

中论讲记第23课

《中论》抉择一切万法无自性，也就是一切万法本来安住的究竟实相。众生生活在实相中，但因无明妄想无法证得。学习《中论》的推理，主要是通过殊胜的金刚句帮助我们打破这些无明妄想。我们执著这些法是实有，或执着这些法是存在的。认为它实有、认为它存在到底有无根据？真正分析、观察的时候，没有丝毫的根据。如同在《中论》中对于他宗观察、破斥之时，没有真正一个能够成立实有的根据。

若无法真正成立，那这种认为诸法实在的、存在的观念，这样的执着当然是妄想。妄想的都是不存在的，只是错乱、错觉而已。我们要了知这些问题之后，抛弃这样一种执着，当然无法像扔垃圾一样，一下子就可以马上抛到垃圾箱里，现在就清净、解脱了。

从修行佛法的角度而言，还没有如此直接、直观地，就能把所谓的执着抛弃掉的。要经过长时间地观察转变我们的观念，在过程中再再地学习、熟悉或接受如是中观的推理是非常重要的。除了非常利根的人，大多数的人想通过短时间就可以获得一种成就，获得解脱是不太现实的。

只有反复地学习，反复地观察来逐步实现。起初可能只是在词句、或术语、颂词的字面熟悉，熟悉之后它的意义可以逐渐显露出来，显露意义之后我们才可以通过不断学习，令相续当中这些观念逐渐被改变掉、被颠覆掉。最后对于一切万法空性这个实相，接受起来就非常容易。

如同我们现在认为一切万法是实有的一样，学中观到一定程度后，我们认为一切万法无自性，就像如今认为一切万法实有一样，觉得是非常自然的事情。现在很多道友相续中，逐渐已经树立起这样一种万法无自性的定解。一方面是自己相续当中宿善的力量，加之通过长时间地熏习，逐渐就会对一切万法本体空性、离戏、如梦如幻的等很多问题自然接受，没有丝毫的不能接受之处。

《中论》的很多推理属于根本推理，了知之后，很直接地可以抉择一切万法的确是无自性，空性、离戏，这样一种所诠意义。

如今宣讲第九品，观本住。本住就是本来安住的人我。每个众生都认为人我是存在的。世间人认为有一个我，旁生也是相续中有我和我执，其他外道、修行者都认为有我存在。无我宗认为这些都是假立的，名言中如果和人交流，可以说我发心、我修道。但观察时，这个我的确就像石女儿一样，就像绳子上的蛇一样，从来就没有存在过。我们通过这样的学习、观察来了知人我的不存在。

抉择完人我不存在，修无我之时主要是一种单空状态。因为无我和我是直接的违品（直接相违）。如果在修无我空性时，一下把无我的执著也打破。麦彭仁波切说，这对初学者来讲不适合。初学者的分别念很粗重，一下子缘不了离戏，若缘不了离戏也没有缘无我，最后相续中的我执还是无法消尽。

因此，最初一定要通过理论了知我不存在。执著这个无我再再地观修、再再地串习，无我就能够对治我。当我们的我执逐渐消亡之后，修无我这个心识本身也是空性的，所以把无我也要泯灭掉，真正地趋向于安住在究竟的实相中。

现在我们还是在做第一步：破我。我执的所缘境是——我，若我执的对境——这个我不观察成没有，不将其破斥掉，我执有一个所缘境的缘故，它还是会生起我执的。比如眼识如果有柱子的对境，这个眼识的生起是无法避免的。有所缘境存在，我执的生起是无法避免的。怎样消尽相续当中能境的我执呢？就是打破他的执著境——执著的我。这个我通过再再地分析、再再地观察，这个我是没有的、是无我的。若他的所缘不存在，执著——能取的我执，也会逐渐消失在法界中。现在我们还是在着重观察分析这个我不存在的道理。

前面对于“领受者于一切所领受”前成立已经宣讲，下面讲第二个科判“破领受者于分别所领受前成立”。

对方认为在总的一切眼等诸根、苦乐等诸法面前不存在本住。

但在分别的所领受面前，比如：在见色的眼识、听声音的耳识面前……应该有一个本住。前面在“以前理而破”的科判当中已经讲过，如果在所有的所领受面前都不存在这样一种本住，在拆开之后每一个法面前，也绝不可能有本住。

今天我们要讲的内容是以观察而破。

通过观察而破，通过分析而破分二。

下两个颂词又分二：第一个部分的意义，讲到了非同时成多我不合理而破。第二个是同时成多我而破的。即非同时（如果是前后）也会变成多我，同时（不是前后的）也是变成多我。

首先，非同时成多我：

见者即闻者，闻者即受者，

如是等诸根，则应有本住。

在解释颂词之前首先阐述一下他宗观点。前面“一一见等前，云何能知尘？”的意义：在总的面前没有本住，别别的一个见等闻等面前也没有一个能够了知法的这样一种本住。对方说，在每一个分别的见等、闻等面前是应该有本住的。因为在见之时他有一个本住安立，后面闻之时也有一个本住，在接受苦乐之时也有受者的本住。分别有见者的本住，闻者的本住，受者的本住，不是同时的，是前后次第生起来的（非同时的）。

如果非同时的话会变成多我而破。若见者，闻者和受者前后次第出现，会变成多个我。怎样变成多我？见者的一个我、闻者的一个我和受者的一个我，这样就变成多我。但是若承许多我，就和对方最初的立宗矛盾了。对方最初立宗：有一个不可思议的我存在。这个我是实有的、一体的我。

对方现在刹那前后安立之时，每一个面前即便可以安立见者、闻者和受者，但是无法安立一个实一的我存在。实一的我哪里找的到？找不到。对方若想要维护自宗，就如颂词所讲——必须要成

立“见者即闻者，闻者即受者。如是等诸根，则应有本住。”

若这样承许，在诸根中就有一个本住——一体的本住。即见者也就是闻者，闻者也就是受者，他的本住是一个。若要成立本住是一个，见者、闻者、受者都应该是一个才对，这样才能符合他的观点。

表面上看是我们是在帮对方成立他实一的我，实际上这里面有漏洞——如果你想要成立实一的我，必须这样成立，但是这样成立对不对？是不对的。

首先，若这样成立，就和他前面观点：见者见法时是一个见者，闻声时是个闻者，次第安立别别面前的所领受相互矛盾。

再者，真正观察时，“见者即闻者，闻者即受者”无法安立。为何无法安立？分析一下见者，闻者、受者各自能够成立的根据。之所以能够成为见者，是因为他见到了色法，见到了柱子、瓶子。由于所缘境是一种柱瓶等等，眼根缘它产生眼识。什么叫闻者？闻者的所缘境是声音，听声音后生耳识就称之为闻者。什么是受者？感受了苦乐的境，叫做受者。

又比如，为什么我们说有见柱子和见瓶子不同的眼识呢？是因为它的所缘境不相同。一个所见是柱子，所以他的眼识就成了见柱子的眼识。一个所缘境是瓶子，眼识就成了见瓶子的眼识。同理，如何安立见者、闻者、受者呢？因为所缘境是不相同故。眼根的所缘境是色法，耳根的所缘境是声音，受者所缘境是苦乐等等感受。所缘境不一样，怎能说见者即闻者，闻者即受者？见者并没听到声音，不能叫闻者；闻者没有感受苦乐，也不能叫受者；同理，受者没有见色、没有闻声，也不能叫做见者和闻者。我们就把这些见者、闻者和受者能够安立他们各自是见者、闻者、受者的根据进行分析。仔细分析会得出他的观点是无法安立的结论，此处是正面分析。

反方面，若没有见到色法也是见者，盲人也应成见者。为什么？盲人没有见色法也能够叫见者，如同闻者。闻者没有见色法，怎么叫做见者呢？若根本没有听到任何声音就是闻者，聋子也成闻者、也

能听声音了。

此处为何要如此分析？见者即闻者，闻者即受者的观点是无法安立的。若无法安立见者即闻者，闻者即受者，那么诸根当中的本住又如何安立呢？实一的我又如何安立呢？像这样，是次第逐步分析。假如把每一个步骤搞清楚，最后就了知龙树菩萨给对方发的过失，的确是非常尖锐，令对方无法回辩的。

再者：若见者即闻者，闻者即受者，名言中会错乱。若你的眼根既能见色又能闻声；见者能够感受苦乐；闻者耳朵不单单能够听声音，还能见色法，对待于世间而言就成了混乱。不单单具有混乱的过失还违背现量。绝大多数的人都没有这样的功能，所以说和现量违背，不符合现量就是错乱名言的过失。在名言中没有一个见者又能闻声、还能感受苦乐的。在世间当中绝大多数的人都没有这样的显现的缘故，对方的观点和显现印证、对照的时候不相符，因此对方的观点不对。

下看科判的意义。

“非同时成多我”，“非同时”是对方的观点。非同时：首先在见色的时候有一个见者。科判是分别领受前，见者的时候有个见者的本住，闻者的时候也有一个本住……

非同时就应成多我。见者在见法之时还未听到声音，听声之时见法也许已经没有了，由于是前后就非同时的缘故。因此，有见之时无闻，有闻之时可能就没有受。若每一个面前都要成立一个本住，就应该成了多我的过失。并且见者、闻者、受者的本住还都是实有的，所以当他的前后出现之时，只能安立很多个我。由此根本无法真正安立一个所谓的实一的我。

下面是第二个颂词，科判为：同时也应有多我。多我主要直接针对其根本观点——实一的我。无论如何对方要保住这个最根本的观点，其他的观点都可以变，但是这个实一的观点他是不能变的，若实一我的观点变化，他根本的立宗就没有了，他内心当中的执著也会

动摇至垮掉。对方以各种各样的办法来保护——所谓的实一的观点。

接下来，若对方迫不得已承许同时，还是有多个我的过失。下面颂词中，对方观点有明显承许一体。但无论如何，承许一体时，内心还是实有一的观点。因此，在根本立宗不变的情况下，他可以在支分上做一些调整，却还是承许有一体的本住存在。

若见闻各异，受者亦各异。

见时亦应闻，如是则神多。

对方认为一个本住可以去了知不同的法。举个最容易理解的比喻：比如一个人在看电影，看电影之时能否同时见闻和感受呢？是可以的。眼根看电影的画面（眼根在取），同时耳根在听对白（比如：两人的对话），通过他们的对话，自己内心当中产生喜忧的感受。有时很高兴、有时很忧愁，都是同时一个人在感受。因此，他认为见色、闻声和感受苦乐，这三个法可以同时存在。而且这样一种存在，在见色、闻声和感受苦乐的时候，别别是异体。也就是“若见闻各异，受者亦各异”——见者闻者受者都是异体的法，是一个人同时感受的。

此处破领受者于分别所领受前成立。对方认为：见之时有一个见者，见者和闻者、和受者虽然都是各异的，但还认为有一个总的我、实有的我存在。对方想要通过这样一种个别的、别别的所受面前成立一个本住。通过这个本住成立，他认为总的、实一的本住就可以成立。此处属于支分观点，对方为了成立实一的本住，做了如此的承许。

我们再分析看电影。看电影的现象有没有？是有的。那么如何合理地解释同时见色、闻声、内心又在亦喜亦忧，跟着情节又快乐又悲伤的状况呢？这就是一种假立。假立的法没有经过详细观察之时，可以安立。假立的时候，眼根去缘画面，耳根去听到声音，乃至于去感受它的法等等，像这样可以互相观待、可以假立的方式成立。也就是从不分析的角度、假立分析的角度而言它是分开的。

但关键处——对方要承许实有的观点。要成立见者、闻者和受者都是各异的，并且各自都是实有的。若不是假立的、看待的，这个观点就会出现矛盾。出现什么矛盾呢？“见时亦应闻”，会出现见时亦应闻的过失。

见之时看待他的分别所领受之前安立一个本住——是对方的根本观点。当你见时有一个本住，闻时有个本住，受时有个本住，三者之间互相他体，不仅他体、还是实有的。前面第二个大科判是这样安立的。闻之时看待闻声安立了这样一个闻者的本住，受之时看待苦乐的领受他又安立一个本住，这就是他的前提。分析的第一个步骤：三者各异，而且三者同时。

更进一步分析，三个都是实有的、有自性的。若同时的法，又是都有自性的，相互之间无任何看待、也就无任何关系。若看待才是可以假立的，若实有就是有各自本体的。当各自的本体同时存在，就成了任何关系都无法安立。

无法互相看待就只有承认一个结果：三者都是别别的相续、三者有各自的自体。这样一来却与实际情况不符合，对方也不敢如此承认。因此，若认为一个人在见色闻声的时候，是有自性，是别别他体的，而且还是同时的，越这样承许过失就越多。

本住不管有再多的理论来成立，最后都变成往大火中加柴一样，越加柴、火越高、也烧得越旺。从众生分别念的角度，还可以不断地思维、不断地加很多所谓的依据、理由，也可以一直这样分析下去。但龙树菩萨把重点、根本性的问题举出来破掉后，其余的支分问题我们自己也会懂得去作观察、作分析。因此，如果承许同时的话，有“见时亦应闻，如是则神多”这样的过失存在。

辛三、破领受者存在因法：

**眼耳等诸根，苦乐等诸法，
所从生诸大，彼大亦无神。**

此科判和前两个科判有独立性，也有互相关联之处。领受者存在因法科判和破立我之因有互相之间的联系。

前面讲离开眼等法之外，若先已有本住，这个领受者的本住应该成无因。为什么？因为你的本住是能受，要观待所受才能成立，但所受法还未成立之时首先成立了本住，这个领受就有无因的过失。对方安立领受者存在因法，就不能再以眼等根、苦乐等诸法来成立了，这样成立就和前面的颂词一样，所以对方的观点做了调整。

对方说领受者是存在因法的，因法如何成立？通过四大成立。上师在注释中提到：对方认为在眼等诸根、苦乐等法之前成立的这个本住并非无因。因是什么？是四大。首先通过四大来成立本住，然后通过本住再去领受万法。

此处一定要好好分析，若不注意会误认为这段话是说——本住的因是四大，依靠四大而成立本住。“成立”是何义？成立必须要结合前面能受和所受进行安立。能受是如何成立的？能受以所受而成立。此处的成立若不注意，会认为让本住成立的因是四大。四大是色法，怎能依靠色法而成立本住？本住不是色法。此处真正的意思是说——本住存在因法。

如前所讲“先有本住者，以何而可知？”若在苦乐等法之前有本住，这个本住就成无因。何为无因？没有观待的因。此处的四大相当于前面讲的因色，眼耳等诸根属于果色。在眼耳等诸根未成立之前，这样一种本住是无法安立的。但是眼耳等诸根未成立，它的因——四大，是存在的。四大存在，所以本住有了观待的因。

对方认为：本住存在、眼耳等诸根还未出现之时，细微的因四大是存在的，因此人我能够以四大作为所取法。四大作为所领受法后，能领受的人我——本住就存在，能观待就是本住——能受者。既然所受安立为眼耳等诸根有前面的过失，现在就转为安立一个细的法——四大。本住首先缘四大，以四大成立本住，本住成立之后就可以反过来取粗大的眼耳等诸根。

“眼耳等诸根，苦乐等诸法，所从生诸大”。所从生诸大如何理解？是指眼耳等诸根、色受等诸境、苦乐等诸法产生的因是诸大，所从生是从四大而生。苦乐等法不是直接从四大出生，而是间接从四大出生的。苦乐等法是根据境接触之后产生一个或苦、或乐的感受。从广义而言苦乐等诸法也所从于诸大。四大变为本住的所受，领受者——本住就存在因法了，存在因法之后便可安立本住存在。

“彼大亦无神”是破根据——所谓的因法。如何破？方法与前颂词破眼等诸根相同。即在四大成立之前，若已经有了本住，由于四大必定是所受，那么谁拥有呢？眼耳等诸根、苦乐等诸法，再加上一个四大的元素。“谁有如是事，是则名本住”——谁具有这样一种四大，谁就是本住。而后面又讲“以是故当知，先已有本住。”，先有本住这个问题是一定要存在的。若本住在四大前成立，那这个本住是依何而可知？还是无因。反过来讲，四大先成立，本住后成立，四大成无因。这个所受是谁的所受，连本住能受都没有，所受如何成立？若是同时的法，则无关联。所以无论是前后还是同时，本住都无法成立。

“彼大亦无神”，“神”就是我、本住。最后观察结果是这个“彼大”——四大也没有本住。

与前观察的方式完全相同——从前后、同时两个角度来观察。无论是前后或同时，都无法安立，只不过把执着的境、把所受变细了。无论如何细化，对方所承许的实有，和本住之间能受所受的关系是决定的，在所领受法之前先有本住也是决定的，即便承许四大在前作为因安立本住，这些方式在前颂词已完全破除。

“若离见法等，而有本住者，亦应离本住，而有所受法”由此也可明白地了知四大不是本住的因法。

此处为什么对方把四大又牵涉进来，其原因在于：

第一、对方为了挽救其本住存在的观点，以四大成立所受来安立。

第2、更深层次的意思：一般人认为在“眼耳等诸根，苦乐等诸法”这些粗大的法上，即外的诸根，内的诸境，苦乐等诸法当中也许没有本住，但是否在更细的四大中，也许有本住，如此本住就可以安立了。但是，通过此颂词将此疑惑凸显出来，其实在更细的层次上“彼大亦无神”，经过观察也根本没有本住。

第三、前面安立的是在果上没有本住，四大是因。虽然在果上面没有本住，因上是否有？结论是因上也没有本住——“彼大亦无神”。

从粗到细、从果到因的观察方式进行分析，结论是都无法安立本住。四大是比较细的法，但是再细，只要是和合的法，观察抉择方式是相同的。四大的因是微尘，在微尘上有没有本住？一般而言，没有人在微尘上执著人我。也就是为什么小乘在修无我时只要将比较粗的法抉择为无我就可以了。只要这个法够粗，有一个安立人我的基础，众生的分别念都可能缘这个法安立一个人我。

小乘在抉择无我时，一定要把这些集聚的、比较粗法破掉，破到微尘、刹那之间就不用再破了。为什么？没有人在微尘上执著我，没有人在刹那上执著我，根本缘不到。只需在粗大法上抉择无我，破掉人我之后，粗大的五蕴一定不存在。因为缘五蕴本身产生人我，他的执着只能在粗大的法上执着。假如对方还要在微尘上执著为我，观察方式是同样的：观察是本住在前还是微尘在前。

无论如何都是“彼大亦无神”，龙树菩萨的观察也终于此——四大。四大是产生“眼耳等诸法”的因，二者之间观待而言都是属于比较粗大的。在眼耳上面可安立人我，四大比较粗的缘故也有可能安立人我。但继续往下就成为很细很细的微尘法了，如此就没有继续观察下去的必要，因为众生不会执著这些很细的法是我。

但是，从另外角度而言，若你还要执著，还可以在微细的法上面分下去。反正，观察的根据和理论龙树菩萨已经教给我们。就是前后、同时的观方式。一旦掌握，对方再怎样变化观点，一直观察下

去会变成无因、变成无穷的过失。本住以四大为因，再观察会变成空性；若继续以更细微的法成立细微法再观察，就会变成无穷无尽的；若不安立细微的所领受法，则本住有无因的过失。因此，不管如何安立，都是有过失的，所以“彼大亦无神”。

庚二、以此理亦可遮破他法：

前面的重点是破我，下面讲领受者，重点遮破所领受的法。

若眼耳等根，苦乐等诸法，

无有本住者，见等亦应无。

既然前面分析了“眼耳等诸根”、“苦乐等诸法”中没有本住，那么“见等亦应无”，这些见等所领受的法也不存在，此处“见等”指“眼耳等诸根，苦乐等诸法”。

颂词的关键问题在于：本住和诸根相互看待，有本住就可安立眼等诸根，有眼等诸根就可安立本住，二者之间互相看待才可以成立。凡是看待关系都无法安立实有，只有假立的法才能相互看待。若不仔细分析，可承许看待诸根有众生，看待众生有其诸根，看待都可以假立，这也就是看待的原则：假的才能看待。

因此，也表明了二者都无本体、无自性。有没有离开本住之外的眼等诸根？离开了本住，没有见等法的原因在于：眼等诸根只有众生才具足，只有本住才具足，只有人我才具足。要理解，只有众生才具足眼等诸根。众生、人我、本住此三者从某一个角度而言是一体、一个法。只有众生才具足诸根，柱子瓶子没有诸根，它不是有情，无法具足诸根。众生具足诸根是众生的一个特色，二者之间无法分离的。

前面通过详细的观察遮破了本住。在眼耳等诸根中没有本住，本住遮破之后，就不会有见等诸法。若没有众生，谁具足眼等诸根？不可能是柱子瓶子的眼等诸根。在众生面前具足诸根，现在没有众生、没有人我，则见等诸法也绝对不会存在。由此可见，不单单直接遮破了本住，也遮破了见等诸法。在抉择人我空之时，将一切法抉择

为无我。我不存在，我所领受法：诸根、五蕴实际也不存在。

按小乘的理解，本住和见等诸根属于粗大法，此颂词的所破是我和我所。因为刹那上无法安立人我，刹那的法实际也不是蕴。由于蕴是多体，因此在刹那和微尘上无法安立人我。从大乘角度而言却还可深入，将这些法一一观察抉择，最后成为无自性。颂词直接的意义是若众生（人我本住）不存在，则见等法、粗大的五蕴等法也不存在。

有些宗派认为：若要破人我，必须要把微尘也破尽。但全知麦彭仁波切依照月称论师的观点认为：在抉择人我空之时，不需要抉择微尘、刹那。若抉择也可以，但从破人我的角度而言已经没有必要，再破下去属于法我范畴。法我是否存在？也不存在。从抉择人我的角度而言，像这样已经足够。我们破人我到此为止，人我已经再无法安立了，所有的根据都无法使用得上了。

如是从同时、前后、即蕴我、离蕴我这些角度观察，无论如何人我都没有一个真正安立的根据，反复观察后得到人我空的见解。我们如此反复地观察思维，即使是一下午的时间，也肯定能在相续中会引发一个“我的确不存在”的定解。这个定解是学本品之后一定会产生的一个空性见——人我不存在，的确不存在。因为观察的理证方式非常尖锐，能直接地颠覆我们的虚妄分别念，如是需要反复观察，得到定解后需要反复串习。

假如有个流转的开始，从那个流转的开始，人我就一直盘踞在我们相续中，其势力很大。单单观察后得到一个人我不存在的见解还不够，必须要串习，乃至你未通达无我空性的修法真正地去动摇、颠覆人我地位之前，人我都会发号施令、都会行驶权利。就像一个国王，你还未彻底推翻之前，他依然掌握着很多的军队、掌握着其他有实力的众生。

同理，我们修无我时若只是从理论上知道我不存在还不够，必须从根本上颠覆。需要在无我定解的基础上反复观修，通过无我打

破我，何时我执开始动摇、开始慢慢融化，此时才能与修法、与正道相应。自那时起，相续中粗大的我执会逐渐消亡，我们会发现烦恼会越来越小。

针对大乘修行者而言，相续中更易引发利他心、大悲心，因为他已经感受到空性的滋味，已对无我有领会了。以前与众生“同流合污”，根本没发现众生有多可怜，但现在自己已经上升到一个层次，对无我有体会之时，再看众生对本来无我却如此实执，悲心会真正引发出来。

此处要观察，现在我已经知道空性了，为什么对众生发不起悲心？是因为大家都处于同一层次。如何对平等的状态去发一个悲心？发不了的，你无法觉得他很可怜之故。假如你内心中体会到空性、体会到无我之后再去观众生，那时悲心就会生起来。如是之故，对于松动烦恼、解除烦恼，乃至生起悲心，以此为契机开始趋入实相，都是从此时开始的。

修习空性应有毅力、有恒心，长时间修行，短时间根本不行。观一两座没有感觉，可能就认为这个法与我不相应，马上换个新法。这样修下去每个法都不相应，换来换去即便换几十个法，最后还是没有一个与自己相应的。修法贵在坚持，提倡专修：在找到一个法门之后就要一门深入地修行，最初时不会有什么感觉，只要坚持下去，一定会产生觉受，一定在此法上得到很大受益。

佛陀在经典中以钻木取火来比喻，用钻子钻木头时，开始钻几下，看到火没有起来就认为没希望；或者钻了之后再钻下去，在木头发热了却休息一会儿，木头又慢慢冷却；然后又开始钻，又发热又开始休息，这个火老是生不起来。但是若坚持不懈一直同个地方钻下去，木头一定会慢慢变热，之后出现火星，继续钻下去会出现明火。佛陀在经典中对修行人的修行方式讲得很清楚。我们反观自相续，经常修法的动摇性太大、不稳定，最后只能将修法全放下了。

空性是佛法最核心的精髓，若有了定解并将其作为主要的修行

，坚持不懈地观修后一定会产生这样的效果。佛陀所言“如是钻火未热而熄”，最终无法钻木取火。所以，要一处深入下去，一定会获得成功。我们一旦修下去现证空性之时，这个我执盘踞在相续中无论时间再久，一旦证悟空性、在证悟无我的一刹那就现见了无我。从某个角度而言就打破了我执，千年暗室一灯照破的原因如此。

此处上师讲了一个比喻。山洞中一千年的黑暗，它盘踞的时间很长，这种黑暗好似怎么也遣除不了吧？但是只要一盏灯进去，一刹那就照破千年的黑暗。同理，我们相续中千年的无明黑暗，在证悟无我的一刹那会马上消尽，因为它本来就是空性的。所谓的无明、我执在未证悟无我空性时力量相当强大，似乎是实有的、似乎是不可动摇的。但是这样一种我执，它必定是属于客尘、必定不是一切众生的本性。

假如我是实相，是一切万法众生的本相，谁也没办法动摇，但它真是一种错乱。从开始到最后，结果发现是一种错乱，从发现一条蛇开始到最后把所谓蛇执打破之间，没有一刹那是真实的。从头到尾它始终是一种错乱。我是一种错觉、不是本性、是客尘的缘故可以被消除。

若有时候觉得无法动摇它，需要多思维佛菩萨告诉我们的：人无自性、从来都不存在、只是客尘、只是错觉，可能是自己的功夫不够，功夫达到了之后，这种错乱为何不能遣除？一定可以遣除，它不是本性，它不是大无为法。从方方面面入手就可以将所谓的我执彻底颠覆。

庚三、以遮遣而摄成立之义：

见等无本住、今后亦复无，

以三世无故，无有无分别。

“见等无本住”：在见等法之前是没有本住的。若有则本住会有无因的过失。“今后亦复无”，“今”指现在，即现在没有本住，或同时也

没有本住。

眼等根和本住是同时的吗？若同时，它是在所有的领受者面前，还是在别别领受者面前？若同时则有多我的过失，因为在每个法前都有一个本住。或者，一个本住领受所有的领受法，既是实有又是同时存在的法，则二者不会有任何关系、无法看待、不会有能受所受……

若在别别所受法前都有一个本住，也变成多我的过失。“今”是指同时，也不存在本住。“后”与之相反，即在见等之后，也就是见等法在前面，本住安立在后面，则变成“若离见等法，而又本住者，亦应离本住，而有所受法”的过失。若所受法在前成立，那么成为谁的根、谁的眼等等。见等法在本住之前成立，也无法成立本住，

因此，“见等无本住、今后亦复无”从前后和同时的角度分析，本住根本不存在，甚至从三世的角度观察也都不存在本住。同时可以理解为现在，前后可以分析为三世。从过去、现在、未来分析，都不会有本住——“以三世无故”。

“无有无分别”本住都不存在，就不会有“有无”的分别。“有无”是有无分别，有实、无实的意思。若一个法存在，可以说这个法有、这个法无等等，可以进行一系列分别。但是这个法的本体都不存在，还分别这个本住是有的、这个本住是无的，都是一种分别，实际上这种分别都是不存在的。

针对凡夫人而言，执著最重的是：“有”的分别念。认为这个本住有，而且通过有本住滋生了一系列的麻烦。这个麻烦到了什么程度？现在我们所看到的整个轮回——整个横向的世界、自己纵向的流转，罪魁祸首就是这个人我存在。

我们若要打破人我，入道就必须以无有本住来对治有本住。但从本性的角度而言，所谓的无我、无本住也算是一种分别念，只是一种打破有我的方便而已，究竟而言无我也是不存在的。所以在修持之前，就把重要关键性问题提前告诉了我们，在抉择正见中，在见解

中必须了知：究竟而言，有我是错乱，无我也是错乱的。

众生安住在有我状态中，有我应被颠覆掉，因为有我不是本性。之后小乘行者安住在无我的状态当中，无我也要颠覆掉，因为无我也是空性的。《定解宝灯论》中有32种争议，其中包括认为有我、认为无我，认为恒常、无常，认为静、慧等等，这些都不是实相。

若要抉择究竟实相，有(有我)和无(无我)都应打破，最初通过无我的分别念打破有我的分别念，后期无我的分别念也要熄灭在法界中。因为它必定不是诸法实相，必定是种戏论的缘故，所以要抉择究竟离戏的观点，不应该有有、无的分别。此处是以遮遣而摄成立之义。

《中观根本慧论》之第九品本住品释终