**第74课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后今天继续宣讲全知麦彭仁波切所造的《中观庄严论释--文殊上师欢喜教言论》。现在是在宣说一切万法世俗谛当中如何显现的道理，世俗谛当中通过三个法相进行安立。首先是讲到，未察似喜。第二个方面是刹那生灭的有法。那么第三个方面是一定起作用的法。三个问题进行安立的。讲到了这个如何显现之后，今天讲的是第二个问题是以何因而显现之理。就是说这个具有三个法相的这个世俗法它通过什么因而显现的呢？

颂词当中讲到

未观察似喜，依自前前因，

如是而出生，后后之果也。

那么就说对于这种未观察而似乎欢喜、似乎存在的这个世俗有法，那么没有其他的因通过自己前前的因如是而产生后后的果。那么实际上通过前前因而产生后后果它主要就是安立一种这个因缘法，安立一种缘起法。那么通过安立缘起法而否定其余的一切所有的实有因、或者就是说常有的因、或者就是说无因等等，像这样一种所有的这个情况予以否定、予以排除。所以说就通过安立这样一种前前因产生后后的果，就是宣说了这个缘起的道理。实际上这个缘起的道理也是佛陀在教法当中最为殊胜、最为不共的这样一种观点。

【 如果有人想:那么,具备如此法相的所有世俗法不灭而现到底是以什么因而显现的呢?】

那么就说如果有人这样想的，“具备如此法相”就是讲到了前面的未察似喜等等像这样，那么通过这样一种这个法相具备的这个世俗法不灭而现到底是通过什么样的因而显现的，那必定是一个世俗的法应该起这样一种世俗的功用。这样一种法它不可能是无因的，到底是通过什么样的因显现的呢？

【作答:正为了说明此显现并没有其他任何因,唯一是以缘起的方式而显现的,作者才如此说道:未经观察似乎欢喜的此景象并没有另外的显现之因,之所以这样显现唯独是依赖于自己的前前之因而如是产生后后之果的。】

那么在回答的时候呢就是说到，就是为了说明这个显现没有其他的任何因。那么这句话没有其他的任何因是否定了，比如说在其他的教派当中安立了这个所谓的大自在天为因，还有就说上帝为因，或者就说是其他的实有的因等等，为了否定这些因，说明这个显现没有其他的因，唯一只是通过缘起的方式而显现的。缘起的方式而显现的意思就是说，前前它如果具备了因缘的话一定会产生后后的果，这个方面就是通过缘起的方式而显现的。那么正是为了说明这一点，这个作者静命论师才如此说到，“未经观察似乎欢喜的此景象”就前面所讲到了这个世俗谛三个法相之一，像这样的话就是没有经过胜义谛的观察，似乎存在的、似乎欢喜的这个景象并没有另外的显现因，之所以显现在人们的根识等面前，唯独是依赖于自己的前前因如是产生后后的果。那么通过前前因而产生后后的果这个方面可以通过两个角度去理解：一个方面就是说这个因已经具备之后，这个果法乃至于相续存在期间，前前生了之后灭了，然后后后的法再产生再灭，它有个这样一种相续。还一个前前因产生后后果的话就说，后面的这样一种缘起的显现的果法如果要产生的话，一定在前面具备它产生的因的。比如说种子和苗芽的关系，那么这样一种苗芽如果要显现出来，这个苗芽如果要产生的话，一定是在前面具备了它的种子，具备了种子以外的这个具有缘，比如说这样一种这个阳光水土等等。那么如果有了前面的因，那么一定会产生后后的果。这个方面就是讲依缘而产生万法的道理。

【某一法不观待任何事物如同空中的鲜花一样显现是不合理的，凡是作为所知的法决定观待，一切有实法绝对是观待而产生，所有无实法绝对是观待而假立。】

那么某一法不观待任何事物就犹如空中的鲜花一样突然显现这是完全不合理的。所以说任何一个法、某一个法一定会观待其他一个法它才能够出现，所以说如果说它不观待任何的事物，就好像空中鲜花一样，实际上是根本不可能显现。如果显现出来的话，就应该是无因的显现、无因的一种产生。如果说是无因显现、无因生的话，就像前面所讲的一样，它具备很多很多这样一种这个过失，所以这个方面是不可能的。那么总的来说，凡是作为所知的法决定观待。那么如果说是成了一个所知的法，不管是自相的一种所知也好，还是一种总相面前的一种所知也好，就像前面所讲到一样，有些所知一定是自相，具备自相的法成为真正的所知，有些法只是名称，因为它有名称的缘故成为所知。那么这个方面我们就说，在这个地方不管是你自相的所知也好，还是说这样一种名称方面安立成所知也好，反正就说是凡是作为所知的法绝对是观待的。那么到底怎么观待？观待的方式有两种：如果是有实法的话，它是观待因而产生的，一切有实法绝对是观待而产生，观待了其他因它自己才能够出现、才能够产生，这个是有实法观待而生的道理。那么如果是无实法呢？无实法没有本体，那么它肯定不会观待而产生的，它就没办法产生。但是无实法在我们脑海当中会出现一个概念，兔角、石女儿等等、虚空，像这样的话会出现一种概念，那么这个所谓的无实法的概念它没有产生那么又如何来安立呢？这个方面讲所有无实法绝对是观待而假立。观待谁而假立呢？是观待这个有实法而假立的，观待有实法而假立的，所以说比如虚空它否定了质碍之后安立了一个所谓的这样一种虚空的概念，所以一切无实法是否定有实法之后安立一个无实法，所以这个无实法的概念它一定是观待了这个有实法它才能够假立的。所以说这个方面一种观待有两种，一个是有实法它因为在名言谛当中有自相的缘故，所以说这样一种有实法是可以观待其他因而产生的；无实法在世俗谛当中没有本体，所以说它没办法观待因而产生，只有观待有实法而假立。就像无为法它一定是观待有为法才能够假立的，否则如果不观待有为法，那么就不可能有无为法的这个假立的名言。所以一切法实际上都是应该观待其他的法才能够出现的。

【那么，是如何依缘而起的呢？】

那么既然是依缘而起，既然是缘起的，那么到底是怎么样依缘而起的？下面就讲这样一种所谓的缘起。

【缘起法有内缘起法与外缘起法两种。】

那么缘起法就分了两类，一个就称之为内缘起，一个方面称之为外缘起。

【其中外法是以种子生芽的方式依缘而生；】

那么因为内缘起它是观待了这个一切众生的这样流转过程，它也是比较重要的放在后面讲。那么这个外缘起呢，它也是暂时来讲的，暂时来讲的话有一种外缘起，那么所谓的外缘起就是观待有情相续、有情流转之外的这些山河大地等等，这些法到底怎么样安立的、怎么样出生的这方面讲。比如说，种子生芽的方式依缘而产生，如果有了种子、有了阳光水土，那么它的芽就会产生。那么如果这样一种因缘继续存在下去的话，它就会通过芽而有枝，通过枝而有叶，通过叶而有花果。所以说外面的法都是通过种子生芽的方式依缘而产生，这个是暂时来讲的。如果说是究竟来讲，如果按照唯识的观点安立的时候，所谓的种子生芽都还是一种内缘起，都可以划在内缘起当中。因为这所谓的这样一种这个种子也好，所谓的这样一种芽也好，除了每一个有情相续当中的这样种子习气之外，实际上根本找不到在外在的一个色法自性的种子、色法自性的芽。当然如果我们在承许外境的时候，可以说外缘起这个外法是通过种子生芽的方式依缘而产生。

那么下面就讲到了这个内缘起。

【所有内法是以缘起十二支的方式使因果连续不断而生。】

那么所有的内法就是说有情的相续，啊有情的相续，或就说有情轮转的方式呢，它是通过缘起十二支的方式让因果连续不断而生的。 那么缘起十二支呢实际上是，如果从这个顺的缘起来看的时候呢，就是有情流转的过程。那么一些有情到底是怎么样流转的呢，就是通过缘起十二支来进行安立。那么有情是如何还灭的呢？怎么样获得涅槃呢？就是说这个它也是前因灭了，后果就灭。像这样的话就是说十二有支一环扣一环，前前作为后后的因，像这样如果说是其中的一环不打破的话，那么有情的流转的相续没有办法中断。所以说这个缘起十二支呢一方面着重讲的是在这个缘觉乘当中讲到，但是声闻乘也好，或就菩萨乘当中也讲十二有支，反正一切有情在流转的时候呢，基本上都是通过这样一种缘起十二有支的方式来进行安立的。

下面就简单介绍一下这个缘起十二支。

【缘起十二支:(一)无明:也叫痴心,即对一切万法的自性真如一无所知,它并不单单指无有明知,而是指直接与觉性智慧对立的违品——愚痴心所。】

那么缘起十二支的第一支就叫做无明支，那么无明支呢也叫作痴心。那么这样的一种所谓的无明呢，对一切万法的自性真如一无所知的状态。但是这个所谓的无明呢，我们不能够单单理解成无有明知，因为就是说无明的，啊，有时候我们就是说无明呢就是无有明知，从字面上看的时候似乎就讲无有明知，但是我们还是不能够单单的就是理解成无有明知，因为如果说单单理解成无有明知的话，就像这样一种桌子啊，像外面的土石啊，这些方面这个无情法实际上也具备无有明知的这样一种特点。但是我们并不能够把桌子啊、土石等等安立于十二有支当中的第一无明支。所以说此处的这个无有明知，这个无明呢，它不是单单指没有明知而已，而是指直接与觉性智慧对立的违品。这个方面明就是明，性就是觉性的意思。无明的话就是讲没有这样智慧，没有这样智慧实际上它表达的一个意思就是讲愚痴心所。一切的有情当中存在的这样一种愚痴的这样一种心所，对于万法完全不了知的一种状态，所以这个方面安立成无明。那么在安立这个无明的时候呢，因为大乘和小乘呢，它的这样一种这个安立的方式不一样。那么如果是这个无明的话，那么如果小乘的这个无明呢它的范围就要窄一些，啊，范围就要窄一点，它就对于一切这个无我的自性，因为小乘是把这个无我的自性四谛十六行相，这个无我的自性呢，作为它这样一种这个智慧的本性。所以说他们在讲无明的时候呢，就没有了知就是说人我不存在的这样的一种觉性，所以说把这个方面呢，安立成无明，它的无明就要窄。那么如果是大乘在讲十二有支的时候呢，大乘的无明就要宽的多，除了不了知这个无人我的自性之外呢，就是说是这个无法我的这样一种自性也不了知，这种情况叫无明，所以说它的这样一种所谓的这个无明呢，它既包括“人我”也包括“法我”，就“人我执”“法我执”都包括在这个无明当中，所以它的范围就要宽的多了。那么如果按照大乘的这样的角度来讲的时候呢，如果说是有了这样一种无明，它就会产生这样一种轮回，那么如果打破了无明，打破了无明就是说对于把“人我执”和“法我执”打破了之后呢，这个时候它的行，它的喜，它的名色等等，逐渐逐渐就会熄灭。所以说大乘在抉择见的时候呢，这个无明的范围是很宽的，无明的范围是很广的，而小乘的范围就窄一些。这个方面就是第一个无明支。

那么这个无明支呢，就是十二有支当中把无明支作为第一支呢，也是便于讲解，啊便于讲解。像这样实际上就是说十二有支它是环环相扣的，环环相扣。既然是环环相扣那我们就要问了，你的这个无明支的因是什么？那么你如果把它安立成第一支，绝对是第一支，实有的第一支，我们就要问你了前面是什么？所以说像这样讲的时候，我们说在讲解的方式上面，为了便于理解呢，就把无明支作为第一支了。但是实际上呢就是说这样一种这个十二缘起呢，它就像个圆圈一样，就像那个火轮一样，通过第十二支的老死然后就会产生这个无明，它是有这样的一种方式来安立的，实际情况是这样的。但是呢我们在讲的时候呢，在讲解的实体上面，佛陀也是首先讲第一支无明支，有了无明，就会有下面的这样一种果法。所以讲第二个。

【(二)行:由无明中产生、依靠对自他等的颠倒分别念而积业。】

那么这个“行”是什么呢，有的时候讲这个行，有的时候就说这个行就是行为，那么这个行为到底指什么，有的时候就是指业，平时我们说行业行业，像这样就把这个行和业放在一起了，就是能够比较准确的理解这个行到底是什么意思。所以说这样一种行，这样一种业呢，是通过无明中产生。如果你不了知万法的真如，就会产生对自他等的颠倒分别念，有了对自他等的颠倒分别念之后呢，就会积累这样一种业。也就是说有了自他的颠倒分别念，就会有这样一种颠倒分别念而产生种种的行为，这种种种的行为呢就叫做业，这方面就叫做业。所以说如果有了无明，一定有无明所造的业的。那么这个是第二支。那么，如果有了行业之后呢，它就会产生识，所以第三支呢，就是讲的心识，就是讲识。

【(三)识:由行而在识上熏染习气,并且一旦现前时,便能形成果之识。】

那么第三个呢就是讲识，那么识呢有因位识和果位识有两种。首先呢是由行而在识上熏染习气，这个方面呢我们可以理解成因位识。那么就是说有了行之后呢，就会在自己的识上面呢熏染一种将投生的习气，将要现前一切这样一种这个粗大法的习气，所以这个方面就叫做因位识，它必定是在这个心识上面熏染了一种将出生后果的一种习气法、这个种子法，所以说这样一种心识的状态呢就叫做因位识。并且一旦现前时便能形成果之识，并且呢如果这样一种习气一旦成熟了、一旦现前了，就能够形成果位识。后面这一句话呢果之识就是说能够形成果位识。那么有些是比如说《俱舍论》，它在讲这个十二有支的时候呢，这个第三支啊就是这个识位呢，就是讲到了投胎的那一刹那，投胎的那一刹那，所以说它是按照一个人，通过胎生的方式，逐渐逐渐投胎，那么如果是这样的话呢，那么无明和行呢，它基本就是划在了前世的烦恼和前世的业当中。那么从心识这一支开始，第三支开始，就是讲到了今世，胎生当中、今世当中它是如何运转的。所以说像这样讲的时候，第一刹那，就是说有这个父精母血，然后呢这个心识入到这个父精母血当中，这个状态、这个阶段就叫做第三支，识支。然后下面讲第四支“名色支”。

【(四)名色:依赖于识而形成四名与胎位的凝酪等色即五蕴。】

那么这个名色呢，就是说是按照、如果按照前面这个心识是入胎的第一刹那的话呢，那么后面这个名色，就是在住胎的时候，还没有完全形成六根之前的状态，没有形成六根之前的状态这个就叫做“名色位”。那么就是说依赖于识而形成四名，通过这个识呢就是前面这样一种第三支的这个识。如果有了前面这样一种识呢，它在胎中就会出现这样一种四名和色，合起来就叫名色。那么实际上这个名有四种，就说是受想行识，平时我们讲四名蕴。那么这个受想行识四名蕴呢，它是通过心识，前世的心识带来而有的，所以说像这样讲的时候就叫做这个名蕴。那么为什么叫名蕴呢，它是这个名蕴是观待于这样一种色法而安立的，因为这个色法的自性它是有质、有碍，有质有碍的法像这样安立成一种色法。而心识的法是无质、无碍的，它不像色法这么粗，那么心识很细。那么怎么样去了知心识呢，就不像色法一样，我们说这个色法它是有阻碍的法、有质碍的法，这方面就是讲色的自性。那么心识没有这种自性，所以说从一个角度来讲，只能够用名称来表达，通过名称来表达，或者它只有一个名称，不像色法有质有碍，它只有一个名称而已。所以说呢，受想行识这四个法观待于这个色，观待于这个色法来讲的话，它带有名，所以说就叫做名蕴，它因为有受想行识四种法的缘故呢就叫做四名蕴，叫四名蕴。所以说这个方面就是名色当中的名，就是这个意思。那名色当中的色呢，就是说父精母血逐渐逐渐形成的在胎位的凝酪等，在胎位有七种位门，有七种位，在没有形成六处之前有七种位。像这样的话凝酪等等的，凝酪就是说最初开始，父精母血开始形成一个好像就凝固的一种奶酪一样薄薄的一层，就像这样新鲜的奶酪一样的一种物质，就住胎的时候有一这个第一位，它逐渐逐渐附近母血开始形成胎儿之前的第一位就是凝酪，然后慢慢慢慢就开始形成这样一种这个人形的。所以说这样凝酪等色法呢就叫做五蕴，叫五蕴。基本上来讲的话，这样一种这个色法呢，是通过父精母血逐渐逐渐形成的，就像受精卵，像这样呢逐渐逐渐形成的。那么这个心识呢入于这样一种这个，入于这样一种这个受精卵当中，心识进去之后，逐渐逐渐呢就是说这个心识和这样一种色法一起发育，像这样呢一起生长，最后就会形成这样的胎儿，所以这个叫做名色位。那么就是有了名色之后呢，就讲第五支。

【(五)六处:依靠名色而产生眼等内六处。】

这个六处呢叫六根。像这样讲的时候就是说是这个如果有了前面的名色，然后呢逐渐逐渐就会产生眼等内六处，眼等内六处就逐渐可以形成了。有前面的眼耳鼻舌身，再加上一个就说意，眼耳鼻舌身意这样的内六处呢就通过前面名色位最后就可以形成。当然这个方面主要是指一个、啊就是说是如果在没有障碍的情况下它怎么流转的。有些时候呢如果说是它这个后面流产了，或者就是说它没有、还没有发育成熟的时候它就流产了，像这样的话并不包括在这个当中的。这个当然就是讲一个顺利的发育的过程，它是有这样。有些时候呢是中间可以有这样一种间断的。那么就是说名色，然后就是六处，六处过了之后呢是第六支是触。

【(六)触:如果某处(指六处中的某一种)存在,则必定产生值遇六境的触。】

那么在讲的时候呢，有些时候主要把这个讲成出胎之后，已经出胎了。但是呢就是说是不是一定出胎呢，在这个胎位当中有的时候也会有某一些触，某一些触是有的，比如身触啊，有是耳触啊，这些地方有，但是眼触呢不一定有，因为它这个胎儿在这个在母胎当中看不到的。所以说像这样，很多地方讲这个触的时候呢，就第六支啊，它已经讲出胎之后，它的这样一种这个六根，它接触六境，然后产生六种触。比如说呢，你的眼根呢，眼根就是说接触的这个外境之后呢产生一种眼触；耳根呢接触外面声音之后产生一个耳触；乃至于声根接触外面的色法之后呢产生一种声触。像这样的话就是必定会产生或者值遇六境的触，这个一定会产生的，这方面就是讲到了第六支触。然后有了触之后呢，就必定有第七支受支。

【(七)受:一经接触,必定生起苦、乐与中等(等舍)的感受。】

那么如果接触了一定会产生受的，那只不过这个受是哪一种受呢，有的时候接触了不好的境就会产生苦受，然后觉得接触了好的境就产生一个乐受，或者就是说接触了一个中等的境呢就会产生一种舍受、产生一个等舍的受。所以说如果有了触之后，一定会产生受的，一定会产生受的，就是这样的。那么产生受之后呢，第八支就是爱支。

【(八)爱:一旦有了受,就不可能无动于衷而置之,便会产生爱。】

一旦有了受就不可能无动于衷而置之,便会产生爱。那么如果一旦有了这个苦、乐、舍三种受之后呢，它就一定会产生爱。只不过呢这个爱呢就通过三种受啊，或者通过两种受，它产生了两种爱，一种爱呢就叫做不离爱、一种爱叫做乖离爱。就是说如果说是这个受是一种乐受的话，他就想我怎么样在这样一种乐受当中不离开呢，他就对这个爱呢产生一个不离开的、想要不离开的一种爱，这个叫做不离爱，它是通过乐受而产生的。那么如果是一种苦受呢，这个苦受呢就是产生一种乖离爱，乖离就是说不想要接触这个、这样一种痛苦，想要很快离开的这样一种感受，所以说像这样的话就叫做这个乖离爱。当然我们说舍受呢，舍受它一种很弱的一种心，很弱的一种状态，所以说呢通过舍受直接引发一种爱呢这个是没有的，这个没有。所以说呢，它三种受引发的爱是两种爱。当然了，这样一种这个爱呢就是说在其他地方讲的时候呢一定是有无明加入的，这种爱是有无明加入的。那么如果说是没有无明的话，比如说前面那个受，一般圣者它有受，但是如果相续当中没有无明的话，它就不会有这样一种染污爱，不管是不离爱也好、乖离爱也好，像这样一种爱呢就不会产生。但是一般的凡夫都有无明，所以都有无明的缘故呢，一旦有了受之后，它就会这样一种、产生这样一种爱了，就会有产生爱。所以说从这个方面讲的时候呢，这样一种这个爱呢，它也是一种烦恼，它也是一种烦恼。所以说通过这样一种这个烦恼呢，又会产生后面的这样一种因。意思就是说呢，就是说这个很多大德像益西彭措堪布他在讲这个十二有支的时候呢，把重点就放在了这个爱和取上面，爱和取上面。因为就是说是这个像前面的无明支啊，像行支等等，或者乃至于受之前的法，它都是一种前世的一种因果，尤其是无明和行，无明和行是前世的烦恼和前世的这样一种这个业，所以现在来讲我们已经无可操控了。那么有了前面的这个无明和行之后呢，我们现在已经从这样一种入胎，经过了名色，就是说是经过了六处之后呢，已经达到了这个触和受的位，那么达到了触和受的位这个方面基本上我们是没办法避免的，我们说你有了六处一定有触，有了触之后一定有受，这个无法避免。但是呢就是关键的问题在于，当我们在就是说是有受的时候呢，后面的这个法怎么去出离它。那么就是说你还是跟随老习惯，然后去产生这个爱呢，还是在这个爱这个当中，在爱支这个地方有一个突破。那么我们说这个爱到底能不能突破呢？这个爱是可以突破的。那么这个方面就是必须要认识到这个爱的这样一种这个、爱的这样一种这个、它的这样一种恶果，或者它的这个伤害性。这个时候呢我们就是说，有了受之后我一定要想方设法的阻止对于这样一种受产生一种不离爱，或者乖离爱。这个方面你就必须要在这个地方入手开始引发一种出离心，对这个受的方面的法呢就说产生一种、认为它是一切都是痛苦的自性，或者就是说它是无自性的自性，在这个方面开始产生一种出离的意乐。然后呢就是说是这个尽量避免在相续当中产生一种不离爱和乖离爱，这个方面就必须要借助这个修法，必须借助修法，如果不借助修法的话，我们还是会跟随老习惯，又开始产生爱了。所以现在我们就是说是在这个见到境的时候呢，当我们在产生受的时候呢，往往的就不由自主的去产生一种爱，还觉得这个很好啊，或者觉得这个一定要离开来，谁，如果要阻碍我得到这种爱，我就给他发脾气，或者是等等等等，产生很多的烦恼，实际上很多都是从受到爱的过程当中，这个环节呢就是说没有了知它的这样一种这个本体，所以如果了知之后呢，在这个爱当中就开始要就是说是引发一种出离，或者就是说引发一种空性慧。实际上这个也是在这个，这个爱本来来讲也是一种烦恼，也是一种无明嘛，也是一种无明，所以在今世当中你怎么控制无明，在今世当中你怎么样控制爱，就在这个地方要入手。所以说就很多的修法呢着重在爱当中来、爱当中来去进行这个观察。当然如果为了打破爱的话，我们也可以说前面那个受是无自性的，比如说在《入菩萨行—智慧品》当中，它在破身受心法四念，就是说在破身受心法的时候，在讲这个四念处的时候呢就讲到了这个受无自性，受是无自性的。所以说我们首先了知这个受无自性，受既然无自性那爱一定是无自性的，爱一定是无自性的，或者说受无自性之后呢，他对受就不会有很强烈的感受，就不会有很强烈的执著的话，他这个爱呢它就不会产生了，或者即便产生，他也是了知这个是一种无自性的法，不应该真正的去执著，他的这个爱的相续它就不会延续下去了。那么一般的人在修行的时候，修行人呢他就是说是通过受他不由自主、因为相续当中有一种烦恼嘛，不由自主的就会产生一种爱。但是呢修行人和一般的不修行的人最大的区别之处就在于，一般的人在产生爱之后呢，他不懂得怎么去斩断它的相续，任由其发展，发展到不可收拾的时候就下地狱了，就这样的。那么就是说这个方面就是说他不管的，他就是说发展发展再发展就是这样子，他就爱、取一个一个就发展下去。那么修行人呢，当一产生爱的时候，他会有爱的这种产生，但是有爱之后呢马上就会警觉，马上就会发现这样发展下去是不好的，所以他就通过他掌握的各种教法，然后呢尽量来阻断它的相续，不要让爱再发展下去，这个方面从这儿开始趋入修行的，趋入修行。所以说从这个开始呢，实际上我们就有了主动权，从爱支这个地方开始就有了主动权，前面呢基本上没有主动的，所以从爱开始我们可以有主动了。所以说你是让爱发展呢还是让爱不发展，这个方面就是说是不是斩断了无明？如果斩断了无明，这个爱就不会发展，如果不斩断无明，无明和这样一种受合在一起就会有这个爱，如果有了爱就会有取，就是这样子。所以说呢必然会产生爱。第九支呢就是取支。

【(九)取:如果生起了爱,则不会善罢甘休,自会竭力追求所爱的对境,于是出现了取。】

那么如果有了爱之后呢，他就不会善罢甘休，相续当中的烦恼呢进一步的加强、加固，所以说呢他就会竭尽全力的去追求爱的对境，最后时候呢就出现取，就会出现了这样的取。所以爱和取呢它是，它是讲这个无明，是指烦恼支的，就是指烦恼支。所以如果有了爱一定会去追求，我们就是如果我对这个境很执著、很喜爱，那么后面发展下去肯定会追求，那么追求之后就对让相续中的这个爱，这个习气逐渐逐渐地稳固下来，逐渐逐渐地稳固下来。所以说这个爱取当中的这样烦恼呢，它主要是引发后有的两个关键的过程、两个关键的环节。所以修行人、真正修行人他斩断后有呢就主要是斩断爱取，他不会有爱，也不会通过爱去追求这些法，那么我们说很多很多的业呢，一方面是在产生爱的时候它就产生业了，但有的时候最主要的业呢，它是有了爱之后去取，拼命去追求，在这个拼命去追求的过程当中引发了各种各样的不可思议的业，我们就可以把这样一种这个爱和取的两支呢就放在我们平时造业的过程当中去看，真正在造很严重的业的时候呢，就在爱取当中去造的，对这样的法有这种贪著有这种贪受，有了贪受之后为了要满足自己的贪心，所以说拼命去追求，不管是这个有情也好，还是说这个物质也好，实际上我们在拼命去追求的过程当中就造下了不可思议的业，所以这样一种后世的业，就在这个取当中不断不断地在加固，不断不断地在加强，所以实际上我们每天还活在十二缘起当中，尤其是爱取。如果我们在这方面不警觉的话，当我们死的时候呢，那么这个取啊、在活的时候这个取已经非常坚固了，或者这个有？也很坚固了，所以一死了之后马上立刻转生到这个轮回当中，还是继续的漂流，或者说投生在三恶趣当中去感受痛苦。所以说象这样的一种爱和取呢，一定要好好去观察这个爱取，把这个爱取两支放在平时我们的这个生活、我们的修行的过程当中去看、去对照。那么自己在对待一个事物的时候呢，当然受肯定是会有的，那么在对待一个事物的时候会不会有爱，有了爱之后怎么样发生取的，是怎么样发生一个取的，所以说这个爱取就会在这个当中就会出现，就会出现。所以象这样讲的时候就会竭力追求所爱的对境，于是出现了取，然后如果有了取之后就会有第十支有支。

【(十)有:对于凡是这般取受而积业,称为有。】

那么如果拼命去取受的时候呢，在这个取受的过程当中就会积累很多很多的业，这种业就叫做有。本来这个有是后有的意思，后有，那么就说这个有就是后有或者就是说三有轮回的意思。那么为什么这个方面把业称之为有呢，这个方面就是说把它的果放在因上面去取个名字，就是因取果名。为什么因它取个果的名字呢，因为你在今生当中投生三有的业已经完全确定下来了、确定下来了，虽然还没有到达后有，但一定会到达后有的，因为你这个业已经成气候了，你这个业已经没办法逆转了，象这样的话就说虽然还是在今世当中，还在处于业的阶段，但是已经可以把它称为有了。就好象有些人说呢，你现在还是一个人的身体，但是已经是饿鬼的习气了，已经是这样一种，虽然现在还是还没有达到饿鬼，但是通过他相续当中悭吝，或者他的这样一种这个各种各样的一种表现啊，一死之后那就是饿鬼的身份；或者有些时候说虽然我们现在还是人，但已经是地狱的身份了，为什么呢，因为已经造了很多很多地狱的业，造了很多地狱的业之后，一死之后马上到地狱。所以说可以把它的果放在因位上来讲，这个人就是地狱种子、这个人就是地狱众生，怎么怎么样，有这样的讲法，有这样讲法。所以说恶业是这样的，善法也是这样的，仍然可以这样讲的，所以这样的一种有实际上就是一种业。如果说是对照的话，就是爱取这两支，对照前面的无明，那么这个有支对照前面的行，前面我们说行就是业，就是引发后面今世当中，今世心识的一种前因，所以说在今生当中我们是从心识的第三支开始的，到第十支结束，第十支就说这个就说是前面这样的话，就到第十支结束，结束之后前面不是讲了无明和行，有了这个行之后呢有了这个业就会投生，所以第十支这个有支，实际上就说是投生后有的业，在这个地方已经成了气候，基本上难以逆转了。所以我们还是千万不要等到临死的时候发现这个投恶趣的业已经成气候了，已经没有办法逆转了，这个时候是很悲哀的这个事情了，关键就在于现在我们还有自由，还可以从爱取当中去这个斩断它，所以说该忏悔的忏悔，该阻止相续的阻止相续，象这样不要发展到已经到了临终的时候，这个时候后悔莫及。实际上我们说临终，有的时候我们觉得临终很遥远，但是有的时候临终也许就在今天晚上，临终也许就在今天，这个方面如果配合无明的修法，哦不是无明的修法，把这个无常的修法我们配合起来的话，就会发现这个无常的确是非常迅速的。那么无常到来之后呢什么东西对我们最有利益呢，这样一种善法对我们最有利益，所以说就一定要想方设法的阻止恶业相续，想方设法的修行善业，象这样讲的话，有的话一定会投生后有的这样相续，这样的业成气候的业。第十一支就是生，就讲到了后世了，就是讲到了第三世。因为无明支和行支是前世的法，从这样一种心识到有支是今世的法，然后生和老死就是后世的法了。

【(十一)生:所造之业永远不会虚耗,将随着黑白之因而投生到善趣与恶趣,即称为生。】。

今生当中这个业已经成熟，死的时候没有对治，所以说所造之业不会虚耗的。今生当中你的黑业的力量大那么投生到恶趣，白业的力量大投生到善趣，象这样的话就称之为生，这个方面称之为生，就相当于前面的心识，识支一样投胎，这就开始投生了。

【(十二)老死:从出生时起,便存在相续逐渐变异的老与相续灭尽的死,】

那么从出生的时候开始就存在相续逐渐变异，相续逐渐变异，这个称之为老；然后相续灭尽称之为死，这个方面老死。尤其这个方面的老它是一种广义的老，有的时候这个老老人叫老，但是这个方面的老是变异，从相续变异的角度叫老，所以说你有可能你到了老年，有可能不到老年，但是相续变异都有的，所以说呢每个人有了生之后，有老有死，有老有死，象这样合起来就叫十二，就是第十二支是老死支。

【由于这两者从无常的角度而言是相同的,因此才合称为老死。】

因为老死这两支从无常的角度来讲，一个是变化、一个是相续灭尽，所以说从无常的角度来讲是相同的，所以说合称老死。

【此十二支完全可包括在烦恼、业与痛苦三者中,它们彼此互为因果,从而(使众生)犹如旋火轮般接连不断地流转于世间。】

那么十二支可以包括在三者当中，就是烦恼、业和痛苦。那么在《辩中边论》当中也叫做烦恼，就说是烦恼杂染，业杂染和生杂染，就可以分为这三种，这三个问题。就说是比如说前面讲到的这个无明和后面的爱取，这方面叫做烦恼，包括在烦恼当中。那么这个业呢，第二支的行和第十支的有，这方面叫做业。其余的生老死或者从识到受之间，这方面叫痛苦。它可以把十二支包括在这三者当中，它们彼此是互为因果的，从而使众生犹如旋火轮一样接连不断地流转于世间当中没办法出来。所以说我们如果真正要从轮回当中，要从轮回当中解脱，必需要斩断十二有支。要斩断十二有支必需要把无明打破，尤其是这个无明在今生当中的体现就是爱取，今生当中体现就是爱取。所以怎么样打破爱取呢，必需要认知所爱这些都是假立的，这些都是无自性的，这些都是痛苦的，所以象这样讲的时候就可以打破无明了，抉择了这样一切人和法的自性，都是空性的。打破无明，打破爱。然后如果爱不存在了，取就不会存在，就不会有有，没有有的话就不会有后面的生老死了。所以必需要从空性慧，不管是人我空性还是法我空性，反正得从空性慧入手，这个时候逐渐逐渐修行善法才可以斩断轮回。否则我们还是这个方面就说追逐于外境，开始逐渐逐渐由受而生爱，由爱而取的话，实际上非常非常困难。所以说从这个方面这样一种这个十二缘起我们就可以发现，引导我们的善知识他都是在这个方面去引导的。比如说前面，前段时候上师益西堪布在整顿的时候就说这个网络的问题、说这个手机的问题，实际上就说如果你对这样一种网络也好、对手机也好、对其它这样一种这个东西，就说是有受的执著、有爱有取的话，肯定会后世它这样一种业坚固、坚固下来之后呢，很困难解脱，真的要获得解脱很困难的。所以说想方设法斩断外缘，从外缘上面斩断之后呢，你的这个爱啊，像这样的话因为缺缘的缘故不生，缺了缘就不生了，缺了缘不生之后就不会积累很多很多的恶业，不会积累很多的恶业。这个只是一个例子而已，还有其他的上师给我们教导的修行的方式，像这方面都是让我们打破这样的执着、打破对五蕴的耽著，然后呢从爱取当中解脱出来，如果没有爱取，就不会有有了，逐渐逐渐就能够从轮回当中获得解脱。

【可以显现的此等法也并非是依于一个不空的因而显现的，如颂云：“唯有空性诸法中，起现空性万法已，经忏（日常讽诵的经文）明灯镜印章，火晶种子酸与声，蕴结生亦不迁移，智者理当通达此。”】

可以显现的这个法，并非是依靠一个不空的因而显现的。如果说是有因，这个因不可能是不空的，这个因一定是无自性的因，无自性的因才能够产生无自性的果。下面引用一个颂词，这个颂词就是龙树菩萨造的一个论典叫《缘起宝藏论》，《缘起藏论》当中它是这样讲到的：“唯有空性诸法中，起现空性万法已”。只有空性的因，在空性的诸法当中可以起现空性的万法。下面举了几个例子，从经忏乃至于这样一种蕴结生，这方面智者应该通达这个道理。下面要解释，所以在颂词当中就不解释了。

【这其中的意思是说，某人朗朗诵读经文，当其他人记在心里时，对方（指诵经者）意中所拥有的经典等并未迁移到另一人的心中，自方的相续了知经忏的心是依靠对方的经忏声而呈现的，并非无因。】

这个在颂词当中就是第一个经忏。经忏并不是平时我们所讲的大经忏，或者怎么怎么样。这个经忏是从（下面有注释）日常讽诵的经文，平时我们所念的这样一种念诵文、经文，这个方面叫经忏。一个人读，一个人听，那么一个人朗读经文的时候，其他人逐渐逐渐听熟之后就会记在心中，那么就说朗读者他心中所拥有的经典等，实际上并没有迁移到另一个人的心中，没有迁移到另一个人的心中的，那么就说是另外一个人也了知了，所以后面这个自方的相续了知经忏的心，它不是对方的这个相续当中的这个经忏、这个记忆的这个经典原封不动的迁移到我心中去，但是也并不是不依靠这个因，这个方面就是个缘起。他必须要依靠对方的念诵，但是对方的念诵没有迁移到我心中来。如果依靠了对方的念诵，然后自己相续当中就逐渐逐渐通达了，像这样讲的时候就是一种缘起。虽然我们就说对方二者之间也没有迁移，也不是完全无因的，那么到底是怎么样的呢？我们就说这个依缘而起，有了这个此因就有彼果，这个方面就是一种缘起的道理了。所以说并非无因。

【同样，前面的蕴没有迁移到后面，否则有恒常的过失；后面的蕴也并非不依赖前者，否则有无因生的过失。】

这段话是在解释前面颂词当中的“蕴结生亦不迁移”这一句话，在解释的时候把这个“蕴结生”放在前面解释了，放在前面解释了，本来它是应该在最后一个，但是放在第二个解释，在颂文当中有个“蕴结生亦不迁移”这个问题，就讲这个蕴结生亦不迁移。同样，蕴结生，比如今生的五蕴，今生的五蕴我们死掉之后呢，它就说要显现后世的五蕴。前世的五蕴和后世的五蕴之间的关系是怎么样的呢？前世我们是一个天人，今世是一个人的身份，所以前面的蕴并没有迁移到后面，否则就有恒常的过失了，如果是原封不动的前面的蕴迁移到后面的话，这个前世的蕴就成了恒常，有很大的过失。如果后面的蕴不依靠前面的蕴作为因的话，就会有无因生的过失。所以说我们就可以得到一个结论：并不是前面的蕴原封不动的就迁移到后面的蕴当中，也不是很后面的蕴根本不依靠前面的蕴作为因，这个方面就是一种缘起和合之后，虽然没有这个实实在在的因，但是因为具备了因缘的缘故，一定会产生它后面的果法的。

【又如油灯传递油灯、】

油灯传递油灯，这个方面就是讲颂词当中讲的明灯，油灯传递油灯的时候呢，这个很明显了，平时我们在点灯的时候、点蜡烛的时候用这个蜡烛去点那个蜡烛，所以说并不是第一根蜡烛的火原封不动的转移到第二根蜡烛当中去了，当然也不是第二根蜡烛完全不依靠第一根蜡烛，所以说油灯传递油灯的时候也是这样缘起的。

【明镜中映现影像、】

明镜中映现影像也是这样的，并不是镜子跑到我们脸上来，也不是脸跑到镜子里面去，但是这样因缘和合之后呢它就会显现一种像。

【印章中浮现出凹凸不平的行相、】

在盖章的时候，章上面它有个花纹，然后沾上这个印泥之后，盖在纸上面，那么在纸上面就会出现凹凸不平的行相。那并不是印章完全凸显在纸上面，也不是完全不依靠印章而出现的凹凸不平的行相的，这个就是一种因缘和合的果。

【火晶中出现火、】

火晶是一种珍宝，火晶和水晶是珍宝。有些时候在劫初的时候，在福报大的时候，用火晶对太阳然后一下就可能生火了，如果用水晶对到这样一种月亮就会出水，这方面是一种珍宝。火晶当中出现火也是这样的。然后呢是说

【种子生芽、依酸味而分泌津液、声音出现回响的一切比喻，均不是由因迁移到果中而成为一体的，】

上面所讲的一切比喻都不是这个因、实实在在的因原封不动的迁移到果中而成为一体。

【果也不是不依赖于前因而生】

后面的果也不是不依靠前因而生。

【这完全是若无因则不可能生果、倘若因齐全则不可能制止果之产生的缘起生。】

那么这样一种道理是完全是如果不存在这个因，就不可能生果。如果因已经齐全了，那么这个果法是绝对不可能制止产生的一种缘起生的道理。

【如理如实、毫无错谬地宣说如是有实法之正相唯是大沙门佛陀出有坏至高无上的特法。】

能够如理如实、毫无错谬地宣说，不具备因不会产生果，如果因俱全果不会制止产生的，像这样一种这个特点正是佛陀出有坏的至高无上的特法。佛陀完全证悟了一切万法的实相，所以说呢在名言谛当中也宣讲了一切缘起无自性的道理，缘起生果的道理，这个完全是佛陀的特法。其他的这样一种这个导师要么就宣讲实有生，要么就说是鼓吹无因生，但是像这样缘起而产生无自性的道理，只是佛陀照见实相之后，如理如实宣讲的这样一种殊胜的正义。

【这些因生果的方式虽然由于有实法之能力的法性不可思议而各自因只能无欺产生各自之果，】

这些因生果的方式是通过有实法的能力，在名言谛当中有实法有这样一种不可思议的能力，通过法性不可思议的各自因只能够产生各自的果、无欺产生各自的果。比如说这样一种什么样的种子只能够产生什么样的一种果，西瓜的种子只能产生西瓜，稻谷的种子只能产生稻谷。所以说我们说同样都是无自性的，为什么它不错乱生呢，为什么它不会不生呢？它一定会产生的，而且生的时候一定不会错乱，这个方面就是讲到这个是法性不可思议的一种力量，这个就是法性一种缘起的一种力量而引发的。

【但实际上是远离能生、所生关系的现空双运，如此因与果若接触而生不合理，即便不接触而生也不合理，而除了这两种情况以外的产生方式不可能存在。】

虽然有实法的这样一种这个因生果的关系、因果的关系它就是这样一种不可思议的一种产生，但是一种不可思议的产生它在产生的时候，本体上面也是远离了能生所生的关系的一种现空双运。既没有实实在在的能生，也没有实实在在的所生。如果存在实有的能生所生，那么在实有的能生所生上面就可以观察接触和不接触，也就是说如果你承许能生所生，就有了观察接触不接触的这个基础了，就有了这个观察基础了。所以为什么我们说有些时候观察能生所生的关系是一是异，有的时候就不观察呢？就是因为你对这个能生所生的关系，是承许实有的呢？还是产生一种虚幻的？还是产生一种无自性的？如果是实有的，在实有的基础上，既然能生也是实有，所生也是实有，两个都是实有的法，我们就可以观察能生所生关系的时候是一体的还是他体的。但是实际上中观宗在安立这个所谓因果的时候，它是远离了能生所生这种实有关系的，它是一种幻化生，它是一种无自性生，所以说远离能生所生一种现空双运的一种问题。

所以说“如此因与果若接触而生不合理”。如果因和果接触，因和果就成一体了，在因上面就完全具备果，在果上面因还不灭，有这样一种一体的问题。“即便不接触而生也不合理”，如果不接触而生的话，那么就会出现这个随便生的这样过失了。因为因和果不接触可以生，那么就是说种子和苗芽之间不接触可以产生，我们就说稻谷的种子和稻芽没有接触可以产生；西瓜的种子和西瓜的苗芽；或就说西瓜的种子和稻芽之间不接触也可以产生。那么就说我把这个种子种在东边，西边可以产生。为什么？因为它不接触就可以产生的缘故。所以这个时候就会出现很多很多的错乱的问题，所以如果二者之间不接触的话，那么就会出现很多很多矛盾，很多过失。所以即便不接触而生也不合理。而除了接触和不接触这两种情况之外呢，不可能出现第三种情况，最后就会导致失坏因果的问题，就不会有因产生果的问题了。所以这个地方的问题就是说，因生果它不能够去详尽观察的，不能安立一个实有的能生所生的关系，那么只能够说有这个因就会有这个果，在世俗谛当中这样安立就已经足够了，不需要安立一个实有的因果，不需要详尽观察因果的关系，如果一观察，完全得不到它因果的自性。

【可是，因果无欺显现极富合理性这一点，仅以“由此因无欺产生此果”这一结论就足可证明，除此之外，无需找到“若生则如何生、生的理由是什么……”的合理性，就像“火是热性乃有实法的自然本性，而不需要另外去寻觅它是热性的理由是什么”的合理性一样。】

可见因果无欺显现极富合理性这一点仅以“由此因无欺产生此果”这个结论就可以证明了。就说如果因俱全了，它的果一定会产生，如果因不俱全，它的果就不会产生，通过这一点就可以证明因果无欺的合理性的。除了这个之外呢，我们不需要再通过详尽的观察的方式去寻找，如果生那是如何生的，接触生呢，还是不接触生，这个如何生的方式我们不需要去找了。那么为什么会生，为什么这个种子就一定会产生这样一种果法的能力呢？生的理由是什么？这个方面的合理性不需要去寻找。就像火的热性是有实法的自然本性，我们不需要去另外寻觅它的热性的理由是什么，为什么是热性的？像这样的话就没有必要去寻找了，因为大家都共许这个热性，这个火的热性，火就是热性的。那么为什么是热性的呢？对于修行者来讲，或者对一般人来讲，不需要再去抉择了，没有必要再去抉择了。所以说它就是一种我们可以说这个火是热性的，这个就是有实法的一种自然规律，自然本性，法尔就是这样的。所以根本不需要去理会它到底为什么是热性的这样一种根据。

【所以，一切有实法的正相即是所量，与之相符而加以衡量就是量或理。】

所以说一切有实法的正相就是讲它的所量，所有有实法的这样一种实际的状态，这个正相就是所量，我们要真正去所衡量的一种对境，我们所衡量的就是一切有实法的正相。和这样一种有实法的正相相符合而加以衡量就是量或就是理。我们怎么样去衡量它，必须要和它相符合加以衡量，这方面就叫做量或者理了。

【此理也有从衡量对境之因、果、体三个方面，而说为作用理、观待理与法尔理三种。】

那么实际上这个理有四种理。首先就说是从衡量对境的因的角度来讲，安立成作用理，由因生果就是作用理，像这样的话一切都是因有生果的作用，所以说把这样一种因安立成作用理。那么这个果是观待理，这个果一定是观待因才能够产生的，所以说从这个侧面就把这果法安立成观待理，因为这个果一定是观待因的。也就是说这个因为什么安立成作用理呢？因为这个因有产生果的作用。那么为什么把这个果安立成观待理呢？因为这个果一定是观待因才能有的，所以就要安立成观待理。那么第三个本体呢，本体就是法尔理，也就是说为什么这个火是热的，为什么这个世俗谛的法它是有实的等等，像这样的话就是它的法性如是，法尔如是，所以像这样讲它的本体就是安立成法尔理。那么第四种理呢，下面讲了。

【对于这些所量遣除增益后毫不颠倒地进行遮破与建立的道理，称为证成理。】

那么就是对于前面这些所量，对这些所量遣除增益之后，通过这样一种作用理、观待理、法尔理，像这样的话就遣除增益之后，毫不颠倒地进行遮破，该遮破的遮破掉，该建立的建立起来，像这样的话就说能够无误的证成，这个称之为证成理。就能够证成前面的这样一种所量能量关系完全是正确的，这个方面称之为证成理。

【这一证成理也有衡量明显分的现量与衡量隐蔽分的比量两种，】

那么这个证成理分为两种，一个是衡量明显分的现量，通过现量来衡量的，比如说你的这样一种根现量，或者你的意现量等等等等，像这样的话，这个证成理也是有这样一种通过现量来证成的。还有通过衡量隐蔽分，比如说山后面的火，我怎么样来知道山后面的火，这个山后面的火是没看到的、隐蔽的，有的时候你通过烟，因为在冒烟的缘故，我通过这个烟来推知后面是有火的；或者就说我的附近有湖泊，或者附近有这样一种水塘，为什么呢？已经看到了水鸟了，看到了水鸟，所以通过水鸟来推知这附近一定是有存在大湖泊或者就说存在这样水塘的。这方面就是说这个隐蔽的东西，还没有现前的东西，怎么样能够确定呢？就通过这些线索，通过这些现量见到的一些东西来推理，像这样的话就说这个方面就叫做比量推理了，比量推理。

【比量也由于是能推断隐蔽分对境具有理由的法凭借量而确定的，因此最终归属在现量中，】

那么这个比量归于现量。为什么比量归于现量呢？因为比量是能推断隐蔽分对境，这个隐蔽分的对境是我们要推断的，那么我们要推断这个隐蔽分的对境要具有理由，你是凭借这样一种具有理由的法而才能够确定下来的。那么这个所谓具有理由的法是什么？比如说山上冒起了浓烟，这个就是一个理由；看到了一种在我附近飞翔的水鸟，这个就是一个理由；一定是有人，像这样的话就说是这个有这样的。所以说像这样的话，我们所看到的这个理由，它是现量见到的，我看到了山上冒烟了，我看到附近有水鸟了，这些方面是现量。所以说我们要推断一个隐蔽的东西呢，一定要凭借一种现量，所以说这个比量最终归属到现量当中的原因也就是这样的，也就是这样的。或就是说以前我曾经现量见过生火，我生火的时候冒了烟了，我对这个有火就有烟的这个道理以前曾经现量了知过，所以现在我看到烟我就推知有火；或者说水鸟和水的关系呢，我也了知过，所以像这样的话它也是通过现量来了知的，就是这样的一个问题。那么现量归在哪里呢？下面讲，

【现量也需要纳入唯一法尔理当中。】

那么所谓的现量呢，也是纳入法尔理的。也就是说为什么我能够见到冒烟，为什么有烟就有火，像这样的话这些方面就说法性如是了，法性如是。如果就是说你点火的时候呢这个烟就会生起来、就会生起来，或者说我的眼，就是有烟的时候如果我具备这样一种眼根、眼识的话，我就可以见到，我就可以显现这样一种烟。为什么会这样显现？最后把这个现量就归入到这个是法性，法性的规律当中去了，归入唯一的法尔理当中去了，就这样的。

【如此作用理与观待理均是有实法的自然本性，所以绝对包括在法尔理中。】

最初的时候我们可以去观察，这个是作用理，这个是观待理，这样这样的。但是如果我们说为什么这个是因能够生果呢？为什么你的果就一定要观待因呢？最后观察到最后的时候，我们说这个是有实法的自然本性，你具备了这样的因，就一定有这样的果，最后归入到法理当中，所以最后呢绝对包括在法理当中。荣素班智达他在《入大乘论》当中曾经讲过这样一种问题，一方面讲过，如果要衡量有实法，如果缺少了四种理，那是没办法去认知的，没办法很准确的认知这样一种这个一切万法的有实法的本性。他又讲了一个问题，就是说如果我们在使用法尔理的时候，过度的使用就会变成有顺世外道的危险。为什么这样讲呢？顺世外道它在讲的时候，不讲根据的。为什么这样？自然就是这样，本来就是这样。如果就说为什么火是热的？本来就是这样。为什么就说水从上往下流？本来就是这样的，法性就是这样的，或者说自然就是这样的。它就说我们有时看到，我们讲法尔理是不是和顺世外道有相似的地方呢？有相似的地方，但是完全不相同。也就是为什么荣素班智达说你如果就太提前的使用法尔理，太过度的使用法尔理，就有变成顺世外道这个理论的危险性，他没有说一定会成为顺世外道，他就说有这个危险性。那么就是说是我们这个地方讲了这个法尔理，和顺世外道这样一种所谓的一切自然而然地生成的道理不相同。因为前面我们对于这个作用理，对于这样一种证成理，对于这样一种观待理，它是有强大的方面去建立的、着重去建立的，只不过最后的时候把它归在法尔理当中的。而就说一些顺世外道根本没有前面的这个作用理，也没有前面的这样观待理，它就说一切一切的都是一种自然而然的出现，自然而然的生，所以说从这个方面讲的时候，使用法尔理也是要适当，也是要适当的时间、适当的这样一种力度方面去使用，否则的话太多的使用、过度的使用、不适合的时间当中去使用，这方面就会变成顺世外道的危险性，就是这样的。

【可见，一切理归根到底的落脚点就是法尔理。】

所以说一切的理、理证的归根到底的落脚点一定要落在法尔当中。

【只要归入法尔理中就无需再建立其他的合理性，就像火为热性的理由无所言说一样。】

那么只要最后已经归入到法尔理当中了，在这样一种前提下，就不需要再建立其他的合理性了。并不是说一开始就使用法尔理，如果一开始就使用法尔理，那么就说这个是法尔理的缘故，不需要其他的合理性，不需要建立其他的根据，这个就不对了。所以我们就说最后你要归入法尔理，这个地方讲得很清楚了，就说是证成理有现量和比量，最初要使用现量使用比量，比量归入现量，现量归入法尔。所以说最后在讲的时候，我们首先使用作用理、观待理，然后作用理、观待理，最后归到哪里呢？最后就归入法尔理的。所以它这个使用的这个次第是基本上讲，在最后的时候，可以把一切万法的本性归在法尔如是当中，而不是一开始就根本就没有任何根据，一开始就说法尔如是、法尔如是，像这样的话，别人是没办法产生这样定解的，对自己来讲也没办法产生一种定解的。所以说从这个方面来讲，火为热性的理由无所言说。那么我们说火的热性，火的热性就是针对大多数的有情来讲，大多数的这样一种人来讲火是热性的。有一部分这些特殊的，比如说生活在火中的有一种火鼠，火鼠像这样的话有一种火虫，它都是生活在火中，所以说我们说这个火一个是烧的自性，一个是热的自性，但是它是以火为家，生活在火中，它的食物也是火，像这样讲的时候，对它来讲这个烧性、这个热性它就没有办法建立了。所以这个方面就大多数的人，大多数的业力，它是这个火是热性的，那么这个理由是无所言说的，是无所言说的，所以说这个方面就是一切万法的法性就是如是的。

【因此，符合有实法之自然本性的法尔理即称为事势理。】

符合有实法的自然本性，称合有实法的自然本性，去衡量的这个道理呢，就称之为事势理。

【由于能无误衡量有实法的正相，因而此理是不被他夺（或颠扑不破）之义。】

那么由于能够无误地衡量有实法的正相的缘故，所以说这样一种法尔理，或者事势理呢，是不被他夺或者颠扑不破的这样一种意义。

【名言量与胜义量这两者称为事势理。】

那么就说是名言量或者胜义量这两者称之为事势理。说名言谛当中一切万法的显现，胜义量当中一切万法的空性，这都叫做事势理。因为呢是称合于一切万法的法性、法尔去宣讲的缘故呢，这都称之为事势理。

【“火性为热”是世俗的法性或正相，“火无自性”为胜义的法性或正相。】

那么就说这个火性是热性的，这个方面就是世俗的法性，或者世俗的正相，这个只是做一个比喻，举一个例子而已。像水的自性是潮湿啊，糖的自性是甜的，这些方面都是一种世俗的法相和正相。火无自性就是讲胜义的法性，或者就是它的正相就是这样的。也是在龙树菩萨的《缘起藏论》当中也是讲过，他就是说，犹如火是热性的，糖是甜性的，这个方面就是自性相，所以一切万法的本性是空性的。所以也是讲到了火是热性、糖是甜性，这个是世俗的法性；那么一切万法的自性是空性的，这个是胜义的法性。也是把这个问题讲过的。

【可见，此二量兼而有之才能无误地抉择有实法的正相，而每一个孤立的量并不能做到这一点。】

可见呢，就说是世俗量和胜义量两个量都俱全的情况下，才能够无误地来抉择有实法的正相。有实法它既有世俗的这一个层面，也有胜义的这一个层面，所以说如果你单单使用一个孤立的量，不能做到这一点。如果你只是使用世俗量呢，有可能最后就得到一个结论就说，它虽然显现，但是可能是实有的；那么如果你单单使用胜义量呢，你可以得到一个空性，但它的显现方面，它的作用得不了。所以只有把世俗量和胜义量二者兼而有之，才能够知道既有显现又是空性的，空性的时候是显现的，像这样的话这个才叫做有实法的真正的本体。它既不是单单的有，它既不是单单的显现，也不是单单的空，所以它的有实法的本体是现而空、空而现的，这个方面就是一种有实法的自己的自性了。

【佛陀出有坏所说之语也是以此二谛为基础无误如实说明有实法的实相。】

那么佛陀所讲的佛经也是以二谛为基础，无误如实地宣说有实法的实相。只不过有时候偏重于显现来讲，有的时候偏重于胜义来讲，但是就说实际上所讲的法的话都是一切有实法的这样一种实相，它是侧重点不一样，但是所宣讲的法都是以二谛为基础，如实的宣说有实法的实相。

【身为后学者的我们也必须如此以理抉择，这是我等大师释迦佛的正确宗旨。】

佛陀这样宣讲之后，身为后学者的我们也必须一方面了知胜义谛，一方面要了知世俗谛，必须要以二谛为基础，如理如实地来抉择世俗法的自性，如果没有这样抉择的话，就是缺少一边，缺少一边的话就没办法真正完整的了知有实法的本相了。

【而声称“总的以理分析、尤其是因明等内明无有用途”的论调简直是对亲身体验以三观察清净的佛语这一完美正量者造违缘之恶魔那可怕的密语，】

那么如果没有通过正理去好好地抉择的话，如果还要加以声称说，总的以理证的分析一切佛经和论典的意义没有作用，尤其是通过因明等来分析这个内明是完全是没有用途的，麦彭仁波切说呢，这样的论调简直就是对亲身体验以三观察清净的佛语，（三观察清净的佛语前面讲过了，以教量、以比量、以现量三种观察而完全知道佛语无垢的这样一种用途，这个叫做以三观察清净的佛语。）那么对于这完美的正量者造违缘的恶魔那可怕的密语了。就说佛经它为什么是三清净的，你必须要通过两种理论的观察，如果你没有观察的话，佛经这么清净谁知道，谁能够了知呢？所以如果你说总的以理分析没有用，尤其是因明等内明没有用，这方面就是要体验这个三观察清净的佛语，要体验这个正量造违缘的可怕的密语了，就是魔的密语。

【如果对于佛陀出有坏真实彻见了万法实相后以慈悯心为他众开示之义生起定解的途径妄加诋毁的此类词语还可能有真实的一分，那么在这个世界上根本不可能再有颠倒的言词了。】

那么如果说是对于佛陀出有坏见到了万法实相之后，通过慈悲心给他众开示这样一种意义生起定解的途径，那么就说通过二理来观察，那么如果对这个妄加诋毁的言辞还可能是真实的，还可能有真实一分的话，那么在这个世间上就根本找不到颠倒的言辞了。所以麦彭仁波切这个方面的语气非常非常地肯定，千万不要就说是说通过理证的分析是没有用的，等等等等。实际上很多大德他异口同声地这样讲过，像全知麦彭仁波切、宗喀巴大师等等，他都是说对于一般的初学者来讲，观察、以理观察非常重要。那么如果没有以理观察，我们相续当中对于佛经、论典的意义产生不了定解，只有通过以理观察之后呢，相续当中会对佛经论典产生一个非常非常殊胜的定解。这个方面所指的对方呢，主要就是有些修行佛法的人，他就说修行佛法只是安住就够了，你自己通过正理去观察这么多干什么，像这样实际上我们说最初的时候你不观察的话，你对于自己所修的道理根本一无所知，你就无从观察，最后落到一个盲修瞎练的结果，所以说对于大多数的修行人来讲的话，最初的时候通过正理去观察非常重要的。

【因此，如是了知一切正量的究竟之理在二量的场合中格外重要。】

所以说呢，如是了知一切正量的究竟的道理呢，在二量的场合中是格外重要的。在世俗量也好，在胜义量也好，了知一切正量的究竟意趣、究竟之理呢，非常非常重要。所以一定要使用这样一种正理来，就说是来通达一切万法的这样一种自性。这个也是麦彭仁波切对我们的这个殊胜教诲。今天讲到这个地方。