



第四课

发了菩提心之后，我们继续辅导《量理宝藏论》，现在讲第一品观境品，主要讲识所能了知的对境，来进行观察。在对境当中，暂时抉择的时候，心和外境有两个本体，但是按照因明的究竟观点来讲，应该按照唯识宗的观点来观察，实际意义上，除了心识之外没有其他的本体存在。但不管如何我们在观察境的时候，境前面分了四种方面进行观察：显现境、所取境、照了境、耽着境。对于这四种境的分类必须要了知，或者心识了知境的方式，详尽观察的时候在后面。现在我们在观察的时候自己的心了知外境，主要是成立这个外境到底是真实的境，还是虚假的境等。

此处观境的时候有他方的观点，有遮破他宗的观点，破斥他宗立自宗，还有就是遣争。那么对方的观点已经知道，对方承许义共相无而显现的境都是显现境。实际上，在外境中如是存在的。为了遮破这种观点，萨迦班智达在本论当中就做观察破斥，如果说义共相、无现的二种境，真正除了识之外异体有的话，那么



第一个方面可以知道境的识应该成正识；第二个方面如果真正的外境存在的话，那么我们可以见得到这样一种外境，因为它就像外面的柱子、瓶子一样在外面别别存在的缘故，从这个方面进行观察。

对方认为，如果真正承许二种显现境是真正的如是如是按照萨迦班智达讲的一样，是可以见到的话，肯定有很大过失，他就想要成立这两种境虽然是在外境当中存在，但是不一定每个人都能见得到，前面的颂词当中讲到错乱二相是和自己观见犹如不见别人的躯体一样，从这个方面安立虽然有别别的外境，但是别人不一定见得到。

我们在破斥的时候，这样的一种比喻和意义不符合，因为身内的内脏等等不是真正的所见境，他人不见自己也不见。所以从这个方面观察，就和他自己想要成立的“二月”也好，义共相也好，自己能见但是别人不见的这样一种意趣，他想成立这样一种意趣就成了矛盾，所以说不成立。对方知道这种以后，想要进一步证明这种观点，所以继续这种辩论。

若谓与己常系故，彼二亦非可见境。



唯与自心相联故，纵说他者亦不解。

第一、二句主要陈述他宗的观点，第三、四句主要是破斥他宗的观点。“若谓与己常系故”前面他想要通过别人不见自己的躯体的这样的比喻证明自己观点的意图已经失败之后，他自己开始转而从另外一个方面观察想要成立这个观点。这几个颂词有些地方有相同之处，有相似之处，如果我们不仔细分析的话会认为前面的颂词和后面的颂词都是讲的一个意思。但是意义上前面的颂词讲的含义是：他主要想通过不见躯体的比喻错乱二相和自己相联的缘故自己能见他人不能见，他想成立这个问题。那么，在这个颂词当中自己想要从哪个方面成立呢？既然比喻已经不成立了，他就转而向其他地方去寻求成立自宗的方式。

“若谓与己常系故”就是他新的理由、新的根据，“谓与己常系故”的意思就是说像这样一种义共相，还有为了显现这个法是与自己的有境和自己的心识恒常联系的，自己可以见得到。“彼二”的意思就是讲义共相和二月象征一种无而现的法，“彼二亦非可见境”，因为这二种境和我自己的有境恒常联系的缘故，就只是



自己能够见到，不会成为他人可见的对境。他通过这个理论想要证成外境是实在的外境，但是别人不能够见到。

下面进行破斥，“唯与自心相联故，纵说他者亦不解”。我们在做观察的时候，按照你自己的观点，“若谓与己常系故，彼二亦非可见境”，如果真正像你所说的一样，这种境只是“唯与自心相联”，就不是别人的境界，也就是说这两种境只是与我自心相连，如果是这样的话，那我自己在说这两种显现境的时候，他者应该不能够了解，他者也没有办法产生通达的心识。

为什么会有这样一种过失呢？这个地方的关键处就是讲这两种显现境是唯一与自己的心相连，就只能成为自己心前的境。如果只能成为自己心前显现的境的话，给别人宣讲柱子无常也好，或者给别人宣讲两种月也好，等等，在给别人宣讲的时候，对方也应该不理解。

为什么对方不理解呢？就是因为这二种境唯一是和自己的心相连。如果是唯一和自己的心相连，那别人怎么样知道呢？和别人完全无关。这就好像我内心



当中的苦乐不是对方的苦乐一样，我怎么样宣讲我的苦乐，对方也没办法感受。所以，如果这两种境真正实实在在和自己的心相连的话，唯一和自己的心相连的话，就和别人的相续是别别无关的，那么纵然是宣讲很多次我内心当中的瓶子也好，或是宣讲很多次内心当中的柱子也好，别人也没有办法了解。因为我宣讲的是我内心当中的相，别人根本没有办法了解我心中的相是什么，所以宣讲的时候别人应该不了解。

这里主要是承接他自己的观点，他自己就承许这两种显现境是和自己的心识相连。“常系故”，和自己的心恒常联系的缘故，是自己能见，他人不能见的相。既然是这样，按着他自己的理路观察下来，如果只是和自己的心相连，那么我在宣讲内心的义总相的时候，应该成为不能被别人了解的过失。

这里一方面，以对方没有办法承许的观点来进行破斥；另一方面我们知道，在名言谛当中，我宣讲柱子的时候，对方是可以了解的，这是一种现象。具体怎么样产生了解，这个方面在颂词当中没有讲到，在后面的品当中会讲到底这是什么样的关系？自相和遣余合



起错乱取境是怎么安立的。

上师在注释当中宣讲了义共相和语共相。语共相是说自己的口里表达了这些柱子、瓶子等等，这些自己的语言表达的这种共相，称为语共相。然后内心当中浮现的瓶子、柱子这些形象称之为义共相。如果真正只是和自己的心相连，和别人无关，别人就无法见到。那么通过语共相宣讲义共相的时候，应该成为别人不理解的过失，以上是从这个角度进行破斥。

下面再开始展开另外一组讨论：

若谓相系各自心，是故言说他知彼。

二人所诠义共相，乃互异故无法合。

前面这个颂词主要是阐述作者的一个不解。他发的过失主要是说，你宣讲这样的义共相别人没办法理解，从这样的侧面宣讲。

这个颂词当中，“若谓相系各自心，是故言说他知彼”，就是承接前面我们自宗给他发的过失，那他想要回遮这种过失，他想要遣除这样的一种过失，他就开始回辩了。

他宗回辩道：“若谓相系各自心，是故言说他知



彼”。那“相”就是讲总相的意思，义总相。就是说，如果说这样一种义总相，“系各自心”，就是和各自的心有一个联系。比如说，我是说者，对方是一个听者，那么我内心当中有一个总相联系，对方的心当中有一个总相的联系，两个人的相续当中都有一个总相和自己的心联系。

“是故言说他知彼”，所以说当我在宣讲瓶子的时候，对方就能够知道我在宣讲什么。对方想要回辩前面所说的“纵说他者亦不解”的过失，他说应该可以了知，一个人在宣讲自己的对境时，因为每个人自己的心识面前有个义共相，对方也有个义共相，义共相的行相和各自的心连接，一个人说的时候对方就知道是什么意思了。对方认为从这个方面可以证成自己的宗派是无过失的。

下面开始遮破他的这种观点，主要是遮破“相系各自心”。

二人所诠义共相，乃互异故无法合。

“二人所诠义共相”就是从能诠所诠方面讲的。说者和听者通过宣说的方式，所诠的义共相就是通过语



言来诠释的义共相。

“乃互异故”对方承不承许？我们观察，对方肯定要承许。因为讲者和听者是两个相续，“相系各自心”就说明根本不是一个本体的，听者和说者二者相续当中的义共相实际上是互异的。如果互相是异体的话就“无法合”，就是说没办法合为一体，成为一个。没办法成为一个有什么过失？对方讲：一个人宣讲自己对境的时候，对方也能够了解这个对境，对境就是一个，就是说讲者相续当中的义共相和听者相续当中的义共相可以成为一个，理解成一个对境就没有过失了。但是我们观察，二人所诠的义共相实际上是互为他体的，两个法怎么可能合成一个？两个事物没办法结成一个事物的，这样就遮破对方的观点了。

还有注释当中讲，如果要把两个法合在一起，或者说把二者作观察对比的时候，必须要有第三种心识才能够将二者合在一起。上师打比喻讲：如果说两个人长得很像，首先我要了知张三是什么样子，再了知李四是什么样子，然后再通过我自己的分别心判断——张三、李四二者长得很相似，这就是将二者的相似



之处结合在一起，最后得到个结论——两个人长得很相似的。

这个地方讲，如果真正要说讲者和听闻者二者之间可以了知，或者说可以成为相似相同，必须要有第三种心识来进行结合。那么到底通过什么方式来结合？我们观察时，就没办法找到第三品的东西将二者结合。前面那个比喻是可以的，首先了知了张三的形象，再了知李四的形象，然后将二者综合起来作观察对比，最后就得到结论了。但是讲者相续当中的义共相和听者相续当中的义共相，要通过什么方式来对比之后成立二者是相同相似？这个方面是无法安立的。

此处主要是从二者“乃互异故”，即都是他体的缘故没办法结合。如果讲者相续当中的义共相和听者相续当中的义共相可以结合，那么可以说讲者他相续的意思，听者可以完全通达，从这个方面去观察好像有成立的方式，但是二人所诠义共相互异的缘故，没办法相合在一起。

前面我们观察说：没办法了解对方的语言，没办法取外境。对方说：每个人都有一个相似的或者说总



相的意义和各自的心连接，所以在言说的时候对方可以了知。我们则破斥：互异的缘故无法合。

下面再开始辩驳：

若谓各自人前有，二种心相皆雷同。

于同耽著为一体，应用名言故不违。

这一个颂词是他宗的观点，“若谓各自人前有，二种心相皆雷同。于同耽著为一体，应用名言故不违”。这个主要是对方的观点，上师说打的时候次序颠倒了，所以应该调上去。

“若谓各自人前有”，“各自人前有”就是说讲者自己的心识面前也有一个义共相，听者的心识面前也有一个义共相，二种心相在自己心面前显现的相皆雷同。雷同的意思在注释当中讲的很清楚，一模一样的意思，没有任何差别。各自人前有两种心相都是相同的，“于同耽着为一体”。对于这种相同的法，耽着，执着为一体之后，“又名言”。又名言的意思，刚才在讲瓶子的时候也是可以通达。张三说：李四，把瓶子拿过来。李四听后就知道张三相续中的想法，然后马上去取瓶子交给张三，这个方面就是一种名言。



对于相同的法耽着为一体的这样的取境方式，在运用名言时是不相违的，没有什么相违的。前面我们讲的时候有相违之处，因为二者是一体的。就是讲各自人前都有一个，就是说讲者听者，二者之间都有一个相同的义共相，所以将二者耽着为一个本体，讲者讲的也是这个本体，听者听的理解的也是这个本体。通过这种方式可以运用名言，错乱名言的过失是没有的。可以通过这种方式取外境，承办很多事业的，是从这个方面来回答的。

下面，萨迦班智达观察：

自前呈现乃自境，未曾显现彼非境，
是故一体所取境，焉能执着为一体。

如果他承许二者心相都是雷同而可以耽着为一体，那进一步观察，我们就可以知道对方的观点的核心在哪里，我们破的核心在哪里。对方耽着的核心，就是可以将两种法耽着为一体而取境。那在破斥的时候，就是这根本没办法耽着为一体，他主要想要成立一体，就好象说张三李四，讲者、闻者二者之间可以达成共识了，就可以取境了，就能够成立名言了。萨迦班智



达在分析破斥的时候，主要打破他可以耽着为一体，即讲者、闻者二者间仍然是别别他体的法，没办法成为共同，这就是破斥的要点之处。

“自前呈现乃自境，未曾显现彼非境，”从两种方式、两个侧面来一一观察的。讲者自己在讲一个瓶子，讲者内心就有一个瓶子的义共相，通过语共相表达出来。在讲的时候，闻者，就是听者听到了，听到后在听者相续中，“自前”就是说听者的心识面前，会不会呈现讲者相续中的义共相呢？如果听闻者自己的心识面前可以呈现讲者内心当中的义共相，那自显成相的意思乃自境。如果听闻者自己的相续中，心识能够呈现讲者当中的义共相，那就成听闻者自己的一种境，成了他自己心识里的一种对境。虽然这种对境我们承许和心识别别他体，但这种自境毕竟是在识面前浮现的。如果是这样，如果是讲者相续当中的义共相可以在听闻者相续中呈现，闻者自己心识中呈现的自境就应该是自己的对境，这样就没办法成为共同。自境两个字很重要的，对方想要成为有个共同的境，二者是一体的境。但是，如果讲者相续中的义共相，可以浮现在听



闻者的相续中，在听闻者自己的侧面来讲，就成了他自己的境了，成了自己的境怎么可能说自己的境和对方的境成为共同呢，没办法成为共同的。

我们在综合分析的时候，讲闻者自己相续的义共相是他自己的境，听闻者浮现的这个义共相也是他自己的境。也就是说，还是别别他体的两个境，没办法说是成为一个境，因为它必定要在自己心识面前呈现的缘故，就成了自境。如果成了自境就没办法成为共同境，这些方面要一个一个进行观察，没办法成为共同境的意思，没办法成为一体。

第二个方式，如果不敢说讲者和听闻者相续当中的义共向成为共同体。从这方面讲，在听闻者相续当中没有浮现义共向的话，“未曾显现”，在听闻者的心识面前，并没有浮现讲者内心当中的义共相。“非彼境”，如果这样在他面前就没有一个境，就不是境。为什么呢？境必须要心识了知，但是他自己在听讲者讲述的时候，并没有浮现讲者内心当中的一种相，就是说在他相续当中根本没有一个境的显现，没有呈现境的话，说明他在心识面前没办法通达境，也就根本没有境



的意识，所以在他面前没有境。

如果在他面前根本就没有境，又如何成立一个共同境呢？所谓的共同境是必须要两者相合起来，大家共同承许叫共同境。讲者相续当中的义共相没有浮现在听闻者相续当中，就只是讲者自己心识前有一个心相，听闻者相续中就没有心相，也就没办法成为共同。

这是两种破斥的方式，如果在心前呈现没办法成为共同境，如果在心前没有呈现，也没办法成为共同境，所以这些方面逐一地作分析，要观察才可以通达的。

“是故异体所取境，焉能执著为一体？”在讲了前面两种根据之后，这就是一种结论。如果没办法真正成为共同一体，就只有成为异体。讲者和听闻者相续当中的义共相，没办法成为共同，没办法成为一体，所以说“是故异体”。这样通过心识所取的境，焉能执著为一体呢？怎么可能执著为一体呢？如果是一体了，就不可能是别别他体的，如果是他体就不可能是一体。但是我们通过前面的方式，不管自前呈现还是不呈现



，如果都没办法安立为一体，就只能安立为他体了。如果是他体的心识所取的境，就没办法执著为一体，在理证面前你还有什么可讲的呢？

我们是通过理证的方式来辨别，到底有没有办法成为共同，这些辩论都是一个颂词接一个颂词，一个意义接一个意义的。有的时候可以别别理解，有的时候可以分开理解，有的时候是承接前文而理解的。比如说这几组辩论，从“设若二种显现境”开始，一组一组的辩论，然后对方的观点自宗破斥，破斥完之后他宗又安立，把他的观点又破斥，如是一层一层地承接下来的。观察到这个时候，主要就是讲二者实际上还是他体，没办法成立一个一体的法，从这个侧面进行了观察的。

“是故一体所取境”，前面我们讲了四种境当中有所取境，此处是不是前面所讲的所取境呢？在注释当中讲是心识所取之境，这就和我们平时理解的能取所取，或者心识所了知的所取外境的意思有相似之处。

有时候我们需要分析，此处讲到的所取境含义，按照前面所学的所取境定义来对照，在颂词中虽然出



现“所取境”三个字，但是不是按照我们的定义，必须要现量取外境的自相，如果是这样就和此处破斥的方式不同了。注释当中讲一体的心识“所取之境”，就没有直接解释成显了境当中的所取境，这方面是我们需要了知的，那么再进行观察。

若谓虽本是异体，然错乱为一境取。

执为一体错乱故，成立彼非所取境。

对方讲“若谓虽本是异体”，因为前面我们通过很尖锐的理证，已经对对方的观点做了破斥了。现在对方就只有承许二者是他体的，对方也没办法再承许实际意义上的一体。

他只有说“若谓虽本是异体”，虽然通过前面观察的方式，只有承许讲者和闻者二者相续当中的义共相是他体的。虽然是他体的，“然错乱为一境取”，但是很多众生不了知，没有认识到二者是他体的缘故，通过错乱的心识认为执着这是“一境取”。通过安立他是一个对境而进行取境的，是从这个方面来安立的，来观察的。



实际上辩论到此处，已经接近尾声了。对方想要成立心识之外有一个实实在在的外境，然后萨迦班智达就说在心识外境有义共相的这样一种外境的话，有如是如是的过失。然后一组一组的辩论，辩论到现在已经没办法再承许二者是一体的，只有承许二者是他体的。但是对方说，虽然是他体的，可以执着为一境而取的。

现在就进行最后的遮破，“执为一体错乱故，成立彼非所取境”。“执为一体错乱故”既然你认为讲者、闻者二者相续当中，不是一个本体，而是他体。虽然本来是他体，但是你执着为一体，那么这个就是错乱的心识，为什么呢？因为按照世间的名言，按照因明观察的方式，一体就是一体，他体就是他体，正确就是正确，错乱就是错乱。这一定进行详尽的分析、观察，在观察的时候，如果说是他体的，你执着为一体，这是一种错乱。如果是一体的，你执着为他体，这个还是一种错乱。颂词中讲到你们自己的观点，“虽本是一体，错乱为一境取”。你们很明显的知道，虽然本来是他体的法，但是你们执为一体的法，是一种错乱的认识、错乱的



心识来安立的。从这个方面进行观察，根本没办法来成立你这个观点，

第三句就是最后的破斥、遮破——“成立彼非所取境呢”。这是这一组辩论最后的结论，就是下一个结论“成立彼非所取境”。通过前面一组一组的提问、回答辩论之后，最后成立心识面前的义共相，无而显有的这种外境，根本不是所取境，即成立“彼非所取境”。

我们如果可以按照总科判，或者按照词句讲下来，应该成立四种或者三种对境。所取境本身来讲，二者可以安立成显现境，但是对方安立这个就是所取境，安立外境中别别承许的。我们通过分析观察，如果真是心识外面别别承许的外境，应该可以有正理的观察安立，但是通过一组一组辩论下来的时候，根本没办法通过正理观察而承许，所以叫最后“成立彼非”，彼非两个字就是讲义共相，无而显现的这个境，根本不是属于自相法的所取境，主要从这个方面进行观察。

今天就讲到这个地方。