

中论讲记第四课

今天继续宣讲龙树菩萨所造的《中观根本慧论》。《中观根本慧论》分二十七品，现在我们宣讲的是第一观因缘品。

观因缘品主要是观察因缘本身无自性，在佛陀宣讲的教法中，因缘缘起代表虚幻无自性的本体，但考虑到所化众生的根性，佛初转法轮时，没有直接宣讲缘起性空的究竟意义。由于本来众生的无始以来串习实执比较严重，再加上了知缘起无自性的因缘尚未成熟，无法真正理解缘起性空的究竟意义，因此相续当中自然产生因缘实有的执著。

佛陀二转法轮时，宣讲了一切万法皆为空性的道理。龙树菩萨通过自力，悟出《般若经》中宣说一切万法皆为空性的深意，在《中观根本慧论》等论典中直接解释了佛陀二转法轮的密意。

观因缘品是讲因缘无自性。因缘或此处所讲的四缘，实际上是让我们了知不单因缘所生之果无自性，因缘本身也无自性。由于一切万法都无自性的缘故，因缘与因缘所生之果，均是无生的本性。

为了让我们了知实相，观因缘品中总破四边生、别破他生。在别破他生中，因所化众生对于缘起生有较深的实执，作者着重通过破四缘的方式抉择一切万法无自性。前面观察破斥了因果他性——因法是他性之法，今天宣讲破四缘各自法相。

辛四（破四缘各自法相）分四：一、破斥因缘；二、破斥所缘缘；三、破斥等无间缘【次第缘】；四、破斥增上缘。

壬一、破斥因缘：

若果非有生，亦复非无生，
亦非有无生，何得言有缘？

“何得言有缘”是破斥因缘实有的结论。为什么“何得言有因缘”？对方认为因缘是存在的，主要通过佛陀在经典中讲“能生者即为因”这个教证——能生果法即是因缘，以此来成立因缘存在。实际上果法名言中存在，但它不可能无因无缘产生，能够产生果法的即是因缘，如世间所说的种子、业等。小乘行者认为因缘存在：一方面以佛的教证“能生者即因缘”，另一方面通过现量、比量观察存在果法的能生因。

破斥自性他生时，对“能生者即因缘”这类教证可以这样解释（上师在注释中也说）：佛陀教言具有甚深密意——有些可直接理解、有些需要间接理解，有些是相合于法界实相而说。若不加分析，则无法悟入或了知佛陀经教真实义。分析时，若无理证妨害，则为了义，若有理证妨害，则为不了义。

在小乘的教义中，不存在了义与不了义的说法，只有大乘教义才有，才会对佛陀的教言进行分析。当对世间现量、比量进行细致分析时，则可了知一切万法皆为空性。因此世间现量和比量只是名言中暂时看待众生的眼等根识安立，只是名言中观现世量的范畴，并非万法实相。由此可知，无论对方以此类教证、还是通过观现世量的现量、比量都无法涉及实相，而中观宗通过胜义理论详细观察得出一切万法无生大空性才是一切万法的真实本质。

此处破斥因缘、破斥所缘缘均是站在胜义的高度观察一切万法的本质。因缘不存在，因缘无法生果；所缘缘不存在，所缘缘无法生果。在座的人绝大多数都不是第一次学中观，因此没必要在区别二谛上一而再、再而三的强调。对初学者，则必须要对二谛的概念反复强调，否则很难真正了知佛经中“破斥”、“建立”等很多名相概念的差别。

在破斥因缘时，对方认为“能生者即为因缘”。中观宗驳：既然能生者即是因缘，那么它是产生有的果还是无的果、或是亦有亦无的果、非有非无的果？所有的果必为四边所摄，否则没有产生果，如果没有产生果，则无法安立能生，既然无法安立能生，则无法安立因缘。此处破斥因缘即观察能否生果，如果有能生因缘才能安立，否则无法安立能生，因此此处使用观待理破斥因缘。

首先观察产生的果法是有、无、亦有亦无等等，逐一分析到底有没有产生这样的果法。

第一句颂词“若果非有生”，否则能生因产生已经有的果法。如果果法已经存在，则所生果不必再生，已有之故；否则有无穷生、无义生的过失。因此颂词中说“果非有生”，即不是已有的果法为因缘所生，因此果非有生。

既然能生果法的因缘无法生已有的果，那么产生无的果法总可以吧？

下面第二句颂词“亦复非无生”，意思是换一个角度，因缘所产生的果法也不是没有的果法。当然从世间比较粗大的心识来安立，果法是先无后有；如果果法已有则不必生，正因为果法不存在，才有必要生。分为两类：一类如野生植物与果实、山河大地等，没有人工操纵，一旦业力成熟因缘和合，果法从无到有产生出来；又如从空劫到成劫，须弥山、四大洲等通过众生的业力，逐渐产生显现出来，这类果法从无到有非常明显的产生过程。还有一类如工厂中生产的产品，是被人工操纵，加以人工因缘令果法产生。

这些现象，好像说明果法是先无后有，即从无中产生出来。在名言中可以承许果法先不存在，因缘和合后果法成熟显现。

但是不要忘记前面反复提到：所谓从无到有的过程，果法的生

起不过是在很粗大心识前产生的现象而已。这类粗大的现象不能证成胜义谛中也存在，因为胜义谛是终极观察，严格地观察到底有没有生。

此处所说的因缘无法产生果，是从严格的角度进行观察的结果，如果从不严格的角度观察，可以说产生了一个假立的以前没有的果。对于开始没有，而后观待因缘和合产生，此一虚幻的从无到有的过程，可以承许果法从因缘幻化中产生。

但此处是严格的终极观察，必须非常认真地去观察这种所谓的“没有”是如何从无变化成有。实际上一个没有的法，没办法从无到有。将“没有”严格化，认真地观察“没有”，果法真正没有就像虚空一样完全不存在。如果这个“无有”于他生宗而言，是实有的“无”，又怎么可能从实有的“没有”中产生“有”的法？所以如果这个果法是根本没有的果法，那么无论积聚再多的因缘也无法令其产生出来，就像积累了再多的因缘也无法产生出虚空一样。因为无法以积累因缘的方式产生虚空。

此处的果法是没有的果法，从某种意义而言和虚空、石女儿无别，积累了再多的因缘，也无法让石女儿生出来，因为石女儿是空的法，是不存在的代表，怎么能产生没有的东西呢？如果东西本身存在可以产生果法，如果这个东西本身就不存在，无论积累再多的因缘，也没有办法让没有的果法产生出来。

平时有这样的情况：这个空间里挤满了人，之后这些人出去了，这个“空”不就产生了吗？实际上并不是将虚空产生出来，而是将这些人转移了位置而已，虽然在我们的概念中虚空产生出来了，但真正分析，根本就没有产生什么东西，因为虚空本来就是不存在的，不存在的东西无法被产生。所以，根本不可能产生没有的果

法！通过这个分析就可了知“亦复非无生”，因缘不能产生有的法，也不能产生无的法。因为无的法根本不存在，“不存在”无法通过因缘和合而显现，因此“亦复非无生”。

第三句颂词“亦非有无生”。此颂讲到亦有亦无，单独的有、单独的无都无法产生果法，那么能否产生亦有亦无的果？无法产生！在颂词中“非有无”中的“有无”二字是“亦有亦无”的意思。“非有无”的意思是说不可能产生亦有亦无的果。

无法产生亦有亦无之果法的原因是：世间当中一切的法不外乎有的法、无的法两种，亦有亦无的法是不存在的。这个法既有也没有，在世间当中根本无法安立，就像柱子一样，它既是有的法又是如虚空般无的法，这种亦有亦无的法根本无法安立，因其本质无法安立的缘故，又怎么能产生呢？所以说“亦非有无生”。

颂词中提到了三个边：有、无、亦有亦无，实际上非有非无也可以进行观察。能否产生一个非有非无的法？慈诚罗珠堪布在《中观根本慧论》的讲义中也提到：非有非无的果无法安立。因为所衡量的法或者有或者无，非有非无既不是有也不是无，否认了可以成为所量的有和无，实际上这样的法根本无法安立，不可能产生非有非无的法。

或者以另外的方式观察：非有就是无，非无就是有，不过是亦有亦无另一种安立方式而已。所以不管是亦有亦无也好，非有非无也好，统统没办法真实安立。

经论中常说破四边，即破除有无是非四边，但实际上，所破斥的重点落在有边，因为我们所执较重、难以抉择的就是有边。一旦有边被遮破，无边观待有边而安立，如此一来，无边很容易被遮破。

后面亦有亦无、非有非无不过是把前面单独的有和无重新和合再进行观察而已，如果单独的有无不存在，那么把有无和合起来的亦无亦无、非有非无也是根本无法安立。再从世间名言角度而言，亦有亦无和非有非无根本不存在，不存在的法没必要对其进行观察和破斥。

因此，观察时重点放在有边上面，因为对我们产生最大障碍、能够引发我们强烈实执的就是有边。打破有边之后，如果内心中能产生有边不存在的空性定解，在此基础上再去破其余三边，就相对容易得多。

颂词通过观察因缘所产生的果法，为四边当中哪一边所摄，最后观察无所得的缘故，通过观待理分析而得出结论：“何得言有缘”。意思是怎么能承许存在能生的因缘呢？如果有所生的果，那么就有能生的因缘，现在所生的果法以四边观察皆无所得的缘故，也就不可能安立能生的因缘。以上通过观待理破斥了因缘的存在。

壬二、破斥所缘缘：

观待眼识的角度来讲，以眼识所执取的对境为缘，叫做所缘缘。比如：产生柱子的眼识，柱子就是产生眼识的所缘缘，如果没有所执取的柱子则不可能产生执取柱子的眼识，所缘外境色法的柱子等就是所缘缘。

那么所缘缘到底存不存在？不存在！通过大缘起因、离一多因等理论分析，柱子不存在：因为柱子是缘起的缘故，柱子本体无自性；或者把柱子上中下分析到微尘，再以破微尘的理论进行分析，得出柱子是空性的结论。即通过分析柱子本体不存在来遮破所缘缘。此处使用了观待理：首先以缘起因来遮破所缘缘，再以能缘和所缘观待关系来破斥能缘识。

**若有此缘法，则彼无实意，
于此无缘法，云何有缘缘？**

颂词中的“缘法”或者“此缘法”，指能缘即眼识，最后一句“云何有缘缘”是指所缘缘。

“若有此缘法，则彼无实意”，这二句是讲如果先存在能缘的眼识，则所缘缘无有意义，因所缘缘是为了产生能缘识。能缘即眼识，眼识所执取的对境为所缘。能缘和所缘互相看待：有了所缘的缘故，才有能缘识；有了能缘识的缘故，才有所缘缘。如果要安立能缘和所缘，则两者必需互相看待。

单单从眼识的角度而言，不一定能够安立能缘与所缘，或者不一定是能缘所缘的关系。但是如果是能缘和所缘的关系，那么所安立的能缘一定是从所缘的角度看待成立，所缘也是从能缘的角度看待安立。如这根柱子不一定能成为所缘，单单从一根柱子的角度来讲只是一根柱子而已，不会成为所缘；但是当这根柱子安立为所缘时，一定是看待缘取它的能缘识安立。

此处对安立所缘缘的存在进行观察分析，所缘缘是以存在能缘时存在，还是没有能缘时存在？

首先分析如果已经有了能缘，即第一句颂词所讲“若有此缘法”，意思是如果已经存在能缘的眼识，“则彼无实义”，其中“彼”指看待的所缘。如果能缘的眼识已经存在，那么看待的所缘就没有实义了。所缘缘是产生眼识的助缘，依靠所缘缘能够产生能缘识。既然能缘识已有，即所缘缘的果法已经存在，那么产生果法的因则没有实义，也没必要存在。

“于此无缘法，云何有缘缘？”，如果眼识不存在，“云何有缘缘”？能缘眼识未产生时无法安立所缘缘，否则所缘缘是谁的所

缘缘？无法安立为眼识的所缘缘。从这个角度也可进一步了知：如果有了眼识这种能缘，即有了果法，那么因法——所缘缘可以安立；如果连眼识的自体都不存在，那么所缘缘无法成为所缘缘。因此能缘不存在则所缘缘无法安立。此处观察的重点是从能缘的角度进行分析。

尤其从因果关系的角度分析，一定是因在前，果在后。如果因果同时，那么有因无法成为因，果也无法成为果的过失。

所以眼识已经产生，所缘缘没有实义，也没必要进一步安立，因为已经没有存在的必要性了。但是对方认为还是有存在的必要性：因为眼识不是一个刹那，眼识延续很多刹那，既然眼识延续了很多刹那，当然所缘缘就能产生作用，当眼识已产生时，其所缘柱子仍有存在的意义，“则彼有实义”。

驳：若如所言，则有前因后果颠倒的过失。实际上当第二刹那的眼识存在时，第一刹那的所缘缘灭尽不再成为因（至于第二刹那的柱子产生第三刹那的眼识，是另外的因缘），否则，如果第二刹那眼识能缘产生之后，第一刹那的柱子还存在，则第一刹那的柱子有恒常存在的过失。

或者第一刹那的所缘缘在第二刹那眼识存在时仍然存在，则因果同时，于是因不成为因，果也不成为果。实际上柱子在不断地生灭，不断地产生后面相续的眼识而已，并不是第二刹那眼识产生时，第一刹那的柱子还存在，还可以产生对后面眼识的作用。

真正分析时，如颂词所说“若有此缘法，则彼无实义”，如果已经有了能缘的眼识，则所缘没有实义，因眼识已经存在的缘故。

“于此无缘法，云何有缘缘？”如果眼识未产生即果法不存在，那么这个缘是谁的所缘？无法安立所缘。因此可从两个角度分析

：第一、从因果角度进行解释，所缘缘是因，眼识是果，眼识的果不存在，则因就不存在。第二、从观待角度解释，“于此无缘法”是从能缘方面解释，“云何有缘缘？”是从所缘的角度解释，能与所是相互观待，如果有了能就应有所，此处“于此无缘法”，即没有能缘，那相观待的所缘也不存在，故“云何有缘缘？”以此破斥了所缘缘。

壬三、破斥等无间缘：

果若未生时，则不应有灭，

灭法何能缘，故无次第缘。

次第缘即等无间缘。如前所讲主要是前因生后果，以心识为例，心识刹那生灭，前面的心识灭尽而引发后面的果生。前面的心识灭尽后中间没有间隔立即产生后面的心识，故称等无间缘。等无间缘从心识的角度非常容易理解，尤其对有情而言，无始以来的心相续都是前面的心识产生后面的心识，中间没有间隔其余的法。当然还可从其他的角度理解，但是从心识的角度更易理解。

此处的等无间缘实际上也是假立的，不严格观察时可以存在，一旦认真观察则无法存在。

此处颂词“果若未生时，则不应有灭”抓住了等无间缘的特征，即前面的因法灭掉之后产生后面的果法，作为第二刹那心识的果法还未产生时，前面的因不应该有灭。但如果前面的因法没有灭，怎样产生后面的果？无法产生！因此，如果果未生，则前面的因不应灭；但前面的因若不灭，则不能成为产生后面果法之因。所以“果若未生时，则不应有灭”。

如果果还没有产生，因已经灭了，即种子或心识已经灭了，灭了之后，果法的产生与前面的因的灭都成为无因。为什么呢？因为

果还没有产生时，前面的因已经灭了，而当果法产生时，通过何种因法产生？因此，果法没有真正的生因。同样，因为果生起来而安立因灭，但果未生时因已灭，那是什么把因法灭掉？因此也无法安立因法的灭因。

从严格的角度分析，如果果还没有产生，因已经灭掉，那么果法生起应该成无因生，不是“因灭无间而有果生”。当果还没有产生时，其因早已灭掉，那么后面的果产生时，是从什么都没有的虚空中产生，从这个角度来观察可知果的产生有无因生的过失。

另外，因的灭尽也不应该成为无因，因为应是果生起来之后，以果的产生而令因灭掉，但现在果还没有生因已灭，因的灭成为无因的灭，真正观察时会出现无因灭的过失。

所以，等间缘在不严格观察时可以成立，如果认真观察，尤其是分析到前后刹那时，无法安立等无间缘。如果因还没有灭时就产生了果法，则因果同体，或者灭和生完全成了一味。因为因法还没有灭时，果法就已经产生，所以灭和生完全成了一体，或称因果同时。如果因果不是同时，中间有间断，因灭了之后，再产生果法，则有前面分析的过失。因此，真实中等间缘无法安立。

这个理论涉及相续的问题，实际上如果不认真观察相续是可以安立的，一旦认真观察，则无法安立：前后相续是一体还是他体？如果说因的相续和果的相续是同一个相续，则因果同体，因根本就没有灭，果法在因法中已经存在。如果因相续和果相续之间有间断，则有前面讲的因灭果生皆无因的过失。

“灭法何能缘？”意思是如果果法还未生起时，因已灭，产生了灭法，如：种子灭后，灭法能否作为缘？灭法仅为不存在而已，不存在的法不能作为缘。“何能缘？”：灭法已经不存在、是无为

法，怎能作为产生后面果法的因？因此，不存在的灭法不能作为后面果法产生的真正因，故无次第缘。

壬四、破斥增上：

增上指增上缘，即能作因，对于果法生起产生增上的作用，称为增上缘。

在《慧灯之光》讲义中慈诚罗珠堪布把异熟因作为增上缘，在《俱舍论》中把能作因作为增上缘。《慧灯之光》讲到的六因，前五个因是因缘，后面的异熟因是增上缘。《俱舍论》中将后面的五个因归属于因缘，第一个能作因归属于增上缘，有这样的安立方式。如前面所讲不管直接还是间接，只要对产生之果不起障碍都是能作因，真正分析时能作因所涉范围太广，严格观察时《俱舍论》所安立的能作因，在《因明》中并不承许。

讲增上缘时以眼根为例，要产生眼识，眼根在所有的缘中起到增上的作用。对什么增上呢？对生起眼识起增上作用，如果没眼根，眼识就无法生来，有了眼根眼识就能生起。还有宝盖是产生黑影的增上缘，那么增上缘到底存不存在，破斥的方式和前面稍有不同。

诸法无自性，故无有有相，

说有是事故，是事有不然。

在此颂词的第三句与第四句中已经出现了增上缘的法相：“有是事故，是事有”这就是增上缘的法相，即“有此故有此”或者“有彼故有彼”。

颂词中“说有是事故”，“有是事”是因，“是事有”是果。比如：有眼根故，眼识有。有了眼根就有眼识，或者有宝盖故有黑影，套用增上缘法相的公式可这样去理解。所以增上缘的法相是

“有是事故，是事有”或者如注释所言“有此故有此，有彼故有彼”，有此法就会出现彼法，此即增上缘。

“说有是事故，是事有”，那“不然”呢？“不然”二字就是破斥增上缘，否定增上缘存在：即“诸法无自性，故无有有相”，这两句破斥、否定了增上缘存在。

对方说增上缘存在，因为存在增上缘法相的缘故，而自宗对此破斥道：增上缘的法相无法存在。因为一切万法的本性都不存在的缘故，因此不可能有其对应的法相。

那么如何认定一切万法不存在法相？根据“诸法无自性”。用胜义理论对一切万法进行观察时，得不到丝毫自性。《般若经》中对从色法到一切智智之间所有的一切万法进行分析观察，一切万法都无自性。眼根是产生眼识的增上缘，但通过离一多因对眼根进行分析：不论外在的眼睛这种浮尘根还是内在的净色根皆为色法，经过从粗到细最后分析到无分微尘时，均无自性存在。

又如有人认为宝盖是增上缘，“有此故有此，”通过宝盖可以产生黑影。驳：宝盖是布等材料作的，宝盖上画了花纹也只是布上绘画的，真正通过离一多因、缘起因分析宝盖的自体完全是无所得的空性。通过观察一切万法都无自性可得，分析到最后一无所有，怎么可能在无自性中安立法相，无法安立法相又怎么可能有增上缘？

所以，“诸法无自性，故无有有相”。“有相”是认为存在有自性的法，认为其自体存在，此自体可以作为增上缘。但有法可以作为增上缘是无法安立的，因为其自体根本不存在的缘故。如果自体存在，可以将其安立为增上缘，安立为因缘，安立为其它什么都可以，但是自体都不存在怎么样去安立？比如：石女儿是增上缘，

石女儿是谁的增上缘？石女儿本体不存在，没办法作为任何法的增上缘。所以一切万法根本如石女儿不存在，无法安立增上缘。因此，“说有是事故，是事有不然”，增上缘完全不存在。

所以佛陀教诫我们一切万法都没有办法安立，全都无所有。因此通达此理安住在这样的虚幻、无所有、无自性实相中，则一切烦恼在一切无所缘中自然寂灭。所以当我们产生烦恼时，安住在烦恼的本体空性中，烦恼也会寂灭，当我们产生分别念时安住在分别念的空性中，分别念也会寂灭。

所以实有的执着是滋生烦恼、分别念的根本。如果相续中实执的烦恼不寂灭，去寻求寂灭果很困难。比如：产生一念很强的贪心，认为贪心存在、对境存在，那么再怎么去缘取，所缘如何不净，或者生起贪心是如何不对，要真正泯灭贪心非常困难。

但是如果通过空性的修行方式，贪心本身不存在，生贪心的对境不存在，贪心只是一时的因缘幻化，安住在贪心的空性中，了悟贪心本身、贪心的对境都不存在，这样贪心自然寂灭，以此将贪心从根本上瓦解掉。当然修习空性法门，让空性发挥很大的作用，必须具备很重要的前提基础——对空性有非常正确、非常纯熟的理解，如此空性才能够发挥巨大的作用。

所以通过修习空性，一旦有一点相应，其力量的确非常巨大，和一般正见不同。前面讲过，以实执为出发点，肯定了贪心、烦恼的存在，在存在的基础上再去消灭贪心与烦恼非常困难。比如：在作战时肯定对手非常凶悍，力量大很狡诈，要去对付他非常麻烦，必须要苦练比对手更强的本领，或者要比对手更狡诈才能够胜利；但如果认识对手不过是个梦，那对付梦当中对手就非常容易了，只是妄想的幻化出的对手。以前不知道时还认为它非常可怕，现在突

然明白只是心识的幻现，不过是幻觉而已。于是安住在这样的空性中，以前认为非常强悍的对手一下子消失了，瞬间就将强大的对手消灭了。

所以对治烦恼也有两种方式：在实执的前提下对治烦恼非常困难，对治烦恼的时间很漫长；中观宗大乘的教义让我们了知这一切都是幻化，没有实实在在的东西可得，这样烦恼泯灭非常容易。

当然越高的理论对应其根基的要求越高，我们的心现在处在很强大的实执状态中，要使用空性法门很困难。使用空性对治烦恼必须站在一个高的出发点上，具备一定的基础。为此必须要长时间闻思空性，长时间串习运用，同时要多方面积累资粮作为助缘。一旦使用上了这种高层次的教法，烦恼根本不是什么大不了的事情，真正对治起来非常方便，非常容易。

从因缘乃至增上缘之间说明了一个道理，即一切万法无生，安住在一切万法无生中。所谓的四种缘中有好的因缘，好的因缘产生好的果；也有坏的因缘，比如烦恼、业等，坏的因缘产生坏的结果。总之，以好的因缘和坏的因缘形成了轮回，在轮回中，好的因缘固然可以感受快乐的果，但必定是虚幻的。在虚幻的因果当中，沾沾自喜或者认为造了善因得到了善果，但这统统虚幻，如果没有认知虚幻的本质则将仍然轮回。当然如果恶业的因成熟，堕入三恶趣感受痛苦，这也是轮回的状态。

所以名言中四种因缘中既有好的因缘也有坏的因缘，但都超不出分别念实执的范畴。若站在空性的高度来俯视一切万法，原来这一切从因缘到增上缘每一个本体都无自性，这一切万法皆是空性。

所以当我们做善业时也不要太执着，对一切万法的实执烦恼通过空性完全可以泯灭，以前我们迷惑在因缘乃至增上缘中，迷惑

于因和果之间而看不到清晰的路，更无法知道如何去寻找到出离轮回的道路，我们的心识已经裹在虚妄的因缘中分辨不出真实。现在龙树菩萨教导我们从实相的高度来俯视一切万法就会很清晰、很容易地找出脱离轮回的方法。因此，我们要习惯以空性的智慧看待一切：原来一切万法都是虚妄的，轮回也不存在，因此，出离轮回只是灭尽我们的虚妄分别。这并不是我们有多高深的智慧，而是佛陀和龙树菩萨将所证悟的实相教义教授给我们，我们按照教义去分析屡试不爽，并且很多修行者以此方式从轮回中解脱，如果我们现在也如是修行，也同样可以得到寂灭。

通过破斥因缘等四缘，我们可以了知：整个轮回是无生幻化的自性，从而在此实相空性中将自己分别念完全寂灭。

己三、破缘之能立；

缘之能立是指安立因缘的因，“能立”是因的意思，我们说这个缘存在，因为有能立的因。前面已经把因缘的能立因、所缘缘的能立因等统统破斥了，但此处以归纳的方式来破斥缘之能立，并以此破斥世人所共称的他生。

略广因缘中，求果不可得，

因缘中若无，云何从缘出？

对方认为：从缘而生果，因为有果的缘故，因可安立为能立因。那么如何破斥缘的安立方式？从略、广的因缘中，求果皆不可得。所谓略是总摄的意思，广是说个别的意思，即摄集的因缘和别的因缘称为“略广。”

首先从广的因缘即别别因缘进行分析，比如：以种子生芽为例：所谓的广因缘是种子、土、水、粪、阳光、时间等这些别别的因缘。所谓“略”是把这些所有的别别因缘合在一起。

从广的因缘中求果不可得。如果因能够生果，那么分析观察果在因中到底有还是没有。在广的因缘即别别的因缘中观察：在单独的种子上找不到果，在土地、阳光、水分等别别因缘中也找不到果，即在每一个别别因缘中找不到果，因此广因缘中求果不可得。

接下来在略的因缘中有没有果呢？把所有的因缘和合起来时果也不可得。因为在别别的因缘中没有果，那么和合起来时候也不可能有果，因此，在略广因缘中果皆不可得。

“因缘中若无，云何从缘出？”如果在因缘中没有果法，那怎么能承许果是从因缘中产生？如果果法真正存在，就应该在因缘当中存在，因为因和果是同一相续故，如种子生苗芽。如果果法真实，则果法一定是实有的果法，只能在因缘当中寻找。如果果法是实有的，不可能离开因缘种子，却在其他地方找到果法。所以如果果法实有，要寻找实有的果法，只能从一个地方找寻即从因缘中找寻。

因缘分为两种：略的因缘和广的因缘。但是在略广的因缘中寻找都没有得到果，如果因缘中没有果实，那这个果实从哪里产生？

“云何从缘出呢？”，无法承许果从因缘中产生。即便在因当中找到了果也是不合理的：如果在因当中找到了果，因果则为自体，或者有无义生等等的过失。在寻找果法时，因缘中如果没有果，又怎能安立果法从缘中而出？

此处需要了知一个问题：在因缘中寻找果法时，虽然在种子等当中都找不到果，但是名言中也不可否认果从缘中生出来。按照中观论师的观点：“因缘中若无，云何从缘出？”，不是从缘中出生的果法没有，否则违背了世俗现量。现量观察时果法是从因缘中产生。此处破斥的是实有的因和实有的果，如果认为果法存在就是承

许他生，这个果法如果真正实有，则必须从因缘当找寻，如果从因缘中找不到实有的果，说明果法根本不是从因缘中产生，即“云何从缘出？”。

若谓缘无果，而从缘中出，

是果何不从，非缘中而出？

“若谓缘无果，而从缘中出，”如果因缘中最初没有果，但后面果法从因缘中产生，（同等理）果法为什么不从非缘中产生？果法应该也可以从非缘中产生。因为最初因缘中并没有果，从这个角度观察和非缘中没有果是一样的。从最初没有果的因缘中，后产生出了这个果法，从没有果法的因缘中产生了果法，既然如此，那么果为什么不从非缘中产生？因为两者的根据一样。

从果法产生的是因和非因两个方面进行观察：如果稻种中最初没有果，后面这个果从因中产生，那么煤炭最初观察时也根本没有丝毫果的自性，同等理推之，前面因缘中没有果，后来果从前面的因中产生，观察时煤炭中最初没有果，而后为什么不从煤炭中产生果法？如果稻芽可以从稻种中产生，同理果法也应该可以从非缘当中产生，正如颂词所言：“是果何不从。非缘中而出？”。

实际上在分析时不可能有实实在在的他生，世间人所认为的他生是不存在的。以拳头和手指之间的分析也比较容易理解他生不存在。真正分析时，每一个手指展开找不到一个拳头，没有拳头的本体，在别别的因缘中分析，此果法不存在。如果伸展五指时拳头不存在，把五指攥紧也不应该有拳头，因为分开时没有，和合起来也应没有。如此分析时对方会认为太牵强了，简直就是强词夺理，五指展开时固然没有拳头，但是五指攥紧和合起来这个拳头就产生了，现量见到拳头的存在，所以五指和合起来时拳头存在。其实拳头

就是一个假象，五指展开时没有拳头，五指和合起来也没有一个真实的拳头。

观察分两步：第一步，把手展开观察每个手指上没有拳头，当然没有，在别别的因缘中没有拳头。第二步，五指合起来时也没有拳头，因为合起来也只是原来的五指，并未增加什么。如果将现量见到的拳头认为是真实的拳头，那再观察：将拳头还原，五指伸开时这个真实的拳头在哪里？根本没有所谓真实的拳头，这个所谓真实的拳头不过是个假立的。真实的拳头在别别的因缘不存在，和合起来时也没有。所以，一切万法在“广”的别别的因缘中、总摄的因缘中都没有。

所以世间人喜欢把缘起现象安立成实执，这是我们再再提到的问题，不单单外道容易利用缘起，实际上我们的分别心也很容易利用缘起。把手指展开是掌，合起来是拳头，展开的掌与合起来的拳头都是假象都无真实可言。如果是真实的，当再一次展开时也应该有拳头，因为真实故，真实的东西怎么可能随随便便就变化了？正因为是假立的缘故，展开是掌、合起来是拳头，统统都是缘起的假象，没有一个是真实的，这才是缘起的真相。但我们的分别心利用了这样的缘起，认为一切万法不是空性，并举出了很多缘起的现象，实际上缘起的现象在显现的当下，其本体都是无实有的幻化。所以在分析时也需要有一种智慧，不要被我们的分别念所蒙蔽。