**《中观庄严》第30课讲义 校对稿**

**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•文殊上师欢喜之教言论》。那么现在宣讲的是“所说论义”。所说论义当中也有“立根本因”和“建其理”，现在宣讲的是“立根本因”。根本因就是前面所讲到的“自他所说法，此等真实中，离一及多故，无性如影像”。这个实际上就是讲它的根本的因，根本的推理。就是说知道一切万法都是无自性的，通过离一多来进行证澄。那么因为离一多的缘故呢，一切万法绝对是无有自性。那么对于这样一种问题也是进一步地通过反复的方式来了知它的这个有法方面，还有它的增因和它的喻理方面。

现在宣讲的是这个比喻，对于这个影像的正义前面已经宣讲了。实际上影像就是在一切万法因缘和合的时候无而出现的，它是现而无自性的一种本体。所以说通过了知影像，然后就推知一切万法也是相同，现而无自性的一种自性，现而无自性的一种本体。

那么对于这样一种影像，一些外道，有部宗的观点认为这是一个色法。他认为这是一个色法缘故就觉得这个应该是真实有，而不应该作为一切万法无实有的这样一种比喻。那么对于这个问题前面已经做了观察，进行了破斥。今天是进一步地宣讲一个是经部宗的观点，一个是外道**马应派**的观点。两个观点进行观察，进行破斥。

**【再有,承许影像为识的经部宗等的论师则说:“只是凭借有实法不可思议的功用力加上镜子等为缘,而由识本身产生显现为那一影像的行相罢了。”】**

那么这一段主要是讲经部的观点。经部的观点和前面有部的观点实际上是有差别的，有点差别。那么前面的有部他承许影像是一种清净的色法；那么在这个地方经部承许所谓的影像它本身并不存在，那么影像的这个行相可以被见到，它是一种心识的自性，承许影像是心识。那么就是说影像本身它存不存在呢？影像本身不存在，但是影像的行相可以被心识缘取，显现在心识当中被心识而缘取的。实际上如果他承许影像不存在的话，这个地方破斥它的重点要放在哪个地方呢？

实际上这个地方我们讲的时候，影像本身虽然是不成立的，这个它自己承认，但是他说如果要以影像来和这样一种色法作为一种比喻的话，作为色法不存在的比喻这个不合适的。为什么不合适呢？

影像本身不存在，但是这些外面的色法的确是存在的，外面的色法是存在的。所以说像这样的话就是说如果是在我们自续派的推理当中，自他所做的一切万法都无有自性，犹如影像一样。他就是说影像本身虽然是无实有的，但是就是说这个色法的话它应该是存在的，应该是实有存在的一个色法。

那么实际上后面、下面我们要推理的这个问题主要是说要通过影像和色法完全同等，影像和色法完全同等。所以说不管是怎么样你承许影像是无实有当然就是是一个好事情，像这样如果能够了知影像是无实有的，当然是好的。但是就是说你说影像或色法不相同，影像无实有，但是色法是实有的，这个方面是不对。所以说要通过这个影像来了知一切万法，实际上色法也是不存在的，通过相同的推理，应该让对方了知色法和影像没有任何差别。这是这一段我们要分析的问题，要分析的问题。所以说影像虽然它自己不承许实有，但是影像等于色法的话这个就是不合理的。

那么就是说了知这个问题之后，我们要开始看对方的承许。那么在看对方的承许之前，也有必要首先把他对于有实法的承认和对影像的承认，对两个问题的承认分析一下，分析完之后我们再讲解下面的论文的时候可以比较容易地、清晰地了知他自己承许的观点到底是怎么样的。

那么经部宗在承许眼识见色法的时候，实际上他就觉得这样一种色法的本身，真实的色法是不能够见到的。这个是一个隐蔽分，谁都见不到。那么就是说显现在我们眼识面前是这样一种有实法，就是这样一种色法它本身有一个功用力，它有一种不可思议的功用力。它可以把这个行相指点出来。就是说，比如说它是一个柱子，柱子的真实的色法的自性是看不到的。那么在我们眼前显现的这个柱子是怎么回事呢？他说这个只不过是它真实的色法，就是这个隐蔽的真实的色法它指点出来的一个行相，它传出来的一种行相而已。所以说我们现在能够看到这个柱子，只是在眼识里面显现的一种的柱子的行相。那么这个叫行相的问题，就是通过它的对境，下面一个词叫对境，通过这样一种真实色法的对境，指点出来一种，这个柱子本身的行相，非常相似。但是这个行相是不是柱子本身呢？并不是柱子本身，柱子本身并不能够被我们见到。这个方面就是讲它的行相。那么通过这个行相再去推，往回推的时候，就能够推知在外境当中必定存在真实的柱子。如果没有真实的柱子作为它的，没有作为行相的对境的话，实际上这个行相本身没办法被我们见到。就是因为，在外在当中，在外境当中有一个真实的色法，一个所谓的对境存在，它有一个不可思议的功用力，通过它的不可思议的功用力传出一种行相被我们的眼识所照见，然后我们眼识照见这个行相的时候，再反推的时候，在外境当中必然存在这个行相，哦，不是这个行相，必然存在这个色法，真实色法的本体，否则的话就没办法被我们看到了。

后面的时候讲比如说盖章一样。那么在纸上面盖的这个图章，通过这个所盖的图章推知在外面肯定有一个真实的这样一种印，肯定有一个印。如果没有外在的这个印怎么有这个章呢？所以通过这个章所引的文字就可以推知在外面肯定还有一个和它很相似的、这样一种真实的印存在。同样的道理，现在我们面前所看到的一切花花绿绿的这些色感，还有听到的这些声音，还有接触到的这些软硬等等的感觉，实际上这个都是行相。通过这个行相推知在外在有和它相似的一个本体存在。这个就是对于眼识面前的行相的程序。讲了这些和下面分析的时候都有关联。这个是他对于眼识面前所承许的这些行相，它外在有一个真实的色法对境，这个对境是存在的。

那么第二个，影像怎么承认的？影像看这个地方，颂文讲了：

“只是凭借有实法不可思议的功用力”这个和显现眼识面前的这个是一样的。有实法本身比如说容貌，本身它是有实法，它有一个不可思议的功用力。色法本身具备了一个功用力，这个是不可思议的功用力，它就可以把这个传出来。然后这个和前面所讲的是一样的。“加上镜子等为缘”，那么影像它是以镜子，显现在镜子当中的，所以说加上镜子为缘。

后面，“而由识本身产生显现为那一影像的行相罢了。”那么后面就在心识的眼识面前，通过心识本身就产生显现为那一影像的行相。这个方面的这个词句应该好好分析。它就是说不是直接显现这个影像本身，而是显现这个影像的行相。那么就是说为什么不说直接显现影像呢？影像它是一个虚假的法，它并不存在。那么但是这个影像的行相可以被我们的眼识所照见，它是心识本身而产生的。所以说它也是通过有实法的不可思议的功用力加上镜子通过眼识本身产生，了知这个行相，这个影像的行相，影像的本身的行相。

那么就是说和前面我们分析的时候不一样了。前面就是说如果你通过这个行相反观回去的时候，那么和这个行相相似的对境是绝对存在的。但是把这个影像的行相反观回去的时候，是不是由这个影像指点出来这个行相呢？没有一个真实的影像这个对境指点出一个行相。因为这个影像本身并不存在。不像外在真实存在一个色法一样，如果是外在存在一个色法，通过这个外在的色法它本身可以指点出一种行相来，这个就是前面我们讲的这个问题。前面就是说真实眼识面前所显现的这个柱子、瓶子等等的这些色法的行相，通过这个行相推的时候肯定存在一个真实的外境。但是现在显现在我们眼识面前的这个影像的行相。通过这个影像的行相，比如照镜子这个实际上，按照它的观点来讲，照镜子，镜子里面的这个所谓的影像它只是影像的一种行相。那么通过这个行相再推的时候呢，会不会像前面所讲的一样，通过这个眼识面前显现的柱子、瓶子的行相，推知在外面，肯定有一个对境，它说没有。 那么行相这个，就是说影像的行相， 它就是说是一种这个幻化的东西，它在这个心识面前显现， 但是呢如果你要通过这个行相推回去的时候，这个影像本身是不存在的，影像本身是没有的。

所以这个二者之间呢就觉得影像在心识面前也是显现一个行相。那么就是说还有呢就是讲这个柱子、瓶子在我们眼识面前也是显现的行相。但是二者不一样的地方呢，就是眼识面前的柱子、瓶子的行相，反推回去的时候，有对境，它是真实的。那么影像这个行相反推回去的时候呢，就不能得到，没办法得到影像了，影像本身它并不存在。这就是二者之间的不一样的地方。所以说我们在了知分析他的观点之后呢，实际上也可以很清晰的了知，他对影像的承许，和对色法承许，不相同的，没办法相同。影像是虚假没有的。那么就是说是这个，色法本身是存在的，就这个意思。下面呢我们就要针对这个含义呢正式进行驳斥。

**【驳斥:既然承认说此影像实际是无有对境而由识如是显现的,那么为何不承认所许的色等真实之法也在无有对境的同时而显现呢?因为你们承许色法与影像二者的显现同样仅是行相之故。】**

那么，既然你承认说这个影像实际是无有对境而由识如是显现的。那无有对境的意思，前面我们分析了，就说是这个，所谓的对境呢，在这个这段当中这个所谓的对境，它实际上有一种真实的本体的意思，它有一个真实的本体。通过这样真实的本体，它可以指点出一种行相来。所以说这个是，这个所谓的对境呢就是一个真实的色法，或者就说真实的自性。就是说实有的本体就是这样一种法。

那么就是说是，如果是前面讲到这个眼识面前所显现的这个柱、瓶等行相，它有对境，他有一个真实的色法作为对境。那么这个对境它可以把它的行相传出来， 把它的这样一种这个行相指点出来。这方面就讲到了有对境没有对境的意思。那么此处说呢既然承认说，他自己承认说，影像实际是无有对境。影像它不是有一个色法的自性存在的，它实际上是没有对境的，只是由心识面前显现的行相而已。那么如果是这样的话，那么为何不承认所许的色等真实之法也在无有对境的同时而显现呢?

那么你们实际上也应该承认，所谓的柱子、瓶子等等的这个真实之法，也是在没有对境的同时而显现的。也是在没有，在外在没有一个所谓的这样一种这个隐蔽分的真实色法的这个对境。没有这种对境的同时，显现出来了一种所谓你们安立的一个真实之法，色等真实之法。就在这个没有对境的同时显现，二者应该相同。为什么二者应该相同。下面讲根据，因为你们承许色法与影像二者的显现同样也是行相。那么只不过说法不一样而已了。那么对于影像来讲的话，对方承许说，只是显现影像的行相，只是显现影像的行相，这个是一样，这个是他自己承许的。那么对于这个色法呢，瓶子、柱子等这个色法呢，也只是显现就是说柱子、瓶子的行相。真实的色法谁都见不到。这是他自己承认的，真实的隐蔽分的这个色法谁都见不到。那么我们见到的这个本性呢，只是他就是说是这个，所谓隐蔽分的一种行相。那么就是说你承认见色法也好，见影像也好，都只是见行相，都只是见行相。实际上二者是一样的。那么如果你承许影像本身是没有对境的，可以由此显现行相。那么为什么不承许这个所谓的真实之法也是没有对境，没有隐蔽分，没有对境同时可以显现，只是显现行相呢。实际二者之间是完全相同的嘛。二者之间的根据是完全相同的。所以说从这个方面分析的时候呢，影像等于色法，都是仅是显现行相。就说是这个没有必要再进一步推之说，通过行相推之外在的这个柱、瓶它有一个对境。而这个影像这个行相推之后面，这个影像就不存在，没有这样一种根据。

**【假设对方认为,影像作为能指点出行相的对境是不合道理的,由于影像本身尚不成立,因而对境的确不存在,唯一是识。】**

那么假设对方认为二者是不相同的，为什么不相同呢，因为就是说作为这个色法的行相，色法的行相它就本身在外在、它存在一个真实的色法。通过这个身同理、,通过这个身同决定理（15:08）呢，可以推之，外在在，见到行相的时候推之外在必定有一个真实色法存在。但是呢影像不一样，影像作为能够指点出行相的对境是不合道理的。影像本身它不能够作为能够只指点出行相的对境，它不能作为这个对境。所以这个地方对境的意思我们看的时候很清楚了，在这个对境意思就是说能不能够指点出行相，这个叫做对境。就是实际上就是一种真实的本体，存不存在一个真实的本体。影像作为能够指点出行相的这个真实的本体这个对境是不合道理的。为什么不合道理呢？

因为由于影像本身尚不成立的。所以影像本身它是没有的。不像色法一样，色法本身存在，而影像本身不成立，因为对境的确不成立。所以说不存在一个能够指点出行相的对境。影像本身它不具备这个能够指点出行相的对境。所以说因而对境的确不存在，唯一是识，只是一种虚幻。只是一个心识的本体而已。不存在这样一种这个真实的对境。言下之意呢，就是说这个色法不一样的。色法能够作为指点出行相的对境它合理，因为它自身本身存在。自身本身存在。所以说呢，在能够被眼识照见它的行相的同时呢，也可以通过它的行相推之，推之它的对境本身不存在的。它从这个方面进行安立**回辩**16:29。那么下面呢进一步观察，

**【倘若如此,则依靠破析极微尘也不成立等所取的正理便可推翻你们所承认的能指点出行相的对境——外界中存在的色法等,结果色法应成与影像无有差别了。】**

那么就是说是二者之间的差别呢，只不过就是说是这个它在外面有一个真实的本体存在，然后它就指点出这个行相了。他就觉得二者之间是不相同的。那么实际上我们分析的时候呢，你认为影像与色法不相同这个，这个不是一个真正的终极的正理。为什么这样呢？

如果你承认在外在当中，还有一个真正的色法作为对境的话 ，我们就可以观察，进一步观察你所谓的色法是不是真正存在的，就像观察影像一样。那么怎么观察呢，则依靠破析极微尘也不成立等所取的正理。那么就是说对于破析所取的正理，就是说是这个微尘等作一个所取法，作一个所取法。那么就观察，你所谓的外在存在的色法，粗大的色法开始观察。然后呢就是观察完之后呢，就是说对细微的色法进行观察，然后观察到极微的色法。那么最后这个极微的色法实际上真的破析的时候呢完全不成立。最后得到一个极微完全不成立的观点，通过这样一种就是说不成立等所取的正理。便可推翻你们所承认的所谓的能够指点出行相的对境。

这个行相的对境，指点出行相的对境是什么呢。这个就是指外界中存在的色法。外界中真实存在的色法，它能够作为指点出行相的对境。由这个外界中存在的真实色法传出来，或者说指点出它本身的行相。这个本身的行相，这个叫是这个外界中存在的真实色法，这个叫隐蔽分哪，我们再再讲它的这个概念。

这个概念就叫做隐蔽分。是真实的色法，不能不见到的，能够见到的就是它，就是所谓的外界存，外界中存在的这种隐蔽的色法这个真实的色法，这个所谓的对境传出来一种它自身的影像。它自己的行相传出来被我们眼识照见，就这个意思了。所以说呢像这样讲的时候呢，如果你认为在外界当中有一个真实存在的色法，那么它这个色法是不是微尘组成的，他说是微尘组成的。那么如果是微尘组成的，我们就可以通过破析微尘也不成立等等这个，这些所谓的，所取的正理可以把你们这个所谓的这个完全推翻，完全可以打破。结果色法应成与影像无有差别了。所以说呢就观察到最后的时候呢，色法应成和影像无有差别。影像呢它自己本身尚不成立嘛，前面说了，影像本身不成立。所以说对境的确不存在，唯一是识，这个他自己承许的。

那么就是说和这影像不一样的地方，就是说色法真实存在。那么现在我们通过破析微尘的正理说，你的色法是不存在的，通过破析微尘的道理说你色法不存在。色法不存在呢，结果色法和影像呢就没有差别了，都是本身不存在的同时，只是在心识前显现，只是在心识前显现。所以说结果，从这个角度来讲的话，色法和影像就没有差别了，没有差别了。前面我们在介绍这个，这一段的主要的宗旨之前，它的主旨之前呢，我们提到一个问题。就是说是这个经部派他承许影像是无实有的，为什么此处要作为观察呢。就是说，因为就是说我们自宗的观点来讲，影像等于色法，色法等于影像，二者之间是没有差别的，都是无实有的。但是对方说影像是无实有的，色法是实有的，二者不能等，不能画等号，不能通过影像来和色法对比，就这个意思啊。

但是我们后面分析来分析去，分析到最后的时候呢。色法应成与影像无有差别。所以说呢我们就知道，啊一切万法就说是都是无自性的，离一多故，犹如影像，这个完全就可以啊就说是这个等同，这个等同可以打破经部中的，这样一种这个认为色法实有存在的观点。所以这个前面我们说和有部不一样，有部他直接承许影像就是一个色法，他就是一个色法的本身。而经部呢认为影像是不存在的，但是呢影像不等于色法，啊影像和真实的色法不相同，这个时候呢我们通过分析之后呢，结果色法应成和影像无有差别，就可以以影像作为色法不存在的这样一种比喻了

**【同理,幻术、梦境、阳焰、 寻香城、旋火轮等比喻也可通过这种方式予以证明。】**

那么这个就是前面一段的这个总结。那么前面一段的总结呢，那么前面我们只是说：通过影像的比喻来证成，一切啊有实法都是无自性的。同样的道理呢除了这样一种影像之外呢，其余的这些比喻，比如说幻术的比喻啊、梦境的比喻啊、阳焰的比喻寻香城的比喻、旋火轮的比喻，水与月比喻等等，像这样的话实际上都可以通过这种方式予以证明，啊都可以通过这个方式来推知，这个所谓的幻术他也是现而无自性的，梦境现而无自性，阳焰呢？他现而无自性。这个寻香城、旋火轮还有这些鼓响啦、眼花啊，这些实际上这些一切万法都是现而无自性的，都可以作为一切有实法不存在的比喻。这个方面就是对前面这个问题做一个总结。

那么下面一段话呢就说是这个，外道你派外道呢他承许这个，他认为这个幻术啊，他是一个真实的。前面我们说幻术可以做比喻嘛，那么就说他啊就是接着这句话，就说幻术可以做比喻，他说幻术实际上是真实的东西，不能作为现而无实有的这样一种比喻，啊也是主要是通过这个问题来做观察的。

**【关于这一问题,云尼玛吝派等外道声称: “幻术等并非不真实,到底是对泥块取名为幻术还是说它是能如此显现的识呢?】**

那么这派外道说呢，所谓的幻术他应该是真实的，不是说是这个，这个说这个虚幻的，他应该是真实的，并非不真实，那么就说下面他讲他的根据呢，你所谓的这个幻术到底呢是对泥块，因为这个所谓的幻术我们都知道他的原理，就是把这个泥块呀、木块呀、石块呀等等，把这些摆在这个，这个里面，然后对他念咒语，对泥块等念咒语，后面呢就说是这个泥块慢慢慢慢就隐没不现，然后就开始显现这些幻化的相嘛，人们就这个看见幻化的相嘛，开始就是表演节目了。像这样讲的时候呢就觉得这个，这个幻术是这个幻，这个迷幻是幻术的因嘛，幻术的因。所以说他就讲的时候呢，那么就说还有一问题就说是这个，一方面是显现幻术的来源，就是这个啊就是这个泥块等，还一个通过这个幻术是咒语，把这个观众的眼识啊，作为一种损坏，作为一种损坏之后、把眼根作一个损坏之后呢，就他这个他的眼识面前就会显现啊这些相嘛，所以他是一个因缘和合的法，对我们来讲的话这个幻术本身他是一个因缘和合的法，他是无自性、现而无实有的。

但是呢外道认为呢，哦！所谓的幻术呢，应该真实的，第一个观察的时候呢，那么这个泥块是幻术的因，心识也是幻术的因,见到幻术的因嘛。所以说到底是对泥块取名为幻术，你是不是把这个泥块石块取名为幻术呢？还是说他是能如此显现的实，还是说这个幻术是能够显现象马等等的心识？到底泥块是幻术还是心识是幻术？你以后要选出一个答案。

**【如果按照第一种答复,则显然就是色法】**

那么如果你选择第一种，啊把泥块取名为幻术，那么这个泥块本身是色法，那么幻术应该是色法，如果幻术是色法的话，那么就不是这个现而无自性的法，色法本身是真实存在的。所以他觉得如果你选泥块的话，那么就是泥块本身是色法，幻术就成了色法了。

**【如果依照后一种答案,也就是心识,结果无论如何都不能成立幻变的马象等不存在】**

那么你选择第二种，如果说心识，啊幻术是心识。那么如果这样的话，那么就是说，心识本身他也是一种实有存在的。那么如果幻术就是心识的话，那么就说是这个，这个方面也是这个，啊不能证明，无论如何不能够证明呢，啊就是说幻变的马象不存在。因为心识是存在的，因为这个木块石块是存在的，所以说如果你认为，木块石块是幻术，心识是幻术的话，那么实际上这个幻化的象马这个本身呢，他并不是不存在，不能成立幻化的马象不存在，应该存在的。

**【同样,由于作为因的色或识都实有存在,为此梦境等一概不能充当无实的比喻】**

那么同样道理呢，由于作为因的这样一种这个色和识，都实有存在，啊所以呢就是说梦境等一概不能充当无实的比喻。那么以这个幻术，啊就是说为例类推，其他的你们列举的这些梦境啊、阳焰呐、寻香城呐、旋火轮呐等等，观察的时候呢，要么就是色法的自性，要么就是心法的自性，而色法或者心法在这些比喻当中都存在的，比如说梦境，梦境在做梦的时候呢他是心识在幻变，啊在做梦的时候我们在一个梦心嘛。睡觉的时候这个梦心在显现这个，显现这个梦境。所以说如果说是这个梦境就是，这个梦境就是心的话，那么心是实有的。心本身是实有的缘故呢，所以梦境不能充当无实的比喻。

阳焰呢，阳焰就是在这个，啊就是在这个春末夏初的时候在大草原上面呢，就很大的旷野上面，戈壁呀、大草缘上面，他会显现这个流动的水，很热的时候呢就是，他会显现这个，他这个阳焰呐，这个蒸汽，他会显现这个河流流动的行相，看起来似乎是水一样，那么就是说这个方面就叫做阳焰呢！我们就说，哦！实际上是现而无自性的。虽然显现水，但是没有水的自性，这个方面就是阳焰来做比喻的。他就说这个阳焰实际上也就是，要不然就是，他自己显现这一块呢就是色法的本体，这边显现是心识的本体，不管哪一个呢他都是一种这个实有的法。

寻香城呢，就相当于有的地方讲海市蜃楼啊，诸如此类的。像这样的话就是说他也是空中的这些，啊细细这个微尘，还有就是说自己的心识等等，和合起来看到的，所以说他要不然就是色法，要不然就是心法的自性，像这样的也应该就是实有的。  
 还有旋火轮呢也是，他是一个色法的本体。所以说像这样观察的时候呢，这些都是存在的，所有梦境呢一概不能充当无实的比喻。他这个方面呢就说是这个进行安立的。

那么下面呢我们就是讲，他的这个安立的方式不对。他就说是，啊。他画了两个答案让我们取。一个是说你取泥块是幻术，还是说心识是幻术？啊是问你选泥，你选泥块他是色法，你选心识他是心识，两者都是存在的，都是实有的，都是实有的，所以他就觉得呢不能作为无实的比喻。

但是实际上真的观察的时候呢，泥块和心识，这个两个因都不是幻术，而是就说在显现的这个幻化的象马的时候，这个现象本身在心识面前显现的时候，他心识本身。这个幻术本身是一个幻术，幻变的相法本身是一个幻术，而不是说泥块是幻术，而不是说心识本身是幻术，这些不是幻术，而是说因缘和合的时候这个无自性的，没有本来不存在的象马人呐等等，这些出现的这个本身就是幻术的。所以下面讲说

**【这种论调绝不合理。关于如是幻物等显现, 不管承许有相现为识之行相还是承许无相而直接了知对境的宗派,一律是在识前如实显现的所缘境上安立的,而并非仅在它的因上以幻术等来安立显现的】**

那么就是说这个论调是不合理的。关于如是幻物等显现，啊就是说幻化的这个象马等等这个显现呐，不管是承许有相现为识之行相还是无相，这个方面就讲到了有相派和无相派。

所谓的有相派呢就是说有行相显现的，啊这个这个他的派。就是说是承许有相现为识的行相，就是前面我们所讲，比如说经部，经部他就是有相派，那么有相派呢就说是他不是直接，心识不是，眼识不是直接照见他的这个对境本身，而是对境传出来的显相。啊这个叫做承许有相现为识的行相，就是前面我们介绍的经部，经部派呢就是典型的这个行相。有的时候呢，就是讲唯识宗，他也是只是见他心识的行相而已，我们没有说是见到了这个色法本身。

还是另一个第二种呢就是说承许无相而直接了知对境，无相而直接了知对境典型就是有部派，有部派他就觉得呢就说，就是我们的眼神直接照见对境，啊直接照见色法本身，而不是说，哦就是说色法他不能被见到隐蔽分，然后呢见到他的行相，不是这样的。他就是无相没有行相，啊没有这样一种这个，啊没有行相，直接了知对境，直接了知对境。他一般的这个，一般的世间人呐，这些都是这样承许的。不管是哪一派呢，反正呢一律是在识前如实显现的所缘境上安立的。他就是说在你有相派也好，你无相派也好，反正他都是这个，只能分这两种嘛，要不然就有相派，要不然就无相派，反正就是讲的时候呢都是在心识面前显现这个所缘境，已经显现了幻化的象马这个所缘境，在这个所缘境上面安立幻术的，而并非仅是在他的因上以幻术等安立的，不是说他石块上安立他的幻术，在他的这个心识本身上安立幻术，而是在心识面前显现这个所缘境，幻化的象马这个所缘境有了，在我们心识去取他了，取了之后呢，哦！这个所取的这个所缘境叫幻术。啊，所以这个方面你必须要分清楚。原因是如果仅仅在因上安立，那么眼根本也是因，所以他呢也应成幻术等，那么如果只是在因上安立幻术的话，那么眼根等等的这些呢实际上也是因，幻术师的咒语也是因，他念咒的嘴巴也是一种因，所以说像这样的话，实际上如果是这些的话，眼等也是因，应该把眼根等也是因，应该把这些安立成幻术的，但是这些根本就不是幻术。他必须要在心识面前显现了幻术的这个所缘境，在所缘境上面安立幻术的。

虽然就说你这个所缘境他离不开这个，离不开他的这个木块啊离不开这些心识等等，但实际上呢到底把它安立成幻术呢，把它的所缘境本身安立成幻术，显现在识面前的所缘境安立成幻术的。因与所缘是完全分开的。

那么我们要知道因和所缘二者是完全不一样的，因是因，所缘是所缘，二者必须完全要分开，那么就不能够把因等于所缘了。啊你有了因就不是幻术了，不是这样的。那么它必须有一个所缘境，这个方面是才能安立，所以因和所缘完全分开的。

**【成为幻术等之因的色与识虽已存在，但并非是将它们作为比喻的，】**

那么就是说是作为因的色啊作为因的识这个是存在的，但是呢并不是把色法和心识安立成比喻，安立成幻术的。

**【譬如说，尽管泥块已经具备，但如果尚未见到马与象等，则对泥土根本不会称作幻变的显现，也不能作为比喻。】**

打比喻讲呢，尽管这个泥块等等的这些东西都已完全具备了，但是乃至于还没有见到这个马象的显现之前，对泥土本身是根本不会称之为，哦这个泥土就是幻变的显现，而且把这个泥土作为幻变的显现的比喻作为显而无实有的比喻，不是这样的。实际上就是说是通过木块、泥块等为因，念咒的时候呢后面就可以说是这个显现成了幻变的显现了，显现成了幻变的象马了。哦，我们说幻化的象马出来了，这个时候幻化的象马是现而无实有的，我们观察的幻化象马从哪儿来的？实际上有没有个自性？如果有自性的话它是从幻术师的嘴巴里走出来的还是从这个泥块里走出来的，还有从外面走进来的？如果他真是有一个本体的话，肯定有个来源，肯定有个来源，但是我们分析的时候没有。啊从幻术师嘴巴里没有走出来，从它的泥块里面也没有走出来，像这样的话他就说是无二显现，因缘和合的显现。那么显现的当下，观察的住在哪里呢，观察显现的当下，住也没地方，那么后面幻术师停止念咒了，念咒幻化的象马会隐没，如果它有个真实的本体的话，它有个去处，它回到哪儿去，回到泥巴里面去，还是说穿越人墙而去？没有这样的，实际上就说他一停止念咒的时候慢慢自己就开始说是隐没了，慢慢就在这个地方就隐没了，所以像这样观察的时候呢这个方面就称之为幻变，这个就是幻变。把这个作为比喻，现而无实有的比喻就是从他幻化的本身，幻化的显现本身安立的比喻的，而不是把泥块和心识等等这个因，安立成幻术的。

**【而当泥块本身被见为象马等时，方能立为幻物，并可充当比喻。】**

而当泥块本身被见为象马的时候呢，哦，这个就是说一个幻物一个幻化的象马出来了，而且把这个本身呢作为他比喻，这个方面我们就知道了外道的观点不合理的。啊他只不过是片面的理解了这个幻术，他自认为自己的理论很全面，你这样回答也不行，那样回答也不行，但实际上真正观察的时候呢，就是说我们根本没有理解所谓的幻术的这个本意，没有理解本意，所以麦彭仁波切按照佛教自宗一分析幻术的时候呢，就知道是把幻化的象马，现而无实有，无而显现的这个象马，作为这个幻物，而且把它作为一切万物不存在的比喻的。就是这个问题。

**【一般来说，由于外境与心识这两者本来就成立无实，故而单单依靠所谓的因真实是不足以建立其真实性的。】**

这一段话的意思就是说什么呢，进一步的对外道的观点做破斥。因为对方说是外境，如果你把这样一种幻术安立成外境的木块，把这个幻术安立成心识，他认为这两者是实有的，所以说不能够把这个实有的东西安立成幻术。但是下面我们分析的时候，一般来说呢由于外境和心识两者本来就成立无实，一分析外境的时候呢，外境本身也无实，一分析心识的时候，心识也无实，所以说呢故而单单依靠所谓的因真实，他认为对方外道云尼玛吝派这个因是真实的，外境这个因，外境这个色法的因还有一个心识的因是真实的，他就觉得不能够建立幻变，但是呢就是说单单依靠所谓的因真实，不足以建立起真实性，你认为因是真实的，只不过没有观察而已，如果对你所谓的这个真实的因一观察，你就知道所谓的这个因，根本没办法建立他是真实性，他不是真实有的，他也是无实有的，啊就是这个含义，顺便把他所承许的因也破掉了。这个地方就是做终极的破斥，那么后面就是退一步，退一步讲：

**【即使暂且让你们承许作为因的色与识实有，但是幻物本身是假的，根本无法变成真的。】**

那么即便我们承认你啊，不对你的因和色法，不对你作为因的色与识做观察，就算是这个色和识是实有的，但是呢幻物本身它是假的，根本没办法把这个幻物变成真实的，没办法把它变为真实的。就是这样。所以说它本身是个虚假的东西。

**【譬如，尽管眼睛被魔术迷惑，但作为明明知晓是魔术的人，面对眼前呈现的幻变景物，绝不会生起一丝一毫“象马等真正存在”的执著。】**

打比喻讲呢，尽管眼睛呢它被魔术迷惑了，一个观众他的眼睛被魔术迷惑，就是讲他这个幻术呢，某种程度就说是暂时性的，把这个眼根损坏，这个损坏并不是说把你弄瞎了，这个叫损坏，他就说是被你这个，这个眼根呢被魔术迷惑了，迷惑之后看不到真实了，像这样的话眼看花了，意思就是这样的。像这样的话有些在内地呢在街头表演的时候，也有所谓的障眼法，把这个肚子弄开，把肠子取出来，把心脏挖出来，这些把脑袋切下来这些，有些懂的说这就是障眼法，就是观众这个眼睛他被这个魔术迷惑了，在内地有的街头，现在有没有就不知道，以前是有的，像这样的话，就说是眼睛被魔术迷惑的一个例子。这个例子在内地也有，像这样讲的时候呢，尽管这个眼睛被魔术迷惑了，但作为明明知晓是魔术的人面对眼前呈现的幻变，他就知道这个是魔术，他知道这些是假的，他对这一套底细很清楚，但是他的眼睛因为这个幻术，他这个咒语力量很强大，所以你知是知道，但是你还是会受到他的影响，你的眼睛还是会受到影响，还是会显现这些幻化的象马，但是呢在显现的时候你的心很清楚：哦，这个时候是我的眼睛被他的咒术迷惑了，像这样的话实际上所显现的一切都是假的。

面对眼前呈现的幻变景物绝不会生起一丝一毫“象马等真正存在”的执著。他完全不会产生这一切都是象马的真实存在的执著的，不会有这样一种执著的，就是这样的。即便是幻术师他可能，他的眼睛也可能被迷惑，我们在智慧品中讲这个犹如幻变师所，亦贪所变女就是这样的。所以他是个幻术师变化出来的这个幻变的女人，他自己是不是也看到这个呢？估计是看到了，他也看到了，要不然怎么会被迷惑了呢？所以像这样的话，幻术师本身的眼睛也会被这个魔术迷惑的，但是呢，他会不会认为这个是真实的呢？他不会认为这个是真实的，所以说我们就是在说前面的问题，他的因虽然好像似乎都是有的，但是呢就说是他幻变的东西呀，幻变的东西他的的确确是假的，因为如果了知它底细的人就不会产生这个是真正的真实象马，象马等真正存在，这种执著是不会存在的。

**【绝不会因为它的因——泥块、眼识及魔术师等样样齐备而持有“幻物也是真实”的念头。】**

那么绝对不会这个观众，这个观众呢绝不会认为它的因，这个泥块好像是具备了眼识，魔术师等等这个因都具备了，而就持有这个幻物也是真实的这个念头，不会这样认为的，所以说即便是我们说，退一万步说，你的作为因的色与识是实有的，但是呢这个幻物本身没有办法变成真实的，就是为了通过比喻来说明这个问题，讲这个问题。

**【所缘境幻物本身在当时当地似乎的的确确存在，然而对于了知似现而不成立者来说，可当作比喻，因此此比喻并非不成立。】**

所缘境在眼识面前作为所缘境的这个幻物本身在当时、当地，似乎的的确确存在的，大家看得很清楚，这个幻化的象马走来走去，而且表演很多节目，像这些似乎的的确确是存在的，然而对于了知似现而不成立者来说，可以当做比喻，那么就说能够了知，有些就说是一些学中观的人，他了知一切万法似乎是显现，但是根本不成立实有，对他了知这个意义者来讲的话，这个幻术就可以做比喻了，观察的时候一切万法都像幻术一样，现而无实有。在显现的当下，完全是没有自性可言的，犹如幻术一般，对他来讲这个幻术就可以作为现而无实的比喻，或有些地方讲就作为无而现的比喻，啊无而现的比喻，现而无自性他是一层意思，就显现的当下他是没有的，无而显现呢就是一切万法都在没有当中显现，一切的这些我们的身心五蕴的状态，一切的所谓的业、轮回，所谓的这些东西都是无而显现的，犹如幻术一样，幻术就是无而显现，就是这样一个自性。在虚幻休息当经常讲无而显现，所以像这样的经常思考这些比喻啊，经常思考一切万法都是无而显现的，都是无自性的，能够帮助我们悟入一切万法，如梦如幻的境界。所以对他来讲可以作为比喻，因此比喻并非不成立，比喻是绝对成立的。下面就讲这个幻术，这些梦境啊，这些比喻都是可以成立。无时的比喻，前面因为对方说，一概这些梦境啊，这些幻术啊，一概不能作为无实的比喻，但我们说可以作为无实的比喻，就从观察完之后呢，是可以作为无实的比喻的。

**【这以上已明明白白地分析阐述了《自释》中所说的内容。】**

《中观庄严论》的《自释》当中对它的因，对它的有法，因啊，对它的比喻啊等等。它已经就说是这个讲过，麦彭仁波切呢，把这个自释当中所讲的内容进一步的开显出来，明明白白的分析了《自释》中所说的内容。前面有讲离根本因，那么现在讲第二个问题，建其理。建其理就是详尽的分析，这些它成立的道理了。

**庚二(建其理)分二：一、建立宗法；二、建立周遍。**

这个建其理的“其”字。就是前面所讲的一切万法无自性，或是说它的这个根本理当中，怎么样去建立它呢？离一多故，无自性的。像这样呢，怎样去建立它，首先建立宗法，然后建立周遍，建立宗法就说前面说过的因在有法上，可以成立一切有法都是离一多的，建立宗法就是一切万法都是离一多。这个问题着重建立。所以下面分析的时候呢都是破一啊，破多啊，像这样的话就是一切有法都是离一多，第二个方面是建立周遍，建立周遍就是决定的，这个就是决定的。那么就说没有不周遍的问题，没有不决定的问题，所以说一切有法都是离一多，这个就是决定可以成立的。所以说最后可以了知一切万法，绝对是无自性。这样所离就可以引出来了。

**辛一(建立宗法)分二：一、建立离实一；二、建立离实多**。

那么因为就是说建立宗法，像这样就是说因在有法上成立，所以首先是对于有法上面，建立离实一，一切有法根本没有实有的一，不管是什么样的实有一，什么样一种就说是形式上面，实有的一，统统离开，都不存在一个所谓实有的问题。第二个呢建立离实多，第二个问题就说是实有的多不存在，那这个方面是略说的，那么就建立离实多，是广说。那么就说第一个问题建立离实一又分二。第一呢是

**壬一(建立离实一)分二：一、破周遍之实一；二、破不遍之实一。**

所谓周遍的实一呢是以一个法为例，这个法全部整个是一个实有的一，这样的。那么这个下面还要分两个。第二个是讲，第二问题是破不遍之实一。不遍的实一是一部分它可以建立实一的概念，其他就说是不建立。像这样的话就说是不遍。这个实一在某个法上面不遍，不是周遍的。像这样周遍的实一，就说整个法本身是一个实有的一，那么就说是不遍呢，就是部分的法是有一个一，其他的不一定。像这样的就叫不遍实一，可以这样理解。那么下面就是讲第一个。

癸一(破之实一)分二：一、破别能遍之实一；二、破虚空等总能遍之实一。

那么这个地方有一个周遍，周遍的实一就是分了一个别能遍和总能遍，别能遍和总能遍。那么能遍所遍，前面我们已经讲完了。总能遍和所遍的意思已经讲完了。现在的话就说是别能遍就是在一切法当中其中的差别的别别的法。比如说外道承续的主物啊。就说内道承续的这些涅槃法啊，这个不是所有的法，这个是差别。就是个别的法，把这些个别的法安立成这个实一，叫做别能遍实一。

然后第二个就说虚空的总能遍，总能遍就说能够周遍的一法当中。比如说虚空，虚空界能够周遍一切法，所以说这个虚空能作为这个总的能遍，把它的这个总能遍的实一破掉。因为在这个安立的时候呢，前面的这个科盼当中有一些宗派，有一些外道、有一些内道，它对某一个法安立这个就是实一的叫做别的能遍。那么还有一些就说整个一个法，整个一个法就是实一的，比如虚空啊，或者有些外道安立的法性啊，这些法，实际上这个方面叫总的能遍，它可以周遍一切的，这个上面是不是有这个实一呢，没有。比如说破掉这些所承许的实一的观点，这个就是它不同的地方，首先讲第一个问题

**子一(破别能遍之实一)分二：一、破常法之实一；二、破补特伽罗之实一。**

那么这两个科判呢，别的能遍有分的破法，就是破常法，破我，你认为这个法，法上面有一个实一，这个也不存在的，你认为我上面有个实一，这个我是实一的，这个也不存在的，所以这个方面是对法和人二者之间别别破之。首先讲第一个呢

**丑一(破常法之实一)分三：一、破他宗(外道)假立之常物；二、破自宗(内道)假立之常法；三、如是遮破常法之结尾。**

这个三个科盼，都是在破常法的实一上面分下来的，所以都是他的主旨，都是在破常法之一，第一个就说他宗(外道)假立之常物，并不是说他自己承许，哦外道说我的常物是假立的，不是这个意思，实际上所有的常物都是假立的。按照就中观宗的意思来讲，所有的常物都是假立的，因为科盼上的意思就是破他宗假立，破他宗假立，不是说对方直接承许我这个常物是假立的，而是说按照自宗的观点来讲，所有的常物都是假立的。我们要破他宗所承许的这种所谓的假立的常物，第二个是自宗(内道)所假立的常法，这些无为法、涅槃，涅槃的法这些方面有不宗承许它是这个常法。第三如是遮破常法之结尾，首先来讲第一个问题呢就是破他宗(外道)假立之常物

**果实渐生故，常皆非一性，  
 若许各果异，失坏彼等常**

那么他宗假立的常物这个里面怎么体现呢，这里面是以大自在天为例子的。以大自在天为例，那么大自在天为例呢，像这样的话就是讲的时候呢就说是这个方面的话，大自在天虽然他就是个有情啊，但是呢他不是补特伽罗我，他是一个法，这个方面是把他作为一个法来破斥的，作为一个假立的法来破斥的，那么就说大自在天，他是恒常不变的，唯一的。他作为一切万法的声音。然后就像陶师造陶瓶一样，就像上帝造人一样，像这样的话逐渐逐渐的就把这个人造出来了。通过五天六天的时间造出来的，像这样的话就像他的因是实有的，常有的。然后逐渐逐渐把这些有情造出来，他就这个意思。他这个观点是这样的。他有一个假立的常物。这个地方常物就是讲的大自在天，大自在天作为因，然后逐渐逐渐就像陶师造万法一样，把这些其他的众生造出来了，这个对方这样承许的，然后我们在破斥的时候就：果实渐生故，常皆非一性。

虽然你说大自在天他做一个常因，他就说是逐渐逐渐造万法，逐渐逐渐造万法，第一个是你这样承认的，第二个呢就是按世间的现象来看的时候呢，一切万法也是次第产生的，也是次第产生的，所以说大自在天他作为恒常的因，他所造的果法是逐渐逐渐的产生缘故，通过这样一种现象，我们可以推之呢，常皆非一性，这个所谓第一个常字，他就是讲常有的自在天等，常有的自在天等皆非一性，全部都不是唯一的自性，都不是一个恒常的自性，一和常二者之间可以互相去了解。这个方面我们说破了他一，就可以破斥他的常，那么只有就说只有常才是一个一的自性，这个常才是一的，那么一呢可以作为常的一个他的特性，他的特性。就说我们就说，如果你的果法是次第出来的，他的因怎么可能是唯一的不变呢，不可能是不变的。

那么就说他的果是在不同的变化，那么作为他这个造作，他这个因来讲呢，他就是如果是恒常不变的话，要不然就说他的如果因恒常不变，要不然就是一个时间当中全部都要出来，为什么？他因全部具备了嘛。恒常的因全部具备，所以为什么一切万法不同时显现呢，一切万法既然同时显现，说明他的因次第的显现，他的因本身是次第性的。所以说他的因不可能是一个不变的一个一，一个恒常的一个一，不可能是这样的。

所以说如果这样观察的时候常皆非一性，你所谓的成立的自在天都不是唯一的自性，都不是一个恒常的自性。如果他是次第自立的生，如果他这个因在不断不断的次第的生，像这样的话就说明，他不是一个一，他不是一个恒常，恒常他就不变，他是一个一了，但是如果他是在次第次第造万法的话，有的时候造有的时候不造，像这样次第造万法的话，就说明他根本不是一个常一，他就是一个无常万法，就是一个多体的法，就是一个多体的法。所以说他自己承许因时有，因是恒常的，但是呢果法方面他是承许的，果法方面他承许是这个次第产生的，而且对于我们自己在世间当中所显现的一切法来讲，也是次第出生，有情也是次第出生，这些农作物也是次第出生，还有工厂里面呢这个产品也是次第次第出生，很多很多新生的事物都是次第出生，以前没有，现在有了，所以通过入观理（50:03）的观点来讲，这些都是大自在天所造的，那么如果这个因是恒常的话，那么因具备了，果为什么不产生，那么如果就是说这个因具备了，果没有，这个因就不是因，因为没有产生法，没有产生果法，怎么叫因呢，就不叫因了。

所以像这样讲，如果你的因具备了完全的因都是恒常不变的，如果你的因是恒常不变的，那么你的果，要么就根本就不会产生，他不变，不变的话怎么产生。他不起功用，怎么产生呢，他不起无常怎么产生呢，所以像这样讲的话呢，像这样要不然，一个都不产生，要产生就全部要产生。

但是现在我们明明见到这些法是渐生的，就是通过这个渐生的这个果，来推自己的因，你的果为什么渐生呢，你的果他的因，他的因在具备的时候他的果产生的。所以说当他的一个果产生的时候，说明他的因，这个时候他的因具备了。那么为什么其他的果法没产生呢，就是说他的因这个时候没具备。所以在你的自在天当中，就存在了这个现象了。就一部分因俱全，一部分的因不俱全。在一个恒常不变的常法当中，居然有乐一个，有因和无因的阶段。所以说你的这个常法就不存在了。所以你的常法就不可能存在了，所以他无常的自性，这个因有时具备了，就产生了一个法。

其他的果法没产生，支持能说明他这个大自在天里边的因当中没有具备他的因。因没有齐全，因没有齐全的缘故呢，所以他的果法，不会产生。这个方面和世间，就是说和世间这个产品出来一样。什么时候他的因缘具备了，他的产品就出来一个。那么为什么他的产品没有出来呢，哦他的因还没有具备。他的原材料还没有俱全。所以像这样讲的时候，他的果法还不具备。

所以，这个时候讲的时候，如果你的这样一种果法是次第产生的。只能推着你的因是次第次第在成熟，所以说你的因是怎么，因就是大自在天，那是按照你的观点来讲是恒常的。恒常的时候呢，这个观察的时候，如果你的承许果渐生，那么你的恒常就皆非一性了，绝对不是一个常一的自性。肯定是无常的多体。

若许各果异，那么这个若许各果异。是对对方的回辩，对方看到这个问题，他承许的观点有问题呢，他就说这个进一步转述他的观点。他又是一个因，虽然是恒常的，若许，就是他承许，这个因虽然是恒常的，但是各果针对各个不同的果来说。他的这个因呢是通过不同的方式存于在他法当中。存在在大自在天，或是存在在他法当中的。所以像这样讲的时候呢，他一方面承许，不能放弃这个恒常的观点，他说这个因是恒常，虽然是恒常。但是不是一性，他对于各个不同的果，针对各个不同的果，他的因是通过不同的、多体的方式存在在他法当中。他是这样说的。一方面是承许多体啊，不是，一体就承许恒常，这方面是不对的。

为什么呢，失坏便恒常。如果你这样的话，就失坏这些大自在天等这个因的恒常自性了，因为你已经承许他的因是多体的，他的因是通过多体的方式存在于他法当中的。所以说肯定会承许一个大自在天，他这个非常的自性的。

下面还要在注释当中还要进一步的分析。对方很多很多不变的观点，但是在颂词当中他通过高度浓缩的方式，就可以知道，如果你承许就是说他这个因不相同的话，实际上就直接承许了，打破了你承许当中恒常不变的观点，因为就是说已经有了很多不同的变化，也有很多不同的变化，有常的、无常的、这样不同的变化的缘故，所以怎么可能是恒常的法呢，如果是恒常就不会有很多变化的法，如果是变化就不是恒常的。

**【上述的离一多因在自宗他派所说的欲知物——一切有法上成立,即称为第一相宗法;】**

那么下面首先介绍一下建立宗法的这个问题，或者又说把三相推理讲一讲。上述的离一多因，因为就是说前面的根本理、建根理当中就是讲的很清楚了，说自他所说法，无自性，离一多故，犹如影像。

那么在这个推理当中呢，这个因是什么，这个是他的根据能立，就是讲离一多故，所以说上述这个离一多因，这个因，在自宗他派所说的欲知物。就是前面我们讲一切有法，自他所说法，这个自他所说法，这个有法呢也叫做欲知物。叫做欲知物。

为什么叫欲知物。因为对于这个法本身了知一部分，但是不是完全了知，比如说自他所说的一些法，他的显现，这一部分我们可以了知，哦这个柱子的显现我们可以看到。或者说外道他承许他、陈述他这个宗派。他的宗义我们就可以看到，但是这个只是了知他的一部分。他的整个体现不了知，所以他这个有法叫欲知物。我们想要了知他，是有自性的、还是无自性的，外道把这个欲知物呢，他要建立是有自性的，所以他通过他的推理来推。

那么中观宗呢要了知这一切的欲知物，实际上对我们来讲这个是欲知物，想要了知他到底是怎么本性，像这样的话要了知他是无这个自性的，要了知他是空性的，所以像这样讲叫欲知物、这个地方也叫做所争事。所争论的对境，所争论的这个、所争论的这个柱子，他是无常的还是恒常的，这个柱子是争论的对境，那么这个柱子是有自性无自性的，这个是争论，也叫做所争物、也叫做所争事。也叫做欲知物，也叫做有法，这个都可以。这是一个意思。

像这样的话。就是说这个离一多因，在一些有法上面成立了，就称为第一相宗法，那么就是说一切有法是不是离一多的，我们要成立第一相，所以建立宗法的时候，就是说一切有实法，一切自他所有实法，都是离一多，要着重建立这个，都是离一多的，所以把一切有法都要建立离一多。这个就是第一相，就三相退理，金三相。这就是第一相推理。第一相当中宗法就成立。

**【此离一多因如果具备,则彼所立无实必然存在,此为第二相同品;】**

那么在这个推理当中呢，第一相就是有法，第二相就是讲他的所立，所立是什么呢，就是无自性才能所立。自他所说法无自性，这个无自性呢，实际上就是个所立。我们要安立一切有法是无自性的，这个地方有个所立无实。

那么说如果这个因具备的话，那么这个第二相呢，就是这个因何所立，因放在所立上观察，离一多因如果是离一多因肯定是无实有的，所以说如果这个成立了，就叫第二相同品，第二相就是同品的。如果说无实有的周遍是，就是说离一多的法肯定是无实有的。就是说因放在所立上观察成不成立。因放在所立上，如果是离一多的，肯定是无实有的。这个方面是可以成立的，如果这个成立就第二相同品成立了。那么第三相是异品的。

**【所立无实如果不存在,则离一多因也就不存在,这是第三相异品】**

那么第三相异品呢就是如果是所立一反的话，他的这个能立就反，前面同品的话如果是离一多的，绝对是无实有的。

下面就是说第三相就反过来，如果是无实这个方面一反之后呢，他的所立的无实一反他的因就翻反了，所以说所立无实如果不存在的话，如果是有实的话，如果是有实法，那么离一多因就不存在了，肯定是一多，肯定就是一多。像这样的话就是第三相异品了。第二相他是从能立和所立二者去观察。第三相就是说所立和能立。所立一反之后能立就反了，所立不存在了，能立就不存在了。所立无实如果不存在就变成有实了。则离一多因就不存在了，那肯定是一多。如果是有实肯定是一多。像这样的话就是异品，就是第三相异品，这方面讲三相，后面讲变。

**【由于所立与因这两者同品与异品的特殊相属关系已确定,是故凭借此因决定〖遍〗能确立某一所立法,即分别称为同品遍与异品遍。】**

因为所立和因这两者，通品与异品的特殊相属关系已确定了，前面讲过了，就是说同品的关系就是说。如果是离一多的肯定是无实有。那么是异品呢，如果是实有的绝对是一多，肯定是一多，所以说他无实一反之后呢，他的这样离一多因他就反了。就反过来了，肯定是反过来的，所以说他这个特殊相属关系确定了，由此凭借此因决定〖遍〗，就是周遍，周遍可以成为某一个所立法，就分别称为同品遍与异品遍。然后第二相了。第三相，同品遍与异品遍就是这个意思。这个变就是决定的意思。

**【周遍成立之因如果对于欲知物——任何有法来说成立,则依之所立便可无欺被证实,由此也已排除了二相与六相等过多过少之边。】**

那么就是说周遍成立的因，对于欲知物成立有法来说成立的那么欲知呢，依靠这个因呢，就可以那么就是依之所立，他的这个所立就可以无欺被证实。所以说只需要三相，不需要有两相和六相，所以说第一相这个因在所立上面成立的。不是在所立上，第一相这个因可能是在有法上成立的。首先成立宗法，第二观察他的同品和异品，像这样的话就是说需要这三相就可以证实他的真实义了，所以说像这样就可以依之所立**便可无欺被证实**。那么就是说把这个无欺证实之后呢，由此也可排除二相和六相，那么就是说有些其他的观点呢，认为就是说要证成一个所立法的话，要证成一个真实义的话，他就说是有时候呢，有些外道是使用一相，有些外道是使用二相，那这个呢是有些是使用四相、五相、六相等，最多使用六相的也有。就是说这个二相方面不齐全，二相就是说同品和异品方面不齐全，六相过多没必要了，实际上就是，三相以后，四相五相六相都是过多的，这个方面是以二相、六相作为他的例子。

实际上在《因明》在《量理宝藏论》当中呢，在讲这个就是正理品（59:59）时候呢，他也讲到了从一相到六相之间的观点，那么所以说实际上呢法称论师，禅那论师、班智达等等只取三相。那么二相过少了，六相过多了。实际上就是说是一相二相过少了，四五六相就是过多了，像这样的话就是说过多过少都没有必要。三相理完全都可以证成的。就是这个意思。

**【正如( 《集量论》中)所说“三相因见义”以及(《释量论》中所说)“宗法彼分遍”。】**

那么就是说在这个《集量论》中当中呢，陈那论师他讲三相因见义，三相因就可以了，通过前面的宗法，同品周遍与异品周遍。通过这个三相因见义，他就可以见到一切万法的真实义了。他是无常的或者说他是存在的、或者他是无自性的，就完全可以见到，他的真实义，三相就足够了。然后就是秉承了陈那论师的观点呢，法称论师，就是解释《集量论》的《释量论》，这个《释量论》他就这样说的，他就这样说的，““宗法彼分遍”。”。刚开始在第一品的时候，刚开始就这样讲的，就是说是三相，第一相是宗法，彼分遍呢就是讲到了同品和异品，同品和异品在彼分遍当中已经含摄了。所以说他也是承许三相的建议，讲彼分遍，所以像这样讲的时候呢，就是说这个真正的一个根本因，建立他是一个真正的因的话，就通过宗法、同品、异品就可以建立了，随着前面的科判当中，在分的时候，首先是建立宗法的，首先把他的宗法建立，这个是很关键的东西，离一多因在有法上面建立，然后就是说再确定他周遍的问题，如果这个法在确定完之后呢，这个是完整的建其理嘛。就是这个根本因呢，他是一个真正的真因，这是一个具有量的真因，这个方面对我们来讲可以产生一个信解。

今天我们就讲到这个地方。