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，现在我们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。

上面讲到了如何依世俗谛净治自己的身心的道理，如何使自己成为法器的次第，圣天菩萨的颂词和堪布仁波切的讲义把道理抉择得很清楚，希望不要停留在了解上面，或者单单听过一次就可以了，应该对前面所讲的修法再再地串习，尽量使它融入到自己的相续当中去。

今天开始讲广释胜义谛的修法，主要是抉择一切诸法空性的道理。《中观四百论》主要所抉择的内容就是在后八品当中所讲的一切诸法空性的道理。从表面上的文句看起来，主要是破斥一切诸法的有边，对无边、二俱等等没有着重破斥的原因，在《入中论》当中也是讲过了，一切众生对有边非常耽执，认为一切万法都是存在的，都是有的，产生一个非常强烈的实执，通过种种理论破斥了有边之后，其他的破无边、破二俱、破双非就比较容易。所以在表面词句上是着重破有边的。但是我们应该了解它有这样一种总的意义在里面。破了一边之后可以类推其他的边都是大空性的体性。了解了这个之后才可以抉择离四边的空性，否则的话，破了一边之后还认为空性是有的，空性是存在的，又落入另外一个戏论当中去了。

但是对初学者来讲，首先抉择到离有边的空性就是非常善妙的，首先把有边的执著破除之后，虽然相续当中还有空性方面的执著，但是这个方面的执著很容易破除，空性的执著也可以强有力地遮止众生无始以来流转轮回的因——实执分别，所以是非常善妙的。

全知宗喀巴大师在抉择中观的时候也是这样讲到的，破除了我之后，必须要有一个无我的执著，有了这个无我的执著才可以非常顺利地遮破我执。所以在刚开始的时候是不能够遮破无我的执著的。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》当中也是如是抉择的。所以我们通过空性的修法，抉择到一切诸法是没有的，是空性的见解之后，应该在空性的执著当中停留一段时间，停留这段时间是干什么呢？主要是通过空执去对治实执，通过这样修习一段时间之后，真正相续当中空性的执著非常稳固了，这个时候我们的分别心也不会再对外界的种种实法进行耽执的时候，再着重去对治空执，这就是修空性的次第。

否则的话，对初学者来讲，刚开始从理论上彻底打破四边，有边没有，无边也没有，但是这样打破之后，初学者他的根性不是很具足，所以这个时候一下子让他修持离四边的大空性修不上去，安住不了，所以还不如按照次第来，首先通过空性的执著去打破实执，这个是非常善妙的修法。

第九品 破常品

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。

因为成为有为法必定有一个特性，一切有为法的特性是什么呢？总的特性就是生住灭，具足生住灭的法全部都称之为有为法，没有生住灭的法就称之为无为法。这就是有为法和无为法的差别。众生对有为法的执著是非常严重的，对无为法的执著不是这么严重。所以在很多经典论典当中着重破斥的是有为法。主要是众生自己的相续或者外在的欲妙等等全部都是通过因缘产生的，但是众生不了解这样的体性，对它产生一种实执，认为它可贪执等等，这样流转轮回。所以着重破斥生住灭方面。

戊一、(由破有为法为常之门而总破实有)分三:一、总破有为法常;二、别破有为法常;三、断不许破实有之诤。

己一、(总破有为法常)分二:一、正破;二、破彼所答。

庚一、正破:

如何总的破除有为法,也就是一切空性的总纲。一切空性的总纲就是在总破有为法当中的第一个总说当中讲的,其他别破、回辩等等都是为了进一步了解空性的实义而进行的深一步的抉择。

一切为果生,所以无常性,

故除佛无有,如实号如来。

首先讲到了一切诸法无常或者空性的体性,第二讲到了这样一种空性的体性单单是佛陀现见,佛陀所宣讲的缘故,所以只有佛陀才能号称全知,号称如来。除了佛陀之外,其他人没有资格称之为如来。

“一切为果生,所以无常性”,在讲记当中首先引用了奴仆做工的比喻,一个雇工对主人做很多事情,是观待于各种因缘的,观待他要获得的工资,所以他在做工的时候所做的一切劳作,并没有一个自性可言,它是观待“果”的,这个“果”就是工资,自己给主人做了很多活之后,主人会给自己报酬,他是观待这个果而产生的。

通过这个比喻了解到什么呢？现在我们所能见到、感觉到的一切有为法，全部都是为了果而产生的。这说明了什么意义呢？既然一切有为法都是为了果而产生的话，那么有为法它自己的体性就是不存在的，没有一个单独的体性。就像前面所讲的雇工，他也不是有一个单独实有的自性，一定要做这个活，他是观待他的果的。一切有为法也是同样的道理，一切有为法产生的过程当中完全都是要观待其他的法，观待其他的因缘才能产生，也就是说一切法一方面是观待因缘，一方面是为了得到某种果而产生的，有这样一种因果观待关系的缘故，“所以无常性”，所以一切法完全都是无有常住的。

讲到这里的时候，我们必须要再进一步分别，否则的话是比较笼统的。一切有为法，一切万法都可以分为因果两个部分，粗大的果我们比较容易了解，比如说宝瓶、柱子等等都是粗大的果，在我们面前现量见到的，这个果产生的时候必定是观待很多因缘的，没有很多因缘具足的话，就不可能有这个果产生。

比如说柱子，它的产生观待很多因缘，比如木匠，木工要把一个原木修理成柱子的形状，要把它的皮去掉，然后推得很光滑，上面涂上颜色等等，放到经堂的时候，我们说这个是柱子。柱子要成为柱子肯定有很多因缘，木工、柱子本身也需要很多因缘聚集，它的树种、水、阳光等等。所以一产生果的时候，必定有很多因缘，绝对有这样的一种观待关系。这个方面比较容易了解。

我们再观察它的各种因缘，各种因缘也是可以成为果的，比如说柱子的因——木匠，他作为一个果的话，也有他的因，比如他有他的

业、他的父母等等，有很多因具足的。还有树木也有很多因缘产生的，它也成了果。所以一个一个分析下去的时候，从粗大的果分析到微细的果，从微细的果再分析到微细的果，每一个法都有它的因，所以一切有为法的因和它的果都可以成立为因果的关系，既然都可以成立为因果的关系，那么在这样的一切万法当中就绝对没有一个实有的自性存在。

这就是它分析的过程应该这样了解。了解之后就知道一切有为法，或者成为因，或者成为果，都是无有自性，都是观待成立的。

我们再从因果两个方面进行观察，有的时候我们认为一个种子，或者观待它的果来讲，种子就成了因，它所成的果实就是果，这是一般的观察方面，但是我们反过来也可以这样观察，因为它们两者必定是互相观待的，果实也可以成为果，果实也可以成为因，怎么样成为因呢？因为它们二者是互相观待才能成立的，因要成为因的体相的话，必定是它有果，为什么它是因呢？因为它有果的缘故。果为什么成为果呢？因为它有因。二者都可以做因，都可以做果。从它们互相观待的关系来观察的时候，任何因都可以作为果，任何果都可以作为因。有这样一种关系的缘故，所以这个地方讲“一切为果生”。如果我们没有这样了解得很清楚的话，就会认为有些因不一定会成为果，但是我们从这样因果互相观待、互相成立的关系，所有的因都可以安立成果，所有的果都可以安立成因。

“一切为果生，所以无常性”，所以一切都是无有常住的法。第九品所讲的破常品，实际上并不是像第一品当中所讲的一切都是无常的，从世俗谛讲。这个地方的总科判是释胜义谛之瑜伽，当然不能完全

把一切果无有实有，抉择一个无常的本性就够了，这里所讲的“一切为果生，所以无常性”，是不是单单落在一个“无常”上面呢？并不是这样的，完全不是这样的。“无常”可以说是比较容易趣入空性的自性，因为一切诸法无常，就可以抉择到一切都是因缘产生的法，如果因缘产生的法有变动的话，那么绝对没有一个实有，没有实有，在胜义谛当中就完全是空性的体性。所以必须从“无常性”往下推，就了解一切诸法是空性的体性。

有这样一种前提，“故除佛无有，如实号如来”。因为像这样因缘所产生的法，虽然不是佛陀所造的，但是佛陀发现了它的规律，证悟了它的规律，然后佛陀对众生宣讲了这样一种体性，因为佛陀照见、宣讲了这样一种体性的缘故，单单是佛陀“如实号如来”。其他的本师或者修行者没有资格称为“如来”。

对“如来”名号的释词，在有些经典，或者本论当中也是讲到，如如了知一切真性而如是宣讲的缘故，称之为如来。“如”就是如如，或者真如的意思，真如就是佛陀完全了解，而且了解之后，乘如是真如来世间度化众生，所以从这个角度称之为“如来”。这样一种体性完全是要证悟缘起空性之后才能如是做到，否则的话根本不行。

后面两句比较容易了解，主要是前面两句当中的第一句“一切为果生”，这是最关键的问题。一切所有空性教法就是通过“一切为果生”抉择到一切诸法空性的实义的。所以对“一切为果生”这个方面要着重仔细地进行思维。为什么“一切为果生”就成为空性，必须要了解。

前面我们为什么要从比较细的方面去抉择，一切果有它的因，这个因又成为它的果，互相观待的缘故，也可以也可以成为它的果。前面从两个角度进行分析了。第一个角度，主要是一个果产生了，有它的因缘，它的因缘又有它的因缘，所以它也成为果了，这样一直往下推的话，一切诸法都有它的因缘的，这是一层关系。

第二层关系，因和果之间互相都可以成为因果。因为因和果，比如种子和芽，两者之间不能单单说芽就果，种子不是果，不能这样安立的原因前面分析了，因为它们两者必定是互相观待的，就像此岸和彼岸。我们不能单独的说，这个就是此岸，那个就是彼岸，不能调过来。实际上我们站在不同的角度，我们站在这边的时候，我们说这个是此岸，那个是彼岸，但我们到了对岸的时候，那个就成了此岸，这边就是彼岸了。所以因和果之间的原因也是这样的。我们从因产生果的角度可以说种子是因，苗芽是果，这个方面是可以安立的。但是果为什么成为果呢？因为有因的缘故，所以从这个方面也可以安立苗芽成了因，种子就成了果。如果把这个推理方法了解之后，就不是很困难。如果不了解就觉得很想不通似的，但实际上这个问题现在做个提示，下去之后慢慢思维，应该可以想得通。

庚二、破彼所答：

主要是破外道的回答，外道不了解诸法真实性，就执著有些法是实有的，所以他就提出一些辩答。有些外道说，“一切为果生”，一切都是因缘产生的，这个方面可以了解，但是在这一切法当中有些特殊的，比如说虚空，还有微尘这两种法是比较特殊的。为什么特殊呢？因为虚空单单是被意识所缘的，它是意识的所缘境，而它本身不能

缘任何法，所以虚空应该成为实有，它没有能生所生、能依所依的关系的缘故，它单单是一种所缘，不是一种能缘，不能缘别人，只能让意识缘自己。所以从这个角度说，虚空应该是实有的。

第二微尘，胜论外道承认从微尘当中可以产生一切万法，而这个微尘单单是生其他法的因，它自己不是被别人所生的，所以从这个角度来讲，它是实有的。他有这样的一种邪见。为了破除这样的一种邪见，圣天菩萨讲到：

无有时方物，有性非缘生，
故无时方物，有性而常住。

没有任何一个法是实有的，不管是任何“时方”，“时”就是时间，“方”就是地方，不管在任何时间，过去、现在、未来，或者在任何地方，不管在东方、西方、南方、北方，只要是有为法的体性，“有性非缘生”的绝对没有。“有性”就是有自性的法，不是空性的，有一个实有的体性，就是“非缘生”，因为佛法承许，只要有因缘所生的法全部都是无有自性的。这里讲到，外道认为有些法是有自性的，就是实有的意思。这里总的来讲，没有任何一个法有自性，而非因缘产生的，既然是这样的话，“故无时方物，有性而常住”，所以没有一个法是有自性而常住的。这是字面上的意思。

下面必须要进一步分析，如果不进一步分析的话，好像还是没有办法了解颂词的真实意义。当然其他外道所承许的这些有为法不需要再破斥了，因为他们已经承许这些是通过因缘而产生的，所以是无常的。但是这个地方必须要着重破斥的是什么呢？是虚空和微尘这

两种法。如果不仔细分析，不破斥的话，好像和颂词有点联系不上，或者自己就没办法真实了解，外道提这个问题，然后圣天菩萨又没有直接破斥，好像没有连接的。所以必须要进一步破斥。

“无有时方物，有性非缘生”主要破斥的对象就是虚空和微尘，首先破他们所说的虚空，他们认为虚空单单是所缘，不是能缘，所以是实有的。这是不能成立的。为什么呢？因为单独的一个实有的法——虚空，如果要成为实有，它肯定是不能变化，不能起作用的。但实际情况是它已经被意识所缘了，它既然被意识所缘的话，就成了一种观待的关系了。虚空和自己的意识就成了一种观待关系，也就是说，自己的意识是能缘，虚空是所缘。有了这样一种观待关系，从这个角度来看，肯定虚空就不是实有法。如果它是实有法，它就是不能变化的，它就不能成为别人的所缘，但是现在已经成为意识的所缘的缘故，它有作用，有观待关系了。有这样的观待关系，它就完全不能成为实有。

实有的法，它有它的体性，它是不能变化的，不能起作用的，或者是实有、独一的，如果它改变了它自己的体性，就不能成为实有。虚空也应该符合这样几种特性，它应该是不能变化的，不能起作用的，它应该是独一的。但是这不能成立，它成了意识的所缘的时候，它已经有了作用，有了观待的关系，所以就没有一个实有不变的体性。因此从这个角度来讲，虚空单单是一种所缘，而不是能缘，如果不仔细观察的时候好像就是这样的，如果仔细观察一下的时候，虚空作为单独不变的所缘境不能成立，原因就是它既然已经被意识作为所缘的时候，它已经有作用了。如果它真正不变的话，任何时候不能成为所缘。所以从这个角度观察的时候，虚空没办法成立实有法。

下面再观察微尘，微尘单单成为一种能生，不能成为所生，他就认为这个是实有的。我们有时候想，确实，把粗大的法观察分析到最微细的时候，就成了极微，成了一个微尘，这个微尘可以说是生起万法的因，而它自己不是被其他法所产生的。不观察的时候也许有这样的想法，但是按照佛法的理论详细地观察的时候，这样的理论根本没办法成立。

首先按照他们的观点来分析的时候，微尘单单是能生，不能成为所生，但实际情况不能成立。原因是什么？一个微尘是肯定不可能组成粗大的法的。要产生一个粗大的法的话，那么我们观察，这个微尘是从什么样的角度而产生的呢？外道承许从微尘当中产生万法，我们首先分两个方面来观察，你这个产生万法是如何产生的？是像种子一样，种子当中本来就包括了苗芽的因，然后把种子种在土里之后，种子破裂了，变成了苗芽，变成了树，或者是一种堆积的方式？如果外道承许是由微尘不断破裂产生很多法，那么我们可以知道在微尘当中就有很多因，微尘当中本来就具足产生万法的因的话，它就不可能成为常有。

如果是像种子一样，种子种在下面，种子要变坏，才能长出苗芽。如果你的微尘是从这个角度进行安立的话，微尘破坏了，生产出万法，那微尘肯定是无常的，因为微尘已经没有了。所以从这个方面讲是不可能成立的。

如果从另外一个方面来承许，是很多很多微尘积聚在一起，就变成一个粗大的法，从这个角度产生的。比如说一个茶杯，我们可以知道

这个茶杯上面是很多很多无数的微尘聚集的，外道的观点承许这样的微尘单单作为能生，不能作为所生，但是我们说不能安立。比如说这个茶杯有一百个微尘，在里面作为能生，但是一旦聚集成一个杯子的时候，这个杯子就成了所生了，那么这个微尘在不在里面？还在里面。那么这个微尘到底是能生还是所生呢？如果这样问他的时候，他肯定没办法回答了。因为他说只能是能生，不能成为所生。但是以杯子为例，刚开始的时候他们认为单单是一个微尘作为能生因，它不可能作为所生，但是我们一观察的时候，每一个杯子当中都有很多很多无数的微尘，这所有无数的微尘在它因位的时候，全部都是能生，不能成为所生。但是在这一百个微尘聚集到一起的时候，成为一个粗大的杯子了，这个时候是所生的法。刚才外道承许，这个杯子上面单单有能生，不能成所生，但是以前的能生的微尘没有变化，还是在这个位置上存在着，但是聚集成粗大的法的时候，它已经变成所生了。那么这个时候外道的观点就不能成立，又成能生又成所生。

所以这样观察的时候，实有的法不管在过去、现在、未来没办法安立。或者从任何地方没办法安立微尘实有。所以我们可以从它产生的因，从它产生的方式，两种方式进行观察的时候都没办法安立。所以从这个角度可以破斥。

或者还可以用其他的方法破斥，以微尘为因，产生了很多很多粗大的法，我们知道粗大的法上面有白色的东西，有圆形的东西，有冷的东西，有重量的东西，都是有的。我们观察这个能生，这个微尘是不是真正单单作为能生，或者这个微尘自己有没有因。比如说，这个微尘，刚开始的时候它完全没有颜色，但是组成粗大的法的时候，它有颜色，那么这个颜色是从哪里来的？如果没办法安立，因为一切微

尘本身没有颜色的话，每一个微尘都没有颜色，那么组成的时候也不应该有颜色。但是如果他不这样成立，他说微尘上面本身就有颜色，比如说微尘就是白的，很多白的东西在一起就成了白色的东西了。那么就观察白色微尘的因是什么？我们说很多微尘，有白的，有绿的，有蓝的，很多很多微尘，为什么有这么多差别？为什么这个微尘是白的？为什么这个微尘是蓝的？你说是无因生还是有因生？

如果你说这个微尘是无因产生的，我们也可以观察，既然微尘可以无因产生，那其他大的色法都可以无因产生，这就不能成立无因生。如果是有因生，这个白色的微尘是有因产生的，那么它的因是什么？不管它的因是什么，如果这个白色的微尘是有因产生的，那么这个白色的微尘就成了果，既然成了果，那么“一切为果生，所以无常性”。所以从这个方面一推理的时候，如果它有因生，前面肯定有它的因缘，有因缘的话，这个微尘就成了果了，既然成了果，它就成了无实有的了，因为它观待它的因而产生的。所以根本不成立有实性的。所以从无因、有因来观察的时候，肯定不能成立的。

或者观察一个很热的东西，肯定是由很多不同的因缘产生的，不同的四大当中，火大增盛的时候有这样的差别。那么观察你这个极微当中，是在一个极微上面有四大的体性，或者是有地水火风四个不同的极微和合起来成为一种火的体性？如果在一个微尘上面有四大的体性的话，我们再分析，为什么有这样的差别？为什么有四个？如果是常有的话，就不可能一个法上面有四个不同的体性存在，所以从这个方面也不能成立，成立就成了无常，绝对不是实有法。如果从另外一个角度，是由四个不同的东西组成，那么四个东西为什么有不同的体性？它们的因是什么？按照前面的推理一观察的时候，也不能成立的。

或者一个物体，我们拿在手上的时候有重量，按照胜论派的观点，他说一切粗大的法是从极微产生的，那么极微有没有重量呢？如果有重量，到底是多少？如果是一克的话，一克还可以分很多很多。一分下去的时候，这个重量就不能成立。如果在极微上面有重量，那么这个重量是多少？如果是一个作为单位的话，我们又可以分，一克的话，还有0.5克，还有更小的单位积聚，所以如果承许有重量不行。如果承许微尘没有重量，那更麻烦，因为一个没有重量，十个也不会有重量，杯子是由无数的微尘组成，但还是不应该有重量，我们拿到手上的时候不可能有一点有重量的感觉。

所以从这些方面观察，要成立微尘是实有的，而且单单成为能生的因的话，完全没办法安立。我们还有很多理论都可以观察，时间关系就不再分析了。实际上通过前面的方法一个一个进行分析的时候，绝对微尘没办法成为实有的。

再补充一个破小乘宗的微尘的方法，从微尘到底有没有方向去破，有方向的话，有六个方向，肯定不是一个完整独一不变的体性；没有方向的话，怎么聚集大的法呢？因为粗大的色法必须一个微尘四周有六个微尘聚集，然后在每一个微尘上面又聚集很多很多微尘，这个时候才显现一个粗大的法，如果根本没有一个方向的话，聚集成一个粗大的法的时候也根本不可能有方向的。所以一个一个分析的时候，极微没办法成立。

我们了解了推理的过程之后再来看颂词。“无有时方物，有性非缘生”，没有任何一个法，在任何过去、现在、未来，前面我们观察虚空

也好，微尘也好，在过去观察，在未来观察，在现在观察都不可能成立，或者在哪一个地方观察都不可能成立。所以就没有任何一个东西有自性，不是因缘产生的。前面为什么这样分析呢？就是因为必须要通过因缘和合而产生。所以他的结论就是“故无时方物，有性而常住”，根本没有一个东西有自性而常住不灭。

我们再把这两个颂词作个归纳。第一个颂词主要是讲到在佛教的观点当中，所有的一切有为法全部都是无常性的，全部都是空性的，它观待因缘而生的缘故。后面这个颂词就针对一些外道的观点，他承许一部分法是有为法，是空性是无常的，但是他认为有某些法是常有的，所以第二个颂词就针对他所说的观点再破斥，把这个破斥完之后，针对这个外道的观点来讲，他已经没有什么可以承认的了。他能够承认的前面已经承认了，不承认的现在第二次又破了，所以这个时候在他的相续当中他就没办法再进行观察。这个是对外道方面的观察。

对我们自己的相续来讲也是这样的，很多人认为虚空是无为法，是常有的，微尘是没办法破的，实际上从这个方面一观察的时候，完全都没有一个实有存在的法，所以就帮助我们遣除了很大的疑惑。因为所有一切色法从根本来讲都是微尘，从微尘不断不断积聚，就成了粗大的色法。现在我们把微尘破掉之后，一切色法的体性完全都成了空性。既然一切色法的体性完全都成了空性，那么再观察我们的身体也是同样的道理，色蕴就是这样的道理。然后外面的山河大地，我们所贪执的这些东西，全部都是空性的，没有一丝一毫值得我们贪著的地方，值得我们挂碍的地方。如果有一个微尘，我们还对这个微尘有挂碍。这个时候微尘已经没有了，那么到底我们所执著的是什么东西呢？实际上我们执著了一个虚幻的东西。

像这样去观察的时候，对自己身体的贪执，通过对微尘的观察，了解之后，完全可以破除的。对外在的种种色法、有情、财物一个一个分析的时候，也是没有任何耽执的。所以中观宗就从这个角度抉择到了空性的见解。

我们千万不要认为这些辩论对自己来讲是没有意义的，实际上辩论得越微细，对自己遣除实执力量越大。辩论讲得越粗糙，你学了之后得到的见解也越粗糙，辩论得越细你才能往非常微细的地方观察，越观察得细，你的见解就越微细，那个时候你引发的空性的正见才会越坚固。所以很多辩论是非常有必要的。

己二、(别破有为法常)分五：一、破补特伽罗我；二、破三无为实有；三、破时是常；四、破极微是常；五、破解脱实有。

这五个角度众生都是比较耽执的。对我还讲肯定是很耽执的；然后对时间也认为是实有的；对无为法也认为是实有的；对解脱就认为真正有一个实有的解脱；极微也是有的。这个地方讲破极微不是很广讲，下面还要单独讲破极微，为什么下面讲了破极微，前面还要讲呢？因为我想多讲一次大家就多一个印象，多一份了解，有些佛法听一次不一定能听懂，但是听很多次之后，自然而然知道思维的方式之后，就比较简单了。

尤其是像中观的教法，没有入门之前就觉得非常非常复杂，但如果真正把推理方法了解之后，实际上把理论一运用的时候，可以说观

待于其他的法来讲不是很困难的。一旦入门，了解他的推理方法之后，从中观的字句上来讲，不是很复杂，不像《俱舍论》，或者《因明》，字句上就特别特别复杂，实际上一了解之后就全部了解了。空性不是这样的，空性刚开始推理的时候很简单，但是因为空性是讲到法界的自相，佛菩萨所证悟的境界，是很深很深的。刚开始的时候认为很简单，但实际上越往下推，越往下抉择的时候越深，自己的受用越大。有这样一种特性。

庚一、(破补特伽罗我)分二:一、正破;二、破彼所答。

辛一、正破:

有些人，或者是外道也好，或者是有我执的众生也好，他就会这样想:一切苦乐通过我可以产生的，但是我通过苦乐可不可以产生呢？是不可能产生的，所以从这个方面观察，我应该是实有的，真正存在的，而不是空性的。下面进行破斥:

非无因有性，有因即非常，

故无因欲成，真见说非有。

总说“非无因有性”，没有一个法是没有因产生而是有体性的，无有因产生的法可以说它是一种有体性的法，但是有没有这种法呢？根本没有，任何一个法都是通过因缘产生的。“非无因有性”就是这个意思。“有因即非常”如果你承许有因的话，那么肯定是无常的，一切因缘

产生的法，可以决定完全都是空性的，完全都是无常的。所以如果无因的话，不可能产生；如果有因的话，就是无常。你怎么承许呢？没办法承许，这个时候就只有承许空性。

“故无因欲成，真见说非有”，没有因缘你想成立实有的话，“真见”就是佛陀，真实见到法性的佛陀说根本没有一个无因而成就的法，完全都是有因产生的法。从颂词当中是这样讲的。

我们必须要了解科判的意思和他们的提问。他主要是成立“我”是实有的。我们从颂词如何去套他的意思呢？所有的法都是因缘产生的，没有因缘产生的法没有，“我”也是同样的，你认为“我”肯定是实实在在存在的法，但实际上“我”是从因缘而产生的，既然是从因缘而产生的法，绝对不是常有的，绝对是无常的。从这个方面进一步抉择。

“非无因有性”，观察的时候，平时众生所执著的“我”，它的根本是什么？比如说现在我们的俱生我执，它的根本是什么？可以说是缘五蕴而产生的，一个方面众生有五蕴，还有非理作意。单单有五蕴，没有非理作意，不可能有我执，比如说阿罗汉，阿罗汉没有入无余涅槃的时候，他的五蕴还存在的，但是他有没有我执呢？没有，因为他没有非理作意了。但是一般的众生就不一样了。一般的凡夫众生有五蕴，还有非理作意，所以通过非理作意缘五蕴的时候就产生了一个“我”。

我们观察的时候，这个“我”从哪来的呢？这个“我”就是从五蕴而产生的，它的因就是五蕴。既然“我”有它的因，就是非常，就完全是空性的东西，是增益的，不存在的东西。

如果要观察“我”，在其他中观当中也讲到了，要观察“我”和五蕴到底是一体还是他体的关系。很多众生都是执著“我”和蕴是一体的，认为五蕴就是“我”，没有认为五蕴之外还有一个“我”。从这个方面来讲就肯定不是常有。既然你说五蕴就是“我”的话，它的因就是五蕴，缘五蕴而产生的，那么离开五蕴之外有没有“我”呢？我们可以看哪个众生在执著离开五蕴之外的“我”？没有这样执著的。所以无因不能产生“我”，有因的话，“我”就是非常的。

所以有什么道理说“我”是常有的呢？你说常有必须要有一个理论，但是我们从每个众生实际的我执出发，一观察的时候，完全都是缘五蕴而产生的，五蕴和非理作意就是它的因，既然有因的话，这个“我”就是无常的。所以从这个方面可以如是了解，这个“我”根本不存在。

不仅仅是理论，佛陀也是这样讲到的，一切法不可能无因产生的，只要是有为法，全部都有它的因产生。

辛二、破彼所答：

外道说:一切其他的有为法是所作性的，但是“我”不是所作性，所以它是常有的。

这里必须要了解所作性是什么，如果不了解所作性的话，理解这个颂词就很困难。所作性也是在佛经论典当中经常出现的一个名词，所作就是通过因缘所造作的。比如这个柱子就是所作，谁所作的呢？木工，木工是能作，柱子是所作。所作就是通过各种各样的因缘积聚之后所显现出来的法。

讲到一切有为法的时候，有为法是一种名称，它的侧面有无常，无常也是有为法的一个侧面，所作性也是它的一个侧面，只要在佛经论典当中看到所作性，肯定是指有为法。有生住灭的体性就是有为法，就是所作性。这个柱子，刚开始它没有，中间产生了，然后住，最后灭，一切有为法有这样生住灭的体性。有生住灭的体性，肯定可以了解它是所作性的，它是通过因缘所作的，它也是无常的。这好几个名词:无常、所作性、有为法、生住灭等等都是在讲一个东西，一个东西上面有不同的侧面可以安立这些名词。

外道说，其他一切有为法是所作性，这个可以很明显了解。比如说杯子、陶器等等，陶罐都是陶师通过各种各样的因缘所造作而产生的，杯子、房屋等等这一切都是通过因缘产生的，但是“我”不是。他认为“我”不是所作性的，既然“我”不是所作性的话，那么就应该是常有的。

见所作无常，谓非作常住，

既见无常有，应言常性无。

“见所作无常，谓非作常住”就是外道的观点，只要是他们能够见到的一切所作法，通过因缘聚合的法，全部是无常，他们可以承许。“谓非作常住”，但是如果不是所作性的东西，那么肯定是常住的，常有的。他们承许这个“我”就是非所作，所以就是常有法，是由这个推理下来的。

下面破的时候就是这样讲的：“既见无常有，应言常性无”，既然见到“我”是无常有的，就应该承许“我”的常性是没有的。就像前面那个颂词观察的一样，“我”肯定是缘五蕴的造作，而五蕴的本性也是无有常有的。前面观察色蕴也是这样的，是通过很多很多小的微尘聚集之后产生的，既然五蕴是通过很多很多小的色法积聚的缘故，这个色蕴的本身就是无常的，那么缘色蕴所产生的“我”也应该是所作性的，而且“我”是通过自己的妄执所作的。

众生所认为的“我”，就像夜晚的时候看花绳是蛇一样，根本花绳上面没有蛇，但是通过各种因缘，一个是黄昏，一个是花绳本身的体性，或者自己的妄执，各种因缘聚合的时候，通过这么多因缘聚合之后，在这个绳子上面产生一个“蛇执”。我们就知道这个蛇肯定是所作性的，就是通过各种因缘而产生的所作性的法。

同样的道理，我执通过五蕴，通过非理作意等等产生，通过这样的因缘聚合产生的缘故，它必定是所作性的，不可能是常住的。这个方面一观察的时候就可以破斥掉认为“我”是常有的观点。

表面上是破外道，但如果现在我们没有证悟“我”是空性的话，通过这个观点就可以证悟。因为“我”是所作性的缘故，根本就是无常的，根本就是空性的。从这个方面就可以悟入。当然破“我”方面有很多很多教证、理证，比如观察一体异体的方法，观察聚合的体性的方法。有很多很多不同的方法，主要是针对不同的众生的根性，有的众生的根性通过一观察“我”和蕴是一体他体马上就可以了解“我”是没有的，不存在的。有的时候观察“我”是虚幻性的，完全不存在，这样就可以了解。有些通过这个颂词可以悟入的，通过它的所作性，它是通过各种因缘聚合的，所以是空性的。有些利根的众生就是通过这样的颂词就可以了解的。所以在论典当中有很多不同的方式来抉择“我”无自性。

庚二、(破三无为实有)分二：一、总破三无为实有；二、别破虚空遍常。

辛一、总破三无为实有：

三种无为法是虚空、择灭、非择灭，我们学过《俱舍论》就比较好了解，如果没学的话，还要做很多很多解释。学过《俱舍论》之后就了解虚空的体性；抉择灭就是通过智慧把烦恼、业灭除之后实有的灭法；非抉择灭就是因缘不具足的所有永远不可能产生的法。抉择这三种法是不是常有的。

有时候我们就要问，既然在总的科判当中是“别破有为法常”，这个地方是破有为法的，但是为什么第二个科判马上讲到了三种无为法？到底是什么意思？实际上他是从一种侧面，间接的角度进行破斥的。因为一切众生对有为法方面是比较执著的，有为法是有生住灭的体相的，而无为法没有生住灭，有些经典当中讲它是常有的，这到底是从哪个角度抉择呢？既然是常有，是不是实有不变的体性呢？从这个方面必须要了解。观察的时候无为法的体性只是一种假立的名称而已，它自己的体性是没办法成立的。如果说无为法都没办法成立实有的话，那么有为法怎么能够成立实有呢？所以是从这个间接意义进行抉择破斥的。

愚夫妄分别，谓空等为常，
智者依世间，亦不见此义。

《俱舍论》当中讲到三种无为法，它的体性是存在的，如果把这个都破斥了，是不是和佛经的意义相违呢？有些人就认为完全不能破斥的，破斥了就和佛经相违了。实际上破斥了也不和佛经相违。为什么这样讲呢？因为佛经当中所讲到的这些，有的时候是针对小乘的根性，比如有部的众生，他没办法了解一切诸法大空性的体性，所以佛陀在经典当中针对他们来讲，就讲到了这三种无为法是常有的，有这方面对他们悟入的方便。三种无为法是常有的观点会不会障碍他们证悟罗汉果呢？不障碍的，对他们来讲没什么妨害的。

但是对大乘根性来讲，虽然讲到了三种无为法是常有的，但是它有它的密意，所以了解之后我们可以破斥它常有，也和佛经不相违。所以必须要破斥，如果认为三种无为法就是实有的体性，实实在在

存在的话，对大乘修行者来讲就没办法证悟了。因为你对一个法有实有的执著。只要你对某个法有实有的执著，相续当中有实有的执著的时候，永远不可能见道，永远不可能获得大乘的解脱。

“愚夫妄分别，谓空等为常”，没有智慧的愚者没有办法了解佛经当中正确的密意，所以他通过虚妄分别说虚空是常有的，抉择灭等等是常有的。他为什么这样了解呢？就是通过佛经当中的教证，就认为这个肯定是实有的。

但是佛陀安立虚空常有，主要是说它无有生住灭的体性，虚空不是通过因缘所造作的法，它没有生住灭的体性，没有迁变，从这个角度假名安立为常有。为什么是假名安立为常有？我们可以知道虚空什么都没有，什么都没有的空间安立成虚空，既然是把什么都没有的东西安立成虚空的话，就说明它没有体性，没有体性怎么安立它是常有呢？如果它有一个体性，比如说杯子这些，我们可以观察这个杯子是常有或者无常，但是虚空本身什么都没有，安立它是常有就没有什么必要了。比较容易破斥的就是虚空。

抉择灭和非抉择灭也是从这个方面都可以了解。从它们各自的本性来讲，没有生住灭，它是不变化的，从这个角度假名安立成无为法、常法，实际上它们自己的体性根本没有可安立的。不仅仅在胜义谛当中没有，“智者依世间，亦不见此义”，有智慧的人在世俗谛当中通过真正的智慧观察的时候，也不见“虚空是常有的、不变的”，“抉择灭是真正的实有法”等等，这样的意义根本见不到的。这是总的破斥三种无为法是实有的观点。这是一个角度。

从另一个角度再进行观察，有为法和无为法这两者是观待成立的，为什么是观待成立呢？有生住灭的就是有为法，没有生住灭的就是无为法。前面我们讲了，具足生住灭体性的有为法，它自己的体性来讲是根本不存在的，既然有为法的体性不存在，那么观待它的无为法就更没办法成立了。所以从观待的理论也可以了解。在中观当中用观待的理论抉择空性也是非常多的。既然有生住灭的有为法都是没有体性的，离开了生住灭的就更没有体性。它们是互相观待的缘故，离开了第一者，第二者就没办法成立。