

正科系
教材系列



中 | 论 | 广 | 释

THE GREAT COMMENTARY ON
THE MADHYAMĀKA ŚĀSTRĀ

4

索达吉堪布 / 宣讲



TAUGHT / KHENPO SPDARGYE

THE INSTITUTE THE TEXTBOOK SERIES

目 录

第 50 课	1
第 51 课	43
第十六品观缚解品	59
第 52 课	77
第 53 课	113
第 54 课	150
第十七品《观业品》	151
第 55 课	169
第 56 课	198
第 57 课	230
第 58 课	258
第 59 课	296
第 60 课	326
第 61 课	358
第 62 课	384

第 50 课

思考题

1. 怎样破除无实法成立？
2. 为什么说执著有或无，此人未见佛法真义？
3. 在《佛迦旃延经》中怎样宣说远离有与无二边之理？
4. 为什么将“佛能灭有无，于化迦旃延，经中之所说，离有亦离无。”这一偈颂安立为声闻证悟空性之依据？
5. 如何别破自性他性？

下面继续讲龙猛菩萨所造的《中观根本慧论》。

戊三（抉择有实法为空性）分二：一、破有实法之本体；二、破彼之能立。

庚二（破因缘之能生——观有无品）分二：以理证广说；二、以教证总结。

辛一（以理证广说）分四：一、破四边性；二、别破自性他性；三、修习离边中观；四、认识所离之二边。

此处的四边性跟前面的四边性应该有点差别。这里的四边是破自性和他性，以及破有实法和无实法。

壬一（破四边性）分四：一、破自性与他性成立；二、破有实无实法成立；三、呵斥所破之见；四、结合教证而说明。

结合教证来说明四边不存在。分四个方面，其中自性与他性已经破完。

癸二（破有实无实法成立）分二：一、破有实法；二、破无实法。

前面有实法不成立的道理已经讲了，离开自性和他性以外，没有所谓的一种有实法。如果有自性法或者他性法成立，你们所承认的有实法也是可以成立的。但是以理观察的时候根本得不到，这样一来所谓的有实法根本不可能存在，这个道

理昨天已经破完。

子二、破无实法：

有若不成者，无云何可成？

因有异法故，有坏名为无。

“有”指的是有实法。“有若不成者，无云何可成？”前面的科判中破了所谓的有实法不成立，有实法怎么不成立？它的自性不成立，观待它的他性不成立，自性和他性以外的其他有实法根本不可能存在。比如柱子、瓶子或者是以自性所摄的法，或者以他性所摄的法，自性也没有所摄，他性也没有所摄，这样一来在整个有为法中，有实法安立的方式不可能存在。或者跟其他法合在一起，或者它的本体应该自己成立的。

但是这样没有的话，意思是说“有若不成者”，有是有实法，有实法如果不成立，如果它不成立，那么观待它的五蕴和客尘又怎能成立？比如瓶子的有不成立，所谓瓶子的无怎么会成立？瓶子的无也不成立。

“因有异法故，有坏名为无。”，因为世间上的人们，也是因为有了有法故，比如说它的有法，它这里异法。“因有异法故”异是指他体的异，这样可能跟原文比较适合一点，我原来没有改原文，但是稍微要改一下，否则原文跟颂词解释有点点不相同。清辩论师的讲义是：“此法体异故，世人称无体，”后面两句是：“有实变异法，世人称无实。”干脆后面这两个改一下，因为前面就是：“有若不成者，无云何可成？”后面的两句：“有实变异法，”有实法变成他法，“世人称无实”世间上的人们称之为无实法，这样可能好懂一点，非常符合藏文的含义。

清辩论师的讲义也应该是这样的，印度梵文中可能是这样，鸠摩罗什的有些译文可能也跟原文有点出入。

刚才我们从字面上做了解释：有实法如果不成立，无实法怎么会成立？因为有实法的变异过程都叫做无实法，比如瓶子已经存在，但是瓶子

已经变异了，已经毁灭了。原来这个瓶子现在被铁锤全部都摧毁了。摧毁完了，世间上的人们都说原来有瓶的，现在没有瓶的，整个相续的变异，整个相续改变的，不同物体的阶段，这样的阶段人们都经常称之为无实法。

有实法，不管是所见所闻，还是心和心所的法，任何一个有实法的自性都不可能成立，所谓的有实法是根本不可能成立的。所谓的有实法如果没有成立，那么观待它的无实法怎么会成立？比如说瓶子的无瓶，瓶子的没有瓶子的遮破，就是单空，一定要以瓶子来安立，如果没有瓶子来安立，那么就根本办法安立无瓶。

同样的道理，比如说这里的有人无人的话，有了人可以说把无人说，如果所谓的人根本不存在，无人的概念也是无稽之谈，根本没有任何依据。前面说的有实法是观待无实法而安立。这一点，世间上的人们也是把有实法的整个过程已经毁灭了，最后就称之为这就是无实法。如果有实

法根本找不到，就像石女的儿子一样，石女的儿子找不到的话，那石女的儿子的身材、口才这些有没有？世人的说法是没有的。

所以这里也是再三地强调，所谓的有实法和无实法是一种假立，不但在我们分别念过程中是假立，实际上也就是假立。柱子和无柱子实际上没有什么差别，柱子的实有和柱子的空性实际上就是一模一样的。为什么《心经》里面也是讲“色即是空，空即是色”？所谓的有实法即是空性的，空性即是有实法。

如果对于《中观根本慧论》的推理方法非常精通，比如《般若经》里面“色就是空，空就是色”的道理，不是通过教证，通过理证也可以得到。为什么说有实法不存在？有实法肯定不存在，自性、他性都不存在；有实法就不存在，看待它的无实法也根本不可能存在。

在世间人的迷乱显现中，柱子是显现的，柱子这个物品，就是空的、没有的。但这只不过是

我们迷乱的分别念和假相的语言中这样安立。如果真正去观察的时候，有瓶和无瓶也没有什么差别，不但是口头上没有差别，实际上，本质上、实相上也没有丝毫差别，一点一滴的差别也根本找不到的。所谓的有实法和无实法都不可能成立。

癸三、呵斥所破之见：

若人见有无，见自性他性。

如是则不见，佛法真实义。

有些修行人把自己的见解执为是有实的或者是无实的；如果把见作为执着也可以，有些人把修行最后的境界看作有实法或者无实法；或者有自性的，它不观待其他的、有自性的或者有他性的，在这里，在第十五品中这叫做四种边，也叫做四种见解。

因为平时在我们的相续中这些执著比较严重，包括有的执著和无的执著；非有非无的执著等等。一般众生大多数都认为有实法存在。

有为法就是从有实法的角度去执著，无为法

就认为是石女的儿子或者虚空，这是从无实法这方面去执著。比如有人认为苗、种子有它自己独特的本性，自性的执着；有人则认为苗芽种子是因缘聚合，因缘具足的话，这些因缘应该是他法的。

众生对于对他法的执著和自法的执著，还有有实法的执著和无实法的执著相当深重。最后中观见解所抉择的是什么？就是远离一切戏论、离八边的中观的无二见。这样的无二见，是指有实法不合理、无实法也不合理、自性法和他性法，全部都不合理。

如果有些人把中观最究竟的见解看作有实无实或者自性、他性，那么这些人根本没有通达佛陀真实密意——缘起空性的离边之意。

不管你修的是大圆满、大手印、密宗的最高境界，或者是显宗中的唯识和中观见解，都不能有这种执著的相，有、无的执着。有些人执著实有的光明，光明，应该我就见到什么，是光明的

执着；有些是一切什么都是没有的，非常单空的执着；有些人则执着分别念不生起的非常快乐的境界。

密法中经常也宣讲一定要远离对于空、明、无念的执着，一定要这样的。空的执着一定要离开；明的这种执着也一定要离开，还有那种无念的状态，自己觉得很快乐、舒服，什么分别念都是没有的，这样的一种昏迷或者痴呆的状态，全部要离开。只有离开了才说明是真正的见解。

麦彭仁波切也是经常引用这个教证。如果在这个世间上，所谓的如来藏是一个实有的东西，在分别念面前也是有无是非里面的一个实有的东西的话，也不行的；属于无实法也不行的；有实法也不行的，中观的见解最后是抉择一种单空，就像自续派暂时所抉择的单空也是不行的；现在有些提倡唯识宗的观点，如来藏本体实有的话，这也不是佛陀的密意。

作为佛陀的后学者，一定要跟随佛陀的足迹，

一定要跟随他，跟随他的话，最后要抉择什么样的见解呢？就像《定解宝灯论》里面所讲的，一定要抉择远离戏论的见解，这就是中观的见解。这样的中观见解符不符合大圆满的见解？非常符合。这里已经说了，如果有些人见到有实无实——颂词里“有无”实际上是有实法和无实法的意思，或者自性、他性，这样的四边见解，那么这个人就根本没有通达佛陀的究竟教义。

在平时的修行过程，当然作为凡夫人远离所有的戏论有点困难，前面讲的先以单空抉择也是合理的，前辈无数的高僧大德关于这方面的论典相当多，这一点当然没有什么不合理，但是最后的究竟见解应该远离所有戏论。般若波罗蜜多和《现观庄严论》或者第三转法轮的教义都超离了分别念。因此我们在讲《定解宝灯论》的时候，按照觉囊派他空的观点来，所谓如来藏的本来面目是如何认识的，这些超离分别念的道理，前面也是讲过不少次。

如果我们平时经常以简简单单的一些、根本没有深入就提出一些发问的话，也是不太合理。比如所谓的如来藏远离了戏论，所谓光明如来藏的本体存在，并不是我们分别念中有和无里面的有。我们分别念中只能装有和无，所谓的有也是只有因缘和合的我们五根面前的存在，这叫做有；所谓的无也是我这个五根面前看不见的或者我的分别念中没办法容纳的，这叫做无。

但是所谓如来藏的本体，它的有也并不是这样来理解的，无也并不是这样理解。如果你把有和无这样理解，那就根本不是佛教的教义。所以平时分别念的境界和智慧的境界一定要分开，智慧境界中的存在和分别念境界中的存在有天壤之别。必须要把这两个问题分别开来。

这里是呵斥其他的见，就是这个世界上各种这样的，不管是什么见解，这种见解是不合理的。

癸四、结合教证而说明：

佛能灭有无，于化迦旃延。

经中之所说，离有亦离无。

藏文里迦旃延就是嘎达亚那。

“佛能灭有无”，佛陀已经通达什么呢？佛陀已经通达所有的有实法和无实法，已经灭除了所有的有实法和无实法的执著。“能灭有无”是讲佛陀遍知的功德和特性。佛陀的话，整个世间上，所谓的有实法和无实法这样的执着全部灭尽，而且通达一切事物的真理。

这样的佛陀，他在化嘎达亚那的经里面，藏文当中是嘎达亚那。（上师念藏文）这个教证在学习《入中论》的时候就特别重视，主要讲声闻缘觉通达空性没有的时候，月称论师把它列为声闻缘觉需要证悟法空性的七个教证当中¹。为什么？

¹第一个教证，龙树菩萨于《宝鬘论》中说：“何时有蕴执，尔时有我执，有我执有业，有业亦有生。”在这一教证中，对于“蕴执”，喇拉曲智仁波切将之解释为“五蕴粗大的总和”，其中并未讲到法无我一定要圆满证悟，而是说声缘需要证悟粗大五蕴的聚合，否则仍会起惑造业，从而流转生死轮回。

第二个教证，《宝鬘论》又云：“犹如眼错乱，能执旋火轮，如是依诸根，能取彼对境。诸根及诸境，许是大种性，大种各无境，此等实无境。识受想及行，一切皆如是，各体无境故，胜义中境

这个教证实际上出自于《阿含经》²，小乘的声闻经中。佛陀在《毗奈耶经》对嘎达亚那的教言中已经讲了，对于有的法不执著、无的法也不执著，有无全部已经离开了，说明声闻缘觉肯定通达了法无我。

无。大种二相中，无境聚无境，聚合无境故，色法实无境。大种若各异，无薪应有火，和合成无相，其余定如是。”以此说明色法等一切万法皆为空性，这一点对自宗也无有任何违害。

第三个教证，龙树菩萨《中论》说：“大乘说无生，余说尽空性，尽无生义同，是故当忍许。”大乘宣说了无生空性，同样，若欲获得阿罗汉果位也一定要证悟空性，但其中并未说需要证悟所有的空性。对此教证，诸大德的解释方法稍有不同。

第四个教证，《声闻经》中说：“诸色如聚沫，诸受类浮泡，诸想同阳焰，诸行喻芭蕉，诸识犹幻事，日亲之所说。”此中以聚沫、浮泡、阳焰、芭蕉、幻事之喻观察诸行并非实有，虽然讲到应证悟法无我，但并未强调必须圆满。

第五个教证，佛陀对迦旃延那说：“世尊由证知，有事无事法，迦旃延那经，双破于有无。”有一点需要注意的是，此处所谓的“双破于有无”并非讲到遮除一切有边、无边，而是指以“有”和“无”的执著将会不断流转生死轮回，它们是生老死病之因，并不是从破法我这一角度宣说的。

第六个教证，《般若摄颂》云：“谁求声闻独觉果，乃至法王如来果，必依般若法忍得，离此恒时不可得。”

第七个教证，《般若二万五千颂》云：“欲求声闻地，须修般若波罗蜜多，独觉与大乘菩萨亦复如是。”对于这两个教证虽有两种不同的解释方法，但于自宗也无有任何违害。

上述七个教证均说需要证悟法无我，但并非他宗所许——必须圆满证悟，故对自宗所许无有丝毫违害。——见《定解宝灯论》讲记

²见《教化迦旃延经》【杂阿含经】第 262 经(第 10 卷)

像《宝鬘论》《般若经》等等讲《入中论》的时候就是讲七个教证。宗喀巴大师的《善解密意疏》里面已经引用过，我记得法尊法师当时翻译的时候，鸠摩罗什的《中观根本慧论》的原文他好像没看到过一样，因为他翻译的时候全部都是按照藏文的意义去翻译，有些非常相合藏文的意义。这样按照鸠摩罗什的译文，也许他看过，也应该引用，但也许不想引用也不知道。一般译师都会这个看不惯，那个也看不惯。这是自然的规律，世间上的任何一个稍微有一点特长的人都会觉得自己很好。也许法尊法师不愿意引用鸠摩罗什的，那天我看了《善解密意疏》里面也是已经引用了这个教证，但不是引用的鸠摩罗什的译文。

这个经典是《毗奈耶经》里面的一部，为大小乘共许。在《大圆满前行》里面也有一个公案提到过嘎达亚那，出去的时候，看见一个家里，母狗在啃骨头，就是那个公案，也是嘎达亚那³。

³《前行广释》第 35 课：从前，嘎达亚那尊者去化缘，看到一位施主怀里抱着儿子，正津津有味地吃着鱼肉，（我在家时从来不敢

释迦牟尼佛的阿罗汉中具有神通的，非常了不起的。

释迦牟尼佛首先对他教诫这样的经典，后来他获得了阿罗汉的果位，非常了不起的。当时，释尊对嘎达亚那的教诫中，有的执着、无的执着全部都已经断除了。但是有些论师解释这个教义的时候也有不同的解释方法，但我们在讲《入中论》的时候，应该以前是讲《善解密意疏》的时候讲过的，意思就是说佛陀能灭除一切有无是非，也就是有实法和无实法，他具有这种智慧。他在化嘎达亚那或者迦旃延的这个佛经当中已经说了，内容是什么呢？有的边一定要离开、无的边也必须要离开。不要说大乘中观修行者获得见解

吃鱼。学校食堂一吃鱼，我就很苦恼，因为当天只能吃米饭，其他什么也吃不了。可你们很多人一提起鱼肉，包括有些出家人，也开始垂涎三尺，以前的习气复苏了。你们大口大口吃过是吧？（这也许是你父母亲友的肉，所以现在要擦净嘴巴，好好地忏悔。）并用石头击打在啃骨头的母狗。尊者以神通观察，发现：那条鱼原本是他父亲的转世；母狗正是他母亲的转世；前世杀害自己的仇人，则转生为他的儿子来偿还宿债。如此洞晓之后，尊者说了这样一个偈颂：“口食父肉打其母，怀抱杀己之怨仇，妻子啃食丈夫骨，轮回之法诚稀有。”

时，就连声闻乘最后获得阿罗汉果位的时候，佛陀对他们的教言中也是要求一定要把有的法和无的法都离开⁴。

单空不是究竟的见解，不仅是大乘中观的教义，甚至声闻缘觉的，也就是说小乘的教义当中，也有这方面的明说。现在有些人认为唯识宗是最好的，当然唯识宗暂时是非常好的，这一点麦彭仁波切到时候，我们如果学《中观庄严论·文殊上师欢喜教言》里讲：唯识宗和中观宗如果没有融合，就没办法通达胜义谛和世俗谛⁵。这个非常重要。

但是唯识宗的宗派也不能立为是最究竟的。因为唯识宗承认最后有一种，尤其随教唯识和随

⁴《杂阿含经》卷1：“迦旃延！如实正观世间集者，则不生世间无见；如实正观世间灭，则不生世间有见。迦旃延！如来离于二边，说于中道：所谓此有故彼有，此生故彼生，谓缘无明有行，乃至生、老、病、死、忧、悲、恼苦集。所谓此无故彼无，此灭故彼灭，谓无明灭则行灭，乃至生、老、病、死、忧、悲、恼苦灭。”

⁵《中观庄严论》讲解 015：名言与胜义二谛圆融双运之理才堪称为真正的大乘，只有将名言的显现——唯识宗所抉择的前三种法，与胜义中的境和有境——正智与真如全部融为一体、融会贯通，才可以称为真正的大乘。

理唯识里面的部分唯识。随教唯识和随理唯识⁶，以前有一个人刚开始一点都不懂，认为唯识宗里面天天都睡懒觉的有一种唯识宗，是随教唯识；然后讲随理唯识，他听到了，就是水里面有一个唯识宗，可能是一个动物。

不管是哪一个唯识宗，最后要承认一个实有的法，这样的实有法根本不合理。为什么？不要说大乘唯识宗和大乘中观宗，连小乘《化迦旃延经》中也说得很清楚，有和无这两个边一定要离开，不离开就不是佛经的教义，这个就说的非常清楚。中观呢，一定要远离四边的见解是最究竟的见解，这是很有说服力的一个教证。

下面科判中，现在是第二个：

壬二（别破自性他性）分二：一、正破；二、除难。

⁶见《释量论成量品》唯识宗包括随教唯识宗和随理唯识宗两派，随教唯识宗主要依据《瑜伽师地论》，随理唯识宗主要依据《集量论》和因明七论）。

又见《俱舍论》唯识宗有随理唯识和随教唯识，陈那论师、法称论师的宗派，称为随理唯识。随教唯识一般是指无著菩萨的宗派。

癸一、正破：

这里的别破自性他性意思是本性可以改变，可以转移。有人认为：以前是存在的，后来不存在，这样的本性存在，如果这样认为的话，这种说法不合理，怎么不合理？

若法实有性，后则不应无。

性若有异相，是事终不然。

不管任何一个法都有一个实有的本性。这个实有的本性永远都应该是这样的。比如火的本性永远都是热性的。火今天是热的明天是冷的，没有这种说法。如果它的本性是实有的，那么后来不应该变成没有。如果今天是实有的，明天就变成另外一个物体，说明它的本体不是真实的，它有一种假的相。

我们人也是好人的话，应该始终是好人。不然今天是好人，明天一会儿又开始背叛了。但这种人是不是真是好人？就不是好人。

“后则不应无。”所谓的性如果真正有异相，

那么这个是不合理的，意思就是说它的性有改变，有变化，本性如果有异相，今天是这个相，明天是那个相，这样的话，这个人就不是真正的人。如果它的性质也如果有这样的话，那这个性质就不是实有的性。

这个教证主要说：一切万法本来都是离一切戏论的，它没有真正的实性，如果真正有一种实性，它永远都不能改变。它原来的本体已经舍弃，变成另外一个本体，说明它没有任何的实性。

我们平时都是这样讲的，比如瓶子先以有为法的方式存在，然后瓶子用铁锤来摧毁完了，它就变成没有。这样的过程在我们的分别念或者名言当中是合理的——瓶子原来是有的，现在没有的，原来是有实法，现在不是有实法，在我们的分别念面前这样是有的。但瓶子的本性是不是这样？并不是这样。如果瓶子真正的本性存在，那么原来是怎样，现在也是不能改变的。如果原来是另一个法，现在又改变一个法，那么这个本

质不要说胜义中，名言中也不合理。

我们在观察本性的过程中，人的性格在名言中也是可以观察的。如果是一个真正的宁玛巴前译派的修行人，那么他学的法始终不会改变。如果今天学这个明天学那个，那是不是在名言中他的本性也不是前译派？他的本性有一定的改变，有一定的改造，这样的话，我们平时也是这样讲的，我们经常讲：“这个人很老实，他永远都是这样，就像黄金一样，它的本质永远都说不改变的。这种人真是好人的。”今天变成这个，明天就变成那个，那是不是他的善良的本性？不是善良的本性。

从名言中人的一个简单比喻来说明的话，也是同样的，这个法，麦彭仁波切也是经常引用在其他的有关中观里面，如果法的真正本性以后都不能变成没有的，如果今天有，明天没有，或者今天一个变性，明天一个变性，说明它的性就不是存在的。这个问题我们平时也是经常要观察，

在观察事物的变化过程当中是不是它的本性。昨天用火的比喻，从名言的角度来比喻，火的本性永远都是热性的，一会儿热一会儿不热，这样的本性根本没有，从它的形成直到最后灭亡之间，它的本质就不会改变，这叫做性质。

按照有部宗或者有实宗所承认的事物的本性如果存在，那它永远都是一定要存在的。如果它今天存在，明天遇到其他违缘的时候就摧毁，说明它的本性不存在。我们名言中为什么柱子已经存在了，今天就不存在了？人现在存在了，明天却死了？这种存在就是名言中的一种假相存在，并不是实有的存在。如果是实有的存在，它永远都是保持平衡的，就不能有任何改变，这就是事物本性。

什么叫做事物的性质？它的性质不能改变。不管名言中还是世俗种，它的性质是不能改变的。如果它的性质有改变，说明它的性质不会是实有的，名言中事物的本质也可以用地水火风的法相

来安立。胜义中这样存在的法就根本找不到的意思，这就是正破有实法。

癸二、除难：

意思就是说我们这样抉择事物的本体不存在的话，对方提出了一些疑问。

若法实无性，云何而可异。

若法实有性，云何而可异。

先以对方的观点来说，按照月称论师、青目论师还有果仁巴论师他们的观点，前两句应该是对方的观点，中观宗认为一切万法实有的本体不存在的时候，对方有实宗就发出这样的太过。

它说如果法的本体没有实有，那为什么我们亲眼看见有一些变异？为什么看见有些不同法出现？比如说瓶子今天存在，明天可能就没有了；河流今天潺潺不息，明天却会干涸无余。那这些是不是我们现量见到的事情？现量见到的事情，为什么是这样？如果它的性质不是真正存在的话，为什么有这样的变异？为什么这样讲呢？

对方说事物的本体应该存在，如果事物的本体没有存在，为什么会看见不同？比如说老年人和年轻人，如果他的本体不存在，为什么原来是很年轻的，过几年以后就老？为什么变成这样呢？这就是对方的观点。

我们以对方的观点作为所立，以能立所立等同的观点来破它的观点。“若法实有性”如果法的本体实有，那么怎么会有变化？因为一切万法的本体没有实有的原因，才可以变来变去。就像镜子里面没有实有的影像，它的影像才可以瞬息万变。

但是如果事物的本体真正有实性，他原来是年轻人，如果本体实有，那他年轻人的本体永远都不能改变，因为他的本体是实有的。如果他年轻人的状态已经改变成老年人，那他原来年轻人的本体就肯定不是实有的。

我们发的太过时候：如果诸法的本性是实有的，那怎么会有不同的过程呢？为什么有这样变

异和迁移的过程呢？不应该有。正因为一切万法的本体不实有，所以才会有各种各样的变化。如果它的本性实有，那就永远也不可改变。下面发太过的方式这样也是可以的。

但是还有一些论师，比如佛护论师，不承认前句是对方的观点，后面是我们的观点。而是认为这四句全部是中观派的观点。这样的话，也可以做解释。因为我们前面说，一切万法的本性不能改变，如果改变是不合理的，怎么不合理？前面两句全部是我们自己的观点加以阐述上面的问题，这个是怎样阐述的呢？按照佛护论师他们的观点，我们说一切万法的本体不能改变，如果它的本性是实有的就不能改变，为什么不能改变？它的本性是无实法改变，还是有实法改变？如果它的本性是无实的就不能改变，它的本体是不存在的缘故；它的本体如果是有性的也不能改变，因为它的本体是存在的缘故。

我们这两句全部是站在中观的角度来解释

的话，那么全部是否认对方的观点。也就是说以这个道理来进行阐述上面的观点，因为前面是一切万法的本性不能改变，为什么不能改变，因为有实法不能改变，无实法不能改变，除了有实法和无实法以外，在这个世界上也根本找不到其他的法。这样的话，为什么说性可以改变呢？根本不可能改变的。以这个角度来解释也是可以的。这个好像记得麦彭仁波切下面那个讲义里面，也可能讲过一点。

下面在讲义上过一遍。这是十五品，我们中观见解抉择的时候相当重要，大家在闻思的过程中，尤其是要确立中观见解的时候，十四、十五品相当重要。

我们今天讲的无实法，

有若不成者，无云何可成？

因有异法故，有坏名为无。

（原译：有若不成者，无云何可成？因有有法故，有坏名为无。）

刚才就是说，“有实变异法，世人称无实，”
刚才改的这样也可以。

**【如果对方认为：虽然法的总相已经被遮破，
但无实应该是存在的，】**

对方认为比如无柱子等等这些应该存在。

**【所以，与其相伴的有实也理所当然地应该
存在。】**

对方这样发的太过。

**【如果无实存在，则这种立论也可以成立。
但是，无实本身也并不存在。如果有实的法都不能成立，那么必须依赖有实方能成立的无实又怎么可能成立呢？如果像瓶子等等之类的某种法，现在变成了其他法，则连世间的士夫们也会说，以前的法是不存在的。】**

世间的人们也是这样说的，所谓的无实法就是原来瓶子等等是存在的，现在就变成了其他的法，也就是说其他的有实法现在都已经变成了无实法，世间的人们共称世间名言当中也是这样称

呼的。这样称呼的话，所看待的有实法不存在，能看待的无实法怎么会成立？根本不可能成立。

【除了断除所破以外，独立的无实法在任何时候也不成立。】

所谓的无实法只不过是在分别念中的断除所破。什么叫断除所破？比如说瓶子不存在，瓶子作为所破，瓶子不存在的部分就叫做无瓶。比如前面柱子已经破完了，柱子没有的地方没有单独一个所谓的无实法。瓶子不存在的角度叫做无瓶，除了断除所破以外在任何时候根本不可能成立一种无实法。

【如果成立的话，无实又怎么会合理呢？】

如果成立真正的一个无实法怎么会合理？这个根本不可能合理。

【就像如果有碍的，就不会是虚空一样。】

如果成立它不是无实法，那就会有碍，因为虚空的法相是无碍的，如果有阻碍那就不是虚空了，肯定是其他法了。所以无实法的本体如果成

立，那它已经是实法了。

【以遮破实有的方法，】

前面采用的就是遮破实有的方法，

【非常容易通达间接破斥于此世间根本不存在的所破——“无实”。】

很多人都认为，所谓的无实法存在、单空存在、空性存在，把瓶子上面从来没有的实有的东西遣除以后，认为已经证悟了瓶子的本性，有各种各样的说法。但是这些说法都不合理。通过前面有实法不存在的道理，可以推测所谓的无实法也只不过是人们的虚想而已，除了这个以外，根本不可能存在的，这个道理很容易通达。所以在这里没有宣说。

【已二、呵责相违之见：】

**若人见有无，见自性他性，
如是则不见，佛法真实义。**

【如果某人说“大地的自性就是坚固”，并认为诸法本身的自性是存在的；】

这是一个边：大地的自性是坚固的；火的本性是热的；水的本性是潮湿的等等。认为诸法本性是自性存在的这种说法也不合理。

【以为从眼根而产生的眼识是他法，所见的是他法，能起作用的是眼识等等；】

意思就是说刚才自性的执著是一种，还有从眼根中产生眼识，种子中产生苗芽等等这种他法存在的执著也不合理。这是一个。

这个跟藏文确实有点不同，藏文里面是这样的，比如说现在的眼识正在看见色法，正在起作用的这个眼识就叫有实法的执著。

【并对有实以及超越远离有实等等的无实极其耽执。】

对自性的执著、他性的执著、正在起功用的眼识等现在法的执著。意思就是实有法的执著，然后就是远离有实法的一些无实法的执著，比如说过去的眼识这些不起作用的执著，总共有四种执著，这些执著全部不是究竟的见解。

【这些见解都是对佛陀所宣说的真实义理——殊胜深奥的缘起真如性，没有彻见的标志。】

如果你耽著这些见解，说明这些人根本没有见到佛陀的甚深奥义。佛陀的甚深缘起空性根本没有见到。前面的这一段我重新再看一下，否则有些地方可能跟原文有点差别。

【缘起的自性，是不存在以上四种法中的任何一种的。】

什么是真正的缘起法？缘起有两方面的理解，包括胜义中的缘起和世俗中的缘起。世俗中的缘起有内缘起和外缘起。这和《俱舍论》里面所讲的一样，就是因缘聚合而产生的法。但是胜义中的法一定要远离上面所讲的四种边。

就是现在第十五品里面讲的四种边，以及前面第三品和第二品中所讲的见解，远离这些见解才称之为真正的中观见解。

【因为诸佛通达了万法的真如性，就能真实无謬、毫无颠倒地阐释自性的含义，】

佛陀完全通达了一切法的真正含义，他所宣说的含义没有任何错谬之处，真正它的本性是什么？事物的本性就是这样的，这也叫做以事势理成立。以事势理成立万法的本性，怎么样也不可改变，它本性就是这样。

在名言中业因果也确实存在，这丝毫也不会虚耗，前世后世确实存在，这也是事物的一个真相。就像火的热性一样的，为什么能够存在？为什么善有善报？这也是一种自然规律。火是热的这个本体，要去找的话，你这个理论根本没办法找到。任何一个科学家也是这样的。名言中为什么有前世后世？为什么因果不虚？这个也没有什么其他的理由，以事物的事势理成立。

胜义中为什么找不到万法的本性，为什么不是单空的？这个依据也是找不到的，事物的真相，但这样的法在胜义当中，在《中论》开头，在一切说法中，对于唯一最殊胜的释迦牟尼佛面前顶礼，龙猛菩萨为什么顶礼？在世界上学术界和思

想界的人也是千千万万，这么多人，他们的学说无数无边，这所有的学说中为什么释迦牟尼佛的缘起法最殊胜？原因就是这样的。所以我们学习《中观根本慧论》的时候，大家应该对佛陀的不共特点，对于佛陀无与伦比的观点生起无伪的信心，这一点极为重要。

在学习的过程中，大家非常坚固的信心自然而然会生起来，在世界上有这么多聪明的人士，但是他们谁能像释迦牟尼佛那样宣说在胜义中远离四边八戏，世俗中如幻如梦的道理？这样的显现根本不虚耗的，这两个观点谁能说到的，这就是唯一。

所以《中观根本慧论》《六十正理论》很多论典中，前面赞叹佛陀的时候，主要赞缘起，以缘起来赞叹佛陀。宗喀巴大师也是在《缘起赞》里面，以缘起的各种道理来赞叹佛陀。因为佛陀把名言的缘起和胜义的缘起说得非常千真万确，没有任何错谬。

在座的道友在自己心的相续中，第一一定要对佛陀生起不共的信心，这种信心也并不是暂时的，应该对法生起定解，从而对佛陀生起信心，这就叫做利根随法者。

这里毫无颠倒地阐述了自性的含义。

【在任何时候也不会与真理相违背。】

对于名言中如幻如梦的规律和胜义中远离一切戏论的道理，在整个世界上没有任何人能与佛陀辩论，或者对佛教徒辩论说你们佛教的说法不合理，因为它是符合事实的真理。我们越观察，越得出了它明显的结论。

【因此，诸位有智之士实在应心无旁骛地追随佛陀的足迹。】

这一点麦彭仁波切也是要求我们，作为释迦牟尼佛的追随弟子，不要有任何怀疑，一定要追随释迦牟尼佛的足迹。主要是从见解上追随他，一定要证得缘起空性的道理。哪怕你整天都处于一些不学佛教的人的团体中，你的信心也不会改

变。

昨天有一个道友讲考的时候说有一个大德，在文革期间被关了，然后二十多年中都是一直在监狱里面受苦，但是他的誓言非常坚定：哪怕是铁轮在头上转，都不会舍弃三宝⁷。后来政策稍微好一点的时候就到外面去弘法，虽然他的身上开过刀，又遇到了很多世俗中显现的违缘，但是这些就根本没有阻挡他修法的精进心，现在八九十岁了还在继续弘扬佛法。我想这些人就是在见解中有根深蒂固的智慧，有个很好的习气，对佛陀的信心不管遇到什么情况，见解都不会退转。

通过这次学习《中观根本慧论》，大家的心里面能不能扎下根，如果这样我给你们传讲也非常有意义。哪怕是在一个人的心的相续中生起，我

⁷《苦乐道用》讲解 05，索达吉堪布：我还是比较喜欢《华严经》中的一个教证说（上师念藏文）：“假使热铁轮，在汝顶上旋，终不以此苦，退失菩提心。”这是以前梦参老和尚在监狱里经常用这句话鼓励自己。意思是说，假使有一个烧热的铁轮，在你的头顶上不断地旋转，那这个痛苦是非常难以想象的，即便是你感受这样的痛苦，始终也不能因为这个原因退失你的菩提心。我们应该有一个非常坚定的信念，在任何痛苦面前，你都不会放弃自己对善法的意乐，其实这真的还是很重要的。

觉得也非常有意义。在心里面生起了这样一个见解：以后不管遇到什么样情况，即使粉身碎骨，即生中都不会舍弃释迦牟尼佛的见修行果。这样的意念非常重要，平时我们一定要训练，就像解放军或者一些武警部队，整天都是训练，到时候就很好用。

人在一生中不遇到挫折是不可能的事情，遇到一些挫折或者自身的一些病魔或者其他的一些外道的攻击时，见解不会被摧毁，这是所有获得中最珍宝的获得。

当然现在世间上有些人认为获得名誉非常好；有些人认为获得车子、财产非常好；有些人认为得到亲朋好友非常好，每个人都有各自的追求。但是所有的获得中，智慧的如意宝最殊胜。

所谓智慧的如意宝也有各种各样，但是对佛陀不退信心的如意宝极为难得。因此我想大家在修行的过程中，平时应该这样想。尤其是现在我们在寂静地方训练心，通过修炼，修炼到了一定

的时候，遇到任何违缘，不管处于什么样的环境，你自己的见解都不会随着别人转。

昨天我们在《格言宝藏论》中说到⁸，有智慧的人就像黄金一样，他的本质始终不会改变。一些卑下的人稍微有一点状况就开始动摇，他没有出世间的见解，世间的见解也是非常顽固不化，觉得自己的邪知邪见特别对，虽然学佛已经将近二十年，但是见解却越来越糟糕。哪怕有一个精神不太正常的人，旁边给他稍微说一点话，他就开始动摇。这些人没有见解非常可怕，最后自己也是后悔，但那个时候可能已经晚了，多生累劫中在地狱里面不知道什么时候才能获得解脱。

佛能灭有无，于化迦旃延，

经中之所说，离有亦离无。

【下面我们还可以用教理再一次重申这个道理。已经证达了有实无实等一切所知的佛陀】

刚才能灭有无，就是证到了一切有实法和无

⁸ 《萨迦格言》：“高尚之士如珍宝，何时亦无稍变质，卑劣之人如小秤，稍有不平成高低。”

实法真相的佛陀。

【在《化迦旃延经》中这样教诫道“迦旃延，何以故？众多世间之人，对有无甚为耽执，】

这个教证最根本的来源，为什么要引用这个教证？世间上很多人对有的执著和无的执著特别强。有了这种执着以后，

【故无力解脱于生、老、病、死、忧患、悲叹、痛苦、不悦及频乱争斗。纵然以死亦不可脱离于焦躁苦痛。”】

只要有这种有的执著和无的执著，那么在所有轮回的生老死病和爱别离的痛苦中永远都不能解脱。

【这段佛语也将有无二者彻底地扫荡无余。】

所以有和无的执著，不要说大乘中观，小乘里面都是已经讲了是不存在的。因此我们遇到一些唯识宗或者有些认为自己的见解特别殊胜的大法师和大居士来到面前的时候，引用一个教证就应该知道小乘的境界也是高到了什么样的程

度，大家应该清楚。

【因为该经是佛教一切宗派所共同承认的经典，】

声闻有十八部，这十八部都应该承认，月称论师在《显句论》里面也说了，声闻所有的宗派对于这个经典都是承认的，教证里面不是已经讲了？有的法和无的法全部都要破。为什么要耽著单空？为什么耽著只破有的边？这就不合理。如果有的法和无的法都没有破完，那声闻缘觉就没有证悟人无我、法无我的空性。有无的边全部破完了。

【所以才在这里加以引用，任何宗派都不能违越此教言。】

因为这是佛陀的教言。这个教证也是说明声闻缘觉都是已经证悟了法无我。月称菩萨在《入中论自释》中引用这七个教证之一的原因也是在这里。

若法实有性，后则不应无。

性若有异相，是事终不然。

【如果某法的自性存在，则该法不可能又变成无有。在任何时候，都不会出现该自性以因缘，或者本性而变成异法的情况，为什么呢？因为，不可改造的自性一旦存在，也即其自身的体性已经成立，就不必观待于任何法。】

麦彭仁波切在很多教证中就引用了这个教证，一旦一切法的自性存在，任何时候都不能改变。

【作为没有观待的法，永远也不会舍弃自性。】

它的本性不可能舍弃。

【我们必须承认这一点，就如我们承认虚空没有障碍的性质永远也不会往他法转变一样。】

若法实无性，云何而可异？

若法实有性，云何而可异？

（原译：若法实有性，云何而可异？若法实无性，云何而可异？）

【如果对方又提出：倘若诸法不存在自性，我们为什么可以现量看见诸法往他法的转变呢？】

诸法应该有了自性以后才能见到往其他法的转变，如果没有自性，那么我们为什么可以现量看到年轻人再过几年以后就变老了，以及各种各样的变化现象？

【这就像石女儿子的舞蹈一样不合情理。（所以，既然我们可以看见诸法的转变，其自性也必然应该存在。）】

对方观点：如果什么都没有，为什么现在我们亲眼见到这样？就像石女儿子舞蹈的说法在世界上不存在一样，不应该能够看见一些转变的过程。现在我们因为看见很多法的转变，有些心情变了，有些身体变了，很多很多的转变，真的有时候相信人还是很困难的。你们可能在交往的过程中也会有这样的情况：相信某个人不但他自相续中的烦恼已经调伏，而且以后可能对弘法利

生很有利益，一直有希望的话，可是这个人一下子就变得特别可怕。有这种现象，这是我们现量看见的，这样的话为什么一切法实有不存？它的本性应该存在吧！原来是好的本性现在变成不好的本性，对方这样认为。但这种说法不合理，下面龙猛菩萨就站在另一个角度来驳斥：本性不存在，才会有这样的变，如果本性存在，怎么会有变？

【既然诸法的自性存在，又怎么会往他法转变呢？绝不可能。（所以，诸法不可能存在自性。）】

刚才麦彭仁波切这个注释，按照月称论师《显句论》的解释方法⁹，前面是对方的疑问，后面的两句就作为回答。佛护论师和我前面所讲的一样，这所有的整个偈颂全部是破对方观点的一

⁹《显句论》第十五品：“若法实无性，云何而可异？”就像空中鲜花一样不是以自性——自本体存在，那么变异是谁的变异呢？以自性不存在而不可得变异，变异又明明可见，因此自性存在。驳：假设按照你们的观点来讲，不是以自性即自本体存在就无有变异，变异也是可见的缘故自性存在，可是：“若法实有性，云何而可异？”就像现在产生一样，自性即自本体存在的缘故，变异是谁的变异？由于自性存在没有变异，因此一切情况下都不可能变异。所以，应当了知“诸法无自性”。

个偈颂。

【《佛护论》中却认为：“此颂完全是自宗的观点，包括前半部分（的两句颂词）也并不是他宗的见解。此颂所宣说的主题就是，无论自性是否存在，都不应该往他法转变。”】

存在的话也不能改变，因为它是存在的缘故；不存在改变什么？迁往他法什么呢，不可能的，石女的孩子以前也不存在，现在他又变成聪明了，这样的说法根本不可能有。同样的道理，如果万法的本性存在，也不能改变，不存在也不能改变。按照佛护论师的解释方法是这样的。

今天就讲到这里。

下面大家一起回向功德。

第 51 课

思考题

第十五品

1. 什么样的见解才堪为诸智者所行持，并断除二边的中观正见？
2. 中观所远离的常断两边，到底是什么样的？
3. 请默写并解释此品最后两个颂词。
4. 请以本品最后两颂来印证自己所认识的中观不共正见。

第十六品

1. 以教理说明作者宣说此品的主要原因。
2. 怎样通过五蕴、众生是否常有的观察来通达无有轮回流转者之理。
3. 请以五相推理证明蕴界处中无有流转者。
4. 今生来世身之间，有没有中间身？请一一推理。

为度化无边无际的众生，请大家发无上殊胜的菩提心！今天继续宣讲龙猛菩萨的《中观根本慧论》。

甲二（论义）分三：一、宣说见解而顶礼；二、抉择宣说中观择之见；三、忆念恩德而顶礼。

第一个问题已经讲完了。

乙二（抉择宣说中观之见）分三：一、宣说缘起特法；二、宣说缘起空性；三、证悟缘起之功德。

丙一（宣说缘起特法）分三：一、宣说主要特法；二、宣说其他特法；三、断除太过。

丁二（宣说其他特法）分五：一、抉择法我空性；二、抉择人我空性；三、抉择有实法为空性；四、抉择时间为空性；五、抉择轮回为空性。

其中抉择人无我和抉择法无我已经讲完，下面是：

戊三（抉择有实法为空性）分二：一、破有实法之本体；二、破彼之能立。

己二（破彼之能立）分三：一、破有实法之作用接触；二、破因缘之能生；三、破暂时缚解。

第一个内容《观和合品》；第二个是《观有无品》；第三个是《观缚解品》。

庚二（破因缘之能生——观有无品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

也是从因缘和有实方面安立。

辛一（以理证广说）分四：一、破四边性；二、别破自性他性；三、修习离边中观；四、认识所离之二边。

其中前面破四边性和别破自性他性已经讲完了，今天讲第三个。

壬三、修习离边中观：

定有则著常，定无则著断。

是故有智者，不应著有无。

颂词字面上解释：如果决定是存在的，那么这个就是执著常有的了；不管任何一个法，这个决定是存在的话，那么它已经变成了执著常有的法。

“定无则著断”：如果任何一个法决定为是没有，决定为它是不存在的，那么这个执著为断法，已经堕入断法了。

“是故有智者”的“有”，是唐代时期的翻译习惯，我们现在一般翻译为“是故诸智者”，但是这个“有”也可能有“所有”的意思。所以一切智者不应执着有和的边。

这已经讲了中观的最究竟见解，有的执著是常的执著，无的执著是断的执著，所有的智者不应该执著有和无。有和无执著的话，这不是中观的究竟见解，也不是波罗蜜多的究竟密意。

麦彭仁波切在《中观庄严论释》中讲了断除常边和断边十五三种方法，粗细方面分三种方法，这里也是可以这样理解。

但是总的来讲，任何一个法，它的本体真正是实有存在的，比如用柱子来比喻，柱子的本体是不空的，实有的，在胜义中也是真实存在的话，那么执著它的智慧就叫做有的执著，也就是说堕

入常边的一种有境，这样的智慧。这种智慧所执着的对镜，也实际上是已经成了常边的境界。

因此我们抉择万法的时候，在整个世界上没有一个法是常有不变的，如果它真实常有不变，任何通过任何中观理来观察的时候，它的本质就无法损害、无法抉择为空性，它的本质完全可以独立自主地存在，那么这个法就叫做常法。这个法在这里是常法。当然对于名言中的存在和名言中的不存在，这些可以说不是堕入常边和断边。那天我们分析的时候也是这样的。但是这种名言中的存在，依靠胜义量来观察的时候，名言中的法也不应该说是存在的。比如以胜义量来观察的时候柱子存不存在？不应该存在，它得不到的。如果以胜义量来观察，名言的法是存在的，那么这个当然不合理。

荣素班智达在《入大乘论》¹⁰中说：这不要说

¹⁰ 荣素班智达(1012-1088)是龙钦巴尊者之前最重要的宁玛派大学者。他同时精通旧译与新译密法，翻译了很多密乘著作，也做了很多著述。非常可惜的是很多译作与著作都散失了，一些则保存在甘珠尔里。在留存下来的佛法著作里，著名的有他对秘密藏

用胜义量，就是世俗量面前，这些法也是不存在的。胜义量面前当然是不存在的，但是以世俗量来观察的时候，比如眼耳鼻舌身实际上还是一种世俗量，我们的不清净的五根，通过中观理来观察，也根本得不到柱子等的本体。

实际上不需要用圣者的智慧，即使以我们的分别念来观察，柱子的本体根本得不到。一方面可以这样理解，如果执著任何一个法是常有的，那就堕入了常边。

如果任何一个法，这个法不管是以前存在也好，以前不存在也好，现在说决定不存在。比如说柱子不管是现在不存在还是以后不存在，或者是未来不存在，或者是过去不存在，如果说这个完全不存在，这样下了一个定义，那么这也是堕入断边，执著它的智慧叫做断边的见，“见”的对境叫做断边的境界，这种境界并不是中观。

续的注疏：珍宝疏，他对大乘的介绍：《入大乘法》，以及《证成现象即佛论》。他同时也显现了很多高深修行成就的征象。《入大乘论》共六品。

这样一来我们也应该知道，所谓的般若波罗蜜多，不应该执著为实有的东西。如果是实有的东西，这也不符合佛教的教义，同时所谓的般若波罗蜜多的境界，也不应该执著为是一个仅仅破了第一个边的单空，如果是破第一个边的单空的话，这也不是般若波罗蜜多的究竟境界。因此所有对中观和释迦牟尼佛的教法精通的智者，就不应该堕入两边，不应该堕入有的边，也不应该堕入无的边，这就是无我的见解，也就是空性的见解。

释迦牟尼佛的教法中，无我和空性是所有见解之王。所有的见解当中，万法抉择为无我，万法抉择为空性，这就是释迦牟尼佛的教法中，见解里面也是见解之王。《中观四百论》中云：“如来所说法，略言唯二种：不害生人天，观空证涅槃。”就是如来所说的法，如果简单而言，有两种的。释迦牟尼佛的所有的见解，所有的法，可以归纳为，略言两个方面，哪两个方面？“不害生

人天，观空证涅槃。”一、不害生人天，不害，行为上不害任何众生，依靠这样的清净行为转生到善趣中去；二、观空证涅槃。见解就是观空性。通过观空性的威力最后获得涅槃。

释迦牟尼佛所有的教法，首先用见解来抉择，见解来抉择的时候就应该观空，所谓的观空也是离二边的观空，中观里面的观空并不是观第一个边的空。如果我们证得空性的时候，这样的空性就继续修持，继续修持在行为上发现什么呢？就是不害任何众生。这一点，我们作为一个佛教徒应该从见解上，在胜义中就是远离一切戏论的中观见解，世俗中观一切如梦如幻的，这种见解是不可缺少的。在日常生活中的行为是什么呢？那就是一定要害任何众生，这就是佛陀教法里面的不共的行为和不共的见解。

别的一些宗派和别的外道，可能有各种各样的一些，以前上师如意宝在美国不知道哪个中心，当时弘法时说：“释迦牟尼佛的见解就是缘起空

性，释迦牟尼佛唯一的佛教见解就是缘起空性；然后呢，释迦牟尼佛的行为和修行唯一是利益众生，不害众生，当时也是这样讲了。”

我在想，上师当时所说的话，还有一个观世音菩萨在印度一次大法会上也是，十五的大法会上，大概是很早，以前可能是六几年还是七几年，我看到有个教言里面也是这样讲了，他说“你们现在开法会的人多，参加的人也非常多，来自各个国家，包括很多地方的难民，也有很多，你们可能说今天主持法会的大上师，大喇嘛，到底说了什么话，你们回去以后可以告诉别人，我今天说了见解是无我的，行为是无害的。今天我只说两句，大家都记住。”当时我看到介绍里面是这样讲的。释迦牟尼佛的见解就是无我的，释迦牟尼佛的佛教徒的行为就是无害的。这两个，所谓的智慧双运也是这样的。智慧和悲心双运，我们需要证悟的就是智慧双运。

因此平时我们在见解上远离二边的中观见

解，对每一个修行人来讲非常非常重要，如果没有远离二边的见解，你的修行不敢说完全都正确。不管你是修大圆满、大手印还是修一般的禅宗、净土宗，如果没有一点中观的空性见解，你这种修法也可能抉择不了什么。

因为有了空性见解，才可以积累智慧资粮。如果没有空性见解，基本上都变成了福德资粮，福德资粮能不能断除所有轮回的根本、断除烦恼障和所知障？能不能证得法身和色身？通过教证来观察还是有很大的困难。因此空性见解相当重要，在空性见解的基础上必须要具足悲心的行为。

因此我刚才所讲的内容，就是把上师如意宝和其他上师的一些教言结合起来，大家有没有心裡面生起今后一定要证悟释迦牟尼佛所传下来的中观无二见解？远离有无是非，一切边的见解，这就是我所需求的见解方面的需求。然后从行为上面，不管怎么样，我的见解再高，但我行为上

就不害任何一个众生，要如理如法地尽量地行持释迦牟尼佛的有关一些行为方面的规定。

如果我们见行相合，麦彭仁波切所著的《前译教法兴盛之愿文》中说见解应该随着龙猛菩萨，行为应该随着静命菩萨，这就是我们前译派的特点。愿这样的前译派教法十方三世兴盛。（上师念藏文）“希奇萨霍堪布之行为，无比具德龙树之见二，钦定双融传承之教规，祈愿连生大师教法兴。”意思就是说龙猛菩萨的见解，静命菩萨的行为。

静命菩萨的行为：静命菩萨来到藏地弘扬戒律，主要是小乘里面所讲的非常清净的小乘行为。龙猛菩萨的见解就是现在十五品里面讲的这些见解，你们不要想：“哦，龙猛菩萨的见解可能在别的地方还有一个窍诀。”不是这样的，在《中观根本慧论》和《六十正理论》《七十空性论》等论典里面，龙猛菩萨把他的见解，真正释迦牟尼佛的究竟缘起空性的见解已经开发出来。

因此作为前译派的话，麦彭仁波切的发愿文

你们到时候也看一下，里面确实有无等龙猛菩萨的见解和稀有静命论师的行为，这两个结合起来就是前译宁玛巴。所以作为在座的人，神通不是我们希求的，今天这个行为明天那个行为，这些也不是我们所希求的，所希求的应该就是中观的无二见解，不害任何众生，然后从行为上，尽量地按照静命论师别解脱戒里面所讲的那样去做，这些偈颂的意义如果通达，真的还是非常有价值的。当然如果意义不通达，黄金和牛粪对有些人来讲也没有什么差别。但从名言中来讲，黄金、牛粪便还是有一定的差别。

壬四、认识所离之二边

若法有定性，非无则是常。

先有而今无，是则为断灭。

如果任何一个法有定性，具有决定性，那么这个并不是无有的，它就不是无有，它是常有的，它是决定性的，因此这就堕入常边。什么叫做“常？”什么叫做“断？”所谓的“常”和“断”

是这样理解。

“先有而今无”以前存在，现在不存在，这个就叫做“断灭”。以前比如说这个法已经存在，现在就一点也不存在，那么这就是所谓的断灭。刚才我们科判里面萨迦派的果仁巴也是说：“认识两边，认识所离的边”。所离开的边是哪些边？一个是常的边要离开，断的边也要离开。这里面的常边和断边，是宗派通过观察所抉择的常边和断边。果仁巴也是这样讲的，这样的常边和断边在名言中也不能承认，萨迦派有些论师这样认为。

前面顶礼句里面就是“不常也不断”，那里面的常断，按照名言量世间共称的说法而安立，所以前面顶礼句里面的常边和断边在名言量中可以成立。现在这样的常边和断边在名言量当中也可以说，通过宗派来安立的话，当然是不成立的。

如果不是宗派的安立，月称论师在《显句论》中也是这样讲：“就像有眼翳人先有眼翳，通过治疗以后，眼翳已经除开了，这样的迷乱显现以前

存在，现在不存在，这并不是堕入断边。佛经中也是有这样的，往昔有贪心、嗔心、痴心，但后来以种种原因，他无有贪心、无有痴心、无有嗔心，这三毒，佛经当中也是，以前存在，以后就不存在，有这样的教证。如果我们连这一点都不承认，就已经相违了教证的含义，在名言量里面也是经不起任何观察的一个，就像眼翳者面前有显现的毛发那样名言量，应该是承认的。

但总的来讲，在这里面，我和五蕴一体、异体就是常和断是根本不能成立。所谓的我不存在的道理在其他论典当中也有宣说。这里就是说认定了所谓的常边和断边，然后通过因明和中观的观察方式来抉择的时候，一切万法在本体上并不是固定性存在的，如果固定性存在，那么这个肯定会堕入常边，比如柱子或者其他的任何一个法，它如果固定性的本体是存在，那么这个是堕入常边的；如果固定性的不存在，那就根本不存在。

这里有两种，有些外道，首先都是根本不存

在的，也有这样的外道。有些则认为以前存在，最后不存在，这种性质如果实有，也是堕入断边。所以这里“堕入断边”和“堕入常边”的两个边是什么样的边？就是这样的两个边，这个问题大家应该清楚。

辛二、以教证总结：

《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色不断不常，如是受想行识不断不常，若色至识不断不常，此是般若波罗蜜’”

《三摩地王经》云：“有无是二边，净不净亦尔，是故有智者，离边不住中。”

《三摩地王经》中清辩论师的译师智识译师所翻译的跟以前《大圆满心性休息》还有其他里面所翻译的稍微有点不同：“有无是二边，净不净亦尔，是故有智者，离边不住中。”记得清辩论师里面是这样讲的。：“有无是二边”：有和无实际上是两个边，“净不净亦尔”：清净和不清净也是两个边。“是故有智者，离边不住中”：意思就

是说，我们上面所有的内容应该是这样的，我们不能堕入有的边，比如说有实法也好或者自性存在也好，他性存在也好，所谓有的边也不能堕；也不能堕无的边，因为无的边实际上也是根本得不到的，无实法的边也不能落入，无自性这样的边也是不能落入。“清静和不清静”，像涅槃那样的清静，轮回那样的不清静，这些也是边，因此智者就不应该住边，应该住于中间，所谓的住在中间这个法，绕沙格西跟麦彭仁波切辩论的时候说：“不能堕入两边，当时格鲁派的有些论师就说两边都不能堕，但是单空的中间应该可以住。

麦彭仁波切说：“所谓的住中间，不是说你一定要单空的中间住在这里，如果单空的中间住的话，那么边也是自然而然产生了”。这根本不符合《三摩地王经》的教义，互相在这方面有辩论的，但这个我们在这里没有必要用。意思就是说这以上已经宣讲了所有的有实法和无实法根本不存在，一定要抉择中观的无二见解。

十五品中虽然文字很少，但是希望你们一定特别地要看十五品。为什么？因为十五品中抉择见解方面就遣除了我们修行中的一些客尘，然后抉择了中观的无二见解，很多中观论师引用十五品里面的教证也比较多，学习的时候，主要的目光放在十五品的问题上。因此大家在闻思修行过程中一定要值得注意。

第十六品观缚解品

下面讲科判里的第三个问题：破暂时缚解。或者破暂时缚解也可以，前面三个科判的能立分得不是很清楚，果仁巴和宗喀巴大师的分法也不同，不是特别清楚。

庚三（破暂时缚解）分三：一、破轮回之本体；二、破彼能立之因果；三、宣说趋入真如之方便。

辛一（破轮回之本体观缚解品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

这一品在果仁巴的科判里面说是轮回的本

体，分为以理证广说和以教证总结两个方面。

壬一（以理证广说）分三：一、破轮涅自性成立；二、破缚解自性成立；三、断除太过。

癸一（破轮涅自性成立）分二：一、破轮回自性成立，二、破涅槃自性成立。

子一（破轮回自性成立）分二：一、总破五蕴人我流转；二、别破人我流转。

丑一、总破五蕴人我流转：

在颂词里面是这样讲的，因为有部宗认为轮回应该存在，为什么轮回存在？我们存在者的五蕴相续存在，比如我这辈子的五蕴，下一辈子变成另一个五蕴，我的五蕴不断在轮回中流转，所以生死轮回的流转者众生是存在的，所流转的轮回中的五蕴存在的，对方这样认为。但这个不合理，怎么不合理？

诸行往来者，常不应往来。

无常亦不应，众生亦复然。

所谓的诸行，这里“行”指的是五蕴。众生

的五蕴在轮回中没办法流转往来的。为什么？首先，如果流转，是众生的五蕴流转往来呢？还是众生自己流转往来？第一个，如果你您说是众生的五蕴在轮回中流转，那这是不可能的，诸行不可能在轮回中流转往来。为什么？

“常不应往来，无常亦不应”，众生的五蕴我们可以观察。众生的五蕴如果是常有，那在轮回中是不可能流转的，比如说我这辈子是人，下一辈子我变成天人，再下一辈子变成旁生，那么这三个趣中的五蕴是不是常有？如果是常有，那我不可能在三趣当中流转，为什么呢？如果我的五蕴是常有的，那么我现在的五蕴到了天界的时候，也是人的五蕴没有变，到了旁生界的时候也是原来那个人的五蕴没有变，这样一来，一方面与现量相违，我原来人的五蕴的一一点一滴也是现量看不见的，全部都变成了天人的，天人又转生到旁生的时候，原来天人的五蕴一点一滴也是看不到的，所以从现量的角度来讲也是相违的。

从比量的角度来讲，这样的一种常有法不可能流转。不管是从因比量还是果比量来观察，根本不可能的，原来的五蕴一直没有舍弃，一直在转生，这样的相续在六道轮回中任何一个比量也没办法推证的。所以常有五蕴的流转不可能成立。

然后“无常也不应”，无常可不可以在生死轮回中流转呢？无常更不应该，为什么？因为所谓的无常根本不会安住，刹那就已经灭尽，只有这样才叫做无常。如果五蕴的本体都是刹那性的，那它就根本没办法流转。为什么？比如我现在人的第一刹那的五蕴，第一刹那的五蕴，第二刹那的时候它都已经完全灭尽，那么它灭完了还可不可以流转？如果灭完了还可以流转，就像月称论师在本论的《显句论》里面所讲的一样，那么石女的孩子也已经可以流转，有这个过失。因为它的刹那已经毁灭，已经毁灭了，那么这个就根本不可能流转。所以无常也不可能流转，它是刹那性的缘故。

常有不可能流转，如果常有就会保持不变，也就无法流转的，如果这个也可以流转，那么有很多的过失，这个暂时这里不说。

所以从五蕴的角度来讲，常有也不行，无常也不合理，在轮回中不能流转。如果五蕴不能流转，人我可不可以呢？众生可不可以呢？“众生亦复然”，众生也是一样的，常有的众生不可能在轮回中流转，他是常有的缘故，根本没有任何作用；无常也是不合理的，无常为什么不合理？无常也是刚才五蕴一样的，刹那都已经灭完，所以这是不合理的。

刚才忘记了，《中观宝鬘论》里面有专门讲断常边和断边的甚深教言：比如有些外道把蕴执著为常有，有些执著为是断灭，但是佛陀这两个边都不成立，所以已经宣说了甚深的缘起法，这个在宝鬘论里也是有抉择的¹¹。

¹¹ 癸二、断除轮回之次第：
于彼自他二，三时亦未得，
故能尽我执，业与生亦尔。
此见因果生，彼等泯灭已，

众生的五蕴，在《显句论》里面讲到有些外道认为五蕴和众生是分开的，这样在轮回中就没办法流转。内道则认为众生依靠五蕴而存在，那就从两方面来观察：所依靠的五蕴是常有还是不常有？依靠者的众生自己常有还是不常有？从两方面来观察都根本不可能成立。《显句论》中讲到五蕴是刹那性和非刹那性，这样观察的也有。

还有一体和异体，比如说我转生到天界去了，转生到天界里面去的时候，我的五蕴跟天人的五蕴是不是一体？如果是一体，我也变成天人了，所以没办法流转。如果我的五蕴到了天界的时候，是他体，如果是他体，那么不是我的流转了，如

不思真实中，世间有无性。

此种缘起，自己、他者与自他二者以及在三时中自性不生，因而得不到或见不到生的有实法。由此可见，通达了依于蕴而假立的缘起无生后再加以修习，便能灭尽由坏聚见所产生的我执及其种子。随之，善法等业与蕴结生的生也就消失无余。如此见到轮回的因果产生与此等因果穷尽而通晓万法真如性的有情，根本不会认为真实性中世间此蕴自性存在以及名言中少许也不存在，这是因为他们了知缘起远离常断之边。如果领会了缘起的含义，那么就能遣除苗芽等有无之边执的过患。《慧海请问经》中云：“智者证诸缘起法，悉皆不依边执见，了知有因具缘法，无因无缘法非有。”

果他体也能流转，那么众生在流转轮回的时候，阿罗汉也应该流转了。为什么呢？因为他体的时候，你可以承认流转的缘故。所以《显句论》中发了一体和他体流转不成立的道理，也有这样的一个论证。

如果一体的话，天人和我两个五蕴都已经一体了，这样的话，我转天人的时候，天人还是变成我原来的人了，有这个过失。如果是他体，那么就不能流转了，为什么呢？如果他体的时候的蕴流转，这个人也可以流转的话，那就已经成了众生流转在轮回当中的时候，阿罗汉也应该流转了。为什么呢？因为他体的时候，您可以承认流转的缘故。

今天就讲这个颂词，下面在讲义上读一遍。首先过第十五品《观有无品》。

【己三、教诫修习中观：】

定有则著常，定无则著断。

是故有智者，不应著有无。

【因此，在思维实相的时候，如果说“此法定然存在”，则是有恒常的执著；如果说“此法定然不存在”，则又堕入了断见。】

这是解释前面的两句，后面的两句是最后解释的。很多论师比如麦彭仁波切、果仁巴尊者等都喜欢引用这个教证，很多中观论典包括《入中论》《善解密意疏》里面也都经常引用这个教证。

【如果声称“有某个心的外境”，并认为其自性存在，然而既然（诸法的）自性存在，则空性以及往他法的转变等就不应理。】

如果自性真的存在，那它变成空性也不合理，它原来在这个地方，然后就变成另一个地方，以及它成实的法这些观点都不合理。

【如此以来，就落入了与无有的观点（空见）相抵触的常见；】

无有的观点即空见，就是落入了与空见相违的常见中。

【如果执持“某法不存在”的观点，就会出

现自性存在立论荡然无存的局面，前面“有”的见解在这里就成了断灭之见。】

比如以前种子存在的，现在种子没有的话，就是所谓的断灭。实相中有一个种子的本性，现在种子在苗芽的时候不存在，那这就是纯粹的断见。但如刚才所讲的那样名言当中，就像月称论师《显句论》里面所说的眼翳者面前的毛发那样，如果你承认先有后灭，也是可以的，就是没有的。

所以中观的见解，真的，如果你投入到里面，特别深，而且很多人也是特别喜欢学，因为确实如果通达一切万法的本性，对自己的相续，不管在生活当中，还是平时在修行当中都会有非常大的帮助。如果中观的见解没有学好，整天都是有相状的一个东西，你一直这样修修修，最后变成什么样也是非常难说。

【然而这种自性不存在的见解就不存在以上的两种过患】。

这种自性不存在是指后面的大空性，即远离

一切戏论、自性不存在的见解，上面常边和断边的两种过失就已经远离。

【仅仅的有、仅仅的无以及认为自性不成立的见解虽然不是粗大的常见或断见，但却存在着分别的耽执，无法超离于有相的戏论。】

仅仅是存在，仅仅是不存在，或者始终它的自性都是不存在，都完全是一种单空的境界，这些虽然不是粗大的常见或者断见，但却存在着一些分别的执著，无法超离于有相的戏论。这用中观的见解来衡量的时候，并不是最究竟的。

【在执著成实的病没有康复之前，始终需要依靠无有的遮止之药，】

实有的病还没有好之前，暂时单空无遮见解的药肯定不能离开。

【但最终却必须将病痛与药物一并驱除，】

病完全好的时候，病的实执也是没有了，这个时候，药也没有用处了，病的完全好了，所有的过期药还在包里面干什么，都应该把它扔出去。

【安住于息灭一切痛楚戏论之相,】

这个时候安住于没有任何疾病的状态中，非常健康，像有些道友一样。

【远离四边戏论的境界中，将能取所取戏论的细微常断残渣扫荡殆尽。】

就像获得佛陀果位的时候，所谓细微常见和断见的边执全部都没有了。没有达到这个之前，刚才无我的妙药还是要用上，不然刚开始的时候无我的妙药就舍弃，恐怕修行上也会有一些困难。

【总之，遮破自性存在，绝不是仅仅建立无有自性的立论。】

我们在这里遮破自性存在绝对不是仅仅建立一个无有自性的单空理论，并不是这样的，这里完全是，所有有的执著和无的执著要一并遣除的意思。

【《显句论》中云：“扫除此二见解，即为中观道修习之方。”】

有和无的两种见解全部扫除，这就是中观真

正远离一切边的中道。

【一言以蔽之，就像在病没有痊愈之前，始终需要依靠药物一样，在所破没有消灭仍然存在之际，遮破无有的执著还是应该利用。一旦将所破消灭又怎么会有“无”的执著呢？】

无有执著的单空的妙法，一定要利用，一旦将所破消灭又怎么会有“无”的执著？

【假使所得到的最终境界是单空，那么又何须在颂词中引用“经中之所说，离有亦离无”的教证呢？】

藏文中说，《中观根本慧论》中为什么引用“空”和“不空”的教证？释迦却丹，是萨迦派非常了不起的一个大德，一般对宗喀巴大师的观点经常不太满意的。萨迦派有三大论师，他们说像老虎般非常厉害的三大论师：果仁巴、释迦却丹和达仓罗扎瓦。达仓罗扎瓦给宗喀巴大师发了十八大太过。释迦却丹解释《中观根本慧论》的时候这样讲的：

【释迦却丹曾说过：“成实不可得的智慧与执著实有空的观点二者，实在是有着天壤之别。”】

意思说成实不可得。我们在观察的时候，所谓的柱子成实根本得不到，也有这样的一种有境；还有就是执著一个实有的空性，但执著实空符合万法的本来实相。也就是说远离了一种实有的执著，光是实有不可得的智慧不太究竟，所以它们两个之间有很大的差别。我们最初的时候，耽著这样的单空很重要。

但是实空在名言中也是不太合理的。《定解宝灯论》中对格鲁派的有些高僧大德驳斥的过程中也这样，萨迦派跟宁玛巴的口气基本上是一致的，经常有实空，比如瓶子自己的本体不空，上面用实有来空的话就看不惯，但实际上麦彭仁波切以这些智慧来观察的时候，如果真正有所谓的实空就不太适合。

【因为这些都是边执之见，所以，作为智者永远也不要堕入（颂词里面的解释在这里就是最

后两句) 将有与无视为真如实性的边执见当中。】

永远也不能堕入这种见中。

若法有定性，非无则是常。

先有而今无，是则为断灭。

如果对方反问为什么这些都是常断之见？

【如果某法的本性或者自性存在，则该法就应该是恒时不存在，或者是彻底与其相违的非不存在（即存在），这样就堕入了常见。如果说，某法曾经因为产生而存在，但在消亡之后，现在已经不复存在了。这种说法阻断了该法存在的延续，所以又堕入了断灭的行列。】

《中观根本慧论》之第十五·观有无品释终

下面过第十六品《观缚解品》讲义，我们中观学习的时候，应该按照藏传佛教的抉择方式，将胜义和世俗分开，这样来抉择解释可能很重要。不然我看到有些论师解释的过程中，以前存在现在不存在是堕入断见，其他一些后学者也是比较

困惑，为什么？以前有种子，现在种子没有的话，是不是堕入断见？那这样的话佛陀的教派自己也是堕入断边。

本来这个问题是特别粗浅特别简单，但是如果基本的分法没有懂得，就经常会有这样的困难。现在我们基本上掌握了胜义谛和世俗谛的见解的分法，这样自己任何过失都没有，通过中观理就可以推测他宗所承认的所有观点都不合理。

十六、观缚解品

【丁十六 (观缚解品) 分二：一、经部关联；二、品关联。

【戊一、经部关联：】

【经云：“色法无生故，无缚也无解”等，宣说了无缚无解的道理。】

【戊二、品关联：】

【如果对方提出：诸法的自性存在，因为轮回涅槃的束缚与解脱可得。如果束缚与解脱存在，则可以说诸法的自性存在。然而，束缚与解脱不

存在，为了阐述这个道理而宣说本品。】

【此品分三：一、遮破轮回与涅槃；二、遮破束缚与解

脱；三、驳斥其他过患。

【己一、遮破轮回与涅槃：】

诸行往来者，常不应往来。

无常亦不应，众生亦复然。

【作为所立的轮回与涅槃，以及作为能立的束缚与解脱都不应该存在。前者不存在，是因为所取五蕴以及能取众生二者的轮转不存在。】

不管从众生的角度还是五蕴的角度，都是不存在的缘故。

【如果对方提出：近取的诸行五蕴，存在前往他处的流转，所以轮转（往来）是存在的。】

但这个不成立。怎么不成立？

【倘若诸行是恒常的，则不会有轮转，因为既然是恒常，就不应该发生迁变的缘故。】

如果诸行恒常，那怎么会有五蕴往来或者流

转？颂词里面说是往来，我们经常说轮转比较适合轮回的含义，往来听起来就好像我们平时的一些往来，和轮转相比较在词语的轻重上有点差别。

【倘若诸行是无常的，也不会有轮转，因为在一刹那间不会存在往他法的迁变。】

如果它是无常的话，它是刹那性的，怎么会轮转？不可能的。这是五蕴不存在的道理。

【能取者众生也是这样，无论对恒常以及无常的情况进行观察，不存在轮转的理由，与前面所表述的完全相同。】

今天就讲到这里。

还有作业，几天当中的作业没有做：

第五个问题，昨天四道题已经出了，就是第十四品里面。

5. 怎样以异体法不可得的推理来了知其他法？

6. 怎么抉择一体法的本体不成立？

7. 如何破斥外道所承许的异体总相？

8. 怎样认识诸法在自他或者三世当中都不可能相合之理？

9. 以教证总结本品内容，并且阐述学习本品后自己的收获。

下面是十五品，十五品的第一题：

1. 请以教证说明龙猛菩萨为何宣说本品。

2. 此品所讲的四边或者四戏论是什么？

3. 怎样破除有部、经部与唯识宗所承许的因缘产生之法。

4. 怎样破除自性法和他性法？

5. 怎样破除有实法和无实法？

今天的内容明天再讲。

下面一起回向功德。

第 52 课

思考题

1. 请以五相推理说明蕴界处中无有流转者。
2. 今生来世身之间，有没有中间身？请一一推理。
3. 依靠哪些推理来了知解脱束缚不成立？

为度化无边无际的众生，请大家发无上殊胜的菩提心！下面宣讲《中观根本慧论》中破有实法的自性。

戊三（抉择有实法为空性）分二：一、破有实法之本体；二、破彼之能立；

己二（破彼之能立）分三：一、破有实法之作用接触；二、破因缘之能生；三、破暂时缚解。

庚三（破暂时缚解）分三：一、破轮回之本体；二、破彼能立之因果；三、宣说驱入真如之方便。

其中第一个破轮回之本体主要是第十六品

《观缚解品》，按照果仁巴的科判破轮回的自体。

辛一（破轮回之自体——观缚解品）分二：
一、以理证广说；二、以教证总结。

壬一（以理证广说）分三：一、破轮涅自性成立；二、破缚解自性成立；三、断除太过。

癸一（破轮涅自性成立）分二：一、破轮回自性成立；二、破涅槃自性成立。

子一（破轮回自性成立）分二：一、总破五蕴人我流转；二、别破人我流转。

昨天总破五蕴人我之流转已经讲完，一切五蕴不应该流转，常有的不能流转，不常有的也不能流转，众生亦复然。

果仁巴和其他的论师把后面的这一句分开，包括在下面别破人我流转里面。但这是总破，不然前面的颂词就不好弄。总破人我和五蕴流转昨天已经讲完。

丑二（别破人我流转）分二：一、观察流转者不存在而破；二、观察前后往来中间无身而破。

寅一、观察流转者不存在而破：

破人我的时候，从观察流转者不存在的角度来破，那么怎样破？

若众生往来，阴界诸入中，

五种求尽无，谁有往来者？

因为昨天有部宗的有些观点也已经破完了，今天对方的一些观点，果仁巴的有些讲义里面所说的那样，对方是犍子部¹²的观点，好像麦彭仁波

¹² 犍子部：（流派）小乘二十部之一。佛在世，有外道，归佛出家，成立实我。其门徒相续不绝。佛灭后二百年中，自说一切有部流出一派，称为犍子部。建立非即非离蕴之我，谓众生有实我，非即五蕴，非离五蕴，即不可说藏也。此违佛教所立真无我之理，故名之为附佛之外道。俱舍论破我品痛斥之。真谛玄应记之为可住子部。智度论一曰：“佛法中亦有犍子比丘说，如四大和合有眼法，如是五众和合有人法。犍子阿毗昙中说：五众不离人，人不离五众。不可说五众是人离五众是人，人是第五不可说法藏中所摄说。”（人指实我，五众即五蕴）。宗轮论曰：“于此第三百年中从说一切有部流出一部，名犍子部。（中略）其犍子部本宗同义，谓补特伽罗非即蕴离蕴，依蕴处界假施設名。”（补特伽罗译言人）。唯识述记一本曰：“筏蹉氏外道名犍子外道，男声中呼，归佛出家。幡雌子部女声中呼，即是一也。上古有仙，居山寂处，贪心不止，遂染母牛因遂生男，流诸苗裔。此后种类皆言犍子，即婆罗门之一姓也。涅槃经说：犍子外道归佛出家，此后门徒相传不绝。今时此部是彼苗裔，远袭为名，名犍子部。”玄应音义二十三曰：“犍子部梵言跋私弗多罗（Vatsiputriya），此云可住子部。旧言犍子者，犹不了梵音长短故也。长音呼跋私则是可住，若短音呼则言犍。从上座部中一切有部出也。”FROM：【佛学大辞典（丁福保 编）】

切没有说是犍子部。犍子部是这样说的：常有的人我也不存在流转轮回，不常有的人我也不是流转轮回的，但是流转轮回的常也不能说，无常也不应说，不可言说的人我应该存在。对方的观点，认为常有不常有。昨天我们认为常有的流转也不合理，不常有的流转也不合理，从轮回的角度、五蕴的角度、人我的角度来分析都不合理，昨天已经破完。

现在他们这样认为：你们前面这样的观察不太合理，虽然常和无常的人我不能流转，没什么可说的，但不可言说的人我应该存在，“它”在轮回中是流转者，对方是这样认为的。龙猛菩萨就破它的观点。

“若众生往来”，如果你们所承认的不可思议的众生或者人我在轮回中往来流转（往来在这里是流转的意思），这样的说法不合理。

“阴界诸入中，五种求尽无”，我们观察的时候，这里界是十八界、入就是处的意思，其实是

译法不同而已，如果是“诸阴界入中”，“诸”在前面可能好懂一点，但我没有改。意思是你们所承认的这样不可思议的我，在《俱舍论》里所讲的整个五蕴、十八界、十二处，通过“五种”方式来寻找，“尽无”，一点都是得不到的。

哪五种？前面《观火薪品》的时候，火和薪用五相推理：火薪是一体、他体、能依、所依、具足都不成立。

人我跟五蕴之间的关系，我们前一段时间是这样观察的：人我和五蕴之间的关系是一体不合理，他体也不合理；人我和蕴作为能依也不合理，所依也不合理；人我作为所具足者也不可能，总共有五相推理。

我们可以从五蕴、十八界和十二处中，有部宗所承认的不可思议的人我作一一地观察。怎样观察？比如观察我们的五蕴跟不可思议的人我是不是一体？如果一体，那不合理的。如果一体，那么像五蕴生灭一样，不可思议的我也正在生灭，

所以一体不合理；如果是他体，他体也不合理的。为什么呢？那么五蕴以外的不可思议的人我应该能找到，这也不合理；让它做能依做所依也不合理；具足也不合理；这样五蕴上面根本不可能存在。

然后我们观察十二处中有没有这样的一体、异体和能依、所依、还有具足，用这五种推理来进行观察，也是得不到的。所谓的人我，除了假相以外就根本得不到。如果得不到，那你说这个的不可思议的人我，谁是流转者？谁是来往者？根本没有。

月称论师的《显句论》中说：你们所谓的人我跟石女的儿子一样，因为整个蕴界处的法，通过五相推理来对比的时候根本找不到，像石女的儿子那样。清辩论师的讲义里面比喻成兔角，根本得不到。其实石女的儿子和兔角之间的关系，就如同石女的儿子拿着兔角在虚空中跑。

昨天居士林的几个大管家，他们以前可能是

在家人，看到喇嘛正在辩论得比较精彩，有一个喇嘛边辩论边用手打着别人的头，当时居士里面的大管家说：他们打架了，大家快去劝架。以前辩论的精彩场面他可能没有看过，他就特别着急，在金刚萨埵经堂里。格鲁派的有些辩论过程中也是边打对方边用一种讥讽的语气：你看你没有怎么怎么。我们辩论的时候有时用石女的儿子或者什么，然后对方稍微说错的时候，就开始可以打他。但是从来没有看过辩论的人，可能会认为他们真的在打架。大家去劝他们吧，不要打架了。

刚才通过五种推理方式来观察，所谓的我是真实得不到的。这样的观察方式应该可以通达，用前面《观火薪品》里面的五相推理，再用《入中论》里面的七相推理也可以。总的来讲，你们有部宗或犊子部所承认的这样不可思议的我根本得不到，如果能得到，蕴界处通过五相推理的方式应该存在，但是根本不存在的缘故，所谓的流转者不合理。

这是观察流转者不存在而破。

寅二、观察前后往来中间无身而破：

若从身至身，往来即无身，

若其无有身，则无有往来。

字面上的话，如果这样的人我。这里跟犍子部的观点基本相似，我们换另一种推理方式，怎么样推断呢：如果这样的人我存在，比如我从身至身，从人的身体转生到天人的身体，对方认为这时补特伽罗应该存在。比如说我现在是转为人，人变成天人，这样的流转者怎么不存在呢，应该存在，可能是这样认为的，但“可能”两个字在因明场合一般都不让用，如果你说“可能”，那别人肯定要打你的头，尤其是头上没有头发的话，就特别痛。刚才我说错了，“可能”是对方的观点，这在逻辑上可以说是辩论场中的一种大的问题，不应该这样用。

刚才对方如果这样认为的话，是不合理的，怎么不合理呢，若从这个身体到那个身体之间这

样的往来，你们承认这样往来，中间会有无身的过失——即无身。“即无身”意思是说我现在是人的五蕴。人的五蕴，这里说是“身”，但实际上这个蕴可能行的意思好一点，这里是蕴。比如人的五蕴转生成天界的五蕴时，人界和天界的中间的五蕴就已经无身了，没有身体，有这个过失。

怎么会有没有身体的过失呢？我们可以这样观察，“若其无有身，则无有往来”，如果没有身体，就没有往来，前面的五蕴到后面五蕴的时候，中间的身体就不应该有。为什么没有？比如我现在是人，死了以后我转生成三十三天的天子，这时天人的身体还没有得到，我的身体在尸陀林里面已经全部灭完，那么中间有没有一个身体？我们可以这样问。如果中间没有身体，没有这个身体也可以说，整个五蕴有没有呢？中间应该是没有，因为中间把人的身已经舍完了，天人的身体还没有取，没有身体的话，那么没有身体的流转者是什么？可以这样说。

如果中间有一个身体，按《显句论》的推理观察的：虽然有一个身体，但这个身体不是人的身体，也不是天人的身体，是中阴的身体。同样的道理，在我的身体舍完了，中阴的身体还没有结束的时候，中间有没有间隔？这样观察。如果中间有间隔，那同样的道理，中阴的身体和我的身体之间还有一个身体；如果中阴的中间没有身体，那么流转者已经不存在了，会有这个过失。

如果中间没有身体是不合理的，中间应该有身体。比如说我的身体跟中阴的身体会同时产生、同时存在，那么我现在的身体已经变成中阴身，有这个过失。

麦彭仁波切在我们今天学的讲义里面讲到，六道轮回的众生的身体都全部一体了，为什么？因为中阴身体跟天人身体，或者人的身体和天人的身体中间没有间隔，人的身体过了以后就是天人的身体，这种身体是同时存在的。如果同时存在，那么必须中间要有接触。

其实这个推理，全知无垢光尊者的《如意宝藏论》中讲的比较清楚：比如人和天人之间，他的身体是接触还是不接触？如果接触，那么人道和天道就混为一体。为什么呢，因为人的身体和天人的身体不同时则不可能接触，若是同时，那就有既是人身又是天身，也应该有这样的过失；如果没有接触，中间有间隔，那么中间的间隔有没有其他身体？如果有中阴身，那中阴身和天人、中阴身和人身中间有没有其他的身体？如果有其他的身体，中阴身和人之间还有一个中阴身的话，那么有什么教证、理证？那么一定要教证理证拿出来。举不出来，那么这样的话，中间就有无身的过失。

也有这样的观察方法，比如说《显句论》中：你们这样的，刚才的身体中间有没有这样的身体？这个观察方法非常深，这个也不好说。现在是中间有身体的话，也不行的，中间还需要身体，不然中间就已经间断了；或者中间没有其他的身体，

或者中间的人的身体过了以后马上是天人的身体的话，我们口头上可以说马上，但是马上，中间有没有一个间隔。

从这方面来进行观察，最后知道众生确实没办法流转，因为接触不行，不接触也不行。如果不接触，中间有无身的过失，现在科判里是观察无身的过失。如果中接触，就像下面讲义中所以说，天人和人的身体就成为一体了，这样六道轮回中很多不同相续的众生的身体也成了一体，有这个过失。所以这种说法也不合理。

最后得出结论：众生也是分别念假立的。真正在轮回当中，流转者的众生是不存在的。从了义的角度来讲，所谓流转者的轮回根本不存在，所流转的轮回也是不存在的。五蕴也不存在，人我也不存在。对这样的空性应该生起定解。就是这个颂词所得出来的结论，就是这样的。

这是我们刚才破人我流转不合理，这个已经破完了。

子二（破涅槃自性成立）分二：一、破诸蕴涅槃成立；二、破人我涅槃成立。

丑一、破诸蕴涅槃成立：

诸行若灭者，是事终不然。

对方这样认为：虽然前面所讲的人我和流转者都不可能存在，但是应该人我存在，为什么？因为它相反方面的涅槃存在的缘故。如果涅槃存在，人我为什么不存在？它的违品应该存在，对方这样认为的。但这种说法不合理，怎么不合理呢：

“诸行若灭者”，诸行是诸蕴，就是五蕴。一切所有的诸蕴如果可以灭，如果可以得涅槃，这样的说法就是“是事终不然”——这个说法是不合理的。不合理的原因在其他的注疏里面已经讲了，它这里都没有讲。为什么不合理呢？因为用前面的观察方法来可以说：现在你的五蕴是灭入涅槃，那么这个五蕴是常有的灭入还是不常的灭入？

如果五蕴是常有的。如果五蕴是常有，就不可能涅槃。为什么？因为常有的先没有涅槃，最后就变成涅槃了，这是根本不可能的，所以说不能涅槃的；如果五蕴是无常的，无常趣入涅槃也不可能，因为无常是刹那性毁灭的。刹那性毁灭的话，以前没有涅槃的东西先趣入涅槃，就有两个行为，在它的本体中根本无法找到，所谓的诸蕴趣入涅槃不合理。常我也不合理，无常也不合理。

如果五蕴不能趣入涅槃，那么人我可不可以趣入涅槃？

丑二、破人我涅槃成立：

众生若灭者，是事亦不然。

对方又说：虽然五蕴趣入涅槃不合理，但是众生（这里指人我）应该可以趣入涅槃。

这种说法也不合理。为什么说不合理呢，跟刚才推理的方式一样：你的人我是常有的趣入涅槃还是无常的趣入涅槃？如果人我是常有的趣

入涅槃，因为常有的话，那以前它的本体是什么样以后也必须是这样，没有趣入的众生要趣入涅槃的两种行为在常有的法上相违的缘故，就不合理；然后，无常的众生趣入涅槃也不可能，为什么？因为像我们刚才所讲的一样，一刹那就已经毁灭，没有趣入涅槃的时间，最后得涅槃的果不可能有。所以从两方面观察，根本得不到。

通过以上的推测，犍子部的观点不合理。如果常有的不合理，无常的也不合理，那么所谓的涅槃到底是什么？所谓的涅槃也不成立。

因此在《显句论》中引用了《般若经》，佛陀是这样说的：“须菩提，涅槃如幻如梦，设更有法胜涅槃者，我亦说为如幻如梦。”胜过涅槃的法存在（涅槃的本体就是如幻如梦的），那也是如幻如梦的。然后假设说，它是一种假设句：假设胜过涅槃的法存在，也是如幻如梦的。还有《显句论》里引用了《等持王经》即《三摩地王经》的一个教证：“胜义谛如幻如梦，涅槃亦如幻如梦，智者

知此则成就胜义戒。”意思是所谓的胜义谛如梦一样，涅槃也是如幻如梦的，智者如果知道这个道理——知此。则成——成为什么呢？那么可以成为胜义戒，就是殊胜的胜，意识的戒。意思就是说，所谓的胜义谛是如梦一样的，涅槃也是如梦，任何一个智者知道这个道理的话，那么就可以称之为是最殊胜的意戒，意是我们意识当中所护持的戒律。因为心的戒律中最殊胜的就是要通达这样的道理，在座的道友也应该从这方面去观察。

还有一些月称论师的注疏里也是这样讲的，前面这种推理也是可以的。前面这种推理，比如说趣入涅槃，所谓的趣入涅槃，对方认为不可思议的人我存在，不可思议的人我趣入涅槃的话，是了知而趣入呢，还是不了知而趣入？如果了知而趣入是不合理的。因为你们说不可思议，不可思议如果是了知的话，就不能趣入涅槃，因为就不是不可思议了，已经可以思议了。可以思了，

了知的话，可以思了，可以想，可以思维了。如果说是不了知，不了知，谁也不知道的话，那么你们说了也是徒劳无益，没有任何用，这是第一种观察方法。

还有一种观察方法：犍子部认为有一种不可思议的我要趣入涅槃，那么这样的我是常有的趣入涅槃、还是无常的趣入涅槃？如果它本来是常有的，就没有必要趣入，因为它自己的本体本来已经具足涅槃的缘故；如果是无常，那么无常的东西就不可能趣入涅槃，如果是无常的趣入涅槃，它就不是不可思议了，应该是可以思议，有这个过失。

果仁巴为什么说对方是犍子部？我们学《入中论》的时候，大家都知道犍子部承认不可思议的我应该存在，在《显句论》里有明确的，虽然其他的一些注疏中不是特别清楚，但《显句论》用这样的教证非常合理的。

所谓的趣入涅槃，涅槃自性成立是不合理，

刚才轮回自性成立不合理，是从两个方面来观察的。涅槃自性成立是不合理，为什么呢？因为五蕴趣入涅槃不合理，众生趣入涅槃也不合理。

总的来讲，这个颂词也很简单：如果五蕴趣入涅槃，是事则不然；众生趣入涅槃，是事则不然。

说简单一点当然就是这样，是事则不然，也是比较简单的，这是这样的。

第一个科判破轮涅自性成立已经讲完了。

癸二（破缚解自性成立）分二：一、共破；二、别破。子一、共破：

总的来破解脱和束缚不成立。

诸行生灭相，不缚亦不解；

众生如先说，不缚亦不解。

意思是整个轮回没有束缚和解脱。首先从两方面去观察，所有的五蕴——色受想行识全部是刹那生灭的，它的本性一刹那，产生完了马上就灭亡了。它的本体是生完后刹那就灭完了，刹那

不停留，直接灭亡的一种本性。既然是这样本性，那么所有的五蕴不可能有束缚，也不可能解脱。

为什么呢？如果它是常有的，那有没有一个常有。如果有常有的，我们可以去观察，常有的五蕴不可能有。常有没有的话，它就是无常生灭性的。生灭性的，首先第一刹那的时候它没有产生，它一刹那生起的时候，马上就自我灭亡了，已经灭了，有没有束缚的时候？没有束缚的时候，为什么呢，因为它生的时候马上就灭了，没有一个安住的过程。如果要束缚，首先应该有安住的过程，安住的过程应该被束缚，束缚完了以后，然后才会从束缚中得解脱。

比如说一个人犯法以后被关在监狱里面，这个就称之为束缚，后来通过各种关系这个人从监狱里面已经释放了，人们称为已经解脱，可以这样说。但是所有的五蕴是刹那生灭的，首先它的本体还没有成立，它的本体一成立的时候在这个刹那中它就不停留地马上灭亡，马上灭亡的话，

它怎么会有束缚的时候呢？既然没有束缚那怎么会有解脱？就像石女儿的儿子没有产生，就没有石女儿被束缚和解脱这两种过程，根本不可能有的。

人们经常这样想：说有束缚，有捆，我总是被相续中的贪嗔痴所束缚，非常痛苦，学佛的过程当中非常困难的，但我一直想要爬起来……刚开始的时候，五蕴都已经灭完了，哪里有摔跤的时间，哪里有倒下去的时间呢？根本没有的。

“诸行生灭相，不缚亦不解”，所有五蕴的本体既然是这样，那么众生，所谓的人我，所谓的人我也是“如先说”——如先说，这里的先，《显句论》里面说的是，前面的那个，因为刚才诸行生灭相，先说，生灭相的意思是一样的。其实先说不说也可以。众生生灭相，先说，也指的是前面的，只有一行，但也可以，它解释的方式都是这样的。藏文、梵文应该都一样的，好像清辩论师的翻译这些都是一模一样的。这样的话，意思就

是说众生也像刚才说的那样生灭相的。刚才说的五蕴那样，也是生灭相的，既然是生灭相那就不会有束缚。为什么？我们同样观察：如果有常有的众生，就不可能有束缚，众生没有一个常有的东西，不可能有常有的众生；既然是无常的，那么无常的众生，无常那一定是生灭性的。生灭性的话，就像刚才所说的那样，当它生起的时候，它的本体都已经是刹那性的。刹那性的话，就是自我灭亡。自我灭亡的话，那有没有束缚的时候？没有束缚。没有束缚的时候，最后也没有解脱的时候。

以前汉地禅宗的公案中，有些弟子在禅师面前希求：“我现在被烦恼困着，可不可以给我指点迷津？”禅师说：“你自己的本体都不存在，怎么会有束缚？”话音刚落，弟子马上豁然开悟。有些利根者的公案，全部没有讲，以前我看过这种公案。好像在印顺法师那里稍微用了一点点。

法王如意宝讲《文殊大圆满》的时候，讲了

帝洛巴和那若巴德公案。当时，帝洛巴和那若巴公案在《大圆满前行》引用过一部分¹³，有一段用了。同样的道理，印顺法师的里面也用了一点点。禅宗的很多公案中直指心性时，所有的系缚，也就是说连束缚者都不存在的话，怎么会有解脱？

我们学习无垢光尊者的《实相宝藏论》的时候，也有很多教言，尤其在束缚方面不存在，束缚自然解开方面，尤其在大圆满认识心的本性的时候，本来这个心从来都没有被束缚过，就像毒蛇的身体自己可以自然解开，根本不需要其他人把它身体上面的疙瘩松开，根本不需要的，依靠自身解开。禅宗是这样，大圆满也是这样。

总的来讲，众生认为自己已经困在轮回中，

¹³ 《六祖坛经》讲记：就像噶举派的帝洛巴祖师说：“显现未缚贪执缚，断除贪著那洛巴。”无垢光尊者也说：“不破山之显现，而破山之执著。”

《中观庄严论讲解》：“所谓的显现并不会束缚你，最可怕的是什么呢？因为愚痴而对显现产生的执著才是最可怕的。帝洛巴尊者教诫弟子那若巴：“显现未缚贪执缚，断除贪著那若巴。”就是说，显现不会束缚你，只有实执才会束缚你，因此，弟子那若巴你一定要舍弃实执。对众生来讲，实有的执著是非常可怕的，而世俗中的显现并不是所应遮破的，在圣者面前，各种如梦如幻的显现全部存在。

非常苦恼，一定要坚强，不然倒下去了起不来怎么办？荣索班智达在《入大乘论》里面说，我们有一种小乘的习气，所以一直要站起来，认为站者存在，束缚者也存在，对于束缚和解脱始终耿耿于怀，但是从实相本体的角度来讲，束缚者即众生根本不可能存在，为什么？常有的众生怎么会有束缚？无常的众生又怎么会束缚？无常的众生是刹那生灭的，不会束缚。我们的本体，真实法界面目本来就是这样的。

但是很多众生没有通达这样的道理，一直认为外境有可求的法，就像野兽寻找阳焰水一样，一直认为外面有真正的一些水流，然后一直奔跑。同样的道理，把众生根本不可能存在认为是存在的，这也是一种执著。这里说，众生生灭不存在，生灭不存在的缘故，解缚也是不存在的，在这里也是这样讲的。

下面从讲义上给大家读一遍。

若众生往来，阴界诸入中，

五种求尽无，谁有往来者？

【如果对方反驳道：这二者是完全不同的，就是有恒常与无常不可言说的补特伽罗(众生)在轮转。】

犍子部说：常也不能说，不常也不能说，反正有这样的人我存在。因为说常的时候，常也找不到，无常的时候无常也是不能说，不然有很多的过失。但是常和不常我不懂，反正有我。

如果没有我，那谁吃饭？我们跟外面的人打交道的时候说得特别简单，我肯定有，有的方式也讲不出来，反正有就是有，还要说什么？这是犍子部的观点。

【蕴[阴]、界、处[入]与作为补特伽罗人我的关联，在前面宣讲“燃与燃者”等关系时，已经得出：无论如何寻求其本体为一体、异体、具有、能依以及所依的五种关系，也如同石女的儿子一般了不可得的结论。】

这样的不可思议的我跟蕴界处的任何一个

法，《显句论》中一个个地去观察，我刚才提了一下，如果仔细观察的话，接下来过后也可以。比如十二处中任何一处可以跟不可思议的我到底是一体、还是异体、能依、所依，这样去观察的时候，根本是得不到的。

【既然如此，又有哪位补特伽罗会轮转呢？绝不可能。】

因为五蕴一体、异体从五种方式来观察根本得不到，那么你从什么道理来可以宣说还有一个人我在轮回中流转？

【如果承许在近取五蕴不存在的情况下，补特伽罗的轮转仍然存在。然而，如果轮回安立的因都不存在，这种立论就站不住脚。】

安立五蕴的因都不存在，那么依靠它的补特伽罗怎么存在？这种里论站不住脚。

【如果还是固执地认为轮转存在，（我们就可以举一个例子来加以反驳）：

这个内容应该跟下面的中间无有身体的比

喻比较契合。前面蕴界处通过五种观察根本得不到，怎么样得不到呢？下面从人的一体异体的关系来，也是一种观察。

如果需要从人的身体,转移为天人的身体,不舍弃原有的（五蕴身）是不可能的；如果舍弃了原有的（五蕴身），则在前后世二者之间，就不存在其他的五蕴。

如果原来已经舍弃了，后面还没有得，这样的话，中间就没有其他的五蕴了。

那么此时此刻，补特伽罗已经远离了其安立之因——近取五蕴，中间的众生就不存在了，因为他的设施处不存在，那么所谓的轮转也就不可能存在了。】

刚才讲的，如果中间加上一个中阴身，或者任何其他的众生，也是同样的道理，中阴身的身体具不具足五蕴？如果具足五蕴，那么前面人的身体和中阴身之间有什么关系？这样去观察的时候，要么承认中间有间隔，如果中间没有间隔，

那么人的身体就变成中阴身了。这样，我们会会有很多中阴身，一个中阴身坐在法座上面，其他的很多中阴身在这样，然后大家觉得我们都变成中阴身了，已经死了，会有很多过失，谁都不敢这样说。我们还没有死，到中阴身还有一定的时间，所以有很多的过失。

对天人也是这样观察的。如果没有间隔，现在所有人都变成了天人，我们现在的殿堂也变成了天界无量宫。但这个现量有害的，不能成立。如果中间有间隔，这种众生就没有设施处，没有依靠五蕴而安立。

【如果承许在前后世之间，不存在中间的过渡阶段，就会有天人与人二者在同一时刻出现的过失，】

中间没有过渡期间，没有什么间隔，就像《如意宝藏论》里面观察的一样，中间没有什么间隔的话，那么天人和人就同时出现了。

【如此则有（一个相续）的补特伽罗成为两

个的问题，还会导致 (在一个相续中)，所有六道轮回同时出现的后果。】

一个相续既是天人，又是人。为什么呢？因为人和天人是不同的两个六道轮回，比如我先是人，然后变成天人，天人以后，就转生地狱里，接着又变成饿鬼和旁生。这样的话，我的几个相续，在一个相续当中，你们承认了中间没有间隔，没有间隔的话，那么六道轮回的所有身体，比如说我一个人转生六道轮回的话，在我的身上，现在同一个时间里都应该出现了，有这个过失。

希望你们下面讲义里面，我看有人不是特别重视讲义，讲义里面有很多推理，一定要运用在颂词上面。

【按照《无畏论》的解释：如果是轮回或者五蕴之外异体的流转者补特伽罗，在三有中轮转。】

如果有五蕴以外的一个流转者存在。

【那么请问，这个流转者是不观待轮回各道

的身体而单独流转的补特伽罗，还是看待轮回各道的身体，而从一个身体投生至另一个身体的呢？】

按照无畏论师的分析。他是看待还是不看待，从两个方面来观察。

【(第一种情况显然不合理，此处无需赘述。)】

藏文里面只是从第二种情况分析：

【如果是第二种情况，】

刚才讲这样的补特伽罗看待各自的轮回，从人道到天人。

【要使人、天道的身体等不至于在同时出现，该补特伽罗就必须舍弃前世的身体，而接受后世的身体。因为前后世分别的补特伽罗并非一体，】

不可能同时出现，必须前面一个身体舍弃，才能出现后面一个身体。

【(在此中间的间隙中，所谓的补特伽罗)就不应该是前后世二者中任何一位补特伽罗的五

蕴身。所以，在此二者之间并非二者之一的补特伽罗就不存在五蕴身。】

会有这个过失，中间这个说天人也不是，说是人也不行，人的五蕴不存在，天人的五蕴也不存在，中间这个会有无身的过失，无有身体的过失。

【既然无论人天道，还是其设施处的五蕴身都不存在，所谓的流转者也无论如何都不可能存在了。这种远离存在与五蕴的轮回，又怎么可能具有存在的意义呢？根本没有。】

中间流转者的这种身相根本不可能得到。这样一来，所谓的流转者不成立。

【如果承许前后世的补特伽罗为分别各自的异体，】

如果中间的补特伽罗分别为天人和人。

【就会有补特伽罗成为无常与众多的过失，就会有众多人我的过失，如天人的人我，中阴的人我；一个人我就有很多的过失，还有无常

的过失等等。无常的过失如果成立，前面讲了毁灭性不可能存在的。

如此一来，前面的过咎依然不可避免。】

若众生往来，阴界诸入中，

五种求尽无，谁有往来者。

这个颂词应该提到前面可能好一点，但是字面上颂词解释的时候，好像这个颂词一直可能是，下面解释的时候，会不会掉了。藏文里面打的点，在下面的那个上面，所以这个颂词应该在这个中间。

若从身至身，往来即无身，

若其无有身，则无有往来。

这个颂词应该提到前面可能好一点，如前所说，如果需要从人的身体到天人的身体，从那个地方，麦彭仁波切用的一个是无畏论师的观点解释；一个是《显句论》的观点解释，《显句论》中对中阴身的观察比较细致，果仁巴这里不细致，只是在字面上作一个解释。

【如果像前面所说的那样，

刚才我们前面分析的问题，全部指的是前面所说的那样，

该流转者舍弃了前世人的身体，而以天人的身体在流转，则于此二者之间，单独流转的近取五蕴身也就不存在了。

有这个过失。

如果在此期间，五蕴身不存在，或者说是远离了近取五蕴身，那么作为流转者人我又怎么会流转呢？因为安立流转者的因已经远离了的缘故。】

流转者中间不存在，所以是以发太过的方式来这样安立的。

诸行若灭者，是事终不然；

众生若灭者，是事亦不然。

【如果对方又认为：轮回就是存在的，因为与其相违的涅槃存在的缘故。】

对方这样认为是不合理的。

【但是，你们所谓的涅槃也是不成立的。因为诸行与众生的本体是根本不存在的。即使它们的本体存在，则无论恒常还是无常，涅槃都不可能存在。】

从两个方面来观察：五蕴不可能趋入涅槃，众生也不可能趋入涅槃。怎么不可能呢？

【首先，诸行可以涅槃的论点，是无论如何也站不住脚的。】

比如五蕴趋入涅槃，怎样观察都不合理，常有不合理，不常也不合理。

【如果诸行是恒常，则不会发生转变，(也就不会有涅槃;) 如果诸行无常，在一刹那间就会毁灭，则可以依据前面已经宣说过的，对其进行观察的方法进而予以破斥。】

那么，诸行常有不合理，不常也不合理。

【其次，如果按照前面的方式进行抉择，众生以及不可言说的我，也无论如何不可能有涅槃。】

从实相存在的角度来讲，众生不可能涅槃，五蕴也不可能趣入涅槃，从常有和不常有两个方面来观察。

己二、遮破束缚与解脱：

诸行生灭相，不缚亦不解；

众生如先说，不缚亦不解。

【如果对方又认为：你们虽然破斥了轮回与涅槃，但束缚与解脱是存在的，因为束缚与解脱成立，所以轮回与涅槃也应该存在。（众生不就是因为）被贪爱等烦恼所缚，从而深陷三界不得逃脱的吗？】

我们经常说被烦恼捆着很痛苦、很不舒服，一定要爬起来。

【但是，束缚与解脱并不存在。首先，如果诸行是恒常的，人们就很容易通达不存在束缚与解脱的道理，在此也就不必宣说了。】

如果恒常就不可能先有束缚后来得解脱的时候。这个大家非常容易搞懂。

【其次，如果诸行是第一刹那产生，第二刹那毁灭的有法，】

意思是刹那产生的时候第二刹那根本不存在，它已经灭完了，可以说生和灭实际上是同时的，为什么？因为产生的时候，我们真正去观察，第二刹那已经灭完，产生和灭实际上没有什么差别。

【则在之前不可能被烦恼所束缚，之后也不会存在解脱。】

如果有束缚、有解脱就不是一刹那了，而是有两个刹那，但是在无常的法上能不能安立？比如一个刹那上先是束缚的，马上就解脱，在一个刹那法上根本不可能安立。

真正详细去观察的时候，不管是在自相续中的烦恼，还是在外面的万事万物，所谓的无常性只不过是我們比较粗大的概念，真正的本体上是找不到的，所以无常的法也不可能有束缚。

在此之前不可能被烦恼所束缚，之后也不会

存在解脱。

【因为诸行在一刹那间已经产生，既然已经成立，就没有机会再变成异体的他法】。

没有变，它一刹那产生以后马上就灭完了。

【就像前面观察诸行的方法一样，众生也是既不存在束缚，也不存在解脱。】

指的是前面两句。哪里有解脱呢？解脱不可能有，束缚也不可能，解脱和束缚都没有，哪里有被束缚或者是被烦恼捆着？烦恼也是一点都没有害过我们。

今天就讲到这里。

下面大家一起回向功德。

第 53 课

思考题

1. 如果解脱与束缚同时或者非同时存在有什么过失？

2. 如果解缚不存在，那么我们发愿从轮回中获得解脱佛果的立誓也成为毫无意义吗？

3. 我们怎样才能通达涅槃无有新生，轮回无有可除的甚深真理？

4. 经过中观这一无缚无解的闻思，你的相续当中有什么新的感应？

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

《中观根本慧论》现在讲第十六品《观缚解

品》。

辛一（破轮回之本体——观缚解品）分二：
一、以理证广说；二、以教证总结。

壬一（以理证广说）分三：一、破轮涅自性成立；二、破缚解自性成立；三、断除太过。

前面破轮涅自性成立已经讲完，现在讲破缚解自性成立。

癸二（破缚解自性成立）分二：一、共破；
二、别破。

共破指的解脱和束缚，是共同破他们不成立，这个昨天已经讲完。今天讲别破。

子二（别破）分二：一、破束缚；二、破解脱。

丑一（破束缚）分二：一、观察有无近取而破；二、观察能缚所缚的时间而破。

寅一、观察有无近取而破：

第一个是观察有没有近取，就是从近取五蕴这个方面来破。

若身名为缚，有身则不缚。

无身亦不缚，于何而有缚？

所谓的“缚”指的是束缚、捆绑。现在是单独破束缚。身就是近取即五蕴的意思。有身的近取五蕴如果存在，那么这个就叫做束缚。轮回中的各种因缘而产生的近取五蕴，肯定是由烦恼和业所束缚，这个就称之为束缚。有了这样的近取的话，那就不用缚了，已经捆绑了，已经束缚了，为什么呢？

因为人的补特伽罗的相续有没有近取？如果有了五蕴的近取，比如说受想行识的执著圆满、完整无损地存在，那么肯定有近取，有近取，就是束缚的本性；有了近取和有了束缚的话，还有没有必要再去束缚呢？根本没有任何必要。本来已经那个了。比如我们背东西，已经用绳索把它捆得紧紧的，捆得紧紧的，那还用不用再捆呢？没有必要，这也是一种愚者的行为。所以本身就具有五蕴近取因的身体或者近取蕴的法存在，它

早就已经被束缚，就没有必要再去束缚。一点必要都没有的。

“无身亦不缚”，如果不存在近取五蕴和身体。这里的身指的是五蕴和近取的意思。如果近取五蕴没有，那就不算是有为法，不算真实束缚本性的法了。不存在束缚本性，那怎么会有束缚呢？根本没有的。本来没有困在监狱中，那么使他释放或者获得解脱的说法有没有？根本不可能存在

。它这里说，如果身体名为束缚，那么有了这个身体或者近取的话，也没有必要。本来早就已经束缚的缘故；如果是没有近取身体的话，也是不可能束缚的。本来没有缚的话，现在重新缚那就不可能束缚他的。什么时候才有缚呢，根本不可能有的。这是从有近取和无近取的角度来分析。有近取也是不能束缚的，它早就已经束缚的缘故；无近取的话，也不可能束缚，无近取和束缚完全相违的缘故，所以不可能束缚。从这两个

方面来阐述。

寅二、观察能缚所缚的时间而破：

若可缚先缚，则应缚可缚。

而先实无缚，余如去来答。

比如说有些人是这样回答的：像犯人被镣铐捆住身体，同样的道理能捆绑的法是先存在的，比如人们被贪心束缚，因为贪心是先存在的，对方这样认为的。能缚先存在，所缚后存在，有些人是这样认为的。但是这种说法不合理。怎么不合理呢？

“若可缚先缚”：可缚就是指能缚，能缚先，所缚在后面，如果这样认为的话，“则应缚可缚。”如果真是可缚先已经存在，也就是说能缚和所缚当中，能缚先存在，后面真实所缚存在，如果有这种真实情况存在，都是可以缚，捆缚也是可以的。但这个情况不可能，为什么不可能？“而先实无缚”，然而先有能缚不可能，为什么呢？因为先有能缚后有所缚，时间就不同时，能缚所缚

一定要互相观待，如果没有所缚可不可以安立能缚？根本没有办法，它的所依不存在的缘故。

同一个时间能缚所缚存不存在？《显句论》和麦彭仁波切的注释里面都讲了，不可能的。同一时间当中能缚所缚的话，因为所缚已经被束缚了；已经被束缚了，就没有必要了。同一个时间就不需要观待。因为所缚已经被捆绑的缘故，再次依靠能缚捆绑它就没有任何必要了。所以同一时间也不可能束缚的。那么非同时时间当中呢，因为一个不存在，它的能缚存在的时候所缚不存在，所缚存在的时候能缚不存在，这样一来能缚所缚非同时也不可能。

如果对方认为先应该能缚存在，最后所缚存在，这种说法不合理。但是世间的名言中能捆绑的先存在，比如说公安局先把镣拷这些都准备好，然后去抓犯人；有些牧民把绳索先准备好，然后用绳索捆绑牦牛，但这也是世间名言中的假立而已。实际上真正的能缚和所缚一个不存在，另一

个也不存在。如果两个都存在，那么互相都没有必要去束缚，因为所束缚者已经捆完了。已经捆完了，再次去束缚，没有任何必要。所以同时不合理，非同时也不合理。

“余如去来答”，余是其他的道理，就是有关能束缚的和所束缚的，比如过去、未来、现在这方面的一些其他的破法。前面只是从能所方面的比喻来破，能所方面的道理破的，其他的还有一体、异体或者未来过去现在三时的这些破法。这些，我们《观来去品》里面所讲到的推理就可以采用。《观去来品》的推理：“去者则不去，不去者不去，离去不去者，无第三去者。”除去不去以外，第三者去者也不可能有的。这里采用的就是“缚者则不缚，不缚者不缚，离缚不缚者，无第三缚者。”第三束缚者也不可能存在。以这种方式来推理。

其他的有关三时方面的观察，应该以这种方式来推断就可以。

刚才别破，别破当中是破束缚，破束缚分两个方面，现在是破解脱。

丑二、破解脱：

缚者无有解，不缚亦无解，

缚时有解者，缚解则一时。

人们经常所谓的，可能有些人，也不是可能吧，对方这样认为：束缚都可能不存在，（这里可以用可能）但是解脱应该存在。为什么？因为束缚的违品就是解脱，我们经常也这样讲，人们从烦恼中获得解脱。所谓的解脱是应该存在的，对方这样认为的。

对方这样认为的话，所谓的解脱肯定是不存在的。为什么解脱不存在？观察的方式是这样的：

“缚者无有解”，首先都是已经被捆完了的，这样的捆缚者根本不会有解脱的，捆完了的缘故，捆完了怎么会有解脱呢？因为已经捆和解脱完全都是相违的，捆着就不可能有解脱的。“不缚亦无解”，如果没有束缚，那有没有解脱？根本没有的，

从来没有被捆绑，怎么会从中解脱？所谓的解脱是先捆绑，然后再获得解开。解开以后，这个叫做解脱，这个是不可能有的。这个时候有些人，这样认为：虽然以前捆绑和解脱都是不存在的，但是同一个时间中，比如说有些人把身体捆住。捆住的当时，有些人马上把绳索全部松开，当下就已经获得解脱。解脱和捆绑同一个时间的话这也是不合理的。为什么？“缚时有解者”——正在捆绑的时候有解脱者，这样说的话，这种说法也是不合理的。怎么不合理呢？“缚解则一时”——这样一来，解脱和束缚就应该同时存在了，但是这个不可能的。为什么？因为解脱的违品就是束缚，束缚的违品就是解脱。任何一个相违的法不可能在同一个时间并存，这是一般的自然规律。

比如说光明和黑暗，月称论师在《显句论》里面讲光明和黑暗不可能在同一个时间、同一个地方存在，这是不可能的；解脱和束缚也完全是

相违的两种法，相违的两种法在同一时间当中，同一个地方，不可能存在的，就根本不会有这种，因此这种说法也是不合理。

当然我们在这个过程中也是，名言中如梦如幻里面，也可以说。众生先被各种烦恼捆着，被疑惑捆着的，后来通过善知识的指点，遣除了自己的迷津，也有这种说法。众生先被各种烦恼捆着的，后来通过善知识的引导获得解脱，在名言如梦如幻的显现中，这是应该可以存在的，中观也是存在的。但是这个不能代表万法的真实性的解脱和捆绑存在。所谓解脱也只不过在迷乱众生的妄想中的一种方便法而已，实际上它的本体并不成立。它的本体不成立的原因就是在这里。

这是解脱不成立的道理，破解脱。下面科判分了三个，破缚解已经破完了，现在是断除太过。

癸三（断除太过）分二：一、断除发愿不合理之太过；二、宣说轮涅无二之正理。

子一、断除发愿不合理之太过：

若不受诸法，我当得涅槃。

若人如是者，还为受所缚。

有部宗认为：中观宗所谓的解脱不成立，涅槃也不成立，这种说法不合理。为什么不合理？如果所谓的解脱和涅槃不成立，那么，我们在学道的过程中，先是发愿获得无余的涅槃，为了获得无余的涅槃而好好地依止善知识修学佛法，精进地积累资粮，最后获得圆满如来正等觉或者阿罗汉的果位就不合理了。因为你们解脱也是不存在的，涅槃也是不存在的，对方有这样的一个提问。如果解脱不存在，大乘为了利益一切众生而获得圆满如来正等觉的果位，然后度化天边无量的一切众生。这样的立誓也是已经空谈了，也是一种没有任何实义的空谈了。这样一来，佛教所有的有关地道¹⁴方面的安立全部都一一摧毁。这种说法实在是不合理的。对方给我们说出这样的

¹⁴ 即大乘菩萨十地五道之简称。十地即：欢喜地、离垢地、发光地、焰慧地、极难地、现前地、远行地、不动地、善慧地、法云地。五道即：资粮道、加行道、见道、修道、无学道。《萨迦世系史续编》

过失。

中观宗这样回答：“若不受诸法，我当得涅槃”。如果不受诸法，不受诸法就是刚才没有任何解脱，没有任何涅槃，不受任何一切法而获得涅槃。意思就是说：我不受任何法而获得无余的涅槃，将来要度化众生，将来要获得无余涅槃的果位。这种人，“若人如是者”——这样发愿的人，如是想的人，“还为受所缚”，这种人还是已经受了束缚的，被捆绑的。（在藏文里面这是一个大颠倒、大邪见）。也有这种说法。意思就是说：我以后要获得真实的涅槃，这毕竟是一个大的束缚，也是一种所知障。

意思就是说，在名言中，在因地发心的时候，当然为了度化一切众生而发无上殊胜的菩提心。发这样的立誓没有什么不合理。不过从实相的角度来讲，这样的发愿也是一种障碍。就像《澄清

宝珠论》¹⁵和《智慧品》¹⁶里面所讲的一样的，求得佛果实际上也是一种愚痴，也是一种所知障。

这里说，不受任何法，不得任何法的发愿，或者这样的想法在名言中没有什么不合理。因为一切众生也是如梦如幻的，获得佛果也是如幻如梦的，修道也是如幻如梦的。为了如幻如梦的佛果，再修持如幻如梦的资粮，获得如幻如梦的果位后，再度化如幻如梦的众生，这一点也是符合教理。这些道理就像《梵施请问经》里面所讲的一样，名言当中这种安立没有什么不合理的。但胜义中真正这样的发愿，您认为是正确无比的，这个永远都是不可摧毁的话这是一大错误。不管是谁说的也是大错误。因为在胜义中获得这种执著也是不存在，所获得的这种果、涅槃或者解脱，

¹⁵ 《智慧品释 澄清宝珠论，寂天菩萨造颂，麦彭仁波切释，索达吉堪布译。己二、（辩大悲不应理）：有情若非有，于谁起悲愍？为果立誓者，因痴虚设有。无众谁得果？许由痴心得。为众生息苦，不应除果痴。我慢痛苦因，迷我得增长。若谓不能除，修无我最胜。

¹⁶ 《入行论第九品 智慧》子二、辩驳无我者不应理大悲：有情若非有，于谁起悲愍？立誓成佛者，因痴虚设有。

就像我们前面所讲的，所谓的解脱也是不存在的。

上师如意宝在尼泊尔的一个金刚道歌中说¹⁷：凡是执着的话，好的执著还是不好的执著，从最究竟的角度来讲也是一种障碍。比如钢铁做的绳索和金子做的绳索，实际上捆绑起来是一样的，一样可以把人们捆绑的。我们想获得佛果的这种执着和杀害众生的这两个执著，从名言中，资粮方面有好的和不好的，一个是恶念一个是善念，但是从最究竟的角度来讲都是一种捆绑的因。

实际上，法王如意宝的这个比喻在无垢光尊者的《实相宝藏论》中是有的，无垢光尊者在《实相宝藏论》里面说：所有的执着都是束缚的因，不管是金锁、银锁。金锁、银锁，原来有一个歌。这样的话，不管是金锁、银锁、铁索、什么锁都能把你捆绑。任何一个执著从最究竟来讲都不合理。“还为受束缚”，藏文里面为“也是大束缚，

¹⁷ 《梦尘回忆录》（三十年前和上师的朝圣）索达吉堪布著：“希求今生安乐在家众，寻求来世乐果出家者，犹如金链毛绳缚相等，摆脱此二桎梏有困难。”

或者大颠倒”，极大的错误，极大的颠倒，也有这个意思。意思就是说未来想获得涅槃，想获得无余涅槃的果位，最究竟来讲，有这种想法的人，具有这种念头，这也是一大错误，这也是一大邪见，就这个意思。这是从最究竟的角度来讲。

当然从暂时的角度来讲，发愿获得无余涅槃的果，尤其是为一切众生自己获得无余的果位，这肯定不是大错误。如果这个是大错误，名言中所有万法包括根本的甘露佛法也都无法安立。最究竟的角度，暂时的角度，这些应该要通达。怎么样在哪些情况之下是存在的？在哪些情况下不存在？对于学习佛法和闻思究竟的人来讲，这些都会分析。

一般来讲，从来没有闻思过中观、因明的人总是一概而论，觉得有就全部都有，无就全部都无。在哪些情况下是存在？哪些情况下是不存在？对于这些根本不会取舍。我们在学习中观的过程中完全知道：佛陀在哪些地方讲胜义方面的法？

哪些地方讲世俗方面的法？世俗当中也是针对什么的众生来可以接受的。

所谓的胜义，也是最究竟来讲是怎么样的。所以现在在座的人，虽然对胜义法不能直接接受。直接能接受的话，因为根器还没有成熟，我们现在的分别念还没有变成真正的智慧，因此想要完全通达很困难，但是从理论上应该是可以接受。

2156

比如一个眼翳非常严重的人，旁边的医生再怎么讲，他从道理上知道自己已经得病了，我看到的是黄色的海螺，他明明已经从道理上明白了。但是自相续中的病没有消除之前，不可能看见白色的海螺。有些人做手术开刀的时候，身上打一些局部麻醉药，他可以听到工具的声音，很清楚自己在手术，但是没有完全醒过来，因为他的身上有药物的麻醉能力，众生也是这样的，现在我们通过智慧，明明知道我们现在已经在迷迷糊糊中，被麻醉了，只要我们继续向这方面努力的话，

总有一天，一定也有醒悟的时候。

有些道理虽然现在不是我们直接的对境，比如说：刚才我们所谓的现在发愿，最后获得无余涅槃的果位，也是一种不究竟的想法，这是从最究竟的角度而言的。这个分位一定要搞清楚，不然等一会儿下完课以后会想：“是不是说我获得涅槃也是不需要了，那今天就好好地睡觉了，背诵也没有必要了。”为什么龙猛菩萨下面说，有些智慧浅薄的人听到中观以后很有可能会堕入邪见之道？这方面自己一定要分析。

子二、宣说轮涅无二之正理：

涅槃无有生，轮回亦无灭，

岂可为轮回？涅槃岂安立？

所谓的涅槃并不是以前根本不存在，重新来的，根本不是这样的。所谓的轮回也没有什么可除的。就像《宝性论》《现观庄严论》里面说的，对现在的法，也没有什么所除的，也没用什么所安立的，（上师念藏文）“此中无所遣，亦无少可

立”：对此，没有什么所遣，也没有什么所安立的。

“于正性正观，正见而解脱。”真实义中如果见到真实义的话，这个时候才算是真正的解脱。

轮回和涅槃，在小乘论者还有一些初学者的面前，涅槃就是从很远的地方得到的，轮回就是现在不清净的一个法除开以后，重新获得了一个特别新的、特别舒服快乐的境界，这也就是所谓的解脱。

当然从现相中可以这样讲，不过从真正的究竟实相，断除二种障碍、究竟二种智慧的境界来讲，所谓的涅槃是一切万法的本体，所谓的轮回也是一切万法的本体。为什么有些大成就者面前，轮回就是涅槃、涅槃就是轮回？原因也是这样。

龙猛菩萨下面也是有很多的教证宣讲了轮回和涅槃没有丝毫的差别。下面这个教证也要引用，在《定解宝灯论》中也宣讲了实相和现相在本体上无二的道理。所以是轮回没有新的除灭，涅槃也没有新的诞生。

我们经常说的，比如说上师如意宝的《文殊大圆满》的前面，以无离无合的境界当中顶礼，顶礼什么呢？顶礼自己的心即文殊菩萨。刚顶礼句的时候说：我们要顶礼文殊菩萨，文殊菩萨的身就是自己的心，这个心就是无离无合的，从来没有离开过，从来没有重新和合，和合和离开只不过是我们的分别念而已。这种说法就比较深，可能只有领会了大圆满窍诀和中观最甚深的窍诀后才可以知道。

一般我们人的境界中，认为以前的烦恼业障全部除开，这就是所谓的轮回；轮回除开以后，所谓的涅槃和成佛会在重新的一些境界中，就开始出现，有这样的想法。但这种想法不符合实相。所以涅槃没有新的产生，轮回也没有什么需要灭除的，二者本性无二无别。这样一来什么是轮回？涅槃从何而安立？哪里有安身之理？根本没有。

我们经常说烦恼即菩提，或者轮回即涅槃，意思就是这个。众生为什么是佛呢？众生是佛的

原因也是这样，只不过被客尘所遮障而已。那天我们讲《大圆满前行》的时候，有关密宗的法性最后有一个教证：众生本来都是佛，只不过被客尘所染，众生本来是佛，只不过显现上，它被一种客尘所染，实际上众生和佛在本体上一点差别，丝毫许的差别也是根本没有的。所以涅槃不应该说是从新的地方获得现前的，轮回要除开。

虽然显宗里有轮回涅槃是所除能除的说法，但是显宗最了义的经典《般若经》和密宗《幻化网》等续部中都直接宣讲了一切万法的真理。科判里面为什么说轮涅无二之正理？我想这对有些境界高的人或者对于真正喜爱实相的人来讲，非常相合他的根基，因此大家一定要通达轮涅无二的境界，一切万法在究竟的意义上是平等、清净的，对于这个道理自然而然会生起殊胜定解。

以上全论已经讲完了。

壬二、以教证总结：

教证¹⁸说明的话，你们自己看一看，清辩论师的注疏后面，他引用《般若经》，“色无缚无脱，受想行识无缚无脱……，”清辩论师好像说无缚无脱，脱也可以，解和脱意义一样的。

《梵王经》也是我不得生死，不得涅槃等等这些教证来说明，所谓的涅槃和轮回是无二无别的，所谓的解脱和束缚也是无二无别。

名言当中，很多人喜欢念解缚咒，他们认为自己的相续被魔捆着，一定要把它解开（上师念解缚咒：嗡 门芝西日瓦绕达 班匝芒所哈 嗡搭绕呢搭绕亚），很多人都是天天念，认为自相续中真的有一个魔，烦恼，很多都是捆缚着，一直捆得紧紧的，这只是我们的分别念而已，实际上念解缚咒也没有必要，因为本来都已经解脱的，这样呢，何必念这些咒语？没必要的，这是从实相

¹⁸ 《般若波罗蜜经》云：“佛告极勇猛菩萨言：‘善男子，色无缚无脱，受想行识无缚无脱，若色至识无缚无脱，是名般若波罗蜜。’”

《梵王所问经》云：“佛言：‘梵王，我不得生死，不得涅槃，何以故？言生死者，但是如来假施設故，而无一人于中流转；说涅槃亦假施設，而无一人般涅槃者。’”

《大品般若经》云：“无缚无脱，为大庄严。”

的角度讲没有必要。

当然显现中我们还没有通达这个道理，解缚咒的功德也确实非常大，对密宗有坚定不移的信心的初学者看到解缚咒的功德，比如说用清静的水念七遍以后吹在清静的水上面，然后早上洗脸或者喝了，所有捆绑自己的痛苦就会全部解开。麦彭仁波切写的解缚咒的小字里面讲了非常多的功德。在修道的过程中依靠这个咒语，还有遣除很多无始以来的障碍，比如造五无间罪为主的很多业也依靠解缚咒可以遣除。

从显现的角度来讲，念一些解缚咒也是合理的，因为众生确实还没有通达解脱和束缚无二无别的境界。尤其是现在末法时代，我们的修行要想一点违缘也没有，那有点困难。有些是人把我们捆得紧紧的，有些是非人把我们捆得紧紧的，有些人人和非人都不是，但是被烦恼捆得紧紧的，有些衣服太小了，所以捆得紧紧的——我看有个道友衣服穿得特别…所以这些解缚也有必要。

但是从实相的角度来讲，束缚、解脱都没有，这些道理作为学大乘的修行人来讲应该通达。有时候我们也不要被自己的分别念整天捆着，藏族人和汉族人不太一样，藏族人很少有认为自己被魔捆着，或者被神仙捆着，有是有，但是非常少。但是汉族人刚开始学佛的时候经常说神通：“我看见了什么，我听见了什么……”

我有时候想，可能汉人比较公开，有什么事情都是直接公开说。有时候觉得这个人真是很讨厌，那么多藏人都看不见什么，可是你今天听到有一个年轻的魔女又来说些什么，眼前看见一个比较老年的魔女过来说了什么，我给她说了什么什么。经常好像说起来真的是有这么一回事，但实际上可能就是你想得太多了，自己都可能风脉明点的一种或者是自己想得特别多，而且有些特别喜欢观明点、观风，有时候没有修好，就开始显现这些。

有些人初学的时候就观风脉明点，我觉得不

是特别重要。如果真的想要一个修法，那就要修人身难得和寿命无常，一般也就不会显现这些。对佛教所有的前行法门打好稳固的基础以后，再开始修其他的密宗的圆满次第和生起次第，这也是有必要的。

否则好像整个显现都显为魔境，自己的迷乱显现全部变成魔王的境界那样得话，那样自己越学越糟糕，最后就自己束缚自己。并不是其他人来束缚，而是自己的分别念来捆着自己，这样一来，从中解脱也很困难。因此，平时认为有什么魔捆缚的时候，你应该一方面祈祷自己的根本上师，这个相当重要，祈祷本尊和根本上师，同时对中观的一些甚深法门应该了解。《大圆满前行》里面也是讲了很多米拉日巴的公案，来专门解释过这些道理。我们讲断法的时候也会接触这些道理。

因此作为大乘修行人，不要今天认为被这个烦恼捆着，被那个魔捆着，整天自己把自己捆着

也不太合理。毕竟我们是学习大乘中观、学习大乘窍诀的人，这就是所谓的窍诀。这些窍诀如果一点也用不上，法就是法，我就是我，法和我之间可以放一个牦牛，像《开启修心门扉》说的那样，意思就是说人的相续跟法特别遥远，中间都是可以放很多。今天就讲到这里，下面还有。

《中论释》：

**若身名为缚，有身则不缚，
无身亦不缚，于何而有缚？**

【如果对方又提出：但是，能束缚的因——贪爱等近取是存在的，所以众生的束缚存在。】

对方这样认为。

【(如果这种束缚存在，我们可以反问,) 众生是被什么所束缚？如何被束缚的？众生是在身体本身已经具备了束缚,】

藏文译本中“身体”指的就是近取因。

【还是在身体本身已经远离束缚的情况下被束缚的呢？】

是这两种情况中的哪一个？身体本身已经束缚，还是远离束缚而被束缚？

【如果是前者，则不应该有束缚，因为已经被束缚了的缘故；如果是后者，也不应该有束缚，因为（远离束缚本身已经与束缚）相违，如同（不可能被束缚的）善逝如来一般。】

善逝如来有没有束缚？不可能的，因为善逝如来早就在烦恼轮回中解脱，这个不可能束缚，所以这完全相违。

【如果对方提出：贪爱等近取身本身就是束缚。

这是对方提出的。

如果是在身体本身已经具备束缚的前提下被束缚，则不应该有束缚，因为（已经被束缚，若要再次被束缚），则毫无意义的缘故。如果是在身体本身不具足束缚的情况下被束缚，也不应该有束缚，因为（该身体）如同佛陀一般，无法被束缚的缘故。】

这一段和前面的一段有一点重复，但是《中论释》中经常会出现这种情况，我自己分析了一下原因可能是这样的：麦彭仁波切当时在他的书里面有一部分注释，后来弟子们整理的时候，把麦彭仁波切的原文也作了一个解释，原来麦彭仁波切的注释也写下来了，这样就有了两个重复的内容。

我在翻译过程中也是遇到了很多困难，前后两段意义基本上都是相同的，一个是有颂词上面的记号，一个是没有颂词的记号。但是后来我们分析，我想可能是这样的。现在一直想找到麦彭仁波切的笔记原文，但是一直找不到。

这一段和前面的一段的推理基本上相同，而且前面一段的比喻是说如善逝如来一般，后面一段则是说如同佛陀一般无法被束缚。

我们在学习这部论典的时候，可能个别道友也遇到这方面的困难，觉得有些内容重复了。这可能是因为在麦彭仁波切本来是在《中观根本慧论》

的颂词上简单地做了一些词句上的注释，后来弟子们整理的时候，把原来麦彭仁波切的注释加在里面，然后他们可能依靠其他的讲义或者根据自己的理解，也对《中观根本慧论》作了一个解释。这样就等于成了两次的解释。这是我自己分析的，可能会是这样。否则，它这里处处都经常有两个地方的解释，有这个问题。

【而除此之外第三种所谓束缚的对象又并不存在，那么该（近取身）又会在什么时候被束缚呢？根本不会被束缚。】

下面这个是藏文里面另外就加上一个。紧接着下面颂词里面的内容用这个来可以阐述。

【就像因为铁镣等等之类可以捆缚的东西在之前存在，】

比如说，能捆缚的东西先存在。

【所以被束缚的天授可以被捆缚一样。】

如果用铁索或者铁镣捆缚天授，那就要先准备这个可以捆缚的东西，然后再去捆缚。

【如果能束缚的贪爱等在之前存在，束缚也应该存在的。】

如果贪爱等这些存在，束缚也是可以存在的。

【但是，束缚仍然是不会存在的。因为所依不存在，则能依也不会存在。】

能依要依靠所依而安立。但是所依不存在的情况下，能依根本不可能存在。能依和所依是互相看待的。

【还有，如果在束缚之前束缚已经存在，】

如果所束缚存在之前，能束缚已经存在。

【就没有必要与所束缚的对象发生关系，既然束缚已经与所束缚的对象成立为不同的他体，就没有束缚所束缚对象的必要。】

同一个时间的观察方法。这是《显句论》里面的同时和非同时的观察方法。比如说，能束缚前面已经存在，所束缚还没有存在，它们之间就不可能产生任何关系。如果能束缚和所束缚在同一个时间存在，再去束缚也没有任何必要，因为

所束缚早就已经被束缚的缘故。这是刚才讲的，同时和非同时的观察方法，在这里是非常相合的。

其实下一颂所观察的方式也和这个相同。可能一个是麦彭仁波切的笔记，一个是他的弟子们后来加的。

麦彭仁波切的著作里面，有好几个注疏是后来他的弟子们整理的。有些高僧大德特别赞叹这些人，因为他们把麦彭仁波切当时的记录都整理了出来。而有些高僧大德就非常讨厌他们，认为麦彭仁波切原来的金刚语都已经被染污，加很多很多干什么。法王如意宝以前也是显现上不太满意。前年法王说他为什么要讲麦彭仁波切注释的《宝性论》，就是为了忏悔以前对整理讲记的人有点不满意。所以我这次要讲一下麦彭仁波切的注疏。

其实《宝性论》那个注疏也不是麦彭仁波切亲笔写的，此外还有因明《集量论》注疏、中观里面的《入中论》、《俱舍论》以及《亲友书》的

这几个论典的注疏，不一定很殊胜，因为不全是麦彭仁波切亲笔写的，里面只有一部分是麦彭仁波切亲笔写的，这部分内容非常殊胜。说麦彭仁波切的话，也不好说，不是的话，也不好说，里面有这个关系。可能大家都觉得这个《中论释》学了也没有什么，认为这个不是麦彭仁波切的教言，而是他的弟子的教言。

不要这么想。解释这些论典时，麦彭仁波切一句金刚语的价值都相当大，我们都分析不来。可能是麦彭仁波切的教言，我们以为不是麦彭仁波切的教言；有些不是麦彭仁波切的教言，但我们以为是麦彭仁波切的教言。因为我们自己没有取舍的能力，在闻思修过程中可能会有这种情况。我想法王最后也是给我们留一个教训：应该把麦彭仁波切的所有注释当作麦彭仁波切亲口的语言来对待。

我自己认为法王在最后接近圆寂的时候，为什么要宣讲一个麦彭仁波切的注释？一方面要

求我们以后一定要重视麦彭仁波切和无垢光尊者的法要；另一方面也是要求大家，麦彭仁波切著作中有很多注疏文，应该好好地对待！不然你晚年的时候，或者你要接近离开人间的时候也会后悔的。当然法王如意宝自己并不会这样，只是为了教诫后代的弟子而做的示现。

听说我们这里有些辅导的堪布堪姆，还有一些道友有这样的看法：《中论释》里面有很多的错误，不是特别好啊，有这个说法，这里不应该是这样。不要这样想。我在翻译的过程中，现在也正在改里面有一些错的和前后不连贯的地方。跟其他的译本相比较起来，这个问题确实多一点。

但是从意义上，希望你们不要对这个论典生邪见，或者觉得这不是麦彭仁波切的，是麦彭仁波切的弟子作的，现在你比较聪明的时候，也喜欢辩论的时候，但到了晚年的时候，如果活到七八十岁的时候，会不会也要讲一个麦彭仁波切的注释以示忏悔？不然年轻的时候，一直对这个讲

义没有好感，又要忏悔。我想法王为什么最后开示这些话呢？因此我们应该好好地对待这些论典，应该通达它的教义。

若可缚先缚，则应缚可缚。

而先实无缚，余如去来答。

【如果在所束缚的补特伽罗存在之前，存在能缚的贪爱等近取，则束缚也可以存在。】

如果这么一个情况真实在胜义中存在，也可以这样说。

【然而，这些能束缚的贪爱等不存在，因为所依不存在的缘故。】

所依不存在，所束缚的补特伽罗还没有成立，所以贪爱到底束缚谁？提前就根本不可能成立。

【破斥对方的其余论据，】

其他未来、过去、现在三时的有关束缚的论据。

【在通过观察已去、未去以及去时，从而破斥去法的时候已经做了表述，】

前面已经讲了这种观察，可以借用在这里来进行推断

【“已缚无有缚，未缚亦无缚，除已缚未缚，无有第三缚”，只需在词句上稍作变动即可。】

**缚者无有解，不缚亦无解，
缚时有解者，缚解则一时。**

【如果对方提出：虽然你们已经遮破了束缚，但是，与束缚相违相伴的解脱却存在，所以束缚还是应当成立。】

对方这样认为。

【解脱也不可能存在。】

有时候可能很多初学的人害怕解脱不存在，佛不存在，涅槃不存在。解脱不可能存在的，在胜义中解脱不可能存在的。胜义中接电话的人也是不可能存在的。

【首先，如果已经被束缚，则不可能解脱。】

已经束缚就不可能解脱。

【因为此二法相违的缘故；其次，如果没有

被束缚，也不会再次被解脱，因为已经解脱的缘故。如同不存在被镣铐所缚者，则不存在从中解脱一样；如果认为是在束缚的同时获得解脱的话，则有相违的束缚与解脱二法在同一时刻出现的过失。】

具有这种过失，这是不合理的。

【己三、驳斥其他的过患：】

【如果对方提出：倘若束缚与解脱不存在，则为了有朝一日从轮回苦海中脱离，获得不存在人我近取的无余涅槃，而潜心修道等也就不合理，】

有些人会这么想：我们辛辛苦苦地在喇荣这个地方苦学，本来是觉得解脱有利益，现在认为解脱不存在，那明天还是回去好不好？不然到这里来干什么啊？在这里每天从龙泉水里面打一点水，也舍不得用来洗脸，有时水快用完的时候就把手口水吐到手掌里面，然后擦一擦脸，我这样的苦行难道不是没有什么用了？

【修行等也就成了毫无意义。所以，(束缚和
解脱还是应当存在。)】

然后龙猛菩萨说，不是这样啊，你搞错了，
情况并非如此。

【因认为诸法无有自性，犹如幻觉等是颠倒
邪见，而将获取涅槃者执为我，将所获取的涅槃
执为我所的萨迦耶见，】

从最究竟来讲，是我和我所。就是我获得的
佛果，我就是得佛果者，这也是一种萨迦耶见即
坏聚见。

【也是涅槃的障碍。下面将就此理进行宣
说：】

若不受诸法，我当得涅槃。

若人如是者，还为受所缚。

【那些自以为“不存在人我近取就是涅槃，
我在将来要获得这样的无余涅槃”，并对此念念
不忘之人，对我与我所的见近取执著，完全是极
大的颠倒分别妄念，】

那么我要获得涅槃，这样的想法完全是一个大的颠倒分别念。

【只要这些人没有舍弃此等念头，并任其在头脑中存在，他们就绝不会获得无上的解脱。因为只有放弃执著，才会获得真正解脱的缘故。】

**涅槃无有生，轮回亦无灭，
岂可为轮回？涅槃岂安立？**

【为什么呢？因为，所谓的“涅槃”，也就是指欲解脱者在将此等一切彻底抛弃之后，以证悟无倒实相之智而彻见的，在胜义实相当中，既不存在新诞生的“涅槃”，也不存在以前有而后来又灭除的所谓“轮回”之法性。既然如此，又怎么能成立所谓的“轮回”，所谓的“涅槃”又如何安立为有呢？轮回和涅槃都是根本不存在的。】

可能这个译文要重新翻译。意思就是说，为什么是这样呢？因为要想获得解脱的话，就要完全断除上面轮涅分开的执著，然后通达无二实相

的智慧，以这个智慧彻见一切万法。一切万法是什么呢？所谓的涅槃没有什么重新诞生的，所谓的轮回也没有什么存在的。

通达了这个道理，最后现前诸法的一切本性就是无有轮回也没有涅槃。轮回是怎么存在的，涅槃是怎么存在的，最后要通达这个道理，我大概的意义是刚才已经给你们讲了，这段文字上可能需要重新整理，会有较大的改动，所以我在这里就不读了。

《中观根本慧论》之第十六·观缚解品释终

第 54 课

思考题

1. 作者为什么宣说这一品？
2. 第一颂中怎样宣说善业？为什么不说恶业？
3. 关于第一颂是否放在此品开头和第十颂后面的问题上，有哪些论师的观点不相同？你的

观点如何？

第十七品《观业品》

为度化无边无际的众生，请大家发无上殊胜的菩提心！今天讲《中观根本慧论》第十七品《观业品》，前面总的科判昨天已经讲了，接上就可以。

辛二（破彼能立之因果——观业品）分二：
一、以理证广说；二、以教证总结。

壬一（以理证广说）分二：一、宣说业果自性成立之宗；二、对此进行观察而遮破。

癸一（宣说业果自性成立之宗）分二：一、业之安立；二、对此断除常断之理。

子一（业之安立）分四：一、宣说善业；二、宣说二种业；三、宣说三种业；四、宣说七种业。

丑一、宣说善业：

**人能降伏心，利益于众生，
是名为慈善，二世果报种。**

这个主要是对方的观点，我们前面那个科判中也有。对方指的是有部宗和经部宗以及犊子部、

正量部¹⁹各部。

关于业²⁰的承认方法，印顺法师的讲记里面

¹⁹ 正量部：1、（流派）Sammatiya，又 Sammitiya，小乘十八部之一。佛灭后三百年自犍子部流出四部，此其中之第三也。刊定是非名为量，量无邪谬名为正，此部之所立，刊定无误，目之为正量。从所立之法而为部名也。见宗轮论述记。FROM:【佛学大辞典(丁福保 编)】

2、声闻根本四部之一。所谓正量，谓受众人尊敬，故名。当诵经时用阿婆商夏即讹误语。阿阇梨主剃裁种姓。其祖衣计用条幅与上座相同。苾刍之名后边用民或部。主张有不可说之我，将一切所知摄为有无不可说二种等。《藏汉佛学词典》

²⁰ 业(karma) ye: 佛教术语。音译“羯磨”。最早见于印度的古奥义书，是婆罗门教、耆那教、生活派（邪命外道）等都袭用的术语。佛教中一般解释为造作。人的身、口、意造作善法与不善法，名为身业、口（语）业、意业。业生灭相续，必感苦乐等果，果是业果，结果的因谓之业因。业虽由人的身口意所造，但受烦恼的支配。《大智度论》卷九十四称：“烦恼因缘，故起诸业。”这样就构成惑（烦恼）、业、苦（果）之间的因果关系。《大毗婆沙论》卷一百二十三说：业有作用（语业）、行动（身业）、造作（意业）三义。唯识论者认为，身语二业是假业，意业是感果的主体。唐窥基在《义林章》中说，二业（身、语）三业（身、语、意）皆是假立，然有差别，身语二业，假表业体，实是表色，非是业性；其发身语现行之思，实是业性招异熟果。

业的分类甚多，所招业果，为业因的果报，报有总别，其引发总报的业称引业，成满别报的业称满业。身语意三业，由于身的行动和语的音声都有对外表示能使人知的意义，所以谓之表业，此通三乘。大乘更加意表，认为意业于自内心有其表示，所以也是表业。《瑜伽师地论》谓“唯自起心，内意思择，……但发善、染污、无记法现行意表业”。现行与身表、语表、意表共于身中各自产生业体（善恶功能），这种业体不为人知，名为身无表业、语无表业、意无表业。声闻乘不立意表和意无表业。《俱舍论》立无表有三：1、律仪。有防非止恶的功能；2、不律仪。有作恶止善的功能；3、非律仪非不律仪。介乎二者之间。根据善恶报应和尽业说还建立四业：1、黑黑业。恶业名黑，恶业招感苦果（恶报），

讲得比较清楚。希望你们记住业的分类和各宗派的差别。我看到大多数的人对于宗派与宗派之间的差别分不清，原因是什么？就是自己学得比较浅。有些人学不进去，对宗派方面就不执著。我们这里有个别道友包括有些堪布堪姆都可能会这样认为：这个宗派说什么，那个宗派说什么？这个有什么意思？反正只要懂得意义就行。

你如果学得深一点，就一定会愿意了解各宗派的说法；如果学得浅一点，就会觉得这些像听世间的谣言一样没什么必要。我看藏传佛教的有些堪布和修行人，对这方面非常重视。如果这方面非常重视，说明他的智慧很高。比如刚才讲业的自性成立，没有智慧的人就会认为，反正业存在就可以了，就过去了，他就不会再深入地去进行观察。

如果你对业的自性详详细细地思维，你看特

因果皆黑；2、白白业。善业名白，善业招感乐果（善报），因果都白；3、黑白业。指善恶交织之业；4、不黑不白业。为解脱善恶诸业的无漏业。此外，尚有思业（意业）、思已业（身语二业）等之别。（王新） FROM:【中国大百科全书(摘录)】

子部所承认的业是什么样的？经部宗是怎么样
的？每一个道理都会详详细细地分析。作为业的
自性的安立方法，我们以前讲《俱舍论》的时候
也大概讲过。这里在印顺法师讲记里面有很多人的
宗派，他们对业的自性是怎样安立的？这方面
也详细地宣说了。

这全部是对方的观点，尤其是有部宗、经部
宗都承认业的自性存在，有些认为以种子的形象
存在；有些就认为在相续中业是以一种熏染的习
气存在；有些人则认为在众生的相续中有一种不
失坏的法存在。

我们在学《俱舍论》的时候，《分别业品》主
要放在第四品上面，在考试的时候第四品该背的
也背了，因为业因果相当重要。尤其是有部宗对
于业因果的安立方法，如果我们没有懂得，也不
合理。从名言的观察方法而言，有部宗所承认的
这种安立方法有非常可靠的证据。虽然在胜义中，
龙猛菩萨一概否认存在这些业，全部都破斥。但

是在世俗当中，我们去年学《俱舍论》的时候，为什么所有的精力放在《俱舍论》的第四品？原因就是在这里。

希望你们好好地看书，喜欢看书的人，我觉得他学的知识就应该是很好的；不喜欢看书的人，不管是任何一个法，基本上在课堂上只是稍微看一点，然后再也不看书，认为自己什么都懂，或者大概懂，这种学习形式就不太好，一定要学得细致一点。

我自己都是学得特别粗浅，说你们真的不好意思，就好像乞丐给国王说财富方面的教言一样，不是很好的。但一方面我毕竟在上师面前已经待了将近二十年，在闻思修行过程中的经验确实是有，这一点我自己也是承认的，哪些方式在闻思方面是有利的，哪些方式对闻思无利，这方面的经验应该算是丰富的，智慧是很粗浅的。

我们闻思的时候，对于各种观点都要详详细细地思考，平时也是。比如说一个问题，这次不

懂下次，下次不懂就再次考虑……两三年中都是一直把这个事情放在心里面进行研究，查一些资料。真正的学习态度应该是这样的。

刚才为什么说业自性成立的道理？对方有各种观点，我在这里就不广说，实际上都是对方的观点。他们的安立方法，在名言中应该可以这样安立。

“人能降伏心”，比如说众生，在名言中调伏自己的相续，以正知正念来调伏自己的相续，不作恶业，这就是降伏自己的心。

“利益于众生”就是众善奉行，诸恶莫作。以这种精神来，所有的恶业都不做。尤其是以四摄、以慈悲菩提心来利益一切众生，这个就叫做利益众生。

“是名为慈善”，以慈悲心，愿众生获得一切安乐的慈心，这些就称之为善法。它这个翻译上跟藏文的译法稍微有一点点不同，藏文的译法和下面麦彭仁波切的讲义里面所讲的一样。意思就

是调伏自己的心，利益众生、修慈悲心，这些就叫做善法。

这些善法有什么样的果报？这些善报就是在即生中一切圆满、成功、自在，有很多的利益。来世往生到清净刹土，在自相续中种下善妙的种子。种子因缘成熟的时候，就会成熟果报，有这个功德。这就是“二世果报种”。

在藏文译本或者注释中，不管是麦彭仁波切《中论释》，还有宗喀巴大师、全知果仁巴大师的讲义，僧成论师的《中观根本慧论略讲》，这些论典当中，这个颂词算是第一个颂词。而在有些里面，这个颂词放在这一品中第十颂的后面。印顺论师的讲义里也讲了，我看《显句论》的话，也放在后面的第十颂。清辩论师的《般若灯论释》中，虽然长行文里面说了这个偈颂的内容，但偈颂也放在了第十颂后面。这个原因是什么，不太清楚。

当时鸠摩罗什也是放在第一个颂词，藏族的

很多译师翻译的时候，也是把这个颂词放在第一颂。但是它的很多印度的讲义里面，比如说清辩论师的讲义里面也是放在后面，月称论师的《显句论》当中也是放在后面。鸠摩罗什翻译的青目讲义里面，就放在第一个，希望你们把有些不同的，我看《中论讲记》里面的话，也说一下。

我在课堂上这次虽然讲得不是特别快，但是看的注疏比较多。以后这么多的资料，能不能具足也不好说。有时候是用宗喀巴大师的注疏，有时候是用果仁巴的注疏，此外藏传佛教其他一些论师的观点在讲的过程中也稍微做了阐述。我想这些，你们在讲记里面还是用了比较好。

但是有些比如说藏传佛教的，像《显句论》这些都没有汉文本，其他的一些上师的要参考也可能有点困难。有时候我参考的也不是很细致，因为自己身体不好，确实是特别受影响。有时候心里面想看，但是最好不断传承而已。如果课没有停，就尽量地坚持，除了这个以外也讲不出什

么了，但有时候自己也看一些。

所以你们整理的时候，有些其他不同的观点，稍作阐述也有必要。因为人的性格有一些差别，有些人自己不喜欢辩论，整理的时候就把所有辩论上的问题全部削掉。以前堪布根霍仁波切特别不喜欢辩论，他那个讲义中有关辩论方面的，就像麦彭仁波切《澄清宝珠论》里面的辩论全部都没有用，就是简单的一个字面上的解释。整理笔记的时候，自己的性格特别有差别，很有差别。

有些人可能不喜欢辩论，不喜欢去学习这个宗派说什么？那个宗派说什么？但是有一点智慧的人就特别喜欢，因为这个问题比较难，到底是什么样，他在研究过程中遇到一些困惑的时候，如果发现这个大师也是这样观点，那个大师是这样观点，这个时候，哦！原来上师说的原因就是在这里。

然而有些道友把所有的不同观点全部抛之脑后，这种态度确实不太好。但是如果整天都是

耽执一些字面上的，这个上师说了什么，那个上师说了什么，自相续一点也不结合，我觉得这样也不好。学中观的应该学中道，不要堕两边。

我刚才为什么说那个？有些不同的上师在有些问题上的讲法。比如刚才那个问题，这个原因，我以前翻译的时候也好，很多时候想了但是也想不出来。像印度所有的讲义里面是不是在第十颂后面呢？这个也好像不是，因为当时鸠摩罗什也是看的梵文，梵文中应该是第十七品的第一个颂词。当时藏文翻译的罗扎瓦，也是非常了不起，他看的时候也是第一个颂词。但是清辩论师和月称论师是真正解释龙猛菩萨的究竟密意者，他们两位是中观应成派和中观自续派的祖师，他们把它放在第十颂后面。这个原因让我讲，我也讲不出来，是不是关于版本的不同？但版本不同也好像不是，其他地方都比较相同。

有些经论研究的过程中也会有这样的，有些实在是得不出结论，也是他们说法的阐述吧，也

有必要。凡是藏传佛教的很多讲义里面，这个就放在第一个颂词中。印度的清辩论师和《显句论》中就放在第十颂后面，这个你们自己也看一下。

丑二、宣说二种业：

大圣说二业，思与从思生。

是业别相中，种种分别说。

大圣是指释迦牟尼佛，圆满正等觉佛陀说，所有的业可以分为两种。什么业？思业和思生业即思所作业。我们那天《俱舍论》中也是讲到这个，我觉得大家对什么叫做思业？什么叫做思所作业？应该记得很清楚。还有其他的业的各种差别以及各种法相，业与业之间的关系，这些都要清楚。

这些问题在其他的有关经典和论典中有广说，所以要求我们再参阅其他的经论来了知。在这里没有广说，而是种种分别说。今天就讲这两个颂词。

下面我们把讲义读一下。

【丁十七（观业品）分二：一、经部关联；二、品关联。

【戊一、经部关联：】

【经云“何为圣者种性？彼等无业，亦无业之异熟”等，宣说了无有业果的道理。】

在佛经中什么是圣者的种姓？圣者的种性实际上是无业和无有。比如说佛陀获得佛果以后，从了义的角度来讲业和业的异熟不存在，或者圣者种性的圣者就已经通达了业不存在，业的异熟果也不存在。可能从这两方面宣说了无有业果的道理。

【戊二、品关联：】

【如果对方首先发难：轮回是存在的，因为轮回与业果的关系存在的缘故。如果所依的轮回不存在，则轮回与业果之间也不应该存在联系。如果积业者与受业者之间毫无关联，那么今世所造的业，又怎么可能在来世成熟呢？】

如果业不存在，那么业来世成熟的道理也不

合理，这是对方的观点。

【为了证明业因果无有自性而宣说本品。】

【此品分三：一、随说他宗；二、对方避免常断边之理；三、驳斥无咎之回答。】

第一个是随说他宗。虽然这个科判，我在下面也作了一个注释，因为下面按理来讲全部是有部宗的观点，应该用大黑字。但是这个特别多，所以就没有用。你们理解的时候应该知道全部是对方有实宗的观点。

【己一（随说他宗）分二：一、略说业；二、广说业之分别。】

【本科判与以下科判均为对方观点，因内容较广，且涉及对方所破之观点，故未更改字体，望详察。】

【庚一、略说业：】

人能降伏心，利益于众生。

是名为慈善，二世果报种。

【所谓的业因果究竟是指什么呢？】

【首先，如果补特伽罗人我能够断除三门之恶行，】

藏文中的降伏是指三门断除恶行，行持善法。降伏在下面字面上解释的时候就是这个意思。这个藏文和汉文的译本稍微有一点点不同，但是我没有改，断除三门的恶行叫做行持降伏，就是降伏心。

【行持四摄等利他行为，】

这是饶益他众。

【并以慈悲之心善待他众，像这样的思想行为也就是善法。】

它这个善法是分开的，好像鸠摩罗什那个翻译里面是名为慈善，慈和善结合在一起。上面的调伏自己的心，和利益众生，还有发慈悲心，这三个行为叫做善法，就是这个意思。藏文里面“法”的含义比较明显，也是比较清楚，它这里没有说，实际上这叫做善法。

【该士夫的此等善行，将成为成熟后世悦意

果报的种子，因为前者为后者之不共因的缘故。】

如果我们发菩提心、发慈心、利益众生、三门行持善法、调伏自相续，那么这个种子必定是善妙的，一定会成熟善妙的果报。

【犹如由稻谷种子产生稻谷苗芽一样。】

一定会产生这样的果报，所以今生和来世为什么快乐？一定是快乐的，因为种子是善的缘故。这个前面也讲了，善行在名言中有其特定的法相。为什么呢？我们做善事永远都不可能变成痛苦的因。就像我们那天讲水的法相在名言中永远都是湿性的。有时候水的法相是干的，有时候是变成其他的，有没有这样的？不可能的。火的法相永远都是热性的，离开热性的火不可能存在。同样的道理，做善事永远是让众生获得安乐的一个本性。

有些人可能会发问，为什么我发菩提心行持善法有乐果？杀害众生为什么没有得乐果？这就是名言中的自然规律。如果有人这样问，我们

可以反问：你如果能说清楚为什么火是热的，我就能告诉你为什么善有善报、恶有恶报。他只能回答这就是自然规律。同样，善有善报、恶有恶报也是自然规律，但谁也说不清楚原因，只有佛陀的智慧才可以把原理说出来。除了这个以外，谁也说不清。

【其次，我们应当了知，如果反其道而行之，对趋入恶行毫无戒备制止之念，并以妨害之心损伤他人就是非法。】

反之，三门趋入恶行，以自私自利的心害众生，这是刚才前面所讲的三个善业的违品。

【所谓法的名称，】

它这个“法”的名称，藏文上面是有的，藏文上面颂词里面有“法”的含义，汉文里面这个“善”可能有善法的意思，没有直接说“法”的意思。所以这里麦彭仁波切特意解释了所谓“法”的意思。

【也就是以护持自己的法相，拯救于恶趣之

中，以及出脱于六道轮回并从而获得解脱涅槃三种含义而安立的。】

“法”有三种意思，一个就是受持自己法相，比如说火有热性的法相，这一个叫做法；从恶趣中获得解脱，也叫做法，比如说我听法从恶趣中获得解脱；还有从整个六道轮回中获得解脱，有这三种法。但是在这里指的是第二种含义，和《中观宝鬘论》里面所讲的一样，我们听到法以后获得了善趣。此处安立第二个问题。

【此处所指的“法”即为第二种含义。】

【庚二（广说业之分别）分二：一、略说；二、广说分别之相。】

【辛一、略说：】

大圣说二业，思与从思生。

是业别相中，种种分别说。

【趋入真如法性的大圣者仙人——圆满正等觉佛陀，将业归纳为两种。】

所有的业或者归纳为善业和不善业中，或者

像《俱舍论》里面所讲的一样就是思业和思所作业。

【如经云：“思业即为意业。”】

身语业包括在意业中。

【“由思而生之思已业即为身语之业”。】

身业和语业就是思所作业。

【关于业的分别之相，在其他经论当中也有种种分别之说，下文将进行详述。】

今天就讲到这里！

下面大家一起回向功德。

第 55 课

思考题

1. 所谓业的两种、三种、七种分类是怎样安立的？（涉及 54 课最后一颂）

为度化无边无际的众生，请大家发无上殊胜的菩提心！下面继续宣讲《中观根本慧论》。

乙二（抉择宣说中观之见）分三：一、宣说缘起特法；二、宣说缘起空性；三、证悟缘起之功德。

丙一（宣说缘起特法）分三：一、宣说主要特法；二、宣说其他特法；三、断除太过。

丁二（宣说其他特法）分五：一、抉择法我空性；二、抉择人我空性；三、抉择有实法为空性；四、抉择时间为空性；五、抉择轮回为空性。

戊三（抉择有实法为空性）分二：一、破有实法之本体；二、破彼之能立。

己二（破彼之能立）分三：一、破有实法之作用接触；二、破因缘之能生；三、破暂时缚解。

庚三（破暂时缚解）分三：一、破轮回之本体；二、破彼能立之因果；三、宣说趋入真如之方便。

其中，“破轮回之本体”在十六品中已经讲完。

现在是破轮回的能立，也就是说轮回所存在的因果的道理。

辛二（破彼能立之因果——观业品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

壬一（以理证广说）分二：一、宣说业果自性成立之宗；二、对此进行观察而遮破。

癸一（宣说业果自性成立之宗）分二：一、业之安立；二、对此断除常断之理。

子一（业之安立）分四：一、宣说善业；二、宣说二种业；三、宣说三种业；四、宣说七种业。

昨天，第一个问题“宣说善业”和第二个问题“宣说二种业”已经讲完，“宣说善业”中，

大家都知道，降伏自己的心、利益众生，还有慈悲心，这些是善法，这个就是今生来世果报的唯一的因。

昨天讲了，大圣者释迦牟尼佛说，所有的业可以包括在思业和思所生业这两种中。有关业的各种各样的差别相，在《俱舍论》或者《百业经》《三世因果差别经》等等经典中有明显宣说。昨天讲了这两种科判。

今天讲第三个问题“宣说三种业”。佛陀因为众生的根基不同，在其他的经典当中，也可以宣说三种业。今天讲这个问题。

丑三、宣说三种业：

佛所说思者，所谓意业是。

所从思生者，即是身口业。

佛陀在佛经中讲了一个是思业、一个是思生业或者思所作业，有几种名称。意思就是说佛陀上面所讲的，一个是思业，思业的话，首先在这里可以讲，什么是思业，什么是思生业呢？佛陀

所说的所谓思业，就是意业，身口意中的意业。我们刚开始的时候，不管造什么样的善业或者恶业，都有一种意识。一种动机的状态。

比如说要作任何一个业，就是先听法，听法的时候实际上是依靠耳根和上师的传讲，然后自己心里面记住，依靠身体各种各样的行为而造善业的一种行为。但是，在听法之前，依靠密宗的什么呢？就是发殊胜密咒的，清净心也好，或者是依靠大乘菩提心，这样听法的话，这实际上是一种意业，是心里面的一种业，在外面的行为上不一定表现出来。

每天早上传讲，我有时候也看得出来，缘一切众生发无上菩提心的时候，看得出来有些道友真的要想一会儿。今天发心，一定要在心里面观想，但是从外表上，比如就是闭着眼睛，然后一切身语静下来，这种行为，但实际上他当时在心里面正在发这个愿“我今天听法是为了利益一切众生，不是为利益自己，只不过自己获得解脱

是为众生的利益”，这样的一种途径，这种发心就叫做意业，也是释迦牟尼佛在佛经里面所说的思业。

《俱舍论》里是这样讲的：所谓的思业在身口意三业中叫做意业，不管是善业、恶业。善业恶业这里没有分，就是众生意的业，平时人们心里的思维不要看作是很小的事情。比如我们发一个菩提心或者发一个密宗的清净心，这些都不要认为善根非常小，实际上这个善根相当大；心里面生起了嗔恨心、嫉妒心、竞争心，也不要认为没有罪过，这个罪过也相当大。

佛陀在佛经中，已经在业的分类的时候讲得非常清楚。尤其《俱舍论》的第四品学得比较好的人，对业的种种差别和业的种种成熟的道理，应该没有任何困难。这叫做所谓的意业。这是第一个问题。

还有第二个问题，就是思生业或思所作业。这个指的是什么？指的是我们造的身业和口业。

当然，造十种善业和十种不善业的时候，也是从身口意三个方面来讲。比如从听闻佛法的角度来讲，口业是指我们早上念诵《普贤行愿品》，早上发菩提心，全部是口造的善业；身体如理如法地从自己的家里到经堂里面，手里也是拿着转经轮，这些全部都是身体的业。

所以，希望道友闻了法以后，有些行为不要违背佛法。为什么这么讲？比如说念诵一点都不在乎，就觉得心里面的观想很重要，一点都不在乎。但实际上只是我们不明因果而已。如果真正明白因果，口里面的念诵并不是没有功德，而是有相当大的功德。因此，我们早上也是要花一定的时间在前面的念诵上面。

我都经常想，我们早上念诵《开显解脱道》，每一句如果一边念一边思维，真的每天早上身体和语言、还有心里的三个业是可以同时进行的。但有些心里不能思维，只是喇嘛钦、喇嘛钦，心里却一点都不在意地这样念，口业肯定是有的，

身业也肯定有。你坐在这里，手里拿着法本，这些都是身体的造作。语言的造作也肯定有，但是心里的这种不一定有。

如果对每一个道理像人身难得，求上师加持一定要在我的相续中生起人身难得的境界；念到寿命无常的时候，也是求上师加持。因为《开显解脱道》跟其他《前行引导文》的方法不同。麦彭仁波切通过窍诀，依靠唯一怙主上师加持，请您一定要加持我的相续中生起加行法门的各种境界——人身难得、寿命无常、轮回痛苦等，每一个都是愿我的心相续当中生起来这样的加行的境界，我们身口意的三种业是在同时进行。

为什么有些人修行好？因为他每天都是用正知正念来摄持。比如念发心仪轨的时候，他真正能每天都是“为了一切众生要发菩提心”，每天都是这样的。但心口比较散乱的人偶尔能发一点菩提心，但每次这样就做不到。

修行好不好，并不是真的盘腿金刚跏趺坐，

这个坐得很好、如如不动地闭着眼睛，就以为这个人的修行很好，看他坐很长时间。现在很多人这样讲的，看他身体很好啊，但这些一方面也只是一形象。真正的修行好不好，要看每天能不能观想，最后念《普贤行愿品》的时候是不是把今天所做的善根回向一切众生，利益一切众生，这种发心的功德相当大。这样，这里中观的意义，从实际的一堂课的角度来讲，六波罗蜜多也可以全部具足。

佛陀所说的身口意三种业，实际上刚才前面的思业就是刚开始心里发动的业，思所作业实际上就是表现在身体和语言上面的业。总的来讲，一个是以果的角度来讲的，一个是以因的角度来讲的。思业主要是指任何一个众生，他的意识是最根本的，这个作为因的业；后面的两个就是果的名位称之为因，也是一种业。

以上宣说了三种业。佛陀所宣说的有些经典当中，是思业和思生业，分两个方面讲。

下面宣说七种业，有两个偈颂。

丑四、宣说七种业：

**身业及口业，律仪非律仪，
及其余无表，亦善亦不善，
从用生福德，罪生亦如是，
及思为七法，能了诸业相。**

这里讲了七种业，哪七种业？“身业和口业”二者全部是有表业，《俱舍论》里面讲的有表色的业，外面就是在身体和语言上面，可以把人的动机通过他的行为或者语言能表达出来，这个叫做有表业；“律仪和非律仪”，律仪就是别解脱受的戒律，非律仪就是受的恶戒，这两个叫做无表业；“余无表”以及“善和不善”称为中戒、中律仪，是属于其他的无表业。

刚才讲的律仪和非律仪也是无表业，有两种无表业。再下来就是其余的无表业，也有善无表业和不善无表业，这个是中戒，称之为中律仪。

中律仪指的是什么？这里把中律仪用比喻，

说明了两种业；“从用生福德”就是从福德而生的中戒；然后“罪生”，罪业中所产生的中律仪，这样总共有六种；再加上思，思是指刚才那个思业，而不是思所作业，思业加上总共有七种法。这七种法应该能了达所有的业相差别，所有的业相在七种业中可以包括，有部宗和佛教所有的从名言实相承认的角度来讲，在七种业中是可以包括的。

七种业刚才算的时候，应该可以算：身业和口业（身业和口业全部是有表业，有表业有两种）、律仪和非律仪（律仪和非律仪是无表业，无表业有两种）、中律仪包括善和不善也有两种，这样的话就是六种戒、加上后面的思业，后面的思业加上的话总共有七种业。

这个算的话，有时候善和不善加起来好像，原来觉得有时候多了，有时少了，有这种感觉。但是刚才我看，身有表业，语有表业，有表业有两种。全知果仁巴是这样算的，本来身有表业也有善业和不善业，语有表业也有善业和不善业，

律仪全部是善业、没有不善业，非律仪全部是不善业、没有善业，再加上下面的中戒也有善和不善，这样的话，有时候是多了，有时候是少了，会有这种感觉。

但是果仁巴和很多讲义里算的时候，有表业有两种：身有表业和语有表业，无表业也有两种：一个是律仪，另一个是非律仪；除了其他的无表业，中律仪就是善方面的律仪（善的中戒）和恶方面的律仪（恶的中戒），这样总共有六种，再加上前面的思业，已经有七种。七种业的算法是这样的。七种业的最后一个叫做思业，前面的六种业叫做思所作业，思生业也可以说。这个叫做思所作业。

我们也可以观察得出来，比如有表业就是身体和语言。什么叫有表业呢？依靠有表色而造的业就叫做有表业。有表色指的是什么？比如说人们心里面的动机通过他的语言和行为能表达。磕大头的时候，通过身体的各种行为，就知道心里

面有对善法的恭敬心，然后外面有不同的身体形状。有部宗认为这是一种色法，这叫做身有表色。语言的有表色，通过语言的表述也能知道心里有什么样的动机，这也叫做语言的有表色。

有表色包括善的有表色和恶的有表色。身体的有表色比如磕头、供佛等这些行为全部是善的有表色；杀生、拿着刀子害众生，或者做屠夫、妓女，从行为上可以表演出来，这是身体的恶业的有表色。

念诵咒语、念诵经典，这些都是语言的善的有表色，说一些绮语毁谤他人、以嫉妒心来说别人的过失，这是不善的语言的有表色。当然《俱舍》学得比较好一点，大家这些可能都清楚，什么叫做有表色、无表色。如果没有学过《俱舍》，可能就对于什么是有表色和无表色都不懂。这是有表色从善恶方面分的。

然后什么叫做无表色？外面看不出来内心的动机，但实际上按照有部宗所承认的内心中有

一种色法。比如说比丘的相续中有戒体，有部宗认为这是一种色法，但是从外面的行为上根本看不出来，外面穿着法衣他也不一定有戒体，外面没有穿着法衣也不一定没有戒体。

就像我昨天举的例子一样，文革期间一些出家人表面上看起来穿着在家人的衣服，但是三衣一直没有离开的这些人，如果他的有表色在外面都看得出来，那么当时的领导也是看得出来：他的无表色的戒律在外面暴露出来了，他肯定是比丘，会这样说。但实际上没有这样的外面表现。这是善方面的无表色的色法。

如果相续中乃至有生之年要当屠夫、妓女，他的相续中有非律仪的一种无表色，这个外面根本看不出来，但是他的相续中已经受持了有生之年造这种业。按照有部宗的观点，认为他的相续中也已经有了不善法的色法的实体存在，这个叫做非律仪。

刚才说的中戒，中戒有善的无表色和不善的

无表色两种。善的无表色，比如说对僧众供养经堂，在整个经堂没有毁坏之前，依靠经堂所造的这些善业对这个施主来讲，也是全部能得到，这是中律仪的无表色的一种善法。

如果对屠夫提供屠宰场，那么整个屠宰场所杀众生的业没有用尽之前，暂时一直在你的相续中获得了无表色的罪业，这个也是暂时的律仪的一种无表色。

以上所讲的问题就是《俱舍论》里面的有表色和无表色，还有我们前面所讲的中律仪也就是中戒，这些问题也是有一个息息相关的道理，你们自己课后考虑的时候，如果实在不懂，还是要翻开《俱舍论》。

我昨天问五浊的时候，有两三个道友的表情还是不错的，看着好像是能回答，这些最基本的、简单的名言方面的道理，如果依靠《俱舍论》没有学懂，确实是有点麻烦。如果要精通名言法，那还是要学《俱舍论》；要精通胜义法，就学《中

论》。

我们刚刚学完了，如果没有全部记住，也有点可惜。希望你们还是在现在刚学的时候，要预习和复习，可能心的相续中会熏染得比较稳固一点。否则，再过两三年以后，可能自己一点印象都没有。对于所学过的这些道理反反复复地复习非常有必要，不然忘记了就很可惜。

这是我们刚才讲的七种业。七种业这两个颂词里已经讲了，业的安立已经讲完了。

子二（对此断除常断之理）分二：一、对方发出常断之太过；二、对此回答而剖析。

丑一、对方发出常断之太过：

谁是它的“对方”呢？我也看了很多讲义，里面有一些讲得不是特别明显，印顺法师讲这个是破斥，如果是破斥，可能科判上有一点问题。因为应该有部宗就是他们的对方，有些认为，业是常有的话，也不对的；不常有的话，也不对的。对方给有部宗发太过的时候，有实宗里面的经部

宗、有部宗也作了回答。下面这几个问题全部讲的是这个道理。但是首先我们知道对方是怎么样发的太过。对方发了这样一个太过：

**业住至受报，是业即为常，
若灭即无常，云何生果报？**

对方应该是有实宗的对手，不是中观的对手。中观的对手的话，中观最后是把包括有部宗和经部宗所有的观点全部一并破斥。

在有些经部宗和有部宗面前出现一个他们的对手，对方这样说的：你们经部宗和有部宗以及，不知道他们对中观宗认不认识，也许他们对中观宗不认识，但是对经部宗和有部宗就不承认他们的说法，它发出这样的太过以后，然后，明天经部宗站起来了，接着有部宗的论师们开始辩论，后来他们正在这样打架的时候，可能对方都已经失败了。最后对方失败的时候，有部宗和经部宗认为自己已经战胜了，很高兴的时候，最后中观宗的美国出现了：你们所说的也是不对的，

接下来把有部宗和经部宗的观点就全部破掉。

所以，我们这个科判相当重要，尤其是第十七品里面的科判分得比较细，而且内容也比较多，不像前面的几品。希望你们学习的时候，一定要把关键性的问题和一些科判的重要部分抓住。否则我们闻思半天，到底这是谁的观点都不太清楚，恐怕就很困难。

对方的观点是这样的。对方刚才说了所谓的业已经常住，《百业经》种说的：众生所造的业，百劫之中也不毁灭，这个业就一直住着，一直到达受报之前²¹，比如我今天造了一个业，再过了一百年以后才成熟，那么这个业从今天到一百年之间的本体不损害而存在。如果是这样，那么这个业已经变为常有。对方给我们发出这样的太过。

我们平时也可能这样想，我们所作的业是不

²¹《百业经》是我等大师释迦牟尼佛宣说因果不虚的一部甚深经典，共有一百多个公案，涉及到比丘、比丘尼、沙弥、沙弥尼、优婆塞、优婆夷、仙人、国王、大臣、婆罗门、施主、居民、妓女、猎人等人物，形象地阐明了“善恶之因必感善恶之果”的真谛。“众生之诸业，百劫不毁灭，因缘聚合时，其果定成熟。”

是一点都不毁灭而存在？如果一点也不会毁灭而存在，那么这个业不就是常有了？我们以前也讲过什么叫常和断：以前存在的，以后一直不毁灭就叫做常有；以前存在的，以后已经不存在就叫断灭。比如今天杀一个牦牛，杀业暂时不成熟，再过一百年的时候才成熟，那么中间这个业是不是已经成了常住？如果成了常住，那么就有的过失。这是对方给我们发出的一个太过。

还有一个太过，“若灭即无常”，如果今天所造的业，第二刹那间的时候不存在，它的本性已经毁灭，那么有什么样的过失？“云何生果报”，那么不应该产生果报。因为我刚才杀牦牛的业马上都已经灭了，

马上已经灭了，第二刹那间的时候，我刚才造的业根本不存在。根本不存在的的话，那么以后这个果报怎么会产生？如果以后要产生一个果报，那这个果报难道不是无因中产生吗？有这个过失。对方提出这个问题。我们下面回答的方式

比较多。

对方给我们发出这样的太过的时候，我们怎么样回答，希望大家应该想一想，这是比较关键的问题。尤其是对于业因果，胜义中所谓的业不存在，这个道理一定要生起定解。但在世俗中，因和果怎么会是合理的。这个问题上，不管是站在有部和经部的观点，还是站在中观的观点上，一定要有很好的说服力。

否则当别人发出这样的太过——如果业一直存在那么就会有常有的过失，业因果不存在又会有已经断灭的过失，那么到底这个业究竟是怎样成熟的？这样回答的时候，可能很多人在遇到这个关键问题的时候，大家都是不能回答。这样是不合理的。我想今天还是给大家留一个时间，好好地思维一下，到底该怎样回答这个问题。对你个人来说，业常有也不能说，常有的话，也是常派外道的说法。如果说断灭的话，也是断灭派，也是外道的。所谓中观和所谓佛教徒的话，业因

果肯定要承认存在的，那存在的话，存在方式是怎么样安立的，这个问题还是比较关键。希望大家今天应该好好地思维。

下面在讲义上给大家讲一遍，明天再讲怎样回答上述问题。

对于业因果，《俱舍论》的第四品和《中论》的第十七品基本上相同，《俱舍论》的第四品中主要讲业因果在名言中如何存在以及分类、分别这些讲的比较清楚；《中论》十七品里面主要讲对方是怎么样承认的、有部宗和经部宗安立因果的最好的依据是什么，这个宣说以后，中观站在中观理的角度来开始剖析，分析他们的道理。

为了进一步对业因果生起坚定的信心，尤其你们心思主要应该放在第十七品。我讲每一品的时候，觉得这个也重要，那个也重要，但这一品还是很重要，所以应该，不是觉得不重要，表面上让你们觉得这个也很重要，人无我也觉得很重要，法无我也觉得很重要，《观去来品》也是很重

要，《观因缘品》也是非常重要，但实际上确实都很重要。因为很多人对佛教的基本道理都不懂，站在什么样的立场剖析。这些问题，很多佛教徒是一窍不通，所以我觉得对于每一个问题都应该掌握。

下面我们开始讲讲义里面的道理。

【辛二、广说分别之相：】

佛所说思者，所谓意业是。

所从思生者，即是身口业。

【(业的种类可以划分为：)】

这一段实际上是下面讲七种业的一种旁述，但这个在颂词中已经加在这里。我想了想，可能到时候把这一段拿到下面，藏文里面确实是这样的。但藏文上面把麦彭仁波切的注释，后来整理的时候可能没有好好地校对，上下都有点错乱。本来这个就是讲身口意三种业的时候，但是身口意三种业下面的那一段，就主要解释这个颂词的内容，中间大篇幅的这一段就是讲下面的七种业。

下面讲七种业，到时候可能把这个作个注释然后换到下面的旁述中。不然一下子就这样解释，好像跟前面的颂文没有任何关系的感觉得。

【言说表明善与不善语言词句的语有表色业,】

善和不善，刚才这些都已经讲了，这是语有表业。

【与善与不善身体行为的身体有表色业两种有表色业;】

有表色有两种，它这里面的善和不善都包括了。如果详细分这个都是已经有四种业了。如果按四种业来算，下面的数目就已经超越了，所以这里身有表业和语有表业分两个，有表色业有两种。

【以及永不断除杀生等行为的非律仪无表色,】

就是无表色的业，这是一个。

【与永断恶行的律仪无表色】

别解脱戒一般都是在有生之年永远断除恶行的无表色。

【两种无表色业；处中律仪的无表色业也分为善与不善两种：】

在中律仪中分了善和不善两种。刚才身语中善和不善没有分开，那数目就多了。如果今天早上到明天早上之间受八关斋戒，这也是中律仪；如果从今天到明天之间杀生，这也是中恶戒。前一段时间学《俱舍论》的时候也有辩论。不过学《俱舍论》还是很快乐的，我们再学一次的话，恐怕《俱舍论》应该学得很好。

善与不善业有两种。那第一种“善业”是指什么？

【第一种，是指在向僧众供奉庙宇等等之后，乃至（该善业之果的）福德受用尚未间断之间，属于该作者的善无表色业之相续就不会中断；】

这个是善业中业。我刚才讲了，如果给寺院供养僧众，那么这位施主在这个寺院没有毁坏之

前，一直会得到依靠这个寺院所生的善报。这是中律仪的善。

【第二种，是指在建造杀生房屋之类的行为之后，乃至（该恶业之果的）非福德受用尚未间断之前，（属于该作者的）处中律仪不善无表色业就会始终存在。】

屠宰场一直没有毁灭之前，这里面杀了多少众生，作者全部有这种过失。我有时候想，不要说其他的众生，有时候这些做工的，他们心里面不一定对善法有恭敬心，但是有些工人也还是有福报方面的差别。我们学院里面这些工人为僧众修路、修厕所、修经堂，虽然他心里的发心有没有不知道，但听说还是有些工人，他们跟我说来学院两三个月都是一直没有间断课，这样造的善业很大。而且他所造的业，比如给僧众修公路，那么公路一直没有毁坏之前的有表善业，也可以叫做中律仪的业，这个功德不会损害。

刚才一个是施主，还有刚才做工的人，如果

工人到屠宰场帮他们修这样的，或者是修监狱，修一些养鱼场等等，那么这里面所杀害的众生也是在这个厂没有毁灭之前一直为他带来罪过。有时候他们可能不是特意的，但是与众生和三宝的突然的缘起也有一定的关系。

刚才中律仪的两种有表业和无表业。

【加上前面所有（共计六种）业的等起，】
六种业的等起，全部算为一个。

【也就是使善与不善之业现前的行思之业共有七种业。】

行思这个指的是思业，因为后面的全部是思所作业，总共有七种。所以，我刚才说的是这一段实际上是下面宣说七种业里面的旁述语。下面的这一段就是解释上面的颂词。

【究竟什么样的业就是佛陀所说的“思业”呢？我们承许：所谓的“思业”，也就是指意业；究竟什么样的业，就是佛陀所说的“思已业”呢？】

《藏汉词典》里面也说是思已业。那天《俱

舍论》里面是不是思所作业？昨天我查了一下思所作业。但思作业也可以。

【我们承许：所谓的“思已业”，也就是指如果没有思维，也就不可能成立，】

比如我这个身体做什么事情，如果没有通过思维，也不可能进行。语言上面的业，如果你的思维和动机没有在前面，也不可能进行。所以叫做思已业。思在前面已经经过了。

【因的名称是以果而安立的身语之业。】

实际上是以因的名称来安立果。本来身体和语言不是思的业，但是它的因就是为思索，所以就叫做思已业。本来，我们这个语言也不是心，身体也不是心，但是语言和心发动的来源实际上就是思维，称为思所作业、思已业的原因就是这样。

【以上所讲的，就是以三门所造的三种业。】

下面就是讲七种业。

身业及口业，律仪非律仪，

及其余无表，亦善亦不善。

【语言（之有表色业），身体行为（之有表色业），加上不舍弃不善行为的“非律仪无表色业”，以及舍弃不善行为的“律仪无表色业”，】包括别解脱戒等。

【都可以划分为（善与不善）两类。同样，在律仪无表色业与非律仪无表色业之外的】

刚才颂词里面对应的就是“其余”。

【处中律仪无表色业，也可以划分为善与不善两种。】

善和不善业两种指的是什么？就是下面所讲的：

从用生福德，罪生亦如是，

这是刚才前面讲的中律仪的善和不善业两个。

及思为七法，能了诸业相。

【从享用而产生福德，以及如同从享用而产生福德的道理一样的，（从罪业而产生的）非福德，

再加上行思一共有七种业。】

意思就是指刚才造经堂一样的福德和造屠宰场一样的非福德的两种业，再加上前面讲的思业，共有七种业。

【就是我们所承许的业分别相。】

【己二（对方避免常断边之理）分二：一、设立辩论主题；二、宣说避免过失之答案。】

【庚一、设立辩论主题：】

**业住至受报，是业即为常，
若灭即无常，云何生果报？**

【他宗有人兴论道：】

他宗，这里指有实宗面前站起来的个别他宗。

【“倘若该业在果报尚未成熟之前，能够始终安住，该业就应成为恒常之业；倘若该业像种子被烧焦一样已经灭尽，则业果也应该像苗芽一样被灭尽，不可能有一星半点。】

它们的业果也不存在。

【既然如此，业果又怎么会产生呢？”】

种子烧完了以后，苗芽不可能存在，这样也已经堕入断灭的边。如果业常存在，就会有常有的过失；如果业不存在，那就已经堕入断灭的果。

【在观察直至业果成熟之前，作为因的业究竟是始终安住，还是并没有安住的有关争论方面，声闻乘部分承认相续存在的宗派[经部]，】

这里指的是经部宗派。

【以及部分承认不失坏法存在的宗派[有部]认为：承认后一种答案就没有过失。】

他们认为，虽然是断灭，但是不会有不生灭的过失。虽然种子不可能常有存在，但是不会有这种过失。

【并罗列了下面各种理由来避免常断之过。】

下面也讲了很多的道理，我们下次再继续广说。

下面大家一起回向功德。

第 56 课

思考题

1. 经部宗所说种芽相续之比喻，怎么不堕常断两边呢？
2. 以什么样的推理才可通达善恶因果不堕常断二边之理？
3. 你能否站在经部宗的立场上，说服不信因果之对方？
4. 十善业有哪些？一般与殊胜的十善业分别是如何界定的？为什么造十种福业可以享受今生及来世的快乐？

为度化无边无际的众生，请大家发无上殊胜的菩提心！下面，我们继续讲龙猛菩萨所造的《中观根本慧论》，现在主要宣讲缘起的特法中，抉择有实法不成立的自性。

己二（破彼之能立）分三：一、破有实法之

作用接触；二、破因缘之能生；三、破暂时缚解。

所谓的缚解不合理，分三个方面来宣讲，因缘不成立的道理，在十六品和十五品中已经讲完。解缚不成立的道理也是分几个方面来阐述。

庚三（破暂时缚解）分三：一、破轮回之本体；二、破彼能立之因果；三、宣说趋入真如之方便。

辛二（破彼能立之因果——观业品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

壬一（以理证广说）分二：一、宣说业果自性成立之宗；二、对此进行观察而遮破。

癸一（宣说业果自性成立之宗）分二：一、业之安立；二、对此断除常断之理。

昨天业之安立讲完了。

子一（业之安立）分四：一、宣说善业；二、宣说二种业；三、宣说三种业；四、宣说七种业。

都已经讲完了。今天：

子二（对此断除常断之理）分二：一、对方

发出常断之太过；二、对此回答而剖析。

丑二（对此回答而剖析）分二：一、说经部宗观点；二、说有部宗观点。

前面他宗发出太过：种子或者业最后是存在还是不存在，如果存在有常有的过失，不存在，有断灭的过失。昨天已经讲完了，现在对此进行回答的话，科判上分三个：

寅一（说经部宗观点）分三：一、以比喻说明；二、结合意义而宣说；三、确定业果。

卯一（以比喻说明）分二：一、宣说种芽之喻；二、远离常断之过。

首先讲第一个问题“宣说种芽之喻”。

昨天对方给我们发出了这样的太过：种子是常有还是不常有？如果种子一直不间断，它的本体存在，那么就会有常有的过失；如果种子已经灭尽，种子灭完了，那就有断灭的过失。这样，你们中观宗已经堕入到断灭或者常有的边，常派和断派跟外道派别没有什么差别。对方给我们提

出这样的一个问题。

下面的话，总的科判大家应该理解。总的科判的话，中观应成派并不是自己在胜义中承认的宗派，因为这个是业果自性成立的宗派，全部是业和果自性成立的宗派里面，宗派里面，对方提出，然后我们站在经部宗、有部宗以这样的观点来剖析，这样第一个，科判里分的很清楚——业和果承认为相续，承认为相续的话，就没有常断的过失。今天主要讲这个问题。

这个问题，在麦彭仁波切的科判里面说是经部宗的观点，等一会儿我们学习的时候在整个科判里以经部宗的角度来建立自己的观点，以比喻来说明，然后自己承认这种比喻远离常断之过。分两个方面。

辰一、宣说种芽之喻：

如芽等相续，皆从种子生。

从是而生果，离种无相续。

科判里面说：以种子和芽的比喻来说明经部

宗的观点，昨天他宗给我们发出这样的太过：你们所承认的因和果到底是怎么一回事？如果种子灭了有断灭的过失，种子常有则有常有的过失。到底是怎样的呢？

那么我们可以这样回答。从字面上解释，所谓的芽和“等”字里面所包括的茎、根、叶、果等等这些法，实际上是相续性的，它有一定的相续。它有它的相续的话，就是同一类的。比如青稞的芽所产生的青稞的茎、果，全部是青稞的相续，与同一类别的。同一类别的相续的法，全部是从它的种子当中产生的，因为青稞的种子是灰色种子，最后绿色的种芽等一连串都是依靠它的相续而产生。

“从是而生果”，这样的相续不断已经存在，跟任何其他法完全不相同，而且因缘具足的时候，这样的因缘连续不断，就像有些注疏里面讲的河流的相续一直不断，一直不断而产生的后后的果。刚才芽是从种子中产生，依靠种子产生后面的整

个茎，这个相续的过程就是依靠它而产生的。如果离开了种子，那么刚才我们比喻的青稞的相续也不存在。如果相续不存在，那么产生的芽也不存在，芽不存在那么它上面结的穗或者结的果实就不存在。所以它有这种因果规律。

《显句论》中讲：微小的种子，具备俱生缘的缘故，广大的果也会无欺成熟的。微小的种子，具备所有的俱生缘。具备所有的俱生缘的话，它的广大果可以成熟。从这个道理上可以推出：站在经部宗的观点，他们把业和果以比喻来说明，比喻是什么呢？就是种子和芽的比喻。种子和芽有一种相续性，这种所谓的相续是同一类的物体不断地发生，当然它不是常有也不是断灭，但是它有不断的一种相续存在。

这一点，稍微对植物学或者对农务比较了解的人就不是很困难的事。因为你把种子埋在地里面，产生与它相同的果，任何一个人应该是了解的，这一点没有任何理由驳斥。你说这样的没有

任何损害的种子，它通过各种因缘聚合以后，它的相续不能发生的理由，我们也根本找不出来。所以说，这个比喻应该成立，经部宗最可靠的一个比喻就是种子的相续中产生芽，芽也依靠种子而产生。没有种子的情况下，它能不能产生呢？根本不可能成熟，根本不可能产生。所以以这个比喻来说明什么？说明我们下面将要所讲的内容。

这是首先宣说种芽的比喻，这种比喻远离常断，刚才讲的第二个科判，是远离常断。这是比喻上的远离常断。下面讲的是意义和意义上的远离常断，应该这样细致地分析。

辰二、远离常断之过：

从种有相续，从相续有果。

先种后有果，不断亦不常。

这个就是刚才那个比喻上面，芽和种子之间的关系我们经过观察，实际上是远离常断的意思。怎么样远离常断？从种子当中是有相续的，刚才

说了以青稞为例，那么青稞的种子中有青稞同一类的不断的相续，接连不断，有了相续最后它的果才会成熟；如果没有种子，果就不可能成立。

“先种后有果”，先有种子，后面有果的，所以这个比喻实际上也不是常的，也不是断灭的。应该可以这样讲。为什么不常不断呢？我们可以再进一步详细分析。刚才我们所讲的种子和芽，种子是有相续的，然后相续中产生果，种子先存在，果是后面有的，所以它不常不断的。意义上是这样讲的。

那么为什么不堕于常边也不堕于断边？意思就是说，如果种子一直存在，种子在产生果的时候一直存在的话，就像前面讲的一样，以前有的最后还是存在的话，那么有常有的过失；反过来说，如果种子已经灭完了，种子灭完了，它的果也是随之而灭的话，就有断灭的过失。它的相续和它的果一直不存在的话，有断灭的过失。

可是通过种芽的比喻来说明这两者都不是，

为什么这么讲？因为种子有了以后，种子过了第二刹那的时候就不会再停留。种子自己虽然已经灭了，第二刹那的时候，种子自己的本体虽然都不存在，但是种子所引发出来它的相续，也就是青稞种子产生苗芽的时候，原来的青稞种子的本体已经灭完，可是，它所引发出来的，原来的青稞种子所引发出来的青稞同类的相续还是不断地延续下去，不断延续下去的话，最后青稞的果是存在的。

当产生果的时候，原来青稞的种子早就灭完了，所以不会有常有的过失；如果在果的时候它原来青稞的种子还一直完好无损地存在，那么会有常有的过失，但情况并不是这样的。结了果的时候种子已经灭完，就不可能有常有的过失。如果种子灭完后再也不产生果，好像火熄灭了一样，然后就根本不可能存在后面的任何延续的果，那就已经成了断灭的过失。可是，我们在种芽的比喻上面看，情况并非如此。

为什么呢？我们现量见到青稞的种子种完以后，它的这个果是完全能得的到，对于这一点，不用说一般学理论的人，有些农民说什么话他也根本不懂的但是他天天种种子，肯定知道播种后结出来的这个果是无欺而存在的，以这个原因，再愚笨的一些农民也知道果应该存在的。这一点业没有任何怀疑。

从这两个比喻可以说明，种子和芽之间的关系也并不是常有的，也并不是断灭的，不常不断的道理我们应该生起信心。因此对方有部宗采用的比喻种子和芽，首先它用了种子和芽的比喻，种子和芽不会有常和断的过失，这两个颂词主要宣说这个，这个比喻现在既然对方已经承认了，对，你们的种子，第一个是种子会产生苗芽和果，这个是对的；第二个种子和芽之间的关系并不是有常的过失，也不是有断的过失。如果它承认这两个，那么这个结合于业的方面，因为昨前天对方发出的太过：你们所谓的业，要么有常有的过

失，要么有断灭的过失。对方给我们发出的太过主要是从业方面来讲的。下面就结合意义来宣说。

卯二（结合意义而宣说）分二：一、宣说业果相续；二、远离常断之理。

辰一、宣说业果相续：

如是从初心，心法相续生。

从是而有果，离心无相续。

“如是从初心，心法相续生”，就像刚才种子和芽的比喻，相续是可以存在的，这样的相续不会有常有的过失。同样的道理，最初的心法的相续不断地产生，从而有它的果，如果离开了前面最初的发心，那么它的相续和后面的果也不存在的意思。

比如我们最初发的心，善心也可以，恶心也可以。如果发的恶心是杀害众生或者是对三宝起邪见，那么这个恶心就相当于刚才那个种子一样的，种子不断地产生茎、根、叶、果，这个恶心邪见不断在自己相续中蔓延，然后就开始积累

了很多恶业，最后它的相续一直在心里面不断地产生，不断地产生，那么果报将来就是堕入恶趣，堕入地狱，受烧热地狱的煎熬之苦等等。

这样的痛苦最后就有这个果，“从是而有果”，如果离开了前面恶心，或者用邪见比喻，让邪见的恶心离开的话，那么后面的相续也根本不可能存在。这是刚才用恶心来比喻也可以。或者也可以用善心来比喻，因为这个心——善业和恶业，在《显句论》中也是从善和恶两方面都可以引用，两方面讲。

如果用善心来比喻，最初的心以发菩提心为例。发菩提心为例的话，它的心一直不断的相续，这种善业的功德心不断地增上，最后它成熟无量无边的果。《中观四百论》中云：“菩萨初发心，胜过大地上，一切众生类，转轮王福德。”意思是菩萨最初发心的功德胜过大地上所有众生获得转轮王的功德。这主要是讲一地菩萨的功德。一地菩萨的初发心，最初生起胜义菩提心的这种

发心，最后他得到的果是什么样的呢？得到的果无量无边的。

记得《中观四百论》第五品引用了月称论师在《中观四百论》注疏里面的讲义²²，里面也已经讲了最初的发菩提心获得的功德无量无边，也比如说一地菩萨最初发心的时候，刚开始我们先发心，也就是资粮道的时候发世俗菩提心，到了第一地菩萨就是胜义菩提心的开端，这样的果与整个三千大千世界所有的众生获得转轮王的功德

²² 《中观四百论》第五品 明菩萨行品：辛一、最初发胜义菩提心的福德：

问曰：菩萨从何得名为胜义菩萨呢？其胜义发心之福德如何？

“菩萨初发心，胜过大地上，一切众生类，转轮王福德。”

菩萨于初地发起胜义菩提心，其福德远远胜过大地上一切众生类都成为转轮王的福德。

菩提心有世俗与胜义两个层次，世俗菩提心是大乘修行人最初发心至加行道之间，为了利益父母众生而生起取证菩提果的发心，胜义菩提心是菩萨在一地至十地之间的菩提心。菩萨证入初地，发起胜义菩提心，即名胜义菩萨，真实成为佛的意子，如《入中论》里所言：“从此由得彼心故，唯以菩萨名称说，生于如来家族中，断除一切三种结。”初地菩萨生起胜义菩提心，其福德不可思议，纵然大地上一切有情众生，皆成为统领四洲的转轮王，其福德总合起来，也无法与初地菩萨发菩提心的功德相比。得到转轮王，只是今生暂时的利益，但是一地菩萨生起胜义菩提心，于所有众生皆能施予生生世世的暂时与究竟利益，即使是一刹那菩提心，也能有不可思议的功德，远非所有的转轮王福德相比。因此，菩萨生起胜义菩提心时，其内心喜乐也无可言喻。

一样，他的相续中是连续不断地开始萌发，开始产生。

所以，这里可以这样说，最初的发心，心法是相续而产生的，那么有了相续就有了果。所以，如果离开了前面所讲的心，他所造的善业或者恶业也不存在，如果所造的善业恶业不存在，它的相续不可能存在，相续不存在，那么果也同样不存在，是这个道理。

一般来讲，对于所谓的业，有些论师的观点也不相同。唯识宗所谓的业，讲《俱舍论》的时候稍微提到过，唯识宗所谓的业是在阿赖耶上面的一种习气，是众生阿赖耶上面已经熏染的一种习气；有些经部宗他们认为什么呢，认为所谓的业是在第六意识不间断地存在，第六意识的相续不间断的存在，这个相续中有一种隐藏的习气就称之为业；一般有部宗认为，所谓的业就下面所讲的一些比喻，就像债券一样是一种不损坏的法，乃至菩提果之间都实有存在。

所谓业的观点，我们讲《入中论》和下面再讲《中观根本慧论》的时候还要提及这个问题。业的判断方式，虽然各个宗派说法有不同，但是总的来讲，我们在这里面主要是以经部宗的观点为主。

这是刚才我们所说的结合意义里面的第一个内容，宣说业果相续，宣说业和果也是相续不断的。这样的业果相续，正如刚才比喻所说的那样，实际上也是远离常断的。怎么样远离常断？下面第二个科判里面就是宣讲“远离常断之理”。

辰二、远离常断之理：

从心有相续，从相续有果。

先业后有果，不断亦不常。

刚才种子的推理和下面的推理完全是一样的，只不过是前面先有种子后有果，这里是先有业后有果。如果懂得意义，这个颂词背诵起来可能也比较容易。这个科判是从业的角度来讲，前

面从种子的角度来讲。

这个业，不管是善心还是恶心，心是有相续的，刚才善心用菩提心来比喻，恶心用邪见来比喻，不管是善心还是恶心都有相续，有了相续的话，它的相续就不断的产生。比如我生起菩提心，这个菩提心，乃至菩提果之间一直没有间断。没有间断的话，它有菩提心的一种相续，这个相续就一定有无欺的果。

这种果，“先业后有果”，先有菩提心，后面有安乐的果，所以它不常也不断。如果发了心以后没有果，那就会有断灭的过失；或者发了菩提心后成熟了果，刚开始发的菩提心一点也没损害，还存在的话，那就会有常有的过失，但是这两种情况并不存在。因为发菩提心在前面，发完心以后它的本体已经灭完，但是它的相续一直不断地产生。因为自己本体灭完了的原因，所以不会有常有的过失。然后它的相续和它的果是无欺而产生的，不论是发恶心还是发善心，它的果都是无

欺而产生，那么从这个角度来讲，因为果就不是处于断灭了。因为果存在的缘故，就不会有断灭的过失。

种子和菩提心，刚才说的善心，恶心的因，到了果的时候根本不可能存在。不存在的缘故，就不会有常有的过失。所以从表面上看，经部宗的这种观点也非常有说服力。昨天他宗提出来问题：种子存不存在？种子存在有常有的过失，不存在有断灭的过失。当时可能大家一下子觉得回答起来很困难，但现在按照经部宗的观点也不会有什么困难的。

这以上的观点，按照宗喀巴大师，《中观根本慧论》的注疏《理证海》里面，是这样讲的：以上的观点在《中观根本慧论》各大讲义里面，他的对方是不明显的，他说这个观点是不明显的。但是《俱舍论》第九品中——《俱舍论》我们只学了八品，后面的《无我品》没有学。《俱舍论》第九品来看，这个应该是经部宗和克什米尔论师

的观点。宗喀巴大师是这样讲的，以上的观点可能是也是吧。看到《显句论》还有清辩论师等，清辩论师把这几个颂词也讲得特别略，其他很多藏文的讲义里面都没有特别明显地宣说，只不过是麦彭仁波切的科判中说是经部宗的观点，其他都没有说。但是宗喀巴大师注疏里说这以上的观点在《中观根本慧论》的各大注疏里面都是不明显的。但是在《俱舍论》第九品当中的内容来看，应该是经部宗和克什米尔论师的观点。

刚才从比喻和意义结合已经讲完了，下面是第三个问题“确定业果”。

卯三、确定业果：

能成福业者，是十白业道。

二世五欲乐，即是白业报。

能成熟福德的善业总共有十种，这里已经确定了善业，因为恶业在这里面没有宣说。“能成福业者”：当然释迦牟尼佛所宣说的业的差别和种类相当多，有关的经典里面来讲，是非常多的。

但归纳起来，所有的善业、所有自性业可以分为十种白业。我们平时所说的十种善业：身体如不杀、不盗、不淫，是身体的善业；语言方面有四种业——断除妄语、绮语、两舌、粗语；意的善业包括断除害心和贪心，还有生起正见，总共有十种善业。

这十种善业，实际上是“二世五欲乐”，在今世和来世都可以获得色声香味触世间五种欲妙的安乐。我们今生行持十业的话，这些都能得到的。那么这是什么原因？这就是我们造白业的果报。本来业的遭受方式方面，按照《俱舍论》所讲的那样，有些业是顺后生受业，顺现法受业，还有顺次生受业。比如说有些业是今生受报应，有些是下一辈子受报应，还有些是来世的来世受报应；有些不一定受报应的，有些细微的或者遇到了一些对治，有些是不定业。业的种类差别也是相当多，但这里主要说有十种善业。

十种善业的果报今生也能获得，比如人们，

所有的杀盗淫妄，所有的妄语、绮语全部断除，大家都处于善心的状态中，那么从人间的角度来讲，也是具有一种，确立人生道德的价值、观念，以及提高自己的人格、道德等等方面起到非常大的作用。

从今生来讲，行持十善，在健全自己品德方面，具有相当大的利益；从来世的角度来讲，如果行持了这十种善业，果报不会虚耗，一定会是成熟快乐，这也是自然的规律。

当然行持善法方面，我们平时也是这样讲的，在有关一些因果教言里，所谓十种善业有特殊的善业和一般的善业。比如不说妄语、不生邪见，这叫做一般的善业；特殊的善业比如不但不生邪见，而且以正见来抉择佛法的甚深道理；不但不杀生，而且以放生为主利益众生；还有不但不说妄语，而是以真实语来弘扬佛法等等，这些是特殊的善业。不但是自己行持这样的善业，而且以相当程度的方式来弘扬教法，那么这就是一种特

殊的善业。

这个后面，昨天前面讲的第一个颂词²³，很多讲义里面，把前面的颂词放在后面，原因是什么？因为前面讲了十种善业，除此之外还有调伏自己的心，利益众生和慈悲心，这些继续宣说。从文章的整个角度来讲，把善业提到这里，好像整个文章的顺序来讲，也没有什么不合理，但是大多数的论师把这个放在前面。

宗喀巴大师的注疏里面也是把这个偈颂放在第一个颂词，所以基本上藏传佛教的各大讲义里面都放在前面，在汉地很多大德的注疏里面，有些放在前面，有些放在后面，这些显现都是有的。但不管怎么样，我们从自身理解的话，既然是鸠摩罗什的译本，我想就应该遵照他原来的次序，在《青目释》的讲义中也是放在前面，是这样的。

今天讲到这里，后面宣讲讲义。

²³ 即：“人能降伏心，利益于众生，是名为慈善，二世果报种”

【庚二（宣说避免过失之答案）分二：一、经部避免过失之理；二、有部避免过失之理。】

【辛一（经部避免过失之理）分二：一、遣除常断之理；二、宣说业果。】

【壬一、遣除常断之理：】

如芽等相续，皆从种子生。

从是而生果，离种无相续。

【苗芽、根茎以及枝叶等等的相续，首先都是因为种子存在，才能由其而产生的，果实也随后而从该相续中产生。如果离开了种子，则果实等等也无从产生，也就不可能存在。】

比如说它的果，它的芽，随着种子而存在，随着种子的灭亡它也会灭亡。如果种子最初的开端已经灭完了，那么芽也不能存在。

随着它的存在而存在，随着它的灭亡而灭亡，有两种理解方法。比如说，种子本体存在然后产生果，它的果还是随之存在的；如果种子首先都不存在，那么它的果也随着种子而灭亡。

这里并不是说随着种子灭亡的话，种子灭尽的时候果也灭尽，不是这个意思。否则春天耕耘以后，应该种子的相续，按照因明的观察，当下已经灭了。灭的话，如果它的果也是随着种子而灭的话，那么果也不会产生。这个方面不能误解，尤其是在因明辩论的时候，这些词语一定要注意。

【所以才用此方式建立了因果的关系。这样就不会有常断的过失。】

怎么没有常断的过失？

从种有相续，从相续有果。

先种后有果，不断亦不常。

【因为，我们说的是从种子的灭尽而产生相续，从相续的灭尽而产生果实。种子在果实产生之前必定已经存在，果实也随着因的存在而产生，所以就不会是断灭；】

种子在果实前面一定存在，否则就有断灭的过失。

【又因为因法种子已经灭尽，所以也不会是

恒常。】

从因法灭尽的角度来讲，不会有常有的过失，然后，它的果不断地出现。

如是从初心，心法相续生。

从是而有果，离心无相续。

【如同前面的比喻一样，】

刚才我用菩提心和邪见来比喻。

【任何善恶的心相续，都是从心法等业中产生的，随后又从此等相续中产生了苦乐的果报。】

就是刚才邪见和菩提心的果报。

【如果不存在心法之类的业，其结果心的相续也不可能产生，而成为必定无有之法。】

但实际上并不是这样，善心和恶心的相续一直是不断的。这些问题的话，现在我们为什么说因果存在，因果存在的这些道理上，当然在胜义中所谓的因和果不存在，但是在世俗中一定要承认因果不虚。但因果不虚的道理通过自己的智慧，然后用外面的，比如说用种子和芽来比喻，站在

经部宗的观点，现在所谓的因和果不存在，不存在的道理在名言中来讲确实是没有的。

如果认为善心所生的乐果不存在，如果说不存在，那么种子所产生的苗芽不存在，你就怎么样回答？所以在这些问题上面，一方面在抉择胜义的时候，一切万法都不存在，这个道理正在抉择。但另一方面对于佛教的道理，闻思相当有必要。

如果对这些观察方法不懂，就会觉得：为什么佛教说善有善报、恶有恶报，那这个因果报应是不可能成立吧？这些人想用自己粗浅的智慧一概否认，但这是不可能成功的事情。因此我们在闻思的同时，有时候有些人是这样讲的：我闻思了半天，但是觉得好像心里面没有什么好处。并不是这样的，所谓心里面的好处，不一定一天都是，好像现在真的打开天眼一样的，什么都是已经豁然开悟，没有这样的。

所谓的闻思，自相续当中的正见逐渐可以培

养，自相续的各种各样的邪见逐渐地就可以损灭。在闻思修行的过程中，不一定外面明显的见到，看我听了半个月，有些人都可能这样想的。尤其是比较笨一点的、对佛教的教理一无所知的人可能会这样想：“我已经听了半个月，好像相续中是没有什么，我是不是应该去山里面去闭关闭关……”闭关的话更得不到什么利益。

法王如意宝在生前的时候，为什么，特别反对年轻人闭关，而且特别反对盲修，其原因也是在这里。我希望你们年轻的修行人最开始的时候不要把心思全部放在闭关、修明点这些方面，否则很容易发生一些不好的后果。最开始的时候应该全力以赴把所有的精力放在闻思上面，你到了晚年的时候才会明白：当时我如果没有下功夫，不知道现在我的前途变成怎么样？

我们刚开始的时候特别想修一些大圆满或者简单的一些修法度过自己的人生，如果当初上师没有救我们，恐怕现在有些人会觉得所谓的成

很简单，应该依靠一个很简单的方法就可以获得果位。

然而在闻思修行过程中，不知不觉在相续中生起很多的正见，然后自相续中存在的邪知邪见，通过不同的了知途径开始全部毁灭。

刚才是从心的相续方面来讲的。这种相续也是不断又不常的，不会有断灭，也不会有常有的。

从心有相续，从相续有果。

先业后有果，不断亦不常。

【这又是为什么呢？因为，我们说的是从心法等业中生善恶的心相续，从善恶的心相续中而又产生苦乐果报。业在果报产生之前一直存在，直至异熟果报成熟之后会灭尽，所以既不是断灭，也不是恒常。】

这个道理我前面已经讲了，大家应该会理解，所以科判的安立方法应该会比较清楚。

【壬二、宣说业果：】

能成福业者，是十白业道。

二世五欲乐，即是白业报。

【关于善业的真正含义，有下面三种解释：正在造作（善）业道的正行，即为白业，该业圆满之后即称为善法；】

人们经常称为善业的正行也叫做白业，善业圆满以后叫善法，做了一个好事，做了一个善法，这是从圆满的角度来讲的。

【或者按照前面所讲的律仪、饶益、慈悲之心三者，也可称之为善法；】

这是第二种情况。

【另外，善法也可以指一般的共同善行。】

我们平时做好人好事，这个也叫善行，所以所谓的善行善法有三种。

【十善法的白业之道，是修（福德）正法的方便。修正法的（白业）果报，是在今生以及来世享受色、声、香味、触五种悦意欲乐。我们还应该了知，造作非法的果报，是与修持善法完全相对立的。】

下面只讲了十种善法，其实十种不善业也可以讲。昨天前面讲第一个颂词的时候，当时有些道友在考试的时候也讲了自己的观点，这里直接宣讲了十种善业，其实也是间接地宣讲了十种恶业同样地会获得今生来世不快乐的果报。这个我们可以间接来了解，虽然颂文中不明显。

今天就讲到这里。

今天作业比较多一点，那天是第十五品里面，现在从第六题开始，

6. 为什么说执著有或无，此人未见佛法真义？

7. 在《化迦旃延经》中怎样宣说远离有与无二边之理？

8. 为什么将“佛能灭有无，于化迦旃延，经中之所说，离有亦离无。”这一偈颂安立为声闻证悟空性之依据？

9. 什么样的见解才堪为诸智者所行持，并断除二边的中观正见？

10. 中观所远离的常断两边，到底是什么样

的？

11. 请默写并解释此品最后两个颂词。

12. 请以本品最后两颂来印证自己所认识的中观不共正见。

后面两颂相当重要，大家应该好好背诵，还有解释，还有以这两个颂词，应该看一看，自己所认识的中观见解到底是不是真正的中观不共正见，这是第十五品。

下面是十六品。十六品的话：

1. 以教理说明作者宣说此品的主要原因。

2. 怎样通过五蕴、众生是否常有的观察来通达无有轮回流转者的道理。

3. 请以五相推理证明蕴界处中无有流转者。

4. 今生来世身之间，有没有中间身？请一一推理。

5. 依靠哪些推理来了知解脱束缚不成立？

6. 如果解脱与束缚同时或者非同时存在有什么过失？

7. 如果解脱束缚不存在，那么我们发愿从轮回中获得解脱佛果的立誓也成为毫无意义的吗？

8. 我们怎样才能通达涅槃无有新生，轮回无有可除的甚深真理？

9. 经过中观这一无缚无解的闻思，你的相续当中有什么新的感应？

第十七品：

1. 作者为什么宣说这一品？

2. 第一颂中怎样宣说善业？为什么不说恶业？

3. 关于第一颂是否放在此品之首尾（最开头）的问题上，有哪些论师的观点不相同？你的观点如何？

4. 所谓业的两种、三种、七种分类是怎样安立的？

下面大家一起回向功德。

第 57 课

思考题

1. 有部宗以什么样的论据来驳斥经部宗所承认的因果相续法？
2. 诸佛声缘为什么赞叹有部宗的业果安立法？
3. 怎样以债券的比喻了知有部宗所承许的业果所依之不失坏法的存在？
4. 请说明有部所说不失坏法的本体与分类？

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！下面宣讲《中观根本慧论》，现在讲破实有法，分三个方面。

戊三（抉择有实法为空性）分二：一、破有实法之本体；二、破彼之能立。

己二（破彼之能立）分三：一、破有实法之作用接触；二、破因缘之能生；三、破暂时解。

庚三（破暂时缚解）分三：一、破轮回之本

体；二、破彼能立之因果；三、宣说趋入真如之方便。

辛二（破彼能立之因果——观业品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

壬一（以理证广说）分二：一、宣说业果自性成立之宗；二、对此进行观察而遮破。

癸一（宣说业果自性成立）之宗：一、业之安立；二、对此断除常断之理。

子二（对此断除常断之理）分二：一、对方发出常断之太过；二、对此回答而剖析。

丑二（对此回答而剖析）分二：一、说经部宗观点；二、说有部宗观点；

寅二（说有部宗观点）分二：一、对经部观点进行破斥；二、承许不失坏法远离常断过患。

可能这样好一点，昨天按照全知果仁巴的科判这样分的，但是因为今天的破斥，应该站在有部宗的观点来破斥的，这样的话，可能更细一点。

今天我们所讲的内容就是说，昨天前面已经

讲了：芽和种子之间的关系是相续而产生，远离常断。这个比喻结合在我们的善业和恶业上面，最后这里讲了一个善业的安立，总共有五个颂词，昨天已经讲了。

卯一、对经部观点进行破斥：

今天先要站在有部宗的观点对经部宗进行破斥。一般来讲，在别的一些宗派当中，大家也知道，有部的观点以经部宗的观点来驳斥，经部宗的观点由唯识宗观点来驳斥，唯识宗的观点由中观宗来驳斥，这是一般的规律。就像我们讲《入行论·智慧品》的时候：上上瑜伽的智慧可以对下下瑜伽的智慧有妨害，有这个教证²⁴。

但是有时候，在特殊的分析问题上的时候，对经部的有些观点，有部宗的有些论师，因为声闻十八部里面有些，观点不同的时候，对经部宗

²⁴ 《入行论·智慧品》：“世间见二种：瑜伽及平凡。瑜伽世间破，平凡世间者。复因慧差别，层层更超胜。”

抉择二谛的有情世间有两种，已得寂止胜观的瑜伽士和未得胜观之平凡世人。其中，瑜伽士能破遮一般凡夫的观点，而瑜伽士当中，又因通达空性智慧的差别，上上者能超胜诸下下者的见解。

也有进行驳斥的对方。所以这里的话，从我们平时的规律来讲，当然经部对有部是有害的，有部对经部有害的这种说法非常少见。但是对于特殊情况，有部宗的有些有实宗的观点驳斥经部宗的观点也是有的。《中观根本慧论》的这个颂词中比较明显。

“若如汝分别，其过则甚多。是故汝所说，于义则不然。”

这里站在有部的观点。“如汝”，如果像你们经部所分别的。分别什么呢？昨天经部宗承认业和果，业和果就像种子和芽一样是相续存在的。相续存在的话，也不会有常和断的过失。这就是前面所讲的。它说：如果像你们所承认的那样，业和果的相续这样存在，那么“其过则甚多”，它的过失是无量无边的，非常多的。藏文当中是它的过患又大又多，这种过失非常大的，而且也是非常多的，藏文中讲到过失有“多”和“大”两个字的含义。在汉文里面只是说它的过失非常多。

“是故汝所说，于义则不然。”因为过失非常多的缘故，你所说的道理不符合实际，于理不容，于意义根本就不合理，就是“于义则不然”。

这里就是说，你们经部宗如果承认因果为相续，这样的观点，有不可计数的过失，也有难以避免的非常大的过患。所以说你们所说的道理完全不合理。从颂词的角度来讲，为什么要有这样的过失？在龙猛菩萨的本颂词中没有说，但是月称论师解释龙猛菩萨的观点的时候，《显句论》里面已经讲了很多的过失。有什么样的过失呢？因为我们昨天承认：就像芽和种子一样，同一类的相续可以产生，对方是这样承认的。如果所谓的因和果，是这样的相续而存在。相续而存在的话，像种子和芽的关系一样，相续同类而存在的话，那么有很多的过失，有什么样的过失呢？比如说一个人生起善心的话，那么这个善心同类不断地相续产生，永远都是生起善心，就不可能生起无记心或者恶心，不应该产生。因为同类相续，是

它相续的缘故，比如说我们生起嗔恨心，生起嗔恨心的话，那么嗔恨心相续不断的，那么这种嗔恨心永远不可能中间有隔阂、间断的机会，因为它的相续永远存在，相续不断的缘故，有这个过失。

还比如人类、旁生、以及地狱这些都是不同类别的。不同类别的话，就像青稞产生青稞的种类一样的，人的分别念应该永远都产生人的分别念，不应该产生天人的分别念了。人的善心和恶心永远都是应该产生人的善心和恶心，不应该变成天人或者饿鬼、地狱，他们的分别念不应该产生。为什么？因为同类相续不断的缘故。

如果这样，那么六道众生也成了一个相续，嗔恨心和贪心也成了一个相续，这种过失相当大，谁也无法避免，这样的过失也是千千万万的，非常多。所以，对方如果承认所谓的相续就是业的因，如果这样承认，那么三界六道的众生全部就成了一个相续，一个众生只能产生一个分别念，

再不能产生其他的分别念，因为只能产生同类别之故。如果可以产生其他的分别念，那么它的这种相续就会有间断，相续间断而成熟业果等等，有很多很多的过失。

月称论师在《显句论》中也是主要以这种方式来宣讲的。清辩论师的《般若灯论释》中推理的方法也完全相同，也是以这种方式。因此，我们应该知道，如果业和果承认为相续的话，那么就像刚才有部宗对他们发出的太过一样，就难以避免众多和极大的过患。因此这里也是说，你们这样的承认完全不合理。

这以上就是有部宗驳斥上述经部宗的观点的科判。

卯二（承许不失坏法远离常断过患）分三：
一、略说；二、广说；三、摄义。

辰一、略说：

**今当复更说，顺业果报义，
诸佛辟支佛，贤圣所称叹。**

意思就是说，我们上面已经，这是有部宗的观点，下面紧接着要讲不失坏法。上面所讲的道理，前面已经讲了，有部宗对经部宗发太过的说法，还有业果，随着业，它的果报成熟的意义，下面按照不失坏法的讲法，因为上面站在有部的观点，对对方进行驳斥的观点，下面依靠不失坏法，业力应该存在的，它不会堕入常边和断边，这种道理，这样的业果成熟或者报应的意义，不是一般世俗人的一种凭自己的臆造，不是自己的臆造，而是什么呢？是诸佛、所有的佛陀，还有辟支佛，辟支佛就是缘觉的意思。以藏文当中还有声闻、缘觉、诸佛，以及诸贤圣。贤圣就是所有的高僧大德和祖师，这些异口同声地赞叹，赞叹什么呢？

这里怎么样赞叹的道理，这些没有引用教证，月称论师在《显句论》中怎么样赞叹的？为什么要这样赞叹呢？这些道理也没有讲。清辩论师这个颂词是作为《阿含经》的颂词来解释的，好像

它并没有说这个是，在黑字里面也是没有的。他在长行文中以《阿含经》的一种教证²⁵那样来讲的，但是果仁巴大师、全知麦彭仁波切，还有宗喀巴大师的注释中，把那个放在《中观根本慧论》的颂词的略说里面，所以我认为这个也可以说是龙猛菩萨的原话。龙猛菩萨的原话没有错的。但是龙猛菩萨很有可能是把《阿含经》里面的教证引用在此处，就像那天我们把《化迦旃延经》中的教证摘录出来一样。

《阿含经》里面的教证引用在这个颂词当中，很有这种可能性。为什么这样引用？引用的原因，下面所讲的不失坏法对于声闻缘觉的观点来讲，尤其是对声闻乘的观点来说，具有一定的说服力，所以，他就引用了《阿含经》的教证，应该是引用在这里，这是我的看法。否则，好像如果它是佛经的话，为什么月称菩萨也引用在《显句论》中，他应该作为它的颂词，但是如果这样的话，

²⁵ 颂曰：“诸佛及缘觉，声闻等所说，一切诸圣众，所共分别者。”

为什么清辩论师的讲义当中，把它作为《阿含经》的偈颂呢？我想我自己分析的话，应该像那天《化迦旃延经》一样的。《化迦旃延经》也实际上是佛经里面的，但是佛经里面的教证原来是个长行文，龙猛菩萨在《中观根本慧论》当中把他作为偈颂的方式来出现的。这里也是《阿含经》的教言，应该在这里以——本来《阿含经》清辩论师引用的话，还是一个偈颂，这个偈颂龙猛菩萨应该是这样引用的。

应该可以这样说，这个就不广说，意思就是这样的。我们在这里所说的顺着业的报应，依靠不失坏法，尤其是声闻乘，声闻有部宗所说的这些法，就全部应该可以说诸佛和声闻缘觉都是赞叹的，诸佛和声闻缘觉在有关小乘有部的经典中也讲得非常清楚。应该是这个意思。

辰二（广说）分二：一、以比喻说明不失坏法；二、抉择不失坏法的自性。

巳一、以比喻说明不失坏法：

不失法如券，业如负财物。

他们认为业和果为什么存在那么长的时间？

《百业经》里面所说的那样：“众生之诸业，百劫不毁灭。”百劫种都没有毁灭，经部宗所承认的相续，有部宗不承认。不承认的话，有部宗为什么也是在百劫当中业一直存在的？然后他们说，虽然业已经不存在了，但是业存在就相当于是一个实法，就是不相应行。他们认为相应行和不相应行当中，行蕴分心相应行和心不相应行有两个。其中心的相应行就是二十或者三十几种心所，或者是五十一种心所，这些与心相应行的。

与心不相应行呢，《俱舍论》中大概有十四个不相应行；无著菩萨的《大乘阿毗达摩》中有二十四种不相应行，二十四种不相应行里面，不失坏法也是安立在这个里面的一种实法。

有部宗认为这是一种实有的法，一直是不失坏的，一种实法的存在的，这个到底是什么样的呢，这个就像债券一样的，券就是我们一般打的

借条，比如说我们把财物借了出去，别人把这个财物都已经用完了，但是他打了借条，以后就凭这个借条把原来的账目包括利息在内就全部还给你。同样的道理，比如说造了一个供佛的白业。供佛的白业今天造完以后，业的本体当下就已经坏了，就像我给别人借财产的时候，别人把这个财产已经拿住了，所以在我的身上，这个东西已经消失了。但是因为有了这个借条，以后什么时候，原来有多少斤或者多少钱，就全部还过来。同样的道理，他们认为，人的相续当中有一种，这个叫做不失坏法。与心不是相应的有一种实法。依靠这个实法，将来再过了几百劫以后，一百劫以后，原来我造的，比如说我供佛的善业，到时候直接显现，我怎么样造的话，依靠不失坏法它就显现的。并且就像我们付利息一样，现在我们讲增上果和士用果的时候，有些果，善业或者恶业会一直增长，没有对治的话，一直增长。增长率就相当于利息一样。

按照小乘的说法，当时讲《俱舍论》的时候也做过分析：不失坏法应该这样存在，不失坏法如券。当时我说不失坏法在《中观根本慧论》中作的分析比较详细、透彻，《俱舍论》中有些地方也是没有讲得那么详细。当时提过一次。

不失坏法如券，业就像负财物一样，有这个比喻；业就像我们负债的财物一样的，把他借出去了，在我们身上已经没有了，但是以后，刚才的主人，财主，一定获得了，原来有什么，他就一定还会获得同样的财物。同样的道理，作者以前所作的业，因果和缘起不虚的缘故，最后也一定会成熟。一般按照有部宗的观点，不失坏法这种有实法存在，实有的存在这样分析也是没有什么不可以的。

但是真正按中观的观点来讲，这样的实法在名言中实际上不成立的。只不过是一种缘起，以缘起力来安立非常方便。用实法来安立的话，不管是经部宗所承认的相续也好，还是有部宗所承

认的不失坏法，凡是业的所依有一个实有的东西要存在，按中观的观点来，过一段时间要分析，所谓业的本体真是要存在的话，存在的理由不管从哪方面讲还是很困难的。

比如说种子和芽，没有详细地观察的时候，可以认为种子的相续是芽，这样说的话，还是说得过去。但是如果详细观察，所谓的相续也是一种总相和概念，除此以外什么也没有。所以根本经不起任何观察，但最究竟的中观推理是最好的，这个过一段时间会讲。

这已经抉择了什么呢？以比喻来说明不失坏法。

已二（抉择不失坏法的自性）分五：一、不失坏法的本体与分类；二、如何断除不失坏法；三、如何生起不失坏法；四、如何灭尽不失坏法；五、归纳分类。

午一、不失坏法的本体与分类：

此性则无记，分别有四种。

不失坏法的本性是什么？不是善业也不是恶业，不是善也不是恶，本体就是无记法。为什么？如果它的本体是善法，不失坏法在生了邪见，已经中断了善根的人的相续中也是有善业，所以它不是善法。不失坏法也不是恶法，为什么？已经断除了恶业的人的相续中，不失坏法还是存在的。按照有部的观点，它既不是恶法也不是善法，应该是一种无记法。

不失坏法分别有四种，哪四种？欲界、色界、无色界分别有三种有漏的不失坏法，此外还有超越三界的无漏的不失坏法。在圣者相续中的有些不失坏法就是无漏的不失坏法。分类方面有四种。

颂词今天就讲到这里。下面过一下讲义。

【辛二（有部避免过失之理）分二：一、宣说他宗之过；二、建立自宗。】

这种分法和我刚才所讲的一样，就是驳斥他宗，他宗指的是经部宗。然后建立自宗分两个方面。

【壬一、宣说他宗之过：】

若如汝分别，其过则甚多。是故汝所说，于义则不然。

【如果按照对方的说法，而建立承认业果相续的观点，】

就是经部宗所承认的那样，建立业因果相续而存在的观点。

【就会有极大的过失和极多的过失。】

藏文中有极大和极多的过失。

【对方认为：如同从种子苗芽等等当中，最终只能产生与其相续一致的果实，比如从稻谷的种子中，就只会产生与其同类的果实，】

比如种子和苗芽是同一个相续，最终也只能生起一个果实，那么稻谷的种子中也只能产生同类的果实（上师修订：“比如从”三个字不要）。

【而不会产生异类之果一样，从善法等等的心相续中，也只能连续不断地生同类的果报。】

刚才《显句论》里面的教义，在这里面也是

比较简略地引用了。

【从三界与六道各自补特伽罗的业中，也应该产生与自身相同类的果报，】

以人为例，他一直产生人自身同类的果报，不应该产生什么呢？不应该产生天人的果报。因为他的业的种姓是人类的业，人类的业就不应该产生地狱的业的本体了，就不应该产生地狱的果，如果产生的话，那就不同类了，相续就不是同一个相续，所以说这个有很大的过患。

【而绝不会产生不同的其他果报而使相续中途间断。】

不应该产生其他的果报来中断他现在的相续。比如我原来是人，然后转到地狱中，原来人的业还要继续成熟，人和地狱相续是不相同的，按照你们的观点不应该这样。为什么？因为你们同类的相续产生同类的报应的缘故。所以这种观点还是很尖锐的，这种理很有说服力。

【如果相续间断，就有相续不存在的过失，

所以是不合理的。】

如果相续间断，比如说我原来是人的相续，现在就变成旁生的相续，那么原来我人的相续就不存在，有这个过失，所以说，你们所承认的观点不合理。

【如果对经部刚才以喻义结合方式所陈述的观点进行观察就会发现，如果承认对方的观点，】

（上师修订：这个地方又改了一些字：“如果经部用刚才所陈述的喻义结合的方式进行观察的观点，”）意思就是说：如果你们经部还是采用前面讲的比喻和意义相结合的观点。如果你们承认或者采用这个观点的话，

【就会有除了同类以外，不能有不同类来进行间断等众多的、极大的过患。】

下面是真正文字上的注释，可能麦彭仁波切在旁述的注解也是加在里面的。这两个推理方法完全相同。但是下面的这一段主要是解释颂词。

上面就可能是当时麦彭仁波切做的旁述分析。

意思就是说，如果你们经部宗采用前面种芽的比喻相结合的观点，那么有什么样的过失？除了自己同类以外，不能有其他的不同类，就是异类进行中断等很多和极大的过患。

【因此，在对方试图用自己所建立的观点进行回答，以避免有关解释业因果的常断之过的时候，他们却无法自圆其说。】

意思就是说：你们经部宗虽然采用各种各样的比喻，认为依靠所谓的相续来建立自己的因果观点，但是不但不能建立，而且有众多的过失，所以你们这种说法无法自圆其说，根本没有合理性。

【壬二（建立自宗）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。】

这个和我们刚才分的基本上一样。本来略说的讲义中不需要那么多文字，但是麦彭仁波切的弟子在整理讲记的时候，把下面麦彭仁波切对于

声闻乘所谓不失坏法的各种分析加在了前面的总说中。按理来讲先把颂词解释了，然后再加上后面这些分析比较方便一点。因此我就不敢把第一个科判下面用颂词，否则到时候一直找不到它的颂词的本意解释。

【癸一、略说：】

【如果对方提出：既然如此，那么如何回答就可以避免臆说妄论之过呢？善逝佛陀及其眷属曾说过：所谓“不失坏业”是指所作的作业虽然已经消失，但在作者的相续中却产生了“不失坏法”，也即不相应行，】

声闻乘的说法也不是特别合理，因为他们刚刚把别人的相续已经破了，但是现在又承许作者相续中不失坏的法实有存在。所以有部宗和小乘宗的观点套来套去还是很麻烦，很难以安立。

有部宗虽然前面把失坏法已经破了，认为所谓的依靠相续业因果存在不合理，但是又认为作者的相续中有一个不失坏法，这样可以出现，这

是一个不相应行，就像刚才所讲的十四种不相应行中的一种。

不相应行，我们在《俱舍论》学的时候，它不是色法、也不是心法，而是一种实有的法，也是一种有为法。这就是不相应行。

【如同签订了欠债的契约一样。业就如同所欠的债务，】

业就如同比喻中说的所欠的债务，

【而“不失坏法”就如同债券契约，该契约一旦签订，即使借出的财物被享用消耗掉，但总有一天，债主可以连本带利一并收回。】

包括利息和本金一并可以收回来。这也是有部宗的观点。

【同理，虽然所作的作业已经消失，】

在前面借钱给别人的比喻中，以后就凭这个借条来，借了多少包括利润全部都可以还给你，这个借条就像不失坏的法，是一种实有的东西。同样的道理，虽然所作的作业已经消失，

【但以“不失坏法”就可以使造业者承受与业力相应的果报。】

造业者依靠这种不失坏法来感果。

【如同在债权人将财物收回以后，】

这个下面就是另一段，这些其实就是《显句论》里面的内容，好多前面的内容也是摘自《显句论》。

【残存的字据无论是否存在都无所谓，】

如果凭借着借条，把财物已经还给了债主，那么这个借条无论是否存在都无所谓。

【凭它不可能再一次收回什么财物一样。】

这个借条是不能再用的。意思就是说如果你把财物已经还完了，那么原来的借条就根本用不上了。

【异熟果一旦成熟，不失坏法无论是否存在都毫无用武之地，绝不可能使异熟果再次成熟。】

已经还完了，异熟果成熟后再次成熟是不可能的。这些都是《显句论》里面的话，我们应该

按照有部宗的观点来理解，还是有一定的必要。

【这种不失坏法，】

下面就是讲分类，只不过讲记是把后面的内容拿到前面叙述而已。

【因欲界、色界、无色界与无漏界的差别而分为四种。】

刚才我讲过。

【虽然因所属界类的划分而安立为有漏与无漏，但其本体却是无记的，】

有漏无漏只不过是从业的角度来讲的，从不失坏法本体的角度来讲是无记法。

【因此，既不是有漏，也不是无漏。说它不是有漏是指它并非有漏之业，但总的来说，它还是属于有漏的范畴，因为是所断的缘故。】

但是总的有漏的范畴里面可以包括。《俱舍论》也有这样的说法，它的本体不属于有漏的业当中，但是它也属于有漏的范畴中。

【它也不是善法与不善法，因为在离贪者与

善根中断者两种相续中都存在的缘故。】

不失坏法为什么是无记法的原因已经讲了。

**【即使断除了诸业，也不能断除不失坏法。
比如，见道的圣者虽然断除了凡夫之业，】**

虽然断除了一切业但不失坏法不会断除，为什么？比如说见道者（小乘的一般预流果）的相续中，凡夫的业已经断了。

【但我们却能在圣者阿罗汉身上看到凡夫之业的功效，】

就像以前目犍连获得阿罗汉果位以后，被外道也是打得粉身碎骨，这个原因是什么？虽然阿罗汉有漏的业早就已经断完了，但是他业的习气，业的功效是以一种不失坏法的方式存在。

【这一切，都是因为不失坏法存在的缘故。】

下面的这一段，藏文中比较复杂，我那天看的时候当时也可能没有细致，这一段可能要重新改一下。

【但不失坏法却属于修断；另一种说法认为，

(不失坏法) 是从属于拔离于三界的寂灭之道的所断,】

它这里另一种说法是：所谓的不失坏法从属于寂灭道的所断，若超越三界也能断除它。

【以及彻底脱离于三界的所断,】

如果彻底脱离三界，也能断除这种不失坏法。

【还有一种说法认为, (不失坏法) 虽然不是无漏的所断, 但却必须存在, 难道不是这样表述的吗? 】

不失坏法是属于修断；还有一种说法它是属于寂灭道的所断。为什么？因为超越三界的时候就需要断除它。但是这也可能是一种说法而已，不然刚才阿罗汉虽然超越三界，但是有部宗也承认他的相续中有一种不失坏法。

超离三界者能断除它，这是一种说法；还有一种说法，所谓的不失坏法不是无漏的所断，而是有漏的所断，所以存在不失坏法的道理也是成熟这一点的。大概的意思是这样。

今当复更说，顺业果报义。

诸佛辟支佛，贤圣所称叹。

【所以，自宗的诸佛、辟支佛以及声闻乘的贤圣们、都对这种业果关系的安立远离常断的理由赞叹不已。】

所有的诸佛菩萨对于有部宗这里所说的观点都会表示赞叹。

【癸二（广说）分五：一、宣说不失坏法之喻；二、宣说不失坏法之本体与分类；三、宣说不失坏法之断除；四、安立债券生灭之理；五、宣说以本体而分类。】

【子一、宣说不失坏法之喻：】

不失法如券，业如负财物。

【不失坏法究竟是怎样的呢？有关它的比喻又是怎样的呢？不失坏法就像世间人借贷的债券，不失坏的业就像所借的债款，而业力的成熟就如同收回欠款。】

这是一种解释方法。

【此颂还有另一种说法：“业与不失法，如欠款与券”。】

它这个跟前面的比喻有点不同而已，你们仔细看一下，这里不作详细解释。

【也说明业就像所欠的债款，不失坏法就像债券一样。】

这个跟前面的有点不同，如果这样解释也应该可以。

【总之，因为业如同所欠的债款，在产生之后立刻就消失了的缘故，所以不会是恒常；而以如同债券的不失坏法，总有一天会将业果连本带利一并收回的缘故，所以又不会是断灭。】

这里讲了不是断灭和常有的原因。

【子二、宣说不失坏法之本体与分类：】

此性则无记，分别有四种。

果仁巴的科判里面，把本体和分类分开，但是如果分开，就只有可能一句一句的，这样我也是把这两个放在一起。

【这种不失坏法因所属界之差别，而分为属于分别三界以及无漏界共计四种。因为其本体或者自性既非善法，也非不善法的缘故，所以是无记法。】

下面思考题：接 56 课。

5. 经部宗所说种芽相续之比喻，怎么不堕常断两边呢？

6. 以什么样的推理才可通达善恶因果不堕常断二边之理？

7. 你能否站在经部宗的立场上，说服不信因果之对方？

8. 为什么造了十种白业，今来世享受快乐呢？

9. 有部宗以什么样的论据来驳斥经部宗所承认的因果相续法？能破到吗？

10. 诸佛声缘为什么赞叹有部宗的业果安立法？

11. 怎样以债券的比喻了知有部宗所承许的不失坏法的存在？

下面一起回向功德。

第 58 课

思考题

1. 为什么说不失坏法不是见断而是修断？
2. 不失坏法有哪两种产生法？具体是怎样产生的？
3. 不失坏法如何灭尽？它的习气或者功效一并灭尽吗？

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

下面继续宣讲《中观根本慧论》。今天讲到第十七品《观业品》。

辛二（破彼能立之因果——观业品）分二：
一、以理证广说；二、以教证总结。

壬一（以理证广说）分二：一、宣说业果自

性成立之宗；二、对此进行观察而遮破。

癸一（宣说业果自性成立之宗）分二：一、业之安立；二、对此断除常断之理。

子二（对此断除常断之理）分二：一、对方发出常断之太过；二、对此回答而剖析。

丑二（对此回答而剖析）分二：一、说经部宗观点；二、说有部宗观点。

寅二（说有部宗观点）分二：一、对经部观点进行破斥；二、承许不失坏法远离常断过患。

卯二（承许不失坏法远离常断过患）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

前面已经讲了，诸佛、声闻、缘觉怎么样赞叹有部宗安立业因果的道理，上节课在略说的时候已经讲完。

辰二（广说）分二：一、以比喻说明不失坏法；二、抉择不失坏法的自性。

第一个以比喻说明不失坏法已经讲完，现在抉择不失坏法的自性。我昨天说的是分六个，分

五个应该也可以。

已二（抉择不失坏法的自性）分五：一、不失坏法的本体与分类；二、如何断除不失坏法；三、如何生起不失坏法；四、如何灭尽不失坏法；五、归纳分类。

这样先暂时分五个来讲。上节课讲到本体和分类。本体是什么呢？就是所谓的不失坏法，大家应该清楚，昨天已经讲了。所谓的有部宗承认业因果肯定存在，业因果存在的话，它认为有一个叫作不失坏法，在这种不失坏法的本体上，业因果可以存在。

经部宗认为，业因果存在的所依，应该是一个所谓的相续，但实际上所谓的相续不合理。为什么不合理呢？如果相续合理，比如不同界众生的相续不同，善恶因果的本体不相同，因为有相续间断的过失等等，前面讲了会有甚多和重大的过失。两个方面已经破斥。

以前讲《入中论》的时候，对于声闻的不失

坏法的道理不是特别懂，《入中论自释》和《入中论》中稍微提一下，其他都没有，所以说当时理解起来有点困难。这一品中作了详细的分析：小乘宗所承认的业因果的所依就是不失坏法；不失坏法的本体、分类，在什么时候断的、什么时候产生、什么时候灭的；本体方面的分类是怎样的，这里面分的非常细致，昨天分类和它的本体已经讲完，那么如何断除不失坏法？分两个方面。

午二（如何断除不失坏法）分二：一、不失坏法属于修断；二、否则有重大过失。

未一、不失坏法属于修断：

见谛所不断，但思维所断。以是不失法，诸业有果报。

这一句话是这样说明的，所谓的不失坏法应该不是见断——“见谛所不断”。昨天所说的不失坏法，比如说一个凡夫人获得预流果，获得预流果后，预流果的时候它的相续中不失坏法断了没有呢？小乘自宗认为这个时候没有断所断，为什

么？如果断了的话，那么圣者在凡夫的时候，所造的有些果，获得了见道以后，也应该会感受，有这种记载。如果不失坏法已经断了，得了见道以上，所有凡夫时候所造的业就全部都不感受了，有这个过失。所以，小乘认为不失坏法并不是见所断、不是见断。

“但思维所断”，这里思维实际上是指修断，只不过鸠摩罗什的译法不同，在《俱舍论》原译中唐僧也有说是思断。思断的话，修和思维基本上相同，可能当时古人也是把思和修结合起来讲的。这里就是说，它是思维的，也就说修断。修断的话，按照《俱舍论》的观点，修断分九种，九品烦恼从见道到阿罗汉之间次第地断除，这样的话，它就是所谓的修断²⁶。

²⁶ 1、大乘见断与修断：《智者入门论》：见四谛所断，一百一十二，九修道所断，四百一十四。

2、丁二、特殊随眠之分类：此十各七除三见，八种除去二种见，以见欲苦等渐断，四种随眠修所断，色无色界除嗔有，如是承许九十八。

随眠如果从行相之差别、界的角度来分类，则承许有九十八种，（那么是如何计算的呢？）

见断：以直接或间接的方式颠倒执著欲界的近取蕴苦谛之见断的

为什么这样讲？比如说修断中，圣者位的时候依次获得预流果、一来果和不来果，获得后面果位的时候，前面诸品的所断就可以断除，获得后面果的时候，前面的不失坏法就可以断除。所以，他们认为所谓的不失坏法应该是修断。

“以是不失法，诸业有果报”，正因为有了这样的不失坏的法，所以，以前在凡夫、或者圣者位时候所造的业，获得圣位以后也会受报。因为很多小乘经典中提到，虽然有些已经获得了预流

十种随眠，通过生起苦法忍与法智而遣除，就像了知假人便可去除人的执著一样。集谛灭谛之见断各有七种，也就是十种随眠中除去坏聚见、边执见与戒禁取见三见。道谛之见断有八种，即十随眠中不包括坏聚见与边执见，由于形象互不矛盾而不会颠倒执著的缘故。这些随眠（10+14+8 即 32）依靠现见欲界中苦谛等四谛各自的自相可依次断除。

修断：由于贪、嗔、慢、无明四种随眠直接缘真谛的见等或者颠倒误入所知自己的法相，因此这四种随眠的遍计部分仅仅依靠现见真谛就可以断除，它们的俱生部分是修断。所以说，从（见断修断）两方面来分析，在欲界中有三十六种（32 见断+4 修断）随眠，这四种随眠成为四谛与修道的所断，因此有五类。所说的欲界烦恼中除去嗔以外的烦恼在色界中具有。因而色界中见断修断的随眠有三十一种。无色界也与色界相同，即（苦谛之见断有）九种（十随眠除去嗔）、集灭谛各有六种（见断的七种除去嗔）、道谛有七种（见断的八种除嗔）修断有三（四修断除嗔）。如此可见，三界中见断有八十八种，加上十修断，承许共有九十八种所断。——敬摘自《俱舍论释》第五品分别随眠

果、已经获得了圣者的果位，但是以前的有些业在相续中也是继续会成熟并感受果报。所以小乘宗认为，不失坏法很重要，依靠不失坏法，相续中的果报就可以成熟。

印顺法师在讲记里面也说了，小乘所承认的不失坏法，就相当于唯识宗所承认的阿赖耶。

《三戒论》讲业的所依的时候，小乘认为，有些相续作为业的所依，有些则把不失坏法作为业的所依，唯识宗就认为所谓的阿赖耶作为业的所依，所以，只不过各宗派观点不相同而已。

印顺法师当时也分了，比如说：陈真谛的一些说法认为：所谓的阿赖耶是从无有存在的角度而言。有些论师，比如玄奘大师把所谓的阿赖耶识就称之为藏，如来藏的藏，以这样来解释也非常合理。

因为不管怎么样，有部宗总认为所有的业应该存在一个依处，没有依处害怕到时业会耗尽，那佛陀所说的因果不虚的道理就难以成立。很多

有部宗就害怕这个问题不能成立，因此，他们想尽一切办法，以各自的宗派为理由，宣说了业的所依。它这里也是这样讲的，所谓的不失坏法，不是见断，而是修断，依靠不失坏法，所有的业果都可以产生。简单字面解释的话就是这个意思。

刚才颂词讲的很清楚吧：它不是见断，是修断，依靠不失坏法，所有的业果就可以成熟的，属于修断，讲这个问题。下面科判是：否则有重大过患，我们应该这样承认：它不是见断是修断，应该这样承认，如果不是这样，那就有很大的过患。下面用转折的语气来说明只有这样承认，如果没有这样承认，就有很大的过患。

未二、否则有重大过失：

**因见断故断，业灭彼亦灭，
则得破业等，如是之过咎。**

如果我们没有按照上面这样去承认的话，那么——“因见断故断”，如果因为见断断了，不失坏法也断了；业灭的缘故，不失坏法也要灭的话，

那就已经得到了破业等等很多的过错。

意思就是说，我们刚才就是说，它不是见断，获得见道的时候并没有断除，应该只有这样承认。如果不这样承认，比如在获得圣者果位的时候，所谓的不失坏法全部断除的话，后来获得圣者的时候，因为这个时候不失坏法全部断完了的话，后来获得圣者果位的时候，所有的业已经断完，所依断的缘故。如果这个时候业已经断完，因为获得见谛的时候，当时一般凡夫的业全部断除。如果凡夫的业断除的时候，所谓凡夫的不失坏法也是同时要断除。这样，不失坏法断除的缘故，业早就已经没有了。没有的话，那么后来的一些圣者，比如目犍连以前所造的业，成为圣者后也是感受果报。以前《百业经》里面有一个革究阿罗汉的公案，他前世没有给自己的母亲吃的，导致母亲饿死。后来，他自己也是感受种种痛苦而饿死，这也是他获得阿罗汉果位以后感受到的果报。

这样，如果获得见谛的时候，不失坏法已经灭完了，业已经断完了，因为阿罗汉所谓的业断完，这是声闻乘共同承认的。业肯定断完了，业断完了的时候，不失坏法也断完了，获得见谛的时候，所有的不失坏法已经断完了的话——“则得破业等”，“破业”意思就是说，因果丝毫不爽的道理已经毁坏，意思就是说以前所造的业，完全已经破坏了，而且这些圣者以前没造过的业就接受了。以前从来没有造过的业，就已经接受等等，有许多许多的过失。这样的话，有因果耗尽的过失，因果不虚的道理不成立，没有造的业就接受，所造的业就失坏等等这方面的过失。

所以，小乘认为不应该承认什么呢？他们认为，所谓的不失坏法在获得见谛的时候，就不应该承认，它随着业而灭尽，随着见断而灭尽，它不是见断，是修断。但是，我有时候这样想，阿罗汉果位的时候，下面讲了什么时候灭，得果的时候灭的。但是得果呢？比如得一来果的时候，

预流果的不失坏法是灭尽的；得不来果的时候，一来果的不失坏法是灭尽的；获得阿罗汉果位的时候，不来果的不失坏法是灭尽的。但是我有时候想，阿罗汉果位的时候，有些不失坏法可能还没有灭，为什么？因为，前世当中所造的业，获得阿罗汉果位的时候还会有一些成熟。

《入行论智慧品》里面也讲了，按照小乘的观点，真正的业都是没有的，但是业的功效，或者业的功能和能力，就是习气还存在的缘故。为什么阿罗汉感受这种果呢？因为他业的习气还存在，真正业不存在，这样讲的。这样的话，习气的所依应该就是不失坏法。按照小乘的观点，应该是不失坏法。

不失坏法是怎么灭尽的？它对阿罗汉的功效是什么？就是提供痛苦，虽然真正的痛苦都是没有的，但还是有一些感受，提供完了以后，不失坏法可能就会灭尽。不然获得阿罗汉果位的时候，不失坏法全部灭尽的话，阿罗汉果位获得完

了以后，有时候以前凡夫所造的业也会有成熟的情况，所以我认为，获得阿罗汉果位以后，不失坏法有是有，但是这个不失坏法，应该可以说是在以前该受的业全部提供完以后，它就灭尽。

比如说有些人死是死，但是他在有些事情没有交代完之前一直不死，一直死不瞑目的等着，最后一——死不瞑目是不是这样解释？临死的时候，等到事情交代完了才会死。获得阿罗汉果位的时候，不失坏法灭肯定要灭，因为获得阿罗汉果位以后，不失坏法存在的因就没有了，灭尽也是因，得果也是一种因，但是为什么在获得阿罗汉果位后，还会有果报的成熟？可能前面提供完了以后，不失坏法自己应该就会灭尽，应该可以这样理解。这里不失坏法应该是因果报应的所依，按照小乘自宗的观点，所谓的因果是不虚的。

我们《大圆满前行》后面也讲了几个比喻。比如圣者们登地以后，就像龙猛菩萨得到一地菩萨的果位以后，也会感受到前世的报应。阿罗汉

中像目犍连也是有前世的报应。甚至佛陀以前的一些报应也是存在的，当时讲因果不虚的后面有这个公案。

但是一般大乘共同认为佛陀的所谓示现因果，比如说我头痛，或者以前我做什么什么，即生当中我受报应的话，主要宣讲因果不虚的道理。佛陀是为众生示现因果不虚的道理而已。实际上，佛陀已经断了所有的业惑和习气，相续中不会有感受业果报应的因。

菩萨和声闻缘觉有没有呢？从一方面讲，有也可以，为什么？因为菩萨最细微的，比如说所知障，菩萨的话所知障还没有断完。其他圣者的话，他所知障和一些细微的习气也没有断完，没有断完的话，比如龙猛菩萨为什么在获得一地菩萨以后他还要感受前世的业呢？虽然一地菩萨的时候，遍计的烦恼已经断完，但是，他相续中俱生的烦恼相续中还存在，还有部分所知障，因为存在这个习气的缘故，他感受一些果报也是合

理的。

通过这些理证来观察，菩萨和声闻缘觉的相续中，最细微的障碍没有断除的缘故，他感受一些报应也是可以的。但佛陀连最细微的习气也已经彻底断完，这样一来，佛陀感受果报只不过是众生面前的示现，是不了义的一种说法，按照大乘的观点也应该这样解释。这个问题，我们讲刚才那个报应，否则就会有重大的过患，应该只有这样承认。如果没有这样承认，应该有很大的过患。

因此，我们平时对因果一定要注意，如果认为自己可以超越因果的范围，所作所为不受因果的限制，这恐怕是一个妄想。为什么？因果丝毫不虚的缘故，圣者们获得很高的果位的时候还是在受报应。

现在有些人根本没有什么境界，但是，就认为自己有特别高的境界，这叫做“增上慢”。当然，这是因为他非常愚痴的缘故，我们就暂且不谈。

有些人自以为获得了大圆满的一些见解，或者获得小乘或者显宗中的一些境界，就开始认为善有善报、恶有恶报只是对一般人来讲的——像我这样的高僧大德、像我这样了不起的瑜伽士，怎么会受这些因果报应呢？于是就喝酒抽烟、无恶不作，很多行为不如法。行持善法方面他认为一切境界中是无来无去，不善不恶的，什么事情都是无有任何取舍，说的是特别特别大，但是自相续中有没有这样的境界。他真是所有的感受全部化为智慧了吗？有没有这样呢？

如果身体比较痛的时候，一点感受也没有，饥饿的感受也没有，那说明可能真是有一点境界。但其他感受方面，跟世间平凡的人一模一样：遇到一点小事也是心烦意乱；遇到一点点痛苦的时候，也无法转为道用。这样的话，自己欺骗自己也就叫做自欺欺人。

因此，应该详细观察自己的相续，看自己有没有很高的境界。没有很高的境界的话，声闻阿

罗汉也是会受业果报应的，因此自己一定要小心翼翼，不要造任何恶业，尽心尽力地造善业，这是非常重要的。

因果规律是丝毫不虚的，自己认为自己很了不起，现在这个社会上真是很多，学佛的人当中也是很多，有些人认为自己真是有那么一点境界，已经超越了自己的范围。所以比如说念诵，我们学院当中，不知道现在有没有，以前有一些愚痴的人，稍微看了一些大圆满的从来不去的道理，中观里面从来不去的道理，就认为自己现在已经懂了，什么感受都是不会有的，但是声闻懂得什么样的境界，菩萨懂了什么样的境界，第一地菩萨的时候，我们学《入中论》的时候，大家应该知道，但是自己的功德已经达到这样的的时候，还要受因果报应的话，那么，自己应该想一想，在这个世界上当中，最好是不要自欺欺人。如果别人欺骗自己，那自己也可以有话说，但是自己欺骗自己，那这个世界上可能没有一个可以救护你的

了。因为自己对自己是最疼爱的，最愿意保护的，如果你自己都欺骗自己，那么这个人真是愚痴到了极点！这方面应该自己还是要想一想。

刚才因果不虚的道理已经讲了，这是小乘宗，如何断除不失坏法的观点。

下面讲不失坏法到底是怎么样生起来的，分两个方面。

午三（如何生起不失坏法）分二：一、投生时生起不失坏法之理；二、现世受报时生起不失坏法之理。

未一、投生时生起不失坏法之理：

一切诸行业，相似不相似，一界初受身，尔时法独生。

所有的一切业有相似和不相似两种，它有相同和不相同的业。一个界的受生，比如说不管是欲界，三界当中一个界的投生的时候，所谓的不失坏法，在这个时候独自存在而产生，字面上应该这样解释。

意义上呢，所谓的不失坏法是业的所依，这个大家都清楚。既然是业的所依，业有相似业和不相似业两种，比如善业和善业是相似的业，善业和恶业是不相似的业，因为它的本体上不相似的业。转生到欲界和转生到色界的业是不相似的业，转生到欲界的两种业叫做相似的业。

按照月称论师《显句论》的观点，所谓相似不相似分两个方面，一个是业的本体方面相不相似，一个是界方面相不相似。从界相似方面而言，转生到一个界是相似的业，转生到不同的界——原来是欲界，现在转生到色界，这是不相似的业。所以，界方面有相似和不相似两种。

从业的本体而言，也有相似和不相似两种。一个人相续的业非常多，比如说：我现在讲经说法，这个应该说是一种善业。讲经说法的业，在我的相续中依靠不失坏法而存在；我讲完经以后，接待的时候生起嗔恨心，在我的相续中，又在刚才不失坏法方面积累了一个恶业。

刚才讲经和后面生嗔恨的这两个就叫做不相似的业，这两个业在我的不失坏法的本体上一直存在，到了我死的时候，比如我转生到天界去，原来的这两个业就变成一个得绳，在一个不失坏法方面存在的。

刚才那个不失坏法，《俱舍论》里有专门讲得绳，二十四种不相应行中，专门有一个是得绳，在这里一定要按照有部宗的观点讲得绳。意思就是，我在投生的时候，原来各种不同的业，在同一个不失坏法的本体上应该是一个的，但是它自己业里面，部分的分类，应该不一定是一个的。从不失坏法的角度来讲，只剩下一个不失坏法，这是一体的，有部宗也这样认为。

但是，按照中观的观点来讲，到临死的时候善业和不善业全部都化为光，融入不失坏法上面，然后有一个真正实有的法，这两个接触或者是不接触，这样观察的时候一直非常困难，有部宗和唯识宗的有些观点在正理面前无法站得住脚的

原因也在这里。

如果以中观的观察方法来详细地观察，不要说业的前后延续存不存在的问题，种子和芽之间的关系，如果用中观的推理来进行观察和驳斥，对方也是无话可说的。所以在名言中也是非常困难，但是，按照有部宗的说法，把相似的业和不相似的原来两种不同的业，还有在一个人的相续中造的善业、恶业，以及各种各样的花业、黑白业非常多，这些全部最后就成为一个得绳，这个得绳将来你转生到天界的时候，依靠不失坏法不会耗尽。什么时候因缘具足的时候，在不失坏法方面，这些业果就可以成熟，这相当于是唯识宗所承认的阿赖耶。

唯识宗也这样承认，比如说，我们现在所造的善业和恶业，全部就像是种子在大地里面，秋天的时候根本看不见，到了春天的时候，原来有的这些细微的种子依靠水分就自然而然慢慢成熟。不失坏法方面有很多各种各样的业，但是不

失坏法的本体是一体的，它没有分类，它在临死的时候就变成一个得绳。

比如说我在人间的时候，我善业的不失坏法、恶业的不失坏法、还有花业的不失坏法、善业中讲经说法的不失坏法、念诵咒语的不失坏法，很多的不失坏法是可以分开具足的。但是，人临死的时候这些不失坏法全部就变成一个，所有的业也是在这个上面已经打上记号一样。就像刚才我们前面所讲的比喻打借条一样，借条上面把账目已经算得清清楚楚。现在，在这边银行存个款，中间接触和不接触也不好说，反正，十几分钟在那边银行就可以取的。

这里也是同样的道理，我在这里造的业，造的业我在天界的时候还是同样地感受，但中间这个途径是怎么样的？恐怕也需要研究。这里也是这种观察方法来理解。所以这里说一切诸行的业应该有相似和不相似的两种，一个界过了以后再受生，就是他再投生、转世的时候，这个时候不

失坏法单独存在，这时候他的业是全部没有的。我们银行里面存款的时候也是，除了卡以外什么都没有，但是到因缘具足的时候，你到别的地方可以取。所谓因的话，我们今生当中全部已经收藏了，不失坏法方面已经储存完了，在来世的时候，原来所储存的这些全部都可以享受。

所以，有部宗就认为应该有这样的不失坏法，所有的相似和不相似的业因就全部储存在不失坏法方面，尤其是你在投生的时候它是一体的，一个东西。下辈子的时候，原来的不失坏法实际上它的，这个时候我想他们也是可能要承认相续，因为不失坏法的相续或者不失坏法的得绳就已经成立。他可能不承认相续，他们认为是一种得绳，得绳重新产生，重新产生的话，这个因果不会失坏的。

一般来讲，《中观根本慧论》里面所讲的道理相当重要。因为很多人受一些唯物论和无神论的教育，认为业果肯定不存在，很多人因果正见中

连小乘的正见都是根本没有。

如果有个小乘的正见也是可以的，小乘正见有一种说服力，比如说，我造什么样的业，以后就受这个果报，受这种果报，有各种各样的比喻。现在的这些世间人，只有小乘的观点可以推翻他们的观点。如果他们认为业因果前世后世不存在，不存在的话，那我们就可以站在有部宗或者经部宗的观点来驳斥他们。

我昨天提出的问题：你站在经部宗的观点有没有理由对付不信因果的对方？在这方面，希望你们自己也是应该思考一下。我们现在还不到中观都可以，站在经部宗的观点，现在很多小乘国家应该受持这种观点，受持这种观点，因果不虚的道理并不是没有理由的，还是有一定的理由来解释的，我们现在应该站在有部宗的观点来驳斥，这样就可以对对方有一定的说服力。所以我想，业因果不虚，当我们还没有到中观境界的时候，对于有部宗和经部宗的说法一定要通达，这个意

思。

下面一个科判就是“现世受报时生起不失坏法之理”，意思就是今生受业生起不失坏法的道理。

未二、现世受报时生起不失坏法之理：

如是二种业，现世受果报，

或言受报已，而法犹故在。

第二个问题主要讲：比如说业可以分有漏业和无漏业，这些善业和恶业，就是现世现报，比如说我今天对僧众作供养，就是现世受报的业；我即生中如果毁谤或者谩骂金刚上师，这也是一种现世现报的业。这样的善业和恶业，实际上在即生当中会产生两个不失坏法。不失坏法就是刚才产生的法，如果投生的话，只生一个不失坏法。即生中不管是作善业还是作恶业，即生中受报应得业造得时候，不管你造了多少个业，实际上有不同的不失坏法即生可以在相续中产生。就是这个意思。

“或言受报已”，这以上二种业，善业和恶业，或者有漏和无漏的业，如果是现世现报的业，那么它的不失坏法也是同样地按照善恶业的数目会产生。或者说报应完了以后，不失坏法还是存在，为什么？因为不失坏法要灭得话，或者得果或者死亡的时候，没死之前不失坏法是不会灭的。

比如说我供养僧众现世现报已经做了，我还要造现世报的一些恶业，比如夺了僧众食物，我即生中受了相应的苦和乐两种报应，但受完了以后，我的相续中产生的这两个不失坏法还是照样存在。刚才有两个不失坏法的话，那么我的相续中两个不失坏法还继续存在，就是这个意思。它一直存在，受完报应后不失坏法存在，和前面讲的那个不同，刚才相似和不相似的话，死的时候不失坏法已经灭了，到另一个地方的时候又产生一个新的得绳，它是一个，变成一个。但是即生中我的相续中有很多的不失坏法可以产生，死的时候则会变成一个得绳，这个意思。

刚才产生法已经讲完了，分两个。下面讲不失坏法如何灭尽的道理。

午四、如何灭尽不失坏法：

若度果已灭，若死已而灭。

所谓的不失坏法在度果的时候，度果就是得果，得果，然后它那个果，又超越另一个果的时候，它就会灭的。比如说超越预流果超越到一来果的时候，原来预流果的不失坏法就会灭尽；一来果超越到不来果的时候，原来一来果的不失坏法已经灭尽，到阿罗汉果的时候，不来果的不失坏法就会灭尽。我们那天学习《俱舍论》的时候也是这样讲，投生或者得果的时候，这两个时候所谓的不失坏法会灭尽的。

“若死”了，如果死了的话，也是原来有的不失坏法，原来是众多性的，它是一种复杂性的，在众生的相续中存在。那么现在的时候，原来不失坏法的众多性已经灭，变成得绳，又产生新的得绳。不失坏法原有的，它并不是说完全已灭，

不失坏法全部灭了，不是这个意思。如果全部灭了，那因果的所依就不存在了，就跟业毁灭没有差别。也不光是一个刹那性的原因，也不是这样讲的，比如说众生相续中，在即生中我的相续里面有善、恶还有各种各样业的不失坏法以异体而存在，那么临死的时候就变成一体，最后又换成了另一个得绳，但是得绳上面原来的果报完全都存在。

相当于是传递文件，现在的传真那样，可以那样说。不失坏法通过传真来说明的话，也是可以。因为人死的时候，相当于我这边发传真，到了那边，我这边所有的文字实际上还是存在的，虽然那边的纸也不是原来的纸，纸是他们那边的纸，我这边的纸只在这个传真机上面，没有传过去。可是我在这边传真纸上面的所有文字，在那边的传真纸上一个字也不漏地全部显现。

人死的时候，这样好不好？应该可以。人死的时候，按照有部宗的说法，原来的不失坏法虽

然灭了，但是不失坏法上面所有业的分类，一个字也是不差的，原来造的什么业，来世的传真纸上面现得清清楚楚的。

通过这种方式的话，有部宗的，如果别人说我们今世所造的业在后世不成立，那么我这边发的传真在那边全部现得一模一样是不合理的。如果他说这个有，各种因缘聚合的时候就可以。那我们就可以说人死完了，各种因缘聚合的时候，也是可以成立的。所以，通过这种比喻的方式来理解可能比较好一点。

一个是传真，还有刚才用的什么，现在全部用现代科学来解释。如果你们觉得这种不合理的话，下完课后可以跟我辩论，好吧？我就说有部宗他们的观点应该是这样承认。不失坏法已经灭完，为什么这个因果还存在呢？那我们就可以说“我这边的纸没有传出去，纸还在这里的话，为什么那边还有字？还有新的那个，我原来的字，为什么在那边还可以全部显现呢？”

同样的道理，没有任何的差别。你说中间没有接触，我这世跑到天界的话，中间也没有接触，我在这边发传真，中间也没有接触康定，直接在成都为什么能接呢？这是一样的道理。所以很多世间当中，你不要说所谓的因果，现在我们耳闻目睹的很多问题，众生还是不解的。不仅我们佛法方面还要很多不解的问题，不解的谜，在科学上或者现实社会中，对一般的一个，不是专门在这方面的专家的话，迷惑不解的问题还是有非常多的。这里也可以这样解释。

下面是归纳分类，广说里面的最后一个问题。

午五、归纳分类：

于是中分别，有漏及无漏。

昨天前面所谓的不失坏法在本体上面分的，现在把所有本体方面的四种分类归纳起来，就是有漏不失坏法和无漏不失坏法，以及就具足在这两个。圣者相续中的不失坏法称之为无漏的不失坏法，这个我们学过《俱舍论》的都非常清楚，

一般凡夫人相续中所存在的不失坏法是有漏的不失坏法。

麦彭仁波切科判里面说，本体上而分的。本体上而分的话，其实昨天它的本体，也不属于无漏法，也不属于有漏法。归纳方面分的话可能好一点。因为从补特伽罗相续的角度来分比较合理一样，这种感觉。因为补特伽罗的相续的话，一个是圣者，一个是凡夫。圣者相续中所存在的不失坏法就叫做无漏的不失坏法；而凡夫相续中所存在的不失坏法就是有漏的不失坏法。

这样可能比较好懂一点，这方面你们自己可以私下看其他的讲义。

传真，传真，不失坏法，经部宗，比如说刚才传真的话，这边说一切诸法是因缘而产生，那边也就显现一切诸法因缘而产生，中间的过程就叫做相续。有部宗的话，这边说一切诸法因缘而产生，那边显得一切诸法因缘而产生的话，中间有这样一个机器的操作，凡是中间根本不会毁灭

的，就叫做不失坏法。

我们后面还要讲，从中观角度而言，这叫做无自性。你观察的话，我这边显得诸法因缘产生和那边因缘产生的话，中间一点自性都是没有的，只不过名言中的有些缘起凑在一起时，就会无欺而显现。无欺而显现是一个自然规律。就像火具有热性一样，但是其本体根本就不存在。

在这个问题上，为什么我今生造业，再过了几十年以后还把这个因缘产生？在我的相续中为什么这个会因缘成熟？首先用传真的比喻可以这样解释。比如说，我在这里传真到中国的话，是比较近一点；我今生中造的业，下一辈子马上感受什么什么样的比喻；然后我这里有一个文件传到美国的话，中间还有大海，还有这么多的千山万水。这个的话，众生造的有些业，中间可能过了几百世，几百世以后为什么这样感受呢？但不管怎么样，只要因缘具足，有了因的话，果肯定会成熟的。

中间的一些因缘，真正要观察，有一个合理性的话恐怕是找不到的。比如在我这边的纸和在那边的纸也不是一张纸，我这边的纸那边接触也不可能，不接触也不可能，它是通过电线而去的，还是随着地面而去的，是通过什么样的途径，我们用智慧来观察，恐怕是根本没有办法的。但是在名言中也是有一些缘起具足的时候，确实有这种，没有接触的情况下，因缘具足的时候这个也可以显现的。

所以众生业的报应并不是没有比喻的，有时候还是应该自己在这方面考虑一下。

下面，把讲义读一遍。

【子三、宣说不失坏法之断除：】

见谛所不断，但思维所断。以是不失法，诸业有果报。

【见道者虽然断除了凡夫之业以及见道之断，】

见道的所断已经断了。

【却并没有断除不失坏法。因为(不失坏法)属于修断[思维所断]，所以即使断除了见断,也不能断除前面所造之业的不失坏法。虽然业已经灭尽，原来获得见道的时候凡夫的业已经灭尽了，但该业的不失坏法之相续却不会毁灭。

按照以上所陈述的理由，可以得出结论：圣者与凡夫以前所造的善与不善之业，因不失坏法的作用，就不可能使悦意与不悦意的业果失坏，并一定会产生。】

意思就是说，圣者和凡夫以前所造的善业和不善业，也是一定会受果报，不可能使悦意和不悦意的业果失坏。不失坏法也不可能随着业毁灭而失坏，并且在没有获得最后一个果之前，会一直成熟，一直产生的意思。

因见断故断，业灭彼亦灭。则得破业等，如是之过咎。

（原译：若见谛所断，而业至相似。则得破业等，如是之过咎。）

就是得破业等等过咎的意思。

【如果因断除了见道所断，就能将不失坏法断除，】

如果在见断断完了以后，不失坏法也断除。这个地方我就稍微改了一下，字面上意思是：如果因断除了见断，也就将不失坏法也已经断除。

【并可以毁灭业，也即以前面所造的不同种类业，所产生的前面的不失坏法之相续也会毁灭。

意思是：如果见道获得以后不失坏法也灭尽，或者造了一个不同的业的时候，前面的不失坏法也要灭尽的话，

这样一来，则有该（见道者）之业果就会灭失，其他没有造作该业的（补特伽罗）却需要承受该业果，以及业也会失坏等等的种种过咎。】

意思是：如果见道获得以后不失坏法也灭尽，或者造了一个不同的业的时候，前面的不失坏法也要灭尽的话，那么有这些过失。

【也就是说，】

下面字面上又再三地提了。

【这样承许就有圣者无需感受异熟果，而凡夫即使没有作业，也必须承受业果，以及业果不存在的过失。】

如果认为在凡夫阶段造的业，成为圣者以后不需要成熟异熟果，但是这个是不敢承认的，因为很多圣者获得圣者果位以后还要成熟果报的公案相当多。

【子四、安立债券生灭之理：】

一切诸行业，相似不相似，

一界初受身，尔时法独生。

(原译：一切诸行业，相似不相似，一界初受身，尔时报独生。)

【在欲界、色界以及无色界中，包括所有属于同界的善业等同类或者相似的业，以及互不相似的善与不善之类的业，所产生的众多不失坏法，】

在今生的时候，不失坏法也非常多。

【在受身之时，就将各自（不失坏法）舍弃，而在（现在投生的）该界，单独只得到了（不失坏法的）得绳，从而使其得以产生。】

重新获得一个得绳，产生了一个不失坏法。它这里稍微有点不相同，我在下面作了一个注释

²⁷。

如是二种业，现世受果报，或言受报已，而法犹故在。

（原译：如是二种业，现世受果报，或言受报已，而业犹故在。）

【现世所受的一切果报，因有漏及无漏或者善与不善的两种思业与思已业，】

对于刚才两种业，这里解释得比较多。

²⁷（此处说法与鸠摩罗什的颂词原译略有不同，但与僧成论师的观点一致。而《般若灯论释》中，此偈译为：“一切诸行业，相似不相似，现在未终时，一业一法起。”未论及受生之时不失法的产生过程。

印顺法师的《中观论颂讲记》与鸠摩罗什观点一致，认为此处生起的是果报。如云：“最「初」生起「受身」，「尔时」就唯有某一种果「报」单「独」的「生」起；其他的业，暂时不起作用，再等机缘。果报现起，保证业力的不失法，也就过去不存在，而唯有此果报身的相续受果了。”-摘自《中论释》

【而产生于与该业数量相同的、异体的不失坏法。】

在即生中不管是思业还是思所作业，或者是善业、不善业，相续中的不失坏法非常多。

【在以今生所有的不失坏法，而使异熟果现前之后，其自身却不会毁灭，】

在即生中不会毁灭。

【而是一如既往地安住，只是对业果的产生不起任何作用，如同（债务偿清之后）残留的债券一样。前世或今生所造之业，在顺现法受[即现世现报]之后也是一样，因为不存在使不失坏法灭失的因，所以在果报现前之后，（不失坏法）仍然不会毁灭。】

在即生中虽然果报已经现前，但是就像我们借条还是保存着一样，不失坏法仍然存在。

若度果已灭，若死已而灭。

【那么，（不失坏法）究竟在什么时候毁灭呢？在证果或者死亡之后毁灭。所谓证果之后的毁灭，

可用前面已经讲述过的“但修唯所断”来进行表述;】

前面颂词中“但思维所断”就是这个意思，在藏文里面是“但修唯所断”。这样改也是应该可以的，但是如果要是改，前面颂词一并改了要好一点。

【所谓死亡之后的毁灭，可用“一界初受生，尔时法独生”来进行表述。】

【子五、宣说以本体而分类：】

这里说的是以本体而分类，因为不失坏法的本体不属于无漏和有漏，这里主要是以身份来分。

于是中分别，有漏及无漏。

【我们还应当了知，(不失坏法)分为互相观待的有漏与无漏二者。】

今天就讲到这里。

下面大家一起回向功德。

第 59 课

思考题

1. 中观派对于业果不虚的观点是怎样建立的？
2. 请默写并解释“诸业本不生……”这一偈颂。
3. “虽空亦不断……”这一偈颂的内容各大论师的观点有什么相同、不同之处？请思考分析。
4. 为何说“若业有自性”则有作业恒常的过失？

为度化无边无际的众生，请大家发无上殊胜的菩提心！现在继续讲《中观根本慧论》第十七品《观业品》。

辛二（破彼能立之因果——观业品）分二：
一、以理证广说；二、以教证总结。

壬一（以理证广说）分二：一、宣说业果自

性成立之宗；二、对此进行观察而遮破。

癸一（宣说业果自性成立之宗）分二：一、业之安立；二、对此断除常断之理。

子二（对此断除常断之理）分二：一、对方发出常断之太过；二、对此回答而剖析。

丑二（对此回答而剖析）分二：一、说经部宗观点；二、说有部宗观点。

寅二（说有部宗观点）分二：一、对经部观点进行破斥；二、承许不失坏法远离常断过患。

卯二（承许不失坏法远离常断过患）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

辰三、摄义：

虽空亦不断，虽有而不常，业果报不失，是名佛所说。

这句话是总结整个经部宗所承认的因果道理。这句话所强调的是什么意思呢？从字面上讲的话，所谓的业虽然本体是空的，但是这个意思就是说，空的也不常，可以这样说。

藏文中业是空性的、是不断、是存在、不常的。中间不是转折语气连着的，藏文上全部是用连接词，比如说空性与不断、存在与不常，中间用“与”“及”这些字来连着，汉文中的译法稍微有点差别。但意思是说，这个是最总结，因为经部宗承认有一种不失坏法，为什么承认不失坏法呢？因为它跟业有四种关系，业是不空的、业是不断的，它不会堕入断边，是存在的，不会是常有的。

为什么这样？因为业的果报与不失坏法有密切的关系，所以佛陀宣说了业因果不虚，因果不虚的主要根源就是不失坏法，因此“业果报不失，是名佛所说”，这些道理全部是大慈大悲、远离一切遮障、无明的，具有慧眼的佛陀宣讲的。

这里我们从字面上解释，业本体是空性的，业不会断灭，业虽然在世间中存在，但是业也不会常有。因为具足这四种原因，业的果报永远也是不失坏的。不失坏是依靠不失坏法而来的，依

靠有部宗的不失坏法而产生，这一点是大慈大悲的佛陀所宣说的。从字面上也可以这样解释。

但是在解释的时候，很多论师的观点可能也是有点不同的，比如佛护论师、清辩论师和无畏论师，他们在解释这个观点时，所谓的业虽然不像外道所承许的那样，遍计五蕴的法存在，但是因为刹那性的缘故，所谓业是不会空的，业乃至很长时间以后，在众生的相续中，业的因果可以成熟。因此，业不会在短暂的时间中，或者一定的时间中断灭，可以这样说。

所谓的业在轮回中依靠各种各样的因缘，众生依靠业可以轮转，因此业是存在的。既然它是存在的，但它的相续也并不是永远成立的。比如说，众生成熟果报的时候，它原来业的本体现在也是不存在的，它是刹那性的，已经毁完了，所以它不会常有的。这些全部是依靠不失坏法，这样因果不虚的果报全部都是不失坏法的关系和它的力量而得来的，因此大慈大悲的佛陀是这样

宣说的，以这种方式来解释也可以。

但是清辩论师跟现在有些论师的解释方法好像不同。慈诚罗珠堪布解释的时候，将“业果报不失”作为第四个条件这样来讲的²⁸。但是大多数的论师把前面的空性、不常、不断、存在这四个作为四种条件。这四种条件全部结合起来，也是依靠不失坏法而来的，所以这样也比较好理解。

《显句论》中的解释方式也不是特别明显，这四种条件到底是怎么样分的，并没有特别详细地讲。

麦彭仁波切的讲义里面，像我刚才所说的那样，这样解释应该能解释的通。果仁巴解释这一

²⁸ 《中论讲记》慈诚罗珠堪布：“虽空亦不断 虽有而不常，业果报不失 是名佛所说。”

有部论师志在必得，再次抖擞精神归纳前述：由此可见，我们的见解具有四种功德：①因为所造之业在第二刹那不会安住，所以其本身的自性即为空性。这里的“虽空”，不是中观所说的空性，而是指造业后的第二刹那即毁灭的“空性”；②虽然业已经灭失，但不失法的相续却不会中断；③“虽有而不常”，虽然有这样的不失法，但却不是常有，而是刹那生灭的；④“业果报不失”，如果按照经部的主张，则因为心相续的前后必须相同的缘故，所以就不能生起其它果报。但自宗承许的不失法却不是这样的相续，它能以千姿百态的形式存在，故可以在轮回中产生各种各样的果报。“是名佛所说”，这样的见解是佛所称叹的极其殊胜之见解。以上内容，是分别说一切有部的见解。

颂的时候是这样说的：业是刹那性的空性，是一刹那一刹那地灭尽，但是它不是常有的缘故，业的本性不会一下子断灭，是不灭的，这两个连在一个问题中。

虽然在众生面前有业力的果报成熟，但也不会常有，所有这些全部是依靠不失坏法的作用而产生，大概是以这种方式来解释。总的来讲，我们站在经部宗的观点，业果是不虚的。所谓业果不虚的主要原因是什么？主要原因在不失坏法方面，他们是这样承认的。

宗喀巴大师解释的时候是这样的，虽然业本体是刹那空性的，但是它也不会常有存在，业的本体刹那性毁灭后，业的本体并不是以后不成熟果报，因此是不灭的。虽然对众生有成熟的时候，但业不是像你们经部宗所承认的那样相续常有存在。当时宗喀巴大师意思是这样的。

宗大师的意思是不像你们经部宗所承认的那样，相续常有存在；相续虽然不存在，但是依

靠不失坏法，实际上业果应该是可以存在的。宗喀巴大师那个讲义里面，对经部稍微有点排斥的语气解释了这个颂词。所以各大论师在解释的字眼上面稍微有一点点不同，但是归纳起来意思就是说，所谓的业是不常不断的；不是有的，也不是无的，可以这样说吧。那么原因是什么？原因就是依靠不失坏法而发生的，这一点我们经部并不是没有理由的，还是有理由的，因为确实是佛陀所说的。确实在佛陀的有些经典中有业果不虚的道理。

比如《百业经》中“众生执诸业，百劫不毁灭。”这个教证一直是引用的，百劫不毁灭的原因是什么？就是不失坏法存在的原因。他们也经常说这是佛陀所宣说的，为什么是佛陀宣说的？因为佛陀在佛经里面说，业在一百劫中不毁灭的。不毁灭的话，依靠不失坏法而不毁灭的，如果不失坏法不存在，业早就已经刹那性的，它肯定不会百劫中不毁灭，以这个道理来宣说。

前面对方不是说了吗？如果业存在有常有的过失，业不存在有断灭的过失，有部宗站在有部自己的观点来说，不会有常断的过失患；然后经部宗站在自宗的观点也不会有常断的过失。作为佛教徒，你自己也应该想，我们如果受持经部的观点，能不能对对方有说服的能力？我们站在有部的观点，对方不承认因果或者对方承认因果是堕入常边和断边的话，对他们有没有说服的能力？这方面自己应该考虑。

以上经部宗和有部宗的观点全部已经破完。下面就是中观宗自宗对业因果的观点。

不论是中观，很多人还认为自己是“大圆满瑜伽士”，大圆满瑜伽士对业因果应该有更深的理解。但是关于业因果的道理，如果连一个有部宗的观点都不懂，那还自称是“大圆满的瑜伽母、瑜伽士”，这恐怕有点不好意思。如果连中观应成派的见解都没有，大圆满的见解根本没办法说。

有部宗的见解并不是非常低劣的，有部宗的

见解在一般的世间人面前，站在这种角度的话，我觉得是能对付别人的。就像现在有些不信佛教的人面前，你只要受持一个有部宗的观点，没有任何问题，就可以打破对方的不存在因果的见解，或者因果常有的见解。我们只要受持有部和经部的见解，都已经不错了。当然你如果有了大圆满和大中观的见解，那就更不用说了。但有些口头上说有大圆满见解，实际上连小乘业因果的见解也没有，那就非常可怕，这方面应该自己要详细地观察。

癸二（对此进行观察而遮破）分三：一、宣说业无自性故不失坏；二、宣说业无自性之理；三、宣说业无自性也可安立名言之比喻。

子一、宣说业无自性故不失坏：

因为对方说，前面两节课辩论的主题也是一样的，业如果常有，那就会有常边的过失；业如果断灭，就有堕入断边的过失。中观派站在自己的立场这样回答：

诸业本不生，以无定性故；诸业亦不灭，以其不生故。

这个是中观唯一的答复方法。如果有人问有没有因果，我们念一遍这个颂词就可以解决问题。现在这个世界上承认因果的有，不承认因果的也有，但是我们应该经常念诵这句话。中观应成派就是这样的，当然你这个大圆满瑜伽士念这颂来解决问题也可以。

意思是什么？一切业，不管是善业、恶业，所有的业的本体根本没有产生过。从胜义的角度来讲，一切本体都没有产生。为什么没有产生？因为它没有本性住。业自己本身，比如善业，里面包括自性善业和佛制善业。但是这种业有没有自己的本体？业的本体，不管从自性的角度、他性的角度、一体异体的角度来观察，业自己都是不会有决定的性质，它没有本体性质存在，所以业肯定不会产生。因为它没有定性的缘故。

“诸业亦不灭”，所有的业既然没有产生，那

它就不会有灭。如果有灭的话，当然有以前存在业，最后又堕入断灭的过失。但是它不会灭的，不会有堕入断灭的过失，为什么？因为其不生之故。所谓的业从来没有产生；从来没有产生，怎么会有灭？比如石女的儿子从来没有产生，没有来到过这个世间。没有来过这个世间，却说今天石女的儿子死了，希望大家不要哭，或者石女的儿子死了以后，准备把他的尸体埋在哪一个地方？根本不会有这方面的想法和说法。

很多人说业已经断灭，断灭的话，堕入断见，大家都非常伤心。所谓的业会不会堕入常边？大家也特别伤心。但是业自己的本体，不管是善业、恶业，它的本体不存在的缘故，业肯定不会产生。而且业根本不可能灭，为什么？因为它的本体不产生的缘故。这个道理就是中观派自宗观点。这一点无论是中观应成派还是中观自续派，都是这样承认。

当然名言中还是可以承认如幻如梦的业因

果存在。但是这种因果不虚的道理，也只是名言中的假相，真正的因果在实际中并不存在。为什么不存在？依靠这种方式可以论证。所以这个道理非常甚深，应该以空性的道理来了知一切万法，虽然业因果是不虚的，在名言中是不虚的，但是真正业的本体不存在，这种方式来解释非常有说服力。

以前我记得果仁巴大师解释《入中论》的时候，专门有一个叫做《破除邪见论》，这个论中也是引用了这个教证。说《中观根本慧论》里面讲的因果存在的原因，因果不灭的原因，因果不虚的原因，主要是用业没有定性，以不生的缘故来建立因果正见；

《入中论》中，它的原因是也不灭，业的显现不灭的缘故来建立因果正见。龙猛菩萨用不生的角度来安立；月称菩萨从不灭的角度来安立，实际上都是一样的。因为它的本体不存在，也是根本不可能产生，既然没有产生，就不可能有灭。

虽然两位尊者说法上可能有一点点不同，但是究竟密意上是一致的。

宗喀巴大师讲《善解密意疏》解释《入中论》时，也是在那个地方着重地强调灭法，灭法实有的观点也是着重地建立；解释《中论》时候，他的《理证海》中也已经着重地建立了灭法实有，因为一切万法自性不成立的缘故。在名言中虽然前面的因果灭完了，但是所谓的灭法实有的缘故，因果安立非常合理的。宗喀巴大师在他的《理证海》这样讲了。

后来果仁巴的《中论》的《见光疏》，我在前面引用了，应该是《见解的光芒》里面，进一步地驳斥什么呢？驳斥宗喀巴大师的观点，说：有些人认为在这个地方有一个灭法实有存在，如果这样承认，那么连有部宗和经部宗的观点都不如。果仁巴大师对宗喀巴大师说：您的这种灭法的承认方法，连经部和有部宗的观点都不如。如何如何，还是说的非常多。

但是这些智者也是显现上，依靠智慧来显示自己无碍的辩才。麦彭仁波切在《中观庄严论释》²⁹里面这样说的：双方都是了不起的智者，我们只是旁边做旁观者是非常好的。那个《中观庄严论释》，我有时用《中观庄严论》，麦彭仁波切没有《中观庄严论》，是《中观庄严论释》，我有时候讲的比较快。我看昨天《中观讲记》里面，经常用的是《中观庄严论》，《中观庄严论》是静命菩萨造的。麦彭仁波切的《中观庄严论》大家都可能非常吃惊，哪里有一个《中观庄严论》？论和论释我也不能搞错，以后我也注意，你们也不要搞错。有些我改了，有些可能你们的。。。

所以《中观庄严论释》里面也是这样的，意思也是萨迦派和格鲁派在旁边辩论的时候，麦彭仁波切说双方都是非常了不起的智者，所以我们只能在旁边做旁观者。可是麦彭仁波切在下面宣说自己宗派的时候，好像有点靠近萨迦派，说是

²⁹ 麦彭仁波切没有《中观庄严论》，《中观庄严论》是静命菩萨造的。论和论释我们不能搞错。

旁观者，但是有时当旁观者的时候，也是稍微靠关系好一点的，但这个我们以后学《中观庄严论释》的时候再说。

意思是说，格鲁派和萨迦派还是有一定的辩论，我刚才一直找《入中论》的那个颂词在哪？刚才家里没有时间找，后来到这里找到了，是在《善解密意疏》的第一百七十九页。《入中论》里面说的这个颂词和《根本慧论》里面的这个颂词有相辅相成的作用，互相可以解释。

《入中论》的颂词中是这样说的：“由业非以自性灭，故无赖耶亦能生。”意思就是说因为业非以自性灭，不是自性灭的，所以没有阿赖耶，你们唯识宗所承认的阿赖耶没有的话，因果是可以安立的；你们唯识宗所承认的阿赖耶没有的话，因为也没有自性灭，因果是可以安立的。你们经部宗所承认的相续不存在的话，因果是可以安立的；你们有部宗承认的不失坏法不存在的话，因果是可以安立的，可以全部都以这种方式来推理。

“有业虽灭经久时，当知犹能生自果。”如果能背《中观根本慧论》和《入中论》的颂词，遇到这些的时候还是特别快乐的。下面宗喀巴大师在这里应该是，我就忘了这一点，下面他把灭法实有的道理在这里肯定着重的建立了，因此你们把这两个颂词结合起来看，会对中观应成派因果不虚的道理生起更稳固的见解和定解。双方都有一些不同的观点。

总的来讲，所谓的业没有定性的缘故，业不会产生的；所谓的业不生的缘故，不会有灭。以这两个推理已经建立了所谓的业不生不灭。既然不生不灭，不堕于常边也不堕于断边，所以中观应该是站在胜义的角度来讲，所谓的因果不生不灭，这个道理非常深。在世俗的角度来讲，当然众生的业不会毁灭，这一点是可以的。

若业有性者，是即名为常，不作亦名业，常则不可作。

如果对方说，你们认为业不生不灭，可能是

不合理的。为什么？因为佛陀在佛经中已经明显说了：众生之一切业百劫都不会毁灭。说明因果是应该存在的。

那么中观宗可以驳斥，下面是第二个科判——

子二（宣说业无自性之理）分二：一、承许业自性存在有妨害；二、破业自性存在之能立。

丑一（承许业自性存在有妨害）分二：一、应受未作业而破；二、异熟应成无穷而破。

寅一（应受未作业而破）分三：一、有诸业恒常不变之过；二、有罪福颠倒之过；三、有毁坏世间一切规律之过。

卯一、有诸业恒常不变之过：

若业有性者，是即名为常，不作亦名业，常则不可作。

众生作的一切业是不会毁灭的，这个是佛经中所说的。如果业不生不灭有这个过失的话，那么站在中观的角度来讲，这个根本不会有过失，

为什么没有过失？

“若业有性者，是即名为常”：因为业是不成立的，业没有自性。如果业的自性存在，那么这个自性应该有常有的过失。因为我们前面已经讲了，以前的自性以后也存在，那么这个是堕入常边的，所以不应该承认业有自性。如果你反过来说，业非要有一个自性存在，那么这个自性不能有改变，不能有迁往其他处的改变，这样业已经有常有的过失。业如果常有，那么业就不可能作业了。

“不作亦名业”，因为常有是没办法作的，那么就不可作。所谓的业，就根本不可能作了。为什么不可以作？因为“常则不可作”。如果常有，怎么可以作？就像虚空，我们用手臂来抓住也是不可能的，它常有的缘故。所谓的业如果有自性，就常有了，有常有，业不是所作，不是所作的话，已经有常有的过失。那这样实际上也是与现量相违的。

所有众生的业，是通过造作而成熟它的果报，然而常有的一个业，它永远都不会有异熟果。如果你这样承认，在名言中谁也无法承认，应该有很多的过失。刚才科判中分了两个，其中第一个分了一个，但我今天只讲了第一个，就是有常业的过失。这个已经讲完。

下面再从讲义上读一遍。

【癸三、摄义：】

**虽空亦不断，虽有而不常，
业果报不失，是名佛所说。**

【不失坏法不但将因果关系紧密相连，而且与我们所宣说的我所空等道理也存在一定的联系。】

不失坏法实际上对因果法也是紧密地联系在一起，与一切万法空性的道理也是有一定的联系。

【下面将陈述以不失坏法与业相关联所具有的四种特征：】

它们之间有相关联的四种特点。

【如果承认我们在前面所宣说的道理，则可以了知。】

前面在广说中已经讲了所谓不失坏法的法相、分类、产生、灭尽等等。如果懂得这些，那么我们也会通达什么样的道理呢？

【因为所造之业在第二刹那不会安住，所以其本身的自性也不会安住，也即为空性；】

这是一个特点，因为业第二刹那不会安住，所以叫做空性的存在。

【虽然业已经灭失，但是业的异熟相续却不会中断；】

这是第二个条件。

【虽然业不是像河流一般连续不断，（而是在产生的第二刹那已经毁灭，）】

像“河流”或者是“相续”，这个地方说“相续”也可以。“相续”指的是刚才宗喀巴大师所说，对经部宗有点驳斥的语气在里面。因为经部

宗承认因果的相续，就像芽和种子。虽然不像你们经部宗所承认的相续一般连续不断。

【但六道众生的相续却可以合理存在。】

宗大师也承认一个相续，实际上六道众生的相续也好，六道众生也有一种业的。因为经部宗认为的实有的相续存在，它这里是指不失坏法的相续，可能有这方面的差别。我们辩论的时候一定要两方面都善于解释，不然仅仅是抓住一个字，恐怕最后连自己也会落入怀疑的网中。

【因此，森罗万象之三有轮回，可以理所当然地存在。】

这是第三个特点。

【虽然在与业相应的异熟果成熟之间，能够始终安住，但却并非恒常的法。】

虽然业在百劫以后才可以成熟，但是业的能力一直存在。业并非常有，它早就已经毁灭。

【就是所谓的“不失坏法”】

前面广说的时候就是这样讲的。

【因此，诸佛才为我们昭示了具备虽然是空性，却不会间断；】

这个方面的分号没有也可以。

【三界以及六道众生的轮回虽然存在，却并非恒常四种特点的诸业果报之不失坏法。】

佛陀宣说了具有这四种特点的业果不失坏法，后面用“以及”连在一起可能不是特别对。意思应该是，佛陀在各大经典里面已经宣说了不失坏法，那么不失坏法具有什么样的特点？和刚才所讲的一样：空性和不断，以及存在和不常。

业具有这四种特点，全部是依靠不失坏法它老人家的恩德所致。如果不失坏法这个上师不慈悲的话，我们的业果早就无法安立，所以我们有部宗的不失坏法，是我们最大的祖师，它是非常了不起的。有部宗把不失坏法认为是因果相续中最重要的事情。

那天讲《三戒论》的时候，所谓的戒体，戒体存在的地方，当时也有一些分析。比如唯识宗

是在阿赖耶上面安立；经部宗和有部宗，有些在相续上，有些在心的不失坏法上面。不失坏法当时说了没有，《三戒论》开头讲的时候，这个问题也是分析过。考试的时候也说了，所谓戒的所依地方，各大宗派有什么不同观点呢，当时也讲过这个问题。

所以这里业果存在的所依方面，有这些不同的观点，希望大家在这方面应该分析一下。不然作为一个佛教徒，业因果到底是怎么样，我们自己也说不清楚，也是糊里糊涂，那与对方辩论就更没有把握。

【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：】

【既然所谓“业”的存在不合理，那么其异熟果又怎么能够产生呢？针对因果关系进行辩

论的尔等之辈，简直就像因为担心寻香城的毁灭，而苦心竭力地进行保卫的愚蠢之徒一般。】

这个实际上在《显句论》里面已经讲了。寻香城本来是一种迷幻现象，是八大幻化的比喻之一。寻香城本来没有产生过，没有产生过，那这个城市的毁灭就不可能有，有些人尽心竭力地想保卫寻香城，或者想建立寻香城，这也是徒劳无益。

同样的道理，所谓的业果的本性不成立，它的本体不成立的话，我们尽心竭力想建立一个实有的因果的话，根本做不到的。它的本体跟石女儿子没有任何差别，如果一定要建立一个实有的因果关系，那完全是一种愚痴之举。这个还是《显句论》里面的月称论师的话，宗喀巴大师也是把这句话这样引用。有时候用讲义的时候，引用以前的高僧大德的话，有一定的加持力。像宗喀巴大师和麦彭仁波切，他们也并不是想不出其他的比喻，有时候引用他们的比喻具有一定的加持力。

【如果在业自身的本体产生之后，直至其相应的异熟果成熟之间，一直驻留不动，就有恒常之过；】

如果因果真的是一个存在的话，它一直到异熟果成熟之前都存在，当然有恒常的过失；

【而一旦消逝殒灭，没有驻留，又有断灭之过。】

一旦灭尽以后没有驻留，也有这个过失。如果它的本体真正存在，都是有这个过失。

【但业是根本不存在的，关于其自性不合理的理由，我们可以用前面已经论述过的观点进行驳斥。】

前面关于因果不存在的道理，这方面的论证比较少。一般来说万法无有自性的这种推理都是比较多的。实际上用下面所论述的道理来进行驳斥，可能会好懂一点。因为讲义中说是前面，前面的话，因为前面全部是破那个，也没有破吧，只不过说了一个有部宗和经部宗的观点。有部宗

经部宗的观点全部都是因果自性成立的观点，除了这个以外，前面因果自性不存在方面的理证可能没有说很多，只不过万法不存在自性的道理，这样的理证说得比较多。这里就说用前面已经论述过的一些观点来进行破斥，其实用下面的一些观点来进行破斥的话，下面是非常有说服力的一個推理。

诸业本不生，以无定性故；诸业亦不灭，以其不生故。

刚才我读的月称论师《入中论》颂词和《根本慧论》里面的这两个颂词，希望你们也能记住。因为这个在中观派建立因果正见方面非常重要。

【如果对方提出：既然如此，那么佛陀所说的】

刚才说因果不存在不合理，因果不存在不合理，怎么不合理？

【“众生之诸业，百劫不毁灭”，又是为了表达什么样的密意呢？】

好像《显句论》中是这样的。先解释前面，前面那个是建立自宗。龙猛菩萨建立自宗的时候说：“一切业根本不生，它没有决定性的缘故，一切万法不生”。他首先说这句话。如何把这个问题，中间就提出来了。如果你说因为没有本性的缘故业不存在，那佛陀为什么说“众生之诸业，百劫不毁灭”？因此业应该有自性吧？业没有自性的话，为什么佛陀在佛经里面说百劫当中都是不毁灭的呢？佛陀的密意：“诸业亦不灭，以其不生故”，佛陀的密意就说这样的。这是因为业不生的缘故，它是不灭的，佛陀的密意就是这个，不是说因果自性存在。

好像《显句论》当中，中间这个教证作疑问题，然后前面作为龙猛菩萨的自宗。然后中间这个疑问题，后面的“诸业亦不灭，以其不生故”作为《百业经》的回答。这样的话，可能解释也是比较方便一点。这个你们接下来过后可以看一下。

首先龙猛菩萨说业是根本不生的，因为它没有决定性，没有它的本体的缘故。然后对方就回答：业怎么没有本体？业肯定有本体吧，《百业经》里面讲了，佛陀也亲口不是已经讲了，众生的一切业，在百劫当中不会毁灭的吗？然后说，所谓的百劫中不毁灭的意思就是说，它的本体从来没有产生，所以百劫当中不毁灭的意思。不是说它有一个产生，所以百劫当中不毁灭。所以回答的时候，一般中观的辩论，应该是以这种方式来回答。

【建立在常断基础之上、虚假名言中的诸业本来没有生，其原因是因为业本身固有的自性并不存在的缘故；】

因为业不生，为什么业不生？它没有本性，它就像石女的孩子，从来没有本体的缘故。

【又因为业的自性没有产生的缘故，所以业在任何时候都不可能毁灭。】

因在前面，所立在后面，因在任何时候都是

不会毁灭。这个因会不会有因果断灭的过失？不会有断灭的过失，为什么？因从来没有产生过，所谓的因果从来没有产生过，没有产生怎么会有毁灭？如果没有产生就有毁灭，就像石女的儿子死了，大家会伤心一样。

【只有在生法建立的前提下，才能提及毁灭的话题。】

【庚二、宣说能损承许自性存在之理：】

若业有性者，是即名为常，不作亦名业，常则不可作。

【为什么呢？因为，如果业存在自性，则其本身无疑就成了恒常之法，因其自性在任何时候都不可能往他法转变。】

如果业的自性存在，那就不可能有灭亡的时候，为什么？因为自性存在永远也是不可能的。自性原来是存在的东西，然后现在又变成不存在，这样是不可能有的。

【如果成了恒常之法，则业也就成了无作之

法。】

所谓的业已经成了无作的业。但是无作的业有没有？不可能有。为什么成为无作之业呢？

【其原因是因为恒常之法不可能有作法能够找到切入点的缘故。】

今天就讲到这里。

下面大家一起回向功德。

第 60 课

思考题

1. 为何说“若业有自性”则有罪福颠倒、破坏世间规律、报应无穷等过失？
2. 若业本性存在，怎样从业的因法烦恼方面分析不合理？

为度化无边无际的众生，请大家发无上殊胜的菩提心！下面继续宣讲第二大佛陀龙树菩萨所造的《中观根本慧论》，现在讲论义，破其他缘起特法的时候，主要分五个问题，现在讲破有实法。

已二、（破彼之能立）分三：一、破有实法之作用接触；二、破因缘之能生；三、破暂时缚解。

庚三（破暂时缚解）分三：一、破轮回之本体；二、破彼能立之因果；三、宣说趋入真如之方便。

其中第一个破轮回的本体已经讲完了，现在

讲第二个问题——第十七品《观业品》。

辛二（破彼能立之因果）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

壬一（以理证广说）分二：一、宣说业果自性成立之宗；二、对此进行观察而遮破。

承认业果自性成立的宗派——有部宗和经部宗，我们前面已经宣说了他们的观点。

癸二（对此进行观察而遮破）分三：一、宣说业无自性故不失坏；二、宣说业无自性之理；三、宣说业无自性也可安立名言之比喻。

其中第一个问题昨天我们讲完了。讲第一个问题的时候，我也引用了《入中论》的一个偈颂。

《入中论》的《善解密意疏》给大家也发了，再加上正在学习《入中论》，大家知道为什么叫《入中论》？它是趣入《中论》，通过深和广两个途径，为什么叫《入中论》呢，趋入《中论》的论典，所以叫做《入中论》，《入中论》是这样来的。我们学《中论》的时候，依靠《入中论》来解释很

多它的密意；学《入中论》的时候，依靠《中论》解释它的很多密意。所以《入中论》和《中论》之间有密切的关系。

这样一来，在整个人类历史上，解释释迦牟尼佛的教义，尤其是第二转法轮的教义，没有超过龙猛菩萨和月称论师的。当然现在有些特别愚痴的人，经常说月称论师如何如何，但我想这些人肯定是像蚂蚁根本比不上雪山的狮子，还是不说哈好一点。因为月称论师和龙猛菩萨的智慧，我们一般凡夫人根本无法与他们抗衡。大家在学习的《入中论》和《中论》的过程中，一定要了解作者的身份，这非常重要。

藏地的每一个寺院学中观的时候，《入中论》《中观根本慧论》《中观四百论》是必修之课，所以我们今年正在学习这三门课。尤其是昨前天讲到最关键的地方，我就还是用一下《入中论》。如果要用《入中论》中所有的内容还是很困难的，但是《入中论》这样好的论典，真的越学越想学，

学完之后很想再听一遍，再听一遍；很多对中观甚深法理有定解的人可能是这样的感受。当然对中观法门和对空性法门没有什么信心的人来讲，不管怎么样，信心一直都生不起来。《中观根本慧论》也是这样的，也是解释甚深空性的道理，仅仅是听一遍的功德也不可思议。

为什么昨天是中观应成派，月称论师主要是以中观应成派的角度来讲的。当时应成派和自续派还没有分，前面讲过，后来才分的。这样的话，月称论师是怎么解释的？龙猛菩萨是怎么解释的？后来的高僧大德们比如说宗喀巴大师在《善解密意疏》中引用了很多的教证，而且建立了自己的一些不共的观点。当然在这个问题上，和昨天所讲的一样，萨迦派、宁玛巴的有些高僧大德后来也有一些辩论，但这些辩论是让所化众生进一步打开思路的目的，并不是这些智者自相续中真的有嗔恨和嫉妒心，也不是他们的观点真是有一些不妙之处，并不是这样的，这个我相信大

家都应该清楚。

昨天讲到，虽然没有一个自性成立，但因果法在名言中不会失坏，不需要小乘所承认的相续，也不需要小乘所承认的不失坏法。但是中观自宗的观点来讲，业不灭的缘故，或者说业不生的缘故，这两种推理可以说业在名言中如梦如幻的缘起，因缘具足的时候就可以产生，然后胜义中不生不灭。如果这样承认的话，所谓的因果不会堕入常边，也不会堕入断边。

前面刚开始的时候，对方也说：种子如果一直存在，就会有常有的过失；中间如果没有就又有断灭的过失。中观宗站在自己立场的时候，根本不会有这两边的过失。

现在正在学习的时候要全力以赴，集中精力把心思放在研究中观方面相当重要。人始终都是有一种违缘，什么样的违缘？比如说你学这部论典的时候，有一些自己无始以来的业障或者暂时的一些邪分别念开始干扰你：这个论典不是很重

要，没有什么可学的，然后你就去学习其他的或者干脆不学，可能又会觉得修行比学中观重要。这样一来，这个良机已经没有了，到时候你再学，可能就非常困难，金刚道友共修、自己的心思、上师等很多条件都不具足。

所以我都经常在想，这次讲《中观根本慧论》，我们这里不敢说百分之百或者百分之五十以上，但是一般来讲百分之二三十的人应该自己也是通达每一个颂词的意义，以后自己通过再次复习，也应该能给别人传讲或者带修。原原本本或者如理如法地讲，恐怕是要获得圣者果位，一般凡夫人来讲也确实非常困难。

讲经过程中一点也是不会有差错，一点也没有错误的，尤其是讲的时候，以前上师如意宝也引用过旃扎古味的一些教证说过：因为讲的时候算是比较开放的，讲经的过程中：“今天又说错了”、“前后矛盾”、“不符合语法”、“不符合道理”、“不符合逻辑”……这样听者也没有必要，一种

咬文嚼字，没有必要。然后在著书的时候，确实需要小心翼翼，一定要细心。有很多道友帮其它的上师或者自己在写书，这些过程中，著书时一定要注意，应该将自己所有的智慧发挥出来，然后在运用。但是在讲的过程当中，恐怕也会有一些差错。

这次我们学习的时间也不算是非常短，但是也不算很长，在不长不短的时间中，大家一起闻思龙猛菩萨的《中观根本慧论》。

在这个过程中，我们很多人有这种毛病，刚开始的时候精进得不得了，在中间的时候越来越懈怠，到了结尾的时候，整天都是算页数，什么时候结束。结束有什么了不起的，结束有什么，如果我们再不用学的话，就可以的。但是结束后又可能有一部大的论典就开始了，更有可能生起烦恼。不要觉得什么时候结束，什么时候结束，好像这次学习结束的话马上已经成佛了一样，也不是这样的。

因此，不管是学什么学问，一定要把自己的心堪能，这个很重要，有些人可能是业力、烦恼等各种原因，心里很想学，但是心一直不堪能，这种极少数的人也是有的。但大多数人来讲，应该还是很有兴趣，兴趣相当重要。

昨天也建议你们去看看《入中论》里面这两个颂词互相对应。如果看了，说明是比较听话的，也可以说是好孩子、好道友。但是可能也有人一点也没有听，认为不管《入中论》里面说什么，反正业就是无自性吧，也没有深入下去，只有意义上的价值。如果真的在这方面有兴趣，再自己深入下去，里面有很多真理非常珍贵。

下面就开始讲第二个问题。

子二（宣说业无自性之理）分二：一、承许业自性存在有妨害；二、破业自性存在之能立。

丑一（承许业自性存在有妨害）分二：一、应受未作业而破；二、异熟应成无穷而破。

寅一（应受未作业而破）分三：一、有诸业

恒常不变之过；二、有罪福颠倒之过；三、有毁坏世间一切规律之过。

卯一、有诸业恒常不变之过：

昨天“有诸业恒常不变之过”已经讲完，所有的业恒常不变的过患。昨天所说的内容是这样的：若业有性者，是即名为常，不作亦名业，常则不可作。如果业有自性，那就已经是常有。为什么常有？因为业具有自性的缘故。

具有自性的缘故，不可作，因为常有之故。我们用因明的推断来推测的时候，这种业应该是非作业。为什么？因为常业之故。这个常有能不能成立？常有是成立的，因为它具有自性之故，具有自性不可改变之故，以这样的道理来进行推断。昨天第一个，诸业，所有的业，有恒常不变的过患已经讲完了。

卯二、有罪福颠倒之过：

若有不作业，不作而有罪，不断于梵行，而有不净过。

就有两个方面的过患，怎么样的过患呢？

“若有不作业”，如果对方承认业有自性，也有自性的话，业已经不是所作的了，是常有的，那么这个世界上有不作的业，那么就有这么两个过失，哪两个过失？

第一个就是“不作而有罪”。本来造了业以后才有罪，但是业既然有自性，那么这个人从来没有作过也是应该有罪，这是一个过失。

还有“不断于梵行，而有不净过”。不断于梵行，“梵行”，大家都知道是指戒律清净的梵净行。梵净行从来没有间断过，一直延续不断的，意思就是说守的戒律极为清净，但是极为清净也应该有不清净的过失了，应该有破梵净行的过失。为什么？因为业是常有之故，业是未作而存在之故。

所以如果业有自性，罪业和福德就颠倒了。为什么罪业和福德颠倒？刚才我所讲的，如果业真正存在自性，比如月称论师《显句论》里面所说的：杀生等一切过患，杀生等一切过患的话，

本来是杀生他没有作的话不会有杀生的过患，但如果业，真正是自性常有存在的话，没有杀过牦牛，或者有些讲义里面说的是五无间罪，从来没有作过五无间罪的，比如说杀父亲，杀母亲等等，没有做过的话，我的身上应该会无缘无故地降临下来。为什么呢？因为业是常有的，业有自性的，而且业未作也是存在之故。业未作也存在之故，那么杀生的业我即使没有作，但是它的本体存在的缘故，因此我从来没有杀过生，最后应该有杀生的罪过，并且在地狱里面感受无量的痛苦，有这种过失。这是从罪业方面广说的过失。

然后从福德方面，本来我丝毫也没有染污过梵净行。所谓的“梵净行”，“梵”指的是涅槃，“行”就是行持涅槃，清辩论师注释中也是这样讲的。意思就是我们平时说的梵净行。

印顺法师从广义狭义两方面解释。广义上解释，我们守清净戒律都称之为是梵净行。从狭义的角度来讲，比如说在家人不邪淫，出家人所有

的不净行全部断除，这叫做梵净行，这是从狭义方面解释的，这种解释方法也对的。

不管是从哪一个解释方法来讲，所谓的梵净行是人们为了获得涅槃而行持的一种清净的修道行为。有些修行人一生中也是从来没有犯过丝毫的戒律。没有犯过丝毫的戒律的话，按理来说，在他的相续中根本不可能有犯戒的罪业，但是如果对方认为一切业是自性存在，自性存在的话，那么犯戒的这种业也是应该自性存在于他的相续中。犯戒的这种业是自性存在的话，那么我从来没有犯过戒的人在相续当中，也应该有犯戒的过失。为什么呢？因为戒有犯戒和未犯戒，它是自性存在的。那么未犯戒自性存在的缘故，在我的相续当中也应该有这种过失了。可是这样说来，也完全不合理，已经颠倒了是非因果。佛陀在任何一部经典中：没有破梵净行，有犯戒的过患——教证也是没有的，理证也是不合理的。

所以说，在这一个偈颂中充分说明什么？所

谓的业的本性根本不可能存在。如果业的本体存在，那么世间上所有的善恶全部颠倒，这样白色变成黑的，黑色变成白的，阳山变成阴山，阴山变成阳山等等，世间的很多的这种对立的学问全部颠覆，有这个过失，所以说这样的观点非常不合理。

我们应该知道，站在中观派的立场，非常有说服力。如果像我们昨天一样，承认一个实有的真正的相续存在，真正的有一个不失坏法存在，其实把这个理证稍微改变，然后进行破斥的时候，也是完全能破到对方的观点。因此对中观的分析和研究非常有价值。

刚才罪福颠倒之过已经讲完了，下面讲第三个问题。

卯三、有毁坏世间一切规律之过：

是则破一切，世间语言法。作罪与作福，亦无有差别。

意思就是说：如果业的自性存在，那么破坏

了一切世间的语言法，所有世间的言说全部都已经破完。同时，造作罪业的人和造作福德的人没有丝毫的差别，字面上会有这个过失。

为什么？因为世间的一切语言，实际上还是不超离因果。但是所谓因果所摄的法也是不观待的，没有实有的法，这样所谓的语言、行为、我们的分别念，全部也是合情合理的。

假设对方所承认的那样，所谓的业有自性存在，如果自性存在，那么它一定会破坏了世间上人们共称的一些语言法。比如世间上说造瓶子、造柱子、修经堂，还有现在依靠各种科学发明开始造各种各样的建筑，城市建设等等，这些所有的名言全部会破。

为什么破？因为所谓的业的本体全部是存在的，比如说造瓶子，以前没有瓶子现在要造，造完了以后，通过勤作，最后可以把这个瓶子形成。可是所谓的业如果自性存在，那么造瓶子的业原来就如如不动地存在，存在的话，我现在再

去造有没有任何必要？没有任何必要。这样一来，世间上所有的，比如说农民耕田或者牧民放牦牛等等所有的世间名言法，全部一并摧毁。

这样一来，讲真理的人来讲，可不可以承认呢？根本不可能承认。如果我们这样承认，那么世间上所有愚笨的人也是对我们有各种各样的驳斥。世间一些愚笨的人也不会承认的，实际上世间的名言中这些也是不能破的，它的业并不是自性存在的，如果自性存在，所有这些事业全部变成泡影，不合理的。

刚才说是破坏了世间的一切名言语言法。还有就是造罪和造福德也没有什么差别，有这个过失。

刚才“不断于梵行，而有不净过”，这个问题上，清辩论师“住非梵行罪，今应得涅槃”，原文的否定词方面可能有一点点差别，到时候你们方便的时候也看那个颂词，这个颂词和现在这里的颂词有一点点差别。当时我也是觉得藏文上理解

的时候，觉得藏文跟汉文有点差别，但是我昨天看了《显句论》，藏文上也应该没有错，好像我自己理解错了，我下面本来写的是一个注释：跟藏文有点不同。藏文中应该是对的，只不过当时我自己可能是有点，因为它里面有一个否定词的引用方式有点不好用，有一个省略的。

意思就是说，按照鸠摩罗什的翻译：如果梵净行很清静的，但是也应该有不清净的过患。清辩论师的注释：你住于非梵行，已经犯了戒，但是也应该得涅槃。这两个是翻译上的问题，还是什么，你们还是要分析一下，也很重要。有时候下面的讲义这样对一些应该也是可以的。

青目论师的讲义里面跟我们这里讲的一样，他说：他人不断梵行的话，此人也有罪了，会有这个过患。我们这里解释的方式是这样讲的：如果他人不断梵行的话，此人也应该有罪，没有间断梵净行的话，也应该有罪业的过失了，不应该这样承认。

所以这几个讲义里面的有些观点稍微有点不同。尤其是对有点智慧的人来讲，多看看不同的版本和不同的讲义，基本上达到一个目的：这个论师这样解释的，那个论师那样解释的，我这个论师可以这样解释，然后自己的观点也是加在里面，月称论师是这样解释的，我这个论师是这样解的，最后就能够通达真实意义。这是我在这里补充一下，刚才前面讲的时候忘了。

刚才讲到，造作罪业和造作福德也没有差别。为什么？因为《显句论》当中是：未作之业存在之故。未作之业存在的缘故，比如说我杀害众生或者吃肉等等，造了很多罪业；一个人从来没有杀害过众生，而且也是不吃肉，非常清静。如果业自性存在，因为未造作的业已经存在，未造作的业，实际上这个业的本体存在的，业的本体存在的话，那么从来没有造作过罪业的人应该成了罪人；而做过坏事的人却跟没有做过坏事一样。如果本性存在，造罪者和未造作罪、造福德者也

没有丝毫的差别。

但这一点敢不敢承认？根本不敢承认。如果我们承认的话，当然一方面毁坏了佛教的因果规律，同时世间的基本的一些法律法规也违反了。比如说，世间上从来没有违法过的人，和整天都是做各种各样违法乱纪的事情的人，这两个人没有丝毫差别，世间人也是会讥笑的。

从佛法的因果规律上，善有善报的规律也是完全推翻的，所以这个我们谁也不敢承认，这样也是没有任何道理。

所以说，业是无有自性的。月称论师最后也是这样总结的，所谓的业是根本不会有自性。正因为它没有自性的缘故，它不会有常的过失，也不会有断的过失，月称论师有这样的总结文。因为业不像小乘那样所承认的那样——自性存在的，业没有自性存在的缘故，所以我们自宗已经完全超离了断边和常边的过失，我们没有这个过失。

刚才第一个问题分两个方面，“应受未作业而破”分三个方面来叙述完毕了，下面讲科判里面的第二个：

寅二、异熟应成无穷而破：

受于果报已，而应更复受，若言业决定，而自有性者。

这里说：如果业真正是这样存在，就会有许多的过失。什么样的过失？“受于果报已”，本来业造完了以后，已经受了一个果报，受了果报以后还要继续再受。这是为什么呢？因为你已经言说了业是决定的，而且有自性的。

如果颠倒一下可能更好懂：如果所谓的业是自性存在的，而且它是决定性的，也是常有的，这样一来，一个众生以前造了各种各样的业，后来他已经感受了善和恶的果报，按理来讲就像灭完种子一样，按照《俱舍论》里面所说的一样，再不会感受报应。可是对方说业的自性本来存在的缘故，还继续应该感受。

比如说布施，以布施的果报按理来讲获得了王位，获得了王位的话，如果按平时的因果规律来讲，获得王位以后，布施的因的业已经灭完，果报用完了就没有了，再没有了，不可能有的。但是按照你们的观点，业的本体是本来已经存在的，刚才作布施的业的本体是常有的，本性存在的，因为它的因已经具足的缘故，我感受完了这个果报完毕以后，还继续应该感受。比如农民秋天收完庄稼了以后，按理来讲冬天还应该有丰收，为什么呢？因为它的因自性承认的缘故。您承认它自性存在的，自性承认的话，那这就是不合理的。

印顺法师的讲义里面说，比如一个人违反了国家的法律，已经关在监狱里面，现在释放了，但他自由自在的时候，还在受监狱的惩罚；因为业自性存在的话，应该有这种——比如一个人从来没有犯过国家的法律，这个人应该受惩罚，为什么呢？因为原来所犯过的业，也可以说这个因

是自性存在的缘故。这样推也是可以的，但我们敢不敢这样承认呢？也不敢这样承认。

所谓的业应该是成熟完了以后再没有果报。比如说获得阿罗汉果位的时候，以前凡夫的时候有些业，最后有些功效还没有消完，在他的身上经过一番果报，然后再也不会感受，这是业果的自然规律。

从现在世间的万法规律来看，所谓的业，种子已经成熟了以后，再没完没了地继续下去，不可能有的，这一点一方面也不敢这样承认。如果承认业有自性存在，那么业果有无穷无边的过失，总的来讲有无穷无边的过失。所以说，这种存在非常不合理，不能承认。

这以上“承许因果自性存在有妨害”的道理已经讲完。

丑二（破业自性存在之能立）分三：一、破因法烦恼；二、破果法身体；三、破享用异熟者。

寅一、破因法烦恼：

若诸世间业，从于烦恼生。是烦恼非实，业当何有实？

对方是这样认为的：所谓的业应该存在。为什么？我们的业和烦恼，无明产生各种各样的，无明作为烦恼，烦恼产生业。

比如说我有各种各样的烦恼，先自相续中生起贪心的烦恼，生起嗔恨心的烦恼，然后造了善业和恶业。业的因——烦恼存在的缘故，业肯定存在，业的因——烦恼存在的，所以所谓的业自性不成立的说法不合理，对方这样认为。

中观宗破斥：所有的这些世间上的白业、黑业、花业等各种各样的业，白业从烦恼生可能不行的，这里主要从黑业方面讲的。这样，你们所承认的世间所有业是从烦恼而生的，但是这种说法是不合理。为什么不合理？“是烦恼非实”，如果烦恼的自体已经存在，当然依靠烦恼而产生业，这种说法是可以的；但是烦恼的自体没有实有，不可能成立。既然它的自体像石女儿子没有什么

差别，那么这个烦恼中业是什么方式而产生的？

“业当何有实”？所以业肯定不会是实有的。

这个问题，因为业和烦恼，对方认为它们是互为因果的，一个有的话另一个也应该存在。为了进一步地证明业的存在，说是烦恼肯定存在。

“若诸世间业，从于烦恼生”，所有的业从烦恼而生的说法是不对的，为什么不对？所谓的烦恼不存在。关于烦恼不存在，我们在第一品中，烦恼是无有产生的，这个问题已经讲了。第六品《观染染者品》中，烦恼同时也不可能产生，非同时也不可能产生，这个问题也已经讲了。

下文的可爱和可憎中也是要宣说所谓的烦恼不存在，既然烦恼不存在，烦恼中产生业的说法那简直是没有任何道理。因此我们应该知道，所谓业从烦恼中产生的说法也根本不合理。

颂词中讲这么多，下面讲一下讲义。

若有不作业，不作而有罪，不断于梵行，而有不净过。

【如果业是无作之法，那么就会有谁会在根本没有作业的情况下，却要承受无作之果报。这样一来，就成了即使没有造作该异熟果的因——业，也会遭遇无作异熟果的巨大恐慌之过。】

就是从来没有造作过，但还是有成熟果报的恐怖现象在我们的身上出现。

【换句话说，就是即使没有造作杀生罪业，却会有无作的杀生果报降临到自己头上。】

这种情况是《显句论》中的一种理证。根本没有造过杀生罪，但是杀生的罪业应该会出现。为什么？因为杀生的业自性存在，我没有造作也是在我的身上应该存在。

【(如果这样承许，就会导致)即使保持圆满清净的梵净行，却因为存在非梵行的无作之业，就使所有的行为都成为非梵行，所以也不能获得涅槃。】

他最后不能获得涅槃，刚才我说的清辩论师里面说“应该获得涅槃了”，发太过的方式有点相

反。

【这样就与自宗的论典及立场完全相违了。】

与自宗所有的经典、论典和律仪完全相违。我们说守清净的戒律，后来获得涅槃，但是如果你这样说，那与自宗所有的经典、论典和律仪完全相违。

【所谓“梵”即是指涅槃，“行”就是指为获得涅槃而作的业。】

在这里稍微有点不同，下面也是这样解释了。

【你们如果承许业的自性存在，就会有即使没有行持不善法，也会面临果报灾难，所以（断除不善法）毫无意义，行持梵净行也大可不必等众多过咎。】

是则破一切，世间语言法。作罪与作福，亦无有差别。

【这样一来，也就毫无疑问地否定了世间名言中制作瓶子、璁瓠的劳作，以及耕耘稼穡等等一切法。】

世间名言中果是这么造作的，但是如果所谓的业是自性存在，那么世间上的所有名言都全部毁坏。

【因为纵然没有劳作，其成果已经存在，无论何时都不可能重新再做的缘故。】

即使没有造作，实际上业是自性存在，那么何时何地都不可能有重新所作的，这一点不存在，因为业的自性存在。

【由此还可以推断出，补特伽罗造作福德之业与造作恶业也成了无有差别，因为所有的善恶之业已经存在，无论何时都不可能重新再做的缘故。】

如果业真是自性存在，那么这些就不应该有任何差别。刚才讲的也比较明白了。

受于果报已，而应更复受。若言业决定，而自有性者。

（原译：若言业决定，而自有性者。受于果报已，而应更复受。）

下面可能藏文稍微调一下，其他没有什么差别。但是从推理的方面来讲，原来的译文就比较方便。“如果业自性存在的话，那么所有的受的果报无穷无边”，按照汉文上这样也是比较好懂。鸠摩罗什原译中，前后两句稍微有点调换，别的字上面好像没有改。

【这样还有在业的异熟果报已经成熟之后，还需要再三地承受异熟果报的过失。若要追究这一切过失的原委，就是因为承许业的自性存在的缘故。如果作为因法的业并没有（因为果的产生而）消失，而是一直存在的，我们就不能否认（新）果法的产生。】

这个应该好懂。

【庚三（破谛实存在之能立）分三：一、破因法烦恼；二、破异熟果法；三、破承受者。】

“破异熟果法”，果仁巴尊者的讲义里是“破异熟的身体”，所以我刚才是按果仁巴的，他那个讲义里面“果”，颂词当中有“身体”的明显的字

眼，我刚才那个里面稍微有点不同的原因是这样的。

【辛一、破因法烦恼：】

若诸世间业，从于烦恼生。

是烦恼非实，业当何有实？

【如果对方提出：业就是存在的，因为业的因法烦恼存在的缘故。如果业不存在，则其因也不应该存在，如同用龟毛缝制的衣衫一样。】

这里就是：业肯定存在的，因为它的因法存在的缘故，从因法烦恼方面来破，因法烦恼方面来破的，业肯定不存在，它的因不存在；业肯定不存在，它的果不存在；业肯定不存在，它的享受者不存在。中观宗关于业的这种破法相当重要。

但是有些智慧还没有成熟的人认为，可能是现在业破完了，今天善业恶业都已经破完，所以造善业也没有什么意义，下来念咒语也可能没有什么用吧。愚痴者尤其是人的素质特别差，不管怎么样救都救不了。如果素质比较高一点，世间

和出世间的智慧有一点，稍微提醒一下就可以。

但有的人本身邪见非常严重，就像我以前放牦牛的时候，有些不听话的牦牛，这边吆上去了但是从那边又下去了。好的牦牛一直会在正规的路上，全部自觉的已经上去了。但有些不听话的牦牛，不管怎么样，你那边吆上去，这边吆上去，有时候一天都是在对一头牦牛，特别麻烦。原来有一头白色的牦牛，后来实在是没办法我都开始哭了，一直我骂它，说是就说没有办法，基本有三百头牦牛都非常好的，大家都很自觉地前去。但这头牦牛从这边吆上去，这边不去，它不该去的地方就马上去。

有时候人也真的差别很大，不敢用牦牛来比喻，但是人与人之间素质确实有很大的差别。有些人不好的地方，稍微有一点点误解的地方，就马上：这个可能是对的，这个可能对的，不造善业的借口很多，一听到“胜义中业不存在”，就会认为：既然胜义中业不存在，那现在我不念咒语

都可以……很多地方有这种问题。所以素质比较差的话，不管是在哪一方面，很难以救度。

一般来讲，胜义中确实所谓的业不存在，中观的观点应该是最究竟的、最可靠的，但世俗中的如幻如梦的业，任何一个中观论师也从来没有破过。

现在《中论》的作者龙猛菩萨只是站在一切万法是般若空性的见解上这样破的，他在世俗的因果不虚的问题上，就像《亲友书》《宝鬘论》，还有很多的论典中也是宣说得特别广。如果业全部都不存在，那就没有必要造很多的这种世俗中造善业的论典，根本没有必要的。就像《六十正理论》最后的译文当中，有福德资粮和智慧资粮才能生起法身和色身的果位，这些也有自相矛盾的，但是这些不可能有自相矛盾。

因此我就担心，一切万法空性的时候该理解的地方不理解，不该理解的地方去理解，这个对有些人来讲危险性比较大。当然大多数具有智慧

正见的人肯定不会有这方面的危险性。

【如果世间的诸业是依靠烦恼而产生的，则在烦恼不存在的前提下，有漏的业也遍是成立不存在。】

它是能遍所遍的关系。比如说：树木是能遍，它能遍于所有的所遍——柏树、松树等，全部都有了。如果它们两个之间，比如说业是依靠烦恼而产生的，烦恼不存在的前提下，有漏的业也是不存在。它们两个之间有这样的关系。

【以宗法无有烦恼的能立，也可以成立业不存在的结论。】

如果是真正能成立这样，因明中无烦恼作为因，以宗法无有烦恼的能立，业不存在也可以成立。

因和立宗上面能遍的关系叫做宗法。比如柱子是无常的，所作故，无常和所作有共同的特点，这叫做宗法。它这里也是业不成立，没有烦恼之故。没有烦恼作为能立，这也是业不成立的一种

宗法。这是因明中的一种推断。

【而作为因法的这些烦恼，却是因缘起而生，并非真实存在的。如果这些烦恼不是真实存在的，其具因者[果法]——业又怎么可能真实存在呢？】

业和烦恼之间是因果关系，如果烦恼存在业存在也是可以的；但是你承认的这个所谓的烦恼根本不存在，烦恼的自体不存在，依靠它怎么会成立所谓的业存在呢？

【关于烦恼不存在的道理，首先在前面破生的时候已经予以了遮破，】

所谓烦恼的因不存在，我们前面《观因缘品》中也已经讲过。

【然后在第六品中又遮破了烦恼的自体。下面，我们将以可爱与可憎等方式进行遮破。】

所以，烦恼也不存在，业也不存在，依靠烦恼而产生的业也不可能存在。这种说法也不合理。

今天就讲到这个地方。

下面大家一起回向功德。

第 61 课

思考题

1. 若业本性存在，怎样从业的果法、享用异熟者两方面分析不合理？
2. 如果对作业者和受业者观察一体、异体不成立，那承许不可言说的受业者吗？

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！下面开始讲《中观根本慧论》，今天讲第十七品。

辛二（破彼能立之因果——观业品）分二：一、以理证广说；二、以教证总结。

壬一（以理证广说）分二：一、宣说业果自性成立之宗；二、对此进行观察而遮破。

癸二（对此进行观察而遮破）分三：一、宣说业无自性故不失坏；二、宣说业无自性之理；三、宣说业无自性也可安立名言之比喻。

子二（宣说业无自性之理）分二：一、承许

业自性存在有妨害；二、破业自性存在之能立。

丑二（破业自性存在之能立）分三：一、破因法烦恼；二、破果法身体；三、破享用异熟者。

昨天“破因法烦恼”，已经破完了，烦恼不存在的道理已经讲完了。今天是第二个问题，“破果法身体”。因为业的因就是烦恼，业的果就是五蕴的身体，那么说五蕴身现在也是不具足，主要讲这个道理。

对方认为业肯定存在。为什么？既然业的因不存在，昨天业的因——烦恼不存在已经讲完了，但是他们说业肯定存在的，为什么呢？依靠众生各种各样的业，众生可以形成的，比如说造了善业，我的身体就会形成善趣的身体；如果造了恶业，我的身体就会变成恶趣——地狱、饿鬼或者旁生的身体。所以有了果的原因，业应该是存在，对方这样发太过。

接下来站在中观的立场上，驳斥对方的观点：

寅二、破果法身体：

诸烦恼及业，是说身因缘，烦恼诸业空，何况于诸身？

对方认为所有的烦恼和业作为身体五蕴的因缘，这种说法根本不合理。怎么不合理？虽然在名言中，众生造了各种善业和恶业，如果造了无明烦恼的业，那么就形成了恶趣的身体；如果行持善法，就有善趣的身体，这种现象应该可以存在。

但是这也只不过是名言中假立而已，真正在胜义中去观察，所谓的依靠业和烦恼而形成五蕴身体，这种说法没有任何道理。为什么没有任何道理？

“烦恼诸业空，何况于诸身？”因为所谓的烦恼，在前面从烦恼的自体、烦恼的来源、烦恼的果各方面进行观察。前面讲《观燃可燃品》，所谓的业的话，业的自体在《观作作者品》中也已经讲过，既然业的自体不存在，烦恼的自体也不存在，那么依靠不存在的法而形成的果——所谓

的五蕴是怎么样来的？根本没有办法安立。就像虚空中从来都没有形成过花园，那么虚空中所出现的鲜花的芬芳也不可能。

同样的道理，你们所承认的依靠烦恼和业的因而产生所谓五蕴的异熟果，这样的说法完全不合理。因为这样的因果关系，必须要先成立因的情况下才可以产生果。但是，你所谓的业和烦恼的本体现在没办法成立，如果这两者没有办法成立，那怎么会有它的果呢？根本不可能成立，也是不符合的。各大讲义里面对这个问题也并不是特别地广说，因为这个问题这几天讲的可能比较简单，推理比较简单，应该方面的道理这样叙述。

寅三（破享用异熟者）分三：一、以一体异体破受者；二、无有不可言思受者；三、无有业果受者。

卯一、以一体异体破受者（无有一体异体的受者）：

无明之所蔽，爱结之所缚。而于本作者，不

异亦不一。

如果对方认为，所谓业的感受者应该存在。如果感受者没有存在，比如说，我现在造了一个业，不管是善业还是恶业，比如造了布施的业，将来依靠这个布施获得了天王的果位，获得了天王的果位的话，那么这个应该有感受者，受者应该是存在的，我原来是作者，后来感受天王的果，因此是受者。对方如果这样提出的话，我们站在中观的立场认为，这种说法只不过是在名言中存在，真实中也没有成立，也不可能成立。

怎么不成立？因为所谓的业果，只不过是众生在无明显障碍所遮蔽的情况下，众生十二缘起当中爱的结，这个结的束缚下是可以安立的。这样的安立也暂时在名言当中，我们可以这样说的。因为众生有五明迷乱的话，暂时在无明的迷乱相续当中，同一个相续上面可以这样安立。

《入行论·智慧品》当中也是（师念藏文）：意思是说依靠一个相续，受者和作者可以安立

³⁰。因为依靠一个相续，在名言中没有详细观察的情况下，依靠一个相续，依靠众生的一个相续，刚才发放布施的人也是我的相续，这是我曾经发放布施的人，我下世转生到天王，那么这个也是我的后世。

现在很多的，比如说转世后世，

比如在释迦牟尼佛传记中也讲到，释尊因地的时候做过什么，这样的这些公案全部都是针对一些无明严重的众生，在世俗中，在假立的时候，前世后世的延续可以这样安立。但是在胜义中观察，这种安立方法经不起任何观察。怎么经不起观察？颂词后一句开始继续驳斥前面的安立方法。

我们在刚才前面所讲的一样，“无明之所蔽，爱结之所缚”，众生在无明所逼迫和爱结所束缚的情况下，名言中可以这样安立。而在胜义中，本作者，原来造业的作者，后来受果报的享受者，

³⁰ 颂曰：“依一相续故，佛说作者受。”

就是受果报者，这两个不一不异。比如对它们两个本体一观察的时候，是根本不可能合理的。经论当中引用了一个佛经的教证：“无明所蔽诸众生”，意思就是说无明所遮蔽的众生；“皆具爱结之束缚”——都具有爱结的束缚。意思就是说：无明所遮蔽的众生都具有爱和贪执的束缚，只要有爱、贪执和无明束缚的情况下，他们根本不可能见到事情的真相。就像是一个人有眼翳病，眼翳没有消尽之前，海螺的真相，也就是它真正的白色的真相他是一直见不到的。同样的道理，无明所蔽的这些众生在无明爱结没有断除之前，外面一切万法的相续也是执著为实有。

但是在真正的本体当中观察的时候，就不成立的。为什么不成立，比如说：作者和受者两个。作者和受者这两个，详细观察的时候不能成立。如果原来作布施的人和后来享受天王果报的人，作者和受者是一体，就有很大的过失，为什么呢？因为原来你做人时候发放布施，后来转生道天趣

的受者，如果这两个是一体的话，那么人和天人就变成一体了。原来作布施的时候已经获得了天王的果位，或者是享受天王果位的时候还在人道中作布施。这样肯定不合理。

比如种庄稼的农民和后来秋收的人是一体，那么农民春天的时候也不用种庄稼，因为受果和种的人一体，受果的话，那么就不需要再种了，秋天的时候已经有了果实。因此如果作者和受者一体，有相当大的过失，这个也不合理。

如果说作者和受者是他体，这也不合理，原来是布施者，现在是享受果报者的话，这个完全不合理的，如果这样的话，会有因果错乱的过失，因为作者没有感受自己所造的业。《百业经》说：

“众生所作之业，不会成熟于外境的地、水、火、风上，也不会成熟再外面的山河大地上，而是只会成熟在自己的蕴、界、处的相续上，《百业经》中几乎每一个公案都有这样一段文字。所以说众生所造的业始终都不会毁灭，一定会成熟。

如果自己造的，自己没有感受的话，也有这种过失。因为作者和受者承认是他体，如果承认为他体的话，那么我是造作者，那么后来的受者就不是我，不是我的话，跟我毫无关系。因此众生造善业也没有必要，自己得不到的缘故，造恶业也不用害怕，因为自己得不到痛苦的感受之故。以这种方式来推测，作者和受者他体也完全不合理。

这样一来，那么我们现在所谓的因果只有在分别假立中可以安立，除了这个假立以外，根本没有办法安立。这一点在因果安立的方法中也是非常重要的。

平时我们思维的过程中，如果以胜义谛来观察，所谓的因和果也不成立。胜义中不要说善恶因果不成立，人们不要认为，你看——善有善报，恶有恶报是不对的，胜义当中不成立的。胜义中不要说善恶，农民种庄稼也是不成立的。为什么不成立？因为种庄稼的人和后来收割的人这两

个人如果是一体，那么就不用种庄稼；如果是他体，那么就是他做的庄稼后来说这是另外一个人收成，那这个可能谁都不愿意的，对自己没有任何利益。对任何人都没有利益，这一点，不要说善恶因果，佛教的善恶因果方面是比较抽象的东西，很多人都可能难以承许的。但是农民种庄稼的事情，很多人应该都比较清楚的。

一位美国新闻记者采访朱镕基的时候问：

“你整天都是愁眉苦脸的，为什么？是不是心里有点不愉快的事情？”朱镕基回答道：“我怎么能愉快？我应该是很痛苦的。你看中国有九亿多农民，这些农民的吃怎么办？喝怎么办？穿怎么办？我整天都沉思这个，所以我不苦谁苦？我是最痛苦的人。”所以我想以农民做比喻，有九亿多农民每天都是为了吃吃喝喝特别关心，那这样的关心到底是怎样的因果？

这一点只不过是众生没有观察，如果一观察，实际上现在自己造业自己最后成熟的这一点也

不能成立。如果这个也不能成立，那我们到底是怎么样？我们现在住在这样一个晃悠悠的一个世界中，如果仔细观察肯定是讲不清楚。专门整天作农作物做研究的一些专家面前提出问题，我们有不一不异的推理问一个专家：“您是专门是管农业部的大部长，我今天跟您采访一个问题，种庄稼的这个农民，和后来受果的那个农民，是一体还是异体？”部长到时也不好说。

专家开始的时候可能会问：“一体异体是什么意思？”“异体就是他体，一体就是一个本体，无二无别”。然后专家会回答：“一体也不行，他体也不行。如果一体，农民就不用种庄稼了，大家每天都是快快乐乐地坐在那里；如果是他体，种庄稼也没有任何实义。”不说别的地方，就是现在名言中经常接触的这些法，以胜义理来观察，最后部长老人家也只能承认：“哦，一切都是站在中观的角度来讲，应该我们农业部也是承认是空性的，胜义中是不成立的，这样的话老人家证

悟了空性的话也是一大贡献。”

关于一体异体的作者受者关系的推理方法，不仅仅是我们眼睛看不见的善恶的因果，而且在眼睛看见的所有的作者和受者之间的关系也可以进行观察。在这样观察的前提下，确实一切万法只不过是世俗中肯定有，胜义中不成立。胜义中不成立的原因——善有善报恶有恶报可能不成立，在胜义中不成立，那农民整天都是不种庄稼，这样恐怕名言中会饿死，这也是大家无法承认的事实。所以这些问题站在中观的观点应该理解。

这是我刚才分析的“无有一体异体的受者”，受者和作者观察一体异体的时候都不成立。

卯二、无有不可言思受者：

对方提出一个问题：刚才说的一体也不行，异体也不行，对方犍子部有些行人认为：我们说的是对的，所谓的补特迦罗一体不成立，异体也不成立，所以一体他体都不成立的这样的一个感

受者应该存在。

对方提出这个问题的时候，我们站在中观的立场驳斥：你们的这个说法不合理，一体异体不成立，但是这样不可思议的我也根本不成立。下面就开始驳斥对方提出的这种不可言思的受者。

业不从缘生，不从非缘生。是故则无有，能起于业者。

所谓的业并不是从缘中产生，所谓的业也不是从非缘中产生，既然从缘和非缘中都没有产生，所谓的不可言说的受异熟果报者根本不可能有。

“能起于业者”对业感受的不可言说的所谓的受者也就根本不可能有，字面上可以这样解释。

刚才是略说，下面开始广说。对方承认存在不可言说的受者，但这样的受者，通过中观的推理来观察的时候是不合理的。怎么不合理呢？如果有一个不可言说的我要存在的话，应该通过因缘、各种方式来产生，但这是不合理的。

怎么不合理呢？因为所谓的业，它依靠缘不

可能产生，第一品中已经破了所谓的缘通过四种方法，比如增上缘、等无间缘、所缘缘和因缘等四种缘进行观察的时候，所谓的缘产生的任何法都没有，四缘都不存在的，第一品当中已经讲了。

所谓的非缘中产生更不可能。为什么？既然缘已经不成立，观待它的非缘也不可能，而且有些讲义里面，《显句论》中也这样讲的，缘在第一品破完了，非缘在《观作作者品》中，比如说决定性的作者不成立，非决定性的作者不成立，它这里非决定性的作者可能有非缘的意思。所谓的非缘，一方面可以这样说，它是观待的，如果缘不成立非缘也不成立。这样一来，所谓的业依靠缘和非缘都不可能成立；依靠缘和非缘都不可能成立的话，那么依靠业而产生的所谓的享受不可言说的“我”，也根本不可能成立。

因为你们认为业的作者和业的受者有一种不可言说的关系，不可言说的关系的受者要存在，要存在的话，你说也说不出，想也想不出来，

而且要建立它的存在，这恐怕谁也无法承认。因为要想建立，应该是用语言来表达它的存在的方式，它因缘的缘起也应该承认，如果语言根本没有办法表达，那所谓的这个不可言说的“我”到底是什么样的？那么是不是跟石女的儿子称呼为不可言思的“我”，除了这个以外，恐怕没有别的道理讲出来。这样一来，你们犍子部所承认的这样的“我”，实际上也根本不可能成立。

这个偈颂中主要宣讲这些。果仁巴和宗喀巴大师下面分析的时候，科判里面不分析，但是我这个科判基本上分析了每一个颂词突出的重点，比如说刚才第一个颂词里面破一体异体。它这里，对方所承认的，一体异体破完了后，不可言思的我存在，不可言思的我会感受的。

但这个也不可能的，我们首先找不到一个不可言说的造业者，造业的话应该是可以说的，不管是造善业，造恶业或者种什么样的种子，比如说：现在工人做的事情也可以言说的，农民做的

事情也可以言说的，世间上任何牧民、画家、书法家等所作的事情都可以言说的，从作业的角度来讲并不是不能言说的。

从受业角度来讲，他既然做了这个事情，后来人们要享用这个事情的时候也可以言说，也可以思维，所以你们超出这些范围，要存在有一个不可思议的受者，这只不过是一种说法而已。语言是人们分别念造出来的，可以说，但实际上有没有这样的一个享受者？我们关键的辩论的话题和焦点，就是到底有没有这样一个补特伽罗？如果没有，你们再这样费一些笔墨、费一些心思说它的安立有什么用？根本没有任何用处。从这方面去观察和驳斥。

卯三、无有业果受者：

无业无作者，何有业生果？若其无有果，何有受果者？

下面也是一种总结性的结论，因为经过前面一体异体，缘和非缘几种观察方法，已经宣说了

所谓业的本体不存在的，业的因不存在，业的果不存在。既然业不存在，那么业的作者根本不可能存在，因为作者和业互相观待。比如农业没有的话，那所谓的农民就无法安立。

刚才业和作者，业——我们前面进行观察了，确实不存在。业不存在的话，那观待于业的作者也不存在。业和作者是无有的，无有业，也无有作者。如果业和作者都没有的话，那么依靠业和作者而形成的业的果也不可能有。如果业的作者没有，业自己的本体也没有，业产生的果也没有，那么享受果者根本不可能有。

比如用善业来观察。善业来观察，首先当然是，我们名言当中造善业，作者也是有的，所作的善业也有的，最后感受的果也有的，享受者也是有的，这四个法都有。比如说我现在做布施，做布施的话，那么我算是作者，我做布施的这种事情就叫做业。今生中作布施以后，下辈子就变成一个天人，变成一个天人的话，那么这个就说

感受者。我当天人的时候，当时所感受的整个天界中的五种欲妙，这个是享受者所享受的法，这四法在名言中应该可以存在，我们也不否认这一点。

但是在胜义中详细去观察，所谓的业，从因、果各方面进行观察的时候，所谓的业不存在了。所谓的业不存在的话，造业的我即人我不存在，法我不存在，所谓的我也是虚妄而已。业和作者两个都不存在，那么成熟的果有没有呢？不可能有，石女不存在，石女的儿子结成的果，人们在名言中也无法找到。如果它所成熟的果也是没有的话，那么享受它的受者有没有呢？这个也是根本不可能的，因此，跟虚空中的芒果或者虚空中的花园没有任何差别。

这样任何一切法在观察本体的时候，不管是名言中形形色色各种各样的法，只要以中观理来进行观察，没有一个法是存在的。不管是因果方面的也好，还是其他任何五根面前所显现的这些

法，都没有一个靠得住的，就像是水泡一样，不管它显得怎么样透明、怎么样美丽，最终都会破灭。

那天我们在甘孜吃饭的时候，一个喇嘛说：“这个饺子是很美丽的”。包饺子的服务员说：“好吓人哦，饺子有什么美丽的？人才有美丽的。”所以我们看水泡的话，不管是显得怎么样美丽、怎么样好看，但是实际上真正去观察的时候，只不过是众生的虚妄分别念而已，真正是没有的。这就是中观的宗旨所在。

任何一些法在没有经观察的时候，能取所取没有消于法界的时候，确实有虚幻不实的显现，作者也是有的、作业也是有的、受业也是有的，全部都应该存在，这也是无欺的因果。然后真正详细观察，以中观的无二智慧来详细观察的时候，所谓的这些也是没有的。

以前格蒙旺波·丹增诺吾说，只要《中观根本慧论》学习三遍，大圆满本来清净的见解自然

而然会有所认识。所以我想，《中观根本慧论》很多缘起因果的道理完全彻底明白的话，这个时候在自相续中的心的本体也好，或者外面整个万事万物的现相和实相，应该都会有所了解。

因此，在闻思《中观根本慧论》的过程中，希望大家也是应该避免一切违缘。我们有些人在修学的过程中，心特别堪能，很有兴趣，不管遇到什么样的违缘，一定要把这个法听完，研究得非常明白透彻，有这种想法。有个别的好像有时候起一些善心，一定要好好地闻思，但是因为各种各样的琐事，以各种各样的违缘也有中断的，极少数人也是这样的。我想我们这个人身非常难得，在难得的人生中，这样的般若法门闻思和研究的机会确实非常罕见，大家应该对这个中观法门生起信心。

下面是《中论释》：

【辛二、破异熟果法：】

诸烦恼及业，是说身因缘。烦恼诸业空，何

况于诸身？

【如果对方提出：业以及烦恼是存在的，因为其果法异熟身存在的缘故。经书中所宣讲的“业以及烦恼，是诸异熟身成立之因”的观点，只不过成立于名言当中，在胜义中却并非如此。】

在名言中可以这样成立，在胜义中却根本不可能。

【既然已经证明了业以及烦恼二者的自性为空，又怎么可能言及以前者为因的异熟身呢？】

异熟身怎么会存在？有些讲义里面讲五蕴身，五蕴聚合的法称之为身体，色蕴才算是五蕴中的，身体应该属于色蕴。但是五蕴身的时候，五蕴的聚合可能称呼为身的意思。

【换言之，既然作为因法的业与烦恼都是空性，又怎么可能堂而皇之地高谈阔论所谓“彼等之果法——异熟身”呢？实在是毫无道理！】

因为业和烦恼根本没办法成立，跟石女的儿子没有什么差别。依靠它而产生的身体，那完全

是一种胡言，根本不可能成立。

【辛三、破承受者：】

无明之所蔽，爱结之所缚。而于本作者，不异亦不一。

我按照《显句论》解释，后面两个颂词结合在一起都可以。“无明之所蔽，爱结之所缚，而于本作者，不异亦不一”两个结合起来，后面的小注释没有也可以。麦彭仁波切的那个注释，可能后来整理的时候，中间有一些条理不是很清楚。但是根据《显句论》这个不分开也是可以的。

【如果对方提出：业是存在的，因为其异熟果的承受者存在的缘故。如果业不存在，那么（承受者）又怎么会承受其异熟果呢？如同虚空中的芒果一样。】

这个是对方的提问，下面是这样回答的：

【但承受者也并不存在。这样的所谓“承受者”是指智慧之眼被无明所遮障的凡夫，因为具备了贪爱外境的束缚，所以才会成为有漏之业异

熟果的承受者。】

在他们面前是这样安立的，实际上胜义中观察不成立。下面也是作为我们的观点应该是可以，不然如果这样解释，恐怕一直是解释不通。根据《显句论》藏文上稍微有点调整，但是还是根据《显句论》，把下面的这个观点也是作为我们的观点。

“如果对方进一步认为”，这个就不要了。这个没有的话，基本上后面就是刚才我所解释的那样去解释就可以。下面的注释如果没有也可以。

【这个承受者既不可能是该业作者之外异体的他法，也不应该是该业的作者。】

承受者一体异体都不合理。

【因为作业与异熟果报成熟并不是处于同一时刻，】

如果是一体，应该在同一个时间中，但是成熟的作的业和成熟的果报这两个并不是同一个时刻存在。

【而在作者之外的他法身上，又不可能使果报成熟的缘故。】

如果是他体，非同时的其他身上发生，这个也是不合理的。

业不从缘生，不从非缘生。是故则无有，能起于业者。

【如果对方提出：因为不可言说一体异体的承受者存在的缘故，所以业也是存在的。】

犍子部这样认为。

【但业并不存在。因为业并不是从因缘而生，关于此理，在《观因缘品》中已经进行了详细阐述；而业也不是从非缘而生，其道理在《观作与作者品》中已经予以了破斥，所以业并不存在。因为业不存在，所以业的作者也不会存在。】

无业无作者，何有业生果？若其无有果，何有受果者？

【如果所作之因——业，以及其作者两者都不存在，那么由业而生的果又怎么可能存在呢？

如同空中的树木所生之果实一样。如果所承受的果报并不存在，承受者又怎么可能存在呢？】

承受者也不可能存在。

今天是十二：（接 57 课）

12. 请说明有部所说不失坏法的本体与分类？

13. 为什么说 不失坏法不是见断而是修断呢？

14. 不失坏法有哪两种产生法？具体是怎样产生的？

15. 最后不失坏法是怎样灭的？它的习气或者功效也一并灭尽吗？

16. 不失坏法与业互相关联，所具有的四特征是如何安立的？

17. 中观派对于业果不虚的观点是在什么样的基础上建立的？

18. 请默写并解释“诸业本不生……”这一偈颂。

19. “诸业本不生……”这一偈颂的内容各大论师的观点有什么相同、不同之处？请思考分

析。

20. 为何说“若业有自性”则有作业恒常、罪福颠倒、破坏世间规律、报应无穷等过失？

21. 若业本性存在，怎样从业的因法烦恼、果法身体、享用异熟者三方面分析不合理？

22. 如果对作业者和受业者观察一体、异体却不成立，那承许不可言说的受业者吗？

下面大家一起回向功德。

第 62 课

思考题

1. 我们怎样才能通达无有业、作者、受者之道理。

2. 请用论典和世间的比喻说明，业和作者无有自性也可以无欺显现的道理。

3. 请以教证总结此品内容。并写出学习十七品后，从世俗、胜义两方面对业因果了解、感悟的短文。

为度化无边无际的众生，请大家发无上殊胜的菩提心！今天继续讲《中观根本慧论》第十七品。

辛二（破彼能立之因果——观业品）分二：
一、以理证广说；二、以教证总结；

壬一（以理证广说）分二：一、宣说业果自性成立之宗；二、对此进行观察而遮破。

前面第一个问题已经讲完了，现在是第二个

问题。

癸二（对此进行观察而遮破）分三：一、宣说业无自性故不失坏；二、宣说业无自性之理；三、宣说业无自性，也可安立名言之比喻。

子三（宣说业无自性也可安立名言之比喻）分二：一、论中共称之比喻；二、世人共称之比喻。

丑一（论中共称之比喻）分二：一、业无自性之比喻；二、喻义相对应。

论典所共称的比喻分两个方面：一个是业没有自性的比喻；第二个就是比喻和意义相结合起来的意思，这两个问题。

寅一、业无自性之比喻：

如世尊神通，所作变化人，如是变化人，复变作化人。

比如说：有实宗认为，所有的业，还有业的作者、果全部都不成立，那就已经毁谤了佛陀所宣说的因果道理。佛陀在佛经中也已经说了：业

是自己感受的，业就是自己承受的，很多佛经里面也有专门记载：业是自己承受的。但如果你们说业和业的作者全部不存在，那就完全是毁谤业因果规律。这样的一种问题，对方给我们提出来了。

站在中观的立场可以这样说：虽然所有的业、业的作者还有业的果报，如果你仔细观察的时候根本不可能存在的，在胜义中观察的时候根本不可能存在的。在名言中是具有的，无欺而存在，但是这一点并不能代表真实存在，实有存在，不能代表的。在胜义中进行观察的时候，所有的业和果报不成立。

不成立的话，中观派有一定的比喻。业虽然不成立，但是它可以造作，也可以运转，行持，它这种规律我们应该有很好的比喻。然而有实宗呢，业有自性，然后有自性且可以造作、可以运作的比喻根本没有的。比如《显句论》中也专门讲这个问题：我们并不是毁谤任何因果，我们只

是说有和无的自性不存在，从这个角度出发进行观察和分析。而你们所承认的业和果存在，比如说瓶子等作者，因为瓶子没有自性，它才可以造作；瓶子如果有自性，它就不可能有因也不可能果，所以无法造作，像这些比喻也这样讲的。

我们可以用——虽然有显现，但是没有本性的，一种幻化的比喻来说明，下面先讲比喻，这个比喻是什么样呢？比如说具有无量不共神变的佛陀，通过他的神变和神通力可以幻化其他的人。幻化其他人的话，这个幻化人是佛陀所幻化的，然后佛陀所幻化的这个人又可以再次变化。再次可以变化的话，实际上刚才佛陀所变化的第二个人是幻化的，这个幻化根本没有任何自性，里里外外观察的话，毕竟是幻化的，就像魔术一样幻化的人，根本没有任何自性。在没有自性的情况下，他可以再次地作，再次地幻化。

我们在论典中，很多佛经和论典中都承认有佛陀这么一个量士夫，在世界上是存在的。这位

量士夫在无自性的情况下可以幻变各式各样的相。各式各样的像佛陀是可以幻化的，我们稍微对理论有所了解的人都知道，佛陀可以幻化第二个人，第二个人可以幻化第三个人，从幻化的角度来讲，第三个人也可以说。从幻化的角度来讲，第一个人可以幻化第二个幻化的人，可以这样讲，因为佛陀是具有化身的真实幻化者。这一点在佛经中，我们经常也是这样讲的。

在《幻师请问经》中有记载：在幻化般的佛陀面前，以幻化般的供品，作幻化式的供养的话，获得幻化般的布施的果报。幻化的比喻也可以这样幻化，以前法王如意宝也讲过，当时惹琼巴非常难以调化的时候，米拉日巴在一个悬崖上幻化出一百匹野马，一百匹野马幻化的时候，每一匹马又变成一百匹，一百匹，最后惹琼巴看得眼花缭乱，不知道到底看什么，又化又化。。。这个好像我们以前《智慧精滴》还是什么里面有，法王什么时候讲的。这样的幻化正是因为没有自性，

没有自性的原因，才可以这样幻化。

首先这个问题已经讲了一切法没有自性的比喻，是这样宣说的。下面宣说没有自性幻化的比喻和我们现在所讲的业因果互两个互相对照、互相对应，这个第二个问题。

寅二、喻义相对应：

如初变化人，是名为作者，变化人所作，是则名为业。

刚才比喻已经讲完了，现在意义相结合。刚才佛陀所幻化的第一种人物相当于作者，比如说我造善业和造恶业，我这个作者就是刚才他幻化出来的第一个人，我所造的业相当于他刚才幻化出来的人又幻化第二个幻化，这个是第二种幻化。

这个公案，《显句论》里面也这样说了，如果要通达这个道理，一定要参考《宝积经》里面所讲的公案。《宝积经》中有一个公案：两个幻化的比丘调化了五百个比丘，那个幻化的比丘可以做各种各样幻化的事情，然后一百个比丘都得以调化。

但具体怎么样调化的过程，你们以后看《宝积经》的话，里面有这个公案。这个幻化实际上是这样的，刚才第一个幻化的人，释尊这里没有用到比喻上面，世尊幻化出来的第一种人是幻化的，他可以变化出第二种人，他可以幻化出。同样道理，现在所谓业的本体就像刚才幻化人一样，它根本不可能成立。

当时松赞干布国王的心间也幻化出一个叫阿嘎玛德比丘，阿嘎玛德比丘到印度和汉地很多地方收集很多的檀香，造了佛像，五种觉沃佛像，这在藏传佛教的历史上也是有的。这些幻化，可以在无自性的情况，本来作者都已经是幻化的，但是他在无自性的情况下也可以各种各样地造作，他这种幻化虽然意义上不成立，但是从另一个角度来讲，所谓的业因果应该可以成立。

以上主要是从论典的理论角度进行剖析。因此，所谓的业因果，如果总结前面的一些道理，虽然在《中观根本慧论》中没有广说，但是在别

的一些论典里面讲到，外道一些论师认为所谓的业因果，部分的论师认为业因果也是实有的存在，有些认为是神我而形成的，有些认为以常有的微尘而形成的，有各种各样的说法；有部宗认为依靠不失坏法所谓的因果可以存在安立的；经部宗则认为依靠一种相续，所谓的因果可以成立；唯识宗则认为依靠阿赖耶因果才可以安立。

虽然这以上所有有关有实宗有各种各样的说法，但是仔细观察，只要承认有一个有实法，因果就无法安立。

所以中观派不管是自续派还是应成派，尤其是中观自续派认为名言中应该自相存在，但是胜义中暂时是单空、究竟离一切戏论，它以这种方式来抉择。中观应成派在中观后得的时候，虽然一切如梦如幻的显现在无自性的情况下可以安立，但真正观察胜义谛的时候离四边八戏，根本不可能有任何戏论，以这种方式来进行抉择。

唯识宗在观察胜义时，应该说它站的地位比

较低一点，观察名言和胜义两个相结合的时候，唯识宗的地位自然而然会升高。这一点我们以后宣讲《中观庄严论》的时候会明白。但是也不能说唯识宗是最低劣的、中观是最高的，那可能从观察胜义谛的角度来讲，因为唯识宗毕竟承认有一种自明自知的心识或阿赖耶识实有，这一点在观察胜义谛的时候是不能成立的。

但是在观察名言谛的时候，万法唯心的观点是非常符合的，以后我们在对麦彭仁波切的《中观庄严论释》学习的过程当中，真实唯识和中观相辅相成，互相不会离开，这个道理会明白的。

这样一来，总的来讲一切都是业因果，虽然没有任何自性，但是没有自性的情况下也可以成立。这一点，如果你生起极为稳固的信心，说明你对中观的空性有所了解，这一点《定解宝灯论》中也有相应的，前面也说，为什么印藏高僧大德们以稀有来赞叹呢？（上师念藏文）“空性显现凡夫前，虽似相违于现见，诸智者以奇语赞，说此

双运真奇妙。”以非常稀有的语句来赞叹。

把上面的所有道理可以总结的话，圣天论师也是这样讲的：“见诸法如空，信任业成熟”——见到诸法如虚空一样，相信所谓的业已成熟；“稀奇中稀奇，稀有中稀有”，如果我们见到了诸法如虚空，胜义中对这个诚信不疑，名言中因果的非常合理性，这是非常稀有的，非常稀奇的，稀有中最稀有的，稀奇中最稀奇的。这个道理已经说明了上面所讲的问题。总的来讲，如果对中观真正通达，中观空性的胜义见地越来越高，对如幻如梦的业因果在名言中毫厘不爽的道理一定会生起极大信心。这一点相当重要。这是刚才喻义对应，喻义对应是这样讲的。

宗喀巴大师的《理证海》里面引用了《等持王经》的一个偈颂³¹，大概的意思是：佛陀对众生以幻化的方式来宣说佛法，成千上百的众生获得利益，心里发愿，然后佛陀这个幻化者能了知他

³¹ 颂曰：“佛宣如幻之佛法，百千众生获饶益，发愿已得佛授记，此悉幻化无真实。”

们的心以后各个都予以授记，但实际上都无有自性。以这种道理宣说了所谓的幻化和业不成立。以幻化的比喻，我们也是对因果不虚的道理生起信心，虽然在名言中没有任何自性，我们现在世间看到魔术、幻术，实际上一点自性都是没有的，没有自性的情况下这些也是在众生面前无欺显现。这个问题大家应该会明白。

下面讲刚才最后一个科判，世人共称的比喻。一般世间共称的比喻，比如说如幻如梦这些话，一般不学论典的人也认为这个不成立。

丑二、世人共称之比喻：

诸烦恼及业，作者及果报，皆如幻如梦，如焰亦如响。

意思呢：所有的烦恼和业、作者和果报没有任何实有，全部如同幻化、梦、阳焰和谷响一样根本不可能成立。这个译本藏文上面没有改，但是译本上面稍有点改动。藏文上面有的汉文上没有，藏文上“诸烦恼及业”后面，还有身体（“诸

惑及身体”)；“作者及果报”是一样的；“皆如幻”后面有个“乾达婆城”；“如焰亦如响”，“如响”在藏文译本中没有，这个差别。

这里从字面上理解，总的来讲用世间的比喻也可以说明业、作者、因果都不成立。这里的“烦恼”，月称论师解释的时候，指的是一般贪心等烦恼；“业”就是善业、恶业以及不动业；身体指的是骨肉等异熟的身体；“作者”就是刚才创造善和恶的作者；最后的果报就是他通过所作后，在其他世或今世承受自己所作业的果报。

这些在无欺名言中当然以幻化的现象存在，但实际上真正去观察时根本不可能有。就像是我们梦见有一个军队打自己，然后我们通过各种方法降伏了这个军队，战胜了，醒过来时那种梦中遇到军队的恐怖，以及后来战胜时快乐的心有没有？根本是没有的。同样的道理，我们造的业、所作的业果、烦恼，以及形形色色的因果关系在胜义中是没有的。

我们过一段时间讲《大圆满前行引导文》，里面的因果不虚是专门要讲的一个主题。这种业果关系在胜义中是没有的，但胜义中没有不一定是没有的，在我们轮回的梦里面有。永嘉大师的《证道歌》云：“梦里明明有六趣，觉后空空无大千。”在梦里面所有的六道轮回都是有的，但醒觉以后全部都是空空的，整个大千世界全部是空的。

所以我们六道轮趣的梦还是有的，但是当你醒觉以后，获得了佛果，六趣根本不可能存在。对如幻如梦道理应该生起信心。这个道理《金刚经》中也说：“一切有为法，如梦幻泡影”；圣天论师的《中观四百论》，《六十正理论》还是《七十空性论》里面佛陀幻化的比喻也讲得比这个稍微广一点。

总的来讲，在胜义中一切都是不存在，业因果也不存在。六祖也说：“不思善，不思恶”，他应该是从胜义角度来讲，恶和善都没有，这应该是从胜义的角度来讲的，在名言中还没有通达这

个境界之前，所谓业和因果的道理根本不会耗尽。

对这个问题大家应该首先从字面上了解，所有的业因果和烦恼也是自性不存在的，这个道理应该理解。不管从世间还是论典通过各种比喻可以说明，《智慧品》刚开始的时候，对有实宗的辩论也是有没有同品方面的比喻。中观宗关于无有自性也可以成熟、可以造作，这样的比喻，不管是从论典的角度、世间的角度都可以说，但是真正从本体上讲，这些都根本不可能成立。因此，以比喻来说明相当重要。因明中也是经常用一种同品喻和异品喻的比喻来说明。

有实宗认为有自性的同时还可以成熟业果，这样的比喻根本没有办法给我们举出来。这说明他们所安立的宗派有一定的过失，我们所安立的宗派完全符合佛教的教义，也符合一切万法的客观真理。

如果与客观的事实相违，当然是谁也不会承认。但是只不过是有些人不懂而已，只要懂得这

个真理和推理，只要是一个明智的人都不会否认这一点，因为这就是事实，事实面前谁也无话可说。

以上以理证广说已经讲完，下面以教证总结。

壬二、以教证总结：

总的来讲，这一品宣讲了所谓业和果在胜义中根本无有任何自性，所以耽著这样的自性也不符合道理。

比如《梵王请问经》云：“佛告梵王：‘若无业无果，即是菩提。清辩论师的讲义里也有。

如是菩提无业无果，得菩提者亦无业无果，彼得授记及圣种性亦复如是。若无业无报者，彼圣种性亦不能起身口等业。’”这些也有广说。

总的来讲，刚才佛陀告诉梵王：没有业和果，这就是所谓的菩提；所谓的菩提也没有业和果；得菩提者也没有业和果。所以我们从表面上看菩提也没有、业果也没有，这是不是诽谤因果？实际上不是诽谤因果，这是佛陀所宣说的层面和意

趣完全不相同的缘故。

以上已经讲完了第十七品《观业品》。下面在讲义上读一遍。

【庚四、名言中如何安立之理：】

如世尊神通，所作变化人，如是变化人，复变化作化人。

如初变化人，是名为作者；变化人所作，是则名为业。

【如果对方提出：连佛陀都说过：“自作业之异熟，由各自承受。”你们这样安立诸法无有自性的观点，岂不是毁谤业果？你们（这样承许，）简直成了彻头彻尾的“空无派”首脑了。】

有部宗认为：中观宗的观点是所有的业因果都不成立，那就跟顺世外道（断见派）没有差别。

《显句论》是这样回答的：

【《显句论》中云：“吾等并非‘空无派’，】

我们中观派并不是空无派，为什么？

【吾等遮破有无二者，乃为开显趋往涅槃城

之无二道。

我们不是诽谤因果者，我们破了有无边，是真正开辟了趋往解脱道的道路，并无诽谤。

吾等未言无有业果作者，

我们从来没有说过业果作者在名言中不存在，从来没有说过，

仅言其无有自性。】

我们从胜义观察时业果不存在。我们是这样说的。

【若以为无有自性，则能作所作非理。然若有自性，则能作所作愈发非理。唯自性无有，能作所作方能合理。于此理，尚可以喻说明。”】

如果认为无有自性则能作所作非理，那我们不会有这方面的过失，这可以通过比喻成立。你们如果认为有自性能作所作合理，那你们可以举出比喻来，可是你们举不出比喻，所以你们的过失很大。这以上是《显句论》的藏文。

【《般若灯论》也云：“犹如幻化师，以精湛

幻技，幻化复幻他，彼幻复他幻。作者作作业，亦同于幻术。”

这是《般若灯论》中引用的《中观根本慧论》的颂词，跟藏文的有一点点不同，现在找到了《般若灯论》的汉文译本，汉文引用的基本上可以的。

“犹如幻化师，以精湛幻技，幻化复幻他，彼幻复他幻。作者作作业，亦同于幻术。”即刚才我们引用的《显句论》的两个偈颂，可能是当时翻译与版本不同，在理解上稍微有一点不同。

这些教证说明，本师佛陀以无量圆满之神通幻化出根本之幻化，

先幻化出根本之幻化。

此幻化于幻化之后，复又幻化为他法。按照《显句论》的观点，一共做了两次幻化。】

佛陀幻化了一次，然后第二次，这个幻化者又幻化一次。这样就是两次的幻变。

【另一种观点认为，该幻化又化作他法，支分的幻化又再一次幻化。这三个层次的三种幻化

依次与作者、所作之业以及异熟果三者相对应。】

另一种比喻：把世尊包括起来总共有三次幻化，作者相当于第一个世尊，作者所作的业为第二个幻化者，然后第二个幻化者幻化了第三个幻化为成熟的果报。以这种方式来比喻的也有。

【也就是说，如同该幻化又化作其他的幻化之法，支分的幻化又再一次幻化为另一个他法一样。无有自性的作者以及所作之业也同这些幻化是一样的。譬如，如同幻化的作者，其所作之业以及异熟果报，也像幻化之法所幻化出的他法一样。】

诸烦恼及业，作者及果报，皆如幻如梦，如焰亦如响。

【同理，诸烦恼以及业，异熟之身心，诸业的作者补特伽罗，还有异熟之相续等等一切果报，其本体都不可成立。正当显现之时也犹如寻香城[幻]、犹如阳焰、犹如睡梦中的现象(犹如谷响)，即使显现，其自性也了不可得。】

“异熟之身心”，藏文中是异熟之身体；藏文中是“寻香城”，汉文中是幻；汉文中有空谷响，藏文中没有。

《中观根本慧论》之第十七·观业品释终

下面大家一起回向功德。