

第63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——文殊上师欢喜教言论》。如今在宣讲是破心识实一，那么我们就知道实际上一切万法有实法这个方面除了色法和心法之外呢再找不到其他的一种法的自性。那么前面对于这个色法已经做了观察，实际上色法在显现的当下完全都是不存在自性的。那么现在是心识的法，那么这个心识的法平时我们也在不间断的是在感受它，它仍然也有一种自明自知的那样一种本体自性。但是呢即便我们在每天感受这样一种心识，那么这个心识到底是真实存在的呢，还是说是没有本体的？一般的情况下都认为肯定是存在的，但是如果通过中观的正理加以分析观察的时候呢，就知道的的确确的没有丝毫的本体可得。我们现在就要获得这样一种正见获得这样一种感受，所以说通过很多很多这样词句来进行观察心识了知它无自性。那么在了知心识的时候呢对于这个外境存在的宗派和不承认外境的宗派分别的予以破斥。现在呢在讲破唯识宗的观点，破唯识宗观点有真相唯识、假相唯识，现在在观察假相唯识。

那么就是假相唯识宗的观点今天是讲第二个科判。

午二(广说彼义)分二：一、无相观点不合理；二、宣说单单能取相不合理。

无相观点就是如果没有行相的话那是非常不合理的，不管是认知外境啊相属啊等等都是不合理的，所以说如果你承许没有行相呢，它是不合理的。第二呢宣说单单能取相不合理，什么叫单单能取相呢？就说如果没有行相只有一个心识的话，单单存在一个能取的相没有所取的相，像这样的话也是绝对不合理的事情。因此说这两个科判一个是从它的无相从它的行相讲，第二个方面是讲有实，单单能取相不合理，从两个方面都不合理观点来进行安立的。

未一(无相观点不合理)分三：一、观察认知对境不合理；二、观察相属不合理；三、观察因不合理。

那么对于这个无相观点不合理这个分三个方面。首先是观察认知对境，那么就说如果没有行相的话，你这个心识如何能认知对境呢？认知对境这个是不合理的；第二个问题是观察相属不合理，这个相属就是关系，那么就说如果说是一个法有另外一个法不存在的话，二者之间不可能有相属，如果没有相属的话那么安立其他的这样一种认知的关系也是绝对不合理的，因为假相唯识宗一方面认为这个行相是不存在的，在行识当中是没有的。一方面也是安立

这个眼识等可以照见这样一种行相，所以说如果说是外面的行相根本就不存在的话，那么怎么样安立一个相属呢？没有自体相属没有彼生相属，实际上就是根本就不合理的。第三个是观察这个因不合理，也就是说这样一种因观察的时候也是不管是它是有因而产生呢还是无因而产生呢？实际上就观察它这个因的时候呢，有因产生也不对，无因产生也不对，无因产生就应该变成这样恒有恒无的观点；如果是有因产生就变成依他起了，是依缘产生依他起不可能变成遍计执。那么这个是第三个科判内容。

申一(观察认知对境不合理)分二：一、总说；二、别说。

酉一、总说：

**如是何无实，彼知彼非有，
如苦为乐等，诸白亦非白。**

那么这个总说是认知对境不合理的，它的科判是认知对境不合理。那么【如是何无实】的意思就是说不管是对境或者有境当中任何一个法如果没有一个实有的法的话，这个实有法不管是在对境当中存在，或许有的时候是有境，这个有境就是心识当中存在，反正应该存在一个实有的法，如果就是说在对境和有境当中都不存在任何一个有实法，无实就不存在任何一个有实法。【彼知彼非有】那么我们的有境之识在了知这样识或者依靠这样一种对境，第一个【彼】字就是这个对境，【知彼】就是依靠这个对境而了知这个无实法的自性呢【非有】，那么这个是不可能存在的。实际上就是说【彼知彼非有】意思就是说如果我们这样一种对境它如果根本没有有实法的话，它就是个无实，那么如果这个无实法怎么可能被认知呢？是不可能被认知的。因为就是有境之识它一定认知的是个有实法，那么如果说是它这个有实法在有境当中也不存在，是对境当中也不存在，实际上它就不存在有实，不存在有实就是个无实。那么这个无实法是不可能被认知的，尤其在这样名言谛当中，一个根本不存在的东西怎么可能被心识所认知呢？所以说【彼知彼非有】的意思就是这样的，就是说我们要依靠这个对境，依靠这样一种对境来了知它这个无实法非有，这样一种情况是根本不可能存在的。【彼知彼非有】的意思就是这样的。

那么下面是打比喻【如苦为乐等】，比如说我们要把这个苦认为或者安立为乐这个是不存在这个情况的，苦就是苦，不可能把苦就说作为安乐，这个【等】字反过来呢，乐为苦这个也是不可能的。然后就说【诸白亦非白】意思就是说，【诸白】把这一切的白色也同样不可能认知为非白，这个【非白】就是黑的意。那么总而言之通过这个比喻和这个意义对照，就说你的心识如果要真正要产生一个心识的作用，必须要认知对境的有实法，那么如果说对境是有实法呢我心

识就可以认知它，那么如果说是这个有实法不存在呢我的心识就无法认知，就好像没办法把苦安立成乐，把白安立成黑一样。所以说如果说是对环境不存在的话那么根本没办法认知这个无实法的意思。所以说再看它的科判的时候就说观察认知对环境不合理，那么心识来认知这个无实法这样对环境实际上是根本不合理的。

【如是对境与有境中的任何境，如果无有任何一个实法，则有境之识依靠自力在那一对境上所了知的某一无实法也是绝不会有的。】

那么如是对境和有境当中的任何境，就说你要安立一个境，要安立一个这样认知的对境的话，或者就是在对境当中安立的，对境当中安立呢就说从它的所取方面讲，或有的时候是色法方面讲。有境当中任何境呢有的时候就说是你的心识的本体，或就是说心识的这样一种当中显现的这样一种境也可以说，反正如果是要认知境的话，或者就是对境当中色法的自性，或就是说心识当中这样一种对境的法。【如果无有任何一个实法】，如果在任何境当中都没有一个实法也 just 是说不存在一个实法，不存在一个实法的意思就是说，刚才前面按照前一段意思讲含义呢，就说如果没有任何一个实法的话就说明这个法不存在。因为就是说存在的法一定是实法的，如果就说没有一个实法，那一定是不存在的法。那么如果说是没有任何一个实法的话，【则有境之识依靠自力在那一对境上所了知的某一无实法也是绝不会有的。】那么如果没有实法的有境之识，有境之识就是我们的能知能取嘛，依靠自力通过这个心识的力量在那一对境，就说不存在实法的对境上面所了知的某一个无实法也是不会有的。那么本来一个角度来讲它是一个对境，第二个方面它是个无实法，实际上又是对境又是无实法的情况是不存在的。所以说我们说在这个对境上面要了知一个所谓的无实法是绝对不会有，就说说得简单一点就前面所讲的一样，那么就说你的眼识如果要真正了知对境的话必须对境是个有实法，现在你的对境是不存在有实也就是一个无实，一个无实法你的眼识在这个对境的上面要了知一个无实法，要照见一个无实法是绝对不可能存在的。

【譬如，对于非乐的痛苦了知为安乐，“等”字所包括的将安乐视为痛苦的情况是不会存在的。】

打个比喻讲，对于非乐的这种痛苦你要把它了知为安乐这种情况是不存在的，还有颂词当中这个“等”字，“等”字所包括的把安乐视为痛苦的情况也是不会存在的，如果你的心识没有颠倒，如果是按照一般的世间的这样一种标准来衡量的时候呢，痛苦一定就是痛苦，安乐一定是安乐，所以如果你把痛苦了知为安乐这个是种颠倒，不会存在的，那么你把安乐就说了知为痛苦这个也是不可能存在的。

【同样，对于对境的一切白色也不可能视为非白色的黑色。】

同样的道理，对于对境的一切白色呢也不可能把它看成黑色，【诸白亦非白】的意思就是这样的，所以这个里面有些隐藏的有些词句就说隐藏在里面了，实际上【诸白亦非白】意思，它的意思就是说一切白色不可能视为非白，但这个里面视为非白这个方面就不存在，不可能视为非白这方面隐藏，但是从它的颂词的它的这样一种前后的这样一种语式来看的时候呢，应该说是有可能视为黑色这种情况，因为它就说和前面的意义完全对照的。

【这以上是总说。】

西二(别说)分二：一、真正认知不合理；二、甚至假立认知也不合理。

那么第二个科判呢是别说，你就说广说呢，安立就说是这个认知对境是不合理，这就分了两个问题。这两个问题呢，实际上在前面我们在学习《中观庄严论》的时候，已经接触过了，已经不是很陌生的一个法了。真正认知对境呢，就说是一种自证，自证呢就是真正地认知对境，心识认知心识，这就是真正认知对境。假立认知对境呢就是前面讲到的，比如说经部宗的观点，经部宗的观点他是真正认知对境是不可能，因为他是隐蔽分吗，但是呢假立认知对境是可以的，因为呢这个对境能够传出来一种行相，然后你的心识在应现出这种行相的时候呢，也假立说认知了这样一种对境，就好像现于镜中的影像，你见到了现于镜中的影像，也可以说认知了你的面容，这个方面的是可以的。所以说呢这个认知当中有两种认知，真正的认知和假立的认知。那么就说如果真正的心识要认知对境的话，只有这两种情况，要么就是真实认知要么就假立认知。但是呢就是这样一种假相唯识宗啊，真正认知和假立认知都是不合理的。

戌一、真正认知不合理：

**于此行相者，真知不应理，
离识本性故，如空中花等。**

那么就说对于这样一种显现的行相，真知是不应理的，如果说是要真正去证知他不合理，为什么呢？因为所谓的真知呢，真正证知，他一定是自证。一定是就说心识和他的行相是一体的，行相和心识是一体，这个时候呢是可以安立成这个真知的。但是呢就说是这个假相唯识宗他认为这个行相是离识的本性，那么就说与其他是离开了心识之外的一种本性，虽然不是说是这种色法的一种完全离开，离开这样一种心识的一种实体的色法，但是呢他自己呢也不认为这个就是心识的本体，所以说呢他这个行相是离开心识的本性。如果说离开了心识的本性，那当然就不符合真正认知的这个体性了，真正的认知一定是这个行相和他的心识一体的才可以真正认知，但是呢假相唯识他不承认这个行相和心识是一体，所以说这个行相

已经离开了心识的本性的缘故，没有办法安立成真正认知。打比喻讲如空中花等，那么就说你怎么可能去领略空中的鲜花呢，看也看不到，闻也闻不到它的香味。所以说呢犹如空中花等是没办法领受一样，所以说呢你这样一种这个离开了心识的行相怎么可能去真正认知呢，这个是完全不可能的事情。 **【识认知对境的方式无外乎真正认知或以假立的方式认知。】**

那么这个方面就是一个总说，心识要认知对境的方法呢只有两种，一个就是真正地认知对境，第二假立方式认知对境。下面就是略说一下，介绍一下这个两种认知。

【真正认知是指超离无情法自性的明知本性之识生起某一对境的行相,也称为真正证知。】

那么所谓的真正认识呢也叫做真正证知，那么就说所谓的这样真正认知呢，是指超离了无情法自性的，这个心识，明知的本性的心识，他就说已经超离了无情法的自性。在这个心识当中生起某一对境的行相，所以说在这个心识当中生起某一对境的行相，说明这个行相和他的心识就是一味的，那么就是一体的。因为是在心识当中生起了对境的行相的缘故，也称为真正证知。所以说呢如果你是在心识当中生起了这个对境的行相，那么这个行相和心识是一体的缘故呢就可以真正去证知他。

那么下面就是讲第二种。

【按照承认外境存在的宗派的观点,诸如于对境的瓶子,虽然没有亲自证知,但借助外境的力量能生起与之相同而显现外境的识,并且可假立为证知对境的名言。】

这个是在讲前面的观点当中提到过。那么对于第二一种的承认外境的存在，比如说经部宗，经部宗呢他是承许外境存在的宗派，那么就说他对于这个外境的观点呢，当然是没办法认知的。所以说这个地方讲诸如于对境的瓶子，那么这个瓶子呢是外境，是一个对境的瓶子。虽然没有亲自证知，因为他是一种隐蔽分，没办法亲自去照见他，但是呢借助外境的力量，比如说这个境他有一种传递行相，指点出行相的能力。所以说借助这种隐蔽的外境的力量能生起与之相同，与之相同就说是和这个外境相同而显现外境的识，这个叫做行相啦。所以说显现在心识面前的行相，这个也是心识的自性。所以说此处说呢与之相同而显现外境的识，这个方面就是一种行相。那么见到的行相，产生了这个显现外境的心识，可以假立为证知对境的名言。这个说是假立证知对境的名言呢是可以安立的，这个可以安立。因为就毕竟见到的和外境相似相同这个行相，这个识已经显现的缘故呢，所以说呢也可以说证知了外境了。这是介绍了两种观点，下面就是说呢对于这两种观点来讲，假相唯识都是无法安立的。

【可是对于承许无相的宗派来说,这两种方式任何一种都不可能实现。】

但是在对于承许无相的假相唯识派来看的时候呢,这两种方式任何一种都没办法真正地去实现的。下面首先讲第一种。

【对于亲自现量明显感受的蓝、黄等这一行相,真正现量认知是不合理的,】

那么就说对于亲自现量明显的感受就说通过和心识无二的这个方式来真正证知呢,真正证知这个蓝、黄等这个行相呢,就说这个真正现量认识是不合理的。

【其原因是:如果真正认知必须要与识之自性一体的方式而了知,】

那么这个就是一个前提,一个总原则,那么就说如果是真正认知,他第一个,他必要的前提呢是一定要与心识的自性一体的方式来认知,和心识一体的方式来认知这个叫做真正的认知。

【但由于你们宗派承认相不是识而离开识之本性的缘故,无论何时亲身感受又岂能合理?】

那但是呢对于假相唯识派的观点来看的时候呢,假相唯识宗承认相不是识,啊这个行相根本就不是心识,所以说离开了心识的本性,他就不符合于前面的这样一种真正认知的一种条件啦,所以说呢无论何时亲身感受又岂能合理呢?这个方面就没办法真正去安立亲自感受。打个比喻讲:

【就像空中的鲜花与石女儿的美色不可能现量领略一般。】

空中的鲜花是不存在的,石女儿呢美色也是不存在的,既然他不存在你怎么样可以去真正地领略呢,现量领略是不可能的,真实领略是不可能的。同样的道理呢,你的心识,你的行相离开了心识,所以说要真正去领受他也是不可能的,所以说从这个方面讲呢比喻和意义可以对照。

戌二、甚至假立认知也不合理:

经部宗他虽然有他不合理的地方,但是呢通过假立认知他的名言,这个方面也是可以安立的,但是呢在这个假相唯识宗当中呢甚至于假立的认知也不合理。

**无无能力故,假立亦非理,
如马角无有,非能生现识。**

那么就是说无无能力故,第一个无字啊,第一个无字呢就是不存在的法,不存在的法是第一个无字。那么无能力呢, just 说不存在的法,他是没有能力就产生能够显现自己的行相的这个心识的,没办法。那么如果是一个柱子或者瓶子这种有的法呢,有的法就有能力引发一种了知自己的心识。比如说呢,这个柱子显现在我们面前

，那么就说呢眼识就能够产生这样一种眼识，就能够通过照见瓶子柱子之后呢，能了知或者能显现这样柱子瓶子行相这种眼识，这个方面就可以的，因为他是有实法。那么如果是一个不存在的法呢，他是没有能力显现产生自己的这种心识的。所以说对于这样一种法来讲的话，假立亦非理。那么就说假立认知名言，通过假立的方式来认知对境的这个名言也是无法安立的，没办法安立。因为就是说是要假立安立名言的话，他有一个色法的一种无碍境，他有就说是这个指点出行相的一种功能，但是呢如果说不存在，连这个行相都没有的话，当然就无法安立这样一种假立认知对境名言了。打比喻讲如马角，那么就如马角呢，马头上是没有角的，马头上没有角的话，当然他就没办法去，就说是这个不具备，不会产生显现出马角的这种心识，他是没有这样一种能力的，这个方面就是他是的这个比喻。所以通过马角这个方面没办法引发这样一种显现自己行相的心识，所以说无有非能生现识。这个无有非能生现识，就说如马角无有这两句，这两个连在一起看也可以，如马角无有可以，但是呢在注释当中呢就说如马角这个是一个比喻单独的，然后呢无非能生现识这个是后面的，所以无有和非能生现识呢是连在一起的，可以观察。那么就好像马角一样，所以说没有行相的这个法，如果行相无有不存在呢，非能生现识，也没有办法，就说不能够产生显现各种各样行相的这样一种心识，没有这个显现这个心识的能力。

【任何法如果存在,承认未曾亲自领受它倒也可以,由于其具备产生显现出能指点行相之对境自性的识的能力。】

那么任何一个法如何存在，比如说在经部宗安立了这样一种对境法，那么承认未曾亲自领受它倒也可以。因为它这个经部宗承许这个法前面讲了这是一种隐蔽分，隐蔽分没办法亲证领受它，这个倒也是可以的。

但是会不会失坏名言呢？认知对境的名言呢？不会失坏的。原因就是由于其，就是讲这样一种没有成立领受的这个对境。这种对境具备产生显现出能指点行相之对境自性识的能力。

也就是说这样一种对境有一种能力，有一种什么能力呢？能够显现、能够指点出行相，能够指点出对境的行相的这样一种功能，有这样一种能力。所以说有这样的能力的话，通过这样的行相，通过这个对境指点出行相，然后心识了知了这个行相之后也可以假立说见到对境了。

【因此，识与外境相同而生起，也可以说现见或了知某某对境。】

当然就是说它的行相被认知的时候，这个时候识和它的外境的行相是同时相同而生起的。或者说就是心识的行相，第一个“识”就是讲心识的行相，与外境相同而生起，意思就是在心识当中显现的

行相也就是外境的本体，也就是说和这个外境相似相同的本体。

因为它的行相毕竟是外境所传出来的。所以说从这个角度来讲，这个行相和外境可以说是相同的，前面有个身同决定理【2148】。所以说识和外境相同生起，也可以说现见、了知了对境。因为这种带相的心识，带相的心识和心识无二的行相就是外境的一种表现。所以说见到的这个心识的时候，显现这个心识的时候也可以说是现见了知了对境。这个就是前面所提到的一种假立了知对境名言。

【但作为原本无有的任何法，根本不具有产生显现本性之识的能力。】

前面就是说是这样一种法存在，但是它有一种能力。那么对于这个原本无有的任何法，就是在颂词当中“无无能力故”当中的第一个“无”字。那么原本无有的任何法根本不具有这个，不具有就是说不具有这个能力，就是“无能力故”的第二个“无”字以后的意思。

那么就是说根本不具有产生显现本性之识的能力。它没有一个，它本来就不存在，也没办法把它的对境的这样一种行相传出来，也不能做到这个。所以说根本不具有产生显现本性之识的能力。

【所以甚至仅仅从假立的角度而言，所谓“感觉或了知是此是彼”也不合理，如同马角一般。】

所以说甚至于，就是说所以说甚至仅仅从假立的角度而言，所谓感受或者了知是此是彼的这个方面也是不合理的。真实了知不合理，假立也无法了知，就好像马角一样。

【马角本来不具备产生现出自身之识的能力，因此取所谓“它的行相如何如何”自相的一个识甚至在名言中也是不可能存在的。】

下面就是对这个马角的问题做一个解释。这个马角它是不存在的法，它是本来没有的法。那么就是说这个本来没有的法不具备产生现出自身之识的能力。就是说你要在眼识面前显出这个马角的行相，这个就叫做不具备，这个叫做产生现出自身之识。

那么实际上这个马角它不存在就不具备这个能力了，不具备能够在眼识当中显现出自身之识的这个能力。以此说既然它没有这个能力，取所谓“它的行相是这样的那样的，是尖的是粗大的，或者说下面很粗上面很尖锐”。像这样的行相的识甚至在名言当中也是不可能存在的。真实无法安立，假立仍然是无法安立的。

【与此比喻相同，如果行相也不存在，那么不可能具备可以产生显现所谓“蓝、黄等这样那样”本性之识的能力。】

和这个比喻相同，如果行相也不存在，那么这个“也不存在”就是对照颂词当中第三句“无有”。“无有”就是说如果这个行相也是不存在的，如果这个行相也是没有的，那么不可能具备可以产生显现所谓蓝、黄等这样那样本性之识的能力。

如果要显现这样一种，要产生这样一种能力必须是个有漏法。但是如果你的行相也不存在的话，哪里会存在一种显现蓝黄等行相的这个能力呢？所以说如果没有这个能力，假立的认知是绝对不合理的。

【假相唯识宗并不承认外境单独存在以及识以相同体验的假立方式来感受。】

那么假相唯识宗并不承认外境单独存在，像经部宗这样外境单独存在，然后在这个基础上，识以相同体验的假立方式来感受。就是说单独存在的外境可以指点出一种行相让识来体验假立方式的感知，这个也是不承认的。

所以说它从这个方面不成立的角度可以安立，它这样一种假相唯识宗的假立的认知对境当然也就失坏了。

【但是对此如果以真正、假立任何方式都不可能感受，那么再无有其他感受的途径了。】

一方面就是说是它指出，前面假相唯识宗指出如果说是行相是内心的话，行相是心识的话，那么就说就像真相唯识一样具有这样或者那样的过失。他觉得如果不承认外境是心识我就避免了真相唯识宗当中的很多过失，那么我就观点圆融了。

一方面他不承许行相是心识，第二个方面也不承认像经部宗认为的有一个实有的外境然后能够指点出行相让心识来了知，这个也不承认。他认为这个也有很大的过失，因为他如果承许外境就不是唯识宗了。但是你把真相唯识宗的方法也否定了，你把经部宗的认知对境的方法也否定了，那么现在看你的处境，现在假相唯识宗的处境是什么样的呢？

真正的方式没办法了知外境，假立的方式也没办法了知外境。那么如果说这两种途径都没办法了知外境的话，那么再也没有其它感受和途径了。也就是说严格来说假相唯识宗你如果不放弃自己的宗派，不改变自己的宗派的话就失坏名言了。

失坏了名言这个是在辩论当中，在观察过程当中是一个很大的一种过失。像这样的话观察来观察去最后连名言谛都失坏了，像这样你怎么去安立你的宗派呢？所以像这样再也没有其它途径可以感受了。

【因此，正是为了使“领受相之识永不存在”的太过径趋直入(对方观点的要害)而进行了彻头彻尾的破斥。】

意思是说正是为了使“领受相之识永不存在”，就是说这个相不存在，领受相的识也绝对不会存在。那么不管你再怎么讲，虽然在心识当中不存在相，但是也是可以了知。你虽然这样去辩解，但是通过前面的论文当中所观察的一样，这样辩解完全是徒劳的。

如果你的相和心识一体，你有真相唯识的过失。那么如果你是离开了心识之外的一个相，但是如果是离开了心识之外的相，又如何去了知呢？就好像一个心识是无情法一样，这个是根本不可能的。

如果一旦显现在心识当中，已经一旦被眼识所照见了，实际上这就显为心识当中，实际上这种就是和心识一体的，再没有其它的方法。所以说领受相之识永不存在的一个太过。为了使这个太过，就会直接切入对方要害的缘故，所以要通过很多的篇幅进行彻头彻尾的破斥。

申二、观察相属不合理：

“相属”前面讲了就是关系，就称为关系。像这样一种关系的时候，有两种关系：一种是一体的方式安立的关系，一种是他体的方式安立的关系。就是相属。

那么所谓的一体的方式安立的关系就是讲同体相属。它的不同，一个本体的不同的侧面可以安立它的关系的，这个是假立的关系。

还有一种是彼生相属，因果关系，由此生彼，由此生彼叫彼生。那么就是说因和果之间有一种联系，因和果之间有一种关系这个叫做彼生相属。所以一切法就只有一体和他体两种，所以说一切的关系也只有一体和异体，或者就是说同体相属，彼生相属两种。

但是真正按照，就是严格的角度来讲，实际上只有同体而没有相属，只有彼生而没有相属。但是假立的角度来讲的话，同体当中无常所作等等它有一种关系，这是假立的。那么就是说因和果之间它也是一种假立的关系这个是可以有的，这个方面是可以有。

所以说像这样讲的时候，就是说对于“相属”，在假相唯识宗的观点当中，行相和识，这个方面相属主要是它的心识和行相之间到底有没有一种关系呢？如果没有关系你怎么领受？就是这个意思。

那么如果你要领受它，一定要有某种关系。如果任何关系都没有，你怎么领受心识，领受外境呢？但是任何关系都不存在，是绝对不可能安立的。

所以说我们在观察的时候假相唯识宗在相属的问题上面也失败了，颂词当中讲：

有彼定感受，与识何相联？

“有彼定感受”实际上它就是一种关联。有彼就是讲这个行相。如果这个行相是存在的，那么依靠这个有境的识一定能够感受它，绝对是能够感受的。所以说这个行相，有彼这个行相，和它这个样子的的心识之间，定能感受心识之间，它就是有一种联系。应该有联系才能够真正去认知，但是如果按照假相唯识宗的观点而言，与识何相联，就说你的这个行相和心识，到底是什么关联呢，没有办法安立关

联的。那么这个就是一种总说，总发太过了，那后面就是一个详细讲的时候，那就是说是这个：

本无同体属，亦非彼生属。

那么就是说这样一种本就是本身的意思，行相本身它是不存在，所以说行相它本身是不存在的东西，而心识是存在的，所以说这样两个法，不是一个本体。那如果是一个本体的话，那么就是是这个行相必定是心识之性，心识是行相的自性。但是就是说这个假相唯识宗，它认为这个行相不是和心识之性是一体的。所以说如果不是和心识之性是一体的话，是不可能在这个上面安立个同体相属的关系。如果没有联系，那是通过同体的方式来感受是不可能的。那么如果说是真相唯识宗呢，可以通过同体相属，因为它的这个就是说行相，也就是心识，它的行相也就是心识，所以它只是一个心识的两个侧面，就像昨天所讲的内容一样，从它不同的反体来看的时候，安立一个叫能取，一个叫做所取，但是都是心识，那么这一种领受的方式就叫做同体相属的一种方式了。那么第二种方式亦非彼生属，彼生相属是由此生彼，它是因果的关系，那么是因果的关系的话，因它也存在才行。但是你的行相它是不存在的，你的行相是假立虚幻不存在的法，而你的心识是实有的法，所以像它这样讲的时候，怎么可能安立一个彼生相属呢？通过因生果的这样的彼生相属也是不可能合理的，彼生相属主要是他体的法，那么通过这个他体的法来安立的时候，就是一种彼生相属。

【无论领受任何对境都必须要与它之间存在联系,对毫不相干(的法)不可能领受。】

那么就是说不管领受任何对境，都必须要和对境之间存在着一种关联，也就说存在一些相属，存在着一些关系。那么如果就是说这个能领受和所领受之间毫不相干的话，那么就不可能领受了，没有任何联系那就不可能领受了。

【为什么呢?所存在的蓝色等某一行相依靠有境之识不可泯灭而必定感受】

那么就是说所存在的蓝色等某一个行相，这方面是行相。依靠有境之识，那么如果说行相存在了，有境之识也存在，中间没有任何这样的一种障碍的话，那么就不可泯灭，必定感受，这个心识必定会感受这个蓝色。

【这一点，如果按照你们的观点来讲,行相与识之间到底有什么联系呢?】

那么本来讲的话，行相和心识之间应该有联系，但是如果你不放弃你的观点，按照你的观点来衡量这样一种法的时候呢，那这到底会出现什么联系？你的行相心识之间有什么联系呢？

【有联系决不合理。】

不可能在有联系的。如果没有任何联系那就决不可能领受对境，这个也是一种很大的过失。那么下面就讲根据，我们会这样说呢？因为那么称许行相本身不存在，那么现在讲根据：

【为什么这样说呢？因为(你们)承许行相本身不存在而识是存在的，】

就是对方的观点，对方承许行相本身它不存在，是虚假的是没有的。那么就说心识它识存在的，它是真实的，一真一假，一有一无，一显一【3402】、，就像前面讲过的一样。所以说这个心识它本身是存在的。

【所以相与识是自体相属显然不合理，】

从这个方面讲的时候，一个是没有的，一个是有的，所以一个没有的法和一个没有的法，怎么可能自体相属呢？这不可能自体相属的，自体相属一定是在一个法上面都具备了两个不同的反体，这个时候可以说是一种是自体，或者一种自体相属的关系，从这个方面可以来安立的。但是你这个行相根本存在的，而心识存在的，所以说在这个上面安立的是相和识，是自体相属显然不合理。

【假设是自体相属，那么如同行相一样识也应成无有，或者如同识一样行相也必定成为存在。】

因为它是自体，它是一体的。假如说你的这样一种行相，和你的心识是自体相属的，那么如果是自体相属，就会出现下面的这样一种问题。那么就是说如同行相不存在一样，心识也应该不存在，因为它是一体的缘故。或者反过来讲，如同识存在一样，行相也必定会成为存在。会出现这两个过失。所以说没有办法，按照你的观点上面没办法安立这样一种自体相属。

【而且(相与识之间)也不是彼生相属，因为原本无有的法不可能(产生)任何法的果。】

那么就是说相和识之间也不应该是彼生相属的，为什么呢？因为原本无有法就是指这个行相，它的这个行相就是原本无有的法，那不可能产生一个心识的。或者就是说从它的总的原则来看，一个不存在的东西，不可能产生任何果，石女儿不可能产生任何果。像这样的一种虚空等等，它也不可能产生任何果。所以说就说原本没有的法，是不可能任何法的果的，这个是总原则。那么把这个总原则放到你的行相和识之间来看的时候呢，如果你的行相是因，你的这样的心识是果，那么这个行相的因是不存在的，行相的因是不存在的。那么怎么可以产生一个眼识的呢？如果这个是可以产生的话，那么眼识难道不是无因生吗？一定会变成无因生的过失。因为它的因根本不存在，而又有果的缘故，一定会产生无因生。或者就换个角

度来讲的话，如果没有因，也一定不会有果，但是这个眼识的果这是现量存在的。在名言当中，每一个众生都有眼识，只要眼根不坏，都有眼识，所以像这样讲的时候呢，从这个角度观察，也是不合理的。

【即便它们之间是彼生相属，但由于有先有后，因此将导致同时不具有识等无量无边的过失。】

那么即便行相和心识之间，是彼生相属，我们就不是说你这个行相是没有的，不能够彼生相属。我们即便是说你这个没有的行相，可以和心识之间是彼生相属的关系，但是也有过失。为什么？但由于有先有后，彼生相属的这个因果关系，一定识前后次第的，所有的因果关系，就是说此生彼的因果关系，都是因先果后，但是由于有先有后，有先有后就是行相的因在前面，它的这样心识的果在后面，那么如果是这样的话会导致另外一种过患，由此将导致同时不具有识等。同时不具有识等的意思就是说当有行相的时候呢，没有心识，当心识产生的时候呢，行相已经没有了。所以说心识和行相二者之间是没有办法同时具有的。但是我们这个心识和行相，二者之间一定是同时的，所以说一定是同时。如果说是你的这样一种彼生相属，按照彼生相属，按照因果的关系来解释心识和它的行相的话，不合理。因为行相在前面，它是因，然后心识在后面它是果，这个方面是一个总原则，所以有的时候为什么有这个这么大的过失呢，这个因果观点一定是因先果后，如果是因果同时，那绝对有很大的过患的，所以说如果要承许因果关系，因在前面果的后面，这是没有办法否认的。所以说如果是这样的话，这个时候就是导致同时不具有识的。那在就是说有行相的时候没有识，有识的时候没有行相，有很多很多无量无量的过患。这个方面是即便承许彼生相属也有这种过失。

【然而，仅仅在以彼生相属并不能感受对境的共同场合里才需要分析这些，而在此处假相唯识宗不应承认彼生相属，故而没有必要对此进行分析。】

就说是然而呢，仅仅是在以彼生相属并不能够感受对境的共同场合里才需要分析这些。那么是什么意思呢？前面这句话，即使他们之间是彼生相属，也就是由于有先有后导致同时不具有识等无量无边的过失，这句话的话，仅仅是在分析彼生相属不能感受对境的这种共同场合，才需要进行详细分析的。但是在这个地方假相唯识宗他应该不承认彼生相属的，它对这样的一种行相产生心识的彼生相属，应该不承认的。所以说故而没有必要对此进行分析的意思就是说呢，没有必要详细的分析，只是简略的提了一下，如果假如说你承许彼生相属的话，有什么过失，但是对于他的这样详细的分析就没有必要进行分析了，因为假相唯识宗他不一定承认，这个方面麦彭仁波切帮助我们，就是说重新树立一个观念，就是说如果彼生相

属呢，感受对境是不合理的。

【由于必须承认尽管领受行相但(相识之间)却无有联系这一点，因而使矛盾就显得更为尖锐了。】

由于必须承认尽管领受行相，但是就说相识之间没有关系，这个就说对方的观点，就是说中观宗的论师，他就已经把对方观点当中的矛盾，很严重的矛盾指出来了。一方面可以领受行相，比如说犹如领受空中的毛发一样，这样的一种心识可以领受本不存在的这个行相。但是呢，相和识之间呢就没有联系。他们之间呢就是说不是一体的这样一种问题，也不是彼生的问题，所以这样分析下来的时候呢，就使矛盾更加显得艰巨，非常艰巨，没办法回避了。

【任何法不舍弃他法即命名为相属，】

那么什么是相属呢，就是一个法呢不舍弃另外一个法，它是一个能立所立的关系，这个方面就是安立成相属。我们看前面的同体相属也好，彼生相属也好。就是说任何法没有舍弃其他法从这个角度来讲就可以安立成相属的关系。

【外道徒将具相属、集相属等作为别法，而总法的边际却始终无法确定。】

那外道徒将具相属，具相属是一种具有的相属，比如说，牛上面具有这个角，或者一个盘子里边具有很多这样的一种的饼干啦，水果，这个叫做具相属。然后呢，集相属就是集聚的法，很多法集聚在一起，比如说呢，经堂里面集聚了很多，像这样把这些呢作为别法，把这些呢是作为他的别法。但是呢总法的边际却又始终无法确定。他认为这个有一个具相属，有一个集相属，这个方面是别别的法，但是呢这个总法的边际是无法确定的，那么到底能不能够把一个总法的边际确定下来，这个是始终确定不下来的，他只是安立一个具相属，集相属等等，有具相属，有集相属，这个方面的问题是在《量理宝藏论》当中有讲的，在讲相属这一品，第六品当中讲的，还有呢就是说，《释量论》等因明的论典当中也是讲了一些。

【具德法称论师认为:任何法决定是一本体或异本体。】

那么实际上这句话是什么意思呢，这句话实际上是对前面这句话的一种自宗的回答。就是说外道他安立了具相属，集相属，很多很多作为别法，但是呢，总法的边际是没有的。那么就是说具德法称论师认为呢，任何法绝对是一或者异，这个就是他的边际。总法的边际就是一本体，异本体，两个本体。这就是他这个总法的边际，一定可以确定的。

【如果是一本体，则必定是同体相属；假设是他体，就必然是彼生相属，决定包括在这两类当中(定数为二)。】

那如果是一本体，那么就肯定是同体相属的关系。也就是说他

的前提是什么呢？又要必须存在一本体的条件，就必须存在一个相属的条件。在这个当中才可以说自体相属了，才可以自体相属了，如果这个法是一本体的，而又相属的话，一定是自体相属。假设是他体，当然就是说所有的他体不一定是相属的，所有的法不一定有联系的，但是呢就是说假如是他体，而又有相属的关系的话，一定是彼生相属。这个一定要搞清楚，否则，就说是麦彭仁波切这个方面的意思是很清楚，但是如果我们没有理解这个意思的话，如果是他体，就一定是彼生相属。这个不一定的，彼生相属因果关系嘛，所以说两个他体的法不一定是彼生相属，或张三李四没有什么关系的，自他体的或者瓶子、柱子他是他体的，但是不一定有联系，不一定有彼生相属的关系。所有说有存在是他体而没有相属的关系的这种情况是有的，所以说这个方面讲如果是他体的是第一个条件，第二个就是一定有关系。那么如果是这样必然是彼生相属的。决定包括在这两类当中。肯定是自体相属的，彼生相属。那么就是说外道图的具相属，集相属，反正不管怎么说讲，都可以包括在或者是自体相属，或者是彼生相属当中。这个是上师在讲因明的时候呢，对外道的这些具相属，集相属这些观点是做了详细的破斥的。所以说如果要去了知的话，《量理宝藏论》第六品当中上师在讲记当中，一方面描绘了具相属等等外道的观点，一方面呢对这个观点呢也是进行了破斥，分别把这个具相属集相属等等分别放在了自体相属和彼生相属当中。所以说不包括在自体相属，彼生相属的法，绝对是不存在的，所以外道虽然说呢，好像具相属既不是自体相属又不是彼生相属等等，他就觉得有其他的很多相属作为别的法，但是呢可以说一定是包括在，一和异当中的，一定是自体和他生相属当中的。这个方面是在因明讲记当中有的，可以去参考。

【就拿对境一个瓶子来说,从排除是常法的反体而言为无常,从遣除非所作的角度来说谓所作,从遣除无实的侧面而称为有实,】

那么就是说就拿对境的一个瓶子来讲，这个要讲他的自体相属的关系，讲自体相属，那么自体相属是一个法，一个法自体，一体上面他要安立关系。一个法怎么安立关系呢，自己对自己怎么安立关系呢？这个方面是从他不同的侧面，一个本体上面不同的反体，可以安立、可以假立成一种相属的关系，此处就拿一个对境一个瓶子来说，从排除是常法的反体而言，就无常，那么就是说这样一种瓶子，哪怕不是常法，排除了常法，从它不是常法的角度来讲，把这个瓶子安立成无常的一个反体。从遣除非所作的角度来说谓所作。那么就是说这个瓶子，他就是说遣除它非所作，非所作实际上就是不是所作的法，不是所作的法实际上也是常有的法，一个侧面的。所以说这个方面要是遣除瓶子的非所作，而安立他是所作性的，这个瓶子

他是个所作性的。他是通过陶工，陶工把泥巴和起来之后，放在火里烧，烧之后怎么怎么样，通过很多工具，这些叫所作，他是所作性的缘故呢就遣除非所作了。所以说，从遣除非所作的角度，得到了一个所作的名称。从遣除无实的侧面而称为有实。那么无实法是不显现的，所以说从遣除无实的侧面，把这个瓶子称为有实，这个瓶子不是无实法，他是有实法，从他遣除无实的侧面称为有实法。

【通过遣余的方式排除违品之增益而拥有的各自部分借助各自名称而能够理解,而以其他名称则无法理解。】

那么就是说前面所讲的无常所作或者有实啊这些都是通过遣余的方式，除了其他的法之后呢，遣除了非他本体之外的法之后，排除违品的增益而拥有各自部分，拥有的各自部分就说无常所作和他这样一种有实等的这个部分而借助的各自的名称。比如说从遣除常法的角度，他的名称叫无常，遣除非所作的角度他的名称叫所作。遣除无实的他的名字叫有实，所以说我们通过无常可以了知他的一个侧面。通过所作可以了知他的一个侧面，通过有实可以了知他的一个侧面。所以说通过其他的名称无法理解，通过无常从直接的角度来讲的话，不是说他间接，间接他里面都有联系，从直接的角度来讲，你通过其他的名字，没办法直接了知他的含义。比如说无常，了知所作性，像这样的话虽然内部有相连的，但是呢也直接要了知他，有点困难，没办法了知。他一定是遣除常法的角度而无常的，一定是这样的。所以说像这样的话他一定是以他各自的名称可以理解的，其他的名称无法理解。这个方面是说明什么问题呢，一个本体有不同的侧面。不同的侧面，不同名称，他表达了不同的意思，在一体当中，一本体当中也有不同的含义。那么在这个前提下就可以安立相属了。就可以安立关系了，关系是两个以上的法才可以发生关系，如果是一个法自己对自己没办法发生关系，所以说，我们怎么样来安立同体相属呢，一个法上面安立相属，他的根据是什么，一个法上面分出了不同的部分，每一个部分都不一样，每一个他所表达的意思都不一样。所以说在这个当中可以表达他的相属的关系了。

【为此才分开安立为语言、分别的对境。】

所以说，从这个角度来讲，一个法上面分开安立了不同的语言，不同分别的对境，比如说无常的语言，或者我们分别无常，这样一种，通过这样一种，分别无常的分别念，这都是可以的。

【由于在外境瓶子的本体上是一体,因此所作与无常在瓶子的上面立为同体相属,】

那么因为在外境的瓶子上面本体是一个，所作的本体和无常的本体实际上是一个本体，一个瓶子的本体，因此所作和无常在瓶子的上面，安立成同体相属的。

【当然这只不过是在遣余的分别念前根据分摄的不同而言的,实际上由于是同体,所以自己不可能与自己存在联系,就像指尖无法自我触受等一样。】

那么当然像这样只不过是在遣余的分别念前,根据分摄的不同,分的时候可以分为很多侧面,摄的时候呢,摄为一个本体。所以像这样的,通过分摄不同而进行安立的。实际上因为他们都是无常而所作的等等,都是一个同体的,所以说如果从这个角度来讲,自己不可能与自己存在联系的。就好像自己的指尖没办法自我触受等一样。所以说这样一种所谓的相属,一定是在某个前提下面,他从不同的反体,假立的角度安立成相属,实际上,他从实体的角度讲,一个瓶子一个瓶子的话,自己对自己没办法真正的去相属的。

【彼生相属是指以因果的方式相联,】

那么就是前面讲的同体相属,那么下面讲这个彼生相属,彼生相属是指以因果的方式相联系。

【其中(因)包括近取因与俱有因两种,】

那么近取因是主要的因,比如说种子。俱有因是指其他的因,比如说,这些土、粪、阳光啊,都是他俱有因,也叫俱有缘。所以像这样的话,俱有因是指对他的主要的法,主要的法起作用的,俱有因是从其他的差别法起作用的。当然因和缘之间呢,就两种因之间呢,必不可少。你只有这样一种近取因,只有种子,没有其他的阳光水土,也没有办法发芽,那么就是说你只有阳光水土,没有种子,也没有办法长出苗芽。那么只有在因和缘,近取因和俱有因都存在的时候,才可以长成。但是呢,这个里面有关系,那么如果你的近取因,你的种子力量弱,比如说这个因,种子上面具有良种和劣种两种。那么如果你的种子是一种良种,你种下去的时候再加上缘好,那么你长的东西就很好的。虽然你的缘很好,但是你的这个因啊,你的近取因他的种子它就是一种不好的种子,种下去之后长出来的东西也不好,这个是从主要角度来讲,有关系的。还有呢就是你的种子虽然是良种,但是你的缘不好,你把这个好的种子播到了黄土地,播到了一个其他的沙漠上面,播到了其他的一个上面那就不好长了。所以说他这个缘呢,对他的种子的生成,差别方面,仍然可以起作用的。但是从主要长起来这个角度来讲,它主要是近取因,种子的作用。所以说其中的因包括近取因,俱有因两种。

【同时也应当了解其他论典中有以六因与四缘等生果的方式.....】

那么比如说在《俱舍论》当中也有六因四缘的安立方式,像这样的话只不过也是从他不同的因和不同的缘方面展开了宣讲的,像这样的话《俱舍论》当中有六因四缘。如果《俱舍论》当中觉得太过

于广大，不好看的话，就去看《入中论》。《入中论》当中《日光疏》当中也可能看过，他在讲破他身之前呢，下册的刚开篇，第二本刚开始的时候讲六因四缘，那个时候就比较归摄的方式，比较好懂的方式讲六因四缘，可以去参考这些问题。有些是因明和俱舍论都承认的，有些呢只是因明当中承认的，实际上俱舍论一些观点是不承认的，这样也有的。

【虽然一般来说因包括五种等类别,但实际上可以归集在观待因与能生因二者中。】

那么就是说虽然因可以分为五种，但实际上归集的时候呢可以归集在观待因和能生因当中，观待因就比如说像这样一种左右啊，就是说此彼，此岸彼岸这方面，或者父子的关系，这些也可以这样。当然，有的时候父子他是一种，从一个角度来讲，能生所生，可以说，但是主要是父子关系他属于观待的，观待父亲有儿子，观待儿子有父亲。或者说此岸彼岸上下左右，都是观待因，还有能生因从种子生果这样一种能生因，像这样的话可以归摄在观待因和能生因这两者中。

【(总之)对于某法若不存在,则不会生果即安立谓因。】

那么什么叫因呢，一个法不存在就不会生果，这个叫做因，如果有他就会产生果，叫做因，这个方面的意思就是这样。以上就这样讲到了它相属的关系。今天就讲到这个地方。