**《释量论·成量品广释》第15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，今天我们继续一起学习《释量论·成量品》。

《成量品》当中，安立佛陀为量士夫，安立佛法是清净的正道。这一点对于佛弟子来讲意义重大。佛弟子修学的是佛法，依止的导师是佛陀，如果对于这个问题没有产生定解，我们在闻法、祈祷等所有的修行中，内心的疑惑都会对自己的修行产生不同程度的障碍，所以在学习佛法的过程中，对于佛陀和佛法产生清净的信心非常重要。在《成量品》中，帮助我们产生信心的方式就是通过殊胜正理的观察来安立佛陀为殊胜的量士夫。

总而言之，安立佛陀为量士夫是通过佛陀宣讲的四谛法要进行观察的。现在我们所学习的主要是佛陀修行成佛的所有因素都是正确无误的，如果每一个前因都是正确无误的，后面的果也一定是正确无误的。最初大悲心做为能立，它是正确无误的前因，而且通过长时间的串习，可以把我们的心逐渐从耽著自利熏习到执著众生的利益，这一点如果能够以正理安立，那么通过悲心积聚福德智慧二种资粮也可以建立。如果福德智慧资粮的因可以建立，通过福智成立的佛陀自利果位也可以建立，如果自利圆满当然可以做他利的殊胜事业。

反过来讲，因为佛陀宣讲了四谛法要，也可以推知四谛法要对于一切众生都是适用的。从一切众生流转的因和果，以及如何断除流转之因的道。通过这个道灭掉集谛之后，苦谛息灭现前了灭谛，一系列都可以如是的呈现。佛陀的四谛法要，不管是众生流转还灭、获得解脱的因果都非常的殊胜，通过观察完全正确无误，而建立这是殊胜的遍智照见了万法的本性之后宣讲的。这是最隐蔽的，如果连最隐蔽的地方都能知道，而且这是和众生永远离苦得乐的需求息息相关，否则最隐蔽之处知道了又怎么样？如果知道了最隐蔽的事情，对于众生的解脱没有什么利益，意义也不大。

众生如何流转，有没有解脱，或者获得解脱的状态，和所有具有心识有情最根本的利益息息相关。所有的众生从生下来，就开始追求安乐，立志于避开所有的痛苦。小时侯没有能力，通过自己的哭声等方式表达自己不想受苦或者想要得到安乐的希求；长大之后有了一定的能力，就用这些能力去追求安乐；当自己的心智身体完全成熟了之后，就开始去追求心中所想的安乐和避免所有的痛苦。生生世世都能离苦得乐，这是所有众生发自内心想要得到的，佛法可以帮助众生从根本上离开痛苦，究竟上让众生获得不退转的安乐，对于众生来讲意义重大。佛陀发现了众生痛苦的状态，完全照见了众生流转的因。

众生的智慧非常有限，不要说真正发现所有痛苦的生因和灭除痛苦的方法，既便是对于痛苦本身都没有了解，只是了解了很窄的一部分痛苦，也就是说众生对于三苦当中的苦苦理解了，然后自求解脱于苦苦的状态。如果对苦的种类都不知道，怎么能够真实的离开苦呢？佛陀告诉我们，所谓的苦有苦苦、变苦和行苦，还有很多的支分苦。苦的种类不单单是上半生下半生的苦，而是从此世到后世，或者从整个人道到天道、阿修罗道，乃至于到地狱、旁生道等等所有六道的苦种类、状态、自性全部讲得很清楚，讲完了因之后，再宣讲导致所有痛苦的因缘，就是通过业产生，业通过烦恼产生，烦恼通过我执、无明产生，把所有的集谛——能够真正的积聚痛苦因缘的方面讲得很清楚，只有真实的遍智才能发现，否则这么深层次根本的因，我们根本不知道。如果没发现苦因，就没办法断除苦因；如果你发现了苦因很粗大，只能断除比较粗大的因，而细微的导致痛苦的因没有发现，当然也就断除不了，而佛陀把最根本的苦因告诉了我们，这就是我执无明。通过这些生起贪嗔痴，通过贪嗔痴造业，由业而导致了六道的状态。

这个能够断除吗？佛陀告诉我们，因为我是虚妄的，所以可以通过修无我断除。无我是万法的真实义，而我是虚妄义，本来没有我而我们妄执有我，所有的轮回可以被断除的原因，就是因为这一切都是非理作意，通过我们的心识虚幻而成的。只要我们认知了真实义之后就可以断除苦根，这是佛陀通过智慧发现的。即便发现了所有的来源是我，如果不知道这个我是假立的仍然不行。佛陀告诉我们，这个我是虚妄的，根本就不存在。我们了知了这一点之后，我们就会自求于发现一切万法的真实义。因为发现万法的真实义无我，所以就可以断除产生轮回的根本因素我执无明。这样就把层次讲得很清楚，佛陀引导我们的心识发现了一切导致轮回痛苦根源是我执无明之后，让我们这样去断除我执。第一，我们要抉择无我，在相续当中抉择出无我的正见，这种修法小乘当中有，在大乘当中是抉择人无我、法无我空性等等，这方面就是通过抉择真实义而来断除虚妄。因为虚妄是不了知真实义，所以断除虚妄的最好方法就是知道真实义。

现在我们所抉择有支分支不存在，或者抉择我不存在，都是在挖掘真实义，发现我们本身的实相，还原我们本来的状态，对我们来讲到底有没有用的呢？这不是一个什么其他的学术，纯粹就是相合于本身状态的，而且是和我们获得究竟的安乐，彻底远离痛苦息息相关的智慧，这种智慧不需要重新获得，万法的实相本来就是如此，所以只要断除迷惑就可以。讲了这么多，佛陀有时是让我们知道它的原理，有时是让我们对于发掘实相、现证无我生起勇气和信心，也就是说这方面没有那么困难，只要把迷惑的一部分去掉就可以了。因此佛陀告诉我们，如何去观修无我实相的正所缘，为了配合这个正所缘，又告诉我们很多积资净障的方法，依止善知道、善友一切没有一个不是为了配合我们最终现证实相的，所以佛陀就告诉我们道谛就是修无我、发大心、积聚资粮等等，这些都是道。

道当中有道的本体和分支，有些是道的本体，即真实正所缘的道；有些则是属于它的分支，不管是它的本体，还是分支，都可以帮助我们的心还原实相。一旦我们把道谛修起来了，集谛的力量不会有了。为什么我们现在道谛修不起来？第一个是我们在苦当中，对于苦苦方面非常的畏惧，想方设法地去避免；第二个是对于本来是苦变成了安乐状态的变苦，我们还是怀有希望，想要追求，所以对于修道也会产生一定的障碍。我们要知道所有轮回都是苦，应该引导我们的心不再去希求它。

还有在修道过程中，以前的集谛方面，比如无明、贪嗔痴等烦恼比较深层次的东西，覆在心识上面也会来做障碍。我们修不动的原因，就是因为有这些因素，所以我们修道的力量不够强大，而修道的违缘反方面的力量比较完备，我们就要不断的修炼。为什么要不断的修炼呢？第一是为了让我们的道谛本身逐渐变得有力量，不断串习熟练之后会成为自然，这也是在不断瓦解集谛的力量，瓦解对于我们修道造成障碍的东西，然后我们真实的把道谛的力量一旦修起来之后，集谛的力量就会越来越弱，就没办法障碍了。我们通过道谛灭掉集谛之后，一定会现前灭谛。

佛陀最伟大的遍智体现就是发现了流转的因果，这是非常困难的。我们再再的讲过，不是随随便便的一个世间医生，就可以发现各式各样病人身体里面隐藏的最深病灶。所有的医生都可以把脉，大家的动作都差不多，甚至于有些病人，病的时间长了之后，也可以装模作样的把脉，同样一个把脉的动作，根据医学的修养，效果就不一样。真正有经验的良医把脉之后，可以发现很多的信息，所有的病灶都可以看出来。佛陀就是一样，他把所有导致众生轮回，很多产生痛苦最深层次的因素，完全可以了知得清清楚楚，只有非常清净、殊胜的智慧才可以发现流转的因果，这不是一般的智慧，必须要遍智才可以发现。

发现了之后，有没有最终获得涅槃的状态？有，佛陀也发现了。然后也有对治的道谛，而且最可贵的是，佛陀已经安住在了最究竟的灭谛中，然后告诉我们这些有兴趣的修行者，如果你们想要获得究竟的灭谛，我可以把方法告诉你们；如果你们想获得暂时的灭谛，我也可以把方法告诉你们，这样就分出了大乘和小乘的修道。通过宣讲四谛法要来成立佛陀是遍智，这也是《成量品》中不共的特点。

四谛法要是释迦牟尼佛初转法轮时讲的主要内容，佛陀说：“此是苦，汝应知；此是集，汝应断；此是灭，汝应证；此是道，汝应修。”这是四谛的法要。不仅小乘，大乘中也讲四谛法要，只不过讲的方式和所包含的内容可能会有不一样的地方，但是整个四谛，轮回、还灭、解脱的因果，这方面的原理都是一样的，只不过里面的内容，比如对喻无明的定义，道谛当中的无我，比如人无我、法无我等其他的方面不一样，总的原理是一样的。不管是什么样的修行者，只要真实的理解了四谛，就掌握了永远获得安乐去掉痛苦的方法，然后通过佛陀所开示的法要不断去串习、熏修，他的心识上面就会熏习上很多修道的习气，轮回的习气也会越来越少。每个人的修行都是要自己去修的，任何人都没办法在你的心识上面播下修道的习气，只有自己通过产生信心、出离心、菩提心等方式，才能在心相续上面播下解脱的因果，其他上师、道友们只能做些助缘，自己不配合也是不行的。

今天也是一个吉祥的日子，当年佛陀也是在六月初四初转四谛法轮。《成量品》相应于四谛法要，前面也是把四谛和我们有关联的方面，或者怎么证成佛陀是真实利他圆满的量士夫方面做了介绍。今天接着学习下面的内容。

# 子二（宣说彼者有能害）分二：非由有支所产生；破由分支而产生。

# 丑一（非由有支所产生）分二：宣说有支有妨害；遣除破彼非理诤。

# 寅一、宣说有支有妨害：

“宣说彼者有能害”，“彼者”是什么？就是安立心识由身体产生的宗派，或者也包括我们自己的分别念。不单单是不能安立，在前面的科判中讲了身体产生心的观点不能成立，把不能成立的观点讲了之后，也简单地讲了一下自宗安立心识的近取是什么，心识的因就是前一刹那的心识。然后轮回的因是什么呢？轮回的因就是我们的心识迷惑了，因为不知道万法真实义产生了我执无明，所以通过这些流转于轮回。我们也讲一下自宗的观点，讲完之后是宣说彼者有能害，又回到安立身体产生心识的观点当中，不单单不成立，而且进一步地说身体产生心是有理证妨害的。

这个科判分二，非由有支所产生，破由分支而产生。有支和分支从这儿就出来了。我们学习中观，在抉择空性的时候，也会经常学到有支和分支的关系，不单单是学习中观、因明，很多地方都有有支和分支的关系，只不过对于有支和分支的关系，最清净的认定方式就是佛陀的宗义，尤其是大乘的宗义当中，对于有支和分支的关系就是因缘和合之后的假相，假相也可以产生作用，佛教对这方面的观点讲得很细致。虽然外道也讲有支、分支，但是他们对于有支和分支的微细关系没有理清，出现了很多问题。此处我们讲的有支分支，主要是既然心识由身体产生，而身体通过分析观察之后也可以这样安立。一个是有支的身体，一个是分支的身体。

什么叫有支？什么叫分支呢？大恩上师在讲记当中也讲，所谓的有支就是总体、整体。分支就是它的局部、组成部分。这些粗大的法都是由不同的部分组成的，不管平时我们讲的汽车、房屋，还有我们的身体，以及一些瓶子、柱子等等，这些粗大的部分都是由更细的分支组成。在我们了解的过程当中，要知道中观讲了很多有支和分支，外道也讲了很多有支分支，但是外道觉得分支是有自性的，有支也是实有的。

如果身体产生心识，到底是从身体的整体产生的心识，还是从分支的身体产生心识？对于这些细微的观察，世间普通的老百姓没有这样的想法，也没有这样的智慧。我们抉择的时候，如果身体是由心产生的，或者身体不是产生心的。怎么不是呢？如果是身体产生了心，那是怎样的身体产生了心呢？这方面我们要做详细分析。

因为真理根本不怕分析观察，越分析观察真理越明显，所以法称论师在《成量品》当中，把所有各式各样的认为身体产生心识观点都拿来进行分析观察，到底是怎么样的身体产生心，是什么样的方式产生的等等，观察完之后发现不行，肯定产生不了，而且里面有理证的妨害，就是说有支产生身体在观察之后不成立。既然不是有支产生的，那是分支产生的吗？分支的身体产生也不行，还是有很多妨害。我们抉择实相，比如说抉择无我，或者我们认定一切万法空性的时候都要使用有支和分支的观察方式。

这个有支就是现在我们能够拿在手上的一个完整的东西，比如一个杯子、瓶子，或者我们概念当中的一栋房子、一辆车，这些都叫做有支。什么叫有支呢？字面的解释是具有分支。因为这个整体具足了所有的分支，所以有支是具有分支的意思。什么具有分支呢？整体才具有分支，比如整车具有所有的零件，就是具有它的分支，叫做有支。分支就是组成整体的部分。对于有支和分支的意思，我们要好好地理解，这个地方理解了，以后我们学习中观也会很容易，或者反过来讲，假如以前我们学中观的时候，分析过有支和分支的关系，现在学习因明的时候，也可以帮助我们理解这里的意义。

有支分支的观察方式可以帮助我们打破平常很多想当然的思维得到的结论，我们觉得这个瓶子是有的、这个我是存在的、这辆车是实实在在存在的。如果分析了之后我们就会知道，它在存在的当下，所谓的有支就是假立的，而不是实有的，一辆车、一栋房子、一个身体、一个杯子等等，我们所执著的所有东西都是假立的。为什么呢？所有的东西都是由分支组成的，说明它没有本体，当我们对一辆车去观察分析，这是轮胎、方向盘，那是车厢等等，得到了很多零件。当我们把注意力放在零件上，在被我们分析成每个零件的当下，这个整车就没有了，它上哪儿去了？没有上哪儿去，本来就是一个因缘和合的假相而已，如果我们把所有的零件拆开了堆在地上，这时不会有车的概念；如果我们把这些零件有序地组合起来之后，当最后一个零件装好了，在我们的心识面前就出现了一个车的概念，这辆车整体的概念就是有支。当有支出现的时候，我们觉得它是实有的一辆车，可以起作用，如果真正分析，所谓的一辆车是由若干个零件组成的。我们真实地把这辆车分析到零件的时候，车在我们眼前就还原了它本来的状态。本来的状态是什么呢？就是一个分支，车只是暂时假立的概念。

我们的身体也是一样的，由很多部分组成的，比如我们有头部、双手、双脚，头上有耳朵、鼻子、眼睛，手上有手掌、手指、指甲、小臂、大臂等等，腿上也是由很多大腿、小腿、脚掌、脚趾一个个组成，身体里还有很多这样那样的内脏。如果我们不分析，觉得这是自己的身体，当我们把观察的重点放到了分支上，所谓的实实在在身体的概念就开始消亡了。观察的时候，实有的身体在修行人的眼中除了一个一个的分支之外，有支的整体并没有那么坚固，在这儿就消失了。因为整体是假立的，所以不可能由有支产生。虽然这个地方讲心由身体产生，但是能够产生心的身体本身不存在，它就是假立的，怎么可能通过一个不存在的有支概念，产生了一个所谓的心识呢？产生不了心识。

既然有支无法产生，那分支可以产生吧！就是说这些零件总是真的吧？虽然整体没有了，但是零件应该是实实在在的，当你把一个整车拆开之后，一大堆零件摊在地上，虽然没有整车，但是在我们的概念中零件应该是实有存在的。其实这是一样的，当我们从整车上面取下来的时候它是零件，但是一个零件放在地上的时候就不是零件了，已经变成了有支，就是一个整体了。比如轮胎放在车上的时候，它是一个分支。如果你在一个旷野当中，单独看到一个轮胎时，它就不是一个分支了，而是一个整体，就是一个轮胎。这个整体是实有的吗？还是一样的，轮胎也是一个有支，具有很多分支。轮胎外面有表皮、内胎，还有铁架子等等很多东西组成。当我们把它肢解的时候，轮胎就没有了。到哪儿去了呢？它也是假立的。如果再把一个螺丝帽这样分析下去，所有的分支都可以变成一个有支，有支和分支都是假立的。哪里有实有的东西呢？没有。

我们用胜义理论去观察的时候，就变成了抉择万法实相的观察，中观宗抉择无我的时候经常使用，尤其是观察身体的有支和分支，这个身体到底是实有的，还是空性的？在抉择身念处的时候，身体是空性。怎么是空性的呢？因为身体的整体由分支组成，分支又是由它的分支组成，最后逐渐分析到极微，所以极微也不可能实有，而是假立的。通过六尘绕中尘的方法分析如果它是实有的，会有什么过失。在名言谛当中，不用胜义谛观察的时候，我们说这个极微是组成粗大法的基础，暂时可以成立。如果是实有的，不是无自性的极微哪里都没有。我们从有支，最执著的物体本身一个个分析、观察，真正来讲都是虚假的成分。

很多道友非常爱惜自己的车，也很执著自己的房子，如果我们每次开车、使用房子的时候，都习惯性地使用有支和分支的理论去观察，我们就会发现一辆车的概念非常虚假，就是一种妄执、一个概念而已，房子等我们所执著的很多东西也是一样的，就是因为不了知本性，如果我们知道了它的本性，根本不会去执著。为什么会去执著一个概念呢？因为不知道一辆车是假立的，所以我们去执著它。如果真正去分析的时候，的的确确就是由很多分支组成的，当我们真正把注意力放在它组成有支的部分时，分支的概念就没有了。

很多观察的方式，都是整体和部分的观察，然后再去观察部分的部分，这时越来越小，越来越细，对于这个法的执著就会在我们的心识前逐渐消亡了。比如我们坐在一件毛衣前观察，毛衣就是有支，当我们把毛衣分析成若干条横线和竖线的时候，毛衣上哪去了？毛衣就在你的眼前消失了，它的概念没有了。再把一根一根的横线和竖线分析的时候，一根线也是若干条更细的线组成的，当你分析到若干条细线的时候，粗线上哪去了？粗线已经没有了，概念也不存在。这样分析到最后，我们眼前的毛衣就没有了，的的确确就是现而空空而现了，所以它有真实的吗？没有。就是这些没有真实的东西在欺骗我们，这种错误的观念一直在引导我们的心识流转轮回，让我们产生很多的邪分别念，我们一定要发现它的真实义，就不会再跟随错误的执著而走了，这个很重要。这个地方使用的是有支和分支的方法，但是我们在观察的时候，应该知道里面的含义，所谓的有支、分支也是假立的，没有一个真实义。如果分支是假立的，在分支当中也不可能成立。我们可以从这方面观察，后面《成量品》观察的侧面，就是说里面到底能不能像你们所说的一样，产生一个心识呢？在里面没办法真实地产生心识，这是总说。

有支和分支对我们来讲很重要，如果我们真实地懂得了观察有支和分支的方式，在这个地方，就可以知道万法的真实义，对于我们来讲，这是特别殊胜的方法。虽然在这堂课当中，倒没有说通过观察万法真实义的方式怎么样抉择，而是说我们的心识是不是由有支、分支而产生的。这里讲到了有支和分支，我们在分析有支和分支的时候，有些和中观、实相相连，关于有支和分支的观察方式以后我们会用到的，大概这里做个介绍而已。

因为对方认为心识由有支产生，如果心识由有支产生，我们说到底有没有一个真实的有支？如果由有支产生，所谓的有支能不能真实地存在一个整体？这时我们就要做一个分析。

## 手等动皆动，相违之二事，

## 一中不容故，应成余异体。

## 一覆一切覆，抑或未覆时，

## 覆者亦应见。一由染料变，

## 皆变或不变，知故一聚无。

成立实有所谓的有支，或者存在成立的整体，这是无法安立的，没有一个真实有支的整体可以成立。如果有支是一个整体，就是真实的一体，因为要产生心识，只有两种选项，这是整体的有支产生的，还是分支产生的心识？两个选项，我们选第一个，就是通过有支产生的，即整个身体产生的心识。我们观察既然是整个身体产生的心识，这个整体的心识到底存在还是不存在？分析的时候是不存在的。

为什么不存在呢？分析观察的时候，因为身体由很多的分支组成，它是有支，对方认为有支是实有的。它具有分支，有多少的分支？分支太多了。既有刚刚我们分析的双手、双脚等，还有很多的成分，比如血液、骨肉、牙齿、头发等组成了一个整体的身体。这是真实的一体吗？绝对不是。为什么不是呢？假如身体是一个整体，而且这个有支是实有的，它不是假立的。我们认为这个有支是假立的，对方认为这是有实体的，如果有支是一个真实的整体就应该发生这样一种情况，“手等动皆动”，如果一根手指一动，其他所有的分支都会动。

为什么呢？因为所有的分支都是一个整体的缘故，所以手等动皆动，如果一只脚动了，所有身体都要动；如果眨一下眼睛，所有的身体都要动。因为它们是一体的缘故，如果是真实的一体，就会出现这种情况。有些人说一个人的一根手指动了，其他的地方也没有动，这是假立的一体，不用那么严格的观察方式；如果是真实的一体，就必须要符合它的条件，就是说所有的有支包含的所有分支，应该都是一体的。如果是一个整体，一根手指一动，所有的都要动，这样才符合一个整体的标准，否则根本不符合整体的标准，实际情况就是这样的。

因为并没有发生一根手指动所有的都在动的情况，所以说“相违之二事”。什么叫“相违二事”呢？就在这个身体上面，我们明显的可以现量看到一个相违的两种事物出生，一个是动的部分，一个是不动的部分。我们讲话的时候，一个手在给别人打手势，其他一只手没有动，其他的部分也没有动，在一个整体上面，出现了相违的二事，即一个动的部分，一个不动的部分，如果出现了，在现量当中是可以安立的；如果在现量当中安立了可以动或不动两部分，反过来讲，又违背了他们自宗安立的所谓有支是一个整体的观点。

“一中不容故”，如果是真正的一个整体当中不容，“不容”就是一个事上不允许出现有两种相违的事情，如果是实有的一，就不可能出现二；如果是二，就不能是一，这一点在世俗谛当中是很明确的，是一就不是二，是二就不是一。有些时候一个班里有这么多人，是不是矛盾的呢？这是假立的一，假立的一体当中可以有很多不同的他体，不同的他体可以组成一个假立的一体，就是说一体和他体都是假立的。如果都是假立的，这个时候可以安立的。如果是实有的就不行，一中不容故。

出现了动和不动的两种事情，“应成余异体”，就应该变成了在动和不动之外的另外一个所谓的有支，它与动不动无关，就是一个单独的身体。这样就变成什么呢？变成有支和分支分家了，二者没有关系，成为他体了。也就是说有支在动，然后它的整体是一体，也不妨碍分支当中动和不动的观点，这个可能吗？不可能。否则只会出现一种情况，什么情况？有支和分支是他体，那有没有有支和分支他体的情况？绝对不可能。我们观察汽车的时候也是一样的，你见到过一辆汽车在这儿，它的零件在另外一边吗？这是不可能的。因为它是所有的分支组成的有支，具有分支的叫有支，所以永远不可能说，有支在这儿，分支在那儿，分支在动，有支是一体的，它不受影响，分支该怎么动就怎么动，有支就是如如不动，没有这样的情况。如果这样讲，就必须变成他体，如果是他体的话，又不符合有支和分支的关系了，有支和分支永远不可能是他体的。由若干个分支形成的一种整体的概念叫做有支，比如一辆车、一个人等等，这方面我们知道，其实是假立的，不是实有的。

这个地方在破斥对方认为的有支产生心识观点的过程中，其实也建立了什么呢？建立了正确的有支和分支的关系，对于我们还原万法的实相是至关重要的，没有哪一个环节是没有用的，每个环节对于我们抉择真实义都有用，只不过这个地方抉择的是世间的真实义，还可以通过它来抉择出世间的真实义。此处我们抉择的是心不是由身体产生的，我们要破掉身体产生心这个有妨害的观点，建立真实义。建立什么真实义？破掉不真实的之后，建立心识由心识产生，心识的近取因就是心识，不会有其他的近取因。

这个地方我们说了一个过失，相违之二事，一中不容故，应成余异体。就是说，如果是一体的，应该一动一切皆动，但是这种情况不会发生，既然不会发生，就出现了动和不动两个不同的状态。如果出现了，不可能是一个整体；如果是一个整体，怎么会出现一个动，一个不动两种截然不同的状态呢？在一个整体当中不会出现。我们再再地讲，学习佛法的时候，最容易混淆的概念就是什么呢？就是把假立的一和实有的一两种观点混淆了，所以很多道友在学的时候，认为我就是一个人，明明可以一只手动，一只手不动；这是一个杯子，我可以画上部分，不画下部分，这是可以的，这种是不认真观察的情况下假立的一，而这个地方我们要破的是实有的一，在最严格的情况下不可能有除了一之外的两个他体，在很严格的状态下，是一不是二，是二就绝对不是一，二者之间永远是矛盾的。

在名言谛当中，如果我们在使用名言的时候，假立的一和假立的他这方面是可以的，因为这个时候我们没有认真，没有很仔细地观察，只是在建立大家互相之间的名言，在生活当中便于交流，不用仔细观察，这些都是假立的。不管怎么样，因缘和合之后，出现了某种状态，我们给它命名、使用它，这些都是假立的。我们在工作、生活的过程当中，如果有了这种智慧，修行的素材随处可见，就是在这个过程当中去观察，这些都是假立的。我每天使用的显现、名言，说的话、做了很多事，每件事情通过因明的智慧来观察的时候，都是假立的概念而已，因明的智慧可以帮助我们抉择名言谛当中的法没有一个是实有的。这些还没有深入到胜义谛，再以中观的智慧去观察的时候，我们就会知道这一切万法显现的当下完全是离戏的，离戏的时候可以显现，显现的当下是离戏的，不断地在世俗和胜义之间转换，通过世俗进入胜义，再通过胜义来抉择世俗谛，最后我们就会知道，一切万法正在显现的时候没有离开它的本性，这个本性是什么呢？本性既不是有，也不是无，显现和空性都是假立的，这时我们就可以逐渐地在这个过程当中安住于一切万法的实相。

在修行佛法的过程当中，如果我们在抉择因明、中观的时候，对于这些问题抉择得很细致，真实的通达了之后，在我们生活、工作的过程当中就可以不断地训练这个智慧，越训练我们的智慧越深邃，越靠近真实义，虚假的相就会离我们越来越远，正是因为我们不知道真实义，所以虚假的相就变得越来越真实了。它本来是不存在的，我们不知道的缘故，变得越来越真实，就像做梦一样，梦境本来是假的，你不知道它是假的，梦境就变得越来越真实了，自己在梦中哭啊笑啊，被追杀觉得很恐怖，捡到了钱又呵呵大笑，我们觉得梦境都是真实的，就在我们认为真实的时候，能够有一分真实吗？实际情况是根本不可能有一分真实，知道与否就会有这么大的差别，所以一定要认真地学习，佛经以及祖师的论典当中把这些道理、抉择的方式讲得很清楚。如果我们相应了，懂得使用，这里的道理就像一把宝剑一样，我们在经论当中不断地冶炼，最后把自己的智慧宝剑提炼出来之后，自己可以在任何时候使用它斩断所有的邪执、邪分别，安住在觉悟的状态当中，这是一种观察方式。

“一覆一切覆，抑或未覆时，覆者亦应见”，这也是深入观察，里面的含义差不多。如果是一个整体，也会出现不可避免的矛盾、问题或妨害，“一覆一切覆”，“覆”是遮盖的意思，如果说遮盖了一部分，一切都应该被遮盖。为什么呢？因为它是个整体。既然是实有的一个整体，当我们覆盖了一小部分，所有的部分都应该被覆盖住。“一覆一切覆，抑或未覆时”，或者说你虽然覆盖了百分之九十九，但是还有百分之一没有覆，那百分之九十九都不应该被覆，为什么呢？因为是一体的，“覆者亦应见”，即便你盖住的地方也应该被见到，为什么？因为还有一个地方没有覆，既然它是一个实有的整体，就应该变成一覆一切覆，如果一个地方没有覆，所有地方都不覆，应该有这么明显的过失。在我们现量当中不可能出现，哪个地方出了问题呢？观点有问题。因为你们在抉择这个问题的时候，没有如实的抉择它的本性，所以就会在观察的时候出现没有办法避免的矛盾，这个过患非常明显。

“一由染料变，皆变或不变”，这个观察方式也是一样的。比如身体的一部分被染料染了，就像有些人在写字的时候，脸上沾了一滴墨，会不会因为一个部分被沾了之后，所以所有的身体全部变黑了？或者化妆的时候，口红涂下去了一点之后，身体全部被口红覆盖了。因为是一个整体的缘故，一个小小的地方由染料改变了，所以都要变，或者其他地方没有变，所有被染的地方也会和没染的地方一样。

这是一种观察方式。有些刚刚学习的人，最难理解的就是这个。觉得为什么一个地方染了，凭什么所有地方都要染？在我们的现实当中不会出现这种情况。对，的确在现实当中不会出现。不会出现的原因是什么？你染了一个地方，不可能其他地方都染，就是因为它不是实有的一体，所以一个地方染了，其他地方不会染。有些观点认为，它是一个整体，而且这个整体是实有的，属于严格意义上的一。如果是严格意义上的整体，一个地方一变，所有地方都要变，这样才符合严格意义上一的概念。这是错误的，永远不会发生这种情况。

这是我们破斥不合理的观点时使用的破斥方法，通过在世俗谛当中我们所见到的合理现象推知如果你的观点正确，应该变成这样。因为没有变成的缘故，所以你们的观点就是错的。我们是通过这样的方式来破掉一些不合理的观点，这是学因明、中观的时候需要突破的问题。如果我们突破了这个，基本上就掌握了因明、中观等很多观察方法，掌握了方法之后，再学习的时候，逐渐就可以深入到佛法真实的理论当中做观察，一切万法都是无自性、无实有的。如果是不正确、具有偏颇的观点，观察分析的时候就会出现很多漏洞。什么是漏洞？就是刚刚讲到的，一由染料变，皆变或不变；一覆一切覆，抑或未覆时；相违之二事，一中不容故，这些都是漏洞。如果持这种观点有很大的漏洞，叫做理证妨害。为什么我们要宣说彼者有能害呢？就是理证妨害。如果你们认为有一个实有一体的有支，就会出现这些问题。只不过这里是在世俗谛当中观察，用胜义观察也是一样的。如果我们认为这是实有的，观察之后所谓实有的有支都是不存在的，一下子进入了空性当中。如果是名言谛当中，可能破掉了有支之后，因为出发点并不是观照空性，所以破掉有支之后，我们知道这种有支是不对的，没办法产生心识。从这个方面观察，还是落在世俗谛的观察范畴当中。

不管是世俗谛的观察，还是胜义谛的观察，都要符合实际情况。符合世俗谛的实际情况叫做世俗实相，符合胜义的究竟情况叫做胜义实相，胜义实相和世俗实相都是情况怎么样，我们的理论就要符合实际情况，叫做世俗的理论，或者抉择胜义实相和世俗实相的理论。佛法当中讲的万法无常，或者身体不净都可以叫做世俗实相，的确就是这样的，你再认为它是实有、干净的，或者轮回是快乐的等等，观察的时候都会有很多漏洞和不成立的地方，最后就要抉择有漏皆苦或者万法无常。如果你不以胜义理论观察，只要是世俗理论观察，最后得到的一定是这种实际情况。就像本来是白色的，如果把它说成是黑色，会有很多妨害。最后我们通过很多的理论观察来观察去，最后得到了这张纸是白色的结论，这样就符合它本身的状态，世俗谛叫世俗实相，胜义谛叫胜义实相。我们学习佛法的时候，无外乎是两种实相，一是抉择世俗实相，一是抉择胜义实相。抉择世俗实相和抉择胜义实相对于我们打破不同层次的邪分别念有很大的作用。我们也不能说我只是抉择胜义实相，不抉择世俗实相；也不能说我只抉择世俗实相，胜义实相不抉择，这样都不完美。因为都不是万法究竟的实相，所以我们学习佛法既要抉择世俗实相，现在我们处于世俗谛当中，世俗实相是什么？我们自己要修，也要给别人介绍，胜义究竟实相是什么？我们也要了知、修持，也要给别人介绍，如果对于世俗谛胜义谛都了知了，就会了知万法的本性，这样就完整了。

这里讲到的是真正的有支，这种存在有支的观点是有妨害的，没有一个一体实有的有支。以上宣说有支有妨害的科判就学完了。

# 寅二（遣除破彼非理诤）分二：彼无然见等合理；有支虽无宜用词。

当我们在讲有支是假立的时候，外道并不认为它是假立的，他们还是认为有支是真实存在的。“破彼非理诤”就是开始建立有支是真实实有的观点。我们要遣除对方非理的诤论，就是破彼非理诤，我们要把他们认为有支实有的观点遮破。前面直接讲了这个过失，对方想要挽回，不会一下子承认自己的失败，在挽救自己观点的过程中，他们会讲一些道理。下面我们也会进一步把他们所讲的道理、挽救的观点进行彻底的破斥，最后我们就会知道有支的的确确是假立的。

有支是假立的和我们现在所学的《成量品》有什么关系呢？有支不存在最后主要落到的圆点是什么呢？他们承许心识是由有支产生，而且是实有的有支产生，我们说根本没有实有的有支，所以心识不可能是由有支产生的，这就把身体产生心识二分之一的观点，即有支的身体产生心识破掉了，剩下另外二分之一的观点，就是分支的身体产生心识，我们再进一步破掉，最后对方认为心识是身体产生的，就没有了根据。

不管是身体的整体，还是身体的部分，比如大脑、心脏等等，都不能产生心识。这些相续当中具有邪见的人，最后除了觉得有点不服气之外，在道理上根本没有什么能够安立身体可以产生心识，这是困扰我们很长时间的一个问题，很多的人都是困在这个地方，觉得心识没有前后世的原因，就是因为它是从身体，或者受精卵、大脑、心脏当中产生的等等，如果我们通过正理，破斥了不管是身体的整体，还是分支，都无法产生心识的观点，这样认定了具有妨害之后。你还有什么道理安立说心识由身体产生？没有道理那是不行的。如果你的嘴巴很厉害，不管别人怎么讲道理，反正就是认为心识是身体产生的。已经把道理都给你讲了，你还是不承认，实在没办法，你一个人去喊好了，别人可能就不会理你了。如果是真正公正有智慧的人，就会由怀疑而转为确信，的的确确心识不应该由身体产生。如果心识由身体产生，到底是有支产生，还是分支产生呢？这样仔仔细细地观察之后，他最后就会确信身体产生心识的观点是不成立的。

这个科判分二，“彼无然见等合理”和“有支虽无宜用词”。“彼无”的“彼”是什么？彼就是有支，“彼无”即有支不存在的，就是一个假立的概念。虽然有支不存在，“然见等合理”，但是可以被看到，这是合理的。有些人觉得这是矛盾的，既然不存在，就不应该被看到，如果可以被见到，应该就是实有的，这里讲的彼无然见等，有点像我们平常讲的，胜义谛理论当中的世俗和胜义当中的现就是空，空就是现。虽然没有本体，但是可以显现，显现的当下没有本体，就是说在世俗谛的实相当中，有支也是彼无然见等合理。

真正观察有支就是没有本体的，只不过很多零件是各式各样的。比如我们觉得这是一辆汽车，真正分析的时候，就是各式各样零件摆在它位置上，你一看，这是车厢，那是方向盘，以及引擎、轮胎等等，都是零件。除了这些分支组合到一起之后，哪里有一个单独汽车出来呢？没有。这个所谓的有支，一分析的时候就是分支，所有的分支组成在一起，这时候突然出现了一个概念，就是一辆车了，我们对于整体容易产生执著。

同样的道理，我们对我的执著也是一样的，本来是色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴，五蕴和合在一起的时候，突然变成了一个整体，我执就出来了。我执的突然出现和汽车有支的概念出现是一样的道理。在《中论》《入中论》中都有观察五相车喻、七相车喻，以推理来推的时候，对于这个车的分支有支观察的时候，这个车就是假立的。我也是一样的，五蕴产生了一个我，就是五蕴变成一个粗大的整体时，认为有一个我存在，我执就出现了。真正分析的时候除了五蕴的本性之外，一个单独的我在哪里呢？没有。虽然没有，但是混合在一起的时候它就出来了，这就是很奇特的。我们被它迷惑了多少年？不仅仅一千年、一万年，而是无始以来都被这种见解所迷惑，不能再被它迷惑下去，今生一定要想办法，直到揭穿它的把戏。

五蕴上面没有我，就是五蕴而已。组成五蕴整体的色蕴又是由更小的色蕴组成的，所以色蕴是实有的吗？不是，它也是更小的色蕴组成。比如我们的身体是色蕴，身体是由鼻子、眼睛、皮肤等组成的；眼睛又是由很多部分组成的，这样分析下去的时候，其实都是假立的。色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴都这样观察，观察到最后，哪个上面可以安立一个我呢？没有。因此根本没有我，就是一个假立的而已，就像很多零件汇合的时候就会出现一个车的概念，同样很多零件汇合也会出现一个轮胎的概念；很多分支组合就会出现一个螺丝的概念。这些东西不分析时认为它有，一分析了就没有。

我们要通过不断的观察、分析，为什么观察很重要？就是通过不断观察认知它不存在的真实义，一定要在内心当中非常的确认，只有非常确认，才对修行产生作用，能够扭转我们的偏执。我们偏执得很厉害，无始以来的邪执、傲慢、偏见等等，这些本来没有，但是我们扭曲的很厉害，之所以要下功夫去调整，并不是它有多实有，而是说它在我们相续中串习的时间很长，我们要通过很大力气调整它，调整了一段时间之后，发现了真实义，一切都上了正轨，可以顺着无我真实义的大道开始不断的前行。前期我们一定要通过很多的观察、思维去认知，从观念上彻底扭转之后，再慢慢去现证它。

“有支虽无宜用词”，虽然有支是不存在的，“虽无宜用词”，但是可以用词语去表示它。平时我们也是说一个杯子、一辆车等等，这些词都在用，这样没什么。虽然本体不存在，但是它的假相是有的，我们在世俗谛当中，互相交流的时候都可以去使用，可以使用词语不等于它存在实有的本性。虽然见得到，但是不等于它存在本性，所以说彼无然见等合理，从两个方面可以体现它的意义。第一个是虽然有支不存在，但是可以见到。你能见到就是有吗？不是。“彼无然见等”，反过来讲，虽然见到了，但是还是没有的。是不是能够用词语代表它存在呢？不是。不存在有支就不能用词表示吗？也不是。这是一种中道。

如果它在世俗谛当中显现了，我们虽然承认它，使用它的名字，但是在显现的时候，也要知道它的本性到底是不是真实有的？它的现相和实相需要高度的统一，现相和实相的高度统一，不管是我们平时修行或者逐渐深入实相，对于我们智慧的提炼都是非常重要的。

# 卯一（彼无然见等合理）分二：遣除见等非理诤；以喻说他许非理。

第一是“遣除见等非理诤”，“见等非理”是什么呢？就是他们认为如果有支不存在，就应该像微尘一样见不到了。我们要遣除他们认为能够见到这些粗大的法是非理的诤论；第二是“以喻说他许非理”，就是通过比喻来说明他们的承认是非理的。

# 辰一（遣除见等非理诤）分二：真实依彼破他理。

# 巳一、真实：

首先是真实，即真实的去遣除见等非理诤。

## 谓多则如前，无有差异故，

## 极微故非知。不成无差异，

## 有别是根境，是故非微尘。

“谓多则如前”，前面我们讲到了有支，其实有支是不存在的。但是外道或者平时我们在名言谛当中，如果不观察的时候，有支似乎是存在的。我们可以看得到有支，因为具有分支一定有通过分支组成的现相，而且它是有序组合、有序堆积的，如果这些分支是无序堆积，也不可能会出现一辆车。必须是有序的组装，才会出现车的形象和概念。虽然在名言谛中是有的，但是我们说这是假立的一个有支，真正实有整体的有支并不成立。

前面我们分析了，实际的情况也是这样的，我们现在这么执著自己的身体，真正来讲，对于自己的身体，基本上没有修空性的人都认为它就是以一个整体存在着，就是有支。我们还没有引入很多智慧，虽然我们学到了，但是还没有在自己的身体上去观察、试验。平时我们学完之后，还是要习惯性的打坐，在座上去分析这个身体到底是不是一个实有的整体？分析的时候根本不是。因为很多分支组合起来之后就变成了这个样子，所以它是假立的。通过分析之后，我们就会知道平时自己非常执著，别人不能骂又不能打，不能碰也不能说，极力保护的身体，除了很多有支组成之外，就是假立的。有支也是很多更小的有支组成，有支和分支是一层一层小下去的，最大的是我们现在的身体，叫做有支。然后分析的时候，比如头就是组成有支的一个比较大的零件，这时它是一个零件。如果把它从有支上面分析下来时，头上面有眼睛等五官，它就变成了一个整体，又由很多的分支组成。里面再看的时候，眼睛是一个大的分支，由很多小的分支组成，这是逐渐的，最开始是整体有支，最后分析下去的时候，支分又变成了有支，再分析有支的时候，下面的支分又变成了有支，就是整体和部分，最后分析下来都是假立的。

这种智慧我们要不断的训练，训练的越多，对真实义认知的越清楚，能够使我们的智慧越来越清醒，越清醒越不容易受到分别念的欺骗。因为我们已经变得精明了，越精明的人越不容易受到骗子的欺骗，所以通过不断的学习，我们的智慧变得越来越敏锐，越深入实相愚痴的分别念越骗不了我们。以前随随便便就可以欺骗我们，我们根本没有一点智慧，很容易上当受骗，就像一个刚刚从大山里出来的孩子一样，到处都是骗局，随随便便一个很小的骗术就把他骗了，后面他的阅历加深了之后，就不太容易被骗了。我们在学习真实义的智慧之前，分别念随随便便的骗我们，认为我是存在的，这些苦乐是应该追求的，或者别人打我，自己应该做什么反应，当我们学习了佛法之后，发现自己不太容易受骗了，对于轮回、苦乐、烦恼、万法的真实义开始认识了，随着你对于真实义的认识越深，无明愚痴的心越没有能力。

大恩上师告诉我们，要不断地去闻思修行，闻思修就是在积聚智慧，不管你是闻思，还是修行，都是在积聚相应于真实义的智慧，这种智慧对我们来讲就是不可夺的财富。有什么变化的时候，其他财富可能就会离你而去，但是这些智慧、慈悲等内心的财富只会越训练越强劲，世间的东西会越使用越磨损。你十年前买了一辆车、一套房子，使用之后磨损得很厉害，越来越旧，用起来非常不方便。而智慧、大悲这些方面，越训练越敏锐、越老道，越靠近真实义。我们一定要通过这方面的智慧去不断的熏习自己，这方面很重要。我们从第一堂课学习到现在，对于因明的智慧有不同的认知，里面有很多人生的智慧，以及我们抉择世俗谛等万法的智慧。真正的掌握了之后，在名言谛当中很多粗大的实执都不会生起来，我们慢慢学习的时候会越来越清楚。如果我们要获得解脱，世俗谛、胜义谛的智慧都需要去训练。

外道的说法是不合理的，如果实有的身体不存在，只是有很多细微的微尘聚在一起，而没有一个总法实有的身体，那么谓多则如前，“多”是什么意思呢？就是很多的支分聚集在一起，如果没有组成一个实有的有支，“则如前”，就像分支的状态一样，组成粗大的身体之前是很多的微尘，如果聚集了之后，还是没有办法组成一个实有的身体，则如前，意思是说微尘以前是眼睛看不到的，如果聚集之后没有组成一个实有的身体，也应该犹如以前一样，以前看不到，现在还是应该看不到身体。因为没有一个实有的身体组成的缘故，所以认为应该有一个实有的身体，否则我们看身体应该像看微尘一样，根本看不到。

为什么呢？“无有差异故”，因为组合前和组合后的微尘没有什么差别，为什么组合前看不到，组合后还是看不到呢？“极微故非知”，它是极微的缘故，没办法了知，也没办法成为根的对境。像这样聚合的时候，眼根等也是没办法看到的，像世间的山河大地、柱子、瓶子、牦牛、人等，都是看不到的。他们觉得有支应该存在，否则就会看不到，这方面也是比较容易混淆的地方。我们以前学中观的时候，也是一样的道理，什么地方容易混淆的呢？就是无实有不存在。不存在到底是什么意思？有时我们认为就是根本看不到。不仅是完全没有本体叫做无实有，还有一种无实有存在是存在，虽然显现，但是只不过是没有一个真实的显现。

比如这辆车是一个概念而已，这个概念是假立的。你能看到吗？可以看到；能不能给它取名字呢？可以取名字；能不能使用呢？也可以使用。这个有支的车是不是实有的呢？这个不实有。有些修行人不知道这一点，认为无实有就等于没有，也看不到；如果能够看到，应该就是实有的。这是堕于两边，要么根本看不到，看到了就是实有，除了两边之外，还有一个是它的本性，即现而无自性，或者虽然显现，但是没有实有。就像这里讲的一样，遣除见等非理诤，或者彼无然见等合理，虽然没有实有的有支，但是可以被见到，这是合理的。

谓多则如前，无有差异故，极微故非知，对方提出这个问题。我们的回答是，不成无差异，有别是根境，是故非微尘。“不成无差异”，不会变成没有差异的，我们说，已经显现成粗大的有支和它的微尘之间，不会变成无差异，意思是通过很多分支集聚成的有支和微尘之间是不一样的。因为所有的微尘处在最小的状态，没有集聚的时候，我们的确看不到，就像我们房间里的虚空中，也是漂浮了很多细小的微尘，我们是看不到的，它也不会阻碍我们。这些细小的微尘通过业力因缘和合之后，聚集成一个比较粗大的微尘，逐渐可以成为我们眼根的所见境，最后就会变成一个阻碍，可以把房子塞满，挡住了路，我们就出不去了。慢慢有了这样的状态之后，不成无差异，二者之间不是无差异的，组合前的微尘和组合后的有支不一样。无论是从佛法，还是世俗的道理来讲的是应该承认的。

“有别是根境”，“有别”，二者之间是有差异的，一种是根境，一种不是根境。什么是根境呢？组合成比较大的色法之后，就是根的对境，比如眼根、身根的对境等等，微尘到了一定大的时候，可以摸到，会产生感觉了。就像我们搓一粒沙子的时候，它虽然小，但是拿在手上是有感觉的。更小的时候，当它没有组成沙子之前，在手上没什么感觉。我们两个手指之间有没有微尘呢？肯定有，但是能不能感觉到？感觉不出来，只有粗大到一定程度，就可以搓出感觉了。这些色法也是一样的。如果粗大到一定的程度，就可以成为眼识，或者眼根的对境。有别是根境，“是故非微尘”，二者之间不一样，能够见到的有支不是微尘，微尘不能见，而有支可以被见到，这里讲了分散的时候叫做微尘，聚合的时候就不叫微尘了，聚合之后叫做身体、瓶子、砖瓦等等。

上师在讲记中也讲了，一根根的毛线不是氆氇，组合起来之后可以叫氆氇、毛线衣；一块块的砖、一片片的瓦，这些材料不是房子，修起来之后，就可以变成房子。建好以后不能再叫砖瓦了，名字就是房子了，这些方面是一样的。当极微组成粗大的自性时不能叫极微了，而是叫做身体、柱子、瓶子、山河大地等等了。这个方面我们一定要分清楚。在组合之前叫做极微，组合之后不叫极微了。

二者之间分析的时候，虽然没有，但是可以被见到。没有什么呢？有支是没有自性，没有实有的，不像外道，或者我们的分别念认为的，有支就是一个实有的总法，一定有自性。我们说在世俗谛当中有支是假立的，虽然是假立的，但是可以显现，能够被看到，二者之间不矛盾。微尘没办法看到，一旦微尘组合成大的状态才可以看到。因此二者之间不一样。是故非微尘，聚合成比较粗大的物体之后，不能叫微尘了，叫做其他的身体、瓶子等等。就是说见等非理诤，如果身体这个有支不存在，就不应该被见到，能够见到的应该是实有的。我们说不对，虽然有支不存在，所谓的总体不是实有，但是它还可以被见到，这个问题讲得很清楚。我们了知之后，以后进一步的去学习中观的无自性当中有显现，显现的当下无自性，也可以理解。

其实世间上的很多法都是一样的，如果是分支组成的，越粗大就越没有什么实有的自性。虽然在大家交流的层面可以叫做一栋房子、一辆车，但是分析的时候，显现在我们眼前，就在叫车子、身体的当下，它就是一个分支，没有真实的自性。不单单在世俗谛当中，胜义谛也是一样的，通过这样的观察方式，最后知道无自性也可以被看到，在我们看到的当下无自性，现就是空，空就是现。我们真正慢慢深入了之后，就会了解了，因明也可以成为学习中观的基础，因为里面的观察方式和中观当中很多推理破实有的方式一样，只不过这里讲到的是世俗当中的实相，而中观当中讲到的是胜义的实相，不一样的地方仅此而已，而且有些地方说，世俗谛当中破完一些方面之后，有些更小的方面就不破了，不能破了，因为它是世俗谛，而胜义当中什么都破，连空也破，所以这也是二者之间巨大的不同之处。

# 巳二、依彼破他理：

## 依此亦遮破，无有能障等。

“依彼”，通过上面的道理可以遮破其他的观点。虽然组成粗大色法时，仍然是微尘、四大种，但是前后的微尘，并不是没有差别，还有一定的差别，就像砖瓦一样，砖瓦堆在一起的时候，建材的砖瓦和盖成房子之后的砖瓦本身，并没有什么大的差异，但也不是完全没有差别。建材的砖瓦没办法起到遮风挡雨的作用，修好之后就有了房子的名称和作用了。

前后微尘并不是差别的，“依此亦遮破”，这个证理也可以遮破无有能障等。对方认为的，如果粗大的有支这个实体不存在，就是说瓶子、柱子等万法，就像分开时微尘一样，互相之间没有阻碍的作用。因为柱子、瓶子，或者我们的身体互相之间是有阻碍的，能够障碍。比如大家在经堂里听课，你坐在第一排的位置，第二个人就没办法坐在那个位置了，为什么？因为粗大的色法有阻碍的作用，所以粗大的有支应该是存在的。如果粗大的有支不存在，应该像分散的微尘一样，互相之间不应该有阻碍。

因为分散的微尘互相之间没有阻碍，所以如果分散的时候没有阻碍，积聚起来的时候粗大的分支也不应该有阻碍。我们在说的时候是可以遮破无有能障的，就是说分散的微尘和微尘之间，虽然看不到的明显的阻碍，但是组成了粗大的物品时。尽管没有实有，还是可以变成有阻碍。虽然微尘的时候没有，但是积聚起来之后，在这个过程中就逐渐发挥出来了阻碍的作用。

我们分析的时候，微尘之间有没有阻碍呢？如果是色法互相之间都有一定的质碍。甲微尘和乙微尘之间没办法互相进入，虽然这也是一种阻碍，但是这方面没有能障，不像我们在粗大的世俗谛当中，人和人、柱子和瓶子之间的障碍，微尘当中的确是没办法发生这样的障碍。对方说，如果没有粗大的有支，应该像分散的微尘不会有阻碍一样，组成的粗大色法之间也不会有阻碍。如果车子之间没有阻碍，为什么会堵车呢？其实道路上这么严重的堵车，就是因为车和车之间有阻碍的作用，如果按照你们的观点，有支不存在，也不存在粗大有支的实体。汽车的组成部分是微尘，就像汽车的微尘之间互相不会阻碍一样，粗大的汽车互相也不会有阻碍，也不会出现堵车的情况了。他们说有支是存在的，我们说这不能证明存在有支。虽然有支没有实有存在，但是积聚到了一定能量时，还是可以逐渐形成阻碍的作用。

# 辰二（以喻说他许非理）分二：真实及破彼答复。

这是通过比喻来说他许，即对方所承许的是非理的。

# 巳一、真实：

## 汞与金混合，热石等何见？

## 根等各无力，如何能证知？

## 谓由具法生，此过亦等同。

到底怎么样“他许非理”？“以喻说他许非理”，里面有一个对方的承认，对方的承认有一种特殊的关联。他们认为柱子、瓶子等不是同类的，柱子是属于柱子这类，瓶子是属于瓶子那类，就是说这些不同的法，它们组成部分的微尘也是不同类的，就是说柱子的同类微尘组成了柱子，瓶子的同类微尘组成了瓶子，不可能由其他类的微尘组成。

否则就不会形成自己的比较独立的个体了，比如柱子不同于瓶子的自性，这就是他许，他们认为不同类的微尘不可能混合在一起组成一个实体的有支。比如柱子、瓶子等有支，这样不同类的法，都是由各自同类的微尘组成，而不可能由不同的微尘交叉组成，就是这样的模式。即不同的微尘组成了各自的瓶子、柱子等等，不同的微尘不可能组成不同个体的法。

这就是他许，我们破的时候就要观察这个观点不合理。我们在世间当中也可以看到很多以前是不同类的法，混合在一起之后，就变成另外一种法，能够有一种混合有支法的存在，比如汞与金混合，为什么经常会出现五金、水银、金等等，以前在印度有一种炼丹术，就是把很多原料，比如汞、水银、金子等等放到一起去修炼，提炼出了一种药丸，这些药丸具有不同的能力。

有些药丸吃了以后，在很长时间不吃饭，也能维持身体的能量；有些药丸吃了之后，可以长生不老；有些药丸炼出来之后，抹在眼皮上面，就可以看见地下的宝藏；有些药丸吃了之后，可以在天上飞行。很多时候就是把水银、黄金和汞混合在一起，因此前面和这里都出现了汞和金的比喻。

以前在炼丹药的时候经常会用到汞和金，在配药的时候，水银和黄金通过加热等工序，混合在一起。比如炼成了一颗丸子，这颗丸子就是一个有支。它的分支是什么？分支就是汞和金。按照对方的观点来讲，组成汞的微尘和金的微尘是不一样的，根本不能混合，即在一个有支上面不可能有不同类微尘的混合。我们说在汞和金混合出来的药丸上面，不是既具有汞的四大微尘，也具有金的四大，怎么解释这个问题呢？在一个法上面也可以具有不同类的组合。

“热石等何见”，“热石”就是被火烧热的石头。同样火是一个分支，石头又是一个分支。至于烧热的石头，我们不管它几分钟冷却，就是说正在热的时候，在热石的有支上，不是既具有火的微尘，也具有石头的微尘吗？按照你们的观点来讲，这样就不合理了。

“根等各无力，如何能证知”，“根等”，如果我们产生一个眼识的时候，眼根是增上缘，本身作为一个眼识的分支，我们说根境作意产生眼识，还有一个对境是所缘缘，比如看到一根柱子，眼根和柱子的微尘，按照对方的观点来讲是不同的，但是眼根、对境、作意和合之后产生了眼识。按照你的观点来讲，在眼识上也不应该具有不同的微尘，或者最后产生的眼识没办法聚集，也没办法证知。

为什么不能证知呢？眼识本来就可以证知柱子是存在的，但是按照你们的观点根本无法证知。为什么呢？因为根本和合不了，这个有支不可能存在。为什么不能存在？因为一个有支上面不可能出现不同类的法，都是同类的法，所以眼识不可能出现，是没有能立的。

因为眼根、对境上都有证知看到法的能力，现在“各无力”是没办法产生的。和合之后就产生了眼识，眼识可以证知柱子等的存在。按照你们的观点来讲，这个识是产生不了的。因为在有支上面，不可能出现不同类的法，所以只要是有支一定就是同类的，不同类的法不可能出现。

按照你们的说法，眼识、耳识等等也无法证知，如何能证知呢？无法证知。这个观点是不对的，他们认为有支是实有的，安立有支实有的条件之一，就是有支各个分支的微尘都是同类的，不同类的法不可能组成这样的个体。这时我们举例子说，如果是这样，眼识等如何能证知呢？这就不行了。他们为了把自己的观点继续安立下去，“谓由具法生”，开始出现了具法。所谓的具有或者具法，谓由具法生，他们说，二者之间本来各是各的，每一个有支都有自己的微尘，但是聚集在一起之后，就出现了一个叫做具法的物质，具法就是把二者之间两个不同类的法聚合在一起了。谓由具法生就是从这个方面讲的。

本身是什么呢？本身根等没办法产生眼识，聚合在一起之后，就可以产生一个叫做具法的东西。这个具法可以让它们聚合在一起，这时有支就出现了，眼识这个有支由具法而聚合，然后可以看到柱子、瓶子等等，他们就是通过这方面来安立自己的观点。

“此过亦等同”，这也不成立，这个过失也是等同的。什么“等同”呢？如果这个具法分开的时候没有，聚合的时候和以前一样，也不会有什么具法的出现。即便出现具法也是不合理的，此处就是承认具法有同样的过失。按照对方的承许，就像单独汞、金，或者眼根、对境等等，当中没有具法。如果分开的时候没有具法，聚合的时候也和前面一样，还是没有什么具法可以出现的，存在具法也是不合理的。这样观察的时候，进一步的讲到了有支，我们讲到的所有内容，讲来讲去都不要跑偏，这个脉络下来还是在讲实有的有支。对方要成立实有的有支，在成立的过程当中，又出现了一个新的观点，就是有支上面的分支都要由同类的微尘组成，不同类是不行的。

我们这里又开始讲了，一个有支的出现，本来由很多不同类的东西组成，比如汞和金、火和石头、眼根和对境等等，这些都是不同类的东西，按照你们的观点来讲不可能组合在一起。眼识、汞和金组成的药丸都是有支，按照你们的观点一个有支的同类应该是一样的，它的分支应该是同类的微尘，药丸的分支一个是汞一个是金，可能还有其他的原材料。按照你们的观点来讲，每一个微尘都不一样。按照你的观点这个分支组成不了，没办法安立有支。

他们为了证成有支的成立，又加了一个具法，认为有一个具法把它们聚集在一起，可以组成有支。每个法都是单独的，有一个叫具法的东西把它们聚合在一起了，这个有支就可以产生了。我们说此过亦等同，这个过失和前面是一样的，仍然是有这个过失，没办法安立。这个地方开始出现了具法，他们认为有一个具法的自性。

# 巳二、破彼答复：

虽然此过亦等同是已经答复了，但是这是顺便答复的，现在的“破彼答复”就是正式地去答复他。

## 若谓金与汞，由具方得见。

## 依无见何知？味具色等违。

## 若近命名许。识成各相异。

“若谓金与汞，由具方得见”，如果对方所说的金子和水银等不存在整体。它们都是不同类的，不可能组成一个有支。因为在这个聚合当中，他们就认为有一个东西叫具法，“由具方得见”，所以具法存在的缘故，这时就会聚在一起，可以形成一个有支。

比如牛奶等，里面有奶的成份，也有水的成份，就是奶和水互相具足之后形成有支，这是一个新的状态。对方觉得里面也是有一个叫具足，或者具法的法。他们认为具法也是一种实有的东西，有了具法之后，就可以组成有支，这里还是围绕有支本身在讲的，不管再怎么讲，主要的脉络还是在成立有支是存在的，所以说由具方得见。

我们说“依无见何知”，你们说的所谓的具法，我们分析的时候，真实来讲具法是没办法安立的，不能真实的证知，或者谁也没见到这个具法。这个“依”是什么意思呢？依就是所依。为什么依是所依，所依是指什么呢？所依就是指具法。为什么具法是所依呢？因为有了具法之后就可以组成有支了，有支是有了具法才形成的，比如金和汞通过具法形成了一个有支，所以这个依叫做所依，就是具法。“无见何知”，“无见”就是我们都没有在金、汞上见到一个叫具法的东西，依无见何知，怎么知道有一个叫具法的东西呢？就是怎么证成具法呢？根本没办法证成。既看不到，通过正理观察也没办法真实的认定有一个具法存在。

“味具色等违”，你们说，在一个有法上面不可以具足不同的微尘，分支应该都是同类的微尘。我们说味具色等违，比如一颗糖或者一种食物，上面“味具色等”，因为一个有支上面，比如一颗糖上面既有颜色，又有味道，所以这个糖是一个有支，上面既具有颜色，又具有味道，就是违背，已经不同了。

因为有法上面已经具备了不同的微尘，这个色是一种显色，还有一种色是形色，比如糖是圆的，就是一种形色，然后它是白的，这是显色，还有味道，这些四大也不一样。一个有支上面具有显色、形色，又具有味道，在一个有支上面具有这么多不同类，难道不是相违吗？“等”，是还有其他相违的地方。你们要解释这个相违，你们认为如果不同类不可能具足，有支如果不具足，当然没办法见到了。我们说糖上面具足了味道、颜色等不同类的法，这个方面就是明显的相违了。

“若近命名许”，“若近命名”是什么意思？就是说虽然味道、颜色等是他体的，但是接近的缘故，“若近”是它们互相之间接近的缘故，“命名”，是给它命一个有支的名称而已。他们认为可以通过这方面来进行安立，虽然是他体的，但是因为接近，给它命一个名称，所以可以安立一个实有的有支。

这里我们所辩论的或者要分析的，就是说内道当中的有支一定是假立的，而外道认为的有支是实有的，所以这个地方开始观察名称到底是不是一个实有的法？名称到底在法上面存不存在？他们说，若近命名许，就是说二者之间是接近、相似的缘故才说糖上面具足味道，或者味道具足颜色等等。

他们说，接近的缘故，有支有一个命名，我们说其实命名是假立的，即便你给接近的东西做一个命名，其实也是假立的，没办法变成真实的。怎么没办法变成真实的呢？我们在安立的时候，比如愚笨的人和牛之间比较接近，因为有时用旁生代表愚笨，所以人们就把愚笨的人的名字叫黄牛。这就是接近，即便把这个人取名叫黄牛，但是黄牛的名称是不是真实的在这个人上面具足呢？如果真实的具足这个人就变成黄牛了，其实把这个人取名叫黄牛，只是一个表示而已，是假立的。

如果瓶子和黄牛挨得很近，就把黄牛取名叫具瓶黄牛，实际上真实来讲，在黄牛上面得不到瓶子的。这个取名是假立的，对方想要通过境相似来命名，把命名的有支取一个什么名，他们还是想安立一个实有取名的有支，这是不行的。对方想要通过接近的缘故，就取一个这样的名称，而这个名称实有根本无法安立。

我们还要继续成立，其实在这个法上命名，有支和名字还是假立的。“识成各相异”，就是说我们的心识在缘的时候，可以缘酸奶的味道、颜色等等，这些识都是他体的。缘酸奶味道的识是舌识，能够闻到酸奶的是鼻识，看到白色酸奶的是眼识，听到倒酸奶的声音的是耳识，摸酸奶的是身识等等，其实这些识不一样，都是他体的。

虽然颜色、味道、香气等等都变成不同根识的所取境，但是在无分别识，或是分别念面前可以把它执为一体，给它取一个什么样的名字都可以，但是识成各相异，这时缘取它的识都是不一样的。你可以在心识面前把它执为一体，虽然把眼睛看到、耳识听到的都可以执为一体，但是你这个执著的一体是假立，而不是真实的。

我们把很多接近的东西认为是一个有支，无论把接近的东西取个名字或者认为是一个法，这些东西都是假立的，没有真实义，因为我们或者很多外道不了解这个道理，就产生了很多认为有支、名称实有，名称在法上面具足就是实有的，或者接近的缘故给它取一个名称，所以它的有支是实有的等等，这些都是错误的。我们说他体的法就是他体的法，在某种情况下，就是不同类的。如果通过分别念合在一起的东西就是假立的了，不是一个真实义。它是在各自的根识面前出现的，虽然你的分别念可以把它们综合在一起，但是分别念综合在一起的东西，其实就是一个假立的概念，没有一个真实的自相法。

如果你们把两个他体的法，因为相似、接近的缘故，综合在一起，给它取一个什么名字，说这是一个实有的有支，很明显就是错的，这是一个概念而已。我们通过识成各相异的方式来说明，其实把相近的两个他体法综合在一起就是假立的，总而言之，你们这种有支就是假立的。

## 譬如谓长串，具彼自体说，

## 与其异体者，具数及业等，

## 体不现识前。

“譬如谓长串”，比如很多只大雁飞在一起，飞禽、军队、石头、念珠等等，排列起来之后取名叫做长串，很长一串。这些所谓的“长串”，除了各自别别的法一个一个的排列之外，没有一个共同的东西，长串的实体就是假立的。这个长串是不是实体呢？长串不是实体。有支是不是实体呢？有支不是实体，就像长串不是实体一样，没有一个实有叫做长串的东西。就是把很多单个的法排列在一起之后，给它取了名字，或者在它数量上去数一二三四五等等，然后从这个方面称为一个长串。

这些长串都是假立的法，它是一种总相，根本没有真实义。这里外道讲到的具数、业等等，还有功德，都是外道的术语。注释当中也引用了，对方认为长、串的名字，都是功德的自性，外道认为的具法、功德，或者实体，是在他们的论典中出现的。不管怎么说，他们认为串属于布置的功德，长是形色，都是包括量的功德当中，他们认为数和量都是功德，而且这个功德都是有实体的，这些所谓的具、数、量等功德到底有没有实体呢？其实没有实体。

为什么呢？“具彼自体说”。比如说一个人、两个人等数量，所谓的数量，是不是在瓶子、人之外，还有一个实有的东西叫做数量，除此之外的法是没有的，只不过是在瓶子和人的自体，“具彼自体”，在自体上面安立一二三四等等，这方面就假立为数量。数量不是实有的，不是在瓶子等实体之外单独存在一个什么叫数量的实体。真正所谓的数量是什么？数量就是具彼自体说，即具有具有实体的瓶子、柱子的自体上面安立一二三四等等之外，没有其他所谓的数量、功德。

“与其异体者”，这个“其”是什么？其是瓶子、柱子、人等等，和实法一体的不一样的他体具有，还有数量、业，这些分类等等，“体不现识前”，这些都不是一个自相的法，不可能浮现在自己的眼识、耳识前，“不现识前”，就是不可能浮现在无分别识的面前，它不可能存在。这是说明了什么问题呢？说明瓶子、柱子之外的所谓功德、具有，没办法以自相法的方式存在，对方认为的这些功德法，还有具法上面有有支、有实体，其实都没有的。

不管你们在数量、具法上面安立有支，还是在业等上面安立有支，都是没法安立的，这些就是假立的。不仅有支是假立的，还有数量、分类、业等等，都是不可能在心识、无分别识面前浮现出来的自相，只是一种分别念的增益，分别念的增益不可能当成真的，这些一二三四五的数字都是概念，虽然可以代表这些事物，但是就像有支一样，没有实有的自体。

我们分析了这么多，就说明有支是不存在的，既然有支是假立的，怎么可能通过假立的有支出现一个心识呢？最后又落到这个地方，心识到底是不是身体产生的？身体产生有两种，一个是有支的身体，一个是分支的身体。有支的身体不可能产生，因为观察分析得不到它的本体，所以不可能有一个有支的身体来产生心识。

以上我们的观察是大概从有支方面安立的观点，还有一部分内容下面会讲。此处主要的意思，就是说不管功德，还是具法等等，都没有办法安立。这节课的第一个颂词中也出现了一些法，比如这里出现的事、具、功德，反正事可以讲这些实体，就是我们在这里所讲到的身体上面的等动、皆动等等，一切都是讲观察事，它的有支不成立的。还有具就是前面我们讲的具法，刚刚讲的具有、具法等等，就是两个他体的法通过具法的方式组成有支，这是不成立的。还有功德，就是我们刚刚讲的，比如长串，这些长的功德、串是布置的功德等等，通过功德来安立有支也不成立，这些方面没有一个实有的东西。因此通过事、具、功德方方面面观察的时候，身体和有支、支分到底是不是一体？观察的时候都是有过失的，观察完之后，能够真实安立有支的功德安立不了。如果有支安立不了，也就没办法安立有支产生心识。

今天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