第47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！

中观庄严论释 047 罗淑梅 0-10

首先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——文殊上师欢喜教言论》。那么这个《中观庄严论释》呢，也就是说，麦彭仁波切为了开显自宗的这些究竟的观点，究竟的意趣，那么做一个殊胜的论著。那么这个论典当中呢，对于这个自宗在因明当中承许的方法，中观当中承许的方法，做了非常详尽的这个阐述。那么作为麦彭仁波切的后学弟子来说呢，如果能够通达这样一种，《中观庄严论》当中的内容的话，就可以通达一切世俗和胜义谛的实相。那么对于进一步的修证这样一种实相，或者说要进一步的修学这样一种这个密法，修学大圆满等等的话，　实际上这样一种这个论典的意义，所诠意义呢实际上必不可少的，非常重要。所以说呢，法王仁波切以前也曾经讲过。他说如果能够对于这样一种这个唯识的观点能够非常通达的话，实际上对于通达这个大圆满的这个教法呢是非常有帮助的，非常接近这样的教义的。当然我们就是说单单说了一个唯识的观点，你是一个这个世俗谛当中的什么什么法，好像觉得没有什么。但是实际上，就是说是一切名言谛当中它的这个唯识的观点，和就是说一切万法都是这个心的显现，然后呢一切的这个心的显现本身是无自性的，从这个系列修习这个心性的角度来讲的话，通达唯识对我们非常大的帮助。然后呢胜义谛当中一切万法都是这个空性的，这个方面也必须要这个了知，必须要通达。那么当然我们在学习这个论典当中呢，因为无始以来的这样一种这个罪障，或者我们自己的这些福报、这个慧根呢并不是非常深厚的缘故，所以在学习的时候，对于文字啊，对于它的这个讲解的方式啊，对于它这样一种所诠的意义啊，有的时候可能有这个不了知、不通达的地方。但是呢我们在学习的时候一方面呢就是要知道，就是说逐渐逐渐我们要发愿通达。第二个方面要多祈祷，祈祷传承上师，祈祷全知麦彭仁波切、法王如意宝等等。像这样的话就是说通过祈祷的能力，通过这些祖师的加持力，相续当中可以逐渐逐渐可以增上对这些诸法的这个实相的了知。这方面都是可以说是这个必不可少的。那么在这个讲的时候呢，现在我们在宣讲的是破心识的这个实一。那么破心识的这个实一呢，实际上也有这个对于有相派、无相派等等这个道理的观察。现在呢我们就在观察，实际上就是说是这个自证的本体怎么样的。然后呢这个自证的合理性，了知了自证的合理性之后呢再宣说这个

境证，就是说是这个无相派的观点实际上是不合理的。那么前面呢对于自证的本体已经做了观察了。那么今天呢讲第二个科判呢，说明彼为自证之合理性。那么就是说是，就是说在安立的时候，心识是自证的，这方面是一种非常合理的。颂词当中讲到【一无分自性，三性非理故，彼之自证知，非为所能事，故此为识性，自证方合理】那么这个所谓的这个一呢，就是讲到了这个自证呢在名言谛当中它就是一体的。讲一体的时候呢，就不是说，这个，这个自证上面有很多很多的其他的法，所以说它是一个，一体。无分自性呢实际上也是，也是对于这个一体的一种安立吧。那么如果是多体的话，它就是一个应该是有分的自性了。那么就是说如果它是一体的话，那就是无分自性。无分自性呢就是没有其他的部分的意思，当然就这样一种部分，没有其他的部分，没有其他的类别呢，不是胜义谛当中说怎么怎么样，观察的方式。就在名言谛当中它就是一种，就是说是这个一个本体的法，在一个本体的法上面呢没有其他的这个部分之分。三性非理故，那么这个所谓的三性呢就是说平时我们在安立这个能知、所知的时候，它有这样一种能知啊，有所知，还有一种这个作业。它就是说这个作业，等等，像这样的话就称之为这个三性。那么平时我们就是说是这个，平时我们看的时候呢比如说境证的时候，境证呢就是说我们的这个眼识去取这个外境，这个叫能所了。然后呢就是说如何去照见，如何去取，这个叫做作业。这个方面叫做三性，有的时候叫三轮，这个方面叫三性。那么实际上就是说这个方面讲的时候呢。自证，自己了知自己，似乎呢，就有一个能知、所知，还有一个就是说知的作业的方式了。但实际上呢就所谓的自证呢，它是一无分自性，三性非理故。那么在这个，就一体的、无分的自性上面具备能知、所知，和这样一种作业三者是不应理的缘故呢。彼之自证知，非为所能事。因此我们就知道了这样彼之自明自知啊，就是说这样一种这个名言谛当中的心识，这个彼就是心识的意思。那么这个心识它是自己证知自己。非为所能事，它的上面呢没有一个，有一个这样一种这个所生的法，有个能生的法，或者就是说所了知啊，能知啊，一方面的这个能所都是不存在的。那么就是说通过这一个颂词的这个介绍呢我们大概就知道了，所谓的这个自证啊，它不具备这样一种这个三性，也不具备这样能所。那么实际上它是一个一体的一种无分的自性。这个方面就是心识，这个方面就是心识。那么就是在，当我们在远离了这样一种能所，了知了这样一种这个自证它是无分的时候呢，故此为识性，自证方合理。所以说呢单单就是这样安立一种心识的自性，在名言谛当中的这个自证才是合理的。实际上这个问题呢也是对前面对方的这个提问做一个回答了。对方就是说，如果你这样一种这个自证呢，你要安立这个对方的观点，有部宗的

观点，它是，就是说是这个，无相的观点是不合理的。你首先安立自证嘛。但是你这个自证就是自明自知的话，那么如果说是这个能所都是心识，如果能所都是心识，如果它二者之间是有能所的话，那么当然自己证自己就不合理了。从这个方面呢，这个方面做了一种观察。但实际上我们就是说，在这个自证的本体上面呢，它是一体的，无分的自性，你不具备能所的等等的这个三法。就是说这个心识，它刚升起的时候呢，就本身具备一种觉知。这个就叫做实性，这个叫做自证，这个自证。所以说呢并不是平时我们讲到有一个能所，有一个作业啊。像这样的话就是说是这个似乎有一个能所，有一个作业啊，但是在自证的本体上面是不具备这样一种所谓的能所啊，这个三性的，具备这样一种三性是非理云故。所以说呢单单这种心识的自性，这种明觉的自性，它作为自证就是非常合理的。它就对于前面的这个问题做了这个回答了。【所谓的“自证”必须排除其他有实法而成为一体】那么所谓的自证呢，就必须要排除其他的有实法，而成立这个自证的心识啊，它就是一个一体的法。【并且是一个除了自身以外的无有其他分自性】而且呢就是说除了自己之外呢，没有其他的这样一种一个，其他部分，其他法的这个部分的自性呢都是没有的，只是一个。【由于(此自证)具有直接能生的作者这一观待因——所证知的对境、由彼所生的证知者与所生之果或自证也就是所作、能作与作业三者的自性不合理】那么此处就讲到了三性非理。那么三性非理，三性是哪三性呢。在这个柱子当中呢，一个是所作、能作和作业，所作、能作和作业这个是三性。那么在前面这一段话当中呢，实际上也是对于这个所作、能作和作业只不过是从另外一个方面来进行阐释的。那么就是说是这个自证具有直接能生的作者这一观待因——所证知的对境。这个所证知的对境是什么呢，这个就是所作，这句话就是讲对照后面的所作了。由彼所生的证知者就是能作，与所生之果或者这个自证呢就是下面的作业。像这样的话这个，三者是这样对照的。那么就是说是具有这三种不合理。就三个不合理，这个就前面呢具有和后面的这个不合理呢要放在一起看的。三者的自性是不合理的。中间这些呢都是说三者，对介绍三性到底是什么，三性的前面说就所作、能作、作业。那么前面这一段呢也就是说对于所作、能作、作业呢它有一种其他方式的表述。下面我们就看直接能生的作者这一观待因——所证知的对境。实际上这句话讲的就是所证知的对境，所证知的对境它有可以作为直接能生作者这一观待因。这个叫做这个，这个所证知的对境就叫做能生的作者，啊能生的作者。实际上这个叫做观待因啊，这个观待因，它不是一种真正能生、所生的这样一种，它实际上是一种观待因。那么就是说是这个所证知的对境，它是谁的观待因呢，它是谁的作者呢，就是后面这一个，第二个

就由彼所生的证知者，这个彼字呢就是前面所讲的证知的对境。那么这个方面就是讲由彼所生的证知者。那么前面有一个能生，后面有一个所生，也就是说呢这个能生是什么呢，能生就是所证知的对境。如果有了对境，可以安立，通过这个对境呢可以安立它一个证知者。通过对境而了知，安立证知者。所以说从这个方面讲的时候呢，所证知的对境就安立成了直接能生的作者这一观待因。这个叫做所证知的对境。然后呢有了这个作者，有了这个所证知的对境之后呢，由彼所生。通过这样一种证知的对境所产生的，所安立的，这个叫做证知者。这个叫做能住，一个是所住，一个能住。所以说此处呢就是说前面有一个能生，后面一个所生，后面一个所证知，再后面一个证知者。实际上这个二者，这个四者之间呢是有对照的，能生和所生对照，然后呢所证和能证，和证知者对照。10:06

【9:55】再后有一个证知者。实际上这个四者之间是有对照的，能生和所生对照，然后呢所证和证知者对照。这个方面就成了一个所做和能做了。所以说这个方面这一句话的意思呢，实际上就说是这个，如果不太清楚的看得很复杂，但实际上呢这个不是很复杂的。他只不过就是说第一个呢，直接能生的作者这一观待因，就是指这个对镜。就是所证知的对境，那么这个所证知的对境作为能生的作者他可以产生证知者，或者就是说呢观待了这个所证的对境之后呢，可以安立一个证知者，有了对境才有证知者。没有对境就没有证知者。所以说这个方面一个是能生，一个是所生。一个是所证知的对境，一个是证知者。啊，一个是证知者。这个方面就是二者之间的关系。与所生之果或自证，那么这个所生之果或自证呢，就是后面所讲的作业，啊就是作业。那么就说是如果有了这样一种这个能生所生，有了一个证知者和对境之后呢，这个时候就可以安立自证了。就是这个是所生之果就是个自证，也就是，啊就说是这个后面所讲到的，所做、能做和作业这三者。所以说下面，前面这句话呢就是讲到了这个三者的自性。【是故,所说的识之本身证知自己,并非承认是像用斧头砍木柴一样,真正产生有别于自己的取自之识,】那么就是说是这个识证知自己，啊就自名自证啊，自己证知自己。在这个语气当中呢似乎就有了一个，哦能证、所证和证知的方式，或者就是前面讲证知的作业，证知的果这些都存在的。但是呢就是说不能够按照语气的方式去理解，如果按照语气的方式去理解的话，似乎肯定是有能所，有这个作业的。但是呢我们应该知道呢，就是说所说识本身证知自己的，并非承认是像斧头砍木柴一样，真正产生就是有别于自己的取自之识。斧头砍木柴当中呢，这个方面就是说三者就是非常清楚的，啊就是说三性就很清楚。斧头是能砍，然后木柴是所砍，啊这个砍柴者抓起斧头抡下去，把这个木柴砍开，这一系列的动作就叫

做——作业。啊这个叫做果，或者叫做作业，这个叫砍木柴的一种经过，有能所有作业。那么这个方面就是说，哦能砍、所砍和他的作业呢都是存在的。就是说我们说用斧头砍柴，用斧头砍柴这个当中呢，能所啊作业啊是非常清楚的。所以说呢，自己证知自己，是不是像斧头砍柴一样有这么清晰的，啊这么这样一种这个明显的这样一种三性呢？实际上是没有的，啊没有。并非承认是像斧头砍木柴一样。真正产生了一个有别于自己的取自之识。什么叫做产生有别于自己的取自之识呢？就是说斧头和木柴，这个是别别他体的，有两个本体，所以说我们像这样讲的时候，如果你像斧头砍木柴一样，就会产生有别于自己的取自之识，哦这个是能证，那个是所证。像这样的话就说是有一个自己证知自己，好像就产生了一个有别于自己的一种取自之识了。在这个自证当中他是一个本体的，没有前面讲的那个三性，他是一个本体。一个本体当中就不可能有像斧头砍木柴一样，哦有一个能砍呐，所砍呐有一个能证啊所证啊，像这样一种法是没有的。所以说呢，并不是承认像斧头砍木柴一样，真正产生一个有别于自己的，啊自己这个本体的取自之识，自己取自己，自己证知自己。那么实际上是不是像这样语气的这个，他这个所表达的一样，有一个啊好像有一个，好像似乎有一个叫做能证所证呐，实际上是没有的。所以这个方面通过这个比喻和这个地方的意义对照之后呢，我们可以知道了，那么这个自证呢并不是像斧头砍木柴一样，像这样这么明显，或者说通过眼识去取外境一样，这个这么明显的能取所取根本是不存在的。【或者是由识所证知的对境以及能证知那一对境的事物】那么就是说不存在，一方面是说不存在这个产生有别于自己取自之识，或者说也可以这样讲，也不会存在由实所证知的对境和能证知那一对境的事物，这个方面也是不存在的。啊有一个由实所证知的对境，好像是自己证知自己，啊有一个是这个，啊这个心识有一个是心识所证对境，就这两个。或者就是能证知那一事物的，那一对境的事物，这个是能证嘛。像这样的话就是说，事物有一个很明显的证知的对境，有一个很明显的这个证知对境的事物呢？实际上这样一种这么，哦粗大的能所是根本不存在的。【故而这是识的自性】那么在这个故而这是识的自性这一段，这就话之前呢，都是说明了：一无分自性，三性非理故，彼之自证知。非为所能事。就是说像这样讲的时候呢，我们应该了知这个自证呐，并没有啊这样很明显的这样一种能所的关系，所以说把这些东西遣除掉之后呢，把这些他的这个特征遣除掉之后呢，这种心识的自性，就叫做自证。啊这种心识的自性就是明觉的一种本体，他本来就心识一产生之后呢，他就具备一种这样一种这个自己了知的一种本性本体，就是说自己他能够了知自己，那么是不是像其他的一种了知呢？不是。前面这一段

已经把这个特性讲得很清楚了。说这种识的自性就叫做自证。【这样一来，自证的名言方合乎道理】那么才可以作为真正的一种这个名言当中的自证，自证的名言这个方面才可以安立的。所以说这一段话呢静命论师、麦彭仁波切呢已经把这样一种，啊就是说自证的这个自性啊说得非常清楚了。一方面是回答了对方的这个提问呐，一方面是我们在安立自证的时候怎么样安立的，实际上那个上面是不存在这个明显的能所，啊他这个心识的明觉，他就是一种了知。那么了知谁呢？就是语气上来看呢，哦当然是自己了知自己了，他是从不需要其他的法来了知'他'，不需要其他一个，哦外法来了知这个自证的角度，说自己了知自己。所以说在这个自己了知自己，这样一种这个说法当中呢，实际上就是前面讲的，不存在这些能所的关系。说从这个方面建立的自证是合乎道理的。【直接而言,如果承认所谓的"自证"是有境、　对境与所生、能生的自性,则不应理。】那么直接来说的时候呢，如果承许这个自证他存在有境和对境的关系，那么这个是不合理的。要么就是说如果有了有境对境呢，就和前面所讲的一样，那么根本就不可能是一个自己证知自己了。或者说所生能生的自性也不合理了。那么所生能生的自性呢，就是前面我们在讲的时候呢，就是讲所做能做的时候，他就前面由于具有直接能生的作者，还有一个后面说由彼所生的证知者等等等等。像这样呢就讲前面有一个所生能生的概念，就是按照前面这一段话理解就可以了。像这样的话就是所生已具备这个所生能生的自性，也是不合道理的。为什么就是不会存在所生能生的自性呢？【其原因是：如果它产生有实法本性,那么是产生未生者还是已生者?】那么如果这个里面有一个能生所生自己产生自己，啊自己产生自己。实际上这个自己产生自己和自己了知自己呢，这个方面是一回事情。因为前面说，啊直接能生作者这一观待因，这个观待因就是——所证知的对境，这个也叫能生。然后呢通过这个证知的对境由彼所生的证知者，实际上呢就是说，好像我们看到是有两个法了，有一个能生，有一个所生嘛。但实际上讲来讲去的，就是自证他一个本体上面去安立的。一个方面就是自己证知自己这个，啊这个自证的一个法，啊自证的一个他这个一个法上面，啊又可以安立一个所证，又可以安立一个能证，实际上有没有这样的法呢？实际上他没有的。前面讲这个他不具备一个所谓的这个能证啊，所证啊像这样一种这个问题的。说此处这个能生所生也是这样啊观察的方式。那么如果还有所生和能生的话，那么就说是，产生一个什么法？他产生了有实法了不是，当然不可能产生无实法嘛，因为这个自证本身不是无实法，所以说这个方面就直接，没有说哦如果产生无实法怎么怎么样，就直接说呢，如果他产生有实法的话，那么这个如果他产生有实法的话，这个有实法是已生的呢？还

是未生的？或者说未生的还是已生的？这个方面有个前提我们要知道呢，实际上这个方面呢这个自证呐，就是说是所生能生的关系，就是自己在产生自己，他是一个观待的这个方式来安立自己产生自己，所以说如果是了知这个的话，他没有一个像种子和芽这样一种这个自性。这样一种这个因果的关系呢他是不存在的，他是个同时在一个时间当中，种子生芽他是有前后的嘛。但是他就说自证这个问题呢他不是有前后，啊他是由自己了知自己的时候观待，啊观待这样一种这个，啊观待这样一种这个，所做和安立能做，啊观待所做安立能做，观待所生安立能生，就是这样一种问题了。所以说如果你要这样生的话，那么产生一个未生的呢？还是产生一个已生的？【假设说是生未生者,则不合理,因为在产生之前自证还不存在,因而不具备生的能力】那么如果你说产生了一个未生的法，那么这个是不合理的。为什么不合理呢？因为在产生之前，你就要产生一个未生者嘛，那么在这个产生之前呢，这个自证还不存在的，这个自证还没有，自证还没有的话，所以说从这个方面讲的时候呢，他就不具备生的能力了，那么这句话的意思就是和前面我们分析的总的原则就是一样的。那么因为这个所生能生他是一个自性的，一个自性。所以说呢你说我产生了一个，啊我作为能生产生一个所生，那么这个所生是什么法呢？这个所生是还没有产生的法，还没有产生的法就说明这个所生的法是不存在的，那么这个不存在的法是什么呢？就是这个心识本身，前面我们已经再再讲了。这个所谓的这个自证他就是一个本体，没有一个法叫做所生提前有了，啊叫能生提前有了。没有一个法后面是产生这个叫所生像种子和芽一样一个前后次第呢？这个在自证当中是没有的。所以说他必定是同时的。啊，这个所谓的这个自证他是同时的，他只不过呢就说是安利这个对境，从对境方面安立的能生，然后从他的这个【20:05】

所以说必定是同时的，这个所谓的自证他是同时的，他只不过就说是安立这个对镜从对镜方面安立这个能生从他的正知者这方面安立所生，从这个方面安立的所以说如果说有这样一种产生的话产生的未生者，你这个法还没有产生如果还没有产生就说明他的本体不存在，如果他的这样一种所生的本体不存在的实际上就说明他的自证的本性是不存在的，自证的本性不存在的话能生也没有的，如果没有这样一种自证的本性的话怎么可以产生具备生的能力呢这个方面主要的意思就是说他是一个法，一个法所以说不可能提前存在一个能生后面产生一个所生的情况，如果他其中的所生能生当中其中一个法不存在的话就说明他的本体不存在，本体不存在的话他的能生也就不存在，所以说后面就讲了因而不具备生的能力意思就是这样的，所以如果你产生一个未生者的话那么就说是因为他产生之

前呢这个未生的法还没有出现之前这个自证的本体不存在，自证的本体不存在的话就说明说他还不具备生的能力不可能产生这个未生者，那么就说明这样一种能生所生都是不存在的，如果是产生已生者，则在已经产生之后具备能力的时候与之同体的所生也已形成，那么如果你说是产生一个已经产生的法已经存在的法，已经存在的法自证的本体倒是有了，他可以具备一种生的能力了因为他有了他的本性，他的自体已经存在了吗自体已经存在则在已经产生之后具备能力之后具备什么样的能力呢，具备一个能生的能力，当然他就说因为他的本体存在了。本体存在之后呢前面安立的所证的对镜，如果所证的对镜这个本体实际上也就是自证心识的本身，如果当这个能生的本体所证的对镜他存在的时候呢他已经具备了能生的能力了，但是你虽然具备了能生的能力你不需要在生了为什么呢与之同体的所生也已经形成，当你的自证的这个对镜存在的时候呢你的所生的法已经存在了，这个方面讲的很清楚，与之同体的所生呀，这个与之同体的所生非常的重要，那么像这样因为能生和所生是同一本本体的，是同体的缘故呢像前面这个如果你产生一个未生者，因为二者是同体的缘故呢你的所生还没有本体的时候你的能生就不会有本体，所以说就不具备生的能力，后面又说如果产生一个已生者，那么如果说是产生一个已生者，这方面虽然说自证的本体他存在，但是这个时候已经不需要生了，因为在你的能生这个对镜他存在的时候呢他的这个所生他的正知者呀他的这个与之同体的所生也已经形成了，所以也不需要在生了，那么自己对自己起作用显然是相违的，那么自己对自己的起作用显然是不合理的，那么就像宝剑不能砍下自身一样，那么这个宝剑可以砍其他的法，但是你说宝剑能够砍宝剑自己这个是不合理的，这个没办法自己砍自己，像这样的话是不符合道理的，他只能去砍别人，那么自己对自己起作用呢这方面是不符合道理的，那么有些人说这个比喻呢可以有其他理解比如说软件是不是可以自己砍自己呢软剑呢这个剑是软的，我就把前面这个弄下来，砍他自己后面这部分，实际上如果有这样他已经不是自己砍自己了他已经有一个前面这一部分上面这一部分砍下面这一部分，他就说这二者自性已经是两个了，所以说你就说把这个宝剑折断了我再去砍，这个折断了还是两个法，还不是自己砍自己，所以说像这样讲的时候呢真正的也可以严格的去观察，反正就说自己对自己起作用，这是不符合道理的，如果你要起作用，一个法对另外的法起作用那肯定是两个法的自性，自己对自己起作用的法是不存在的，所以说这个方面讲的意思就是说他不存在能生所生的自性，这段话的意思就是说不存在真正的能生所生的自性，这个能生所生的自性是不存在的，所以说我们在讲名言谛的时候呢我们就说没有能生所

生，那么没有能生所生到底是什么样的呢？就是心识的本身他一生下来他就说他一产生的时候一形成这个心识自性的时候呢他就已经有明觉了，这个明觉就说是他自己能够了知他明觉的本身他你就不能说哪个是能知哪个是所知，这上面是没有的，他本身就没有前面讲过他只不过是为了说明他不需要其他法来证知他，他自己就有一种明觉，他自己就有证知的作用，这个叫做自证，所以说这个方面不存在能生所生也不存在有境和对镜的关系，讲的时候可以这样讲实际分析的时候是不存在的，若谓瓶子等对镜是无情法，因而他们不可能有明觉，他们的本体必须观待自身以外名字的能证之识，那么下面讲的话由于瓶子等对镜是无情法，这个方面还没有按照唯识宗的观点把瓶子等安立成一个心识的自性的，一般的众生观察的时候呢瓶子等对镜就是色法的自性，也就是无情法的自性，所以说这个是无情法的自性呢他们就不可能有明觉的本体，明觉是心识的法相，所以说瓶子等无情法不具备明觉的法相，他们的本体必须观待自身以外名字的能证之识，那么就说怎么样了知这么一种瓶子是存在的呢，可他的本体是存在的，他自己是不可能证知自己的，因为他自己并不具备明觉的本体所以说他们的本体必须观待自身以外的，比如说这个柱子以外的张三的一个明知之识，张三的这个眼识他就具备一种明知的这个能证之识，他可以照见那个柱子，他说我这有根柱子，怎么怎么样，像这样的话他必须观待自身以外的明知之识才能够确定他的身份，而这个识之本体不像无情法那样，自己无需观待其他所证的外缘为此安立说自证是最恰当不过的名言论，而这个识的自本体呢就心识的自本体，不管是眼识呀还是意识呀等等，像这样心识的自本体不像无情法，他不具备明觉，那么心识都具备明觉的自性的，所以说他既然自己具备了明觉的自性当然就不需要观待其他所证的外缘了他也不像其他的所证的外缘一样这样安立了，比如说所证的外缘可以安立前面的柱子等等的无情法，这个方面就说其他所证的外缘他是必须要通过另外一个心识去证知他的，那么就说自本体这个心识的自本体不需要这样观待，不需要观待其他法，不需要观待其他的这个能证自他的这个因缘，他是不需要的他自己就能够证知，为什么呢因为他自己就具备明觉的缘故，他自己本身具备明觉，哪里还需要其他的法来证明他呢，所以从这个角度来说自证，这个叫自证，自己证知自己，这个很清楚的，尤其是这个方面呢就说是对于柱子和心识之间的关系，就说柱子你不是明觉的自性你必须要通过 其他法来证知，而心识呢心识他本身就是明觉得所以不需要其他的法，不需要其他法是怎么证知呢，自己证知自己就可以了，这个就是他本来就具备一个明觉的自性的，自己可以证知自己的，所以说为此安立说自证是最恰当不过的名言论，这个方面

安立自证是最恰当不过的这个心识根本不需要其他心识来证知自己，这个方面就安立成自证非常恰当，自证一经产生以后便具有明确的自性，因而他虽抉择他法但其本身却无有其余觉知者，如此也并非不抉知自己，那么就说是自证一经产生以后呢或者说心识，内观的这个心识一经产生之后他本身就具备这个明觉的自性，他就有一种明觉的自性，所以说他如果具备明觉的自性之后一方面可以觉他，可以觉知他法，他是明觉的法他是明觉的可以觉知他法，一方面也可以觉知自己，他本身就没有其余觉知者，没有其他的觉知者觉知他，但是也并非不觉知自己他也可以觉知自己的，所以说这方面的讲述名言谛的角度来讲的时候呢心识可以觉他，也可以自觉，就是这样的那么就无情法呢只能够通过他法来觉，他自己没办法自觉得，就是这样所以说观察的时候就是他可以觉知其他法，也可以觉知自己，就像人们通常所说的，船夫自己将自己渡过了江河，以及灯自己照明自己一样，那么就说人们通常所说的，船夫他是摆渡的人他就说把别人渡过江河的时候他把自己也渡过去了，就说这个船夫呢一方面可以渡他他可以把其他人给渡过去，也可以自渡，他在船上自己也过去了，还有呢就说灯自身照明自己，灯可以照明他法，比如说你黑暗的房间当中灯一拿开之后呢其他的物体照亮了，那么灯也能照亮自己，这个方面都是从世间的名言的角度来进行安立的，不是通过详尽的分析来安立的，如果通过详尽的分析你安立的话实际上是这个自证的本体你没办法安立一个实实在在的东西，但是按照这个世间的名言的方式比如船夫把自己渡过了江河可以渡他可以自渡，灯呢可以照他可以自照，像这样讲的时候都可以安立的，意思是说漆黑暗室内的瓶子等，是依靠灯而照亮的，但灯本身即可照明自己而不需要其他因，那么这个比喻的意思是说呢漆黑房子当中的瓶子等，这个方面是依靠灯而照亮的，这个就是觉他了，这个就是照他，那么就说是这个灯自身呢需不需要其他法来把他照明呢，灯他自己是不需要其他法来照明的，他自己可以把自己照明，可以照明自己，这个方面不需要其他，

中观庄严论释第47课30-40分钟-一片禅心月

30:00那么就说这个灯自身需不需要其它法把它照明呢，这个灯它是不需要其它法把它照明，它自己可以把自己照明，可以照明自己，这个方面不需要其它因，由此可见,所谓的“自明”只是名言的假立，所以说从这个方面假设，所谓的自明是名言假立的，它不是一个真实安立的，如果是真实安立，就必须通过详细的理论观察，这个方面就不存在了，这个比喻就不合理了，那么在《智慧品》当中我们学习过〈智慧品〉，智慧品当中实际上也有这个问题，就说灯到底能

不能够自明，不能够自明，为什么不能够自明呢，因为没有所照，它没有黑暗，灯本身上面没有黑暗为什么要照明它呢，不需要照明它，它可以觉它，但是呢可以明它不可以自明的，就因为这个灯本身，灯上面不存在黑暗的原故，它就没有一个所明，没有一个所明的话，就不存在能明，这个方面就详细观察了，这个在龙树菩萨〈中论〉当中，也是第三品当中也是讲过了这个比喻，把这灯能够自照等等，这个方面也是已经破斥过了，所以这个方面讲的很清楚，所谓的自明，只是名言的假立，在名言假立的时候，比如说这个灯照明了它，其它法也照明了自己，这个方面就是一个名言的假立，所以说把这个名言假立，把这个比喻放在自证上面就很清楚了，所谓的心识能够觉他也能够自觉的这个说法就是一个名言的假立，名言谛当中可以这样成立的，没有什么过失的，但是如果你说是真实意义当中安立的话，那么当中就不存在，这个方面就肯定不合理的，心识，如果你就说心识能够证知自己的话，那么象这样观察的时候，后面肯定有一定过失，所以象这样的话这个是名言的假立，不能够认真的，一认真的话，就不可能成立了。就像灯不是自己作为自己的对境而明的,因此是对生起明觉感受的本体立名谓自证的。就好象灯呢，自己不能做为自己的对境，那么就因为如果是对境的话，你这个灯是能照，能够照明，那么就必需要一个所照的对境，比如说黑暗房子当中，黑暗房子里面中的瓶子，这个就是这个灯的照明的对象，当这个灯没有进去的时候它是黑的看不到的，灯一进去的时候，灯把这个瓶子照亮了，照亮之后哦一下就看到这个瓶子了，但是这个灯是不是自己作为自己的对境呢，这个不存在，为什么呢，灯上面本来就没有黑暗，灯上面没有黑暗，灯上面没有黑暗就不可能说自己作为自己这个灯光明这个部分，作为自己的对境，比如说这个灯器，所谓的灯，我们必须知道灯的状态，这个地方所讲比喻的状态，这个就是讲已经明亮的这个状态，而不是说这个灯以前是黑的，我点之前，我打开之前是黑的，我拉开之后就亮了，不是自己把自己照明了，虽然不是这意思，就是讲这个灯正在，已经照亮的时候，已经打开的时候，这个方面是灯能不能作为自己的对境而照明呢，这个没有，为什么呢，因为这个灯上面没有黑暗，本身它具备光明状态当中的时候这个方面讲没有黑暗，所以说这个灯不能自己作为自己的对境而明的，所以通过个比喻就知道呢，因此对生起明觉感受的本体立名谓自证的。这个就说自证它有一种明觉感受的本体，每一个心识它都有一个明觉，也不需要说谁，我照见了瓶子，或者说我很痛苦啊，或者说我很快乐，说谁证明的，不需要说谁证明，我自己有已经有自证了，我自己的就感受的很清楚了，所以这个就叫做明觉感受的本体，每个人都有，不需要其他人来证明的，自己就说有这样一种明觉的本体，所以从这

个方面讲的时候我就说我自己证明自己的，我自己就可以自证，在名言谛的角度来讲，完全说的通，完全可以很合理的安立了，所以这个就是名言谛当中自证的观点。非常合理，一般来说,从本体的角度而言,凡是识就决定是自证，这个方面有一个一般的讲法和就说是分别的讲法，对于这个自证，一般来说，从本体的角度而言，凡是识就决定是自证，只要是识，那就肯定是自证，这个不管从哪个方面讲都是这样的，那么也就是说是从唯识的观点来讲，外面的这些色法，按照唯识宗的观点来讲，这个都不是外面的色法无情法，全都是心识的自性，那么从这个角度来讲，如果外面的山河大地这一切都是心识的自性的话，那就是自证，为什么呢，凡是识就绝对是自证，凡是识它就绝对有一个明觉的本体，有一个明觉的本体它绝对有自证，这个是从一般而言的，也就是说不管是能取也好，所取也好，相分也好，见分也好，凡是只要是把这一切决定为心识的自性的时候，这一切全都是自证，只要是识就是自证，那么下面就是说，从分别的角度说，然而从分为所取、能取二者的能取安立为自证的反体角度来讲，(所有识)并不决定是自证,应当了知此类情况是有的。那么你如果是把能取和所取二者当作能取安立成自证的话，那么就说前面就讲通过唯识的观点，把能取和所取全都是安立心识，那么我们就可以说全都是自证，但是有的时候只是把能取所取当作是能取，也就是说外面的山河大地，和里面我的心识，那么这二者之间我只是把里面的心识安立成自证，只是里面的能取才是心识，外面只是它的一种所取法，象这样讲的时候，从这个角度来安立的时候，从它把这个能取安立成自证的反体，从这个侧面来讲所有的识就不决定是自证了，所有的识就不一定自证了，象这样的比喻，外面的这个所取法它就不一定是自证，它因为已经分了能取所取，你已经把能取作为心识了，你不是把能取作为心识，你把能取作为自证了，如果你把能取作为心识自证的话，那么所有的识，比如说外面所取法的这些就不决定是自证，你要了知这个情况是有的，比如外面的山河大地，如果你说是在安立在，我只是把能取安立成自证，那么就说所取的这个法那就不是自证，就不是自证，是从这个方面进行安立的，从这个方面安立的方式也是有的，那么这个方面实际上也是我们平时有这样一种安立，就说我们在讲唯识的时候，就说一切都是心识，全都是心识的幻变，我们说是心识的幻变就是心识的本体，那就按两种观点来讲了，一种观点就是都是心识的本体，都是心识的自性，那么我们就再进一步说的时候，如果是心识的自性，那就应该有明觉，它是有明觉，如果没有明觉的话就不可能被心识照见，下面我们还要讲，那么如果再进一步问，如果有明觉的话，那么这个桌子，这样山，为什么不象我的心识一样，这样感受呢，为什么不这样，因为我的心识它也

是一种明觉吗，我的心识就可以很清楚的了知这样一种法，这样一种明觉，但是我就是说这个桌子也是我的心，那么这个桌子为什么不会产生一种明觉的感受呢，就和这个地方的内容可以对照了，那么虽然都是能取所取但是它的这样一种安立的反体不相同，安立的反体是不相同的所以说，虽然说它是明觉的自性，但它不一定象我们的分别心一样，或者我们这样识，有这样明显的，这样明了的一种明觉的自性，它是具备明觉，但是它是不是象我们的心识一样，象眼识一样，象耳识一样，象这样一种心识一样具备这样明清的这样一种识别能力呢，这个不一定具备，不一定需要具备，就这个意思。为什么不一定需要具备呢，它的反体从它的见和相来讲，它必定是安立这个所见的相分，它的相分安立一种所取，所以说它虽然是心识的一部分，但是它是作为所取的，作为相分的，所以不一定能够象这个我们平时的眼识啊，这么清楚，虽然打个比喻来讲，虽然这个眼识也是一个识，但是你这个眼识能不能够觉知声音呢，眼识不觉知声音，为什么呢，我们说你的根不一样，也就是你的反体不一样，你虽是心识的一个面，眼识你只能够去见色法，它的功能决定了它的觉向性能，所以就说虽然都是识，虽然都有明觉，但是我的眼识就不能够听声音，我的眼识也不能象分别念一样去思辩，没有这样的，没有这样的，所以说这个外境虽然也是识，但是从反体的角度来讲，它必定和眼识，耳识这样一种识的侧面不相同，反体不相同，所以它是识，不一定就是要思辩，不一定要思辩，平时我们讲的时候你这个桌子是识，为什么不去看东西呢，我们说这个桌子不具备眼根，不具备，你这个缘不具备，这个缘不具备，当然就不可能去见色法了，它不具备耳根，它不具备听声音了，所以从这方面讲的时候它没有这个缘，它是心识，它没有这个缘，它就不具备象我们眼识耳识这些方面的功能，这样明显的特征，它就不会具备了，所以说外面的法虽然是心识，它不一定要看东西，它是心识它不一定需要感受这样明显的东西，但是它是心识，为什么呢，它具备明觉的法相，它具备明觉的法相，下面讲，下面还要提到，如果它不具备明觉的法相，不可能被我们认知，就是它本身具备明觉的法相，才可能被我们认知，就是这样的，所以从这段话，实际上可以从再深的层次看的时候，就是分为能取所取安立为能取自证的反体来讲，所有的识不决定是自证。40:06

《中观庄严论》第47讲记　第40-50分钟

……在这个方面也可以附带的遣除掉，啊，附带的遣除掉，也就是他的反体不相同，他的作用不相同，他的因缘不相同，所以说他安立心识的时候，他的这样一种这个本性也是不相同的，也就不相同的，所以应当了知此类情况也是有的。

【如果领会了建立所谓自证之名言的道理，那么世俗中自证合情

合理，任何妨害也不会落到头上。】

那么就是说，如果领会了建立所谓自证这些名言的道理，就前面这一大段、两大段都讲得很清楚了，所谓的这个自证啊，就说这个心识他的明觉，他不需要其他法来证知，他自己证知自己了，所以从这个方面观察的时候呢，那么就是安立自证的名言，如果把这个道理通达之后呢，那么世俗谛当中这个自证是合情合理的，什么妨害也不会落到头上，啊，不会有这个妨害的。那么其他有些观点是说呢，中观应承派在名言谛当中也不成立自证，麦彭仁波切还有全知？？巴大师【41:00】，他们就是说名言谛当中必须要安立自证的，那么就是说名言谛中安立自证，没有妨害，没有任何的妨害，像前面这一大段讲的时候呢，就可以安立嘛，你的心识不需要他法来觉知，自己觉知自己，那么有什么妨害呢？没有什么妨害的。那么至于经中所说的如果是自明自知的妨害呢，是针对胜义当中成立的，是针对认为自证成实的人来成立的，而不是说在名言谛中也没有自证的意思，所以下面这一段话要讲这个：

【而经中所说的“识若自明则眼当自见”、“轻健者应骑在自己的肩上”等等不合常理的现象，以及“灯若自明则黑暗应成自障”等等所有理证，对于承认自证成实者来说当然是无以逃避的，】

那么佛经当中讲，如果识能够自明的话，啊，如果心识能够自己明了自己，那么眼识，啊， 眼呢就能够自己见自己，当然我们说这个眼睛呢，眼根呢，它可以见他法，但见不了自己的，啊见不了眼根，就是这样的，眼根本身见不到眼根，那么就是说如果说你的心识能够自明的话，那么眼就能够自见了，有这个过失了，还有呢轻健者应骑在自己的肩上，那么就说是做技巧的，做杂技的人他可以很轻健的一会儿骑到马上，一会儿骑到墙上，像这样的话他可以很轻健的骑他法，但就是说骑在自己的肩上，这是做不到的，自己没办法自骑，等等这些不合理的现象，还有就是灯若自明者黑暗应成自障的理证，那么就说是，灯若自明，如果你的灯能够自明的话，那么黑暗就应该自障，那么就是什么意思呢，前面所分析的一样，在智慧品中也有这样分析的思路，就说这个灯呢，它能不能自明呢？就说唯识宗他说这个自明自知有比喻，什么比喻呢？就是灯能够自明，能够明他也能够自明嘛，我们说呢，如果说灯能够明他也能够自明的话，那么这个黑暗也应该成了能够障他也能够自障，那么如果这个黑暗自己障避了自己，那么如果黑暗自己把自己障避了，那就说明黑暗不存在了，这样把自己障避了，那么就说黑暗不存在，黑暗恒时不存在的话，那么一直就应该处在光明当中，等等等，有这样一种过失。这些所有的理证呢，对于承认自证成实者来说，当然是无以逃避的，那么如果你认为这个自证是成实的，自己证知自己，这个方面是成实

的，那么如果说这个自证是胜义当中安立，或者说他是一种成实有的法，不是一种名言谛当中不需要详细观察安立的自证呢，如果你说这个自证是一种成实的自性，对于这些理证来讲，没办法回避了，肯定会落到头上。

【其原因是：如果是自身，则与是对境相违；如果是对境，则与是自己相违；假设互不相违，那么黑暗需要障碍自己等妨害不可避免会降落于身。】

那么原因是什么呢？为什么无法逃避呢，那么就说是自证，啊，如果就说自证安立成，把这个自证安立成自身了，那么他就不是对境了，因为他自身就一个法嘛，就一个法，就说如果你把这个法安立成自身的时候呢，那就不是对境，就没有办法证知了，不是对境了，不是对境那怎么样自己证知自己呢，没办法。那么如果把这个自证安立成对境，那就不是自己了，那么是对境就不是自己，所以也没办法自己证知自己，倘若互不相违，那么就说这个自己又可以是自身由可以是对境，而且呢自己可以对自己起作用，如果你说互不相违的话，那么黑暗需要障碍自己，那么黑暗就需要障碍自己了，等等这些妨害呢，不可避免会落到，降落于身，啊，如果识如果能自明的话，那应该自见，那刀应该自割啊，指坚应该自触啊，黑暗应该自障啊，等等，像这样的话，这些妨害不可避免会降落在自身，因为自己可以对自己做这样一种实验？【44:49】，自己可以对自己做实验，所以所如果是自身又是对境，二者不相违的话，自己可以对自己做这样一种事情的话，那么黑暗就需要对自己做？？【44:58】，那么就需要障碍自己了，等等等这一系列的过失都会降临在身上，所以这一方面主要是针对于承许自证胜义有，承许自证成实有，像这样的话就可以详尽观察，如果详尽观察的时候呢，上面如果能够安立能所，肯定不合理的，啊，如果能够一个安立能所不合理的，那么你不安立能所的话，像这样的话，你如果是安立其中一个，自己证知自己，那么如果你安立成自己，你就没办法安立成证知自己了，那么如果你安立成证知自己，就没办法安立成自己了，所以像这样讲的时候，就没办法真正去安立就说是自己证知自己的这个问题，讲来讲去怎么也讲不清楚的，就是因为承许实有，成实有，承许成实有这些过失都会有，没办法避免的。

【虽然由感受对境的现相而假立为“所取”与“能取”，但实际上，从二者非为异体角度而安立的名言的确立方法无有任何过失，】

那么有的时候我们说呢，啊，有一个所取而能取，从感受对境现象的角度有一个自己证知自己，或者就是说安立一个能取所取这样的心识，啊，这个方面从感受对境，从这个能够感受对境的这个现象，这个方面来安立成能取和所取，但实际上呢从能取和所取非为异

体而安立的名言，确立方法无有任何过失。那么就说是，你可以从他的对境，安立成能取所取，但实际上二者都是心识，没有他体的都是心识的角度呢，安立的时候没有任何的过失了。

【譬如，梦境之心前的对境马象似乎于外界存在，而取它的根识于里面存在，实际上这只不过是显现于那一识前的明分而已。】

打比喻讲，人做梦，做梦的时候呢出现了一大片的马象，一大群的像马，那么这个时候呢我们在梦中就会认为：哦！这个是外面的法了，这个是所取了，这个是外面的法，然后就说取它的根识于里面存在，我站在这儿，我就看见马的时候，好像到梦中呢，我的根识在里面，然后马象在外面，有这样一种能取和所取，有一个里外，有一个所能，啊，这些都是存在的，但实际上呢，真正观察的时候，你醒来的时候观察的时候呢，你昨天晚上做梦的时候所谓的里外，所谓的所取能取，除了一个梦心之外，除了一个识面前显现的明分之外，没有两个法，没有别别两个法，都是一个心识，啊，就是一个梦心的心识，除了这个外没有其他的，所以说如果你要观察对境，你可以安立能取和所取，但是呢如果要分析的时候呢，这个所谓的能取所取就是一个本体，啊，一个心识。同样的道理，如果自证呢，就好像从他的这样自己证知自己的角度来讲，似乎有所取能取，似乎有一个能证所证了，但是如果从他一个心识的角度来讲呢，他可以是一个本体，名言谛角度假立的时候，实际上自己证知自己就是一个心识，没有很多法，这个方面也可以了知了。

【由于现为所取分与能取分这些并不是识本身以外的他法，并且明显感觉也是存在的。】

那么就说是这个现为所取和能取的这些并不识以外，识本身的他法并不是这样，都是心的本体，并且也是明显感觉也是存在的，他不是心外的法，但是也可以明显的感觉到一个境和他的这样一个心的存在，也可以的。

【由此可知，所谓自证的名言是合理的，】

所以同前面这个能取所取的比喻呢，从这个例子我们可以了知呢，所谓的自己证知自己，他也是合理的，安立这样一种自证的名言似乎有两个，但观察的时候就只有一个，只是自己证知自己而已，像这样的话就是这个自证的名言是合理的。

【比如，尽管自己与自己不可能存在联系，但不同反体的某一行相在某一外境的本体中是一体而安立谓同体相属。】

那么这个方面再打个比喻来讲，啊，比较容易理解的比喻呢，就说自己和自己是不可能存在的，本来来讲的话，自己和自己不存在联系，那么自己和自己怎么存在联系呢？这个不可能的，要存在联系应该是，两个法存在联系，但是呢自己如果是，只有一个法的话，

自己和自己就不可能有什么存在联系了，但是呢从不同的反体的某一行相，在某一外境的本体中，是一体而安立为同体相属，他一个法上面，他可以安立相属，本来相属这个感觉，它应该是一个法和另外一个法有关系，关系就要相属，所以一个法和另外一个法有关系，他就要相属，但一个法上面怎么安立相属呢，可以从他的不同反体来安立，比如说一根柱子他可以安立相属的关系，那么一个柱子上面，我们说一个法怎么安立相属？可以，柱子上面有不同的反体，比如说这个柱子上面他这个无常的反体，柱子上面有他的所作的反体【49:35】，那么这个无常和所做这个反体，本来都是一根柱子上的东西，但是从反体的角度呢，从反体的某一行相，这个某一行相，从无常的这个行象，和从他所做的这个某一行相，在某一外境，就是在这个柱子上面，这个某一外境可以安立成柱子，那么在这个某一个外境的柱子本体当中，是一体，那么这两个行相都是一体的，但是呢可以安立成同体相属……

《中观庄严论释》 第047课 第50-57分钟 圆慧

（49：43）柱子上面有不同的反体。比如说，这个柱子上面它这个无常的反体，柱子上面有它的所做的反体。那么这个无常和所做这个反体，本来都是一根柱子上的东西，但是从反体的角度呢，噢，从反体的某一形象、这个某一形象比如说，从无常的这个形象和从它的这个所做的这个某一形象，在某一外境，就是在这个柱子上面，这个某一外境可以安立成柱子，那么在这个某一个外境柱子本体当中是一体，那么这个两个形象都是一体的，但是可以安立成同体相属。它一本体，它的反体不一样。无常的反体和所做的反体，虽然都是一个组织上面具备的法，但是呢你说无常完全就是所做，这个还不能完全等同的。所做有它所做的一个侧面，无常有它无常的一个侧面，所以说这个不相同的。或者就说，柱子的圆和柱子的这样一种乘凉的反体，你不能说是完全不同的，它是一个柱子，但你也不可以说是完全相同的。我们如果说是用圆去乘凉，从这个方面讲的话，就是有一定的这个不合理的地方。所以说我们说，柱子有乘凉的反体和你柱子圆形的这个反体，或者说红色的反体，这个方面都不一样。这个从一个本体上面可以分不同的反体，这是可以的，从这个方面可以安立，同体相属。那么这个比喻是什么意思呢？同样道理呢，自己证知自己，它是一个法，它是一个本体，但是它就从它能够证知自己的角度来讲，可以从上面安立不同的反体，你从反体方面，反体它可以说是从这个方面去安立嘛。所以从这个角度，也可以是一种同一相属关系，所以说麦彭仁波切从这方面把这个分析的非常清楚的，分析得很清楚。所以说可以自己证知自己啊，这个说法是可以有的，这个名言是可以安立的。就像你一个柱子上面可以安立不同反体，

是同体相属的一样。所以说，一个心识上面安立一个自己证知自己的这个问题，是否有个能所啊，是否有个能证所证，这个方面呢也是非常合理的一个问题，就是这样。【因此，凡是感受所知形象，全部可产生明觉感受的本体，因而在名言中，识感觉所有对境可以说是天经地义的事。】所以说呢，凡是感受所知形象呢，都可以产生明觉感受。比如说，我去，就是说是感受柱子，我们看到柱子了，看到柱子的时候呢，我感受到柱子的形象，这个时候呢就是说，我对这个柱子看的清清楚楚，它就是产生一种明觉感受的本体。听声音也是听的清清楚楚，像这样也是一种产生明觉感受的本体。所以说在名言当中，识感，我们的心识感觉所有对境，都可以是天经地义的事情，都是自证。【仅是相互观待而假立为境与有境，实际上自证最符合本性。】那么，从相互观待，从观待有境是境、从观待境是有境的角度来讲的话，可以分为境和有境，可以假立为境与有境。但实际上呢，这都是自证，都是自己证知自己，都是心识，都是一个心识的本体，所以说是自己证知自己的。所以说实际上呢，自证是最符合本性的。【也可以说比量归根到底要摄在现量中，现量境证最终也是归属在明觉的自证之内。】那么也可以这样讲呢，平时我们的比量推理呢，它归根到底是摄在现量当中，这个是因明当中再再讲的，所有比量都是以现量为根本的。比如说打比喻讲，就是说我们要推知山后有火，我们就说山后有火这个是个比量，虽然我没有看到，但是我通过这个某种比量可以了知，山后真的正在烧火。但是呢就是说，我通过某个比量这个根本是什么呢就是现量、摄在现量当中。摄在现量当中是什么意思呢？噢，并不是我看到火了，我看到了火是、好像是现量看到火这个现量，不是，我就是通过这个烟，我现量见到的烟，我现量见到烟、通过这个烟和火之间的彼生相属的关系，火和烟必定有这种这样的关系。所以说如果有烟这个果呢，肯定下面有火的因，所以说我就通过现量见烟，而推知下面有火，所以说这个比量是摄在现量当中，或者说呢，为什么我知道这个烟下面一定有火呢，是因为以前我曾经见过烧火的过程，这里点火，那边就出烟了。所以像这样的话就说，后面我虽然没有看到火，山后面的火没看到，但是我可以通过烟来推知火，你这样的话，也是通过这个比量、也是归根到底要摄在现量当中的。那么现量的境证，最终也归属在明觉的自证当中。现量的境证，境证就是说是通过眼识取外境的，比如说我这个眼识去取这个烟了，我眼识取烟这个方面就是个境证了，前面不是比量是摄在现量当中了。比如通过前面例子就说，我的眼、眼识，现量见到了这个烟子，那么这个就叫做现量境证，就是这个叫做现量的境证。那么说，我的眼识、眼根能够取到这个烟，这种境证呢，实际上最终也归属在明觉的自证当中，这种境地也是最后归属在自证当

中。为什么呢，那么就说，你这个眼识见到烟，是谁知道的？你需不需要其他法来推知、来证明它，不需要，我就是自证，我就是眼识已经看得清清楚楚，这个方面就是一种明觉，就是一种心识的明觉，这就是自证了，最后就归在自证当中，最后就归于自证。所以像这样讲的时候呢，就说是，自证在名言谛当中非常重要，而且呢就说是必不可少的。所以，如果承认观现世量的安立，那么自证是必不可少的。观现世量呢就说是，你的眼识怎么样去取境啊，说是你的分别念怎么样去安立啊。你如果要承认你观现世量，就是说是你要承许近变量，要承许胜义量，那么如果要承认胜义量的时候，你的根就没用了，你自证的心识就没用了。像这样的话就说是，以胜义量##（55:30），但是如果你要承认现世当中的观现世量，就是说要观察现世当中的法，要确立一个现世当中的量的##（55:40），就是说五根五识、六根六识，等等，像这样就安立一个非常合理的观点，一定要承认这个观现世量安立的话，那么这个自证是必不可少的。就像前面所讲的，一切比量归根到底是摄在现量，现量就说现量境证是在明觉自证当中，所以这个自证是必不可的。如果没有这个自证的话，那么我们说你这个境证你怎么安立的，你的眼识看到这个、你的眼识看到这个烟，你怎么安立的，怎么确定的？那如果你没有自证的话，你不会说这个就是我自证的嘛，这个心识就有这个，如果你没有这个，不承认这个的话，又通过什么样证知你这个眼识看到的这个是，就说一种境证呢？怎么样去安立？安立不了的。通过其他法都安立了，只有自证是最合理的，一下子就安立了，不需要很多法。关于破斥不许自证的观点，以及承许自证真实成立的所有道理，应当从理自在法称论师的观点中得知。那么这个方面就是说是这个不是非常广，但是是个窍诀。那么就关于破斥不承许自证的观点的这些理证，还有呢就是说承许自证是在名言当中真实合理的道理，应该从理自在证理自在法称论师在《释量论》当中把这个问题讲的很清楚，像这样的话，应该从这个论典当中去了知的，这方面就说明了自证合理的观点。今天就讲到这个地方。（57:00）