



第二十五课

下面开始辅导因明《量理宝藏论》，现在在宣讲第四品遣余品，关键的遣余现在遣除争论当中，今天讲第五个科判：

辛五、遣除若遣余无共相则不可能同体之诤：

如果是遣余的话，按照因明萨迦班智达的观点就是遣余共相，实际上是没办法安立有实法的。如果共相在外境当中不存在的话，那不可能同体，即一个法的很多特征不可能在同一体上具备，如是开始遣除这种争论：

谓诸异体若无总，莲花以及蓝色等，

诸法不汇一体中，由此应成同体无。

这个又是对方的观点，主要是指胜论外道或者有部宗。他们这样讲：一切万法的“总”应该是有的。“谓诸异体若无总，”如果一切的异体、各个不相同的自相法、不相同的别法上面应该有一个“总”。比如说在瓶子上面应该有个“总”，在金瓶上面有个总，银瓶上面也应该有个总，在各个不相同的别法上面应该有个



“总”。如果说在各个别法上面没有一个总，那么就有以下的过失，什么过失呢？

“莲花以及蓝色等，诸法不汇一体中”，这里讲的是青莲花，在藏文中，青和蓝有的时候是一个意思。下文会讲到青莲花，就是此处讲的蓝色的莲花。莲花的形状、各个分支如花瓣、花蕊，还有莲花上面具备的蓝色，颂词中的“等”字，即指莲花的其他的特征。如果上面没有个总的话，那么“诸法不汇一体中”，就是莲花的形状，还有各种各样的颜色，这些方面不可能汇在一个本体当中，比如说在我面前显现的一朵莲花上面汇集了很多不同的法，有各种不同的花瓣和蓝色汇集在一个本体当中。

“由此应成同体无”，如果诸法不汇聚在一个本体上面的话，那么这个应成同体无。同体无就是说本来青莲花和它的蓝色都是同体的，但是如果没有总的话，同体的这种关系就没有办法存在了，即“由此应成同体无”。如果有了一个“总”的话，这个总是各个分支汇聚起来的，而且这个“总”可以含摄、总摄其他的分支。其他的分支汇聚在一起就叫做一个“总”，这个就是一



个总相。那么如果没有这个总相的话，诸法汇聚在什么地方？在哪个地方汇合？没有办法汇合就成了同体无了，这些同体的法全部变成了没有。对方从这个方面说应该有一个总法，总法可以涉及其他的别法，他自己认为是合理的。

下面就是破斥：

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。

破的时候我们说，青莲和蓝色非一体，青色的莲花和蓝色，从自相的外境上面讲根本不是他体的。比如说我们的眼识在建立莲花的时候，莲花和它的蓝色是不是别别分开的他体法？根本不是别别分开的他体法。所以说在外境当中它不是他体的，既然不是他体的，就不可能说很多很多他体法汇在一个法上面，这个方面就没办法安立了。那么这个方面主要是说外境的自相上面，莲花和它自己的蓝色根本不是他体的，是一体的方式具备的。

那么既然在外境自相上面是一体方式具备的，我们又怎么分别这个是莲花的形状？这个是莲花的颜



色？这怎么分别呢？

这个方面就是遣余做的事情，即“遣余分支又摄集”。我们在分别识面前，通过遣余识首先把莲花和蓝色分开安立之后，我们就说，这个是莲花。在说这个莲花或在观察这个莲花的时候，通过遣余识遣除了非莲花的部分；然后我们说这个是蓝色，就遣除了非蓝色的部分，这是分支。分支是什么意思？分支就是把莲花的形状、构造部分和它的蓝色，通过我们的分别念来分开。但在它的自相上有没有办法分开呢？是没有办法分开的，是一体的。我们要通过各个不同侧面来了知的时候，就必须要了知到：这是莲花的花瓣，这是莲花的蓝色，这个是莲花的茎、叶、花蕊等。一个一个分开了解的时候，就遣除了的违品，这就是遣余分支的意思。

“又摄集”，最后我们通过分别念、通过遣余，又把莲花和蓝色摄在一起，让他知道这个是同体的。莲花本身有没有分开和摄集两个部分、两个步骤呢？实际上是根本没有的。只不过我们要详尽去观察莲花各个部分的时候，我们可以通过分别念把它分开，然后通



过分别念又把它摄集在同体，这方面就是回答。

“分别识前乃同体”，在我们的分别识面前可以安立说，莲花和它的蓝色是同体的关系。因为首先有分开，再有摄集的缘故，这时候才可能有一个同体的概念，否则就没有同体的概念，谁和谁一个同体？我们讲一个法和一个法没办法同体的，就是因为在分别念面前可以把它分开，然后再摄集在一起，在我们的分别识面前、在遣余识面前，它就是一种同体的关系。

“非取自相根行境”，那么这样同体的关系，“非取”，根本不是取自相根的行境，取自相根的行境，它根本没办法了知同体的关系，因为它的面前都是一体的，就没办法说这个是他的莲花，然后这是它的蓝色。在他的根取境的时候，在建立时有没有办法这样同体的安立呢？实际上是根本没有办法有同体的安立的。

前面外道或是对方说：“由此因成同体无”，如果说不存在总的话，应该不存在同体无，但是我们说这样的总在外境当中确实是没有的，外境当中没有所谓的总。因为我们说要了知青莲和蓝色的时候，是通过分别念把它分开然后又把它摄集，最后就是说青莲和蓝



色是一个本体的，在我们的分别识面前可以认定它是一个自体，然后在取根行境的无分别的根或识面前，根本没办法取同体的关系，没办法认定它是一个同体的，从这方面来讲还是没有过患的。

下面是暂停偈：

亲睹建立及遣余，净目明慧兼备者，

彻见因明之所知，实相真理如佛陀。

这是本品的暂停偈，主要是高度赞叹分别了知建立和了知遣余殊胜的功德。“亲睹”就是通过殊胜的教理观察的方式，最后可以亲自或是亲睹可以了知建立和遣余。“建立”，主要是通过无分别识取自相外境的一种方式。“遣余”，主要是通过分别念或是词语了知取外境的一种方式。

如果能够真正地通达什么是通过无分别识去取自相，然后通过分别识是去取总相，这方面建立和遣余的方式，就好像有净目和明慧一样。一个人如果有清净的眼目，再加上相续当中有一个非常清明的智慧，那么这个人在整个世间取舍万法是不会错乱的。如果只有净目没有明慧，就好像是一个眼根正常的人，但



是自己的智慧很钝、很下劣，是没有办法真正彻底做取舍的。一个人如果只有明慧没有净目的话，他在取舍的时候也会不圆满的。如果一个人既有净目又有明慧，那他在取舍万法的时候，就会非常正确，不会出任何事情。

所以这方面也是讲，如果我们真正听懂了，或是真正通达了什么是建立了取境的方式，什么是遣余的方式，也就是说把建立和遣余分开，把自相和总相分开，把这方面都一一分开了解之后，就已经具备了净目和明慧。净目和明慧兼备的人，他就可以彻见因明的所知，彻底地通达因明当中的一切所知法，因明当中的一切建立或破斥，或者何时了知它的总相、别相等，那么对于一切因明的所知就都能够真正地通达。

“实相真理如佛陀”，了知了因明的所知，了知了实相的真理，就犹如佛陀一样。我们知道佛陀对一切万法的所知，对于一切实相的真理都已经无余了知的，就称之为佛陀。那么“如佛陀”的意思就是说和佛陀有一部分相似，而不是说把建立和遣余真正通达之后就成佛了，并不是这个意思。这方面讲彻见因明所知，从



因明世俗谛的侧面来讲，一切的取舍，一切所知，因明方面的范围当中的所知都知道了。对于一切世俗名言实相的真理都能够无误的通达和取舍，能够对世俗谛当中的一切万法是假立的，或者对于一切都是心所造的，再或者说世俗谛当中该取该舍的，哪些是正确的，哪些是错误的，这些方面都能够有一个清晰的认知。

所以说，如果能够真正知道建立和遣余，在因明当中他就可以说是智者了，所以萨迦班智达在此处高度赞叹遣余。如果真正通达了遣余的核心、命脉之后，对于整个因明都会有非常大的进展，对于了知因明方面的意义都能够很有帮助的，这以上宣讲完了第四品。

第五品：观所诠能诠

观所诠能诠是一种取境的方式，也是认知的方式。通过所诠和能诠，或者说能知和所知的方式来认知、来取境。在这一品当中，主要是通过所诠和能诠的方式来取境。

什么是所诠呢？就是所诠的对境，比如说柱子无常，柱子无常的这个意义就称之为所诠，所表诠的这



样一种对境；然后能诠是能够了知或者能够表述无常的词句、或者语言都叫能诠。有时候文字也叫能诠，叫能诠句。例如说这些经典、论典的文字叫能诠，还有我们的语言能够表达所诠的意义的话就说是能诠。所诠就是所表示的意义，能通达所要表达的意义就叫所诠。

我们主要也是通过所诠和能诠的方式来认知外境。认知的外境也不外乎自相和总相，我们知道真正的所诠和能诠耽著的境仍然是自相，但是它自己所取的，或者它自己所表达的能不能真正取自相呢？或者说是某种意义上的共相呢？在这一品当中都要做详尽的观察，这就是观所诠能诠品的主要内容。

学习所诠和能诠可以帮助我们通达名义，名和义之间实际上并没有一个真正的关系。我们在没有学因明，没有学佛法之前，会认为我的语言能够表述到这个法的本身，或者这个法本身上面就是有一种名称存在，是它本身就具备的。我们对这个问题非常模糊，会认为名和义就是一种关系，但这是一种实执，实际上名义是一种假立的关系。名这个地方也可以理解成



词语或者言语等，那么意义呢？就是一种自相法。

所以说因为没有通达名义并没有特定的、必然的联系缘故，所以别人骂我的时候，就认为别人的语言骂到了我的自相，我就开始生气；然后别人赞叹你的时候，就认为赞叹到了我的自相，这个时候又开始生欢喜。但是名义之间并没有特定联系，通达这一点之后，别人骂你，实际上是骂一个总相，或者说跟你根本没有实际关系，你的我在什么地方？或者真正骂到你哪个地方？或者别人在赞叹你的时候，也没有赞叹到自相当中，这就是一种名义脱离的表现。

名义相混的时候，我们会引发很多很多不必要的烦恼，然后如果把这个问题看清楚看透之后，我们就会认为这个语言和它的意义之间没有必定联系。没有必然联系自己会对这样一种语言和这方面的意义不会生起很强的耽执心。



丁三 所詮及能詮之証知方式 分三：一、破他宗；
二、立自宗；三、除諍論。

戊一 破他宗 分二：一、破許自相為所詮；二、破許
共相為所詮。

己一 破許自相為所詮 分二：一、破許境自相為所
詮；二、破許識自相為所詮。

庚一、破許境自相為所詮：

首先講第一個破許境自相為所詮，就是外境自相
有些人認為是一種真正的所詮，下面就開始破斥：

個別派系謂瓶等，外境自相是所詮。

自相分開而確定，无边无法立名称，

纵是运用名言时，亦难获得初自相。

过去未来非所詮，彼者无有自相故。

第一句、第二句主要是對方的觀點。對方個別派
系，這地方指勝論外道，是印度的一種外道派，還有就
是講內道的犍子部等個別派系謂瓶等，外境自相是所
詮，那就是說瓶子柱子等等的外境的自相上本身就
有所詮的。比如說，我們把這個瓶子拿過來的時候，就
說明在外境上就是一個所詮，如果說在外境上沒有一個



真实的所诠的话，那么说将瓶子拿来没办法起到作用。就因为在自相上本身就存在所诠，所以当通过能诠的词语一说，将瓶子拿过来的时候，他马上就能将自相的瓶子拿过来，而不可能说总相的瓶子，根本拿不过来的。所以从这个方面他认为外境自相当中有所诠，这就是他们的观点。

下面开始破斥，分几个层次。首先从没办法立名的方式破斥的。“自相分开而确定，无边无法立名称”。如果在自相上真正有所诠，这是不可能的，为什么呢？这种自相是分开而确定的。分开确定是什么意思呢？分开了不同时间，不同的地点，不同的种类。自相上面一切时间当中的，一个时间当中有很多很多不同的瓶子，或是在一切地点当中有很多很多不同的瓶子。这些自相是分开而确定的，这个是某个时间的，这个是某个地点的，在整个世间界有无量无边的瓶子存在。整个世界有多少，一个城市有多少，瓶子是非常多的。

自相分开而确定的缘故，“无边无法立名称”。因为瓶子数量无量无边的缘故，怎么可能一个一个给它取



名称呢？你承许在外境自相当中有所诠的缘故，必须在外境分开确定的瓶子，一个一个瓶子都要立一个名称。比如在我们经堂上有很多瓶子，如果真正在自相上面必须要一个一个立名称，要把这个瓶子拿过来，这个是一个瓶子，把第二个瓶子拿过来，这也是个瓶子，把它立个名称。出了这个经堂之外，整个山沟有多少，整个四川省有多少，整个中国整个世界有多少瓶子，乃至如果外道承许有其他世界，其他世界有多少瓶子，像这样，瓶子的自相无量无边的缘故，一个一个的自相上去取一个瓶子的名称。这根本上是不可能的事情，从这个角度讲无边无法立名称。

其次，“纵是运用名言时，亦难获得初自相”。即便是承许在自相上面可以分开立名称，退一万步说，在每个自相上可以一个一个立名称，但是在运用名言时，亦难获得初自相。在立名称后要运用名言，“亦难获得初自相”，也很难获得这个瓶子最初的自相，什么意思呢？

因为瓶子本身是不断生灭法，一刹那一刹那都在不断生灭的。所以即便是第一刹那当中，很有能力的



人把所有瓶子的自相上面全部立名叫瓶子。但在第二刹那之后，这个瓶子就转变了，刹那生灭的缘故无常了。无常之后，第一刹那的瓶子所有的相在第二刹那根本没有了，全部都是新的。这说像上师也讲过，人间讲的身体的新陈代谢也好，心识也好，昨天和今天来观察，已不是一个相同的身体了，全部已经变完了。只不过众生执着一个相续，这是一个我而已，这是一个妄执，真正从他自己自相来讲，早已经变光了。

从瓶子自己来讲，第一刹那存在的瓶子，第二刹那早就没有了，重新生起了自相。那么第一刹那，你费了很多心思在自相上取了名称，但在运用名言的时候，要说瓶子的时候，已经没办法真正起作用了，因为自相已经灭了。自相灭了的缘故，取名字的时候是在第一刹那自相上取的名字，在那个时候有瓶子的名称，在第二刹那之后，以前自相的法没有了。自相法没有了的缘故，和他一起的瓶子的名称也应该同时消亡，同时消亡之后你再怎么去安立这个瓶子？也没办法安立这个瓶子，因为第二刹那是另外一个法，就好像柱子一样。你说柱子，能不能知道瓶子呢？不一定知道



的，所以自相上有这样一种名称，第一刹那的自相早就灭了，和自相无二无别的名称也应该同时灭掉。第二刹那瓶子呢？已经没有瓶子的名称了，因为它是个新事物，就像柱子一样。这个时候你怎么样把瓶子拿来呢？或者说怎么样去运用名言？根本是不可能的事情，这个是第二种过失。

第三种过失，“过去未来非所诠，彼者无有自相故”。前面我们是从现在的瓶子来讲的。过去和未来的这个瓶子根本也不是所诠，过去的瓶子已经灭掉了、不存在了；未来的瓶子还没有生起，犹如虚空一样。这样的一种法“过去未来的瓶子”应该是非所诠，根本不是所诠。为什么呢？彼者无有自相故。

你在自相上面要安立这个所诠，在自相上面安立所诠的名称如瓶子等，但是过去和未来的法都没有，都没有的缘故没有自相，没有自相你怎么能够安立瓶子呢？怎么样安立他是所诠呢？所以从这个方面讲，如果在自相外境上面安立所诠，是有很大过失的，没办法安立。

下面继续发过失：



若依名言诠自相，眼根等则无所需。

外境无有关联故，诸根不能执相属，

衔接所谓彼即此，乃伺察故是遣余。

“若依名言诠自相”，如果通过名言讲这个词语，通过词语能表诠自相法，你们认为有所诠自相，能诠名言。诠自相就是对于所诠进行表示、进行表诠。如果通过这些词句的能诠，能够真正对于自相上存在的所诠进行表示，眼根等则无所需了。就是说眼根、作意这些方面根本不需要了，为什么不需要呢？因为眼根或者作意等和合起来之后，可以生起一个眼识，生起眼识之后可以通达他的自相，这是一种正常的渠道。如果这个时候你认为通过名言、语言就能够表诠这个自相的本身，那眼根还有什么必要呢？眼根没有需要，盲人根本不需要眼根，一切众生的眼根全部成了废物，废弃的东西，因为名言、词语能够表诠自相本身的缘故。

比如我说瓶子，我嘴里所说的瓶子这个词语就叫做名言，我所表达就是瓶子。如果按照你的意义来讲的话，这个所诠的瓶子就是自相本身。那么当我说名



言瓶子的时候，实际上已经触及到了自相本身，或者说已经宣讲到了自相本身。所以当我一说瓶子的时候，瓶子的一切自相马上就要现前，说柱子的时候，柱子的自相就会现前。如果是这样，眼根就没有必要了，因为通过语言就能够真正的诠释到自相的缘故，就能够了知自相的缘故，所以眼根、耳根等一切根都是没有必要，全部无所需了，这是一个很大的过失。

下面宣讲“外境无有关联故，诸根不能执相属”。“外境无有关联故”的意思是在外境自相当中，一个法和另一个法都是没有关联的，互相之间都是独立、互不混淆的方式存在的。所以在外境当中，一个瓶子或一个柱子，或者两个瓶子、两个柱子之间，一切外境都是没有关联，独自存在的方式而有，这就是没有关联。没有关联的意思是柱子和柱子之间、自相和自相之间、外境和外境互相之间没有关联。从这个方面可以知道，名和义二者之间也是根本没有关联的。从这方面去观察，如果我们通过外境无有关联的推理，可以推知名和义之间没有关联，没有一个相属的关系。那么怎么可以说通过能诠就能够表述到这个义本身



呢？实际上，通过能诠根本没办法表述到义本身，但是很多众生，包括我们还是在执着名和义是相混的，名和义有个必定的联系。

这方面我们在学《庄严经论》的时候，弥勒菩萨在宣讲这些修法时，也是宣讲过怎么样破除名义相混，怎么样通过加行道的智慧彻底断除。现在我们只是一种了知，真正要从根本上斩断他的相续的话，必须要加行道的智慧，一个一个地修持，一个一个地现证，名不是义、义不是名，慢慢地就把名和义的关系断掉了。

这时我们就知道，现在我们错误的认知名和义就有关联，而实际上外境根本就没有关联。如果外境中有名和义的关联的话，在仁波切的注释当中也讲了很多过失：因为如果在义上面就有一种名称，那么看到意义的时候，就能够马上了知它的名称。不管任何一个人，藏族、汉族或者是个外国人，看到一堆牛粪的时候，大家都应该知道这是牛粪，而且大家所产生的这种名词都应该是一模一样才对；而且一个人如果说牛粪的时候，因为他这个名称和意义相关联，所以不管



你听得懂听不懂，都应该能够知道他说的什么意思。名、义如果真正有实际关联的话，就会有很多这样的过失。但是实际上名、义、外境是根本没有关联的。

“诸根不能执相属”无分别的诸根，根本不能执相属。执谁相属呢？执名义相属。名和义二者之间有相属的关系，而且是一种必然的直接的联系，通过诸根根本没办法执著的。因为诸根是无分别的，怎么可能知道二者之间相属的关系呢？根本没办法知道。如果要知道二者之间的相属或者要做连接的话，必须要分别念。

“衔接所谓彼即此，乃伺察故是遣余。”如果要衔接彼即此，就需要通过语言连接，例如我看到的就是这个瓶子，说“就是这个瓶子”是通过一种衔接“彼即此”的关系。乃伺察，这就是伺察、分别念的缘故，绝对是遣余。最后就表述了，在外境当中绝对没有一个所诠。如果外境当中有所诠，通过自己的眼根就可以直接取自相。但是通过名言没办法取自相或者说通过名义没办法真正的相属的缘故，不能去执着。根本的执着必须要通过分别念、伺察去执着。如果真正能够通



过衔接“我说的就是这个东西，我说的就是这个瓶子……”这方面要了知，绝对是伺察，是伺察就是譴余，是譴余的话，就是一种假立的认知的方式。所以对方所宣讲的外境当中有所诤是不成立的。

今天就讲到这个地方。