

《中论》第三十九课笔录

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，今天继续宣讲龙树菩萨所造的《中观根本慧论》。如今宣讲的是第十七品——观业品，本品当中的所诂主要是安立业无自性，所谓的业和果在胜义当中是离戏的自体。在诠释业的空性的基础上，也宣讲了业在名言谛当中如梦如幻的道理，通过因缘和合可以存在业的现相，也可以存在业的作用，这一切在名言当中是如是存在的。

比如，现在我们坐在这个地方讲闻佛法，按照中观宗的意趣来讲，这一切在胜义当中是离戏的，名言当中有现相，也有作用，听了法之后可以产生定解，通过定解可以修行殊胜的空性等等，这一切在名言当中都是可以存在的。一切万法名言当中的存在是如梦如幻的本质，胜义当中是完全离戏的，这就是一切万法如是存在的道理。作为学习者，对于这样的道理需要去了知，进而通达。

本品前一部分主要是对于业果方面的安立，尤其是宣讲了经部宗通过相续安立业果存在、不失坏的道理，后面有部宗对于经部宗的安立发了一些太过，认为如是安立有很多过失。然后有部宗自己的观点是安立不失坏法：业造了之后就灭了，灭了之后，如果业不至于果位的话就会断灭，最后一切有情就不会受果报了，所以在业灭了之后，当即出生一种不失坏法来作为业的承接处、所依之处，安立了不失坏法，不失坏法在相续当中不断地安住，后面通过不失坏法让果报成熟在有情的相续当中。前面已经讲了比喻、意义，还有

生灭的道理。

子五、宣说以本体而分类：

于是中分别， 有漏及无漏。

对于不失坏法进行分别的时候，不失坏法的本体可以分为有漏无漏。

前面已经说了“此性则无记”，不失坏法是无记的法，那为什么此处说有漏无漏呢？为什么要安立烦恼的自性，或是苦乐的自性、善恶的自性呢？实际上不失坏法的本体的确是无记的，但是通过它所受持的业有有漏的业和无漏的业，所以受持有漏的业的不失坏法就称之为有漏的不失坏法；然后无漏业的所依就称之为无漏的不失坏法。

所谓的有漏和无漏，是从业的本体来讲有有漏业和无漏业，而不失坏法本身不属于有漏，也不属于无漏。但是无记法可以成为有漏的业，比如说有漏的善业、种种恶业的所依，它是有漏的不失坏法；它也可以作为无漏法的所依，从这个角度来讲，它可安立为无漏的不失坏法。“于是中分别，有漏及无漏”，主要是从它所受持的业的本体有漏无漏的缘故，不失坏法也相应变成了有漏的不失坏法和无漏的不失坏法。所以，前面的科判和这个颂词的意义，实际上是不抵触、不矛盾的。

癸三、摄义：

对于有部宗如是安立的方式进行摄义。

虽空亦不断，虽有而不常，
业果报不失，是名佛所说。

有部宗安立了业果报不失的四种特点——“空”“不断”“有”“不常”，以此安立业果报不失坏的道理，而且最后说，这就是佛陀在经典当

中所安立的。

前面我们引用了《大宝积经》当中的颂词：“假使百千劫，所作业不亡，因缘会聚时，果报还自受。”百千劫过了之后，所作业也是不亡失的，业果报不失，因缘会聚的时候还会承受自己的果报。有部宗觉得自宗非常善巧地解释了佛陀在经典当中所讲的意义。

下面就分析一下空、不断、有、不常这四个特征，来诠释业果报不失的正理。

1、空。空是什么意思？空就是中观宗所讲的现而无自性的空。第一刹那造了业之后，第二刹那就毁坏了、消失了，从这个角度来讲叫作空；或是从刹那生灭的角度来讲，第一刹那有，马上就趋向于灭，所以叫作空，是从不存在已经灭了的角度来安立空。这是第一个。

2、不断。按照前面设立的辩论主题，如果业第一刹那造了之后，第二刹那不存在，就会存在断灭的过失，业一旦断灭，就不可能引成果报，或者说也不符合佛经当中有情要受业报的安立。所以第二步，马上跟随就解释了，“虽空亦不断”，虽然空但是不断。为什么不断呢？业造了之后已经毁坏了，毁坏之后马上就产生不失坏法，因为有了不失坏法的缘故，所以说它是不断的，没有断灭的过失。

有部宗从这个方面来解释，业造了之后必定会灭，因为所造的业，是当时的心态推动之下一种身语的行为，所以它是不住的，就是造了业之后它不可能保存的。比如杀生杀完之后，他不可能一直去重复杀生的动作，杀生的行为实际上已经毁坏。毁坏之后会不会断呢？不会断，因为第二刹那马上产生了不失坏法的缘故，所以叫作“虽空亦不断”，虽然已经毁坏，但不会落入断灭的过失当中。

3、有。4、不常。“虽有而不常”，业的第三个特点“虽有”，这个业也可以说有，业是存在的，有所造业的本体，也有它的果报，这是有

的;“而不常”,但是不会有恒常不变的过失。为什么不会有恒常不变的过失呢?因为造了业之后就灭掉的缘故,所以并不是从造业之后一直到果报产生期间一直安住,如果这样安住就会有恒常的过失,但是业没有恒常安住的缘故,因此“虽有而不常”,虽然存在这个业,但不可能是恒常的。从这个方面来遣除了业常断二边的过失。

如果安立常,第一个,有很多过失,第二个,和外道相同,所以不能安立常;如果安立断,毁坏名言,现量不成立,或者和顺世外道的观点相同的缘故,不能安立断。所以说有部宗在安立业果报的时候,也必须面对遣除常断的过失,前面讲过,不单是有部、经部,中观宗也是面临这个问题。后面我们要解释中观宗是怎么样遣除常断的。

但是在此处,“虽空亦不断,虽有亦不常,业果报不失”,就是因为有造业、不失坏法、果三个层次的缘故,先是造了业,中间有不失坏法,后面有果报,这样业的果报是不会失坏的。那么这样就善巧地安立了佛陀所宣讲的不失坏法的道理。

有部宗遣除了经部宗的观点,安立了非常合理的所谓不失坏法的观点,这就是摄义。

从前面来分析,单单从有部宗自己的观点来讲,也是有它的合理之处。他们说造了业之后,就产生了不失坏法,不失坏法任持这个业,最后到达受果报时,相续就可以如是地安立。如果在假立的基础上,名言当中观待有情的意乐根性,可以这样安立。因为有部宗、经部宗主要的问题是要修证四谛十六行相,然后安立如梦空性,暂时安立实有的不失坏法,对他证悟涅槃没有大的阻碍,所以这样安立也未尝不可。但是如果要作真实究竟的观察,仍然是有过失的,在其余一些注释当中也曾经宣讲过它的过失,我们前面也讲了经部宗

安立相续的过失。

有部宗的观点讲完之后，我们再进一步分析：按照中观宗的眼光来看有部宗的不失坏法，到底能不能够非常合理地安立？能不能安立一个实有的不失坏法呢？这是无法安立的。为什么呢？我们观察：业灭了之后产生不失坏法，不失坏法要生果，实际上果报是通过不失坏法进行引发的，就像还债的时候，是通过债券来直接召回财物。那么不失坏法到达果位的期间，中间不间断还是有间断？如果说不失坏法直接到果位，那么这二者之间没有间隔，这样就和前面所观察的“业常”是一个意义，它就有常有的过失，因为不失坏法生起了之后，乃至到果位之间它都存在，当然就有恒常的过失；如果说不失坏法不至果，中间间断了，那么不失坏法首先有后面间断了，间断之后，不失坏法不存在，它就成断灭了，也没办法通过不失坏法引发所谓的果位。这是一种观察的方式，就是把不失坏法和果之间来做一个分析。

或者也可以把不失坏法和它的因做一个分析，就是分析业和不失坏法之间是怎么样的关系，但主要是观察不失坏法到果位之间的关系。因为前面讲的是业和果之间的关系，业和果不能直接发生关系，业造了之后马上就灭了，所以不可能直接通过业来生果。当然名言当中可以说业生果。

有部宗讲，由不失坏法来直接引发果报。那么第一个观察方式，观察不失坏法和果之间是接触还是不接触呢？如果接触变成恒常了，如果不接触呢？中间有间隔的话，就成了断灭了，像这样就没办法安立。这是讲不失坏法承载业，把它运到果位的阶段，这样分析它就有过失。第二个观察的方式，对不失坏法本身作观察。如果不失坏法是实有的自性，那它自己是不是刹那生灭的？如果它是刹那生灭

的自性，那么第一刹那生起来之后，第二刹那就已经灭了，所以从这个方面讲，它就变成断灭的过失；如果这个不失坏法不是刹那生灭的，则有两个过失：

1、如果不失坏法不是刹那生灭的，它就不是有为法了。任何有为法都是刹那生灭的，如果你说不失坏法不是刹那生灭的，只有安立成无为法，无为法是没有办法承载业力的。无为法如何作为业力的所依呢？就像石女儿、虚空这类无为法没有任何功用的，它没有办法成为业力的所依处。所以，如果你的不失坏法不是刹那生灭的法，它自己就没办法成为业的所依处。这是第一个过失。2、如果说不失坏法不是刹那生灭，它就变成恒常了。前面是从无为法的过失来进行破的，这里是从恒常的角度来破的，本体都是一样，但侧面有不同的地方。所以说它还是没有离开恒常和断灭的二边。真正分析，如果不失坏法不是假立的有，而是自性有，我们当然可以分析不失坏法和果位之间的关系是怎么样，就有分析的基础。

前面我们再再讲，为什么对于有部宗和经部宗的观点分析得这么详细，而一旦对中观宗观察，一下子就变得很松了呢？这不是说我们要安立中观宗，当然要松一点；来破有部宗的观点，当然要紧一点，不是这样的。之所以观察中观宗的时候没有这么严格，因为中观宗的前提——所有的世俗法全是假立的，全是一种幻有，对于假立的东西，观察时不会太严格认真的。如果你说这是实有的、胜义存在的，不是假立的，那当然一定要认真分析观察，你所谓的真实是不是真正的真实？是不是有理由的真实？原因就是这样的。

以上是对于有部宗所谓的不失坏法的直接破斥。后面的颂词没有对不失坏法作直接破斥，但是真正分析，不失坏法是不是合理，是不是远离常断呢？没有远离常断。所以如前面所说，暂时来讲，对于

它所化的弟众可以善巧安立，但不是最究竟的安立，是不了义的安立方法。

有些大德在解释“虽空亦不断，虽有亦不常，业果报不失，是名佛所说。”这个颂词时，划在中观宗自宗当中作解释。我们直接看颂词也没有理由不理解，这个颂词里面中观宗的术语都有，也可以为安立中观宗自宗的观点：虽然业果是空性的，但是也不会断，因为这个空是无自性的空，所以它不会是真实的断灭；“虽有而不常”，名言当中有业果，但它不是恒常的，所以在不常不断当中，安立业果报不失坏的道理，这就是佛陀的密意。佛陀就是安立世俗谛和胜义谛，通过这两个方面来安立的话，实际上也是佛陀密意。

那么单单从颂词来讲，的确可以理解成中观宗所说的意义。有些大德解释时直接把这个颂词和下面的颂词理解成中观宗主要的立宗。但是此处按照月称论师等很多印度大德的注释，把它安立成有部宗的摄义，静命论师的观点也是这样安立的。我们作解释时，主要按照前面的解释方式，从有部宗的空和不断、有和不常的意义来作观察。

以上是实有的宗派有部宗和经部宗对于业果的安立。虽然它们可以安立相续、不失坏法，但是都有实有的成分，认为相续或者不失坏法是实有的，是有自性的，这种特征是非常明显的。那么中观宗如何安立呢？中观宗自己的立宗完全是从无自性、假立的角度来遣除常断，安立业果不失坏的道理。中观宗安立名言是通过缘起来安立的。

己三(驳斥无咎之回答)分四：一、因无自性故无常断之理；二、宣说能损承许自性存在之理；三、破谛实存在之能立；四、名言中如何安立之理。

庚一、因无自性故无常断之理：

这可以说是根本的立宗。中观宗是通过什么来遣除常断呢？因为无自性的缘故来遣除常断，胜义谛当中一切万法是无自性的、完全离戏的缘故，不存在所谓常断的问题，名言谛当中没有自性生的缘故，也没有所谓常断的问题。所以，中观宗在安立业果时，胜义当中完全离戏，名言当中如梦如幻。

这不单单是从词句上解释中观宗的胜义当中离戏，名言当中如梦如幻的观点，实际上这里面有很深的修行道理。我们自己在抉择时，胜义当中一切本体都是无可执取的，不管是善业也好，恶业也好，所有的本体都是本空离戏的，这就是万法的实相。实际上所有的修行到最后都要到达这个目标，这就是最终极的目标。中观宗说，你必须要证悟一切万法的空性或者说大圆满本体，最终都要证悟这个究竟实相。所以中观宗直接就抉择到一切万法的本体，一切万法的究竟实相就是离戏的。

以业果作为分析的对境，通过详细分析，最后了知所谓的业果在究竟的胜义当中本空离戏，没有任何可执取的，善业无可执取，恶业也无可执取。因为一切万法的本体是究竟离戏的缘故，所以名言当中也不可能承许缘起显现的法是真实存在的。我们在修善法的时候，也不会对善法过多的耽执，因为耽执本身就会成为善法增长的障碍。那么对于恶业也不会耽执，业本来就是无自性的，通过很多观察了知万法本性之后，自己的相续逐渐获得清净，造恶业的心、意乐相应空性的缘故就逐渐淡化、薄弱下来了，最后自己的心完全相应空性的缘故，斩断了非理作意，恶业就不会再现前了。因而，了知业的幻化、业的无自性，实际上对于修行者了知二谛，了知一切万法究竟的本体，以及做取舍的方式，加持力和帮助是非常巨大的。因此我们

要安立无自性故无常断，无常断就能够合理地安立业因果，有这样的次第。下面对颂词作分析，就可以明显地看出来。

诸业本不生，以无定性故。

诸业亦不亡，以其不生故。

很多地方引用这个颂词来安立中观宗名言当中的业因果，或者说说是怎么样远离常断的。

“诸业本不生，以无定性故”，首先讲，一切诸业，不管是善恶、有漏无漏，还是无记的，实际上本自不生。本自不生也诠释了一切万法自性究竟寂灭的道理，不管你观察不观察，反正它本性就是这样寂灭的，正在生起的时候也是寂灭的；它灭了之后还是寂灭的，它的本性完全是不变化的。不是说我们通过教证让它不生，或者通过其他方法让它不生，先有而后不生。一切万法本自不生，比如说，现在我们做听法的善业也是本自不生，外面有很多屠夫在造杀生的罪业也是本自不生。虽然本自不生，但是在名言当中有它的幻化相，也有幻化的作用。

如果认为中观宗所说的一切诸业本自不生的道理不合适——因为明明造了业了，你怎么还说这个业不生呢？那么作分析：所谓的生，有真实的生和假立的生，中观宗说名言谛当中有生是假生，假立的生就不是真实的，所以从这个角度讲它是不生的。比如说，幻化的人所做的任何事情，正在做的时候可以有它的显现、幻相，但是究竟实质来看，的确还是不生的；或者说在梦中做很多事情，在《三摩地王经》当中讲“少女生子”：少女在梦中生子，好像儿子是有出生的，但是真正观察整个过程，所谓的出生只是一种假相，只是假的生，从醒来看，当时所谓的生实际上就是不生。

生和不生显现上面似乎有抵触，但是只要把所谓的生安立成假

生，在假生的基础上再去分析，就知道不生的真实义了。善业是这样，恶业还是这样，一切万法的本基就是不生的自性，所有的修行者都要了知这样的道理。“诸业本不生”就是结论，或者说我们立宗就是“诸业本不生”。原因是“以无定性故”，因为业没有决定性，没有决定性怎么能说它存在生呢？

可以从很多角度来分析业无定性的道理：

一、从一体和他体来分析：如果法是有自性的、有定性的，那么这个法是一体还是他体？实际上一体他体都找不到所谓的定性。

二、从自性他性来分析：自性不存在，他性不存在，如果没有自性他性，又何来有实法呢？一切有实法都是自性或他性可以包括的，如果没有自性他性，也就不可能有所谓的定性。从个方面也可以进行破斥。

三、从业的生因来分析：通过金刚屑因来观察，所谓的生因有没有定性呢？从自生、他生、共生、无因生四个侧面来分析，没有定性可言，找不到真正的定性。因为所有的实有生都包括在四边当中，四边生不存在，绝对不可能有定性，这是通过观察因来分析。再观察果，这个业是先有的业生呢，还是先无的业生呢？先有的业不用生，已经有了怎么可能再生？先无的业怎么样也没办法产生。所以从观察果的角度，或者从生因的角度讲，业的本体仍然是没有定性的，没办法安立定性。

四、再从缘起因分析：从观待的角度来讲，这个业观不观待作者？如果业不观待作者，没办法成为业，没有作者的业哪里找得到？没作者的业根本没有；如果这个业观待了作者，因为观待了作者的缘故，有作者才有业，没有作者就没有业，就说明所谓的业没有决定性。如果有决定性根本不需要观待任何法，它自己是一个独立自

主的法，如果你观待了作者，就说明这个业决定没有定性。所以用缘起因来分析也是没有定性。

通过任何因来分析都没办法找到定性，所以说无定性的这个因完全是可以周遍，可以确定的。所以说没有定性的缘故，这个业就是本自不生。

以上讲了一切业本来不生的道理。下面进一步观察“诸业亦不灭，以其不生故。”一切诸业也是不会灭的，因为“以其不生故”，它自己没有产生的缘故，所以就没有灭。如果这个法存在生就可以有灭，如果这个法没有生，不可能存在一个所谓灭的自性。

“诸业不生”，前面已经讲过，因为没有定性的缘故是不生的；因为不生的缘故，也不可能有一个所谓的毁灭的自性。这样抉择了一切万法无生无灭，就不可能有所谓常断的问题。所谓的无常无断在胜义当中是一种离戏的自性（前面已经作了分析）；在名言中，它是幻化的自性，所以也是无常断的。

前面所讲的有部宗等有实宗的观点认为存在实有的自性。如果存在实有的自性，或者内心当中耽著实有自性的缘故，业生了之后，一定是堕在常当中；灭了之后，一定是落在断当中，所以中间就需要所谓的过渡，相续也好，或者不失坏法也好，这样就可以安立业果不虚的道理。中观宗不需要这样安立，所谓的不失坏法也好，相续也好，乃至唯识宗的阿赖耶识也好，实际上根本不需要这样安立，原因就是所谓的业是幻化的自性，没有一个真实存在的本体，通过不生不灭安立了不常不断。在安立业果时，为什么经部宗和有部宗要安立相续和不失坏法？就是为了避免常断过失的缘故。此处中观宗怎样断除常断呢？就是通过无自性，胜义当中没有任何自性，所以没有常断，世俗当中也没有自性，所以也没有常断，从这个方面善巧地

避免常断的过失。

归纳总的原则：如果法是有自性的，无论如何离不开常断的过失。如果是有自性的法，生了之后肯定是常，因为有自性的缘故；灭了之后肯定是断，因为有自性的缘故。所以如果存在自性就一定是常断。没有自性的法一定是远离了常断的，远离了常断的法是合理的法，胜义当中一切万法是离戏空性，名言谛当中依缘而有，依靠因缘而有的法，远离常边也远离了断边。

我们再分析，中观宗安立无自性故远离常断，那么远离了常断，因和果之间到底怎么安立关系的？实际上也是通过无自性，通过缘起的方式来进行安立的。一切万法因缘和合的缘故，是一种幻生，假立的生，假立的生没有所谓的自性，业的生起不是依靠实有的法引发的。当一切因缘聚集，在各种因缘都不存在实有的前提下，业就可以安立了。这就是说业的生起是依缘而幻化的，它自己的本体是无自性的，业造完之后就灭掉了。这个灭是不是实有的灭呢？中观宗此处的意思很清楚，灭不是实有的灭。

为什么一定要说不是实有的灭，生起才是合理的呢？如果是实有的灭，那么灭完之后就不可能再生了。因为实有灭就相当于实有的无一样，最后就成了断无，断无以后就无法再生果。中观宗的灭，不是实有的灭，就意味着在生的时候不是实有的生，不是实有的生，灭的时候也不是实有的灭。不是实有的灭，以后因缘聚集的时候还会生起来，因为它是无自性的灭，一种假灭，不是实有真实的灭。

我们再再讲，实有的灭是真正的灭，灭了之后不可能再生了，因缘再怎么具备它不可能再生，因为已经实有断灭了。但是中观宗的灭是非实有灭，既然不是实有的灭，所以灭了之后如果以后因缘具备它还会产生。这就是佛经中讲的“假使百千劫，所作业不亡，因缘

会聚时，其果还自受。”从这方面解释了不灭。尤其此处是假立的灭，不是真实灭的缘故，在这里面起了很大的作用。就像生的时候，因缘和合就产生了，后面的果报也是因缘聚集而产生的。当然我们也可以单独讲，因是因缘聚集时产生的，果也是因缘聚集时产生的。

但是因和果之间以什么连接呢？你凭什么说这个业造了之后，在几百年之后一定会在你的相续中成熟？这个问题似乎还没有解决，虽然可以单个的说，因是因缘和合产生的，然后灭的时候没有真实灭，后面因缘和合的时候又产生了。那么为什么说这个果报一定是以前所造的业的果报呢？它毕竟已经灭了，灭了之后又怎么准确成熟在你的相续当中呢？中观宗回答说，这也是一种缘起，法性的力量。

第一种解释：世俗当中，你的心不间断地在延续，业是你自己假立的相续在以前造的，虽然不存在自性，中间灭了，但是你假立的相续还是一直存在，所以后面受报的时候还是在你自己的相续当中成熟。这是一种解释的方式，像《智慧品》当中也是这样解释的。

第二种解释：在《入中论》当中讲，这是缘起的力量。月称论师打个比喻，像石女儿、毛发等都是假立的（一切万法同样都是假立的），不存在的，但是有眼翳的人，他只是见到毛发相。毛发、石女儿还有龟毛，这些法都是假立的，但是为什么有眼翳的人就这么准确地见毛发，不见石女儿？原因是什么呢？这就是一种因缘的力量，在法界当中缘起的力量就是这样的。虽然我们以前造的无数业都灭了，但是灭了之后，它不会成熟在其他人的相续当中，不会错乱成熟。因就准确地成熟于它的果上面，缘起的自性就是这样的。有眼翳的人只见毛发，不会见到同样无自性的、不存在的龟毛、石女儿等等，这是一种缘起的力量。从因缘的力量可以这样安立。

中观宗安立连接，没有一个实实在在的法，因为是幻化的缘故，不需要所谓实有的东西来作为载体，作为所依处，完全通过因缘、缘起很准确地成熟。而且通过缘起的力量成熟一次之后不会再成熟了，“当知已熟不更熟”，它只是成熟一次。为什么只是成熟一次，不再再成熟？因上面只有这样的功能，它的功能一旦用尽之后不会再再成熟了。虽然是无自性、空性的法，但是通过缘起的力量，通过因缘、法尔的道理也可以如是安立，不会错乱成熟，也不会再再成熟。这些问题都可以如是避免。

中观宗在安立时，主要是通过无自性的道理进行分析安立的。我们再作个总结：一切诸法如果存在实有，如果业是实有的，那么生的时候一定会变成常的过失，然后灭的时候一定会变成断的过失。因为是有自性的法的缘故，生就是实有生，不需要观待任何其他法，灭的时候也是实有灭，实有灭之后不会再产生。即便中间安立相续，如果相续是实有的，这个问题仍然存在，观察相续和果之间的关系，分析的时候仍然存在，或者安立不失坏法仍然有这样的问題。如果你安立业果是实有的，那么你的相续是实有的也不对，不实有的也不对；或者不失坏法是实有的或者不实有的都不对，真正对这个载体来进行分析，还是没办法避免过失的。

中观宗说，胜义当中一切万法都是本自离戏，没有丝毫的自体可得，名言当中如果具备了因缘就会显现，而且不会错乱地显现。前面讲了很多例子：镜子当中影像的比喻，还有天上的月亮映在水里面的月影的比喻等等。虽然是无自性的，但可以如是对应，如果有因缘就可以这样显现，而且显现的这个法本身也有作用，但是显现作用的时候完全不存在自性。

在名言当中一切万法的显现，都是依缘而有的缘故，没有一个

是真实的，全都是假立的法，如果认知到了这是假立的法，认知到了本自的空性实相，能够如是善巧地安住的话就可以相合于实相。尤其很多大德的解释都是针对我们的修行，比如前面讲过的忏悔罪业，此处所讲的业，如果我们真正了知业本自不生不灭的道理，那么忏悔罪业的力量是非常大的。因为一切诸业的本性本来就是不生的，如果我们了知了不生的道理，安住不生的道理，这也是一种实相的忏悔，它的力量是非常强大的。

在名言当中修持忏悔，如果认为业实有，忏悔的对治力量实有的话，力量反而就弱了。为什么呢？忏悔的时候，一方面，名言当中一定要坚信业和业果的力量能够引发痛苦；一方面要相信缘起，罪业是一种缘起，要让它消亡的话也需要善的缘起。首先要坚信，之后开始修忏悔。但是人的根性不一样，如果根性稍微低一点的人，或者刚刚入佛门，他就会觉得业是实在存在的，那么对治当然也应该实实在在去修持，这时拚命去修对治，但是往往收效是很少的；如果是上根利智的人，他忏悔罪业的时候直接观想罪业本空的道理，如是再进行观察安住就可以清净罪业。

名言当中，业造了有它的作用，通过念咒语忏悔也有它的作用，本来都是幻化的。但是为什么说安住空性力量就大，不安住空性力量就小呢？因为安住空性随顺业本身的实相，业本身是无生无灭的自体，是空性的。如果你能够随顺它，力量就非常强大，可以把忏悔的力量，咒语的力量、观想的力量发挥到极致。这个时候你了知空性的正见越深厚，在使用的时候就能够越清楚地观察业本性空的道理。

如果你理解的空只是一种单空，你在忏悔的时候也只能使用单空；如果空的见解是离戏空，你在使用的时候也可以相应地使用离

戏空的方式进行忏悔。如果你有很强的实执心去忏悔，虽然这是一个善法，你修持也能够有作用，但是这个善法不能够把它的作用发挥到极致，原因就是来自于你相续当中的实执。念金刚萨埵咒语也好，顶礼也好，是什么障碍这些善法发挥到极致呢？就是你的相续当中的执著心，自我的执著障碍了善法的发挥。

以前益西上师在讲《普贤行愿品》的时候说：心的力量是很大的，它是无穷的，但是如果你的心胸是狭隘的，不像普贤菩萨那样发愿周遍一切，那么你修持善法的作用只能发挥得这么多；如果你把心胸展开了，把见解提升了，观想尽虚空遍法界，你有这样的心量，你就能够得到这么大的功德。所以说善法的力量实际上是无穷无尽的。

比如修金刚萨埵，金刚萨埵的心咒和本尊是无二无别的，金刚萨埵本尊的力量有多大呢？力量很大。但是为什么这个咒语到了我们口中，就没什么力量了或者说力量很小呢？不是这个咒语变质了，而是你的执著障碍了咒力的发挥，最大的障碍来自于你的实执。如果你通过实执去修善法，你觉得这样很保险，通过实有的方式去修，脚踏实地得修持，没有虚无飘渺，你认为是很保险的，但实际上从法性的力量来看，你的实执就完全障碍了咒语的发挥。如果你了知了业无自性，恶业是无自性的，善业也是无自性的，比如说咒语无自性，或者金刚萨埵本体无自性，你了知得越多，你的实执越少，越能够与实相相应，它的力量就越大。这就是它的原理。

从罪业的角度来讲，你认为它实有的时候，无形当中也是助长它的力量了，忏悔起来也是更困难了；如果你认为它是无实有的，就相应了它的实相，它本来无实有，就相当于从这个角度削弱了它的力量了。所以了知善法的本体空性，可以让善法的力量发挥到极致。

当然，发挥到极致也是针对你目前的见解而言的。如果你只有这种见解，发挥到极致之后，你超不过这个了；如果你的见解很深，比如说你有离戏的见，乃至于有大幻化网的见、大圆满的见，你的见解越深，你在修善法的时候力量就越大，一定是这样的。所以，我们在修学的时候，如果对自己负责任的话，如果要在很短的时间当中，让善法发挥很大的力量，那就要了知善法本身的实相，了知它的空性，这样修行力量就非常大。

这个原理我们一定要想透，想透之后，这样的认知就可以引导我们进一步学习中观。如果我们对中观的兴趣还没有生起来，就想想这个道理：明明是可以把善法的力量发挥到极致的，但是由于我自己的愚痴，通过我自己毫无来由的实执，障碍了善法力量的发生，为什么我不去提高呢？是可以提高的，通过进一步地了知空性见，完全吃透了，空性见在相续当中完全生起来了，这样做任何事情的时候，都是非常非常殊胜的。如果有了空性见，善法的力量可以发挥很大，对于恶业也可以有效地忏悔。

如今我们学习了这种见解，过一段时间开金刚萨埵法会时就会发生作用的。那时候忏罪，你有了这样很殊胜的见，也许在短短几天当中，你相续当中所有的罪业就完全清净，实相现前，证悟也是非常可能的。如果没有这样的见解，还是和以前一样，一方面散乱中念念咒语，一方面也没有和金刚萨埵本性实相相应，也没有和咒语的力量相应，忏罪的力量就很弱很弱，就没有办法在短时间当中忏悔清净了。所以要和实相相应，和本尊相应。本尊也是实相，也是空性离戏的，你观罪业本性空，也是和他相应的方式。

平时我们讲，修上师瑜伽就是和上师相应，怎么样和上师相应？我们的想法是上师给我们一个实有加持，我一下子就证悟了。但从另

外角度讲，如果你在修的时候能够了知：能修者自己是空性的，所修者上师是空性的，修持的方式是空性的，这就是和上师相应。上师的自性是清净的法身，是离戏的本体，所以，与其你在表面上作实有的相应，好像有一个实实在在的东西，从头顶上进到自己相续当中去了，还不如直接观察本性空。因为上师安住于离戏，你自己的本性也是安住于离戏，你和上师的本性是没有差别的。有差别是来自于实执，如果你能够通过这种方式打破自己的执著，打破能修所修的执著，安住在一切万法本来的自性当中，这就是与上师相应，就是上师瑜伽。出定之后，可以观察一切的山河大地也是离戏的，也是上师的本体，也是自己的本体。

从很多方面观察，了知空性实相并不是一个虚无缥缈的理论。如果我们能够深入地学习，就会发现这里面有很多修行的方式和经典、续部完全对应，再去看续部、经典就能理解深层次意义。关键是你对于空性的理解要深，如果单单是在字句上理解了，字句和意义脱节，或者说书本和你的相续脱节，见解和行为脱节，像这样学习了很久也肯定找不到它的殊胜处，找不到它的妙味。

我们在学习的时候，一定要仔仔细细、认认真真观察。观察完之后再修善法时，比如顶礼时，我要让顶礼的功德发挥到极致，就没有超过安住空性当中顶礼的方法；如果要很快把罪业清净，也没有超越观罪业本空的忏悔方式。所以，一定要和实相相应，即便是你的分别心安住在空性当中和实相相应，也没有比这更超胜的了。了知了空性，了知了业不生，了知一切万法不生的道理，已经完全提示出修行的关要问题。只不过看你在修行的时候见解是哪个程度，如果你的见解还是属于有部经部等有实宗的层次，离实相的证悟还是有一段距离。

我们还是需要再再去观察分析、发现，这样就可以了知为什么中观宗说无自性远离常断，远离常断就可以合理地安立业果；为什么说这样抉择了对我们修善法，对于忏罪，对于证悟实相，一定有直接的帮助，这些内容在这个颂词当中完全可以包括。

以上讲了“因无自性故无常断之理”。

庚二、宣说能损承许自性存在之理：

对方认为业的自性是存在的，下面几个颂词宣说能够损害所谓自性存在之理的理由，直接进行宣讲。

首先，如果承许有自性，就会变成恒常的过失。

若业有性者，是即名为常，
不作亦名业，常则不可作。

如果说业是有自性的，这个业就会变成常有的法。“不作亦名业”，在不作的情况下，也应该有业了。为什么呢？因为常就是属于不可作的本体。

此处给对方发过失，如果说业有自性就会变成恒常。但是，有部宗或者小乘宗承不承认业是恒常的？当然不承认。因为业恒常是外道的承许方式，对于内道的宗派来讲，永远不可能承许一个恒常的业。他们是怎么承许的呢？他们说：我们承许的是实有的刹那生灭法，但绝对不是恒常的，也不是中观宗所讲的完全无自性，也不是像外道所讲的常有不变。

我们明明了知对方是承许刹那生灭的实有，没有承许恒常，为什么说“若业有性者，是即名为常”呢？这是通过分析观察的，如果你承许业有自性，不可避免地会落入到恒常的过失当中。为什么这样呢？我们首先分析所谓的无常性，这个业是无常的，因为它观待了因缘，所以它是无常的自性，也就是说自性是不存在的，没有自性的

法才可以观待。如果自己有自性，有独立自主的本体了，何须观待呢？观待它自性有，不观待自性还是有。所以说，有自性的法是不需要观待的，（无自性的法需要观待），它就是恒常不变的，它是独立自主存在的。

如果法有自性，不需要观待其他法，不需要观待因，因的生、因的灭，对果法的生灭没有任何的影响。这种有自性的法，如果不是恒常，那什么是恒常？因为它根本不受因缘的控制，不会因为因缘的刹那生灭，自己变得刹那生灭，因为根本不需要观待因缘。前面讲过，“性名为无作，不待异法成。”所谓的自性是不作的，是不待异法成的。那什么是不作的呢？恒常的法就是不作的，所以从这个方面讲，如果你承许自性有，自性存在，一定会变成恒常。虽然他自己不愿意承许、不敢承认业是恒常的，但是你如果承许有自性的话，最后不得不承认诸业是恒常的。

“不作亦名业，常则不可作。”后面的意义一定要承接前面的含义才能够完全了知，因为前面已讲了“若业有性者，是即名为常”，业的常已经成立了，下面进一步观察发过失，“不作亦名业”，那么不作的法，根本没有作也叫业了。但是，你不作怎么可能有业呢？比如说善业必须要观待相续当中的善根，对殊胜的对境生起悦意的清净心，然后开始作顶礼、供养等等。一定是要作才能有业的，不作就没有业。

但如果你认为这个业是常有的，那么不作也应该有业了。为什么呢？常就是一种不可作的法，因为业是常业，常是不可作的缘故，那么不可作也应该有业。因为你承许常业，不可作也就是常，常业就是不作的业，不作也应该有业。那么不作的业哪里存在呢？是完全不存在的。

这是此科判的一个最初的推理。下面还要讲，如果有不作的业就会产生一系列的过失：如果承许业有自性就会被迫变成常业，如果变成常业就会变成不可作的业，没有作也有业；然后没有造罪也有罪业，没有修涅槃法也可以获得涅槃法的功德等等。像这样一系列的过患就逐渐引发了。所以没办法承许业的自性成立。

今天就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情