

《中论》第五十课笔录

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》。本论主要是抉择一切万法的究竟实相，究竟实相很难以通过分别心和语言进行诠表，所以在《中论》中一贯使用遮破方式，也就是说我们相续中认为的有、无、是、非，认为这个是尺、那个是笔等等所有的执著，龙树菩萨都是通过遮破的方式予以遣除。我们分别心面前认为存在的法，龙树菩萨观察之后说存在的法是不可得的；如果转而承许法是不存在的，龙树菩萨又通过观察说，不存在的法也是没有的。通过很多种观察方式让我们知道一切有、无、是、非、此、彼等等所有的执著实际上都不符合于法界自相，不符合于菩萨根本慧定的境界。最后通过观察分析，一切无所缘，无所执取的境界相似靠近于法界实相。是从这个方面进行观察的。

对于绝大多数人的根性来讲，学习《中论》都是在相续中得到无分别智慧或者说实相智慧的总相。有了这样的总相和定解之后，缘这种定解的轨道反复地串习观修，内心中就可以生起觉受，在觉受的基础上进一步泯灭有无是非的执著，就可以真正地证悟一切万法的究竟实相，获得最为殊胜的解脱。

本论在二十七品当中对于我们执著的一切万法，比如因缘、来去、五蕴、烦恼等等逐步进行了观察和分析。现在我们分析的是因果，《观因果品》主要是观察因和果是否接触和合而生果。在一般人的概念中都有自己的一套因果观，有些认为根本没有因果；有些人认

为有农民种庄稼获得收成的因果；有些人认为有实有的善因和善果；有些人认为一切都无实有。中观宗抉择因果主要是开显因果的真义——在究竟的胜义谛一切无所缘，无所执取，因的本体无所得，果的本体也无所得。在修习最为究竟的实相空性时，知道因果是无可取的，一切都是空性的；在名言中通过因缘和合可以产生因果，有如梦如幻地存在和作用。所以在名言谛中我们要随顺因果而行持，胜义中一切无所缘，安住在因果的本性即究竟空性中。

遮破以因而生果，前面因已经观察完了，观察果而破分为四个科判，现在还在讲第一个科判“以观察是否空性而破”，有两个颂词，第一颂已经讲完了，今天讲第二颂。

果空故不生，果空故不灭。

以果是空故，不生亦不灭。

前面讲，如果果不空，那么不空的果在名言中根本不可能存在，要不然它就根本无法显现，要不然果已经有了就不需要再生等等，有不生不灭等很多过失。那么换一个角度，既然承许果实有不空，有不生不灭的过失，转而承许果是空的应该没有过失吧？

龙树菩萨观察：“果空故不生”。和前面观察因是否空性一样，这个地方的空不是指中观宗的空性。中观宗所谓的空是无自性的意思，果是无自性的缘故，如果因缘具备可以产生。此处的空是完全不存在的意思，而且是实有的不存在，因为对方承许是实有宗。有两点：第一，此处的空是实有的空无；第二，在胜义中，不管积聚任何因缘，都没法让实实在在没有的果产生。因此，如果认为果完全没有（实有的无），那么积聚任何因缘，果法也绝对不可能产生，所以叫作“果空故不生”。

“果空故不灭”，如果果是空的，当然就不会有灭。为什么？这个

法从来就没有产生的缘故，没有生就不会有灭，就像石女儿在这个世间中从来就没有出生过一样，不可能有石女儿的灭。

“以果是空故，不生亦不灭”，果没有的缘故，所以果是不生也不灭的。中观宗也承许果是不生不灭的，但和这里的不生不灭不是一回事，前面已经分析过了。

在名言谛中，显现上有果法，果法是怎样体现的呢？我们现在的有情世界和器世界是一种果，众生的流转是一种果，修行者获得解脱、获得佛果也是一种果。果法在名言中存在，有生有灭。

一般的果法，比如说世间中的分别念、我们的身体有生有灭似乎容易理解，但是佛果是有生有灭的吗？这要观待不同的场合，如果观待法身，法身无相的缘故，已经超越了生灭的界限，法身的无生无灭相当于胜义中的空性，不是此处所包括的；佛陀的色身在名言中出现，他一定是观待了众生的因缘，所以佛陀的色身显现上面也是有生有灭的。为什么任何一位佛的化身在世间中都是显现有降生，中间安住，后面有入灭的情况呢？主要是调化劣根众生。在一般的世间众生面前显现时，因为众生全都是有生有灭，所以佛陀显现的调化身也是有生有灭的，为了打破众生的执著，佛陀也如是示现有生有灭。

佛陀的身体是这样，佛陀的智慧呢？佛陀的智慧要分了义教和不了义教的安立：了义的教法中，佛陀的法身智慧或报身等智慧是属于无为法的自性，是大无为法的智慧，是不生不灭的；不了义教法中，观待和调伏一般的所化，安立佛的智慧也是生灭法。比如在因明的教义中，就通过很多理证来抉择佛陀的智慧是刹那生灭的自性，因为所观待的世间法中，没有一个法是真正地常住，恒常不灭，在这个前提下，观待和调伏一些劣根众生，乃至佛的智慧都是刹那生灭

的。没有像外道所承许的恒常不变的自性。

外道所承许或是一般人认为的恒常不变，和了义教法中的恒常不变虽然词句上一样，但意义上差得很远，完全不是一回事情。一般人认为的恒常是分别心面前的恒常，为了说明没有这种恒常（没办法让一般众生了知大无为法的恒常），在这样的前提之下，在因明等等很多的教义中，把佛的智慧安立成刹那生灭的法，就很符合一般名言的规律。第一个，世间人认为的恒常有很多过失，分别心面前的恒常是绝对没有的，在世间中是根本不存在的法，所以这样安立是不合理的；第二个，如果安立大无为法、如来藏自性的恒常，众生也无法接受。所以抛弃了这两种安立方法之后安立刹那生灭的法，只要在世间中显现，乃至连佛的身智在内都显现生灭的自性。

“以果是空故，不生亦不灭。”不符合名言世间的情况，是有过失的。只有安立果的本性无实有，在这个前提之下既不是不空的法，也不是空的法，在名言中依缘而起，它的本体不是空也不是不空，不是常也不是断，这样很符合于名言的规律，也符合于名言中观察的理证。

辛二、以观察一体异体而破：

中观有很多一体和他体的观察方式，那么这种观察的基来自于什么？来自于承许实有。如果承许某个法实有，或者两个有关系的法是实有的，就可以观察是否一体他体。因为真正实有的、有自性的法的本体无外乎是两种：一种是一体的方式存在，一种是他体的方式存在。如果某个法真是实有存在的话，我们就可以用一体他体的观察方式。

而中观宗承许，在名言中是如梦如幻的显现法，是依缘假立的法。以前我们再再提到过，依缘假立的法在名言中是勉强安立的，不

是实有的法，这种显现法是不存在自性的。既然没有自性就不适用很严格的方式来观察，因为没有观察一体他体的基础。所以中观宗老是用一体他体来观察其他的法，而自己并没有一体他体的过失，原因是这样的。

观察一体他体有两个颂词，一个是略说，一个是广说。

略说：

因果是一者，是事终不然；

因果是异者，是事亦不然。

因和果如果完全是一体，那么这样安立的方式是不正确的；如果因和果是别别的他体，因是因，果是果，这样安立的方式也是不正确的。为什么呢？下面广说中分析其原因。

若因果是一，生及所生一；

若因果是异，因则同非因。

这就是不可能是一体和他体的原因。

前两句讲因和果不可能是一体的理证。“若因果是一，生及所生一”，“生”就是能生，是因，“所生”就是果，如果因果是一的话，那么生和所生变成了一体。

打比喻讲，生和所生在名言谛中有很多方式，上师注释中举了两个例子。第一个例子是眼根生眼识。眼根是能生因，眼识是所生果，如果因果是一的话，那么能生的因和所生的果就应该变成一体了，就是说眼根和眼识变成一体。但眼根和眼识是不是一体呢？当然不是一体，第一，眼根是增上缘，眼识是通过增上缘而产生的不共的果，增上缘和它所生的果不可能变成一个。第二，眼根是属于色法自性，不管是一般凡夫人认为的浮尘根——粗大的眼珠也好，还是在内道中或者说在论典中安立眼根属于清净的色法也好，都是一种

色法的自性；而眼识不是色法的自性，它是一种心识的自性。眼根是色法，眼识是心识、心法，如果它们是一体的话，要么眼根变成了心法，要么眼识就变成色法了，这个过失是非常明显的。这是“生及所生一”的一个例子。

第二个例子是母亲生子。母亲生了一个孩子，母亲是能生，儿子是所生，那么母亲是因，儿子是果。如果说因和果是一的话，那么能生和所生变成一体，能生的母亲和所生的儿子就变成一个了。但二者绝对不可能是一个，母亲怎么可能是她所生的儿子呢？所生的儿子也不可能变成他的母亲。所以如果承许因果是一体，那么就有母亲变成儿子或儿子变成母亲的这种过失。

再进一步观察，如果说因果是一的话，那么就会变成因就是果、果就是因的问题。总之观察时，过失非常多而且明显，所以不能承许生和所生变成一体。关于这方面前面我们讲了很多例证，此处就不再宣讲。

下面分析，如果二者是他体有什么过失。“若因果是异，因则同非因”，所谓的正因和非因就应该相同了。为什么说因果是他体，因和非因就相同了呢？因为因和果是别别的他体。此处也有两个特征：1、因和果是他体；2、是实有的他体。

除了实有的他体，还有一种假立他体的安立，比如，遮一的异体就属于假立的他体。遮一的异体适用因果相续是非常合适的，这种所谓的他体不是真正意义上实有的他体，是假立的遮一的他体。为什么要遮一呢？因和果不是一体，只是从不是一体的角度安立是他体，因不是果，果不是因，遮除了二者的一性，假立二者为他体。真实的他体应该二者同时存在，但是因果不是同时，而是前后的，一个法存在时另外一个法并不存在，所以所谓的因果是遮一的他体，即

因和果二者之间不是一体，把一体遮除后假立一个所谓的因生果，因是因，果是果，这叫作假立的他体。假立的他体在安立因果时很合适。

如果要安立实有的他体，那就不合适了。第一，只有在两个法同时存在时才能叫作真正的他性，否则就没有他性。如果一个法存在，另外一个法不存在，怎么叫他性呢？你和谁比较是他性呢？如果此处的他性是属于实有的他性，那就只有同时存在，但是因和果不可能同时存在，所以也没法安立真实的他性。第二，不管是前后刹那的因果，还是其它什么法，真正实有的他性一定是两个法，实有他性的缘故，所谓因果的相续就无法安立了。举个例子，张三和李四是他性的关系，张三是张三的相续，李四是李四的相续，二者之间是无关的别别他体。如果把这种关系放在因果上面，那么因就是张三，果就是李四，二者之间没有任何关系，那么怎么说这个果是这个因产生的呢？我们不能说李四的痛苦是张三的因造成的，如果李四自己没有受苦的因，怎么说受苦的因全部都在张三身上，然后李四去承受他的果？这是完全不可能的，没法安立张三造业李四受痛苦的因果关系，他们两套相续的缘故，无法这样安立。

所以，因和果如果真正变成他体的话，那么就有这种过失——因则同非因。为什么呢？前面观察非因时分析了，二者之间没有因果相续的关系，就好象种麦种没法得到稻芽一样，麦种和稻芽是两个法、两个相续，麦种不是稻芽的因，它是属于非因。如果因果是真正的他体，麦种和麦芽之间有没有这种因果关系呢？按理说麦种是麦芽的因，二者之间是有相续的，但如果真实地安立因果是他体，就相当于二者之间无关了，麦种也没法产生麦芽，那么因和非因一样了。

在《入中论》中说，“火焰亦应生黑暗，又应一切生一切，诸非能生他性同”，如果认为因和果之间是他性可以生的话，火焰和黑暗是他性，那么火焰这种非因中也应该产生黑暗的果，而且还应该一切生一切，是因应该产生果，非因也应该产生果，一切不是能生的他性都相同的缘故，这样一切万法全都错乱了。从这个方面进行遮破，所以说“因则同非因”。

前面讲《因缘品》时曾经提到过应成派三大不共理论——汇集相违、是非相同、能立等同所立，通过次第分析下来，我们就知道绝对不可能安立因果是他性的。

因和果既不是一性，也不是他性，除了一性和他性之外又没有其他第三类法的存在，那么只有成立因和果之间是一种假立的关系，在不观察的时候有因生果的现象，但分析之后，因本身也没法成为因，果也没法成为果，因和果之间的关系更加没法成立了。所以，在名言中只能假立因果和它的作用，在胜义当中一切无所缘，都是空性的。

以上是从一体他体进行遮破。

辛三、以观察有无本性而破：

这是通过另一种观察方式来遮破因果的实有性。什么方式呢？就是有没有本体，如果说一定有本体不行，一定没有本体也是不行的。

若果定有性， 因为何所生？

若果定无性， 因为何所生？

“若果定有性，因为何所生？”如果果是一定存在的，那么这个果法是定有的自性，果法已经完全存在了，因又何必生它呢？因的作用就是让不存在的果法出现，如果这个果法已经有了，而且是实有，

实有的法就不需要观待因缘，那么这个因对它来讲有也可以，没有也可以，这样“因为何所生？”完全失去了因的意义了，因没法让一个已经实有存在的果法产生。

“若果定无性，因为何所生？”如果这个果法决定没有自性，那么因对它也不起作用。为什么呢？因为所谓的这种果是实有的无（和前面“果空故不生”有相似的地方），那么因对它也不起作用，在胜义中积聚亿万因缘也没法让已经定性、无法改变的、完全不存在的果法产生，让无变成有的果生过程。如果是假立的无，就可以转变假无的自性；果法定无性的话，积聚再多因缘也无法让它产生。这和前面观察方式大体相同，这里不再多讲。

辛四、以能遍不可得而破：

能遍和所遍是观待而言的，一般来讲能遍是总相，所遍是指自相、别相。此处的能遍是指总的因果。如果总的因果不存在，别相的因果也不存在。什么是总相和别相的因果？一切法总的因果是总相的因果；农夫种庄稼的这套因果，凡夫人造善业恶业的因果，还有商人赚钱的这一套因果，这方面是属于别相的因果。打个比喻，总相的因果相当于树木的总相，别相的因果相当于松树、柏树这些别别的树。如果总的树木不存在，这个地方没有树，把总相遮除之后，那别别的桉树、松树当然也不存在了。此处说总的因果不存在，别别的因果也不存在，这叫作以能遍不可得而破。

因不生果者，则无有因相，
若无有因相，谁能有是果？

这是从总的方面把因和果都遮除了。

“因不生果者”，我们观察：所谓的因生果呢？还是不生果？

首先，如果因生果，那么这个因就不是实有的因。为什么呢？因

为所谓的因是观待了生果的这个缘，必须要有果生的情况出现才能安立它是因，所以说这个因就不是真正实有的因。

其次，如果因不生果呢？因不生果“则无有因相”了。为什么？“因能生果乃为因，若不生果则非因”，这是《入中论》中的颂词，意思是所谓的因要生果才能安立成因，如果不生果就不叫因。慈诚罗珠堪布在《中观根本慧论讲记》中用一颗稻谷来作比喻：稻谷在土里面产生稻芽，我们才能说它是一粒种子，因为它生起了稻芽，观待它所生的果法的缘故，它是一粒种子；如果把这个稻谷放在箱子里面，没有让它发芽，那么它只是一粒稻谷而已，它就不是稻种了。因为所谓的稻种，从严格意义上来讲它一定要发芽。

当然，农民把一千斤的稻谷放在粮仓，在果法还没有产生的时候，把它叫作稻种，或者说这一部分稻谷是留种的，它是种子，另外部分是吃的，名言当中可以这样假立。但这是经不起观察的，真正观察时，稻谷还没有生出芽怎么叫种子呢？如果没有生出芽也能叫种子的话，其他的任何东西都可以叫稻种，因为从没生芽的角度来讲都是一样的。所以这是假立的。

我们再回到正题，因相一定要生果，如果不生果就不叫因，如果它没有生果就是非因了。“因不生果者，则无有因相”，它就不存在因的法相，不具备因的条件。

“若无有因相，谁能有是果？”如果因不具备因相，谁能产生果呢？无法产生果法。

或者重新换个角度来观察。“因不生果者”，上面是假设因生果还是不生果来进行观察的，我们也可以通过前面的三个科判来分析，即以是否空性而观察果，是否一体异体观察果，有无本性而观察果。因产生的是什么果？产生的果是空的果还是不空的果呢？是一体的

果还是他体的果呢？是有本性的果还是无本性的果呢？实际上三种观察，果都无法生，存在实有的果的几套理论都已经被遮破掉了。所以可以归纳说因不生果，果法无法产生。既然果无法产生，因就没有产生任何果，“则无有因相”。

通过前面的三个科判顺势而下，也可以理解好像突然出现的“因不生果者”这句话的意思，我们可以这样做连接。或者说因生果是无自性的，如果因不生果，因就不是因相，没有因相就不会有果，从这个方面来做连接也可以。

观察完之后，我们再对照科判“能遍不可得”做最后分析。“因不生果者，则无有因相”，因不生果，果就没有。在《入中论》中讲“果若有因乃得生”，果有因才能产生，因不生果者，果就没法产生；果没法产生，则无有因相，因就没法产生。因和果都没法产生，那么总相的能遍就不可得了，就是说总的因果得不到。总的因果得不到，别别的因果又怎么安立呢？前面分析的农民种庄稼、商人赚钱、凡夫人造业等别相的因果都无法安立了。所以能遍不可得，所遍也就不可得，从整个总相和别相因果分析都无法安立实有的因果，只能安立假立的因果。

己三、摄以破成立之义：

广破因果之后摄义，破除之后成立没有实有因果的观点。本科判有两个颂词，上师的《中论讲记》中分两个部分：一是因缘和合不产生自他的果；二是和合与不和合都没有果法产生。

首先讲，因缘和合无法产生自他。自是指因缘和合本身，他是因缘和合之后产生的果法。

若从众因缘，而有和合法，
和合自不生，云何能生果。

如果安立不是从单个的因缘产生，而是众多的因缘和合之后有一个果法产生，那么这个和合法自己生不生呢？实际上这个和合法是不生的，除了别别的因缘之外没有一个和合法。

以稻种生稻芽的比喻来看，这里面有很多因缘，有稻种本身的亲因，还有其他水土、阳光、时间等等的助缘，除了这些别别的因缘之外没有一个和合。这个稻芽没法在每一个因缘中独自产生，要把所有的因缘合在一起，不能把稻种放在箱子里面，要把它放在土里面，还要有水，而且其他地方的水还不行，必须要在泥巴里面有水，阳光照到其他地方也不行，必须要照在这片土地上面，很多因缘和合时，稻芽就从稻种中出来了，这个叫作和合产生。

观察这个所谓的和合，它自己的本体是不是真正安立了呢？是无法安立的，“和合自不生”，意思是它自体不生。为什么自体不生呢？可以从几个方面来观察：1、除了别别的因缘之外，没有一个实有的东西叫和合，所以和合本身也是不生的。所谓和合的相从哪里来呢？这只是一种执著，我们把所有的因缘放在一起叫和合，但是在每一个单个的因缘中都没有果的话，和合也没有果，或者说所谓的和合是假立的。

比如把所有的人集合起来，这个和合是不是真实的？只不过刚开始每一个人散在各个角落，好像不明显，后面从每个角落集中在中间，所有的人都到了，我们说和合了。实际上这个和合是一种假相，除了看待每一个人从不同的方向到达一个指定位置叫和合之外，哪里有一个实有东西叫和合呢？没有。从这个角度也可以理解“和合自不生”，没有一个真正和合的总相。或者穿念珠也是一样，把每一颗念珠穿在一起，叫一串念珠，实际上也是一种假相，没有真实的相。

麦彭仁波切在《中论释》当中讲,“和合自不生”是看待果法来安立的。比如说抬一根木头,如果这个木头是一百斤,而每一个人只有五十斤的力量,那么就要具备两个因缘,需要两个人来抬;如果木头是五百斤,就要具备十个人才能把它抬动。所以聚积多少人是要看待果法,果法决定了和合的因缘的多少。

那么这个和合是不是真实的呢?和合不真实,因为所谓和合的因缘要看待果法,果法需要的因缘多,和合时积聚的因缘就多,果法需要的因缘少,积聚的因缘也就少。就像抬木头的比喻一样,如果木头非常重,那么必须要人多才行,如果木头不重,一个人就够了。为什么有的需要一百个人,有的需要一个人呢?它积聚多少因缘必须要看待果法的需要,所以,所谓的因缘和合自己本体不生,。

抬木头是这样,做饭也是这样:人多需要的饭量多,煮的饭多,需要具有的因缘多,就需要积聚更多的米、水、燃料;煮的饭少,积聚的因缘也少。因缘的多少并不是独立存在的,必定要看待果法,所以说和合自不生,它自己的本体的确是不可得的。“和合自不生”,这就破掉了因缘和合生自的观点。

下面再观察生他。“云何能生果”,看待于和合来讲,这个果法就成了他性。我们首先观察,和合自己的本体生不生呢?自己的本体是不生的。自己的本体不生,又如何能生他呢?这是无法安立的。它如果是实有的、自性的能生,首先必须要生自己,如果连自己都无法产生,又如何能够产生其他的法?就像眼根如果是自性的能见,首先能够见自,能够见自就能够见他。和合的因缘也是这样,如果是真实的能生,那么首先必须能生自己,自己产生才能够产生他法。但是自己都不生,又如何能够产生他法呢?因此,“和合自不生,云何能生果?”没有办法真正地产生其他的果法。

最后一颂：因缘和合不和合，皆无法生果。

是故果不从，缘合不合生，
若无有果者，何处有合法？

所谓的果不是从缘合而产生，也不是从缘不和合当中产生。

为什么不从缘合而产生呢？因缘和合所产生的法是无生的法、假立的法。因为果法很明显地观待它的因缘，有因缘就生，没有因缘就不生，这种果法一定是因缘合而有的，所以是一种假立的法。假立的生和无生是一个意义，因为假立的生就是没有自性生，可以说是无生，或者说胜义中无生，名言中没有自性生。所以说这个果不是从因缘和合而产生的。

果也不是从缘不合中产生的。连因缘和合都没法产生果，什么因缘都不和合，更加无法产生了。而产生果的方式只有因缘和合与不和合两种，通过这个角度观察也无法生果。

“是故果不从，缘合不合生”，也是承接前颂“和合自不生，云何能生果？”为什么不从缘合产生呢？因为因缘和合，它自己都没有办法产生，自己都没有本体，又如何能生他呢？如果因缘不和合生果，那过失就更明显，更加无法安立了。

“若无有果者，何处有合法？”如果果不存在，哪里安立因缘和合呢？因为前两句讲，果不从缘合、不缘合产生，所以这个果是没有的，没有果又哪里有和合呢？和合存在的必要性就是因缘和合之后让果法产生，但是果法都不存在，那就没有因缘和合的必要了。如同前面所讲的“因不生果者，则无有因相”，果不存在，和合因缘也没有什么大的意义。所以，果法不存在，那何处有和合法呢？

在这一品中讲了因和果，实际上胜义中的确找不到任何能够让果产生的合理理由，因和果是接触产生呢，还是不接触中产生呢？

因的自体是有还是无呢？果法是有还是无呢？从方方面面深入细致把因和果的关系进行梳理观察之后，的确一点都找不到在胜义谛中合理安立因果的根据，没有什么可以安立的。所以我们在缘因果本性的时候应该知道，的确一切法都是离戏空性的；在世俗谛中是随缘而起，依靠因缘和合，如果造了善因，具备了善心，成就了善法，就会有善果等等，这一切在名言中全都是真实不虚的。

通过观察，我们知道因果的真实相分两种：究竟来讲，胜义中全都是空性，无所缘的自性，这也是因果最真实义的本相；在名言中因果有自己的真实，因果不虚耗，因缘和合之后一定有如是因如是果。我们了知了在胜义中一切无所缘，世俗中如梦如幻，在修持因果的本性时安住在空性中；要修持因果的世俗性，在后得位（比如现在我们没有入根本慧定之前）必须要认识和取舍因果，不能够丝毫地错乱，否则，名言中受报的还是自己。虽然受报者在胜义中不存在，但是在名言中，乃至我们还没有真正证悟胜义之前，都要受因果的束缚。所以在名言中我们要取舍因果，如果错乱地取舍因果，自己就要在这上面吃很大的亏。

因果的两种自性，一种是胜义空性的自性，一种是世俗如梦如幻显现、起作用的自性。只有通过详细观察合理分析之后，才能够把因果的两种自性得出来，非常明确地建立其合理性：胜义中是空性，的确没有任何所缘；胜义中一切都没有自性的缘故，所以才能够在世俗中随缘而起。这两种自性我们越是深入分析越能够了知，否则仅停在承认世间因果，或者停留在有部经部这些层次，真正要很合理地安立因果胜义谛和世俗谛的自性会很困难。只有在应成派的高度去观察因果的自性，才能够得到胜义中因果的究竟自性和名言中因果的暂时自性都是合理的结论。也就是说真正通过应成派的观察

方式去了知，因果的二谛才能够合理地建立，否则二谛的建立都会失坏。就像《入中论》中月称论师对于唯识宗、自续派等等发的过失一样：如果你们这样分析会失坏二谛，名言中无法安立因果，胜义中有也不符合于因果的究竟本性。

因果的自性，在胜义中一定是离开所有有无是非的戏论，名言中才能够随缘而起；如果保留一点点实有的自性，因果都会错乱，没法安立因果随缘而起的本体。

《中观根本慧论》之第二十观因果品终

今天就讲到这个地方。

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