

《中观庄严论释》第33课讲义

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！

为度化一切众生，请发无上殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，今天我们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论。那么这个论典呢，也主要是宣说一切中观宗，怎么样抉择一切万法无自性，或者说呢怎么样引导一切有情的心识趣入在这样一种无分别智慧当中的一种过程。那么就说对我们来讲的话，首先要确立一个殊胜的正见，那么确立殊胜的正见呢，就是要必须通过殊胜理证，来了知一切外面的色法、还有自己的心识本身呢全部都是无有自性，全部都是空性的这样一种见解。

那么有了见解之后呢，一方面在这个就说是打座的时候反复的缘这个空性，反复去观修，反复去串习，然后在这个下座之后也必须积累资粮，忏悔罪障等等，那么通过上师的加持来体会这样的空性，那么最后呢，如果这样因缘成熟的话，相续当中就可以完全现证这样的无分别智慧的自性，从名言谛的角度来讲啊，这叫做证悟空性，也就是说从凡夫到了圣者的果位了。

那么当然到了圣者果位之后呢，是不是完全就已经，修行就已经结束了呢，实际上还不是这样的，那么就还要必须要通过进一步地积累资粮，和这样一种修持空性，把相续当中的烦恼障和所知障的种子习气呢，一步一步地消亡，最后呢达到一切的圆满法性现前的地步就叫成佛。

那么所以说呢我们学习这样一种这个空性的这个见解呢，对我们的闻思修行，对我们的这样一种见修行果都是非常有大的必要，所以说必须要好好地去了解啊，去趣入去修持。那么在这个《中观庄严论》和《中观庄严论注释》当中呢，对于一切万法抉择无自性的窍诀，实际上是揭示的非常的清楚的，如果真正相续当中能够通达《中观庄严论》的话，实际上就说是一切中观、一切般若的这个精华要义呢，就已经通达了，对自己修行来讲，实际上除了这样一种论典所诠义之外，再没有其它的意义可以去修持了。《宝性论》说呢这样的一种《中观庄严论》呢对我们来讲有这样一种重要性，那么在宣讲的时候呢，前面已经通过造论五本宣讲了《中观总义》，现在呢对于颂词呢处于解释的过程当中，那么如今呢也在观察内道当中假立的常法。内道当中

假立的常法实际上就是三种无为当中的决择灭，那么如果决择灭已经把它这个自性破掉了，“实一”之后呢，其它的非决择灭和虚空呢也就不攻自破。那么现在正在对这个问题进行观察，那么对方的意思就是说呢，通过修行所产生的瑜伽现量的心识，它是可以对于这个无为法，对于这样常法的无为法的这个决择灭是可以了知的。虽然可以再再地缘这样一种这个无为法，但是这个无为法本身呢它是不变的。虽然它的心识是变化，但是呢，就是说所了知的无为法本身并不变化，就好像一般的世间人说呢，我就说是再再地看一个瓶子，昨天今天后天都看同样一个瓶子，那么我的这个有境在变化，那么对境不变也是这样，像这样的话对于这个对境啊有一种实执，唯一的执着。那么中观宗前面已经说过了，那么实际上以这样一种这个内道当中所假立的这样一种无为法呢，也是没有“实一”的。为什么呢，就是因为和次识系故，和次第的识有联系，有关系的缘故呢，所以说那么这样一种无为法并不存在“实一”。那么今天要对这个问题进行详细的观察，为什么说我们的这个心识次第去缘它，那么这样一种这个对境绝对不可能是“实一”的道理。第二个科判广说彼理分二，第一呢是以前识之境跟随后者不合理而破，第二是以前识之境不随后者不合理而破。那么这个方面就分了两个科判来进行破斥，分了两类来进行观察。第一个问题就是说前识之境跟随后者，那么这个前识之境，这个境字呢就是讲这个五瑜伽现量识它的对境，它的对境是指无为法。那么就在前面，前识生起的时候呢，这个无为法成为前识之境，那么这个时候我们就要问了。那么当前识泯灭之后呢，后识生起了，后识生起来的时候呢，这个前识之境跟不随后者呢，也就是说这个前识所了知的对境，会不会同样成为后识的对境。那么如果说是前识之境跟随后者说的话，这个是不合理的。这个方面就开始具体的操作，就说这个方面就实际上是不合理的。因为这个此处呢就讲到了一个有境和对境之间的特殊的关系，那么如果就是说前识的境和后识的境是一个境的话，那如果是一个境的，那么这个心识不可能有前识和后识的差别，就应该变成一个了，这个是第一种破法。第二种呢是以前识之境不随后者不合宜，那么就是说前识，前面的这个瑜伽现量识它所了知的境，在当这个前识泯灭之后，后识生起来，后识生起来的时候呢，不随后者，那么谁不随后者，这个境不随后者。境不随后者就是说这个对境不会成为后面的心识的对境，它只是成为前识的对境，而不成为后识的对境，这个也是不合理的。那为什么不合理的呢，那么这个时候虽然安立了前识和后识的差别，前识和后识虽然不是一个，但是这个时候呢，就说是这

个对境变成了两个了。因为前识所缘的境，并不能成为后识的所缘境的缘故，所以说在这个所谓的对境的上面呢就成了两个部分。一个部分就说成为前识的境，不成为后识的境，那么后面呢成了后识的境，不会成为前识的境。那么这个怎么可能说是“实一”呢，这个不会成为“实一”的。所以说这两个科判呢这个核心内容呢，两个科判的核心内容，第一个问题就是说呢，如果说是这样一种这个对境啊，即成为前识的对境，又成为后识的对境，这个时候就会成为一种过失，这个过失就是说前识和后识成为无二无别的，没办法分前识和后识的。那么第二个问题呢就是说这样一种对境呢，成为前识的境的时候不成为后识的境，成为后识境的时候不成为前识的境。那么这个时候呢就是说会成为另外一种过失，就说这个对境啊，所谓的对境无为法失坏“实一”。这个就是从，两个科判呢一个是从实的角度来进行破的，主要是从安立实的这个过失，第二个科判呢是安立对境的过失，要不然的话这个就说是具有刹那性生灭的心识变成一个，要不然的话就说你觉得你自己认为的恒常不变的这个对境无为法成为不同阶段，就会成为两个过失，所以这个科判呢主要从这两个角度来进行观察的。另一个科判呢，以前识之境跟随后者不合理而破，颂词当中讲到：

前识所了知，自性若随后，
前识亦变后，后亦成前者。

那么就说“前识所了知，自性若随后”，那么前识就是说用对方他？？[7:21]承许啊，就说了知无为法的心识是刹那生灭的，所以说此处就有了一个前识和后识的这个字眼。那么就是说是前面的心识所了知的自性，那么什么自性呢，就所了知的这个无为法的自性，也就是说它的对境无为法。那么前识所了知的自性若随后，如果让你们选，你们选择就是说跟随后识，什么叫跟随后识呢，下面就是说这个对境无为法在被前识了知的时候，后面前识灭了，前识灭了之后，当后识生起的时候，以这个对境跟不跟随后识，就是说是说通俗一点的话，就是说是这个，这个对境又会不会成为后识的所缘境呢。就说这个不变的无为法，当它成为前识的对境的时候呢，当后识生起来的时候，同样的这样一种这个对境无为法，会不会成为后识的所缘境，这个叫做随不随后的意思，跟不跟随后识也就是这个意思的，那么这是同样一个对境会不会成为前识的对境的同时，最后呢后识生起来的时候又成为后识的对境，我们就问呢，就说是前识所了知的自性随不随后。若随后，如果就是说是这样一种对境又会成为后识的所缘境，成为后识的对境的话，那么下面就开始发过失了，前识亦变后，后亦成前者。

那么如果是这样，那么前识就会变成后识，后亦成前者呢就说是这个后识也会变成前识。那么为什么会变成样的过失呢，这个地方的观察的关键在哪个地方呢，就说我们推理要给对方发过失的核心在哪个地方呢。这个地方呢就说是，静命论师，全知麦彭仁波切呢使用了一个，就是说是这个有境和对境之间的特殊关系。对方不得不承许的有境和对境的特殊关系来进行安立过失的。那么如果不把这个就说特殊的关系搞清楚的话，那么我们就很难以通达颂词当中所讲到的这个过失，为什么前识变后者，为什么后亦成前者，这个方面就难以去了知。所以说我们首先要了知呢这个地方有一个特殊的这个条件，特殊的关系，就说有境和对境这间的特殊的关联。前面实际上这个理论呢我们已经接触到，接触到过一次吧，叫破影像的那部分的时候对外道，对这个外道所讲到的这个比喻呀进行了观察，后面呢还会使用，再再地使用这样一种这个特色。实际上就是说有境和对境的特色呢，不单单是在这个地方，在破常一的时候呢，胜义谛当中会使用到。实际上平时我们在安立名言谛的时候，这个有境和对境的这个特殊关系呀，都是非常重要的，必须要通达，必须要了知这种特殊的关系。[10:05]

9:57实际上就说，有境和对境的特色呢，不单单是在这个地方，在破常一的时候呢，胜义理论当中会使用到，实际上平时我们在安立名言谛的时候，有境和对境的特殊关系呀，都是非常重要的，必须要通达，必须要了知这种特殊的关系。那么特殊的关系就是说，你这个心识，你这个有境的产生必须要观待对境，比如说眼识。眼识你产生的时候呢，总的来讲眼识的生起必须要观待色法，没有色法就不会有眼识。眼识生起说明肯定有对境的色法，这是总的原则。然后在眼识当中呢，你看瓶子眼识和看柱子眼识，你看张三看李四这个眼识，为什么有这么多种不同眼识的分类呢？因为你所看的对境不一样。那么就说，你生起柱子眼识，肯定它的对境就是柱子；那你见到了张三，产生张三的眼识的时候，肯定这个对境就是张三，就是这样一种问题，就是这样一种问题。所以这二者之间是这样一种确定下来的，这二者之间的对照是这样一种关系是确定下来的。所以你产生怎么样一种识，肯定是有这个对境。那么眼识是这样，耳识也是这样的。其中这个地方所安立的这样一种关系也是同样，只不过呢，把这个关系更加的细化，更加地细化，更加认真仔细地观察了。这个时候细到什么程度？就细到前刹那和后刹那的有境和对境的关系。那就说为什么叫前识？它的对境就是一种前识所了知的对境。为什么叫后识？那么就说这个是我后识所了知的对境。像这样的话，这个时候就把有境和对境

这样区别开来了，啊区别开来了。那这个方面就是说，有境的不同完全是观待于对境的不同，所以说，有什么样的对境，就会有什么样的有境。这个方面的关系，我们要认真去思考。那么如果说这个方面的问题了知之后呢，我们再把这个关系带到这个颂词来看。那么就是说，“前识所了知，自性若随后”，前识所了知的这个无为法，这个对境，也就是后识所了知的这个无为法对境，这个对境是没有丝毫差别的，这个对境就是个实一，对方也是要极力承许的这个实一，那么按照前面这个总的原则，按照前面这个总的原则，那么你产生什么样的有境，和它的这个对境是相同的，对境和有境有一个特殊关系。那么现在呢就说你的对境是一个，啊你的对境是一个“实一”，不变的一个，那么按照这个原则来看，你的对境是实一的话，那么你的有境怎么可能是变成了两个了呢？不可能变成两个。所以说呢，像这样话就说，对境是一个，你的心识就只能是一个，所以按照这个观点观察的时候呢，如果你所通达的对境就是一个实一，不变化的实有的一的话，那么你所谓的前识也就是后识，后识也就是前识，二者之间没有任何差别的。但这个问题就恰恰是对方不承认的，对方只承认对境是实一，而它的有境是次第的，它的有境就是刹那生灭的次第识，这个是有为法。但这个时候呢，我们就给他们发个过失了，按照他自己所承许的，在他自己所承许的观点当中，汇集一种相违的过失，啊汇集一种相违，所以像这样讲的时候呢，首先我们要了知有境和对境之间的关系，把这个搞清楚之后呢，我们才能够真正通达，颂词当中所讲到的，就说是一个对境，他的心识不可能两种，啊不可能两种。就好像，比如我们前面所看到的人，产生人的眼识，后面我们产生柱子的眼识，前面的眼识和后面的眼识不一样，就因为他的对境不一样，啊对境不一样，对以它产生的眼识是两种。那同样的道理呢，如果你的对境是一个的话，产生的眼识也只能是一个。现在是，现在的问题就是对境是一个，对境就是实有的一，实一的一种无为法，对境已经确定不变了，那么按照这个原则，观察下来的时候，你的这个有境啊，你的这个有境不可能变化，不可能有一个前识和后识的差别。所以颂词当中说：“前识亦变后”，你所谓的这个次第识的前识也会成为后识了，前识和后识无有差别。“后亦成前者”，后识也会变成前识，也会变成前识。这个方面就是说，以前识之境跟随后者不合理而破。这个方面就是在讲颂词的含义了。颂词含义当中，就是把它们几个特点记住了，然后再把这样一种有境和对境的特殊关系放进来观的时候，就能了知这个过失相当明显，啊过失相当明显。如果不把这样一种他的特质记下来的话

，我们在看颂词的时候，看讲记的时候，不一定就能体会到，噢，这个颂词当中所下的这个，所观察这个理论很敏锐啊。或有一定14:58能够破掉把这样一种实一的概念破掉啊，像这样话肯定能破掉的。关键的问题就是在于，这个所谓的对境的实一是假立的，经不起观察的，啊经不起观察，它只是种概念。所以概念的时候，你所谓的实一如果真正地存在，实际存在的话，那么怎么样观察，它都可以安立的。就是因为所谓的实一只是一种分别心的假立，你要通过胜义理论一观察的时候，马上就出现过失，马上就会出现抵触，怎么办呢？就只能说明你这样一种观点是不合道理的，啊不合道理。“承许无为法常有的宗派，请问你们成为前识之对境的无为法是否变成后识的对境？”那么就说说，承许无为法是常有的抉择灭，这个抉择灭呢是常有的宗派，就请问你们呢，成为前识对境的无为法是否变为后识的对境。这个就是我们刚才的提问，那么这个方面有一个对境和有境的关系，那么有境呢就是讲前识，前面的心识次第次第产生的心识当中的前面的心识，它的对境就是一种抉择灭的无为法。那么就是说，它这种对境呢，会不会变成后识的对境，那么这个无为法的对境会不会变成后识的对境。“关于这一问题，他们认为对境无为法存在的这一点，除了以识来缘以外不可能有其他正

量，而识决定是次第来缘的。”那么这一段呢就要再一次提出对方的承许，那么这个大有必要的。即便是在辩论的时候呢，首先也要重新确定一下你的这个立宗。就说是两方面在辩论的时候呢，首先就是陈述他自己的观点，立宗的人要陈述他的观点。然后就是陈述完之后呢，破斥者呀，他就是听清楚之后，准备破之前，有时候有必要再问一下，你是不是这样承认的？然后把这个确定下之后就要破了。关于这个问题呢，他们认为，就对方是这样认为的。对境无为法是存在的，尤其是这个存在是一种实一、常一的这种存在。那么如果这个无为法存在的话，他们认为除了以识来缘以外，不可能有其他正量。这个就是一个特点，就是他自己承许的一个特点，那么这种无为法的存在，必须以识来缘。就是只有用瑜伽现量的心识，以瑜伽现量的心识来缘。那么除了用这种心识来缘之外，不可能有其他正量。我们就说，你这样一种无为法存在是怎么了知的，他就说是通过瑜伽现量的心识来缘的。这个方面就是说他已经把这样一种无为法的存在，和这个无为法必须要用正量作为证明它存在的，就说这个心识，把这个已经确定下来了。那么这个第一个问题，就是说确定下来之后呢，还有一个特点呢就是，而识决定是次第来缘的。那么就是说，这个要了知，要证成无

为法存在，那么用心识来进行证成，那么心识是怎么样证成的呢？心识是怎么样缘的呢？这个心识绝对是次第缘，次第前后前后的，因为它心识本身是次第次第的这样生起的。所以在缘这个对境无为法的时候，也绝对是次第次第地缘的，这个就是对方的观点。实际上我们就再把对方的观点确定下来，我们下面在发过失的时候，就在这一段当中给他发过失。这一段当中就有互相抵触的地方，啊这一段当中已经出现了严重的互相抵触的，所以像这样讲的时候呢，我们下面在发过失的时候，就在这一段当中去观察的，所以就说我们把这个问题啊，这一段的问题首先要搞清楚。“既然有次序，要么承认前面的对境跟随后识，要么认可不跟随，再不可能有其他承认。”下面呢，我们就要对于他的观点进行观察了。他就认为，这样一种心识次第次第缘对境无为法。下面我们说，既然是次第的，心识是次第缘的，那么就会出现前识和后识的不同阶段。那么这个时候呢，要么承认前面的对境跟随后识。那么就说，当前识生起的时候而了知这个无为法对境，这个时候，要不然承认前面的对境在成为前识这样一种对境之后呢，再跟随后识，跟随后识前面解释过了，又成为后识的对境，这个是第一种。要么认可不跟随，那么要不然就说是无为法的对境曾经成为过前识的对境，但是呢当前识灭了之后，后识生起来的时候，那么这个对境它不再成为后识的对境，啊不再成为后识的对境，就只有这两种，要么不跟随，再不可能有其他承认了。除了这两种之外，不可能有其他的，否定的，第三种可能性。“如果认可前识的对境跟随后识，也就是说，前面的识所了知的对境无为法之自性如若跟随后识”，这个解释颂词的意思。如果认可前

也就是说呢，前面的识所了知的对境无为法的自性，如果说你承认跟随后识，那么下面就是说，是再从换一个侧面解释，因为这个跟随呢不好理解，所以下面就从另外一个角度来解释所谓跟随的意思，或者说前识的对境在后面的时刻也存在，并且后识也缘那一对境，啊这个叫做所谓跟随的意思，那么就是说是这个前识的对境，在后面的时刻也存在，那么这个无为法因为是实称一的嘛，这个是实有的一，实有的一呢，对方的意思肯定会即成为前识的对境又成为后识的对境，那么这个对境是一个，那么只是心识不同，心识的生灭，啊所以说呢，就是说前识的对境啊就是说在后面的时刻，在后识生起的时候也存在，这个对境是存在的，而且呢后识也还是缘前识所证知的那一个对境，对境是一个，那么这样的话，前后识就同缘无有丝毫差别，一个对境呢，实际上这个也是对方承认的，啊这个方面呢我们实际上就发一

个过失，就是说那么如果是这样的话，前识和后识所缘的对境就完全没有丝毫差别，一点差别都没有，它就是完全一个没有差别的对境了，有此取它的心有差异显然不合道理，那么如果就是说是这个所缘的对境是丝毫没有差别的一个对境的话，那么取它的心怎么可以有差别呢，这个地方马上要引出关键的推理了，关键的推理就在这个地方，所以我们能不能掌握这个颂词就看对于这一段话能不能真正的掌握，所以这个方面就讲呢，如果它的对境是一个的话，取它的心有差别就显然不合道理，这个是我们发的过失，那么为什么会存在这个过失呢，下面讲原因，原因是，无论任何对境与识都是相互对应而安立为某一对境的某一识，否则根本无法安立识的多种类别，这个方面就是要前面讲了确定有境和对境之间的特殊关联，那无论是任何的对境和它的心识，就说对境和它的有境识，都是相互对应而安立为某一对境的某一识，前面就说引用了比喻呢，就比较容易了知的比喻，就说是眼识和耳识，那么为什么成为眼识和耳识呢，因为眼识所缘的对境，和耳识所缘的对境，像这样的话就是说不相同，所以说就出现了眼识和耳识的差别，眼识当中缘柱子和缘瓶子的眼识不相同，因为它的所缘境不相同，前面呢这样一种这个，前面的有境和前面的眼识和后面的眼识不相同，也还是因为它的这样一种对境不相同，像这样的话就是说，是它的这个有境和对境都是有这样一种这个相互对应的关系的，你要就是说把它安立成某一对境的某一识，那么这个心识和它的这个对境？？22.57 非常紧密的关联的，如果不是这样的话否则根本无法安立识的多种类别，你怎么去安立识的多种类别，？？23.02变成就是说眼识，就说是不管是色法也好，还是声音也好，都产生一个眼识，你看柱子，看瓶子，不管什么对境只产生一种眼识，就会出现这样一种混乱，混乱的这种情况，那么就是说我们不会出现混乱，不会出现混乱的原因是什么，它的对境不一样，它的有境就不一样了，所以说最后这个方面就是说，我们为什么讲这些比喻呢？这些比喻是比较粗大的比喻，比较容易被我们认知、认可的比喻，那么把这个就是说想清楚透彻之后呢，再把这个比喻细化之后，放在前后心识的不同方面，啊就会知道了，就是说前识和后识的不同，肯定是因为它的对境的不同，那么如果对境是一样的，它的有境不可能是有两个，它的对境如果是一个的话，那么有境绝对是一个，那么现在就是已经对方已经明显的，啊就是说已经提出来前识和后识是不相同的，这个是要么就是说这个对境是不一样的，如果你承许对境把这个对境确定下来，你把对境确定下来这是一个，如果你的对境确定是一个的话，那么这

个有境不可能再确定是两个了，至少不能确定是两个了，就是这样的一个问题了，所以说由此取它的心有差异显然不合道，原因就是，无论任何对境与心识都是相互对应而安立为某一对境的某一识，否则的话根本无法安立识的多种类别，如此一来，一个人的相续中取受瓶子的刹那识就不会有瓶子的多种不同的有境心了。那么，如果你通过前面的方式来安立的话呢，那么不可能有很多很多种类的差别的话，那么一个人的相续当中，取受瓶子的刹那识，因为这样一种一个人的相续，它在取瓶子的时候呢那么有多少刹那，会产生多少刹那的心识，那么这样的话，就不会有瓶子多种不同有境心了，那么如果瓶子是一个心识一个的话，那么就只会产生一种有境心，不会产生瓶子不同的有境心，啊瓶子不同的有境心是绝对不可能产生的，就这个意思，这个方面也是特殊对境和有境之间的关系确定下来之后呢，那么就是说这个如果你承许前面所讲的这样一种这个产生一种心识的话，那么一个人刹那的心识只能缘一种心识，缘一种瓶子产生，最后的话就是说这个瓶子不同的有境的这个心识就不可能产生，这是啊有唯一的一种瓶子的心识了，但实际上是完全不合道理的。

实际上，只是在了知无为法的前识自之本体上安立为缘同一对境无为法之识的，而不能安立为他法的有境识，因而那一识上不会有一分为二的情况。那么这段话是讲什么呢，这句话就是讲这个，一个对境一个心识，怎么样安立一个对境，一个心识的，那么把这个搞清楚之后，马上后面就是同样同样之后的发过失了，所以说实际上的话，只是在了知无为法的就是以前识，啊以前识来做这样一种根据，那么就是说这个前识在了知无为法的时候呢，确实就是说只有一个对境，安立一个心识，不会通过一个对境而一分为二，分成两个心识，这个不可能的，那么实际上呢只是在了知，无为法的前识，自己的本体上，那么就是说这个就是以前识啊，第一个前识和它的对境之间做一个比喻，做一个例子来推理，那么就是说安立这个前识，这个前识怎么安立的呢？在了知无为法它的对境这种前识它自己的本体上安立为缘同一对境无为法的心识，那么这个前识就是说，在它自己这个当时前识身体，它自己的本体上面安立了，这个是在缘当时的同一对境无为法，这个当时的这个无为法在这存在，我了知它了，从所知我了知它了，这个时候就在我的这个前识，这个心识上面安立这个就是缘这种无为法的心识，只是在这个自己的本体上安立的，而不能安立为它法的有境识，当你在缘这个对境无为法的时候，你这个心识就不能够安

立这个就是缘柱子的有境识，这个是缘瓶子的这个这样一种有境识，或者这个缘这个第三、第四刹那的这个有境识，不是这样的，当第一刹那的这样一种生起来的时候呢，你只能缘对境无为法，而安立这个就是它的心识，不能够安立为它法，因而那一识上不会有一分为二的情况，所以说呢这个心识上面不会存在两个不同有境心识的情况，这个是不可能出现的，啊这个是不可能出现的，就是说这个方面再一次的强调，就说把前面的比喻放在细化的时候呢，像这样的话就是说你的这个前识，之所以成为前识，是因为在你的心识当下只能缘同一个对境，把缘同一个对境的无为法的心识安立成前识，所以说不可能安立成它法，不能够就是说安立成它法的有境识，因为只缘的一个对境无为法，只能安立成这个对境的有境，所以说在这个心识上面呢，只有一个，啊只有一个心识，不可能一分为二，不会出现两个，因为一个对境产生一个心识，这个方面就是它的？？？28.11然后同样这就跟随这样一种问题呢往后推，

同样，这里的前后二识的同一对境本体如果实有，那么前面的识也必须变成后识，后识也同样必定成为前者。那么，这样看到这个地方的时候呢。基本上就很清楚了，也就说这个颂词的轮廓就很清楚了，肯定不可能有一个实有一的对境，那么就因为前面已经把这样一种前识它只是成为一个不会成两个，因为它对境是一个的缘故，把这个搞清楚之后呢，再推下一个时候呢，这里的前后二识的对境它就一个不变化的，实一的恒常不变的实一，所以说这个时候呢，就前后二识的同一对境的本体，如果说实有的当然不可能实有，假如说你还承许这个对境是实有的，那么这个时候呢，前面的识必须变成后识，因为这个对境只有一个不可能一分为二嘛，不可能在就是说缘同样一个对境的时候呢，这个心识出现了一分为二情况，因为这个这个原则前面这一段已经讲完了，前面说不能安立它法的有境识，因而那一识上不会有一分为二的情况，它这一个心识上面不能出现前后两个差别，不会出现一分为二，因为这个对境是确定的一，这个对境是确定的一，那么这个心识就是一，在这一个心识上面不可能一分为二，不会出现这个情况，那么马上把这个主要问题引出来之后呢，那么这个时候，你自己已经确定了对境就是不变化的一，那么如果对境是不变化的一的话，缘它的有境也只能是一个一，不会出现一分为二，什么一分为二呢？就是一个是前识，一个是后识，在同样的心识上面出现两种情况可能性是没有的。

中观庄严论释第33课30-40分钟

29:50 那么这个时候你自己已经确定了对镜就是不变化的一，那么如果对镜是不变化的一缘他的有镜只能够是一个一不会出现一分为二怎么一分为二呢，就是一个是前识一个是后识在同样一个心识上面出现两种情况可能性是没有的，所以说这样的话前识就变后者了，后者也变前者了只能成为一个心识，不会成为前识和后识，所以说像这样的话如果你确定对镜是实一的话你必须要校正你的观点，必须要改正你的观点，就说所谓前识后识刹那心识这样一种可能性，必须完全灭掉，这个才符合你的宗义，才符合你的宗义。所以说像这样的话，前识和后识的差别，就完全不存在了，这个是对对方不能认可的，对方不认可，但是呢你必须要改变你的观点，要不然就是说，你如果要认可你的瑜伽现量时次第次第的话你必须要修正你的对镜，无为法是实一的观点，若果你要紧抱着你的无为法实一的观点不放的话，你必须要放弃你的前后心识刹那生灭的观点，证量这二者之间是没办法间得的，你要认为你要保留你的瑜伽现量心识是次第的你就要必须放弃你的对镜的无为法，如果你要保留无为法你必须要放弃你的心识是刹那生灭的，你必须要放一个，这个方面是只有在对方的观点来看就成了无可调和的矛盾，没办法调和的，所以这个时候怎么办，这个方面就说明你的观点出现了问题，经不起胜义谛的观察，就这个意思，因此，说“前识的对境无为法在后时也存在而当时前识不存在，以及后识的所知在前时存在而后识不存在”均不合理。同样的道理呢，因此呢就是下了结论说前识的对境无为法在后识也存在而当时前识不存在这个是不合理的，前识的对境无为法呢，就他在成为前识的对境时候在后识也是存在的，他成为后识的对境但是呢当时前识已经泯灭了，前识已经不存在了，这种观点是不合理的同样的道理以及后识的所知，这个后识的所知就是无为法，在前识的时候也是存在的，但是当时在前识存在的时候呢后识不存在这个也不合理，这个就是如果把前面这一段搞清楚之后这一段话的总结呢，他只不过是个总结而已，意思就是说呢，如果就是说他的前识和后识的对境无为法他都是同时存在的话，那么前识和后识都应该存在那么因为他的对境无为法是存在的，存在的话呢那么前识和后识都应该存在，那么你不可能就说是前识的无为法是存在的但是呢就是说是当这个后识产生的时候呢，前识已经泯灭了没有了，这个是不合理的，还有一个呢就说是后识的所知在前识的时候呢也存在，但是呢当时后识不存在这个也是不合理的，两个观点都不合理。如果对方认为：假设某一对境有时间先后的差别，则前后是一体当然不合理。而对境虽然无有差别，但由于有境心是刹那性，

因而前后多体屡次三番缘那唯一的对境。那么如果对方是这样认为的他就是说假设某一对镜，啊这个对镜有时间前后的差别的话，那么当然就不能安立前后一体了，因为他这个本体上面已经出现了不同的这个差别的缘故，所以说不能再他的本体上安立啊是一体的，但是呢就是他的这个对镜虽然没有差别这个对镜是一体的，但由于有镜心他是刹那性的，有镜的心识啊，就是缘他的这个心识是刹那刹那生灭的，因而前后多体屡次三番这个心识啊，就心识这个具有多体的心识屡次三番的语言唯一的对镜，他觉得这个是合理的，这个方面实际上是因为我们相续当中这个实质太严重了，就说心识太严重，所以说呢在这一大段当中全知麦彭仁波切就说是反复的引用对方的观点在反复的破持，通过不同的角度来破持说前面实际意义上对于颂词的观察在前面这个当中已经算是圆满了，已经观察完了，如果真正通达了话，已经知道如果你的心识是刹那升起来了，就说你的对镜绝对不可能是实意的，这个理论他可以通一切理论，你不管把对镜安立成什么对镜，你把他安立成金刚钻也好，你还是安立一个什么东西也好，这个事恒常不变的一，这个是你的心识是不是刹那生灭的如果你的心识是刹那生灭，你的对镜不可能是实一，实际上这个理论在前面已完成，但是现在因为这个众生呢在相续当中实质很严重，所以说呢这个时候在进行一组辩论。再把这个问题在进行说明对方还是认为呢就是说如果你的对镜是有差别的话，当然不是一体的，但是现在我们关键是对镜是一体的，有镜的心识是多体的，有镜的心刹那刹那就生灭，屡次三番的就缘这个对镜，这个怎么不合理呢，像这样的话就认为呢，有镜心可以是很多，但是对镜可以是一个，他还是认为这个是没有过失的。驳斥，成为各自识之所缘境的那一部分在有境尚未存在之前以及有境已灭之后如果存在，那么它的有境又怎么会没有呢？那么成为各自识的所缘镜的那一部分那就说是各自刹那前后的这样一种各自识的所缘镜这一部分，在有镜上未生起之前，如果是存在的话，那么这个有镜的心识还没有出现出现之前这个对镜就已经有了，那么他的有镜怎么可能没有呢，肯定会有。还有呢，有镜已灭前面是有镜未生，这个他的对镜是存在的，那么第二个问题呢，就说是说是有镜已灭，那么这个心识，缘他的心识已灭了，这个对镜还存在，那么这两种情况，那么他的有镜怎么会没有呢，因为他的对镜是存在的，那么虽然从实际情况来看的时候呢，这个有镜的心识他存在，他就说是有这个尚未生起之前的状态和这个已经灭掉的状态，因为他是刹那生灭的吗，他有这两种情况，那么这个方面是存在的但是实际上在这个有镜灭的时候

，他的对镜也应该灭，那么就是有镜为生的时候呢，对镜也不存在，那么就说是，那么如果你认为呢，就是这个所谓的所缘镜呢，他在这个有镜没有生起之前，他也是存在的，有镜灭了之后他还存在，但是有镜不存在这个不合理，那么这个方面就讲了他的有镜又怎么会没有呢，这个是不合理的，那么有的时候我们就觉得这个可以呀，这个对镜他一直存在吗，有的时候我看他有的时候我不看他，那么这个瓶子的对镜放在这个地方，放在我前面，有的时候吧把眼睛转过来看他一眼，有的时候把眼睛转过去，看其他的地方这个对镜还不是在这儿吗，对镜还是在这儿，所以像这样讲的时候他就觉得这段话呢可能不好理解，就是这段话成为各自识的所缘镜的那一部分呢，到来至于有镜怎么会没有呢，我的意思是说如果你这样的对镜不存在肯定有镜存在的，那么如果就是说如果你的有镜没有了，你的对境还存在这个不合理，就是如果是这样的话，那么有怎么样理解就是说我们的瓶子放在这个经堂中央，有的时候我就看着他，有的时候我不看他，不管我看他不看他反正这个瓶子就在这儿，反正这个对镜就在这儿，这个方面是有差别的，为什么差别关键的问题就是在于，当你的有镜呢这个地方就是讲有镜和对镜之间的特殊关系，你要安立这个是有镜，你必须缘他的对镜，或者说换句话来讲，如果这个瓶子他要成为对镜的话，这个瓶子如果要成为对镜的话，必须要有有镜来缘他的时候他才成为对镜，否则这个对镜的这个安立根本无法成立，这个方面就是说把这个有镜的对镜的关系完全确定下来，确定下来了像这样的话就说，当你这个你前面的这个瓶子就立着啊，就说当你要把他安立成对镜的时候，那也就是说当你把你的眼光转过来看他的时候这个时候这个瓶子他叫做对镜，为什么呢，因为就说这个是有镜的对镜，这个时候的眼光转过来缘他了，当我的眼光转过来缘他的时候这个时候他的身份变成了对镜了，当我的这个眼光转过去不看他的时候，这个时候他的身份就不是对镜了，不是对镜，如果不是这样的话，那么你不管看不看他都是对镜的话，那么是石女儿成对镜了，龟毛兔角都成对镜了。为什么呢，因为就说看他也成对镜，不看他也成对镜，你会成为这种过失，所以说你成为他的对镜你必须要和他的有镜相连，当你看他的时候他变成了对镜，他成了对镜，当你不看他的时候呢他就不成对镜了，所以这个时候我们就进一步的要了知有镜和对镜之间的一种特殊关联，很严格的很严格，不是说范范的，如果你就是说这个不认真观察的时候呢，我们就可以简单一点，我就可以粗糙一点，我们就把这个瓶子作为一个对镜呢，有的时候我看他有的时候不看他这个时候我不

是在观察胜义谛我就可以马虎一点了，可以吗把这个安立成对境可以，但是呢如果你要把这个对境真正要安立个实有一的对境实一的对境，这个时候必须要认真这个时候要把他的关系，有镜和对镜的关系对应到同一个层次上去，到底什么是有镜和对镜，很认真的观察的时候当我这个眼识去缘他的时候这个时候看待我的有镜那么才是对境，那么就是当我不看他时候这个时候我的有镜不是有镜了，他的对镜也不是对镜了，他是什么他就是个瓶子，他只是一个瓶子而已，那么是不是对境不是对境那，这个因不是对境呢，那么实际在我们观察的时候他是不是瓶子这个是不是瓶子就怎么样了知的，当我的意思去缘他的时候，哦他是瓶子这个概念就出来了。(40:10)

当我这个眼识去缘它的时候，看待我的有境那么才是对境。那么当我不看它的时候，这个时候我的有境不是有境了，它的对境也不是对境了。它是什么？它就是个瓶子，它只是个瓶子而已。那么是不是对境？不是对境了。实际上在我们观察的时候，这个是不是瓶子怎么了知的。当我的意识去缘它的时候，它是瓶子这个概念就出来了。当我不想它的时候，它是不是瓶子？不是瓶子。所以这个方面也是看待有境来安立的，这个方面和下面要观察的唯识宗的道理也是紧密相连的。很认真观察的时候，的确是这样的。当我缘它的时候，它才存在；当我不缘它的时候，它根本就不存在。为什么呢？它存在是通过什么样了知的，通过什么样的心识了知，什么有境了知？如果我都没有缘它，说它存在根本没有任何道理。比如现在我们说，外面有个人在走。外面有个人在走你怎么知道的？没有任何心识确定它的话，你这个认为外面有个人在走的观点根本就立不住脚。如果外面有个人在走我看到了，看到了凭什么？哦，我的眼识看到的，或者我听到了脚步声，这个方面二者之间是有关联的。所以说，同样的道理，有境和对境特殊的关系也是这样确定下来的。如果是对境肯定有它的有境，否则的话只有对境没有有境的情况是不会出现的，不会出现这样情况。所以说为什么在这一段当中已经讲的很清楚了。成为各自识的所缘境那部分，在有境尚未存在之前以及有境已灭之后如果存在的话，它的有境又怎么会没有呢？有境肯定会有，因为对境已经确定了。它的对境是存在的，不管有境生没生起对境都是存在的。如果它的对境存在的话，它的有境不可能不出现，不可能不存在，因为二者之间的关系绝对是这样确定的。如果你说它的有境没有，对境就不可能存在。如果它对境存在，有境是肯定有的，就是这样的。

“因为不同的所缘对境与能缘心识相互脱离以后不可能再取受

对境之故”那么因为不同的所缘对境和能缘的心识二者之间是互相关联的，如果已经互相脱离了之后不可能再取受对境，这个有境不可能再取受对境。有境不再取受对境，那么对境就不是对境了。你要安立是对境，必须要有境在取它的时候它才会成为对境。如果你的这个有境都不取它了，当然就不是对境了。有境不会成为有境，对境也不会成为对境，二者之间的关系已经出现脱离了。所以说，如果你要成为有境的的对境，必须要把有境和对境关联起来，互相紧密关联这个时候才能安立有境和对境。如果说是互相脱离之后，对境不会成为对境，有境也不会成为有境，就是这个意思。

“而且不是各自之对境的其他“实一”绝不会存在，假设存在，则有不是刹那识之对境的过失了。”前面就是讲到了有境和对境之间的这样的关联，还有一个问题“不是各自之对境的其他“实一”绝不会存在”。就是说你要安立一个“实一”你必须要和有境来进行安立，因为这个“实一”是有境才能够通达的嘛。“不是各自之对境”各自对境就是说不是前识、后识，不是任何心识对境的所谓一个其他的实一。心识缘不到的其他的实一，会不会存在呢？绝对不会存在的。如果说是存在的话，就是在心识之外还存在所谓的实一还存在的话，“则有不是刹那识的对境的过失”，那么这样一种实一根本不是刹那识的对境。那么如果这个实一不是刹那识的对境，又有什么过失呢？

“我们要明白，倘若如此，那个“实一”在识前也不可能得以成立。”那么如果不会成为刹那时的对境，那么这样一种所谓的实一的这样一种对境，这个对境是实一的它是存在的，谁认知的，谁能够证明它存在。刹那的心识不能够证明它，谁能够证明它。没有任何能够证明它的证量，所以说这个时候那个“实一”在识前也不可能得以成立了。怎么能够得以成立呢？完全成立不了。这个时候你这个实一是存在的，绝对是各自的对境才能够认知的。那么除了各自对境之外，你要安立一个实一绝对不会有的。如果有，那么这个实一在识前不可能成立。那么如果在识前不能成立的话，你所谓的这个本体根本就不能成立。因为任何一个法的存在都是通过心识去认知它的，当我们的心识去认知它的时候，我们才说它存在。心识不认知它的时候，根本不存在。我们自己的心识是这样的，所有有情的心识都是这样的。所有有情的心识都不认知它的时候，我们说这个东西是存在的但是所有有情的心识都认知不了它，这个东西就没办法说它是存在的，没办法安立它是存在。所以像这样讲，必须在识前才可以成立的，否则的话它的本体根本就不能成立，没办法安立说它是存在的，就是这个意思。

所以这段话观察的方式我们知道了，知道之后实际上刚开始的时候讲的对境和有境之间的一种互相关联，紧密的关联这个是确定下来了。如果有对境绝对有心识，绝对有有境的。那么除了这个之外不存在心识之外的，所谓各自对境之外的实一，这个是不存在的。如果存在有什么什么过失，这个观察下来了，就是这个意思。

“对于这一点，并不是指仅以对境同一个就确定取它的识不可能有次第性，而是说如果对境是实有的“一”，那么取它的识就不会次第性产生。”那么对于这一点我们也要清楚，并不是泛泛地说单单对境是一个，那么确定它的这个识就不可能有次第性的，不是这个意思。一个柱子，取它的心识可以有次第性的，但是这个真假立的。你安立这个一根柱子的时候，也不认为它是实有的。所以一根柱子，我取它的心识可以是次第性的，对境是一个，但是我取它的心识可以是次第性的。这个方面可以安立，并不是说是仅是对境一个就马上确定它取它的心识不可能是次第性，不是这个意思。那是什么意思呢？而是说如果对境是实有的一的话，不是单纯一个泛泛指的一个一，而是说实有的一就是不变化的一，那么取它的识就不会有次第性的产生。你已经把对境确定成实一了，这个时候我们认真观察取它的心识就不可能是次第性的，否则在名言谛当中不认真的时候，比如我们在安立名言的时候，在取舍名言的时候，看展览的时候我们说一个古董，很多人一看，不同的心识去看，我再再去看，这个方面是可以安立的，这个是假立的，假立的时候大家都不认真，只要能够安立名言就可以了。如果你要安立所谓的胜义有，这个必须要认真，一认真的时候必须要认真的观察了，这个时候就是所谓的胜义理论。胜义理论就是这样认真的观察、仔细的观察，不是说是大概就可以，不是这个意思。所以说像这样讲的时候，因果也是这样的，因果如果不认真的时候，以世俗当中假立的因果，因生果种子生苗芽，这个方面不认真的时候大家就过去了，当然种子可以生苗芽了。但是如果说种子生苗芽是实有的，如果是实有的我们观察，当种子生芽的时候，是种子不灭而生呢是种子灭而生？这个就叫做胜义理论，这个叫做很认真的观察，这个时候观察就无法成立的，成立不了了，就得到它的空性。这个地方实际也是一样的，那么并不是泛泛说只要对境是一个，绝对取它的心识不可能是次第性的，名言当中不是这样发过失的。而是说如果对境是实一的话，我们取它的心识就不会是次第性的，这个方面主要破的是实一。

“如果自以为是地说“对境同一个瓶子昨天也了知、今天也同样了知”。”如果自以为是的说，这个对境的瓶子是一个，但是我昨天也看

到它今天也看到它，像这样认为的。“事实上，这只是将瓶子相同的自相刹那接连不断产生误认为是一个而假立称之为“一”的。”那么实际上只不过是把瓶子相同的自相刹那接连不断产生，就说这样一种瓶子相同的自相刹那，实际上它的本体是刹那生灭的，每个刹那都不住的。像这样讲的时候，瓶子它也是刹那刹那连接不断的产生，我们就是说不看到它刹那生灭，我们就误认为它是一个整体，把它认为是一个一，把这个假立成一个一而已。一根柱子、一个瓶子，或者一个人都是这样的，都是通过把它连接不断的产生就好像旋火轮一样，当我们在舞火把的时候，舞的很快的时候，就好像是一个火圈，在晚上看见一个火圈一样的。那么实际上所谓一个火圈，它是手在不同位置上太快旋转的时候它好像就变成一个整体了，就是这个。同样道理，就说这个瓶子、柱子，它都是刹那刹那生灭，但是我们看不到它的刹那生灭的时候，我们就把它整个相续认为是这个是一个一，这个是一个一体。。。。

开始时间:49分56秒

因为它的前后刹那是接连不断的产生的。

【如果认为实际上“一”是实有的，则依靠此(离一多)理证可以破析，】

那么如果认为这个所谓的“一”是实有的话，我们就可以依靠这个离一多因的理证呢进行观察进行分析就破析掉了。

【由此使不观待因与有害因等多种因通过这种方式也可轻而易举被证明。】

此处出现了无观待因和有害因，那么不观待因和有害因实际上是在因明当中出现过的，它是破常有的理论。就说证明无常的理论有两个理论：一个是不观待因一个叫有害因，不观待因的意思就是说这个一切万法它的自性是刹那生灭的，不需要观待任何的外缘。以前实际上在讲四法印的时候呢就是说这样一种法本身就是刹那生灭的，它并不是说----当它没有遇到外缘之前它是安住的，遇到了这个外缘之后它才毁灭它才能无常，这个叫观待，观待一个外力观待一个外缘，它外缘让它无常这个叫做观待。但实际上就是说所谓这个观待外缘呢它只是一个粗大的相续把它终止而已了，瓶子它的粗大的相续被终止了，这个叫做观待外缘。实际上这个瓶子的本身就讲到细无常的这个阶段的时候呢，任何一个有为法当它生起的时候当它存在的时候呢，它都不观待任何的因缘自己本身就是无常的，自身本身就是刹那刹那生灭的不叫(51分37秒)不观待因，不需要观待其它的法，它本身就是无

常的，这个方面不观待因。还有个因叫有害因，有害因是什么意思呢？有害因就说在因明当中讲的有害因的时候就说如果你认为这个法是恒常的话有理证的妨害，在讲因明那一段的时候呢尤其是讲到对方他认为呢就说是世间上的外道吧，外道认为：世间上的很多法绝大多数是无常的，但是呢有那么偶尔几个法是恒常的，就好像天下的乌鸦一般黑都是黑的，但是呢也不能否认偶尔会出现一两个白乌鸦，他就说这个白乌鸦是可能出现的，可能出现白乌鸦的。他就说呢就像这个例子一样，那就是说世间上的绝大多数法都是无常的，但是在这个当中呢就有那么一两个法是又是恒常又能够起功用，这个法是什么？这个法就叫大自在天，又恒常又能起功用。那么如果是这样的话就是说实际上你这种理论有理证妨害，所以像这样有什么理证妨害呢？就说你这个大自在天在生果的时候呢你的本体是变化的、不变化？变化你就成无常的，不变化你没办法起功用，就是这样像飓风一样(52分53秒)，前面我们观察大自在天的时候所破的一样，所以这种因叫有害因，就对它的这样一种认为就说某个法是常有的又能起功用有理证妨害。实际上这个不观待因也好有害因也好都是要证明他无常的理论，都要证明无常的，所以说这个方面就是前面所讲的一样，【事实上，这只是将瓶子相同的自相刹那接连不断产生误认为是一个而假立称之为“一”的。】这个实际上就是自相刹那连接不断呢这个里面就已经提到了刹那生灭的无常，细无常又提到了。如果你认为是“实一”的话，我们就可以用离一多因来观察，用离一多因把这个所谓的“实一”一观察之后呢，实际上它就自然而然它就得到两个结论：一个结论就是刹那生灭的，第二个是空性。像这样的话通过离一多因观察的时候可以破析：由此的使(53分42秒)不观待因和有害因，就说证成一切万法无常的这个理论呢等多种因通过这种方式也可以轻而易举地被证悟。证明一切万法是刹那生灭的，根本没有一个所谓恒常不变的法。就是这个意思。

【因此，无论是无为法还是有为法，如果承认“实一”真正存在，则凭借成立缘它的心不会次第产生的这一理证便可推翻，而假立的一体与多体在何时何地也不是遮破的对象，这是自宗也承认的。】

因此不管是你所缘的对境是无为法也好还是有为法也好，就是说实际上这个“实一”都是不存在的。如果承认“实一”真正存在凭借成立缘它的心不会次第产生这个理证就可以完全推翻，就前面这个根本的推理呢，那么如果是你的对境“实一”的话那么它的心识就不可能次第产生了，像这样话就说通过这一理证就完全可以推翻掉。【而假立的一

体与多体在何时何地也不是遮破的对象，】那么如果你是假立的---假立的一体啊、假立的多体啊这个方面何时何地也不遮破的。实际上我们自宗，自宗佛教的佛弟子呢在安立名言的时候、在取舍名言的时候也是频频地使用一体和多体的词句，也是频频使用一体、多体的概念，这个不是遮破，这个不是说：“我是佛教我就有特权，也不能破我，我只是破你的。”不是这样，因为就是说自宗在名言谛当中它这个所谓的一体和多体，他使用一体和多体的时候它都是幻化的都是假立的，不观察的情况下可以成立的。不单单是佛教、佛教弟子了，实际上如果你外道或者其他的世间人你如果了知了就是说假立的观点，你如果了知了假立的一体和多体的观点，你不承许实有的话，实际你在使用的时候佛弟子也不会去遮破的，没有事情不会给你遮破。遮破是什么呢？遮破并不是说有这个阶级矛盾了，好像有一个好像对立的观点，只要你不站在我这一方我就要把你破掉。如果是这样的那么佛教就太狭隘了，不可能这样的。实际情况就是说究竟的实相是怎么样的，究竟的实相本体当中一切万法大空性不存在一、多，不存在实有，所以说像这样要让、如果要证悟、使心(56分01秒)要趣入解脱道的话，你这种观点不符合实际情况。所以说要用证理来破斥掉，是从这个角度来破斥的，而不是从狭隘的宗派的观点出发去破掉的，这个完全不符合佛教的宗旨。所以说自宗也承许假立的一、多。那么如果你要承许实有的一多的话那么可能成为所破的对境了。

【辨别这其中的法理随时随地都至关重要。】

这其中的法理就是说什么时候破什么时候不破，把这样一种就是说法理辨清楚，把这个尺度掌握清楚随时随地是至关重要的。如果把这个问题掌握不了的话那么就说：哦，什么时候又破啊什么时候又不破了，把脑袋搅得一团糟，像这样话就是说这个不是佛教的问题而是自己的智慧呢还没有搞清楚，没理清这样一种思路。所以麦彭仁波切再再在他老人家的著作当中呢，不单单这个著作当中其它著作当中都讲得很清楚，你要把这个其中的关要掌握清楚，辨别这其中的法理是很重要的，什么时候破斥的什么时候不破斥的，把这个问题讲清楚之后呢实际上在运用的时候可以运用自如。

【与此相同，破除恒常实有这一点，在其他论中也有宣说，】

破恒常实一像这样的话不单单是《中观庄严论》，在其它的因明论典当中也是有宣讲的。

【《释量论》中云：“坚石金刚等，境不观待他，故众生之识，应成同时生。谓俱生缘助，故彼次第生，各刹那说他。”】

那么在法称论师的《释量论》当中是这样讲的：在因明当中它也要破外道的实一，也要破恒常实一的观点，那么就是说是“坚石金刚等，境不观待他，”这两句是对方的观点外道的观点，他就是认为“坚石”很坚固的石头，还有这个金刚，金刚串啦金刚杵啊等等这些方面是非常坚固的东西。“境不观待他，”这种境---就坚石金刚等这些外境呢不观待他，就是这个对境呢是不观待它的，是不观待其它因缘，如果观待其它因缘它这个本体变得无常，所以说他就认为这个坚石啊金刚等像这样对境呢不观待他，他自己是恒常实有的，这个叫做“境不观待他”的意思。

那么后面两句呢是破斥这个观点的，【故众生之识，应成同时生。】实际上和这个地方我们在破对方观点的时候一样的，一个理论。那么如果对境是实一的话恒常不变的对境是实一的话，那么众生的心识应该成同时产生，就不应该次第产生的，就应该同时一个时间当中产生，为什么？因为对境是恒常不变的一，所以说呢缘他的心识不可能是次第次第产生的，就应该是同时产生的，有这个过失了。那么对方要避免这个过失呢，他要就是说避免一切众生的心识在一个时间当中同时产生的过失呢，他就说：【谓俱生缘助，故彼次第生，】这两句【谓俱生缘助，故彼次第生，】是对方的回答，他就是说呢所谓的心识次第产生呢它是有俱生缘的帮助的，有俱生缘的帮助的缘故呢，【故彼】这个彼字呢就是讲心识，所以说这个心识可以次第次第产生，他就觉得可以说就回答这个问题了和这个问难就回答了。因为这个里面有个俱生缘来帮助它，所以说这样一种心识就会次第产生。最后一句是破他的观点【各刹那说他】，那么如果是这样的话那么你的这个对境你这个俱生缘对你的对境到底起作用还是不起作用呢？那么俱生缘如果对对境不起作用那么你的俱生缘有没有都无所谓，那么如果这个俱生缘对这个对境起作用，那么这个所谓的对境就存在了---有俱生缘和没有俱生缘的这样一种差别了，这个对境上面就存在有俱生缘和没有俱生缘的差别。那么如果是这样的话，那么就说所谓的对境它就存在着不同的阶段，有俱生缘的阶段和没有俱生缘的阶段，这个方面就出现了，如果出现的时候呢就成了他体了，可成他体的时候呢前刹那和后刹那这样一种金刚就说金刚啊坚石啊就说是前刹那是不具有俱生缘，后刹那是具有俱生缘。或者这个俱生缘呢，他每个刹那，都在对这样一种对境起作用，像这样的话，他这个对境，因为接受了俱生缘的这个，这样一种帮助的缘故呢，所以所以说这样一种对境，他也是可以刹那的。就说这方面的心识一方面可以升起来，但是另一个角

度来讲，你的心识次第生起这个难题虽然解决了，但是另外一个难题又出现了，另外什么问题呢？就是你的对境成了刹那生灭的，你的对境就成了他体的法了，所以叫就是“各刹那说他”。各刹那的心识了知的对境，这个时候我们就说可以安立成他法，就叫各刹那说他。故彼次第生呢，就是这个次第生的心识是刹那刹那的，各个不同的刹那的。如果是这样的话，就是你的对境说他，这个所谓的对境也是他体的，不是一体。这个就是《释量论》当中他的间接的理论。

【】

“正如此中所说要建立对境的实一，务必要以识缘他方能安立。”那么下面这一段就是“正如此中所说。。。。。”这一大段的意思主要来安立，如果是实一的话，他要符合怎样的条件，如果要安立实一的话，要符合怎么样的条件。所以这个地方下面就是讲“正如此中所说要建立对境的实一”，如果你要建立对境的“实一”的话，务必要以识缘他方能成立，这个是第一个要素。那么一个对境是“实一”的，必须是心识缘他才能够安立这个对境是“实一”的，那么对境不缘他，所谓的“实一”不“实一”，那都无法安立了。所以第一个务必要以“实一”缘他放在此地了。

那么下面是要缘，那么缘的是什么呢？“当缘对境时，依靠所缘缘产生取受他本身的识，而这个本体不会有任何不同时间、不同地点的分类。”那么就是缘对境的时候，依靠这个所缘缘来产生取受他本身的识。取受他本身的，比如说前天讲，坚石啊金刚啊等等，像这样的话，依靠这个所缘缘产生取受这个金刚等等这个他本身的心识他产生的。这个方面心识是可以通过所缘缘的方式不断不断的在产生的。“而这个本体不会有任何不同时间不同地点的分类”，但是就是说这个金刚啊这个坚石啊等等，这些他自己的本体不会有任何不同时间的分类啊、不同地点的分类啊，这个方面他是不会有的。“可见由于实有的一体是不观待的独立而成，为此也就不可能三番五次的生起多种不同的有情。”那么可见由于实有的一体的他是通过这样的方法来安立的，他不受其他的因缘的影响，所以实有的一体是不观待的、是独立存在的缘故呢，所以说也就不可能三番五次的生起多种不同的有境。他的这个有境毕竟也是一个，也只能产生一个有境。就因为他的这样一种“实一”呢，毕竟是不变化的法的缘故，所以说缘他的这样一种心识，也是不可能产生多种不同的有情的。

【上述的这些内容虽然已妥善地予以了证明，但由迷乱之因所遮障，对方仍旧紧持“缘对境实一之识有所不同怎么矛盾呢？如缘同一个瓶子的

若干识一样”的妄念。】

那么上述的这个内容已经完全妥善的证明了实相的实一不存在，但是因为有情相续当中的迷乱的因非常的严重，通过这样迷乱的因所遮障，对方仍旧紧持实际上有缘对境实一的，这一方面对境是实一，然后心识有所不同，不会矛盾。就好像缘同一个瓶子的若干心识一样，妄念还是存在的。

麦彭仁波切说这种耽着实在难以去除。实际上前面我们分析过了，有情相续当中这个执着实在太重了，太重的缘故呢，麦彭仁波切在论典当中再再的去观察，实际上帮助我们来打破对这样一种妄念，打破这种妄念，打破这种实有的所谓境的耽着。再一次的引用这种辩论的方式来进行遣除。

【这种耽著实在难以去除，因此再进一步对上述的意义详细加以分析：如果存在于前识之时的那一所知，正当前识了知的那一阶段，后识到底了知还是不了知它？】

再进一步的详细分析，就再换一个侧面进行观察，那么存在于前识的那个所知，这个时候前识和所知是对应的，这个时候说存在于前识的时候那个所知，正当前识了知那一阶段，正当前识了知的时候呢，后识了知他还是不了知他呢？就说前识正在了知的时候，这个后识了知不了知这个对境，回答说：

【了知是不可能的，因为当时后识尚未产生；】

那么这个时候不可能了知，为什么？因为这个时候后识还没有生起来。后识还没有生起来怎么可以说，后识可以了知他呢？不可能。

【如果不了知，那就需要有已成前识之所知、尚未成为后识之所知的一个阶段了。】

那么就说如果前识正在了知对境的时候呢，这个时候后识不了知这个对境。后识不了知这个对境呢，这个时候就需要有对境就说是成为前识所知的时候，还没有成为后识所知的这个阶段，这个阶段就分成两个了。所谓的这样一种实一的对境在这个，就变成了不是一个实一的，为什么呢？因为这个对境在成为前识的所了知对境的时候呢，没有成为这个后识的对境，不会成为后识的对境，是这样一种过失。当然这个过失主要内容是这个科判来讲呢，但这个方面也是从另外一个侧面不是完全从这个对境变成不同阶段的角度来讲，不是从变成不同阶段，这个时候还在讲心识的问题。所以接下来讲的时候，这样一来在后识的当时也不能了知对境，因为承认那个对境是唯一无分的常

法，如此开始怎么存在？后来也必须是那样。那么就说如果存在除此以外的一个他法，显然也失坏了无分恒常的特性。那么如果说是存在前识了知后识没有了知的阶段，如果是这样的话，那么在后识的当时，也不能了知这个对境了。当然后识生起来的时候，这个后识也不能了知这个对境。为什么呢？因为承认那个对境是唯一的无分的常法。如果刚开始是怎么样，后来应该是这样的。那么刚开始是怎么样？刚开始时候，这个对境是被前识所了知，不被后识所了知，因为这个对境是唯一无分常法的缘故，所以说当你的后识生起来的时候呢，你的后识实际上是没办法缘这个对境的。因为这个对境是恒常不变的、无分的法嘛，无分的法的话，就是刚开始是怎么样，后来也是这样，这个就是他的恒常的特点，恒常的法相就是他开始怎么样，后来也是这样的。如果把这个特点放在这个当中观察的时候呢，刚开始的时候，这个后识是有了知这个对境的。如果按照常法的特点来看的时候呢，刚开始时候这个后识不了知这个对境，在后来的时候这个后识也不能够了知对境，这样才符合常法的特点。所以这个时候后识是没办法了知这个对境的，但是也失坏了自己的观点，他自己是不敢这样安立的。如果存在除此之外的一个他法，那么显然已经失坏了无分恒常的特性了。如果存在除此之外一个他法，就说后面他又了知了，如果这样的话，就失坏了无分、失坏了恒常的特性，有这样的过失。所以像这样观察的时候，那么就说前识所了知的对境，后识如果不了知的话，那么就会变成了后识永远没办法了知。那么这个观察的方式前面提到过，如果把这样观察的方式放在对境上面的话，安立这个对境他是无常的。但这个方面还没有到第二个科判，还是按照第一个科判当中讲的。实际上观察还是从心识角度来讲。如果是这样的话，前识了知的对境，后识不了知，那么后识在后面也不能了知这个对境了，就是这个意思。“在此同样分析后面的时刻，前识是否了知那样的对境，从而也能遮止前后对境是一个的妄念。”反过来讲分析后面的时候当后面的时刻后识正在了知这个对境的时候，这个时候前识是不是了知他呢？如果了知是不可能的，因为前识已经灭了。如果了知的话，实际上就说是如果不了知的话，前识也根本不可能了知他。当然前面也不能了知他，因为这个是唯一无分的常法，如果出现了不同的阶段就不是唯一的无分了。所以说如果后识生起的时候呢，前识不了知的话，那么实际上在前识生起的时候也不能了知这样一种对境的，这个反过来讲的时候也是同样的道理。

今天就讲到这。里。

