**《解义慧剑》第1-2课笔录**



诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们开始学习《解义慧剑》。

《解义慧剑》是全知麦彭仁波切造的一部殊胜论典，上师曾经讲过麦彭仁波切以宝剑的名称造的不止《解义慧剑》，还有其他的论典，比如相应于闻慧、思慧、修慧造的《智慧宝剑论》。

《解义慧剑》这部论是相应于思慧的，就是说我们通过思维来开启智慧，或者说通过思维来产生定解，趣入法义的殊胜引导。不管是相应于闻，还是思和修，都会对我们的修行产生很大的帮助，所以我们很有必要学习文殊菩萨化现的麦彭仁波切的智慧大海当中流露出来的殊胜金刚句。

不管我们能不能听得懂，金刚句本身的加持力非常大，如果能够和金刚句结缘也有很大的利益和必要，在今生当中我们种下了很好的种子，这个种子在以后就会生根、发芽、开花、结果，这一点对我们来讲意义非常重大。虽然我们能够听懂、产生定解固然好，但是即便听不懂，只是在相续当中种下一个殊胜习气的种子也非常好。现在听得懂的这些道友，也是以前种下了一些种子习气，慢慢地种子习气成熟了，就有了能够比较自在、趣入法义的能力。以前我们没有种下习气，如果现在也不种，以后也很难理解非常深广的法义。

大恩上师也讲了，我们学习佛法的时候，一方面对于文字比较简单、容易理解的内容也需要学；另一方面对于文字比较深广的也需要学。因为我们的目标是成佛，所以不能由于公案等法要简单，学起来不费劲就喜欢学，很深的法义我们学不进去就不想学，不能这样。不管怎么样，我们都要产生欢喜心，这方面对我们来讲还是有必要的。我们学了之后，有时也会了知圣者如何以智慧引导我们趣入殊胜的法义。我们学习这部论典时，随着科判、颂词的展开，就会知道如何趣入到什么目标当中，这是我们需要了知的。

之所以把《解义慧剑》放在因明的课程之前，不等于它完全是一部因明的论典。学习过因明的道友就会知道，因明主要所诠义是抉择世俗的显现，对如是存在的世俗法安立为有，然后把没有的安立为没有。因为因明主要抉择的是世俗谛，最高的境界是唯识的观点，所以它对胜义谛的大空性、如果藏没有抉择。《解义慧剑》中，虽然有一些因明的内容，但还有中观和相应于如来藏的内容，也有净见量方面的抉择，因此本论的能诠句和所诠义不确定完全是归属于因明的内容。只能说里面有一些因明的内容，是我们学习佛法也需要通达的。

因为这部论典不长，所以在学习《成量品》之前，我们也有必要学习一下《解义慧剑》。因明的内容只是占本论的一部分，我们学的时候完全按照因明来抉择这是不现实的。因为如果你要抉择里面的胜义谛，还有净见量，完全按照因明观现世量的方法是无法抉择的，所以我们就知道里面有一部分是属于因明的内容。因为有些是对二谛的抉择，因明主要是对世俗谛的抉择，对真世俗和倒世俗，如是来安立取境的方式，但是胜义谛的内容，并没有真实涉及大空性，其中的内容随着科判和颂词的趣入就会越来越清晰。

**此处讲解通过思维的途径通晓意义要点的论典《解义慧剑论》分三：一、能说之名；二、所说之论；三、圆满末义。**

这是科判。“此处讲解通过思维的途径”，刚刚我们讲了，有些通过听闻的途径，有些通过修行的途径，有些通过思维的途径，此处讲解的是什么？此处讲解的是通过思维的途径，这是本论的特点。它是通过思维的途径通晓意义的论典，这是很明显的思慧。那听不听闻呢？虽然也要听闻，但是主要让我们去思维。怎么思维呢？下面科判中的四种道理就是让我们思维的方法，通过四种道理思维最后要通达什么？思维、所思维、所衡量的是什么？就是下面所讲的要点。因为所有意义的要点都包括在世俗谛和胜义谛的意义中，所以此处通过四种道理的思维通达世俗谛和胜义谛。世俗谛和胜义谛就是我们要了知或者观修的，这对我们的修行来讲非常重要，所以通晓意义要点的论典就是《解义慧剑论》。

科判把这个问题讲得比较清楚了，此处麦彭仁波切讲不是通过听闻、修行，而就是通过思维的途径，我们要开动脑筋，在学习论典的时候，通过思维的方式通达佛法当中至关重要的二谛。因为通达二谛我们才能掌握修行的大目标，如果我们分不清楚二谛，对于佛法的修行是没有办法了知的，所以通达二谛对我们来讲很重要。那要如何通达二谛呢？就要通过思维通达二谛。虽然对于圣者来讲他们具有了圣智，二谛已经现前了，但对我们这些凡夫来讲，听闻的智慧不稳固，尽管对于二谛有了大概的了解，但是内心当中没有产生定解，此时思维对我们而言就比较好，所以我们首先听闻，然后通过四种道理的方式趣入二谛，最后产生定解。这种所产生的定解，就是一种修行的前方便。

如果我们没有定解修什么？麦彭仁波切在《定解宝灯论》中讲：“修俗妄念有何利。”如果没有定解就没什么可修行的，只是胡思乱想而已，修庸俗的分别念有何益呢？我们在修行时必须要有一个正确的知见，这种正确的不动摇的知见，遣除了增益损减之后，非常殊胜或者稳固的见解称之为定解。这个地方的定解主要是对于二谛本身产生定解。

《解义慧剑论》分了三个科判，里面分了能说所说。第一个“能说之名”是它的题目；第二个“所说之论”，“所说”是论典，《解义慧剑》的名称表达的内容就是一种真实的文字；第三个是“圆满末义”，类似于后跋之类。

**甲一、能说之名：**

能说之名就是它的题目《解义慧剑》。我们这次讲的并不是《解义慧剑释》，有个《解义慧剑》的颂词，有个《解义慧剑》的注释，一个是大恩上师的讲记，还有一个是麦彭仁波切大弟子写的解义慧剑的注释，那个是注释，这里讲的是《解义慧剑》的颂词。

《解义慧剑》，大恩上师在讲记当中讲得很清楚，所谓的“解”就是了解通达的意思。了解通达什么呢？是了解通达词句，还是了解通达意义呢？此处主要是意义。其中包括很多意义，此处的意义主要是佛法显宗、密宗的殊胜意义。本论有很多佛法的核心意义，在这么多意义中，我们要通达的是什么？是世俗谛和胜义谛，或者我们通过完全了知了世俗谛和胜义谛之后，就会知道佛法的殊胜，然后对于佛陀、佛法产生了殊胜的定解，这个叫做“义”。

“慧”是智慧，此处是理证的智慧。为什么称为理证的智慧呢？因为慧有很多，虽然闻慧、修慧都是慧，但是此处是通过理证智慧的思慧，所以这是相应于思慧的，如果它不是解义慧剑，而是另外一部修行的慧剑，可能就是修行的智慧像宝剑一样，也可以这样类推。此处的慧主要是理证慧。

“剑”是比喻，现在的一些宝剑只有宝剑的名称，并没有宝剑的意义。因为佛经中所提到的宝剑都是非常的锋利，所以才称之为宝剑，一般的剑不能称之为宝剑。现在街上卖的工艺品也叫宝剑，但真正的宝剑是锋利的。

因为这个理证的智慧犹如非常锋利的宝剑一样，能够斩断很多无明、愚痴、障碍、邪知邪见，所以就把这样非常锋利敏锐的理证智慧比喻成宝剑。也就是说，如果我们掌握了这种宝剑，可以斩断很多的障碍；如果我们掌握了理证智慧，可以斩断很多的无明愚痴、邪知邪见、增益损减，内心产生殊胜的智慧就是解义，对于这样的意义完全可以通达。所以此处的解既是了解，也有定解的意思。

如果把这个题目反过来看也很清楚，就是我们使用犹如宝剑一样的理证智慧对于显密的意义完全通达、产生定解，所以犹如宝剑一样的智慧会对于显密的法义完全通达，生起定解，这样理解解义慧剑。反过来说我们也是通过比较直接的犹如宝剑一样的智慧对于殊胜的显密法义完全了解，这部论典就有这样一种所诠和作用。

以上就讲到了《解义慧剑论》的意义，我们大概通过论名可以知道。利根者通过论名会完全证悟一切内容；中根者通过论名了知了殊胜的理证，也可以大概通达所诠的内容，比如在四种理证的帮助下获得显密法义的定解；钝根者可以通过论名找书，就是说我们要学这部论了，依靠论典名字看到书放在书架上的某个地方，可以找出来学习，有很多取名的必要性。

**甲二（所说之论）分三：一、初善造论分支；二、中善所造之义；三、末善结尾之义。**

第一个是“初善造论分支”，里有顶礼句、立誓句；第二个是“中善所造之义”，就是最主要的内容都在中善中，本论通过四种道理对法义产生定解的所有窍诀、观察方法都在第二个科判中；第三个是“末善结尾”，就是后面要交代的一些颂文。

**乙一（初善造论分支）分二：一、礼赞句；二、立誓句。**

**丙一、礼赞句：**

真实的论典前面都会有顶礼句和立誓句，立誓句也叫立宗句，礼赞可以表示自己的身份，比如外道造论典时肯定要顶礼外道天尊，佛教造论是顶礼佛教的世尊或者三宝等等，佛教的不同宗派在顶礼的时候可能顶礼他们的祖师，大家一看就会知道他可能是某某宗派的传承弟子，宣讲的法义也是他们本派的内容。

礼赞句第一是表明身份，第二是积资净障，第三是表达感激。因为它的来源是三宝，所以有很多的必要性。因为这些必要在其他论典中也讲过了，此处我们也不赘述。

宗正尽断过，三义无怀疑，

妙慧智宝藏，文殊尊前礼。

这里对于三宝的顶礼都有体现：“宗正”可以说是法宝，“尽断过”属于佛宝，“妙慧智宝藏文殊尊前”，文殊菩萨是僧宝的代表。虽然文殊菩萨的本性是佛，显现上是菩萨，但是一地以上的菩萨称之为圣僧，从这方面来讲也可以称之为僧宝。我们从文殊尊前礼的字句上就会知道这是在顶礼文殊菩萨，可以这样理解。既可以说顶礼三宝，也可以说最主要还是在顶礼文殊菩萨。因为文殊菩萨的智慧非常敏锐，而我们现在要通过思维来了达，或者趣入殊胜的法义，所以如果没有文殊菩萨的加持也是很困难的。虽然作者麦彭仁波切他老人家顶礼有他的必要性，但是我们在学的时候，要完全作为学习者的身份来看这个颂词而对文殊菩萨恭恭敬敬地顶礼，请您加持我无误无碍地真实通达本论的意义，由此通达佛法当中根本的精华教义。

颂词这样断句，“宗正”是一个，“尽断过”是一个，然后是“三义无怀疑”，还有“妙慧智宝藏文殊尊前礼”。首先看宗正，“宗”是宗派，“正”就是正确的宗派，正确的宗派就是内道了。大恩上师的注释当中也讲了，不管是什么宗，我们现在不讲宗正，首先讲宗，宗实际上就是讲宗派，每个宗派安立的时候都要依靠教理，外道有外道的教理，佛法有佛法的教理，我们不能看到教理就说这一定是佛法，这不一定。外道安立宗派的时候也要依靠他们的教，也要有自己的道理，然后详加分析。因为他们要把这个观点著书立说到处宣讲，当然也要非常慎重地对待，所以他们也会对于教理的分析达到极点。

虽然是所谓的达到极点，但也是观待的，真正能够达到极点的只有佛法，但是外道尽己所能，他们觉得我的宗派意义已经达到极点了，非常圆满。外道也是依靠教理详加分析之后达到基本的意义，然后把它作为最高超的定解，以此为界限来安立自己的宗派。因为外道有这个特点，内道也有这个特点，所以所谓宗派的法相是周遍内外道的，不一定是内道的法相，只有后面加一个正字才是内道。

在讲宗的时候，这个宗字它不一定是内道，外道内道都有，每一个外道宗派，不管数论派，还是顺世派，或者佛教的宗派，每一个宗派安立的时候都要通过这些教理详加抉择，他们觉得完美了，没有纰漏了，然后是最至高无上了，这时就把它作为自己宗派的要义。

我们学习佛法破外道的时候，破的都是他们最了义的，他们认为最根本的，至于其他支分末节的东西我们不用去破它，只要把它的根本打倒就行了，核心义破完之后这个宗派分支的教义也就瓦解了。他们宗派都是以他们认为至高无上的定解来作为安立的界限，他们觉得我们的宗派至高无上，因为我们的观点是这样这样的，通过这样的方法来安立的，所以叫做宗。宗派也有正确和不正确的两种，正确的宗派属于内道，不正确的宗派属于外道。外道以常见、断见为代表，这种宗正是正确或者究竟了义的方面，正是正确，也有究竟了义的意思。

外道的宗派有时候在世间也有它的作用，只是它的作用有限，有些邪宗派是完完全全的邪教，有些宗派不一定是邪教，只是外道，这个我们要分清楚，邪教和外道还是不一样的。有些邪教纯粹是以伤害众生为目的，而外道不一定，有些外道还是以善良为基础的，比如追求内心的平静、修禅定等善法、追求解脱，只不过是观点不究竟，走错了路而已，这方面称之为外道。如果按照内外道的标准，不管是邪教还是外道都是属于外道，从这方面也可以理解，这方面就是宗正。

宗正讲到了佛教的宗派，因为佛教的宗派以法宝作为标准，所以宗正也可以说是法宝。尽断过，为什么他的宗派是正确的呢？要看宣说者，就是导师的功德是否圆满。外道的宗派不了义不究竟，因为这些安立外道宗义的人没有真正地断除一切过失，也没有获得遍知的智慧，所以他们安立的教义就不圆满或者有问题。他们的宗派是否正确或者能否解脱，对自他有没有利益，也要看宣说这个教义的人对于法界的实相有没有完全通达。

为什么是宗正呢？因为佛教宗派的宣说者导师佛陀的条件是所有的证悟达到圆满了，尽断过是他所有的过失完全断尽了。因为有一分过失就会障碍见到万法的实相，既然对万法的实相没有完全了知，宣讲万法道理的时候当然就会有偏差了。没有看到万法的真相，就说这是万法的真相不符合实际情况。尽断过也很重要，要完完全全地断除过失才行。此处来讲尽断过就是指佛陀。佛法是正确的宗派，因为宣讲这个宗派的佛陀功德圆满、过失尽断的缘故，尽断过的反义就是功德圆满，所以这一个就够了，断和证一定是相关的，不可能说虽然我的过失断尽了，但是功德不圆满，没有这样的道理。

这个地方的尽断过，如果换一个词来讲，和“功德圆满”是一样的，我们可以举一反三。断和证的功德一定是相连的，有一分的断才有一分的证，证得一分说明断了一分的过失，尽断过是所有的过失都断掉了。通过这个推理，既然所有的过失都断掉了，就是说没有任何过失能够障碍他获得遍知的智慧，他的证悟也是圆满的，这方面就是讲断证圆满的佛陀。因为断证都圆满了，你看他断圆满，证也圆满，他宣讲的宗派难道还有什么欠缺吗？没有了，所以他的事业也圆满，这些都可以以此类推。讲了这些之后，宗正通过尽断过就可以证成。

通过什么样的根据来了知呢？“三义无怀疑”。不是说我们是佛弟子，佛弟子会这样讲，外道也会这样讲，外道也可以说宗正尽断过这句话，他们说我们的宗派也是宗正，我们的祖师也是尽断过，三义无怀疑就是检验的标准，都可以喊口号我们的本师就是遍智，我们的本师没有一点过失，但是经得起推敲吗？经不起推敲。你们说的如果能够经得起检验可以摆在桌面上来分析观察。三义无怀疑就是通过这样的理证完完全全来进行推理，“三义”就是宗法、同品周遍和异品周遍，也叫做三相推理。三相推理在印度来讲是比较盛行的。

每个人都可以说自己的观点，你说出来之后，别人也要观察你这个观点对不对，必须要经得起三相推理的观察，三相也叫三义，就是通过三相进行观察。如果通过三相推理的方式观察没有过失，好了，你的这个观点是正确的。如果通过三相推理分析有问题，就没办法真实地成立。虽然三相推理在因明当中使用得比较多，但是中观也会使用，只不过主要是论证世俗谛当中的法，有些论证的是胜义当中的法，比如万法是空性什么什么之故等等，这方面也会用三相推理。三相推理可以证成世俗谛，也可以证成胜义谛，三相推理是比较严格的观察审核过程。

三相是宗法，还有同品周遍和异品周遍。

不外乎就是首先安立一个法，然后知道有法，安立之后有法就是一个所立，所立安立之后，就是它的因。然后再去观察你的宗法成不成立，首先要把你的因放在有法上观察，使用得比较多的是柱子无常所作性故，通过这样一种观察的方式叫做三相，还有万法是空性的，因为离一多故，或者缘起故等等，这方面都有有法。首先万法是我们要观察的所证，万法到底是不是实有的，它是无常、空性的吗？万法就是我们大家要讨论的，然后无常或者空性就是我们的所立，我们要建立万法无常、空性，这是我的观点，或者外道说万法实有、常有，他们也要建立自己的观点，说完这些之后，最关键的就是通过什么根据来证成。如果我们要证成万法是无常的，可以使用所作性，或者起作用；如果我们要证成万法是空性的，根据是什么？根据就是离一多故、缘起故。

这还不是三相推理，只是把因三相列出来了。列出来之后还要检验，怎样检验呢？首先把因放在有法上去检验成不成立。比如我们说柱子是空性，然后是缘起故，把缘起因放在柱子上，首先成立柱子是不是缘起的。如果柱子不是缘起的，后面都不用观察了，直接可以肯定你的观点是有问题的。柱子是依缘而起的，是，第一个宗法就成立了。第二个同品周遍，同品周遍就是说你的因要在所立上面去观察，所有的缘起一定是空的，叫做同品。一切的缘起法周遍是空性的，找不到一个不是空性的，这是同品要周遍。异品周遍，只要不是空性的，一定不是缘起的，异品也要周遍。通过三相观察，三相推理也叫因三相，就是说我的因是正确的，通过三轮来观察。因为我的缘起要在所立上成立，然后所立一反它也要反，所以要经得起三相观察。如果这样经得起观察，完完全全就是对的。这里面很复杂，我们只是用了一些比较简单的例子来观察，真正展开来讲，里面还有很多复杂的内容和令我们学得头疼的观点。

佛教中的很多大德非常善巧，比如法称论师、陈那论师等等，他们使用三相推理非常善巧，因为佛教的意义，不管是世俗谛的无常，还是胜义谛的空性都是万法实相，所以完全不用担心它的意义会出问题。可以通过这些道理来证成，帮助我们这些具有分别念的众生通过分别念来决定佛陀所讲的世俗谛、胜义谛正确无误，内心生起稳固的定解。这是我们论证的，就像你自己做了实验之后，对它的结果就会非常信服。凡夫人分别念很强，如果是利根者，因为智慧很深，可能通过几句话就证悟了，根本不需要一步步地推理。凡夫的分别念很强、怀疑很重，直接说无常、空性，可能没办法产生定解，这时候佛陀就会相应于我们的分别念，让我们一步一步去推，最后通过我们自己的层层检验之后得到了一个答案。相当于引导我们要做出分析和推理，最后通过三相观察无怀疑，也就是完全产生定解。对什么无怀疑呢？对宗正不怀疑，对于佛法是正量，佛陀是量士夫、尽断过不怀疑。

当然观察佛法正确和佛陀是量士夫主要是因明，《释量论·成量品》中对这个问题做了很详尽的观察。这个方面是通过理证的智慧完全可以成立的，把它放在桌面上，我们证成佛法正确、佛陀是量士夫的根据就是这些，大家都来分析、观察，看看能不能找出错误。因为意义相应于世俗和胜义的智慧，所以根本不会畏惧。哪个方面不畏惧呢？所有的理证都可以公开让大家都来分析，最后确定三义无怀疑，对什么不怀疑呢？对宗正、尽断过不怀疑，也可以对于佛陀、佛法产生非常清净的定解和信心，如果有了这种信心，还有什么怀疑呢？我们祈祷佛陀的时候不会有什么怀疑，还有今天没有给佛供养会不会有问题，或者佛陀会不会修行不圆满而堕落了、佛法能不能调伏我的烦恼等等，这些都是不需要怀疑的，因为已经通过三相观察，完全确定了的，所以你只要按照佛法修行下去，祈祷佛陀就够了，其他的不用怀疑了。

因为我们现在一方面学习，一方面还是多多少少有所怀疑，所以就导致我们不敢把所有的时间、精力全部投入里面去。我们还有疑惑，万一里面有问题呢？就留了一手。虽然看似聪明，但是对于佛法、佛陀没有全然的信任，如果我们完全信任，就根本不会有这些担心。担心是因为我们还没有真正地产生定解，反正佛法的法义几千年以来就放在这里让我们观察，我们早一点观察，就会早一点生起定解。现在我们有了这样的机会，应该尽量按照自己的智慧和福德去做观察。当然每个人的情况不一样，有些人可能是学得比较早，这个所谓的早，不是说某某人五岁皈依，八岁就出家了，这不一定是早。我说的早的意思，可能他前世就学过了。

有些人学得早一点，福慧深厚；有些人学得晚一点，福慧浅薄，跟随自己不同的情况，得到的利益也有所不同。有些人可能一学就懂了，而且会更加地稳固；有些人可能听不懂，刚刚我们讲了，不管听得懂也好，听不懂也好，都要欢欢喜喜地听，就可以得到利益。而且麦彭仁波切的法脉也很清净殊胜，如果能够通过欢喜心圆满了传承之后，也可以得到麦彭仁波切的加持。还有一种说法，只要是和麦彭仁波切的法脉当中结过缘的人，在时轮金刚大战时，麦彭仁波切会变成一位统帅，他的传承弟子都会转生成他的部属，直接得到老人家的摄受，这也是一种缘起。

“妙慧智宝藏，文殊尊前礼”，三义无怀疑是一种理证智慧，对于拥有如是理证妙慧的智慧宝藏——文殊菩萨尊，在其前恭恭敬敬地顶礼。因为文殊师利菩萨是佛陀的智慧总集身，所以理证智慧也是智慧的一分，智慧的总集是文殊菩萨，智慧的一分来源也是文殊菩萨。这个妙慧是拥有智慧宝藏的文殊师利菩萨的本体当中散射出来的。虽然这个理证的智慧不是文殊菩萨说的，似乎和文殊菩萨没什么关系，其实不管是谁的智慧，哪个菩萨的智慧本体都和文殊菩萨的智慧无二无别。因为文殊菩萨是诸佛智慧的总集，他是诸佛智慧汇集成的菩萨形象，本性就是所有的智慧，所以三义无怀疑的妙慧也是属于文殊师利菩萨的。

对于拥有如是妙慧，宣说如是妙慧方法的智慧宝藏文殊尊，在他面前恭恭敬敬地顶礼。平时我们要多祈祷文殊菩萨，尤其在学习深广教义的时候，总是觉得智慧跟不上，对于这些词句、意义就很难通达，就要多祈祷文殊菩萨，念诵文殊心咒，多去观修文殊菩萨的修法仪轨，然后慢慢我们智慧就会变得深广，通达词句的意义。

**丙二、立誓句：**

深广难通晓，佛教之甘露，

何者欲品尝，赐彼智慧光。

这是立誓句，也叫立宗句，立誓、立宗的意思差不多一样。作者在造论之前，为了造论圆满，首先发誓一定要把这个论造圆满，因为有这种目的，所以叫立誓句。有些立誓句中有这个意思，有些没有，但是也包含了这个意思，一方面要把这个造圆满，一方面立誓句也叫立宗句。为什么叫立宗呢？就是这个论典要讲什么，大概的归纳就放在立宗句当中讲了。立誓句是不管遇到再大的违缘，我都要造论圆满。当然圣者们不会这样的，有些人在造论中间遇到了违缘障碍，进行不下去了，这时他会想起我以前立了誓的，无论如何都要把它造圆满。对于我们来讲，应该立誓把这部论典学习圆满，我们可以这样理解。还有立宗句，能够开宗明义，论典主要的所诠会在立宗句中体现出来，这个地方有立宗和立誓的意思。

本论主要讲了什么呢？就是说开宗明义，或者造论的必要性，也会在立誓句当中有所体现。“深广难通晓，佛教之甘露”，这里讲到的就是二谛，二谛是以深广来体现的。深广就是二谛，甚深的部分是胜义谛，广大的部分叫做世俗谛。这是很深、很广的，对于这么深广的自性，一般凡夫人的智慧难以通晓。这是难以通晓的佛教甘露，佛并不是故弄玄虚，一定要把教义搞得多么深。如果大家学习的时候都在挠头，佛陀就会很高兴：“看啊，把你们难住了，我的教义非常难。”佛陀没有这个意思，讲法的意义实在是太深了，尽管佛陀用了最直白的语言来讲，但是佛法的本性还是既深且广的。

“深”是因为佛陀讲法讲到了胜义的本性，分别心难以揣测。不是说这个山洞很深，或者这个坑很深，不是这样，而是说我们分别心怎么思维，也难以直接趣入的叫做深。“广”就是广大，五道十地、世俗谛、因果等等非常广大。因为佛陀说法是为了让我们获得佛果的自性，如果你没有深广的智慧，根本就没办法相应于获得佛果的大乘之道，所以为了让我们趣入或者相应于成佛的大乘之道，必须要讲深广的法。佛陀为了让我们进入成佛的大乘道，讲一些不深不广的世间法，虽然我们可以很容易就弄懂了，但是像看小说一样简单，也没办法相应于大乘道。

即便佛法很深很广，佛陀还是要讲，因为只有通达了这些，才能真正相应大乘道，只有相应了大乘道才能成就佛果，并不是说佛陀成佛之后，游化世间，只是让大家心安，给大家治疗疾病。佛陀讲的法为什么深广？没有故弄玄虚的原因，因为佛陀出世就是引导众生成佛的，而成佛之道是大乘道，大乘道就是深广的体性，所以如果你不对于深广的体性产生定解，如何进入大乘道呢？不进入大乘道修炼，又如何能够成佛呢？佛教的特色就是深广，体现出了佛教的甘露难通晓。它的意义非常重大，完全超越了所有世间轮回的事业，世间不需要这么深广的智慧。因为佛陀出世讲到的最大利益就是成就佛果，获得解脱，所以它的道从本体上来讲远远超胜了世间道。

通过世间心行，永远相应不了佛法，我们学习佛法的时候，既不能把世间学问和解脱道混为一谈，也不能把传统教育和佛法混为一谈，有些可以算佛法的基础，有些的确不是真实的佛法，通过这样的道修下去成不了佛，也没有解脱道。虽然里面有相通的地方，有时我们会用到一些，但不一定就是，这方面我们要搞清楚。佛法真正不共的特点就是深广为自性，甚深的就是空性通过分别念难以通达；广大就是发菩提心、五道十地等内容。

对于难通晓的佛教甘露“何者欲品尝”，我们刚刚讲了这么大的利益、必要，在这么多众生当中，有一些众生的善根首先成熟起来了，然后就有了需求，就像现在世间上的一部分人先富起来了，他就有了需求，想买这个那个。所有众生中的一部分人善根首先成熟了，他就有了想法，要趣入解脱道。“欲品尝”，虽然有一部分人想要品尝，但是凭他自己的能力又做不到，那么怎么办呢？“赐彼智慧光”。麦彭仁波切说，这些有善缘的人想要通晓难以通达的深广佛教甘露，却不得其门而入怎么办呢？学习这部论典，我保证赐予你们智慧光明。你们学完之后就可以真正趣入到甚深和广大的所诠义当中，也就是趣入到难通晓的佛教甘露、成佛大道中，真正确定了成佛的目标，这方面的意义重大。因此说可以赐予你们智慧的光明。

这是一个立宗，也是必要性。为什么麦彭仁波切要造这部论典，里面讲的是什么？讲的是难以通晓的深广佛教甘露，这是它的所诠、宗义。那么必要是什么呢？为想要品尝甘露、通达教义的有缘者们指一条路，给他们做一个引导，赐给他们智慧的光明。

**乙二（中善所造之义）分三：一、宣说所量之二谛；二、宣说能量之二理；三、宣说如此衡量之果。**

这是本论最主要的内容，分为三个方面，第一个是“所量之二谛”，我们要衡量的是真实深广难通晓的佛教之甘露，一个是世俗谛，一个是胜义谛，所衡量的就是二谛。把二谛衡量好了，完全了知了世俗谛和胜义谛，就真实地掌握了大乘道和佛法的修行方法。我们修学大乘道的所有修行都与二谛有关，都是以二谛展开来宣讲的，一部分讲到了胜义谛，一部分讲到了世俗谛。比如六度，尤其是智慧度相应于胜义，前面的修法相应于世俗谛；菩提心中，世俗菩提心相应于世俗谛，胜义菩提心相应于胜义谛。全部是以二谛作为修行的分基，如果二谛搞不清楚，修行大乘法就会混为一谈，我们的思想就会非常混乱。你说我修的是大乘道，佛陀一看你的思想这么混乱，根本不是大乘道。因为你连二谛都分不清楚，什么该做什么不该做都不知道，所以这不是大乘道。对所量二谛一定要抉择得很清晰，才可以真实地找到大乘之道。对于修学大乘道的人来讲，二谛不是一种学问，而是一个必不可少的殊胜方便。掌握了二谛，就开启了大乘道。

第二个是“能量之二理”。“二理”就是对世俗谛以世俗理来抉择，对胜义谛以胜义理来抉择。能衡量二谛的称之为二理。第三个是“宣说如此衡量之果”。如果衡量了能量，也衡量了所量，对二谛产生了定解之后，会有什么果呢？对于佛陀、佛法产生信心，这就是它的果。

**丙一、宣说所量之二谛：**

诸佛所说法，真实依二谛，

世间世俗谛，超凡胜义谛。

“诸佛所说法，真实依二谛”，佛陀宣说佛法的时候，都是依靠二谛来宣讲的。抉择世间的安立为世俗谛，超出世间的叫做胜义谛。佛陀宣说的二谛是像船一样的方便。究竟来讲，佛陀已经完全证悟了实相，在佛陀这里没有二谛，他也不需要二谛。既然佛陀不用二谛，为什么还要讲呢？目的纯粹是为了对于大乘道感兴趣、想要成佛、证悟实相的修行者们能够趣入实相。他们对实相没有概念，也不知道怎样趣入实相，为了让这些有善根的人趣入实相，给他们分了二谛，让他们次第地通过这个方法进入。不管是众生现在眼睛看到、耳朵听到的，依靠我们所看到的标准，把这些显现叫做世俗谛。除了显现之外，还有我们看不到的，超越了我们智慧的叫做胜义谛，胜义是殊胜的意义，不是平凡的意义，就是指超越我们分别念的空性。另外把本性也称为胜义谛，这样就把它分出来了。

众生就会知道，我看见的只是世俗，应该怎样趣入到胜义谛呢？佛陀告诉他，你通过正理对这个法做观察，观察究竟了就到达胜义了。我们是不分世俗谛和胜义谛的，世俗谛是方便，胜义谛是方便生。如果你把世俗谛全部抛开了，就没有胜义谛。你上哪去找胜义谛？只有把世俗谛作为趣入点，对世俗谛的观察有很多步骤，最后观察究竟就是胜义谛；如果观察不究竟，就是相似胜义谛。所有的胜义谛都是以世俗谛观察得到的，观察究竟的时候，胜义谛和世俗谛是无二的。因为你把世俗谛观察究竟了，世俗谛就是胜义了，去掉的是什么呢？去掉只是我们错误的认识而已，所以世俗谛显现的时候，其实没有离开胜义本性的，但是我们不知道。凭什么不知道？因为我们对于世俗谛有很多错误的观念，所以依靠很多正理观察的时候，把我们所有错误的观念一层一层去掉之后，我们再看世俗谛，虽然还是这个世俗谛，但是已经发现了它的本性。

我们会知道世俗和胜义是一样的，世俗谛本身就是胜义谛，只不过我们看世俗谛的时候，看不到胜义谛是因为我们的无明愚痴、错误观念等障碍，所以依靠正理观察，不是说要把世俗谛怎么样，而是要去掉我们对于世俗谛的错误观念。当我们把错误的观念去掉之后，就会发现世俗就是胜义，显现就是实相，一切现空无二，就是这样的。那你还有什么耽著的呢？没什么耽著的，就安住在它的本性就行了。

佛陀是为了让我们趣入到世俗谛的实相，给我们分了二谛，并不是说佛还有二谛，佛没有二谛了，不仅胜义当中没有，实相当中也没有，只不过是我们现在需要二谛来作为趣入到胜义谛当中的次第，为了趣入实相，所以佛陀安立了二谛。我们一定要知道这是安立的，真实的实相当中不存在，佛陀、菩萨入定时哪里会有二谛呢？都没有。在我们没有证悟实相之前，需要依靠二谛的楼梯作为次第，慢慢一步步地进入实相。进入实相了之后，不管世俗谛，还是胜义谛，这些名词、概念，都不需要了，因为已经达到实相了，所以二谛只是一个方便，能够帮助我们理清现在看到的那种状态。在没有证悟实相之前，必须要有二谛，我们可以依靠现在的世俗谛了知它的胜义谛，如果不依靠世俗谛也不会知道胜义谛。

“世间世俗谛”，就是把世间上我们现在看到的种种显现安立为世俗谛，我们要知道此处“安立为”意味深长，它的本性是不是世俗？不一定是。如果你知道了它的本性，它就不叫世俗谛了，而是胜义谛，或者可以叫做无二、实相。把我们看到的这些安立为世俗谛，对我们而言，再把它的本性安立为胜义谛，我们要通过世俗谛趣入到胜义谛中，这就是超凡，超凡不是它的显现，而是它的本性。因为我们现在只能看到它的显现，没办法了知它的本性，所以我们要通过世俗谛来了知胜义谛。

如果佛陀不依靠二谛说法，我们也没办法知道究竟的实相，我们要知道佛佛陀非常善巧，并不是反正你们也不懂，不懂就就算了，就是给你讲最深的，有没有方便？没有方便。佛陀不会这样。佛陀讲法很善巧，知道众生能接受什么，不能接受什么，也知道通过什么方法可以逐渐帮助众生趣向于实相。佛陀慈悲达到究竟了，所以你不懂不要紧，可以慢慢让你懂。如果完全不懂的人，佛陀可以不给你讲佛法，让你先去做一些其他的善法，让你的心性成熟，慢慢才给你讲佛法，有很多逐渐的引导。

此处讲到了所量，《解义慧剑》这部论典要衡量的意义就是二谛，这部论讲的是什么？这部论典从头到尾就是衡量世俗谛、胜义谛和二谛无二。我们刚刚讲了，世俗谛和胜义谛是观待众生的需求安立的。既然是观待我们的需求安立的，最后还会有这个吗？最后当然没有了。为什么没有也会给我们讲清楚，就是二谛无二的道理。首先给我们分开讲二谛，然后给我们讲二谛无二。为什么要分开讲二谛呢？二谛本来就是无二的，最后我们也要泯灭世俗谛和胜义谛的执著。有些人觉得反正最后也要泯灭，最初不讲不就可以了吗？那不行。最后泯灭和最初不讲的差别太大了。

虽然它不究竟，但是开始不分世俗谛、胜义谛，我们没办法通过它了知二谛无二，只有完完全全熟悉了世俗谛和世俗谛的本性胜义谛，再给你说无二的时候，你的智慧才能跟得上，现在说无二你根本跟不上，不知道什么是二谛，什么是无二，这时不行。首先应该在世俗谛的时候把世俗谛学好，胜义谛的时候把胜义谛学好，学完之后就会知道世俗谛和胜义谛本来是无可分的，最后可以完全在自己的智慧中浮现出无二的总相，这时基本上已经靠近实相了。这方面就是我们所衡量的，所有的二理都是为了找到二谛的本性。

**丙二（宣说能量之二理）分二：一、略说二理；二、以四理广说。**

这个科判分成两个部分，第一个是“略说二理”，观待世俗谛的叫世俗理，抉择胜义谛的叫胜义理，这就是二理。第二个是“四理广说”，把二理可以分为四种道理，四种道理也是世俗理和胜义理。我们后面学的时候慢慢都会知道，世俗理和胜义理分开是四理，四理更详尽一点，广说四理，略说二理，我们学完四理之后也可以摄为二理。二理、四理都是对二谛的详尽抉择。

**丁一、略说二理：**

二谛之自性，无谬解慧入，

修成净二量，胜妙之慧目。

“二谛之自性”，前面讲了此处是所量，我们要衡量世俗谛、胜义谛的自性是什么？在衡量二谛自性的时候也不能模模糊糊地说大概就是这样的。如果我们对于二谛的认知是大概的，见解也是模糊的；如果我们的见解是大概的，修行也是大概的。因为这些一环扣一环，所以只有把二谛认清了，我们这方面不模糊，见解清晰修行才会清晰，里面没有含糊的东西。

如果我们学的时候偷工减料，虽然这也是自己的事情，但是偷工减料对我们修习佛法来讲没什么利益。就像给自己盖个房子偷工减料一样，虽然很快盖好了，但是最后你自己住在这个房子里很不踏实，而且危险性也很高。

我们抉择见解的时候，不是在给佛抉择，也不是给上师抉择。大恩上师经常说，有些人对上师说：“我学了什么课、听过什么法，上师您应该高兴。”一方面上师显现上会高兴的，一方面上师也会说你们搞颠倒了，这是在给谁学啊？不是给我学的，而你们在学修佛法的过程中都要用到的，而且所有的善根是你们会得到。五十万加行修完了，这个功德是谁的？你得到了，自己在用，以后也会依靠这个善根解脱。这个问题我们要搞清楚，要知道这是自己的事情，一定要认认真真地去做。

二谛的自性如果不抉择是进不去的，“无缪慧解”是无有错误的解慧，真正定解的智慧可以趣入。什么无有错误的定解智慧可以趣入呢？就是二量。为了真实通过无错误的定解智慧趣入二谛的自性，“修成净二量”，现在我们必须要去听闻，通过思维就会修成了。

有些道友也在问“修成”意思，思慧怎么会修成呢？修成是广义的，就是获得的意思，我们可以获得清净的二量。这是广义的修，闻思修就是广义的闻思修。我们认为狭义的闻思修中的修才是修，有时候我们可能把修理解成狭义的修了。广义的修，我们是修行人，难道你听闻、思维的时候就不是修行人了吗？不是。其实都是修。广义的修是反复地串习，反复听闻、思维都是修，通过反复思维得到了二量叫做修成，这是获得的意思，或者是广义的修成。

“净”的意思是什么呢？净是二量非常清净，没有被错乱的垢染染污，我们抉择世俗谛的智慧非常清净，没有通过分别念的邪见染污；抉择胜义谛的时候，也没有通过实执等染污。二量是非常清净的，通过我的不断思维之后，获得了一个非常清净的世俗量和胜义量。这种世俗量和胜义量相当于人的眼目一样。

“胜妙之慧目”，犹如人有两只眼睛可以看到路一样，一只眼睛看世俗谛，一个眼睛看胜义谛。我们有了两只眼睛看路会很清楚，可以正确入道，到达目的地。修成获得清净的二量，犹如胜妙的智慧眼目一样看得很清楚。现在我们修行的时候，抉择是世俗谛，不执著是胜义谛。如果你内心当中对二谛非常理解，就不会有什么问题。正在修行的时候安住空性，正在空的时候积累资粮，二者没有丝毫的抵触，就是很清净的见解。通过清净的见解可以趣入清净的修行，获得清净的果。因为二者之间是清净的自性，所以二谛的自性是所衡量。

“无谬解慧入”是它的方便，能趣入的是什么呢？二谛的自性是趣入所量的。能趣入的是二量，趣入的方式是以二量去衡量二谛，这样就可以得到真实的一种定解，这方面称之为“胜妙之慧目”。

上路之前我们的眼睛很重要，也就是说我们修行之前的定解很重要，没有定解的盲修瞎炼就会走错路，这方面是非常危险的。很多祖师们讲过，我情愿先不走，也不要走错了。我先不走，首先把地图看好，了解了路线，保养好眼睛，然后再上路。在整个路途中眼睛是很重要的，如果你的眼病还没治好马上就上路了。路途还远得很，如果不把这些弄好了，一旦走错路之后很难回来了。我们现在也不用过于着急地把绝大多数的时间放在禅修、打坐上，虽然这些很重要，但是前期的定解其实比修行重要的多。如果前期通过闻思得到的定解很稳固，你在走的时候不会有顾虑，见解清净，修行的质量也很高；如果你的见解不清净，质量也高不了。我们并不是说完全不做的意思，而是不要把所有的精力过早地投入到修行当中，主要还是多闻思生起见解，然后在其他时间中，比如要安排念课诵、持咒、顶礼、修加行等等，虽然这些都要做，但还是闻思占比较主导的作用，因为现在是抉择清净见解的关键时刻，见解越深修行会越好。

**丁二（以四理广说）分三：一、能量四理；二、宣说彼之作用四法依；三、宣说八辩才之果。**

第一个是“能量四理”，即能够衡量的四种道理；第二个是“彼之作用”，什么叫彼之作用？即能量四理衡量二谛之后的作用是可以生起四法依，生起四法依对我们修行大乘道来讲是很重要的途径；第三个是“宣说八辩才之果”，如果如是地衡量了，得到四法依之后，它的果就是可以获得殊胜的八辩才。在麦彭仁波切的祈祷文当中，也说过他老人家的八种辩才是完全显现的。

**戊一（能量四理）分二：一、说前三理；二、说证成理。**

因为前三理是比较略的，证成理比较多，所以把前三理放在一起讲，后面单独再讲证成理。

**己一（说前三理）分三：一、总说缘起显现；二、别说彼之因果体三理；三、随同三理而摄义。**

别说当中的“彼之因果体”是谁的因果体？缘起显现的因果体，所以首先要把缘起显现安立了，再别说缘起显现的因、果、体是什么。第一个是总说缘起，第二个把缘起分解成因果体三者对应分别的理，第三个是随同三理而摄义。

**庚一、总说缘起显现：**

显现此等法，皆依缘起生，

无所观待法，不现如空莲。

“显现此等法，皆依缘起生”，现在世间当中所显现的一切法都是依靠缘起而显现的。“无所观待法，不现如空莲”，不观待能够显现的法是完全没有的，就像空中莲花没有因缘不会显现一样。因为虚空中没有显现莲花的因缘，所以虚空中不会有莲花开放。

首先要确定，这是很重要的，因为后面的因果体都是在观察缘起显现，如果在第一个环节中缘起不周遍，一切显现法不是缘起显现的，后面再说因果体的时候，别人就会说，哎，这个法不是你所说的这样，三种理都用不上，因此刚开始就要善巧安立缘起。

“显现此等法，皆依缘起生”，就是从正面安立的。我们可以观察所有的显现法都要用到缘起，不管是眼识和眼识面前、耳识和耳识面前的法，乃至于意识和意识面前的法，只要我们能够看到、想到、听到的所有法都要依靠缘起，哪怕是一个概念都是依靠缘起而产生的。这是正面的，我们可以观察任何一个法哪个不是缘起的？只要显现的都是缘起的。

我们反过来再观察一次，“无所观待法不现”，无所观待法，如果没有观待缘起的法根本就不现，就是说所有显现的法都是因缘和合的，如果因缘不和合或者没有因缘和合的法完全不现，犹如空中莲花一样根本看不到，能够看到的都是缘起显现的。不观待缘起的没有办法显现，犹如空中莲花一样，这是讲到了世间的真理完全周遍一切。总说缘起显现的所有的法，不管是器世界的法，还是有情界的法，无论地狱、饿鬼、旁生，还是人、阿修罗、天人，哪一个不是造了各自各样缘起显现的呢？都是这样的。

从修行者的角度来讲，这是资粮道，他观待了资粮道的因缘；那是加行道，观待了加行道的因缘；他是见道的菩萨，一定是修了见道菩萨的因缘；他是佛，一定是具足了佛的因缘；他是小乘道，一定是修了小乘道因缘；他往生了极乐世界，一定是修了净土的因，没有一个不具有缘起显现的。虽然这本来是实际情况，但是也凸显了很多修行的取舍之道，因此佛法最根本的核心因果或者缘起非常重要。

**庚二（别说彼之因果体三理）分二：一、宣说作用理与观待理；二、宣说法尔理。**

这里讲到了“别说彼之”的“因果体”，刚刚我们讲了“彼之”就是讲缘起法。现在我们不用缘起法，因为它对于有些人而言比较抽象，我们就说杯子、瓶子等等，反正任何一个缘起法都有它的因，缘起法没有因是不行的，有了因也有它的果，除了因果二者，然后是它的本体。其实因体果三者，因是它显现的因素，因显现的果有时也是本体，只不过观待因安立为果，把正在显现的安立为本体，有时候本体和果差不多一样。因为本体肯定是以前的因显现的，所以是果也叫体。那是不是就重复了呢？不重复。因为果是观待它的因安立的，从本体的角度来讲，瓶子本身显现的时候不牵扯到因果问题，它能够装水就起作用了，叫做本体。观待因叫果，观待果叫因。

**辛一（宣说作用理与观待理）分二：一、真实宣说；二、彼之必要。**

此处分了两个科判，作用理、观待理是因和果，法尔理是它本体。科判的安立是因果二者，即作用理和观待理，本体就是法尔理。

**壬一、真实宣说：**

因缘齐全故，起生果作用，

诸具果性法，皆待各自因。

第一、二句是作用理，第三、四句是观待理。“因缘齐全故，起生果作用”，为什么叫作用理呢？因为因有生果作用的缘故，所有的因都有生果的作用，所以只要因缘齐全了就可以产生果，这叫作用理。所有的因缘都要齐全，因缘不齐全就没办法生果。

我们的修行也是一样的，要让果出现因缘必须齐全。如果我们真实地通达了作用理和观待理二者，因为我想要解脱成佛、往生极乐世界，如果真的希望获得这些，就会关心能够生果的因素齐全了没有。就会对照佛菩萨、上师们在经论当中讲到的作用，我是不是充分重视了，是不是已经学习、修行了？自己观察以后，知道这个还不行，那个还不够，我还要努力，比如说现在很多道友正在修五十万加行，也有很多道友认识到修一遍还不够，没有产生应有的果，说明我的修行不够，因缘还不足，就开始修第二遍、第三遍。他知道了果不显现是因为我的因缘不齐全，因缘不齐全是我的资粮不够的道理，然后开始努力地修行，所以因缘齐全后就会起到生果的作用。

“诸具果性法，皆待各自因”，叫做观待理，由果推因的就是观待理。诸具果性法就是说现在我们看到的东西，都是果性法，然后这些法的出现，皆待各自因，都是观待了各自的因素，

不观待因的果一个都没有，所有的果法都要观待它的前因，这就是观待理。现在我们的安乐，或者看到别人的幸福安乐，就会知道他的幸福安乐一定是观待了前面的因，前面的因是什么？他肯定在前世做了布施等等善法。我现在的痛苦是处于果性的状态，我现在痛苦一定是观待了前面的因，什么前面的因呢？痛苦的因一定是罪业了。我以前肯定是造了相应的罪业，如果真实地通达了之后，就可以用于修行，在生活当中就可以减少很多的埋怨、迁怒，有些人经常说：“要不是你的话我不会变成这样的。”这些人很容易迁怒于别人，这是没必要的，我们要化解掉迁怒于人的毛病。如果我们懂得了观待理，就会少很多的迁怒，不会再把所有的问题都推给别人。其实很多都是自己的因素，有些是今世可以见的因素，有些是前世的因素。

真正的了知了观待理之后，我们视野就会非常宽广，不会只是盯着前面。我们没有打你呀，为什么你要打我？是啊，这辈子可能你没打，前世肯定有这样的因缘了，学习了观待理之后，心就会很平静，尤其是能够动摇我们心的很多突如其来的障碍，比如别人冤枉你、不理解你，有很多痛苦容易动摇我们修行的心念。很多修学佛法的人觉得不学佛法之前还好一点，学佛之后出现了很多违缘，如果没有通达观待理，就会想不通，很容易退失，自己也不快乐。因此对我们修行而言作用理非常重要，观待理也很重要。

这不单单是我们抉择的一个道理，而是真正关系到我们的修行了，很多人修不成，有时候怨上师，有时候怨道友，认为是谁在给我们作障碍，从来不想自己修行的因缘是不是具足？对于自己的信心、善根都不去观察，自己的因缘不具足，只是怪别人。然后果出现的时候也是一样，从来不想自己以前造的因，只是就是让自己产生了很多无谓的痛苦、烦恼，如果真正通达了观待理，就可以解决我们内心的烦恼。

如果我们不懂得用，觉得观待理是某个经论当中的观点，我学不学无所谓，这是法师们、讲研班道友们的事情，和我没关系，但这里面和我们关系太大了。真正通达了观待理之后，会减少很多的痛苦，很多无谓的烦恼完全不会存在了，这个前提是我们真实地通达了，完全能够安住，不仅能够用得上，而且它的作用非常大。

作用是什么呢？因有生果的作用。《入中论》中讲：“因能生果乃为因，若不生果则非因，果若有因乃得生。”这里把因果讲得很清楚。什么是因呢？能够生果的才叫因，不生果的不叫因。一粒稻谷是不是种子呢？不一定。能够生稻芽就是稻种，可以叫做因，因为它的果出现了，如果只是一颗稻谷不能叫做因了，把它放在箱子里，什么都生不了，不能叫种子了，所以说因能生果乃为因。我们观察中观理论这个因是不是实有的时候，为什么一定要去观待果呢？我们讲得很清楚，因能生果乃为因。因的法相就是能生果，不能生果不叫因。若不生果则非因，如果不生果就不叫因。果若有因乃得生，这个果也是有因才能生，没有因生不了果。以上就是佛法中作用理、观待理。

**壬二、彼之必要：**

故知因与果，处及非处理，

行止诸作为，宗派工巧等，

皆源彼根本，是故彼者摄，

世间之学问，出世之学处。

为什么讲作用理、观待理呢？前面的颂词也讲过一些，此处正式在颂词中讲，“故知因与果”，了知因与果分别的作用理、观待理之后，就可以通达处和非处的道理。什么是处和非处的道理？我们安立正确的因时，如果说这个因能够生那种果的正确方式叫处；如果说这个因生起其他的果叫非处。正确的因果关系是处，不正确的因果关系，或者没有因果关系是非处，这方面包含了一切因果。因果的正理叫处，对于因果的邪执、不正确的理解叫非处。

在《入中论》等经论当中都讲了处和非处的道理，平常讲到佛有十力、四无畏、十八不共法。十力是佛陀的十种智慧力，最主要的十力之首就是知处非处之理，佛陀最殊胜的智慧就是能够了知处和非处的区别。

什么是处？什么因产生什么果？什么因不能产生什么果？或者有些人说这个因不能产生这个果，佛陀的智慧完全可以分辨，这是处，那是非处。佛陀通过了知处、非处的智慧给我们制定了取舍之道，这个应该做，你做了这个可以得到那个；应该这样修，你修了这个可以得到那个；你这样修是小乘，那样修是大乘，佛陀把因果之间分得特别的清楚，告诉我们此应做此不应做的取舍之道。

佛陀制定的戒律也是这样的，为什么我们学戒律的时候要顶礼一切智智尊？连十地菩萨都没有办法了知处非处之理和最微细的因果取舍之处。为什么呢？因为他还有一分无明，虽然十地菩萨显现上离成佛只有一步之遥，其实还差得很远，所以有这一分无明就没办法成为遍智，也没办法了知最细微的因果规律。

佛陀破了这分无明成为了遍知之后，所安立的戒律一定是如是的，因为他通达处非处智慧的缘故，所以佛陀给我们安立的戒律，对于我们的修行没有丝毫的过患。佛陀说这个你不要做，做了就会有过患。有些外道杀生祭祀天神，认为通过杀生可以得到安乐等等，佛陀说这是非处，杀生是一种罪业，安乐是一种安乐。这不是真正的处。因为如果你杀害了众生，断绝了众生的命根，发心是恶心，行为是恶行，它的果不可能是快乐的。如果你认为杀生可以得到快乐就是非处，这是不符合道理的；放生或者不杀生能够得到安乐就是处。

处和非处的道理完全是通过因和果安立的，里面不外乎是正确和错误的因果。虽然因果就是如是的因如是的果如是呈现而已，但是我们在看待因果规律的时候，出现了两种理解，一种是正确的理解，一种是颠倒的理解。因果本身没有正确与否的安立，只有认不认知。虽然不认知因果，你可以颠倒取舍，但是颠倒取舍就会导致以后的痛苦，这还是因果规律，即便你颠倒认识，它也不会因为你的颠倒而改变。你颠倒认知是一个因，然后通过颠倒认知产生了痛苦果，也是这样如是地成熟。因果没什么变化，只是我们的认知有两种，正确的认知叫处，不正确的认知叫非处。

“行止诸作为，宗派工巧等”，可以把因果、处非处放在世间当中观察所有行和止，行是该做的，止就是停止，不应该做的。我们过马路的时候也是行止，该走的时候走，不该走的时候就要停住。红灯亮了，路上的汽车开得飞快，该停的时候，你说我要过去，不停就会出问题的。该停的时候停，该止的时候止，也有因果、处和非处的道理。“行止”关乎于我们取和舍，可以放在后面讲，然后是“诸作为”，还有很多工作、作为、赚钱不赚钱，也有因和果之间的关联。“宗派”也是，有正确的宗派，还有很多颠倒的宗派，正确的宗派相应于处，具有正确的因果观，颠倒的宗派相应于非处，他们认为我们杀了多少头牛，杀多少只飞禽供养天神，天神高兴了我们可以解脱，这是非处，宗派也是由于对处和非处的理解正确与否安立的。

“工巧”也是处和非处，比如手艺、技术，也是相应于因果、处非处，就像学开车也是一样，也有它的规律，正确的因会得到那种果，不这样做，违反了操作规程，汽车就会损坏。盖房子、修桥都是可以用因果涵摄的。

“皆源彼根本，是故彼者摄”，都缘于因和果、观待理和作用理。因有生果的作用，果是观待它的正因，所以说是故彼者摄。“世间之学问，出世之学处”，彼者就是观待理、作用理这个因果，处、非处可以归摄所有世间的学问和出世的学处。世间出世间的学问和学处都包括在里面，全是关乎于因果取舍之道的。世间的学问是通过正确的方式，或者精进、努力等等获得，如果你种下邪的因，就会得到邪的学问；如果是正确的因，也会得到正确的学问。出世的学处没有正和邪的差别，有时候戒律叫做学处，有时候不一定是戒律，而是所有应该修学之处，比如菩萨行等等，都叫做学处。

我们虽然见解可以很高，但还是要追随世间处非处的道理，通过因果的方式作正确的抉择，能够保护自己的要做，可能会让自己受伤的就不要做。对于修行人来说，世间的方面要做，也要重视。出世间也是一样的，对该做的不该做的都要分析得特别清楚。佛陀告诉我们这个应做、那个不应做，我们要尽量断除不应做的，依教奉行去做该做的，如果做不到，就要生起惭愧心去忏悔。

这方面关系到因果，都是作用理和观待理、处和非处的道理。如果把处非处、作用理、观待理，做得非常圆满，就会出现大乘的证悟。如果其中哪个因素做得不对，或者理解不圆满、不正确、力量不够等等，就不会产生我们想要得到的果。

作用理、观待理可以说贯穿于修行的整个过程中，大乘的因得到佛果，小乘的因得到阿罗汉果等等，所以宣讲作用理、观待理的必要性，就是让我们随顺于世出世间法的本性的抉择和安立，这一点对我们来讲当然需要了。只不过很多世间人安住在作用理、观待理不自知，他们就是安住在因果上而已，也没办法通过作用理、观待理进行抉择，他们只是被动地去做，有些人误打误撞地撞到了，有些人可能没那么幸运了。对于我们来讲，完全可以自主学习、主动创造改变的机缘，这就是作为佛弟子的我们应该学习这些的理论的必要性，这些对我们来讲特别的重要。

**辛二（宣说法尔理）分二：一、从显现世俗角度而宣说；二、从空性胜义角度而宣说。**

诸法的本体分为两部分安立，一是从世俗显现层面安立，一是从空性胜义层面安立。我们看到的法是不是两个呢？没有两个。我们看到的万法本身就是无所缘、离一切戏论的，只是我们不知道而已。现在就是通过学习二谛的方式帮助我们趣入，如实地安立显现和空性，显现有显现的作用，叫做世俗的法尔，同样胜义空性也是它的本性，所以诸法的本性不是谁创造的，而是一直静待我们去发现、安住的。佛陀为了引导我们去了知这样的本性，把这种安立的方式取名为法尔理。

**壬一（从显现世俗角度而宣说）一、真实宣说；二、彼之安立。**

**癸一、真实宣说：**

缘起生诸法，皆具依自体，

住不共法相，坚硬湿热等，

名言此法尔，不可否认也。

这个科判下面宣讲的都是世俗的法尔。一切万法在世俗谛中，通过不同的因缘显现为各自的体性，这种世俗当中不同的体性叫做世俗的法尔。“缘起生诸法”讲得很清楚。“皆具依自体，住不共法相”，依靠因缘而生、因缘而起的诸法皆具有依靠自体而安住的不共法相，此处应该连起来看。

缘起产生的所有法当然具有世俗谛的体性，都有依靠自体而安住的不共法相。比如瓶子、柱子都有自己的不共法相，瓶子的不共法相是装水；柱子的不共法相是撑梁，诸法都有可以依靠自体而安住的不共法相。

还有一种是“坚硬湿热”，这是地水火风四大元素的不共法相。地水火风也有各自体性，比如地大的体性是坚硬，这是地大不共与水大、火大，依靠自体而安住的不共法相；潮湿是水大的法性；热是火大的法相；动摇是风的法相。每一个法都有自己的不共特点，就是把这个不共的特点安立为一个法相，当然这是最主要的不共法相。还有没有其他本性呢？也可能有，也许有一些是与其他共同的，共同的就不讲了，这里只是通过不共的法相来安立坚硬湿热等等。

“名言此法尔，不可否认也”，在名言谛中这叫法尔，是诸法的本性。为什么是这样呢？法尔如是，“不可否认也”。这里是说世俗谛当中诸法安住于自己不共的法相中，这是不可否认的。这个“不可否认”就是世俗谛的法尔。法性如是，本来就是这样子或者说自然规律，这样的道理称为法尔理。通过缘起产生的一切诸法都有自己的自性就是法尔理。法尔理是我们抉择时要使用的重要的道理，这是我们必须要了知的。

有些时候，如果我们没有学习过很多的理论，不知道这是自然规律，容易想到没有因果，或者一切万法都是无因无果的。不是这样的，法尔理就是一切万法本来如是，它的本性我们不需要否认。世俗有世俗的法尔，胜义有胜义的法尔，一切诸法的本性就是这样的。为什么这样我们就不用管了，因缘具足时它就是这样显现的，不会错乱，这就是法性。比如稻谷种下去之后，因缘具足一定会长出稻芽，到了秋天一定会结出很多稻子。为什么不结西瓜或者茄子呢？这就是因的作用，或者说法尔本来就是这样，它的因缘就是这样呈现的，自然规律就是这样的，不会错乱生，因缘具足也不会不生。这些本来就是自己的体性，法尔如是，诸法具有这样的体性是不可否认的。

虽然法尔如是是说诸法本身就是具有这样的自性，里面关系到因和果，但如果分析的话，就会分析到作用理和观待理，但是世俗的法尔理是说这个法本身具有诸如坚硬、湿热等自性，世俗法自己的本性法尔如是，这方面是不可否认的。

**癸二、彼之安立：**

“佊之安立”是对前面所讲到的世俗法尔的显现进一步安立它的体性。

一法由异法，建立遣余名，

安立无边义，以自体性住，

这里是进一步地观察、分析世俗的法尔理。诸法首先有显现，“一法由异法”，“一法”，比如通过这个瓶子，“由异法”是通过不同的法可以“建立遣余名”。“安立无边义，以自体性住”，也就是说一个法可以通过建立、遣余名称来安立无边的意义。

什么是“建立”和“遣余”呢？这里的建立、遣余和因明中所讲的不是一个含义。建立和遣余在因明中是取境的方式，这里建立是成立的意思，诸法可以通过“是”和“有”来体现，比如柱子是柱子，柱子是色法、无常的，通过是和有的方面来建立不同的侧面。遣余也不是取境的方式，遣余是遮破的意思，如柱子上没有常有、非所作或者没有瓶子、牛、马、猫的自性等等，虽然词句一样，但是场合不同，这是不能套用的。

通过不同的法遣余和破除之后，就可以在一法上安立无边的意义。是不是有无边的意义呢？当然有无边的意义。因为一法可以从正面安立很多是或有，比如柱子是有为法、无常、红色等等，都可以是是。有就是具有什么，从很多不同的侧面来安立。不是的方面更多，只要不是柱子的，所有的都没有。比如柱子上没有七十亿人、其他的动物等等，都是这样的，这就是遣余，可以安立无边义。

“以自体性住”，诸法都是依靠自己体性安立，安住在自己体性当中，这里可不可以有呢？从肯定方面而言具有很多，从否定方面讲也具有很多，这些都是柱子本体上应该具有的。从世俗法尔来讲，在一个法上可以建立和破除很多，所以由一法可以安立无边义，通过自己的体性可以如是地安住，有这么多不同的差别。

现量所取境。何者以反体，

假立似异法，分别识分析，

取境的时候有两种，一是通过现量来取，一是通过分别识来分别而取。

“现量所取境”，通过现量而取的是自相法，现量可以是眼识的现量，眼识可以取外面的色法，显色、形色等等，声音可以由耳识来取，这些都是现量取，不需要经过推理，现量可以直接看到。因明中的现量见，通俗一点讲就是亲自看到、听到，不是通过推理的，就是现量见。

在取境的时候，一种是现量见，还有一种是“何者以反体，假立似异法，分别识分析。”这是分别识分析的。“何者以反体，假立似异法”，分别识是通过不同的侧面来进行分析，这就是假立的。假立的法有很多，上师在讲记中也讲到了，把所取境通过分别念分析的时候，比如柱子不是常有的侧面安立为无常，不是非所作安立为所作，依此可以假立很多的法，这些似乎是他体的法，其实还是柱子本身具有的，只不过就是我们通过分别识分析了之后，我们在一个柱子上面，假立了这是无常、所作的，这里又有无常、所作、撑梁作用，那么是不是有很多法呢？不是很多法。虽然假立很多不同的法，但是本性就是一个，虽然一个柱子上可以假立有似乎多体的法，但是似乎多体的法不是多体，就是一体的自性。这是通过分别识可以认定、分析，假立了很多不同的法，只有一个柱子而已，这方面我们需要了解。

实体反体立，由此二方式，

亦了诸所知，彼广多安立。

“由此二方式”，通过使用实体和反体安立的两种方式，也可以了知一切的所知，也就是说一切的所知都可以通过实体和反体进行安立。我们看到是什么呢？这个地方所讲的是世俗谛的显现。

法尔理分了两部分，一个讲到了世俗的法尔，一个是从胜义空性的角度讲法尔，此处是讲世俗的法尔，就是世俗谛当中的法尔，可以通过某个法的实体，比如柱子的实体，还有其他的反体进行安立，由此两种方式了知实有存在和假立存在的一切所知。

“彼广多安立”，通过抉择之后，可以从很多方面安立广大的法。就是说通过实体和反体，就像上师在注释当中讲到的这些相属、相违、建立、遣疑等等很多的方式，都可以通过实体和反体甄别一切所知。

只不过甄别的时候，有些是在世俗谛中真实存在起作用的，有些可能不起作用、虚假的，在名言谛当中也不存在的；有些需要二者混合，混合之后在世间当中可以做很多的事情，不混合根本就没办法交流，有很多情况。这里讲到了实体、反体，由此二方式能够了知一切的所知。这是了知世俗的所知，而且在上面可以安立很多不同的方式。

这里还有一个分类，我们大概地讲一下，实体分四种，假有也分四种。上师也讲了所谓实体不依靠观待其他的法，可以独立自主地体现自己的本体。比如眼睛看到柱子，不需要观待其他因。所谓的反体是它没有本体，自己没有一个可以独立呈现的体性，必须要依靠其他的理由或者因缘假立的东西。出现在我们的脑海、名言、语句中的法叫做反体法，都是比较虚假的，它不是真正存在的实体。

真正存在的法，虽然从胜义谛的侧面来讲都是假立的，但是从名言谛的角度来讲，有一部分的法因缘和合，就是已经出现的实体法。还有一些不是通过因缘和合，而可以在我们的眼识、耳识面前直接浮现的，必须要通过其他的方式来假立。比如有些共相、名言等等，它们自己并没有本体，比如石女儿，或者我，虽然是没有本体的，但是通过我们的分别心假立了之后，他就可以出现的，大概有个真实的本体。它没有本体，只不过出现了一种概念而已，可以去想，也可以用词句去宣讲，这方面就可以知道实体和反体。

实体分了四种。

第一个是“能起功用的一切有实法”，这很容易，反正就是能够起功用的，比如瓶子可以盛水，柱子可以撑梁等等，这方面都是可以起功用的一切有实法。所有无常的有实法都是属于能起功用的。

第二个是“以理成立实际存在的法”，通过理成立实际存在是什么意思呢？就是可以通过比量证成。因为有些东西我们可能暂时看不到，但是通过推理可以成立这个法实际存在。我通过正理可以推知这个法实际存在，也可以安立它是实体存在的。

第三个是“相续稳固安住轮回阶段的法”，在整个轮回的阶段是比较稳固的，按照唯识等其他观点来看，我们所有的法都是习气显现的。习气有稳固与不稳固两种，稳固的习气乃至于在轮回存在期间都会一直存在，当然你解脱了，也许它就不存在了。

阿赖耶识就是比较稳固的，乃至于轮回阶段都会存在。有时我们提到实体、自相的时候，只是盯着外面的柱子、瓶子等色法，其实心识也是实体，具有自相，它是自相法，也是实体的，最稳固的相续就是阿赖耶识，其他的识都不一样。眼识是跟随我们现在的眼根显现的，耳识是跟随我们耳根显现的。只要人死了，这一世的眼识、耳识也就没有了，这些不稳固，只有阿赖耶识的相续相对稳固，在没有转依之前一直都会存在，也有这样安立的方式。我们是以此为例，也许还有没有想到的例子，所以说相续稳固安住轮回阶段，它不是假立的，而是一直存在的。

我自己能够想到的就是阿赖耶识乃至于成佛之前都可以安立，或者自己的无漏智慧没有生起之前，都是处于轮回阶段、相续稳固，第二刹那，比如我们到了见道，小乘也有这样的情况，到了见道之后本体就从有漏变成无漏了。在轮回阶段稳固的就是有漏识，有漏的识在轮回阶段非常稳固，刚刚讲到了阿耶赖识必须要到成佛的时候才能完完全全真正的转依。如果是有漏的识，乃至于在轮回阶段都是一直存在，见道之后也有转成无漏的，这方面是有些心识相续稳固。

第四个是“独立自主自在显现的义共相”，有些能够独立自主地自在显现“义共相”，这个是不是义共相呢？我看的时候，这个可能不是指义共相，而是指能够独立显现义共相的法。独立显现义共相的不是义共相本身。义共相是假立的，即我们在心中浮现的瓶子等增益的东西，内心浮现的概念本身应该不是实体，不属于实有法。

因为上师也没有讲，所以我不是很肯定，有可能指意识、梦境或者心识。它可以独立自主显现义共相，就是说心识本身不需要观待其他，在心识当中可以浮现出义共相。它可以作为浮现义共相的基础，又具有实体法的自性，心识法不是假有的，它是自相、实体。比如我们脑海当中可以浮现义共相，比如自主浮现瓶子、柱子等等，这些通过心识就可以浮现，不需要外在的东西。不需要柱子、瓶子，你闭着眼睛，内心当中就可以独立自主地浮现出来这样一种概念。

我是这样理解的，应该不是指真实的义共相，而是指义共相自己能够出现的一基础。什么基础呢？可能是心识。心识能够独立自主地浮现出义共相，因为很多地方讲，义共相是一种增益法，就是在我们脑海当中不起作用的假立法。

如果义共相是实体法，有些时候真是不好理解，所以我理解就是指能够浮现出义共相的心识。因为心识是实体，也是自相的，符合于这些条件，也可以自主地浮现出来，独立自主地显现义共相。虽然从这个方面来讲可以这样理解，但是，是不是这样，我不敢肯定，因为上师没有特别肯定地说是或者不是，我也没有把握，只是大概地提供一个思路，大家可以去考虑。

假有方面也分了四种。第一个是部分假有。就是说把一个法的部分假立为一个自性，比如吝啬心可以单独取名为吝啬心，因为吝啬心属于贪心的一部分，所以叫做部分假有。虽然吝啬心的本体没办法独立存在于贪心之外，还是贪心的一部分，但是我们可以单独讲吝啬，所以它是部分假有，吝啬心没有自己的本性，离开贪心之外独立的体性是没有的，这就是部分假有。

第二个是阶段假有。讲记中的比喻就是不相应行，不相应行也是观待于色法等等而安立的。有些论典分诸法为色法、心法、心所法、无为法和不相应行法。心所是相应行，心所和心相应，行就是五蕴当中的行蕴。

行蕴分为两种，一种叫做相应行。相应行是什么呢？就是心所法，这些心所法和心相应的，它是行蕴，又和心相应，所以叫做相应行。不相应行包括在行蕴当中，它不是色法，和心也不相应，所以叫做不相应行，就是假立的法。比如说得、非得，还有其他的很多法，比如说东南西北等方向，还有时间等等都叫不相应行。不相应行是阶段假有的，就是说这个法阶段性存在，不是真实的存在。因为这个法观待于心识和色法存在的阶段，假立的就是不相应行。不相应于它的行蕴，没有本体。虽然在小乘《俱舍论》中说，不相应行也有实体，但是经部以上都不承认不相应行是真实存在实体的法。此处的阶段假有是不相应行。

第三个是增益假有，所谓的“我”，大家很清楚，虽然我们认为我怎么可能是假有的呢？觉得我就是实有的。真正来讲，我就是真实的假有，不存在本体，胜义谛、名言谛中都没有本体。我们平时会讲我怎么可能不存在？我今天中午吃饭了、走路了等等，真正分析的时候，这些走路、吃饭都不是我的工作，真的在运作的就是五蕴。你的脚在走，或者心识在思考，这些都不是我做的，所以这个我就是五蕴集聚起来的一个假立的本体。

我是不存在的，胜义、名言当中都没有，可以说有假我，名言谛中我发菩提心，把发菩提心的心识假立为一个我的名称。为了和别人交流顺畅，所以我们没有完全否决我的名称。因为修行人必定也在世间，世间人都是以我为交流的主要词句，如果我们说心识告诉你怎么怎么样，也就是我告诉你，但是别人听不懂心识告诉你，所以我们还是要随顺世间，为了和别人交流顺畅，所以告诉你我在想什么。如果我们说心在想什么，心告诉你什么，脚走过来了，脚要去哪儿，这样谁都听不懂了，如果说我来了，我要去哪儿，大家一听就明白了。这是假我，就是把心识假名为我而已，实际上真的没有我，怎么观察都没有我，从胜义观察，没有我的自性。这个我是增益的，把没有的安立为有就是增益，这方面叫做增益的假有。

第四个是他法假有。他法假有就是：不是一个法，但是把它取成另外一个法的名称。比如有个人长得很丑，或者他的鼻子很大，像这样别人给他取名狮子，这是一个绰号而已，根据他身上的某个特征给他取了一个名字，他是一个人，不可能是一头狮子。把他安立成另外一个法的名称，叫做他法假有。这些是假有的，没有自性，没有本体。不管是部分假有、阶段假有、增益假有、他法假有，这些都不是真实存在的自性，所以不是实法。从这方面观察的时候，都可以叫做假有。

此处通过实体和假立法的本体分析之后，就可以安立所知。此处实体，或者反体，上师都没有讲得很广，我们自己可以去分析，是不是这样去观察的，大概地了知。反正它的体性都讲了，就是不依靠其他法独立自主显现的，还有依靠其他法才可以显现的，这些都可以如是安立。

这里的分类是不是只能分成四种，没有其他的分类了呢？我没有学过，也不敢完全肯定，也许还可以从其他方面进行分类。这方面可以帮助我们了解世俗谛中法尔显现的柱子，以及怎么样去判定它们的自性，然后对于世俗的法尔本性可以有一个比较清晰的认知。

今天的内容比较多，当时上师是在讲《量理宝藏论》时附带讲了《解义慧剑》，所以讲得快一点。以前我也辅导得很快，因为这次大家没有同时学习《量理宝藏论》，如果学习过很多内容就会懂了，上师并没有展开讲，所以有些问题我还是需要解释一下。

今天我们课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智

托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌

杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛

哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情