

《中论》第22课

《中观根本慧论》二十七品中每一品都是在抉择一切万法的实相。对不同的根性，从不同的角度来帮助我们认识一切万法无生的道理后，抉择一切万法究竟离戏的本性。

现在讲第九品观本住品。观本住实际上是抉择人无我空性。本品、第十品、十八品当中都有对人无我空性的抉择。所谓的“人我”，无始以来只是以一种错觉方式安立，除了错乱之外没有一点的真实意义。

我们到底如何了知呢？必须要通过理证来分析观察抉择：平时我们认为我存在的想法是站不住脚的。既然安立“人我”存在的理由都已经完全被破掉，那么“人我”存在的立宗就没有任何实义了。一般众生俱生我执，或者通过分析观察之后安立的遍计我执，承认有一个我存在，这些都是完全错误、错乱的分别念。

前面明确了他宗的观点：“本住”、“人我”的的确确是存在的。谁具有眼耳等诸根，这个法就叫“人我”、叫做“本住”。进一步阐述理由：如果没有“本住”，这些眼等法是谁的眼等法？是谁的五蕴？如果没有“本住”，眼等法就无法安立。“本住”具有这些法，而且是在这些法之前先存在了。总之，对方想要安立“本住”是实有存在的。

但是在前面的两个颂词中，他宗的观点已经出现矛盾，对方并不知道，中观宗指出他的矛盾之处，然后把这个矛盾扩大。为什么要把矛盾扩大？是为了把他没有发现的矛盾提出来，然后进一步地分析、观察，让对方知道：如果承许人具有眼等根，又在眼等根之前首先安立“本住”，是没办法安立的。

在他宗的论释中出现了什么矛盾？

他宗承许“谁有如是事，是则名本住”。有什么事呢？谁具有眼等诸根、具有苦乐等诸法，就叫作“人我”。这个“人我”是具有眼等根的。后面却讲——先已有“本住”，这两个就是矛盾的问题。

第一个问题，“人我”一定是具有了这个法才叫作“本住”。也就是说“谁有如是事，是则名本住”——谁具备了眼耳等诸根，他就叫“本住”。反过来，谁没有具备这些诸根，那就不叫“本住”。为什么柱子、瓶子叫不叫“本住”呢？柱子、瓶子不具有眼等诸根，不具有苦乐等诸法，所以说柱子、瓶子不叫“本住”。再进一步对其观点做分析的时候，就反过来讲——谁不具有如是事，那就不是“本住”。

第二个问题：“先已有“本住””。前面他宗说：如果谁具有诸根，谁就是“本住”；谁不具有诸根，他就不是“本住”。如果先已有“本住”，也就是在眼等诸根还没有的时候，他就已经有“本住”了。这个时候的“本住”到底具不具有眼耳等诸根呢？对方认为在眼等诸根还没有完全具备的时候就已经先有“本住”安住，这时先已存在的本住”并不具有诸根。如果不具有诸根，按照对方的观点——不具备“如是事”，那就不叫“本住”，因此没有“人我”。

对方先安立已有“本住”的观点，想突出我存在、我实有的主张。但是分析的时候，对方虽想突出“人我”存在，结果反令其立宗的矛盾更加突出。下面中观宗就从互相之间不观待，从一方面对方认为必须要具有诸根才叫“本住”，另一方面他是实有的观点，这几个层次把对方的矛盾突显出来，让对方知道自己的立论的确是一种错误的观点，没有办法安立。

己二（破其立宗）分三：一、破领受者我；二、以此理亦可遮破他法；三、以遮遣而摄成立之义。

庚一（破领受者我）分三：一、破领受者于一切所领受前成立；二、破领受者于分别所领受前成立；三、破领受者存在因法。

辛一（破领受者于一切所领受前成立）分二：一、破无立我之因；二、破立我之因不观待。

壬一、破无立我之因：

首先破领受者我。

因为本品主要是破“人我”。如果把主体的“人我”破掉，他的“我所有法”也是不存在的。

我所有法与法我有点相似。如说一个瓶子既可以是“法我”，也可以是“我所”。在什么前提下是“我所”，什么前提下是“法我”呢？在瓶子被主体的我摄受的前提下——比如：这是我的瓶子。有“人我”加入后，这个法——瓶子，就变成了我所有——“我所”。

如果对其他一个众生来讲，他不具备这个瓶子的话，就不是我所有的东西。对他而言瓶子就是一个法，是“法我”。“法我”和“我所”到底是怎样的关系呢？实际上如果它是属于“人我”的范围，它就可以是“我所”。比如：我的房子。房子它是什么？这个房子它是一个法。但如果这个房子我付了钱从现在开始归我了，在房子被我摄入之后，它就变成了“我所”。但是针对其他人来讲，它就是一个法而已。如果执着这个房子是实有的，那就成了“法我”。“我所”和“法我”有相似的地方。

此处就是“我”和“我所”，当然不一定所有法都是“我所”。有些法有执着认为这个是我的，但是有些时候不一定是我的，就有差别。如果把这个我破掉之后，“我所”有的东西也就无法成立了，也就破了这个“我所”有法。

第二个科判中讲以此理亦可遮破他法。不单单可遮破我，而且也可遮破五蕴。

遮遣而摄成立之义分三。第一个是破领受者我，主要是破主体的这个我，分三：一、破领受者于一切所领受前成立；二、破领受者于分别所领受前成立；三、破领受者存在因法。

第一、眼耳等诸根、苦乐等诸法，所有的这些都叫作所领受的法。在这一切所领受的法面前成立一个主体的我——是存在的。

第二、如果说是一切所领受，前面分析观察有过失。因此，对方为了挽救自己的观点，放弃了前面一切所领受前成立。转而承许个别的所领受——眼根所领受的色等法面前。如果眼根领受了这个法，这个时候就有“人我”。如果眼根领受的时候其他诸根没有领受，那就没有我。

第三、对于一切果色的法、或者说粗大的果法，都已经观察分析不成立我。于是他宗承许在因法四大上面存在我。观察的方式与前面一样，只不过观察的对境从粗到细，更加细化而已。对方这样从粗到细的承许，也是帮助龙树菩萨把观察的方式从粗到细做了一些分析。我们的执着也从粗到细逐个都可以打破。

在学习的时候这些辩论非常必要，尤其是具有超胜智慧的对方（辩方）像龙树菩萨、全知麦彭仁波切等等。如果对方的智慧很高，他的观点很难并且深细，我们学习之后，自己的智慧也就从粗到细建立了一种体系。如果对方是不堪一击的人，给他说两句就认同中观宗的观点，中观一下就获得胜利。或者辩论的时候，对方就是说两句之后马上认输，也许我们可以有觉得很胜利的感觉，但是对于真正要很深入去挖掘出问题的本质，不一定有大的帮助。

辩论的过程当中，需要双方都有一定的智慧。差的太远，辩论起来很多实质性的问题就没办法真正去认知。只能浮于表面很粗大的了知一点，哦，这个好象似乎是知道了。如果对方智慧很深、或者很刁钻，通过智慧分析观察之后，自己得到的智慧就会很深、很全面，对问题的本身、本质也可以有很深的认知。因此，为什么在诸论中出现很多辩论？都是引导我们的分别心逐渐趋向问题的本身、趋向问题的本质。所以不管讨论、或者辩论任何法的时候，接近问题的本质是关键。尤其在《中论》这个体系中都是围绕打破实执而抉择空性这个主题。我们在看这些书、学习的时候都是把对方实有的执着打破后，了知一切万法本来空性的。

第一个科判分二：破无立我之因；破立我之因不观待。

首先讲破无立我之因。把对方安立有我的因破斥掉，就是对方没有能够安立我的根据。对方认为有我，因是什么？是我具有眼耳等诸根，苦乐等诸法。但是如果按照你前面承许的方式，立我之因是没有的，又怎样安立？先是认为具有眼耳诸根的缘故才叫有我、才

叫“本住”；后面又说在诸根之前先有“本住”，这两个前提下是根本无法安立我存在。

下面就是具体的分析。

若离眼等根， 及苦乐等法，
先有本住者， 以何而可知？

如果离开了眼等诸根和苦乐等诸法之外，首先成立了“本住”，那么这个“本住”是依什么而了知是“本住”呢？对方说：我是依靠眼耳等诸根成立这个“本住”的。但是如果“本住”在前面，眼等诸根在后面成立。既然在后面，就是要通过后面这个眼等诸根才来安立“本住”。但是你分析最初首先安立“本住”的时候，这个“本住”、“人我”是实有的，而且还是先有的，有了之后才去具有这些诸根。在没有具诸根之前你成立了“本住”，就没有任何的根据能证成你这个“本住”，没办法安立了。

对方承许的根据是——具有，立我之因是具有诸根的缘故。但是，如果成立了“本住”的时候，他的这些所具有还没有显现，他的根据还没有出来，就没办法如是来安立这个“本住”。

对方承许(或者一般的情况来讲)任何一个我都要具备诸根，或五蕴。苦乐等法可以说是从受的方面安立，眼等诸根是从色的方面安立，“等”还有其余的想、行、识等等。非常明显“人我”具备这样一种五蕴，任何一个“人我”都要具备五蕴才叫做作“人我”。不具备诸根就没办法安立“人我”。

所谓的“人我”按照《俱舍论》小乘自宗的观点，五根当中至少要具备一个根，连一个根都没有，则没办法安立“人我”。五根中按照《俱舍论》观点，至少要具备身根，身根是根本，有了身根之后，才可以有其余眼根、耳根等等的诸根。

从入胎、发育的过程来讲，首先有了身根，然后慢慢具备眼根、耳根等等。从识入胎到名色，名色的时候首先有身根，然后才六触，六触的时候六根才完备。五根首先具备身根，还有命根，命根和身

根是同时的。在五根当中没有命根，在二十二根当中才有命根，所以在五根当中首先要具备身根，才可以安立这个是“人我”，“人我”才可以有依靠处。如果连身根都没有，无法安立“人我”。

此处的“人我”明显是离开了眼耳鼻舌身诸根以外先成立的。这个“人我”是没有诸根的“人我”，没有诸根的“人我”根本没办法安立。比如一个人是具财者，是一个拥有财富的人，至少要拥有一分钱的财富，如果连一分钱都没，还讲是拥有财富者就没有任何实义。所以，拥有财富者必须要观待财富你才能够安立。同样，这个“人我”哪怕是拥有一个身根也可以说是一个能领受者。你所领受的法连一个都没有，怎么可能说是能领受者？离开眼等根之外，单独成立先有“本住”不合适。从正面讲，你必须拥有。

进一步从反方面讲，如果不拥有诸根和苦乐，也叫“人我”。柱子瓶子等等不拥有诸根、没有苦乐法的物体，也能叫“人我”。根据相同的缘故。当然对方不一定承认。柱子瓶子不能叫“人我”，同样的道理，你这个也不能叫“人我”。这样观察，就知道对方的论述中漏洞非常大，越观察漏洞越大。所以，从正面去观察、再从反面去观察，就对问题本身可以有个认知。最后可以得到一个结论：这种“人我”的确是不存在的。

如果离开了这个眼等之外有个“人我”，这个“人我”到底是怎样安立的？如果这个“人我”是在诸根之前，单独可以成立，那么这样的“人我”就没有办法安立了，就说“以何而可知”。通过这句话就可以对应“无立我之因”的意思——没有安立“我”的根据。

我们对于问题反复观察，针对自己的相续反复思维。我们内心当中都是认为自己的“人我”当然是有的，但到底是如何而有的呢？从来都没有分析过。没有分析过的原因：在我们的第六意识上面已经串习、已经积聚很强的我执。只要意识产生，我执就被带起来。在思考问题的时候，在和人交往的时候，都是以“我”为前提，为什么？我们没有刻意去想要把这个“我”带进问题的思考当中，可是为什么只要一思考自然而然就有呢？从某个角度来讲，我执和意识已经可

以说是混为一体了。这是个很悲剧性的结果。因此，众生怎能不产生烦恼？怎能不流转轮回？肯定会流转的。那么现在我们要做什么呢？现在我们就要把这个第六识上面的我执消灭掉。怎么样消灭呢？通过修“无我”来消灭。

在第六意识上面有个很强的我执，现在我们就在第六意识上面去修“无我”。通过无我的智慧来对治我执。以前我们认为它有，现在要修它的直接对治。我的直接对治是什么？就是“无我”。我和“无我”是互绝相违的。以前因没有修“无我”的缘故，我执很深很厚，现在通过励力地修“无我”，让相续当中第六意识上面的我执转变成“无我”的状态。

这是分别心去修，是第六意识使用诸根当中最敏锐的意根，或者诸识当中能够真正再再观察他的意识，通过这个去修持“无我”的空性。怎样修持“无我”的空性呢？首先通过理论反复观察、反复抉择，对我不存在生起了定解，生起定解之后再再串习。

为什么说观察修行？修“无我”的时候是观察修，通过这样的理论一遍一遍去修持“无我”空性，再再地强化“无我”的分别念。修了很长之后“无我”的力量增强，我执力量就会减弱。我们修的很成熟的时候，第六意识上面出现“无我”的功德、或“无我”的觉受。“无我”的觉受一旦生起来，因为“无我”和我是直接矛盾的，我执的力量就会非常的弱。

通过修持“无我”来对治我执。虽然“无我”的修法属于一种分别，是阶段性的修法，但是从对治实有我的角度来讲其力量非常强大。小乘也是在第六意识上面在修“无我”，最后现证“无我”从轮回当中获得解脱。对治我执，修“无我”是最殊胜的。我们一定要树立起一个信心：我执虽然非常强大，但是修“无我”成熟之后一定会产生效果。

另外，无始以来实执的习气这么强大，单单就修一、两次不一定能够出现很明显的效果。因此不能说我们修了之后没什么感觉，然后就放弃了，要抓住要点长时间观修，长时间观修之后效果才容易

发挥出来。尤其是我们要对治第六意识上面无始以来所盘踞的这样一种恶魔，必需要下大功夫、下大力去修持。

针对我执来讲“无我”的念头还是属于一种新生的事物，它的力量刚生起来时非常弱。盘踞在相续当中的我执力量却非常强大，我们只是观修一两次，不一定发生很大的作用，必须很清晰地认识到这一点。

我们既要很清晰的认识到修“无我”一定能够产生作用，也要清楚意识到单单修几次是不够的。所以很多修行者穷其一生修持“无我”空性，最后产生很大的效果。我们总是在看到别人成就的时候，光辉的一刻多么多么让人羡慕，但没有看见别人在付出努力的时候，付出汗水和很多很多精力。要修到我们想要得到的结果，必须要走过别人走过的这些辛酸的道路，这样才能最后证悟。

我们对修法首先要非常准确的认知，对抉择“无我”要抉择得非常细致、准确。你的修行成不成就，就看方法正确与否。如果方法错误，越精进离目标越远；如果目标、修法正确，越精进就离目标就越近，越容易实现目标。在抉择“无我”的时候对于每一个颂词都要好好去看，没有哪一个颂词对修“无我”是没有任何帮助的，关键是有没有深入去体会颂词的殊胜含义。如果真正把能诠句和所诠义搞清楚之后，慢慢就能够在这个颂词当中，掌握修法的关要，掌握到修法的关要之后再去修持，很容易和实相相应。

《中观根本慧论》当中所提到的这些问题，我们越学习就信心越大。为什么？因为《中论》中所提到的很多根本性的推理，直接是针对我们的实执的。而且用了大缘起因，用了很多殊胜的推理，能帮助我们打破实执。真正学习到这个阶段，对于邬金丹增诺若所讲到的问题，就能真正产生一个体会。如果说连续学三年《中论》或《入中论》，再去学大圆满就非常容易。经常学习《中论》，我们相续的实执一定会减弱的，这是根登群佩大师讲的。上师仁波切在讲义中经常提到两位大德这样的教言。

每一个颂词、每个推理真正分析下来，仔仔细细抉择的时候，对我们相续的加持是非常大的。当学到这个程度，可能道友们的相续中的实执都已经少了很多。没有学之前实执非常严重，通过金刚句推理下去，会觉得的确是这样的：万法都是一种非理作意而已，都是虚妄分别念，没有什么实在的。所以如果真正长时间地学习、领会、薰习《中论》，相续当中空性的智慧会再再地增长，就会真正地证悟离戏的本体。

下面第二破立我之因不观待，

按照对方的观点，如果离开了这些诸根有“本住”。也就是如果你的这个立我之因不观待，从这个方面来破斥，就叫破立我之因不观待。如果你认为立我之因不观待，就会具有过失。

下面两个颂词，第一个颂词的重点是如果互相不观待的话，有极为过份的过失，第二个问题如果是这样承许不观待的话，有妨害。

壬二、破立我之因不观待：

若离见法等， 而有本住者。

亦应离本住， 而有所受法。

按照对方观点先有的“本住”，是离开了见法等而有的。见法等是什么？就是所领受的法。如果离开了所领受的法之外而有“本住”，对方没有直接这样承认，但是他的论述当中已经出现这个问题。

因为五蕴必定是个变化的法，所以从有些角度他也不敢完全承认：说我就是蕴。如果承许我就是蕴，他就会失坏我的本意，为什么呢？如果我就是蕴，蕴又是变化的，前一世有五蕴到后一世时会毁灭，不可能把前世的五蕴带到今世。如果承许我即是蕴，有我就会变成失坏的过失。

对方现在不敢承许我即是蕴，也不敢承许离开五蕴之外有一个我。离开五蕴之外有一个我，是离蕴我，离蕴我就和众生的感觉没有关系，所以说我具有诸蕴。但是我具有诸蕴，我也是“本住”，先有“本住”的，他宗就承许非一非异。他宗不敢直接承许一体，也没敢

直接承许异体，两个方面直接承许都会有过失，所以说他宗自己并没有真正地这样承许，

对方似乎从方方面面把漏洞都堵死了，但是在无我的宗派者看起来里面还有很多过失的。不单是《中论》当中对于犍子部所谓的不可思议的我、离异的我进行详细的分析，《俱舍论》第九品破我品，也是针对犍子部当中这样一种我做了彻底地破斥。无我宗的论师对我宗派的这些观点都是毫不客气进行破斥的，因为我就是轮回的因，如果还保留这样一个我没有丝毫实义。这样一种我，如果是真正的有一个本体，就应该是离开见法、离开五蕴，或者离开所受法之外单独成立。如果离开了见等法有“本住”，同理“亦应离本住，而有所受法。”也应该离开了“本住”“人我”之外、离开了能受之外而有所受——诸根等、五蕴等。如果这样安立，两个法都会成为极为过分。

第一个、“本住”法变成了没有所受的能受，这个所受也离开了没有能受成为一个所受。但是没有能受所受，没办法安立。如果真正能够安立，这样一种“本住”就应该变成离开五蕴之外的一个离蕴我。如果是真正的离蕴我，就和外道承许的完全一样了。对方所认为“谁有如是事，是则名本住。”和这个有矛盾。

在中观、无我宗当中讲这个我本来不存在。我既然不存在，一个我去看待其他法就无法真正地确立。但是从对方的观点来看：“谁有如是事，是则名本住。”还有从世间人的执著的方式来看，世间人也没有执著离开五蕴之外单独的一个我。所以从世间人执著的角度来看，从世间假立这个我和能领受、所领受的角度来看，都没有办法说离开了这个见法等之外，可以有一个“本住”。如果这样安立，第一和你的自宗相违，第二和世间人执著的方式相违，第三从名言当中安立人法的角度(能领受和所领受的关系)也是相违了。从方方面面观察都有这样的过失，因此无法说离开见法等之外，可以有一个“本住”。

反过来，有没有这样一种诸根离开了“本住”呢？有没有这样一种五蕴呢？有的时候我们讲即便是离开了“人我”，也应该有诸根，但

是此处的诸根他是所受、是一个所受法，是“人我”摄受的法，因此离开了“人我”这个能受之外，就不可能有一个所受了。没有“人我”，这个根是谁的根？离开“人我”之外不可能有一个眼等诸根，不可能有一个所受法。

离开了“本住”之外有这些法，它就应该成了互不观待。如果成为互不观待，就无法安立任何合理性的观点。如果在蕴上面去安立“人我”，还稍微说得过去，因为符合于众生的执著。但众生的执著不一定是正确的。如果离开了蕴之外，安立一个离蕴我，那就更离谱了。本来就说我是不存在的，你怎么安立都不对，这是从究竟的角度来讲。如果在名言当中有一个假我，也只能在五蕴上安立，这个稍微还靠谱一点。如果离开见法等之外有“本住”，离开“本住”之外有所见法，像这样的话是更加离谱了，一点都没有根据的。所以说从这方面讲的时候，说极为过分的原因就是这样的。

下面讲如果承许不观待，有妨害。

以法知有人，以人知有法。

离法何有人？离人何有法？

前面两句按照宗喀巴大师和佛护论师的观点，主要是讲原则性的问题：人和法之间的互相观待性。指出这个原则之后，后面两句是通过反问的方式说破对方的观点。

“以法知有人”，法就是所受，人就是能受。通过法而知道有人——通过所受法而知道有能受者。比如“具财富”是通过所具有财富，而知道这是一个具财富者。“以人知有法”也是同样，通过这个人而知道有法，通过领受者而知道所受法。“以法知有人，以人知有法。”二者之间相互观待非常明显。而且在真正分析的时候呢，这的确是无法破斥的真理。

“离法何有人？离人何有法？”此是反问：离开了所受法，哪里有一个能受者？离开了能受者之外，哪里有一个所受法？二者之间都无法安立。如果先有人再有法，先有“本住”再有诸根，那么你这个

人就成了一个不看待法的这样一种人了。“离法何有人”离开所受法，哪里有一个真正的“人我”？哪里有一个领受者？实际上是不存在的。如果先有人后有法，后面的这个法也没有办法看待前面的这个人，它也是独自存在的。这样，离开人之外哪里有法呢？所以二者之间如果互相不看待的话，那么人也没办法成为人，法也没办法成为法。因此，对方如果这样承许是有过失的。

如果不这样承许，转而承许这个人看待法而有，这个法看待人而有。我们前面再再地讲了一个前提：两者都没有自性，都没有自体。都没有各自的自体才能看待。如果已经有了自体，你的自体存在，你还看待什么？因此如果是看待，必须建立在无自性的前提之下，或者必须建立在没有的前提下，二者都不存在。所以如果不看待有这个过失，如果看待，那就只有假立。如果实有就看待不了，如果看待一定是假立的。我这个人假的，为什么呢？因为我看待了法才安立的，所以说我这个人本身首先是假立的，不存在的。通过人才能安立法，如果没有这样的人你怎样安立法？所以说法本身是没有的，法本身是假立的，没有自体的。

这个时候就抉择这样一种如梦如幻性。世俗当中有这个显现，但是世俗当中的这个显现是假立的。通过假立再进一步分析，就得到了人法俱空。也就是胜义当中再仔细观察的时候，人和法都不存在了。

因此，刚开始的时候可以说假立的角度，互相看待，它可以有；再分析的时候，假立的缘故，它的确是不存在的。最后就得出一个结论：人也不存在，法也不存在。在这个颂词当中直接破了“人我”，间接也破了五蕴，是因为破了主体我。把主体我破掉之后，这个我所领受的法是什么？就是这个五蕴。所以说破完之后，人也不存在，五蕴也不存在。

这是一种破斥的方式，首先把能受和所受二者之间的关系确立起来。那有没有这个关系？在世间名言当中可以有这个关系。我们在世间名言当中假立这个关系的时候，有一个“人我”，它是主体，它

是能受，其余这些诸根是所受。对方也有这样一种“人我”和这样一种诸蕴，这种能受所受的关系是可以的。

如果首先确立了这样一种能受所受之后，我们就可以在这个前提下观察。是观待？还是不观待？不观待有很多过失，只有观待。如果观待一定是假立的、一定是不存在的。所以在破完“人我”之后，五蕴也就破完了。

这种破斥方法当中根本不存在破完“人我”之后，五蕴还完整无缺的保留的这样一种情况。不单单是这样，即便从以五蕴为设施处安立“人我”的角度也是一样，破完“人我”之后一定是没有五蕴的。

但在我们的想法当中，把“人我”破完之后，五蕴还可以存在，完整无缺。这是对“人我”空性的观察还没有透彻。为什么说破完“人我”之后一定不会有粗大的五蕴呢？因为“人我”就是依靠五蕴而安立的。从某个角度来讲“人我”就是五蕴，也没有在五蕴之外再去安立一个“人我”，我们就是把五蕴本身执着为我。所以如果要破我，一定要破五蕴，因为这个五蕴就已经是我了，这五蕴被我们执为我了。离开五蕴之外单独去破一个“人我”，那是不可能的、不现实的，这个不是真正的破“人我”。

离开五蕴之外去破一个“人我”，除非你承许你破的是离蕴我，假如你是破这个即蕴我（五蕴就是我），必须要破五蕴，只有把五蕴破掉之后才能够破我。

当我破完之后五蕴的确是存在的，绝对不可能破完“人我”之后五蕴还完整无缺。也就是为什么全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中讲：当大阿罗汉证悟人我空性的时候一定要证悟部分法无我。因为我们执着的我就是把五蕴执为我，所以你不把这个五蕴破掉，是无法破我的。我破完之后，五蕴是一定没有的。这部分的法我空性一定要观察、一定要抉择。也就是说抉择完人我空性之后，法我一部分的五蕴也是可以破掉的。

我们在分析完之后要知道这些科判当中都是在辩论——和对方辩论。破立我之因不观待或这个颂词都是在辩论。但实际上一方面

是辩论、遮破对方的观点；这里面也是隐藏了很深的修行的道理。如果我们能够从它的意义上真正看懂。此中包含观待的道理，讲到很多很多修行的方式，很多很多修行的窍诀，所以我们就知道怎么样去修持这个人无我空性，

怎么样去修持？通过体会这些颂词，通过一个简单的颂词反复地观察。颂词也不多，一个颂词很好背、很好记，记完之后就通过这样一个颂词反复观察，一轮一轮去观察之后对我们相续当中的这种执着肯定会有损害。如果好好对待一个颂词，可以在这个里面发现很多很多殊胜的宝藏。我们不是简单的和外道、内道一些人辩论，实际上这个辩论是和自己的分别念辩论，和自己相续当中的实执辩论，辩论过程中是一轮一轮观修的方式，辩证之后就把我们相续中的实执完全战胜了，此时就得到靠近实相的一种见解。

下面讲第二个科判“破领受者与分别所领受前成立”。

有三个部分，第一个部分是对方的观点，第一个颂词；第二个颂词是以前理而破；再后面的颂词是属于通过观察而破的。

辛二、破领受者于分别所领受前成立：

一切见等前，实无有本住。

见等中他法，异时而分别。

对方为了维护“我”存在的观点又换了种说法：“一切见等前，实无有本住”。在一切的面前，的确是没有“本住”的。如果在一切的面前之前就已经成立“本住”，这样的“本住”会成为无因的过失，成为无观待就可以独立存在的过失，就会有离蕴我的这样过失，所以一切所见之前成立“本住”是难安立的。

对方换一个说法“见等中他法，异时而分别”。在某一个法面前，比如在“见等”中，在见等中的“它法”——就是个别的法、分别的法。在个别的法面前是可以成立“本住”的，比如：当眼睛在见色的时候就有“本住”。其它法面前呢？你眼睛见色的时候耳朵没听声音，舌头没有去尝味道的，这个时候就没有。因此这些方面是可以异时而进行分

别的，异时可以分别成立的意思。“异时”是不同的时间，“分别”就是分别可以安立。并不会出现在一切的所领受之前“本住”成立成了无因不观待的过失。

下面讲破斥，从两个方面破斥：第一个是以前理而破。

一切见等前，若无有本住，

一一见等前，云何能知尘。

如果在一切的面面前都没有“本住”，那么在每一个见等面前云何能够知尘呢？尘就是讲色尘、声尘等等。怎么有一个“本住”来了知外面的色法呢？实际上是不可能的事情。

如果在总的一切所有法面前，都没有“本住”，拆开之后在某一个法面前有“本住”，这个怎么可以安立呢？完全无办法安立的。总法一切的法可以说是总相，一切法都没有了，在一切法之中还有一个法可以成立也就无法安立了。所有的树都砍倒了，你说还有一个树没砍倒，这就不是所有的树都砍倒了。一切法面前都没有“本住”，你说还一一见等前？这个如何可以安立呢？无法安立。有很多比喻，比如：全班的道友都没有钱，就已经确定了没有钱了，我们说还有一个人有一百块钱，这个事情是不可能的。所以如果已经确定了在一切的见等面前，都没有“本住”，又说在总的方面虽然没有办法安立，但拆开之后，眼睛见色的时候有“本住”，耳朵闻声的时候有“本住”，舌头尝味的时候有“本住”，分开的时候都有“本住”。也就相当于说我们汇合在一起的时候一分钱都没有，如果分开之后每个人都有一万块钱，那你这个报的时候肯定是瞒报、是虚妄。明明你有钱，你说一分钱都没有，大家都这样瞒报。说汇合起来的时候要凑款一分钱都没有，后面就说分下去时候你自己一个人要去消费了，马上钱又从包包里拿出来。如果是这个情况那可以，但实际上在实有的前提下这是不可能的事情。合和起来没有“本住”，但分开之后你那“本住”又出来了，这是完全无法安立的。