**《中观庄严论》第34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！**

发了菩提心之后呢，继续宣讲麦彭仁波切所造的《中观庄严论释---上师欢喜教言论》。这个论典呢，分了两个部分。前面通过造论五本的方式，安立了中观的总义；那么现在呢，在宣说所说的论义当中，所说论义呢，也有这样一种这个建立总根本因，建立根本因呢实际上是为了破除一切有实法的这样一种自性存在。那么后面呢，是通过殊胜的这个教理呢，建立这样一种这个它的这个因，也就是说，离一多因实际上是决定存在的。那么次第分析呢，也是对于一切这些周遍的法，所谓的这样一种这个这些周遍的实一啊、不变的实一啊等等，就是说是逐渐地进行分析、逐渐地进行破斥。那么实际上呢，这个当中所包括的一切法呢，全都是属于这个或者我们认为是恒常的法、或者我们认为是无常的法，那么实际上一切恒常的法也好，无常的法也好，全部都是离实一的，全部都是无自性的，只要是我们分别心面前能够想到的，能够假立的，不管是常也好、不常也好，都是没有自性。那么实际上就说在一切万法究竟本性当中呢，这些恒常或者是无常，这些法也好或者是概念也好，实际上都是这个本体空性。我们要了知一切万法的实相，进而进行修持，相合、契合于这样一种实相安住，实际上就是我们学习这个中观的一个目的。那么现在呢，我们在安立的是，对于自宗当中所安立的常法进行观察。然后此处呢，自宗、有部宗呢，主要是安立这样一种瑜伽现量识的对境，这样一种抉择灭的无为法，实际上是恒常的实一，那么恒常的实一实际上呢，静命论师也说过，你的这种法也不是所谓的实一，也不存在，因为和次第的实相有联系的缘故。那么为了说明这一点的话呢，后面呢也是分两个方面来进行观察。也就是说这样一种这个前面的境跟不跟随后者，如果跟随呢，不合理；如果不跟随呢，也不合理。那么现在的话呢就是进行逐渐的分析。

那么前面我们学习的内容，主要是说，如果说是这个有这样的对境，就是说，前识所了知的对境如果也成为后识了知的对境的话，那么因为对境一个，对境是唯一的实一的缘故，所以说能够了知它的这样一种能境、它的这个识呢，也不可能有多分，不可能有前识、后识的这种差别，前识后识实际上只是从两个刹那进行观察的，真正观察的时候呢，那么就是说有很多很多的刹那，这些全部都是应该隐没，不会再继续存在了，从这个方面来破斥所谓的这个对境实一根本不合道理。今天呢也接着这个内容进行观察。

**【所以,前后识之自时的那两个对境是截然不同的,因为存在后识不知前面对境、 前识不知后面对境的差别。】**

所以呢，就说是前识后识的自时那里的对境，就是说前识在生起的时候，它自己的这个对境叫前识自时的对境，；后识自时的对境呢，就是说在后识产生的时候它自己的这个对境，那么前后有两个对境。那么实际上这两个对境是截然不相同的，为什么截然不同呢？因为存在后识不知前面对境、前识不知后面对境的差别。因为具备这样一种差别的缘故，那么就是说是后识在生起的时候呢，只能够了知自己的对境，而不能够了知前识的对境；那么前识在生起的时候呢，只能够了知它自己前识的对境，不知后面这个对境的差别的缘故。所以说从这个方面讲，有前识后识，也有前识的对境和后识的对境，存在着这个两个不同对境的差别的缘故。所以说，我们就下结论说，前后识自时的两个对境是截然不相同的，如果截然不相同的话，那么对于对方来讲，对于承许这个对境是实一的观点来讲，那么就是说是完全颠覆它的立宗，对它根本立宗实际上进行了破斥。

**【如果没有进行这番辨析，而认为后识要了知前面的对境，前识了知后面的对境，则由于是了知后面的对境的识，那前识也应变成后识，同样，因为是了知前面对境的识，所以后识也应变成前识。】**

那么，前面这番辨析是非常合理的，是一种事势理的推辨析。那么就是说是，如果没有进行这番辨析的话，那么就应变成后面的过失，那么就认为后识了知前面的对境，那么当后识在生起的时候呢，也能了知前面的对境，因为它是对方认为这个前面的对境它和后面的对境都是一个实一的法嘛，所以说应该后识生起时了知前面的对境，前识呢也应该了知后面的对境。那么如果你这样认为的话，由于是了知后面对境的识，因而前识也应变后识。那么如果真的像你所安立的这样的话，那么前识在了知自己识的同时，也了知后面的这样对境，因为了知了后面的对境，所以说这样一种这个识呢，也应该变成后识，因为它对于这个对境了知是后识的对境的缘故，所以说了知了后识的对境，那么它的这种心识的应该变成后识。同样呢或者相反来看的时候呢，因为了知前面对境的识，因为这个后识呢它不单单了知后识，也了知前识，因为了知前识对境的缘故呢，所以说因为它这个了知了的前识的对境，所以说这种识呢，也应该变为前识，所以说后识也应变成前识。

那么这个方面就是讲到了，前识和后识就应该成了无二无别，前识和后识就没有办法变成这个差别了，那么这样有什么样的过失呢？

**【如此以来，次第性之识，过去、未来，尽有境的一切安立，都将土崩瓦解。】**

那么这样的过失就非常大，这样有什么过失呢，就说是这个前前和后后的这些次第性产生的识，这个方面就是安立不会再有了。为什么不会再有了呢？因为前识和后识没有差别了，前识和后识完全没有差别。所以说这个次第性识的安立就无法安立了。那么这个呢，第一个是对于对方观点呢，有极大的损害，那么对方他是认为这样一种这个了知对境的识是次第产生的，这个方面是对他宗有损害的；

第二个呢，就是根本不符合于名言的这样一种本体，名言的本体呢，众生的心识它是次第次第产生的，所以说如果你承许前识和后识完全一样的话，那么这样一种在名言谛当中次第性安立的这样一种名言，完全就会土崩瓦解了。还有第二个过失呢，就是过去、未来的安立土崩瓦解。那么就是因为前面变成后面，后面变成前面，前面后面的这样概念也隐灭了，所以说过去啊、未来啊或者现在啊等等，所有这样一种时间方面的安立呢，都会土崩瓦解；

第三个过失呢就是，境、有境的安立土崩瓦解，那么境和有境它是相对成立的，有怎么样的对境就会有怎么样的有境。所以说像这样就像我们打比喻的一样，那么就说你了知柱子的境，这种有境，和了知这样一种瓶子的有境完全不相同。或者就是说，眼识的这样一种有境和耳识的有境完全不相同，那么就是说为什么说这样不同呢？就是因为有境和对境它就是说是确定的，所以像这样的话，就是一种名言的这样一种安立的观点，那么如果不像这样安立的话，按照你的观点安立，那么这样有境和有境的这样一种安立全部土崩瓦解了，全部变成混乱，这个方面就根本不符合于名言当中的安立方式。但是在名言谛当中呢，这些对境和有境它是存在的，过去、未来是存在的，次第性的识这个是存在的，所以说这些境是存在的。那么通过分析的时候，观察的时候呢，这些都不能混乱。那么只能说明已安立的这种观点不对，你在认知这样一种问题的时候呢出现了错误，所以说呢这个方面的话，就说是从这个角度也能够否定对方的观点，给对方说过失的方式来说明指出，对方安立所谓对境实一的观点不合理。

**【因此，我们应当清楚，只要对境的无分一体实有，那么缘它的识也必然是独一无二的，绝不可能存在多体。】**

所以说呢，我们应该了知、应该清楚一点事，只要对境的无分一体是实有的，也就是说如果你紧抱着对境是无分一体实有的观点不放，那么就会出现像它的识，必然是独一无二，绝不可能存在很多心识。多体的话就是前识啊、后识啊等等等等，很多很多这样多体的情况是不可能存在的，因为就是一个对境它必然只有一个心识，那么如果说就是出现了很多的多体的心识就觉得不合道理了。

**【对于这一问题，如果极其愚笨之人固执的说，识前所现的对境虽然是不同的，但外境的确是一个。】**

那么下面呢就是另外一种就是说妄念、另外一种观点。那么对待这个问题实际上已经讲的很清楚了，但是如果还有一些非常愚笨的人，固执的认为说，识前所显现的对境它是不相同的，但是外境的确是一个。那么在这个问题当中呢，他就把对境和外境分开来讲，对境和外境分开来讲。实际上它的这样一种主旨，还是要维护，就这样所谓的外境啊，这样外境也好、还是这样一种法也好，他是一种实一的法。那么这个时候他就分了对境和外境，实际上主旨就是讲还是要找一个，安立一个所谓实一常一的这样一种所缘境，那么怎么样安立的呢，他说识前，在众生的眼识面前或者耳识面前，所出现的对境不同，出现的对境有很多很多，但是外境他总是不变化的一个法，安立了这样一种对境和外境的差别，那么下面就分析说：

**【这也绝不应理,原因是:有部宗承许以无相的方式取境,因而与此立宗相违;】**

那么就说所谓的对境和外境呢，这个在安立的时候呢就好像是有一个外境，但是就显现在识面前的时候他就安立成对境了，好像有点想是经部宗的他这样指点出外境的这样一种、能够指点出行相的这样一种外境，还所指的行相有这样一种意思，好比说心识面前显现的对境，但是实际情况当中还有一个真正的外境，这个方面就分了识前所现的对境和外境有这样一种两个法，那么两个法我们呢在分析在破斥的时候，就是针对于两种观点的这种破斥，针对于两种观点的：一种是针对有部派的观点；一种是针对经部派的观点分别于以回答。那么就说不管是有部派你在承许这个观点你也是不正确的违反自宗，那么如果是经部派呢，你承许这个观点也不正确，你承许什么观点呢：识前所现的对境是不同的，外境是一个的这个观点。

首先你如果你这个观点是站在有部派的角度来观察，那么有部派呢承许有无相的方式取境，那么什么是无相的方式和有相的方式呢。前面提到了后面还会提到，实际上这个方面是两种取境的方式，两种取境的方式，一种是就是叫做有相的方式取境，有相的方式意思就是说呢不直接取他的外境，是在识面前、在心识面前显现这样一种法，一般的叫做有相，通过有相的方式有行相的，就说有行相的就说这个这个行相和心识应该是无二的， 这个行相和心识是一体的，像这样的话在心识面前显现这样的相就叫做有相派，无相派呢，他就说是直接取外境，不是说在心识面前显现一个什么相，直接就外境是什么样就直接取他，这方面叫无相派。

那么有部宗是承许无相派的，经部宗是承许有相派的，唯识宗也是有相派。那么这样观察的时候呢，有部宗你承许是无相的方式取境的，所以是如果以无相的方式取境，那么就不能够说识前所现的对境是不同的，外境的确是一个，那么这样一种承许方式和自己的立宗是相违了，你自己的立宗是你的这样一种根、是直接去取对境，你的根是直接取。这个是你的立宗，但是如果你这个提问呀，前面一个提问：识前所现对境，如果是这样的话你承许这个观点和你自己的立宗是相违的，因为前面这个识前所现的对境他有一个心识前显现的对境，有一个观点还有一个外境的一个，这个方面明显就是有相派的观点，你这个有部宗，你实际上你不承许有相的。你是承许无相的，通过无相的方式，也就是说你的根是直接照见这个对境的，就不存在什么识前显现的这个对境、还有一个真正的外面的外境，这个识前的对境有很多，外境也的确是一个，这个方面就无法安立，所以说如果是有部的话和你自己的自宗相违这个方面，所以这个观点是没办法立足脚的。那么如果是其他的方式呢，

**【其他常派如此承认倒也勉强,】**

那么这句话是什么意思呢，这句话就说是这个其他的常派，就说一些外道，其他的常派不是说，此处讲有部派不是承许一个对境常有吗，不是这样讲这个，这个除了之外呢，其他的常派你没有，主要是就是指外道的常派，那么如此承认，承认什么呢，就是识前所现的对境不同，外境的确是一个，那么如果是这个观点是其他的外道的常派的、承认的时候到也勉强，比如道友们比喻【14:42】讲的时候就是说数论外道。那么数论外道他承许自性为一，在自性为一真正的境呢只有一个的，但是就说是在幻化成其他二十三种法的时候，他就显现成很多很多不同的对境，比如说现在我们呢在心识面前如果按照数论外道的观点的话，那么现在我们的心识、眼识面前所显现的这些法是多种多样的，这个对境是不同的。但是这一切万法我们呢看到的柱子瓶子还有很多很多的法，这些法呢他就只有一个自性。一个自性变化了很多很多，所有的这个法当中都有包含了一个自性，所以说他的外境呢的确只有一个，但是在识前所现对境的有很多很多，有很多观点、很多不同的现象，这个方面如果是按照数论外道的承许呢：道也是勉强。

但勉强的意思就是说不是说完全可以成立的意思，如果你站在外道的观点来看可以成立，你是不是要站在他的立场来看呢，但实际上我们也不承许说一个恒常不变的这个自性，数论外道就说这个自性法是胜义谛恒常不变的实一。那么他所幻变的三十一法是世俗很多很多不同的，当然我们都不会承许的，内道的观点不会承许这种数论外道、这方面是不承许的，所以说这个方面经常说道友们讲实际上就说是不可能成立的事。但是按照经部宗的观点来说呢：

**【能指出外境行相之法是一体的,为此眼前的对境又怎么会出现不同景象呢?出现异样显然不合理。】**

那么前面分析了无相派呢，无相派不可能承许前面这个问题，那么如果是有相派呢、如果是经部派这个观点呢，那么就说也是不合理的，为什么呢，按照经部派的观点来讲能够指点出外境行相的法是一体的，那么外面的外境他是一体，那么如果是真正的外面的外境是一体的，那么眼前的对境应该说是不能出现不同显相的，不会出现不同行相，出现异样显然不合道理，为什么这样讲呢，因为按照经部派的观点来看，所谓的外境就应该是隐蔽分，那么应该是隐蔽分，那么现在的这个时前的对境呢，应该是这个隐蔽分传递出来的行相，指点出来的行相，就是这样的，那么实际上按照对方的观点来看的时候呢，那么如果你的外境是一个，他指点处的行相也就只能是一个，他们二者之间是一种身似决定的，身同理嘛，不是一个身同理嘛！

所以说如果你的外境是一个的话，那么你传出来的行相也只能是一个，那么如果说你传出来的行相有很多种，你的对境有很多不同的，也只能说明你的外境是很多的，所以说按照经部派的观点来讲，你的这个观点就是所谓的时间所限的对境虽然不同，外境的确是一个，把这个观点放在经部派的观点看的时候也不合理，也是不合理的。因为他经部派承许的时候呢就说外境是怎样，他所传出的行相也就是这样，所以说二者之间是一个相同、相似的关系，如果说你的对境有很多种不同的话，那么也只能说通过这样一种不同，来认定你的外境、你的隐蔽分肯定会有不同的对境，很多不同的这样的本体，那么如果你的外境你确定是一个的话，你传出来的行相不可能是很多的。这个方面就按照经部派的观点来观察的时候呢，这个提问也不合理。

那么前面这个提问呢就说他想要保留一个所谓的不变的外境，但是要安立这个次第识，他说就安立一个时间所现的对境虽然不同，外境的确是一个的这个观点，但是我们呢分析有部、他有部也不合理，因为他是直接取境的，那么经部、经部也不合理，因为他是身同理嘛，他是身同决定的，后面我们要分析，我们这个身同决定理，我们出现很多次，后面再破经部的时候呢还要去观察这个身同决定理，那么就说是实际上他的这样一种对境和他的这样一个隐蔽分的外境呢，他是有相似之处的，所以说你是隐蔽分是什么样，你传出的行相也是这样，你传出来的行相可以从行相来推知外境的确是这样，那么如果现在你传出来的行相很多的话，你的外境不可能是一个，如果你现在确定外境是一个，那么传出来的行相不可能很多，就是这个意思。所以说出现异样显然是不合道理的，就相当于把前面的问题进行了破斥。

**【他们会有这种想法:就像许多人的识缘同一个瓶子那样,虽然心识是分开的,但对境是一体又怎么相违呢?】**

那么这个还是其他有些人的观点，其他有些、就说不了知一切万法空性的人呢或者这样想，就像很多识缘同一个瓶子一样，就是大家围成一个圈一百个人来看一个瓶子，那么一百个人围成一个圈来看这个瓶子的时候呢，那么这个心识是分开的，每一个人的相续都不一样，所以说心识是分开的，但对境是一体的，对境是一个，那怎么可能个相违，不可能相违，这个方面是很合理的，这个方面也实际意义上也是一种他自己智慧过于粗大的缘故。他就觉得心识很多一百个人的心识，一百个人站在一圈在看的时候，这是一个很明显很粗大的问题，当然每一个人的心识是不一样的，每个人的心识是分开的，但是就放在中间的这个瓶子，这个古董瓶子，这个是一个，没有很多，所以在这样一种前提之下，他就会认为心识很多，但对境是一个不相违。

**【所谓的一个瓶子只是对现出大腹行相的物体以遣除其余非瓶的心而立名为瓶子的,对诸多微尘聚合的自相法假立谓“一”的,而并不是实有的“一”。】**

实际上心识多体这个不用再讲了，关键问题是对方执著这个瓶子是一个实一，瓶子是一个瓶子的实一，下面我们分析这个所谓的实一到底是存在还是不存在，针对于结合实际于情况呢，来说明实际上这个实一是不存在的，所谓的一个瓶子只是对现出大腹行相的物体，大腹行相的物体呢，大腹盛水这个就是瓶子他的法相，大腹盛水，一方面他是大腹的，瓶子他的肚子很大，还有一个方面他是能够盛水，这个方面就叫做大腹行相的物体。

对于具有这样一种行相的物体“以遣除其余非瓶的心而立名瓶子”。把这个安立成瓶子，我们就说我们执著一个瓶子，那么瓶子的名称是怎么来的呢，这个瓶子的名称就是对于眼前现出大腹行相的这个物体通过遣除其余非瓶的心，就说遣除其余非瓶，不是这个瓶子的心，通过这样一种遣除他法3安立一个法，把这个法立名成瓶子，那么当立名为瓶子的时候，其他非瓶的心啊，非瓶的名字就已经遣除了，这个是一种遣余，安立名字的时候，有一个这样的名称的遣余，那么安立瓶子的时候“对于诸多微尘聚合的自相法假立谓“一”的,”实际上这个瓶子呢对于很多很多微尘无量无边的微尘聚合起来的这个自相法，就是能够盛水的这个自相法，把他假立成一，就是一个瓶子，但实际上并不是实有的一。为什么不是实有的一。

这个前文已经讲了是很多微尘聚合的，既然是已经提出了很多微尘，诸多微尘的聚合体，那么这个就不是一个实一了，那么如果是实一的话，那么怎么可能出现诸多微尘呢，因为他是诸多微尘聚集的原故呢，他就绝对不是一个实实在在的一，实实在在的一只能够有一个微尘，不可能分成很多很多微尘的，那么就说诸多微尘聚合的这个本体呢，都承认的。不管是谁呢都承认，这个瓶子是很多很多微尘聚合起来的，所以说能够想通这一点，能够想通所谓的瓶子呢，他是通过很多微尘，或者就是说你实在没办法了知很多微尘的话，那么就说这个瓶子他是很多部件就说组成的，他是很多部件组成的，比如说一个瓶子他有他的瓶底啊，还有他这样一种瓶口，还有他的瓶的把子，很多很多，里里外外不同的部分，所以说如果不能了知诸多微尘的话，那么就了知诸多的支分，了知他的诸多支分呢，哦有很多零件组成，所以说这个不是实有的一，一下子能够想通一他不是实有的，他是假立的，就是假立的一，所以说前面说很多不同心识缘一个实一，缘一个不变的一体。那么实际上观察的时候是经常观察的，没办法安立所谓一个实一的观点。

【如果是实有的“一” ,那么不可能用众多人的不同心识来缘,因为以此(离一多)理证有妨害,故而那一例子实在不恰当。】

那么如果是实有的一的话，就不可能出现很多不同的心识，不可能用众多人的不同的心识来缘，就因为他的法不是实一的原故，不是实一，他是一种假立的法，他是一个假立的法，所以他可以产生很多心识，他的上面本来不是实一，他是多体的原故，所以说就会产生很多的心识，如果是实一的话，就象前面理证观察的时候一样，如果说他的对境是实一的话，那么他产生有境的心就不可能是很多很多的不同的有境心，他只能产生一个有境心，但是他产生一个有境心，那么一百个人当中谁来产生这个有境呢，其他九十九个人都不没办法产生，缘他的眼识，不可能产生他的有境，那么这个显然和实际情况不附，那么和实际情况不附的话，只能说明这个对境他不是实有一，实际上很多瓶颈，很多的钻牛角尖诸如此类的问题，他都是放在这个实一上面，那么如果把这个观念一转变，安立成假立的法，如果这个一是假立的，那么很多难题就迎刃而解了，很多想不通的问题迎刃而解，所以说很多就是为什么说我们就想不通呢，实际上这个问题，我们安立的很多问题和实际的情况不附合，和实际情况不附合，所以站在中观宗通过胜义理论观察的时候，很多问题就无法解释了，无法解释，所以这个时候只要转变观念，只要把这个所谓的实一的这样一种执著放下来，一放下来之后，一下子就附合名言，很多名言安立，一个方面可以安立一个假立的一，一个方面有很多心识可以产生等等，很多这些名言、合理的名言都可以顺理成章的安立出来，所以说如果你这样安立是不行，你举的这个例子是实在是不恰当的，前面就说一百人或很多人去看这个瓶子的时候呢，产生很多心识，但是不一定是一个，你举的这个例子实在不恰当。因为这个所谓实一的瓶子根本不存在。

**【总而言之,以不同时间、 不同地点的心识缘一个有为法,就是将微尘与刹那等众多部分聚合而执谓“一” ,进而自以为缘它。】**

那么这一段这一小段主要是对有为法和无为法怎么样执著一个实一的，执著实一，实际上也是众生一种分别错乱的执著，总而言之，以不同时间、不同地点的心识，不同时间比如说昨天今天明天现在的话不同时间，不同地点的话就是站在不同的位子，就象前面一百个人他站的位子不一样，来缘一个有为法，这个就叫不同地点的缘，不同时间的缘呢就是我昨天看今天看明天还看，这个方面就讲了看一个有为法，那么缘一个有为法的时候就是将微尘和刹那等众多部分聚合而执为“一”，那么就是把不同的微尘，很多很多的微尘它的聚合部分执著为一个的，还有就说把很多很多不同的刹那聚集在一起就成为一个的，进而自以为缘它，缘到了一个所谓的一了，自以为缘它这个很关健的，实际上为什么叫自以为缘它呢，实际上我们根本没有缘到一个实有的一，没有缘到一个法，这个哪里是一呢，早就变完了，早就已经变化完了，所以我们认为的是一个，观察的时候根本不是一个，但是我们自以为缘到了一个法，这个所谓的瓶子，一个瓶子，他就是实有的，缘到了一个一，这个就是对于有为法方面的执著，有为法他是把微尘和刹那的聚合部分执著为一的，然后把他认为是一时候，我们自以为缘到了一，我们的心识不同，但是所缘的法是一个，我们自以为就缘到了这个所谓的实一，这一段是安立，对有为法的安立，怎么样去缘实一的。那么下面就讲对无为法是怎么样安立的呢。

**【认为许多心来缘同一无为法实际上只不过是对否定所破的无实部分耽著为它而已,再别无他境可言。】**

那么所谓的无为法呢，我们说缘无为法，缘无为法就是认为这个无为法是存在的，但是就是认为我们很多不同的心来缘一个无为法，就象前面这个有部派，前面有部派就认为很多很多的心识可以缘一个无为法，可以缘一个这样的抉择灭的无为法，有很多心来缘一个不变的法，实际上只不过是对否定所破的无实部分耽著为它,那么所谓的无为法是什么呢。无为法实际上本体从这个角度来讲并不存在的，但是否定了所破，那么此处抉择灭，他否定了所破，就是讲这样一种烦恼。那么就是抉择而灭，灭掉了这个烦恼，这个烦恼就是所破，把这个烦恼破掉了，否定了所破之后的无实部分之后，就是说烦恼不存在了、没有了，通过抉择之后把这个烦恼灭了，这个灭实际上就是一个无实部分，把这个否定所破之后不存在、烦恼不存在的这个无实部分耽著为它，耽著为这样一种实一的无为法而已，实际上就没有其他的境可缘，别无他境可缘，这个方面我们就以有部派来作例子，实际上很多这样的所谓的缘这样一种无柱，缘这样一种无瓶啊，这些无为法或者缘虚空啊，缘兔角，都是这样的，否定所破之后的无实部分，虚空就是不存在色法，不存在色法，我们把这个色法破掉之后，把色法遮破之后，说这个地方没有色法，实际上这个无实部分我们叫虚空，这个叫虚空，或者这样一种石女儿，不存在的这样一种人的部分，这个方面我们说好象缘到它了，觉得是一个无为法，他是无生无住无灭的这个无为法，但实际上是把对于否定所破的无实部分耽著为它而已，实际上他是没有他境可缘的。没有他境可缘，这个方面也是一种假立。将这一短话分析的时候呢，是很清楚的分析的众生对有为法执为实一的这样的一种实际情况是怎么样的。对有为法执为实一的就把微尘和刹那的就说很多部分聚合、聚合的部分执为一，然后对它进行执着。那么无为法呢，对于无为法也好、无实法也好，像这样的话对否定所破的无实这部分、就不存在的这样一部分认为，这就是无为法的本体。我在执着它、我在缘这个无为法，那么实际上除了把无实部分耽著为它之外呢，别无它境可言。完全是不存在的。

【**然而,将否定有实的遣余之心所假立的无为法等名言耽著为对境,从此之后,每当想起它的名词,心中就会浮现出与之相类似的对境,只不过对此执为实有的一体罢了。】**

这个实际上也是连着前面这一段：那么认为、就说是抉择无为法别无他境可言，那么就是说别无他境可言，然而呢将否定有实的遣余之心，那么实际上是一种遣余嘛，遣余前面已经讲过了，那么就是说他否定了有实之后呢，他就说否定有实通过这样遣余之心假立了无为法，这个方面是不存在的把这个有实遣除掉了，把有实法遣除掉了之后呢，他这个无实或者有为遣除掉了这个无为，通过这样的遣余之心所假立的无为法等名言当做对境，就像前面无实部把这个当做对境。从此之后呢，想起他，哦想起这个无为法就想起抉择灭，相续当中就浮现出了这样一种一个对境，和他类似的对境。或者就是说把这样一种、就说这个石女儿，把这样一种石女儿的对境、名词又想起了之后呢就好像就浮现出石女儿这种的概念。或者虚空的概念都有这样的对境，虚空就会浮现出与之相类似的对境。

“只不过对此执为实有一体罢了”，那么就把这个执为存在、把这个执为一体。他是、好像是不变化的。啊就说无生、无住、无灭，我们说呢虚空的无生、无住、无灭，但实际上就说虚空的概念呢它是一种假立的法，一方面它是无生、无住、无灭的，但是不是一个实一呢？根本不可能存在一个实实在在的实一 ，它是把这样一种遣除了、通过这样的一种否定的有实法之后呢，浮现出了一个这样一种名词。一想起这个名词之后呢，就浮现出这样的一种相似的概念，出现一个所谓的对境，再意识面前出现的一个对境，然后把它执为实体，那么除此之外在没有一个真正能够安立的所谓的实有的一体，这个意思就讲的非常清楚了。

**【诸位智者众口一词地说:对于法性常有、 成实、 次第净垢、 前后  
识之对境的观点来说,再没有比这一理证更有妨害的了。】**

那么这一段话呢上师在解释的时候：这一段话呢，主要是智空派的一些论师对于他空派的一些观点进行遮破。他这个地方的对境就附带的讲了一下智空派的论师怎么样对于他空的论师啊，就讲三转法轮这些，他空派的论师的进行了观察。那么因为就说是他空派的论师呢，在他们论典当中经常会出现法性常有、成实、次第净垢、前后识的对境的观点，经常会出现。实际上就是说、是如果说是真确的掌握了法性常有这个意义的话，那么实际上不会有任何过失的。三转法轮的这样的一种观点非常了意，他空中的这个究竟观点非常了意，那么就说是他的这个前提呢必须是非常准确的、安立的他空的观点，但是呢如果说对于这样一种法性常有啊、成实、次第净垢等等，那么就说对于这样所谓的常一，恒常的法或说实有的法，如果就说没有准确的认知，不是把这个法性常有等的观点安立成超越分别心的、佛智面前的这样的一种对境，而是通过现在凡夫人、庸俗的分别念，如果在分别念面前安立成法性常有，而且执着这个所谓的如来藏啊，这方面根本不是空性的，根本不是离戏的，如果这样的话就会出现妨害。

所以说呢很多的智空的论师实际上他们在讲的时候呢，他们并没有把就说这样一种觉囊派，把这些他空派的论师分开、分清，直接就讲到了你这个观点不合理等。但是就说是如果说是对方在安立他空的时候，他的的确确是在智空的基础上，在大空性的基础上安立这个法性常有，或就是安立在佛智面前如来藏常有，这个没有丝毫过患，因为实际情况和般若空性完全一味的，但是如果就是后代的这些学者，他空派的学者，那么如果就说是不了知他的究竟意趣，因为他这个如来藏常有的观点实际上是非常难以通达的，很难通达。一不注意，就会落到这个就说是分别念面前执为常有的观点当中，很容易变成和外道没有差别了，外道也是说的这些法是恒常不变的。

那么如果说你们没有通达这个三转了义经当中的法性常有的究竟意趣的话，那么你觉得分别念面前的这个法的确是不空的，而且就是这样一种分别念恒常的话就和外道根本没有任何差别。所以说像这样的话有必要对他们的观点进行遮破，让他们知道实际上这些都是无实有的、这些都是离戏论的，这样的一种观点。在历史上面呢，智空和他空这个辩论非常激烈，也就是说辩论非常激烈的。

那么就说法性常有意思就是说呢，就是说这样的法性啊，因为在这个三转当中经常提醒、提出，提醒出现，有法和法性的这个字眼，所以说这个所谓的有法，就是这些变化的法，这些变化的法，众生业所现前的叫有法。法性呢就像如来藏啊、像这些空性等等，这叫法性。法性实际上是常有的，还一样成实呢，如来藏是成实有的，还就次第净垢，次第净垢也是三转法轮当中一个很特殊的观点、很著名的观点、很殊胜的观点，实际上次第净垢的意思就是说，这个法性如来藏在一切有情相续当中都是完全圆满具备的，那么就是说是如果你次第净垢的话，他这个法性就次第显现，如来藏就次第显现。那么每一个众生都具备圆满的如来藏，那么为什么不显现呢？就因为有垢染。所以说现在就要入道，发心，开始入道修空性，当你就说证悟一分空性，他就次第净除一分垢障，那么就说你证悟十分空性，他就说净除十分垢障。像这样的话你的这个如来藏光明就显得十分、就圆满显露，这方面就是讲到次第净垢，就好像清除如意宝的垢障一样，他一步一步的把这个如意宝上面的垢障清除掉，后面呢就他就是说、就说是这个清掉一分垢障之后呢，如意宝的本性就显露一分，就说所有的这样一种垢障清理完之后，如意宝他这个圆满的这个光明呢等等就显露出来。实际上他的意思就是说：像如意宝本来就是圆满清净的，只不过上面有垢染而已，那么这个如来藏啊、如意宝的本性不变，啊本性不变，但是呢好像是有变化的，好像已进入这样一种完全没有清净的这一部分，清净一点的这一部分和圆满清净的部分，所以说在这个如来藏，在三转法轮讲记里次第净垢的时候呢，也提到了有《三威猛》，以前学习过《辩中边论》，还有其他的有无垢光尊者论典当中有也提到了这个从凡夫到佛有三个位次，一个方面就是不净位，不净位的话就说是典型的凡夫众生，典型的凡夫众生呢，就是说相续当中是属于不净，他这样的一种这个清净的本体一分没有显露的，一点都没有显露的，这个方面的位子叫不净位，然后呢就说第二位叫做不净净，不净净是什么意思呢，就说是菩萨位，菩萨有学道的叫不净净。不净的意思就是说呢，他相续当中还有一分的、还有一部分的这样的障碍没有遣除掉，不净的净字，不净净，后边净呢是清净了一部分，所以说菩萨有学道的菩萨呢，他相续当中有清净一部分的这样一种的显露，也有不清净的障碍还存在，所以说呢既有障碍也存在证悟，这个位置叫不净净位。这个方面就是菩萨的位置。后面就是说是清净位，就是佛位，佛位就是清净位，所有的垢染全部清净掉了，啊就是说没有一点垢染叫清净位，所以说个这也是次第净垢的观点，次第净垢的这个观点，这样的一种这个他的重点是放在净垢上面，为什么重点放在净垢上面呢，因为他的本体如来藏是圆满具备的。不需要通过什么积累资粮再去，再去重新获得一个如来藏的本体了，这个佛性就本来就具备，圆满具备的。只不过是要圆满次第净垢，所以说他的这个本体是不变化的。变化的只是客尘，变化的只是客尘而已，变化的只是有为，他的无大为法是根本不变的，这方面叫次第净垢。

前后识的对境也就是说，这样的一种这个如来藏本体啊、或者法性等等，他称为前识和后识不同的对境，这方面也是有安立的方式，所以说真正来讲是按照了义的如来藏宗派，如果真正的准确的认知的时候呢，三转法轮的这个很多很多观点非常的了义，而且是非常殊胜的 ，这样的观点。但是如果说是没有真正的认知他的这样一种意趣，而认为这个是分别念面前的这个是恒常不变的等等这个法的话呢，那么就有过失，所以说对于这些承许、如果把这些承许、这个不空的法的观点来说话，再没有比这个理证更有妨害的了。

这个地方所讲的这个颂词当中所讲的这个理证就能够直接地对他妨害。你对于法性常有，你把法性常有作为一个对境，成实、次第净垢作为对境，那么实际上的话就说你的心识，你次第圆他的心识，会不会有很多不同的心识呢？那么如果有很多不同的心识的话，实际上就会出现这个论典当中，这个颂词当中所出现的这些过患，这些过失就会出现出来的。

**【正如他们所说,不管是法性也好,(还是其他也好凡是要破)恒常实有这一点,大亲教师的这一理证委实富有无比的说服力。】**

那么正如他们所说，就是这些自空派的这个中观师所说的一样，不管是你承许法性，还是说你承许其他的法，那么如果就要破除，如果就是说是你要破掉恒常实有的这一点的话，那么亲教师静命菩萨的这一理证委实是富有无比的说服力的。就是通过这个方面的理证进行观察就可以完全破掉这些恒常不断的观点。

**【正由于本体为空性,因此堪为所知万法之最、无欺微妙、趋入无量时空等如来身智的所有功德以理无害均能安立。】**

就是因为他的本体是空性的缘故，那么就是说堪称所知万法之最的如来身智的五功德，还有无欺微妙的、能够趋入无量时空等的这个具有很多很多无量功德的如来身智的功德以理无害能够成立。

那么我们说佛陀他的这个智慧，佛陀的智慧是非常殊胜，能够趋入无量时空。他是无欺微妙谛实的，他是万法之最的。那么就是说讲佛身智的时候，尤其是在讲他空宗，在讲如来藏宗的时候，那么就是说介绍了佛陀的身智具有非常多无欺的功德，就安立他是谛实等等。就是因为他是空性的缘故，就是因为他是空性所以说他才能够这样显现，如果不是空性就完全无法显现。如果不是空性就无法显现。这个问题，如果就是说后续的众生想要获得佛陀的身智，也必须要了知佛陀身智是空性的，如果你不了他是空性的，根本无法获得。

《辨中边论》当中实际上也是讲了这个问题。再讲第一品的时候也是讲到了十六空。讲十六空的时候也是提到，如果你要获得佛陀这样身智的话，你必须要了知佛陀身智是空性的。如果你不了知的话是无法获得的。因为就是说你认为佛智不空的这个观点，这个就是一种分别。那么如果你存在分别，在存在分别的同时，你想要获得一种，想要有分别的同时要获得一种无分别智，所显现的这个佛智呢，完全不合理。

所以说如果你想要获得这种佛智，你必须要打破对他的执着。这种执着就是一种分别心的状态。所以说这个佛的身体他是，佛的这样一种殊胜的功德他是完全是以无分别智为体的。所以说你在这个情况下，我执着佛的这样身智空，我想要获得佛的功德，精神是可佳的，但是方法不对。这样的话就是说你想要获得佛陀身智这个想法非常好，但是你这个继续要掌握正确的方式。

掌握正确的方式就是要打破对这样一种佛陀身智的执着，打破对他的实执。我想要成佛的实执必须要打破。因为这种念头它是一种分别。那么如果具备这种分别，这种分别就会成为获得最殊胜无分别智障碍的缘故，所以说必须要打破。

还有就是说佛陀的智慧能够趋入无量时空的原因是什么？为什么一个时间当中就能够了知一切万法呢？就是因为彻底地证悟万法本性空性的缘故。那么如果有实执，那么前面我们分析到了，如果有实执的话，那么他就绝对有局限性。你的实执越大，你的局限性就更大。你对一个法牢牢执着的时候，你就看不到其他的方便了。

所以说像这样讲的时候，如果你的实执性非常严重的时候，你的智慧是被稳固地局限在一个地方了，没办法突破，没有一个突破的可能性。所以说如果你把这个实执放下了，你放下的实执越多，你的智慧就越广，就越深。就是说所有的实执都没有的时候，你才能够在一个时间当中，一个刹那对一切万法同时了知。这个方面就是他的原理。原因就是这样的。

所以说像这样讲的时候，佛陀的身智之所以能够，佛陀的智慧能够一个时间当中了知无量万法，不用造作，不用勤作，原因就来自于证悟空性。证悟了一切万法本空，相当于就是说，换个角度说，佛陀放下了对一切万法的执着。不执着乃至于微细的一点法，所以说他的智慧就完全放开了，完全打开了。打开之后就能够在一个时间当中了知一切万法。

所以说现在我们的这个智慧也是要逐渐逐渐朝这个地方去发展。如果我们老是执着打不破的话，那么我们内心当中的这些很深厚的，很深广的智慧，它老是显不出来。

所以说当我们通过学习空性，学习如梦如幻，逐渐逐渐放下了，逐渐逐渐对这些执着打破了。这个时候我们的智慧就越来越深，越来越宽广，越来越相合于实相，最后就这样修行下去的时候，就能够像佛陀一样一个时间当中了知一切万法。这个方面都是因为空性的缘故才能够如实显现。证悟空性的缘故才能够获得如是如是无量无边的智慧本性，就是这样的。所以说这方面通过就说思维功德以理无害成立。

**【此论中,虽然只是依靠“若成为观待时间的次第性前后识的对境则实一即不成立”对无为法成实予以了遮破,】**

那么在本论当中，就在这个颂词当中，只是依靠如果成为观待时间的次第性的前后识的对境则实一不成立。我们观察的这个重点是这样的。像这样的话，如果你要安立一个观待时间的次第性，前世后世，那么这个对境就不可能成为实一，对无为法的方面进行遮破了。

**【但实际上,对于成不成为观待不同十方三时的一切识的对境加以分析,无论有为法、无为法还是除此二者以外的法,凡是成实的万法无不破除。】**

那么就是说如果懂得这个推理的话就举一反三。我们掌握了这样一种观点之后，你可以通过这个方式对于一切的有为法无为法，在注释当中讲，就是说对于成不成为观待不同十方三时的一切识。那么就是说你是这个心识你观不观待？就是说这个十方，你观不观待三时？就过去现在未来。那么你这个对境到底观不观待十方三时呢？

如果对这个对境进行分析的时候，只要是观待的话，不管是有为法还是无为法，还是除此二者以外的法，当然就是真正严格来讲，那么就是说有为法无为法没有包括的第三品是不存在的。我们就是说，假如说还有一个有为法、无为法没包括的其他法的话，那么实际上就是说通过这个方式也无不破除。

凡是你认为成实的万法都通过这个方式可以破除的。能够会成为，如果你承许他观待时间的次第性，或者说是成为十方三时，三时不同的，这个十方主要是前面所讲到的一个时间当中，那这个十方就是一个时间当中不同的心识去缘一个法。比如说前面我们讲了一百个人围成圆圈看中间的这个古董瓶子。就像这样一样，这方面就是通过十方的这样一种，就是说十方观待一个对境。三时就是一个人他可以，昨天今天后天明天，像这样的话就说是可以这样去观察的。这方面就是十方三时观察那么如果你要观待这个十方三时的话，那么你肯定没办法安立一个实有的、实一的对境。肯定会破除的。

**【无论何时何地,只要说“一体”都不可能是实有的“一” ,只不过将数多法假立谓“一”而已。】**

那么不管是什么时间什么地方，那么何时何地就是说不单单现在我们在观察的时候，或者麦彭仁波切出世了，或者就是说静命论师出世了，这个时间当中好像就是说是安立实一无论如何是安立不了的。为什么？因为这些论师很会说。但是如果说是当佛法不存在的时候，是不是就是说可以安立实一呢？实际上如果说佛法不存在了，没有具有智慧的人出世，邪说横行的时候没有人能够反驳他的观点的时候，似乎这种观点变成真理了。但是就是说实际情况是何时也没办法变成，实有一不可能变成真理的。何地也是一样的，不管到哪个地方也是一样的。只不过众生懂不懂得这样一种万法的真理。那么只是这个差别而已，实际上就是说从他的实际情况来讲，无论何时何地，只要说一体都不可能实有为一。全都是把数多法假立为一的，把很多很多法假立为一。除了这个之外再没有实际情况的实一，这个实一是根本不存在的。

**【遣除非所知后安立一个所知、 否定有实的无实、 否定无实的有实等均是如此。】**

那么就是说所谓安立一个所知，这个所知是什么呢？遣除非所知安立一个所知，这个也是一个假立的。然后否定有实的无实法，那就无法法呢，否定有实之后安立了无实法，还有就是否定无实之后的有实法等等这些都是如此的，都没有一个实有的本体。非所知和所知，然后有实和无实，这些方面的话就是说都没有一个实有的本体，不管怎么样这些都是一个假立的法。所以说，我们现在通过分别心能够安立的法都是假立的，只不过我们现在通过假立的法做个游戏，通过这个假立的法做个游戏是什么呢？

那么作为游戏的是什么呢？我们现在是活在虚妄当中的，我们现在呢就是说通过这些文字啊通过这些名词啊，我们要了知，哦!这一切都是假的，然后呢在这个当中，我们要知道一切万法的本性实际上是无实有的，啊，实际上是无实有的。所以我们现在要知道，这个我们虽然在做，但是在做的时候呢，我们就还、他的实质啊他的本性应该是一切万法是一切无所缘，然后当然证悟之后还要做游戏，证悟之后呢，你已经了知一切万法无实有，还要做游戏。为什么呢？

其他的众生还不了知这个问题，所以说你必须要回到他们身边，必须要回到他们中间去，和他们继续玩游戏。像上师啊，或者佛陀啊就是这样的，他自己已经完全证悟了一切万法都是大本性的空性，实相完全证悟了，但是呢如果你要度众生，你就不能高高在上，现在你要度众生，你就必须到众生的圈子里面去，和他们做一样的游戏，他们用什么样的名词，你就用什么样的名词，然后逐渐逐渐的把他们引导，把他们内心啊引导，虽然一切万法有这样显现的概念，有实啊无实的概念啊，有为无为的概念啊，所知非所知的概念啊，这些概念都可以用，都可以使用，但是呢他在使用这些词的时候，和一般的凡夫人不一样，凡夫人就沉溺在这些概念当中，凡夫人就沉溺在这样一种名词当中不可自拔了，但是呢就说圣者他很清楚的，他是逐渐逐渐在自己和对方在使用这个概念、使用这个名词的时候呢，把众生的心逐渐在引导向解脱，不知不觉的把他们的心往解脱道引导，这方面就完全不相同。所以说一方面呢我们现在学习的时候呢，我们要了知这样一种本体啊，这样一种路线是要了知的，所以说我们也必须要有意识的在使用这些名词，在使用这些概念的时候呢，把我们自己的心趣向于实相，实际上这一切都是无实有的，像前段时间我们在讲摄颂的时候，实际上这一切万法在本体上都是假立的，都是虚妄的，我们暂时可以使用它，但是使用的时候我们要有意识的去逐渐逐渐把这样一种心引导向无实有，无执着的这样状态当中去的，就是这样一种法。

所以说我们在学习论典的时候也是这样一种主线，这个主线是不能够让他迷失的，不能够让他模糊的，这个主线是一直要清晰。那么这个主线如果清晰了，我们在吃饭啊、走路啊、睡觉啊就有这样一个目标了，那么你主线一模糊了，你就会迷失在这样一种现象当中，到底怎么办？就像一般的世间上的人一样，到底怎么办？迷失了不知道怎么办了，但是呢，如果你说在学习论典之后有一条主线，有一条很清晰的主线，实际上我是要逐渐逐渐趋向于无实有，我做的一切事情都是要趋向于证悟空性，证悟实相，引导众生，如果这个主线很清晰不模糊的话，那么实际上我们在平时在不管做任何的行住坐卧，还是说你闻思修行也好，还是说背诵啊，研讨也好，实际上都是有一个这样的目标可以去遵循的，这个方面对于名言谛的修行的我们来讲的话实在是一个非常重要的问题。

**【总之，以否定非为本身的语言与分别念固然可以安立谓“一”，可是各自的“一”内部也都存在许多分类，仍旧可对每一类别立名为“一”，】**

下面我们就开始破斥了，下面呢破斥就是说所谓这个“一”的问题。因为麦彭仁波切说呢这些一都是假立的一，没有实有的一。那么实际上这样实有的一完全都是不存在的。总之呢以否定非为本身的语言与分别念可以安立一，那么就否定非本身的，通过否定非本身的语言可以安立一，就说否定非为本身，除了自己之外否定其他法，这就叫否定非为本身。你在说的时候呢就说这个是实一的，柱子是实一的，好像这个时候语言本身呢，就否定非为本身的这个语言安立的实一了，还有呢，你否定非为本身的分别念，我们的分别念可以把就说是否定非为本身，除了这个之外，其他法都不存在了，这个方面就可以安立所谓的一，最后你可以把一个法确定为一，比如说这个一个瓶子，这个瓶子就是实一的，我就是一个实有的一，但是呢，再要分析的时候就出问题了，各自的一的内部也存在许多分类，一个瓶子，一根柱子，这个一已经确定下来了，但是呢就说在所谓你确定下来的一的内部，还存在很多分类，还有他的上中下呀，还有他的里外呀，还有很多这样一种瓶子的瓶底呀，瓶腹呀，瓶颈呀，瓶把呀，等等等，瓶口呀，这些都存在，所以像这样的话，也有可以分，把这个许多分类当中，又把这个确立成一，把这个瓶底是一个一，这是一个整体，这个瓶底本身是个一，又把它安立成一了，仍然可以对每个类别立名为一，那么这样分下去的时候呢。

最后，“直至最后无情法的无分微尘、识的无分刹那之间，（每一法）均有许多分类，而终究得不到一个独立的“一”。”那么就说是把很多分类的时候呢，你可以把无情法部分，把色法部分可以分到无分微尘之间，乃至分到无分微尘之间都有很多很多的分类可得。那么心识呢，从一个粗大的心识，乃至于分到无分刹那这个最小的心识之间，都有很多不同不同的分类，你都可以在这上面安立一个一，都可以很多分类的，每一法均有很多分类，而终究得不到一个独立的一，那么你乃至于分到无分微尘之前呢都得不到一个所谓的独立的一都是不存在的，那么最后就出现这个问题了。无分微尘和无分刹那出现了，无分微尘和无分刹那在我们的概念当中，这个是最小的了，那按照有部的或者有些观点来讲，无分微尘就是最小的一个，再没有部分了，啊，再没有部分了，无分刹那就是再没有部分的一个法了，应该是实一的吧，啊，应该是实一的吧。但是呢即便是这个所谓的无分微尘，也不可能是实一的，也没有，所以后面继续讲，

**【无分微尘与无分刹那也是同样，乃至没有离开能缘（它的识）之前，实有的一体绝不成立。】**

那么无分微尘和无分刹那，我们说这个是最小的实一了，但是呢一个问题说，乃至与没有离开能缘它的心识之前，实有的一体是绝不成立的，那么这个方面就说你的无分微尘和无分刹那，你有没有可能缘它的心识呢？如果就说有一个能缘他的心识，这个能缘他的心识而存在，那么它就不是实一，为什么呢？你个法呢，这个法把无分微尘作为所缘，然后一个能缘，这两个法，有两个法存在，所以说呢像这样的法的时候呢，你就不是一个实一，你必须要离开能缘他的心识，但是呢问题就是说如果离开他的心识了，那么你的无分微尘就无法认知了，谁去认知，谁去确定，尤其是这个方面的无分微尘是我们的内心要执着它，是一个所谓的实一的法。所以说你必须说要借由心识来认定他，那么如果你要借由心识来认定他，那就不是实一，那么如果你要不借由这样一种心识来认知他，你的实一又没办法去执着，没办法去认定，所以说像这样观察的时候呢，那么所谓的实一也绝对是不成立的，后面在这个下一堂课当中呢，还会提到进一步的对于这样一种无分微尘等法做更加详细的分析，绝对不可能成立实一的。

**【因此，对于所安立的任何一个“一”加以分析，都只是假立名言而已，除此之外始终不会成立一个实有的“一”。】**

那么所以说对于所安立的任何一个一加以分析都只能最后得到是，哦，这个是个名言假立，这个是假立的名言，除了这个假立名言之外呢，始终得不到一个实实在在的不空的一个实一。

**【比如说“前识的对境是这个、后识的对境也是这个”，这只是将刹那的许多法假立为一罢了。】**

那么有的时候我们说呢，哦前识的对境是这个瓶子，后识的对境还是这个瓶子，那么这个时候呢就是把刹那的许多法假立为一，那么这个对境它是从刹那刹那生灭的，把很多不同的刹那假立为一的，啊，这个是纵向的，是纵向的，从时间方面来安立的，把很多刹那的法假立为一的。

**【再如说 “你所见的是这个、 我所见的也是这个” ,而将同一时  
间,不同方向的心识的对境看作一个,其实也只不过是将那一对境的设施处的诸多法假立为“一”而已。】**

还有一种说法呢就是说，啊就是说，两个人或者很多人在看一个瓶子，就说你看到的法是这，我看到的还是这个，这个方面就是横向的，就说是同一个时间，时间是一个的时间，但是呢不同的方向的心识、对境看到的是一个的，其实呢观察的时候呢，也只不过是将那一对境的设施处，那么这个瓶子呢它的假立之处啊，很多假立的法执著为一，把很多法假立为一个而已，如果真正一分析的时候呢，根本不可能存在一个实一，不可能存在一个实一的，那么否则的话，一个瓶子，你站在这边看，我站在那边看，那么就说，你看到的是这个你这一部分，我看到的是我这一部分，所以说像这样的话，是不是一个实一呢？从这个角度来讲的话，实际上不同方向所看到的瓶子也不可能是实一，如果是真正的实一的话，不可能说是你看到的是这个东面的一部分，我看到的是西面的一部分，我看西面的时候看不到东，你看东的时候看不到西，如果是实一的话怎么可能出现这个情况呢？不可能出现这样不同的眼境嘛，因为它就是一个实有的一，如果就是说你出现了，哦，你看东面看不到西面，后者说你看里面的时候看不到外面，看外面看不到里面，这样的情况的时候呢，就说明他根本不是一个实一了，所以这个方面就是说把很多法假立成一个一的概念，这个是根本经不起推敲的，根本经不起观察的，所以说最后我们就说呢，哦，实际上这样一种法是假立的，它是幻化的法，它是无自性的空性的，那么就是说，这个不是一个学术的问题，这个方面关系到它的这样一种本质，关系它的本质。

所以说这个方面关系到打破无明的这个问题，众生的愚痴就在这个地方，所以说为什么会就说是，这样产生很多烦恼呢，就是因为对他的本质不认知，所以出现了很多分别，出现了很多烦恼，那么如果对他的本质一旦认知之后，啊，就不会再出现很多的这样一种分别烦恼，所以这个方面是从，啊从众生获得解脱，从烦恼识当中获得解脱来讲呢，他是绝对是非常殊胜的一个指南，就可以通过这个方式帮助我们获得解脱，所以这个不是一个学术的问题了，啊，不是一个学术的问题，确实可以操纵，可以让我们去证悟的一个法。我们按照世间上的说法，就说这个完全是有辩证的关系在里面的，啊，绝对是可以辩证的。

**【一言以蔽之,无论是何时何地之识的任何对境,都不可能存在实有的“一”】**

那么就是说，一言以蔽之的话，无论是何时何地的识的任何对境都是不可能存在实有的一的，这个方面就可以完全的把这个问题破斥掉。

那么这一段呢，前面这一段呢和就说是后面还有一段所讲到的这个观点呢，麦彭仁波切在使用他老人家的就说非常不共的智慧，非常殊胜的智慧在帮助我们打破对这个实执法的这个执著，就说是对于通过对离一多因的这个法来进行观察嘛，前面不也是赞叹离一多因，他是属于这样见之凤毛之间的这样一种理论嘛，还有一个问题就说是。传承上师的讲法，这一段所讲理论，叫文殊菩萨手中宝剑理论，文殊师利菩萨手中的宝剑，他是非常敏锐的，所以说他这个宝剑可以砍任何法，全部都可以完全砍断，所以这个地方的理论就是文殊菩萨手中的宝剑理论。

他就说只要不管是什么法，反正你执著一个实一，拿出来，拿出来用，这个宝剑一砍，马上就把它破掉了。所以说前面讲的不管是有为法、还是无为法，啊，不管你是什么法，反正呢就说你执著一个实一的话，都可以破掉，你可以把粗大的法作为他的所破，然后呢观察后面的时候，你可以把无分微尘、无分心识作为所破，乃至于就说是我们执著的如来藏啊，法性啊，这些方面只要你认为有个恒常不变的法，全部通过这样一种文殊菩萨手中的理论，文殊师利菩萨手中这个智慧宝剑的理论，完全可以抉择为空性，啊，就说是完全可以抉择为空性，所以呢现在就说是这段话呢是非常重要的，也是真正就说是能够帮助我们打破实执的方法。怎么样就说是一不存在，实有的一绝对不存在，不存在的话实际上一切万法的本性空的观点。

那么就今天这堂课，还有下一堂课，讲的这个内容呢，都是非常关键的一个问题啊，尤其是下一堂课讲的这些内容更具体，啊所以说应该好好的去体会，今天我们就讲到这个地方。