

第64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064 罗淑梅0-10

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心，发了菩提心之后呢，我们继续宣讲全知麦彭仁波切所造《中观庄严论释—文殊上师欢喜教言论》。那么如今宣讲的是破斥心识实有为一体。那么实际上呢一切成实的法只有一体和多体。那么如果说不存在实有的一那就不能存在实有的多。所以说呢在这个论典当中破斥的重点放在破实一当中，不管是实一的境还是实一的心识。那么现在呢是对于假相唯识宗是一个心识的进行观察和破斥。那么现在讲的呢，首先呢是观察这样一种这个假相唯识宗认知对境不合理的问题，第二是观察相属不合理的问题，第三个呢是要观察因不合理的问题。那么现在呢是讲第二个科判——观察相属不合理。也就是说如果唯识宗的观点，心识是实有的，行相是不存在的。那么如果在这样一种前提之下呢，第一呢，不会不可能出现这样一种这个就是说是这个自体相属的问题；第二个问题呢也不可能出现彼生相属。所以说这两个，就是说是这个这两个相属如果不存在的话，就没有任何的所谓的联系，没有任何关系。如果没有关系呢，也是就无法了知这个行相等有很多很多过失。那么这个以上呢对于这个相属不合理的问题呢做了观察了。那么今天是要旁述相违。那么就是说相属和相违嘛，实际上是在观察一切万法的名言谛的问题的时候呢是非常关键的问题，所以说在讲完相属之后呢。全知麦彭仁波切呢也是在这个地方旁述一下这个相违，略说一下相违的问题。【旁述相违：相违也就是指两种事物之间结成所害与能害的关系。】那么这个，所谓的这个相违的法相呢就是指两种事物之间存在一种所害和一种能害的关系。像这样呢就是一种这个所谓的相违。它一定是，第一个呢一定是这两种事物，第二个方面呢是存在所害和能害。那么这个就是他的这个相违的一个法相。那么如果它的分类呢是【决定有不并存相违与互绝相违两种】那么如果把这样一种相违分别开观察的时候就存在两种相违，第一个呢就叫做不并存相违，第二个的话呢就叫做互绝相违。那么不并存相违和互绝相违呢在前面呢论文当中只出现过，尤其是互绝相违呢就出现了好几次。那么今天呢是宣讲不并存相违和互绝相违两种。首先是讲第一个问题呢是【不并存相违：彼此之间不能持续平衡相伴、并存，称为不并存相违】那么就是说是所谓的这个不并存相违呢，就是说这个两个他法之间呢不能够持续的平衡相伴。那么就是说两个存在的法之间没办法就是说是这个，平衡的

相伴，平衡的并存。所以说呢在出现的时候呢，一者必定是能够伤害另一者，让另一者呢没办法就是说继续的延续下去。像这样一种状态呢就称之为这个不并存相违。有很多法是不并存的，但是呢就是说不存在相违的问题。但是呢在这个当中讲呢是不并存相违。就是说一定是它二者之间呢是互相有这个伤害的关系。所以像这样讲呢就叫做不并存相违。那么第二个问题呢叫做【互绝相违：对立面是无实法，诸如蓝色与非蓝色之间是互绝相违。】那么所谓的互绝相违呢，它也是一种所害、能害。但是呢它的这个对立面是一种无实法。也就是说互绝相违呢是有实法和无实法。那么打比喻讲，蓝色与非蓝色之间呢就是互绝相违。那么第一个呢蓝色呢，这个是在存在的一种颜色，然后呢非蓝色呢就是说是，实际上就是说对于前面这个有实的蓝色呢一种对立面，它就是说是非蓝色。那么这个非蓝色呢当然可以理解成很多问题，比如说对颜色当中呢，像红色啊，还有就是说这些其他的绿色啊、红色啊，这些也是非蓝色。但是这个方面呢非蓝色呢并不是指就是说蓝色以外的这些红、黄等这个颜色，不是这个意思。因为这个对立面是无实法，而前面的这个红色也好还是其他的白色也好，这方面并不是无实法。所以说呢这方面讲的时候呢，所谓的互绝相违，一定是蓝色和对于前面这个蓝色的一种否认。一种非蓝色、黄色和非黄色，那么应该是这样一种问题。或者说比较使用的多呢就是这个“常”和这个“无常”啊，像这样一种法，或者“有”和“无”这样一种法。“柱子”和“无柱”？04:48这样一种法。像这样的话就是说这个方面呢就是一种这个蓝色和非蓝色之间或者对立面是一种无实法的一种问题，这个方面就叫做互绝相违。存在“有”的时候呢绝对不可能是“无”，那么如果是无的状态不可能是有。这样一种问题。因此说呢像这样观察的时候呢叫做互绝相违。【其中不并存相违也包括“光明与黑暗”之类的境相违以及“我执与证悟无我”之类的心相违。】那么首先呢是互绝相违当中呢又可以分为两种，一个是境相违，一个是心相违。那么就是说境相违呢比如说光明和黑暗，光明和黑暗呢就是说二者之间没办法并存的，没办法并存。所以说呢像这样观察的时候呢，他们就是说是这个光明和黑暗之间不能够持续平衡相待，不能够并存。那么如果就是说是光明它力量越来越强的时候呢，黑暗就逐渐逐渐消退了。在黄昏来临的时候，黑暗的这样一种力量越来越强，光明的力量越来越消退。所以说呢从这个方面观察的时候呢就叫做这个光明和黑暗之间的关系。还有有些时候就是水和火之间的关系呢也可以这样理解。那么水和火的两种法。那么看就是看谁的这样一种这个微尘的力量大，微尘的数量多。如果是这样的话那么一者就能够害另一者。那么如果水和火放在一起的时候呢。刚开始的时候并不一定是相违的。那么刚开始的

时候也比较，就是说从一方面讲的时候就是说可以说成一种互相之间一种，一种斗争吧，一种战争。像这样讲的时候如果是这个火的这个微尘的力量大。它的火的微尘多，逐渐逐渐这个水会减少，逐渐逐渐干涸。那么如果就是说水的力量大呢，比如说水的力量大呢就是说提，拎一壶水去浇这个火堆的时候。那么如果这样水尘的力量大，那么逐渐逐渐呢这样一种这个火尘的这样一种这个力量就会减弱，最后就会消失。像这样就叫做不并存。二者之间呢没办法并存存在的。那么这个方面就叫做境相违。还有一种就是心相违。心相违呢就是说讲到了是我执和证悟无我之类的。那么互相之间呢就没办法并存。也就是说如果出现存在我执的时候呢，这个方面就是说无我的这样一种这个智慧呢没办法存在的。那么或者就是说如果是证悟无我空性的时候呢，那我执无法存在。那么有的时候呢当我们在修法过程当中，尤其在修法过程当中，会不会出现我执和证悟无我这两种情况并存的这个情况呢？实际上就是说在最初生起这个无我，就是说我们相续当中产生一种闻思的这个无我的正见。或者开始要证悟无我的时候呢，像这样的话就是说这个我执和证悟无我的这个正见等等好像还可以有一定的这个存在的这样一种这个情况。但是呢看他谁的力量大。如果就当我们，比如说我们在修持无我的时候，那么我执的力量还是很大的话，逐渐逐渐就会把这样一种，把证悟无我或者了达无我或者通达无我这种见解呢，就会把它削弱乃至这个无我正见就不会存在了。那么就是说如果这个无我的定解，或者证悟无我的这样一种这个心很强大呢，那么我执，它就会削弱，我执呢逐渐逐渐就会消亡。那像这样的话就是我执和证悟无我之间的这样关系。实际上不单单是凡夫的时候有这样的。那么在证悟这个，在这样一种这个，就是说圣者位的时候呢如果没有彻底的把我执的种子，我执的这样根本灭除的话，在相续当中见道以后，他有证悟无我的智慧，相续当中又存在这个我执的这样习气，或者我执的种子，那么二者之间呢仍然是一种这样一种不并存相违的一种状态，逐渐逐渐呢，一个就是说是会，一个就逐渐会胜出，尤其是无我的智慧逐渐会胜出，我执的话会彻底消亡。所以说就像这样在心相续当中也存在这个我执和证悟无我之类的这样心相违的这个问题。【互绝相违有直接相违间接相违两种。】那么互绝相违呢分为两种，一个是直接的互绝相违，一个是间接的互绝相违。【直接相违是两种事物之间正面抵触，如“常”与“无常”。那么就是说直接相违呢就是直接“常”和它的这样一种对立面的这种这个无常法。就它的这个对立面的这个无常法。像这样就叫做这个直接的一种相违或者有和无啊，这些都叫做直接的相违。那么下面是讲第二种，间接相违。实际上就直接相违呢，我们就是说遇到得多就讲得多，间接相违呢，就是说稍微

出现的次数要少一些。下面就讲这个间接相违：【彼此之间虽然不是针锋相对互为违品，但一者的违品作为另一者的能遍，因而不可能有同是两者的情况，如“所作”与“常有”，也就是说，“常有”的能遍是“非所作”。】那么就是说是两个法之间，彼此之间呢虽然不是针锋相对互为违品，就像“常”和“无常”一样。“常”和“无常”呢就是直接的这种针锋相对。“无常”呢就是一种这个“常”法的一种对立面。它的对立面是不存在这个“常”法的一种状态，不能在就是说间接相违呢虽然不是像“常”和“无常”这样一种针锋相对互为违品的。但是呢一者的违品作为另一者的能遍，所以说呢二者不可能，不可能有两者同是两者的情况。10:05

【9:55】但是呢一者的违品作为另一者的能遍，所以说呢二者不可能，啊不可能有两者，同时两者的情况。那么对于这个我想举例来说明的话，比如说“所做”和“常有”法，那么如果说是“所做”和“常有”法二者呢是不是直接的一种针锋相对的违品呢？实际上并不是。因为就是“所做”的直接违品是“非所作”，“常有”的直接违品是无常，所以说从这个角度来讲，“所做”和“常有”之间呢，他虽然也有关联呐，但是要从直接的一种，啊针锋相对的方式互为违品呢，“所做”和“常有”并不是存在这个条件。因为“所做”前面有讲，“所做”呢他的违品是“非所作”，那么“常有”的直接对立面是“无常”，所以说这个方面就是从，然后存在的第一种情况，不是针锋相对互为违品的。但是第二种情况呢，一者的违品作为另一者的能遍，这个条件是有的，也就是说，“常有”的能遍是“非所作”。那么这个方面就存在了一种间接相违了，间接相违。“所做”和“常有”虽然不是直接相违的，但是呢有一种间接相违。比如说呢：“所做”，那么“所做”他的这个违品呢是什么呢？“所做”的违品是“非所作”，那么“非所作”我们再看呢，啊把“所做”的违品剔出来是“非所作”之后呢，那么“非所作”和“常有”之间呢是什么关系？实际上就是说“非所作”和“常有”呢，就是说“常有”就是，啊“常有”的能遍是“非所作”，“非所作”作为这个“常有”的能遍，“常有”是“非所作”的所遍，二者之间呢有这样一种关系，所以说呢就是说是“所做”和“常有”二者之间呢，也不可能同是存在的，不可能有同是两者，又是“所做”，啊又是“常有”的这个法是不可能存在的，所以说从这个角度来讲，也叫作间接相违。这个地方观察的重点呢要，第一个呢就是说，他们…我们要了知“所做”和“常有”二者之间的关系不是针锋相对的，直接的违品，直接的矛盾，这个是没有的，啊直接的矛盾没有。前面也是讲“所做”的直接矛盾是“非所作”，而“常有”呢是“无常”。所以说现在把“所做”和“常有”放在一起，那就具备第一个条件是：不是针锋相对的互为违品了。那么就是说再观察他的第二个问题，第二个步骤，第二个重点呢，是一者的违品作为另一者的能遍。比如说

“所做”他的违品是“非所作”，“非所作”能够作为常有法的能遍，他们就是说“非所作”和“常有”是能遍和所遍的关系，所以说呢就是“所做”和“常有”不可能同是两者同时存在。那么如果把这三个步骤掌握之后呢，哦这个“所做”和“常有”之间的这样一种间接相违的问题呀，就可以了知了。因为就是说是“非所作”和“常有”之间的关系很密切，所以说呢就说“所做”和“常有”之间呢，他也不可能是这样一种这个，可以说有些关系的，“所做”和“常有”之间就是一种相违的，而且是间接相违。【本来在此外，深入透彻地理解相属与相违的含义虽说格外重要，但唯恐篇幅冗长，而叙述到此为止。】本来在这个地…在这个地方的话就说是，深入透彻的去讲解去理解，所谓的这个相属的问题和这个相违的含义呢是非常重要的，尤其是要观察这些因的时候非常重要，但是呢如果真正地展开宣讲的时候呢，就害怕这个篇幅过多，啊篇幅这个比较冗长，所以说呢就说是简单的叙述了一点点，叙述到此为止了。【相违与相属的名词是一切“因”的能遍问题中必然要涉及到的，因而在此只是简略说明。】那么虽然没有就是说长篇大论的方式来进行宣说，但是呢因为相违和相属的名词是一切“因”，就是一切推理。那么在一切推理的能遍的问题当中，必然要涉及到，啊必然要涉及到这样一种相违和相属，所以说如果一点都不讲的话也是，啊怕就是后学者没办法了知，所以说在这个地方是简略说明的，那么如果我们要对于这样一种相属和相违的问题，应该有一个全面的了知的话，《量理宝藏论》当中，啊第六品和第七品呢主要是讲相属和相违，上师在这个注释当中呢也是对于这个，相属和相违两个问题呢讲得很清楚、很透彻。所以说呢，如果有时间的话就可以参考《量理宝藏论》的注释当中，那么第六品呢观相属，第七品观相违。像这样的话，这个里面分成“不并存相违”啊，然后就说是这个“互绝相违”啊，还有相属当中的这样一种“自体相属”和“彼生相属”，啊这些自宗的观点还有他宗的观点，啊都讲得非常非常的清楚，啊可以去参考的。那么接下来是讲第三个问题了，是【申三、观察因不合理：】观察因不合理呢颂词当中讲【无因何以故，成此偶尔生？具因何以故，摆脱依他起？】那么此处的这个因不合理是针对谁的呢？啊是针对这样一种行相的，那么这个行相你处在…啊你这个行相是一种眼识的一种对境，那么你这个行相的本身，到底是有“因”产生的呢？还是无“因”产生的？只是存在这两种情况，因为你是一种就是了知的一种法，所了知的法呢到底你是，是不是存在的呢？或者说你的存在是不是具有“因”呢？那么如果是无“因”，那也有过失，如果是有“因”呢，仍然也是有过失的。首先讲无“因”，啊如果你的这样一种行相是无“因”的，那么如果这个法是无因生，何以故成此偶尔生？啊何以故和成此偶尔生呢要连在一起去理解。那么就是说是为什么能够

变成偶尔产生呢？因为这些行相啊，有的时候这个行相呢就是说，唯识宗他假象唯识宗的观点就是个比如说毛发一样的，但是呢在假象唯识宗的这样一种宗义当中，犹如毛发的东西就是现在我面前的柱子、瓶子以及张三李四、一切的山河大地，这个就是所谓的这个行相，啊就是这个行相，那么这个一些行相呢到底是不是无“因”呢？如果是无因生的话，那么这一切万法，怎么样才能够变成偶尔，偶尔生偶尔没有呢？这个方面是不存在的，也就是说呢，如果是无“因”的话，一定会变成常有和常无的过失。就像前面我们在讲，在破顺世外道，在破无因生的时候呢，也曾经提到过这个问题，说如果是真正的无因生的话，一定会变成要不然就恒常存在，要不然就是恒常不存在，因为他不需要观待“因”的缘故，那么一切万法的这个，有的时候有，有的时候没有，这个方面是一切万法的这是一种自然现象呢，我们每一个人生活在世界都知道，哦有些以为这个人来了，这个人也死了，这个人，哦这个产品，这个产品生产出来了，这个产品后面又消亡了，所以说呢一段时间有，一段时间没有，这个是啊也是名言谛当中一种现象，这个是因为什么呢？因为他的“因”有的时候有，有的时候没有的缘故，所以说这个果法是随着他的“因”而有，随着他的“因”而灭的。但是像这样如果你的这样一种行相呢，他是一种无“因”产生，不需要观待“因”，他就会恒时存在，要么就是恒时不存在的过失。啊有这样的过失，所以说对方也不能这样承许，不敢承许这个是无“因”。那么如果是不承许无“因”，那一定是有“因”了。那么说下面讲具因，如果是具因的话，何以故摆脱依他起？那么如果是这样行相是由“因”产生的，那么就是说，或者说何以故摆脱依他起呢？那么就是说你没有办法能够摆脱行相是依他起的这样一种观点，他因为是以“因”而产生的，那么如果是以“因”而产生的话，这个法就可以说是一种存在的，依缘而产生、依因而产生的法，是一种存在的法。那么如果是存在的法呢，就相当是依缘而产生，就是一种依他而起的，啊依他起就是一种依他而起的法。那么这个依他起的法呢，他有两个意思，一个意思这个依他起呢就说是不会是一种不存在的的东西，他一定是存在的东西，像这样的话就说是世间当中有因的缘故，他就是一种存在。第二个问题呢就说是这个，啊就说是这个，假相唯识宗他又不承许心之外的因。心以外的因是不存在的，所以说这个因呢一定是心，那么如果他的因是心的话，他的果法一定是也是心，所以说呢他的这个因是心那么果也是心，所以说像这样讲的时候呢，你的这样一种这个，你的这样一种这个，啊就说是行相不可能就是遍计了，就应该是依他起，就应该变成心识的本体了，那么就是说依，这个行相变成心识的本体恰恰就是，啊假相唯识宗最不愿意承认的，他认为呢，我们要和真相唯识宗区别开来，那么我们最

大的特色就是这个行相呢他不是心识，他不是和心识心识一味的。所以像这样观察来观察去，最后如果说，你的行相是依他起的话，实际上这个就对他的观点，是一种致命的打击了。但此处呢如果你要承许因的话，没办法摆脱这个行相是依他起的这个问题。【请问对方：蓝色、黄色等行相到底具不具有因？只能选择承认其中之一。】那么就是说我们要问对方呢，你的这样一种蓝色和黄色等等的行相的存在，被眼识所了知的到底具不具备因呢？只能够选择其中之一。只能选择其中之一的原因呢，就是因为答案就只有这两种。要么就具有因，要么就不具有因，除了具有因和不具有因之外呢，绝对不会承许再有第三种情况，所以这个时候我们就说呢，你可以选择有因也可以选择无因，但除了这个之外呢，就是说不存在其他的原因，不存在其他的情况的。【如果对方说行相无有因，那为什么不是恒常有或者恒常无有，岂能成为时而存在、时而不存在这般偶尔性产生的现象呢？】如果对方，假如说对方选择行相是没有因的，那么如果没有因的话，就相当于和顺世外道的一种其无因产生的观点相雷同了。因为像这样的话就说是，无有因要么就是无有因的缘故呢，不会产生，那么就说是如果是这样一种这个行相已经存在了，啊这个就是说行相他已经存在，或者说所看到的这个法已经存在了，那么如果他要是没有因的话，那么就会出现这样一种这个，法他是恒常有或者恒常无有的过失。那么当然就是说有的时候我们看前后文的时候，有的说你的行相是不存在的，等等等等讲很多问题，有的时候说你的行相是怎么样，但实际上就是说是行相不存在这个问题呢，主要是针对对方说在心的本性当中不存在行相，心的本性当中不存在行相，在外境当中也不存在行相，这个是对方他所承许的，他不是外境也不是这个心识，那么即不是外境也不是心识的话，我们就可以说这个行相是根本不存在的。【20:05】

第64课20-30分钟

在心的本性当中不存在行相。心的本性当中不存在行相，在外境当中也不存在行相，这是对方他所承许的，而不是外境也不是心识。那么如果既不是外境也不是心识的话，我们就可以说这个行相根本是不存在的，所以有的时候，抓住这个问题就是说你如果没有行相就怎么怎么样，没有行相怎么怎么样，发很多过失，它的原因是这样的，那么为什么在此处说你的行相是有因没有因的呢？这个地方的行相就是说他承许呢虽然这样一种行相不是外境也不是心识，但是它能够被眼识所照见，这个时候我们就站在这个角度，就是说你被眼识所照见的这个角度这种显现。这个蓝黄等的行相到底是怎样的，所以说有的时候说，一口咬定说对方是无有行相的，有的说你的行相怎么样的，原因我们必须分析清楚的。都是在对方承许

的前提之下进行分析的，并不是根本不观待对方，一味的这样托辞，如果是这样的话根本没有真正破斥的理由，所以说我们就说如果对方的行相是没有因呢？为什么不是恒常有或者恒常无有呢？不能够成为时而存在，时而不存在，这样偶尔性产生的现象，名言谛当中法就是一种偶尔性，有的时候有，有的时候没有。所以说，如果你是说无因的话，就不能够解释现象当中的偶尔产生这种现象。

【关于不观待因则偶尔性不合理的道理在前文中已论述完毕。】

因为这个地方我们就说偶尔性它一定是世间的一种现象，一定是世间的一种自然规律，我们一定要随顺这样一种偶尔性的法。有的时候有，有的时候没有的法，所以说像这样如果你的这个观点，不能够解释这样一种世间当中偶尔性的这样一种道理，这样就说明你的观点不符合这样一种实际的情况。

所以说呢，不观待因则偶尔性不合理的道理呢，前文当中已经论述完毕了。

那么下面是要讲第二个问题了。

【即便对方承认此行相具有因，但由于从外缘中产生的缘故，已成了缘起生的依他起，以什么原因能摆脱得了依他起的身份呢？不可能摆脱得了。】

这个后面的两个字应该挑调一个次第吧，不可能这个摆脱了得应该是摆脱得了，

那么就是说这个即便对方承认说这个行相是具有因的，这个行相一定是具有因的，无因的话有很多过失。但是呢，你如果具有因的话，因为这个因是从外缘当中产生的缘故，这个地方的外缘，就是说除了行相之外的缘，这个外缘不一定能够理解成平时我们说内缘和外缘当中这个外缘呐，有的时候内缘和外缘当中就是外缘呢就是心之外的法，心之外的法叫外缘，心就是内心作为缘叫内缘，有这样安立的方式，但是此处的外缘呢，实际上就应该说是它自身以外的，行相以外的因，行相之外的缘，就不是它自己本身之外的法，像这样的话叫做外缘。

那么像这样的话就说，由于这样一种是从外缘当中产生的缘故，就成了缘起生的依他起，就应该成了依缘产生的依他起的法。就说真正观察的时候，你自己什么原因能够摆脱的了，这个行相是依他起的身份呢？不可能摆脱的了了。

那么实际上我们这个地方把对方的行相划在依他起当中，对对方来讲有什么样一种，就说是含义呢？对对方用的什么呢？下面就要解释这个问题。

【如果依缘而生则可以说是存在，】

那么如果是这个法是依缘而生的话,就可以说这个法是存在的法。

【然而由于唯识宗并不承许识以外的其他因,所以不成为遍计所执而定成依他起的这一太过对方实在无力回避。】

那么就是说是依缘而生呢,就可以说这个法是存在的,但是也是因为唯实宗他并不承认心识之外的因,就说心识之外的法是根本没有的,所以说心识之外的因也是根本不存在的。如果这个法,如果说这样一种行相,具有因的话,这种因之能够在心识当中,只能存在于心识当中存在。那么如果说只能存在于心识当中存在的话,他的因如果是心识,他的果,前面分析了,他的果不可能是离开心识之外的别别东西,不可能是有这样一种法。所以说从这个方面讲的时候,那么依他起的特色呢就是一切都是心识的本体,就是心识的本体,所以说这个叫做依他而起,有清净的依他起,有不清净的依他起,实际上除了这个内心之外,除了心识之外,并没有办法安立其他的一种自性。所以说从这个角度来讲的话,那么就说他的行相就不能够变成遍计所执了。那么不能够变成遍计所执性,从这个问题观察的时候,我们可以进一步的分析一下。

那么实际上遍计所执性,他的这个特色呢,第一个呢他就说是属于不存在的法。遍计所执呢就说众生把这个,比如说一切的外相他都是内心的一种本体,他都是和内心无二的。但是呢如果众生认为这些法是心之外的一种法,如果是心之外的法呢,这样一种心之外的执著的方式,并不符合于实际情况,所以说我们认为心之外有一个其他的东西,这个方面就是一种不符合实际情况的一种安立的方式从这个角度来讲,就叫做遍计所执性。总之,把这些不存在的东西都叫做遍计所执性,或者把这些不符合实际情况安立的,都叫做遍计所执性,就是这样一种法。

所以说呢,就说假相唯实宗本来呢他要认为,他要承认这样一种行相,他应该是迷乱的法,他是一种遍计所执的法,但是他现在已经变成了依缘而生的法,变成依缘而生,而是依靠心识当中,通过心识而产生的法。所以说像这样讲的时候,他应该是前面讲,他应该是一种存在了。他如果是一种存在,依缘产生的法,是一种存在的法,是一种存在的法的缘故呢,就不是遍计所执了,就应该变成依他起,从这个方面来进行安立的。

第二个问题就说是这样一种遍计所执性呢,实际上是一种,遍计所执性和依他起实际上,还是从不同的侧面来讲不相同,他的体相是不相同的。依他起可以说是世俗有的法,是心识的自性,而遍计所执性呢,虽然他是心识的自性,但是呢就说在执著的时候,众生就把他执为其他的法了,其他的自性了。但现在呢,我们就说如果通过

他的行相依缘而产生，他变成了这样一种依他起，变成依他起就不成为遍计所执性了，应该变成心识的无碍自性。

从这个角度来讲呢，第一个问题就是遍计所执他应该成为对方的这种遍计所执的行相，不应该成为虚妄的法了，应该成为存在的法。因为依缘而产生的缘故，他应该是存在。第二个问题呢，就是不应该成为心识之外的法，应该成为心识的自性，这个两个问题分析下来的时候，如果是有因的话，那么一定会变成依他起。所以说如果你的行相变成依他起了，对方就不敢承认了。所以说最后就说，这一太过对方实在是无力回避，他不想承认，但是也回避不了，没办法真正的把这样一种问题进行回避了。所以说你这个行相到底是具因啊不具因啊，从两个方面观察的时候，都是不符合道理的。

未二、宣说单单能取相不合理：

前面就是讲到了所取，他的行相是不合理的，那么第二个科判呢宣说单单的能取相是不合理的。就是说如果是没有行相，在心识当中没有行相，只有一个独独的心识的话，那么单单存在这个能取相也是不符合道理的。

设若彼相无，彼识成无相，
如水晶球识，终究无感受。

设若行相无，如果按照对方的观点来讲的话，这样一种行相是不存在的，那么行相的话在心识当中根本不存在这个行相自性。那么这个时候呢就彼识成无相，那么这个心识就变成了无相的方式而存在，那么就必须要通过无相的方式来自我感受，因为他根本没有行相，心识他是一种能取，心识一种能取，他是一种自明自知，对方来讲，是水晶球一样自明知了的法。那么现在没有其他的这样行相的话，你这个心识就变成了自我感受了。如水晶球识，终究无感受。那么就说是你的这样一种法，离开了其他的行相，就好像单单的一个水晶球一样的心识，他是终究没办法感受的，没办法真正的去感受这些行相。所以说如果是从这方面安立的时候，就单单能取相是不合理的。

【假设对境彼行相不存在，那么有境独一无二的识即被承许为无有二取自明的识本身也理应成了以无相的方式来自我感受，】

那么假如说对境的行相不存在了，那么有境的独一无二的心识就被承认为根本不存在这个二取的，因为就说没有它的，不存在它的这样一种行相的话，那么缘行相这个能取它是不会存在的。所以说这个方面叫做无有二取的自明的识本身也应该变成了以无相的方式来自我感受。这个方面我们要理解，有的时候说是无二取，有的时候说无二取它就应该变成一种实相了，变成实相。那么我们就是说在中观宗讲无二取就变成实相的时候呢，这个时候，这个二取当中

的这个能取它就是指整个心识在内的，包括了所有的心识在内，所以说如果说没有二取的话，当然就是其法里的实相了。那么在唯识宗当中，他也说没有二取，没有二取的这样一种自明自知的心识，这个又是什么意思呢？实际上，这个方面没有二取的自明自知的心识，一方面是没有二取的【3004】

【30:01】但是他的心识又存在，这个方面就是从唯识宗的内部观点和中观宗的内部观点有别、不相同，他的范围不一样。就说中观宗的能取不管是什么样，所有的心识都叫做能取。那么就是说唯识宗在有些时候他的能取在观察二取的时候这个能取，就是观待行相的。比如说有一个行相的柱子，这个柱子的所取存在了，那么我缘这个柱子的识就叫做能取。因为这种能取毕竟是观待这个柱子的所取才安立了取柱子的能取的，所以说这二者之间毕竟是有种联系。那么如果有了这个山河大地这个柱子，他就会有了能取。如果说他的行相不存在呢？如果这些山河大地不存在呢？当然缘他的能取的法也就没有了，也就不存在了。所以从这个方面安立的时候呢，他没有二取，但是他这个心识存在的原因就是这样的。他的范围是不一样的。他是在这样的水晶球一样的心识之外，你观待了这样一种对境而安立的这种识，就叫做能取和所取。但是在究竟的实相当中，单单存在这个自明自知的心识，所以说二取就应该是不存在的法了。这种观待所取的能取应该成了不存在的法了，应该是一种遍计法。所以在他们的宗义当中也有没有二取但是心识存在的这个问题。我们应该从这个方面来理解。像这样就是说无有二取的自明自识本身也应该存在有影像的方式自我感受。

“可是离开对境的染料来改变颜色的有境——如洁净水晶球般一个孤立自性的识如若存在必然可得，但由于没有得到过，而终究也不会有领受或感受的结果。”那么就是说可是离开了对境的染料来改变颜色的有境，就是说这样一种水晶球是没有染料的，没有染料了上面就没有带什么行相，也没有办法去真正的去成为一种状态。同样的道理此处就把这个有境比喻成这样一种洁净的水晶球，内外透彻的水晶球。你把这个形象比喻成这个染料。如果说这个没有被染料改变的有境，他是没办法感受的。所以说这个孤立自性的识怎么样存在呢？没办法真正的去了知他的。根本没有一点形象的这样的有境，犹如洁净水晶球这样的有境怎么可能存在呢？实际上就是说没有办法感受的缘故呢，终究没办法真正的去说这个心识是的是的确是存在的。

“一般来说，分别认知某某对境而立谓识，诸如眼识也是同样，如果始终未曾见过色相，则无法认定说这就是眼识。”那么一般来说呢，分别认知某某对境而立谓识。就是说我认知的瓶子这个就是

见瓶子的识，听到声音就是听声音的耳识。那么就是说眼识也是这样的。如果始终没有见过色相，那么就没办法说这个眼识。如果你见过了色相，就说这个眼识，这个是一个非常粗浅的比喻、一个例子。“同样的道理，孤立的无相之识是不会有领受的。”那么依靠这个来类推呢。如果说是一个孤立的无相识根本没有形象的这个心识会不会有领受呢？你领受了什么？什么都没有领受，所以说你这样孤立的无相之识不可能有领受的。“即使口口声声地说“自明自知的识如水晶球一般”也只不过是缘识本身作为对境的行相。”那么有的时候说我们这个自明自知的心识犹如水晶球一样。那么在说这些话的时候在这句话当中存不存在形象呢？实际上一方面对方的意思就是说没有形象。我们的这样一种犹如自明自知的水晶球一样的心识是没有形象的。但是我们说如果你要认定说我们的这个自明自知的心识犹如水晶球一样，也一定要有他的形象。那么这个时候缘什么形象呢？这个时候是缘识本身作为对境的形象。如果你认定说我们的心识是自明自知的，犹如水晶球一样，连这个形象都不存在的话，你怎么样去感受呢？怎么样去领受说我们的心识是如何如何呢？根本不可能的事情。所以说不管怎么样，即便是缘自己也要有这种形象。没有任何不带相的心识，是这样的。所以说就是说缘此本身作为这种形象也是一种形象，这个方面一定要了知的。

“因此，如果缘所谓“这样那样”的某一法，则必须显现出那一法的行相，甚至连行相都没有显现却安立“是此是彼”只不过是立宗罢了，如同评论“石女的儿子身色洁白”一样。”所以说，如果缘所谓“这样那样”的某一法，则必须显现出那一法的行相来，一定有行相。此处当然主要还是对方这样一种自明自知的心识，自明自知的心识他没有行相的，他是一个没有一个行相的法。但是如果你在内心当中要了知，要认为所谓的这个法是这样或那样的，比如说是这样的自明自知的心识，那样犹如水晶球一样的自性。那么如果我们相续当中我们的心识当中要显现出自明自知的识，和犹如水晶球一样的这样那样某一法的特征的话，必须要显出这个法的形象才对，如果没有显出这个法的形象，甚至连形象都没有显现，我们说安立我们的心识犹如我们的心识是自明自知的，我们的心识是犹如水晶球一样的，然后我们就开始评论，只不过是一种立宗，就好像评论石女的儿子神色洁白一样，根本没有显现出来的形象，我们说石女儿子生来洁白，这个是没有意义的，无论如何的话就是这样一种心识面前一定要有形象才能够真实的认知。

“所以，无相的自性(如若存在)按理来说也该能领受，但由于未曾领受过而足能确知这样的无相自性根本不存在。”我们在进一步的分析的时候，所谓的无相的自性，对他们这样的心识是一种无相

的心识、无相的自性。那么这种无相的自性如果他是存在的，对方说我们的心识是无相的，我们说这个无相的自性到底是存不存在呢？如果这样一种无相的自性他如果是存在的，按理说也应该能领受，如果能够领受也应该必须有他的相的，应该有他的相才能够领受的，按理说应该能领受。但是又未曾领受过足能确知这样的无相自性根本不存在。那么如果就是说没有领受过，或者说犹如未曾领受过的缘故，而能够确定这样无相的自性根本不存在，即便是这个无相的自性也根本不可能存在的。你说我们的心识是无相的自性，但是你没有领受过怎么可能说这个无相的自性是存在呢？根本不可能的事情。“因为“它是如何如何”现在不可得的任何原因也是没有的。”因为就是说这种无相他是这样活着那样不可得的，就说这个无相他没有这样一种相他不是心识也不是外境等等，他是如何如何现在不可得的任何原因。但是这个不可得的原因也是没有的，为什么？因为他没有领受过，没有领受过他的无相，怎么去安立他的根据呢？怎么去安立他的原因呢？所以说你找任何的原因，前面麦彭仁波切也是讲过了，真正落到最后的时候根本的原因仍然还是自证，还是自证，你必须要领受他，你才能够说他的怎么怎么样的。如果最后没有一个自证没有一个领受过的话，连这个无相的自性这一点都无法安立的，连无相的自性存在这一点都无法安立的。所以说像这样讲的时候呢，你这个第一个如果承许无相的观点的话，通过其他方式观察时候就有很多过失，就像前面所讲的一样。第二个如果你自己要安立这个无相的自性，必须要拿出根据。我就问你这样无相的自性领受过没有？如果领受过，一定有相；如果没有领受过，你无相的自性这一点安立不了了，就无法安立了。所以说你的自宗怎么样安立呢？也有很多过失，也没有真实能够安立自性的这种根据。所以说像这样讲的时候呢你说这个无相的观点如何如何应理呢，当然就没法实际的存在了。“你们宗派认为行相既不在外也不在内，这样一来，如改色染色般的行相若不存在，则如清澈水晶般无二之识为何不亲自感受呢？”那么就是说你们宗派认为形象不在外也不在内，实际上不在外也不在内说明他不存在这样法的自性，也根本不存在的。这样一来的话如改色染色般的行相如果是不存在的，如果没有行相，现在就只剩下了一个清澈水晶般无二之识。那么就是说不存在，不感受行相，那么心识是干什么的？你的心识难道不感受吗？你的心识是自明自知的，应该感受，那么这个时候就说是如清澈水晶般无二之识，没有二取或者不存在这个行相的无二之识，为什么不亲自感受呢？什么叫亲自感受呢？实际上这个亲自感受的意思就是感受自己。就是自己来感受自己，因为没有行相了嘛，这个心识是没有行相的，那么你的心识又是自明自知的，那么你没有任

何的感受，没有感受了就不叫心识了，所以说这个时候没有办法感受行相，那就只有感受自己了。【40:00】

所以说这个时候也没办法感受行相那就只有感受自己了，就说亲自感受是感受自己的本身，在明明感受的同时，心却未能确定又怎么可能呢一方面要感受，那么在明明感受的同时心未能确定这是不可能的，心未能确定是没有确定什么呢？没有确定他的行相吗，在你明明感受得同时应该能够确定他的行相，哦我的心就是这样自明自知的我的心就犹如水晶球一样的，那么就说能够确定完全能够确定，没有确定怎么可能呢？所以说在如果你确定下来的时候，一定是有他的行相的，那么这个行相是什么呢？就是心识本身，这一点是一定有的所以说无论如何你外在的行相没有的话但是你在心识面前感受的时候呢也仍然有一个感受自己的行相的【40:47】，因为无有不定的其他的染污之故那么一定能够确定他能够就说是【40:53】的行相，在这个时候因为不确定的其他的染因，其他的这个不确定染因得缘故，所以说这个方面自明自知的心识不确定下来，不确定的其他的因素不确定的其他的染因根本不存在，所以当你在感受自己的心识的时候一定能够确定下来就是一个存在行相的问题，如果对方认为就像阳焰等原本无有水的行相与之同时会被感受为水，因此你们的【41:23】因不一定，那么如果对方认为呢就像阳焰，阳焰呢他就说是在夏天的时候呢是在春末夏初的时候呢在大草原大沙漠当中显现为水的行相他是一种热气，因为热气有时候是水蒸气像这样显现为流动的水，显现为流动的河流尤其是大的这个戈壁当中大的草原当中呀，就看远处有兰兰的流动的水的存在这个叫阳焰水，那么阳焰的本身不是水原来没有水的行相但是在没有水的行相的同时会被感受为水，因为他似乎是一种水因此你们哪似乎不确定所以说对方得观点就说你们如果没有感受到的话没办法真正去确定他，但是就说是我们对镜当中的确是没有水的但是在没有水的同时的确可以被感受为水，所以前面的因就是不确定的，对阳焰等景象也可以同等去观察驳斥，因此并非不一定，那么你既然把阳焰的这个例子提出来了我们就把阳焰等得景象也同等去观察驳斥，因此说并非是不一定，也就是说如果你把阳焰看成水一定是他的水的行相的，如果没有水的行相怎么可能看成水呢，对于阳焰等景象来说水的行相纵然在外界中无有但如果与内在的识前也同样连他错乱为彼之象的行相也不存在那又怎么能感受根本不存在的事物呢，绝不应该感受，那么对于这些阳焰的景象在外在当中的确是不存在这个水的，水的行相水的自性一点都不存在因为他毕竟是一种错误的相但是如果内在心识面前比如说在眼识面前连他错乱为彼这个彼就是水，那么就是把它错乱为水的行相如果连这个错乱为水的行相也不存在的

话，怎么你就能看成水，不能看成水的，所以说外在当中虽然不存在真正的水，但是在眼识面前一定有他水的行相，如果没有水的行相绝对不该感知这个，就像我们平时使用得比喻就是这个蛇的比喻一样，花绳和这个蛇的比喻那么黄昏的时候你把这个花绳看做蛇了如果这个时候呢当然在外界当中他就是一条花绳而已，不存在蛇但是呢如果这个时候连你的眼识面前这个蛇的行相都不存在的话，你又何必去恐怖呢，在外在当中也不存在蛇在你的眼识面前也没有错乱显现为蛇的行相你又何必去恐怖呢，现在实际上就说是外在当中不存在蛇那么实际上你的眼识面前也不存在蛇像这样的话恐怖的因根本找不到的，所以说不管怎么样一定是感受到了他的行相之后才能够认知这个蛇是什么情况，比如说已经感受到阳焰水了，我就认为远处一条大河在流动，一定有这个那么后面当你的眼病呀因为这个在沙漠当中看到这样一种水呢也是一种很干燥眼睛是一种身体严重缺水像这个时候出现一种幻觉，或者说你的眼根受到这样一种伤害之后的呢会看到这样一种情况，那么如果真正你把这样一种病因消除一看的时候呢不会看到这个水的行相，这个就是一种气而已或者说当你的这样一种借助其他的因缘你看清楚了这个是绳子的时候呢这个时候会显现一种绳子的相，所以说前面看成蛇的相，后面看成绳子的相，前面看成水的相后面看成水蒸气的相看着他流动的这个相实际上都要带相，没有相的这样一种识根本不可能，没有相怎么样去领受呢所以说如果是这样的话根本不可能领受的，好这以上呢就讲到第二个科判的内容了，第二个科判就说单单的能取的识是不合理的。那么此处的单单的能取的识呢就说是这个前面所分析的一样的他主要是心识本身作为一个能取法，心识本身作为一个能取法的观察方式如果没有一个行相所取，那么能取的心识也是无法安立的，那么就讲第三个科判是破遣过之答复：若谓迷知此，无论依迷乱，或由彼力生，彼皆随他转。那么首先呢是讲到了对方的答复，遣过的答复第二个再破遣过的答复，那么就说是若谓迷之此这个第一句话就是讲对方的答复，若谓迷之此他就说这样一种行相呢就说是外面的行相是不存在的，像这样的但是内心的这样一种迷乱通过内心的迷乱而能够了知这样一种行相，通过内心的迷乱而能够了知的行相，像这样讲的时候呢就是前面的答复，那么就说是他认为呢通过内在的迷乱内心的迷乱能够了知的行相就好像就说是看到这个黄海螺实际上是外在是不存在黄海螺的但是通过内心当中的一种病因，显现的这样一种看到黄海螺的相，这方面是由内心的迷乱见到黄海螺的这个行相而已，实际上我们可以观察呢他这个遣过的答复这个之下的内容呢他已经逐渐逐渐把他的重心转移到内心当中来了，他已经承许这个迷乱的显现行相所以如果是这样的话已经从遍计变成

依他起，逐渐的他自己重心也在转移有的时候也是没办法的事情了，因为他的观点的确在观察名言谛的时候或者观察这些法的时候有不合理的地方，所以说观察观察结果还是没办法避免过失，下面分析的时候无论依迷乱或由彼力生，彼皆随他转，那么无论依迷乱的意思就是说不管是同体相属或者彼力生还是说彼生相属，实际上彼皆随他转都变成随他而转的依他起，都会变成依他起，那么怎么样无论依迷乱呢，就说这样的法的时候呢这样一种行相和迷乱之间的关系是不是一个本体的，你就说行相和迷乱是不是一个法，那么如果行相就是迷乱，或者说这样一种行相他就说是依靠于迷乱的，行相依靠于迷乱的，实际上二者之间是一种同体的关系就好像无常依靠于这样柱子一样，像这样无常与柱子实际上一个本体，那么如果说是这样的行相依靠于迷乱的话，实际上行相与迷乱之间就是一个同体的关系同体相属的关系，那么如果是同体相属的关系的话迷乱是什么呢？迷乱就是内心当中的一种状态，所以如果从这个角度来讲的时候你的行相依靠与同体的关系的话他也变成一种随他而转变成依他起的自性了，或由彼力生，这个彼力就说或者是通过迷乱的因而生，这个彼力就是通过迷乱的力量而产生，产生什么呢产生行相，说通过迷乱的这个因产生这个是他生相属，前面是同体相属第三句是他生相属，或者说就是通过这样一种迷乱的因而产生的话，【48:35】而产生的话，实际上他是属于他生相属从这个角度来讲也是随他而转，也是依他而生，就是前面所分析的一样没办法摆脱依他起，所以说你这样一观察下来之后呢若谓迷知此这个问题看的时候呢仍然还是没办法摆脱过失的，当这般明确的指出相不存在这感受不合理的时候，假相唯识宗的诸位论师如果承许说虽然行相不存在，但识【49:01】无需中断，虽然行相尽管不存在，可是依靠错觉之心的习气的力量，或者说是由迷乱而这般了知行相的，难道我们这样指出行相不存在那么就感受不合理的时候呢，假相唯识宗可能就这样承许了，虽然他的行相不存在，但是还是可以感受每个人能够领受这个名言，行相不存在但是识领受名言无需中断，为什么呢因为行相尽管是不存在但是依靠错觉之心的习气，就说一种错觉迷乱的这个心的习气的力量或者说通过迷乱而这般了知行相的，这个时候已经像这样了知了这个错觉之心的习气或者是迷乱的力量如是了知行相，例如在患黄疸病之时明明外境海螺的黄色不存在，却觉知海螺为纯金相，打个比喻讲呢在患疸病的时候呢患了疸病眼根受损所以说明明外境当中呢是不会存在海螺的黄色的，这个方面是指这样一种白海螺这样的黄色而不是说黄海螺，因为就说有的时候呢就是存在黄海螺的，有一段时间也是出现这个情况了，一个道友就拿一个黄海螺给我，黄海螺给我之后呢另外一个道友来了，他当时

看到黄海螺的时候没说什么，过了一段时间后呢他就说前段时间好像不对，为什么呢我来你家的时候看到这个海螺是黄的，他就说像这样的话我前段时间肯定是胆有问题，或者说肯定是生病了，但是我就相信了肯定是他生病了后面我想得时候呢当时他来的时候我正在看那个黄海螺，一个黄色的海边那个大大的海螺我正在看那个，他就说认为是看到的白色的海螺变成黄色的了，他就担心自己的身体呀，一定要检查一下，否则已经出现这样的像了，他已经看到黄海螺了实际上就是海螺他由白色的也有黄色的，平时呢在这些论点当中所说得黄海螺都是统统把白海螺见为黄海螺得情况之下，都是在这个情况之下而不是说看到外在的黄海螺就是什么问题不是这样的，所以像这样讲的时候呢就是说明明外境海螺的黄色不存在是指所分析得把白色见为黄色的这个特点讲的，不存在去觉知海螺为纯金相他就是看到这个海螺是纯金相是黄色的相，同样的道理呢由于受迷乱习气所牵，原本无有却似乎显现黄色，那么就说是受迷乱习气所牵的时候呢，本来不存在，但是显现黄色等真实的行相，他就觉得这个合理的，一方面不存在行相一方面能够感受，下面破除的时候说呢无论你所指的那一行相是以同体相属的方式依赖于迷乱还是借助迷乱威力而生的彼生相属，不管是两种相属的任何一种，只要有这种关系那这行相绝对都变成了随他而转，那么无论你们所指的那一行相是同体相属的方式依赖于迷乱，就说同体相属的方式依赖于迷乱，就说行相依赖于迷乱二者是同体相属的方式，还是借助迷乱的威力而生的彼生相属，就说这个行相是依靠于迷乱的威力而产生的，不管是两种相属的哪一种只要由这种关系的话这个行相就变成了随他而转，就变成了依他起，随它而转依他起就是这样一种关系，那么就说是进一步的分析呢是在下面了，像在下面对于他的不合理的地方呢进一步的进行观察，这个方面只是略说而已，今天就讲到这个地方。

