

《中观庄严论释》第48课讲记(听打稿)

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。中观庄严论前面通过造论五本宣讲了本论的总义。本论的总义主要是对于这些非常关键的内容，中观宗的二谛，其他的这些内外道安立的方式做了一些详尽的宣说。所以说如果我们要真正的了知中观的含义的话，对中观的总义必须要通达的。

那么后面在宣讲正论的时候，也是通过建立根本因和说其理的方式进一步的进行安立离一多因在一切法上面完全可以成立的这样一种观点。也就是说如果我们懂得了这样一种离一多因的话，就可以通过离一多因对一切万法进行观察，了知一切万法原本都是离一离多。因为离一离多的缘故，所以说根本就是无自性的。在我们面前显现的所有的法实际上都是现而无自性，都是显现的当下都是空性的，空性的当下是显现的。

实际上，这样一切万法的空性就是一切万法的实相。所以说我们每天生活在这个实相当中，每天都使用这样一种实相，但是就是我们没有了知这个实相。所以必须要通过学习这样一种中观的正理，帮助我们知道这一切万法到底是怎么回事，到底是怎么样一种观点。所以说，我们就知道在显现的时候完全都是无自性的，只要是因缘和合它可以显现，但是在显现的时候完全没有一点的本体可得，它就是空性的自性。所以说在这个当中，帮助我们安立一个正见，就是怎么样去随顺这样一种因果，怎么样在这样一种现象当中去了知实相，去修持这样一种实相，去证悟这个实相。

所以说，这个离一多因对我们来说就是通达万法的空性的正因，就坐在一个座垫上，在座位上面就可以去修习，就可以去观察。不像其他这样必须要通过很强的劳作，其他方面的勤做才可以知道、了知相续当中的所愿。中观宗的这个修法或者说这些密宗的修法，反正如果你相续当中有这个正见，就可以坐在这个座位上面去修习，在下座之后在行住坐卧当中也可以去串习这样一种无自性的见解。这样一种正见如果抉择的正确，串习的越多的话，实际上就可以越来越熟悉一切万法的实相，最后就可以真正的安住在这样一种万法的本体当中。那么，我们要通过离一多因观察、破斥的话也对于色法的破斥、常法的破斥、无常法的破斥。对于无常法的破斥当中，有境、外境的破斥和心识的破斥，现在在观察心识。

心识当中这一段主要讲自证是合理的，自证的自体，自证它自

己怎么样去安立这样一种外境，这个都是非常应理的。那么今天讲第二个科判，是说明境证非理。境证前面已经讲过了，通过心识了知外境这个叫境证。那么就是说这个境证和自证从一个角度来讲有相似之处，有相同的点。但是自证就是说一切的万法都是自己的心识，都是自己的心识的缘故，就是说自己证知自己，这个方面叫做自证，前面已经讲很多了。

境证就是说虽然也是识在了知外境，但是识和外境之间它不是一个一本体的关系。通过自己的眼识去了知外面的对境，就是说不承许有这样一种其他的问题，通过识去了知外境这个方面叫做境证，所以说和自证有相同的地方，但是本质上面还是不相同的。前面说了自证合理之后，第二马上要宣说境证是不合理的。

已二、说明境证非理：

境自性他法，彼将如何知？
彼性他无有，何故知己彼？
能知所知事，许为异体故。”

“境自性他法，彼将如何知？”一个是无情自性，而且是无情自性的其他的法，就是说自性和自己的心识不相同的外境自性的他法的话。“彼将如何知”呢？心识怎么样去了知它？心识是没办法了知它的，为什么没办法了知呢？因为外境是非明觉的一种自性，心识是明觉的自性，二者之间是没有关联的。所以二者之间没有关联的缘故，一个外境自性的法，一个非明觉的法，没办法被明觉的心识去了知，所以叫“彼将如何知”？

“彼性他无有，何故知己彼”这个“彼性”的“彼”字就是讲心识，那么这个心识，这个明觉的自性它就是在外境上面是不存在这个明觉的。就是说这样一种心识的自性、明觉的自性在外境上面不存在、无有的。“何故知己彼呢？”所以说怎么样能够通过了知自己一样去了知外境。

那么心识它是有一种明觉，它可以了知自己的。那么如果说是这样一种明觉的自性在外境上面不存在的话，那么心识怎么样就像了知自己一样去了知这样一种外境的法呢？实际上是不可能的，因为外境它不是明觉，不是明觉的话就没办法去了知它，就是这样的。

“能知所知事，许为异体故。”就是因为它境证派就是承许能知和所知两种法许为异体，一个是内在的能知的心识，一个是外在的所知的外境，所以他承许能知和所知的这些事物实际上是许为他体的。那么如果是自证派呢，自证派不管是唯识宗也好，还是说是经部宗也好，实际上他的心识面前取的这个影相都是心识的本体。前面一个一个当中已经详细的建立了。所以说这个自证派他不承许能知所知是他体的，而境证派他承许能知所知是他体的。如果是他体的

话不可能有联系的，所以说也没办法通过心识去了知它。

那么也就是说，我们在抉择这些观点的时候也分一个初步的层次和仔细的抉择两个层次。那么如果说是初步的抉择的话，我们就是说我们的心识，我的眼识了知了外境了，这个方面就不做仔细观察。不做仔细观察的时候就可以说我的眼识照见了这个外境，就像一般世间人它安立的名言那样。如果要仔细分析的时候，就像这前面后面这一大段话讲的时候，那么安立自证、安立境证、自证合理、境证非理，通过理证详细分析的时候，实际上如果你承许在心之外有一个所知、有一个外境，不是自证，是境证的话，通过这个科判当中的含义，最后通过这个一颂半的意义观察、了解的时候，实际上就是不合理的。因为心识是明觉，而外境是非明觉的法，所以一个明觉的法不可能了知一个非明觉的法，从这个方面安立的时候就知道这个境证是不合理的。

【由于自证是明觉的自性，因此可以了知自己。】

这个是承接前文了，因为这个自证它是一个明觉的自性，它就是个心识、它就是明觉。所以说这个心识可以自己了知自己的。

【如果成为识以外非明觉外境之自性的他法，那么识将如何了知呢？】

那么如果你把这样一种它了知的这个境，安立成识以外的，而且是外境。这个外境就是不具备识的体性，它是一种非明觉的外境的自性。那么成了这样一种对境的话，那么识将如何了知呢？这方面就没办法了知了，因为它不是自己的一个明觉的法。它是除了自己之外一个非明觉的法，所以说就不可能像了知自己一样去了知这种非明觉的法了。

【因为（它们彼此之间）毫无关系之故。】

因为二者之间就是说心识和境之间没办法建立一种联系，那么下面还要稍微的广讲一下，下面还有提示的。那么就是说，两个法之间的按照我们学习的因明、学习的《量理宝藏论》，那么就是两个法之间的联系它就说是相属，或者说联系就只有两种联系的，一种联系就是自体相属，那就是一个本体两个反体，就像昨天讲的内容一样。那么一个柱子上面的无常和它的所做这个是一体的异反体。所以说如果相属的话，要不然就这种相属就是说自体相属，能知所知都是心识自性，一本体异反体，这个也可以安立的。

或者就是彼生相属，彼生相属就是说由此生彼，它是一个因果关系了。彼生就是由此生彼就是彼生，所以这方面就是一种因果关系。那么就是说心识和外境在境证派的观点当中，当然他就说这个自体相属是不承认的，因为他很明显承许异体的，没有自体相属关系。还有就是有没有这个彼生相属的关系呢？在这个科判后面的

注释当中会讲到，它们二者之间也没有彼生相属的关系。彼生相属关系在这个当中也是不合理的，所以说最后变成心识和外境之间毫无关联了，没有任何的联系。没有任何联系怎么样可以发生这样一种连接，怎么样发生关系呢？所以说就没办法通过心识去了知外境了，这方面就是通过详细观察、详细分析的时候，实际上就可以安立这样一种过失了。这个下面还要讲，这个方面我们只是简单提一下。

【如果具有明觉感受法相的识之自性在其他外境上无有，则那一识凭什么如同了知自己一样可以直接感受、认知其他对境呢？】

那么如果说是具有明觉感受的，这个就是法相，这个具有明觉感受的法相的识，这个识就具备一种法相，就是明觉感受。那么这种可以明觉感受的这个法相，在心识自己之外的其他的外境上面无有，境证派的承许这个不是心识，这个就是一个真正外境色法的自性了。所以这样一种能够明知感受的法相，在外境上不存在的的话，那么这个心识凭什么就象了知自己一样，去了知去自己感受，认识其他对境呢？这个是不合理的。

【因为你们境证派明明将能知与所知的两种事许为异体之故。】

因为境证派把能知和所知，把这样一种心识和外境许为两种事物，两种他体的东西，许为两种他体的东西，所以说一个明觉的法，不能了知另外一个毫无关联的一个非明觉的法，没办法了知。

【所谓的“肯定对境”即是识的特色，由于能亲身体验快乐等，因而它在外境中存在是不应理的。】

那么所谓的这个肯定对境就是我把这样一种对境能够了别，能够肯定对境是什么什么，当然这个肯定不一定是一种有分别。有分别也可以肯定，我绝对我肯定这个是一根柱子，或者说内心当中有这种分别，他也是一种心识，他也可能是对境。还有一个就是说是无分别他依然能肯定，反正他就是说是在无分别识眼识面前一现了之后，是怎么样对境就是怎么样对境，所以这个方面无分别识也有一种肯定对境的特色。

那么因为能够亲身体验快乐等，那么因为这样一种心识能够亲身的去体验这个快乐，因而他存在在外境中是不应理的。所以说象这样讲的时候，他是从心识之外的外境当中要存在这个法是不合理的，根据境证派的观点来看的时候就是这样的。因为如果你承许心识和外境是他体的法，如果是他体的法的话，那么就是说能够肯定，能够就是说肯定对境能够有一种明觉感受的这个就是心的特色，他能够亲身体验这个快乐。但是这种体验快乐的这个特性，在外境当中存在是不会的，他一定是心识的自性。所以说他并不是离心识之外的，即便是说，我们就说是了知了外境按照前面的观点来看的

时候，这个外境也应该是他的形象，了知他的形象也应该和心识是无二的。

〔无论任何法，只要是以识来感受或于识前显现，就必然是以明觉而了知的，如果离开了明觉，又怎么能了知呢？〕

所以说不管是什么样的法，只要是通过识里感受，或者说只要是在心识面前显现，那么必然是以明觉了知的。所以现在我们来看的时候似乎看到对面的山，或者看到其他的东西的时候，听到自己的声音的时候，好像觉得这个是在心识之外的，但是从另外一个角度来讲的话，这样一种在我们眼识面前显现的这些山河大地，实际上就相当于是在镜子当中显现的影像一样。似乎好像是一个他法，但实际上真正分析的时候，只是在我们的心识当中这样显现。所以我们的这个心识，我们的这个眼识就像一面镜子，那么其他的很多很多东西，都显现在这样一种眼识当中，全部都是自己在心识面前，明觉的自性而显现的。所以只要是通过能够通过识来感受的，或者说就在心识面前显现都是自现，都是通过明觉来了知的。所以如果离开了这个明觉就怎么能了知呢？就是因为比如说心识，它能够了知自己是因为明觉的，所以说心识能够了知对镜从这个角度来讲，对镜应该是明觉的。那么对镜应该是明觉的怎么才合理呢？就是自证才合理，境证就不合理。如果你认为离开了心识之外别别的有一个，这样一种这个非明觉的法，那么他就不具备明觉的自性，如果不具备明觉的自性就没法了知。所以说如果它能够对我们了知，说明他本身就是一种具有明觉自性的一种特点的，所以说从这个方面看起来的时候，应该是自证的，就应该是心识的本体了。

〔因此，取瓶之识的本体上了然明现的那个瓶子如果不是识本身，而是成立为另外单独的无情法外境〕

那么如果是取瓶之识的本体上面，就说这个识是取瓶子的识，在这个取瓶的识的本体上了然明现了这个瓶子，那么他应该是识的本身，如果他不是识的本身的话，那么如果是成立为另外单独的无情法外境，下面就是这样分析。

〔则由于无情法上无有识、识上不存在无情法，结果因为明觉（之识）非明知（之无情法）这两者互绝相违的缘故，彼此互为异体，异体的法直接感受异体的法岂能合理？〕

那么如果是真正按照你的观点来讲的时候，他是心识之外的无情法的本体，那么这个方面观察的时候呢，心识就是心识，外境就是外境。那么在无情法上面，没有心识，所以他自己不具备明觉的自性了。那么心识上面就不存在无情法，所以说也没办法了知这个无情法了。所以说结果就是因为明觉之识，和非明觉的无情法二者之间是互绝相违的缘故，互绝相违就是说，亦有亦无。就说明觉和非明

觉二者之间就是互绝相违的关系，前面已经讲过了。所以因为二者是互绝相违关系的缘故，彼此是互为异体的，所以说，异体的法直接感受异体的法，完全不合理。

前面这个理证讲的很清楚了，无情法上面没有心识，心识上面不存在无情法。所以说从这个方面观察的时候，心识他虽然有一种明觉的自性，但是在心识上面并不具备无情法的缘故，不具备这样的非明知的体性的缘故，所以说他就无法了知了。他因为他这个对镜不是一种明知的自性，因此他没办法了知。从这个方面讲的时候，互为相违的缘故，互为二者他体，所以说异体的法没办法直接去感受异体的法。

【必将如同光明与黑暗一般成为毫不相干。】

那么就好像光明存在的时候没有黑暗，黑暗存在的地方没有光明。所以说光明是光明，黑暗是黑暗，二者之间就成为毫不相干的两种法了。

【由于识自始至终不会超出自明自知的法相，所以它怎么能得到领受不具明知之无情法的机会呢？】

因为这个心识他从开始，心识他开始形成的时候，开始产生的时候，他自始至终完全就是一种自明自知的法，不具备自明自知的法相，所以说这个自明自知的心识，没办法忍受不具明知的无情法，二者之间是完全没有联系的。所以说这样一种具有明觉这样一种心识没有办法去领受不具明知无情法的机会。

【因此，取瓶之识前所显现的瓶子的行相也不可能离开明觉之识的自性而另辟蹊径。】

所以说从前面这些理证分析下来的时候，取瓶之识面前所显现瓶子的形象应该是行识，他不能够离开明觉的之识之外去单独去找一个非明觉的东西。那么如果你可以这样讲，但是通过这样一种理证分析的时候，那就不合道理了，没办法安立。所以说取瓶子的识面前，这样一种瓶子的形象，只能是明觉的之识的本体，不可能离开这个明觉之识的自性之外另外去找一个自性去安立，否则的话就有过患。

【识于境如果无有联系，那么感受对镜也不合理。】

那么如果说是心识和对镜是完全没有联系的话，那么就说是心识去感受对镜是不合理。那么有联系，就是两种一个是自体相属的关系一个就是彼生相属的关系，就是这样的，所以说必须要建立一种联系。

【只有肯定对境与识这两者于明觉的本体上是自体相属，识才能觉知外境。】

所以说我们安立了心识和心识这样一种相，心识和这个对镜二

者，应该是同样的一个明觉的本体上面，安立了一个自体相属。同样属于明觉，但是在这个当中自体上面一个是能知，一个是所知；一个是心识，一个是对境。所以说有这样一种联系之后，心识才能够感觉之外境，也就是说只有把这种外境安立成自体相属，把这个外境安立成一种明觉的法相，有这个法相之后，这个心识觉知这个外境就非常合理的，那么这个方面就建立自体相属是非常合理的。那么自体相属实际上就是自证的关系，前面所讲的自证合理当中的这个内容所包括的。那么下面要讲的这个比生相属实际上是不合理的。

【尽管事实原本如此，可是对于被固执外境的毒素弄得神志不清的宗派者来说这是不可能的，因为他们承认境识异体之故。】

尽管事实在心识面前能够呈现的，心识能够感受的都是心识的自现，都是心识的本体，这个就是事实原本就是这样的。但是，对于被固执外境的毒素弄得神志不清的宗派者，这个就说是相续当中牢固的认为，心识是心识，心识之外有一个单独的外境。这个方面的一种见，在此处被形容成一种毒素，就像你的身体中了毒之后，你就是显现生病了。所以如果你的精神上中了毒素之后，你就对于一切万法的实相搞不清楚了。所以说像这样的话，对于这种固执之外境的毒素弄得神志不清的宗派者，一方面就是说在这个安立宗派者当中也有这样一种持宗者，就是说持这种宗派的人也是有的。除了这个之外，一般的世间人，他也是认为外境是的确存在的，他有没有认为他这个外境就是自己的心识的这个本体，自证上面没有这样认为，所以对于这些人来讲这个是不可能的实现的。实际上如果我们自己没有对于这个自证合理，没有对唯识的观点产生这样一种信解的话，我们还是平时还是在固执的认为外境是存在的，我们还在认为心识之外有个外境。所以说当我们得到这些外境的时候我们就非常高兴，没有想：“这个就是我心识的自现嘛，这个就是我自己习气的显现嘛。”实际上它就像梦中的显现一样，根本没有实义的。当我得到这些其他的名誉、得到其他财富的时候往往一种很欢喜的感觉。还有有些时候，如果失去了某种东西就会感觉非常非常的悲伤。实际上这些表现如果在我们的这个状态当中出现了，我们还是可以划归在这个当中的。当然我们现在在学习，慢慢慢慢在靠近一切万法的实相，这个是另当别论的，但是就说在实际情况当中，我们还是要注意。

实际上平时我们为什么产生这么大的烦恼呢？这么大的贪心从哪里来的？还不就是认为这个心识之外有一个外境吗？这么大的嗔心从哪里来的呢？还不就说认为心识之外有一个单独存在的外境吗？所以说这些方面就说认为心识之外它有一个贪，有一个生嗔的对境，这个是什么呢？这个叫愚痴。所以因为愚痴的缘故，因为不了

知事实的原本的情况的缘故，所以说他就认为心外有境，心外有境他就认为这个境是实有的。所以说这方面他就会对这些法产生了实执之后，他就会去取舍，有自他之后就会去取舍，所以说因此派生了很多的烦恼，很多很多的这样一种罪业就从这来的。所以如果真正的能了知像梦境一样，我们就是说在做梦的时候如果你真正了知是梦境，对它是不会执著的。因为它毕竟是心现的嘛，它是一种无实有的。所以如果我们真正能够了知唯识，能够安住在唯识的正见当中，能够了知如梦如幻的境界，他就不会固执外境存在了。所以说像这样话如果把外境的执著一打破之后，我们修道的一大块障碍就宣示扫除了。

为什么佛陀对于这些初学者他着重宣讲唯识的观点呢？宣讲唯识的观点虽然他就说心识是存在的、外境是没有的，外境是心识的自体。通过这个方面方式来打破所取，对于这个所取的外境的着重打破，着重打破之后，实际上它能够扫除对于这个产生贪瞋的很严重烦恼的这样一种因素，把这个方面扫除之后，实际上我们就可以安心的修道了，为什么呢？因为内心当中的烦恼很微薄了，烦恼很微薄。现在我们一方面在修道，我们好像是要修这些实相，要修这些大的法，但是就是我们在修实相的同时，我们还要和其他一个东西作战，这是什么呢？这个就是时不时生起的烦恼，很严重的烦恼。有的时候我们讲烦恼不能生起，这个瞋心生起来不对，等等等等，像这样我们就要花很多的精力去对治这些。所以说像这样如果是这样的话，我们就说这些烦恼就会拖我们的后腿，没办法勇猛精进的修行。但是如果真正你把这些看破了，你把这些固执外境存在的东西了知是唯识，安住在这个当中，这一大块的障碍完全扫除，你可以一心一意的修持实相、修持心性等等，不会对我们修行产生很大的伤害。如果真正能够安住在唯识境界当中的人，他的相续应该是很调柔的。他也不需要专门去对治这些烦恼，像这样不会，因为他已经安住在某个高度了。这个方面就说我们还是要想方设法去生起这个境界吧。虽然它是不了义的，或说它是暂时的，但是就是说立即去生起这个境界还是非常必要的。

那么此处说被这种固执外境的毒素弄得神志不清的宗派来说，这是不可能的，因为他们自己承认境和识是他体的，不承认这个是同体相属的关系。

【所以，只要无有同体相属的关系，领受对境就不合理，要感受识前所显现的一切绝对需要是明觉领受自性的识。】

所以说只要你不承认同体相属，只要是无有同体相属关系，所以说心识去领受外境就是不合理的，要感受识前显现的一切绝对是需要明觉领受自性的识。所以说虽然相属有两种，但是，如果我们

安立识去掉之对境，那就只有一种相属才合理，那只有自体相属才是合理的，所以说如果你不承认自体相属的话，领受对境就不合理的。

那么下面就正式讲：

〔单单以彼生相属无法实现领受外境，〕

彼生相属就像一个因产生一个果一样，它就说从此生彼，从此生彼叫彼生，那么就是彼生相属它就是一种因果法的自性了，它是一种因果法。那么就通过这样一种此因生彼果，如果是彼生相属，它是无法实现领受外境的。为什么没办法实现领受外境呢？

〔其原因(有二)：如此一来则有同时的眼根等也被感受的过失；〕

这是第一种过患，那么就说什么样安立这个过患呢？如果是彼生相属的话，那么这个心识它是一种所生的果，那么这个心识的所生果它要产生的话，当然第一个它就必须要有个所缘缘，这个所缘缘是什么？这所缘缘就是外境了，必须要有个所缘缘；还有一个就是增上缘，增上缘是什么？增上缘就是眼根，就这个眼根和这样一种外境都是产生眼识的缘，通过这两种因产生了这样一种眼识，所以说这个方面就叫彼生相属。那么如果是这样的话，那么就说如此一来只有同时的眼根等也被感受了，那么为什么会发出这样一种过患呢？就是因为这样外境它也是产生眼识的缘，眼根也是产生眼识的缘。那么如果在产生在我的眼识产生的时候，能够感受外境的话，那同时为什么不能感受眼根呢？因为眼根和外境都是缘，都是缘的缘故，所以说你说因为这个外境它是一个所缘缘的缘故，它就能被我们感受，是因缘它就被我们感受，它就说当我们产生的时候，眼识就缘外境就产生一个眼识了。所以说它是这个时候眼识它缘的是外境，外境是产生眼识的缘，那么眼根同样是产生眼识的缘。那么如果是这样的话，那么当我们眼识在缘外境的时候，也应该同时缘眼根，眼根也同时能够被感受。但是，我们在看的时候，当我们在感受外境的时候，我们只是感受外境，我们没有感受眼根，这方面是不存在的。如果是彼生相属的话，这方面是有过患的，有过失的，没办法实现领受外境的。

〔而且无相对境所生的果如若是无相，那么到底产生什么呢？这是不可能的。〕

第二种观点，因为对方承许这个对境它是一种无相，它不是说通过心识面前去显现一个影像，它就说这个是直接取的，直接取的。那么这个时候观察的时候，对境它是产生眼识的一种因，此处讲彼生相属，所以说这个对境是产生眼识的因。那么这个对境是无相的，所以说这个无相的对境它所产生的果应该是无相。那么如果你承许

对境所产生的果是有相的话，那么就和你观点矛盾了，你自己是不承许有相的，所以说像这样对境所产生的果只能是无相。那么如果这个对境产生的果如果是无相的话，那么就说当我的眼识里面也是无相，那么到底产生什么？你的眼识到底看到了什么？都没看到，因为无相的缘故，就是这样的。那么对境无相的对境作为因，它产生的果——眼识也应该无相的，那么如果说是对境也是无相，那么产生的果也是无相，那么到底产生了什么呢？没有产生什么，那么如果说产生了个眼识，这个眼识是不是，有相还是无相？如果是有相的话，那么就说违背你的观点了，因为这个是有相的话心识和形相它应该是一个本体的，都应该是心识的自性。那么如果你不承许有相那只是无相，那么无相的话你这个眼识是无相的，没有相的眼识它是什么眼识？到底产生了什么？什么都没产生的意思，就是这样的，所以这个也是不可能的事情。

因此说如果你要通过彼生相属来安立联系，这个是不合理的。那么如果也没有自体相属，也没有彼生相属，那么这样一种眼心识和外境没有任何联系了，没有任何联系怎么样能够被了知呢？那就了知不了了。所以说前面是认定了自体相属合理和彼生相属不合理，把这两种相属的关系认定之后，你就彻底可以颠覆就说境证派他认为，心识就取对境这方面是一种应理的道理就完全没办法安立了。

【外道不仅承认某一外境的行相无有觉知并且还承许自证也不存在，这样一来，境识二者的名言也不存在了】

外道不仅承认某一外境的行相没有觉知，他一方面就承许外境的行相是没有觉知的，像这样话就并不具备心识的自性，就是一些外道他在讲这些因明观点的时候也是这样安立的。而且承认自证也不合理，自证也是不存在的。一方面就说外境就说行相没有觉知，第二个方面就说自证也没有。这样如此一来，境识二者的名言也不存在了。那么这个时候就没有境和识了，为什么？就一方面没有自证，没有自证的话你的心识怎么样去认知呢？没有自证你的心识就无法认知，那么就心识存在，我们说你的心识存在是谁来认知的？你如果说是需要另外一个心识，那么另外一个心识存在是怎么样证知的，又需要另外心识去证知它，像这样话就说无穷无尽。这样无穷无尽没办法找到一个最初的认知者的话，那么你这个观点就属于一种没办法证明的观点，没办法被证明的观点。所以说你的心识怎么样被认知的？

我们说心识它存在因为有自证的缘故，就不需要就说，我需要其他法来证知他，那么就说第二者来证知第一者，第三者来证知第二者，第四者来证知第三者。像这样的话，就是如果你乃至没有找

到一个就说证知者之前，前面的法都没有，一个都有没办法成立。因为你就说需要后后的因来证明前前的法存在的缘故，所以像这样讲的时候只有自证，自证的时候你不需要很多法了，自己证明自己就可以了。所以如果你不承许自证的话，心识的明言没法安立。

那么如果就说外境的行相没有抉择，外境怎么样认知呢？你怎么样去认知外境呢？心识你去认知外境，就像前所观察的一样，你外境是没有明知的嘛，你明知的话，就是外境的名言也不存在的。所以说如果不详细分析的时候，怎么样讲好像都是有道理的，但如果仔细分析的时候，只有某种观点才是合理的，其他的不符合这个，名言的问题都是不合理的。

【因为识需要是明知的法，如果它不是明知的法，那么如同别人现前的对境不会成为自己的行境一样，甚至连处于自前的外境也无法现见了，因为境识无有瓜葛之故。】

那么就前面这个道理讲下来的时候，就因为这个识需要的是明知的法。那么如果这个心识不是明知的法的话，他不能够了知，他没有一个明知，就好像别人现前的对境不会成为自己的行境。那么就是别人，就说是这个别人现前的对境不会成为自己的行境的这个意思呢，主要是就是说这二者是无关的。别人的行境是他的行境，那么他和我的相续，他和我的行境是无关的。所以像这样讲的时候，如果说是心识和外境也像我的心识，我的相续和他人的相续一样都成了无关的话，就像我不能够了知别人的行境一样，所以说，心识和他无关的外境的关系也就成为这样了。虽然是处在自己的面前的外境也无法现见，为什么呢？就是因为这个境识无有瓜葛，就是因为境和识之间没有联系的缘故。然后又联系前面讲的嘛，就说是彼生相属，像这样的话就说你如果不承认，如果就说是这个彼生相属，他当然没办法真正地承认是了知外境了。同类相属你不承认的话，像这样就没有一种真正的合理的联系了。如果没有一个合理联系的话，就是即便是这个色法处在我的面前，我也没法了知他，也完全没办法了知。就像就说两个人，即便离得很近，但是他相续当中的东西，他的行境没有办法被我了知，离得再近，因为这两个不同他体法的缘故，所以我没办法了知别人的行境，就像这样一样，所以说心识也没有办法了知处在自己跟前的这个外境。这个主要的根据就是因为境识无有瓜葛之故，就是因为这个没有联系，如果没有联系的话就根本无法了知，就是两个法。

【所以，与现量见到外境“瓶子”相比，在自识前更是毫不隐蔽这一点如果不是自证的本性，那么识觉知或感受对境也成了不现实的事。由此可见，自证极其合理。】

所以说，与现量见到外境“瓶子”这种境证派的观点相比的话，那

么就说是应该是承许自证的。现量见到外境“瓶子”不是境证派的观点了，他不承许有一种相，不承许有一种行相，他就认为直接见外境，直接见外境就是一种境证了。所以说与现量见到外境瓶子相比，在自识前毫不隐蔽的这一点，应该是自证，如果不是自证的话，那么就说觉知或者感受对境就成了不现实的事情了。所以由此看起来的时候，境证不合理而自证是非常合理的，极其合理。这段话就说一方面证主要在破境证，但是在破境证不合理的同时，也是再一次地证明了自证是非常合理的这个观点。

那么下面是第三个科判，第三个科判是说明无相观点不合理。这样一种这个无相的观点是这个不合理的，一方面就是讲到了这个境，就是说是这样有相派观点的合理，一方面就是讲到了无相派的观点是不合理的。

已三(说明无相观点不合理)分二：一、说明有相感受外境名言合理；二、说明无相感受外境之名言亦不合理故极低劣。

那么在说明无相观点不合理的时候，也是首先说明了有相感受外境合理。实际上这个方面和前面的自证他有联系，但是他的侧面不相同的。前面主要是着重讲自证，他重点是在自证上面。那么这个方面主要是讲有相感受外境和无相感受外境二者之间，那么就是当然无相感知外境也就是知前面的境证是一个意思了。那么有相感知外境和前面的自证也是一个意思，但是他侧面仍然是不相同的，这个方面是直接说有相和无相哪种合理了。

午一、说明有相感受外境名言合理。

识有相派许，彼二实异体，
彼如影像故，假立可领受。

那么就说是这个识，和承许心识是有行相的这个有相派，他是这样承许的，“彼二实异体”。这个“彼二实异体”是什么意思呢？就是这个心识和外境二者是一体的。那么这个和前面的这个观点是矛盾的呢？不矛盾，不矛盾的。因为就说尤其像经部派看起来的时候，他承许除了这样一种行相之外，还有一个这样一种色法的外境是隐蔽的方式存在的。所以此处所说的“彼二实异”的意思就是这个真正在外面的外境，和这个真实的外境和心识这二者应该是一体的，肯定是一体的。那么就是前面说是一体自证的是什么呢？就说心识和外境传递出来的行相这二者是自体相属的，他是有这样一种一层关系在里面的。所以说“彼二实异体”就说心识和他的这样一种真实的一种隐蔽分的外境应该是他体的法。但是这个他体的法，我们说我感受到外境了，感受了外境了，真正能不能够安立呢？如果通过前面的这样一种道理观察下来的时候，你通过心识去直接了知外境是不合理的。他不是自体相属，他是他体的缘故，他也不是彼生相随，彼

生相属是不合理的。那么怎么样说是我了知了外境，下面就讲这个意思，实际上这个也算是一种，我内心当中有可能产生一种疑惑，所以在这个当中就把这个疑惑就解开了。

“彼如影像故，假立可领受”这个是“假立可领受”。“彼如影像故”的意思就是说，这样一种外境和他的这样一种行相，就好像是这个色法和色法的影像一样，色法和色法的影像，那么就是说真正色法和镜子当中色法的影像，他不是完全相同的，但是，也不是完全无关的，也不是完全无关。所以说色和色法的影像之间的关系，我们了知了。所以说真正的外境和外境之间出来的行相也和这个是一样的，和这个是一样的。所以如果我们说，我们看到了这个镜中的影像，我就相当于可以说我看到了外境，外境就是这样的，虽然我没有真正地看到这个镜子以外的这个外境，但是我如果看到了这个镜里边的这个色法的行相的时候呢，可不可以说我已经认知了外境是怎么怎么样的，可以说，可以这样讲。虽然我没有真的看到外境，但是我可以说到看到了外境了。

同样的道理，就说是我虽然这个心识没有直接去领受这个外境，隐蔽分的外境没有领受，但是我领受了他的行相，我领受了这个外境的行相，我可不可以说我领受了外境呢？可以说领受了外境。所以说第四句说“假立可领受”，可以说我的心识了知了外境，就平时我们说了我看到了柱子，我看到了什么什么，我摸到了什么什么东西。如果你不分析的时候可以说我领受了外境了，但是按照经部派的观点来讲，这个是种假立的领受，假立的。因为真正的这个外境他是不能够领受的，他是他体的，没有联系的。所以像这样讲的时候，就是一种这个影像，就好像我们看到镜中影像可以说看到了外面的色法。因为他很相似、很相近嘛，所以可以说领受了。同样的道理，当我们在掩饰面前显现了这个隐蔽分，传递出来的这个行相的时候，就可以说看到了真实的外境了，所以这个叫假立可领受的意思，也是打消了一些疑惑。

【虽然承认外境却声明识有行相的宗派，】

这个方面就他的特点了，这个方面和这个有部派又不一样，有部派是承认外境，但是不承认行相；唯识宗承认行相，但不承认外境，只有经部宗就说承认外境也承认有行相。所以说就是说承认外境这是一个特点，声明实有行相这个第二个特点，那么就是这样经部宗他是承认外境也是声明识有行相的宗派。

【承许境识这两者实际上互为异体。】

真正的外境，隐蔽分的外境和心识这两者，实际是互为异体的。但如果是互为异体的话应该不难感受的，但是可以假立感受。下面讲，

【但由于外境与它的行相二者犹如色法与影像一样，】

外境和行相二者就好像真实的色法，和镜子里面的色法影像有这样一种关系。所以就像前面我们讲的一样，你见到了色法的影像，你可以说见到了真正的色法。所以说见到了影像，行相就相当于见到了外境了，这一方面可以说可以了知的。

【因此仅从假立而言可以安立识了知或领受那一对境。】

你如果认真的话就没办法了，那么如果就说是假立的角度，假立的角度呢，虽然他直接领受的是行相，但是如果假立的角度讲，可以说心识领受了这个柱子，心识领受了这个瓶子，心识领受了这个对境了，这个方面可以说是假立的方式，是可以安立他领受这个对境了。

【尽管并没有亲自领受，但领受相似的对境，可以作为见到瓶子、听到声音等的名言。】

尽管就说并没有真正亲自领受这个真实的对境，但是因为领受相似的对境，这个相似的对境就是他的行相，领受了他的行相就可以作为，见到了瓶子了，听到了声音了这个名言。在平时在交流的时候，就不需要这么麻烦了。你在分析的时候，你可以说真正显现的时候，是显现了影像、行相。但真正你在和别人交流的时候，你说我只你说的行相他的隐蔽分，什么也没所得，每次你说话都要这样一种加个鉴别太累的，而且把别人搞得糊里糊涂的。所以你就说我见到瓶子，我听到声音了，你的内心当中你很清楚，实际上这个方面只是以行相而言，真的对境你受不到的。但是和别人交流的时候，你要使用这个名言，你可以说我见到了瓶子，听到了声音。对方认为就和他的观点一样，但是你的内心当中你很清楚。平时说就说是中观师和一般的世间人他都可以交流嘛，都可以交流。那么交流的时候，中观师他的这个外境是如梦如幻的，他已经证悟是如梦如幻的，那么其他的这个世间人他认为这个是真真实有的。那么中观师和他交流的时候，也是把就说共同的这个东西作为一个取舍的境，你看到的我听到的，这个都是可以的。他虽然内心当中的境界很高，但是在和别人交流的时候，他是相顺于世间的这些名言进行观察，他没有加自己很多很多证悟的境界，这些没有加进去。从这个方面讲的时候，有相经部派感受名言的外境，从这个角度来讲，名言也中合理的，今天讲到这个地方。