**第27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！**

发了菩提心之后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》。在论典中分为了两个部分，首先宣讲了造论的分支，第二个是所说的论义。现在正在宣讲第二个科判，所说论义。所说论义当中有对于二谛对境的观察，对修行方式的阐述。现在对二谛观察的时候，对胜义谛方面安立成实有空，在世俗谛方面安立有实法存在，现在在安立胜义谛是空性的，前面已通过推理建立根本因，根本因实际上是讲自他所说一切万法在真实义当中，实际上因为离一多的缘故是无自性，犹如影像一样。

那么对于根本因方面做了观察。现在第二个问题是旁述分三，第一是分析有法，第二是分析真因，第三是阐明喻理。在旁述中，主要是对前面根本因当中的一些问题，比如对于有法的问题，对于真因的问题，对于比喻的问题进一步进行阐释。有些地方对初学者来讲会有些疑惑，所以说如果没有进一步分析的话，初学者、智慧浅的人没办法真实了知他的内容。

第一个是有法的问题，分析有法是自他所说法，自他所说法这个问题到底是怎么样安立的，对于自他所说的这些法破掉之后能不能真正建立一切万法的空性，所以这里“有法”指自他所说法，主要指推理当中的自他所说法，这个方面就称之为有法，然后无自性是他的立宗，离一多故就是它的真因，就是它的根据，如影像就是它的比喻。这个当中除了它的无自性，无自性就是指在它的有法当中、在真因当中都有阐释，比喻当中也有它的阐释，主要问题就是讲了他的有法，他的推理的因，他的比喻，从三个方面做进一步的分析，让我们了知实际上一切万法的的确确都是无有自性的，首先对于自宗和他宗所说的一切有法做的分析。在此略微宣说插述内容。第一个问题是分析有法

【如果有些人怀有这样的疑问：这里遮破宗派所说的一切有实法，由此又如何能妨害无始以来久经传习的俱生我执呢？】

那么把这样一种根本因立完之后，自他所说法，此等真实中，离一及多故，无性如影像。把这个问题讲完之后就有怀疑了，这里面遮破宗派中说的一切有实法，内道和外道所说的一切有实法。那么把这些宗派当中所说的一切有实法遮破之后怎么能够妨害无始以来久经传习的俱生我执。虽然你把内外道所说的一切有实法遮破了，但是怎么样能够遮破俱生我执。实际上他提的问题是很具体或者很现实的问题。因为众生流转轮回，主要是来自于俱生的我执，如果把这一切的有实法遮破掉之后，没有妨害俱生我执，遮破这一切法就没有意义。那么如果说遮破一切有实法能够妨害俱生我执，那么又是如何妨害的？这关系到我们从轮回当中获得解脱，或者说观察一切万法的空性，通过中观了知一切万法无自性，怎么样能够具体的来对于俱生我执进行妨害呢？

（下面对此进行答复：）

【本论中将自宗他派所承许的常恒实法、无为法、补特伽罗、遍、粗、细与识一切法作为有法，】

《中观庄严论》当中把自宗和他派所承许的一切有法、一切常恒实法等等作为有法，比如此处讲到有常恒实法，所有内道实际都不承许一个常恒实法的，常恒实法的承许主要是外道当中承许的一些主我、神我、微尘等诸如此类的东西。还有无为法，内道当中承许涅槃无为法是实有的观点，还有一些虚空的无住无凭等无为法的耽着，这倒是自他宗都会有的，还有就是补特伽罗，补特伽罗是实有的，假我也好、实有的补特伽罗也好，实际上内外道都有可能有，只有是承许有我宗的观点，都承许有一个人我存在，都承许有一个补特伽罗的存在，当然无为以上只是承许一个假我，这个假我实际上没有真正的我的话，如果说是承许假我就肯定承许人无我。除了无我中之外的有些犊子部，还有一些外道的观点，还有一些世间人，实际上对于补特伽罗、人我存在都是没办法破斥的，所以把这个也作为一个有法进行观察。还有讲到了遍，周遍能遍的意思，前面讲到了能遍和所遍之间的问题，后面还要提到这个能遍和所遍，还有所谓的粗和细的这些概念，还有心识等一切法作为有法，

【因而这其中已囊括了常无常、内外、境有境、遍不遍、粗细、能知所知等一切有为法与无为法。】

所以说实际上在有法当中已经包括了所有法，包括一切常和无常的法，因为前面的常和无识，补特伽罗、遍、粗细等等，这里面也有常法，外道安立的常、无常的法、内外的一些法，内的法就是讲心识的法，外面的法就是指色法等等。境有境，境就是对境的意思，有境就是自己能了知的本体，如果从粗的角度而言，有境，有些时候人本身作为有境，然后所观察、所了知、所趋入的对象就称为对境。有些时候有境单单指心识，因为前面是从整个人讲的，有时候单单讲心识，如果说我们讲的很细的时候，真的很严格分析的时候这个对境就是作为心识来讲的。心识能够了知的，心识能够判断的这些方面就叫做对境。还有周遍也好不周遍也好，还有粗细，能知和所知等等，这一切有为法和无为法都是包括了这里所讲的有法。所以有法是包括了一切有为法和无为法。

【为此，只要依理证明（这一切）无实，就必定能根除两种俱生我执。】

因为自他所说法中包括了所有有为法和无为法，如果我们能够把这一切有为法和无为法了知是无自性的，我们就在立根本因中讲到自他所说法，此等真实中，无性（后面第四句中有个无性），就是指无有自性。如果我们真正能够通过离一多因来了知一切有为法无为法都是无有自性，都是无实有的话，就肯定能根除两种俱生我执。所以这一句实际上做了一个总答。那么前面的提问，如果你遮破了一切有实法怎么能够妨害俱生我执呢？麦彭仁波切首先就把自他所说法实际包括一切万法，一切万法都包括在这里面。首先将有法做这样的判断，然后如果把一切的有为法和无为法都能够了知是无实的，那么就能了知这个俱生我执是根本没有立足之地的，不可能有俱生我执的立足之地，所以说了知一切万法无实有，通过中观打破一切万法的实执，绝对能够根除两种俱生我执。这里就是做一个总的回答。

下面这一段就是是做分的回答，进一步分别的做阐释。首先是对俱生的我执进行观察，然后是对遍计的我执进行观察，所以不管是俱生我执也好，遍计我执也好，实际上都可以通过离一多因的方式、证明无实的方式来打破的。

【本来，一切众生由相续中俱生愚痴的牵引而对瓶子等一切有实法执著成立这个、那个。依赖有实法也可形成无实法的名言，对有实法与无实法执著为此】

在“执著为此”以上主要是讲到了俱生的法执。众生是怎么样形成俱生法执的？俱生法执，本来一切众生由于相续中的俱生愚痴，这个俱生愚痴就是相续当中本来具备的，无始以来就具备的俱生的无明

，把不了知一切万法的本性就叫做俱生愚痴、俱生无明。通过这样一种俱生无明愚痴的牵引，然后呢，对外在显现的瓶子、柱子等等一切的有实法，执着成这个法，瓶子在这边；这个是柱子，柱子在那边，这是我的柱子，或者怎么怎么样，反正通过这个方面成立了这样一种有实法，有实法执着为这个那个。当然就是说，这个是我的柱子、我的瓶子，这个实际意义上分析是放在俱生的人执当中。那么就是说，俱生法执，就是对于柱子瓶子而了知这个就是柱子、这个就是瓶子，它们是存在的，等等。像这样通过俱生无明引发，瓶子一切的实法，执着成立这个那个。

然后下面讲，

【依赖有实法也可形成无实法的一面，】

那么就是说有了有实法以后就有无实法。比如说，这样一种无瓶啊、无柱啊，像这样一种无实法，这个瓶子首先存在，后面不存在了，不存在这个本体就叫做无实法、灭法。像这样的话，无实法的名言是依赖有实法而形成的。

【对有实法与无实法执着为此，】

那么就是对于有实法这样执着、那样执着，对于无实法也是这样执着、那样执着的。这个以上就是所谓的俱生法执，俱生法执这个方面就是不是遍计的，因为俱生的话就说是通过俱生的无明而形成的、 而牵引形成的，所以说这部分呢，什么是俱生法执呢？这里边有俱生和法执两个方面，所谓的俱生呢，是鉴别了遍计。那么这个遍计实际上是通过学习外道的观点，通过学习外道的观点之后呢，相续当中重新生起来的诸如此类的执着，就叫做遍计执。那么就是说俱生执呢，不管学不学外道，反正众生生下来之后呢，对于这些法都有一种这个那个的这种执着。此处说，对于有实法，然后通过有实法形成的无实法，像这样的话就是说是，这个方面是通过这个俱生引起的，这个方面叫做俱生，俱生是鉴别了这个遍计的。然后有个法执，法执呢，是鉴别了人执的。所以说此处讲到了，对于有实法、对于无实法，执着为这个、执着为那个的，这样一种执着呢，实际上就叫做法执。那么合起来就叫做俱生法执。那么下面就是讲俱生的我执或叫做俱生的人执。

【依于自相续的五蕴，而认为是我，未经详察细审而执着的俱生坏聚见，也就由此产生了。】

那么这个俱生的我执、俱生人执，又是怎么样的呢？俱生的人执“依于自相续的五蕴，而认为是我”那么实际上在名言谛当中呢，只有五蕴，而没有人我，人我是不存在的。但是在众生的不了知这个五蕴的自性，他就把这个整个五蕴这样一种法，首先执着为一个整体，然后把这个整体认为是“我”。

实际上就是说，所谓的这个“我”呢，他除了五蕴的自性之外，根本不存在。所以说，众生首先把这个五蕴执着为一个整体的，然后把这个整体执着为我。那么实际上我们说五蕴它就是五个别法，有色、受、想、行、识有五蕴。

实际上再分析的时候呢，所谓的色蕴就是很多色法聚集在一起叫色蕴；受蕴就是多种多样的受聚集在一起；至于识蕴呢就是各种各样的心识聚集在一起。这里面根本没有一个整体的，首先是分了五大块，分了色受想行识五大块，然后再细分的时候呢，每一个蕴上面都是很多很多细微的法组成的。但是众生就不了知，一般的凡夫众生根本不了知这个问题。生下来之后呢，他就想当然就把这个身体和这个心认为是一个整体，把五蕴认为是一个整体，然后就执着这个五蕴是“我”。

所以说把这个五蕴认为是“我”的概念呢，就叫做我执。这个方面叫俱生我执。我们也是有俱生和我执两个方面。所谓俱生鉴别了遍计了，因为在外道当中呢，这个外道他单独安立一种所谓的“我”，外道单独安立一种神我，等等。像这样的话，他是通过宗派观察，详细观察完之后呢，认定了一个所谓的“我”，对于这样“我”产生的执著叫做我执，因为不是俱生的，是遍计的我执。那么俱生我执，第一个必须是俱生，就是说人生下来后呢，没人教他，他就会执着这个我，执着这样一种身体和这个心执着是“我”。

还有一些像旁生，一切的这样一种低等动物，这些旁生，实际上也是，不管是怎么样，他是小蚂蚁也好、他是蚯蚓也好、他是乌鸦也好，实际上就是说是他生下来之后呢，他就有一种俱生我执。一方面是俱生的，一个方面是我执，把五蕴执着为我，对五蕴的这种执着就叫做俱生我执。所以此处讲的很清楚“依于自相续的五蕴，而认为是我”。一定是自相续的五蕴，然后就是说是把五蕴的整体，他没有认知这个是五蕴。如果他了知了这个是五蕴的话，实际上相当于就是有了一种智慧了，就有一种光明的智慧。为什么呢？他就把这个实际的情况是什么就认知为什么了。他把五蕴认知为五蕴，那么如果是真正的认为五蕴，就不会认知为“我”了。但是现在我们把五蕴没有认为是五蕴，把五蕴认为是“我”，这个是一种无明的成分。那么有了这种无明的成分之后呢，对于这个实际情况他就错乱了，他就是一种错乱。所以说实际上这个我们分析一下的时候，这个所谓的“我”，他就纯粹是一种错乱。

我们无始以来已经形成了习惯这个所谓的我，纯粹是一种错乱。真正分析的时候呢，除了别别的五蕴之外，根本就找不到一个所谓的“我”，根本就没有一个所谓的“我”。但是呢，如果没有学习空性之前，没有通过学人我理论、了知这个五蕴的实相，了知没有人我的实相之前呢，众生还是习惯性的执着这个就是“我”。而且我们在学中观时还会这样想：怎么会没有我呢？我不是坐在这里吗？我不是在走路吗？这样实际上就是说这个还是没有了知一切万法的实相，还是生活在虚幻当中，生活在一种迷乱当中。现在我们要做的事情，就是要把这样一种所谓的迷乱消尽。没有我、只有五蕴，只有五蕴的存在。所以平时的时候呢，就是说是，坐在这个地方是谁坐在这个地方呢？实际上是五蕴坐在这个地方，走来走去的实际上是五蕴走来走去。除了这个之外呢，没有我走来走去。这个方面呢，认知方面的转变，这个方面是很困难的。一方面就是说是，从一种迷乱到实相的一种过渡。

实际上就说是，吃饭的时候呢，我们认为是我在吃饭，实际上不是我在吃饭，是嘴在吃、是嘴巴在吃饭；然后坐在这个地方时候呢，我们认为是我在坐，实际上是屁股坐在这个地方。实际上在真正观察的时候，这个方面就是说有的时候是五蕴别别的在做事情，但是我们不了知的时候，就认为我在做事情。

那么在《大乘经庄严论》当中弥勒菩萨也提到过，实际上如果“我”是一个实有的法，“我”也应该起作用。但是，“我”在真正观察的时候，没有起任何作用，我们可以观察，没有起任何作用。前面我们说，我在这儿起作用、我在走路，不是我在走，脚在走。这个方面就是说是，脚在走啊、手在动作啊、或者就是说这个嘴在说话啊，这个方面都是它别别的五蕴，还有这个脚是属于色蕴的。然后就是说有的时候说我在想，我在想这个事情，实际上这个不是我在想，是心在想，是五蕴当中的心识在想；然后就是受、想、行。除了这个之外，没有一个我。如果我存在，我如果实有的话，他必定能够起作用、能够起功用。但是真正观察的时候呢，我在这里边没有起到功用，除了五蕴起功用外，这个“我”的确没有起功用。所以说我们就可以知道迷乱到什么程度了，错乱到什么程度了。如果就是说我们没有好好地去观察、修习这个无我正见的话，还会一直迷乱下去，如果一直迷乱下去的话，还是不断的流转轮回，就是有这样一种错乱，所以现在必须要通过学习了知，一切都是错乱，打破这样一种俱生我执。

“未经详察细审而执著的俱生坏聚见”

那么这个地方叫“未经详察细审”，这句话也是大有深意的。为什么呢？因为众生的俱生坏聚见呢，都是没有经过详细观察的，非常模糊、笼统的一个概念，认为“我”是天经地义成立的，想当然就是“我”就是成立的。所以说呢，没有经过详察细审的。那么实际上，很多外道他安立了这个很多神我，这些方面，他是经过详察细审的，他通过观察之后呢，他认定有一个恒常的我，所以说像这样一种我执呢，他是判在遍计当中。那么就是说是，众生的俱生坏聚见、俱生我执，它有一个特点，就是没有经过详察细审的，想当然地认为这个“我”是存在的，“未经详察细审而执着的这种俱生坏聚见，也就由此而产生的”，一方面是俱生，一方面是坏聚。坏聚的话，前边分析过，这个坏呢，就是讲到这个五蕴实际上是一种无常的自性、变坏的一种自性，叫坏；聚呢，就是聚合，色蕴就是色法的聚合，受蕴就是受法的聚合，等等。所以这个方面，就把五蕴执着我，就叫做坏聚见，那么像这个坏聚见也就由此而产生了。

【如此看来，耽执似乎成立的法，与补特伽罗之此等本体的设施处就是蕴等。】

那么前面这一大段呢，对于分别、对于俱生法执、俱生人执做了观察。下面是一个总结。那么，“如此看来，耽执似乎成立的法”，这个叫做“似乎成立的法”，就是说我们把瓶子、柱子，认为是这个、那个，这个方面是似乎成立，似乎成立的意思就是说，如果你不观察的时候呢，好像就像我们的这个分别念所认定的一样，似乎就是这样的，而且就是说， 我认为是这个十个人我们大家在一起讨论，哦，大家决定了就是这个，对，就是这个，我们没必要辩了。然后就是把这十个人再扩展到一个国家一个世界，大家都是这样认为的，哦，就把这样的问题这样固定下来了。所以这个方面就叫做似乎成立，没有经过观察，经不起观察的，这个就叫做似乎成立。似乎成立的法，还有似乎成立的补特伽罗人，这个方面也是似乎成立，我们也是想当然的，认为这个我当然是有的。但是，为什么说为什么有？他就是实际上举了理由，是似是而非的理由，不是一个真正的理由。

所以说此等本体的设施处就是蕴等，那个就是这个所谓的设施处呢就是讲这个依靠处，假立的处，安立的处。我们要施设，施设的这个所依，就是这个意思。那么我们要施设人，我们要安立一个人，安立一个法，那么我们要把人我和法我安立，安立在什么地方呢？就安立在蕴上面。就是通过五蕴、十二处、十八界，通过这个方面来安立的。所以说这个处叫做设施处，叫做假立处。所谓的设施处的意思就是它作为一种本体，作为一个基，安立这些人我和法我的基叫设施处。那么这个设施处也是不观察的时候似乎有，一观察的时候根本不存在的。这方面就叫做蕴等。

所以说我们观察的时候不管是这样一种法也好，还是这样一种人也好，它的这个设施处都是蕴，都是一个蕴。只不过这个方面就是说是所谓这个人我呢，他就是说是以我，它和我有关系的，和我有关系。比如说把这个五蕴整体的认为是我，然后就是说是其他的这个我拥有的东西呢，我的房子，就是说这个是我的财产啊，这个方面叫做我所，就叫做我所。这方面虽然就是说是柱子，房子，这个方面本身来讲它也可以是法。但是这个是必定是和我有关联的，和人我有关联。所以说这个是我的房子它就成为我所了，但是它实际上从另外一个角度来讲它就是一个法，如果说从其他的角度来讲，它不是我的东西，其他一个人对于这个所谓我的房子，概念就是一个纯粹的法，他执着这个房子是实有就是法执。所以说不管是这样一种人执也好法执也好，它的设施处是对蕴等，除了这个蕴等之外再没有办法安立了。所以说如果把五蕴、十二处、十八界打破之后呢实际上就能够打破对一切万法的执著。

下面再讲，下面这一段主要是讲遍计的执著，遍计的人执和法执。

【此外,众生还对于名言中本来无有之法而以颠倒理由妄加执著为有。】

那么此外的意思，就是除了俱生的人执和俱生的法执之外，众生还对名言当中本来不存在的法而以颠倒理由妄加执著为有。那么就是说名言当中根本就不存在的法通过颠倒的理由，通过观察之后呢有一种颠倒理由，通过这个颠倒理由妄加执著为有。下面就进一步分析。

【也就是说，以趋入、耽著自心强行假立的常有实法、神我等种种想的锁链将所有凡愚紧紧束缚住。】

那么也就是说，以趋入和耽著自心强行假立的常有实法，就是说所谓的这个常有的实法，比如说数论外道的自信，这个自信主物，还有就是讲到了神我，也就是数论外道他执著神我，还有其他外道的神我，还有其他外道所承许的常有实法等等。实际上这个法名言谛当中是根本不存在的，名言当中根本不存在。所以说像这样的话他就通过颠倒理由妄加执著这些常有实法是存在的，神我是存在的，像这样就落入了这样一种遍计当中。

种种想的锁链把所有的凡愚紧紧束缚住了。这方面就是讲入了外道者他的一种遍计执。像这样的话就是说遍计执著主要是通过学习外道而熏染的，通过学习外道而熏染的这样一种执着就叫做遍计执。那么这个遍计执有两种，遍计人执和遍计法执。那么遍计人执，当然这个遍计，首先这个遍计它已经和前面的俱生鉴别开了，肯定是通过学习外道的宗义而产生的执著叫做遍计。那么遍计的人执，比如说神我，这个神我是和我有关的，所以说就是说把本来不存在的神我认为这个就是我的就叫做遍计的一种人执，遍计的我执。遍计的法执就是除了这个神我之外的其他的法，比如说执著这样一种比如说主物啊，执著其它的自信啊，这个方面都叫做遍计的法执。有时候俱生的人执和俱生的法执也是和前面大概是这样俱生的，俱生的人执和法执是可以这样对待去理解的。反正就是说这个遍计的人执是和我有关的这一类的，遍计的法执是外道所承许的这些实有的主物，实有的主物它怎么样产生三谛法的诸如此类的东西都叫做遍计的法执。所以像这样就讲到了俱生的人执我执，遍计的俱生的人执我执，实际上都是缘一切万法的一种错误的观念而引发的，所以说它就是因为来自于对于一切法没有认知它的本性。如果打破了本性就可以真正的打破一切的俱生我执与遍计的执著。

下面讲：

【遮破此等一切的“一”而能否真正破除“一”之理：】

那么就前面这些所谓的一切的有实法和无实法，我们把这个法当中的“一”遮破了，因为离一多嘛，那么就所谓的常和一，实有和一，它必定是有关联的。如果我们把这些法打破之后能不能够真正破除“一”的概念，能不能打破对“一”的执著。下面就是这样分析了。

【凭借能破的正理尽管能推翻耽著常物的一切对境，但由于这所有对境并不是俱生我执的所依，因而依然打破不了俱生我执；】

那么这一句话实际和下一句话有关联的，它讲到了一个总的原则。讲一个什么总的原则呢？就是我们在破这些有实法的时候，如果是单单地打破遍计执，那么是打破不了俱生执的。也可以打破遍计执，但是对俱生的执著还不能打破。第二个问题如果打破了俱生执，同时就能够打破遍计执。那么这个是什么原因呢？就是因为俱生执著是遍计执著的根本。所以说像这样讲的时候，那么如果你把根本破了，它的支分也就破了。那么如果你就是说你只破支分，它的根本是不一定破的。所以说如果你打破了俱生的人执、法执的话那么就可以打破遍计的人执、法执，因为它根本就是俱生的执著的缘故。

那么反过来讲如果你只是打破了遍计的执著，那对俱生的执着不一定有害，是不会有妨害的。所以像这样讲的时候，这个地方是有一个分析的。首先观察的一点就是说你打破了遍计执不一定打破俱生执，打破不了俱生执，就讲这个问题，前面我们念的这一段就是讲这个意思。所以说凭借能破的正理尽管能推翻耽著常物的一切对境，那么如果对于外道的这些耽著常有的这些神我，常有的自信等等通过正理就可以把所谓的所有的常物推翻。但由于所有对境并不是俱生我执的所依，那么这些常有的这些神我，常有的自性等等所有的对境不是俱生我执的所依，它不是俱生我执的所依。那么这个地方有俱生我执和俱生我执的所依的意思是什么意思呢？这个方面所依是对境的意思。那么是俱生我执，它就是一种能净，它是一种执著的状态。俱生我执这个“执”字实际上讲的是能净。

那么俱生我执它的对境是什么呢？它的对境、它的所依就是，对境实际上就是一种它的这样一种我，实际上俱生我执所执著的对境就是俱生我。现在就是说你的这个常法，所谓的常法并不是俱生我执执著的对境。俱生我执实际上前面上讲过它是一种没有经过详察细审的俱生带来的一种执著。所以说它所执着的就是一种俱生我。现在就是说你把遍计我推翻了，那么这个遍计我并不是俱生我执的所缘境，不是它的所依。所以说你虽然把耽著常物的对境打破了也是破不了俱生我执的。因为俱生我执和俱生的我它是一对，那么你要打破俱生我执，必须要把俱生我打破，俱生的我这个对境打破之后呢，俱生我执的能净才能够消失。而就是说遍计的这样常法，就是说遍计的这样一种我执它的对境是遍计我，所以现在你是把遍计的我打破了，只能够说是打破遍计的我执，而对于俱生我执是没有妨害的。

而就是说真正众生流转的根本，那么是遍计执还是俱生执呢？你真正众生流转根本是，就是说这样一种这个俱生执，啊是俱生执。所以说当我们运用《中观》正理打破了遍计执之后呢，还要进一步的打破俱生执，才能够破坏掉轮回的根本。所以说此处讲到，如果你即便是打破了这样一种遍计执，还是打破不了俱生我执。

下面从另外一个角度来讲。

【而一旦认识到俱生我执的所取境“我”不存在,即可推翻被承许的常我、作者等一切遍计所执法,如同了知石女儿不存在便可断定他的容颜色泽也绝对无有一样。】

那么就是说前面我们讲了第二个问题呢，如果你打破了俱生执，遍计执也能够同时打破，就是讲这个问题。那么一旦认识到俱生我执的所取境“我”不存在，那么俱生我执呢他是一个能境，他的所境呢就是“我”。那么俱生我执是执着一个俱生我而产生的，所以说呢这个是我们通过《中观》他主要破什么呢？就是说学习《中观》主要是破这个俱生我执的所取境这个“我”。我们要一定要观察这个实有的我，到底存在还是不存在，那么如果通过《中观》分析，哦所谓的这个俱生我不存在，那么俱生我不存在的话，那么实际上就说是俱生我执他是缘这个俱生我而产生的。那么如果这个俱生我一旦没有了，那么俱生我执他就会消失，他也就会消失了。这个是从见的角度来讲，这个从见的角度来讲的。

那么从修的角度来讲的话，那么就说是如果你真正的了知这个“我”不存在，从见上面了知，但俱生我执呢，俱生我执还不会马上消除的，你必须要去修，你要现证“我”不存在。你要现证“我”不存在那么才能够真正的打破俱生我执，因为这个俱生我执是内心当中的，一个非常深厚的一种执著状态、一种习气，他不是说通过你的这个学习，然后了知这个正见之后有个见解时候就能打破的，你必须要通过进一步的修持，证悟“我”不存在才能够打破俱生我执。

所以此处讲到：一旦认识到俱生我执的所取境“我”不存在，即可推翻被承许的常我、作者等一切遍计所执法。那么就是说如果打破了俱生我执，遍计的这些常我、遍计的作者全部一切遍计所执法都能够被推翻。就能够推翻。这个方面呢如果你打破了俱生执的话，遍计执也就打破了。打比喻讲：如同了知石女儿不存在便可断定他的容颜色泽也绝对无有一样。那么石女儿是根本，石女儿的这样容颜色泽是她的这样一种差别，是她的支分，就相当于差别的基，然后就是差别的是一样。那么像这样讲的时候呢，石女儿她是个整体，那么整个石女儿都不存在的，那么石女儿的容颜，石女儿的色泽怎么可能存在呢？这个肯定是不会存在的。

所以说呢就是这个地方讲的，就是好像这个也可以打比喻是这个，墙壁和墙壁的壁画一样，墙壁和墙壁的壁画。那么就说是如果你把壁画消除了，你把壁画消除了那么就说是这个墙壁不一定有损害的，但是如果连墙壁本身都没有的话，你的壁画也不会存在的。那么俱生和遍计就是这样的关系，遍计执他是在俱生执所得基础上才能够显现的。所以说如果你单单打破遍计执不一定损害俱生执，但是俱生的执著一旦打破之后呢，他的根呢一旦没有了，他的遍计的支分他的差别也不会有。所以说呢，这样破的时候还是应该把他的重点放在破俱生执上面，那么如果说是遮破了这个俱生执当中的一，那么就能够真正破除这个一，真的破除一，否则的话就说是：如果你只是打破遍计的话，那么他的俱生他是不一定有损害的。

【如果以真实的离一多因而证实补特伽罗〖人〗、有为无为一切法无有自性,那么怎能还会产生二我的执著呢?】

那么像这样的话就是说再进一步的做回答呢，因为对方说呢：你是打破了这些有为无为法的执著，能不能打破二我的执著？可以。那么如果通过真实的离一多因而证实所谓的补特伽罗不存在，有为、无为的一切法无有自性，那么就不能再产生二我的执著了。那么所谓的这个二我执着就说是人我的执著。人我呢他是就说是，人我的执着是缘五蕴整体，他的这个整体而产生的，所以说如果把这个五蕴破斥掉之后呢，那么这个人我怎么样能够安立？如果我们把这个五蕴分析成五个法，再把五个法分析成微细的部分，把这个色法分析成无分微尘，把这个心法把受想行识这个心法分析得无分刹那，像这样这个人我在哪里安立呢？所以说就能够直接伤害到人我。

然后呢就是说法我呢，你执著的瓶子啊，你执著的这样的柱子，你执著的无分微尘，你执著的无分刹那，如果我们通过离一多因把这个分析掉之后破掉之后呢，你认为这个法我，你认为这个法存在，你认为这个法实有这个法我又怎么去安立呢？所以说一个法我呢是认为这个法实有，这个叫法我。那么现在呢我们就是说把这个所谓的法都全部已经抉择为无自性了，这个法一切法都是无自性，你怎么可以产生法我呢？如果人我和法我不存在，那么人执和法执绝对能够对峙的，就是能够完全妨害。所以说实际上我们了知一切的有为法，了知一切的有实法不存在，完全可以真正的伤害到无始以来的俱生我执，不管是俱生人执、俱生法执都可以伤害到，伤害到之后呢，实际上我们学习这个论点就成了有意义了。因为一切轮回的根本就是这个执着的缘故，就是这样的。了之万法的实相，就是从轮回当中获得解脱。

【由此可知】

就是前面讲过，因为已将所知万法抉择为无自性之故。

【由此可知,将遍计所执法与俱生所取境综合起来作为有法,目的在于:不仅仅包含世间无害之识前显现的有实法,同时也涵盖外道所承许的遍计所执法等。】

那么这个地方的遍计所执法，他主要和这个俱生相对应的，那么这个方面我们要理解的。前一段时间我们在学总义的时候呢，唯识宗三自性当中有一个遍计所执性。唯识宗当中的遍计所执性不是这个地方的遍计所执法，这个两个是这个就是说，名词上面有相似的地方，但他意义上完全不相同。就说是这个地方的遍计所执，他只要是学习外道而产生的，这样的执着叫遍计所执法。那么他的这个范围窄：唯识宗当中所讲的这个遍计所执性，遍计所知性他就说是这个范围要宽。所以像这样讲的时候呢，就唯识宗的三大宗义当中的遍计所执，不是这个地方的遍计所执。这个地方的遍计所执是学习外道而有的。

那么就是说唯识宗的遍计所执性呢，也既有外道而有的，也有俱生的，这个方面呢就是都包括在遍计所执性当中，就是他的范围要宽得多。这个方面讲的，这个遍计所执主要是对应俱生，遍计和俱生这个地方是一对。所以说我们前面讲了遍计，也讲了俱生的概念，所以说这个也不至于混淆，但是就说因为就说是，在唯识宗当中有一个遍计所执性嘛，所以说我们就是讲，唯识宗的遍计所执性呢，他是从三自性的角度来讲的，和这个地方的遍计所执性不是一回事情。

那么就说通过前面的分析我们知道了，把遍计所执法和俱生所取境综合起来作为有法自他所说法嘛。自他所说法呢就是说把这个内外道，这样一种外道所说的遍计所执，内道所说的俱生所取境，综合起来作为有为法，为什么？目的就在于，不仅仅包含世间无害之识前显现的有实法，也包括外道所承许的遍计所执法。这样就同时的对于一切的这些法都做了观察，都了知是无有自性的，这个地方就讲到了分析有为法方面。

下面要讲第二个科判就是：**分析真因**。分析真因呢就是讲这个离一多。离一多在这个里面是真因。就是说自他所说法都是无自性的离一多故，离一多故在这个论释当中呢，就是讲到了是他的真因。下面我们要对于这个真因，对这个离一多的，离一多故这个真因这个推理，**真正他的根据作分析分三；第一个呢是分析是应成因抑或自续因；第二呢、分析是证成义理因 抑或证成名言因；第三、 分析是无遮抑或非遮。**就是从三个层次来分。第一个呢就说这样一种离一多，他是应成因还是自续因？那么这个地方的应成因、自续因呢，就不是应成派的因和自续派的因，那么这个方面应成因和自续因，他是指这个因明当中的应成因和自续因。那么就说这个地方也是有个差别的，这个方面也需要了知。那么就在所谓的这个应成因，应成因自续因呢，如果是在因明当中的话，因明当中的话他有这个应成的论释，有一个自续的论释。

那么所谓的应成因呢他就说：三相不一定齐全的，三相不齐全他是通过应成的方式来抉择，来让对方知道。自续因呢就是三相齐全的因叫做自续因。他的这样一种这个就说是这个，有无法啊还有这样的推理都是齐全的，那么就说是应成因他不一定齐全。所以像这样的话就说是应成因和自续因在因明当中是这样的。那么就说在平时我们讲的应成派的推理，和自续派的推理他不是一回事情。这个地方不是一回事。

实际上就说是，因明当中的应成因和自续因，他是包括在中观当中的应成因和自续因当中的自续因当中。就是说中观的这个自续派，中观自续派这样一种自续因，他可以涵盖因明当中的应成因和自续因。就是因明当中的应成因和自续因他是包括在中观当中的，中观自续派的推理当中的。所以这个方面就是把这个应成派的，中观应成派的这个推理呢就鉴别出去了，这个和这个就没关系，这个地方的应成因和自续因，和中观应成派的这个这些推理都没关系，全都是讲自续的这个推理方式。所以说下面我们要进一步详细的观察应成因和自续因的意思。

第二个方面是证成义理因还是证成名言因，这个离一多，离一多你要证成这个义理，还是要证成名言，证成义理还是证成名言。那么证成义理就是在意义方面去证成，对这个意义不通达，对于无自性的意义不通达，我要证成的是无自性的意义。第二个方面是名言就是他的名称，你这个离一多你是要证成意义还是名称呢？前面讲的如果证成意义就叫义理因，你这个离一多如果要证成一个名字，一个名言一个名字的话，无自性他是一个名词，意义上我们都知道他就是一个空性，但是我对于无自性的名字我不通达，所以就用离一多来证成他的名字，这个是不是证成名言因呢？下面要分析是证成义理因还是证成名言因。第三个问题是无遮还是非遮，无遮还是非遮，遮就是遮破的意思，无遮就是通过没有的方式来遮破，非遮就是通过不是的方式来遮破，所以象这样的话是通过没有的方式来遮破，还是通过不是的方式来遮破，下面就是讲离一多到底是怎么样的，下面就要继续讲了。

首先讲第一个，**分析是应成因抑或自续因**，到底是应成因还是自续因？

【如果有人心里思量:这里安立的因是应成因还是自续因?倘若是应成因,此因必须为对方所承认方可成立,而此处对方并不承认离一多因,所以立为应成因显然不合理;】

那么我们在讲这个是应成因还是自续因之前呢，什么是应成因呢，应成因有一个什么样的法相呢，那么在因明《论理宝藏论》第十一品就讲了他的比量。那么在讲他的比量结束的时候就讲了应成的论式和自续的论式。那么实际上应成因，应成的论式他有一个法相就是说承许而立不许。说承许而立不许，那么说承许的意思是什么呢？说承许的意思是说对方他所承认的因，对方的这个因他是承认的，我就把对方承认的这个因而立不许，我要安立一个对方不承认的这个东西，我通过对方承认的一部分而安立对方不承认的这一部分，像这样就叫应成因他的法相，应成因他的法相，所以像这样讲的时候就是从这个方面进行安立的，进行安立的。

以前上师在讲的时候打比喻，比如说就是本来我们说山上有火有烟之故，山上有火有烟之故。这个方面来讲的时候他是一个推理，这个是自续因的推理方式，山上有火有烟之故，这个烟是我们可以看到的，烟是可以看到的，但是火是看不到的，对方如果我们用应成因对方他承许什么，对方他承许这个火没有，火是不存在的，对方想要知道这个火是不存在，那么我们要用这种推理方式安立承认安立他不承认的，他不承认就是我们要安立应成因的时候就说这个无火之故。无火之故，这个无火是对方承认，他没有火，无火之故，无火之故应成无烟，无火之故应成无烟这个就是应成论式。那么这个无烟他对方是不承认的，烟是现量见到的他不承认这个无烟，但实际上我们通过烟和火他是因果的关系，本来通过烟是可以推知有火的，烟是果火是因，所以我们通过这样一种烟来推知有火。

但是对方如果不承认有火的话，对方他不承认有火，这个火不存在他是承认的，因此我们在安立的时候就说无火之故应成无烟。我们就说肯定有火，如果没有火应成无烟，那么这个无烟他是对方不能承认，现量见到的，现量见到的但是我们通过无火之故应成无烟，象这样话的对方应知道他的过失，这个叫做应成论式。无火之故，把这个根据放在前面，应成无烟，是应成论式，应该变成什么什么情况，就是这样子。

所以如果要把应成论式放进来的时候呢，这个当中就没有有法不齐全了，他的宗法不齐全了，他只是说什么什么之故，应成什么什么，象这样的话就这样安立，如果我们这个地方要用应成论式来讲这个问题的时候呢，离一多故应成无自性，应成无自性是这样的。离一多故应成无自性，那么就说这个方面的因是离一多，因就是离一多，这个方面的因就是离一多，那么这个方面的因按照应成的理论来讲离一多对方应该承认，然后无自性他是不承认的，无自性他是不承认，然后说承许而立不许，说承许而立不许，他的法相就是应成的法相就在里面，说承许而立不许。

那么在这个当中离一多他承认，我们通过他承认离一多而安立他不承认的无自性，而安立他不承认的无自性，就说是离一多故成无自性，就这个意思。所以这方面有法这些就没有了，有法这些就没有了，因为应成因他不是一个三相齐全的论式，他不是三相齐全的论式，所以像这样讲的时候应成论式。那么自续的论式，自续因是三相齐全，三相齐全的推理，自他所说法，他有法也好，那么就说无自性是他所立，然后还有离一多故是他的因，他的因三相是齐全的，他的因三相是齐全，所以这个就叫自续论式。那么应成论式他是有法没有，有法宗法他是不齐全，但是他通过应成论式，离一多故应成无自性，他就是这样讲的，他是通过这个方面来安立的。

那么我们分析了这个应成论式之后再看这个论文呢，“倘若是应成因,此因，这个推理是离一多，必须为对方所承认方可成立”,按照这个应成因的原则，对方他肯定是要承认你这个因，才可以成立的，“但而此处对方并不承认离一多因,对方他是不承认离一多的，所以立为应成因显然不合理的”，对方就讲你这个安立应成因是不合理，所以我们要把他的问题搞清楚的话，必须要知道应成因的论式是怎么样的，应成因是论式是怎么样的。然后就是说如果你要使用应成因，那么这个因就是在这个根本推理的离一多故，离一多故应成无自性，这个离一多故对方必须要承认。但是对方他并不承认离一多，对方他不承认离一多，比方说他就不是应成因了，把他安立成应成因他不附合应成因的法相。说承许而立不许这个方面就承认的就不附合，所以对方的意思就说你不能把他安立成应成因，这方面是不合理的。

那么这样他不是应成因他是不是自续因呢？

【假设立为自续因,必须要以三相齐全为正量来证实,】

那么自续因他的法相就是三相齐全的推理，三相齐全的推理就是自续的推理，所以三相必须要齐全。这个方面的三相是因三相，因三相，因三相必须要齐全。下面我们可以介绍一下：

【必须要以三相齐全的正量来证实，而在这里,有法的常我与常有的大自在天、无分微尘与无分心识这一切均不成立,因而有法不成,】

那么在这个论式当中作为有法的常我还有常有的大自在天还有所谓的无分微尘，无分心识这一切都是不成立的，而这一切都不成立。如果是自续因你三相必须要齐全，三相齐全他第一个是要观察有法，观察有法他成不成立，但是在这个当中常有的我还有无分微尘这一切一部分法内外道都是不成立的，因而有法不成。

【如果有法不成立,那么宗法也就无法得以证实,由此三相则成了残缺不全。】

这一段也要稍微作解释一下，那么所谓的有法不成，就说在这个因三相当中，第一个他是有法不成立，有法不成立因三相当中观察的时候，那么宗法，因三相当中第一相叫做宗法，那么宗法首先要证成，宗法证成之后才能够观察他的这个第二相和第三相。（因三相第二相是同品周遍和第三相异品周遍）像这样第一相如果第一相通过了，宗法成立了，你才可以观察第二相同品和第三相异品。那么如果第一相都没通过，那么第二相、第三相都不要观察，绝对是一个相似因。

那么这个地方首先是宗法怎么成立的呢？宗法成立第一个就必须要把这个因，离一多这个因放在有法上面去看成不成立，看他成不成立。所以你的因在有法上成立了，第一相宗法就成立了，此处的宗法就是因三相当中的第一相，宗法你的因必须要放在有法上去观察二者之间是否成立。比如说山上有火有烟之故，这个是一个三相推理，山上有火有烟之故。在这个推理当中，第一个就是有法，有法就是山上，然后他的因就是有火之故，我们要承认第一相宗法的话，必须要把你的因放在他的有法上看一下成不成立。就说山上有烟，山上有烟这个成立了，就说山上有火有烟之故，这个火他是一个隐蔽的，火是山后有隐蔽的，我们是推知山上有火，他的因是什么，有烟之故，我们第一相就是要把有烟之故放在山上看一下成不成立，山上有烟这个是现量见到的，所以这个第一相是成立了。

就是说把你的推理，把这个有烟之故，放在山上，放在有法上面去看，能不能成立。如果山上有烟成立了，那么这个第一相宗法就算是成立了。宗法就成立了。那么如果宗法成立之后呢，再看一下就说是这个第二相、第三相，同品遍、异品遍，遮破周遍，就是这样的。

那么就是说是这个有火，山上有火、有烟之故。那么就是说是有烟，那肯定就可以说推之它是有火的，那么如果没有火就没有烟。所以像这样的话我们要通过第二相就说是，第二相呢就把它的这个根，把它的这个因，和它的这个所立再去放在一起观察。就说是这个有烟，有火有烟之故。那么是不是有火就有烟呢？肯定有火就有烟，有烟肯定推之有火，因为它是二者是因果关系，通过果来推因嘛，无火就没有烟。第三品反过来推，那么所立方面就是如果是你改变之后它能立就改变了，能立就改变。所以说如果说有烟的话肯定有火的，这第二相。

那么如果无火呢那肯定没烟，这个方面就二者之间都是平等的。所以说这个方面就是因三相就通过这个方面来推理证成的。所以第一相宗法呢，它必定是因放在有法上面去看怎么成立，前面我们就，就把这样一种这个烟放在有法的山上面去看。山上是有烟，这是成立了，这个地方叫宗法成立。那么在这个地方也是一样的。这个方面就是说一切的自他所说法，一切的有实法，无自性故，离一多故。第一个呢我们就要观察这个，你的因是不是真因啊，你这个离一多是不是真因。你是不是真因，第一相你必须要看你的宗法成不成立，宗法成不成立，第一相就是看你的这个离一多因这个推理，在你的有法上能不能安立。但是呢这个有法现在不成，现在就是说是这个有法残缺了，就是说在有法当中一部分有一部分没有。自他所说法当中的这个，这个所谓的这个常我，所谓的常有的大自在天，无分微尘这些都是不存在的，这个不存在的。所以说你的离一多在这个不存在的法上面就没办法安立了。这个是叫做有法不成，如果有法不成，宗法就无法被证实。那么就因三相当中的这个第一相，宗法它不证实的。宗法它如果没办法证实，那么第二相第三相呢根本不用观察了，肯定就不是一个真正的推理。所以说他的意思就是说如果是自续因你必须要三相齐全 ，三相齐全当中第一相就看有法成不成立。但是这个时候明显的，外道的常无我等等这个有法它没有，不存在。不存在的话你的这个，你的因三相当中第一相，离一多你这个根据就放在有法上面，就没办法安立，没办法安立的话，宗法就成立不了了。所以说像这样的话就成了残缺不全。残缺不全的意思就是说没办法安立真正的自续因，不符合自性的法相。所以你怎么去安立这个问题，这个都是问题需要解决的。

【(对于这一问题,)虽然印藏的有些智者说,非为共称的他宗假立法,运用应成因建立,对于共称的所有本体,使用应成因与自续因均可。】

那么对于前面的这个问题呢，那么就是说是印度和藏地的有些智者他是分开来讲的，他要回答前面这个难题呢是分开来讲。那么怎么分开来讲呢？非为共称的他宗假立法,运用应成因。那么因为前面已经提到过了，那么就是说非为共称的他宗假立法，就是前面所讲的这个常有的自在天呢，常有的我啊，等等。这个方面叫做非为共称的，这个是外道他自己承认而内道不承认的，这叫非为共称。他宗的假立的法，这个时候呢不能运用自续因。为什么不能用自续因呢？前面讲过了，那么你的有法不成立，自续因必须要三相齐全。那么三相齐全，你宗法就没办法安立。宗法无法安立，宗法无法安立，它的三相就残缺，所以说你不能用自续因。那么可以用应成因，应成呢它就可以不用，不观察你的有法是不是成立的。应成因前面我们分析过了，就是说，就是说这个什么什么故应成什么什么，像这样的话就是没，没有它的有法。所以如果在这样的情况下你就可以用应成因就鉴别了，你不用自续因。

那么对于共称的所有本体，那么内外道它共称的一些显现呢，像瓶子、柱子、柱子、瓶子这些东西，像这样一种法呢也可以用应成因，也可以用自续因，两个都可以。他就觉得呢，就是印藏有些论师，他就觉得如果是这样的话就把这个难题解决了。如果是非为自他共称的法呢，这个时候就使用这样一种应成因来把有法绕过去了。不管它的有法，绕过去。然后如果是这个自他共称的法呢，你用自续因也可以，因为这个有法成立了，这个因在这个上面可以成立。然后呢，同品遍、异品遍都可以成立。然后就说是，就是说是这个应成因呢也可以成立，也说是应成因和自续因均可，就是这样安立的。

【但是,按照中观显现论等中所说,无需进行辨析,无论依照应成因还是自续因安立都可以。】

但是呢，全知麦彭仁波切的意思就是说，这种安立的方式呢，它不符合于《中观显现论》的观点。那么按照《中观显现论》，《中观显现论》有些地方也叫《中观光明论》，这个方面呢也就是这个，就是噶玛拉希拉，莲花戒论师的一部论典，莲花戒论师写的一部论典呢，就是《中观显现论》当中他是说无需进行辨析，你前面所讲的这个如果不是自他共称的用应成因，然后就是说自他共称使用两种因，不需要这样进行辨别。无论依照应成因还是自续因安立都可以。那么都可以就是前面这个论式呢，就自他所说法这个论式呢，就是应成因也可以，自续因呢也是可以的，都没有过失，就关键看我们有没有掌握这样一种问题了。那么下面呢就是讲这个从应成因的方面怎么安立的。

【从立为应成因的角度而言,尽管对方并未直接承认说有实法离一与多,但鉴于对方承认所遍实法,便可运用应成因来建立,故而除了此(离一多)因以外无需观待他因,致使对方不得不承认离一多因。】

那么也就是说呢，所谓的这样一种应成因呢。他就是说有些是对方直接承许的，对方直接承许的这个因。就是说我们讲应成因的时候呢，对方他一定要承许，就说是说承许而立不许。那么就是这个所谓的这个承许的因呢，有些是对方直接承认的，有些呢虽然对方没有直接承认，但是呢对方不得不承认的，有这两种。而我们现在使用呢就可以用第二种、就虽然对方没有直接承认，但是通过观察完之后呢，对方不得不承认离一多因，这样一种因。所以也是一种这个说承许而立不许，这个应成因的法相在这个上面可以安立的。

那么怎么样安立的呢？尽管对方并未直接承认说有实法离一、离多。对方是没有承认的，如果你承认离一多故，离一多故应成无自性。像这样的话就说是这个，这个方面就可以安立的。当然对方没有直接说有实法是离一多的，离一多故这个方面没有承许。但是鉴于对方承认所遍实法。但是呢对方承认这个所遍实法的。那么如果你承许所遍实法，那么能遍方面你不得不承认了。能遍方面你不得不承认。前面我们讲过了就是说离一多这个方面是它的能遍。离一多是它的能遍。那么就是说是一切的这些法呢，其他的一些，其他的一些这个有实法是它的所遍，是所遍。那么对方呢是承认所遍实法的。比如说下面这个比喻当中，这个所遍当中就是讲，就金瓶是瓶的所遍，金瓶是瓶的所遍。所以说如果你承许这样一种这个金瓶，如果是实有的话，那么它的能遍，瓶子呢是肯定是实有，肯定是实有。所以像这样的话就讲到的时候呢。对方承许所遍实法，所以说他也必须要承许能遍。

那么如果你承许所遍实法，就可以使用应成因来建立了，就可以使用应成因。那么就是说怎么样来使用应成因呢？到底怎么样使用应成因？实际上就是说这个，就是说这样一种这个实法，如果承许这个实法呢，那你只能在这里面选一个。你是选一还是选多。因为实法的话就是说所有的实法名言当中，反正是一，要不然就是一，要不然就是多，你肯定必须要承许你这个法的。所以如果你对方承许所遍实法，这个里面就会出问题。你承许所遍实法那肯定必须要承许能遍，能遍就是离一多，能遍就是离一多。

所以说是这个地方，这个时候你承许你的实法。你承许实法之后呢，你是承许一还是承许多呢？如果你是承许一，那就离多，就离多了。你直接就选一的时候，这个时候直接就离多了。如果我们再分析，你离多的缘故就没有一了，离多的缘故就没有一。

那么如果是，这个时候是选多，选多就离一。如果你的实法，如果你的实法，你承许一个实法存在，而我这个实法是什么呢？我的这个实法就是说是这个，是多体的。那么你如果在选多的时候呢，这个时候就直接离一了，在这个问题当中你直接就，自然就离开了一。如果离开了一再回头再观察的时候，多也就离开了。所以像这样的不管你选哪一个，如果你承许所遍实法的话，那么就是说在这个离一多当中，肯定会离开一个。离一多因当中，肯定会离开一个，所以如果你选一就离多了，如果没有多那就没有一。

那么如果是选多就离一了，离一的缘故也就没有多。所以实际上如果你要真正的去安立一个所遍实法的话，那么你肯定，必须要间接成立离一多。只要你承许实法就要，肯定就可以就是说这个，就可以运用应成因来建立。因为在这个当中呢，虽然它自己没有直接承认， 但是不得不承认离一多，因为你承许了所遍实法。所遍实法就是说金瓶，如果你说是金瓶，那就是说是这个就是说无自性的，那么它的这个。如果你，瓶子肯定是无自性的，就是这样一个问题。如果你金瓶是实有的，那么这个它的瓶子也可以是实有的， 瓶子是能遍，金瓶是所遍。

所以二者之间呢，他没有一个别别的问题，没有两个法叫能遍、所遍。瓶子是总体，金瓶是部分，所以说像这样的话，如果你的部分方面呢，你的部分方面如果是承许实法了，那么肯定他的能遍方面呢，也只能是实法。

那么只能是实法呢，只能是一，或者只能是多，那么如果你是一的时候呢，就离多。然后是多的时候呢，就离一。像这样的，如果再进一部分析，那么就肯定是离一多了。那么离开一就没有多，离开一反过来没有一个一的存在。那么平时我们就觉得呢，离一的缘故呢可以说是多是通过一的做基础的，如果一没有呢多就没了，但是我们真的讲的时候，没有多就没有一。没有多就没有一，一个团体，我们说一个团体，很多人都没有了，一个团体根本就不存在了。那么就是实际上从这个问题观察的时候呢，离多就没有一，离一就没有多。两个方面就是这样含摄的。

所以说我们平时讲的一和多呢，一和多在名言当中如果不认真观察，假立的一，假立的多都可以有。但是如果你说实有的一，绝对无法成立。没有一个实有的一，也没有一个实有的多。绝对都是不存在的。哪怕最后观察到无分微尘了，我们说无分微尘是最小的了，再没有办法破的了，他没有很多支分了，但是我们说最小的一上面还可以分出很多部分，仍然可以分出很多部分。所以说像这样，如果很多部分不存在的话，那么这个所谓的一又在哪里有呢？那么如果一没有了，那么很多的多又从哪里有呢？所以说像这样讲的时候呢，就说鉴于对方承许所遍，那么如果我们要对这个真正的离一，离一上面如果说是没有一个单独的一的话，后边还有一个理论。这个时候还没讲，后边我们要讲这个尖锐的理论是在后面，从那个时候我们绝对内心当中会产生一个定解，在整个世间当中找不到一个一。不管我们分别念再怎么厉害，绝对找不到一个一。再小的，再怎么样的一都没有。后面我们还要学习殊胜的理论在后面。

那么这个时候就可以运用应成因来建立了，因为应成因是离一多故，对方必须要承许的，说承许而立不许。说承许而立不许这个法相就成立了。故而除了离一多因再无需观待其他因，不用其他因了。致使对方不得不承认离一多因。这个是对方，虽然直接没有承认，但对方不得不承认的离一多因，就是这样。那么离一多因承认了，那么就是无自性，就说离一多故，应成无自性。像这样的话就是可以安立它而不承许的，无自性方面的法。下面找个比喻让我们知道比较容易理解这个问题。

【例如,虽然(有外道)承认自在天常有,可是由于承许它的所有果为多种,因而依靠承认“多”果足能推翻大自在天是“一”的立宗。】

那么比如说外道承许自在天实有。自在天实有他作为因，作为一切万法的生因。可是由于承许他的所有果位多种，那么就是说他自己并没有承许，这样一种外道自在天是离一多的，他没有认为这个是离一多的。但是呢因为就是说一方面他承许自在天是常有的因呢，一方面又承许常有的因，产生了很多很多果，所以说因而依靠承许多果，逐然推翻大自在是一立宗。那么就是说一个实有的常法的因，产生了很多很多的果，那么就是说通过他是说产生很多果的角度来反过来推的时候呢，果是很多的，你的因不可能是一个不变的一。你的因应该是很多，那么如果说是他的果法很多，那么你这个因怎么可能是恒常不变的一呢？你的因不可能是恒常不变的一。所以说像这样的话你要产生这么多的果，每一个果都要予以因。对于每一个果都要给他因的话，像这样的话，你的常有不变的一的这个因就根本不存在了。所以这个方面就是说他自己所承许的多果来推翻大自在天不是一个一的立宗。

【如果破除了是“一”,显然“多”也就不攻自破了。】

那么所谓的一不存在的话，多也就不存在了。

【实际上,这就是以反方自己承认的因建立起了“离一”】

对方承许的因就是多嘛，多的缘故呢就是离一。多的缘故就是离一，根本不是一，所以这个是对方反方自己承许的因建立起来离一。

【由于承许“多”故成立“离一”】

那么因为承许了多，所以说建立了离一。

【其余一切破析均可依此类推。】

所以麦彭仁波切就通过这个例子呢告诉我们怎么样类推的方式。就是重前面的这个对方承许所遍实法。因为对方承许所遍实法，那么他肯定要承许能遍。那么能遍当中要不就是一，要不就是多。所以说承许一呢就离多了，如果你承许多就离一了，反正就说通过这样推下去的时候，最后都是离一多。所以说这样的话讲的时候呢，肯定这个因必须是要成立的。因为承许所遍实法肯定，没办法离开离一多因，所以说这个时候呢，用应成因是可以建立的，就是这个意思，今天就讲到这里。