

第62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，下面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。如今在宣讲破心识实有的这个科判当中破心识实有也有破承许外境的宗派和破不承许外境宗派，现在再讲第二个问题，对于不承许外境的唯识宗的宗派来进行观察破斥，这个有破真相唯识和破假相唯识宗。破真相唯识宗的观点以上已经讲完了，今天要讲的是第二个科判破假相唯识的观点。真相唯识和假像唯识，真相唯识宗它主要还是承许外相虽然不是色法的自性，但是这样一种行相是心识的自性，它是和心识是完全一体的，这样一种本体，也就是说见分和相分，二分当中，实际上都承许的。

第二个科判是假相唯识宗，实际上这个外相它是虚假的。什么叫假相？实际上它不是一个外在的一种色法的自性，也不是心识的自性，不是离开心识之外的一个法，也不是完全和心识无二的法。这样的法是什么法？就像虚幻的法，就像空中的毛发一样的法，实际上你说显不显现在心识面前？也显现，但是显现的时候这个所显现的法到底是心识本体还是心识之外的色法的本体呢？都不是。为什么呢？因为这样一种相是虚假的缘故，完全就是不存在的缘故，所以说这样一种唯识的观点称之为假相唯识宗的观点。在见分和相分二者之中，只承许见分也就是只承许这个心识实有，对于它的相分，所谓的行相，它不承认它是存在的，它只是一种虚假的无二显现的法而已。这个方面就是讲假像唯识宗的观点。

辰二(破假相唯识之观点)分二：一、宣说对方观点；二、破彼观点。

巳一、宣说对方观点：

颂词当中讲到

若识本性中，无彼此等相，
真实中无相，识前错显现。

这一个颂词都是对方就是假像唯识宗它所承许的观点。对方的观点当中，“若识本性中，无彼此等相，”那么一方面是它自己承许的，一方面此处是通过一种问答的方式来进行安立的。如果有人这样提问，在心识的本体当中，无彼此的“彼”字，是讲心识。在心识的本体当中没有这个心识的此等显现，一切的行相都是不存在的，那么心识它只是一个单独的一个心识本体，犹如水晶球一样的心识的本体，在心识的本体当中到底存不存在种种的行相呢？种种行相，假相唯识宗说根本不存在的，在心识的本体当中没有心识的此等

显现，这就和真相唯识宗不相同了。真相唯识宗就是心识的自体当中存在心识的此等行相，心识的此等行相是存在的。在假相唯识当中，心识的自体当中不存在心识的此等行相，那么既然不存在这个行相，是不是这个行相根本就不显现呢？它说不是不显现，虽然显现，但是我们要认知这个行相完全是一种错乱的显现。错乱的行相和无有的行相，意思是一样，而且说错乱的行相它虽然显于心前，但是和心识并不是一体的，在心前显现，但不是心，这个就是它的最不共的观点。

“真实宗无相，识前错显现”。在真实意义当中，根本在心识当中不存在这个行相。在心识面前所显现的这些行相，它是“识前错显现”，是心识面前错乱的一种显现而已，这个错乱的显现它不是真实的显现。它不是像心识一样，一种真实的显现，它是错乱的显现，犹如空中毛发一样。空中毛发这个比喻比较容易理解，它是不是显在自己的眼识面前？显在自己的眼识面前。但是不是自己的眼识？根本不是自己的眼识，毛发就是有这样一种体相。

同样的道理，这样一种行相，我们在心相面前，比如现在我们不睁眼睛，现在我们在眼识面前显现的书本或者说这个经堂，还有外面的这个山河大地，这些法到底是什么呢？这些法是一种错乱的显现，完全是错乱的。它也不是心识的自体，也不是外在的这个微尘的自性，就是这样一种自体。

在智慧品当中，讲假相唯识的时候也说“幻境非心外，亦非全无意。”意思就是说，这个幻化的境，它不是离开心之外的，如果离开了心之外，就和唯识的观点不相同了。“亦非全无意”也不是和心识完全相同的，也不是和心完全一体的，也不是离开心之外的一种法。比如说毛发一样的法，它到底这样什么法呢？关键的问题要落在这样一种外相是虚假显现的。它认为只有在外相是虚假显现的前提之下才能够承认，又能够被眼识照见，又不是眼识的自体，而且根本也不存在心识之外的色法自性，这个就是它自己的观点了。

我们从这个方面观察的时候，假相唯识宗对外相的确是打破了对它的实执的，因为它不承许这样一种行相，不承许这样相分是一种实有的法。它认为这样一种心识是水晶球一样实实在在的法，胜义当中存在的法。但是这样一种行相纯粹是虚假的，只不过是在眼识面前犹如显现毛发一样，错乱显现而已，除了这个之外再没有其它法了。如果按照一般的假相唯识宗之外的法，或者按照有部经部等等世间的这个讲法，除了这个毛发之外，还有一个真实存在的东西。毛发当然是患眼翳之后的颠倒虚妄显现，我们说这个毛发的显现的确是不存在的。那么除了毛发之外其它的真实的牦牛的这些毛发、人的毛发还是存在的，这些还是存在的，山河大地这些都不是毛发

一样的法都是存在的。假相唯识宗把所有的行相全部归在毛发当中，都是毛发一样的法，全部都是虚妄显现的。所以我们就知道所能够看到的所有法全都是虚妄的，从这个角度来讲，它对外面的相分这个角度是进一步的打破执着了。

真相唯识宗它可以把色法的行相打破然后安立成这个是心识，假相唯识宗就说所谓的心识行相它也是不存在的，它只是一种毛发的虚妄无根显现而已，像这样一种自性，所以说它进一步的能够把这样一种显现，外面的行相，进一步的打破。所以说它非常接近于这样一种中观实相，比较接近中观实相。下面还要讲这个问题。

〔有人问：如果承认在识的本相或本性之中无有识的此等行相，而识自本体是如同水晶球般远离一切行相的一个法，难道是说各种各样的行相不现在心中吗？〕

有人就针对假相唯识宗这个观点提个问题，在这个问题当中把它的这样一种一部分的内容已经做了解释了。那么如果承认在识的本相或者在心识的本体当中根本没有识的行相，也就是说只存在心识而不存在心识的行相，就是在心识的本体当中不存在，我们就是说如果了知这个问题，前面我们再再的讲过和真相唯识一比较的时候，就容易理解此处的意思了。真相的唯识的意思就是说在心识的本体当中存在行相；假相唯识宗心识的本体当中不存在行相，“而识自本体是犹如水晶球一样远离一切行相的一个法，”这个心识的本体，它本性就像水晶球一样，它远离所有的行相的这样一种自性，难道是说各种各样的行相不现在心中吗？既然在心识当中不存在行相那么这个行相难道说不显现在心中吗？是不是不在自己的眼识面前等显现呢？

〔（假相唯识宗对此答复道：）尽管显现，但在真实义中只是于无相之识前迷乱或错误而显现的，如同被咒语等所迷惑的具眼者将泥块等见为马象一样。〕

假相唯识宗对此答复说，显是显现，因为毕竟看到了，毕竟看得到这一个书本、山河大地毕竟看到了，所以说这样一种行相是在心识前显现的。在心识前显现，不等于这个就是心识的本体，这个必须要搞清楚。否则的话，我们就是说你又在心识面前显现，你又说不是心识的本体，难道不矛盾吗？对方说不矛盾，一方面在心识的本体当中不存在这个显现，但是这种行相可以显在心识之前，它认为这个方面是非常合理的。它就打破说，尽管显现，这个就是显现的。但是在真实义当中，只是于无相之识前，无相之识就是主要就是落在心识的这个本体，心识的特点就是无相的识，它不象真相唯识宗一样，是有相的识，当然这个方面的无相的之识和其它的前面所讲的无相派的无相还是不一样的。这个方面只不过说心识，它只是一个

水晶球一样的心识，它的本体当中不存在行相，这个叫做无相之识，在无相之识迷乱或者错误显现的，就好像被咒语等所迷惑的具眼者。在看幻术的时候，咒语迷惑的眼根把泥块等见为马象，本来土块、泥块不显现，咒语迷惑的眼根就显现为象马一样的。所以说这个幻化的象马实际上是心识一种迷乱显现，在心识的一种错乱显现。实际严格来讲这个是不存在的，它是一种迷乱的现象而已，这个就是它自己对自宗的安立。

〔这一宗派不承认此等行相是心的自性〕

这也是它的特点，它的此等行相，就是显现在眼前这个迷乱的相马等等，或者显示在我们眼前的这些山河大地等等，它不是心的本体，不是心的自性。

〔而认为这些行相好似空中浮现毛发般是虚假的，因此并不会变成与心等量的数目。〕

他们认为这个行相，就好像空中浮现的毛发一样，它完全纯粹是一种虚假的显现。既然它是虚假的显现，并不会变成与心等量的数目。如果它是真实的，如果它和心是一样的，就会变成这样一种本体，变成心的等量的数目，因为它存在这样一种本体。如果存在本体的话，有多少种心识，你的这个一种外相就有多少种，实际上这个方面只不过是把这个重点放在行相上了，和前面观察心和相就是应该平等的这样一种理论应该是一样的。前面我们就说，你的心会变成行相灯亮的数目，此处说，你的行相会变成心等量的数目，实际上这方面原则是相同，只不过此处把前面观察心的方式换成了观察行相而已。因为这个方面就是讲它是一种假立的法，和它的心也不是完全一体的，所以不会变成心的数目的。

〔如果所有行相实有，则与一相违，然而由于虚妄不实，则不存在一、异等相违之处。〕

如果说这些所有行相是实有的，就会出现两种情况：一种情况就是这个所谓实有的法是心之外的法，如果这个实有的行相是心之外的法的话，那就不是唯识宗了，那就肯定不可能产生。因为唯识宗的观点，绝对不可能承许在心之外单独有一个实有的行相。第二个问题，这个实有的行相和心是一体的，如果和心是一个本体，就和一相违了，如果这个行相是和心是一体的，行相多种的缘故，心识也应该多种了。从这个方面讲，就违背了实一的心识这样一种观点，或者就是说是实有心识的观点了，所以说如果行相是实有的话，是和一相违。

“然而由于虚妄不实，则不存在一、异等相违之处”。因为所谓的行相它是一种虚妄不实的，它不是实有的法的缘故，就不能观察行相和心识一体，还是它体呢？如果是它体，有悖于唯识宗总的原则

的这个过失；如果是一体的，如果是一种行相多种心识，就不可能存在一个实有的心识了，有这样一种过失。但是就是因为它的行相是虚妄不实的，它根本不存在一个所谓的实有的本体，它是一种迷乱的现，所以迷乱的显现和真实的心识之间，不会存在一、异等相违的过失。

〔所以，不会有上面对真相唯识宗所说的一切过失，而承认明知之识成实是完全可以的。〕

在这个当中，它就是要表达了两个观点，一个观点就是真相唯识宗认为没有办法避免前面的过失，因为你的行相和你的心识是一体的，所以说在这个当中就不会存在一个实有的心识，要安立一个实有的心识是很困难的。因为行相有多种，心识就有多种。就像前面观察犹如观察微尘的办法一样，去观察你心识的行相的时候，实际上你的心识的行相绝对不可能成立成实。如果我承许外相是虚妄的，不是和心一体的，也不是离开心之外的，相当于一种虚妄外境承许之后，就没有上述真相唯识宗所说的过失。离开了真相唯识宗的过失，那么我们这个明知之识，它就完全可以安立实有的心识。如果这个明知之识是实有的，就完全可以成立了，因为它避免前面过失的缘故。但是这个地方的问题在于，在胜义谛当中不存在一个所谓明知的心识，所以说你这样承许的方式，你换一个承许的方法，虽然说不存在真相唯识宗的过失，但是，从假象唯识宗的观点侧面来看的时候，仍然还是没办法离开这个过失的，所以下面对它的观点进行破斥。

已二(破彼观点)分三：一、略说遮破；二、广说彼义；三、破遣过之答复。

第一、第二个科判主要是对于它的真实遮破，一个是略破，一个是广破，第三个问题是遣过之答复，对方想要挽回自己的观点，所以说一些遣过的答复，再一次把它遣过的答复破斥掉，三个科判就是这样。

午一、略说遮破：

设若相无有，岂明受彼等。

与其事异体，如是识非有。

在这个当中观察的时候，“设若相无有”如果按照你的观点来讲，在心识当中不存在行相，“岂明受彼等”，心识怎么可能明明的感受行相呢？按照你前面的观点来看的时候，在心识面前，在心识的本体当中，不存在行相，但是心识又能够感受行相，其实是矛盾的。虽然在对方的观点看起来的时候，它认为避免了很多过失，它这个观点非常圆融，很圆满。我们说这个地方讲，如果在心识面前，在心识本体当中不存在这个行相，那么这个心识就没办法感受行相了，此处

也是它的相违之处。

“与其事异体，如是识非有”。“与其事异体，”就是和事、行相，和它这样一种行相的事物完全它体的心识不存在，不存在这样的心识，后面两句的重点是落在如是心识非有上面，那么怎么样的心识没有呢？就是和这个行相它体的心识完全是不存在的。所以如果你是一个心识必须要带行相，肯定要带一种行相，否则的话，你说我的心识有的，但是从来没有任何的行相，这种行相，这种心识谁又能感受的到呢？这样的心识谁都没有办法感受的到，所以没有真正能够成立这个心识是存在的一种正量，不存在这个正量。所以如果相没有，心识有，无论如何没有办法安立的。

〔倘若这些行相不存在，那么从凡愚到智者之间现量无欺、不可否认明明感受或领受此等行相岂能合理？〕

这句话就直接指出了对方过失的关键所在。倘若这些行相是不存在的，前面讲过了这样一种行相是虚假的，这个是第一个。第二个在心识的自体当中，根本不存在行相，这些行相是不存在的。那么从凡愚到智者之间，“凡愚”就是一般的放牛人，或者是捡垃圾的人，还有有智慧精通三藏的智者之间，在它们心识面前有现量无欺的、不可否认的明明感受。比如说见到这些山河大地，见到这些人物、事物等等。在眼识、耳识面前明明清清感受的这些东西，感受到这些行相难道是合理的么？没有行相你能说你的感受是完全不合理，如果要感受必须要行相，如果没有行相就完全就没法感受，下面着重论述的。

〔对于原本不存在的任何法，决定无有领受它们的可能性，就像感受被兔角所戳的所触、品味空中鲜花的芳香、领略石女儿的美色不现实一样。〕

“对于原本不存在的任何法，”此处就是指行相，主要是指行相。这个行相不存在，这个是对对方承认的。“对于原本不存在的任何法，绝对无有领受它们的可能性。”这个行相不存在，你怎么去领受它呢？这个行相不存在就完全没有办法领受。打个比喻讲，就像你要感受被兔角所戳的所触，我们就认为这个兔角就好像显现牛角尖的样子，但是实际上这个兔角是根本不存在的，这个兔角不存在，你说我领受到这个被兔角所戳的痛感，这个可能么？这个完全不可能！为什么？这个行相不存在的缘故，就不会有它的所触。此处的所触就是它的身识，身识和前面心识和行相的关系完全相同。只是我们打比喻很多是眼识的比喻而已，实际上身识、耳识这些都算的心识的自体。如果没有兔角，就不可能有兔角的所触，就没有它身识的显现。

品味空中鲜花的芬芳芳香主要是鼻识，空中是不可能生出鲜花

的，空中没有鲜花当然就不可能有鲜花的芳香了。我的鼻子鼻识闻到了空中的鲜花的芳香，这个识不可能的事情，没有行相也不可能产生这种鼻识。

领略石女儿的美色这是眼识，我们就说石女儿长的很漂亮，她的身段、她的容颜很美丽，我说我看到了，领略了我的眼识面前显现了，这个不可能的，为什么？石女儿是本来不存在的东西，不存在的一个法，此处叫石女儿，所以我们眼识是无法领受的。因此这个方面若举个比喻说明，如果没有行相就绝对不可能有它的心识，这是总的原则。

〔假相唯识宗的论师认为：不能承认眼前的这一行相根本不显现，因此并不是说行相在心目中不存在，虽说本不存在，但单单亲身感受其存在实属合情合理，就像毛发本来无有却浮现在识前一样。〕

针对这样大的过失，唯识宗就进一步的解释说你们中观宗没有真正了解我们的意思。实际上是不能承认眼前的这个行相根本不显现，那么是不是我们完全成实说眼前没有这个行相呢？我们并不是说眼前根本没有这个行相，而是说它不是心识的本性。它心识当中不存在不是心识的本性，因此，并不是说行相在心目中不存在，眼识没办法感受它，这种心目中不存在没有这样的意思，虽说不存在，后面这个虽说不存在的意思就说虽然它的本性不存在，因为前面也讲过它是迷乱的法或者在心识当中它是不存在的，心识的本体当中不存在的。这个地方我们再再的分析就说是心识的本体当中存在和在心识的前面存在这是两个概念。唯识宗的假相唯识宗它说是两个概念，如果说在心识的本性中存在那就是真相唯识宗，假相唯识宗不承许在心识的本体当中存在行相，但是在虚假的行相能够被眼识照见这个叫做一种存在的方式了。

这一段当中讲了这个存在实际上前面这个存在是讲眼识可以照见，后面此处说虽说本不存在，本不存在的意思就说在心识的本体当中不存在。虽然说在心识的本体当中不存在，但单单亲身感受其存在，对于这个心识之外的迷乱的法也不是外在的色法，但是在心识面前可以显现的迷乱的法，就可以感受的，眼识就可以感受，感受这个法是合情合理的。比喻像毛发一样，毛发实际上它是一种盗实数的法，实际上在这个本性当中它是不存在这个毛发的。但是可以浮现在自己的眼识面前，这个不矛盾，这个绝对是不矛盾的。所以说一切的行相在本性当中，在心识当中虽然不存在，但是可以被眼识能所照见。它就回复了前面我们说如果你不存在行相就无法感受，就犹如兔角所触的所触等等这些过程，它就决定已经回复了，但是这种答复也是有问题的，下面对这个答复进行观察。

〔这种想法是不合理的。如果细致分析，则凡是显现，唯有现于心中而不可能现在它处。〕

这也是中观宗的一个主要的回复，如果我们细致分析的时候，如果显现了，唯有现于心中，只是现于心中而不能现于它处，已经现于心中了，那么你说已经现在你的心中，已经现在你的心识本体当中了，这个到底是不是你心识的本体的显现呢？应该是你心识的本体。如果你显现在心中的时候，又不是心识的本体又不是心识之外的本体，这样的法哪里存在呢？所以说如果已经显现了，比如说在你的眼识当中显现了，在眼识面前显现之后，这个显现就是你心识的本体了。除了你心识的本体之外，绝对不可能存在一个其它的法。在因明当中也是这样讲的。萨迦班智达在《量理宝藏论》当中，也提到过这个毛发到底是什么法，这个毛发到底是不是真正存在的法？萨迦班智达说这个毛发是心识的本体，是心识的本性。所以说这样一种一切的行相如果显于心中，它一定是心识的本体的，不可能离开心识之外的，又不是心识又能够被眼识照见，这个不可能。所以我们要把重点放在这个地方，一方面它能够显现在自己的心识面前，但一方面它说这个不是心识的本体，我们说这个是不对的，如果是显现在心识当中一定是心识的本性，一定是心识的本体才能显现的，所以说对方的观点这样观察的时候不合理。

〔因此，识与相这两者虽然同样是心，但如果看待而分，则可以安立为能取之识与所取之相两种名言。〕

因此，心识和行相这两者都同样是心的本体，但如果分开看待不同的角度而进行安立的时候，就可以把同样是心的识和相这两者分别安立为一个能取的识，一个是所取的相两种名言。这个问题前面我们也稍微做过分析，前面我们分析的时候，桌子、瓶子这些法它是心识它为什么没有一种取舍的这种明清呢？实际上它虽然都是心识，但是它从比较浅显的角度讲，分工是不同的，它的侧面是不一样的，这个地方实际上也是讲这个问题。识和相都是心，但是如果看待而分的时候，一个就是能取的识这种能取的识，它就具备一种能分辨能很清楚的知这样一种法；所取这样的相虽然也是心识，但是它在看待而分的时候，它就是一种了知的相了，它是一种所取的相了。一个心可以分为能取和所取这两个侧面是完全合理的。

〔相与识这二者仅仅是相互看待而以心来分的，实际是一本体。〕

那么行相和心识这两者仅仅是相互看待而以自己的心来分别，这个是相，这个是识。就像前面所讲的一样看待不同的作用如是分了相和识，这两者实际上是一本体，是一本体什么呢？实际就是一个心得本体。我们这样分析的时候，主要是要针对对方的观点，对方

的观点认为这个行相不是心的本体，我们观察到这个位置的时候，行相和心识是一个本体，但是只不过是观待不同的角度安立的，一个是行相，一个是心识。只不过是观待心而分的，实际上就是一个心识的本体。如果我们通过观察之后，能够真实的了知，对这个问题产生定解的话，那么对方所认为的这个行相并不是心识，但是可以在心识面前显现这个矛盾就更加凸显了。所以我们就知道唯识宗的答复不是一个圆满的答复。

〔因而它们之间并不存在贤劣、真假、有无等任何差别，如果其中一者不存在，另一者必然不存在。〕

既然它是一个本体的，心和相之间就不会存在贤劣的差别了。但是按照假相唯识宗的观点来看的时候，心是贤的是贤善的，因为它是实有的它是胜义有的，所以这个心识它是一种应求量？28:05的东西它是很贤善的，劣它是讲外境，外境是毛发一样虚假的迷乱的，所以说分了贤劣两种。分了真假两种，真假两种就是心是真的，相是假的；分了有无两种，心是有的，相是无的等等，分了很多差别。但是这个方面我们自己的观点就是说心和相是一个本体，一个本体当中不可能存在贤劣、真假、有无等任何差别的。如果其中一者不存在，另一者必然不存在。比如说如果行相不存在，心识就不存在。那么其中一者存在，一者必然存在。比如说心存在，相就必然存在，就是从这个方面来分析的。

〔而假相唯识却说“识存在、相不存在”，如此辨别有、无的差异。〕

但是假相唯识宗就违背了这个原则，他认为心识是存在的，相是不存在的；心识是真实的，相是假的；心识是贤善的，外境行相是下劣的，分了这么多的差别。

〔当然作为唯识共同的观点，如果承认除识之外另有一个它体的实法，那么显然已超出了唯识的界限，所以谁也不会这样承认。〕

当然了如果作为唯识共同的观点，因为此处假相唯识它怎么样承认也是一种唯识共同观点的，它也是一种共同唯识宗所摄的，如果它承认了除识之外另有一个它体的实法，比如说这个行相如果它承认心识之外还有一个色法的一种它和心识它体实法行相，显然已经超出了唯识的界限了，它已经不是唯识宗了，所以说谁也不会这样承认。同样的道理，假相唯识宗也不会承认在心识之外有一个色法，所以说它说的很清楚了“幻境非心外，亦非全无义”。“幻境非心外”这个幻境它不是心识之外的，如果承许这个幻境是心识之外的，它肯定违背唯识宗总的原则了。所以说它不会承认心识之外单独有个它体的实法，绝对不可能这样承许的。

〔任何法如果存在，则必须是以识的本性而存在。〕

任何法它是存在的，这个法是有的，必须是以识的本性而存在的，如果是色法的本体存在是不合理的。如果是色法的本体的存在，前面分析了，色法是非明觉、非明知的一个自性，心识是明觉的自性，所以说它两者之间没有一个相属的关系。所以离开心识之外的色法是存在的，谁能够认知，谁能够了别，实际上是没办法的。除了这样一种显现它是心识，心识具备明觉的相，就能够被心识了知。通过这方面安立的时候，前面我们说这样一种净证不合理，自证合理。这个方面的问题也是这样讲的。无相的观点不合理，有相的观点合理，对于这些问题，前面已经做了很多宣说了，此处下了一个结论说，任何法如果存在，必须是以识的本性而存在，如果通达了前面的观点，对这一句话是非常容易理解的。

〔可是，此假象唯识中却将相为识的自性视为不合理之举，于是说“相不存在”〕

可是假象唯识宗把相为识这个相作为心识自性，它认为是不合理的，它为什么视为不合理呢？它主要是要避免相为多体，相是多体的，心识就变成多体的了，不成实有了，它为了避免这个过失，它干脆说相不存在，它把相作为识的自性，设为不合理。它就说相是不存在的，主要是变了避免前面的过失的。

〔原因是：它们认为，如果没有声明“相不存在”，那么就说明相存在，如此一来就是有别于识的它体而存在了，这显然不应理；〕

如果说它没有说相不存在，当然从名言的角度来讲 你没有声明相不存在，当然就是相存在了。如果相是存在的话，有两种情况。一种情况，相存在，不是心识的自性，就会出现前面我们念的这一段当中讲过的过失。第一，相是存在的；第二，相不是心识。如此一来，就是有别于识的它体而存在。它又是实有的，又不是心识 当然是有别于识之外的法而存在，显然不应理了，根本不是唯识宗应该承认的观点。第二种观点，相存在和心识是一体的，就会出现下面这段话中出现的过失。

〔倘若承认相与识一体而存在，就与真相唯识中无有区别了。〕

倘若承许相实有而且又和心识是一个本体的，那么就和真相唯识宗没有差别了。前面在破真相唯识当中，所讲的一切的过失，它自己仍然没有办法避免。所以它绕来绕去又变成真相唯识，它这个也是不能承认的，所以一定要承许说相是不存在的。

〔为此，它们才主张相不存在，或者相不是识的自性，或者相虚妄、识真实。〕

鉴于前面的种问题，它们才主张相是不存在的，或者相它不是心识的自性，或者说相是虚妄的，心识是真实的，就出现了这样的观点。

〔即便按照你们假象唯识宗所说的那样相不存在，然而你们承许存在的孤立无助、独一无二、如水晶球般的识又怎么可能明确的感受千差万别的行相呢？〕

即便按照你们的观点说相是不存在的，我们姑且不讲其它的，我们说相不存在这一点可以安立，但是其它问题还是有的。然而你们承认存在孤立无助、独一无二的如水晶球一样的心识。实际上这种心识是孤立无助、独一无二，意思是说根本没有行相，根本不存在这个行相，所以说从这个方面安立成孤立无助，或者独一无二，因为它离开了所取的一种心识的一种能取。“如水晶球一样的，”它是内外透明的，它根本没有行相的这样一种法，有如内外透明的水晶球一样的自性，明明清清的一种自性。那么这种心识怎么可能明确的感受千差万别的行相呢？因为它只是一个犹如水晶球一样的，内外明澈的这样一种心识。没有行相的话我们根本不可能真正的安立感受外境，感受行相。

〔如果相不存在，那么识缘什么来生起具有对境特性的法，这样合理吗？请你们深思。〕

如果说行相是不存在的，比如说我们眼前所有的这些桌子、椅子，或者这些瓶子、柱子都不存在，这个行相，所有都不存在了，那么心识，你说心识是有的，行相是没有的，那你心识是缘什么生起具有对境特性的法呢？我心识当中产生见到瓶子的眼识，见到柱子的眼识，根本没办法安立这样的，这样合理吗？不合理，实际上这方面失坏了名言了。明明我们看到很多法，听到了很多声音，你还说这方面不存在，不可能的，这样就违背了名言。如果按照你们承认的观点，是不被名言的，所以说请你们深思这个问题。

〔譬如，空中浮现毛发时，如果（按照真相唯识宗）所说的“尽管毛发不存在，但现为毛发实际上是识本身显现为毛发相的”，如此一来，虽然无有毛发但仅仅现为毛发的感受是存在的，这一点并不相违〕

前面虽然对真相唯识的观点做了破斥了，但是真相唯识宗在安立名言谛的时候，一切的行相是自己心识的显现，这方面有它合理的地方。我们不是说在破真相唯识的时候就使劲破，我要用你了，就把你拿过来，不是这个意思。实际上这个方面是说真相唯识宗在安立名言谛的角度来讲的时候，有它合理的地方。它错误的地方只不过是在胜义当中呈现心识，而假相唯识宗在安立世间名言的时候，都没办法真实的安立。所以此处说，对于空中浮现毛发的这个观点，

如果按照真相唯识宗所说的，毛发是不存在的，但是显为毛发实际上是心识本身显现的，它就是没有离开心识之外的，它本来就是心识的自体，心识本身显现的毛发现象。如此一来，虽然并不存在真实的毛发，但是在心识当中有显现毛发的习气，这个毛发也是心识的自体，所以现为毛发、感受毛发这点并不相违，可以安立的。

〔可是如果声称“现为毛发的行相也是不存在的”，所产生具有毛发相之自识的感觉也需要同样永不存在。〕

那么如果换成假象唯识宗，如果你声称现为毛发的行相也是不存在的，就是说连现为毛发的行相也不存在了，前面不是说相不存在了，现为毛发的行相也不存在的话，那么产生具有毛发相的自识的感觉也同样不存在。那么在名言谛当中就说看到了毛发了，我眼识面前显现的毛发非无，像这样的话，这种感觉也应该同样不存在。

〔因此，说“无有相”以及承认“任何相也不可能显现”这两种观点在此处是一模一样的。〕

我们说没有相或者说任何相也不可能显现，这种观点是一样的。如果你承许“无有相”相当于承许了“任何相都不可能显现”的。这样承许对于对方的观点有怎么样的一种打击的作用呢？对方说没有相，但是这个相可以在识前显现，这两种观点怎么可能调和呢？这两种观点无法调和。没有相就不能显现，但对方说没有相可以显现，这是不可能的。所以我们说无有相是不承认任何相可以显现，这两个观点是一模一样的。既然两种观点一模一样的，如果你承许无有相，根本就无法去感受这一切的山河大地的这种显现。

〔当然，如果什么也不显现，则可以说相不存在。〕

当然了，如果说什么都不显现，又可以说这个相是不存在的，我们说这个相存在的根据是什么呢？我们说这个相存在的根据是显现了，在哪里显现的呢？在我们的眼识，在我们的耳识，在我们的心识面前显现，显现之后我们说这个相是存在的，如果什么都不显现，可以说相是不存在的。

〔假设有一个行相显现，那么它既是相也是识，说“它不是识”实在无法立足。〕

如果有一个行相显现，比如说在我们眼识前显现了柱子的行相，那么这个柱子的行相它就是相，它即是一种行相，也是心识，它必定已经显现出来了。说它不是识实在无法立足，如果真的要显现的这样一种行相不是心识的自性，那是完全没有办法立足的。你的根据是什么？说它显现不是心识的自现，根本无法立足。

〔如果不是识，那么就如同超越了识之范围的石女儿的颜色一样，不可能成为任何识的对境，这是总的规律。〕

如果显现的这个法不是心识，不显现在心识面前，那么就如同

超越了心识的范围的石女儿颜色一样，不能作为任何心识的对境。如果这个行相不是心识，那就一定超越了心识的范围，它应该在心识之外存在的。那么什么法是在心识之外存在的呢？比如说石女儿的颜色，石女儿的颜色它是在心识之外存在的。在心识之外存在的石女儿的颜色谁能够了知呢？不成为任何识的对境，谁都没办法了知它，眼识也没办法了知，耳识也没办法了知，什么识都没办法了知，都没办法了知的法你说它存在，无有根据的，没办法真实安立的。所以如果你的行相是心识之外的法，不是心识的自性，那就应该犹如石女儿的颜色一样，不会成为任何心识的对境，如果没有办法成为任何心识的对境，这个行相的存在那就无法正确的安立它存在的根据，所以说这个方面就是总的规律。

【所以，“这般明明感受者是假的，而没有领受的法是真的”这种说法究竟有什么好处可言呢？实无任何好处。】

“所以，这般明明感受者是假的，领受的法是真的”这两句话实际上就是假像唯识宗当中所讲到的明明感受的行相，就是瓶子、柱子这些行相，它是假立的，已经感受了，但是就是假立的。那么什么叫没有领受的法是真的呢？就是自明自知的，犹如水晶球一样的心识，不带相的心识，犹如水晶球一样的心识是真实存在的，但是这个心识没办法领受。这个方面是真实的，那么对你来讲是怎么样可能的事情呢？所以这样的法究竟有什么样的好处？没什么好处，没办法安立。实际上就是说按照前面的观点一样，这个相和心它是一个本体的，如果一个有另外一个就有；如果一个没有另外一个也就没有。这个当中不存在真假的差别，不存在有无的差别。所以对方说，明明感受的这些行相完全虚假迷乱的，没有领受到的这个法是真实的，这个方面这样安立没有任何好处的。

【总而言之，识与相仅仅是看待而分为异体的，而真正区分成有与无始终也不能立得住脚】

总而言之，心识和行相仅仅是看待而分为一体，看待这个是能知，那个是所知，从这个角度来讲看待而分为好像是它体的，但是真正区分的时候，不是它体而是一体的。那么就是说是有和无，真和假等等始终没办法立得住脚。

【所谓的相只不过是识觉知各自对境的明觉之分，并不存在单独类别。】

所谓的相就心识面前显现的这些行相，它是心识觉知各自对境的时候，明觉之分。比如说我的眼识觉知瓶子的时候，明觉之分叫行相，当眼识觉知柱子的时候，这种明觉之分就叫做柱子行相，比如说耳识听声音的时候，这种明觉之分，叫做声音的行相，实际上并不存在单独类别，它就是心识的，就是心识觉知各自对境的明觉之分

而已，并不存在其它的单独的类别，所以说应该是心识的一体的自性。

〔因此，与某一行相事物异体的这样一个单独的识在何时何地也不可能存在。〕

此处的心识，与某个行相的事物异体，这样一个单独的识，就说和这个行相他体的这样单独识，何时何地也不可能存在，完全不带相的这个心识，何时何地都是不存在的。

〔可见，分辨所发的“无有不显现”这一太过的方式，再深入细致地进行思索极为重要。〕

前面这段话麦彭仁波切引导我们的思路，通过这样一种文字引导我们的思路，从发出无有不显现这个太过开始，就说如果你这个法是没有的，那就不能显现。那么对方说，没有可以显现，我们说没有的话就不能显现。从这个太过的方式，深入细致的进行思索，实际上前面这一大段都是在深入细致的思索这个问题。如果相是没有的，怎样才能不显现这样的根据讲的清清楚楚。所以说我们的思路跟随这个金刚句一路思索下来的时候，就能够对于这个“无有不显现”的这个问题产生一个定解，主要是要顺着这个问题。

下面从反方面来讲，前面是正面讲，深入细致的思索很重要。反过来讲，如果你没有深入细致的思索，就难以安立真正自宗的观点，或者真正的难以产生定解。

〔否则，只是耽著在无有本体而处于无所适从的境地、最终对别人所说的过失自己也同样在劫难逃的诸位恐怕已远远背离了细致入微的中观道。〕

如果没有对这些问题深入细致的思索的话，只是耽著在无有本体。比如说在观察空性的时候，抉择单空，像这样的抉择一些空性，只是耽著在没有本体而处于无所适从，“无所适从”的意思就是内心当中没有个定准，到底这个无有本体是从哪个方面确定的，没有个定准，处在一种无所适从的境地当中。最终就说好像在观察说，一切万法都是空性的，一切万法都是没有本体的，那最终对别人所说的过失，别人把过失反过来的时候，自己好像也在劫难逃了。像这样一种修行恐怕已经远远背离了细致入微的中观道，这个方面主要是说细致入微，这个中观道它是细致入微的，它是一切名言和胜义谛的究意识相，所以它是绝对不可能违背这样一种世俗谛，也不可能违背胜义谛的。所以说我们要在抉择空性，在抉择无有本体的时候，应该深入细致的去思维，深入细致的思维把一切的难点尽量解决掉之后，别人不管从哪个方面，给你发这个过失，都不会有问题。

比如说，我们说一切万法是空性的，一切万法都是不存在的，别人说如果一切万法不存在，这个因果怎么安立？一切万法不存在，

在我们的眼识面前显现看到的東西是怎么回事？这个时候好像自己就觉得没办法回答了。实际上中观宗它的这个内部它有回答，有深入细致的回答的方式，世俗谛和胜义谛圆融的方法它讲得很细致的。但是如果我們只是沾到了点皮毛，对于空性无自性，就经常说一切也都是无自性，一切都是沒有的，但是对于它的二谛圆融二谛双运的方式沒有深入的细致去思考的话，当别人把这个过失反过来的时候，自己还是在劫难逃。我们可以说你所执着的这一切都是假的，你所执着的这一切都是虛空都是虛幻的都是沒有的。别人说如果是沒有的话，那么你这个语言不是也沒有吗？一切的因果不是沒有吗？如果自己沒有好好思考的话，别人把这个问题反过来的时候，自己在劫难逃，也落入到过失当中去了。

所以主要的意思，麦彭仁波切引导我們说，你学法的时候还是应该深入细致的去学习，深入细致的去思索是很重要，尤其是在这段当中，給我們做了个示范，怎么去深入细致的去思考，从它正面反应、从比喻、从种种的理证，这样观察下来的时候，就可以对这样的问题产生定解。如果没有深入细致的思考的话，我們理解的空性，它也是漂浮不定的，你没办法真正的对自己的修行产生一个定解。

【如此说来，真正的唯识宗要算是真相唯识。】

麦彭仁波切说，从前面这个问题分析下来的时候，真正的唯识宗应该算是真相唯识宗，真相唯识宗是真正的唯识宗。

【此真相唯识宗的论典也极有深度。】

那么这个真相唯识宗的论点也是极有深度的，尤其是在安立名言角度来讲的话就一切都是心识的幻先，从这个方面讲的时候是很有深度的。

【而假相唯识宗认为外境也不是心，因此稍稍接近实空的观点】

假相的唯识宗认为外境也不是心的本体，所以说从这个角度来看的时候，外境不是心的观点稍稍接近实空。因为所谓的实空，就是说心境具空的，外境也是空，心识也是空。唯识宗它把所取，把相分已经抉择为空性了，它已经不承许它是真正的法，它已经打破了对相分的执着，剩下的只是一个能取的心识而已，剩下的只是一个正直的心识而已。从这个角度来讲，只要它能够在把心识也打破，它能够趋入到这样一种空性当中去，趋入到时空当中。

【可见它相当于（唯识）与中观之间的连接纽带。】

就可以看出来假相唯识，就是唯识宗和中观宗之间的连接纽带。

【因而从层次上讲应当位居于上。】

从层次来讲应当为具其上，位居之上位居谁的之上呢？应该位

于这个真相的唯识宗之上。如果我们要排一个次第的话，那么下面就是有部宗，上面就是经部宗，经部宗一般来讲说上去就是唯识宗了，但是在唯识当中因为内部分了两派的缘故，在经部以上应该是真相唯识。真相唯识把外境抉择为心识了，从这个角度来讲它是有一种打破了这个微尘的自性，把这个行相抉择为心识的自性。但是毕竟心识和行相是一体的，所以它还承许有相分的存在。所以再往上就是假像唯识，假像唯识不单单不承许外面的这个色法的行相，也不承许心识的行相，它已经相当于把这样一种行相从心识当中剥离出来了，相当于这样了。所以它只是承许这个行相它是一种虚妄的行相，它只是能够被眼识照见而已，它已经不是心识的本体了。从这个角度来讲，它已经从心识当中剥离出来了，它已经把这个行相安立成假立的行相，虚幻的行相了，所以说它应该位居真相唯识之上。那么这个时候，相续当中有一个能取的这样的显现，所以说在往上就是中观自续派了，中观自续派把这样一种心识也破掉了，那么当然在往上的话，就应该是中观应成派，所以层次上面应该是这样分的，假像唯识居于真相唯识之上。

〔但由于在名言中极不方便，所以名言中要唯一按照真相唯识来承认。〕

虽然这样一种假相唯识有它的优点，它打破相分这个角度是它的优点，但是在名言谛中安立这样一种行相非常不方便，极为不方便。又不是心识又不是心识之外的色法，所以说你要安立名言的时候，很不方便，所以说名言谛当中唯一要按照真相唯识来承认。名言谛当中就承许行相是心识的本体，承许行相是心识的本体，所以说在名言谛安立名言的时候，可以按照真相唯识宗来进行承认，这个方面是非常合理的。就是因为这一点所以前面麦彭仁波切说真正的唯识宗要算是真相唯识，也有这个方面的考虑因素的。

〔如果掌握了这一关键性的要点，那么对于下面所进行的一切破斥，依靠这样的方式轻而易举便能理解。〕

如果说掌握了这个地方所讲的关键性的要点，安立名言的方式很不方便等等，把这个关键性的要点抓住之后，对下面广说进行破斥的时候，依靠这样的方式轻而易举的理解它破斥的重点了，破斥的这个关键的地方就是这样，今天就讲到这个地方。