第二十四课

下面开始辅导《量理宝藏论》第四品——遣余，这是在学因明时非常关键的一个很重要的法义。了解遣余之后，我们知道我们很多的分别念，我们认为的相属或者相违，或者其他的总相法等，实际上都是一种颠倒取境的方式，是通过自相和共相妄执为一体的方法开始取境的。这对于了知因明，或者观察我们自己的起心动念是否正确等，都能够有很强的指导性。

现在讲遣除诤论的第三个——遣除无有所断不能运用遣余之诤。“无有所断”是指某些词语、某些法是没有所断的，没有所断的缘故就没有办法用遣余。因为遣余必须是在安立自己的本体的时候，断除所断或者违品，但是有些词语没有违品，所以说无有所断，没有所断的缘故，就不能够运用遣余。如果不能运用遣余的话，就说明有些词语可以用遣余，有些词语不能够用遣余。所以萨迦班智达的因明的遣余，这个很重要的法义实际上是不能够周遍的；不能够周遍的话，实际上就是不准确，对方从这个方面想要破斥遣余。下

面的颂词开始斩断这种诤论。

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。

彼纵无余有实法，然有假立而否定。

第一句、第二句主要是对方的观点，对方的观点就是讲“所知等词无所遣”。所知，就是一切所知的法；“等词”当中的等字，就是注释当中讲的一切、所有、无余等，这样的词语是无所遣的。既然这些词语是没有什么所遣除的违品的话，那么“彼者否定实相违”，这种词语由它否定的违品的话，这个就是不对的，或者说彼者，即遣余要否定其他的违品之后，才安立它的法相。这个“实相违”，就和所知的词语的例子相违了。相违的缘故，遣余就没办法安立，只能安立一部分词语有遣余，一部分词语没有遣余。

我们进一步分析对方的观点，为什么说所知等词无所遣呢？因为“所知”这个词包含了一切法。比如我们讲一切的所知，这个词当中实际上没有一个不包括的法，有实法包含在所知当中，无实法也包含在所知当中。一切万法除了有实法和无实法之外，还有没有

呢？一切法除了有实法和无实法之外再没有的缘故，所以所知的违品就再也找不到了，没有所知所断除的法，也没有所知所遣除的法了。

有实、无实都可以作为所知，前面我们也是这样观察过的，如果说一切所知包含了有实、无实，而有实、无实可以包含一切轮涅万法的话，那么除了包含一切万法之外的法根本没有的缘故，所以所知的这个词语根本无所遣，没有什么所遣除的违品的。因为所知已经包含了一切有实、无实、一切有为法、无为法，轮回法、涅槃法都包含了，还有什么违品呢？还有什么所遣除的？就没有遣除的。

如果没有遣除的话，那么你的遣余的法相是怎么安立的呢？遣余的法相是安立这个法的时候，遣除它的违品，即安立自体遣余它的违品。比如当说瓶子的时候，在说瓶子词语的时候，我们就说安立了瓶子的本身，遣除了非瓶。那么，对于所知这个词语，你的法相能不能够周遍？你的法相或特点不能够周遍的。因为所知法已经包含了一切有实、无实法，再没有有实、无实法之外的一个所知，所以在说所知的时候遣

除了什么？没有遣除什么法，没有遣除什么法的缘故，所以遣余，“彼者否定实相违”，就和这个词语相违了。

还有“一切法”也是这样的，一切法有什么没包含的？一切之外的是什么？没有了。所有的东西，所有的事物，所有的法，除了所有之外，还有什么呢？都没有。无余也是一样，全部包含了。

所以所知、一切、所有、无余，都是能够包含一切万法的。并不像瓶子、柱子一样，它能够建立本体之后，然后再遣除其他的违品，所知、所有、无余都没有它的违品，所以没有可以否定的缘故，遣余就矛盾了。他们就是这个意思。

上师在分析的时候也说，对方就是把这些法放到自相上面观察了，而遣余是什么呢？遣余是一种心识的缘取方式，对方在说自相，他在说外境，对方把自相和总相混为一谈。现在我们在讲总相的时候，他说在自相上面的所知法怎么样没有所遣的。所以从这方面观察的时候，遣余没有任何的过失。

“彼纵无余有实法，然有假立而否定。”彼纵就是这



些所知等，除了这些所知之外，再没有其余的有实法可以得到，但因为我们的遣余是一种分别念假立的方式，不是一种显现的方式来取境的，所以从这个角度讲，所知等法在外境上面纵然没有其他的有实法可得的，但是也有假立方面而否定，即“然有假立而否定”。

比如说非所知。我们在说所知的时候，遣除了非所知，实际上有没有非所知呢？从真正自相上面讲，没有一个非所知，没有一个不是我们所知的对境，都是所知的对境。但是遣余是一种分别念的假立的方式安立的，就不一定观待于自相存不存在了，不一定观待自相成不成立。所以，所知等纵然没有其余的有实法，“然有假立”，但是有假立的非所知、非一切、非所有、非无余等。当我们在说所知的时候，是不是遣除了非所知了？当我们说一切的时候是不是遣除非一切呢？从假立的方面可以安立，“然有假立而否定”，这个方面就从一个角度，以圆满的方式破斥了对方的观点。

这些都是没有离开过遣余自己的本体的，只不过对方的这些辩论如果我们没有精通这些含义，或者没

有依靠萨迦班智达这些回答的方式就不一定通达，也许别人问的时候自己哑口无言。但是通过这样方式越学越多，打开思路之后，即便别人再提这些刁钻的问题自己都可以用遣余，把遣余的含义、定义牢牢掌握，把这些方式牢牢掌握之后，别人再怎么讲，辩论的词句再多，也是没办法遮破无垢的自宗。

辛四、遣除若观察遣余成立有实与否则非理之诤

分二：一、宣说对方观点；二、回答。

对方的观点是观察遣余成立有实与否，就是遣余是有实法还是无实法。实际上是有实法也不行，是无实法也不行，所以对方想说遣余就是非理的。科判就是遣除遣余到底是有实、无实非理的诤论。

壬一、宣说对方观点

谓若汝之彼反体，乃有实法同共相，

无实则无必要力，是故反体无所需。

“谓”就是对方如果这样讲，“若汝之彼反体”，“反体”上师注释当中再再讲，反体、遣余、总相，在某些方面都是一个意思，只不过侧面不同。遣余是分别念取总相的方式；总相是一种境，是对所取的境的方面讲

的。反体是在假立的自相上面具备的特点，叫做反体。对方就提问，你的遣余或者反体，是有实法还是无实法呢？

“乃有实法同共相”，如果你的反体是一种有实法，就“同共相”，就是同总相了。同总相是什么意思呢？如第三品当中所讲外道的观点，自相上面的法具备总相的，这个总相就是一个有实法，它在自相上面具备。如果你的反体、遣余或者说总相是一种有实法存在就同共相，就和前面讲的共相一样。这样就可以用可见不可得因来破斥，因为它可见，可见是有实法的共相，但是因为没见的缘故就绝对成立它没有，它是一种不存在的法，所以如果是有实法同共相的过失肯定是没办法安立的。

如果你不敢承许有实法，承许无实则“无实则无必要力”，如果你说这个反体、遣余或者说总相是个无实法，就犹如兔角、石女儿一样了。兔角、石女儿是无实法，安立这样的无实就没有必要了。安立一个无实法有什么用呢？没有任何的必要。力就是指能力的意思，安立这个无实法能够在世俗当中起到一个什么样的

作用呢，有什么能力呢？如果它的反体是一个无实法就没有必要和能力，“是故反体无所需”。如果说既没有必要又没有能力，那么反体就没有需要了，安立的必要、安立的作用已经没有了。

总而言之，这个颂词有两方面观察的。如果反体是有实法，就相当于在第三品当中所讲的一样，总相成了有实。如果总相、共相成了有实法，就用可见不可得因等进行破斥，这是根本安立不了的。如果这个反体是无实法，就像石女儿一样，没有安立的必要，也没有办法起任何的作用，没有任何能力，所以无实的反体根本不需要安立，对方就是从这个方面进行观察提出问题的。下面开始回答：

壬二、回答　　分二：一、破其他答辩；二、自宗答辩。

破其他答辩，是指对于对方所提出的反体也好，总相也好，是有实还是无实的提问，藏地其他的前派因明论师有一种回答。对这个问题的答辩，萨迦班智达不太满意，在颂词当中遮破了其他回答的方式，安立了自宗的回答方式。

癸一、破其他答辩

于此藏地多师许，有实反体为有实。

若尔则于总所说，此种过失难消除，

遮遣非树彼有实，若是沉香余非树，

余若是树沉香非，彼之自性非他故。

“于此藏地多师许，有实反体为有实”，对前面的这个问题藏地的很多因明论师是这样承许的，有实反体为有实。这样一种反体到底是有实法还是无实法，分情况而看：如果这个法是一个无实法，那么无实法它的反体就是无实。比如说石女儿是一个无实法，他的反体是什么呢？他的反体就是无实。如果是有实法，比如瓶子、柱子或者树等是有实法，它的反体应该是有实法。

这里“反体”容易把脑袋搞晕，这个地方的反体就是指它的总相，我们理解是它的总相就比较容易了解。下面我们讲树的反体是什么，遮遣非树的反体是什么等，实际上就是说这个总相的树的名称。比如，我们把整个种类的树定为它的反体法，就是说这个树它自己到底是有实法还是无实法？比如说，把整个人的

概念也是一样，这个人的概念到底是有实、无实？就是这个意思。所以，对方说如果是人或者瓶子等有实法的反体，就单单从人的反体，总相的反体来看，它就是有实，这个反体就是有实，或者总相就是有实，这样就比较明了、清楚。我们在第三品当中也是学过这个问题的，因为有些论师、有些外道承许总相、共相是有实法，如果是有实法的话就可以有很多破斥的方式，前面讲的方式。

所以，这方面就是有实反体，比如树是个有实法，但树这个概念，它到底是有实法还是无实法。比如我们说遣余的时候，必须安立一个树，我们在安立树说树这个字的时候，是一种遣余的方式，这个树的词就是一个反体，然后它的违品就是非树。对方说你的遣余、反体是有实还是无实呢？

如果我们落到例子当中的时候，比如说树这个物体，成立树自己的反体，遮遣了非树。那么树这个反体，到底是有实还是无实？当然，按照自宗的观点来讲，绝对是无实法了，绝对没有过失的。这里首先破斥有些藏地论师认为树的反体、树的总相是有实法的观

点，有实反体为有实的意思就是这样的。如果从树自己的总相或者说反体来看，应该是有实法，应该是成实的。

“若尔则于总所说，此种过失难消除”，若尔，如果你这样回答的话，在总所说，就是对于总相或者共相当中所说的过失是难消除的。我们在学第三品的时候，也是对方认为总相和共相是一种有实法，如果是这样“则于总所说”，承许共相是有实法，总相是有实法的过失也是难以消除的。

一方面我们对于胜论外道、数论外道他们所承许的总相和共相是成实的有实法方面，在第三品做了详尽的遮破。如果现在我们自宗佛教因明也承许有实法的反体、有实法的总相，那么就没办法破外道了。外道会说，你们自己也如是承许又为什么要破我们呢？实际上萨迦班智达的意思这是不应理的，这不是法称论师的究竟意趣，所以下面给他详细讲过失，此种过失是难消除的。

下面的颂词就详细讲理论，为什么这个过失难消除。“遮遣非树彼有实”，这就是一种遣余。在安立树的

时候，比如在这个论式当中，颂词当中讲“遮遣非树”，就是所遮遣的非树，就是遣除了所遣除的他法。那么在非树当中是什么呢？我们在成立树的时候当然要遮遣非树，这就是一种遣余的方式。

遮遣非树彼有实，这个彼字就是讲树的意思，什么能够遮遣非树呢？树能够遮遣非树，所以这个彼就是讲树就是我们辩论的反体。如果说遮遣非树的这个树的反体是有实法，那么“若是沉香余非树”，意思是说如果我们在说树的时候遮遣非树了，那么树的概念、反体若是有实法的话，那么它就是一个自相法了。

如果是一个自相法，它是不是沉香树？有实法必须要固定到某一个法上面去，不能说是一个总的树，这是一个总相，是一个概念而已，所以有实法要落到自相。落到自相当中的话，它是沉香树，还是檀香树，是哪种树呢？如果树的反体，这个有实法，就是指沉香，那么沉香树就是树。当说沉香树的时候，就排除非树了，只要不是沉香树的全部排除，所以其他的檀香树、柏树、松树，这些全部被遣余、被排除在外，全部成非树了，即“余非树”。

因为遣余就是有这样的特点，安立一个法的时候，遣除其余法。我们将沉香安立成树的概念、反体或者安立成树的总相，那么沉香实际上就成了树的代表了，这样安立的时候，只有沉香才是树，沉香之外全是非树，檀香、柏树都不是树了，这个过失是肯定有的。如果“彼有实”，你说树的时候，遣除了其余的非树。树是一种反体，反体是有实法，这个有实法又是沉香的话，那么就只有沉香才是树，就排除其余非树，檀香排除在外，就成了非树。

“余若是树沉香非”，如果你不安立沉香是树，将其余的安立是树，比如将檀香安立是树，如果把檀香安立成树，檀香倒可以成立是树了，但是沉香又不是树了。因为换了个概念，彼有实这个彼字是檀香树，那么檀香树成了有实，当说树的时候，就直接理解成树就是檀香了，除了檀香之外的都不是树，那么沉香当然不是树，柏树、松树等也不是树，这方面仍然是有过失的。如果把松树放在此处，其他也不是树。

反体和前面讲的总相、共相连接起来思维是比较容易理解的，这个总相代表一个种类的，如“有枝有叶

的全叫树”，我们叫树就是一个概念。那么如果树的反体是有实法的话，到底是沉香还是檀香，如果是沉香的话，其他不是树；如果是檀香，其他的树也不是树了。

“余若是树沉香非，彼之自性非他故”，为什么这样讲呢？为什么有前面这两个过失呢？彼之自性非他故是根本的依据。彼之自性，比如说沉香的自性是不是檀香的自性呢？二者绝对是不一样的。或者说甲沉香和乙沉香，1号沉香树和2号沉香树，它们二者之间的自性是不是一样的呢？绝对不一样。可以说是同类，从整个种类来讲它们是一个种类，但这个种类是不是一种真实安立？种类是分别念安立的。这个时候如果你安立一个有实法的话，有实法必须要成立自相，那么一个法的自相和另外一个法的自相绝对不相同的。就如前面我们讲的，即便是孪生兄弟，二者之间都没有一个相同的法，两张相片这么相似，但也不是一个法。每一张相片上面的微尘在另外一张相片上面一点都不存在，完全不相同的，所以说“彼之自性非他故。”

沉香的自性不是檀香，檀香的自性不是沉香，所

以这个时候你把这个反体安立成有实了，那么这个沉香它是个有实，沉香成了自相。沉香成了自相之后，那么单单具备沉香自相的才是树，其他的不具备沉香自性的全部非树，彼之自性非他故，这就是一个根本的理论。

这方面仔细观察后，很多疑惑都可以如是的遣除，主要的根据是有总相在里面，就是这个树的总相、树的反体，在下面安立自宗的时候会讲到，它只是一个分别念的概念而已，是分别念假立的。假立的缘故，我们可以把这个树的概念安立在柏树上面，也可以安立在松树上面，安立在檀香树上面，乃至于安立在一号沉香、二号沉香等，都可以安立。但是如果是自相的话，就不能这样安立，自相没办法周遍。如果自相的话，沉香的自性绝对不是檀香，乃至于一号沉香不是二号沉香的自性，所以如果一个种类的沉香是一个反体，它变成有实的自相的话，而且它是一种树的代表，那么其他的树就根本不是树了，因为“彼之自性非他故”。

这个方面讲的很清楚，在上师的注释当中也是反

复强调怎么观察的理论，用树的比喻，用人的比喻等。只要对这些金刚句慢慢地思考，颂词的含义就能够有所通达。

暂停偈：

受持法称意趣者，反而破斥大师理，

如栖林间之猴群，粪便洒于绿树中。

这主要是对因明前派的一些观点比较不满意的说法。“受持法称意趣者”，因明前派都承许自己是受持法称意趣的人，都承认法称论师的《释量论》、《因明七论》这些是正量，他们是受持法称意趣的人。但是受持法称意趣的人，为什么现在反而破斥大师理呢？大师就是指法称论师本人。因明前派认为有实反体为有实。比如说树有实法的反体是有实法，但在法称论师的论典当中有没有这样的承许呢？论典当中对于共相、反体、遣余都不承许是有实的。

法称论师论典当中讲的清清楚楚，共相、反体都不是有实法。但是现在你们明目张胆的承许有实法的反体就是有实法，那么这就是在破斥大师理。虽然他们不敢说法称论师的《释量论》当中，说反体是有实法

不对，但是通过你们的论典和你们所阐述的观点来看，似乎就是在破斥大师的道理。

下面是个比喻，“如栖林间之猴群，粪便洒于绿树中。”猴群栖于林间，森林是它们的所依处、依靠处，他们依靠森林而生存，但是依靠森林而生存的人，反而将粪便洒于绿树当中，这个是不合理的。

萨迦班智达的意思就是说，对方他认为自己是以法称论师的意趣为所依，但这个时候反而对法称论师的所依的论典进行破斥，这是不应理的，这就是个暂停偈。

下面讲第二个科判自宗答辩，那么自宗对这个问题怎么回答的？

癸二、自宗答辩

反体不成有实法，若析心识缘取式，

一切有实皆具足，是故遣余无此咎。

由此纵说一词语，亦具破立二功效。

自宗的观点：反体不成有实法，这个是很明确的，没有什么含糊的。对方说反体是有实法，萨迦班智达自宗当中认为，反体绝对不是有实法。如果反体这个

总相、遣余是有实法的话，有很多过失。前面在讲总别品的时候也这样讲过，前面也观察过，所以说反体根本不成立是有实法，在外境当中根本不成立这个反体，不成立遣余，否则就有过失。

“若析心识缘取式，”如果分析遣余这个心识的缘取的方法的话，遣余或者反体实际上是心识的一种缘取方式，不是通过显现而是通过心识方面缘取的。

“一切有实皆具足，是故遣余无此咎，”心识缘取的方式是什么意思？比如说在同类的法上面，通过分析的方式，建立同类，遮遣非同类，这个方面安立之后会浮现一种总相，一种总的概念。比如说有枝有叶的全叫树，不具备有枝有叶法相的都不是树，这个时候通过这样的心识缘取式之后，就浮现出一种总相，这种总相就叫反体。比如说树的总相，树的反体是通过心识缘取，然后破斥了非树，破除了非树之后，就安立一种有枝有叶的物体就叫做树，这种树是一种总的概念。这种总的概念是心识缘取式，意思就是一种假立的概念，只要是有这样一种法相都叫树，这个是一种心识的假立。

“一切有实皆具足”，这种心识的假立的法，在一切有实法上面都可以具足的。这个一切有实关系到树的自相，沉香树这个有实法上面具不具备总的概念呢？可以具备。那么在檀香树上面具不具备总的概念呢？也具备，总之一切树上面都具备，这是什么原因呢？就是因为它是假立的缘故，所以可以周遍于一切有实，这个叫做一切有实皆具足。如果不是假立的，它就没办法周遍，

所以为什么自宗的观点没有过失呢？主要是心识缘取是一种总的概念，一种假立的法。假立的法可以在每一个有实法上面安立。比如人这个概念，知言解语是人的法相、人的总的概念、总的词语，它就是我们心识当中一个假立的。所有的知言解语的人，都具备这个法相，所以我们在张三、李四或者中国人、外国人上面都安立一个人的法相。这个法相是假立的缘故，在我自己身上也可以安立我是人，对方身上也可以安立人，只要具备这样的法相都可以安立人，因为假立的缘故可以周遍一切。

如果是真实的，比如人的总相真真实实在外境当

中存在的话，和前面所讲的过失一样了。在自相上面，具备有实的反体，那么这个过失相当严重，前面讲总别的时候也是这样讲的，在此处注释当中也是这样讲过的。

“是故遣余无此咎”，所以遣余有没有前面颂词讲的过患呢？如果是有实法的话，就成了共相的过失了；如果是无实法，就根本没有必要，没有需要安立了。是否有需要呢？有需要，而且是有很大的需要。安立人的概念，安立树的反体的概念的时候，它是无实法，但是它能够发挥它的功用：说一个人字的时候，非人全部遮遣了；说一个树的时候，安立所有的有枝有叶的都是树，非树全部遮遣。这些不是它的功用是什么？虽然是无实法，但是也是可以起功效的。

“由此纵说一词语，亦具破立二功效。”所以通过前面安立的方式可以知道，词语就是一种遣余，纵说一个词语的时候，亦具破立二功效。比如说树的时候，它具有破立两种功效：一个是破除非树，一个是安立所有的树。只要是有枝有叶的全叫树，在说一个树的时候就安立了树的总相，破除全部非树的反体、违品了。

所以假立的无实法，这个反体是具有破立两种功效的，前面对方说没有功效，没有能力，但是我们说，有功效、有能力。从一个词语、一个分别念就可以区别：我们在执著瓶子的时候，瓶子就安立了，其他的非瓶全部破斥了，这就是它的功效。

二法不容是一体，反体本性不成立，

是故依凭说反体，成立自体之有实。

对方说，如果说一个词语，能够有破立两种功效，那是不是这个词语的本身直接充当了自体和反体的作者呢？自体就是自相本身，反体就是它的总相方面。如果有词语做作者的话，那么就会通过这个作者显现有实法，也会同时显现无实法，也就是有实法、无实法，或者自体、反体，这两个方面都能够同时存在了，会不会有这样的过失呢？

我们说，根本没有这个过失。为什么呢？“二法不容是一体”，因为自体和反体，这两个法不可能是一个本体。为什么不是一个本体呢？因为瓶子或者树，它自己显现，从这个侧面来讲是自体。反体是什么呢？反体是在它上面安立瓶子的名称，或者安立它的无

常、所作等。反体从哪里来的呢？反体在外境上面是不是存在呢？实际上，反体就是我们的分别念，是我们的分别念如是认定，如是的安立，语言如是的言说的，它是一种假立的、增溢的法。

所以我们说，二法不容是一体，在一个法上面不可能既是自体又是反体，两个都具备的自性是根本不成立的。二法不容是一体的缘故，一个词语不可能充当作者，不可能充当自体和反体两种词语的作者。如果有一体的机会的话，倒可能说是作者，但是二法不容是一体的缘故，自体上面没有反体，反体只是自体上面以分别念安立的。它是一种心识的缘取方式，所以说明在它的自体上面不容有。

“反体本性不成立，”即反体的本体是不成立的，主要是指在外境当中，不成立反体的本体。

“是故依凭说反体”，比如说瓶子的时候，实际上我们脑海当中的分别念是将瓶子的反体和它的自体，二者之间误为一体进行执著的。虽然分别念、词语无法直接所缘自相、自体，但是我们在说瓶子、在想瓶子的时候耽著的是什么？所耽著就是自相——瓶子的本

身。所以说依凭说反体，我们一说瓶子的时候，我们内心当中耽著就是瓶子的本身，将自体和反体误为一体而取境了。

所以当说反体瓶子的时候，“成立自体之有实”，就能够成立自体有实法的有实。二者就是这样的关系：说反体的时候，执著的相是一种有实。所以当我们说反体的时候，能够成立这个瓶子的本身，这是非常应理的，没有过失。

今天就讲到这个地方！