

中论19课

《中观根本慧论》是引导我们的分别念逐渐趋向实相的究竟窍诀，或者究竟的观察方式。我们的分别念处在很烦杂、很世俗的状态中没办法发现实相。实际上，实相就在一切万法的本体当中，一切万法本来安住于实相，但是分别心如果处在无明状态，就发现不了它本具的空性，反而增益成有无是非的状态。

为了真正回归实相，必须要经由这些特殊的观察方式令我们了知：首先我们执着的方式是错误的，在确立了错误的见解和正确的本体之后，要去掉错误的见解，现前正确的实相状态，因此必须要修行。

修行中观时，通过理论反复地观察，引发殊胜的空性觉受后，相续中的分别戏论就会逐渐减弱最后消亡。了知实相和虚妄分别心的状态还有一些其他的修行方式：比如通过祈祷上师，在了悟实相的当下完全销亡分别念；密宗当中也有通过修气脉明点的方法来证悟空性；也可以暂时经由往生净土，逐渐了悟实相。

实际上，最后的道路只有一个——证悟本性。看待不同有情的不同状态和福德，修行的方法也非常多。对我们来讲，不管是念佛修净土、修禅宗、修密宗，还是通过其他方式来证悟实相，了知空性是一个大前提。有了空性的甚深见解，在念佛过程当中难以被违缘所撼动，不会退失。因为有很深的见、很深的智慧，遇到障碍的时候可以对症。修密宗一定是在空性的前提下去修持，缺少了空性见，密宗根本没办法修持，不管生圆次第也好、大圆满也好，都是这样的。如果要修其他胜义的法，都要通过胜义理论观察的方式，了知一切万法空性的实相。这对修行任一宗派的人来讲，都是至关重要的。

在二十七品当中，分别对所执着的各种法做详尽地观察、分析，了知在胜义当中的确一无所得。

八、观作作者品

现在观察的是作和作者。作业和作者牵涉到很多方面：比如在世界中工人、农民是作者也都有作业；我们自己也做作业、也是作者；听法、修持福德、造罪、修菩萨道，也存在作者作业的概念。在观察抉择的时候，应该了知这一切的本性在显现的当下完全都是无所缘、无所取的。

第八品抉择作和作者完全无自性。

此品分三：一、胜义中破作业及作者；二、名言中仅可安立；三、以此类推。

己一（胜义中破作业及作者）分二：一、遮遣同品能作所作；二、遮遣违品能作所作。

同品和违品前面讲过。所谓的同品就是指作者、所作的业是相同的。比如：决定性作者作决定性作业；不决定作者作不决定作业；二俱的作者作二俱的作业。在同品的能作所作中详细观察的时候，找不到所谓实有的能作和所作，或者说作者和作业也是完全没有的。

前面观察了“决定的作者不作决定业”以及“不定的作者不作决定业”。如果不定的作者可以作决定业，那么作业堕无因，作者亦无因。通过作者和作业无因，就不会有果，不会有其他的所用作法，不会有罪福，也就不会有清净道和大涅槃果报。总之，一切的一切全都会失毁。如果认为有一个不定的作者作不定业的话，一切显现都将成为无因无果的状态。

中观宗抉择的无因无果与此处所讲无因无果、顺世外道的无因无果，实际上有很大差别。顺世外道所讲的无因无果，纯粹是按照分别念的状态直接承许：一切都是没有因果的本体，一切都是自然而然显现的，这是一种颠倒妄念。在分别心的状态当中、在名言谛当中，说一切都是无因无果，是对一切万法的大诽谤，完全不符合于正理。中观宗的无因无果和顺世外道的无因无果从这个角度来讲完全不相同。

第二若不定作者作不定之业，假如对方或者我们的分别念认为有一个不定的作者可以作不定业的话，通过这样的理论推知：一切因果安立都会失坏，明明在我们面前显现的这么多东西，也变成了无因无果。根据有部、经部的观点，或者我们在内心当中承许因果的前提之下，如此承许就会具足自己不想承认的无因无果的过失。

中观宗的无因无果是在究竟观察、详细分析之后，发现在究竟实相当中不存在所谓因的自性，也不存在所谓果的自性。世俗万法在呈现因果的当下，它的实相没有具备实有的**特质**，因果在胜义谛当中是不存在的。

看待初学者或刚开始观察的时候，名言当中可以有因果，胜义当中因果是不存在的。了知这样的本体实际上就是了知因果的特质。通过二谛的方式来了知因果到底是怎样一种本体？因果在名言谛当中有它的显现、作用，在胜义谛中显现和作用无所缘、无所得，就像做梦一样。梦中有显现，但显现的实质完全是一无所有。在整个纷杂的世俗轮回当中，因果的本体、显现和作用可以说都如是存在，但它的本性却不存在。

抉择因果世俗有和胜义无，也就是对一切法做详尽的观察。通过二谛抉择这个法的本体：暂时来讲可以分二谛，于分别心面前可以存在二谛，但究竟来讲二谛的本体也不存在。了知这个对我们修行有什么作用？暂时来讲，我们处在轮回中，轮回中的一切现象对我们都可以起作用；如果我们想获得解脱，则一定要了知轮回中的法虽

然显现且有作用，但究竟实相中一切无所缘，无所得。

观待我们现在的状态必须要了知世俗谛、随顺世俗谛。虽然说一切万法本空，一切都是不存在、离戏的。但是我们不管怎样想，都没有办法超越世俗、超越名言。在当前情况之下，必须要随顺显现，但显现的本体在胜义中不存在。随顺究竟实相可以得到这个实相的见。如果修行的时候把二者和合起来，世俗和胜义双运的正见，对我们修行可以起很大的帮助和作用。

我们应对因果起决定的信心——名言谛当中如是因、如是果一点都不错乱。为什么名言中因果不错乱？因为它的本性不存在的缘故，在不存在的本性中积累因缘，通过恶因恶缘显现恶果恶分别；通过善因善缘显现善果和善分别念；通过罪福等等，可以引发安乐或痛苦的果报。在名言谛当中，如果说一切都是不存在的，不取舍因果是不合理的。当分别心还是处在世俗的状态，还没有真正跳出分别念的范畴，一定会受它束缚的。

虽然见解很高，但这种很高的见解对自己当前的修行还没办法起到决定性的作用，此时的空性见解可以说是随顺实执分别心的，从属于分别心，浮于分别心的表面，没有办法起到一个真实的作用。如果不取舍因果的话，对我们的伤害是显而易见的。因此，为什么说学习空性的人，学习了义教法的人，最初的时候一定要非常注意因果呢？因为在究竟实相当中讲的越高，对万法抉择的方式就和凡夫人的分别心离得越远，此时如果没有好好抉择，很容易堕到实执的有无当中，会诽谤业果而造下很多罪业。

学习了空性，从空性的角度可以抉择：空性中可以显现一切万法，因为空性的缘故万法才可缘起，缘起通过法性力是丝毫不错乱的。空性理论抉择得越细，对于因果的存在就了知得越透彻，因为二者是相辅相成的。通过缘起显现可了知大空性，大空性中可安立缘起。对缘起了知越透彻，智慧就越清晰，智慧越清晰，对于因果现象就看得越清楚。

有些众生为什么不诚信因果？抉择得很粗大？是因为对世间现象有无明障碍的缘故，看不清通过某种行为将会导致某种果报。比如通过善的行为导致善的果，恶的行为导致恶的果。善的因和善的果在世俗显现的层次，从法性力的角度来讲可以说是客观存在的。若不具备了知它的智慧，就觉得不一定是如是因有如是果。现在很多世间人对因果不诚信，觉得有错乱的成分，引起不了决定正见，是因为相续中存在无明的障蔽，看不到显现法本身所具备的特质——因果。

通过不断地学习，首先明了因果是决定的，这是一种智慧。最初这种智慧来自于学习佛陀所讲的理论，或很多大德在公案中、在世

俗层面所讲因果的道理，这些方面是随顺于法性的推理。我们对于一切万法的实相、本体、无自性了知得越清楚，空性的智慧越增长，和它双运的显现法本体所具有的各种特质，慢慢在智慧面前得以呈现。

佛陀的遍智为什么看得这么清楚？因为相续当中烦恼障和所知障的种子、习气都不存在了，已经完全证悟了空性，法的本体彻底地现前。所以佛陀是遍知，对于整个因果洞彻无碍，空性的智慧帮助他遣除了对法的无明、对法的不认知，哪怕是粗大或微细的不认知都没有。凡夫人一点都没有智慧，对于整个因果、整个现象彻底不了知。菩萨对于空性有一定认知，对于法的自性也有一定的了知，但是相续中还具备一分无明的缘故，没办法像佛一样抉择得那么清晰。

对空性的认知越清楚，对业果的认知就越清楚，修行时就会随顺缘起。圣者因为证悟了实相，相续当中不会产生非理作意¹，粗大的烦恼是生不起来的，缺缘不生的缘故。真正的圣者是随顺因果，不会因为不了知因果而造罪业。证悟法性的缘故，没有非理作意，也不会故意超越因果；入定时安住于一切离戏，出定时随顺业果，该积累的资粮就去积累；恶业是自性不生的，没有非理作意的缘故，烦恼自然而然不会生起。一旦到了圣者地以上，善因、善果，辗转上进，到了佛地的时候证悟空性的智慧最究竟圆满。

我们还没办法缺缘不生，不可能相续当中一点不产生烦恼，会有烦恼的现行，这时候应该怎么办？使用空性的正见帮助自己做正确的抉择——在世俗当中取舍因果，在胜义当中安住实相。有时会讲：既然一切都是空性的，那么善和恶也是空性，也是平等的，既然是平等的，为什么一定要取善、一定要舍恶呢？这不是和空性的原理违背了吗？真正的善恶平等、无取无舍，那是善恶的本体、善恶的实相，观待于我们修行的时候是指专门修胜义谛、修空性时观想一切平等，但为什么到了世俗谛当中一定要做取舍呢？因为众生乃至没有出离轮回之前，都是受分别心束缚的，在分别心当中，一切的因果规律、一切的善恶取舍的原理都存在。

当我们还有分别心，没有到达缺缘不生的境界时，一切因缘对我们来讲都是非常真实的，缘起的显现是有的。那善和恶在名言角度是否平等？从世俗缘起的角度来讲不是平等的，善法有善法的因缘、果和作用，恶业有恶业的因缘、作用和果，既然有它的显现就一定有它的作用。在名言谛当中恶业产生的时候，造恶业的当下善法就中断，会产生烦恼，会随顺烦恼。恶业成熟会导致恶趣的果报，会感受痛苦。如菩萨道在三无数劫当中一世一世地修行，如果造严重的

¹ 非理作意：界身足论上三页云：非理作意云何？谓染污作意。

二解 品类足论三卷二页云：非理作意云何？谓染污作意。摘自：《法相辞典》- 朱芾煌
《广论》上讲，烦恼六因的第六因就是非理作意。真正产生烦恼的最主要因缘也就是非理作意。

恶业就会堕恶趣，从而失坏修法的身份。现在造了恶业，以后恶业成熟，在修善法的时候，也有可能成为违缘。比如：以前伤害众生的缘故，在今世修空性、修善法的时候，会遇到身体不健康等种种违缘，这些都是以前造恶业的果在修善法的时候成熟，对我们做障碍。如果造的恶业很多，在以后修善法的过程中，有可能因为这方面显现的违缘让我们中断对空性的修习。

从恶业自性的角度、世俗的角度来讲是障蔽善法的，当我们在世俗当中修行时，如果没有刻意地断掉恶业，会出现很多可见和不可见的障碍。所以名言当中一定要断恶业，虽然它的本体是空性的，在名言谛当中我们还没有超出它的范围，随顺恶业会出现很多障碍。因此，修行的时候必须要断除恶业。

同样，从善法的角度来讲，修善法的当下是断除恶业的，修善法的时候没有恶业可言。善法有善法的果，得到善趣的身体，保证以后在转生的过程当中能够得到暇满人身，可以继续修法。现在多修善法，以后在修习空性的过程中会福报深厚，障碍少，顺缘会非常多：身体也好心情也好，善知识因缘具备，资具也具备，有这些因缘的缘故修行会非常迅速，善法从缘起的角度是有助缘于修空性的。

福德资粮和智慧资粮（福报和智慧）是互相双运、互相支撑的，这是缘起规律。为什么恶业和空性智慧没办法互相支撑？从世俗的缘起看，恶业是障道的因缘，在造恶业时观空性、或者双运了，没有这样的缘起。善法修得越多，对空性的证悟、了知就会越来越增上。恶业越来越多，空性智慧越来越增上，这是相悖的。空性从世俗的角度来讲，它是清净的善法，而恶业是障道的因缘。如果恶业越来越多，空性的修行只能越来越停滞、后退、消亡。

虽然在胜义谛当中善和恶平等是空性的，但是在名言当中一定要取善舍恶。通过这样分析，就可以了知——因为在名言谛当中，既有名言谛的显现也有它的作用，善和恶有它的显现、有它的作用。越学空性越不能不去取舍善恶。多思考，就不会在修行过程当中出现所谓的抵触或矛盾。它是平等的，在平等当中为何要去取舍？这个问题上师经常讲：这是把世俗谛和胜义谛混为一谈了，没办法真正了知它的自性。

如果在名言中不做取舍会导致怎样的过失？当然对圣者来讲是另外一回事情，因为证悟空性的缘故这些烦恼缺缘不生，只有善根没有恶业。关键是我们现在修空性的时候，接触到空性的教义和因果的教义，此时到底怎样做一个融通？见解上面的疙瘩怎样解开？了达后，修空性、取舍善恶会勇猛精进。以正确见解为支持，修空性、修善恶取舍时都没有顾虑，该修的念咒、念经、礼拜、转绕等很多世俗的福德都会非常有兴趣地做。真正对空性了知之后，就知道哪怕一

点点恶业都有可能成为修空性的障碍，会成熟恶果。相续当中对于解脱道、对于空性的道有很深的信解的时候，就知道一定不能造一点点的罪业。与空性越相应的时候，对善法的意乐越强、对恶业的意乐越弱，因此可知空性是非常殊胜的一种修法。如果想非常顺利地修持空性，顺缘就是修持善根，善根可以帮助究竟证悟空性。

修行过程中如果又造恶业又造善业，恶业的作用和果报时时刻刻都会影响我们。修善法时突然造个恶业，善法就停滞了，恶业会障碍善法一段时间。通过忏悔把它消尽后又开始修法，之后再造恶业，又开始拖你的后腿，这样就如寂天菩萨所讲“登地久蹉跎”了。

在这种状态当中，登地会耽误很长时间。把这个问题想清楚之后，不说大的恶业，小小的恶业都不能造。如果对空性的道理有真正的理解，真正想要修空性，对于善法辅助空性、恶业障碍空性、障碍整个善道的道理都了知的话。哪怕一点点的恶业都不愿意造。如果能够处在这种状态，几乎可说入道了。

还没有入道怎么办？尽量不能够随顺恶业。对善法的意乐、兴趣，以前没有要让它生起来，以前有的要让它空前地高涨。因为以坚定的见解作为基础，与心血来潮三两天内精进不一样。对这个问题想清楚之后，对善法，不管是念经、念咒、做其他的善根也好，对于证悟、修空性，都是很大的顺缘。

平时应经常串习这种见，而不是今天听了之后大概知道，好像有一点领悟，这是完全不够的。如果下去之后不去串习，见解很快会被淹没、模糊，最后就消亡了，还是回到以前的状态中。为什么我们要反复想？越想，凸显见解的能力越强，见解越明显地浮现在我们的相续中，这样才能明显地引导我们去正确修行。闻思修行的次第就是这样的，若修的时候要很纯熟运用的话，思的时候定解必须要稳定，稳定必须来自于不间断的、长时间的思维和不停的串习。

对因果和空性之间的关系，可以做一个专题来讨论。又是空性的、又是取舍善恶的，善恶因果和空性二者之间到底有什么样的修道关系？如果好好分析的话，越分析就越清楚，越清楚疑惑就越少。最初确立了一个见，然后通过讨论思考的方式把这种见确定、升华，变成自己消化后之后的见解，以后不管处在什么样的环境当中，修空性时绝对不会偏废于空。

修善的时候通过空性来加以禁制，恶业也可以通过空性来得以禁制。修空性可以让恶业清净、也可以让善业清净。修空性让恶业清净，不是说你在造恶业的时候，一边造恶业一边观空性，让空性把它清净了，不是这样。所谓的清净是了知了空性之后不造恶业。善业的清净，不是让善业不生，而是在最初的时候让善根再再地生起来，善根生起的同时是无自性的，对它没有实执。造作善法同时没

有实执，通过空性的方式让它清净。最后证悟空性时，善恶平等隐没于法界中，离四边的空性现前了，这就是究竟的清净。造善业用空性摄持，善业越来越清净越来越增长，反过来造恶业用空性摄持，恶业就越来越大，果报就越来越重了，这是一种开玩笑的方式理解。

从善恶因果的角度来讲，善业必须要造，通过空性来摄受它之后，善法变得非常清净，成为证悟的因缘、成佛的因缘。恶业是不能造的，不能通过观待于空性摄受善法的方式摄受恶业。对于空性和业果，世俗当中它的自性不可逾越，即便在不可逾越的当下它的本性也是空性的。

空性和业果是一而二、二而一的关系。有时觉得一个是空性，一个是因果，好像是分开的；其实因果的自体是空性的，空性当中可以显现因果。分别念可以把它们分成两个，但实际上是一个自性：在空性当中显现业果，显现业果的时候自体是空性的。先分开了知，再把它合起来，就会有一个比较全面的认知。

前面主要通过对比顺世外道的无因无果与破斥对方的无因无果与中观宗的无因无果的差别，从而了知因果和空性之间的关系，知道在修行的过程中怎样圆融因果和空性的关系。做了分析后，这些都不会成为真正的问题。如果没有去分析观察，在我们脑海当中，会出现这些疑惑。

学空性的过程当中都会出现这样那样的矛盾，这些矛盾不是说教法本身有什么矛盾，而是学习的时候，智慧和实执之间没办法圆融。智慧没办法把实执消亡，就会出现这种问题。学习教法时鼓励出现疑惑，有了疑惑把它解决之后才能产生智慧。刚开始是非常粗大的疑惑，如果后面越学疑惑越多，那很好。如果疑惑越多，把疑惑解决了，智慧也就越多了。当学到后面的时候还会生起疑惑，这些都是很深层次的了。把这些深层次的疑惑解决了，智慧就变得越来越深。

如果学法的时候没有疑惑，上师说有两种情况：一是完全懂了，一是完全没懂。如果只是懂了一点，就会出现这个问题。不要把它放掉，要想方设法把它解决掉，之后就会变得有智慧了。疑惑越多越深，智慧也就会越多、越深。并不是越往后学疑惑就越多，到了一定的时候、很多疑惑是一个层次上的问题，一个疑惑解决了，这一个层次上的问题都解决了。最深的疑惑解决了，闻思就究竟了，之后可以趋入无有疑惑的修行。达到一定的时候，可以产生一个坚定的定解，任何人没办法动摇你的定解。这个过程有些人很快，有些人则稍微慢一点。但不管怎么样，大多数人都会经过这样一个过程。在经过的时候，怎么样把疑惑转化掉，也算是一种技巧。

以上是必须要讲的内容，非常关键。

下面讲解颂词：

作者定不定， 不能作二业。

有无相违故， 一处则无二。

“作者定不定”讲到了遮遣同品能作所作当中的第三类：二俱的作者能不能作二俱的业？二俱的作者是不能作二俱的业的。

“作者定不定”讲到了定不定作者，作者既是决定的作者又是不决定的作者，实际上这情况没办法出现。因为在名言当中，如果你是决定的作者，那就肯定不是不定的作者；如果你不是作者，一定没办法去作业。二者之间完全相违，不可能出现一个既定又不定的作者，作者本身无法安立。

作者本身没办法安立，“不能作二业”。能不能作二业呢？二业，是指既定的业又是不定的业，既是有业也是没有业。这个业要么是决定的作业，已通过作者和作成立的作业；要不然是没有的业，没有通过作者和作成立的业，要么有要么无。所以这样亦有亦无的二业在名言当中不存在。

“有无相违故，一处则无二。”因为有和无是相违的缘故，在一个地方不会出现两种情况。即便存在定不定的作者也不能作定不定的业。如此就了知了，在同品当中二俱的作者无法做二俱的业。

庚二(遮遣违品能作所作)分三：一、遮遣分别作者作分别业；二、遮遣分别作者作分别与二者兼具业；三、遮遣二者兼备作者作分别业。

违品的能作所作当中分六种情况：第一种和第二种都是决定的作者；第三第四是不定的作者；第五第六是二俱的作者。分成三类来了知。

首先决定的作者是违品的能作所作，和前面同品的能作所作不一样。同品的能作所作好理解：决定的作者决定的业；非决定的作者非决定的业；二俱的作者二俱的业。

违品能作所作稍微复杂一点，把前面的简别掉之后，剩下的就是违品的能作所作。

第一类：决定的作者不作不定业。违品很清楚，就是决定的作者和非决定的业二者之间有没有关系？这是没有的。非决定的业和决定的作者是违品。违品的能作所作，第一类就是决定的作者不作不定业。

第二类：决定的作者不作二俱业。为什么不说决定业？因决定业是同品，在第一个科判当中已经简别掉了，不能放在此处。

第三：第四类是属于不决定的作者。不决定作者和他的作业之间是违品：一是不决定的作者不作决定业，此二者之间违品的能作所作很明显；二是不决定的作者不作二俱业，不定业就简别掉了，不定业

是同品。

第五类和第六类是二俱的作者不作决定业，以及二俱的作者不作不定业。二俱的作者不作二俱业是同品，前面已经讲完了。此处是讲违品。下面三个科判当中逐渐遮破以上六类。

辛一、遮遣分别作者作分别业

分别的作者，比如说决定的作者和不定的作者。决定的作者不作不定业，这相合于总的科判。如是分别的作者不作分别的业，分别的业和分别的作者是简别二俱的。只是决定的作者和不决定的作者，二者之间叫分别的作者；分别业是决定有的业和决定无的业，是分别的作者和分别业之间的关系。二俱是通过二俱的作者和二俱的业方面来分析。

首先是分别的作者和分别业之间的关系：

有不能作无， 无不能作有。

若有作作者， 其过如先说。

决定的作者有两个：决定有的作者和决定无的作者。分别的业亦有两个：无的作业和有的作业。

“有不能作无”，属于分别的作者和分别的业的关系，它是违品。“有”是决定的作者，“无”是不决定的业。决定的作者不能作不决定的业。

下面从三个角度来分析第一句。

第一、所谓的决定的作者成不成立？决定的作者如果成立就没办法作业。什么叫决定的作者？他是通过所作的业和作才能成立一个决定的作者。这个决定有的作者若成立，在一套行动当中只有一个作或所作，成立了决定的作者之后没办法作业；第二，把重点放在作业上面，作业是什么？是不决定的作业，没有具备作者和作的行为就叫作不决定的作业。这种作业是不是业呢？从词句上来讲，它是不决定的业，但实际上分析的时候，它根本不是一个业，因为没有作者和作做它，不决定的业不成立。第三，把二者综合起来分析一下：“有不能作无”，即便是这个作者可以作业，但也不能够作没有的业。比如作者拿斧头劈虚空，作业所劈的柴是不存在的，你说“我在劈柴”，你在劈什么柴呢？柴都没有。因此即便是存在作者，也不能够作没有的业。

“无不能作有”，这里反过来观察，首先“无”这个不决定的作者存不存在？不决定的作者不存在，因为没有所作和作。作者本身不存在，就任何都不能作。如果有了作者就可以作业，但是作者都没有怎么去作业？所以不决定的作者本身不成立，这是第一个观察方式。第二、把重点放在业上，业就是有，“无不能作有”。“无”是作者，“有”是指作业。“有”的这样业能不能作？如果这个业已经是决定的业，

已经通过作者和作成立的作业，它已经成立之后不能再作了。若是再被任何作者作就成了两个作者，或者这个业不是任何作者所作的业。决定业不能作的，决定业没办法作。第三、综合二者分析，作者不存在，不管是有的业、没有的业还是二俱的业，反正作者不存在，任何业都不能作。

“若有作作者，其过如先说。”在这个前提之下还认为有作业和作者，“其过如先说”，过失就如同前面“遮遣同品能作所作”当中所讲的一样。

具体来讲，“若有作作者”，前一个“作”是作业，如果说有一个决定的作业，便会出现第一个科判第二颂——“有业而无作，无业有作者”的过失：存在的业无法安立作者。如果是不决定的作业，会有作者堕无因的过失，就成为作者亦无因。

“若有作作者”，作者有什么过失？就有前面讲到“定作者无作，无作者成业”的过失：决定有的作者没有办法作，如果有这个业，就成为无作者成业。

如果不存在这个作者呢？如果是不定的作者呢？会有下面讲到“若不定作者，作不定之业，作业堕无因，作者亦无因”的过失。决定的作者和不决定的作者、决定的业和不决定的业，这四种类型在前面都已经提到过，若还承许有这样的作和作者，就一定存在这样的过失。

辛二、遮遣分别作者作分别与二者兼具业

这个科判的意思是，分别的作者——也就是决定的作者和不决定的作者。“分别与二者兼具业”，既不能够作分别的业，也不能够作二俱的业。作者是分别的有或无，所作既有分别的也有二俱的。通过两颂来进行观察，第一颂讲决定的作者，第二颂讲不决定的作者。

首先，

**决定之作者， 不作不定业，
及定不定业， 其过先已说。**

“决定之作者，不作不定业”，此观察方式与前颂词“有不能作无”相同。分别作者作分别与二俱兼备业，不单单要分别不能作分别业，也不能作二俱业。前面科判着重分别作者和分别业，这个颂词是说分别的作者不能做分别的和二俱的业。虽然和前面出现了一点重叠，但观察的整个过程并不是重复的。决定的作者不作不定业已作观察：第一、决定的作者作业无法安立；第二、不定业本身不存在，即便是有决定的作者也不可能作不定的业。

“及定不定业”，不单单是不能作不定业，决定作者和决定业是不能作。下面观察违品不定业和不定作者。二俱业能不能作呢？定不定业和决定的作者也是相违的，作者是决定的，业是定和不定二俱

的，二者之间也是相违。定和不定的业能不能作呢？定和不定业的本体不存在，没有一个既定又不断的业。这样一种业不存在的缘故，即便有决定的作者也不可能作定不断的业。分析的时候，可以分成四类：第一、破决定的作者无法作业；第二、破不定业不存在；第三、破定不定业本身不存在；第四、如果有决定的作者也不可能作不定业和定不断的业。

“其过先已说”，前面决定的作者的过失，和不定业的过失已经讲过了，定不断的业的过失在第一个科判的最后颂词宣说——“作者定不定，不能作二业。有无相违故，一处则无二。”

辛三、遮遣二者兼备作分别业：

二者兼备就是二俱的作者，即定不断的作者作分别业。分别业有两类：决定业和不定业。作者是二俱的，业是决定和不定，宣讲这两颂之后，六类违品的能作所作就已抉择完毕。

**作者定不定， 亦定亦不定，
不能作于业， 其过先已说。**

“作者定不定”，破的重点放在作者上。二俱的作者是没有的，没有二俱的作者。作的时候明明斧头砍的是作，休息时不作，好像有既定又不断的作者。实际上，当砍柴的时候没有不决定的作者，不砍的时候决定的作者是没有的。真正分析时，有没有既作又不作的作者呢？是根本不存在。所以，定不断的作者不成立。

第二“亦定亦不定”，此处定的业和不断的业，看起来好像是二俱的业，但不是指二俱的业。二俱的业在同品中已宣讲：二俱的作者不作二俱业。“亦定”讲一种分别业，“不定”是另外一种分别业。科判中已经分了，若不清楚的时候再看一下科判。理解的时候，作者是二者兼备的，“作者定不定”已经讲到二俱的作者。“作分别业”，分别的业是决定的业和不决定的业，一定是讲决定的业，不定是指不定业。理解起来就是，定不断的作者是不作决定业的。为什么不作决定业？决定业如果成立之后就没办法再作了。决定业是无法成立所作的。

不定业是不存在的业，不存在的业就像虚空花一样，根本不存在。所以，即便有一个定不断的作者，也不能够作决定和不决定的业。这是综合描述的，看颂词的时候，把别别的法，把能作为何不能成为能作，所作为何不能成为所作分别理解之后再综合分析，就可以对颂词的意思理解比较透彻。

因此，作者定不定，亦定亦不定，“不能作于业”，定不断的作者不能作于决定和不决定的业，“其过先已说”，它的过失前面讲过。关于定不定作者的过失，其根据在“有无相违故，一处则无二”中已宣讲。有和无是相违，又决定又不决定、作和不作是相违的缘故，在一

处不能有两种本体；定的业的过失，在颂词“有业无作者”中讲过；不定的业的过失在“作业堕无因，作者亦无因”中讲过。无论是分别的作者、分别的业，还是二俱的作者和二俱的业，从违品的角度而言，都存在上述过失，都是显而无自性的道理。