第28课

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释——文殊上师欢喜之教言论》。这个论典当中主要是宣说了自续派和应成派，或者就说宣讲了整个中观抉择一切万法无自性，抉择一切万法空性实相的这样一种究竟义理。当然对于自续派打破实有的执着这方面是着重宣说的，对于初学者、凡夫人来讲，着重打破实有的执着的确是非常重要、非常关键的。如果没有着重打破这样一种实执的话，实际上我们对于离戏、这样这样一种现空双运的空性心中难以现起它的所缘，真正来讲没办法真实的安住或者说是圆满的修持这样的空性。所以说如果能够在最初的时候，能够帮助我们抉择一个一切万法无自性的见解、无实有的见解，然后通过修行来打破相续当中的实执的话，对我们来讲实际上也是非常值得抉择修习的一个问题。

那么前面已经说过了这样一种造论五本的方式来安立的这样一种造论分支，现在讲的是所说论义。所说论义当中对于根本因方面做了一些旁述，根本因前面已经说过，自他所说的一切法在真实义当中无有自性，离一离多的缘故，犹如影像一般。那么这个就前面所讲的根本因。对于根本因也是进一步分析的时候，对于有法的方面观察，对于真因方面的这些观察，对喻理方面的观察三个方面来进行观察。现在是对于真因方面进行的观察，对于这样真因离一离多。离一多的这样一种真因观察的时候，这个因是属于应成因还是属于自续因？或者说这个是属于证成义理因是证成名言因？然后是属于无遮还是非遮？三个方面进行安立的，如今正在宣讲这个是应成因还是自续因的这样一种科判当中。前面也讲过了，这样一方面可以是应成因，虽然对方没有直接承许离一多。但是通过分析他自己的承许，所辩识法的缘故，最后不得不承许离一多因，所以说可以使用应成因来进行观察。然后能不能够使用自续因呢？自续因应该是三项齐全的因，而一些实有的常法这个方面从有法实际上是不成立的。它是一种假立的法实际上不成立，不成立的话按照自续因的法相来讲它就不符合了。因为自续因的法相应该是三项齐全，第一个有法必须要齐全，因为有法不齐全这样这些方面就成了残缺不全，前面有这样一种提问。

今天我们要观察的实际上自续因也是可以的。“再者，运用自续因也同样应理，有法——恒常的自在天等，其实是不可能存在的，然而在分别心前以遣除自在天非恒常的遣余概念可以成立，为此，

通过无实的名言成立也能打破外境中存在恒常实有之自在天的耽执。”那么实际上这个运用自续因也是同样应理的，首先就是这个有法，有法就是讲恒常的自在天。比如说我们在这个论式当中讲，恒常的自在天是无自性的因为离一多故。那么这样的话，对于这样一种有法的话恒常的自在天，其实本来来讲是不能存在的。不单胜义谛当中不存在，即便是在名言谛当中都没有一个恒常的自在天。那么也许在天界当中有一种大自在天，但是这个自在天毕竟不是一个恒常的自在天。他自己能够思维，自己也有从生到死的过程，所以说自在天他不是一个恒常的。那么外道安立的所谓的恒常的自在天，在二谛当中都是绝对不可能存在的。虽然不存在，有法似乎不成立了。但是“然而在分别心前以遣除自在天非恒常的遣余概念可以成立”，一方面我们可以理解成在外道的相续当中，有一个通过遣除概念成立的自在天；第二个方面就是说在分别心面前，“以遣除自在天非恒常的遣余概念可以成立”。那么这个什么意思呢？就是说自在天非恒常的遣余概念可以成立，那么在因明当中也提到了这样一种有法的问题。就是说对于有法在论式当中你到底是怎么样安立的问题，基本上来讲两种安立的方式。如果你要安立一个法，在论式当中如果你要把一个法来建立起来的话，那么这个有法是必须要有的。比如说你这个论式是一个建立论，你必须要在这个论式当中建立某个法存在，柱子存在或者瓶子是存在的。如果论式当中你的所立是一个建立，你要把这个法建立起来的话，那么有法必须要有的。有法如果不存在是不合理的，论式也是不应理的。那么第二个情况呢？在这个论式当中你是要破除这个法，这个有法不存在也可以。比如说在这个地方所讲到的这个自在天，我们说这个自在天非恒常，自在天是不存在的、自在天无自性等等，像这样讲的时候实际上是要破除。那么如果这个论式是属于一个破除的论式，那么它的有法不存在也可以。所以说，像这样说石女儿是不存在的，这个当中把石女儿作为有法，那么这个有法它本身是不存在的有法。那么就是按照前面因明的两种规则来说，这个论式当中我不是要建立石女儿，我不是建立石女儿的脸色，不是建立石女儿怎么怎么起功用。我是说石女儿不存在，我是要遮破石女儿。如果这个论式要遮破的话，这个有法石女儿本身即便是在二谛当中本来都不存在，但是在这个当中也可以作为一种有法，推理的时候可以作为有法。这个有法虽然是不存在的，但是也是没有过失的。所以说在这个地方讲，为什么讲“然而在分别心前以遣除自在天非恒常的遣余概念可以成立”呢？就是这个意思。因为在这个当中是一个遮破论，是遮破这样一种自在天。那么遮破自在天这样一种法，它的有法不存在也可以。当然就是说所遮破的法在名言谛当中它不存在，真正这个有实也是可以安立的，但

是如果要遮破的话也是可以的。不管怎么样，对于有实法或者对于这些恒常的自在天等无实法，这方面成立不成立都可以作为有法安立就是这个含义。

“为此，通过无实的名言成立也能打破外境中存在恒常实有之自在天的耽执”那么什么叫做“无实的名言成立”呢？那么所谓的“无实的名言成立”这句话的意思就是讲到了这样一种自在天不存在了，最后就是自在天他是无实有的或者自在天他根本没有。这个方面叫做“通过无实的名言成立”。“也能打破外境中存在恒常实有之自在天的耽执”就是说这样一种自在天他本身在外境当中是不存在的，不存在怎么样打破这种执着呢？就是通过无实的名言成立，能够打破外境当中所谓众生执着恒常实有的自在天的耽执。就通过这个方式，就把这样一种混在一起的方式。就是说外道呢，是执着这个恒常的自在天是实实在在的存在。那么现在我们通过这个无实的名言成立，真正观察的时候所谓的这样一种自在天根本就不存在。不存在之后，实际上我们是用了这样一种遣余，通过遣除自在天非恒常的这个遣余。我们是在分别念面前操纵的，这个一个破的过程针对佛教徒来讲、对于自续派论师来讲，他都是在心识面前操纵的。自在天是非恒常的因为是离一多的缘故，像这样的话通过这方面的名言成立，能够打破对外道他认为在外境当中在某个天界当中有一个恒常实有的自在天，那么自在天是作为一切万法的生因，一切万法的造物主，像这样的话他认为外境当中有一个恒常的自在天。所以像这样讲的时候，通过无实的名言操作的方式可以打破对方认为执着外境当中存在自在天这样的耽执，这方面完全可以的。

“常有之声立为有法等也与之相同”那么这个方面就讲到了，以常有的自在天为例，还有其他的外道执着常有之声。常有的声音能不能作为有法，和前面的观察方式是一样的。实际上，你要遮破的话是可以的。如果你要遮破常有之声在这个二谛当中不存在，它也是可以的。如果你要成立的话，那么是不行的。像这样的话常有之声立为有法等也与之相同，所以说第一项它也可以成立。那么第一项就是讲到了因三项当中的第一项宗法，宗法也可以成立了。前面不是说有法不成吗，宗法就成不了，没办法证实。但是现在我们讲的话，如果是遮破的话这个有法不存在它也是合理的。所以说就把不存在的东西作为有法，那么这个有法这个因离一多，在这个有法上面安立的时候是成立的。自在天作为有法，这个因是离一多。那么第一个就是说因在有法上面。。。

9:56有法这个因啊是离一多，在这个有法上面安立的时候呢是成立的。自在天作为有法，因呢是离一多。第一个就是说因在有法上成不成立。如果因在有法上成立，那么三相推理中的第一相，就是讲

宗法这一相成立了。就说是这个自在天是离一多的，啊自在天是离一多的。所以像这样因的离一多在有法的自在天上面观察的时候，这个自在天必定是离一多，像这样是可以成立有法。然后观察第二相呢，离一多的缘故肯定是无自性的同品周遍，就是异品周遍反过来一推的时候呢，如果是有自性，肯定是一多的自性，异品方面也是周遍的。所以像这样的话，因三相就成立了，就成立了完整的自续的推理。从这个方面呢，就是对于有法的方面争论，这个因到底是自续因呢，还是讲是应成因？好像我们是在前面观察有法，是不是在观察第一相有法呢，实际上不是这样的，实际上前面我们针对这个宗法到底有没有办法得以证实的问题，宗法是因三相当中的第一相，还是在因上面，在离一多因这个因上面，看它能不能在有法上成立的时候，好像是展开宣讲了一些有法的问题。但实际上它的重点还是在离一多这个角度，啊离一多的角度。

所以说像这样，“无论各自分别心如何安立,对此进行破除都极富合理性。”那么常有之声立为有法等也与之相同的，无论各自分别心如何安立的，对方它是安立常有的，现在的话，？？？道（11:29）当中认为它是无常有的，无常的。不管怎么样安立的话呢，对此进行破除都极富合理性。关键的问题就是前面所讲的因明的论释当中，它的传统的观察方式当中呢，如果你要遮破，如果要遮破你的分别心面前，你这个有法不存在，也是可以进行破除的。反正不管怎么样，你这个法不存在，如果要用遮破论，是可以极富合理性。

“自己分别心前通过遣余的方式取总相以及通过显现的方式取自相这两者浑然合一而取境、进行一切名言的破立正是因明的微妙总轨。”那么在因明当中有一个关要，关要就是对于取境的方式。取境的方式，如果要取总相呢，是通过遣余的方式来取总相的，遣余的方式来取总相。比如说这个法它是实有的呢还是无实有的呢，这相法是常有的还是无常的呢，像这样的话就说在我们的相续当中，我们的心当中，浮现一个瓶子这些总相等等等等，这都是所谓的取总相。那要取总相是通过遣余的方式来取总相的，就是通过分别念去操作，通过分别心去操作，操作之后，把其他的法排除掉之后呢，就取他的本身。比如说无常的，那么这个无常的概念如果要在我们的心中浮现出来的话，就通过遣余，就遣除非他本身的法，遣除它的无常之外的法，这些恒常的法，遣除掉之后呢，最后相续中得到一个无常这个定解，得到无常这样一种概念，所以像这样就叫作遣余。通过遣余的方式来取总相，这个方面就是取总相。或者我要取一个树的总相，要取个树的总相，这个时候也是在分别心面前遣除了非树，把其他的不是树的这些遣除掉之后呢，树的概念就在我们的相续当中成立了。所以这个方面就叫作分别心面前取总相，还有叫名字遣余。

名称遣余就是比如我要取柱子这个名称，我在相续当中浮现柱子名称的时候呢，除了柱子之外的其他法，那么就排除掉之后，单单是取柱子。这个方面是通过遣余的方式来取的，通过分别心，通过遣余的方式来取总相。还有呢就是通过显现的方式来取自相。那么就说取自相怎么取呢？就显现就可以了，比如在眼识面前，这个柱子只要一显示，一显现过之后呢，就算是取完了它的自相了。这个方面不需要去通过分析，不需要通过分别念去观察，反正在你的眼识面前一显现完，声音在你耳识面前通过一显现完之后呢，这方面就相当于已经取完了。所以这个方面就叫作通过显现的方式来取自相。那么这个就是分别在观察的时候是这样。但是呢，就是在名言谛当中操纵的时候呢，很多时候都是把遣余取总相和显现取自相二者浑然一体而取境的。进行一切名言的破立。比如打比喻讲的时候，一个人说你给我拿瓶水来，你帮我打一瓶水。帮我打一瓶水的时候，在这句话当中，他就是把这个取总相和取自相，就是通过遣余取总相和通过显现取自相，把二者浑在一起了，把二者浑在一起而取境的。他内心当中想的时候呢，是要内心当中要说去取水，去取水的时候，他耽著的是这个水的自相，他所耽著的是这个自相，但是他就说是这个脑海当中真的浮现出来的时候呢，他是一种总相的方式，他脑海当中浮现一个水井的样子，然后想要取这个水，他耽著的是这个自相，但脑海当中浮现的是总相，他把两个合在一起。给对方说，你帮我取瓶水。对方听到的时候呢，他也是把这个合在一起了，浑在一起了，他把自相和总相浑在一起了。脑海当中浮现的是要去取水，他就觉得这个是自相，持的这个是自相，他就把总相和自相浑在一起，他就拿着水桶到水井那打回来了。这个方面就是把自相和总相浑在一起。对名言作破立，该破的也是通过这个方面来破的，该立呢也是通过这个方面来立的，这个方面就是“因明微妙总轨”。

那么实际上这一段是讲什么意思呢？这一段是和前面自续因的意思是紧密相联的。实际上前面我们讲的是自续因嘛。自续因如果我们没有通达，通过遣余取总相，通过显现取自相，而且在名言的破立的时候呢，通过将二者浑然合一而取境的，进行破立的总轨没有通达的话呢，很难理解这个问题。那么如果你要使用自续因，有法就不成立，那怎么办呢？实际麦彭仁波切的意思就是讲，我们在破立的时候应该把总相和自相浑在一起来取境。浑在一起。那么这样一种自相对于恒常的自在天来讲，这个方面他没有自相，没有自相就办法通过，没有通过显现的方式来取自相的，没办法，但是他通过遣余的方式，通过遣余的方式把总相和自相浑在一起，对方呢实际上是浑在一起，我们现在也是浑在一起，通过打破他这个，通过遣除自在天非恒常的遣余，可以打破对方执著外境实有的这样的耽执。

实际上，这个方面也是一种因明当中运用的这种微妙的总轨。这些问题在因明当中讲得比较细致的，像在《量理宝藏论》当中，第三品当中讲总相啊，自相啊，还有进行名言谛？？？？(16:48)当中的这些能诠所诠啊等等等等，像这样法当中呢，对这些问题讲得比较清楚的。

“由此而观,对于实际不可能存在的一切有法来说,所观察的外境自相虽然无有,但对于耽著似有之心目中的某一对境,通过无实的名言量成足能了知它实际不存在。”由此而观呢,对于实际不可能存在的一切有法，就是实际不可能存在的一切有法，就是前面所讲的这些大自在天啊，常有的声音啊，诸如此类的这些法。那么对于这些法来说呢，所观察的外境自相虽然是无有的，我们所观察的外境自相呢，名言谛当中实际上都是不存在的，啊名言当中都不存在他的外境自相是石女儿、虚空，像这样的法都是不存在的。但是对于耽著似有的心目中，一般的众生呢，就是在心目中，耽著它似乎存在，石女儿好像是有的吧，虚空应该是有的吧，常有的自在天应该是有的吧，像这样的话就叫作耽著似有的心目中，对于这些方面的某一对境，要么就自在天，要么就石女儿，通过无实的名言量成足能了知它实际不存在。就是通过前面遣余的这些，这种名言量成，通过抉择它没有实有的这种名言量成，可以了知它实际是不存在的，实际上不存在。通过这样一种推理的方式呢，可以了知它实际上是根本不存在。这个方面就是遮破所谓恒常的自在天是存在的，通过无实的这种名言量成呢，就能够了知到实际上是不存在。所以像这样的话，就是对这个自续因，也可以通过这个方式来运用。所以就是没有必要分开了，分开就比如说是，前面所讲的，有些智者说，非为共称的他宗假立法,运用应成因,对于共称的所有本体,可以使用两种因。没有必要这样，前面说，应成因可以，自续因也是可以的，关键问题就是在，能不能熟练的使用遣余，能不能熟练地使用总相和自相浑为一体而进行破立的这样一种方法。如果能够了知这个窍诀，能够使用的话，那么通过自续因也是可以成立的。

那么，下面是讲第二个问题，分析是证成义理因抑或证成名言因。那么就是说这个离一多因呢，它是证成义理因还是证成名言因，是这样分析的。那什么叫证成义理因，什么叫证成名言因呢？所谓的这样一种证成义理因，它就说对这个义理本身不了知，单独证成义理。比如我要证成无常，柱子是无常的，因为它所作的缘故。那么在这个当中，我要证成是什么呢？因是要证成的它这个义理，就是柱子它无常的这个道理，这个无常的道理我是不知道的，现在我要通过这样一种所作的缘故呢，通过所作推理来证知这样无常的道理，这个方面是单独地证成它的义理方面的。那么第二个呢，就叫作证

成名言。证成名言上师在解释的时候呢，就说实际上它的意义，我知道了。啊意义我知道，但是我不知道它的名称，我不知道它的名称怎样去叫它，所以像这样的话就说是要证成它的名言，叫作证成名言因。打个比喻讲呢，就是面前一个花白的东西，实际上是一头花白的牛，那么就是我不知道它叫什么名字。

19.54那么就说我不知道他叫什么名字但是这个花白的这个我显现在我面前显现出来了，我知道他是一个牛但是不知道他的名称就说眼前的这个花白的这个东西呢是黄牛因为他具有项峰垂胡的缘故，项峰垂胡就是他的法相么，像这样的话就说面前的这个花白的东西就是他的事相就是在我们面前显现的那么这段论词当中呢通过项峰垂胡要证成他的黄牛的名称，那么这个名称我要了知，就说他的事物本身事物的本身呢可以说他已经显现出来了，事物本身显现出来了但是我不知道他叫什么，这个花白的东西叫什么呢这个花白的东西叫黄牛这个黄牛这个名称呢我必须要了知他就是黄牛为什么呢因为他具备项峰垂胡的缘故，具备项峰垂胡通过项峰垂胡他的法相呢比较明显的特征，通过项峰垂胡来证成他的名字就叫黄牛，这个因就叫做证成名言因，证明这个是比喻啊那么现在我们离一多因呢是证成意理呢还是证成名言就说通过离一多因你要证成的是无自性的意义，一切万法无自性的意义呢还是说只是要证成无自性的这种名称，一切有法是无自性这个无自性是一种名字，我不知道这个名字但是我要通过离一多来证成他的名字，你是要证成他的意义以前不知道无自性的这个意理现在我通过离一多因来了知他的意理呢还是说他的意义我是知道但是名称我是不知道的我要证成他的名言呢实际上就是那种因，就这个就叫做证成意理因还是证成名言因，如果有人想此离一多因到底是证成意理因还是证成名言因，假设此因是证成意理因则无自性之意理仅是所破自性的无遮，因为遮破之余不在引出他法，那么下面要进行讲了就说是这个如果这个因是证成意理因要证成无自性的意理，那么证成无自性的意理，无自性的意理仅是所破自性的无遮，所破自性的无遮是什么意思呢就说是你这个离一多，你是个根据么你是个因那么就说所遮破的法呢实际上就说一切万法他的这个自性方面遮破那么他的所破是什么呢就说是这个离一多因的所破那就是有自性那就是实有，有自性的法所以说这个方面观察的时候呢这个离一多因的所破，所破的自性因为他要抉择无自性么，无自性呢就说所破的法就是他的自性，把自性破掉之后呢我们应该得到一个无自性的承认，应该把这个意理这个无自性的意理应该抉择出来就是他这个所立么，无自性是说一切有法无自性，无自性是所立我们一定要知道一切有法他是无自性的，应该得到他的所立无自性才对，但现在如果你使用证成意理因的话离一

多你使用离一多因来证成，则无自性的义理仅是所破自性的无遮，无自性的意理呢他是所破自性把自性破掉之后呢把这个无遮不是非自他这个无遮那么因为遮破之余不在引出他法，你把这样一种自性破掉之后呢不在引出他法了，他是一个要了知一切万法无自性那么就说是这个无自性的义理呢就是所破自性之后的一个无遮而已，所以像这样的话因为他就说遮破之余啊把这样一种自性破掉之后呢它不能够再引出他法，如果依此仅能建立这一点势必导致所立的一切有法如空中鲜花一样不可得，因为他是一个无遮的缘故所以说如果通过离一多因把这样的自性破掉之后呢那么所谓的无自性他只是一个无遮而已，他就破掉之后就不引出他法了不存在了，不存在之后呢所谓的所立呀，一切有法这个无自性的所立，所立的这样一种一切有法有如空中鲜花一样不可得，那么实际上就变成了一切有法都没有了，但是在论词当中我们要承认一切有法师无自性的，无自性的一切有法是由无自性的所立应该得到但现在关键你使用的是一个无遮，那么使用了无遮的话那么在破掉之后呢无遮的特点就是说遮破一个法之后不再引出其他的成认不在引出其他的法不在引出其他的承认，这个方面就是无遮他的这个特点，非遮和无遮他的特点就是这样的无遮的话就是说他对于一个法遮破之后呢他不在引出其他的承许，那么非遮的特点就是遮破一个法之后呢要引出其他的承许，比如说我指着这匹马指着这匹马说他不是牛实际上就是说把它这个不是牛这破掉之后呢他的马的本身马的本性他必须要引出来，这个方面就叫非遮通过不是的方式来遮破他不是牛实际上我是说他是马的意思，那么这个方面就是非遮的特点，非遮的特点就是破掉一个法之后要引出其他的承许的，而现在你使用的是离一多因，离一多因的话就说是如果你真正要使用这样一种无自性来遮破所破，如果你是证成义理么要证成义理的话就说是这个当你把它的这样一种所破破掉之后呢他不在引出其他法他是一个无遮的论释不在引出其他法，不在引出其他法之后呢实际上就说说他破掉之后呢不建立了，破掉之后不建立那么一切有法无自性实际上这个一切万法无自性这个只要遮破之后呢他不在建立他是一个无遮他不在建立，他不在建立之后呢一切有法就不存在了，他不是一个非遮的论释如果是非遮的论释的话他就破掉他的其他不是他的本体之后呢他其他的本性可以成立的，但是像这样的话你是要把所破的实有把所破的自性本身遮破掉，把自性本身遮破掉之后呢那就不能用非遮那肯定用无遮见。用无遮的方式遮破的时候呢破掉之后不再引出其他法了所以说最后就导致这个一切有法犹如空中鲜花一样（26.10三个字听不清）是不可得的，这样一来法与有法也成了无二无别那么这个所谓的法和有法呢也变成了无二无别了这个有法就像是这个一切有实法这个

法呢就是讲他的这个无自性，在这个论释当中呢在这个论释当中就是说一切有实法是无自性的这个当中分了一个有法和法，那么这个地方有法师什么呢一切有实法这个叫做有法，然后呢就说是这个无自性呢这个叫做法那最后法和有法就成了无二无别了，那么如果就说是这个通过无遮的这样一种教言来看的时候呢无遮的观点推理来看的时候呢，最后就说你这个抉择无自性之后你这个有法全部变成没有了，因为他是无遮的缘故破掉之后不再引出其他承许的缘故他成了无二无别这方面如果就是承许证成义理因的话有这个过失，那么如果是证成名言因如若说此因是证成名言因那么无自性的名言在一切有实法上建立此恰似无瓶的地方一样显然已成立了具有无自性的推法，那么如果他不承许如果你这个因不是证成义理你就说根本就不是证成他无自性的义理而是证成他的名言只是证成他的名称所以说一切有实法是无自性那么只是要证成一切有实法他的名称是什么，一切有实法的名称是什么呢，一切有实法的名称是无自性你可以这样抉择因为他不是抉择义理么，不是抉择义理而是要证成他的名言他的名称就像前面这个你要证成的是什么呢项峰垂胡通过项峰垂胡来证成这个花白的东西是黄牛不是要证成他的义理而是要证成他的名字是什么，义而示范的名字是什么就是变成这样了那么前面的义理就是一切有实法的义理是什么，他本性是无自性这个叫证成义理那么这个名言呢就说是一切有实法的名称是什么，如果说只是要证成这个因释证成名言因的话那么无自性的名言在一切有实法的建立么，那么这个名言他一定是在有实法上建立的那么就说这个名言这个就说通过离一多通过他离一多故么，离一多故就说他证成这个名言的根据他的名称的根据最后就是讲这个通过离一多证成了一切有法的名字他的名相，就证成他的名字了证成之后呢一切有法无自性的名称是已经证成了所以说这个无自性的名言应该在一切有实法上面成立那么虽然这个无自性的名言在一切有实法上面建立了但是他恰似无瓶的地方一样，恰似无瓶的地方是什么意思呢，你可以把这个瓶子你可以说这个地方没有瓶子那么这个无瓶他虽然建立了但是他地方是否已经成立了，这个地方是没有瓶子的地方这个话的意思就说这个地方是没有瓶子的地方，我们在说这个是没有瓶子的地方的时候呢瓶子虽然是遮破了但是地方得到了，地方可以获得就是这个意思他是一个相当于非遮一样所以像这样你在建立这个有实法的名称的时候呢，你通过离一多因这个推理你了知了一切有实法的名字一切有实法的名称叫做无自性你这个可以建立他的名称建立了他的名称呢无自性的名言他是建立在有实法上面的所以后就显然以成立了具有无自性的特法，什么叫具有无自性的特法呢就说是具有无自性名称的这样一种有实法就建立了最后时间没有破除什么，

你只是建立了一个具有一个没有自性的有实法，有实法本身没有破除你这个无自性的名言有实法可以叫做无自性30.01

【30:00】义理方面没有建立他的本性，只是名称上建立了。建立名称上的无自性之后呢，“显然已成立了具有无自性的特法。”这句话的意思就是说他的有实法的本身还是存在的。所以就是义理方面了知了无自性呢还是只是要把有实法建立一个无自性的名称而已。如果只是把它建立一个无自性的名称，像这样实际上就是最后建立完之后呢，这个有实法的本身他的有自性方面没有丝毫的妨害，这个也不符合于你要打破一切万法有实执的特点。到底是哪个因呢？

(下面对此进行回答分析:)

“ 虽然此因是证成义理因，但不至于造成一切所立法不存在的结局。”实际上就是说后面这一段回答的时候麦彭仁波切的意思就是说，这个因可以是证成义理因，也可以是证成名言因，两种因都可以。首先分析此因是证成义理因，因为我们要了知一切万法的义理嘛，主要来讲，他从两个方面来讲，因为没有脱离前面提问者他是把这个证成义理和证成名言分别开来了，像这样是一个证成义理呢还是证成名言，尤其是第二个，你是证成你名言因的时候，如果你是证成名言因就不是证成义理因，不是证成义理因呢，你的名言名分名词虽然成立了，但是你的无自性的义理没有建立，最后得到一个有自性的法。后面我们在回答的时候，麦彭仁波切说一切万法实际上是无自性的，要成立一切万法无自性的义理也可以，再就是无自性的有法把他起名叫做无实有也可以，两个都可以，关键是他的义理是怎样安立的。意思就是说证成义理和证成名言没有去别别安立他。首先说“此因是证成义理因”，根本来说，从他的重点来说他就是一种证成义理的因，因为要帮助我们打破相续当中有自性的执着，所以说这个离一多因他重点来说是证成义理的因。虽然是证成义理的因，但是不是像刚才所讲的那样“一切所立法不存在”，就是说有些有实法是无自性的，这个叫做“所立”，我们要证成一切有实法是无自性，这个是所立。那么对方说呢，如果是证成义理因的话，【32:24】其他法的缘故，所依法就不存在了。我们说虽然是义理因但是不至于造成一切所依法不存在的义理因。

是:仅仅对感受者由无始以来的实执所牵而实执的一切有实法建立为无自性，而本体可得的他法尘许也未建立，”首先这句话讲的是什么，讲的是要建立他的无自性的义理，他把这个问题分成两块。我通过证成义理因来了知一切万法无自性的义理;第二块，虽然证成了无自性的义理，但是不至于造成所立法不存在。这个回答是分两块的，首先是前面这一块。前面这一块我怎么通过离一多因来建立一切万法无自性的义理呢。就是前面我们讲的这个例子，“仅仅

对感受者由无始以来的实执所牵”，众生无始以来形成的强有力的实有的执着，通过这种实执所牵而实执的一切有实法。那么通过实执所牵就是实执一切有实法是实有。对这一切万法对于感受者执着一切有实法来讲，把这些建立为无自性，通过离一多因把一切有实法全部抉择为无自性。本体可得的他法承许为建立。这个时候呢本体可得的其他一个法除了无自性之外，就是本体不可的他法除了无自性所立之外，像这样本体可得的他法承许为建立。从色法到一切智智之间，像这样有自性可得的承许他法完全都没有建立，统统打破掉，这个方面就是要建立一切万法无自性的义理。那么建立一切万法无自性的义理之后呢，能不能够成立所立一切不存在的结局呢？这个不会成立的。下面就是把命题转一下，把语气转了之后，就说一切的所立是可以成立的。“然而，针对世间一致共称的实执者前所现的这一切，无自性的有法与所立的名言实属合理，”这是要解答第二个问题的，或者直接对方给我们发了过失，会不会变成所立法不存在的结局呢？不会的。虽然就是说针对一切万法的自性全部已经通过观察打破了，没有一点自性可言。但是针对世间一致共称的实执者面前所现的这一切，无自性的有法和所立意思就是说，一切有法是无自性的。像这样的话就是无自性的有法和所立的名言安立的时候呢，实属合理，这个方面是合理的。所以我们把有法有自性的执着打破掉之后，他无自性的有法和无自性的所立，本身可以成立。因为下面还要讲无自性的显现，现而无自性，这是一切有实法的规律嘛，一切万法的规律就是这样的。所以我们在抉择的时候，尤其在使用zixujing【35:46】来抉择的时候，就说有实法如幻的显现和他的无自性二者之间不矛盾的。有实执的人面前如果是显现绝对是有自性的，不可能是无自性的。如果是空性就是不显现的，不是有实法的规律。有实法的规律就是说，一切有为法他可以显现，但是显现的时候无自性。所以说我们这个因恰恰就是对照这两个，一方面我们可以通过离一多因打破一切万法的实执，可以打破实执，但是打破实执之后他名言如梦如幻的显现，无自性的有法，无自性的所立名言安立实际上暂时还是合理的。像这样真实意义上不存在，但是名言谛当中这些方面是合理的。所以不至于变成所依法不存在的结局。这个就是讲到了证成义理因方面。这个以上一大段就讲完了，下面这一大段也是建立在也可以把这个因安立成证成名言因，证成名言因也是可以的，下面这一段是这样抉择的。

“将一切所见所闻显现的内外如幻的有实法作为有法，通过正因的途径建立无自性的语言、分别之名言，就像集聚项峰垂胡等而假立为黄牛的名言一样。”这个方面就讲到了可以建立可以把这个因证成名言因。首先是“一切所见所闻显现的内外如幻的有实法作为

有法作为有法”，就说一切的所见所闻反正内外如幻的有实法，反正就是有法，“通过正因的途径建立无自性的语言”，就说通过正因的途径离一多故，像这样的话就是通过正因的途径建立无自性的语言、分别之名言。随后就是说，一切所见所闻内外如幻的有实法，他是无自性的，无自性本身他作为一个就通过这个途径来建立无自性的语言分别名言，把他建立这样一个名言、建立这样一个名相、建立这样一个名称是可以的。把内外所有的法叫做无自性，把名称安立成无自性的名言，这个是可以通过正因可以安立的。那么打比喻讲，“就像集聚项峰垂胡等而假立为黄牛的名言一样”。那么通过法相来建立他的名相，这个是可以的。那么在这个例子当中，像峰垂胡是黄牛的法相，像峰垂胡图片上看得很清楚，就说印度的一种牛的品种，他名称叫黄牛，和我们内地的黄牛不一样。我们汉地有种拉车的黄牛，不是那种。印度的黄牛脖子后面长了一个很大的瘤，非常的高，叫像峰，就是他的一个特点，不是病，就是这样长的。垂胡是脖子下面长了一块肉，像胡子一样，像胡须一样。像这样就是说，像峰垂胡是他的一个特点，和其他的法都不一样的，你把牦牛牵过去、把内地的黄牛牵过去，和这个黄牛一比，只有他有像峰垂胡。所以就把他和其他黄牛、其他动物都不一样的像峰垂胡作为他的法相。所以就把这个具备像峰垂胡的物体叫做黄牛，通过他的法相来安立他的不共的名称，是花白的，我们觉得黄牛就是黄的，但是黄牛是他的名称、总称而已啊。就说他的颜色可以是黄的，也可以是花白的，花白的也说他是黄牛，为什么是黄牛呢？他的法相因为具备像峰垂胡的缘故，通过他的不共的法相来成立他的名相，这个方面就是说【40:01】

《中观庄严论释》 第028课 第40-50分钟 圆慧

(39:50)黄牛是它的名称，是它的总称而已，就是说它的颜色可以黄的、可以是花白的。那么在论释当中就是说，花白的物品呢，它是黄牛，为什么是黄牛呢？它的法相就是因为具备项峰垂胡的缘故，通过它的法相来成立它的名相，通过它不共的法相来成立它的名相。这个方面就是说，通过积聚项峰垂胡等，而假立为黄牛的名言，这个方面就是个例子，这个例子是比较容易了知的。就是说通过这个例子，我们可以知道，通过离一多的这个法相，它可以去建立它的名相，可以建立它无自性的这个名称。离一多这个法相呢，就是说离内外显现的一切有法，一切有法，像这样的话就是说它是离一多的，把这个法相呢，建立它的名称，这个呢就叫做无自性、就叫做无自性。从这个方面来建立他的名称也可以，建立无自性的语言名称、分别的语言，就像把项峰垂胡的这个因来建立它的名称一样，它的所立、它的所立作为其它名相呢，名相这个地方是它的所立。所以像这样的话，就像前面黄牛一样的，是可以的，这是可以。证成义理因、

证成名言因都可以。那么下面就是把这两种因混合起来、总结起来，再观察一下，因为前边是分别回答的，可以是证成义理因，可以是证成名言因。那么下面这一段呢，就是把这两种因再合起来、再观察、再做个总结了。【对于已明确者，能起到督促再三忆念的作用；而对尚未了知者，则可通过证因加以比量推理。】那么如果已经明确的，如果对它的这个法相、对它的因都已经明确，它的名称没办法了知的话，那么如果对于已经明确者，有起到再三督促的作用。我使用，这句话的意思就是说，我可以使用证成名言因，我可以使用证成名言因呢，就是说已经明确了，已经使用离一多故，可以起到督促再三忆念的作用。一些有实法就是无自性，像通过无自性的这个名称呢，现在就可以再再忆念它的本体，实际上离一多的缘故呢，它的无自性可以再再的这个忆念，再三督促、再三忆念。对于尚未了知者，就是对于它的义理、对于它无自性的义理还没有了知的人呢，可以通过证因加以比量，通过离一多因来了知一切万法无自性的它的这个本性、了知它的本性。所以说像这样，这一句话可以了解成呢，就说是它是通过证成义理因可以，也就是已经明确者使用可以使用，就是说是证成名言因。对于没有了知它的意义的人呢，可以使用证成义理因，两个都是可以的。这个方面是对于前边两个做一个总结了。【本来法与有法就是无二无别的，因为无自性而显现，其实并不矛盾，这就是有实法的必然规律。法与有法二者的比喻，其实是水中月影，本来法和有法就是无二无别的。】这个地方呢，法和有法，有法就是一切万法，法呢就是讲无自性，就是说一切有法无自性，这二者本来就是无二无别的，本来就是没有差别，为什么是无有差别呢。因为，无自性而显现其实并不矛盾。显现可以作为这种有法，无自性可以作为这种法、作为这种法。所以说就是说，显而无自性如果比较容易了解的话，那么就这个地方法和有法就比较容易了解了。法和有法本来是无二无别的，就是因为无自性而显现，其实是不矛盾的。这个就是有实法的必然规律。只要是有实法，只要是显现的法，绝对是无自性的。只有无自性的法才能够显现，只有是无自性的法才会显现，有自性的法是永远都不会显现的、永远不会显现的。所以像这样的话，这个就叫做有实法的必然规律。我们了解有实法的必然规律，只要在我们的面前显现的有实法，绝对是无自性，没有那个法是真正有自性的法，因为有自性的法，它是不会显现的，有自性的法是不会显现的，根本就没有一个有自性的法，就可以这样讲。法与有法二者比喻就是水中月影，那么就是说法与有法二者显而无自性这个比喻呢就是水中月影，水中月影就是现而无自性。月影显现这部分就是有法，那么这个法呢就是无自性，无自性的这个部分就是这个月影，它虽然显现月亮的影子，但是根本没有月亮的真实性，没有一点

月亮自性的存在。所以像这样的法，就是把法与有法二者比喻合起来比喻水中月影，就可以把这二者显而无自性的这个义理呢，完全就可以表示出来了，就这个意思。关于这一问题，在其他所有书籍中，只看见偏执一方的观点，那么就是关于这个是证成义理因的话，还是证成名言因呢，在其他书籍中呢，只是看到了偏执一方，偏执一方就是说，有些是着重是说它是证成义理的，偏在证成义理这个上面，它不是证成名言；有些时候呢，是偏在证成名言方面，它不是证成义理。实际上，麦彭仁波切前面呢没有偏执，证成义理也可以，证成名言可以。像这样其他书籍当中只是看到偏执一方的观点，但如果按照上述之理而了知，则对于理解总的、尤其是此处的内容显得格外重要。但是如果按照前面上述这一大段理，就可以做成证成义理，可以证成名言，通过这个上述理由而了知的时候呢，我们对于理解总的内容、总的因明的这些内容观察的方式，尤其在这个当中，此处是讲离一多因，它到底证成义理因呢，还是证成名言因呢？尤其是此处的内容显得格外重要了，显得非常重要，就是这样的意思。以上讲的是第二个问题。下面讲第三个问题，分析这个无遮，又或非遮。那么这个离一多因呢，它是无遮还是非遮？就是这个意思。无遮非遮前边我们都讲过了。【如果有人想，因与所破二者是无遮还是非遮？假设是无遮，除遮破所破之外，由于所立的自本体不存在的无实单空，不可能关联。如此一来，所立无法作为所知，因也无法作为能知了。】这方面就是说，如果它是无遮的话，那么就是说，这个地方讲了因和所破，因和所破是无遮还是非遮。这方面不是在观察因和它的所立方面的观察，它就是因和它的所破。因为离一多因它是能破嘛，离一多因它是一个能破，它是一个能破的根据，那么就是说，你有了能破了，必须有一个所破。就像有一把枪，这个枪是能打的，然后呢，对面有个靶子，这叫所打，能打所打。像这样的话就是说是，或者拿把斧头劈柴，这个斧头就是能破，这个柴就是所破，就是一个是能砍一个是所砍。所以像这样讲的时候，离一多因，也是个能破的因。那么能破的因所对的当然是所破了，所破呢，就是说你的因和你的所破自性二者，因为它所破的一切万法的自性、一切万法的实有，一切万法的自性、一切万法的实有是离一多的所破，它离一多所遮破的就是一切万法、承认一切万法实有的这样的一种执着。所以说，这个离一多因和它的所破二者，是无遮呢还是非遮？除了没有方式遮破，通过不是的方式来遮破的。假设是无遮，除了遮破所破之外，那么如果是无遮的话，那么把所破破掉之后，再不引发其它的承许了。那么就是说，你的因把它的自性一旦破掉之后呢，就不再引发其它的承许，由于这个地方就是无遮它的特点，无遮的特点就是破完之后再不引出其它的这个承认，所以它的本身破掉了，对于它的本身

破掉之后，不引出对它本身之外的这个承认，就是它本身其实就没有了、本身就没有了。所以说这个方面，如果是因和所破二者之间是无遮的话呢，通过没有的方式来遮破，如果通过没有的方式来遮破，那么除了遮破所破之外，最后离一多因就把这个所破自性遮除掉了，除了达到这个目的之外呢，因和所立的之本体不存在，无实单空不可能关联。因和所立，那么前面是因和所破，因和所破呢如果因和所破之间是无遮的话，那么破完之后，除了遮破所破之外，因和所立的这个自本体不存在无实单空，这个自本体不存在的无实单空就是这个所立，就是所立。那么最后离一多因和它的所立就不可能关联了，就没有关联。你只是通过你的能力，通过离一多因遮破了它的这个所破法的，这个所破法就是自性实有嘛，你只能够把自性实有遮破掉，把自性实有遮破掉之后，你不能再引发其它的承认了，无遮就是你不能再引发其它的承认。所以说你不能再引发其它的承认之后呢，你这个无自性就是所立方面就是讲无自性，自本体不存在，无实单空，这个方面就没什么关联了，因和它的这个所立，二者之间就没任何关联了，因为在破掉之后呢不再引发其它的承许，你不再会有无自性的承许，因为它是一种这个无遮的缘故呢，那么，如果这样有什么过失呢？如此一来，所立无法成所知，本来所立是一个所知的自性呢，这个所知的自性你要通过因的能知，来了知它的这个所知。比如说，因的能知就是说我要通过离一多因，离一多因作为能知，我要了知所知是无自性的，我要了知所立法是无自性，把这个无自性作为一个所知。我必须用这个，因为这个无自性我现在不知道嘛，我现在不知道，我现在必须要通过离一多因，来了知它是无自性的。这个方面就是讲到了这个因可以作为能知，所立作为所知。但是如果是这样的话，因和它的这个所立没有关系了、没有关联了，没有关联的时候呢，那么所立就没有办法作为所知了，因就没有办法作为能知了。如果有关联的话，我就离一多故，无自性，二者之间就会作为一个关联、一个联系。但现在的话就是说，二者之间没有办法作为联系，没有办法联系，所知就没有办法作为所知，因也没有办法作为能知，就有这样的过失。【倘若是非遮，则遮遣破除之余，为什么不承认尚有所立的有实法呢。】倘若是非遮，这个方面也是因和所破的观察的，仍然是因和所破观察。那么如果说是，不是的方面来遮破，因和这个所破是如果是通过不是的方式来遮破，那么就是说，非遮的特点就是遮破之后还要引发其他的承认(50:25)

中观庄严论释第28课50-62分钟-一片禅心月

50:00倘若是非遮,则遮遣所破之余为什么不承认尚有所立的有实法呢?倘若是非遮这个方面也是因和所破去观察的，仍然是因和所破上去观察，那么如果说是不是的方面来遮破，因和所破是如果

是通过不是的方式来遮破，那么非遮的特点就是遮破之后还要引发其他的承认。还要引发其他的承认，所以象这样讲的时候，如果是非遮的话，那么把这个遮破，遮破所破之余，把这个遮破这个所破破掉之后呢，还要引发其他的承认，那么还要承认是什么呢，就是有实法，他是实有的这部分还要承认出来，还要引发其他有实法的承许还有，实际上如果引发了有实法的承许的之后，这个方面就没办法得到无自性，没办法得到无自性，象这样的话他的本体是要保留，本体要保留，只是他上面不是其他的一个法，不是其他的一个法，不是其他的一个法，就是把其他的法破掉之后呢，他的本体本身不能破掉，所以有实法他最后还是保留下来了，那么有实法保留下来了之后实际上对有实法还是没办法遮破执著，没办法遮破执著，所以如果是非遮的话就是这样的，比如说我们前面把比喻的时候就这样讲，比如说这个牛，就说马上没有牛，马不是牛，马不是牛，象这样的话不是牛这个不是就已经遮破掉了，但是他的本体马本身没有破掉，他得到他引发一个马存在，他是一个马他存在的结论他必须要引出来，这个方面是一个非遮一个他空的一个观点，他空的一个观点，所以如果是通过因和所破不是的方式来遮破，通过有遮无遮的方式来遮破的话，象这样的话虽然你遮破掉了，遮破之余，你还要承许其他的有实法，有实法的本身没破掉，实际上有实法的本身就说是引发出来了，而其他的不是自性其他的法破掉之后，有实法的本身还是没办法破掉的，有这个过失。对此问题,虽然诸智者加以分析而各自分开建立,但实际上,离一多因与无实所立二者是无遮。这个问题和前面不一样，前面说可以是应成因，可以是自续因，可以是证得义理，可以是证得名言，但是呢，在这个论点当中只是无遮，不是非遮，不承许非遮只承许无遮，象这样的话在抉择自空见的时候，他只是用无遮的方式来遮破的不会用非遮的方式来遮破的，因为在自空当中呢他只是遮破万法的本体，他不是说遮破其他的法最后保留他的本体，如果是这样的话，那么就说色法的一切智智，这个方面的法都要保留下来，保留下来之后实际上对他的打破执著方面没有什么可以了知的，名言当中胜义当中都有显现法的永恒，都有他的过失，胜义理论，胜义理论当中遮破所余，遮破之后还有一个剩下的肯定是不对的，胜义当中还有他的显现，那是不对的，象这样讲肯定只是无遮见，诸智者加以分析而各自分开建立,分开建立的意思上师在讲的时候就说有些智者，分开建立，因是无遮所立非遮，那么因为前面的问题他提出来了，提出来了之后你承许无遮好象和所立没有关联，如果非遮的话好象得到其他承认，他就把他分开，分开之后我的因是无遮，所立方面是非遮，分开建立的，蛤实际上就不能这样分开建立，离一多因和无实所立二者就是无遮，就是无遮，或者说是离一多

因遮破所破这个方面是无遮，最后破掉之后离一多因和无实所立二者之间还是可以建立的，仍然可以建立。尽管是仅仅否定所破的无遮但绝不会导致因与所立成为毫不相关,那么仅仅否定所破的无遮，那么实际上我们就说因和所破之间是无遮，那么是无遮。破掉之后会不会导致因和所立毫不相关了呢，不会的,为什么呢，因为从遮遣所破的遣余角度来说,(因与所立)这两者同样是无我的本体,所以成立一本体的关系。那么此处还是用遣余来建立的，那么否定掉，把这样一种所破掉之后呢，把这个自性破掉之后呢，这个方面就是无遮吗，无遮就是说和他的所立无自性，就说无遮和他的无自性之间他可以有关联，不会导致没有关联，因为从遣除所破的遣余角度，那么我把这样一种所破，把自性破掉之后，从他把这个所破破掉之后呢，象这样的话就讲这个无自性，这个因，离一多因和所立的无自性之间实际上都是无我，离一多因，也是建立了无我，他把这个离一多因，他把这样一种自性破掉之后，他也是一个无我的自性，那么无自性，所立当中的无自性也是无我的本体，所以说这个方面可以通过遣余的角度来建立一本体的关系，遣余建立一本体，所以象这样讲的时候，因为遣余他可以通过很多方式来假立关系，通过很多方式来假立关系，就这个遣余他可以实际情况来建立，也可以是假立的方式来建立的，都可以建立，他可以建立一本体，就是无自性，无自性和离一多二者之间实际上都是一个本体，都是无我，都是无我的本体，所以可以从无我的本体上面安立两个侧面，但是也可以成立有关系他是一本体的，一本体，一本体他也可以安立的。那么就说是安立他的一本体呢，安立一本体可以建立他的关系，当然一本体无自性也好，离一多也好，他都是无我，所以他可以建立关系，他有关系，通过离一多来建立一种，通过离一多建立他的无自性，那么这个方面是一体，那么为什么要建立一反体呢，如果不建立一反体的话，那么离一多来证成无自性他就没有意义了，你必须要建立一反体，通过离一多的因来推出无自性的这个结论，所以说他必须一反体，就如我们平常说“柱子是无常的，所作性故”这就是一个很好的例子，一本体一反体，就是所作性和无常都是柱子一个本体，你所作和无自性不是别别他体的，他是一个本体，但是一本体你必须安立一反体，要安立一反体，所作和无常从他的反体来讲他是不一样的，所作性他就说是人工，或者他就是所作，他通过以前他在树的时候他的种子通过雨水他逐渐长成大树，长成大树之后伐木工人把他砍下来了，皮剥了，然后把他弄成柱子，这个就是所作性，那么就说所作性的原故是无常的，实际上就说无常和所作他是一个本体，一反体，象这二者之间最后他是成立柱子的无常，他所作的原故，这方面是一本体是建立的关系的，那么就说一反体呢，如果是一反体的话你就可

以通过不同的反体通过所作性来推测他的无常，同样道理离一多和无自性也是这样的，一本体一反体的关系，那么是一反体关系的缘故，他通过离一多去推知他的无自性，如果连反体也是一样的话，就没办法推了，这个人是人是人的原故，都是一样，都是一样你怎么去推，象这样讲的话他必须通过一反体来推，通过一反体离一多来了知无自性，在这个当中离一多比较容易了知，无自性不好了知，无自性他是比较深的，但是离一多他是比较容易的，通过比较容易的来了知比较深的，就象所作性比较容易了知，无常比较难了知，所以推理他就通过容易了知的因来推知一个比较难的比较隐秘的东西，所以象这样讲的话因和所立之间都是无我的本性，可以建立一本体的关系他有联系，就不会变成毫无关联的过失了，不会变成毫无关联，二者之间通过遣余的方式建立一个本体都是无我的，所以离一多故他是一种无自性的法，他可以建立关系不会变成毫无关联，所以就说因可以作为能知，所立可以作为所知，这个方面就可以把前面的问题给回答了，当然后面这个不回答了，后面不回答因为不成立非遮，所以是不是非遮的问题这些过失就没有了，之前就不承认这个观点。由此看来,(建立)林林总总的这些观点(的论师们)尽管饱尝了破立的千辛万苦,但事实上,如果认真分析现量取自相、遣余取总相的道理,重重的疑暗自会消失得无影无踪。那么由此看来,(建立)林林总总的这些观点(的论师们)尽管饱尝了破立的千辛万苦,在这个显现上面很多论师在这个问题上面到底是无遮还是非遮上面饱尝了很多的千辛万苦，在实际上掌握了关要，如果认真分析现量取自相、遣余取总相的道理，　重重的疑暗自会消失得无影无踪。这个地方也有一个遣余取总相，那么遣余取总相的时候，一可以是多，可以把一安立成多，多可以安立成一，象这样的话通过遣余取自相，而且总相和自相混合起来进行破立呢，就象前面所讲的那样，如果把这个问题能够精探的话，重重的疑暗自会消失得无影无踪。否则,再如何加以分析,也难以得出如实的定论。否则的话你再怎么分开的建立啊，再怎么分析，也难以得出如实的定论的。本来,在此精通因类学中所讲的遣余、三相、破立的道理极为重要,但恐繁不述,那么本来在这个地方在讲无遮非遮的时候，在证成义理，在证成名言，这些方面在讲自续在讲应成因的过程当中，如果能够精通因类学当中所讲的遣余的关要，还要三相，三相这个地方讲的不是因三相，有的时候三相是指三相推理三段论式，有的时候是讲因三相，因的三相，宗法，同品周遍，异品周遍，有的时候讲因的三相，法相，事相和名相，这个方面叫三相，因明当中有一个现量品当中实际上讲到这样一种三相的，这个地方讲三相就讲法相事相和名相，然后讲破立的道理是非常重要的，如果要真正通达这个问题，因明当中一些遣疑，三相破立的一些关

键问题非常重要，但是就怕太多了，就不叙述，如果要展开宣讲的时候是非常多的，详细内容当从因明论中得知，那么详细内容应该从因明论中详细了知，象《释量论》还有我们学习过的《量理宝藏论》在这个当中对于总相自相对于这个现量取自相，遣余取总相，或者对于他的法相自相这些，虽然有的时候第一次学的时候难是比较难，但是多学几次多看几次，象这样的话可以掌握，但是如果把这个掌握之后，再把这些实行在推理的方面建立的方面，实际上是比较容易的，详细内容还是从因明论中可以了知，今天就讲到这个地方。