

前面第一个大科判主要讲别破我，从四个角度破斥的，下面讲第二个科判：总破我，就没有对哪个教派单独进行破斥，而是总的进行破斥。

庚二、（总破我）分四：一、执有补特伽罗的我是颠倒；二、常我即不能解脱生死；三、不应许解脱时有我；四、破无我的解脱是实有。

辛一、执有补特伽罗的我是颠倒：

或观我周遍，或见量同身，

或执如极微，智者达非有。

“或观我周遍”主要讲一些外道，比如胜论外道、数论外道、尼也耶派认为我周遍一切所知法，破斥方法前边已经做了详细的抉择，三个科判都在讲我周遍一切万法的观点。

“或见量同身”主要是裸体外道的观点，他们认为我和量同身，这个量是什么？身量，和谁的身量？不管是哪个众生，显现是什么样

子，他的身量有多大，我就有多大。比如人一米七，那么我就一米七高，蚂蚁的话，那我就是蚂蚁这么小，他就从这个方面进行抉择的。所以“或见量同身”。这个时候他们还是不可能承认一种虚假的我的，所有的外道都没有办法安立一个虚假的我，他们都认为有个常有的我。实际上这方面直接观察的观点是也有很多过失的。因为裸形外道也承许轮回、因果等等。其实我们可以观察你今世当中的这个蚂蚁的身量，第二世转成人的时候，它这个我有没有变化呢？肯定变化了，前世的时候是蚂蚁这么大，今天当中就变成人这么大的，下世转成大象又有大一点，所以这样一个一个观察的时候，完全都是无有常有，这个常有不变的我从这方面直接破的时候也可以了解。

或者从一体他体方面破斥，也是可以这样安立。如果是一体的也是不对的，如果是一体，身体有五蕴，或者色蕴有手脚等等不同的差别，有很多很多支分组成的。如果是一体，那么你的我应该有很多支分，因为和我的身体是相同的缘故不可分割的缘故，所以你这个身体在往前走的时候，我应该在运动，或者身体当中的一只手断掉之后，我就缺少一部分，像这样的你手脚断掉之后，我缺少一部分，那么你这个我是不是常有的我呢？完全不是常有的我。所以说不敢承许一体的。他体的话肯定不对的，就是完全和这个身量就没有什

么关系的，这方面就不再破斥。所以“或见量同身”有这样的一种过失的。

“或执如极微”，我就像极微一样小，在讲记当中讲无忍派，阿琼堪布抉择无忍派的观点，破极微怎么破斥呢？就是前面第九品讲到的破极微的方法，把这个理论掌握之后，直接用这个理论破掉，把这个极微破掉，那么这个所依没有之后，能依就不可能产生了。极微如果没有的话，我像极微一样，或者就是极微，同样完全没有办法安立。

“智者达非有”，不管怎么样安立，或者说“我周遍”、或者“量同身”、或者“如极微”等等，或者有情，或者无情，不管怎么承许，因为这一切都不是真正的法界自相，完全都是妄执的缘故，所以说真正有智慧的智者观察的时候，通达一切粗大的我执都是不可能安立的，就了解这个无我的道理了。

辛二、常我即不能解脱生死：

下面讲第二个方面，如果是常有的，不可能获得解脱的道理。

常法非可恼，无恼宁解脱，
是故计我常，证解脱非理。

如果像外道所许的一样，一切我都是一常法，外道说：为了这个常有的我获得解脱，所以说要修道。这样观察的时候根本不应理的，为什么这样讲呢？因为“常法非可恼”，一个真正不变的法，怎么可能被其他外来的法所扰乱呢？这方面是根本不可能的。“无恼宁解脱”如果最初的时候根本没有恼乱的一种状态，那么又怎么可能离开恼乱之后的一种解脱的状态呢？根本没有。就像平时我们经常打的比喻，一个众生从来没被束缚，在他的身上就安立不了解脱，因为束缚解脱必定是相待而立的，所以说没有束缚就没有解脱。外道你承许有一个解脱，是从哪里安立的呢？没办法安立。同样，常法上面根本不可能有外缘对它做损恼，不可能对它做束缚的，那么既然没有损恼，也没有束缚，那么哪里有一个解开束缚之后的解脱呢？也不可能安立了。

“是故计我常，证解脱非理”，“计”就是中观当中经常提到，就是认为、承许的意思。如果你现在承许有一个常有的我，最后又获得解

脱，从道理上的观察的时候，根本不应理了，完全就是安立不上的。所以说这个方面就直接从如果是常法没办法被束缚，也没办法安立解脱，这个颂词直接的解释是这样的。

或者前面经常用到一个方面就是讲，你这个常有的我，最开始的状态，他是解脱的状态还是束缚的状态？如果这个常我刚开始的状态就是解脱的状态，就不需要修道，一切众生早就解脱了；如果说这个常有的我刚开始的是一种束缚的状态，那么再怎么修持也没办法解脱，因为没办法改变束缚的状态，你是常有的缘故。这样一观察，怎样承许的都是有很大的过失。

那么中观或者内道的修行人怎么安立呢？内道修行人根本没有安立一个常有的东西，常有的束缚、常有的我、常有解脱、常有的佛等等都是没有的。都没有的话，就是在一个没有自性当中，在空性当中显现束缚，既然在空性当中显现束缚，就在空性当中把它解开。在名言当中有束缚也有解脱，胜义当中没有束缚也没有解脱。所以说内道的观点安立的时候，确确实实就知道内道当中讲的无我的道理，方方面面都是非常殊胜的，否则的话方方面面都没办法安立。

《入中论》中也讲过，承许无我、承许空性的宗派，那么他的业果，他的解脱等等，全部都可以安立；承许实有的宗派，业果、解脱，这一切名言全部都要失坏的，我们在讲《入中论》的时候，这些颂词抉择的非常非常详细。

所以说通过这些颂词抉择之后，我们相续当中产生什么样一种想法呢？承许实有，承许实有的我，绝对没办法安立名言，没办法获得解脱的，所以只有承许无自性，承许无我，在这样的状态中修持，才可以获得解脱。

那么，这个有两个方面，前面这个观点也提到了，比如说常有的我，没办法安立解脱，从所知法角度没办法安立的。从能知的角度，就是说关系到我们自己的修法，内心当中怎么安立呢？有一个常有的东西在你面前，那么你的心就会缘这个东西产生常执，如果你的相续当中有常执的话，就不可能证悟空性，因为常执和空性的状态明明是相反的，所以这个时候对外境对一切所知法，这个所知法的范围就比较广，如果从能知和所知的角度讲，那么所知法的范围就广了，比如说，不仅仅是外在的色法，把自己的内心都可以作为一个所知，自己内心当中的体悟到底是有，还是没有，还是空性，这方面

可以作为所知。我们把这一切所知法抉择成空性之后，所知都没有，能知怎么能安立呢？就这二者毕竟是一种互相看待的法，所以这个时候通过观察一切所知无自性，自己的能知就安住在无自性的状态当中，自己的心逐渐和法界的自相趣入，实际自己心的本性就是一种解脱，因为是空性的体性。

那么通过观察有什么作用呢？通过观察自己的内心，能取的心在逐渐趣入的时候，自己心上的垢染逐渐逐渐就减弱了，最后修到福德和智慧资粮都圆满的那一刹那，证悟空性。证悟空性怎么样呢？可以说是初地的时候就从轮回当中获得解脱。这个方面就是我们自己的需要达到目的。从所知能知的角度，尤其从内心当中不对一切诸法产生任何的实执，乃至对空性的本体都不产生任何实执的时候，这个时候就和法界的自相特别的趣入了，就因为法界的自相当中就没有丝毫的分别念在里面，没有丝毫的实执，我们现在所抉择的道理，就是符合这样一种体性，符合这样的体性抉择之后再去安住。

这个时候就仅仅是差那么一层、一点点，就是离解脱还有一层纸的差别了，你捅破了就解脱，不捅破就没有解脱。但这个时候你能

够安住在一种，能取的心完全都是一种毫无执着、离开一切戏论的殊胜定解智慧当中的时候，实际上就是非常容易了，很容易很容易。这个时候如果说再对自己的上师有坚定不移的信心，再作意祈祷，猛烈地祈祷，你相续当中本身有这样殊胜的正见，再通过上师的外缘一加持的时候，就是很简单，解脱就是在自己手中一样，就这么简单。

所以说这一切完全都来自于对殊胜空性的抉择生起一种定解，前面我们反复提到这个定解，我们抉择空性就是要在我们相续当中产生一个空性的定解。

那么这个空性的定解并不是牢牢地认为这个空性有的，这个也不对，这是一种单空的定解，但不符合真正的法界实相离四边的定解。离四边的时候，就认为什么都没有了，不是一种真正的定解，如果认为什么都没有了，这不是空性。

通过学习这些之后，了解一切诸法的就是离开四边的，但是法界自相当中，一切四边没有任何执着，没有任何执着的这样一种定解在内心当中必须要生起。生起的时候，首先是有一个所缘，缘它，

再慢慢慢慢就把这个所缘的心也融入到这个所抉择的见解当中去，这样安住，安住的时间越长，自己证悟空性的把握就越大。所以为什么讲止观双运？就是这个意思。

实际上你抉择的见解的时候，是一种胜观，但是这种胜观如果处在散乱位的时候，比如说，现在我们是在散乱位抉择，胜观的这个状态不会保持很久的，不会保持很久它的力量就弱，没办法发挥它的效力。所以这个时候必须要通过修禅定来摄持它，禅定就是一缘不散乱，那么这个时候一缘不散乱缘什么呢？就是缘胜观的见解，这个时候一边安住在禅定的状态当中，他所安住的状态又是真正的出世间的见解，这个时候二者一双运、一和合，一方面自己所安住的是出世间的见解，一方面它又不散乱，长时间就安住在这种状态当中，所以说能够长时间安住的话，安住时间越长，出定的时候的作用就越大了。通过这样的时时刻刻串习之后，它的力量越来越强，首先是伏灭粗大的烦恼，然后再伏灭微细的烦恼，最后就可以现见自相获得解脱，有这样殊胜的必要性。

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，现在再继续讲圣天菩萨所造的《中观四百论》。

甲一、初义；甲二、正释论义；甲三、末义。

甲二、（正释论义）分二：一、总义；二、别义。

乙二、（别义）分二：一、明依世俗谛的道次第；二、释胜义谛的道次第。

丙二、（释胜义谛的道次第）分二：一、广释胜义谛；二、造论宗旨和断除敌论余诤。

丁一、（广释胜义谛）分三：一、由破有为法为常之门而总破实有；二、别破有为法实有；三、破生住灭三有为法相有自性。

第十品 破我品

戊二、(别破有为法实有)分五：一、破我；二、破时实有；三、破所见实有；四、破根境实有；五、破边执。

己一、(破我)分三：一、别破我；二、总破我；三、破许无我有断灭过。

庚二、(总破我)分四：一、执有补特伽罗的我是颠倒；二、常我即不能解脱生死；三、不应许解脱时有我；四、破无我的解脱是实有。

辛三、不应许解脱时有我：

主要讲破除有些人的观点，认为解脱的时候有实有的我。真正在解脱的时候没有一个我获得解脱的，就是因为断除了我之后才能获得解脱，如果没有断除我，仍然有个常我，缘常我生起常我执，如果缘常我生起常我执，我们都知道我执就是产生一切所有轮回痛苦

的因，所以不可能有解脱的。从这个角度来讲，抉择之后根本没有一个常有的我获得解脱。

我若实有性，不应思无我，
定知真实者，趣解脱应虚。

“我若实有性，不应思无我”，“我若实有性”如果说在胜义谛当中真正有一个实有我的体性存在，那么就不应该在修道的时候思维无我。“定知真实者”，如果说在真实义当中有我，但是在修道的时候通过修无我了解了真实义的圣者，他们所趋入的解脱道应该是虚妄的，不应该成为一个真正的解脱道，这是总说。

下面从颂词方面进一步进行分析，为什么解脱的时候不应该有我？“我若实有性”并不是在世俗的名言当中，众生还没有获得解脱之前，还没有证悟无我之前，这个时候的假立我，并不是这样讲的。而是在真正的胜义谛当中，在胜义的实相当中，如果承许有一个实有我的体性的话，那就不应该“思无我”。因为实有我的体性是胜义的自性，应该缘胜义的自性去抉择见解，抉择见解之后，应该缘这个胜义的见解去实修，最后的时候就现前胜义的见解，这是一般的闻思

修次第。在刚开始发心入道的时候，就发心证悟无我，首先通过闻思证悟无我的道理之后，在道位的时候缘这个无我的见解去串习，反复地修持，首先通过无我的执着断除我执，如是再把无我的执着消尽，如是就获得解脱的自利了。

但是如果在胜义谛当中真实有一个实有的我，那么在道位的时候你去思维无我、修习无我的道理，就是错误的修法。“不应思无我，定知真实者，趣解脱应虚”，那么最后，我们可以承许有些佛教的修行者，他最后了解的真实性的，已经证悟了这个真实性，趣入解脱道之后，那么按照你们的观点来讲，这种趋入的解脱道所获得的果应该是虚妄的。“定知真实者”也不应该是真正知道了真实，他已经颠倒了，可以说他自己的所修的法，所见到的无我空性全部是颠倒的，不是真实义的，就是因为在胜义谛当中，实际上是有我的。但是这些智者在修持的时候，通过修持无我性，已经和胜义谛矛盾了，和胜义谛已经颠倒了。

最后了知真实性，趣入解脱道，这个解脱道不应该是真实的。为什么不应该是真实的呢？因为趣入解脱道的这些圣者，他们正是因为证悟了无我，安住在无我的境界当中，这个时候获得解脱。但是实

际上的情况是在胜义谛当中有一个我，所以从这个方面观察的时候，这个真实义者他们的修法错误，然后最后所做的果也错误，所以说趣入的解脱道也应该是虚妄不实的。

按照他们的理论下来的时候，应该有这样一种过失。但是，这样的过失实际上是不应该存在的。我们说，生起痛苦的根本是我执，有了我执就决定会造业流转轮回，所以要真正地离开痛苦获得解脱，那必须要随顺法性，必须要随顺无我的道理，真正见到无我才可以获得解脱道。所以从现实的角度来讲，从理证方面讲，或者从遍知佛陀的教义来讲，从方方面面观察的时候，都不应该说是有一个常有的我获得解脱，这方面不应该真实安立的。这就是从颂词方面直接讲到的。

甲操杰大师还有一种其他的解释方法，主要是针对外道，他们认为有常有我获得解脱的，实际上是不应该真实的获得解脱，因为不破除我执永远不可能获得解脱，所以从这个角度进行破斥。颂词当中是針對外道的观点进行破斥。按照前面的这种解释方法，主要是抉择如果真正要获得解脱道应该还是要趣入无我。从究竟义来讲两种解释都是这样，但是从方法上讲不太相同。所以应当了解真实

获得解脱的时候，不是有一个常有的我获得解脱，就是应该断除我执。

不仅仅是外道这样承许，前面我们提到过犍子部的观点，他们承许有一个常有的我获得解脱，他们的根据有教证，因为佛陀在经典中讲到，有众生的补特伽罗，有声闻的补特伽罗，还有佛陀如来的补特伽罗，所以佛陀在经典当中，真真实实宣讲到的有这个众生，有这个我存在，所以他们认为这个我是有的。实际上针对这样的观点，我们可以说是不对的，没有一个常有的我获得解脱。

我们抉择的时候，可以用《大乘庄严经论》弥勒菩萨在觉分品当中提到的理证破斥。如果说内道犍子部修行者，他们认为最后的时候有一个我获得解脱，那么我们就可以提问，佛陀在经典当中说有我的存在，他要达到一个什么样的目的？我们可以说，目的不外乎有三种：第一，在经典当中佛陀说有我，目的是让众生生起我见；第二，佛陀在经典中宣说我，那么是不是让众生去修习这个我呢？如果你不修习，说这不就没有用了；第三，佛陀在经典中说有我，是不是为了让众生解脱呢？他们认为就是应该让众生解脱而宣说我。

但是一个一个分析的时候，都不成立。为什么这样不成立呢？
如果是为了让众生生起我见而宣说有我的话，那么众生无始以来早就有我见了，不需要再宣讲有我的道理，众生都是直接安住在我的见解上面，所以不是为了让众生生起我见而宣说的。

那么是不是为了让众生修习我呢？并不是的，因为无始以来众生就在修习这个我，生生世世都在串习我执，所以根本不是为了串习我、修习我宣讲的。

是不是为了获得解脱而宣说我呢？他们就认为这个就应该很正确的，就是为了让众生解脱而宣说我，但实际上这个也不对的。为什么不对呢？因为如果说有我就可以解脱的话，那么一切众生无始以来早就应该解脱了，就是因为无始以来早就有我的缘故。

所以从这样三个方面观察的时候，佛在经典当中宣讲我并不是说最后要有一个实有的我获得解脱。到底是怎么样的一种意义呢？在世俗谛当中，针对有分别心的众生面前，为了引导他们，就宣讲我这个名词、名称，实际意义上是根本不存在一个我的，而且佛陀在经典当中也不可能出现这么明显的错误。所以他不可能在胜义谛当

中认为有一个我存在的，而是在名言当中为了随顺修法，或者为了调化一些众生，就宣说了有我的教义，单单是从假立的我方面安立的。

因此说不管是破除外道的观点也好，还是针对内道当中一些不了义、不究竟的观点进行破斥的时候，如果承许有个常我或者承许解脱有我，不管是教证理证哪方面观察的时候都不应该成立的。这是第三个科判的内容。

辛四、破无我的解脱是实有：

破无我的解脱者是实有，科判当中讲无我解脱是实有的，但是真正按照讲义或者颂词的意思来讲的，就是无我的解脱者应该是有的。

这个观点和前面那个观点应该说是有差别的，如果没有差别的话，就没有必要单独立一个颂词来讲解了。前面一个颂词主要是讲到从刚开始的时候也有我，最后的时候也有我，修行的过程都是围绕着我修行，最后是我在获得解脱的。第二个颂词的意思很明显

了，破除承许无我的解脱者。

有些外道承许，虽然常有的我是不存在，但是在获得解脱的时候，应该有一个我，应该有个解脱者。实际上这个解脱者是谁呢？这个解脱者就是我。所以说他们这个观点和前面的观点，做一番分析的时候，他的微细差别就是虽然承许在修道位的时候，没有一个我的存在，但是在获得解脱的时候，还是应该有个我。这个颂词和第一个颂词关键的差别之处就在这个地方，否则如果没一点差别没必要重新再破斥。

实际上观察他们的观点，他们在道位的时候承许无我，和他们在解脱位的时候承许有我，这两种观点可以说是直接矛盾的。还有一个方面，我们可以从他们的观点当中也可以了解到，他们还是想承许有一个常有的我，他们总是认为如果在解脱位的时候没有我，那么谁获得解脱呢？解脱果谁去享用呢？等等他们有这样的疑虑。

这些疑虑来源于没有对真实义做甚深的思维，或者没有缘殊胜的三藏圣教闻思的结果。如果真正对三藏圣教进行闻思之后，那么没有我，解脱还是可以安立的。没有我，解脱的安乐从名言的角度来

讲，就是自己去享受。比如说自己现在开始修法，修法的时候虽然胜义当中根本没有我，但是通过修法获得解脱之后，那么是谁享用这个解脱果？确实是自己。因此外道不了解这样的观点，还是认为应该有一个常有的我，可以说证悟真实义获得解脱的。

下面讲这个是不对的。

若解脱时有，前亦应非无，
无杂时所见，说彼为真性。

这个颂词当中就是讲若解脱的时候有我，“若解脱时有”如果在解脱的时候有一个解脱者，有一个我获得解脱。“前亦应非无”这样观察的时候，这个解脱者或者我在前面位的时候，或者在修道位的时候“应非无”，“非无”就是否定词，就是应该有的意思。

既然解脱的时候，有常我获得解脱，可以推知在道位的时候，在世俗谛的时候，我应该是实有存在的，否则这样一个实有的我是从哪个地方来的呢？就没有因产生了。像这样常有的法，在初中后都不应该改变的，但是按照你们的观点推理的时候，在前面的时候，它

是没有的。一旦获得解脱的时候，突然这个常我就来了，就显现了，那么这个常我是从哪里来的？这就不符合常有的体相、特征。或者说在解脱时有的话，应该在前面有，这个方面还要讲，用后面两个偈子进行分别。

为什么这样讲？“无杂时所见，说彼为真性”所谓的获得的解脱，就是“无杂时所见”，就是自己相续当中，自己的智慧没有杂有其他的错误见解的时候，真实了解真实义的时候，“说彼为真性”，“真性”的意思是从所知的角度了解的，那么从能知的角度，要证悟这个真性获得解脱，才可以承许你是个解脱者。实际上“真性”的意思就是说，在没有杂有任何错误的见解，没有任何这颠倒增益见解的时候，它的本来状态，就是它的真实性。

那么修道是为了什么呢？修道就是为了现见这个真实性。我们现在积累资粮也好，忏悔罪障也好，实际他的究竟目的就是为了现前诸法的真实状态。既然有这样一种过程在里面的话，最后在获得解脱的时候，已经见到了一个常我，这个时候，可以说你获得解脱的时候，肯定你见到的就是最究竟的真实性，既然在最究竟的时候见到了常我获得解脱，有一个我获得解脱，就可以推知它就是不变的

真实性。那么这个不变的真实性的真实性，前面我们抉择过，不可能突然无因无缘产生了，它在道位的时候就应该存在了，众生就是因为不了解它的体性而迷茫的。所以说从这个方面观察的时候，你认为刚开始的时候，道位的时候无我，在解脱的时候，突然有一个常我来享受他的解脱果，从这个方面观察的时候，就不可能成立。

所以说所谓的真实性，就是不杂有任何妄见的见解。在对外道观察的时候，是这样成立的。实际上中观宗修习空性的时候也是这样安立的。我们所证悟的空性是什么？我们说现见空性的时候就获得了解脱，那么空性是不是刚开始的时候没有，通过我们积累资粮、忏悔罪障之后突然显现出来的呢？根本不是这样的。也就是说空性的体性在众生没有证悟的时候，它就是如是如是存在的，只不过众生通过不断的修持现见了它的本性而已，除了这个之外没有一个突然而来的真实性。这个方面主要是从中观宗的角度，从大空性的角度安立的。

如果从如来藏的方面更是如此了。如来藏在众生迷惑，或者不迷惑的时候，它的体性都是如是如是存在安住的。现在修道主要是去除障垢，去除障垢之后使它的真实性逐渐逐渐显现而已。

所以说从方方面面观察的时候，真实义可以说是它的本来状态，我们在修道的时候，抉择它的本来状态，然后去随顺它去修行，最后获得解脱，因此在真正获得解脱的时候，也不应该有一个我存在，所以外道所承许的实有的我，就没办法安立了。

下面讲这个第三个科判的内容，主要是破除一些诤论，破除诤论的对象主要是有些人认为如果承许无我，就会有断灭的过失，有这样的一种疑惑，或者这样一种诤论。一方面是辩论，一方面也是遣除我们自己相续当中的种种现前或者不现前的疑惑。如果把这些道理了解好之后，我们也可以知道，虽然是无我，但是根本没有断灭的过失。

庚三、（破许无我有断灭过）分四：一、无我并没有诸行刹那断灭的过失；二、有我亦不应为流转还灭的因；三、能生所生法唯是无常；四、略示名言中离断常的规则。

辛一、无我并没有诸行刹那断灭的过失：

有些人就会这样想，如果说承许一切都是无我的话，那么诸法它的体性就是刹那刹那生灭的，没有常有性，诸法刹那生灭，既然诸法在刹那之间，并不是说一个法生起来之后，安住一段时间再灭，按照佛教的观点来讲，一切诸法都是刹那刹那生灭，一个法一产生的时候就灭了，再产生的时候又灭了，在每一个刹那当中都有生灭的过程，像这样那就肯定成为断灭了，为什么没有断灭的过失呢？他们就是从这个方面讲，应该有一个常有的法存在。

针对他们所发的过失，我们可以说需要通过正理进行观察，破除他们的邪见。如果不破除他们的邪见的话，我们如果相续中生起这种见解的时候，就根本没办法对治，所以说必须要缘殊胜的教理学习之后，就能了解这些观点都是不正确的。

那么如何进行观察呢？

若无常即断，今何有草等，
此理若真实，应皆无愚痴。

无常并不是断灭的，在世俗名言的真实义当中诸法都是无常的

，都是刹那生灭的。那么这样一种无常，刹那生灭，有没有断灭的过失呢？肯定是没有断灭的过失。为什么？因为一切法都是通过因缘而产生的，因的能力还没有断尽之前，虽然它的体性是无常的，但是不会成为断灭的过失。

就像一切诸法正在空性的同时它不是没有一样，所以我们可以了解一切诸法无常，无常是一切有为法的体性，但是正在显现生灭无常的同时，它的因没有断的时候，它的相续就不会断，它的相续不会随随便便就间断，可以说一个法从生住灭的体性来讲，它必定是依靠各种各样的因缘而产生的，既然有这样的因缘，这个因缘没断，它的法的显现体这一成分就不会断灭。从这个方面首先做回答。

然后从反问的角度去破除他们的观点。“若无常即断，今何有草等”，如果按照你们的观点来说的时候，只要一些诸法是无常的，它就会断灭，那么“今何有草等”？那么在现今的世界上怎么可能有花草树木等等现相出现呢？不可能有，按照你们的观点应该没有，但是实际上现在还是有的。因为他们承许这些法就是因为不是刹那无常的缘故，所以说才有草等的显现，我们怎么去破斥呢？

这个时候我们应该了解细无常的道理，以草做例子观察的时候，一个草刚开始时安住在种子的状态，然后不断地变化，虽然说我们把这个种子种在土地的时候，在几天、十几天当中看不出它马上长出一个芽，但是在种下去那一刹那的开始，因为水土、阳光等等因缘和合的时候，种子就在不停地变化，那个时候就已经在不停地变化了，然后从种子位开始破坏，然后显现芽位，再显现茎位，有叶、花、果，最后秋天逐渐枯萎，然后就没有了，就这样的一种过程。

那么这个过程你承许是不是无常的呢？他承许这个是无常的。那这个是不是一个断灭的？他说是没有断灭的，虽然它是无常，比如说种子位、芽位、花果位，最后枯萎，很多位都在无常，但是不是断灭呢？他们说没有断灭，虽然是无常的，但是它还是不断地在延续它的生命，有这样一个过程。我们观察的时候，他如果这样说了，这个时候就是在几个粗大的位的变化而已，实际上的这些细微的变化是没有的。他如果是这样想，如果不做详细地观察的话，肯定会这样想了，比如说种子位的时候，它是不变的，然后突然就变成了芽，在芽位安住一段时间，然后再长出茎，然后再开始长。他认为粗大的变化虽然有，但是细微的这种无常是不可能承许的，所以说从这个角度来讲，它是不会断灭的。

那么这个时候我们就观察了，从芽到种子之间，它是突然几天之内一点不变，突然某一天就长出的芽吗，还是每天每天都在长？肯定说是每天都比较长的；既然每天都在长，你可以说一天当中的时间或者是第一天有种子，第二天有芽的时候，是一天当中不变化，突然长了吗，还是在这个一天当它在每一分钟每一分钟都在变吗？肯定说每一分钟每一分钟都在变；每一分钟都在变再往下观察的时候，既然每一分钟在变，每一秒是不是在变呢？肯定必须要这样承许的，最后观察到最微细的时候，每一个刹那每一个刹那都在变化，确实是这样的。

如果对种芽的比喻不理解，我们可以用一个人的一生来做比喻，这个方面就比较容易了解。一个人有婴儿、少年、青年、老年、死的过程。我们用眼睛盯着一个小孩子看的时候，你是根本看不出来，他在慢慢慢慢地长大，即使眼睛都不眨地这样去看，也看不出他的变化，但是你看不出变化就不等于他没有变化。所以说他从这个婴儿到少年这个过程当中，并不是说刚开始的一段时间根本没有变，突然有一天就长大了，长高了，这是不可能的事情。所以从这个方面我们可以观察，一个法它自己在显现生住灭的过程的时候，必定都是

刹那刹那在变化的。

还有很多很多例子，比如说头发，每天都在长，经常看根本看不出来的，但如果不注意十几天长这么长，但这个不是突然长出来的，而是每天都在长，每天都在一个刹那刹那在不断地不停变化，只不过就不好发现，这就是细无常的道理。

通过细无常的道理，观察到了最细的时候，他就只有承许前面的刹那和后面的刹那绝对是不相同的，每个刹那都是有生灭变化的。这样观察得很细致的时候，我们就问他，既然诸法都是这样刹那刹那生灭的，那么有没有断灭的过失呢？如果观察到这一分的时候，他就不敢承许断灭的过失。因为诸法的本性虽然是在刹那刹那的变化，但是绝对没有断灭，有这样一种相续，它的原因是业所推动的相续没有变，没有断的缘故，所以说它不可能断灭的。

比如说，我们用手仍一个石头出去，这时候观察每一刹那都在变化，每一刹那都在往前走，每一刹那都是生灭的，那它会不会第一刹那马上掉在地上呢？这不可能。为什么不可能？就因为我们手上这个力量作为它的因，手上这个抛出去的力量，这个因没有断灭之

前，它的相续是不会变的，相续一直要往前走，乃至我们手上的力量用尽的时候，那个时候就掉下来了，就是这样的道理，一切诸法是无常的，刹那刹那生灭的，但是绝不可能第一刹那灭了之后，马上断灭了，很多比喻都可以了解是无常但没有断灭的过失。

所以如果按照你们的观点，今天就不应该看到任何草等，今天就不会看到任何的众生，乃至你跟我辩论的这个人不肯存在了，因为你本身就是刹那无常的法，所以说从这个方面观察的时候，就可以知道的虽然无常，但是绝对不会断。

这方面的关键之处，在于前面分析的理论当中，它有个因缘的力量，这个因缘的力量存在的时候，它就不会断灭。比较能理解的就是前面说的抛石头的比喻，乃至力量没有消尽以前，一直在空中飞行，最后才掉下来，但是在这个过程当中，不可能说它常有不变的，每一个刹那每一个刹那都在不停变化。

在弥勒菩萨《大乘庄严经论》当中也提到了，有些人不承许刹那刹那变化，他认为的一个法产生的时候，中间是不变的，安住一段时间，最后才灭。比如说面前的杯子，它形成一个杯子的同时，这时它

生起了，但是在好几年的时间当中，它一直都是不变化的，一直都是安住不动的，最后它自己遇到一个大的违品的时候，才会坏灭。

很多很多人有这样的一种观点，不仅仅是杯子，还有柱子、山等等，他们认为这一切都是有这样的过程。虽然是有无常，虽然承许无常，但是这个无常是什么？这个无常并不是刹那无常的，它生了之后还安住一段时间，这个是现量见到的事实，乃至它粗大的违品没有遇到之前，一直会安住的，他有这样一种观点。

这种观点根本就靠不住，可以说很有必要破除这种观点，如果不破除，相续当中就比较容易产生这么粗大的实执，所以这方面也是引用《大乘庄严经论》的理证。

你认为诸法很产生完之后，它不是马上灭的，它是安住一段时间，那么我们就是说，你安住这段时间当中，它是根本不变化的，那么它的力量来自于何方？是它自己以自己的力量安住，还是依靠其他的力量安住的？我们这样观察。如果承许这个杯子没坏之前，是通过自己的力量而安住的话，我们就说它永远不会灭了。因为它自己的力量，现在可以安住的话，依靠它自己的力量也会永远安住，所以

说这个东西一产生之后它就永远不会再灭，可以从这方面观察的。

如果说不是它自己的力量，通过其他的因缘帮助它安住，那么就问，这种力量是什么？其他的力量来自于哪里？这方面根本就找不到的，确实怎么找也找不到一个杯子自己安住的过程当中，还有其他力量帮助它安住，这方面根本找不到。或者说，如果这个东西需要一个其他的力量帮助它安住，我们就说它根本就不是一种常住的东西，它自己力量，根本就没有真实的安住。

这只是其中的一个比喻而已，一个理论而已。实际上在《大乘庄严经论》中有十四个理证，详细抉择一切诸法根本不可能生了之后，安住一段时间，然后再灭，绝对不可能的事情，抉择得非常详细。

这样我们就了解一切诸法在生的时候，第一刹那生，第二刹那绝对灭，不是第二刹那灭，一个刹那在生的时候马上就灭，第二个刹那生时马上灭，一切诸法都是这样的过程，绝不可能有一个常住不灭的过程，最后才灭，这是绝对不可能的事情，完全没有这样的一种理由。

那为什么要抉择这个呢？抉择这些道理的必要性，就是为了彻底破除颂词当中的他们的邪执，既然有这样一种观点，那么“若无常即断，今何有草等”就违背现量了，这个观点根本就没办法安立。所以从世间的比喻作为理论的时候就可以了解。

虽然这样一种法，它的体性就是如此，从来没变化，但是众生愚昧的缘故，他就见不到，见不到的时候，圣天菩萨就在这个颂词当中把这个观点提出来辩论，辩论完之后，学习之后就了解到一切诸法实际上都是刹那生灭的，但是刹那生灭当中它不会马上断灭。

这个方面就是很必须要了解的很清楚，不仅仅是要破斥外道的观点，实际上还要断除世间上的常断两种边执。针对我们修道的时候就是这样子，我们自己所修的一切善法，现在所造的一切业，它的本体是有为法，绝对是刹那生灭的，既然是刹那生灭，会不会是断灭呢？不可能断灭的，因为它的因缘力还在，它的因缘力存在的时候就一直延续下去，乃至于生果。

所以我们现在修的善法，虽然它的本性是刹那无常的，或者再观察细一点就是空性的，但是正在空性的过程当中，因为它的因缘力不灭的缘故，所以说它会一直存在下去，然后乃至于成熟果。所以

对我们自己来讲，一方面会断除对它的实执，一方面就会诚信因果不虚的道理，在颂词当中都是体现得非常明确。学习这些颂词对我们修行是非常大的作用。这个方面从世间方面来讲。

后两句“此理若真实，应皆无愚痴。”那么从修行的角度来讲，或者从获得解脱的角度来讲，一切众生早就应该解脱了。为什么这样讲？从愚痴做比喻，愚痴有时候说是无明，愚痴或者无明是产生众生流转最根本的因，如果承许愚痴断掉之后，就可以马上获得解脱了。按照你们的观点来讲，如果无常马上断灭的话，那么愚痴早就应该断灭了，愚痴断灭之后，众生不可能再流转轮回，所以早就应该无勤当中获得解脱。就是因为无明愚痴，它也是看待不知外境，不知诸法真实体性的对境而产生的，既然有这样一种对境，它自己来讲也是刹那生灭的体性，完全没有一个实有存在的体性。或者前面那种推理的方法推的时候，愚痴本体也是刹那生灭，不可能安住不动的。所以如果这样的话，一切众生都应该没有愚痴，早就应该解脱了。这个方面是显而易见的道理。按照你们的观点来讲绝对不可能成立的。

还有很多很多无边的过失，只要承许有安住，只要不承许刹那

生灭，很多过失都会出现，如下雨一样不可避免。

所以就了解佛教当中所抉择的诸法无常，不仅仅是粗大的法无常，而且从最微细的角度来讲，绝对就是刹那刹那变化的，刹那生灭的。有很多这样的观察的方法的。这是第一个科判的内容。

辛二、有我亦不应为流转还灭的因：

在外道的观点来讲，他就承许常有的我，常有的我在轮回当中指挥一切万法，然后产生种种六道轮回、还灭、解脱等等，都是因为常我的力量显现的。实际上如果承许常我的话，就根本不可能有流转、还灭的过程，绝对是没办法安立的。要从详细的理论上去观察，否则单单是说一下，别人不一定信服，或者单单讲一下结果，对修行人相续当中不一定马上产生一个很殊胜的见解，所以必须要从理论上进行抉择，从理论上决策好之后，自己相续中的疑惑才会从根本上打消。

设有所执我，现见色等行，

唯从他缘生，从他缘住灭。

“设有所执我，现见色等行”，如果说你认为你自己有一个所执着的常我，这个常我就是生起一切轮回和获得解脱的根本因，“设有所执我”应该包括这些含义，也就是说如果有个所执我，它成为本轮回和还灭的因的话，那么就是不对的。为什么不对呢？“现见色等行，唯从他缘生，从他缘住灭”，就是说现在我们能够现见一切色声香味触等等一切诸行，一切诸行所造作的过程都是从他缘产生的，从他缘住、从他缘灭的，根本没有一个常有的我在里面指挥，在里面自在的生起一切一切的万法，这是根本不可能产生的。

那如果你认为有一个常有的我存在，然后它在造作一切万法，那么我们就可以这样观察，如果说它有一个常用的我存在的话，有一个实有的东西存在，就必定有它的作用。我们就是说，它的作用是什么？这个常有的我实有不变的东西，它做了什么事情安立它是常有的，或者实有的，它真的有体性呢？它到底做了什么事情呢？

我们问的时候，实际上观察的时候，根本没做任何事情。他们说有做的事情，比如说我了解了这个外境，或者现在我做了很多事情，这方面怎么不是它的作用呢？我们说根本不是它的作用，为什么不

是它的作用？比如说生起眼识，是谁的作用？是看待外境、自己的眼根、自己的心识这三种因缘和合的时候，眼识产生了。像这样观察的时候，你的常我根本没有产生任何作用。听声音的时候也是同样的，产生一切万法的时候，它的作用都是通过内六处、外六处产生一切法的，所以这个常我在里面没有发生作用，绝对没有任何作用可以产生。既然没有任何作用可以产生，那么你的常我就没有做任何事情，所以不可能安立它是实有法的。从这个方面也可以做观察的。

或者我们可以说在轮回当中的一切万法，你认为是一种常有的我所产生的，但是我们现量观察的时候，现量见到一切万法是从他缘而产生、他缘住灭。比如说讲义当中讲到生贪心的时候，你必须要看待一个外境，悦意的对境现前的时候，你去贪着他，这时生起贪欲心；生嗔恨心也是同样看待嗔恨心的对境；种芽产生的时候，也是要经过它的种子、水土等等产生的，所以这样一观察的时候，常我在轮回中所作的一切万法，一切的事情没有真正的体现出来，完全没有体现出你的常我在里面做了什么事情，所以说一切诸法可以说是从他缘而产生的。

然后住的时候，也是缘没有灭之前这个叫住，真实的住是没有的，一个常住不灭的安住是没有的。名言当中安立的安住是什么呢？安住是缘还没有尽的时候，这个状态就叫做住。

灭是什么？灭是因缘尽的时候叫灭。

一切法有生住灭，完全都是观待于他缘，因缘聚集的时候就生了，因缘还没有灭叫做住，因缘一灭就叫做尽。我们可以观察生住灭的过程，完全都是观待因缘的。

我们再从另外角度讲，如果你说不观待任何因缘就可以产生，通过你的常我产生，这个时候就不可能有一切万法的产生，一切都不需要因缘，这个时候常我造作就够了。但实际上是根本不可能事情，完全靠因缘产生。所以从这方面去观察的时候，常我不可能作为这个生起万法的因缘，所以这一切都必须观待种种的法，所以说没有一个常有的我真实存在的，绝对是没有一个常有的我作为生起万法的因。

所以这个地方就观察到了，既然轮回当中的一切法不是常有所

造作的，要获得解脱也绝对不观待常我。如果观待常我，因为常我是有自在的法，它可以任运地产生轮回，任运地产生解脱，如果是这样的话，那么每一个众生的相续当中，他的想法是什么呢？每一个众生绝对不想受丝毫的痛苦，想长久地享受安乐，如果说有一个常我在里面，在我们的内心当中制造一切万法，那么这个常我应该时时刻刻地都造一些好东西给我们享受，不可能造一些痛苦给我们受，这是说不过去的事情。

因为常我有能力，首先观察常我有能力，而且常我一方面是产生一切万法的因，每一个众生相续的心态都想要享受安乐，不想要痛苦，所以通过这样几种因素去观察的时候，绝对常我应该恒时造快乐的东西，造悦意的东西给我们享受，不可能造丝毫的痛苦，但是实际现象是，好的东西总是很快就消失了，而痛苦就跟随众生，一直就没办法离开。所以从这个角度来讲的，常我也绝对不是一个自在的造作万法的因。

或者说如果常我是一切流转和还灭的因，那么众生早就想获得解脱，比如说外道，他在没有发心入道之前，假如他不知道常我是流转和还灭的因的话，他进入外道的宗派，受到外道宗派训练的时候，

从那一刹那起他就了解到实际上一切轮回都是常我造作的，而一切解脱也是常我造作的，在了解这个观点的那一刹那他马上就应该获得解脱，常我就是造解脱因的缘故。所以从这方面观察的时候，外道就不需要去长时去苦行了，五火焚身也好、跳崖也好，或者学习牛狗的禁行也好，全部没有必要，无有勤做就可以解脱，但是根本不可能事情，因此这样观察的时候，你的常我就绝对不可能安立成流转和还灭的因，从这个方面进行破斥的。

辛三、能生所生法唯是无常：

下面讲第三个科判的内容，能生所生法都是无常的体性。可以说在轮回当中一切万法显现都是一种能生所生的过程。能生的就是它的因缘，所生的是它的果，所以说一切万法离不开因果，离不开能生所生的关系，既然承许一切万法都是能生所生，那么就不可能成为常有，那绝对是无常的法，这个颂词主要讲这个问题。

如缘成芽等，缘成种等生，
故无常诸法，皆无常所起。

这个就不一定要破除外道的观点，就是让我们修行者了解轮回当中的一切能生所生的法，只要有能生所生的关系，全部都是无常的体性。既然是无常的体性，它就不会安住不动。那么从这个角度来讲，缘这样的一种的见解再观察为什么有生灭无常呢？就是因为一切诸法无自性的缘故，是空性的缘故，它才有这样无常的变化。如果不是空性的，不会有无常，应该是常有的。这方面的话，从直接上讲好像是讲无常，但实际上从究竟上来讲，应该趣入到空性的境界当中去。

比如说在世间上所看到的一切法，“如缘成芽等”，通过这种各样的因缘聚合之后，种子就会显现芽、果等等，所以说一切都是从因缘产生的，它的种子、水土等等是能产生的因，然后芽等就是所生的果。

“缘成种等生”，既然种子可以产生芽，种子是否是独立自主，自由自在的可以显现的呢？这个种子也不是的，种子从哪里来的呢？种子是在秋天的时候，果实成熟之后，从果实的因当中产生种子，又从种子作为因又产生它的苗芽，又从它的根茎叶等产生种子，所以这一切都成了能生所生的关系。

这个地方是从种芽的角度进行观察的，实际上轮回中的一切万法都没办法离开能生、所生，因和果之间的关系。有因缘才可以产生，没有因缘不可能产生，前面反复讲到了，因此说，既然一切万法都是因缘产生的话，那么就绝对不可能是常有的法。

“故无常诸法，皆无常所起。”所以说一切无常的万法，现在我们能够见到的、接触到的、能够想到的这一切法，可以说都是一种无常体性的法，它的因是什么呢？它绝对是“无常所起”的。

我们的观察一切诸法都是因缘产生的时候，比如说只要是我们能够见到的、想到的，脑海中能够浮现出来的，这一切都是因缘产生的。我们会想到石女儿在脑海当中可以显现出来，虚空在我们的脑海里面可以显现出来，它们根本就没有，既然没有，那它们的因缘是什么？有时候关系到脑海当中的事情的时候，意识的对境的时候，就会觉得不好思维了，但是这个方面也不是什么不好思维的，为什么这样讲？在你的脑海当中显现石女儿的时候，这个时候可以说脑海当中显现一个它的总相，男的或者女的，这时就显现了一个大概的印象，那么印象通过什么来的呢？我们说是自己的意识里存在的

，有时候看到众生的种种形象的时候，假设一个众生就是石女儿在自己脑海当中显现了，通过时间迁变，种种因缘在自己脑海当中显现石女儿的形象，那么这个石女儿的形象在自己脑海中显现的时候，是不是常有的？绝对不是常有的，因为它毕竟刚开始时没有，最后自己因缘、意识、想法聚集到这一点的时候，就显现出来了，然后自己的分别念一转移的时候，马上变成其他的法了，所以说它根本就没有。

或者虚空也是同样的，虚空在自己脑海中显现的时候，认为这个是虚空，这个是蓝色的天空，这时也观待自己的意识，观待自己所看到的什么都没有的对境等等，很多很多因缘和合的时候，就自己脑海中显现出来，所以说这个方面也是一种无常的体性。所以只要是自己见到、听闻到、想到的这一切都是无常的。

乃至自己脑海当中所缘的法性、如来藏光明，也就是说在自己脑海中显现的时候，它并不是如来藏的自相，在这样的过程当中，还是依靠因缘产生的，缘宣讲如来藏的经典，或者宣讲法性的经典这些因缘，再加上自己的如理思维等等，各种因缘和合的时候，修法的时候，缘空性修法，在自己的脑海当中显现这些法也是无

常的体性。

胜义当中没有一个能思所思，能想所想，能缘所缘，种种分别都寂灭了，所以这个问题就不在讨论之列了。既然在世俗当中说这些法的时候，可以说只要能够想到的一切法，全部都是无常的。

“故无常诸法，皆无常所起。”所以说要产生一个无常诸法的果，毕竟它因全都是无常的，不可能有一个常有的因，产生一个无常果。比如说大自在天作为因，然后产生轮回的显现，或者无常的因显现一种常有的果，完全也是不可能。比如说前面讲到这个本来是无我，但是最后产生的一个常有我的解脱者等等，都是不可能的。常有的因更不可能产生常有的果，因为两者都是不变化的，两者都是不需要观待他缘的，所以说因果都不能安立。

这样三种理论没办法成立的时候，只有成立第四品，无常法产生无常法。这样绝对是符合诸法名言实相的，像这样的道理必须要好好思维。

辛四、略示名言中离断常的规则：

名言当中，万法在产生的时候，是不是完全常住不灭，或者说生的时候马上断掉呢？不是这样的。为什么这样讲？就是因为缘起的缘故，缘起是非常非常奥秘的，缘起的体性一般凡夫众生绝对没办法思维的。单单是佛陀，佛陀在证悟的时候证悟了一切诸法缘起的道理，证悟了缘起的道理之后，给众生宣讲这个问题，让众生了解到一切诸法是因缘产生的法，缘起性空、现而无自性的道理，缘这个方面去作意、去修行可以获得解脱。

这方面在佛法来讲是非常关键，非常重要的一个话题了。我们平时虽然了解一切都是因缘生，因为在所有的佛经、论典当中，平时大德开示当中都提到一切都是因缘生的，佛教就是因缘产生法，实际上是怎么样的因缘产生？到底是常还是断的体性？真正如理作意，好好分析的人不多。只要把这个问题搞清楚之后，了解一切诸法空性，在空性当中，显现法不灭的道理，现空无二的道理，就可以很清楚的了解了。

以法从缘生，故体而无断；

以法从缘灭，故体亦非常。

首先讲到非常非断的道理，有时候我们说，缘起产生的道理是不是在抉择胜义谛呢？不一定是胜义谛当中讲的，科判当中讲得很清楚，名言当中的一切法都是离开常断的体性，所以从科判的意义来了解的时候，它的重点落到了名言谛的法。但从了解名言谛的法非常非断，从这个地方入手，又可以了解胜义当中空性的体性。

所以这样就可以知道，一切诸法是不是断呢？根本没有断，一个法在安住一段时间之后，它没有了，它消失了，这时候是不是断灭？按照有些外道的观点来讲，它就是断灭了，比如说一个人死了，永远不会再有了，就断灭了。这个方面实际上是不成立断灭的过失，为什么不成立断灭的过失？就是因为诸法是因缘产生的缘故，所以它的本体来讲根本没有断灭的过失，就是因为因缘和合的时候它就会产生，如果真正它的本体断灭，不管积累任何万亿的因缘，它也绝对不会产生的，因为它彻底断掉了，它的本体本来就是一种断灭的体性的话，那么绝对积聚一万个因缘、一亿个因缘不可能再产生。

但是我们可以知道一切法刚开始的时候，它是没有的，然后通过因缘聚集之后它产生了，就是因为通过因缘聚集可以产生，所以

一切诸法的本体不可能是断灭的，如果是断灭的话，聚集因缘也不可能产生。所以说这个颂词讲得很清楚的，“以法从缘生，故体而无断”，所以不可能成立断灭。

有些人认为一切诸法是常有不灭的体性，实际上世俗当中的法，只要是显现的法就不可能不灭。为什么这样讲？“以法从缘灭，故体亦非常。”就是因为诸法因缘灭了之后，它的本体就不可能再常住，所以说因缘灭了之后，这个法的本体就消失了。

很多众生在了解这个问题的时候，往往就容易落入边执当中，或者认为这个东西在显现的时候就是常有的，或者就认为这个东西灭了之后永远就没有了，这方面是很容易出现的过失，但实际上就是因缘和合的缘故，缘起和合产生万法，所以一切缘起显现的法，它的本体就是离开常和断的，就是因为因缘聚合的时候会产生，因缘息的时候它会灭，所以说它看待因缘，看待因缘就绝对离开常和断，所以说这方面是没有这样的过失。

还有常和断的定义，到底是什么是常？什么是断？是不是我们抉择空性的时候成了断？根本不是这样的。龙树菩萨《中论》当中常

和断定义很清楚。什么是断见？先有而现在没有，就是说一切诸法刚开始时，有一个自相的实体，它是实有存在的，刚开始时有个实有法的体性成立存在，最后它断掉了，这时叫断见、断灭。常是什么？常就是一切诸法的本体刚开始有，现在也有，永远不会改变的，就是常。

但是我们可以观察诸法，名言谛的诸法是不是这样子的，绝对不是的。一切诸法从产生的时候，也是因缘聚合产生的，因缘聚合的一切法本体就是空性，所以没有常的过失。有没有断的过失？有时候常边不容易执着，对佛教修行人来讲，常的方面不容易有，因为现量见到很多法不停的变化，所以认为是无常的。

但是很多时候认为是断灭的，灭了之后就没有了，像这样会不会有断灭的过失？没有的。断灭的过失前面讲的很清楚，它的体性是先有而现在没有，那么我们有时候就想，一切诸法不是以前有现在没有吗？并不是这样的，一切诸法本来就是没有的，只不过因缘聚合有妄现而已，显现一个影像而已，实际上是根本没有。

比如做梦的时候也是同样的，梦境当中所显现的这些法本身就

是没有的，我们刚睡下去的时候，还没有什么大象、老虎的显现，睡下去之后开始做梦了，这个时候脑海开始显现很多老虎大象，这时是不是它真实存在呢？根本没有真实存在，确实就是正在显现的时候它的本体是没有，只不过因缘和合时候的妄现而已，现而无自性而已，所以最后一醒来这一切都没有了，消失了。那么这就根本不符合于先有本体，后面断灭，断见的体相。

这样了解之后就知道，我们现在抉择空性也是同样的，我们面前显现很多很多法，通过理论把它抉择了，然后知道它是空性的，这是不是断见呢？绝对不成断见，就是因为这个法本身就没有，我们面前显现的这些法都是一种妄现而已，它的体性来讲本来就是空性的。现在我们抉择的这个空性见就是找到它自己的本体。它的本体是什么？它本体也是空性的，所以得到了空性的见解去修行、去证悟，绝对没有成为断见的过失。

所以这方面就了解因缘产生的法绝对就离开常断。这样就了解到的一切诸法，生死和轮回的体性，绝对是因缘和合而产生的，正在显现的同时，根本没有稍许的自性存在。

所以这个时候讲破我品，破我品实际上主要的核心就是讲到了解脱的自体到底有我、无我的关键问题，所以实际上在生死的时候也是没有我，在涅槃的时候也是没有我。生死涅槃二者来讲，都是没有丝毫体性，只不过看待面前显现的种种法而已，看待显现法的时候有生灭、有生死，有涅槃，实际上二者都是纤毫没有自性的，从这个方面应该进行详细的思维。

今天就讲到这里。