为山王、江河等。这样安立的话，那它的法相在名相上根本没办法接近，这叫做义反体转移。意思就是说，在刚才的论式中，对于马匹等名相，法相的义反体已经转移到其他上面了。所以，这已经成了除了这个名相以外其他的义反体了。那这样，法相虽然成立了，但是与它所安立的事物完全是离开的。

《量理宝藏论自释》中讲到，不遍的过失、过遍的过失、不容有的过失全部包括在这里面。下面我们自宗马上要讲，这几个过失才是法相的过失。但是，这几个法相的过失全部安立在这里面。这是第二个。

第三个是不住事相。前面从正面的角度来讲，法相应该在事相上建立，事相上成立的才叫做法相，比如垂

胡在花白的黄牛身上成立，这是第三个条件。那么现在，法相在事相上不成立，要远离这种过失。比如说“我们前面的绵羊，它是黄牛，因为它具足项峰垂胡”，在这里“花白”根本没有；或者“我们前面的花白绵羊，它是黄牛，因为具足项峰之故”，这个法相在事相上根本不成立。这叫做不住事相，不住事相的过失一定要远离。对方从反面的角度来讲：无论如何，法相与事相不相关，法相在事相上根本贴不拢，这样的过失一定要远离。

对方从反面提出了法相的三大过失。下面，我们遮破对方这个法相的三大过失。

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。

这是自宗对他们进行的破斥。刚才你们从反面安立法相的三大过失，实际上是不合理的。为什么不合理

呢？我们可以进行观察，你们到底是用三轮（有法、立宗、因）的因明推理论式的方式来安立过失呢？还是不用论式的方式来安立过失？我们首先向对方提出这两个问题。

如果对方认为，我们是以论式的方式来安立过失的。那这种说法是不合理的。因为你们要应用一个论式，比如“这个动物作为有法，它是马，因为它具有项峰垂胡之故”，如果用这样的论式，以非黄牛的动物作为论式的有法，那么你们前面所说的“义反体转他”就不存在了，就不能转移了。因为这样的有法安立的时候，与它的法相根本没有任何关系；既然没有关系，那你们刚才所建立的论式就根本不可能成立。因为在将非黄牛的其他有情作为事相的时候，此因在事相上根本不可能存在。这样一来，你们以推理的方式安立的过失就不成立。

如果对方说：不是这样的，我们并不安立论式，只是随便给他们发过失，并不是用三相推理的论式来发过

失。如果没有应用论式而建立过失，那这种说法也不合理，因为法相不住事相就没有意义了。因为要建立法相的时候，必须通过一个论式才可以建立，如：这个花白是黄牛，因为它具有项峰之故。如果论式根本没有建立，那到底它是不是黄牛根本没办法了知，所以必须要通过论式：这个花白的动物，它是黄牛，因为它具有项峰垂胡之故。我们法相要建立在事相上面的话，你必须要利用一个论式，如果连论式都没有用，那你怎么会了知它是黄牛呢？所以法相在事相上建立的说法，绝对是不可能成立的。

因此，对方从反面承认的法相的三大过失不成立。当然在这里，第一个自反体不成实有并没有破，只破了后面两个过失。

此等过失若合理，智者顶饰何不许？

其实你们因明前派，将法相的过失归纳为这样三

种的做法不太合理。怎么不太合理呢？如果在因明的学问中，尤其是建立法相的法相的时候，真正有这三大过失的话，那么世间所有智者的顶饰——法称论师和陈那论师，为什么不在《因明七论》为主的论典中宣说？如果法相的法相真的有这三大过失，那两大理自在的论典中为什么没有阐述？即使说没有阐述，如果真的具有合理性，后代的高僧大德也是可以接受的；可是，你们这样的安立有许许多多不方便，不管是正面的三个特点也好，反面的三大过失也好，在安立法相的法相的过程中，这样的安立相当不合理。即使说你们的观点有一点合理性，但诸多智者并没有共同承认。因此，在没有任何必要之下，依靠自己的分别念来建立这样的宗派实在是毫无意义。最好不要建立自己分别念的观点，否则，就会与正理相违。所以在这里，我们也应该通过这种方式来遮破对方的观点。

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。

下面，我们建立自宗的观点。对自宗的观点来讲，真正的法相应远离什么样的过失呢？我们因明自宗，法相的所有过失包括在三大过失之中。如果远离了这三个过失，那就是非常正确的法相。去年我们讲《中观庄严论》的时候，已经讲过法相的三大过失。在理自在法称论师的论典中，这三大过失有没有宣说呢？当然是宣说过的，《释量论》中在讲量的法相的时候，宣说了要远离不遍和过遍的过失；在他另外的有关著述中，宣讲了要远离不容有的过失，这些说得非常清楚。所以，我们自宗非常符合两位理自在的究竟观点。那么，下面就讲这三大过失。

第一个是不遍的过失，我们自宗的法相必须要远离不遍的过失。不遍的过失是什么样的呢？比如我们说“这个动物是黄牛，因为它具有花白的垂胡之故”，其

实这有不遍的过失。为什么有不遍的过失呢？因为，花白的垂胡对花白的黄牛来讲是非常正确的；但是对黑色的黄牛来讲，用花白的垂胡来进行推断，就有不遍的过失。因为花白的黄牛有这个特点，黑色的黄牛没有这个特点，并没有遍于黑色的黄牛。所以，如果我们用了一个这样的法相，就有不遍的过失。

第二个是过遍的过失。比如我们说“这个动物是黄牛，因为它具有头，或者它能走路，或者它具有声音，它具有四肢等等”，运用这些因的时候，就有过遍的过失。怎么过遍呢？因为不仅黄牛有头、有四肢，或者能吃草等等，而且其它动物也有这个特点。所以，如果我们把具有头等作为它的法相，就有过遍的过失。当然，对黄牛来讲它确实有头，这个作为它的一个特点，也没有什么不可以的。但是，以它作为法相是不可能的。如果只有黄牛才有头，世界上包括人在内的其他任何一个有生命者都没有头的话，我们用具有头来作为它的法相，这也是可以的，但并没有这种情况。

有些因明论典中有这样一个辩论：这个动物是黄牛，因为它具有黄牛的頭之故。这个论式合不合理呢？不合理。有些人认为，为什么不合理？这是合理的。为什么呢？只有黄牛才具有黄牛的頭，所以这是合理的。我们表面上看来：对呀！黄牛的頭唯有黄牛才具有，这是它的不共特点，其他任何动物都没有黄牛的頭；这样的话，应该是合理的。但是，如果你这样安立，那么这个法相就要观待它的名相了，在黄牛不知道之前，黄牛的頭就不会知道。所以说，我们刚才对因明前派所发的过失依然存在。表面上看来这是对的，但实际上黄牛没有知道之前，黄牛的頭谁也不知道。但是，法相并不是这样的。名相不知道的情况下，可以依靠法相来了知。所以，你们这种说法肯定是不合理的。

还有一种是不容有的过失。比如说“这个动物是黄牛，它是瓶子之故”；或者“这个动物是黄牛，它是人之故”等等。这样说的话，那就不容有、不可能。我们可以告诉他：你的法相不容有。

其实，法相的所有过失只有这三个。如果某个法相远离了不遍、远离了过遍、远离了不容有，这三个过失都已经远离的话，那么这就是非常正确的法相。如果是一个非常正确的法相，那它已经具有三种否定。哪三种否定呢？第一个是非有否定，比如说黄牛的法相，它已经否定了不具足项峰垂胡的可能性；然后是别有否定，别的没有，只有它才具有，也就是说只有黄牛才具足项峰，别的动物都不具足，这叫做别有否定；最后是不可能否定、非可能否定，也就是说唯有黄牛才具足，其它动物不可能具足。

在这里，从意义上、词句上已经遣除了、否定了三个其他过失，正面建立了远离不遍、过遍、相违三大过失的法相。只有这样的法相才算是正确无误的法相，因此我们因明自宗的法相是最完美的。

第 46 课

2006 年 12 月 21 日

《量理宝藏论》中，现在正在讲三相。三相里面，首先讲法相，然后讲名相，最后讲事相。讲法相的时候，昨天已经讲了建立自宗。也就是说，按照自宗的观点来讲，法相的过失有三种：不遍、过遍、不容有。首先是法相对名相不遍的过失，因为名相里面有很多很多的法，而这个错误法相的定义并没有遍于名相所摄的一切内涵，这是一个过失；还有一种过失是过遍，也就是说你对这个事物安立一个法相，但这个法相不仅是你所安立的同类事物上有，而且在其他另类事物上也存在着这个法相，这叫做过遍的过失；最后一种是不容有的过失，你对这个事物安立的法相，在该事物上绝对不可能

有，就像火的法相是水，牦牛的法相是瓶子一样。总而言之，按照自宗的观点来解释，法相有不遍、过遍、不容有三种过失。

这样安立之后，对方给我们提出两个问题。这两个问题希望大家注意一下，可能稍微有一点难懂。

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。

我们首先对颂词略说，“谓立事相与不立”，这是第一个辩论。对方说：你们上面所讲的三种过失里面有一个不遍的过失，这个过失是在立事相的情况下算为过失的，还是在不立事相的情况下算为过失？这是第一种过失。第二种过失：“法相不容有事中，遮遣抑不遮名相。”昨天我们三种过失里面有一个是法相不容有，也就是不容有法相的过失。对方说：你们这样的法相不容

有的过失，建立在事相上的时候，到底它是遮遣名相还是不遮遣名相？是这样的一个过失。“彼二辩论不害此”，萨迦班智达说，不遍方面的立不立事相的过失，以及不容有方面的遮不遮遣名相的过失，这两个过失我们因明自宗绝对不会有，在这里不会有害的。从总的概念简单地说，这个颂词就是这样的。

下面稍做详细分析。我们前面讲了法相的三种过失，而对方认为你们对法相安立的三种过失不合理。在这里，过遍的过失对方没有与我们辩论。他们说：第一个不遍的过失和第三个不容有的过失，这两个通过详细的观察，对你们因明自宗来讲，有些地方存在一些不符合道理之处。

首先，不遍的过失不合理。因为我们在前面讲“这个动物是黄牛，它具有花白的项峰垂胡之故”，花白的项峰垂胡对黄牛来讲有不遍的过失。对方说，在你们这种论式当中，到底是立事相还是不立事相？也就是说，

是立事相的情况下算为过失，还是不立事相的情况下算为过失？立事相是指专门指点出一个动物，某个花白的黄牛或者是黑色的黄牛。而不立事相，具体的动物不说出来，光是说一个“某动物、什么什么动物”，这样说就是不立事相。

如果你们说立事相，那么这个不遍的过失就没有。为什么呢？因为要立事相，要么是用花白的黄牛，要么是用黑色或者白色的黄牛等。如果说花白的黄牛作为事相，我们就可以立这样一个论式“花白的动物是黄牛，因为它具有花白的项峰垂胡之故”，实际上这并没有不遍的过失，因为花白的项峰垂胡确实在花白的黄牛上成立，所以这是一个正确的推理，并不是不遍，而是正确的定义。如果反过来说，花白的黄牛不作为事相，另外一头黑色的黄牛作为事相，也就是指点出一头黑色的黄牛作为有法，那论式就应该是“黑色的动物是黄牛，因为它具有花白的项峰垂胡之故”，实际上这个论式并不是不遍，而是不容有，因为黑色的黄牛具有花白的项峰

垂胡是不可能的事情。所以在立事相的情况下，你们所举论式中的法相不是不遍，这是一个。

如果说不立事相，即没有指点出一个具体的黄牛而算过失，那这是不合理的。因为你如果不立事相，那不管是瓶子也好，大象也好，狮子也好，这些事物都可以作为有法。然后，论式就变成：它是黄牛，因为它具有花白的项峰垂胡之故。如果这样来进行推理，那么法相的过失就不合理了。怎么不合理呢？因为这样的推理并没有过失，它有法都没有安立嘛。花白的项峰垂胡必须要在具有事相的情况下，才可以算过失的。因为事相都没有安立，那怎么构成有过失呢？没有过失。所以，在这种情况下就没有什么过失。

其实不容有也是可以的，因为如果说“大象作为有法，它是黄牛，它具有花白的垂胡之故”，大象上面绝不可能具有花白的垂胡，这种事情不容有，这样说也可以。但是，蒋阳洛德旺波尊者的讲义里面，对方是说没

有过失。说没有过失的原因，因为你要算一个过失，那必须要有一个具体的动物，并把它当作黄牛，看它具不具足花白的垂胡，在这种情况下才可以构成过失。如果你连事相都没有，那就没有构成过失的根本。

总之，对方给我们提出这么一个问题：你们到底立不立事相？如果立事相，那立的是花白的黄牛还是黑色的黄牛？若是花白的黄牛，那就成了真因；若是黑色的黄牛，那就是不容有。如果你说不立事相，那就没有过失了。所以说，你们因明派所承认的法相不遍的过失不合理。

表面上看来，好像他们的说法有点道理，但实际上并非如此。我们对他们进行回答的时候，可以这样说：我们在这里立不立事相呢？还是要立事相。不立事相的话，这个推理到底正确还是不正确，就根本没办法判断，所以要立事相。那这样，第二个不立事相的问题，我们就不用回答了。而立事相有两种情况，一种是花白的动

物作为事相，把它安立为黄牛，因为具有花白的垂胡之故。在这种论式中，我们认为你们说的是对的，它是一个正确的因，这是可以的。但是在这里，我们并不是专门以一个花白的黄牛作为有法来进行判断，而是以总的黄牛作为判断的对象。如果说“这类动物是黄牛，因为它具有花白的垂胡之故”，那么花白的项峰垂胡就根本没有遍于所有的黄牛。为什么呢？因为黄牛也有花白的，也有黑色的，也有白色的。而这样的法相只能遍于花白黄牛的身上，并不能遍于所有同类黄牛的身上。所以，依靠这样的法相根本不能了知所有同类黄牛的名相。它的名相也好，事相也好，绝对是不能了知的。所以说，在我们立事相的情况下，你们给我们发出的这样的太过，绝对不会有的。刚才对方给我们提出来的两个问题中的第一个问题，应该这样来回答。

然后是第二个问题，对方认为不容有的过失不合理。他们是怎么讲的呢？对方说：在事相上不容有法相的过失，它在不容有的情况下，到底它遮不遮遣名相？

意思就是说，当你推理的时候，在法相不容有的事上，它到底遮不遮遣在自己论式中的名相？遮遣也有过失，不遮遣也有过失。对方给我们提出了这两个问题。

我们昨天说“这个动物是黄牛，因为是黄牛之故”，这是一种不容有的推理；或者是他们在讲义里面说的“这个项峰垂胡是黄牛，是项峰垂胡之故”，这个论式也是一个不容有的论式。因为是在项峰垂胡上建立项峰垂胡，所以从它的意义上考虑也是不成立的，词句上这样说也没有必要。本来是项峰垂胡，然后又用另一个项峰垂胡来建立它，既没必要也不成立。这就像“这个动物是人，因为是动物之故”一样，根本没有办法成立。所以说，它绝对是一个不容有的推理。

那么，对方给我们提出来的问题是什么呢？你们这样的不容有的推理，它遮不遮遣它的名相？名相大家都知道，刚才“项峰垂胡是黄牛，项峰垂胡之故”，这里面的名相绝对是黄牛。另外，这里的事相和法相本来

就是一体之法，已经不能分开，因为项峰垂胡就是项峰垂胡，即使从反体上也根本没办法分开。在这种情况下，如果它遮遣了它的名相，那么我们得出来的结论是什么呢？就是项峰垂胡已经否定了黄牛的名相，因为你们承认它遮遣名相。遮遣名相的话，那项峰垂胡就完全已经否定了或者是遮遣了黄牛的名相。如果说项峰垂胡遮遣了黄牛的名相，那么所有的黄牛就不具足项峰垂胡了，或者说项峰垂胡不能表示黄牛，有这个过失。

如果不遮遣黄牛的名相，比如“项峰垂胡是黄牛，项峰垂胡之故”，这种不容有法相的推理不遮遣、不排除名相的话，它不容有的因还没有普遍于所有的名相，因为还有它不遮遣的名相，这种不容有的推理还没有排除一些黄牛的名称。这样的话，你们所说的不容有的过失已经成了不遍的过失，不是不容有的过失了。

对方给我们提出了这两个问题，也就是说后面这个大问题又从两个角度分成了两个小问题。

对方这样提出问题的時候，我們可以如此回答：

你們所說的過失應該是沒有的。怎麼沒有呢？因為項峰垂胡對黃牛自身來講，確實是它的一種法相，既然是它的法相，那麼不容有的過失就沒有；而項峰垂胡，它不遍於其他任何動物，因此不遍的過失也沒有。或者，我們也可以這樣回答：比如你們所說的“項峰垂胡是黃牛，因為是項峰垂胡之故”，在這個論式中，實際上項峰垂胡在項峰垂胡上不容有。其實，這種不容有的論式已經遮遣了黃牛的名稱。為什麼呢？因為在這種論式中，它所建立的並不是黃牛的事相。我們要安立一個正確論式的事相，必須是以花白的動物作為有法，它才是黃牛，因為具有項峰之故。在這種論式中，我們不遮遣黃牛，因為項峰垂胡已經遍於所有的黃牛。而你們所謂的有法是建立在錯誤的基礎上，這樣就成了不容有的因（推理），雖然它遮遣黃牛的名相，但是黃牛不具足項峰垂胡的過失是沒有的，不遍的過失也是沒有的。這個道理應該這樣來推理。

这个问题，希望你们下来过后多花一点时间去看，不然一下子很难理解。因为对方提出来的问题，是将名相的概念、法相的概念、事相的概念混在一起而给我们进行辩论的。在进行辩论的时候，如果我们对自宗和他宗的很多概念没有了解，那有时候他们的观点也弄不懂，有时候自宗的观点也好像似懂非懂、迷迷糊糊，会有这样的状况。当然，如果简单说就是遮遣还是不遮遣？前面是立事相还是不立事相？是这么简单的问题。不管怎么样，自宗的不遍和不容有的过失确实是法相的过失。这种安立是正确的，任何人对我们不可能有妨害。

大家都知道，前面的科判分三个：法相、名相、事相。法相通过破他宗、建立自宗和遣除诤论三个方面已经叙述完了。昨天已经讲了，法相的法相是什么呢？排除直接相违而成立义反体的法就叫做法相的法相，法相的事相是什么呢？比如从黄牛的角度来讲，项峰垂胡本身就是法相的事相，法相的名相是什么呢？项峰垂胡这个名称就是法相的名相。

我们前面也讲了，任何一个事物都具有名相、法相、事相三者。其中法相，它具不具有法相？也就是说法相的法相存不存在？还有，法相的名相和法相的事相有没有呢？我们说，第二次的时候应该是有的。法相的法相就是遣除直接相违的这种东西。而法相的事相，不管你在判断哪一个事物的过程中，当时的那个法相就叫做法相的事相。法相的名相是什么呢？我们具体对任何一个事物建立法相的时候，那个时候它原来的这个名称，就是法相的名相。

一般在辩论场所中，很多小和尚让你建立一个法相，然后问你法相的名相是什么？法相的事相是什么？每天以这个问题来进行讨论。当然这些问题，我们现在刚学因明，可能不一定懂。如果你再继续这样学下去，听了几次以后，这些名词就不会很难懂。不像中观和大圆满，刚开始的时候，离一切戏论、一切空性，很舒服一样，觉得真的懂了，没有任何问题。但越研究、越探索，最后觉得非常困难。刚开始学习因明，就像我们以

前在学校里学物理、化学第一册的时候一样，觉得特别难，好像老师每天讲的都听不懂。但到了学第二册的时候，一看第一册的课本，就觉得：“哦，很容易啊！以前觉得很难懂，其实也并不是那么难懂。”我都有这种感觉。所以，有些道友也不要认为：“哦，那么难懂啊！”当然，我们对这些学问一点研究都没有的话，那刚开始的时候，有些名词的含义以及它们的用法会有点陌生。

这以上已经讲了法相，下面讲第二个问题名相。

辛二（名相之理由）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除争论。

壬一、破他宗：

有谓法名一实体。名言许为名事相。

我们首先说对方的观点，然后进行破斥。对方是

因明前派的章那巴论师等，他们有两种观点：一个认为名相和法相是一实体，另一个把名相的事相认为是名言。对方这两种观点是错误的。

“有谓法名一实体”，法指的是法相，名指的是名相。因明前派的有些论师认为，法相和名相在实际外境的本体上是一味一体的，因为它们是依靠名言证成量来成立的。名言证成量来成立的话，它是自性因。我们后面还会学习的，所谓自性因是指因和立宗无二无别的一种推理。这里的名相和法相应该是一味一体的，为什么呢？对方唯一的理由是，它们是名言证成量来成立的，也是依靠自性因来成立的。如“声音是无常，它是所作之故”，就像这样的自性因。所以，我们这里的名相和法相也应该是无二无别的。这是因明前派的观点。

“名言许为名事相”，这也是对方的观点。大家一定要搞清楚，三相的每一个都有不同概念，如法相，它有法相的名相、法相的事相和法相的法相，这些在前面

都已经讲完了。现在我们要讲名相的事相、名相的名相和名相的法相三者。那名相的事相的法相是什么呢？因明前派认为，名相的事相就是名言。但这是不合理的，是完全错误的。怎么错的呢？我们在讲下面第二颂“名相事相亦非理，命名运用即名言。”的时候，可以给予否定。

首先，他们说名相和法相一味一体的观点不合理。怎么不合理呢？颂词中对他们是这样回答的：

**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。**

这一个颂词给他们讲了：如果名相和法相成为一体，就会有許多过失。有什么过失呢？下面进行分析。

所谓的名相，大家都应该知道，是依靠如项峰垂胡一样的法相来进行推理，而建立的事物名称。也可以说，名相就是名称。所以，名相的本体实际上是以名为体的，

并没有实在的内容。就像黄牛，黄牛虽是一种名相，但黄牛并不是外面真正具足项峰垂胡特点的花白动物，而是指所有同类动物的名称。所以，所谓名相应该是以名为体，并不是以实在自相的物质为体。但是，如果按照你们因明前派所承认的那样，名相和法相成为一体，而以名称为特征的名相是分别识所见的，那么见法相、事相的根识也应成为名言、自相混合执著的分别识了。

现在网上有项峰垂胡，到时候给你们看一下印度黄牛的项峰垂胡。原来我们去印度的时候，上师老人家一直说项峰垂胡到底是什么样，我们也去了很远的地方，一直寻找黄牛，后来见到了。有一次，索顿管家把一匹马看成了黄牛，他连忙说：“那边有一头黄牛。”结果不是黄牛，是一匹马。上师回来以后也一直笑他，他把马上的鬃毛认成了项峰。

项峰垂胡，我们的眼睛可以看见，因为它是外境上面的法，它是法相。事相是指具体的动物，白色的黄牛

也好，黑色的黄牛也好，花白的黄牛也好，这些都是我们可以看得见的。所以说，外境上的事相和法相，我们可以通过眼识看到。

从另一角度来讲，如果按照因明前派的观点，名相和法相无二无别、混为一体，那么就像事相和法相能看到一样，名相也应该依靠根识来照见。但这是不合理的。因为我们前面也讲了，名相只能在我们分别念面前，依靠遣余意识来了知，而不可能依靠眼根看见与法相无二无别的名相本体，这是绝不可能的事情。但是，如果你们真的承许名相和法相融为一体，那就有这种过失。

还有变成证成义理量以及名相实有的过失。所谓证成义理量是从义理的角度来成立的，就像依靠所作，将柱子建立为无常一样。“这个花白的动物是黄牛，它具有项峰之故”，其实这是证成名言量，因为是从名言上建立的。如果你们说名相和法相融为一体，那这种推理就不是证成名言量了，应该是证成义理量了。就像

“柱子无常，所作之故”，成了这样的一种推理。还有一种过失“亦实有”，这样的名相应该变成实法了。本来我们前面讲了，名相是心法，不是实法。但按照你们的观点，名相跟外面项峰垂胡的外境无二无别，那名相就已经变成实法了，如此即有众多的过失。所以说，你们的说法是不合理的。

当然我们下面建立自宗的时候，也说名相、事相、法相无二无别，下面有这么一个颂词。那下面的颂词会不会与这个颂词冲突呢？不会有冲突。因为我们下面的颂词，主要是从以遣余识建立的角度来讲的。在遣余识面前，黄牛的事相、名相和法相三者，我们以融为一体的方式来建立自性因，这是合理的；所以在遣余识面前不会有过失，到时候我们可以说明。

这一个颂词是对第一句“有谓法名一实体”的回答。下两句是对“名言许为名事相”的回答：

名相事相亦非理，命名运用即名言。

我们现在这里讲的是名相，它分为名相的名相、名相的法相、名相的事相三种。其中，名相的事相如果说成是名言，那就不合理。为什么不合理呢？因为最初的命名，才是名相的事相。

据可靠的论典讲，我们在给一个事物建立名称的时候，是以其法相作为理由而命名的，因此最初的命名就是名相的事相；一旦这个命名进入运用的过程中，这个时候的名称就叫做名言了。当然，从广义的角度来讲，名相的事相可以说是名言；但是这里是从狭义的角度来讲的，也就是说名称肯定是名言，但名言不一定是名称。所以，我们这里的名相，实际上是最开始的名称。在学习因明的过程中，名相、名称、名言，这几个好像是一样的，有这种感觉。但实际上，这里是萨迦班智达对因明前派进行驳斥并对自宗进行建立的时候，他认为最开始的名称是名相，后来人们运用过程中的名称不叫名相，这个叫做名言。因此，我们这里名相的事相是什么呢？应该是最开始的命名。下面建立自宗的时候，我们可以

再进行分析。刚才的内容，在可靠的论典中也是这样说的。

壬二、立自宗：

具有缘由名言识，即是名相之法相。

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。

这里按照自宗讲了名相的名相、名相的法相和名相的事相。前面，法相的法相、法相的名相和法相的事相都已经学习了。那现在什么是名相的法相呢？成立具有理由的名言和意义混为一体的心识，就叫做名相的法相。

这里的名相，应该说是依靠项峰垂胡等缘由来对它进行安立的。因为最开始的时候，我们对黄牛也好，对人也好，都取一个名称。那么他（它）们的不同特征，

就会在命名人的意识面前现前。我们前面已经讲了，法相实际上是跟其他的人和事物不同的一种影像显现出来。依靠法相的理由，对它进行假立名称，这就是名相，这个最开始的名称就是名相。所以说，名相的法相是什么呢？就是依靠法相的理由，外面的名言和意义混为一体的心识。名言指黄牛的名称，心识指执著黄牛而在分别念前显现的总相，总相和分别名言混为一体，就有一个执著黄牛的心识，这叫做名相的法相。

然后是名相的事相，名相的事相是什么呢？颂词里面也讲了：“事相命名予理由。”刚才那个名相具体指的是什么呢？就是最开始命名的名称。最开始，命名的古人认为：“噢，这样的动物，具有项峰垂胡的动物，应该叫做黄牛。”最开始的名称——黄牛，就叫做名相的事相，这是具体的名相的事相。

“如是知己三门行，依此形成彼名言。”这个“黄牛”形成以后，人们开始运用。具体来讲，就是用身体

来进行取舍，用语言进行表达这个“黄牛”，然后以意识进行破立，这个过程就叫做名言。所以他这里说，名言不一定是名称，名言不一定是名相，原因就在这里。有时候也有可能名称不是名相，这种情况也是有的。比如有些特别愚笨的人，这个愚笨的人就叫做“牦牛”，这个“牦牛”虽然是人的一个名字，但它是不是人的名相呢？肯定不是，人的名相是人，不是牦牛。但是是不是他的名称呢？应该是，人们称他为“牦牛”。所以有时候名称不一定是名相，名言不一定是名称或者名相，名相应该是名言。因为名相，他后来用的时候，应该有名言的时候，这方面有一些不同的用法。

意思就是，刚才前面所讲的名相并不是自相的，它是观待义的名称。义指的是什么呢？就是理由，理由指的是法相。依靠法相的理由来给它称呼的。

“是故彼者为假有”，所以名相肯定是假有的，不是实有的。所谓名称，刚才前面讲了，名称是一种假有，

不是实有。“有实不成故假立”，这个比较好懂。

壬三、除诤论：

谓法名相非一体，则自相因不应理。

因明前派也是这样认为的，他们认为：法相和名相应该是一味一体的。如果不是一体，那么我们因明中，怎么会用自性因来进行推理呢？比如说“这个花白的动物是黄牛，它具有项峰垂胡之故”，这种推理我们应该承认为是自性因。如果是自性因，那么它们应该有无二无别的关系。没有无二无别的关系，它们怎么会成立自性因呢？

然后我们对他进行回答：

名言之义误为一，由此运用名言者，
世间事中不欺故，

这里名言和意义混为一体，这与我们前面所讲的，名言总相和外面的义总相混为一体，能得到它的照了境的说法是一样的。我们这里实际上是心识面前的黄牛，心识面前的花白动物，心识面前的项峰垂胡，我们以一味一体的方式来进行建立，在这种情况下，运用这样的名称也是合理的。而且世间中依靠项峰垂胡，把花白的动物建立成黄牛，这也是能成立的，因此这叫做世间共称比量。

焉违共许之比量？

这怎么会与世间共许的比量相违呢？绝对不相违的，应该是非常合理的比量。所以你们因明前派给我们发出的太过，是不会有，我们的观点与世间共许的比量是不相违的。这个比量第十品也会讲。

第 47 课

2006 年 12 月 23 日

现在讲《量理宝藏论》中的第八品，本品分开法相、名相、事相而宣说，法相、名相前面已经讲了，今天讲事相。

辛三、事相之理由：

法相所依即事相，分类有二真与假。

我们前面已经学过，法相有法相的法相，名相有名相的法相，同样事相也有它的法相。那么事相的法相是什么呢？就是法相的所依。因为任何一个法相，它必须依靠具有特征性的事相才能安立，所以作为法相的所依

就是事相的法相。

事相的法相分为两个方面：真实的事相和假立的事相。什么是真实的事相呢？比如我们立的一个论式：这个花白的动物是黄牛，它具有项峰垂胡之故。这里具有特征性的动物，就是“花白”。或者黑色的动物作为有法，它是黄牛，因为具有项峰垂胡之故，黑色的动物就是这个论式的事相。所以，真正的事相是指一个论式中真正所表示的事物。还有一种假立的事相，它不是真正的事相，是假立的事相。我们说：这匹马是黄牛，因为它具有项峰垂胡之故。其实，马不可能具有项峰垂胡。在这个论式中，黄牛作为名相，项峰垂胡作为法相，如果我们用大象、马或者其它动物作为事相，那事相就是颠倒的、错误的。只不过在名称上用，实际上并不是真正的事相。所以，事相有真的事相和假的事相两种。对于事相，作者在这里并没有广说，只说了这么两句，依此类推其他内容也很容易了解，所以在这里没有广说。

上面说了法相、名相和事相，下面讲三法各自安立。

戊三（三法各自之安立）分三：一、认识自反体；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）分二：一、破他宗；二、立自宗。

庚一、破他宗：

有谓三法自反体，即自行相可显现。

这是我们前面所讲的，遣余和显现未加分别的因明前派的一些论师的观点。他们经常把遣余和显现、自相和总相混为一体，没有分开，所以在因明的观点上，在抉择三相的问题时，他们在显现上就有一些错误之处，出现一些不合理的地方。

他们是怎么说的呢？“三法自反体，即自行相可显现”，法相、名相和事相是我们这里的三法，这三法均

有各自的反体，法相有与其他事相、名相不混合的反体，其他两者也同样有这样的反体。各自反体都是不依靠其他任何外力，唯独依靠自己的力量，独立自主而显现的一种行相。比如黄牛，法相的反体就是项峰垂胡的反体，名相就是黄牛名称的反体，事相就是黄牛中的代表性的反体，这些都不用其他的行相，依靠自己的力量，就可以在我们的心识面前现前。

当然，对于这个观点，也有不同的讲法。有些人认为，因明前派在自宗的论典中不一定有这样的观点，而有些人又说有。因明前派的论典，我以前看的也不是很多。但实际上，萨迦班智达肯定知道因明前派承认这个道理。即使没有承认，通过他们的观点也能推知。就像讲中观时宣说对方观点一样，一种是对方亲自承认的；另一种，虽然对方并没有亲口承认，但实际上，依靠理证来进行建立的时候，他们不得不承认的情况也是有的。不管是哪一种，反正他们的观点中有这样的现象：上面所讲的这三法，都是依靠自己的力量，自然而然显现各

自的行相。

实际上这种说法是不合理的。比如说这根柱子，如果它法相的部分、名相的部分、事相的部分，完全都是依靠自己的力量而现前的。那这样，这三法都成了自相的事物，因为我们前面也讲了，自相、建立、显现是同一个意思。这样一来，外境的自相上就有名相、法相和事相三者，也就是说这三者在外境的自相上必须存在，实际上这种观点是不能承认的。

下面，我们如此驳斥：

倘若如此则三法，应成无分别对境。

如果你们因明前派承许，名相、法相和事相三者是依靠自己的力量、独立自主的自性现前它们的行相，那这种说法是完全不合理的。为什么不合理呢？我们可以通过论式来进行遮破：这三相作为有法，应该变成自相，因为依靠自力而显现之故，犹如瓶子的自相。通过这种

论式就可以遮破对方的观点。也就是说，如果这三相是真正的自相，是以自性的方式来现前的，那么就应该像瓶子的自相一样，不观待任何遣余意识，它们自己的本体在我们的眼识、耳识等根识前现前。法相自己的反体也应该显现，名相自己的反体也应该显现。实际上是不是这样的呢？绝对不是。

虽然我们前面已经说过，法相是外境的实法；但是，这种外境的实法也是从遣余识耽著境的角度来讲的，并不是说有一个真正的项峰垂胡，在自相上与其他任何法互不混杂，这种自相的法相存在，不应该这样承认。如果这样承认，那么谁见到项峰垂胡的时候，就能马上了知它就是黄牛。因为，法相、名相和事相三者在外境自相上存在之故。如果存在，那么了知法相的人就能知道它的名相和事相。因为我们刚刚推完，一个本体不可能有现和不现两个部分，如果显现，那么法相已经了知；既然了知，那怎么会不知道它的名相和事相呢？这个问题应该可以这样说。

根据《自释》的观点，自相应该从两方面来理解：有一种是真正外面事物上存在的自相，就像柱子的无常一样；有一种是从我们心识耽著境的角度来讲，它也可以称为自相，但是它的本体并不是真正的自相，这就像我们现在所讲的法相一样。那法相是不是符合实际道理呢？应该符合实际道理。但是，项峰垂胡的法相是不是在外境自相上存在呢？与其他反体不同的这种反体——法相，并不是在自相上以独一无二的方式来存在的。如果存在，我刚才所讲的这些过失依然难免。

所以，我们下面对他们进行遮破的时候，就说了：你们不能这样承认。如果承认，那么这三相就变成无分别识的对境了，所以这一点是不能承认的，因为显现和这些名言总相完全是不同的。所以刚才前面所讲的三法，它们不是自相，也不是自性现前。通过这种方式，我们已经遮破了对方的观点。

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。

“是故显现之反体，非为三法”，这以上是一段；
“遣余前，浮现三法自反体，则有遮破及建立”，这又是一段。法尊法师翻译的《释量论》也是这样，一句颂词里面经常要打一些逗号，否则两段不同的法义不容易分开。

我们建立自宗的时候可以这样说，所以显现的反体不是三法。如果显现的反体是三法，那黄牛等自相显现的反体就成了无分别的对境了。如果黄牛等自相显现的反体成为无分别对境，那就有很大的过失，这是不合理的。怎么不合理呢？我们可以这样讲，显现的反体肯定不是法相、名相和事相。很多人会这样认为：是不是真正自相的反体才是黄牛的相呢？绝对不是。我们刚才也讲了，如果它是法相，那么依靠自相的项峰垂胡，就没办法表示所有的黄牛。因为自相，它的地方、时间、

行相不能混在一起。那这样，如果以我所看见的项峰垂胡作为法相，那么它仅可以表示面前的这个黄牛，是面前这个黄牛的法相。可是，它能不能是全世界或者是未来过去现在所有黄牛的法相呢？绝对不能的。如果我们安立在自相上，就有这种过失。

同样的道理，本来名相只不过是名称而已，没有它的自相，如果名相安立在自相上，那我口里面说的黄牛，它是黄牛声音的这种自相还是我所耽著的外面黄牛的自相？如果从自相而言，我一说黄牛的时候，我所说出的黄牛，只能表示一个，那么以前刚开始的黄牛名相也得不到，现在黄牛无边无际的缘故，它们的名称也得不到，未来黄牛的名称也得不到，因此名相也不可能安立为自相。

事相是不是可以呢？事相也是同样的。比如我们看见一个花白的黄牛，如果将这个花白黄牛的自相安立为事相，那也不合理的。因为花白的黄牛非常多，如果

它安立为事相，那么今天在我面前的这个花白的黄牛，可以成为法相的所依。可是，除了我面前见到的以外，未来过去现在各个地方的花白黄牛，就成了不是法相的所依了。

所以说，如果我们详细观察，应该说所有的名相、法相和事相，都是在我们的遣余识面前安立的，就像瓶子、无常和所作这三者，在我们遣余识面前安立的一样。遣余识面前安立的话，就像我们前面相属品当中所讲的一样，两事物之间的关系，同体的关系也可以。在遣余识面前，分开有分开的必要，结合有结合的必要。

而且，现在的法相、名相和事相这三者，过一段时间以后还会讲的，它的数目是固定的，只有三个就可以了，而且它们的本体是无二无别的一体。这种一体，应该在遣余识面前成立，就像无常、所作和柱子这三者的关系一样，可以安立为一体；你需要的时候这三者分开，一个作为因，一个作为有法，一个作为立宗，这都是可

以的，也是非常合理的。

因此按我们自宗来讲，显现的反体根本不是三法，那这三法是什么呢？就是在遣余识面前浮现的三个法，它们就像我们前面讲的相违、相属以及总法、别法等概念一样。“浮现三法自反体”，在遣余识面前，法相的反体不是名相，名相的反体不是事相，事相的反体也并不是其他两者，这样才可以安立。“则有遮破与建立。”在我们遣余识面前，依靠它来遮破的也有，比如“这个动物不是黄牛，它不具足项峰之故”，遮破的理论也可以建立；然后，“这个动物是黄牛，它具足项峰垂胡之故”，建立也是可以的。有实的建立和无实的遮破，这些全部在我们的遣余识面前可以操作。

其实，这样的操作有非常大的必要。我们这个世间，有邪知邪念的人无边无际，非常多。有些就像我们前面遣余品里面所讲的那样，一体的东西不能了知为多体，多体的东西不能了知为一体。在他们面前，我们依

靠证成名言量来进行建立，这种建立非常合理。

所以大家应该了解，按照我们自宗的观点，从耽著境的角度，有些法也可以说它有自相。但究竟来讲，这三者都是在遣余识面前建立的三种反体，在显现境上面，这三法根本无法安立。也就是说，在自相上这三法不能安立，遣余上这三法的反体可以安立。总而言之，可以这样理解。

大家以前没有学因明的时候，一提起法相、事相和名相，往往就会觉得非常难懂。现在学了以后，有个别道友可能对比较难的问题，还是有点分不清楚，这种情况可能是有的；但是从总体、大的框架来讲，对三相的概念还是会有所了解的。不管我们学习任何一部论典，其实都是这样的：当你没有学到这个法的时候，就觉得特别难；但当你真正深入细致地去研究，大体的概念应该会明白的。

己二（相属之方式）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：

法相名相自性联，事相多数暂时系。

它们之间的关系到底是什么样的？是相违（矛盾）还是相属？应该说是相属。法相和名相都是自性相属；而事相与法相、名相之间的关系，大多数是同性相属，但也不完全决定，因为事相也有不存在的时候。

也就是说，名相和法相之间的关系是在我们分别识面前建立的，它们是同性相属，就像无常和所作之间的关系一样。为什么这样讲呢？比如从黄牛的角度来讲，黄牛是名相，项峰垂胡是它的法相，法相与名相之间必须有直接的联系。有法相而没有名相的，这是没有的；有名相而没有法相的，也是没有的。只不过有些不认识，有些不了解，这种情况是有的。一般来讲，不管是任何

一个事物，只要有名相，它肯定有法相；只要有法相，它肯定有名相。这两者之间的关系，就像火和火的热性一样。因此，在我们遣余识面前，它们之间的关系是同性相属，一者存在而另一者不存在的现象永远都是没有的。

那么，这两者与事相之间的关系是不是这样呢？不一定是这样。大多数，它们三者都一起存在。比如“这棵檀香，它是树木，因为它具有枝叶之故”，在这个论式中，名相、法相、事相这三者都是具足的。当我们用项峰来表示黄牛的时候，它们所依的花白也是存在的。但是，这个花白是不是在所有表示黄牛的论式中都能用呢？不一定。有时候我们用黑色的黄牛，有时候我们用白色的黄牛，有时候用其他的黄牛。因为黄牛有各种颜色。黄色的有没有？黄牛肯定是黄色，是吧？开玩笑。在藏文中，黄牛的黄不是红黄的黄，可能不是黄色的意思。刚才那个图（见附录）好像是白色的，是吧？

（弟子答：是花白。）

是这样的，刚才讲的事相，用花白的时候，花白跟黄牛的法相、名相在一起。但是不一定永远都用花白，在没有用的时候，法相和名相是有的，尤其法相应该是有的，但花白的事相在这个论式中不存在。当我们利用另外一种颜色，或另外一个代表性的黄牛的时候，又变成另外一组法相跟事相的关系。所以说，事相在这个关系中有特殊的情况。关于这一点，我想我们平时观察的过程中也会了知。

庚二、能确定相属之量：

错乱执为一体性，受故法名相属成。

有些人可以这样问，名相和法相之间的关系通过什么样的量来成立？因为没有一个量，光是我们说它们之间有同性相属的关系，这肯定不合理，所以应该有一种量。那以什么样的量来成立呢？我们可以说是以自证量来成立的。那怎么样以自证量来成立呢？就是“错乱

执为一体性”。也就是说，法相是义共相，名相是名言共相，这两者在我们分别遣余识面前错乱为一体。因为，我们的传统或者说人们的习俗就是这样的。像印度人，他把黄牛的名称叫做名言共相——名相，义共相指的是它的法相，也就是说刚才的项峰垂胡。他们将这两者混在一起以后，就给它取名为黄牛。这样的黄牛，在所有了解黄牛的人的脑海中都可以显现。

而在这个名相和法相之间，应该有一种无二无别的关系，那这种无二无别的关系是在外境上存在，还是在我们的分别识面前存在？应该在我们的分别识面前存在，所以分别识归根结底就是自证识。你们刚才不是说，名相和法相之间的关系是同性相属吗，那这是依靠比量来成立，还是依靠现量来成立？应该说这是依靠自证的感受——自证现量来成立的。因为这里的黄牛并不限于汉文黄牛两个字，如果仅限于汉文黄牛两个字，那只有通达汉语的人才能知道，而精通其他民族语言但不知汉语的人都不知道，应该有这个过失。但是，实

实际上并不是这样的。在通达汉语的人面前用黄牛来代替，在通达其他民族语言的人面前用其他文字来代替。不管你用什么样的文字来代替，实际上这个动物的不共特征就是具有项峰垂胡，而且它还具有不共的名称，这两者就是法相和名相，它们之间存在一种关系，这个关系通过我们的自证意识来了解。

我们有些人可能会问：刚才不是说是错乱的吗？既然是错乱，那怎么会是正确的？错乱就不是正确，可能有些人这样想。我们前面也一直讲，错乱有两种：一种错乱完全是不适合的，比如说我们这个地方本来没有柱子，但你反而执著柱子存在，这就是大错乱。我们前面讲了四种境，你们这种错乱不仅在显现境上错乱，而且在照了境上也有错乱，就是在名言中，我们也称这种大错乱为非量。而名称和意义混为一体的错乱，虽然它是一种错乱，但是依靠这种错乱能获得照了境。也就是说，虽然显现境有错乱，但照了境不会错。这就像我们的分别念一样，虽然分别念的自体是错的，现量才是正

确的，但是有些分别念，我们也认为是正确的，因为它在照了境面前不欺惑的缘故。前面我们也讲了：“世间事中不欺故，焉违共许之比量？”意思是说，虽然它是一种错乱，但在世间面前它根本不欺惑。因此，在我们世间人面前它也可以称为一种量。这种量下面也会宣说的。如果非常详细地观察，里面还是有错误的成分；但是从粗大的名言概念来讲，人们依靠这样的错乱能获得它的照了境。所以，从世间共称的角度来讲这并没有相违。因此，这虽然是错乱的，但是它们之间的关系是合理的，它们是同性相属的关系。

**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。**

刚才讲了，法相和名相之间的关系通过自证现量可以证实，它们之间的关系是同性相属。而事相和名相之间的关系，事相名相之间的相属，对于智者来讲，他见到以后就可以回忆。

对这里的智者，以前有些论师这样说，并不是指一切万法都精通的智者。萨迦班智达在其《智者入门》中讲，智者的概念有两种，一种是能无误通达一切万法真相的智者，这是大智者；另一种是一般的智者，是指在自己所学知识的领域中不愚昧，精通无碍。比如有些人物理学得非常好，在物理界人士中称得上是智者。但是让他揉糌粑、放牦牛，他根本不懂，在这面前是不是智者呢？应该不是。但从他精通物理的角度来讲，他叫做智者。但是，真正的智者是指世间法和出世间法全部精通无碍的人士，就像一些前辈高僧大德，如全知麦彭仁波切、萨迦班智达等，胜义、世俗万法全部无碍了知，这是大智者。现在世间有些名人，虽然他们也认为自己是智者，但不一定是真正的智者，因为他们只对某一学问有所研究而已。

当然，这里的智者是指对法相名相方面非常精通的人士。也就是说事相和名相之间的相属，对于智者来讲，他见到以后马上就会知道的，因为他精通法相和名

相之间的关系，他见到法相后马上就可以通过回忆这种关系而了知。比如说他见到一个具有项峰垂胡的动物，一看见它的项峰垂胡以后，他就知道这叫黄牛。印度黄牛的项峰特别高，谁见到都不会搞错的。但刚开始的时候会不会了知它的名称，也有点不好说。如果知道它的立名，那一见到马上就会知道它是黄牛。作为智者，当他见到它法相以后：“噢！这就是黄牛，因为具有项峰垂胡之故。”对他来讲，根本不用一个人在旁边进行介绍。所以法相和名相之间的关系，对于智者来讲，他见到以后马上就会知道。就像瓶子，不管你见到金瓶也好，银瓶也好，凡是了达这个法相的人都会知道：“哦！这可以装水，它叫做瓶子。”对于智者，对于精通名言的人来讲，他依靠自己的智慧，见了以后马上就会知道它们之间的关系。

而愚者，他虽然了知黄牛的名称，但不懂名相与事相的关系，即使他见到了这种具有项峰垂胡的动物，但是他也不知道名字。在这些愚者面前，我们要这样给他

建立：你刚才所见到的花白动物叫做黄牛，因为它具有项峰垂胡之故。应该这样来推，这样给他建立。如果他还不不懂，应该再次给他推理，我们前面不是讲，可以经过两次吗，那么再次推：具有项峰垂胡的动物叫黄牛，因为古人或者说最初的人们对它如是命名之故。如果他还不不懂，我们就对他说“笨蛋”，实在是没办法了。

在禅宗里有这样一个故事，父亲和儿子两个，父亲给他说什么，他还是比较懂的。但儿子一直认为自己非常笨，他经常说：我非常笨。父亲说：你不笨，你很聪明。但是儿子一直不承认，一直说自己非常笨。父亲说不赢他，就说：你不笨就是不笨。但后来实在没办法，只好说：你就是笨蛋。儿子轻而易举让父亲承认了自己笨。因为父亲一直这样说，但儿子不承认；后来他也生气了，说：你就是笨蛋。这样，父亲已经承认了儿子的观点。

我们也是这样的。我们首先说：这个花白的动物叫

做黄牛，因为它具有项峰垂胡之故。他不承认的话，那我们再说：具有项峰垂胡的动物叫黄牛，这是合理的，为什么呢？因为古代的人如是立名之故。我们已经给他讲得很清楚了：这种动物叫做黄牛，因为这个名字早就已经形成了。他还不能接受的话，那就没有办法了。所以愚者面前应该用推理来进行建立，以使他能回忆起这一名称；而智者，它们之间的关系自己会一目了然，是这个意思。

己三（与法相相属而各自所詮之安立）分二：一、如何詮表之方式；二、相互决定之安立。

庚一（如何詮表之方式）分二：一、论式之分类；二、遣除于彼之争论。

辛一、论式之分类：

下面这个问题比较难懂，但也不算特别难。虽然复杂一点，但与我们以前学的一些数学公式比较起来，我

觉得这个问题比较简单。可是，我们还是要稍微动点脑筋。

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。

我们现在讲法相、事相通过什么样的方式互相不混杂，这个问题大家必须要明白。我们有些人这样讲，法相是法相，它不是名相、事相，而名相和事相也不是法相，它们之间互不混杂，这有没有什么特殊的理由啊？如果没有理由，法相就变成名相，名相也变成事相，那这样，互相之间就混乱了。到底它们的本体上有没有完全互不混杂的概念和理由呢？应该有。那怎么安立呢？在这里我们从两方面来安立。其中一个建立自己的反体，比如说法相绝对是法相，它不是名相和事相；事相只是事相，不是其他两者，是从这个角度来建立自己的反体的。还有一种叫做非他反体，比如说法相不是名相和事相两者，等等。这两种各分六类，非他反体的

六类是从否定方面来安立的，也就是从遮破的角度来安立的；建立自己反体的六类是从肯定的角度来安立的。

他这里说“三法各二”，三法指法相、名相和事相，它们每一个都有总和别。也就是说，总的有总的法相、总的名相、总的事相；别的有别的法相、别的名相、别的事相。每一个都有总的安立方法和别的安立方法。这样以后，肯定方面有六个，因为每一个都具足总和别；从否定的角度来讲，三法每一个都有总和别，也总共有六种。

刚才讲了，法相有总的法相和别的法相。这样分的时候，有些人认为：这个法相，比如项峰垂胡，它到底是不是既是总的法相，又是分别的法相呢？有这样的怀疑。我们可以这样说，项峰垂胡是总的法相。为什么呢？因为我们前面讲了，排除直接相违而成立义反体叫做法相的法相。从总的角度来讲，项峰垂胡是总法相，因为它具有法相的法相之故。也就是说，总的来讲，项

峰垂胡是排除直接相违的，也是建立自己义反体的。有些人说，从黄牛的角度来讲，它是排除直接相违而建立自己的义反体，但是它怎么会是总法相呢？这个问题我们在前面第三品也讲了，凡是别法的东西，在总的法里面肯定是存在的。这就像檀香树在树木里面肯定存在，因为它是树的缘故。所以，如果它是别法相，那总法相中肯定有。在别的论式中，我们可以这样说，项峰垂胡是这个论式中的法相，因为它排除黄牛的直接相违而建立它自己的义反体之故。这样的话，刚才的法相既属于总法相，也属于别法相，它具有两个特点。当然，对这里的总法相也应有正确的认识。有些人这样想：既然它是总法相，那它是不是瓶子的法相、人的法相，会不会有这种过失呢？不是这个意思。他这里的总法相，是从黄牛这一类而言的，也就是从遣除直接相违而成立自己的义反体来讲的，所以说项峰垂胡在总法相里面可以包括。这以上是从法相的角度来讲的。

然后是第二个——名相，也就是说名相也可以这

样论式，论式的方法大家也应该清楚。关于名相的特点，可以这样说，义反体作为理由而论证的名称就叫做名相，这也是名相的法相。昨天前面也有一个，但是我们平时应用的，就是义反体（法相）作为理由而论证的名称，这叫做名相的法相。在这里，我们可以这样说：黄牛的名称，总的来说是名相，因为它是义反体作为理由而论证的名称之故。这样说的话，总的名相里面可以包括。然后分别在此论式中，黄牛的名称可以叫做黄牛的名相，因为在此论式中，它是以义反体作为理由而论证的名称之故。这样的话，它既可包括在总的名相当中，分别在此论式中它也是一种名相，这个意思。

然后我们说事相，事相也是同样的：这个“花白”，总的来讲可以叫做事相，因为它是总的法相的所依之故。然后，所谓的花白动物，在此论式中它可以作为事相，因为依靠它可以作项峰垂胡的所依之故。

前面，名相有总和别，法相有总和别，事相有总

和别，总共有六种推理。这六种推理全部是正确的推理。通过以上六种推理，我们完全会知道：所谓名相，比如黄牛的名相，它总的也是名相，分别也是名相；花白的话，总的也是事相，别的也是事相；项峰垂胡，总的也是法相，别的在此论式中也是法相。这六个问题，我们会很容易懂得。

下面从反体的角度来讲，是从非他反体的角度来讲的。有人问：懂得下面的论式，对我们有什么意义呢？有很大意义。因为有些人认为，法相虽然是一种法相，但是它跟名相和事相会不会混在一起啊？在有这样怀疑的人面前，我们用下面六种论式进行遮破。这六种论式中，两种是不正确的论式，有不遍过失的论式，四种是正确的论式。这样以后，这里总共有十二种论式。十二种论式中，十个是正确的，两种是不正确的。

我们首先从事相上来讲。大家也知道，项峰垂胡是法相，义反体作为理由而证成的名称——黄牛是名相。

可以这样说，这两者不是事相，因为它们不是法相的所依之故。这可以从总和别两个方面来讲。黄牛的法相和黄牛的名相，这两者不是总的事相，因为它们不是总的法相的所依之故，这是总的方面来讲的。然后从别的方面来讲，黄牛项峰垂胡的法相和义反体作为理由的名相，这两者在这个论式中并不是黄牛的事相，因为这两者都不能作为法相的所依之故。以上，我们在事相上面建立了两种否定性的论式。

其次是名相，名相上面也可以这样讲。刚才事相上面，是以名相和法相来讲的。现在，黄牛的法相和黄牛的事相并不是名相，或者说黄牛的名相并不是它的法相和事相。这可以从总别两方面来讲。垂胡和花白不是总名相，垂胡是法相，花白是事相，也就是说法相和事相不是总名相，因为它们不是以义反体作为理由而证成的名称之故。从总的角度来讲，垂胡和花白并不是以义反体作为理由而证成的名相。如果是名相，那就应具有名相的特点，但它们根本不具足。分别来讲，黄牛的项峰

垂胡和黄牛的花白，并不是这里黄牛的名相，因为它们并不是以义反体作为理由而证成的名称之故。这是从名相上来讲的，也就是说这里的名相并不是法相和事相。

最后是第三个，也就是剩下来的法相。法相建立的时候，我们也可以这样说，黄牛的花白和名称，这两个并不是法相。为什么不是法相呢？总的来讲，它们并不是排除直接相违而成立义反体的缘故。然后分别在此论式中，并不是排除黄牛的直接相违和建立义反体之故。

我们这里，总的来讲，名相、法相和事相三者互不混杂。分别来讲，黄牛的法相和黄牛的事相、名相，这三者也互不混杂。我们自己总共有两类六种推理。这十二种推理中，我们前面讲的六种是正确的，但是后面的否定式中，总的论式里有两种不太合理。

刚才有一个论式，其中讲花白不是总法相，这种说法不太合理。在某种领域中这是可以的，但是在有些地方，比如说我们看见一个花白的动物，我们说：这个

动物叫花白的动物，因为它是花白之故。也就是说，花白有时候虽然是一种事相，但是也有法相的时候。所以这个论式有不遍的过失，这是一个。还有一个论式，就是黄牛的名称和项峰垂胡不是事相，这种说法也不一定，因为任何一个事物都可以作事相。比如说黄牛的名称，有时候它也可以作为事相，这样的论式也是有的。然后，黄牛的项峰垂胡作为事相也是有的，如黄牛的垂胡作为事相，它什么什么，我们可以进行论证，这种情况也是有的。任何一个事物都可以作事相，当它作事相的时候，那这个论式就不一定了，就变成不合理了。也就是说，前面这两个关于法相和事相的论式会存在有过失的情况，所以这两个论式是错误的，它们是三相不齐全的错误论式，其他四种论式才是正确的。

总而言之，大家都应该明白，法相不是名相和事相，名相不是法相和事相，事相不是名相和法相。上面两类共十二种论式，一类是肯定的角度来建立的六种，一类是否定的角度来遮破的六种。通过这些论式进行分析，

我们就会了知，所有法相自己的自反体绝对不是其他两者。总的也不是，别的也不是。比如法相，如果它的反体成立，那么其他两种反体在它的本体上就完全遮破了。所以，应该以这种方式来建立各自的反体。希望大家在课后再进行分析。

附录：具有项峰垂胡的印度牛



（现在许多国家已有此种印度牛，并进行了改良，以前称黄牛，现在专称瘤牛。）

第 48 课

2006 年 12 月 26 日

下面继续宣讲《量理宝藏论》，现在正在讲第八品中的三种相。一般来讲三种相的概念，刚开始的时候稍微有点难懂，我希望学习因明的人，遇到这些比较难懂的道理，也不要太怯弱。其实，学习任何一个知识都是这样，有时候会遇到比较简单的道理，有时候也会遇到比较难懂的道理，但不管怎样，只要自己肯下功夫，学懂也不是特别的困难。如果我们真的懂得了这些道理，那不仅在三相上，在世间的很多问题上，如我们平时在思考过程中所遇到问题，都可以很容易地解决。所以，学过因明的人与没有学过的人，思路和智慧是完全不同的。当分析问题的时候，学过因明的人，他能区分、把

握诸多的语言环境，也能了知它不同的理解方法。所以，我们现在遇到这种学问的时候，一定要多下功夫。

前面也再三地说了，因明是名言谛寻伺分别念的对境，它的有些推理方法，在刚开始的时候，不一定特别广地宣说，但是只要熟练掌握，也不是特别的困难。我们现在讲的三种相显得稍微难一些，以后的内容可能稍微好懂一点。我们道友在做辅导的时候，也不一定要原原本本按照我的话重复，这一点我也理解。但我们毕竟许多人都刚开始学，不管是法师也好，辅导员也好，都是刚开始学。刚开始学因明，应该说有一定难度，所以大家要再三地串习上课所讲的内容。

这次也算是讲了因明学到底是什么。我经常这样想，现在汉传佛教，所谓的因明学，应该说现在基本上都没有。前一段时间，有一个新闻里面这样讲，现在中国教委想专门组织一批人，恢复因明逻辑学的研究，他们认为二十年以来，整个中国汉文上的因明已经失传了，

现在已没有正式的传承，所以准备再组织一部分人进行研究。有些人认为这是能实现的，有些人认为不能实现，下面的有些采访者也有各种议论。但我想，如果没有因明方面比较精通的人，光是一般的人，不是佛教方面的专业人士，也不是对因明有一定研究的人，恐怕不那么容易。因此他们的这种组织，真正在社会上、在佛教界能弘扬到什么程度也不好说。

我们这次也算是一种缘起，早在几年前，我也是发愿给大家讲一次五部大论，这也是我用汉文第一次宣讲，以后能不能讲也不好说。当然像因明、《俱舍论》《现观庄严论》这些论典，的确现在传讲的人也不太多。所以你们以后有没有很多的机会听闻也不好说。有时候我看到这里个别道友，从各方面来讲学得非常不错，我就产生了一种信心，觉得今年宣讲因明还是很有意义的。相当一部分人本来分别念非常重，现在遇到这样的学问以后，直接或者间接对佛陀智慧的奥义产生信心，可见学习因明还是非常有必要的，有时候我是这样想的。

我们真正能掌握因明的人不是大多数，大多数的人好像在打瞌睡或者“坐飞机”。在这个时候，我心里面想：唉！不如讲一点比较简单的，讲一些修行法，像《前行》等一些大乘的修法，这样可能好一点。这么难懂的学问，好像下面的很多人也是没办法掌握。但这也情有可原，很多人佛教的基础还没有打好，更不要说五部大论的因明了。想到这些，自己又对宣讲因明退失信心。从第一品到第八品之间，我的心态也是此起彼伏，有时候自己很有信心，有时候没有信心，但是作为一个修行人，发了愿以后，也不能轻易地退下去，因此我现在也是努力地讲，希望你们也要用心学。

前面的一些，比如说相违相属，还有总相别相，这些平时在我们日常学佛的研究领域中，应该说能够经常用得上。而后面的这几部分不一定用得上。但是后面的知识，对我们学习佛法和研究世间的各种学问，应该说有非常重要的作用。大家学习任何一门知识，开头的时候，也不要特别的精进，恨不得把自己所有的心思都放

在这里；然后到了中间的时候，就时而精进，时而懈怠；到最后的时候，就开始每天算页数，什么时候结束？什么时候结束？好像那本书结束了，你就从无期徒刑中获得释放一样，这样没有必要。应该说，有生之年在这里学习大乘佛法，这是我们的一种发愿，所以一部论典学完以后，并不是所有的事情都完了，还要学第二部更广的论典。因此，大家还是应该发起比较精进的心。

辛二（遣除于彼之争论）分三：一、遣除于表明是自反体之争论；二、遣除于表明非他反体之争论；三、举例说明相违相同论式。

壬一、遣除于表明是自反体之争论：

昨天我们前面已经讲了，十二种论式中，有十种论式是正确的，两种论式不正确。总的来讲，我们前面的三种相，实际上它们并不是混为一体的。应该说法相的自反体就是法相，而名相的自反体就是名相，这三个

相在义反体上是同一的、一致的，在自反体上是分开的，有这么一个问题，当然今天也要继续讲。对这些问题，还是要集中精力注意听，如果稍微没有没有专注，自己的心散乱到外面，就很容易导致关键的问题没有搞懂，那恐怕很多问题就没有办法解释，没有办法理解了。

今天在自反体方面也有一些辩论。我们大家也应该清楚，昨天第一个是法相，比如说项峰垂胡是法相，它有总的法相、别的法相两种论式；然后名相，黄牛的这种名相，也有总的名相、别的名相；事相也有总的事相和别的在此论式中的事相。这样在建立自己的自反体上面，用了六种推理。项峰垂胡是法相，它总的来讲也是法相，别的来讲也是法相，主要是建立它自己的本体。而下面的非他反体中，比如法相不是名相和事相，名相不是事相和法相，事相不是名相和法相，从反体的角度来讲，其中一者并不是其他两者，是这样来建立的。这个也是在建立方式上面有总的三种和别的三种，一共讲了十二种。

今天在这个问题上进行辩论，首先对方给我们提出了一个问题：

**谓属此论式法相，于事名相若遮遣，
成遮事相之垂胡，若不遮遣则过遍。**

我们前面，在建立黄牛的总论式中，项峰垂胡是法相，因为它遣除直接相违而建立义反体之故。我们昨天运用了这样的论式，意思是说，项峰垂胡是法相，在建立事相或者名相的论式中，它就遣除了直接相违；于是我们可以立这样一个论式：项峰垂胡是法相，因为它遣除直接相违和建立义反体之故。

于此，对方给我们提出这样一个问题，这种法相的法相在名相和事相上遮不遮遣？意思就是说，项峰垂胡的法相——遣除直接相违和建立义反体，遮不遮遣名相和事相？大家应该清楚，当时的名相和事相就是黄牛和花白。也就是说，刚才那个法相在名相和事相上存在

还是不存在？因为我们在前面说“项峰垂胡是法相，因为它是遣除直接相违之故，”讲出了这样一个原因。于是对方有这么一个疑问：法相项峰垂胡的法相，它在名相和事相上存在还是不存在？假如我们说，它在花白的事相和黄牛的名相上被遮遣，也就是说遣除直接相违建立义反体，这个法相的法相，它在名相的黄牛和花白的事相两者上面不存在。对方说：如果说这种法相不存在，那有很大的过失。为什么呢？因为法相的法相在名相上不存在，名相本来是黄牛，那就成了黄牛没有项峰垂胡了。因为，项峰垂胡的法相就是遣除直接相违而成立义反体之故。在事相上也可如此分析。如果黄牛上没有项峰垂胡，或者说花白的动物没有项峰垂胡，那实际上，刚才项峰垂胡的法相就没有遍于黄牛的名相和事相，它就不是黄牛的法相的法相了。为什么呢？因为在名相和事相上它没有遍。按理来讲，法相的法相应该遍于它的名相和事相；可是你们这样承许，那刚才的法相就没有遍于黄牛和花白。

这个道理大家应该懂吧？如果别人问我们：在名相的黄牛上和事相的花白上，刚才法相的法相存不存在？我们说法相的法相在名相和事相上肯定不存在，因为它是法相的法相，并不是名相的法相，也不是事相的法相，所以，黄牛上法相的法相不存在，花白上法相的法相也不存在。而如果说法相的法相不存在，那法相本身也无法存在，因为法相的法相所成立的就是法相项峰垂胡本身，从这一角度而言，它们应该是无二无别的。这样慢慢推下来以后，项峰垂胡在黄牛、花白上就不存在了。本来这个法相应该遍于名相和事相，但最后推出来法相不能遍于名相和事相，有这个过失。从另一角度而言，如果法相的法相不遍于名相和事相，而名相、事相与法相又是一体，这样就有法相的法相不遍于或者说遮遣法相本身的过失。此时，法相——项峰垂胡实际上是法相的法相——遣除直接相违建立义反体的事相，那这样，就会出现法相不遍于事相的过失，这是第一个。

然后是第二个，如果我们说存在，刚才法相的法相

在花白上是存在的，在黄牛上也是存在的，那么对方就说，这不合理，因为，法相的法相应该唯独是法相的法相。可是这种法相不仅成了法相的法相，还成了名相的法相，又成了事相的法相。这样一来，法相的法相已经有过遍的过失。

对方给我们提出了这两个问题。刚才，它遮遣还是遮遣？我们引申出来，就是存在还是不存在？如果说不存在，那就遮遣了事相的垂胡，因为在此论式中应该把垂胡作为事相。法相的法相如果在名相和事相上不存在，那在事相的垂胡上也就不存在了，这样就有不遍的过失。如果说存在，那就有过遍的过失。

对方这样提出问题，我们如此回答：

遍义反体不遍于，自反体故无过失。

法相、名相和事相，这几个就像我们前面所讲的道理那样，是在心上面安立的。在心上面安立的时候，法

相、名相和事相完全可以分开。在本质的意义上它们是一体，可以说，当时的法相、名相和事相三者是无二无别的。我们前面讲“这一棵檀香是树木，因为它具有枝叶之故”，当时的枝叶作为法相，它所表示的事相檀香树和名相的树木，这三者全部是无二无别的。应该说，法相、名相和事相三者存在于一个事物的本质上。同样的道理，我们这里的法相、名相、事相，然后法相的法相、名相的法相、事相的法相，等等。三相每一个都可以分三种，总共有九种法。如果从自反体的角度来讲，这九种法是他体。而从义反体的角度来讲，这九种法是无二无别的，是一体。

什么叫做义反体呢？比如说，柱子、无常、所作三者在本体上是一体，它们无二无别；如果在本体上不是无二无别，那自性推理就没办法建立，因此这叫做义反体。也就是说，它们的意义——外境自相是无二无别的。义反体和自反体，原来我们讲中观的时候也提过。在中观和因明中，它们是独特的名词、术语。自反体的话，

当时柱子的反体、无常的反体、所作的反体，这几个全部在我们分别念面前各自安立：无常不是所作，所作不是柱子，柱子不是无常。如果这几个是一体，那三相推理就没办法展开。一个作为有法，另一个作为立宗，还有一个作为因，这样的论证就没办法进行。因此，从自反体的角度来讲完全是分开的。

刚才他们问，法相的法相到底遍不遍于名相和事相？我们可以这样回答：从义反体的角度来讲，法相的法相应该遍于名相和事相。乃至名相的名相上面，事相的法相上面，等等，这些上面全部可以周遍。法相的法相已经遍于名相、事相以及它们的各个支体上面，可以这样说。别人说：如果这样，那你们有过遍的过失！你看，这个法相的法相既在名相上存在，又在事相上存在，那这样，肯定有过遍的过失。我们对他说：没有过失，为什么呢？因为从自反体的角度来讲，法相的法相就是法相的法相，它并不是名相的法相，它并不是事相的法相。所以，从自反体的角度来讲，根本没有过遍。

这个论式在平时理解的过程中，还是很重要，因为有时候我们对其中的意义不太容易分清楚。在平时的交谈过程中，或者以前在辩论的时候，我们会经常这样提，比如说柱子有它的法相、名相和事相，然后名相也有名相的名相、名相的法相和名相的事相等等，你就可以这样安立；而安立的时候，它们之间的关系到底怎么样？我们可以说，从义反体的角度来讲，三相应该是无二无别的。这是从外境为主来讲的，也就是说，这是看待外境事物的事实、实质、本体而言的。从我们的分别念来讲，每一个都不相同。法相的事相、名相的事相等，每一个都有不同分别念的反体。这些反体互相都以互不混杂的方式来存在，应该这样来安立。这个问题比较重要，大家在以后的辩论过程中，可能经常会用到。

其实，我们通过这样的因明推理进行分析，应该说很多人的智慧会有所增加。前一段时间，我们这里有一位道友，年龄可能有五六十岁吧，一辈子当中学唯物论。他自己也说，我对唯物论的见解应该说是根深蒂固

的，以前始终都觉得，相对论以及唯物论的观点是正确的。学习了因明以后才知道，原来这种智慧完全能解释现在世间的各种学问，而世间的各种学问根本没办法解释佛教因明的深奥意义。他自己也写了一些论文，我看了一下，很多方面应该说是一种收获吧。

因为有一些人，尤其是一些知识分子，他们的思想很难改过来，应该说是比较顽固的。原因是，在自己年轻且智慧相当不错的时候，将自己的智慧都用在了这些方面，受过很多辩证唯物主义的教育。当时自己觉得这种理论有一定可靠性，但后来一下子改变了，现在我们讲的一些佛教的事情，原来都认为这是一种虚幻、一种说法、一种神话，对很多方面都有怀疑。现在我们通过各种细微的分析，原来的认识完全打破了。

而我们现在学的知识是非常简单的，现在的《量理宝藏论》在因明学问的大海，连一滴水的量都还没有到。如果真的学了因明七论，以及藏地、印度如海般的

因明论典，我想现在人的分别念是很容易摧毁的。现在的这些人，从理论和逻辑上面看，应该说是非常的可怜。说是一些推理，但凡夫人的这种推理非常简单，在因明的量学面前，一点都靠不住。刚才我们这些推理，从表面上看来，有时候也觉得复杂；但是在生活中，在自己的智慧、见解的增长上，应该说会起一个很好的作用。

下面是第二个问题。刚才是自反体方面讲的，现在是是非他反体。非他反体，前面也作了解释，比如说法相的反体不是其他反体，法相的反体就是自己的反体，就是这个意思。前面的论式是这样讲的，比如说“项峰垂胡和黄牛的反体不是事相，因为它们不是法相的所依之故”，等等，是以这种方式来推理的。这种推理的方式也有总的三种推理和别的三种推理，我们这里选择了个别推理来进行辩论。

壬二、遣除于表明非他反体之争论：

谓名相违遮名言，直违事名无诤论。

这里总共有三个辩论，应该说这三个辩论都比较难，尤其是前两个辩论比较复杂，大家要好好分析一下。

对方有些论师认为，虽然你们讲了六种推理，但有些并不符合实际道理。第一个，他们认为是“名相违”，是名相相违方面的辩论；第二个，是“遮名言”方面的辩论；第三个是“直违事名”，是事物直接相违方面的辩论。对方总共以三种辩论来与我们进行探讨。

首先是第一个“名相违”。关于不是名相的花白名言和项峰垂胡的名言：大家都知道，花白是事相，它不是名相；项峰垂胡是法相，它不是名相，所以才说不是名相的花白名言和不是名相的项峰垂胡的名言。这个大家应该清楚吧。首先这个问题要搞懂，名言和名相，我们前面也已经分析过，从广义的角度来讲，名言里面可以包括名相，但名相不一定是名言。比如我们说项峰垂胡，实际上它是一种名言，但是它是不是名相呢？它不

是黄牛的名相。对方说不是名相的花白名言，因为名相不是事相，所以说不是名相。按照前面的论式，黄牛才是名相。

对方问我们：不是名相的花白名言和不是名相的项峰垂胡的名言，这两个名言究竟是不是名相？因为我们前面有这样的意思，花白和项峰垂胡不是名相，为什么呢？因为它们是事相和法相的缘故。于是对方给我们提出这样一个问题，到底项峰垂胡的名言和花白的名言是不是名相？如果我们说是名相，那就不合理。因为我们前面已经讲了，名相的法相是具有理由的名言心识，或者是义反体成为理由而论证的名称。而事相和法相肯定不是名相，因为只有义反体作为理由而论证的名称才是名相的缘故。这个问题我们前面已经讲了。对方说：你们现在说，花白的名言和项峰垂胡的名言是名相，但你们却在前面的论式中说，这两者不是名相，很明显这两者成了直接相违。

对他们我们可以这样回答：我们昨天所说的，名相不是事相和法相，其意思是黄牛名相的反体绝对不是项峰垂胡和花白，因为花白也是自相的东西，项峰垂胡也是外境上真正存在的自相东西，这两者肯定不仅仅是一个名称，而名称本来是一种虚无缥缈的东西，所以说这种名相肯定不是花白和项峰垂胡。而且，我们昨天的道理从境和心法分开也可以说的。

对方说：如果你们回答，花白和项峰垂胡的名言肯定不是名相，那就不合理。因为这些非名相的名言，已经成了不观待真实安立的因了。也就是说，花白的名称和项峰垂胡的名称就不观待真实安立的因了。如果这样，那非名相的名言就不观待因而存在了。本来任何一个名言，都应该观待它的理由。比如为什么叫黄牛？因为它具有项峰垂胡，所以我们把这类众生叫黄牛。本来名相有这样的特点，但是你们不观待真实安立的因，那瓶子也可以叫黄牛，黄牛也可以叫人，等等。最后，名言和意义完全都已经混乱了，这是不合理的。我们对他们回

答，不会有这种过失。因为，非名相的名言是名相的事相与法相，而不是名相自反体的缘故，这是很重要的。

对方问刚才那个名言是不是名相？从自反体的角度来讲，它们肯定不是名相。从义反体的角度来讲，花白的名言和垂胡的名言都属于名相。这样的回答没有任何过失。也就是说，如果这些名言是名相，那么他们说的相违的过失也没有；如果这些名言不是名相，那所有诤说的名称全部混为一体，成为混乱一片，这种过失也是没有的。应该说，从义反体的角度来讲，花白和垂胡就是它的名相黄牛。也就是说，黄牛的名言、花白的名言以及项峰垂胡的名言，从意义上讲，这几个并没有别体的存在。

其实，只要懂得遣余，我们就会觉得这些道理比较容易。这一点，萨迦班智达在《自释》里面也讲到了。全知果仁巴也说：关于这些道理，只要懂得一个推理，其他都会一目了然，很容易了解。但是，如果你一个道

理没有懂得，就很难了解。因为，对方经常把意义上的东西和分别念的东西混在一起来提问。这样以后，我们就经常不知道怎样回答，好像怎么样回答也不行。对他们上面提出来的问题，刚开始的时候，我们也感觉确实有点尖锐：你看，花白的名言和项峰垂胡的名言是不是名相？是名相的话，与前面所说的直接相违；如果不是名相，那花白的名称和项峰垂胡的名称，就不观待任何安立的因了，而成了不依理由的存在了，如此所有名言就混乱了，有这样一种过失。

这是“名相违”方面的辩论，这个辩论比较难懂，希望大家一次不懂，看两次；两次不懂，看三次四次；今年不懂，打一个记号明年再看，或者过几年再看。以前我们学习这部论典的时候，当时是冬天，整个山沟里面灰尘特别多，也不像现在每个小组都有辅导的房间，上师讲完了以后，大家每天都在院子里面学习，人在灰尘中“滚来滚去”、书翻来翻去，每天都是这样的。当时弄懂了的，有些现在又忘了，可能这次也没有讲得特

别清楚，不过大概就是这样的，这是一个问题。

第二个是“遮名言”，遮名言的辩论跟前面的辩论基本上相同。对方说，项峰垂胡上到底否不否定名相的总法相？项峰垂胡，我们前面说它是法相。前面也讲了，名相的总法相是具有理由的名言心识，或者说是义反体作为理由而论证的名称。意思是说，依靠义反体的理由而证成的名称是名相的法相。那项峰垂胡上面，名相的法相到底否定还是不否定？也就是说存在还是不存在？如果说已经否定了、不存在了，那有什么样的过失呢？有整个法相的名言全部都已经毁坏的过失。为什么呢？因为项峰垂胡上面，成立义反体的理由不存在。义反体实际上就是法相的意思。那就成了法相项峰垂胡上面，建立名称的自己的本体，已经不存在了。不存在的话，法相的本体已经没有了；结果名相也没有了，所以有断绝名言的过失。如果不否定，也就是说名相的法相在项峰垂胡上存在。如果存在，那就有过遍的过失。怎么有过遍的过失呢？因为，名相的法相不仅在名相上存

在，而且在法相项峰垂胡上也存在，因为不否定嘛。这样以后，就有过遍的过失。对方提出了这样的问题。

我们对他们的回答也是一样。从义反体的角度来讲，确实存在，名相的法相在事相上也存在，在法相上也存在，在名相上也存在，它在这些上面都存在。而来自反体的角度来讲，名相的法相在名相自己上面存在，在事相和法相上面根本不存在。这样的回答，完全能驳斥对方的观点。这是第二个问题“遮名言”。

然后是自相违。因为我们前面说，事相是花白的有实法，名相是一种无实法的总相。对方说：既然这两个，一个是有实法，一个是无实法，那直接相违的两个法怎么会变成一体呢？（因为我们经常讲，法相和名相在一个论式当中成为一体。）我们对此回答：其实并没有这个过失，因为我们在外境上并没有承认，有实法的花白和无实法的名相两者成为一体，并没这么讲；而遣余意识的分别念面前，是将耽著的花白和名称的黄牛（名称跟意义）结合

起来执著的。也就是说，在我们的心识面前，从耽著的角度来讲，实际上有实法和无实法，外面的自相和心识的总义是混为一体的。这一点并不矛盾，也就是说它们以错乱的方式成为一体绝对不会有上面的过失。因此，这个问题应该这样来理解。这几个问题，希望大家好好分析一下。

下面的内容应该说比较简单。

壬三、举例说明相违相同论式：

是故有者显相违，相同论式亦容有。

我们通过上面的观察可知，推理完全是依靠它的意义来进行的，而仅从表面或从声音、词句上不一定能了知。有些论式表面上看起来相违，但实际上不相违；有些看似合理，但实际上并不合理。有些论式，如“声音是常有的，它是所作之故”，推出这样论式的时候，所作法是相似的，因为三相不齐全之故。我们给他可以

这样推翻，刚才所作这一推理的因，是相似的因，不是真正的因，因为三相不齐全故。接下来我们说，三相不齐全是真因，三相齐全之故。这样说会不会有矛盾呢？不会有矛盾。

刚才说“所作法是相似因，三相不齐全之故”，是对建立声音是常有的论式而说的，从这个角度来讲，应该说它是一种相似的法。我们后面说“三相不齐全是真正的因，三相齐全之故”，从表面上看好像不对，你看三相不齐全是真正的因，因为三相齐全。那意思是什么呢？刚才前面推出的三相不齐全的这种推理（因），是所作立为相似因的真因，因为三相不齐全完全可以成立所作是相似因，从这一论式而言，它三相齐全之故。我们这样说，三相不齐全的推理是真正的因，三相齐全之故。一个是三相齐全，一个是三相不齐全，表面上看来好像相违，但实际上不相违的。前面指的是，在声音立为常有的论式中，所作是相似因，因为三相不齐全之故；三相不齐全是成立相似因的真因，因为三相齐全之

故。所以，这样的论式也不会有过失的。在辩论的时候就会知道，跟前面的问题还是有一种直接或者间接的关系，表面上看来相违，但实际上不相违，也有这种情况。

还有有法和立宗二者本不相同，但却显得相同，这种情况也是有的。比如“所知的反体是所知，因为它充当心的对境之故”，表面上看来“所知的反体是所知，因为它是心的对境”，这三者好像完全一样，有这种感觉，但实际上并没有这个过失。因为前面所知的反体，指的是所有世间万法的反体，是从这个角度来讲的；后面的所知，是指世间万法的反体通过我们人的分别念都可以了知。第一个所知，是从范围的角度来讲的；后面的所知，它是充当心的对境之故，这是分别念的对境，从这个角度来讲的。我们表面上看来“所知是所知，因为它是心的对境”，好像有点相违，但实际上也有不同的内涵在里面，所以并不相违。

庚二、相互决定之安立：

谓法名相境一体，异体量不等皆误，

在这里，对方有几个论师分别代表几种不同的观点。一种，藏地的一些论师这样认为，法相和名相在外境上是一味一体的，这是“法名相境一体”的观点；然后是“异体”，有些声闻部的论师认为，要表示瓶子是无常，必须依赖有为法的四种法相——生住衰灭，这一点学过《俱舍论》的人都知道，他们认为瓶子的法相和瓶子的名相是不同的他体，尤其是有部的一些论师，瓶子的法相和瓶子的名相完全是他体的，我们在学《俱舍论》的时候也分析过；还有一些论师，他们认为一个法相有很多的名相也可以，一个名相有很多的法相也可以，他们认为法相和名相的“量不等”，有这种说法。但是萨迦班智达认为彼等“皆误”，这些观点全部是有错误的。怎么有错误呢？

实有假有决定性，

首先破因明前派的观点，萨班说：实有和假有是决定的。大家都知道，法相项峰垂胡是实有的东西，而名相只不过是表示名称而已，它是假有的东西，这一点通过我们的智慧完全能确定。因此，因明前派认为的法相和名相在外境上（不是在分别念面前）真实一体的说法，是不合理的。

名法等量一本体。

这个“一本体”，应该说是破声闻乘的，在藏文中这没有特别明显的表示，但“一本体”的意思就是说，声闻乘这种异本体的说法也是不合理的。如果声闻乘认为，瓶子的名相和瓶子的无常、住灭，这些完全分开，那么已经成了瓶子虽然具足无常、具足毁灭和衰败，但不能证成瓶子是无常了，有这个过失。所以我们自宗认为，瓶子的法相和瓶子名相的本体是一体。如果不是一体，那名相的瓶子和法相的无常，这两个应该完全变成他体了。这样以后，瓶子就不是无常了，有这种过失。

最后是“名法等量”，我们自宗认为，法相一个，它的名相一定也是一个；名相一个，法相也是一个，这就像盖印的章和章印出来的印纹一样。因为能表的法只有一个，所以所表的法在总体上也应该只是一个。如果没有这样，那有很多的过失。所以，对方的观点完全是不能承认的。

彼等相互皆颠倒，安立于此无妨害。

总而言之，不管是法相、名相互相颠倒也好，或者是词和意义互相颠倒也好，凡是他们心里承认的这些观点，对我们自宗来讲，根本不会有害。有些人他自己心里面抓住一个东西，就跟我们进行辩论，以为我们有过失，其实我们根本不会有过失。

比如我们说瓶子是世俗的，然后对方站起来说瓶子不是世俗，它是胜义谛。所谓胜义，按照中观来讲是远离一切戏论，但在这个场合中，在辩论因明的时候，

没有必要用。如果按照因明的观点，起作用的就叫做胜义，我们也可以对对方说：这个观点我们也承许。有些是音相同，意义不相同；有些是意义相同，音不相同，在因明的辩论场合中对这些一定要分析，辩论者也要分析，回答者也要分析。在分析的过程中，主要是要明了事物的事实是什么？这个必须要抉择。

你看法相和名相，法相的法相遍不遍于名相？你说遍，那名相也变成法相了，法相的法相遍于名相之故。如果你说不遍，那你的名相成了除了法相事物以外的一个东西了，因为法相的法相不能遍于名相之故。这样说的时侯，表面上好像有理由，但实际上可以这样分析：你说的名相是义反体还是自反体？是从它的本体上还是它的意义上，或者是从它的词句上还是它真正的自相上，这样一个问题一个问题地分析，在因明中也是开许的。

别人说：“你是牦牛，因为你具有法相之故。”“嗯！

对，我具有。”那这样，你自己也承认，自己具有牦牛的法相了。“你不是牦牛，因为你没有项峰垂胡之故。”“噢，对对对。”什么都说对对对，那这样也不合理。你应该说，我不具足项峰垂胡这个法相，你说我具足这个法相，那你从什么角度来讲的？因此，还是要分一些角度。

但是没有必要的时候，也不能太过于维护自己。别人问什么问题都要反问他：“你说的意义是反体的角度，还是本体的角度？”如果是平时的一些问题，如“你今天到哪里去？”你就反问说：“你说我的本体到哪里去，还是现象到哪里去？”那这是因明学得太过分了；别人叫你吃饭，你说：“让我吃总相的饭，还是事相的饭？”像这些问题，就没有必要分析得太细，不然人与人之间的沟通也非常困难。但是，如果是碰到了一些最关键的问题，那就必须要分析。如果不分析，那很多的过失就会落到自己的头上。

这以上所讲的内容稍微难一点，所以对这个三法相的问题，我们在座的，尤其是比较聪明的一些智者，希望你们再次地观察、分析。这样，到了一定的时候就会感觉到，因明确确实挺有意义，它可以提高我们的理解能力，打开思路，增长智慧等，对这些都有非常大的帮助。

第 49 课

2006 年 12 月 28 日

下面，我们继续宣讲《量理宝藏论》。第八品中，我们在前面已经讲了有关法相、名相和事相的道理，这个内容虽然在平时用得不是特别多，但这里面有一些针对复杂问题的比较细微的辩论，所以还是很重要的。今天所讲的内容，意义上很深，也非常重要。我们大家都知道，因明的意思就是量学，它包括正量和非量的定义、法相等内容。如果详细说明，整个因明的内容都可包括在量当中。所以才说，今天所讲的内容非常重要且意义深奥。

大家应该知道什么叫做量，量指现量和比量，现量和比量实际上就是我们的智慧，是一种识，一种正确的

识。具有这种正确识的士夫，叫做量士夫，也就是本师释迦牟尼佛。我们知道了量以后，那么真正最究竟的量谁具足呢？就是佛陀。在《释量论·成量品》中先讲了量的法相，然后继续讲了释迦牟尼佛成为量士夫；本论也是，第八品介绍量的概念，第九品简单地宣说量士夫。所以我们作为佛教徒，首先要知道量很重要。因为，量指的是整个世界上最正确、没有任何错误的识。所以我们现在必须要了知量的法相，如果量的法相不知道，那因明就没办法了解，所以这以下主要介绍量的法相。

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。

在量的法相方面，有几位论师的观点，各不相同。一个是天王慧论师的观点，一个是慧源论师的观点，然

后是法胜论师的观点和克什米尔班智达乐喜（德谢嘎瓦）论师的观点。对他们的观点，萨迦班智达一一地遮破，然后建立了自己无误的观点。这里建立量的法相的观点，与我们自宗全知麦彭仁波切《释量论大疏》的观点完全一致，因此我们可以按照萨迦班智达的观点去建立自己的宗派。

己一、破他宗：

这里首先遮破天王慧论师的观点，颂词是这样说的：

不欺及明未知义，称为异名或分说。

在这里有两位论师的观点。我们首先要了解几个问题：我们现在正在辩论什么呢？就是量的法相，大家应该知道。关于量的法相，《量理宝藏论自释》中是这样说的：陈那论师的一些论典讲量的法相是不欺识——

不欺惑的识，他的有些论典也讲量的法相是明未知义。首先我们要懂得，今天所讲的这两个内容很关键。一个是“不欺”，意思是不欺惑。我现量见到，在现量识面前它不欺惑；比量确定，在比量识面前不会欺惑，这就叫做不欺识，这是量的法相，这是一个意思。

还有一个叫做“明未知义”，“明”这里是指明白、通达、了达的意思。明未知义，就是以前没有知道的现在已经知道。如果我们以现量见，以前我们没有见到的现在见到了；如果我以比量了知，以前没有了知的现在已经了知，这叫做明未知义。今天，我们基本上是围绕这个内容来进行判断的。

大家首先一定要了解这两个名词概念，然后进一步了解，正量的法相到底是不欺识还是明未知义？是这两者都需要呢，还是需要其中的一者？我们下面要辩论或分析的就是这个问题。我刚才所讲的那样，陈那论师有些论典说不欺惑的识是量的法相，有些论典说明未知

义是量的法相。而法称论师在《释量论》宣讲量的法相的时候说，这两者都是量的法相。

现在有些论师对此进行分析，首先天王慧论师，他可以说是印度所有班智达中具有崇高智慧的人，亲自在法称论师面前听受过《释量论》，并且做了注释。我以前也介绍过，他第一次做的注释，法称论师不满意，并将注释扔到火里面烧了；第二次做的注释，法称论师仍不满意，又将注释扔到水里；第三次的时候，天王慧论师也说了，人身是很难得、很短暂的，这次如果不过关就算了，再也不写了。这次法称论师说，虽然间接的意义和隐秘的意义没有表达出来，但是直接的意义还算比较过关。所以第三次的《释量论注释》没有毁坏，在藏文论著中现在是有的。可能法称论师也怕了，他知道他再也不发心了。

所以有时候，我是这样想的：有些道友说从来没有听过因明，现在听了以后，觉得比较费力，“唉！因明

为什么这么难懂啊？”我想应该难懂，不要说处在现在这个时代的我们，就像天王慧论师，应该说他当时在印度班智达中也是非常了不起的智者，但他写注释的时候，法称论师也没有满意。而且法称论师在《释量论》最后一个偈颂里面说，就像河流入于大海一样，我的因明学的智慧最终回入到我自己的智慧中，没有人通达。你们可以看一看，《释量论》最后一个颂词中是这样说的。所以不管是法称论师、萨迦班智达，还是麦彭仁波切，他们讲完以后，后面的智者很少有人能真正懂得，这种知识反而入于自己心中，因为下面的人没有接受的能力。

按道理来讲，当时天王慧论师在印度也是非常了不起的，但是萨迦班智达把他作为反方来进行驳斥。那么他的观点是什么呢？天王慧论师认为，这二者是“异名”，刚才不欺惑和明未知义这两个都是量的法相，你用不欺识也可以，用明未知义也可以，这两个只是名称不同而已。

当然，后来的有些萨迦派论师进行解释的时候说，天王慧论师所说的“异名”，从义反体的角度来讲，也是完全分开的两种异名。如果从自反体的角度来讲，我们自宗也可以这样承认。但是，他是从义反体的角度来承认的缘故，所以就有这个过失。全知果仁巴等论师是这样认为的。

有时候我们会这样想，萨迦班智达在我们藏地雪域来讲，的确是非常了不起的智者，天王慧论师在印度的班智达面前，尤其在法称论师前也亲自听受过因明。他们是一个比一个了不起的智慧王，智慧王在那里比赛的时候，可能我们这些智慧还没有成熟的一般的凡夫人要评价他们，萨迦班智达对，天王慧论师不对，的确有点困难。但不管怎么样，他们有这样的说法：不仅是天王慧论师，还有释迦慧论师也如是承许。释迦慧论师也是法称论师的传承弟子，对《释量论》也有注释，他的观点也是这样的：不欺的识也是量的法相，明未知义也是量的法相，只不过是不同的名称而已，当时他们是这

样认为的。萨迦班智达下面会进行遮破，我们等一会儿也可以分析。这是一个观点。

第二个观点“分说”，这是《量庄严论》的作者——慧源论师的观点。《入菩萨行论善说海》中，也经常出现慧源论师，这两个慧源论师是一个人还是两个人，不是特别清楚，但都是印度的大班智达。颂词中的“分说”这两个字，指的就是慧源论师的观点。慧源论师认为，量有胜义量和世俗量，胜义量的法相是明未知义，不欺识不能作为胜义量的法相。为什么呢？因为胜义量是圣者的智慧，也就是说远离能取所取的各别自证智慧才叫做胜义量。在这种胜义量面前，无欺惑是不存在的。什么叫做无欺惑呢？要成为无欺惑，必须断定一种意义，也就是说要获得断定的意义。可是在圣者的智慧面前不会有任何分别念，没有分别念的话，世间中的白色、红色、蓝色等等，这样的世俗性的断定意义在圣者的智慧面前就不存在。因此，胜义量的法相是明未知义；而世俗量的法相既可以用不欺惑的识，也可以用明未知义，

这两者都可以用。原因是什么呢？因为，世俗量是凡夫人的具有能取所取的分别心的正量，如现量和比量。在能取所取没有消于法界的识面前，无欺断定的情况是存在的；还有，以前没有了达而现在已经了达，这种情况也是有的。所以，慧源论师把胜义量和世俗量完全分开，胜义量的法相是明未知义，世俗量的法相是不欺与明未知义两者，他的观点是这样的。

下面，萨迦班智达遮破这两位论师的观点。

法相若以二安立，名相亦应成二体，

此颂遮破天王慧论师的观点。“法相若以二安立”，如果你们承许有两种从本体上完全分开的真实法相，那就不合理。怎么不合理呢？如果真是这样安立，那名相必须变成两种——“名相亦应成二体”，但两种名相是不可能的。大家应该清楚，名相并不是依靠很多语言文字来表示的东西，而是分别心识面前出现的一种概念。

比如说黄牛，凡是具有项峰垂胡的动物就叫做黄牛。这是动物的名称和自相结合起来的一种名相，在脑海中显现一种瓶子也不是，柱子也不是，人也不是的动物——黄牛，这叫做名相。但是，两个名相在脑海中出现，这是绝对不容有的，是不可能的事情。所以，如果真的有二个法相，那每一个法相所表示的一种名相肯定是有。如果说没有这样的名相，那也不合理。因为我们前一节课讲了，法相和名相数量相等。如果量不相等，比如说法相一个，名相两个，一个名相有法相，另一个名相没有法相，那么这个法相有不遍的过失。如果法相两个，名相一个，那也成了多余的事情。因为，一个法相能表示这个法的话，那法相的目的和法相的作用就是这样，另一个法相就没有必要。简而言之，如果真正按照天王慧论师的观点，在实际的本体上有两种法相，那么名相也成了两体。名相成为两个的话，那与事实相违；因为，在我们脑海里面出现两种概念是不可能的。

有些人可能这样想，比如说柱子，我们叫做柱子，

其他人叫其他的东西；那这样，应该有两种名相吧！比如我把它叫做柱子，另一个人给它取名为法轮，法轮也是柱子的名称，这样的话，是不是有两种名相呢？实际上，这并不叫两种名相。所谓名相，就是表示我们脑海里面显现的总的概念的名称。虽然汉族人、印度人、藏族人等对它的称呼都不相同，但是，不同称呼所表达的意义就是外面这个事物。所以，只有名称和自相混为一体的概念才叫做名相。这样以后，我们就不能承认有两种名相，这是一个意思。

还有慧源论师所承认的，世俗量和胜义量完全分开，分别安立两种法相，这种说法也不合理。怎么不合理呢？颂词是这样说的：

若许法相名相二，总法相一不容有。

按照慧源论师所建立的观点，有胜义量和世俗量两种法相，胜义量的法相为明未知义，世俗量的法相

是明未知义和无欺识两者。这样的话，胜义量有它的法相，世俗量有它的法相。我们可以这样回答：分开的时候，你们说得也对，世俗量有它的法相，胜义量有它的法相。可是，胜义量和世俗量综合起来，这两个毕竟都是量，所以必须要有一个总的量的法相。就像虽然男人有男人的法相，女人有女人的法相，但是既可以遍于男人，也可以遍于女人，这样一个总法相必须要有，因为有一个总的名相——人之故。如果没有能遍于总名相的一个总法相，那也有很大的过失。为什么呢？因为量要表示的话，量作为名相，然后必须用一个遣除直接相违建立自反体的法相来表示它。但按对方的观点，名相是分开的，那么总的量的法相就根本没有。这个道理，我们想一想，也很容易。分析起来，也确实是这样的。如果总的量的法相没有，那么一说请你找出量的法相，你胜义量的法相对世俗量没有遍，世俗量的法相对胜义量没有遍；那这样，总的量的法相就根本找不到，有这个过失。所以，按照萨迦班智达的看法来进行抉择，慧源

论师的观点就不合理。

还有，法胜论师的观点也不合理。颂词是这样说的：

遣不遍式此非理，区分为二非意趣。

我有时候这样认为，学习因明，对比较聪明的人来讲，应该说很有兴趣。每次讲、每次分析，心都很专注，好像上瘾了一样，从表情上也可以看得出来。

总体讲，学习因明的人可以分为两部分，有一部分人特别喜欢，一直看着，不闭眼。有一部分人一点兴趣都没有，一直闭着眼，不睁开眼睛。因为实在听不懂，一直这样睡着，讲《二规教言论》的时候，就开始醒过来了。我听说我们道友当中的个别人，讲因明的时候干脆拿其他法本，做其他的事情，有些甚至把收音机关掉，书也不看。其实，这不是很好。我想你们这一辈子当中，还有没有听因明的机会也不好说。虽然我讲者很差劲，

但是，所讲的内容应该说是印藏高僧大德都非常喜爱的殊胜论典。而你们有些人完全把它抛开，去做自己的事，或者发心的人以发心为借口而打开电脑等等。这合不合理我也不太清楚，你们自己选择吧！反正我只能看得到眼前的这一部分人。在这一部分人中，有一部分一直看着，非常专注；有一部分一直闭着眼睛。学习因明，应该会有这样的情况吧！

下面，我们说法胜论师的观点。法胜论师也是印度的一位大班智达，我们平时学习因明的时候，也经常涉及到他的观点。刚才不是讲量的法相吗，那他是怎么承认的呢？他认为量的法相就是不欺识，但是光说不欺识也不行，这个不欺识是具有三种特点的不欺识。三种特点中，第一个是本体不欺，也就是说本体上面不欺。所谓本体不欺，就是依靠获得自相而遣除执著事物为量的法相，它有这么一个特点。意思就是说，如果从现量抉择，通过现量而得到自相；如果说从比量抉择，也能通过比量逐渐得到自相。也就是说，在进行判断的过程中，

在自己所判断的这个事物的自相本体上不会欺惑。以这个法相——本体不欺，能遣除顺世外道等认为执著的事物才为量以及所有比量、所有隐藏的东西都根本不承认的观点。所以，不欺惑中的第一个——本体不欺有这样一个作用。

然后是第二个，对境不欺惑。比如说，我们用智慧全面分析某种照了境，然后就获得了这种照了境，所以根本不欺惑。它遣除了不容有的法相过失。因为法相必须要远离三种过失，三种过失里面，不容有的过失必须要遣除。为什么呢？因为，它依靠分析的智慧而获得了照了境：判断自相存在的话，那就能获得它的外境；如果判断为没有，照了境也就不存在。所以，它依靠获得照了境而遣除了不容有的过失，这是第二种不欺惑。

第三种不欺惑，就是作用上面的不欺惑，这种不欺惑依靠肯定的意义而断除过遍的过失。意思就是说，依靠它而获得的能力、作用，就像无常，它完全是有为法

的作用；如果我们断定是火，那火有燃烧的作用，从它的作用上获得了一种不共的能力，遣除了其他过遍之法。因为所有的火都有这种热性，所有的有为法都有无常的本性，所以认为它的作用上不欺惑，这也就断除了过遍。

这样以后，量的法相里面既远离了不容有的过失，又远离了过遍的过失。但法胜论师认为，不欺惑的法相里面并没有远离不遍的过失，这必须要通过其他方式来补充。而且他认为，了悟真义实际上就是前面讲的明未知义，明未知义和了悟真义是一个意思。但是他的意思，不欺惑是量的法相，了悟真义或者是明未知义是量的作用。因为，了悟真义是以前没有知道的现在已经知道，所以这是量的作用，不是量的法相。当时，在他的观点中是这样认为的。

但是，法胜论师的观点是不合理的，下面萨迦班智达进行分析。怎么不合理呢？

你刚才不是说，远离不遍的过失需要补充吗，但在

这里这种说法是不合理的。颂词“遣不遍式此非理，”在这里，遣不遍的方式、说法不合理。下面否定他的时候，其他观点都没有很明确地说，只是说，在这个场合中，你要补充远离不遍的法相过失，这实在不合理。为什么不合理呢？因为，既然你没有遣除不遍的过失，那这个法相完全就已经成了有过失的法相了。因为你现在的法相的语言当中，如果没有遣除不遍的过失，那依靠其他的语言即使遣除了不遍的过失，但是对你在这里安立的法相来讲，也是无济于事，没有什么用。

还有，法胜论师你认为了悟真义是量的作用，不是量的法相。而你这种了悟真义的意思，就是明未知义，明未知义和了悟真义的意思是相同的。但是，这样的分法并不是法称论师的究竟密意。意思就是说，你在建立量的法相的时候，只把不欺惑放在量的法相当中，并以具有三种不欺惑来进行解释，不遍的过失需要补充，而却将了悟真义或者明未知义放在量的作用中，并没有放入量的法相，但是，这样的说法在陈那论师和法称论师

的殊胜论典中并没有发现。所以，你这样的说法并不接近法称论师的究竟观点。因此，你最好放弃自己的宗派，最好把了悟真义的法相不要放在量的作用当中。法胜论师的观点大家也应该清楚了，他对量的法相是这样认为的。

这是一种观点，下面还有一种观点：

无需不遍不容有，承许悟真义者具。

跟随婆罗门种姓的有些论师承认了悟真义具有三法。当时，印度论师里面也有一些是婆罗门种姓。现在，汉传佛教中的个别论典中说（包括《印度佛教史》），藏传佛教是婆罗门教，这是不合理的。其实不仅是藏传佛教，汉传佛教中禅宗的传承上师，还有很多传承戒律的上师等，有些是国王种姓，有些是婆罗门种姓。因此我觉得，他们的观点并不合理。比如我们大家公认的六大庄严，还有八十位大成就者，这些上师有些也是婆罗门种

姓。因此，一说婆罗门的时候，不一定就是指外道。

婆罗门种姓的上师中，有一位叫香嘎纳塔，他是一个非常了不起的因明大师，还有一位德谢嘎瓦。他们认为不欺惑的识不是量的法相，量的法相是了悟真义，了悟真义与前面的明未知义，这两个只是不同的说法而已，实际上是一个意思。也就是说，他们认为量的法相是了悟真义，但是了悟真义也有三种特点，也可以说三种差别：第一个是本体上的差别，意思就是它遣除了反方的增益，反方面没有任何增益，这是了悟真义本体上的特征；第二个是对境上的差别，它通达了以前没有了解过的意义，已经完全通达了前所未解的意义，这就叫做对境上的差别；第三种是缘取方式上的差别，也就是说，它在缘取的外境上，识与外境的执著相互不错乱，怎么样缘取，在外境上根本没有错乱。这三种特点具足的了悟真义，才算是量的法相。对方婆罗门大师等，他们是这样认为的。

对此，萨迦班智达说“无需不遍不容有，承许悟真义者具。”你们这样的观点有三种过失：不需要、不遍和不容有的过失。只要承许具有三种特点的了悟真义是量的法相，就具有上面所讲的三种过失。

首先说第一个不需要的过失。不需要的过失怎么存在呢？你们刚才讲第三个差别——缘取方式上面的差别时说，外境上不错乱。如果说外境上不错乱，那么量的通达外境的作用就已经圆满了。也就是说，缘取外境的时候，只要通达外境上不错乱就已经足够了。因此你们第二个里面所讲的，前所未通达的意义完全了知，这种说法根本不需要，完全是多此一举。所以说，既然你们第三个观点缘取方式没有错乱，那第二个里面所讲的，它所了解的前所未有的境界，这种说法就不需要了。不需要的过失，他这里是这样讲的。

然后是不遍的过失。怎么有不遍的过失呢？你们第一个差别中讲，这样的量遣除了反方面的增益。这

种说法对比量来讲还可以，因为比量毕竟是一个分别念，所以它反面的增益全部会遣除的。但是，对现量来讲，它毕竟是一个无分别念的有境，这种无分别念的识怎么能遣除反方面的增益呢？所以，你们这种量的法相不遍于现量，有这个过失。

第三个是不容有的过失。怎么会有不容有的过失呢？你们不是说了悟真义吗，所谓了悟真义，必须要原原本本地了解外境的真相，外境的真正意义要了达的。但是，不管是现量也好，比量也好，对这两个量来讲这都是不现实的事情。首先第一个，对现量来说了悟真义不可能。因为现量只不过是显现外面的行相而已，如果要完全通达，就像佛陀的智慧了达一切万法的真相一样，那是不可能的。要了达这种真义，对现量识来讲是无能为力的，它没有办法。然后第二个从比量的角度来讲，比量是依靠推理来进行宣说，它也没办法直接缘取原原本本的外境真相。如果所有外境的真相完全不折不扣了解才叫做悟真义的话，那么对于现量和比量来讲，这

也是不容有的事情。

这里讲完了三大过失，第一个是不需要的过失，第二个是不遍的过失，第三个是不容有的过失。也就是说，只要你们这些论师把量的法相承认为这样的了悟真义，那必定会具有这三大过失。那你们怎么遣除呢？你们上师和弟子应该好好地商量，回去一边吃饭，一边好好商量。

总而言之，大家要记住我们这里的四种观点：第一个是天王慧论师的观点，第二个是慧源论师的观点，第三个是法胜论师的观点，第四个是德谢嘎瓦的观点。这四种不同的观点都是围绕量的法相来建立自己的宗派。有些说两者都需要，有些说无欺惑的识需要，最后一个观点说了悟真义或者明未知义需要。但这些观点萨迦班智达都不承许，因此逐一遮破了四位论师的观点。对此，大家一定要明白。

既然你们破了这么多观点，那反过来问：“萨迦班

智达仁波切，你老人家讲别人的时候倒是非常会说，但你自己建立宗派的时候，到底是怎么样安立量的法相呢？”萨迦班智达说：“这个很容易啊……”

下面是自宗，萨迦班智达的观点是这样的：

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。

他这里，自宗的观点就是不欺的识和明未知义，无论哪一种都可以用。为什么呢？因为这两者都能了达一切事物的自相，所以它们是完全相同的。那这样，前面一者不是也说了吗，它们是“异名”而已；同样的道理，我们自己会不会有这种过失呢？我们自己没有这种过失，因为我们在义反体上面并没有说具有两种法相。

实际上，如果我们以后有机会学习《释量论》，就

会知道这个观点。《释量论》中，法称论师先把量的法相安立为不欺惑，它也远离了不遍、不容有和过遍三种过失；但后面法称论师也说，明未知义也可以安立，这在法称论师的《释量论》中有很明确的说明，所以说这也是法称论师的究竟观点。

对自宗来讲，我们没有向对方所发的这些过失。因为，我们这里是从自反体的角度来讲的，如果从义反体的角度来讲就全部落入到量的本体上，所以说并不会由两种法相而引发两种名相的过失。我们自宗，名言量和胜义量都可以运用这两种法相。因为所谓名言量，就是我们凡夫人依靠自己的心识来进行决定的，真正能获得自相外境的现量和比量。其实这样的名言量也具有不欺惑的法相，它对外境、作者和作用都不会欺惑；所有的现量比量，以前没有了知的现在已经了知，这也具有明未知义的法相。所以这两种法相都可以安立。然后是圣者的根本慧定，也就是说胜义量。胜义量的智慧对外境和心识都不欺惑，它也具有一地菩萨那样的智慧，刚

开始没有了知的后来了知。因此，这两种法相在胜义量和世俗量两者中都可以运用。

对于不欺惑，萨迦班智达认为它有三种特点，但他安立的不欺惑跟前面论师安立的不欺惑还是有一定的差别。

其中不欺具作用，作者所作三本性。

我们前面讲第二品中的已决识和伺察意的时候，给大家也讲过，第八品中讲量具有三种特征，其中作者不欺惑是很重要的，当时我提过这么一句，不知道在座的各位忘了没有？现在，我们就开始讲这个问题。

在这里，作者认为不欺惑有三种：首先是作用上面不欺惑。什么叫作用上不欺惑呢？如果自相真实存在，则它的作用存在方面不欺惑；它的自相不存在，它的作用也不存在，这方面没有欺惑，这叫做作用不欺惑。比如说火，火的自相不存在的话，那么火燃烧的作用不会

有；如果火自相存在，那么火的燃烧作用也能存在。

然后是作者不欺惑。这种量，不管是现量也好，比量也好，断定存在的话，在存在上面不欺惑；如果断定不存在，那么在不存在上面不欺惑。这就是现量和比量，也就是从识自己本体的角度来讲的。

第三个是所作方面不欺惑。也就是说，如果是趋入自相外境，那在所作的外境上完全会得到，这方面不欺惑。而对一些无实法，外境根本不存在的東西，你要去趋入的话，这方面也有欺惑的，这是所作方面来讲的。

我们讲伺察意的时候，比如对方认为在古老的水井中存在水，而实际上水确实也存在，水的作用也不欺惑。既然刚才的作用不欺惑也具足，外境的水也真实存在，那为什么不包括在量当中呢？因为，它没有作者不欺惑。为什么没有呢？作者通过现量见到，对作者不欺惑也可以的；通过真正有效的推理确定，对作者不欺也可以。但是，这两者不具有的原因，所以它不能安立为

量。当时也说了，为什么真实的伺察意不能安在正量中呢？因为，真正的量必须要具足三种不欺惑，但这种伺察意却少一个不欺惑——作者不欺惑，它缺了非常关键的一点。

后面我们讲已决识的时候，也说已决识不是量。大家都知道，所谓已决识，实际上它也能了知外境，在了知外境方面应该说它有符合实际道理的这一层面。但是为什么已决识不能安立在真正的量当中呢？因为当时，它现量和比量的作者不欺惑不存在，也就是说现量和比量的无欺惑的识不存在，当时安立在非量中的原因是这样的。

在这里，按照萨迦班智达自己的观点来讲，对于量，这两种法相都可以运用。其中的不欺惑具有作者、作用和所作三个方面的不欺惑。

己三、除诤论：

谓不遍于量无实，于染污识则过遍。

刚才我们说量的法相是不欺惑，它能遣除对事物的增益，这样来讲的。对方给我们发出这样一种太过，你们说在自相上面不欺惑，但这是不合理的。比如说我们用一种量来衡量无实法，不管是衡量石女的儿子也好，或者是通过智慧来观察无我也好，实际上所衡量的对境都是无实法，它们根本没有自相；那这样，衡量无实法的量应该成为非量了，因为对境的自相不存在之故。所以说，你们这种量并没有遍于衡量无实法的正量当中。因此，你们这个量有不遍的过失。无欺惑安立在自相上的话，无实法根本没有自相，但是你也不能说这是非量，因为无我的智慧是正量之故。而且，我通过智慧来衡量前面没有石女的儿子，或者说前面没有瓶子，实际上这种自相不存在也有正量的一面。因此，你们不遍的过失绝对是存在的，对方这样认为。

还有，如果认为获得自相是正量，那也有过遍的

过失。怎么会有过遍的过失呢？比如说看见黄色的海螺，虽然有眼翳者看见的黄颜色是错误的，是染污性的，但是他当时也看到了海螺的形状，看见了海螺的微尘等，对这个人来讲，这些是正量。所以，如果真的要自相作为量，当时的眼识已经真实看见了海螺的形状等，那么在这些方面就有一分正量。而且在白色方面虽然它是错的，但是在总的颜色方面也有真的一面。所以说，在染污的识面前会有过遍的过失。

还有，比如我们坐车或者骑马的时候，旁边的树全部都往后跑，有这种感觉。虽然在当时的眼识面前，真正往后跑的树没有，但是不管怎么样，当时眼睛面前还是显现过往后行动的树木，也显现过往后动摇的房屋等。如我们坐火车的时候，在窗边就能看见，房子也好，树木也好，什么都一晃而过。实际上，在你的眼识面前这些都已经见到过，如果见到过，那自相也已经看见了；那这样，如果这种识以自相作为正量，那你的这种量就过遍于黄色的海螺和动摇的树木等。对方给我们提出了

这样两个问题。

下面，作者进行回答：

分析自相有无故，应理染污说欺惑。

下面说，我们自宗没有这两种过失。首先是第一个，不遍的过失没有。为什么呢？因为我们现在分析的时候，并不是分析无我等无实法的本体或自相存不存在？并没有这么分析。我们讲第一品观境的时候，对方也提出过这种相似问题。当时我们也说，我们是在观察有实法的同时对无实法进行判断的，我们在这里也是同样，虽然我们现在衡量的是有实法的自相，但是同时也能了知无实法的自相不存在。在这里，我们根本没有拿出单独的无实法来进行分析。所以我们在分析正量的过程中，这种量不遍于无实法的过失根本不存在，没有这个过失。

然后是第二个，在黄色的海螺和动摇的树木等方

面也没有过遍的过失。怎么会没有过遍的过失呢？因为，虽然当时你的根识看见了黄色的海螺，但是那个时候的根识完全都已经被眼翳染污了，那染污的根识所见到的外境肯定是错误的，在这个角度上不会有正确的一分。虽然你看见了它的形状，但是它的形状实际上是黄色海螺的形状，并不是正确的白海螺的形状。所以说，在你的根识完全被染污的情况下，它所得出来的结论完全是错误的。因此，在这个上面根本立不出来一个正确的外境。同样的道理，你在坐车的时候，虽然已经见过树木，但是所谓的见，是你的根识错乱而产生的一种境界，在那个境界面前你所见到的就是动摇的树，其实动摇的树在外境上根本不存在。所以说，你面前所见的这种对境完全是错乱的。虽然树木一直“站着”不动，但当时它在你眼睛面前却是一晃而过，你的所见全部是动摇性的，而外境却根本没有动摇。如果你详细分析就会了知，由于你的根识错乱，所以对境根本不会有正确的一面。

因此，对方提出的不遍和过遍的两种过失，对我们

自宗来讲完全是没有的。关于这个问题，我们下一品还会进行阐述。

第 50 课

2006 年 12 月 30 日

下面继续学习《量理宝藏论》，现在讲依靠前面的量来遣除增益。

戊二（依此遣除增益之理）分二：一、如何决定；二、遣除诤论。

己一、如何决定：

依量之力引定解，定解违品乃增益。

彼之法相弃真理，分别他边有二类，

分别倒识及怀疑。

这个颂词应该这样来理解：依靠定解怎么样遣除

增益呢？首先我们要知道什么是定解？所谓定解，就是依靠、凭借量的力量，遣除怀疑而引生出来的智慧。也就是说，依靠正量的途径遣除对事物的怀疑，这样的一种智慧就叫做定解。按照《量理宝藏论自释》，定解分正量的定解和颠倒的定解。正量的定解是指对无有欺惑的意义断除怀疑的智慧；颠倒的定解是对欺惑的意义遣除怀疑而获得的智慧。在有些人的相续中暂时也有颠倒的定解，比如外道认为前世后世不存在，实际上这是欺惑性的，但是他们却认为这是一种真理。如果后来在自相续中生起了正量定解，这种颠倒的定解就会被推翻。比如你一旦学了真正的佛教，相续中生起了万法无常的定解，则可将原来执某法为常有的执著推翻。如此，定解可以从两方面来理解。我们这里什么是定解，大家一定要搞清楚，也就是说依靠正量来遣除怀疑，这种智慧叫做定解。《定解宝灯论》中的定解，也可以这样来理解，就是遣除晦暗、遣除疑惑的定解。定解的违品就是增益，或者说增益是定解的违品。

什么叫做增益呢？大家都知道，本来存在的法而认为不存在，本来不存在的法而认为存在，这就是增益。也就是说，不符合实际道理的一种见解，这样的一种邪见就叫做增益。

那么，增益的法相是什么呢？“彼之法相弃真理”，也就是说增益的法相是抛弃真理。本来我们大家都知道，一切有为法全部是无常的，可是在有增益的人的相续中，却认为有为法不是无常的而是常有的；一切有漏法本来是痛苦的本性，却反而认为有快乐的性质等等，这样的心识就叫做增益。这种增益，依靠智慧或定解完全可以推翻。在我们众生的相续中，经常会产生增益和定解。从广义上讲，增益就是一种非常不正确的无明见解，定解就是一种非常正确的智慧。智慧可以摧毁无明，定解也照样摧毁增益，这个道理大家一定要明白。另外，增益还分别他边。它的法相一个是弃真理，一个是分别他边。本来不是自己的真相反而执著为是自己的真相，这就是将此分别为其他的边。比如认为万法实有存在，前

后世不存在等等。有时候堕入常的边，有时候堕入断的边。总而言之，所有千千万万的邪见增益可以包括在常见和断见之中。

这样的增益分为两个方面，一个是分别颠倒识，还有一个是分别怀疑。所谓的增益，如果归纳起来，全部是在分别念中分的。因为无分别，大家也清楚，它是没有决定性的，因此它也不可能去执著，它没有实执。这两种增益，依靠智慧和定解可以遣除。颠倒增益，世间所谓的邪见都属于颠倒增益。怀疑呢，我们也清楚，就是觉得“因果存不存在啊？前世后世存不存在？”等等，这样的心态全部属于怀疑增益之中。

那么，为什么无分别没有呢？因为增益可以依靠定解的智慧来遣除，当相续中产生一个与它相违的智慧的时候，增益就可以遣除。比如我原来认为柱子是常有的，后来依靠善知识的教言，自己也看了一些无常方面的书，最后就知道：“噢，万法都是无常的，柱子也不

例外。”当我的相续中生起柱子是无常的观念之时，就完全遣除了我原来执著柱子为常有的增益恶念。那无分别为什么没有增益的分别呢？因为要遣除无分别的颠倒识，那必须要断掉它的因。比如当我看见毛发、二月，以及将海螺看成黄色的时候，分别念完全通达，天上不可能有两个月亮，天空中不可能有毛发等，这从道理上完全明白；但却不能遣除无分别念的增益。所以在这里，无分别念的增益不安立的原因也是这样的，因为这里完全是讲分别念的违品，也就是说定解的违品就是增益。

在细微的过程中，无分别有没有增益呢？应该是有的。这一点，如果我们有机会学习《释量论》，就会了解的。那无分别念有增益应该怎样认识呢？其实，无分别念的增益与自己的习气有一定关系。为什么这么讲呢？比如我们眼睛看见红色柱子，这是因为人有它的习气，眼识中有它的习气，他有现量的一种执著，而其他的众生也有它的一种习气，众生有各自的习气。又比如，男、女互相看见以后，由于自相续中的烦恼没有断

除，加上亲近对境，于是就产生了非理作意，这样就可以生起贪心。在生贪心之前，他把对境作为所缘缘，他的眼识看见对方，在他的无分别念的眼识中应该有好看不好看。如果没有这样，只是因为先看见对方（对境），随后就产生分别念，那这不合理。因为，如果现量没有看见好的东西，那后来的分别念中就不会产生好的执著。当然，这也是每一个众生的习气，无分别念的这个东西一定与习气有关系。比如说，一个人觉得“这个人很好看”，随后就对他产生贪心；而对牦牛或者猪狗等，当她看了这些动物以后，根本不会认为好看。这是因为她的眼识中没有这种好看的习气，所以她不会产生好的无分别的执著，这种缘取不会产生。

对六道众生来讲，不管是眼识所见的形色或者是耳识听到的声音等等，与这些对境密切相关的一种习气都是存在的。当习气成熟的时候，在无分别念面前，应该说有一种细微的增益。为什么这样说呢？有些人可能这样想：我看见一个人，觉得他非常好看，那么好看，

应该在外境上存在吧？但是，这样的好看绝对不会存在的，如果外境上真实存在，那么我们所有人看见他，也应该生起贪心；但实际上并不是这样的，因为很多人根本不会生起贪心。或者说，我们人觉得好看的，天人不一定觉得好看，天人反而觉得这是非常丑陋的众生，他们会这样认为的。

世间的动物也是这样的，比如旁生，我们人看起来非常的难看，但是它们却互相生贪心，作不净行等等。既然如此，那么它们自己的眼识首先看见对方没有呢？肯定看见了。看见对方的时候，是不是把对方看作很好看呢？肯定是。如果没有这样，对对方就不可能产生贪心。因为嗔恨心是对不悦意的对境产生的，贪心是对悦意的对境产生的。在它们的无分别念中，也的确确实觉得，眼识面前显现的形色或者耳识听到的声音等，都有一种好或者不好的自相。

那这种自相是不是真正名言的真相呢？我们不能

说这是名言的真相。如果它是名言的真相，比如旁生里面非常难看的动物，它们觉得自己的伙伴非常好看，可是我们所有的人看了以后，不管怎么样，对它绝对不会产生贪心。同样的道理，色界、欲界中的天人看见我们世间最好看的人，在他们的眼中，它们看欲界的众生就如我们看动物一样，绝对不会生起任何贪心。这说明，对境中好和坏都是没有的。但是对众生来讲，不管在分别念面前也好，或者是在细微的根识群体中，执著外境的习气都是存在的。

那这样，量和非量的概念是不是全部都混乱了呢？比如我们看见鲜花的时候，大家都觉得这是非常好看，可是你们却说它的本体上不存在；那我们看见月亮的时候，一个月亮和两个月亮是不是没有什么差别呢？因为，反正在本体上不存在之故。那个时候，我们要懂得唯识宗的观点，因为越来越观察的时候，我们就会知道外境全部都是没有的。但《量理宝藏论》中也讲了，也有习气稳固和不稳固的差别，大家应该想得起来吧。

关于增益，萨迦班智达在这里并没有分析无分别的增益，但是，无分别的增益肯定是有的。如果在无分别中没有增益，那就不应该有这样的差别：比如我看见这是红色的东西，然后又看见不清净的东西，也看见清净的东西，但这些都有很大的差别。比如说修不净观的人，他看见人体是一种不清净的东西。这种不清净的东西，并不仅仅是依靠分别念来假立的，而是在他眼识的群体中通过修行现量见到的。一般贪欲强烈的人把人体看成非常清净的东西，这也是因为：他的习气和烦恼结合起来，在他的眼识的群体中缘取了这样一个清净的东西。

我们暂时来讲，量和非量之间的差别是有的。就像《入中论》里面所讲的那样，自己的六根识没有损害的情况下，它所缘取的对境安立为名言中的正量，这一点是没有错的，可以这样讲。但是我们再详细分析，不需要胜义量，在世俗量中，的的确确，不管是快乐也好、清净也好、常有也好，这些都是颠倒的分别念；再详细

观察，最后显现的外境全部落到唯识宗的观点上；再仔细观察，对大圆满里面光明的心现于一切的道理会进一步了解。这里所讲的大的分别念的增益，应该说比较好理解，大家也应该通过这种方式来理解。

己二、遣除诤论：

有谓未悟骤然中，了悟尚未遣增益。

这是对方的观点，对方这样说：你们刚才说增益分颠倒增益和怀疑增益两种，其实这两种增益不包括的增益还存在，比如骤然比量所遣除的增益。所谓骤然比量，就是提前没有什么准备，当突然发现一个东西的时候，因为以前学过因明，心里马上就想起这个地方有某种事物存在，于是便遣除了一些增益，产生了一种定解，这叫做骤然比量。比如说我到色达去，路上看见冒烟，于是心里马上想起：哦！这里有火。通过这种突然的比量，马上知道那个地方有火。但对方认为，骤然比量决定火

的时候，这是以前未了知的现在突然了达，尽管它已经了达并遣除了当时的违品，但是这种违品并不包括在前面的颠倒增益和怀疑增益之中。因为，所谓颠倒增益是指这个地方本来有火，但你却认为没有火；而怀疑增益，这个地方到底有火还是没有火？这样的增益叫做怀疑增益。可是你到色达去的路上，这里没有火的想法也没有，这里有没有火的想法也没有，什么都没有想，只是你在路上看见烟以后就产生一种这里有火的定解。

意思就是说，这种骤然比量的智慧所决定的定解，它所遣除的增益，到底属于怀疑增益还是属于颠倒增益？如果你说怀疑增益，这也不对，因为以前没有产生过怀疑；如果你说颠倒增益，但以前对这个地方并没有产生不存在火的执著。这两种心态都从未产生，那这种比量断除的增益到底包括在什么范畴当中？对方提出这样一个问题。

下面作者进行回答：

比量非由显现取，乃是遣余彼对境，
执著同他无有火，是故许为颠倒识。

这很简单，实际上并不像对方所说的那样。因为比量毕竟是一种遣余的智慧，它绝对不可能像无分别的现量那样，以显现的方式来取对境。如果以显现的方式来取对境，那么当时的骤然比量就已经成了现量了，但这是不可能的。既然说它是一种比量，那它一定是遣余的智慧，当骤然比量的智慧产生的时候，它会遣除增益。虽然他以前并没有对这个地方产生颠倒的增益，因为他以前没有认为这个地方不存在火，没有产生这样的增益，但在他的心态当中，好像这个地方跟没有火的地方完全一样，有这样一种心态。现在你突然以骤然比量确定这个地方有火，这说明你以前认为这个地方跟其他地方一样，执著它是没有火的地方。那这样，实际已经遣除了认为这是没有火的地方的执著。这样以后，骤然比量遣除的执著就可以间接包括在颠倒增益之中。

应该是这样的，我们自己也可以想得出来。比如到色达去的路上，我突然看见烟，也就知道这个地方有火。虽然在去的路上，我并没有明显地想到那里有没有火，但是我的心态中还是有一种潜在的执著：觉得这个地方与没有火的地方一样。但当看到烟的时候，马上产生了这个地方有火的定解；在产生这种定解的同时，原来与没有火的地方一样的执著就被遣除了。所以，这种执著应该间接包括在颠倒增益之中，因为原来认为没有火，现在却产生了有火的定解。因此，对我们自宗来讲，你们所发的太过不存在；也就是说，以骤然比量所得到的定解而遣除的增益，不包括在两种增益中的过失是没有的。

下面对定解和增益进行分析：

定解增益此二者，对境本体时间中，

观察一体及异体，三种辩论不害此。

定解增益耽境一，耽式相异故遣余。

下面，对方给我们提出一些问题，增益和定解两者应该进行分析，可以从对境、本体、时间三个方面来进行观察。意思是说，从对境方面说，这两者是一体还是他体？从时间方面说，这两者是一体还是他体？从本体上面说，这两者是一体还是他体？对方与我们有三种辩论，也就是说做了三次分析。我们先让他们说出自己的观点，然后再一一地分析。其实，这三种辩论对我们自宗来讲没有任何危害。

首先，有些论师给我们发出这样一种太过：你们所谓的定解和增益，它们的对境是同一个还是不同的两个？如果你说它们的对境不是一个，那就像外面有光明，但房子里全是黑暗一样，两者没有任何关系。现在有些地下室，白天的时候，外面亮亮的，但里面却漆黑一片。就像这样，外面的光明并不能遣除里面的黑暗；那同理，所谓的定解也不能遣除增益，有这个过失。如果你说它们的对境是一个，那么请问这种对境是真的还是假的？如果你说对境是真的，因为增益和定解的对境是一

个，而且这一个对境是真的，那增益也成为无有错谬的了，而成为正确的意识；如果你说对境是假的，因为这两者只有一个对境，而且这个对境是假的，那定解也成了假的了。

对方给我们提出这样一个辩论，那我们怎么回答呢？看起来这还是比较尖锐的，说一个对境也不行，说两个对境也不行，那到底会不会有这种过失呢？不会有过失。我们对他们回答的时候，可以这样说（颂词中比较明显）：从耽著的对境的角度来讲，是一个对境。比如说柱子，一个人执著它是常有的，另一个人执著它是无常的。我们说，无常的执著叫定解，常有的执著叫增益。那它们两个的对境是不是柱子呢？从耽著境的角度来讲，它们耽著的对境都是柱子。所以从耽著境的角度来讲，增益和定解的对境是一个。如果是一个，那刚才对方发出来的太过，我们如何避免呢？要么定解也变成假的了，要么增益也变成真的了，我们会有这个过失呢？没有这个过失。因为，从缘取的方式上来讲它们并

不是一个对境。为什么呢？一个人，他的缘取方式符合实际道理，如他把柱子执著为无常，这没有任何量的危害；而另一个人，他把柱子执著为常有，这不符合实际道理。所以从缘取方式方面，一个是正确的，一个是不正确的；正确的智慧叫定解，不正确的智慧叫增益。所以说，从对境上观察的时候，自宗不会有这个过失。

然后是第二个辩论，有些论师从定解和增益的本来上来进行观察，他们问：这两者的本体是无二无别的一体还是他体？如果你说定解和增益的本体就像火和火的热性一样是一体，那么定解作为能遣，增益作为所遣，它们两者之间能遣所遣的关系就不可能有。因为，既然它们两个是一个本体，那就像光明不可能遣除自己一样，这两者不可能有能遣所遣的关系，有这个过失。如果你说这两者完全是他体，那也不合理。因为这相当于两个人的相续一样，增益是一个人的相续，定解又是一个人的相续，那就不可能一者遣除另一者。这样一来，一个人虽然已经产生了定解，却无法遣除另一个人的增

益。这就像释迦牟尼佛成佛的时候一样，他已完全通达了一切万法的真理，但是另外一个增益的自体却无法遣除，如当时的提婆达多等很多世间愚昧无知的众生的相续一样。所以，如果这两个是他体，那能遣所遣的作用就无法实现。对方给我们提出了这样一个问题。

对他们进行回答的时候，我们可以这样说：从本体的角度或者从一个相续的角度来讲，增益和定解是一个本体。比如我的相续当中，先对柱子有常有的增益邪念，后来依靠上师的智慧和引导，我发现柱子不是常有的，而是无常的，产生了这样一种定解。这样的增益和定解，对我这个补特伽罗的心相续来讲，确实是一个心的本体，只不过阶段不同而已。当然，这是从一个相续的角度来讲的，并不是指一个刹那，刹那性的东西不可能一会儿有增益，一会儿有定解。从相续的角度来讲，可以说它们是一个本体；但是，它们各自的反体完全是不相同的，就像我们昨天讲的自反体一样，增益的自反体并不是定解的自反体。因此，它们之间的关系是一个相续（本

体)上的不同反体。所以你们刚才所讲的,一体和他体的过失都没有。这是对第二个问题的回答。

然后是第三个问题。对方这样说:增益和定解是在同一个时间中产生,还是在不同的时间中产生?如果你说同一个时间产生,那不合理。因为,在一个人的相续中就产生了两种分别念了。如认为这个柱子是无常的,这是无常的定解;又认为这个柱子是常有的,这是常有的增益。那这两种分别念能不能同一时间在我的心相续中产生呢?绝对不可能。佛陀在有关经典中说,众生不可能有两个心相续。这样以后,两种分别念就不可能同时在相续中产生。如果你说定解和增益不同时,那也不合理(好像《中观庄严论》中也有这样的辩论,我觉得很熟悉)。因为这就像昨天的黑暗和今天的光明一样。或者说今天中午的太阳光明,它能不能遣除昨天晚上的黑暗呢?不能,因为它们两者是不同时产生的缘故。这样以后,虽然你的相续中已经产生了定解,但是它并不能遣除增益,因为它们两个非同时的缘故。非同时怎么能有能遣所遣呢,

怎么能起作用呢？不可能的。对方给我们提出这样一个问题。

我们怎么回答呢？这与第二个问题的回答基本上相同。从时间的角度来讲，此二者不可能在同一个时间产生；如果不是同一个时间，那可不可以有能遣所遣呢？这是可以的。由于种种原因，在一个人的相续中先产生增益，比如说花色的绳子认为是毒蛇等，这样的增益先产生；后来通过其他正确的因缘，原来的颠倒增益遣除了，在此之后增益的相续不再产生，从而引生了定解。先是增益，后产生定解，在学习因明的过程中，或者说在名言中，这就被称之为能遣所遣。真正的能遣所遣，就像现在国家与国家之间的战争一样，一方得胜利，另一方便灭绝，这在相续中是没有的。

今天上午，萨达姆被绞死了。美国可能很高兴，但表面上他们并没有这么说。不过，他死的时候也祈祷，念《古兰经》。他的脸色和神态还是非常平静，既没

有愤怒，也没有害怕。大约上午 11 点钟被绞死，也很可怜！他以前在杜贾尔村屠杀案中屠杀了 148 人，我那天想，他可能要死吧！因为他杀人的数目是 148（要死吧）。前一段时间，国际上一直评论他到底会不会被判死刑。后来我想，他杀的人数是 148，那可能会死吧。当然，这完全是一种猜测，其最主要的原因应该是业力成熟。

那么，像布什和萨达姆之间这种一个战胜而一个灭绝的关系，在我们的相续中是没有的。“噢！今天增益失败了，它已经死了，定解胜利了。”在一个人的相续中，这是没有的。当然我们前面也分析过，遣除增益有两种。一种是断除种子，相续中增益的种子全部毁灭，就像圣者得到一地菩萨的智慧以后，那凡夫地实执种子的增益就全部会灭绝，有这种情况。可是，凡夫人有没有这样一种智慧产生呢？这是没有的。但是，暂时在相续中制止增益分别念，这是能办到的。比如说我现在通过学习因明以后，在即生中，不可能认为这个柱子是常

有的。那么，这可不可可以说我相续中的增益已经除去而定解已经产生了呢？应该可以这么说。所以我们应该了解，当增益在自相续中被制止的时候，人们可以称它为遣除增益。真正的能遣所遣，刚才我们讲的比喻一样，不会存在。这个问题大家应该清楚，以前也在这方面作过一些分析。

第 51 课

2007 年 1 月 12 日

《量理宝藏论》第八品中，前面总说法相、名相、事相之自性以及分别决定量之法相已经讲完了，现在讲抉择法相所表示的意义。

丁三（抉择法相所表之义）分四：一、名相之详细分类；二、破于事相颠倒分别；三、宣说于事相上能决定法相之量；四、如何进行破立之理。

戊一（名相之详细分类）分四：一、分类之根本；二、分类之本体；三、定数；四、词义。

首先是第一个，叫做名相之详细分类。意思就是说，我们讲的是量，那这个量怎么样具体分析呢？比如说量

的分基、量的分类、量的定数以及它的词义等，以这些来进行说明。

我们前面讲本论论名——量理宝藏论的时候，这里的量依靠我们今天所讲的这几个内容来解释的话，就更加全面。量的分基、量的分类、量的定数、量的词义，这些说得非常清楚。大家都知道，我们现在所学的知识叫做因明学，也叫做量学。那么量到底是什么样呢？大家前面已经学过了，它实际上是一种无欺的智慧、无欺的识，是无有错谬的一种智慧；或者说这样的一种识就叫做量。对这样的量，我们下面就通过几个侧面来做具体的分析说明。

己一（分类之根本）分二：一、破不合理之宗；二、立合理之宗。

庚一、破不合理之宗：

非量真实已遮破，真实分说即错谬。

这里大家应该清楚，首先我们要了解的是量的分基。那么什么叫做量的分基呢？也就是说量分为现量和比量，那现量和比量是从什么当中分下来的呢？比如说人有男人和女人，那么男人和女人是从什么当中分出来的呢？是从总的人当中分的。同样，现量和比量就是从量当中分的。下面我们自宗还会说的，量就是一个正确的识，而二量就是从正确的识当中分下来的，应该可以这么说。

我们前面也已经讲过，在这个问题上，因明前派跟萨迦班智达的观点有所不同。因明前派认为：已决识、伺察意是非量的识，但这些非量的识也是真正的识。他们有这样的说法，但是这种说法是不合理的，我们前面已经遮破完了。

如果是真正的识，真正的识（正确的识）只有两种：要么是比量，要么是现量，即现量识和比量识；除此之外，并没有正确的识，即所有正确的识都包括在这两种

当中。所以，因明前派所认为的已决识和伺察意全部包括在非量当中。如果是非量，那就不是正确的识，应该是一种颠倒的识。为什么呢？因为，不是现量的缘故，就不能直接照见对境的自相；不是比量的缘故，就没有充分的理由或者三相具足的推理来了知隐秘的对境。所以说，如果它们是颠倒的识，那就不是真正的识、正确的识。这个道理，我们在前面好几品中也再三宣说过，因明前派的这个观点已经遮破完了，没有必要在这里重复。

但是，因明前派中有一位胜法论师，他认为：现量、比量的分基是正确的识，但这个正确的识还是要进行分析。正确的识有两种，有一种就是我们现在看见火正在燃烧某个东西，或者是水正在浸润一个东西，这些识正在起作用，是直接正在起作用的识。但他认为，这种直接起作用的心识并不能作为现量、比量的分基，因为它属于现量，是无欺的识，已经决定完了；决定完了的话，它就不遍于比量，因此它不能作为量的分基。还有一种

识，比如我们单单看见火，单单看见水，他认为这样的识才是现量、比量的真正分基。对此观点，大家应该了解了吧。

胜法论师认为，正确的识应该是分基，但是正确的识有两种。有一种正在起作用，正在起作用的话，它属于现量，所以这不是量的分基，量的分基并不是正在起作用的识。而你看见单独的水、火，这种识可以作为现量的分基，也可以作为比量的分基。也就是说正确的识分两种，后者才可以成为量的分基，他是这样认为的。

但是这种说法是不合理的，这里说“真实分说即错谬。”胜法论师这样分析，是有错误的。为什么呢？因为你刚才说正确的识分两种，其中一者作为量的分基。其实，要安立分基的话，应该总的法作为分基。比如说，有实法和无实法的分基是什么呢？是所知，所知可以作为有实法和无实法的分基；或者，所知法可以作胜义谛、世俗谛的分基，我们以前也学过。而对于人来讲，男人

和女人的分基就是人。所以，分基应该是遍于一切法的东西，也就是说总法才可以作分基。可是你们刚才说，正确的识分两种，其中正在起作用的不能安立为分基，另外一个才能作为分基。如果这个观点合理，那以下问题怎样避免？比如说现量，现量的总法不是四种现量的分基，其中的根现量等才是四种现量的分基，那合不合理？肯定不合理。以比量而言，按理来讲比量有三种：极成比量、比喻比量、事势理比量。如果将其中的极成比量作为分基，那合不合理？肯定不合理，它根本不能作为所有比量的分基。因此，你们因明前派这样的说法，尤其是胜法论师的观点太过分了，非常不合理。如果合理，别法作为分基，那遍于一切的所知就不能作为有实法和无实法的分基了，有这种过失。因此这种说法是不合理的，大家应该明白这个道理。

在分基上面，我们已经驳斥了对方的观点，下面建立自己的宗派。

庚二、立合理之宗：

是故正识即为量，由此理当作分基。

我们自己的宗派是这样认为的：正确的识就是量，量和正确的识两者只不过是不同的名称而已，如凉光和月亮，日亲和莲花等等。实际上，正确的识或者说量才是它们的分基，现量和比量都包括在这两者中。因此我们自宗认为，现量和比量的分基是量，或者说现量和比量的分基是正确的识。

为什么这么讲呢？如果它是正确的识，那它一定是现量或者是比量；如果是现量和比量，那它一定是非常正确的识。为什么呢？因为四种现量都是符合实际道理的一种有境，它们所照见的对境自相全部是了了分明的，没有任何错谬之处。也就是说，不管是哪一个现量，真正的现量全部是正确的识。当然相似现量不包括在量当中，它不算真正的量，必须除开它。然后是比量，因

为它是依靠三相齐全的推理来进行论证的，所以推出来的法也是符合实际的一种推断识，这种识也是非常正确的。当然世间中也有一些相似比量，但相似的比量并不属于量。释迦牟尼佛之所以叫做量士夫，就是因为他所宣说的法，从现量上看也好，比量上看也好，乃至从教量上看，根本没有任何错误。所以，能够宣讲这样正量的人就叫做量士夫，其所宣说的语言就叫做圣教量。

这样以后我们应该知道，真正的量决定是正确的识；而这样的量主要是从识的反体来讲的，并不是从外境无情法的反体来讲的。因此，萨迦班智达安立自宗的时候就讲到：如果是正量，那必定是正确的识；如果是正确的识，那一定会是现量或者比量。自古以来，很多人因为不懂真正的比量（三相齐全的比量），所以自己所下的结论，往往都是错误的。因此我们现在一定要明白，正确的识必定是量，这个道理必须要了解。

这是讲分类的根本，下面讲量的分类。

己二、分类之本体：

分类现量及比量，观察彼等一异体，

刚才也讲了，量的分类比较多，但是我们归纳起来，可以包括在衡量外境自相的现量和衡量隐蔽外境本体的比量中。当然，衡量隐蔽外境的时候，也有正确的因和颠倒的因。颠倒的因不属于在比量中，属于相似的量。相似的量不能算真正的量，就像跟人非常像的一些形象，不能算真正的人一样。人的照片虽然跟这个人很像，但是它根本不能安立在人类当中。所以，相似的现量和相似的比量不能属于真正的量。

现量与比量之间的关系，我们下面进一步观察，观察的过程中，有些人可能会这样问：现量和比量到底是什么样的关系？它们两者之间的关系，是像瓶子的所作和无常那样，是一本体的不同反体呢？还是像瓶子和柱子、璚璚和灯泡那样，是完全不同的两种事物？以及，

是像世间中的凉光和月亮、遍知和佛陀、如来和善逝等那样，是一个事物的不同名称呢？还是像石女的儿子跟柱子、兔角跟牛角一样，是有实法和无实法的遮一体之他体的关系？它们之间的关系，到底是这四种中的哪一种？

有些人提出这样的问题，下面作者进行回答。现量和比量之间的关系，我们一定要想通，要弄清楚。其实可以这样回答，现量和比量并不是像月亮和凉光那样，是一个事物的不同名称，它们各有不同的作用，不能互相代替。

颂词中讲到：

二量皆是有实法，是故非为遮一体；

观待对境一与异，即非一体非他体；

是故心之本体一，观待对境为异体。

刚才不是提出了四个问题嘛，我们可以这样进行

回答。

首先，现量和比量都是有实法的缘故，所以它们之间的关系不是遮一体的他体。从心的本体的角度来讲，现量是如理如实照见对境自相的一种智慧，所以它是有实法，而比量是通过正确的推断方式来了解隐蔽事物的智慧，所以它也是有实法。两者都是有实法的缘故，那它们就不是：一者是石女的儿子，另一者是柱子，两者是有实法和无实法的遮一体的他体，并不是这样的关系。如果是这样的关系，那么，要么现量是无实法，要么比量是无实法，应该成了这样；所以它们绝对不是遮一体的他体。这个问题是这样的。

那么，它们两者之间的关系到底是他体还是一体呢？这个问题，我们这样进行观察：“看待对境一与异，即非一体非他体。”判断它们之间的关系，必须要看待对境。如果看待一个对境，现量和比量并不是一体。为什么呢？比如说看待一个自相对境的时候，现量虽然能

了知自相的对境；但是，是不是比量也能完全了知这个自相的对境呢？并不是这样的，比量的直接对境实际是外境的总相。所以说，看待一个对境的时候，现量和比量不是一体，它们两者的本体不是一体。然后，如果是看待他体的对境，现量的对境是明显分的，比量的对境是隐蔽分的，从这个角度来讲，它们两者的关系也并不是他体。如果是他体，那看待有境就应该成了这样：现量不是比量，比量不是现量。实际上并不是这样的，因为现量、比量的本体都是识，它们都是自证。因为，任何一个识在内观的时候都离不开自证。这样一来，现量、比量也并不是他体，我们必须要了解这一点。

那么，它们之间到底是怎么样的一种关系呢？“是故心之本体一，看待对境为异体。”从心识自己的本体来讲，在心的相续中它们是一体。如果在心的相续中不是一体，那么自证就不是比量，比量就不是自证，有这种过失。这是谁也不敢承认的。从看待外境的角度来讲，现量和比量是他体，可以这么说。比如以烟来了知火的

时候，两者的对境分别是火的总相和火的自相，比量是依靠总相的方式来了知，而现量是以自相的方式了知。这样一来，从依靠对境的角度来讲，它们肯定不是一体，而是他体。因此，从心的本体的角度来看它们是一体；而观待对境来讲，它们两者安立为他体。这样以后，就不会有任何过失。

我们自宗，大家可以这样说，不能一口咬定现量、比量完全是他体，在什么场合都是他体，这种说法是不合理的；或者反过来说，现量、比量完全是一体，那也不行。必须要观待对境和有境才能安立，这就是我们的自宗。

我们安立这种观点的时候，对方对此提出了疑问。有些论师说：假设观待对境是他体的话，那么比量就不应该是识了，为什么呢？因为从对境的角度来讲，它不是自证的缘故。这是第一个问题。

然后，第二个问题。对方提出：你们说，从心识的

角度来讲，比量跟自证是一体；与自证一体的缘故，与总的现量也是一体；也就是说，你们认为比量从自证内观的角度来讲与自证现量是一体，正因为与自证现量一体的缘故，而自证现量包括在总现量中，因此比量跟总现量是一体。但是从另一角度而言，因为比量跟根识或根现量是他体，而根现量与总现量又是一体，所以比量与总的现量也应该成了他体了。（这一点大家也知道，任何一个比量识，不能说它与根现量的眼识、耳识等是无二无别的一体，没有这种说法。）这样一来，你们的观点就成了完全矛盾的。

对方提出了这么两个问题。对这两个问题，我希望道友们还是要稍微思考一下。如果你没有思考，刚开始讲的缘故，可能就稍微有一点转不过来，会有这种感觉。

其实，这是对方在咬文嚼字，这里面并没有多大的意义。因为我们刚才从对境的角度来讲，现量和比量是他体；从心识的角度来讲，现量和比量是一体。然后对方马上抓住把柄说，正因为是他体的缘故，比量就不是

心识了，因为它不是自证的缘故；跟自证一味一体的缘故，跟总现量是一体，但与根现量是他体的缘故，与总现量又成了他体。

下面我们对他们进行回答，颂词是这样的：

比量非境与自证，一体故离诤过失。

“比量非境”是对第一个问题的回答；“与自证一体”是对第二个问题的回答；“故离诤过失”，所以诤论时你们对我们发出的过失绝对没有。

其实，我们所说的比量，它是从心识、有境的角度来安立的，绝对不是从对境的角度来安立的。如果不是从对境的角度来安立，那么你们给我们发出的过失就没有。我们从对境的角度来讲，现量、比量是他体。但你们听到一个他体就认为：“既然从对境的角度来讲是他体，那比量就不是识了。”这种想法是不合理的。比量是识，这种识也是我们从心识的角度来安立的，因此第

一个过失绝对没有。这是对第一个问题的回答。

然后是对第二个问题的回答。从内观的角度来讲，比量和自证无二无别，正因为与自证现量无别，它与总现量的关系就是无二无别的一体，完全可以这么说。但是对方给我们说，它跟自证现量无别，跟总现量是一体，跟根识现量是他体的缘故，跟总现量也成了他体。他们是这样发的太过，但这种过失是没有的。为什么呢？其实，总相和别相的关系也应该值得详细分析。如果有些法跟总法中的别法是一体，那么它与总法也应该是一体。比如说，任何一个事物跟沉香无二无别，沉香属于树木当中，那么这个事物与总法的树木也可以成为无二无别。但是，任何一个法如果跟别法沉香是他体，那么与总法的树木是不是也是他体呢？不一定，比如檀香，虽然它跟沉香是他体，但是檀香跟树木是不是他体的关系呢？绝对不是。所以说，你们对我们所发的太过绝对不会有。你们把总相和别相之间的关系没有搞懂，这是第二个问题的缺点。

第一个问题。我们前面明明已经分析过，从对境的角度来讲，现量、比量是他体；从自心的角度来讲，现量、比量是一体。但是你们抓住对境这个词不放，跟我們进行辩论，这只能说明你们并不善巧境和有境的分析，相反我们自宗不会有这种过失。

下面讲现量、比量的数目决定，不用多，也不用少，是这个意思。

已三、定数：

所量二故量亦二，除此他数已遮故。

现量和比量实际上是能衡量对境的两种智慧或识，那这样的识是依靠什么来决定的呢？就是依靠它们的所量，因为所量有自相的所量和总相的所量，只有这两种，也就是说所衡量的对境包括在自相和总相中。既然所量有二，那能量的智慧肯定也是两种。

但是，在第一品的时候，我们曾经讲过“所量唯独一自相”的道理，那这两者是否矛盾呢？并不矛盾。因为，那个时候主要讲究竟的所量，而所有总相的所量都不算特别究竟，所以说最究竟的所量唯独是自相。而现在这里是从衡量方式的角度来讲的，因为所量有自相和总相两种，所以量也必须有两种。也就是说，要衡量自相和总相，必须要有现量和比量，以现量了知自相，以比量了知总相。而除此之外的量，阿闍黎法称论师在《释量论》为主的有关论典中，都一一地遮破过。所以，我们自宗量不能再多了。

当然，我们佛教中也讲到有信许量、教量以及极成比量等，比如月称论师在《显句论》讲到了四种量，清辩论师也讲过四种量；外道中也有现量和比量，比量中又有声起量，就是声音中起现的量，有许许多多的量。但是这些量，有些包括在相似的比量中，不能称为比量；佛教中的教量、信许量等可以包括在比量中。所以，再不用多了，两种量就可以了。虽然有些说法中有四个

量、五个量、六个量，但是这些都是从不同角度安立的，对于此处来讲是多余的，没有任何必要。

顺世派为主的有些外道认为，所谓的量就包括在现量中，不需要比量。这种说法也是有的，但这是不合理的。如果一切都是依靠现量，不承认比量，那世间中很多隐蔽的问题就没办法抉择。虽然顺世外道口口声声地说“不承认比量”，但实际上，他们自己也用了个相似比量来成立自宗的观点。因为他们说前世后世、业因果不存在，为什么呢？因为我们没有见到过。没有见到而不存在，实际上这是比量中的相似比量，不是正确的比量。不管是相似比量也好，正确比量也好，他们已经间接承许了比量，所以说他们的观点很容易遮破。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中，也运用了大量的理证彻底遮破了顺世外道的观点。

作为一个凡夫人，我们通过学习因明，可以使自相续产生殊胜的正见。一方面，我们眼耳鼻舌身所得到的

暂时结论——暂时正确的名言对境，可以获得决定；另一方面，通过这样的决定，对瑜伽现量，包括对释迦牟尼佛一切种智的智慧能照见宇宙万物的真相，也产生了不可退转的信心。所以，学习因明能直接、间接给我们的相续带来许许多多的正见。如果我们没有以正理生起正见，那么闻思修行就会处在一种懵懵懂懂、迷迷糊糊的状态之中，不可能获得真实的受益。

前两天，我看见有些学习因明的道友在文章中发表感想说：我十几年前的学佛，完全是一种随信者，只凭自己的信心，很多疑惑和邪见根本没有断除；现在虽然学得不是特别深，但是通过学习这部论典之后，我已经成了随法者。什么叫做随法者呢？就是他对上师三宝的信心是随着法理而产生的，因此很不容易退转。他通过学习因明，已经到达了这种境界。由此我想，我们在座的各位，表面上可能看不出来，但是你们的一生，尤其是年轻的时候好好地闻思因明、中观，到了一定年龄，自己的经验逐渐逐渐丰富，思想也成熟起来，那时

才知道闻思的重要性。的确闻思有不可言说的功德，否则，末法时代的思想错综复杂，我们的思想很容易随着外境而改变。如果没有一个非常坚定的理性的智慧，有些分别念比较强的人，就很难说服。光说佛陀有功德，佛法有功德，前世后世存在，到底这些存不存在？在自己心里有一些根深蒂固的邪见，始终无法摧毁、无法瓦解，会有这种情况。如果我们只凭自己的智慧，用上全部的力量去观察，不要说前世后世存在的道理不能开发，就是这种说法的推理也不能顺利理解。这样的時候，自己可能会有一种失落感：我这样的分别念，不要说释迦牟尼佛，连萨迦班智达智慧的百分之一也比不上。你看我学习第八品的时候这么费劲，越来越观察的时候就觉得越来越深奥。这说明，佛教的因明真的多么伟大啊！原来我还认为，我学过大学的课程，是研究生或博士生等；但现在觉得：我这个博士生，只不过是徒有虚名而已，真正在佛教的智者面前，不要说博士生，我连一个小学生都当不上。学了因明，自己可能会有这样的感觉。

总之，我们应该这样来理解正量。

己四、词义：

名称释词及说词，彼者释说有四类，
相违以及不相违，时而相违时不违。

这里解释名称的两种类别，以及释词、说词的四类情况。我们在学习《中观庄严论》的时候，也给大家作过解释。

一般来讲，名称分为两种：一种是以释词理由而决定的，一种是以说词理由而决定的。释词理由，是说名称可以用一些理由来进行解释。比如遍知，佛陀也可以称为遍知，那这有没有一个理由来作解释呢？有理由，因为佛陀能遍知世间和出世间的一切万法，所以说遍知是名副其实的，这个名称完全适合，这叫做有释词的名称。也就是说，你解释出来的时候，完全符合实际情况。

其实我们藏族的名字，虽然有些名字有解释，但实际上并没有这里所讲的释词的理由。比如说一个人叫天女，什么叫天女呢？按汉地的释释，天女就是天界中的美女。那是不是这个人真正长得天女那样漂亮呢？不好说。因为有时候看见非常不好看的人，也叫天女，这样之后大家会有种不同的感觉，也有这样的。

总之，这种名词完全能在其本体上进行解释。比如佛陀叫遍知，他完全可以叫遍知，因为在佛陀身上完全可以体现这种名词的意义，这叫做有释词的。

然后是有说词的，指仅有说法的理由，没有真实取名的原因，如我们说的瓶子、柱子、道路等。这些有没有一个理由呢？没有什么理由。只是刚开始取名者对这个事物取上这样的名称，后来的人们就随着历史传统一直沿用而已。除了这个以外，没有什么理由，但是人们都一直这样说，这叫做说词。

说词和释词两者共有四类情况：这两者是矛盾的、

不矛盾的、时而矛盾、时而不矛盾。《自释》中的分法跟蒋阳洛德旺波尊者的讲义中的分法有点不同，但是我们按照蒋阳洛德旺波的法本来给大家作解释。

首先讲这两者是矛盾的。矛盾是什么意思呢？就是释词、说词完全相违，也就是说虽然有些有说词，但是永远没有释词，是这种情况。比如有一种鸟叫做牧羊鸟，那么这种牧羊鸟是不是天天都放羊呢？并不是，只不过人们对它这样称呼而已。还有一种麻雀，叫做饮芝麻麻雀，是不是它天天享用芝麻呢？也不是，但人们都这样说。我刚才说的天女，她是不是真正天上的美女呢？也不是，但是人们却经常这样称呼。有些人叫吉祥，是不是他来了以后就真的吉祥呢？也不一定。这些都叫做有说词而没有释词，释词和说词完全是矛盾的，可以这样讲。

再者，有些既有释词也有说词，完全不矛盾，也有这样的。比如遍知，人们说也可以，解释起来也可以。

意识呢，藏文的意思是能了知外境的心识，那意识能不能了知外境呢？当然能；水中的莲花叫做水生，它也是水里面产生的。所以，这些既有说词也有释词。

关于时而矛盾、时而不矛盾，或者说时而相违、时而不相违，也可以水生为例来作解释。在山上生的莲花，也有叫做水生的，它虽然有说词，但是没有释词；而水中产生的莲花既有说词，也有释词，因为它是水中产生的，人们也称它为水生，所以释词和说词都有；水中生长的青蛙、蝌蚪等，这些虽然是水生，但是人们并不这样叫，所以它们有释词，但没有说词；而石头、木头类的事物，既没有水生的说词，也没有水生的释词。

这样一来，我们就可以了知：总的来讲，有些名称有释词但没有说词，有些名称有说词但没有释词，有些两者都没有，有些两者都具足，有四种类别。

这里是讲量的时候，那为什么要这么讲呢？这是萨迦班智达让我们知道：世间中的名称，因为取名的方

式不同，它有不同的利益和功能。

此等名称种类词，诸位智者分二类。

上面所讲的这些名词，归纳起来，所有智者把它们分为两种类别：第一种是事物的名称，人名也好、地名也好，像天授、慈氏，或者说王云等等，有很多名称。人名、地名都可以，这是一种名称。还有一种就是种类的名称，比如树木、人类，还有黄牛、骏马等等。所有智者把名称分为两类，要么是事物的名称，要么是种类的名称，这两种可以包括。

那么，我们在这里要讲什么呢？就是要讲量。刚才前面也讲了，量分为现量和比量。

现量，它的名称在梵语中叫札德嘉。札德嘉就是依靠根的意思，实际上依靠我们的根能如理如实地取外境的自相，它的意思是这样的。从释词的角度来讲，就是依根的意思；从说词的角度来讲，现量涉及如理如实地

知外境自相的一切识。

大家应该清楚，现量可分为四种：意现量、根现量、自证现量和瑜伽现量。这四种现量，哪些有说词，哪些有释词，我们可以对此进行分析。首先，根现量有五种；然后，意现量有一种。这样总共有六种识，这六种识的现量既有释词又有说词。为什么这么讲呢？因为现量的释词就是依靠根的意思。依靠根的话，眼耳鼻舌身五根以及意根，六种识的现量全部都依靠根，所以释词是有的。这些，不管是根识也好，意识也好，都能如理如实取自己的外境自相，所以也有说词。这六种现量既有说词，也有释词，应该这样来理解。

而瑜伽现量和自证现量，它们可以有说词，但是释词的确没有。为什么呢？因为，瑜伽现量并不依靠我们的眼根、耳根、鼻根等。按照大乘佛教的观点，依靠修行者清静禅定力，他的智慧能照见对境，所以瑜伽现量并不依靠根。然后是自证现量，下一品也会介绍的，

它没有真实固定的像意根和舌根等那样的根。因此，自证现量和瑜伽现量没有现量的释词。但是，它们的确能如理如实地照见自己的对境，因此它们有说词。

我们再分析，还有一种叫做错乱根识，比如看见二月的显现。二月的显现，的确是依靠自己的根来现见的。根来现见的话，释词是有的，但说词有没有呢？没有。为什么呢？因为，现量的说词就是依靠自己的识如理如实照见对境的自相。那二月对境的自相存不存在呢？绝对不存在，它是一种错乱。因此，这种现象只有释词并没有说词。

然后我们观察比量。比量的名称，梵语是俄讷玛讷。直译过来，俄讷玛讷的意思就是照见真实的理由而回忆它们的关联，从中以共相的方式来了知自己所推断的对境，这叫做比量。这样的比量，不管是教量也好，或者说是极成比量，还有事势比量，第十品中所介绍的这些比量，所有真正的比量既有释词又有说词。为什么这么

讲呢？因为后面的这些比量都叫做比量，所以说词方面都应该存在。然后释词方面，都是依靠非常正确的理由来了知自己的对境。这样以后，说词和释词两者，比量都具足。想详细了解的话，只有我们分析了下面的内容以后才会明白的。

总的来讲，我们佛教有一个最重要的特点，就是量的关系。所以，我们现在学习量是非常关键的。如果对量生起真正的定解，那在对佛法产生信心方面，就会起到非常大的作用。所以我们有时候，应该自己默默观察：什么叫做比量？真正的比量，以世间中任何一个相似的推理、相似的道理都无法推翻。虽然我没有亲自见到，但是我的理由百分之百是非常圆满、完美的，这叫做真正的比量。现量呢，在我们的五根识没有任何错乱、颠倒的时候，它能如理如实照见对境，所以这种量也应该是正量。这样了知以后，我们对量的认识就会得到进一步的提高；如是，我们对佛教中比较深奥的前世今生、业因果以及轮回等，这些以凡夫的观现世量无法了解的

很多问题，就会自然而然通达的。所以，大家对因明的学习也不要放在文字上或者口头上，应该从内心中生起定解，这对你的今生来世有非常大的利益。

第 52 课

2007 年 1 月 15 日

下面我们继续学习《量理宝藏论》第八品里面的正量。前面已经讲了量的定义、定数以及词义等，今天讲第二个问题，也就是破事相两方面的颠倒分别念。

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。

己一（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。

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。

因明前派的慧源论师等认为，环境、时间、行相三个方面应该有一些现量。其实，本来不是现量，但他们却认为是现量。

他们怎么认为是现量的呢？比如，有人从门口或门缝看见了宝珠的光，宝珠的光在门口出现，他从很远的地方看见，还认为已经看见了宝珠。慧源论师认为，本来宝珠放在室内没有放在门口，但把它看作是在门口，这在环境上应该是错的；虽然它的环境有错乱，但是他所看见的光，实际上就是真正宝珠的光，从这一点来讲并没有错，所以这也属于现量中，对方是这样认为的。

又比如，我们在山底看山顶上人的时候，好像这个人不是在这个山顶上而是在那个山顶上或者是站在虚空中，有这样的错乱现象。看见他站在那个山顶上或虚空中，这一点是错的；但是毕竟看见了这个人，说明这里也有现量的部分，对方是这样认为的。这以上是环境方面，本来不是现量而认为是现量的。

然后是时间上的错乱。比如晚上半夜三更的时候，自己睡着了以后做梦，梦到在中午的时候，自己与孩子、孙子等感情比较深的人一起正在交谈。这个时候，自己正在做梦，当时有一种执著他们的梦境心态。他们认为：这是时间上面的错乱。但当时执著子孙的心识是正确的，因为实际上也有这样的子孙，所以你去执著他是正确的。但是，将晚上看作白天，那是错误的。所以这也有现量的部分，也有非现量的部分。他们是这样认为的，这是时间上面的错乱。

第三个是行相方面的错乱。比如，我们将本来是白色的海螺看作是黄色的海螺；或者我们坐车的时候，看见旁边的树木和房屋等在运动，有这样的感觉。对方认为：你们看见的黄色部分以及树木、房屋等运动的部分是不正确的，是非量；但是你们毕竟看见了海螺的形状，也看见了房屋和树木等，从这一点来讲是正确的，也是现量。

但是对方的三种说法是不合理的，我们下面进行分析，颂词是这么说的：

无自相故非现量，由因决定可比量。

你们刚才说，环境、时间以及行相三方面的错乱有现量的部分，这是不正确的。其实它们并没有现量，这不能称之为现量。

第一个，虽然看见了宝珠的光，但实际上宝珠的光并不能代表宝珠，因为他并没有现量见到宝珠自己拥有的自相。既然没有见到它的自相，那怎么会成为现量呢？不能成为现量，因为它的自相没有指点出来。所以，第一个不是现量。

第二个，实际上做梦的时候也不是现量见到的。怎么不是现量见到的呢？你白天的时候执著子孙，在阿赖耶上面有这样的习气，晚上做梦的时候，就开始出现这样的迷乱意识，实际上这是时间方面的错乱，这方面根

本没有任何儿孙的自相。你做梦的时候，不管做什么样的梦，实际上白天子孙的自相绝对不可能有。所以说，第二个时间上面的错乱绝对不会有现量的部分。

第三个，黄色的海螺和树木的动摇等，实际上这些并不是自相。为什么呢？因为你所看见的，实际上是你的根识错乱而造成的。对境树木和房屋等的运动或动摇有没有呢？决定是没有的。如果没有，就说明没有见到它的自相。因为根本没有往后跑的树木，所以说当时并没有自相。黄色的海螺，我们下面也要进行分析，正常的眼识根本见不到黄色海螺的形状，从这个角度来讲，黄色海螺的形状实际上是一种非理。因此，这种现量也不合理。

但是，在这里还有这样一个问题，不管是环境、时间以及行相错乱三者中的哪一种，如果我们通过所有这些现象的理由并以三相齐全的推理来进行论证，那最后就能了知这个法，这样的情况是有的。这个时候就产生

了比量，所以成为比量的时候是有的。

第一个，通过宝珠的光可以了知宝珠。因为以前就知道宝珠和光之间有能生所生的关系，所以我看了宝珠的光以后就会有这样的推理：门口上反射出宝珠的光，那里面肯定放着宝珠。如果我们进一步进行取舍，最后就能真正得到宝珠的自相。比如以前我们看过酥油灯，也看过一些路灯，所以只要看见它们的光，我们就会知道有它们的本体存在。这是一种比量，并不是真实的现量。

第二个，从时间上的错乱也应该知道。通过白天或以前对相续的熏习，晚上在梦中也显现所执著的子孙，那说明以前在他的心态中就有这样的执著，因为依靠这种执著就会在梦中出现以前的子孙等。这是一种推理，是一种依靠果因来进行推理的方法。因为，如果我天天梦见一个亲人，那就说明我以前对这个亲人有一定的感情。这是一种推理，那个时候根本不会有现量的部分。

然后是第三个，刚才说的黄色海螺和路边树木等的运动，这些也是通过眼识来看见的。眼识看见黄色海螺以后，就会知道这是黄色的。黄色实际上是眼翳这一错乱因造成的。黄色的海螺也有它的形状、轻重，通过眼见的色法，它的形状和轻重就可以了知，这也是通过比量来了知的。或者我在路上看见动摇的树木，以动摇的树木来进行比量推断：动摇的树木实际上是不可能存在的，只不过我在车里面而车又在运动，以此原因我的根识已经错乱了，如果我去寻找，应该有安住的树木。这也是通过比量来了知它真正的自相，它的真正自相实际上是来源于一种比量。

因明前派中，有些认为这是现量，有些认为这是比量，有各种说法。但实际上，通过这样的对境也能了知真正的自相。如果了知自相，那一定是通过比量来了知的。

有者声称取色识，彼于所触是现量。

这是因明前派鄂译师等论师的观点。他们这样认为：缘取白色海螺的眼识实际上对所触的柔和与沉重等来说也是现量。比如说，我们看见了白色的海螺，白色的海螺实际上是我们的眼睛来见到的，但是通过见它的眼识也能现见身识所了知的对境。我们看见海螺以后，会知道这个海螺可能有一斤半，它很光滑，也很柔和，等等。这样的现量自然而然会生起来。他们认为，白色海螺是眼识来看见的，但是所触的轻重和所触的柔和等也能同时照见，同时现量见到。但实际上，这种说法是不合理的。

不明处之差别致，因法误解为现量。

这是对方没有分析《俱舍论》里面所讲的十二处的原因导致的。十二处分内处与外处，外处是色声香味触法，内处是眼耳鼻舌身意。实际上内处和外处是各自对应的，比如内眼处看见的对境是色法，身处对应的法是触。如果我们的眼根既能照见色法的颜色和形状，又能

照见它的轻重、柔和等，那有很大的过失。为什么呢？这样的话，各个处不同的作用就不需要了，有这个过失。因为你眼根既能照见色法，又能照见声音、味道，还有所触等等；那这样，内六处各自不同的作用就完全没有必要分开了，但实际上它们各自的作用是分开而存在的。如果眼根一个有境能照见不同的对境，那么其他的处就成了没有意义。

实际上，通过眼能照见所触的说法，只不过是因明前派把现量和比量没有分开而已，他们对运用在同一个时间中的因法推知理（因法推知的一种比量）没有了解，把它误认为是现量。什么叫做因法推知呢？所谓因法推知，就是在任何一个法的本体上都聚合有不同的法，比如说颜色、形状、味道，这几个法是同时存在的；如果我们通过其中的一个法推知与它聚合的其他法同时存在，这就叫做因法推知理。这是五种果因之一，五种果推理之一。比如说，现在我口里面含着糖，通过糖的味道可以推出它的颜色或形状存在。

原来我们学《释量论》的时候，有人认为这个推理不一定能推得出来，因为糖全部吃完了以后，嘴里面还有甜的味道，所以它的味道不一定能推出它的形状。但实际上并不是这样的。虽然我们舌头上原来一块糖的粗大形体已经全部消失完了，但是只要它的味道存在，这就说明它的微尘存在。虽然我们眼睛看不见，但实际上只要甜味在舌头上存在，就应该说它的微尘存在。

刚才他们的说法，其实是以八种微尘（极微）中的一个微尘来推出与它共存的另一个微尘。本来色法和触法或味道和色法是不同的对境，以一个处的对境来推出另一个对境，实际上这就是一种果推理，并不是现量见到的。但因明前派却把它当作现量，所以这种说法实在是不合理的。或者我们用其他的法来进行推理，比如说“晚上林中失火的山上有烟，因为林中失火的缘故”，那么说明烟和火之间有一种聚合的力量，所以通过一个法就可以推断出另一个法，应该这样来了解。

刚才前面本来不是现量，但是因明前派认为它是现量，这种错误的观点已经破完了。

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。

有些论师是这样认为的：门外面的瓶子误认为是房子里面的瓶子，或者里面的瓶子认为是外面的瓶子，这主要建立在分别念当中。这其中的眼识，是与对境分别错乱相关的一种眼识。还有，从时间上面讲，比如说你今天下午看见这个众生的时候认为，这是我昨天早上看见的或者是今天早上看见的，如分别念认为我今天下午看见的牦牛是昨天的牦牛等。这里的眼识，是与时间分别错乱相关的眼识。然后是与行相分别错乱相关的眼识。本来是红色的柱子，你认为是红色的氍毹；或者本来是蓝天，你心里面认为，这是一块蓝布，等等。

这三种眼识，一个是从对境方面分别念错乱来讲

的，一个是从时间的角度分别念错乱来讲的，还有一个是从行相上分别念错乱来讲的。这三个都有分别念在中间作怪。大家知道，本来这个瓶子放在门外面，但是你却认为它在屋子里面，这是对境方面的错乱。本来，你昨天看见的人和今天看见的人肯定不是一个，但是你分别念认为：我今天看见的就是昨天看见的，这是时间上的错乱。你的分别念将红色的柱子误认为红色的瓶子或者璚璚，这是行相上的错乱。因为都是错乱的缘故，所以这三种眼识不是现量。

总之，他们这种说法是不合理的，我们可以这样遮破：分别念的的确确有错乱，但是现量的根识不一定有错乱，这个问题一定要搞清楚。如果是眼识，一个根识当中既是错乱，又不是错乱，这种矛盾的现象是不可能存在的；但一个心识当中，现量没有错乱，而分别念已经错乱了，这种情况是可能的。

分别错乱然不障，根识犹如取蓝量。

这里是说，你们刚才认为的这三种眼识是现量上面的一种错乱，这种说法不合理。也就是说，对方非现量的说法不合理。

怎么不合理呢？因为，它们的分别念虽然是错乱的，但是它们的根识并没有错乱。刚才的三种情况，我们都清楚，本来是屋子里面的瓶子却认为是屋子外面的，但无论如何，当时看见的那一个瓶子，现量已经看见了。或者说，不管是里面的瓶子或者是外面的瓶子，当时确实已经看见了，只是分别念认为在屋子里面或者在屋子外面。而昨天早上的人和今天下午的人，现量看见的时候，早上看见和下午看见，都已经看见自相了。但是，分别念却认为它们是一个人，或者说就是早上看见的那个人。而看见红色柱子的时候，虽然将它认为是红色的瓶子或者璚璚，分别念认为是一个，但当时毕竟有一个现量识。所以，在分别念上面的的确确有错乱。本来是柱子，却认为是红色的璚璚；本来早上、下午的人是分开的，但认为下午的人就是早上的人等等。很明显，这

些都不合理，分别念上面是错乱的。但在根识面前，它们并没有错乱，因为都现量见到了自相。

那分别念的错乱会不会障碍自己的根识呢？绝对不会障碍的。比如一个人看见红色的布，虽然分别念认为它是常有的，但实际上，这并不障碍他缘取红布的眼识是现量。或者用蓝色的布匹也可以，这种蓝色的对境，虽然你眼睛已经现量看见它了，但是在你的分别念当中，尤其是从来没有学过无常观的人，他们会认为：昨天的蓝色对境，今天的蓝色对境，这个蓝色的对境永远都是存在的。这样的话，一个人的相续中，他的根识已经如理如实地照见了；可是，因为种种因缘，他的分别念不一定能了知。如果能了知，那么世间上凡是能看见对境的众生的修行都会非常好，无常观就不用特意给他们宣讲了，有这个过失。

所以说我们一定要了解，哪些是现量，哪些是比量。针对这种情况，应该说在现量面前已经亲自见过了，但

是在比量面前或者说分别念面前，增益并没有斩断，是这个意思。

庚三、破妄执是非相同：

个别师言是非同。不同对境异体故。

因明前派的个别论师这样认为：既然你们承认，将柱子的红色误认为是瓊瓊的红色时的根识，从总的红色方面来讲是量，那将白色海螺错认为黄色，虽然从颜色上面来讲有错误的一部分，但是在形状方面怎么会没有量呢？应该有一个量。因为这两个是非完全相同的缘故。意思就是说，如果将柱子的红色误认为是瓊瓊的红色的根识，在红色这一分上是正确识的话，那么将白色海螺错乱为黄色，在形状——螺旋形方面也应该是正量，这没有任何差别，因为是非完全相同之故。他们是这样认为的。

这种说法是不合理的，因为“不同对境异体故。”

这完全是不相同的，比如说我看见红色的璚璚和红色的柱子，当时虽然分别念当中有一个红色的执著，但是这种执著的对境跟眼识照见的对境完全是不相同的。我看见红色璚璚的时候，当时眼识已经照见了红色璚璚的自相，后来看见红色柱子的时候，虽然我分别念认为这两者都是红色，但实际上这两者从自相上完全是不相同的。在无分别念和分别念的对境方面，我们前面也提过：分别念的对境完全是模糊的，是朦朦胧胧的，不能照见自相；自相呢，它只是无分别念的对境，自相怎么样存在无分别念就会怎么样照见。这一点，我们在第一品和第二品里面也做过介绍。而将白色海螺错乱为黄色，这完全是根识错乱而引起的，并不属于分别念错乱而根识不错乱。由于它们的对境不同，所以，刚才这种是非相同的过失绝对不会有。

我们也可以看出，意识错乱而根识不错乱的情况是存在的，前面也提到过。如果是一个根识，那错乱和不错乱的两种情况有没有呢？没有。我们眼识看见红色，

而眼识既是错乱又是非错乱，这情况绝对找不到。你的眼识如果错乱，就已经错乱了，在这个上面不会有一个不错乱的部分。如眼睛看见二月的时候，它有没有不错乱的部分呢？绝对没有。

由于对根识上面的错乱、不错乱分不清楚，因明前派一直错误地认为：看见二月的时候，虽然两种月亮方面是错的，但是其中的一个月亮应该是正确的。为什么说他们错呢？因为你的根识要么是错乱的，要么是正确，除了这个以外并没有其他情况。前面我们讲现而不定识的时候，好多道友在这个问题上也分不清楚。今天，我想很多人应该搞明白了。

而在一个人的相续当中，根识没有错乱而分别念已经错乱了，这种情况是有的。刚才前面的比喻是非常恰当的，你看见蓝色对境的时候，你的分别念根本不知道它的真相。我们前面不是也讲了吗，外道本师看见释迦牟尼佛的时候，其实他的眼识应该看见了释迦牟尼佛

相好庄严的身相，可是他的业力现前，因为业力在作怪，在分别念面前他认为佛陀不具庄严身相，并对他产生各种邪见分别念。虽然在根识面前已经出现了，但是因各种习气的原因，分别念完全都变成另一种了。

所以，有些是根识也错乱，分别念也错乱；有些是根识没有错乱，分别念错乱；当然还有其他不同的心识，这是“破于现量事相颠倒分别”。通过破斥我们就会了知，是现量的就不能看作非现量，不是现量的也不能看作现量。在这个问题上，大家应该分析清楚。

己二（破于比量事相颠倒分别）分二：一、破本是比量而妄执非比量；二、破本非比量而妄执是比量。

庚一、破本是比量而妄执非比量：

有谓依于珠宝光，推知宝珠非比量。

因明前派的有些论师认为，通过宝珠的光来推理

宝珠是不合理的，这并不是是一种比量。为什么呢？因为，通过三种原因进行观察，以宝珠的光来了知宝珠实际上是一件不能成立的事情。第一个，如果是通过宝珠来推断宝珠存在，这是不可能的，因为以宝珠来推断宝珠存在，那能立和所立就变成无二无别了，这没办法推。比如我说“你是人，因为你是人的缘故”，那这明显是不合理的；同样，通过宝珠来推断宝珠也不可能。第二个，通过宝珠的光来了知宝珠，这也非常困难。为什么呢？比如我在别人面前说：那里应该有宝珠存在，因为我看见了宝珠光的缘故。那别人就会说：宝珠还没有成立，怎么会知道这是宝珠的光呢？因为这个宝珠你并没有见到，它是隐蔽分；既然是隐蔽分，那它发出来的光你怎么会知道？所以，以宝珠的光来了知宝珠也是不可能的。第三个，如果我们没有用宝珠的光，而是以一般的灯光、太阳光以及其他的光来了知宝珠，那这是更困难的事情。如你所说“前面有光，肯定存在宝珠”，那不一定，因为这个光也许是太阳的光，也许是灯发出来

的光等等，有很多很多的原因，不一定是宝珠的光。所以因明前派认为，你们所说的通过宝珠的光来了知宝珠，这一点不能成立，即“依于珠宝光，推知宝珠非比量。”这不是一种比量，他们是这样认为的。

下面，萨迦班智达通过同等理来遮破他们的观点。

若尔稻芽稻种等，果因多数成荒谬。

如果你们真的这样承认，不仅是我们，恐怕你们自己建立宗派也非常困难。请问：你们通过稻芽来了知稻种，是通过什么样的方式来了知的？我们可以推出，你们同样具有上面的全部过失。以稻的种子来推出稻的种子存在的话，那能立所立就变成无二无别了，这是不可能的事情。通过稻的苗芽来推出它的话，种子还没有成立之前，它的苗芽也不能成立。如果仅以苗芽来推出稻的种子，那就成了不定因。这样，你们自宗以稻芽、稻种为主的所有因和果的推理，是不是全部都变成了不合

理的荒谬之说，会不会变成这样的无稽之谈呢？

又比如，通过烟来了知火也同样有这个过失。如果用火来推知火，那这是不可能的事情。如果用烟来推出火，火不知道之前，烟怎么知道？以一般的灰色东西来推知火的存在，就成了不定因。那这样，所有因和果的推断会不会全部被推翻？

对方这样回答：虽然当时没有发现稻芽在稻种中产生，也就是说没有发现稻的种子，但对于一个通达因明的人来讲，因为在以前的时候他已经了知了它们之间的关系，所以予以肯定并不相违。比如说以前他在某个时候看见过稻的种子中产生稻芽，了知稻芽和稻种之间有一种彼彼相生的关系，从此他对这一点就深信不疑；所以一旦他看见稻芽以后，因为以前知道它们之间关系的缘故，现在即使没有看见隐蔽的部分，通过它的果就可以推出因来。比如说我以前听到过这个人的声音，他给我打电话，或者通过其他手段我听到了他的声音，我

就知道：“哦！是这个人。他的声音我熟悉，肯定是这个人。”当时我并没有看见这个人，但是通过他的声音我就能了知是这个人。同样的道理，稻芽和稻种之间，虽然当时并没有看见稻种，但是在以前就已经了知稻芽稻种关系的缘故，所以现在完全可以推知。

如果你们这样说，那么我们因明自宗也是同样的道理，宝珠的光和宝珠也有这样的关系。虽然在进行推理的时候，并没有发现宝珠的存在，但是在以前就了知宝珠和宝珠的光之间有一定的关系，所以在看见宝珠的光之后就会认为：这不是灯光，也不是其他的光，就是宝珠的光，这里肯定有宝珠。由此，它们之间的关系得以建立。我们前面讲比量的时候，专门有一个回忆它们之间的关联，以此你就能了解它们之间的关联，根本不用其他的法来进行推断。因此这种比量，用宝珠的光来推知宝珠存在，或者用日光来了知太阳存在等，诸如此类的推理完全是正确的推断，它们应该成为比量，而并不是你们所说的“非比量”。

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。

他们认为，虽然在因和所立方面有一定的错误现象，但从外境分的角度来讲，也有正量的部分，因此这也是一种比量。外道的一些论师是这样认为的。

本来，“山上有火，有烟之故，如同灶中之火”，我们通过这种方式来进行比量推断，这是一个正确的比量。“喇荣的山后面有火，因为我看见山后正在冒烟之故”，如果冒烟，肯定有火，这一点是成立的，就像我们锅炉里面烧的火一样。通过这种方式来推理是正确的。

但是外道并非如此，他们经常是心里面所想的和口头上所说的完全都不相同。在外道的法语中，有这样的名词：有支的补特伽罗、有支的身体等等。他们认为有些东西有许许多多的支分，支分具足的总体就叫做有支。由此，他们建立论式：有支的山上，有恒常的火，

因为有胜义的烟的缘故，就像大自在所作的灶。

乱说，不知道他们在说什么啊！那天两个人辩论，一个人实在辩不过另一个人，后来那个人生气地说道：“你乱说！不要跟我辩论，乱说！”我们也跟外道讲：乱说！但我们并不是辩不过外道。

外道完全是从凭空想象的角度来讲的，因是胜义谛的烟，所立是常有的火，所以他们的因与所立都是荒谬的。所谓胜义谛的烟，他们认为是最究竟的烟，或者是实相的烟；而所立也是常有的火。这两个从实相的角度来讲，应该是错误的。但是从外境的角度来讲，山上毕竟有火，这个火也是依靠烟来推断的，所以从外境存在火的角度来讲，这也是正确的。对方是这样认为的。

下面，我们对他们进行驳斥，这个比较容易。

如是之因无三相，证成无有因差别。

你们这种说法完全是不合理的，这不是什么推理，

完全是你们的胡言乱语。为什么呢？是真实的推理的话，一定要具足三相，三相必须要齐全。但是，你们推理的三相怎么齐全呢？首先，有支的山不成立，山对于火和烟来讲，并不是什么有支。如果有支的山不成立，常有的火怎么会成立？而且火也是刹那刹那无常的，并非常有。还有，胜义谛的烟也不能成立。所以，它们之间三相的关系不能成立。既然三相关系不能成立，那正确的推理就没办法安立。

再说，你们不能成立的原因还有：要证明所差别法火与烟，因的能差别法“胜义”与所立的能差别法“常有”也需要证实。所差别法要成立，必须依靠能差别法的胜义和常有。但胜义和常有怎么成立呢？这是不能成立的。所以，你们所说的推理就像：瓶子是存在的，因为石女儿子的瓶子存在或者兔角的瓶子存在。或者说，柱子存在，因为空性的柱子存在之故。这些话有没有什么关联呢？没有任何关联。你们不如直接说：山上有没有火，有没有烟啊？你们应该像我们佛教徒所讲的那样，

没有必要转弯抹角。因此你们这种推理完全是不合理的。

第一个三相不齐全，第二个能差别和所差别的法无法建立。因此，对方所承认的这些观点完全不合理。

下一个是在事相上能决定的量方面的问答。

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？

前面已经讲过，量是无欺的，不欺惑叫做量的法相。那确定这些量是无欺这一点，到底是通过自身来肯定而了知的呢？还是通过其他的事物来了知的？比如说，我眼睛看见柱子是红色的，按照因明的观点来讲，这是无欺的。但是眼识现见柱子红色这一点，是眼识自己判断它是无欺的呢？还是除了眼识以外的另一个识，如耳识、

鼻识等来决定的呢？

如果是第一个，量的无欺通过自身来决定，那么世界的任何一个众生再也不会迷乱了，再也不会迷惑于量和非量的关系了。为什么呢？因为，只要有眼识的众生就能照见它的本体，因为这个无欺的东西是依靠自身的识来了知的缘故。

如果是第二个，不是自身来了知的，而是依靠其他的识来了知，那就变成无穷了，有无穷的过失。为什么呢？我通过眼识来了知柱子红色，这是无欺的，但是我自己的眼识不能了知无欺，中间还需要其他的识。如果眼识自身不能了知无欺这一点，还需要通过意识等其他的识来了知，而其他的识自身也不能了知，也还需要通过其他的识来了知；这样以后，就没办法得到边际、尽头，就有无穷无尽的过失。对方给我们提出了这样一个问题。

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。

有些论师认为，这是依靠自力来决定的，眼识了知对境，这是无欺的，这一点是通过自己的量来决定的。这是以前的印度论师革玛日纳等这样认为的。还有一些论师说，量的无欺完全是依靠他力来决定的，他们对此一口咬定。

但是，萨迦班智达说：“此二弃理说理许。”萨迦班智达认为，完全依靠自力来决定和完全依靠他力来决定的两种说法，完全舍弃了法称论师判断一切事物真相的事势理，同时又舍弃了法称论师和陈那论师的究竟观点。“说理许”是指宣说符合正理的观点，也就是法称

论师和陈那论师的究竟观点。这一点，我们通过《释量论》就可以看出来。

《释量论》中已经说了，所谓无欺通过自证来了知。通过自证来了知的话，说明完全依靠他力来了知的说法已经被推翻了。《释量论》里面第一个就是通过自证，通过自证的话，那么无欺肯定是依靠自己的识来了知的，不可能是依靠其他的识。那所有众生会不会不再迷惑量和非量的道理呢？没有这个过失。有些依靠自力容易产生定解的，就依靠自证来引生定解。所以，这种无欺依靠自证可以了知。

法称论师在《释量论》中还讲了：因为众生的根基不同，对外境的错乱也不同，有些不能依靠自力来了知，需要依靠他缘来了知。比如“柱子无常，它是所作之故”，虽然我看见了柱子，但是我不知道它是无常，所以只有依靠别人给我指点：你刚才看见的红色柱子，肯定是无常的，只不过是太笨了，不懂而已，为什么

呢？因为这是所作的缘故。这是依靠他缘来了知。如果依靠他缘来了知，那么刚才因明前派有些论师认为的，完全是依靠自力来了知的观点也就不合理了。

我们自宗，对于无欺这一量的法相，依靠自力来了知的情况也是有的。有些根器不错的、智慧不错的，不要说柱子本体无常，包括一切万法的法性，也是依靠自己的能力来证悟的，这种情况也是存在的。但有些不行，上师怎么样给他指点，不要说悟达一切诸法的本体，就连柱子的无常，反反复复给他讲了好多遍，才慢慢慢慢地知道了柱子是无常的，这种情况也有。

所以说，了知无欺有依靠自力和依靠他力两种情况，按照《释量论》中法称论师的观点来承许是非常契合的；而只以一种观点来决定的说法是不合理的。所以，这两种观点都应该承认。

第 53 课

2007 年 1 月 17 日

下面，我们继续宣讲《量理宝藏论》里面的抉择量。抉择量方面，昨天前面提出的问题是：量到底是以自力来决定还是以他力来决定？在这个问题的分析过程中，有些论师认为完全是以自力决定的，有些论师认为完全是以他力决定的，萨迦班智达说这两种说法都不太合理，他们既舍弃了事势理，又舍弃了法称论师的究竟密意。那么，我们自己的宗派怎么安立呢？接下来就讲合理的自宗。

庚二、立自宗之回答：

自宗是这样回答的：我们自宗的量无欺，既有自力

来决定的，也有他力来决定的，也有不属于自力、他力而超胜于我们分别念的量，也就是佛的一切种智。佛的这种智慧不是分别念的自力、他力，但是对于外境或事物也是根本不会欺惑的，所以也叫做量。我们用三个方面来安立自己的宗派，也可以这样回答。而颂文是这样的：

二种境证与自证，以及比量自决定；

初者心未专注者，诸具错因他决定。

依起作用具串习，比量悉皆可决定。

自宗的观点是这样的，“二种境证与自证，以及比量自决定，”这是自决定的量；“初者心未专注者，诸具错因他决定”，这是他决定。“依起作用具串习，比量悉皆可决定。”这是说依靠这三种量一切都可以决定。这是大概讲。

如果进一步分析，那就是这样的：所谓的“无欺”

是依靠量来决定的，而量当中有些是自定量，有些是他定量（此两者都是因明中的专用名词）。什么叫做自定量呢？不需要其他任何助缘，依靠自己的力量决定生起定解，这叫做自决定量。自决定量在现量当中也有，在比量当中也有。有些依靠自己的力量不能产生真实的定解，必须要依靠其他的助缘，这叫做他决定量。

自决定量有三种：二种境证、自证和比量。这三种自决定量是什么样呢？

首先我们看两种境证量。其中一种，比如说我用眼睛亲自看见火正在燃烧木柴，火燃烧木柴并不需要其他的因缘，我现量见到了火的这种不共作用力，也知道这就是火。我看见这个红色的东西正在燃烧木柴的时候，根本没有其他的错乱因，马上就知道这就是火。这是一种境证，叫作用力境证。

还有一种境证叫串习力境证。刚开始的时候我不一定知道，比如说虚空中有灰色的东西，我不知道到底

是雾还是真正的烟；后来，因为我对木柴烧火时的烟有一定的串习，有一定的了解，通过分析观察而了知：

“哦，我所看见的灰色东西不是乌云，而是木柴烧出来的烟。”这是通过串习力知道的。或者说看见一种红色的珍宝，刚开始的时候分不清楚，到底这是红宝石还是红珊瑚；但是，由于在这方面有一定的串习，经过观察，就会确定这到底是什么。如有些藏族人，他们长期在这方面有一定的习气，有一定的串习，以前特别喜欢，从小都喜欢，他们看到这个红色东西的时候，刚开始可能会犹豫一下：到底这是红珊瑚还是红宝石呢？但再一看，“哦，这不是红宝石，是红珊瑚。”心长久串习以后，就会具有一定的相续力，一下子就看出它是这种事物，没有其他的错乱因，这叫做串习力境证。两种境证，一种是作用境证力，还有一种叫做串习境证力，它们都是依靠自力来决定正量无欺的。

然后是自证。所谓自证就是，不管是根识现量所了知的这些事物，还是分别念比量所了知的事物，在内观

的时候，依靠自证量必定能生起定解。大家都知道它是自定量，这个比较容易懂。

第三个叫做比量，比量也就是推理。如“山上有烟的原因，必定有火”，有火的道理是依靠有烟来推出的，而由烟来推理的时候不需要其他的推理，只要有烟就可以，烟对建立火方面具足三相。也就是说，比量不需要其他的因缘，依靠自身三相齐全的推理就可以自己了知。当然，三相不具足也不是真正的比量，所以比量也属于自决定当中。

因此，前面有些论师认为量的无欺以他力来决定，这种说法是不合理的。因为，前面讲到的两个境证、自证和比量，它们的的确确都是自决定量。这就是自定量的意思。

还有一些是他决定量。他决定量是哪些呢？是初者、心未专注以及具错乱因三者。首先，初者是什么呢？以前没有见过黄牛，你刚开始看见的时候，虽然看

是已经看到了，但是因为刚开始见到这个事物的原因，所以依靠自己的能力不能产生“这就是黄牛”的定解。或者从来没有见过珊瑚的人，一见到这个红色的东西，他根本不知道这到底是红珊瑚还是红玛瑙。所以，初见到这种事物的眼识，也依靠其他的因缘而生起定解，这是他决定量。最初的心识，最初的眼识，这是一种他决定量。

第二者是心未专注。我们的心专注在其他地方，虽然眼睛已经看见了这个事物，但是当时心没有专注的原因，也不能依自己的力量产生定解；或者是众多的人当中，你的心专注在其他人上，这时有一个熟人，虽然已经见了，但是当时认识他的定解并没有引生出来，这也是一种他决定量。

第三者是具有错乱因。自己的眼识见到了一个灰色的东西，但是因为具有一些错乱的遮障因，所以这到底是烟还是雾，没能了知；后来通过比量或者其他的因

缘，才了知了这个灰色的东西。因此，这三者叫做他决定量。

前面有些论师认为量的无欺是依靠自己来决定的，这也是不决定的。因为的确，在我们世间当中，刚才最初的心、心未专注还有具有错乱因，这几个虽然对境已经现量现前，但是并没有引生真正的定解，必须要依靠其他的量来了知。依靠其他量来了知的话，其他量就叫做能决定量，也叫能决定。而需要依靠他力来决定，这叫做所决定量。这样的所决定量必须要依靠其他的能决定量来了知。那其他的能决定量到底是什么呢？“依起作用、具串习，比量悉皆可决定。”也就是我们刚才前面讲的三者：起作用的、具串习的以及比量。通过这三者，原来你不知道的道理就会明白的。

那到底如何依靠三种他决定量来了知呢？我们下面分别予以阐述。

第一个是起作用。什么是起作用呢？比如有人根

本不知道黄牛，那就用它的法相——一起作用的“项峰、垂胡”来了知；或者，见到了红色的东西，但不知道这到底是火还是红氍毹，此时见到它正在起燃烧的作用，“哦，它能起燃烧的作用，因此它应该是火，并不是红色的氍毹。”通过它的作用或者它的法相来引生定解，这是他决定中的第一个。

第二个是依靠串习力。对此，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中也有一点不同的说法：串习力与众生执著的力量有一定的关系。比如对于女人的身体，具有贪欲者认为她是所贪的对境，这是他经常对贪欲方面串习的一种力量所导致的；而修不净观的人，却把她看作不净物，这是他平时以自己的分别念来修持的原因；有些猛兽，因为她的身体上有肉，所以把她看作食物，有这样的串习。每个众生的串习力不同的原因，即使对同一个对境，各自所产生的作用也会有所不同。但是我们在这里应该知道，任何一个事物通过他的分别念经常串习，逐渐逐渐就会了知“原来这个事物就是这样的”，

这叫做串习力。

然后通过比量。我们前面所讲的那样，就是通过三相齐全的比量进行推断而了知，比如“由火所生之故，灰色的东西不是雾，是烟”，就这样产生了定解。

上面的三种自决定量不需要其他的量来决定。三种他决定量必须要依靠其他的量来决定，也就是依靠自决定量来了知，除了自决定量以外，在这个世界上不可能有第二个能了知它的东西。

因此我们这个世间，量的法相要安立的时候，大家应该知道：一个是自决定量，一个是他决定量，还有非为凡夫分别念的佛的各别自证境界，这也可以属于在量当中。所以，我们一定要了知，萨迦班智达的自宗，是通过这几种方式来决定。

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。

我们前面讲所决定量是他决定量，能决定量是自决定量，分了这两种。就此，对方给我们提出这样一个问题：你们所说的所决定量和能决定量，二者的关系到底是什么样的？

首先从对境上进行观察，所决定量和能决定量，或所了知和能了知，或者是他决定量和自决定量，它们的对境如果是一体，那么后者就变成已决识了。因为前面所决定量已经了知完了，能决定量再次了知的话，那能决定量就已经成了已决识，有这个过失。如果这两个对境不是一体，那么虽然能决定量已经了知了，但是所决定量不一定产生定解，因为它们的对境完全不同的缘故。对方从对境上面给我们提出了这样一个问题。

然后，从本体上也举出了这样一个问题。他们说，这样的决定识，依靠自决定量来决定的识，它对自己的

对境是能断除增益呢？还是不能断除增益？从两个方面来问的。刚才我们不是说所决定的量嘛，它对自己的对境是断除增益呢？还是不能断除增益？如果说它不断除增益，那么它就不能称为量，因为它对自己的对境连增益都不能断除；如果说对自己的对境断除了增益，那么它就成了自决定，不能称为他决定了。意思就是说，所衡量的他决定量，它对自己的对境到底断除增益没有？如果断除了增益，那它就不是他决定了，应该是自决定，因为它对自己的对境已经断除增益之故；如果没有断除增益，那它就成了非量了，因为它还要依靠其他量来断除增益的缘故。对方提出了这么两个问题。

我们对他们这样回答：“彼等现量与分别，作用混淆一起已。”刚才对方通过观察，认为我们所讲的他决定量根本不成立。但实际上，我们并没有这样的过失。为什么呢？因为，从照了境的相续来讲，或者说从本体的角度来讲，能决定的量和所决定的量是一体。比如说心未专注的量，刚开始的时候没有专注，后来通过比量

或者串习力已经了知，而前面的量和后面的量这两者，从心的本体的角度来讲应该是一体的。所以，刚才对境他体的这种过失也是没有的。而从相续前后不同实体的角度来讲，它们又不相同。一个是刚开始的时候没有依自力产生定解，一个是通过串习力或者作用力已经产生定解，所以他们的对境是不相同的。因此对境一体的这种过失也是没有的。这是第一个。

其实，因明前派在很多方面都不懂，他们仅把无分别、未错乱称为量。如果仅此而已，那就不需要观待其他的量。因为在现量当中，要是无分别，要是不错乱，它就成为量了，根本不需要断除增益。但是，因明前派没有了知这一点，认为现量要亲自断除增益。他们将无分别现量的作用和分别的比量两个混为一体，没有分清楚。实际上，在现量面前不需要断除增益；在比量识面前，在依靠现量而引起来的比量面前，一定要断除增益。可是，他们没有将这两个分清楚。实际上我们刚才这种决定的量，在现量的时候它不需要断除增益，所

以你们刚才提出的第一个过失也是没有的；最后，真正能决定了知对境的时候，在分别念面前或在比量识面前应该要断除增益，所以第二种过失也没有。我们应该这样来回答。这是第二个。

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：

依靠现量、比量怎么样进行破立，下面就讲这个道理。

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。

我们前面讲遣余的时候也说过，显现和遣余叫建立和遮破的方式。因为对境是自相和总相，有境是无分别念和分别念，它的方式就是显现和遣余。

这里的显现实际上是有实法——自相事物的有境，或者缘取对境的一种方式就叫做显现。在这样的显现面前，实际上是现量见到的，这样的现量见到，人们称之为建立。

但是有没有真正的建立呢？并没有。比如说我见到柱子的时候，我的眼识以显现的方式已经取了柱子的自相，但是在这样的眼识面前有没有真正的建立呢？真正以分别念来建立，那倒没有，但是人们称之为“建立”。真正的破立是在分别念面前安立的，在遣余识面前，破和立都应该存在。比如柱子存在，在分别念面前成立，这叫做建立；柱子不存在，在分别识面前将之安立为遮破。总的来讲，遣余识当中破和立两者都是存在的。

另外，在遮破中也包含遣余的建立，意思是说遣余的建立在遮破中可以安立。为什么这么讲呢？因为遮破有无遮和非遮两种。其实，遣余识面前的所有建立全部

是一种非遮。那什么叫做非遮呢？不遣除其他的建立就叫做非遮，而遣除建立叫做无遮。《定解宝灯论》中也讲到，遮破后引出其他的法就叫做非遮，不引出任何其他法而直接一口否定就叫做无遮。无遮和非遮，应该这样来了解。比如“这个地方没有瓶子”，这属于一种无遮，因为没有瓶子这个语言没有建立任何东西，只是把瓶子的本体否定了，所以叫做无遮。我们说“这个东西不是瓶子”，虽然否定了瓶子，但这个东西已经有了，间接已经建立了一个法；或者说“瓶子不是常有”，这间接已经说明了瓶子的无常。这类似的例子全部叫做非遮。总之，在遣余识的遮破中既有非遮，也有无遮；非遮中也有遮破，也有建立。这是我们在语言、思维上的一个详细的判断方式。

大家也应该知道，建立和遮破全部是在分别念上面进行的，在实际物质本体上不可能有遮破。比如说“我已经破了常有的声音，建立了无常的声音”，实际上声音就是无常的，这方面没有什么破立。但是所谓的

“破”是什么呢？我们世间当中的很多人，本来声音是无常的，但是他们根本不知道，他们的心态完全变成了另一种状态，产生了常有的邪见。于是，我们通过教理对他们的邪知邪见进行纠正，纠正过程中的语言方式就叫做遮破。又比如，实际上瓶子本来就是无常的，所以我们根本不需要建立什么，从事物的本体上来讲不需要建立；瓶子本来不是常有的，也就无法破瓶子的常有。如果瓶子常有的实体真的成立，我们把常有的瓶子扔出去也是可以的，但是瓶子常有的本体跟石女的孩子没有任何差别，那我们怎么破掉它呢？不可能破。所以，破和立只能在语言或分别念上建立。在学习因明的过程中，这一点大家一定要知道。

有些人说我今天破了别人的观点，因为这个人认为因果不存在，所以我就破了他的观点。其实，所谓破的意思是：本来在实际名言中，因果是存在的，可是有些人根本不了解，他的心完全变成一种颠倒的状态，但通过我的智慧，别人这种心态完全纠正过来了，这个过

程就叫做遮破。所以事物的本质上没有什么破立，破立是在遣余上进行的，应该这样来理解。

己二（依其如何证境之理）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

庚一、破他宗：

因明前派中也有一些人认为，现量里面有一个叫做现量证知，这个观点我们在这里进行遮破。

有谓直接与间接，亦是建立与遮破。

这是因明前派夏瓦秋桑等论师的观点，后来格鲁派的个别论师也有这样承认的。他们是怎么说的呢？比如说，在某一个地方我已经看见了青莲花，当时我是用眼睛亲自看见的，我直接看见青莲花的这种眼识就叫做直接证知。所谓直接证知，是指外境的形相自然而然显现在根识面前。然后，刚才外境青莲花的显现，我直接

看到了，由于青莲花是蓝色的原因，我对总的蓝色也间接了知了，因明前派的有些论师认为这叫做间接证知。而且他们认为，这也属于一种现量。这一点，是双方观点的最大分歧所在。那么，到底是怎么间接证知的呢？这一点，我们可用下面的方式来了知：我刚才看见的花是蓝色的。为什么呢？因为它是青莲花，现量见故，有这样的一种过程。

又比如，我看见一位穿着红袈裟的出家人，看见出家人的眼识是直接了知。当然，大家都知道这是直接见到的，现量见到了穿红色衣服的出家人，这一点没有什么疑问。但是，红色的总的概念，当时也应该间接了知。因明前派的论师认为，这也是一种现量，所以现量中有直接证知和间接证知两种。

对方还有一个比喻，火不存在的时候，间接烟也不见了。他们认为这是比量上面的间接了知。当然，这是从遮破的角度来讲的。

但是，萨迦班智达却对此进行破斥：你们直接证知的现量我们也包括在现量当中，这不用说了，亲自看见青莲花就是现量证知。而间接总的蓝色的证知应该包括在比量中，这种单独的现量不合理，间接了知的现量，没有这种说法，这不是法称论师的观点。这也是下面要遮破的一个问题。

刚才我的说法，可能跟讲义有一点不相同。其实，在其他论典中现量、比量各有两种。现量的直接了知，看见蓝色的花；现量的间接证知，是通过看见蓝色的花，间接了知这个花就是蓝色的，这是现量的直接和间接两种。比量的两种，我看见火里面冒烟，通过烟了知火存在，这是比量的直接证知；火已经不存在了，烟逐渐逐渐没有，这是比量中的间接证知，有两种。他们认为比量有间接证知和直接证知两种，现量也有直接和间接证知两种。

当然，这个注释可能不太广的原因，没有这样解释，

而将颂词的意义解释为：直接作为建立，间接作为遮破。他这里是这样讲的，我刚才把克珠杰的说法混在一起了。

他这里的意思是，青莲花的青色直接成立，由此总的青色间接成立，这是通过显现外境的行相而直接证知的；再比如，直截了当地遮破火从而间接破除烟，这是通过显现其他外境的行相断除增益而间接证知的。这两种方式也属于建立与遮破。

但是，这种说法是不合理的。怎么不合理呢？

比量成为间接知。若非则成第三量。

如果是这样，那么大家公认的比量都应该成为间接证知了。为什么呢？因为它具有这种法相的缘故。怎么具有这种法相呢？因为烟不存在是通过火不存在而了知的。其实，这是没有见到因而果也不存在的一种推理，它属于可见不可得因当中。可见不可得因分统一可见不可得因和对立可见不可得因，这是统一可见不可得

因中的一个。你们如果这样承认，那么比量也应该成为间接证知了。

“若非”，如果对方说不是这样的，比量看待推理，而我们这个并没有看待推理。刚才一看见火不存在，那烟不存在，这没有什么推理。因为如何如何，所以什么什么，没有这样的三相推理来进行论证。根本没有看待推理的缘故，所以不会变成比量。对方是这样回答的。

萨迦班智达对他们进行破斥：“则成第三量”。如果不是比量，则已经成了第三量。因为现量绝对不是，比量你们也承认不是，现量也不是，比量也不是，那你们所谓的间接证知已经成了第三种量了。但是你要知道，量只有现量和比量两种，境全部在自相和共相中，除此以外，法称论师根本没有安立第三种间接证知的量。可见，你们这种观点已经超出了理自在法称论师的因明范畴，有这个过失。

其实，它根本不是什么现量的间接证知。为什么

呢？因为它实际上已经依靠了比量。怎么依靠比量呢？比如我看见蓝色的青莲花，间接也了知总的蓝色，这是通过别法来推知总法的一种推理。又如，我看见某某人的原因，也了知总的人了，与这种说法是一样的，这是以别相来推理总法存在。这种推理应该包括在自性因中。或者“我前面有树存在，因为具有檀香树之故”，这也是依靠别相来推理总相。同样，刚才火不存在的缘故，烟也不存在，这也是一种比量。肯定是比量，因为火和烟之间有因果关系，因（火）不存在的原因，果（烟）也不存在。这也是可见不可得因中的一个因，叫做理由不可得因。

可见不可得因分两种，统一可见不可得和对立可见不可得。我们下面还会讲，统一可见不可得因分理由可见不可得因、自性可见不可得因、果可见不可得因和能遍可见不可得因，总共有四种。

刚才以火推烟的推理，是这四种当中的理由可见

不可得因。所以，你们所承认的现量证知的说法完全是不合理的。

庚二、立自宗：

虽然量的总分类包括在破立当中，但是对破立也应该进行分析：

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。

所有的法可以包括在境和识当中，显宗也好，密宗也好，世间的任何一种学问都可以这样承认。境和有境当中，所有的万法都可以包括，这里面不包括的法应该说是没有的。

而量呢，要么是破，要么是立。首先我们说建立，建立分别包括“是”的两种和“有”的两种。是对境和是心识，有对境和有心识，这四种量将所有的建立都包

括无余。比如说这是红色的对境，我执著红色对境的眼识是红色的眼识，这是“是境”和“是识”；这里有白色的金刚萨埵，这是存在的，我执著金刚萨埵的眼识也是存在的，这是“有境”和“有识”。所有的建立要么是“是”，要么是“有”，由这两者可以囊括无余。这一点，去年我们在学习《中观庄严论》的时候，已经学习过了。“有”和“是”可以分别从对境和有境来讲，有也分两个，是也分两个，总共四种。

从它的反方面遮破来讲，与之恰恰相反。所有的遮破可以包括在非的遮破和无的遮破当中，也就是“不是”和“没有”，这两个里面可以包括。继续分下去，对境也有不是和没有，心识也有不是和没有，各分两种，总共四种。

总之，所有量可以包括在破和立当中，而破和立每一个都有四种分类。

那这样的破立是谁来决定的呢？全部是现量和比

量来决定的，这非常关键。如果我们不懂现量和比量，柱子是无常的也很难说，柱子是常有也很难破。所以，无论是建立自己的观点还是遮破对方的观点，全部是依靠量来决定的。为什么我们现在要学《量理宝藏论》呢？所谓量学，它的位置很重要。原因就是，如果我们不知道量，那么事物的真相绝对不会了知。所以说，这里的量有两种：现量和比量。

那么，到底怎样破立呢？凭借现量和建立无遮的比量（这两种量）可以加以遮破。现量也可以进行遮破，比如说无我——人我不存在或柱子不存在，这些都是通过一种现量来知道的。有人可能问：如果是现量见到，那对境要有自相，没有自相怎么会通过现量来了知呢？我们下面还会讲的，这是现量的作用，比如说柱子没有生命，这是现见柱子以后，通过串习力知道的。因为，我们的串习当中从来都没有有生命的柱子，这样就可以了解。或者是人我不存在，人我不存在实际上是通过瑜伽现量了知的，并不是以根现量和意识现量来了知的，因

为这并非它们的对境。当然，人我不存在也可以用推理来成立。比如“在五蕴聚合当中，所谓的我不存在，就像没有瓶子的地方一样”，这是我们的意识来推断的，并非现量了知。但是在瑜伽现量面前，也就是说通过瑜伽现量的智慧来进行观照的时候，五蕴聚合以外的我，根本没有看见，从来没有照见过，因此安立为无我。

现量和无遮的比量可以遮破，这非常关键。反之，通过现量引出来的定解和建立非遮的比量也可以进行建立。

当然，如果辩论者是非常有智慧的人，看见这个法以后就会知道这个事物是存在还是不存在。比如说某个地方瓶子已经没有了，有智慧的人一看到以后就会知道“哦，这里没有瓶子”，马上就会产生定解。但是，如果这个辩论者比较愚笨，他即使看见这里没有瓶子，也不一定能决定，他必须要通过可见不可得因来产生定解。又比如，有一定智慧的人，他知道柱子或河流昨天、前

天的变化，通过它们相续不断地变化就能了知它们的无常；但是，比较愚笨的人或者在有错乱因的眼识面前，柱子的无常必须要通过所作来进行建立。这就是量的作用。

大家学习因明的时候，有时候会觉得因明的道理比较难懂；但我始终觉得，有智慧的人通过自己的智慧来进行观察，因明也不是特别难懂，毕竟它是一种分别念的境界，并不像中观一样。应该说中观是比较难的，因为它已经超出了我们心识的范围，所以中观应该以佛和菩萨的智慧来进行决定。我们每次以中观推理进行论证的时候，只不过是有一种比量的方式在总相上进行探索而已，其真正的自相根本无法了知；而因明则不然，只要把两者之间的辩论方式搞懂，它就再没有什么其他更深的内容，因此不是特别难懂。

庚三、除诤论：

所谓间接之证知，意趣作用或比量。

刚才我们遮破了因明前派的观点，对方不承认，向我们提出回辩：如果现量的间接证知根本不存在，那就不合理。因为法称论师的有关因明论典已经说了，依靠间接的方式来了知意义。如果是以间接的方式来了知，那说明这肯定是现量中的一种间接证知。对方这样认为的。

我们下面对他们进行回答：所谓间接证知并不是指现量有一个间接证知，不是这个意思。他的意趣是指现量的作用，或者叫做是骤然比量。这两者，只不过对方没有分清楚而已。

我们刚才也讲了，什么是现量的作用呢？《释量论》第四品的颂词当中也讲到了：石头没有心，无情法的石头没有心，这通过现量能了知。通过现量怎么了知呢？我们知道石头是一种无情法，它不存在心的道理，是通过现量的作用力来了知的；但这不属于现量，它可

以属于在现量的作用当中。这一点，以前我们学《中观庄严论》的时候也讲过。

或者，这种法以骤然比量来了知。那什么叫骤然比量呢？根本不需要什么推断，通过串习力马上在心里面产生一种想法，比如人渴的时候马上要喝水，这个时候根本不需要进行推理：我口渴，我要喝水，因为喝水能遣除干渴。经过长时间串习以后，只要口渴，马上就会用水来解渴，这时根本不需要一个推理。但是，归根结底它还是属于比量。因为我们相续当中，还是有一种依靠正理来推断其立宗的一种因，不过依靠串习力马上能引发出来而已。比如无常观学了很长时间的人，他看见柱子的时候，马上就会想“柱子是无常的东西”，根本没有用所作的因来证成，实际上这是一种骤然比量。我们那天不是也讲了吗，我在路上看见冒烟，立刻就想：“哦，这里有火。”此时，并没有用什么推理，马上就知道了。这个时候你用没用“这里肯定有火，因为我现在看见冒烟之故”呢？根本没有用这样的推理。但是，这种推理的结果于极短的时间内，就在我们的分别念面

前出现，这就叫做骤然比量。

因此，你们因明前派所承认的间接证知，要么包括在现量的作用当中，要么属于在骤然比量当中；除此之外，你们所谓的那种间接证知的现量，根本是不存在的。而且，这也不是法称论师的究竟密意。如果是他老人家的究竟密意，那《释量论》等有关论典就应该宣说，但并没有宣说。

不过，在名词上你们也可以说现量间接证知，这样说一下问题也不是很大。但是如果你们真的承认它属于现量，那就有很大的麻烦。为什么呢？比如说刚才总的蓝色，其实它是一种总相。如果你们说以青莲花的蓝色来推断，那这完全是一种比量。如果青莲花的蓝色以外有一个总的蓝色现量被看见，那现量就成了分别识了。而分别识有境的现量，自古以来在因明的教典中都根本找不到。所以，你们这种说法完全是不合理的。

第 54 课

2007 年 1 月 19 日

《量理宝藏论》当中，今天开始讲第九观现量品。前面我们把量的名相和法相都已经确定了，现在讲量的事相。

第九品 观现量

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。

藏地因明前派的有些论师认为：现量和现量之量完全是分开的，现量的法相是无分别、无错乱的识，现量之量的法相是对前所未证（以前没有证悟过）的对境通过断除增益的方式来了达。

现量和现量之量完全分开，比如说根现量，根现量和根现量之量也分开；然后自证现量，自证现量和自证现量之量也分开。他们是这样认为的，但是这种说法不合理。颂词当中说，你们对前所未知的意义通过断除增益的方式来了解，这是不合理的。

怎么不合理呢？第一个原因，法称论师和陈那论师在因明七论为主的相关论典中从来没有宣说过现量和现量之量分开的道理。也就是说，如果你们这种说法真的合理，那应该在因明的古典中有说明，但是这一点绝对没有说过。虽然我们并不知道到底说过没有，但是萨迦班智达精通所有印藏因明的论典，他说没有说过，这在《自释》里面讲得很清楚，所以这应该可以肯定。由于理自在没有说过的原因，所以这是不合理的。这是一个原因。

第二个原因，因为你们已经承认现量既是无分别，也是不错乱，既然它是不错乱，那么它绝对不可能涉及以前已经证悟、了解过的对境。因为，以前已经了解过的对境还要了知的话，那么这就是一种错乱之识。为什么是错乱之识呢？因为所有的分别念，它既可以了解过去的识，又可以了知现在的识，还可以了知未来的识。分别念对三世都可以分别，未来的我是什么样，过去的瓶子如何如何，是这样的。如果是不错乱识，那么一定

是在识面前当下了知。所以，既然它是不错乱，那么就不可能涉及前所未证者。结果，虽然你们说前所未证，但是前所未证的词并没有力量，并没有确定性。无确定性的意思是说，虽然你们在法相当中加了一个前所未证，并且前所未证的意义通过断除增益的方式来了知，但这种说法是不合理的，因为前所未证对现量来说绝对不合理。如果了知前所未证，它就成了分别念，是分别念就非现量，所以这不合理。

再加上，断除增益对现量来说也不容有。为什么呢？断除增益唯一在分别念上才可以安立。如果是现量，那完全是无分别。无分别的话，它面前的对境只不过现前而已，绝对不可能断除任何增益。所以，因明前派的观点的确不合理。

庚二、宣说自宗合理性：

现量不误离分别，分别名言义执著。

意思就是说，萨迦班智达安立的因明自宗，现量具足两种法相，第一个是远离一切分别念，第二个是绝不错乱。不管是行相也好，时间也好，一切都不错乱，这就是我们现量的法相。昨天个别道友也说，到底萨迦班智达对现量是怎么承认的？今天在这里已经回答得很清楚，真实的现量无分别且无错乱，这就是现量的法相。

刚才安立现量法相的时候，说了“离分别”。那么，分别到底指的是什么呢？这在《俱舍论》以及大乘论典中有宣说。《弥勒五论》也讲了，心和心所叫分别，它是三界轮回的因；本论中讲，名言共相和义共相混为一体也叫做分别；《俱舍论》中，详细观察对境的一种意识也叫做分别念，等等，有好几种。但是，这里的分别念并不是心和心所。如果心和心所叫做分别念，那么眼识、耳识等细微的识也会包括在分别念当中了，因为它们都属于心王，所以这是不合理的。其实颂词讲的所远离的分别，就是指义共相和名言共相合为一体而执著的识。我们说现量“无分别”，分别就是名言共相与义共

相混合一起而执著，这种执著才叫分别。

关于这个问题，在《自释》和其他有关讲义中也有些辩论。有些论师认为：如果是你们所说那样，那么分别就没有遍于未熟知名称者相续的分别念。未熟知名称者，比如刚刚生下来的小孩，或者以前从来不知道名言共相和义共相混为一体的，思想还没有成熟的，他们根本不知道这样的名称。为了包括这些，必须说成：名言共相和义共相可混合一起而执著。因为要包括这些，所以应该安立为可混合为一体的执著。要加上一个“可”字，这个“可”字就是将来可以。因为有些小孩，他现在看见外面瓶子的时候，他不知道它的名字叫做瓶子；也不知道，瓶子是名言共相和义共相混为一体而安立的名称，但将来他可以知道。所以，为了包括他们的执著而加上一个可字。

但是，这种说法我们自宗不承认。因为，如果加上一个可字，对成年人来讲，这种名称已经熟悉了，在

他的相续当中名言共相和义共相已经混为一体了；那这样，这种法相就不遍于已混为一体的。“已”是已经的“已”，已经的意思。在我们相续当中，一说瓶子的时候，“哦，瓶子就是自相共相混为一体的名称。”没有学过因明之前不太清楚，但学过因明以后大家都知道。所以，你说“可”的话，这种“可”混为一体的执著就不能遍于“已”混为一体的执著，可见这是不合理的。

如果对方说：这个不要紧。法相并不是安立在每一个事物的本体上，应该安立在事物的种类上。比如知言解义是人的法相，有些虽然不能说话，如哑巴、婴儿，但是他们的种类有这个法相，所以我们可以这样安立。

我们对此回答：同样的道理，不用加“可”，分别就是名言共相与义共相混为一体的执著，这样安立就可以了。所以你们的“可”也不要加，我们的“已”也不加了。我们暂时也算有个共识，只要一个执著就可以了，你的可和我的已都取消。这就像两个人谈生意一样，

一个人要七十块钱，另一个人说五十块钱，后来卖主说：算了！你加十块钱，我减十块钱，六十元吧！就像他们买卖东西一样，你不要加上“可”，我也不要加上“已”。既然法相在种类上安立，那么“可”和“已”都不要。

在这里，凡是义共相与名言共相两者混为一体的所有分别执著就是现量所远离的分别，需要远离的分别应该是这样安立的。

刚才讲到，现量是无错乱、无分别，有两种特征。那么什么叫做无错乱呢？无错乱就是远离了错乱的因，而错乱的因有内外两种。内错乱的因，如我们有胆病，就看见海螺是黄色；或者说眼睛有眼翳，就看见虚空中有毛发；还有，看见外境有两个月亮，这也是根的内错乱因，这些错乱的因都要远离。然后是外境错乱的因，就像我们在坐车的时候，旁边的绿树、房屋往后跑，这是外错乱的因。远离这些错乱因而生起的识，才是无错

乱。无错乱就是没有这些错乱的因，也是真正能看见的意思。

当然，错乱因有广义和狭义两种。如果从广义上的错乱因来讲，所有的心和心所，凡夫人相续当中的识没有一个不错乱。凡是心和心所，全部都有无明烦恼错乱因的染污。从这个角度来讲，无分别的识也必定有错误。但是，这里面所远离的错乱并不是无明烦恼。如果说无明烦恼，那我的眼识、耳识、鼻识全部都有无明烦恼的习气，或者有它的染污。所以说，我们这里所立的错乱因，就是世间共称的暂时错乱和永久错乱中的暂时错乱。一般处于凡夫位的时候，每时每刻都有的错乱叫做无明，也叫永久错乱。如果是得了眼病，或者眼根、鼻根、耳根偶尔出现一些错乱，这叫做暂时错乱。因此，在这里所立的错乱是暂时的错乱因。

当然，如果没有错乱因，也实际上间接证明了这个无分别是正确的。但是，为什么他这里既要用无分别，

又要用无错乱呢？这也是有原因的。因为有些外道认为，虽然不是错乱的，但是有分别的现量存在，也就是有一种现量也具足分别，他们有这种邪见。但是，如果有分别的现量存在，那么现量已经变成比量了，有这个过失。为了断除这种分别念，在这里就用了两种特征加以限定。萨迦班智达用无错乱、无分别两个侧面来成立法相的原因，就是为了驳斥外道的有些观点。他们认为现量当中也有分别，这是一个。还有，有些人认为通过照了境，对境也能无误得到。依靠照了境而得到的话，实际上这是通过比量而得到的，并不是依靠现量。为了祛除这两种分别念，在这里面也安立了无分别的法相。

这讲的是现量的法相，下面讲分类。

己二、名相之分类：

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。

从不错乱的角度来分（这是从大的角度来对现量进行分类），有四种分类：根现量、意现量、自证现量和瑜伽现量。我们下面对每一种现量都会详细分析，所以这里不广说。总的来讲，现量全部包括在这四种现量中。

对这四种现量，可以分别依靠对境、所依、补特伽罗三个不同的侧面进行分析。

首先，我们依靠对境来分。能照见他法的有根现量和意识现量，对境的所缘境它们能完全明白；照见自法即自己本体的是自证现量，它对自己的心识能明白；照见无自他二法的是瑜伽现量。从对境的角度来分可以这样安立。

从所依的角度来分，有依靠根而安立的两种境证现量——意现量和根现量，有依靠他根而安立的自证现量（洛沃堪钦的解释里面说依他起），有依靠等持、禅定而安

立的瑜伽现量。

从补特伽罗的角度来分，也就是说从相续的角度来分，有凡夫的现量和圣者的现量。凡夫的现量是前面的三种现量，圣者的现量是瑜伽现量。瑜伽现量也有有学道的现量和无学道的现量。有学道从阿罗汉等到十地，无学道是佛地。从补特伽罗的角度来分，可以分这么多。

从宗派的角度来分。首先是经部宗，因为他们承认外境，同时也承认自证，这样一来，上面所讲的意现量、根现量、自证现量和瑜伽现量，这四种现量，按经部的观点来讲都承许。

而有部的观点，他们不承认自证，只承认瑜伽现量、根现量和意现量。因为他们认为，了知一切万法在两个刹那可以圆满，所以，自证在他们的观点中是不承认的。关于意现量，《俱舍论》颂词和《俱舍论自释》当中并没有特别明显地说明；但是全知果仁巴和有些论师在解释的过程中说：实际上，间接来说明的话，有部宗也会

承认意现量。为什么承认意现量呢？既然他们承认了根识，又承认了第六意识，我们下面讲意现量的时候也会讲的，根识无间灭而产生意根，所以说间接也会承认的。当然，瑜伽现量凡是佛教徒都会承认，没有一个不承认。因此，五根识现量、意识现量、瑜伽现量，这三种现量，按照有部的观点来说他们承认。

唯识宗的观点只承认两个，一个是自证现量，还有一个是瑜伽现量。他们怎么不承认根现量和意现量呢？根现量和意现量，一般来讲唯识宗建立最究竟的观点的时候，他们都不承认，但暂时也应该可以承认。比如说，陈那论师的《观所缘缘论》中已经讲了四种现量。因为陈那论师也算是随理唯识宗的论师，所以说对他们的观点来讲暂时可以承认。无著菩萨在有关论典中已经说明了色蕴，承认色蕴的话，色根肯定会承认。这样一来，在唯识宗安立暂时观点的时候也是成立的。但是唯识宗的究竟观点，一切万法是心的妙用、心的安立，在这个观点上，能取所取两者就像《大圆满心性休息大车疏》

里面引用《观音禁行经》来讲二取在一个心的相续上安立一样。所以在究竟的观点上，根识和意识包括在自证中，因为外境没有一个真实的东西。外境没有真实的东西的话，那么色声香味的对境根本找不到。所以说按照唯识宗的观点，他们最后承认两种现量，自证现量和瑜伽现量，应该这样来理解。这是现量的分类。

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）分三：一、法相；二、建立彼；三、决定名共相。

辛一、法相：

分开而立法相误，是故根识不错乱。

跟刚才前面说的一样，因明前派又把根现量和根现量之量分开安立。根现量是依靠根的无分别、无错乱的一种识，根现量之量就像前面安立的一样，也是对前

所未知的根的对境依靠根识来断除增益，这样来分开的。但这样分开是不合理的。怎么不合理呢？我们前面破的时候已经讲了，现量和现量之量各自分别开来的道理，一方面阿闍黎在论典中没有说；其他方面，这样分开的话，尤其现量具有增益性是绝对不可能的事情。所以说这样分开是不合理的，是错误的。

而我们自己的宗派是什么呢？他这里说“根识不错乱”，也就是说依靠根而产生的无分别、不错乱的识就叫做根现量的法相。因为根有五种，所以根现量也分了五种。那么五种根现量各自的法相分别是什么呢？我们以眼根现量的法相为例，依靠眼根而产生的无分别、无错乱的识就是眼根现量的法相。其他可依此类推，自宗可以这样安立。

辛二（建立彼）分二：一、建立由根所生；二、建立离分别不错乱。

壬一、建立由根所生：

根即取境之能力，随存随灭决定成。

什么叫做根呢？所谓根，实际上是缘取对境的一种特殊能力。这样的根怎么成立呢？随着根的存在，取外境的识也会存在；随着根不存在，取外境的识也不存在。就像火存在，烟也存在；火不存在，烟也不存在，烟一定会有火的因。刚才我是从因方面来推的，从果方面也可以推：有眼识存在，说明眼根肯定存在；有鼻识存在，说明鼻根肯定存在。眼识不存在的原因，眼根不存在；鼻识不存在的原因，鼻根不存在。由根识随存随灭的推理完全可以了知这样的根存在。

我们刚才已经讲了，根是根识缘取对境的一种特殊能力。那这个能力到底是无情法还是心识？这个问题，我们以前讲《俱舍论》第一品的时候，都已经讲过了。

我前一段时间看了《俱舍论讲解》，当时也不知不觉，每天好像完成任务一样地讲了。但现在她们整理出来以后，可能还是有一定的价值。汉地真正研究《俱舍

论》的多不多也不好说。如果有，可能里面有一些可看的内容。因为我也参考了藏传佛教和汉传佛教的相关论典，以前也在一些具德的上师面前听过。里面对各种宗派的观点还是有一点分析。你们自己也是，如果以后真的要讲《俱舍论》，有了这些资料可能还是很方便。因为我们学习什么样的论典，还是需要一些资料。如果没有资料，那干脆不研究，到山洞里面修行去。

不过，到山洞里面去修行，恐怕也不那么简单。有一次，慈诚罗珠堪布到了拉萨，看见有些山洞里面修行的人，修得还是很不错，在山洞里面闭关，看起来也特别舒服。但有些，山洞里面也是用绸缎来装饰，还用录音机放各种流行歌，声音特别大，听起来很别扭、不太舒服，也有这样的情况。不管怎么样，如果真的到山洞或者寂静的地方去闭关专修，我看《俱舍论》、因明之类的法本都不需要。如果你真的想对佛法做一点贡献，让自他都断除一些增益，对佛法和世间法的很多知识想了解，那么只要通达《俱舍论》和因明这样大的论典，

好多小的论典就会很容易。

今年，我们学院中的藏族尼众法师着重讲《俱舍论》、因明和《现观庄严论》。以前尼众们觉得，《大圆满前行》《入菩萨行论》里面有好多不懂的地方，但现在学了《俱舍论》、因明和《现观庄严论》，觉得这没有什么不懂的。《前行》好简单，《入行论》好简单啊！有这种感觉。当智慧越来越开显的时候，好多知识就会很容易了解。所以我想，了解《俱舍论》和因明非常有必要。

话说回来，关于根，以前讲《俱舍论》的时候都已经讲过，有些论典认为根是无情法，有些认为是有情法。但是，能力和法两者应该是一体并不是他体。这一点，我最近翻译的《释量论大疏》中有明确说明。比如说，种子和种子的能力是一体还是他体？应该是一体。如果是他体，那么种子就不是能力，能力就不是种子，有很多过失。所以，能力和法两者应该是一体。

那么，根到底是有情法还是无情法？按照经部的观点，应该承认无情法，《量理宝藏论自释》也这样安立，所以经部无情法的观点是对的。而按有部观点，眼根就像胡麻花一样，有颜色，也有形状；鼻根像平行的两根铜针；舌根像半月形般的色法等，这在《俱舍论》里面讲得比较多。实际上，有部宗根具显形色的道理在这里不成立。应该这样来说，按照经部的观点，由刚才随存随灭的推理了知，能照见对境的一种无情法肯定存在，是这样安立的。

按照唯识宗的观点，根安立在心识上面。随理唯识宗的陈那论师和法称论师，他们认为这是一种识。比如说我们眼睛看见外面色法的时候，我的前一个眼识上面有能照见色法的不共能力，就是识，有这么一个识。这个识跟耳根不相同，耳根只能取声音不能取色法。所以它有自己不共的一种能力或者力量，这叫做根，可以这样讲。如果按照随教唯识，像无著菩萨、世亲论师，好像慧源论师也这样承认。他们的观点，根就是在阿赖耶

识上面存在的一种不共的取境的习气。刚才随理唯识是在眼识上面安立的。按照随教唯识，在我们的阿赖耶识上面，本体是一种心识，但是这种心识能直接了知对境的不共色法，这样的一种识就叫做眼根，根安立为识。

颂词中“根即取境之能力”，根是取境的一种能力。这种能力安立在识方面也可以，安立在不共法方面也可以。不过《自释》里面明确地说了，这里按照经部观点宣说，安立在不共上面。因明暂时也可以这样成立。那么，随存随灭的比量是怎么成立的呢？这个很容易成立。比如说，所缘缘红色的柱子前面已经存在了，我要想看它的作意也存在，但是一旦我的眼根受到损伤，那眼识根本不能产生，这说明能照见所缘缘色法的一种不共东西，在我的相续中必定存在。由这种推理就可以了解，我的眼根是存在的。如果是眼根受到损害的人，就不能照见色法，而眼根没有受到损害的，眼睛很正常的人，他能照见对方。所以说我们应该了解，根是存在的。

所谓根，有些认为眼根就是眼珠，耳根就是外面这一块皮（指耳朵），这种说法是不合理的。如果这样，猪八戒的耳根大一点，那应该听到的声音很大；我们道友的耳根小一点，应该听到的声音很小，可能有这个过失。《俱舍论》里面也专门有说明。

这里，大家应该知道，根应该这样来了解，反正它是一种能力，不管是心识的能力，还是无情法的能力，它是一种能力。只不过站在不同观点的时候，要建立自宗的特色，应该这样来安立。

下面，建立无分别和不错乱。那么，为什么是无分别，为什么是不错乱呢？

壬二、建立离分别不错乱：

明现成立无分别，取自相故不错乱。

首先，它是明现而成立的，所以是无分别。如果是

分别，就不可能是明现，因为它是时间、地点、行相全部混为一体而去缘取的。不过我自己倒是认为，这是明现而分别的。虽然我们的分别念都是一种错乱，但这种错乱并不是说，分别念一点明现都没有，不是这个意思。

《现观庄严论》里面讲加行道的时候，也讲了分别念的明现分。但是真正无分别和分别相比较起来的时候，无分别念它能明现照见行相或对境，时间也是同时的，因此叫做无分别。因为明现的缘故，成立无分别念。

它为什么叫不错乱呢？因为自相是一它就照见一，自相是多它就照见多；它不可能一成为多，多成为一，这种情况永远也是没有的。而分别念并不是这样的，它将前后时间的不同事物执为一体，如昨天的一条河与今天的一条河，或者昨天的这个人 and 今天的这个人，它将不同的行相从相续上安立为一体，所以它决定有错乱的成分。因此，根现量绝对是无分别、无错乱，原因是这样的。

下面讲为什么叫根现量。

辛三、决定名共相：

根即不共之因故，称谓根识如鼓声。

有些人认为，根识是依靠根、境、作意这几种因缘和合而产生的，但为什么单单称为根识呢？比如眼识的因缘包括：所缘缘的对境色法、增上缘的眼根、等无间缘的心识或者说作意，这些都是存在的。

我们以前也讲过，所谓作意是指心识往外动摇。所有眼识产生前，不一定都有“我要想看，我要想看”的想法。虽然一般情况下，作意是指“我要想看”这样的分别念，但在这里，按照有些论典的观点来解释的时候，凡是心往外境动摇的部分就叫做作意。

这样，等无间缘的作意、所缘缘的对境和增上缘的眼根，这三个因缘具足以后就产生了眼识。那它为什么

不叫境识，为什么不叫心识或意识，而只叫做眼识呢？
或者从总的角度来讲，它为什么偏偏要称为根识呢？

这是有原因的。有什么原因呢？有不共的因。根对根识来讲是一种不共的因。如果我们说是境识，那就不合理。因为境方面，瑜伽现量的对境也有，自证现量也以自己的心识作为对境，那这样，瑜伽现量和自证现量全部都已经成了根识了，这有过遍的过失。如果说心识或者意识，那也不合理，因为所有凡夫相续中的分别识都可以叫意识；而心识的范围更广，一切心心所都可以包括。所以，以上的名字都不合理。

而我们这里的根识，是指依靠特别的根而产生的识。比如说看见色法，这是依靠眼根而产生的；听见声音，这是依靠耳根而听见的。按照《俱舍论》的观点来讲，这些都要依靠色法的根；而且，这些色法的根是产生根识的不共因。因此，依靠根而产生的识叫做根识。其实，这就像“鼓声”一样，敲鼓的时候也有棍棒，也

有我们的意识，还有我们的手，要具足很多的因；但是由于声音的不共因是鼓，所以我们只能叫鼓声。如果我们叫手声，或者叫其他的棍棒声，这样并不能表示鼓的声音。所以根识就像“鼓声”一样，虽然它各种因缘具足，但是根在里面是不共的因，因此叫做根识。安立根识名字的原因，就是这样的。

第 55 课

2007 年 1 月 22 日

《量理宝藏论》第九品讲现量，现量当中前面根现量已经讲了，下面还要讲意现量、自证现量和瑜伽现量，今天讲意现量。比较而言，意现量稍微难懂一点，要认识它的本体还是有一定的困难。我们以前学习《释量论大疏》的时候，也觉得意现量很难抉择，有些道理很难通达。所以，道友们应该在这方面好好观察、思维一下。

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。

这里是讲认识意现量，或者说认识意现量的法相。意现量到底是什么样呢？意现量是依靠对境和根识二者无间产生的一种意识³⁶；也就是说，根识灭的时候无间产生一种不错乱的识，就叫做意现量，这也是意现量的法相。

关于颂词，从表面上看来，好像一个是对境，还有一个是根识，对境和根识两者所产生的是意识，依靠意识而产生的不错乱识才叫做意现量。好像中间有一个意识，其实并不是这样的。我们下面讲意现量的来源，也就是讲因的时候，就会明白的。

意思就是说，依靠对境、根识而产生的不错乱的识就叫做意现量。意现量再分的话，比较多，比如说取色法的意现量、取声音的意现量、取香的意现量、取味、触的意现量，这些都是存在的。

36 意现量是意识的无分别部分。

每一个无分别识都可以有根现量和意现量的侧面，这两者是存在的。那么，根现量和意现量之间的差别是什么呢？我们前面也讲了，对境、作意、根，这三个因缘具足之后就产生根识。比如说我的眼识要产生，红色的柱子、我想看红色柱子的作意、还有我自己的眼根，这三者具足以后，认识红色柱子的眼识就产生。那么意现量呢？刚才的根识灭尽以后，所产生的一种意识就叫做意现量。其实，意现量也是依靠对境而产生的。什么样的对境呢？就是刚才前面根现量的对境，也就是红色的柱子，这个柱子必须要。如果这个所缘没有，那意现量也不可能产生，所以所缘应该有。它的所缘跟根识的所缘是一样的，只不过有前后一刹那的差别。但是，它的等无间缘和增上缘全部是根识。

关于根现量和意现量之间的差别，以前也有个表，据说是全知麦彭仁波切传下来的。关于二者在产生的时间上面的一些差别，我们可以画一个表：上面是刹那，一刹那、二刹那、三刹那，一直到十二或十三刹那，上

面可以这样画：旁边是对境、作意、根，然后是根现量和意现量。一刹那的时候，根识现量和意识现量都没有产生，但是根也具足、作意也具足、对境也具足，这三者都具足。第二刹那的时候，有刚才对境、作意、根的二刹那，也有根识的一刹那。第三刹那的时候（如果从第一刹那的对境开始算，就是三刹那；如果从第二刹的根识开始算，就是二刹那），也就是说第三刹那的空档当中，可以产生意识现量。这之后，它们都可以连续不断地产生。

最后灭尽的时候，有些说根现量和意识现量同时灭；但实际上，这也有一定的差别。如果是对境灭的情况下，那么这两个就是同时灭的；如果是对境没有灭的情况下，那会先灭根识，然后再灭意识现量，所以不能一概而论。它是对境灭而灭呢，还是根识灭而灭？如果根识灭而灭，那么根识现量再也不能进行，而意现量还可以有一刹那，有这么一个差别。如果我们画个表的话，用起来就会比较方便。以前有一张表，在我们学《释量论》的时候，当时辅导也用过。

其实，它们之间除了时间上的差别之外，对境方面也有这样的差别：根现量是依靠根而产生的，而意现量是依靠根识而产生的，是这么一个关系。根现量是依靠它自己的对境并以自己前时的根识作为近取因，一刹那一刹那不断产生。而意现量，刹那刹那都是从根识当中产生的，并不是从自己的意现量当中产生。这个问题，我们以前每天都在辩论场所里面辩来辩去，确实是比较难懂的一个问题。表面上看来，好像第二刹那以后，意识现量又产生意识现量，把它作为自己的近取因也可以；但是在教典当中，并没有这种说法。

根现量、意现量产生、灭尽次第对照下表

内容	刹 那													
境	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	
根	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12		
作意	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12		
根识		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	
意现量			1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12

根现量、意现量产生、灭尽次第对照下表

内容	刹 那													
境	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12		
根	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12		
作意	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12		
根识		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	
意现量			1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	

一般来讲，不管是在《俱舍论》中，还是在因明中，意现量都是比较难懂的一个问题。我们以前讲《俱舍论》的时候，对意根是第六意识灭尽所产生的识也进行过一些分析。大家在短暂的时间当中抉择，也不一定马上能得出结果。但是总的来讲，什么叫做意现量？这必须清楚。首先意现量的本体要认识，认识之后才能分析它的作用、分类。实际上我刚才讲了，我眼识看见这个红色柱子就叫做根现量；第二刹那的时候我的意识也完全能照见它的本体，这叫做取色意现量。还有取声、取味、取香等意现量，缘取不同的对境就有不同的意现量。

有些人认为，意现量是与根现量完全脱离的一种意识的现量，就像我们意的对境，在《俱舍论》当中意识的对境是法，这样一个心识就叫做意现量。这种想法

是不对的，其实意现量在每一个根识的后面都可以产生。如果它不是意现量，也即根现量是根本没有意识的这种现量，那么对境就完全是依靠眼识来了知的，而不牵涉意识，有这种过失。

在这个问题上，大家应该再三翻一些资料，因为我记得，研究或判断任何一个经论都需要充分的时间。自己心里面没有考虑，光是看一看或者颂词上当场发挥，我也想不起来。在二十年前，当时是八七年的冬天，在那个时候我们对意现量也研究了很长时间，也说过很多，但现在全都忘了。当时几个人在一起，针对这个问题一天一天地反复进行辩论。但是现在已经过了十几二十年了，只有一点点印象，这种印象也是模模糊糊的。只不过是“哦，这个地方有个辩论的问题，这个地方有点难懂。”除此之外，有些关键的道理现在的的确确忘了。不要说下一辈子，这一辈子的事情也回忆不起来。回忆今世尚且不能，更何况说回忆前世呢！有时候我们学的很多知识很容易忘，但是只要有时间，稍微翻一下资料、

看一看，再稍微思考一下，很多可能会恢复的。大概这样，我们今天就简单地说吧！

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。

这个地方有一些提问，有些论师认为：你们承许五种根识灭尽之后产生五种意现量，那这五种意现量是不是同时产生的？如果是同时产生，一个人就具有五种意识了。一个补特伽罗有五种心的话，那是不是变成五种众生了？有这个过失。如果说灭尽之后不能同时产生，但你们刚才却说根现量灭完了就产生意现量；那这样，它们之间的因果关系是不是有错乱的现象呢？比如说眼识灭完了，耳识灭完了……每一个识都灭完了以后，只产生一个意现量，也就是说虽然其他四种根识已经灭

了，但是意识并没有产生；那么因和果之间会不会有因具足但没有果的错误呢？对方给我们提出了这么两个问题。

我们如此进行回答：意现量虽然有多种，但是这就像根识跟自证的关系一样，因此不会有过失，并没有同时或者非同时的两种过失。怎么没有过失呢？因为意现量在外观的过程中对着五种不同对境，看待五种不同对境，同一个时间产生不同的五种意现量；但是根本不会变成具有五种心识的补特伽罗。为什么呢？我们以前学中观的时候也讲过，在无分别念的情况下多种行相是可以有的，但在分别念的情况下一个人的相续不能有两种以上，这是不允许的。如果有，那就与佛经所讲的一个众生只有一个相续的教证相违，所以这不允许。但是，根现量在一个人的相续中可以产生五种，加自证现量，可以产生六种。

那五种意现量是怎么产生的呢？在蒋阳洛德旺波

尊者的讲义中有一个比喻，据说这也是麦彭仁波切的教言。将一个水晶球放在具有五个窗户的房子里面，五个窗户分别出现五种颜色的绸缎，实际上这些绸缎在中间的水晶球上都可以现前，从外观的角度来讲都可以显现，但内观就是水晶球一个本体。我以前做过实验，这确实是一个非常好的比喻。比如我们现在的水晶球或者水晶玻璃，这种玻璃长长的，我家里有好多。如果在它的东边放红色的布，在北边放蓝色的布，在西边放黄色的布，留我坐的南方，因为我要看。在西边看东边的红色完全能看得到，从东边往西边看黄色也看得到，往北边看蓝色也看得到，可见水晶根本没有遮住颜色。在水晶上面，这五种颜色都应该显现。没有显现的话，我不可能看见，因为只要有一种颜色被遮住，那我不可能看到它，但并不是这样的。所以，从外观的角度来讲，这五种颜色都可以照见；从内观的角度来讲，水晶本来就是透明的东西。

因此我们也不能认为：眼识住在眼睛里面，鼻识

在鼻子里面，耳识在耳朵里面，舌识在舌头上等。如果这样，一个人不同的识就像北京的几个区一样各自住在自己的一带，每一个区各有不同的建筑特色，其实并不是这样的。我们所谓的识，只不过众生在感受的时候，依靠不同的所依而有不同的名称。的的确确，颜色是依靠眼根来领受的；耳识产生的时候，声音依靠耳根来领受，这一点是对的。但是，真正在众生的相续中或者说在我们的头脑上有这么几种识，全部都格格不入，自己居住在自己的地方，就像牧区中山村里面的牧民一样，这里住一家，那个山沟里面住一家，并不是这样的。从内观的角度来讲，这几个识的自体全部是一样的；从依靠不同外境而产生的角度来讲，可以安立为根识；从认识对境的自体可以安立为意现量。但意现量和根现量之间，如刚才所讲的那样，二者也有时间上的差别。

凡夫人的错乱分别念非常粗大，自己虽然处在名言中，但是根本不知道实情。比如说我看见一根红色柱子，本来意现量和根现量的部分都应该有，但是我们就

是感觉不到。对明现显现的，不管是什么现量，反正是见到了它。暂时来讲，我们只能了知这样一个层面；除此之外，更深一层的我们没有办法通达。但如果是通过因明的教典来进行推理，那就会知道：在这个当中先有根现量产生，然后产生意现量；这些现量对我的心识来讲，是一个本体的不同侧面。刚才水晶球的比喻，我觉得对我们认识心识非常有用。全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》中也举了这方面的例子。所以大家应该通过这种比喻来认识五根识，而且从五根识中产生五种意现量的道理也会明白的。所以，我们自己有没有这种过失呢？没有这种过失。

有些人认为，因为我们自宗的有些论典中也承许，所谓的八识聚、七识聚、六识聚全部是一体，这一点全知无垢光尊者在有关论典中也承认，那这种观点实际上与外道的观点没有什么差别。那我们自己有没有这种过失呢？绝对没有。因为我们的观点是：从外观的角度来讲，依靠五种不同的对境而产生五种根识或五种现量

识；内观的角度来讲，自明自知的自证也可以说，或者从了知对境的角度来讲，意识现量也可以说。所以，很多因明论典里面所讲的不同反体的解释方法，应该说是非常殊胜的教言，在这里也应该这样来了解。

那为什么意现量是正量，它为什么属于现量？这是有一定原因的。

壬二、作为量之合理性：

无错乱故是正量，无相续故非决定。

首先，我们说它为什么被设立为现量。因为从外境的角度来讲，它没有错乱。比如说刚才取色法的意现量：依靠对境、作意、眼根而产生根识，根识无间灭尽就产生意识，当时意识的对境就是根识所看见的色法，也就是说当时取色法的意现量如理如实地照见了对境的一切自相，所以说取色法的意现量是正确的。为什么呢？因为它已无误了知对境自相的缘故。那它可不可以

属于真现量当中呢？应该属于真现量。这是一个原因。

第二个，他这里说，因为意现量自己没有相续，所以它“非决定”，即不能引生决定。它不像根识，比如我看见红色的柱子，它（根识）有相续，并且它是依靠自己的因缘聚合而产生的，不需要用其他的助缘，依靠自己的力量它也可以产生决定，“哦，刚才看见了红色的柱子”，等等。

我们这次的因明讲记中，可能“红色的柱子”比较多。为什么这么多呢？因为我前面有一根红色的柱子，我只能看见这根红色的柱子，所以我一直说“红色的柱子”。以前我在辅导《释量论》的时候，当时我前面有一堵褐色的草皮墙，我天天就用这个来作比喻。

依靠根现量可以引生定解，但是意现量不能。不能的原因，全知麦彭仁波切在有关论典中也这样讲了：所谓不能引生定解和决定，是指依靠自力不能，但依靠他力可以。如果依靠他力能产生定解，为什么说意现量没

有决定呢？因为这是从依靠自力不能产生的角度讲的。

不要说意现量产生定解，连自己的本体依靠自力都不能产生，必须要依靠根识，所以非常可怜，每一刹那的意现量都必须要依靠根识而产生，更不要说定解。这样的话，它自力的决定是没有的。那有没有依靠他力的决定呢？这是有的。因为它是意识，意识对外面本体的了解应该是有的。那为什么说意现量也照见了对境，根现量也照见了对境呢？实际上，真正能照见的并不是根，应该是意识。

明明是意识，为什么叫根现量而不叫意现量呢？这也是有原因的。全知麦彭仁波切在有些教言中是这样讲的，比如说有个砍柴的人，他用斧头砍柴，实际上他是用斧头来砍断的，并不是用他的手来砍断的，可是人们经常说“樵夫砍柴”，并没有说“斧头砍柴”。这里面一个是自动，一个是他动。樵夫依靠自己的力量来砍柴，斧子全部是依靠樵夫的操作来砍的。这就像人们不

叫斧子砍柴一样，实际上这种决定——认识对境，意现量起了非常大的作用，起了直接的作用。但人们并不说是意现量见到的，而说成是我眼睛见到的、我耳朵听到的、我鼻子闻到的等等。这样说的原因，是因为意现量没有通过自力来产生定解、决定，而是依靠他力，是依靠根的力量来产生的，所以人们平常的称呼也是合理的。

总而言之，我们在这里一定要知道，根现量与自己的因缘有直接的联系；而意现量，如刚才所讲的一样，它的增上缘和等无间缘全部是根识，是依靠根识而产生的。它们之间有这样的差别。这个问题，萨迦派和格鲁派的论师的观点也有一些不同。但是我想，我们现在应该把根现量和意现量之间的差别分别开来。认识自宗安立的意现量就可以，如果宗派说得太多，恐怕我们有些道友也不一定了解。

总而言之，因为它的因没有直接的相续，所以意现量没有相续，因为它的因每一个都是不同类的根现量

当中产生的，这是一个关键的问题。如果你用其他的理证方法，其实意现量也应该不断产生自己的意现量，这样的想法倒是有的，以前我们对这个问题也是争执不休，说了很多。比如说，根现量可以不断产生根现量，那意现量为什么不能不断地产生呢？从理证方面讲，好像道理是相同的。但是从教证方面讲，意现量全部是依靠根识而产生的，下一个颂词也是这样的。

从有色根而生根，是故根识具相续，

是从有色根当中产生根的，所以根识应该具有相续。因为它全部是依靠根，比如说眼识，一刹那、二刹那全部是依靠根，是从它自己相续具有的根当中产生根识的，所以我们说根现量有它自己的相续。

意根中非生意根，

意根当中并不产生意根。当然，这里面有一个疑问。因为刚才我们说，前一个刹那的根识灭尽的当下产生意

现量。于是对方说，根识当中产生根识，这就成了意根的话，那是不是意现量也有它的相续呢？并不是从这方面来理解的。他这里的意识，每一个刹那全部是依靠根识而产生的，因此不能这样理解。

是故彼者无相续。

所以说意现量没有相续，意现量不能决定；而根现量有相续，根现量能决定。

第 56 课

2007 年 1 月 24 日

下面我们继续学习意现量，现在在作为量之合理性的科判中，颂词是这样说的：

轮番以及相续际，二者悉皆有能害。

对于意现量，有些论师认为是轮番产生的，有些论师认为是以相续际的方式产生的。相续际就是先不断地产生根识，在末尾的时候才产生一种意识。总之，有这两种说法。

关于这个问题，蒋阳洛德旺波尊者的讲义里面是以问答的方式来进行阐述的，这样也可以。这两句颂文，把它作为对方的提问或者对方的观点都可以。

慧源论师认为，意现量是轮番产生的。轮番产生的意思：比如说有十个刹那，第一刹那产生根识，第二刹那产生意识，第三刹那产生根识，第四个刹那产生意识……根识和意识以轮番交替的方式产生。也就是说，开始是根识，然后是意识，这两者一直轮番产生。据说这是慧源论师的观点。

但有些人说，与慧源论师相关的藏文法本中没有这个观点，这不一定是慧源论师的观点。而有些论师说，虽然现在藏文中没有发现，但是依据传承上师们的说法，这就是慧源论师的观点。在这个问题上，以前也有很多争论，在这里这个问题不太重要，我们不分析。据说这是慧源论师的观点，我们这样承许就可以了。

还有胜法论师的观点，他认为：先不断产生根识，最后根识要接近末尾的时候产生一种意现量。比如说我们相续中产生了十个刹那的根识，十个刹那的根识全部产生完了以后，最后产生一个意现量，然后就结束。

但是，这两种说法都是不合理的。为什么呢？按照萨迦班智达的观点，这两种说法都有正理的妨害。怎么有正理的妨害呢？这里也可以这样说，如果这两者是轮番产生，那么意识就应该能决定。我们昨天也讲了，取蓝色柱子、红色柱子等的眼识，它们不依靠任何其他外缘，只依靠自己根的能力，所以现量能引出决定；而意现量并非这样，它绝对不能引出决定。意思就是说，如果他们两者真的是轮番产生，那就没有理由一者能产生决定，一者不能产生决定，这种理由绝对是没的，因为这两者是交替产生的。其中的意现量绝对不能产生定解，而另外的根识能产生定解，这种道理绝对说不出来。所以说，刚才交替而产生的说法不合理。萨迦班智达在《自释》中，也是这样遮破对方的。

然后是相续际的观点。先相续产生根现量，末尾的时候产生一个意现量，这种说法也不合理。怎么不合理呢？如果说最后的根识能产生意现量，那么中间的这些根识为什么不能产生意现量？比如说十个刹那，末尾的

十刹那可以产生意现量的话，那么前面的第一刹那、第二刹那、第三刹那等为什么不能产生意现量？因为意现量的因就是前面的根识。这个根识不仅在十刹那的时候具足，而且从第一刹那开始都具足。既然因已经具足了，那么果为什么不能产生呢？因此，这种说法也是不合理的。这说明，刚才胜法论师的观点也不成立。

那么，我们自宗怎么承认呢？

是故根者乃根识，不共之因成意缘。

即自证故非他续。

所以我们自己的观点可以这样说：所谓根，它是根识的不共因，这就像前面鼓声的比喻一样。根识是依靠根而产生的识，因此叫做根识。根是它的不共因，识依靠自己的根而了知外面的色法、声音等，所以叫做根识。那么，根对意现量起到什么样的作用呢？起到间接的作用或者说是一种缘的作用。根是根识的因，是意识间接

的缘。根对它（意现量）起的作用，我们前面分析的时候大家也知道，第一刹那的时候是根，第二刹那的时候是根识，第三刹那依靠根识产生意现量，这样一来，根起了一个间接的作用，并不是直接的作用。因此按照我们自宗的观点，刚开始的时候意识没办法产生，也就是说第一刹那的时候根识也产生，意识也产生，这是没办法的。最开始的时候必须先经过根识，没有经过根识的话，意现量的因就不存在；第二刹那以后，它们两个可以同步进行，可以平行产生，是这个意思。自宗应该这样承认，这样的承认也是非常合理的。

以前有些论师认为，意现量只是依靠教证而成立的，这好像也是胜法论师的观点。胜法论师认为：意现量依靠教证可以成立，因为佛陀在佛经中说了：诸比丘，照见色法是意识和眼识。可见在佛陀的圣教里面确实明显说明了意识和眼识，根识和意识都已经说了，但是依靠理证却很难成立。对这种说法，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中已经予以遮破了。《大疏》中说：这

种说法是不合理的，不仅依靠教证可以成立，而且依靠理证也可以成立；其实，这种理证的成立以我们自己的体会也可以感受得到。原来我们讲《中观庄严论》的时候，这方面也稍微阐述过：比如说一个人到花园里面去，他眼睛看见鲜花，耳朵听到蜜蜂的声音，口里面含着糖（舌尝到甜味），鼻子嗅到外面鲜花的香气，身体接触外面吹来的微风。在这个时候我们可以说，同一个时间中这些全部都是用意识来了知的。如果意识没有了知，仅仅依靠根识是不行的，因为离开了意识的操作，根识是不能了知对境的。关于意识和根识之间的关系，我们前面也讲了，大家一定要清楚。

进一步讲，如果仅仅是一个根识，那一个众生就根本不能了知所有的对境，因为每一个根识完全都是不相同的。比如说眼根能照见色法，但它对声音却绝对不能了知，耳根也只能听到声音，等等。这就像一座佛塔上镶嵌着很多玛瑙、珊瑚等，实际上点缀的物质都是不相同的，它们互不相干。如果在事物的本体上，耳根在耳

朵里面，眼根在眼睛里面等等，互相都没有关系，没有什么瓜葛；这样以后，一个众生就根本不能了知所有的对境。所以说，我们前面用的水晶球，是最好不过的一种比喻。

有些人可能这么想，这样的话，那五根识跟意识的本体是一实体还是他体？我们可以承许是一个实体。这样的话，那眼识的实体和耳识的实体会不会变成一个实体？如果是一个实体，那眼识也应该能听到声音，因为它跟耳识一个实体的缘故。会不会有这种过失呢？不会有这种过失。虽然它们在本体上是一实体，但它们各自都能照见与其他根识所见不同的部分，我们学中观的时候也可以这样承许。如眼识，虽然有不同所见，但在眼识的本体上应该是一实体。比如看见一个花色的画面，那眼识当中照见白色的一部分也有，红色的一部分也有，蓝色的一部分也有，等等。有人想，如果说这所有的识跟眼识是一实体，那么白色、红色就变成一实体了。有没有这个过失呢？没有，因为它们在本体上虽然是一体，

但反体是分开的。比如说马车，马车的零件跟马车的本体是一体的，可以这样说。马车以外的轮子，马车以外的车厢等，这有没有呢？绝对没有。所以说，在马车的本体上它们可以说是一实体。一实体的话，里面的分支会不会全部混淆了，比如车轮变成车厢，车厢变成其他的零件等等，有没有这种过失呢？这也是没有的。同样的道理，从无分别现量识的本体的角度来讲，根识也好，意现量也好，从一个人的相续的角度来讲它们是一本体。而从反体的角度来讲，根现量与意现量又是不同的，即无分别现量识又可以分为五种根现量与五种意现量，也可以分自证的部分。

当然，还有分别的部分。但从分别念的部分来讲，同一个时间只有一个分别念，不能有两个分别念。全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中也再三讲了：所谓众生的相续不同，这是从分别念的侧面来分析的，在同一个时间中，两种分别念是绝对不允许的。去年，《中观庄严论释》中也已经讲了，两种分别念不允许。不是分别

念的话，不同类的根识，如眼识、耳识、鼻识等，也可以同时存在；眼识当中，也有取白色、红色、蓝色等多种眼识，不同的眼识如微尘数目那样多，许许多多的眼识可以同时产生。有这么多的识的话，那这个众生会不会变成具有许多相续的补特伽罗呢？不会有这个过失，我们前面也再三解释了。如果我们真正知道这一点，那很多问题就容易理解。

我有时候这样想：因明里面对心和心所的分析，现在所谓终生研究心理学的这些人懂得一点，那该多么好啊！他们有时候分五官、思维、思索等，虽然分了很多，但最后自己也是模模糊糊的分不清楚。以前我在读师范的时候，也学过一两年心理学，当时一册、二册都学了。学的时候无论自己怎么认真、怎么精进，也始终搞不懂。后来学了因明和中观有关心理方面的分析以后，再看他们的论典才知道：噢！原来他们在分析这些，但是说不清楚。到底众生的相续中，哪些是由分别念构成的，哪些是由无分别念构成的，在本质上根本没有分清楚。本

质上没有分清楚的话，恐怕也没办法了知。我想我们在座的有些道友，以前在这方面可能也下过功夫，但是也得不出什么结论。而因明的分析方法完全不是这样的，按照法称论师的观点来进行分析的时候，取外境也好，能取的心识方面也好，只要分析，就能分析得非常清楚。

在这里，我们应该把根现量和意现量分清楚。当然，意现量方面还有一些问题值得研究。但我想这次我们就简单地分析，因为我这边的时间也有限。现在也有很多专门分析意现量的专题文章，如果在这些上面再次分析，你们也会很容易明白，在方便的时候，我专门翻译一下也可以。总的来讲，刚开始学习的时候意现量不好认识，但现在大多数的人应该没有很大的问题。

前面也讲了，取外面事物的意现量和根现量叫做两种境证，而内观的明清识叫做自证。为什么叫境证呢？根识大家都知道，对五境完全能明白，所以它叫做境证；意现量也依靠根境，没有根境的话，意现量不可

能产生。比如说一个盲人，看色法的根现量对盲人来说没办法产生，那取色法的意现量会不会有呢？不会有。因为取色法的根现量的基础没有的话，那么意现量也绝对不可能产生。从外面的境证来讲，境证有这么多。内观的时候，也就是刚才所说那样，对自证而言，没有什么两样；根识也好，意识（意现量）也好，还有分别念，在内观的层面上，它们全部都与自证的本体无二无别。所以，我们所用的水晶球的比喻非常恰当。

因此，心识并不是意现量一个相续，根现量一个相续，自证一个相续，或者说分别念一个相续。如果各自都有一个相续，那一个众生的相续就有许许多多了。那这样，他的生命也有很多了，杀一个人也就变成杀害很多人，有这种过失。但是绝对不会这样，每个众生都是一个相续，这在佛经中也说得比较清楚。

由此现量三步同。

所以说萨迦班智达自宗，第二刹那以后，除了瑜伽现量以外，自证现量、根现量和意识现量，这三者同步进行。我们画一张表的话，第一刹那的时候根识出现，第二刹那的时候意现量出现。因为从内观的角度来讲，根识也有自证现量；所以第一刹那的时候，内观的自证现量也存在，外观的根识现量也存在。第二刹那的时候意识现量也存在，所以从第二刹那到以后多少个刹那之间，这三个现量——外观的意现量、根现量和内观的自证现量同步进行。从此之后，这三者一直都并驾齐驱，这叫做三种现量同时平行、同时进行。

而全知麦彭仁波切说，自证现量不单独安立也可以，其实这是意现量和根现量两者同步进行，因为每一个识都有内观的部分，所以自证现量没有单独安立也可以。克珠杰说，如果你要承认三种现量同步进行，那么萨迦班智达的观点比较合理。克珠杰也认可《量理宝藏论》的观点，认为这样进行也是可以的。萨迦班智达说：我这样的三种现量同步产生的窍诀，是克什米尔班

智达释迦西绕，也即扎蒙热·香嘎纳塔（香嘎纳塔是婆罗门的意思）的窍诀、教言。后来的大德们也这样解释，有这种说法。

不管怎么样，只不过是理解的方式不同而已，实际上大家也可以这样理解：第一刹那有对境、作意和根三者。第二刹那的时候根识产生，你如果承认有内观的自证，就有两种现量。第三刹那的时候，如果从对境的时间开始算，第三刹那的时候就开始同步出现意现量；如果以根现量开始出现作为一刹那，那么第二刹那的时候意识现量就同步出现。从此之后，一直是三个现量同时进行，应该这样来理解。这就是三种现量同步产生，这一点必须要搞清楚。

辛三、遣彼诤论：

缘取他境观待根，是故此中无二过。

有个外道叫做那瓦玛破。有些论师认为，从藏文

的字义上看，那瓦玛破就是不穿耳朵的意思。外道里面穿耳朵的也比较多，是不是也不好说，这里（指蒋阳洛德旺波尊者的讲义中）加的括号可能只能作参考。因为从藏文字面上讲，好像是不穿耳朵的外道，但到底有没有这么一个宗派，还是不太清楚。这些外道是这样说的：作为意识到底缘不缘取根识的所取境？也就是说，它对根识的所取境是否缘取？如果它缘取，其实根识早就已经了解完了，后面再用意识来了解它的话，那就成了已决识。因为前面根识已经享受过了，意识再去享受它的话，那就已经成了已决识。如果说它不缘取根识所见的对境，那盲人也可以见色法了。为什么呢？因为，盲人见不到色法主要是没有眼根，如果不需要经过眼根就能缘取对境，那么意识见色法就可以成立。大家都知道，没有意识的盲人是没有的，盲人也有意识；这样一来，盲人也应该见色法了。对方提出了这样一个问题。

萨迦班智达对他们这样回答：这两种过失都是没有的。原因是什么呢？一个是“缘取他境”。虽然两

者都是缘取根识所见到的对境，但是两者的对境不相同。根识是依靠它的对境，比如说第一刹那对境产生，缘取它之故，第二刹那根识产生；而意识缘取的对境并不是第一刹那的对境，而是第二刹那的对境。这说明，根识所了解的对境跟意识所了解的对境不相同，它们是他体，可以这样说。这是缘取的对境不相同。然后也并不是不观待根，所以第二种过失也没有。怎么没有第二种过失呢？因为，所有的意现量全部要观待根识，根识灭完的时候才产生意现量；所以说盲人见到色法的过失也是没有的。“是故此中无二过”，所以此中二种过失是没有的。

这以上意现量已经讲完了，下面讲自证现量：

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。

所谓自证，就是自己的本体自己了知的不错乱识，这也是自证的法相。《中观庄严论》中也是这样讲的，所谓自证就是遮无情法的、遮非明的自明自知的心识。关于这一点，印藏高僧大德们，比如印度的静命论师，藏地相当一部分高僧大德，他们都异口同声这样认为。所以，所谓自证现量就是遣除了非意识的部分而建立了自明自知的本体，这就是不错乱的识，因此叫做自证现量，自证现量的法相就是这样的。

辛二、遣诤：

辩论的时候，有些人是这样说的：如果这样，那自证就不依靠其他的对境了，就不依靠其他的因缘了，应该成了自然产生。这样的话，自证和自生就是一个意思了。对方提出了这样一个问题。我们说，自生和自证还是有很大的差别，只不过你们自己没有分清楚而已。

自生前所未有生，自证唯遮无情法，

所谓自生，就是前所未有的一个事物新产生。但是这里，我们所承认的自证的法相绝对不可能是这样的。这里的自证，它没有分开能证所证。在自证方面不能这样分开，因为它是自明自知的本体，就像水晶球，虽然没有能亮所亮的区别，但它的本体就是通透明亮的。像眼根现量那样，有所了解的对境色法和能了知的眼识，境和有境两者分开；自证没有这样的情况，只不过自己的本体自明自知而已。所以自证唯一遮除无情法。

是故自证及自生，无有相同之时机。

因此，自证和自生两者没有相同的机会。所谓自生，前所未有的东西自然而然产生都可以叫自生。但我们这里的自证并不是这样的，完全都是安立在心识上，这也是内观的一种心识，并不是从外观了知对境方面来安立的，因此没有这种过失。

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：

法相当中也分破对方的观点和建立自己的宗派两种。当然分也可以，不分也可以。

分开安立法相妄。

因明前派的观点也跟前面的现量一样，他们将瑜伽现量分为瑜伽现量和瑜伽现量之量，但这完全是不合理的。不合理的原因，我们前面根现量的时候已经遮破了。他们安立法相的时候也说，前所未了知的意义以断除增益的方式来了知等，他们是这样来安立的。但这是不合理的，因为现量不可能断除增益，再加上这样的分析方法在阿闍黎的论典中没有提出过，等等，以这些理证来进行遮破。

那么真正的瑜伽现量的法相是什么呢？是这样的：

修生无误真现量，所有迷乱似现量。

所谓瑜伽现量的法相，是指依靠不共的等持和修行所产生的无误了知对境的一种现量，这就叫瑜伽现量。根现量和意识现量并不是依靠修行和等持而产生的，而瑜伽现量完全是依靠修行的力量而产生的，而且它也能无误地了解对境，是这样的一种现量。

有人认为，瑜伽师为了断除自相续的贪心而修白骨观，最后看见白骨的城市、白骨的大山等，这也是一种瑜伽现量，但这是不合理的。我们学习《入中论》的时候也说了，不净观是颠倒的有境、颠倒的心识。在这里，从自己相续生起明分的角度来讲，虽然它能起到对治贪心的作用，但是外境中并不存在真实的白骨，所以它只能属于相似的瑜伽现量，并不是真正的现量。不净

观的显现（白骨等）不符合对境，以此原因，它不是真正的现量，可以这样来理解。

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。

瑜伽现量的分类有多少种呢？一般来讲，瑜伽现量只有圣者的果位才可以安立。但在印度也有一些不同的说法，比如律天法师，他认为从加行道世间第一胜法位开始安立瑜伽现量，也有这样的说法。但一般来讲，大乘一地菩萨以上的境界全部属于瑜伽现量；按照小乘，见道以上的境界全部属于瑜伽现量。见道以上可以说是瑜伽现量的界限。《现观庄严论》里面，每一个现观都分一些地的界限。凡夫人有没有瑜伽现量呢？不能说存在，因为瑜伽现量可以说是圣者无漏智慧摄持下真正无误了知对境的一种不共现量。

从人的身份来分，瑜伽现量有声闻、缘觉、大乘菩萨三种圣者的三种现量：声闻的瑜伽现量、缘觉的瑜伽现量、菩萨的瑜伽现量。大乘里面，佛和菩萨的瑜伽现量都包括在菩萨的瑜伽现量中。

瑜伽现量也可以分有学和无学，总共有五种。他这里，缘觉没有分有学无学，缘觉全部是无学果。大多数论师认为，缘觉没有有学道；而荣素班智达等个别论师认为，缘觉有有学道，我们在这里不分析。所以，声闻有有学的瑜伽现量和无学的瑜伽现量，大乘菩萨也有有学一到十地的瑜伽现量和无学佛地的瑜伽现量，缘觉没有有学瑜伽现量，只有无学瑜伽现量，总共有五种。

“彼等有现及无现”，刚才有五种瑜伽现量，其实它们也可分为：入定时候的无现瑜伽现量和出定时候的有现瑜伽现量两种。入定的时候，他们安住在空性和无我的境界中，那个时候任何显现和执著都没有，这种现象叫做无现瑜伽现量，每一位圣者都具有。出定的时

候，通过他们的神通力，能照见一千、二千、三千世界等，我们在《俱舍论》等相关论典里面也学过，这些是有现瑜伽现量。“各有二类共十种”，对三种圣者的三种现量从有学无学来分，有五种瑜伽现量；每一瑜伽现量再分入定和出定，总共有十种瑜伽现量。

第 57 课

2007 年 1 月 26 日

《量理宝藏论》中，今天继续讲四种现量里面的瑜伽现量。因为瑜伽现量所照见的是万法真相，所以其对境与其他现量不同，虽然瑜伽现量当中也有高低的差别，但一般来讲瑜伽现量的对境就是无我空性。那怎么照见无我空性呢？比如说，我们以根现量的角度来讲，对境要有自相才可以照见它的本体，而无我空性本来都没有本体，那怎么现量见呢？如果是以总相的方式来见，就不是现量了，那怎么能照见呢？我们可以这样回答：五蕴当中没有我和我所，就像照见没有瓶子的地方一样，实际上没有瓶子的名言可以建立，也可以说现量见到没有瓶子。因为，有瓶子的话，在这个地方就完全能

照见；同样的道理，如果有我和我所，那么在五蕴中应该完全能照见。照见无有我和我所的五蕴的原因，在名言中可以安立我不存在的真相。虽然无的东西、空的东西没有自相，但是我们在建立名言的时候可以这样安立。所以瑜伽现量的对境也即所缘缘就是无我空性，可以这样说。

然后是瑜伽现量的增上缘。我们昨天也讲了，应该是一种殊胜的等持，或者说是依靠等持而产生的修行的力量。

下面是瑜伽现量的等无间缘。当然，见道时瑜伽现量的等无间缘就是前面的无分别念；也就是说，得一地菩萨的等无间缘是什么样呢？就是前面的有漏法。

你们应该能记得，这一点在《俱舍论》中也讲到了：一般来讲无漏法产生无漏法，有漏法产生有漏法；但是也有特殊情况，比如说凡夫最后心的刹那的有漏法，它可以产生圣者的第一个无漏法，这是可以产生的。所

以，所谓同类因并不一定是，它（因）的颜色、形状或者说它的形体全部跟果一模一样，不是这个意思。如果真的是这样，种子是棕褐色的，而苗芽是绿色的，那这两者从颜色来讲就不是同类因了，有这种过失。其实，同类因是指对果的本体的产生起直接作用，这样的一种因就叫做同类因，也叫做近取因。近取因的概念应该这样理解，否则就像我们前一段时间所讲的一样：烟的近取因是火，因为是从火当中产生的。既然从火当中产生，火是燃烧性的，而烟没有燃烧性，那是不是有无情当中产生有情，有情当中产生无情的过失呢？绝对没有。这种过失不存在的原因，前面也已经分析过。世间当中，在瑜伽现量的因方面也可以这样分析。

实际上，根现量也好，瑜伽现量也好，任何现量方面的知识都应该广泛了解。如果没有了解，我们现在现实中的有些现量的的确确也是很困难的。

比如说我们前两天讲的根现量，有时候认为根现

量从阿赖耶中产生，有时候认为根现量的习气在阿赖耶中不存在。但实际上，全知无垢光尊者在《宗派宝藏论》中说，眼识、鼻识等上面不能积习气，它们不能作为习气的所依；按照唯识宗的观点，这八种识完全是分开的，也有这样的说法。而无垢光尊者的《大圆满心性休息》中，阿赖耶指的是无分别的部分，阿赖耶识指的是明现部分。这样的话，我们的眼识也有明现的部分，也有无分别的部分；那是不是眼识也有阿赖耶，鼻识也有阿赖耶？从明现和它的本体的部分安立的话，我们可以这样承认。那眼识上能不能积习气呢？我们造的业在眼识上不保存，只是在心识的明清上面保存。这是为什么呢？因为我们的眼识容易失毁，容易断灭。如果真的在我们的眼识上面积习气，那么当眼识灭完了以后业也断了，业就有耗尽的过失。所以说，应该在阿赖耶上面存在。

有些论典中也有这样的比喻，金子可以作成耳环、项链等很多很多装饰品，这些各自分开的装饰品，实际

上它们的反体都离不开金子的本体，但是它们并不是原来的金子。同样的道理，阿赖耶可以分六种根识，它们是不同反体；但是积累的善业也好，恶业也好，它们全部存在阿赖耶上面。还有一些比喻，比如说下雪的时候，我们在雪上面倒一点墨，而墨在雪上面不可能永远存在，在阳光的照射下它一会儿就没有了，实际上这种墨已落在了地上；同样的道理，在眼识上面，众生的习气可以说已经经过，但实际上真正保留在阿赖耶上面。

阿赖耶，它是每一个众生在获得佛果之前一直不会断灭的一种心识，当众生转生到无色界的时候它也存在，当众生入于灭尽定的时候它也存在，是从这个层面来讲的。

前一段时间我们也讲了，关于无色定和灭尽定，各种宗派的说法都不相同，按照自宗的观点来讲它们也有一个非常细微的意识。如果没有细微的意识，那就不太合理。比如说瑜伽士已经入定好几天了，经过几天之后，

为什么他的身体不腐烂？这说明细微的意识并没有离开。很多教证也是这样说明的。

我们在这里分析根现量的时候，它也会牵涉到很多问题。关于这些问题，道友们的只依靠平时所讲的一堂课就完全能了解，也有一定的困难，所以要勤看我们自宗最好的论典，就像《七宝藏》。如果没有时间看《七宝藏》，那就看全知麦彭仁波切的《中观庄严论释》。在显宗方面，应该说《中观庄严论释》里面讲了很多很多的要点，这些要点也有因明方面的内容，也有中观方面的内容。在方便的时候，希望大家再三地看。千万不要是，因为今天考试我要看一看，因为今天讲考我要看一看，不要以这样的目的来学习。平时就要了解，到底我们自宗怎么样承认？关于阿赖耶和瑜伽现量等方方面面的道理，如果都想了解，那必须长期去闻思。因此，要经常翻阅我们自宗非常可靠、非常合理的论典。屡屡翻阅之后，你就会懂得这些道理。

当我们有些道友提问题的时候，一眼就可以看出，他们对自宗的书籍根本没有翻阅。虽然有时候也翻阅，但这只不过是，在我们讲的时候走马观花般地过了而已。过完了以后再也没有翻阅的话，那就有可能对自宗的无垢观点并不清楚。很多难题，本来麦彭仁波切和无垢光尊者早就在不同的论典中给我们解释得清清楚楚，可是我们有些人还是再三再四地问。当解释这些问题的时候，他却根本不在意，而后来“到底阿赖耶识是什么样的，到底瑜伽现量是什么样的？……”凭自己的分别念整天这样提出问题，实际上这是不合理的。

我想外面的有些人，这方面的书籍也没有，资料也没有，传承也没有，确实有一定的困难。可是这些问题我们以前都讲过，讲完了以后也不敢说全部都明白；但是基本上这个要点在多少页，这应该清楚，或者说这是非常难的题，我一定要下功夫，这一部分我一定要了解。当你真正了解了以后，一辈子都可以用上。所以说，以后遇到一些难题的时候，希望大家不要让它成为永远的

难题。永远都搞不懂这一部分，不要这样，这样不太好。应该通过分析，令自相续中生起定解。

前面已经讲了瑜伽现量的法相与分类，下面讲瑜伽现量的内容。当然瑜伽现量分声闻、缘觉、菩萨和佛的四种瑜伽现量，但是我们在这里主要讲佛的智慧，就是佛的尽所有智和如所有智，这种智慧在《释量论·成量品》中，有专门的宣讲。

实际上，《释量论·成量品》专门讲了陈那论师《集量论》的顶礼句。这个顶礼句的前两句，就是《成量品》的所有内容，全知麦彭仁波切在解释的时候也这样说，克珠杰解释的时候也这样说。应该说《集量论》中的前两句就是《成量品》的所有内容，而《成量品》的内容实际上就是《释量论》的所有内容。也就是说，《成量品》所探讨的正是本论最主要的论题，而其他三品是支分。因此，我们学习因明的时候必须要懂得《释量论·成量品》。如果你懂得这个道理，那么其他的道

理就可以间接了知。

所以，这次讲因明的同时，我也专门空出时间翻译了《释量论大疏》中的《成量品》。全部翻译也有一定困难，所以只翻译了《成量品》。既然翻译了这一品，我也很想把它讲完。如果实在来不及，我想到时候也有文字，只要有信心，你们自己也可以通过自学来了知其中的内容。

我现在所做的，就像现在世间人们所说的“宏观调控”。最根本的问题是什么，我们必须抓住。那因明的重点抓哪些呢？第一个，抓我等大师释迦牟尼佛成为量士夫，这是我们因明中最重要的内容。要通达释迦牟尼佛是量士夫，基本的条件必须承认前世后世存在。在《成量品》中，前面着重建立量，然后抉择前世后世，过了以后宣说释迦牟尼佛是世间中唯一的量士夫。那么，释迦牟尼佛成为量士夫是通过什么样的理由来抉择的呢？他能了知一切万法，而最主要的、最根本的就是他

无误了知并抉择了四谛——苦集灭道，这唯一是释迦牟尼佛的特点。任何外道、仙人、婆罗门等，这些智者和学者跟佛相比，都没有这个特点。所以说，我们学习因明的时候应该抓住重点，这一点相当重要。

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。**

这里是说，我们通过认认真真修学大悲布施波罗蜜多、持戒波罗蜜多等五度的方便方法和智慧波罗蜜多，这样的六波罗蜜多我们通过精进修持之后，就会互相成为因缘。怎么样成为因缘呢？这两者，也就是福德资粮和智慧资粮，或者说方便和智慧，它们是建立佛的尽所有智和如所有智的相辅相成的不共因缘。怎么成为不共

因缘呢？智慧资粮成为佛的如所有智的近取因，福德资粮或者方便作为它的俱有缘，福德资粮作为近取因产生尽所有智，智慧资粮对它就成了助缘。

按照唯识宗以下宗派的观点，也就是经部和有部的观点，释迦牟尼佛的智慧也是依靠因缘而产生的。按照大乘的观点，有能遣所遣的因缘关系等不同说法。在这里，一方面在我们世间人面前可以建立释迦牟尼佛的智慧是因缘产生，另一方面也可遮破外道的各种观点。所以说，论典中所说的佛的智慧依靠因缘而产生，这一点是成立的。如果我们想详细了解这个道理，那可以参阅《六十正理论讲义》以及《大圆满心性休息大车疏》等论典，里面对此讲得比较完备。总之，在这里就是说，佛的尽所有智和如所有智是依靠智慧和方便而产生的，这两者互为因缘，应该这样来理解。

癸二、彼究竟之时：

三世以及一百劫，三大劫中彼究竟。

这些智慧大概在多少时日中得以究竟呢？也就是说，我们前面所讲的三种圣者，他们的智慧需多少时间才能获得？

三种圣者中的第一个是声闻，非常非常精进的人在三世中可以获得声闻果位，这也是指利根者。利根者的话，经过前一世、这一世，在下一世的时候他就能获得阿罗汉果位。这是极利根、极精进者。如果是钝根者，或者是不太精进者，那也不一定，拖得也比较长。比如说，释迦牟尼佛在世时候的有些声闻，到弥勒佛出世的时候才获得圣果，这种情况也比较多。所以说，钝根者则不一定。

然后是缘觉。当然缘觉分两种，一种是麟角喻缘觉（指利根），还有一种是部行缘觉和住法缘觉（指钝根），有些论典是这样说的。一般来讲，大多数论典里面说麟角喻缘觉根性比较猛利，这样的利根者在一百个大劫中

能获得缘觉果位。以前，荣素班智达在有些论典中说：缘觉中部行缘觉比较利根。为什么呢？因为在大众中（就是非常嘈杂的环境中），他的修行也不受影响。现在我们有些修行人一直闭关不敢出来，这说明不一定是利根。如果在大城市里面成就，在各种环境、各种诱惑当中成就，那这是利根者。在这个问题上，荣素班智达也有不同说法。但不管怎么样，反正是指利根者，利根的缘觉在一百个劫中能获得成就。所以世间当中也有这样的差别。

而菩萨，需要三个阿僧祇劫才能获得佛果，当然三个阿僧祇劫也是指最利根；如果是中根者，七个阿僧祇劫；钝根者的话，三十三个阿僧祇劫，也有这样的说法。

按照经典来说明，这些圣者成就的时间有这样的差别，这是他们获得各自究竟智慧的时间。不管怎么样，最后他们都获得佛果。就像《定解宝灯论》里面所讲的那样，声闻和缘觉也入于大乘，入大乘后经过三个阿僧

祇劫等，都会获得圆满正等觉的果位；那个时候的智慧，在世间当中是最殊胜、最完美的，它能照见一切万法，能断除一切所知障和烦恼障，是无比圆满的一种智慧。

癸三、看待方便果之特点：

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”是指布施、持戒以及大悲心、菩提心等非常薄弱。“二种解脱”指的是声闻和缘觉的解脱。这两种解脱并不是很圆满，为什么呢？因为他们具有习气。具有什么样的习气呢？这与我们在其他论典里面学过的一样，就是四种不知因³⁷。小乘自宗里面虽然没有说是所知障，但实际上这就是所知障，我们大乘的观点来讲他们具有所知障。四种不知因存在的缘故，声闻和缘觉两者并不具有最圆满的智慧，也并非最圆满断除一

37 佛法深细而不知、时间久远而不知、地点遥远而不知、分类无量而不知。

切罪业，所以他们不是真正的导师。

真正的导师，他自己相续中已经圆满具足一切智慧和方便，并可以无误地开示给其他众生。就像《释量论》里面所讲的那样，如果自己不知道方便，那对他人宣说就非常困难。“方便生彼因，不现说彼难。”有这么一个颂词。意思就是说，声闻缘觉，他们自己尚且不能如实了知一切万法的真理，那摄受众生，为他人宣说，就更有一定的困难。

《量理宝藏论自释》里面说，他们不仅方便薄弱，而且智慧也浅薄。因为声闻缘觉二者智慧也还没有圆满，只通达了一个人无我的智慧，根本没有通达法无我的智慧，所以他们的智慧也很欠缺，有这种说法。但小乘自宗认为，只有一个圆满的无我——人无我，并且声闻缘觉都已经圆满了。他们自认为智慧已经圆满了，但是方便的菩提心还不足够，所以具有四种不知因，这一点可以成立。意思就是说，我们世间所有的解脱当中，前面

的两种解脱还不圆满，所以他们不能直接摄受有缘的众生。

“修习方便明万法”，经过漫长时间精进修行，大乘菩萨的智慧已经圆满了，该了知的尽所有智和如所有智全部都已经通达了；智慧通达的同时，相续中所有的无明烦恼障和习气所知障全部都彻底断除了，所以能究竟了知一切万法，并已圆满一切断证功德。断证功德圆满的就是佛陀，佛陀就是世间唯一的遍知，这一点可以成立。所以我们应该了解，在整个世间中佛陀是唯一遍知一切万法的一切智智，任何学者、智者都无法与他的智慧相比，这是佛和其他果位的差别。这一点，大家应该清楚。

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。

我们前面讲的，以前已经了知而再了知的已决识，与相续当中通过不同的途径而引生出来的决定性定解，因为这两者都有分别的缘故，所以它们并不是这里的瑜伽现量。意思就是说，瑜伽现量肯定不是已决识与决定识。而因明前派的有些论师认为，已决识和现量有同体的部分，但是这种说法是不合理的，我们前面都已经遮破完了。还有外道的论师认为，分别念和现量也有同体的关系，但这个道理也是不合理的，我们前面也已经分析过。所以说，决定识和已决识的瑜伽现量绝对不存在。

那么，瑜伽现量可不可以作为正量呢？可以。什么是正量呢？因为它是现量的缘故。不管是声闻缘觉的照见或者是佛菩萨的照见，外境真相如何存在，他们的有境就会如理如实地照见。这样的照见方法，我们可以称之为现量。虽然它不属于根现量和意现量当中，但是

他这里有一个特殊的现量——瑜伽现量，因此我们称为量。为什么是量呢？因为是现量之故，我们可以这样来理解。

壬二、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。

依靠这种量怎么样进行取舍呢？

世间中是依靠量来取舍的，既然是依靠量来取舍，那么圣者是怎么取舍的，凡夫人是怎么取舍的？有这么一个疑问。

首先我们说，世间中这些还没有得圣果的，相续中还具有业障的凡夫人，他们的正量是依靠自己的见闻觉知、忆念等来决定，决定之后再进行取舍。比如说我们先通过现量见到，见到以后在相续中产生决定性，有了

决定性以后才可以取舍。

仅仅是现量能不能取舍呢？绝对不行。比如说有些婴儿，他对红红的火完全能看得到，可是因为他的决定性还没有成熟的缘故，他的手在火里面燃烧，他也不知道取舍。把火扔出去或者不能接触火，这样取舍的概念对婴儿来说是没有的。对我们大人来讲，既能现量见到火的自相，又能产生决定性。我们通过决定就可以知道：这里面有水不能跨过去，不然沉在里面淹死了也不知道；这里有火，我不能接触，接触的话可能会把我的手烧烂。有取的概念，也有舍的概念。

我们凡夫人的取舍，全部是依靠现量来产生决定，然后再依决定性进行取舍，这是我们凡夫人依靠量来进行取舍的一种方法。而圣者完全是不相同的，圣者全部是依靠等持。比如第八地菩萨以上全部是依靠等持力，不管是布施也好、持戒也好，什么都是依靠等持力来进行取舍的。佛陀在《三摩地王经》等经典里面已经讲了

十万个等持。菩萨积累资粮、增长智慧，全部是依靠等持来进行取舍的。所以圣者完全是依靠等持来取舍的，这种量也是瑜伽现量。我们凡夫人，先用自己的现量产生决定性，然后再进行取舍；而圣者是以瑜伽现量的等持——能照见一切诸法的力量来进行操作的，这方面有一定的差别。

辛三（能立之量）分三：一、建立本体；二、建立法相；三、遣于成立义之诤。

壬一（建立本体）分二：一、建立过去未来；二、建立所依能依。

癸一、建立过去未来：

不可思议智慧者，彼之智慧无法测，

这个道理大家也应该清楚，世间唯一的遍知佛陀，他是依靠什么样的量来成立的？尤其是，佛陀既要知道现在的一切法，又要知道未来和过去的一切法，那么

他是通过什么样的方式来照见的呢？是不是能照见自相？如果能照见自相，过去的法已经灭完了，现在的法虽然存在，但是未来的法还没有产生，过去和未来法的自相现在绝对不存在，不存在的东西，佛陀以什么样的现量来照见？有这方面的疑问。

当然回答这个问题的时候，以前克珠杰尊者在相关因明论典中说，佛陀照见未来和过去的原因，主要是他的智慧资粮已经圆满，我们在讲《中观庄严论》的时候也讲过。就像佛陀福德资粮圆满的缘故，在佛陀面前一些不清净的食物（如马麦）已经变成了清净的美味佳肴；同样的道理，未来、过去的一切法也是依靠佛陀智慧资粮圆满的力量才照见的，也有这种说法。在《释量论》和《量理宝藏论》里面，对佛照见过去和未来的事实是通过比量来说明的。同时也说了，佛陀如何照见万法的境相，以凡夫的分别念来进行衡量非常困难。我们凡夫人就像孩童一样，大人所有的想法、心里面的各种目的，让愚痴的孩童来进行预测恐怕有一定的困难。比

如说有一位读幼儿园的孩子，他父亲是博士，他父亲的所作所为以及想法全部让他来衡量，恐怕在他的智慧还没有成熟之前，这是非常困难的。所以对我们凡夫人来说，佛陀到底对一切万法是怎样了知的？是以有为法的方式而知道的，还是以无为法的方式而知道的？我们像盲人摸大象一样去观察佛陀不可思议的智慧了知一切万法的境相，还是有一定的困难。

但是，我们在外道面前也千万不能说：“佛陀是不可思议的。”如此，他们可能会问：“不可思议的话，那么你们怎么知道或怎么成立佛能照见一切万法？”“这一点也是不可思议的。”“那所有的一切回答全部在不可思议中能包括吗？”这样一来，我们也遇到了很大的困难。所以我们在这里面也应该进行分析。但是分析的时候，并不是说“佛陀就是遍知”，不能三言两语就解决一切事情，应该很细致地去观察。在观察的过程中，一方面能使自己对佛陀的智慧产生无伪的定解，另一方面在对方面前成立时，也必须要有有一个非常充分的理由

来进行说明。

其实，在学因明的时候，我非常希望道友们在互相沟通的时候要“会说话”。有些人可能这么想，怎么说会说话呢？我一直会说话，从几岁开始到现在我都在说话。可是，真的，在人与人之间互相沟通、辩论的过程中好多人都不会说话。心里面所想的，要么说一句话，要么中间根本没有修饰。人与人之间的沟通，确确实实语言非常重要。如果语言非常完美，那么别人的什么问题都可以解决。前几天，有几个我资助的大学生，可能有七八个，我也跟他们讲了：“你们以后在讲话方面，还是要好好地锻炼一下。”我们很多人都不会说话，很多问题怎么样衔接、怎么样表达，对这些技巧往往掌握得不是很好。

因此，不管是外道也好，或者是世间上的任何一个人，如果说：你们佛教的见修行果的关系是什么样的？那我们的回答既要符合对方的心意，又要能说出自

己的依据。要用这样的语言来进行沟通，没有一定的锻炼，没有一定的语言功夫，也有一定的困难。所以，平时自己在修学、学习的过程中，大家还是要互相沟通，这有一定的必要。

我们这里的有些人，理解能力还是可以，但是一直口里面吐不出来，要吐出来非常困难，半天也说不出来；即使说出来也好像一块一块的，中间都是断断续续的。这样的话，就没办法成为完整的语言。说什么事情，该说的时候，这个问题从头到尾必须要说清楚；不该说的时候，无关的语言不需要说很多。所以，平时对自己的语言能力进行锻炼还是很有必要。

当然，我们看看现在这个世界，也是这样的。任何一位大学生也好、老师也好、领导也好，如果他们语言功夫非常好，那不管找工作，或者做什么事情都非常方便。如果语言功夫不太好，不善于表达，一说话就马上得罪上上下下的人，或者自己的想法根本没办法表达出

来，那做什么事情恐怕都不太方便。所以，说话是非常关键的问题。我想虽然我们不像世间人一样，通过花言巧语来引诱别人，这倒是不需要的；但是讲经说法，或者是把自己对佛教的理解传达给别人，这都需要语言艺术。甚至，有时候打一个电话也有很大的差别，你们很多人可能也有这种感觉：对方说话非常不错，打电话听起来很舒服；如果对方说一句话，要么骂人，要么说不出来……反正有很多区别。

所以，大家在“世尊成为量士夫”这个问题上也应该做深入的分析。那么，当对方提出这个问题的时候，我们怎么回答呢？可以这样说：比如佛陀怎样了知一切万法，《释量论》及其解释里面都已经讲了，一般入于睡眠的人不知道醒觉者的心；同样的道理，我们这些可怜的众生——被能取所取蒙蔽的凡夫人，怎么能如理如实地知一切智智照见、衡量万法的境界呢？根本不可能知道。所以说，佛陀的一切智智是不可思议的。首先，我们可以这样确定。而且，这一点也非常需要。

那佛陀到底怎么成为遍知呢？有些人说，佛陀肯定是遍知，因为我们身上有 84000 虫，他已经知道了，所以佛陀是遍知者。这也是一个层面。有些说佛陀肯定是遍知，因为 2500 多年前或者 2900 多年前出世的佛陀，已经对后来的龙猛菩萨和无著菩萨等授记得非常清楚，所以他是遍知者。这也是一部分。但是在《释量论》中讲了，佛陀了知昆虫的数目并不是特别需要，因为并不是以这个来建立遍知的。有些说佛陀有神通，他能照见弟子的相续，所以他是遍知。这也是不圆满的，因为不仅是佛陀，世间上的仙人也能做到。有神通的话，世间的鸢鹰，也就是老鹰，它们也有神通，可以这样说吧，它们有眼通，很远地方的东西也能看得一清二楚。《释量论》中也说了，如果你特别喜欢神通，那你不用依止佛陀了，依止老鹰就可以了。而我们唯一的理由，刚才也给大家讲了。“不可思议智慧者，彼之智慧无法测，”就是说佛陀的智慧是不可思议、难以测度的，这是非常重要的一点。佛陀具有不可思议的智慧，他的智

慧行境以我们凡夫人的观现世量来进行衡量，就像盲人摸象一样，得不出一个非常完美的结论。

虽然佛智无法测，但也可通过以下两个推理来推知。第一个，以佛陀的教言来推知，他是一切智智者。

言词特征若决定，亦能推知前生也。

佛陀具有一切智智的智慧，那我们通过什么样的推理能了知呢？对佛陀言词的特点，如果我们如理如实通达、决定，已经确定无疑，那么就能推知语言的来源肯定有不可思议的智慧。也就是说，佛陀的智慧是通过什么样的方式来推知的呢？就是佛陀的教言，也即我们现在可以通过阅读佛教的《大藏经》而推知。阅读《大藏经》之后，我们就会明白，这样深奥的意义，唯有具足一切智智的智者才可以通晓，一般的凡夫人绝对不可能通达。

对于其他人而言，也是如此。虽然没有见过这个人，

也不认识这个人，但是翻阅了他的书以后，就可了知：

“噢，这个人的学问肯定很不错，你看他把古今中外所有论典的相关内容全部都引用在这里面，这个人的智慧肯定很了不起。”通过他的语言，对他会有一定的认识。同样的道理，佛陀的《大藏经》已经摆在很多寺院的藏经楼里面，后代的智者通过翻阅《大藏经》，就会认识到佛陀的智慧无与伦比。而一般的仙人、老鹰，或者说世间的智者等等，他们根本不能通达这样的智慧。所以说，通过语言来了知佛陀，应该是最好的一种论证方法。

以前，中国的文学家、革命家、思想家鲁迅先生，他看了《瑜伽师地论》和《贤愚经》之后，一直赞叹不已地说：我们这些文学家辛辛苦苦地研究一辈子，其实释迦牟尼佛早就给我们讲得明明白白了。以他的智慧，最后也不得不承认这样的道理。实际上，这也是通过语言来了知佛的智慧的。

所以，我们现在可以这样确信，佛陀的确是遍知。

因为，历史上这么多智者的论著一一都被推翻完了，但是佛陀的教理，尤其是他所宣讲的四谛真理，任何人也没办法推翻，因此说词句是非常重要的。言词的特征如果决定，也能了知前生。所谓前生，是指这种言词的来源肯定有一个瑜伽现量。它前面肯定有获得无我智慧的瑜伽现量，否则，这么深奥的道理怎么能说得出来呢？以前的佛陀怎么是遍知者呢？我们通过现在的这种道理可以了知。

这是对前世的推断，然后是建立未来我们也能获得这样的瑜伽现量：

串习圆满明了彼，遮他边定而证实。

那么，通过什么样的方式能断定我们未来会成就瑜伽现量呢？我们可以通过推理了知。前面的佛陀是怎么样修道的呢？他是依靠自己心的力量，经过漫长时间地修学，在圆满福德和智慧资粮以后才成就这样的果

位；那么，我们现在这些人也通过积累资粮，不断地修学、串习，漫长的时间过后，也可以获得与释迦牟尼佛无二无别的瑜伽现量。

为什么呢？因为遮除了其他的边而成立了自己的真相。为什么遮除了其他的边呢？所谓遮除其他边就像我们前面所讲的那样，如果我们的所依不稳固，很有可能现在学的在以后全部都报废了，最后一点都不剩下；但修行并不是这样，心性光明的所依非常稳固。会不会在这样的心性上面，如果没有增加力量，就有可能失毁呢？并不是这样的。在我们心的力量上，依靠前世、今世乃至后世所学的真理，逐渐逐渐会获得圆满正等觉的果位，这是成立的。不成立的任何因缘，在因明的推理中根本找不到。

所以我们只有两种推理：第一种推理，用佛陀的语言来了知佛陀是遍知者；第二种推理，我们任何一个人通过现在的修行，未来都可以成佛。将来成佛的原因是

它的所依稳固，遮除了其他边的缘故。总之，通过这两种推理可以建立我们自己将来会现前瑜伽现量。

第 58 课

2007 年 2 月 9 日

下面我们继续宣讲《量理宝藏论》中的第九品，今天主要讲前世后世存在。因明中有两个关键问题，前面也讲过，大家应该清楚。第一个，通过因明的推理方式让人们了知，并不是现在有些外道所承认那样，人死了以后什么都不存在，或者人的心识从身体中产生。这种邪说谬论我们应该制止并加以推翻，并建立前世后世存在，这是一个关键问题。还有一个关键问题，依靠因明的推断方法能了知，我等大师释迦牟尼佛是整个三界众生的唯一怙主，是唯一的正量士夫。这一点，我们可以依靠推断、依靠智慧来了知。如果这样了知，那永远也不会退失信心。所以皈依的时候，皈依的原因必须了解。

如果不了解皈依的原因，那么我们的信心就很容易退失。

可见，学习因明的重点有两方面：一方面要了知前世后世存在，另一方面要了知佛陀就是量士夫。如果这两个最关键的问题搞明白，那么学什么法都很容易，你也就成了一位名副其实的佛教徒。我们在座的各位，如果以前因时间关系等种种原因没有搞清楚这两个道理，那以后一定要花一定的时间和功夫。大家对前世后世应该深信不疑，不要仅在口头上说“人有前世后世”，口头上说不一定算，必须要用正理来引发信心。

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：

人的前世从无始以来到现在都存在，如果没有成

就，将来也要漂转在无边无际的轮回当中。这两个问题依靠什么样的理论来证实呢？首先讲他宗有些论师的观点。

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。

有些论师认为，人的前世和后世依靠自证现量可以成立。他们的比喻是火和烟以及灯与光，是以这两个比喻来成立人的前后世存在的。

这些论师认为，比如我们都知道现在的心有前面的一刹那，也有后面的一刹那，这是我们通过自证来了解的，是以自己的心来明白的。如自证所了知那样，所有众生无始以来都有无边的前际，这叫做前际无边，也就是说无始以来的心识都是存在的。为什么存在呢？这是通过现在的心来了知的。以现在的心怎么样推断呢？因为，通过现在的心识可以直接遮破不存在前面心识的

总识，又可以间接遮破不存在前识前提的别识。也就是说，通过自证现量遮破了不存在前识的总识和别法的识。反过来说，以我们现在的心识可以了知存在前识前提的总的心识，以及存在前识前提的别的心识。这个道理可以通过一个比喻来讲，比如说我们看见的烟，烟是从火当中产生的。烟在火当中产生的推理已经直接遮破了烟是从非火当中产生的，这种总的概念已经遮破了；间接也遮破了烟是从其他别的事物当中产生的。反过来说，烟必定是从火当中产生的，这样的道理能够成立。因此说，众生前面的心识无始以来一直都是存在的，这一点是以自证现量来知道的。这是他们的一个理由。这是前际（前世）存在的论证方法。

那后世存在的论证方法是怎么样的呢？他们进一步说，通过现在的自证刹那证明，无边无际的后刹那心识也是存在的。怎么存在呢？因为，通过现在的正理能直接遮破总识不能产生后识的道理；如果直接遮破了这个道理，那么间接也已经遮破了心识的别法延续下去不

存在的道理。所以他们认为，总的来讲也遮破了总识产生后识不存在的道理；别的角度来讲，每一个众生的心识——别法的心识延续下去不存在的道理也已经间接遮破了。这就像灯一样，灯现在就发出光，那总的灯不发光的道理就直接遮破了，也间接遮破了别法中的彩灯或者酥油灯等不能发光的道理。

依靠灯与光的比喻，可以了知无边无际的后识存在；而以前面火和烟的比喻，也能证明众生的前际存在。也就是说，以这两个比喻可以证明我们众生既有前世又有后世，而既不存在前世又不存在后世的道理，通过这两种比喻完全可以推翻。这是对方论师的观点。

但是，这种观点不太合理。如果这一点合理，那顺世外道的观点也应该合理；因为顺世外道（现世美）也认为今生中的心识刹那成立。所以，仅仅依靠这一点并不能证成前世后世存在，必须还要有一个充分的理由。下面作者也说，以自证现量来成立是不合理的。因为自证

现量并不能证明前世、后世的心识存在，以自证来成立有困难。所以，一定要按照我们自宗所说的那样，通过三相齐全的推理——不是现量而是比量来进行证明，这比较重要。否则，以现量来证明的话，那顺世外道也承认：现在我有没有心呢？现在我有心；刚才我产生心没有呢？刚才我也产生心了；等一会我的相续中会不会产生分别念呢？会产生的。这一点，外道也是承认的；所以，仅凭这一点来成立前世后世存在也有一定的困难。

无尽自证不证实，灯火作喻非应理。

你们对方论师凭借自证现量来证明，从仅仅围绕现在的时间来讲它们具有密切的联系，这也许是可以的。因为我们现在的确知道，自己的心是前面刹那的心当中产生的，后面的心也会不断产生，所以这一点倒是成立的。但是仅仅是现量，前际无边和后际无边两个道理怎么证成呢？这一点有一定的困难。

首先讲前世，顺世外道他们也承认现在的心，即生中的心倒是存在的，但是今生的心是依靠四大聚合的身体而产生的，也就是说在因缘聚合的时候由无情法的身体当中产生，并不是从前世的心中产生。所以，如果你用火和烟的比喻，那恰好跟顺世外道的观点一模一样。因为他们认为，光明、明清的心识是从与它不同的无明清的身体中产生的。而你们的比喻，烟是无有燃烧的一种事物，这种事物是从不同类的火里面产生的，这就像心识从身体中产生一样，不同类的事物产生不同类的事物，这跟外道的观点完全相同，所以这种说法是不合理的。这是第一个问题。

然后是第二个问题——后世。“现世美”的顺世外道，他们也承认现在的心识存在，但人死了以后，就像灰尘在空中被风吹走一样，荡然无存，最后什么都没有。包括自己的身体，通过火化、通过水葬，最后完全消失于四大当中。这样之后，所谓的心识就不存在，他们的观点是这样的。如果你们用灯火来比喻，那么虽然

灯火现在发出光芒，但是油尽灯枯之后，灯光再继续延续下去的理由也没有。这样一来，恰好证成了外道的观点，这就明显说明你们的比喻不合理。因此，对方论师的说法并不能推翻外道的观点。同时，他自己也不能如是安立，因为如是安立根本没有充分的依据，所以不能承认这种说法。这是自宗遮破对方的观点。

丑二（说自宗合理）分二：一、建立前际无始；二、建立未来无终。

前际无始的意思，是指我们前面的心识从无始轮回一直流转到现在；后际无终的意思，是指如果我们没有得解脱，没有证悟无我，那还要不断地、无有终止地在轮回中漂泊。此处要建立这两个道理。

寅一、建立前际无始：

心不观待他因故，依因前际无始成。

当然，这个推理方法比较简略。如果是以前广泛学过中观、因明的论师，他们就可以依靠这种推理方式来建立众生的心前际无边。也就是说我们的前世是存在的，而前世存在的唯一推理、唯一比喻就在此，以此建立前世存在比较容易。可是，世间当中邪见比较重的，以前对因明和逻辑从来没有听闻和学习过的，在这样的人面前仅仅以这两句能不能成立呢？有一定的困难。

所以，我们一定要学习《释量论·成量品》。因为《成量品》先讲前世后世存在，然后建立释迦牟尼佛成为量士夫。我前一段时间也讲过，格鲁派的克珠杰再三说，因明的核心就是《成量品》，如果懂得了《成量品》，那么其他几品的道理就很容易通达，因为它们是一支分之故。因此，因明的核心、精华就在于论证前世后世存在，以及在名言中建立释迦牟尼佛成为量士夫这两点。

如果我们承认释迦牟尼佛是量士夫，那么前世后

世的存在就比较好办。为什么呢？因为这是佛陀说的。既然是佛陀说的，那么前世后世肯定存在，这很容易成立。凡是信仰佛教的人面前都可以说前世后世肯定存在，为什么存在呢？这是诸高僧大德说的，这是佛陀说的。没有人敢站起来说：“佛陀虽然说了，但是我不承认。”这样的佛教徒是没有的。

在非佛教徒面前，我们可以通过推理来成立。但实际上，通过推理来成立也不是特别容易。以前印度有一个故事，当时旃扎古味论师跟外道在很多年中一直辩论，但实在没办法说服他，后来旃扎古味论师嘴里含着一颗珍珠死去，依靠缘起力投胎变成一位孩童，出生时这位孩童嘴里仍含着那颗珍珠，这才使那位外道觉得前世后世的的确确存在。这是通过一种缘起力的神变方式来进行论证的。因此，在从来不承认释迦牟尼佛的教法，也不承认因明相关推理的这些人面前，前后世的道理很难成立。

其实，前世后世的存在可以通过各种方式来成立。但是，你必须花一定精力来进行论证，因为这并不是一句两句就可以说明白的。所以，我们应该学习像《宝积经》这样的经论。《宝积经》中讲，人的身体可以放在一处，神识可以单独离开，这些公案和教言讲得比较多。现在世间的一些学者也赞同这个观点，因为医院里面有些人濒死的时候，他们的神识已经离开了身体，通过现代的一些事例也可以成立。还有，佛陀在《十地经》中也讲到众生回忆前世的诸多事例。这一点并不是汉族或者藏族承认，在整个世界上，各民族乃至根本不信仰任何宗教的人士当中，真正能回忆自己前世后世的事例非常多。这一点，现在很多专门研究生命科学的人已经不得不承认。虽然他们并不是以自己的信仰为标准，但是实实在在，他们通过对有些事例的考察、采访和研究，发现很多人的的确确能想起自己的前世。很多的奥妙、很多的秘密也依此而解开。所以，现在专门研究生命科学和人体科学的人，他们公认人的前世后世存在。

但是也有一部分人属于无记状态，存在也可以，不存在也可以。有一部分虽然不承认，但是不承认的理由找不到。问他承认还是不承认？他说前世后世肯定不存在。肯定不存在的话，请你将不存在的理由举出来。如果你真的要承许前世后世不存在，那么佛教里面所有的经典论典你要推翻；现实世间中千千万万的人能回忆前世，自己能知道自己的前世，这些人的事实你要推翻。然后，你再建立自己的无误观点；在这种情况下，这些人就不敢说前世后世不存在了。

所以，我们有时候也应对这个问题进行探讨。前两天，有些道友也对这个问题进行过辩论。其实，我们以后辩论的时候，尤其是因明方面的辩论，应该将前世今生的存在与释迦牟尼佛成为量士夫放在主要的位置上，因为这是最为关键的。明年的时候，希望你们提醒，我们主要的辩论就放在这个问题上。其实，你真正对这个问题进行思考、长期研究，最后会认为前世后世在世俗中真的存在。对这个道理深信不疑的时候，学什么法、

做什么事情就比较容易。如果你以一个邪见作为基础，那这个基础肯定不稳固，你在这上面修什么菩提心、大圆满、大手印，一切的修法都如冰上建筑，冰一化的时候，所有的大圆满的房屋或者菩提心的房屋全部都会倒塌，有这个危险性。所以我觉得，学佛的首要应放在对前世后世的诚信上。尤其是成长在现代社会当中，受到无神论和各种前世后世不存在理论教育的人士，首先应该将自己的目光放在前世今世存在的道理上；如果你懂得这个道理以后，再进一步地学习佛法，就可能有希望，否则我觉得有一定的困难。

这里就是说，我们众生今生生起来的第一刹那的心（有法），应该是依靠前世心识的近取因作为前提（立宗），因为除了自己前面同类的因以外，不观待其他任何法之故（因），就像我们现在的心（比喻）。这种比喻和推理完全是成立的。可能因为我们没有学过《释量论》，对这个推断方式，刚开始的时候恐怕有这种怀疑：“到底它能不能成立？”怀疑可以，但是真正能遮

破它的理由，你根本找不到。因为，我们刚刚生起的这一刹那心，它前面肯定有心。为什么？因为心的近取因就是心，除了心以外，不观待任何无情法。有些人可能不承认：不观待是不可能的，应该观待自己的身体，也应该观待父母的不净种子等等。其实，这种因我们可以马上推翻。虽然它们是一种俱有缘，但并不是近取因；而且心识的近取因不是心识的理由，对方根本找不出来，无论如何也找不到。

关于不观待其他任何因，并不是说它的产生什么缘都不观待，不是这个意思。它的意思是说，除了心识前面的心识以外不观待其他任何东西，就像我现在的心识一样。我现在的心识，它前面肯定是心，并不是说不依靠心。

顺世外道也好，或者说有些外道，他们当中有两派：有一派认为，从母胎中刚刚生起的那一刹那心是从身体当中产生的，从此以后一直到死亡之间都是依靠这

颗心而产生的，有一部分是这样认为的。有一部分认为，我们每天一刹那一刹那的心识都是依靠身体而产生的，也有这样的说法。

这些说法，我们以前在相关论典中也逐一遮破过。尤其在《智海浪花》³⁸当中有好几个事例，像清辨论师、月称论师，好几个论师的不同说法都加在前文和后文当中。因为我们觉得，现在世间有很多人承认前世后世，有些人虽然穿着袈裟，但他对自己的前世还犹豫不定：

“到底我有没有前世啊？人真的有前世吗？”虽然自己认为自己已经学得非常不错，但有时候还提出一些特别可笑的问题。原因呢，缺少闻思。如果你真正了解因明，尤其对密法《大幻化网》中的有些道理知道的话，那么我们这个心识怎么样成立、怎么样存在的道理就会分析得更为细致。什么论典都没有闻思过，这样的人恐怕只会说：人有前世后世，因为这是释迦牟尼佛说的。对信

38 《智海浪花》上下二册内容现收录于《没什么放不下》《有什么舍不得》《幸好有烦恼》。

仰佛陀的人来讲，这当然没有什么说的。因为在整个世界当中，释迦牟尼佛是唯一说真实语者，他连一点点的妄语也不会说，所以说应该成立。但是，在不承认佛教的人面前，我们也应该通过现在的很多事例或者理证来进行论证。在论证的时候，如果对方对现量的法也不能破，对比量的法也不能破，那间接已经承认了前世后世存在。在这里，我们也讲了前世怎么样存在的道理。

关于这个问题，大家也应该知道，这是从心识的本体的角度来讲的，并不是讲心识的差别。关于心识的差别，比如说这个人很聪明，那个人很愚笨，这些都是依靠外面各种各样的因缘而产生的。比如说一位小孩，如果他小的时候就作一些开智慧的仪式，那这位孩童就会很聪明。在古代，印度也有，藏地也有，汉地也有。如果对他作其他仪式，那这个人就不一定很聪明。所以，心的差别方面并不是也依靠自己心的种子而产生。但心的本体应该在心中产生。这个问题，《释量论》中讲近取因和俱有缘两个问题的时候也说明过，我们以前也再

三说过。比如说，父母勇敢的话，孩子也勇敢；父母有智慧的话，他家里面所有的孩子也有智慧。这说明父母的不净种子的的确确有一点俱有缘的作用，这一点是有的。就像我们将种子放在不同田地的时候，所产生的果实也有不同的味道。所以说，心的差别方面应该有所不同。而心的本体，每一个众生前世的心产生今世的心，今世的心产生后世的心，一直延续不断地存在，这一点并无差别。

所以现在很多心理学家认为，除了我们四大和合的身体以外，还有一种非常奥妙的心识。但他们并不知道它到底是什么样的。其实，很多道理在我以前写的有些文章当中也是有的，希望大家详详细细地思考，以此可以推翻自相续当中的一些邪见。虽然佛教的真理能推翻一切邪见，但是，如果我们相续当中没有照耀佛法的光辉，那很有可能我们的心田就被各种邪见所笼罩着，这样就非常可惜，大家一定要注意。

这是众生前世存在的道理。当然《量理宝藏论》只有两三句，非常略，而《释量论》里面有详细地辩论。今年，《释量论大疏》中《成量品》的部分基本上翻译完了，到时候对有信心的人来讲肯定是值得研究学习的，但不知道还有没有时间讲。我觉得这一品就是因明的核心，如果你懂了，相续中所有的怀疑、迷惑全部都会遣除无余。否则，恐怕会有一定的困难。

有些人前世的恶劣习气非常重，凡是正法方面的事情，他既产生怀疑，也产生邪见，还产生嗔恨心，一切不良的心态全部都具足；而好的心态，信心也没有、悲心也没有、菩提心也没有。我看见有些人真的很可怜，虽然他自己心里想：我要变成一个好人。这么多的智者都在建立，这个观点应该是正确的。可是，没有任何理由的、各种各样的、乱七八糟的分别念经常覆盖着他心性的本来光明，非常可怜。而有些人福报比较不错，虽然遇到佛法的时间不是很长，但是短暂的时间当中，对与佛陀有关的真理、智慧马上能生起定解和信心，相续

中邪知邪见的迷雾逐渐消失。当然，这的确与今世的精进和前世的因缘有很大的关系。有些再闻思，再怎么样，好像相续中的邪见越来越严重，让他真正说出一个理由，也说不出什么，反正自己对自己增加迷惑：不是这样的吧？这样不可能吧？这样不行吧？甚至说话时，鼻子和嘴巴都变成了很难看的一种形状。

寅二（建立未来无终）分二：一、建立具有我执之明了无终；二、建立无有我执之光明无终。

卯一（建立具有我执之明了无终）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。

这是后际无终的成立方法，也是一种推理。怎么样成立呢？如果前世存在，那后世肯定存在，不可能今世就消失了。其实，前世今世存在也可以说，前世后世存

在也可以说。因为，如果前世今生两者都存在，那么后世也决定存在。推理的方法可以这样说：凡夫心的后识必定存在，为什么呢？因为业惑烦恼的因缘具足，无我智慧的障碍没有的缘故。如同水份、化肥等所有因缘样样齐全，种子不得不产生后面的果一样。这是用三相推理来进行论证的，意思就是说，我们凡夫人现在不可能具有证悟无我的智慧；既然没有，那后识决定存在。为什么呢？因缘具足、没有障碍之故。

表面上看来这个推理只有两句，但实际上非常尖锐。成千上万的智者集聚在我们面前，也没有办法推翻这种推理。当然，如果你觉得能推翻，那我们可以分析。你也不用怕：我推是能推翻，但是我把这个观点遮破了的话，会不会佛教中的所有宗派都有点不好意思。算了吧！我念一个金刚萨埵心咒不说话。不用这样，你相续中真的有邪见的话，可以跟很多道友交流，包括我在内。以前，我们对这些问题也思考过很多，也知道现代人的想法、做法和说法。东西方文化的结晶，乃至现在

很多心理学家、文学家的文选，我们并不是没有学习过，而是学习过。学习以后，感觉到并没有经得起观察的理论。虽然他们口头上说不承认，但是光口头上说肯定不行，必须要有非常充分的理由。三相齐全的理由有的话，那我们就哑口无言了，就没办法了。除此之外，想当然的胡言乱语根本派不上用场。

因此，如果我们自相续当中具有邪见：这种正理肯定不能说服我，前世后世肯定不存在，因为什么什么之故。那看你用什么样的因来进行论证，我们可以互相辩论。自古以来外道倒是不断出现，但是，真正能遮破前世后世的外道或智者却从未出现过。现代社会当中，大多数人希求现世的享受、财产等，像古代那样真正具有智慧的人士比较罕见，所以说也不一定能站得出来。对我个人来讲，也遇到过很多智者、学者，或者说博士、博士后等等，他们也认为自己是非常了不起的智者，刚开始的时候傲慢得不得了，认为前后世肯定不存在，从他们的态度和眼神中也看得出来，相续中有如山

般的邪见。但是，真正让他们驳斥我们前世后世存在的道理，有些人连想也没有想过，只是说不存在而已。有些虽然用了一些理论，但是这些理论许多智者早就已经遮破完了，释迦牟尼佛、月称论师以及法称论师等早就彻底推翻了，可是他们根本不知道。就像杀完了的尸体，他们觉得还活着，认为还存在，但这是不合理的。有些虽然运用了一些现代的理论，但是，只要我们把因明的推理方式稍微变通一下，以现在的方式来对他们进行论证，他们的观点也是根本靠不住的。这并不是我们佛教徒自赞毁他、吹嘘自己，绝对不是！

众生相续当中业和烦恼是存在的，当然业别人不一定看得到。但是，只要你相续当中贪心、嗔心存在，又没有无我的智慧，那你的心识来世的来世、来世的来世，一定会一直不间断。什么时候有了无我的智慧，相续中业和烦恼已经断完了，那个时候心识就变成光明的本体，就成佛了。从此以后，在轮回中就不会再继续流转，就像烧毁的种子一样。这个问题，下面可能还会说

的。

在这些问题上，以上讲的这些道理非常非常关键。我们这里有些道友，可能以前所学的知识对你们的心理会产生一定影响。有时候我想，像我们学院里面的小孩，不管是汉族人、藏族人，从小都生长在这样的环境当中，长大以后对前世后世的承许上，应该说不会有什么问题。因为，他们从小就依靠父母、依靠老师学习前世后世存在的道理。从小就有这种观念，长大了以后，这种见解也会很稳固，不容易退失。可是我们有些人，从幼儿园到大学之间一直都学前世后世不存在的论典，到趋入佛教的时候，相续中的邪见习气已非常深厚，可能心中的疑结很长时间也没办法解开。但是我想，只要你虔诚研究，潜心学习，佛教的正理不可能不断除你相续中如毒树之根般的顽固邪见。

这两句的推理方式，我希望你们再次分析，我只是为了打开思路暂时稍微提一下而已。

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。

这是裸体派为主的外道们的观点，他们认为：善业、恶业，还有身体以及众生的心，这些因缘聚合就成了轮回的因。因为裸体派等外道承认前世今世存在，而且还承许后世的解脱，他们为了获得解脱而经常苦行。现在世间有些宗教的做法就是这样的，印度就有相当多的外道是这样的。他们认为：众生的业、身体和心就是轮回的因，为了断除身体，为了斩断业和烦恼，应通过在水里面沐浴或者在火里面燃烧，以及用利刃割断自己的身肢等各种苦行来灭尽自己的身体，灭尽自己的业和心。如果把身、心、业三者全部灭完了，就获得上帝的果位、大自在天的果位等，从而获得各种殊胜的解脱。他们是这样认为的，但这种说法是不合理的。

无力无益无需故，尽业灭身非正道。

实际上，外道所说的这些道理是不合理的。不合理有三种原因。第一种是“无力”。你们刚才说为了灭尽这三者而行持苦行，其实如果我执没有斩断，仅仅依靠这样的苦行，你们的身体就根本不可能灭尽。正如《中论》所说，我执存在的时候，业和烦恼就会不断存在。这就如同一棵树的根没有断除，光是斩断它的枝叶花果，到了开春的时候它们又会开始生长。所以说，仅仅用五火或者用其他的苦行方式来灭尽自己的身体，这是没有任何力量的，就是无能的意思，根本不能灭尽你们所有的身体。所以，如果没有证悟无我，就无法斩断业和烦恼，如同根没有断除，枝叶花果等就不可能根除一样。这是第一个问题。

第二种是“无益”，就是没有利益。什么是没有利益呢？对方说业和身体可以用苦行来摧毁，一般来讲通过苦行来摧毁业和身体也有一定的困难，即使说可以，

但是也仍然要不断转生在轮回当中，因为有烦恼无明的因之故。你们的身体纵使以苦行摧毁无余，实际上也还要继续流转在轮回当中，所以没有任何利益。

第三种是“无需”，就是不需要。我们需要的是什么呢？就是要断除我执。如果断除我执，身体就不需要如此的苦行，所以说没有必要。

因此，你们所说的道理根本没有用。依靠苦行将自己的业力、身体和心三者完全摧毁，从而获得解脱，这种说法只不过是你们宗派的一种自我安慰而已，实际上依靠这样的修法根本不可能获得解脱。现在世间当中也是，心里面什么都没有修，仅仅是依靠一种苦行，仅仅是依靠一种外在的形相和表示，却认为自己已经获得解脱，实际上这并不是解脱的正道。为什么呢？因为佛教中讲到的无我空性，才是断除轮回的根本因。如果对无我的智慧没有真正通达，那世间中的其他行为再努力行持也并不能完全断除轮回的根本，实际上它们只能起到

一种辅助作用。可见，我们在分析他宗的时候，也能以此了知佛教的殊胜之处。

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：

我们佛教自宗应该依靠十二缘起，也就是说应认识一切轮回的根本因就是我执无明烦恼。

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。

这里面讲得非常好。总的来讲，我们自宗认为，三界轮回的根本因就是无明。所谓无明，按照心和心所一体的观点来讲，就是我执——萨迦耶见，我执萨迦耶见就是无明。就像《入中论》第一个颂词所讲的那样，众生因为有了我和我所执，一切轮回的迷乱显现就会自然

而然出现。有了无明，面对悦意的对境就产生贪心，面对不悦意的对境就产生嗔心；有了贪嗔心就会造善业和恶业；有了善恶业，在业风的吹动下就开始形成六道轮回。所以，十二缘起后面的其他支就不断出现。因此，轮回的根本就是无明，并不是你们外道所承认的身体、业等。

分别来讲，我们现在根的六种内处，是从以前的处当中产生的。《释量论·成量品》里面有一个教证，《前世今生论》也引用过。怎么从以前的处当中产生呢？意思就是说，我们即生中的六根是从前世的根当中产生的。在前世的根作为近取因，前世的心作为俱有缘的情况下，色界和欲界的众生的六根可以出现。如果前世俱有缘的心识没有执著色法，那么我们虽然有了前面的近取因——根，但是因为没有心识俱有缘的缘故，就会转生到无色界当中去。因此，我们即生当中的根的近取因是什么呢？就是前世的根。俱有缘是什么呢？前世的心识。前世的心识必须要对色法有所执著，如果

我所执著的俱有缘通过禅定力完全已经摧毁或者压伏，那我下一世不一定转为有色根的众生，不一定变成这样，可能转生为其他众生。所以说，应该依靠他处的根而产生。但是，根与识二者的贤劣、好坏是依靠它们的增上缘——业来操作的。增上缘的业怎么操作的呢？比如说我的根或识好不好，这都是依靠业起作用而产生的。

这一点，没有学过因明的人可能有点困难，从前世的眼根当中产生今世的眼根，刚开始的时候有点接受不了。但实际上，不管是我们到了中阴身也好，或者是现在人活着的时候，有时候色根由真实的色根作为因，有时候并没有真正的根，只是以习气的方式来附属，这种现象倒是有的。

通过分析我们完全知道，今世的根是通过前世的根而获得的。这种道理，月称论师在《四百论讲义》里面用鸽子的比喻来说明：今世的身根为什么会出现前世身根的标记呢？这就是缘起，有一种近取因，近取因的

不共缘起已经浮现在身体上面。否则，以现在的科学再怎么样衡量也只能成为一种奥秘，除此之外根本没办法回答。这个问题应该这样来理解。

午二（分析彼之对治）分二：一、片面压制；二、全面根除。

未一、片面压制：

如果我们没有通达无我，仅仅通达一些其他道理，那我们相续当中的我执就只能压伏，并不能完全根除。

慈等与我不相违，因非能断轮回根。

我们可以通过修大慈大悲心来对治自相续当中的嗔恨心，修不净观来对治相续当中的贪心，修喜无量心来对治嫉妒心，等等。通过这样的方式来对治我们相续当中的各种烦恼，能不能到达无我的境界呢？不能。因为慈心等与我执并不是完全相违，所以虽然修了悲心和

不净观等，但是并不能根除我执，因为这些观想的作用只不过是暂时压伏自相续当中的烦恼而已。实际上，要完全斩断相续中的我执，必须要有无我的智慧。这一点在《释量论》的颂词当中也是有的：“慈等愚无违，非极治罚过。”慈等与我执不相违的缘故，并不是究竟的对治法。

原来有一位老堪布，他经常背诵这两句——慈等与我不相违，因非能断轮回根。他非常好，虽然不是很聪明，但却经常思维法义。他提水路过我门口的时候，有时候会坐一会儿，这时候经常说：《释量论》是这样说的，《量理宝藏论》也是这样说的，慈悲心不违我执！慈悲心好是好，但是并不能完全根除我执，对对对！然后，又拎着水桶慢慢回去了。他经常喜欢用这个颂词。那个时候，我们山沟里面的修行人也不太多。当时我的院子很大，他的院子在很远的地方。学院那时并不像现在这样，一个房子接着一个房子，空间很宽广。

未二、全面根除：

无我与我相违故，现见无我彼即除。

无我的智慧与我和我所执完全是相违的，一旦我们现见了无我的智慧，或者说通达了胜义谛，那我执马上就会断除。不管是通过中观，还是通过无上密法，只要我们相续当中已经产生了真正的无我智慧，那么所有的我执烦恼就会被一并遣除掉。

下面，用一个比喻来说明这个道理。

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。

一旦证悟了无我，从此之后凡夫的心再不会延续下去，那个时候就已经终止了。这个道理用一个比喻来说明：这就像世间中的青稞、稻子、麦子等的种子一样，从它们的前面来讲，如前面几品所分析的一样，任何法

前面的同类是不断而存在的，所以没有初始；但是一旦用火烧坏了种子，从此之后，它的后际再也不会延续下去。同样的道理，轮回当中所有凡夫人的心，虽然从无始以来到现在一直都是存在的，也就是说无有开端；但是，如果我们依止善知识、依靠佛法而通达了无我，自相续当中我执的种子就会完全根除，那从此之后，在三界轮回当中就再不会漂泊，原来的心也就从此终止。

很多高僧大德的教言也是这样讲的，对总的轮回来讲，可以说无始无终；但是对个别众生的轮回来讲，虽然无始，但是有终。以我等大师释迦牟尼佛为例，显现上佛陀无始以来都在轮回当中示现各种各样的众生，但到义成王子的时候，自相续当中所有的成就现前，从此之后再也没有转生过轮回。所以，总的轮回虽然无始无终，但是对个别众生来讲，你一旦获得了成就、证悟了无我，那从此之后，就再不需要漂泊轮回！

第 59 课

2007 年 2 月 10 日

《量理宝藏论》第九品当中，正在讲以量成立世尊成为量士夫，现在讲“说自宗合理”中的建立无有我执之光明无终。

卯二、建立无有我执之光明无终：

前面已经给大家作了介绍，到了最后的时候我们的分别心会有终结，就是有完结的时候；因为分别念通过无我的智慧斩断之后，再也不会产生。所以，轮回虽然是无始的，但是对个别众生来讲却是有终的。于是有人心想：那么，我们光明的心的本性是不是也有中断呢？比如，当我获得涅槃的时候，我心的相续会不会也

以此而中断？有没有这种情况呢？下面进行回答，并没有这种情况。

生起明心因已齐，无障碍故决定起。

从了义的角度讲，众生心的本体，不管是显宗还是密宗，都共同承认为是空性光明无离无合的一种本性。这种本性，从凡夫到佛果都不会灭尽，也就是说这种光明的心没有灭尽的时候。当然，这是从光明如来藏而言的。这方面的内容，在显宗论典《宝性论》当中有广说；密宗里面，外续部和内续部的有关密续里面则阐述得更为清楚。

而此处所讲的光明的心，是指唯识宗的有些论典中讲到的依靠四种理由来建立、远离能取所取的明清心识。这种明清的心永远也是不会灭尽的，不会灭尽的原因：一个是它的因具足，任何一个法，因缘具足果就会无欺产生；第二个原因它没有障碍，因为人无我和法无

我的智慧与远离能取所取的明清心识没有任何相违之处，没有相违的话，它一直会延续到佛果。因此，在获得佛果的时候，它就不会像众生不清净的分别念那样中断，这种明清的心不会终止、间断。不间断的理由，在《释量论》中有广说。

总而言之，我们的分别心最终全部都会灭尽的。因为，贪心等是烦恼障，对三轮执著的心属于所知障，而在获得无我智慧的时候，随着证悟的不断提升，相续中所有能取所取的分别心也会随之不断灭除；而证悟究竟时，分别心也会全部灭尽无余。远离能取所取的心的光明虽然不是分别念的境界，但是这种光明的现分就像《定解宝灯论》里面所讲的那样，永远也是不会灭的。到佛果的时候，佛的尽所有智和如所有智也是以这样的明清心而显现的。但是，这种明清心无法以分别念来进行推断、揣测，也就是说它是无法衡量的。

总之，因缘具足的缘故，无有障碍的缘故，心性的

本体不会灭尽，它会连续不断地产生，乃至现前佛果的时候也会存在。这个道理大家应该搞清楚。

下面讲前面所推出来的因是周遍的。

子二、建立周遍：

我们现在的这个心，为什么以后一定会变成如所有智和尽所有智的智慧境界呢？因为，心跟任何其他事物都是不相同的，它具有任何其他事物不具备的功能与特点。也就是说心的所依极其稳固，依之可以进行串习与修行，并能最终达到无限圆满的境界。而除心之外的其他任何事物，都没有这些功能和特点。因此，下面所讲到的这些理论是周遍的。

串习畏等生明受。

此处讲到，心的所依是稳固的，因为我们从凡夫一直到成佛之间，相续中所积累的资粮、功德，一直以

蒸蒸日上的方式存在，这说明我们的所依是稳固的。再加上长期修行，心的相续从资粮道到加行道，加行道到一地，一地到十地一直有所增上；也就是说越修行，相续就会越有所改变。这一点，《释量论》也说了，如果我们的相续一点都没有改变，那就应该有这样的情况：我们学习任何一种知识，会越学越笨；或者到了一定的时候，再也无法上去。可是并不是这样的。因为我们从小到现在越来越学习，自相续所积累的智慧也越来越多，功德也越来越增上。这一点，凭我们自己的体会也能感觉得到。

因此，在所依稳固的基础上长期修学，自相续的功德会越来越增上，因为经过了长期串习的缘故。这一点，以我们平时的经验也可以知道。比如说有些人心里面经常串习恐怖，结果就会出现恐怖的境相；或者说经常引发强烈的贪心，有时候贪心的对境就会出现。这说明，我们的心随着串习会有所改变。当然，这两个比喻并不是从最究竟的方面来比喻的；意思就是说，我们的

心随着串习力会有所改变，是从这个角度来安立的。这样一来就会知道，我们的心随着串习、随着修行会越来越有进步。

壬二、建立法相：

明清的心真正到了最究竟的时候，它的法相到底是什么样呢？下面就讲这个问题。

无二取故成无谬。

前面也讲了，瑜伽现量不可能有能取所取。既然完全没有能取所取的分别念，而且存在心性的本来光明，那么这种心就应该是无有错谬、无有分别的。因为它能无误衡量对境，所以它是正量。因此，佛陀和菩萨的智慧应该以这样的理论来建立：它能照见一切对境而且符合实际情况，与事实没有任何相违的缘故，诸佛圣者的所见成为正量，因为它没有错谬、没有分别。如果有分

别，分别的心和心所是三界的本性，那就不符合实际真相，会有这种情况。这是建立法相。

希望你们把这个科判跟前面的内容结合起来继续宣讲、思考。因为时间关系，我在这里进行详细推断有一定的困难，所以今天就讲得稍微略一点。

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：

有人认为，佛陀断除一切障碍不合理。对方向我们发出这方面的辩论。

有谓不能不知晓，不稳故无断解脱。

有些外道认为：从凡夫到佛之间智慧越来越增上，最后获得佛陀的一切种智并断除烦恼障和所知障，这种情况是不合理的。为什么不合理呢？首先，他们认为不

能断除障碍，所有的烦恼障和所知障不能断除。为什么呢？因为这些障碍是心的本性，也就是说所知障和烦恼障就是分别念，分别念跟诸障碍无二无别；如果断了诸障碍，那众生就没有心了，因此不能断除。其次，即使能够断除，但凡夫众生具有愚痴烦恼，因此也不知晓断除诸障碍的方便。第三个原因，即使已经断除了烦恼障和所知障，但是到一定的时候也会恢复；原来断完了的，已经获得阿罗汉果位或者其他圣者果位的众生，他们的烦恼习气会恢复，所以不稳固。

通过以上三个理由，他们认为，佛陀断除一切障碍的道理不成立。不能、不晓、不稳固的缘故，你们佛教所承认的，佛陀断除一切障碍的说法极不合理，对方是这样认为的。

我们可以对他们如是遮破：

非自性故有方便，及除因故解合理。

我们对上述几个问题完全可以回答，其实这些在《释量论》中讲得比较广，在本论中则以摄略精要的方式进行宣讲。你们刚才说：不能、不晓、不稳固，我们说：能够、了知、稳固，可以反过来这样辩论。

第一个原因是能够断除。怎么能够断除呢？因为，烦恼障和所知障根本不是心的自性。心的自性是光明，而烦恼障和所知障完全是众生的迷乱分别，它们是偶尔性的，并不是心的自性，就像虚空中的云雾一样。如同我们不能认为云雾与虚空一味一体一样，心的本体绝对不是烦恼障和所知障的自性。《释量论》说，心性即是光明。正因为客尘是忽然、偶尔性的，不是心的本性，因此能够断除。

第二个原因，你们说众生不知道断除障碍的方便，其实是知道方便。有些凡夫众生，依靠佛陀与传承上师的教言就能了知。那如何断除烦恼障和所知障呢？首先要通达空性见解，通过修行之后就可以断除，也就是说

以修行和见解的力量可以断除。所以，不了知方便的说法也是不合理的。

第三个原因是稳固，你们说不稳固，这种道理也是不合理的。因为我们是以断除种子的方式而断掉障碍的根本，就像种子已经烧坏了，它永远也不可能再恢复一样。水银通过处理之后，它再也不会变成毒；同样的道理，通过无我的智慧，自相续中的障碍从根本上、从种子习气上已经断掉的话，那它再也不可能恢复。自古以来，不管是阿罗汉，还是不退转果位的菩萨或者佛陀，他们从来没有变成过凡夫人，这是事实。所以，已经开悟、证悟的人，最后又退失到凡夫地的情况是没有的。虽然小乘自宗的观点认为，有些阿罗汉有暂时退失，但大乘并不这样承认。获得佛果以后，原来的种子、习气又复苏，再流转轮回当中，这种情况绝对没有。因为自相续当中，流转三界轮回的根本——烦恼和业的相续，已经被无我的智慧火焚烧殆尽了。既然已经烧完了，那怎么还会开花、结果呢？绝对不可能有。如果有，那就

违越了因果规律。因此，这种情况也不合理。只不过因为你们外道对因果规律不太了解，所以才会导致如此邪见的产生。所以，从断除障碍的角度来讲，佛教自宗所承认的解脱以及所获得的佛果合情合理。这个问题应该这样来安立。

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。

子一、遣因修道不合理之诤：

谓以跳水熔金喻，成立串习非容许。

这是个别外道的观点。他们说，你们佛教徒认为经过漫长时间修习，凡夫的心变成菩萨的心，最后获得佛陀的智慧，已经变成无量无边的广大智慧，这种情况不太合理，因为世间上的任何一个东西都不可能达到无限的境界。

他们用了三种比喻。首先是跳跃的比喻，他们说：比如有些运动员跳高、跳远，到一定限度的时候，就再也不能无限度地跳了。国际上所有的运动员，没有一个人能通过训练，一直跳跳跳，最后飞到虚空当中去，跳到了天边，没有这样的情况。虽然有些人刚开始不会跳，通过训练慢慢慢慢有了一些进步，但是到一定的时候，他再也不可能提高了。从这个比喻也可以知道，你们的佛陀有无边的智慧不合理。

第二个比喻是水的比喻。比如说用火来烧水，最后水开始沸腾，但无论怎么样水也不可能变成火的本性，水再怎么样热，它的温度再高，它的本体也不可能变成火的本性。同样的道理，你们说我们的心通过修炼，最后变成佛陀不可思议的三无我的智慧本性，这也是不可能的。如果真的是这样，那么水也应该变成火的本性，但这种事实是没有的。

第三个比喻是纯金熔化的比喻。比如说一些金属

物或纯金通过火来熔化，熔化之后一旦离开火又会变成固体，又会凝固，不可能永远处于液体状态。同样的道理，虽然通过对治力精进修持已经断除了这些障碍，也增长了智慧，但是一旦离开对治，佛的智慧就会变成凡夫人的心。

通过三种比喻可以说明，你们佛教所承认的佛陀具有不可思议的智慧不合理。对方以这三个比喻来进行辩论，其实这些比喻在《释量论》中都讲到了。

下面我们进行回答：

观待勤奋不稳固，复生起故不堪喻。

你们这种比喻不合理。要用比喻的话，应该用相合的；完全不相合，用这样的比喻，那就不合理。佛陀具有不可思议、无法衡量的智慧是成立的，没有任何理由不成立。你们在这里所用的这些比喻，完全都是不合理的。怎么不合理呢？首先是跳跃的比喻不合理。当然我

们也知道，运动员到一定限度的时候再也不能跳得更好，其实其原因是这样的：他的所依是身体，那他再怎么修炼也不行。按医学观点来讲，人刚开始的时候不能跳很高，其原因是，人的身体中有涎分等沉重的元素、因素。通过锻炼、训练，这些沉重的元素、因素越来越少，那个时候你的身体就能跳得越来越高。但是，当你身体中的沉重障碍全部遣除完了以后，你身体的跳跃就达到最高的限度了，你的所依——身体再怎么样修炼，也没办法提高成绩，因为你原来的障碍已经遣除完了。从此之后，自身能力已经达到极限，再也不可能接连不断地增上。所以身体并不是无有限度的比喻。而我们的心识从凡夫到佛果之间，它的慈悲、光明和智慧会越来越有所进展、越来越有所增上，一直到与所知万法相应的不可思议的圆满智慧彻底现前为止。

你们用一个有限度的事物来比喻无限度的事物，这完全是不合理的，所以第一个比喻不成立。因为你们的比喻，身体的跳跃看待勤奋，一旦离开勤奋，或者身

体上面的沉重物全部祛除以后，就再也不可能进步了，这就是事物的必然规律。

你们刚才所举的水的比喻也不合理，因为它的所依不稳固。水，我们大家都知道，用火来烧开的时候它的温度很高，但再烧下去，它也不可能变成火的本性，要么继续沸腾，要么变成没有，也就是烧干。因为它的所依不稳固，它是水的微尘组成的。而我们的心识并不是这样，通过修炼以后，原来的悲心和慈心可以变成无我智慧的本性，或者说我们心识的慈悲和智慧的本体逐渐逐渐可以显现出来。也就是说，我们现在的慈心和善心可以变成佛的本性，这在《释量论》中也讲了。为什么说众生的慈悲心是心的一种光明成分呢？《释量论》讲，这是因为每一个众生都具有善心，比如说非常粗暴的众生，像猛兽，它们的相续中也有对自己幼崽的慈悲之心。当然，如果用贪心、嗔心来比喻，老虎等猛兽的相续中也有贪心、嗔心，那与这个理由好像就比较相同。但是，他这里讲慈心和悲心的原因，是因为慈心和悲心

与无我智慧不相违，这在《释量论》中也讲了。

当无我智慧越来越增上的时候，慈心和悲心也会跟着它而增盛；而贪心、嗔心以及嫉妒等烦恼分别念与无我智慧完全是对立、直接相违的，它们会逐渐减弱乃至彻底断灭。因此说，我们现在的慈悲心会变成无分别的慈悲心，并且越来越增上，到佛地的时候，慈悲和智慧的光明就会以最极圆满的方式存在。而贪心、嗔心与无我智慧完全是相违的，就像水和火一样；这样一来，在佛的智慧面前，不管是有缘的方式也好，无缘的方式也好，贪嗔等烦恼分别念都不会存在，其原因也在这里。刚才第二个比喻，水不能变成火的本性，是因为它的所依不稳固；而慈悲心变成佛陀无我智慧的本性，是因为心的所依是极为稳固的。不管众生转生到地狱当中，还是转生到旁生当中，或者证得阿罗汉的果位，乃至一地到十地，全部都是依靠光明心的稳固本体而产生的。所以，你们第二个比喻也不合理。

第三个是金子的比喻不合理。当然金液离开火的时候，它就会变成固体，这是对的。可是我们这里是以断根本的方式已经悟入了法的本性、实相，所以永远也不会退转。因为，虽然以前处在迷乱当中，但将迷乱的现象全部断除而悟入真正的实相之后，就已经获得了一种殊胜的果位，所以最后退回到凡夫的现象绝对是没有的。你们刚才所讲的，虽然金子已经熔化，但当火离开以后它又会变成固体，这跟我们现在所分析的事物完全不同，所以你们这一比喻不合理。

因此，你们用三个比喻来说明佛陀的遍知智慧不成立，这种说法不合理。反过来说，我们自宗的观点：佛陀的智慧完全是依靠勤奋的力量、依靠串习、依靠所依稳固，最后断除所有不清净的种子而现前的，所以尽所有智和如所有智的智慧完全成立。因此，具有这两种智慧的佛陀是成立的。应该以这种方式来回答，这是有关修道方面的辩论。

子二、遣果遍知不合理之诤：

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。

对方认为，你们刚才所说的空性智慧的功德和悲心的方便法，这两者通过串习，最后自己的心达到大悲和智慧无二双运的究竟佛果，通过你们上面的分析，我们觉得这是有可能的；但是有一件事情我们不能理解，你们佛教说佛陀是遍知，能通晓一切万法，但通晓一切万法是不可能的，为什么呢？因为，如果一切万法有边际，那通晓它也是可以的，但是世间上的万事万物没有边际，那佛陀的智慧怎么能通晓一切万法的边呢？所以这一点是不合理的，有一定的困难。对方给我们提出了这样一个问题。

我们回答的时候，用两个方面来进行回答。首先是：

主要之义不欺惑，乃是遍知如众聚。

我们对他们进行回答的时候，应该从两方面来考虑，这一句是一个方面的回答。其实，自古以来佛陀不能成为遍知的辩论都是有的；如果我们佛教徒真正能按照两大理自在——法称论师和陈那论师的观点来进行分析，那么这个问题就很容易回答。在古代，在具有邪见的人面前，以古代的文化和佛教的逻辑推理结合起来就可以进行回答；现代的有些人也有各种分别念，也产生种种邪见，在他们面前，以佛教的逻辑推理与现代文化结合起来就可以进行回答。这是完全可以答复的。所以说只怕我们佛教徒不懂佛教的真理，如果懂了，那么回答对方的问题就绝对不会有任何困难。但是现在有些佛教徒，平时也没有深入研究佛教，一遇到问题的時候就不知道怎么说，或者只凭自己的分别念来进行回答，恐怕这是靠不住的。因为现在世间的有些智者，他们的相似智慧应该说还是比较尖锐的；所以，凭我们自己的

力量来对他们进行回答，很多问题确实有一定困难。但是，如果我们会用前辈因明论师的教理，那就没有困难。

对他们怎么回答呢？回答的方式有两种，也就是说可以从两个方面来建立佛陀就是遍知。一方面，佛陀彻知一切必要之义，以这种道理可以证明佛陀就是遍知、量士夫。另一方面，以彻知一切万法的意义的推理可以了知佛陀就是遍知。有这么两个理由。

第一个理由的意思是什么呢？也就是说，你要知道佛陀是遍知，不一定需要以了知无边无际的万法来成立，但是应该了知的一定要了知，对一个人最重要的希求，要满他的愿，所以对最重要、最主要的问题必须要精通。如果精通了这个学问，那就可以叫做遍知。比如说世间当中，这个人叫智者，因为他是专门研究物理学的学者，所以人们称之为智者。可是，这位物理学者对化学、地理等学科会不会精通呢？不一定精通，但是人们却称他为智者。以这个比喻可以说明“佛陀就是遍

知”，因为他了知一切众生最需要的事情的缘故，所以称为遍知。这个时候有些人可能会怀疑：主要了知的事情佛陀倒是知道，但是对一切万法是不是不能全部通达呢？这不用怀疑，下面会给你回答的。

世间中，沉溺在三界轮回里面的可怜众生，他们现在最需要的是什么呢？就是赶快、迅速离开三界轮回的痛苦。对每一个众生来讲，这是迫不及待、极其需要的一件大事。比如说监狱中有一位非常痛苦的众生，对他来讲，其他的事情：监狱里面所有建筑物的分析，监狱里面的其他知识，这些并不是很重要，他只想从这里面解脱出来。对这样的人来讲，了知解脱的方法可不可以叫遍知呢？可以叫遍知。按照《释量论》的观点，佛陀是遍知的唯一理由就是佛陀无误宣说了四谛法门。这个四谛法门，世间任何一位学者和智者都根本不能通晓它的奥义。因此我们要知道：众生要离开痛苦，首先必须要知道痛苦，进而了知痛苦的来源就是集谛——业和烦恼。那么，这样的根或种子是依靠什么样的法来断除

呢？依靠道谛。依靠道谛来断的话，最后就会出现灭谛的果。所以，四谛对希求解脱的众生非常重要。

佛经中有个比喻，一个人的心脏中了箭，对这位病人来讲需不需要分析：箭的质量是什么样？从什么地方射来的？它的长短是多少？这些并不是很重要。应该把箭拔出来并进行医治，让他的痛苦早日解除，这一点才是最重要的。同样的道理，我们这些众生现在已经中了烦恼、痛苦的箭，从这些烦恼、痛苦中马上获得解脱，这才是最关键、最极需要的一件大事。所以说，佛陀为众生宣说了四谛法门，宣说了缘起空性，这就是成为遍知的最好理由。

这可不可以称为遍知呢？可以称为遍知。因为这里说“主要之义不欺惑，乃是遍知如众聚。”众聚指众人聚足，或者说人全部来了。“人全部来了”，这需不需要全世界所有的人都来呢？不需要，只要该来的全部来了就可以这样说。或者为了治病而配中药，我们很多

中药医师会知道，“中药全部抓齐了”，是不是世界上所有的中药全部都齐全了呢？不可能。这个病人来了以后，医生对他说：药全部抓好了，你把药全部带走。是不是世界上所有的药他全部要背走呢？并非如此。但是人们平时说话的时候却说“药全部具足了，你把药全部带走”，这种说法是有的。同样的道理，因为佛陀了知四谛法门，所以可以称之为遍知——知道一切万法。可见，佛陀称为遍知的一个理由就是佛陀通晓一切必要之事。必要之事是什么呢？就是众生最需要解决的事情，也就是解脱。

解脱大事唯一佛陀能解决，其他任何凡夫众生都不能解决，世间中虽然有很多智者、学者、理论家和文学家，但是他们有没有力量、智慧或者说办法，让众生从轮回中获得解脱呢？这样的人一个也没有，他们自己在临死的时候也非常可怜，你们看一看那些著名科学家的传记就会知道。有时候，我不想看他们前面的贡献，只想看他们临死的痛苦。因为，不管他们在世间中获得

了什么样的奖项与荣誉，都不能给他们的解脱带来丝毫的帮助，当他们离开人世的时候，完全比不上我们山谷里面一个默默无闻的老修行人。这些老修行人虽然在世间法方面没有他们那么精通，但是他们临死的时候却知道自己的心怎么样转为道用。

下面以偈颂的方式总结前面所讲的意义。

了达一切必要义，诸智者称一切智。

如果我们了达了一切所需要的意义，那么诸智者就称之为遍知。萨迦班智达在《智者入门》中也说了，智者有两种，一种智者是了知一切万法的学者，一种智者是对自己所需要的一切知识精通无碍。

悉皆云集而听闻，黄牛虽无非过失。

世间也是这样的。比如说，我们今天听法的行列中，所有的听法者都来了吗？我们说来了，全部都来了。但

是，这里面大象、牦牛、小狗、小猴子没有参加，有没有过失呢？没有。那你刚才不是说所有的听法者都来了吗？听法者里面牦牛也可以听法，猴子也可以听法，以种下善根。牦牛不来的原因，所以我们今天上不成课，没有这种说法。我们平时开会的时候往往会说：“现在人全部到了没有？”“人全部到了。”“没有到啊！美国人还没有到，非洲人还没有到。”并非如此，“所有人全部到了”并不是指全世界所有的人都要来，其他无关的人没有来而有关的人全部到了就可以这样承许。因此我们平时的语言中，遍知指的是在某一范围中对最主要知识精通无碍的人。人们并没有说：“这不能叫遍知，因为他还有其他的知识不知道。”没有这种说法。

于是，我们有些人认为：这样的话，是不是有些事情佛陀不知道？因为这里只讲精通四谛法门就可以叫遍知，那其他的知识佛陀是不是不知道？是不是用这种方式来搪塞呢？绝对不是。实际上，佛陀能知晓一切万法。

上面只不过以世间共称的方式来建立佛陀是遍知，下面用推理来说明佛陀的确知晓一切万法。

抑或凭借比量者，成立彼为一切智。

或者通过比量成立佛陀为一切智智。当然，现量知道佛陀的智慧无量无边谁也没办法，阿罗汉观察佛的智慧肯定是无能为力的；而菩萨呢，即使文殊菩萨和观音菩萨去观察佛的智慧到底是不是遍知，他们也没办法，这如同普通人的智慧没办法衡量大智者的度量一样。但是，我们通过比量完全可以了知佛陀就是遍知。为什么呢？因为佛陀对世间任何一个非常细微、非常深奥的道理，就像空性、五道十地以及业因果的关系等，都能无误了知；既然这么细微的道理都能了知，那么比较粗大或者比较容易的事情就决定会知道。

佛陀在讲经说法或者在讲事实真相的时候，他所讲的完全符合实际道理，而且他的语言没有任何前后矛

盾，所以我们称他所说的道理是正确的。并且，这些都是佛陀自己现量所见的，比如说一个人讲他故乡的一些事情，我的家里面有什么，我的故乡如何，他讲得非常清楚。这是因为他有现量的境界以后才能讲得出来，所以我们通过他的语言也可以推断出他已经现量照见。

以前有些论师认为佛陀就是遍知，为什么呢？因为他对如是甚深的《般若经》都能宣讲，何况我们名言中的迷乱现象。通过这种推理也可以知道佛陀就是遍知。或者说，我们尚且能现量见到日光下极其细微的微尘，那心专注的时候，前面的瓶子、柱子等就应该完全能照见，没有任何问题。同样的道理，我们也会知道佛陀决定是一切智智。

刚才也讲了，一切智智有两种，一种是了知一切必要之事的遍知，一种是了知一切所知的遍知。佛陀具此二者，世间的学者只有前者。比如说精通天文地理的智者，因为他们了知天文地理，所以在名言中我们称之为

智者。但是佛陀并不是这样的，他既知道一切必要之事，也就是说佛陀知道众生最需要的，又知道一切万法。因此，我们通过推理可以建立佛陀遍知一切，在这个世间中任何一个人的智慧也无法与之相比。

如果我们学习过《释量论·成量品》，并看过一些佛陀所宣讲的很深奥的因果道理、空性道理和缘起道理，那我们就会知道佛陀真的有这样殊胜的特点。以前我们讲《中论》的时候，大家在这方面都对佛陀产生了信心：不说圣者，以我们凡夫的眼光来比量推断，既然佛陀所说的缘起空性的理论如是深奥，那佛陀的尽所有智了知世间的所有知识就没有任何困难。以前，提婆达多等经常测试佛陀到底是不是遍知，在佛陀面前做各种各样的试验，最后导致他自己也特别害怕。这个公案以前给大家讲过，由于时间的关系在这里就不讲了。

现在世间中的有些人认为佛陀就是遍知，因为他在科学仪器没有发明之前，对身上的八万四千虫已经说

得清清楚楚，所以佛陀就是遍知。但这只是一个相似的理由，并不是很完整。其实这一点非常简单，因为佛陀在有关医学续部、密宗续部中，对众生的身体结构、心识和身上面的虫类，还有世间中各种各样、大大小小的事物都有说明。实际上，对佛陀的尽所有智来讲，这并不是一件很困难的事情，要了知它其实是轻而易举的。

有些人讲：那这样，为什么佛陀不讲造飞机或者造火车呢？这么重要的事在佛经中为什么没有？如果这些事在佛经中没有记载，那佛陀就不是遍知。其实，这是不一定的，因为这些没有任何意义，所以他们所说的是一些相似的理由。比如怎么样杀猪，杀猪的时候猪怎么吼，或者是蚂蚁洞里面有多少蚂蚁，蚂蚁洞到底怎么造，等等，这些都没有任何实义。但是，世间中的迷乱众生却认为，造飞机多么了不起，造火车多么了不起，造原子弹多么了不起！爱因斯坦真的很伟大啊！很多人都这样想。但实际上，最关键的是什么呢？就是三界轮回的众生普遍被三种痛苦折磨着，如何让他们出离这

才是最关键的，也是最困难的。所以，佛陀给我们宣说了最重要的缘起法门。每一个迷乱众生的分别念中，都有自己觉得非常关键的各种各样的问题。但在佛的智慧观照下，这些都没有任何意义，即使是对众生自己而言。世间中没有任何意义的事情，还一一去说，一一去做，这实在是一种严重的颠倒迷乱。所以，佛陀并不是不知道这些，没有实义不讲而已。

上面这些问题大家也应该详细考虑，考虑以后就会知道，佛陀慈悲的开示就是为了让众生获得解脱，除此之外并没有其他特别关键的事。怎么样吃饭、怎么样炒菜等等，这些都不重要。对厨师来讲，他可能会觉得：既然佛陀是遍知，那么豆腐和白菜炒在一起到底口味如何，这个问题佛陀为什么不给我开示？对厨师来讲，可能诸如此类的问题比较关键。而对挤牛奶的牧民来讲，他们可能会认为：为什么佛陀不告诉我们挤牛奶的方法？对制造飞机的人来讲，他们可能会认为：为什么佛陀不告诉我们怎么造飞机？可能会这样想。其实，这些

都是没有必要的事情。虽然每一个众生的迷乱分别念都非常多，但是这些并不是很重要，最关键的就是讲四谛法门让众生获得解脱，由此完全可以成立佛陀为遍知。

下面是暂停偈：

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。

世间中，纵然一个劫也说不完或者漫长的时间也无法宣说清楚的有些事物，通过圆光镜的缘起却可以顿时显现。比如说四大洲、须弥山，还有未来、过去、现在许许多多的事情，我们用语言来说，可能花很长时间也说之不尽；可是在藏传佛教当中，有一种圆光镜，通过它就可以顿时显现。当然不仅仅是藏传佛教，印度也有圆光镜。关于圆光镜，我以前专门写过一篇文章，但没有出书。圆光镜非常奇妙，通过修行人念咒，通过镜子的缘起力，在圆光镜中就会显现过去、现在、未来的

很多事情，各种各样的境相在镜子里面都可以显现。当然，比较特殊的眼睛才能看得见，一般人的眼睛是看不见的。镜子中，未来、过去和现在三世所含摄的无量无边的事情，以缘起表示的方式可以顿时现前，这是非常奇妙的，是一般人根本无法想象的事情。

同样的道理，在佛陀的尽所有智和如所有智面前，未来、过去以及现在的各种各样细微、粗大事物的境相都会顿时现前，互相不会遮障，这是不可思议的一种境界。所以法称论师说：如来遍知不可思。我们凡夫人怎么样想，也是无法了知。我们也可以看到，佛经对未来的龙猛菩萨、无著菩萨是如何授记的，以及佛法的毁灭、兴盛还有未来劫的情况都说得很清楚。原因是什么呢？在佛陀的智慧中，未来、过去、现在的一切境相都会顿时显现，这就是原因。这是我们凡夫人怎么想也想不清楚的事，因为我们凡夫人的智慧毕竟是有限的。所以，这就是不可思议的。在刹那间顿时显现，并不是佛陀经过很长时间思维，一直冥思苦想，最后才模模糊糊的稍

微知道有这种外境，不是这样的。一刹那间，所有世间各种瞬息万变的事实完全呈现，这就是佛陀不可思议智慧的功德和威力。

当然，如果我们多学习一些有关佛陀智慧和功德方面的大乘经典就会知道，佛陀跟任何凡夫和菩萨的的确确不相同。包括在《随念三宝经》的讲义当中，也讲了遍知佛陀的一些功德。我相信，各位对佛陀应该都有一种不退转的信心，有了这样的信心之后，我们才能成为一名真正的佛教徒。

第 60 课

2007 年 2 月 12 日

下面我们继续宣讲《量理宝藏论》第九品，本品主要讲现量，现量分真现量和相似现量，真现量前面已经全部讲完了，今天是第二个大科判，讲相似现量。

戊二（似现量）分二：一、法相；二、分类。

己一、法相：

所有错乱之心识，即承许为似现量。

不管是有分别，还是无分别，所有不符合实际道理的迷乱、错乱心识都可以安立为相似现量。

有些人可能这样想，现量毕竟是一种无分别，因为

以前讲过真现量全部是无分别，所以将错乱中的无分别安立为相似现量倒是可以；但是，有分别的错乱识怎么能安立为相似现量呢？如果要安立，那安立的原因是什么呢？可能会这样想。这个原因在下面会广说。

其实，法称论师的《释量论》也讲了，相似现量分四种。第一种是失坏根的无分别相似现量，其他三种全部属于分别错乱识，是这样安立的。因此我们这里，所有的分别识都可以包括在相似现量当中。其原因实际上是分别识也有显现，但是并没有直接照见对境的自相，从这个角度来讲，所有的分别识都可以安立在相似现量之中。

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。

相似现量分为无分别相似现量和分别相似现量两

种。无分别相似现量又分两种，一种是错乱根识，就像我们眼根错乱的时候在虚空中看见二月，或者眼根受到损害的时候见到各种毛发等等，这些都属于无分别根识错乱的相似现量。另一种是错乱意识。在我们做梦的时候，五根识都没有所依根，那个时候五根识都没有；但是意识却依靠自己的迷乱习气而显现外面的山河大地等，这些都属于错乱意识，叫无分别意识错乱的相似现量。所以，无分别相似现量分错乱根识和错乱意识两种。

分别相似现量分三种：具名所依分别错乱识、增益他境分别错乱识和具隐蔽分义分别念错乱识。

第一个是具名所依分别错乱识。这个错乱识是什么样呢？我们将不同地方、不同时间、不同形象的事物执为一个法，是这样的识。比如说树木，本来时间、地点、形象都是不同的，但却把它们执著为是一个实体总相的树木，也就是我们第三品所讲到的总法，总法的执著就叫做具名所依分别错乱识。实际上这是一种分别，

也是一种错乱，所以属于相似现量。

第二个是增益他境分别错乱识。比如说我们把花色的绳子执著为毒蛇，或者把不清净的身体执著为清净的身体，等等。世间许许多多将对对境的错乱认识执为真实的错觉，就叫做增益他境错乱分别识。

第三种是具隐蔽分义错乱分别识。这就是我们下面所讲到的几种识：比量识、比量生识、忆念识、现求识，这些都包括在具隐蔽分义错乱分别识中，我们下面可以宣说。意思就是说，我们对外面的事物不能如实了知，而依靠比量或其他方式来推测对境，这就叫做具隐蔽分义错乱分别识。

我们这里说三种，按照《释量论》的观点，错乱分别识也分这三种。那为什么陈那论师在《集量论》中说有六种呢？确实，《集量论》说了六种：错乱识和世俗识、比量识和比量生识、忆念识和现求识。但这是有原因的，有什么原因呢？为了遣除内外道的各种分别念而

宣说了这么多的分类。

《集量论》所讲到的六种识里面，我们首先讲前面的错乱识。错乱识到底是什么样呢？错乱识跟前面的增益他境分别错乱识一模一样，是与将花色绳子执为毒蛇一样的识。世俗识跟前面讲的具名所依分别错乱识一模一样，是将不同地方、不同时间的事物执著为一个总法的识。后四识是由具隐蔽分义分别识中分出来的。其中的比量识是指执著因的心识，比如说“山上有火，有烟之故”，我们执著烟的识就叫做比量识。然后是比量生识，如通过因（烟）推出山上火存在，这是一种意识，叫做比量生识。什么是忆念识呢？所谓忆念识就是回忆过去事的心识。现求识就是希求未来事的心识，如我将来要获得佛果，我将来要如何如何等。从因明量的角度来讲，忆念识和现求识包括在相似现量中，其原因是因为这两种识当时的所取境没有如是现前的缘故，过去的事在当下的识当中也没办法体现，未来的事现在也没办法现前，所以忆念识和现求识安立为相似现量。这样，

总共分了六种。

那分六种的具体原因是什么呢？宣说前面两种识：世俗识和错乱识，是为了遣除吠陀派认为的根识有分别的邪念。中间的比量识和比量生识，是从推理的角度来讲的；也就是说，从依靠因的角度，为了证实建立非根识的同品喻而宣说了这两识。因为，真正的现量必须依靠所取境来了解，而我们现在依靠比量所了知的法并不是根的对境，它必有错乱的成分；因此，比量识与比量生识是从推理的角度来安立的。后面两种识是从不依靠推理的侧面来安立的，因为对未来的希求也好，对过去的回忆也好，这些都没有什么推理。因此，陈那论师在《集量论》中宣说六种分类是有必要的。

我们前面也讲了，世俗识就是具名所依分别识，错乱识就是增益他境分别识，具隐蔽分义分别识包括后面四种识。

可见，法称论师和陈那论师两位尊者的究竟密意，

不但不相违而且各有各的特点。因此我们大家应该知道，相似现量包括分别识，分别识又分六种或者三种。按照陈那论师的观点分六种，而法称论师分三种。六种分别识也包括在三种分别识当中。三种分别识加上两种无分别识，总共有五种识，这五种识全部属于相似现量。什么是相似现量呢？因为这些识并没有当下如理如实地知所取境。从显现境的角度来讲，这些识也不一定全部都是错乱识；但是从所取境的角度来讲，都应该成立为相似现量。相似现量的分类就讲到这里。

下面讲现量的果，这叫做量果。其实，按照《释量论》的观点来解释，量的果比较难懂。在这个问题上，格鲁派、萨迦派以及以全知麦彭仁波切观点为代表的自宗宁玛派也有所不同，但是我们这次大概在字面上解释就可以了。以后如果有机会学习《释量论》或者其他因明论典，再看看是否能广讲。

戊三（现量之果）分二：一、真说；二、旁述。

己一（真说）分三：一、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。

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。

这里有四种不同宗派所承认的量、所量和果，虽然他们对量和果的判断方式都不太相同，但是他们对这三者的承许都有不合理之处。

当然，先安立自宗，然后破他宗比较方便。因为，以前没有听过因明的道友可能会这样想：什么叫做量？什么叫做果？什么叫做所量？但是，这部论典都是先破别人的观点，然后建立自宗的观点，这是一个规律。没有学过的人可能不懂，学过的人量和果之间的差别都懂，所以哪个先哪个后都没有什么关系。

伺察派外道的观点是第一句：“见与决定立量果。”

他们认为观外境而显现外境的无分别识是量。就像我们见到柱子的时候，当时现量见到的部分就叫做量；随后决定外境本体、差别的分别识：这根柱子是红色的，这根柱子是蓝色的，这根柱子是无常的，等等，这样进行分别的识就叫做果。前面的量是无分别的现量，后面的果是有分别的已决识来判断的一种心识。对方是这样认为的。其实这种观点是不合理的，为什么不合理呢？因为前面的量，也就是了知对境的识是无分别念，而最后产生的果却是有分别念，很明显这就有从不同类当中产生的过失，所以对方的观点是不合理的。

吠陀派外道的观点是第二句：“接触证境许量果。”他们认为，我们的眼根等遇到外境的部分叫做量，也就是说根与外境接触，这就是量；而根和境接触之后所产生的识，也就是证知外境的部分，这叫做果。对方是这样认为的。但是这种观点是不合理的，《自释》里面有这种太过：如果根和境能直接接触，比如我的眼根接触色法，而色法具有色香味触等八种微尘，那就有色香味

触等八种微尘全部可以通过眼根来感受的过失。所以，这种观点也是不合理的。

第三句“说彼差别差别法”，是胜论外道的观点。胜论外道认为，执著外境的差别是量；而证知外境的差别法，如柱子是红色的，或柱子是白色的，知道这样的差别法叫做果。或者说是差别事和差别法，差别事的柱子整体了知叫做量；它的差别法：柱子的红色、白色等，其中的部分特点了知或者证知，叫做量的果。

但是，这种说法也不合理。怎么不合理呢？因为胜论外道认为：通过功德了知事物的本体或者实体。如果差别和差别法完全分开，那你们自宗所说的依靠功德来了知实体的说法就不合理；还有，知道差别法的人不知道差别，知道差别的人不知道差别法，有这样的过失。所以，胜论外道所承认的执著差别是量、证知差别法是量果的观点不合理。

第四句“有许根识为量果”。佛教中的有些声闻

部认为，根应该安立为量，根当中产生的根识是量的果。但是这种说法也是不合理的，为什么呢？因为我们安立量的时候，不可能在无情法上面安立。前面也讲了，“乃无情故非能见”，无情法不能成为能见。因此，将根安立为境的量不成立，因为它不能见的缘故。没有见到怎么成为量呢？石头不能安立为量啊！所以声闻派的观点也是不合理的。

上面所讲到的量和果的安立都不合理，因为他们都安立为能生所生的关系。为什么量和果能生所生的关系不合理呢？因为，如果是能生所生的关系，那就有这样的过失：量在的时候量的果不存在，果在的时候量不存在。

我们自宗是能立所立的关系。也就是说，能生所生和能立所立，二者之间有一定的差别。所以，量和量果之间的关系，我们自宗应该按照萨迦班智达在下面所讲的那样来承许，以能立所立的关系来安立，这比较合理。

庚二、安立合理之自宗：

所立能立之因果，承许此二为量果。

我们自宗的合理观点，就是有境实施作用的本基或者说对境叫做所量。然后，起作用的有境为量，也就是说起作用者为量。蒋阳洛德旺波尊者讲义里面的“境”，是缘由、理由的意思，“能安立真实作用的境”就是起作用者。起作用过后，最后得出来的结果就是果。

安立自宗的时候，大家应该清楚什么叫做所量、什么叫做量、什么叫做果？这三个名词必须要搞懂。那什么叫做所量呢？我们判断一个事物的时候，所判断的对境或者说它的基法就叫做所量。比如说我用眼睛看见色法，色法就是起作用的对境，这个色法叫做所量。那起作用的根本是什么呢？就是我的眼识。这个时候不能安立为根，安立为根就跟小乘宗没有什差别。真正能照见

的心识叫做量，也就是说我的眼识叫做量。依靠对境产生眼识，眼识产生的时候已经照见对境，照见的角度安立为果。可见，我们自宗量与果是能立所立：能立是量（所量、量），能立所得出来的结果是果。这两者并不是能生所生的关系，这很关键；因为量和量的果，一定要有不同的角度。

但是我们学因明的人，也不能角度太多了。两个人辩论的时候一直问：是这个角度还是那个角度？不需要对角度的时候，也是拿一个三角形来对。那天辩论的时候也发现，有些人根本不敢接近：“你是这个角度，还是那个角度？”那个时候不用对角度，你直接承认就可以了。如“积累资粮能不能成佛果呢？”“可以。”你不用问：你是从世俗的角度来讲呢，还是从胜义的角度来讲？因为谁也不会从胜义的角度来问积累资粮会不会获得佛果。这是我们太注意了，可能有这种原因。

刚才讲的是能立所立，也就是说，所量、量和量果

三者自宗应该这样安立。比如看色法，色法是所量，眼识是量，眼识已经照见色法是果。其实，从本体的角度来讲照见色法和眼识没有什么差别；因为，对境没有照见的话，眼识不可能产生。但是，从量和量果的角度来讲，眼识和照见色法还是有一定差别。我们自宗将它们安立为能立所立的关系，其原因就在这里。

庚三、彼与四种宗派相对应：

彼者自证量果者，立识宗派多数同。

境证派依各自见，分别安立量果理。

下面，我们看各种宗派对量和量果的承认方式有没有什么不同。

凡是安立或者承认识的大多数宗派都承许：心识自己本身为所量；依靠心识本体所产生的觉受叫做量；这样的量的自证，指真正的自证，不是唯识宗所承认的假立自证，这种真正的自证名言叫做果。这一点，承认

识的大多数宗派都这样承许。为什么讲大多数呢？因为有部宗不承认自证。颂词里面讲“立识宗派多数同”，意思就是说除开有部宗，因为有部宗不承认自证现量，因此自证方面这样的分析，对有部宗来讲无法建立；而除了有部宗以外，凡是承认识、承认自证的宗派，大家在这个观点上没有什么分歧，也就是说在自证的量和果的判断方面没有什么不同。

但是境证方面，境证是前面讲的根识，根识的量和果，不同宗派都有各自的说法。

首先，我们按照有部宗的观点来说。有部宗认为，色等遇到根而显现的真实外境是所量，见到外境的根是量，证知外境的心是果。按照他们的观点，所量和量果两者是同一时间中的不同实体。但这种观点是不合理的，为什么不合理呢？就像本论第一品所破的那样，有因果同时的过失。再加上，量和所量同时存在，量就不需要依靠所量而产生，等等，有许许多多过失。所以说，有

部宗的观点不能承认，这样的量和果的安立方法不合理。

第二个是经部宗的观点。经部宗认为：第一刹那的外境是所量。第二刹那的时候，识生起了具境的行相，这就是量；意思就是说，依靠第一刹那的隐蔽分，产生第二刹那具有对境行相的识，这叫做量。识证知对境或者说分别对境是果。量、所量和果之间的差别，他们是这样认为的。

当然，如果我们按照唯识宗的观点来进行分析，这样的观点也不合理。因为，所有外境都是自己自证心识的幻化，实际上并不存在。但是，在暂时建立外境的时候，法称论师对此也是承认的。法称论师在《释量论》中，将量和量果通过三种方式来安立；全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中安立科判的时候，也是这样讲的：未经观察，随顺世间人的量和果的安立；稍微观察，随顺经部宗的量和果的安立；极细微观察，随顺唯识宗的量和果的安立，总共讲了三种安立。可见，这是第二种

安立。稍微观察，没有特别详细地观察，经部宗的观点也是对的。的确是依靠前一刹那的对境，然后产生识，这个识也能真正照见对境的行相；这样一来，量和果的安立按照经部宗的观点也是合理的。萨迦班智达在《量理宝藏论自释》里面说：我是跟着两位理自在而建立观点，因明前派是跟随有部宗的观点而建立自己的宗派。他以很不满的语气说：因明前派的人全部跟着有部宗走；我不愿意这样，我跟着法称论师走。

这以上是第二个，也就是经部宗的观点。最后要详细观察量和量的果，也就是说用唯识宗的观点来进行安立。

首先是真相唯识宗。真相唯识宗认为，显现所取境的自证部分叫做所量，缘它的能取部分叫做量，真正的自证是果。“真正的自证”，是指要抛开假相唯识宗所承许的外境。因为假相唯识宗认为：外面毛发般的行相是假立的，这些既不是自己的心，也不是离开心而单独

存在。所以，为了抛开假相唯识宗的观点，认定真正的自证叫做量的果。这一点，即使在分析中观名言的时候也是合理的。《中观庄严论》这样讲，不管是唯识宗还是经部宗，所见都是心的一种行相，也就是说所取实际上是心变成外境的行相，能取就是能照见它的心识。也就是说，不管是唯识宗还是经部宗，能取所取都是自己的心，其合理的原因就在这里。但是，这是从究竟观察的角度来讲的；如果没有究竟观察，按照唯识宗的暂时观点，也应该承认外面有一种无情法，这一点我们以前也学过。总之，他们认为：所量和量果两者是同一个时间也是同一个本体，就像我们感受的痛苦和快乐一样，能受者和所受完全是一体。按照真相唯识宗的观点，应该这样安立。

而假相唯识宗认为：显现外境的增益部分是所量。大家都知道假相唯识宗的观点，外面的山河大地既不是自己的心，也不是在外境当中真实存在，而是像空中毛发一般现而无自性，这就是所谓的所量；缘取它的心识

叫做量；依靠这样的量所获得的假立自证的名言是果。因为假相唯识宗内观的时候，是依靠外境而安立的，所以安立为假立的自证，这样的假立自证就是量的果。他们认为，所量和量果两者，真正的他体也是没有的，一体也是没有的，所以它们是遮他体的一体或者是遮一体之他体，是这么一个关系。

但实际上，这样的说法也是不合理的。因为在成立名言的时候，应该按照真相唯识宗所讲的那样来承许——真正内在的自证，这才是对的。他们之所以承认自证是假立的，是因为外境虚无缥缈而存在。但是，在成立名言的时候这是不合理的。所以，我们自宗在成立名言的时候，要按照真相唯识宗的观点来建立，我觉得这是非常合理的，《中观庄严论释》也是这样讲的。

己二（旁述）分二：一、境证派之观点；二、自证派之观点。

旁述讲的是比量的量果，其实比量的量果应该在下面讲，也就是说应该在自利比量和他利比量的时候讲，但是在那里没有讲，拿到这里来讲了。在《释量论》当中，这个问题比较广。

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。

这是很多世间智者异口同声这样认为的。

前面，对现量中的量、果和所量都已经作了分析，下面我们对比量识进行分析。当然比量识有果因和自性因等，但我们今天用果因来进行分析，如平时用的推理“山背后有火，因为有烟之故”，以这样的推理来论证：“火之自相为所量。”虽然我们现在还没有看见山背后的火，但是我们以后要了知火存在，所以他们认为这是所量。而我们现在看见的就是烟，眼睛看见以后，

心里面就会想：“噢！那里有烟。”产生一种执著烟的分别念。在这里，我们将执著烟的分别念安立为量。依靠执著烟的分别念来进行推断，最后了知山背后确实确实存在燃烧着的红色火焰，知道这一点就叫做果。

比量的量、所量和果，这三者之间的差别是：执著因、然后了知、最后得出宗法。通过推断的方式来了知，它们（因、所量和果）之间的关系应该这样安立，因为印度和藏地诸位大德在比量上也都如是安立之故。萨迦班智达在这里并没有以很广的理论来阐述，其实在比量上还可以进行分析，但这个问题在本论并没有详细介绍，所以不广说。

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。

对方按照唯识宗的观点与我们辩驳：按照唯识宗

的观点，通过烟来推理火存在的果因或者说推理方法绝对不存在。为什么不存在呢？我们给你们提出一个问题，你们用烟来推断火存在的时候，山背后到底有没有火？

因为我们前面讲了，唯识宗认为在识前显现的才存在，在识前不显现的就不存在。比如说看见一个人的脸，现前的部分才存在，不现前的部分就不存在，就像梦中的人一样。前一段时间，我们讲唯识宗观点的时候也这样讲过。

如果真的是这样，那用烟来推断火的时候，山背后的火到底存在还是不存在？如果存在，那就不合理。因为依靠烟来推理的时候，当时你还没有看见火，没有看见火的时候如果火存在，那唯识宗的观点也不一定是万法唯心，因为除了心识前显现的烟以外，还有不显现的火的自相也存在的缘故，所以万法唯心的观点不能成立。如果你说除了烟以外火不存在，那么用烟就没办法推断火，因为火不存在的缘故，按照唯识宗的观点应该是这

样的。还有，如果说烟出现了以后才了知火，那也不合理。因为火和烟本来是因果关系，所以应该先有火，然后再由它产生烟。但是，按照你们的观点，烟先出来然后才发现火，那么因和果之间就有因在后果在前的过失。对方给我们发出了这样一个太过。

我们对他们进行回答：这种过失是没有的。但是一定要讲习气，如果没有讲习气，按照唯识宗的观点就不能成立。实际上，山上也可以先成熟烟，也可以先成熟火；也就是说，与心识互相连接的时候先成熟的习气先显现，但在普遍加以决定时，了然明现火苏醒的习气精藏中生起显现烟的习气，如果这两者成立因果关系的话，那再度见到烟时，山上有火的习气就能够复苏，由此推知并不欺惑人们。就像我们做梦的时候，虽然当时外境根本没有火存在，但是，因为看见山上冒烟，按照推断山上一定有火，在希求火的想法驱使下而向山上奔跑，最后终于找到了火。其实，依靠烟的习气来推断有火，这是由于了知火和烟之间有能生所生的关系的习气来

显现的；而当时找到的火，也应该是梦中自相的火。

可见按照唯识宗的观点，我正看见烟的时候，是不是有真正自相的火单独存在呢？并不是。但是确实有具有习气的烟，依靠烟的因缘火可以产生。因此，因果之间因在后果在前的过失也是没有的。按照唯识宗的观点，显现以外还有单独一个外境存在的过失也是没有的；如果有这种过失，那我们可以用梦喻来进行推断：你梦中的烟以外还有没有自相火的存在？没有。那同样的道理，虽然没有自相火的存在，但依靠烟的推理的的确确也获得了火的自相。所以一点也不相违，这也是印藏大德共同承认的，全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中也这样讲。

其实，按照对方的观点，上面的部分过失不要说唯识宗具有，经部宗也应该具有。为什么呢？因为，按照经部宗的观点，烟出现的时候，产生烟的火早就已经灭完了。他们也是依靠果来推断因的相续，但那个时候它

的因存不存在呢？肯定不存在。所以说，这种推断只不过是依靠我们相续中存在它们之间的能生所生关系的习气而已。因此，依靠这种果可以推断它的因存在，经部宗也可以这样分析。当然，依靠烟来推断火存在，这种推理在我们讲自利比量的时候也可以分析：它为什么是非常正确的真因呢？我们以后可以说明。

总而言之，上面所讲的量和量果之间的差别，大家一定要分清楚。同时也要了知，承认外境的宗派是怎么样承认量和量的果之间的差别的；不承认外境的宗派——唯识宗，他对量和量的果之间的关系怎么样承认。

还有，对于比量识而言，因为它毕竟要经过推断，既然要推断，那就得有一个隐蔽的东西。按照唯识宗的观点，这个隐蔽的东西怎么样承认？这跟前面所讲的一样，是众生的习气。以众生的习气来安立，一切推理完全合理，没有任何不合理。

以上所讲的这些道理，主要是讲现量。因为量分

为现量和比量，现量在第九品已经全部讲完了。现量当中最关键的是什么呢？就是要成立前世后世，成立释迦牟尼佛为量士夫。释迦牟尼佛的智慧的因、果乃至事业，全部都非常符合道理。如果有些人认为不符合道理，那可以与佛教徒公开进行辩论。辩论的时候，你们可以说：“释迦牟尼佛所说的教言不符合实际道理，释迦牟尼佛成佛乃至释迦牟尼佛成为量士夫的道理不成立。”如果你有本事、有智慧、有胆量，那你可以当面与佛教徒开诚布公地进行辩论，但是自古以来佛教并不只是自我赞叹而已，应该说所有的经论都经得起任何世间理论地观察。当然，如果我们佛教徒没有懂得佛陀的无比殊胜性，尤其是现量品所讲的内容，那可能就很难回答。虽然我们这一品讲得不是特别广，但是要点全部已经讲完了。就算我们学习《释量论·成量品》，实际上要点也只有这几句话。当然，如果我们以前在这方面串习少、学得少的话，那就不一定能当下了悟。

总而言之，这一品最关键的是什么呢？有两个方

面。第一个，我们作为佛教徒，必须要承认世俗中的前世后世，不应该随顺世间无神论者所承认的那样，人死了以后什么都不存在。如果相续中有了这样的邪念，那说明我们对佛教的基本道理还没有懂得。第二个，我前面也一而再、再而三地说过的，就是要知道释迦牟尼佛金口所讲的真实语，永远也不会有欺惑，半点欺惑性都没有，它根本不像任何世间凡夫智者所讲的那样。通过理论观察和实际修炼，以及以生活经验来对应，这两点完全可以得到证实。最后，自己对佛教并不只是依靠一种信心，也并不是仅仅依靠别人的介绍，而是完全从自己内心内证，也就是说生起了随法者的智慧；随着正法的智慧打开之后，自己对佛陀就会生起不共的信心。这种信心是以事势理来成立的缘故，所以会非常稳固。

因此我想，学习因明对很多有智慧、有辨别能力、有分析能力的人来说非常重要，是一门不可缺少的学问。虽然时间、环境等方面有限，我们不能特别广讲，但是我想：对聪明者，对具有前世宿缘者来讲，应该能领会其中的深奥意义。

以上，第九品已经讲完了；而且，今天密法六中阴也讲完了。对我个人来讲，今年上半年的所有计划应该算是圆满结束了。本来以为这个因明还要拖几天，但今天已经全部讲完了。我想很多道友心里应该会很欢喜，可能很多人都会想：哎，这次因明前九品和六中阴都已经听圆满了，我还是很有福报的；这样回去，还是很快乐的，很高兴的！应该不会想：明天回去了，我会不会见到我母亲呢？什么前世的母亲、今世的母亲等等，可能不会这么想吧？应该说很多人对因明还是想要继续研究学习的，后面的观自利比量和他利比量还是比较难的，当然也不是特别地难。希望你们不管是回去的人，还是住在学院当中的人，应该好好地看一下。等《量理宝藏论》讲完了以后，如果时间来得及的话，我到时候就讲一下《解义慧剑》；如果还有时间，就讲《成量品》；后面还有一个《因类学》，这个《因类学》明年也应该讲。这本书如果能全部讲完，就会觉得比较舒服。

《量理宝藏论》第九观现量品终

第 61 课

2007 年 4 月 3 日

下面我们宣讲第十品，第十品主要讲自利比量。量分为现量和比量，现量在第九品已经讲了，现在我们讲比量。所谓比量可以分为两种，一个叫自利比量，另一个叫他利比量。他利比量实际上是自利比量的果，所以说真正的比量可以包括在自利比量当中。依靠这些比量可以得到什么样的利益呢？我想在座的各位应该清楚，有许许多多能现量见到的东西可以通过现量取得证明，而有一些比较隐蔽的事物则必须要通过比量来了知，所以比量对我们学一些知识，尤其是要推断一些比较隐秘、深奥的未知法是非常必要的。

不过现在世间上的很多人，对逻辑性比较强的学

问不感兴趣。今天有一位美国的道友给我打电话，他问我在讲什么，我说我今天开始讲自利比量。后来他说不要讲自利比量了，因为现在西方人一般都不会用推理，而传讲一些简单的人天福报的修法，类似基督教的教义，这对很多人的根基来讲是非常适合的。他还说，有没有百分之二十的人能听懂逻辑性的法都不好说，西方人不太喜欢听逻辑性的法，尤其是因明的推理。我当时则说，西方人不一定全是比较愚笨的，如果是一些真正有智慧、有理智的人，在这个世间当中也会有许许多多不了知的事，对此如果没有用三相齐全的推理来了知，那就非常困难。当时，我在电话里面，也算是一种辩论或者是一种研讨吧。

实际上，他说的也的确有道理，如果在一般的信徒和老百姓当中宣讲一些逻辑性、理论性比较强的道理，那很多人不一定能接受。但我们这里毕竟是佛学院，是学一些深奥知识的场合，如果我们对所有的年轻人每天都讲一些善有善报、恶有恶报，或者人身难得，死亡以

后如何转到天界去的道理，那这能不能让大家都满足呢？我觉得恐怕是不行的。

而且，这次我出去的过程当中了解到，在很多佛学院、大学里面都有人在学习因明。一般来讲，听因明和中观的这些道友在世间中应该说是有一定造诣、有一些出息的；也就是说对这些深层次的佛法，要具有一定的兴趣和理解力的人才愿意听。因此，我们今天对自利比量做个简单地介绍。以后我们也会知道因明中的这些名词怎样用，自己在推断任何一个法的时候也可以用上许许多多的知识。

按理来讲，我们讲自利比量之前，应该先给大家讲一下因类学。我去年已经翻译了全知麦彭仁波切的《因类学》，放在《量理宝藏论》后面。如果先讲一下因类学，再讲自利比量就比较容易懂，但这次先讲自利比量，以后有时间再给大家补充也可以。在座的各位如果在方便、时间允许的情况下，一边学习自利比量一边学习因

类学，很多因明的推理应该会明白的。

第十品 观自利比量

丁二（比量）分二：一、自利比量；二、他利比量。

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。

比量分为自利比量和他利比量，他利比量下一品给大家广为介绍，这里首先介绍自利比量。那么自利比量的法相是什么呢？就是通过三相推理来了知所衡量的意义，比如说“柱子是无常，所作之故”，这一个推理应该具足三相。任何一个人，如果以前根本不知道以推理的方式了知柱子是无常，现在通过所作因来推断出柱子决定是无常，这就是自利比量。实际上自利比量的

法相也可以用在比量的法相上，为什么呢？因为真正的比量实际上就是自利比量，表面上看来比量分为自利比量和他利比量，实际上他利比量可以包括在自利比量当中。因此，以三相齐全的因来觉知未知的意义不仅是自利比量的法相，同时也是总比量的法相，我们可以这样来安立。

总的来讲，在这个世间当中大家学会比量是很重要的。很多人在说话的过程当中，“啊！这一点是用比量来成立的。”但是真正要用比量来推的时候，很多人可能不会推。我们学了这一品以后，因明的基本推断方法会了如指掌的。

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、认识因之看待事；二、看待彼因之分类。

辛一（认识因之看待事）分三：一、第一相之看待事宗法；二、同品遍异品遍之看待事同品与违品；三、安立彼等为看待事之理由。

壬一（第一相之看待事宗法）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。

对从来没有学过因明推理的人，突然讲这个颂词恐怕有些困难。在这里，作者首先给大家介绍三相中的宗法。什么叫做宗法呢？其实前面我们在其他论典中也涉及过宗法。三相当中，有时候有法和所立法两者的聚合叫宗法，有时候其中的一者叫宗法。比如说“柱子是

无常的，所作之故”，此中柱子和无常可以称为宗法，这种聚合叫宗法；其中的柱子和无常分开，单独也可以叫宗法，有这两种情况。

这里我们要分析，真实名称的宗法指的是哪一个，假立名称的宗法指的是哪一个。其实这个道理，在《释量论》第一品中，专门以一句“宗法彼分遍”来进行阐述。上师如意宝在八七年的冬天带我们学《释量论》的时候，光是这一句就讲了很长时间，因为在全知麦彭仁波切的大疏里面，这一句讲得比较广。自利比量在《释量论》的第一品中介绍得比较广，你们方便的话，可以自己看一下。现在汉传因明学的逻辑推理中关于自利比量和他利比量，我觉得介绍得比较不错，下课之后方便的话你们自己可以参考一些书，然后再思维，有些道理应该会明白的。

这里的意思是，很多因明论典中讲宗法或者所立的名言是有法和法的聚合，这叫做宗法的真实名称。我

刚才也讲了“柱子是无常，所作之故”，此中“柱子”是有法，“无常”是未知法（因为原来不知道柱子是无常的），这两个法的总合叫做宗法，这种聚合就叫做宗法的真实名称。应该这样来理解。如果持执其中的一种，要么是柱子要么是无常，这样单独分出来也可以叫宗法，但是这种宗法的名称是假名，因为名称中有假名和真名两种。

按照因明的真实义来讲，所立法和有法的总合才叫做宗法，在《释量论》以及《量理宝藏论自释》中，都是这样讲的。当然所谓宗法，有时候叫法，有时候叫有法，有时候叫有法和法的总合，有几种说法。这里，宗法、所量、所立这几个意思应该是一样的。所以，宗法的真名，到底指的是什么呢？也就是刚才所讲的柱子和无常的总合，或者说有法和所立的总合。

我觉得我们四众道友当中有些根性对因明的道理还是很能分析，有些根性对因明的一些理证很难接受，有这种情况。以前我们读书的时候，有些人本来成绩很

不错的，但他一遇到数理化时就不行了，怎么样也反应不过来，然而一遇到文科时就非常聪明；有些人对数理化非常精通，但一遇到写作文就根本转不过来，每个人的特长和智慧的尖锐性都有所不同。我们在座的道友，可能每个人的智慧也会有不同的情况。但不管怎么样，所谓的宗法，大家还是从这方面来理解。

子二（如何缘取之语言法相）分二：一、真名与假名之差别；二、思维实法与假法。

丑一、真名与假名之差别：

首先，什么叫做真名，什么叫做假的名称？这在生活中也是经常遇到的。颂词这样说：

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。

下面，我们宣讲真名和假名的差别。

不看待任何其他理由或者必要，最初的时候命名大师看见一个事物就给它立下一种名称，以一种名称为之命名。比如说，最初的时候古人看见具有项峰垂胡的动物，就给它命名为黄牛。那么，为什么要给它取黄牛呢？他并不是因为看了项峰垂胡之后，以其他的必要与理由才取名为黄牛；而是凡是具有这种特点的动物，就命名为黄牛，并没有任何其他理由，这叫做真名——真正的名称。又比如说柱子，刚开始给它取名的人，他没有什么其他的理由，只不过看到它以后就命名为柱子；从此之后，人们都依靠这种名称来理解它、判断它、分析它，这就是所谓的真名。真名的意思是这样的。

还有一种是假名。所谓假名，首先有事物，而且它有真实的名称，然而由于有相似的原因，或者有相关的原因，有了各种原因和必要，一个事物的名称就套在另一个事物上面。比如说我看见一个人，他特别笨，反应不过来，又因为我以前看见黄牛也特别笨，于是就把黄牛的名称加在这个特别笨的人上面，看见他就叫“黄牛、

黄牛”，或者叫“老猪、老猪”，就说这个人很笨。这样的话，因各种与它相似的原因，或者相关的原因，另一个事物的名称就加在这个事物上。我觉得还有一种不满的原因，有些人本来非常好，但是因为有人与他的关系不好，心里对他不满，非要给他加一种难听的名称，那么这也叫做假名。

这里的假名，世间也有这种说法。比如说有些人长得比较难看，嘴比较大，鼻子也是塌鼻子；这样的话，人们都说“大狮子、大狮子”，有这种说法。实际上他是不是真正的狮子呢？肯定不是。只不过与狮子的长相比较相似，人们就称他为大狮子。这也叫做假名。

那么，假名能不能代表前面的动物呢？不行，只不过它的名称套在另一个事物上面而已。

这是真名和假名之间的差别。当然，真名和假名在相关注疏当中，也有从时间、形相、事物的对境方面进行的不同分析，但我们在这里不广说。

第二个问题也分两个方面，首先讲为什么这样的聚合叫宗法，且是真名。我们前面已经讲了，法和有法的聚合叫宗法，且叫真名。这是为什么呢？这没有其他的原因。

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。

刚才，我们讲了在世间中取名的两种方法，一个是真名，一个是假名。那么，刚才为什么说三相推理中的宗法是有法和所立两者聚合的法呢？也就是说，聚义取名为宗法有没有其他的理由？没有什么其他的理由。他这里，这就是真名——真实的名称。那么，取这种真实名称的原因是什么呢？没有什么其他的原因。实际上，对佛教中的所有智者以及外道中所有懂得因明推理

的人来讲，这种名称都是众所周知的，这是大家共称的一种名称，就像讲黄牛一样，哪有什么其他的理由给它取名为黄牛呢？根本是没有的，那同样，这种名称在所有外道和内道的诸位智者面前，本身就是成立的。所以，我们在学习因明的时候，宗法形成的原因应该如是理解。

这是讲宗法立名为真名的原因；下面我们讲，有法和法在分开的时候也可以叫宗法的原因。

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。

卯一、立名之缘由：

立名观待余相似，以及相属之理由。

有法或者法安立为宗法的缘由是什么呢？有这么两种缘由：立名观待相似、立名观待相属。有相似和相属两种缘由。

意思是什么呢？就是说我们为什么安立假名？安立假名有两种理由：第一个是相似作为理由，比如说世间有一种黑色的药，就是一种黑色的花，但是从表面上看，这特别像一只乌鸦，所以人们称它为带箭乌鸦，实际上它是一种植物。那么，它是不是真正的带箭乌鸦呢？并不是，只不过与它的形相有些相似而已。我们平时也是这样，人非常愚笨的话，就称之为牦牛，实际上这也是相似作为理由的，这是一个理由。

第二个是相关作为理由，这分四个方面来讲。其中，第一个是果取名为因。比如说，我们看见日光的时候都说太阳已经照耀大地，有这样的说法；实际上这并不是真正的太阳，而是太阳的光芒。太阳和光芒有因和果的关系，人们把果的名称取为因，也就是将光芒说成太阳，这是第二个相关理由中的第一个分缘由。

然后是第二个分缘由，也就是因取为果的名称。比如说，世间人们所谓的酒在辞藻学中称为迷醉。实际上，

所谓迷醉是指依靠酒的力量而使人们陶醉。因为这样的缘由，酒也叫迷醉，有这样的说法。

然后是第三个分缘由，就是整体的名称取在部分上。比如说我们看见一座房子的部分燃火了，大家都说房子起火了；或者是一块布匹的部分着火了，大家都说布匹烧着了，等等，有这种说法。这是整体名称取在部分上的一种取名方法。

然后是第四个分缘由，就是部分的名称取在整体上。比如说，我们平时所听到的鼓声，实际上这种声音是由各种各样的因缘具足以后才发出的，但是人们却称之为鼓声，这是将部分的名称取在整体上；还有，依靠作意、根、对境几种因缘而产生的识，人们称之为根识，等等。

所以在不同的场合中，取名的方法也完全不相同。

第 62 课

2007 年 4 月 5 日

现在我们继续讲《量理宝藏论》第十品，第十品主要讲自利比量，自利比量也叫做未知比量，有两种说法。陈那论师的《正理论》也讲了自利比量，他的《集量论》和法称论师的《释量论》第一品对自利比量也讲得比较清楚。

我们学这一品的时候，一定要了解三相推理。我们以前讲过，三相推理具足就是真正的比量，三相推理不齐全叫相似的量，不是真正的量。

现在正在讲述三相中的第一相——宗法。昨天也讲了，真正的宗法名称是有法和法的聚合；有法或者法

（所立）的单独名称也可以称为宗法，但这不是真名称，是假名称。这是简略地复述一下前面所讲过的道理。以上，我们是从三个方面来分析假名的：一个是缘由，第二是必要，还有假名与实际不符合。昨天已讲了假名称的缘由，今天开始讲第二个——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。

这个科判是非常关键的，大家一定要清楚。大家一定要知道法和有法，比如说“柱子是无常，所作之故”，这里的“无常”是法，“柱子”是有法。在三相推理的时候，法命名为所立，有法命名为宗法。为什么这样分开立名呢？如果没有这样立名，就不能了知三相推理中的宗法，有这样的必要。

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。

这里法取名为所立，不叫法而命名为所立，原因是什么呢？有两个必要。

第一个必要是什么呢？有些人认为相违的法（相违的推理、相违的因）也有同品法，比如说“柱子常有，所作之故”，实际上这是一个相违的推理。对于这个相违的推理，如果从同品法方面来讲，所作柱子成立，所作是无常，那么柱子的无常和所作就是同品。而“柱子常有，所作之故”实际上是一个相违的推理，所以，我们千万不能把相违的推理安立为真实的推理。如果安立为真实的推理，那相违因就不存在了，一切非因也就全部成为真因了，有这个过失。为什么把单独的法立名为所立而不说是法，原因就是有些人认为相违的法也可以有真正的推理，为了遣除这种将相违的因执为真因的邪念，我们就把法安立为所立。这是第一个必要。

第二个必要是什么呢？如果我们直接说法，那么在词句的组合方面就不太方便。当然在藏文和汉文里面，可能我们感觉不出来它在词语的搭配组合方面有什么不合理。但实际上，法称论师在《释量论》中比较明确地说明了这个道理：在梵语中，如果在同一个词句的组合中，法安立为其他法是不合理的，而法立名为所立，词的配合方面就相当合理。

所以说有两种立名的必要：第一种必要是为了遣除别人把相违的推理执为真实推理的邪念，第二种必要是词的搭配方面有一定的方便。有这两种必要的原因，我们在运用“柱子是无常，所作之故”这个三相推理的时候，人们往往都把无常称为所立，而并没有说是法。

总而言之，我们这几天讲来讲去的原因就是让你知道宗法到底是什么样。在某种场合中法和有法的聚合叫宗法，在某种场合中单独的有法叫宗法、单独的法安立为所立。法安立为所立的原因或者必要在这里已讲得

比较清楚。这是第一个，法立名为所立的必要。

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。

巳一、真实必要：

大家都知道，凡是学过因明会三相推理的人，在分析“柱子是无常，所作之故”的时候，都不说柱子是有法，而说柱子是宗法。那么，不叫有法而叫宗法的必要是什么呢？原因或者必要就在这里说明。

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。

这里讲了三种原因。

我们在因明的辩论过程中，安立三相推理“柱子无常，所作之故”的时候，柱子叫做有法，有法这个名称本来是可以用的。一方面所诤事可以用有法这个名称，

另一方面在某种场合中所立法也可以用这个名称，还有所立和所诤事的集聚也可以称为有法。在通过有法这个名称而运用方面来讲，都是可以的。但是我们在因明的辩论中，柱子不叫有法而叫宗法，为什么呢？有三个原因。

第一个原因，如果我们说有法就会出现错乱的可能。那到底是怎么样错乱呢？这主要是在三相推理中的错乱，比如我们说有法的时候，那么有可能是指第一相中的柱子，也有可能是指第二相中它的同品法，也很可能是指第三相中它的异品法。很可能有这种错乱现象：把有法错认为除了欲知事以外的同品法和异品法。而如果称为宗法，以上的过失即可避免。因此，在因明辩论中并没有把所诤事叫有法而叫宗法。这是第一个原因。

第二个原因，有些人可能认为，即使错认为同品法或者异品法，这也没有什么。因为我们可以一个一个地

说：这个有法既不是同品法的有法也不是异品法的有法，我们遮破第一个同品法的边和第二个异品法的边之后就建立起了欲知事，这没有什么不可以的。但这种说法是不合理的，为什么呢？因为如果遮破了其他边，那就耽误了很长时间。如果我们说：所谓有法，既不是同品法的有法也不是异品法的有法，而是所诤事或者欲知事，那这样就耽误了很长时间，所以没有必要。有些人可能这样认为，这也耽误不了几分钟，很快就说完了，耽误一点时间也没有什么，只要说清楚就可以了。但是，在《自释》里面作者对这个问题也回答了：对轻而易举的一件事情，如果我们用很简单的语言就可以描述，那就没有必要遮破很多边。就像我昨天给大家讲的一样，如果我们可以用非常简明扼要的语句来表达一件事情，就没有必要转弯抹角啰里啰唆地说半天。平时我们说话的时候也是这样，如果是在简单的语言实在没办法表达的时候，当然你该说的话全部要说完，耽误时间也不要紧。但是如果在不需要耽误时间的情况下也能描述，那最好

不要耽误时间。因明的说法也是这样的。所以遮破其他的边没有必要，因为会耽误很长的时间。

第三种原因，有些人可能认为，那这样不如说真名好。说真名指的是什么呢？就是直接说欲知有法之法。大家都知道，三相中的第一个法——欲知有法，是“柱子无常，所作之故”里面的柱子，实际上柱子就是你想要知道的法，所以你应该直截了当地说欲知有法的真名——欲知有法之法。但直接说真名是不太合理的，因为已经完全失去了词语的声律或者词语的组合。为什么呢？因为我们不论在印度的梵语中或者藏文里面，一般来讲三相推理是用很简单的语言来描述的：“宗法有无同品”。这一句话，第一个宗法的相已经说了，第二个有同品的相也已经说了，第三种无有同品的相（异品遍）也已经讲了。“宗法有无同品”，这一句话三相已经圆满了。但是如果你直接把宗法的名称——欲知有法之法说了，那在这一句话里面就根本没办法搭配词语，表述起来会有一定的麻烦。有些人可能会想：麻烦一点也不

要紧，反正我把内容表达清楚就可以了，词句方面不是很关键。但这种想法是不对的，本来可以用比较流畅的语言来表达，可你偏偏用非常别扭绕口的语言，这是不合理的。或者说与刚才从时间方面所描述的一样，如果我们在词语的配合上面能使用简单的语言，那就没有必要说很多复杂的话。平时我们说话的时候，说一些无关紧要的语句或者把毫无相干的话夹杂在里面，没有必要。

现在，世界上、国际上对说话交流也非常重视。像我这样，有时候想表达的表达不清楚，而没有必要的话，反而在中间说来说去，其实这是非常不合理的。除了在有些特别钝根者面前你可以特意广说，一般来说在比较严谨的场合中语言一定要尽量精练，不要特别繁琐，没有必要。所以，这里词句的配合也要尽量简练适宜。一句话就能表达的内容，你讲三句、四句，那纯属多余。

《自释》里面说：如果我们用指甲能切开的东西，就没有必要拿斧子来砍；同样的道理，本来用一句话可以描述的东西，你用半天的时间来说，那就已经失去了词语

的合理搭配，所以这是不合理的。因此，为了准确而精练地表达某种意义，也就是指所诤事或者欲知有法，我们在三相推理时应该用宗法。

现在，恐怕很多道友对推理中的第一个宗法已经了如指掌了：噢，原来法称论师在因明里面把第一个欲知事叫宗法有这么多的密意，有这么多的必要！我以后既不说所诤事，也不说欲知事，我只说宗法。

如果说宗法，那不管判断柱子也好，判断瓶子也好，或者山上的火，大家都会明白第一个就是宗法。如果我们没有把这样的道理讲清楚，大家都会有这种想法：其实宗法也可以叫有法，也可以用其他的一个词来表示，那为什么叫宗法呢？我们在这里已经把为什么只能叫宗法、不能叫其他的名称的理由讲得比较清楚了。

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。

印度斯利雅普博等论师这样认为：你们刚才讲的，从语句方面来讲倒是真的很方便，所以我们以后不叫有法或者欲知有法是可以的，因为这样说起来非常方便；但是在实际意义上，这样并不能遮止颠倒妄念。为什么呢？他这里说“宗有法皆等同”，宗法也好，有法也好，这两者都涉及很多很多的法。为什么这么讲呢？比如说宗法，有时候有法叫宗法，有时候所立法叫宗法，还有所立法和有法的总合也叫宗法，宗法涉及的面有这么多。有法也同样，有时候所立法叫有法，有时候欲知法叫有法，还有欲知法和所立法的总合（聚合）也叫有法。这样的话，你们说推理中的所诤事是宗法，其实宗法跟有法没有什么差别。原来你没有命名的时候叫有法，现在你命名为宗法，实际上两者的对境或者说两者涉及面的广狭并没有什么差别。这样一来，你把有法命名为宗法有什么必要呢？没有任何必要。对方给我们提出了这样一个问题。

作者对他们回答：两者从表面上看好像相同，但实

际上完全不相同。哪方面完全不相同呢？尽人皆知方面完全不相同。也就是说，在世间人们共同称呼方面完全不相同，或者说在习惯上完全不相同。不相同的原因在总结偈中广说。

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。

本颂用两个比喻来说明两者之间的差别。

从意义上进行观察的的确确也是，有法的涉及面也比较广，宗法的涉及面也比较广，好像两者没有任何差别。但是，世间人们有一种习惯，凭着别人的命名，将外境的名称与分别念，也就是将名言总相和义总相混合为一体，有这样一种习惯；所以，在实际运用中还是有所差别的。什么样的差别呢？虽然宗法和有法所涉及的内容同样都非常多，但是在这里“与法相关的”指的

是什么呢？指与所立法相关的名称——宗法，也即所诤事，所诤事叫做宗法。因为在因明学界，或者凡是懂得逻辑推理的人，一说宗法的时候，大家都会知道，“柱子无常，所作之故”中的宗法，就是指的柱子。

虽然所立法也可以叫宗法，它们的聚合也可以叫宗法，但是一般情况下所诤事才叫宗法。在世间这是一种普遍的概念，是一种公认的现象。我们打个比方，印度辞藻学里面有个词称为具手³⁹，实际意义上具手牵涉的面比较广，凡是具有手的都牵涉。大象也有手，牦牛也有手，狮子也有手，很多动物都有手，还包括我们人类和其他很多众生在内。有些有两只手，有些有三只手，有些是一只手，各种各样的情况都有。有些残疾人一只手也没有，这不叫具手。虽然很多众生都有手，但是按照印度辞藻学的传统，具手指的就是大象。说具手的时候他根本不会误认为：这是不是牦牛？这是不是人？他不会误认为是其他生命，因为这只是大象单独的

39 在梵文中，手、蹄、爪都是一个词。

一种名称。这是一个比喻，下面还有另外一个比喻。

虽然与法相属的所诤事可以命名为有法，但一般来讲人们并没有将所诤事或者欲知事安立为有法的习惯。虽然从道理上看所诤事也可以叫有法，但是习惯上是没的。我们举一个例子，所谓具首——具有头，大家知道哪一个动物都具有首，所以一说具首的时候，凡是具有头的众生都可以以概念的方式现前。虽然它涉及一切有头的众生，但不能确定是大象或者牦牛等每一个特指的众生，因为人们的生活中并没有这种习惯。同样的道理，我们一说宗法，以人们的习惯就会知道是所诤事；而如果说有法，以人们的习惯不一定能了知是所诤事，这方面有一定的差别。所以，我们现在应该知道，将所诤事称为宗法，还是有其必要的。

下面说假法或者假名与实际不符合。因为刚才有法叫做宗法，法称之为所立，这两个分开是这样命名的。但分开命名只不过是假名而已，它们的真正名称如果称

为宗法或者所立就不合理。为什么不合理呢？因为所立的法相不全。下面就讲这个道理。

卯三、假法与实际不符：

法与有法非所立，彼等不具法相故。

意思就是说，法和有法各自并不是所立，因为它们都不具足所立的法相之故。刚才“柱子是无常，所作之故”，这里的有法指的是柱子，法指的是无常。那么柱子单独能不能安立为所立呢？不能安立。为什么呢？因为柱子并不具足所立的法相之故。那无常可不可以安立为所立呢？也不能安立，因为它也不具足所立的法相。

当然，所立的法相在后文中可能也会说。《集量论》讲了五种法相，《理门论》讲了一种法相。我们在这里归纳而言，实际上所立的法相就是没有已证已违而认定的所量。

大家都应该知道，什么叫做没有已证已违。那没有已证已违的意思是什么呢？如果在我们面前已经得到证实，那它就不是所立。那什么叫做所立呢？比如对方和我对于柱子的话题进行辩论，一个人说柱子是无常，一个人说不是无常，我们对柱子到底是不是无常还没有真正论证完毕；如果已经论证完了，它就不是所立了，而是我们两人共同承认的法。所以说还没有被证明，这是所立的第一个法相。

所立的第二个法相，相违在我们两人面前没有成立。如果以理相违，那两个人都共同承认了。比如说火不是热性，对方也不承认，我也不承认，我们都不承认火不是热性。两者都已经承认火是热性的话，别人说火不是热性，这是以理相违——与现量相违。所以，已经与正量相违的东西，我们再辩论也没有什么必要，这也不叫所立。

因此，还没有成为已证的，还没有成为已违的，而

必须要衡量的，这才叫所立。如果没有衡量，世间这么多的法也就不会成为所立。所以，我们必须要判断这件事情，它必须要成为共同的话题。如果没有成为共同的话题，那么其他的石头、水晶念珠等，我们在这里也不会探讨；因为不管它是无常也好、常有也好，与我们没有什么关系。既然拿到桌面上我们要探讨的话，那这已经成了认定的所量（衡量处）了。所以，只有具足这三种条件的法才叫做所立。

我们刚才已经讲了，单独的有法和法并不具足所立的法相。为什么这么讲呢？比如说单独的柱子，那我们之间有没有辩论呢？没有辩论。如果没有加上无常，那么不管是你说柱子，还是我说柱子，这样并不会引发我们之间的辩论。所以，单独的有法并不具足所立的法相。单独的无常或者说单独的法，它具不具足所立的法相呢？也不具足。因为，是无常的话，那么不管是你说无常，还是我说无常，光说无常而没有柱子的前提，这也不会有什么辩论。所以说单独的法也不会成为所立。

真正的所立是什么呢？就像我们前面所讲的那样：柱子是无常；柱子是无常的话，我们两人就有辩论了。他认为柱子不一定是无常的，我认为柱子是无常的。所以，有法和法的聚合才是真正的宗法、真正的所立。我们对这个问题一定要了解。

既然在每一个法上面没有所立的法相，那它为什么有这样的假名呢？说是可以这样说。前面也已经讲了，柱子是无常，平时没有详细观察的时候，我们可以说：柱子叫做宗法，无常叫做所立，所作叫做因。在这个场合中，无常可以立名为所立，但这是假名为所立的。

如果你真正去观察，其实无常根本不具足所立的法相。原因是什么呢？因为，单独的无常从来也没有建不建立的概念。所以说你要安立所立的话，必须要有一个能立的东西把它建立起来才可以叫所立。所谓所立、能立，因是能立、立宗是所立，在这种情况下才可以建立。

因此在推理中，真实的宗法名称为什么一定是有法和法的总合，而且单独的法和有法根本不具足所立的法相，其原因就是这样的。

癸二、决定场合义之差别：

作衡量事欲知法，彼上成立即宗法。

也就是说，作为衡量的事就是欲知法，在这上面如果因成立，就叫做宗法。

什么叫做宗法呢？作为衡量的事是欲知法，比如我们说柱子是无常，那么柱子无常作为所衡量的欲知法，在柱子无常上面，所作的法成立还是不成立？当然成立的情况有两种：有一种是现量成立，有一种是比量成立。如果是现量成立，那我们可以举“山上有火，有烟之故”的例子，此中的烟是眼睛现量见到的，在欲知事上面，现量的因已经成立，这叫做宗法。如果是通过比量成立，那么与刚才所推的一样：“柱子是无常，所

作之故。”虽然所作我们不一定现量看见，但是可以通过别人比较可靠的消息，或者通过其他理证知道，这样就可以确定柱子是所作。既然它是所作，那肯定是无常，这样通过比量，因在宗法上成立。或者说在欲知事上面，比量的因已经成立，这叫做宗法。这以上已经说明了宗法。

总而言之，大家一定要清楚宗法到底是什么样的，也就是说因在所诤事上成立，这样，第一相宗法就已经具足了。如果别人说：“柱子无常，它是牦牛之故。”我们说不成立。为什么呢？因为三相推理中的第一个——宗法不成立。怎么不成立呢？因为柱子根本不是牦牛，牦牛的因在柱子上不成立。

这以上，三相推理中的第一个——宗法已经讲得比较清楚了。但是，如果我们以前也没有参加过辩论，也不知道三相推理到底是什么样的，那恐怕稍微有一点难懂。但你只要稍微看一下《释量论》《集量论》《理

滴论》，以及法称论师其他相关论典，就不是特别困难。

第 63 课

2007 年 4 月 7 日

《量理宝藏论》中，我们继续讲三相推理，也叫做自利比量。三相中的第一相宗法已经讲完了，现在讲的是同品遍和异品遍。

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、除诤论。

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。

在这里我们要知道三相推理中的同品和异品，第二个叫同品，第三个叫异品。同品和异品的概念或者法相有不同观点，这里主要是因明前派论师的观点。因明前派夏瓦秋桑，还有鄂洛译师，他们跟随印度论师贤得瓦的观点，立下了不同的说法。什么样的不同说法呢？具有所立法叫做同品法，不具有所立法叫做异品法，他们认为这就是同品法和异品法的法相。为什么这样安立呢？因为他们认为任何一个法在通过比量进行论证的过程中，它的同品和异品是可以这样具足的。首先，具有所立法叫做同品，比如“柱子是无常，所作之故”，此论式是用所作建立无常，那凡是无常的法都具有所立，这叫做同品法；反之，如果是常有的法，就不具足所立、不具足无常，这就是异品法。

对方论师认为：推理的时候，同品和异品一定要互相相违；如果不存在相违，那么真正的推理就没有容身之地。所以他们觉得，同品和异品应该直接相违。这里讲的是对方同品异品的观点。

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。

因明前派的论师认为，同品和异品应该互相相违，如果这两者不相违，那么真因就没有容身之地了；进而又害怕或者担忧出现第三品。第三品就是我们平时认为的既是无常也是常有，或者既不是无常也不是常有，除了无常与常有之外不伦不类的第三品物体，这叫做第三品法。他们担心：如果同品与异品一定要相违，那么不是这两者的第三品就会出现。对方的第一个观点大家应该清楚，他们认为推理的时候，也就是建立第二相和第三相的时候，一定要断定同品和异品，如果没有这样就不合理。

对方论师对自相和义共相混合一体而成为比量的对境这一点没有了解。我们前面也讲了，他们经常在实体反体的概念上犯大的错误。我们不管是什么样的破立，

都是自相和义共相混合一体而进行的。可是这些论师没有懂得这一点，所以害怕出现第三品物体，于是认为实体和反体要分开讲。怎么分开讲呢？他们认为依靠实体来建立一个法的时候，在实体上一定会断定异品和同品，决定只有这两品；但是从反体的角度来讲，可以出现第三品物体，这是允许的。反过来说，如果依靠反体建立一个事物，那么在反体上也可以决定为异品或者同品；但是在这个时候，因为并没有判断它的实体，所以在实体上出现第三品物体也可以。

比如说“柱子是无常，所作之故”，用所作来建立无常的时候，从柱子实体的角度来讲，他们认为决定是常有或者无常这两个，第三品法不存在。但是说第三品法存在的时候，一定要从柱子反体的角度来讲，也许是无常也许是常有，这样的第三品在反体上可以容有。

反过来说，在依靠反体法建立的时候，他们认为要么是异品要么是同品，在反体上面一定能决定。比如

说用所作因来建立无常的时候，“所作是建立无常的真因，三相齐全之故”，此中的三相齐全要么是异品要么是同品，从反体方面讲，应该决定是异品或者同品两种法，但是从实体的角度来讲，也可以出现第三品物体。

我们一定要知道，在对方的观点中有三个事情。

第一个事情，因明前派的论师认为，建立任何一个事物的时候，可以决定它的同品与异品两方面，且这两品直接相违。

第二个事情，对方害怕出现第三品物体，于是他们把实体和反体分开来讲，认为在实体上面可以断定同品和异品，但是在反体上面可以出现第三品物体；反之，在反体上面可以断定异品和同品，但是在实体上面可以出现第三品物体，这是因明前派的第二个观点。

第三个事情，他们建立的时候有三种情况。其中通过实体来建立有两种情况。第一种情况是：“柱子是无

常，所作之故。”柱子、无常、所作，这三者全部是从一实体的角度进行安立的。第二种是从他体的角度进行安立的：“山上有火，有烟之故。”以这样的推理来进行安立的时候，实体是以他体的方式进行建立的。第三是从反体的角度安立的，在反体上面安立的时候是以自反体来安立的，比如说以所作因建立无常的时候，对所作因的论证“建立无常的所作是真因，具足三相之故”，实际上这是真因，这是以自反体来进行建立的。对方是这样在实体和自反体上面进行建立的。

我们大家一定要清楚，虽然因明前派的论师们个个都是非常了不起的高僧大德，而且在整个因明的发展史上，也做出了不可磨灭的贡献，这一点是人类世界，尤其是藏传佛教界公认的一件事情；但是，在显现上他们的有些观点确实实也有一些与自宗不同的地方。因此，萨迦班智达才在三相推理的过程中，先把对方的观点一一列出，然后再一个一个地遮破。

刚才，我们前面大概讲了三个问题。希望你们下来之后，应该仔细看。

总之，对方认为，具不具有所立法分别叫同品和异品，并且建立任何一个事物的时候，它的同品和异品决定为两品，这是一个观点。然后，对方害怕出现第三品物体，于是认为在实体上面可以断定同品和异品，但是在反体上面可以出现第三品物体；反之，在反体上面可以断定异品和同品，但是在实体上面可以出现第三品物体，这是因明前派的第二个观点。第三个观点是他们把实体和反体分开，并以一体、异体、自反体来进行建立，其实这也是不合理的。

下面我们对上面所讲的三个问题一一驳斥。

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。

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。

你们因明前派虽然分开实体和反体来决定同品和异品，但实际上，你们所承认的决定同品异品的说法不合理。

不合理的原因是什么呢？你们认为在实体上面能决定同品和异品，但我们在观察的过程中发现，实际上并不能决定。因为，事物的实体既涉及到同品也涉及到异品，还涉及到第三品，这一点在印藏高僧大德以及所有智者面前应该是成立的。因为所有高僧大德都承认真理，承认真理的话，那我们通过因明的推理来进行论证的时候，这一点也是成立的。

你们断定实体在异品或者同品中可以包含，但是这一点确实没有办法成立。为什么呢？我们可以通过一个论式来进行分析，比如说“山上有火，有灰色的实体之故”，在用这个推理的时候，你们因明前派认为断定

为二品，但是我们觉得不能断定为两品。为什么呢？灰色实体到底是同品还是异品？如果它是同品，也就是灰色的实体是火这个同品，那这样凡是灰色的实体都应该有火了。灰色的气体、灰色的云雾、灰色的布匹等，这些东西都应该有火了，有这个过失。如果说灰色的实体是异品，异品是没有火的一种实体，这样一来，灰色的烟也应该不是由火因中产生的实体了，有这个过失。再者，如果你们觉得灰色的实体既有火的同品部分，也有没有火的异品部分，有模棱两可的状态，那前面你们不是已经说从实体的角度因决定为同品或者异品吗？而现在却出现了第三品，这样一来，你们自己所建立的观点就完全以此摧毁了，所以你们这种说法不合理。可见，从实体角度来进行分析的时候不合理。

从反体的角度来进行分析，你们因明前派所承认的决定二品的说法也不合理。怎么不合理呢？比如说“柱子无常，所作之故”，然后它的下一推理“所作是建立无常的真因，因为三相齐全之故”，这是通过反体

来建立的一个推理。我们又同样问对方，三相齐全的因，它是同品还是异品？如果你说它是同品，那么所有三相齐全的因就全部变成建立无常的因了，但是这一点是不能承认的，因为三相齐全的因中有建立无常的因，还有建立其他事物的因，这是千千万万、非常多的，所以对方不敢承认。如果你说三相齐全是异品，那么刚才的推理就已经变成相似因了，也就是说，通过所作来建立无常的推理就不应该成为真因，因为它是异品之故。如果对方说这两者都不合理，三相齐全也有同品的部分也有异品的部分，那以此观点就毁坏你们自己的承许了，因为你们前面说从反体的角度来讲决定为二品，那现在却决定不了，还有第三品物体存在。所以说这种说法是不合理的。

萨迦班智达通过他的理证智慧来分析因明前派决定为二品的说法，并予以遮破，这是简单给大家介绍一下。

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：

我们知道，从开始到现在因明前派都特别喜欢分开实体反体。我想，我们学了这部论典之后就会了知，不仅仅在因明的场合里面，就是在实际生活和修行中，很多人始终也搞不清楚实体和反体、自相和共相，将这些混在一起。这样，对我们取舍名言或者取舍因果，以及在很多方面都会造成一些影响。所以，我们学习因明的的确确有很大利益。但学一两天不一定能立竿见影，就像小孩子读书一样，要经过长时间的学习，才能通达所学的知识；而短时间的学习，不可能有这样的效果。当我们学了这些比较理性、比较深细的法之后，一般来讲很多人的智慧逐渐逐渐会磨炼出来。一些简单的词句、一些粗略的语言根本骗不了我们。应该说学习因明的人

都会有一种理性智慧，这一点就是学习因明的重要性所在，也是学习因明的利益。

那么，我们现在就分析实体反体不能分开进行破立的道理。如果我们分开进行破立，那么就说明我们对因明破立的道理还不了解。

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。

这里是说，虽然对方认为反体和实体要分开来进行破立，但是这种说法是不合理的，千万不能分开。我们破立的时候，应该像前面所讲的那样，以自相和义共相混为一体的方式进行破立，这样就会有结果。否则，如果将分别念完全抛开，而在外境的自相上真实行持破立，那就不能了知比量的对境，有这个过失。怎么会有这种过失呢？比如我们说柱子无常，应该说在柱子的自相跟我的概念——脑海中的总相混合一体的情况下，

“柱子无常，所作之故”才可以成立。如果真是在柱子的自相上进行破立，那就没办法破立。因为柱子的自相是指柱子本来是什么样就是什么样，它如果是无常，那我们也没办法破，变成常有是不可能的；它如果是常有，我们也不能让它变成无常。所以，佛陀在佛经中也讲了，如来出世也好，不出世也好，一切诸法的自性本来如是。同样的道理，自相上的破立谁也没办法，即使佛陀来到我们面前，柱子的本性也不可能有破立。从自相的角度来讲，绝对不可能有。如果有，那么所有的比量智慧都不能了知对境了，有这种过失。凡是学习过本论前面部分的人都会知道，在事物的自相上无论怎么样也没办法破立。它本来是无常，我们把它破斥掉；或者本来是无常，我们建立为常有，在自相上这是绝对不可能的事情。所以说在自相上破立不合理。

反过来说，如果不是在事物的自相上破立，而是在单独的意识面前破立，那也不合理。为什么呢？因为在单独的意识面前进行破立的话，那就与外境一点关系都

没有。我的意识一会儿说常有也是可以的，一会说无常也是可以的，意识怎么样胡思乱想都可以。决定有也可以，决定没有也可以，或者说常有，或者说不常有，我心里随随便便怎么样想都可以。我说世间万物是空性，世间万物不空，世间万物空不空（双俱），世间万物非空非不空（双非）等等，在我的心识面前怎么样变都是可以的。所以，在单独的心前建立和破斥都不合理。

那么我们怎么承许呢？应该像前面所讲的那样，必须要把自相和共相结合起来。比如，柱子是无常的，这个道理许许多多人都不知道，我们通过推理来进行论证以后，别人就知道：噢，原来柱子是无常的，只不过我自己没有知道而已！又比如，很多人不知道释迦牟尼佛是量士夫，我们通过论证抉择以后，别人就会知道：噢！原来释迦牟尼佛是真正千真万确的量士夫，这种理论可以建立。但是，这必须要将自相共相混合为一体。

我们知道，反体是在心里面安立的，实体是在事

物的自相上安立的。如果把事物的反体和实体两者完全分开，就没办法进行破立。在因明论典中，这是非常关键的一个问题，大家在学习或分析中观和因明的过程中一定要知道这一点。现在世间很多人都没有这方面的教育，在日常生活中自然也就搞不清楚，就像我们在讲第五品——观所诠能诠的时候一样，自己到底说的是自相还是共相都分不清楚，有这种情况。所以学习这些道理以后，应该会明白很多知识。因此，对方讲的分开破立的观点一经观察，就会发现是不合理的。

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。

这里继续破斥对方的观点。

如果你们断定为二品，也就是三相推理中的同品和异品完全能断定的话，那就不合理。为什么呢？因为，

第一相观待事的欲知法绝对不可能是同品或者异品；这样一来，三相中的第一个——所诤事或者说欲知法就不能成立了。

“不许欲知为宗法，故观待事初成无”，如果不承认欲知法为宗法，那这样一来，三个观待事中最初的宗法就没办法成立了。因为按照对方的观点，在“柱子是无常，所作之故”这个三相推理中，它的同品是什么呢？同品就是具有无常的法。而异品就是同品的反方向——不具无常的常有之法。那这样一来，柱子的无常就决定属于在同品法当中了。本来因在所诤事上建立叫宗法，但是现在宗法（欲知法）成了同品法了；这样以后，单独的宗法现在绝对没有了，有这个过失。

“若不许初观待事，宗法法相实难立”，初观待事指的是第一个观待事——宗法。如果不承许初观待事，那这样，宗法的法相就没办法安立，因为宗法完全成了同品。这样一来，三相推理的宗法就绝对不存在了。所

以按照你们因明前派的观点，就会出现这个过失。

**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。**

这里是说，按照你们的观点，如果真的不承认第一个看待事——宗法，因为宗法的法相没有了，它已经成为同品或者异品中的任意一者，那这样，第一相宗法或者能决定同品和异品的同品遍和异品遍都没办法安立（在同法中存在叫做同品遍，异法中不存在叫做异品遍）。不能安立的原因前面已经讲了，因为宗法已经成了同品或异品。那这样一来，“柱子是无常，所作之故”，所作和无常之间的关系叫做同品遍，所作和无常反方面的关系叫做异品遍。如果你决定宗法是同异两品之一，那前面的宗法就没办法单独安立，这样一来同品遍和异品遍也无法安立。如果这两者（同品遍和异品遍）不能安立，那就有很大的过失，所以说对方的观点不合理。

如果对方这样安立，那在真因的场合中所诤事就变成同品了；而在相违的推理中，所诤事完全变成了异品。因为除了异品和同品以外没有所诤事，也就是说，所诤事要么变成同品、要么变成异品。这样一来，宗法就根本不存在了，有这个过失。

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？

对方认为，宗法和同品异品本来是一体的，但是从不同的角度可以安立：因在所诤事上面成立叫做宗法，从具有所立的角度安立为同品，从不具有所立的角度安立为异品。

如果对方真的认为宗法和同品异品一体，且以三种不同反体来进行安立，即一个是因建立在所诤事上面，还有具有所立法和不具有所立法，那就不合理。怎么不合理呢？“诸因皆堕真违中”，所有的推理（因）都堕

入到真因或者相违因当中去了。为什么呢？因为，所有所诤事决定为同品的推理全部包括在真因中，所有所诤事决定为异品的推理全部包括在相违因中，除了相违因和真因以外，不定因就绝对不存在了，有这个过失。那这样的话，不定因跑到哪里去了？本来相似因包括三种因——相违因、不定因和不成因，不定因在我们因明的相似因当中决定是存在的，但如果按照你们的观点，相似因就只有两种了，所以对方的观点完全不合理。

第 64 课

2007 年 4 月 10 日

下面，我们继续学习因明的三相推理。三相推理里面立宗已经讲完了，现在讲的是同品遍和异品遍之所观待事同品与异品，它分三个方面：破斥他宗的观点、建立自宗、遣除于此诤论。破斥他宗的观点分三，其中第二破彼观点又分三，其中第一个问题已经讲完了，第二个问题分开实体反体非理分四个方面，今天讲的是与安立相违，也就是与对方的观点相违。

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。

现在主要讲三相推理的问题，当然我们很多人，以前没有接触过，可能会感觉到比较陌生。尤其是在汉传佛教中，因明的辩论以前基本上都是没有的。在没有辩论的情况下，可能我们感受不到现在讲的三相推理的重要性。如果我们要辩论，就必须用辩论的论式，没有运用论式的辩论是不合理的。运用论式的话，要看这个论式是正确的还是相似的，也就是说是真因还是相似因。如果是真因，就能遮破对方的观点；如果你运用的因是相似因，就不能遮破对方的观点。所以，我们一定要知道什么是真因，是真因就必须具足三相推理。如果我们不知道三相推理的宗法，就没办法集聚第一相；没有知道同品遍和异品遍，第二相和第三相就没办法集聚。

当然对于有些人来讲，可能因为以前对辩论方面没有很大的兴趣，尤其是对因明非常细微的逻辑思维不感兴趣，所以不一定觉得因明的这些道理有价值。但是对真正愿意通过正理抉择万法的人来讲，这种观察方法相当的好。因为现在很多哲学、逻辑的推理中并没有像

藏传佛教那样尖锐明确的因明论式。所以说，我们学习三相是非常有必要的。

颂词中讲到，在通过论式来抉择万法的时候，你们因明前派所承认的所知决定为二品（同品与异品）的观点不合理。对方在前面也讲了，决定为异品和同品两品，而且这两者必须要相违，但这是不合理的。怎么不合理呢？“观待事三诚相违”，所观待事如果成为异品和同品，那么这与能观待事成为三相完全是相违的。因为它们互相观待的，第一相宗法的所观待事是所诤事，第二相同品遍的所观待事是同品，第三相异品遍的所观待事是异品。如果所观待只有两种法——同品和异品，而能观待的却有三相，那这种承许是完全矛盾的。

而且，如果第一相宗法的所观待事——所诤事不存在，那第一相宗法本身也无法成立；如果宗法不成立，那不成因就不存在了。我们在前面讲过，如果说别人的观点不合理或者说他的推理是相似因时，必须要通过

不成、相违、不定三种过失来确定。也就是说相似因实际上有三种，它们分别是不成因、相违因和不定因。但如果第一相宗法不存在，那在它身上出现的不成的过失就无法观察出来，如是三种相似因中的不成因就不可能存在。前面也讲了，因在所诤事上不成立叫做不成因，但现在只有同品和异品，除此以外没有单独的宗法，那这样因在所诤事上不成立的不成因就绝对不可能存在，有这个过失。当然，对方也不敢这样承认，因为在法称论师的究竟观点中乃至所有因明论典里面都强调三种相似因，从来没有提倡过两种相似因，所以这是不合理的。

下面是第四个问题，是讲对方的说法并不是阿闍黎法称论师的意趣与观点。

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。

你们因明前派的论师认为，在通过论式的方式来决定的时候，看待事安立在同品和异品中。其实，这种分法绝对不是因明的创始者、弘扬者，整个人间无与伦比的理自在陈那和法称两位论师的观点，一点都不接近他们的观点。

为什么这样说呢？因为法称论师在《定量论》中已经说了：相之名称即宗法。宗法既不是同品也不是异品，讲得非常清楚。通过观察我们就会知道，除了同品和异品以外的一个宗法，按照法称论师的观点应该是存在的。

可是你们因明前派认为，宗法在所立上存在的时候叫同品，在所立上不存在的时候是异品，除了这两者以外单独的宗法绝对是没有的。这种观点怎么符合法称论师的究竟意趣呢？绝对不是他的观点，你们这种观点只不过是以其他论师的说法加上自己的分别念而建立的，这种宗派我们绝对不能承认。

这是第一个问题，下面是第二个问题。

前面你们在抉择宗法和同品异品的时候，已经把事物的实体和反体完全分开来，比如说在抉择实体的时候，第三品事可以在反体上出现，它遍于同品和异品；抉择反体的时候，同品或异品在反体上安立，第三品物体在实体上面可以出现。虽然你们把事物的实体和反体完全分开而建立自己的观点，但这种做法也是不合理的。

因为，如果你们真是将实体和反体完全分开，也就是把事物的自相和遣余完全分开来进行建立，那这会毁坏整个世间的一切名言。为什么这么讲呢？因为我们前面讲能诠所诠的时候已经讲过，在分析其他疑问中也讲过：在宣讲的时候，自相和总相可以完全分开；但是在趋入或者运用的时候，应该将总相自相混合而耽执为一体。

也就是说，在趋入或实际运用的过程中，必须要把实体和反体法结合起来混合为一体，否则根本无法进行

破立。可是你们一再强调完全要分开，这就要犯上面所讲的过失。比如说，我们要对瓶子的自相进行破立，而它的自相任何人也没办法说，也没办法取舍。我说“把瓶子拿来”时，如果我们真的在自相上破立，那谁也没办法说它的自相，也不可能拿到它的自相。因为，即使你真的能说它的自相，但说完之后自相马上就会随之灭尽，去取的时候已经不是原来的自相了，有这个过失。如果在单独的反体上进行破立，而反体只是心上的一种分别念的影像，这种影像跟外面事物的自相完全脱离的话，那么这种反体无论怎么样宣说、怎么样运用，与自相也毫不相干。

所以说，你们因明前派如果真的认为事物的反体和实体可以完全分开，那就有整个世间名言全部毁坏的过失。名言全部毁坏的话，人与人之间的交流、沟通，还有各种取舍、安立全部都土崩瓦解、不复存在了。因此，这是完全不合理的。

以上是讲，这不是阿闍黎的观点。

丑三、分别依于自反体建立非理：

前面已经讲了，对方将实体和反体完全分开，有一部分依靠实体安立，有一部分依靠反体安立，但这种说法不合理。

依自反体而建立，观察此理无实质。

这里讲依靠自反体来建立的说法不合理。我们也知道，不管是建立也好、遮破也好，全部都是以自相和义共相混为一体的方式进行的，这是所有因明论典的究竟观点。如果我们把实体放下来，只在它的反体上进行建立，那无论怎样也不能成立。

怎么不能建立呢？因为即使假设，建立也只能有三种方式：因和所立无二无别的方式，因和所立完全他体的方式，因和所立也不是他体、也不是一体的方式。

其实，要么与“柱子无常，所作之故”一样，因和所立无二无别；要么与“山上有火，有烟之故”一样，因和所立完全分开，不可能存在第三种方式。

实际上，不管是哪一种方式都不能将自体 and 反体完全分开。我们前面讲第八品的时候，对方说你们的法相有没有法相？如果法相没有法相，法相就不是所知了；如果法相有法相，那么法相再有法相……这样就变成无穷无尽。当时我们回答说，我们这种法相——有枝有叶，与根本立宗中的树是以无二无别的方式来建立的，并不是将原来的自相和后来的反体两者完全分开。如果完全分开，那么在我们分别意识中，法相的法相、法相的法相的法相……最后已经无边无际。而且，它自己的实体一直如如不动地住在那里的话，那么始终都没办法互相了解。但是，实际上并不是这样的。首先根本的法相必须要建立，第二个以后就不存在了，这些法相全部在第一个论式中的所立（树）上面进行安立，当时我们这样讲过。其实，这个道理与这里讲的完全一样。

前面的“柱子无常，所作之故”，这种推理是自性因，自性因完全是真因，这是无二无别的一种建立方式；“山上有火，有烟之故”，这种推理是果因，果因也是正确的因，这是他体的建立方式。其实，这两个因绝对不是将实体和反体完全分开来建立的，它们必须混合一体才能建立。除了这两个以外，也不是一体、也不是他体，以这样一个单独的反体来建立的论式（或者说是法），绝对不可能存在。

对方在前面讲到，对于“柱子无常，所作之故”这个推理而言，以所作的反体来建立无常是真因，因为它具足三相之故。虽然对方以自反体这种方式来建立，但实际上跟我们前面的回答一模一样，它也并不是以一个单独的所作反体来进行建立，一定是以与柱子的自相混为一体的方式进行建立。所以说，你们所承认的依赖单独自反体而进行安立的观点完全不合理。

表面上看来，好像因明中的所有推理全部围绕“柱

子无常，所作之故”，实际上并不是这样的。如果你懂得“柱子无常，所作之故”的道理以后，那么所有的推理都可依此类推。比如我们学物理，里面有很多公式，其中牛顿定律经常运用，那是不是所有物理学全部包括在一个牛顿定律中呢？并不是这样。实际上这个公式可以在很多地方套用，也可以变换出很多道理。由于我们经常讲“柱子无常，所作之故”，可能有些学因明的人会想：怎么天天都说这个，可不可以换一下？换，当然是可以的。其实，我们以任何一个例子来建立或者遮破都可以，只要通达了这个道理，那其他的道理就可依此类推而了知，是这个意思。

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。

“谓若二品非直违，一切破立皆失毁。”对方说，假设你们因明后派所承认的同品和异品不是直接相违，那么一切破立全部失毁了。为什么失毁呢？本来遮破所破可以成立所立，如我们说柱子不是常有，那么它是无常就已经建立了；柱子不是常有的话，就是所作了，所作的道理可以建立起来。本来成立所立可以遮破所破，柱子是所作的话，无常就可以建立，常有和非所作就已经被遮破了；柱子是常有的话（柱子本来不是常有，假设说它是这样），它反方面的无常就已经被遮破了。可是，你们却说常和无常不相违、同品和异品不相违，那么世间所有的建立和遮破全都已经毁坏了。对方给我们发出了这样一个过失。

表面上看来，他们的说法好像真的是有道理一样。因为，建立或者遮破的时候，同品和异品这两者如果不是完全相违，那三相推理是不是就无法进行建立或者遮破？会有这样的疑问。其实，只不过对方没有真正了解因明的奥义而已，实际上并不是这样的。

“破立非由二品为，定量相违相属证。”所谓的破立并不是用同品和异品来进行的，同品和异品只不过是看待事而已，看这个推理在同品上成不成立，在异品上成不成立，如此而已；而真正的建立和遮破是依靠量的相违和相属来进行决定的，我们什么时候知道了量的相属和相违的关系，什么时候就可以进行破立。

比如说我们知道了火和水之间的关系：“噢！它们是相违的关系。”一旦通达它们之间的相违关系，就会知道：强有力的火存在的地方，水绝对不可能有；同样，强有力的阳光存在的地方，黑暗绝对不会有。这是通过相违的量来证明：一个法存在的时候，另一个法不存在。通过相属的关系也可以证明，比如“山上有火，有烟之故”，我们知道如果有烟的话，那肯定会有它的根本——火，因为火和烟之间的关系是彼彼所生。这是我们以前通过现量见到的，或者是依靠比量来推知的。了知它们之间的关系以后，山上只要有烟的时候，就会知道这个地方肯定有火，因为它们两者之间有因果关系，

就像火灶里面的火与烟一样，这是我们现量能了知的事情。

我们大家应该了解：不管是现量也好、比量也好，都是依靠量的相属和相违来证明这个法存在与否。

“依因所立相属力，决定有无随存灭。”依靠所立和因之间的相属或者相违的力量，才能决定它们之间另一个法是存在还是不存在？应该用这种方式来决定。它们之间的关系并不是依靠异品和同品的方式来进行建立。比如说“柱子是无常的，所作之故”，如果所作存在，那么无常也存在，它们之间有随存的关系；如果无常倒转或者说不存在，那么所作也不可能存在，它们之间有随灭的关系。也就是说，因和所立之间的关系是依靠量的相违和相属来决定的，但这一点因明前派并没有了解到。所以萨迦班智达在这里说，并不是以同品和异品的关系来建立事物的存在和灭亡，而是依靠量的相违和相属来决定事物存在与否。这个问题应这样来理解。

这以上，萨迦班智达通过不同方式对同品异品的错误认识进行了遮破。

癸二（立自宗）分三：一、分析同品异品；二、认识因之破立对境；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：

同品异品的法相比较重要，那它们的法相是什么呢？

宗以所立之总法，相同不同乃二品。

颂词讲得比较略，意思就是说宗法和对境以所立法相同叫做同品，宗法和对境以所立的法不相同叫做异品。大家应该这样来理解同品和异品的法相。

意思是什么呢？比如说“柱子是无常，所作之故，

犹如瓶子”，在这里，柱子叫所诤事，也叫做宗法，宗法应该与所同的对境相同，那柱子跟谁相同呢？跟瓶子相同。以什么样的方式来相同呢？以所立法来相同。这里的所立是无常，因此宗法与它的比喻以无常的方式相同，也就是说柱子与瓶子是以无常的方式相同的。当然，我们引用上述论式的时候，也可以从两方面来理解：如果瓶子是所相同的对境，柱子就是相同者；如果柱子作为所相同的对境，那瓶子就作为相同者。

再比如说我叫做天祠，另外一个人叫做供施，我们两个相同。我是相同者，我跟谁相同呢？跟供施相同。以什么样的方式相同呢？我们两个的长相、心态或者说平时的语言等，以其中的某种方式来相同。

如果所作的因在所立上面存在或者容有，这就叫做同品遍。大家要知道，我们用“柱子无常，所作之故”这个推理的时候，如果我说不遍，那所作在无常上不一定存在。如果你觉得所作在无常上真正存在，凡所

作是无常，那么这就叫做同品遍。

然后异品遍，异品遍不能从因倒过来，应该从立宗往后反过去。否则你说“所作不是，无常也不是”的时候，就会出现問題。因为在法称论师其他的一些因明论典中讲到，这对有些推理来讲是合理的，但对有些推理来讲是不合理的。

所以我们推同品遍的时候，应该是这样的“如果是因，那么决定是立宗”，因和立宗二者是从因开始的；然后讲异品遍的时候应该倒过来，“如果非为所立，那么也绝不是它的因”。比如“柱子无常，所作之故”，如果是所作，则定是无常；如果无常已经不是了，即无常已经倒转为常有，那么它的因所作也不是，或者说所作也不存在，这时应该从立宗往后推。

这里我们要知道，宗法跟谁相同，与它的比喻相同，而且是以所立的方式相同，或者说以它们共有的相同点来相同。比如，柱子和瓶子以无常的方式相同。其

实，任何一个论式都可以这样来推理。

当然，有些道友以前没有学过因明，刚开始接触这种推理的时候，可能会在短暂的时间中坐一会儿“飞机”，这也是可以的。但我们这里（指经堂里）好像大家都特别感兴趣，这是很好的。

丑二、认识相同对境：

相同对境之宗法，假立遣余非二者。

此处是讲，相同的对境指的是宗法。如我们刚才讲的“柱子无常，所作之故”，如果站在瓶子的角度来讲，这个时候相同的对境指的就是宗法，也叫做欲知法。当然，这个相同的方式是以遣余的方式来相同的，并不是以自相的方式来相同。也就是说，相同的对境并不是指欲知法的自相或者欲知法和所立的总合的真正宗法。

那它相同的对境是什么呢？就是宗法。与宗法是

以什么样的方式来相同呢？以遣余的方式相同，而且是与假名的宗法相同。因为真名的宗法是欲知事和立宗聚合的法，那与聚合的法怎么相同呢？不可能。另外，柱子的自相和瓶子的自相也不可能相同，它们之间一点儿相同点也没有，因为都在刹那刹那地变化。我们前面讲第三品的时候也讲过，大家应该非常清楚。

因明里面的分析方法，如果我们真的能反应过来，那就很容易推理。如果反应不过来，就像我们学数学一样，学数学如果反应不过来，怎么样也特别困难。总之，这种公式如果能基本上明白的话，那以后就会很顺利、很容易。

第 65 课

2007 年 4 月 12 日

下面我们继续学习《量理宝藏论》，现在讲同品异品遍之观待事同品与异品，这分三个方面讲：破他宗、建立自宗、遣除于此诤论。其中破他宗已经讲完了，现在讲建立自宗。建立自宗中，分析同品异品又分三个方面，其中同品异品的法相和认识相同对境已经讲完了，今天开始讲遣除于此诤论。

我想大家都应该清楚，这一品主要是讲自利比量，其实自利比量真正的用途是在于佛教徒与外道之间的辩论，或者佛教徒内部观点之间的辩论。依靠什么样的比量呢？就是依靠这里所讲的三相齐全的因来进行推断。

在藏传佛教中，这一品非常关键，很多高僧大德宣讲因明的时候也极为重视。但汉传佛教的历史上从来都没有正式的因明辩论，最多是一种研讨。这样的话，我觉得很多知识分子会不会知道这一品的重要性呢？我也不敢说会怎么样，也不能说很多人会非常重视这一品。

今天我刚好看到一本《广东佛教》，上面有一篇文章专门讲汉传佛教的因明，讲了当年唐玄奘如何弘扬因明，一直到目前汉传因明的状况；当然我刚开始讲《量理宝藏论》的时候，汉传因明的历史也给大家做过介绍，基本的内容是相同的。但是，文章里面引用的照片是藏传佛教的两位小僧人在互相辩论。当时我想了一下，汉传佛教如果有因明的辩论，最好引用两位和尚辩论的照片可能好一点，或者两位在家人辩论也可以。

但藏传佛教也有一种比较奇怪的现象，是什么呢？一般来讲只有寺院里面的僧人辩论的场景，而在家人辩论的场景是看不到的。所以，每个地方的传统都不

相同。

总而言之，学习因明当然要辩论。从本论的作者萨迦班智达来讲，他在辩论方面就非常厉害。大家也看过历史吧，以前萨迦班智达在藏地弘扬佛法的时候，与印度外道绰杰噶瓦互相辩论，并最终获得了胜利。

当然，关于这个事情在历史上也有一些不同的说法。据《藏密佛教史》讲，普巴金刚（金刚橛）的传承在藏地传得特别广，其中在讲萨迦派传承的时候提过这个故事。当时有一位上师叫朵拉·香曲多吉，他从小就遭遇很大的困难，就像米拉日巴尊者的遭遇一样，后来他获得金刚橛的传授，并一直传下来。在其传承中，有一位大成就者叫做达夏热巴，达夏热巴在清净的显现中曾多次见过莲花生大士，莲花生大士也对他做了授记，所以他是一位非常了不起的大成就者。达夏热巴前后住在很多山洞里修行，当他住在金城的一个山洞的时候，萨迦班智达恰好前往那里，就遇到了这位上师。

当然，这个故事有很多不同的说法。我大概是六七岁的时候，隔壁放牦牛的一位老出家人也给我讲过这个故事，但是他当时讲的跟历史书里面有点不相同。有时候我们一起到山上放牦牛，他没有事的时候就让我看一看周围有没有人，然后说：“没有人的话，我给你随便讲一些佛教的故事。”那个时候政策也没有开放，我们也特别害怕。有时候我想起这些事来，还是有一些不同的感受。当年我放牦牛的时候，隔壁一家有三兄弟，他们以前都出过家，但后来两个还俗了。虽然还俗了，但相续中佛法的习气还是非常浓厚。当时我们大概六七年都在山上作邻居，我个人来讲受他们的影响是非常非常的深。不管是放牦牛还是在家里，他们整天都是拜佛；即使在那种社会环境中，他们的信心依然非常的强烈。所以我有时候想：不管有些人的出家戒律圆满也好，不圆满也好，凡是出家学过佛，那么他晚年相续中的习气和行为与一般在家人完全不相同。当然这是题外话，意思是说当时我听到的故事与别的历史有点不同。

当萨迦班智达经过这个山谷的时候，整个山山水水全部都发出金刚橛的咒音。金刚橛的咒语本来是“喻班杂_儿格勒格拉雅吽_的”，但是山山水水、所有的草木全部发出“喻班杂_儿叽哩叽哩雅吽_的”的声音。本来是“格勒格拉雅吽_的”，但一直听到“叽哩叽哩雅吽_的”。萨迦班智达觉得，这里可能有一位了不起的大成就者；经过观察后他发现，一个山洞里面有一位瑜伽士正在念这个咒语，而且瑜伽士的念法是不对的。我们都知道，萨迦班智达是显密精通、对印藏所有佛法都了如指掌的大班智达，肯定会很标准地念一个咒语。然后萨迦班智达就告诉他说，你这样的念诵方法是不对的，应该念“喻班杂_儿格勒格拉雅吽_的”。刚开始教他的时候，怎么也教不会；后来好不容易教会了，但那位瑜伽士一念的时候，所有草木发出的声音已经停止了。萨迦班智达有点害怕：那算了，你还是按你自己的念吧。过了一会儿，瑜伽士一边念一边把金刚橛拿出来插在岩石里面，就像是插入泥地一样径直而入。那个时候萨迦班

智达才发现，他是一位非常了不起的大成就者。

后来萨迦班智达说：我与印度的外道已经约好进行辩论，在辩论的过程中希望大成就者能够帮助我。当时瑜伽士也答应了，跟着萨迦班智达去了金城。这个地方在藏地一般叫做杰契。1990 年法王如意宝去印度的时候，也路过此地。当时，上师就讲了这个故事，在那里还念修了金刚橛等等，有很多美好的回忆，但由于时间的关系我在这里就不广说了。后来，他们到了外道住的地方。这个位置在历史上是印度和藏地交界的地方，现在是尼泊尔和中国交界的地方。

在那个地方，外道绰杰噶瓦出来与萨迦班智达开始辩论。在辩论之前，他们按照印度的传统约好，谁赢了就树立起他的旗帜，另外一个人就皈依他的教派。这样约定之后就开始辩论，在长达十三天的时间里展开辩论，最后萨迦班智达以他无比的辩才胜伏了外道。这完全是按照因明的正规方法来进行辩论的。外道失败之

后，萨迦班智达要求他归入佛教，但是外道不愿意，他说：这是从逻辑上辩论的，现在我们开始在成就相上进行比赛。说完之后外道把自己的发髻往后一甩，两只手叉开好像变成翅膀一样直接飞到虚空中。这时候，萨迦班智达除了念一些明咒，就没办法了，他连忙要求达夏热巴：快快快！赶快用你成就的力量降伏外道。这时候，瑜伽士逍遥自在地慢慢走过来。当时外道在空中一直飞来飞去，他黑乎乎的影子落在地上。达夏热巴瑜伽士一边念那个错误的“叽哩叽哩雅吽_的”，一边把金刚橛插在影子上，这时外道就像鸟被石头击中身体一样直接掉在地上。这样，通过瑜伽士的成就降伏了外道。（在这个故事中，萨迦班智达好像没有成就，但是从他到汉地当国师的那段历史看，萨迦班智达也有很多的成就相，在不同历史中也有不同的说法。）后来外道不得不皈依佛教，因为他已经承诺过。这样之后，萨迦班智达准备把外道带到藏地，到了边界地方的时候，因为莲花生大士嘱咐过十二地母不能让外道进入藏地，当时绰杰噶瓦口吐鲜血而亡。后来，萨迦

班智达把外道的发髻带到萨迦寺。对这段历史，有些书上是这样讲的。不过，听说现在萨迦寺中好像没有那个发髻。也有些史书说，达夏热巴的金刚橛到目前为止还在萨迦寺，但是有没有也不太清楚。

法王去印度的时候本来路过那里，但当时时间比较急所以也没有去萨迦寺。如果你们以后去萨迦寺，不要忘了问这两件事。这是简单说明，在辩论上作者萨迦班智达胜伏外道的故事。

汉地佛教中，虽然没有以因明的推理方式进行辩论的传统，但是与其他宗教通过辩论而获得胜利的历史也是有的。比如说《影尘回忆录》中讲到，倓虚大师曾与一个姓刘的外道在从北塘到天津的路上辩论过。那个外道是基督教徒，他说上帝是万能的。倓虚大师说，你们的上帝并不是万能的，如果是万能的，那么耶稣受到损害被钉在十字架上的时候上帝也没有能力制止，而且现在世间有很多坏人也没办法制裁，也没有使他们获得

解脱的能力。后来外道说，如果这样，那你们的佛陀也不是万能的。倓虚大师说，所谓佛陀万能是可以说的，因为佛陀为大家所宣说的真理是：如果有人作恶事，就会转到三恶趣；如果有人受持三皈五戒，就能获得人天的果报；如果有人行持六度万行，就能获得菩萨的果位；如果以自他觉悟为目标而修行，最终能获得佛陀的果位。并且佛陀告诉我们，每一个众生都有如来藏，每一个众生都平等可以获得如来的果位，这种殊胜的教言唯一存在于释迦牟尼佛的教法中，所以天上天下唯有世尊是万能的。而你们的上帝，只能自己成为上帝，其他众生却没有能力、没有权利或者资格成为上帝，所以这就是你们的不足之处。从文字记载看，应该说我们佛教的辩论，胜过了对方的观点。当然根据历史，根据现在的状况来看，也应该通过教理来辩论，自古以来这都是非常正常的。

在座的道友应该明白，我们学因明的目的不是为了和别人吵架，也不是为了自相续生起邪见——挑毛病。

目的是什么呢？我以前也讲过有两个目的，第一个目的是自相续真正生起以理引发的对佛和佛法的正信或者说定解；第二个目的，当我们在现实生活中遇到有人对佛教进行辩驳、毁谤的时候，作为佛教徒如果我们连运用基本的佛理来说服别人的能力都没有，那我们自己实在是惭愧，所以为了保护整个佛教并使之兴盛，大家应该学好因明，这是非常有必要的。所以我想，这一品大家都应该了解一下。

不管是藏传佛教还是汉传佛教，在辩论方式上，我觉得应该没有什么差别。我们这里的很多道友在世间智慧方面非常聪明，当遇到因明这种真理的时候，很多人基本上都能接受。尤其比较聪明的人，讲完之后基本能跟得上因明的思路，同时自相续中也会生起对佛教中不可思议的伟大智慧的信心，对此有些人应该会深信不疑。所以我觉得，大家学习因明非常有必要。

希望前面学得比较精进的人，不要到了后面慢慢

慢慢就不学了；也不要觉得，现在社会上的人都不具备因明的智慧。当然现在世间上的大多数人，他们的思想水准尤其智慧方面的的确确不是很高。一般来讲，如果讲一些人天福报、因果轮回等方面的佛法，那就会比较方便；而如果讲一些深层次的法，那就会比较困难。但是我想，也有相当一部分人和知识分子比较有智慧，如果在这些人面前整天都讲一些生死轮回、业因果的道理，那他们不一定有兴趣；而且，依靠因明的正理使自相续中的正见越来越得以稳固，也是很多人梦寐以求的事。因此，我觉得宣讲因明还是很有必要的。当然，今天在这里给大家讲一下，佛教在历史上通过辩论胜过其他宗派的一些真实故事，也可以让大家提高学习因明的兴趣与信心。

下面继续讲遣除诤论：

丑三、遣除诤论：

于此无有他说过，论典意趣亦仅此。

对方给我们提出了这样一个问题：按照你们因明后派的观点，从立宗而言，与所诤事相同是同品，与所诤事不同的是异品。如果按照这样讲，那么你们真实推理的所诤事应该变成违品。为什么呢？因为所诤事并不是与自己相同，所诤事自己对自己相同是绝对不可能的事情；如果自己对自己没有相同，你们因明后派的所诤事应该都变成异品了。对方给我们提出了这样一个问题。

我们驳斥他的观点，自宗根本没有你们所说的过失。为什么呢？因为所诤事虽然自己对自己无法相同，这一点你说的是对的，但是所诤事可以与比喻相同。比如说“柱子无常，所作之故”，柱子自己对自己相同是不可能的，但是柱子与瓶子是以无常而相同的，因此所诤事变成违品的过失绝对没有。这一点，应该是陈那和法称两位论师的究竟观点。

子二、认识因之破立对境：

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。

通过因明的推理来进行破立的时候，不管是自性因，还是果因，或者否定因，以什么样的因来进行破立都必须了解其中的几个内容。

第一个是实体。实体就是柱子、瓶子等事物，凡是具有自相的事物都叫实体，而并不是外道所说那样，微尘集聚的东西才叫实体，《自释》中讲到了外道的这种说法。第二个是反体，反体是什么呢？它是分别念前出现的影像，也就是遣余，除了遣余之外没有别的反体。

实体反体就像第四品和第五品所讲的那样，在宣讲的时候实体反体可以分开说明，但是在实际运用的时候，千万不能像因明前派所承认的一样：反体上可以有三品物体，实体上不能有；实体上可以有三品物体，反

体上不能有。在运用的时候必须要把反体实体混为一体，否则，如果像因明前派所说那样，那一切名言取舍皆被破坏而无法成立。比如说“我要提水去”，真正水的自相和我的语言结合起来有一定的困难，而且听者说者对反体实体还有不同的认识、不同的概念。所以说，如果我们没有混为一体，那始终都无法沟通，交流起来相当困难。

因此，在实际运用过程中一定要把实体反体误认为一体，只有这样才能进行破立。比如说：我前面柱子不存在，如果柱子存在，那我就可以现量见；但是，因为我没有见到的缘故，柱子肯定不存在。通过这种方式可以否定柱子存在，这种遮破是依靠实体反体混为一体的方式来进行的。又比如：我前面肯定存在柱子，我现量见到的缘故；或者，我前面肯定有光明，没有见到黑暗的缘故。建立也是同样，必须以实体反体混为一体的方式来进行。所以，不管是破还是立，全部都需要实体反体混为一体。这一点，大家一定要明白。

这就是因明推理中，对境的破立方法。为什么说本论第四品在学习因明的过程中相当重要，其原因就在这里。不管是前几品也好、后几品也好，始终都离不开遣余和自相的关系；如果离开了这个标准线，很多地方可能就搞不明白。

子三、遣余破立之详细分类：

依于有实无实法，以三名义立二法。

遣余破立的详细分类有三种。哪三种呢？依靠有实法、无实法、有实无实二者，总共有三种概念（意义）和三种名称。

怎么会有三种名称呢？比如说依靠有实法，有实法是自相的柱子、瓶子、牦牛、黄牛等，依靠这些有实法，在遣余名称里面就会有存在、实有的概念，比如说有实有的瓶子等等。依靠无实法的话，无实法就是我们前面所讲的那样，它的自相本体是不存在的，但是在我

们分别念面前，依靠无实法也有无实法的概念，比如说兔角、石女的儿子、虚空等等。依靠有实法和无实法两者也会出现第三品物体或者说所知。

当然，所知的概念比较大，它遍于所了解的一切万法。其实，所知也可以说，万法也可以说。万法呢，有实法也可以包括，无实法也可以包括。我们在学中观的时候，也经常这样强调。

《释量论》里面也讲了，依靠有无二者出现三种法，三种法指的是总法。因为，在分别遣余面前，依靠有实法柱子就会产生一种柱子的总法；依靠无实法石女儿，就会产生一种石女儿子的概念总法，而这两者都是法。这个法可以算第三品物体，这样的总法在分别念面前可以现前。在《释量论》中，也有这样的道理。

意思就是说，依靠有实法和无实法总共有三种意义和三种名称。当然，三种意义、三种名称分开说也可以，如果没有分开就是三种名义，三种名义实际上就是

三种遣余。这三种遣余可分为依靠有境方面的三种名词（名称）和依靠对境方面的三种意义，这样分开也是可以的。依靠这三种名义可以证成义理和名言，这是建立。比如说依靠意义的“柱子无常，所作之故”，这是证成义理；依靠名称的“这个动物是黄牛，具有项峰垂胡之故”，这是证成名言。这就是“立二法”，建立二种法。这两种推理在学中观的时候也讲过，本论前面也讲过。

因此大家一定要搞清楚，因明推理中的破立既要有有实法，也要有无实法；但是有实法和无实法全部是遣余心识面前的一种破立，这一点非常重要。

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。

子一、遣除观察二方则不合理之诤：

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。

这是对对方的观点。因明前派始终认为，实体反体一定要分开，如果没有分开实体反体而进行建立，很多推理就无法成立。比如在“山上有火，有烟之故”和“所作是真因，三相齐全之故”这两个推理中，前一推理中有灰白色的实体，后一推理中有所知总反体的总法（三相齐全的总反体），它们一定要包括在同品异品任何一者之中，但分别观察它们到底是同品还是异品时，结果却不可确定，如此一来会毁坏你们对名言的安立，或者说将失毁你们关于量的安立。

因为，他们心里面一直这样想：在依靠实体法灰白色的实体而进行建立时，在实体上可以断定两品，这时对反体而言即使出现第三品物体也是可以的。在依靠反体法所知总反体而进行建立时，在反体上面要么是同品要么是异品，这是可以断定的，那个时候在实体上面第三品物体可以成立。

实际上这种说法不能成立，下面进行破斥：

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。

我们回答：并没有这样的过失。怎么没有呢？因为，表面上看来，灰白色实体和所知总反体这两者好像是单独存在的法，实际上它们与事物的自相息息相连、密切相关。比如说灰白色的东西，实际上它与山上烟的自相完全相连。从自相的角度来讲，这两个法与它们的自相法完全相连，所以说单独的一个反体和实体存在的必要完全没有。在这种情况下，三品物体根本不能成立。

从单独反体的角度来讲，灰白色也好、所知也好，这两者都可以具足三品物体。比如说“山上有火，有灰白色的实体之故”，这个时候对方给我们提问：烟的灰白色是同品，非烟气体的灰白色是异品，除了这两者以外，第三品物体存不存在？我们对因明前派这样回答：你刚才所说的灰白色事物是从真正事物的实体上讲，还是从心识前的反体上讲？如果你说是反体上的灰白色，

那么第三品物体可以存在，我们也承认。为什么呢？心识中的灰白色既可以变成气体，如灰白的雾等；又可以变成由火（因）产生的烟。如果从心识的反体上讲，与二者不相分割的三品物体可以存在。

然后“所作是建立无常的真因，三相齐全之故”，这个时候你说：如果所知成为同品，那么所有的所知法都变成建立无常的因了；如果它是异品，那么建立无常的因也变成异品了。当对方提出这个太过的时候，我们也可以同样回答：如果你从自相的角度来讲，建立无常的真因与同品异品就不能双融。如果你从所知反体的角度来讲，因为所知是心识中的概念，在这种概念中，它既可以成为建立无常的同品法，有很多无常方面的法；又可以成为建立非无常的虚空等。这样，第三品方面的法在心识遣余面前可以成立。

你们因明前派始终都认为，任何一个法要么在同品上存在，要么在异品上存在；除了这两个以外，第三

品物体在实体反体没有混合的情况下根本不可能成立。实际上，你们没有把运用和宣说分开，运用的时候我们把它们混用，宣说的时候反体实体可以分开；但是你们并不是这样的，你们在运用的时候把实体反体完全分开，但在这种情况下因明的任何破立绝对无法成立。所以，因明前派分开实体反体的观点不应理。

第 66 课

2007 年 4 月 19 日

今天讲遣除观察因与所立则不合理的诤论。这个诤论为什么会出现呢？因为因明前派的观点与萨迦班智达的观点有不同的地方，因明前派认为在破立的过程中一定要分开实体和反体，而萨迦班智达认为在遣余上进行破立的时候没有必要分开实体和反体。将这两个观点结合起来，我们知道因明前派始终认为同品和异品是决定性的，而且它们直接相违，这样的直接相违在破立的过程中是不可缺少的，但这种说法不合理。

子二（遣除观察因与所立则不合理之诤）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。

这里宣讲四种辩论，一个是遣除方面的，一个是遮破方面的，还有法和因方面的，总共有四种辩论。这四种辩论全部涉及同品和异品，也就是与因明前派把实体和反体完全分开而进行破立有关。

对方在破立过程中所提出的四种辩论，虽然别的论师有四种回答方法，但是这四种回答方法都不合理，因此萨迦班智达不承认，认为他们对这四种辩论的答复是完全错误的。

第一个遮遣方面的辩论是指，因是所立以外的法还是包括在所立中。对这个辩论因明前派担心很多事情，比如说“空性是无遮的，遮破所破以后不引他法之故”，对这样一个推理，藏地因明前派的个别论师说：因如果在所立有法之外，那么“空性是无遮，遮破所破以后不

引他法之故”中的因就成了自身所立无遮名言以外的法，因为无遮名言是所破法的缘故；如果这样承认，宗法就无法成立，并且因也成了不存在同品遍，原因是因不能应用在所立有法上。如果因是所破法以外的法，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”中的因就成了自己的有法以外的法，因为作为名言设施处的有法是无遮的缘故，如果承认这一点，那么宗法就不得成立，原因是因在有法上不成立。

对于这种辩论，某些论师回答说：因虽然在所立有法以外，但不会导致无有同品遍的结局，原因是对于“空性是无遮”而言，空性的本体是无遮的，但空性的名言并不是无遮而是非遮。他们始终把本体和名言完全分开，认为在这个论式中所引用的遮破所破以后不引他法的因在空性的本体上是成立的，而在空性的名言上不成立。我们以前学《定解宝灯论》的时候也讲过，一般而言空性是无遮指的是在遮破之后不引出他法的承许，而非遮是在遮破之后引出他法。所以他们认为，虽然遮

破所破以后不引他法的因在空性的名言上不成立，但是在空性的本体上完全是合理的。

但这种观点萨迦班智达不承认，因为空性的名言和空性的本体应该是无二无别的。如果空性的本体并不是它的名言，名言不是它的本体，空性的名言变成非遮，本体变成无遮，那么这种破立方法完全是不合理的。因为，如果空性的名言和空性的本体是互为他体而涉及，那么自性因的同品遍不成立。第一个辩论是这样的。

第二个辩论是在所破法方面进行的。第一个辩论从遮遣的角度讲，现在从遮破的角度讲。所谓的遮遣是指因是否在所立以外，而遮破是从因是否遮破所立这个角度来进行安立的。在这个问题上，因明前派的观点同样跟萨迦班智达的观点不相同。

第三个是法方面的辩论：“空性是无遮的，无有所立之故。”这个推论是在它的同品和异品方面进行辩论的。

第四个是因方面的辩论：“所作是建立无常的因，因为三相齐全之故。”这个论式也是在同品和异品方面进行辩论的。

你们方便的时候把讲义详详细细地看一下，如果详细看也并不是特别难，但如果没有把对方的观点跟我们的观点还有其他论师回答的观点结合起来详细看，就稍微有点难懂，所以你们还是仔细看一下讲义。

丑二、自宗之答复：

无遮名言即无遮，总反三品故合理。

我们自宗并不像因明前派那样承认，自宗认为无遮的名言应该是无遮并不是非遮。原因是什么呢？因为遮破的这一切法的名言全部是安立在无遮它自己的本体上。就像我刚才讲的一样，无遮的名言跟无遮的本体是无二无别的。

然后“总反三品故合理”，这里自宗到底是怎么样安立的呢？我们前面建立的时候也说过，总反体在心识面前可以成立，也就是同品和异品以外的第三品物体在我们心识或者遣余识前可以成立，这一点是合情合理的。为什么这么讲呢？比如对于“山上有火，有烟之故”，因明前派认为，要么在同品方面要么在异品方面，必须要断定一种物体。当然在物体的事相上，要么是同品要么是异品，可以这样安立，但是在遣余识面前进行建立的时候，可以出现第三品法。比如说灰色的东西，它可以成为烟方面的同品，就像钢炉里面冒的烟一样，虽然它不是山上的烟但也是同品方面的法。在异品方面，就像气体或者雾。这样，在我们的心识前，既可以安立同品（钢炉之烟）也可以安立异品（雾）。因为三品法在心识前可以安立，所以自宗没有过失。

再比如说“空性是无遮，遮破所破之后不引他法之故”，对方认为必须是这样：空性的本体是无遮，而它的名言应该是非遮，否则就会出现一个三品物体。但这

是一种多余的担心，因为在遣余识面前这是可以允许的。

我们知道，前面不管是在讲第四品、第五品的时候，还是在讲第八品的时候，由于因明前派不了解自相和总相的关系，不知道在取舍的过程中将它们误认为一体的方法，所以导致很多的误解。而如果了解了这一点，就会知道自宗的三品物体完全是成立的。

壬三、安立彼等为看待事之理由：

**凡是安立为因者，悉皆依赖三种事，
真实任一事不齐，然识前许看待事。**

凡是安立因全部都应该看待三种事，三种看待事指的是宗法、同品、异品。不管是真因还是相似因都要看待这三种事。

比如说从真因而言，无论是果因、自性因还是遮破因，都必须要看待三种事。三种事里面的第一个是宗法，

三相中的第一相必须要观待宗法才能建立；因为第一相是指因在所诤事上面成立，如果离开宗法，这是根本不可能建立的。然后第二相同品遍与第三相异品遍也分别要观待同品和异品才能建立。所以，大家要知道真因必须建立在这三种事上。

有些人可能认为虽然真因需要建立在这三种事上，但是相似因需不需要呢？相似因也必须要安立在三种事上。为什么呢？因为如果是相似因的话，那么其中的相违因、不定因或者不成因都要取决于宗法、同品、异品这三种事齐不齐全，必须通过这种方式来安立。所以，凡是因都必须建立在三种事上。

“真实任一事不齐，然识前许观待事”，纵然其中一个事在真实中不成立，但是在识面前成立。在因明观察的时候，有些观待事在实际中不成立，这种现象是有的。《释量论》有这样的例子：“一切万法是无有自性的，离一多之故。”该论式的同品在真实的事上是存在

的，比如水月或者月影，这样的比喻在同品法方面存在，也是合理的。并且它的因——离一多因在一切万法上也是成立的。但是它的异品喻在事实上不成立，也就是说在异品喻方面找不到一个真实的事物。“不是无有自性，非离一多之故。”自性存在的、不是远离一体他体的法在世间是找不到的。所以，找不到异品喻的现象在因明中是存在的。但是这样的因是不是合理的因呢？是合理的。因为异品喻在遣余识面前决定可以成立，它可以观待遣余而建立，所以说这种推理也是合理的。《中观庄严论》在讲异品遍的时候，也论述过这个道理。

所以，实际中任意一个观待事不成立的情况虽然存在，但是在识前也承认三种观待事。比如“一切万法无有自性，远离一体多体之故”，在同品方面，影像、水月等世间所有的法都可以用；在异品方面，真实事物的比喻却找不到。但这种推理是合理的，合理的原因是什么呢？在遣余识前建立之故。

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。

通过遣余进行破立是自宗的观点，分开实体反体是因明前派的观点。他们认为这两者必须要分开，否则不合理，并且还在两品上面与我们进行辩论。其实，这样的辩论不合理。为什么不合理呢？前面已经讲过：如果反体和实体完全分开，在破立上就会有诸多非理之处，所以不合理。通过以上分析我们也会了知，他们的观点并没有实在意义，对我们没有任何妨害。没有妨害的原因是什么呢？自宗已经精通了因明量的对境之故。因为对方对量的对境没有了解，始终把实体和反体分开，在分开进行破立的时候就会出现许许多多的矛盾，所以他们的做法不合理。而我们自宗完全精通量的对境，所以自宗没有这个过失。

这以上观待事已经讲完了，下面是能观待的因。这一科判的内容相当于因明学中的因类学。在辩论的时候，

一定要通过论式才能进行辩论。通过论式来辩论就需要因，那因是怎么安立的呢？

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。

我们自宗大家都知道，真正的因需要三相推理，而外道和内教中的部分论师对此有不同的看法。其中有些

论师认为，真因比三相少：一相的也有、两相的也有；有些认为比三相多：四相、五相、六相。他们通过这样的方式来安立。

首先，外道有些宗派认为，真因的法相就是其他不合理这一相，因的法相只是这一相，并不需要三相。其实这种说法是不合理的，为什么呢？因为，如果三相已经具足，那其他不合理也是多余的事情；如果三相没有具足，那光说一个其他不合理也不能说明什么。所以，对方其他不合理的说法不合理。

然后，藏地有些论师，尤其是因明前派的论师这样认为，三相中的宗法必须要具足，在宗法上或者具足同品遍或者具足异品遍，只需要两相，他们是这样安立的。但这种说法也和前面所讲的一样不合理。因为，如果真的是这样，那就有三相不齐全的过失。三相不齐全的话，有些道理就没办法论证。所以，因明前派所承认的两相也不合理。

吠陀派的有些论师认为有四相：在欲知法上面存在叫做前法，同品法方面存在叫做余法，异品法方面不存在叫总未见，还有以现量和教量没有妨害的不相违，总共有四相。其实，这种说法也不合理。学自宗的人如果对三相推理没有掌握，那很有可能跟外道的观点比较相似。

那外道的观点为什么不合理呢？我们首先观察他的前法，比如说“声音无常，所作之故”，所作在所诤事上存在叫前法。光说存在，并不是成立或不成立，这是他们的错误。可以看出，他们认为的前法跟我们的宗法有很大的差别。

其次观察余法。余法跟我们的同品遍基本上相同，但我们的同品遍是“所作定是无常”，它们两者之间有一种决定、周遍的关系。而对方并不认为是这样，只是因在立宗上面存在就可以；如果只是存在，那就不一定周遍。因此，余法跟同品遍在这方面有差别。

然后是总未见。对方认为在违品上面没有见到就是总未见，这也与上面余法具有同样的过失，因此是不合理的。而我们的异品遍是“如果不是所立，那决定不是因”，它们之间一定有周遍的关系。

最后是无相违。他们认为以现量和教量二者无有妨害是无相违，但这是多余的事情。为什么呢？因为，只要是三相齐全论证出来的，不管是在现量前也好、教量前也好，绝对不会有违害。如果三相不齐全，那现量和教量能不能成立也很难说。有些情况虽然现量可以成立，但是教量不一定成立（我们一般将教量安立在比量当中，这在《释量论》的后面有论述）。所以，他们的观点也不合理。

还有一些论师，据说是吠陀派的个别论师，他们认为，在三相之上再加上各自决定、无有妨害这两相，共有五相。但是这种说法也不合理。

还有一些论师在三相的基础上加上无害的有境、欲说法、以心决定这三相，承认共有六相，这种观点也

不合理。

这个承认为六相的说法，据说是自在军论师的观点。自在军论师是法称论师的上师，他在因明创始人陈那论师面前听受过很多因明，后来他把因明传给了法称论师。有些历史上是这样写的，当时法称论师在自在军论师面前听了三遍《集量论》（法称论师都需要听三遍《集量论》，我们听一遍《量理宝藏论》恐怕有点困难）。听了三遍《集量论》以后，他觉得自在军论师并没有完全了解陈那论师的究竟密意。自在军论师也认为法称非常聪明，而且他自己所讲的也不一定是陈那论师的究竟观点，因此他特意开许法称造一部论典，并把自己作为对方进行遮破。这是上师特意开许的，后来法称论师也造了这方面的论典。有时候，在上师开许的情况下，弟子也可对上师进行辩驳，在因明的历史上有这样的情况；就像《俱舍论》中，世亲论师对众贤论师的观点进行遮破一样。

这里承认六相的观点也不合理。不合理的原因是：

只要三相齐全的话，那么所有这些也没有必要，是多余的事情；如果三相没有齐全，不要说六相，七相、八相也起不到任何任用，所以这种观点不合理。

第 67 课

2007 年 4 月 21 日

现在我们讲因明自利比量品里面推理的分类，昨天讲的是真因，真因分为破他宗的观点、建立自宗的观点、对此遣除诤议三个方面。现在讲第二个建立自宗。

丑二、立自宗：

宗法成立相属定，即因无误之法相。

对于真因的法相，因明前派和一些内道、外道的论师认为有从一相到六相等不同的说法。当然讲义已经概括地遮破了他们的观点，所以我们这里不广说。如果需要稍微广一点的话，在自释和其他论著中有比较广的遮

破，也讲了对对方三相以外的安立方法不合理的道理。

我们自宗真因的法相是什么样呢？颂文是这样讲的，宗法成立和相属决定就是因无错谬的法相。意思是说，真正因的宗法肯定是成立的，比如说“声音是无常，所作之故”，所作在声音上应该成立，这是宗法成立。相属决定就是无常和所作之间有关系，这个关系必须决定：要么是自体相属，要么是彼生相属。如果这些相属没有的话，那么因不能成立。也就是说，因和立宗之间必须有一种决定性的关联，这个关联必须要确定。比如说是所作的话，肯定是无常；如果不是无常，那就不是所作，它们之间有随存随灭的关联。当然这里的相属，从广义上可以讲两种相属——自体相属、彼生相属；而从其他意义上也可以讲因和立宗之间有随存随灭的关系，这种关系决定了以后，才算是真实的推理。

所以我们在用论式（推理）跟别人辩论的过程中，这个因必须要具足宗法成立和关联确定这两个条件。如果

这样的条件不具足，就像现在世间有些人那样：啊！这个肯定是不合理的，因为我想是不合理的，因为可能是不合理的，因为我觉得是不合理的。这样的说法能不能成立关联，能不能成立宗法呢？绝对是不可能的。

现在世间的知识分子，包括一些哲学方面的智者，他们在说话和辩论的时候有很多漏洞，因为他们没有学习过因明中真实的推理方法。由于这样的推理方式没有掌握，所以他们往往认为自己所讲的是具有确凿依据的真理；但当我们用很严密的因明逻辑进行推断的时候，马上就可以暴露出他们的无知。所以通过因明的辩论方式来推翻别人观点的时候，你必须要有有一种连贯性的逻辑才能说服别人。

当然，如同昨天我们所讲的那样，真因的法相是三相齐全，其实这也是整个推理的法相。但是在这里，真因的法相必须要具足两种条件——宗法成立和确定关联，这就是真因的无误法相。

下面遣除别人对这个问题的争论。

丑三、除诤论：

二相及以同品遍，引出异品二过无。

我们确定了真因的法相之后，以因明前派为主的有些论师在这里对我们的观点进行辩驳，他们提出了二相和同品遍引出异品遍两种辩论。

首先是第一个辩论。对方说，本来你们认为真正的因需要具足三相，可是在这里你们又承许宗法成立和关联确定是因的法相，而这只有两相，这样一来你们因明自宗就不具足三相了，只具足两相（第一是宗法成立，第二是关联确定或者相属确定）。这样的话，就有三相齐全中的第三相不存在的过失。你们说除了三相外，一至六相的观点都不合理，一一予以驳斥，但现在你们自宗难道不是也成了二相派吗？对方给我们提出了这样一个问题。

下面我们对他进行回答，实际上我们没有这个过失。为什么没有过失呢？因为如果没有能在同品上建立和异品上遮破的两种量，那么关联就不能成立；反之，如果关联存在，那同品遍和异品遍也会得以成立。比如说“柱子是无常，所作之故”，所作在无常上能建立，无常的反方面，也就是常有在所作上不成立，这两种量如果不存在，那么关联就不可能成立。如果随存随灭的关系存在，那么同品遍和异品遍可以成立，所以对方给我们提出的过失是没有的。意思就是说没有成为二相的过失，因为二相中的关联确定包括同品遍和异品遍。

对于这样的回答，对方辩驳说：一般的同品遍是迷乱的，是错误的；而如果是特殊的同品遍，那已经包括了异品遍，即使你们说由同品遍中引出异品遍，那也是不合理的。为什么不合理呢？因为同品遍和异品遍变成一体了，这还是离不开前面的过失。如果异品遍包括在同品遍里面，也就是说特殊的同品遍中已经含摄了异品遍，这样实际上还是二相。对方又给我们提出这样一个

问题。

我们回答，虽然归纳的时候异品遍可以包括在同品遍中，因为它跟同品遍有间接的联系，所以可以这样来安立，但是这二相变为一体的过失是没有的。为什么呢？在我们进行论证的过程中，某法存在，另一法就存在，这就是同品遍；某一法不存在或不是，另一法就不存在或不是，这就是异品遍。比如说“柱子是无常，所作之故”，如果柱子的无常和所作有一种随存随灭的关系，那么它的同品遍和异品遍都可以成立。因此，我们这样安立绝对不会有任何过失。没有过失是因为我们在反体上剖析的时候，从正面的角度来讲是建立同品遍，反过来则可以建立异品遍，这样我们绝对不会有你们所说的过失。所以说自宗在分开的时候承认同品遍和异品遍，在特殊情况下异品遍可以包括在同品遍中。那有没有二相的过失呢？没有。因为我们在建立论式的时候，异品遍和同品遍并不是绝对的一体。如果它们的本体绝对是一体，就会有一定的过失，因为在分析的时候它们

有不同点，所以对方给我们提出的这些过失绝对没有。

刚才我们已经讲了，宗法成立和决定相属这两者可以成为真因的法相，下面在道理上分析为什么这两者可以成为真因的法相。

子二、彼成为法相之理：

可定非因怀疑故。决定是因能了故。

于此无有他说过。

在分析这个问题的时候，对方跟我们辩论，这里的推理或者因到底是三相已经决定了的法，还是三相将来可以决定的法或心态。比如说“柱子是无常，所作之故”，对于这样的论式，我的心决定它是三相齐全，那么这种三相齐全是将来可以决定还是现在已经决定？对方给我们提出这样一个问题。

首先，如果是可决定——现在还没有决定将来可

以决定，比如说“山上有火，有烟之故”，现在我没有决定三相齐全，但是将来在我的相续中可以决定，那这是不是真因呢？不是。为什么呢？因为可决定虽然是在未来的一个决定，但是现在还没有生起定解，还抱有怀疑。因为现在还没有决定三相，所以用烟推理火的存在就不一定完全正确。所以，可决定这种推理不能成为真因，因为有怀疑的缘故。而已经决定是真正的因，为什么呢？因为它已经生起定解，遣除怀疑而决定了知的缘故。

在我们所说的真因是已经决定三相的问题上，对方和我们也有一些辩论。他们说在三相没有决定之前，当然不是因。大家也知道“山上有火，有烟之故”，还没有决定三相到底具不具足，在此之前还不能决定成为真正的因。而三相已经决定了，对方认为这样所产生的心也不是真因，为什么呢？因为它是非因产生的心态。对方给我们提出了这样一个疑问。当然在自释中还有其他几个提问，但在这里只引用一个疑问进行辩论。

其实，自宗并没有对方给我们提出的过失。为什么呢？因为我们所承认的因的自体，并不是单独的三相齐全的法。我们所承认的执著为因的心是什么呢？比如说“山上有火，有烟之故”，山上的烟和三相齐全无二无别的心态就是执著因的心。然后“柱子是无常，所作之故”，我们从这个推理中产生将所作执著为因的心，而并不是将执著单独的三相齐全作为执因之心。所以对方论师给我们发的在三相没有决定之前不是因，对它生起执著为因的心应成将非因执为因的太过是没有的。为什么呢？因为，从本体上讲它是一种对烟与所作的执著。他这里是说，我们所承认的执著因的心是执著差别事的心，而并不是执著差别法的心。因为，三相齐全实际上是一种差别法。

当然我们也知道，我单单现量见到烟的时候它是不是执著因的心呢？不是，那只是现量见到而已。当我通过看见冒烟，之后烟和火之间的关系在心目中了然呈现的时候，因的推理在心里油然而生：哦！这个山上肯

定有火，因为冒烟之故；冒烟的话，肯定有火，因为以前我在钢炉或者灶里面看见过。它们之间的关联性或决定性，马上就可以在心理面引发出来。因此，光是看见烟，光是一个所作，那也不一定是因。比如你看见工人正在做瓶子，这并不是对因的执著。但是，通过他的所作能引发出来：噢！这个瓶子是无常的。它们之间的关联，依靠从前的串习立刻就能引发出来。

当然，对我们来讲这个辩论也不是特别的需要。但是，当对方给我们提出：你这样的执著因的心到底是什么样的呢？这个时候我们就可以这样进行分析。

癸二（事相）分二：一、破他宗不合理之部分；二、安立离诤之自宗。

大家都知道，我们分析任何一个法的时候，首先要抉择它的法相，然后要抉择它的事相和名相。当然，我们在讲第八品的时候对什么叫法相、事相、名相都已经

讲了。这里因的法相，以认清法相（包括破他宗、立自宗和除诤论三个方面）和彼成为法相之理两个科判宣说完了。现在讲因的事相。我们推理的事相有什么样的说法呢？这分两个科判，首先是破他宗的观点。

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。

因的事相到底是什么样呢？有些论师认为，所诤事作为差别法的法叫做因的事相。意思是什么呢？比如说“山上的烟”，其实所诤事（差别法）是山上，具有山上这种差别法的烟——山上的烟是因的事相。或者我们用“声音无常，所作之故”，这个论式来进行说明，这里声音是所诤事，因的事相以所诤事声音作为差别法（并不是风声、水声等），具有这种差别法的所作（声音的所作）是因的事相，对方是这样认为的。

但实际上，这种说法也不太合理。我们在进行辩驳、

分析的时候，对他们这样提问：

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。

我们向对方询问：你们刚才说因的事相以所诤事作为差别法，那请问所诤事作为差别法的因的事相是别有否定还是非有否定？比如说“山上有火，有烟之故”，烟实际上是因的事相，它是山上的烟。那么，所诤事作为差别法的烟是非有否定还是别有否定？如果是第一者——非有否定，那我们自宗也可以这样承认，因为山上毕竟有烟。有烟的话，山上不存在烟已经排除了。这一点我们自宗也承认，所以不会有什么辩论。

然后是第二个问题。如果你承认是别有否定，唯一山上的烟，以这样的所诤事作为差别法的话，那就不合理。怎么不合理呢？因为，这样一来你的论式就不会有同品遍了，也就是说不会有同品。怎么没有同品呢？比

如我们说“山上有火，有山上的烟的缘故”，唯一山上的烟已经成了因的事相，那么在“山上有火，有山上的烟的缘故，如同什么”的时候，它的同品喻根本找不到。如果没有以别有否定来决定，光是说“山上有火，有烟之故”，以一般的烟作为因的事相，那这是可以的。如“山上有火，有烟之故，如同火灶里面的烟”，有另外的烟可以作为它的同品，同品遍可以成立。

又比如“声音是无常，所作之故”，如果你用上“声音是无常，声音的所作之故”，唯一声音的所作已经用作因了，那在“声音的所作是无常，如同什么”的时候，其他的比喻根本找不到。所以，这样的观点绝对不合理。如果不是这样，而是“声音是无常，所作之故”，那比喻可以有一——如同瓶子或柱子。但是，如果是“声音的所作之故”，那所有同品完全被除开了。也就是说，所诤事作为差别法的因的事相是别有否定的话，就不合理。

而且它的所立之法也是完全相同的，如果所立之法在所诤事上是别有否定，那不管是火也好、无常也好都不合理。比如说“山上有山上的火，因为有山上的烟之故”，这里的所立是山上的火，那在“有山上的烟的缘故，肯定存在山上的火，如同什么”的时候，比喻根本找不出来，因为这里必须要决定在山上存在火，如果是山上的火，那其他的火就不能作同品喻了。或者说“声音是无常，所作之故”，这里的无常也是声音的别有否定，既然无常全部都是声音的，那除了这个以外别的无常就找不到了。

这里是说，不管是因的事相也好，或者说所立也好，都不能承认是别有否定；如果承认为别有否定，那就不合理。如果在所诤事上面是非有否定，我们前面也讲了，这完全合理，我们自宗也这样承认。如果你承认是别有否定，这是决定不能承认的。

这样的论式，大家也应该分析一下。为什么我们这

样分析呢？因为，这样分析以后就会知道，引用一个论式并不是很简单的事情，但是你真的会用的话，对方就根本没办法进行辩驳。所以说，我们引用论式来驳斥对方的观点非常有价值。这是讲破他宗，下面讲建立自宗。

子二、安立离诤之自宗：

因之事相即遣余，于此无有他过失。

我们自宗认为，因的事相就是遣余。也就是说，根本不用区分时间、地点、形象，只是引用“山上有火，有烟之故”的烟或者“柱子无常，所作之故”的所作，作为推理的因就可以了。我们将烟、所作等的总反体与所安立的因执著为一体，以这种方式来运用不会有任何过失。

当然，对方给我们提出的“因的共相不可能存在，因为它是反体之故”的说法也不成立。为什么不成立呢？因为，虽然因以实体方式存在的共相不存在，但是

它以反体或者遣余存在的共相完全是成立的。为什么这么讲呢？我们前面一直在讲遣余，大家也应该知道：因的法相也好、因的事相也好，它们都与遣余有不可分割的关系；如果离开了遣余，因的事相就没办法安立。因此自宗抉择的时候，因的事相就是遣余。有了遣余就不会有因明前派的担忧，自宗也能非常合理地安立。所以按自宗观点，应该说因的事相就是遣余。

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）分二：一、安立分类之其他异门；二、认清此处所说。

丑一、安立分类之其他异门：

具此法相之此因，分门别类成多种。

我们这里对具有上面所讲的法相的真因（不是相似因）加以分析，因为各种不同的角度而导致有很多很多

的分类。在本论，个别的已经详细宣讲了，个别的还没有详细宣讲。大概来讲，从安立因的角度来分，因可分为安立无遮因和安立非遮因。从所立法的角度来分，可分为建立无遮因和建立非遮因。这两个，一个是从安立因的角度来讲的，一个是从所立的角度来讲的，所立和因不相同，大家应该清楚。从相属的角度来讲，与我们前面讲的一样，可分为同性相属因和彼生相属因。从建立的角度分为证成义理因和证成名言因两种。从能立的角度来讲分为共称因与事势理因两种。共称因就是一般世间共同认可的，因明也可以暂时将其安立为因，这在《释量论》的最后一品讲得比较广，本论后面也会讲。这是大概的分类，在这里虽然没有详细分，但是我想大家应该会了解的。

丑二、认清此处所说：

具德法称阿闍黎，由论式言定三类。

具有德相的阿闍黎——法称论师，他在《释量论》和《定量论》中讲：从用论式的角度来进行安立的时候，确定有三种因。所有遮破方面的因全部包括在可见不可得因中。为什么呢？因为，从比喻上抉择的话，全部可以归属在可见不可得因之中。虽然下面还有相违可得因（分为互绝相违可得因和不并存相违可得因）等，但是这些可得因都包括在可见不可得因中。所以，所有遮破方面的因全部包括在可见不可得因中。所有建立方面的因需要用两种比喻才能抉择，它们在一个比喻上无法建立，所以它分为自性因和果因两种，总共有这么三类。这个，我们下面还会分析。

第 68 课

2007 年 4 月 24 日

我们继续讲《量理宝藏论》中的推理，也就是因类学。今天所讲的内容是决定分类之自性，这分三个方面：不可得因、自性因和果因。所有真正的推理都可以包括在这三种因中。所以我们学习因明的时候，尤其是辩论的时候必须要掌握这三种推理。

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。

不可得推理的法相是什么呢？遮破所破方面具有三相。自性因和果因是在建立方面具足三相，不可得因与这两者不相同，它是在遮破某个法的过程中具足三相。如果不具足三相就成了相似的因，具足三相的遮破法就称之为不可得因。我们下面分析的任何推理必须要具足三相，但是这种推理（不可得因）是否定或遮破方面的，而不是肯定或者建立方面的。

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、虽遮破存在然不能建立决定不存在之不现不可得因：

体不可得有四类。

本体不可得的推理总共有四种分类。哪四种分类呢？就是下面所讲的：自性不可得、因不可得、果不可得和能遍不可得，总共有这四种。

本体不可得因实际上是，我们在任何一个地方通过现见能否定某法的存在。因为某法如果存在的话，就可以照见，正因为我们没有照见，所以这个法是不存在的，是用这种方式来推理的。

当然有些不可见的法，我们就不能用本体不可得因推断。比如说“我前面不可能有魔鬼，因为我没有现见之故”，那这种推理不一定是正确的因。为什么呢？因为一般来讲我们凡夫人根本见不到魔鬼，唯有具足神通的人才可能见得到，这些不可见的地方，是不能应用不可得因的。所以如果一个人说“啊！前面肯定不会有魔鬼，因为我没有现见之故”，那这种不可得因是不能用的。或者像现在有些唯物论的观点“前世后世是不存在的，因为我没有现见之故”，这种说法也不是真正的

不可得因。为什么呢？因为后世对我们凡夫人来讲不是所见境，不要说是后世，就是明天的一切境相，作为一个凡夫人来讲也是不可见的。比如你说“明天一切的万法不存在，因为我现在不可见之故”，这种说法是非理的，是相似的推理。所以，在不可得因应用的过程中你一定要观察场合，必须是在可以见到的情况下才可以应用。如果存在的话，那么可以见到；正因为这个法没有见到的缘故，所以它不存在。因此，应用本体不可得因的时候，理由一定要充分。

第一个是自性不可得因，我们可以这样说“我前面瓶子是不存在的，因为我没有现见之故”，这种推理就是一个正确的推理。怎样推的呢？因为瓶子的自性如果存在，在我的眼根没有损害的情况下，在我前面的桌子上肯定能现见瓶子。或者说“这个大经堂里面没有其他人，如果存在的话，我可以见之故”，以我的现量作为理由，我前面这个大经堂如果是空无一人的话，你一看就一目了然：噢，这里人肯定不存在。因为这里是人不

是蚂蚁，如果是蚂蚁的话，“这个大经堂里面蚂蚁肯定不存在，因为我现量不见的缘故”，这是不一定的。但是人存在的话，我就肯定能看见。这种推理，就叫做自性不可得因。

第二种叫做因不可得因。因不可得是通过它的因没有得到的缘故，得出果不存在的结论的一种推理。比如说晚上的时候，你可以断定说在冒出青色事物的湖泊上绝对不会有烟，因为火没有的缘故。

一般这种因只有在晚上可以使用，否则白天你说“这里不可能有烟雾，因为火没有的缘故”，这是不行的。因为一般来讲，在白天的时候火即使存在，人们也不一定能发现。所以，以前有些土匪在山上躲避的时候，就在白天烧火。烧火的时候尽量避免烟就行了，因为一般人在白天都看不见远处的火；而晚上不管是在哪里，他们都不敢生火，一生火，火焰在很远的地方都可以看得见。所以古人也比较聪明，他们在山沟里面躲避

的时候，白天做饭就用木柴（听说如果木柴没有树皮，烟也就没有）。他们找集一些干的没有树皮的木柴，白天在山沟里面烧火做饭，晚上根本不敢生火。所以，我们如果白天应用“烟不存在，因为火不见之故”就有一定的困难。我们应该说：夜晚在小小的一个湖泊上肯定不会有烟，因为没有火的缘故，如果有火，我可以照见。以这种推理来进行推断，这是因不可得。

大家应该清楚，这里全是否定词。我们以前学中观和一些其他论典的时候经常用不可得因，我们平时说的可见不可得因大体的分类就是四个方面。

第三个叫做能遍不可得。我们可以这样说：“前面没有任何缝隙的大石板上不可能有柏树，因为这里没有任何树的缘故。”能遍和所遍的概念大家都应该知道，能遍是一个种类的总概念，而所遍是这个种类中的某个别法。比如这个推理中的树就是一个总相的能遍，树能遍于所有个别树的别相所遍。具体来讲，树里面包括檀

香树、沉香树、松树等，这些都包括在树里面。如果在前面的大石板上没有任何树的话，那这里所遍的檀香树或者沉香树、柏树肯定全部都能否定。这是能遍不可得的推理。

第四个是果不可得推理，我们可以这样说：“没有任何遮蔽的虚空下不可能有火，因为烟没有的缘故。”如果有一些遮蔽烟的东西或者有一些房屋的遮挡的话，那很有可能见不到烟，但如果我们到了山顶上，就可以通过没有冒烟来决定它的亲因——火不存在。这种推理方法叫做果不可得的推理。

这样一来，本体不可得因分了这四种。对这四种因，没有什么辩论。原来我们讲《中观庄严论》的时候，对到底是建立因还是遮破因也有一些分析。所以我们判断任何一个法的时候，如果说这个法不存在，不存在的话，要有一个理由，这样的推理叫不可得因。

现在有些世间人认为前世后世不存在，或者人死

了以后灵魂不存在，地狱不存在。不存在的话，你必须给我一个充分的理由。你说“前世后世不存在，因为我没有照见之故”，这不行，必须要有一个非常充分的理由。但是现在很多人，乃至一些专门搞唯物论的哲学家，他们也举不出任何理由，只不过说不存在而已。我问他们不存在的原因，他们只是说“应该是不存在”“我觉得不存在”或者“可能是不存在”等，那这种推理是不是真正的不可得因呢？绝对不是。如果你认为真正不存在的话，那么就应该有让自己、让别人都深信不疑的理由。比如你说“前面瓶子绝对不存在，为什么呢？因为如果存在的话，瓶子那么大，那这个东西我就可以现见，但我没有现见”，那大家都能了解到你的推理是正确的。但你说“前世后世肯定不存在，因为我没有照见之故”，你没有照见不一定不存在，你没有照见的东西多着呢！世界上有多少个你没有照见的知识啊！所以，现在很多人认为的前后世或者业因果不存在的理由全部是相似的。这些人根本不懂推理，因为自己没有看见过、没有

听见过或者自己心里面想不出来，于是就妄下断言“地狱怎么会存在呢？肯定不存在”，那这是非常不合理的。

外道中也往往有业因果不存在的邪见，这是因为有些外道祖师为了与自己的女儿邪淫或者做各种非法的行为而宣扬种种非法的言论以掩盖自己的邪行。他们为了打破别人的因果信念，就故意臆造一些邪论，在世间宣说业因果不存在。世间上也存在这样非常颠倒的宗教。

现在世间的理论学习者，一定要对这些甚深的道理悉心探究，这样才能作到真正了达。否则你随随便便说一句，真正的实相是没有办法破掉的。其中哪些是不存在的，哪些是真正存在的，哪些是存在的但不是我们所见的领域，应该这样来理解。所以对不可得因，我们如果进行详细的分析，那对其中不存在的道理就会深信不疑。

下面我们讲相违可得因。相违是它的违品可以得

到，而与违品相对的东西不存在。

卯二（建立决定无有之相违可得因）分二：一、不并存相违可得；二、互绝相违可得。

相违可得二种。

相违可得因分两种：不并存相违和互绝相违。

不并存相违分两个方面，首先是破他宗的部分观点，并不是破他宗的所有观点。因明前派有些论师的不并存相违可得因分十六种，这十六种中的一部分我们自宗不承认，所以在这里遮破。

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。

巳一、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。

按照因明前派章那巴论师的观点，相违可得因分为十六种。

我们分析相违可得因的时候，大家首先要分清楚能灭和所灭（也可以说能相违和所相违），这两个法一定要搞清楚。比如说寒冷方面的水和冷触作为所灭，然后火就是能灭，这两个之间的关系搞明白的话，下面的很多分类就比较容易理解。

那么对方到底是怎么分的呢？所灭方面分四种，一个是冷触——就是真实的寒冷，大家都知道冬天的时候那种非常寒冷的气候就叫做冷触，冷触的因就是功能无阻，也就是真正的寒冷还没有生起来，但是一刹那中马上就能生起寒冷的因，这是第二个；第三个是冷触的果，也就是汗毛直竖，有些人因为寒冷而汗毛竖立、打哆嗦的现象就叫做冷触之果。还有冷触的能遍，有些论典里面讲所遍，但能遍和所遍可能都有不同的解释方法，

以前我们刚开始学的时候这个文字改了很多次，但好像也有不同的理解方式。意思就是说冷触中的所遍就是冷触中的一部分，比如说霜，或者像这几天下的大雪一样。昨天的雪还是比较大的，听说有些地方可能有一尺厚，这也是冷触的一种所遍。总的冷触是能遍，其中包含的一部分，如霜、水或者冬天的寒冷等叫做所遍。总之，冷触的自体、冷触的因、冷触的果、冷触的所遍，这四种就是所灭——所要灭除的相违之法。那我们用什么把这四种法灭除呢？通过这四者的不同违品来灭除。

如果我们用燃烧的火来灭，那么就有四种相违自性可得因。什么意思呢？我们用论式来说明：“前面不可能有冷触，因为具有火的缘故。”具有燃烧的火则不可能有冷触，这是第一个。第二个“前面不可能存在寒冷的因——功能无阻，因为有火的缘故。”第三个“前面不可能有冷触的果——汗毛直立，因为有火的缘故。”第四个“前面不可能有霜，因为有火的缘故。”这四种推理就叫做相违自性可得因，也就是运用能灭的

火的自性来灭除四种冷触法。

第二种用檀香火来灭，当然关于檀香火后面也有辩论，实际上它是火的一个部分。我们说，前面不可能有寒冷、不可能有寒冷的因、不可能有寒冷的果、不可能有寒冷的所遍，因为具有檀香火的缘故。这四个推理都应用檀香火作因，用所遍的檀香火作因灭除四种所灭就叫做相违所遍可得因。当然，相违所遍可得因里面可以再分类。

第三种用果——冒出的烟，把这个作为因，比如说“前面不可能有冷触以及冷触的因、冷触的果、冷触的所遍，因为烟存在之故”，这叫做相违果可得因。

第四种用火因，比如说“前面不可能有冷触以及冷触的因、冷触的果、冷触的所遍，因为火的功能无阻存在之故”，对方认为这叫做相违因可得因。

因明前派认为，不管你用什么样的推理，能灭的

法有四种：自性、因、果和所遍。而这四种能灭在分别运用的时候，其四种违品会分别灭掉。这样四四一十六，总共有十六种相违可得因。

但萨迦班智达说，这种说法不合理。当然前面的十二种说法是合理的，这与自宗相同，所以没有遮破。但功能无阻的四种说法不太合理，为什么呢？因为功能无阻是火还没有生起时的木柴的刹那，有了木柴的因缘，之后火一刹那间就生起来了。所以功能无阻并没有一个相续，它也不是火的本性，所以说你用它来证成对方冷触的四种法不存在，理由不充分。为什么呢？因为功能无阻并不是真正的火，它只是木柴的最后一个刹那，它并没有能力灭除冷触、冷触的因、冷触的果和冷触的所遍。所以萨迦班智达认为，相违可得因中的这四种可得因不能成为真正的推理，其他十二种推理才是合理的。颂词也讲了，功能无阻不是火，因为没有相续的缘故它不能作为能灭。因为真正的推理（因）必须成为能灭，所以说这种推理不合理。

已二、安立合理之自宗：

此处内容比较多，我们用蒋阳洛德旺波尊者的讲义给大家作简单介绍。这里面有些道理比较相似，没有详细看可能不太容易理解，如果详细分析也不会很困难。

论中虽说多安立，能灭即是前十二。

尽管在有些因明论典中，能破的相违可得因总共有十种、九种、八种等不同说法，但是萨迦班智达根据印度哲达日论师的观点，认为只有前面的十二种能破才是合理的，而对后面所说的四种不予承认，所以自宗以十二种来进行安立。

这个方式刚才我也大概讲了，所灭除的就是冷触、冷触的因、冷触的果和冷触的所遍四种，这一定要搞清楚；而能灭只有三种：自性方面的火，果方面的烟，所遍方面的檀香火。所破有四种，能破有三种。前面也讲了，火的因——功能无阻并不能起到能破（能灭）的作用，

所以在这里没有安立，只是三四一十二，是这样安立的。

首先讲相违自性可得因，它分四种：自性相违自性可得、因相违自性可得、果相违自性可得和能遍相违自性可得，全部是自性可得。关于自性可得大家都知道，与我们刚才前面所讲的一样，火的本体存在的缘故，冷触的自性、因、果和所遍全部都不存在，是这个意思。

第一个是自性相违自性可得因，我们可以用一个论式：在有决定到量之火力的东方，无有冷触，因为有决定到量的火的缘故。决定到量的火不会是一颗火星，特别小的火不能算决定到量。以量成立决定到量的火存在的东方也好、西方也好，或者我们前面的地方，不可能有冷触，为什么呢？因为在这里有火的本体存在之故。我们把这种推理叫做自性相违自性可得。因为冷触是所灭的自性，火是能灭的自性，火与冷触两个物质自性相违，所以叫做自性相违自性可得。火的自性可得的话，它的违品冷触的自性就不可能存在，是这样来推的。

第二个是因相违自性可得，与前面一样：我们前面的东方无有寒冷之后果——汗毛直竖，因为有决定到量的火的力量之故。

在这里我要给大家介绍的是：既然汗毛直竖是寒冷的果，那为什么叫因相违自性可得因呢？表面看来这应叫果相违自性可得因，其实并不是这样的，因为从冷触的角度来讲，虽然汗毛竖立是它的果，但是冷触的果跟火的本体并不直接相违。火的直接相违是什么呢？汗毛竖立的因是冷触，冷触跟火才直接相违，所以在这里用因相违自性可得。但这跟《因明论集》后面，全知麦彭仁波切的《因类学》的解释方法有点不相同。如果叫“果相违自性可得”的话，那就是寒冷（冷触）的果与火直接相违，应从这方面来理解。那蒋阳洛德旺波尊者为什么这样安立呢？因为汗毛竖立的因是冷触，冷触与火自性相违，应该这样来理解。

果相违自性可得也是一样：前面的东方没有冷触

的因，因为有决定到量的火存在之故。这也是一样的，你看本来是冷触的因不存在，但却叫果相违自性可得，这是为什么呢？因为，功能无阻的果是寒冷（冷触），寒冷跟自性的火完全相违，所以这里叫果相违自性可得。

能遍相违自性可得因也同样：决定到量的火存在的地方不会有霜触，因为有决定到量的火的缘故。为什么叫能遍相违自性可得而不叫所遍相违自性可得呢？因为霜触实际上是寒冷的一种所遍，而这种所遍的能遍就是寒冷，寒冷（冷触）与火的自性才完全相违，所以在运用的过程中安立为能遍相违自性可得因。希望大家好好分析一下。

这是四种相违自性可得因。也就是说，当火本体存在的时候，寒冷的本体、寒冷的因、寒冷的果、寒冷的部分都不存在，是这样的意思。

下面是四种相违果可得。火的果是什么呢？当然是冒出来的烟。冒出的烟存在的话，我们同样可以抉

择：寒冷的因、寒冷的果、寒冷的本体、寒冷的部分都不存在，因为浓烟滚滚之故。我们用这种方式来推理，当然原因全部是浓烟喷起、四处弥漫。

用这个推理的时候大家一定要清楚，光是说有烟不一定决定有火。比如说“山上有火，有烟之故”，这种烟必须是刚从火里面冒出来的烟；否则，火已经熄灭但烟一直停留在空中，以这种烟来推理是不合理的。因此，《释量论》讲了烟的几种特点：一种是从火里产生，也就是说具有火的差别法的烟；一种是正从火里面冒出来的烟，等等。比如说从大工厂的烟囱里冒出来的烟，我们一下子就能决定：哦！这里肯定有火。一看见刚冒出来的烟就能决定。因明中有些因有差别法，这一定要认识。

相违果可得总共分四种：自性相违果可得、因相违果可得、果相违果可得和能遍相违果可得。

首先是自性相违果可得因，浓烟喷起四处弥漫之

东方无有冷触，因为浓烟喷起四处弥漫之故。我们说浓烟滚滚的地方不会有冷触，因为有浓烟之故；或者前面浓烟密布的地方不会有冷触，因为正在冒出烟之故。这种推理虽然是以冒出来的烟作为因，但是以烟也能推断出那个地方不会有寒冷。

有些人可能这样想：既然火是直接相违的东西，那为什么不用火而非要用烟呢？因为，见到事物的过程中有些情况比较特殊，当然亲自见到火那最好不过，我们也可以说：“这里不会有冷触，因为有火之故”“这里不会有冷触的果——汗毛竖立，因为有火之故”等等。但是，如果我们在只看见烟、没有看见火的情况下要断定冷触不存在，那一定要用这种推理。

因相违果可得也是同样的道理：在冒烟的地方无有寒冷的果汗毛直竖，因为有浓烟密布之故。这个推理与我刚才讲的一样，表面上看来好像这应该是果相违果可得因，因为是寒冷的果不存在。“寒冷的果不存在，

烟存在的原故。”这是不是果相违果可得因呢？这个怀疑与前面一样，原因也是同样的。

果相违果可得因可以这样说：在那里不可能有寒冷之因，因为浓烟密布之故。

能遍相违果可得因也同样的：刚才浓烟弥漫的地方不可能有霜触，因为浓烟喷起、四处弥漫之故。

这四种全部都是用烟因来进行否定：在那里不可能有寒冷的自性、寒冷的因、寒冷的果、寒冷的所遍，这叫做相违果可得；因为相违的果得到的缘故，其他四种法不存在。

最后一个是相违所遍可得。全知麦彭仁波切在《智者入门》中讲，这可以包括在前面的相违自性可得因当中，不一定分开，也有这样的安立。这里相违所遍可得也分四种：自性相违所遍可得、因相违所遍可得、果相违所遍可得和能遍相违所遍可得。

第一个自性相违所遍可得因，我们可以这样说：前面有檀香火的地方不可能有冷触，因为有檀香火的缘故。第二个因相违所遍可得：前面有檀香火的地方不可能有冷触的果，因为有檀香火的缘故。第三个果相违所遍可得：前面不可能有冷触的因，因为有檀香火的缘故。第四个能遍相违所遍可得：前面不可能有所遍的霜触，因为有檀香火的缘故。依靠这四种推理能断除相违的四种法，也就是说用所遍的檀香火（火是能遍，檀香火是所遍）作为因，证成四种寒冷不存在，是以这种方式来加以否定的。

这个时候对方说，以檀香火作为火的差别法证成四种相违法不存在的缘故，相违所遍可得因可以包括在相违自性可得因当中，因此四种所遍相违可得没有必要安立。对方论师的意思，檀香火实际上是火的一种，而前面“火存在的缘故，四种相违法不存在”都已经遮破了，因此后面四种所遍相违可得没有必要单独安立。

我们对他们这样回答：没有这种过失。为什么呢？因为，虽然檀香火也是火，但是它确实能灭除寒冷的本体、寒冷的因、寒冷的果和寒冷的部分。还有一种原因，在我们分别念面前檀香火与其他火有不同的本体，这在人们的脑海中可以浮现，所以有必要安立。如果这不能安立，那么世间中以很多别法来进行的推断就全部灭绝了。但我们却常说：“前面不存在黑暗，因为有酥油灯的光之故”“前面不可能有黑暗，因为有日光或月光之故”。有很多光可以成立无有黑暗。如按你们的观点，只说一个总法——光就可以了；但实际上并不是这样，而是“这个屋子里面肯定不会有黑暗，因为有酥油灯的缘故”“这个地方不可能有黑暗，因为有阳光之故”等等。所以，在不同的场合中运用不同的相违法是允许的，世间也有这样的传统和概念。如果你说别法不能引用，把它们一概否认，那就毁坏了世间的名言，这有很大的过失，所以说这种做法是不合理的。

还有，有些人认为：以檀香的烟遮破四类冷触而运

用自性相违所遍果可得等四种因也是合理的。如果你说檀香的火可以用，那么檀香的烟也可以用，如“这个地方不可能有寒冷，因为有檀香的烟的缘故”“这里不可能有寒冷的果，因为有檀香的烟的缘故。”所以对方认为，上面的四种寒冷用檀香的烟进行否定也是合理的。

但是这种说法并不合理。为什么呢？不合理的原因是这样的，比如说在浓烟滚滚的时候，如果你没有认识到檀香火存在，那么也不一定知道它是檀香的烟；如果你知道这里有檀香火，那么单独分出檀香的烟也没有必要。再加上，冒烟的时候“这是檀香的烟”也很难分辨；如果冒烟的时候真的知道这是檀香的烟、这是柏树的烟、这是松树的烟等不同差别，那倒是可以的。

原来我们辩论的时候，有些法师说：“这应该可以，比如说印度的白檀香，它有与众不同的气味，所以当它冒出烟的时候，我们马上就会知道这是檀香的香味，它肯定是檀香的烟，所以用檀香的烟否定寒冷存在也非常

合理。”

但是我觉得这种说法也不一定合理，因为首先要檀香烟中出现香味，通过香味来推是檀香的烟，又以檀香的烟推出这个地方有火，再由火来否定冷触的因、冷触的果等四类，这是不是有点麻烦？所以，这种说法应该是不合理的。但到底是不是这样，你们自己再分析吧。

第 69 课

2007 年 4 月 26 日

我们继续学习因明，现在讲推理，推理总的来分有不可得因、自性因和果因三种。不可得因是遮破所破方面具有三相，这个我们前面已经讲了。不可得因分两种：本体不可得因和相违可得因。相违可得因也分二：不并存相违可得和互绝相违可得。今天开始讲互绝相违可得因。

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。

前面不并存相违已经讲完了，现在开始讲互绝相违可得。而如果是真实的互绝相违，其因和立宗的论式是没有的。

我们前面在讲第七品的时候也讲过，互绝相违有直接相违和间接相违，直接相违是常有和无常、有实法和无实法这样直接的相违。真正的互绝相违就是常有和无常那样的互相对立。如果是互相对立，那么我们肯定一方面的时候已经否定、遮破另一方面了。就像是常有的话，无常已经否定了；是无常的话，常有已经否定了。这样一来，真实的互绝相违就没有真实的因和立宗之间的论式。大家都知道，论式中因和立宗之间的关系是，一个法（立宗）不知道时以另一个法（因）来了知它。但是如果是互绝相违，就无法安立。比如说“柱子是非常有，无常之故”，无常作因本来是为了要知道立宗（所谓的因就是要知道立宗，依靠因来知道立宗或者所立法），可是如果立宗是非常有，那么再通过无常来知道是没有任何必要的。这样一来，真正的论式没办法在常和无常等互绝

相违的本体上安立。

但是以它的差别法，就可以安立能遍相违可得因。意思是什么呢？比如说，无常的直接相违是常法，而常法的能遍是非所作，这样无常与非所作之间就存在间接的关系。那么具有这种关系的法通过什么样的方式来推理呢？是以能遍相违可得因的论式来推理，比如说“柱子无有常法，它是所作之故”。因为所作的对立法（也就是所作的直接相违）是非所作，而常法实际上是非所作，二者互相有能遍所遍的关系，这样通过所作因推断柱子不是常法，即是通过能遍的相违来证明另一个法不存在。也就是说所作的法得到（证明了所作法）的话，那么常有的法虽然不是所作法的直接相违（是所作法的间接相违），但是常法通过所作间接可以否定、遮破，这就是能遍相违可得因。

能遍相违可得因在互绝相违可得因中是存在的，而直接相违在互绝相违可得因里面没办法通过因明的

推理来进行论证。

以量有害之相违，亦属能遍相违得。

我们前面讲正量的时候已经讲过有害的量，还有不观待因和有害因。

首先是有害因，比如说外道认为一切万法都是无常的，但是有个别的法是常有的，如大自在天，就像世间大多数的乌鸦是黑色的，但也有个别白色的。通过这种方式，外道认为有特殊的法存在。但是我们通过有害因进行论证的时候知道，一切万法不会存在常有不变的可能。有害因的相违可以包括在能遍相违可得因中，即“以量有害之相违，亦属能遍相违得。”

然后不观待因，比如瓶子或者树作为有法，它并不是毁灭不毁灭不一定。有些人认为瓶子或者树木是毁灭还是不毁灭不一定，他有一种犹豫不定的心态。然后我们对他进行论证的时候说，瓶子或者树并不是坏不坏

不一定，为什么呢？因为它是毁灭性的，而且不观待任何法之故。我们利用这样一种论式来论证的时候，这里面不定的对立面就是决定。确切地说，不一定毁灭的直接相违是决定会毁灭，而毁灭肯定是不观待的，通过不观待因摧毁了不一定毁灭的心态。这就是以量有害。为什么呢？如果你说一棵树不一定毁灭，这以什么样的因来有害呢？以不观待因来有害。因为一切万法的毁灭不观待任何能灭因的缘故，所以它肯定是无常的、毁灭的。我们可以通过这种论证方式来遮破不一定毁灭。所以大家应该清楚，树木或者瓶子并不是不一定毁灭的，它是必定毁灭的，因为不观待之故。这种有害相违的推理实际上不用单独安立，它可以包括在能遍相违可得中。

寅三（决定所破因相属之方式）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：

实法相属已遮破，谓不并存聚生错。

关于实法上不存在相属和相违的观点，我们在第六品和第七品中都已经讲得非常清楚了，所以在这里就不用再次广泛宣说。前面已经讲了，在事物的本质上，不论是同性相属或者彼生相属都绝对不可能存在。

在这里，因明前派的个别论师认为，不并存相违实际上是这样的：比如说具有能力的火、火的因、火的果、火的所遍存在，凡是具力的火等四种法存在的时候，对立的法（也就是说与它相违的水的四种法）根本不可能存在；反之，如果具力火的四种不存在的时候，水的四种就会在这种情况下产生、存在。

但作者说这种说法是错误的，对立的火虽然已经销声匿迹或者说不存在了，但是也不一定就存在冷触的水，因为还有不冷不热的情况有可能存在。并且，在强力的火不存在的情况下，不能与火的对治相应的法——比较弱的水在它的附近也可以存在。有些地方虽然没有

火，但是你也无法决定一定会存在其违品——水的四种冷触。所以在相违上面，对方承许只要火不存在，那从火不存在的聚合中它的违品就可以产生的观点是不成立的。

当然如果真正能产生的话，那么我们也可以说这里一定有水或寒冷，因为火不存在的缘故；或者说在这里一定会有火，因为水不存在的缘故。但是违品不一定产生的情况应该是有的，对方观点不合理的原因是这样的。

卯二、立无误自宗观点：

相属境反属法反，故反相属心前成。

当然本质上的相属是不可能存在的，但是在遣余识面前，反相属或者倒转相属应该可以存在。那是怎么存在的呢？一个法本性的相属对境如果反了或者不存在，那么这个相属法也随着而反或者没有。比如说“柱

子是无常，所作之故”，如果无常已经颠倒，已经不是无常而变成常有，那么它的所作也变成非所作了。或者相属对境的火如果已经反转不存在了，那么与它彼彼所生关系的烟也随之而反。一个叫做相属的对境，另一个叫做相属的法。相属境和相属法这两者实际上不管是同性的关系也好或者彼生的关系也好，只要一者不存在的时候另一者也不存在。这种关系虽然不可能在事物的本体上存在，但是在我们的心识面前可以安立，它们之间有一种互相倒转的逆反关系。当然火和烟之间只是依靠因缘而产生，事实上不可能有互相倒转的关系；但是在我们的心识面前：噢，烟不存在的话，它的因火也不存在。我们可以通过这种方式来论证。

因和果全部是彼生相属，彼生相属有反彼生相属，因不可得和果不可得就是反彼生相属。比如说，依靠火不存在的原因可以推出它的烟不存在，反过来说如果烟存在火也存在，所以这样的不可得因也有倒转的关系。

同体相属方面也可以这样安立。自性不可得、能遍不可得和互绝相违是反同体相属。大家都知道“这里不可能有柱子，因为我没有见到之故”，或者“这里不可能有松树，因为没有树的缘故”，这些自性不可得和能遍不可得的推理，实际上全部是反同体关系的。当然这个关系中，我刚才所说的松树和树之间本来没有什么单独的相反相属，但是在我们的意识面前，相反的相属也可以存在。

相违可得是指一个法成立的时候另一个法不存在，也就是以否定的方式来遮破，所以单独的反相属根本不需要。比如说火存在的时候，冷触是不存在的。一个法建立的时候另一个法直接毁灭，在这两个法之间如果有反相属的话，有一定的困难。

所以这里在相违可得因上面并没有安立反相属，而彼生相属和同体相属上面可以建立反相属，反相属中可以分这两种，这就是自宗的观点。我们也可以从另外

一个侧面了知相违和相属通过什么样的方式来论证，这种论证全部是以遣余识来进行操作的。

前面所有否定方面的推理已经讲完了，现在是肯定方面的两种推理——自性因与果因。

丑二（自性因）分二：一、真实宣说；二、遣除过失。

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。

我们学《中观庄严论》和《中论》的时候也遇到过这种推理，但是当时并不是特别的清楚，这种推法可能大家都有点模糊，但现在正式讲了以后，大家应该会明白的。

什么叫做自性因呢？所谓自性因就是“证成其是

具三相”。意思是这样的：这个是的话，那个也是；如果是因，那么它的所立也是，它们之间有这种“是”的无二无别的关系。凡是建立本体无二无别的“是”，且具有三相的法就叫做自性因，自性因的定义是这样的。比如说“柱子是无常，所作之故”，柱子是所作也是无常，它们之间并不是他体的关系，而是无二无别的一体关系，这叫做自性因。还有一些推理，虽然有些外道并不承认它是自性因，但实际与它相同，因此这种推理也可以包括在自性因当中。

自性因可以从两个方面来讲，一个是净尽差别自性因，一个是观待差别自性因。第一个净尽差别自性因，比如说“柱子是无常的，因为存在之故”，为什么说这是净尽差别自性因呢？因为柱子是存在之故。表面上看来，柱子存在是不是在建立“是”啊？因为“其是具三相”是指因在它的所诤事上以无二无别的方式成立。那存在怎么会与柱子的本体无二无别呢？其实这很容易，《释量论》中存在就是“巴瓦”，巴瓦的意思是指有实

法是无常，那么论式也可说成“柱子是无常，因为它是有实法之故。”其实，只要是世间上存在的法全是有实法，全是无常法，与印度梵语对应有这个意思。为什么它是净尽差别自性因呢？这是因为存在不看待任何理由之故。如果你问为什么存在？我们可以回答：这是事物的自然规律和法则，你要讲出它存在的原因，那是讲不出来的，所以这叫净尽差别自性因。然后是第二个看待差别自性因，比如说“柱子是无常的，所作之故”，此中的所作是因，而用所作的时候要看待其他的法。为什么是所作呢？因为这是人们造作的，这也间接说出了它的造作者。

它们两者之间的差别是这样的：第一个净尽差别自性因，它的理由找不到，除了自然规律以外再也找不到其他理由。第二个看待差别自性因，它要看待分析。看待什么样的分析呢？柱子是所作，那是谁作的呢？木匠作的；或者瓶子是所作，这是陶师所作，等等。它的作者隐含在内容当中，这叫做看待差别自性因。

另外，外道所承认的因缘齐全估计可以产生果的推理，还有以烟因——功能无阻来证明无常的烟（烟是无常的），等等，这些推理都可以包括在自性因当中。意思是什么呢？比如说，这是很好的良田，良田中可以产生果、可以产生苗芽，因为它是良田之故。用因缘齐全的因来推测将来可以产生果，是这样一种推断。表面上看来，良田中可以产生果或者苗芽不是自性因而是果因，因为是从良田中产生苗芽的缘故，好像有这样一种概念，但萨迦班智达认为这可以包括在自性因中。包括在自性因的话，因和立宗必须无二无别，那怎么会有这种关系呢？实际上，这样的田具有产生苗芽的能力，而且苗芽现在还没有产生，这样我们就可以通过论式建立良田和产生苗芽的能力无二无别，所以这也包括在自性因中。然后是用烟因——功能无阻来证成无常之烟的推理：“烟是无常，因为它具有烟因——功能无阻。”表面上看来好像这也不是自性因，但实际上是自性因。为什么它是自性因呢？这个原因是：虽然烟因——功能无

阻以凡夫的观现世量不可能直接成立，但是通过正在冒出的烟可以推出它有一个烟因，而且烟因——功能无阻的刹那性和烟的无常本性可以建立为无二无别，所以这种推理可以包括在自性因当中。刚才说的“彼之同分摄其中”，就是指这样的同分。外道根本不承认这两个论式安立在自性因中，但是萨迦班智达认为这两者都是自性因，因为它们的所立和因没有单独分开，没有单独分开的话，可以安立在自性因中。

寅二、遣除过失：

一故不染他体过。

有些论师这样认为，“烟是无常，有烟因——功能无阻之故”，这种依靠烟因功能无阻来证成烟是无常的推理不是自性因。为什么呢？因为，烟因功能无阻和现在正在冒出的烟是他体的缘故。

我们对他们回答：虽然这两者实体上不同，一个

是烟的前面刹那，一个是正在冒出的烟，但是我们用烟因——功能无阻来论证烟的无常是自性因。为什么呢？因为，现在正在冒的烟实际上是依靠烟前面的刹那而产生的，所以这样的烟跟无常无二无别：“因为烟正在冒出，所以它是无常。”也就是说，这种烟的无常跟前面的有烟因功能无阻是无二无别的，因为有烟因功能无阻的意思实际是说烟是从前刹那的功能无阻中产生的，它们是一体的缘故，因此你们所说的他体的过失根本不会有。在我们建立论式的过程中，由烟因——功能无阻中产生跟现在正在冒的烟，还有它们的本体无常三者并不是他体，所以自性因成立。当然，如果从不同相续的功能无阻本体来讲（《自释》里面也是这样讲的），前一刹那烟因功能无阻和现在正在冒的烟的本体肯定是他体，但是我们并不是建立这一点，而是以无常跟烟以及烟的功能无阻结合起来安立，在这种情况下，我们可以说这是无二无别的自性因。

丑三（果因）分二：一、真实宣说；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。

果因的定义是什么呢？就是“证成其有具三相”。刚才讲自性因是“其是具三相”，这两个是有差别的。比如说“山上有火，有烟之故”，山上有烟的存在，而且烟的存在方面具足三相，这就是果因。果因的条件是彼生相属，不能是自体相属，而前面的自性因完全是自体相属。并且“山上有火，有烟之故”，这种果因的推理并不只是口头上说的，实际上烟是单独存在的；而如果说“柱子有无常，所作之故”，那这仅仅是在口头上说。“山上有火，有烟之故”火具有烟，它们以彼生相属的方式存在，是这样一种论式。但如果你以这种方式说：“柱子有无常，所作之故”，那就不太合理。其实，与柱子同体的无常以无二无别的方式也是存在的。柱子

存不存在无常呢？存在。但是，这是以一体的方式来存在的，所以不能用果因。果因应该用他体的方式存在，如“山上存在火，因为有烟的缘故”，山是一个，火是一个，山和火是他体。而柱子和无常不是他体。所以自性因和果因还是有一定的差别。

“证成其有具三相”，意思就是说，能证成其“有”的三相齐全的因就是果因的法相。凡是一法具有另一法，也就是说在所诤事上具有立宗，这都必须通过因来建立，而且具足三相，这就是果因。

果因可以分为三种。第一个是因反体论证的果因，我们平常用的“山上有火，有烟之故”，就是以因反体而论证的果因。外道承许一切都从无因当中产生，实际上并不是这样，山上有烟的话，烟不可能无因而生。当然，这个论式的烟是指真正的烟，就像我们前天所讲的那样，是与其他云雾不相混杂的烟，也就是说必须是正从火里面产生的烟。为了破除外道的无因生而安立了第

一个因——因反体证果因。

第二种叫做先因证成果因。比如说“空中烟雾缭绕（空中有烟）的缘故，先前应该有火”，意思就是说，火不一定现在存在，但是有烟的缘故，它的因（火）应该在前面存在，也就是说必须经过因才会有果。安立此因是为了破除顺世外道承许的，我们现在的意识并不存在前识的观点。现在的识存在的话，它的前识肯定存在，就像空中的烟一样。虽然现在没有火，火已经灭完了，但是这毕竟是烟，所以它的前面肯定存在过火，是通过这种方式来论证的。

第三个是因法推知果因。我们说“晚上山上有烟，因为林中失火之故”，这样来论证也可以。或者我们通过其他方式，比如说我口里有糖的甜味，通过甜味可以推出它的色法存在，因为色法和味道实际上存在于一个四大群体当中，所以通过一个法就可以推证另一个法。这也是为了破除外道的观点，比如说大自在派认为万事

万物都是大自在天创造的，不需要依靠因缘的聚合，为了破除他们的观点，我们通过这种方式推知一切万法都是依靠不同因缘聚合后而形成的，而并不是像他们所说那样。通过这种方式证知，叫做因法推知果因。

关于因法推知果因，我们以前讲中观的时候实际上已经讲过，这样的推断也比较多。比如说青蛙发出声音的缘故会下雨，月光照耀的缘故睡莲会开启，世间有很多很多这样的自然因果规律。或者，天空乌云密布说明要下雨，蚂蚁急急忙忙地搬家也说明会降下雨水，世间有很多这样的推理。这些推理都可以包括在果因当中。还有，就像《十地经》里面所讲的那样，通过水鸥等水鸟可以了知水的存在，这也包括在果因的范畴中。我们应该了知这些推理。

第 70 课

2007 年 5 月 1 日

下面我们继续讲《量理宝藏论》，现在讲的是果因。果因方面昨天已经讲了真实宣说，今天讲遣除诤论。

寅二、遣除诤论：

立异体故无过失。

通过瓶子、柱子的语言分别在脑海中出现瓶子、柱子的共相，这种方法在因明中是一种果因，也就是果的推理方式。比如说通过别人的语言在我的脑海中出现瓶子的概念，或者以我宣说瓶子的语言在别人的脑海中出现瓶子总相的概念。但对方说这是不合理的，为什么

呢？因为总相毕竟是无实法，而语言是有实法，无实法和有实法之间有这样的因果关系不太合理。所以说不管是瓶子的共相中出现语言也好，或者语言中产生瓶子的共相也好，这两者的因果关系或者果因的推理方式不合理。对方提出了这样一个问题。

我们回答说，在事相上有实法和无实法既不是一体也不是他体，所以这两者以真正的有实法和无实法而起因果关系不可能有，是不合理的。但是，依靠遣余识这两者可以有因果关系，也就是说依靠总相产生语言，或者依靠语言的力量在我们脑海中出现共相，这没有什么不合理。因为我们有一种欲说法——想发出瓶子声音的念头，首先有一个欲说法的心作为近取因，有了近取因以后依靠我们的舌头、腭以及其他发音部位的勤作（它们的接触和操作）充当俱有缘，最后就发出了“瓶子”的这种声音或者说“瓶子”的语言。所以说，虽然执著瓶子的总相是一种概念，但是这种概念与心识结合起来的时候，依靠执总相的遣余识作一个因缘，然后发出声

音，这也没有什么不合理。在遣余识面前瓶子的共相和瓶子的语言这两者完全是他体的，这两者是他体的话那就没有什么不合理。因此，在遣余上安立是合理的。

下面对相属的颠倒分别进行辩驳。

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。

丑一、说对方观点：

有谓相属分九类，能知相属有四种。

这是因明前派的章那巴等论师的观点。大家都知道，自宗只有两种相属——彼生相属和同体相属。而因明前派的章那巴论师等个别论师认为：总的来说，所谓的相属应该有九种；而九种相属中真正能起关联、能起证成因作用的只有四种。他们认为相属总共有九类，其中能了知的相属总共有四种。

对此，他们是怎样分的呢？在现在的藏文书籍中，因明前派的论典也不是特别多，因此他们的详细道理也不是特别清楚，但其大概的意思就是：所谓的相属有九种，这九种相属是怎么分的呢？首先分开相属法和相属境两者，相属境就是与烟相属的对境——火；或者用种子和苗芽之间的关系来说明，苗芽所相属的对境是种子，这叫做相属境。而相属法指的是烟或苗芽。

首先，从相属境来讲，有真实的相属境、相属境的能差别法和所差别法，总共分三种。从火方面来讲，真正的相属境就是火自己的本体，它的能差别法是火的通红部分，它的所差别法是火能焚烧事物。

然后是相属法，相属法是从烟方面来讲的。真实相属法就是烟自己，相属法的能差别法是烟的蓝色，所差别法就是闻到烟味，是这样来分的。

关于能差别法和所差别法，具有一种反体的叫做能差别法，具有两种反体的叫做所差别法。就像拐杖和

持杖者一样，拐杖只具足一个反体，持杖者一个是人的反体一个是拐杖的反体，所以持杖者具足两个反体。这里的所差别法也具足两个反体，比如说闻烟味：一个是闻的反体，一个是烟味道的反体，总共具足两种反体。他们的观点是这样的。

这两者中，相属法有三种，相属境有三种，总共有六种。因明前派认为，三种相属法——真实相属法、能差别法和所差别法，其中每一个上面都要分别对应三个相属境，而形成九种相属。具体而言，真实相属法的烟分别配上相属境的火、火的通红和火能焚烧事物这三部分，而成为三种相属；然后能差别的蓝色的烟，在它上面也是分别对应火、火的通红、火焚烧事物这三个，而成为三种相属；第三个所差别，就是闻到烟的味道，在它上面，也是分别安立火、火的通红、火焚烧事物这三个，而成为三种相属。总而言之，三种相属法各个分别对应三种相属境，或者说三个相属境，每个上面都要配上三个相属法，这样一来，共有九种相属。

这是他们的九种相属，大家应该会算吧。首先你要搞清楚相属境和相属法，然后相属境方面分三种，相属法方面分三种，这样一来每一个相属境上面配上相属法的三种，总共有九种相属。这是因明前派从概念上认为的九种相属。

其中的部分真正有相属的作用，而部分不能起作用。那么能起作用的是哪些、不起作用的是哪些呢？能起作用的真正相属有四种：

第一，真实相属法的烟与真实相属境的火有相属关系。意思是真实相属法与真实相属境起真实的作用，因为火和烟有一种真实的关系：火中出现烟。所以说真实相属法与真实相属境有相属的关系。

第二，真实相属法与相属境中的所差别法（所差别法是我们前面讲的火的焚烧）之间也有关系。对方认为真实相属法的烟跟火的焚烧有关系，而与能相属的境（就是我们前面讲的火的通红）之间没有相属关系。为什么呢？因为

通过所差别法上面的周遍不一定能证实在能差别法方面也周遍。在安立它们的能所关系方面有这么一个原因，所以因明前派认为烟跟火的通红之间没有相属关系。

第三、第四，真实相属境的火与真实相属法及其能相属（能差别法）也有关系。真实相属境的火与真实相属法的烟应该有关系，我们顾名思义也知道，因为火和烟之间有彼彼所生的关系。所以不管是从相属境的角度来讲，还是从相属法的角度来讲，真实相属法与真实相属境之间肯定有关系。真实相属境的火与能相属法（前面讲的冒出蓝色的烟）方面，它们之间也有关系。但是他们认为真实相属境的火与烟的所差别法（前面讲的闻到烟味）之间没有关系。为什么呢？因为他们认为能差别的法存在的话，那么所差别的法必定会存在，所以它们之间没有必要单独安立相属。

这样一来，最后的结论是什么呢？真实的相属法与真实的相属境及其所相属境（所差别法）之间有关系，真

实的相属境与真实的相属法及其能相属法（能差别法）有关系。真实的相属法与相属境的能差别法没有关系，真实相属境与相属法的所差别法没有相属关系。他们的说法和原因大概是这样的。

当然这里看得稍微细一点应该不是很难。刚开始的时候这也有点复杂，因为对方的能相属和所相属，还有哪些是真实的相属哪些不是真实的相属，分得比较多的时候稍微有一点复杂。但是如果我们知道什么叫做相属法和相属境，什么叫做能差别法和所差别法，把它们之间的关系列一个表后恐怕也不是很困难。你们方便的时候应该列一个表：哪些有相属的关系，哪些没有相属的关系，详细分析以后应该可以明白。

下面我们破他们的观点：你们因明前派这样的分析方法始终是不合理的。为什么不合理呢？

丑二、破彼观点：

于此安立相违背，非符论典之意趣。

你们这样的安立在很多方面有违背。怎么有违背呢？

首先烟和火（也就是说相属境和相属法）之间的关系应该是彼生相属，从火中产生烟这一点是你们自己也承认的。相属法和相属境可以代表相属，既然它们两者代表相属，那么你们刚才说真实的相属法与相属境的能差别法不能相属，这种说法是不合理的。既然火和火的烟两者之间有彼生相属的关系，那么火的通红和烟之间没有任何关系，这是不可能的事情。所以你们认为烟和通红之间没有关系，这是不合理的。如果这两者之间真的没有关系，那么通过冒出滚滚浓烟这种理由推测在那个地方有通红的火存在的推理也没办法安立。所以说从相属法的角度来讲，你们的安立方式不合理。

从第二个角度来讲，你们刚才已经承认相属法和相属境是彼生相属的关系，既然是这样，那么你们刚才

所说的真实相属境的火和相属法的所差别闻烟味这两者之间没有关系的说法也不合理。为什么呢？因为火中产生烟，烟里面发出味道，我们通过这个味道就可以知道它是烟的味道，而烟的来源是火，它们之间肯定有关系，没有关系是不可能的。如果它们之间没有关系的话，那么我们说“山上有火，有烟之故”的推理也不应理。

再者，你们认为通过烟的味道来推知火的存在不合理，那也不一定。因为这是因法推知果因的推理，我们通过烟的味道可以了知，在火上面既可以有产生烟的作用，也可以有产生味道的作用。这样，通过因法推知果因的方式来进行推断也非常合理。

所以因明前派所认为的：虽然火和烟是彼彼所生的关系，但是它们二者及其差别法之间，有些可以有关系有些没有关系，这种分析方法实际上并不与陈那论师和法称论师的相关因明论典的究竟密意相符合。为什么呢？因为两大理自在的有关因明论典都已经宣说了所

有的相属可以包括在彼生相属和同性相属中。所以你们已经超出这种范畴而建立宗派了，当然如果在教理上没有任何违害的话这样安立也不是不可以，但是如果在教理上有很明显的相违就不合理。因此对方的说法是不合理的。

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。

这是根据上述的意义做一个归纳。“凭借能所之差别，相属不知所立法”，不管怎么样，依靠能所差别的相属力量都不能明确所立；意思是说，仅仅依靠能差别或者所差别这种方式来了知你以前根本不知道的所立，这是非常困难的。那么我们通过什么样的方式来了知所立法呢？应该像前面讲的那样，唯一依靠同性相属和彼生相属，通过这种方式来了知。同体相属的法是通

过自性因来了知的，彼生相属的法通过果因来了知。因此，我们想要知道一个真正事物的话，那一定要通过这两种关系来进行推断。这就已经完全足够了。如果这两种相属都没有，那就有不足的过失；如果具足这两种相属，那么内道、外道所承认的各种各样的相属全部都可以包括在其中。藏文文法中相属（藏文文法里面相属叫属格）比较多，比如说我的帽子、我的房子等是我和我所的相属；我的本体是同性相属；我的父亲等是因果的相属。外道和内道所承认的相属非常多，藏文文法中就有十几种，但按照因明的观点这些相属全部可以包括在这两种相属中。因此我们推断的时候，一定要依靠这两种相属来了知。

这以上已经讲了真因——自性因、果因和否定因，这三种因已经讲完了。所有肯定方面的推理依靠自性因和果因来进行建立，所有遮破方面的推理依靠可见不可得因和相违可得因来进行否定。所有这以上的推理是真实的因，所以叫真因。

如果我们现在要在真正的因明场合中进行真实的辩论，那上面所讲的这些就不可缺少。虽然我们并没有展开真正的辩论，但是依靠这样的推理对理解法义也会有非常大的帮助。现在世间上的很多人，他们利用的依据全部是相似的，三相根本不齐全。面对三相不齐全的很多推理，我们给他们的回答要么是不定、要么是相违，或者说不成立，以这三种回答可以驳斥一切似因。世间上的很多人，他们并没有学过非常甚深的逻辑法，因而他们所说的话或者得出的结论往往会非常可笑。所以说学习因明对我们来讲，的的确确是非常需要的。

壬二（相似因）分二：一、法相；二、分类。

癸一、法相：

某因三相不成立。

用三相推理进行推断的时候，如果因不具足上面所讲的立宗、同品遍和异品遍这三相，或者说三相在推

理上根本不成立，那就叫做相似因。相似因的法相就是这样的，凡是三相不齐全的所有论式全部安立为相似因。相似因分为三类：不成因、不定因和相违因。其实这些在《因类学》中讲得比较清楚，这次本来想在第十品之前讲一下全知麦彭仁波切的《因类学》，但因今年的因明课程讲的内容比较多，时间有点紧张，所以只好不讲了，只是在蒋阳洛德旺波尊者的注释上给大家稍微介绍一下，你们自己看也应该能明白。

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：

以前看过一部片子，叫《格达活佛》。里面有一位汉族人表演的藏传佛教的出家人，他说：“举因不成立……”举因不成立的意思是什么呢？就是他所举的因

不成立。《寻找香格里拉》中，陈宇廷跟他的弟弟（他的弟弟在创古仁波切处学法）也有辩论，陈宇廷站在一般世间的角度提问：现在佛教中有很多佛教徒都舍弃了自己的儿女出家修行，所以修行佛法是很消极的事情。他弟弟回答说：这不成立。当然因明的直接推理他并没有用，可能害怕如果完全用因明的不成、不定和相违进行辩论的话，那很多电视面前的观众不一定懂，所以他只从道理上进行回答。其实，世间的观众也好，真正参加辩论的人也好，如果他们真正懂得因明的辩论方式，那就不用说很多很多的道理，只说“不成、不定或者相违”，通过这六个字就可以全部否定别人的观点，根本不用说很多话。当然，如果你附近的人或者对方比较笨，那你就只有给他讲道理，不然你光说“不成”，那是因不成立还是果不成立？因为不成立当中，实际外境上的不成立也有很多，心识面前的不成立也有很多，所以你在对三相推理不熟练的人面前光说一个“举因不成立”，那对方不一定懂。

现在很多人对藏传因明很感兴趣，如果在汉地开展藏传因明的直接辩论应该说没有什么问题，因为辩论并不是很难：辩论的动作也很简单，语言的论证方式也很简单。我们这次刚开始讲因明的时候也准备在男众和女众中举行一些真实的辩论，但后来看也不一定有必要，所以我们暂时从理论上了解，以后如果因缘成熟，就是觉得有必要的时候再进行真实辩论。我们这里有些道友兴趣还是比较大，当时也对我有强烈的要求。我现在可能是人已经老了的原因，以前刚开始闻思因明的时候对因明的信心很大，因明的每一个问题都觉得非常非常重要，但现在我觉得一边讲因明一边修一点法很重要。因为活在人间的时间已经不多了，应该观一下人身难得、因果不虚等修法，尤其是修一些甚深的法很重要，所以对外在的辩论就不是特别重视。

现在我们学院有很多人在学因明，一个因明班就有八个因明法师，总共有五百多人，每天都在辩论。我好长时间没有去过因明的辩论场了，那天我也听了一

下，格鲁派的《因类学》大家都说得特别流利，互相辩论也很精彩。实际上我这样认为：因明的辩论需不需要呢？需要。尤其是在释迦牟尼佛成为量士夫、前世后世存在、业因果存在这些问题上，跟世间人和外道辩论很重要。但是，如果因明的辩论完全停留在口头上，那就不合理。我昨天跟因明班的有些法师也进行了交流，我是这样说的：作为一位出家修行的人必须要从人身难得、寿命无常开始观修，也应该学好戒律，到一定的时候才可以在因明上进行辩论，以期将自己的见解稳固。否则，人身难得、寿命无常、业因果方面一点都不懂，刚开始进入佛教的时候就“是无常还是常有”，每天都这样辩啊辩，一直到白发苍苍的时候还在辩“是常有还是无常”，这有多大意义呢？我觉得意义确实不大。人要死的时候，仅仅凭辩论很难在自相续中生起对三宝和业因果的真正定解。

现在社会上，很多事情太极端了，有些人只学一点文字上的东西（指因明），其他什么内容都不学，这样也

不行；反之，具有实际内容的倒是学，但认为文字、辩论都是词句上的，我不需要去研究、研讨，这也是一种极端。如果有智慧、有能力，尤其是在年轻的时候，还是应该好好学。原来赤诚罗珠堪布和我也发过这样一个愿：四十岁之前要尽量学因明并参加辩论，从四十岁开始一定要实修。但是我现在四十六七岁了，已经超六七过年了，还没有真正开始实修，还在这里不停地讲，可见有时候人的想法和实际行为也不一定能达成一致。但不管怎么样，因明的词句和辩论的确也很需要；仅仅是说话，懂因明的人和不懂因明的人也完全不同。

以前华智仁波切有一位弟子叫龙那，他是一位大活佛。有一次他在拜见华智仁波切的时候一直在外面顶礼，华智仁波切一般见到别人对自己恭敬都不太满意，于是他就大声地喊：“看，这里有一个人在顶礼，他在干什么？”龙那活佛有点不好意思，他就进来给华智仁波切作自我介绍，华智仁波切以有点不太满意的口气说：啊！我在人间活了那么长时间都不知道，今天才

第一次听说水芦苇也成了活佛，水芦苇也有转世（因为龙那是水芦苇的意思）。当时龙那活佛反应比较快（因为他以前学过因明，各方面知识都不错），他以一种开玩笑的方式对上师说：芦苇有活佛不是很奇怪吧，它毕竟是绿色的；我听说枯干的木头也有活佛了，这才奇怪呢。华智仁波切的上师如来芽尊者叫恰玛喇嘛（或措玛喇嘛，有不同说法），恰玛是如来芽尊者住的地方，所以人们称为恰玛喇嘛。所谓恰玛就是枯干的木头，意思就是说你的上师也是枯木活佛，从词音上推的确是。当时华智仁波切也露出笑容，他知道这位龙那智慧很不错。其实有些上师有时候可能是批评，有时候却是故意在观察弟子的反应和性格，也有这样的情况。上师比较高兴，觉得他智慧很不错。

然后，龙那就坐在华智仁波切面前。当时，华智仁波切刚刚理完头发，他看到地上掉了很多很多的头发就使劲地捡。华智仁波切马上就发现了，于是问：你在干什么？你在捡什么？华智仁波切的性格是越对他恭

敬、越对他尊重，他就越不高兴。那个时候龙那说：我们那个地方出现了一些瘟疫，很多牛羊已经被瘟疫卷走了，我想把这些头发放在它们的脖子上作保护用。当然华智仁波切也知道他的意思，他也不一定真的是为了这些众生。之所以这么说，是因为一说自己用的话，当时华智仁波切马上就会拒绝的。后来华智仁波切也很热情，将自己的衣服剪下一块给了他，并且说：你既然给这些旁生用，那就把我的破烂衣服也给它们吧！也给了一些加持品。在短暂时间里，华智仁波切也推知这个弟子具有智慧和信心。从历史上看，智者之间的交谈往往都含有一些甚深的意义。

相似因中的不成因是这样的：

宗法因无不成因。

意思就是说，在宗法上运用的因根本不存在或者不成立或者说根本不是它，这就是不成因的法相。

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：

外境不成因分六种。

首先是因体性不成立，比如说：这个士夫作为有法，他有我，因为他具备我的自性之故。以具备我的自性作为因根本不成立，为什么不成立呢？因为我的自性是指外道所承认的常有自在的我，其实它在名言中也不存在，所以以他具有我的自性作为因根本不成立。这叫做因体性不成立。

第二个是有法的体性不成立。我们说：胜义中的声音是常有的，因为它是非所作故。胜义中的声音大家都知道，它是第一个有法。其实胜义中一切万法都没有体相，跟石女的孩子没有什么差别，所以这里的有法根本不可能成立。

第三个是依因相属不成立，比如说“声音是无常的，是眼睛所见之故。”“依”指的是所诤事，所诤事和因之间的关系不成立。怎么不成立呢？“声音是无常的，眼睛所见故”，声音怎么是眼睛所见呢？声音应该是耳朵所听的，它并不是眼睛所见的。如果你说“瓶子是无常的，眼睛所见之故”，这在某种角度上可以成立。

第四种是因的一部分在有法上面不成立。这是什么呢？比如“显现二月的根识是现量，因为无分别、无错乱之故”，无分别的部分在显现二月上成立，我们讲第一品的时候也说过无分别是成立的，但是无错乱不成立。无错乱怎么不成立呢？因为显现二月毕竟是错乱的，所以因的一部分在有法上不成立。反过来说，虽然一部分不成立但是有一部分却成立，其中的无分别就是成立的，那可不可说因成立呢？不能说成立。为什么呢？因为这里的成不成立是指因在有法上成不成立，而无分别和不错乱的总合才叫因，这种总合既无分别、也无错乱，所以它在有法的显现二月上绝对不可能

成立。它这里一分成立而一分不成立，所以我们对他们回答，这是不成立的。为什么不成立呢？因为无错乱在有法上面不成立的缘故。

第五个是有法的一部分在因上不成立。“声音是无常的，勤作所发之故”，表面上看来这个论式好像成立，因为这对有些声音来讲还是成立的，比如人的口里面发出来的声音，实际上它是无常的，也是由勤作所发。但实际上这种因不成立，为什么呢？因为它虽然对有些声音成立，但对有些声音并不能成立，比如水的声音，乃至从地水火风四大中发出的声音，虽然它们是声音，但并不是勤作所发，而是自然发出来的。所以，如果你说“声音是无常的，它是勤作所发之故”，那我们就说不成立。怎么不成立呢？请问：你说的声音是总的声音还是个别的声音？如果是你现在口里面发出来的声音，那我说成立；如果是其他的声音，像水声、火声，那就不成立。

第六个是反体同一不成立，它又可分为三种。第一种是依因同一不成立，如“声音是无常，是声音之故。”实际上这种说法不合理，全知麦彭仁波切把它归在不定因中，实际上从不定因来讲也可以。它是不定因的原因，是因为同品比喻得不到，是从这个角度来讲的。

“声音是无常的，是声音之故。”是声音之故的话，那就成了声音是声音，所以这种因没有意义。这就如我们说“人是无常，是人的缘故”，人是人的缘故，根本无法进行论证。实际上，这种推理有因和有法变成无二无别的过失，所以我们说不成立。表面上看来，声音是声音怎么会不成立呢？不成立的原因是因为，它们完全是一体，即使在反体上也没有差别。我们利用一个论式的时候，是要对不知道的东西进行论证，已经知道完了的你还要对它论证：人是人的缘故，这有什么必要？没有必要。

第二个叫做依法同一不成立。如“声音是声音，是非所作故”，声音是有法，声音也是立宗，非作性之故

是因。从某一角度讲非作性之故倒是可以说，但是声音是声音的话，立宗和有法就变成无二无别了，所以说这也不成立。

第三个是法因同一不成立。如“声音是无常，是无常之故”，这里面因和所立变成无二无别，所以不成立。

这些类似的推理全部都是举因不成立，这是从事物的对境上面来讲的。下面是心识面前不成立，但今天就讲到这里。

第 71 课

2007 年 5 月 3 日

我们现在继续讲因明中的相似因。相似因分不成因、不定因、不容有因，不容有因也可以叫相违因。不成因有在外境上不成立和心识前不成立，大体上分两种；而按萨迦班智达的观点，应再加上观待论者不成立，这样不成因总共分了三。现在讲的是第二种心前不成因。这次我们讲因类学的时候，除了颂词以外稍微在讲义上给大家解释一下，否则有些地方可能不一定好懂。

寅二、心前不成因：

心识前不成因分三种。

首先是有法犹豫不成，这就像在不能亲自现见饿鬼或者魔鬼的人面前应用的推理。我们在一些没有神通的凡夫人面前，建立比较隐藏的尤其是与鬼神有关系的事物的时候，由于他们不能彻底了解或者说超越了他们的能力而导致此因不成。比如我们说“鬼神拥有的瓶子是无常的，所作的缘故。”在没有神通的人面前如果运用这样的推理，他对有法就会产生怀疑。为什么怀疑呢？因为，虽然对有神通的人讲“我前面的鬼神拥有的瓶子是无常，所作之故”，对方可以相信，但是一般的凡夫人没有神通，这个瓶子到底是鬼神拥有的还是人拥有的，谁也分不清楚，这样对有法就会产生一种怀疑，也就是说有法到底是不是鬼神的根本分不清楚。这种推理，我们就称之为有法犹豫不成因。

本来所作和无常之间的关系是成立的。如果没有增加鬼神拥有这一点，光说“瓶子是无常，所作之故”，那这个推理是成立的。但是鬼神拥有的话，“鬼神拥有的瓶子是无常的，所作之故”，这对有些人来讲就不一

定成立，对有法就会产生怀疑。所以，这可以安立为不成因。

或者，对前面的光到底是宝珠的光还是灯火的光分不清楚的人（只是心里面分不清楚，实际上是什么我们在这里暂时不判断）说：“我们前面宝珠之光是存在的，现量见到的缘故。”这种推理也不成立，虽然立论者断定是宝珠的光，但到底是宝珠还是灯火的光，对方没有分清楚。这种推理也是不成因，对有法产生怀疑所以不成立。

第二种因叫做因犹豫不成立。对方对它的因（推理）产生怀疑，比如说在对灰白色的气体没有分清楚到底是烟还是雾的人面前说：“具有灰白色物的山上有火，因为有烟之故。”本来山上冒出灰白色的烟，我们以这个因来论证的话，这个推理完全是正确的。但是因为对方根本不清楚到底是烟还是雾，所以对“有烟之故”产生怀疑，这也属于不成因。他对有法和立宗没有什么怀疑，“山上有火”，这不管是在有法方面或立宗方面都

可以成立；但是对后面的因——“有烟之故”产生怀疑。这是因犹豫不成立。

第三个是依因相属怀疑不成立。依因相属怀疑就是对因和立宗这两者之间的关系产生怀疑。比如说一座山里面发出孔雀的声音，实际上这座山有三个山谷，在三个山谷里你确定中间的山谷肯定有孔雀，因为发出孔雀的声音之故。对于不能确定孔雀声音到底是从哪个山谷发出的人来讲，确定中间的山谷肯定有孔雀，这是不成因，也可以说是不定因。

而全知麦彭仁波切在《因类学》里，就说这是不定因。“中间的山谷有孔雀，因为发出孔雀的声音之故”，总的来讲，这应该成为不定因，因为光是听到孔雀的声音不一定就是在中间的山谷。如果你说“中间的山谷里面肯定有孔雀，因为听到了孔雀的声音之故”，那我说不一定，因为有三个山谷：也许是第一个山谷，也许是第二个山谷，也许是第三个，不一定是中间的山谷。麦

彭仁波切认为这个推理是不定因的缘由是这样的。

但我们在哪里为什么说它是不成因呢？“在中间的山谷当中有孔雀，因为发出孔雀的声音”，这个推理的因——孔雀的声音到底是从第三个山谷，抑或第二个山谷，还是第一个山谷发出的，对于对方来讲在心里还没有决定。虽然山谷中发出孔雀的声音，但对方对于因和立宗之间的相属关系还犹豫不定、没有确定下来，所以“发出孔雀的声音之故，中间的山谷有孔雀”就不能成立。

这些都是根据不同的心识安立的，而有些推理实际上是正确的。比如说“山上有火，有灰色的气体或烟之故。”实际上山上有火，这个推理是正确的，但是由于心识的关系往往成为不成因，这种情况也是存在的。

总而言之，不成立因是对于因在立宗或有法上成不成立的问题进行探讨，是这样观察的。如果因在有法和立宗上完全成立，那么第一个不成立的过失是没有的。

当对方给你发出太过的时候，你说不成立的过失是没有的，因为它的因在有法上已经成立；或者，如果对方给你推出一个不成因的立论时，那么你可以用“不成”来回答。

寅三、观待论者不成因：

全知麦彭仁波切认为，这类因不用单独分开，实际上它可以包括在上述两种分类中。萨迦班智达的意思也是不一定非要分开，但是分开也是可以的。

第一个是观待立论者不成立，第二个是观待敌论者不成立。立论者和敌论者第十一品也会讲，一般来讲所谓立论者就是建立宗派者，在辩论的时候我们往往看见一位出家人坐在前面，这叫做立论者；然后一个人站起来跟他辩论，这叫做敌论者，敌论者要尽量遮破对方的观点。如果是大的辩论场所，还需要见证者，见证者负责判断谁输谁赢。辩论的时候通过立论者、敌论者还

有见证者这三者来展开，在正规的辩论场合中这三者要具足。关于这三者，在第十一品中讲到，因明前派认为立论者有六种过失，敌论者有六种过失，见证者有三种过失，这三者共同有一种过失，总共有十六种过失。而萨迦班智达不承认有这么多过失，尤其是见证者绝对不能有过失，因为他在立论者和敌论者中间作判断，法官还要被判刑是不合理的。所以，萨迦班智达对这一点不承认。这些道理，我们到时候再阐述吧。总而言之，这里看待立论者和敌论者不同，也有着种种不成立的情况。

第一看待立论者不成立。比如说“意识和安乐全都不是心，因为有生灭之故”，这个推理对于数论外道来讲（数论外道作为立论者）不成立。因为他们认为，所谓的产生只是一种明显而已，本来诸法就以隐蔽的方式在主物的本性中存在，现在只不过是显现出来而已；所谓的灭或者死就是隐没，只是在主物的本性中暂时隐没而已。因为他们根本不承认生和死，所以这样的因是不成立因。

我们学《入行论·智慧品》的时候都清楚：数论外道把所有快乐、痛苦等意识感受方面的法认为是无情法，认为它们不是心识。对于“它们没有心识，因为生灭之故”这个因，对方认为“有生灭之故”实际上是不成立因。为什么呢？因为快乐、痛苦等所有这些法的生灭是根本不成立的，它们只有明显和隐没，对方是这样认为的。

当然在佛教徒面前来讲，这种推理确实不成立。因为意识和快乐没有心识或者说不是心识，这是不合理的。“意识和快乐肯定是心识，因为有生灭之故”，这才是正确的推理。但如果以对方的观点为主，那这样的推理是不成立因，原因是在对方的心识面前（看待立论者的观点来讲）生灭是不成立的，所以这属于不成立因。

第二种是看待敌论者不成，这是看待敌论者的观点来讲的。比如说对裸体外道而言，我们佛教徒是敌论者，他们对我们进行辩论：“世间上生长的这些树应该

是有情，因为剥皮即死亡之故。”我们在有些中观论典中也讲过这样的观点。对这样的立论我们可以分析，如果你们所谓的死亡只不过是它原来的相续逐渐逐渐毁灭干枯，那我们也承认；但从我们佛教徒所承认的真正死亡的观点来讲，就不成立。因为我们承许，只有具有心识的众生，其生命间断才是真正的死亡，所以树只有干枯而没有死，也即植物是没有生命的。现在网上以及我们有些道友在关于植物有没有生命的问题上也是经常争执不息。佛教所讲的真正在生死轮回中流转的生命对植物来讲肯定是没有的。但是，如果我们把它的存活干枯叫生死，安立这样的概念，那么说植物有生命也可以。但如果说是真正的生命，那除了一些孤独地狱的众生之外，对植物本身而言是没有的。关于孤独地狱的众生在有关佛经中也明确宣说过，有个别业力现前的众生变成植物的形象来感受痛苦，这种情况倒是有。除了这以外，在《俱舍论》里面所讲到的真正生命，对植物来讲是不存在的。所以在敌论者——我们佛教徒面前，对

方这种推理是不成立的。

这两者一个是在立论者面前分析的，一个是在敌论者面前分析的。总而言之，这些属于在自他观点前不成立的立论。这以上讲的是不成立的道理。

下面以暂停偈总结以上的意义：

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。

不管在外境上还是在心识前，所运用的因在宗法上不成立，这就叫做不成立因。

外境上真实不成立，比如说“柱子是常有的，它是所作之故”，柱子常有在外境的事物上根本不可能成立，所以这是不合理的。

在外境上虽然成立但是在心识前不成立，就像“意识有生灭之故”在外道的分别念前不成立。或者在现在

的唯物论者、根本不承认前世后世的人面前，佛教徒说“你的来世会痛苦的、会快乐的，因为你有后世之故。”实际上后世是存在的，但是对具有邪见的人来讲，在他面前是不成立的。这也属于不成立，因为在他们心前是不成立的，所以可以说不成立。

针对这种心识面前的不成立，我们可以和他们进行辩论。在论证之后，如果实际上真的成立，那即使在心识面前暂时不成立也没关系，我们可以通过正确的理论途径慢慢地把他们引入正道，这种情况是有的。

外道或者现在世间从来没有学过无常法的人们，就像一般的农民、牧民等，我们对他们说“柱子是无常的，它是刹那刹那毁灭之故”，这样的道理在他们面前不一定成立。你们如果不信，下课以后到卖牛粪的牧童面前说：你卖的牛粪是无常的，因为刹那刹那毁灭之故。他根本不承认：不成立，举因不成立！（众笑）他会这样说的，为什么呢？因为他认为牛粪不是刹那无常的，只

有在钢炉里面烧完以后才毁灭，在此之前怎么会一刹那一刹那无常毁灭呢？不可能的。如果让他马上脱下在家的衣服出家，天天都闻思，天天给他讲无常法，过了三年以后他就会知道：噢，原来卖牛粪的时候我说不成立，实际上已经大错特错了。这时，他会完全明白牛粪是刹那刹那无常的。如果不信的话，看看你们谁有这个发心，摄受一个牧童来试一下。有些在雪地里卖牛粪的牧童还是很可爱的。

“论者一或双方前，不能成立”，在论者一方或双方前不成立。就像我们刚才讲的那样，论者一方指的是敌论者或者立论者。一方不成立，另一方成立，这种情况也有；或者说双方都不成立，这种情况也有。比如我们说“这个柱子是常有的，因为它是所闻之故”，当然柱子常有对有些人来讲成立，对有些人来讲不成立；但是，只有声音才叫做耳朵所听到的所闻，而柱子谁都不承认是所闻。这对双方来讲都不能承认，外道也不承认柱子是所闻，内道也不承认柱子是所闻。柱子是所见并

不是所闻，大家都共同这样承认，柱子是所闻对双方都不成立。所以，对不成立应该加以分析并予以说明，不能一概而论。

诸如此类有关不成立方面的内容相当多，我们应该通过闻思因明的大经大论来进行分析，这样才能一步一步地深入了解。其实，要想学好因明应该是长期有次第地广泛闻思因明的诸多论典，还要经常参加因明的辩论，这样很多论式才会运用自如。否则，我们光是按照书本稍微会说一点，那也不一定能用；即使你在口头上讲得非常好，但在真正参加辩论法会的时候，还会有一定的困难。

昨天，有一个人从台湾打来电话说：听说你们佛学院有一场大辩论，我可不可以参加？我很想辩论。我说：这里大多数都是藏族喇嘛的辩论，在语言上你很难和他们沟通，再加上我们学院现在并没有大的辩论法会，只不过每天下午有一两个小时的辩论而已。你如果能参

加那倒很好，但恐怕条件不一定能具足。因为到这里来先要学两三年藏文，能听懂藏语以后才能参加辩论；而且光听懂藏语还不行，必须要有辩论的口才和智慧（光有口才没有智慧也不行，光有智慧没有口才也不行），可见辩论需要具备很多条件。

因此，在这里我们一定要详细分析，如果没有详细分析，那辩论也不是特别容易。其实，通过辩论真的能对佛教的教义产生定解，在这方面的的确确能起到非常大的作用。

一般而言，讲一百遍不如辩论一次，辩论一百次不如造一部论典，讲辩著三者有这样的差别。如果真的要造一部论典，那文字上的东西是不能随随便便的，一定要经过详细思考；辩论也是同样的，一定要经过认真的思维。但是在讲经说法的时候，因为牵涉的范围比较广，方式也比较灵活，所以字字句句不一定全部都像写文章那样特别严密，这除了个别出口成章的人以外，其他人

恐怕都有一定的困难。以前上师如意宝也这样讲过，我的话千万不要录音，录音的话里面肯定能挑出很多很多毛病，那这样对别人就不一定有利。上师如意宝在显现上也是这样，讲经说法的时候为了让众多弟子了解法义，他举了方方面面的比喻、例子，有时候也不一定像书本一样所有的语言全部都非常准确。以前也是这样，讲经的时候因为范围比较广、方式比较灵活，所以不一定如是严格；而辩论就比传讲稍微严格一些；如果是造论典，无论如何一定要严格要求，因为文字会流传百世。所以一般来讲，讲辩著中，著论最为严谨。当然，讲经说法也要注意；否则随便胡说八道，那肯定有很大过失。但是，从前辈高僧大德的历史来看，讲法时一点都不错的人，几乎是找不到的。

现在网上也有类似情况，很多人都给我提出这种问题：你这个是不是错了？你那个是不是错了？其实，有些问题我并没有错，只不过因为内容比较深，再加上专业术语他自己不懂，于是就认为我错了。以前我看见

一个人，他对《佛子行》里面的内容好多都不懂，于是就把不懂的地方全部改了，改成自己能懂的内容，其实他全部都改错了。因为他的佛教专业水平比较低，所以全部改错了，也有这种情况。当然这并不是说我没有一点毛病，因为讲经说法并不是完全照本宣科，有时候是凭个人的理解来进行发挥，在这个过程中可能有些地方并不能很好地结合，这种情况也在所难免，这一点我也承认，但讲经与造论在严格性上毕竟有一定的差别。

所以大家在闻思的过程中，对所学的内容一定要通达；如果自己没有懂反而说别人过失，那就不太合理。别人说的已经正确无误，你因为智慧、水平有限而没有理解到本来的意义，于是就断章取义地改下去，这有非常大的过失。有些人的的确确有暂时的小聪明、小智慧，但是在比较深奥的逻辑性方面，他们因为闻思不够、经验缺乏等很多原因，所以有时候判断的不一定正确，因此自己应该从方方面面进行观察，这一点很重要。

子二（不定因）分二：一、法相；二、分类。

丑一、法相：

不定生起犹豫因。

宗法虽然已经成立，但是因在立宗上尤其是在同品和异品方面产生了怀疑，这样的推理叫做不定因。不定因分为不共不定因和共同不定因，《释量论》中对这些都讲得比较广。

以前我对辩论非常有兴趣，还没有闻思几天的时候，我就在一位叫秋吉罗珠的堪布面前问：您得过《因类学》的传承没有？他说：得过。那您明天可不可以给我传一下？没问题，但是我没有书。当天下午，我就到一位法友那里去借了一本书。那个时候不像我们现在这样，每个人都有一本书，而且大家都觉得这是理所当然的事情；我来的时候，全部是一些特别不清楚的油印书。我借到一本油印书后，用了一晚上的时间把它抄完。第

二天，我就到堪布那里去听了传承。但因刚开始闻思，对因明、中观什么都不懂，光学因类学，所以内容一点都不懂，不成、不定等到底是什么样也不知道。不过，兴趣倒是很足的。后来，每一次看到这本手抄书的时候，它都能引发我对往昔的深深追忆，二十年前刚来学院时候的心态和当时对佛法的信心，至今依然记忆犹新！

因此，我现在始终觉得，刚出家或者刚开始学佛的时候，一定要打好一个稳固的基础。现在高等学校中的有些教授、老师对《大圆满前行》和《入菩萨行论》都觉得已经懂了，不愿意学，而一听到因明却很有兴趣。但是我凭自己的经验认为，这种行为并不值得赞叹。因为，你虽然有世间高等学校的知识，但是你的相续确实需要与法相应，光是在词句上懂，那是绝对不行的！

昨天，我家里来了一位知识分子，他一直讲一些比较深奥的法。我说深奥的法暂时不用急，你看过《大圆

满前行引导文》中的人生难得、寿命无常等内容没有？看过看过。我说你学过没有？学过，即使不学也基本上懂，人身就是难得嘛。那你修过寿命无常和人身难得没有？修是没有修过，但基本上懂，懂就可以了嘛，我就想学一些更深的法……

现在世间上的很多人对法的态度是：看过就可以，学过就可以，或者是字面上懂了就可以，根本不思维我能来到这个人间得到这个人身多么难得、业因果确实不虚、寿命刹那无常等的真实意义，更不要说让这种意义融入自相续。而我们在座的修行人，在这方面起码有一种概念：我修得不好，你看人身难得等每一个修法在我的相续中并没有生起来啊！在很多方面，自己有一种惭愧心。但现在很多知识分子在这方面的的确确有点欠缺，全部是研究性的。年初我在广州的时候，有一位高等学校的教授，从他说话等各方面来讲，这个人真的很不错，但也只是理论性的研究比较强而已。而单单理论性的研究在实际生活中根本用不上，这就像刚从高等学校毕业

的一些学生一样，虽然理论上讲得天花乱坠，但让他实际去做就根本不行。我家乡附近有一位副校长，他天天都上网看很多很多资料——国内外高等学校的管理模式等，让他讲的时候也讲得非常好听，大家都觉得这个人肯定很有前途，非常不错；但实际让他做的时候，如照顾学生、教课，全部都非常失败，人人都反对。

所以说，因明也好、中观也好，虽然我们在口头上能讲得非常非常的好听，但如果实际行为中因明、中观所讲的内容，包括《前行》和《入行论》里面所讲的内容从来都没有融入心的话，那这完全是一种理论主义，并没有多大的意义。你的嘴巴再怎么说，甚至几百个人、几千个人与你进行辩论也能将其一一驳倒，但是死时这些都没用，你的肉体会在火葬场里被焚化，你的心识也会随着自己的业力而去，而你在即生中善业和恶业积累了多少？也许在辩论的过程中造的口业更多。所以，我经常劝参加辩论的出家人：辩论虽然很好，但是跟别人辩论的时候，一定要讲文明的语言，千万不要呵斥对

方。因为，呵斥别人真的特别可怕。《正法念处经》里面讲了很多很多八大地狱的痛苦，堕落的原因也已经讲了，你们方便的时候还是看一下，看看堕地狱的因到底是哪些。我们现在很多的语言行为都不如法，这都是堕地狱的因。如果这样，那辩论反而成了堕地狱的因，这是非常可怕的事。

当然，自古以来因明的辩论都非常需要，尤其在与外道辩论的过程中就更需要。我们这里学过因明、中观的人，不管在什么样的人面前说话都有一种勇气，跟谁都可以进行交流。我听说我们这里的有些道友，故意到别的宗教徒面前或者其他人面前去惹一点麻烦：你为什么承认前后世？其实，这样也没有什么不可以。

丑二（分类）分二：一、不共不定因；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。

除宗法欲知法外，因在同品和异品上均不成立，这样的推理叫做不共不定因。

不共不定因总共分四种。其一，因在同品和异品中无有而不见。例如“声音是无常的，是所闻之故”，我们都知道，声音本来是所闻，那这样所有的所闻已经作为所诤事了。既然如此，那我们在说“声音是无常的，所闻之故，如同什么什么”的时候，同品比喻就根本找不到了；而在异品上，所闻在常有上成立，这样的例子也找不到。在这个论式中声音作为所诤事，所闻作为因，实际上所闻和声音是一体。当然从另一个角度来讲，由于有法和因无二无别，所以不成立，这样来分析也可以。但是这里主要是讲在同品和异品上面没有。怎么没有呢？因为同品喻和异品喻没有，所以这叫做同品异品中无而不见，也就是说本来是不存在的。不管在谁面前，大家都认为这种推理是不定因。

还有，在同品和异品上本来存在，但是没有见到，也就是说在二品上有而未见。例如“此人是从天上降下来的，因为他有眼之故”，这个因存在两方面的可能：有些人真正是从天上降下来的，也有眼睛；有些人虽然有眼睛，但不一定是从天上降下来的，这就像我们在座的诸位道友，虽然有一双眼睛，但不是从天降生的，只不过眼睛大小不同而已。（有些人一笑的时候，眼睛就看不见了。原来法王如意宝住世的时候，我们的绕桑管家就是这样的，一笑的时候眼睛就眯成一条缝了。）全知麦彭仁波切在其《因类学》中，对“此人是从天上降生的，因为其有眼之故”的推理也做了一些分析，你们可以自己看。我们这里也可以这样说，同品和异品上面有是有，但是未见，所以这也属于不定因。

然后是同品上面有而未见，如在承认吠陀声音是常有的吠陀论师面前说：“声音是无常的，因为所作之故，如同吠陀之声。”这个推理，实际上在同品上面有。如果后面的比喻没有用，仅仅是“声音是无常，所作之

故”，那我们佛教徒运用这种推理也是可以的。因为在它的同品上面，无常的话是所作，同品比喻是存在的，如“声音是无常的，所作之故，犹如瓶子。”如果把把这个同品比喻（如同吠陀之声）换成其他比喻（犹如瓶子），那就是合理的。而在吠陀派面前，虽然同品方面存在，但这一点他们并没有明白也没有见到，所以说这是不定因。

最后是异品上面有而未见，如在吠陀派面前说“虚空是常有的，非所作性故，犹如吠陀之声音。”当然，如果光是“虚空是常有的，非所作性之故”这样的理论，那我们佛教徒运用这个推理也是可以的。因为，按照《俱舍论》的观点来讲虚空是无为法之一，是无为法就可以加上一种常有的概念，那就可以说虚空是常有的。它常有的原因是什么呢？非所作性之故，也就是说它并不是人们造作的。所以，这种推理应该是正确的。

但是在吠陀派面前，“虚空是常有的，非所作性故，犹如吠陀之声音”，这种推理并不正确，因为它的比喻

是如同吠陀的声音。从正面看这种推理好像也是合理的，因为他们承认吠陀之声是常有的缘故。而从异品方面来讲虽然存在，但对方根本找不到。“如果不是常有，那绝对是所作，如同柱子”，从无常的比喻来讲，这在我们佛教徒面前是成立的。从对方来讲，本来异品方面存在，但是对方并没有见到这一点，所以这个推理就变成了不定因。

第 72 课

2007 年 5 月 8 日

下面我们学习《量理宝藏论》，现在讲相似因。相似因分三种：不成因、不定因、相违因。我们已经讲了不定因的法相、分类，分类有不共不定因和共同不定因两种。

昨天已经讲了不共不定因，不共不定因大家都知道因在同品和异品上都不成立。比如说“声音是无常，它是所闻之故”，所闻是不是声音呢？是声音。那因在宗法上就是成立的，但是在同品和异品上面不成立。

大家一定要明白，真正的推理必须在同品上遍而在异品上不存在（有些不见、有些没有，不管是没有也好不见也好，

反正在异品上面不存在），这样的因才算是正确的因。这是我们前面也讲过的。比如说“声音是无常的，所作之故”，是所作就遍是无常，所作和无常之间有一种能遍所遍的关系。因在立宗上有这样一种关系，只要是所作一定 是无常，有这么一种遍的关系；但这里并不是说凡是无常全部是所作，没有这种关系。所以声音肯定是无常的，因为它是所作，所作已经包括在无常中，在同品方面是这样的。然后，异品方面根本不存在。如果异品方面也存在的话，那么这个因就已经成了相似因了，因为它不能论证这个事情。比如说“声音是无常的，它是所作之故”，我们用所作来证明声音是无常的，如果所作 在异品——非无常上面存在，那就是同品方面也遍了、异品方面也遍了，这样一来因不成立。

我们昨天分析的不共不定因是在同品和异品上都不成立（不是在立宗上，立宗上可以成立），它分四种类别，大家要详细地看一看。今天讲的是共同不定因。

寅二（共同不定因）分二：一、正不定因；二、有余不定因。

异于宗法俱涉共，分类正余不定因。

这里的不定因跟前面的不定因有一定的差别。

“异于宗法”，除了宗法的欲知法以外，也就是说因在宗法上可以成立。首先我们看它的因在宗法欲知法上成不成立，如果不成立，我们说不成立就可以了。

“俱涉共”，在第一个成立的情况下，因在同品和异品两方面都涉及，因此有过遍的过失。它不但在异品上存在，而且在同品上也存在，这样的因怎么能证明一个事物呢？不可能的。这就叫做共同不定因，“共同”是指它同品方面也存在，在异品方面也存在。所以这个因就已经过遍了，过遍的话，我们论证一个事情时就不能成立。

“分类正余不定因”，它分为两个方面：一个是真

实的不定因，还有具有怀疑的有余不定因。首先讲真正的不定因。

卯一、正不定因：

见于二品不断异。

它在二品上面都存在，也就是说因在同品方面也存在、异品上面也存在，在二品中都已经见到。那这样我们认定一品的时候，另一品就不能排除，因为另一品也存在。所以没办法用这个因来论证。正不定因分四个方面来阐述。

第一个同品异品俱遍。在同品方面也有在异品方面也有，例如“声音是无常，是所量故”，用所量来建立声音为无常。大家都知道无常的部分是同品，非无常的部分是异品，而所量既遍于同品也遍于异品，就是说它在同品方面也遍、异品方面也遍。例如，除了声音以外还有柱子等诸多无常的法均是所量，所以所量遍于同

品的无常方面，也就是说对于“声音是无常，所量之故”这个论式而言，其因所量在同品方面是遍的。然后，我们再于其异品方面进行观察。它的异品是常有，所量在常有方面也遍，因为虚空等无为法也是所量。因此，对方如果说“声音是无常，所量之故”，那我们就可以回答：不定。为什么呢？因为它如果是一个正因，那所量只能遍于同品的无常方面，而不会遍于异品的常有方面，可是现在它已经遍到异品的虚空等常法上了。所量既在同品无常法的柱子、瓶子等方面涉及，在它的异品方面的非无常，也就是说常有的虚空等方面也涉及，所以它不是一个正确的因。这个过失应该叫做同品异品俱遍。

第二个同品遍异品遍不遍。意思是什么呢？在同品方面已经遍了，而在异品方面遍和不遍两种情况都存在。这叫做同品遍异品遍不遍。比如说“声音是勤作所发，是无常之故”，勤作所发是指声音是通过人们的发音部位——声带的振动而发出来的，那么我们用无常来

建立所有的声音是勤作所发的，这能不能决定呢？不能决定，所以这也是不定因。怎么是不定因呢？它的同品方面是勤作，那无常可不可以遍呢？大家都知道声音以外还有很多勤作的法，如瓶子、柱子等，这些勤作的法肯定是无常的，所以同品方面是遍的。然而，异品有遍和不遍两种情况。异品遍的情况：非勤作是无常的，就像水的声音和电发出来的声音等等，这些非勤作的法也是无常的。异品不遍情况：非勤作是常有的，如虚空等。在它的异品方面有遍和不遍两种情况：非勤作是无常就像水声等等，这种情况也有；非勤作是常有的就像虚空，这种情况也有。这样一来，如果说“声音是勤作所发，因为是无常之故”，我们就回答：不定。为什么呢？因为在非勤作中，无常的法也有，常有的法也有。

我们现在所学的同品遍异品遍不遍，你们不一定能马上理解，因为这在因明中算是稍微难一点的概念。那么学了这以后有什么样的好处呢？现在的很多人只是用一个相似的因，就认为自己已经论证得非常圆满了。

比如顺世外道认为“前世后世肯定不存在，因为我没有见到之故，”虽然没有见到的因在同品方面存在，但在异品方面却并非完全不存在，所以犯了这样的错误。他们根本不知道，同品方面完全存在而异品方面一点都不存在，才能称为正确的因。比如说“声音是无常，所作之故”，它的同品方面有真正的比喻，而异品方面根本不遍，也就是说没有所作可以遍到异品常有方面的可能，这才能称为正确的因。

如果我们真正懂得这一点，就会知道《前世今生论》中所讲的顺世外道为主的观点，如现在世间上很多的文学家所推出来的推理全部是不定因。我们对于一个因，既要观察它的同品也要观察它的异品，而他们只看同品，认为在一个方面存在这个推理就成立。

大前天，修经堂的工人跟很多人说：堪布今天到炉霍去了。他们问：你怎么知道的？工人说：因为刚才堪布下来了。他只是以下来作为原因就认定我去炉霍

了，其实这是不定因。当然我并不是批评这些打工的木工、石匠，这些人也是很可怜的，他们对最基本的佛理都一窍不通，就更不要说因明了。而且，我们这里整天研究因明的人，对有些推理都搞不懂，他们出现这种情况也就在所难免了。总之，他们认为这种推理应该是一种正确的推理：堪布下来的话，除了炉霍以外还会到哪里去？但我下来以后不一定去炉霍，到色达去也是可以的，到青海去也是可以的，不一定非要去炉霍。可能他们先听说我要去炉霍，然后见到我下来，于是凭自己的感觉就认为：“堪布肯定去炉霍，因为下来之故。”那这样，这种因就是不定因；同样，现在很多人推出来的因全部是不定因，比如“你这个人肯定是坏人，因为你做了一件坏事之故。”很多的推理全部是不定因，而真正的正因我刚才已经再三说过了。

所以你们方便的时候也应该好好地看一下，看完了以后会知道：真因只能在同品上面遍，除此之外不会遍的。如“声音是无常，所作之故”，只要所作成立就

决定是无常的，除此之外没有第二条路，这就是真正的推理。

我们现在通过佛教因明的正确推理，不管是对前世后世的成立，还是世间的任何一个法立为无常的道理完全能抉择，这就是佛法的优越性所在。它的优越性就是要通过这样的推理在我们的相续中完全生起真正的定解。可是现在世间上的很多人却把不定因看成真正的正因，这样他们判断事情所运用的都是不决定的相似因。而我们学过因明的人可以看出别人所推断出的结论实际上并不是很完整的。包括现在世间一些学习法律的人以及律师，他们所得出来的结论如果按照因明的严格要求来衡量的话，也绝对不能成立。第二个同品遍异品遍不遍是这样的。

第三个异品遍同品遍不遍。也就是异品已经遍，同品有遍不遍两种情况。比如“声音是非勤作所发，是无常之故”，它的同品是非勤作，而非勤作所发又是无常

的东西也是比较多的，就像自然界的水声；但是也有跟前面完全相反的情况——虽然是非勤作，但却不是无常而是常有，犹如虚空。所以，在同品方面有遍和不遍两种情况。然后它在异品方面遍：是勤作的就决定是无常的，犹如鼓声。现在因在同品上有遍和不遍，在异品上也遍，这样一看就知道原来是个相似因。

当然，此处的观察方法与我们通常所说的同品遍异品遍的观察方法不同，这里是在正不定因的基础上确定其分类。通常所说的观察方法，其三相中的同品遍是所立随着因而存在，而异品遍是立宗与因完全倒过来。如果是一个正确的因，二者可以倒过来。比如说“柱子是无常，所作之故”，其同品遍为“是所作决定是无常，犹如瓶子。”异品也完全可以推出来“是常有决定是非所作，犹如虚空。”如果它是一个正确的因，其同品异品必须要完全周遍。

所以是不是相似因，你应该从同品遍和异品遍上

面观察：是因是不是立宗，立宗反了是不是因也同时反了，如果是这样，那这是一个正确的因。但是在这里是绝对不可能的：同品遍方面，是无常是不是非勤作呢？不一定，因为无常的法在非勤作法当中也是有的，在勤作法当中也有相当一部分。异品遍方面，反过来说非勤作的异品是勤作，是勤作法是不是常有呢？这一点也绝对不成立。既是勤作也是常有的东西，这样的异品遍的比喻要举出来也根本找不到。

在这里大家一定要仔细观察。如果这个学得比较好的话，以后我们在辩论的过程当中对别人所应用的推理就会知道是相似因还是真因。

第四个是同品异品俱遍不遍。同品上面有遍和不遍的情况，异品上面也有遍和不遍的情况，四种情况都存在。在承许四大之微尘是常有的而且它是有所触的自体存在的胜论外道面前，我们立论说“声音是常有，非所触性故。”这个论式的同品是常有，异品是无常，而

非所触的因在同品和异品上都有遍不遍的情况。

同品方面的遍不遍。首先是同品方面遍，也就是说非所触可以涉及到常有的法，这就像虚空，因为虚空既是非所触（虚空没办法接触）也是常有。然后是同品方面不遍，它虽然是常有但不是非所触之法，这就像微尘。也就是说非所触不能涉及常有中的微尘，因为对方胜论外道承认微尘既是常有也是所触，所以这是同品方面的不遍。虚空是周遍的，因为它既是常有又是非所触；而微尘，因为它既是常有又是所触，所以不遍，这是从同品方面来讲的。

异品方面也有遍与不遍。常有的异品是无常，而无常的法既有非所触的法，也有所触的法，共有两种。这样，非所触在异品上也有遍与不遍的两种情况。首先是不遍，比如说瓶子、柱子，它们是无常也是所触，这叫不遍。无常的法还有是非所触的，像电；虽然它是无常的，但是它并不包括在所接触之法的范畴内，属于非所

触，这叫遍。

可见，它在同品方面涉及遍和不遍，异品方面也涉及遍和不遍。那这种因是正确还是不正确？我们说不正确。如果别人说“声音是常有的，非所触性之故”，非所触的话，它正面也有遍不遍的情况，反面也有遍不遍的情况，涉及很多法；这样一来，我们就可以对他回答“不决定。”

正不定因在同品和异品上面都存在，所以即使认定一个但不能断除另一个，这是真实不定因。真实不定因稍微有一点难懂，有时间你们应仔细看一下。

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：

其实，在法称论师和陈那论师的论典中有余不定因并没有出现，而是在后来的天自在慧等个别论师的讲

义里面出现的。而以后的有些论师，像萨迦班智达、麦彭仁波切等，他们也将有余不定因安立为一个单独的相似因；但克珠杰等个别论师并不承认，他们认为没有必要单独分有余不定因，它可以包括在前面的不定因中，有这样的说法。如果我们详细观察，可能在角度上还是有一些不同。

真正有余见同品，而于异品未现见。

关于真正有余不定因，如果真正能确定下来在异品中也存在，那它就可以包括在真实的不定因（正不定因）当中。但是，你没有认定、没有了解的缘故，它可以单独有个名称叫真正有余不定因，因为它还有一部分怀疑，这也是它为什么不能包括在正不定因中的原因。

“真正有余见同品”，意思就是说真正有余不定因在同品上面已经见到。本来，如果是一个正确的因，那同品上面必须要见到。“而于异品未现见”，意思是异

品上并没有见到。单单没有见到不行，你必须决定；如果异品上根本不存在，不但没有见到而且决定不存在，这就成了正因。但是，你光是没有见到，并没有生起定解，这就成了真正有余不定因，安立真正有余不定因的原因是这样的。

比如“这个人不是遍知，因为他能发言之故。”我们以前在学习其他论典的时候也分析过，如果有人说“这个人不是遍知，因为他能说话或者能发言之故”，那我们可以回答“不定”。

我们平时所见到的这些人，经常能看到他们发言、说话，这些人都不是遍知。而且不要说遍知，有些嘴巴特别多的人连世间好的道德都没有，尽说一些废话，尤其是在说一些比较肮脏的语言的时候特别擅长，骂人倒是特别会。你看看世间那些工人，他们一开口就骂很多很多，这方面的知识倒是很丰富的。所以我们说：“这个人肯定不是遍知，因为他说话之故。”从一方面讲，

不是遍知是同品，同品方面我们已经见到过，很多凡夫人都能说话也不是遍知。但是异品法方面，异品是遍知，遍知里面能说话的有没有呢？应该是有的。你有缘分见到释迦牟尼佛的话，就会了知他会说话。

所以，如果我们说“这个人肯定不是遍知，因为他能说话之故”，其实这是不定的。为什么呢？因为，能说话的人当中不是遍知的确实有，是遍知的也有，只不过你没有见到能说话的遍知而已，实际上是存在的，所以这个因成了不定因。

从未能产生定解的角度来讲，它是有余不定因。其实它在真实不定因当中也可以包括，但是从对它在异品方面不存在的道理没有生起定解的角度来讲，它是真正有余不定因，安立的原因是这样的。所以，如果别人说“他肯定是坏人，因为他会说话之故”，那我们说这是不定的，因为坏人里面也有会说话的，好人当中也有会说话的人，只不过好人当中会说话的你没有见到而已，

应该这样来推断。

辰二、相违有余不定因：

关于相违有余不定因，如果你真正能生起定解，那它就成了相违因；但是，因为没有生起定解，所以在这里单独安立了一个相违有余不定因。

异品中见于同品，未见相违之有余。

它这里，异品上面已经见到、存在了，而同品方面没有见到，这样的相违就叫做相违有余不定因。意思就是说，在推理的过程中异品上面已经存在，而同品上面没有见到，没有见到也只不过是说对不存在没有生起定解而已，这样的推理叫做相违有余不定因。

比如“此人是全知，因为他能发言之故”，我们在异品上面已经见到了。异品是什么呢？非全知。非全知能说话，这个推理已经见到了。（此因跟刚才的真正有余

不定因完全相反。)但全知能发言并没有见到,没有见过本师的人不了解全知也能发言,实际上全知能发言也是可以的,但是他没有见到。那这为什么成为相违有余不定因呢?成为相违有余不定因的原因是这样的:既然他是全知,那不可能不会说话,他一定会说话;既然是全知,怎么能不会说话呢?应该是可以的。再仔细观察,在它的异品上面还存在相违,因为非全知也能说话,如:“此人不是全知,因为他能发言之故。”这以上讲的是相违有余不定因。

以上不定因已经讲完了。关于不定因,你们也看一下全知麦彭仁波切的《因类学》,这里面对后面这两个有余不定因也作了一些阐述。但平时没有仔细观察的话,可能有些道理也不一定马上能了知。如果你通过辩论来观察它的同品、异品,那也很容易了知。知道之后就会发现,我们平时说话过程中的很多推理并不是真因。

子三(相违因)分二、一、法相;二、分类。

丑一、法相：

因成遍反即相违。

在宗法上因肯定是成立的，但是因与所立完全相违；因为所立和因之间有完全相违的关系，所以这叫相违因。刚才的不定因，虽然因和所立不相违但是不能遍，它是在遍和不遍的问题上进行分析的。而此因是从因与所立完全相违的角度来进行分析的。

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。

“不得自性因中摄”，归纳起来，我们前面所讲的不可得因可以包括在自性因中；如果摄在自性因中，那么它的相违因就可以包括在自性相违因中。因此相违因归纳起来，就可以包括在两种相违当中：一个是自性因的相违，一个是果因的相违。

本来我们的正确推理有三种：不可得因、果因和自性因，但是不可得因可以包括在自性因中。为什么它可以包括在自性因当中呢？比如说：“前面的地方不可能有柱子或瓶子，因为没有见到之故”，我用这样一个论式。没有见到的原因，前面不存在柱子，这个时候在对方敌论者面前已经成立了前面不存在柱子。这种推理是证成名言量，因为只是建立瓶子的名言在前面不存在，瓶子的实体不存在早就在对方面前已经成立完了。实际上证成名言量可以包括在自性因中，我们前面也叙述过。归纳起来不可得因可以包括在自性因中，这样一来就有

自性因的相违和果因的相违两种。

自性因的相违是什么样呢？比如说“声音是常有的，它是所作性之故”，所作性和常有完全相违，这是自性相违因。果因的相违是什么样呢？比如说“声音是常有的，因为它是勤作所发的缘故”，勤作所发的话，那不可能。勤作所发和常有之间有因果关系不可能，因为它们完全是相违的，这是果相违因。通过这样的方式来进行论证，就叫做果因的相违和自性因的相违，有两种因。

辰二、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。

我们刚才用了“声音是常有的，勤作所发之故”这个推理，外道有些人认为这是一个正确的推理，也就是说以勤作所发来证成声音常有并不是果相违，而是合理

的。原因是什么呢？因为勤作所发实际上是声音常有的果。他们是这样认为的，声音是虚空的功德，虚空是常有的，声音是常法当中发出来的；所以这是果相违不合理，这不相违。不是果相违，是果正确。有些人在辩论的时候没有什么理由，光是把语言反过来说这是正确的。

我们论证说，你们外道的说法不合理，为什么呢？因为这是刚刚通过勤作才发出来的声音。不管是唱歌也好，或者说讲经说法也好，这些声音都是通过勤作才发出来的。从刚刚发出来的声音也可以观察得出来，它并不是从虚空常法中发出来的，而是无常的。如果是常法，它就不可能有变化，刚才没有骂人的声音，现在有骂人的声音，刚才没有念佛的声音，现在有念佛的声音，这都是不可能的。如果是常法的话，要么永远都在发出这种声音，要么永远都不会发出这种声音。从常法当中发出声音，这肯定相违。恒常的法不可能有的缘故，所以它是无常的。

对方这样说：这不一定，声音虽然是常有的，但它的出现还要观待遮障存在与否。本来声音一直在虚空中存在，但因潮湿的风把它遮障了的缘故，所以我们听不到由虚空发出来的声音。如果我们通过其他因缘把风引开，声音就能直接发出来。这种说法在《中观庄严论释》中也讲到过。

但这种说法不合理，因为你们承认它们是常有的，常有怎么会有因缘勤作呢？不可能。

对方给我们说，这样的话，漆黑的屋子里面有瓶子，灯一开的时候它马上现出来，难道这也不合理？

我们对他们回答，我们跟你们完全不相同，我们承认无常。无常的话，完全可以改变。比如漆黑的屋子里面放着一个瓶子，瓶子也是无常的，屋子也是无常的，黑暗也是无常的，当我们把灯拿来时，黑暗已经遣除，瓶子也就自然出现在眼前。可是你们认为虚空也是常有的，声音也是常有的；这样的话，常有的东西

怎么会有遮障不遮障的情况呢？无常与常有完全不相同啊！所以，你们的常有之法有这样的改变根本不合理。尤其是常有的法还依靠因缘来对它有利、有害，这在任何时候都是不可能的事情。

卯二、观待论式而分为三类：

不可得因立为三，反之相违亦成三。

以上从相属的角度讲，不可得因可以归纳在自性因当中；而从观待论式的角度而言，不可得因又可以继自性因和果因之后而单独成为一种，也就是说如果详细来分，真因也可以分三种。如果真因分为三种，那么与之对应的相违因也可分为三种。前两者果因的相违和自性因的相违刚才已经讲完了，在这两者的基础上再加上一个不可得相违，例如“无有大腹形象的泥土上存在瓶子，不现之故。”其实，不可能有大腹形象的瓶子，因为没有见到之故，所以这是不可得相违因。

如果从事物的角度来讲，不可得因单独的事物是没有的，所以这种推理可以包括在前面的自性相违因当中。但是，在用论式的时候我们可以这么说：“前面大腹形象的泥土上有瓶子，因为我刚才没有见到之故。”观待论式的角度来讲，你单独这样安立也没有什么不可以；但是在事物的本体上进行观察的时候，除了事物的本体以外并没有单独的实法，因此它可以包括在自性相违因当中。

意思就是说，真因分了三種：不可得因、自性因和果因；反过来相违也有三種，自性因和果因的相违刚才已经讲完了，现在不可得因反过来，观待论式也可以增加一个。当然，这并不是以事物的本体为主而是观待论式而言的。

第 73 课

2007 年 5 月 10 日

下面，继续讲《量理宝藏论》。今天讲依靠欲说者而分。实际上在事物的本体上不一定如是存在，但是根据立论者和敌论者的说法——想说的角度可以这样分。在《释量论》中，欲说者的分法也是比较多的。在日常生活中对很多事情分析时，根据人们的幻想和思想的结构而形成了一些论式，这叫做根据欲说者的角度来分。

寅二（依所欲说者而分）分三：一、陈述他宗观点；二、宣说自宗之合理性；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。

相违法按照欲说者的观点来讲的话，因明前派的有些论师认为相违可以分四种：遮破法的本体和法的差别、遮破有法的本体和有法的差别，总共有这四种相违。他们所讲的这四种，我们下面要一一地予以说明。

其中遮破法的本体和法的差别这两者，意思是以因跟法的本体（差别事）、因跟差别法之间的关系来安立。

第一个遮破法的本体的相违。如果因与法的本体有相违，这叫做遮破法的本体的相违。比如说“声音是常有的，是所作性故”，这里声音是有法，常有是立宗，所作性是因，这个大家都非常清楚。此处声音安立为常有，常有实际上成了它的本体，常有的法和所作的法两者应该是相违的，因为常有不可能是所作的。对方认为这叫做遮破法的本体或者与法本体相违。

第二个遮破法的差别。刚才是本体，现在是差别，我们用论式来说明，比如“声音不是勤作所发，是所作性故”，勤作所发实际上是本体中的差别。声音如果是

无常，也就是无常成为本体的话，当然无常中有勤作的、不是勤作的、声音是所量或者声音是所闻等很多差别，而这其中的一个差别法就是非勤作所发，非勤作所发和所作性实际上是相违的。当然，这里的勤作所发是指因缘勤作而非单指人力勤作，否则非人力勤作所发与所作性也有不相违的地方。在这里，既是所作又不是因缘勤作，这两者完全是相违的。如果是所作，那不是因缘勤作的法是不可能的，肯定是因缘勤作的法。因此，差别法与因就成了相违。因明前派的法的本体和法的差别上面的两种相违是这样安立的。

同样，他们在有法上也安立本体和差别两种相违。

第三个遮破有法的本体（也就是说与有法相违）。比如说“有实法的虚空是常有，非所作性故”，虽然非所作性跟虚空不相违，但是这里的有法是有实法的虚空，而有实法是有为法，因为非所作与有为法完全是相违的，所以有为法的虚空跟非所作相违。所以这里在有法的本

体上是相违的，原因是虽然虚空与非所作不相违或者常有与非所作不相违（如果法相违则是常有跟非所作性相违），但是这里有法相违的话，就是有实法的虚空跟非所作性两者相违。

当然，萨迦班智达对这个观点是不承认的，下面也会予以遮破。遮破的原因是，这种推理其实已经成了不成因，因为我们只有在宗法成立的基础上才可以观察相违因，否则就是不成因，而这里的推理的宗法是根本不成立的。《量理宝藏论自释》中也讲，这就像“胜义谛中的声音作为有法，它是常有的，非所作之故”，跟这个论式已经没有什么差别了。所以，这是有法不成立的一种推理。而我们前面已经讲过有法不成立的推理包括在不成因中，它并不是相违因。

第四遮破有法的差别。举例说明：“声音是无常的，非勤作所发故。”当然，在某种情况下，这个是刹那刹那无常的，也是非勤作所发，这种情况是有的。但

是，“它是无常的，非勤作所发之故”，这个推理论式不一定是合理的，因为无常当中由勤作所发的也有，非勤作所发的也有。比如说，通过人们的辛勤劳动而做成的瓶子，是勤作所发的东西；而自然界的水声或者自然形成的水晶等等，这些并不是由勤作劳动形成的。

当然，像我们刚才所讲的那样，这里的非勤作所发是指非自然因缘勤作所发，那么不是因缘勤作所发和无常肯定是相违的。这里的无常其实是有法上的一种差别，声音的差别法是什么呢？就是无常。所以无常跟因——非勤作所发两者有相违的关系。

因明前派认为相违可以分这四种。但实际上这些都是不合理的。原因是：如果遮破有法的本体，那宗法就不能成立；而如果宗法不成立，那就成了不成因。前面安立相违因的法相的时候是“因成遍反即相违”，也就是说，宗法已经成立，而因和所立之间有相违，这就是相违因的法相。所以，这里因明前派的说法不合理。

再者，因明前派认为这完全是在事物的本体上面分析的，但这并不是在事物的本体上面安立的，而应该是从欲说者的角度来安立的。关于从欲说者的角度安立，下面在宣说自宗合理性和破他宗当中也会明说的。

卯二、宣说自宗之合理性：

明说暗说法有法，相违是以欲说致。

我们自宗相违也可以分四种：明说相违、暗说相违、说有法相违、说法相违，总共分四种相违。这四种相违全部是以欲说者的角度来安立的，下面我们对此一一说明。

首先是明说相违，比如说“无常的声音是常有的，是所作性故”，大家都清楚，“无常的声音”——凡是声音都可以这样讲，那声音既是常有的，又是所作性的话，这是很明确的直接相违。因为所作性绝不可能是常有的，这跟谁说都不用转弯抹角，大家都知道：既然是

常有那绝对不是所作的；如果是所作绝对不是常有。这是明说的相违。

然后，第二个是暗说的相违。比如“虚空是常有的作者，因为它无功用的缘故”，这里无功用虚空上是可以安立的，因为无功用实际上是无为法的一种法相；反之，如果是有为法那就是有功用了。所以，无功用在虚空上面是可以安立的。然后“虚空是常有的作者”，常有跟无功用这两者本来是不相违的，但是“常有的作者”这个说法有问题，既然是作者，那么无功用是不可能的，因为它是通过功用而造作的，没有功用它怎么造作呢？所以这有间接的相违，有的地方说间接相违叫暗说相违。其实，暗说相违也就是间接相违，它并没有形成直接的相违，但是间接来讲，它既然是常有的作者，从作者两个字的角度来分析的时候，无功用绝对不可能成为作者，要成为作者，必须是有功用，而有功用就与常有相违。

第三叫说法相违。比如“此花是虚空中生长的，因为它具有芳香之故”，具有芳香之因在花上可不可以成立呢？在一般的花上是可以成立的。但是花的来源如果是虚空的话，那在这个花上就不能成立。所以如果说“此花是虚空中生长的，因为它具有芳香”，那么这个推理就有相违的过失。我们都知道，芳香不是从虚空中来的，在它的法的差别上芳香不可能成立，因为虚空中从来没有生长过任何花，所以虚空花上面的芳香怎么会成立呢？根本不能成立。这里并不是有法相违，因为有法是花，大家都知道花确实具有芳香，这一点也是可以成立的。但是你说虚空中（也就是说法的差别事）生长的花上具有芳香，这不成立。因此，这是一种说法的相违。

第四是说有法相违因。比如说“虚空中的花具有光芒，无有颜色之故”，我们用这样的一个推理。无有颜色这个因在虚空中的花上面成不成呢？这是成立的。但是在具有光芒上成不成立呢？是不成立的。为什么呢？因为，一方面虚空中本来没有花，没有花具有光怎么成

立呢？这不成立。另一方面无颜色跟具有光也是相违的，怎么相违呢？如果没有颜色，那光不可能有。实际上按照《俱舍论》的观点，光属于一种颜色，属于色蕴里面的八种支分显色⁴⁰。因此，这是说有法相违。

像我们刚才所讲的一样，这全部是从欲说法的侧面来分析的，而并不是从意义上分析的。真正的事物的本体上有两个相违的东西是不可能的。因此，我们是从人们的想象或者分析的角度进而在心里这样安立，实际上真正虚空中的花，我们拿来作为推理的所依来分析，那是不可能的。大家都来啊，我们今天找到一朵虚空中生长的花，它有没有颜色啊？然后专门请几个植物学方面的专家进行分析。这种情况有没有呢？是没有的。

卯三、遣除于彼之辩论：

若谓真因亦相同，作用渺小故置之。

40 八种支分显色：影、光、明、暗、云、烟、尘、雾。

有些论师认为，如果按照你们相违分四种——暗说相违、明说相违、说有法相违、说法相违的观点，那真因（我们前面讲的果因也好、自性因也好）也可以这样分；比如说自性因，它也可分为明说自性因、暗说自性因、说法自性因和说有法自性因。对方认为，应该也可以这样分。

我们对他们进行回答的时候说：如果你一直忍不住非常想分，那也未尝不可，也可以这样分。比如说“声音是无常的，它是所作之故”，无常和所作之间有直接的关系——同体相属；而有些论式，因和立宗之间有间接的关系。也就是说，相违反过来是相属，相属有彼生相属和同体相属两种，从这两方面来这样进行分析也没有什么不可以，但这并没有多大的必要。而我们在这里进行的分析很有必要，因为很多外道认为相违是真因。比如说“虚空中的花具有光芒，它没有颜色之故”，他们认为这样的推理可以包括在真因当中，是一种真实的推理。相当多的人有这样的邪见。我们在这里相违分

这么多的目的，就是为了遣除对方这样的邪知邪念。而对真因这样分，它的作用极其渺小，没有多大的必要。因此，因明创始者陈那论师和法称论师在他们的相关论典中对真因并没有这样分析，可以说不破不立，并没有特意去建立，也没有特意说真因不能这样分。所以，我们可以根据情况来决定，如果特别想分的话，分也可以。全知麦彭仁波切在《释量论大疏》中，基本上也是以这样的口气来宣说的。

寅三、宣说承许其余分类不合理：

除了我们前面所讲的相违因分为三种以外，其他分类都不合理，它们都可以包括在这三种相违因当中。

**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。**

实际上，心中的意图和口头上所说的相违与我们

前面所说的相违完全相同，像外道所承认的利他的相违等都可以包括在上面所讲的三种相违里面，除此之外根本不用承许。

外道口是心非，他们心里面想的是一套，口头上说的是另一套，是以这种方式在我们佛教徒面前安立论式的。比如说数论外道，他们经常用这样一种推理：“眼等能利他，因为聚集之故，如同卧垫。”眼等作为有法，眼等包括数论外道所承认的除了神我以外的其他二十四种法，也就是说眼睛等二十四种法作为有法。能利他是立宗，他们心里面想的是利自己，但是口头上说利他。因为，如果没有说利他而说利己，害怕在我们佛教徒面前不成立。

果仁巴尊者在他的因明讲义里面说，眼等指的是二十四种法里面的十八种无情法，不一定是指所有的二十四种法，认为他们想以无情法来建立神我。他的观点稍微有一点不同，但这并不是很重要。

他们认为：不管是眼等任何法中的哪一种，它们都能利他。怎么能利他呢？因为它们直接间接都是以次第性来聚集之故，这是以聚集的原因来说利他的。实际上他们是这样认为的：眼睛、耳朵等法对他们自己所承认的神我有帮助、有利益，为什么呢？因为它们是聚集之故。虽然他们心里面是这样想的，但直接这样说害怕在对方面前不成立，所以才用了这种口是心非的方法。

我们有些道友请假的时候也是这样，直接说到某某上师那里去的话，怕不答应，于是就说：我现在身体很痛，我想到那里去找一位医生。他心里面想的是到别的地方去看一位上师，但口头上说的是找医生看病去。虽然口上说看病，但他心里面想的并不是去看病。可见，我们有些人的请假方式真的成了外道的做法。

原来，有一个人跟我说：本来我们女众不能上去，但堪布可不可以开许我上去拍照，我需要一些照片，所以想去拍照，可以吗堪布？我说可以。我想她可能在外

面转一转，在山上去拍个学院的全景，当时她也拿着一个特别大的照相机，所以我就答应了。没想到后来她去了一位活佛家专门去拍那位活佛，我发现之后问她到底怎么回事？她说我不是跟你说过我要上去拍照嘛，而且你也答应了。她当时根本没有这样说，如果说要进什么活佛家里，我肯定不同意。不要说我，法王以前也没有同意过，因为女众不能去男众的宿舍里面。但是她以比较“巧妙”的语言说：我去上面拍个照可以吗？确实是在上面，也确实是拍照片，但实际上的目的并非仅此而已，外道也是这样的。

我出去一下可以吗？我想去看看病。其实她心里面想的是另一件事情，但怕口头上直接说不可能成办，于是就这样说，一些人往往是这样的。其实，外道这样狡诈的做法确实不好。作为佛教徒我们不要学世间人，现在世间人除了这一套以外好像就没有其他的路了，上上下下的人都在互相欺骗，大多数的场合都是这样的。我们已经学了佛，到这个时候还在继续骗人，这是非常

不好的。

前两天，我到我们寺院里去，当时附近有一家死了一位老人，他们非要让我念破瓦，但确实没有时间，我说到学院以后我帮你们念，到时我一定来。昨天他们就找来了，如果我找个借口也可以不去念，但后来想作为一位佛教徒这样很公开或者很直接地骗人不好，既然我已经承诺过还是应该去，后来我就去了。本来时间很紧，但还是去了。有时候我觉得自己还可以，稍微有一点惭愧心，不管是说妄语也好，还是其他很多方面，自己始终都觉得作为一个佛徒还这样做肯定不好，不应该像世间那些狡诈者一样。所以作为佛教徒，不管你这个事情成还是不成，没有极特殊必要不要说假话，尤其是在一些严厉对境（如法师）面前公开这样打妄语不太好。

数论外道说：“眼等能利他，聚集之故，如同卧垫。”他们认为卧垫对人们的身体有利，以此可以说明眼等与神我之间的关系。意思就是说，他们认为眼等对

他们的神我有利，但是直接这样说害怕我们佛教徒不承认，所以用一种狡诈的语言如此宣说。

其实这是一种相违的论式，为什么相违呢？因为，既然它是聚集而成，那对神我就不可能有饶益。用卧垫来比喻也不成立，因为卧垫对人的身体虽然会带来一些好处，但对你们所谓的神我不可能起任何作用。所以说，这种口是心非的说法是相违的。

不过，如果是席梦思的话，可能会起作用（众笑）。有些人还没有反应过来，还在打瞌睡，边打瞌睡边听这么深的因明，恐怕是反应不过来的。

那么，这样的相违可不可以包括在我们前面所讲的相违当中呢？可以。因为，无论是你心里的意图也好，还是口头上所说的也好，都成立为所立；而且不管正确、不正确，都安立为所立。所以，外道所承认的这样的相违也可以包括在这里面，没有必要以别的论式来安立。因此，这类相违可以包括在以上所说的安立当中。

意思就是说，外道也好、内道也好，凡是大家心里面想的、口中说的，在这里都称为所立，这个很关键。

壬三（彼等因之定数）分二：一、遮边之定数；二、彼等之功能。

癸一、遮边之定数：

遮破他边固定性，安立为因定数四。

我们的推理包括在四种因当中，有一种真因三种相似因。这四种为什么能决定数目呢？因为，多没有必要，少不能少，它的定数已经遮了其他的边。遮什么边呢？多的边在这里已经遮破了，如果多了，如五种因、六种因、七种因，那除了外道以外没有人承许，我们内道所有推理的因全部可以包括在这四种因当中；如果少了，那也不行，因为没办法说明事物。

我们判断事物的时候有正确的判断和不正确的判

断，正确的判断在真因当中可以包括（这是从总的类别来讲的），不正确的判断不能包括在一种当中，它也有不同的三种类别。因为，因在宗法上有成立和不成立两种情况，不成立的话就成了一个相似的因，大家都知道这个因是不正确的，这个时候我们直接给他回答“不成”，是相似因当中的不成因。如果因在宗法上面成立，那就有三种情况：一个是决定能证成所立，所立完全能被因证实，这叫做真因；还有一种就是决定能遮破，如我们前面所讲的那样因与所立完全相违，这是相违因；然后是因在所立上面模棱两可、犹豫不定，这安立在不定因当中。这样一来，所有因就可以包括在这四种因当中，除了这四因以外不能多也不能少，所以说因的定数决定是四种。

癸二、彼等之功能：

所立之因有四种，功能亦当有四类。

你们学了因明以后，可能对理解《中观庄严论》以及其他中观方面的论典会有所帮助，以前一提到因明的时候大家都觉得迷迷糊糊：到底因是什么？所立是什么？学任何一个法都是这样的，一天两天可能都没有什么大的进步，但逐渐逐渐对这种观念还是会熟悉的。比如，原来我们说“柱子无常，所作之故”，大家都不知道到底是什么样的，现在却认为这是很容易的推理，大家都明白。所以闻思需要长期串习，如果没有长期串习，肯定是不行的。

有些人是这样的：我今天刚到学院，你可不可以马上以最好的窍诀将《量理宝藏论》的所有内容融入我的相续，我明天早上六点钟就要高高兴兴地返回我的城市。这样的确是不行的，不要说大圆满的无上境界，连因明也不可能。虽然因明是抉择名言的，是比较简单的法，但是我們也需要专门学习。如果我们专门花两年时间，那因明的很多论典就应该能通达。所以说闻思需要长期，因为佛教教义是非常深奥的。

世间也是这样的，比如说读大学，一个月把大学的课程全部要学完，恐怕再怎么样利根也不行，老师也没办法，学生也没办法。同样的道理，大家对佛法闻思的时间应该越长越好。如果时间长，而且你这方面没有退失信心，那你相续当中的智慧就会日夜不断地增长；否则，你只听两三天，或者一曝十寒，恐怕不会有多大的效果。有些人这样讲的，我已经花了一个礼拜的时间把《中观四百论》看了一遍，但是我现在还是有种懵懵懂懂的感觉，你可不可以加持我啊！再怎么样加持时间也太短了，真的不行。因此我想：大家应该把自己的人生多用在闻思方面，这样的话，对佛教的信心以及正见在自相续中会越来越增上。

下面讲所立因有四种，它的功能也有四种。

首先，依靠不成立的因，相续当中连怀疑也不会生起。比如说“这个瓶子是无常的，因为它是非所作之故”，瓶子非所作根本不可能成立，所以这种推理在人

们的相续当中连一个怀疑也不会产生，一听就知道：噢，不成立！说不成立就可以，因为瓶子明明是人们的所作形成的。这种推理有这个功用，我们相续当中连怀疑都不会产生，马上给他回答“不成”，有这样一种作用。

其次，凭借不定因在我们心里面会产生一种怀疑。产生什么样的怀疑呢？比如我们说“瓶子是无常的，所量之故”，这样一提的时候，相续当中就会产生一种怀疑：所量也有无常的东西，也有常有的虚空等，这样的话，所量到底是不是证成瓶子无常的真因啊？或者，“前世后世肯定不存在，因为我没有现见之故”，没有现见难道就能说绝对不存在吗？它也有可能存在啊！我们相续当中就会由此产生一些怀疑。

然后，借助相违因就能叙述一个根本不承认的或者说完全矛盾的观点。比如说“瓶子是常有的，它是所作之故”，这是完全相违的，不可能的事情。常有怎么会是所作，你马上一口就否定了。

最后，通过真因能使相续中产生一种承认，生起一种定解。比如说“柱子是无常，所作之故”，这一点我是认可的。对方给我举出的论式是正确的，所以我就马上答应了：承认、承认。所以由于所立因有四种，功用对应也有四种。

第 74 课

2007 年 5 月 12 日

《量理宝藏论》中，现在讲的是第十品观自利比量。自利比量中前面我们讲了同品和异品，然后讲了因（推理），因分为相似因和真因。现在讲立宗，就是由因所证之所立。

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。

有害宗法之相违是指在所立上面的相违，前面我们讲的相违是因方面的相违。在这里相违和相属的关系大家要分清楚。

辛一（安立法相）分三：一、看待否定而说五种法相；二、看待肯定而建立一种；三、遣除于彼之辩论。

壬一、看待否定而说五种法相：

集量论说具五相。

陈那论师在《集量论》中讲，所立的法相有五种。《集量论》有“本体唯一说，自身许不违”这么一句，这里讲了本体、唯一、自身、承许、不相违总共五种法相。五种法相中，我们对每一个都要认识。这些都是从否定的角度来讲的，我们通过否定一件事情来间接肯定它的法相，这样从否定的角度来讲有五种法相。这五种法相其实是否定了五种法相的违品，从而间接已经肯定了五种法相。

首先，我们要了知的就是“本体”。所谓的“本体”，我们认定任何一个所立的时候，是依靠量的力用在心前真实成立的。但这是已经成立的东西还是没有成

立的东西，这个必须要分析。如果已经成立了，那么它作为所立就没有多大的必要。比如说对方已经承认声音是所闻，那么我一说声音、一说所闻的时候，在对方的心前马上就显现出来，稍微给他提一下就能回忆起来：所闻就是声音。所以说在对“声音是所闻”已经成立了的人面前，我们再次对它论证没有任何必要。所以这里的所闻并不是已经成立了的所立，这要排除。排除以后间接说明什么呢？这里的所立是以前根本没有证实过、成立过的。比如有些人知道声音是所作的但不知道是无常，当你提起无常的时候，在他的心里没有一种刹那刹那改变的概念，这种情况下的无常才是所立。第一个所立的本体大家应该这样来理解。

然后讲唯一。如果所立既是所立也是能立，那就不合理。比如说“柱子是无常，它是无常故”，无常既是所立也是能立，这样没有必要。能立已经成立，所立也已经成立，这样在对方面前没有必要论证。所以，要排除既是能立也是所立的情况。排除之后，间接已经建立

了所立并不是能立。当然从本体的角度来讲，“柱子无常，所作之故”，所作的本体就是无常（能立的本体即是所立），这种情况是有的。但是在立论者面前这种观念还没有成立，如果成立的话，那我们用能立来对他论证就没有任何必要。因此，第二种情况叫做唯一，所谓的唯一就是排除能立。

第三种法相叫做自身。所谓自身是指立论者虽然没有承认，但是对方却将立论者所依的论典中所说的道理全部作为所立，这种情况是不合理的。比如我承认《释量论》所讲的“声音是无常，所作之故”，敌论者由此给我发太过：你既然承认《释量论》中的一个观点，那么《释量论》中其他的观点你也要全部承认。但那些我并没有承认，虽然我没有否定《释量论》里其他合理的道理，但立宗的时候我只是对其中的一个道理进行建立的，并没有说论典中所有与我观点不相违的道理全部要承认。所以建立一个所立的时候，其他不相关的内容全部作为所立是不合理的。排除这种现象间接说明只有

自己所承认的立宗才是所立，除此之外的内容，在这个场合并没有作为立论。这样的反体就是第三种法相。

第四种法相是承许。就像外道数论派一样，立论者没有说出，敌论者也没有当面听到，但是他们用一些虚假的方法来建立。方法是口头上说一个词语，而心里有另一个意图。为了建立这个道理或者达到这个目标而通过其他的语言来论证，这必须要排除，如果没有排除就已经成了口是心非。因此《集量论》中说，真正的所立是立论者和敌论者共同认定的一种法。如果外道说“眼等是利他，因为集聚之故，如同卧具”，那其实他心里想的是一件事情，而口头上说的却是另外一件事情。虽然从相似因的角度来讲，这也可以承认为一种相似的所立，但是真正的所立并不是这样的。

如果立论者建立说“我所承认的中观应成派的观点是正确的，因为一切万法无有自性”，那他自己所承认的是什么样的无自性，敌论者有权利对他过问、分析。

再比如“声音是无常，所量之故”，没有真正展开辩论的时候，对方可以提问：你所谓的无常指的是什么范围内的无常？首先可以过问。问完后，对方已经明白所说的无常是在什么情况下建立的。这时候，对方就会说：你既然这样立宗，我就开始和你辩论。下一步，对方就会推出因来辩论。

所以真正的所立应该具有刚才所讲到的承许，而并不是口是心非的承许。我们为了说明一件事情，一定要把所立到底是什么样明确下来。比如“前世后世不存在”，所谓的前世后世到底是今天和明天的前世后世还是今生和来世的前世后世，这必须要明确。有些人非常狡猾，他口头上说的是一个所立，但心里并不是这样想的，这种所立并不是真正的所立。所以，所立的法相要具足第四种条件承许，也就是遮破外道所承认的口是心非的所立。

第五个是不违。所谓不违，我们今天要讲的四相

违如果在所立上存在的话，那不合理，因为这是根本不能成立的。

比如说“声音是非所闻，无常故”，如果这样说谁都不会承认，世间人们共称相违也有，现量相违也有，因为声音明明是所闻，是能听到的东西。你说不是所闻，那就会有很多的相违——现量的相违、比量的相违，很多相违会集聚在一起。所以说这不合理，要排除这种现象。意思是说，所立必须要没有相违冲突；有了相违的话，那你就没有什么可论证的了。因为对方一下子就会说：这是现量的相违。这样，就没有什么可论证的了。如果你说色法不是所见，而又明明看见柱子，那除了盲人就没有办法论证了。所以，这种现象必须要排除。

因此，《集量论》宣说所立的时候，从否定的角度讲了五种法相，这个大家应该明白。我们在论证的过程中、道友与道友之间进行辩论或者我们与外道及现在的世人辩论的过程中，如果对方什么都不知道，随随便便

胡说八道，那就没有什么辩论的价值了。

学了因明以后，在很多地方对我们会有帮助。一方面可以使我们相续中生起一些真实的定解，另一方面使我们的语言尽量符合客观逻辑。从语言的角度而言，学过因明的人和没有学过因明的人还是有很大差别。一般来讲，因明学得非常好的人平时讲话也好或者传法也好，在什么样的场合中，他所说的话都很难挑出毛病。因为他对立宗和因在思想上都有一定的构思，思路是非常清楚的。而从来没有学过因明的人，即使他的嘴巴特别会说，但他自己也没有定准，好像在旷野中漂泊一样。听起来倒是非常漂亮：这个人说的真的很好，出口成章。但是，真正要论证一个立宗的时候就抓不到重点，而有些学过因明的道友所说的话与之完全不相同。以前藏传佛教中，对有些比较聪明的人，很多上师都说这个人最好先学一点因明、中观的法理，否则很可惜。他的思路也很不错，智慧也很敏锐，不学一点因明、中观很可惜。很多人有这样的说法。这一点，学过因明之后，大家也

应该可以看得出来。没有学因明的时候，别人推出一个相似的立论“声音是无常的，因为所量之故”，你觉得这可能是正确的吧，因为声音的确是所量，那这个推理方法应该是正确的，会有这种想法；但学过因明之后，你根本不会承认这个道理。

总之，我们在学习因明的过程中，尤其是建立所立的时候，必须要有正确的所立。这是看待遮破的角度来安立的，下面看待肯定、建立的角度来安立。

壬二、看待肯定而建立一种：

理门论中所立许。

藏传佛教中，对陈那论师的《理门论》闻思得比较多；汉传佛教对《理门论》也有一些闻思，有些学者和智者对这部论典也有一些研究。

《理门论》中所谓的所立只是承许，也就是说敌

论者和立论者都知道承许、建立了一个观点，这就是所立的法相。从肯定的角度来讲所立的法相不需要那么多，只是承许就可以了。比如说承许柱子无常也可以，承许山上有火也可以，这就是所立。因此，从肯定而言，所立只要承许两个字就可以了。承许（承许宗法）就是所立的法相，《理门论》中是这样讲的。

壬三、遣除于彼之辩论：

于此不遍及过遍，于因等同无诤辩。

《理门论》这样建立所立法相的时候，有个别论师对此也有一些辩论。他们说所立的法相是承许的观点不合理。怎么不合理呢？他们认为它具有不遍的过失、过遍的过失、因同等这三大过失。

第一个过失，对于骤然比量，由于没有承认的缘故有不遍的过失。我们前面也讲过骤然比量，大家都知道，当我在山上看见烟的时候，马上就了知那里有火，这里

立宗是没有的。当然如果有立宗，比如“山上有火，有烟之故”，先把火作为所立，然后用烟来推，这是一个完整的推理。但是如果突然见到烟的时候，马上就生起一种分别念——那有火，那对方就会认为：你们刚才说所立是承许，但是在这里并没有承许，所以这样的所立有不遍于骤然比量的过失。

第二，他们认为有过遍的过失。怎么有过遍的过失呢？对不符场合的立宗也遍了。比如有人问：声音是常有还是无常的？对方没有正面回答，只是说：山上有火。实际上山上有火本来应该是对前者的回答或者推理的因。如果我问声音是常还是无常，本来对方应该给我回答常有或者无常，但是对方却回答山上有火。这样的话，声音是常还是无常是一种承许，山上有火也是一种承许，所以这种回答或因就混为立宗了，这样所立已经过遍于不符场合的回答了，这也成为所立了。其实它本来不是所立，只是回答，但是因为这个回答（山上有火）也是一种承许，所以也就成了所立。因此，所立过遍于

不符的场合。

第三种过失是对方认为所立与因相同。如果所立需要承认，那么因（推理）也同样应该有承许。比如说“柱子是无常的，所作之故”，这里无常是我们的承认，整个推理也是一种承许，这样一来，因也有承许的法相了。对方给我们提出这样三个过失。

作者对他们回答说，这三种过失是没有的。为什么没有呢？首先对骤然比量来说，没有不遍的过失。骤然比量虽然没有山上有火的直接承许，但是当你突然看见烟的时候，心里马上想起那里有火，实际上这是一种默默的间接承许。所以，没有第一种过失。

然后，对第二种过失进行回答。刚才讲有人在问声音常有还是无常的时候，对方说山上有火，实际上从另一个角度来讲，山上有火也是一种总的承许。一方问“声音是常有还是无常”的时候，另一方不管是正面回答，还是侧面回答——山上有火或者你头上有小虱子等，

这些也都是承许，是总的承许，不能说不是承许。因此说，承许不会有过遍的过失。

因为说“山上有火”的时候，对方可以问：“为什么山上有火？”“我看到烟之故。”这个时候它自然而然成了一种承许。或者说“声音是常有还是无常？为什么？”“常有，因为什么什么。”这个时候可以把后面的道理说出来，在这种情况下应该说它也是一种承许，所以没有第二种过失。

下面，对第三种过失进行回答。虽然因本身也可以说成是一种承许，但这并不是因的法相，实际上因的法相是三相齐全。如果三相齐全，那不管承许也好、不承许也好，道理都能圆满成立；如果三相不齐全，那即使有一百个承许也无济于事，因为这并没有什么用。而对于所立而言，则必须要承许，并通过因来证成。

所以说我们用承许来建立所立的法相非常合理，而因与有法用承许的法相并不合理，因此我们应该以这

种方式来理解。

辛二（认清事相）分二：一、真实宣说；二、遣除争论。

科判大家一定要抓住，否则很多道理我们没办法弄清楚。现在我们正在讲什么呢？正在讲所立。所立的法相已经讲完了，现在讲所立的事相，首先是真实宣说。

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。

关于所立的事相也有一些辩论，有些论师认为事物的真相（自相）是所立的事相，有些论师认为总相或者假立的部分是所立的事相。比如我们说“声音是无常，所作之故”，这里的声音无常是所立。那么，到底声音无常的自相是所立还是声音无常的总相是所立？有些

论师认为，声音无常的自相是所立；而有些论师认为，声音无常的总相是所立。以前，夏瓦秋桑等论师们认为自相法是所立的事相，鄂洛译师他们认为总相法（单单的遣余部分）是所立的事相。其实，这些观点都不合理。如果承许所立的事相是单单的“真”，这里的“真”指的是自相法，那就不合理，这是一种错误的观点；如果是“假”，也就是说单单将总相的部分安立为所立的事相，那也不合理，这也是一种错误的观点。

单单的一个自相，作为所立的事相肯定不合理。为什么呢？这和我们在遣余品里面所讲的一样，因为自相是无数的。比如声音是无常的，而不同环境、不同形象、不同时间当中有无数声音的自相，把这些全部作为事相谁都没有这个能力，也没有办法，所以说不合理。如果你说单独的总相是所立的事相，那也不合理，因为单独对总相的破立实际上对任何名言的取舍都无利无害。比如我说声音是无常的，总相的声音无常作为所立的事相，实际上别人根本不会生起一种定解，谁都不会知道。即

使我说一百遍声音是无常，而且无常已经建立，那对常见者也不会有任何利益。所以说，单独的自相和总相安立为所立的事相不合理。

那么自宗是怎么承许的呢？自宗承许是名言总相和自相的事物两者混为一体的有法和法的聚合部分，或者说是总相、别相的有法、法的聚合部分。比如声音是无常的，立论者也耽著于自相的声音无常，也就是说他脑海里面的概念是执著事相；敌论者进行破斥的时候，也是针对这种自相总相混为一体的法。所以，我们自宗所立的事相就是将总相执著为自相的一种聚合。

壬二、遣除诤论：

此立有实及无实，无有诤论之时机。

有些论师说：你们这样的承许不合理，怎么不合理呢？比如说我们建立这样一个立宗——声音是常有，所建立的声音和常有各自分开也不可能，这两者聚合一起

也不可能，所以不合理。

我们前面讲，所立的事相是“名言共相执自相”，他们认为这种所立事相的承许还需要观察。怎么观察呢？比如说“声音是常有，因为它是非所作之故”，当然这个推理是相似推理并不是真因。对方问：在这样的推理过程中，声音是常有是不是所立的事相？我们回答：是。接着，对方又给我们提出这样的问题：声音和常有两者是分开还是聚合？分开是不合理的，因为这里单独的声音也不是所立，单独的常有也不是所立。为什么呢？因为，没有常有特点的声音在这个场合当中根本找不到，没有声音差别法的单独常法在这里也没办法建立，所以声音、常有这两者分开不合理。而既是声音又是常有的所立，在这样的场合中也找不到。既然如此，那你们所承许的所立事相到底是有法和法的总合呢，还是有法和法各自分开的体相？到底你们建立的是什么呢？对方给我们提出了这样的疑问。也就是说所立的事相是有法和法的总体呢，还是有法和法各自分开的部

分？分开也不合理，总合也不合理，对方提出了这样一个问题。

我们对他们回答说：“此立有实及无实，无有诤论之时机。”其实，这里建立的并不是排除声音而留下单独的常有部分，也并不是排除常有的部分而留下声音，没有这样分开。那建立的是什么呢？又是怎样建立的呢？在遣余识面前，根据他们自己的习气和传统，在名言中可以承许声音是常有。

有些从来没有学过无常法的外道认为：声音是常有，声音是虚空的功德。如果这样，他们其实也是把总相和自相混为一体来建立的。在这个场合当中，对声音是常有的建立没有必要这样分开分析，因为这是把有实法和无实法总合起来建立的。虽然声音是自相法，是有实法，而无实法的常有根本不可能存在，但是这两者在他们的心识面前可以结合，所以这样的所立可以成立。既然在心识面前成立，那这可不可以作为我们破立的对

境呢？可以。因为有些人的的确确有声音是常有的邪见，我们为了打破他们这种邪见而在适合的场合中对他们进行论证，这是有必要的。所以，你们给我们发的这种过失一点也不会有。

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。

所谓相违法的法相，就是立宗的时候所承许的道理在宗法上一定有相违之处，也就是说要排除的相违法与宗法一定有抵触、有相违。要么有世间共许的相违，要么与自己的承诺有前后矛盾的相违，或者有现量的相违，或者有比量的相违。一立宗就出现一种抵触，出现

一种相违，这就是我们立宗当中的相违，它的法相应该这样来安立。

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。

陈那论师的《理门论》中讲了五种相违：比量相违、现量相违、承许相违、共称相违和自语（自己所说的语言）相违。后来，法称论师在《释量论》中把它们归为四种。因为五种相违中的自语相违和承许相违只不过角度不同而已，一个是自己的语言前后矛盾，一个是自己以前的承许和后来的承许出现矛盾，其实大体是一个意思，所以法称论师作了一个改革，把这两个合而为一。

很多国家的领导也是这样的，前任领导上台的时候，国家提倡一种政策；然后，另一位领导上台的时候，

方便的话就把前面的观点推翻，不方便就放在那里自己又建立另一种学说，自古以来很多领导都是这样的。不要说一些大的领导，一个小小的局长也是这样的。前任局长有一种与前不同的管理方法或者理论，后任局长上来以后，大概一个月左右的时间执行前任局长的观点，然后他就建立自己的“学说”。很多法师也是这样的，慢慢慢慢就推翻前者。以前觉囊派有一位土观喇嘛，他对有些上师的观点不承认，并且站起来与他们进行辩论，然后建立自己的学说。上师因为老了，也没办法了。上师年轻智慧比较不错的时候，他也不太敢；当上师已经不能捍卫自己的立宗的时候，他就开始建立自己的学说。当然，法称论师对陈那论师而言并不是这样。而实际生活中，不管是政治界的人物也好，还是佛教界以及其他宗教的人士也好，都有这种现象。

总之，按照法称论师的观点，是将承许相违和自语相违合并，所以共有四种相违；萨迦班智达的《量理宝藏论》，基本上是根据法称论师的观点进行建立的。从

对境的角度来讲，因为比量实际上是一种事势理，所以比量中有事势理的相违、承许的相违和共称的相违三种。什么是事势理的相违呢？就是与事势理的比量相违，比如说柱子是常有，这就与事势理相违，因为用事势理一推理就知道：柱子是所作的缘故，它根本不可能有常有的机会。承许的相违我们刚才也讲了，就是自己前面有一种承许后来又推翻了，比如有人昨天说：我要好好地安住在学院，三年不离开！但今天中午十二点钟的时候又说：我现在到别的地方去住三年可不可以？昨天说三年不离开，今天又说三年当中离开，这是承许相违。讲这段话并不是没有根据的，而是有事相的，有针对性的（众笑）。然后是共称相违：虽然我这样承认，但人们的共同认识当中并不会这样认为。比如人们都把牦牛叫牦牛，如果有些人说这是狗或者猪，那大家马上都会反对：不是那样称呼的，应该这样称呼才对。这是人们的共称相违。因此，从对境的角度来讲比量有三种，再加上现量相违——现量见到的东西你不承认，这样总共有

四种。

实际上这四种相违也可以归纳为现量和比量，因为现量和比量都是事势理的量，但这两种量不能再进行归纳。虽然我们学因明的时候比量的根本就是现量，但是现量包括在比量中或者比量包括在现量中都有一定的困难。它们都是事理量的缘故，应该各自分开。

承许相违是自相矛盾，共称相违是指与世间的公认相矛盾，实际上这两者都是增益假立为量的相违，所以它们可以包括在比量当中。如果你自己今天说的话与明天说的话相违，那是前后承许相违。怎么相违呢？我们通过推理可以了知：因为昨天他这样说，今天又这样说，所以相违。通过推理也知道承许相违与比量有关系。人们的共称相违与比量也有关系，古人对它是这样称呼的，而且自古以来人们对它都是这样称呼的，而现在有些人却不这样称呼，那就不符合实际。这也是通过比量遣除的，因此这种相违也可以安立在比量当中。

意思就是说，虽然萨迦班智达并没有反对法称论师的观点，但是他还是再次进行了改革。陈那论师承认五种法相，法称论师承认四种，萨迦班智达虽然没有明说，但是间接也说了在现量和比量当中可以包括，可见有越来越浓缩的趋势。

癸三、遣除诤论：

谓如比量则现量，亦当分为二相违。

对方这样说的，如果比量中可以分出承许相违和共称相违，那现量也应该可以这样分。比如说我首先承许没有二月，然后二月又由眼翳者现量见到，那这就是现量中的承许相违。首先说没有二月，后来说有二月，实际上这与现量有关系，所以是现量承许相违。这是一个，还有一个。像刚才比量的共称相违那样，现量也应该有共称相违。虽然瓶子也可以取名为柱子，柱子也可以取名为牦牛，在词语上完全可以这样表达，但是，这

在人们的现量面前并不合理。怎么不合理呢？因为实际中并不能这样言说，这在现量面前有违害，这就和人们的共称有现量相违，所以现量共称相违应该存在。他们认为在现量上面，共称相违和承许相违两种相违都应该存在，但尊者并不承认。

承许唯一是果因，可说不以现量成。

刚才的现量承许相违，先说没有二月，然后现见二月，因为二月现见的缘故，现量承许相违存在，实际上这是一种果因的推理，并不是现量中的相违；要是相违也应该是比量中的相违，因为它是一种推理，这是一个原因。你们刚才说，本来可以用语言表达的东西却不能这样表达，所以这是现量共称相违。实际上可以表达并不是以现量成立的，而是以比量来成立，通过比量柱子也可以叫瓶子，瓶子也可以叫牦牛，所以这种相违并不是现量。对方认为这是用自证现量来成立的，但是自证现量成立不合理，应该比量来成立。比量成立的话，这

种相违就是比量中的世间共称相违，而不是现量中的世间共称相违。

第 75 课

2007 年 6 月 6 日

下面，我们继续讲《量理宝藏论》中的推理。今天讲分别的自性。

壬二（分别之自性）分二：一、现量相违；二、比量相违。

癸一、现量相违：

立宗即与受相悖，即是现量之相违。

这里的相违，跟前面观相违品中所讲的相违有一定的差别。这里的相违是我们在判断、推理的时候出现的一些相违的法，主要从这个角度来讲的。

首先讲现量相违。现量相违是指一个人在立一个宗时，他所立的宗与自己的体会（亲身的感受）完全是对立的，这就叫做现量相违。意思是什么呢？也就是当他说出一句话的时候，我们马上感觉到他刚刚说的话不对，这是我用亲身的体会就可以来驳斥的。比如说我明明看见某某人是个很有智慧的人，然后你说这个人笨得像牦牛，这样的话我觉得是不可能的事情：他是那么聪明的人，怎么变成牦牛了呢？或者说声音本来是耳朵所闻的东西，然而对方却说：声音不是所闻，声音是眼睛所见。这样一说的话，我马上就可以用亲身体会与他的话相违来破斥。或者自己立宗“声音不是所闻”，这样别人马上就想起来所说的不对“这是不可能的，现量相违”，当面就可以驳斥。这就是所谓的现量相违。

癸二（比量相违）分三：一、事理相违；二、信许相违；三、共称相违。

子一、事理相违：

如若三相事势理，抵触立宗因相违。

如果立一个宗（也可以说宗派），我们说什么话实际上都是一种立宗，所说的立宗与三相推理的事势理相违，就叫做事理相违。这种相违在一刹那间是不会感觉到的，而刚才的现量相违是，对方一开口或者说话音刚落的时候，我们马上就能感觉得到这种说法不对，是直接相违。事理相违并不是当下就认识得到，但是我们通过推理会知道它与事实或者事物的真理背道而驰，这种相违就叫做事势理相违。

比如我们说“声音是常有的”，当下有些人不一定马上感觉得到相违。但是实际上声音根本不可能常有，因为所谓常有是无为法的法相，我们通过推理会知道：声音是无常的，因为它是有为法之故。或者用其他的推理来进行推断也会知道，声音绝对不可能是常有的。又比如说“山上有火，有骏马之故”，那这样的推理也是完全相违的。

总之，我们通过三相推理进行推断的时候，与事物的事势理不符合的立宗就叫做事势理相违。

子二（信许相违）分三：一、法相；二、分类；三、分析意义。

丑一、法相：

可信之词与立宗，抵触信许之相违。

可信的言辞和立宗是完全对立的，这叫做信许相违。比如我自己所说的立宗与可信的语言（不管是前后的语言也好或者圣教量也好）相抵触，意思就是自己前后的语言相抵触，这种自相矛盾就叫做信许相违。

丑二、分类：

彼分承许与自语。

它的分类是按照《理门论》中的所说而分的。有些

论师认为这部论典是商羯罗主论师著的，由唐玄奘在弘福寺翻译成汉文；后来由汉地的僧祥炬和藏地的一位译师通过汉文翻译成藏文，有这种版本的《理门论》。还有在萨迦寺由印度的班智达和藏地的译师共同翻译，直接从梵文翻译成藏文的版本。所以，现在藏地有几种版本。后来大多数论师认为，《理门论》是陈那论师著的。藏传佛教中许多论师基本上认为是陈那论师著的，但汉传佛教有个别学者认为这并不是陈那论师著的。

但不管怎么样，这部论典把信许相违分为两种：一个叫承许相违，一个叫自语相违。对于承许相违，很多人也认为它叫圣教相违。我们的语言前后自相矛盾就叫做承许相违，比如前面我承认声音是常有的，没过几分钟就说声音是无常的。

有些人说话经常有承许相违，一会儿说：“我对佛教很有信心，我对上师您老人家的信心真的是越来越增上。”还没有两分钟又说：“不知道是上师你的行为不

如法还是我的业力现前，我对你越来越没有信心。”这种语言前后马上就矛盾了，这种前后的语言自相矛盾就叫做承许相违。

自语相违就是自己的语言跟自己的语言有直接或者间接的相违（直接并没有驳斥，但是实际上间接驳斥了自己的观点）。比如说，我的身体非常不错，只不过天天吃药。那身体非常好的话，吃药是什么原因呢？或者，我的母亲是石女，表面上看来我的母亲是石女，我是石女的儿子，这好像是真的，但间接还是有相违之处。这种现象就叫做自语相违。

丑三（分析意义）分三：一、真实说明差别；二、以圣教之差别而分说；三、遣除于彼之诤论。

寅一、真实说明差别：

余谓圣教与自语。

有些因明前派的论师认为，承许相违和自语相违是分开的。所谓的承许相违就是与圣教相违，自语相违是立宗者的语言自相矛盾。

承许相违是所说的立宗与圣教有直接违背。比如，我说布施没有得财的功德，而圣教里已经说布施得财，这是完全相违的。这种相违就叫做承许相违。而我先立一个宗，然后紧接着用另一个语言来推翻，这是自语相违。这两者完全是分开安立的，因明前派的个别论师是这样认为的。

而阿闍黎法称论师怎么安立呢？

**阿闍黎许语差异。集量论以一比喻，
阐示圣教与自语。理门论教另说喻。**

阿闍黎法称论师并不是这样认为的，他认为没有必要把两者完全分开。阿闍黎在《定量论》中是这么说的：所谓的承许相违和自语相违是完全分开还是没有差

别？没有差别。没有差别的话，为什么各自分开表达呢？这是因为语言的表达方式不同而导致的。意思就是说承许相违与自语相违只不过是语言的表达方式不同而已：前者是以前后承许相违而安立的，后者是自语有直接或者间接的相违，其实两者都是与自己的语言自相矛盾——以子之矛攻子之盾，以这种方式推翻了自己的观点。因此，按照法称论师《定量论》的观点，这二者只不过是语言形式上的差别而已。

陈那论师的有些论典也可以这样解释。在《集量论》中，就是用一个比喻来宣说的：具所量之义的量不存在。承许相违和自语相违都用了这个比喻。承许相违的话，所衡量的量是不具足的，自语相违也是具所量之义的量是不合理的。比如，不管说我的母亲是石女（自语相违）还是说声音是常有、声音是无常（承许相违），这两者衡量的量都不具足，是违背正理的。因此，《集量论》用一个比喻来宣说的原因也是这样的。

不过在《理门论》中，对圣教相违另行宣说了一个比喻：既是善法又是命终之后不赐予安乐之果。意思是我们行持善法作功德，死了以后不可能产生安乐的果，作者认为这样的语言就是圣教相违。当然，这个与圣教相违的立论是不可能成立的。为什么呢？因为我们做了善法命终之后肯定会得殊胜的果。所以按照《理门论》的观点二者是稍微分开的，但稍微分开实际上也不相违，因为圣教相违与自语相违也有不相同之处。

其实这些观点我们分析起来，只不过在说它们到底是分开还是一体的；除此之外，别的意义可能没有。但我们自己也应该清楚，自语相违跟承许相违还是有一点不同，就像反体不同一样。所以就像萨迦班智达所讲的那样，二者以前后的语言和自语直接间接的相违来安立是非常合理的。

寅二、以圣教之差别而分说：

二量不害二所量，自语不害隐蔽事，
即是佛语我等教，说为归摄比量内。

下面讲什么是圣教量。圣教量我们以前也经常提及，释迦牟尼佛的语言应该归属在量当中，因为它是真实不虚的。真实不虚的语言，我们一定要安立在正量中。这种正量就叫做圣教量。

有些论典讲有三种量：现量、比量、圣教量。那这三种量要不要包括在二量当中呢？因为《因明七论》当中经常讲，所有的量包括在现量和比量当中。这样的话，圣教量到底是包括在现量还是比量当中呢？本论的意思是圣教量可以包括在比量当中。

所谓的圣教量其实叫做“三察清净圣言量”——三观察清净的圣者的语言量。什么是三观察清净呢？就是以现量和比量以及自己语言的前后承许不相违这三者均不会有矛盾。意思就是，对明显的部分以现量不会有害；对隐蔽的部分，以比量不会有相违；极其隐蔽的部

分如环境、形象或者时间等方面，我们一般的人无法了知的极为隐蔽的地方，以佛陀自己所说的前语后语或者直接间接方面根本不会有任何相违。这叫做三观察清淨量。这个问题很重要，大家务必要记住。为什么我们对佛陀的语言如是诚信不疑呢？原因就是佛陀的语言不会有任何违害，不会有任何过失。怎么没有过失呢？佛陀对现量部分所说的道理以现量不会有违害；佛陀对稍微隐蔽部分也宣说了一些教言，对此我们通过比量来进行推断也不会有任何违害；然后佛陀对非常深奥隐蔽的前世后世、业因果、空性以及如来藏的实相等一般世间人没办法了知的方面也宣说过，所宣说的这些道理也根本不会有任何违害。

所以，法称论师在《释量论》当中也这样说“信许语无欺，总此地隐蔽，亦无时机故，慧许比量中。”意思是佛陀所承许的语言（信许语言）始终都是不欺的。在哪些方面不欺呢？在总的一些非常隐蔽的部分，也就是在五道十地以及四谛等极为隐蔽的、世间凡夫人根本没

有办法了知的道理上，佛陀所宣说的语言永远是不会欺骗的。这些语言宣讲、抉择之后，任何邪魔外道都无机可乘，也不会有违害的时候。所以说，佛陀的智慧——圣教量可以包括在比量当中。因此，佛陀的圣教量不包括在二量中的过失是没有的。

我们大家一定要对佛陀所宣说的语言生起诚信。这并不是像有些人认为这是我父亲所说的缘故，或者外道认为这是我们本师所说的缘故而盲信。有很多人就是因为对上帝或自己的长老有一种尊敬的态度，进而以这种尊敬的心态来承许他们的观点是正确的。但是我们佛教并不是这样的，佛陀在佛经中也说了：诸比丘，你们不要因为我是佛陀而对我恭敬，对我的语言要像磨炼纯金一样，经过再三观察以后才可以接受。

因此，只要佛陀一说我们大家就应信受奉行。自古以来世间出现过如群星般的无数智者，对佛陀的语言他们也绞尽脑汁以自己的所有智慧分析过，但是佛陀的教

言当中，不管是现量的部分也好，比量的部分也好，还是极其隐蔽的部分，都根本找不出任何缺点。这一点，大家一定要深信不疑。

所以我觉得，大家在闻思的过程中一定要知道什么是三观察清净的圣言量，这一点一定要知道。而且，我们对佛陀在任何经典里面所说的话都应相信。为什么要相信呢？因为佛陀的语言谁也找不到任何过错，是十全十美、千真万确、没有任何缺陷的。就像世间有一位比较可靠、比较诚实的人，那大家都会说：“这个人非常老实，他所说的话肯定不会欺惑我们，一定要相信他，一定要信任他。”所以，我们应相信佛陀所说的话。而世间这些人毕竟是凡夫，他们相续中还是有一定的过错、有一定的烦恼，很有可能在遇到关键问题的时候，他们就会说一些谎话。而佛陀并不是这样，《释量论》中说：相续当中过失完全断掉的缘故，佛陀从来都不会说妄语。不说妄语的原因就是他没有说妄语的因，这是非常关键的问题，因此我们佛教徒对圣教量一定要有信心。

世间所谓的圣教倒是比较多，但是有些并不是真正的圣教，所以我们对这个问题要进行分析。

**是故以理成立教，乃是正量若不成，
则与自语等同故，即承许为能障性。**

通过以上分析，大家应该知道，圣教量一定要与现量和比量的事势理不相违，如果与现量和比量相违，那我们就没有承许的必要。比如佛陀说柱子是无常的，如果我们一看柱子根本不是无常，柱子应该是常有，那佛陀的话就没有什么可信任的了。这么简单的道理佛陀都说不出来，那他肯定不是遍知。如果佛陀宣说的有些比量，以我们能推出来的一些道理就能推翻，那我们马上可以说佛陀肯定不是遍知、不是全知。可是，不要说我们这些人，就是世间出现过的许多名人，他们也根本没有这个能力。

我有时候喜欢研究一些世间的名人，尤其是站在

科学顶峰的智者，像牛顿、爱因斯坦等。当然，他们的有些观点我也不是特别精通，只不过有一些好奇心而已。但经过观察发现，他们已经深深地堕入生老死病的痛苦当中了；看了他们的传记之后，感觉到自己非常幸运，能够遇到佛法。你们也可以看看，世间上这么多的名人面对死亡、面对病苦的时候是什么样，真的是非常可怜。而当我们对佛陀的教言越学习、越研究的时候，心里面就会越发地生起一种勇气，我们可以坦然地面对一切！我觉得，这是我们在座所有的人乃至一切佛教徒的荣幸！有些人得到了一点财富或者名声，就认为自己福报很不错、运气很好，实际上这些都算不上什么真正的福报、运气，我们今生遇到了无比殊胜的释迦牟尼佛的圣教，这才是我们真正的福报和运气。

依理对圣教进行观察，如果依理成立，那就是圣教，就是正量；如果依理证根本不能成立，那就与我们自己的语言前后相违完全相同。虽然你口里说这是我们的圣者、我们的上帝所说的话，但实际上你的圣者、你的上

帝所说的语言跟凡夫人的语言一模一样，处处都有毛病，处处都有过失。所以它根本不能算作真正的正理，要建立为真正的正理就会有障碍，有障碍就不能建立。

在建立正理方面，有害和有障有一定的差别。具体有以下几种情况：一种是无害有障，比如声音本来是无常的，但有一个人说声音是常有，其实声音是常有对声音是无常没有任何违害，因为声音本来是无常的，所以你说常有不会有害，但是有障碍。障碍是有的，因为他不承认，不承认就无法建立声音是无常。一种有害有障，比如说一个人建立声音是常有，而另一个人说是无常，那么无常对声音常有既有障碍也有害处。为什么呢？因为声音本来是无常的，成立无常道理的时候，对方建立的常有就完全被否定了，所以既有害也有障碍。无障无害就是我们平时所说的正理，比量的正理。而有害无障的情况是没有的。

所以，我们建立任何一个观点的时候要观察到底

你所立的宗是有害还是有障，如果有害有障就不能建立，如果无害无障就可以建立，应该这样来安立。因此，如果依理无法成立圣教是正量，那么建立正理方面就有一定的障碍，就没办法进行建立。

暂停偈：

非凡共称教皆量，以量成立即圣教，
先许后察愚者举，先察后许智者轨。

世间人们共称的教，并非全都是正量。世间当中，人们共许的教比较多，比如说基督教，它承认自宗的教义是圣教量，天主教也有它自己承认的教量，其他的外道宗派也承认自己的祖师或者一些名人所说的话是圣教。但是世间人们所承认的这些是不是真正的教量呢？虽然外道也有的经典论典，但这些语言是不是全部都是无欺的正量呢？不一定。因此，人们所谓的教，并不一定都是真正的圣教。

那什么才是真正的圣教呢？如果以真正的智慧进行观察、以理进行推断的时候，没有任何违害，没有任何矛盾，这种教才是真正的圣教，就像释迦牟尼佛的圣教一样。佛陀的圣教任何一位智者再怎样观察也找不出半点过失，因为它是以理成立的，以理成立的教就是圣教量。

对教是否是正量、圣教，我们应该先观察，然后才承许，应该是这样的。如果先承许然后才进行观察，那这是不合理的。比如我没有先观察就轻率地说基督圣教非常好，而且自己还入了基督教，但是过后通过观察发现，这里面有一些不符合逻辑的地方，所以我现在不皈依了，然后就退出来，这是愚者的行为。你应该先进行观察，所有的宗教你都要观察，最后你就会确定释迦牟尼佛的教既与逻辑相适合，也与现量相适合，就是极为深秘的部分也完全符合道理，所以我承许释迦牟尼佛的教是世间当中的第一教，然后开始以精进心皈依，这就是智者的选择。所以说我们应该先观察哪一个教是真正

的圣教，然后自己再承认，这一点很重要。

辩论的时候也有这样的情况，比如一方问：《释量论》里面所讲的道理你承不承许？你先说承许，承许完了以后你再进行观察，观察完又说：原来我承许错了，其实这是不合理的。有些人依止上师也是这样，根本不观察，听说一位上师来了马上就去灌顶、听法，再过一段时间却说：“听说这位上师破戒了，听说这个人是骗子。”然后才进行调查，并开始诽谤——在网上公布或者写文章等等，这是愚者的行为。听到别人说以后，你不应该马上跑去灌顶，应该先观察；如果灌了顶以后，也不应该在网络上公布或写文章进行毁谤。很多人非常愚痴，所以导致自己的行为、做法极为不合理。你先要好好地观察，观察完了以后你再开始依止。学习也一样，先要好好地观察，哪一部论典你应该学习，认定以后你再去学习，之后也不要观察过失。当然内容方面自己分析是可以的，但是你不要这样想：我以前学过这部论典，现在觉得它不合理，所以我现在要将它抛之脑后。以前

有些道友（当然是因为智慧不够造成的），先入密宗学习一段时间，后来因一些邪知识的引导就把密宗的书全部扔在湖泊里，再重新捡起原来的显宗书，这是极为愚痴的行为，这种做法不合理。

寅三（遣除于彼之诤论）分二：一、遣除等同他宗；二、遣除能障不成所立之过。

卯一、遣除等同他宗：

谓违他教亦成彼。贪等非法离贪法，
非断见者一致说，沐浴贪等因不违，
如此诸论非圣教。

对方认为，吠陀书中说依靠沐浴可以清净罪业，如果与这种道理相违背，那也应该成了与圣教相违，因为吠陀是圣教的缘故。他们认为，凡是与个别宗教里面所说的道理背道而驰，那就是与圣教相违，也会犯下错误。也就是说，如果违越了基督教或者其他宗教里面所说的

道理，或者说这些道理我们没有执行，那就是与圣教相违，因为它们也是圣教之故。

对这种说法进行分析，就会知道它不合理。为什么呢？因为通过沐浴清净罪障的说法并不合理。实际上贪嗔痴等五毒烦恼是非法，离贪、离嗔等是正法，这一点除了顺世外道断见派以外，其他各宗各派的论师们都异口同声地共同承许。当然，这个时候有些人可能这样认为，承许遍入天的宗派不是也承认嗔恨心是正法吗？承许自在天的宗派不是也承认贪心是正法吗？他们并不承认离贪、离嗔是正法。当然，从自宗的角度来讲我们可以这样说，但是按照他们的观点或者以他们的论典来讲，他们也认为自己的做法是正法。但实际上，除了顺世外道以外，自他宗派都承认离贪是正法，具有贪心、嗔心非为正法，只不过外道的论典中经常出现一些自我矛盾的说法而已。既然承许离贪才是正法，那你们的说法就不合理，因为沐浴跟贪等完全不相违。如果通过沐浴能遣除自相续中的贪心、嗔心等烦恼，那就应该要么

它们的本体相违，要么它们的因相违。相违的话，通过沐浴就可以遣除罪业，可是它们根本不相违。因为贪心实际上就是心的一种执著，而沐浴是对身体的洗涤，那这样，对身体进行沐浴怎么会遣除心里面的贪等烦恼呢？因此，外道为了遣除障碍而到恒河里面去沐浴的做法不合理，这并不是真正以三观察清净的圣教量，因为这既不符合逻辑、也不符合因果道理。

这个时候有些道友可能会这样想，那是不是我们佛教的沐浴仪式也不能清净罪业？可是在灌顶的时候，我们却经常见到上师为了清净弟子的业障边念金刚萨埵心咒和百字明而进行沐浴，或者以摧破金刚的咒语来沐浴，那这不是已经说明我们佛教也承认沐浴可以遣除罪障吗？这是不是相违呢？并不相违。因为，我们佛教虽然有这些仪式，但是这些仪式并不是光以水作一个沐浴就马上使罪业清净，不是这个意思。通过仪轨、咒语，再加上瑜伽士的手印、等持等，各种各样的因缘聚合，才能清净我们的罪障。在这个过程中，水只不过是中间

的一个因缘，是众缘聚合的一个部分，根本没有起主要的作用。而外道并不这样认为，他们口里也没有念什么，其他的手印、禅定也没有，只是说在恒河里面沐浴就能遣除自相续当中的贪嗔等一切障碍，因此他们这样的说法不合理。《释量论》讲：慈悲等与我不相违，因此它们无法遣除我执。也有这方面的教言。

因此我们一定要知道，自己信奉的佛教才是真正的圣教，而世间其他各种教派并不是真正的圣教，所以即使已经与它们相违，我们也不用担心、害怕。

第 76 课

2007 年 6 月 8 日

下面，我们学习《量理宝藏论》当中的自利比量。自利比量里面现在讲立宗里的四种相违。今天所讲的内容是遣除诤论里的遣除能障不成所立的诤论。

卯二、遣除能障不成所立之过：

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。

如果与自己的语言（自语）或者论典相违（承许相违、圣教相违），按照自宗来讲就是自己的语言前后矛盾、自己的语言有直接间接的矛盾，有这种矛盾则不能建立所

立。原因是什么呢？因为它能构成障碍之故。昨天也讲了，如果产生障碍的话，所要建立的法就不能被证成。不能被证成的原因是对所立产生怀疑。比如说，我前面说声音是无常的，紧接着就说声音是常有的，到底所立是常有还是无常，听者会产生一种怀疑。这样犹豫不决的心能不能建立你的宗派呢？不可能的。

假设对方认为，自语相违和论典相违的障碍当中能产生怀疑，正因为只是在所立方面产生一种怀疑，而没有过失，所以这并不是宗法的过失。意思是自语相违和论典相违虽然对所立方面有障碍，但是这样的怀疑不会构成所立的真正过失。

下面我们遮破对方的观点。

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。

这种说法是不合理的。为什么呢？因为既然已经

产生了怀疑，那它肯定不能成立立宗。原因是什么呢？我们在证成任何一个事物的时候，并不只是从词句之间的障碍而产生怀疑的角度安立为立宗的过失的，而是对立宗产生了一种怀疑，具有怀疑性的词句实际上对立宗的成立有一定的障碍，有障碍则不能证成立宗。

我刚才讲了，如果前面说声音无常，后面紧接着说声音常有，那常有实际上对无常的建立起了障碍，因此立宗就不能成立。立宗不能成立的话，这种推理无法建立。因此，并不是单单从产生怀疑的角度来安立为过失，而是具有怀疑性、障碍性的词句根本不能证成所立。所以成为所立的过失应该是有的。并不只是从具有障碍中产生怀疑而成为过失的，而是因为这种词句根本不能证成所立。

具有障碍、怀疑性的词句怎么能证成所立呢？比如我向你问一个问题，你回答的时候自己心里还是犹豫不决、没有肯定下来，一会儿说存在，一会儿说不存在，

那怎么行呢？再比如，我问前世后世存不存在？你一会儿说存在，一会儿说不存在，这样的语言能不能在名言中建立存在前世后世的道理呢？无法建立。因此，具有怀疑性、能障性的语言对立宗的建立肯定是有害的。我们在这里为什么把它安立为有过失呢？这从前面的科判也可以看得出来，实际上它对立宗有妨害的过失。

昨天，我们也讲了有障与有害的差别。如果有障，间接说明对建立立宗方面还是有害的，因为它根本不能成立所立。当然如果你光是说说而已，不需要证成的话，那么有障碍而不能违害的情况也是有的。但是我们推理的时候，只要想建立立宗，那么任何一个有障碍的法间接来讲或者从最终的角度来看，都不能证成立宗。

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。

一般来讲在辩论的场合中，任何一个立论者会立

下自己的宗，而这种立宗实际上表明了他的意乐——承认什么样的观点、不承认什么样的观点。这一点，通过他的语言就能表明。所以，如果自己的语言直接间接产生了一些相违，那么就毁坏了自己的立宗。比如我前面说黄牛具有项峰垂胡，后面又说黄牛不存在这些法相，这是很明显的相违。当然有些不一定有如是明显的相违，而是间接的相违，但间接相违也可以推出来他的话有矛盾。

这种情况在我们说话中也是有的。任何一个人的说话和立宗，其实也能表明他的智慧。如果他前后的语言直接或间接产生一些矛盾，那么他的立宗以及自己所安立的道理就会完全毁坏。就像在一锅牛奶中放一点点酸奶，这一点点酸奶会使全部的牛奶变酸。如果你的语言当中有一句比较关键的话前后矛盾，那么整个所说的话就会以此而全部毁坏。所以，有过失的语言在辩论的场合当中一定要避免，否则会给自己带来失败。就像一个人拿着宝剑反过来砍自己的头一样，非常危险。我们

在辩论的时候，言辞方面一定要注意，哪些词能用，哪些词不能用。如果用了哪些词，自己要记住，自己已经立了这样的宗派，那不管遇到什么样的情况，我都不能违越前面的立宗。否则对方马上就可以提出：你刚才不是承认这一点了吗？那现在为什么反过来说？就像自己用刀砍自己的头一样，这是极为危险的。所以我们在辩论场合中，对语言的严谨性、逻辑性要特别注意。

世间当中也是讲：君子一言，驷马难追。话说完了以后，一些语言你要想收回来，也有一定的困难。我们说话的时候，应该对自己的语言负责，自己的承诺不能忘记。有些事情自己在别人面前是怎么样答应的，这些问题自己应该有一种自证。如果没有自证，今天说这个，明天说那个，那这样你的语言就没有可信度。如果你的语言没有可信度的话，那不要说到辩论的场合中，就是在大家交流的过程中，人们也会对你的所作所为产生怀疑。有关这方面的道理，全知麦彭仁波切在《君规教言论》的语言品当中也叙述了。

尤其是在辩论场中，出语既要有逻辑性，也要有严密性，以这样的语言才能无误地表达自己的想法，同时也能建立起自宗无垢的观点。

下面讲第三个相违——共称相违。一般来讲，共称相违在我们讲的几个相违当中稍微有一点难度，希望大家注意。

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。

这里的立宗不一定是三相推理的立宗，平时自己说一句话也算一种立宗。立宗和人们共称的道理完全相违，就叫做共称相违。比如说世间上人们共称的：大腹盛水的东西叫做瓶子，具有项峰垂胡的动物叫黄牛……

如果违越了这种原则、违越了这样的世间轨则，这就是共称相违。当然共称相违的道理也并不是我们平常所说的：本来我叫慈氏而别人叫我天授。从某一个角度来看，可能也会想这是不是共称相违呢？但这是不同的理解方法，对此我们也有不同的解释方法。所以，下面讲主要问题的时候，内外道之间还有一定的辩论，这个大家应该清楚。

总的来讲，所谓共称相违是人们对某个法已经有固定的名称，但是我不叫这个名称反而叫另一个名称。比如在轨道上奔驰的东西叫做火车，然而我们却称之为飞机，这样的话，人们都觉得这是天大的笑话：不可能的！火车怎么能叫飞机呢？

当然，从以前人们已经共称的角度来讲，的确在人间没有把火车叫做飞机的传统和说法，但是从将来可以共称的角度来讲，这也是可以的。为什么火车不能叫飞机？火车刚开始只是命名者凭他的意乐和想法来安立

的，既然没有任何理由就将轨道上奔驰的这种车叫火车，那么天上飞的飞机也可以叫火车，以安立世间的名称的方式来推理的时候，也完全可以这样命名。

我们取名的时候，有一些是有原因而取，也有一些是没有任何原因而随随便便取名的。比如人的名称，一般藏族人取名字好像是为了某人一生吉祥就故意给他取吉祥的名字，而有些国家的人则随便想什么就取什么名字，他们对意义根本不考虑，这两种情况都是有的。但这些其实都是凭人们的想象而取的，所以吉祥的人也可以叫不吉祥，不吉祥的人也可以叫吉祥。没有任何人规定说这个人必须要取吉祥这个名字，因为他是吉祥之故，没有这样的说法。我们的法名、俗名，从将来的角度讲，或者从可共称的角度来讲，取什么样的名字都可以，人可以叫牦牛，牦牛可以叫拖拉机。但是，大家往往觉得这是特别可笑的事情。当然，从人们的传统称呼的角度来讲，的确有点不习惯。我们说牦牛来了，但实际上是拖拉机来了，这样可能大家都觉得有种接受不了

的感觉；然而我们如果以理观察，应该是可以的。

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。

从广义的角度讲，世间共称基本上前面已经叙述完了，应该说这是很容易成立的。因为所谓的声论派认为名和意义有自相的相属关系，比如说“瓶子”和“瓶子”所表达的外境的自相的瓶子这两者，他们认为有自相的相属关系。但自相的关系是绝对不可能存在的，这一点我们在第五品观所诠能诠品中已经讲了：如果名和意义或者名和外境有自相的关系，那任何一个人口里发出火的声音的时候，他的口里就会出现火焰；一个人口里发出水的声音的时候，他的口里也产生流水等等，有这种过失。在前面第五品中，我们已经再三遮破了此种

观点，已经讲过语言与外境的自相没有任何关系，所有的这些名言，应该说是命名者凭自己的意乐和想像力假立的。

共称有真实共称和假立共称两种。真实共称就是人们已经有这个称呼了，比如说具有项峰垂胡的动物叫黄牛，知言解义的众生叫人，这样的名称是人们已经共同运用的，这叫做真实的共称。假立的共称是指将来可以共称，比如说具有项峰垂胡的动物，虽然人们现在已经共称为黄牛，但是我们以理推理或者从假立的角度来讲，它也能以其它动物的名称来称呼，如骏马等。用其他名称来代替没有任何相违，这叫做假立的共称。

从可以共称、可以称呼的角度来讲，世间中的任何一个法都可以取其他名字，水也可以叫火，火也可以叫柱子，柱子也可以叫美国人，美国人也可以叫中国人。如果有人觉得这会不会乱套，那我们就可以这样回答：从已共称的角度来讲是有点乱套，但是从将来可共称的

角度来讲一点也不乱套，因为这是以理可成的。所以我们应该从两方面来进行分析。

真正来讲，名和义没有自相的关系，所有名称全部是凭自己的想象和意乐而假立的。这一点我们前面已经讲过，由此共称得以立足。

下面广说的内容基本上也是这些道理，这是为了让大家更清楚、更明白而进行的详细说明。陈那论师的《集量论自释》里面有这么一句话：“不共之故无有比量，与名词已成之共称相违，是故彼相违也非宗法。”这句话很关键。法称论师在《释量论》当中把这一句话分为两部分来进行分析：“不共之故无有比量”是前一部分，“与名词已成之共称相违”是后一部分。我们下面进行分析的时候，前面的“不共之故无有比量”也分破他宗和立自宗两方面，“与名词已成之共称相违”也分破他宗和立自宗两方面。这两者都是相违的缘故都不是宗法，这个问题我们下面进行分析。

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。

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：

破他宗方面的语言很关键。我刚才所说的内容大家也应该记住，因为今天所讲的共称相违里面最关键的一个问题就是已经共称和将来可以共称，所以我们必须要将这两者区分开来。如果明白了这两者的关系，那么这里所讲的密要就会了如指掌。

依有之因能遮破，怀兔即是月亮说。

这是敌论者声论派的观点，他们以存在的理由遮破怀兔者也可以称为月亮这一点。大家都知道，怀兔是月亮的另一个名称，因为人们都看见在月亮上面有兔子的影像存在，所以词藻学中经常叫月亮为怀兔者。但声

论外道说，怀兔者不能用月亮的名称，因为已经遮破了利用月亮名称的可能。为什么呢？因为它是存在之故。

表面上看，声论外道认为怀兔者（天空中显现的白圆的东西）不能称为月亮，为什么呢？唯一理由是它存在之故。而全知麦彭仁波切和其他论师认为，实际上声论外道也承认怀兔者可以叫月亮。但是在这里为什么这么说呢？因为他们认为：虽然已经有名称的法可以叫月亮，但是除了怀兔者以外，其他的柱子、瓶子等法我们也安立月亮的名称的话，那就不合理，因为有世间共称的违害。但这种观点在词句上并不明显。如果我们用推理来进行观察，那他们的观点就是：怀兔者不能叫月亮，因为存在之故。既然这样说，那他们不承认月亮了？与不承认的意思相同。为什么与不承认相同呢？我们可以这样推理，如果将来可以称呼的这些法不能称为月亮（其实，从将来可称呼的角度讲，柱子也可以叫月亮，但是这一点声论外道不承认），那么现在你们所承认的怀兔者也不能称为月亮。为什么呢？因为它是存在之故。

声论外道承认名称和外面的自相法有直接的关系，如果有直接关系，那我们用这种推理来推翻对方的观点就非常容易。为什么呢？因为对方承认怀兔者不可以称呼为月亮，因为它存在之故。既然如此，那么所有的存在实际上就是怀兔者的存在，除了这个以外其他名称的存在对它来讲就无济于事。所以，如果按照你们的观点，名词与意义真正有直接意义上的结合关系，那么怀兔者也不能称呼为月亮。为什么呢？因为它是存在之故，而存在的法是不能这样称呼（怀兔者称呼为月亮）的。不能称呼的原因，因为其他任何一个法的存在并不是你们所承认的怀兔者的存在。这样一来，除了怀兔者以外就没有其他存在的法了。

按照我们的观点，怀兔者可以称呼为月亮，因为这是已经称呼完了的，如果我们没有这样称呼就有世间共称的违害。但是，不仅怀兔者可以有月亮的称呼，而且具有项峰垂胡的动物也可以叫月亮，黄牛也可以叫月亮。有些人认为黄牛怎么能叫月亮？黄牛叫月亮不是闹

笑话嘛，不可能的事情。当然，从已经共称的角度来讲不能叫月亮，但是从将可共称的角度来讲，它完全可以叫月亮。

下面从两个方面遮破他们的观点，第一个你们这样的因成了不定因，第二个你们这样的因成了相违因。

此无比喻凡有者，所有名词可说故，

这是讲不定因。“怀兔者不能称呼为月亮，因为存在之故”的推理实际上不合理，为什么呢？因为它没有同品喻。为什么没有同品喻呢？我刚才也讲了，既然名称和外面的自相法有直接关系，那“怀兔者不能说月亮，因为存在之故”这种推理的同品比喻就找不到。而从我们将可称的角度来讲，任何一个法只要存在都可以叫月亮。不仅是存在，不存在的法也可以叫月亮，石女的孩子也可以叫月亮，当然这是从想象的角度来讲的。所以凡是有的东西，所有的名称都可以用来称呼它；那凡是

存在的法，都可以称呼为月亮。而你们这种法并没有比喻，所以这种推理完全成了不定因。

名词之义存在者，可称月亮故相违。

名称的意义只要存在，就可以用月亮来称呼。如果你说“怀兔者不能叫月亮，因为存在之故”，那就完全相违。因为，它是存在的原因可以叫月亮。将千言万语归纳起来就是这句话：外道承认共称的法我们还这样取就有世间共称的相违，而我们承认可共称的东西确实可以这样叫，如果可共称的法不能这样称呼并一再遮破，那就不合理，因为有世间正理的妨害。所以，这种因已经成了相违因。

前面教证中的第一句话的意思说明声论派的观点是不定因，因为同品比喻找不到，后一句话的意思说明声论派的观点是相违因。这完全可以解释前面所讲的教证：“不共之故无有比量，与名词已成之共称相违，是

故彼相违也非宗法。”所以，我们在这里用两段来遮破对方的观点。

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。

巳一、可说共称：

世间使用名词成，承许彼者即共称。

首先，我们要认识什么是可说共称。可说共称是指我们对任何一个法都可以用不同的名称，比如说瓶子可以叫月亮，月亮可以叫太阳，太阳可以叫地球。有些人好像在心里暗笑，太阳怎么可以叫地球？当然，我们大家都知道，地球并不是太阳。但这是从已共称的角度来讲的，这种习气我们相续当中都有。而从可共称的角度来讲，我们完全可以给它取其他的名称。我们承许世间上任何一个法都可取与现在不同的另一个名称，就像世间人们所说的那样，它有合法权，它取什么样的名称都

可以，因为名称是假立的。

如果像外道所说的那样，名称和意义有直接关系，那么一个法只能有一个名称，名称多的话法也多，可是并不是这样。我们这里有些道友依止一位上师的时候，“上师你给我取一个法名好不好？”“扎西拉姆。”又遇到另一位上师，“上师你给我取一个法名好不好？”“蒋阳才让。”又遇到另一位上师，“你给我取个法名好不好？”又取一个。所以，我们这里有些人可能有七八个名称，然后还有俗名，还有外号等等。这样的话，一个人就有许许多多的名称，有时候他自己也不知道自己到底叫什么（众笑）。如果按照外道所说那样，我们就只能有一个名字，不能再有其他名字，就是降生下来取的那个名称。但并不是这样，有些人到了中年还认为：我的名字不吉祥，可不可以换一下？一直换来换去的。

藏族有这样的习俗：一般来说，一个人死了以后，

在他的亲人面前用他的名称大家心里面都特别难过、不高兴。比如一个村子里面，一个人叫多吉，另外一个也叫多吉，如果一个多吉死了，那另一个人的名字必须要换。如果不换，在他们的家属或者亲人面前说多吉来了的时候，他们会特别不高兴，我们的多吉早就已经死了，为什么今天还来？就要跟他打架。你怎么连死人都不让休息，还喊他的名字，你有什么不满的？有这种习惯。所以说，一个人只能固定一个名称是不可能的，从可共称的角度来讲，每个法都可以有很多的名称。

彼于一切所知法，可故共称遍一切。

这样的共称，是遍于一切所知法的。世间上的万事万物都可以用不同名称的缘故，可共称遍于世间任何一个法。只不过以前人们没有使用这个名称而已，实际上每一个法都可以有不同的名称，而且这些不同的名称可以换来换去，这一点没有任何限制。这是从可共称遍于一切的角度来解释的。

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。

有些人这样说：对已经有共称的法，我们以从来没有用过的一种名称来称呼，世间上的人一定会觉得非常奇怪，这难道不违越世间的共称吗？比如说我们将瓶子叫月亮，月亮叫地球，那这样，全世界哪一个民族的人会承认月亮叫地球呢？世间上的人都会反对，那怎么办？我们可以这样回答：虽然从人们已经共称的角度来讲可以这样说，但是我们以理观察的时候，其他名称也可以叫，因为所有的名称都是凭想象安立的，在事物的本质上并不成立少许实质，因此可以这样安立。

比如说我们对将来可以食用的东西叫食品，虽然它现在还没有被我们食用，但是凡是可食用的东西都叫食品；而还没有喝但是可以喝，这样的东西可以叫饮料。同样的道理，虽然我们还没有这样称呼，但是可以这样称呼，这样的法就可以共称。比如，虽然我们

现在没有把月亮叫地球，但是它可以叫地球，所以我們也可以把月亮叫地球。就像飲料，現在還沒有喝，但是它可以喝，所以叫飲料。對這個推理你們稍微觀察一下就會明白，因此世間上的任何一個法都可以用不同的名稱。有些道友為自己的名字而苦惱，其實吉祥的名稱也可以，不吉祥的名稱也可以，只不過憑自己的分別念來假立的時候，心有不同的是非而已。因此，我們從可共稱的角度，應該這樣來安立。

第 77 课

2007 年 6 月 11 日

下面我们继续学习《量理宝藏论》，现在讲共称相违。昨天解释共称相违的时候讲到，陈那论师有一句话“不共之故无有比量，与名词已成之共称相违，是故彼相违也非宗法。”这句话有两种解释方法。第一种解释方法分了两个部分，现在讲认清名词已成共称。

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。

首先我们要认识名称共称，然后了知名称共称也有比量。

“可共称于事成立”，前面我们讲了，通过分析，任何一个名称可以用于任何一个事物，我们将月亮这个名称用在世间任何一个法上都没有违害。当然从已共称的角度来讲，可能有些人不承认；把瓶子叫牦牛、牦牛叫柱子，这与人们已经有的传统和习惯相违，现在用起来恐怕有世间共称的违害。但是从可共称的角度来讲，这种共称在任何一个事物上都可以成立。当然成立也要有个条件或者原因。那原因是什么呢？我们对某个法可以共称（用另一个名称）的原因是它可以用这个名称，因为名称完全是凭人们的想象而安立的。所谓的“说意”，就是凭想象或意图可以对任何一个法随便安立名称。这样一来，一个名称在任何一个事物上都可以成立，这就叫做名称共称。名称共称就是这样成立的。

我们对任何一个法可以加上另一名称，为什么

呢？因为人们凭借想象可以在这个法上建立名称。这种名称可不可以用呢？从真正名言正理的角度来讲，这是可以的。前面也分析过，任何一个法没有理由不能叫其他名称。比如我们对月亮以其他任何名称都可以称呼，如果不能，那么怀兔者以月亮这个名称来表示也同样不合理。

名称共称其实是一种比量，比如：“任何法可以用月亮来共称，人们凭自己的想象可以安立之故。”我们用这种推理进行论证也是可以的，这种推理就叫做共称比量。也就是说对任何一个法，用其他任何一个名称都可以代替，可以共称之故。那这种共称会不会有另一个比量对它有害呢？比如对“月亮这个名称在任何法上都可以用，这是以世间名称（共称）比量成立之故”，会不会有另一个真实的比量说明在这个法上只能用月亮来表示，而其他的任何名称不能用，有没有这样的真实比量来违害呢？没有。

“相违不误不可能”，如果有相违，那当然两个相违的比量不可能论证一个事物。一个比量说月亮的名称可以用在任何一个法上，任何一个法用月亮都可以表示；而另一个比量说月亮只能对怀兔者使用，而在其他的法上不能使用。如果有两个比量互相冲突，那当然不能证实一个正确的结论，但是这种情况是没有的。我们通过论证，通过名称共称的比量，可以说明任何法都能用其他名称来表示。

学习这个道理之后，可以打破对名称的实执。以前在中观论典中也说了，我们对名称、对世间语言的相还是很执著的。其实，这种相只不过是分别念和习惯这两者结合起来后，引生的迷乱而已，真正言词的相在事物自相上是不存在的。比如一个人赞叹我，赞叹我的言辞在我身上不一定存在；如果存在，那么这种赞叹只能在我身上用，在别人的身上不能用。如果这种赞叹只是一种虚无缥缈的言辞，那不仅在我上可以用，在别人方面也可以用。对别人诋毁也罢、赞叹也罢，或者给别人取

吉祥的名称、不吉祥的名称，这些完全都是以众生的分别念来假立的。

米拉日巴尊者的传记中讲，尊者跟扎普瓦格西交流的时候，当时格西特别傲慢，他想：如果我给米拉日巴顶礼的话，他应该会还礼。于是他向米拉日巴尊者顶礼，结果尊者没有向他顶礼。后来格西不高兴，就用因明的方式与尊者辩论。尊者说：所谓的因明辩论实际上就是为了摧毁世间八法的欲望，如果说深一点的话，里面确实有甚深的内涵……与法相师达罗辩论的时候，米拉日巴尊者也说：其他的因明我是不懂的，调伏自相续就是所谓的因明。尊者的教言中，也有这样的内容。

因此所谓的因明，如果我们说得深一点，那所有的辩论归根结底就是为了调伏相续。如果我们以因明的正理推出一切名相除了虚假根本不存在实质，这样的道理如果领悟的话，那么事相上的辩论也不是特别重要。

有些论师在显现上并没有用论式，没有用比量进

行论证，而是以对话的方式摧毁别人的邪分别念。这种情况也是有的。以前倓虚大师跟一个外道进行交流，对方对自己的上师非常恭敬，他说我的老师境界非常高，他修道的工夫非常不错。大师问，你所谓的道到底是什么？对方说我们的道超越你们的佛教，我上师的道是怎么样呢？有几个方面，第一是七天当中他不吃不喝，很厉害；第二是夏天的时候可以穿皮袄；第三是冬天的时候可以在雪地里赤脚而行，而你们佛教有没有这样的道啊……后来大师淡淡地对他说，一方面你们的大师也很了不起，但是你所说的这些不一定是道。为什么呢？因为这种现象在自然界中相当多。比如说不吃不喝，一般来讲知了（蝉）在地下很多年不吃任何东西，后来因缘成熟的时候它就从地下钻出来，它的身体成熟后整天都在树上叫，它的生活除了风和露水以外什么都不享用。所以七天不吃饭也不一定有道，也许过了七天以后吃得更多了（因为七天当中肚子一直空空的，那七天后可能吃得更多，他也会补充的）。这是第一个道理。第二个道理，夏天穿皮

袄也不一定是道的征相，世间的狗每天都是穿着皮袄，但是从来没有听说过这种众生已经热死了；还有冬天赤脚也不一定有道，因为鸭子冬天也在冰冷的水里游泳，还高兴得呱呱叫，还有麻雀等也是一生下来就赤脚而行，而且它们趴在电线上不会触电，这种现象在旁生界相当多。它们与人在业力方面有一些差别。所以佛教所谓的道不一定体现在外面的形象上，像几天不吃不喝或者作比较特殊的行为等。这一点，大师说的确实是对的。

现在很多特异功能者具有一些世间神通，以前古印度很多婆罗门和仙人也具有诸多的神通变化，但是这并不是很关键的。最关键的是什么呢？就是从内心当中真正为了利益一切众生而发大乘菩提心，尤其是断除自相续中贪嗔痴的烦恼，这就是所谓佛教的道。这种在内心调伏方面能够起到很大作用的道，在别的宗派是没有的。所以我们佛教中，无论是学习因明，还是修一些其他的法，目的都在于此。很多居士对外境很执著：这个人能飞！这个人有特殊的功能！现在很多人就是对事

物的外相比较执著，实际上对佛教的信心相当薄弱。他们觉得，佛教的真正特点就是在外边显现出一个比较特殊的境相，这就是道。其实，这种观点不一定正确。

总之，我们应该明白，这样的名称完全是以世间共称（名称共称）来成立的。在这个世界上，没有任何人可以驳倒我们的正理。认为这个法只有这个名称来表示而其他的名称不能用或者这种名称在其他法上不能用，这样有力、正确的道理谁也说不出来。如果无误比量不合理、相违的话，那这种无误比量不可能涉及到所有的法，可是这一点是不能承认的。因为这样的无误比量——共称比量可以涉及任何一个法，在轮涅所摄的一切法上用不同的名称来称呼完全是可以的，这一点是没有妨害的。

有时候我也这样想，以因明详细分析的时候，我们也担心与世间的传统、规矩相违。但是真正按照法称论师的理论来分析，其实没有相违。当然从世间的共称、人们已经习惯的角度来讲可能有违害。但是，不要说以

胜义的空性，我们以名言的正理观察、真正以智慧分析也没有什么相违的。一个人叫吉祥，人们平时都叫他吉祥，当有一天称呼他不吉祥时，可能他很不高兴：为什么叫我不吉祥？我从母胎出生以后一直叫吉祥。我们回答说，从以前你来到世间之后共称的角度来讲是这样的，但是以后我们用不吉祥这个名称，对你来讲也没有什么不可以的。我们有些道友以前在家的时候用一个名称来表示，出家以后用法名来表示，名称完全变了。这可不可以呢？完全可以。所以，一个名称在任何法上都可以用。而我们在脑海中有一种共称的习惯，以前人们一直都这样称呼，现在一下子改变适应不过来，但是从正理上考虑没有什么不可以的。

这是以第一种情况来解说《集量论》教义，下面以第二种情况来解说。

卯二（第二种说法）分三：一、宣说事理比量是可以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：

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。

共称如果以事理而成或者说在事物的本体上存在，那么就像比量一样，它的对境完全成为决定性的了，但并不是这样的，世间共称的名称并不是决定的。比如具有项峰垂胡的动物叫黄牛，如果这个动物只能叫黄牛不能叫其他名称，那么它的对境已经固定了。这要以事势理成立或者在事物的本体上存在。就像火的本体中产生烟或者火的本体中产生热性，这不是分别念假立的，而是真正在事物的本体上存在。如果我们的名称也像外道所说的那样，与事物的自相有密切的联系的话，那一个事物只能有一个名称，除此之外不能有任何其他的名称。如果真的是这样，那么共称名称的对境也会像真实比量的对境一样，决定成为唯一。

大家都知道，真实比量的对境决定是唯一的。以彼生相属来推理，如火和烟之间的关系，烟唯一是在火中产生，而在蚂蚁窝等其他法中不能产生，可见比量的对境是固定的。柱子的无常和所作之间是自体相属的关系，这样的比量的对境也是固定的。因此，比量推理的对境决定是固定性的。

但是共称比量的对境并没有固定，为什么没有固定呢？因为它是依靠自己的意乐和想象力发挥而命名的。任何一个名称不可能存在无法应用于某法上的情况，它可以用在任何一个法上，而且没有世间的违害。当然，这是从将来可共称的角度来讲的。

大家应该知道，归纳起来共称比量就是前面所讲的比量。但是如果从不同角度来分，可分为真实比量和共称比量，共称比量的对境并不是固定的，它是可以变动的。因为名称是人们凭借想象来安立的，这种安立没有任何理由。最开始的时候这个红色的东西叫做柱子，

这是最初的立名者安立的。但是这样立名有没有什么决定的理由呢？绝对不会有，只是凭他自己的分别念安立的。这样的名称叫做世间共称。这跟真实比量在对境上还是有一定的差别。这样一来，我们要理解月亮对任何法都可以安立：人可以叫做月亮，牦牛也可以叫做月亮。这样的道理我们一定要明白。

其实，因明正理真正以自己的智慧详细分析并不是特别难懂，不像中观一样。前一段时间，有一位日本居士到这里来听了几天课。他回去以后跟我说：“你们的因明课真的非常难懂。我原来认为自己是世间最聪明的人，不管国内还是国外的语言，我学多少种都不成问题。可是我那两天听因明课的时候，好像在云里雾里，不知道自己在听什么。”我觉得也没有那么困难吧。我们在座的很多道友，只要自己稍微精进一点，尤其是把自己的思维方式理顺的话，也不是那么难。但是如果以前比量现量什么名词都没有听过，这次猛一听到这些名词，可能会有陌生的感觉。其实任何一个知识都是这样

的，比如我们从来没有听过物理，中间听一两堂课的话，可能也是不好懂。前一段时间开法会的时候来了一些居士，他们恐怕也是这样的。虽然现在我讲因明的时候，很多人都好像是很有信心一样——双眼一直盯着我，但是到底听懂了没有，我也不是特别清楚。因为在中间才开始学的话，那任何一个知识都会有一定的难度。

但不管怎么样，通过因明断除自相续中的傲慢、增益，在这方面确实起到相当大的作用。以前很多人很傲慢，学了因明以后才觉得自己的智慧不是特别尖锐，与法称论师的智慧比较起来可能还差一点。因此，自己相续中的傲慢很容易就摧毁了。再加上以前自己对佛教的很多道理不理解，误认为用真理来观察的时候这些都难以成立，这只不过是佛教中的传统说法而已，这是一种教条的东西。如果有这种分别念的话，通过因明的推理也可以打破，因为这完全是一种逻辑推理，不掺和任何宗教的信仰色彩。完全依靠正理进行判断的时候，如果得不出结论，你就完全可以承认自己所运用的推理是不

正确的。不管是东方逻辑还是西方逻辑，大家都是以正理为主，在这种情况下，那即使是哲学家，他也不得不承认。所以因明的好处和优越性最主要在正理或者说推理上，如果连正理都不承认，那这个人已经成为疯狂者了，根本不是智者。

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。

巳一、声论派之因成为不共因：

若谓涉及一切故，共称于境不适用，
此说他喻难寻觅，非共同因如所闻。

我们前面所讲的世间共称，实际上涉及一切万法。虽然从已共称的角度讲，月亮的名称只有怀兔者才能用，但是从可称呼的角度来讲，对任何一个法用月亮来称呼也没有什么不可以，它可以涉及一切法。于是对方说：“共称于境不适用”，也就是说世间共称只能在固定的

对境上适用，而万法中的其他法并不适用。其实这种说法是不合理的，为什么呢？因为你们根本找不到同品比喻。可见，你们外道所承认的这样的推理其实是不共不定因，就像“声音无常，它是所闻之故”一样是不合理的。

你们认为怀兔者不能用月亮的名称，这样的说法是不合理的。为什么呢？如果“怀兔者不能用月亮来代替，因为它存在之故”是一个真正的推理，那凡是存在的法都不能用月亮来代替，但这种推理的同品比喻根本找不到。所以说你们这种说法完全是一种不共不定因，当然不定因是相似因，它并不能证成任何一个正确的道理，所以说这种说法不合理。

已二、宣说自宗内道之其他说法不合理：

内教中有些解释《集量论》的个别论师认为：阿闍黎前面的教证只是说明月亮的名称只能用在怀兔上，其

他上面不能用。（如果怀兔者不能用月亮的名称，那么这完全与世间共称相违。）可见，可说共称本身不存在比喻，是不共不定因。

实际上因明前派这种说法也不合理，下面进行驳斥：

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。

怀兔这个名称，在词藻学里面经常会用到；《藏汉大词典》中也是用的怀兔，但法尊法师翻译的时候并没有这样用，他译为有兔。可能他担心，如果用怀兔，那别人会不会理解成月亮已经怀孕了——怀兔子了，可能法师的想法是这样的，所以他译成有兔。怀兔也好、有兔也好，都可以。好像能海上师也是用其他一种名称来翻译的。

刚才他们说月亮的名称只能用在怀兔者上而不能

用在柱子、瓶子等法上，这种说法不合理。为什么不合理呢？因为在这里是宣说共相，也就是共称之共相，宣说共称之共相的时候并没有说唯独这个事物才可以用月亮这个名称，也就是说月亮的名称只能用在这个事物上面，别的上面不能用，这样的自相法在这里并没有分析。其实，陈那论师的《集量论》只不过是说用怀兔者和月亮作个比喻而已，并没有说明月亮只能用在怀兔者上，这种道理是没有的。其实，《集量论》中用这个比喻的目的是为了说明，这样的名称可以用在一切所知上。

月亮的名称用在天空中的月轮上也可以；而诗学里经常用它来形容脸非常白的漂亮小伙和姑娘，脸圆圆的、白白的，就用满月来比喻，比如说面如满月等。如果月亮只能代替天空中的月亮，而地上的人不能用它来比喻的话，那这些叫法就不合理了；但实际上并不是这样的，它可以遍及世间的一切万法。当然，这是从相同的角度来讲的，诗学里面相同的角度还有很多很多的比喻。如果不从相同的角度来讲，那就可以随随便便取名。

比如藏族人叫月亮的相当多，如藏地有月称的父亲的说法，等等；印度人也有，如月称论师，其实月称论师是月亮共称的意思；汉地有没有月亮的名字？（下面弟子回答：有，明月法师。）由此看来，月亮还是可以遍于所有的所知法。如果命名者愿意取这样的名字，那不但人可以这样称呼，就是瓶子等其他法也可以用月亮来代替。

如果有人说不能用月亮来代替，那就有世间共称的违害。比如说达哲本是一种树的名称（这种树可以作药物用），如果我们说达哲不是树，那就有世间共称的违害。这就像说松树不是树、檀香树不是树一样，人们都会说你错了。同样的道理，如果我们说未来的任何法不能用月亮的名称来代替，那就像说达哲树不是树一样，会有世间共称的违害。

可见，这里也有一些比较深的道理在里面。因此用这个比喻的时候，大家也应该注意。当然怀兔者不是月亮肯定有世间共称的违害，对此大家也清楚。但是，有

些人心中始终都觉得：柱子不能叫月亮，柱子叫月亮会有世间共称的违害。针对这种情况，我们可以这样解释：虽然从已共称的角度来讲是这样的，但是从可共称的角度来讲，柱子不能叫月亮也有世间共称的违害，就像达哲不能叫树一样。分析这个比喻的时候，可能要稍微转个弯，才能理解其中的意义。

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。

阿闍黎法称论师的真正密意应该是这样的：怀兔者可以用月亮的名称，这一点完全是合理的，没有什么不合理；而且，除了怀兔者以外世间其他很多法都可以叫月亮。做香的时候月亮的名称也可以出现，因为配制香的过程中有一种专门的原料也叫月亮，它的颜色是白色的。还有，辟谷术的修法需要一些原料，其中也有月

亮的名称。辟谷术是一种断食的窍诀，修这个窍诀需要以一些原料配制药丸，这些原料中就有一些白色的东西叫月亮。这些法以月亮的名称都可以表达。

其实在世间上，不仅是天上的月亮，地上的很多事物都可以用月亮的名称。比如藏药中白色的花等也以月亮表示，但有些人根本不知道它们用月亮来代替；而密宗修法中的日月，则代表红白菩提。可见，月亮的名称在世间各处运用得非常多。在词藻学里面，因为月亮能发出一种非常清凉的光，所以月亮也叫凉光者。凉光者实际上就是指天上的月轮。世间有些医生的名字也叫凉光、月光等。这样一来，月亮的名字只能用在怀兔者上而不能用在其他法上的说法就不合理。

总而言之，这种名称在怀兔者上可以运用的缘故，在其他任何法上都可以用，这一点就是法称论师的究竟密意。

第 78 课

2007 年 6 月 13 日

下面，我们学习《量理宝藏论》。现在讲共称相违当中的说明阿闍黎法称论师的意趣。

关于他的意趣，昨天我们也讲了，比如说月亮在各种论典中有不同的名称表示，而且月亮这种名称对不同的事物也可以运用。本来具凉光是月亮的一种异名，也就是不同的名称。以理由为主的话，具凉光应该只能用在月亮上，而不能用在太阳上。但如果以欲说为主，也就是凭我们的想象力来称呼的话，那么具凉光不仅在月轮上可以用，在太阳上也可以用。为什么呢？因为，如果月轮称为具凉光的理由是在事物的自相上存在，那具凉光只能用在月亮上不能用于其他上面，就像一个柱子

本身拥有的无常只能在它的本体上存在一样，而月轮的这种名称（具凉光），实际上不管有理由也好没有理由也好，从想象力或者欲说为主的角度来安立的话，那对任何一个事物都可以应用。我们对人或动物等取名称的时候，有两种情况：一种是有理由而取的，比如雪山，有雪的山就叫做雪山；另一种是没有任何理由而取的，就像瓶子、柱子等。不管是这两种情况中的哪一种，如果在欲说为主的情况下，那名称对任何事物都可以运用。对瓶子可以叫雪山，雪山也可以叫瓶子，这是没有任何违害的。

下面的颂词继续说明这样的道理。

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。

这里讲，不管有理由也好没有理由也好，凡是涉及到想说意乐的所有名称都是一切法的共同之用。意思就

是说，只要以欲说而取名——凭自己的想象力来称呼的话，也就是从可共称的角度来讲，它可以成为一切事物的共同名称，如果在一个法上能够成立这种名称，那么在其他任何法上都可以成立。比如我们用月亮来称呼怀兔者，月亮的名称在怀兔者上如果真的成立的话，那么以正理来观察、分析，实际上月亮这个名称不仅在怀兔者上可以成立，而且在牦牛和大象等所有事物上，也一定会成立。

这是什么原因呢？这就是事物的事势理。事势理就是真正以理来推测的时候，根本没有任何违害，完全可以成立，这种正理就叫做事势理。月亮之名可用于任何事物上是以什么理来成立呢？以事势理成立。如果这一点不能成立——月亮只能用来称呼怀兔者而不能用在柱子或者高压锅等上，而我们却这样称呼（把柱子等称为月亮），那这是不合理的。当然这是从已共称的角度来讲不合理，而我们在这里并不是从已共称而是从可共称的角度安立的。

而且，如果你们这样承许，其实也毁坏了你们自己的观点。如果一个名称只能应用在一个事物上面而不能应用在其他事物上面的话，你必须要给我举出一个确凿可靠的理由来成立这一点，但是对方根本举不出任何理由。对于月亮只能用在怀兔者上而不能用在瓶子上这一点，对方根本举不出任何理由，最多只不过说这句话：人们的传统习惯是月亮只能用在怀兔者上。而这一点我们也承认——以前只用在怀兔者上，但是将来命名者把月亮的名称用在瓶子、柱子上有什么不可以呢？对方想要给我们举出一个特别可靠的反面依据，那是根本举不出的。所以，对方不能遮破我们的观点。如果遮破了我们的观点，也就毁坏了他们自己的观点，即月亮的名称用于怀兔者上的观点也会被遮破的。这样一来，就逐渐毁坏了所有的世间名言。这样承认的话，那你就是毁坏世间名言者。如果毁坏了所有的世间名言，那我们在这个世间就只有装聋作哑，除此之外就没有办法了。

为什么大慈大悲的佛陀在有关经典里面开许对事

物起名称呢？因为，如果形形色色的事物没有名称，整个世间就混为一体了，最后会导致人们不知取舍的后果。这一点我们肯定不敢承认。

应该说，世间所有事物的名称是凭我们的想象力而安立的。《现观庄严论》等很多相关论典讲到，一切事物以假有的分别和实有的分别而安立。其实很多名称是以假有分别安立的，并没有实在的体性，只不过人们将其耽著为实有而已。如果我们懂得这一点，那对我们逐渐认识空性、认识一切法是如幻如梦的道理会有很大的帮助。

我们学习因明表面上好像只是探索一种名称，分析一种法相，有这种感觉，但是如果深入细致地分析，就会发现其中蕴涵了很多深奥的意义。佛教的任何一部论典不像世间法，对世间法你通过分别念来学习或者研究，得出来的结论仍然是分别念；而佛教的殊胜论典，能逐渐让我们趋入无相的境界，在这方面有直接或者间

接引导的意义。所以，大家在闻思因明的过程中不能认为：这只是一种词句上的研究，对我的修行没有什么帮助。不能这样想。一些有缘分、有信心的人，即使是学习因明和佛教中的世间格言，对通达心的本性也是有所帮助的；如果没有信心，即使你整天都听显宗的甚深中观乃至密法中的无上大圆满等，也不一定能开悟。因此，我们要将信心和智慧结合起来，在此基础上学习，我们才能很好地领会释迦牟尼佛和所有高僧大德所讲殊胜教言的密义。

**是故随欲所命名，显然普及一切法，
予以遮破世间害，故违共称即意趣。**

所以，根据我们的想象力命名的所有名称，显然可以涉及一切法。意思就是说，我们命名的月亮或者黄牛等这些名称很明显可以用在任何一个法上面。原来以项峰垂胡为理由对这个动物命名为黄牛，现在从可以称呼的角度来讲，显然这个名称可以用在大象或者骏马等其

他法上，这没有任何违害。如果有些人对此予以遮破说，月亮只能用在怀兔者上，黄牛的名称只能用在具有项峰垂胡的动物上，对方以除此之外不能使用的论调遮破我宗的话，那肯定有世间共称的违害。为什么呢？因为以理观察后，没有任何理由说黄牛这个名称在别的法上不能用。从将来可共称的角度来讲，不能用的理由是举不出来的。为什么呢？因为命名是凭我们的分别念假立的，而我们的分别念可以将任何一个事物作为对境。这一点以我们自证可以成立，以比量也可以成立。如果你说这一点不能成立的话，那有世间的违害，这是所谓的共称相违。

这样的解释方法就是理自在、世间当中的明目——陈那论师和法称论师的究竟意趣。他们的究竟意趣是名称不仅对人们已经称呼的法可以运用，而且这种名称在还没有称呼的任何一个法上也可以运用。如果不能运用的话，那就有世间共称违害。

同样，我们称呼金刚道友时也可以这样——什么名字都可以用。比如说这个人本来叫做吉祥如意，我们称他为不吉祥。如果这个道友有点不高兴：你为什么叫我不吉祥呢？我本来叫吉祥啊！我们就可以对他辩论：如果你不能叫不吉祥，那有世间共称的违害。因为吉祥、不吉祥和你的关系，并不像外道所说的那样，名称和事物有直接、自相的关系。如果有这样的关系，你叫吉祥的话，那你的名字是吉祥的，意义也应该是吉祥的；而且除了这个名字以外不能改名。而我们的传统并不是这样的，并且不仅仅是在传统上如此，以理观察的时候也应该是这样的。

法称论师在分析任何一个法的时候，他的智慧都是很尖锐的，任何人也没有办法推翻。这一点，我想每一位学习因明的道友，在分析的过程中都应该有一种亲身的感受吧！

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。

辰一、破他宗之观点：

有者将此分二种，术语名言之共称。

因明前派的章那巴论师，将世间共称分为两种：术语共称和名言共称。什么叫做术语共称呢？就是仅仅以事物的名相可耽著，是对名相的耽著不是对意义的耽著。仅以名相可耽著的术语叫做术语共称，比如瓶子、柱子、月亮等，是这样的名相方面的可耽著。然后，什么叫做名言共称呢？所谓名言共称是对决定意义的义反体通过名词、心识可以耽著。一个仅仅耽著名词（名称），也就是名字上的耽著，这种耽著叫术语共称；另一个是对意义相关的名称进行耽著，这种耽著称之为名言共称，分了这两种。但实际上，这是不合理的。

若尔名言非此义，法相如是前已遮。

你们因明前派这种说法不合理，也就是说，如果

名言是以名相可耽著，那就不合理。为什么呢？因为名相用的是固定的词。也就是说，从名相的角度讲不合理。名相、法相、事相中的名相，实际上是事物的专用词，比如说黄牛的名相，它只能代表具有项峰垂胡的众生。而我们所讲的名言（共称）不仅仅限于黄牛，从可共称的层面来理解，它对任何法都可以适用。因此，你们这样的名言在此处并没有真实的意义，也就是说不符合此中所说的意义。因为此中所说的名称实际上对任何一个法都适用，而你们所承认的这种名相只能适用在固定的具有法相的事物的种类上，除此之外不能用。因此，你们这种名言不符合此处的意义。

“法相如是前已遮”，如果你们认为这样的名相是法相上的名称的话，那也不合理。怎么不合理呢？因为第八观法相品中专门讲名相理由的时候也说了：如果法相和名相是一体，那就有某些方面的过失。可见，因明前派论师认为名相和法相一体的说法在前面第八品中已经遮破完了。所以说，你们因明前派这样的承认方式

不合理。

下面，继续对因明前派章那巴等论师的观点进行分析：

谓直耽著之可说，术语共称亦有二。

刚才一个是术语共称，一个是名言共称，但他们又把术语共称分为两类：直接可说的意义叫做总相，从这个角度分是第一种分类；耽著可说的有实法叫做自相，从这个角度分是第二种分类。从自相的角度来分，比如说月亮是真正具有法相的怀兔者，它是自相，从这个角度分就是耽著可说。我们头脑里面可以出现月亮的总相，从这个角度分就是直接可说（我们前面讲能诠所诠时有四种：真实的能诠所诠和耽著的能诠所诠）。其实，对方认为的术语共称分耽著可说和直接可说两种的说法不合理。

讲时虽有此二种，而应用时无差别。

你们这种说法不合理，为什么呢？因为，尽管讲的时候可以分开，可以分为耽著可说和直接可说，可是这里是运用的时候，那就不能有如是的差别。前面第五品也说过：“讲时分析而精通，入时误为一体得。”所以讲的时候分开自相和总相完全可以，但运用的时候并不能分开，应将它们混为一体。这个道理前面已经讲过，所以说这里不能如是使用。

是故二种之说法，讲成直说耽著误。

由于对《集量论》中宣讲与运用的两种说法没有搞明白，所以他们就误认为：后者是直接可说，前者是耽著可说。但这完全是错误的，就算反过来讲也完全一模一样。因为，这里是以因证成所立的时候，也就是说现在是运用的场合并不是讲说的场合。如果是讲说的场合，你们将耽著可说和直接可说分开也可以，可是我们这里是通过推理来进行论证的时候，也就是说现在是运用的时候，所以自相和共相应该混为一体。

平时我们对怀兔者取上月亮的名称，其实也是将自相和共相耽著为一体而说的，并没有把它们完全分开。如果完全分开，那除了指示、表示的作用以外，在真正运用的时候这种名词就没办法用。但实际上并不是这样的，这种名词一定要运用，而且运用的时候，其方式通过推理论证也完全是正确的。这样一来，因明前派所安立的观点就完全不符合真正的逻辑推理。

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。

通过以上分析之后，应该可以成立自宗的观点了。前面也讲过《集量论》中有这么一句话：“不共之故无有比量，与名称已成之共称相违，是故彼相违也非宗法。”这句话的前一种说法是：“不共之故无有比量”的意思是“名已成共称”，我们自宗认为它是名言已成

共称，也就是说它有不共同的原因，名称已经形成了。

“无比量故”，没有其他的比量来进行违害的缘故，所以“不可破”。意思就是说，我们对任何法以自己的想象力为主来取名称的时候，有没有一个更高的比量或者更具有理由的比量来进行遮破呢？没有这种情况。

或者说这种共称无有其他的对立法，也就是说在这个世界上没有其他的现量或者比量来进行妨害，因为这是已经决定了的。在世间要判断任何一个事物的时候，都可以以自己的想象力用这种名称加以说明，因为这是已经决定了的合理现象。这种合理现象在世间根本没有其他违害，其他的世间名言也好，或者说其他的名称，都不会对它有违害。当然，以胜义谛来观察的时候，这种世间共称并不成立。不成立也不要紧，因为名言中它是具有理由的，并且是一种具有力量性的能害。“能害”的意思是说，如果你说不可这样称呼，那就有正量的违害；如果你这样称呼，也就是说对任何一个法用月亮来称呼，那就有理有据。

法称论师在《释量论》的最后一品中，对前面陈那论师的观点也有解释。法尊法师翻译的《释量论释》应该是第七卷，这里面也有说明，方便的时候你们看一下。表面上看来，这个道理并不是很难，但实际上它还是牵涉了很多甚深的道理。因此，法称论师在《释量论》中对它做了解释。

后者说明此共称，比量对境之差别。

后者就是指后面的一段话。它说明什么呢？意思是说，这里所讲到的世间共称比量的对境有差别。也就是说共称比量的对境不固定，它在任何法上都可以建立；而真实比量的对境有点不相同，比如说用烟来推知火，或者用所作来推知无常，它们的对境已经固定了，不能改变，不能用所作来推知火，这是不合理的。而我们这里，任何法都可以共称，月亮的名称可以加在怀兔者上的缘故，它也可以加在人上，也可以加在黄牛上，什么样的有情法和无情法都可以运用，这一点是对境上

面的差别。应该说世间共称的比量的对境不固定，它的范围极其广大，而真实比量的对境是固定的。

若知此理则成立，共称相违智密意。

通过遣余的方式我们可以了知，世间上的所有名称都是众生的分别念安立的，这完全成立。这一点成立的缘故，世间共称的比量成立。任何一个人知道这个道理的时候，他对宣说共称相违的智者——法称论师和陈那论师的究竟密意就完全通达了。

通达法称论师和陈那论师的究竟密意，需要两种因缘：对因明逻辑要有很大的信心，并经常去阅读、闻思，这是一种因缘；还有一种因缘，对自己的传承上师和因明祖师要有很大的信心。否则，像现在有些人那样，完全凭自己的想象力或者以自己的分别念去分析，甚至以审视的目光去研究，那不一定能透彻了解因明的究竟要义。要通达因明的究竟要义，遣余品一定要精通；懂

得这个道理之后，还应该不断地祈祷、闻思，这样最终会懂得因明的诸多秘诀的。

全知麦彭仁波切对世间共称从建立和遮破两个角度来进行分析。从建立的角度来讲，像对怀兔者用月亮来称呼那样，世间一切万法都可以运用这种名称。从遮破的角度来讲，如果对怀兔者不能用月亮的名称，那就有世间共称的相违，世间对你会有共称方面的违害。同样的，如果月亮的名称在其他法上不能运用，那也有世间共称的违害。总之，从建立的角度来讲，可以称呼一切法；从遮破的角度来讲，不可以的话就有世间共称的违害。我们在分析的过程中也应该这样去了解。

《量理宝藏论》第十观自利比量品终

第 79 课

2007 年 6 月 18 日

下面，我们继续学习《量理宝藏论》。

当然因明跟其他论典比较起来稍微难懂一点，我听说城市里面的有些道友听了因明以后感觉不是特别好懂。这一点我们也会理解的。因为，长期闻思、长期学习的话，藏传佛教的五部大论应该说不是特别难，但对从来没有闻思过尤其是连一些基本的佛法的知识都没有学习过的人，因明肯定不好懂。我开始的时候也讲过，所谓的因明就像大学的课程一样，以前从来没有接触过因明，尤其是基础方面的知识比较差的话，那就不像我们讲《入行论》、讲《大圆满前行》一样只是讲一些公案、故事，感觉很容易，不像这样的。学因明的有

些道友刚开始的时候想：我一定要学藏传因明。刚开始信心比较大，到中间的时候有个别人就倒下去了，很可怜。有些是因为自己智慧的原因，有些可能是自己没有信心。当然也有相当一部分人、尤其是比较聪明的人、对佛教逻辑有兴趣的人，信心越来越大，这也是很好的事。

现在我们讲的是因明当中的第十一品——观他利比量。

第十一品 观他利比量

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。

所谓的他利比量实际上是立论者将自己的见解、自己觉知的意义，通过推理的方式在对方面前进行宣说的一种语言。

我们前面也讲过，他利比量不是真正的量，在比量当中真正的量就是自利比量。因为他利比量是我们将自己的见解告诉别人的一种推理的语言。语言毕竟是一种声音，这种声音并不是意识。我们前面讲了，所谓的量必须是一种无有欺惑的识，所以比量应该安立在见解和意识上面，而不应该建立在外面的声音等无情物上面。这样一来，他利比量不成为真正的量。

既然不成为真正的量，为什么还说他利比量是正量呢？这是以因果之间的取名方式而安立的。因为我们通过他利比量来推断的时候，别人的相续当中会由此生起无欺的意识，所以果的名称安立在因上面。因为依靠因（自己的语言）可以在别人的相续中建立无误的推理。比如说“山上应该有火，有烟之故”，通过我们的语言，

别人的相续中生起了有火意识。我们给别人宣说的时候，虽然这是一种语言，但通过这种语言使别人的相续当中生起正念，因此也属于一种正量。

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。

这里讲辩论的时候涉及到三种人物——立论者、敌论者还有见证者。他们三者的法相是什么呢？

庚一、各自之法相：

立论敌论见证者，次第立破与裁决。

立论者是说出能立者，也就是说建立自己观点者叫做立论者。敌论者就是遮破对方观点者。比如别人说声音是常有的，敌论者对他辩论，辩论过程中把别人承认的声音常有的观点推翻，间接建立声音是无常的，这样的人叫做敌论者。所谓见证者就是在两者之间没办法

分判胜负的时候，通过正确的途径加以分析然后辨别胜负，这叫做见证者。

一般在正规的因明辩论场合中，这三者都具足。当然在平常训练辩论的时候，敌论者和立论者直接辩论就可以了，并不需要见证者。如果是一些大的辩论场合，在辩论的过程当中因为敌论者所发的太过也许立论者不一定承认，这个时候中间没有一个见证者是不合理的，所以应该有一位见证者。当然，对见证者也是有要求的。比如在格鲁派的一些大的辩论场中，是由一些最大的格西作为见证者。以前上师如意宝去印度的时候，当时在印度北方的一些大辩论场所，上师如意宝和一些大格西坐在法座上作为见证者，前面是立论者和敌论者，敌论者站着（我们在一些辩论的场所当中也经常能看到敌论者一边站着一边对立论者发太过），而立论者坐在前面建立自己的观点。在辩论的过程中，他们的辩论要得以证实必须通过见证者进行分析；这相当于世间法庭上律师之间的辩论，中间也有法官进行分析、判决。这两种在形式上基本是

相同的。这里所说的立论者和敌论者的关系，应该是这样的。

一般来讲，立论者主要是建立观点，而敌论者要遮破他的观点。有些讲义说在特殊的情况下辩论当中也有一些错乱的情况。比如说我是敌论者，但是因为有时候对方给我提出一些问题，所以我不得不建立自己的观点，这种情况也会发生。或者我本来是立论者，但是我在建立自己的观点的同时如果对方对我进行遮破，我也会反驳对方：如果是这样的话，那会如何如何……这种反驳对方观点的情况也有。但一般来讲，毕竟你是立论者，你建立自己的观点就够了，不要太啰唆了。敌论者的话，你不用建立自己的观点，你的观点是什么对立论者来说没有什么，你应该遮破立论者的观点。敌论者和立论者之间应该有这么一个关系：一个是遮破为主，一个是建立为主。这方面的差别大家应该清楚。

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。

立论者和敌论者双方在辩论的过程当中对不同的观点进行分析，此时，立论者建立自己正确合理的观点，敌论者对他说过失、反驳他的观点。如果立论者的观点不正确、不合理的话，敌论者通过反驳来进行制服，最后立论者心服口服、不得不承认的时候，可以予以摄受。

以前古印度的时候，外道与内道之间经常有非常大的辩论。我们通过历史也可以看得出来，戒香寺或者那烂陀寺的班智达经常会遇到外道的挑战，如果辩论胜利的话，也就是制服了他们，这些外道就可以变成佛教徒，可以摄受他们。当然对方自己说自己有功德，但最后他所说的功德没有成立，我们通过对他说过失最后使对方失败，这就是获得胜利。通过进行辩论、分析，自方才能获得胜利或者使对方失败。

如果对方说了一些功德，但敌论者没能反驳（没有智

慧反驳或没有能力反驳），或者虽然进行了反驳，但是因为自己的教理不足够、不丰富，最后没办法真实反驳的话，那就没有胜负，也可以说互相没有说出过失；或者在辩论的过程当中互相争执不息，这就是辩论没有圆满。

在《诤理论》（《诤理论》是法称论师的一部专门讲敌论者和立论者之间如何辩论的论典，其中讲了二十二种负处等内容）当中讲：如果敌论者已经理解了对方的观点，这样进行反驳才有胜负，否则双方同等、根本不分胜负，这是不合理的。辩论毕竟应该先有一些不同的观点，中间进行辩论，最后一胜一负，这才是比较合理的。

妄言谄诌虽制服，不许彼者有胜负。

如果敌论者通过说一些妄言或者以其他狡诈的方式进行制服，这会不会成为自宗的胜利呢？这一点是不合理的。有些教言也讲过，即使对自己的根本上师也不能用妄言来夸张。所以，我们在与外道辩论的过程当中，

也千万不能用妄语。

有些人在辩论的时候，自己实在说不赢，于是在这个过程当中就随随便便说一些妄语，这种做法是不合理的。在《诤理论》中讲到，有些人说：为了保护佛教，诸位正士以谄诌等方式来制服也是合理的。对此，我们回答说：这样是不合理的，如果以谄诌的方式，或者使用拳脚、武器来打击对方，或者给对方放火等，这些行为并不是护持佛法的殊胜行为，我们并不是用这种方式来维护佛教。在辩论的时候，即使为了保护佛教、保护自己的真理，也千万不能用一些狡诈的行为。如果用狡诈的行为，即使获得胜利，那在因果上也是说不过去的。大家在辩论的时候，语言一定要真实，千万不能有任何虚言妄语，因为这些做法是不合理的。

有些道友在辩论的过程当中，最后自己实在说不出道理的时候就说：在某某经典中有这么一句话……其实经典当中根本没有这句话，公开说妄语，这是不合理

的。最后大家一起去翻经典，在哪里也找不到，这个时候他就说：我忘了、我现在头痛、我现在不想说话、我要想睡觉、不要麻烦我……有些人在辩论的过程当中，出现很多狡诈谄诌的现象。这种现象在佛教当中是不合理的。

佛教是以理服人，应该以正理来破斥对方的观点，这才是非常合理的。如果我们的观点正确的话，那么对方就不得不承认；如果我们的观点不正确，那通过各种语言来制服对方也是不合理的。在辩论的过程当中，如果自己的力气大一点，或者通过少林拳等其他方式来威胁、吓唬对方，那这是不合理的。我们应该通过正当的途径互相辩论，这里不应该出现比力气的现象。如果是比力气，那不叫辩论。所以在辩论的过程当中，大家应该遵守佛教因明方面的原则。

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。

一般世间所谓的制服以及摄受的概念是这样的：
比如说我抢夺别人的财产，剥夺他的地位、权力等等，这样做的话，我们说这个人已经被制服了、被降伏了。因为我们剥夺了他的财产、地位、名声……他什么都已经被剥夺完了，这就是所谓的制服，世间人经常有这样的说法。如果我们将地位、财产以及其他的待遇赐给别人，人们认为这就是摄受。不管是国王还是世间任何一个人，制服和摄受的概念就是这样的。

但是在因明的辩论场合当中，摄受制服不一定是给什么东西或者抢夺什么东西，没有这样的说法，而应该说在取舍宗派的原则上，谁在真正的正理面前说不过去，那么这个人已经失败了；谁讲得非常圆满、有理有

据，他的所有道理都讲得头头是道，这个人就已经获得胜利了。

所以我们在辩论和宗派建立的过程当中，并不是像以前古印度有些外道的做法——通过势力来压伏对方。后来西方国家的有些宗教也有这种情况：本来他们的宗教在人间不值得弘扬，但是通过暴君的威望、暴君的信仰、暴君的愚痴，最后获得带有政治性的胜利。这在佛教当中根本不值得赞叹。

佛教的胜利完全是建立在道理上，双方通过对话，自宗完全有合理的理由的时候，对方也不得不承认，这就是胜利；佛教所谓的失败是在道理上说不过去，逻辑上过不了关，最后不得不承认自己失败，这就叫做失败。这里正士（智者）的胜利和失败，并不是建立在对权力或者地位的争夺上。

大家在辩论的过程当中，一定要运用智慧而不是权力与地位。你是法师，我是弟子，法师说了算，所以

我还是恭恭敬敬地听你的，今天算你胜利了……在佛教逻辑当中，是没有这种情况的。不管是法师还是弟子，在辩论的时候应该处于平起平坐的位置上进行辩论，这样才能明确所辩论的意义。如果我们以地位为主、以权力为主，或者以雄厚的财产等为主而进行辩论，那就不属于佛教的正理。

作为见证者，他要在中间进行辨别、分析，所以他一定要了解这一点。否则，他对什么是摄受、什么是制服都不了解的话，就很难胜任。在历史上，萨迦班智达等很多智者在与外道辩论的过程中，都是以平起平坐的方式来进行辩论并最终获得胜利的，这样的历史相当多。

辛二（分别抉择负处）分二：一、宣说合理观点；二、遮破错误观点。

有些在辩论的过程中会失败，失败的道理在这里宣说。

壬一、宣说合理观点：

负处双方共有四，乃知理者之意趣。

首先讲自宗的观点。所谓负处是指失败的地方或者说不合理之处。如果在辩论过程中有负处，那见证者必须要判决：你是不合理的，你已经失败了。按照法称论师和萨迦班智达的观点，失败的地方只有四种：双方各有两种，总共四种。

首先从立论者的角度来讲，有不说能立和说非能立两种过失。因为立论者需要建立他自己的观点，如果他没有说自己的能立，比如声音是常有，为什么是常有呢？他根本不讲任何依据，那这就是立论者的一种过失。其次是说非能立，比如“声音是无常，因为它是柱子的缘故”，如果他这样说，就是说非能立，因为这并不是真正的依据。又比如“声音是常有，因为它是牦牛的缘故”，他说了一些非常不合理的依据，这是立论者的一

种过失。

这两点大家一定要记住，因为我们以后讲对方负处的时候，很多都归纳于我们自宗这两点当中：一个是说非能立，不是真正的依据；一个是不说能立、不说依据。这两者非常关键，大家必须要明确。

然后，对于敌论者来讲也有两种过失。第一种是不说过失，如对方立论者说“声音是常有的，因为它是非所作之故”，作为敌论者，他必须通过自己的智慧进行分析并遮破别人的观点，也就是说必须要说过失，但在这个时候他一句话都不说，可见这并没有敌论者的法相。虽然你已经站起来了，但是你什么话都不说，只念观音心咒，那算不算敌论者呢？肯定不能算。不说过失是不合理的。第二种是说非过失，也就是说一些与它无关的语言。本来对方承认“声音是常有的，如虚空的缘故”，而我们却对他说：你是不是说牦牛是常有还是无常？这里辩论的主题是声音到底常不常有，这个时候我们却说

一些不符实际道理的无关紧要的语言，那这就是说非过，也就是说讲了很多不是过失的语言。这是敌论者的两种过失。

归纳起来，敌论者和立论者的所有过失都包括在这四种过失里面，这一点大家一定要记住。虽然对方的观点相当多，但我们自宗只承认这四种，而且这四种包括所有的负处，这就是理自在法称论师和陈那论师的究竟密意。用我们的语言来解释的时候，他们的密意应该这样了解。

壬二（遮破错误观点）分二：一、破雪域派观点；二、破足目派观点。

癸一、破雪域派观点：

首先说因明前派——雪域派的观点不合理。

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。

立论者有六种过失，三种加三种，共六种。敌论者也是二三得六，有六种过失。见证者有三种过失。这样的话就有十五种过失。再加上立论者、敌论者、见证者三者都具有的一种过失，总共有十六种过失。这十六种过失是藏地因明前派——雪域派的论师共同承认的。

下面，我们分析雪域派的十六种过失。对立论者来讲，有六种过失。首先是问而不答：立论者建立声音是常有，敌论者问：你所承认的声音是暂时常有还是究竟常有？遇到这些问题的时候，他就根本不回答，这是立论者的一个过失。其次是未问而答，立论者建立声音是无常这个观点的时候，敌论者没有问牦牛常不常有，立论者反而以没有问的问题对敌论者进行回答，这是不合理的。最后是说敌论者的过失，在这个场合中立论者只要把握自己就可以了，也就是建立自己的观点就可以了，不需要说别人的过失。这是在问问题方面讲的三种过失。

本来立论者要遣除对方给他发出的太过，但在应遣除过失期间他不除过失，敌论者明明对他已经发出了太过，并用论式来进行论证，但他却闭口不谈这个过失，好像觉得自己有这种过失一样，这就是在除过期间不除过失的过失。如果除过失，但以相似的语言来进行回答，根本没有任何依据，这就是作相似回答的过失。还有答非所问的过失，本来敌论者根本没有问的问题，你却进行回答，这就是答非所问。总共有六种，这是立论者的过失。

对敌论者来讲，按照雪域派的观点也有六种过失。首先是在问的时候应该对立论者进行询问，但是根本没有问，这是一种过失。然后是不该问而问，有些时机还没有成熟，而且有些道理对这场辩论没有任何必要，对这些不该问的东西反而去问，这也是敌论者的过失。还有，提出一些无关的问题，比如对辩论没有意义的问题，或者是上下矛盾的问题，这是提问题方面的三种过失。该说过失的时候不说过失、说一些相似的过失、说不符

合实际场合的过失，这是在说过失期间的三种过失。提问题时候的三种过失，说太过时候的三种过失，加起来总共有六种过失。

见证者也有三种过失，首先是不加辨别，本来见证者坐在那里必须要加辨别，但是他不辨别，这是一种过失。

我很小的时候，当时还没有出家，也没有去读师范，好像中学刚毕业，那个时候炉霍寺在一个十五号的日子举行大法会，他们也安排了一些大的辩论。当时寺院请了帝查活佛作见证者，他虽然没有学过因明，但是当地人对他们特别崇拜，很有信心。他和另外一位格西作见证者，帝查活佛坐在上面的法座上，格西坐在旁边。当下面辩论得非常激烈的时候，那位格西尽量去辨别，而帝查活佛一直哈哈地笑。当时我根本听不懂，因为从来没有学过因明，但是看起来非常精彩，当时也是人山人海地特别多，而且佛教刚刚开放，大家都觉得这样的辩

论很稀有。当时有一些老格西，因为他们年轻的时候对辩论就比较擅长，所以在下面辩得特别精彩。辩论完以后，中午我在帝查活佛他老人家面前吃饭，于是我就问活佛：今天这个辩论你为什么不辨别，光是笑？活佛说：有些地方我也听不懂，不过特别好看，所以我很欢喜。像这种，见证者就有不加辨别的过失。因此作为见证者，必须要善加辨别，如果不加辨别，那就是他的一种过失。

然后是颠倒辨别。下面两者在辩论的时候，假如其中一个是我的亲人，另一个与我的关系不太好，我就袒护亲人而判对方输，那就不合理。最后是不符合的辨别，在这个场合中本来不应该辨别（有些地方他们通过辩论自己可以自然而然得出结论），但是他却给予辨别。他们认为这三种是见证者的过失。

然后是见证者、敌论者和立论者三者共同具足的过失。他们认为：在辩论的过程中这三者都必须专注听

受，如果心没有专注，那辩论就不能成功，也就是说心专注是三者共同的要求，但是心没有专注的话，这就是三者共同的一种过失。对方是这样认为的，总共有十六种。

我们分析他们的观点的时候说：

若是负处前含摄，非尔非为所制服，
于见证者无负处，竭力而为太过分。

你们上面所讲到的这十六种负处大多数可以包括在我们前面所讲的立论者和敌论者的四种过失中。如果不是这样，也就是说不能包括在前面四种里面，那就不应该进行制服，因为这些观点是正确的。

再说，你们说见证者也有过失，这是不对的。其实见证者不应该有过失，因为那个时候双方对见证者都已经承认了。确定一位见证者的时候，首先要通过商量：这位法师可不可以作见证者？（当然并不一定非要法师，现在

国际上的一些大的辩论会或答辩会当中，就有很多博士以及有一定知识的人作为见证者。) 那个时候双方要商量，这个人作为见证者可不可以？如果双方都承认，这个人才能作为见证者，那他说什么就应该算数，如果对他也进行惩罚，那就不合理。你不应该这样辨别吧！这种辨别是颠倒的，它不符合实际，我们对他还要这样制服，那是非常不合理的。

萨迦班智达说：你们因明前派非要说见证者的过失，这是不是太过分了？这样的话，谁都不敢当见证者了，因为到一定时候见证者自己也已经成了黑人。现在藏地打官司，甲方和乙方共同认定一位法官，法官不会受到惩罚，如果法官也要受惩罚，那就不合理。藏地有一种说法，法官穿着山羊的皮，而他所判决的双方：一方穿着老虎的皮，一方穿着豹子的皮，虽然表面上看来这两者很凶恶，但是他们也必须听穿山羊皮者的裁决。意思就是说，无论怎么样，他也是你们双方认可了的，他的语言必须有价值，你们不应该进行制服。进行制服的话，这场辩论或争论就不会成功。萨迦班智达的意思，

见证者不应该有负处，如果你竭力说见证者一定要有负处，那这种说法就非常过分，一点都不合理。

癸二、破足目派观点：

此科判可分二：略说和分说。在蒋阳洛德旺波尊者的讲义中，略说对颂词没有进行解释，分说中每一个负处都有解释，所以我念一遍颂词就可以了，不用解释，下面广说里面有解释，只不过在前后次第上稍微有不同而已。

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。
于彼具德法称师，说彼部分非负处，

若是负处可归二。

法称论师说：这二十二种负处里面的一部分并不是负处，如果是负处，上面每一方都有两种过失，那这在双方的四种负处里面可以包括。

第 80 课

2007 年 6 月 20 日

下面，我们继续学习《量理宝藏论》。

听说前一段时间，有些电视台的道友和一些大学的老师认为，因明怎么不像《入行论》那样容易，为什么因明这么难懂呢？当然，因明的确比较难，《入行论》等论典和它比较起来，从难度来讲，恐怕不能相提并论。因为《入行论》毕竟是教言性的，我在里面也加了一些简单的公案、故事，这样的话可能会引发大家的兴趣，比较容易接受。而因明纯粹是一种逻辑性的学问，无论在藏传佛教还是在其他佛教中，这都是非常深奥的一种学说；而且有些人以前根本没有闻思过，对佛法从来没有非常系统地学习过，那这种人肯定听不懂。一般

来讲，藏传佛教中是这样的：刚出家或者刚开始闻思的时候，在两三年当中要学习一些最基本的知识；过了几年之后，对戒律、俱舍等一些法有所认识之后才可以进入因明的学习。否则，刚开始就接触因明，其中的有些推理和教义会感觉很难懂。

据说有些道友一听，就觉得因明跟《入行论》之间的差别很大，甚至听说有些道友一节课当中连一句都听不懂。我觉得，这可能是自己的根基较钝或者自己没有专注而导致的。如果你从刚开始到最后一直非常认真的话，应该说是没有什么问题的；如果你开始就没有好好听，那么中间听一段恐怕是不好懂的。这就像我们以前学习物理、化学一样，我曾经有过这方面的经验。有一次上物理课的时候，我家里面有人生病了，我大概一个礼拜当中请假断了课，回来之后好长时间对老师所讲的内容根本就听不懂，不知道他到底在讲什么。因为中间有一部分我没有听，没有听的话，我就没办法了知老师所讲的内容。现在有些人不管看光盘或者听课，刚开始

就不认真：有时候打开收音机，有时候看一看光盘，这样肯定搞不懂的。不要说佛教那么深奥的学问，连世间的一些知识，你没有按照次第性、系统性地进行学习，恐怕也很难理解。这是我们自己的亲身体会，我想你们很多学过知识的人都会明白的。

因此，第一个希望是，大家以后应该有次第性地闻思。不管听任何一个法，从开头到结尾不要中间半途而废，也不要中间听一段、两段，这样对你来讲是不会有利益的。第二个希望是，大家听受佛法的时候不要有厌倦心。有时候遇到一些难题的时候觉得不懂，马上就放下来，世间人往往存在这种情况。因为他们把大多数的心思放在一些世间法上面，偶尔的时候把心思用在佛法上，那这样肯定不行。我们学习世间法也是这样，你一定要花一定的时间，花一定的精力；如果没有的话，那你不管学什么样的技术，都很难学得成。所以，一定要空出一定的时间来钻研，这是非常重要的。而且，希望大家在学习因明的时候不要怯懦，要具足一定的勇气。

我们在多生累劫当中流浪生死，如今遇到了佛法真的是非常难得，大家应该有珍惜之心。所以，在学习佛法时不能仅仅停留在词句上，应该深入钻研佛法的内涵；并且，应该有次第性地在善知识面前长期听受佛法。长期闻思的力量是不可思议的，只有这样，自相续的烦恼、邪见等不正当的分别念才会逐渐逐渐消失；一天两天不一定有立竿见影的效果，不可能有很明显的收获。因此，你如果不想学佛，那就另当别论了；如果你真的想学佛法，那长期闻思这一点是很关键的。多年以来，我通过学习佛法而深深地体会到：不管是谁，再怎么好的根基，如果把佛法的闻思中断或者没有系统性的学习，那他的修证和对佛法的认识很难得到增上。

现在，世间人把大多数时间用在一些琐事上面，偶尔用一点时间来学习佛法，遇到看不懂的地方就责怪上师讲得不好，或者认为佛法里面说得不对等等，这样在自己的相续中染上了各种邪知邪见，最后放弃殊胜的甘露妙法，这是非常可惜的。当然，我并不是发现我们这

里有这种事情发生，目的是提醒大家，学佛确实是一个漫长的历程，在这个过程当中，你可能要翻山越岭，中间也有一些坎坎坷坷、弯弯曲曲的路要走，在这个时候不能退失信心，一直要勇往直前，只有这样才会最终到达自己的目的地！

下面，我们具体讲足目派的二十二种负处。所谓负处是指辩论的时候对方生起的邪见，或者是他的语言有一些冲突、矛盾、错误的现象，也就是我们应该加以驳斥的对方的失败处。总之，负处就是败处，是应该加以遮止、折服的内容。

我们安立的负处是：敌论者有两种，不说过失和说非过失；立论者有两种，不说依据和说非理的依据。萨迦班智达的自宗大家应该清楚，不管立论者还是敌论者，除了这四种负处以外，其他的安立都是多此一举，没有任何必要。

外道和因明前派的观点与自宗不相同。外道足

目派说负处应该有二十二种，而萨迦班智达认为：这二十二种可以归纳在上面所讲的四种当中，因为有些根本不是负处、不是过失，不应该加以折服；有些虽然是负处，但是没有必要单独安立。

下面，在颂词当中说明负处并进行遮破。

一、坏宗：

所谓坏宗之负处，即是说非能立支。

前面讲的说非能立支和不说能立支这两者，大家一定要搞清楚，不然我们遇到这些名词的时候会迷惑的。一个名词不熟悉的话，永远都是这样的。以前我们学数学等任何一门知识的时候，也是一个名词没有搞懂的话，以后碰到这个词的时候还是不懂，那就很麻烦。所以大家在学习的时候，一定要记住每一个名词的概念。

这里的意思是什么呢？足目派是这样认为的：当立论者提出“声音无常，是根之所量故”这样一个论

式的时候，如果敌论者承许共相是根之所量与常有，并对立论者进行驳斥：“根之所量的缘故，声音是常有的。”这样遮破的时候，足目派认为后面的观点对前面是有害的。因为立论者认为“声音是无常，是根之所量故”，而敌论者认为共相是根之所量而且也是常有的，因此认为根所量可以遍及到常法，于是敌论者驳斥说“声音是常有的，因为根之所量故”，他们认为根之所量可以是常有的。这个时候足目派认为，前面的观点会受到后者的违害，所以这是坏宗之负处。

我们对此分析后认为，尽管敌论者遮破立论者的观点的时候有可能产生怀疑，但不会成为妨害。立论者说：“声音是无常的，根之所量故。”敌论者反驳说：“声音是常有的，根之所量故。”这样的话，声音到底是常有还是无常呢？可能会产生一种怀疑。但是这能不能真正违害前者的观点呢？不一定。因为后面常有的观点怎么会违害无常的观点呢？不会有违害，最多产生一种怀疑。如果产生怀疑的话，那么这就成为不定因，它

可以包括在说非能立支当中。因此，你们没有必要单独安立一个负处。

这个道理，我想很多人应该清楚。外道认为这是一种负处，但是我们通过分析后得知，它可以包括在不定因当中。包括在不定因是由于它的依据不充分。所以如果说“声音是无常，根之所量”的话，我们说不定。因为根之所量不仅涉及无常法，而且也涉及常法，所以这是一种不定因。

二、异宗：

所谓异宗之负处，了知遮破归不定。

所谓异宗就是有两个不同的立宗，对方认为其中一个立宗成为另一个立宗的理由、能立。比如前面立论者说：“声音是无常的，是根之所量故。”敌论者已经对此遮破说：“声音是常有的，是根之所量故。”在这个时候如果立论者经分析、观察后认为，诸法能遍及一

切而瓶子柱子这些法不能遍及一切，在这种情况下立论者另立一个宗：“如瓶子不能遍及一切法，同样声音也不能遍及一切法。”因为前面的立宗“声音是无常的”受到别人的攻击没有成立，他就举另一个立宗说：“瓶子不遍及一切，同样声音也不能遍及一切。”这种立宗并不能建立第一个立宗，其实也不合理。足目派认为这也是应该折服的，所以安立为负处。

但是作者并不这样认为。为什么呢？因为这种说法是不合理的。怎么不合理呢？瓶子不能遍及一切的比喻说明根之所量只能遍及这一点（无常）而不能遍及常有，所以它成了一种能立而不能成为所立。足目派的观点是，这种在一个所立上面再增加一个所立的做法就是负处。但是我们经过分析后认为，所运用的这种推理实际上并不是所立而是一种能立；而依靠能立来进行论证的话，这不成为两种所立或立宗，所以你们的观点不合理。

如果以这个能立作为所立的因，那这个因就可以包括在不定因当中。比如前面的“声音是无常，是根之所量故”这个论式，对方说“声音是无常”是第一个立宗，第二个立宗是“如瓶子不能遍及一切法，同样声音也不能遍及一切”，第二个立宗如果成为第一个立宗的因的话，那就成了不定因。为什么呢？比如说“山上有火，有烟之故”。这个时候你说“水的对立法是火”，用这个来论证前面的所立“山上有火”（外道的论典当中有这种比喻来说明），其实这是与所立没有什么关系的不定因。同样，前面说“声音是无常，根之所量故”，然后说“如柱子不能遍及一切，同样声音也不能遍及一切”，你根本没办法用这个推理来论证前者，由此这完全成了一种不定因。因此没有必要像外道所说的那样单独安立负处，而应该安立在说非能立支当中。

这两个破法，大家如果再三分析的话，就不是特别难懂。当然，如果方法搞明白就不是很难懂；如果方法没有搞明白，那不管是因明的哪一个推理，都不是很容易

易懂。

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。

相违宗就是相违立宗的意思。相违宗有两种，一个是立宗与比喻相违，另一个是立宗与因相违。

首先，立宗与比喻相违。比如我们说“声音是常有的，如同瓶子”，声音是常有的，按理来讲应该举一个常有的比喻，像虚空或者无为法，但是他举了无常的瓶子，那么比喻和立宗就是完全相违的。

然后，立宗与因相违。比如说“一切法是异体的，因为会合运用有实法的名称之故”，一切法是有法，异体是立宗，会合运用有实法的名称作为因。如果举了这样一个例子的话，对方认为一切法是异体的（异体指他体），而他体和会合完全是相违的。会合是指一体的东

西，他体与会合之间是因和立宗相违。

这两种相违也应该是负处。足目派是这样认为的。

但是这种说法不合理。怎么不合理呢？因为所谓的立宗与因相违和与比喻相违，如果我们用推理来观察，则显然知道第一种比喻和立宗相违是一种不定因。为什么呢？因为“声音是常有的，如同瓶子”，瓶子是无常法，而常有和瓶子之间不会有同品比喻，根本得不到同品比喻，既是常有也是一种像瓶子那样的法在这个世界上是找不到的。所以说，同品比喻找不到的缘故，它可以包括在不定因当中。如果包括在不定因中，那么就是说非能立支。所以说第一个相违可以推翻，没有必要单独安立相违立宗。

第二个立宗与因相违，实际上立宗不能承认为一体，由此也不承认它所包含的会合是一体，因此没有相违的机会。为什么呢？因为一切诸法如果是他体的话，那么刚才所说的会合的物体也应该包括在里面。因为一

一切诸法不可能不包括会合物。所以一切诸法是他体，而其中的会合物是一体的东西，如果你能举出来的话，那么这两者是相违也可以说；但是一切诸法既然是他体，那么会合物也肯定是他体的，因此这两者不可能产生矛盾，这两者相违的机会是没有的。足目派认为因和立宗相违——他体和会合相违，但是我们分析后认为他体和会合不相违，既然一切诸法是他体，那会合也是他体，所以不会相违。

再者，你们这样的立宗与因相违是口里说出来的相违，还是没有说出来的相违？如果是口里说出来的话，那在这里就是多此一举。为什么呢？我们下面会讲到五支的推理方法。因明前派认为因、喻、再加上立宗、应用、结论，总共有五支，自宗认为立宗没有必要。比如说“声音是无常的（立宗），所作之故（因），如同瓶子（喻），如同瓶子是所作性一样声音也是所作（应用），为此证明声音是无常（结论）。 ”依此论式得出声音无常的结论，对方有这样的观点。但是，对方观点当中的立

宗是多余的。所以如果你口里说出立宗是多此一举，没有必要说出来。因为如果你有充分的理由的话，那即使没有说出来，声音无常的道理也可以成立；如果你没有充分的理由，即使说一百遍也没有什么用。它多余的原因就是这样的。

如果你没有在口里说出来，只是在自己的意图中立宗与因相违，那这可以归纳在不定、相违、不成的三种过失当中。而除了这三种过失以外，我们在分析论式的时候并没有别的过失，因此没有必要单独安立。它可以安立在三种相似因当中，没有必要像外道所说的那样单独安立一个负处。因此对方所承许的观点是不合理的。

足目派在印度来讲还是很厉害的，不像现在汉地有些人，自己认为逻辑学得很不错，其实真正的推理根本不会。但是足目派我们可以看得出来，他们的表面上的有些推理还是相当厉害的。自古以来，外道与一些藏传佛教的高僧大德也进行过辩论。历史上，印度的高僧

大德们也经常遇到外道的辩论。但是现在好像外道与内道之间，真正以推理来进行辩论的情况在国内外都比较少。现在大多数人的思想是什么样呢？就是想发展，要挣钱。很多人对真理可以说没有什么兴趣。在全球来讲，佛法的敌论者对佛法进行攻击的情况并不太多的，的确也是：你承认是你的事情，你不承认也无所谓。双方互相排斥的情况有是有，但不是特别多。

但我们作为一个佛教徒，应该了解佛教的这些推理。因为以后在弘扬佛法的过程中，如果遇到外道的攻击，我们就可以以正理来说服别人。但是遇到其他的宗教徒或者非宗教徒时，你不能用前天所讲的说妄语等狡诈的行为来进行制服，这是不合理的，这不是智者的选择。

四、舍宗：

舍宗归属不定中，第二负处乃无义。

舍宗是这样的，立论者首先立了一个宗，后来因为种种原因便把自己前面的立宗放弃了。比如立论者首先说：“声音是无常的，是根之所量故。”于是敌论者进行攻击：根之所量不一定是无常，根之所量应该常有，因为根之所量还涉及总相、虚空等。这样对他进行反驳的时候，他就没办法回答，于是立论者说：我没有这样说过，谁说声音是无常是根之所量故？我从来没有这样承认过。他马上就变了，足目派认为这就是舍宗。

有些道友也是这样的，没有遇到事情的时候就说：“啊！这个道友已经破戒了。这个道友不好，她是个坏人。”后来管家或法师进行询问的时候，她却说：“谁说她破戒了，我从来没有说过，我根本没有这样说，这件事我不知道。”刚开始的时候她说得清清楚楚，最后一问她，原来的话就变了。所以有时候必须要有证人，如果没有证人，那在遇到违缘或者困难的时候，双方都可能不承认。一般西方国家做什么事情都需要证人，包括结婚也要证人。原来爱因斯坦结婚的时候，他父母不

同意，后来他们到别的地方找了几个证人，也举行了一个简单的仪式，因为他们害怕到时候不被承认。可见什么事情都要有证人，这是很重要的。如果没有证人，那就会像这种人，到时候不承认：谁说声音无常是根之所量故？我从来没有这么说过。我不会说这样的话，你放心好了！

足目派认为这是一种负处，因为他刚刚已经承认了，但第二次却不承认，所以应该制服。作者认为，这不应该制服，为什么呢？因为这是对能立还没有生起真实定解的原因导致的：他先说是根之所量，后来说不是根之所量，这说明立论者对因还没有产生坚定不疑的定解，由此它可以包括在不定因当中。

而且，在他刚开始承认“声音是无常，根之所量故”的时候，你就应该马上说“根之所量不一定是无常”，当下你就应该用你的语言来进行推翻，而到第二次的时候你就不应该说他了，可见敌论者也有一定的责

任。或者，当有些道友说别人的过失的时候，你当下就应该说：“这个人不一定是坏人，她不一定破戒，你不应该这样说。”当时她承认的时候你不制服，到后来你才开始制服，这已经迟了。所以，作者的观点是刚开始就应制服，没有必要安立第二种负处，这没有任何实义。

五、异因：

异因如若词圆满，不定未完非负处。

立论者认为：一切别法（别法和总法中的别法）的自性是一体，因为有量之故，就像泥碗一样。他已经肯定了世间中的所有别法全部是一体，因为有量的缘故。敌论者对他进行反驳说：痛苦、快乐等也属于别法，但它们并没有量。这是敌论者用痛苦和快乐等没有量来制服对方的观点。那个时候对方马上就变了，他说别法中有两种：一部分是有量的，这些我承许；而痛苦、快乐等我并没有承许有量，它们是无量的。有量无量是指具不具

足身体，但主要是指具有微尘。他首先承认一切别法全部是一体的，因为有量之故。后来他看自己的观点好像立不住脚，于是就说：我所谓的有量并不是说所有的法，是指个别的法，痛苦、快乐等除开，而其他法是一体，因为有量之故。足目派认为，他在最初的时候没有好好鉴别，已经立了宗，后来才进行辨别，这是不合理的，所以应该成为一种负处。

其实在进行辩论的时候，你确实应该先看看自己是不是已经真正立宗，如果已经立宗，那么后来就不能有很多分析和变化。如果认真观察，就会发现我们在说话的时候往往会有一些不合理的地方。你们可能还记得吧，上师如意宝在课堂上也说过，有一次迦秋喇嘛（一位瑜伽士）到法王那里，他讲了一些现代社会的状况以及古代的历史。当时他说所有陶瓷碗都非常不好，它怎么样让人生病，怎么样对身体不好。一直讲这些，讲了很长时间。讲完之后他突然发现，上师正拿着一个外面画有八吉祥图案的古瓷碗，一个很古的陶瓷碗。于是他

的话题马上就转了：“不过，古代的陶瓷碗对身体很好。”法王很聪明，马上知道迦秋喇嘛是因为看见了他的碗，才转变的话题。后来法王在课堂上也说了，古代的碗对身体好，这完全是当面编出来的。其实立论者说话也像这样，刚开始的时候他说一切别法是一体，因为有量的缘故；后来发现别法里面的苦乐等没有量，于是就说：除了苦乐以外，其他的别法都具有量。足目派认为，这也是一种负处。

只要我们稍微进行分析，就可以了知这种说法不合理。原因是这样的，立论者（这里基本上是讲立论者的过失）的语言全部说完了没有？圆满结束了没有？如果圆满结束，那就是前面所讲的能立不充分，也就是理由不充分，所以它可以包括在不定因中。因为你前面说“别法的自性全部是一体，因为有量之故”，并且话已经说完，那当出现苦乐等例外情况的时候，你没有什么可说的了，因为它们并没有量，所以这是不定因。“若词圆满，不定”，若词圆满就是不定因。

“未完非负处”，没有说完则不是负处。为什么不是负处呢？因为一个立宗可以利用很多因来进行论证，比如声音是无常的，它是所作之故；声音是无常的，它是有为法之故；声音是无常的，它是刹那刹那灭尽之故，等等。同样他们也可以说：一切别法是一体的，有量之故；一切别法是一体，无量之故，如同苦乐等。所以，在心里的意图或所论证的道理不相同的情况下，对一个立宗可以用很多不同的理由来进行论证，这也不会有过失。

所以可以这样说：论式全部圆满的话，它可以包括在不定因当中，因为能立不完整。如果还没有说完，那现在（这么早的时候）还不能判决，应该再进行观察；在进行观察的过程中就会知道，这并不能立为负处，应该包括在非负处里面。所以，不能单独安立这样的异因。

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。

对方是这样讲的，辩论时口出与本义毫不相干的语言（音同义不同），这也是一种负处。

这一段，在蒋阳洛德旺波尊者的讲义里面有一些括号，里面有“藏文”或“藏文写上”的字眼，意思是在藏文的写法中才能看出所举例子的意义。本来要在括号里加藏文，但后来没有加，就成了这样。比如，立论者举出这样一个论式：“声音是常有的，非所见之故。”在藏文中，“常有”这个词的发音与“推理”是完全相同的，它们是同音词。如果将常有说成推理，那这也是一种负处。

当然，如果从汉语上讲，可能大家更容易理解。比如，立论者举出这样一个论式：“声音是常有的，非所见之故。”本来“常”是恒常不变的意思，但对方光在词句上挑毛病，马上用长短的长来理解，这样的话就与它没有什么关系。这就像一个人说：我的女儿已经出家

了。但另一个人却说：你的女儿出嫁了，她嫁给谁啊？她丈夫的名字叫什么？马上将出家混为出嫁来挑毛病。对方认为这种辩论是异义的负处，因为他运用的是没有任何关系的语言——同音词（音同，但意义完全不相同），所以这种说法应该予以折服。

但是这种负处不合理。原因是什么呢？因为，如果是对立论者来讲，这就不一定，它可以包括在说非能立支中，因为它是不定因。比如我是立论者，我立宗说：“声音是常有的，非所见之故。”如果我自己说的是长短的长，这样的话，我的能立就不具足。对别人说的时候一定要具足能立，如果能立不具足或理由不充分，那就应该包括在说非能立支中。如果是从敌论者的角度来讲，本来是说“声音是常有的，非所见之故”，但他将常有的常理解成长短的长，那他所说的过失就不圆满。既然要遮破对方的观点，那就要说一个很好的过失，但是他并没有说出过失，自己所说的只是一种误解而已，因此它不能单独安立为其他负处，应包括在说非过失当

中。

前面所讲的，萨迦班智达对敌论者和立论者分别安立的两种过失，我们一定要记住。因为对方二十二种负处中的大多数，都可以包括在前面所讲的立论者的过失当中，也有部分归在敌论者的过失里面。

七、无义：

无义说非能立支，此外他者实非有。

足目派认为：口中所说的话没有任何意义，就像以字母的顺序来说一样，这就是无义负处。《自释》中也举例说：“‘嘎喀嘎阿⁴¹’是‘加恰加呀’，因为‘打塔打拿’之故。”或者“bpmf 是 aoe，因为 zcs 之故。”这样来推的话，谁也不知道到底在推什么？这是从字母方面来讲的。其他方面也可以说，比如：“你是中国人，因为美国人的缘故，就像新加坡人一样。”这

41 藏文字母发音，下同。

样说的话，别人也不知道到底在说什么。

其实，这种负处没有必要单独安立。对立论者来讲，它可归在说非能立支当中，因为他说的理由一点都不充分，并没有说出真正的依据。因此，单独安立的意义一点都没有。

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。

足目派这样认为，如果说了三遍还不懂，那就是不可解义，它应该是一种负处。比如，立论者明明说了三遍：声音无常所作之故、声音无常所作之故、声音无常所作之故。但敌论者：啊？啊？说什么呀？一直听不懂，或者听不清楚。这是不可解义的负处。

萨迦班智达分析说，将这种情况单独安立为一种负处不合理。为什么呢？因为，作为立论者来讲，如果

他故意说一些不共称的名词，比如本来应该讲“声音是无常的，所作之故”，但是他故意用一些我们根本不懂的英语、日语，或者虽然是中国语，但用的是中国语中的从来没有听过的古文。很明显，他在故意刁难，那肯定听不懂。或者他以速度特别快的语言来说，导致别人根本听不清楚。原来我们学院有一位堪布，他辩论的时候声音特别快，大家都听不清他在讲什么（这是我去另外一位堪布那里，听到这位堪布在磁带中提他的名字，我才知道的）。他的话根本听不懂，谁也没办法了解。或者他有其他的目的，用其他理由来进行论证，等等。依靠这些语言实际上并不能理解它的意义，所以这些可以包括在说非能立支当中。

如果他一五一十说得非常圆满，而且很有次第性，里面的内容讲得非常细致，比如“声音是无常，所作之故，如同瓶子”，一个字一个字讲得清清楚楚，但是敌论者并未听懂。一遍不懂可以说两遍，最多说三遍，如果还不懂那就说明敌论者太笨了。这是敌论者的负处，

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。

足目派声称：说出前后毫无瓜葛的一些抵赖语言，比如前面说的是“柱子是无常的，所作之故”，但是后面却说“柱子是无常的，虚空的缘故”，像这样说一些没有任何瓜葛的抵赖语言来故意刁难，就是缺义负处。

我们可以这样说，这不应该单独安立为一种负处，因为它是理由不充分，应该包括在说非能立当中。

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。**

足目派这样认为，如果论式言词的顺序颠倒，那就

是一种负处。但萨迦班智达认为，顺序上颠倒不一定是负处。如果能了解意义，那就不是负处，比如金质的黄色瓶子和黄色的金质瓶子，因为这两种语言完全可以表达所要表达的内容和意义，所以不是负处，而是正确的语言。假设不能理解它的意义，那就应该包括在说非能立支当中，没有必要再单独安立一种负处。

第 81 课

2007 年 6 月 22 日

下面继续讲二十二种负处。

十一、缺减：

缺减二支之过失，无立宗等非负处。

我们下面会讲五种支，五种支是比喻、立宗、因、应用和结论，总共有五种。足目派认为如果这五种条件中一个条件不具足就不算真因，这也是负处。而且，以世亲论师为主的印度因明前派的诸多论师也认为，利用推理的时候必须具足这五种支。

但是自宗不这么认为。按照我们的观点，如果应该

具足的二种支没有齐全才成为过失，因为这样就不能理解论式的意义。我们在第十品当中也讲过：“宗法成立相属定，即因无误之法相。”我们讲自宗因的法相的时候，第一个条件宗法要成立，第二个条件它们同品和异品之间的关系要确定。如果这两个条件已经具足，那才是因的无误法相。我们只承认二种支，宗法、同品遍和异品遍（关联确定）要具足。也就是说五支当中的比喻和因一定要具足，在五种支当中其他的三种是多余的。这一品的下面也会说这个问题：“五支立宗与应用，结论三者属多余。”五支中的立宗、应用、结论这三者是多余的。

这样一来，自宗认为前面所承认的立宗等三者不具足并不是过失，因为即使这些没有也可以懂得意义。如果不是过失，那就不该成为负处。因此对方认为的缺减负处是不合理的，因为立宗等三者是多余的缘故。

十二、增加：

增说摄于非能立，汝之观点非负处。

足目派是这样认为的，在进行推理的过程中如果该建立的道理已经建立完毕了，再在这个上面重新增加因或者比喻，那就是多余的，这也是一种负处。比如说“声音是无常的，所作之故，犹如瓶子，犹如柱子”，在论式中讲两个比喻的话，外道认为是多余的，这是增加负处。或者说“声音是无常的，是所作之故，是有为法之故”，引用两种因的话，外道认为这也是增加负处。

我们对此怎么回答呢？按照我们的观点，佛教因明学的论式是固定的，它的逻辑是很严密的，在没有必要的情况下增加比喻和因是一种负处，但是这没有必要单独安立负处，它可以包括在说非能立支中。而对足目派的观点来讲，这不会成为过失。为什么呢？因为你们特别喜欢胡说八道、胡言乱语。外道将根本不需要的五支也认为是需要的。当然，外道的五支跟因明前派的五支还是有很多方面的差别。外道没有这样严密的逻辑，

因此从对方的观点而言，增加一些因和比喻不会有什么过失，不应该成为负处。所以说“汝之观点非负处”，以你们的观点来看这很难称为负处。

现在世间上有很多人在学哲学、学逻辑，我在与这些大学生交往的过程中，往往感觉到他们的逻辑思维能力一点都不敏锐。为什么呢？因为他们的推理并没有可靠性，他们在讲话时经常都是用“我觉得如何如何”这样的推理。虽然他们上过大学，读过研究生，但这些人对佛法和世间法判断的过程中所运用的很多推理是不完整的。学过因明的人和没有学过因明的人在交流的时候就会发现：没有学过因明的人始终认为，这个也不对那个也不对，原因是他们往往以单方面的道理进行论证。其实，这就是我们所说的不定等相似因。因此大家在与他人交往或辩论的过程中，一定要以比较严密的逻辑来推断，这是非常重要的。

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。

对方认为重言也是负处。这个分为两个方面：一个是词句上的重复，比如“声音是无常，声音是无常”，一个词句重复两遍的话，外道认为这是声音上、词句上的重复；另一个是意义上的重复，比如说“声音是无常之法，声音是毁灭之法”，这样词句虽然没有重复，但是意义重复。诸如此类的词句和意义的重复应该安立为负处，对方是这样认为的。

而我们自宗认为，词句的重复没有必要单独安立为负处。为什么呢？因为如果它的意义也重复的话，就包括在意义重复当中；如果意义没有重复光是词句重复，实际上问题不是很大。为什么呢？因为在有些意义不重复的情况下词句重复也是有必要的，比如说：你高兴就高兴吧，看就看吧，吃就吃吧，住就住吧。等等，里面也间接隐含着另一种意思。所以从词句上看好像是一种

重复，但是意义并不重复。

噶当派的有些教言也说，如果是讲一些重大的事情，意义和词句即使重复也不矛盾。比如在有些情况下为了引发别人的注意，就说：请你注意！请你注意！等等。有时候，词句和意义的再次重复也很有必要，因为它有强调的作用。

上师如意宝的《忠言心之明点》当中就有类似的情况，在讲闻思修的时候用了三个颂词。这是因为修行特别重要，所以讲完后，为了再次强调就又用了个偈颂。当时上师讲，按照一些传承上师教言，一般来讲我们的语言最好不要有重复，说每一句都要重复两遍才能完成，这也是语言上的一种过失；但是在有特殊必要的情况下，语言和意义重复也并不会矛盾。而在阐述论式的过程中，语言和意义的重复就成为过失。正在进行因明的推理的时候你说：无常无常或者看吧看吧，这种方式是错误的，因为因明的逻辑是比较严格的。虽然这可以成为

论式的一种过失，但是不管从敌论者或者立论者来讲，它可以归属在我们前面已经安立的四种过失当中。

如果是长篇小说或者比较复杂的问题，你为了说清这个道理，在见证者面前再次宣说也不会成为负处，不会成为错误的语言。有些比较重要的事情或者一些理论性较强的道理不一定三言两语就能表达出来，这时详细说明也不会有任何过失。所以，对方所安立的重言负处也不合理。

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。

足目派认为，在大众场合中立论者已经说了三遍，对方应该清清楚楚听懂了，但是对方什么话都没有说，一言不发，这是不随说负处。比如我说“声音是无常的，所作之故”，已经说了三遍，而对方一点反应都没有，

一直在那待着，这就是不随说。外道的意思是，我说了“声音无常，所作之故”后，对方应该马上跟着说一遍“啊，你说声音无常所作之故”，跟着说完了以后，他再对我进行提问。如果对方没有跟着我说，就有不随说的负处，外道是这样认为的。

但是我们观察后认为，所谓的不随说对敌论者来讲也不一定成为过失。为什么呢？因为我们在前面并没有这样的承许：立论者说三遍，然后敌论者也跟着说三遍，就像老师给学生教书一样学生也跟着老师念三遍。如果有这样的承许的话，我跟着你念三遍然后再回答也是可以的。但是没有这样承许的缘故，所以不会成为过失。

如果需要说的道理没有再次宣说，当然这是一种负处，但是它可以摄在不能难当中。不能难是对敌论者和立论者都可以用的一种词语，对敌论者来讲可包括在不说过失当中，对立论者来讲可以包括在不说能立当中，

除此之外不会有什么过失。

其实在辩论场合中，除了一些特殊情况外，是不用随说的。在有些特殊情况下，对比较关键的问题可以随说，比如说我是立论者，我承认太阳从西方升起来，这个时候敌论者害怕到时候我不承认自己的立宗，所以通过随说对我的观点加以证实：这是你说的啊！你说太阳是从西方升起来的，你要记住啊！你不要变啊！在这种情况下，对方再次给我说清楚也是可以的。

如果没有这种情况，对方说什么你跟着重复是没有必要的。虽然在有些特殊情况下随说也是可以的，但这毕竟是特殊情况。我们并没有承诺你说一遍后，我先原原本本跟着说一遍然后再进行回答。我们没有这样承认过，所以这根本不是一种负处。即使是负处，也包括在前面所讲的敌论者和立论者两种负处中；除此之外，没有必要像你们所说的那样，单独安立为不随说的负处。

十五、不知义：

不知义于敌论者，非为不能难之外。

外道的意思是这样：立论者说了他的观点后，见证者已经懂得了这种观点，而敌论者却未能听懂。比如说“具有项峰垂胡的动物是黄牛”，这个时候见证者已经明白了立论者所说的意义，但是敌论者还没有听懂，外道认为这是不知义负处。

但是我们对他说分析，其实这跟前面的不随说一样，就敌论者而言这不会成为一种负处，为什么呢？因为这并不是不能难（不说过失）之外的过失。

见证者已经懂了立论者的意思，在有必要说的时候敌论者却没有说，这是不说过失。不说过失可摄于自宗安立的敌论者的两种负处中。也许他没有能力对立论者答复，也许他不愿意答复——心情不太好所以不愿意开腔（有些人不管是辩论也好辅导也好，在心情不好的时候什么话都不想说，只是：嗯，嗯，是吧）。也许是举不出过失，也许是不想说，但不管怎样都包括在不说过失当中。

敌论者的任务就是要说过失，因此不知义已经包括在不说过失中了，没有必要再单独安立一个负处，所以对方的观点不合理。

十六、不能难：

不能难者属不说，能立支抑不说过。

对方这样说的，比如双方正在对像“声音无常，所作之故”诸如此类的问题进行辩论的时候，其中的一方，不管是敌论者还是立论者，应该对另一方进行回答，但是他并不回答，只随便唱诵其他的道歌或世间歌曲，这就是不能难的负处。本来，两人之间辩论得非常激烈，一方提出来的问题应该得到另一方的重视，可他却只是唱歌，根本不管对方的观点，所以这也成为负处。

本来在短暂的辩论时间当中，心不应该这样散乱，但我们有些道友在辩论的时候，也经常做其他的事，或想其他的事。按照对方观点，这是一种负处。在辩论的

时候应该集中精力把心思放在辩论的问题上，要好好进行分析，可是他一直唱一些其他的偈颂，这显然不合理。虽然不合理，但我们认为这没有必要单独安立为不能难的负处，它可以包括在不说能立或者不说过失当中。如果是立论者，就是不说能立，因为他根本举不出任何理由，只做无关的事——唱歌；如果是敌论者，那就是不说过失，因此没有必要单独安立。

通过上述分析，我们就可以看出：佛教逻辑的的确确是非常殊胜的，只要我们懂得这种道理，在任何一个辩论场合中一定会获胜；但是，如果我们不懂佛教的说法，能不能战胜对方（尤其是外道），那就不好说了。所以我觉得，学习因明、中观等论典之后，对佛教的道理应该会生起信心。

十七、避遁：

避遁真实非负处，有狡猾归不能难。

对方是这样说的，辩论的时候本来应该向对方发过失，但这个时候他却说“我现在不空，没有时间”，或者说“我生病了，不行了”，然后马上放弃辩论，这就是避遁的负处。对方认为，本来不该放弃，但他却说不空或生病而逃避，在辩论场所当中这绝对不行，所以这应该是一种负处。

我们认为，这并不能单独立为负处，应该一分为二地分析。如果他真的遇到了生命危险，或者戒律受到威胁，真的有一些不得不承办的事情，那他说不空等也是合理的，因为这个时候和别人辩论并不是很重要。如果他在这个辩论场所待下去生命有危险，那他肯定不空。所以，这不应该安立为负处。或者说他真的病了，得了急性阑尾炎，实在忍不住，马上要找救护车，病得这么严重的时候，你还给他加上一个负处的罪名，这是不合理的。所以，真的病了的话，他就可以这么说，因为这是事实。可见，这种情况并非负处，因为它是事实，不应该加以折服。

在辩论的过程中，如果一方觉得另一方的言辞特别尖锐，自己实在没有能力对付，于是便以狡诈的行为假装：“啊，我得病了！啊，不行了！你不要给我说话，我想睡觉，我已经打瞌睡了。我马上要走了，你等一等，我不行了。”在这个时候搞一些小动作，那这种情况就是他的负处。不过，虽然是负处，但也没必要单独安立。如果是敌论者，因为他不说过失，所以包括在不说过失当中；如果是立论者，就包括在不说能立当中，所以说没有必要单独安立。

十八、认许他难：

认许他难知不知，依次不定不说过。

认许他难从知与不知分析，依次是不定与不说过，我们是这样回答的。

对方认为，在辩论的过程中，立论者说“你是盗贼，是士夫的缘故”，如果敌论者对此回答说“你也是同样

的或者你亦是”，这样回答，那说明敌论者已承认立论者是盗贼，而且也间接承认自己也是盗贼。因为立论者说“你肯定是偷盗者，你是士夫的缘故”，但敌论者并不说其他的话，只说“你亦是”。你亦是的话，那其实是说不仅我是盗贼，你也是，因为“亦”字里面已经隐含了我们两个都是盗贼。这样的话，敌论者便将自己的过失归咎于立论者，可见这是一种负处，它叫做认许他难负处。

对他们的这种观点，我们驳斥说：这个问题还需要分析。如果是士夫就成了盗贼，那么你（立论者）也成了盗贼，应该这样回答。而足目派认为：立论者说“你是盗贼，是士夫的缘故”的时候，敌论者不应该说“你亦是”，不能这样说。对此我们回答说：是士夫的缘故就成为盗贼，那立论者自然也就成了盗贼，可见敌论者这种说法是合理的；但这一点立论者不承认，因为士夫不一定全部是盗贼，那这种因就是一种相似因。可见，我们光用士夫的因来证成所有人是盗贼并不成立，我们应

该对他说不一定。

如果敌论者不知道这是一个相似因，那当然是一种负处。本来这种推理是相似因，但你（敌论者）却认为它是真实的因，那你自己就承认自己是盗贼了，而且也承认别人是盗贼，就是说把这种过失推给了另一方，可见这是一种负处，包括在不说过失当中。

十九、忽视应可责难处：

忽视应可责难处，辩双不能难中摄。

如果立论者运用一个相似的因，而敌论者无力观察，也实在没办法将它推翻，便断然舍弃，那这就是忽视应可责难处的负处，对方是这样认为的。

我们可以这样说，这种负处可以包括在不能难当中。如果是立论者，就可以包括在不说能立当中；如果是敌论者，那可以包括在不说过失当中。因为，如果真正是一种相似因（不定因、相违因等），而且敌论者无法反

驳、不能观察而断然放弃，那就可以包括在上面所讲的两种过失当中。可见，没有必要单独安立忽视应可责难处这种负处。

二十、责难不可责难处：

责难不可责难处，唯不能难之负处。

足目派认为：本来对方没有什么过失，但另一方却故意给他妄加过失，也就是通过势力、通过辩才把过失强加在对方身上。别人本来没有讲过有过失的词句，但另一方却故意这样说，所以这成为一种负处。本来对方没有过失，但却给他增加一些过失，这就是责难不可责难处的负处。

我们回答的时候可以这样说，这并不能成为负处，因为这是自己没有能力推翻对方的观点，所以这种实在没有办法的情况并不是不能难以外的负处，它应该包括在上面所讲的不说过失和不说能立当中。因此，这没有

必要单独安立为一种负处。

二十一、离宗义：

彼者所谓离宗义，摄于不说能立支。

比如，外道数论派认为，有的东西不会毁坏，无的东西不会产生。也就是说，他们首先从实相的角度讲：凡是有的东西就不会毁坏，而没有的东西也不会产生。这就是他们宗派的宗义（观点）。然后他们又说了两种与之矛盾的观点，在主物当中一切都可以显现，也就是说没有的东西可以从主物当中产生，而有的东西也可以坏，也就是融入自性（主物）。这显然已经离开了他们的宗义，所以这是一种负处（离宗义的负处），足目派是这样认为的。

我们进行观察，其实它可以摄于不说能立支当中，因为他们的说法前后矛盾。因此，没有必要单独安立离宗义的负处。

二十二、相似因：

相似之因为负处。

对方这样认为，前面所说的不成、不定和相违三种相似因是一种负处。

我们对之回答，相似因立为负处千真万确，这并没有什么错误，但是这些全部可以包括在说非能立支和说非过失当中，没有任何必要单独安立。

可见，上面所讲到的足目派的二十二种负处都不合理。还有，如果这样分，因为世间每一个人的说话方式都不同，那立出来的负处就有千千万万、无边无际，所以这没有任何必要。如果这样安立，那二十二种肯定不够，所以我们应该归纳，前面也讲了归摄很重要。实在没办法归摄的，可以单独安立分类；如果能归摄，就应归在它的种类当中。因此，足目派所说的二十二种负处不合理。

下面讲相似的能破——似能破。

分的话，似能破有二十四种，这包括在下面的三个偈颂当中。这些内容都比较易懂，因为似能破全部是相似因，主要从立宗、因和比喻三方面进行分析。所以我只给大家简单提示一下，你们自己看讲义。其实，似能破的道理在《集量论》中也有，《观理论》中也讲得比较清楚。现在的因明书，比如沈剑英的《佛家逻辑》

《因明学研究》等等，这些书对部分道理也讲得比较清楚，大家可以参考。因此我在这里不详说，大家自己分析就可以了。

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。

以上有十四种相似能破，这在陈那论师的《集量论》中讲得非常清楚。《集量论》已经翻译成汉文，方

便的时候我给大家讲一下，这些相似因并不是特别难懂，讲完了以后大家应该会明白的。

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。

前面《集量论》中讲了十四种似能破，这里《观理论》中又讲了十种似能破。这样，《观理论》和《集量论》所讲的似能破全部加起来，总共有二十四种。这些似能破，陈那论师已经从不同的角度遮破完了，所以法称论师在《释量论》中没有再遮破。

其实这里的似能破比较容易遮破，比如说：“海螺声是无常的，它是勤作所发之故，如同瓶子。”本来这是一个正确的论式，但敌论者陷入了一种没有意义的状态当中，他诬陷说：你们刚才所承认的“海螺声是无常的，它是勤作所发之故，如同瓶子”的观点不合理，怎

么不合理呢？请问：因和所立之间的关系是接触还是不接触？如果因和所立之间的关系是接触，那么就像江河水和海水融为一体一样，成了不可分割，这样就没办法证成。如果它们是他体（不接触），那么就像声音是眼睛的所取一样，永远也不能得到正确的结论。他们以这种方式来进行辩论。大家都知道，因和立宗之间是依靠遣余来进行破立的，不可能一一观察接触还是不接触。可见，对方所说的这些道理与正理没有任何关系，完全不相符。我们通过这种方式很容易就能遮破对方的观点。

我这里只以值遇、未值遇为例，象征性地提示一下，之后你们自己看书，蒋阳洛德旺波尊者的讲义里面讲得比较清楚，但里面只讲了对方的观点并没有进行遮破。遮破的道理在《量理宝藏论自释》中讲得比较清楚，《集量论自释》《观理论讲义》也讲得非常清楚，我们以后肯定会了解这些道理。

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。

如果我们没有了解上面所讲的二十四种似能破，那在讲解一些大的论典，像《集量论》《正理门论》等这些论典的时候，就有一定困难，尤其会对对方的观点不清楚。其实，对方这些观点我们现在用得并不是特别多，不太清楚也没有大的问题。所以萨迦班智达在这部论典中，只是大概地宣说了二十四种似能破。

第 82 课

2007 年 6 月 25 日

下面，我们讲辩论语言的分类。

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。

三种人是指立论者、敌论者和见证者，这三种人在辩论的时候有六种说法。对立论者来讲有建立自宗和除过失，敌论者有询问和说过失，见证者有裁决和分析，总共有六种说法。

一般在比较正规的辩论中，敌论者应该遵守自己的规矩，立论者和见证者也是同样，在辩论的过程当中不能一直互相插嘴、互相提问，各人有他自己应该遵守的规矩。

立论者首先要建立自己的观点，我承认声音是无常的或者中观自续派的观点是正确的，等等。建立自己的观点的时候，敌论者给他发太过，说他的过失，说他所立的宗不合理。在这个时候，立论者就开始遣除过失，此时不能啰啰唆唆地说很多，因为自己毕竟是立论者。如果你是立论者，那在因明辩论中别人运用论式的时候，如果你觉得他的观点合理（比如别人说“声音是无常，所作之故”），你说“承许”就可以了；如果你觉得他的观点不合理，那只有三种回答，要么说“相违”，要么说“不成”，或者说“不定”。一般来讲，在非常如法的辩论场合中，除了这八个字以外，立论者不会说很多。

现在有些辩论场所，你说一句我说一句，双方争

来争去，其实这是立论者和敌论者之间的关系没有处理好。当然，在陈那论师和法称论师的因明当中也说，辩论双方偶尔互相探讨、互相分析也是可以的。但一般来讲，尤其是大的辩论场所，立论者的语言是很少的，只说“承许”“不成”“不定”等等，除了这些以外不会说很多的。归纳起来，立论者的任务就是建立自己的宗派和排除别人所发的太过。这就是立论者语言的范畴。

敌论者对立论者有进行询问的权利。比如对方说“声音是无常的，根之所量故”，敌论者可以问：你说的是五根的所量还是意根的所量？在有些问题上可以对立论者进行询问，这对敌论者来讲是允许的。因为有些人的说话不清楚或者他的观点有点模糊，这时敌论者可以对他询问。问完之后就开始驳斥对方的观点，开始说过失：你这种观点是不合理的，为什么呢？然后就开始用论式遮破。所以说过失主要是敌论者的责任。

而立论者一般没有必要说过失。因为他是建立自

己的观点，只要这个成立就可以了。比如我说“前世后世是存在的，这没有任何违害”，当我建立这个观点后，敌论者站起来对我反驳。如果他反驳不了我，那不用说他的过失，我已经胜利了；如果他能反驳我的观点，那我已经失败了。立论者应该是这样的。

或者换一个角度，对方作为立论者，你站起来和对方辩论。如果你非要说不可，或者你想说得不得了，那你可以说：“不不不，在这个问题上你如果持这个观点，如果认为你的观点能站得住脚，那你坐下来，我对你进行辩论。”然后你变成敌论者，开始对他进行反驳，真正的因明辩论应该是这样的。

见证者有两种责任，一个是裁决，一个是分析。裁决是指两者辩论到最后，结果谁输谁赢应该由见证者来抉择。尤其是在一些大的辩论场所，双方所辩论的内容比较多，见证者为了不忘记应该把前面的问题记录下来再进行裁决。在有些地方他要分析：你刚才说得不对，

你刚才这样建立自宗不对，应该是这样的……对此进行分析，是见证者的任务。他不可能站在敌论者的角度对立论者发太过，这是不合理的；或者他站在立论者的位置上，让敌论者给自己发个过失等等，这也没有必要。因为三者的分工是很清楚的。

当然不管外道内道，有些辩论不一定完全用论式进行，通过一些道理来说服的现象也是比较多的。自古以来，很多修行人在辩论的时候，就是通过一些道理来说服对方。现在世间上很多的研讨和辩论，也往往是通过道理来互相交流的。

佛教中有这样一个故事，有一位僧人的辩才很不错，有一次他到一个外道的施主那里，那个外道的施主正在前额上敷牛黄，然后又在头上戴贝壳，做一些这样的仪式。僧人问他：你在干什么？施主说：我为了把凶恶的事变成吉祥而做一些吉祥的仪式，这样做之后，自己的一切就会变为吉祥。僧人问：用什么样的方法才能

吉祥？施主说：第一，用牛黄可以得到吉祥。僧人问他：用牛黄得到吉祥是不是有点不合理，你把一点点牛黄敷在头上不一定能吉祥，因为牛黄如果真的能带来吉祥，那在牛的胸腔里面牛黄一直是存在的，但是牛却经常被人们宰杀或食用，牛黄并没有遣除这些凶恶之事，所以你暂时把一点点牛黄敷在头上能不能遣除恶兆啊？当时，那个外道没办法回答。僧人又问：你还有什么样的方法能带来吉祥？外道说：海贝被海浪冲到海边后，因为天气炎热而死亡，它所剩下的贝壳也是吉祥物。僧人说：这也不一定成了吉祥物，因为虽然海贝昼夜都生活在贝壳里，但是也没有依靠它获得吉祥，最后还是遭到死亡，因此你现在暂时戴在头上怎么会得到吉祥呢？僧人这样一说，外道也没办法回答。

当然，我觉得这是僧人以一种方便对外道进行的破斥。如果真的按佛教的观点来看，这些吉祥物应该有一些吉祥的缘起，不一定因为牛黄在牛身上没有能起到拯救的作用，所以在人身上也起不到吉祥的作用。当然

我们没有必要站在外道的角度来辩护，但实际上有些缘起的确是不可思议的。比如药物或者一些特殊的物质有不可思议的缘起，这些缘起结合的时候就能得到一些利益，这种现象是有的。

还有一个辩论的故事。以前有一位瑜伽士住在山洞里面已经很多年了，最后他散乱的头发上住有很多的小鸟——鸟窝筑在他的头上，洞口和他的脸上连有很多的蜘蛛网，他一直这样住在山洞里。当时有一个人派了四个人到瑜伽士那里去辩论，准备收服他。虽然这位瑜伽士对因明的论式不是特别懂，但是他的修行境界很高。那四个人到瑜伽士面前的时候，一看他穿的狼皮的毛全往外翻，有一个人就问他：你为什么反着穿衣服，这不符合自然规律。瑜伽士说：这非常符合自然规律，原来狼皮在狼身上的时候毛都是朝外的，不是朝内的；如果我们把衣服毛往里翻（像现在的有些衣服那样），这才是不符合自然规律的，而我的穿着跟原本的规律非常相合

（现在大城市很多人的衣服的毛全部都是往外翻的，跟牦牛一样，这

可能符合自然规律吧)。另一个人害怕他们辩不赢，就说：好吧，我们不说这个，我们还是在佛教的精华方面辩论吧。瑜伽士说：对佛教的精华，我们的分别念到底能懂多少呀？萤火虫的光不可能测度太阳的光芒，佛法是不可思议的，我们以分别念来衡量是特别困难的。这个人也哑口无言了。后面两个人对他的修行等方面也进行辩论，结果瑜伽士无作的修行和智慧完全胜伏了他们的分别念的言词。所以我们有些人什么修行境界都没有，光是在因明的道理上寻伺，虽然能立出一点论式进行辩论，但是在有些境界相当高的修行人和瑜伽士面前就显得特别的脆弱。

总之，现在世间中真正的辩论跟因明逻辑的规律应该是完全相同的。立论者、敌论者和见证者这三者齐全就可以对问题的胜负作出抉择。所以从补特伽罗的角度，我们安立六种分类。当然辩论的方法是多种多样的，自古以来辩论的规矩是相当多的，但总体来讲应该这样来理解。

庚二（由必要而分类）分二：一、建立自宗之语言；二、破斥他宗之语言。

辛一（建立自宗之语言）分二、一、真论式之分类；二、似论式之分类。

壬一（真论式之分类）分二：一、运用语言之方式；二、论式之作用。

癸一（运用语言之方式）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

宣示三相真论式。

这里真正的论式是指具有三相齐全的能立语言，这就是它的法相。

因明当中有主要的八种事，这因明八事在本论刚开始的时候也讲过，它们是现量和相似现量、比量和相似比量、能破和相似能破以及能立和相似能立，总共八种事。陈那论师在有关因明论典中说，所有因明的内容

全部可以包括在这八事中。我们在第九品当中讲了现量，间接已经说明了相似现量；第十品当中讲了比量（自利比量），间接已经说明了相似比量；在第十一品当中主要讲能立和能破，讲能立和能破的时候也顺便论述了相似能立和相似能破。总之，我们在学习因明的过程中，这八种事是非常重要的。

下面破他宗分两个方面，一个是破前派的观点，还有一个是破雪域派观点。首先破因明前派，这个因明前派不是藏地的而是印度的，像世亲论师、清辩论师等是印度的因明前派。印度的因明后派是陈那论师和法称论师。在有些观点上，两派之间也有一些差别。虽然陈那论师所学的因明也是世亲论师传下来的，但是后来在上师的开许下，在有些因明观点的问题上对前派也有一些破析，与前派相比有一些不同的特点。

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：

五支立宗与应用，结论三者属多余，
周遍不全故非理。

一般来讲，因明后派（法称论师的自宗）的正确论式有立宗、同品周遍、异品周遍，这三者齐全叫做正确的三相推理。以三相推理完全能说明一个隐蔽物的实相。而印度的因明前派认为三支不够，应该要五支才完整。

我们在这里破因明前派的观点：你们的五支有多余和不全这两大过失，该说的没有说到，不该说的反而却说了很多，所以因明前派所承认的五支（相当于五相推理，我们承认三相，这里支有相的意思）是不合理的，而三相推理才是合理的。

对方是怎么说的呢？比如“声音是无常的，所作之故，如同瓶子，如同瓶子是所作一样声音也是所作的，由此可以证明声音是无常的”，该论式有五种支。他们

认为，第一支“声音是无常”是立宗；第二支“所作之故”是因；“如同瓶子”是比喻；这三支表面上看来跟我们的三相没有什么差别，但实际上在认识上有一定的差别。在这三支之上再加上“如同瓶子是所作声音也是所作”，他们认为这叫做应用；“由此证明声音是无常”是最后的结论。我们学过的世间逻辑学中的大前提、小前提、比喻跟因明前派的观点比较相似，尤其是很多现代的逻辑学认为，最后得出的结论很重要。他们在这方面跟因明前派的观点有相似的地方，但也不完全相同。

其实，对方的这种说法是不合理的。我们对此进行分析：第一，有多余的过失——立宗、应用、结论这三者有多余的过失。为什么呢？因为按理来讲，所作的因能不能在声音上面成立是宗法所应用的事，但是这里所谓的声音并没有确定宗法的事；无常本来是一种立宗，但是立宗应该与因之间有一种关系，要确定一个关系，但是这里并没有确定——是所作则决定无常这一点是不决定的，这两者之间的关系没有确定。那么这在对

方补特伽罗的面前，是不成的自性（即不成因）。即使说出它，也不能生起符合事实的了达；就算是没有说出，依靠使用理由本身也能证明，因此纯属多余。所以，你们的立宗没有必要。而且，应用和因这两者有重复的过失：因为应用是“如同瓶子所作一样声音也是所作的”，因是“所作之故”，两个所作有重复的过失。最后的结论和立宗也有重复的过失：在结论“由此证明声音是无常”中，无常已经有了，而立宗“声音是无常”中也有无常，这就是重复。因此因明前派的五支论式虽然说的很多，但是有许多重复的地方，这些是多余的，没有必要。

第二，有缺少的过失。虽然你们讲了一个比喻“如同瓶子”，但是这个比喻上面没有确定周遍的关系，这是很关键的。按照我们的观点，必须通过比喻确定周遍的关系，否则比喻没有意义。比如“声音是无常的，所作之故”，如果是所作则决定是无常的，如同瓶子；如果不是无常则决定不是所作，如同虚空。我们的所作与

无常之间建立了一种周遍的关系，而只有通过这种关系才可以将“声音到底是不是无常”的问题抉择清楚。而你们没有将“凡是所作决定是无常”的关系确定，只是说如同瓶子，在瓶子上面所作与无常之间周遍性的关系没有确定好。这样一来，因明前派五种支的论式有欠缺的过失。

对方该说的没有说，不该说的道理反而说了很多。因此，因明前派的五支论式既有欠缺的过失也有多余的过失。所以，自宗不承认五支。以上，萨迦班智达根据法称论师的观点遮破了因明前派的观点。

下面宣说，藏地雪域派论师所认为的两支论式也有不合理的地方。当然，两支论式的推理方法全部是有关藏文文法方面的一种推理，我们用汉语来推的话，恐怕在理解上并不是那么顺当，但是大概的理解方法，大家了解一下也是可以的。

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。

雪域派（藏地因明前派）的论师认为，通过两种支也可以说明，诸如“声音也是所作”等。它这里，“声音”是宗法，“也是所作”是得出来的结论，也是因。对方说：这里应用了第三格，也就是“已所作”的“已”。也用了第五格，第五格是原因词，也就是“由所作”中的“由”，由是来源词，“从”的意思。

藏文文法中有一到八格，也有一到七格。“格”相当于在汉语语法的词组中起关联作用的虚词，比如说：我和你之间用哪一个格？用“的”字的话，这是相连的词；我以蔑视的眼光看你，这个“以”表示引出动作。可见，有些格表示关系，有些表示动作，有些表示时间，有些表示分析，有些表示原因，等等。藏文文法中有很

多虚词的缘故，每一个词组都有不同的意思，而且各有不同的表示方法。

在这里，对方以用了第三格和第五格的原因说二支论式是合理的。但我们说，你们这种说法不合理。为什么呢？因为，不管你们怎样应用第三格和第五格，语言都会引生立宗；而如果立宗没有直接说出来，那你们的语言还没有圆满，仍然需要问。怎么问呢？比如前面讲的“已所作”和“由所作”，已所作的话，后面还有什么？也就是已所作以后包括什么？不得不这样问；由所作的话，所作完了以后还有什么？可见，按你们因明前派的观点，语言并没有结束。如果没有结束，那判断一个问题就不可能，因此对方还需要继续询问。如果还要询问，这就也说明你们的观点还没有圆满完成。又比如“已吃饭”和“由吃饭”，已吃饭的话，吃饭完了做什么事情？由吃饭的话，那后来要做什么？在藏文文法中，这样的语言还剩下很多道理没有说完，但翻译成汉语就没有藏文那样让人特别容易理解，但是大概的意思

还是可以表达出来。

藏文和汉文是两种不同的语言文字系统，所以有时候表达方式（前后的顺序）不变动就不能正确表达。如果按照藏文原原本本表达出来，那就会像我那天所说的一样，比如“灰灰红的打”，在藏文里面这样说是可以的，但汉语却不能说“灰灰红的”，只能说“红色的灰”，“打”（打是抖的意思）也不能放在后边说，动词应该在前面。但是藏文中很多形容词都放在后面，动词也放在后面，而且这样说也很舒服。因此，有些词句没有改变文法而直接说出来就不合理。有些汉族人学藏语，仅能背几个词（动词和名词）就生硬地说“Ra⁴² 糌粑”（吃饭），先用吃，后用糌粑。虽然汉文中动词放在前面说“吃饭”很好，但是，如果按照汉文的语法顺序而用藏语说 Ra 糌粑，那就不知道在说什么。有些藏族人学汉语也是这样，他把动词放在后面说“饭吃”。所以，如果没有通达其他民族的文法和语言，而运用这样的语言

42 藏音，吃的意思。

文字来沟通就有一定的困难。

现在很多翻译也是这样，闹很多笑话。但以前并没有这样的情况，一般是藏地的罗扎瓦（译师）和印度的智者结合起来，根据各民族的语言和文字进行抉择，所以这种翻译非常好。但现在很多人并没有这样，只是自己想什么就写出来，这样就经常有一些笑话出现。

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。

在辩论的过程中，根据对方的情况，我们可以采用不同的论证方式。首先是愚者，当然如果是太笨的愚者那肯定没办法用因明的论式，因为连基本的知识都不懂，

那怎么辩呢？就干脆不要辩论了，没办法嘛。但这里的愚者是指并不是特别聪明，但也算比较不错的人。哪些方面不错呢？比如说“在瓶子上面只要所作成立，那一定是无常”，这个道理他明白。但是，如果是所作，那不管是声音还是柱子，总之一切万法都决定是无常，这样的理念他还没有完全了达。在这样的人面前需要用语言简单、内容丰富的两支齐全论式来进行论证，因为这能让他真正想起三相推理的意义。

这种方式有两种途径，一种是以同品遍与宗法两者具同品关系的语言来进行论证，如云：凡是所作全部是无常，如同瓶子，声音也是所作。这个论式具有两支，第一支是“凡是所作全部是无常，如同瓶子”，这个是同品遍；然后，第二支是“声音也是所作”。这是以具同品关系的语言来论证的。另一种是以异品遍与宗法具异品关系的语言来进行论证，如云：凡是非无常决定不是所作，如同虚空，而声音是所作。这是以异品关系的语言来论证的。前面的语言也好，后面的语言也好，它

们完全能让对方明白，因为对方并不是特别笨。但从最聪明的人的角度来讲，他还是比较笨，因为他原来虽然知道在瓶子的范围内只要是所作就是无常，但是在跟声音等结合起来应用的时候，他就不是特别明白。鉴于这种情况，我们如果运用了这样的理论，那对方就会认为这是合理的。

其中，所作的因和两种周遍无论谁在前面、谁在后面都可以，这没有什么关系。但最后最好都加上一个结束词，这是萨迦班智达的意思。当然藏文当中有结束词，但译成汉文的蒋阳洛德旺波尊者的讲义里面并没有用。比如说“凡是所作一定是无常，如同瓶子，声音也是所作也”，后面有一个结束词“也”；或者说“凡不是无常绝对不是所作，如同虚空，声音也是所作也”，后面也有一个结束词“也”。虽然在藏文中这是最好不过的，但是在汉文里面，无论是辩论的语言，还是书面的文字，在后面也加上一个“也”字的话，就变成不伦不类了。“也”作为句末的语气词，一般是出现在古汉

语里；如果我们在现代汉语里用，那就不太适宜，比如“你吃饭了没有？”“我吃饭了也。”或者说“柱子是无常也，瓶子是所作也”，等等。这样说的话，就与习惯不符。而藏文却不同，这样很好，因为藏文文法的圆满词比较多。这里的意思是，在后面有一个这样的结束词就会比较圆满。总之，在愚者面前应该这样建立。

丑二、于智者前论证方式：

在智者面前只用一个因就可以了，不用立宗、也不用比喻，这是智者前的建立方法。

于智者前唯凭因。

只要是所作就决定是无常，对方已经说出来了。当然，如果对方没有说出来，虽然他心里面比较明白，但他到底承不承认也就无从判断。在承认只要是所作就决定是无常的人面前，我们只说一句“声音也是所作”，

那么声音是无常的道理他就完全会明白，不用再啰唆。所以，在非常有智慧的人面前并不需要三相全部说出，只说一相就可以了。比如我知道这个人很会做生意，这方面他很精通，那他肯定知道金子的价值很昂贵，这时我只要在他面前说“这枚戒指是金子作的”，他马上就会知道这是很贵重的物品，它们之间的关系他当下就能忆念起来。我不用说“这枚戒指非常珍贵，因为它是金子所作之故，如同什么什么”，这没有必要，因为他完全知道它们之间的关系。在这种人面前，我们只说出因就可以了。

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。

对方这样认为，前面你们已经说“利根者面前只应用一个因就可以了”，但是陈那论师在《集量论》中并

没有这样说。《集量论》中是这样讲的：“欲求令他者，如自生决定，依宗法相属，说所立弃余。”想令别人像自己那样获得定解，必须要用宗法、相属与所立，也就是说这三者必须要具足。《集量论》里面已经说得很清楚：第一个，同品遍、异品遍的相属关系很重要；然后是宗法，因在所诤事上面成立的宗法；还有所立也很重要，这三者必须要具足。可是你们在这里说只要一个因就可以了，那跟陈那论师的观点不是相违吗？因为在《集量论》的教证里面是用虚词的第三格“与”将相属和所立联系在一起的，意思就是说宗法、相属与所立三者不能离开。这样的话，这个观点如何解释？

我们可以这样回答：“彼乃第三格所摄”。虽然“与”字在中间有连接词的作用，但是第三格是指以相属包括所立。我们是以“所作之故”来论证的，其实所作里面已经包括了无常的所立，因为对方是比较有智慧的人。如果是有智慧的人，那肯定了知所作就是无常的道理；这样，所作与无常之间的关系其实已间接说明了，

因此第三格已经完全被摄持了。所以，陈那论师《集量论》的观点跟我们这里所说的观点绝对不会有任何相违，你们就不用担心了。

癸二、论式之作用：

令他生起果比量。

我们以这种论式在敌论者的相续中能产生果比量，因为这个是因比量。为什么这么说呢？因为它毕竟只是一种语言。我们把自相续中存在的这些道理通过语言表达出来，敌论者听到后，在其相续中就会生起真实的量，所以因立果名叫果比量。我们在刚开始讲他利比量的时候也说了，跟自利比量比较起来，这毕竟只是一种语言，所以这是从果名安立在因上的角度来讲的。

依靠这样的他利比量，对方的相续中能产生真正的量。比如我们说“柱子是无常，所作之故”，这样的语言是我们的口里面发出来的，别人懂了这个道理，然

后也通过语言表达出来，那对方心相续中原来不知道的道理现在已经生起来了，也就是说对符合事物真相的实际道理生起了决定，这就是一个真正的量。所以，它的作用应该是让别人的相续中生起真正的比量或者说真正的道理。

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。

运用不正确的能立就是似论式的法相。也就是说，前面所讲的三相不齐全的论式就是相似论式的法相。

癸二、分类：

义理思路语言分，相似论式亦三种。

相似论式分三种。第一种叫义理有过，比如三相

不齐全的论式：“声音是无常的，它是非所作之故。”

这样三相不齐全的论式在意义上有过失，这是义理上的过失。第二种叫做思路有过，虽然三相已经齐全了，但是敌论者不能完全理解它的内容。前面讲自利比量的时候也说过：虽然语言方面没有什么过失，当时用的论式也是三相齐全的，但是对方并没有完全接受，根据对方补特伽罗的意乐来讲这是不成或者不遍，这叫做思路有过的论式。第三个是语言有过失，尽管对方了知了三相，但是用词不当，当时语言说得不清楚或者论式用得不如法，等等。这是用词不妥当的过失。

通过这样的三类途径，相似论式也有三种。义理有过失在前面的自利比量中已经分析得很清楚了，在因明的辩论场合当中，这种决定有过失。他利比量当中分析了思路有过失和语言有过失两种，当然这应该根据补特伽罗的不同意乐以及辩论的场合等来安立。

总而言之，我们辩论的时候，一个是意义不要有过

失，然后是不要有狡诈的心。为了避免这些问题，大家都应该站在非常公正的立场上来进行辩论，所以思路最好不要有过失，也不要口是心非，应该将心里面想的在口头上说出来。说的时候，不管是说别人的过失，还是除别人的过失，都应该站在公正的角度进行交流。通过这样的辩论，在自相续中一定会生起很多智慧，也会认识很多事物的真相。

辩论确实能打开我们的思路，如果没有辩论，那修行人对佛法的认识就显得软弱无力：不但自己心里面对很多道理没有生起真实的定解，而且对别人的观点进行驳斥也没有能力。所以我始终觉得，学了因明以后这个人好像真的已经增加了生命力一样，有一种活力。不学因明的话，跟别人说话也好、交谈也好，特别吃力；尤其是辩论的时候特别心虚，不敢开口，害怕别人把自己说得一塌糊涂，以后不好意思抬头见人。

但是你对因明有所了解的话，不管学什么样的知

识都会很有把握。自己有一些怀疑，也可以通过因明的论式来进行思考；而且思考的空间也会越来越扩大，小小的问题也不可能把自己逼得特别痛苦。现在很多居士或有些佛教徒，因为因明和中观没有学，小小的一个问题就解决不了，被缠得不行，特别痛苦。到底这样作是合理还是不合理？自己越来越畏缩，最后像小虱子一样，对佛教方面的很多道理怕得要命。其实，你真正以因明来进行辨别的时候，应该会有很多思路而且思维的空间会越来越大。当然也不能太扩大了，有些学因明的人已经变成了寻思流浪者，什么都不承认，这个通过辩论来遮破也可以，那个也可以遮破，甚至把这种眼光放在遮破业因果上面，什么都不成立。这是过遍，已经学得太过分了，这不合理。

历代的高僧大德，他们的智慧真的是广如虚空，非常了不起，但是他们在取舍因果等细节问题上却非常非常注意。这些方面，上师如意宝也给我们留下了很多殊胜的教言。所以，大家在业因果和人生无常等道理上不

要以寻思分别念来进行抉择，不然就太过分了。就像现在外面的很多治学者，他们认为自己很有智慧，于是全部用分别念来进行抉择，结果上面的天堂和下面的地狱都不承认，除了自己的家庭以外什么都不承认，那这已经完全成了一种邪见。

第 83 课

2007 年 6 月 27 日

下面，继续讲他利比量。

我们知道，所谓的自利比量是通过三相推理在自相续中对某一个事物的隐蔽分获得定解。自利比量主要有三种：果因、自性因和不可得因。通过这三种因对任何一个事物遣除怀疑，生起定解，这就叫做自利比量。他利比量是自相续已经对某个事物有所认识、有了定解之后，这样的意义通过所宣说的语言让别人的相续中生起定解，这就是他利比量。

我们前面讲了，自利比量实际上是一种定解，通过因在自相续对某个法生起正见。比如原来我对柱子的无

常有所怀疑，而通过三相推理进行论证之后认识到，柱子决定是无常的。这种决定存在的意识或者智慧就是自利比量，因为它决定是一个正量。然后，如果想让别人了知这样的正量，那我就要给别人宣讲。不过，虽然我已经承许了这个道理，但是别人不一定承认，这时我就要通过语言来与别人进行交流、沟通，让他产生定解。那么这种交流的语言就叫做他利比量，大家应该清楚他利比量的概念。

我们已经讲了建立自宗之语言，分为真实的论式和相似的论式，在相似论式中我们讲了一些能破的语言，今天讲破斥他宗的语言。

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。

这里通过说过失的方式来遣除别人的邪思维和邪知邪念，这就是能破的法相。

真能破是指原来别人不知道自己有如是的过失，而通过我们的语言论证（说别人的过失）之后，别人了解到自己的过失或者遣除了相续中的邪念，这叫做能破。能破从对境方面分有三种，从本体方面分有三种，从用词或者论式方面分两种，总共有八种。

第一，从对境的角度来分有三种：说法相有过失的能破、说因有过失的能破和说所立有过失的能破。（一）、说因有过失的能破：比如别人立一种因“柱子是无常的，非所作之故”，这其实是因有过失的一种推理，而能破斥这种推理的语言就叫做说因有过失的能破。这里能破自己没有过失，但是能破的对境（也就是所破方面）有过失，因为别人用的因是相似因，所以在因上面发太过，这就是说因有过失的能破。（二）、说法相有过失之能破：比如

将人的法相安立为具有项峰垂胡，这是以黄牛的法相作为人的法相了，那这在法相上是有过失的，而能遮破它的语言就叫做说法相有过之能破。（三）、说所立有过失之能破：我们前面讲了很多外道内道所承认的所立，比如“柱子是常有的，所作之故”，这在所立上是有问题、有过失的，所以能破斥这种所立的语言叫做说所立有过失的能破。这些是从对境方面分析的。

第二，从本体方面来分析也有三种。（一）、说义理有过失：对方在论证的过程中意义上存在着矛盾，比如声音承认为是常有的、非所作的，这些是义理上存在矛盾，谁也无法认可。（二）、说思路有过失：虽然义理上没有什么矛盾，但是立论者的思维方式与正常的方式不相同，这是以思路有过失。（三）、思路和意义都没有过失，但是所用的语言不恰当，因此在语言上面有过失。这三者是在本体上有过失。

这里说对境成了能破的对境，本体也已经成了能

破的对境。从本体上分的话，凡是我们讲过失全部可以包括在意义不合理、言词不合理或者思路不正确中，从语言的角度来讲应该是这样的。而这三种也可以分别在每一个对境上安立。这样一来，在因有过失上又可以分为三种：说义理有过失的能破、说思路有过失的能破以及说语言有过失的能破；在法相有过失上也可以安立三种；在所立有过失上照样也可以安立三种，这样一来总共有九种能破。虽然在这里分了六种，但如果我们将这两者结合起来，会有更详细的分类，也就是说将对境与本体互相对应，则可以产生九种类别。希望大家在分析的过程中，要注意这一点。

但是不管怎么分，我们不能认为能破有过失，能破自己绝对是正确的，之所以讲有过失是因为能破的对境——所破是错误的。比如说有三种武器：杀人的武器、杀牦牛的武器、杀山羊的武器。其实，在武器自己能杀的本体上是没有什么差别的，但是因为它的对境有三种，所以武器也可分为三种。同样的道理，根据所破错误的

角度不同，能破也可以对应有不同的类别。总之，我们无论如何也不能认为能破有过失，如果能破有过失那就破不了所破，所以不管是哪一种语言，能破本身是没有过失的，但是对境或者本体是有过失的。

第三，在语言的方式上有自续能破和应成能破两种。在这里，我们千万不能将此处的自续因和应成因与中观中的自续因和应成因混为一谈。因为在因明当中，根本没有涉及到中观应成派和自续派问题，这两个只不过名词相同而已，意义上是完全不相同的。如果有些道友在辅导的时候说，中观自续派的推理是什么什么样的，然后就用离一多因等进行论证的话，那就大错特错了，因明中的这二种因只不过在词句上与中观的两种因相同而已。总之，这里能破所用的论式要么是自续因要么是应成因，以这两种因进行遮破就是能破因。

自续因和应成因这二者，在运用论式的方式上有一定的差别。自续因是这样的：“是什么什么，因为什

么故。”比如说“柱子是无常，所作之故。”这里用的是自续因。如果我们用应成因的话，那就是：“柱子应成无常，因为所作之故。”“应成”有一种在别人面前发太过的味道，大家从词句上也能知道这一点。而在自己或别人面前建立或者以比较温和的语言论证的时候则是：“柱子是无常的，因为什么什么之故。”别人通过这种论式，就能知道这个道理。如果我在别人面前进行论证，而且论证的态度是让别人不得不承认（要么以因[量]来承认，要么以承许来承认），这就是应成因的推理。有些人对某一个道理是承认的，以这种承认作为理由，让他必须承认另一个道理，这叫做应成的方式。所以应成因和自续因，一方面内容上有差别，一方面论式运用的方式及词句上也有一定的差别。

刚才讲的是真能破，下面讲似能破。真能破是正确的，它能破掉对方不合理的观点。似能破则不能破掉对方的观点，只是表面上看起来是能破。比如说有两种老师：真正的老师和假老师，真正的老师能将弟子或者学

生带入智慧的领域，一些假老师虽然表面上挂着老师的名子，但实际上他不能起到老师的作用。能破实际上也有这种差别。

壬二、似能破：

似能破过不说过。

所谓似能破，其实对方本来是有过失的，但是他说不出过失。原因可能是各种各样的：有些是害怕别人生气所以不说过失，有些是自己说不来，有些害怕说了以后别人威胁自己。总之，似能破就是对于过失不说为过失。

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。

外道的一些宗派和藏地因明前派的有些论师，对似能破的数目安立了各种各样的定数。我们前面也讲了

外道的二十二种负处以及个别论师对似能破的数目、义理思路语言有过等，安立了各种各样决定的数目。但是这些定数实际上是不合理的。怎么不合理呢？因为，如果引用一个真正的因而自赞毁他，或者说一些无关语言，或者用一个相似的语言来进行遮破（不管说真因也好非真因也好，总之有无量无边的语言），那二十二种当中根本没办法归摄这些。

实际上，对于立论者运用真因而自赞毁他或者说牦牛的法相不全等任何一个语言，你都可以说出各种各样的过失，不要说有二十二种负处，二百二十甚至二万二千也不能完全包括所有的过失。因为众生的分别念是无量无边的，乃至众生的分别念没有灭尽之前，他的语言可以变为各种各样。如果凡是不能圆满解释自己所立的语言都承认为似能破（负处），那这样的语言多得不得了，因此根本不可能有最终的定数。所以，我们应该对似能破进行归纳。

如果归纳，就应该像法称论师所讲的那样：从敌论者的角度而言，似能破可以包括在不说过失和说非过失两种中。因为说能破是敌论者的语言，立论者只是遣除过失就可以了，破对方的观点并不是立论者的主要的责任，他只要建立自己的观点就可以了，他的分工就是建立自宗。而敌论者光是在自己心相续中有一个正确的观点还不行，必须要破掉对方的观点，如果没有破掉，那就不是敌论者了。所以对于敌论者来讲，一定要遮破别人的观点。在遮破别人的观点的时候，要看你的能破是相似能破还是真能破，如果是相似能破，那全部可以包括在不说过失和说非过失里面。

如果你在这两种负处内部再分，那最终的数目会多得不可思议。比如说“柱子是无常，非所作之故”，如果在对这个道理安立的说非过失和不说过失内部再分的话，那在这个论式上你可以安立无量无边的过失。比如说很多与它无关的语言，或者讲一些长篇的故事，说一些政治经济的话题……其实，这些全部可以包括在

说非过失中。然后不说过失也有种种原因：因为生病了不说过失，心情不好不说过失，因为今天特别忙不说过失，下雨以后特别开心不说过失，下雨以后特别伤心不说过失，我要提水所以不说过失，我要吃饭不说过失……我讲一天可能也讲不完。所以，如果按照因明前派个别论师的观点来安立，那所有的所知有多少数目，不说过失也有如是多的数目，但这没有任何必要。而按照自宗观点，一切过失包括在这两种当中就可以了。不管是这两种过失中的哪一个，不说过失也好说非过失也好，我们说这是似能破就可以了，除此之外再没有必要安立很多了。

这里直接破除了他宗的不合理观点，间接已经成立了自宗的真实观点。下面讲由论式而分类。

庚三（由论式而分类）分二：一、自续论式；二、应成论式。

辛一、自续论式：

自续论式前已说。

我们在前面第十自利比量品中，对自续论式已经讲得非常清楚了。自性因、果因、不可得因这三种因就是自续因，也就是说三相齐全的推理是自续因的法相。

自续因和应成因的概念和有些道理在《解义慧剑》当中讲得比较清楚。在沃巴活佛的《见解和宗派辨别论》里，也讲了很多这方面的道理。我们应该知道什么叫做自续因，三相齐全的推理就是自续因。

下面讲应成因。

辛二（应成论式）分二：一、应成之安立；二、答复方式。

壬一（应成之安立）分三：一、破他宗；二、立自宗；三、除诤论。

癸一（破他宗）分二：一、宣说对方观点；二、破

彼观点。

子一、宣说对方观点：

我们要知道，对方因明前派承认十四种应成因。而应成因和自续因的概念下面会讲得比较清楚。对方的观点是这样的：

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。

这里讲十四种应成因。因明前派很多论师这样讲：从大体上分应成因有四种，对这四种再分总共有十四种。

具体是怎么分的呢？他们认为首先分四种：因遍俱不成、唯因不成、唯遍不成和因遍俱成。他们认为所有的应成因包括在这四种当中，这是根本的分类。

对这四种他们举例说明：

其一，因遍两者俱不成，即因也不成、周遍也不成，比如在佛教徒面前立论说“声音是常有故应成非所量”，很明显这个论式的因——声音常有不成立；而且，在佛教徒面前常有和非所量两者怎么会有周遍的关系呢？绝对不会有。因此“声音是常有故应成非所量”的道理不合理，这叫做因也不成立、遍也不成立，因遍两者都不成立。

其二，唯因不成，如云：“声音是常有故应成非所作。”而前面是“声音是常有故应成非所量”，这两个都用“应成”来进行论证。但这个论式中，仅为“是常有故”不成立，因此这是唯因不成立。

其三，唯遍不成，如云：“声音是所量故应成常有。”这个论式的周遍不成立，这与前面讲的推理方式完全相同。

其四，因和遍两者都成立，他们认为这分四种：因和遍都以量成立（因遍俱依量成）、因遍俱依许成（“依许

成”是依承许成立，但依量衡量不一定成立）、因依量成立而遍依许成立、因依许成立而遍依量成立。

刚才讲根本分类有四种，而四种中的第四者又分四种，其分基不算，这样总共有七种。因为前面有三种，第四种又分了四种，所以总共有七种。

这里有一个关键问题，在应用应成因的时候，大家一定要知道“应成”的含义：对别人不愿意承认的有些道理，我们可以根据他自己的承许而使得他不得不承认。以这样的方式发出一种太过，就叫做应成因。

前面讲第四种又分四类，下面讲安立的大概理由。

第一个是因遍全部依量成立，比如“声音是所作之故应成无常”，这个论式的因依量成立，因为声音本来就是所作的；很明显，它的遍（周遍）也依量成立。这样的观点虽然对方并不一定完全承认，但是依量完全成立，这叫做因遍俱依量成。

第二个是因和遍依承许都成立，这是仅仅从对方承许的角度来讲的。比如“声音是眼所量之故应成常有”，如果对方承许凡是眼所量就是常有，那在这样的对方面前就可以成立；但是依量成不成立呢？绝对不成立，因为佛教徒谁也不会承认声音是常有。因为有个别论师承认这样的观点，所以在他们面前依承许可以成立；但是依量来抉择，不管是现量还是比量，声音是常有就不可能成立。

第三个是因依量成立、遍依承许成立，比如“声音是所作故应成常有”，所作的因依量成立，而周遍只能依许成立。

第四个是因依许成立、遍依量成立，比如“声音是常有的缘故应成非所作”，它的因只能依承许成立，而周遍依量成立。

第四种的四种分类当中，依正量来成立的有一部分，依承许来成立的也有一部分。有一部分虽然依正量

观察不成立，但依承许可以成立；有一部分虽然对方并没有这样承认，但依量可以成立。如果依量成立，那对方也不得不承认；如果他对自己的承许承认，那他也不得不承认我们依此推出的结论。所以，我们发太过的时候有一种强迫性：虽然别人不一定承认，但是依量成立的时候，在正量面前谁也不敢超越，所以不得不承认；还有，他自己以前这样承诺过的话，我们就以这个承诺作为因来建立所立，那对方也不得不承认。

“能遮不能遮遣中，真似应成各有七。”对方认为，这七种（因遍俱不成、唯因不成、唯遍不成、四种本无相违）通过答复（二者俱不成、因不成、遍不成、承许）能予以推翻，而所剩余的那些（因遍俱依量成中有一种、因遍俱依许成中有二种、因依量成遍依许成中有二种、因依许成遍依量成中有二种）以答复不能遮遣。其中，所有后面的这些是真应成，前面的是似应成，每一个各有七种。这样一来，总共有十四种应成。因明前派认为，十四种里面的后七种能真正遮破对方的观点，所以叫真能破；前七种不能遮遣对方的观点，所

以叫做相似能破。真能破与相似能破各有七种，共有十四种应成论式。希望你们详细看讲义（蒋阳洛德旺波尊者的讲义），讲义里面讲得比较清楚。

如果我们将应成论式倒过来运用，那它们能不能成为自续因呢？也就是能不能招引自续因？当然这是针对真应成因而讲的，假应成因本身尚且不成立，更不要说要招引自续因了。应成因要招引自续因，所招引的自续因必须是三相齐全的真因，所以说其前六种以及最后的第七种（即是第四种里面的第四类）中的一半不招引自续的因。为什么不招引自续因呢？原因是三相不齐全，如果三相不齐全，那就不是自续因。因此他们认为，十四种因里面的七种真能破中的前六种与第七种的一半不招引，而第七种中具有量相违的一半可以招引自续的因。

那么，招引不招引自续因到底是什么样呢？我们可从使用应成的能破和自续的能破的差别来理解，比如说我们使用应成的能破是“声音是常有故应成非所作”，

这是一种应成的推理；现在我们倒转过来变成自续因，原来有“故”的地方现在我们说成“是”，原来是“应成”的地方现在我们说成“故”，这样论式就变成“声音是无常所作故”。原来“是常有故”现在改为“是无常”，原来是“应成非所作”现在改为“所作故”。可见要招引自续因，应成因中的所立与因二者无论是在内容上还是在方式（指因与所立二支）上都要进行反转，也就是内容上完全相反而支上互相调换。如上面所讲，应成因是“声音是常有故应成非所作”，而它所招引的自续因就应该是“声音是无常，所作故”，以此可以类推其他。

因此，七种真应成论式中的前六个论式不能引出自续真因，第七个“因依许成遍依量成”中的一半可以引出自续因，而一半不能引出自续因。那么一半引出自续因是什么样的呢？比如刚才所讲的“声音是常有的缘故应成非所作”，在这里声音常有反过来是无常，有一部分人认为声音无常是总相，但从总相的角度来讲无常

并不能成立；也就是说，有个别人认为声音的本体是无常的而且它是一种总相，但因明前派为主的个别论师认为它（总相）是常有的法，所以不成立。如果个别论师将无常看作声音的自相，那在这种人面前，“声音是无常的，所作之故”就成立。所以，为什么说第七个的一半是自续因而一半不能成为自续因，其原因就是这样的。

萨迦班智达让我们好好分析，刚才十四种因当中有七种是真因，七种是相似因。虽然七种真因全部是应成因，但这应成因反过来变成自续因的有多少呢？六个半不是自续因，七个当中只有半个是自续因。只有一点点他们承认是自续因，为什么承认是自续因呢？因为，你反过来的时候是“声音是无常的，所作之故”，原来是“应成”的地方现在我们变成“故”，原来是“故”的地方现在变成“是”。原来是“声音是常有的缘故应成非所作”，现在我们反过来就是一个平常的论式：

“声音是无常的，所作之故。”也有个别论师认为无常指的是总相，如果指的是总相，那就不可能成立。所以，

根据补特伽罗的意乐不相同有两种情况。从后者（自相）的角度来讲，这个因倒转过来就是一个正确的自续因。因此颂词里面讲六种与半不招引自续因，第七个里面的一半可以招引自续因。

关于这七个怎么相违、怎么不相违的道理，希望你们按讲义来分析，这样的话应该会明白的。

子二、破彼观点：

下面遮破因明前派这十四种不合理的分类。

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。

有三种原因可以证明对方观点不合理。

首先讲不合理的第一个原因。你们刚才讲应成因分四种，但这不合理。怎么不合理呢？我们前面讲自续因只分三种，而如果应成因需要分四种，那自续因也应

该分四种，道理相同之故，可是自续因根本没有分那么多。按你们的观点，自续因也应该这样分：因和遍都不成立、唯因不成立、唯遍不成立和因遍俱成立。但是并没有这样，自续因只是不成、不定、相违等，是这样来分的。

然后是不合理的第二个原因。刚才你们讲应成因分为因和遍都不成立等，但是因如果没有，那周遍也不可能存在，所以继续观察周遍没有意义。比如说人已经死了，整个命根已经全部灭尽了，那再分析根存不存在就没有什么意义。前面讲自续因的时候是这样的，比如“柱子无常所作之故”，首先要观察它的因成不成立？如果因不成立，那说不成立就可以了，而因不成立的情况下周遍成立，这种情况根本没有。因此，因不成立全部都解决完了。在因不成立的情况下你还要继续观察遍成不成立，这是多余的事情，非常不合理。

最后是不合理的第三个原因。你们这种相似的能

破一分再分，这样就会变成很多很多，所以这也不合理。如果这个合理，那下面的分法也应该合理。比如因的一半不成立，遍的一半不成立，然后因的一半的一半不成立，遍的一半的一半不成立……这样分下去就会变成无数。总体讲，不成、不定、相违三种可以包括所有的似因，没有必要再这样分。所以说，你们将应成分四种非常不合理，不应该这样分。

**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。**

其实，你们这样分既有多余的过失，也有缺少的过失。你们将不成因这样分，有多余的过失，说因不成立就可以了，因遍不成立等说法根本没有必要。因不成立遍也根本不可能存在，所以说这已经成了多余。然后，你们虽然在应成里面讲了四种、七种、十四种等这么多分类，但是相似因当中还有一个相违因，这种相违因你们根本没有提及，所以有缺少相违因的过失。本来因没

有周遍就根本不可能存在，但是你们却讲因不成立而周遍成立，根本没有这种现象，因此无因遍成是非常大的错误。通过以上分析就可了知，你们因明前派将应成分为根本的四种，然后再分为七种乃至十四种的观点非常不合理。

癸二（立自宗）分二：一、真应成因；二、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。

说出对方承许的观点而建立对方不承许之观点的语言，即是真应成因的法相。比如说对方承认声音本来是常有的，那么我们就以对方这个观点作为理由，然后建立对方根本不承认的一种观点，这就是应成因的法相。

第 84 课

2007 年 6 月 29 日

下面，我们讲应成因的分类。

丑二（分类）分三：一、引出能立之应成因；二、不引能立之应成因；三、举例说明彼等分类。

寅一、引出能立之应成因：

建立应成具三相，虽非真实证成语，
反之则有立法相。

这一段是说，建立应成因应该需要具足三相。三相中的第一相指的是敌论者以实执来承许因；第二相是周遍以量来成立；第三相是立宗有量的相违。这三者就是

应成因的三个相。凡是一个应成因都具足这三相，而自续因不具足这三相。这一点很关键，大家一定要记住。

我们下面对应成因的三相进行分析。一般在运用应成因的时候，要做到以下几点：第一，它的因必须是别人承许的而并不是以量成立的，也就是我们以对方的承许作为理由来反驳他的观点；第二，同品遍和异品遍应该以量来成立，比如我们用一个论式“无有火的缘故应成山上无烟”，山上无火是别人承许的，这个承许很重要，如果没有火则没有烟，这个遍（同品遍和异品遍）是以量来成立的；第三，如果这样成立，对方的立宗就有量的违害。所以说，应成因必须要具足这三相，而自续因一般不具足这三相。

虽然具足这样的三相，但应成因并不是真正的论式。我们前面讲得很清楚，真正的论式是三相齐全的自续因。通过三相齐全的因可以在自相续当中生起真正的定解，所以真正的量是一种心识，不是外面的语言。虽

然应成因不是真正的论式，但是如果反过来，它可以具有三相齐全的法相。因为倒转过来的时候，它就变成了一个自续因，而变成自续因，它就成为具有三相的推理了。

总之，我们应该知道应成因到底是什么。如果别人问应成因和自续因之间的差别是什么，那我们要清楚这里有这样的差别。大家知道自续因只要三相齐全就可以了，但是应成因是以别人的承许作为理由进行反驳，最终在他自己的语言内部引出矛盾，在这个时候别人不得不承认他前面的承许是错误的，这就是所谓的应成因。

其实在这一点上，中观应成派对自续派为主的有实宗发太过的方式与此也是相同的。这种应成因是任何人都无法堪忍的，任何人都没有办法回答，因为他一回答的话，就成了对自己的攻击。

对于这个问题继续分析：

有谓应成法倒转，引出建立之言词。

应成语引自续因，宗法失毁诸论式，

应成语引自续义，语言反之非如实。

在关于应成因倒转过来引出自续因的问题上，藏地的有些论师是这样认为的：应成因倒转过来的时候引出建立的语言本身。他们认为原来是一个建立的应成论式，然后你把它倒转过来也原原本本会引出一种建立的论式。

但是萨迦班智达认为，应成的这种语言倒转过来的时候，它的周遍应该是引出的，但是宗法不会引出，如果引出宗法则存在毁坏论式的过失。这个道理在《自释》里面讲了一点，但不是很清楚。

一位叫弥然炯巴的论师，他在自己的讲义中对这个问题讲述得比较清楚：应成因倒转的时候，它的周遍存在而宗法不存在原因是什么呢？比如说，如果有一个人承认山上没有火但是有烟，在这样的一个人面前我

们说“山上无火之故应成无烟”，我们可以给他发这样的——一个太过，意思是山上不可能有烟，没有火的缘故。没有火是他自己承认的，这其实是一个真正的应成推理。我们现在把它倒转过来，把刚才的因变成立宗，立宗变成因（应成因倒转过来的时候是这样运用的）。那么，刚才说“山上无火之故应成无烟”，现在倒转过来就成了“山上有火，有烟之故”，这完全成为一个自续因。这样，倒转过来的时候它的周遍应该是存在的，因为有烟则有火这一点是周遍存在的。那为什么宗法不存在呢？原因是这样的：我们在前面破因明前派的五支论式的时候说，前派的立宗（所立）有多余的过失，在这里也完全一样，你们承许“山上有火，有烟之故”，以有火作为立宗，那就有多余的过失，因为已经可以用有烟的因来推出有火。所以，应成论式倒转过来的时候，周遍成立而宗法不成立。

宗法不成立的原因就是立宗（所立）多余。如果所立多余的话，当然这个论式不可能是正确的。这样，应

成因倒转过来的时候，虽然可以引出自续因的意义（对于“山上无火之故应成无烟”，在意义上倒转过来是可以的），但是原原本本的语言是不是能引上呢？不能引上。我们必须要知道，应成因倒转过来的时候有什么不同。因此萨迦班智达认为，应成因反过来时周遍存在，但立宗不存在。

这是引出能立的应成因，下面讲不引能立的应成因。

寅二、不引能立之应成因：

真应成反不引义。

真正的应成因反过来的时候，不引出意义的完整三相。我们刚才讲了真正的应成因是不引能立的，原因是它反过来的时候三相不全，这里跟前面所讲的内容应该也是相同的。

下面，我们举例说明彼等分类。上面讲的分类要

具体分析，有些倒转过来的时候引自续因，有些倒转过来的时候不引自续因。所以希望你们在分析下一个颂词的时候要动动脑筋，否则会觉得里面有点复杂。但是如果详细看的话，也不会特别难。因明的教言都是这样的，只要详细看，里面的内容并不是特别难。

寅三、举例说明彼等分类：

当知果自性法相，三不可得不招引。

余真因皆引能立。倒转四种引自类，

招引异类有十四。

现在正在分析他利比量中的应成因。应成因倒转过来哪些引自续因，哪些不引自续因；如果引自续因，哪些是自类的自续因，哪些不是自类的自续因，不是自类也就是异类的自续因。此处主要分析这两个问题。

首先我们应该了解，总的来讲，自续因可以分为二十种。

那么是怎么分的呢？首先是果因，然后是自性因，还有不可得因，全部的自续因都可以包括在这三种当中。不可得因又可以分为本体不可得因和相违可得因。本体不可得因分为自性不可得、果不可得、因不可得和能遍不可得这四种。相违可得因可以分为不并存相违和互绝相违两种。对不并存相违，我们前面已经讲过：“论中虽说多安立，能灭即是前十二。”在这个颂词已经讲了十二种不并存相违可得因。然后俱生相违可得因（互绝相违可得因）分两种。这样一来，自性因、果因、本体不可得因当中分的四种，不并存相违里面有十二种，再加上互绝相违的两种，总共有二十种。自续因总结起来，共有二十种。

自续因有二十种，同样用成应成因的时候也有二十种，而二十种应成因中只有一部分能招引自续因。也就是说，应成因反转过来变成自续因的时候，真正能引出三相齐全的自续因的有多少、不能引出三相齐全的自续因的有多少，在这方面要进行分析。

不能招引三相齐全自续因的应成因在二十个应成因当中只有三个（其实是两个半），即自性不可得应成和果不可得应成以及法相不可得应成这三种。

这三种因当中，我们首先讲自性不可得应成因。原来在应成因的时候是“瓶子不得故应成无瓶”，意思是在我们的前面因为瓶子没有得到的缘故应成瓶子不存在。这原来是应成因，现在我们将其倒转过来则是“瓶子可得，存在故。”原来是“瓶子不得故应成无瓶”，其中“不得故”是因，“无瓶”是所立，现在我们把因上的“故”去掉，加在所立上，再将二者的内容反转，变成“瓶子可得，存在之故”，这已经变成了自续因了。这个自续因的三相是否齐全呢？肯定不齐全。为什么呢？因为只要知道瓶子已经得到，那再用“存在之故”来印证没有必要。所以，自性不可得应成因不能招引自续因。

然后果不可得应成因。原来在应成因的时候是“无

烟之故应成无有烟因功能无阻”，烟因叫功能无阻，我们用果不可得应成因的时候，对方已经承认烟是没有的，既然烟没有那应该成为无有烟因功能无阻，这是应成因。而倒转过来的时候就成了“我的前面有烟，因为具足功能无阻的烟因之故。”那这种推理合不合理呢？不合理，它的三相是不齐全的。为什么呢？因为知道功能无阻而不知道烟的现象是没有的。其实，我们的肉眼一般都是看不到烟的前一刹那功能无阻的，已经发现烟产生前的一刹那而没有发现烟的情况是没有的。所以“我前面有烟，因为具足功能无阻的烟因”，这种说法是不合理的。因此原来是一个非常合理的果不可得应成因，但是现在倒转过来已经成了不合理，它不招引正确的自续因。这一点，大家一定要明白。

第三，能遍不可得应成因。原来用应成因的时候是“不具足项峰垂胡的缘故应成不是黄牛”，我们可以说，这个动物因为不具足项峰垂胡的缘故应该不是黄牛，这在应成因的时候是非常正确的一个因。现在将其倒转过

来则成了“它具足项峰垂胡，因为是黄牛的缘故”，这个论式合不合理呢？肯定不合理。本来是用法相来证明它的名相，但是明明知道了它是黄牛，再用黄牛论证它的法相，这是不可能的。如果你知道这是黄牛，那完全会明白它是具有项峰垂胡的动物。所以到了自续因的时候，以“它具足项峰垂胡，因为是黄牛的缘故”来推理，绝对是不合理的。这个因其实是能遍有可得当中的法相不可得应成。在能遍不可得因中，可以分出法相不可得因。

自性不可得、果不可得以及能遍不可得当中的法相不可得，这三种因原来用在应成因的时候完全是合理的，现在反转过来则不合理，它不引出自续因。这些问题可能稍微有点复杂，希望大家要动脑筋。昨天有个道友给我打电话，我告诉他：明天因明就讲完了。他说：很好！很好！我说：为什么很好？“因为一点都不懂！”当时我想：这个人怎么这样？因为一点都不懂的缘故，这算什么推理？其实，这些推理如果认真分析也

不是那么难懂；但如果你没有分析，有些道理可能还是有点难懂。

二十个应成当中的自性不可得和果不可得是四种本体不可得因中的不能招引自续因的两种应成因，能遍不可得当中的一半（法相不可得算能遍不可得中的一半）也不能招引自续因，这样总共有三种。然后下面能招引自续因的应成因总共有十八种。有些人可能这么想：本来总共只有二十种因，刚才已经分析过三种因了，那二十种因当中怎么还剩有十八种呢？这是不相违的，因为前面的能遍不可得中的法相不可得是不能引自续因的，但是能遍不可得当中还有部分的因可以引出自续因。所以，能遍不可得既包括在不能招引自续因中也包括在能招引自续因当中。比如说“我们前面树不存在的缘故应成沉香树不存在”，这是能遍不可得，因为树是沉香树的能遍，树不存在则不可能有它的所遍沉香树存在，所以这样的推理可以包括在能遍不可得当中。这样一来，还有十八种能招引自续因。意思就是说原来在应成因的时候

是一个正确的因，现在倒转过来变成一个三相齐全的自续因。

这十八种应成因倒转过来变成自续因的时候有两种。有一种是招引自类的，一种招引异类（他类）。招引自类的有四种，招引他类的有十四种。我随便举一两个例子说明一下，其他的希望你们自己看讲义类推。今天因为时间关系，一个一个全部要讲可能有一定的困难。

什么叫招引自类呢？如果原来是自性相违自性可得应成因，那么到了自续因的时候也是自性相违自性可得因，它没有变，这就是招引自类。如果原来它是自性相违自性可得因，现在变成果相违自性可得因或者因相违自性可得因，原来的种类已经变了，这叫做招引他类。所以这十八种因当中有一部分反转之后不改变类别，比如说“前面有冷触的缘故应成无火”，这是自性相违自性可得应成因，把它反过来我们说“前面无有冷触，有火故”，这也是自性相违自性可得因。原来是自性相违

自性可得应成因，现在倒转过来也是自性相违自性可得因，这样没有改变种类就叫做招引自类。其他招引自类还有三种，这三种你们可以自己在书上分析。

第二种招引他类有十四种因。这十四种当中我也顺便举个例子，比如因不可得应成的一个例子：“无有火的缘故应成无烟。”这就是因不可得应成因。如果我们把它倒转过来就是“有火，有烟之故”，这样它所招引的自续因已经变成果可得自续因。原来是因不可得应成因现在变成果可得自续因，原来是“因”现在变成“果”，这叫做招引异类。

下面还有果可得应成因；相违自性可得因、相违果可得因以及相违所遍可得，这三类每一个都各有三类，总共有九种；还有相违所遍可得因、能遍不可得因和自性因。以上总共有十三种，再加上前面我举的一个例子（因不可得应成）共十四种，这十四种都是能招引他类的。

希望你们在书上好好地分析一下这些因，分析完

了以后知道在应成因的时候是什么样，变成自续因的时候是什么样；到了自续因的时候它的种类改变没有，如果没有变包括在四类招引自类的因中，如果变了包括在十四种招引他类的因中。对这些因我们可以这样分析。

子二、似应成因：

说许未立不承许。

这个颂词的意思是，尽管说出他宗的观点却没有建立别人不承许的观点，这就是相似的应成因。

如果是真正的应成因，前面也讲了是“说承许而立不许”，即以对方所承认的观点来进行推理的时候，能建立一个他根本不承认的道理。但是没办法、没有能力在对方面前依靠他的观点建立他不承认的观点，这种因叫做相似的应成因。这类因一般通过回答能够驳斥。比如首先我建立一个道理，然后别人对我的观点以应成因进行遮破，而我在根本的道理上一回答，对方就没办法

继续反驳我的观点，这就是相似的应成因。

癸三、除诤论：

谓若承许乃是因，则成容有第四因，
承许若不堪当因，以应成证不合理。

有些外道是这样说的：你们不是在这里承认一个承许因吗？因为应成因都是以对方的承许作为因，所以你们已经承认了承许因。如果承认承许因就已经有第四种因出现于世间。为什么呢？因为前面已经讲了果因、自性因、不可得因三种因。如果按照你们所说，应成因里的承许因也存在，那么前面的三个因再加上一个承许因，这样你们的因明就有四种因了。如果你们认为承许因不能作为因、不能堪当因，那绝对不可能依靠承许因来证成所立。你们前面承认真应成因通过承许来建立自己的观点或者遮破对方的观点，现在承许又不算真正的因，怎么能以承许因来遮破对方的观点或者建立应成因

呢？因此这是不合理的。对方给我们提出了这样的一个问题。

于他遍计之假立，以应成证无过失。

这是没有任何过失的。作为一个自续因，它的因一定要以量来成立，这是前面也讲过的。如果因没有以量成立——自己不能证实自己，那它就不是真正的因，也无法建立所立。所以对于自续因来讲，承许因是不合理的，因必须要用量来成立。

但我们在这里讲的是应成因，应成因与自续因是完全不相同的。不相同的原因是这样的：在世间当中，已经承认了所遍而不承认能遍的情况是有的，比如有已经承认了檀香但是不承认树的情况，这样我们就以对方自己的观点使其内部产生冲突——以子之矛攻子之盾，以这种方式来破斥对方。又比如，有人认为“山上无烟，有火之故”，因为对方承认山上有火，那么我们说“有

火的缘故应成有烟”，可以用这种推理来让他承认有烟。

虽然应成因真正与自续因相比较起来是假立的，但是在别人面前通过这种方式可以证实对方的观点自相矛盾，所以应成因并不像外道所说那样：如果不承认承许因那这个应成推理也是错的。这种过失是不可能有的。

壬二（答复方式）分二：一、破不合理观点；二、说合理观点。

癸一、破不合理观点：

雪域诸师如是说，应成答复三方式。

雪域派很多论师这样认为，在辩论的过程中敌论者对立论者的观点要进行辩驳，这个时候立论者必须回答，而回答时可以有三种方式：第一种是因不成、第二种是遍不成、第三种是承许。这里他们没有提出相违，

而自宗认为（后面还会讲）回答的时候必须要以四种方式来进行，但是他们并不是这样，只以因不成、遍不成、承许三种方式来回答。

但这不合理，怎么不合理呢？

相违不定变成一，若许似因变成二。

最终一切相似因，皆摄不成一者中。

若谓不成分二同，抑或相违彼成错。

要遮破对方的观点其实很简单，因为对方说回答的时候只有三种方式，而这三种中的承许我们自宗也承认，所以在这里不分析；但如果像他们所说的那样，相似因的回答方式只有遍不成和因不成两种，那就不合理。怎么不合理呢？因为，单单或者唯一涉及到异品遍的相违因（比如“柱子是无常，非所作之故”的“非所作”），和涉及到同品和异品两者的不定因，这两者就成了一种所谓的“遍不成”。因为，对于相违因和不定因，他们的回答

是遍不成。如果这样承认，那么相似因就只有两种了，“若许似因变成二”，只有所谓的“遍不成”和不成因两种了。将相违因和不定因合在一起成为所谓的“遍不成”，这是对方也承认的观点，实际上他们是把相违因包括在不定因当中了。

如果所有似因的回答是遍不成和因不成两种，那么我们就可以通过因（推理）来进行观察，最终所有的相似因就变成了一个。为什么呢？因为，所谓的“遍不成”和不成因在因不成的层面完全一样。这样一来，相违因和不定因就包括在不成因当中了。因为，对所有相似因回答的时候，你们说只有遍不成和因不成两种方式，那这样这两者就包括在一个不成因当中了。

假设对方说：遍不成和因不成一定要分开，如果没有分开，在辩论的过程中就说不清楚，因此必须分开。

那么我们就可以说：同样的道理，遍不成中的不定和相违也要分开，应该跟前面完全一样。本来，相违的

地方应该用相违来回答，遍及到异品和同品的部分应该用不定来回答，对于不成因（宗法不成立）要用不成来回答，所以必须以三种方式来分析。但他们说“若谓不成分二”，虽然二者都是不成但需要分两种，也就是说要分成因不成和遍不成，于是我们反驳说“同”，在藏文中“同”的意思是跟前面一样。这指的是什么呢？就是相违、不定、不成三者必须要分开，如果没有分开，在相违的地方也这样回答就不合理。怎么不合理呢？比如将遍相违说成遍不成，本来是遍相违，但说成是遍不成，那就不合理。我们举一个例子：“声音是所作的缘故，应成常有。”本来这是一个相违因，如果你说是遍不成，而遍不成是不定的意思，那别人就会认为“所作是常有”和“所作是无常”这两种情况都有可能发生。虽然所作是无常并没有什么过失，但是如果你说不一定，那知道所作就是无常的人就会认为：“噢，所作还有常有的可能性！”这样的怀疑自然而然就会带出来，如此你们的观点就不合理。

意思就是说，因明前派认为相违因不用单独安立，也就是说回答的时候以遍不成就可以解决，但这是不可能的，必须要分开，是这个意思。这个问题大家应该明白了。

癸二、说合理观点：

是故智者应成答，以四方式而答复，
以答不能颠覆者，随从彼乃智士轨。

所以作为一位立论的智者，他在与敌论者进行辩论的过程中，对应成因应该以四种方式来进行回答。这叫做四种回答方式，或者四种解脱回答，有几种说法。一般我们因明自宗，前面也讲过，辩论的时候敌论者要给对方发太过，所以有很多话需要说；但是立论者并不要说很多话，说不成等就可以了。“柱子无常，所作之故”，对此承许的话，你就点点头，说承许承许。如果对方说：“柱子是无常的，非所作之故”，那你就直接

说相违。“柱子无常的，所量之故”，这样的時候，你就可以说“不定”。“柱子是无常的，耳所闻之故”，你可以说“不成”。总之，对所有的因，你只能有四种回答，没有啰里啰唆说很多的权力。有些立论者没完没了地一直讲，“这样的话我给你说一下”，“那样的话我给你说一下”，那这是不合理的。

过一段时间我们因明辩论的时候，立论者应该注意，无论敌论者怎么问，如果是用论式来进行回答，那就是不成、不定、相违、承许这几种方式。不过，在这样的時候还是可以稍微加一点，比如别人说“柱子无常，所作之故”，你可以说在名言量中承许，在胜义的情况下不成。如果自己害怕到时候对方用另外一种语言来进行遮破，那就可以在上面加一些简单的简别，这倒是可以的。如果别人把胜义谛和世俗谛结合起来与你辩论，那你就说在世俗中承许、在胜义中不承许，可以以这种方式来回答。除此之外，一般立论者不能加很多。可见，在辩论的时候，敌论者和立论者的语言还是要分得非常

清楚。总之，立论者应该通过这四种方式来进行回答。

立论者回答的时候，如果实在没办法推翻对方的观点，因为对方说出来的这些太过极其尖锐，自己无能为力对他进行回答，那自己就要规规矩矩地跟随他的观点，就像以前萨迦班智达跟外道辩论，最后外道绰杰噶瓦跟着萨迦班智达来到藏地一样。如果自己实在不能辩赢的时候就要各种狡猾手段，“啊，我现在病了。啊，我不空！”或者用恶言来说别人的过失，那是不合理的。如果是真正有智慧的人，别人说出来的理由也非常合理，自己也实在没办法回辩，在这个时候就应该随顺他的观点，这才是智者的风范。

何者了知诸破立，正理论典之教义，
彼等智者得受持，圆满正觉教真义。

不管是什么身份的人，只要知道我们前面所讲的因明中的这些破立关系——不合理的观点要进行遮破

而合理的观点要进行建立，就能领会正理论典的无垢教义。

我以前也讲过，全知麦彭仁波切在造《释量论大疏》的时候，有一次在光明梦境中现见萨迦班智达，萨迦班智达对他说：因明没有什么不懂的，它只是包括在破立两者当中。这个时候萨迦班智达交给他一个经函，结果它们在尊者手里化现为一柄宝剑，尊者觉得整个学问已变为一本书横在自己面前，于是便挥剑向书砍去，一下就将其切为两半。从此，麦彭仁波切对一切所知万法再没有不懂的地方了。

前面也讲过，我们法王如意宝在石渠求学初学《量理宝藏论》的时候，觉得特别深，有些道理特别难懂，于是就祈祷上师三宝、祈祷本尊，后来在光明梦境中也见到萨迦班智达用《真实名经》给他作加持，后来法王特别开心，因为从此以后他对因明等显宗的道理完全通达了。他老人家高兴得不得了，在两三天当中一直睡着，

还说“我病得很严重”。

听说我们很多道友最近也生病了，我想肯定见到萨迦班智达了。我在课堂上也说了，要按时到经堂听课，但他们还是不来，整天都睡在家里，听说是生病了，那肯定是见到萨迦班智达了。（众笑）

不管怎么样，任何一个人只要知道了因明的真正道理，也就是因明里面所讲到的无垢教义，那这个人在这个世界上就极其庄严，他就能圆满受持如来正等觉释迦牟尼佛的教法和证法，一切纯净无垢的教言完全能得到。

可见，我们学习因明的确非常重要。当然你听一次不一定就能完全明白，除非是具有俱生智慧的人，一般的人学因明都还是有一定的困难。但是，当你真正懂得因明以后，很多傲慢自然就会消失。以前很多人觉得：我是什么大学毕业的博士生……但是，当你将所学到的知识用因明来进行论证的时候，很多都没办法建立。可见，学习因明对受持、弘扬教法以及在驳斥对方的邪说

等很多方面非常有利益，所以功德相当大。

甲三（造论究竟之事宜）分三：一、造论之方式；二、此善回向佛果；三、宣说作者尊名而对论典起诚信。

乙一（造论之方式）分五：一、宣说作者智慧超群；二、宣说依何而造；三、宣说造论之真实必要；四、宣说是故当依智者；五、以此理由而决定。

丙一、宣说作者智慧超群：

下面，萨迦班智达开始自己赞叹自己：我是如何如何学的。也间接作了批评：你们这些学因明的愚者，刚开始的时候很有兴趣，到最后的时候天天说尽快讲完好、尽快讲完好。尊者说，可见你们这些人跟我完全不相同。

以往生世反复依，精通智者潜研习，
今生略闻一二次，根嘎嘉村遍知论。

意思就是说，作者萨迦班智达在以往的生生世世

中一直勤勤恳恳、反反复复地学习，也依止过许许多多智者，很多精通显密一切教法的非常了不起的高僧大德都依止过，在他们面前他也潜心研究过众多的因明论典及其注释。有些传记中说，萨迦班智达曾经当过二十五世班智达，也有二十七世当中都当班智达的说法。所以即生当中只是略听一两次，就已经通达所有论典的意义。也就是说，对因明为主的所有论义轻而易举、不费工夫就完全明白了。

这并不像我们有些人那样，非常精进地背《量理宝藏论》，很多品都背完了，星期天想好好休息一下，但星期一开始恢复的时候，记忆中一点都没有了，然后就特别伤心，有些想拔头发，但是没有，于是就抓耳朵，特别恨自己。其实也没必要恨自己，因为我们并不是萨迦班智达，没有在很多世当中作班智达。如果当过很多世班智达，那在今生当中自己也会有一定把握，也会像全知麦彭仁波切等高僧大德那样，稍微听一下就明白了。

不过，我们讲考班里面有相当一部分男众、女众的智慧非常不错。我心里经常想，我这次讲因明还是值得，如果没有讲因明，光是讲一个前行，那他们一定会觉得自己的智慧好像有点用不上，但当把自己尖锐的智慧运于这样复杂推理的时候，他们一定会觉得有了用武之地。真的，有智慧的人对一些愚者的行境并不太愿意去辨别，如果每天只讲一个简单的愿菩提心和行菩提心，可能他们就不太满足。当然，虽然这些道理很容易明白，但修起来也还是有一定的困难。

我有时候觉得，我们都要成为萨迦班智达那样的智者可能有一定的困难，但是也不要太差了，特别是主持寺院、弘扬佛法的人。现在末法时代，很多主持寺院的人或者是弘扬佛法的人，有时候看起来他们的智慧特别糟糕，所以还是应该好好学习。在这样的末法时代，我们这里还有这样一部分相当有智慧的人，这也算稀有难得了。当然，这里的人倒不是很多，全部算起来（藏族、汉族全部加起来）可能有一千多人吧。也许网络上学习

的也有一部分，还有一部分在听光盘，等等，这样算起来这次听的人还是比较多。这些人当中有智慧的人比较多，一般来讲对因明感兴趣的人，高等学校里面的知识分子比较多，国内外都是这样的。

萨迦班智达只听一两遍就完全明白了所有的意义，所以世间人们都称之为全知萨迦班智达，也就是说萨迦班智达精通所有的论典。在这里他对自己也作赞叹，我这个萨迦班智达精通、遍知所有的论典，多了不起啊！

当然，讲义里面也说了，萨迦班智达跟文殊菩萨无二无别。但这并不像现在有些活佛自己说“我是文殊菩萨的化身、我是观音菩萨的化身”，不是这样的。在藏地雪域，萨迦班智达是公认的文殊菩萨化身。华智仁波切也说过，藏地雪域有三大文殊：无垢光尊者、宗喀巴大师、萨迦班智达。萨迦班智达的传记当中也有记载，当时有一群人到五台山去拜见文殊菩萨，晚上的时候他们都做了一个同样的梦，每人在梦中都听到一个同样的

声音：现在文殊菩萨不在这里，他在藏地的朗七卡以班智达的形象住世，你们应该返回藏地去见文殊菩萨。而当时，萨迦班智达就是住在朗七卡。当然，真正的文殊菩萨住在那里，不在这里，从了义来讲不会存在这种现象。但一般来讲，与文殊菩萨无二无别的萨迦班智达完全可以称为全知。

这是作者讲自己很了不起，自己对自己作赞叹，这就像无垢光尊者和克珠杰，他们的性格比较相同。而全知麦彭仁波切并不这样，只说自己是凡夫人，是愚者。可见，每一位智者或上师的教授方式都有不同的特点。

丙二、宣说依何而造：

全胜陈那法称师，集量释量彼诸释，
通达了知因明理，造此正理胜理藏。

作者萨迦班智达依靠什么样的依据来造这部论典呢？是以通过辩论摧伏一切邪魔外道的、世间人们共称

为遍知一切的理自在——陈那论师和法称论师所著的《集量论》和《因明七论》及其注释作为依靠处。当然有些论师认为这里的注释是指法称论师和陈那论师自己的注释，其他印度非常出名的像释迦慧和天王慧尊者的讲义，萨迦班智达一般都不看，他只看陈那和法称论师的论典与自释。因为萨班认为，除此之外的讲义没有什么价值，这些后来的智者跟自己一样，甚至认为自己已超过他们，因为自己完全通达了法称论师的究竟密意。《量理宝藏论自释》只引用陈那和法称论师的教证，除此之外印度任何高僧大德的教证都没有引用。虽然也引用藏地因明前派的高僧大德的观点，但是除了驳斥以外，并没有以之建立自宗。作者在通达了所有因明的正理、秘诀以后，才撰著了这部开显整个因明正理的《量理宝藏论》。

可见，我们懂得《量理宝藏论》非常重要。以前法王如意宝也这样讲过，从词句上讲，《释量论》为主的《因明七论》和《集量论》非常广，但是它们的意义

全部都可以包括在这部论里面。因此，为什么我们学院每年都要讲《量理宝藏论》，其原因就在这里。虽然这部论典中的一些词句和推理方式在《释量论大疏》等很多论典中都有，但学完了这部论典以后，因明的基础就奠定了，因明的真正道理也就完全明白了。学了《量理宝藏论》以后，你再看《因明七论》为主的所有印藏大德的教言，就会觉得很容易。如果你没有学懂《量理宝藏论》，即使看其他论典，也不容易抓到重点。因此在藏地来讲，这部论典是唯一的一部因明宝典，非常非常殊胜。自古以来，宁玛派也好、萨迦派也好、包括格鲁派，藏地各大教派的论师没有一个不赞叹萨迦班智达这部论典的，所以各教各派都要学习这部《量理宝藏论》。我也这样认为，如果没有懂得这部论典，即使学其他《因明七论》为主的论典，也很难抓到重点。比如，虽然《释量论》在理论上讲得很广，但是归纳起来实际上就是《量理宝藏论》所表达的内容。我有这种感觉，好像《释量论》中学了三四天、五六天的内容，《量理宝

藏论》的一个偈颂就可以说明，这就是本论的特点。

自古以来，汉地佛教界学习因明的人确实比较少，可以说寥若晨星。虽然有一些在家的知识分子自觉地搞一些研究，但是广泛弘扬的情况好像从来没有过。我们这次弘扬因明的场面也算是比较大的，大家也很有趣，既有辩论也有考试，各方面都不错。我自己认为，五部大论第四部因明学还是学得比较圆满的。过一段时间如果因缘成熟，各方面条件都具足的话，我也准备传讲《释量论大疏·成量品》。这本书已经印出来了，到时候可以讲。当然要全部讲完，也不知道今年有没有时间，因为我们还要讲《现观庄严论》。但是部分的内容一定会给大家介绍，因为《释量论·成量品》确实非常重要。作为学佛的人，这里面的内容都应了解，因为它主要讲前后世的存在以及释迦牟尼佛的教言是千真万确的真理，这两个问题说得非常清楚。可以这样说，我们学因明的价值和意义也仅此而已，所以我们一定要懂得这样的道理。因此因缘具足的时候，这部论典也要传讲。

丙三、宣说造论之真实必要：

为摧淡黄足目师，裸体派师鸱梟子，
受持现世美论士，声闻雪域诸论师，
彼等恶劣邪寻思，方造此部大论著。

那么，萨迦班智达为什么要造这部论典呢？一、为了摧毁外道淡黄派的观点。淡黄派就是数论外道，前面也讲过数论外道承认二十五谛，而这些观点在《中观庄严论》里已经讲了，这里不广说。二、为了摧毁、消灭足目派的观点，足目派是指婆罗门教或吠陀派。三、为了摧毁鸱梟子的观点，鸱梟子即胜论派，他们主要是承认六句义的观点。四、为了消灭裸体外道的观点，裸体外道认为虚空是最好、最漂亮的衣服，不用买其他的衣服，穿虚空就可以。五、为了摧毁顺世派现世美的观点，现世美只看重今世，如喜欢打扮等今世的享乐。现在的大城市，尤其是中国的大城市里面，大多数人都是现世美，他们只重视今生中的享受，除此之外什么都不管，

这种极其低劣的愚痴观点也要摧毁。六、佛教里面声闻派的一些观点，以及藏地雪域因明前派的部分观点，这些也要摧毁。

因明前派的夏瓦秋吉桑给⁴³有八个带有狮子名的弟子，其中藏·尊追桑给和丹·玛威桑给是他最得力的两个高足，所以藏传佛教中所谓的夏、藏、丹就是指夏瓦秋吉桑给、藏·尊追桑给、丹·玛威桑给这三大桑给。而萨迦班智达觉得，他们的部分观点不合理，因此予以了破斥。例如，在第四品的时候也讲过，他们说遣余和反体在事物的本体上（外境上）存在等等。总之，诸如此类的各种各样的邪说在内外道中都存在，为了摧毁这些不符合正理的说法，并建立自宗纯洁无垢的观点，萨迦班智达造了这部《量理宝藏论》，这是作者造论的目的。

下面，作者萨迦班智达进一步提醒大家：在闻思修的过程中，一定要依止善知识，不要天天都沉迷在傲慢

43 桑给：藏语，狮子之义。

或者迷茫的状态当中。

丙四、宣说是故当依智者：

虽具些微智力未得善说髓，
日夜勤奋论典略知未究竟，
时刻精进禅修背离佛喜道，
浊世满足之士慎思依智者。

他说，现在这个五浊兴盛的时代当中，有几种人尤其要注意，应该祛除我慢好好依止善知识。

首先有一种人，比如现在读过一些大学的大学生、研究生等，他们虽然有一点点智慧，但是对佛陀所宣说的教法真理的心髓一点都没有得到。现在世间的有些人，我感觉他们只是把佛法作为一种装饰而已，佛教的教义根本没有融入自己的心。昨天有一位道友给我讲，他是在从新疆乌鲁木齐到莫斯科的火车上为客人服务的一位乘务员，他说他们也有部分居士集聚在一起学习佛法，

通过研究大家都深深体会到，佛法的确能解决一切问题，但是很多人都不知道，实在可惜！如果将佛法真的融于生活，那一切痛苦都能遣除，他们得出了这个结论。我听了以后，觉得他讲的确实有道理，对佛教的教义真正能修持的话，就能解决身心的痛苦与烦恼，可是很多人只知道佛法的一点皮毛，对佛教教义的心髓还没有丝毫的体认，实在是可惜。

然后，有一种人虽然日日夜夜勤奋努力，但是对于真正殊胜的论典却一知半解，并没有究竟通达。他们只是听过一两遍或者是稍微学过一点点，并没有通达论典的究竟实义，这种人也有。

还有一些人时时刻刻都在精进禅修，但只是安住在一个世间的禅定当中，根本没有以出离心、菩提心、无二慧来摄持。实际上他们的修行完全背离正道，佛陀和上师善知识欢喜的修行他们并没有做到。这种盲修瞎练的人，在世间比比皆是。

实际上，这些人不应该以自己的愚痴见解和孤陋寡闻的修行而满足。但他们却心满意足，认为我日日夜夜都在修行，我一直在看论典，我是有学识的人。虽然他们认为自己非常了不起，但实际上学到的知识和修行的境界特别低劣，所以这些人应该依止真正的善知识闻思修行。获得人身非常不容易，能够依止善知识更是千载难逢，因此一定要珍惜这个殊胜的机缘，好好依止智者善知识广闻博学，只有这样自相续中的烦恼才能调伏，最后才能做佛和善知识欢喜的有意义的事业。所以在这里，萨迦班智达殷重地劝请大家：一定要好好地依止善知识，没有依止善知识的闻思修行是不可能成功的。

丙五、以此理由而决定：

弃说七论正理即如此，老生常谈我说此法理，
知理智者纵然欢喜此，多次听闻亦非愚行境。

在这里，萨迦班智达宣说自己造这部论典的态度

和方法。我萨迦班智达完全抛弃了很多借因明七论的观点如何殊胜的借口来宣扬自己观点的做法，因为这样的老生常谈我已经听了不止一两次了，这并没有什么实义。藏地雪域也好、印度也好，很多人都以法称论师和陈那论师是因明创始者为借口，说自己的观点就是因明七论的密义，其实这些人是在建立自己的宗派。虽然说了很多，但这样的老生常谈并没有什么可取的价值，因此萨迦班智达将这种做法完全舍弃。在这里，他将自己的俱生智慧和通过精进修学得来的清净智慧结合起来，以理观察、抉择后造了这部论典，所以《量理宝藏论》并不是仅仅重复别人的观点，而是进一步开显二位理自在的密意，并驳斥后代论师种种不合理的说法。

现在很多论典就是重复啊！包括我们学院所讲、所译的有些论典，外面很多活佛、很多上师只是把名字改一改，然后就署上自己的名字，或者将里面的内容断章取义、东拼西凑地加在一起，就写上自己的名字。有些说是谁什么人编的，有些说是谁什么人造的，但

里面的内容一看就知道：这一段是从那里剽窃来的，那一段是从这里抄袭来的，这一段原原本本照搬没有加工，这一段稍微做了改装，不是原装是组装。现在这种现象特别多，但萨迦班智达完全是依凭自己的智慧来造论。

我们学院里面有些高僧大德造论也是完全凭自己的智慧，这种论典非常殊胜。有些人看了很多书，然后就东拼西凑地弄在一起，并加上自己的名字，这样不太好。包括我们喇荣念诵集，很多人在后面加上自己的传记，写上自己的祈祷文，然后将名字改一下，并加上一两个念诵，这样就成了了一本具有新名的念诵集了。其实这样改来改去，很可能就失去了它的本意和价值，这并没有多大的意义。

世间有一种说法，第一个讲义很难出来，第二个、第三个就容易了，只要在别人的讲义上加一点科判，自己再稍微加一点分析就出来了，所以并不是很困难。但萨迦班智达并不是用这种方法，完全是依靠自力造的这

部论典。

这部论典造完了以后，智者们都非常欢喜，因为它具有自己的特点。自古以来，藏地无数的智者都非常喜欢这部论典；我想从现在开始，汉传佛教中也会有相当多的智者喜欢这部论典。虽然很多人第一次听的时候不一定特别明白，但第二次、第三次，慢慢慢慢多次听闻的话，那就没有任何问题。真正有智慧的人得到一百个如意宝也不一定欢喜，但是得到这部论典以后，他就会特别欢喜。不管到哪里去，肯定会将《量理宝藏论》装在自己的书包里，有些不用装在书包里，因为自己的智慧宝库里面已经装下了：词句已经背完了，意义也记在心里了。

“多次听闻亦非愚行境”，有些人没有俱生智慧，也没有今生的勤奋，这种愚者虽然听了好几遍，也不能理解其中的意义。以前有一位我很熟悉的喇嘛，他一辈子当中在学院里包括辅导，《量理宝藏论》已经听了

七八次，但是他依然一点都不懂，不过精神非常可嘉。所以萨迦班智达在这里也授记了，愚者多次听闻也不一定懂，但智者对这部论典会很欢喜，而且由于意义深奥，即使多次听闻也不会成为愚者的行境。我们学院里面的道友也有这种态度，智慧稍微不错的法师、辅导员都觉得这部《量理宝藏论》太好了，很想多学几次。我遇到的很多道友也这样说，这次时间太匆忙了，以后应该好好再学一下。但是如果太笨的话，可能就没有兴趣了。

乙二、此善回向佛果：

依凭善说启开慧眼已，如实善示所知真如义，
以此善愿得见万法智，而成一切有情之依处。

通过以上宣说后，作者在这里发愿：依靠《量理宝藏论》的善说打开诸多具缘智者的慧眼，进而以这种阐述佛陀微妙真理的善根回向天边所有的众生，愿所有众生都能照见一切万法的真理，最终成就究竟的善妙果

位——一切众生怙主的正等觉佛陀。意思就是说，依靠这部论典的发心和造论让所有众生获得圆满正等觉的果位。

我们在座的人已经听了这么长的时间，我算了一下，这次总共讲了八十四堂课，我们也应该将这么长时间的听闻功德、讲述功德、学习功德以及将来有人于此法结缘或者听受的功德都回向于一切老母有情，愿他们早日获得殊胜的成就！

乙三、宣说作者尊名而对论典起诚信：

此《量理宝藏论》，乃出生于印度北方雪域，于声明、因明、声律学、诗学、修饰词、辞藻学名言之一切学问无所不知、具有讲辩著才华、无误通达《集量论》与因明七论、于教理窍诀获得智慧光芒的释迦比丘根嘎嘉村吉祥贤，舍弃措辞语调，浅显易懂而诠释，于萨迦寺撰著。

前面已经赞叹了那么多，在最后的文字里萨迦班智达还要赞叹自己。五明是指因明、声明、医方明、工巧明和内明佛学，这是大五明。小五明是声律学、诗学、修辞学、辞藻学，还有历算和戏剧；历算和戏剧如果分开，那么声律学就应该排除，这是小五明。总之，世间所有的学问都可以包括在小五明和大五明当中。萨迦班智达在造这部论时并没有用修辞的手法，而是以浅显易懂的方式进行解释的，撰著的地点是萨迦寺。

这部论典圆满传讲完毕！

我自己这次宣讲《量理宝藏论》不像《入菩萨行论》那样，一方面没有时间，学院大经堂的工程、建立智悲学校、还有很多学院里的琐事等致使今年特别忙；另一方面，《入菩萨行论》学习的人相比而言比较多，所以我的工夫主要放在这上面。总之，我自己觉得这次《量理宝藏论》讲得不是很圆满，当然这跟辩论兴趣也有关系。以前自己好像很有辩论兴趣，所以讲因明的情

况自己也比较满意。尤其是跟法王如意宝去尼泊尔的时候（我原来也讲过），当时我们住在宗郎寺，在宗郎寺待的一段时间当中，前世敦珠法王的寺院——乌金寺中的一位法师和他们的僧众请我讲《量理宝藏论》，那个时候凌晨四五点钟就开始讲，因为早上七点钟以后法王那边还有事情，当时讲得也比较细，听者和自己都比较满意。后来在学院里面也讲过几次，这几次我都觉得讲得还是比较好的。

但现在中间已经放了将近二十年，因明一直没有时间去研习，而且这几年以来，主要的精力都放在翻译方面了。这样的话，十多年以前的学问现在重新捡起来，好多地方都有模模糊糊的感觉。再加上现在人也老了，对辩论也没有年轻时的兴趣了。现在总觉得，观个无常就可以，念一点咒语就行了，反正活在这个世间的日子也不会很长了。只不过想我们这里有很多年轻人，为了让这些年轻人对佛法生起坚定不移的信心，我要给他们讲一下因明，除了有时候有这个动力以外，很多时间都

处于一种完成任务的状态中。由此导致这次因明讲得比较简单，我自己也不满意。

但不管怎么样，在这么忙的时间当中，我们大家都下了功夫，在座的很多道友也听得非常圆满，从这方面来讲我也很欢喜。在这样的末法时代，大家对这样的真理还有如是的信心，这确实是上师如意宝等诸佛菩萨不可思议加持下的结果。否则，人人都忙着赚钱，忙着做一些世间的琐事，不可能有希求真理的心。

在这样的环境当中，我们终于把《量理宝藏论》讲授圆满了！大家今天也应该在心里面好好观想，把这个功德回向给天边无际的一切众生，愿他们暂时获得人天福报，究竟获得圆满正等觉的果位，从而利益无量无边的众生！

《量理宝藏论》第十一观他利比量品终

〇〇 五部大论相关阅读

戒律：

- ▶ 索达吉堪布全集 20 | 译作 《事师五十颂释》
- ▶ 索达吉堪布全集 21 | 译作 《沙弥五十颂释》
- ▶ 索达吉堪布全集 22 | 译作 《大乘斋戒功德》
 - 《大乘斋戒功德》
 - 《斋戒功德相关公案》
- ▶ 索达吉堪布全集 23 | 译作 《赞戒论浅释》
- ▶ 索达吉堪布全集 24 | 译作 《三戒论释》
 - 《三戒论释》
 - 《建立三戒一体论》
- ▶ 索达吉堪布全集 1 | 课程 《赞戒论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 2 | 课程 《沙弥五十颂讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 3 | 课程 《三戒论讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 4 | 课程 《事师五十颂讲解》

俱舍：

- ▶ 索达吉堪布全集 26 | 译作 《俱舍论释》

▶ 索达吉堪布全集 27 译作	《智者入门论》
▶ 索达吉堪布全集 5 课程	《俱舍论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 6 课程	《俱舍问答》

因明：

▶ 索达吉堪布全集 28 译作	《解义慧剑论释》
	○ 《解义慧剑论释》
	○ 《因类学》
▶ 索达吉堪布全集 29 译作	《量理宝藏论释》
▶ 索达吉堪布全集 30 译作	《释量论·成量品释》
▶ 索达吉堪布全集 31 译作	《前世今生论》
▶ 索达吉堪布全集 7 课程	《解义慧剑讲解》
▶ 索达吉堪布全集 8 课程	《量理宝藏论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 9 课程	《释量论·成量品讲解》

中观：

▶ 索达吉堪布全集 4 译作	《入行论智慧品释·澄清宝珠论》
▶ 索达吉堪布全集 32 译作	《定解宝灯论浅释》
▶ 索达吉堪布全集 33 译作	《中论释》
▶ 索达吉堪布全集 34 译作	《中观庄严论释》

▶ 索达吉堪布全集 35 译作	《中观宝鬘论广释》
▶ 索达吉堪布全集 36 译作	《中论释·显句论》
▶ 索达吉堪布全集 10 课程	《中观四百论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 11 课程	《定解宝灯论讲解（1994 年版）》
▶ 索达吉堪布全集 12 课程	《定解宝灯论讲解（2003 年版）》
▶ 索达吉堪布全集 13 课程	《中论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 14 课程	《中观庄严论讲解》
▶ 索达吉堪布全集 15 课程	《缘起赞讲解》
▶ 索达吉堪布全集 17 课程	《中观零散教言讲解》

般若：

▶ 索达吉堪布全集 39 译作	《现观庄严论释·白莲花之璎珞》
▶ 索达吉堪布全集 40 译作	《现观庄严论疏·弥勒言教》
▶ 索达吉堪布全集 41 译作	《现观庄严论略义》
▶ 索达吉堪布全集 42 译作	《现观庄严论总义》
▶ 索达吉堪布全集 18 课程	《现观略义讲解》
▶ 索达吉堪布全集 19 课程	《现观总义讲解》
▶ 索达吉堪布全集 20 课程	《现观庄严论讲解》

