

说明：以下法师辅导笔录，为道友个人行为。如有错漏之处，向上师三宝忏悔，请道友批评指正。

《中观宝鬘论》第十课

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，现在继续宣讲《中观宝鬘论广释》。现在讲第一品别说因果。

此处主要宣讲增上生和决定胜二者之间的因和果，通达了果之后，我们知道对于轮回的善趣暂时应该获取，对于涅槃的安乐究竟应该获取。那么，对于二者的正因必须要了知和修持，对于非因必须要彻底予以抛弃。现在学习这些教法的目的，主要是给我们指引一个非常正确的修行之路，以免在有限的人身当中误入歧途。否则好不容易入了佛法之后，我们没有通达佛法真实的修行方式，是非常可惜的事情。龙树菩萨

早就观察到这一点，为了使我们的暇满人身具有实义，而在这个论典当中宣讲了很多修持的殊胜窍诀。

今天讲的是第三个科判，正见与邪见之差别。

子三、正见与邪见之差别：

简言无见者，谓无业之果，

非福恶趣因，称之为邪见。

略摄有见者，说有业之果，

福德善趣因，称之为正见。

这里面讲到了正见和邪见，也就是说有见和不见。前面我们在宝鬘论当中对于什么叫有见、什么叫不见做了观察，从这个颂词开始，下面还有一些颂词宣讲了有见和不见之间的差距。

当然有见和不见如果出现在某些宣讲第四边的中观的场合当中的时候，有见就是指有边，不见就是指无边。但是是不是所有的有见和不见都是指有边和无边呢？实际上并不是这样的。比如此处讲“简言无见者，谓无业之果，略摄有见者，说有业之果，”什么是不见呢？就是称之

为没有业、没有业果的邪见。什么是有见呢？就是世间正见。世间正见就是有因果、有三宝、有四谛等等。这些就称之为有见和不见。

如果要获得涅槃，我们不能有实有的有见，也不能够执取不见。如果有一个实有的有见，也就是说认为有一个实有的“我”进入善趣，如果这样的话就没办法获得解脱、获得涅槃；而如果认为一切业果在名言当中也不存在，这种邪见也根本不可能获得解脱。所以，要遣除有见、不见之后才能获得涅槃，就是这个意思。

现在我们开始分析有见和不见。

“简言不见”，总而言之什么是无见呢？“谓无业之果”，即认为无业果，没有三宝、四谛，这一切称之为无见。非福，在因位的时候，它是一种非福业，是一种恶业或非福业，果位的时候称之为恶趣，这种非福业成熟的时候就可以获得恶趣，所以这样一种邪见就叫做“非福恶趣因”。这种非福的业是恶趣的因，称之为邪见。

我们在《中观宝鬘论》中定义邪见，或者在《俱舍论》当中定义邪见，主要是讲没有前后世、没有业果、没有轮回。如果内心当中这样执

著或者这样宣讲，我们就说执著这样一种见叫做执著邪见，宣讲这样一种见就叫做宣讲邪见。

有的时候我们说对于上师生邪见了，或者对道友生邪见了，就是我们把邪见的范围放大了，把对上师的不好的看法，或者说有一点不清净的想法都称之为邪见。但是如果按照本论的定义或者按照《俱舍论》的定义来讲，认为没有业、没有业果这些观点称之为邪见。我记得94年上师在讲《宝鬘论》颂词的时候，这个问题也是讲过：对上师生起不清净的看法算不算邪见呢？如果从我们共通的说法或平时我们公认的说法来讲，算是一种邪见，但如果按照标准的看法来讲，不算是邪见，最多是一种不清净心或者说是其他不好的想法而已。

然后下面讲有见。

略摄有见者，说有业之果，

福德善趣因，称之为正见。

“略摄有见者”，归摄什么叫有见呢？有见，就是讲“说有业之果”，说有这样一种业和业果，也就是内心当中认为有善恶业，也有善恶业的果——安乐和痛苦。如果这样执取的话，“福德善趣因”。福德就是讲这种

看法、这种业叫做福德业，也称之为善业。善趣因，指通过这样一种福德之业将来可以转生到善趣当中，所以说这样一种有见称之为善趣因，称之为正见。

此处的正见，平时我们讲了很多次，就是世间正见。世间正见和出世间正见有差别，差别之处在于：比如说我们有时讲出世间正见就是指人无我空性或者法无我空性；还有如果按照八正道当中的正见，就更高了，是指初地菩萨以上的境界。此处的正见称之为世间正见，如果有了世间正见，也就是说如果我们相续当中存在业因果真实不虚，或者有前后世、有轮回、有解脱等等这样一种见解，就称之为世间正见。下面以教证说明，如果有了这种正见，不会堕恶趣的。

如果有人说：倘若涅槃也无有自性，难道不成了断见吗？

前面我们讲到了，通过观察涅槃是有实还是无实，观察完之后，我们说涅槃也是无自性法。那么如果有些人听到这些言教之后，他就这样想或这样说，“如果连涅槃也没有自性了，那不就成了断灭见了吗？”

下面我们开始分析什么叫断灭见。

所谓断灭见，并不是说在胜义谛当中一切的因果无自性或者一切轮回和涅槃无自性，我们在胜义谛当中抉择这一切无自性不叫断灭见。那么什么是断灭见呢？简而言之，在世俗谛当中也不承认因果，也不承认轮回和涅槃，如果在世俗谛当中也说没有这一切的话，那么就是真真实实的断灭见。

简而言之，认为三宝、四谛、业果的关联等在名言中也不存在即是无见(即断见)。

这个讲得很清楚，我们平时自己通达的时候也好，或者给别人分析的时候也好，对于这样一种教言和定义必须要把握清楚，则自己也不会有模糊的感觉，对别人也应该有一定的真实帮助。此处简而言之讲，认为佛法僧三宝、苦集灭道四谛、业果的关联(业果的关联就是如是因、如是果这样业和果之间的关系)在名言谛当中(不是说胜义谛当中)不存在，我们说胜义谛当中不存在，是从法性实相来讲不可能有这些自性的存在，但是如果声称在名言谛、世俗谛当中，也根本不存在业果等就称之为无见，也称之为断见。

声称善等业及业果不存在的诽谤是不善业，在因位时，称为非福德之业，在果位时，能令投生恶趣，故而称为恶趣因。

如果声称善恶业及善恶业的业果不存在，这就是诽谤，称为不善业。在因位的时候，即果还没有成熟的时候，称之为非福德业。非福德业会感受恶趣的果，所以说在因位的时候这叫做非福业。在果位的时候，能令投生恶趣，即通过业的成熟，非福业的成熟不可能让我们生善趣，只能让我们投到恶趣当中，所以说在果位的时候投生恶趣，故而称为恶趣因。这种不善业、邪见就称之为恶趣因，或者说这样的无见成为恶趣因。

为此经中说：“此即是妄执甚至名言中也不存在之邪见。”

前面所讲的无见或不善业，它是有所鉴别的。这个不善业主要是邪见为主的宣讲，无见为主的宣讲，这个妄执是名言当中也不存在的邪见。

下面讲正见。

正见，略而言之，对于仅在名言中业果等存在的见解诚信不疑，称为有见，

那么什么叫有见呢？这个有见叫正见。略而言之宣讲的话，仅仅在名言当中（如果是在胜义谛当中就不能这样安立了）安立的话，名言当中的业和果都是无欺存在的，丝毫也不会错乱的，或者说佛的加持力存在，或修了涅槃的因就会获得解脱等等这一切的存在，对于这样存在的见解是诚信不疑的，从这个方面称之为有见。

说业果存在的观点是善业，也是福德业，它的等流果为善趣等，能结出丰满的果实，经中称之为正见。

说业果存在这种观点就称之为是善业，也是福德业。为什么是福德业？因为通过这样一种因会感受广大的福德，所以此处讲它的等流果为善趣。我们可以从很多方面理解，第一个方面，有些地方讲这样一种业的果是善趣，按照前面的观点是属于异熟果，那么它的等流应该是讲，在人身当中，最后再通过成熟异熟之后，在它上面再成熟的这个果，称之为等流。此处也可以说是从这个角度来讲，它的等流果会在善趣当中成熟很多很多的安乐。或说如果按照如是等流因而又成熟等流果，因为它的等流因属于一种世间正见，所以它的等流果肯定是获得善趣

的安乐，这也是一种直接的因果关系。善趣当中获得安乐能结出丰满的果实，经中称之为正见，称之为世间正见。

如颂云：“世间大正见，谁者已拥有，彼于千劫中，亦不往恶趣。”

世间大正见就是前面所讲的正见，即认为业果真实不虚的存在，这一点就叫做世间正见。不管是任何人相续当中拥有这样的正见，或者对于它的定解已经真实升起，这个人通过如是正见，在千劫当中不会往恶趣。因为前面讲得很清楚，这样的正见是善趣的因，根本不是恶趣的因，所以如果我们相续当中有了这样世间正见，通过这种世间正见的加持，不会往恶趣。

平时我们在修法的时候，上师也是再再强调：我们在修行佛法的时候要对业因果生起诚信！如果我们表面形象上好像是一个大乘的行者，或者有的更高好像是个修大圆满或者修密法的人，但是相续当中如果还没有真实的世间正见，那么这样修行实际上是没有很多真实意义的。相续当中有因果不存在的邪见或者有怀疑的话，那么会影响我们修持出世间正法的力量。因此用尽一切方法在相续当中生起业果不虚的正

见对我们来讲是非常非常有必要性的！这里讲到如果谁拥有了这种正见，千劫当中不会堕入恶趣。

意思是说，如果具备这种正见，则成办善业。

如果有了这种正见之后，善业也会成办。相续当中有了业因果不虚的正见，在正见的推动之下，自己就会对善业和恶业做取舍，该取的善业就会拼命地造，该舍的恶业就拼命地舍弃。那么有了这样一种正见，再加上有这样的取舍行为的话，肯定是百分之百生到善趣当中，或者成为决定胜的基础。

我们讲第四个科判，

子四、宣说有余涅槃之时亦尽戏论：

前面讲过无余涅槃的时候必须要尽戏论，那么此处讲有余涅槃的时候也要尽戏论。有余涅槃与无余涅槃已经解释过。

所谓的有余涅槃，按照共同的讲法，比如小乘道获得了阿罗汉之后，他的五蕴还存在，业还存在，这就称之为有余，还剩下一些法，所以称之为有余涅槃，他已经获得了阿罗汉的无学果，但是五蕴还没有真正的

消亡，还有剩下的五蕴存在，还保留这样一种法的存在，从这个方面讲叫做有余。

那么无余就是指灰身灭智之后，有漏的五蕴没有了，其他的业也没有了，所有都不存在，称之为无余涅槃。按照小乘的讲法，无余涅槃应该是最究竟的涅槃，但是从大乘来讲的话，小乘道是永远没有无余涅槃的。因为真正的无余涅槃，必须把一切的无明习气谛、无漏业、不可思议的投身等一切变易生死¹全部都要灭尽，或者所有不清净的法全部消尽在法界当中，这才称为无余涅槃。如果按照这个标准来衡量，唯佛才有，菩萨都不具备无余涅槃的功德，所以说佛陀以下的这些圣者的涅槃全部称之为有余涅槃。

此处按照共同的角度来讲，即便是小乘获得有余涅槃的时候，也必须消尽戏论。

以智息有无，故越罪与福，

彼离善恶趣，佛说即解脱。

¹《成唯识论》卷八云：‘生死有二。(一)分段生死，谓诸有漏善不善业，由烦恼障缘助势力所感，三界粗异熟果，身命短长随因缘力，有定齐限，故名分段。(二)不思议变易生死，谓诸无漏有分别业，由所知障缘助势力所感，殊胜细异熟果，由悲愿力，改转身命，无定齐限，故名变易。无漏定愿正所资感，妙用难测，各不思议，或名意成身，随意愿成故。’

“以智”，即通过有余涅槃，圣者相续当中的智慧必须要息灭有见和
不见。前面已经讲了有和不见的定义，此处是指获得有余涅槃的时候，圣
者相续当中对有的戏论和不见的戏论都要息灭。按照前面的定义讲，有
和不见并不是说有边和无边。那么息灭有和不见的戏论之后，“故越罪与
福”，就会超越恶趣和善趣，或者超越罪业和福德业。“彼离善恶趣”，因
为超越了罪业和福德业的缘故，他们也远离了投生善趣和恶趣的因。因
为善趣和恶趣都属于轮回所摄，既然是轮回所摄就不是解脱，所以说真
正获得有余涅槃的时候，善趣和恶趣必须都要超离，超离善恶趣之后，
“佛说即解脱”。

不单单是无余涅槃，即便是有余涅槃者，也通过了达不缘我与无我
戏论的实相而息灭一切不见与有见，

无余涅槃，就不用讲了，即便是有余涅槃，也要了达一种实相，即
不缘我和无我的戏论，我和无我的戏论都已经抛弃了，通达这样一种戏
论不存在的实相之后，就会息灭一切不见与有见。这里出现的我和无
我的戏论，按照本颂或者注释的前后文来对照，我和无我的戏论可以与
有见和不见作对应，或者与善趣因的有见和恶趣因的不见作对应。如

果这样对应，我们就可以这样理解此处的我和无我的意思了。所谓我的戏论就是认为在世间当中有一个我造业，然后有一个我去受业、轮回，从这个方面讲叫我的戏论。那么无我的戏论就可以相反地来理解，相反的理解就是对应无见的理解，即在名言谛当中也没有我造的业，没有善业或因果之间的关系。此处讲必须要打破我和无我戏论的实相，通达这种实相之后，息灭一切未见和有见。

因为打破了我与无我的戏论而息灭有见和未见，因而超越不善恶业与福德善业等，这样的补特伽罗依之而摆脱所有恶趣与善趣，圣者如来说这就是解脱。

从前后对照，如果我和无我的戏论打破了，息灭了有见和未见，然后又超越了不善恶业与福德善业，彻底摆脱了所有善趣和恶趣的果，圣者如来说这就是解脱。

有余涅槃是阿罗汉的果，阿罗汉获得有余涅槃的时候已经超三界了，三界当然就有善趣和恶趣，如果还没有获得殊胜的阿罗汉果的话，那就是在欲界所摄、色界所摄或无色界所摄，没有真正超越有顶，这些有顶的烦恼还是在善趣当中所摄。如果真正要摆脱善趣恶趣，肯定是

阿罗汉果可以获得的。所以，从有余涅槃的角度来观察的时候也必须要超离有见和不见，圣者如来说这就是真正获得超离三界的解脱。

《四百论》中也说：“执我不解脱，执无离善趣……”

如果执著我的话，就没办法从轮回当中获得解脱，认为我可以造业等等，没办法从轮回当中解脱，但是执我而造善业还是可以获得善趣。执无就连善趣也离开了，执无就是认为一切没有善恶业，如果这样执著一种不见的话，连善趣也无法获得，离开善趣就一直要住在恶趣当中。

息灭因果有无的见解、中断流转善恶之行，安住于涅槃中。

这里讲到了前因后果。首先要息灭因果有无的见解，息灭有和无的戏论，即认为有一个我安住在因果当中的这个有的见解要息灭，认为没有因果的这样一种无的见解也要息灭，息灭了因果有无的见解之后，就会中断流转善恶之行，即不会造业了。这个“行”是行为或者行业。如果息灭了这样一种执著之后，就会息灭流转善恶的业，不会再住在善恶趣当中，而安住涅槃中。此处完全是按照共同的有无的正见进行解释的。

声缘阿罗汉不结生三有也是由于灭尽了我执所生的轮回因果的缘故。

声闻、缘觉阿罗汉为什么结生三有呢？因为灭尽了我执所生的轮回因果，不管是福德业还是非福德业，一切轮回的因果都已经灭尽了，所以不可能再结生三界。

下面讲第三个科判。

壬三（宣说诸法远离常断之边）分四：一、广说；二、无有成断灭之过；三、宣说离边为佛陀之不共特法；四、遮破有实自性成立。

癸一（广说）分四：一、破因果自性成立；二、断除与共称相违；三、证悟无二之义而解脱；四、依据之比喻。

子一（破因果自性成立）分二：一、对方说因果离有无边；二、中观破其自性成立。

因和果在名言当中可以安立，但是在胜义谛当中观察的时候，因和果没有真实的自相，因此我们说在胜义谛当中没有因果。在胜义谛当中没有因果，和在胜义谛当中没有实有的因果实际上是一回事，只不过有的时候说得多一点，说胜义谛当中因果的自性不成立；有的时候直接对利根者讲胜义谛当中没有因果，这两种意义都是不矛盾的。所以我们在理解的时候，也必须按照真实意义来进行通达。

丑一、对方说因果离有无边：

对方说中观宗“离有无边”的观点，即对方讲你们中观宗说离有和离无是怎样安立的。下面中观宗就破因果的自性成立。一个是对方说你们中观宗离有和离无是这样的，后面我们中观宗就说离有和离无是怎样真实安立的，（两个科判）是这样一种关系。

“对方说因果离有无边”，这在甲曹杰大师的注释当中没有对方两个字，他是直接从解释的方式来讲，直接说我们中观宗是怎么样离有离无的，这里加了对方，里面有一些比较微细的地方，但不管怎么样都可以理解。

由见具因生，是故超离无，

由见具因灭，故亦不许有。

由见具因生，是故超离无。就是因为现量见到，由量成立，一切痛苦和痛苦的因是具有因而产生的，那么这个因是什么呢？就是“我执”。由“我执”的因，而产生了“我执”，继而产生了轮回的果或一切轮回的业，以及轮回的痛苦。是故超离无，所以我们就是超离了无见。因为有我执的因，还有通过我执而产生痛苦的缘故，所以这个根本不是无见的。

由见具因灭，故亦不许有。因为现量见到了这样一种痛苦和痛苦的因是有因而灭的，就是具备了道谛这种因的话，那么我执和我执所产生的痛苦都不会存在，所以我执的因和我执所产生的苦果也不可能恒常。由于不可能恒常的缘故，“故亦不许有”，所以也不可能是真实的有。

从这两个方面，我们可以归纳，因为“具因生”的缘故而超离无边，因为“具因灭”的缘故而超离有边。从这两个方面可以理解。

对方说：以量可见产生痛苦具有我执之因(因)。你们中观宗声称轮回因果在名言中也超离未见，因此不存在断边(立宗)。

这是以对方的口吻来宣讲中观宗是怎样离有边和离无边的。对方是这样讲的：因为通过量可以成立，或者通过量可以见到产生痛苦具有我执的因，我执作为一种产生痛苦的因，所以中观宗就这样声称的：轮回因果在名言中也超离了未见，因此不存在断边。前面是一种因，后面是一种立宗或者所立，因为见到我执因的缘故，所以轮回因果在名言当中超越未见，也就是说并不是没有的，那么不存在断边。

以量可见灭尽苦及苦因具有道谛之因(因)，也不承认永恒存在，因此无有常边(立宗)。

通过量可见灭尽痛苦和苦因——痛苦就是现在的苦，苦因可以说是集谛或者我执所摄的业惑，那么就是“具有道谛之因”，即可以通过修持道谛而寂灭痛苦和痛苦的因的缘故，所以也不承认永恒存在我执和我执所生的痛苦，“因此无有常边”，所以常边也远离了。

有因有果，存在因果的缘故，那么肯定是离常离断的。为什么对方说离有无边呢？对方说你们中观宗是不是这样承许的？中观宗说轮回的因存在的缘故，即有生的缘故，所以是离断的。有息灭的因的缘故，让对方息灭的缘故，所以是离常的。这是通过因果的成立，来打破常边断边。

丑二、中观破其自性成立：

“其”字就是讲这样一种因果。实际上这样一种因和果是没有自性成立的，前面只是提到了有因有果，中观宗进一步地直接讲因和果的本体自性是根本不成立的，直接通过理证来破斥因果的自性不成。

所以，第一个科判和第二个科判的差别通过这样对比就比较容易清楚。

前生及俱生，非因实无因，

假立与真实，生皆不许故。

“前生及俱生”，主要是讲因和果之间的关系，那么前生的意思就是说，能生因是在果之前已经产生。这里提问，是不是这个因在生果之前已经存在了？因在果之前叫做前生。俱生是讲因和果同时产生，即在一个时间当中产生。

不管是因在果前还是因果同时产生，实际上在胜义谛中观察的时候都不是因，所以叫非因。非因两个字，在胜义谛当中这两种，或者下面讲义当中还加了一个第三种，这三种都不是因，所以叫非因。实无因，实就是真实的意思，在真实义当中没有因，这个没有因在讲义当中加了“自性”两个字，即在真实义当中是没有自性的因的，从这个方面进行观察。

“假立与真实，生皆不许故。”因和果二者之间实际上都没办法安立，前面讲的前生俱生，非因实无因，就是讲到因和果没办法安立。因此，后面两句就讲到，实有的产生是不会存在的。因和果就是一种生的关系，通过因来生果，果是前面没有的，后面才生起来的。从因生果，前面没有果后面有果，这个叫“生”。

如果没有一种实有的因果，实有的生也不可能有。怎么样体现的呢？“假立与真实，生皆不许故。”所谓的假立就是对照名言谛，在假立的名言谛当中也没有自性生，一般讲名言当中有因果生，那么为什么这里讲在名言当中没有生呢？在名言谛当中没有一个有自性的生，实有的生在名言谛当中也是没有的、不存在的。真实就是讲胜义谛，那么在胜义谛当中也更不可能有实有的生，所以假立和真实、世俗和名言当中都不可能有实实在在的生。这里就破掉了因和果之间的关系。

实际上生都不存在，那么破生有什么意义？如果把生破掉了，就不会有住，如果没有住也就不会有灭。生住灭这三者是有为法的法相。如果息灭了生住灭，则一切有为法的自性就被我们抉择出来了。有为法的自性是什么？无生无住无灭的空性。为什么我们要抉择有为法？因为现在凡夫人之所以产生烦恼、产生实执流转轮回，主要就是对有为法的实执太重了。比如我们看到对于财富的执著，这是有为法，对异性的执著是有为法，对于名声执著是有为法，对我们的身体和心的状态执著是有为法。实际上我们轮回的因就是对于有为法过于执著。

现在我们说一切有为法无生无住无灭，实际上就是说一切有为法是空性的，这样的空性有什么可以实执的？如果对有为法没有实执，那么就不会有对于有为法产生的粗重烦恼。有为法的本体抉择完之后，安住在一切有为法的自性当中，这样修行就可以契合一切有为法的实相而获得解脱。所以从这方面讲，为什么要破其自性成立？绝对是关系到我们是否流转、是否解脱的一种殊胜正因。

无论因在果之前已经产生或者与果同时产生，还是在果之后产生，于胜义中都不是因，

这里讲到了“前生”、“俱生”及“非因”这几个字的意义。

“因在果之前已经产生”，按照一般世间的规律，或我们在不观察的情况下，因和果谁先谁后呢？绝对是因先果后。首先具备因法，通过因再去产生果。这是在不观察的情况，在世间当中因必定在果之前产生。但是此处如果是破其自性成立，即有自性的因在果之前产生，这个是不可能成立的。或者我们在观察胜义空性的时候，因在果之前产生是没办法安立的。下面讲它的根据，现在只是说因在果之前产生是不对的。

“或者与果同时产生”，因和果同时产生也是不成立的，胜义当中不成立，名言当中也不成立。前面讲过，在名言当中，因先果后，不观察的时候是可以成立的，但是如果在名言谛当中因和果同时产生的话，那么因不称之为因，果也没办法通过因而产生。首先有因，才可以通过因而产生果。如果因和果是同时的，就是首先在果没有的时候，因也没有，后面因有的时候，果同时有了，那么这会产生两个过失，一个过失是因没有发生因的作用，因为“因”有的时候，在“因”成立的当下，“果”也已经成立了，所以因并没有产生果。那么果就有“无因生”的过失。为什么呢？因为因有的时候果已经有了，果的存在是和因同时的，果法前面就没有因，所以果成了无因生，因成了一种非因，没有办法产生果，所以因果同时也是不对的。

“还是在果之后产生”，不管是因在果之前、因和果同时，还是因在果之后产生，都不对。如果说先有果再有因，这就更不对了。我们说因生果，而不是说果生因，如果是果在前面，因在后面产生，完全违背了因果次第。所以也不对。

于胜义中都不是因，按次序来说，灭尽或无看待及所生能生均不合道理，

这里讲到了前面三种产生的方式都不合理的根据。

第一个，按次序来讲，对照前面三种生的次第。因在果前，对照的过失是什么呢？讲义当中的灭尽两个字来说明的。怎样灭尽呢？如果因在果之前，即因存在的时候果还没有，当果存在的时候因已经灭尽了，就是说因产生之后一刹那就灭掉了，实际上因和果之间并没办法接触。因是生了之后就灭，果是在因灭了之后第二刹那产生的，在因灭尽、在因不存在的时候有果产生。如果按照因果有自性的观点观察，肯定是因灭尽之后产生，“因灭尽之后产生果”和“果没有因产生”这二者之间是完全相同的。所以从这个方面讲，因先果后，从胜义谛观察是不成立的，通过灭尽这两个字来说明道理。

第二个过失，为什么因和果不能同时呢？就是“无看待”，通过无看待来安立“因果同时”不合理。因和果有一种看待的关系，但是如果因和果是同时的话，果没看待因生，因没看待果而成为因，因为二者之间是同时存在，同时存在就没有关系的。比如柱子和瓶子是同时存在，所以

柱子和瓶子没办法安立因果关系。所以从这方面观察的时候，如果因果同时的话，那么肯定是果没观待因而安立，因也没观待果而安立为因。

第二个过失是无观待。

第三个果在前因在后，这方面的过失是什么呢？所生能生不合道理。为什么叫所生能生不合理？因为真正的因果所生能生的关系，能生的因在前面，所生的果在后面。如果这里讲果在前面，就变成所生在前面，能生在后面，即所生的果先有了，再有能生的因，这绝对是不符合因果规律的。所以这里通过“所生能生”四个字表达过失，均不合理。

由于成了果无因及因无果的缘故，实际上因自性根本不成立。

这里归纳了过失，把前面的过失可以归纳成两种，哪两种呢？

第一个是“果无因”，即果法的产生是无因生的。从三个地方可以观察果无因，比如第一种方式是果无因，因为有自性的因，首先有因后有果，那么后面为什么变成果无因呢？前面讲灭尽故，灭尽的缘故，那么因为它存在之后灭尽，灭尽之后，果没办法与前面的因连接起来，因此果生起的时候是无因产生的。

第二种，无观待，因果同时。因果同时很明显是果无因。果生起的时候是没有因的，因为它和因是同时的缘故。

第三个更明显了，果在前面因在后面，果是通过什么因产生的？没有因产生。所以这个叫果无因论。

“因无果”也是一样的，第一刹那产生因，因在果前产生，因并没有生果，因灭掉之后并没有生果，所以说这叫做因无果。第二个方面，因果同时也是因无果，因为因果同时的缘故，因并没有发生因的作用，所以说因无果。第三个因在果后面也是因无果。

归纳起来就是果无因和因无果两种重大过失。有这样重大过失的缘故，实际上“因”自性根本不成立，有自性的因根本不成立。如果是有自性的因的话，那么绝对可以通过前面的三种方式来安立，而前面三种方式都没办法正确安立一种因果关系，所以只有安立无自性的因。如果因是有自性的，或者因实有存在的话，那么肯定没办法摆脱果无因和因无果的过失。所以实际上因的自性是根本不成立的。这就是讲“非因实无因”的“实无因”这三个字。

下面再继续讲，假立与真实，生皆不许故。

由于因果体性不成立，因而站在以胜义量观察的角度及真实以名言智慧观察，自性成立的生都全然不成，了不可得，因而无所承认。

因为前面因和果二者之间的体性没办法安立实有，所以从站在胜义谛的角度观察叫做真实，即“假立与真实”当中的真实。如果我们站在真实的角度和胜义谛的角度观察，生是不存在的。“以及真实以名言智慧观察”，“真实以名言智慧观察”和“假立的观察”是一个意思。在假立的名言当中，通过真实的名言量观察，有没有一个自性的因呢？没有一个自性的生。最多是在真实的名言谛当中或者真实名言观察的时候，有一种缘起产生。除了缘起产生之外，根本不可能得到一个实有的生。所以通过真实的名言智慧观察的时候，在名言谛当中也不可能有一个自性成立的生。在胜义量和名言量两种量观察的时候都没有成立自性生的可能。“了不可得，因而无所承认。”

《圣宝源经》中云：“诸法空性无觉知，如同空中之鸟迹，一切体性毫非有，彼永不成他之因……”

《圣宝源经》中讲的这个教证的意义实际上和本颂的颂词意义，或者说科判的意义——“中间破其自性成立”是一个意义的。因和果之间不会成立实有的自性，所以也不可能成立一个实有的生。

“诸法空性无觉知”，这是从胜义谛的角度来讲，一切万法空性无觉知。无觉知，就是说通过我们的分别念，很难以真正地了知空性远离四边的意义。“如同空中之鸟迹”，空中的鸟迹，智者是难以思议的，鸟在空中飞翔的时候，鸟的脚印是看得到看不到呢？根本看不到。一般人对于空中的鸟迹是看不到的，也就是说凡夫对于一切万法空性是无法觉知的。“一切体性毫非有”，世俗谛当中一切万法的体性实际上根本不存在的。“彼永不成他之因”，“彼”字是一切万法的体性，一切万法永远不会成为他的因或其他法的因，即此法不会变成彼法的因。为什么呢？因为一切万法根本没有体性，那么这个法怎么可能变成那个法的因呢？归纳起来，一切因果关系不成立，从这个方面应该了知。

如果有人说：倘若否定了因果自性成立，也就推翻了此缘起性，如此一来显然与世间共称相违。

如果有些人讲，如果否定了因果自性，前面讲记和颂词当中否定了因果自性成立，对方就是这样想，如果否定了有自性的因果，那么就推翻了缘起性。为什么呢？因为有此因才有彼果，佛陀说此因生彼果就是缘起性，如果你否定因果自性成立，那就否定了佛经，否定了缘起。如果否定了一切万法依缘起而生，显然和世间共称的、我们能够见到的一切因果法全部相违。

那么是不是否定了缘起性呢？不但没有否定缘起性，而且只有在否定了因果自性成立之后，缘起性才是最合理的。缘起只有无自性才能安立，如果说因是有自性的因，果是有自性的果，那么因和果都有自性，就无法缘起，就是因为因果无自性的缘故才可以缘起。所以说中观宗是最能够解释佛教当中“缘起”的真实意义，除了中观宗之外，其他的要去解释缘起性，因为成立自性的缘故，成立实有的缘故，永远没办法合理安立缘起的观点，所以说中观宗讲因果无自性，是最合理的安立缘起。合理的安立缘起，才是真正最合理的与世间不相违。世间的一切法全部都是无自性的因果，所以这方面和世间的共称根本不相违。

并不相违，这是从经不起理证观察的角度出发的，我们并不承许显现许在名言中只是相互看待而安立也不存在这一点，除此之外自体成立的法丝毫也不存在。

实际上不相违，为什么呢？因为是从经不起理证观察的角度出发，前面我们说因果没有自性存在，或者胜义谛和名言当中都没有一个自性的生，是从这些因和果的自性完全经不起理证观察的角度。那么这个理证观察是什么？就是从真正的胜义谛的理证观察时，经不起观察，或是从名言谛当中的真实理证观察的时候，名言谛当中缘起观察的时候，所谓因果有自性的法也是根本经不起真实的名言理观察。从这个方面观察，我们只是破它的自性存在，而不是破它因果的显现。

所以我们并不承许“显现许”（即显现而已的这些法）在名言谛当中只是相互看待而安立也不存在这一点。我们并不是不承认，说这一切不存在，显现许在名言谛当中互相看待的角度，我们可以承许，绝对是存在的，这方面我们在中观论当中在在处处都已经讲了很多次，破的时候主要是破有自性成立，它的无自性的因果在名言谛当中存在这一点是永远不会破的。

除此之外自体成立的法丝毫也不存在。那么除了这个之外，除了单单显现而已、无自性的因果之外，真正因和果之间有一个自体成立，即有实有成立的法丝毫不存在。胜义谛当中不用说，名言谛当中也根本不可能有自体存在的法。

子二、断除与共称相违：

有此故有彼，如有长有短，

此生故彼生，如由灯有光。

有此故有彼，如有长有短。有这个法才会有那个法，二者之间是互相看待因缘的，有此故有彼，这里是安立合理一种因果。如有长有短，就是有长之后才会有看待于长的短。如果没有长，就不会有看待于长的短。因此，长和短二者之间是互相看待的法，互相看待的法绝对是无自性的法，所以说有此故有彼，如有长有短。

此生故彼生，如由灯有光。“此生”，就是有它的因，“故彼生”，就是它的果才能成立。有了因之后才会有它的果，就好像有了灯的因，才会有通过灯的因所发出来的光的果。所以，灯和光二者之间有一种因果的关系，是互相看待而成为因果关系的。光是看待灯、看待它的因才有的

，所以它自己是无自性的。此外，灯产生的光，有它的果之后才安立成因，从这方面讲，它称之为因也不是自性的因。根本不产生任何法、不观待它的果就可以成立的因根本不可能，所以说此生故彼生，如由灯有光。

世间中共称的比喻是这样的，这里断除与共称相违。有此故有彼，此生故彼生，都是通过世间的比喻可以安立的，通过世间共称可以安立，而不是和世间共称相违，所以现在我们就使用世间共称的比喻来进行观察。

由于无明之因存在，依其缘使此行得以产生，因为无明的因存在，在十二缘起当中第一个有无明的因，然后依其缘，通过无明的因缘使此行为产生。首先有无明的因缘，然后使行业（实际上就是一种业），所以有了无明之后绝对会造业，不管是造善业还是造恶业，所以说依其缘使此行得以产生。

比如，如果观待处——“长”存在，观待它的“短”就有立足之地。

长和短二者之间也是没有自性的。首先如果观待有一个长存在的话，那么就观待长的短。比如一个1米的法，这个1米的法是长的法，为

什么呢？因为还有一个半米的法存在，这样看待之后，1米就成长了；看待1米的长，半米的这个法就成短了。二者之间都是这样互相看待而存在的，有了长存在才会有短。

由于此无明生起，结果就产生了此行，就像点燃油灯而放光一样。

前面说有此故有彼，后面说此生故彼生。因为无明首先生起了，因有了，结果就产生了此行，然后果就会产生，就像点燃油灯而放光一样。油灯点燃是有因存在，然后油灯放光，它的果就显现出来了。

说明二者依缘起而假立、相依而产生的缘故，本体不成立。

通过前面的比喻，我们就可以知道二者是依缘起而假立的，相依而产生，本体完全没有自性。

第一个是长和短之间的关系，长和短之间的关系互相看待，通过缘起而假立的缘故，两者都没有自性。如果长不看待短，那么就说长是有自性成立的。

我们在学中观的时候，所有有自性的法都不需要看待任何法，它是本体存在、实有存在。如果本体存在、实有存在，那么不需要看待任何一个法。如果长不看待任何一个法，那么它怎么样称之为长呢？要怎么

样安立长的概念呢？没办法。所以长必须要观待短，才能安立长。短是这样的，如果没有其他的法，单单一个法叫短，比如我们说不管怎么样50厘米叫短，但如果不观待其他法，则根本不叫短。如果不观待一米就不叫短，因为还有更短的，比如还有25厘米的。如果说50厘米绝对不需要观待任何法就是短，但这个时候就变成了50厘米的法比20厘米的还要短，因为它是自性短的缘故。从这个方面讲，二者都要观待才能安立。

就好像上和下、左和右、彼岸此岸、你我他等等这方面观待的全部都是假立的，没有一个是真实的。有时候我们就说没了解这个道理，太过执著你怎么样我怎么样，但实际上你和我就是这样互相观待的。没有两个法互相观待的话，所谓的我也没法安立，所谓的你也没法安立。在我的眼光看来，我是我，对方是你；但是让对方来讲的话，对方就成了我，我自己变成你了。所以从这方面观察，所谓的你我、自宗他宗、自派他派这些很多都是一种戏论，都是假立的。如果把这些执著为真实，就是自己倒霉，或者自己给自己找很多烦恼。那么通达了中观的正理之

后，很多由此而产生的烦恼就不可能再真正生起了。这方面讲得非常清楚，在这里面有这种真实的解脱之道。

如果自体成立，那么看待就不应理了，比喻也是如此。

如果真正的自体是成立的，真正的有一个实体的法成立，那么要去看待就根本不合理，就像前面讲的比喻一样。

圣天论师也（在《四百论》中）说：“宁在世间求，非求于胜义，以世间少有，于胜义都无。”

如果我们要想得到真正的这些五蕴的法，宁可在世间当中去追求，“非求于胜义”，也千万不要在胜义去追求。为什么呢？因为“以世间少有”，世间当中还少许有它的显现的缘故，“于胜义都无”，于胜义当中连一点自性都没有。所以从这方面就可以知道，在胜义谛当中一切法都不存在，而名言谛当中可以通过看待、通过此生故彼生的缘起法，可以得到它的显现，得到它的作用。

也就是说，在名言中不加分析而按照世间建立或共称，如此一来，无有断灭的过失。

在名言谛当中不加分析，就是说不通过胜义理论的观察、分析，完全按照世间建立，或者按照世间的共称，就像长和短、通过灯发生光，完全通过世间的共称来建立的时候，没有断灭的过失，可以得到长短、可以得到因果，所以根本不可能有断灭的过失。中观宗是在胜义谛中破一切万法实有，名言谛当中无自性的因果是从来没破过的。

《梵胜心请问经》中云：“清净如虚空，谁知此世间，即成依共称，世间之显现。”意思是说，本体虽然是空性，但显现不灭。

“清净如虚空”是讲胜义谛当中的空性，本体是空性的。在胜义谛当中一切万法都是空性的，都是清净的，犹如虚空一样本体不存在。

“谁知此世间，即成依共称，世间之显现。”谁能够了知世间的本体，比如依缘而有、假立等等，那么就变成了依共称世间的显现，就没有破世间共称的显现而建立了世间共称的显现。因此，在归纳的时候说本体是空性的，但是显现不灭，而且这种显现不灭是完全按照名言谛当中不加分析的角度，按照世间的建立或世间的共称才可以如是地建立。

下面进一步对于这样一种喻义进行观察。

有长故有短，非从自体有，

如无灯现故，光亦不显现。

前两句是从“有此故有彼”这个方面讲，有长故有短，因为有长这样一种对待的基，所以才会出现短的实物。所以短并不是从自体有的，长也不是从自体有的，它根本不是自性实有存在，而是有长故有短。前两句是说“有此故有彼”，后面两句是说“此无故彼无”。

如无灯现故，光亦不显现。如果没有灯的显现，那么光也不可能显现出来。也就是说光也是绝对对待灯而有的，如果没有灯就不可能有光。

这两句对我们学习万法实相来讲非常重要，从正面和反面两个方面讲，这两个方面圆满通达之后，我们就可以知道什么叫做无自性，什么叫做缘起。有此故有彼，有了这个因就有果的存在，所以果是因为有了另外一个法，才有它自己的法，它必须对待别的法，所以它自己就不是有自性的法。如果它自己有自性，根本不要对待它的因，不需要观察其他法也可以存在。不要你我也可以有，这个叫有自性。但是所有的果法，整个世界乃至我们的身心、一切轮回涅槃，没有哪一个法是自性

存在的，因为不论哪一个法都是观待其他的因缘才有，所以自体是绝对不存在实有的。

此外，从反方面讲，如果没有它的这种法，它就不会显现。前面说有这个法它就会显现，后面说如果没有它的因，就不会有它的果。比如没有西瓜的种子，就不会有西瓜的果，有这个因就有这个果，没有这个因就没有果。这方面反复思考之后，我们就知道，实际上一切轮回当中的现象都是这样的，全部都是无自性的。如果有自性就不需要观待其他的任何法，自己独体就可以存在。世界上没有任何一个法能够独体存在的，所以一切法都是缘起，一切法都是空性的。

再进一步广说以上的喻义：如果观待事“长”不存在，那么观待法“短”就无有依靠，自己的本体并不成立。

前面讲过如果长没有的话短也没有，因此短的本体也是不存在的。

同样，因果相互依存而假立也是如此。

因和果之间都是相互观待的，有的时候我们比较容易理解：有因才有果，没有因没有果。所以对果法无自性是比较容易通达的。但是怎么

样通达因无自性？实际上因也是其它的因缘具备的，对于其他来讲，它就成了果，所以实际上因也不是一个自性的因。

单单从因和果二者之间观察，果是观待因才成为果，那么因也必须观待果而成为因，因果之间没有办法一个存在、另外一个不存在。比如一粒种子，这个是因，这个因必须要观待果才能成为因，如果它的果没有出现，比如种子和苗芽，苗芽就是果，种子就是因，只有当苗芽出来的时候种子才能叫因，如果它的苗芽不出来，这个种子是不叫因的。以比喻讲，我们把种子放在箱子里，种子并没有发芽，这个种子是不是因？我们说种子不是因，为什么呢？因为根本没生果，那么它就不叫因，只有当它的果生起来之后，观待果生起，它的本体才能安立成因。

就像父和子之间的关系一样，没当爸爸之前，你只是一个男人而已，不是父亲，但是当你的儿子出来的时候，你就成了爸爸。因和果之间的关系都是这样，种子和苗芽之间的关系都是这样。有的时候我们习惯把这个叫做种子，但实际上它躺在箱子里面的时候只是一粒稻谷，没办法安立成种子，当它的芽生起来的时候，我们才说这个是种子，或者叫因，当它没有生起苗芽的时候，不叫种子也不叫因，它只是一粒稻谷

而已。因此我们说因也是无自性的，从很多理论都可以如是看待。因此一切的因果抉择完之后，就可以把整个三界六道、我们身心的状态、一切烦恼、一切快乐等等都无自性的统统加以抉择，都是本体空的，这就是一切万法的真实实相。

生也是一样，绝不是不依赖因而以自体存在，因为自性成立的生不存在之故。

因果不存在之后，所谓的生也是没有的。所谓的生就是指“前无今有”或“前无后有”。以前是没有的，现在有了，这叫生。比如孩子有了，这叫孩子生下来了，或者说苗芽有了，这叫苗芽产生，就是以前没有，现在是有的。所谓的生必须要观待因果，因果没有的话，生也肯定不可能。所以，生也是一样，绝不是不依赖因而以自体存在的，因为自性成立的生不存在之故。

再如，油灯没有燃起或者不存在，那么它的光也就不会出现。同样，因果也不成立常有，因为所有的因就是为了生果，果一旦产生，因即灭亡。

因果也不是常有的。在果不存在的时候，没生下来的时候，果的本体不存在，因也是这样，因的存在就是为了生果，那么当果一旦产生的时候，因就没有了，不存在了。所以一切因果、一切的生、一切诸法的自性没有哪一个是真正恒常存在的。这就是中观宗当中非常著名的理论——缘起生、缘起因。观察缘起因，一切万法都是通过因缘而有的缘故，一切万法没有自性，就叫一切万法是空性的，因为一切万法都是因缘而产生的缘故。在《中论》等很多地方都讲到了缘起，那么如果我们通达了缘起因，就可以使用缘起因去抉择一切万法的空性，这样就有了一个真正抉择的方法。

子三、证悟无二之义而解脱：

由见因生果，依于此世间，

许由戏论生，不许成无者。

灭非戏论生，即成真如性，

不成有许故，离二而解脱，

这里抉择“无”不存在，不许无见的理论，主要是第一个颂词。第二部分主要是抉择“有”不存在，中观宗不承许有见，是第二个颂词当中的

前三句。第三个部分就是讲离二而解脱，最后一句就讲到，如果证悟了有见无见的本体之后，破掉了有无见之后就可以获得解脱道。

首先，怎样不承许无呢？“由见因生果”，我们可以见到，通过此因而生彼果，所以这样一种由此因而生彼果是“依于此世间”，通过世间当中的共称，我们可以安立的。

“许由戏论生”，而且“从因生果”都是通过我们自己内心当中的戏论——业，然后再产生的。佛陀已经灭尽一切戏论，所以说佛陀超越了一切因果。我们还没有超越戏论，我们内心当中还在不断分别，因此通过心的戏论就会产生、引发因果，所以我们不修行的话，是永远跳不出因果范畴的。我们再怎么挣扎，再怎样去努力，如果没有真正摆脱心的戏论，那么是永远没办法从轮回的因果当中得到出离的。如果真的要出离，必须要修持心的无生，修持离戏的空性才可以。这里讲“许由戏论生”，就是讲因和果，承许从心的戏论而产生的。不许成无者，意思就是说中观宗不承许无见的存在。因此第一个颂词就打破了所谓的无见。

灭非戏论生，即成真如性。灭字怎么样讲？就是因果的灭，即是在胜义谛当中一切因果不存在，一切因果都是寂灭的自性。这样的寂灭

的空性非戏论生，这样的寂灭的空性根本不是通过戏论而产生的，即成真如性。实际上在胜义谛当中，一切因果不存在，一切因果的“有”不存在，就叫做“真如性”。这句主要是讲中观宗是怎么样打破有见的。“打破有见”就是胜义谛当中一切因果自性是寂灭的自性，根本不是通过心的戏论而产生的，这就是真如的自体，即不存在“有”。不成有许故，意思是中观宗根本不承许“有见”。前面一个颂词打破无见，后面三句颂词打破有见。“离二而解脱”，如果离开有见和无见，就可以获得真正的解脱。

我们中观宗的观点，绝不承许因果不存在，也就不是无之见解。

很多人容易误解中观宗是“空”宗，很容易认为中观宗没办法离开“无”的见解，认为中观宗是落在“无”当中。但实际上真正的中观宗绝对不可能落到“无见”当中，因为中观宗绝不承许“因果不存在”，因果在名言谛当中是存在的。

因为《方广庄严经》中云：“若有种芽生，芽非种子性，亦非非他故，非常断法性。”

若有种芽生，这一句是总的解释种和芽的关系，或者总的解释了因和果的关系。这个是这样断句的，“若有种”断句，然后“芽生”。意思是如

果种存在，芽就会产生，这是总的宣讲因缘法。有种就有芽，那么反过来讲，无种就没有芽，这里讲有此故有彼的意思，这是总说。

芽非种子性，亦非非他故。芽非种子性，是讲芽不是和种子一体的，芽是一个本体，种子是一个本体，说明芽和种子不是一体。亦非非他故，意思是：也非，不是种子。非他的“他”字也是种子的意思，非他即不是种子。那不是种子的话，二者之间是他体还是一体的关系？或者根本不依靠种子就可以产生呢？亦非非他的意思是也不是非他的。从这方面讲，第一，是芽和种子不是一，后面讲芽和种子也不是完全的他的关系，如果是真正的他的关系，二者之间没有因果、能生所生的关系了。但是因和果之间也不是纯粹的他，非他的他字是种子的意思，非他就是不是种子，不是种子就是芽，所以实际上非他就是芽的意思。那么加上前面一个非字，意思是也不是完全无关。所以从这方面讲的话，芽和种子不是一体，芽和种子也不是纯粹的他体，也不是完全没有关系的法。

那么这是什么意思？这个叫缘起。如果真正的芽和种子一体，那就没办法缘起了。如果芽和种子完全无关，连因果相续这一点都不存在的话，那么也不存在缘起。所以说芽非种子性，亦非非他故。这里就可以

得出一个结论：非常断法性。意思是种子生芽是一种非常非断的法性。

怎样非常非断呢？芽非种子生，这方面就是鉴别了常有，即断掉了常有，就是“非常”。为什么芽非种子性就是断掉了非常呢？如果芽就是种子的话，即种子和芽是一体的，就是常性的。芽就是种子，种子就是芽，那么当芽有的时候，种子还没有灭，所以它就是恒常的。那么芽非种子性是讲非常，二者之间不是恒常。亦非非他故，就是非断，非断就是说因，也非非他，意思是种子和芽之间也不是完全无关的。如果是完全无关的话，就成断边了，种子和芽之间没有什么关系，完全无关，种子存在之后又断掉了，断掉之后就不可能再生果了。所以从这个方面讲，亦非非他故就是安立非断的法性。

如是以名言之识现见由因生果，如同种子生芽一般。

通过名言之识就可以现见由因生果，就好像种子生芽一样。

按照此世间的观点而承认因果是由分别念的戏论所生，因为并不否定在妄念戏论的驱使下显现，以及依靠名言之识所认定而有果这一点。

按照世间的观点可以承认，所谓因果是通过分别念的戏论、通过心的戏论而产生的。因为并不否定在妄念戏论的驱使下显现因果，还要依靠名言之识认定有果这一点我们是不否定的，所以在名言谛当中不成无见。

“名言不承许，我等不可说”说明我们也不承许绝对不存在。

“名言不承许，我等不可说”，意思是就连名言谛当中都不存在的观点，我们是不能说的，我们从来没讲过的。中观宗不说名言不承许，从这个颂词可以知道我们不承许绝对不存在这一点。如果是名言中绝对不存在，那绝对成断灭了，但中观宗从来没说名言当中不存在，所以不成断灭。

不承许有，也不会变成以自性成立方式存在的有见。

因为我们不承许有的缘故，所以也不会变成以自性成立方式存在的有见。因为我们在胜义谛当中不承许有，所以也不会变成通过一切万法自性成立的方式存在的有见。前面讲在名言当中承认有一种因果关系，但是我们在胜义中并不承认，如果在胜义中也承认因果的关系就

会变成有见，就会变成以自性成立方式存在的有见，实际上在胜义当中是不承认所谓有见的。

因为在胜义中否定因果并不是分别念戏论所生。

因为我们是在胜义谛当中否定因果的，实际上胜义谛当中否定因果并不是分别念所生，这就是万法的真如。胜义谛当中因果不存在，不是通过分别念假立的，并不是通过分别念生的，一切万法在胜义谛当中不存在是万法的真实性，颂词当中即是真实性意思。

如果承认在自体真实成立的真如性中自主存在，为什么不成为有见者呢？即便作为有见者，也不承认这样的道理。

如果承认自体真实，因和果自体的真实性，自体真实成立的真如性中自主存在，它根本不是假立的，而是存在的，那么就会变成彻头彻尾的有见者。但是我们在胜义当中不承认这一点，所以不会变成有见者。即便作为有见者，即便我们承认世俗谛当中有，即便是作为世俗谛当中存在的有见者也不承认这样的，也不会承认这样一种所谓的因果法则在胜义谛当中也存在。所以，中观宗可以在名言谛当中安立一个有见，安立有因果，但是绝对不可能承认在胜义谛当中也是如此存在的。

以此理由，通达不依于二边离边之真如的人将解脱一切束缚。

通过前面离开无和离开有，通过这些理由，通达不依二边离边的真如。实际上就是讲通达离边的真如。通达什么离边的真如？通达不依于二边，不依于有边、不依于无边的真如的人将解脱一切束缚。

《梵天请问经》中云：“知法自性已，亦不坏世间，诸蕴无自性，此即世法性。”

修持无自性的瑜伽士或修行者了达一切万法自性之后，了知空性之后，也不会毁坏世间的安立。一切诸蕴实际上是无自性的，这个就是世法性。一切诸法无自性这句话已经讲到了世俗谛和胜义谛，诸蕴这两个字是讲名言中是存在诸蕴的显现，无自性是讲诸蕴的自性实际上是不存在的。所以了达了诸蕴无自性就了达了一切世间法的法性。

因果轮回的一切法皆由分别念所生，经中说：“有情世界器世界，种种心性所散射，众生无余由业生，除心之外业非有。”

《入中论》当中说：经说众生由业生。就是这个经。众生由业生。有情世间和器世间，代表一切能够动的和不能动的世界。种种心性所散射，“种种”就是讲种种的有情世界和种种的器世界。这些种种的法的来源

是什么呢？心性所散射，这些全都是心分别念散射出来的，或者分别念幻化的，或者分别念所产生的。众生无余由业生，一切众生没有哪一个不是由业生，所以众生无余都是从业生的。那么业从何而生呢？除心之外业非有。除了心能够造业之外，其他的业存在的合理的方式是根本找不到的。所以此处讲因果轮回的一切法皆由分别念所生，全部是由分别念所生的，除心之外业非有，除了心之外根本找不到一个业的来源。因此我们只要有分别心的时候，不管是执著有时或无时，只要有的时候，业就会存在。如果真正寂灭了心性，了知了心的自性之后，就不可能再去造有漏业，业就不会存在了。

《中论》云：“业烦恼灭故，名之为解脱，业烦恼非实，入空戏论灭。”

《中论》也是讲业烦恼灭的缘故称之为解脱。业和烦恼根本不是实有的，所以如果入空性或安住空性，戏论就会灭掉。这里讲到胜义谛当中不存在业惑的道理。前面经中说，主要是讲一切业是通过戏论而有，一切因果是通过心的戏论而有，这方面我们是无法否定的，只要众生的戏论存在，就会有众生的戏论所产生的业，那么有业就会产生有情世界

和器世界，我们再说无自性、再说不存在，这一切是活生生的在我们面前显现，活生生地感受的。只不过在显现的时候，它是有自性还是无自性？这是必须要通达的。如果是有自性的话，就会通过有自性再再的束缚。如果通达无自性，就会还灭，就会真正像这里所讲一样“业烦恼非实，入空戏论灭”，真正了知一切万法无性之后，戏论灭掉，戏论灭掉之后，一切业烦恼全部解脱，获得真正的自在。

所南德义檀嘉热巴涅

托内尼波札南潘协将

杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶

哲波措利卓瓦卓瓦效