



第十七课

现在宣讲的是《量理宝藏论》宣讲“观总别品”。观总别品主要是对总相和别相之间的关系进行观察。前面对于外道和因明前派承许的总相方面，不如理的地方进行了详细的遮破，在总相方面错误的安立、概念进行了观察，附带讲了别法方面。

今天讲第二个立自宗。立自宗主要是讲总相怎么样进行安立，是如何起作用的，安立如理如实的总相的功德，以及和自相之间的关系等。

庚二、立自宗：

遣除非彼之自性，于诸实法皆成立，

彼即遣余之总相，误为自相行破立。

萨迦班智达自宗是这样观察的，“遣除非彼之自性”，总相的第一个条件就是遣除非彼的自性。非彼的自性，就是只要不是总类的自性全部都要遣除的。比如说人，在说人的总相，只要不是人的非人等有情、还是桌子瓶子等无情，只要不是人，不具备知言解语的法相的所有都要遣除，所以遣除了非彼、非他来安立



法的自性。

“于诸实法皆成立”，意思就是说总相在每一个实法上都可以成立这样一种总相。比如说人的总相，在每一个的个体张三、李四或者说每一个人上面都肯定要具备他的总相，所以在每一个有实法上、在自体的法上面都需要成立总相的自性，这叫于诸实法。瓶子也是这样的，瓶子的总法是遣除了非瓶的自性之外安立的一体法，瓶子的总相在每一个的瓶子个别个体的实法上都要安立，必须具备总相瓶子的概念，必须要具备总相瓶子的法。

“彼即遣余之总相”，是遣余的总相，通过遣余的分别念安立一个总相的概念。

“误为自相行破立”，既然总相看待有实法来讲，它是一个无实法，是一个分别念安立的法，那么它自己到底能不能起作用呢？第四句就是遣除这样的怀疑，实际上能够起作用。怎么样起作用呢？虽然是一个总相，是在脑海中或语言中表现的总相，但是它可以有作用。很多众生在实行的时候，将脑海当中的一种总相或者是随意所宣讲的言总相误为自相，把总相的法



误为自相，然后开始破立，就可以得到它的自相法，就可以在名言当中顺利的进行破立。这方面是非常应理的。

萨迦班智达讲的这个，再再观察，确确实实再再的生起信心的，在讲总相以及它自己能不能起作用，是非常符合一般的名言规律，所以再再看到这个颂词再再对仁波切讲义看，确确实实有比较大的收获。以前有这样一种怀疑的，义总相为什么会起作用呢，既然它是个无实法，无实法应该不能起作用的，但是学了这个颂词，仁波切讲了之后，懂了很多比喻还有很多窍诀，观察完之后就知道，总相确确实实应该这样安立它是种分别念。虽然是一种分别念馱余的法，但是因为人们将内心当中的总相误认为自相，然后行破立的缘故非常应理。安立总相之后，所有的别相就跟着安立了。比如，遣除的时候说，面前没有树，把这个总相排除之后所有的别相都是排除的。

这里主要讲到了怎么样取境的方式。上师也讲过，如果真正好好去思考这些颂词，好好去思考这些意义，对通达人我空性绝对是有帮助的。以前我们学《庄



严经论》的时候也接触到一些概念，如“以意起名”“以名起意”，这方面就包含了总相和自相之间的关系。为什么菩萨在加行道、在忍位的时候必须要破除“因名起意，以意起名”呢？因为众生在听到名字的时候就会执着它的意义，看到意义的时候就安立一个名字，但实际上名字和意都是分别念安立的，二者之间没有一个正确性。

把总相和别相二者之间的关系搞清楚之后，就会知道，很多众生或者我们现在和很多众生交流，都是在一种错乱的状态中交流的。错乱的状态就是说明不是一个真实性，没有一个真实性。但是可以在这样一个没有真实性当中安立正量，在没有真实性当中可以破立。这只是一个暂时的众生的习气，是轮回当中的一些法暂时的一种功用，这种暂时的功用是经不起观察的。

如果一经观察，这个心识是怎么样取境的？二者之间连接不连接、是一体还是他体？这样一观察，都是经不起观察的。所以即便是通过世俗当中观现识量的因明来观察一切万法，就能够知道我们平时在交流



的时候，都是一种错乱的交流方式，但是在不仔细观察的前提下可以在世俗当中暂时起到一些功用，暂时起到一些作用。所以，确确实实因明在这些方面讲的时候，真正有它的殊胜之处的。

萨迦班智达对于总相和自相之间错乱的取境方式，分析的清清楚楚，当把总相误认为自相进行破立的时候，就知道了实际上别人骂你的时候说，你是一个胆小鬼，或者说你是一个什么样的人，这些名字就是一个名总相，在他的脑海当中是个意总相，我听到的时候也是浮现一个总相，但是我就认为他骂了我，就把这个名总相执着成一个自相，就认为他在骂我。但是这个我在哪里呢？进行观察之后，发现也是一种非常模糊的概念。

再观察这些名称、赞叹的词句，会发现也都是一总相法。总相法都是分别念安立的，都是一种遣余法，但从自相上破立了，就认为别人赞叹我了，实际上一观察就知道它是颠倒的。总之，通过因明的详细的观察以后，会发现没有一个实实在在的心，没有一个真实性，全都是虚假的，我们会对这个观点真正



生起一个很强的信心。

因为因明把这些问题观察得很详细。对总相和自相之间，尤其是这些颂词上讲的总相和自相之间的关系，一个一个观察的时候就会明白：啊！确实是和上师讲记上讲的一样，都是错乱的。错乱当中，我和对方可以有交流，但是这种交流是在一种错乱的状态当中进行的交流。有时候，他的脑海当中浮现的是他的意总相，说出来是一种名总相，然后我听的时候，把这个名总相安立一个意总相，然后我们二者之间就开始执着，开始破立。实际上是很多总相、名相，互相颠倒交杂之后去交流的。

把这些问题分析清楚之后就明白，总相和自相之间有很大的差距。尤其在学完麦彭仁波切的论典之后，真正把因明观察透之后就知道二取都不存在，怎样不承认二取？就是把心取境的方式，一个一个仔细详尽的观察，真正通达因明好之后，如理地通达，不是为了辩论或其他的目的，就是真正如理如法地把它所诠的意义，在内心当中通达之后，就会认为：哦！这些是虚假的。别人说我的这些是虚假的，我内心当中浮现的



这些意总相也是分别念而已。

比如平时我们的脑海当中生起的贪心、嗔心、愚痴心，我们对此进行观察的，发现实际上这只是一个意总相，意总相根本没有接触到自相，怎么样可以生起贪心呢？实际上贪心就是分别念的状态，它完全是一种总相的自性，没有办法安立自性，所以说它是虚假的。而且说总相和自相，有的时候即便是生起的这样一个想法，然后趣向于外境，得到什么东西的时候，这也是总相和自相混合起来，是颠倒错误的一种方式。这就知道，我们的所做所为都是一种错乱的方式，根本不符合实际。

从这个方面好好地观察，尤其是上师讲义当中讲的道理，要一个一个地好好观察，反复去看看。反复看过之后就会体会到，因明当中确实是还是讲了很多很深的道理，尤其对我们取舍世俗名言真相，生起定解，然后打消非理作意，有很强的力量。即使学一点都觉得有收获，更何况真的把因明系统学完，真的把它通达之后再去观察，肯定就能成一个思维非常清晰的人。当思维清晰之后，我们就知道什么该做，什么不该



做，什么是真实应理的，什么是不应理的，这方面就分析得很清楚。

有的时候，我们的脑海当中分得不是很清楚，这个到底是该做还是不该做？这个到底是错误还是真实？有的时候，认为自己的所做所为是真实的，但是一观察之后好像又不真实，就处在这样犹豫的状态当中。但如果把这些心识取境，把总相和自相这方面的关系，一个一个分析清楚之后，确实对自己有很大的帮助，就感觉这堂课的收获比较大。有的时候就是这样，虽然颂词都很殊胜，但对个别的颂词的收获会和其他颂词有不共的地方。

接着上师讲到了总相可以分四种，分别是：意总相、名总相、类总相、聚总相，四种总相。

四种总相当中，意总相是我们在心识当中，浮现了瓶子等等的概念，就叫做意总相。

名总相，上师在讲记当中讲，在心识当中浮现了瓶子的名称，单单是从名称当中浮现出来，比如说现在脑海当中浮现了瓶子的名称，这就称为名总相。

类总相主要是从聚类方面来讲，比如说在五蕴当



中，色蕴是一个大类，受蕴是一个大类，像这样大类当中又分了很多很多的侧面。注释当中以色蕴为例，这里面包含了色身香味触这些支分，因为包含了这样支分的缘故，物质的本身或色蕴的本身，那就称之为类总相。它是一个总体、一个总相，这里面包含很多细微法的整体，叫做类总相。再比如说我们现在的身体，也可以称之为类总相，因为我们的身体有头、手、脚等这些色法的支分在里面。所以说我们的身体是包含在类总相当中。类，主要是一类的意思，和下面的聚，有相似的地方。如果说很多身体聚集起来也可以这样观察，但都是色法，很多支分的色法是一类，比如过去现在的色法，还有十方的色法，大大小小粗细的色法，全部包含在色法这一类当中，这个物质就叫类总相。

聚是聚集在一起的意思，身体就可以安立成聚的总相，因为是很多支分聚在一起的缘故。上师在讲瓶子时瓶子有瓶口、瓶盖、瓶底这些支分，因为有很多支分聚集一起的缘故，瓶子本身就叫聚总相，就这样就安立了四种。

通过这四种总相可以类推其他很多法，很多法都



可以包含在这里面。平时我们的概念都包含在这些总相当中，比如汽车的整体，房子的整体或是身体的整体，我的这个整体，实际一一观察时，要不就是聚总相，要不就是类总相，要不就是异总相，要不就是名总相，反正都是总相，这些总相都是虚假的。

而且我们在执着的时候，很多是在执着这个总相，对一个整体在执着，比如对我身体执着，观察时，对身体的哪部分呢？其实也说不清楚，反正就是对这个身体执着，但对身体的执着就是一个分别念，因为身体是一种聚总相的自性，是一种虚假的法而已，其实没有一个真实的自性存在。还有就是瓶子，汽车等其他的法一一观察的时候，都是一个总相法，没自性。把这方面分清楚后，很多都是总相不是自相，但我们认为是自相，我们执着的东西只是自法而已。

和四种总相对立的也有四种别相，四种别相主要是对四种总相再进一步细分，是从这里面分出来的。我们看在注释中再分的方式都很清晰，或是很特别的安立方式。看待四种总相当中异别，比如前面不是有一个瓶子的概念么，整个瓶子的概念就叫异总相，异



别相还是心中安立的，也是在心中显现的某个个体法的总相，比如在我面前显现了张三这个人，他是在脑海中显现的，但他不是一个总体的人，不是显现总体的一个概念，是显现张三某某个别的个体的概念，显现在相续中，所以这方面叫异别相。或说某个瓶子，就在我房子里面佛台上的那个瓶子显现出来的时候，从这个概念安立就叫异别相。

名别相看待名总相，名的总相就是脑海中显现出一个名称的总体，那么具体的张三这个名字显现出来了，李四显现出来了，从这方面就叫名别相。

然后就是类别相，前面的物质或色蕴是一个总相、类总相，异别相就是在里面包含的各个物质，每一个色声香味触，这方面就叫类别相，从大类中分下来的。

还有就是聚别相，就是聚集的法，比如聚集身体的头、手和脚等，这从分支的侧面讲就叫聚别相，就从四种总相和四种别相方面一个个安立。

我们就知道，有的色就安立成总相的法，有的就安立成别相的法，但别相再观察时又成总相，这方面



确实有的。比如前面色蕴当中分下来的，物质分下来的色法，外境可以分很多种，又可以做总相别相的分别，这样观察下去的时候，可以知道这些都是虚假的，都是分别念安立的法而已，这样好好去思考和观察可以得到很多殊胜的窍决。

庚三、诤争

若谓外境无有总，遣余增益无实法，

虽成与境无关联，是故失毁诸名言。

“若为外境无有总”，主要讲对方提出来的辩论。

自宗在安立总相的时候，只是一种分别念面前的虚假法，不是一个真实法、实有法。对方就认为外境中应该有一个总相的实有法，他就说“若为外境无有总”，就是说按你的观点，在外境中如果没有总相的安立，比如在外境的人当中没有人的总相，外境中没有瓶子的总相，和它无二无别安住着，就是“若为外境无有总”的意思。

“遣余增益无实法”只是个总相，它们的总相只是个遣余的，是遣余分别念面前遣除其他不同类的法，安立的无实法，这是有增益的无实法，你们的总相是



通过遣余增益出来的无实法。这个无实法结合外境没有关联。

“虽成与境无关联”，虽成的意思是虽然通过遣余的方式可以成立一个总相，但这是分别念，外境在外面存在着，分别念无实法和外境是没有关联的，没有关联的缘故，“是故失毁诸名言”，所以就会失毁很多名言，这是字面上的意思。

通过后面两句观察，分别讲了三种过失。因为你的外境的自相和总相二者之间是无关联的，无关联就没办法符合因明的规律。因明的规律当中，有时是可以通过别相来成立总相的，有时通过能遍因，通过总相遣除别相的。

但是，如果按照你的观点，外境是外境，总相是分别念面前的一个法，那二者之间根本没有关系的。首先没办法安立通过别相来成立总相，自性因没办法成立。比如“身是无常，所做性故”，无常就是总法，所做性是别法，通过所作性这个大家比较容易理解的概念安立，因为声音是所作的，它是通过作意、喉咙、嘴型、气流等等，这方面和合起来就是所做性。



我们通过所做性就可以知道，无常是比较隐蔽的规律，这方面叫自性因。自性因的意思是同体相属的，就是一个法上面安立的，所作和无常是一个法叫自性因。有些时候是自性因，有些时候是果因，比如说通过果推因。但是自性因是一个法上面的两个本体，他的意思就是说所作性是别法，无常是总法。

如果说总法和别法二者之间完全都是他体的，没有关系的话，那么又怎么可以通过自性因来推呢？通过所作法怎么可以推出无常呢？如果在外境当中又存在总法，又存在别法，无常和所做都是在外境当中存在，他就是一个本体。通过自性因可以推出来，通过所做性就要推出无常来。这个时候无常这个总法是心中的一个遣余，所作性的别法是外境当中存在着，怎么样通过外境当中存在的所作，推知内境心识当中存在的无常？所以说如果二者之间没有关系，这样自性因就失毁了，是这个意思。

我们在观察的时候，所作性也好，无常也好，都是总法、总相，都是内心当中的分别念而已。他就认为所作性是一个别相，无常是一个总相，详尽观察的时候



也是没办法成立的。

还有第二个，是通过能遍不可得因破总相来破别相。能遍和所遍的关系就是这样的，能遍就是说能遍不可得因，在注释当中也讲过：“对面的石寨中，无沉香树，以无树故。”这个推理的方式，“以无树故”这个因就是能遍，能遍不可得，能遍于一切万法的总的树得不到的缘故，那么它的所遍——沉香树也不可得。能遍的所遍，就是说所有的所遍上面肯定有个能遍。比如说张三、李四这些都是所遍，知言解义的人就是能遍，能遍的法绝对周遍一切所的。树是能遍，沉香、檀香树是所遍，那么能遍绝对周遍于所遍上面的。

因为没有树故就是说总相不存在，总相的能遍不存在的缘故，所遍绝对也是没有的。前面的石寨当中没有沉香树，因为没有树故，“没有树故”就是根据，因为没有整体的能遍的树的缘故，分别差别所遍的沉香树也不存在，这方面可以安立的。但是你的总相和别相，别相方面是外境当中的，总相是相当的遣余，是个无实法，二者之间没办法发生关联。所以虽然周遍遮住了能遍，但是也没办法真正遮止所遍，从这方面讲



可以说能遍不可得因，真因也没办法安立。

还有就是第三种过失“是故失毁诸名言”。打个比喻讲，他说把水给我拿过来。因为外境水的总相和别相是无二一体安住的，所以当对方听到的时候，他就知道把水的总相和自相相连，而后把水拿过来。但是这个时候，水在外境当中存在，你的总相在心识当中，二者之间没有关联。当别人说水拿过来时，是没办法去取境的。从这个角度讲，他说失毁了很多名言。他一定要安立总相和别相一体，好像有的时候讲得有道理，但是后面观察，这些都是完全不正确的。

“外境自相及遣余，妄执一体而取境，唯得自身之法相，乃正量故实合理。”萨迦班智达讲，外境的自相和遣余二者别别境观察的话，也是不应理的，应该把外境的自相和遣余和合起来，妄执一体的方式来观察、来取境才非常合理。外境的自相就是指别相，或者单单指外境的自相。那么外境的自相和遣余这样一种总相是妄执一体的，如果把二者通过虚妄的方式执为一体才可以取境。

比如说，讲者他脑海当中首先浮现出一个想喝水



的相，然后浮现一个水的意总相，再通过水的名称的名总相，再通过语总相给他的侍者讲：“把那个水给我拿过来。”这个时候他耽著的是自相的水，但是他脑海当中浮现的不是自相，嘴巴里讲的也不是自相的水，他讲的时候是通过脑海当中的意总相和语言当中的名种相，他耽著的对境是自相的水。对方听到的时候，他脑海当中首先接受的是名种相，听到之后脑海中也浮现一个意总相，之后他就知道要去取水，马上把水拿过来。

通过这样“妄执一体”的方式来取境，最后能够得到这个自相。讲者他自己是总相和自相混合了，然后听者，这个取水的人也把总相和自相混合了。混合之后，妄执一体方式开始取境，最后就可以得到水。所以“唯得自身之法相”，通过这样妄执一体的取境之后，唯一得到自身的法相，不会错乱，肯定不会错乱。

所以讲者自己不需要去分辨很多，听者也不需要去询问很多：“你说的这个水到底是脑海当中的意总相，还是外境当中的水？”根本不会这样去分别的。通过妄执一体的交流的时候，只得到自身的法相，就是水的



法相。得到的意思是拿到手上，安立正确的方式也叫得到，上师在注释当中对得到也是做了观察的。

“乃正量故实合理。”最后得到自身法相的缘故，这个是正量，绝对是合理的。总相不存在，但是总相和自相混为一体的方式来取境，这是非常合理的取境方式。这也讲了自宗的观点，所以这几个颂词必须要反复去观察，反复去思考才能够得到他的精华。

总结偈：

许异体总鸱梟派，谓一实体数论派，

诸雪域派追随彼，智者之宗许遣余。

“许异体总”，异体总和别相异体的总是鸱梟派，就是数论外道，数论派。“谓一实体数论派”，说总相和别相一个实体，比如自性和二十三谛法完全成了无二无别的，这种总相和别相的关系承许，就是数论外道。

“诸雪域派追随彼”前派因明的这些雪域派，追随彼の彼就是数论外道，他也是承许总相和别相一体的。“智者之宗许遣余。”智者之宗，即法称论师和萨迦班智达的宗派怎么样承许这个总相呢？单单是遣余，绝对不承许一个实有的总相，单单是分别念前的一个遣余的



分别念而已。从这方面观察，一方面谴余的总相能够起作用，有很大的功德，不会有很多过失，智者之宗我们应该有了解，这以上讲了第三品。

今天讲到这个地方。