



第二十三课

我们正在讲的是第四品——建立遣余，建立主要是通过无分别的方式了知外境的一种方法，遣余是通过分别念了知外境的方法。第一品、第二品了知了外境和心识的基础上，再说怎么样缘取，第三品主要是总别的方式来缘取，第四品通过建立和遣余的方式来缘取的。前面已经对建立和遣余已经分别做了观察，今天讲第三个科判——遣余争论。

庚三、遣除争论 分五：一、遣除若无共相则立名不可能之诤；二、遣除若是遣余则成相互依存之诤；三、遣除无有所断不能运用遣余之诤；四、遣除若观察遣余成立有实与否则非理之诤；五、遣除若遣余无共相则不可能同体之诤。

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。

欲诤所牵运用故，诸词不定观待境。

这是一组辩论或诤论，首先辩论对方是胜论外道，注释当中无著上师讲是胜论外道。胜论外道承许共相



是在自相上存在的，这个方面是他们一个独特的观点。他们说“若谓无有共相故”，如果说我们所表诠的共相在外境自相上不存在的的话，怎么可能以说依靠这种所诠共相产生这样一种名词呢？不可能有它能诠的名词、名言、名诠，名词、名诠应该成为无因者，是这样观察的。

如果在自相、外境方面有它的共相存在着，有它所诠的共相的话，它的上面本来就有所诠的共相的缘故，然后我们才可以依靠自相上面的共相产生一个名言、词语、言诠等，如果有的话，就可以这样安立；如果在自相上面没有共相的话，那么我们宣讲的名词应该成为无因，即他们说的“彼名应成无因者”。因为我们自己的宣讲瓶子、柱子等的共相应该在瓶子、柱子自相上本来存在，它本来存在的缘故，因为它本身有共相的缘故，我们可以说它瓶子柱子的共相词语，可以表诠的。如果在自相上面根本没有这样共相的话，我们宣讲柱子、瓶子等应该成为无因，没办法安立的，这样一种过失肯定会有。这是前两句的含义。

下面“欲诠所牵运用故，诸词不定观待境。”那么你



们的理论是不一定的，不定的理论。为什么这样讲呢？实际上我们要发言、要宣讲词语的话，主要是“欲诠所牵”。欲诠，是我们想要言说的念头，这个叫做欲诠，是自心当中涌动的一种欲表诠的这种想法。有了欲表诠的这个想法之后，通过它所牵引，开始运用语言的缘故。所以“诸词不定观待境”，我们平时所说的瓶子、柱子等的词语是不一定观待外境的，并不是说在对境上首先承认了所诠的共相，然后再返回来我们才能够对它表诠，并不是这样的。而是说我们在自己内心当中，首先涌动想要表诠的一种意愿，之后通过它来牵引来运用词语才可以表诠的，所以我们要对瓶子、柱子等要宣讲言说的时候，是不是在柱子自相上本身就是它所诠的共相呢？这是不一定成立的，是我们自己内心当中首先想要说这个柱子，有这种牵引的缘故，我们才开始宣讲，所以说词语不一定观待外境。

上师也运用了其他的反例来进行观察，比如说根本没有境的石女儿、兔角。这些是不是在外境上首先有它的所诠共相，之后我们才能够宣讲，没有境就根本没有宣讲呢？是不是词语一定要观待对境的存在



呢？这不一定。为什么不一定呢？因为石女儿、兔角、龟毛等的自相根本没有的，但是我们能不能说呢？我们现在正在说石女儿、兔角、龟毛，这样的无实法，所以我们不一定看待外境。如果绝对是在外境上首先成立共相，才可以表诠的话，那么石女儿的共相存在于哪个自相上面？根本没有办法存在，也没有办法和语言直接有关联。从这个角度来讲，对方说的是不周遍、不一定的一种因。主要是欲诠所牵运用的缘故，我们才可以真正的进行表述的。

下面是另外一组辩论：

宣称若尔则言说，法与有法成无义。

境之本体同一性，依欲说力用二语。

他们进一步辩论：“宣称若尔”，按照你们前面所回答的方式，在外境上面没有真正的共相或者共相的词语不是通过外境来安立的，那么“法与有法成无义”，我们分开运用说法和说有法的时候，就成无义了。“则言说”三个字和后面的“法和有法”就要连在一起理解，即则言说法、则言说有法就成无义了。什么叫言说法和言说有法呢？“言说法”的“法”字指的是差别法的意



思。“有法”是整体法的意思，就是有支和支一样的关系。

在注释打比喻讲，什么叫“说法”呢？说法就像是海螺的白色。上师在解释的时候讲的很清楚了，其实说法是讲海螺的白色这个部分，海螺有很多支分，它能够发音、有为法的自性、白色的自性、形状是左旋或右旋等，海螺有很多的差别。但是，仅仅说海螺的白色这一个部分，并遣除了其余的特点，例如把有为、无常、所做等这些遣除之后，只说白色，这只是海螺的其中一个特点，这就叫说法。当然，“白色”只是打个比喻，我们说海螺的白色这是说法；我们说海螺的形状的时候，也是一种说法；海螺的质地，这也是一种说法。总而言之，说海螺的一个特点的时候，就遣除其他的特点，不说其他的特点，这个叫做说法的词语。

第二种是“说有法”。在注释当中讲到，白色的海螺就是说有法，将这个白色海螺有支，整个法作为一个所表诠，不遣除其他的差别，就是在讲单单一个或者整体的白色海螺，这个叫说有法。这样，我们就知道说法和说有法二者之间的关系。



对方的意思怎么样？如果说真正所诤的共相在外境当中不存在，那么说法和说有法就成为无意义、混淆了。对方说，因为外境本身就有说法的总相和说有法的总相，在海螺上面本身就存在。本身存在的缘故，我们才可以宣讲海螺的白色这一类的说法，也可以说白色的海螺这一类的说有法。因为在外境上面本来就有说法和说有法的差别的缘故，我们就可以言说意义了，我们言辞的说法就有了依靠处，就有了基础。如果按你们上面讲的那样，法、有法的共相在外境上面、在自相上根本不成立的话，那么说法也是说有法，说有法也是说法，全部混淆了，无法区别开来，说法和说有法就成了无意义了。他们就认为有这样一种过失，但是这是根本没有过失的。

“境之本体同一性”这是绝对不变化、坚固的自宗的观点。境就是自相的意思。自相的本体的同一性，不管白色、整个海螺、颜色还是形状等，全部是一本体。前面我们在讲建立的时候，对境上是同一性的，不可能有很多的差别法，所以境自己的白色、形状、还有整个整体，就是一个，没有很多。但是会不会成为法和有



法无意义或是混淆的过失？这根本不会有。

“依欲说力用二语”这个颂词很关键。“依欲说力”，他的对境上面虽然只有一个法、一个本体，但是它观待我们内心的分别念发动，依靠欲说的力用，我想说有法，那就表述有法；我想说法，那就说法。

比如我想表述海螺的白色，我内心当中生起一个我想说海螺白色的想法，被这个想法所牵引，我就开始说，“哦这个海螺是白色的”，就着重描绘它白色；当我的内心当中想说它的形状，通过这个想法引发，然后说它的形状，叫做说法。想说有法时，我想表述整个海螺或是白色海螺如何，这主要是观待内心当中欲说的力量，利用而开始说二语。

所以这是内心当中的遣余和语言的遣余，不会在外境当中存在。外境当中是一个自性，但是我们在安立说法、说有法的时候，是不会有混淆的过失。所以从这个方面进行圆满的答复，没有对方说的过失。

辛二、遣除若是遣余则成相互依存之争 分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

对方认为，如果是遣余的话，它自己安立了一个



本体和违品互相依存，就永远得不到一个自性。得不到一个本体的缘故，遣余的观点就会失毁。这个科判包含了宣说对方的观点和破彼的观点，首先看第一点：

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。

对方想要破除内道遣余的观点，他就用了使用相互依存的理论。他讲“除直接违遣余词”，除直接违，就是遣除和本体直接相违的遣余的词语。比如说树，按照内道因明的观点来讲，说树的时候就用遣余，遣除和它直接相违的非树，非树就已经遣除了，所以叫除直接违。遣除和树直接违背的非树之后，这叫做遣余的词语。我说树的时候，就叫做遣余词，直接遣除非树。

那么他们就开始问，除直接违遣余词，互相之间有没有看待的关系？如果是有看待的话，“彼即相互依存故”。用树和非树例子，从词语的侧面讲，有直接的矛盾或者说是互相看待的关系。如果真是互相看待的



话，即“彼即相互依存故”，树和它的违品非树之间相互依存。比如要成立树，在说树的时候，我要遣除非树；但是遣除非树的时候，我怎么样了知非树呢？我要知道什么是树。那么到底什么是树？我首先要把树的本体安立了，才可以说这是树，这个不是树，如瓶子不是树，柱子不是树等。如果安立树的话，又要知道什么不是树，非树有必要安立；要知道非树，必须要观待树……对方的意思就是说这样永远没办法安立，因为二者之间的互相依存，互相都要观待的。

“一者不成终无二”，在一个没有成立的时候，始终没有办法成立两个本体。比如说，树的本体没有成立，树和非树两者无法安立；非树没安立，树和非树也都没办法安立。按照你们这样遣余的观点来讲，永远也没有办法安立。因为要安立树，必须要知道非树；要知道非树，必须要知道树，所以像这样翻来覆去，像大象洗澡一样，永远没办法安立两个本体。

所以，对方说“由此遣余不容有”。“遣余”是遣除直接相违，那么怎么样遣除直接相违呢？说树的时候，根本遣除不了直接相违的法，因为对非树的概念树立



不起来；树立不起来非树的概念，就安立不了的树，也无法遣除非树。非树的概念没有树立，树的概念也树立不起来；树的概念不树立，非树的概念也树立不起来。而“遣余”这个词缘取的方式，就是说树的时候，肯定要遣余它的违品非树，但是根本遣除不了违品的缘故，遣余这个概念，就没办法如理如实的安立。对方就是从这个角度安立“遣余不容有”。

壬二、破彼观点 分二：一、以同等理而破；二、真实回答。

癸一、以同等理而破：

汝亦直违若未除，则无法知彼本体，

若除不晓违品故，一切名言皆成无。

首先是同等道理。你们说我们认为的“遣余”的词语无法安立，实际上你们自己在运用名言时，也没办法安立你们自己的合理观点。也就是说，你认为遣余无法安立，但如果你不用内道的遣余，要安立合理的名言是安立不了的。我们在运用名言的时候，绝对是有遣余的成分在里面，只不过这种遣余的真实意义在内道萨迦班智达的自宗当中，安立的非常清楚、非常



合理，道理和实际情况是完全能够吻合起来的。而外道的观点在运用名言时，实际上也是已经用了遣余的安立，但理论上却不承认遣余，这样就有很多的过患，从这个方面直接点评他的过失。

“汝亦”，就是指你们自己的观点，“直违若未除，则无法知彼本体”，按照你们的观点，直接相违的法如果没有遣除，比如用树做比喻，要安立树的时候，直接违背的违品非树，遣除不遣除？“若未除”，如果在安立树的时候，树的违品非树没有遣除，“则无法知彼本体”，没有遣除树的本体的违品，那么在说树的时候，因为没有遣除树的违品非树的缘故，就没有办法了知彼，即树自己的本体。

如果要确切知道一个树，就必须要把他的违品非树全部要排除，之后一说树，就知道是有枝有叶的这个叫做树。但是按照你们的观点，在安立、在说树的时候，直接相违的非树没有排除，也就是其他类似的瓶子、人等都没有排除，这样有没有办法了知树的本体呢？没有办法了知树的本体，而且非常容易混淆概念。这就会出现说树的时候，因为没排除违品的缘故，



对方听不懂、也没办法理解你的意思，就会把不该拿的东西都全部拿来了，该拿的树不拿来，有这样的过患。因为没有谴除违品的话，树的概念就太大了。树的概念中有树和非树，说树的时候，非树没遣除，一个树的名称当中就包含了很多法，所以当你说树的时候，别人就没办法正确理解，没办法完成名言的取舍。但是按照真实的名言观点来看，说树的时候，别人只拿来树，这就说明了你们的观点和真实名言恰恰是矛盾的，你们安立的观点没办法安立成正确的观点。

“若除不晓违品故，一切名言皆成故”。“若除”，假如说在名言当中说树的时候，已经直接谴除了它的违品，在词句上已经谴除了违品。但是“不晓违品故”，你们不了知什么是树的违品，在词句上虽然谴除了，但实际对这个违品没有如理如实的安立，没有认定什么是违品的缘故，还是没办法完成取舍名言，过失还是仍然存在的。也就是说你们这个树上面分两个方面的观察的，第一个“汝亦直违若未除”这是直接观察，在树的名词上如果不谴除它的违品，就无法知道它的本体。第二个方面“若除”，在名词上面，在树这个字上面



，已经直接谴除了树的违品，非树都遣除了，但你们内心当中对违品的认定“不晓知”，对违品不了解，没有通达。所以一说树的时候，词句上虽然谴除了，但你们没有通达违品的缘故，还是会把违品拿过来的，还是不会直接去取树的，这方面过失还是没办法避免的。

“一切名言皆成无”，这是总述它的过失的，所以说一切的名言全部成没有了。比如，以树为例，一切树的名言，要破这个树也没办法安立，要立这个树也没办法安立，要取这个树、舍这个树……这个树的名言全部失毁，其他类似如柱子的名言失毁，瓶子的名言失毁，人的名言失毁，一切万法的名言依此类推全部失毁。所以，你们说你这个观点很应理，谴余的观点不应理，但是如果你们自己在安立名言的时候，不谴除他自己的违品，根本也没办法安立名言，从这个角度来讲有同等的过失。

若谓非由遣直违，建立彼者有实法，

然见一境立其名，用名言时亦知彼。

这个颂词是对方的回辩，“若谓非由遣直违”，就是讲我们自己在安立树的时候，并不是由从遣除直违，



遣除和树直接违品的方式来建立的，不是说必须要遣除直违，如果说除直违就肯定要成遣余，他不敢承许遣余，不敢承许是什么样呢，它和遣余方面直接相违了，没有遣除了，不敢承许遣余。

然后是怎样建立，我们不是遣除它的违品，而是建立它的本体。“建立彼者有实法”，就是从建立它本体方面来安立的。前面我们讲到如果真正要安立树，要遣除它的违品，就和内道的遣余一模一样，他们就不敢说遣直违了。建立彼者有实法，我们不说遣除它的违品，我们是说建立他自己的本体，我们把张三立了之后就说张三，也不说遣除其他的，也不遣除其他的法，张三就是张三，李四就是李四，反正每个都安立个名字，所以是讲建立方面的。

“然见一境立其名”，就是说见到一个境的时候给它取个名字，比如见到瓶子就给它取个瓶子的名字，见到这个人的时候给他取个张三的名字，像这样见到一个境的时候把它的名字安立好，之后“用名言时亦知彼”，名言当中我们就说把瓶子、柱子拿过来，用名言的时候就能够知道它了。所以我们并没有遣除其他的



法，但从安立它的本体自相方面来讲，也可以这样安立，也不会误取名言，他是这样讲的。下面萨迦班智达进一步进行破斥：

命名之际若未除，非树木则树不成，

设若已遮虽成树，然彼成立是遣余。

你说见到一个境立名，那立名的时候我们进一步追问，“命名之际”，最初给这个境有实法命名的时候，比如命名瓶子、柱子的时候，有没有遣除非树木呢？这方面主要是以树做比喻，在给树最初命名的时候，有没有遣除非树木的违品，如果没有除非树木，则树不成，如果没有遣除非树木，你这个树的概念如何安立呢？树上就会有非树木，柱子、瓶子这些都在树上面成立。所以，如果从这方面讲就没办法安立，没办法安立单单是树，其他不是树，只有这个有枝有叶的东西才是树，其他的两个脚的人不是树，其他的也不是树。这样安立的时候，你怎么样否定其他不是树的情况呢？没办法否定。因为你没有遣除非树木的缘故，命名的时候没有遣除非树木，所以树的概念仍然安立不了。



从第二个方面讲“设若已遮虽成树，然彼成立是遣余。”设若已遮，不敢承许，命名的时候没有排除非树，必须要承许排除了非树，叫做“设若已遮”。已经遮除了非树木，我在给树立名的时候说：“只有有枝有叶的东西才是树，除此之外都不是树”，如是已经遮遣了非树。

遮遣了非树之后，“虽成树”意思是说虽然可以将它安立成树的总相，可以安立成树的名称，这样安立当然没有过失。但是，“然彼成立是遣余”，安立这个树的时候遣除的非树，这不是我们所讲的遣余又是什么呢？你口口声声不承认内道的遣余，但是绕来绕去最后还是要承认遣余，因为不承许遣余，你的名言绝对要失毁；你不承许遣余，树木根本成立不了的，树木成立不了，类推其他一切万法都成立不了。萨迦班智达通过同等理破斥对方观点的时候，一方面善巧地破除了对方的邪说，一方面善巧成立了遣余的概念。

癸二、真实回答：

现见有枝有叶物，于彼立名为树木，
此名应用彼种类，种类非除遣余有。



遮遣其余运用故，诸词具有特定性。

自宗在安立这个问题的时候讲怎么样安立，有没有互相依存的过失呢？实际上是根本没有的。

“现见有枝有叶物”，首先我们见到一个有枝有叶物体的时候，“于彼立名为树木”，我们就开始给它立个名字，最初一个祖先给它取名“树木”，立名之后就约定俗成了，慢慢传下来，最后就立名为“树木”。

“此名应用彼种类”，树木的名字叫此名，最后应用彼种类，反正种类的法和一个同类的法，有枝有叶的物都叫树木。大家都知道，凡是有枝有叶的东西都叫树木，这叫做此名应用彼种类，在它的种类当中都可以类推的。

“种类非除遣余有”，种类是不是像外道所讲的除了遣余之外，单独成立一个种类呢？这根本没办法除开遣余，因为这是一个种类，单说它是一个种类的时候，排除了非种类的法，这就是遣余。所以说，有枝有叶的一大类全叫树，当然就是在这里面了，根本没有排除遣余在外，这就叫遣余的概念。

有枝有叶的种类全叫树木的时候，就排除了非有



枝有叶的一切物体，都不叫树。所以自宗安立这个观点，就是有个种类叫树木，一个有枝有叶的，第二个有枝有叶的，乃至一切有枝有叶的整个种类都叫树木。在安立树木的时候，遣没遣除和它直接相违的呢？绝对是遣除了和它直接相违的，所以这样的种类绝对不是除了遣余之外另行存在的，它就是遣余的自性，遣除了其他的非树之后，安立了树木的种类。

然后对方讲，如果只有通过遣余来安立遮余的话，“遮遣其余运用故”，这个方面就是另外一种辩论。如果一切语言只是通过遣余才能安立，才能宣说的话，那是不是就成了必须用直接否定的独一的别有否定词呢？就像直接运用了别有否定。昨天上师上堂课也讲了：只有哪一个法是什么什么自性叫做别有否定，可以说只有哪一个法有这个特性，除了这个之外都不存在。

比如下面讲的“唯声是所闻”，只有声音是所闻的自性，除了声音之外，都不是所闻的自性，这个叫别有否定。只有声音是所闻，那么色法是不是所闻？心识是不是所闻？还有其他的触是不是所闻？都不是。那



什么是所闻？只有声音，除了声音之外，都不是所闻，这个叫别有否定。否定一法自性的法在其他法上存在，只是肯定这个法才具有这个特性，所以叫别有否定。他们的意思就是说，如果通过这样分别念的方式，语言只有通过遣余的方式才能选择的话，那么运用的时候就只有用别有否定词了。但是我们不一定运用别有否定，没有这么严格，实际上我们在说一句话的时候，不需要使用别有否定词也可以安立名言，这就是它的提问和略答。

“遮遣其余运用故，诸词具有特定性”，遮遣其余，在用词语说一句话或一个字的时候，它可以遮遣其余。比如在说一个柱子，它可以遮遣其余的非柱子之外的全部东西。我们说柱子，一方面是肯定柱子，一方面遮遣柱子之外的法，所以是“遮遣其余”。通过遮遣其余的方式来善加运用的话，就不需要别有否定。

“诸词具有特定性”，每个词都有一个特定性。下面注释当中引用几类，用举例子来宣讲。比如说我们在宣讲“用瓶子取水来”，这句话就具有特定性：第一个就是说我取的是什么？我取的是水，不是取的其它的东



西；第二用什么取水？用瓶子取水。除了瓶子取水之外，你千万不要用其它东西来取水。所以不需要什么别有否定，直接说话的时候，这个词语本身就有一种力量、一种特定性。所以说“用瓶子取水”就肯定了瓶子和水，非瓶子、非水之外的东西，他不会取过来的。

在比如说是“拿水来”，取水来的时候，他说只要水，瓶子是不要的，所以别人就用一个水瓶给你的杯子里加一点水，这就够了。瓶子再拎走，因为他不要瓶子，只要水，所以你只要给他倒水就可以了。如果“用瓶子取水”的话，就是瓶子和水它都需要；如果不需要瓶子，直接说“我要点水”，给我添点水就已经足够了。

如果不要水的话，只说“将瓶子拿来”，那么学过因明的人，他就不会问到底这个瓶子加不加水等等，你要瓶子，我就给你拿瓶子，瓶子里面不需要装水的。如果是什么都是不确定的，说“你给我拿一个东西过来”，他就可以随便拿一个东西过来，这样马上就可以完成名言的取舍的。

所以很多人学了因明后，他说话很注意或者很善巧，因为因明确实讲了很多语言，把这些学完之后，有



的时候说话很少，不需要啰啰嗦嗦去讲，但别人都能够听的清清楚楚；还有自己学完因明之后，对方说话，一听就知道他到底什么样的意图，然后马上就可以了知，就可以揣测对方的心，到底怎么样去善巧地办事情，这个都是非常有必要性的。

所以通过学习因明之后，内心相续中因明的智慧绝对会越来越增长，之后慢慢就可以会体会到因明的含义。我们刚开始学的时候，不明白到底因明殊胜在哪个地方。如果学的太少的话，没办法真的去体会。当我们把因明论典全部学完之后，对因明的总义会有一个体会，再来慢慢分析各个方面的话，肯定会有一个进步的。以上，就讲到了真实回答。

今天就讲到这里。