



第二十九课

现在在宣讲第五品当中的所诠、能诠。萨迦班智达的意思非常清楚，在胜义谛当中，根本没有一个所诠和能诠；在世俗当中，假立的所诠和能诠是可以安立的。假立的所诠主要就是义共相，就是我们分别心面前的总相，缘外界的自相产生一个总相就是真实的所诠。名言共相就成为它的能诠。名言当中有所诠、能诠，但真实观察到因明的胜义谛时候，不是中观的胜义谛，根本没有一个所诠、能诠可以安立。

现在在宣讲“遣除诤论”，遣除诤论当中，前面对于自相有实法的诤论，识自相为所诠的诤论，这个已经遣除完了。今天讲第三个科判，“遣与许不相应行为所诠相同之诤”。这个科判的意思就是说前面有一些声闻乘的论师承许不相应行是真实的所诠，萨迦班智达已经破除了不相应行不是真实所诠。如果不相应行是真实所诠的话，怎么样能够了达和它无关的色法？因为不相应行既不是心、心所，也不是外面的色法，即和色、心、心所都不相应的法叫不相应行。如果给不相应



行安立名称的话，根本没办法了知和它无关的色法的自相等，前面已经发了这个过失了。因为自宗安立所诠是一种义共相，对方就认为这个是和不相应行相同的，所以对方就发一个诤论，然后自宗遣除诤论。

己三、遣与许不相应行为所诠相同之诤

谓若遣余总立名，则与不相应行同。

义共相若成实体，汝真实然为无实，

是故知无遣余境，则无所诠与能诠。

第一句和第二句主要是对方的观点。对方讲，“谓若遣余总立名”，自宗在安立名称、所诠的时候，是具有遣余特性的法；“总”就是总相，通过遣余，给总相安立一个名称，或是说遣余安立的总主要是所诠意义，就是一个所诠。

如果这样安立的话，“则与不相应行同”。你们虽然不承认不相应行是所诠，但是按照你的观点观察的时候，你的遣余的总安立名称就是不相应行了。如果你的观点能够安立的话，前面这个不相应行作为所诠的观点也能够安立，如果对方有过失，你的这个观点也有过失的。那么如果给遣余的总相安立名称的话，看



一看这个遣余的总相它到底是不是自相呢？遣余的总相肯定不是自相，我们自己不敢承认的。这个总相是不是心的自相呢？也不是心的自相，如果是心的自相，前面讲也有过失。所以又不是外面的自相，也不是心的自相，那么这个总就应该是不相应行，就应该和不相应行相同，他就是这样的意思。

下面观察破斥的时候，根本和不相应行是无关的，或者说没有这样的过失。

“义共相若成实体，汝真实然为无实”，义共相，就是说我们在心面前浮现了一种义共相，如果这个义共相是实体的话，如果成立真实有的这样一种本体，“汝真实”，那么你的观点就是真实的，或者说你给我们发的过失就可以真实的成立。因为对方承许不相应行的时候，他也承认义共相就是一种真实存在的东西，就是有的东西，所以他有这样一种过失。如果我们承认了义共相或者真实的义共相它是实体，那么你说的就是真实的，我们说的所诠就成了不相应行了，或者就成了你们前面所说的过失了。

“然为无实”，意思就是自宗安立的观点，义共相根



本不是有实法，我们的义共相是一种无实法、假立的法，将一个假立的法安立成所诠意义。根本没有承许过义共相是真实的缘故，所以说根本没有你们所说的这种过失。

“是故知无遣余境，则无所诠与能诠。”如果了知了总相或是知道了遣余的本身没有一个真实的境。“知无遣余境”，遣余的所取境根本不存在，是一个假立的。遣余的所取境就是指总相而言的，总相就是遣余的境，遣余并没有一个真实的所取境，像自相那样外面有一个柱子、瓶子等这样的所取境是根本没有的。如果了知了遣余境实际上没有一个真实的所取境，就可以进一步通达“则无所诠与能诠”，所诠和能诠就不存在了，没有一个所诠与能诠。所诠与能诠在当中都是一种假立的，在世俗当中可以安立义共相是所诠，名言共相是能诠。若和遣余境联合在一起，我们就知道遣余境就是一种总相，没有单独的所知的自相的缘故，所以没有所诠、能诠的安立。

在注释当中“是故知无遣余境，则无所诠与能诠”也是牵扯到一组辩论。前面我们回答说“汝真实然为



无实”，无实的缘故、假立的缘故，所以根本不会成为和声闻宗的不相应行相同的过失。对方说：“你这种无实法应该起不了作用，虽然你将无实的总相安立成所诠，但是我们在使用这个所诠的时候，根本没有办法了知自相，有这个过失。”比如通过无实有的石女儿不能够了知外在实有的自相的瓶子呢？通过这样无实的石女儿根本了知不了外境的瓶子。同样的道理，通过分别心面前的总相，这个无实有的总相，也根本了知不了外境的有实的自相法。

在辩驳的时候要这样进行观察：二者是根本不相同的，为什么二者不相同呢？所谓的石女儿或者兔角等，这些法和外面的瓶子没有妄执一体的错乱。石女儿和兔角虽然也是无实的，然后无实法它也是无实的，但是大家在运用的时候，石女儿能够了知外面自相瓶子这样安立的方式是根本没有的。在因明的自宗当中安立的时候，虽然义共相的影像是无实的，但是这种无实和它的自相必定是有一种错乱的关联。人们往往将内心当中的总相误认为是外面的自相的缘故，所以通过无实有的所诠可以了知外面自相的所诠，外面



的自相的实法。所以二者之间是完全不相同的，从这个方面可以破斥对方的争论。

“是故知无遣余境”，应该了知遣余的所知境是根本没有的，就应该进一步的推知没有所诠、能诠。因为我们自己的所诠就是遣余的对境的缘故，遣余自己没有一个是自相的对境，所以从真实义来讲没有所诠。没有所诠就没有能诠，从这个方面也可以进一步的打破对方的争论，这个就是这个科判的含义。

下面的科判也是一组争论，遣除对方的争论。对方对错乱的所诠这种安立的方式不满意，认为这个不足够，单单安立一个错乱的虚妄的所诠根本不行的，在他的想法当中，所诠应该是一个真实的，不是错乱的所诠。他进一步抱着他的这个观点给我们发太过：如果没有一个真实的所诠，那么应该成灭绝名言的过失。在这个辩论当中，我们会遣除这个争论。

己四、遣若无所诠则成灭绝名言之诤

谓无所诠错乱妄，是故毁坏诸名言。

以错乱式取自相，是故名言实合理。

“谓无所诠错乱妄”，是他们的观点。如果在胜义谛



当中没有一个真实的所诠，没有一个经得起观察的自相的所诠，单单错乱安立所诠，这个是虚妄的。谓无所诠就是对方的疑惑，他就认为应该有一个真实的所诠。自宗的观点，是没有一个真实的所诠，我们自己将错乱安立成真实的所诠，将总相、义共相，误认为是自相，这是我们的观点，通过错乱的方式来安立所诠。

对方说，如果错乱来安立所诠，“妄”就是指错乱的东西，本来就是虚妄的，错乱的东西本来就是无实的，以错乱的事物安立成所诠，就成了虚妄。如果成了虚妄，“是故毁坏诸名言”，一切的名言都已经毁坏了，完全已经毁坏了。

比如在注释当中打比喻讲，兔角到底存不存在呢？兔角根本不存在，你说兔角存在这个就是虚妄的。同样的道理，你们现在将瓶子的总相安立成所诠，也是错乱缘故，也是虚妄的。这样安立会引发一种结果——说兔角存在和说瓶子存在完全都是没有什么差别。

本来，说兔角存在是一种错乱的、虚妄的说法，说



瓶子存在是一种真实的说法。大家都知道兔角是不存在的，瓶子是真实存在的，但现在你们将瓶子的名称都安立成错乱，都安立成一种虚妄的总相，最后就导致了一切有和说一切无完全都没有差别，没办法区分了，从这个角度来讲，毁坏了一切名言，对方主要是从这个方面想要安立自宗的过失。

下面开始驳斥对方的过失。“以错乱式取自相，是故名言实合理”。对我们来讲，从总相这个侧面来讲，确确实实是虚妄的，是一种错乱的取境。说兔角存在和说瓶子存在，从所诠侧面来讲，都是错乱的这个没错。但是二者之间有一种差别，这个差别就是前面颂词当中讲的意义一样。

兔角在名言当中都是不存在的，瓶子在名言当中存在，兔角本身不存在的缘故，我们不可能直接缘兔角，将自相的兔角误认为总相，这是不可能的事情。然后瓶子的自相外境存在的缘故，我们可以将无实有的瓶子的总相误认为瓶子的自相，这方面是有关联的。所以虽然都是错乱的，但是二者之间内部还是有差距。



我们说“以错乱式取自相”，通过错乱的方式取自相，因为有前面这个理论基础的缘故，所以说虽然是错乱的，我们在取境的时候就是将内心当中的总相误认为是自相，然后通过错乱的方式，最后就可以得到外面的自相。有这种方式的缘故，虽然所论是错乱的，但是通过错乱的方式，可以最后得到它的自相。

“是故名言实合理”，即我们自宗根本没有毁坏名言的过失，而且是极其合理的。因为通过前面破他宗安立自宗，还有此处的辩论——观察下来时，对于真实的自相安立名称根本不可能、不现实的。只有通过总相和自相误为一体的方式，通过错乱的方式，去安立名称、取自相。这在名言当中非常合理，怎么观察，也根本没有任何的过失的。

己五、遣许错乱之关联不需要之诤

科判中的“错乱之关联”，是自宗的安立，是通过错乱联系的，通过将总相误认为自相的错乱的方式连接义共相和外面的自相，通过这方面联络自方、他方等。对方就认为这种错乱关联是不需要的。我们从这个地方开始遣除不需要的诤论的。



借助术语知关联，错乱关联无所需。

自相以及义共相，二者误解为一体，

纵于此三立名称，然无错乱无真名。

第一句、第二句也是对方的观点，对方讲，“借助术语知关联”，这是他们自己心的一种关联。他说按照我们的观点来讲，借助术语就能够知道这个关联，术语实际上也就是一种名称。比如说东西刚刚生长出来或者刚刚出现的时候，安立一个瓶子、柱子的名称，这些柱子、瓶子就叫做术语。单单借助术语就可以知道关联，知关联的就是名和义之间的关系、关联完全可以知道了，完全可以通过柱子、瓶子等等就了知到这个关联。

“错乱关联无所需”，错乱关联就是指萨迦班智达的自宗，是通过错乱的方式来关联的，就是前面所讲的一样，通过将总相误认为自相，或者将总相、自相误认为一体，错乱为一体的方式来关联名和义。他们认为这样错乱的关联是不需要的，为什么不需要呢？单单通过术语就可以知道了，你们非常麻烦的安立自相和共相误为一体的方式来进行关联，但是这个方面是



多余的。我们单单通过术语，通过名称就可以知道这种关联，对方就是从这个角度来讲的。

下面是破斥对方主要的内容，就是说你安立术语的境是什么，然后通过观察安立术语的境，进一步打破对方的观点。对方粗粗的观察，就好像认为通过术语就可以知道了。比如两个人对话的时候，大家都在说很多名词，说完名词之后大家都知道境的，所以不需要以错乱一体的方式来安立。但这方面只是没有经过仔细观察，在世俗的现相当中有这样的现象，所以对方认为单单术语就够了。但是如果真正详尽观察术语安立名称的基是什么，它的对境又是什么的时候，一下子就暴露了他自己的矛盾了，所以下面主要是从这方面观察的。

“自相以及义共相，二者误解为一体”，三个方面是三种情况，也就是说你安立术语时是通过自相安立术语呢？还是义共相，就是总相上面安立术语？还是将二者误解为一体的方式安立术语的？二者误解为一体就是错乱的意思，自宗所安立的错乱就是二者误解为一体，二者误解为一体也好，错乱也好是一个意思。如



果你在自相、义共相二者误解为一体的错乱相之外，“纵于此三立名称。”如果不是错乱的话，即使是在三个上面立名称，然无错乱，如果没有通过错乱的方式来安立的话，“无真名”，意思就是说根本没办法安立一个真实的名称，你的这个术语，你的这个真名根本没有办法安立。

为什么无法安立呢？下面就一个一个稍做分析，因为前面对这些问题总的分析已经分析完了。第一个，如果抛开错乱之后，你能不能够单单在自相¹上面安名称呢？没办法安立。因为刚开始破的时候有些外道、声闻等，认为外面的自相上可以立名称，心识自相上面也可以立名称。但是自相上面根本立不了名称，这是刚刚开始观察的时候已经破完了的。自相是刹那生灭的，所以第一刹那你在自相上面安立名称，第二刹那早就没有了，这个名称根本就没有办法通达这个自相的本身，所以说自相上面没办法安立名称。

义共相呢？那么在总相上面能不能够安立名称呢？这个地方的义共相按照对方的观点来看，主要是

¹ 自相有两种，一个是外境的自相，一个是心识的自相。



把自相成立为实有的法，那么自相是自相，共相是共相，或者说离开自相之外有单独的共相，但是根本没有共相的本体，没有这样一种义共相。实实在在的义共相通过因明后派观察的时候，根本安立不了本体。连它的本体都没有，怎么样对它安立名称呢？所以从这个角度来讲也是不合理的，前面已经破斥到这个观点了。前面讲将类总安立成所诠，但是这个方面也进行了破斥。

“二者误解为一体”，将自相和义共相误解为一体。我们将内心当中的义共相误认为就是外在的自相，所以自己认为，想的时候就想到了外境的自相，说的时候说到了外境的自相，但实际上所表诠的都是内心当中的义共相而已，所以说将义共相和自相误解为一体的这个方式安立名称。

如果认为是这样安立名称的话，那就和自宗一样，自宗认为就是通过二者误解为一体，二者错乱的方式安立名称。如果你承许这个观点就相当于承许了自宗的观点，证成了我们的观点。但是对方不承许错乱的观点，而是说单单安立术语就可以了。抛开这个错



乱的观点之外，在单独的自相上面立名称，和单独的总相上面立名称，这些前面观察过，都有过失。所以说你自己要立名称，要借助术语详尽观察的时候，最后还是落到错乱上面。如果没有错乱的话，你的术语根本立不了，根本没办法安立。所以对方认为他自己比较新颖的观点，还是站不住脚。

于此自相及共相，误为一体令趋入，
命名老人立名称，依此错乱取外境。

自宗说是通过错乱的方式安立名称的，对方想到底怎么样运用的？即便是错乱，但如何运用这些术语呢？怎么样运用这些术语才可以取外境的？这里就是对这方面进行解释。

“于此自相及共相，误为一体令趋入。”自相和共相误为一体的方式趋入到外境当中，通过这样的想法，通过这个语言，最后就可以趋入外境，趋入真实义当中。自相、共相误为一体的方式前面也再再讲过，上师也再再在宣讲，大家应该完全已经通达了。所以说，我们在趋入外境的时候，真实的趋入方式就是自相和共相误为一体的方式趋入的。



“命名老人立名称，依此错乱取外境。”立名老人就是指取名字的人，取名字的人一方面说是古代的人取的这些牦牛，取的这些房子，取很多很多的名字，这些名字我们延用至今，现在还是没有改变，所以说从一个侧面讲，命名老人就是指古代的人命名。但上师讲这个命名老人也不一定是古代的，因为现在也有很多新的事物新的东西出现，所以观待于现在来讲，这些不是古人的命名，但是再过几百年，现在这些取名的人就成了命名老人，就成了古人。上师讲这也是一种尊称吧，把起名字的人尊称为命名老人。

命名的老人看到这些新生的事物，首先给它取个名称，为了让大家都能够得到外境，都能够取到自相的外境，首先给这些牛、马或者柱子、瓶子等等一个一个立名称，立名称之后他自己认为是在自相上面立名称，但实际上是在总相上面立名称，因为这个总相是无实的缘故，所以说在同类上面都可以安立这样的名称。

“依此错乱取外境，”后面的这些众生就通过错乱的方式，通过自相和共相错乱误为一体的方式，最后



就可以取到外境。就像现在我们取外境的方式，依靠一个名称，比如说将瓶子拿来，这就是一种错乱。我说的时候我认为是说自相，内心当中浮现的是它的自相，但是说的时候说的总相，但我认为耽著的是它的自相，对方听的是把瓶子拿过来，他也认为说的是自相，所以就通过这个错乱的方式取外境，最后对方把瓶子拿过来，我把瓶子接过来然后开始喝水等等。这就是通过立了名称之后，通过错乱而取外境，就能起功用，所以说是极其合理的。通过萨迦班智达这些颂词的一问一答可以知道，我们平时取境的方式，耽著的这些东西都不是真实的外境，都是一种错乱的方式在进行交流，开始取境、执著等。所以如果把这些通达之后，就可以对自己的修行有帮助。

下面是第五品的总结偈：

名言真实所诠无，耽著所诠乃自相，
误为相属而实行，取境士夫不受欺。

“名言真实所诠无，”即名言的真实所诠并不存在的，完全没有的。前面我们说有一个真实所诠，单独所诠不是真实所诠，这好像是肯定了真实所诠的总相应



该是有的。但此处有说“名言真实所诠无”，这是指进一步分析这个真实所诠是怎么样呢？在讲中观的时候也是这样的，有时显现法有，有时显现法没有，实际上这不矛盾的。不观察的时候说，这些显现法有，详尽一观察的时候它就没有了，就是这个意思。

在因明当中也有安立的方式。我们说真实所诠有，是在假立的层次上面，将义共相安立成所诠的时候，说它肯定有。因为我们在使用的时候，肯定是有有一个所诠、能诠的。但是如果把这个所诠再进一步的观察，名言所诠有没有呢？名言所诠就完全没有了，因为在胜义当中没有的缘故。如果说真实所诠没有的话，那么真实的能诠也不存在，因为所诠、能诠是观待的缘故。如果有所诠，就有能诠；如果没有所诠，就没有能诠，所以“名言真实所诠无”也包括没有能诠的存在。

“耽著所诠乃自相”，真实所诠虽然没有，但耽著的所诠应该是有的。在前面讲现相的时候，耽著所诠已经破斥过了。对于所诠的侧面讲，可以安立真实所诠、耽著所诠，但我们耽著的这个方面不是真实所诠。在真实所诠已经破掉之后，再回过头来看，我们



所耽著的这个所诠有没有呢？耽著的所诠应该是有的。为什么耽著的所诠应该有呢？因为它是自相的缘故，耽著所诠的对境就是瓶子、柱子等自相法，它不是一个总相，不是一个分别心安立的，它就是在外边实实在在的在存在的一种自相法。

所以，真实所诠在真实观察的时候，不存在；单单从耽著所诠这个境的角度来讲，耽著的所诠在世俗当中是存在的。但是这个耽著所诠的自相能不能做所诠？不能做所诠，它只能做单独所诠的对境而已。从它自己的对境来讲应该存在，但是它能不能作为一个真实的所诠呢？真实的所诠完全不能成立，所以学完第五品之后应该是很清楚的。

“误为相属而实行”，将义共相和外境的自相误为相属，误为二者之间有关系、有联系的方式而开始实行、趋入这样的境。开始实行意思是取名，用名称、手势等互相交谈，就是将总相和自相误为有关联的方式而开始实行的。

“取境士用不受欺”，要取境的这些士夫会不会受到欺骗呢？不会受欺骗。虽然误为相属的，本身没有



相属，他认为是一种相属，或者认为自己的共相就是自相，这样耽著之后去取境，却不会受欺骗，这个就是一种错乱当中的真实。我们就知道，我们自己的取境的方式、分别思考的方式都是错乱的，但是在名言谛当中这种错乱可以达到目的，所以取境的士夫不受欺。

我们无始以来就是这样取境的，我们理所当然的将内心当中的总相误认为自相，然后今天去商店买东西，明天又去哪个地方去买菜……实际上我们在出发之前，脑海当中浮现一个商店，然后去商店买东西，认为这就是自相，然后通过总相的牵引自己慢慢走到商店里然后买东西，都是这样实行的，这个就是真实情况。但其他的一些外道或者世间人并不清楚这些真实情况，通过陈那论师、法称论师，萨迦班智达等，他们详细分别抉择之后，我们才知道，无始以来我们交流、做事情原来都是在虚幻当中，在虚无当中已经生存了好多世，还认为非常正确的在取境。

这以上就讲完了第五品，今天讲到这个地方！