第45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》。这个中观庄严论注释当中主要是宣讲了很多世俗谛当中如何安立本体的观点，名言谛当中可以按照唯识、按照因明的一些论述进行详尽观察。那么在胜义谛当中一切万法都是无有自性的，一切万法都是空性的本体。那么了知了这两种本体之后呢，相当于就对整个大乘的意义进行了抉择了。因为在大乘当中无外乎就是两种观点，一种是承许唯识的，一种是承许胜义谛空性的。所以说如果通过这两个方面了知之后，那么整个大乘的教义可以说有所通达。然后在名言谛当中它的实相是怎样的，在胜义谛当中它的实相是怎么样的。如果能够对于名言谛的实相和对于究竟胜义谛的实相都能够融会贯通、都能够了知是无二无别的话，实际上对整个一切万法的本性也就有一个非常清晰的认知了。了知了一切万法的实相，那么我们在修行当中、生活当中就不会有很多的迷惑。因为认知了实相的缘故就不会有迷惑，迷惑来自于无明、来自于一切万法的不了知。因此说，对于通过学习这样一种论典来抉择一切万法究竟的本义，对我们修行有非常殊胜的或者很必要的一种作用。因此说我们在学习这样一种论典的时候，必须要通过精进的祈祷、思维、听闻、讨论等等，通过一切的方法让自己掌握这样一种殊胜论典的词句的意义和究竟的含义，这方面都是必须要逐渐逐渐来通达的。

那么现在我们在宣讲的还是在讲胜义谛当中的一切万法无自性的道理，前面对于这些恒常的法做了观察做了破斥了。现在是对于无常的法实际上也不存在一个实一的观点，也没有一个实一的观点。那么实际上就是说无常的法当中有这些外境，也有这样一种心识。外境当中粗大的法和细微的微尘这方面也是做了观察和剖析了，那么对于这样一种心识的法现在进行观察。那么心识当中实际上也有有相派，有无相派等等，就前面的科判当中已经做了详细的分析了。那么现在我们讲的是要承许这个自证的观点，前面也说了，什么是自证呢？遣除了无情性之后，那么这样一种心识的本体实际上就是一种自证。每一个心识它都是自明自知的，不需要其他法来证明它，自己就能够证明自己，自己能够有一种自明的观点，所以说这个方面就叫一种自证。那么在了知了这样一种心识在这个过程当中，实际上对于这些各种各样承许的观点做了进一步的阐释。今天我们要进一步的观察所谓的承许能境和所境之间关系的时候，有三类

观点。三类观点当中自宗所持的观点就是一种相实等量的观点，其余的异相一识、相识各一的观点并不是此处的承许的对境。

“尽管唯识与经部一致主张识为有相的，但他们之间却有承不承认外境单独存在的差异。”前面对于经部的观点也是做了一番介绍了，知道一方面它承许实有的外境，但是在取境的时候，实际上能够显在识面前的这些法都是和识无二的，都是心识的本性。所以说从这个方面观察的时候，他们在取境的时候都是有相的取境，就说有一种行相。那么经部宗所承许的观点前面我们分析了，它的真正的色法和这个隐蔽分始终没办法观察没办法认知的。但是这个隐蔽分它可以有一种能力能够指点出它自己的行相，然后现在识面前，那么这种观点就叫有相。唯识宗当然也是有相的，它是了知行相。那么从这个观点来讲，一致主张识是有相的，但他们之间却有承不承认外境单独存在的差异。唯识宗它不承许外境单独存在，经部宗它承许外境单独存在。也就是说，在承许有相的角度二者是一样的，但是二者之间的不同前面我们分析的一样。经部宗认为外面有一个外境，它能够指点出这个行相，然后被识了知，它是由外而内的。唯识宗它承许这一切山河大地的显现的行相是内心的习气，内心当中有一种习气，然后由内而外。从内而显现在外面当中，凡夫人不了知的认为这些外境、这些所谓的法都是在外面色法的自性和心识不一样的一种别别存在的自性。唯识宗说这个不正确，比如说做梦的时候，似乎是好像在外面有一个外境存在，但实际上除了自己内心的习气自现的一种梦境之外不存在心外的识，它不承认外境当中存在，所以这个就是二者之间比较明显的一种差别。比较明显的差别就是从这个方面进行观察、安立的。

“有相派观察所取境行相与能取之识有相识等量、异相一识、相识各一三类观点，在下文中将逐一予以论述。”前面讲到了唯识宗和经部宗都是属于有相派，有相派观察所取境的行相和能取的识的时候就这三类观点。一方面是所取境的行相，在识面前所显的柱子、瓶子、各种各样的人等等这个行相，还有能取能够了知它的心识。所取境和能取的心识有三种关系可以存在，三类观点可以存在。三类观点这个方面也略说了，一个是相识等量、一个异相一识、一个是相识各一，那么就有这三类观点。那么在下文当中将逐一予以论述。下文当中逐一予以论述一方面就是在破的时候要破异相一识、相识各一，要破相识等量。那么在破的时候也对他们的观点做分析，但此处为了大概了解一下，我们首先简单介绍一下。

首先介绍一下这三类观点，先说三类观点的相识等量。这个“相”就是讲外面的行相。“识”就是讲能取的心识。那么就是说外面的所取行相和能取的心识二者的关系是什么呢？第一类就是讲相识等

量，相识等量的意思就是说你外面的行相上面有多少种类别，能够了知能够取它的心识就有这么多的数量，所以说它的相和它的心识是同等的。如果你的外境是一个，那么引发的心识也就一个；那么如果你的外境是多个，那么你当时取它的心识也是多个。比如说我们看一张图画，这幅图画上面画了山水还有很这些花，实际上在这个图画上面有很多很多种的行相。取它的时候，你的对境上面有几种行相，能够取它的心识就有同等的数量。如果你的上面有十种对境，那么取它的心识就有十种，这方面叫做相识等量。有五种，能缘取它的心识也有五种，像这样讲的时候相识等量的。当然这里面有一个分部识和无分别识的差别，下面还要分析的。在无分别识的状态当中，它一个时间可以缘取各种各样不同的法。比如我们现在用眼睛一扫经堂里面的这些很多很多道友，实际上这个眼识一扫的时候，你有多少个这样一种道友眼识当中就会显出这么多相，所以说这个叫做相识等量的观点。

还有就是讲异相一识，“异相”就是说相是很多种的，行相上有很多种。比如看一块花布，这个花布上面有五六种颜色，这个叫做异相，它的相是很多的。但是取它的心识是一种，只有一种心识。也就是说如果你(8:49)花布的话，按照前面相识等量的观点来讲，相有几种它的识就有几种。但是第二类观点和前面的观点有差别、有差异，有差异就是说它的相有多种但是能取它的心识唯一只有一种。这种识是什么识呢？比如说外面的花布上面虽然有很多种颜色，但是它就是一种。它就是什么呢？就是一种花。取它的心识的时候它就是只是见到了一种花色的心识，产生了一种花色的心识。这种花色的心识它就说这是一种识，不是很多种识，所以说和前面的观点不相同。此处所安立的就是说相有多种，但是取它的心识只有一种，这叫做异相一识的观点。

那么第三类叫相识各一，相识各一的意思就是说不管说你外面的、外在的相有多少，他也安立成一种相，能够生起的心识它也是一种识，这个叫相识各一。也就是说前面我们讲的时候，在讲这个花色的布在认定的时候，虽然上面有很多种颜色，但是它差别方面就不安立了。他就从整个花色里安立说一种相。。。

9:55花色的布，它在认定的时候虽然上面有好多种颜色。很多颜色，但从它差别方面就不安立了，它就从整个花色来安立说，噢，一种相，就是一种花色的相。那么能够了知它的心识，也就一种心识，了知一种花色的心识，这叫作相识各一。啊就是三类观点。那么三类观点下面要详细论述的或者要讲的，这个方面，我们为了便于了解下面的内容，首先做一个简单的介绍。“如果有人问，本论在名言中认可这三类观点中的哪一类呢?”那么本论就说《中观庄严论》。

《中观庄严论》在名言谛当中在胜义当中一切都是无自性的，胜义当中都是不承许的。在名言谛当中，静命论师或说本论认可三类观点中的哪一类呢？下面就是进行一番分析。“虽然格鲁派的诸位智者无论是在因明还是中观之中,一致承认“异相一识”的观点”，那么首先呢是格鲁派的诸位智者，有各种大师为主的这些各位智者，他们在讲因明的时候也好，还是在讲中观的时候也好，实际上在安立这个名言谛的观点时，能取和所取之间的关系呀，在安立能取所取之间的关系时候呢，都承认三种观点中的“异相一识”的观点。就说对境虽然有很多种，但能够缘取它的心识就是唯一一种，只有一种心识，这个叫异相一识的观点。“但一般而言,如果从内观自证的角度出发,就心识为一相续这一点来考虑,那么形形色色的显现与心无二(即异相一识)。”那么就说，如果这样分析的时候呢，当然有他的根据了。一般来讲，如果从内观自证的角度，从内观，从自证这个角度出发的时候，心识就是一个相续。不管我们说有眼识，有耳识，有阿赖耶识，有其他的识，当然格鲁派不一定承许有阿赖耶识啊，承许六识的观点。他就说不管是哪个角度讲，反正内在的心识就一个相续，只不过它的根不同，显现的这个眼识啊、耳识啊等等六种识，实际上里面这个心识就是一个相续的，它唯一的一个相续。所以如果从这点考虑的时候呢，就是一识了，一识这个方面就可以安立了。那么异相又怎么安立呢？而且异相一识又怎么安立呢？那么形形色色的显现与心无二。那么如果是从形相，这个有相的观点来观察的时候呢，显在眼识面前的这些法，形形色色的这个显现和心是无二的。所以说你这个外面虽然有形形色色的多种显现，但是这种形形色色的多种显现如果是从有相的观点来安立的时候呢，它和自己的心识无二的，所以说从这个方面安立的叫异相一识也可以安立，因为它的一识就是从内观自证的角度出发的时候，那么相续，心识就是一个相续。那么就说这种外面形形色色的显现和这样一种唯一的相续，和这样一相续是无二的，所以从这个方面可以安立异相一识的观点。“这种说法纵然在名言中有他合理的一面,可是在三种类别的这一场合却不尽然,由于需要根据对境的不同来理解取相的方式,因而(这种观点在此处)极不合理。”那么前面安立异相一识的观点在名言谛当中有它合理的一面，就像前面所分析的一样，如果从内观自证的角度出发呢，形形色色的显现和它无二，这个方面讲的时候可以安立为异相一识的观点有它合理的一面。但是这个方面是详细分析的时候，详细分析的时候就是把这样一种能取所取呀分成三种类别。三种类别要取一种详尽观察的时候呢，那么你这样安立异相一识就不太合理了。因为这个地方需要根据对境的不同来安立取相的方式。你的对境有一种还是多种呢？像这样的话，你的能取有几种。通过这方面对境

的不同来理解取相方式的缘故，所以你这样大概大概地讲内观的角度出发，异相一识的观点，在此处是不合理的，所以说自宗他不承许异相一识的观点。“此处的观点,以名言量成、无有妨害的绝对是“相识等量”,我本人也唯一依照这种观点来讲解,这也是《中观庄严论》的意趣所在。”那么还有一种观点呢就是相识各一，相识各一就是不分析的，因为相识各一像这样讲的时候过失也是很明显的。所以说异相一识的观点如果我们不承许的话，那么相识各一的观点也是类推，不太承许的。所以说在这三种观点当中呢，排除了异相一识和相识各一的观点之后呢，那么就说是自宗啊在本论当中承许的观点就是讲到了这样一种相识等量。那么就说是这样一种根据名言量成，就说此处的观点通过名言量成，名言量成就是通过名言量观察而成立的没有妨害的绝对就是相识等量的观点。麦彭仁波切说呢，我是唯一依靠这种观点来讲解的，不单单是在本论当中啊，就说是讲因明的时候，讲这个中观的时候呢，都是按照这个相识等量来进行讲解的。如果你在胜义谛当中当然是无自性啊，什么都不承认了，在名言中当，如果要承许能取所取的关系的话，那么就是唯一按照这样一种相识等量的观点来进行讲解。这个也是《中观庄严论》的意趣所在的。“在破唯识宗所承许的“相识等量”的过程中,前辈的有些论师认为取蓝色等的若干同类识全部一并生起。”那么下面是另外一层涵义，一方面是说自宗承许相识等量，但是呢就说自宗承许的相识等量呢和一些前辈论师所承许的相识等量是不相同的。那么在破唯识宗所承认的相识等量的过程当中，那么就说唯识宗一方面名言谛当中呢他安立这些观点，有他合理的地方，但是如果是胜义当中就不合理了，所以说胜义当中要破唯识宗的相识等量。还有一些在名言当中承许相识等量的时候呢，他那种相识等量也不太符合名言的规律。有这两种意思啊，一方面就是胜义理论观察破斥唯识宗的相识等量的时候，主要是说胜义谛当中不存在这样一种实实在在心识的本体啊，所以一切都是无自性空性的缘故要破斥。还一个问题呢，就是在名言谛当中即便许相识等量，他是在承许相识等量的过程当中也有一些不合理的观点。虽然也承许相识等量，但在??16:33当中呢有些不合理的观点。所以说在破唯识宗所承许的相识等量的过程中，前辈的一些论师，上师在讲的时候，前辈的论师就安立成因明前派的论师，那么因明前派的一些论师他认为呢，取蓝色等的若干同类识全部一并生起。此处呢就说是取蓝色的识，那么取蓝色的识呢，它就说若干同类识全部一并生起。这个方面出现了个同类识。同类识和下面还要讲的不同类识呢，那么就说在此处的内容当中非常非常的重要，很重要。那实际上按照对方观点呢，他比如说取蓝色，一块蓝布，一块蓝布，就说他在取这个蓝色的布的时候呢，他生起了很多种

的同类识。他就说取蓝布的都是一种同类的，比如说我取蓝布的中央部分，我取蓝布的边缘部分，或说我把这个蓝布取它的上下左右啊中间的部分等等这个方面都是取蓝色的识，那么这个取蓝色的识都是同类识，这些同类识一并同时当中可以生起来，他就是这个意思，这个就叫同类识。那么麦彭仁波切的意思就是说，不能安立这样一种同类识一并生起的观点。如果是不同类的识呢，可以同时生起，但是如果是同类识的话，若干同类识在一个时间当中同时生起是不可能的事情，否则就出现好多好多过失了。那为什么是这样讲的呢？实际上就说是这个蓝布的中央部分，蓝布的边缘部分，这个方面你如果泛泛地讲，大概地讲，似乎是一个法，噢，它的心识是同类的。但是如果你真正细分的时候呢，它的中央部分不是它的边缘部分，它的上面部分不是下面部分，所以说从它的对境来讲不存在同类。不管你再细分下去的话，没有完全同类的两个法同时存在，所以说没有完全同类的两个法同时存在的缘故呢，所以说哪里有同类的心识一起生起的观点。所以说，这个地方要安立的时候，也是相识等量，就是很明显的，就说如果你不仔细分析时候，似乎都是一个法，似乎都是同类的，都是蓝色，泛泛讲是可以这样讲的。但如果详细分析的时候呢，像前面分析的一样，中间不是上面，下面不是上面，左边不是右边，所以这整个蓝色它可以分为很多不同类，所以在外境当中有很多不同类的缘故呢，取它的心识也全是不同类的心识，这种不同类的心识可以生起，同时生起，但如果你说有同类的心识同时生起的话，那么要不然就没有仔细观察，如果是仔细观察的过程，如果是仔细观察的话，就会出现一个人两个以上的心识，两个以上的相续同时存在的过失，啊就会出现这种问题。所以对方认为若干同类识是全部可以一并生起来的。那么下面呢，就是对这个观点进行分析。“如果这样,显然与教证相违,因为世尊明明

在经中说“无有前后而生二心,无有是处”以及“一切有情即识之一相续”。”那么如果你这样承许就说若干同类识可以同时一并生起的话，就和教证相违了。那么教证当中怎么讲呢？世尊明明在佛经当中讲过，

【20:00】无有前后，就同时可以产生两种心是没有识处的。还有就是一切有情既识一相续，一切有情就是心识的唯一相续，从这个方面讲就是一切有情就是识的一相续。这个方面就是说有很多同类识，很多同类识如果能够一并生起的话可以产生两种心了，如果能够产生两种心，那么就会出现两种相续，那么和佛陀说一切有情既识的一相续这样的观点就矛盾了。所以从这个方面讲的时候，因为这个方面的观点为什么不能这样？如果你承许同类识全部一并生起一定有这个过失呢？就同时会产生两种相续的过失。因为前面分析

了，真正观察的时候在外境当中不存在真正的同类法。两个以上的同类法在外境当中是完全不存在的，即便是一块蓝布看了好像是很相似、好像是同类，但是你详细分的时候，乃至于分到微尘，都没有同类的法，都不是一样的法，全都是不同类的。所以如果说从对境都是不同类的话，同类的心识是不可能产生的，是完全不可能产生的。但是你这个时候就说同类的识可以同时产生，那么同类的识同时产生是什么意思呢？就是说除非出现两种心识的情况。那么就说同时一个对境在缘一个对境的时候，这个时候张三和李四两个相续在缘同样一个法的时候，这个时候就会缘两种心识了，这个方面可以产生两种心识。否则的话如果是同类的心识这个产生的时候只有承认一个人有两个相续，否则的话如果你不承认一个人有两个相续，一个众生在缘一个法的时候呢，这个时候就不可能出现两种同类识，因为他的对境只有完全不同类的法的缘故，所以如果承许同类识一定产生，或者要在同类或者要在法上面安立两种同类，但是这样观察的时候怎么也找不到两种完全同类的法，完全找不到的。所以像这样如果分析的时候，肯定就只有安立有两种相续，一个人相续当中同时有两种心同时生起，这个时候才可以符合观点。但如果这样安立和佛的教证矛盾了，佛陀说无有前后同时产生两种心是无有识处的，一切有情既是一相续这个方面是安立的很清楚的。首先最关键的问题就在于同类的心识实际上是不可能存在的，如果存在，只有出现两种心识这样的问题，如果出现这个的话，佛陀的教证就矛盾了。

“对方为了远离这种过失而辩解说：“这一教证的密意是指异熟的阿赖耶识。””那么就是说对方为了远离前面这种过失就辩解开始解释这种教证了，这个教证说“无有前后而生二心”，或就说一切有情就是识之一相续，这方面教证的利益是指异熟的阿赖耶识，不是指前面这个同类识，他就说异熟的阿赖耶识，这个方面的异熟是这样，就是说如果把这个意思带进去带到教证之后看是什么意思呢？就无有前后而生起两种异熟阿赖耶识无有实处，就是这样的，就说一切有情就说是识到一相续，阿赖耶识的一相续，他是从这个方面异熟阿赖耶识的一相续，从另一个方面解释的，所以他说不是说同类的识，就说两种佛经的意思就是说：他不是无有前后而产生两种同类识的意思，就说无有前后而产生两种异熟阿赖耶识的意思，他从这个方面解释异熟阿赖耶识。那么下面分析的时候说：“这种说法也同样不应理，其原因是如此一来则有阿赖耶因为显现处所生起受用千差万别的形象，以致产生多种过失。”那么此处有个异熟阿赖耶，实际上观待异熟阿赖耶还有种种子阿赖耶，那种子阿赖耶识和异熟阿赖耶识就说种子阿赖耶识就说是在我们有情相续当中存在的这样一种

习气，存在了这样一种种子他属于一种因的状态，他没有显现在外面。就说是当他种子阿赖耶yiyan【24:21】的时候他会成熟，成熟的时候就会成熟在外境当中、成熟在我们的身体等等，这方面的法就叫做异熟阿赖耶，就是已经成熟的阿赖耶识，这个阿赖耶识的种子已经成熟的阶段这个叫做异熟阿赖耶识，打比喻、举例子讲，现在我们看到的房子、山河大地、一切柱子瓶子或者我们的身体受用都是异熟阿赖耶，相续当中的这样的种子，他已经成熟在外面了，他已经显现出来了，这个方面就叫做异熟阿赖耶识，就是这样的一种意思。实际上这一切都是阿赖耶识本体的显现，只不过他是一种异熟的阶段、成熟的阶段了。所以像这样讲的时候这种说法就同样不合理了。其原因是“如此以来，就有阿赖耶因为显现处所、身体、受用千差万别的行相以致成了多种过失。”那么因为异熟阿赖耶识他显现的不同的一个时间当中可以显现不同的处所、身体、受用等等千差万别的形象，如果是这样的话异熟阿赖耶就会变成多种了，因为异熟阿赖耶他显现的外象他有各种各样不同的处所、身体和受用，所以如果是这样的话异熟阿赖耶也有多种，这和前面的观点也不符合，也有过失的。你刚才解释的时候自己解释佛经的时候说无有前后生起两种阿赖耶识无有shichu【25:43】的，但是我们说如果是这样的话按照你的观点来讲就只有一种阿赖耶，只有一种阿赖耶异熟阿赖耶的话，那么其他的很多身体受用各种不同的观点又怎么解释呢？如果你认为异熟阿赖耶可以显现各种各样千差万别的处所、身体和受用，如果是这样的话实际上就说明异熟阿赖耶有多种多样的。如果这个异熟阿赖耶有多种多样的话，那么一方面就说无有前后而生二心无有shichu的这个教证还是没办法圆融解释的。所以虽然把前面解释成异熟阿赖耶，但是再详细观察的时候，异熟阿赖耶他是显现很多很多不同的千差万别的形象，所以会导致异熟阿赖耶会变成多种过失，有很多种过失，是这样的。“再者，与前面的法称论师亲口所说的彼等宗同类，也能说明佛经的意义是指同类的两种识不可能俱生。”还有就是按照以前法称论师讲的《释量论》——讲因明七论的时候已亲口说了，彼等中同类等，那么在讲彼等中同类的时候，也能说明佛经当中的密意，就是指同类的两种识是不可能同时俱生的，就说完全相同的两种识不可能在一个人相续当中无有前后的产生。如果说是前后有可能，刚开始前面一刹那产生一个，后面一刹那又产生一个，这个方面这种识是可以的，这个是前后的。如果说是同类的两种识，无有前后的俱生是不可能的事情，（这个观点前面可以生起，后面也可以生起的。）像这样讲的时候法称论师的观点也是说同样的两种识是不可能同时俱生。“因此放弃你们的观点如此来解释不符合佛经的含义。”下面麦彭仁波切还要对不同类的观点做详细的分析，

所以你要放弃你们所谓的若干同类识可以全部一并生起的观点，放弃这个来解释佛经的观点，解释他的相似等量才可以符合佛经的意思的。“我自己一品以证，明了清晰的解释也可以，经中所说二心不俱生是从违品对治的角度来讲的。”【28:01】那么麦彭仁波切说我自己凭借理证来明了清晰的解说教证的含义也是可以的，那么经中所说佛经当中所说的二心不俱生是从违品对治的角度来讲的。违品和对治的角度一方面就是讲到了两种法互相相违，两个法互相相违这个叫违品。比如说就是讲人我和无我这两种观点，就是从违品的角度来讲的，也就是说如果你的相续当中存在人我见不会有无我的；如果你相续当中有无我见那不会有人我见的。因为人我和无我这两种观点完全矛盾、完全是违品的，所以这两种心不可能俱生，这个方面可以这样去解释。还一种对治的角度就像人无我、法无我也可以这样理解，还有就说争议和定解啊从这个方面也是可以这样理解的，能知和所知从这个方面也是可以这样了解的，所以像这样违品和对治的角度来讲，就说两种心不可能同时存在。还有就是后面一个一切有情即是唯一相续这个教证的意思什么样呢？“所谓实一相续，并非是指数目当中的一，而是唯一的意思。那么“一切有情既是识的一相续”他不是一二三的一，是唯一的意思，就是一切有情就是心识的唯一相续，从这个方面也可以这样理解的。“即便解释说外境不存在而远离我、我所，能取所取的唯一心性却存在，也是合情合理的。”那么如果按照这种唯一的解释的话，如果按照前面识的一相续，按照唯一的意思来解释，也可以这样解释说，外境不存在，一切外境实际上是不存在的，远离我和我所能取所取的唯一心性他却是存在的，那么从这个方面来解释也是合情合理。一切有情他就说唯一的心境，如果不分析、不观察的时候似乎有存在外境、存在我、我所、能取所取这些法，但如果你分析的时候，【30:00】

《中观庄严论释》第45课30--40分花开见佛

开始时间29分54秒

远离我和我所，能取所取的唯一心性它确实存在的。从这个方面解释也是合情合理。一切有情他就说唯一的心性，如果你不分析不观察的时候呢似乎有存在外境啊、存在我所、能取所取的这些法，但如果你分析的时候呢一切的这些外境不存在，也是这样一种我和我所、能取所取都不存在，这个唯一心性它是可以存在的，一切有情是这样唯一的心性可以存在。如果这样解释也是合情合理。也是合情合理，只不过一识（30分21秒）

【如果有人问：纵然这种解释无有不合理之处，但有什么必要呢？】

你这个解释呢没有什么不合理的地方，但是你这样解释有什么

必要？你为什么要这样解释呢？

下面就是讲：

【异熟阿赖耶识因为显现处所、身体、受用各种各样的行相千差万别而成为迥然不同的过失绝不会产生，因此与你们的观点比较起来，显然更胜一筹。】

那么就是说你们前面分析的时候呢，就说是把这个“无有前后生二心，无有是处”这个问题解释成异熟阿赖耶识嘛，那么就说有这种如果这样解释的话，前面所讲的一样就会存在异熟阿赖耶识因为显现不同的处所、身体、受用各种各样的行相千差万别就变成迥然不同的过失。那么这种过失在、如果按照前面麦彭仁波切的解释的方式呢这种过失是绝不会产生的（31分14秒），不会变成很多很多就说是异熟阿赖耶识因为外面的处所有很多种缘故呢它自己的本体变得很多，不会有这种过失。为什么呢？他解释唯一，那么一切有情即识的唯一相续，虽然就说是在不观察的时候有很多种形相，但是深着（31分29秒）分析的时候呢除了唯一的这样心性之外呢，它不会有其它的法，所以说这种过失是不会存在的不会产生的。【因此与你们的观点比较起来，显然更胜一筹。】所以说和你们解释这个观点比较起来时候呢，前面这种观点就说麦彭仁波切解释的观点是更胜一筹的，所以说有这样一种必要性。

【如果有人又问：虽然破了对方承认的（“相识等量”的观点），但你们自己受持这一观点又怎么会是无垢的宗旨呢？】

那么前面就对对方的“相识等量”就说是若干同类识可以在一个时间当中产生这个观点也破掉了。但你们自己又受持这样观点怎么会是无垢的宗旨呢？你自己的“相识等量”怎么会变成没有过失的宗旨？

【所谓的“非为而宣称”中说的破“相识等量”的这一理证否定了其他相识等量的观点，间接已说明自宗承认相识等量的观点具有合理性。】

那么这一段话实际上上师讲的时候说：这一段话是引用《中观庄严论自释》的观点。【“非为而宣称”】：“非为而宣称”就在自释当中它有这样一种颂词，它有这样一种意思：就说是所谓的“非为而宣称”等等诸如此类这个话中所说的破“相识等量”这个理证，讲到这样一种宣称这个理证呢否认了其他相识等量的观点，间接是说明了自宗承认相识等量的观点是具有合理性的，就说虽然对方他也承许相识等量，但是通过“非为而宣称”这一段话所讲到的破对方的相识等量的这一理证啊已经否定了其他的相识等量，所以间接地说明了自宗所承许的相识等量的观点是合理的。

这个方面是个总述了，下面就说一种别述。叫自己的相识等量

为什么是很合理的原因，下面通过理证来作进一步分析了。

【对于“相识各一”的观点所说的过失不仅于胜义中甚至名言中也在所难免；】

下面就说是在讲相识等量之前再把这三种观点作一个比较，首先是一个“相识各一”呢，“相识各一”的观点这种过失在胜义当中当然不用讲了，如果在胜义当中安立一个“相识各一”的它肯定会成为胜义理论所破，所以说胜义当中肯定有过失在所难免。甚至在名言谛当中也在所难免，就名言谛当中虽然名言谛都是假立的法，名言谛都是虚幻的，名言谛都是假立的，但是在观察的时候在安立的时候呢，你安立的这个名言谛符不符合实际情况这个方面要进行观察的，不能说名言谛都是假的可以随便来，这个是不能随便来的。所以说你像这样可以安立你的观点，但是你的观点符不符合实际情况这个方面是可以通过观察来分析的。所以说像这样讲的“相识各一”的观点名言谛当中也在所难免，也是有很大的过失的。什么过失呢？就是说明明存在，比如说一块花布啊它明明存在很多很多种颜色，但是你说只有一种，就是只有一种相，还有就说你在取它这个花布的时候取黄色的眼识、取蓝色的眼识，这个取黄色和蓝色的眼识都不一样，你说这个完全是一种。这个当然就是名言当中有过失在所难免了。明明我们看到了很多人，经堂当中出现很多人，我们说就一个人，就说只有一个人只有一个相，然后我的心识也只取一种相的一种心识。这方面在名言谛当中也说不过去的，它过失很大。像这样就是在名言谛当中过失也是在所难免的。

【“异相一识”的观点也不例外，】

也是同样的，如果你在胜义当中如果这样承许“异相一识”也有过失，名言谛当中也有过失。

【以“你们的这种观点难道是空衣派吗？”这般讽刺的反驳言词在名言中也能驳倒对方；】

“你们这种观点难道是空衣派吗？”这个方面也是自释当中的一个原文，还说很多大德在破这个观点的时候也是说“你们观点那是空衣派吗？”通过这样讽刺的反驳语言在名言当中也能驳倒对方。什么是空衣派？空衣派就是裸形外道、裸体外道，空衣嘛他穿的是空气衣服。虽然裸形外道他是不穿衣服的，不穿衣服就说是和说“你穿的是空气衣服”和说“你没有穿衣服”那就是一回事了。所以有的时候就说直接说：“哦，裸体外道裸形外道。”有的时候就说“你是空衣派，穿的空气的衣服，你什么都没穿。”像这样就讲的时候就空衣派。那为什么说你们的观点那是空一派吗？从这个方面为什么这样安立呢？因为裸体外道他也是有一种这样承许：把明明存在的很多很多种法，就说已经存在的各种各样差别法他就说：这个就是一种。所以像这样

下面在讲裸体外道的观点的时候也是有这样承许，对方是这样承认的，明明存在千差万别的差异、很多很多种的不同的差别他就说“这个是实一，这个是实实在在的一。”这个方面就说很明显的一种过失嘛。如果你这样一种明明存在的很多很多不同的差别法你都能够说这个是一的话，那么在你的宗派当中还有什么不可能实现的事情呢？你可以随便来了，明明是多你可以说成一，那么石女儿可以显现了，明明石女儿他不显现的，你可以说：啊，这可以显现出来，怎么怎么样。。。像这样在你们宗派当中什么都可以实现，什么都可以随便来。所以像这样讲的时候呢是裸体外道的特点。说同样道理呢就说你们这个观点难道不是空衣派吗？明明“异相”，就是说它的相明明很多种，你的心识缘他的心识的时候也应该很多种，但是你在产生了很多种心识的时候你说：“这个是一识，这只是一种心识。”你像这样观点的话很多种法明明存在很多种不同的差异，你说这个就是一个一，就和空衣派是一样的，和裸体外道一样的。所以说通过你们这种观点难是空衣派吗？这般讽刺的反驳言词在名言中也能够驳倒对方。

【而遮破“相识等量”的正理在胜义中方可成立，仅在名言中是不能破除的。】

那当然这个“相识等量”呢，就说前面讲过了有其他的因明前派论师所承许的“相识等量”，像这样“相识等量”呢当然是不合理的。真实的“相识等量”，就前面的静命论师和麦彭仁波切所承许的“相识等量”这个自宗，这种“相识等量”的正理在胜义当中才能够遮破，遮破这样正理在胜义当中才可以成立的，那么在名言谛当中是不能破除它的，名言当中一定要承许“相识等量”，而不能说你胜义当中不存在，你名言当中也不存在，不能这样讲的。所以麦彭仁波切以前讲的很清楚，他就说在胜义当中破的法不一定在名言当中也破，那么在名言当中成立的法在胜义当中不一定成立。就是这样讲的。所以这个方面一种宗旨对我们来讲是很关键的，有的时候往往是把世俗谛和胜义谛搞混淆，把世俗谛和胜义谛搞混淆，就是说你在名言中成立，你在胜义当中也会有；如果你在胜义当中不存在，你在世俗当中因果也没有。麦彭仁波切说你不能这样来，在胜义当中不存在的法在名言当中不一定不存在，在名言谛当中存在的法在胜义当中不一定存在。就是这样的。所以像这样观察的时候麦彭仁波切前面讲的很（38分24秒）分开二谛的承许观待不同的场合是非常重要的。所以说遮破“相识等量”只是在胜义中才能遮破，名言当中是不能够遮破的。

【因此（在名言中）承认（“相识等量”）这一观点实属合理。

关于这一问题，大多数论师将分别与无分别的作用混为一谈，真正如理如实讲解的人可谓屈指可数。】

那么在这个问题上面在取境的问题上面，大多数的论师在把分别和无分别的作用，就说分别识和无分别识的作用混为一谈了，分不清楚分别和无分别之间的不同的作用，所以说就不能够如实的讲解能所之间的关系，如果你能够把无分别和分别的这样一种作用分得清清楚楚的话，　就可以如理如实的讲解这样一种问题了，就可以讲解。那么就说无分别的心识、无分别的心识呢不同类的心识无分别的心识，它可以同时生起很多种，可以同时生起很多种，比如说就说在无分别的识的角度来讲你可以同时生起五种识，或者同时生起六种识都可以的，这些方面都是可以。比如说以前也是讲过这个比喻嘛，麦彭仁波切在他的《释量论》的注释当中也是讲：一个人在花园当中的时候呢，他可以同时产生六种识，六种识都可以产生，就说比如眼睛，他的眼识在看花，耳识在听声音，然后就说鼻识闻到了花香，嘴里在嚼口香糖，然后就说你的身体在风在吹，吹到你身上。这方面就说五种识一个时间当中同时可以生起的这个无分别识，无分别识就是说一个时间当中都可以同时生起来，再加意识也可以，就意现量也可以的。这个方面就六种识在一个时间当中可以成立。

结束时间40分06秒。

【40:00】你的身体，风在吹到你的身上，这方面讲就是说五种识一个时间当中同时可以生起，这个是无分别识，无分别识就是一个时间当中都可以同时生起来。再加意识也可以的，【40:11】【40:13】也可以的，六种识在一个时间当中可以成立。但是，如果是分别识，分别识属于遣疑了，所以说你如果要产生一种分别识，你肯定要遣除其他的，安立一种。分别识在产生的时候，各种各样的分别识同时产生是不可能的的事情，一个时间当中只能产生一种分别。我认定柱子的时候，就不能认定瓶子，认定张三的时候，不能认定李四。在你的脑海当中肯定的时候，通过遣余的方式来认定的时候，就不可能同时出现很多种分别识。

但无分别识，不同类的无分别识在一个时间当中可以生起很多种。不单单是前面所讲的五种识、六种识，或者你的眼识为例，眼识为例你可以同时产生五、六种，乃至于可以产生千差万别的几种不同类的识，一个时间当中都可以产生。

当你看到一个非常广大的场面的时候，很多很多人，很多很多的情况，里面的人很多，成千上万的人，这个时候一个时间当中同时照见的，根本不需要次第。就是无分别识可以在一个时间当中同时显现出来，都是不同类的识。无分别和分别，分别识有遣余，无分别识不需要遣余，它可以通过显现就可以取它的自相。如果你把分别和无分别的作用混为一谈呢，就把这个问题讲不清楚。真正如理如实讲解的人，可谓是屈指可数的。

“实际上，无分别识前不同对境的行相不会现为一体，一体也不可能现为异体，倘若显现，则心境就互为矛盾了。”这方面要进一步的讲解相识等量的观点，所以像这样分析问题非常的精细，一定要好好的去体会这个地方的观点。如果把这个观点体会好之后，相识等量的问题就可以了知的很清楚了。

实际上无分别识面前不同的对境显现，比如说在无分别识面前，眼识为例。眼识为例，就是说不同对境的行相，它已经存在了不同对境的行相，这个时候在无分别识面前不可能是一体的，肯定不可能是一体的。它对境是很多种，它的无分别识面前所显现的心识，绝对不可能是一种，肯定是很多种。

“一体也不可能现为异体”，如果它是一个那就不可能显为很多。

“倘若显现，则心境就互为矛盾了”，如果要这样猝然显现，心境就矛盾了。如果外境很多，但显现一个识;或者外面一个境，显现很多识，心境就互相矛盾了，就不是实际情况了，成为一种错乱境。

“故而，外境如何显现，识也需要如是跟随。”外境是如何显现，有多少种，那么心识要如实跟随它这样显现这么多种。

“比如说，当见到瓶子的自相时，必须要以时间、地点、行相毫不混淆来取这些自相，因此按照瓶口、瓶腹、瓶底等各个部分所指定的行相而取，不可能混为一体来取。”，如果说当在取瓶子的自相的时候，必须要以时间、地点、行相毫不混淆来取这些自相。什么事时间、地点、行相毫不混淆呢？实际上这个意思和观待于有分别识，或者遣余识来进行观察的。现量取自相的时候，时间一定是现在，一定是现在的法，它能够取到的法一定是现在。已经过去的法取不到的，还没产生的法是取不到的。所以，如果是真正的现量，要取的法肯定是现在的法，一定是取的现在。像这样时间方面的特点不会混淆的。

地点，就是当你的眼识能够照见的这个地方，这个方面就可以取得。它和遣余识也不相同的。

行相就是这样的，有多少种行相，你取的就是这种行相。

我们讲现量识的时候，无分别取现量，取自相的时候也是时间、地点、行相毫不混淆。这个时候我们说如果是遣余识，是个分别识，分别识不一定按照时间、地点的控制了。比如说，如果是遣余识，我们分别念来取的，我们可以取昨天的法，我们可以取前天的法。我们正在开法会的时候，这个时候，我的心在想:开法会的时候吃了什么、喝了什么、怎么念的。这个时候，时间已经过去了，但是喏仍然可以缘。还有，遣余识可以缘未来的法，未来的法没有出现，但是我还可以缘以后怎么样，我要参加第二个法会的时候怎么样。这个时候这个时间还在未来，但是遣余识可以缘。现在的法也可以缘。遣

余识可以缘三时的法。

地点也是这样的，遣余识有一个遣余，然后我的分别念会可以缘很远的地方。我眼识看不到的我可以去想，在某个星球发生了什么事，像这样的话都可以想的。都是可以想的，行相方面也可以混淆的。你的脑海当中可以去幻想，可以发挥你的幻想，平时怎么样去变形，变成其他的变形金刚。像这样讲的时候，你可以这样去想，那是可以混淆的，如果你的分别识可以去无限的创造，但是无分别识不可能的。无分别识，外境怎么样显现，心识也怎么样去显现它，怎么样去取它，毫不混淆。而且，一就是一，多就是多。如果就用无分别识取的时候呢，比如外境是一个，你的心识就是一个，你的外境是多个，你的心识就是多个。遣余识，可以把一弄成多，把多弄成一，都是可以的。想这样讲的时候，就会有混淆的状态了。所以，无分别识肯定不会混淆的，是一就是一，是多就是多。

“因此按照瓶口、瓶腹、瓶底等各个部分所指定的行相而取，不可能混为一体来取”，当我们的眼识在取一个瓶子的时候，这个瓶子本身有瓶口、瓶腹、瓶底，有各个部分。在取它的时候，肯定有取瓶口的时候，有取瓶腹的时候，有取瓶底的时候，不可能混为一体。不能说这个是一个，什么没有差别的，不可能这样的。

“取瓶口的识与取瓶底的识这两者不是一个，所得出识之名言的结论也是若干个，岂能只得出一种名言的结论？”取瓶口的识和取瓶底的识，不是一个识。如果是一个识的话，那么取瓶底就是取瓶口，取瓶口就是取瓶底，完全就是混乱的，就是这样一个观点。所以，所得出的名言的结论也不可能是一个，绝对是若干个的怎么可能得出一种名言的结论？这不可能的。

“然而，将这一切综合起来，取瓶子的识就只有一类而别无其他。”如果把这一切综合起来，瓶口、瓶底、瓶腹是一个瓶子。把这个综合起来假立了一个一类的话，那么取瓶子的识就是只有一类，没有很多了。这个时候，如果说取瓶子是一个取瓶子的识，在什么样的情况下才能得出“这是一个取瓶子的识”呢？这个前提就是，你一定要把瓶口、瓶底、瓶腹，把这些部分综合成一个。把他综合成一个的时候，取它的识才是一个识。如果不综合，瓶口、瓶底、瓶腹是如果分开三个，取它的识绝对是三个。什么时候你才能得到一个识？只有说你的对境变成一个，你认为对境是一个，你把这些对境的法综合起来了，这个就是一个，除这个之外再没有。所以，还是相识等量。

不管通过分别识综合起来也好，还是通过无分别识取它的时候也好，都是相识等量。你的心识一定是跟随它的外境的，一定是跟随对镜的。所以，从这个方面观察的时候，不可能混淆的，混淆不了

的。

所以，自宗的观点就是，不管是无分别识也好，还是分别识也好，这种能取所取的关系，一定是相识等量的，二者之间一定是相同的，是这个观点，这个是总说。

下面就是通过瓶口、瓶底分别再去观察的时候，也可以类推。真实来讲，都是相识等量，或者都是讲到不可能出现完全同类的法都是不同类的，下一堂课当中才讲，我们今天讲到这里。【终】