

《中观庄严论》第32课讲义 校对稿

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！

那么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论》。那么这个论典分了造论分支和所说论义，其中造论分支通过造论无本的方式宣讲了这个中观的总义。中观庄严论的总义呢，这个前面部分都讲完了。现在讲的是所说论义，就是说怎么样通过真实的离一多因来抉择一切万法无有自性，或就是说最终怎么样了知这个单空是属于世俗谛所摄这一究竟要抉择远离戏论的观点。在这个当中也讲到了名言当中是承许唯识，或者说就是承许能够起功用的这一切法的观点逐渐宣讲。那么如今呢通过建立的一个根本因就是说自他所说一切万法在真实义当中无有自性，离一多故的一种相。那么对于这样一种根本的因通过论证的方式，也就是说建立宗法，建立0:59，通过这样的方式来抉择安立的。对于我们来讲的话，怎么样打破一切万法实有的执着？那么通过抉择离一多的这样一种因就可以完全做到。

那么现在在讲的是破外道的常一，对外道所谓的常一的观点，就是说外道认为恒常、实有一体的观点进行分析和观察。那么此处是以大自在天为例进行观察的，此处也是说大自在天作为一种01:32的因产生的其它一切器情万法的所生果。但是承许大自在天是恒常不变的实一。那么如果这样的话，我们分析，通过他的果来推他的因。那么如果真正这个果法是它的因的话，那么这个因，所有这个果法的因在自在天本体上全部具备的时候，它的果法不可能是逐渐逐渐次第产生的，应该在一个时间当中产生。那么就是说不单单是一个时间当中产生，而且如果它的因恒常不变的话它的果法绝对不可能是变化的。这样的话对他们的观点做了破斥，破斥了他们常一的观点。那么下面就是说对方他要回辩，然后说一些主张，自宗进一步的进行02:15。

倘若对方发现刚刚所说的这些过失不可避免，于是主张说：“因虽然是恒常的，但并非唯一，对于各个果来说，这些因的自性均是以次第相异的方式而存在于他法中的。

那么就是对方发了这些过失之后，对方发现刚刚所说的这些过失的确是没办法避免的，如果真的要承许一个就是说是实一的恒常是没办法避免的。于是他就开始转换一种主张，在保持恒常不变的这个主旨，他的主要的自宗的基础上，那么就需要挽救前面所说的这个过失，于是

就主张说：因虽然是恒常的，这个是他最主要的观点，自在天是恒常不变的，这个是不能改变他的立宗的。所以说还是要安立心是恒常的，但并非唯一。那么就前面的这个常一的观点就是说在发过失的时候、观察的时候有所转变了，他就不承许是唯一的。如果是唯一的话那么有很多过患，他就转而承许并非唯一。

“对于一个个果来说这些因的自性均是以次第相异的方式而存在于他法中的。”那就是说是对于每一个果，对于差别不同、次第产生的这些个个果来说的话，产生他们的因的这种自性是通过次第相异的方式，一方面是次第成熟，那么这个因是次第次第地显现的。然后呢，前后、后面是相异的方式存在于他法中的，这个他法主要是解决这个一，解决这个实一的。所以说就是说每一个因它都不相同，都是通过相异的方式存在于他法当中的。所以他就认为这样的话就可以挽救前面的过失了。一方面他是承许恒常，一方面就是说他承许次第此次地显现他的因吧。所以说次第显现因法，果也是次第显现的。那么这样一来的话，因恒常不变的自相续就挽留住了。然后就是说对于中观宗发的过失他是觉得也是做了圆满的回辩。这个方面就是觉得圆了自宗了。但是这个仍然是无易趣的。

驳斥：如此一来，为什么不会失坏自在天等那些实法是恒常的观点呢？因为已变成不同阶段的他法之故。

那么已认为这个方面是已经就是说是保护了自宗的观点，但实际上如此一来的话，因为前面已经承许了嘛，这些因的自性均是以次第相异的方式存在于他法中的。那么因是恒常但不是唯一，如果是这样的话，为什么不会失坏自在天等那些实法是恒常的观点呢？就是因为它已经变成了不同阶段了。在最初的阶段的时候，他就是说这个因它是一部分成熟的，那么后面阶段的时候，前前的因已经灭掉了，后后的因逐渐逐渐地成熟。那么从这个看的时候，所谓的这个恒常的自在天呢，实际上就是根本没有恒常。已经在变化了，已经是一个无常的自性了。所以说你说因虽然是恒常如此不过是一个立宗而已，真正的根据是找不出来的。因为就是说如果真正要恒常的话必须要前后是一体的，前后不变化的，这个时候是一个所谓的恒常。但是就是说这个前面的因和后面的因在存在的方式的时候，前面因存在的时候后面因没有，后面因显现的时候前面已经灭了，所以这样的一种本体绝对是一个无常观点，肯定是一个无常观点。所以说因为已经变成不同阶段他法的缘故，已经失坏了自在天等这些实法是恒常的观点。

那么在第二个基础上对方开始回辩：

对此，外道认为：自在天等尽管不是一个整体，但是自性或相续是一个，因而甚至在不同阶段也是恒常的，又怎么会矛盾呢？比如说，世间上舞蹈家虽然身著各式各样的舞装，但上午与下午本是同一个人。

那么就是说对于中观宗发的过失外道就这样认为的，那么就是说尽管不是一个整体，当然没办法安立为一个整体了，因为前面辩论当中自在天已经在刹那刹那变化了，实际上前面的本体后面已经不存在了，所以说安立一个整体是没办法安立的。但是他认为自性是一个，他的相续是一个，自性也可以，或者说安立相续也可以，相续就是说前前后后实际上他都是一个本体，都是一个自性。虽然在不同地变，但都是一个相续的缘故，所以说因而甚至在不同的阶段也是恒常的。虽然有不同的阶段，他的本性仍是恒常的。相当于一个人从一个房子走到另外一个房子一样，像这样的话就觉得，就是说这些过程好像是在不断变化，但是走者，走的人他是一个人，没变的，没有变化。所以说同样道理这个所谓的自在天，恒常的自在天，他在前面的时候，就是说在后面中间的时候，他的相续是一个，他的自性是一个。所以说甚至在不同阶段也是恒常的，怎么会矛盾呢？他觉得不会矛盾。

然后通过这些辨别，通过这个辩论一步一步下来，首先自在天派认为自在天是恒常的、唯一的自性，后面中观宗一观察之后他就把恒常要保护，那么就把唯一舍去了，并非是唯一的。实际上中观宗再一辩驳的时候，他连这样一种前后的整体，完整的整体舍弃然后开始承许相续了，开始承许相续是一个。所以说像这样讲越观察到后面他的问题就越多，他就觉得这样一种不同阶段是恒常的，又怎么会矛盾呢？他打比喻讲：比如说世间上舞蹈家，虽然身穿各种各样舞装，上午扮演其它的这个角色，下午又另外一个角色。他所演的角色虽然都不一样，但是就是说人是一个人，一个人在上午跳舞，下午跳舞。实际上像这样的话都是一个人在跳，所以说从这个角度来讲仍然是恒常的。那么这个辩论的方式在智慧品当中实际上也是有提及的。

如果对此加以分析，只要不是唯一无分的法，是常有就不应理。

那么他就觉得，前面他讲了这个意义，讲了比喻，中观宗一概就破破斥掉了，那么如果对这样一种比喻、意义加以分析的时候，只要不是唯一无分的法，那么是常有就不合理的。如果你要安立他是常一的观点，必须要安立唯一无分，前面和后面没办法分，这个就是叫恒常不变。只要你没有安立唯一无分，就是说你前面一个相续，中间一个相续，后面一个相续，像这样的话已经不是唯一和无分了，在上面已经分了很多很多不同的阶段了。所以说像这样的话就已经已经失坏了恒常的法相，

已经失坏了恒常的自性了。所以像这样的话你安立常有是完全不合理的。前面这个比喻，实际上就是说他举的这个比喻，如果在世间上面，如果就是说不通过胜义谛的观察，或者不仔细不认真的观察这个观点的话，事后也可以成立。同样一个人穿不同的衣服，他演的角色不一样，但是人是一个人，这个在世间的初层次上是可以的，但是如果认真观察的时候仍然是不对的。实际上就这个人的比喻来讲，上午的这个人下午的这个人已经完全不同了，已经是完全不同的自性了。就是这样一种法的定义。

已经是完全不同的人的自性了，就是这样一种法的自性，或者说他就说人的本性他是刹那刹那生灭的，所以说就像水流一样，那么就是早上流过去的水在下午早就不是一个水了，所以说从这方面观察的时候早上的这个人下午的这个人，从人的本性来讲是刹那生灭的，很多时候根本不是真正的同一个人，所以真正观察的时候也不是人是真正恒常不变的本体，如果这个人是恒常不变的上午和下午的恒常不变，今天和明天恒常不变，今年和明年恒常不变，实际上就说这个人一辈子都是一样的本体，根本没办法长大，根本没办法变老，所以说从这个方面观察的时候所谓这个人恒常不变的这个比喻，根本没办法充当此【10:42】，因而颂词的前半句以遮破承许常有的实因后半颂则破除了是常有，然后就说是从这个两组辩论可以看出来颂词的前半句遮破了是承许常有的实因，那么这个颂词可以有四句话呢，四句话前两句呢他遮破的是常有的实因，他觉得自在天是常有的实因，观察破掉之后呢这个常有的实因就不存在了，后半颂就破除非一的常有，他因为不敢再承许是唯一的，前面不是说了因虽然是恒常的，但并不是唯一，从这个角度讲的，后半颂则破除了非一，对方就认为不是十一的，他是非一的，他是非一的后面讲的时候呢就是他可能是失坏非恒常的，所以后半颂破斥的是非一的常有，关于这个问题虽然有各种各样的解释方式，但真正的【11:43】论义就是这样，关于前面这样一种破实一破非一或者对于前面的这个外道对自在天的这种破斥的方式虽然在不同的注释当中有各种不同的解释方法，但是真正的论义呢就是上面多解释的【11:59】，这里只是将相同的自性或相续假立为一而已，实有的一个一始终不会成立，那么在中观中的名言谛当中，他可以把相同的自性或者说相续假立成唯一，一个人或者说一个团体或者一间房子等等，像这样的话这个人的前面和后面，他有个相似或相同的自性，就把这个安立为一个一，假立为一个一，或者把一个相续一条河，一条河实际上真正观察的时候呢，所谓一个实一是永远找不到的，但是他把他的相续前后不间断的这

个相续，前后不间断的这个水流假立成一条河，那么就这样的，所以说在世俗谛当中这个一可不可以有呢？世俗谛当中这个一是可以有的，这个一是可以有，他是个假立的一，尤其是在世间当中要取舍名言，人和人之间要交往的时候呢，安立了一二三四五，安立了一和多，想这个就是在世俗谛当中假立了一多，不能够否认，否认了之后呢就是不符合世俗的名言谛的特性了，如果是否认了一多了交流起来是非常的不方便的，所以说我们呢就知道在胜义当中这样实有的一实有的多是不存在的，但是在名言谛当中假立的一假立的多这个可以有，应该是可以存在的，实有的一始终不会承认，因为不管怎么样如果你要安立一个实有的一的话，那么始终都是没办法安立的，不管怎么样绝对找不到一个实有的一，如果是真实的一，就不会避开前面的过失，而假立的一并不是此处所破的，那么如果你安立一个真实的一呢，我们呢就要做真实的观察，如果是假立的一就不做真实的观察，这就是世俗谛当中的一为什么可以成立呢，世俗谛当中的一呢他就是随名言假立，随分别假立，他不是说真实义当中的的确确实实在在存在的这个一，所以说就像世俗谛当中的一呢就不做详细观察了，那么为什么要对自在天派与外道对这些神识的一，所谓的实有的一做这些详尽的观察呢，因为他承许的在真实当中有真实的一，如果是这样的话我们观察的方式相对，相应来讲就要严格的，所以就开始通过各种各样的方式，对这个所谓的一进行观察破析，所以说通过这样的观察的时候呢，真实的一不会避开前面所讲的【14:30】，那么假立的一并不是此处所破的，当然假立的一实际也不存在，因而也就不存在安立常有之说了，那么因为假立的一实际上是不存在的，所以说在假立的一上面，没必要安立假立的一是常有的，这方面安立是不需要的，为什么呢因为所以得假立的一本身是假立的，本身不存在的，所以说没必要在上面安立常有之说，而为什么要在前面外道总是喜欢安立一个常有等等之说呢，因为这个一是真实的，如果这个一是真实存在的话应该常有不变，那么如果说是无常的，那么就不是一了，因为有了已经存在了前后不同的阶段了，如果有了前后不同的阶段绝对不是恒常不变的自性，所以说呢前面我们讲了外道在安立一的时候总是要和常扯在一起，总是和常扯在一起，所以就是常一的观念，就说是他认为常一的观念是通过观察的，由于不同阶段的一非为实有，所以对他分析而不能立为常一的因终究不可存在，那么因为不同阶段的一非为实有，那么如果你要安立不同阶段，像这样如果安立了不同阶段，所谓的这样不同阶段的一呢就根本不是实有的了，所以说对他分析而安立一个常一的因终究是不能存在的，没办法要做一个【16:00】的因，

安立一个所摄无常的果，这个方面是无法安立的，或者说安立一个常一的因呢是不可能存在的，以上就是外道假立的常法，【16:11】【16:14】。那么下面要讲的是第二节课【16:15】，破自宗假立之常法，自宗就是内道，内道也是在这里面【16:23】承许是常法，这方面也是【16:26】这个科判是分二，第一呢是略说能破之理，第二呢是广说彼理，他分了两个科判，首先第一个是略说能破之理，那么对于自宗假立的常法呢，略说能破，那么就说是略说能破之后呢，利根者在略说之后就完全掌握这个颂词的所有精华，那么如果是学习了略说之后呢没办法完全了知的话，那么就紧跟着第二个广说彼理，就开始建立这样一种第一个颂词当中所讲的道理完全是正确无误的，帮助我们树立正见，颂词当中讲

说修所生识，所知无为法，彼宗亦非一，与次识系故。

那么在这个颂词当中讲到了说修所生识，那么谁在说呢，实际上就是讲有部派，有部派他这样承许说修所生识就是通过这样一种修行无我空性之后呢，然后呢产生了一个瑜伽限量的心识，修所生识就是说通过修行而产生的瑜伽限量的心识，那么这个方面就应该是和圣者的智慧的有境，那么这个修所生识就是智慧的有境，那么所知无为法呢这个就是讲到了这种所生识他所了知的对境，就是他们要承许的常法，就是说无为法，那么像这样的一种无为法，抉择灭呢他实际上是一种所知，那么这个所知是什么意思呢，这样一种无为法他能够成为前面这个瑜伽心识的所知，他只能成为他的所知而已，这个地方又把这一个单独的所知提出来，实际上对于对方来讲对有部宗来讲，他是大有深意的，为什么大有深意呢，单单是所知不能作为能生，他跟里面没有能生所生的关系，他只是作为一个所知法而已，那么这个无为法他自己并不会作为一个能生因而产生其他的法，这个方面就说所知的意思就是这样的，下面讲注释的时候还会讲这个问题的，所以他只是作为所知而已，无为法的话他就是不会变化的，那么如果是能生因的话他一定是变化的，是有为法，那么这样一种无为法呢实际上是一种不变化的自性，这就是他的抉择灭的含义，所以说这个就安立了对方的观点，总之呢就是说他承许在胜义谛当中有一个无为法，抉择灭，那么无为法抉择灭呢是瑜伽限量心识的有境，那么这种抉择灭无为法呢凡夫是见不到的只有圣者现见了空性现见了一切万法本身的时候呢，他相续当中有了这个瑜伽限量识，有了这个瑜伽现量识就可以照见这样一种无为法抉择灭，所以这个无为法抉择灭是属于瑜伽限量的这个心识所了知的对境的，下面是破斥彼宗亦非一，彼宗是说这些有部派啊，这个亦字呢是连接前面这个颂词，因为前面这个颂词是破掉了外道的这个常一，所以不单单是外道的这

个十一不存在，彼宗亦非一，那么就说你们这个宗派有部派呢所谓的实一的观点也不存在，也不存在他有这个承上启下的这样一种语气，有这个作用的，为什么不存在呢，彼宗亦非一，这个我们是破他的观点，就说总破的，那么就说破他的这个根据是什么呢？与次识系故，那么就是因为和次识系故，这个次就是次第的意思，次第的意思和次第次第生起的识相联系的缘故。

《中观庄严论》第32讲记 第20-30分钟

次第的意思，那么就是说和次第次第生起的实相相联系的缘故，所以说呢你的这样一种、你的对境无为法，不可能是真实存在的，那么这个次识是对方承认的，次第识对方承认，对方的这个瑜伽现量识呢，瑜伽现量识，这个识本身他不是无为法，瑜伽现量识的本身刹那生刹那生灭，虽然是圣者识，他虽然是圣者的这个智慧，圣者的这个心识。但是呢这个圣者的心识，他本性是刹那刹那在生灭，他不是无为法，这个方面次第识是对方承许的，但是呢就说是与次识系故，无为法就变成了一个不存在的自性，啊，对方不承认，但是我们就说我们安立的根本因说“以次识系故”，就是说因为你这个无为法和次第次第的生灭的实相相联系的缘故呢，你的这个无为法本身也绝对不可能是恒常不变的，绝对不可能恒常不变。那么就说是从这个方面对方进行观察的，那么如果没有真正去讲解这个因的话那么也可能会还会产生疑惑，还会产生疑惑，就比如说呢就说是一个瓶子，我经房里的瓶子，这个瓶子今天也是放在经堂里，明天也是放在经堂里面，这个瓶子本身是不变的，但是呢我一会儿进来看一下，一会儿把门打开又看一下，像这样的话就说这个心识，我看这个瓶子的识，他是刹那刹那在生灭，但是我看到瓶子他一直在哪儿不动，他就觉得你怎么可能通过一会儿看一会儿看又让这个瓶子变成了刹那生灭的法了呢？这个不可能的，他就觉得就说是这个无为法本身呢他是不变的，但是呢识可以了知他，但我们就是说，中观中就是说就因为次第的识去和他相联系的缘故，这个无为法绝对不可能是真正恒常不变的法，那么如果没有详细分析的话，这个还是有疑惑，所以说第二个颂词当中广说彼理当中会建立这个问题，广说彼理就可以建立，这个方面就是他根本的推理说出来的。

【自宗佛教的有部宗诸论师认为三种无为法是常有的实法。】

那么就是说是这个有部宗呢他是属于无我宗，啊，属于无我宗，那么他是能够抉择人无我空性的。通过修持有部派的观点，他是可以得到罗汉果的，绝对有解脱道，啊这个是中观中都是承许的，那么在这个承许无我的观点的时候呢，他承许有常有的法，有三种无为法是常有的，

那么三种无为法是常有的，那么实际上就说他在抉择三种无为法常有的时候呢，一方面我们就是说你承许这个常有，……【22:38】又怎么样，你就说是打破不了实执，但因为一方面他为什么有解脱道呢，实际上就说是你抉择安立这个常有实法，对他破无我的角度来讲呢并不是障碍，啊，并没有个障碍，所以说他虽然一方面可以抉择可以安立这样一种常法，这个无为法是常有的，但是就说无我方面呐，人无我方面他可以完全抉择出来，完全修习出来，所以像这样讲的时候呢一方面他可以承许无我观点，一方面可以承许常有实法，而且还有解脱道的原因呢，也就是这样的。那么下面就对他的三种无为法做个介绍，那么这三种无为法恒常呢，经部以上呢不承认的，啊只要上了经部，这个所谓这样的无为法都是假立的，经部中会抉择，那么就说是有部宗他承许了这三种无为，是恒常的这种实法，但有为法他绝对不承许是常有的，啊，有为法比如说，不要说是其他的这个色法啊，其他的这些心识啊，即便是他圣者的智慧，前面讲过嘛，修所真实【23:37】，这种圣者的智慧他直接承许的是刹那生灭的无常，他不会承许这个有为法是恒常的，所以这个就是和外道不相同的地方，那么就是说无为法他可以承许常有，他觉得这个无为法应该是常有的，那么就是说三种无为法是什么呢？

【即是虚空、抉择灭与非抉择灭】

啊，这个是首先就把他们三种无为法呢，就是这个讲出来了，那么此处呢虚空没讲，那么就把这个，就把这样一种抉择灭和非抉择灭呢做了抉择了，啊，虚空无为嘛，虚空无为就是讲这个虚空，啊，就是讲这个房子里面的门窗以及这些虚空呢，像这样的话就叫做虚空无为，那么下面就讲到了这个非抉择和抉择灭这两种。

【其中所谓的非抉择灭，并不是指虚空以及凭借分别观察抉择的力量而遮遣，】

那么非抉择灭无为法的话，首先鉴别虚空，所以说这个地方讲并不是指虚空，这个就把三无为当中的虚空鉴别掉了，也不是凭借分别观察抉择的力量而遮遣，这一句话是鉴别这个抉择灭的，什么是抉择灭呢？下面还讲了，此处讲凭借分别观察抉择的力量而遮遣，遮遣什么呢？啊，遮遣这些烦恼，啊，遮遣这些烦恼，所以像这样的话，这个就说烦恼呢实际上就说是他的这个怎么样灭呢，所以这个真正的这个烦恼这个灭从根拔出的话，他应该是通过凭借这个分别观察，分别观察就是讲通过智慧来了知了分别观察这个法不存在之后呢，通过分别观察抉择的力量而遮遣，这个叫抉择灭。那么就是不是虚空无为，也不是抉择灭无为，可是，这个可“可”字呢就怀疑是不是“而”啊，就说是这个经过他读起来

的时候好像不是特别的这个顺口，“可是”的话就怀疑是“而”，而是对啊？【25:30】，因为前面并不是什么什么而是是什么什么，像这样的话这个怀疑啊不是说要改的意思，那么理解的时候呢是不是从“而是”这个角度理解。

【而是对由于自性的外缘不具足而不生的某法它不生的这一部分，即称为能障碍其有实法产生的一种无为法非抉择灭。】

那么这个在《俱舍论》刚开始讲的时候呢，就讲到了这三种无为，那么就说呢这个地方呢非抉择灭呢他就说不是虚空，也不是通过观察抉择利用而遮遣，而灭除的，而是什么呢，而是由对由于对自性的外缘不具足，而不生的某法，他不生的这一部分叫非抉择灭，第一个呢就说由于自性的外缘不具足而不生，那么就是这些在讲的时候呢都是用举例来讲的时候呢，比如说呢在这个雪山的顶上，在雪山的顶上呢没有鲜花，不长鲜花，像这样的话就是说是这个地方因为因缘不具足，外缘不具足，啊没有生长鲜花的环境，所以说因为自性的外缘不具足而不生的某法，那么这个鲜花不生，这个不生的这一部分啊就叫做灭，就叫做非抉择灭，他是一个灭嘛，他是一个不存在的自性，他是一个灭，那么就因为什么灭呢外缘不具足而不产生的某法，就是这个比如说鲜花来讲，他就因为就说是雪山顶上没有这些啊适合于它生长的泥土啊，没有这样一种适合它生长的这样一种这个温度啊，像这样的话就说是它的种子不发芽，没办法就生长鲜花，所以说因为自性的外缘不具足，而不生的这个某法，就是从鲜花它不产生的这个部分、啊、某法他不生的这一部分呢就叫做灭，啊，就叫做灭。即称为能障碍其有实法产生的一种无为法，那么这个非抉择灭就说是能够障碍其有实法产生，比如前面所讲的这个鲜花，这个鲜花就是有实法，能够障碍这个有实法产生的一种无为法，这种就叫做非抉择灭。非抉择灭呢就是讲鉴别抉择，啊鉴别抉择灭，那么这种灭呢他不是通过抉择通过智慧抉择之后让他灭的，不是这个，非抉择灭，他不是这种抉择灭，他是什么呢？他是因缘不具备，因缘不具备而不生，所以说从他这个因缘不生的这个侧面来讲就叫做非抉择灭，啊，就叫做非抉择灭，这个非抉择灭呢，就抉择呢水坝一样的自性，就说是存在有部【28:00】中讲的一个水坝，比如说就是把你把水坝修好了，那么水就过不来了，所以如果有了这样一种非抉择灭无为法，如果这个非抉择灭无为法存在的话，那么这个有实法是无法产生的，他能障碍其有实法产生，这一种无为法非抉择灭呢，就是，他的自性就是这样安立的，他是一种恒常的不灭的自性，当然前面我们打比喻的时候是从外境来讲的，从外境讲，全知麦彭仁波切他怎么讲的呢？老人家说

的时候，不单是外境当中，实际上是在内有情界呢，这个非抉择灭也存在的，就说是非常就说典型的例子呢，前面我们在讲，就是经常提到这个忍位，忍不堕恶趣，忍不堕恶趣就是因为外缘不具备，啊，外缘不具足，因缘不具足，他不是说你堕恶趣的种子已经灭净了，不是说，就是说他种子还在，但是他的因缘不具备了，他不会再堕恶趣了，啊，不会再堕恶趣，所以真的不堕恶趣了应该是见道以后，他就说是他的这个力量，修道的力量可以让啊他的这个，对他的种子本身的一种伤害，而就说忍不堕恶趣呢，他就说是虽然相续当中有堕恶趣的种子，但是呢就说是因缘不具备的缘故呢，他不会再显现堕恶趣的这样一种果，所以说这样就是一种非抉择灭，啊，这个也是一种非抉择灭，所以这个非抉择灭呢是在外境，在内心当中都存在的，这个叫非抉择灭，那么这个是从有部的观点来解释非抉择灭，那么就什么意思呢？实际上在大乘当中还有另外一种非抉择灭的解释抉择方式，大乘当中在讲这些法自性的时候呢，一部分可以按照小乘有部的这个非抉择灭的法相来进行安立，但是呢还有另外一种非抉择灭，这种非抉择灭是什么呢？自性涅槃，自性涅槃就叫做非抉择灭，因为为什么是非抉择灭，他也是观待于抉择灭的，比如说我们说获得了离垢的涅槃，获得离垢涅槃这个是什么呢？当然是抉择灭了，为什么通过抉择通过圣道智慧的力量……

《中观庄严论释》第032课 第30-40分钟 圆慧

(29:50)但是，还有另一种非抉择灭，这种非抉择灭是什么呢？自性涅槃。自性涅槃就叫做非抉择灭。因为为什么是非抉择灭呢？它也是观待于抉择灭的。比如说我们说，获得了离垢的涅槃，获得了离垢涅槃这个离垢涅槃是什么呢？那当然就是抉择灭了。为什么？通过抉择，通过圣道的智慧的力量，灭掉它的垢染，显现了涅槃的自性，就叫做抉择灭。非抉择灭呢，就说这种灭它不是抉择得到的，一切万法的本性、本质即灭，非抉择。所以它这个非抉择的意思呢，它和有部的非抉择不一样，和有部的非抉择不一样。所以说在有些大乘的论典当中，也会使用非抉择灭的这个词，但是它的意义是完全不一样的。它的意义不是说是缺缘不生的意思，它的意义就说是，不是通过抉择安立的灭，而是自性灭，相当于我们说是本性涅槃了，本性涅槃就是非抉择灭，它本来就是灭的，本来就不存在的。那么就是说是后面这个抉择灭就相当于离垢涅槃。那么通过就是说是这个抉择的方式，通过智慧的方式，把这样一种垢染分离掉，像这样一种灭呢，就是称之为抉择灭。此处的大乘当中也有非抉择灭，这个方面一定要了知，不单单是小乘有非抉择灭，大乘也有非抉择灭，但是解释的方式完全不相同。【他们认为这种无为

法、非抉择灭，是实体法。】认为这个是实体法、存在的法，就像这个水坝一样，能够起到作用。那么这个方面讲到了是非抉择灭，自性涅槃。下面要讲抉择灭的本性，【凭借修道的力量，而远离烦恼的这一分，称为抉择灭。】那么这种就说是这个抉择灭呢，他一定是【凭借修道的力量，而远离烦恼】那么所缘呢把这个烦恼不再生起来了，就说是你有这个修道的力量，那么修道的力量本身不是抉择灭，你们要搞清楚，修道的力量在抉择灭当中是“抉择”，“抉择”两个字，“抉择”两个字呢，就是通过修道的力量，如果你有了这样一种这个智慧，那么这个实际上就有了这样一种抉择，这个抉择呢，实际上是一种智慧的本体，是一种智慧的本体。【凭借修道的力量，而远离烦恼这一部分，】通过修道的力量远离烦恼，那烦恼怎么样？烦恼永远不生了，不生了这部分才是灭，烦恼不生了这一部分才叫灭。所以像这样讲的时候，有抉择也有灭，所以称之为或者就叫抉择灭。它是通过修道的力量，通过修道的智慧，让烦恼永远不再生起，不再生起的这一部分呢，就是称之为抉择灭。它不是智慧，而是智慧灭掉了烦恼不生的这一部分。所以说这个方面，它实际上就是说，在这个颂词当中，它是对境，而不是智慧的原因就是这样的。修所成实，这个是能境；它的这样一个所知无为法它是对境。所以此处呢，就是抉择灭，抉择灭它实际上是可以作为一种胜义当中存在的，缘一切烦恼永远不再生起来了，这样一种这个无生的状态、不再生起的状态，是从这个角度来讲。而不是说抉择灭它是一种智慧，抉择灭本身不是一种智慧，抉择是智慧，通过抉择灭掉了烦恼，烦恼不生了，这个就叫抉择灭，这个方面我们一定要再三的强调了。【始终耽著这种抉择灭也是实体法，】那么就是说，有部宗认为这样抉择灭也是实体法，也像水坝一样，想如果有这个水坝的话，烦恼不会再生起来了，烦恼就永远不会再生起来了，就是这个意思。【在此三种无为法中，这里要破的是抉择灭的实依，依靠此理其它两种无为法的实依也就不攻自破了。】那么虽然这一部宗讲了三种无为，但此处讲的是，要破的是什么，要破的是抉择灭的无为法，抉择灭的实依。那么在三种无为当中，这里要破的是抉择灭的实依。依靠此理其它两种无为法的实依就不攻自破了。那么就是说是，如果说通过正理对于抉择灭的这个自性破掉之后呢，那么其它两种无为法虽然没有去观察，但也是不攻自破，也是不攻自破的。只不过在这个当中呢，就说是通过瑜伽现量心识，去了知了这样一种这个抉择灭，那么其它的这个非抉择灭呀、还有虚空啊，它就说是不是瑜伽现量的心识，它是其他的心识，所以实际上这个了知的方式是一样的。如果把这样一种抉择灭破掉之后呢，其它两种实依类推就可以了，不攻自破。这

个方面就是总说了。下面开始观察颂词【对此有部宗承许说，成为依靠修行力所生的瑜伽现量识的对境，远离一切有为之法相的抉择灭无为法在胜义中存在。】那么就是说，有部宗是这样承许的，【成为依靠修行力所生的瑜伽现量识，】瑜伽现量识绝对是圣者的，凡夫人没有瑜伽现量识。说像这样讲的时候，通过修行力所生的瑜伽现量，瑜伽现量呢，实际有有限和无限的部分。那么如果从无限的角度来讲的话呢，照见了无我这部分，照见了无我和照见这些、对方来讲应该是这些无为法啊，这些就说是这个这些方面部分呢，就是无限的部分。有限的部分呢，主要是在后得的时候，它就说通过瑜伽限量识，可以见到很多很多的一般的观现量见不到的东西、见不到的这些东西，神通啊这些，这是属于这个有限的部分。那么此处说呢，【通过修行力所生的瑜伽现量识的对境，远离一切有为法之法相的抉择灭无为法，在胜义中不存在。】那么这些地方就是把它的这样一种抉择灭无为法，它就是已经限定了。第一个呢是，瑜伽现量识的对境，一定是瑜伽现量识它所观照的对境，它是对境法，而且呢，它是一个无为法，远离一切有为法的法相，一切生住灭的法相呢，在无为法上都具备远离了一切有为法的法相。这种抉择灭无为法，在胜义当中存在的。【由于它是瑜伽证实之对境的缘故，所以说它于胜义中也有，那对于它自性的存在，瑜伽识仅仅能了知。】那么就是说，由于它是瑜伽证实对境的缘故，所以说它是在胜义中有的，它是瑜伽证实的对境，所以它是胜义有，就是这个意思。那么就是说是，这个虽然它说它是胜义中存在的法，然而对于它自性的存在，瑜伽识仅仅能够了知，这就是颂词当中讲所知，这个方面所知的意思就是说仅仅能够了知，仅仅能够了知。那么什么叫“仅仅能够了知”呢？通过下面这些话，就能够知道它这个“仅仅能够了知”的含义了，【而抉择灭本身，绝不会产生缘自己的意识，因为生果是有为法的特征，而此抉择灭纯是无为法。】那么就是说，【抉择灭本身绝不会产生缘自己的意识】这句话怎么理解呢？我们打个比喻就可以理解了，用眼识来做比喻，眼识就是说比喻的时候呢，那么就是说以他眼识的对境就是属于这个柱子、瓶子这一类的色法了，那么也就是说，以柱子为例，柱子能够产生、柱子本身能够作为一种缘，或者说作为一种因，能够产生缘自己的这样眼识，因为这个柱子它本身是个所缘缘，本身是个所缘缘，所以说像这样讲的时候呢，那么就是说比如说我们的眼根缘到了这个柱子了，这个柱子本身它一方面是个所缘了，一方面它能作为一个因，作为一个因产生什么呢？柱子作为因，产生眼识，眼识它能够、能够缘柱子的这种眼识，一方面它有它自己的这个眼根，这地方眼根；但是就说柱子本身它也能够作为其

中一个因，他自己可以作为一个缘、作为一个因。就说它作为因能够产生眼识，这个方面就叫做这个柱子本身可以作为缘自己的眼识的这样的因，可以产生了，就是作为一个因可以产生缘自己的眼识，这个方面就是一个例子了。就说是柱子本身就是所境啊，它这个有为法，它可以作为产生眼识的一个因。那么就是说这个抉择灭，它被瑜伽现量识了知，它能不能这样作为一个因呢？抉择灭本身绝不会产生缘自己的识，它的意思就是说，这个地方和前面的眼识缘柱子、柱子可以成为眼识的因不一样，为什么呢？因为这个柱子本身是有为法，有为法它可以生果，有为法是生果的，所以说后面讲，因为生果是有为法的特征了，生果是有为法的特征，所以说柱子本身它可以生果，它可以产生眼识，因为它是有为法。而就说这样一种这个无为法、无为法抉择灭呢，虽然它从某个角度来讲了，就说比如前面就说眼识，就说是和柱子之间，这个是能知所知的关系，那么就是说瑜伽限量识和这样一种这个和无为法之间能知所知的关系，这两个是一样的。但是呢，就说是不同的一点是什么呢，不同的一点就说，这个瑜伽限量识仅仅能够了知这个无为法，而无为法本身并不能作为一种缘，不能够就说抉择灭本身绝不会产生缘自己的意识，不会产生缘自己的意识的。因为就说是这个眼识和色法是一对呢，那么就是这个地方讲的时候，意识因为和抉择灭是一对，与抉择灭应该是一对的。那么像这样讲的时候呢，那么就是说，它因为抉择灭本身不可能是眼识的对境啊，也不可能是其它这样一种身识的对境，它是意识，实际上真正划的时候，划在意识当中。那么会不会就说是抉择灭作为一种因，产生缘自己的意识呢，意识会不会增盛，这个就是说是，意识这个果会不会缘无为法产生，不会，不可能，为什么？因为它是无为法，生果是有为法的特征。如果就说生了，比如说就说，这个无为法抉择灭作为因，产生了缘自己的意识了，有生果的特征，有生果的特征它就是有为法，就不是无为法了。而是抉择灭纯是无为法，无为法的缘故不生果。这个地方我们特指宗派的观点，宗派的观点是这样安立的。它能够作为一个所知，但是呢不能够作为一个生果的因缘。而其它的柱子，一方面可以作为所知，一方面可以作为生果的缘(40:20)

【40:00】但是不能够作为一个生果的缘。其他的柱子一方面可以作为所知，一方面可以作为生果的缘，他可以产生眼识，可以被眼识了知产生眼识。就是说无为法能够作为所知，但是绝对不可能作为缘，这个因缘就是生果的因的意思，有时候叫因有时候叫缘，本来他是一个所缘缘。像这样的话不能作为所缘缘的方式来产生缘他自己的意思，不能产生异熟果，意思就是这样的。所以颂词当中讲所知的意思，大有深意

的。“他们的想法是这样的：如果是对境，则并不至于变成唯一因的本体。”前面我们分析了，一方面对境可以作为因的本体的，前面我们通过柱子来做喻的，通过柱子为例子分析的时候，柱子本身的对境他可以成为因，柱子本身可以作为对境，可以作为因。那么“如果是对境呢，则并不至于变成唯一因的本体。”比如说无为法抉择灭，他是对境，但是不至于变成因的本性的，不至于变成唯一因的本性，不会产生的，不会产生其他的异熟法。“于是他们认为，识虽然按照先后顺序而了知对境抉择灭无为法，但由于此无为法与识之间无有关联，因此抉择灭自之本体即无为法本体的“实一”是恒常存在的。”那么即以前的观点，他们认为“识虽然按照先后顺序而了知对境抉择灭无为法，”这种识不是一般的识，前面讲他是瑜伽限量识，那么这个圣者的智慧、圣者的心识他是刹那生灭的法、是一个有为法。虽然是无漏的，但是他是一个有为法，所以他是刹那生灭，他是按照先后顺序，是前前灭后后生的顺序，他通过先后顺序了知对境抉择灭有为法，但由于此无为法与识之间没有关联，这个地方没有关联的意思就是说，没有这样能生所生的意思，只有能知所知，就没有关联，因此抉择灭自之本体即无为法本体的“实一”是恒常存在的。他只能作为瑜伽限量的了知的对境，能够照见他，但是真正的关联是不存在的，如果有了关联了，可能就不是“实一”了，尤其是不能作为能生。首先这样讲的时候无为法之间是没有关联的，所以这个抉择灭 zizhi【42:36】无为法本体就是一个“实一”的本体恒常存在。

下面实际上就没有按照这个套路来，就是因为有关联的缘故，就是因为前识和后识都能够照见这个无为法，这个方面就是安立了关联，就是因为有这个关联，所以这个“实一”的恒常无为法绝对不存在。“对此驳斥：承许由修所生的那一瑜伽现量识所知的抉择灭无为法成立实有的彼宗派的观点也是同样，”这个方面就是在讲颂词的意思，颂词的意思承许由修所生的瑜伽现量识所了知的抉择灭无为法成立实有的彼宗派的观点也是同样，“如果依理观察，则对境某无为法并非存在实有的“一”。”他也不承认实有的一，就是对境无为法也不是一个实有的“一”。“为什么呢？因为作为对境的这些无为法与具有前后次第的识有所知与能知的关系之故。”原因就是作为对境的无为法和具有前后次第的心识存在能知、所知的关系，有这个能知、所知的关系，所以你这个对境无为法“实一”绝对没办法成长。“所谓的“亦”是说不仅主张常法产生瓶子等果的外道宗不合理，而且承认虽不生果但自性常恒的有部宗也同样不应理。”这在颂词当中一个“亦”字，这方面就解释这个“亦”字，所谓颂词当中“亦”字怎么理解呢？就说承接前文，前文破掉了外道的常法

的，常法产生瓶子等果的外道的因，不单单是这个不合理的，而且承许不生果，但是自性常恒的有部宗也同样是不合理的，都不合理。这是承接前文而zuozhi【44:35】，这方面就是承接前文，按照这个“亦”字，同时也表达出了无论生果也好，不生果等也好，常法的“实一”永远不会有yuyi【44:45】，同时也表达了，不管你生果（生果就是讲外道，前面这个颂词当中这个大自在天，这个常一他是具有生果自性的能生），不管你生果也好，还是不生果，不生果就是第二个颂词当中讲到了，内道有部宗所假立的安立的恒常无为法抉择灭，抉择灭不生果，前面反复讲了，他是不生果的，他是可以作为人所知，他绝不可能生果，他不是能够生果的有为法的因，如果一生果就成有为法了，就变化了，肯定会变化，所以说他这样抉择灭无为法不生果的。就说你承许不生果也好，反正常法的实一永远不会有。你承许常法实一是这样的，只不过里面有一个生果不生果的差别，不管你生果也好不生果也好，反正常法的实一永远不会有，这个意义要表达出来。

“其实对方的想法是这样的：如果对境本身常有或者是实有的一法，那么其本体与有境的识就毫无瓜葛了。”这个方面就说再一次让我们了知对方的观点。对方就说如果对境本身常有的话，或者他是实有的一个一的话，那么他的常有的本体和刹那的有境心识之间，应该毫无关系，应该一点关系都没有，因为一个是无为法常有的，一个是刹那生灭的，这个有境的识，二者之间应该是毫无瓜葛的，应该是没有关系。“单单有所知与能知的关系”。那么就说是这个单单有能知和所知的关系就是前面讲到的能生所生，但是只能够有能知所知，如果你连能知和所知的关系都不称许的话，你这个无为法是谁了知的？没有能知的心去了知、照见他的话，他存在没有合理性。所以这个方面也承许能知所知关系，但是不承许除了这个之外的其他关系，尤其是能生所生这些关系尤其不承许。“只是依靠有境的力量又怎么能使对境变成无常与多法呢？”那么他只是一个能知、能够照见对境的，就是你的智慧心识只能照见对方而已。所以说依靠这个有境的力量，你的刹那生灭你照见他、照见对境，那么通过这个力量怎么可能使恒常不变的法变的无常？这个是不可能的，因为你只能照见他嘛。你通过照见他的这个力量不可能让对境变成无常，这个是第一个。不能反复照见他的缘故变成多法了，也不可能。比如说一个瓶子我眼睛瞟了他十几眼，这个瓶子就变的很多了，这个不可能。就说你可以把你的眼识作为你的能知，但是你看了很多次，他变成多法了，这不可能。他就觉得我们的无为法是这样的。就说你可以照见、你可以作为能知，但是不可能照见他的缘故变成无

常和变成多体。“这是自宗佛教承认法性常有的宗派;”这个就是自宗——有部宗佛教承许的法性常有。“而他宗外道则承许有法瓶子等乃至毁灭之因尚未出现之前是常有的。”这个他宗外道不一定是指前面的自在天所承许的瓶子是恒常的法, 因为前面他承许的时候这个真正的常一应该是能生因大自在天, 所生的这些法是多体的、无常的, 这个承认, 但是有一类外道, 有些外道是承许有法常有。承许有法常有就是有些外道、有些世间人他们承许的这个有法的瓶子他是恒常的, 是恒常安住的。乃至毁灭之因没有出现之前他是常有。只要是毁灭的因没有出现之前他都是一直这样恒常安住的, 或者说就是说这些外道他虽然承许一个粗无常, 但是他不承许细无常, 细无常他是不承认的。他承许有法常有, 前面是法性, 有法的法性, 这个方面比较容易了知。有法就是一般的显现法就叫有法, 法性就是他的本性叫做法性。所以自宗佛承许法性常有, 外道这些承许有法常有。“诸如此类, 凡是认为某一对境常有之宗派的主张本质上都是一致的,”都是承许他有一个常有的法, 他本质是一样的, 承许的方式有些承许法性, 有些承许他是有法常有, 但是他的本质都是一致的。“如同执著昨日见到的瓶子与今天见到的瓶子这两者的有境心识尽管不同但对境瓶子却是同一个一样。”打个比喻讲, 一般的人执著昨天见到的瓶子也是这个瓶子, 今天见到的瓶子还是这个的瓶子。见到这个瓶子的有境心识, 一个是昨天的, 一个是今天的, 有境心识已经变化了, 但是他的对境瓶子是一个, 没有变, 还放在这里没有动位置, 像这样就觉得, 有境是有生灭的, 不同的, 但是他对境是一个的, 就像这个一样, 就像我们看一条河一样。就说去年我看到这条河, 今年还看到这条河, 去年我从这条河上过, 今年还从这条河上过。他就觉得我这个人在不同变化了, 但是这个河本身还是一个, 这个方面都是属于此类, 不经观察似乎是一个, 一观察的时候完全都不相同了, 打比喻就有这样的问题。“关于有境如果互为异体则对境也不会成立“实一”的道理, 有必要详详细细加以说明。”对方的观点就是说你的有境怎么变化不影响对境的, 但是这个方面我们就说关于对境如果有境互为一体的话, 就说有境如果前前后后, 他是他体的, 不是一体的, 如果有境他变化的话, 那么照见的对境也绝对不会成为实有, 这个方面就是最根本的地方。所以对于这个比较难懂的地方有必要加以详详细细的说明。

下面的颂词就是广说的时候要对这个问题详细说明, 如果现在我们相续当中有疑惑的话, 学习完这个问题之后, 这个疑惑就会打消掉。虽然有的时候我们觉得, 这个外道有部宗, 虽然有的时候我们也会有这个执着, 就像前面我们打的比喻一样, 这个瓶子昨天是这个, 今天

还是这个，这个瓶子没变，只不过是人变了，或者是河啊房子啊都会有这样。如果是变的话我们相续当中的这个常执，这个“实一”的执着还是没有被损害掉。学习完这个之后我们就知道我去了知他，我的心识在不同变化，了知的对境绝对不可能是“实一”的。那么不可能是实一，这个所谓的实一是什么呢？最后了知这个实一，纯粹就是颠倒之理。就是因为这个实一在二谛当中都不能存在的，二谛当中都没有这个实一的，所以凡夫人认为这个实一他就是完全的颠倒分别，把一个不存在的东西认为有，然后安立很多很多名目去执着他，缘他产生很多很多的烦恼，所以必须要对这个问题加以详详细细的说明。让我们最后知道所谓的实一就不存在。