

《释量论·成量品广释》第4课笔录



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，今天我们继续学习法称论师造的《释量论·成量品》。

《成量品》成立的是量，这个量是世间的量，世间量以无患的根识做为标准，安立了正确的心识、现量、比量等等，只要是正量都可以如是的安立，还有一种超越了一般的观现世，或者凡夫人根识境界的量，这种正量是修行达到了极致，或者完全远离了所有过患，对于一切智慧完全获得，即以佛陀做为标准的正量。

成量是成立佛陀为量士夫，然后成立佛法是真正的正量，这方面

对我们来讲是最重要的。作为佛弟子来讲，如果在世间当中辩论很厉害，从某个侧面来讲，虽然也有一定的必要性，但是最关键的问题还是如何息灭相续中的烦恼、脱离轮回、帮助有情才是最根本的。而要达成这个目标只有依靠导师佛陀和佛陀所宣讲的正道而实行，才可以对于三宝产生信心。佛宝是成立导师为正量，法宝是佛陀所宣讲的正法最为殊胜，而修行佛法的修行者叫做僧众，如果对这些产生了信心，对三宝的无欺性就可以产生信心。

无欺惑性非常重要，如果导师、法或者修行的伴侣是欺惑性的，对我们而言依止了一个欺惑性的道，或者欺惑性的承许，最终无法真正帮助我们达成内心的目标，因此成立三宝不欺惑相当关键。了知三宝不欺惑既有俱生的福报和善根形成的不欺惑，也有通过学习佛法最终产生定解的不欺惑。虽然我们的内心中可能有一些善根，但是这个善根对我们而言，有些时候还表现得不是那么猛烈，在具有善根的前提之下，学习正理的确非常关键，所以我们要学习《成量品》。

我们现在学习的《成量品》，和刚刚介绍的内容似乎没有什么关系。为什么呢？因为前面说要成立佛陀是量士夫、佛法是正道、三宝的无欺惑性等等，现在我们在和外道辩论，感觉和主题没什么关系，其实每个词句都有关系，只不过有些是直接讲，有些是为了遣除安立佛陀是量士夫的过程中的一些不正确说法，所以要进行观察，以及和外道辩论。

现在我们学习的主要是辩驳外道所承许的自在天等自生量为量士夫，或者自在天是一切法的作者等等。前面讲了士夫，尤其是自在天造了一切显现法，所以一切具有形象、名称的都是士夫所造。这方面是有问题的，我们一一进行了辩驳。

子三、遣成果同似能破：

我们给对方讲了这个过失，即必须把士夫和非士夫所造的形象分开，然后就可以成立所有的万法并不是士夫所造。士夫有二种，一种是世间的士夫，即木匠、石匠等有力量的人，这些士夫造了世间的形象，比如家具、石器等等，还有一些形象属于非士夫所造，是自然形成的。通过外在的地水火风形成，比如地震、水浸、风吹、腐蚀、火烧之后，都有可能形成各式各样不同的形象，并不是谁在操纵。一般来讲，除了现在的人称之为士夫，另一种士夫是外道认为的自在天，这是有能力的士夫，他造了一切。我们从有情现在能够见到的形象进行安立，这些形象一部分是人类士夫的能力创造的，还有一些是外境地水火风的力量创造的。不管怎么样，所有的形象最后都可以成立不是自在天所造的。我们把形象分成二类进行安立，来破斥外道的观点。

外道辩驳说，你们的说法有过失。什么过失呢？会成为果同似能破。现在我们要遣除对方发的过失。怎么遣除呢？因为我们把形象分为二种，一种是士夫所造，一个是非士夫所造，我们对于外道士夫所造的问题做了辨别之后，对方说这种破斥是似能破。什么是似能破呢？看起来能破，但是不能成为真正的能破。能破是能够驳斥的根据，当不承认一个观点的时候，通过正因破斥掉对方的观点，叫做能破的因。能破有二种，一种叫真能破，一种叫似能破。真能破是能够正确破斥的因，如果对方的观点无法成立，他的立宗就失坏了。还有一种叫似能破，这不是真正能破的因。如果它不是真正能破的因，而是相似的能破，就破不了对方的观点。如果破不了，那对方的观点仍然是成立的。

因为辩论有很多回合的交锋，所以有人立论，对方说这个立论有

问题，由于什么缘故，这种破斥对方的观点叫做能破。如果这个能破本身站不脚，无法正式的安立，叫做似能破。有很多种似能破，有一种是果同似能破。对方说你们破我们的观点就是一种果同似能破。

大恩上师在讲记中说，有二十四种似能破，果同似能破是其中之一。对方认为我们的能破没有力量，无法破掉自在天是一切的作者，创造了一切形象的根据。他们说我们这是果同似能破，当我们的观点变成了果同似能破之后，就要遣除这个问题，否则没办法对于外道的自在天是一切万法作者的问题如理的破斥，也成立不了佛陀是量士夫的观点。

科判是“遣成果同似能破”，“成果同似能破”是对方给我们发的过失，“谴”是我们要回辩、谴除对方给我们发的过失，就是说破斥这个观点不是果同似能破，科判要表达的意思大概就是这样的。

随行所立故，果总亦能证，

而说相属者，异故他体过，

许是果等同。

针对这个问题，第一二句宣讲了没有过失的能破，成立了真实的立宗，然后对方认为我们的说法有问题，不是真因，所以说了一个破斥的观点，叫做果等同的似能破，颂词的大概构造是这样的。后面还要回到科判上来，乃至我们的观点和果同似能破不相同，最后还要成立的。

虽然只有几句话，但是看起来有点复杂，不是那么容易理解。下面逐渐地学习，介绍一下果同似能破的例子，首先引用一个论式，比如成立声音是无常的，讲记中说，声音无常，所作之做，如同瓶子，

这是立了一个量。我们成立声音无常的因是什么？就是所作之故，它的同品比喻就是如同瓶子。因为瓶子是所作的缘故，瓶子是无常的，所以和声音是一样的，能够做为一个同品比喻。当我们这样说的时候，对方说你们这是果同似能破，因为在这个论式中，声音和比喻中瓶子的所作不一样，所以观察的时候，这个立论有问题。这方面就是果同似能破。

首先我们大概介绍一下，后面还会介绍什么是果同似能破。我们说，声音无常，所作之故，如同瓶子。对方说，你们这个不是真正的推理。为什么呢？因为瓶子和声音是他体，瓶子和声音是两个不同的所作，所以瓶子的所作声音上成立不了，声音的所作瓶子上也成立不了，就把瓶子和声音的所作完全区别开来，说瓶子不能成它的同喻。为什么呢？因为瓶子有瓶子的所作，声音有声音的所作，瓶子的所作声音上不成，声音的所作瓶子上也不成。从这方面观察，把瓶子和声音的所作区别开来，分别进行遮破，叫做果等同的似能破。

对方说，你们破我们的士夫自在天创造一切，这种破斥的观点是似能破。声音无常所作之故如同瓶子是正因，对方说这不是正因，然后说了一些破斥的观点，把声音和瓶子的所作完全分开来遮破这个正确因，这种破斥是二十四种似能破中的果等同的似能破。

对方这样讲了之后，我们下面开始回答。首先在颂词当中安立我们这是正因，你们的能破破不了，对方认为这是果等同似能破，不是真正能够破我们真因的观点。我们要成立声音无常所作之故如同瓶子，对方要破我们的立论，我们说你们的破斥方式是似能破，没办法破我们的观点。

为什么没办法破？“随行所立故，果总亦能证”，什么是随行所立

呢？现在我们安立的声音无常，随行所立故，声音完全可以随行于所立，或者所作法和声音完全相顺，声音随行所立，声音和无常之间可以相应了，这是一种相属、没有相违。“果总”的“果”字怎么理解呢？果就是声音，声音是所作，不需要区分到底是什么所作的差别，这是声音的所作，还是瓶子的所作。单单的总是什么意思？总的所作也可以证明声音是无常的，就是说声音和无常二者之间的关系完全全可以成立，这方面是随顺的关系。随行所立，通过声音的果法完全随行于所立的无常。为什么声音是果呢？声音完全可以因缘所生，或者和所作法等等完全有一种相随的关系。它是一种通过因可以安立的果，声音这个无常的果，按照总的所作就可以成立，只要是所作性的一定是无常的。

那声音是不是所作性？一定是所作性。二者之间不需要单独分开，一个总的因就可以证成，叫做果总亦能证，就是说总的所作不需要单独分出，这是声音的所作，那是瓶子的所作，这里的关系很明确，所有的法只要是所作性，绝对是无常。声音属于其中一种，不需要单独的所作来成立声音的无常，通过总体的所作性完全可以证明它是无常的法。

我们回答对方说，这是不相同的。你们说的瓶子和声音的所作完全分开的观点不成立，破不了我们的论式。为什么我们可以成立这个正因呢？声音完全随行于无常的所立法，这个果通过总的因可以证成。随行所立故，果总亦能证，因为声音随行于所立的无常，所以果总的果就是声音。这个声音通过总的所作因就可以证明。

你们给我们发的过失完全不成立，如果把声音和瓶子的所作完全分开，二者互相之间都不成立，就变成了果等同，我们说你们的果等同是似能破，没办法破掉我们安立的正因。所有的无常法一定是所

作性的，一切所作一定是无常的，完全可以从总的方面证成，不需要分开，只要是所作性的周遍无常。不管是什么法都是一样的，不需要单独去区别。对方给我们发的瓶子和声音的所作不一样的过失没办法成立，这是似能破。

后面三句话主要是成立什么是真实的果等同似能破。当我们在说随行所立故，果总亦能证时，“而说”，对方这样说，“相属者异故”，在这里断句，即而说相属者异故，他体过许是果等同。什么是相属者异故呢？所作的因相属的声音和比喻的瓶子是他体的缘故叫做相属者异故。

因为声音和所作的因的相属二者之间是一体的，什么一体呢？比如我们这里安立的声音无常所作之故如同瓶子，这个论式当中有一个声音和一个瓶子，瓶子是它的同喻，里面出现了两个具体的物质。对方说相属者异故，什么叫相属者异故？就是声音有它的所作，然后瓶子有瓶子的所作，从这方面观察的时候，瓶子和声音是两个法，所以而说相属者异故，二者是他体的。

大恩上师在讲记中讲，“由于与所作之因相属（即相连、系属）的声音与比喻瓶子是他体的缘故，作为因的所作也成了截然不同的他体”，这个意思很明显。这是什么意思呢？这里有一个声音和一个瓶子，因为声音和瓶子是他体的，所以声音有声音的所作，瓶子也有瓶子的所作，二者之间都有各自不同的他体所作，所以相属者异故。

“他体过”，这变成了什么呢？它的因的所作变成了截然不同的他体。因为瓶子和声音是他体的，所以瓶子和声音的所作也变成了他体。这是我们首先要理解的，下面一步步推出来的时候，必须要把前面的问题搞清楚。

因为声音和瓶子是他体的，所以瓶子有瓶子的所作，声音有声音的所作，瓶子和声音的所作二者之间也变成他体了，如果是他体，就会有下面的过失。什么过失呢？瓶子作为同喻，为什么要把瓶子拉进来？我们在论式中已经讲了，声音无常所作之故如同瓶子，瓶子是同喻。他们认为这个论式有过失，因为声音和瓶子的所作是他体的，所以瓶子的所作在声音上不成立，有宗法不成立的过失，没办法成立。因为声音和瓶子的所作是两个，通过一个所作成立两个法是不行的。说声音无常所作之故如同瓶子，如果只有一个所作，就是说声音无常所作之故，这个所作法在声音上完全可以成立。关键是后面还有一个同喻的瓶子，瓶子和声音的所作是不一样的，这样就有宗法不成立的过失。因为瓶子的所作在声音上不成立，所以宗法也无法安立。反过来讲，声音的所作瓶子上也不成立，同品喻周遍不了。

按照我们的观点来讲，瓶子和声音是一个同品，都是属于所作性的有为法，既然是同品，必须要通过同品来作比喻。因为瓶子是无常的比较容易理解，声音无常的很难理解，就用瓶子的比喻来证明，所以说声音无常如同瓶子，二者之间的同品必须要周遍。问题在于声音的所作瓶子上不成立，因为如果是一体就可以，但是二者是他体的。既然是他体，同品的比喻没办法完全周遍，同品喻有不能同品遍的过失，所以这个比喻不成立了。

因为离开了瓶子和声音的所作之外，另外一个真实可以理解的所作是找不到的，这方面的所作没有或者对于任何法没办法确定，到底这个所作是谁的所作？如果你不分这是瓶子的所作，那是声音的所作，单单说一个所作，这个所作到底是谁的，这是决定不了的，所以说这个因不是正因。声音无常所作之故如同瓶子，这样讲的时候，已经悄悄把声音和瓶子分开，没有成立一体，再把声音和相属的所

作瓶子完全分成两个，最后再进一步说瓶子的所作声音上不成立，声音的所作瓶子上不成立，自然而然变成了宗法不成立，或同品比喻不成立等等的过失，就是从这方面进行安立。

他们觉得瓶子和声音分开的观察，可以破斥声音无常所作之故，就是说声音不是无常的，通过所作来成立声音无常是不正确的，这是一种似能破，为什么是似能破呢？因为刚刚我们讲了，总的原因就可以了，不需要把声音和瓶子的所作完全分开，只要是所作的绝对无常。不管是哪一个，这方面我们可以展开去讨论。不管是什么，总的一个所作法就可以证成声音的无常，所以不需要把瓶子所作和声音分开，完全可以建立，这是所谓的果等同似能破。

果是什么意思呢？果等同的果是声音，声音就是果。因为声音是勤作，所发的声音，或者所作性所发的声音，反正都是通过这种因成立的，通过这些因可以成立这种果，它是其他的因缘法造作的，所以声音是果。“同”怎么理解呢？如果我们要使用这个推理，就是说我们要通过所作性故来成立声音，使用这种因就会和前面我们讲到的宗法不成，或者它的因不成立等过失完全等同了。

麦彭仁波切在注释中，对于果和等同之间解释得很清楚。什么是果？果就是声音，因为在所作性、勤作所发等等上面都有它，都是可以安立的，所以勤作所发或者所作之法，都可以指声音，这方面叫做果。“等同”呢？如果使用这个推理、这种因，就会和其他的宗法不成立等等的过失等同。

因为这里面是什么呢？刚刚我们讲了，瓶子和声音有各自的所作性，如果成了截然不同的他体，瓶子的所作声音上不成立，宗法不成立，这也等同了。声音的所作瓶子上不成立，同品喻没有同品遍的过失也等同了。同就是有同等的过失，即同等不成立，他们是从这

个方面讲的果等同。

麦彭仁波切在这里讲了这个问题，如果我们没有仔细分析，容易把脑袋搅晕。到底在讲什么？我们可以再捋一下它的脉络，前面外道说一切具有形象的都是自在天士夫所造，因为这些具有士夫所造特征的缘故等等，安立了这样的论式，我们把它分开了，这是没办法安立的。为什么呢？因为所谓的形状，有些是士夫造的，有些不是，所以我们分为两部分来观察。

分完之后，对方说，你们这样来破我们就是果同似能破，这是陈那论师在《集量论》中安立的二十四种能破之一，不是真正能够破斥的，而是似能破。什么叫果同似能破？这个颂词中就讲到了似能破，就是以“声音无常，所作之故，如同瓶子”的例子展开。这是一个真因，对方把这个真因中的瓶子和声音分开，然后把具有相属关系的声音和瓶子的所作刻意分开，把声音的所作放在瓶子上，瓶子的所作放在声音上，说二者之间没有相属的关系，没有办法成立。要不然宗法不成，要不然同品喻不成，这是果同似，果等同的破斥是似能破。

因为他们把果等同作为一种过失，如果你使用所作的因来成立，等同于什么呢？等同宗法不成的过失，还有同品比喻不成的过失等等，他们破斥声音无常所作之故如同瓶子。陈那论师说，这没办法真实地破，这是似能破，而和能破的名称合起来，因为前边的能破是果等同的破斥，所以这种果等同叫做果等同似能破，这是不能真正破斥的。

我们把这个问题讲完之后，了知了什么是果等同，什么叫做果等同的似能破。为什么呢？破不了，我们要安立声音无常所作之故同品，就是说通过总的所作成立这个瓶子，完全可以安立真因，不需

要分开讲，这是声音的所作，那是瓶子的所作，然后交叉去观察，最后得到这是无法成立的，这是果等同似能破。

讲了这些之后，到底和我们此处要讲的内容有什么联系呢？对方就想说明这个问题。对方说你们破我们的观点叫做果等同似能破。什么叫果等同似能破呢？你们把所有具有形象的万法分成士夫所造和非士夫所造，来破我们自在天是作者的观点，就是果等同似能破。我们成立说，一切形状都是士夫自在天所造的，你们要破我们，通过什么破呢？你们说把形象分为士夫和非士夫所造，最后成立一切的形象不是士夫大自在天所造。虽然给我们这样破了，但是你们这是果等同的似能破，破不了。他们这里举了例子，这就是果等同似能破，你们说的和陈那论师所讲的果等同似能破完全一样，既然是似能破，那就破不了我们的观点，最后还是可以成立一切具有形象的都是士夫大自在天所造，他们认为是完全可以成立的。

科判中还有个“遣”。他们认为我们变成了果等同似能破了，我们说不是，为什么呢？“随行所立故，果总亦能证”，总的所作性完全可以证成声音是无常的，不需要分开，二者之间相属的关系很明显，只要是总的所作性，不管是什么所作，一定是无常的，这是非常清楚的。这方面当然不需要分开了，为什么要对你们的观点分开呢？你们士夫所造的问题，和所有的形象没有相属的关系，不像我们此处总的所作可以成立一切法无常，你们总的士夫自在天可以造一切的形象，这方面成立不了。

我们可以分析观察，很多形象中的确有一部分是士夫造的，有一部分不是士夫造的，你们的情况和我们所讲的随行所立故，果总亦能证，尤其是果总亦能证完全不是一回事。果总的总是总的所作性能够证成声音无常，有相属的关系，怎么观察分析都是真因。对方说

的果等同破不了，只是一个似能破而已；我们破你们的观点不是果等同似能破，而是真能破。为什么是真能破呢？刚刚我们讲的，声音无常所作之故如瓶子，这个总的所作性和声音完全可以成为相属关系，但是自在天和所有的形象之间没有相属关系，成立不了。因为我们真正分析的时候，有一部分形象是士夫造的，有一部分形象不是士夫造的，我们分开破，不是果同似能破，所以就遣除了对方认为的我们通过分开士夫和非士夫所造，能够破斥了他们认为的自在天作为一切万法作者是一个似能破。他们说你们应该成为果等同似能破，我们说不是这样的，可以遣除掉，能够破除你们的不是果等同似能破，这就是遣除了对方说的成果等同似能破。

这一点颂词中不明显，在麦彭仁波切注释的后面，讲到了二者之间的关系。为什么这个地方突然出现一个果同似能破？我们前面讲到了，主要是我们把形象分成了两部分，他们说不能这样分，否则就会变成果等同似能破了，必须是总的可以证成。总的是什么呢？士夫自在天是总的。为什么不能分呢？总的形象就可以了，这个士夫可以创造一切，所有的形象都是士夫所创造的，这是肯定不行的，不是一回事，完全不相同。总的所作性可以证成所有的无常，包括声音在内，不需要分开瓶子和声音的所作，但是一切万法的形象不是这样的，必须要一分为二，有些是士夫所造，有些不是，因此二者之间不分形象差别和士夫所造之间没有错谬的关系。

大恩上师在讲记中也讲到了，“由此可见，把形状一分为二来遮破万物是士夫所造是千真万确的，根本不会成为果等同的似能破；而你们仅仅以一个形状来证明万物是士夫所造，是绝对不能成立的”。就是说不分差别总的形象和士夫所造之间没有无错乱的相属关系。这方面不分开不行，前面所有的有为法都是所作性，这个有无错谬

的相属关系，二者之间完全不相同，所以通过这样的分析推翻了对
方想要挽救自宗观点的企图。我们多看几遍，里面的意思慢慢就会
凸显出来，如果没有去仔细去分析，可能找不到里面的关联。

壬二(唯独形名非是因)分二：唯独形名非因喻；若是因则极过
分。

“唯独形名非是因”，前面是唯是，这里是唯独，单单的形状名称，
并不是成立一切形象是士夫所造的因。

癸一、唯独形名非因喻：

首先是唯独形名非因、非喻，有两层意思，就是说唯独形状的名
称，不是成立的真因，也没有办法成立为真实的比喻，就是说唯独形
名非因和非喻，因和喻二者之间都可以如是而安立。

唯见于种别，成立之名总，

证成非应理，犹如语言等，

是够故为牛。

“唯见于种别，成立之名总”是什么意思呢？因为世间有很多各式
各样的法，在这么多种类的法当中，如果某类法上可以安立一个总
的名称，就可以证成所有种类的法。就是说这个名称可以用于一切
种类，就是不合理的。

这方面比较抽象。打个比喻来讲，上师在讲记里讲了，瓶子有很
多种类，世间有各式各样的瓶子。比如瓷瓶、陶瓶，或者金瓶、银瓶、
不锈钢瓶等等很多瓶子，玻璃瓶是一类，铜瓶是一类，有很多不同的
种类。我们可以在铜瓶上面安立一个瓶子的名称，如果认为只要是

安立了总的名称，所有的法都是一样的，只要是瓶子都具有铜瓶的特征，那就错了。

唯见于种别，成立之名总，“唯见于”，单单见到其中，“种别”就是说其中的一个类别。在各种各样的种类法当中，“名总”是在一个类别上成立了一个总的名称。比如树这个总的名称可以安立在松树上，但是我们不能因为松树安立了树的名称，所以所有的树都应该是松树，这就不对了。唯见于种别，成立之名总，证成非应理，我们想要通过在单独的名称上安立了一个总的名称，由此证成所有的法都具有这个种类的特征，就是说通过成立某一个名称而证成所有使用这个名称的其他法在这个种类上都可以成立，这是不对的，比如前面讲到了，可以在铜瓶上成立的一个瓶子的总名，因为铜瓶有一个瓶子总名的缘故，所以说所有具有瓶子名称的都是铜瓶，当然是不对的。通过总名来证成这类法和他法一样就非应理，这方面是完全不应理的。

同样的道理，我们不能因为世间有一类法是士夫所造的，所以所有具有形象的都是士夫所造，这当然是不对的。如果通过因的方式来成立，就是唯见于种别，成立之名总，证成非应理。通过一个法安立一个总的名称，最后只要具足了总的名称的所有法，都证成全部和这个法一样，非应理，这是不合道理的。世间当中有很多种形象，如果里面有一种形象是士夫所造，然后说所有都是士夫所造，这是不对的。

大恩上师在讲记中讲到了意义和名称的四种情况，我们稍微分析一下。第一种是意义相同名称不同，就是说一个人取了不同的名字，或者空性，也可以叫无自性、实相、真如等等，虽然可以取很多各式各样的名称，但是意义就是一个，叫做意义相同名称不同。这方

面我们要分清楚，讲了这么多到底怎么样？有些佛典中会讲，这些都是指一个法，所以当我们看到不同的名称时，就会知道其实讲的都是一个空性或者实相，一切万法胜义谛都是这样的。

第二种是名称相同意义不同，这种情况很多。比如小乘、大乘或者外道的涅槃名称都是一样，但是意义不一样。外道的涅槃是邪的，不是真实的涅槃；小乘的涅槃属于真实的涅槃，它不是究竟涅槃；大乘的涅槃是既是真实的，又是究竟的。或者世间和佛法中讲的都是空，意义却不一样，世间人解读的四大皆空和佛法完全不一样，我们不能说名称一样的意义就是一样，这不一定。我们学习佛法的时候，也应该有一种辨别能力或者意识，通过学习之后我们也会知道名字不一样，所指的是一个含义。对我们来讲这方面也很重要。麦彭仁波切经常告诉我们，要分析是什么样的场合，虽然名称一样，但是意义不同，所以二转法轮、三转法轮讲的空，到底是什么意思？小乘和大乘的空或者涅槃，场合不一样，意义也就不一样。我们要懂得分析不同的情况。这对我们学习佛法来讲很有意义，并不是在做文字游戏，都是一些具体的工具，如果能够熟练使用这些工具，在学习佛法的过程中，就可以分辨不同的情况。

第三种是意义和名称都不相同，比如柱子和瓶子。柱子和瓶子名称不一样，意义也不一样。

第四种是意义和名称都是相同的，意义一样，名称也是一样。比如大乘中讲的空性、如来藏等等，意义和名称在了义经典中讲的完全一样。所讲的意义是这个，名称也是这个。比如菩萨。因为发了菩提心，所以叫做菩萨。有菩萨的名称，也有菩萨的意义，登地以上的菩萨，具有胜义菩提心；资粮道、加行道的菩萨，也发了菩提心。意义和名称完全可以对应，没有什么不一样的地方。把这些分清之后，

我们应该了知，在世出世间的意义和词句之间，有很多不同的含义。

我们再看这里的情况，“唯独形名非因喻”，对方认为山或者瓶子等等具有士夫所造的特征，通过这些特征推知都是士夫所造，这是不合理的。因为具有形象的名称，并不是真实的真因，具有形象故不是真正安立的因，所以真正分析观察，并没有真正的相应，不能成立周遍的含义。

前面讲了因的意义，下面就是讲比喻。“犹如语言等，是够故为牛。”“够”是梵语，有语言、方向、土地、光线、善趣、眼睛、金刚、牛、水等九种意义。在不同的场合，九种意义可以分别使用。汉语中也有一个字表达很多层意思的情况，如果学习过文法的人就会知道，这个字放在那样的场合应该那样解释，或者这个字出现在这个场合不能按照那种意义解释。有人安立了一个论式，八种法语言、方向等是牛，都是够的缘故。

是不是这样呢？当然不是，单单通过名安立它的意义是不对的，这样有很大的问题。为什么呢？我们说是语言等，语言、方向是牛。因为是够的缘故。够可以表达很多的意思，有语言、方向等等的，所以语言、方向等都是够。这方面倒是可以。如果你说够的缘故，这些都是牛就不一定。为什么呢？因为够有九种意义，不只是安立一个牛，它的含义有很多种，所以单单通过够的名称不能代表所有具有够的名称都是牛，这方面是不对的。这是比较容易懂的比喻。

虽然名称上相同，但是意义上的确不一样。山河大地都具有形象、名称，依靠这个因而成立这些是士夫所造完全不合理，这方面我们要知道。单单说山河大地具有形象，依靠这些具有形象、名称，推理出因为具有形象、名称的缘故，所以一切都是士夫所造，完全没有

相属的意义，二者之间不能真实的安立。对方说，山河大地等等具有形象名称的缘故，都是士夫所造，通过这样的意义，说一个法上能够成立总法的名称，不一定能这样成立，就像比喻中讲的具有够的名称，不一定是牛，语言也是够的名称，但是不是牛，语言哪是牛呢？方向、光线、善趣、眼睛、金刚也不是牛。因为这些都具有够的名称所以都是牛，这样不行。我们不能说，山河大地都具有形象名称的缘故都是士夫所造，有些是士夫所造，有些不是，这没办法安立。

这里一步步在破斥什么？破斥自在天创造了万法，不是自然量，这个常法不起作用。我们把自在天是作者的问题彻彻底底破斥了之后，再回到它不是量的意义上，自然量不是量，只有通过成立量的根据，首先不是量，然后通过不断的修行、积资净障，慢慢在心上累积功德，最后去掉一些过患，成为遍知一切的量士夫，这方面的量士夫也是无常的自性，也有成立的因，就可以安立了，完全是一个一个可以证成的，对方说自生量是常法，又是作者，这是不行的，如果是常法不起作用，要不然就不是作者。我们这里主要是破斥他不是作者，没有创造一切万法，也没有创造一切万法的形象，不管通过形象本身，还是通过具有形象的名称，都是无法证成的，所以唯独形名非因喻。通过形名成立意义和比喻都是没办法安立的。

癸二、若是因则极过分：

“若是因则极过分”，如果你们把名称安立为成立的因，就是非常过分了。首先它不是因，如何安立呢？

欲说依他故，诸名于何者，

并非悉皆无，有彼若成义，

一切成一切。

什么叫“欲说依他故”呢？因为这里所讲的主要是名称，如果把名称作为因很过分。我们分析一下到底什么是所谓的名称，名称是怎么产生的呢？欲说依他故，所谓的名称是凭着人们，“欲说”就是想要表达的依他起产生的。我们想要表达一个法，依他而起就是没有自主，依靠他人的想法而起。这个法上并没有一个真实的名称，名称和法的自相和意义之间没有必然的联系，不是一体的关系，而是说我想要怎么称呼，就给它起个名字，通过自己脑海中的概念，对某个新产品，或者不知道的东西起个什么名称。名称怎么出现的？凭着人们想要表达的想法而起的，这就是依他起，依他而起就是依靠他人的意愿、想法、意乐等等而起，名字并没有自主。没有自主是什么意思呢？就是这个法上没有真实的名称，名字和法之间没有必然的联系。

“诸名于何者，并非悉皆无”，这些名称于何者上面，并不是没有，都可以有，你想要怎么取就可以怎么取。关键是取完之后到底有没有意义呢？不一定有意义。因为前面讲过意义相同名称不同、名称相同意义不同等等有很多的分析，所以我们要了解名称。虽然它出现在了因明观现世量中，但是我们理解了名称和自相之间的关系，对于我们调伏烦恼，包括修学佛法来讲，也有很大的必要，可以帮助我们很多困扰中解脱出来。

为什么呢？因为第一个它是欲说，因为名称是人们想要表达的意乐而起的，所以一切的名称于何者上并非悉皆无，对任何一个法只要你愿意可以任意取各式各样的名字。只不过有些名称保留下来了，有些名称没有保留下来。有些名称取完之后，大家约定俗成都这样叫；有些名称取了之后，可能没有得到别人的认可，或者因缘不成熟没有延续下来，这样的问题很多，有些名称逐渐改变或者消失了。以前名称不一定继续叫，可能被另外的名称所替代了。比如出家之后，

以前的俗名没有人叫了，就被你的法名替代了。诸名于何者，并非悉皆无，名称于任何法上都可以有。

“一切成一切”，一个法上如果有名称就可以成立意义，就会一切成一切了。在任何法上面都可以取名称，如果取的名称有它的意义，名称和意义一体，有名称就有意义，那就会一切成一切，就可以心想事成。你给石头取名金子，就有金子了；给石头取名如意宝，它就是如意宝了；你把自己取名为佛，就是佛了。一切成一切了。

前面讲了这方面没有必然联系。名字可以随便取，有时取名字代表了一种希望，比如以前给孩子取名金柜，希望他以后像黄金宝藏的金柜一样，打开金元宝就从里面滚出来了。虽然是这样希望的，但是实际情况是不是这样的呢？有些叫做富贵、金柜的人非常贫穷，甚至也有饿死的。如果名字上面就有意义，肯定不会有贫穷的情况发生。

还有一些名称不代表意义，上师在讲记中讲，如果名称具有意义，当你嘴巴里说火的时候，嘴里就会着火，因为名称代表意义，名称和意义之间就是这样的。这些内容很关键，即便今天的课其他因明方面听不懂，就把这里的听懂了，对于我们的修行也很有用。怎么会有用呢？名称是什么？就是依靠我们想要表达的意愿随意而起的，这个名称在任何上面可以安立。虽然可以安立，但是并不能代表它本身的意义。否则肯定会乱套的，一切会变成一切，所有世间名言完完全全都会混为一谈。从这方面观察的时候，没有办法这样安立的。

对于我们而言，为什么这个内容很重要呢？因为我们平时对于名称非常在乎。比如有人说了一些不好听的话，诽谤或者骂人，如果不带名字，你可能不会觉得有什么，和自己没关系；如果带有名字，而

且恰好是你的名字，你自动就会把他骂人的话和自相连在一起。哦，他在点名骂我，自己一下子生起烦恼了。我们很在乎名称，点名表扬的时候，如果说谁谁谁做得很好，我们会特别高兴；如果说谁谁谁不好，怎么怎么样，我们也会非常痛苦。

我们不仅在乎赞美的语言和诋毁的语言，对名称也是特别在乎。因为我们习惯了，这个名称的代号就是我，我们自动把名称和自己连在一起了。这里讲了，其实名称和自相之间没有什么联系。因此当别人在赞叹的时候，我们要想名称和意义、语言和自己都没什么关系，他这样说不一定代表我。如果说了可以代表我，天天自己赞叹自己是佛菩萨就可以了。我们要知道名称是假立的，不用过于在乎恶名，或者美名。别人说不好听的话我们非常的痛苦，乃至生起烦恼，这样没什么意义。本身我们的五蕴也是假合的，并没有一个整体，通过分别念把它们合在一起，再把分别念整合在一起的五蕴取个名称，又把本来不属于自己的名称，强制性和我混在一起，这就是我，我就是这个。在其他地方看到自己的名字，这好像是我；听到别人念这个词句，觉得这是我；别人在骂的时候，这个人在骂我。其实并不是这样的，二者之间没有必然的联系。

这里并不是要把我们的五蕴和名称活生生的拆散，而是还原二者本来就不是一体的。以前我们把本来不是一体的误认为是一体，导致了很多产生了困惑、痛苦、烦恼的产生。现在我们通过学习能诠、所诠，或者名称和意义之间的关系。真正了达了之后，内心能够完全安住在这个状态时，不管别人再怎么讲，都不会起烦恼。他会知道这不代表什么，只是个名称而已。这个东西刚出来时，通过世间的老人给它取个名称，名字并不能代表法的本身，只是一个符号而已，这是个假名，并不能代表自己。当我们遇到这些事情时，应该有一个反观的智慧，这时就会知道这是假的，名称和我没什么关系。别

人赞叹的时候，和我没关系；别人诋毁的时候，也和我没什么关系。这样对我们的修行会有很大的利益。

很多因明的智慧可以用于我们日常工作和生活的过程中。像前面那样就是以偏概全以点概面，一个人的名称具有了所有人都是这样的，一个法上面具有了所有的法都是这样的，我们很容易犯这个毛病。上师在讲记中，给了我们很多的建议。我们不要习惯性的看到某一个人做了坏事，马上就说，这个国家的人都是一样的，或者看到某个学习佛法的人不好，我们就认为所有的学佛人都不好；看到某个出家人不好，认为所有出家人都是这样。一般世间人已经习惯于这种联想，但是我们不能形成这样的条件反射。而是要去分析，一个人不代表所有的人。有时看到一个人有问题，也不能完全抹杀这个人身上的优点，我们也容易犯这种毛病。有时以一个人代表一个国家，因为这个人怎么样，所以他们国家都是这样不好。如果一个国家出了一件事情，我们觉得这个国家都不好；如果一个团体当中有个人有问题，马上会对整个团体就产生了很大的负面影响。

我们应该养成这种智慧，什么智慧呢？应该全面地看待问题，千万不要以偏概全或以点概面，这是不好的，当我们看到一个人的优点时，也不能说他都是好的。上师以前经常说，不要因为佛学院是好的，所以从佛学院出来的人就是好的，不一定是这样。佛学院里有很多人，有修行好的人，也有修行不好的人；有很长时间修行的，也有刚刚去的人。因此不能说他是哪个地方出来，所以一定是好的。或者因为佛学院出来的一个人做了不好的事情，所以所有佛学院的人都是不好的。

尤其是人和人之间交往的时候，我们一定要注意，这个人有某一类缺点，某个地方不圆满，犯了一个过失，不能说这个人就是坏人，

坏的不得了，那也不一定。如果真正公正的来看，他只是偶尔犯了一个过失，而且这方面的过失恰好也是你没有犯的。如果你也犯了，肯定不会认为他是坏人。如果他犯的过失恰好你没有犯，你就认为这个人这么坏，就忽略了其他方面的可能性，还有很多不好不坏的和好的。我们如果具有这种智慧，就不会通过一件事情马上就对一个人盖棺定论。

因明能够帮助我们培养全面的思维能力，可以提供这样的智慧。看起来好像就是和外道辩论、听不懂的学术问题，实际上也会带给我们很多工作、生活、修行过程中的智慧。如果了知这些之后我们就会在世间当中讲更加的睿智。为什么呢？如果你懂得全面分析问题，不会因为一个问题遮障眼睛，而是能够透过这个现相去看全面的问题。尤其是当你有了这种观察的能力，更加不会被这些假相迷惑，不管是好的假相，还是不好的假相，都有智慧去透过现相去看它的本质，也会全面地看。

这就可以给我们带来很多扭转的机会，比如当你生烦恼的时候，如果有这个智慧，马上就会知道并不是我看到的那样。因为内心当中想到其他可能性的缘故，烦恼马上会烟消云散，所以也会改变我们对一个人、一件事情的看法，而且心胸会更加的开阔，对事情的看法也会更加的准确。如果你只看到一点，肯定没办法对这个问题全面判断；如果你能够考虑全面，智慧更加清晰透彻。对于我们抉择问题，也是非常好的能力。

尤其是对于修行人来讲，别人对自己的看法，我们对别人的看法，都会影响到情绪、发心、修行等等，有了这样的智慧，我们可以调伏自己的烦恼，或者对别人产生清净观。因为你的智慧力在这里，所以当你观菩提心等其他佛法的智慧时，这些智慧都能够用上。这

方面对我们非常有必要性，即便我们学的时候，其他没有懂，把这里上师教给我们的观察智慧，也要牢牢记在心中。经常性地去看，不单单是这样观察别人，而且要通过这种方式来反观自己，这方面非常重要。在这个过程中，想方设法地制止自己产生很多邪分别念。

辛二、破他宗理：

“破他宗理”，就是通过前面讲到的名称不能成立意义的结论之后，我们再顺便的破斥一下其他的宗派所讲的观点。

依此而分析，淡黄派等许，

无常等之故，亦成无心等，

剥皮则死故，承许为具心。

“依此而分析”，“依此”的“此”字怎么理解呢？通过前面的分析，得到了名称相同意义不一定相同的结论，这个意义不能成立。“依此而分析，淡黄派等”，然后我们再进一步就可以破斥淡黄派。淡黄派就是数论外道，数论外道是以前印度的一个宗派，以前印度力量最大的，一个是数论外道，一个是胜论外道，这是两大外道之一。“数论”，我们在学《智慧品》《入中论》时都学过，因为通过二十五谛的数字来立论，所以叫数论。为什么叫淡黄派呢？他们的创始者是淡黄仙人，有些地方说喜欢他穿淡黄色的衣服，称为淡黄仙人。如果以开宗祖师的名字来命名是淡黄派，如果通过他们的教义来命名的就是数论外道。“淡黄派等”，“等”字里面包含了裸体外道的观点。

他们怎么承许的呢？“无常等之故，亦成无心等，剥皮则死故，承许为具心”。无常等之故，亦成无心等，主要是观察淡黄派的观点；剥皮则死故，承许为具心，是驳斥裸体外道的观点。

无常等之故，亦成无心等，这是淡黄派所许的。他们想成立什么呢？因为淡黄派承许自己的宗派中有二十五个法，其中两个属于胜义谛，即神我、自性或者主物，它们是常有唯一的自性。主物是无情，神我是具有心识的有情。

主物是产生一切万法的因，然后神我不是产生一切万法的因；主物能够创造法，但是不能受用，神我不创造，但是可以受用，大概就是这样含义。主物和神我两个都是胜义谛，二十五谛中去掉两个，还有二十三谛法属于主物所生。

主物也叫自性，主物中有喜、忧、暗或者苦、乐、舍三德，三种法平衡的时候主物不显现万法，三德不平衡的时候，就开始从自性当中显现二十三谛法，从大开始还有五唯、五大等等共有二十三谛加两谛就是二十五谛。二十五谛中胜义谛是常有的，然后通过主物幻化或产生出来的二十三谛法，属于虚幻、无常的。

主物化现了二十三谛法之后，就已经分散在二十三谛法当中了，二十三谛法的每个法里都有主物的自性，真正的主物已经显现成了二十三谛法。主物只管创造二十三谛法，自己不受用。因为它是无情，受用不了。那谁受用呢？神我来受用。

这里有很多他们的宗义，后面还会讲到数论派，这里也讲了一些数论外道的观点。首先从主物中变现出一个叫做大，或者觉、心。虽然名称叫识，但是本身并不是真正的心识，和平常我们理解的识不一样，所谓的识在其他地方叫做大。相当于一个两面境一样，即一个境子有两面，里面是神我，外面连接二十三谛。

神我通过大来受用外面的法，然后自性显现大，大再显现其他的慢、五唯等等，通过这方面慢慢呈现。数论外道的观点，我们没有时

间讲的太多，一方面可以自己看，一方面以后还会学到这些观点。里面只有神我是真正的心识部分，可以觉知。当自性显现了二十三谛法之后，神我耽著二十三谛法，就迷失了，按照他们的观点来讲，执著二十三谛虚妄的法，就轮回了。

后来通过开示，神我觉得这样轮回下去，耽著外境的法很痛苦，他通过修道，最后安住在禅定当中，开始反观二十三谛法到底是怎么来的？发现这些法都是假立的，这时二十三谛法就回归到了自性当中，外面一切万法的显现就没有了。因为神我不再耽著外境，所以获得了解脱，这是他们的轮回、解脱。

麦彭仁波切在注释中讲，自性的法相当于佛法中的阿赖耶识一样，一切万法是阿赖耶识中的种子显现的，他们也说二十三谛法是自性当中显现的，二者之间有相似的地方。他们的神我相当于我们的意识一样，可以辨别、能够思虑等等。不一样的地方，在于佛法当中没有承许阿赖耶识和意识常有的胜义谛，也没有承认阿赖耶识就是纯粹的无情，虽然阿赖耶识是无记的，但也是一个识的自性。还有它是刹那生灭，不是恒常的，这方面有很多差别。二者只是相似而已，并不是完全相同。

数论外道承许二十五谛法，认为从主物当中出现的识，还有一切二十三谛的现相等等，这些作为它的有法，一切识、大等的显相，不是内在的，都是外在的法。为什么呢？根据是无常和产生的缘故。“无常等之故，亦成无心等”，什么是亦成无心等呢？二十三谛法是无心的，这是他们的所立，根据是无常的，等字当中也包括了产生。因为他们具有无常和产生的缘故，所以二十三谛法都是无心识的。

“无心等”，注释中也讲了，不是内在明知神我的法，而是外在的法。主要说这些是无心的，淡黄派要通过名称相同成立无心。“剥皮

则死故，承许为具心”，裸体外道要通过一个相同的名称成立具心。成立什么“具心”呢？就是树木等具有心识，属于有情，或具心识的有情。树木等是众生。为什么呢？剥皮则死故，因为剥了皮就死了，所以它是众生。这两方面一个是要成立没有心识，一个是要成立它是有心识的。

具体是如何成立的呢？刚刚我们讲了数论外道的例子，就是说一切二十三谛苦乐舍等等不平衡，这些不是心识，因为是无常和有产生的缘故，所以说二十三谛都是无常和有产生。怎么是无常呢？就是说二十三谛法最初是从自性中出来，最后又回归到自性中，出来了又回去，这就是无常的体现。

产生了什么呢？我们在学中观的时候，也是知道数论外道承许自生宗，所以怎么产生呢？二十三谛法最初在自性中是隐没不现的，后面产生了，从不明显到明显，按照他们的意思叫生，并不是先无而后有，而是以前就有但是不明显，他们把从不明显到明显叫做生，和平常我们讲的种子生苗芽的生不一样，因为种子生苗芽的生，必须前面的要隐没了后面的才出现，而且后面的法是前面没有的，突然有了，逐渐产生了，是一个先无而后有的过程。数论外道的生是以前就有，只不过是隐秘状态，后面因缘和合从自性当中浮现了出来。打个比喻讲，就像一个房间里面本来就有家具，也坐满了人，大家都不说话，把灯关了之后，里面黑黢黢的。虽然里面有人，也有很多东西，但是从外面进来的人看不到，把灯打开的时候，这些一下子就浮现出来了。他们的生是自生，而是自己生自己，特点是所生的法不是先无而后有，而是先有只不过不明显。

什么不明显呢？没有开灯之前看不到。这时没有生，生是什么？灯一打开，明显了就是生。这些都是有产生的，和佛法当中的生不是

一回事，灭和佛法当中的灭也不是一回事。他们的灭是什么？就是又隐秘了，回归自性了。相当于我们把灯关了，又什么都看不到了，大概是这个意思。他们的生不是真正从无到有的生，灭也不是真正的灭掉了，从此之后再找不到了，而是又回归到自性当中，不再显现出来而已，这就是无常和产生，他们说一切法都是无心的，这是没办法安立的。

他们说无常和产生内道也承认吧？二十三谛法的瓶子、柱子、有情等等，都是无常的，我们说是无常的；他们说这些法都是产生的，我们说是有产生的。他们说好，既然你们承认无常，也承认产生。我们就可以通过这个推理，推理出来一切法都是无心的。他们的意图是什么呢？他们认为无常和心都是内外道共同承许的，内道承认无常，也是承许他们是有产生的，他们说内道和我们都承认无常和产生，所以在有法上就成立了，的确是可以成立的。无常产生的缘故，一切二十三谛法都是无常而产生的。这样成立之后，无常和产生的缘故怎么推出是无心的呢？因为他们的认为一切的二十三谛法都是从无情的自性或者主物当中显现出来的，所以这些法都是通过无心的自性。

我们刚刚讲了，二十五谛法中有两个法是胜义谛，只有神我才有心识，而自性主物是没有心识的。无常的二十三谛法，都是从无心的主物中产生的。既然主物是无心的，它们浮现出的二十三谛法也是无心的，对方的意图是这样的，通过无常和产生这两个内外道都承认的观点，来推出二十三谛法是无心的。因为他们的无常和产生都是从自性来的，认为你们既然承许无常和产生，也应该附带承许我们的自性产生一切。如果你们承认了自性产生，而自性无心的缘故，所以二十三谛法也应该是无心的。

这方面不一样，虽然名称上我们也承许无常、产生，但是你们说的自性中浮现了无常，还有你们的产生方式我们也没有承认过。因为我们认为的心识，也可以是无常的，所以是无常就是无心的，这个不一定。自宗的观点来讲，有心识也可以是无常，这是不一样的。对方想要通过名称相同成立意义相同，那我们恰恰说名称相同不等于意义相同的问题。因为他们认为无常和产生，我们也承认，所以他们认为名称都是一样的，双方的承认无常、产生，应该意义就是相同的。真正要分析的时候，没办法达成共识。

为什么呢？因为你们所说的无常、产生和内道不是一回事，你们的无常是自性产生出来的，再从自性回归自性。而你们产生的也是首先自性当中有，后来只是明显出来了，这一点我们也没有承认过。你们说的二十三谛法都是无心的，我们也不承认。为什么呢？苦乐舍都是一种感受。痛苦快乐对我们来说都是心识，这不是无心，因此名称相同不能成立意义相同。

通过这一点也可以驳斥淡黄派想要通过内道和外道所共同承认的无常、产生，成立二十三谛法都是无心的，这是不一样的，名称相同不能成立意义，这样破斥了数论外道。刚才已经讲了他们自身的观点有很多过失。《智慧品》中很多地方破了自生宗。对方安立的无常产生的方式、苦乐舍是无心的，我们也是不承认的。第一，名称相同不能成立意义；第二，不能成立这些是无心的，很多法都是有心识的自性。

剥皮则死故，承许为具心，这是裸体外道的观点。现在印度、尼泊尔那边还有裸体外道，有些是纯粹裸体的，什么衣服都不穿，有些是穿个短裤之类。因为裸体外道认为一切都是束缚，所以不穿衣服，想通过外在的行为解脱内在的心识，认为打破一切束缚就可以获得

解脱。我们都知道，如果只是执著形象，而不知道真实的解脱来自于内在的心识，以及真正的了知无我，单单是形式上的修行并不一定是获得解脱正确途径。

外道承许刚才我们讲的推理，树是具有心识的有情。剥皮则死故，把皮剥了之后树就死了。通过有死亡来成立树就是众生。具心就是具有心识，即有情的意思。花草树木、庄稼稻谷等等一切植物都是具有心识的有情，因为它们剥了皮就会死的缘故。淡黄派是想方设法证明一切的显现法都是没有心的，裸体外道是想方设法证明植物也具有心识。

剥皮则死故，承许为具心是哪个名词相同呢？剥皮就会死亡自宗也承许。他们说佛教承不承认树剥了皮就会死？我们承认没有树皮保护树就会死。对方说既然你们也承认剥皮就会死那就达成共识了，可以成立树就是有情。为什么呢？因为它会死，不是有情就不会死，所以说树是有情。

现在也有些人认为蔬菜不能吃，它也有生命。虽然生命、死亡的名词一样，意义也不一样。我们不要认为里面都有一个死，就是相同的，就认为吃菜也会杀生。大恩上师在讲记中附带把这些问题也驳斥了，事实上这是不合理的。平时我们说什么叫有情？有情的死和植物的死名称上相同，一个具有心识一个不具有心识，这方面是不一样的。

如果你去杀害具有心识的有情是杀生，但是拔草砍树、剥掉树皮，不会有杀生的过失。因为这些不是真正的有情。这个辩论并不是完全没有意义的，可以让我们辨别一些似是而非的观点，学了之后就可以有能力进行驳斥。虽然两者都是死亡，但死是不一样的。佛法中讲真正的有情具足命根，有一期生命存在的所依，还有身体要具有

体温，还有觉知的能力。必须有一种受，可以辨别、觉知，没有这些是不行的。如果没有命根、体温，尤其是没有觉知。不管怎么样，命根肯定是有的，还要具有能够分辨觉知的能力，就是说具有心识。如果你把他的命根断绝，体温消失了，所依不再有觉知的能力，我们说他死亡了，这是通过你的加行把他杀死了叫做杀生。

外在的树木有没有命根呢？没有。有没有体温？没有。有没有辩知苦乐的觉知？也没有。虽然树剥皮之后会干枯，只是把干枯起个名字叫死。其实和有情损坏命根之后离开的死完全不一样，这是两回事。对方想要通过一个相同的名称来证明树木也是有情，这是不能证成的。真正的有情具有辩知能力、感受苦乐的心识，没有苦乐感受不能叫心识。

上师也分析了，是不是所有的树木都不是有情呢？也不一定，普遍来讲树木叫无情，不是有情。为什么不一定？因为有情特殊的业力，树木是他的所依。就像人依靠现在无情的肉身作为所依一样，所以有些有情把树木作为所依，并不是说树木本身是有情，就像我们以血肉之躯作为所依一样，血液骨头严格来讲都是无情法，我们的心识进来了，摄持它慢慢长大，长成这个样子，就把具有心识的身体也叫做有情。因为它具有心识，所以从这方面来讲，外在的树木有一些，比例并不是很多。有些孤独地狱的众生在树上受苦，有些树神也是住在树里面。因为有些有情附在上面，所以砍树也会有流血的情况。乃至炉灶、门、绳子上面，都有有情附在上面受苦的，这是特殊的事例，不能作为普遍的情况来对待。从这方面来讲，绝大多数都不是有情。如果把这些特殊情况排除之后，可以说树木不是有情，也不会有那种意义上的死亡。真正具有佛性、如来藏、苦乐心识的才是众生，而这些树木等是不具有如来藏的。

有些地方有有情无情同圆种智的说法，一切无情法的实相法性遍满，从这个侧面来讲，它本身就是觉悟的本性。还有按照唯识的观点，所有的法都是心识的显现。首先把一切法抉择为唯识，从这方面也可以安立它们的本性就是佛性。这和外道所说的观点不一样，外道并没有说一切都是唯识所现，只是说树也会死亡，死亡的名称一样，因为它会死，所以也是有情没办法成立。

名称相同不能成立意义相同。树干枯的现象的死亡和有情神识离开身体之后的死亡完全不一样，因此砍树或者吃米，不是杀生，最多是间接杀生，比如种田的时候有些虫子被杀死了，肯定会有间接杀生。上师经常讲，我们在欲界当中纯粹干干净净的生活是没有的，只能是不要直接和众生的生命相关，把罪业的程度降到最低。这方面我们不要再去纠结，直接来讲，它是素食，不是直接和有情生命相关的。这样安立是应该可以的。我们要了解这方面，否则像上师所说一样，认为蔬菜也是有情，就和裸体外道的观点没有什么差别了。

辛三、宣说彼之成立义：

意义成立名称上不成立也可以，名称上面成立了意义上不成立也不行。“宣说彼之成立义”，就是前面所讲的是怎么样成立的，通过正理进行安立。

事体若不成，此理若成立，

纵彼不成立，差别非能害，

如声依虚空。

我们对于这些内容要反复看，否则词句上面不好解释。事体若不成此理、若成立纵彼不成立、差别非能害，这是一个意义，如声依虚

空，这是一个比喻。

“事体若不成此理”，这个地方断句。这是什么意思呢？虽然名称成立，不管通过什么名称来表示，如果它在因的事体上面不成立含义，“此理”就是前面所说的宗法不成的推理。什么是宗法不成呢？名称虽然可以安立。因的事物在有法上不成立，就是前面所说的宗法不成的推理，因的事体应该要在有法上成立。如果因的事体在有法上不成立，前面所说的宗法不成的道理就是此理，事体若不成，此理若成立，“若成立”如果说事物的本体在有法上成立了，这样因的事物在有法上已经成立了，纵彼不成立。这个“彼”怎么安立？因的事物成立了，它的名称不成立。

这是什么意思呢？因为有些外道和内道的名称所表达的意义并不一样，所以我们因的事物在有法上已经成立了，虽然我们所使用的和外道因的名称不一样，但是他们看起来这个不成立。虽然不成立，差别非能害，这个“差别”是什么意思呢？就是说外道对名称通过自己的意图安立的差别，对因的成立没什么伤害。有些事物是同样的名称，我们讲的名称是这个意思，对方脑海中的名称不是这个意思，他们就说，因为我们的有法是这样理解的，所以你们这个因成立不了。

虽然名称上面成立不了，但是意义成立了，他们通过自己的意图安立了不同的差别法，对于因的成立也没有任何的损害。上师在讲记中讲，如果因的意义成立了，纵使别人认为名称不成立，实际上也不会有过失。为什么呢？这个地方的意图有差别。对方假立的差别意图，对于成立我们的正因来讲没有什么伤害，在解释分析的时候，虽然对方说名称上不成立，但是我们从意义上解释了之后，他们不得不成立，一定会成立的。差别非能害，对方的意图差别并不能妨害

我们对于真因的安立。

打个比喻来讲，如声依虚空。我们首先安立一个论式，声音是无常的所作之故，这是内道的正因，通过所作来成立声音是无常的，而所作的因在声音的有法上可以成立。对方说不成立，为什么不成立呢？他们说所作不能成为声音无常的因。为什么呢？因为如声依虚空，对方认为声音是一个无为法，虚空是无为法，它是常法，而声音也是属于虚空的功德，所以声音是依靠虚空的。

声音是无为法虚空功德的缘故是什么意思呢？就是说声音隐藏或依于虚空，声音是从虚空中发出来的，隐藏在虚空当中。他们认为声音不是无常法，用所作性放在声音上成立不了。所作性是成立无实法的，声音上成立不了。为什么呢？因为对方认为的声音是依靠虚空的，声音是虚空的功德。而虚空是一个无为法，所以所作性在声音上成立不了，他们是从这方面安立的。

这是什么意思呢？讲到了差别。他们想的声音和我们平常讲的声音是不一样的，通过他们对于声音不同的看法，企图去破坏我们的立宗，他说你们安立的所作性在声音上面成立不了，就是说有能害了，我们说“若成立”，就是声音的意义，如果在它的有法上真实成立了，“彼纵不成立”，因为对方的声音指的是无为法，所以名称上纵然不成立，他们通过自己假立的意图这种差别法，想要对我们的正因来做一个妨害是没办法的，这是差别非能害。

“如声依虚空”，前面讲了，因为他们的声音是虚空的功德，所以觉得所作法在声音上不成立。虽然这样说了，但还是可以成立。你们说这是无为法，真正进一步分析的时候没有能害。为什么呢？所作性在声音上一定可以成立。虽然你认为它是一个无为法，但是分析的时候，就是一个有为法。为什么是一个有为法呢？你发声的时候，

通过不同的口型，自己有一个想要发声的作意，我要说这句话，这是一个因缘，然后要发出不同的声音，舌头、口型、喉咙、吐气，都要不断的配合。

我们发出的声音不只是一个音节，也不能发一种声音，而是可以发出很多不同的声音，歌声抑扬顿挫、悠扬动听，发音的部位也不一样，都是不同的因缘显现出来的。不管你承不承认，你自己发音是不是这样的，如果是这样的，那就是所作性。虽然你可以说它是虚空的功德，这个声音是虚空中是存在的，但是你发声时的作意，说话的声音、口型、不同气流的变化等等，这方面难道不需要因缘吗？如果需要因缘，声音发出来就是所作性，因此所作性可以在声音上安立。

彼纵不成立，就是说你们认为的声音是不成立的，因为你们的声音是无为法，虽然不成立，但是通过所作性分析，意义在声音上一定可以成立，完完全全可以成为正因。从这方面安立时，虽然你的名称成立，但是意义不成立，也是宗法不成；如果名称不成立，意义成立了，宗法也是可以成立的。所谓你们的相续中，心中所想的差别意图，非能害，没有办法伤害它，这就是我们要讲的意思。

这方面还是一个意思，就是词句相对次要，主要的还是意义。不管是在因明上面想这些论式，还是平常学习佛法，我们要把词句、声音作为方便，真正去了知它的本意，对于意义上观察、学习、辩论，才是真正有意义的。否则只是在词句上去讲，意义并不大。即便你通过狡辩的方式胜利了，对于内心产生定解，趣向真相的帮助并不大。尤其是学习佛法的佛弟子来讲，通过语言、名词这些工具要悟入意义，千万不要在使用这些方便的时候，反过来被这些名词所困。如果我们迷失了正确的所诠义，对于真正的自相意义，或是要产生的定解就会失去。我们不使用语言、名词是不行的，肯定要使用，但是在

使用的时候，始终要把它们当成趣入于究竟实相的工具来使用，这是比较正确的。

名虽不成立，事成则成立，

如鸱梟派前，佛教徒宣说，

体等作能立。

“名虽不成立”，有时名称上虽然不成立，“事”就是事体意义，但是在事体意义上能够成立，就可以成立一个正因。这和前面的意思是一样的，就是说事体成立了，名称不成立不要紧。虽然名称不成立，但是事体能够成立就非常好。如果名称上讲的很好，真正分析意义的时候，没办法真正的安立，也是有过失的。

怎样名虽不成立，事成则成立呢？打比喻讲，“如鸱梟派前”，“鸱梟派”就是胜论外道，也叫食米斋派。开宗者苦行的时候，只是吃米屑，也就是很碎的米，这样来苦行。虽然是外道，但是在修道方面非常的精进，也能够吃苦，只是没有抉择到无我、空性、发菩提心等等正道。虽然开创了一个宗派，对于修行者来讲，可能会有一些微薄的利益，但是离解脱还差得远。尤其是花了很多时间修持外道，入于歧途，也是浪费了人身。

为什么胜论外道也叫鸱梟派呢？因为最初食米斋仙人修行时，一只猫头鹰飞到了他修行的所依上，他心中有六个疑问想要确认，就把六个问题一个个的问了鸱梟，问一个问题鸱梟点一头，六个问题问完之后鸱梟就飞走了。他觉得这个鸱梟是本尊的化现，对于这些问题已经认可了，就把六种喻义写了下来。这个称呼的来源是这样的，在《中观庄严论释》中有这方面的介绍。

“如鸱梟派前，佛教徒宣说，体等作能立”，在鸱梟派外道前，佛教徒这样推理的，极微是无常的，有形体之故犹如瓶子，佛弟子通过有形体来证明极微无常，对方认为这是没办法安立的，为什么呢？鸱梟派认为形体没办法周遍一切，这是四大和合起来的粗大东西，比如大小、长短等等属于有形体，没办法周遍一切，这是有限、有量的法。

有量的法属于有形体，没有量的法有两种，一个是意，这是无量的，没办法计算量，还有一个是极微。意没办法周遍一切，而极微可以周遍一切，对他们来讲真正的极微属于无量法，也就是说无有形体的。我们所说的有形体和他们讲到的有形体表达的意义不一样。我们说极微是无常的，有形体的缘故，对方一听不对，怎么不对呢？极微应该是无量的，刚刚我们讲了有量和无量，就是说粗大的法，大小、长短等等是有量的，有量的法不周遍，这些有形体的法是有量法，属于不周遍一切的法。而极微法是属于无量的，没有形体。

他们听到极微是无常，因为有形体之故如瓶子，觉得有问题。有什么问题呢？有形体和极微是矛盾的。因为在他们的意义中，极微是无形体的，所以现在在极微上安立有形体不成立，宗法上成不了，他们说这方面不成立。

虽然我们在讲的时候，对他们而言名称上是不成立的，因为他们的有形体表达的意图和我们不一样、内涵不相同，所以他们认为有形体不行，极微不是有形体的。这方面也不用往下观察，再往下观察当然极微是无常的，更加不行了。对方认为极微属于恒常法，而且极微也是无形体的。我们认为真正的形体并不一定是能够明显看得到的，我们想要真正表达的意思，有形体的法当中包括看到的，主要的是要有一个共同的特征，就是有接触的。

什么叫有接触的就有形体呢？拥有自己的空间，可以阻碍他法进入，叫做有所触。这个法放在极微上绝对可以成立的。他们认为有大小长短叫做有形体，我们说大小长短是有形体的一部分，还有一部分是我们看不到的。佛弟子也不承认极微肉眼能够看到，就是有柱子、瓶子的形体，虽然我们也看不到极微，但是极微它存在阻碍、所触。有阻碍是可以成立的，虽然肉眼看不到，但是通过推理可以推出来。为什么呢？因为极微是组成粗大法的最小单位，互相之间都有阻碍，一号极微不能进入二号极微里面，两个极微不能成为一体，二者之间互相有抵触，有各自的空间，都有排斥性的。一号、二号互相不能进入，再加上七个极微组成一起，体积长大了七倍，这样累加下去，慢慢形成了眼睛可以看到粗大的法。

我们说的所谓有形体就是所触，假如你们不承认有各自的空间，互相有阻碍，两个极微就成了一个。它怎么长大呢？没办法组成粗大的色法。两个极微不可能没有所触，一定有所触，要有各自的空间，以及阻碍的自性，这是有形体。有形体的名称虽然不成立，但是它的意义上成立了。从这部分安立的时候，有形体可以在极微上成立。

既然它有形体、所触，这样的法都是无常的，这方面完全可以成立，虽然名不成立，内道和外道之间在名称上，他们不承认我们安立是极微有形体的，但是意义上是成立的。我们以什么作为有形体的意义呢？我们通过有所触、有阻碍的法相来成立有形体，这方面在有法上绝对可以成立。从这方面分析完完全全可以成立，像瓶子一样也是有阻碍的，所以是无常的，从这个角度可以成立。

这些词句比较复杂，讲的时候我也不一定讲得很清楚，听了之后，大家下去还要反复的思维观察，对照不同的注释，比如麦彭仁波切、大恩上师，还有以前法尊论师翻译的《释量论》注释，以及一些

格西们讲的，这些都可以看。虽然宁玛派和格鲁派的观点不一定相同，词句的解释可以参考，意义上的解释不一定相同。当然参考其他的注释也不是不可以，但是要有所保留，我们这次主要是按照大恩上师和麦彭仁波切的注释作为范本讲解，大家根据自己的情况下去学习、讨论，逐渐可以掌握里面所讲的意思，能够用在我们平时的修行和工作、生活当中。因明并不仅仅是辩论，你学好之后，完完全全用得上。刚刚我们举了一些比较浅显的例子，比如名称和意义之间的关系等等，诸如此类的还有很多，精通之后肯定会对我们的修行有所帮助；即便没有完全精通，我们在每节课中得到一些利益也可以，能够理解多少就得到多少利益。

今天我们的课就讲到这个地方！

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情