

中观庄严论第71课讲记(听打稿)

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，今天我们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，如今宣说的是在名言谛当中如何安立有实法。名言谛当中对于有实法是如何显现，通过三个角度进行安立的，有三种否定和一种肯定。在名言谛当中观察情况下肯定是有显现的，未察是喜；第二个方面它是刹那生灭的自性，一定 是无常的；第三个方面法一定是起功用法。这三种否定实际上是在一个世俗法的本体上具备的，这个世俗法一定会具备这三个条件，这三个条件是三个不同的侧面，三个不同的反体来安立的。但是我们在知世俗法的时候，这三个条件一定要全面了知才能够真正的正确的准确的知道这个世俗法的本体。现在麦彭仁波切在告诉我们因明当中的一些窍诀，就是我们对于世俗法要有一定的认知的的话，要借助一些因明的理论，如今就起到了否定和肯定之间的这种含义。前面对于总的原则，对于总的肯定和否定的道理已经讲了，今天是分别宣讲词否定和义否定二种。

〔分别而言，否定也包括词否定与义否定两种。〕

分别来说，所谓的否定是包括了词否定和义否定，一个方面是词句上面的否定，一个方面是意义上面的否定。包括了这两种，下面分别宣说。

〔词否定：如是一切词语均是遣余的有境，因而某一词语借助否定非本身之所诠意义的力量，便能理解以肯定方式建立所诠的本体。〕

一切的词语都具备一种力量，也就是说一切词语均是遣余的有境，所有的词语都能够遣除它法，然后来认定它自己的法。当我们在说柱子的时候，它就能够排除非柱子之外的法，唯一就让我们认定柱子。瓶子也是这样的，张三李四都是有这样一种力量的，所以说一切词语均是遣余的有境意思就是这样的。

“因而某一词语借助否定非本身之所诠意义的力量”，“某一词语借助了否定非本身”就是把不是它之外的都否定掉，某一个词句借助否定非本身，否定非本身不是把它自己给否定掉，而是否定非是它自己本身之外的法，这种否定非本身的一种所诠意义的力量就能够理解以肯定方式建立所诠的本体了。如果说否定了非它之外的法，最后肯定得到了它自己，它自己的本身就得到了。所以后面一句就讲变成了理解以肯定方式建立起所诠的本体。这个方面就是一种词否定，那么词否定实际上就是排除它法，最后还是建立自体，把自己

所诠的本体建立起来，这个方面就是一个总的原则，

〔不必说是一切具有实义的能诠词句，就算是说不符实际的“兔角”也是排除了非兔与非角以后建立起所诠的本体，如果这一点不存在，则某一对境的概念就无法生起来。〕

不必说一切具有实义的，什么具有实义呢？就象柱子、瓶子等等，这些叫做具有实义的能诠词句，那么就算是不符合实际情况的这些“兔角”、“龟毛”、“兔角”、“石女儿”等等，实际上也是排除了。比如说以“兔角”为例，排除了非兔安立兔，排除非角之后安立角，这个词句我们就不说“兔角”是不是在世俗谛当中存在，我们就这个词而言，当我们在说“兔角”的时候，一定是排除了非兔和“兔角”的，如果你不排除非兔在词句当中得不到兔；如果你不排除非角，你就在词句当中得不到角。所以在排除了非兔、非角之后，建立起一种所诠的本体，就是这个“兔角”。如果“兔角”所诠的本身不存在的话，那么这个“兔角”这一种对境的概念就无法生起来了。虽然“兔角”在世俗谛当中是不存在的，但是它的概念可以在我们相续当中生起来，就是排除了非兔和非角之后，安立一种“兔角”的概念，象这样的话就可以生起来，那么如果没有这一点就无法生起来。

〔如果不产生那一概念，则执著为永不存在的概念也不可能存在。〕

如果内心当中“兔角”的概念不产生的话，我们说这个“兔角”是永远不存在的，我们执著“兔角”永不存在的这个概念也不可能存在，因为连这个概念都没有，连“兔角”的概念都没有我们怎么说这个“兔角”是永远不存在的，这个“兔角”是自始至终都没有的。我们如果说这个“兔角”自始至终都不存在，必须要建立起一种“兔角”的概念，不管它是有的东西还是没有的东西，反正这个概念必须要生起来。我们就说这个东西先无后有，现在它又毁灭了，等等。那么如果它是一个无实的东西，它是一个本来不存在的东西，我们说这个“兔角”本来就不存在，永远不存在。所以这个概念也必需要借助内心当中词句的遣余的力量可以生起来，生起来之后可以取舍，这个“兔角”到底存在还是不存在这个问题。

〔然而，除了凭借词语的力量而映现在心境前以外，“兔角”的本体再也没有以否定与肯定而成立的他法，事实上于名言中也是不存在的。〕

虽然我们是借助词语来宣说的时候，可以得到一种“兔角”的概念，但是我们千万不要认为通过词语观察得到概念之后，它肯定在世俗中存在，这个是不一定的，下面也讲这个问题。“然而，除了凭借词语的力量而映现在心境前以外”，只有凭借词语的力量才能够，凭借“兔角”这个词语的力量才能够让“兔角”的概念映现在心之外，除

了这个之外，映在心前，除了这个之外“兔角”的自体没有通过否定的方式来成立真正的一个外境的法的，或者通过肯定的方式成立一种除了心性之外的法，这个绝对没有的。只是在心前显现一种概念，一种总相，除了这个之外，通过否定的方式肯定在名言谛当中有它的自体，或者通过肯定的方式成立它实际上在名言当中，这种情况是绝对不存在的，这个一定要分清楚。有些法词语可以表达，词语可以表达的东西有些是有的，有些是没有的，比如说“兔角”就是没有的，词语表达的柱子等这个就是有的，这个方面一定要分清楚的。

【义否定：也有以肯定而成立与以否定而成立两种。】

就是对于这样一种意义，前面是词句方面的否定，下面是意义方面的否定。那么意义方面的否定也是以肯定的方式而成立，通过肯定它的自体而成立，通过否定的方式而成立的，有这两种，这个也是义否定它的总的分类，那么就分为这两种。

【其中，一切无实法具有仅仅排除有实法的这一根本，表面看起来似乎观待遣除所破而在名言中建立肯定它的自体，但实际上，除了借助否定的力量而建立以外肯定自自体丝毫也是不成立的。】

首先是对于义否定当中的无实法进行观察，无实法具有仅仅排除有实法的这一根本，有实法不存在的这个角度叫做无实。昨天我们就讲到了比如说无柱、无瓶等等，就排除了有实法。这个有实法不存在在，这个从排除有实法的根本的角度来讲，就安立成一种无实法。表同上看起来无实法似乎不观待遣除所破，就是把有实法已经遣除了，然后在名言谛当中建立肯定它的自体是存在的，比如说我们说在讲无实法的时候，或者在思维无实法的时候，在安立有实法的意义的时候，把这个有实法排除了，排除了有实法之后，似乎表面上好象无实法的自体已经通过遣除有实法所破而建立起来了，似乎建立起一个无实法的根本，但实际上，除了借助否定的力量而建立以外肯定自自体丝毫也是不成立的。实际上除了借助否定的力量，它只能够否定，否定有实法，然后呢，建立一个假立的一个无实法的名称，或者一个无实法的概念而已，所以说除了借助否定的力量而建立以外，通过肯定的方式来建立是绝对没有的。一个法是不是真实存在，下面讲是不是名言谛当中真实存在，它必需要通过两层，一个是通过否定来建立，一个通过肯定来建立。那么就说无实法它具备其中一个。那就是通过否定来成立它自己好像是有的，否定有实法，毕竟无实法他不是有实，所以它否定了有实法，似乎建立了无实法的自体。如果再换一个角度来检验的时候，再检验一次，通过肯定的方式能不能够否定呢？通过肯定的方式是无法否定的，你怎么去肯定一个无实法的存在？没办法肯定他的存在。它只是具备否定的力量建立，那么通过肯定的力量来建立是绝对不成立了，没办法通

过肯定的方式来建立他的本体，这就是无实法。

〔而一切有实法以肯定的方式建立自本体，间接也以否定的方式遣除一切非本身的法，〕

一切有实法就不是这样的了，有实法在《楞严经》当中具有他的本性，有他的自性可得，所以说他可以直接通过肯定的方式来建立自本体，间接也以否定的方式潜除一切非本身的法，所以它既有肯定，也有否定。当他肯定他的本体存在的时候，间接也是通过否定的方式潜除一切非本身的法。，，

〔因而是以肯定与否定两者证实的，但主要还是借助肯定的力量，间接加以否定。〕，

有实法是通过肯定与否定两重标准来检验，他可以通过肯定他自己的本体存在然后否定其他法，以否定其他法来肯定他自己的本体存在，所以说这样的一种有实法，他是肯定和否定两重考验的。主要还是借助肯定的力量，因为他在世俗当中就是实有的，间接的加以否定的力量来辅助，也就是说以肯定为主，以否定为辅。那么无实法就不是这样的，无实法只有否定。有时安立它似乎存在的一个本体，但是如果以肯定的方式来建立的话，就无法建立了，它不存在。下面一段话就是要分析为什么要分析词否定和意否定？为什么要区分肯定和否定的方式建立的差别？

〔所以，如果为辨别词否定与义否定，则无法分出名称所表达的意义在名言中有无的差别。〕

首先，我们说一定要先通过词否定和意否定，如果说只有词否定，，比如说“兔角”，“兔角”是有词否定的，但是他有没有意否定呢？他只有词否定没有意否定，因为“兔角”的意义在世俗谛当中根本是不存在的。但是如果缺少意否定，只有词否定，我们说“兔角”是存在的，，因为他有词否定的缘故，但是如果我们通过词否定和意否定两个否定的标准来衡量的时候，“兔角”的名称所表达的意义在名言谛当中是不存在的。如果没有意否定就会认为“兔角”所表达的意义在名言谛当中也有，但是，我们说有词否定再加上一个意否定，看上去，你这个“兔角”表达的意义在名言谛当中也就是不存在了，所以说一定要有词否定和一否定两种。，

〔对于意义的本体，倘若没有区分以否定来证实和以肯定来建立的差异，则无法将有实法与无实法区别开来，由此可见，鉴别此二者的这一方式极其重要。〕

第二个问题，对于意义的本体，我们说前面不是意否定，对于意义的本体，如果没有区分以否定的证实和用肯定的建立，那么就没有办法分清楚什么是有实法，什么是无实法。前面我们在分析的时候，有实法具备两种：通过一个是通过否定的证实；一个是通过肯定

的建立。所以他从正面和反面两个方面都可以建立有实法是存在的，而无实法只有通过否定来建立了，通过肯定的建立是根本不存在的，这就叫做无实法。无实法只有一种，否定的建立。有实法有肯定的建立和否定的建立者两种。如果没有这两种建立的话，无法将无实法和有实法区别开来。

从这方面来看，鉴别这二者的方法是极其重要的。如果我们很娴熟的掌握了这些法，我们就很清楚的可以知道，名言当中那些法是真正存在的，真正起作用的。哪些是仅有虚名的。不单单是教典当中所讲的经常观察或者自己根本不懂怎么观察的方式，如果把这些因明当中的道理词否定、意否定等等搞清楚之后，就可以通过这个标准去衡量，平时在我们心田所产生的执着，在我们没有学习这些法之前，所有的概念统统都是一种混在一起的概念，混为一谈，都不知道哪些是有免角”、有虚空、有柱子、有瓶子，好像似乎都是世俗，但是如果你不借助这些因明的窍别来看，就把这些问题根本区别不开来。如果你很娴熟的掌握了这个窍诀之后，你就可以知道，虽然这一切词句都是可以通过分别来进行认知的，但是这里面有很多很多的差别。比如说有显现、有遣余、有词否定、有意否定等等。如果把这些掌握好了之后，你就可以很清晰的把这个法，把一切乱成一团的法一个一个的归类，这个是世俗当中不存在的，这些又是在世俗当中存在的等等，这样有很大的必要性。

〔无论在差别事上建立任何一个差别法，都有以排除某一事物不具有某一差别法来建立以及排除其本身之外的他法具有而以唯其具有的方式建立两种。〕

首先，这里面有一个差别事，有一个差别法，这是两个概念。差别事就是讲一切法他的本体，柱子、瓶子这些都叫做差别事。差别法是什么呢？差别法上面本身具有的特征比如说无常、所作性，生住应变等等，这些都叫差别法。任何一个差别事上面，都具备一个差别法。一个柱子差别事上面肯定也具备其他无常等等，瓶子上面也具备这些。一个人也具备这些差别法或者说无常，都是种性。而一切差别事都具备这些法，当然这些方面有些别性，除了这些共同具有的无常所做等等之外，还具备一些别性，那么这些别性是什么呢？比如说人的知言解义的别性，比如说黄牛的项峰垂胡的这个别性，这种差别法，就是他自己有，其他就没有了。项峰垂胡这个就安立不了了，或者说牦牛知言解义这个也不行。任何一种法都具备一种共同的差别法，就像前面的所做、无常等等，还有一些不共的，不共的就是它的法相。

所以无论在差别事上建立任何一个差别法，都有两种，其中一种是以排除某一事物不具有某一差别法来建立，这是一个。某一事

物就是讲它的差别事，我们要安立他的差别法，某一事物不具有某一差别法，要把它排除掉，排除某一事物不具有某一差别法，把这个可能性排除掉之后，实际上，得到的结论就是某一事物具有某一差别法。排除和不具这个是两个否定，那么两个否定加一起的时候，是表示肯定的。实际上他的意思是说，某一事物具有某一差别法。那么怎么样才能够说某一事物具备某一差别法呢？就是排除某一事物不具有某一差别法。比如说柱子不具有无常，我们要把这个不具有无常的排除掉，最后我们就说柱子具有无常。或者说黄牛这样一种法相就是项峰垂胡，我们要把黄牛不具某一有差别法，不具有项峰垂胡等等排除掉之后，建立起黄牛具有项峰垂胡。所以说要排除某一事物，不具有某一差别法来建立，是其中一种，这个实际上就说，某一事物具有某一差别法，最后得到的结论就是这个。

第二种就是排除非本身之外的他法具有，而以为其具有，这个意思学过因明的话，就会好懂，没学过也可以理解。排除非本身之外的他法具有，其本身之外，我们就知道了，比如说黄牛之外的马、牛、人等等其本身之外的法，这个差别法，要排除其本身之外的他法，也具有项峰垂胡，这个特征在马、牛、羊等等，在它们上面不具备，所以说排除其本身之外的他法也具有这个特点，而以为其具有，最后得到一个结论，只有黄牛才具有这个差别法，所以说排除其本身之外的他法也具有这个法相，最后的到一个结论就是只有它自己具有，比如说前面我们讲到的这个项峰垂胡这个法相，项峰垂胡这个法相只有在黄牛这个动物上才具备的，所以我要建立它的法相的时候，要排除其本身之外他法也具有这个法相，要把马、羊身上也具备项峰垂胡的法排除掉之后，最后说只有黄牛才具有项峰垂胡。通过这个方式来建立，有这两种。

下面讲差别法，以法相为例，法相就是差别法之一。

〔以法相为例，在某一事物上具有的方式也有三种〕

法相在一个法上面最不共的一种差别，只有他有其他没有。比如人，人虽然有很多很多不共于其他地方的条件，或者特征，但是知言解义了。人就是一种知言解义的法相，知言解义的法相在其他的动物、植物等等上面不具备，只有人具备。所以，当我们说知言解义的时候，一下子就能够知道这个是人，因为通过知言解义这个特征，可以建立起人的法相。所以我们说知言解义就是人，项峰垂胡以前我们学因明的时候，有很大的一个像片，项峰，脖子上一个大瘤；脖子下面一片肉——项峰垂胡，一看到这个的时候就是黄牛，其他跟本没有，根本不具备这个。这个黄牛不是汉地的黄牛，是印度的黄牛，名字叫黄牛，特殊一种牛种。现在讲的时候，只有它具备项峰垂胡，其他的就没有。所以这个方面就是讲它的法相，就是它最不共的特

征。与他最不共的特征挑出来作为法相，与其都不一样的作为法相。比如柱子撑梁、瓶子盛水等等，这就是它不共其他法的一种本体，叫做法相。

我们以法相为例，某一事物上具有的方式也有三种。三种否定完全通过观察确定之后，才可以说这个法相就是一种正确的法相。

【一、非可能否定：排除诸如将微尘立为识之法相这种不可能的情况后安立识本身容有的法相，称为非可能否定。】

非可能否定的意思是什么呢？非可能否定实际上就是说，换一个角度讲否定非可能。就是说你的法相，安立这种不可能的情况，把这个不可能的情况否定完之后，安立它本身的法相。比如说此处打的比喻，心识的法相是什么？微尘。微尘是心识的法相这个就是不可能的。为什么不可能是心识的法相呢？所以我们要把这种不可能的情况，比如说把微尘列为识的法相的这种不可能的情况排除掉，然后安立识本身的法相——了别、了知境，或者自明自知等等，这个方面都是心识的法相。

所以，安立法相的时候，第一个必须要把不可能情况排除掉。完全它上面不具备的东西安立一个法相，这个就不具备了。比如人有尾巴，这个当然就是一种不可能的事情了。或者说把其他动物、其他植物的法相安立成人，不可能。所以要安立人的法相，第一个必要把不可能符合、把不容易有的东西否定掉，所以，像这样讲的时候就成立非可能否定。安立法相的第一个条件，要把不可能的东西否定掉。

【二、非有否定：某一事物的一个侧面虽然容有某一特法，但对事物的其他方面来说却不一定【不遍】，】

某一个事物的一个侧面是具有某一个特征的，但是对于这个事物的其他方面来说，就是不周遍这个特征，所以说这个法相在这个事物上面就没办法安立了，这个也叫做不遍。是在安立法相的时候的一个过失，一定要把不遍的问题遣除掉，这个叫否定非有。否定非有，就是一个方面有了，其他方面没有。所以，把这个要否定掉，把其他方面不存在的东西否定掉，这个叫做非有否定。

要让这个特征在法的方方面面都具备，特征要周遍在事物上面。如果只是在一个方面具备，其他地方不具备，我们就说这个法相是不周遍的，不遍。法相当中有个不遍的过失，下面举例就比较容易说明。

【诸如依赖眼根而生起的认知对境之识安立为识的法相，】

我们安立了心识的法相的时候，怎么样通过它的特征安立心识的法相呢？“依赖眼根而生起的认知对境之识”，心识的识至少有六种，或者从显现的识来讲至少有五种，五种取外境，有眼耳鼻舌身，或者再加上意。要安立心识的法相，必须要周遍在所有的识当中。但

是，现在安立心识的法相的时候，就“依赖眼根而生起的认知对境之识”，这种识可以在心识一部分。如果心识是六种，就是六分之一可以周遍；如果心识是五种，五分之一可以周遍。五分之一可以具备，比如五分之一当中的眼识，就是属于整个识当中的一部分。眼识可以具备这个条件——“依赖眼根而生起的认知对境之识”，像这样的话可以说眼识是具备这个的。但是耳识呢？耳识不是依赖眼根生起的，鼻识不是依赖眼根生起的。所以，这个法相不遍，不遍在整个识当中。只能在某一事物的一个侧面，眼识的这个侧面，容有这个特征，容有“依赖眼根而生起的认知对境之识”这个特征。但是针对其他方面来说，其他方面就是以这个例子来讲就是耳识、舌识、鼻识、身识、意识，都不周遍。所以，这个法相是不遍的一个法相。

那么，怎么安立真正的总的法相呢？就是自明自知或者了知境。总的方面就可以了知，就可以安立它的法相了。所以，你这个法相是不周遍的，只能安立在某个侧面有，其他侧面就没有了。

比如安立人的法相，人的法相是知言解义，一定是把整个总的方面已经周遍了，其他的侧面的方面不一定周遍。所以，一定要排除不遍的法相。

〔排除事物的所有侧面不具备的情况后周遍而安立，称为非有否定。〕

“排除事物的所有侧面不具备”，所有侧面不具备就是非有。所有的侧面不一定具备这样一种条件，把这个否定掉之后，然后把法相周遍安立在它的事物上面，这个叫做“称为非有否定”。这个是安立法相的第二个条件。一定要遣除它不遍的过失。法相一定要周遍在它上面。

第一个条件：必须要把不容有的法相排除掉，根本和他不沾边的东西必须要排除掉；

第二个方面，虽然沾边了，但是没有完全周遍，这个也要否定；

第三个法相的过失——另有否定，周遍但是太过于周遍，周遍的太多了，把这个也要否定掉，也就是第三个另有否定。反过来讲就是否定另有，另有就是其他法也有，其他法也存在，不单单是我这个法上面存在这种法相，其他的法上面也存在这个法相，叫做另有、别有，其他的法也存在，这个就不对。因为，安立一个法相，一定只是这个法上面才具备，这个是安立一个法相。否则，这个也具备，那个也具备，两种不同的物质上面都具备这个法相，安立名字因为什么什么缘故，通过法相建立，这个方面就会变得很乱。所以第三个一定是要否定其他法也有，只是我这个法才有的，只是周遍在我这个法上面，这个就是第三个别有否定。

〔三、另有否定：虽然对于某一事物来说是周遍的，但对不想

表示的他法来说也同样周遍〔过遍〕，〕

我安立这个法相，对于某一个事物来说是周遍的。对我这个法来讲周遍，所有都具备这个条件。但是，对于不想表示的他法来讲，也同样周遍我这个法相，这个就出问题了。这个法相就过遍了，过于周遍。对于我想表达的事物来讲，它完全具备这个条件、特征，但是对于不想表达的法来讲，也周遍，这个就不对。下面举例说明：

〔诸如凡能作为心之对境的法安立为识的法相，〕

这个也以心识的法相作为举例，在这个过遍的例子当中，安立了什么例子呢？“诸如凡能作为心之对境的法”，只要是能够作为心的对境的法，这个就是心识。这个就过遍，心识能不能作为心的对境呢？心识可以作为心的对境。但是，柱子、瓶子也能够作为心的对境。虽然安立这个法相在识上面可以安立，它是可以作为心的对境。但是，对于不想表达的柱子、瓶子，因为是安立心识的法相，也具备这个法相，也能够成为心的对境，所以这个法相就过于周遍了。所以像这样讲的时候，这个方面就说的不确定。

比如安立人的法相的时候，我们说能够直立行走，这个是不是人的法相呢？人可以直立行走，但是你再找一个猩猩也能够直立行走，狗熊它有的时候也站起来跑，它也能够直立行走，但这不是人呢？这个过遍了，它不是人的法相了。所以知言解义在人上面周遍其他法等等不周遍了，所以说这个方面讲的时候：

〔排除他法具有而安立唯它本身才具备，〕

就说排除它法具有，它法是不存在的，只有我这个上面才具备，这侧面另有否定，这个否定另有，对其他法还是否定的，在其他法上面绝对是不存在的，像这样讲就

〔称为另有否定。〕

这三个条件一定要具全的，我们从它的次第下来就是非可能，就是不能有，一定要把他另外不沾边的法否定掉，他根本不存在的一点点的他的法相一定要否定掉。第二个方面就是讲不变的方面要否定掉，他虽然有但是不周遍，他不能够完全周遍在他的身上，这个要否定掉。第三个就是周遍但是过遍了，过于周遍，他不想表达其他法上面也有他的法相，这个要否定掉。只有把这三个否定掉之后，你这个法相才是最准确的，只是在你这个法上面准准确确的安立他的法相。所以这个方面一定要通过三个条件来进行检验，三个条件来检验这个法相是不是真正的一种无误的法相。

〔以这三种否定形式断除三种过患的法相才能被共许为无谬的（真实法相）。〕

那么通过这三种否定形式断除了三种过患，就是不容有、不遍和过遍，断除了三种过患的法相，才能够被称为无谬的真实法相。这

个是通过这个方式为例，通过前面所讲的这个以法相为例，你怎么样在差别事上面建立了差别法，以法相为例，通过三个方式来否定就可以圆满了。

〔如此凡是在差别事上建立差别法均要通过唯它具有或者他法也具两种否定形式，按照想表达的意义才能建立。〕

凡是要在差别事上面建立差别法，需要通过唯它具有，就是它自己具备的，不共的一种，比如前面所讲的一种法相，以前面的法相为例，就是唯它具有的，只有它才有，其他没有。或者他法也具有，什么是他法也具有呢？他法也具有是前面我们讲到的一个总的差别法——无常。无常的差别法，柱子上面也有，瓶子上面也有，这个方面差别事上面的差别法有些是共通的，共通的差别法无常所做，诸如此类，生住因灭【32:46】是共通的，有些是不共的，唯它具有的法相之类的东西，这两种唯它具有或者他法也具有的方式，按照想表达的意义才能够建立的。

〔因此，从任何事物上所具有的任何差别法的反体角度可以分出有同样数目的否定，排除一切非本身之法的本体与肯定是同一个意思。〕

“因此，从任何事物上所具有的任何的差别的反体角度”而言，任何事物上面他具有的任何差别法，从他这个反体的侧面角度可以分出同等数目的否定，反正你要建立一个差别法，从他建立这种差别法的反体角度来讲，他肯定有一个否定的，你建立多少种差别法就有多少种否定，所以说可以分出有同样数目的否定。

“排除一切非本身之法的本体与肯定是一个意思”。排除一切非本身的，只要不是我本身之外的法排除掉，肯定我自己的本体，这二者就是同一个意思。虽然名词上叫否定，实际上他意思就是要肯定，要把他的意义肯定下来，在名言谛当中就是一个破一个立。当年全知麦彭仁波切他老人家在研究《释量论》的时候，显现上面梦到了萨迦班智达，他就是没有什么不懂的，实际上一切因明他就是破立两种，一下子就通达了所有的因明的窍诀。当然我们就是说一切上师给我们说破立两种，破立两种还是不一定了知的，但是这个里面有一种传承加持在里面。如果有这样一种条件，实际上我们也知道，这个也是他的一种表示方式吧，因明的窍诀他讲出来了，本身来讲的话受教者他有这样一种根性，再加上有一种加持，因缘和合的时候，他就通过一句话：“破立”，然后就通达了所有的因明。所以说我们就说这些方面破和立，能够通过肯定来否定，肯定来否定，实际上就是破和立二者之间的关系，名言谛当中一定要有破和立，我们说胜义谛当中无破无立，但名言谛当中你不把破和立的问题搞清楚，你把世俗法也是完全混为一团，不能够分出很清晰的条例来。

〔也就是说，从分为差别事与差别法的角度而言，（以蓝色为例：）差别事是指单单蓝色的反体，蓝色上面的所作、无常等作为差别法的反体。〕

从分为差别事和差别法的角度而言，以蓝色为例，差别事就是指单单的蓝色的反体，就是蓝色本身作为反体了，蓝色上面的所作、无常等等是作为差别法的反体。

〔倘若从分为法相、名相与事相三者而言，则这三者的反体分别被共称谓义反体、自反体与事反体，诸如此类。〕

前面是以蓝色为例做观察，那么再以法相、名相和事相而言，这三者的反体可分别被称为义反体、自反体和事反体。法相前面也分析了，某一个法上面具备的不共的特征，这个方面就是讲他的法相。名相就通过这个特征安立的名称，比如说知言解义，这一类的都叫人，人就是他的名相；或者说黄牛因为它具备这个项峰垂胡的缘故，具备项峰垂胡它就叫黄牛，黄牛就是它的名相、它的名称，也可以这样讲。事相，事相就是讲他的具体所指，具体的事物。比如说我们说这个花白的黄牛，名言谛中这个花白的黄牛，这个花白的动物叫黄牛，因为具有知言解义的缘故，这个上面，这句话当中就具备三个，三项都具备了。第一个是花白的动物，面前我们直接看到的这头花白的动物，这个叫做实相；具体的显现在我们面前的花白的动物叫黄牛，这个就是它的名相；因为他具备项峰垂胡之故，这就是它的法相，法相、名相、事相都是可以这样安立下来的。

法相、名相和事相对三者而言，从三者的反体来讲法相可以叫异反体，就是通过他的意义上面，不共的特征上面，所以叫义反体。虽然这三个法是一个东西，我们就是说花白的动物和它的名称和它的项峰垂胡，是不是三个东西呢？似乎我们觉得好像是三个东西，但是项峰垂胡是在谁上面具备的？项峰垂胡就在前面这个花白上面具备的，那么这个花白是什么呢？这个花白就是黄牛。所以说它的法相、名相、事相他就是一体的三个侧面。所以说他这个义反体，从他的法相上面就是属于这个花白的，这个黄牛的义反体，从他的这个不同的特征方面安立的。

名相，名相就叫自反体。自反体就是只有我叫这个名称，其他的就不能叫，这个叫自反体，他人没有，这个叫自反体。事反体，就是事物本身，面前这个花白的动物，或者面前这个人叫张三，面前这个人就是事物了，本身就是事反体，所以也可以这样分，诸如此类都可以了解了。

〔如果归纳而言，则一切反体都是从否定或遣除非其本身之他法的侧面来安立的。关于两种否定的方式，在此已经极其明了地宣说完毕。〕

如果归纳而言的话，一切事物的反体都是从否定或者说遣除非本身的他法方的侧面来安立的。所有的反体都要否定，或者说遣除非其本身的其他法，只要不是他的本体，不是他的本体的他法全部都要遣除掉，所以说这个反体都是通过这种方式来建立的。关于两种否定，就是词否定、义否定，在此已经极其明了地宣说完毕了，就是这样的。

下面这一段话是要回到世俗，前面我们安立的三大法相上面来。世俗的三大法相，未察似喜，生灭的这样一种刹那法，还有能够起功用的法，就回到这个上面来进行安立了。就要回到前面讲到的词否定、义否定，回到这个法相，就是世俗真正的三个法相上面讲，下面因为他牵扯到三个辩论。

〔如果是世俗，则以上的(未察似喜、生灭有法与能起功用)三法必须在一个事物上不相分离而齐备〕

就像法相、事相和名相在一个事物上面不相分离而齐备一样，未察似喜、，生灭刹那和能起功用这三个法，必须在一个事物上不相分离而齐备，这个事物是什么呢？这个事物就叫做世俗，那么一定要在世俗的法上面绝对要不相分离而齐备的。下面就是针对这三个法相有些辩论和一些回答，首先辩论一，针对第一个法相的：

〔(辩论一)有些人说：这是不合理的，假设具有合理性，那么苦受的事物〔有法〕，在未经观察的情况下也应是喜受了〔立宗〕，因为是世俗之故〔因〕。〕

第一个辩论就是说这是不合理的，什么不合理呢？它是针对世俗的三大法相当中的第一个法相，未察似喜，他说这个不合理。为什么呢？假设具有合理性的话，它下面就立一个公式，立一个这样一种量来进行安立的。那么苦受的事物作为所证事，作为有法，在未经观察的情况下也应是喜受，这是它的立宗，没有进行观察的情况下一般是先立宗。它的因是什么呢？因为是世俗之缘故，是这样的。它的意思就是说什么呢？下面麦彭仁波切说了，第一个辩论是词句上的辩论，它只是词句。什么词句呢？我们在安立世俗法相的时候，有一个未察似喜，你看它的立宗当中就有这个。在未经观察就是未察了，也应似喜受，似喜，好像是喜。那这个喜是什么意思呢？前面我们那个喜是似乎能够让你欢喜，似乎存在的意思。他就把这个喜理解成喜受，喜受了，他就是说苦受的事物在没有观察的时候应该是喜受。因为它是世俗的缘故，我们说是不是世俗呢？是世俗。就是说如果你是世俗，那我的这个立宗应该成立了。但是我们就是说，未察似喜，他就把这个苦受和喜受，他就把我们的未察似喜，这个“喜”字，纯粹的理解成一个喜受。他说，这样讲的时候，它就苦受的事物如果没观察的时候也应该是喜受。为什么呢？因为它是世俗的缘故。

〔不能这样承认, 因为明明是不喜的感受之故。〕

也不能这样承认, 也不能说是在这个苦受不观察的时候就是喜受, 因为它是明明很强烈的一种痛苦, 明明是不喜的感受之故。他这个方面对我们的这个世俗的三大法相之一的未察似喜提出一个辩论。

那么下面我们就是同等理来破, 不直接回答它, 直接通过一个同等理来进行破斥的, 上师在讲这段的时候也是这样讲。辩论的时候如果你不是使用同等理的话, 也必须针对它的问题本身进行回答。那么如果你使用同等理的话你可以就算是个技巧了, 现在大家都是认承的。就是说你在回答问题的时候, 你可以不直接回答他的问题, 你通过说个同等理, 给他再提个问题, 把这个问题返回去。你如果是这样的话那么你给我解释下这个是怎么回事, 这个叫做同等理而破的。这个同等理, 对方它也是承认的某个根据, 以对方承认的某个根据为他的因, 然后把这个他给我们的问题打回去的, 这个方面不用直接回答的一种破斥的方式。所以说应通过同等理来破。

〔(以同等理而破:) 梵天、大自在天、转轮王的世间安乐〔有法〕, 应是痛苦〔立宗〕, 因为一切有漏皆是痛苦的本性之故〔因〕。〕

梵天、大自在天和转轮王他们就是想拥有很强烈的世间快乐。我们说这些快乐应该是痛苦的自性, 为什么呢? 因为佛经当中讲过, 一切有漏皆苦, 对方肯定是接受一切有漏皆苦的, 这个是四法印嘛, 如果他是佛教徒他肯定会接受四法印, 四法印当中的有漏皆苦就是四法印其中的一个法印。如果他接受这个的话, 就应该承认什么呢? 梵天、大自在天、转轮王的安乐全是痛苦。他一定要接受这个。所以这个也是一种同等推理了, 同等理。我们下面就是说

〔不能这样承认, 因为明明是快乐之故。〕

你不能把这些都是成立为痛苦, 为什么呢? 因为梵天他是离欲的快乐, 大自在天他是欲界快乐, 转轮王他是人间的快乐。所以像这样讲的时候呢, 明明这一切都是快乐的, 怎么可能是痛苦呢? 明明是快乐的就不能是痛苦。

〔还有许多同样的实例〕

麦彭仁波切这个地方只是举一个例子而已, 还有很多很多这样一种实例可以举出来。

〔如果(你们所说的要)分析密意, 那(我们所说的)另一者也同样可以分析。〕

对方说我们这个话要分析意义的, 一切有漏皆苦, 这是要分析的。把所有的有漏, 不管是苦苦也好, 变苦也好, 还是行苦也好, 从这个角度来讲, 没有离开轮回都是痛苦。无常变化都是痛苦, 我们要

分析它的密意，而不是说梵天、大自在天的安乐就是痛苦。他说我们要把一切有漏皆苦这个密意分析出来，必须要分析出来。

我们说，如果你要分析密意。我们可以分析我们的密意，什么叫做未察似喜，我们就把未察似喜给他们解释清楚。所以如果他要分析密意，我们再分析密意，他给我们发的过失就没办法安立了，他只是一个词句的辩论了，就这个意思、这个含义了。下面就讲第二个问题，第二个辩论：

〔(辩论二)对方说：单一无遮的空性〔有法〕，应成刹那性〔立宗〕，因为是世俗之故〔因〕。〕

就是对方的一个辩论的一种量，一种公式。那么单一无遮的空性，应该变成是刹那性的法，为什么呢？因为是世俗的缘故。那么下面我们从注释当中解释：

〔此推理是成立的，其原因是：《自释》中说：“由于依于所谓世俗之分别念的缘故，无生等也成世俗，而不是胜义，如同树木等的词义一样。”〕

首先观察这样一种宗法是不是成立的，把它的这个因和它的有法放在一起观察。无遮的空性是不是世俗，我们就说，无遮的空性是不是世俗呢？他说应该成立的，这个推理是成立的。第一把因放在有法上面看的时候，这个无遮空性应该是世俗，他下面还引用了这个《自释》当中的话。依于所谓世俗的分别念的缘故，无生等，比如说前面的单一无遮空性就无生，因为遮破了生而安立无生的。所以像这样讲也是这个单一无遮就无生等，也成为世俗而不是胜义谛，就好像树木等的词义一样。树木等的词义是什么意思呢？我们说在树木的时候，第一，它是词句的对境，第二，它是意境分别的对境。这个地方讲的时候，把无生和树木的词义放在一起，安立成世俗，不是胜义谛，所以他觉得第一个是成立的。这样一种单一无遮空性就是世俗，世俗可以包括无遮空性，可以包含无遮空性，所以他觉得这个成立的，无遮空性应该是世俗。那么如果是世俗的话就出问题了，为什么呢？应成刹那性，空性应该成了刹那性，因为它是世俗的缘故，这是针对我们的第二个法相来辩论。第二个法相就是说世俗谛的第二法大法相刹那生灭，应该是刹那生灭，他就针对这个刹那生灭来说世俗的法相，下面还说：

〔又云：“无生等也归属在正世俗中。”〕

他把无生等也包括在正世俗谛当中了。这方面和前面是连在一起的。他们又说

〔不能这样承认，因为(空性)是无实法之故。〕

实际上是不能这样承认的。为什么呢？因为空性明明就是无实法，而世俗是有实法。二者之间是直接矛盾的。你怎么把一个无实法

来作为一个世俗呢？这是不可能的事情了。无遮的空性它是无实，刹那性的这个世俗它是有实，所以说不能够说无遮的空性是刹那性的。那么刹那性一定是有一个法的本体刹那刹那生灭，无遮的空性它就单单不存在的一种单空的状态，单单的空。单单的空怎么可能是无实呢？这不是刹那性的。如果说单单的空可以是刹那性的话，那么虚空也可以是刹那性了，有这样一种过失。所以他这个方面一种辩论，是用我们的这个世俗当中的第二大法相，就应成刹那性。而无遮单空在论典当中把它成立成世俗的缘故，无遮的空性应该变成刹那性，但是这个方面也是一种大的过失，所以他这个方面提出一种辩论。那么下面我们也是通过同等理来把这个问题返回去。

【破斥：无遮空性【有法】，应成你不能思维、言说【立宗】，因为你承许它是胜义之故【因】。】

无遮的空性应该变成不能思维不能言说的这样一种法。为什么呢？因为对方他承认无遮空性是胜义谛。你承认它是胜义谛的缘故，它就不能思维了，下面讲：

【这一点是周遍的，其理由是：经中说：“胜义尚且在心之运行中亦无有，何况说一切文字。”】

佛经当中说胜义谛尚且在心的运行当中也是没有，何况说一切文字。所以说胜义谛是不能够思维的，不能够言说的，不能够思维言说的法就叫胜义谛。最后变成了无遮空性应该变成不能够思维，不能够言说，因为你承认它是胜义谛的缘故，如果你承许它是胜义谛，佛经当中已经讲了，胜义谛不是分别、不是言说的对境。所以说你必须这样承认，但是：

【不能这样承认，与现量相违之故。】

什么叫与现量相违之故呢？无遮单空，无遮空性明明是可以思维的，明明是可以言说的。所以说你这个方面也是有矛盾，也是有问题的。麦彭仁波切没有直接否定他，如果直接否定他，下面还要讲的。因为这方面后面讲过，麦彭仁波切说，前面的三个辩论是通过开玩笑的方式来讲的，后面要真正去观察它的意义。所以说对方说，你的这个无遮单空应成刹那性，因为你承许是世俗。那么麦彭仁波切就反过来讲，无遮空性应该变成也不能思维，因为你承许他是胜义。他引用了一个教证，我们引用了一个教证，他最后给我们安立的观点，他自己也具备这种XX49:50，就没办法成为一个真正的过失了，这方面就通过同等理暂时的、简单的遮破一下，就这样的。今天讲到这个地方。