

为什么要学《般若摄颂》

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们开始学习《般若摄颂》。

《般若摄颂》属于佛经，在五部大论中是按照中观体系进行学习的。中观分了两部分：一是经中观，二是论中观。经中观就是《般若摄颂》、《心经》、《金刚经》等般若体系的经典。般若经中宣讲了远离常、断、有、无的中道殊胜所诠义，这些内容符合中观思想。另一种叫论中观，是指《中论》、《四百论》、《入中论》等等诠释中观的论典。不管经中观还是论中观，宣讲的都是诸法空性，因此《般若摄颂》也可包括在中观当中。

《般若摄颂》除了宣讲空性，还宣讲了很多菩萨道修行的方式，这两者没有矛盾。比如《入中论》着重宣讲所诠义空性之外，也宣讲了凡夫三法，还有菩萨出定位的布施、持戒、安忍、精进、禅定，以及方便、愿、力、智等佛的功德法，《四百论》前八品也宣讲了一些世俗谛的修法。《般若摄颂》一方面让我们发菩提心，一方面让我们了解诸法的精华义——空性。我们学习中观对于熄灭烦恼，圆满资粮，清净罪障方面功德很大，所以学《般若摄颂》之前，大恩上师首先讲了一堂课“为什么要学《般若摄颂》”，针对学习《般若摄颂》的种种目的、必要性、功德，需要注意的方面都做了非常详尽的阐释。

我们投资任何一项实业之前，必然观察有何必要、有何收获。同理，我们用一年半时间学习《般若摄颂》，也必然要观察为什么值得投入如此大的时间精力？用同样的时间精力经营其它轮回琐事，二者比较起来到底哪个更重要？我们必须通过了解为什么要学《般若摄颂》等有关内容，来确认这样的投入绝对是值得的，这点非常重要。

首先大恩上师提到《般若摄颂》属于释迦牟尼佛亲口宣讲的显宗经典，当然佛陀宣讲显宗，也宣讲过密宗。宣讲的显宗经典分为七类，具体分类以后还要提及，今天不展开叙述。七类中有一类是佛陀亲口宣说的，《般若摄

颂》就属于此类经典的代表。正因为是佛陀亲口宣讲的缘故，藏传佛教历来非常重视《般若摄颂》，很多修行者把它当成日常课诵；有些修行者把它的内容、所诠义当成自己所修行的法；有些大德一直传讲；有些人将《般若摄颂》法本一直带在身上。总之《般若摄颂》本身的价值非常非常大，历代大德都非常重视这部法。

其实大德们用这样的示现，是提醒后学弟子要同样重视《般若摄颂》，对它产生信心。大德们通过智慧观察，深深了知其必要性和巨大功德。我们凡夫肉眼凡胎，智慧分别念非常有限，无法分辨出哪些功德更大，哪些仅属一般，哪些完全没有必要。而通过大德示现，我们可确认《般若摄颂》是一部非常殊胜的经典，无论从内容还是佛陀亲口宣讲的角度，都是非常非常殊胜，这方面我们要了解。

大恩上师又讲到《般若摄颂》和《现观庄严论》之间的关系，二者的关系我们在学习中观时也提过。般若经所诠义有两部分内容，一是直接意义为宣讲空性，像龙树菩萨凭借自己的智慧，不依靠任何注释，直接诠释了般若经当中的空性，撰写了《中论》等等诸多论典。第二部分意义是修证次第，就是《现观庄严论》。《现观庄严论》讲到般若经的隐义，即比较隐蔽的、隐含的意义。弥勒菩萨在般若经中看到佛陀宣讲了修证空性地道的内容，凭自己的智慧造了《现观庄严论》，二者之间的内容是一致的。大恩上师在讲《般若摄颂》前，本想讲《现观庄严论》，因为二者是一致的。以前的印藏大德也是把《般若经》、《般若八千颂》、《般若八千颂注释》、《现观庄严论》等，用对照方式进行讲解注释。

全知麦彭仁波切也把《般若摄颂》和《现观庄严论》对照作了注释讲义。值得注意的是一方面它们内容一致，但另一方面大恩上师讲，在《现观庄严论》的注释中，没看到讲解《现观庄严论》功德等同宣讲般若经的说法，而讲解《般若摄颂》则等同讲解所有般若经的功德，二者无二无别。

我们现在听闻或讲解《般若摄颂》的功德相当于讲闻所有般若经的功德。般若经有很多，比如内地翻译的《大般若》，藏地叫《般若十万颂》，还有《般若二万五千颂》、《般若八千颂》等，共有般若母子十七部。闻、思、修行般若波罗蜜多本身功德就很大，何况把所有般若经讲完，如此巨大的功德，我们短短时间就得到了，当然是非常具有福报的表现。

全知麦彭仁波切在注释中也讲过，讲闻《般若摄颂》相当于讲闻所有般若的功德。所以大恩上师教诫我们：“人生是很无常的，对听者、讲者来讲，

什么时候出现无常，都很难讲。”无常的体现有很多，有时候是生命、身体方面的无常，有时是心态上面的无常。我们在短暂的人生中有机缘讲闻《般若摄颂》是非常难得的，功德非常大，因此大恩上师当即决定先讲本经。我们有机会听闻，一方面是佛陀的恩德，一方面也是大恩上师的恩德，才促成学习这样殊胜经典的机缘。

《般若摄颂》有汉译本，是宋代时翻译的，一直没有弘扬开。后来大恩上师以藏文为蓝本，重新翻译《般若摄颂》，此版本现今流传很广，但讲解方面还不兴盛。从法本流通，修行者配戴《般若摄颂》角度观察，流通情况尚可，但我们不能以此满足，一方面要学习，另一方面有机会还要弘扬这样的殊胜经典。大恩上师讲到，如果内心有大乘根性，就会对般若法门产生欢喜心（除了有些小乘根基或对空性法门有邪见的人以外），大乘根基者，前世修过空性的人都会产生欢喜心。从佛陀的授记、和印度祖师们的说法来看，整个汉地都属于大乘佛法当机之处，汉地众生安住在大乘种性、大乘根基中，以前达摩祖师来汉地前，他的上师也告诉他，震旦有大乘气象。

的的确确在整个汉地，不管懂不懂空性，大多数人对般若空性都有种天生的欢喜心。比如我们知道《金刚经》、《心经》等在汉地弘扬特别广，不管修学佛法的人还是其他不同阶层的人，都特别强调读诵这些经典。不懂佛法的人，也喜欢抄《金刚经》、《心经》，很多书法家都留下了这方面的作品。从中可以看出，汉地对于般若空性有种天然的欢喜和亲近心。所以我们生在汉地，是属于般若能够直接调化的众生，否则，我们就不会喜欢接近这些，不喜欢听闻、抄写、念诵。假如没有根基，我们看到般若空性就会排斥，或非常反感，甚至诋毁。但不管信不信佛，很多人对《心经》、《金刚经》等般若经典还是有种天然的清净心，这说明属于大乘根基。

当然学了佛法后，一方面要延续清净感，一方面要更加走近般若空性，了知般若空性到底讲些什么，对我们修行到底有什么利益、功德。阿底峡尊者讲过：我们修行时光凭戒律清净、行为如法是不能成佛的。当然戒律清净、行为如法是成佛的一个因，但不是主要因，如果认为仅凭这些就能成佛，是不了解佛陀的真实密意。成佛必须摧毁所有实执，摧毁实执必须依空性见、般若般罗密多的修法。因此我们一方面要行为清净、守持戒律，行善法、念佛号，在此基础上还要进一步通过般若般罗蜜多智慧不断修行、串习，通过它无比强大的威力才能摧毁相续中的实执种子。

口头念佛、行善事、放生虽然功德很大，但能不能摧毁相续中的实执种子呢？非常困难。何种因缘成熟何种果，何种法起何种作用。布施可以获得

广大福报，持戒可以升天，放生可以延寿，但仅凭这些断除实执种子是不行的。断除实执种子，必须依空性般若般罗蜜多智慧，这对真正追求解脱道的人来讲是非常重要的信息。必须要把这样的观念贯彻到我们学佛的整个过程当中，重视般若般罗蜜多的修习，使它的力量习气越来越强，随之摧毁相续中的实执习气。

现在我们有了这种机缘，必须要珍惜，一定要珍惜！今世能够值遇、听闻般若般罗蜜多，都是宿世种下的福报，既然遇到了好机缘，就要把它进一步扩展。好机缘分为几类：一类人有机缘值遇般若般罗蜜多经典，很多不学佛法的人也可以值遇，但福报仅此而已，碰到般若经典，之后就放书架上了，没有福报继续深入、修学（当然没有福报，连遇都遇不到，连般若波罗蜜多的名字都听不到）；有的人不仅值遇经典，还能值遇讲解般若的上师，自己还有兴趣、有机缘听闻，这个福报就要深很多；还有一类人可以听但听不懂，这种福报就有些欠缺，但无论如何产生听闻般若的心也是非常难得的；有些人不仅可以听闻，还能听得懂；有些人不仅听得懂，还愿意行持。

虽然都是值遇佛法、值遇殊胜经典，但因福报差别，还是有不同的体现。当我们有值遇般若的善根，听闻的善根，通达的善根，就该珍惜，一方面认真真学习，一方面不断发愿，愿心中对般若的理解力、欢喜心、证悟力再再增上，不断发愿不断回向，这样就对般若法门继续种下更深的因缘，经常这样实修，习气就越来越深厚，就越趋近证悟般若般罗蜜多。

全知麦彭仁波切讲了世间最大的三种功德：第一是发无上菩提心的功德。无上菩提心所缘是一切众生和最殊胜的佛果，为了度化众生誓愿成佛，所缘特别广大，心特别清净之故，所获福德也非常巨大。第二是有机缘宣说大乘佛法。让其他有情知道大乘佛法经义、修行方式、大乘佛法的观点等，由此获得的功德也是不可思议的。第三是观修空性。这三者功德大小的差别，以《如来不思议秘密大乘经》的观点，观修空性的功德要超胜前面两者，因为观修空性是和法界实相最直接、最接近的因缘。

我们修行时也适用这个原则，哪种经典越接近实相，则读诵、抄写、闻思它，所获的功德也就越大。同样是佛经，有些宣讲成佛远因，虽然抄写读诵功德很大，但比大乘经典显现上要差一点。原因何在？因为大乘经典的所诠义非常接近成佛，尤其是空性，非常接近实相，所以我们缘空性观修或做法行，功德不可思议。

般若般罗蜜多是般若的佛母，就像母亲是孩子的来源。般若般罗蜜多

是所有圣者的根本，所以般若波罗蜜多又称为般若波罗蜜多佛母。佛是依靠证悟空性成佛的，菩萨因为证悟空性成为菩萨，声闻缘觉也是因为证悟人我空性，才获得其果位，所以般若波罗蜜多也叫四圣众母。这足以说明我们要成为圣者，学修般若空性特别重要。此处没有宣说其他因缘属于佛母，只有般若属于佛母，如此我们就了知般若空性的因是主因，其他因是次要因。当然我们修法时不能有所偏废，但所有因中确实有主要因和次要因的差别。《入菩萨行论·智慧品》开篇这样讲：“此等一切支，佛为智慧说”，般若智慧是主因，其他五度是次要因。我们必须了解般若的地位和巨大作用。

既然般若空性功德这么大，我们就要想方设法和般若法结上因缘。大恩上师倡导不管走到哪儿，般若法本都应该带在自己的身上，我们应如理如法去做。不管藏文法本还是汉文法本，反正经常带在身上非常重要。为什么要这样做？《般若摄颂》云：“春季好时树叶落，枝不久生叶花果，谁手中得此般若，不久获证佛菩提。”这是佛陀亲口讲的，就像春天来临，旧的树叶落下来，树枝上长出新叶，不久会开花结果。同理，谁手中得到了般若波罗蜜多，不离开它，在不久的将来一定会成佛。相当于什么时候值遇般若，从那时起就有了成佛的资粮，离成佛很近了。以前我们做过很多修行，虽然有些是成佛的因，但因中有近因和远因，而真正的近因是从值遇般若开始算起，或者说福报逐渐开始成熟了。如果没有值遇般若，没有对般若产生信心，没有把般若带在身边，做再多修行，也许只是培植一个远因。所以我们应该把般若波罗蜜多经常带在身边。

佛陀教法中有些了义，有些不了义。般若波罗蜜多所诠义是二转法轮的般若法门，这种无相法门全是了义教法。般若波罗蜜多宣讲了一切万法的空性，一切万法的实相就是大空性，它如是安住在一切诸法的本性当中，从来没有变化。佛陀没有宣说不了义的法来引导众生趋向解脱。既然般若空性是最了义的法，我们依靠般若波罗蜜多的威力进行佩戴，闻思，观修，就会非常接近般若实相，我们应对佛语诚信不疑。

总之，般若经典带在身上加持力非常巨大，即便不懂内容，我们也应该经常佩带。如果临死时般若法本带在身上，也会得到很大加持。有很多事例证明《般若摄颂》法本、挂件利益了很多众生，很多众生依靠它摆脱了死亡的恐怖，从恶趣中得到救度。

我们不应离开法本，不依法本的要求相当于出家人不离三衣一样，并不是说一天到晚把三衣背在身上，而是指不管走到哪儿就带到哪儿。平时放在佛堂上，到其他地方过夜，就把法本放在包里，随身携带，平时放在家里，

晚上在家里睡，也相当于没离开身体。出差时把法本随身携带，不要离开法本单独过夜，这样比较容易做到。即便我们不懂般若法义，把法本带在身边，很多诸魔外道也不能伤害我们。我们很害怕受到邪魔外道的伤害，但依靠其他方便很难远离这种伤害，如果自己有强烈的信心，依靠三宝、般若经典巨大威力的加持则可以成办。

《金刚经》中讲，般若经典所在之处即是佛塔，应成礼拜恭敬之处，诸多护法神、白法天神自然而然集聚，其他邪魔外道无法靠近。一是般若法本本身威力很大，二是喜欢正法的护法天神会莅临保护，才导致佩戴法本的人会经常远离违缘。大恩上师说除了自己前世造的定业，必须以生命偿还之外，所有暂时的违缘都可以遣除，原因就是有般若的地方，十方诸佛菩萨在护念、加持，诸多护法神在保护，即般若经中所说“般若所在之处，十方诸佛常在其中，故以供养佛，当供养般若。”

我们供养佛，也应供养般若波罗蜜多，把般若经典放在佛台，每天供养、礼拜、发愿，这也是一种很好的修行方式。以前大德们讲过，如果感觉《中论》等般若经典很难懂，经常供养、顶礼，在前发愿，就会逐渐懂得经典所讲的空性含义，然后树立修行见解，就会引生非常好的修行方式，因此很有必要。像学习如来藏、学习密宗等净无二的见解，也必须以空性作为基础。等净无二中的“等”即平等，其实就是般若空性的所诠。学习了般若波罗蜜多空性，再学习殊胜密宗的更高见解，就有了非常殊妙的基础，在此基础上抉择大清净，抉择如来藏，就不会误入歧途，不会缘殊胜的法义产生邪见，这点非常关键。

大恩上师在讲记当中讲，我们应该对般若空性产生欢喜心，就像世间人对于歌星舞星产生欢喜。但要了知后者只是世俗中暂时缘迷乱法的欢喜，对自他解脱、后世安乐没有任何帮助。我们缘般若波罗蜜多产生的欢喜心则完全不同，无论在今生来世都会给我们的修行带来很大帮助，不单给自己，也给其他众生带来很大帮助。

有些修行者听闻到般若空性特别欢喜、激动，一方面说明他对般若波罗蜜多有很深因缘，另一方面通过这样的欢喜心，在内心当中种下了非常大的福报和善根。般若经中讲，就像孕妇怀胎快要临产，阵阵疼痛就是马上分娩的征兆。同理，有缘者听闻到代表佛陀智慧的般若法门后，数数生起欢喜心和希求心，也是迅速证得大菩提的一种征兆。

因此，如果我们遇到般若法门，产生很大欢喜心，发心追求、钻研，特

别想通达，通达之后特别高兴，思维时也特别欢喜，这就说明此人相续中已具备很大善根了，他可以迅速证悟大菩提，这是一种兆相和验相。我们应对般若经常产生欢喜心，即便有时听不懂，但仅仅思维、听闻的功德也很大，所以应认认真真听闻。大恩上师比喻说：如同鱼已吞下鱼钩，虽然身在水中，但马上就会被拉到岸上。同理，我们值遇般若法门，就像鱼已上钩，虽漂泊于轮回，但为时不长，马上会获得解脱。这是以前大德们为了令我们生起欢喜心，经常讲的比喻，我们对此应常常思维。

我们有时听闻般若后似乎没什么感觉，认为天天讲这些空性理论对调伏烦恼起不到很大作用，要修持其他法门。其实这是舍本逐末，般若空性是一切万法的根本，如果般若无法调伏烦恼，其他方法更无能为力。我们修行时会经历从不懂到懂的过程，懂了之后到真正相应还需一段时间。所以我们要认认真真学习，同时为了尽快通达，要集资净障、祈祷上师、回向发愿，这样多管齐下，内心证悟空性的因缘会迅速具足。

另外，在布置佛堂时要摆设《般若摄颂》，无论修加行还是其他法，都需要三宝所依：释迦牟尼佛像放在左边，《般若摄颂》放在中间，佛塔放在右边。分别代表佛陀身语意：佛像代表佛身，《般若摄颂》代表佛语，佛塔代表佛意。这样才是真正的佛堂，其他东西没有也无关大体。我们在这样的佛堂观修、顶礼、积累福报，因为所依殊胜之故，加持会很迅疾。真正能够代表佛语的就是《般若摄颂》（也有说显宗是《般若摄颂》，密宗是《大幻化网》，总之仅放《般若摄颂》也可以）。大恩上师以前专门做了一本很精美的藏文《般若摄颂》，有些道友得到过，放在佛台上，以及出去办事带在身上，功德和加持也是巨大的。

我们以般若波罗蜜多和自他众生结上善缘是非常有意义的。虽然听受过很多其他法要或经典，但如果因此而轻视般若波罗蜜多，就属于一种魔业。虽然所有的法都要平等地受持，听闻其他经论有很大功德，但与听闻般若法门相比还是有差距的。差距的原理，是越靠近实相的能诠词句，缘它的功德就越大。《般若摄颂》中明确阐述，般若是一切法的根本，如果把它放下，去希求其他法，就像找到大象，又去寻找大象的脚印一样，非常荒唐，纯粹是颠倒的想法和行为。如同得到美味佳肴后，放弃它去寻找其他下劣食物一样愚痴。

我们得遇《般若摄颂》这样殊胜的经典，就应心怀珍惜，缘它好好修行。假如学习《般若摄颂》时随随便便中断，去追求其他的修法，佛陀在经典中指出这是种颠倒行，是魔业。我们既然发愿学习，就一定要把《般若摄颂》

学圆满，得到它的大功德、大加持。大恩上师明确指出，在学习《般若摄颂》的过程中，有些人会开悟，所以我们务必珍视。

密宗最高密法大圆满、大手印，其根本意义从未离开般若波罗蜜多。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》讲过，甚深大中观、大手印、大圆满的所诠义是完全一致的，大圆满、大手印修法的基础是般若波罗蜜多，离开般若波罗蜜多无法安立大圆满、大手印，和其它密宗生圆次第，般若波罗蜜多意义和密宗所阐述的光明与智慧含义完全相同。佛陀在经典中再再讲述，大德们也一再强调，如果希求解脱，内心中一定要生起般若波罗蜜多智慧。

有些道友善根深厚，内心已确立了般若波罗蜜多见解，有了这样的智慧。当然真实的般若波罗蜜多绝对是远离四边八戏，于一切不起执著，有些道友已生起离开有边的智慧，即对一切万法显现时无自性的单空产生了定解，虽然不是究竟见，但是已经迈出了趋入究竟见的第一步。第一步非常非常重要，有了单空见再进行抉择，很容易得到超离所有执著戏论的见解，这点非常重要。真实的般若波罗蜜多应当按照应成派的观点进行抉择，其他宗派抉择可能只抉择到单空，这只是趋入大空性的第一步，但也是必须的。在抉择空性时，中下渐次根基者都是逐渐趋入的，没有第一步就没有第二步，没有单空也无法生起圆满的空性，此步必须经过，但要明白它不是究竟，不能停留于此，要继续在此基础上再再抉择。观修的时候首先要安住在单空，单空修成熟后再修持双运空，这是修行必经过程。

我们能听闻这样的殊胜经典具有很大福报，因此学习应如理如法，以此累积很大善根，清净很多罪障。我们以前造的很大罪业如何清净呢？依靠如理如法听闻、思维《般若摄颂》等般若经典，就可以清净。藏、汉、印度有很多这方面的公案，大恩上师在注释中也提到缘《金刚经》等般若经中的一个颂词远离狗身的公案，这说明它在清净罪障方面具有很大功德。

我们平常忏悔时，最好具有般若正见。直接读《般若摄颂》、般若经等，可以清净罪业。修四对治力时，具有空正见本身就是很好的忏悔方式。修所依对治力时有空性见解，修现行对治力能够观修罪性本空，知道一切罪性是因缘和合无有自性、是假立的，如此安住力量就非常大，效果比以实有的我忏悔实有的罪业要快得多。有时造了很大的罪障用一般方法难以清净，而依靠般若波罗蜜多则可清净，因它的威力特别巨大之故。总之，缘般若波罗蜜多既可以圆满大福报，也可以清净罪障，所以我们应对殊胜的般若空性产生牢固的定解。

大恩上师讲了，这次传讲《般若摄颂》他自己发了很清净的心。当然作为大菩萨，发心一直都非常清净，没有丝毫名闻利养的希求心，也不希求讲法后或讲法过程中得到供养、名声、地位等等，只想把这个殊胜的法传给弟子，结缘给众生。不管是直接弟子也好，或是其他众生也好，结这样的缘都能受益。我们可以现量看到，直接所化的弟子听闻《般若摄颂》后，有些人产生了空性正见，有些得到很大的利益；还有很多众生通过弟子们与之结缘《般若摄颂》挂件和法本，也和般若波罗蜜多结下甚深因缘，以缘起之力，直接间接都能得到殊胜的利益。

为什么能得到很大利益？众生获益多少与自己信心大小直接相关，也与前世因缘有关。总的来说，是因为《般若摄颂》法非常殊胜，又传承非常清净的缘故。本经是佛陀亲口宣讲，还有译者大恩上师翻译时已对般若意义完全通达，所以译文非常可靠、非常究竟。因此不论经文还是译文，以及传承加持力等等，方方面面都非常殊胜。所以此次听闻学习般若波罗蜜多过程当中，大家都能够得到各式各样的利益。大恩上师希望通过这次学习《般若摄颂》的因缘，让我们这一代、以及下一代的众生，汉地有缘众生，都能了知有一部殊胜的《般若摄颂》，以及它的巨大功德利益，并通过般若波罗蜜多殊胜所诠义调伏相续当中的烦恼，获得非常广大的功德。以此可以了知大恩上师传讲《般若摄颂》具有非常清净的发心。

大恩上师还开示，通过这次学习《般若摄颂》，很多人可能开悟。当然开悟层次有很多，有些开悟是亲证法界；有些开悟是一种觉受，虽然不是亲证空性，但内心中感受到了般若威力，也即对般若波罗蜜多所诠义有种觉受。有的开悟是指以前不懂的道理现在懂了，于是放下了很多世间执著。我们的痛苦大都来自对世间各种人、法、名声、地位等等的耽执，通过学习般若波罗蜜多，看开了、放下了，产生一定层次开悟，有种恍然大悟的感觉，打破很多执著，获得很大利益。当我们信心很大，善根很厚，罪障较轻，很可能会亲证法界。在以前对空性方面有所认知的基础上，进一步产生前所未有的觉受，这种觉受对调伏、压制烦恼尤其是粗大烦恼，会起非常大的功用。

一般人也可能通过这次研习般若波罗蜜多，看开很多东西，放下很多执著，因为《般若摄颂》讲了很多五蕴等一切万法无实有这方面的内容。我们通过学习经文，对其所诠义逐渐了知，内容及意义浮现于心，再进一步配合相续中的善根，很多东西的确可以看开放下。

大恩上师说过，很多大德，如阿琼堪布、太虚大师等，都是通过般若波罗蜜多所诠义得到殊胜境界的。玛吉拉准空行母也是依靠般若经开悟的并

创立了断法（直接断除烦恼的殊胜法要）。很多法都跟般若波罗蜜多有真实、直接的联系，包括大圆满、大手印等很多修法，其本体还是般若波罗蜜多，只不过趋入般若的方法特别殊胜而已，但所诠义还是般若空性。般若空性有时着重从空性、无自性角度阐述，有些是从智慧的方面阐述，如第三转法轮当中的如来藏等等，其实都是般若的一个侧面，其本体无二无别。

大恩上师让我们学习、读诵任何一部经典时，应着重了解它的意义。虽然有些大德说念经时不用思考其意义，直接读下去，慢慢就会懂，但以另外一种比较主流的思想看，依文解义，即一边读一边思维，依文起观，通过文字观想，这本身就是一种很好的修行方式。

全知麦彭仁波切的大弟子根华仁波切说，最殊胜的修法就是一边念诵一边观想，无论念诵仪轨、经论，只要懂得其意义，一边念诵、一边观想并深入其义，就是很好的修行。我们在念诵《般若摄颂》时，最好一边念诵词句一边观想所诠义。不懂意义只是读也会种下很好的善根，但肯定没有解义之后读的利益大。如果如理如法地念诵，大恩上师说很可能在念诵过程中无意间就证悟了。因为证悟的因缘非常多，读诵直接诠释一切万法无自性、一切万法实相的般若经典时，信心和资粮足够的话，当下就可以开悟。

这种证悟并不是寻找到新的东西，而是认识到本来存在的实相。般若波罗蜜多并不是重新创造出来的，而是一切万法的本体、实相，究竟而言就是我们心的本性。证悟心性就是证悟一切万法的本性，当然外在的一切万法都是通过心显现的，所以有时通过外在因缘也可让我们证悟一切万法的本性是空性、无自性的。

大恩上师也提到了大德们各式各样的开悟因缘，如果资粮够了、信心很大的话，何种因缘都可能开悟。有杯子打碎了、开水烫手开悟的，有凿石头时开悟的，有开灯、关灯时开悟的，有扔石头砸在柱子上开悟的……总之只要具足福报、信心，随时随地都可开悟，挤公交车开悟都有可能，就如大恩上师说的那样容易。但开悟一定来自于资粮圆满，并不是偶然碰运气，而是必然发生的，资粮够了就能开悟。

平时生信心，经常缘般若法门累积殊胜资粮，经常祈祷上师加持，这些都是开悟的因，所以千万不要忽略平常的修行，对有信心的弟子来讲，上师的批评都足以让其证悟心的本性，任何一种情况都可以。

大恩上师说佛弟子广闻博学很重要，但认识自心本性更重要，而认识本性必须仰仗般若波罗蜜多的威力。如果对般若波罗蜜多有巨大希求心，对我

们认识本性就有巨大帮助。此处讲了很多《般若摄颂》的功德，主要是为了让我们对整个般若法门生起信心，特别是对《般若摄颂》产生信心。如果有信心我们才愿意去学，去听闻、去思维、去观修，为证悟空性发愿。如果没有信心，则不愿意闻思修，所以一定要了知它的殊胜功德。

大恩上师说佛教很多大乘经典加持力很大，讲般若空性的般若经属大乘的一类经典，大乘经典的功德、加持都非常大。整个大乘按弥勒菩萨《经庄严论》观点从七个方面超胜小乘，是佛果的直接因，所以缘大乘经典发菩提心、修行，功德不可思议。《大乘密严经》中说：谁能读诵或携带《大乘密严经》，即便造了五无间罪也能清净，而且此人也真实变成了佛塔，成了别人的供养、礼拜之处。五无间罪在小乘当中是无法清净的，一定要堕地狱，但在大乘殊胜经典中讲，如果你读诵、携带，即便造了很重的罪也可以清净，我们诚信佛语非常重要。

《三摩地王经》亦云：出家人或在家人对《三摩地王经》所讲的种种的三昧能够听闻、读诵、忆持、分别、修行，以此善根于两亿劫不会堕恶道，可见功德之大。《妙法莲华经》说，不管善男子还是善女人，在佛灭度后，能为一人悄悄讲解《法华经》，乃至讲解此经中的一句，应知此人是佛陀使者，是佛陀派遣行持如来事业的，功德很大，何况于大庭广众之中为人宣讲殊胜经典。《大乘宝王经》说，如果有人能经常念诵此经名号，也可迅速从轮回痛苦中解脱，远离一切生老病死苦恼，因此大乘经典的的确确有特别大的功德。

有福报的人，翻阅大乘经典会觉得功德特别大，福报不足的人就会怀疑，不相信仅仅念一下经有这么大的功德，无论如何生不起信心。佛陀在有些经典中说，对欠缺福德的人不要宣讲大乘经典，因为他们根本不信，且会诋毁，让法速灭。对有信心有善根的人宣讲大乘经典功德才有作用。没信心的人会想，读诵、佩带大乘经典会有这么大功德吗？会产生这种怀疑，尤其利益越大的法门，越容易怀疑它。如果讲世间吃喝玩乐，他不会怀疑，还认为很殊胜，一定要趋入。而讲般若功德马上就怀疑，不相信有这么大功德，认为佛陀在骗众生。而福报大的人看到经典马上会很欢喜，很愿意去行持。

我们的寿命是无常的，什么时候死也不知道，死之前，应多缘大乘经典闻思修。尤其是佛教精华《般若经》，如果读诵的话很可能会开悟，即便没开悟也对我们相续利益也很大。

有些大德把《般若摄颂》作为功课。但《般若摄颂》毕竟有点长，假如

每天读一次，或许刚开始还做得到，认为功德大很值，热血沸腾地发愿，时间一久觉得经文太长了，由此产生退失心。虽然每天读一次有困难，但一个月读一次，或殊胜日读一次，或一年读一次，这样应该做得到。在平时可以读《金刚经》，或把仅有二百多字的《心经》作为日诵课，功德也非常巨大。经常读诵这样的大乘经典，内心会迅速累积资粮，对我们开悟帮助非常大。我们应该诚信佛语，诚信大恩上师的语言，对般若经典产生信心，经常缘它做殊胜读诵、抄写、礼拜、观修、讲解、听闻等等，所获功德会非常非常巨大。我们得到殊胜人身，能够值遇般若波罗蜜多并缘它做殊胜善行，即便现在死去了，人身也有很大利益、没有空耗。

大恩上师还举了公案说明，不单是人，就连旁生听闻《般若摄颂》所获功德也很大。其中讲到一位比丘读《般若摄颂》时，一只燕子经常听闻，并且听圆满了，死后变成人，从小就能背诵《般若摄颂》，这说明仅仅听闻的功德就非常巨大。旁生听闻都获得这么大利益，何况我们人，根基更利，有信心、有智慧，如果能认真听闻，进一步思维、遣除怀疑、生起欢喜心，和别人交流殊胜的般若波罗蜜多思想，这样做的功德必定不可思议。虽然现在我们看不到，但它的广大利益会在后世中体现出来。

因为般若波罗蜜多功德如此殊胜，释迦牟尼佛接近涅槃时对阿难尊者教诲，即便把其他法都忘失了，也不重要，但是般若波罗蜜多的一个字都不能忘失。佛陀如此教诲，说明般若的功德太大了。

有了般若波罗蜜多，整个佛法的精神就存在。如果佛法没有般若波罗蜜多，就像一个人没有命根，成了一具尸体。缺少般若，小乘也无法证道，因为小乘证道也必须经般若威力修持人无我，获得见道、修道、无学道或者声闻缘觉的果。小乘的修法也是以般若为起始，以般若为核心。大乘唯识宗、中观宗也是修二无我，如来藏也需要空性基础才能建立，密宗也是以无我空性为核心。假如没有空性，观修实实在在的本尊或生起次第，或在修气脉明点时认为实有的气在身体中跑来跑去，这不算是真正的修法。如果修气脉明点时没有空性见解，只把肚皮观想成篮球、足球一样，在里面灌上气然后拍来拍去，这没什么意义。修生起次第、圆满次第，关键是要有空性见，修行才有利益，否则收效甚微。

从小乘到密乘，都以般若为灵魂或命根，整个佛法以般若为根本。有般若才有证道，才能断除人我执和法我执、烦恼障和所知障。断除烦恼障获得暂时解脱，断除所知障获得究竟解脱。

没有空性则无法对治烦恼，我们相续中人我执、法我执所产生的烦恼障、所知障，必须通过人无我、法无我的空性对治，最终才能证果。整个佛法有了空性，才有生气、有命根、有解脱和殊胜的意义。缺少空性，小乘无法证道，无法获得见道等道果；大乘唯识、中观没有二无我，如来藏没有空性见摄持，很容易变成等同于外道的神我观点。

佛法中有了空性，就很鲜活，所有的证道都可以安立。佛之所以成佛，菩萨之所以成菩萨，声闻缘觉之所以获得解脱，都是因为证悟了空性。所以佛说其他法忘记了不重要，但般若的法一个字也不能忘，就是因为整个佛法的核心在于般若空性。大恩上师劝勉所有发了大乘菩提心的道友，都有责任学习、弘扬般若空性，因为我们是佛陀事业的继承者、荷担如来家业的人，对于般若空性应好好听闻、思维、修行，当闻思修达到一定程度，应通过讲解、引导的方式把般若智慧传递出去，让更多的人了解般若，这点非常重要。

假如我们对空性没有好好投入，而对其它法投入很多，上师认为这样来到人间意义不大。将大量精力投入到学习般若波罗蜜多经论，以教证、理证思维它的内涵意义非常重大。我们听闻过程中一定要有欢喜心、恭敬心，如理如法地谛听，不要随便断传承，因为哪有比听闻《般若摄颂》这样的大乘经典更重要的事情呢？根本没有！如果不这样认识，只能说明我们缺少领悟般若法义的福报，因此不是迫不得已千万不要随便中断听闻，它的重要性太大了，对今生后世的影响难以估量。即便今生很愚笨，缺乏深入闻思的因，仅仅听闻对我们相续的利益也是很大的。有些人即生听闻就能领悟，即使不能领悟，也要发愿“愿佛菩萨加持我尽快生起对般若的领悟”。如果这样发愿回向，不远的将来，相续中植入的空性习气种子一定会成长壮大，最终内心可完全转变，通达般若的甚深含义。

为什么要学习《般若摄颂》，大恩上师在这节课中给我们讲了很多关要，凭我们的思维很难完全了达，意义非常甚深。我们通过学习了知，如果不学般若波罗蜜多非常可惜，学了则对今生后世、对自他、对佛法的弘扬起广大利益，因为它是佛法命根之故。我们是佛弟子，有义务将此殊胜的法义接受下来、传递下去。为了让我们对般若生起欢喜心、恭敬心，认知到它是重中之重，大恩上师才讲了这么多。

希望大家学完后要反复思考，让甚深意义尽量扎根在自己心中，以后学习中即便遇到再大违缘、障碍也不要放弃，因为意义非常重大之故。世间有种说法“道高一尺、魔高一丈”，当我们学习重要法门时会有违缘和障碍，但反方面也说明此法对我们有何种利益。因为学习此法魔王波旬会很嫉妒，

担心我们学了殊胜法义后内心发生转变，更趋近成佛，趋近真正法义，所以会出现一些障碍。如果遇到障碍没有以正知正念摄持，也许就退转不学了，但用正知正念摄持，认识到正因为法殊胜，魔王波旬才会设障，佛弟子们更应该坚持学下去。有这样的决心，很多障碍就会消失，魔王也无计可施。如果遇到障碍马上退转，魔王就得逞了，我们的利益也损失了，这点必须了解。

今天的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第1课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们一起来学习《般若摄颂》。

前面我们已经学习了大恩上师所讲的《般若摄颂》的功德及学习的必要性等。了解之后，我们就认认真真来学习这部真实的经典。

《般若摄颂》是佛经。上一课我们提到了七种佛经的名称，但是对于七类佛经并没有解释，今天我们按照大恩上师注释当中的内容，介绍一下七类佛经。

七类佛经当中有通过佛陀身加持的经典、语加持的经典、意加持的经典、功德加持的经典、事业加持的经典，还有开许的经典和亲口宣讲的经典。如果不学习，就会认为所有的经典都是佛讲的，其实这里面也有很多差别。当然这些全部都属于佛经，只不过有不同的安立方式。

第一，佛陀身体加持的经典。比如《十地经》就是佛陀身体加持金刚藏菩萨宣讲的，佛陀用手摩顶，手放在金刚藏菩萨的头顶上，通过身体加持让金刚藏菩萨宣讲《十地经》，也就是《华严经》当中的《十地品》。

第二，佛陀语言加持的经典。比如《未生怨王忏悔经》，就是佛陀语言加持、开许，通过文殊师利菩萨宣讲诸法大空性，让未生怨王了悟一切诸法的实相，罪性本空。因为当时未生怨王造了杀父亲的五无间罪，非常痛苦、忧悔，无法自拔。有两种说法，有些地方说是佛陀宣讲无生法忍，有些地方说是文殊师利菩萨宣讲一切万法空性，让未生怨王了知一切罪性本空的道理，从罪业当中解脱出来。所以，《未生怨王忏悔经》是佛陀语言加持文殊师利菩萨宣说的。

第三，佛陀意加持的经典。在有些《心经》的版本当中，前面有一段是佛陀首先入于一种甚深的禅定，在禅定当中通过意加持观世音菩萨，观世音菩萨针对舍利子尊者为主的眷属宣讲了《般若波罗蜜多心经》。所以《心经》是佛陀入在一种很甚深的、平等的禅定当中，加持观世音菩萨宣

讲的。

第四、第五，佛陀的功德和佛陀的事业加持的经典。佛陀功德、事业加持树木、虚空、凡夫、声闻缘觉等等，让他们也能够宣讲经典，比如，佛陀通过功德力的加持可以让山、石头等等宣讲正法。佛陀的事业是利益众生，而其中最殊胜的事业就是讲法，通过佛陀的功德加持和佛陀事业的显现——树木也可以说法，虚空当中也传来法音，本不具有宣说正法资格的凡夫人也可以说法，还有声闻缘觉本来无法宣讲大乘经典的，也可以宣讲大乘的经典，甚至于加持魔王波旬宣讲魔障是什么，怎么样调伏魔障等等。还有一些大德的注释当中说，有些伏藏大师内心当中显现出来的法义，也属于佛陀功德、事业的一种显现，这些伏藏的经典也属于佛陀功德、事业加持的经典。

第六，佛陀开许的经典。佛陀讲法的时候并没有文字，但是佛陀在圆寂之前，开许阿难尊者为主的佛经集结者，在集结经藏、论藏和律藏时，可以根据不同的情况加上一些词，比如说“一时我闻”、“如是我闻”、“须菩提言”、“皆大欢喜”，最后“作礼而去”。这是为了让经典更加顺畅地流通，后人更加容易通达法义。

当时佛陀讲法，是针对不同的众生，有些是法会当中一些众生提问，佛陀来回答，然后中间不断地有弟子加入，提不同的问题等等。所以，为了让经典比较系统完整，就加了很多的词语，这些词语虽然不是佛亲口讲的，但是佛开许的，开许之后，就成为正式的经典了，对于具有这些词句的经典读诵、思维或者顶礼等等，加持力和真实的经典没有任何差别。

第七，佛陀亲口宣讲的经典，以《般若摄颂》为例。当然是不是除了《般若摄颂》之外，就没有佛陀亲口宣讲的经典了？这也不是，这是以《般若摄颂》为例进行安立的。佛陀亲自宣讲的经典是第七类。

从佛经的本质来讲，七类佛经是没有差别的。只要是佛陀加持的，不管是身加持、语加持、意加持的经典，我们去学习闻思都能够得到很大的利益。比如说学习《十地经》，对于十地菩萨入定、出定的功德，神通、神变，整个一地到十地菩萨的境界照样可以产生定解；而且去读诵照样可以得到殊胜的加持力；如果通过忏悔的心去念诵照样可以清净罪障。这里面宣讲十地的境界，没有任何错误的地方。还有《心经》也是让很多众生得益、证悟。

但是有些时候针对凡夫人的分别念，觉得有些是佛开许的，有些是佛

加持的，好像总有个感觉——是不是不如佛陀亲口讲的好？很多大德根据众生这样的想法，就说佛陀亲口宣讲的佛经特别殊胜。一方面的确殊胜，另一方面有可能是针对众生的分别心，故说佛陀亲口宣讲的经典加持力特别大。

人们对于《摄颂》都特别恭敬，把它作为修行的对境，供养的对境，经常性带在身上求加持等等，当然，这一方面是对佛陀的信心导致的，一方面因为《摄颂》当中没有加其他的词语，都是佛陀亲自宣讲的颂词，加持力很大，众生对它产生很大的恭敬心，这也是完全应该的。大恩上师也讲，这次学习的是七类经典当中纯粹是佛亲口宣讲的经典，加持力肯定是非常大的，因为一方面佛亲口宣讲的，一方面它的意义非常深远，空性、大空性方面讲得很圆满，还有《现观庄严论》的八事也讲得很圆满。

不过我们这次学习，主要是依照直接宣讲空性的方式来理解，对于修行者来讲，要直接断除烦恼障、所知障，真正从很多障碍当中远离，空性非常重要。有这样必要的缘故，大恩上师让我们好好学，尽量精通这里面的含义，要把《摄颂》带在身上不要离开，还有几天念一次，或者一个月念一次等等。遇到这么殊胜的经典，如果没有用自己的身语意去结缘，没有缘它做很多福报善根的话，的确是非常可惜的事情。

这次讲闻《摄颂》，对我讲者来讲，我是按照大恩上师的讲记来辅导，从我自己的角度来讲，也是非常希望能够把空性的意义尽量地讲清楚；也希望听法者——听辅导的道友在听闻过程中尽量认真听，听完之后认真地思维，尽量通达《摄颂》当中所讲的殊胜的般若法义。《摄颂》的能诠句很殊胜，所诠义也很殊胜，如果我们再以非常殊胜的发心、意乐去学习，就能得到殊胜的加持。像前面所讲的一样，因为它的必要、功德特别大，所以一定要好好地闻思修。

下面我们开始学习正文，全论分了两个科判。

全论分二：甲一、依照直叙空性之理而解释；甲二、依照间接宣说道现观而解释。

《般若经》有直接的意义，也有隐义，直接宣讲的意义就是空性。这是全知麦彭仁波切的科判，他老人家首先依照直叙空性，也就是偏重于空性义理角度来做解释。第二个科判主要是依照间接的阐释现证次第，也就是用比较隐义的方式做解释。这个科判下面没有能诠所诠，只不过可以分为这样两个方面。

解释《般若经》现证的隐藏的意义的是《现观庄严论》，全知麦彭仁波切除了《般若摄颂浅释》之外，也造了一个《经论对照》的注释，就是《般若摄颂》和《现观庄严论》二者对比起来进行安立的论典。

我们这次学习主要是直接按照空性的意义来阐释。

甲一（依照直叙空性之理而解释）分四：

一、经名句义；二、译礼；三、论义；四、末义。

从经典的名称，乃至到最后末义之间都已经讲了。

乙一、经名句义：

经名句义是通过三种语言对照进行安立的。当然原经只有梵语，由梵译藏时加了藏语名，然后由藏译汉的时候又加了一个汉语名，所以这里就出现三种语言。

梵语：阿雅占嘉巴绕莫达萨匝雅嘎塔

藏语：帕巴西绕戒啪如德辛巴都巴策色嘉巴

汉语：圣般若摄颂

主要是梵语和汉语的对照，“圣般若摄颂”每个字都要解释。首先“阿雅”是“圣”的意思，“占嘉”是“智慧”的意思。“巴绕莫达”是“到彼岸”的意思，藏文翻译过来是“巴绕莫达”，古代的梵文翻成汉语就是般若蜜多，般若蜜多和巴绕莫达音很相近。然后“萨匝雅”是“摄”，“嘎塔”是“颂”。全称就是“圣智慧到彼岸摄颂”或者“圣般若波罗蜜多摄颂”、“圣智慧般若蜜多摄颂”，或者简称为“圣般若摄颂”、“般若摄颂”。平常共同讲《般若摄颂》，或者直接说《摄颂》。

我们现在已经通过汉语在学，为什么要加梵文呢？大恩上师注释当中也讲了原因。

第一个必要性，忆念佛陀和印度论师的恩德。首先是佛陀证悟之后转法轮，把法义带到世间当中，然后再通过二圣六庄严等等高僧大德的努力，通过他们大力的护持宏扬，佛法没有中断，逐渐地传到我们手上，所以他们的恩德很大，我们要忆念他们的恩德，不能够忘本。标注梵文名称主要是说明来源是释迦牟尼佛和印度这些大德的大悲智慧发愿力，我们才能够学习。这是忆念恩德的必要性。

第二个必要性是得加持。释迦牟尼佛是通过梵语阐释佛经宣讲法义的，梵文的加持力非常大。为了让我们能够得到一些梵语的加持，所以才在经首标注了梵语，如果我们读一下梵文名称，就可以得到梵语的加持。

第三个必要性，就是在我们相续当中种下梵文的种子。为什么要在相续当中种下梵文的种子呢？因为贤劫千佛都是在印度金刚座成佛的，而且都是以梵语传法的，现在种下梵语的种子，其实也是为了以后值遇佛陀，通过梵语来听闻佛陀的正法，有这样的必要性。

另外，有些大德还讲了其他的必要性：1、显示来源清净。因为在印度造论典，安立经典是否正确，需要很严格的辩论，观察法义是不是正确，对众生有没有利益，通过仔细观察之后才准许流通。所以，如果论典前面加了梵语，就说明它的来源清净。但这也是从某个角度来讲的，因为在印度不单单只有佛法，还有外道的论典也是通过梵语宣讲的。此处只是从佛法的侧面来讲，佛法传到西藏和其它地方，它的来源很清净。如果是伪论，对众生有害的论典是不予流通的，而且如果观察是邪论之后，要绑在狗尾巴上面点火焚烧的。2、尽量学几句梵语，像前面所讲的一样，可以种下梵语的种子。3、忆念译师的恩德。我们现在梵语也不懂，藏语也不懂，刚才我们念梵语、藏语名，念得结结巴巴，只是按照音译的文字念了一下，念得很不顺畅，“阿雅占嘉巴绕莫达”到底是什么呢？“帕巴西绕戒啲如德辛巴都巴策色嘉巴”到底是啥意思？也不清楚，完全不知所云。但翻译过来之后是《圣般若摄颂》，就能够知道般若是什么意思，摄颂是什么意思，翻译者译师对我们的恩德特别大，所以对我们来讲也是忆念译师的恩德，也有这个必要性，。

当然不同的论师，不同的上师会有不同的安立。这些必要性都是有的，只不过大恩上师在此处是从三个角度进行安立的。

下面再解释“圣般若摄颂”。

首先是“圣”，为什么叫圣呢？其实很多仪轨、法本名称之前都有一个“圣”字，如《圣八吉祥颂》等等。“圣”字指本法是出世间的甚深法，是能够出世间的圣法、正法，所以就加一个“圣”字。就好像圣谛一样，圣谛是圣者的智慧照见的真谛，或者通过这样思维取舍可以超凡入圣。《摄颂》本身是出世间的甚深法，所以，此处加一个圣字。

“般若”是梵语，直接翻译过来就是智慧。有些地方说，多义不翻，“般若”意义有很多种，所以没有直接翻译，智慧其实只是其中的一种意

思，但是，平常我们习惯说智慧到彼岸。般若就是指能够到达彼岸的智慧，智慧本身就是般若，能够了知世俗法的智慧和了知胜义谛法的空性智慧等，都可以称之为般若。

般若分了四种，第一个叫自性般若，也叫实相般若；第二个叫文字般若，也叫经典般若；第三个叫道般若；第四个叫果般若。陈那论师所说的：“智慧度无二，彼慧即善逝，修彼具义故，论道立彼名。”其实就讲到了这几种般若。（上堂课有些道友提问，这个颂词到底什么意思。）

首先“智慧度无二”，这句话可以理解为基般若，就是自性般若，也叫实相般若。所谓智慧度是无二的，它的本体在本基当中，就是离开有、无、常、断、没有人我、法我，反正有二的这些方面全部否认——无二，平时我们讲无二的本性，无二的智慧。此处讲一切万法的本性实相就是无二的，智慧度的实相自性即般若自性就是无二的。

其次，“彼慧即善逝”，对于智慧度已经完全现前的就叫做善逝，善逝就是佛。佛相续当中的智慧就叫果般若，因为实相般若当中所有的意义在佛相续当中完完全全现前了，没有剩下的，这个时候就称之为果般若。“彼慧即善逝”这句话的意思就是果般若。这两句话分别讲到基般若和果般若。

然后“修彼具义故”也可以理解成道般若。“彼”字就是讲实相自性般若，修持这种实相般若具有意义的缘故。此处的道般若主要讲到两种，一种是凡夫道——资粮道、加行道；还有一种是从一地到十地之间的菩萨道。菩萨道是一分或者多分现前智慧波罗蜜多的本性，能够现前它、修持它是具有很大意义的。具有什么意义呢？可以遣除相续当中的烦恼障，逐渐地远离相续当中的所知障，通过智慧度能够生起断证功德。

最后“论道立彼名”，“论”就是指文字般若，“道”就是道般若。这是什么意思呢？

其实按照陈那论师、世友论师他们的观点，只有果般若才是究竟的般若，真般若；道般若、文字般若是假般若。也有些地方说，基般若和果般若这两种是真般若，其他的两种是假般若。还有一些观点认为，基般若和道般若当中的一地到十地之间的道般若是真般若，果般若是真般若；剩下的凡夫道当中的资粮道、加行道，闻思或修持般若波罗蜜多这种道般若就叫假般若。还有论典也是假般若，论就是文字，文字般若也是假般若。所以般若可以分为真般若和假般若。

因此说“智慧度无二，彼慧即善逝”，是属于真般若；“修彼具义故，

论道立彼名”是假般若。修彼具义是道般若，因为还没有真实实现前本基，还没有真实到达般若波罗蜜多果的缘故。所以有些大德讲，道般若也是属于假般若；

但是有些大德说，果般若是真般若，道般若其实也是真般若，只不过这里面有主从的关系。比如说国王是人，大臣也是人，从都是人的角度来讲，没有什么差别的。但是，这里面有一个主从，国王是主要的，大臣和人民是次要的，但是都是真正的人。同样道理，道般若和果般若都是真般若，只不过这里面分主要的和次要的。

对于文字般若没有辩论，全都安立是相似的假般若。为什么相似的般若可以安立为般若蜜多呢？

1、道般若是从因的角度，安立一个般若的名称。其实，按照前面的观点来讲，严格意义上讲道般若不能够叫真般若。但是，为什么把名字取名为般若呢？因为从因的角度来讲，如果没有这个因——道般若，就没办法现前果般若，把果的名字安立在因上面，所以，道般若也可以叫般若。

2、文字般若把所诠的般若波罗蜜多的意义，放在能诠上面取名。严格意义上讲，经典、论典的文字，从本性来讲不能叫般若。但为什么叫般若经，把它安立为四种般若当中的一个——文字般若或者经典般若？因为它是所诠义般若的能诠句，从能诠句的角度来讲，也可以相似的安立般若的名称。也就是说，把所诠的意义——般若的名称放在能诠的文字上面，把它也取名叫般若了。必须通过文字来理解所诠义——般若的意义，所以也可以叫般若。

文字般若包括两个部分：一是经般若，一是论般若，在讲中观时，也叫经中观、论中观。经般若或者经中观就是《大般若》《中般若》《略般若》等等，是属于经典方面的；而论典方面的论般若或者论中观就是《中论》《入中论》《中观庄严论》《四百论》等等。

再解释“摄”。有两种理解，一种是能够摄集很多的功德宝藏，我们修持这些功德宝能够现前菩提道。学习本经，依靠这里面的能诠和所诠，通过基道果般若的含义，在众生相续当中就可以摄集一切世间和出世间的犹如珍宝一样的道果功德。所以是摄集，摄受的意思。

还有一种是归摄义。前边提到的十七部母子般若的精要就归摄在《摄颂》当中，从这个角度理解，从《般若十万颂》乃至《心经》所有般若经的能诠句及所诠的意义，都可以归摄在《般若摄颂》当中。从这个侧面

来讲也可以叫做摄。

所以摄有两种意思：第一个，学习本经能够摄集世间和出世间的功德宝藏；第二个，《摄颂》摄集了所有十七部母子般若的精华。

“颂”简别了长行，它不是通过长行的方式，而是通过对仗很工整的偈颂方式来进行宣讲的。佛陀在讲完了《十万颂》《广般若》之后，再通过偈颂的方式归纳了所有般若的意义。

这十七部般若的意义，大恩上师也讲了：《摄颂》《八千颂》《一万颂》《一万八千颂》《二万五千颂》还有《十万颂》，是很圆满的宣讲了整个现观八事的内容；其余的十一部子般若，对于现观八事的部分内容进行了安立。现观八事是般若经当中隐含的意义，宣讲道智、基智、遍智、正等加行等的含义，这些方面在般若经当中其实是以隐藏的方式具有的。

有些大德解释《现观庄严论》是依靠《般若八千颂》和《现观庄严论》对照注释的，一段经文、一个颂词完全可以对照出来。全知麦彭仁波切有一个《般若摄颂》和《现观庄严论》对照的注释。也有依靠《二万五千颂》和《现观庄严论》对照注释的。因为六部母般若里面八事都是圆满的，如果不圆满，经典和论典对照就不一定能全部对上。

以上就介绍了一下《圣般若摄颂》经典的名称。

大恩上师要求我们在学习过程当中要注意两点：第一点，要尽力对般若有所了解。要想对般若有所了解的话，在学习的时候必须要认真，因为这是很殊胜的、很深奥的论典。其实深奥主要是它宣讲了一切诸法的实相，而一切万法实相是我们众生的分别心无始以来都没有了知过的。虽然般若的实相就是世间和出世间一切万法最朴实的本性，就是如是安住的、从来不变化的，但是众生的分别心无始以来全部是往外求，从来没有反观自己的心性，外面的法的本性到底是什么从来没有观察过，对于我们来讲太陌生了，所以显得太深奥了。当然从某些角度来讲是很甚深的，但关键还是太陌生了，没有办法了解。

很多大德讲，其实般若波罗蜜多非常简单，甚至不是我们分别心能够想到的，只要你把分别心完全熄灭了，它的本性就会现出来。般若波罗蜜多是一切万法的本性，本来就是如是安住，就等我们发现而已。但是一切万法的本性是一种熄灭分别心的状态，如果我们依靠分别心去缘、去追求，刚开始可以缘总相找到入门之处，但是到后面的时候，我们要通过般若波罗蜜多的加持，让我们内心当中的分别念逐渐地熄灭——从粗变成中等，

中等再变得微细，微细到最后完全消失在法界当中，此时般若波罗蜜多的意义就会完全地显现出来。

龙树菩萨以前讲过一个比喻：“太末虫处处能缘，独不能缘于火焰。”有种虫叫太末虫，太末虫铁、木头、石头等等什么都可以钻，可以缘，但是它唯独不能缘火焰。依靠比喻宣讲了什么呢？就是分别心处处能缘，独不能缘于空性或者说法性实相，分别心什么都可以缘，可以想这个想那个，好像哪个地方都能缘一样，但是唯独不能够缘法性。所以不要认为我们的分别心很厉害、很灵敏，实际上这都没什么用。不是通过我们的分别念去累积很多东西，而是通过分别心了知空性的总相，然后通过空性总相的见解反过来再来对治我们的分别念，让分别念逐渐从粗到细，最后消失在法界当中，是这样的次第。

我们要了解般若空性，必须要认认真真的去学习它的意义。要进入空性，能诠的词句非常多，词句观察的方式也很抽象。但是在学的过程当中，在某一天或者某个颂词中找到一点感觉是很重要的，内心当中突然有所悟入，一下子内心一动，这就好像对空性方面有一点点趋入了，再展开去学习，就逐渐可以了解一切万法的空性是怎么样的状态。除了认真学习之外，其实还有其他的助缘，比如：积累资粮、清净罪障，祈祷上师三宝，求加持，这些都是很重要。

第二点，始终要有一颗虔诚的信心。信心是非常关键的，有些道友前世有一定的善根，听闻的时候就容易相应，能听得懂；有些道友就不一定马上能够听得懂。但是不管怎么样，对般若波罗蜜多的信心不要动摇。

刚开始听不懂不要紧，觉得听不懂，很难、非常深，但就是因为很深，所以很殊胜，不管怎么样，虽然现在听不懂，但还是要有一颗虔诚的信心，不能够生邪见、退失，要对空性产生很强的信心。如果有信心，逐渐地就可以悟入空性。

如果没有虔诚的信心，而理解力比较强，可能从词句方面对空性会有一些理解。比如，现在有些世间的学者在大学当中研究宗教，他们也研究《中论》等空性方面的论典，纯粹当作学术来理解。他们词句上面有没有一点理解呢？我们不能说他们词句上面一点都没理解，但是有些人就缺少一颗虔诚的信心（当然不是说所有的人都没有信心），词句上面虽然理解了一些，但能不能够悟入空性这种非常甚深广大的境界呢？是没办法悟入的。为什么呢？缺少悟入空性的最基本的要素——虔诚的信心。

没有听懂之前信心要很虔诚，听懂之后信心要更加虔诚，因为实相完全是依靠信心而悟入的。《大圆满前行》当中也是讲到这个问题，积累资粮，然后向上师祈祷，究竟的实相是依靠信心而悟入。

这两点大恩上师要求我们始终都要注意，注意之后，慢慢就能够趋入空性了。空性对我们自己的修学也会有很大的帮助，如果对于空性的信心很强烈，始终不退转、精进学习、有一定的领悟能力，魔王波旬为主的非人、魔王等等，就没有办法干扰我们的修学，这是遣除魔障的一个最殊胜的方法。《般若心经回遮仪轨》后面也讲，以前天王帝释在遇到这些违缘的时候，也是思维般若波罗蜜多的意义，依靠念诵般若波罗蜜多的经典，遣除了魔王波旬的一切外内密的障碍。现在我们在遇到外内密的障碍时，通过思维般若波罗蜜多的意义，然后念诵经典也可以遣除一切外内密的障碍。

从遣魔的角度来讲，魔有很多种，有些是表现在外面，有些是表现在我们的分别心上面，有些是邪见，有些是对某些东西的耽著，没办法放下等等。但是，所有魔障的正对治、最殊胜的对治就是空性，安住空性当中，魔就没办法对你做任何的干扰。因为很多魔障的生起都是耽著，要么执著自己的身体、资财、亲人，要么执著自己修法的境界等等。有了执著，魔障就有了着手之处，如果安住在空性当中，什么都不执著，魔障就没有着手之处了。空性是一切万法最殊胜的、最根本的对治，因此，通过信心念诵能诠的经典，作用也非常大。

乙二、译礼：

顶礼圣者文殊师利！

这是大翻译家噶瓦拜则在翻译《摄颂》之前做的顶礼。《现观庄严论》也是噶瓦拜则翻译的，他是前弘时期非常了不起的三大译师之一。他在翻译之前顶礼圣者文殊师利。

在翻译经典、论典之前，有两种顶礼的方式。第一种是藏王赤热巴巾时代制定的识别三藏的顶礼：如果是翻译经典，就顶礼十方诸佛菩萨，因为经典是佛菩萨通过问答的方式集结起来的殊胜文字，所以在翻译经典时，顶礼一切佛菩萨；翻译律藏时顶礼一切智智释迦牟尼佛；翻译论藏时顶礼文殊师利菩萨。这是赤热巴巾时代为了识别三藏做了这种规定，所以在这之后翻译的经论，都可以按照这个方法去简别，但在这之前的翻译就不一定。

这里顶礼圣者文殊师利，它是不是论藏呢？不是论藏。因为大翻译家

是在赤热巴中国王制定识别三藏译礼方式之前，就已经把《摄颂》翻译出来了。

第二种，译礼的对境是自己有信心的本尊、佛菩萨。他有信心、喜欢的圣者，就可以在前面做顶礼。此处顶礼圣者文殊师利，并不是简别三藏的翻译方式。其他论典也是一样的，前面顶礼佛菩萨，或者顶礼圣者文殊菩萨，到底是不是简别三藏？不一定，赤热巴巾时代之前翻译的，就不一定是这种方式，但有些是很明显的简别三藏的方式。此处是翻译家的顶礼。

顶礼的作用：第一、表明自己是佛教徒、佛弟子。别人一看是顶礼圣者文殊师利，文殊菩萨是佛教当中很著名的一位大菩萨，对文殊师利菩萨顶礼，就说明他是一个佛弟子。第二、顶礼自己有信心的本尊，可以得到本尊的摄受、加持，在翻译过程中不出现违缘。第三，顶礼之后，通过圣者的加持，翻译出来的作品能够长时间的利益众生。所以，翻译之前是要祈祷的，有很多必要的缘故，就在前面加了译礼。

这是从梵文译为藏语时的译礼。大恩上师在翻译的时候，就没有再加译礼了，原因在讲记当中讲了。

乙三、(论义)分二：一、承接缘起句；二、真正论义。

丙一、承接缘起句：

尔后世尊为彼等四众眷属皆大欢喜，复说此般若波罗蜜多。尔时世尊说此等偈曰……

这是承接缘起。承接什么缘起呢？因为前面刚刚讲完了比较广的《大般若》《般若十万颂》等经典，这就是“尔后”的意思。世尊为了让“彼等”——下面的“四众眷属”“皆大欢喜”生起欢喜心，“复说此般若波罗蜜多”，然后再宣讲把所有的般若波罗蜜多摄集在一起的殊胜的经典《般若摄颂》，“尔时世尊说此等偈曰……”。

这句话是承接缘起。承接是《般若摄颂》和《大般若经》之间的连接，就是《大般若》讲完之后，讲《般若摄颂》之前的中间的一个承接句。宣讲《摄颂》的缘起，是为了让四众眷属皆大欢喜，所以再归摄一下般若波罗蜜多的颂词。因为有些弟子喜欢广的，有些是喜欢中等的，有些是喜欢略的。不管怎么样，为了让这些四众眷属都能够欢喜的缘故，佛陀就宣讲了《般若摄颂》。

按照分类的话，这句话应该是加持的佛经，因为后面的“心怀喜

敬……”，才是佛陀亲口宣讲的，《摄颂》的内容是从“心怀喜敬”开始的，而这句话是承接缘起句。虽然在注释当中没这样讲，但是经由分析，这句话应该是属于开许类的佛经。佛陀开许可以在中间加一个承接文、一个缘起。从这个角度看，这句承接缘起句的题材、宣讲的方式，可能是属于开许类的佛经，是后面集结的时候加进去的。

这个承接缘起句有五种圆满：第一，“尔后”就是时间圆满，因为刚刚讲完了《大般若经》《般若十万颂》等等；第二，“世尊”是本师圆满或者佛陀圆满，因为这是佛陀宣讲的，主尊是佛陀；第三，“彼等四众眷属”是属于眷属圆满，四众眷属是比丘、比丘尼、居士等等，四众眷属都是具足的、圆满的；第四，法圆满是“复说此般若波罗蜜多”，就是再次通过偈颂的方式来宣讲非常甚深的般若波罗蜜多的法要；第五，处圆满是隐藏的方式，在这里没有讲，处圆满就是灵鹫山，是在灵鹫山宣讲《般若摄颂》。

在这句当中直接讲到了四种：“尔后”是时间圆满；“世尊”是本师圆满；“四众眷属”是眷属圆满；“复说此般若波罗蜜多”是法圆满；然后隐藏的、不明显的处圆满就是灵鹫山。

宁玛派的传承在讲解经典时，都是通过五圆满的方式来解释的；解释论典有时候是通过那烂陀寺的班智达讲论的方式。此处也是通过五圆满的方式给我们做了介绍。

丙二（真正论义）分三：一、劝勉听法；二、所说法之自性；三、以如是宣说之必要结尾。

第一个是劝勉我们要听法，当时佛陀劝诫四众弟子要好好的听法，具有很大的必要。当然，从引申出来的意义也是要求我们，虽然我们和佛陀隔了 2500 多年，但是佛陀也要求现在学习《般若摄颂》的人好好的听。不单单是劝诫当时的弟子，也是对我们现在有缘的弟子乃至再以后看到《般若摄颂》的弟子们的劝勉。第二个“所说法的自性”，宣讲了摄颂的真正法义，般若波罗蜜多所说法的自性。第三个“以如是宣说之必要结尾”，以宣讲摄颂的必要性结尾。

丁一（劝勉听法）分二：一、真实劝听；二、附注说明说法者佛陀之事业。

第一个是“真实劝听”，“劝勉听法”当中的真实义就是真实劝听。第二个是附带的，附注说明说法者佛陀的事业非常殊胜。

戊一、真实劝听：

以下是佛陀亲口所宣讲的真实的经文了。

心怀喜敬最胜信，除盖烦恼而离垢，
行众生利寂静者，请听般若勇士行。

“心怀喜敬最胜信”，一方面是劝请，一方面讲到了需要听闻般若波罗蜜多的听闻者的法相。应具有什么样的法相？第一个是心怀欢喜，第二个是心怀恭敬，第三个是心怀最胜信。“心怀”两个字，和“喜”“敬”“最胜信”都要配起来看。“除盖烦恼而离垢”是讲要远离的过患，要遣除诸盖即五盖的烦恼，远离修行的垢染。是违缘方面需要远离和遣除的。“行众生利寂静者”，说明听闻法义者，主要是发了菩提心的大乘行者，是直接的所化，其他的小乘行者等等是间接的所化。般若波罗蜜多，其实主要是针对大乘菩萨讲的，他要求学习般若波罗蜜多的听法者要发起菩提心。“请听般若勇士行”，为了行持众生利益的修行者，请你们好好的谛听般若波罗蜜多，这是真正的勇士菩萨的行为。其实这也间接说明不是声闻缘觉的行径，只是大乘菩萨的勇士行径。大概的意思就是这样。

一、首先是必须具备的三个条件：1、心怀欢喜，在学习《般若摄颂》的时候，要有很大的欢喜心。任何一个事情如果欢喜就容易成办，如果不欢喜就很难成办。比如听课，如果对般若特别欢喜，讲一个小时、一个半小时……时间一下子就过去了；但是如果不欢喜，坐在听法的行列当中，就非常痛苦，觉得时间特别长，好像过了很长时间，但是一看表过了五分钟，再一看才过了三分钟。

不单单是听课，世间上的事情也是一样的。比如当我们遇到了一个很投缘的人，在一个很好的环境当中聊天，两三个小时一下子就过去了；但是当我们处在一个很尴尬的场合当中，人也不喜欢，感觉很不舒服，就会觉得时间特别漫长。所以，首先要心怀欢喜，只有欢喜了，才愿意去接触真实的教法，才愿意去闻、思、修。

因此，我们首先要对般若波罗蜜多产生欢喜心。当然有些人是天生的根基，他前世学习过，接触过般若波罗蜜多，一听到这些词句，马上就产生很大的欢喜心；有些人可能是听到它的功德很大，然后产生欢喜心；还有一些人可能前面两种都不是，但是随着深入学习法义，开始听懂了，法入心了，欢喜心就慢慢地增长了。有很多种情况，但不管怎么说，我们应该心怀欢喜。

2、心怀恭敬，对于佛陀和法恭敬。因为法是最甚深的般若波罗蜜多，讲到了一切万法的本性、实相，和世间当中的法完全不一样。让我们在世间当中怎么样谋生，怎么样和人相处的技巧虽然也是一种法，这种法在今生当中也许有用，但是有些法有可能是对我们今生后世有害的。而般若波罗蜜多法是一切万法的究竟实相，一方面它的层次很深，一方面对自他都有很大利益。而且在修法当中，所缘的最殊胜的意义就是般若波罗蜜多。

我们说它殊胜，还有一个很重要的原因——般若波罗蜜多其实就是我们自己的本性，我们一直安住在般若当中，在行持般若、使用般若、一切都是空性般若。但是我们就是不知道，这就是要我们要认认真真地去寻找的原因。我们为什么要恭敬它呢？因为般若波罗蜜多所宣讲的就是我们自己的心性。

无始以来我们都在般若波罗蜜多当中流转，但是从来都没有发现过。现在这个经典指引我们，让我们发现自己心的本性，发现我们的五蕴，发现外在一切的山河大地其实就是般若本性，它是最殊胜的指引。所以我们要非常恭敬它，我们越恭敬它，就与开显我们自性的般若越近。如果我们对般若不恭敬，不把它当回事，我们就不会去寻找它、学习它。不去学习，就不会按照经典当中的指引产生正见，没有正见我们就不会反观自性，也不会发现所有一切的法本来都是空性的，我们就迷失在空性当中了。

学习之后，我们通过观察，就会苏醒，发现自己本具的般若实相，所以般若波罗蜜多是最值得恭敬的。我们越恭敬般若空性，就越能够发现、认知最朴实的真相。最朴实的真相从来不变化的，哪怕你的烦恼再重，空性都永远不变。只不过佛陀发现了证悟了、宣讲了，帮助我们来发现它、修行它。如果我们发现之后，再告诉其他的人，一灯传众灯。这方面就是心怀恭敬。

3、心怀最胜信，要怀着最殊胜的信心（因为我们生起信心的对境有很多），对于诸法的实相要生信心。其实上师三宝和诸法实相是无二无别的，因为法宝就是道谛、灭谛，真正来讲一切万法当中最究竟的法就是灭谛；佛陀完全现前了灭谛，现前了灭谛才称之为佛；僧众是正在行持灭谛的因——道谛，总有一天会现前灭谛；上师是三宝的总集。所以从这个角度来讲，都没有离开过殊胜的般若实相。

从证悟般若实相角度安立了僧，根据其对般若空性一分、多分的证悟，安立一地到十地的菩萨都是大乘的僧众；最究竟的法就是灭谛，灭谛当然

就是般若波罗蜜多；最究竟的、对于真实的灭谛基的本性完全现前的就是佛；然后上师是三宝的总集。所以我们生信心的上师三宝，其实最根本的还是般若波罗蜜多究竟实相的本性，所以我们要对它产生最殊胜的信心。法性和通过法性现前的圣者密不可分，当我们的内心当中现前了般若波罗蜜多的时候，我们也成为圣僧了。所以我们要心怀最胜信，这是很关键的。

二、需要远离的两个条件——除盖烦恼和离垢（这是从反方面讲的）。烦恼也可以从五盖的方式来理解。盖就是障碍，垢就是垢染。为什么要除盖烦恼？为什么要离垢呢？按照全知麦彭仁波切的观点，为了扫除我们闻思、受持殊胜法要的违缘，必须要去除五盖烦恼。如果要扫除行持殊胜正法的违缘，必须要离垢。垢就是六度的违品，必须要远离六度的违品。所以第一为了闻思、受持这种法义，五盖必须要遣除；第二为了实行、实践这种殊胜法义，遣除它的违品必须要离垢。

五盖我们再再提到过。第一个是贪欲盖，我们内心当中的贪心、贪欲就是一种盖，盖就是障蔽、障垢的意思，所以叫做贪欲盖。第二个叫嗔恚盖，对于某人或某个东西生起嗔心。第三个是两个法合在一起，叫昏睡盖。昏就是昏沉，睡就是睡眠，昏沉和睡眠合在一起就是昏睡盖，是极度内收的。当我们昏沉的时候，心和五根内收；睡觉的时候是极度内收。如果心内收的话，我们怎么缘法义呢？缘不了。这个时候心要不然是昏昏沉沉，要不然是彻底进入睡眠，根本没办法行持法义。第四个是掉悔盖，掉举是心外散，胡思乱想；悔就是后悔，经常地产生后悔。第五个是怀疑盖，就是对这个也怀疑，对那个也怀疑。这些盖烦恼都要遣除掉，因为是闻思、受持正法的障碍的缘故，所以必须要想方设法地远离掉。

所有的菩萨道的修行都包含在六度当中，垢就是六度的违品，是实行菩萨道或是实行正法的一种障碍。六度的违品：布施度的违品是悭吝。要想方设法远离悭吝心，通过了知财富的过患，了知布施的功德，了知成佛的因是布施等等，一步一步放弃对财产的执著。可以先用一些小钱去布施乞丐、经常性的对上师三宝做供养等等，而且不是一次两次，而是要恒常性的行持。因为只有反复多次行持上供、下施，作用才能现前；如果只是做一两次，不一定有效果。总而言之，要想方设法地打破内心当中的悭吝。

虽然菩萨的布施度圆满是在初地，但修持布施是从小资粮道就开始了，小资粮道到初地之间要一个无数劫，从这个角度来讲，其实也是说明了布施是需要很长时间的串习。如果我们现在相续当中布施的习气还不深厚，一方面是因为时间短，一方面串习的次数不够。

持戒的违品是犯戒，经常性地犯戒就是守持清净戒律的违品；安忍的违品就是嗔恚；精进的违品就是懈怠；禅定的违品就是散乱；智慧的违品就是邪慧。这些都是属于违品。不管是五盖也好、违品也好，都需要远离，远离之后才能入道。

三、以大慈大悲心行持一切众生之利，以及具有以大悲润泽的寂静调柔的相续。这是很殊胜的非常关要的标准。

“行众生利寂静者”，他做这一切——对般若波罗蜜多生欢喜也好，生恭敬也好，生起信心也好，除盖也好，离垢也好……，这一切都是为了行持众生的利益。他内心有一个很远大的、很清净的目标就是为了利益一切众生，这也是大乘菩萨修持菩萨道的很殊胜、很重要的标准。有了大慈大悲心，就可以进入到大乘当中，反之，就没办法进入大乘。而且通过行持众生的利益，内心很寂静，通过大悲润泽之后内心特别的调柔。从这个角度讲，必须要发起大悲菩提心。

对于具有这些条件的人，佛陀说：请听般若。也就是说具足前面的条件就属于法器了。真正殊胜的法器必须要内心的烦恼——五盖很轻薄，六度的违品垢染也很少，内心当中对于般若波罗蜜多有殊胜的欢喜心、恭敬心和信心，对众生有大慈大悲心。

这里面有两种所缘，大恩上师在注释当中讲，《现观庄严论》七十义当中的第一个就是发心，“发心为利他，求正等菩提。”发心为利他，就是这里讲的“行众生利寂静者”；求正等菩提就是“心怀喜敬最胜信”，他对于般若波罗蜜多，对于成佛方面有很大的欢喜心。

除盖烦恼而离垢主要是说，在行持的过程中粗重的烦恼不能成为障碍。对具有这样法相的弟子，佛陀说请听般若。也就是从另外一个角度来讲，如果还不具有这种法相，虽然可以听，但是不一定像圆满法相的菩萨们，他们听闻般若波罗蜜多，马上就可以生起很殊胜的境界，因为他们具有殊胜的法相，是法器的缘故。

勇士行，即真实的勇士的行径、行为，般若波罗蜜多是勇士的行径。勇士是发了大菩提心的，为利众生而发誓成佛的菩萨勇士的行径，就简别掉了声闻缘觉。声闻缘觉是间接的所化、不是直接的所化。当然，佛经当中也有一些声闻乘的阿罗汉听闻般若波罗蜜多，比如说，须菩提尊者，《心经》当中的舍利子尊者等等。其实大乘佛法当中讲，这些阿罗汉只是形象上面显现为阿罗汉，实际上内心中是菩萨的化现，这种说法也非常多的。

所以说，这里面主要指的是真实的声闻，真实的声闻只能成为间接的所化，没办法成为真实的所化。

全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》第一品当中，讲到了大无遮见，就是最殊胜的空性见，第二品讲到谁能通达、证悟这种见，谁不能通达、证悟。能够证悟的就是发了菩提心的内外善知识摄受的大乘的行者，他可以直接地缘，或者自己通达证悟大乘的见解。而小乘的声闻缘觉只能证悟圆满的人无我和部分的法无我，没办法证悟真正圆满的空性。为什么呢？内外因缘不具足，内在的种姓——为了利益众生的种姓没有苏醒，外在的也没有大乘善知识给他教诲。所以说，只能成为间接的所化。

所以，我们要修学般若波罗蜜多，要让自己成为真正殊胜的法器，一定要生起菩提心。不管怎么样，菩提心是最根本的，否则的话，我们只能成为间接所化，没办法成为直接所化。要成为直接所化，一定要有“上求佛道，下化众生”的心，再加上还要离开粗大的五盖、垢染。

以上就是真实劝听。

佛陀劝这些具缘者，即真实的具有因缘的人，他们是真正的当机者，是真实的般若波罗蜜多所化的根基。从另外一个角度讲，他们需要具有什么条件，劝请他们能够听闻，这些都是属于勇士的行径，这方面必须要了解。

戊二、附注说明说法者佛陀之事业：

这个科判下有三个颂词，第一个是比喻；第二个是表达的意义；第三个是根据，理由。今天只讲第一个比喻。

此瞻部洲诸河流，具花果药林得生。

悉源住无热恼海，龙王龙主威神力。

这是一个比喻。“此瞻部洲”主要是讲印度。“诸河流”，瞻部洲的一切河流，比如说印度河，恒河，信度河等四大河流。南瞻部洲的河流能够流淌，花、果、药材、森林能够得以生长，根本来源是什么呢？“悉源住无热恼海，龙王龙主威神力。”根本来源就是龙王龙主的威神力。

表面上看，河流流淌的因缘可能是降雨、雪山融化的水和地下水的汇集，花的因缘可能有泥土、种子等等，但是，如果没有住于无热恼海的龙王龙主的威神力，这一切都没办法产生。因为如果龙王龙主嗔怒，不加持，河流没办法现前，都会干枯，花果药林也会干枯，没办法生长、开花结果。

表面上看，每一个法好像都有它自己的因缘，但是根本的因缘是什么？根本因缘都是来源于住于无热恼海的龙王龙主的威神力。

“无热恼海”有些地方叫“阿褥达”，名字叫海，其实有些地方说就是一个很大的湖，也可以说是海。无热恼海具有八功德水，而且无热恼海里面住的是无热恼龙王，他的福报非常大，他自己不会有热恼。一般的龙每天都会降下热沙，降下热沙时特别痛苦；而且还会受到大鹏金翅鸟的骚扰。大鹏金翅鸟经常飞到龙宫叨食龙作为食物，所以很多龙特别特别恐怖大鹏金翅鸟。但是无热恼龙王不会有这些热恼，不会有热沙降临的痛苦，也不会有被金翅鸟啄食的痛苦。他的福报特别大，也很有修证，经常在佛面前听闻佛法。有些地方说无热恼海在南瞻部洲当中，四大河流都是从无热恼海的周边流淌出去的，《俱舍论》中对此也有一定的描述。有些地方说，没有神通的人到不了无热恼海当中，没办法发现，没办法到达。

“龙王龙主”，龙王龙主其实差不多，住在无热恼海当中，远离了热沙、金翅鸟的龙王龙主，通过他们自己的威神力显现的诸大河流，显现让森林花果、药树能够茂盛生长的因，所以，这一切都来自龙王的威力。但是一般的人不了解，一方面认为都是我们国家的某个人的威神力，或者我自己的力量导致的，比如这个花能够生长是我自己的能力。表面上间接看起来是这个因缘，但是从比较远的根源角度来讲，全都来自于住于无热恼海当中的龙王龙主的威神力。

同样的道理，通过这个比喻要表达的意义，就是说凡夫、声闻缘觉能够讲法，表面上看好像是因为他们自己精进修行，之后通达法义，能够讲解法义，似乎是张三李四他们自己的因缘。其实真正追根溯源，这一切的根源都来自于佛陀的威神力。然后后面进行宣讲。

今天只讲了比喻。主要是讲南瞻部洲的河流花果等等，全部得益于住在无热恼海中的龙王龙主的威神力而产生的。

今天的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第2课辅导

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们再一起来学习佛陀亲口宣讲的佛经——《般若摄颂》。《般若摄颂》宣讲了般若波罗蜜多究竟的基道果的本体，怎么样认知般若的基，如何修般若，现前般若的果之后是怎么样的的状态，在其中都讲得非常清楚。

释迦牟尼佛对般若波罗蜜多非常重视，前面介绍过，他嘱咐阿难尊者一定要好好守护般若波罗蜜多法门。藏传佛教的很多上师们都讲过，当年佛陀在宣讲般若波罗蜜多之前，甚至亲自摆法座。《金刚经》中也说“敷座而坐”。其实这是佛陀为了表示对般若波罗蜜多的敬重，所以在讲般若波罗蜜多法门之前，都不需要其他人来摆法座，也是说明般若波罗蜜多特别殊胜。般若称为佛母，佛陀之所以能成佛，主要是因为般若波罗蜜多消尽了内心当中种种的妄执，然后通过般若波罗蜜多现前了殊胜的法性而成佛的。因此，佛陀对般若波罗蜜多特别重视。

佛陀如是地重视，而且又是佛陀亲口宣讲的般若波罗蜜多的经典，对我们来讲，也是具有非常甚深的因缘。因为通过传承上师们一代代地传下来，大恩上师也翻译了，然后又给我们传讲，现在我们一起学习这样甚深的般若波罗蜜多，这个因缘是特别殊胜的。而且，它的所诠义——般若波罗蜜多，对调伏我们内心当中的实执分别念，是最有力量的。

般若波罗蜜多是一切万法的本性，但是无始以来，众生就没有了知过，也不感兴趣。现在我们刚刚学习，有些人不一定马上能懂，有些人可能字句上懂。但觉得懂了，可能就会轻视，不会再下功夫去现证般若波罗蜜多，这是不对的。不管怎么样，我们首先要生起非常殷重的心，来接受、学习般若波罗蜜多法；如果通过学习，词句上能够有一点点了知，还要进一步产生定解；产生定解之后，每天都要抽时间来观修。

以前一个海外的大德，他非常忙，但是他说每天都要抽时间观修缘起。其实观修缘起就是观修般若波罗蜜多，它是一切万法本性的缘故。一切万法的本性，不管我们了知不了知，证悟不证悟，反正就是这样如是地安住。但是我们自己的分别念发现不了般若实相，必须要通过闻思修的途径来现

证，所以我们要学习。

今天我们学习第二课。大恩上师在课前，提到他发的两个愿：第一，以闻思修调自心，缘佛法，通过听闻、思维、修行来调伏自己的心非常重要。第二，以佛法来利益众生，这也非常重要。

这两条当中，第一个是根本，我们要利益众生，如果没有闻思修，自己没有得到殊胜的智慧，怎么样去调化众生、利益众生呢？连自己都不懂，再去引导别人的话，那就是以盲引盲，没有什么实际的意义。所以，第一个自己要认认真真地缘佛法闻思修。第二个，闻思修的归宿是什么呢？就是利益众生，我们自己得到了调伏，得到了利益，就必须要把殊胜的法义告诉别人，让别人也来观修，进而调伏。这就是最殊胜的事情，一个是闻思修，一个是利益众生。除此之外的其他事情，虽然我们作为欲界众生来讲，不工作，不去寻找生活资具、不睡觉、不吃东西也不行，但是除了这些必须要做的事情之外，最关键最主要的还是应该以佛法来调伏自心。

大恩上师教诲我们，拥有暇满人身，不要通过无义的琐事来浪费人身。不得不做的事情，做的时候也应该以正念来摄持；可做可不做的事，就把它放弃，尽量抽时间熏习佛法。因为以前我们熏习佛法的时间很短，所以今生当中没有得到殊胜的利益功德，如果今生当中还不用很多时间熏习佛法，什么时候才能获得解脱呢？这么殊胜的法、殊胜的传承，如果错过了这样的因缘，什么时候才能再遇到、再开始生起信心？很难讲。所以，既然有这样的机缘，还是应该认认真真地学习以般若波罗蜜多为主的法要，这也是顺应大恩上师对我们的期望。

上堂课所讲的比喻：赡部洲的一切河流，生长的树木、花果、药材等这一切都是来源于无热恼大海龙王龙主的威神力所致。通过比喻宣讲了一切法的来源是佛陀。

讲完比喻之后，接着再讲意义。（三个颂词，第一个是比喻，第二个是意义，第三个是理由、根据。）

如是佛之诸声闻，说法讲法依理诠，
获无上乐得彼果，皆依如来威德力。

颂词的字面意思：如是佛陀的声闻弟子，不管简略讲法也好，还是广大讲法也好，或者通过正理来诠释法义也好，通过传法的威德力，自他获得无上的安乐或者获得种种暂时的果。但不管怎么样，这都是依靠佛陀的威德力显示的，如果没有佛陀的威德力，这一切都没有办法显示。

“如是佛之诸声闻”，就是佛陀的弟子；“说法”可以理解成简略的说法；“讲法”是比较广泛地宣讲；“依理诠”是讲解的时候，依靠四种道理进行诠释；“获无上乐”主要是讲究究竟果，“得彼果”是讲暂时果，二者之间没有矛盾、重复。“皆依如来威德力”，这一切全部都来自于佛陀的威德力。看起来好象这些声闻弟子很厉害，其实这一切真正的来源，都是来自于佛陀的威德力；如果没有佛陀的威德力，他们就没办法听闻、讲解，没有办法把自他安置在无上的果位。

“如是佛之诸声闻”。我们平常理解的声闻是指小乘的声闻，即声闻、缘觉和菩萨三乘当中的声闻，这是狭义的声闻。但是还有一种广义的声闻也包含菩萨，菩萨也有声闻的意义在里面。翻译佛经时一般译成“声闻”，但是在有些大德的注释当中，是翻译成“闻说”或“闻宣”，听闻之后再宣讲的意思。首先听闻，要在哪里听闻呢？在佛面前听闻最甚深的法义；听闻之后，自己通过不断地观修，得到一定的验相；然后再把在佛面前听闻到的佛法给他人宣说，也让别人听闻这样的声音，所以叫做声闻或者闻说。有时候就翻译成闻宣或者宣说，是一个意思。总之，首先自己听闻，再把所听闻到的法义给别人宣讲，让别人听闻，就叫作声闻，也叫作闻说、闻宣。

这里不单单是平常我们讲的分三乘当中的声闻。因为声闻弟子有声闻、闻说的意义，而菩萨也是在佛面前听闻殊胜的法义，然后再给别人宣讲殊胜的法义，菩萨也可以理解为声闻。所以，此处“声闻”不确定只是三乘当中的声闻弟子，也可以指佛的一切弟子。

在《法华经》当中有个偈颂：“我等今者成声闻，闻佛演说胜菩提，复为他说菩提声，是故我等同声闻。”（汉文《法华经》当中不知道有没有，藏文的《法华经》是有的，有些藏传佛教大德们在注释当中，也引用过这个偈颂。）“我等今者成声闻”，菩萨说，今天成声闻了；怎么成声闻呢？“闻佛演说胜菩提”，听闻佛陀宣讲了最为殊胜的菩提道；“复为他说菩提声”，听闻之后，又给他人宣讲这种胜菩提的声音；“是故我等同声闻”，所以说，讲者——这些菩萨，还有听闻的这些人，都属于声闻。

这里声闻的意思应该也是比较广义的声闻。因为《般若经》直接的当机者是菩萨，而其他的声闻弟子是间接的所化。还有，注释当中讲到的舍利子、须菩提等等，其实从某个角度来讲，他们也属于大乘菩萨的化现，经常出现在大乘的经典当中，他们也能够接受、议论殊胜的空性。所以说，这些声闻是示现声闻的形象，内心安住在殊胜的菩萨境界当中，是化现的

声闻。有这样的说法。

所以，此处讲的声闻其实是佛弟子，就是指佛陀的弟子在佛陀面前听闻佛法，然后再把所听闻的佛法给别人宣讲，让别人听闻，以此叫做声闻。

“说法讲法依理诠”。有的时候他们说法是通过简略的方式——给别人宣讲一个四句偈、简单开示一下布施的道理等；有的时候是广泛地讲法。

“说法”理解成简单宣讲；“讲法”理解成广泛宣说。如果不这样理解的话，说法讲法好像就成了重复，但是，佛经当中的意义，没有一个字是重复的，都是代表不同的含义。全知麦彭仁波切他老人家在《般若摄颂浅释》当中就是这样解释的，以前的印度大德也是这样解释。第一个“说法”是指简略讲法，第二个“讲法”是广泛的宣讲，二者之间没有重复的过失。

“依理诠”，讲法时，有时候会使用殊胜的道理（主要是四种道理）进行宣讲。在大恩上师注释当中也提到四种道理：第一个是作用理，第二是观待理，第三是法尔理，第四是证成理，通过四种道理来抉择一切万法的真理。以前大恩上师讲解的《解义慧剑》及《解深密经》等其他佛经也讲到了这四种道理。

第一个是作用理。其实归纳起来，由因生果就叫做作用理。因为因有生果的作用，所以由因生果的道理就叫做作用理。比如，外在植物、动物的生长，它们具有什么样的因就会显现什么样身体；还有在修习佛法的时候，具有善妙的因，就会得到善妙的果；解脱的因会得到解脱的果等等。由因生果，全都叫做作用理。

第二个是观待理。从果推因就是观待理，这个果其实是观待因而有的，果一定会观待它的因。其实，作用理和观待理就是讲因和果之间的关系，前面的作用理，是侧重于因上面的，由因生果；观待理是侧重于果方面，由果来推因。所以，由果推因就是观待理，所有的果都观待不同的因产生的；而前面的作用理是所有的因都有生果的作用。

第三个是法尔理。就是一切万法的法性，一切万法本来如是，法尔如是就称之为法尔理。比如说，为什么因能够生果？这就是一种法尔。为什么果一定要观待因？法尔如是。真正抉择到最后的时候，一切万法都是法性。“为什么火就是热的，水就是潮湿的？”这一切都是法尔。“为什么一切万法是空性的？为什么一切众生都具有如来藏？”这就是法尔如是。也就是说，讲道理讲到最究竟的时候，一切万法全部都可以归摄在法尔理当中。

但是法尔理的使用，首先要用观待理、作用理来进行安立，最后归摄一切都是法尔理。如果在一些上根利智者面前，前面没有使用作用理、观待理，直接给他讲法尔理，他直接可以接受；对于中下根、钝根、怀疑论者，如果你直接给他说法尔理，他就觉得你没有说什么根据。比如你说：“一切万法是空性的，本来如是；如来藏存在，本来如是；火是热的，本来如是。”他就觉得你没说什么根据，就不一定生起信心。所以，对于钝根者来讲，首先要使用作用理、观待理，然后再说作用理、观待理归摄在法尔理当中。

第四个是证成理。有些地方说，证成理就是前面的三个理综合起来，它能够证成一切万法的本性，或者能证成我们想要知道的结论。还有一些解释说，对于比较明显的事物，用现量来证成；对于比较隐蔽的事物，用比量来证成，即通过安立事势理的方式来证成，叫做证成理。

所以，在佛法当中，由四种道理来诠解佛法，抉择一切万法的真性，这方面就叫做以理诠。

“获无上乐得彼果”，这些声闻首先在佛面前听闻，然后讲法、说法、之后以理诠释等，这样讲者会获得很多功德，听者也会获得很多利益，所以说，讲者听者自他都会得到果。得到什么果呢？获无上乐和得彼果。“获无上乐”，就是会获得无上的佛菩提果。因为他们是相应于三乘讲法，也讲空性、如来藏、菩萨道，所以究竟而言，讲者也可以依靠此因缘获证无上菩提，听者依此而起修的话，也可以获得无上佛菩提，这是获得究竟的安乐。“得彼果”，是暂时的果位，比如菩萨的暂时果位，或者获得预留果、一来果等暂时的声闻果位。总之，究竟无上大菩提的安乐可以获得，暂时的菩萨、声闻果位也可以获得。

“皆依如来威德力”，表面上看，好像自他获得无上乐和得彼果，都是因为佛陀弟子——声闻弟子和菩萨弟子等，通过他们讲经说法，依理诠的力量，让自他获得究竟无上的果和暂时的果。但是真正追根溯源的话，这一切的总来源全都是来自于佛陀，所以皆依如来威德力。就像前面比喻当中讲的，表面上看，好像恒河等河流都有它们自己的来源，树药花果也是有它们自己的因，但是，这一切的总来源，全是来自于无热恼海当中龙王龙主的威力。同样道理，表面看起来众生得到利益，是因为声闻弟子们的能力和努力，但其实这一切都来自于佛的威力。

除了能够让众生获得讲经说法的能力，或者能够获得暂时、究竟的果

的能力之外，世间当中的很多安乐，也无一不来自于佛陀的威德力，大恩上师在讲记中也附带讲了这些问题。在世间当中，夏天的时候出现凉风，天寒的时候出现阳光等等，这一切都是因为佛陀的威德力。佛陀早就为了利益一切众生发了菩提心，行持了菩萨道，然后回向的时候把所有的善根功德回向利益众生，在因地的时候就开始这样回向，成佛之后也如是地加持一切众生能够获得利益，从过去到现在到未来，整个世间遍满了佛陀的发愿、回向。哪个地方没有佛陀回向的善根？哪个地方没有佛陀的愿力存在？都有！没有一寸地方空过。所以说佛陀的愿力非常强大、猛烈、清净。

我们自己学习佛法也要跟随佛陀的发愿，做这种修持。我们在发愿的时候为什么要缘一切众生？所有的众生不分种类，不管是人还是旁生，不管高低贵贱，不管男女老幼都要利益，刚开始的时候我们就要发这个愿。佛陀刚开始的时候就这样发愿，然后为了成办这个愿望，在三个无数劫当中不管是什么样的善法都不断地修持，再把善法回向给一切众生、一切处、一切世间，回向于三世。哪个地方没有充满呢？什么时间中断过呢？哪个众生没有得到佛陀的垂念呢？从这个角度讲，佛陀的恩德、福德、回向遍满了一切世间。

有些经典当中讲，众生的安乐来自于众生的善业福德。其实这也是通过佛陀的威力获得的加持。为什么呢？因为因果取舍之道来自于佛陀，佛陀在不同的时间当中以不同的化现，宣讲了善恶因果道理，所以善恶因果的道理周遍在世间当中，众生修持善因，然后就得到善果。所以从某个角度来讲，好像是众生自己的善业力形成的，但是究竟来讲，套用这个颂词，也是皆依如来威德力。

就如同声闻缘觉他们能够讲法，能够让自他获得无上的安乐，好像看起来是声闻弟子的能力，但其实追根溯源，还是来源于佛陀的威德力。同样的道理，到底是众生的福德显现，还是佛陀的加持显现的？暂时来讲，似乎是众生自己的善根福德显现的，但是众生福德善根的来源是什么？来源于修持善法。那么善法的取舍之道来源于哪里呢？真正的善法取舍之道来自于佛陀。所以说表面上看起来是来自于众生的善业，究竟而言，还是来自于佛陀威德。

有些道友比较容易疑惑：到底是佛的加持呢？还是众生自己的福报显现呢？在讲业因果的时候说：如果你造了善业的话，就会感受到安乐，哪怕你堕地狱了，有时候稍微有一点点安乐，都是你自己造善业的果报显现。有时候又说：哪怕夏天的一点点凉风都是佛陀的加持力。其实这二者之间

没有什么矛盾的，从表面上看是众生自己的善业，究竟是源于佛陀的威德力。

下面这个颂词是讲理由。为什么说声闻弟子的一切都来自于佛的威力呢？根据是怎么样的？

何故如来宣法理，佛陀弟子修学彼，
现前所学如实说，佛威力致非自力。

字面意思是：“何故”，为什么前面讲一切来自于佛陀的威德力？理由：“如来宣法理”，首先是佛陀证悟了一切万法的实相，然后宣讲了一切万法实相存在的道理；“佛陀弟子修学彼”，然后弟子依止佛陀，修学佛陀所宣讲的法理，“彼”字就是佛陀所宣讲的法理；“现前所学”，学了之后现前所学，法理的真实义、实相义显现在弟子的相续当中，相当于他获得了一种证悟；“如实说”，最后证悟之后如实的宣讲自己所悟到的、所理解的殊胜法义。

“佛威力致”，从次第看，最早的来源是来自于佛陀的威德力，是佛陀的威德力所导致的。“非自力”，并不是通过声闻、菩萨他们自己的能力能够达到的——他们自己的能力根本达不到。因此，从理由来看，就知道一切都来自于佛陀。

“如来宣法理”。当然佛陀能够宣讲这种法理，也是来自于在三个无数劫当中不断的累积福德和智慧两种资粮；这两种资粮圆满之后，佛陀就断除了一切的障碍，现前了一切所知的证悟，成为遍智；成为遍智之后，佛陀的悲心遍满。或者说佛陀为什么要修持佛果呢？就是为了利益众生，而利益众生最殊胜的方法是什么？就是给众生宣讲一切万法的真实道理，宣讲为什么会流转的道理，然后再给众生宣讲怎么样还灭——灭尽轮回获得解脱的道理。佛陀所有的事业当中最主要、最重要、最殊胜的事业，就是给众生宣讲这样殊胜的法理。

“佛陀弟子”。在佛陀宣讲法理的时候，成为佛陀的有缘弟子。佛陀在因地积累资粮的时候，总会和无量无边的众生结缘。佛陀行布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧等等，一方面佛陀是在圆满自己的功德，一方面也是和众生结缘的过程。所以，我们自己在修行菩萨道的过程当中，一方面我们应该认认真真的去修布施、持戒等，因为不经由六度之道，自己内心当中的功德无法圆满；还有一个方面是，我们在圆满自己功德的过程中，要认识到这是在和众生结善缘，比如说布施，当我们把财物、精力、微笑

布施给众生的时候，其实也是和众生结了个缘。

佛陀在因地布施的时候总会发愿，比如布施了财物，就会说：现在我给你布施财物，满足你身体的需要；以后我要给你布施正法，满足你心灵的需要。所以，发愿特别重要，和众生结缘的时候我们也要这样发愿。不是单单把钱布施给众生，就圆满了布施，这只是所有布施的必要的一部分而已。布施要打破自己的悭吝，要放舍内心当中的执著，要通过布施圆满自己的功德，或者在布施的时候安住在三轮体空福慧双修，除此之外，其实还有一个作用、必要，就是在布施的时候要 and 众生结下很殊胜的缘。我们给他布施了东西算不算结缘呢？也算结缘，但是还是要随学佛陀发愿：现在给你布施这些东西，以后我要给你布施正法，让你从轮回当中获得解脱；现在我通过世间的财富满足你身体的需求，以后满足你智慧方面的需求；现在遣除你生活方面的贫穷，以后要遣除你圣法方面的贫穷。在这方面发很多的愿是非常重要的。

弟子在佛陀的愿力摄持之下，功德也不断地增长、圆满，最后成佛了。成佛之后，他的弟子所化因缘也成熟了，就会成为佛陀的直接所化，佛陀就给他们宣讲正法。要成为佛陀的弟子，其实也需要一定的因缘，我们要成为大恩上师直接所化的弟子，也是需要一定的因缘。现在我们能够成为大恩上师教法直接的所化，上师通过般若的甘露法门来满足我们的智慧需求，其实大恩上师以前在弘法利生过程中，肯定通过各种各样的方便和我们结下殊胜的缘分、发过愿。（当然我们没有神通看不到，但是可以推理出来。）我们自己也许发过愿、也许还没有发愿。总之，因为有以前善缘的缘故，成为上师弟子的关系，成为佛陀的弟子。

“修学彼”。弟子开始修学般若波罗蜜多为主的殊胜法要。

“现前所学”。如果认真修学之后就能现前所学。因为这个所学首先是佛陀自己证悟的；证悟之后通过语言、文字的方式留在世间；然后弟子就通过耳根、眼根、意根去接受这样的法要。首先通过听闻生起闻所生慧，然后通过思维生起思所生慧，再通过修行生起修所生慧。通过这样不断的闻思修，自己的相续当中也如是现前了这样殊胜的法要，所以说现前所学。

“如实说”，现前之后如实宣说。当然，现前是自己内心当中的福德和智慧因缘所导致的。如果弟子内心当中的福德因缘已经圆满了就可以成佛；如果只圆满一部分，有可能成为一到十地的菩萨，或者成为声闻缘觉的弟子。跟随他们自己的种姓力、福德和智慧的程度，有不同程度的现前，

现前所学之后按照自己的证悟如实地宣说。一般来讲，佛陀通过自己的能力可以把众生安置在佛位；初地菩萨通过自己的能力可以把众生安置在初地；声闻可以用自己的能力把弟子安置在小乘的声闻果位。所以如实的宣讲、如实的安置众生在暂时和究竟的利益当中。

“佛威力致非自力”。这一切都是佛威力致，如果佛陀最初不宣讲正法，那么这些弟子也没办法听闻，没办法听闻就没办法思和修、也就没办法现前所学，没办法如实地宣说。真正观察这个途径，完全来自于佛陀的威力，并不是他们自己的能力。当然，从暂时的角度来讲，可以说声闻和菩萨通过自己的能力现证了，但是从最根本的来源来讲，如果佛陀不出世，也没有佛法，也不会有三宝，也就不会有三宝的护持者，一代代的传承上师都不会有。如果没有传承上师把佛法传递下来，我们现在也学不到，没有接触正法的机缘。所以说这一切的一切来源于哪里呢？我们自己能够学习佛法，来自于传承上师的威力，传承上师们能够弘传佛法，来自于佛陀两千五百多年前在印度金刚座成佛，之后把法要传递下来。从这个角度来讲，一切都是来自于佛陀，有了佛陀才会有三宝、才会有我们现在修学佛法的机缘。

所以对于佛陀我们要非常地感恩，当然对于传承上师们也要非常感恩。根本不是我们自己的力量就可以遇到佛法的——我自己的福报大遇到佛法，然后我自己修学佛法，这是不可能的。如果没有佛陀、没有这些传承上师，我们根本没有办法接触到佛法，也没办法通过自力了悟佛法。我们要了知这一切都是通过佛陀的发愿、威力、事业才能显现，而不是通过弟子们的事业，要知道这一切的来源都是佛陀。

大恩上师也讲到，佛陀通过种种的善巧方便、种种的化身（工巧的化身或者直接殊胜的化身等等），开显众生的心智，显现让众生安乐的各式各样事物来利益众生。我们应该知道这一切都是佛陀事业的化现游舞：安乐方面是佛陀的加持，痛苦方面也是佛陀的加持，让我们知道世间的痛苦，知道必须要出离，还让我们知道安住在一切万法的空性当中、安住在光明的心性当中等等。大恩上师在注释中透露出来的意思是，如果自己具有佛法智慧的话，所见所闻所忆所触的所有东西都可以当成佛的加持，都是作为佛的一种提醒，提醒我们安住无常、安住正见、一切是痛苦的、一切都是空性的、反观自己的本性等等，一切都可以作为修行的助缘。

当然如果没有善根，不一定能够认识得到。所以大恩上师在这里面专门讲了一个很甚深的教言：当我们听到什么声音、看到什么事物或者很讨

厌某个东西的时候，都要反观自己的本性，其实这一切都是空性的游舞化现。哪里有什么真实存在的东西呢？如果把它执为实有，就会给我们自己带来很多麻烦；但是如果我们通过佛陀的智慧进行看待的话，这一切都会成为自己增上福德、增上智慧、增上空性的殊胜因。从这个角度来讲，一切都是佛陀的加持、佛陀的功德、佛陀的示现，一切都是佛陀的游舞，或者换句话说来讲，一切都是上师的游舞，在在处处提醒我们要安住在殊胜的正道当中。

这以上用了三个颂词宣讲了能说者佛陀的事业，也就是一切利乐的源泉就是佛陀，能说者佛陀的功德非常大，对我们恩德也非常大、他的事业无比广大。具有这样能说者的佛陀，所说的是什么呢？所说的就是般若波罗蜜多，一切万法的空性。这就是能说和所说，通过这个衔接我们就知道了。

第一品

丁二（所说法之自性）分二：一、所修之道；二、宣说道之果

前面讲的是能说者佛陀的事业，现在是讲所说法之自性。

到底所修的道是什么呢？就是这里面所讲的般若波罗蜜多或者六度之道。然后道之果呢？修了道之后一定会现前果，那么这个果的自性是什么？虽然现在我们可能离得果还早，但还是要先了解。因为了解了道之果我们才会觉得修持这种道是有利益的、有必要的；如果我们不提前知道这个果到底是什么，就会想投入了这么多时间精力，到底有没有必要？当我们看到果的时候，就会觉得的确是有必要的，哪怕舍弃自己的头目脑髓都要追求般若波罗蜜多。就像《前行》当中讲的常啼菩萨的公案，他老人家为了追求般若波罗蜜多，卖掉自己的血，把自己的骨头做求法的供品等，他觉得完全值得，为了得到这么殊胜的功德，无数次舍弃身体都是有必要的。

我们首先要知道这个果是非常广大，世间上任何一个所谓的果，都没办法和修持般若波罗蜜多之后所现前的果相比。所以在凡夫位很有必要了知这个道之果。

戊一（所修之道）分二：一、解说主要道般若，二、解说五种其余助缘（解说其余五度）。

所修的道归摄起来就是六度。在六度当中有一个主次之分，主要的就是般若波罗蜜多，相当于道般若；辅助的、次要的就是其余的布施等五度。

虽然是主次，但都是需要的，需要当中还要分主次。就像前面我们讲的一样，同样都是真正的人，但人当中也分主次一样，道当中也要分主次，主要道就是般若波罗蜜多，次要的道就是其他的助缘，即其余五度。五度要成为度，也必须依靠般若波罗蜜多，否则没办法到彼岸的；当然，如果缺少了其他五度，单单修般若波罗蜜多也没办法修圆满。因为没有强大的福报支撑，这么殊胜的法要在内心当中生起来也很困难，所以主次的道我们都需要修持的。

己一、（解说主要道般若）分三：一、略说；二、中说；三、广说。

“略说”就是第一品；“中说”，是第二品和第三品；“广说”是第四、五、六、七、八品。略说、中说和广说是从这方面来理解的。

庚一（略说）分二：一，详解所依法果；二，此品摄义。

辛一（详解所依法果）分三：一、行者身份；二、所修之法；三、宣说彼果。

其实这三个科判就解释了“所依法果”。“所依”是什么意思？就是第一个科判“行者身份”，这个行者就是所依。其实真正行者的身份就是菩萨，般若波罗蜜多直接的所化就是菩萨，其他声闻是间接所化，所以行者身份一定是发菩提心的菩萨。第二个科判“所修之法”是对应“所依法果”当中的“法”。第三个“宣说彼果”，就是“所依法果”当中的“果”。

“所依法果”就是“行者身份”、“所修之法”和“宣说彼果”。

壬一（行者身份）分三：一、证悟之差别；二、善知识之差别；三、菩萨之词义。

“善知识之差别”与“菩萨之词义”比较容易理解，分别讲善知识是什么样的，真正的善知识和邪知识的差别；菩萨是什么样的。

癸一（证悟的差别）分三：一、基无得之理；二、道无行之理；三、果不住二边之理。

证悟是对基、道、果分别的证悟。“证悟的差别”就是从基、道、果的侧面上不一样，但是本体来讲没什么差别。从般若波罗蜜多的角度来讲，证悟的是一切万法的空性，空性当中没什么分类，但是在世俗当中，可以

分基的本性、道的本性、果的本性。

“基”的本性是什么呢？基的本性主要是“无得”，本基般若波罗蜜多没什么可得的；然后“道”是没什么可行的，本来道是可以行持的，但是在胜义谛当中，道没什么可行的；果本来是可以住的，是可以得到这个果的，但此处的果不住二边。所以，从胜义谛的角度来讲，“基无得”、“道无行”和“果不住”。但是，从世俗谛的角度来讲，基是什么？是般若波罗蜜多；道是什么？行持六度；果是什么？得到色法二身等等。

子一、（基无得之理）分二：一、略说；二、广说。

最胜般若不可得，菩萨觉心皆不得，
闻此无痴不恐惧，彼菩萨行善逝智。

字面的意思，“最胜般若”在究竟本性当中是不可得的，“菩萨”、“觉心”也是不可得的。“闻此无痴不恐惧”，如果能够听闻到最殊胜的不可得的本性之后，没有什么愚痴、也不恐怖。“彼菩萨行善逝智”，这样的菩萨，就可以行持善逝的智慧。这是略说。

我们在学习般若波罗蜜多的时候，有一个非常重要的理念，以前学习过的道友知道，那就是分二谛。如果不理解二谛的思想，永远学不懂般若波罗蜜多，也学不了中观，永远会混淆其中的意义，把自己搞得头昏脑涨。

二谛就是世俗谛和胜义谛。龙树菩萨在《中论》中说，“诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。”这讲得很清楚：一切诸佛都是以二谛为众生说法的，第一个就是世俗谛；第二个就是第一义谛，第一义谛就是胜义谛。

首先有世俗谛，就是可得的蕴、界、处在世俗谛当中是有显现的，般若波罗蜜多、菩萨、觉性在世俗谛当中也是有的、一切的基道果在世俗谛当中都有它的显现、作用。但是在胜义谛当中，就是究竟的实相的层次、究竟的本性，这一切都是空性的，一切都是不可得的。

在《般若摄颂》当中，讲了很多“不可得”，但“不可得”当中又好像“可得”。这二者是什么意思呢？有些是安住胜义谛讲的，有些是安住世俗谛讲的。如果说“存在”、“可以得”，这都是世俗谛角度讲的；如果说“不可得”、“空性”，都是从胜义谛角度讲的。

现在我们必须了知，一切万法都有胜义谛和世俗谛两个层次。胜义谛就是究竟的层次——佛菩萨所证悟的状态，他们证悟就是证悟了胜义谛。

凡夫基本上是安住在世俗谛当中，我们要证悟胜义谛的话，必须要观察：现在世俗谛的本性到底是“有”还是“没有”？还是“亦有亦无”？还是“非有非无”？“四边”都要做详尽观察。观察完之后，“有边”也没有，“无边”也没有，“亦有亦无”也没有，“非有非无”也没有。这个时候就知道：其实世俗谛显现的一切法在究竟的本性当中都是不可得的、都是空性的。这个时候从见解上就趋入到了胜义谛。

首先是从见解上要认识到，现在所显现的一切在究竟上都是空性的，为了要证悟空性，我们要观修一切都是空性的，这个叫做正所缘，就是一切万法都是空性的，这种本性要不断地观修、不断地抉择。越观修越趋近它的本性，因为越观修，我们内心当中的执著就越少，执著越少就越能够趋入到它的究竟本性中。所以首先是正所缘，必须要观察一切万法的本性。

其次还需要其他一些助缘。一是要积累资粮，通过修曼扎、修其他的世间福德等等，积累广大的福德。二是要忏悔，即平常要忏悔我们无始以来所造的罪业。因为罪业的本性它会显现痛苦的果，这是它的第一个作用；第二个作用是障道，它会障碍我们修持空性之道。所以，不管是为了避免我们下一世堕恶趣，还是避免以后不受痛苦，都需要忏悔；另一个很关键的问题是为了消除掉障道的因缘，必须要修忏悔，这是非常有必要的。

最后，还需要通过信心来祈祷上师三宝。正所缘有了，集资净障也做了，祈祷上师的加持也有了，像这样多管齐下的话，我们的心慢慢就会转变，就会安住在实相当中。刚开始是总相上相似地安住，逐渐就会变成真实地安住，最后就变成触证，真正的亲证法性，有这样一个过程。

现在很多道友所做的是第一步（当然我不敢说所有的道友都在第一步）。第一步就是认识胜义谛。现在我们自己是处在世俗当中的，有可得的，但是世俗谛当中的本性，到底是怎么样的？我们就要去抉择胜义谛的本性。所以学习中观分世俗和胜义特别重要。不单单是这堂课讲了这个问题，后面每一堂课，每一个颂词都有二谛的思想。所以我们经常会强调、提醒大家：这个是胜义谛，胜义谛当中是没有的；这个是世俗谛，世俗谛当中有。这方面我们需要了解。

此处讲到了抉择“基”，基是远离一切本性、远离一切自性的，即“基无得”。

首先“最胜般若不可得”，最殊胜的般若波罗蜜多的本性，究竟来讲也是不可得的。当然从一个角度来讲，我们要学习般若、现证般若；但从究

竟的本性来讲，般若波罗蜜多自己的本性也是不可得的。为什么不可得呢？因为从地点、时间、补特伽罗的身份等方方面面抉择的时候，都是不可得的。

从地点上讲，般若波罗蜜多存在于什么地方呢？如果说存在于书本上面，书本是存在的吗？我们观察的时候，这个书是一页一页的纸、一个一个的字，然后白的纸和黑的字组合起来的，每个字也是一笔一划组成的，纸是很多微尘复合起来的等等。当我们真正分析的时候，其实安住般若波罗蜜多的法本也好，或者最早佛讲解般若波罗蜜多的地方也好，都是了不可得的。所以，从地点来讲，般若波罗蜜多的地点也不存在。

时间方面也是不存在的。到底是过去、现在还是未来？过去、现在、未来，其实也是在色法、心法上面安立的。如果有色法、心法就会有时间；如果色法、心法不存在，时间也不会有。（后面我们还会抉择色法、心法不存在的道理。）时间是观待而安立的，不是真实的。

然后补特伽罗的相续也没有。补特伽罗是众生，是身心五蕴组成的，色受想行识五蕴其实都是不存在的。（下面的颂词也会抉择）

地点、时间、补特伽罗的相续都没有的话，最胜的般若波罗蜜多安住在哪里？什么时间安住的？在谁的相续中安住的？都没办法安立。这就是“般若不可得”。

其次“菩萨”不可得。菩萨就是觉悟的心识，或者说是勇猛的心识，因为菩萨上求佛道的心很勇猛，下化众生的心也很勇猛。菩萨安住的时候，世俗谛中是以身心五蕴作为显现的载体，但是身心五蕴到底存在还是不存在？身心五蕴其实是不存在的。身心五蕴不存在，所谓的菩萨也没办法安立。菩萨也是缘起和合的一种状态，只要是因缘和合的法没有一个是具有自性的，所以菩萨也没有自性。这是菩萨不可得。

然后是“觉心”不可得。觉是觉悟的意思，即菩提，觉心就是菩提心。这个地方的菩提心主要是指胜义菩提心。胜义菩提心能不能得到呢？也得不到。因为胜义菩提心是观待了世俗，有了世俗就有胜义，没有世俗就没有胜义，而一切的世俗法都是假立的，那么胜义的菩提心也是不存在的。虽然从世俗当中说，胜义菩提心的本性是可以现前的、现证的、力量功德巨大的本体，但是在究竟本性当中，远离一切边的缘故，没有任何的边执，所以没有办法安立实有的觉心。所以说“觉心皆不得”。

抉择了般若波罗蜜多不可得、菩萨也不可得、胜义菩提心也不可得，

那么这就是胜义谛当中的究竟本性。

“闻此无痴不恐惧”，如果一个菩萨听闻到了般若不可得、菩萨不可得、觉心不可得的法语之后无痴不恐惧。

“无痴”是没有安住在实有状态当中，痴主要是实执。如果觉得一切万法的本性就是这样，没有实执，像这样就没有愚痴心。有了愚痴心，他就会认为一切都是实有的，法性是存在的，我要现证它；菩萨是存在的，我要成菩萨；究竟的菩提心是存在的，我要度众生；这些都是存在的。现在听佛说一切都不存在，这时候因为愚痴执著实有的缘故，他就会产生很大的恐怖。以前佛在世的时候有一些小乘声闻的根器，听到般若波罗蜜多的时候接受不了，有的口吐鲜血而死亡，生邪见堕落。

有一部分众生乃至后世的有些弟子，听闻般若波罗蜜多思想的时候，觉得非常可怕，恐怖，继而诽谤大乘不是佛说的。因为他们认为：“本来佛是存在的、众生也是存在的、众生的痛苦也是存在的，因果是存在的，现在居然在《般若经》当中讲，这一切都是不存在的，这绝对不是佛说的。”就开始生起极大的恐怖心去诽谤，就开始造很大的恶业。所以在《大乘经庄严论》《宝鬘论》《智慧品》当中都有辩论“大乘是不是佛说的”，辩论的焦点其实就在空性上面。因为以前认为万法都是有的，现在说没有了，他就会产生很大的恐怖心。然后就把《般若经》说成是魔说的，不是佛说的，开始诽谤大乘法。

有一部分众生听了空性之后，诽谤倒是没有，但是因为愚痴，对空性没有正确的了解，错误的从词句上理解：因果不存在，我就不需要守持因果了；道不存在，我就不需要修道了；菩萨不存在，我就不需要成菩萨了。既然说般若、菩萨、觉心、因果什么都不存在，那就可以随随便便行持恶业了。”他从这个角度否认一切因果，这是堕入另外一边。

不取舍因果是造大恶业，诽谤空性的经典，也是造大恶业。如果不正确通达空性的话，空性甘露就会变成毒，所以我们必须要正确通达空性。

“彼菩萨行善逝智”，如果有善根的人，听闻了空性无痴不恐惧，“彼菩萨”，这样的“菩萨”就是上根利智的人，他能够接受最殊胜的般若波罗蜜多。“行善逝智”：“善逝”就是佛，行持善逝智就是追求佛智，开始行持能够得到佛智的福德和智慧，或者说是方便和智慧，或者说修持世俗和胜义的修法。菩萨安住在世俗谛当中如梦如幻的存在，胜义谛当中一切了不可得的状态中去行持善逝的智慧，不堕于两边，在究竟的胜义谛当中是空

性，但是在世俗谛当中还是要行持。在世俗谛当中行持的时候，没有任何的实有执著，安住在三轮体空的状态当中去行持。他非常通达这个道理，真实地走在了正确的菩萨道上，行持了真实的佛陀的智慧的因。

佛陀在因地的时候也是因为听闻空性无痴、不恐惧，行持菩萨道的缘故，最后得到了佛智。所以后代的菩萨们如果听闻了空性，没有愚痴心，能够完全接受，以正确的方式理解空性，不恐惧，然后行持的话，也可以成佛。这其实告诉我们，我们要成佛的话也必须走这条路。对于空性方面要产生很大的欢喜心，不要通过愚痴心生恐怖，继而诽谤，这是要远离的。如果我们听闻了空性之后能够接受，进一步的把它深化——在世俗谛和胜义谛二者都不偏废的状态中去行持殊胜的般若波罗蜜多，这方面是非常重要的。

一切万法在世俗谛当中是存在的，但是在胜义谛当中都是假立的、是空性的。胜义谛当中不存在，不等于世俗谛当中不存在，全知麦彭仁波切也讲过：在世俗谛存在的不等于在胜义谛当中有；胜义谛当中不存在的，不一定在世俗中没有。这二者如果掌握之后，我们就知道，该行持的要行持，该发心的要发心，该修空性的要修空性。但是在修的过程当中，我们要知道能修者我、所修的法在胜义谛当中都是无自性的。因为无自性的缘故，它就可以相应于实相，因为无自性去行持相应于实相。如果说一切万法本来是无自性的，然后你自己行持的时候安住于有自性，这样当然就没有相应于实相，你这样的修法就不会成为非常殊胜的修法。这方面我们要了解，以上是略说。

丑二（广说）分二：一、所知对境不可得；二、有境智慧不可得。

这两个科判，一个是从“所知对境”角度来讲的，一个是从“有境智慧”也就是从能知的有境方面讲的。这个“智慧”其实就是能知，就是“有境”。有境是什么意思呢？就是有彼对境，能够了知对境的心识就叫做“有境”。“对境”是与有境相对的，所了知的、所观待的境就叫做对境。比如，我们自己的眼识是有境，所看到的瓶子、柱子，就叫做对境。能看和所看，能知和所知，即有境和对境，从这个方面可以了解。

寅一（所知对境不可得）分二：一、意义；二、比喻。

卯一、意义：

所知对境不可得是怎么样体现的呢？

色无受无想行无，识处纤尘亦非有，
不住万法无住行，无取获诸佛菩提。

色受想行识叫做五蕴，“色无受无”乃至“识处”无，“纤尘亦非有”，就是连一点点灰尘的自性都不存在，完全不存在，这就是讲五蕴都是空性的。“不住万法无住行”，菩萨的心不住于万法，但是，于不住万法中无住而住、无行而行，就是在不住当中去行持一切善法，内心不执著一切法而去行持一切万法。“无取获诸佛菩提”，在没有任何执著缘取的状态中，获证佛菩提果。看起来是矛盾的，其实根本就不矛盾。这也是佛陀为了打破我们的执著，告诉我们一个善巧的修行方式。

首先第一句、第二句讲到了五蕴本空的道理。《心经》开篇就讲到了五蕴本空，“色即是空，空即是色，色不异空，空不异色。受想行识，亦复如是。”这就讲到了五蕴本空，观察五蕴的体性都是空性的。“色受想行识”其实就是佛法术语当中讲的五蕴，如果归纳起来，用我们平常用的白话的表示方式就是身心，五蕴把身和心都包含了。但是，身还不能完全包含色，因为色分两种，一个是外在的色，一个是内在的色，内在的色就是我们身体。如果单独从我们自相续来讲，身心可以包含五蕴。

五蕴中的第一个法“色”是属于物质；受、想、行、识这四种叫做四名蕴，是属于心法的自性，其中受、想、行这三种是属于心所法，识是属于心王，行蕴中还包含不相应行。总的来讲，五蕴中包含色法，心王和心所。

下面我们简单介绍一下五蕴。

第一个色蕴。五蕴当中的“蕴”字是什么意思？“蕴”就是集聚的意思，很多不同的法集聚在一起叫做蕴。它是分类集聚的，很多的“色”集聚在一起叫色蕴；各式各样的“受”集聚在一起叫受蕴；很多的“想”集聚在一起叫想蕴；很多的“行”集聚在一起叫行蕴；很多的“识”集聚在一起叫识蕴。色蕴就是很多色法的集聚，有过去的色法、现在的色法、未来的色法、粗大的色法、细微的色法等等，有很多的色法。

大概来讲色分十种。（有些地方分十一种，但此处我们讲十种色。）十种色当中的“眼耳鼻舌身”是从五根的自性来讲的，我们的眼根、耳根乃至身根，这就是五种内色；然后“色声香味触”是五根的对境，即五境：眼根的对境是色，耳根的对境是声音，鼻根的对境是香，舌根的对境是味，身根的对境是触。“色声香味触，眼耳鼻舌身”，总共加起来有十种色。有

些地方加了无表色，但无表色是有争论的，大乘当中也可以不安立无表色，只安立这十种色法就可以了。

这十种色法其实是“色无”，在究竟的胜义谛当中，色蕴的自性是空性的。为什么是空性的？因为它是由很多支分组成的。比如说我们现在的身体，这个身体好像是一个身体，它是“一”的自性。但是这个所谓的“一”个身体，它是由很多各式各样的部分组成，头发、皮肤、眼根、耳根、手脚、内脏等等很多色集聚在一起，这叫做一个身体。所以这个身体是假立的。为什么是假立的？因为它是由很多细小的法组成的，很多分支组成的整体是假立的一种状态。然后再往下分，头变成一个整体了，它也是由很多分支组成的，乃至分到最后的时候全都是微尘，微尘再观察的话也是空性的、无自性的。所以说表面上看起来世俗谛当中的色蕴是存在的，但是在究竟法性当中它是空性的。

第二个受蕴。基本上来讲有三种受：苦受、乐受和舍受。平常我们讲头疼、肚子疼，这都是苦受；乐受就是我们很快乐；舍受就是不苦不乐的状态。其实我们有很多种受，比如苦受就有很多种：通过天冷、天热、潮湿、干燥、失眠、饿肚子、吃得太多等等引发的苦受等等，太多了！有各种各样的苦受。乐受也是一样，可以类推很多种乐受：看到一个好的景色时引发的乐受，或者自己今天中午饭吃得很好的乐受等等，乐受也非常多。以此类推不苦不乐的受也非常多。

从受开始就是心法了。我们能够感受到的粗大的受，它是由很多刹那微细的受组成的，所以它也是很多部分组成的缘故，它是无自性的。还有一种观察的方法：受也是因缘和合的法，是因缘和合的缘故，受就是无自性的。龙树菩萨也说：“未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。”没有一个法不是从因缘生的，所以没有一个法不是空性的；只要是因缘和合的法周遍是空性的，都是无自性的，没有一个是具有自性的。那受是不是因缘和合的？受绝对是因缘和合的，我们内心当中有心识，再加上外境，再加上非理作意，和合起来就觉得有乐受、有苦受。所以这个受也是因缘和合组成的缘故，是无自性的。

第三个想蕴。“想”为能取相，想的法相就是能取相。不管是我们的分别念想：这个是黄色的，或者是红色的；还是我们在现量中自相当中取相：这是一个什么相？这是一个人——张三李四等等。这些都属于想蕴。想蕴也是因缘和合的，所以它也是无自性的。

第四个行蕴。“行”为能造作，能造作的法，能够造业的都是在行蕴当中。行蕴当中包含了很多心所法，有些地方讲四十六种心所，有的讲五十一种心所等等。受和想也是心所，但是受和想有单独作用的缘故，单独拿出来，叫受蕴和想蕴。其余所有的心所法都包括在行蕴当中，所以行蕴是很多心所法的积聚体，它也是属于因缘和合的缘故，行蕴也是无自性的。

第五个识蕴。识蕴就是心王，按照小乘等共同乘、中观宗的观点，心王就是讲六识处。六种识就是从眼识到意识，按照唯识宗有八识、七识的观点。但是不管六识也好，还是八识也好，它都是识的自性。眼识也有很多种，有看柱子的眼识，有看瓶子的眼识，看花的眼识，看云彩的眼识，看人的眼识等等，眼识也是缘起法，也是空性的。因为第一要有眼根，第二要有光明，第三没有阻碍，第四要有对境，比如门、窗这些对境要现前，所有的因缘和合显现一个眼识。所以眼识既然是因缘和合的法，它就是无自性的，不可能有自性。所以这是“识处纤尘亦非有”，一点点的本性都没有，全都是空性的，五蕴全部都是空性的。

五蕴代表什么呢？其实五蕴是代表一切的有为法，此处是以五蕴为例（很多地方都是以五蕴为例），一切有为法全部包括在五蕴当中。一切因缘和合的法都是有为法，其实众生所耽著的的就是有为法。尤其耽著五蕴当中的色，眼睛所看到的色是最粗大的，它最能引发我们各式各样的分别念和烦恼。

所以，有些大德破色蕴特别广，其它的受想行识破得略一些。如果五蕴一破，所有的有为法抉择为空性，那么观待有为法的无为法，也没办法安立有自性。因为一切法都可以包括在有为法和无为法两种法当中。无为法是观待有为法才能安立的缘故，所以有为法一破，无为法也不需要破了，自然而然就可以抉择为空性。有为法、无为法都空掉之后，就没有一个法可以安立了。因此很多大德花很多笔墨重点抉择五蕴空。

“不住万法”，因为万法都是有为法，有为法可以包括在五蕴当中，所以既然五蕴“纤尘亦非有”的话，那么万法就不住了——不住万法。“不住”的意思就是没有一个实有的本体可以安住，全都是空性的缘故。万法的本性有什么可以安住的呢？没有自性，没有实体可以安立住，所以叫“不住万法”，

菩萨的心识不住万法，无住当中即于空性当中可以行持善法。我们会不会认为既然是空性就什么都不做了，也不用修行了？这绝对不是空性的

意思。空性的意思只是说，我们在行持的时候，不要认为这个法是实有存在的，不要认为这个法是有自性的，因为认为法有自性和法的本性根本不相合，二者之间不是相应的本体。所以我们要在胜义当中抉择一切万法不住，但是在名言谛当中还是要行持善法，在行持善法当中应该无住而住，无行而行。

比如说我们在布施的时候，能施、所施和施物三轮体空。虽然是三轮体空，但是我布施给对方的布施行为还要做，正在做的时候安住空性。如果做布施的时候，认为我们今天做的这个布施很伟大，或者我认为“对方很可怜，他是存在的”，然后给他做布施。虽然有功德，但是这种功德就被我们实有的执著所局限，它就变成了不相应法性的一种善法，就变成了杂了分别念、杂了实执毒药的善行，这个善行就不清净了。既然善行不清净，那么这个不清净善行的因，能不能得到清净的解脱果呢？不能得到。为什么呢？因为解脱果很清净，既然解脱果很清净，因也必须很清净，因和果之间才能相应。但是现在因是杂了毒的，被实执染污了，它是不清净的因，不清净的因要得到一个清净的解脱果，因果就不相顺了，这是不可能的事情。

我们要得到一个清净的佛果，反过来讲，这个因也要很清净。做布施的时候，不能够有吝啬心，必须把这种不清净的因素拿掉。“我的确没有吝啬心，就是想要帮助众生、利益众生。”这个心就是一种清净心。但是这种清净心还不够，这只是一个层次的清净心。还有另外一个层次的清净心，是什么？就是破除实执，必须把实有的执著打破。因为认为我是实有的，对境也是实有的，布施的功德也是实有的，就和究竟的本性不相顺、不符合，所以它就是不清净的。所以我要安住在三轮体空当中布施：第一，我悭吝的心没有了，这方面的毒已经拿掉了；第二，我安住在三轮体空当中，实执方面的毒也拿掉了。这样再行持布施的话，就随顺法性安住，因是绝对清净的因，所以果肯定是清净的。

我们每次做布施都要这样行持，做持戒、安忍也是如此。因为单单凭着一次布施是成不了佛的，只不过这一次的布施是很清净的。必须要反复做很多次来累积清净的善根，累积到一定的量的时候，就可以真正的现前果。首先现前初地的果，之后再现前十地的果，然后再现前佛果。而现前菩萨果、佛果说明所有的因都是清净的。

要让因清净，必须灭掉不清净的部分，就是杂毒的部分。杂毒的部分就是六度的违品，分别是悭吝、破戒、嗔恚、懈怠、散乱、邪慧。我们在

做六度的时候，首先把这些粗层次的东西、属于烦恼障的不清净的东西全部去掉。去掉之后，如果你有三轮的执著，这是更深层次的一种执著，它也是不清净的，所以这时候要安住三轮体空，把这一部分的实执也去掉了。既没有六度违品的悭吝，也没有三轮的执著，你布施的善根就特别清净。如果在这样的状态下行持三个无数劫，那你就可以成佛。

为什么很多地方都告诉我们要“无住而行”，也就是说“应无所住而生其心”？我们在做布施的时候也是这样的，要安住布施本体空去做布施。它的原理就是去掉不清净的成分，让我们所修持的成佛的因特别清净，彻底相应于佛果，相应于实相，只有彻底相应于实相去做，才能成为非常殊胜的成佛因缘。这是“无住行”。

“无取获诸佛菩提”。“取”即缘取，缘取就是执著。在不执著佛果的时候去修持佛果、去取证佛果，这个看似矛盾，其实是不矛盾的。在很多修法窍诀当中讲：“如果我们要成佛，必须要打破对成佛的执著”。也就是说，如果我们想成佛，觉得这个佛是存在的，佛果是存在的，我一定要成佛。如果你按照这样的心态去做，当然成佛的一个因素——希求佛果这一点是具有的，但是这样的心态能不能成佛呢？这样的心态根本成不了佛。

为什么成不了佛？因为佛果是无执的自性，你现在的心是有执的自性，一个有执自性的因，没办法获得一个无执自性的佛果。所以，一方面我们想要成佛，一方面要打破对成佛本身的执著，也就是成佛者我、所成的佛、成佛的道本性都是空性的。只有在本性空性的过程中行持，佛果才会现前。否则，你安住在有“实有佛果”的分别念当中是成不了佛的。为什么呢？佛果是无分别智，而你现在这个是分别心，分别心是染污的，而佛果是清净的，如果你不抛弃这种修法的因的话，你永远成不了佛。

所以，“无取获诸佛菩提”，安住在对佛果没有任何执著、没有任何缘取的状态当中，去修持成佛的因缘，这个时候才相应于真实的佛果。

今天我们就学习到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第3课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜的法要——《般若摄颂》。《般若摄颂》是宣讲甚深的般若波罗蜜多，它分了两个方面，前面我们讲过，一方面是直接所诠义——空性，主要是龙树菩萨为主的菩萨们通过造《中论》等论典来开显的；另一方面是修证的次第，主要是弥勒菩萨造《现观庄严论》来开显的。现在我们学习的是以空性为主要所诠的注释。

现在宣讲的的是“基无得之理”当中的“广说”，广说当中对于所境安立空性，对于能境也安立空性。对于所境安立空性，前面我们已经讲了色受想行识这一切的所境法，不管怎么样观察，它的本性都是空性的。

般若波罗蜜多意义非常深，不好懂，它是一切诸法的究竟本性、实相。众生无始以来安住在现相当中，安住在色受想行识、二取分别念、三轮执著当中，而空性、中观、般若、实相等等不是一般凡夫人的分别念的境界，通过二取、三轮执著是无法获得的。如果以前没有在诸佛菩萨或者上师面前听闻空性的意义，通过我们自己的能力想要了知般若法门是不可能的事情。要学习空性，如果我们自己的福德欠缺一点点，或者自己信心不够的话，要很快趋入般若波罗蜜多，的确是有一定的困难。

在《般若经》及很多论典当中讲，需要针对法器宣讲般若波罗蜜多，如果不是空性法器，可能听闻之后不但没有意义，反而会产生邪见，失去它的重大意义。一般来讲，如果听闻空性非常欢喜，就说明他内心当中有空性的种子。

对于学习空性有几种观点。第一，必须要诚信业果不虚。在学习空性之前，首先必须要诚信业果不虚——名言谛当中的善因善果、恶因恶果、轮回的因轮回的果、解脱的因解脱的果等等完全不虚耗，是非常正确的。想方设法要对这些道理产生定解，在此基础上才能够接触空性的教法。因为在《般若经》及很多论典当中都讲到“因果是空性的，是不存在的。”但

是在讲空性的时候，不会每一句都讲“在实相当中不存在，在胜义当中不存在”，有些时候直接就讲“众生不存在，佛不存在，因果不存在。”等等。一般的众生，如果对于因果不虚的道理没有产生诚信，听闻这种教义的时候就会产生邪分别，产生妄念，导致没有办法正确地接受空性的教义，没有办法趋入也就没有办法缘它产生巨大的功德。

所以，首先要对业因果不虚产生定解，之后再进一步宣讲：其实在世俗谛当中，业果不虚有它的显现和作用，是如如在运作的，不虚无的；在胜义谛究竟的层面上，业因果这些诸法其实是不存在的。如果有了基础，再分别：因果不虚是在名言当中，它显现的作用是如如不虚的；在胜义谛究竟的空性当中，它是不存在的。这样分析之后，一下子就可以把意义搞清楚，在实践因果的时候，对于该做的善因、该舍的恶因都会如理地去取舍，然后在胜义谛当中，安住一切万法空性。

第二，以逐渐修学的方式。如果我们没有达到《入中论》等论典当中所讲到的，听闻空性之后有一种强烈的反映，没有表现出很有善根的样子，就应该以逐渐修学的方式。如果今生当中听闻到空性的词句，像六祖听到《金刚经》的词句一样，马上就有一种悟入，当然是前世的一种宿因。还有一些人听到空性之后非常欢喜，也是前世的宿因。如果没有这些宿因怎么办呢？是不是就代表不能够学空性？也不是。佛陀会指引这些众生从基础的法要——暇满难得、寿命无常开始学起。对于一切万法在外境当中是粗大的无常，比如说世界的变化或者众生生际必死等，对这种粗大的无常首先引导做观察，然后进一步安立细无常。通过修持前行的法要，对于无常的道理由浅至深有所通达、悟入的时候，再给他讲空性，就比较容易理解。因为细无常已经抉择到一切诸法正在安住的时候，其实内部在刹那刹那生灭。如果内心当中有了细无常的见解，再在这个基础上抉择空性，就比较容易通达，因为他的心识已经微细到能够接受空性的程度。

第三，对于自己的上师有信心，能够依教奉行。这也算是一种法器，因为他对上师很有信心，相信上师的金刚句，上师就会引导他逐渐对空性产生一定的定解，知道空性是很甚深的境界，不能够诽谤，要积累资粮，清净罪障，要经常性地恭敬般若波罗蜜多的经典，发愿通达。他如果依教奉行，内心当中也能够逐渐悟入般若波罗蜜多。

对于趋入空性教义的次第，经论当中也有不同的阐释。对于我们来讲，如果能够听懂、通达是最好的，如果实在没办法搞清楚的话，不要诽谤，然后发愿以后一定要通达这样甚深的教义。为了达到这个目的，经常性地

发愿、回向、积资净障，顶礼、供养般若的经论，这方面是非常重要的。

我们现在在讲“所知对境不可得”，抉择所境空性，其中的“意义”已经讲完了，今天讲“比喻”。

卯二、比喻：

如遍行派之具鬘，慧观无缘灭蕴得，
菩萨通晓如此法，不证涅槃彼住智。

比如说有一个遍行外道叫具鬘的人，他通过自己的智慧观察到只有佛法当中才有解脱道，所以在释迦牟尼佛面前求了无我的甘露法要，他通过观修证悟了没有任何所缘的境界，证悟了无缘之后灭蕴，就是灭除了一切的近取诸蕴，得到了殊胜的解脱——涅槃。这是一个比喻。

同样的道理，“菩萨通晓此法”，如果菩萨能够通达一切万法空性、无自性的法要，“不证涅槃”，他不会证悟到相应于小乘的涅槃当中，“彼住智”，菩萨就会不住涅槃而住在远离二边的智慧当中。

“比喻”主要是针对前面的“意义”，前面直接的所诠：色受想行识五蕴都是空性的，如果我们通达了空性就会得到殊胜的证悟。那么讲个比喻或者说例子来说明。

在释迦牟尼佛时代有很多的外道，有些外道有一些善根，善根苏醒之后开始接受佛陀，然后通过佛陀的教化得到了解脱；有一部分外道，善根暂时没有成熟，即便是碰到了佛陀，也是经常性地生邪见，有的死时发恶愿；有些既不生信心也不诽谤。各式各样的情况都有。

有一个外道叫做具鬘又名左扬，首先他是在自己的教法——遍行外道当中观想有我的教义，但是观察了很长时间之后，内心当中的烦恼没有减轻，更没有灭尽。然后他自己经过一段时间的慧观，即通过他自己本具的智慧观察，观察到释迦牟尼佛在世，释迦牟尼佛所讲的殊胜的法要是解脱道，观察到之后趋向于佛陀跟前。（他通过自己的智慧观察叫做慧观。）

他还是很幸运的，有很大的善根。有些人有宿世的善根，但是因为一些错乱因缘的缘故，暂时地转到了外道当中，虽然转到外道当中，第一个他还是比较公正的，第二个他具有一定的慧根。有善根又很公正的缘故，他通过对自宗教义和他宗教义的观察，之后以自己的智慧来做取舍。这个外道就是通过自己的智慧观察到释迦牟尼佛所讲的法要是解脱道，而在自宗的教法当中，所有的条件具足的情况之下观修很长时间，没有得到压制

烦恼之道。其实这就是有善根的表现，就好像当年释迦牟尼佛他老人家经历的六年苦行。他出家之后，也去寻访了很多外道的导师，有些叫他修持无所有的禅定，有些叫他修持非想非非想的禅定，他很快就修到了无所有定、非想非非想定。但是修完之后，他反观自己的烦恼还是存在的，还是没有真正地获得觉悟，就把这些舍弃掉了。这些具有利根的外道，他也是有一种观察的能力，类似于佛陀当年的行为。

叫具鬘的外道按照自宗的教言虽然如理如是的观修，但是也没有达到目标，观察教义似乎也没有解脱之道。所以到了释迦佛面前，释迦佛观察他的根基知道他是一个法器，就给他宣讲了无我空性的道理，他自己通过观修无我空性之道，不断地修持的缘故，完全证悟无我，证悟无缘也就是没有任何所缘的智慧。所缘是什么呢？所缘就是我们所执著的法——色、受、想、行、识这些，其实这些色、受、想、行、识的法本身没有什么所缘。无缘并不是指没有缘份的意思，缘是缘取的“缘”，就是执著的意思，就是所缘的境没有真正可执著的本体，本性都是空性的。

他自己通过这种很清净的观修之后，通过无缘的智慧完全摧毁了烦恼，所以“灭蕴”，通过近取因——烦恼显现的五蕴被摧毁，之后“得”，就是得到了涅槃。灭掉五蕴和得到涅槃一个是断德、一个是证德，“灭蕴”是断德，“得”就是证德。他自己通过无缘的智慧该断的断了，该得的得到了，这个时候就获得了解脱果位。

佛陀已经观察到所有一切过患的根本就是我执，就是执为有我的缘故，因为在有我的情况之下，不管修行任何法，都可以和“我”并存，乃至有些地方讲，观修慈悲心的时候，慈悲都可以和萨加耶见我执相应，都可以并存的。“我”的正对治是什么呢？就是无我，无我见就是“我”的正对治，必须要修无我才能够把“我”灭尽。否则，如果存在“我”，然后去观修慈悲、观察其他的法，不是直接对治因的缘故，修很长时间之后还是没有解脱道。因此佛陀一方面告诉我们修持慈悲这些助缘，一方面告诉我们要修无我空性。

“无缘”其实就是无我空性，没有什么可缘取的。对于“我”没有什么所缘取的，为什么呢？因为“我”本来就不存在，如果“我”存在，那就可以缘；如果“我”不存在也没什么缘的。色、受、想、行、识这些外境法如果存在就可以缘取，不存在也没有什么可缘取的。所以，一切万法本来安住在无缘状态当中，相应于这种状态去观修就可以获得无缘的智慧。无缘的智慧得到之后，第一灭蕴、第二得涅槃。

灭蕴可以从两个方面理解，一方面是指灭掉对蕴的执著，蕴虽然显现，但是知道它是空性的，就灭掉了对蕴的执著；一方面是真实的灭蕴。为什么叫真实灭蕴？因为所谓的蕴本来就是业惑形成的假相，就像梦中的色、受、想、行、识一样，本来就不存在，当我们证悟空性的智慧圆满了，蕴也会消亡。大乘当中了知蕴是客尘、空性，最后得到佛果的时候蕴会消亡；小乘当中如果获得了无余涅槃，不单单是蕴上面证悟无我，蕴本身也会灭尽，小乘叫灰身灭智，就是他的身体和智（智是心识方面的，身体是属于色蕴方面的。）即身心二者在入无余涅槃的时候都会无余灭尽。所以从这个角度来讲叫做灭蕴，“得”是从小乘的角度来讲可以得到涅槃。

此处以一个比喻来说明，如果通达了对境空性，是能够让我们断除烦恼，然后获得涅槃的。

对境和有境之间其实是有关系的，如果通过修行空性、中观证悟对境法空性，那么怎么样让我们自己的心也证悟空性呢？其实能取的心和所取的空性、能缘的心和所缘的对境二者之间是相互观待的，有很深的联系。平常我们执著实有，觉得瓶子、柱子、感受、行等等都是实有的，为什么会认为这些是实有的？其实我们就是执著外在的境是实有的，所以我们的心才会产生实执。实执是一种执著的状态，主要是我们内心的一种感受。所执著的是什么？心所执著的就是色法，瓶子、柱子是实有的，等等。二者之间就是这样联系的。

当我们认为外境法是实有的时候，我们能境的心就产生了实执。怎么样才能够把内心的实执灭掉呢？当我们通过理论观察之后，抉择所执的对境是空性，瓶子在显现的当下就是空性的，那么同时在我们内心当中就产生了空性见。当我们证悟了瓶子是空性的时候，内心当中认为瓶子实有的执著也就消亡了。此处主要是通过知道了所知境空来息灭能执的执著，能执和所执之间有这样的联系。

所以有些时候是通过观察外境空性来息灭能境的执著，有些时候是通过观察能境的执著来息灭对外境的实执，如果能境的心已经是空性的，那谁去执著外境法是实有的呢？所以在《般若经》等很多中观经典当中是两方面都观察，如果是利根者，知道所境是空性，能境也就空性了，不观察都可以，但是因为众生的根基各式各样，有些时候需要首先观察所境，再观察能境，两方面都观察完之后，就没有什么可执著的了。此处也是说“慧观无缘灭蕴得”。

“菩萨通晓如此法”，如果一个修持大乘道的菩萨通晓了般若般罗蜜多，通晓了对境无实有的法义，“不证涅槃”，那么他就不会证悟小乘的涅槃。涅槃其实叫做寂灭，平时我们讲圆寂，就是圆满寂灭的意思，圆满就是圆满功德，寂就是寂灭过患，圆满了功德、寂灭了一切的过患叫圆寂、涅槃。我们知道涅槃分了一种，一种叫小乘的涅槃，一种叫大乘的涅槃。又都分有余涅槃和无余涅槃。有余涅槃是已经灭尽了烦恼，但是有漏的身体还没有消尽，余就是剩下，还有剩下的有漏的色身。无余就是没有剩下的了，小乘彻底地入到无余涅槃的时候，就叫灰身灭智，没有剩下的身体。

因为小乘的行者对于三有轮回特别厌离，非常想要很快地获得究竟的安乐、究竟的寂灭，只要能够脱离轮回怎么样都行，所以他自己开始修持涅槃道。按照小乘自宗的观点，当有情修持小乘法要到达了无余涅槃的时候就灰身灭智——他的身体消亡了，他的心智也没有了，这个时候就纯粹地安住在了无余涅槃当中，就相当于这个有情从法界当中消失了，从彼时起整个法界当中就没有这个有情的名字、本体，什么都没有了，他就真正的安住在涅槃状态当中。

按照小乘的观点，他如果安住在涅槃当中，是彻底地厌离世间，彻底舍弃世间，所以他不会再做利益众生的事业，也不会为了利益众生去奋发。针对大乘道来讲，菩萨知晓如此法之后不证涅槃，他不会证悟小乘的这种涅槃。在大乘的教义当中讲二边，一个是小乘的寂灭涅槃的边，一个是三有的边，普通的众生安住在三有轮回的边，耽著轮回当中的色声香味触没办法解脱，二乘声闻缘觉是耽著于涅槃寂灭的边，一个是特别耽著轮回的受用，一个是特别耽著灭尽轮回的涅槃。对于菩萨来讲这是二个边，菩萨不证涅槃，不会证悟小乘的涅槃，因为一方面他有大悲心摄持，一方面他有很殊胜的智慧——不住二边的智，所以说不证涅槃。

然后“彼住智”，“彼”就是菩萨，菩萨会安住在殊胜的智慧本体当中。殊胜的智慧本体就是不住二边的智慧，他有非常殊胜圆满的智慧的缘故，所以既不住于轮回，也不住于涅槃。比如《现观庄严论》当中讲“智不住三有，悲不滞涅槃”，从智悲两个方面可以看出菩萨的方便和智慧，因为他有殊胜的空性智慧的缘故，已经勘破或者照见了轮回当中一切万法的空性，所以他不会耽著于三有；又因为他有大悲心的缘故，不像二乘声闻，所以他也不住在涅槃当中。这就是菩萨殊胜的不住二边的智。

有些地方讲，即便不以大悲来安立，菩萨通过自己的智慧也不会住在涅槃边当中，菩萨的智慧既通达三有的边是空性的，也通达涅槃的边是空

性的，所以菩萨具有殊胜的大智慧的缘故，既不住于三有，也不会住于涅槃。他可以行于三有而不耽著三有，他不需要为了逃避三有进入涅槃当中，他的智慧完全可以了达一切万法的究竟本性，知道三有的本性是空性的，对三有当中的所谓的福德、安乐不会执著；也知道所谓涅槃的本性也是空性的，没什么可以耽著的，一定要安住在里面的。

菩萨的智慧可以清清楚楚地了知三有和涅槃之间的关系，单单以了知万法空性的殊胜智慧他就会既不住三有，也不住涅槃。所以他不证涅槃彼住智，菩萨安住在远离二边的殊胜境界当中（二边，这里是讲三有的边和涅槃的边），这就是菩萨不可思议的境界，不可思议的智慧，特别的殊胜。

很多佛菩萨已经现量照见了空性，安住在了空性当中，我们现在开始学习这种智慧，是刚刚接触，有些人可能以前学过《中论》《入中论》《心经》等等，但现在我们还是要进一步来学习。以前上师们也讲过，在学空性的时候，有些人可能有一点宿世的善根，觉得空性的词句比较容易了解，很简单，反正翻过去是讲空性，翻过来还是讲空性，觉得很容易懂，反而觉得其他的教义，如《因明》《俱舍》等等不太容易懂。

其实般若波罗蜜多的词句现似看起来比较容易懂，但是意义很深很深。有的时候我们只是缘空性、中观、般若这些词句了知一点点空性的皮毛，就认为懂了，没什么难的，空性很好懂。其实，如果稍微知道一些观察的方式、规律，词句方面的确不深，但是意义特别深。为什么意义很深呢？因为空性的所诠义是相合于实相的无分别智，菩萨入根本慧定的境界，不是分别心的状态，我们以分别心去缘是永远缘不了的。现在我们观察空性，认为空性是怎么样的，这全都是属于分别心在缘词句产生的一种所谓的了知，而真正的空性是远离分别心，一个是分别心的状态，一个是远离分别心的殊胜的境界，所以说空性的确很深。深的原因是什么呢？因为它是要超离分别念的，它不是现在我们分别心的状态、境界，所以意义很深。

因此，我们每学一次，都有深入的地方，这次学了之后好像对空性懂了一点，再学一遍的时候觉得又懂了一点，越学越深，最后我们知道必须要把分别心隐没，然后空性才会现前。否则把空性作为一个对境，我们的分别心去缘他，怎么缘都没办法真实地现前，必须要逐渐了知空性是远离戏论的。了知这个见解之后，怎么样安住在空性当中呢？必须通过修空性把我们的执著一点点减弱，最后弱到一定程度了，就可以现前殊胜的空性，现证空性的智慧。这是非常重要的一个问题，上师们以前经常讲。

因此，我们在学空性的时候不要认为很好懂，其实这里面的意义的确很难懂，很深，越学得多，对空性认知得越多，就能从内心深处真正了知趋入空性的方法，逐渐地息灭自己的执著。真正了知了现证空性的方式，我们再反回头去看一下《三要道》就很清楚了，《三要道》当中首先通过出离心的方式灭掉我们最粗大的分别心，然后通过菩提心的方式灭掉中等的分别心，再通过空性的方式灭掉最细微的分别心，最细微的分别心灭掉了，这个时候不是分别心的状态，空性的意义就会现前。随着我们深入学习，对修行的法理、道次第都会逐渐有很深的认知，这方面是很重要很关键的。

还有人认为，般若波罗蜜多的这些词句都是理论的东西，缘这些词句是没有意义的，听闻空性、思维空性好像是在浪费时间，有些人就持这种相似的观点。我觉得大恩上师有句话对我们很重要，大恩上师说：现在我们的分别心缘的是什么呢？我们的分别心缘的是般若波罗蜜多，如果我们去缘外在的色声香味触，缘乱七八糟的东西，越缘这些我们内心就越产生无明的习气、无明的种子。但是我们经常性的所缘是空性的能诠所诠，在学习的时候看的法本是《般若摄颂》和《般若摄颂》的注释、讲记，然后思维空性怎么样安立的，所以我们的所缘都是空性。缘的时候我们的心就和空性般若波罗蜜多逐渐在相应，缘得越多相应的次数就越多，相应的次数越多种子就种得越多，最后这些种子一起成熟的话，力量是不可思议的。

如果不种种子，要想证悟空性、了知空性从何而来？没有种子就不可能有果。现在我们经常性地缘空性，不管是读诵、听闻、思维、观修、抄写、顶礼、供养、给别人讲解、讨论，反正所缘的全都是般若波罗蜜多，每次缘的时候都会在阿赖耶识上面种下般若波罗蜜多的种子。如果我们通过培福，不断的闻思修行，忏悔它的违品的方式，让这么多种子一时成熟的话，那它的力量就特别大。所以从这个角度来讲，大恩上师也是给我们讲了一个非常殊胜的密钥，这个密钥可以打破我们不好的分别念，这方面也是要注意的。

寅二（有境智慧不可得）分三：一、从建立侧面说明；二、从遮破侧面说明；三、摄义。

前面的科判讲对境的本体是不可得的，现在是讲有境的智慧是不可得的，对境抉择完之后就得到了空性的观点，然后讲有境。前面我们讲过，对境就是有境所了知的本体，有境就是能够了知对境的心识或者智慧，因为对境是空性，而了知空性的是智慧，叫做有境智慧，所以是通过有境的智慧去了悟对境的空性。二者分开的话可以这样讲，当然从本体来讲，智

慧和空性是不可分的，不可能在入根本慧定的时候还有一个智慧去了达一个所谓的空性，是两个法，就像是眼睛看一个柱子一样的，不会是这样的。在抉择的时候要分有境的智慧和所境的空性，但是真正修证、证悟的时候智慧和空性是不可分的，是一体的。

从建立的方面，就是真实的空性是怎么样了知的，其实是勉强的建立，真正来讲有什么可建立的呢？从空性本身来讲它不可得，也没什么可建立的，但是从词句上描述的时候、在针对初学者讲解的时候还是要建立。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》第七品当中也是讲到这个问题：“中观有无承认否？”空性到底能不能宣讲，能不能安立？从究竟意义胜义本性来讲没什么可说的，没什么可建立的，但是从名言的角度来讲，通过观察万法的显现得到万法的空性，空性是单空吗？还是双运空？这些是可以建立的。

《般若经》和这些论典主要针对谁说的？主要是针对我们凡夫人讲的。菩萨和佛都有现证般若空性的智慧，凡夫人没有现证空性的智慧，如果一味的从究竟的胜义谛来讲没有什么可说的，没有什么可表示的，那么众生凭什么能了知一切万法的空性？所以必须要从字句上建立，从建立的侧面说：空性是如是如是的，空性是没有任何执著的等等，这是要建立的。建立之后众生对空性产生一个总相的认知，有了总相认知之后再通过不断的观修和串习，逐渐现证空性，现证空性之后安住在真实的胜义中，是没什么可说的，空性的意义在内心当中完全浮现出来。就像佛陀他老人家的智慧当中浮现了万法的空性，然后通过各式各样的词句、比喻、例子、公案告诉弟子一切万法的空性是怎么回事，比较勉强的方式给众生宣讲空性的总相，众生了知之后逐渐修持也成佛了，成佛之后他也是在不可说当中，通过词句给众生宣讲，就是这样的道理。

一个方面是从建立的侧面讲的，一个方面是从遮破的侧面讲的。遮破是什么意思呢？就是说不符合空性的道理都要宣讲，哪些是不符合于究竟空性的，就从遮破的侧面来进行宣讲。第三个是摄义，是以上两个侧面的摄义。

卯一、从建立侧面说明：

此慧为何属何者？何来思择法皆空，
详察无沉无畏惧，彼菩萨即近菩提。

这里主要从建立的侧面宣讲，其实空性怎么样去建立呢？空性是没有

任何所执的、没有任何所缘的殊胜状态，名言当中我们说智慧是谁证悟的？它的本性是什么？这是可以讲的，但是有境智慧——证悟般若波罗蜜多的智慧本身其实也是本体空的，所以我们要抉择空性也是本性空的。我们不能把对境抉择是空性的，但是能够抉择对境的智慧是实有的，这样就不对，既然对境是空性，抉择它的智慧也绝对是空性的，从观待理论来讲也是这样的。从此处的颂词当中所决定的次第来讲也是这样的。

“此慧为何”，此慧的本性——般若波罗蜜多的智慧本体是怎么样的？“属何者”，它是谁证悟的境界？“何来”，是通过什么来源获得的？通过抉择智慧的本体为何、属何者和何来之后，我们就知道其实般若波罗蜜多智慧本身也是无自性的，是空性的。

“思择法皆空”，这样了知之后我们就可以思择一切万法的本体都是空性的。“详察无沉无畏惧”，通过这样仔细观察之后，菩萨内心当中没有昏沉（昏沉的意思就是对于空性迷惑，对空性不迷惑叫无沉。），彻底地了知了空性的本体的缘故无畏惧，没有什么可畏怖的。畏怖的因是什么？畏怖的因来自于无知，因为不了知所以才畏惧，了知了就没什么畏惧的。菩萨对于空性完全通达了，正确了知了它的意义，所以菩萨不会有任何畏惧。“彼菩萨即近菩提”，这样，菩萨就很接近大菩提了。

下面我们再展开看这里面的意思。

般若波罗蜜多智慧到底存不存在呢？如果我们从名言的角度来讲般若智慧是存在的，般若波罗蜜多的智慧是空性的，是离开一切戏论的，是菩萨的境界，通过学习、通过佛菩萨的加持可以获得，这方面都可以在名言当中安立。但是真正观察胜义当中的般若波罗蜜多本性到底存不存在？真正观察的时候般若波罗蜜多本身也是无自性的，空性的。

在二转法轮当中主要是抉择一切万法的空性，汉地的一些大德在讲第二转法轮般若的作用时讲得很精辟，他就直接说：二转法轮主要是破执的，就是破执著。从破执著的角度就很容易了解般若波罗蜜多了，讲般若核心的利益或者说观念是什么？就是破执：如果对色法有执著，就没有安住在色法本身的状态，所以要破掉对色法的执著，色法是空性的，因为观察了色法的本性空而打破了对色法的执著；如果对苦受、乐受执著，就说受是空性的，为什么抉择受是空性？打破对受法的执著；乃至我们对心识——不管是眼识还是阿赖耶识，如果我们对六识或者八识有执著，就观察六识或八识的空性，观察完之后打破对六识或八识的执著。

如果我们对于佛果有执著，觉得佛果是实有存在的——佛果是不是实有存在的呢？其实佛果本身是离戏的。所以当我们认为佛果是实有存在的时候，我们要抉择佛果也是本性空的，这是为什么呢？这也是打破对佛果的执著。对佛果的执著其实是一种颠倒认知，佛果本身是离戏论的，我们认为它是存在戏论的，当然就不是它的本性了。还有，如果我们对如来藏有实执——认为如来藏是实有的，为了打破对如来藏的实执，就说如来藏也是本性空的。同样的道理，如果我们对般若波罗蜜多有实执，为了打破对般若的实执，抉择般若是本性空的。所以在二转法轮当中，根本找不到一个不破的法，为什么？因为只要我们有意识就会有执著，意识本身就带有实有执著的本性，当我们看到柱子的时候，马上就产生一个实有的执著。

根登群佩大师以前也讲过，一般人都有实有的执著。我们平时讲，对柱子、瓶子产生实执了，但是老百姓是不是根本没有实执？为什么呢？哪个老百姓说——我对瓶子有实执，我对柱子有实执？我们在学佛法的时候才说：对瓶子有实执、对柱子有实执。是不是就说明只是学佛法的人才有实执，不学佛法的人没有实执？这是错误的。其实所谓的实执就是一般人的认知！一般人认为：这个车是我的，这个瓶子是我的，认为瓶子是存在的。这就是实执！只不过我们为了打破执著，在词句上面说这就是实有的执著，所以一般的人从早到晚全都是安住在相应实有执著的状态当中，基本上没有产生一刹那空性的定解，今生当中全是实执，后世当中也不会无缘无故产生空性的定解，不可能的事情。

一般的凡夫众生相续当中全都是实执分别念，不学佛的时候对色声香味触、色受想行识产生执著；然后学佛之后对道、四谛、佛果、如来藏、空性产生执著，对我要成佛产生执著。但是这些所谓的执著都是我们自己分别念安立的，法本身并没有我们所安立的——认为它是有的，认为它是无的，亦有亦无，非有非无，全都没有，这些都是我们的分别心强加在这些事物上面的东西。

我们在学中观空性的时候，要了知一个很重要的问题：我们所看到的汽车、大楼、树木、家里面的摆设，包括我们自己的身体、心，乃至我们正在执实有的分别念，它们的本性没有一个是真正存在戏论的，每一个法在显现的时候当体就是空性的，全都是离戏的，没有四边戏论，它的本性就是如是安住。但是我们的第六意识认为这个东西是存在的，它是实有的，它是我的，就把分别念的实有的标签贴在法上面。

所以我们抉择空性无外乎就是还原法本身的状态，比如色法本身就是

离四边的，我们就还原它。我们学了空性之后，再来抉择色法，色法是什么样的——色法是远离四边戏论的，是空性的，所谓的远离四边戏论的空性就是瓶子本身的状态，我们现在只不过是还原了。我们的身体本来就是无我的——还原无我；我们的心本来是无我的，本来是空性的——还原它；佛果是什么？佛果也是没有任何戏论的——还原它。所以空性其实就是一切万法本来是远离四边的，本来就安住在空性当中，但是众生的分别心错误地执著了，错误地认知了，认为法要不然是有的，要不然就没有的，要不然就亦有亦无的，要不然就非有非无的。所以说是在法上面加了很多很多错误的观念。

空性就是为了让把我们把这些错误的观念全部拿掉，恢复万法本来的状态。这些万法本来的状态是什么？大空性。不管你证悟不证悟，瓶子在这里它就是大空性的，只不过佛用他的智慧现证了，但是众生有实执，看到瓶子，认为是实有的。不单单是瓶子柱子本身安住在空性，即便是我们现在正在执著“瓶子是实有的”这种执实的心也是大空性的。所以说空性非常神奇、玄妙，一切万法本来如是，不需要任何创造，空性就在一切万法上面，我们就活在空性当中，自己本身就是空性的。但是可惜的就是，本来是空性的，我们通过自己的分别念反而把自己弄成了一个实有的状态，对万法产生实执的心。

其实产生万法实有的分别念的来源只有一点，就是第六意识，第六意识把万法全部安住实执当中，因为我们心是安住在实执当中，所以看万法都是实有的。现在我们要通过观察外面的一切法，从色法乃至一切智智之间全部都是空性的。当我们了知了一切都是空性的时候，就还原了一切万法空性，我们自己当然就安住在空性当中。从见解上认识了一切万法的空性，然后再开始观修，这个时候我们就知道空性其实是很简单的。证悟的大德说：空性其实非常的简单，简单到我们不敢相信的程度。的确是如此的，本来就是这样的，你观察不观察就是空性的，本来安住在这儿。

以前我看过一个大德的传记，他修了很长时间，有一天他突然证悟了，上师的加持加上自己的福报，修行圆满了就证悟了。证悟之后他就发出了一个感叹：“空性本来就在这儿，一直在这儿，为什么我以前没发现呢？”大德的感叹对我们来说也是一种提醒，什么提醒呢？我们不要在其他地方找空性，在其他地方也找不到空性，我们眼前的这些书、话筒、瓶子、房子就是空性，我们所讲的语言、我们的身体就是空性，所有的法都是空性。空性就是离开一切戏论，不管怎么样，它就在这儿，现在我们去认知它就

可以了。要认知、证悟空性，就要通过佛菩萨告诉我们的方法去观察，去一步一步还原它。我们的执著不外乎四种——有无是非，所以打破有边、打破无边、打破亦有亦无、打破非有非无，把这些边打破之后色法的空性就出来了，胜义就出来了。

观察胜义的方法无外乎就是缘显现法，缘我们眼前的让我们生贪、生嗔、纠结的东西，观察它的本性到底是怎么样的？由世俗法一步一步观察完之后，在世俗法显现的当下就是涅槃，涅槃的空性就在这。所以就是没有观察而已，观察完之后我们就知道一切万法都是空性的。

一切万法都是空性的，并不是说一切万法本来是实有的，现在我们要把它打烂，重新建立一个次序，不是这样的。只不过把我们自己的分别心拿掉就行了。当分别心熄灭之后还原法本身的状态，它就是空性，每一个法都是空性的，包括我们自己都是空性的，这就是很多大德告诉我们的很奇特的、很稀有的抉择方式。我们在学习般若中观的时候，这个重要的观念是不能忘的。有的时候我们会觉得观察这么多到底要干什么？其实我们就是在寻找一切万法的本源，也就是还原它本身的状态。它本来就是这样的，我们还原它就行了，还原柱子的本性，还原瓶子的本性，它们自己的本性就是远离四边的空性，除这之外没有其他本性。

我们为什么要观察般若？就是为了打破对般若的实执，而实执并不是般若自己的本性，所以要打破对它的实执。并不是否定道、佛果、般若波罗蜜多、如来藏，而是否定我们对道、佛果、般若波罗蜜多、如来藏的错误观念。把这些错误观念否定之后，本来是什么样就是什么样。如来藏显现是空性的就是空性的，佛果、般若波罗蜜多本来是空性的，那就是空性的。真正了知了，有什么可害怕的呢？没什么可害怕的，因为本来就是如此。

只不过是我们无始以来习惯了实执，所以一旦说没有的时候就特别恐怖，无始以来习惯了有我，当说无我的时候特别恐怖，所以我们要慢慢习惯它。虽然习惯它也是很可笑的，为什么呢？因为本身就是无我的，然后在一种错误的观念当中，生活了很长时间之后，我们对自己的认知完全越来越模糊了，就产生另外一种观念。所以我们现在就要用殊胜的教法去抉择，去还原万法本身的状态，它是怎么样就是怎么样的。

“此慧为何属何者？”此慧就是般若波罗蜜多的智慧，般若波罗蜜多为何？它到底是怎么样的？般若波罗蜜多是有境，我们观察般若的智慧没

有本体，它本性是空性的。怎么观察呢？大恩上师注释当中说：“与对境一体他体的方式观察”，假如般若智慧是实有的，那么有境和对境的关系到底是一体的还是他体的？如果是实有的关系，就可以观察是一体还是他体的。

如果有境和对境是一体的，前面观察了对境是空性的，因为对境是空性的缘故，般若智慧也是空性的；或者反过来讲，如果般若是实有的话，对境也是实有的，那么怎么观察也建立不了对境是空性的。所以不管是从哪个角度讲，很难安立般若是实有的。如果是他体的呢？即实有的般若和对境是他体的关系。如果是实有的又是他体的，就相当于有两个法同时存在，而且两个法既具有实体又是他体，那么般若是佛现前的境界，如果佛菩萨入根本慧定的境界有他体的存在方式，其实就已经承认了，在实相当中、在现前根本慧定的时候还存在二取。

因为是他体的，而且他体是实有存在的，有一个实有的般若的本体，有一个对境的本体，就相当于存在一个实有的二取了。在般若波罗蜜多当中，在究竟根本慧定当中哪里有实有的二取呢？绝对不可能还有实有的二取，因为证悟空性就是隐没二取的过程，能取和所取绝对是需要远离的，在很多地方讲三轮和二取就是大障碍。如果智慧存在实体，且和对境是他体的方式（他体就是有此有彼，两个法都有。）如果在胜义当中存在这两个法，在入根本慧定时通过智慧来现见对境的时候，就会成为存在二取的情况，根本不可能说是没有二取的状态。这方面当然是不可能的事情。

所以，智慧波罗蜜多的本性也是空的，它虽然在名言当中起作用，我们在讲、在思维的时候它也起作用，但是起作用的时候它本性空。有时候我们理解空性有一个误区，认为如果是空性的就什么作用都没有，这是个错误。空性就殊胜在——它本性是空的，但是因缘具足的话，还是如是如是的显现，显现存在的时候，作用也如是如是存在。般若波罗蜜多的本性是空性的，但是它的显现和作用还在，这方面就是般若波罗蜜多比较深奥难懂的地方。它和一般人认为的空不一样，一般的凡夫众生认为的空——杯子里面的水喝完了空了，房间里的东西全搬走了，变成了一个空房间了。其实空并不是这样的，真正的空就是在显现的时候它是没有自性的，显现的时候没有实有的本体，这叫空。而不是说瓶子里面的水没有了叫空，把东西拿走了叫空，这样的空是一种颠倒错误的空。

般若的本性就是空的，但是名言当中它仍然可以起作用，可以断烦恼、可以成为菩萨的殊胜的智慧。但是在胜义当中它没有丝毫的实有的本体。所谓的实有的本体其实就是实执，就是我们错误认为的般若波罗蜜多存在

实有的有、无等等，这方面就叫做实执。般若波罗蜜多没有凡夫人的观念，凡夫人加给它的这些标签全部都没有，它自己本身就是如是存在的、离四边的。但是它在离四边的时候作用仍然有。比如，柱子本性是没有实有的，但是在没有实有的同时它仍然可以把梁顶起来，把房子撑住，这就是它的空性当中的作用，它没有实有的执著，但是它的显现和作用是在存在的。

瓶子、杯子是空性的，没有实有的本体，我们认为瓶子是实有的有、无等等，这是我们的分别念加上去的，当我们把这些实执去掉之后，瓶子是离四边的空性。但是在空性的当下，因缘具足它就会显现，在空性当中可以集聚因缘，因缘一旦具足之后就会有它的显现，有显现就会有作用。所以说，它是空性的和它能够显现、起作用并不矛盾，这一点我们要记住。否则，认为空性是什么都没有，只要是显现就是实有的，一旦空了就什么都没有了，这是堕入两边的。

所以，般若空性殊胜的地方、难懂的地方，就是它正在显现的时候，在胜义当中，在本性当中是空性的，它没有实有，但是没有实有的执著的同时，因缘具足之后就有它的显现，有它的显现就有它的作用。比如说，柱子有显现就有它的作用——它有顶梁的作用。但是正在有的当下它的本性是不是实有呢？不是。因为所谓的实有是我们附加在柱子上面的，认为它是实有的，其实它本身是离戏的，但是离戏的同时它仍然可以起作用。就像梦中的柱子它就是离四边的，离一切戏论，是空性的，但是梦中的柱子只要因缘具足了它仍然可以顶梁；梦中的杯子虽然是空性的，但是仍然可以装水，喝水，是这样的自性。所以，越学我们就越能正确的认知空性，打破掉以前我们对空性的错误的认知，知道显现是空性的，但是相应于它的缘起在世俗谛当中该取舍就取舍，该断恶业就断恶业。因为它虽然是空性的，但在世俗当中缘起具足时，仍然有显现和作用。

同样道理，恶业是不是空性的？恶业本性绝对是空性的，我们在忏罪时观罪性本空，并不是说罪本来是有的，而去观罪性本空，这只是一种忏悔的方便，不是这样的。罪性本来是空性的，但是因缘具足之后显现罪业，只有在空性当中才可以缘起，所以罪业一定是空性的。但是空性的罪业有没有显现？有。空性的罪业有没有作用？还是有。全都是空性当中在运作，没有什么矛盾的地方。

罪业的作用是什么？第一个是障碍修道；第二个是带来痛苦。既然它有这样的作用，我们要在空性当中对治它，为什么空性还要对治？因为因缘具足它有显现，有作用。而这些显现和作用对修道人来讲都是不必要的，

如果你要修道必须要得善趣，如果通过恶业堕恶趣了，你怎么修道？没办法修道。要不堕恶趣，首先要制止恶业的生起，恶业是空性的也要遮止，如果以前造了恶业必须要忏悔，因为毕竟障道的作用还是在这儿，如果不把它忏净，它虽然是空性的，但还是障道的。所以说，恶业虽然是空性的，但是在名言中因缘聚足之后，会显现成恶业的形相，恶业的形相有了，就有恶业的作用。所以虽然是空性的，名言当中仍然是要忏悔，仍然是要想方设法地制止恶业的产生。

善法也是一样的。善法的本性是不是空的呢？善法的本性也是空的。在空性当中显现的缘起，只要缘起具足了，它就会显现善业。虽然善业是空性，但是我们要去获得。为什么要去获得？它也是有两个作用：第一个是得到安乐，它可以带来善趣的安乐，我们修道的时候身心愉悦。第二个它是助道的，罪业是障道的，善法是帮助我们修道的，是助道因缘——助缘，为什么修道的人不要呢？一定要。

在胜义谛当中一切都是空性的，没什么可执著的，一切都是缘起显现，但是在名言谛当中，该做取舍的都要做取舍。越了知空性，在名言中取舍因果越细致，因为他知道造一点点的罪业都是障道的，都是带来痛苦的。所以，如果对空性的道理了知得很清楚，证悟的空性越深，对因果的取舍也就越细致。善法也是这样的，造一点点的善业都是助道的因缘，都是带来安乐的因缘。

当我们这样修行的时候，恶业越造越少，善法越造越多，这个时候在世俗当中，道心和证悟全都可以生起来。为什么？顺缘具足了，违缘遣除了，当然在名言中修行就很顺利了。但是修行顺利有没有实有？仍然是没有实有的。只不过当我们了知无实有的时候修道更快，当你不知道无实有，而认为是实有的，修道就会很慢很慢；当你知道是空性再去修道就很快。因为该去掉的障碍去掉了，而且空性的力量特别大，在净罪方面力量很大；在修善法方面，如果善法被空性摄受，善法也是很清净很广大的，力量是非同一般的。我们在学习般若空性的时候，这些道理逐渐都要建立起来。

如果对于空性的道理没有了解得很透彻就会分不清楚：“如果是空性的，为什么要修道啊？既然修道，为什么是空性？”分不清楚的原因主要是对世俗和胜义两个方面分不清楚，对于一切万法是空性的才能够缘起、才能够显现没搞清楚，其实越是空性的越是能够缘起，缘起的时候没有它的本性，但是它的作用仍然在运作。在学空性时，不能够说：一切万法胜义当中是空性的，我想怎么样就怎么样。其实，在胜义实相当中是空性的，

的确无因无果，什么都没有，但是我们不要忘记了，我们还是众生，我们毕竟还在世俗谛当中，世俗谛当中因果的缘起仍然显现，仍然在运作，有显现就有作用。那怎么可以说它是空性的就对我们没有影响？这绝对不可能的事情。

所以越学空性，把这些问题分析得就越清楚，也就越不会迷惑，该做什么样的取舍，该做什么样的修行都会认认真真去做。很多通达空性的人，对于名言的因果缘起方面特别重视，反而对空性不太了知的人认为：“一切都是空性的，反正做不做都是空性的，做也是执著，不做也是执著。”这不是真正地了知空性。有些人仅仅了知了一点点空性的词句，对空性完全都不了知，别人劝他不要吃肉，不要抽烟，他说：“抽烟也是执著，不抽烟也是执著，所以我还是抽。”他认为抽烟是空性的，可以做，但是不抽烟也是空性，为什么要选择抽烟？虽然抽烟是执著，不抽烟也是执著；吃肉也是执著，不吃肉也是执著，但是在名言当中，有些执著是善执著，对我们是有帮助的，有些执著是恶执著，是第一步就要遣除的，有些执著是第二步第三步才遣除的。一切万法在胜义当中是空性的，但是在名言谛当中还是在显现，在起作用，还是对我们有很大的利益或者伤害的作用。这方面必须要搞清楚。

以上讲了很多与空性有关的内容，主要是破执。

“此慧为何”，其实就是空性。“属何者？”它是谁的境界？般若当然是佛和菩萨的境界。佛和菩萨本身是不是存在的呢？其实真正来讲佛和菩萨也是离戏的，本身也是空性的，从一个角度来讲，就是因为相续当中完全现前了究竟的空性，安立个名字叫佛；部分现前空性的意义，安立个名字叫菩萨。如果没有现前一切无所有的空性，没办法成佛成菩萨的，既然是这样，全体显现空性的佛怎么可能是实有的呢？不可能是实有的。因为他圆满证悟了空性才安立佛，佛绝对是空性的本体，和空性完全相应的，所以说，般若属于佛。那佛本身是空性的，怎么可能说因为是属于佛的境界，所以般若是实有的？不可能安立的，因为空性的拥有者，他自己本身都是空性的，不可能说一个空性的拥有者拥有了实有的般若智慧，这是不可能的事情。从“属何者”方面也可以知道般若智慧不是实有的。

“何来”，般若智慧从何而来，来源是什么？般若智慧的来源是通过佛菩萨的窍诀、我们自己的观修，还有佛菩萨的加持等等。如果般若空性是实有的，就应该可以找到一个实有的来处——般若智慧本身实有存在，从经论当中跳出来，进入到我们的相续当中；般若智慧从佛菩萨的智慧当中

跳出来，进入我们相续当中。但是根本找不到一个真正实有的来处，而是众多因缘和合而现前般若，可以安立它的来源——从佛讲解般若，经论当中文字的诠释，大恩上师的讲解，我们自己的思维等等，慢慢地般若空性智慧就生起来了。既然是众缘和合产生的就没有实有的状态，没有实有的本体。因此，从般若从何而来的这个角度也安立了般若智慧不是实有的。

综上所述，从“此慧为何”、“属何者”、“何来”三个角度抉择，般若智慧本身也是空性的。

然后“思择法皆空”，就是了知这些之后，菩萨或者这些修行者，他就会思维从色法乃至一切智智之间万法皆空。讲中观、般若空性的时候，经常性出现“从色法乃至一切智智之间”，其实在《心经》当中通过浓缩的方式讲得很清楚：首先是从五蕴开始安立，“色不异空，空不异色”，之后“受想行识，亦复如是”；然后再安立十二处“无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法”，就是眼、耳、鼻、舌、身、意、色、声、香、味、触、法这些也是空的；之后再安立十八界“无眼界，乃至无意识界”，十八界就是六根、六境、六识，从眼界乃至于意识界也是空的；然后再安立十二缘起“无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽。”就是从无明开始到老死，没有无明乃至没有老死，十二缘起也是本性空的；然后再安立四谛“无苦集灭道”，苦、集、灭、道也是空性的；最后是“无智亦无得”，菩萨的智慧和佛果的得全都是空性的。

所以，把《心经》打开之后，就可以知道什么叫做从色法乃至一切智智，基——五蕴、十二处、十八界是空性的；然后是道，缘觉主要修十二缘起，声闻主要修四谛，十二缘起、四谛也都是空性的；最后是果——智和得，有些地方讲“智”是菩萨的智，菩萨修持智，是菩萨的境界，也有些地方讲智是佛智、菩萨智、一切智；“得”是佛果，就是讲佛的境界，究竟的果，通过智慧得到一切智智，所得到的本体。“无智亦无得”智和得也是空性的。所以，从色法乃至一切智智之间万法都是空性的，当体即空，万法的本性就是自性空。

自性空的意思是不管是哪个法：色法——色法的自性本空；十二处——十二处的自性本空；十八界——十八界的自性本空；十二缘起——十二缘起的自性本空；四谛——四谛的自性本空；然后菩萨的道也是自性本空的，佛智的自性本空。这叫做自空。

在讲空性的时候有一个叫自空、一个叫他空。所有的《般若经》的体

系，即二转的体系，全都是自空的体系来建立的，因为我们要破执，不管是哪个法全都是空的，有些是我们自己能够具有的色声香味触等五蕴、十二处、十八界这些方面；有些不一定是我们具足的，比如菩萨的境界、佛果等等。不管怎么样，二转法轮当中的体系主要是破执。我们对任何一个法有执著，就不符合于它的本性，所以必须要把每一个法都抉择为自性空，因为每一个法本身就是自性空的。

要抉择自性空，必须要用自空，就是说自己本空，自己在显现的当下就是空的，色法在显现当下是空的，一切智智在显现当下，它的自性没有任何的实有，全部都是自性本空。只有通过这个方法，才能够打破一切执著。所以，般若体系当中讲的是自空。

自空也有邪的自空和正确的自空。邪的自空说一切万法都是没有的、不存在的，有的大德解释说就是顺世外道。顺世外道的所谓没有后世、没有因果的观点其实也是一种自空，但是它是邪的自空，不是正确的，是要破斥的，任何时候不能够依靠的。正确的自空分了一种，一个是暂时的自空，一个是究竟的自空。暂时的自空就是自续派，自续派就是抉择单空，一切的色——色空，一切的想——想空等等；究竟的自空是大自空，就是应成派远离一切戏论的空性，这是正确的、究竟的自空。正确的自空有两种，一个是正确的暂时自空，一个是正确的究竟的自空，一个是自续派一个是应成派。

再说他空，“他”就是指不属于它自己的其他法，“他空”就是说自己不空，自己有，自己上面的他法是不存在的，是空性的。比如我们说桌子是它自己，然后桌子上面的苹果是其他的法，桌子上没有苹果，就是说桌子是有的，但是它上面的苹果是空的，苹果就是属于这里面的“他”，“他”是空的，而桌子自己是存在的。

他空也分邪的他空和正确的他空。外道是邪的他空，比如数论外道、胜论外道，抉择一个神我，神我自性是实有的，然后神我上面的法是假的、没有的，最后要得到神我和自性是永远都存在的。

正确的他空有很多种。小乘的五蕴无我，蕴是存在的，五蕴上面没有我，我是空的，所以看待五蕴来讲，我就属于“他”，他空就是讲我不存在，人我空，但是五蕴是有的。所以，五蕴是存在的，它上面没有我，所以叫他空。唯识也算是一种他空，阿赖耶识是存在的，阿赖耶识上面的其他的法是空的。这些都是属于佛法当中相对正确的他空。

还有究竟的他空，平常我们讲“如来藏不空如来藏以客尘空”，这是如来藏的本性，因为讲如来藏是在二转法轮的基础上，二转法轮已经把一切万法包括如来藏在内抉择为离戏，它本身就是没有丝毫的戏论，在离戏的基础上安立，在佛智面前如来藏是存在的，如来藏上面的所有的客尘烦恼是不存在的，这就是究竟的他空见。当然我们现在还没有学究竟的他空，在《宝性论》《涅槃经》和全知麦彭仁波切的《如来藏狮吼论》等当中，讲了很多究竟他空的观点。

这里主要是抉择自性空，对我们来讲很重要，如果没有把二转法轮自性空学好的话，就学不好究竟他空；如果把自性空学好了，究竟的他空也可以学得好。现在很多道友学《光明藏论》，当中的等净无二见其实也是在大空性和如来藏基础上抉择的，如果没有把这些基础打好的话，要学上面的法有时候会稍微有一点困难，但是功德特别大。这方面我们要知道。

“思择法皆空”，思择从色法乃至一切智智之间一切万法全部都是自性空的，没有丝毫可耽著的、没有丝毫可执实有的状态存在，这方面就叫做法皆空，我们必须逐渐思维从色法乃至一切智智之间都是空性的。

“详察无沉无畏惧”，如果我们缘一切万法皆空的观点仔细观察的话，无沉无畏惧。无沉就是没有昏沉，不迷惑、不迷茫，对一切万法的空性不迷茫，很清楚地认清了空性的状态。现在我们学习空性就是要很清楚、很正确地认知空性到底是什么状态，到底是不是像我们以前所认为的空？如果详察之后就不会有迷惑，没有昏沉，很清楚地认知。无畏惧，有什么可畏惧的呢？空性就是万法的本性。麦彭仁波切在《定解宝灯论》第一品结束的时候讲：当我们去寻找万法的时候根本找不到。万法连微尘许的本体都找不到，当什么都没有找到的时候，瑜伽士就很欢喜，为什么呢？因为毕竟不是世间法，如果是世间法我们丢了一个东西，比如我们的钱包丢了，然后去找，找了半天没找到，会很沮丧。但是在佛法当中在建立空性的时候，通过各式各样理论，五大因也好四大因也好，去寻找万法的本体，找到最后一点都找不到。瑜伽士因为没有找到的缘故，特别欢喜。为什么？因为它本来就是这样的。

因为一切万法是空性的缘故，就空掉了很多的执著。因为我们平常的痛苦都来自于实执，认为东西是实有的、是存在的，得到了高兴得不得了，损坏、丢失之后就特别地沮丧，别人伤害我的东西，我就特别生嗔。这些负面的东西全都是因为执著法实有，如果我们知道法不是实有的，是空性的，得到了也没什么高兴，然后失去了也没有没有什么可以沮丧的，就没有什

么不好的情绪产生。所以暂时来讲，我们在世间当中修行遇到违缘的时候，如果有空正见，就不会产生那么多的痛苦；究竟来讲，如果现证了本性，就完全从一切的思想当中解脱出来，安住在非常自在的状态当中，可以行持弘法利生的事业。空性本性如是，而且能够得到这么大的功德，有什么可以畏惧的？没有什么可畏惧的。

为什么会畏惧？畏惧是因为无知，不了知才畏惧，不知道它到底是什么回事才会畏惧，了知之后就没什么畏惧了。所以说“详察无沉无畏惧”，的确是这样的。

“彼菩萨即近菩提”，这样的菩萨就非常接近菩提。因为菩提本身就是一切离戏的状态，如果菩萨已经抉择到万法皆空，就说明他已经走上了正确的道路上面，已经无限地接近了菩提。《现观庄严论》当中也是这样讲：因为菩萨有殊胜方便的缘故，他离菩提很近；没有方便的声闻缘觉，因为还没有真正了知一切万法大空性，所以他离菩提很远。

卯二、从遮破侧面说明：

设若不知有色想，受行识蕴而行持，
思此蕴空而菩萨，持相非信无生理。

遮破什么呢？遮破没有正确了知空性的观点。前面是建立应该怎么样正确地了知空性，此处是遮破没有如理抉择空性的观点。

“设若不知有色想，受行识蕴而行持”，如果不了知空性，没有了知前面颂词当中所讲到的真实的空性的状态，就有两个歧途，即两个不正确的需要遮破的方面。第一个要遮破的是：有色想、有受想、有想想、有行想、有识想的观念，就是认为色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴是存在的。一般的凡夫众生就是安住在这种状态当中，认为这些都是实有的，“而行持”，开始做他自己所谓的事业，挣很多钱，享受很多欲妙，保护亲人，打击怨敌等等，这一切都是因为执著这些法是存在的。

其实我们在学空性之前，无始以来都是在这样的状态当中，如果现在不学空性的话，以后的轮回当中还是在这种状态。如果处在有色、有受、有想、有行、有识的状态中去行持，结果是什么？结果就是轮回。只不过在认为五蕴实有存在的过程当中，如果相应于一些善业就会转生善趣，如果相应于恶业就转生恶趣，逃不过恶趣和善趣的命运，绝对只是在恶趣和善趣当中。而不管是善趣还是恶趣都是痛苦的自性，都是流转的自性，都是凡夫众生的状态，没有任何解脱的可能性。所以，如果我们安住在“有

色想”等等当中的时候，是属于遮破的侧面，是第一个需要遮破的，绝对不能够执著这些是实有的，而众生恰恰就是执著这些是实有。我们学般若空性的人必须要知道不能认为这些是实有的。

第二个需要遮破的侧面是“思此蕴空”。前面是思蕴有，认为色有、受有、想有等等而行持，是需要遮破的一个方面；第二个方面是思蕴空，比如思维色是空性的，不存在的，想是空性的，受是空性的，即在抉择完空性之后，把五蕴抉择为五蕴空，然后觉得五蕴空就是究竟实相，就是真实的空性。这方面佛陀说也不对，也是需要遮破的。为什么呢？因为众生首先是执著色有、受有、想有，认为有五蕴存在；认为五蕴存在是不对的，为了打破五蕴存在的实执，所以佛陀讲了五蕴空。所谓的五蕴空是对治五蕴实有的一种方便，它仍然是属于一种分别念，只不过是用一种分别念来对治另一种分别念而已。全知麦彭仁波切的《中观庄严论释》当中把这个问题讲得特别清楚。

这两种分别念当中哪个比较善妙呢？当然，观待而言五蕴空的分别念善妙一点，因为它可以打破实有执著。众生的重大分别、重大的烦恼，其实都是缘五蕴实有而出现的，所以，如果修行者能够把实有的五蕴抉择为空性的话，其实就可以成功地息灭掉粗重的烦恼，对修道是有很大的帮助。但是，抉择五蕴空毕竟只是为了息灭五蕴实有的方便而已，它自己本身还是属于分别念。其实抉择五蕴空，就是把单单的空性抉择为实相，这叫单空。单空不是究竟的空性，它只是一种方便、步骤或者说手段而已，只是为了遮破认为五蕴存在的分别念。所以，不能够把遮破五蕴实有的方便当成实相了，这是不对的。

“思此蕴空而菩萨，持相非信无生理。”佛陀说思此蕴空的菩萨也是持相，他仍然是执著蕴空的相。“非信无生理”，他还没有真正的相信真实无生的道理，即还没有真实地生起定解。那么究竟的空性见解是什么？就是我们执著五蕴实有固然不对，但是执著五蕴空也是不对的，因为有和空是对立的，如果有五蕴存在，就可以观待五蕴的有安立一个五蕴的空；如果五蕴不存在了，打破了，那么五蕴的空是谁的五蕴空呢？从这个角度来讲，五蕴空也是不存在的。

究竟来讲，既要打破对五蕴实有存在的执著，也要打破认为五蕴是空的执著。认为五蕴是有的是不对的，认为五蕴是空的也是不对的，只有双破于有无，把有边破掉，把空边也破掉，这个时候就是它的本性，五蕴本身它既不是有的也不是空的，离开有离开无，这个时候就是真正的空性。

真正的空性不能够执著任何一个法，执著有也不对，执著无也不对，只有把有边打破了，对无边——认为五蕴是空性的这一边也打破了，之后才能够抉择真实的空性。所以说思此蕴空的菩萨持相，还执著五蕴空的相，“非信无生理”，还没有真正地相信真实无生的道理，还没有真正抉择。此处佛陀讲，真正抉择空性，应该是对于有边的执著要打破，对于空的执著也要打破。

大恩上师在讲记里面讲，我们在抉择的时候首先抉择一个单空，抉择五蕴是空的，对我们压制烦恼方面还是有很大的帮助，但是绝对不能够把这个当成究竟的实相。在《入中论》还有《入行论》的智慧品当中也是讲到这个观点，就是我们对有也不能执著，对无也不能执著。因为有的缘故，我们安立一个空；如果有不存在了，空也就不存在了。所以，空也好，有也好，这些分别念安立的状态都是应该远离的。

我们在学习的时候要知道《般若摄颂》讲的不是单空的状态，讲的全都是离戏的空性。只不过有些论师、大德解读的时候，可能照顾一些众生的根基，解释成单空的状态，因为如果说“有也没有了，空也没有了”，有些人接受不了。但是究竟的实相来讲，万法的本性的确既不是存在的，也不是不存在的，既不是实有也不是单空的，只有把有和空的执著都打破了，分别念没办法执著，息灭了分别念这才是它的本性。这方面我们要了解。

关键我们要了知，所谓的五蕴空是打破五蕴实有的一种方便，它也是一种分别，是一种分别打破另一种分别的方便法而已，所以我们不能够把方便当成究竟的实相。这是我们学习的时候需要注意的。

卯三、摄义：

是前面建立和遮破两个科判的摄义。

非色非受非想行，于识不行无住行，
彼无缘行智慧坚，具无生智胜寂定。

“非色”，即我们不能够把色执著为色。什么意思呢？我们把色执为实有，认为色就是实有的色，其实色只是一个色的影像、显现而已，它的本性不具有真正的实体，像前面分析的一样，色是本性空的，是离开有离开无的，所以不能够把色执为色。同样，不能够把受执为受，乃至想和行都不能够执著，于识也不行也不住，就是色、受、想、行、识都了知是空性、不行持它们的相状，安住在空性当中去行持。“不行”就是安住在空性当中去行持，五蕴等一切万法都是空性的，但是安住空性的时候我们要去做取

舍善恶之道，修持菩萨道，安住五蕴空去行持，这方面就是没有偏堕于两边。

有些人认为：要去行持的话，一定是存在的，既然行持了就不是空性的；有些人反过来讲：既然是空性的，就没有什么可行持的，既然是空的怎么去行持呢？觉得二者协调不起来。但我们学空性就是要了知，不存在实有的状态之下要去行持，即不住而行。关键的问题在于——没有戏论、没有实有不代表没有显现、没有作用，只是没有实有的有无是非的本性而已，但是离四边的显现是在的，因缘和合的时候会有显现，有显现就会有作用。所以菩萨就是在了知五蕴本空当中去行持自己的修行和弘法利生的事业。“无住行”，一切的善法的行持都是不住在任何的所缘当中去行持的，做任何善业都是这样。

那么能不能够无住当中行持恶业呢？菩萨不会的，为什么不会？因为恶业虽然是空性，但是不值得行持，因为它有负面的影响，负面的作用，会带来痛苦，带来障道的作用，菩萨是想要利益众生的，想要成佛的，而恶业对于利益众生方面没有帮助，对于调伏烦恼方面没有帮助，对成佛方面也没有帮助，所以虽然是空性的，但是不会行持的。

虽然是空性的，但是善法是需要行持的，为什么呢？因为善法可以带来暂时的安乐，是修行的助缘，而且如果通过菩提心摄持善业就变成福德资粮，福德资粮是成佛的因，而且是帮助证悟空性的。而恶业是障碍证悟空性的。

如果一个菩萨对空性的教法非常有信心，他就会思考：哪一种法对我修行空性有障碍，我绝对不能够让它现前。他观察恶业会障碍自己修空性、证悟空性，他连一点点的恶业都不会造。他也会思考：什么法对我证悟空性有帮助？善业对证悟空性有帮助，如果今生当中我没有修成空性，下一世还要修，那么需要什么身份？善趣的身份。善趣的因是什么？善业。为了得到下一世能够继续修空性的身份必须守戒，必须要修持善法，这样才能得到一个善趣人身。然后什么法能够帮助自己证悟空性？善业，如果通过菩提心摄持的话，善业本身就是证悟空性的大的助缘，如果福德深厚了，也容易和空性相应，而且在闻思修行空性不会有障碍。（有些道友的确是这样，他只要是学了义教法，所有的顺缘都具足，而有些道友一学了义教法，心情就开始不好了，然后家人也反对了，然后工作也不顺利了，各式各样的障碍让他不能够好好地学下去，这就是一种障碍。）

菩萨在修的过程当中对这些问题都要观察得很清楚，因为他对空性太有信心了，太欢喜了，所以他很注意什么是障碍，不能够让障碍生起，什么是顺缘一定要让它具足，他对集资净障对祈祷上师三宝这些方面特别关注。

前面我们分析了，都是空性的，为什么只是对善法精进不对恶业精进，一点恶业都不做，原因是什么？有时候我们分不清楚，既然是空性为什么善法可以安住三轮体空，恶业不能安住三轮体空？这是不行的，是不会这样做的。像前面我们分析的，对证悟空性有帮助的他一定做，对空性有障碍的绝对要远离的，毫无疑问。我们自己也是一样的，如果我们真的想要很快现证空性，所有的违缘障碍都要想方设法地远离掉，新的罪业不能造，旧的罪业一定要尽快忏悔；善业方面，新的善业尽量多造，旧的善业要保证不失毁，不断地回向不断地随喜。这方面是很重要的。

“无住行”，他在行持一切善法，行持一切弘法利生的事业的时候都是不执著一切的所缘境而行持，这就是无住而行，是很殊胜的。在《现观庄严论》当中，也是讲到很多不住而行的窍诀，虽然了知一切是空性，但是在空性当中要行持善业，并且以空性摄持之后，善业的果迅速辗转地长大，使善根的作用最大化，这方面是非常善妙的一种善巧方便。

“彼不缘行智慧坚”，菩萨不缘而行持，即不缘一切相状而行持善法，所以他的智慧非常坚固。“具无生智胜寂定”，菩萨具有无生智慧的缘故得到了殊胜的寂定，非常寂静的禅定，此处以勇行三摩地为例。上师解释了，勇行三摩地也叫首楞严三昧，有些地方翻译成健行，健和勇一个意思，即勇健。有些地方说勇行三摩地是佛陀的禅定，有的说是菩萨的禅定，菩萨也可以相似地得到，当然佛陀这种禅定是非常圆满的。勇行三摩地在行持法过程当中是勇行不会退失的，不会被烦恼违缘打败，魔障没办法做任何的违缘，他的功德非常坚固。

还有一种说法，菩萨的勇行三摩地（即首楞严三昧），他的能力可以把所有三千大千世界通过他的禅定力放到一个芥子当中。芥子很小很小（不是手上戴的戒指），是一种白色的药材，像有些白白的、小小的舍利，基本上比小米大一点点。他可以把三千大千世界放在一粒芥子当中，然后放进去之后山河大地、日月星辰照样显现，而且不会感到狭窄、拥挤。就相当于米拉日巴尊者钻到牛角当中的时候，他身体也没有缩小，牛角也没有变大，就处在这种广狭无碍的状态当中。同样，他可以把整个三千大千世界放在芥子当中，而芥子并没有增大，这些山河大地并没有变小，里面照样

显现日月星辰、山河大地，但是并不拥挤，这就是他的能力。

以健行三摩地为主的还有很多禅定，比如狮子奋迅三昧，虚空藏三昧等等，佛菩萨的很多殊胜的利益众生的禅定，具有无生智的缘故全都会显现。证悟空性有没有作用？证悟空性具有无生智的作用特别大，众生因为有实执的缘故，被实执所局限，没有办法显现各种各样的功德和能力，但是只要他证悟空性之后，一切都是空性的，没有什么执著，分别心打破之后，所有的殊胜的禅定、殊胜的智慧、弘法利生的能力全部获得。所以，我们不要担心，如果证悟了空性什么都没有了，证悟了空性才是获得广大功德的开始，才能够成佛，证悟空性是获得佛功德的最根本的法门，如果不证悟空性根本无法获得。

菩萨获得很坚固的智慧，而且具无生智的缘故获得非常善妙的寂静的禅定，这就是摄义。

我们今天就学习到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第4课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再次一起来学习佛陀亲口宣讲的《般若摄颂》，《般若摄颂》主要是宣讲菩萨在修持菩萨道成佛过程当中所修学的最精华、最核心的内容——般若波罗蜜多。在小乘当中，不管是声闻也好，缘觉也好，都会修持般若波罗蜜多的支分——人无我部分；菩萨道当中，主要是以二转法轮的人无我空性和圆满的法无我空性作为整个般若波罗蜜多的本体来进行修学和现证。

其实除了空性之外，般若波罗蜜多还有光明部分——如来藏，它也是属于般若波罗蜜多的本体，是般若的一个部分或者说一个侧面。还有密乘当中所修持的其实也是般若的内容，只不过它是通过密宗的教义或者修持的方式来体现的。这些全部都是属于般若。

我们要获得解脱，必须要断除烦恼障、所知障，烦恼障、所知障的因就是人我执和法我执，而直接的对治就是般若。在学如来藏的时候讲，如果要现前如来藏的本性，必须要通过空性的修法来寂灭所有的客尘，因为所有客尘的正对治就是般若空性，通过般若空性把障碍完全对治、远离之后，佛性就会现前了。

密乘当中的原理也和这个是一样的。所以，我们直接修习般若波罗蜜多完全可以成就佛果，或以般若波罗蜜多为基础，再进一步安立如来藏、安立密乘的修法也可以。众生要不然以整个般若空性的本体作为修行，要不然以此为基础转变自己的烦恼，或者修现前佛性方面更超胜方便的其他修法，这都是可以的。整个佛法的核心就是般若波罗蜜多。

以前藏地的翻译家去印度求法的时候，大德或者国王让他们求三类法要：第一类是戒律，戒律必须要去求，为什么？因为戒律是佛法的基础，必须要去戒律学好；第二类是般若空性，般若空性就是佛法的核心，一切万法的核心，如果没有般若波罗蜜多无法断烦恼、破我执，所以般若非常

重要；第三类是求以《幻化网》为主的密法，般若是核心、是精华，密法就是精华的精华。从小乘的戒律到显宗的般若波罗蜜多，再到《幻化网》为主的密乘的观点，其实都是我们修行过程当中必须要学习了知的。

之前我们学完了戒律，现在我们学习的是般若空性这部分。学习佛陀亲口宣讲的《般若摄颂》，可以用般若波罗蜜多中道的智慧来让我们内心更加地平和，堪能修法；除了这个作用之外，其实也可以通过修持般若波罗蜜多，真正了知人我和法我这些实执都是虚幻的、不存在的，人无我空性和法无我空性就是一切万法的本性。

一切万法正在显现的时候，怎么样去认知它的本性、安住它的本性呢？我们没有学空性之前，因为自己相续当中的实执烦恼，对于外在的这些山河大地、瓶子、柱子等等，乃至我们的身体和心，都认为是实实在在存在的，安住在实有的边当中。但这是它的本性吗？其实不是它的本性，显现的万法本来就是离开戏论的。

前面讲过，学习空性就是还原它的本性而已，并不是说去发明其他的一种状态，一切万法本来是怎样，就只是还原它的本性，一切万法在显现的时候，其实就是空性的，就是远离四边八戏的一种状态。

但是众生不知道，就产生很强的实执，现在我们学习空性就还原它本身的自性，一层一层去息灭我们对它的错误的认知。有些地方讲这是分有边和无边两个步骤，有些讲是有无是非四个步骤，其实本质上并没有什么大的差别，因为如果能够抉择有边和无边的话，亦有亦无、非有非无是在前面有无的基础上进一步安立的，也就是说有和无是安立亦有亦无、非有非无的基础，如果存在了有无，就可以有亦有亦无、非有非无，如果连有无都没有了，亦有亦无和非有非无也就没有了。所以说，以破两边两个步骤也可以，说破四边四个步骤也可以。

学习空性的必要性，上师在注释当中也是再再提到。我们现在学习的是抉择基道果的空性，前面的基无得之理，我们已经大概地抉择了，但是学完之后是不是懂了？是不是真正能够趋入到它的意义当中？根据每个人的根机、善根，还有精进与否、智慧力的程度等等不同，当然收获就不一样，有些听完之后就真正懂了，有些种个善根，有些可能似懂非懂，有些人可能产生一个欢喜心。

就像很多佛经当中讲的一样，佛法的意义，尤其是般若波罗蜜多，一历耳根永为道种，反正只要你听到了，就永远会成为修道的种子，以后依

靠这个种子就会生根发芽。所以说，现在听不懂也不要紧，如果自己有一个欢喜心、好乐心来听闻的话，那么听的每一个字，看的法本当中的每一句话，都会熏习到阿赖耶识当中，成为以后再一次值遇或者进一步修习、通达或者证悟般若波罗蜜多的殊胜种子，这方面是非常殊胜的，重要的。

基道果当中，前面讲了基，今天我们要学习道。

子二、道无行之理：

在佛法当中经常讲基道果。一切万法安住在什么样的状态就是基，比如说，山河大地等一切万法正在显现的当下本来就是空性的，万法的本性就是这样的，显现的本性就是空性，二者本来就是无二的，现空无二就是基的状态。大乘当中讲，道就是便慧无二，即方便和智慧是无二的，方便就是大悲，智慧就是空性。

我们在修道的时候，尤其是修大乘道，大悲绝对不能缺的，因为它是方便；也绝对不能缺少空性，因为它是智慧的缘故，只有方便和智慧双运才是真正的菩萨道。所以，对于修大乘的行者来讲，方便的大悲心还有空性的智慧是非常重要的和关键的。

果方面是二身无二，即法身和色身无二，色身分两个部分，一个是报身，一个是化身。法身是通过空性来现前的，色身是通过福德来现前的，像释迦牟尼佛他老人家既具有法身，也具有色身，果位是色身和法身无二的。通过这样归摄，我们就知道了整个修道过程的核心。

“基无得”，因为此处全都在抉择空性，都是从空性的角度进行安立，基是从无得的角度来讲，基没有什么可得的，一切的山河大地，一切的显现法，乃至般若波罗蜜多本身也没有什么可获得的本体，没有实有可得的自性，一切都抉择为空性。

“道无行”，其实道本身是要行持的，道是趋向于涅槃的行走的道路，从名言谛的角度来讲道必须要行的，但此处是安立了义的道、究竟的道——是无行的。只有安住真正无行的道，才可以安立殊胜的道；如果我们觉得有道可行持、可安立、可执著就不是真实的道。

这个道并不像世间的道路一样，有人修好之后就可以在上面走，如果你运气好，虽然没有眼睛，也是有可能摸索到目的地，这种世间的道是现成的。我们在修道的时候，不要认为道是一个实实在在的现成的道在——只要我运气好，撞对了，我就行走在道路上，我有可能什么条件都不具

足然后我就成佛了，我就到了目的地了，这是不可能的事情。

其实每个人的道都是不一样的，虽然佛菩萨在经论当中讲了共同的道是怎样的，但是道的出现，它是针对于每一个众生，如果你内心当中具有条件，道就形成了，然后你沿着自己内心当中的见解、修持的方法去修行，就相当于在道上面不断地行走。所以，其实并没有一个实实在在的道提前出现在哪个地方，当你的心安住在出离心，解脱道就出现了；当心安住在菩提心，大乘道就出现了。

也就是当你的内心当中有修法的本体，这个时候就安立道，如果你退失了，内心当中没有大悲心、出离心、空性，这个时候道也就没有了。跟随我们自己内心当中产生的状态、见解或者行持的法，才会有一个道的形成，通过我们不断地学习、思维、修行、实践等等，道就从无到有，从模糊到清晰，从浅而至深；不断地行持，不断地精进努力，就是在道上不断地行走；当我们的资粮圆满了，道就结束了，到目的地了。道的本性就是这样的。

如何安立道，如何行持道呢？在般若波罗蜜多当中就是“无行之理”，最了义的道、最殊胜的道就是无行的道，没有什么可行持的，这本身就是一个道。并不是说不学习佛法的人，他也不修持，他就有一个最殊胜的道，不是这样的。

了义般若波罗蜜多的道，是对于正见的定解，他一定知道一切万法为什么无行，了知得非常清楚，这个时候他的道也就很清晰了。这二者之间一个是彻底不知道，根本不修持；一个是非常清楚所修持的道是怎么样，行走每一步，做每个修行的时候，都非常清楚自己在做什么，乃至在打坐、布施的时候，也知道正在做的当下就是空性的，没有任何执著可得，他非常清楚无所行的道理。这方面才是真正的道。

下面看道无行之理是怎么安立的。

菩萨于此自寂静，彼是前佛所授记，
彼无我入起定想，因彻知法自性故。

道无行之理如是安立：“菩萨于此自寂静”，“于此”即前面所提到的基无得的道理，菩萨对于一切万法无得的道理进行修持的时候，“自寂静”，“自”就是自相续，他自己的相续非常寂静；“彼是前佛所授记”，如果他能够如是行持的话，实际上已经得到了前佛的授记了。

“彼无我入起定想”，这个道其实没有一个能修的我，也没有一个所修的道，他没有入定想，也没用起定想；为什么他说没有我、也没有一个我去入定起定？“因彻知法自性故”因为他已经彻知了一切万法的本体如是，他相应于万法的本性如是地安住，所以他当然不会有“我”的想法，不会有“我入定起定”的想法，因为万法的本性就是如是的。

这里面其实已经提到了修道的核心，到底如何修道才是最善巧的修道？很多人虽然修道，或者是刚开始修道的时候，修道的方式就显得比较笨拙。当然笨拙并不是说错误，因为还没有真正地了知修道的原理，还不知道修道的精华所在，不知道到底怎么样才是最善巧的修道，他就当有一个实实在在的修持，有一个实实在在的佛去求，有一个实实在在的众生去度化，每天都安住在这样的状态当中不断地行持，认为这就是修道。

但是真正按照菩萨的眼光，从般若波罗蜜多的观点来看，如果执著有我、有道可得，其实是一个比较笨拙的修行方式，虽然通过很虔诚的信心等在修持，但是还没有办法完全和究竟的道相应。所以，此处讲，要“彻知法自性故”，彻知了万法的自性，如是相应于它去修持，才是最方便的、最善巧的、最契合于一切万法的本性的一种修道的方式。

“菩萨”，我们知道菩萨是般若波罗蜜多的直接调化者，他是菩萨种姓，三乘种姓当中菩萨种姓是最高的、最殊胜的，最低的是声闻种姓，中间是缘觉种姓。菩萨种姓当中有大悲也有智慧，有这样的种姓力堪能修持殊胜道，菩萨一方面种姓很殊胜，一方面发了菩提心，为了成佛，为了度化众生，他有一个强劲的动力，推动他修持殊胜的道，然后菩萨他也有很深邃的智慧，能够了知万法的本体。

“于此”的“此”字，是指前面在“基无得”当中所提到的道理，就是一切万法在胜义当中本来远离一切戏论，没有丝毫的本性可得，乃至般若波罗蜜多也没有本性可得。于此，是对于这样的法了知安住。“自寂静”，“自”就是讲自相续、自心，他的自相续非常寂静，因为他已经找到了调伏自相续的法要。寂静即没有丝毫的戏论，没有任何的执著。反过来讲，如果不寂静是什么状态？就是内心当中充满了各式各样的执著。

当然执著也分为两类，一种是恶执著；一种是善执著。恶的执著，比如说贪著轮回、贪嗔痴、伤害别人的心等等，一方面是执著，一方面是恶的，相应于恶业烦恼的；善的执著，它也是一种执著，但是它是善的，比如说认为佛存在、菩萨道存在，我要度化众生等等，它本身不是烦恼，而

是一种善妙的作意。两者都是执著，当然从最究竟的观点来观察的时候，内心当中不管是产生善执著还是恶执著，都是内心不寂静的表现，如果有了实执的分别念，内心当中就因为分别念的存在而不寂静。

很多道友在修道过程当中经常性产生疑惑，这些执著需要对治吗？有些说不用对治，有些说需要对治。其实针对一般的人，从初级阶段的、暂时的世俗谛的修法来讲，执著要分类：恶的执著一定要断掉，善的执著要培养，比如，出离心是善的执著，我们要培养它，要小心地呵护这样的道心，这是非常重要的；然后“上求佛道，下化众生”的菩提心也是需要增长，需要非常小心地善加培护；还有空性的执著，其实究竟来讲，空性的执著也不对，但是暂时来讲，空性的执著有它的作用，尤其是在压制大的烦恼方面力量特别强大。这些都是属于善执著，需要培养的。

如果我们真正修到比较高级的修法，或者说当我们的境界比较高的时候，准备要趋入见道，这个时候慢慢要知道这些执著都是空性的，要把这些执著抛弃掉（不是把修法抛弃掉），这个时候必须要安住无执著的状态当中。也就是第一个阶段，在最初修法的时候，恶劣的执著必须要打掉，能够导致我们堕恶趣、能够阻碍我们修道的恶分别念、恶业都必须要打掉，善的执著必须要养护；然后到了第二个阶段逐渐再把善的执著放弃掉，这个时候相应于万法的本性而进行行持。

所谓的寂静是没有任何执著，因为安住在一切万法无所得的状态当中，当下的心没有分别念的缘故，是非常寂静的。反过来讲，如果有分别念，就不寂静，尤其是有恶分别念就更加不寂静了，因为内心当中被烦恼所扰乱。究竟来讲，善分别念是一种所知障，对自己现前心性也是一种障碍，但是这种障碍暂时不用去掉，而是需要培养的，究竟来讲才需要去掉的。菩萨自相续因为安住这样法要的缘故，于此非常寂静。

“彼是前佛所授记”，前佛就是以前的佛，因为菩萨内心安住在一无所得，没有人我、法我的状态当中，所以就已经获得了前佛所授记。大恩上师注释当中讲，授记和通达无我是一个时间，如果通达了无我或者获得了无生法忍等，就自然获得授记了。

不同的情况会有不一样的授记，但是从其他的注释来看，得授记基本上有三个阶段。最早得授记是在加行道忍位的时候，为什么是忍位？因为忍位已经获得了某种意义上的法忍，他对于甚深法已获得一种法忍的状态，虽然加行道还是凡夫，但是因为他的根基特别利，中间不可能退，已经可

以授记他在什么时间可以成佛。

所以，最利的根基在加行道忍位就已经得到了佛授记；其次中根者是在初地，登初地的时候获得法忍，因为现证了人无我和法无我的空性，所以，中根者在初地的时候会得到佛给他的成佛的授记；然后最差的下根者最迟在八地会得授记，八地无分别智慧获自在了，是里程碑一样的阶段。所以，忍位是一个阶段；然后大乘初地已经从凡夫到圣者了，因为现证空性得授记；如果在加行道、见道都没有得佛授记，最差在八地的时候一定会得到佛很清晰的授记，因为他无分别智慧获得自在，得到了最深最细的法忍，得佛授记。

通达无我或者说获得法忍，和得到授记是同一个时间，只要你获得功德，佛一定会给你授记，因为授记是佛陀对修行者修行的一种认可。什么时候才能授记？佛是遍知，他知道哪些人的善根已经不变了，一定会成就佛果的，就会赐予授记，你内心当中智慧福德还没达到某个高度，还没固定下来，有可能变动的时候佛不会给你授记的；当你内心当中的善根已经确定了，不会变了，佛陀就会认可你的修行，给你授记。

比如说，为什么利根者在忍位的时候就可以得授记？他虽然还在忍位，但是他的根基特别利，绝对不会退失的，所以对利根者在加行道的时候佛就给他授记成佛。佛授记之后，会不会因为佛的授记不准，后来没有成佛而退失的情况？这绝对不可能的。

中根者是在初地得了授记，登了初地之后绝对不会退的。然后钝根者最差的话，在八地的时候一定会得授记，因为八地进入无勤道，即便不勤作也会成佛，八地是不动地，不退地。（并不是说七地以下还会退失，有些大德论师讲解的时候，说八地才是不动地不退地，七地以下都保不住，都会退失，这可能是一种不了义的说法。

真正意义上来讲，一地就绝对不会退了，登圣地之后不会退失，不会退到凡夫地。）不动地、不退地究竟是什么意思呢？他即便不勤做，也绝对会成佛，他对于成佛是不退的，从这个角度来讲叫不动地、不退地的意思。这是三个得授记的阶段。

还有自然而然得授记的，如果你内心当中生起空性的境界的话，就已经获得佛的授记。佛陀早就已经讲了，如果你通达了空性，或者相应于殊胜的菩萨道，就已经自动获得了佛授记。这个颂词当中所说的授记不一定是很清楚直接的授记——什么时间，什么地方，什么佛名，然后成佛眷属

有多少多少，颂词当中没有这样讲。

佛的授记有很多种不同情况，对于授记的问题我们也需要了解一下，在其他的经典论典当中讲到了不同授记的方便，比如说弥勒菩萨在《大乘经庄严论》当中对于授记方面是这样讲的：授记有通过修行者补特伽罗的方式，还有时间方面不同时期的授记。

首先从修行者补特伽罗的角度，大概可以安立四种授记。第一种就是种姓授记，有两层意思：其一、究竟来讲一切众生都是要成佛的，因为从最了义的观点来看，每个众生都有佛性如来藏，只要你是一个众生，你就具有如来藏，如果具有如来藏你绝对会成佛。所以，佛已经给所有的众生授过记了。这是从殊胜的、不变的种姓，也就是从性种的角度来讲进行了授记。

其二、虽然每个众生都有佛性，但是因为无始以来所串习的不一样，所以在苏醒种姓的时候，有一部分众生首先苏醒了声闻种姓，对声闻法有信心，比如现在很多修声闻乘教法的道友，他们苏醒了声闻乘的种姓；有些人是苏醒了缘觉乘的种姓；有些人是苏醒了菩萨种姓，虽然他还没开始入道修行，但是对大乘的教法有信心，有可以值遇的因缘，是苏醒了大乘种姓。苏醒大乘种姓的时候得授记，一定可以成佛，因为他的种姓有能力修持六度，修持大乘殊胜法要的缘故。这方面是以种姓而授记。

所以，从最低标准来讲，我们每个众生已经得了授记了，包括蚂蚁、蚊子、苍蝇所有有情都已经得到授记了，反正我们某一天一定会成佛的。这种授记是很普遍的授记，但是我们不能满足：“反正得到授记了，总有一天成佛，不需要努力了。”不是这样的。这是最基本的授记，只要有佛性都可以授记，或者说只要你苏醒了大乘种姓都可以得到这种授记。

第二种是发了菩提心得授记。无始以来没发过菩提心，只要发了菩提心“我要发誓成佛，发誓度化众生。”就得授记。当然发起了真实无伪的菩提心不用讲了，即便以前没有发过菩提心，现在相似地发起菩提心也会得到授记。因为这个时候开始出现了成佛的种子，进一步有了修习的种姓，前面是性种，现在是习种，修行的种姓方面开始苏醒了，所以，只要是发了菩提心的人就得佛授记。

为什么大恩上师经常性地劝导、激励、鼓励我们要发菩提心？原因就是这样的。佛陀早就授记了：谁发菩提心，绝对可以成佛。所以从这个方面讲，发了菩提心的人就自动获得佛授记。

第三种是现前授记，佛陀对于当前的人，比如说现前法会当中的人授记。佛陀在法会中讲经时，点某某人的名字：你在什么时间之后可以成佛。这就相当于是现前授记。

第四种是非现前授记，即对不是在佛跟前的人授记，比如说佛陀有的时候也会授记：现在在某某刹土中有某某菩萨、他的修行如何，这个菩萨会成佛。这是佛陀对不在佛跟前的菩萨们授记。

给后世的大德授记也是非现前授记，比如说佛陀在《楞伽经》当中给龙树菩萨授记，还有《文殊根本续》当中给无著菩萨、法王如意宝授记等等，这也是非现前授记，他是给以后将要出世的大德提前授记。

这样授记的必要性是什么呢？因为龙树菩萨出世造《中论》，有些人就会想：你造的《中论》到底是自己想的呢？还是怎么来的？其实在大乘经典当中，佛陀对于龙树菩萨早就已经做授记了：他能够破斥有边和无边，能够阐释了义不了义，住世弘我教等等。这是很清晰的授记，其他众生看到授记，自然就消除了疑惑，对于龙树菩萨所宣讲的教义自然而然产生信心。对无著菩萨也是有这样的授记。非现前授记就是对于不在佛跟前的，或者不是在当时的，而在以后出世的众生做一些殊胜的授记。

以上是补特伽罗不同差别的授记。

以不同时期授记也可分两种，一、限时授记，比如说：你再过三个无数劫或者再过一个无数劫之后你就可以成佛，就好像佛陀给供灯的贫女授记一样，他授记的是限定时间的，一定是在一个无数劫或三个无数劫后成佛的，这方面就是已经限定时间的授记。二、不限定时间的授记，对授记的时间不限制，没有说到底过多长时间，反正以后你会成佛的，对于未来成佛的时间只是大概的授记，不是特别清楚的授记，这方面也是存在的。

还有两种授记的分类：一、直接授记，这个和前面有重合的地方，就是直接说某某人会成佛，这叫做直接授记；二、转记，即佛不直接授记，比如，佛陀授记某个人在弥勒佛时代会得到授记，说：“以后你在弥勒佛时代，弥勒佛会给你授成佛的记。”这叫转记，即转授记，这也是存在的。

此外，还有一种叫大授记。什么时候得到大授记？八地得到大授记，因为八地菩萨内心当中已经现前了无分别智，他可以无勤成佛。大授记的意思是什么？他自己可以给自己授记，到八地的时候所有的修行都是无勤的，绝对会无勤成佛，因此他自己都可以给自己授记，绝对会在多久时间可以成佛，同时，佛也给八地菩萨授记，这方面就叫做大授记。

还有一种是比较清楚的授记，比如说再过一个无数劫成佛，像这样时间方面就是授记了，当时劫的名字叫什么，刹土的名字叫什么，然后你在里面成佛，你的佛号叫什么，然后你住世多长时间，眷属有多少，然后你涅槃之后，你的正法住世多少多少年等等，这些方面都有很详细的授记。

授记针对不同的情况有很多很多种，弥勒菩萨在《经庄严论》当中归摄了这些内容，让我们知道佛授记也是有很多种情况的，有些是比较笼统的授记，有些是比较清晰的授记，有些是修行达到了某个阶段的时候得授记。

比如前面讲的，你发了菩提心了就可以得授记，佛陀早就授记了，谁发了菩提心他一定会成佛。有些地方讲“发心成佛二无别”，你发了菩提心和成佛从某个意义上讲是一样的，没什么差别的，只要你发了心就说明你不久的将来一定会成佛。就如同《摄颂》当中讲的，只要你手中得到了般若法本，能够学习就说明你很快就要成佛了，和这个道理是一样的。

实际上当我们在得到《般若经》的一刹那，我们已经得佛授记了的，因为只要手中有般若的经典，不管是《心经》《金刚经》还是《摄颂》等等，反正只要是佛讲的这些殊胜的经典，就已经得到了授记。更何况说我们现在缘这个法在听闻、修行、念诵、观修、传讲，当然一定是得到佛授记的。所以，我们也不要太过于沮丧，过于的傲慢没必要，但是有的时候过于沮丧也没必要，“不管怎么差，反正我已经是得佛授记的人。”你这样想，对自己修行佛法，战胜怯懦的心态，这些方面有一定作用的。

以上是得佛授记的情况。

“彼无我入起定想”，菩萨真正安住在这种状态修持胜法的时候，“彼无我”，他绝对不会安住在“我的道”当中去行持的，没有什么可以安立的，所以“彼无我入起定想”，也没有我，因为我本来就不存在，所谓的实实在在实有的我，胜义当中也没有，名言谛当中也没有。

实有的我二谛当中都不存在，但是为什么有些地方讲胜义当中没有我，名言当中有一个假我呢？实有的我在二谛都没有，但是假我在胜义当中是没有的，在名言当中可以安立，就是把我们的五蕴假立为我而已，只是一个假立。假我在世俗谛当中可以存在，我发菩提心、我修道等等，这方面的假我可以安立的。

菩萨安住在本性当中，安住在这样殊胜状态，他不可以能相应一个有我的状态——我在修行、我在发菩提心，我很了不起，然后我入定了、我

起定了……，这种想法是不会有，他相应这样殊胜道理的缘故，不会有三轮实有的执著。所以彼无我，没有我入定、也没有我起定、没有我度化众生、没有今天我很痛苦、没有今天我很欢喜等等，这方面都是没有的。

作为大乘的行者来讲，应该通达无我的观点，之后反复串习，串习之后逐渐就会对无我越来越熟悉，因为以前没有串习过无我的观点，很陌生，现在让我们串习就显得很别扭，串习不了，很难接受。现在我们在理论上可以逐渐抉择到无我的道理，无我是一切万法的本性，本来就如是的，抉择完之后我们就反复观修串习无我的观点的：没有我在痛苦、没有我在高兴、没有我在做实有的事情等等，经常性的串习彼无我、没有入定也没有起定的想法。

为什么菩萨不会有我想，不会有入定起定的想法呢？入定起定其实就是修行，那修行者是谁？我在修行，但是彼无我想，就是没有修行者；入起定是所修的法，所修的法也是没有的，所以说道无行。如果是有我的话，我入定我起定是可以安立，但是我不存在的，所以没有能修的我，也没有所修的法。

然后“因彻知法自性故”，不会有我想、入定起定想，是不是本身有我、有入定起定，然后现在为了相应于佛说的缘故，就故意不去想，故意把有的东西想成没有？这是不对的。从我的角度来讲，我本来就不存在；从所修的法的角度来讲，也没有可修的自性。因为彻知了一切万法的自性就是如是的，就是远离一切戏论的，本来就是没有丝毫的本体可得。

所以，没有任何本体可得的时候，哪里有一个我？没有任何本体，我也不存在了，所修的道也不存在了。本来一切万法就没有我、没有所修的道，我们相应于本性去安立，这就是最正确的修法，没有我、没有入起定想就是最殊胜的修法。

在名言当中能不能说：龙猛菩萨在修定，他在修持最殊胜的空性的定，现在他入定了，现在他起定了？可以这样讲，名言当中交流、宣讲的时候必须要这样讲。但是菩萨已经真实趣入安住在这种状态，绝对不可能再有“我在入定、我在起定”等等的想法。因为如果他有我想，有入定想，有起定想，说明他还没有彻知、没有安住一切万法无所得的道理，他安住在我可得、入定和起定可得，这方面不是万法的本性，背弃了万法的本性。

所以说，只有在没有我、没有我入定、没有我起定的这种状态当中安住，这才是彻知一切万法自性的表现，这才是真正的修道。暂时性名言谛

的修道和究竟的修道，方式是不一样的，我们应该首先了解世俗谛当中的修道方法，然后再来看胜义谛当中的修道方法，二者对比之后，我们就知道应该如何修持。

并不是说菩萨不入定、不起定，而是说般若本性当中没有一个真正的入定者，也没有一个所入和所起的定，因为他安住的是一切万法的空性实相，在实相当中绝对是不存在这些的。

下面我们再看一个颂词：

若如是行行佛智，彼知无行真行故。
行持何法皆不缘，此即行持胜般若。

这个颂词进一步讲道无行之理。“若如是行行佛智”，如果按照前面所讲的那样，没有我、没有出定入定的分别等等，如是行持的话，这个菩萨其实就是在行持殊胜的佛智。“彼知无行真行故”，他已经了知了没有任何行持就是真实的行持，而且“行持何法皆不缘”，他在行持任何法的时候都没有所执著缘取的，“此即行持胜般若”，这就是行持最殊胜的道。

这里面就讲到了最了义的观点，最了义的修行法的方式。其实很多地方和了义的大圆满的修法都是相通的，只不过宣讲的方式可能有不一样的地方，但是在意义上都是一样的。

“若如是行行佛智”，如果如是行就是行佛智，为什么呢？没有我、没有行持者、没有所行的法就是行佛智。佛智是什么？佛陀的智慧是已经远离了所有的戏论，一切大大小小、粗粗细细、好的坏的所有的想法戏论完全寂灭了，没有丝毫的分别念。为什么行佛智？佛智是一种果，如果我们要得到佛智，得到远离一切分别的佛果，我们自己的因——修行必须要和佛果相应、相顺。

佛智这个果是远离一切戏论的，但我们修行时候是有执著的，认为佛果可得、空性可修、我可以成佛等等，如果安住在这种戏论当中，因和果之间没有相应，佛果是没有丝毫执著的，我们自己修法的因是有执著的，通过一个有执著的因怎么可以获得一个无执著的佛果？这是不可能的事情，这样的修法和成佛的果——因和果之间并没有相顺相应。

通过这样分析我们就知道，什么是真正成佛的直接的修法，就可以把直接的道、间接的道的层次分出来了。真正来讲，一地到十地的菩萨，或者已经能够正确修行空性的行者，他们可以说是相应于佛智的修行，是成

佛的正确因、直接因，只要这样修下去修究竟就可以了，中间不需要再转行了，只要把道落实到底就可以成佛。

还有一种情况是必须要转行，还要转个弯。这个修法的第一个阶段，他是安住在有实执的状态当中修持的。当然在初级阶段的时候也鼓励初学者要对佛产生一个正确的观点——佛是有智慧的、我自己是有烦恼的，我自己是要成佛的、众生是要度化的，这方面就相应于实执的方式去修持。

这是不是成佛的因？是成佛的因。是直接成佛的因吗？还不能说是直接成佛的因，可以说是一个间接的因，因为如果你发了菩提心了，究竟来讲都可以成为成佛的资粮。

但是如果你一直认为有一个实有的佛可得、有实有的众生可度、有一个实有的我在修实有的菩萨道，这种因直接修下去，即把我存在、道存在、佛果可得的修法一直贯彻下去，你会不会成佛？不会成佛。

因为佛果是无有任何执著的，如果你把这种道贯彻到底，你成不了佛的。所以在中间的时候必须要转变，转行，必须要认为佛实有、我实有、道实有的观点消灭掉。把实有的执著都消灭掉，没有实有的佛可得；没有实有的道可修；没有实有的众生可度；也没有一个实有的我在修一个实有的菩萨道。如果相应于一切都是无实有、无所执的状态，把这个落实到底就可以成佛。

所以，我们从这个角度，可以分析什么是直接道，什么是间接道，有些时候说只要你发了菩提心就可以成佛了；有些时候说如果你认为有一个实有的我发菩提心是不能成佛的，好像是矛盾，但是实际上是不矛盾的。其实都是可以作为成佛的因，只不过分直接、间接，究竟来讲都可以成为因。

“若如是行”，这个地方的如是行就是讲到了了义的修法，正确的因。如是行行佛智，其实就是在行持佛的境界，在随顺于、相应于佛的境界，在行持佛的智慧，因为佛的智慧是究竟的远离戏论，现在我们在行持他的因。只不过凡夫位的时候主要是以总相的方式在缘、在生信心、在了解，菩萨基本上可以以自相的方式修持了，这是二者的差别。

如果谁这样行持，他就已经得到了佛的首肯。为什么？佛陀亲口说“若如是行行佛智”，这就是在行持佛智，佛陀对这种修持方式已经认可了。这不是说——我的父亲很认可我的行为，或者我的丈夫我的妻子很认可我的行为，我的学生很认可我的行为。这些方面的认可没有什么定数可言，佛

陀认可的是真正的认可。所以说“若如是行行佛智”，这句话的分量很重。反过来讲，如果没有如是行，就不是在行持佛智了，就不是直接的成佛的因了。

佛法当中有很多比较细微的意义需要我们去了解的，并不是说我现在进入佛门了、我学了几天的佛法了、我大概知道一点道理了，似乎佛果就在我的手中一样，其实是没有这么简单的，这里面还有很细致的内容需要了解。比如此处：为什么如是行行佛智？为什么佛会对这种行为认可？因为这样的因和佛陀智慧的果是相应的，而且这句话是佛亲口讲的（整个《摄颂》都是佛亲口讲的）。所以若如是行行佛智，我们要努力让自己的心达到这种状态，这样去行持才是真正的行持佛智，反过来讲，如果不这样行持就不是在行持佛智。这方面我们要了解。

“彼之无行真行故”，菩萨了知了没有什么可行持的，就是真实的行持。没有什么行持的，并不是什么都不做，天天睡懒觉，天天沉迷于世间八法，这不是无行。从一切万法的本性来讲，他知道没什么可行持的，但是在行为上面，该行持的任何的善行、任何的法要他都在很精进地做，但是在做的同时，内心当中没有任何的实执，这就很稀有。

这就是一般的众生难以理解的地方——要么就是完全都不做，现在既然已经做了为什么要叫无行呢？其实菩萨外在修布施、修持戒等六度，是非常精进勤奋的，并不是这个菩萨在学空性之前特别勤奋，一旦学了空性之后，一下子懒惰下来了，什么都不做了，而且还是真行持，这是不可能的事情。

在了知空性之后，菩萨在行为上只会比以前更加精进，更加勤奋，但是他的内心当中是越来越放松的，内心当中对于能行所行和行的作业完全知道是没有任何的本性可得。他在行持的当下安住在空性当中，空性当中在行持万法的自性，他知道没有什么可行持的，这就是真正的可行持，是最正确最真实的行持，就是行佛智，真实可以达到成佛的标准。所以我们要让自己的心达到这样的高度，把这个作为我们的目标，乃至还没有达到这个高度之前要不断的向它靠近。

靠近的方法是什么？第一个就是要学习，原理方面我们要了解。第二个，怎么样才能让自己达到无行，即行而无行，这方面空性的智慧必须要在内心当中生起来，要有一种觉受，然后每天不间断的去串习、去安住，把我们内心当中的分别心逐渐泯灭掉，先让它越来越细微，乃至最后消

失在真正的法性当中。

当然刚开始的时候我们要用自己的分别念去引导自己的心和般若正见相应，行持的时候了知这是三轮体空、没有二取、这是空性的，当力量越来越大的时候，逐渐产生感觉的时候，所谓的引导的心逐渐也要隐退。

当内心当中真正产生空性见的时候，只要一起心动念，空性的见解就会被带出来，他自然而然知道这是空性的，没有什么行持的，不需要造作了。所以“彼知无行”就是真行，真实的、有质量的、相应于佛智的行持就是必须要打破一切执著而行持，无行就是真行。（无行而行的意思，这里解释得特别清楚。）无行就是真行，那么有行持是不是行？也是一种行，但不是真实的行持，还不是成佛的直接因，可能还是在预备状态，是进入无行之前的基础、一种准备过程，这方面我们要了解的。“彼知无行真行故”这里讲得很清楚。

“行持何法皆不缘”，这样的菩萨不管行持任何法要，修持任何善法都是不执著的，“不缘”就是不缘取、不执著。在空性、中观当中，缘有的时候是指有缘、无缘的意思，但是和平时意义上的有缘无缘不是一个意思，平常说：“我们和这个上师有没有缘分？”“和众生有没有缘分？”“我和他没有缘分。”空性当中的有缘、无缘不是这样理解的，缘就是缘取、缘执、执著的意思，不缘就是不执著，有缘就是有执著。

菩萨行持任何法的时候都没有执著，没有什么可执著的，谁在执著？我是不存在的，五蕴也是不存在，所执著的对象也是不存在的。如果所执著的对象和我一样是具有五蕴的众生，既然我是空性的，那么同样的道理对方也是空性的；如果我所执著的东西是瓶子、柱子这些无情法，通过般若智慧观察的时候也是现而无自性的，也是没有任何所缘取的对象，连微尘的本性都不存在。所以说“行持何法皆不缘”。但是，就是在皆不缘当中，他在世俗当中一切恶业全部制止了，所有的善法都非常欢喜地去行持，这是很稀有的行持。

“行持何法”，何法是任何一个法的意思，当然他绝对不可能行持恶法，何法主要是对自己成佛有利的善法和对有情有利的善法。这些善法大家要去行持，但是即便是在行持这些善法的时候也是没有任何执著的，所以“行持何法皆无缘”。

“此即行持胜般若”，这就是在行持最为殊胜的般若波罗蜜多，有执著有缘取的方式去行持不是胜般若，没有任何缘取的方式行持叫做胜般若。

当然这和我们现在的分别念可能还有一定的距离，但是不管怎么样，这是佛现证的、佛宣讲的，很多大德通过他自己的修行已经了解了这个道理，安住了这个道理，很多和我们一样的凡夫修行者通过自己的努力大致的从见解上面已经接受了。

我们现在如果还觉得有点难以理解的话，就要不断的祈祷，不断的发愿回向，祈祷上师三宝加持我们内心当中早一点能够真实通达殊胜般若的境界，让我们尽快地了知、尽快地安住最为殊胜的般若。我们要这样去发愿，而不是去生起邪见或者抛弃，这不是理智的行为，不是正确的做法。

子三（果不住二边之理）分二：一、意义：二、比喻。

二边就是有无二边，修了道之后会现前一种状态——果，这个果不住有、无二边。有些地方讲二边是轮回的边、涅槃的边，其实差不多，涅槃的边相当于小乘安住的无边，是什么都没有，灰身灭智了，有边可以说是凡夫人安住一切都是存在的轮回。但是此处主要是讲有、无，二边是指有边和无边，通过修持道之后会现前不住有、无二边的状态——果。

丑一、意义：

何法非有彼称无，凡愚观其为有无，
有无此二是无法，菩萨知此则定离。

“何法非有彼称无”，任何一个法不存在自性，它就被叫做无有任何的自性，无有任何的本体。“凡愚观其为有无”，不了知这个本性的凡夫愚者观察这样的本性，要不然就是落在有边，要不然落在无边。“有无此二是无法”其实凡愚他所认为的有边和无边——此二，就是没有的，有边也是不存在的，无边也是不存在的，所以叫做有无此二是无法。“是无法”的意思就是有边也没有，无边也没有，其实它就是一个空性的法。“菩萨知此则定离”如果菩萨证悟了、现前了这样的道理之后则定离，离开什么？离开有、无二边，菩萨一定会离开有边和无边的。

“何法非有”，任何一个法其实观察的时候都非有，从自空中观的观点来看，非有就是讲没有自性，没有实有的本体，何法非有就是任何一个法都是没有实有的自性。“彼称无”，没有实有自性，它名称上就可以叫无。

此处的“无”从中观的角度理解，“无”就是没有自性，没有本体的意思。并不是在桌子上有一个苹果，后面苹果被别人拿走了，苹果空了，没有了，没有这么简单。如果这样理解空性是错误的，空性不是这样的，这

种理解对打破执著没有意义。并不是说，对已经拿走的苹果没有执著，这样理解空性，对我们打破苹果本身的执著是没有意义的。

所以我们要理解：苹果在桌子上正在显现、正在有的时候它的本体是空性的，它没有自性，没有实有，苹果正在存在的当下就是空的。我们要了解无的意思，这就是大概意义上的空。

“何法非有”，任何一个法没有它的自性，它的名字就称之为“无”，这个地方的无和一般的凡夫人认为的无不是一个意思，这个地方的无是无自性、无实有、无戏论，这个苹果在这，它本身就是没有有边、没有无边，没有亦有亦无，没有非有非无的，它本身就不存在这样的自性，无论苹果如何显现，你没有办法让它变成有的自性，也没有办法让它变成无的自性，它本来就是远离四边八戏，所以从没有自性的角度来讲称之为无。

这也是佛陀让我们初学者知道到底什么是空的意思，什么是无的意思。无并不是房间里没有人叫无，杯子里的水喝光了叫无，或桌子上没有苹果叫无，不是这样的，正在显现的时候没有自性叫无。“何法”的范围太广了，包括任何的有为法和任何的无为法，包括色法也包括不存在的空法，任何一个法都没有自性。瓶子、柱子这些何法也是无自性的，所以称之为无，那么空性呢？空性也是法，空性也非有，空性也没有自性的，所以也称无。

我们要知道一个很重要的信息，就是在中观当中所讲的理论，全都是遮破的因，没有一个是建立的，全部是遮破。要让我们了知一切万法的本性，佛陀也好，这些大德也好，如果从正面来给我们介绍空性到底是什么，很难说清楚，所以在宣讲空性的时候，佛陀和大德们不会直接地给我们描绘一个空性的状态，说“这个就是空”，不会这样的，不会从正面给我们建立空，不是表诠。

诠有两种：一个是表诠，一个遮诠。不会用表诠，他用遮诠的方式，即否定的方式，把我们认为的法否定掉，我们认为这是有的，不是；我们认为这是无的，这也不是。

当把我们所有能够执著的东西全部否定完之后就是空性的状态，当苹果在桌子上的时候，这个苹果是有的吗？这个苹果不是有的，否定它有的边；那既然不是有的，它是无的吗？也不是无的；那是亦有亦无吗？也不是亦有亦无的；那是非有非无吗？也不是非有非无；那是什么？是离戏的，苹果的本性就是离戏的。所以说，引导我们趋向空性的方式主要是遮破，遮破什么？把我们脑海当中的分别念全部遮破掉。所有的分别念遮破了，

这个叫空性，因为没有什么可执著的了。

我们有的时候说：“分别念这么多能遮破完吗？”总量很多，每个众生能够生起的分别念很多，但是归纳起来无外乎就是两种或者四种，要么就是有要么就是无，就归纳在这两种当中了，当你把有边破掉了，再把无边破掉了，那还能执著什么？就没有什么可执著的了。让我们知道空性，法性，不是从正面给我们表述这个就是空性，是遮破我们的执著，打破我们的分别念——这个不是，然后那个也不是，全部遮破之后安立空性。

经典当中很少和外道辩论，后来的论典当中大德和很多外道辩论，也和小乘的观点、唯识宗的观点、自续派的观点辩论，也和世间人的观点辩论。为什么这样辩论？因为这些都是代表不同层次的实有执著。凡夫人的执著基本上是没有经过思考的，他是想当然的认为万法是存在的，这种执著是比较容易破的。

有些观点是经过观察分析的，比如外道他们的理论体系经过几十年上百年的传承发扬，很严密，但是仍然是落在实执当中。他们观察的深度比较深，我们要借助他们已经观察过的观点，然后把它破掉，这样，我们的思维跟着他们的观点进行观察，通过打破外道的这些实执的观点，可以让我们对空性的认知上升到某个高度。

佛法当中也有些宗派安立了一些实执观点，比如有部、经部、唯识等等，他们是属于佛法当中的，但还是有某种意义上的实执，我们要借助他们的观点，然后把他们认为胜义当中也是有实有的观点破掉。

为什么要破小乘、唯识等宗派？并不是说中观宗和这些小乘的宗派、唯识宗有不共戴天的矛盾，不是的，因为他们抉择究竟法性的时候，某些观点不符合究竟实相，我们要借助这样高度的观点，把它遮破掉之后，让我们空性的观点能够更清晰、更究竟、更圆满。总之，观察空性，如果最后有一个得到的东西，那就不对了，方向就错了，最后没有什么可得的，最后没有任何所得勉强地用词句安立——这就是法性，这就是空性，是从词句上承认。

词句上的承认和意义上的承认是不一样的，全知仁波切在《中观庄严论释》当中讲：“愚昧之人耽著词句而认为无承认本身就是承认”，其实词句上勉强的承认和意义上的承认是两回事。最后把所有的观点都破掉之后，勉强地安立说：这个就是空性，这个叫离四边的空性。从这个角度安立“何法非有彼称无”，不管是世俗谛的法、胜义谛的法，有为法、无为法，所执

著的佛或者烦恼——“何法非有”，任何法都是没有自性的，空性的，即“彼称无”。“何法非有彼称无”，这是菩萨要认证的。

“凡愚观其为有无”，凡夫人观察法之后认定有边和无边，要么认为是实有的，显现在面前的法就是实实在在地存在；要么认为是断灭的，法灭完之后什么都没有了，断灭了。一般的众生就是落在有边和无边当中，他的执著就只有这两种，不可能有第三种了。亦有亦无和非有非无是从有无当中派生出来的，其实如果把有无灭掉之后，亦有亦无、非有非无都不用观察，当然观察一下也很好破。因此说，众生无始以来的执著只有有边和无边。

我们观察众生的思想就是这样的，当我们通过中观的正理把所有的法观察抉择为空性之后，有边破完了，众生的分别念自动地就开始把无边抓住了：既然不是有的，一定是无的；如果你说这个不是无的，一定是有的。为什么呢？众生要不然执著有，要不然执著无，除了有无两种之外没有第三种执著了。

以前根登群佩尊者在一个中观的论典当中讲过这个问题，他说：众生无始以来的执著就是有无二边，就好像在一个很偏僻的地方，有一个人他没有见过其他人，他只认识张三和李四两个人。有一天，他在房间外面，知道房子里面有个人，当他确定房间里不是张三的时候，他马上说：一定是李四，不可能再有其他人。因为他就认识这两个，如果他确定房间里不是张三，马上就确定一定是李四。

这个比喻很有意思，众生无始以来执著的习气就这两个：有和无，当他确定不是有的时候，他马上说一定是无；当他确定不是无的时候，那绝对是有。为什么？就像比喻当中的这个人，他只认识这两个人，当他说不是张三的时候，一定是李四；不是李四一定是张三，反正就这两个人。凡夫人的执著就是有、无二边，当我们说绝对不是有的时候，马上就认为绝对是无了，众生如果不是有的，一定是无的；如果不是无的，一定就是有的。众生就是在有、无两边当中摆来摆去，所以说“凡愚观其为有无”。

我们也是这样的状态，要不就执著有，要不就执著无。佛和大德们很善巧，双破于有无，有边也破，无边也破。凡夫人的执著：现在不是说不存在了吗？有不存在一定是无的，然后佛就告诉我们，无也是不存在的，无是观待有的，如果没有“有”哪里有“无”呢？

如果有了“有”才有“无”，“无”是观待“有”才变成“无”，“有”

是看待“无”而变成“有”。当我们通过理论把“有”遮破了，“有”没有了，那“无”看待谁而变成“无”呢？就没有看待的对象了。

凡夫执著为有无，破斥的时候双破于有无，既要破有，也要破无，当我们观察了一切万法之后，认为是无是空性的时候（单空），觉得这就是实相，其实这还不是实相。要进一步地把空性的执著打破，实有的执著要打破，空性的执著也要打破。有和无的安立，我们可以把有安立为平常认为的实有，无可以安立为空性，也可以把无安立成不存在：这个东西拿走了，毁坏了，没有了，这个也可以叫无。但是，不管怎么样，有和无二者都是看待的。

有和无是不是存在的呢？真正来讲，有和无都不存在。在《心经》当中，也是通过这方面去观察的：“色即是空，空即是色”，安立其实色即是空，就把实有的色即“有”打破了。这个时候不是安立了一个空，我们从词句上面看，“色即是空”，好像得到一个空，但是我们千万不要忘记了，中观的体系不是立因，而是破因。

所以千万不要理解成它是在建立一个空，而应该反过来理解是破掉了显，否则，方向就错了，就变成了立因了，而不是破因了，“色即是空”一定是打破了色的执著。“空即是色”，是不是又立了一个色？不是，它是把空打破了。第一步，它把“有”打破了，第二步又把“空”打破了，有也打破了，无也打破了，色也打破了，空也打破了，最后有什么？什么都没有了，一切万法的本性就是什么都不存在。

如果是立，“色即是空”立了一个空，“空即是色”又立了一个色，色和空都有了，最后就变成了两个东西都存在，这不可能是中观。这怎么可能是中观呢？你没有观察之前，还只是执著一个东西，观察完之后，两个都得到了，这是不可能的事情。我们学习中观的时候，一定要掌握主要的方向就是破因，它是破斥的，说“色即是空”一定是破色的，把有破掉了，“空即是色”，不是立一个色，而是破空的，把空也破掉。这方面我们要了解。

如果掌握了这个主要的问题，我们再去看中观，脉络就很清晰了，中观就是打破一切，从色法到一切智智都是空性的，没什么可立的。否则，最后立了一个空，又立了一个色，这样搞来搞去也搞不清楚。所以我们掌握因很重要，它是什么体系？它是破因，是否定的，是遮诠，而不是立因。这方面我们要了解。

“有无此二是无法”，前面讲了“何法非有彼称无”，一切无自性，就可以把它安立为“无”的名称，但是凡夫人观其为有无，进一步观察的时候，有无此二是无法，凡夫人所认为的所谓的有和无此二是无法，有边和无边其实也是空性的，不存在的，没办法安立的。

“菩萨知此则定离”，菩萨了知了之后则定离，离什么？离开了有边，离开了无边，有边也不存在，无边也不存在，他的智慧就安住在离有离无的状态当中。所以说，果是不住二边的，菩萨知此则定离。这方面我们要了知得很清楚。

丑二、比喻：

此知五蕴如幻术，不执幻蕴各相异，
离种种想寂灭行，此即行持胜般若。

这里通过幻术的比喻，还是说明离有离无。“此知五蕴如幻术”，“此知”，通过前面的修行，菩萨就知道了“五蕴如幻术”，五蕴其实就像幻术一样，它既不是有，也不是无的。“不执幻蕴各相异”，而且不执著幻和蕴是相异的、不同的，他知道二者是一味的。“离种种想”，这个菩萨离开了人执和法执的种种执著，“寂灭行”，安住在寂灭人我法我的行为当中，“此即行持胜般若”，这就是在行持殊胜的般若。

此处讲的幻术，有些地方说是魔术，其实现在的魔术和幻术不太一样。魔术我们都知道它是通过道具、技巧或者光线等等，产生所谓的一种变幻，有的时候只不过是手快一点，或者通过技巧让我们的眼睛看不清楚等等。幻术和魔术不同，以前在印度有一种职业叫幻术师，幻术师在表演幻术的时候，首先用一些木块、石块放在场地中间，（就像以前我们看别人卖艺，外面围了一大圈，在中间卖艺。）然后幻术师修持，念一些咒语加持木块石块，通过咒语的念动，木块石块慢慢就隐没了，然后幻化的马和象（有的时候还有人）等等就开始出现了，从眼观的角度来讲，和真实的象、马一模一样的，他的咒语一直在念的期间，幻化的象、马、人就可以走动、做事情等等，他什么时候把咒语停了，这些幻化的象、马、人就慢慢开始隐没，最后彻底不见，然后木块和石块就重新显现出来。这就是幻术师的一种幻术。

幻术师所幻变的象马，正在显现的时候是离有离无的，你说它是有的，但是它是幻变出来的，它没有一个真实的有；你说是无的，但它有一个显现在这儿。所以，既不是有也不是无，幻术其实是离有离无的，它被我们

看得清清楚楚，但是幻化的象马本身是不是有的？是不是无的？它的本性，在显现的当下离有亦离无。

五蕴也是一样的，我们现在的色蕴——身体，还有受想行识，其实也是和幻术一样，正在显现的时候是空性的，在空性的当下，有五蕴的显现，它有作用，摸我们的身体好像有实实在在的感觉。但是不管你有感觉也好，没感觉也好，反正它正在显现的当下就离有离无。我们观察色法正在显现的当下，它也不是有的。观察色法有很多因，不管是用离一多因也好，用缘起因也好，观察的时候，色法是很多很多小微尘组成的，当我们把色法了知为很多细小微尘组成的时候，它总的整体概念就会崩溃掉，就会消失了；我们再对这些小的组成部分进一步地观察，细小的微尘正在显现的当下，它也不是实有的，最后通过离一多因的方式就知道粗大的色法其实在显现的当下就是空性的，它没有任何实有的本体可得。受想行识也是一样的。

所以，你说它是实有的，经不起观察，观察的时候没有实有；你说它是没有的、是彻底的无，也不是彻底的无，当没有任何本体的当下，因缘成熟了它就可以显现，它有显现，所以也不是绝对的无，它既不是实有的有，也不是实有的无。如果是实有的无，就不会有显现了；如果是实有的有，就不可能通过观察变成空性。所以，有显现的当下它就是离有离无的，这是我们要了解的。

和幻术一样，幻术在显现当下是离有离无的，五蕴在显现当下，也是离有离无的。乃至有幻术师的咒语在念动的时候，幻化的象马不会灭，同样，幻术师的咒语就相当于我们的我执、烦恼、业风，它不停息，五蕴的显现是不会灭的。从成因的角度来讲也是一样，幻化的象马它本来是没有的，但是只要存在它的因缘——木头、石头、幻术师的咒语，还有周围的观众（因为他主要是变现给观众看的），就会显现象马。他念咒语的时候，咒语的力量一方面是显现象马，一方面他要把观众的眼根某种层次的蒙蔽掉，然后就看不到木块、石块，只看到幻化的象马。木块和石块相当于实相空性，当幻化的马象显现的时候，众生的眼根损坏了，看不到木块石块，只看到幻化的象马。同样的道理，众生的无明、习气、我执、业，这些方面形成“咒语”的力量，只要不停息，我们的五蕴的幻相就会一直延续下去，直到有一天“咒语”停止了，就像幻术师的咒语一停止，逐渐幻化的象马就会隐没。

让我们幻化的五蕴显现的咒语是什么？就是我执、烦恼、业等等，什

么时候让它停止？修空性的时候，当我们真正开始了知空性的时候，其实就是在终止让我们五蕴的幻相继续呈现的咒语，业风不要再吹动了，我执、烦恼、业开始息灭，如果这些因缘停止，我们的五蕴就不会再继续地显现下去，这和幻术也是一样的。

五蕴和幻化的象马，二者显现的成因是相似的；安住的时候也是一样的，二者安住的时候都是离有离无，都是现而无自性、无二显现的；然后二者息灭的因缘也是相似的，幻术师停止念咒，他幻化的象马就隐没了，众生如果通过空性息灭了我执、烦恼和业，五蕴的幻现也会消亡的。所以，从这方面来讲，二者完全是一样的。

此知五蕴如幻术，是离有离无的，不执幻蕴各相异。我们千万不要认为幻化的象马本来就是假的，然后五蕴就是真实有的，不要把二者执为两种法，菩萨也不会把它们执为两种法。就像前面讲的一样，其实五蕴就是幻，和幻一样，只不过因缘不同。

在《智慧品》当中讲：幻化的象马和有情是不一样的，杀了幻化的象马不会造罪，如果把五蕴集聚的人杀了，你会造罪；然后幻术的时间短，人的五蕴的时间长，但是这方面只是因缘不同和长短而已，和它的本质没什么关系，其实没办法安立时间长的就是真实的，时间短的就是假的，等等。学习了《智慧品》的道友知道这个辩论。

五蕴本来就是幻化的，它通过各式各样的因无而显现，没有当中显现出来的，现的当下现而无自性；幻化的象马也是本来没有，把圈子围起来的时候，在本来不存在当中，因缘聚合了它就显现出来了，无而显现，现而无自性。二者都是本来没有当中显现的，显现的时候也没有自性可得，从这个方面安立，二者之间完全一样的，菩萨不会执著幻和蕴是不相同的。

大恩上师在注释当中提到，如梦如幻和是梦是幻是两个阶段，刚开始的时候，我们说五蕴是如梦的、如幻的，后面说五蕴是幻，它本为就是幻化。其实我们分析它的成因、安住的时候和最后消灭的因缘，二者比较起来都是一样的，没有什么差别。

“离种种想”，菩萨通达了之后，离开了种种想，没有有无是非的种种分别妄想。离开了种种想之后寂灭行，“远离颠倒梦想，究竟涅槃。”《心经》当中也是这样讲的，种种的妄想息灭之后，最后就会寂灭，获得涅槃了。获得寂灭一切人执和法执的殊胜的菩萨行，这样行持的话就是行持胜般若，行持最为殊胜的般若波罗蜜多。

此处是讲离开有无的比喻，前面是讲离开有无的意义，二者对照起来比较容易理解。

今天我们课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第5课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们再次来学习佛陀亲口宣讲的《般若摄颂》。现在讲的是第一品的内容，讲到“略说”科判当中的“详解所依法果”之中的“行者身份”，“行者身份”分了三个科判，第一是证悟之差别，第二是善知识之差别，第三是菩萨之词义。前面的证悟的差别已经讲完了，今天我们要学习的是第二个科判：善知识之差别。

癸二（善知识之差别）分二：一、所立；二、所破。

善知识对于行者来讲关系重大，我们要修行，单单凭自己的能力，没办法真实地修行非常甚深的般若波罗蜜多，必须要依止善知识。所立，是讲应该依止什么样的善知识；所破，是应该舍弃什么样的恶知识。在修学般若波罗蜜多时，真正具有法相的善知识是我们必须要了知、必须要依止的，这个方面是所安立的。

子一、所立：

具善知识具胜观，闻诸佛母全无惧

这里讲到了内外两种善知识。“具善知识”主要是讲要依止外在的善知识，“具胜观”是要依止内在的善知识。如果具有了外在的善知识，也具有了内在的善知识，那么这个行者“闻诸佛母”，听闻到般若波罗蜜多佛母之后，就完全没有畏惧。

般若是一切万法的本性、实相，非常甚深，甚深主要是说分别念难以通达。对于如此甚深的般若波罗蜜多，如果不具有一定的条件，不具有一定的摄持，是非常难以通达的。我们现在有福报，听闻到了般若波罗蜜多，为了让般若波罗蜜多在我们相续当中真正地发挥作用，真正地现证，必须要具足善知识。

善知识分了两种，一个是在外在安立的，就是颂词中讲到的“具善知

识”，外在的善知识既要有通达万法空性的智慧，也要具有大悲心，这样的上师就可以作为我们的依止处。

如果有通达万法的智慧，但没有悲心，那他就不一定愿意把自己所通达的智慧教给众生；如果只有悲心，没有通达万法的智慧，他虽然非常想讲，但是他讲不了。所以只有这两个条件都完全具足，既通达了万法的智慧，也具有摄持一切众生的大悲心，这样就成为我们重要的依止之处。

我们要修行，当然要有殊胜的助缘，在所有的助缘当中，最殊胜的助缘就是依止上师善知识，所以值遇一个具有功德的善知识，然后长时间地依止是特别重要的。因为他显现在外面，所以叫外善知识，在《般若摄颂释》当中也叫外摄持，他能够摄持弟子，让弟子趋向于证悟之路。

单单具有了外在的善知识还不足够，还必须要具足内善知识。内善知识就是颂词当中讲的“具胜观”，就是作为修行人来讲，自己需要具足的特质，一些基础条件。“具胜观”也是两个方面：第一，自己要具足为了利益众生希求佛果的菩提心；第二，要具足能够了知万法空性的智慧。

当然还不是完全证悟，如果已完全证悟了，那再依止善知识有什么必要呢？其实具足见万法空性的智慧，一方面是讲自己大概了知一定的空性见解，一方面可以理解成有一定的接受能力，虽然自己可能还不懂，但是内心当中有这个种性、习气，能够接受空性的智慧，从这个角度讲，可以说是相似的，以总相的方式安立为具足能够见到万法空性、无有实执、三轮体空的智慧，这方面就是内摄持。

这里面讲到了内因和外缘，内因是作为一个修行人，自己的内心当中应该具足的因素，当然成佛的种性早就有了，然后在成佛种性的基础上，自己苏醒了大乘种性，发菩提心，对于一切万法空性的见解能够堪能、接受，能够闻思和通达，这方面是内因。有了内因，还要有外缘，外缘就是要有一个能够如理如实地引导你的心趋向于空性的认知和证悟的外在助缘。

这个外在助缘当然需要条件，这里讲，第一，他本身有证悟空性的智慧；第二，有能够摄持一切众生的大悲心。这样的上师、善知识就非常地可靠，如果真正具有这样的条件，不论他的年龄、相貌、体型、性别如何，也不管是在家还是出家，他都是真实的善知识。

依止真实的善知识，能够让依止者得到非常殊胜的受益，因为一方面他有悲心，一心一意地想要利益众生，利益弟子，不会为了其他的名闻利

养等等来摄受弟子；另一方面，他有智慧能够引导众生逐渐地了知空性，踏入修持现证空性之道，这方面是特别稀有、特别殊胜的。

我们在修习佛法过程当中，千万不要认为值遇一个真实的善知识是非常容易的，不是那么容易的。在这么多的众生当中，我们生起修法的心，能够值遇善知识，而且所值遇的善知识，不是假的善知识，而是一个真实的善知识，他愿意真实地引导我们，付出精力，付出时间，逐渐引导我们趋向于证悟，这种善知识非常稀有。如果我们有机缘值遇了这样的善知识，就应该如理如是地依止。

这里讲“具善知识”，就是具有这样条件的善知识。大恩上师在讲记当中引用了《现观庄严论》当中的“心不惊怖等，宣说无性等，弃舍所治品，应知为摄持。”这方面就是外在摄持的善知识的法相：第一个，他对于空性的法门没有什么惊怖、畏惧，不畏惧的意思就是堪能，能够接受、安住，他的智慧很深邃；第二个，他对众生宣讲空性法门，他愿意将自己证悟的空性向众生宣讲，他有能力，有善巧方便，能够向可怜的众生宣讲空性，体现了善知识的大悲；第三个，他能够舍弃六度的违品——悭吝、破戒、嗔恚、散乱等等，内心当中不具有这些烦恼。具有这样条件的殊胜善知识，就是可以依止的。

我们以前没有学习佛法，对于佛法，对于空性，对于怎样调伏烦恼，都没有什么兴趣。一旦有兴趣想要调伏烦恼的时候，就会出现一些问题：怎样认知烦恼？怎样去调伏？通过什么方法调伏？时间需要多长？需要具有什么条件？等等，如果没有上师善知识告诉我们这些，凭着我们自己的智慧去理解，去揣摩，那是特别困难的。所以我们需要长期地依止具有法相的善知识。

如果自己有了内因，具有想要成佛、想利益众生的菩提心，也具有能够接受空性的根器，外缘也遇到了一个具有大悲、通达空性的善知识，那么内因外缘都具足之后，“闻诸佛母全无惧”，再听闻佛母般若波罗蜜多就不会有任何的畏惧。

内因方面：第一，如果自己生起了、安住了想要成佛的心，而且想要成佛的心特别迫切，为了成佛能够忍受所有的艰难困苦，想成佛的心很广大，说明他内心当中的种姓成熟到了一定的阶段了；第二，他的确有接受空性的潜力。外缘方面：一方面外在的善知识有悲心，能够不厌其烦地教诲；一方面他有智慧，弟子要接受空性，知道如何引导他，比如先修持外

加行，或者修持无常，给他讲无自性，再讲离开一切戏论的空性，逐渐地引导，众生就不会产生畏怖。

如果善知识自己对于空性都不了知，那么他在讲解空性的时候就不敢保证不让弟子生起畏怖心，他自己都不懂空性，讲的空性也不一定是真实的空性；如果这个善知识自己懂空性，就知道应该怎么样正确理解空性，空性的的确确不是应该生起怖畏的地方，他会很详细地给弟子宣讲这里面的原理，把道理讲得很清楚，把功德、必要、空性的真实含义等方方面面都给弟子描绘，弟子在听闻空性的时候，不但不畏惧而且会非常地高兴欢喜，因为这就是真正的宝贝，真正的如意宝。

所以一个具有法相的善知识，对于空性理解得很深，体会得非常透彻，他在讲解空性的时候就会从方方面面给弟子阐释空性的正确理念，弟子如果是法器，就不会有丝毫的怖畏。如果对佛母没有怖畏就会产生欢喜心，产生想要求证般若佛母的心，就有了希求，有了希求就积累资粮，对空性观正所缘，逐渐地会深入空性，通达证悟空性。所以外在的善知识，对于修行者来讲非常重要。

“闻诸佛母全无惧”，听闻了空性不畏惧是很困难的，要不然就是对空性错解，错误地认知，要不然就非常恐怖，但是如果如理如实地具有内外因缘的话，那是绝对不会恐怖的，这个就是内摄持和外摄持：内善知识就是我们的菩提心和能够了知空性的智慧；外摄持就是具有悲心、了悟空性的上师。

两个方面的因缘具足之后，作为上师就可以把自己所通达的空性，关于空性的所有内容——空性的加行、正行、后行，和空性相关的资粮怎么安立、因果怎么安立，或者貌似矛盾但实际上不矛盾的原因，都会讲得非常清楚。

如果遇到了一位这样的上师，那的确是非常幸运地，其实现在我们就已经遇到了，大恩上师对空性的证悟，还有大悲心，我们都不用多讲，现在只要跟随大恩上师认认真真地学习般若波罗蜜多。

当然，《般若摄颂》只是般若空性当中的一部经典，而且是比较浓缩的，不一定会讲很多推理。所以，如果对于般若空性有了一些兴趣，听完《摄颂》有了一定的基础之后，还要进一步地学习其他讲解殊胜空性的论典，学得越多，对空性就越熟悉，越熟悉我们就越靠近空性。

前面我们所引用的大恩上师的教言，经常性地缘空性般若的词句、文

字去思维、观修的话，其实就是我们的心在和般若波罗蜜多相应，观修、读诵、宣讲、念诵、思维或者听闻一次，般若的种子就熏习我们的相续一次，听得越多，熏习的种子就越多。到了一定的时间，这些种子全部生根发芽，空性的力量就会非常强大。

一旦空性的力量强大了，我们的实执、烦恼这些负面的东西就不会再有力量了。现在我们听闻空性之后，之所以还没有办法压制烦恼，说明烦恼的力量还是比较强盛的，对治烦恼的空性习气比较薄弱，这个时候当然很难以对治。但是，随着我们不懈地努力，内心当中空性的种子越积越多，当它们逐渐成熟的时候，力量是非常巨大的。

所以说即便现在我们还没有办法修空性，没有办法真实接受空性，但是也要通过欢喜心来听闻空性，读诵空性的文字，在我们的相续当中种下非常殊胜的种子习气，这是非常重要的。现在不种因，以后就不会有收获。

如果以前种了因，现在一听到空性就会产生很大的欢喜心，然后思维就能够产生定解，一修行就能够产生觉受，就和空性有相应的感觉，这些都是来自于以前积累的因；如果以前不积累因，现在要收获的话，就很困难了，以前没有积累现在来积累，也为时不晚。

以上我们讲了所立，下面讲所破。

子二、所破：

所破是要舍弃的恶知识。恶知识我们要舍弃，善知识要依止。

谁依恶友仰仗他，犹如新罐触水毁。

这里的意义和前面的意义相对，也是有两种，一个是外在的恶友，一个是内在的恶友，对应外在的恶知识和内在的恶知识这两种。

“谁依恶友”，恶友就是指外在的恶知识，外在恶知识最大的表现就是对于整个大乘没办法接受，而且是处在诋毁的状态当中，尤其是诋毁大乘的空性。他诋毁大乘，诋毁空性，我们依止他的话，就一定会受他的影响，就会在我们的相续当中种下很多的邪知邪见，之后我们也会对大乘、对空性产生邪见。

如果抱持这种邪见，我们就不可能再有兴趣去追求大乘，而且对于修学大乘的人也会有嗔恨心，对所学习的大乘教法、经书也会非常地憎恶，对于教法所阐释的意义也接受不了。这方面就是依止恶友给我们带来的巨

大的灾难。

我们本身在轮回当中漂流了很长很长的时间，现在好不容易生起了追求佛法的心，如果遇到一个恶友，通过恶友言教等的影响，让很多人的内心失坏，这是非常可惜的事情。世间有些人不相信佛法，造了很多的恶业也是情有可原的，毕竟没有学习过佛法，不想解脱。

最可惜的是有些人他已经想要解脱了，但就是依止了恶友恶知识，没有真正的善友好好地去引导他，对最为殊胜的、本来应该特别珍视的大乘、大乘空性的教义产生了诋毁心、诽谤心，诽谤了大乘的教法，失坏了自己的相续，这是非常可惜的事情。

所以，我们要认真地依止上师善知识，当我们还没有真正达到比较保险的稳固境界的时候，一直不能离开善知识，一方面要经常性地依止上师所讲的法义，不间断地学习，比如现在我们安排的一个星期一堂课或者两堂课等等，不断地接近佛法，接近善知识。一方面还要经常性地思维法义，因为现在我们内心还比较脆弱，内心当中的见解还不稳固，遇到恶友之后，很容易受到染污，这是非常非常危险的事情。

“仰仗他”，仰仗他相当于是内在的恶知识。为什么要仰仗他人呢？因为自己种种的智慧、信心、福德、善根都没有成熟，内心当中的见解也还不成熟，还没有到达独立自主修行的阶段，所以必须要仰仗他人。但是这里仰仗的是谁呢？仰仗的是恶友，如果仰仗的是一个善知识就可以走上比较好的路，仰仗的是一个恶知识的话，那么相续就会失坏。

我们学习了这些内容，前面和后面对比之后，就知道了依止善知识的重要性，也知道了为什么《普贤行愿品》当中发愿：生生世世值遇善知识，生生世世远离恶知识，原因就是这样的。如果我们平常经常性地发愿：“生生世世不离师，恒时享用胜法乐”等等，经常这样发愿、回向的话，愿力就会引导我们生生世世能够值遇很清净的上师善知识。

在《普贤行愿品》等当中也发愿要永远远离恶知识，通过殊胜愿力的加持，会在生生世世当中不值遇恶友恶知识。这方面是特别重要、特别关键的，平时我们要多念一些殊胜的愿文，通过愿文的摄持我们就能够远离修道当中的各种违品，你的愿力越大，果也就越大、越殊胜。如果每天在浑浑噩噩当中，不发殊胜的愿，也不修持善法，纯粹跟着自己的业力去转的话，一点都不保险。所以，我们要经常性地发殊胜的愿，现在有很多殊胜的愿文，经常性地念诵，力量逐渐就会显现的。

“谁依恶友”，恶友就是外在的恶知识，“仰仗他”就是内在的恶知识。自己内心还不成熟，必须要仰仗他人，成熟了就不一定要仰仗了。

“彼如新罐触水毁”，“彼”，这样的修行者，“罐”是指陶罐，陶罐很坚硬，可以装水，可以放在火上烧，不会散灭。但如果是新罐，刚刚用泥巴捏出来，还没有入窑经过烧制的土罐，一遇到水马上就会散坏掉。现在我们的相续就像新罐一样，外在的恶知识就像水一样，新罐遇到水，很容易失坏、散灭，所以我们要让自己变成通过智慧火烧制过的陶罐——很坚固，很坚硬，不会一遇到水就随随便便地炸裂、散灭。

所以，我们要长期依止善知识，一两年、三四年的依止是根本不够的。无始以来这么重的习气，还有外面这么多不好的环境，这么多的恶友经常性地想要引诱我们，把我们往恶道上牵引，在这种环境当中，我们只是依止几年善知识是远远不够的，要长期的依止，要生生世世不离师。

在今生当中，一辈子不要远离宣讲佛法、引导我们修行佛法的殊胜善知识，我们要发非常长远的愿。只有通过长期地熏习，我们的相续才会逐渐地成熟、稳固，遇到像水一样的恶友才不会散灭掉，我们就有了一种抵抗力，有了抵抗力之后，恶友再怎么花言巧语引诱，也不会被他牵引。作为一个修行者，这种素质是真正需要的。

我们现在学习要有一个目标，什么目标呢？就是内心要成熟，要产生一个非常稳固的定解，不管遇到什么环境，遇到什么言论，遇到什么样的恶友想要引诱我们，都没有用。产生这种殊胜的定解需要通过传统的体系，然后长时间地闻思修行，让自己的内心逐渐成熟、强大起来，否则，缺了因缘就不一定会这么快地产生殊胜的效果。所以，长时间地依止殊胜的上师学法特别重要。

学习佛法需要具足很多的条件，如果不具足条件是不能成办的。有时我们的心虽然是很好的，想要利益众生，想让自己获得解脱，但是如果我们没有重视因缘，没有好好地去培养，也不一定能获得殊胜的解脱。这方面我们必须要了解。

癸三（菩萨之词义）分二：一、一般菩萨之词义；二、大菩萨之词义。

子一、一般菩萨之词义：

《般若摄颂》主要的所化是菩萨，虽然声闻缘觉也是它调化的对象，但不是主要的所化。那么具有什么条件的修行者才叫菩萨呢？菩萨和大菩

萨之间有什么差别呢？此处就讲了一般菩萨词义和大菩萨的词义。我们可以通过菩萨的定义来对照我们内心当中是不是具有这样的条件，能不能够成为菩萨？如果还不具足条件，那怎么样努力让自己成为名副其实的菩萨？颂词当中讲：

何故此者名菩萨？能断贪求尽诸贪，
无贪获证佛菩提，是故此得菩萨名。

“何故此者名菩萨”。“何故”，这个人为什么称为菩萨？他具有什么条件成为菩萨的呢？后面就讲了“能断贪求尽诸贪”，他能够断除对轮回中种种色法的贪执，“求尽诸贪”，他追求消净一切万法贪著的实执分别念，然后在无贪当中修行殊胜的空性来证悟佛菩提，这样就可以称之为菩萨。我们归纳来看，他能够通过殊胜的智慧断除一切贪执，通过无贪的智慧追求佛菩提，这就是真正的菩萨。

大恩上师在讲记当中也提到了菩萨的意义，大家都很熟悉了：菩提萨埵，略称就是菩萨，菩提就是觉悟，萨埵就是有情或是勇士，具有觉悟的勇士或者具有觉悟的有情就称之为菩萨。是不是很善良的人就叫菩萨呢？或者外在看起来笑眯眯的叫菩萨呢？都不一定。

真正的菩萨一定要具有法相，不具有法相就不能叫菩萨，就像有些注释当中讲的一样：狗不具有狮子的法相，不能叫狮子。虽然平时我们为了尊敬别人，称呼某某人是菩萨，他是不是真正具有菩萨的法相呢？也不太好讲。

真实的菩萨一定是有他的法相：第一是要觉悟，具有一定的觉悟的智慧；第二是勇士，他发了很勇猛的心。或者虽然现在还没觉悟，但是他是追求觉悟的，比如说我们发了菩提心，守了菩萨戒，我们有没有觉悟呢？真正的觉悟还没有。但是他的心很勇猛，随顺于觉悟之道，从这个角度来讲也可以称之为菩萨。

觉悟有自觉和觉他两个方面：自觉是通过修行断除自己相续当中的种种实执分别念，让自己获得一种觉悟，从烦恼从实执当中解脱出来；觉他是把自己所证悟的，所了达的本体、智慧境界传递给别人，让别人也能够觉悟，像这样就称之为菩萨，觉悟的勇士或觉悟的有情。

菩萨的标准有两种：一种是发了世俗菩提心的，只要自己发了愿菩提心，从这时开始就可以称之为菩萨了。前面我们讲授记的时候也大概提到过，发了菩萨心就可以得到授记，这个人一定会成佛，从这个角度来讲，

发了菩提心之后，他已经能够成佛了，他是不是菩萨呢？他可以称为菩萨。

所以，第一种情况，如果发了世俗菩提心就可以称为菩萨了。第二种情况是要获得真实的证悟，登初地之后，他已经断除了相应的烦恼获得了菩萨地，这时候称之为真实的菩萨。一个是从他发了世俗菩提心开始，一个是现前了胜义菩提心，两种情况都可以称之为菩萨，一个是从比较宽范的标准，把刚刚发菩提心的凡夫称为菩萨；第二个是比较严格的标准，他已经真实地登了菩萨地，称之为真实的菩萨。

在《摄颂》当中所讲的菩萨，第一个是“能断贪”（“能断贪求尽诸贪”，这句怎么断句呢？是“能断贪”断句，然后“求尽诸贪”，不能理解成“能断贪求”），因为智慧是随顺于法界自性的，修行的菩萨通过听闻、思维、修行般若空性，通过闻慧、思慧和修慧能够断除对色法的贪执，他对色法没有什么贪执，这叫“能断贪”。这是一个条件。

“求尽诸贪”，求是追求、希求的意思，他希求“尽诸贪”，他非常希求灭尽一切贪。前面的“贪”是比较粗大的贪，比如对色法的执著，对外在物质的贪执。大恩上师讲，现在有些有情对房屋很执著，有的对交通工具汽车等很执著，这方面的执著是比较粗大的，是关乎于受用方面的色法的贪执。

“能断贪”是能够断除对粗大色法的贪执，“求尽诸贪”是追求、希求能够断除执著万法实有的分别念，不一定是享受，众生认为万法都是存在的、实有的，不管是外面的瓶子、柱子，还是佛果、道，认为都是实有的，他希求完全断除对一切所知万法实执贪著的分别念。前面的“能断贪”断除是比较粗大的贪执，“求尽诸贪”是希求尽除比较微细的对万法实有执著的分别念。

“无贪获证佛菩提”，不管是粗大的还是细微的，在没有贪执的情况之下修证殊胜的空性，获证佛菩提的修行者就叫做菩萨。第一个，菩萨不能够追求世间的享受，叫“能断贪”；第二个他对外在的色法、心法等等万法的自性没有认为是实有的，他希求灭尽对这些法实执的分别念。

“能断贪”是不是真正断除了对色法的贪执呢？不一定全部断除了，但他正在努力；“求尽诸贪”，他很希求证悟空性，断除对于瓶子、柱子、山河大地等一切万法认为是实有的执著分别念，所以，他已经有了菩萨的影子。

很多道友现在已经是这样的了，菩萨的影像在他们的相续当中已经显

现了，在这个基础上依止善知识再进一步努力的话，会很快地“无贪获证佛菩提”，在完全没有贪执的情况之下现前佛陀的菩提果位。菩提果位是一个果，它的因就是菩萨修成的，在菩萨地的时候如果因很正确，那么通过持之以恒地精进修行，并且一直落实到底，就一定会现前佛菩提，佛菩提是果，菩萨道种种的修行作为因。

现在我们安立的菩萨的词义“能断贪”和“求尽诸贪”，如果条件具足时，菩萨就可以逐渐靠近佛菩提、现前佛菩提。首先是菩萨勇士，是觉悟的有情，后来就真正获得大觉悟。

菩萨是成佛的因，是佛子，在《入中论》当中讲了三种佛子，第一种是佛陀身体的佛子，如罗睺罗尊者是佛陀的亲生儿子；第二种语佛子就是声闻，他们通过佛陀的语言证悟的声闻果；第三种意佛子就是菩萨，菩萨的发心、智慧、追求的目标都和真正的佛菩提非常地相近、相应，所以叫做意子，是真正的意方面的佛子、最殊胜的心子，所以菩萨是成佛的近因。

我们要努力让自己成为菩萨，因为在菩萨的基础上才能成佛，所以，我们要去追求获证初地以上，在这之前要发起殊胜的世俗菩提心——发愿菩提心、行菩提心，愿菩提心是为了利益众生发誓成佛，所有的修行都是为了利益众生。为了利益众生发誓成佛的心就称之为菩萨心或菩提心，这里所讲的菩萨是这样安立的。

在不同的经典、论典当中，讲了很多菩萨的功德、菩萨的不同显现、菩萨的修行方式，我们可以去参考。大恩上师在讲记当中引用《佛说华手经·验行品》的教证，讲了怎么样验菩萨心，即考验是不是真正的菩萨心：第一是能够舍弃一切所有，不望回报。

菩萨是真正一心一意地想要利益众生，没有想到为了我而去做帮助众生的事情，完全没有考虑自己，他不望回报，只要能够利益众生，只要众生能够得到利益就可以了，根本不希求自己得到回报，心是特别地清净。

所以如果有人能够舍弃自己所有的外在的财产、内在的身体和自己的善根利益众生，而自己一点都不希求今生当中别人的报答，也不追求后世的异熟果报，那么这就是真正的菩萨心。

第二是求法无所贪惜。为了求法宁可舍弃自己的生命也不舍弃殊胜的佛法。这方面我们也要了知，因为现在很多修行者，不管是在家的修行者还是出家的修行者，对财富对生命都有一些贪执，当佛法和自己的身体、财富有冲突的时候，很多人马上就放弃了佛法的修持，首先把自己的资具、

身体保住，认为只要身体、资具在，可以以后再慢慢地修习佛法。

但是，如果有这样的心态，就还不是真正的为法忘身，还没有达到菩萨的标准。当然，要求所有的修行者一下子达到这个标准也是很困难的，但是现在把它当成我们的目标，慢慢地靠近，要知道真正的菩萨应该有这样的心态。

第三是不逆甚深之法，对于甚深的法要不违逆，能够接受。通过他的智慧、信解力对于很甚深的佛菩提的功德、成佛的法都没有疑惑心，这就是菩萨。《经庄严论》当中讲了菩萨的很多功德、菩萨名称的意义，也讲了大乘的很多修法。尤其是菩萨和声闻的差别讲得特别多，从头到尾都是赞叹菩萨。学完之后会对整个菩萨道产生非常清晰的认知，能够对大乘产生殊胜的信解，对菩萨生起殊胜的信心，这方面是特别重要的。明年上师讲《经庄严论》的时候，我们一定要好好地学习，珍惜这么殊胜的法要。

子二（大菩萨之词义）分二：一、堪为众生之最；二、披大盔甲。

前面讲了菩萨，还有大菩萨，也就是摩诃萨或者说摩诃萨埵，摩诃就是大的意思。

大菩萨有两个科判来解释：第一是堪为众生之最，所以称之为大；第二，披了大铠甲的缘故称之为大。

丑一、堪为众生之最：

何故彼名大菩萨？堪为有情众之最，
断众生界诸重见，是故得名大菩萨。

何故名为大菩萨呢？佛经当中讲到了大菩萨，那么有什么标准把修行者安立为大菩萨？“堪为有情众之最”是第一个条件，第二是“断众生界诸重见”，具有了这两个条件，“是故得名大菩萨”，这个有情就可以称为大菩萨了。

第一，“堪为有情众之最”。在所有的众生当中，他的功德非常甚深，他是最为殊胜的，因为他所发的菩提心特别地清净、伟大、稳固，所以称之为大菩萨。如果从地界来划分，资粮道、加行道称为菩萨，一地以上称为大菩萨；有时七地、八地称之为大菩萨，尤其称八地是大菩萨，也有这样讲的，不同的经典有不同的安立。

但是《摄颂》当中讲的大菩萨，第一个条件是“堪为有情众之最”，他

的悲心特别清净、超胜。现在我们作为具缚的凡夫，内心当中还有很多的烦恼、束缚，看到这些大乘经论的时候，有时真的很难以理解大菩萨的发心、行为。

大菩萨的思维模式和一般的众生是不一样的，一般众生思维：我帮助这个有情，如果这个有情以后对我能够有帮助，我就愿意接近他、帮助他。很多人和其他众生见面的时候，首先要看这个人是怎么样的：他有官位吗？他有靠山吗？他的财力怎么样？他的人脉怎么样？他以后能不能帮助我等等，想很多很多。

如果觉得这个人可以利用，就想方设法欢欢喜喜地去接近他；如果第一时间发现这个人以后没有什么利益，不会帮助到自己，就不愿意接近他，态度有很大的差别。一般的众生接触其他众生的时候都是考虑到自己，以自己为出发点——这个有情以后能不能利益我、帮助我呢？现在我帮助他，他以后会不会加倍地帮助我呢？很多时候我们在帮助别人的时候，都是带有自利的色彩在里面。

大菩萨在接触众生的时候，全部是从众生方面考虑，他通过长时间的修行之后，内心当中自私自利的心念、我爱执早就已经遣除掉了，所以他们的心和我们现在的心完全不同。我们很难把自己的财产没有条件地送给别人、帮助别人，但是菩萨就完全可以，他们把这些东西拿出去时没有任何的迟疑，也不会带任何的条件。

大菩萨通过长时间的修行之后，心非常地清净、伟大，他们的发心是“有情众之最”，证悟也是“有情众之最”，种种的殊胜功德也是“有情众之最”。所以具有这样的条件，就称之为大菩萨。

初地菩萨的布施波罗蜜多到达究竟了；二地菩萨的持戒波罗蜜多到达究竟了；三地的安忍波罗蜜多到达究竟了。从布施的角度来讲，大菩萨的布施是“有情众之最”；从持戒的角度来讲，大菩萨的持戒也是“有情众之最”；从安忍的角度来讲，大菩萨的安忍是“有情众之最”；精进也是“有情众之最”，都是“有情众之最”，所以他们称为大菩萨。

第二，“断众生界诸重见”。很多众生无始以来流转在轮回当中，相续当中的邪见、我见、烦恼等等非常地严重，尤其是实执特别地严重，不相信前后世，不相信业因果，不相信有解脱，不相信菩萨有高深的证悟，不相信有四谛等等。这种非常粗重的见，一般的人根本没办法动摇，他们自己都有这么深重的见，怎么去动摇别人深重的见呢？动摇不了。

而大菩萨就可以动摇，他可以断除一切众生界的重见，因为他已经证悟空性了，他有一定的把握，而且证悟空性之后他的耐心、菩提心、悲心已经达到了前所未有的高度，他在救度众生的时候有很大的耐心，很多的善巧方便，慢慢地去调化众生。当然并不是说，大菩萨证悟这么高的境界了，三两天就能搞定一个众生，这是不可能的，不一定这么快，但是他一定可以利益众生。

以前我们引用过一个教证“一为鲸咬，决定不脱”，鳄鱼或鲸咬到众生之后，一定不会轻易松口的，菩萨利益众生也是这样的，众生一旦和他结缘，他是永远不会放弃的。他有殊胜的悲心，有耐心，也有善巧方便的智慧，如果一世不行就第二世，第二世不行就第三世、第四世，不断地努力，把众生的重见减弱直至消失、烦恼消失、实执消失，逐渐把他调伏成修行者，再调伏成菩萨。菩萨是有这个能力的，能够断除一切众生界的种种重见。

这两个条件合起来，一个是自利方面达到究竟了，“堪为有情众之最”是从自己调伏烦恼，自相续当中的智慧已经达到了究竟，是“有情众之最”；然后从利他的角度讲，“断众生界之重见”，这也是一般的人做不到的，调伏众生的邪见、粗重的烦恼、实执的见，他能够做得到。一个方面是从他自己的修行方面、调伏烦恼方面，他是“有情众之最”；第二个方面是断除众生的烦恼实执见方面，他也是非常殊胜的。具有这两个条件的缘故，“是故得名大菩萨”，就可以称为真实的大菩萨。

以上讲了从堪为众生之最的角度称为大菩萨。

丑二、(披大盔甲)分二：一、真实宣说；二、宣说披甲之理。

寅一、真实宣说：

大施大慧及大力，趋入诸佛胜大乘，
披大铠甲降魔幻，是故得名大菩萨。

这是从披大盔甲的角度称之为大菩萨。

“大施大慧及大力”，菩萨披上大盔甲是怎么体现的呢？就是“大施”，他能做到一般人根本做不到的大布施。“大慧”是通过大智慧做到别人没办法做到的持戒；“大力”就是后边的安忍、精进、禅定、智慧，具有大能力。

通过大施大慧和大力，“趋入诸佛胜大乘”，他就能趋入一切诸佛修行的、能够成就殊胜道果的大乘道当中。“披大铠甲降魔幻”，大菩萨披上

了利众的或者自利利他的殊胜、智慧的铠甲，能够降服一切恶魔的幻术，所以得名大菩萨。

“大施”，大施是他自己的习气，当然刚开始的时候是造作的，为了打破内心当中的贪执等种种执著，所以菩萨修持种种的布施。从小布施开始修持，先是布施比较菲薄的财物，然后到中等的布施，最后到比较高级的布施；布施外在的财物习惯之后开始布施自己的身体；所有的修行都是为了众生而奋发，把善根全部布施给众生，像这样就做到了大布施。

大布施对治悭吝心，他不会有任何的悭吝，不会有对身体、财富、善根等的种种执著。修道就是这样的，你抓得越紧，牢牢地执著财富、身体、善根，自己离道就越远；如果你放弃了，不把自己的财富、身体、善根抓得那么紧，都能够布施给众生，回向给众生，当我们放手的时候，道就出现了。所以，当你有严重执著时道是不会出现的，当把执著、分别念放掉之后就显现一个道。是什么道呢？是放弃一切的布施之道。布施之道是六度之首，它是趋入大乘的第一步，是和清净的菩萨道、殊胜的佛果相应的。所以菩萨第一个做到了大施。

“大慧”，是断除持戒的违品，是断除破戒的大智慧铠甲。如果有了智慧就不会去犯戒。在《极乐愿文大疏》当中讲，忏悔支就是对治愚痴的。因为造恶业、犯戒就是一种愚痴，犯戒之后不忏悔更是愚痴，忏悔就是智慧的表现，如果你有了智慧，还愿不愿意去犯戒呢？当然不愿意犯戒，犯戒是愚痴的表现，不犯戒是智慧的表现。

为什么这样对比呢？因为犯戒是颠倒执著，是不应该追求、不应该做的事情。比如外在的有情、外在的财富，本来是无常的、不净的，不可以贪著的，但是我们觉得应该拥有，开始追求外面的人、外在的财富，导致我们的心通过烦恼的染污破坏戒律，这就是一种愚痴。

犯戒首先是属于业果愚，对于业果方面有种愚痴，所以他就会犯戒；其次也是真实义愚，对真实义不了知，对外在的显现法特别地执著，这样他也会犯戒律。有了智慧，他就了知外在的一切有情、财富没有什么好贪著的，本来就是无常的、不净的体性，究竟来讲都是空性的，没有必要去耽著。

如果安住在智慧的体性当中，通过智慧把一切的人、财富、名闻利养观察得很清楚，怎么可能会犯戒呢？绝对不可能犯的！他有这么强大的智慧绝对不会犯戒，犯戒是愚痴导致的。因此，此处大慧对应持戒的原因，

我们从这个方面可以理解。

“大力”，就是具有大的能力。安忍是大力的表现，众生伤害自己的时候、自己修法苦行的时候，或者遇到甚深法要的时候，他都能够安忍。这样就能够积累很大的福德，清净自己的业力，能够以最快的方式获证最为殊胜的法性，这就是具有大能力。所以对于菩萨来讲，安忍就是大力的表现。精进也是大力的一种表现，世间人成办事业都需要精进，菩萨深深地了达这个道理，所以菩萨日日夜夜都是非常地精进，对善法非常地欢喜，只要对众生对自己有利益的善法他都非常欢喜地去做，这方面也是大力的一种表现。

然后禅定也是大力的表现，他能够安住在禅定的状态当中，一心不乱，这也是大力的一种表现。智慧不用讲，当然也是大力的一种表现，如果有了殊胜的智慧，他就可以堪破一切万法的本性。安忍度、精进度、禅定度、智慧度等等都是具有战胜各自违品的巨大的威力，所以菩萨披上了六度的铠甲。

“趋入诸佛胜大乘”，通过殊胜的发心和见解，就可以趋入一切诸佛所修行的大乘当中。诸佛为什么能成佛呢？就是修行了大乘的教义。殊胜的大乘能够让众生暂时获得菩萨道，究竟获得佛果，所以菩萨也能趋入诸佛所修行的殊胜的大乘当中。大乘也是佛陀所宣讲的，特别地殊胜。

“披大铠甲”，通过这样的方式披上了最殊胜的、最大的铠甲。古代打仗的时候，将军、士兵身上如果有很好的铠甲保护的话，就不会被敌人的刀剑所伤，就能够很好地保护自己，冲锋陷阵也没有什么畏惧。

同样道理，菩萨发起了这样的大心，披上了大乘六度的铠甲，进入到轮回当中，修习菩萨道的时候自己不会受到伤害，而且在自利利他的过程当中也不会有任何的畏惧。这方面就是大菩萨披上大铠甲的殊胜功德。

“降魔幻”，有了大铠甲，有了殊胜的功德，他能够降服恶魔的种种幻术。恶魔的幻术很多，有些是以直接恐吓的方式让你退道，本来你在好好地修持菩萨道，很多的恶魔幻化成恐怖的样子：如果你再修行，就要你的命；或者你再修行佛法的话，就让你丢失工作，失去家庭，失去爱人等等，有些时候是通过这样的方式恐吓，如果自己不了知，没有大铠甲就会屈服于彼；有些恶魔的幻术是通过好的方面，让你得到很多的财产、很多的赞誉，让你方方面面很顺利，家庭也很和睦，什么都很好，觉得没什么苦的，如果这些方面都很好，就觉得修道没有那么迫切，有时候想起来磕两三个

头，或者去放生，其他的不一定就愿意去做了，这也是魔王的一种幻术。

魔王的幻术特别地多，其实它主要是抓住修行人的弱点，修行人没有成就之前，多多少少都有弱点的，而这些弱点最容易被恶魔抓住。有些是来自于自己内在的分别念，内在种种的分别念也是魔王的幻术，有时是来自于外部环境的压力，有时是来自于非人的压力，有时来自于家庭，有时来自于单位，有时来自于其他的官员等等，恶魔有各式各样的幻术。它只有一个目的，就是让你退大乘，不要在大乘当中继续修行。

所以，不管是来自于内在的分别念也好，还是来自于外在的干扰也好，都是属于恶魔的幻术。这些幻术一般的人抵挡不了，看穿不了，没办法抵挡它，而披上了大铠甲的菩萨他能够认知。因为大铠甲本身是一种智慧的体性，也是精进的体性，不屈服的体性，他能够保护自己。他有了空性的铠甲的缘故，什么样的魔幻他都能够战胜、降服。

一方面他有很深的智慧，可以看穿魔幻的把戏；一方面他还有很强的抗击打能力，有时为了佛法的法义，他宁可失去自己的生命也不会放弃佛法。如果有了这种心态，恶魔对你也是无计可施的。

真正的大菩萨，他全方位的素质都是很优秀的。他内心的力量很强大，抗击打能力很强；智慧也是很敏锐的，外在的、内在的种种的恶魔幻术对他都不起作用，这就是披了大铠甲了。如果有这样的能力，还有什么违缘能够让他退道呢？没有任何违缘能让他退道的，他披上大铠甲之后，只会战胜对方而不会被对方战胜，这就是大菩萨的一个特性。披上大铠甲的大菩萨的特性，主要从这方面了解。

寅二（宣说披甲之理）分二：一、比喻；二、意义。

卯一、比喻：

幻师十字街幻变，多士众首斩千万，
所杀如是菩萨知，众生如化无畏惧。

颂词当中讲，比如说一个幻术师，他在十字街头幻变了很多人的头，“多士众首斩千万”，很多人的头被砍断了。在十字街头成千上万人的头被砍下来了，这应该是非常恐怖的，但是幻术师他自己不会有任何的恐怖，因为他知道这是他自己幻变的，他不会有任何的恐怖，能够如如地安住在本体当中，不会动摇。“所杀如是”，所杀的众生都是无自性的。“菩萨知”，菩萨了知这样的体性，所以“众生如化无畏惧”。菩萨披上了铠甲之后，他的心就是

这种状态。

前面我们提到过魔术师，魔术师有一种咒力，可以在根本没有众生的状态当中，幻现很多的众生被押赴刑场，在刑场上被砍头。当然观众不知道，他就觉得特别具有冲击力，这么多的人被砍掉了头，而且还在挣扎还在惨叫，特别地恐怖，觉得很刺激。

但是魔术师在幻变的时候他就知道，今天幻变的是什么样的情况，他在作意念咒的时候，幻变很多人被杀死，但是魔术师根本不害怕。为什么呢？他知道是假的，是无实有的，所以他的心丝毫不会害怕。观众害怕，是来自于不知道真实，把它执为实有了，因为执为实有的缘故所以害怕，魔术师不害怕是因为了知了它是假的，了知了真性之后就没什么恐怖的。

这个比喻当中，观众的反应为什么会恐怖？魔术师的反应为什么不恐怖？其实就是一个执为实有，一个了知为无实有，产生这两种不同的效果。

这个比喻表达什么意思呢？“所杀如是”，所杀的是假的，是现而无自性的。“菩萨知”，菩萨也了知众生是如幻的，所以“无畏惧”。魔术师就相当于这里的菩萨一样，为什么魔术师不会害怕？因为他知道这些都是幻化的，都是假的，不存在的。

那么菩萨在度化众生的时候，无量无边的众生，而且刚强难化，菩萨有没有畏惧心？有没有恐怖心？真正的大菩萨不会有恐怖心、畏惧心的，为什么呢？因为菩萨知道这一切都是幻化的，所有的众生都是无自性的。

当然从三转法轮如来藏的思想来讲，他知道所有的众生都具有如来藏，最终都会成佛的，现在刚强难化的部分只是客尘而已，只是暂时的一种虚假的表现，是假立的，证悟空性就可以遣除。在二转法轮当中没有讲到如来藏的深度，宣说一切众生犹如幻术一样，因缘具足之后显现出来的。

菩萨在度化众生的时候，会遇到很多方面的违缘压力：这么多的众生在轮回中流转，看起来特别地恐怖——这么多的数量，这么多的痛苦，这么坚强的性格，这么多的烦恼，对菩萨各种各样的伤害、反击、诽谤…，但是菩萨已经深刻地了知了一切的众生就是幻化的，不管他们发出什么样的语言，做出什么样的行为，做什么样的伤害，都是假的，菩萨知道自己也是幻化的，对方也是幻化的，他了知这些之后怎么可能被幻化所恐吓呢？他不会畏惧，不畏惧的表现就是悲心更强烈，他绝对不会舍弃任何一个众生。

反过来讲，什么人会畏惧呢？一般的世间人，还有刚刚发心的菩萨。因为刚发心的菩萨还没有达到披上铠甲的大菩萨的阶段，比如现在我们刚刚发菩提心，是初学的菩萨，三界所有的众生都要度化，菩萨要不断地在轮回当中投生，不断地度化众生，度化时要布施自己的手、脚、头、脑、髓等等，布施很多很多，而且要面对很多刚强难化的众生，在他们伤害自己的时候还必需要安忍，不能伤害他，不能生嗔心，如果刚发心的菩萨把这一切执为实有，就会觉得太恐怖了，无数次地投生轮回太恐怖了。

为什么会这样呢？因为认为这些都是真实的，自己是真实的，对方也是真实的，在这个当中就会产生恐怖。这也是观众在看斩首的幻术时，会产生很大恐怖心的原因，而幻术师不会产生恐怖，因为他了知这是假的。

初学的菩萨和大菩萨的差别，就相当于普通观众和幻术师之间的差别，谁了知了幻术他就不会恐怖。菩萨已经了知了一切众生都是幻化的，自己也是幻化的，轮回也是幻化的，轮回的苦也是幻化的，没有一个是真实的，他完全安住在这样的状态当中，他知道没有什么可被伤害的，自己不可能被伤害，他的心特别地坦然，特别地坚强、踊跃，他有度化众生的大愿，因为他知道，这些所谓恐怖的、痛苦的东西都是假立的，是不成立的，所以他内心当中不会产生怯懦，他非常勇猛精进地去度化众生。

大菩萨的心和一般众生的心是不一样的。我们现在害怕的是什么呢？害怕承受不了众生的伤害。但是佛陀对于初学的菩萨，没有要求你刚刚发心就去接受众生的伤害，布施自己的手脚等，没这样讲。初学菩萨主要是以圆满自己的发心为主，当你获得一定能力的时候，再慢慢地去接触众生。

到大菩萨状态的时候，不断地投生轮回，面对众生的伤害也完全没有恐怖，他的心已经成熟了，已经完全了知了一切万法如梦如幻，不会有任何的恐怖、痛苦、劳累，这方面都是不会有的。寂天菩萨在《入菩萨行论》当中讲到这个问题，因为菩萨福报很深厚的缘故，在转生轮回的时候只会感受安乐，没有什么恐怖，他的心证悟空性的缘故，不会有什么忧伤，身体也没有痛苦，心也没有痛苦，轮回的时间再长也没有什么可恐怖的。安住在菩萨的境界，证悟了菩提心之后，他就会自然而然地生起这种境界。

这个比喻很好地说明了，如果我们现在能够了知一定的空性，对我们发菩提心是有很大的帮助。虽然讲的是大菩萨的境界，大菩萨是真实安住在这种状态当中，我们是随学，我们要通过这个比喻和了知的大菩萨的境界，从道理上面做抉择，帮助我们初发心的菩萨不要这么恐怖。为什么呢？

因为这一切是如梦如幻的，只要了悟了空性，安住在空性当中，这方面就没办法伤害自己。

就像在梦中遇到了伤害，如果我们知道是梦，梦中都是假的，没办法伤害到我的，如果安住在这样的见解当中，自己会从恐怖、伤害当中解脱出来。同样的道理，现在我们虽然还没有达到这么高的境界，这么高的证悟，但是如果我们真实地了知了一切如梦如幻，自己、一切的有情、轮回都是如梦如幻，那么随着修行逐渐地提升，我们的承受力越来越大，境界也越来越深广，这些就更加不能伤害我们了。了知这些之后，随学大菩萨，坚固我们现在的菩提心，对我们来讲也是非常殊胜的。

佛法当中，越往上走越殊胜。在小乘当中讲自己是实有的，众生也是实有的，轮回也是实有的，这些都是实有的，如果安住在实有的境界当中，很容易产生恐怖，产生所谓真实的痛苦。但是往上走，大乘菩萨就知道这些都是幻化的、虚幻的、空性的，再往上的话，就知道一切众生本来就是佛，具有如来藏。

密乘当中直接就说，众生现在就是佛。佛法的教义是越往上越殊胜，越殊胜我们发菩提心就越轻松。所以，我们为什么要学空性、如来藏、密法的观点呢？学完之后对我们现在发起出离心、菩提心是有很大的帮助的。这里的比喻宣讲了披甲之理。

今天我们就学习到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第6课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们再次来学习佛陀亲口宣讲的经典《般若摄颂》。《般若摄颂》主要的所诠义是宣讲万法的空性。对于一切万法的空性的了知，我们就知道，它不是什么很神秘的学科，或者是和我们没有任何关系的哲学，其实空性就是万法的本性，也是我们自己的本性。

因为有了知自己的本性的缘故，产生了很多不符合于本性的分别念，通过分别念就开始转生轮回。其实现在轮回的痛苦，还有我们追求的所谓的轮回的自性，都是来自于虚妄分别，而虚妄分别是来自于没有真正地认知自己安住的自性。

我们在流转过程当中，可以说都是白白地、劬劳地感受了痛苦，没有一个痛苦是应该感受的。所以，佛陀告诉我们，要认知自己所具的本性，这个本性就是空性。

般若不是和我们没有任何关系的学说，也不是其他的自性，其实就是宣讲一切万法的本体，我们自己安住的本体。无始以来，我们自己安住在般若当中，但是因为我们没有认知的缘故，背弃了般若的自性，流转轮回。

现在我们已经发起了想要解脱的心，但是如何解脱呢？其实就像《般若经》当中所讲的一样，如果认知了这样的自性，遣除了不必要的迷惑，就可以获得解脱。因此，学习般若波罗蜜多是认知我们自己本具自性的一种殊胜的方式，它也是一切万法本来的实相。

所以，和我们自己密切相关，尤其和我们的修行、解脱密切相关，这也是能够获得解脱的唯一正道，如果脱离了正道，寻找其他的解脱道，是不可能真实获得解脱的。

现在我们讲的是第一品当中的内容——安立所依、法和果，所依就是所依的补特伽罗，前面我们提到了，菩萨是般若波罗蜜多法门的直接当机

者，他是真实的根机。其他的小乘修行者，也可以是般若的所化，但不是主要所化，主要所化是菩萨，因为菩萨有很大的心胸，非常清净的意乐，能够接受殊胜的般若波罗蜜多，他才是法器。除了菩萨之外，其他的有情暂时还不是法器，所以，直接所化是菩萨。

前面讲了“菩萨之词义”，现在在讲“大菩萨之词义”科判当中的——披大盔甲——宣说披甲之理，其中的比喻已经讲了。通过比喻所宣讲的意义，就了知了一切万法如梦如幻，了知自己、所度化的有情，乃至整个轮回、轮回当中所感受的所谓的痛苦都是如梦如幻的。

了知如梦如幻、空性和我们修道有什么密切关联呢？我们在流转、在发心度化众生的过程当中，如果错误地认知这一切都是实有的，众生是实有的，众生的刚强难化也是实有的，这个时候就容易退失真实勇猛的心；如果认知实相，就知道这一切的现象虽然显现上非常可怕凶险，其实它的本性是无有任何自性的。了知、安住这样的自性，一方面可以提升我们的信心；一方面因为了知自性的缘故，修道更相应于实相，更容易成就。有很多的必要，前面通过比喻已经讲了。

卯二、意义：

比喻所传递出来的意义是什么？

色想受行以及识，未缚未解本非有，
行持菩提无怯心，此是正士胜铠甲。

此处讲到了色受想行识五蕴，其实它的本性从来没有被束缚过，也从来不需要解脱，安住在这样真实的自性当中。从实相的角度来讲，五蕴的缚解本来是没有的，如果安住在这样的见解当中行持菩萨道，就不会有任何的怯弱之心，这就是殊胜的正士菩萨所披上的最为殊胜的铠甲。这是从意义上面来传递的，其实主要就是讲“色想受行识，未缚未解本非有”的意义，这就是所披上的殊胜铠甲。

我们在流转轮回，一切有情众生在流转轮回，有没有实有的众生？其实真正分析，所谓的众生安立的基，或者说众生的组成部分就是色受想行识——色蕴、受蕴、想蕴、行蕴和识蕴。众生不了知，把五蕴执为实我；或者为了名言当中交流方便，就把五蕴假立为我，所以我的基础就是色受想行识。

我们应该知道，在名言当中显现上存在的就是五蕴，众生不了知五蕴

是无常的、多体的法，就把五蕴执为一个整体，把这个整体执为常有，安立为我。所以，众生所安立的我，就是在五蕴上面安立的，安立我的原因，主要是因为迷惑、无明，没有了知五蕴的体性，不知道五蕴是多体的。

我们反观自己的身心就是色受想行识五蕴，五蕴是多体的，既然多体的，就不是唯一的了；五蕴也是无常的，色蕴在变化，受想行识都在变化，既然是无常的，就不会在五蕴上面安立一个常有的我。因为我们所认为的我，要不然是唯一的，要不然是恒常的，唯一和恒常是安立我的基础。

为什么不会有我呢？就是因为我的体性，和我们所安立的我的基础——五蕴的体性完全不一样，五蕴的体性是多体和变化，我的体性是唯一、恒常，二者之间完全不相应。所以，所谓的我就是一种虚假的、迷乱的安立。

所谓的人我，就是把五蕴的整体安立为我的缘故，当我们认知五蕴自性的时候，就知道所谓的有情、我都是假立的，不可能是真实的。名言谛当中有五蕴的存在，但是我们再进一步分析五蕴，就知道五蕴的自性其实是空性的。

缘于对色受想行识的观察，我们就可以得到好几个正见：第一，观察色受想行识，就知道我本身是不存在的，打破对于我的安立。第二，色受想行识只是在名言谛当中依缘显现的。

色法有两种，一个是内在的自相续的身体方面的色法，还有一个是外面的山河大地的色法，内外的色法都是依缘而显现的；我们平时的苦受、乐受、舍受，也是因缘显现的；还有想蕴，比如想：这个是柱子，那个是瓶子，也是因为有心识、外面法的因缘和合，才出生各式各样的想；行是各式各样的心所法，也是因缘和合；眼识、耳识，也是因缘和合。

第三，在名言谛当中，色受想行识只是依缘而生的这样一种缘起显现，知道它是缘起显现，就知道它是假立的，有显现但是没有真实，再通过胜义理论观察色受想行识，通过离一多因、大缘起因等，来观察五蕴就可以照见五蕴皆空，五蕴在胜义谛当中的本性完全是空性的，没有丝毫的本体可得。

所以，我们缘五蕴就可以得到不同的层次的殊胜的正见，即前面讲的：五蕴上面没有人我，五蕴是依缘而生的，五蕴的本性就是空性的。

第一层意思，如果了知无我，就可以知道未缚未解。平常我们讲：“谁

束缚了？”“我被束缚了”“我解脱了”，外道都是这样认为的，还有一般的初学者刚刚开始修道的时候，都认为“我现在要发心，我现在要解脱了”。为什么呢？因为我被束缚了，如果我修道我就可以获得解脱。

这是安住在一个有我的前提下，在有我的基础上开始修道。这个对不对呢？当然不对了！本身这个我就是假立的，你还认为“我被束缚，我要解脱”，这样离真正的解脱道还是有一定距离的，想要解脱的心是好的，但是方法是不正确的。当我们了知了色受想行识，就知道没有一个我被束缚，也没有一个我去解脱，“我束缚我解脱”是本非有的，从这个角度来讲也可以理解。

第二层意思，色受想行识是缘起的，依缘而生的，只是在名言谛当中有如梦如幻的显现，有个假相，可以安立一个如梦如幻的束缚，也可以安立一个如梦如幻的解脱。束缚只是一个束缚的相而已，在我们没有证悟之前叫束缚，证悟之后叫解脱，其实真正能束缚和所束缚、能解脱和所解脱等等，都不是真实成立的，安住在不是真实成立当中去修行的话，其实就是本非有。本非有是什么呢？没有一个实有的五蕴被束缚，也没有一个实有的五蕴来解脱，实有的束缚和解脱本来是没有的。第二层意思也可以这样理解。

第三层意思，色受想行识在胜义空性当中本来不存在的，任何所缘都没有。在真实究竟的空性当中，不要说色受想行识的实有，就连它的显现也没有；不但它的显现没有，连它的名称都不存在，色受想行识的名称也是假立不存在的。在究竟空性当中，色受想行识完全是离边空性。

既然色受想行识完全是离边空性，谁束缚谁解脱？所束缚的是什么？所束缚的就是色受想行识，所束缚完全是不存在的，当然就没有束缚了。没有束缚，哪来的解脱呢？因为所谓的解脱是观待于束缚才有的，如果有束缚就有解脱，如果没有束缚就没有解脱。有没有所束缚的五蕴？完全不存在的；能束缚的我执、烦恼、分别念存在不存在呢？也不存在，所谓的我执是怎么来的？我执是缘我而有的，前面我们分析了，其实我是不存在的，既然我不存在，那么又何来我执呢？烦恼也是一样，烦恼存在哪个地方？烦恼是存在心识上面的，在色受想行识当中，它是心和心所法的本体，烦恼其实就是心和心所。前面讲，色受想行识在胜义当中是不存在的，连五蕴都不存在，心王在哪里？心所在哪里？又怎么样让心王、心所染污了之后变成一个烦恼的自性呢？还有，平时我们说分别念是束缚，执为实有，执什么为实有？如果有五蕴就可以执它实有，五蕴都不存在的，执什么实

有？完全没有。

所以，不管是分别念、我执还是用烦恼来作为能缚都是不存在的，所缚的五蕴也没有，根本就没有束缚。没有束缚当然就没有解脱了，因为有束缚才有解脱，在名言谛当中说，这个人被捆起来了，把绳子解开了他就解脱了，那么这个人从来没有被捆起来，或者能捆所捆都不存在，犹如虚空没有被束缚，它没有束缚的本体，当然也就不存在解脱的自性了。在究竟胜义当中无缚无解、未缚未解，这方面都是不存在的，本非有，不管是所缚的对境五蕴，烦恼、我执、分别念能缚的本体，还是说解脱的本体——所解脱的五蕴、能解脱的法，这些方面也都不存在，本非有。

我们为什么要这样分析呢？因为要观待众生分别念的层次，而这样分别：第一个层次，一部分众生认为是有我的，有我就有束缚有解脱，这些都存在；第二个层次，认为如梦如幻，就有如梦如幻的束缚、如梦如幻的解脱，虽然承许有显现上面的束缚解脱、能缚所缚，但他知道这些都是假立的，不是真实的，本非有，束缚和解脱也不是真实有的；第三个层次，五蕴本空，五蕴本来是空性的，空性当中就没有办法安立能缚所缚，也没有办法安立能解脱和所解脱，所以这一切都是本来没有。第三个层次是最究竟、最了义的，菩萨在入根本慧定的时候，就会安住在无缚无解的空性当中，本来就是空性的。

我们可以反观自己现在的状态：如果没有产生深刻的正见，觉得我被束缚了，现在我要解脱，就安住在最低的层次当中；有些人学了空性之后，知道所谓的我是假立的，所谓的束缚和解脱也是假立的，虽然是假立的，胜义当中没有，但是名言当中有显现，所以还是要修法，就安住在世俗胜义相混的状态当中；最好的状态是纯粹像菩萨一样相应于究竟实相，究竟实相当中本来就没有色受想行识，也不可能有什么束缚、解脱，安住在一切无所执无所缘、本来无缚无解的状态当中，就是最殊胜的修法，最了义的修法。

“未缚未解本非有”，从这些方面可以了解。

“行持菩提无怯心”，如果能够安住在这种见解当中行持菩萨道，菩萨会不会有怯懦之心呢？菩萨不会有怯懦之心，原因主要是他了知了一切轮回的自性，了知了五蕴的自性和众生的自性。我们为什么怯懦呢？我们在行菩萨道的时候，觉得：“像我这种具惑凡夫，要修菩萨道成佛，不知道修到什么时候？不知道能不能修成？”然后要度化众生：“这么多的众生，这

么刚强难化，这么多的相续，这么多的烦恼，怎么调化他们？”因为执我、执众生、执痛苦、执轮回是实有的缘故，就会产生怯懦之心。如果没有这种实执，像前面讲的，安住在无缚无解的空性正见当中，了知了胜义当中没有众生可得，也就没有怯懦心可生。名言谛当中虽然有众生的现象，但也是假立的，什么时候了悟了心性，什么时候束缚的状态就会解除。安住在这种状态当中，对心力的提升是有非常大的帮助的。

我们众生的心力，是可以无限提高的。为什么我们说要修心？其实每个众生的潜力是无限的，无限到什么程度？无限到佛智慧的程度。不是说你的智商可以达到150、180的智商，并不是这样的。虽然我们认为，自己是一个具缚的凡夫，实执很严重，烦恼很深重，修法也修不动，听法也听不进去，是最下根基里面最差的人。其实我们分别心的本性，它的潜力是非常大的，大到什么程度呢？大到佛的程度，因为我们本性就是佛！每个众生就具有佛性的。

所以，我们要修心，通过修炼的方式来把潜能打开。方法有很多，比如修持如梦如幻、修持空性、菩提心等等，给心各式各样理由，让心不断地训练，其实就是去掉负面的东西，去掉迷惑的错误认知，来认知心性本来的状态。菩萨通过修行，利他的菩提心可以达到无量，知道轮回没有什么可怕的，一切众生我一个人来承担，我承担度化一切众生的重任。七重菩提心的教授，第六重就是增上意乐——所有众生我一个人来度化，就发起了这样勇猛的心，不需要其他人，就我一个人把所有的众生安置在佛地，最后就生起了这么殊胜的增上意乐，然后为了度化众生的缘故发誓成佛，所以，可以通过训练让心力达到极致。

我们的心完全有能力不断地扩展、深入，关键是我们要遇到善知识，自己要不断地学习大乘的教言，不断地积累资粮、发愿回向、清净业障。通过这样正确的、殊胜的方式不断地去串习，我们心的力量一定会不断地扩展，力量不断地加深、加强，最后完全可以达到菩萨的状态。

现在我们看菩萨的发心这么强大、这么清净、这么伟大，我怎么可能生起来呢？但是我们不要忘记了，这些具有大心的菩萨，他们以前和我们一样也是凡夫人，也是像我们一样，心量没有打开、很狭隘的心胸，但是他把道理掌握到之后，持之以恒地去修行，他的心量就逐渐扩展了。

现在佛菩萨给出了让我们扩展心胸的窍诀，讲了很多和修心有关的殊胜的教言，像我们学习的《修心七要》《入菩萨行论》《修心利刃轮》等等，

还有像《般若摄颂》当中讲到的发菩提心和空性的见解，这么多的修法其实都可以帮助我们打开心胸。我们第一，要通过闻思产生一个正确的知见；第二，有了正确的知见之后，必须要反复地去串习，通过打坐的方式，下座之后切实帮助众生的方式，还有发愿回向、集资净障的方式，来提升修心的质量。

我们如果达到这样的状态，是没有什么怯懦的，尤其是知道了一切万法本来空性，本来就无自性的，有什么好害怕的呢？没有什么好害怕的。如果你执为实有你就会害怕，有的时候我们在外面没看清楚，或者晚上天黑，把一个树桩、一堆石头看成一个人，是不是一个打劫的？是不是一个强盗？因为把它执为实有了，就会产生恐怖心。

当我们发现它是假的，其实根本不是坏人，马上怯懦心就没有了。同样，当我们知道一切烦恼都是假的，一切众生的痛苦也是假的，所谓无量无边的轮回的概念其实也是假立的，了知一切万法实相的时候，以前困扰我们的这些所谓的负面的因素、负面的东西，随着我们对真相的不断地深入了知，怯懦的心逐渐就会消散，直到最后完全消失，我们就会具足佛经论典当中所讲到的菩萨应该有的功德相。

这样行持菩提道就没有怯懦之心，我要成佛，我要度化所有众生，都没有怯懦心。为什么呢？因为障碍发菩提心、障碍解脱的因素都不存在，众生没有束缚也没有解脱，这样安住在实相当中，他的心力就会大增，可以提升精进心，提升勇气，提升勇气之后，就不会怯懦。

可能有人会说：知道在胜义当中万法空性，就可以度化众生吗？胜义当中是空性的，但是通过胜义空性摄持的世俗的相，显现上是如梦如幻的，世俗当中所谓的痛苦、所谓利众等等都是如梦如幻的，没有实实在在的实有的东西。没有实有的，我们就不害怕了，比如，如果知道这是个纸老虎，不是真的，我们就勇气大增，信心就提升起来了，三拳两脚就把纸老虎摧毁掉了。

同样，真正观察的时候，所谓的痛苦、害怕，乃至无量无边的轮回，在胜义当中完全都没有的，就说明痛苦的本性或者众生的本性，在胜义当中都是不存在的，痛苦就是一个虚假的东西，我们认知它是虚假的东西之后，有什么理由对它产生一个恐怖心呢？前面讲，恐怖心的生起一定是源于实执，有了实执就会有恐怖；没有实执，认知它是假的、虚幻的，这个时候就不会有恐怖。

还有一个我们必须要了解的问题，学中观等教法，我们要知道，刚开始抉择见解的时候，内心当中还不一定真正能够生起无恐怖、无怯懦的心，必须要通过修炼让我们的心达到如梦如幻的高度，有某种觉受，这个时候怯懦心就不会再有了。有的人说：我都学完了，我都知道这个意思了，为什么还有怯懦心？因为这只是一种了知，只是见解上面的一种抉择，当我们抉择如梦如幻，了知一切万法都是空性，实际上这种见解的力量还很弱，还没办法动摇我们内心当中根深蒂固的实执心。所以，当我们在抉择万法空性的时候，因为还没有动摇它根深蒂固的根基，在我们内心当中坐镇指挥、起主导作用的仍然还是实执。

我们既不要灰心，也不要高估了现在我们通过闻思得到的初步认知，这只是一种知见上、观念上面的认知，这种认知还比较薄弱，这个时候抉择的空性见，还没有办法让我们不产生怯懦心、自私自利的念头。但是这是个好的开端，如果继续下去的话，空性的力量越来越强了，就可以慢慢动摇我们内心当中的实执，实执就会越来越弱，这个时候我们就会相应生起来——的确没有什么可怕的，的确一切都是如梦如幻的觉受，这个时候就会有一定效果。所以，我们在抉择的时候，一定要通过不断地观修，内心当中生起如梦如幻的觉受，有了感觉之后安住在如梦如幻的高度，再来看这个问题，的确全都没有恐怖，对成佛方面积累资粮的恐怖也没有，度化众生的恐怖也没有。为什么呢？内心当中已经有了如梦如幻的感觉了，相似的证悟已经有了，安住在这种觉受当中的时候，心态完全会变化。

我们现在学法的时候，心态还没有变化的原因，是因为我们现在所学的东西还很肤浅，还只是一种认知，一种知见，原理上面的了解而已，我们内心当中还是实执在起主导作用，还没有动摇它的地位。通过不断的修行之后，相续当中的我执大王的势力逐渐动摇了，空性慢慢占上风的时候，有了一定的感觉，我们再看问题，的确就不一样。

为什么要强调这个问题呢？因为有些道友总是在说：“我学了空性，我也知道了空性，为什么它还没有起到作用？”原因就是这样的，我们内心当中的实执还没有动摇，所以还要不断地学习，现在只是从见解上面认知了，从某个角度来讲还不足够。

“行持菩提无怯心，此是正士胜铠甲”，正士就是菩萨，这就是修持菩萨道的正士菩萨最殊胜的保护自己的铠甲。保护自己最殊胜的铠甲到底是什么？“色想受行以及识，未缚未解本非有”，这就是最殊胜的铠甲，他因为有了这个铠甲之后才“行持菩提无怯心”。就像一个战士，他身上披了

非常好的铠甲，他进入战场杀敌才没有怯懦，为什么呢？他身上披上铠甲了，他依仗铠甲才没有怯心。其实这里面的铠甲是什么？这里面的铠甲就是了知“五蕴无缚无解本非有”的正见，实际的情况或者本来的状况我了知了，我内心当中生起的见解，就好像勇士披上了最殊胜的铠甲，无所畏惧，没什么可怕的。铠甲就是最殊胜的“未缚未解本非有”的空性见，特别特别殊胜、重要。

学习大乘佛法的修行者，一方面菩提心、大悲心特别重要，一方面空正见——空性的正见是非常非常重要的。胜铠甲就是空性，现在我们要让自己在修道过程中得到这个铠甲，然后披上铠甲进入轮回利益众生，所以，现在我们开始闻思修行殊胜的般若波罗蜜多，得到之后，我们就可以把自己所体会到的空性给别人宣讲，让别人知道这个道理。大恩上师在讲记当中也讲，平时我们在学习过程当中要知道空性，知道之后要把空性给别人传讲，很大篇幅都是鼓励弟子们，有了一定能力之后一定要不断地传法，因为法才是调化众生的最殊胜的利器。

如果没有法的话，众生就没有办法，很多众生虽然有想要解脱的热情，也有想要护持佛法的热情，但是没有方法。因为没有学习就没有方法，尤其没有对付烦恼最敏锐的利器——般若空性，他没有学习般若空性，平时修法就安住不了空性，当烦恼产生的时候，就很苦恼：烦恼很不好，在我的相续当中正在产生，压也压不住，可能是果报成熟，好像还违犯了戒律……。当然产生这样苦恼，也是诚信因果的表现，从某种意义上我们还是随喜赞叹。

但是佛法当中有一种利器直接观察烦恼，当烦恼产生的时候，就知道烦恼的本性是空性的，当安住空性的时候，烦恼的力量就不会再强大了，然后再继续安住，烦恼慢慢就会消亡。每一次烦恼生起来，你都能了知它的本性，烦恼再多又怕什么呢？没什么怕的，因为每一次烦恼产生，我都能够观它的本性是空性的。就像阿底峡尊者讲的一样：“有些修行者生起一百个分别念，他就可以生起一百次法身的见解。”为什么？因为分别念的本性是空性的，空性就是法身的因，所以，真正的修行者不怕生起分别念，生起一百次分别念，就能够相应一百次法身。当然前提是你必须要懂得反观，而且第一时间当中了知烦恼产生了，就用自己空性的智慧去认知它，也不需要去压制它，也不需要去放纵它，就直接观察它的本性：烦恼的本性在哪里？它是实有的吗？它在哪里呢？从哪里生起来的？一观察的时候，哪里都没有。这样契合它的本性去观察，力量最大了，烦恼马上就消

亡，因为抓住它的根本了，把它的喉咙遏制住了，烦恼根本无法呼吸，马上就失去力量了。

在所有的对治当中，空性是最殊胜的，保护我们最殊胜的护轮也是空性。当我们遇到违缘的时候观空性，遇到高兴的事情的时候也要观空性，反正是无自性的，有什么可高兴的呢？有些时候我们遇到很大的顺缘的时候，会忘乎所以，洋洋自得，忘记自己是谁，应该做什么，但是如果你有空性的见解，你知道：一切都是空性的，没有实有的东西可以高兴的；当你产生大的痛苦的时候，你也知道：这是空性的，没有什么可以障碍自己的。所以，空性就是最好的保护自己的方法，根本不可能随着痛苦或者顺缘，发展成烦恼、痛苦，这是不可能的事情。

修定也是一样的，有的时候修定会产生一些感应：出现光圈，听到声音，甚至于显现佛菩萨的像，这其中有些就是歧途，是非人变幻的像让你生分别，让你入魔的一种方便，有些也许是好的验相。但是不管好的验相、坏的验相，修行人就是安住空性当中，反正一切万法是无自性的，没有什么可得的，这样安住，好的境界就会越来越清净，不好的境界自然就消亡了。所以，保护我们最好的护轮也是空性。

如果要清净我们的罪业也是空性。你如果修空性，罪业很快就得以清净，为什么？因为直观罪性本空，对忏悔来讲，直接观察罪业的本性是空的，力量特别大。

空性也可以积累资粮，当我们在做布施、持戒、供水、供灯、放生的时候，如果安住空性，善根是无量无边的。因为没有任何分别念的束缚，没有任何局限的东西，这样安住空性行持，善根清净广大，增长速度又快。

在整个佛法当中，一旦掌握空性的修法，懂得运用了，那么就掌握了最利的利器，就如同文殊菩萨手中的宝剑，什么都可以斩断，什么样的违缘都不会有，最殊胜的方便就是空性。如果真正了知了空性，的确没有什么可害怕的。当然现在我们内心当中还没有这个境界，但道理就是这样的。所以，如果我们能够了知空性，就应该产生欢喜心、希求心，现在已经在学习的道友一定要精进，尽快把空正见抉择出来，然后在平时就可以使用，慢慢修炼就可以变成我们的觉受，最后变成亲自的触证，一旦触证了空性，就会变成圣者。

以上所依法果当中的所依——修法的身份补特伽罗已经讲完了，所依法果当中的法就是所修的法，果是所得之果。下面讲所修之法。

壬二（所修之法）分二：一、略说大乘之本体；二、广说彼之自性。

所修的法就是大乘法，大乘分两种，一是广大，一是甚深。广大方面就是五到十地、菩提心等等很多方面；甚深就是空性。整个大乘的本体就是广大和甚深，全部可以包括，从修行的角度来讲就是智和悲，即智慧和悲心，从它的所缘来讲就是甚深和广大两部分。

第一是略说大乘本体，为什么呢？因为作为大乘菩萨所修的法就是大乘法，所以首先略说大乘的本体。第二是广说大乘的自性，彼就是大乘。我们现在学大乘，如果连什么是大乘都不知道，说自己是大乘行者、是菩萨，那是完全安立不了的，既然开始学大乘法了，就必须要把大乘法的本体搞清楚，当然不同的经典论典当中都有不同的抉择。在这个地方佛陀怎么样安立大乘的？现在我们来学习。

癸一（略说大乘之本体）分二：一、名言中以词义本体作用而解说；二、宣说胜义中彼等不可得。

大乘分了两个部分：第一是世俗名言，第二是胜义，在名言谛当中可以得，胜义当中一切不可得。一般来讲众生根识面前的境界叫世俗名言；胜义就是究竟义，换一个角度来讲，胜义就是佛菩萨所照见的对境。还有一种解释是：佛菩萨所安住的本体就叫胜义，众生安住的就叫做世俗。在大乘当中，世俗谛和胜义谛这两个概念是非常重要的，一切万法的显现、正在呈现的这一切就是世俗谛，而正在呈现的这一切的究竟本体就是胜义谛。

打个比喻，就像做梦一样。当我们显现了各式各样的梦境——爬山、吃东西等等，这些各式各样的显现叫做世俗，世俗是有的，有显现、有作用——在梦中吃东西能吃饱，能吃出来味道，好吃或者不好吃，也可以了知显现，这是世俗谛。在梦境中，正在做梦的当下是不是真实的呢？不是真实的，当我们醒来之后：哦，昨晚做了一个梦，如果是好梦，觉得有点可惜或者有点高兴；如果是恶梦，醒来就很害怕，或者很庆幸——幸亏只是一个梦，但是我们知道昨晚所有的梦境都是不存在的，不是醒来之后不存在，梦中正在吃东西、正在爬山的时候，其实就是不存在的。不存在的部分就是胜义谛，真实义来讲是不存在的，暂时来讲世俗谛有显现。

把梦境放在我们现实生活当中也是这样的。白天，我们的身体、我们在吃东西、走路、听法，这一切的显现、显现的作用都有，我们可以缘显现生起各种各样的分别念，但是正在显现的当下，它的本体是空性的，显

现的自体是空性的就叫胜义谛。就像我们在梦中听法，好像是真的，全部都是存在的，但当我们醒来之后就发现这一切其实都是假立的；现在我们听法，当我们证悟、获得菩萨果位的时候，返回头一看，当时我学法、听法，这一切其实都是假立的。世俗谛和胜义谛大概可以这样了解。

子一、名言中以词义自体作用而解说：

何名菩提之大乘？乘之令众趋涅槃，
此乘如空无量殿，得喜乐安最胜乘。

第一句是提问：何名菩提之大乘？菩萨修行，所行持的大乘到底是什么？具有菩提的大乘，即最后可以得到大菩提果位的大乘是什么？“乘之令众趋涅槃”，这句话就是解释科判当中的词义，到底什么是大乘；“此乘如空无量殿”解释它的自体，它的自体就是甚深和广大两部分；“得喜乐安最胜乘”是它的作用，即行持了大乘之后有什么作用。名言谛当中词义、自体、作用就是这样解说的，下面分别解释。

什么是它的词义呢？词义就是“乘之令众趋涅槃”，“乘”就是乘骑的意思，或者就是一种方便，是从比喻的角度来讲的，古代的乘骑就是马或者毛驴等等；现在的乘骑当然就是摩托车、汽车、飞机等等。能乘是什么呢？就是补特伽罗，具有菩提心的菩萨就是能乘者；所乘就是法，能够引导我们发菩提心、空正见的法；目的地是什么呢？就是“趋涅槃”，可以趋向涅槃。当然，如果所趋向的涅槃是小乘的涅槃，这个乘就是小乘；所趋向的是大乘的涅槃，这个乘就是大乘。大乘小乘的自体是有一定的差别的，小乘的根基所乘的道的自体、作用不是那么广大，它的果也不是那么圆满，所以称之为小乘。

总而言之，什么叫乘呢？乘就是“乘之令众趋涅槃”，就好像我们坐到某个交通工具上面，不管我们要去哪里，去某个地方上班、去朝圣，反正登上交通工具了，最后可以让你到达目的地，这就是“乘之”。登上交通工具之后“令众趋涅槃”——令能乘者最后达到目的地，这方面就是它的比喻。

意义方面，“乘之令众”，“众”要不然是小乘修行者，要不然就是大乘修行者。“趋涅槃”，按照这种道修持就可以到达不同的涅槃，小乘就趋向小乘的涅槃，当然这种涅槃不是究竟的，暂时来讲可以安立为涅槃，真实的涅槃只是大乘才有，获得大菩提才是涅槃。

“乘之令众趋涅槃”就是词义，解释了什么叫做乘，依靠这个乘就可

以到达目的地，到达涅槃。如果道心很大的话，叫大乘；如果道心比较小，就是小乘，这是“乘之令众趋涅槃”。

大恩上师也讲了大乘小乘的区别，引用了《经庄严论》当中讲的“缘行智勤巧，果事皆具足，依此七大义，建立于大乘。”这就是讲大乘，其实也是大乘和小乘的对比，通过七大的意义建立大乘。

第一个“缘”就是所缘很广大，大乘的所缘是无量的修多罗，修多罗就是佛经，无量的三藏，无量的佛经。因为它的道很广大，要生起的功德很多，断的烦恼很多，所以它所缘的经典、法要也是无量无边的。现在我们觉得大乘没有多少经典，其实现在翻译成汉文的大藏经，是所有佛陀曾经宣讲的大乘法当中的很小很小的一部分。当年佛陀在不同的清净的刹土、龙宫、天界，以不同的化身宣讲了不同的法，这些法一部分在龙宫，一部分在天界，一部分在其他刹土当中，留在人间的本来就并不多。后来在印度，佛法遇到了三次违缘，很多经典慢慢散失了，留传下来的就更少，然后翻译成汉语的经典也只是一部分。所以，现在我们认为佛经不是无量，其实在我们眼前的只不过是很少很少的一部分而已，在其他的刹土及天界安住的佛经是无量无边的。

有一个公案，讲龙树菩萨去龙宫给龙讲法，龙宫当中有很多很多的佛经，有种说法：龙树菩萨在龙宫一个月当中，连佛经的目录都没看完，目录都这么多，那经典的数量绝对是无量无边，没办法比拟的。龙树菩萨取了一部分经典带回来了，像《华严经》《般若经》，剩下的没办法拿，太多了。所以是无量的修多罗。

小乘的所缘比较小，不是无量的修多罗。因为他要得到阿罗汉果位的话，不需要这么多教法。《经庄严论》有句话“具解成种智，一偈得漏尽。”就是要把所有的意义完全通达之后成种智，即成佛；但是一个偈颂就可以让一个小乘的圣者得到漏尽，证悟阿罗汉果。所以，小乘有的时候就是佛陀一句话，听一点点就解脱了，因为他的果本来不大，所缘也不是那么广大。当然这是一部分的修行者，其他的修行者也要学习《俱舍论》等一些小乘的经典，学完产生定解，之后修行获得解脱。但是他的所缘还是没办法和大乘的修多罗相比，所以大和小的差别是从所缘的角度来讲的。大乘所缘是无量修多罗，所缘大；小乘所缘是有限的，所以叫小乘。

第二个是行大，大乘的行为包括了自利和利他，小乘的行为主要是自利，像大乘一样广大的利他基本上是没有的。但是，小乘是不是一点利他

都不做呢？不是，也要做一点点。但是小乘所做的一点点的利他和大乘的无边广大的利他是没法比的。大乘的行为很大，小乘的行为没有这么大；大乘是自他二利的行为，小乘主要是自利。从这个角度来讲，行大安立大乘。

第三个是智慧大，大乘圆满通达了人无我和法无我空性，小乘只是圆满通达了人无我和一点点的法无我。如同前面讲的，小乘是不是一点都没有利他呢？也要利他，但他所作的利他太少了，所以说没有利他，主要是自利。小乘有没有通达法无我呢？也通达一部分，很少很少，基本上和没有差不多。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》第二品问答疑当中也提到这个问题，声闻到底有没有证悟二无我空性？证悟一点点，但是太少了，二乘声闻缘觉所证悟的空性，就好像一个小虫在介子中间咬一个小洞这么大（不是手上戴的那种戒指，介子是一种药，中药店里面有，白白的、很小很小，比绿豆还小，像小米那么大）。大乘所证悟的空是什么？如同整个虚空界，无量无边的太空这么大。这是没办法比的。从这个角度讲就是智慧大，大乘是圆满证悟人无我、法无我，小乘只是圆满证悟了人无我和一点点法无我。

第四个是勤大，就是精进大。大乘菩萨要三个无数劫当中不间断地修持菩萨道，精进特别大，因为他要得到的果非常大，用的勤奋也是非常大的。小乘利根者三生就可以从轮回中获得解脱，得到无学果位，钝根者六十个劫来积累资粮也可以得到小乘果位，大乘要三无数劫才能成佛，精进是没办法相比的。所以，精进大的缘故安立为大乘。

第五个是善巧方便大。巧就是善巧方便，菩萨有善巧方便，既不堕于轮回也不堕于寂灭。凡夫众生没有方便堕于轮回，没办法从轮回中出来；小乘是堕于寂灭，通过自己的能力没办法从寂灭当中出来，虽然远离了轮回，但是又堕入了寂灭边。凡夫人和小乘都没有方便既住于轮回，也不堕于轮回；既获得寂灭，也不堕于寂灭边。而大乘的善巧方便是通过智慧大悲，智不住于三有，悲不住于涅槃，他不断地转生于轮回，但是也不会被轮回的过患所染污；内心当中获得了寂灭但是不会住于寂灭边，还是不断地转生轮回当中。这就是菩萨的善巧方便，小乘和凡夫人都是没有的。所以，巧大的缘故安立大乘。

第六个是果大，修持了三个无数劫，果当然也是很大的。大乘的果就是获得佛果，佛果是具有十力、四无畏、十八不共法这样殊胜的佛功德。修了菩萨道就可以获得佛果，菩萨的果是很大的，所有的功德都圆满了就

是佛陀，是大乘修菩萨道才得到的果，小乘没有修菩萨道，果就很小，只是得到阿罗汉果，虽然阿罗汉果和佛果都是无学，但是两种无学比较起来差别太大了。各种各样的经典公案当中都说明了阿罗汉和佛的智慧没法比，所以，果很大安立为大乘，小乘的果很小。

第七个是事业大，佛陀从成佛的时候开始，乃至轮回未空之间，数数地示现大菩提，数数地示现利益众生不可思议的功德。佛陀获得了菩提之后，就真实展开了任运自成的利他的事业，事业是很大的，大到什么程度？大到轮回未空、众生还没有全部成佛之间，他的事业永远不会间断，而且为了利他可以反复无数次地示现成佛。比如有的地方讲，释迦牟尼佛在印度金刚座已经八千次示现成佛了。平常说释迦牟尼佛他老人家通过六年苦行终于成佛了，其实这是一个示现，佛陀为了利益众生，无数次的在菩提树下示现成佛，这只是其中的第八千次。他以前成佛了，但是又开始示现修菩萨道、示现成佛，一次又一次的示现，每一次都是把众生安置于解脱道当中，就这样把众生一波一波的安立在解脱道，所以他的事业是无法穷尽的，无数次示现大菩提，让没有入道的众生入道，已经入道的让他们解脱，这方面是声闻做不到的。

声闻的事业利不利他？也利他，但他的事业仅限于获得阿罗汉果位之后，到入灭之间。当然在有学道也要做一些利他的事业，但是如果小乘的行者这一世获得了阿罗汉果位，比如说三十岁获得阿罗汉果位，六十岁要入灭，利益众生的时间就只有这三十年。他只要一入灭，事业就绝对不会有了，就不会再再地在轮回中投生，再再地示现阿罗汉，这是不可能的。他在有余涅槃位的时候，还没有去世之前，会对有限的众生做一些利他的事业，但是一旦现前了涅槃，入灭了就不管了，所以，他的事业是一入灭就中断。佛陀获得佛果的时候，才开始展开无量无边的广大事业，以前菩萨道的时候他也做很多的事业，但是真正无勤任运地做利益众生的事业，是从成佛的时候开始。

安立大乘，绝对不是为了贬低小乘，或者说大乘根本不存在而虚假安立，完全不是这样的。大乘的确存在，而且之所以安立大，就是因为和小乘是完全不一样的。“乘之令众趋涅槃”，前面围绕这个问题讲了大乘的意义。

大乘的意义是很殊胜的，可以乘之，一个菩萨修持大乘的法要就可以获得佛果，然后自己还可以让其他众生慢慢获得佛果。但是这个地方主要是谁修道谁就可以成佛获得涅槃，所以叫做乘，修持菩萨道就叫做大乘。

其次再看本体。本体是讲“此乘如空无量殿”，大乘就是两个体相或者说属性，第一个是以虚空作比喻来表达大乘甚深的部分，第二个无量殿是什么意思？无量是广大的意思，非常非常广大。现在的高楼大厦特别广大，是不是无量？不是无量，是有量的。真正刹土当中的无量殿没有边际，根本没办法衡量它的边际，才叫无量殿，非常广大的自性，而且无量殿不是空房子，里面有很多的庄严、很多很多的珍宝充满，这叫广大。一个是虚空一样甚深，一个是无量殿一样广大，大乘就具有甚深和广大两部分。

其一，甚深犹如虚空一样，虚空是没办法穷其边际的，是非常甚深的。大乘在经典当中所安立的空性，也是非常甚深的。前面我们讲过，甚深的意思就是说凡夫的分别念没办法揣测的，通过分别念永远没办法了知空性到底是什么样的。现在我们通过分别念来了知空性，只是总相的抉择，真正的自相永远是没办法通过分别念来抉择的。那么是不是代表就没办法抉择？不是，什么时候你分别念泯灭了，生起了无分别智，你就现量地证悟到空性。如果我们有分别念，就没办法现证空性，你可以去观修，可以按照它的总相去修行，你可以把它作为一个引导，但是真正地现证，必须是菩萨根本慧定，一切的分别念泯灭了，空性的自相就会现证。现证空性是什么？从名言谛的角度来讲，现证空性的智慧叫无分别智，或叫各别自证智，它不是分别念的本体，分别念的本体永远没办法了知空性。就像前面我们引用的龙树菩萨的观点：“太末虫处处能缘，独不能缘于火焰。”分别心处处能缘，独不能缘于空性，分别念是缘不了空性的。这个地方的空性是指空性的自相，真正的空性分别念缘不了，只有通过修行把分别念泯灭了。

其实现在我们修空性，就是泯灭分别念的过程，通过修空性把粗大的分别念变得细微，再修下去，把细微的分别念消亡于法界中。为什么呢？因为分别念本身就是空性的，没有的，我们就相应分别念本来不存在、没有的本体修行，分别念就会逐渐逐渐地微细，最后达到证悟。证悟的次第，中观当中叫做四步境界，通过四步修行达到最后的证悟空性：首先需要修单空，然后修双运空，再修离戏，最后修等性，安住在等性当中就无限接近空性的自相，再修行下去就可以现证。

理论上讲，空性绝对不是分别念，但是绝对不是不可知、不可证的自性，它可知可证。但不是用分别念来证的，必须要泯灭分别念。泯灭分别念的理论方法有没有？理论是有的，因为分别念本身是空性的；实际操作也有，那就是四步境界，首先修单空，再修双运，然后再慢慢修下去，分别心会

越来越细，最后分别心泯灭的刹那就是现证空性的刹那。所以，完全是可以证悟的。“此乘如空”从空性的角度来讲，见是非常非常甚深的。

其二，广大犹如无量殿。无量殿无边的广大，菩萨乘非常非常广大，里面有很多殊胜的自性，在大乘的广大法门当中，有很多不可思议的禅定等持，有很多词义词句的总持陀罗尼，还有六波罗蜜多、四摄法，还有五到十地的自性等等，多得不可思议。所以，大乘的本身就是空和广——甚深和广大两个方面。

最后是作用。第四句“得喜乐安最胜乘”，“得喜乐安”就是讲它的作用。作用分了两部分，一个是暂时的，一个是究竟的，“得喜乐”是暂时的，“得安”是究竟的。得喜乐是什么？内心当中的欢喜、快乐叫做喜，身体上面的快乐叫乐，《俱舍论》当中也是这样讲的，喜乐都是属于暂时的。如果修持大乘的甚深和广大：你修空性的话，内心当中没有任何执著，也就没有什么忧虑了，当然你就得到欢喜了；然后你修福德，修大菩提心积累大福德，福德广大了，身体上不会有痛苦的因缘。因为身体上痛苦的因缘主要来自于恶业，但修持广大的大乘，全都是非常广大清净的善业，当然就没有恶业，没有恶业就没有身体痛苦的因，修了善业就有身体安乐的因。你的善业是无量无边的，当然你的安乐也是无量无边的；你内心当中的忧虑是来自于实执，你通过修行把忧虑打消了，安住在空性当中，当然是欢喜了。所以暂时来讲得到欢喜和安乐。究竟来讲得安，安就是究竟的安乐，菩萨果、佛果就是究竟的安乐。“最胜乘”，能够得到这样的喜乐安是最胜乘。

具有这样一种词义、本体、作用就是最为殊胜的大乘。所以，在名言当中安立有大乘可得，大乘可以引导众生趋向于涅槃的自性，名言当中的确是有显现，有作用，也可以修行。

子二、宣说胜义中彼等不可得：

胜义当中大乘也是不可得的。

谁乘去所不可得，谓趋涅槃实不得，
譬如火灭无去处，因是称说彼涅槃。

“谁乘去所不可得”，能乘、所乘和乘骑所到达的目的地，在胜义当中都是不可得的。“谓趋涅槃实不得”，所谓的通过大乘趋向涅槃，也是不可得的。“譬如火灭无去处”，好像火灭了之后，其实是没有一个实有的去处的，但是只不过没有再燃烧了，就说火灭了，我们可以这样说。“因是称说彼涅槃”，通过扭转轮回的分别念的因、息灭我们的分别念，我们说这就是

得到涅槃了。前两句说明在真实胜义当中涅槃不可得，后两句通过比喻和意义来说明，可得涅槃是怎么样安立的——是把迷乱去掉安立为涅槃的。

首先“谁乘去所不可得”：这里面有能乘、所乘和乘最后到达的目的地。能乘是谁？当然是菩萨了。所乘是什么？所乘就是大乘法。能乘也不存在，所乘也不存在。“去所”，所要趋向的方所也是不存在、不可得的。能乘的菩萨，真正来讲名言当中安立菩萨，无外乎就是身心二者——身体和心。身体：通过观察色法不存在的理论，可以知道色其实是无自性的，所有的色法都是因缘和合而产生的，因缘和合产生的法是假立的，究竟当中是不存在的。

心识也是这样的，各种各样很多微小的心识刹那累积起来，变成一个分别心——善心、菩提心或者一个观空的心等等，真正观察，在胜义当中心识也是不存在的。所以，能乘不存在，所乘的法也是不存在的，“去所”，所趋向的大乘的目的地——成佛的目标也是不存在的。

“谁乘去所不可得”的缘故，“谓趋涅槃实不可得”，趋向于涅槃是不可得的。这和前面矛盾不矛盾？前面讲，有乘趋向于涅槃，好像有一个能乘、所乘和涅槃的目的地可得，这个地方又讲不得。这方面其实就是世俗和胜义的差别，世俗谛当中是不严格观察的，也不是观察它究竟的本性，世俗谛当中依缘而起的法都存在，只不过依缘而起的法不是真实的而已，但是显现还是有的。

菩萨身心的显现也有，所修的法也有，最后到达的目的地也有，这是世俗名言当中。比如说，我们现在有心识，当然就可以安立“你解脱没有啊？或者你怎么样获得一个果位？”这个可以安立。但是仔细观察的时候，心在真实胜义当中不存在，所以不矛盾。前面说的是世俗当中有一个乘，通过乘可以趋向于涅槃；但是在胜义谛当中，所谓的某个菩萨趋向于涅槃实不得，不管怎么样分析观察，都是没办法获得真实的涅槃的。

后面两句讲到底怎么样安立涅槃。“譬如火灭无去处，因是称说彼涅槃。”打个比喻讲，好像我们烧火的时候，堆很多柴，柴越多火就越大，后来当柴慢慢烧尽，火就越来越小，最后柴完全烧尽，火就灭掉了。火趋向于哪里呢？火并没有趋向于哪里，火也是因缘和合产生的，因缘一尽就消亡了。如果火是实有的，我们就可以观察，火从哪里来？它安住在哪里？最后灭了之后趋向于哪里？但是火是依缘而生的，柴一旦烧尽了，火就灭了，火灭之后也没有任何去处。只不过柴烧尽了，火不存在了，叫火灭，

以此安立灭。

为什么要用火灭来作比喻，因为火灭和涅槃有相似的地方，涅槃是灭谛，从这个角度来讲，有一个灭的过程，灭的自性有没有实有呢？如果火灭是实有的话，可以找到一个去处，但是因为火灭是假立的，只要柴一烧尽，火就灭了，灭了之后也没有任何去处可得。“因是称说彼涅槃”，和这个比喻相似，平时我们说通过修行获得涅槃，有什么根据说获得了涅槃呢？“因是”，就是通过消尽迷乱的烦恼、迷乱的执著这个因，如是“称说彼涅槃”，称说这个人获得了涅槃，只是把迷乱消尽而已。在弥勒菩萨的《大乘经庄严论》当中讲：“解脱唯迷尽。”迷就是迷乱，所谓的解脱就是迷乱消尽。

这个地方也是一样的，你如果消尽了我执迷乱，这个因就可以称之为涅槃。我们再分析一下“解脱唯迷尽”。其实“解脱唯迷尽”的意思，就说明没有一个真实的涅槃可得，有没有一个实实在在的东西叫涅槃，让我们得到了？好像在世间奋斗终于得到一套房子或者得到什么东西？没有的。众生的迷乱是怎样来的？迷乱是假立的。为什么叫迷乱？迷乱是怎样产生的？迷乱是实有的吗？迷乱就是没有见到真实义，看错了，就叫迷乱，迷乱不是实有的。

比如前面我们打过比喻，在黄昏的时候把一条花绳看成了蛇。你把花绳看成蛇的时候，你看到蛇的眼识，这就叫迷乱。迷乱的东西是符合真实义的吗？就是因为没有符合绳子的真实义，如果你看到了绳子，就不会产生蛇的感觉，也不会产生蛇的执著。所以，所谓的蛇执就是一个迷乱，本来是不存在的、是假立的、错乱的，错乱的东西就是迷乱。而且迷乱恰恰就说明迷乱的本体不是真实有的，迷乱的本体是假的，因为它是看错的缘故。看错是什么呢？就是把本来没有的东西看成有，把本来不是蛇的东西看成蛇，这叫迷乱。众生的迷乱，就是本来没有我认为有我，本来没有众生认为有众生，这一切万法本来不是实有的认为是实有的，万法本来无生认为有生，这全都是迷乱，实际情况当中是根本没有的。

但是因为产生迷乱的缘故，把这些东西认为是有，这就是颠倒的、错乱的，就是彻头彻尾的迷乱，迷乱的体是假的，因为只是看错而已。你虽然看到了蛇，但蛇从头到尾都没有产生过，只是你纯粹看错而已。当后面你找一个电筒或者把灯打开一照，“哦，这哪里是蛇嘛！这就是一条绳子。”当你看到绳子的时候，你的迷乱的蛇执消尽了，迷乱的蛇执一消尽，就见到真实，就解脱了。从哪里解脱？从蛇执当中解脱了。解脱也是这样的，本来

这些我执、烦恼、实执、山河大地，完全都是不存在的，但是看错、迷乱之后，认为它有，认为有之后，开始流转了、束缚了。但是解脱是什么呢？解脱唯迷尽，唯有迷尽，只是把迷乱消尽而已，就叫解脱，这么简单。

怎么样消尽迷乱？就是了知它的真实义，知道这一切都是假的，不存在的，然后安住在不存在当中，一切假立的法就会消亡。就像当我们看到蛇是绳子的时候，看到绳子的真实义的一刹那，蛇的形象、蛇的执著就消亡了。消亡的蛇去哪里了呢？蛇哪里也没去，为什么呢？因为它从来都没来过，从头到尾都是一种迷乱、错乱。

所以当我们证悟空性的时候，这一切显现的法去哪里了，这一切的痛苦束缚去哪里了？它也哪里都没去，只不过是还原了真实而已，当还原了真实的一刹那，所有的迷乱消尽了。迷乱本来就是不存在的东西，把它消尽之后，也只不过是消尽而已，消尽的同时就获得解脱，所以说“解脱唯迷尽”。

我们的身体、烦恼看起来好像也是存在的，这些其实都叫作“蛇”，如同前面打的比喻，认为我们身体存在、烦恼存在、山河大地存在也都是一种蛇的执著。这些东西是存在的吗？通过中观的正理分析，从来就没有存在过，只不过就是迷乱而已。所以，现在我们要认知，其实所谓的世俗万法，全都是假立的，都不存在的。当我们认知之后再去修行，最后可以现前：的确这一切都是不存在的。当我们见到真实义的时候迷乱消尽，迷乱一消尽就解脱。

所谓的束缚就是安住在迷乱当中；所谓的解脱就是把迷乱消尽。大乘当中讲得很清楚，这一切全是迷乱，迷乱的意思就是没有真实，看错了，所以现在你只需要见到真实义就够了，除此之外没什么额外的解脱，只是把迷乱消尽假名为解脱而已。有没有一个真实的体叫涅槃？没有，只不过是消尽了迷乱这一点安立为涅槃，在真实义当中涅槃是不存在的。

前面略说大乘的自性，下面是广说。

癸二（广说彼之自性）分二：一、宣说行者与道无自性；二、彼之摄义。

子一（宣说行者与道无自性）分二：一、宣说修道者补特伽罗不可得；二、宣说道般若不可得。

丑一、宣说修道者补特伽罗不可得：

菩萨前际与后际，现在不得三时净，
彼是无为无戏论，此即行持胜般若。

修道者补特伽罗其实是不存在的，补特伽罗就是数取趣。修行者菩萨也是不存在的，前际后际和现在际都是不可得的。所谓菩萨的前际是什么呢？菩萨的前际就是他正在轮回的时候。后际是什么呢？后际就是他成佛的时候。现在际中际是什么呢？现在际就是现在正在修道的时候。以前在轮回、现在修道、未来解脱即三际，在名言谛当中有三际可得。

但是在胜义谛当中，三际都不可得。为什么三际不可得？前际、中际、后际，就是三时，如果我们不是严格观察，昨天存不存在？去年存不存在？你的上一世存不存在？我们说都存在；但是如果以严格的分析方法来观察，前际存不存在呢？前际不存在。为什么呢？它早就灭了，不要说去年，就是前一刹那都已经灭了，灭了之后永远不会再有了，已经灭了的法犹如虚空一样不存在了。后际未来的法存不存在呢？后际的法还没出现，它是未来，它的本体也没有，所以也像虚空或石女的孩子一样不存在。前际已灭的缘故，它是没有的；后际还没有生的缘故，它也是没有的。

现在中际有没有呢？它也不存在，为什么不存在呢？因为第一个所谓的现在刹那不住，它是一刹那都不住的，马上就趋向于前际了。假如现在的法是住，哪怕住一刹那也行，它就可以有现际可得，但是所谓的现在际中际一刹那也不住。它不可能住，它住一刹那就相当于是实有的，是恒常的，所以，现在一刹那也不住。不严格观察的时候，前际、后际、中际都有，都可得，但是真正严格观察，前际已经灭了，不会再有了；后际还没有生，也没有；现在一刹那也不住，也没有，不管通过离一多因、缘起因，还是其他因来观察现在中际的法，观察色、心都不存在。

修空性的时候，了知三时的道理很管用。平时我们执著过去是怎么样，过去很痛苦或者很风光，未来会怎么样，觉得都是实有的。但是我们观察：过去的法早就灭了，灭了之后就像石女儿子一样不存在了；未来的法呢？未来的法还没有生，就像虚空一样还没有生，哪里有呢？没生的法你执著它干啥呢？已经灭掉的法你执著它有啥用呢？不管是好的坏的，它已经灭掉了，灭掉之后已经不存在了，再执著它也没什么必要；现在的法刹那不住，马上到了过去，这样不断地显现。

从这方面观察，三时都是不可得的。我们认为很多法都是实有的，认为过去有、现在有、未来也有，把三时混为一体，执著一体的方式执为实

有。但是现在观察三时不可得，三时都是空性的，这叫三时净，净除了三时实有的分别念。其实三时的本体也是空的，没有的，三时的时间——过去、现在、未来纯粹都是假立的。

菩萨的智慧知道时间是假立的缘故，他就可以在一刹那当中显现一个劫，一个劫的时间在一个刹那中显现。所以，菩萨积累资粮，三无数劫对他来讲可能就是一个刹那，没有实实在在的东西可以安立的。佛陀一刹那之间了知一切万法，为什么呢？因为三时是假立的。如果三时是实有的，那就另当别论，就不可能一个时间当中了知一切，但就是因为三时是假立的缘故，佛陀安住在空性当中，三时在空性当中是一味的，一刹那之间了知一切，完全可以做到的。这就是了知三时净。

“彼是无为无戏论”，“彼”就是修行者菩萨，究竟来讲的话，它是无为法。无为有两种，一个是暂时的无为，叫小无为法；一个是究竟的无为，叫大无为法。

暂时的无为是观待有为叫无为。为就是因缘的意思，有为是跟随因缘而有，有彼因缘，就是说所有依靠因缘而产生的法都叫有为法，有为法都是有生住灭的，它的法相就是生住灭。无为是反过来，它不是因缘产生的法，不具有因缘故，没有生住灭，没有生住灭的法即无为法，所以叫做小无为法。为什么叫小无为法呢？它因为观待了有为，观待了有为法的无为，就叫小的无为法。其实在《中论》当中讲，观待了有为法安立的无为法，它也是有为，仍然是属于有为的范畴。为什么呢？因为它必须要观待有为，观待有为就是它的因，虽然它自己是无为，但是这个无为的本体的安立必须要观待有为才有，这种无为法是依靠有为的因缘而生的，依靠有为的因缘而生还是有为。所以，小无为法观待有为的缘故，它的范围还是属于有为法。

大无为法就是不观待有为的无为，就是有为法、无为法的本体都灭尽了，真实纯粹的大空性的状态叫做无为。菩萨的本体就是大无为法的自性，完全是远离四边八戏的空性本体，所以“彼是无为”。

“无戏论”，戏论就是分别念、执著，菩萨有没有“我现在修道，以后要得果”的戏论呢？这种执著有没有？都没有，为什么呢？因为如果有“我是修道者”，才会有“我在修道，我会后面得果”。但是修道者本身都是无为的、不存在的，怎么可能有一个现在修道，彼时得果的戏论呢？没有的。所以了知了这个道理来行持，就是行持胜般若，完全没有修行者，但没有

修行者，他在名言谛当中很精进地修行，这方面很稀有。

是不是好像矛盾的？以前再再讲过，不矛盾。胜义当中他的本体完全不可得，完全离戏，在名言谛当中他仍然在修道，该修什么就修什么，该取舍就取舍，但正在取舍的时候，正在修菩萨道的时候，他安住在胜义当中完全没有我，没有修道者的自性。这样修持，他的修法完全没有被分别念束缚、局限，所以他所修的道完全可以相应于殊胜的菩萨道。前面再再讲过，我们不要忘记，所得到的果佛果是完全清净的，没有任何执著的，获得佛果的近取因的菩萨的修行，必须要如是清净，如果修道有执著，那因果就不相应。所以，佛果是完全没有执著的，在修道的时候，因也必须是完全没有执著的状态，连修道者本身都完全不存在，只有这样修道，才可以和佛果相应。

丑二(宣说道般若不可得)分二： 一、所行；二、所止。

道般若，所修的道是什么？就是般若波罗蜜多，也是不可得的。

寅一、所行：

菩萨通晓证知时，思维无生如此行，
起大悲无众生想，此即行持胜般若。

“菩萨通晓证知时”，通晓和证知是两个，首先菩萨通晓世俗谛，然后证知胜义谛，二谛都完全通达了。之后，“思维无生如此行”，他从因、果、本体的角度来观察、思维一切万法都是无生空性的。

大乘在观察的时候，都会从因体果三方面观察。从因的角度观察，因是无相的。以前我们学习智慧品的时候讲过三解脱门：因是无相的，生起万法的因全部都没有任何实有的，即没有实有生叫因无相；体是空性的，现在正在安住的体，比如柱子的体，我们现在身体、心的体，本体就是空性的，叫作体空性；然后对于果是没有任何希愿的，对所得到的果没有希求，是空性的，没有什么所希求的叫做果无愿。所以通过因、体、果三方面来观察诸法，就知道无生。

无生有两个意思。一个是没有自性生叫无生，就是没有实有的生。相当于在名言谛当中说：这个法不是自生的，没有实有的自生、他生、共生，它是什么生呢？它是无自性生，是缘起生。无自性生的意思就是有生的显现、现象，但是没有生的实有，这叫做没有实有生。还有一种无生，彻底连生也没有，不是说没有实有生，而是无自性生、无生，就把所有的生都

否定了，没有生。如果没有实有的生，就不会有实有的住；没有实有的住，就不会有实有的灭。

所以，这个地方讲无生，就是代表一切空性。他为什么不讲无住无灭呢？因为一切万法首先有生，才有住、才有灭，现在生都没有了，哪里有住和灭呢？所以如果无实有生，就没有实有住，没有实有灭。在名言当中可以讲如梦如幻，在胜义当中完全没有生、住、灭，不加“实有”两个字，连生、住、灭的本体也没有，所以这方面就是空性，无生就代表空性。

思维空性如此而行持，思维万法胜义当中空性，安住在空性当中行持，或是在胜义当中安住空性，名言当中行持六度万行，这方面是不矛盾的。

“起大悲无众生想”，菩萨虽然对众生起了无缘大悲，但是起大悲的时候，也没有众生实有的想法，没有众生想。这看起来矛盾，但实际上是很稀有的修法。你看他生起了大悲心了，但同时他的智慧知道，其实所生悲心的对境众生也是空性的，无实有的，能生者我、所生悲心的对象众生、所生起的悲心本身也是空性的。所以生起大悲的时候，安住在没有众生的正见当中。

或者反过来讲，他见到无众生而生起大悲，是什么意思呢？其实真正来讲众生的本性是空性的，如果每个众生了知自己是空性的，就根本不会轮回，根本不可能生起烦恼。但是众生不知道自己是空性的，就开始生起认为自己存在的颠倒的想法，生起了很多实有分别念，通过这方面就轮回了。菩萨们了知这一切，越了知众生不存在，就越能够对众生生起悲心，因为他知道了真实，众生不知道，所以他缘不知道真实的众生产生了非常强烈的大悲，觉得众生太可怜了。然后为了救度众生开始精进地修法，安住在空性的实相当中修法，就为了有朝一日能够给众生宣讲众生空性、自己空性、自己无自性的道理，让众生安住在空性当中获得解脱。所以在起大悲的时候他没有众生想，安住没有众生的空性当中生起大悲心，这方面都是可以的。

“此即行持胜般若”，如果能够这样去修持的话，就是行持胜般若，他在世俗谛当中有行持般若的相，但是胜义当中是没有的。这对于一般的众生很难，一般人在缘世俗的时候缘不到胜义，比如缘众生存在的时候就缘不了他是空性的，缘众生是空性的时候缘不了世俗众生存在。但是菩萨修道的智慧，就可以同时缘二谛，他就知道现在我在修世俗谛法，修六度或者修大悲的时候，同时它也是空性的，他可以同时缘；当他安住空性的时

候，他也能够知道众生很可怜而生起悲心。这方面是通过修道力量的加深，才可以同时缘，同时安住在世俗和胜义的两种所缘当中。一般初学者在缘世俗众生存在、众生可怜的时候，想不到他的空性；当想众生空性的时候，想不到他可怜，必须要次第轮番地缘，先缘众生不存在，再缘众生很可怜；再缘众生很可怜，再缘众生不存在，这方面轮番修，但是这样修的本体都是正确的修法，都是走在正确的道路上面。

菩萨通晓世俗，证知胜义，世俗谛和胜义谛二者都不偏废，要证悟胜义空，必须要世俗当中的资粮足够了才行；在修世俗的时候，要成为有质量的世俗谛的修法，必须要以空性去摄受它，所以，菩萨修行世俗谛和胜义谛都不偏废。但是一般人学习的时候，要不就是认为胜义当中什么都没有，需要修什么呢？没啥可修的，胜义当中什么都不存在，你再说修行就是矛盾；或者既然我在修就不可能是空性的。刚刚学习般若的道友们，有可能产生这种怀疑。但是道的本身，菩萨了知了二谛的自相之后，他既不偏废于世俗的修行，也不执著于世俗的修行实有，他安住在胜义空性当中，在修行的时候不会执为实有，不执实有的时候也不会偏废修行。

前面我们讲了，要让布施、持戒、安忍、精进等六度的修法很清净，必须要胜义谛来摄持。清净的因是什么？就是空性。如果没有空性，虽然你在修布施，但是被实执——被我存在、所修的法存在的分别念束缚、障蔽了，所以它不清净，作用也不大。但是如果你知道空性，我虽然在修布施，但是它本性是空性的，这样布施的修法就很清净广大。为什么呢？因为根本没有被分别念束缚，它的本体就非常清净、广大。这种很清净很广大的布施的善根，就会相应于成佛，就会成为广大的资粮。这方面的道理，我们在学《般若摄颂》学中观的时候，要反复去观察，我辅导的时候也会再再地提醒，让这个观念在大家心里根深蒂固，我们学习之后，慢慢就知道这里面的含义。

今天我们的课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第7课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们再次来学习佛陀亲口宣讲的殊胜的经典——《般若摄颂》。

《般若摄颂》属于佛陀第二转法轮的意义。佛陀三转法轮当中，初转法轮主要是抉择四谛教法，叫做四谛法轮；二转法轮主要是抉择一切万法空性，所以叫无相般若法轮；第三转法轮主要是抉择以如来藏为主的光明显现，所以叫善辨别、善分别法轮。

三转法轮可以说是根据众生不同的根机由浅至深如是安立的：一般的众生无始以来流转轮回当中，实执心特别重，所以告诉他们要解脱，要厌离轮回，通过宣讲四谛、无我空性的方式让众生暂时获得解脱；到了二转法轮的时候，佛陀针对一些根机相对已经成熟的有情，给他宣讲一切诸法无自性，从心法到色法，乃至于佛陀的果位之间的任何法，其实都是无自性，都是空性的实相；了知了空性的实相，三转法轮佛陀又在空性的基础上，宣讲和空性双运、无二无别的如来藏光明。

所以三转法轮就是从浅至深，从下根到上根如是安立。从我们修行者来讲，怎么样逐渐趋入到心的本性——佛性的状态当中，所以对于三转法轮的意义要有清晰的认知，在修行的时候才成为殊胜的指引。

二转法轮主要是讲般若波罗蜜，即智慧到彼岸，其实能到彼岸的就是修行，修持空性，修持大乘的六度。所到的彼岸是什么呢？完全安住在殊胜的实相空性当中，就是所到彼岸的本体。我们如果想通过能到彼岸的修法，真正到达所到的彼岸，最初通过闻思来了知般若空性是非常重要的、非常关键的。因为般若空性是我们自己和所有众生，乃至整个轮回的究竟实相，而且般若波罗蜜多也是我们流转轮回的染污法、客尘法的真实对治。

比如说，我们有了人我、人我执之后，就生起了烦恼障；有了法我、法我执之后，就产生了所知障。烦恼障和所知障的真正对治就是空性，因为烦恼障的因就是人我执，所知障的因是法我执，那么要消尽烦恼障、所

知障，必须要消尽人我执和法我执。而怎么样才能消尽人我执和法我执呢？通过修人无我来消尽人我执，通过修持法无我来消尽法我执。因为在众生相续当中，人我是存在的，以为我是实有的，也认为法是实有的，要对治人我，当然是修无我空性，修人无我；要对治法我实有，最好的方法就是修法我空。

般若空性当中，既讲到了人我无自性，是空性的，也讲到了法我是空性、无自性的。一切我们所执著的法，或者说我们自己的烦恼，因为有烦恼障让众生没有办法从轮回解脱，因为有所知障没有办法成佛，这两种障碍的因就是人执和法执，所以如果能够把这两种障碍通过人无我和法无我的空性断掉——断掉了烦恼障，就可以获得解脱；断掉了所知障，就可以成佛。所以从这个角度来讲，般若空性对修行者来讲非常重要、关键，它也是一切万法究竟的本体，究竟实相就是如是的。

有了空性的见解，在平时的修行、生活过程当中，很多问题都能够看得破，放得下。平常我们讲要看破、放下、自在，其实真正来讲，如果内心当中没有般若空性，要看破，也不能够完全看破，要完全放下也比较困难，但是如果有了空性见，知道一切万法的本体就没有自性，一切万法的显现本身也是空性的，这样就能彻底地看破了。如果没有空性见，比如我们缘杯子、缘房子等等产生执著，我们会认为：它是无常的，如果耽著它，会让我产生痛苦，所以要放下。这样通过思维过患的方式能够放下一部分执著，但是还是会认为柱子、瓶子或者房屋等等这些都是实有存在的，因为没有彻底看破的缘故，没办法彻底放下。

因此，如果通过空性来观察，在我面前所显现的、我自己所耽著的柱子、瓶子或者房屋等等这些法，其实观察的时候，本性完全是空性的。不单单是缘无常、缘痛苦，能够让我们产生执著的角度来讲，而是说它的本性的确确实是没有丝毫的本体、自性，只不过暂时在我们的根识面前显现，在我们的身识面前好象可以接触，摸得到，似乎它是存在的，但是真实观察的时候，它的本性是空性的。在胜义谛当中，一法都不立，这就是彻底地了知了所知法的本体，真正地看破了法的自性，看破之后就可以彻底放下，彻底放下之后就可以彻底地自在。

般若空性对调伏众生烦恼的力量特别大，所有调伏众生的法当中，般若空性的法要是最殊胜的。但是因为它太深了，一般的众生难以了知，难以驾驭。有些众生认为观修出离心、菩提心，或者观修过患容易相应，通过空性来对治，有时感觉用不上力。这个方面只是因为对于我们对于空性的教

法还不熟悉，我们分别心的状态使用得多，安住在分别心的状态当中去观出离心、观利他或者观过患，就觉得收获大一点，观空性好象感觉用不上力。

但是我们要知道，我们对空性只不过是没有什么熟悉而已，其实越熟悉越能够使用，越能够修行，它的力量就可以慢慢显现出来，最后它显示出来的对治烦恼的强大的对治力，不是一般的法要能够比拟的。所以我们要像习惯我们内心当中的贪嗔痴一样，来习惯空性的观点，要反复地学般若空性，学究竟实相的能诠的经典和论典，等到非常熟悉之后，我们所思、所想都可以通过空性见来摄持。学习空性有很多的功德，很多的必要，我们可以慢慢了解。

前面我们讲到菩萨修道的时候，道的本体不可得，所行方面就是在不可得当中去行持。

寅二、所止：

所止就是究竟来讲不能够依止、依靠的。当然这里面的层次比较高，我们不要看到所止，就觉得是不是完全不需要对众生发菩提心了？不是这个意思，下面我们还会介绍。颂词当中就讲到：

若起众生痛苦想，思利众生除痛苦，
执我众生之菩萨，此非行持胜般若。

“此非行持胜般若”就是所止，作为一个真实修持了义实相的菩萨来讲，这种带有实有的作意，是应该被佛陀制止的，佛陀说，你这样去修了义的教法是不对的，应该抛弃这样的想法。其实这样的想法和前面所行的想法是相反的，前面一切都是无执著，在无执著当中如是去行持，此处就是带着执著性、有所缘的方式来实行。

颂词当中讲，“若起众生痛苦想”，他认为众生是存在的，众生的痛苦也是存在的，生起了这样的想法。“思利众生除痛苦”，他想：我一定要利益众生，一定要遣除众生的痛苦。“执我众生之菩萨”，如是执我存在、执众生存在的菩萨，“此非行持胜般若”，他这样行持并不是在行持最为殊胜的般若般罗蜜多。

菩萨修行的时候缘什么对境产生了实有的想法？首先“若起众生想”，就认为众生是实有存在的。有情众生内心当中造了不同的业，如果有漏的善业多一点，就会转生到三善趣，相应于众生自己福报的深浅，有些是转

生到天界，有些转生在阿修罗界、有些转生在人界；通过自己相续当中的罪业相应于转生于三恶趣当中，罪业最重的转生地狱，中等罪业有的转生旁生，有的转生饿鬼，下等罪业转生旁生或者饿鬼。这些就是六道众生，有的时候我们认为六道轮回的确存在，而且是实有存在的，这时候就起了一个众生想。

众生有各种各样的，前面我们是从整个六道的角度来讲的。从人道的角度来讲，有男女、中国人、外国人或者古人、现代人等等，有很多很多不同的安立。在旁生当中有：没有脚的、两只脚的、四只脚的、很多只脚的，也有很多分类。众生的种类很多，按照产生的方式来分：有卵生、胎生、湿生、化生；按照它们的居所不同：分别住在大海、虚空、陆地、山中的洞穴等等；众生的喜好也不一样：有些是肉食动物，有些是素食动物，有些众生不是以我们现在所认为的饮食来为生，是通过他自己的求生方式。众生有很多很多种，总而言之不同的业造就了不同形式的众生，在世俗谛当中，众生的的确确周遍存在于虚空法界当中，随着自己的业在流转。这首先是众生想。

其次是“痛苦想”。有了众生，如果没有解脱，内心当中有我执，有业惑烦恼，就会相应地投生在六道的各趣。六道各趣当中都有各式各样的痛苦，变苦、行苦、苦苦三大苦所有的众生都是有的。

比如天人主要是放逸的痛苦，但是也是安住在变苦当中，除了变苦之外，天人也具有坏苦，有时候天人和阿修罗作战，天人也会受伤，有的时候头被砍断之后也会死亡等等，这些痛苦天人也是有的；人道有生老病死、爱别离、怨憎会等等痛苦；阿修罗的痛苦主要是嫉妒心，嫉妒心非常难忍，而且在他们内部当中经常争斗，有些时候和天人作战也有被打伤的、打死的，也会有这些痛苦。

三恶趣当中的痛苦就更强烈了，旁生有互相啖食的痛苦、被人奴役的痛苦等等，痛苦很多；饿鬼找不到饮食，有的饿鬼经常产生害心去伤害别人，被降魔师降服等等，痛苦也非常多，还有白天夜晚是颠倒的，所有的境界都是颠倒的状态；地狱当中有八热地狱、八寒地狱等等，地狱非常非常多。所以说，有众生就有业惑，有业惑就一定有痛苦，在显现上面痛苦也是存在的。

“思利众生除痛苦”，菩萨由于观察到了众生的痛苦而生起了悲心。众生的痛苦，有些时候是通过自己的肉眼直接看到的，有些时候是间接了知

的。比如，现在我们通过一些媒体知道众生的痛苦，有的时候通过佛经论典的描述知道不是我们眼识对境的有情的种种痛苦，比如天人、饿鬼、地狱的痛苦等等。

首先我们要知道众生有这么多的种类，有这么多的痛苦，然后一定要救度他们，从这个角度来讲是缘众生产生了悲心。一般众生也有悲心，比如豺狼虎豹对它自己的子女也有一定意义上的悲悯心，世间人对于自己的亲友或者对比自己可怜的有情也会产生悲心，阿罗汉也是会缘众生修持慈悲喜舍，他们也有一定意义上的悲心。菩萨会缘一切的众生产生大悲心。

悲心有很多种，在大恩上师的讲记当中引用《往生论注》讲了三种悲心，其实在《入中论》当中也讲到了这三类悲心。

第一种是缘众生的悲心。缘众生的悲心主要是缘众生的痛苦，知道了众生在轮回当中不断地流转，在流转过程当中他们痛苦的种类很多很多。其实《前行》《广论》当中所提到的众生的痛苦只是扼要，是在所有痛苦当中把一些比较容易了知的痛苦总结起来安立的。在《瑜伽师地论》等经论当中所讲的痛苦种类还有很多，有些经论专门讲众生各式各样的痛苦。

我们要生悲心，首先要缘众生的痛苦生悲心，首先缘的是最明显的苦——苦苦，然后还要缘众生的变苦——缘众生的乐受生悲心，还有缘众生的舍受生悲心等等，总之是缘众生的苦。有些时候缘众生的悲心主要是从苦苦的角度来讲的。缘众生的悲心叫做小的悲心。

第二种是缘法的悲心。法如何理解？在《入中论》当中讲，众生的五蕴就是法，五蕴是不住的，是刹那生灭的。缘众生刹那不住的自性，如是产生悲心，菩萨了知无常的道理也能够缘众生生起悲心。

众生虽然外表看起来好像是一个整体，不怎么变化，你盯着一个众生看，看不出他的变化，但是你过一段时间再看，变化就很大了，过十年、二十年再看，变化就特别大。其实大的变化来自于小的变化，小的变化来自于刹那生灭的变化，所以一切有情的五蕴——从色蕴乃至于识蕴之间都是在不停地转变、不停地生灭。

但是众生不了知自己在不停生灭，把自己执为恒常，觉得自己是常有的自性，把自己执为实有，没有安住在刹那生灭的状态当中。菩萨缘众生的生灭生起了悲心，这叫缘法悲心，是中等意义上的悲心。

第三种是无缘的悲心。无缘的悲心称之为大悲心。什么是无缘？众生

正在显现的时候，本性是空性的。前面缘法的悲心是刹那生灭，主要是从无常的角度来讲，从细无常安立刹那生灭。无缘的悲心比刹那生灭的无常还要细，已经到了空性的状态，空性的状态就是无缘，无缘就是无所缘，没有任何所缘的自性，因为众生的本体正在显现的当下就是远离四边八戏的，是空性的。菩萨内心当中有这种境界，他缘众生本来也是离戏的，虽然是离戏的，但众生不了知，众生自己没办法安住在离戏的空性当中，这方面称之为大的悲心，也称为无缘的悲心，即无所缘的悲心。

有些地方讲三种悲心当中，一般的凡夫有缘众生的悲心，声闻缘觉有缘法的悲心，菩萨有无缘的悲心。这样的悲心在世俗当中要不要修呢？世俗当中当然要修，我们要知道众生有众生的痛苦。菩萨看到众生痛苦之后发愿救度众生。必须要发愿为了利益众生发誓成佛，这在菩萨道修行当中也是非常重要的，这种修法占的比重也是非常大的，这方面我们要了解。

“执我众生之菩萨”，但是菩萨发悲心，想要解除众生的痛苦，然后开始发菩提心，积累各种各样的资粮，发愿：愿以我现在所积的资粮能救度一切众生，将众生安置在究竟的无苦之地当中。他这样发愿，从缘众生的角度来讲很善妙，因为普通的世间凡夫缘众生，要不然生起贪心，要不然生起嗔恨心，要不然产生愚痴心或者嫉妒、傲慢等等。有没有缘众生发誓成佛？有没有缘众生消除痛苦？没有的。所以如前面所讲的，菩萨修悲心的所缘，是缘众生的所缘当中最为殊胜的所缘。

但是此处讲“执我众生之菩萨”，他如果认为发心者我是实有存在的，发心救度的有情众生是实有的，众生的痛苦也是实有的，他如果安住在这样状态当中去修持菩萨道，佛陀就说了“此非行持胜般若”，这不是在行持最为殊胜的般若波罗蜜多。因为他执著我和众生都是实有存在，他有三轮执著的缘故，所以说这种修法还没有契合于真实的般若空性，没办法进入到快车道当中，他还在缘这些法是实有的见解在慢慢修行。

小乘的修法、大乘显宗的修法、密乘的修法都是不一样的。小乘的修法基本上是安住在循规蹈矩的状态当中，有些大德讲，小乘的道相当于坐上一辆没倒档的车，坐上一辆没倒档的车，非常慢但是很保险；大乘的道相当于一辆好车在高速公路上行驶，开好了也很快，但是危险性也大。是从这个方面来比喻的。

修道基本上有两个阶段，第一个阶段是入门，是入道的方便。入道的方便有很多，比如说让我们知道轮回的痛苦、众生的痛苦，让我们发起利

益众生的菩提心等等，在这个状态当中，基本上没有讲要以无我的思想来摄受。因为这个阶段主要是入道，只要让你的心安住在道当中，不单单让你愿意修道，而且愿意为了众生而修道，这就是第一个阶段。这个阶段当中都是让我们入道的方便，就是让我们怎么样入道，这一层次的修法，基本上都是和世俗谛的修法相关联。

第二个阶段，就是入道之后要修持契合于实相的修法，这个时候就不能说：有实有的道可修，修道者我是存在的，所修的道是存在的，众生也是存在的，不会这样讲。因为已经到了比较高的层次，如果你要修殊胜的菩萨道，一切都是空性的，一切都是无所缘的。刚开始的时候有道，这个时候无道，或者说第一阶段修道，第二阶段道如梦如幻，你不要再执著道。

刚开始的时候没有说不要执著，如果刚开始的时候让我们什么都不要执著——你不要执著道，度众生不要执著，修道不要执著，如果这样讲我们就无所适从。因为我们就是想要利益众生才发菩提心，就是要解脱才修道的，你现在居然说道没有，不要执著道，不要执著度化众生？因为内心当中本来就没有打好基础，直接跟初学者讲无众生可度，他就无所适从，没办法真正的入道了。

我们自己在入道的时候也是一样的，告诉我们发菩提心的功德特别大，众生很多痛苦，特别可怜，非常需要我们去帮助，这个时候我们就要发起很强烈的心，即便这个时候产生很强烈的实执也不要紧。因为第一个阶段的重点不是在去除实执上面，而是让我们的心进入到道上面，就是要发起这个道，自己就是想要解脱，想要度化众生。这个时候不强调实执不实执的问题，是强调你成佛的心、度化众生的心能够生起来，这就够了，不管是不是有实执，是不是安住如梦如幻、三轮体空，这方面基本上不强调。

但是当我们度化众生的心、想要成佛的心、修道的心很稳固了，到了第二阶段了，这个时候佛菩萨们就告诉我们，其实道无自性，道也是如梦如幻的，因为众生是如梦如幻的，究竟观察时众生不可得的缘故，没有实有众生可得可度，既然众生如梦如幻，我们所修的道，或者说我们引导众生的道也是如梦如幻的，假立的。在第一阶段的基础上他就不会产生疑惑，就会进一步思维道三轮体空，和究竟实相相应的殊胜的正道。

两个阶段都是正道，只不过第二个阶段的正道更殊胜，更加靠近于究竟实相，靠近于迅速得果的道，就相当于前面讲的进入到了快车道当中。

第一个阶段也是道，但是相当于慢车道，现在是快车道，如果你了知了万法无自性，了知了佛果不可得、无所缘，安住在这个当中，反而会很快得果，得到更大的利益众生的能力。

我们要得果要成佛，是什么做障碍？其实就是实执做障碍。现在道已经寻找到了，要让障碍迅速消除，就是不执著它，知道这个障碍是假立的，不存在的，这样修道的力量就很强大，成佛的速度也很快。要度化众生，但是我们现在没有度化众生的能力，是什么在做障碍？还是实执在做障碍，所以我们在修道、度化众生的过程当中，不安住在实执当中，而是安住在空性当中，度化众生的能力很快就会显发出来，安住在如梦如幻的境界当中度化众生很自在，而且不需要很费力就可以度化众生了。

这就是真实的道，从自己修行的角度来讲是胜般若；从利益众生的角度来讲也是胜般若。所以佛陀在这里讲，“执我众生之菩萨，此非行持胜般若。”执著我存在，执著有所度众生存在的菩萨，内心当中的这种道还不是胜般若。但是是不是一个邪道呢？不是邪道，是入门的方便。

我们不要把入门的方便当成究竟的道，刚开始的时候，如果根性没成熟都需要经历入门的方便——实执的道，但是到了后期，真正想要取证菩萨果的时候，要让自己所修的菩萨行有质量，能够高质量的修行，必须要安住在相应于殊胜般若波罗蜜多的道当中。否则，如果你还是认为我存在、众生存在，相对来讲就是比较笨拙的作意了。后面的修道，一方面目标很明确，一方面就把所有的障碍、包袱完全抛弃了，通过很善巧的殊胜方便，以很快的速度修持菩萨道。

所以，我们学习这些教法的时候要知道，有些时候鼓励我们去观察众生的痛苦，鼓励我们发菩提心；有的时候说如果你这样想，不是行持胜般若，必须要把层次分清楚。前面主要是引导我们的心进入道当中，后面是让我们很快取证果位的修持方法，所以二者之间不一样。如果我们在前期当中，已经通过观察众生的种类、众生的痛苦，很想利益众生，大悲心生起来了，那么我们就要考虑怎么样以无缘的大悲来度化众生，通过无缘的空性来寂灭一切烦恼。

以上就是所止，佛陀说，执我众生之菩萨，就不是真正的般若波罗蜜多。

子二、彼之摄义：

前面的意义归摄起来，摄义如何理解呢？

知诸有情与我同，知一切法如众生，
无生与生不分别，此即行持胜般若。

“知诸有情与我同”，我们要了知一切有情和我实际上是一样的，什么一样呢？其实都是平等不存在，我不存在，众生也不存在的。“知一切法如众生”，就像我和众生不存在一样，我们要在这个基础上进一步了知一切法也是不存在的。“无生与生不分别”，世俗谛当中的生和胜义谛当中的无生其实也没有什么可分别的，没有任何差别，了知这个之后就是在行持胜般若，所修的就是不缘实执的殊胜道，这就是殊胜的般若波罗蜜多。所以，宣说行者和道无自性就是它的摄义，要了知行者无自性、道无自性，就必须很清楚的抉择我为什么是无自性的，所行的道为什么是无自性的。

如果我们学习了前面的内容之后不是很清楚，后面还会展开讲。比如《金刚经》等经典当中，同样一个意义，佛陀前面讲过一次了，后面又讲一次，有的时候讲很多遍。有些大德在注释当中讲，因为在法会当中，有的听法者来得晚一点，佛陀前面一轮已经讲完了，又来一些人，佛陀就针对后面来的人再把前面所讲的内容通过归摄的方式再讲一遍，或者前面讲的时候没听懂，后面佛陀会通过其他方式再强调所诠义。这方面也有很多。

我们学空性，不管是学经典还是论典，前面一些推理、道理没听懂的，后面还会反复讲，这样讲了之后也许在哪一个时间段当中就能够听懂，能够趋入空性。有的时候内心当中对空性突然之间有一种感觉是很重要的，我们学空性之初不知道在讲什么，为什么要这样讲？在这儿讲这句话是干什么？老是没有一个突破，不知道词句在表达什么，讲这么多的比喻是干什么，讲到的辩论是干什么？内心当中对空性一点感觉也没有。

直到有一天，不管是通过比喻、例子、理证、推理，突然之间有一点点相应，觉得听懂一点，这其实就是突破。内心当中对空性有点感觉是很重要的，依靠这一点点的感觉为突破口，就可以逐渐加深对空性方面的认知，如果开始懂了一点点意义，就会感觉学空性有点意思了。

其实我自己也是有这样的过程，很多道友也是同样，刚开始听的时候不知道讲什么，所有的词句都和自己无关，后来突然通过一个因缘知道了一点点。我自己对空性方面有一点点感觉，有一点突破还不是从中观当中得来的，大恩上师一九九三年讲《虚幻休息》的时候，那里面讲现而无自性、无二显现，觉得好像是这样的，然后再回头去看中观，就从那个时候开始慢慢懂得了很多道理。

每个人的情况不一样，我是从大圆满的密法当中得到一点点启发，有些道友可能是从某个故事当中得到启发，有些可能是从某个推理得到启发，打开一个突破口之后，慢慢就知道空性是怎样的，和我们之间的关系是怎样的，这样抉择得到结果之后，再应用于修行，慢慢理解就越来越深，越来越广了。

所以说，学习空性如果得到一点感觉还是很重要，虽然究竟来讲执著这个感觉也是不对的，但它是我们趣入空性的一扇门，如果没有生起感觉，还是不知道空性到底在讲什么意义。慢慢学习之后这种感觉可能就会出现，有感觉之后通过不断地修学空性，对空性的认知就会越来越深广，最后真正可以触证般若波罗蜜多。

“知诸有情与我同”，首先观察我是空性的，观察的方法主要是通过观察五蕴来抉择无我，我和五蕴是一体还是他体的？如果我是实有的，我的所依靠处是什么？真正分析观察，就是在我们的身心——五蕴上面安立一个所谓的我的概念。在五蕴之外有没有安立我呢？凭着众生自己的感觉（我们主要破的是俱生我），离开了自己的身体和思想之外，有没有一个我存在？没有一个众生会认为离开了五蕴之外有一个我。

我们知道众生的俱生我执的基础就是在五蕴上面，既然在五蕴上面安立了一个我，我们就观察我和五蕴到底是一体还是他体的？他体当然不能成立了，前面刚刚讲了，如果我和五蕴是他体的，五蕴之外有一个我，这是不可能存在的，所以首先否定我和五蕴是他体的状况。

我和五蕴是他体的不成立，那我和五蕴是不是一体的？当然在我们不观察不分析的时候，会认为我和五蕴是一体的，有的时候指着自己的身体说：“这个就是我！”好像身体就是我的本体；有的时候说：“我想什么什么”，好像想法就变成我了；有的时候说“我很痛”，这个时候受就变成我了。好像五蕴就是我，五蕴就是我的本体、我的自性，就是一体的。

但是所谓的我和五蕴是不是一体的？我们分析的时候，它根本经不起观察，一观察之后就要露马脚，出问题。五蕴不是我，为什么五蕴不是我呢？因为我的行相和五蕴的行相不一样。众生认为的我的行相是恒常的、唯一的，我只有一个，而且所谓的我——小时候的我和现在的我乃至到老年的我，还有在下一世的我或者上一世的我都是一个我，我只有一个，我是恒常不变的。既然我是恒常的、唯一的行相，那么依止的五蕴是不是一体的？恒常的？一观察的时候就出问题了，因为所谓的五蕴是多体的。

蕴的意思就是很多很多法集聚在一起，五蕴就是色受想行识五个法集聚在一起，即色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴这五个蕴组成了我们的身心。其中色蕴就是身体，它是色法，受想行识是心识，受想行是心所，识是心王，所以五蕴就是色法和心法的组合体。但是，五个法组成在一起的五蕴，它是不是一呢？绝对不是一，是把这五个法组成在一起假立为一。

就好像把很多颗珠子串在一起叫一串念珠，其实一串念珠是由108颗单独的珠子组成的，其实真正分析，它是不是实有的一？绝对不是实有的一。只不过我们在不观察的情况之下，说这是一个相续，这是一个五蕴，是我们自己的五蕴，把它安立一个我。其实真正分析的时候，它是五个法，其中的色蕴就有很多种，我们的身体由很多的分支组成的，头、双手双脚、躯干、内脏很多很多法组成的，头上面也有很多法：眼睛、耳朵、鼻子，还有头发、表皮、脑髓，一个头也是由很多东西组成的。所以所谓的一哪里找？没有实有的一。受蕴也是这样的，受想行识都是多体的法，没有一。

然后是不是恒常的呢？绝对不是恒常的，最早在母亲刚刚开始怀孕的时候，那时我们的身体是很小很小的一个受精卵，然后逐渐在母胎里面发育，长成一个胎儿的形状，生下来之后有三四斤重，有的是五六斤重，有些早产儿可能只有一二斤重，慢慢长成现在一百多斤重的身体，怎么可能是恒常不变的呢？受想行识四蕴也是随着因缘不停的变化。

所谓的我是常有的、一体的，但是我所依靠的五蕴是多体的、无常的，所以我和五蕴不是一体的。我和五蕴是一体的关系是成立不了的，是他体的关系也成立不了，一体不成立、他体也不成立，到底是什么关系？严格意义上来讲，除了一体和他体之外，再没有办法找到第三种关系了——不管是能依所依也好，还是具有也好，要不然就是一体，要不然就是他体。所以从这个角度来讲，如果不是一体的也不是他体的，就没办法找到一个合理的关系。

最后得出什么结论呢？只有说我是假立的，我没有实有。如果我是实有的，只存在两种情况：我和安立我的设施处也就是基础的五蕴，要不然是一体，我和五蕴完全是一体的，但这种关系已经不存在了；要么就是他体的，五蕴是五蕴，我是我，五蕴之外还有一个单独的我。但是五蕴之外单独的我在哪里？根本就不可能存在。不是一体也不是他体，实有的我根本就找不到，所以说实有的我在二谛当中都不存在，只不过在名言谛当中勉强的把五蕴假立为我，因为五蕴是安立我的基础，把五蕴假名为我，就是一个假我而已，经不起分析的一个假我。所以说我是根本不存在的。

这里我们只是通过一异的方式大概这样分析。在《入中论》《中论》当中还要分析能依所依的关系、具有的关系，其实能依所依和具有也是一体和他体上面安立的，如果没有一体没有他体，能依所依和具有也没办法真实的安立。

如果我不存在，那么众生有情与我同，有情和我一样，虽然我们的相续不一样，但是每个众生的构成部分是一样的，都是五蕴组成的，所以说如果我不存在，一切有情也是不存在的。

“知一切法如众生”，如果我和有情不存在，一切法也犹如众生一样不存在，其他的山河大地、房子车子等等所有我们所耽著的法，全都如众生一样不存在的。

“无生与生不分别”，在世俗谛当中有一个生，胜义当中有一个无生，众生平常认为法是有产生的。比如说这个产品以前没有，现在生产出来了；小孩子以前没有，现在生产出来了。显现上面有一个生的现象，在我们观察的时候到底有没有生呢？通过胜义理论观察的时候，所谓的生是不存在实有的，它是无生的，所以缘生就得到无生的观点。暂时来讲生和无生都是可以有自己的显现或者安立的方式，但是究竟来讲不管是世俗谛当中生也好，还是胜义谛当中无生也好，都不分别，没有什么差别——因为有生，才有无生。如果生不存在了，就不可能有无生，因为无生是观待生才能够安立的，首先有一个生我们才说生不存在，所以叫无生，有生才有无生，如果生不存在了，生都没有了，无生是谁的无生呢？

就好像平时我们讲空性，有显现才会有空性，没有显现就没有空性。比如说瓶子在我面前，显现是存在的，观察的时候瓶子是空性的，空性是谁的空性呢？空性是瓶子的空性，有了瓶子才会有瓶子的空性，如果没有瓶子，这个空性是谁的空性？瓶子就是代表一切法，换成柱子，观察的道理也是一样的。

所以有了这个法的显现，才有这个法的空性，如果没有这个法的显现，空性是谁的空性？就没办法安立它的空性了。意思就是这二者是观待的，显现和显现的空性——显和空二者之间是相互观待的；生和无生二者之间也是相互观待的。如果有了生就会有无生；如果有了显现就会有空性；如果显现没有空性也没有；如果生没有，无生也就没有。

所以说，在究竟的胜义当中，无生和生不分别，没什么分别的，全都是空性的。我们不能说生是假的，无生应该是真的，空性应该是真实存在

的，在佛经论典当中说，如果生不存在，无生也是不存在的，它也是假的。只不过无生是为了打破认为有生的分别念，而有的另外一种安立的方式，是另外一种分别而已，是用一种分别念来颠覆另一种分别念。所以真正来讲生和无生没有分别，都是空性的。

如果能够了知这个道理，“此即行持胜般若”，知道我和有情不存在，一切法不存在；生和无生不分别，也都是不存在的，都是平等的，这样就是行持最为殊胜的般若波罗蜜多。

有些道友可能现在还没办法从道理上了解；有些道友可能了解了一点点，但还没有很深入的了解；有些道友可能从道理上了知了，但是没有通过观修的方式去串习，处在不同的阶段。不管怎么样，如果不了解，一定要反复的缘般若的经论去学习，了解为什么是空性的；有一点点了解的道友还要深入；如果已经产生定解了，那么在一切的时间当中、一切状况之下都要训练空性，吃饭、走路、说话等等都知道是无自性的。

修行的层次、境界有深有浅，刚开始的时候可能只是在不需要思维、分心的时候去训练空性，比如单纯走路的时候，不需要做其他的事情，也不需要思考其他的事情，就观察现在的能走者、所走者、来去都是不存在的，都是空性的。然后做比较机械的事情的时候也可以去观察。但是有些事情需要和别人讲话，需要思维，或者需要很专注的做一些事情的时候，可能就没办法思维空性了。刚开始的时候是这样，后面自己空性的观点、空性的修行比较深入的时候，其实只要稍微作意“这是空性的”，就可以安住在空性当中做事情，这个正念就不会离开了。

很多大德可以全天候安住在本性当中，他也可以和别人说话，做其他的事情，但是不会离开空性的觉知，为什么呢？因为他很纯熟，很纯熟的情况之下他也不会忘失。就像很多骑自行车、开车很娴熟的人一样，即便是不思考，随便怎么骑、怎么开也不会摔倒、翻车。所以当空性的思想特别纯熟了，在做其他事情的时候，只要稍微带一点点正念就不会忘失，就会安住在正念当中。

但是初级阶段的修行者可能还不行，要不然必须要通过打坐的方式来修，要不然在做一些比较简单事情的时候观察安住空性，比如走路，就可以安住在空性当中走路。很多大德有不同的训练方式，有些大德在走路时可以训练禅修，乔美仁波切的传记当中讲，他在朝胜的路上（以前朝胜是走路去），对自己说，我从这个地方到前面的石头之间，要安住在禅定当中，

有时候的确在这个中间不起分别念。如果是比较平坦的地方他就容易安住，如果走到比较危险或者狭窄的地方，就没办法了，他老人家是这样述说的。所以说在做比较简单、机械的动作时也可以安住在修行当中。

其实安住空性也是一样，比如有些道友转坛城的时候，因为是很简单的行为，不需要想什么，就是转着走，可以安住在能转所转都是空性的、无自性当中转绕。吃饭、走路也是很简单的行为，在这个当中都可以去训练我们内心当中空性的正念，训练得越多就越熟悉，越熟悉就越容易驾驭，力量就会越来越大。如果能这样做就是行持殊胜的般若波罗蜜多。

所谓的我是不存在的，通过我而延伸出来的我爱也是不存在的。我们平时讲的认为我存在的我执有两种，一种我执是讲我爱执，就是平常我们在发菩提心的时候对治的，只是考虑到我自己的利益，我要解脱，我要…，这方面只是贪爱我、喜欢我、和我有关的我就愿意去做，这叫做我爱执。通过菩提心就可以打破我爱执，因为菩提心是他爱执，当把他爱执的菩提心修好之后，只是耽著自己的我爱执就可以打破了。还有一种我执是俱生我执，俱生的我执通过世俗菩提心还不能打破，必须要胜义菩提心，通过修无我空性，才能够真正断除认为我存在的观点。

总之，我爱执就是喜欢我、耽著我，什么事情都是以我为中心去做，做对自己有利的事情就叫我爱，然后通过修他爱就可以断除；俱生的我执通过修他爱还不行，因为俱生的我执和他爱执可以并存。怎么样才能够真实的把俱生我执断掉呢？就是修和它没办法并存的无我，直接修无我才能够把它连根断掉。

我执有这两种，而且我也是一切痛苦的根本，如果有了我，所有的痛苦、烦恼、不如意，就开始纷纷在我们相续当中生起；如果修无我，这些烦恼痛苦等所有状况慢慢就没有了。所以佛陀，还有大德们在经论当中也是再再的高度赞叹无我空性，一方面空性是万法的实相，一方面在修道过程当中，空性修法是强而有力的殊胜的对治，像利刃、宝剑一样能够斩断实执，这方面就是殊胜的般若空性。

以上讲了摄义。

壬三、宣说彼果：

前面所依、所修的道讲完了，现在宣说彼果，修持空性的果是什么，这个果到底怎么理解？

世说尽其有名法，普皆离生真实灭，
唯得无死妙本智，故名般若波罗蜜。

修了无分别智慧之后，到底会得到什么果？此处说如果我们修空性就会获得佛智，获得殊妙的本智，这就是所得的果，这个果是很善妙的。

我们在世间当中，比如要参与一项计划，或者准备去做某件事情，都要考虑：做了之后能够得到什么？能够带来什么好处？如果觉得可以带来很大好处，我们就愿意做；如果觉得不能给自己带来好处，当然就不愿意去做。

我们在学佛法的时候也是一样的，所以宣说果的必要有很多：第一，本身从客观的事实角度来讲，你如是修行，的确可以让我们得到佛果。第二，为了让我们这些初学空性的人产生很大的兴趣，能够很欢喜的趋入到空性的修持当中。这个果是非常善妙的，如果你修行空性最后就能成佛，获得断证圆满的佛果，自己内心当中没有丝毫的烦恼、痛苦，然后可以把这种境界给别人开示，让别人也能够得到这种快乐，得到这样殊胜的证悟，这是很快乐的事情，既然果这么善妙，我们就应该去追求，从这个角度讲也有必要宣说果。

第三，还有一个宣说果的必要性，就是要检验自己，相当于是一种印证。有些时候修行者安住在增上慢当中，他觉得自己证悟空性了，那么我们就把佛经论典当中所说的证悟空性的果的行相摆出来，看你有没有这样行相。比如说在《入中论》《十地经》当中，讲了一地到十地菩萨的功德，证悟空性之后一地菩萨有什么功德？他在出定位的时候一刹那当中有十二类百功德，一刹那当中往诣一百个刹土，一刹那当中可以震动一百个世界…，这方面都是初地菩萨应该有的果。如果你是初地菩萨，你对照一下有没有这些功德，不可能到达了初地，证悟了空性这些功德不显现了，这是没有的。

讲果有些时候我们会有疑惑，现在我还是一个凡夫，给我讲这么多果干什么？其实必要性很大，一方面让我们生起欢喜希求的心，一方面的确有这样的功德果，一方面就是验证。如果你已经证悟了，这些功德你有没有？如果没有这些功德就说明你还没有证悟，只是增上慢而已。所以讲果有这样的必要性。

“世说尽其有名法”，世间当中尽其所有安立了很多很多法。这些法到底有什么呢？世间当中的名字太多了，像瓶子、柱子、草、树，还有天空、

白云、雨、雪等等。在佛法当中的表达是从色法到一切智智之间的所有法。

“从色法”当然是从色开始，首先是讲五蕴——色、受、想、行、识；其次讲十二处，就是眼、耳、鼻、舌、身、意、色、声、香、味、触、法；然后再讲十八界，就是眼界、耳界乃至意识界，对境有色界、声界乃至法界，通过六根和六境产生眼识界、耳识界、乃至意识界，这就是十八界；有的时候还会讲四谛苦集灭道；有的时候会讲十二因缘；有的时候会讲三十七道品——讲身受心法四念住，然后讲四正断、四如意足、五根、五力、七菩提分、八圣道分，一个一个给我们讲。

讲完之后再讲菩萨的十地，从极喜地到法云地之间的十地的名称，然后再讲佛的一切智智，他的如所有智、尽所有智、十力、四无畏、十八不共法，讲很多很多。这些就是从色法到一切智智之间，这么多名称，表达了这么多的意义，就叫做“世说尽其有名法”，讲了很多很多不同的差别法。

“普皆离生真实灭”，深入讲了这么多，但是普皆离生，它们的本性都是周遍的离开实有的生，没有实有的生的存在。“真实灭”，也没有实有的灭，因为如果有实有的生就会有实有的灭，但没有实有的生也不可能有实有的灭。所以这里讲从色法到一切智智之间，连佛智也是离生离灭的，胜义当中也是没有生灭的。

为什么要把佛智拿进来呢？我们分两个方面来分析：第一，所谓的佛智是佛陀自己相续当中，他自己现证的、安立的，如果佛陀已经安住在这样殊胜的佛智，他会不会有实执呢？他不可能有实执，就是因为没有实执，他才现证了佛果。所以在佛陀相续当中的佛智绝对是没有戏论的。第二，如果是我们凡夫相续当中的佛智，就不是真实的佛智，而是我们自己的意识面前安立的所谓的佛智，这是个概念。

因为我们凡夫相续面前怎么可能现前佛智呢？只是在我们的意识面前现前了一个佛智的概念而已，它是个影像，这个影像很有可能被我们的分别念染污，我们说佛智是有的或者是无的，通过我们自己的分别念就把空性的佛智认为是有无是非，所以我们要抉择这种佛智。

其实很多时候，般若当中所讲到的佛智也是自性空，一方面来讲它的本性的确是自性空，而且在佛陀自己的相续当中现前这个功德的时候，完全是没有戏论的，从这个角度讲是自性空。一方面凡夫人在学习成佛的法的时候，我们要提到佛的智慧，在我们凡夫人的相续当中，佛智很有可能就被我们的实有分别念所染污了，我们会认为佛智是实有的。

为了打破我们内心当中对佛智的错误认知，所以要抉择佛智是空性的、离戏的，在抉择的时候也是说，佛智如果是实有的，它是怎么生的？是自生还是他生？等等，或者说它是依缘而产生的缘故，它是无自性的。

其实这些抉择方法都是针对我们分别念面前的对境，否则，佛智如来藏是无为法，能够用缘起因来抉择吗？佛智如果是从佛相续中无为法的侧面来讲，我们不能用缘起因来抉择它的空性，但是它是在我们相续当中出现的，当然就可以用。这个方面我们要分析一下。

这里面讲从色法乃至于一切智智之间，全部都是“普皆离生真实灭”，没有实有的生，当然也不可能有实有的灭。

“唯得无死妙本智”，所以只是得到了远离了死亡的微妙本智，本智是根本的智慧，或者说是佛的智慧。这种本智当然也是简别了众生的分别念。菩萨在入根本慧定时，他会安住在这种殊胜的智慧当中，佛陀现前佛智的时候也会安住这样最为殊胜的智慧当中，所以说唯得无死。

此处讲无生无死，因为众生轮回的显现是有生有死，有出生一定有死亡，有情有生没有死的情况是根本找不到的。佛陀他老人家在世间当中也是显现有生，然后显现有死亡。所以，从这个方面讲有生就有死。

有一些特殊的大德，比如莲花生大士，有人说莲花生大士他没有死啊？现在还没有涅槃，还存在世间当中。莲花生大士他是获得了无死果位。想起来一个故事：宗喀巴大师是格鲁派的创始者，藏历的10月25号好像是他的涅槃日，整个格鲁派的寺庙10月25号晚上都要供灯。

有一个宁玛派的大德，他就开玩笑说，“你们教派是很殊胜的，我很羡慕你们，你们在祖师涅槃日的时候有供灯法会，我们都没有涅槃法会。”因为莲花生大士还没有入灭嘛，没涅槃怎么做供灯法会呢？他好像在说自己没有福报，没办法做供灯法会，换个角度来讲，我们的祖师现在还在，他是带着很自豪的感觉，只不过是表达的方式不一样。

莲花生大士他是无死的，没有入灭。那么莲花生大士是不是一个有生无死的例子？不算。因为莲花生大士的生，本来也不是真实的生，他没有真实的生，也不是真实的死，他示现的方式不是胎生，莲花生大士是阿弥陀佛从心间幻化的种子字，投射到邬金达那够夏大海的莲花上，然后在莲花当中显现的这样一种存在而已。

所以从这个方面讲，他是无生，也没有死亡的自性。在有法当中，有

生就有死，这是世间的自然规律，但在法性当中，是属于无生无死的状态，无生无死其实就是没有流转轮回了。

在佛法当中讲到两种生死，一种叫分段生死，是比较粗大的，有情通过业流转，一段一段的投生，这叫做分段；另外一种圣者的死亡，叫做变易生死，是很细微的，很自在的，一般众生根本没办法分辨的。在《入行论·智慧品》当中也讲过变易生死，通过无明习气地、无漏业，无漏业当中有意生身，有意生身就有不可思议的死亡。不可思议的死亡是非常非常微细的。

但是为什么会有不可思议的死亡呢？因为有意生身，通过意识而产生身体。产生意生身的因是什么？缘是什么？它的因就是无明习气地，它的缘就是无漏业，所以有无明习气地、有无漏业的因缘，就产生了意生身，意生身是很微细的身，有了意生身就相当于出生，有了生，就有死，这是不可思议的死。其实安住这种不可思议的死亡，还是因为有无明，它是无明习气地，是因为有实执，所以有微细的死亡。

众生是很粗大的，众生的因主要是烦恼障，缘是有漏业，生是粗大的投生，死亡是可思议的死亡。所以众生的死亡是通过烦恼障、有漏业等等因缘产生的，圣者不可思议的死亡是通过无明习气地和无漏业产生的。不管怎么样，都还会有生死，要不然是粗大的生死，要不然是细微的生死。

只有在彻证空性的时候无生无死，不管是粗大的分段生死，还是细微的变易生死，都不存在了。所以说唯得无死妙本智，这个时候就得到很微妙的殊胜的本智——佛的智慧，这就是究竟的果。暂时的果有一地到十地的菩萨地，究竟的果就是殊胜的佛果。

“故名般若波罗蜜”，这个方面就叫做般若波罗蜜，也可以解释为本性，也可以解释为道，也可以解释为果。此处是说“无死妙本智，故名般若波罗蜜”，是从果的方面安立了般若波罗蜜。

般若波罗蜜多到底是讲什么？有的时候讲般若波罗蜜就是一切万法的本性、实相般若，不管你证悟与不证它就是如是安住的；有些时候般若波罗蜜是属于经典，比如说我们现在学的《般若摄颂》；有的时候般若波罗蜜是属于道，抉择道就是空性等等；有的时候般若波罗蜜是属于果。在此处这个科判当中，主要是从果的侧面讲的。

辛二、此品摄义：

菩萨无虑如此行，知具妙慧住等性，
彻了诸法无自性，此即行持胜般若。

“菩萨无虑如此行”，菩萨如果了达了空性之后，他就没有任何的怀疑、顾虑，他有很坚定的定解、信心，在此基础上如是不断地行持空性的法门和广大的六度。因为菩萨如果有定解了，他在行持六度的时候也不会有实执，在空性当中可以行持。“知具妙慧住等性”，他如果能够无虑如此行，我们就可以知道菩萨是具有妙慧者，他具有很善妙的智慧。“住等性”，他自己也是安住在一切万法等性的状态当中。

等性有很多种：从等基的角度来讲，一切众生都是平等空性的，这也是一种等性。然后菩萨在修行过程当中也修持平等性，比如说我们在修四无量心的时候，“愿诸众生永离贪嗔之心住平等舍”，这方面也是平等的，主要是把亲人和怨敌处在平等的状态，平等的饶益，这方面也是等性。

菩提心、大悲心其实也是平等心，因为平等饶益的缘故，比如在修愿菩提心的时候，修自他平等也是平等心的体现，自己愿意得到什么，他人也愿意得到什么；自己不愿意得到什么，他人也不愿意得到什么。所以我们在修菩提心、大悲心的时候，要看一看自己有没有这种等性的观念，如果我们在修菩提心的时候还是有所偏重，老是偏重于自己的亲人、与自己关系好的人，这样还不是真正的菩提心。因为菩提心就是平等心，它是对于亲人、对于怨敌、对于不认识人都平等饶益的心态。还有在修般若波罗蜜的时候，也是平等的，一切万法在胜义中平等。

既然一切万法一切众生在胜义中平等，那么菩萨在出定位，在修行的时候也不会分别——这是我的事业，现在我在做我自己的念诵，我在做自己的打座、自己的修行，起定之后我现在要去做众生的事情了。这是不是平等？还不是平等，因为他还分别这个是我的事情，那个是众生的事情。

《经庄严论》当中讲：真正的菩萨在修行的时候，不会认为这个是我的事情，他在打座、念诵的时候也没有想这是我的事情，为什么呢？他根本没有分别我和众生，自己做的所有的事情都是为了众生，做众生的事情也是我的事情，他没有把我和众生全然地打成两段——这个是我的事情，那个是众生的事情。

其实，我们在修行的时候观察自己的心，的确还是有这种分别的：现在在做我自利的事情，等一会我要去帮助众生，做众生的事情。这说明对平等心这个理念还不是那么纯熟。真正的菩萨他根本不会想，这个是我的

事情还是众生的事情，他所做的所有事情都是一样的，做自己的事情也是众生的事情，没有任何差别。反过来讲他在为众生做事情的时候他自己得到最大利益，那是不是给自己做事情？也是，所以，最关键的问题就是我们在做事情的时候不要想——这是给我做事情，这是在给众生做事情。

我们在听法之前要发菩提心，为了利益一切众生我要听法。其实表面上看是我听法，我得到佛法的见解，得到法喜，但其实为什么要听法呢？还是为了利他，所以我现在听法其实也是为了众生的利益在听法。如果有这样观念我们在修持平等心、利他心的时候，就不会有很多分别：这个是在给我做，我没有很多时间做利他了；我没有很多时间给自己修行了，因为我所有时间都在做发心，做其他的事情。把我的事情和众生的事情完全分开就会有这样的想法。

如果你想：反正都是给众生做事情，自己在给众生发心的时候其实也是在给自己做，自己在听法、念诵的时候也是在给众生做，如果这样我们就不会认为时间不够用了。如果认为：我要修自利我就没办法利他，我要一心利他我就没办法修自利，这样当然就会觉得时间不够用，老是觉得这二者之间难以取舍。但是如果我们有了平等心，很大程度上就可以减弱这方面的执著，在修行的时候也不会分别这是我的事情、他的事情，是平等做的，以前我自己想要什么，现在也为众生修持这样正法，这方面就是平等。

当然，在最后成佛的时候也是平等的。还有很多种平等心。

其实所谓的平等也是观待了不平等，如果没有不平等也不会有平等。平等和不平等到底怎么来的呢？弥勒菩萨在《辨法法性论》当中有一个比喻讲得特别殊胜，对我们理解平等也是有帮助的（不是原颂，是注释当中的意思）：好象我们看一幅画，现在的油画也好或者照片也好，比如说画上面有一个老年人，他的皱纹特别的深，我们看到他的皱纹这样凸出来、凹进去；或者看一幅山水画，它的层次感很强烈，这个是高山那个是狭谷。

我们在看画的时候感觉老人的皱纹、高山狭谷很明显，但是真正分析的时候，在画上面有没有凹凸？没有，是平的，它就是一张平面的纸，只不过画师的技巧让我们感觉有凹凸不平，其实凹凸不平和平等就是一个本体，在世俗当中如果没有仔细分析，看画的时候就觉得画里面有这么多层次。尤其现在摄像器材非常高档，拍的照片层次感很强，有些山地的照片看起来好像身临其境的感觉。但是经过观察，它的确就是平面的，没有不平的

东西。

所以，如果不仔细观察就有不平，仔细观察的时候就是平的，就像画一样。同样的道理，在现世当中好像有很多很多都是不平等的，你、我、他的差别；佛陀和我的差别——佛陀很高，我很低，佛陀功德很多我很下劣等等。有贤劣的差别、上下的差别、高低的差别、六道众生的差别等等，有很多很多差别。但是这么多的差别就相当于画上面的皱纹一样，你说有没有？有，看到了，实际上有没有？观察一切万法的本性，实际上全都是平等的。

所谓不平等其实就是假相，是我们众生的分别心增益出来的，平等其实就是实相，本来就是平等的，没有这么多的差别。只不过有了不平等就安立了平等，如果没有不平等哪来平等呢？最后连平等这个概念也要打破，因为平等的概念也是假立的，它观待了不平等安立了平等。

但是不管怎么样没有不平等这一点就算是一种等性，或者究竟来讲超越了不平等和平等之后这种状态我们安立大平等，加个“大”字，大平等的意思就不是观待的。如果是观待的，前面我们讲无为法的时候也讲过，如果观待有为的无为法是小无为法，如果超越了有为和观待有为的无为，这个无为叫大无为。大等性是什么意思？就不是首先有个不平等，然后观待这个不平等安立一个平等，不是这样的，它是超越了不平等和平等之后，这种本来的状态取个名字叫大平等。

住等性其实是很重要的，在密乘的大等净见当中，第一个就是大平等见，第二个是大清净见。如果我们把大平等见学好了，以后再学如来藏的观点，大清净的一部分的内容知道了之后，再学密乘《幻化网》当中的大等净见就比较容易理解。

“知具妙慧住等性，彻了诸法无自性”，就是说彻底地了知一切诸法都是没有自性没有本体的，安住在这样修行的境界当中，此即行持胜般若，这个菩萨就在行持最殊胜的般若波罗蜜多。

这里面所讲到的都是让我们抛弃掉一切的实执，其实如果长时间学习空性，我们内心当中慢慢就会真正认同空性，觉得的确就是无自性的，尽管现在我没有证悟，我也很确信它是空性的。这来自于反复的学习这样具有加持力的经典和论典，还有一定要多祈祷传承上师、大恩上师加持我们的相续，再加上平时多忏悔，守持清净的戒律，积累资粮，像这样除了自己的精进之外再加上上师诸佛的加持力，这样多管齐下内心当中就很容易

产生空性的境界。

第一品“略说”的这个科判已经讲完了，下堂课我们要学第二品“广说”的内容。

今天我们就学习到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第8课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们再次来学习佛陀亲口宣讲的《般若摄颂》。《般若摄颂》宣讲的是一切万法的空性，对二转法轮抉择的般若波罗蜜多的观点，在其中都做了完整的归摄。所以我们学习《般若摄颂》，就相当于学习了整个般若经的所诠义，也可以获得学习整个般若经的功德。

前面我们学完了第一品——“解说主要道般若”之中的“略说”，今天我们学习第二品。

第二品

庚二（中说）分四：一、宣说修学之理；二、认清修学之有境般若；三、当摄集依彼之福德；四、相续中生起般若自性之法。

辛一（宣说修学之理）分二：一、宣说不住；二、宣说修学彼之理。

首先是宣说修学般若波罗蜜多的道理。不住和不住而住，在般若经当中讲得特别多，因为众生的分别念，总是会缘于某些法，住在某些法当中，所以此处就对修行者宣说不住的道理。

壬一（宣说不住）分二：一、宣说不住之住；二、彼之功德。

不住之住：真正地住于实相叫住，但住于实相其实就是不住的意思，不住什么呢？其实就是不住于现相。不住于有法，安住在法性当中，就叫做叫不住之住。

癸一（宣说不住之住）分二：一、意义；二、比喻。

子一（意义）分二：一、不住差别基色等；二、不住差别法无常等。

《般若摄颂》是宣讲般若经的，也可以和《现观庄严论》对照，但二者讲解的方式是不相同的。如果把《摄颂》的颂词和《现观庄严论》的颂

词进行对照，就可以通过《现观庄严论》的颂词来理解般若经当中所宣讲的含义。因为般若经当中本身隐藏了修证的次第，所以弥勒菩萨造了《现观庄严论》，相当于般若波罗蜜多的科判一样，比如这段经文讲的是基智当中的哪一个，讲了怎样的发心等等。

像这样，通过《现观庄严论》，对于这里面隐藏的修学次第就可以很清楚地了知，所以有些时候也将《般若摄颂》和《现观庄严论》对照来讲解。大恩上师在讲记当中，有的时候会提一下《现观庄严论》和《摄颂》里面哪个方面有对照，但大部分没有对照。

我们学习《般若摄颂》，主要是从空性方面讲解，它的所诠义不是隐含的修证次第，所宣讲的是般若波罗蜜多，空性的侧面宣讲得比较多一点。我们也主要按照经文直接的意思或是讲解空性的意思进行理解。如果要和《现观庄严论》对照的话，科判也不一样，也许会讲这个是对照《现观庄严论》当中的基智、道智或者加行等等，也会从这方面去安立。

大恩上师是依靠全知麦彭仁波切的科判进行讲解《摄颂》的，没有按照《现观庄严论》的次第进行分别，没有分基智、道智、果智等等，没有去开显它的隐藏的修证的次第。主要是宣讲它的空性的意义，宣讲一切万法不住，一切万法空性，怎么样去修持空性的道理。我们按照全知麦彭仁波切的科判，直接按照宣讲空性的侧面理解就比较正确了。

差别基和差别法在科判当中也有安立，大恩上师在讲记当中也讲到了差别基与差别法，打比喻讲，整个人就是差别的基，人的头脚等等就属于差别的法。如果对照科判的意义，差别的基就是五蕴，整个五蕴就是属于差别基。差别法是什么呢？依靠五蕴安立的常、无常、痛苦、安乐等等，就称之为差别的法。所以一个方面是差别的基础，一个方面是依靠基础安立的种种不同的差别法。

第一个“不住差别基色等”，从五蕴的本体差别基来抉择不住；第二个“不住差别法无常等”，五蕴不住，那么五蕴上面的法也没办法安住。本来，如果我们了知了差别基不存在，类推就可以知道差别法也是不存在的。因为一切差别法一定要依靠一个基，如果人都没有，怎么可以说——这是人的头、人的脚，这是无法安立的；如果连柱子本身都没有，怎么可以说这是柱子的红色、柱子的无常、柱子的所作性？就没办法安立。

但是针对不同的根基，讲完了差别基之后，再进一步地宣讲差别法也是不存在的。因为有些众生没有办法依此类推、举一反三，所以就要给他

讲，差别基不存在差别法也不存在。如果是利根者就知道，差别基不存在，差别法绝对不存在的。

丑一、不住差别基色等：

不住于色不住受，不住于想不住行，

不住何识住法性，此即行持胜般若。

差别基就是五蕴，在颂词当中讲不住色法，不住受、想、行和识，前三句就讲到了五蕴。那么谁不住呢？其实从我们修学的道理来讲，主要是我们的分别心不能够住于色、受、想、行、识上面。应该住于什么呢？第三句的后三字就讲到“住法性”，我们的心应该安住在法性当中。安住在五蕴和安住在法性，二者之间是不一样的。

此处所谓法性，是观待于有法称之为法性。《弥勒五论》当中的《辨法法性论》，是专门辨别有法和法性的论典：什么是有法，什么是法性？这些色声香味触就叫有法，法性就是这些法的本性。相当于平常我们讲到的世俗谛和胜义谛，世俗谛就称之为有法，胜义谛就称之为法性。也类似于平常我们讲到的现相和实相，色声香味触叫现相，它的空性就叫作实相。有法和法性是有这样的关系。

其实有法和法性是观待安立的，如果有了有法就可以有法性，有了法性就可以有有法，如果离开了有法，就不可能有法性。所谓的有法是谁的有法呢？是法性的有法，法性也是属于有法的法性。就好像我们讲世俗谛和胜义谛一样，世俗是谁的世俗？世俗是胜义的世俗；胜义是谁的胜义？胜义是世俗的胜义。二者之间就是这样一种关系。

我们在理解这些法的时候，不能够把它们别别分开：这个是世俗谛，世俗谛就是一切的显现，就是不空的，然后这个是空性，就是离开任何的显现单单一个空。其实这样把世俗谛和胜义谛完全分开来理解，就没办法理解一切万法的本性。

一切万法的本性，一定是在一切万法的基础上安立的，就像我们平常讲柱子、瓶子的空性，如果没有柱子，空性是谁的空性呢？有了柱子，才有柱子的空性；有了瓶子，才有瓶子的空性，等等。如果没有柱子、瓶子，就没办法安立是谁的空性，万法的本性是空性的，那一定是首先观待了万法，然后安立的空性。

在究竟的胜义当中，当然没有显也没有空，有法也不存在，法性也不

存在。既然不存在，为什么要观待于有法安立法性呢？其实讲法性也好，讲胜义也好，主要是为了帮助有情众生了知一切万法的本体。因为在众生的根识、境界当中显现了一切的万法，或者说众生本身就安住在世俗当中，他自己的状态就是世俗。

但是众生自己根识面前，所显现的这一切法是不是实有存在的呢？一般的众生认为犹如显现一样，它是实有存在的、有本体的。但是经论当中告诉我们，其实一切万法的本性，并不是根识面前如是显现，它就如实存在一样，在究竟的胜义当中它是空性的，一切万法的法性是空性的。

中观安立世俗和胜义、有法和法性的关系，暂时来讲，就是一本体异反体，一个本体的不同的侧面（异是不同的意思），当然从究竟的角度来讲，世俗胜义什么关系都没有，因为究竟来讲，世俗和胜义都是不存在的，对不存在的法安立什么关系是不合理的。

但是观待于众生来讲，有世俗和有胜义的前提之下，那么二者关系就是一本体异反体。在我们面前显现一个瓶子，瓶子的显现部分就是世俗，瓶子的空性部分就叫做胜义。所以胜义是没有离开显现的世俗安立的胜义，瓶子的空叫做胜义，瓶子的显就叫做世俗。我们要了知这个意义。

我们要抉择一切万法的本性，其实也必须要借助于世俗来进行观察，得到世俗的空，就知道一切万法本性其实是空性的。我们自己在修证空性的时候，也是依靠世俗为方便，然后胜义谛是方便所生，从修行的角度来讲也是这样的，如果没有世俗就抉择不了空性，如果不借助世俗去观察去修道，也没有办法悟入世俗的胜义谛空性。所以如果有，两者都承认：有胜义就有世俗，有世俗就有胜义；究竟来讲，没有世俗就一定没有胜义，没有显现就一定没有空性。所以有法、法性，从这个方面就可以了知。

“不住于色”，为什么不住于色？因为一般众生的心住于色、受等上面，非常耽著。当我们的眼识看到色法的时候，意识就开始耽著：这个色法是实有存在的，很美丽，那个色法很一般或者很丑陋，就缘这个方面产生分别，通过分别就开始产生烦恼。所以一般众生的心是住在色、受、想等五蕴上面。

受是众生产生的苦受、乐受、舍受等。想就是取相，种种的总相、别相、黄色青色的相等，能够取就叫做想。行就是种种心所，但在行蕴当中是不是只有心所呢？按照《俱舍论》等观点来讲，在行蕴当中有两个，一个是属于相应行，相应行就是心所法；第二个叫不相应行，也是行蕴所

摄。一般的众生是安住在心所和不相应行当中。识就是从眼识乃至于意识。

在第二转法轮的《般若经》，还有在其他的小乘经典当中，基本上都只讲到意识为止，不讲第七、第八识，我们看《般若经》当中，基本上找不到第七识、第八识的字眼，所以此处安立到第六识为止。有些地方讲，第六识的染污部分就是第七识，更细微方面属于第八识，这种说法也有。所以即便不讲，在第六识当中也包含了第七识和第八识。

“不住于色不住受”，为什么不住色、不住受？因为色受等本身也是不存在的。虽然从世俗侧面来讲，可以把色分为很多种，比如在《俱舍论》当中分为十一种色——五根、五境、无表色等，但是在胜义谛当中色法的本性是空性的，没有什么可安立的。因为我们能够见到的所谓的色法是很粗大的，这些很粗大的色法其实是由很多很多细微的部分组成，所以粗大的色法一定是无自性的，因为它观待了很多的零件、分支，如果有了这些分支聚合，就有粗大色法的显现。

比如，我们认为这是一个瓶子、一根柱子、一幢房子…，这个所谓的“一个”，是很多很多细微的部分累积成的这样一种显现。所以我们面前所谓的一个瓶子，一根柱子等等，其实都是假立的东西，它是由很多很多细微的法组成的，当我们把柱子仔细分析的时候，一根柱子的概念就没有了。为什么没有了？因为它是由很多很多法组成的，所以这个“一”只是假立的，因为是很多法组成的缘故，不是实有的一。如果是实有的一，那么怎么分也不可能找到很多很多组成的部分。

我们为什么这样分析呢？因为佛陀或者大德们以智慧观察之后就是这样宣讲、安立的。怎么样安立的呢？如果这个法是实有的话，它的体性存在的方式只有两种，要么是一体的方式存在，要么是多体的方式存在，即它的本性要么是一，要么是多。以中观五大因当中的离一多因，可以对色声香味触等或者色受想行识五蕴直接作分析观察。

所谓实有的法，比如说这是一个瓶子，这个瓶子是不是实有的一？我们分析——不是。为什么不是？这个所谓的一是假立的，我们可以把瓶子分为上中下三部分，此时，所谓的实有的一的概念在我们把它分为三的同时就消失了，所以说一是假立的。如果这个一是实有的，当我们把它分成三的时候，它还是一。

但是通过我们的分别念，或者通过其他方式，把这个瓶子分为上中下三部分，在安立为三的当下它就已经不是一了，失坏了一。有人也许认

为这个三是不存在的，没有上中下，这怎么可能呢？如果没有上中下的差别，那么上就是下，下就是上，当然这是无法安立的。所以当我们把一个瓶子分为三、分为多体的时候，一就消亡了。

如果说这个所谓的上部分是一，那么再分析，所谓的上也是由很多很多更细的色法组成的，当把它也分为三部分的时候，这个所谓的一又消失了，就这样不断地从粗大到微细、最微细。当然按照一般小乘的分析，认为最后有一个最小的不可分的单位，它没有组成部分，这就是最细微的一。

因为不管什么法，如果是属于比较粗大状态的法，可以用刀子、锯子等等来分；如果比较小的状态，就可以用我们的意识来分。但是分到最小——无分微尘极微的时候，认为这个就是实有的一，没有办法再分。但是这个是不是没有办法分的实有的一呢？其实这个所谓实有的一也不存在。

我们要打破对色法的执著，就要对粗大色法进行分析，比如说一栋房子、一辆车或者一个杯子等等，分析的时候，粗大的实有的色法是没有的，是假立的，是无实有的，这个比较容易了解。但是在我们的邪见、耽执当中，我们会认为有一个最细微的单位、这个“一”是存在的。

所以对于这个最细微的“一”的观察，就显得非常重要，因为如果不把它打破的话，众生老是觉得有实有的法存在。小乘在分析到这个最细微的“一”的时候不分了，就保留了这个极微存在，认为它是显现一切粗大色法的基础，是不能没有的，如果没有的话，就相当于一切万法从虚无当中产生了，无中生有了，它认为有很大的过失。

但大乘当中说这一切都是虚幻的。那么对于这个最小的“一”，怎么分析呢？在唯识当中有一个六尘绕中尘的观察方式，但是在全知麦彭仁波切的《中观庄严论释》当中，他告诉了我们一个非常殊胜的窍诀——“文殊菩萨手中宝剑理论”。文殊菩萨手中的宝剑是非常锐利的，任何一个所谓的法都经不起它的分析和观察，所以他就使用了文殊菩萨手中宝剑理论。

那么怎么样观察这个“一”呢？如果你确定这个最细微的法是实有的一，绝对不是假立的，它不可再分了。那么如果是实有的一，安立极微是一个最小的概念，那么能不能够在上面安立其他的概念：它是不是色法？它是色法，色法的概念可以安立；它是不是最小的色法？是最小的色法，这个是极微，也可以安立。

所以，在它上面也安立了很多不同的侧面。但是，它如果是实有的一，

在它上面只能安立一个概念，你就只能选定一个概念，你选哪一个？当你安立它是色法的时候，这个极微的概念就安立不了了；当你安立极微的时候，它是色法的概念就安立不了。

还有，这个色法是怎样被认知的，它是不是我们意识的所取？如果说不是所取，那谁知道它是极微？谁知道它是不可分的实有法呢？这是无法安立的；如果说是所取，那就再加上一个概念，它是所取法，它是极微，等等，如果你认为只能安立所取，那么色法和极微的概念安立不了了。所以说从正面的角度来讲，它可以安立很多不同的侧面，既然可以安立很多不同侧面，它还是实有的一吗？实有的一，就绝对是只有一个，不能安立第二个、第三个概念。那么这个实有的一，能不能在极微上面安立？根本安立不了。这是从正面讲的。

从反面的角度来讲就更多了：它不是心法，不是杯子，不是柱子，不是虚空，不是阳光，不是星星，不是水，不是火…，什么都不是，它具有多少种不是的反体、侧面，它就有这么多的分类。所以怎么可能是一个实有的一呢？绝对不可能是实有的一。

麦彭仁波切他老人家的这个观察方法，不管是观察什么法都是非常管用的，是很敏锐的观察方法。如果我们掌握了这种观察方式，不管是什么法，都可以用这个方法来进行观察。

“不住受，不住于想不住行，不住何识”。观察了色，然后再观察受想行识。五蕴是色法和心法组成的，受想行识是心法的自性，受想行主要是心所，识主要是心王。观察心识也是同样的道理，比如一个苦受或乐受，或者一个想、一个行乃至一个眼识，其实都是很粗大的识，都是通过很多很多刹那的细微的识组成，组成到一定程度的时候，粗大的识就形成了。所以粗大的心识是很多细微的心识组成的，分析到最后的时候，也会出现心法的最小单位——刹那，相当于色法的最小单位极微。

同样的道理，这个最细的刹那是不是实有的？如果它是实有的，那就安立一个实有的一，因为实有的法要不然就是“一”要不然就是“多”。“多”我们不用分析了，因为“一”成立之后才能安立“多”，如果“一”不成立，“多”也无法安立，所以我们主要是破“一”。那么这个最小刹那的实有的一，是否存在？我们也通过前面的理论进行观察。

这个最小的刹那如果是实有的一的话，只能安立一个概念在上面，就是一个实有的一，再不能安立为其他的，但是这个刹那它是不是心法？从

肯定的方面讲它是心法；它是不是最小的刹那？是最小的刹那；它是不是我们了知的所取？是一个所取…，其实也可以在它上面安立很多不同的侧面。如果从不是的角度来讲，它不是色法，它不是极微，它不是粗大的心识，它不是…，反正有多少种不是，在它上面就安立了这么多的反体、侧面、概念。在它上面安立了这么多的概念，你还说是一吗，绝对不可能的事情。

如果说粗大法是实有的一，比如这个瓶子是实有的一，在我们观察的时候安立了这么多的不同的侧面，它是红色，它的外面，它的里面，它组成的部分，它的构造等等。有这么多的侧面，怎么能说是一呢？就好像说有十个人的团队，不分析观察的时候说这是一个团体，但是不能说这是实有的团体，是不可分割的一。怎么可能是不可分割的一呢？它本来就是十个人组成的，如果是真实的不可分割的一，十个人组成的一个团队的概念是没办法安立的。

在世间当中说这是一个排、一个师、一个军等等，其实也是由很多很多个体组成的，所谓的一个连、一个排等都是假立的概念，没有一个实有的概念。因此这个“一”是假立的，既然“一”是假立的，通过“一”安立的“多”也不可能安立。那么既不是“一”也不是“多”，你怎么安立它是实有？就没有一个实有的概念了。

通过这个理论观察完之后，我们就知道，色受想行识完全是假立的，既然色受想行识是假立的，我们的心怎么安住呢？如果是真实的，我们的心可以住于色上面，住于受上面，因为它的本体存在，我们的心就可以住在它上面。但是它本体都是假的、不存在的，在究竟胜义当中完全都不存在一个法，我们的心怎么安住呢？没办法住。

前面我们讲凡夫人的心住在五蕴上面，所以就导致了轮回，所以一方面不能住，如果住的话就会显现轮回；一方面究竟来讲无法住。如果不认真仔细观察的前提之下，好像五蕴是可以被我们的心识所缘取、所安住的，但真正分析的时候，这个本体根本就不存在，所住的法也不存在，能住的心识也是不存在的。因此不住于色、不住受乃至识都是不住的、无法住，所以叫做不住。

那么为何安立不住而住？因为五蕴是没有办法被住的，那么不住在五蕴上面，住在哪里呢？“住法性”，法性就是五蕴的空性。在般若经当中主要讲空性，五蕴的空性就是它的法性。我们不能住在五蕴上面，因为这样

会流转轮回，也无法住，因为它自己的本体都没有，怎么住呢？所以从某一个角度来讲，我们应该住在法性上，而不住五蕴，这就叫“住法性”。

为什么应该住在法性上面呢？第一个，因为如果你现前了法性，安住在法性当中，就可以寂灭一切的分别念，之后就可以打破一切的束缚、执著，而且安住空性的缘故，也可以迅速地净障、圆满资粮，所以我们应该住在法性上。第二个住在法性是假立的，什么叫住于法性？法性就是空性，当我们不住在五蕴，其实就是住法性，没有一个单独的法性让我们去住，否则这个法性就变成了真实的所缘了。

所谓的住法性是什么意思？当我们真正了知了五蕴不可得、不可住的时候，就叫做住，就把五蕴不可住本身安立为住，因为它是法性的缘故，所以什么都不住其实就是住。这就很稀有，在般若、在大乘当中，这就是很稀有的安立方式。一般人认为的住一定有一个所住的对境，然后自己的心住在上面，有个所缘就很安全。

但是在空性当中，所谓的不住而住，不住五蕴其实就是住在法性当中了，而且住在法性当中可以息灭一切的分别念，因为的确没有什么可安立的。一方面来讲，五蕴是不住的，然后把不住的五蕴抉择到之后，不住法本身也是无法安立的，所以既没办法安立实有的住，也没办法安立实有的不住，住和不住都是不存在的，这就叫做真实的法性。

“不住何识住法性，此即行持胜般若。”其实，说安住在法性、空性，似乎有一个所住，但这只是一个很勉强的表达方式而已。佛陀他老人家证悟了空性之后，只能通过文字的方式勉强来描述他证悟的境界，怎么能够把佛陀相续当中证悟的境界原原本本地描述出来呢？这是不可能的事情，描述不了的

因为他内心当中的各别自证智，根本不是一般人的分别念能够缘取的，也不是通过语言能够表达的，它已经超越了语言和分别的概念，只能通过相似的一些语言，通过否定的方式——“这个不是，那个不是…都不是”，通过否定方式说这种什么都不是的状态叫做真实的本性。所以不住在任何的五蕴当中，这就是真实的住，对于上根利智，他就能悟入空性。

否则的话，从正面来讲很难以真正对众生诠释“这是法性、空性，应该安住在其中”，因为在众生本身就具有实有分别念的情况之下，你再给他肯定有一个所住的对境，这对他打破实执是没有帮助的。他会认为：除了五蕴之外还有一个东西叫法性，所以我不能住在五蕴上，应该住在法性上，

他就把法性本身安立为一个实有的东西，这是不对的。

佛陀的善巧方便，就是把我们要住的方面全部打破，我们一直就住在色受想行识五蕴上面，所以佛陀说，你不住在色、受乃至住于不住识，什么都不住，这个不住就叫住法性、住空性。什么都不是就是一切万法的空性，所以千万不要认为，除了有法之外还有一个单独的东西叫做空性可以被我们执取的，根本没有。

二转法轮当中，佛和大德们在描绘空性的时候一定是用遮诠的方式，遮除我们的分别念：我们执著有实法，佛陀就说不是有实法、要破掉；当我们破掉有实法之后执著无实法，佛陀说也不是无实法；当我们有实和无实都破掉之后，没有什么可执著的，这就叫空性，就安住在这个状态当中。这是很勉强的方式来宣讲的，此处说不住任何识住法性，这就是行持最殊胜的般若波罗蜜多。

以上讲了不住差别基色等的内容，下面学第二个科判——不住差别法无常等。前面的基已经讲完了，然后差别法是什么呢？在基上面安立了差别法，就是无常等等，也不住于差别法、无常等的自性当中。

丑二、不住差别法无常等：

乐苦爱厌常无常，我与无我真如空，
得果罗汉皆不住，不住独觉及佛地。

此处都是以五蕴为基础安立的差别法，有乐和苦，爱和厌，常和无常，我和无我，真如和空，得果和罗汉，独觉和佛，这是一组一组进行安立的。

首先是乐苦：如果有了五蕴，在五蕴上面就可以安立乐和苦，乐和苦属于受蕴——乐受和苦受。乐和苦是不是存在的呢？如果不观察分析，在名言谛当中，一般有情相续当中造了业或者存在五蕴，在五蕴上面一定会存在乐和苦。

因为五蕴本身就是行苦的自性，就是苦的因，有了五蕴之后，在五蕴上就可以安立乐苦，乐就是变苦，苦就是苦苦，有五蕴就有乐和苦。当然胜义当中五蕴不存在，通过五蕴安立的乐和苦怎么可能存在呢？也绝对不能存在，暂时来讲的身体和心的快乐或者痛苦等等，真正来讲都是不存在的、不住的。

爱和厌：爱就是我们很喜欢某个东西、耽著，厌就是厌恶某个东西。爱和厌也是属于心所法，属于行蕴所摄。我们耽著可意的对境，耽著亲友

亲属，比如子女、伴侣等等，觉得很可爱，一段时间之后觉得很厌烦，或者厌烦其他的怨敌，对于某种风景喜爱或厌恶，对某种风俗喜爱或厌恶等等。众生的内心有各色各样的状态，有喜爱的也有厌烦的。

常和无常：五蕴到底是常的还是无常的？有些众生认为是恒常的，有些认为是变化的、无常的。这个常和无常，其实也是在五蕴的基的基础上安立的。在世俗谛当中，我们可以安立一切都是无常的，恒常的法基本上是颠倒的执著，在世俗谛当中安立不了所谓恒常的东西。在世俗谛当中哪里有一个恒常的东西呢？色受想行识，哪一个是恒常的？没有一个是恒常的。

在名言谛当中可以安立无常作为名言的实相，在智慧品当中也讲到见无常就见真如。为什么见无常就见真如呢？因为这是属于名言的实相，名言谛当中的确是无常的，不管怎么样找不到一个恒常的自性，所以名言谛当中是无常的自性。

恒常是颠倒的，不是无常的，无生无住无灭就是恒常。当然恒常法是不起作用的，也是不存在的，在世间当中找不到恒常的法。瓶子有生住灭，它可以起作用，可以在我们眼识面前存在；电脑是无常的，它有生住灭，可以在我们面前存在，我们可以使用它，它可以起作用。所有能够起作用的法，能够被我们看到的法，全都是属于无常的自性，它可以显现出来，也可以被我们使用。

恒常的法无生无住无灭，真正观察的时候，常有的法就根本不起作用，也根本没办法在我们的根识面前显现所谓恒常的自性。恒常自性的代表是什么呢？石女儿、虚空就是恒常的，无生无住无灭。其实虚空、石女儿只是个概念，根本没办法在我们眼识当中显现出来，我们眼识面前出现的蓝蓝的虚空，是一种色法，是一种显色。

平时说看到虚空了，其实就是我们面前不存在色法的状态，色法不存在就叫做虚空，当房子墙壁是四方形的，我们就觉得虚空是四方形的；如果房子的建筑是圆形的，我们就觉得房子里面的虚空是圆形的。其实怎么可能呢？只不过在房子中间没有堆很多东西，假名叫虚空，这个虚空的本体是不存在的。所以，所谓无生无住无灭的常有的法在世俗当中是没有的，只是一个概念，是从无常的反面安立了一个恒常的概念而已，真正来讲恒常的法是根本不存在的。

我与无我：一般的众生认为有一个我存在。所谓的我有两种，一种是俱生我，就是一切众生生来具有的，不需要任何人教，宿世带来的认为我

存在的一种执著，叫做俱生我执，连蚂蚁、刚出生的婴儿等很多有情，都天然存在俱生我。我们主要破的就是俱生我。还一种我叫做遍计我，外道通过他们的观察认为有一个具有实有功德的、具有五种或几种特点的常我，这就是遍计的我。

不管是众生的俱生我，还是外道的遍计我，这两种所谓的实有的我，都是安立在实有的我的基础上，这个所谓的我在胜义当中不存在，在世俗当中也不存在。在名言谛当中只有一个假我，这个假我其实不是实有的我，只不过是为了方便交流，把心识或者五蕴假名为我而已，其实真正来讲是没有我的。

无我：无人我和无法我，有时说法无我和人无我，其实只是换个角度而已。法我是不存在的，人我也是不存在的。所谓的人我，就是把五蕴的整体假立为所谓的我，我存在、我是实有的这个俱生我，主要是从五蕴的整体方面，将粗大的五蕴安立为人我。这个“我”是什么意思呢？“我”就是实有的意思，并不是你我他的我，人我就认为人是实有的；法我就认为法是实有的。无人我就是人不存在实有；法无我就是法是不实有的。

讲无实有，其实就是讲空性。无我是暂时观待有我的角度来讲，是存在的实相，但是究竟来讲也是不存在。为什么呢？因为有了实有才有无实有，有了我才有无我，前面我们讲了，这个我其实在二谛当中都不存在，所以无我也是不存在的。无我是我的对治，如果有我存在就有无我，如果没有我存在就不会有无我。所以究竟来讲，我和无我同样都是不住的。

真如和空：一切万法真实的本性叫做真如，空就是本体的空性。其实也是观待所谓的一切万法的实有、假立，观待于假立的众生面前的迷乱显现，安立叫真如，“如”就是本性。因为众生的迷乱不是真实的本性，是迷乱的，比如我们面前显现的山河大地、显现的五蕴，其实都是假的、迷乱的。

所以有迷乱就会有真如，没有迷乱就没有真如。空也是一样的，空观待实有，如果有不空的法就有空法，如果没有不空法就不会有空法。在《中论》等很多论典当中都是通过这种方式打破显现也打破空。真如也好空也好，暂时来讲这些都是有的，可以起作用的，究竟来讲这也是无自性的。

得果罗汉：得果和罗汉是一组。除了罗汉果之外的其余三果叫得果，预流果、一来果和不来果是小乘有学道的果，罗汉果是属于小乘无学道的果。所得到的果在名言谛当中是有所得，在胜义当中也没有所得，没有一

个真正的得果者。谁是得果者？没有得果者。所得的果是什么？所得的果其实也是没有的，只不过是把迷乱消尽之后的这种状态安立为果，你消尽了迷乱就得到某种果。所得的果在哪里？所得的果的本性也是空性的。

前面我们引用了弥勒菩萨的教证“解脱唯迷尽”，所谓的解脱就是迷乱消尽而已，所谓的得果也是某种烦恼、执著消尽的状态安立为果。在四个果当中消尽的障碍最少的，安立为预流果；然后依次安立第二果、第三果、第四果，其实都是观待于灭除了多少烦恼，欲界的烦恼分九品，灭尽了六品烦恼安立为第二果，灭尽了九品烦恼安立为第三果，灭尽了整个三界的烦恼就安立为罗汉果。

所谓的得果、罗汉果主要是从消灭烦恼的侧面安立的，而烦恼本来就是假立的、迷乱的，能得果者不存在、所得果的自性也是不存在的，所以说“得果罗汉皆不住”。

最后一个是独觉和佛地：不住独觉及佛地，即独觉也不住、佛地也不住。从名言的角度来讲，独觉是在五蕴上安立的，独觉和佛地同样是五蕴的差别法。

前面的我和无我，是在粗大的五蕴上面安立人我，细微的五蕴安立法我，所以我和无我也是在五蕴上安立的。真如和空也是这样，认为五蕴存在的迷乱就是非真如，本体就是真如；如果认为五蕴是实有的，就和空对立，为了打破五蕴的实有安立空性，也是从五蕴上面安立的。同样，得果、阿罗汉也是从五蕴上面安立的。乃至得独觉和得佛地也是针对于五蕴消尽的状态安立独觉地和佛地的。

在佛法当中讲有三种种性，一个是声闻种性，一个是独觉种性，一个是菩萨、佛种性。有些众生最早苏醒的是独觉种性，就觉得一个人修行，一个人独自安住非常快乐，他也不愿意接触很多人，最后发愿：当佛陀不出世、佛法已经灭尽的时候，我就在这个时候出世，证悟菩提，证悟独觉果。

后来如是的愿成熟了，就证悟了独觉。佛地是从最初的时候发菩提心，三无数劫累积资粮，最后成佛度化一切众生。在名言谛当中佛地这些都是存在的，但是胜义当中也是不住的，没有什么所住的。佛地住在哪个地方？佛地也是不住在任何地方的，没有任何戏论，真正找不到一个佛的本体，得到佛果的补特伽罗也是没有的，不管是从心的角度还是五蕴的角度来安立，都没有一个真正得佛果的得果者，安立不了的。

谁是得果者？也许有人会说释迦牟尼佛悉达多太子不就是成佛的人吗？如果悉达多太子得佛果的所依是人身，人身是五蕴的自性，前面我们讲了五蕴的本体都不存在，又怎么可能在五蕴上面安立一个得果者补特伽罗？这是无法安立的。

显现上面这些差别法有些是有的，有些是没有的。比如恒常的法绝对没有，实有的我绝对没有，其他的法——乐、苦、爱、厌、无常、无我、真如、空、得果、罗汉、独觉、佛地等等，这方面的法暂时来讲是存在的，究竟当中都是无所缘。如果认为有一个乐、苦、爱、厌可得，住在这个上面，就没办法真正打破实有的执著；如果认为有一个罗汉果、独觉乃至菩萨和佛地的果可得，心安住在上面，但是，我们的心缘一个法正在功用、造作、攀缘的时候，认为这个法存在，心就没办法寂灭。哪怕你执著的是佛果又怎么样？执著的时候，说明心正在外缘，分别心没有息灭的状态，在这种状态当中是无法获得最极寂灭的心的本性。

如果住在佛地当中，认为有所住、有所缘，这个时候就没办法修持殊胜的般若波罗蜜多。只有认为所谓的独觉、佛地等这些果的本性是空性的，没有任何所住、所得的状态，当真正这样安住的时候，我们的分别心就息灭下来了，分别心一息灭，法性就会现前，这就是一种规律。

从暂时的角度来讲，让我们一定要发心成佛、度化众生，为什么呢？这是让我们入道的，如果没有这样的心，我们入不了道，也不愿意去修证，没办法走在正确的道路上，所以让我们首先上求佛道，下化众生。但是当修到一定程度的时候，真正要近取菩萨地、佛地的时候，就会告诉我们，其实最大的障碍就是心识，就是执著。

如果有执著就没办法现前圣果，如果无执著就可以。但是无执著也不是什么都不想，这个无执著一定是相应于实相的无执著，当我们相应于一切无实、息灭执著的时候，真如自然而然就会显现出来，这就是一种缘起规律。

刚开始的时候，我们要有所执著，尤其是善的执著，善法方面我们要去执取。但是，学习了般若波罗蜜多，是比较高的层次了，当我们已经能够对般若波罗蜜多产生信心、愿意去修学般若波罗蜜多的时候，这就说明我们的修行已经到了相对比较高的状态。

在比较高的状态当中，我们就不能够再按照刚入门的修法，认为佛还是可以得到的，没办法接受无佛可成、无众生可度的状态等等。如果还是

耽著的话，只能够在原地踏步一段时间，慢慢再去积累资粮，资粮够了，智慧力增长之后，再去善知识面前去听闻一切万法空性的道理，那个时候才可以接受。所以按理来讲学习般若波罗蜜多，应该是真正的上根利智能够了知它的真实义，能够接受、修行，否则的话，福报不够、智慧不够，也不是菩萨种性的话，很难以真实了知。

子二、比喻：

导师不住无为界，不住有为无住行，
如是菩萨无住住，无住即住佛说住。

前面的意义是不住于差别的基，也不住于差别的法，说了这个意义之后以比喻说明。大恩上师讲这个比喻很高，一般人不一定能够真实了知，但是的确可以说明导师佛陀不住无为界，不住有为界，无住而行。

“导师不住无为界”，无为就是无生住灭，有因缘、有生、有住、有灭的就是有为，不存在这些叫无为。在《俱舍论》里面讲有三种无为：虚空无为、抉择灭无为、非抉择灭无为。佛陀会不会住在抉择灭、非抉择灭、或者虚空无为当中呢？根本不会住，没有所住的，佛陀已经完全离开一切戏论，所以不会住在无为界，也不会住在有为界。

有为是什么？就是有所为、有彼为故，为就是因缘，有因缘造作的法，有因缘和合的状态就叫做有为。诸行无常的行也是属于有为的自性。世间上所有的无常法都是有为法，所有的有为法都是能够造作的，能够起功用的。佛陀不住在无为法当中，那么佛会不会住在有为法当中呢？佛陀也不会住在有为的状态当中，因为本身就没有什么可住的。

如果它的本性存在，是实相，在胜义当中的确如是，那么佛陀的智慧缘它、安住它就合理。但是通过胜义理论分析观察，所谓的有为法本身就是依缘而起的，有彼为故，既然是依缘而起的法，一定是无自性的。如果是有自性的一定不会依靠因缘，既然它是依靠因缘的法，就说明它的本性不住，没有本性，是依靠因缘和合才显现的。如果我们的心的存在，就可以通过心去造作，就会出现因缘，就会生住灭，因为有心的缘故，就会有这样的有为，因为有为的缘故，有因缘就会有因果。

佛陀已经完全安住在法性当中，心寂灭了，所有的五蕴都已经寂灭了，所以只有佛陀完全不受因果控制，已经完全超越了因果，因为他没有任何执著的状态。菩萨、大修行者，虽然修行很好，但还没有完全寂灭心，所以还是会有因果的缘起，有因果的缘起就仍然受因缘的支配。所以菩萨们

在修道的时候是随顺因果的，恶的因果不会去取，善的因果一定会取，尤其是对修道、对成佛利益众生、对证悟空性有用的因果，菩萨们还是会随顺、取舍的，但是恶的因果方面绝对是远离的。

“不住有为无住行”，佛陀也是不住于不住当中，而去行持一切殊胜的事业。佛陀也不住于有为法，也不住于无为法，完全都是不住的，这方面就称之为无住而住、无住而行，由此我们可以了知这样一种自性。

这个比喻讲得很深，通过佛陀的证悟、真实的境界来表述真正的修行，其实就是说明前面所讲的道理——不住基不住于差别的法，都不会安立的。因为佛是果，如果要得到这个果也必须相应于它的因才行，菩萨现在所修行的无住而住的行为，就相应于这样殊胜的法性。所以以佛陀所证悟的境界为比喻来说明无住而住的修行的方式，就是最真实的修行，就是行持最殊胜的般若波罗蜜多。这就是比喻的意思。

“如是菩萨无住住，无住即住佛说住。”如是，菩萨也是无住而住，对于基也好、法也好、差别基、差别法都是无住，不住在差别基、差别法就是最殊胜的住。无住即住，就是菩萨没有住任何法，这就是真实的住，即不住戏论，而住于法性。其实住于法性也是相似的安立。

佛陀也是不住于任何法，无为界也不住，有为界也不住，像这样的自性一样，菩萨自己真实的修法也是无住即住，不住于任何的戏论，也不住于任何的有为、无为界，这就是无住而住、无住而行，在不住当中行持殊胜的般若波罗蜜多。我们学习这样的颂词，对于菩萨所修行的境界，或者我们现在应该随学的境界，慢慢就会有所了知、有所证悟。

一切万法的基本来就是离开一切戏论的。那么怎么样行持法性呢？千万不要舍不得放弃执著——这是很殊胜的空性，不能放；这是殊胜的善法，也不能放。什么情况下不能放？在出定位的时候或者在初级阶段的时候的确不能放，但是我们要修行殊胜的法性，该放弃的执著必须要放弃，如果不放弃的话，就没有真实安住于殊胜的般若波罗蜜多。

无住即住佛说住，这就是佛陀所说的最殊胜的住，是所有的住当中最殊胜的，一切住之最。其实这只是名词语言来给我们表示一下，真实来讲有什么可住的呢？没有任何所住的，如果菩萨在胜义当中还有所住，就不是真实的住。只有任何法都不住，有为法也不住，无为法也不住，什么法都不住，安住在这个状态当中，这叫做真实的住，就是最殊胜的住。以上是通过比喻来让我们了知这样殊胜的意义。

癸二、彼之功德：

如是行持，会具有什么样的功德呢？

思成善逝之声闻，欲成独觉成佛陀，
不依此忍不能得，如同不见此彼岸。

这里讲，如果相应于般若波罗蜜多，可以得到三乘果；如果不相应般若波罗蜜多，不相应于无生法忍，就不能得到三乘果。

“思成善逝之声闻”，如果有人想要成为佛陀（善逝就是佛陀）的声闻弟子、独觉弟子，或者想和佛一样成就殊胜正等正觉的佛果，想要成就这三菩提，“不依此忍不能得”，（这里忍就是空性，或者叫做无生法忍），必须要对空性有所堪能，完全接受，这个时候才能得到声闻、独觉和佛陀，如果不依此忍则不能得。“如同不见此彼岸”，如同你不依靠船，没办法渡到彼岸去，见不到彼岸，也见不到此岸。

此处“彼之功德”是什么意思？般若波罗蜜多的功德是非常大的，如果只是想要在世间成就一个善趣的人身，那么只要得到暂时的善根就可以，可以不去追求、修习般若波罗蜜多，因为根本不想获得生死的成就，不想成就三菩提。但是如果真正想要成就三菩提的果位，必须要依靠般若波罗蜜多。

“声闻”。要获得小乘的阿罗汉的果位——声闻菩提，为什么一定要依靠般若波罗蜜多呢？般若波罗蜜多的本体，是圆满的本体，离开有无是非四边。但是声闻自己的种性、缘分，没有办法完全通达圆满的般若波罗蜜多，只是通达了一部分，即使是通达般若波罗蜜多的一部分，也可以获得声闻果位阿罗汉。

或者反过来讲，如果想要获得声闻阿罗汉，至少也要证悟般若波罗蜜多本性的一部分。那么这一部分本性是什么呢？就是必须要照见粗大的五蕴是空性的，必须要知道依靠五蕴安立的我是假立的、没有的。这个智慧其实就是无我空性，就是般若波罗蜜多的本体当中的一部分。

如果整个声闻乘当中，只是有一个很强烈的出离心、有很清净的戒律，把佛陀规定的二百五十条戒律守得特别地清净，一条都不犯，即便有这样很深的出离心、守持很圆满的戒律、在世俗当中积累了很多供佛等的资粮，但是就是因为缺少无我空性智慧的缘故，没有办法获得声闻果。不要说获得罗汉果，即便是小乘的见道——预流向都无法获得。所以如果没有空性，

在声闻乘当中无法获得殊胜的声闻菩提。

“独觉”，也叫独觉罗汉。声闻证悟了粗大的五蕴空之后，没有证悟无分微尘和无分刹那，他认为没办法在最细微的色法和最细微的心识上面安立所谓我的相，所以就不管了，把法我保留，证悟了人我空性。独觉罗汉的证悟比声闻罗汉的证悟要高深一些，在证悟粗大五蕴的情况之下，剩下的是最细微的色法和最细微的心识，独觉把最细微的色法部分也证悟空性，只剩下细微的心识没有证悟，所以他的证悟就比声闻的证悟高。

有些道友经常问，独觉的境界和唯识的境界是不是很相似呢？唯识是一切外界的色法全部证悟空性了，只不过剩下内心的心识没有证悟，独觉好像也是粗大的五蕴证悟空了，然后粗的色法和细微的色法都证悟空性了，只剩下很细微的心识没有证悟空性。

独觉和唯识宗有什么差别？其实这里面的差别是很大的：第一，唯识宗本来是菩萨种姓，是修大乘道的，他发菩提心，这是独觉没有的；第二，唯识宗把所有的一切万法当下抉择为心识的显现，这种认知独觉也是没有的，不但没有，而且想都没有想过，这也是一个很大的差别；第三，唯识宗承许八识的自性，独觉没有抉择到那么细致，也不安立八识的自体；第四，唯识宗证悟色法的时候，不单单粗细色法的有边证悟了，而且粗细色法的四边都证悟了，也就是说唯识宗了知的色法空性是离四边的空性，独觉了知的粗细色法空性，只是离有边的空性，这也是不一样的。表面上看起来独觉和唯识宗好像很相似，但真正来讲差别是非常大的。

“成佛陀”。前面我们讲，独觉要想成就独觉果位，必须要证悟一个半无我，就是说在声闻证悟的圆满的人无我的基础之上，还要证悟半个法无我，这叫做一个半无我，最后成佛陀。要成佛，当然最初要成就菩萨果，而要成就菩萨果必须要圆满证悟二无我空性，人无我空性和法无我空性都要圆满证悟才能登初地。

在登初地见性的基础之上，反复缘二无我空性继续修持，证悟就越来越深广，然后通过很深广的智慧，把内心当中的烦恼障所知障的种子、习气等等，随着空性证悟的加深逐渐逐渐泯灭掉，最后就可以成佛。所以成佛也是完全依靠证悟空性才能够得到。

还有一个问题就是二障——烦恼障和所知障。烦恼障是障碍解脱的，如果要从烦恼障当中解脱，怎么样对治？必须要修人无我。要成佛的话，主要障碍就是所知障，要把所知障灭尽的话要修什么呢？就要修法无我。

如果不修行空性，根本无法去除障碍获得三菩提。所以说“不依此忍不能得”，此忍就是讲无生法忍，主要是讲空性。如果内心当中没有安住在无生法忍当中，怎么得到三菩提？根本得不到，如同要越过大海没有船只一样，怎么越过大海呢？般若波罗蜜多就像船一样，必须要依靠，不依靠般若波罗蜜多根本没法到彼岸，如同无船不能够到达大海的彼岸。

“不见此彼岸”，不能够见到大海的此岸，也不能够见到大海的彼岸，如果不依靠船，此岸和彼岸都无法见到。其实从此岸到彼岸和不见到此岸彼岸意思是一样的。所以我们就知道空性的法门确实是非常重要的。这是讲到它的功德

如果想得到真实的解脱，而不是满足于在佛门当中积累点善根、寻求一些心灵的安慰，或者通过皈依佛法在来世当中得到善趣、更好的去处等等，真正想要修持解脱道，乃至真正想要了知如来藏的空性，首先必须要把般若波罗蜜多的基础打好，才能在这个基础上抉择如来藏。

或者你想进一步抉择密宗当中，比如幻化网中的大等净见——大平等和大清净的见解，首先也必须要理解般若波罗蜜多的空性，在这个基础上再来安立其他的密宗见，这样就非常正确。否则，如来藏当中讲的常乐我净、如来藏是实有的，如果没有空性的基础，非常容易错误理解。

还有密宗当中所讲的气脉明点、生起次第等等，如果没有空性的观点，会认为生起一个实有的本尊，观修圆满次第、气脉明点的时候，就好像身体当中气充满了，自己觉得是在修特殊胜的正法，以前上师们说，这样修行就好像给篮球、足球灌气一样，不会得到任何功德。所以如果有实执，没办法获得殊胜的功德，密乘当中这么高的修法，不可能在实有的状态当中修气脉明点，绝对不可能的事情。

如果我们要修持大圆满、幻化网光明藏、如来藏的观点，空性的基础特别特别重要。所以我们在学习的时候，应该非常认真，听完之后要认认真真去看书、抉择，内心当中要尽量通达空性的观点，这非常重要。

壬二（宣说修学彼之理）分三：一、修学般若之理；二、所学修之处；三、修学者修学方式。

癸一、修学般若之理：

讲法听闻所说法，证果缘觉世怙主，
明智所得之涅槃，此皆如幻如来言。

颂词当中讲到，讲法、听闻法、所说的法、证果——声闻果、缘觉果、或者世间怙主的佛果以及通过明了的智慧所得的涅槃，“此皆如幻如来言”，这些都是如梦如幻的，这是佛陀讲的。如来在其他经典当中也讲（般若经也是佛陀讲的），此皆如幻是如来所宣讲的，完全不会有任何错误的地方。

这些全部都是如梦如幻，五蕴是如梦如幻的，那么佛法应该是真实的吧？不管是入道的基础的讲闻，还是我们所修学的法，中间所证悟的声闻缘觉果，最后所得到的佛和涅槃等等，全都是如梦如幻的自性，这个必须要了知的。

一、讲法者也是空性的。所谓的讲法，比如大恩上师给我们讲空性，讲法之上师——能讲，所讲的意义，讲法的地方，其实都是空性的。如果不分析观察，你觉得这些是存在的，但如果通过中观理论稍微观察，也是本来空性的。只不过大恩上师们为了度化我们，在我们面前显现一个善知识的形象，告诉我们趋向于解脱、涅槃的方法，其实正在显现的当下也是空性的。

就像我们在梦中很迷惑，这时候梦见大恩上师给我们讲法，说“现在你的状态是迷乱的，你在梦中，如果你想要从这个迷乱状态出来，应该怎么样做，就能从梦中醒来”。我们循着这个方法去做的时候，的确可以从梦中醒来，但是当时讲法的场景——经堂也好、讲法者上师也好或者所讲的法也好，其实都是幻化的。但幻化有没有作用呢？幻化也可以有作用，并不是什么作用都不起。所以讲法者也是空性的。

二、听闻者也是空性的。听闻者几个人也好或者几百个人也好，听闻者本身也是五蕴组成的。而听法主要是通过听闻者自己的身体坐在经堂当中，用耳根去闻受，通过自己的意识去思维，听闻者，不管是眼耳鼻舌身意六根，还是色声香味触法六境，还是眼识乃至意识的六识等等，其实观察的时候也是空性的、幻化的，哪里有个真实？也是因缘和合显现的本体而已，所以绝对是幻化的。

三、所说的法。不管所说的是前行法、还是菩提心法或空性的法，所说的法本身也是无自性，显现所呈现出来的，法本上面白纸黑字好像是一个法，从上师嘴里讲出来的语言好像是法，我们听的时候好像是法，但是真正分析的时候，所说的法也是依缘而起的，所有依缘而起的法都是幻化的。

四、证果。证悟声闻果的三种有学道的果也好，还是第四种阿罗汉果也好，所证悟的果也是如梦如幻。听闻法，听闻法之后修行——缘所听的法去观修、证悟、然后现前所证悟的果，有没有真实的？前面讲所证悟的果

也是幻化的。证悟缘觉的果也是一样的，最后现前的世间怙主这样的果仍然是如梦如幻的。

“明智所得之涅槃”：明智是聪明才智，或者通过智慧所获得的涅槃本身，也是如梦如幻。涅槃是很圆满、寂灭、寂静的一种状态，那么所获得的这样涅槃的境界，是不是实有的呢？“此皆如幻如来言”，佛陀也讲过，一切万法如梦如幻，众生如梦如幻，佛也是如梦如幻，佛陀所得的果也是如梦如幻，如果有比涅槃还要殊胜的法，还是如梦如幻。所以说轮回如梦如幻，涅槃如梦如幻。假如说有一个比涅槃还要殊胜的法，真正有没有一个比涅槃还要殊胜的法？的确是没的。但佛陀说，如果有的话，它还是如梦如幻的。

如梦如幻的自性，主要是讲它没有实有、没有戏论，所以我们千万不要认为如梦如幻是虚无飘渺的、是假的，什么都没有的，不要这样认为。虽然如梦如幻，如果因缘聚合了仍然会显现，比如现在我们的苦和乐是如梦如幻，但这个苦是如梦如幻的，在我们心识上面是不是根本就感受不到呢？感受的时候似乎也是很真实的，但是这种似乎很真实的感受，分析观察的时候没有任何实有，但是就是在这个没有任何实有的状态当中，似乎又很真实地在我们的身心上面如是存在着，就是这样一种自性。所以所谓的如梦如幻，只不过是说它没有戏论，没有任何的实有，但是在我们的身上的感受，该快乐的仍然就是快乐、该痛苦的就是痛苦。

业因果也是这样的，仍然是如梦如幻，善业如梦如幻，恶业也是如梦如幻。但是如果行持如梦如幻的善业的话，就能感受如梦如幻的快乐；如果行持如梦如幻的恶业的话，能够感受如梦如幻的痛苦；如果行持如梦如幻的出世间道，也能够获得如梦如幻的声闻果、缘觉果和世间怙主的佛果，这些都是如梦如幻的。

最后声闻缘觉获得的暂时涅槃、大乘佛获得的究竟涅槃仍然是如梦如幻，但是在如梦如幻当中，圆满功德、寂灭过失的这一切境界还是如是存在，显现一点都不虚耗。所以一方面来讲，生死涅槃一点自性都没有，但是缘生的因果完全存在。

以前念格鲁派《上师供》，有这样的颂词：“生死涅槃纤毫自性无，缘生因果如如不虚误，二互不违相助以出升，解龙树义现证求加持。”当时不理解，后来就理解了：生死即轮回，生死涅槃纤毫自性无，一点自性都没有，但是缘生因果——通过缘起而产生的因果，如如不虚误，如是如是存在、不虚

误的；第三句“二互不违相助以出升”，二互即生死和涅槃、世俗和胜义，二互不违——二者之间是不矛盾的，相互以出升——互相之间可以支助、出升的；“解龙树义现证求加持”，我们要解龙树菩萨的真实意义，现证龙树菩萨的意义，求上师三宝加持。

这个求加持颂里面也讲到了很多很甚深的道理：真正的轮回涅槃一点自性都没有，但是就是在没有自性当中缘生的因果如如不虚误的，通过因缘聚集就可以产生果，果在显现的时候无自性；“二互不违相助以出升”，显现、空性没有矛盾，而且互相之间可以帮助，即空性的缘故可以缘起，缘起的缘故无自性；所以我们一定要了知龙树菩萨在《中论》等当中所讲到的空性的真实义，一定要求上师三宝加持我们。

此处讲“此皆如幻如来言”，这一切都是如梦如幻的。但是如梦如幻并不等于没有，如梦如幻只是没有实有而已。如果在世俗当中集聚了某种因缘，在世俗当中就会出现这样的显现，如果积聚了如梦如幻的解脱道的因缘，就会显现解脱道的果，这个方面都是如如不虚误的。

所以我们千万不要堕入两个极端，既不要认为显现都是实有的，也不要认为既然是空性的什么都不要修了，好像什么都没有了，现在我也不要做了。两个极端都要去掉，世俗谛和胜义谛我们必须合起来，世俗当中的缘起，在我们没有超越因缘法则的时候还是存在的，还是要随顺它，世俗当中要修取舍之道，该取的要取，该舍的要舍；在胜义当中要同时安住它的本性，当我们在做善法的时候，要知道这个善法本身也是空性的、无自性的，只有通过空性的摄受，我们才能到达真实的彼岸。因为真实的彼岸不是我们的分别心能够缘取的，真正的彼岸应该安住在法性当中才能够获得的，所以我们一定要安住在空性当中去行持。

佛陀说一切如梦如幻的，不管是讲法、听法、所说的法或者证悟三乘果，获得涅槃，都是如梦如幻的，没有丝毫的执著。

今天我们就学习到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第9课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们再次来学习佛陀亲口宣讲的《般若摄颂》。

《般若摄颂》宣讲的是一切诸法的法性、实相。其实法性也好实相也好，如果我们没有学习过空性，就会觉得非常的深奥、玄妙，甚至于特别抽象，这完全是因为我们自己不了知般若的本体所导致的。其实佛陀所宣讲的空性，并不是故意把这个问题搞得非常深奥、玄妙、让我们搞不懂。其实佛陀宣讲的空性，就是一切万法本来的样子，就是一切万法的实相。

众生因为最初没有了知万法的空性，就生起了实执，生起了三轮二取，之后就开始显现各种各样的能取和所取的分别念，然后跟随分别念造业，通过业显现了广大的六道轮回。在六道轮回当中流转时，把轮回当中的种种现相执为真实，把虚妄的本体执为有，然后把有执为实有，习惯了一切万法的所谓的实有、存在之后，对于本来存在的空性就越离越远了。

佛陀通过修行证悟了万法的空性，通过大悲心来告诉我们，其实这一切万法的显现本来是空性的，不存在的。万法不存在，并不是损减——把本来存在的东西抉择为不存在，而是帮助众生从没有执为有的错误颠倒观念当中真实地解脱出来。

我们再再讲过，万法的空性其实就是一切万法的本性，现在我们学习空性，主要就是还原一切万法的本性而已。在《辩中边论》、《辨法法性论》等论典当中讲，其实众生所执著的就是没有的东西，而没有现前本来存在的自性。众生所执著的、现在我们所有的思想以及我们自己的眼识所见到的一切影像，或者我们经常提到的八识和八识所有的对境，全都是无自性的、虚假的。

在宣讲空性时，因为众生无始以来的实执太严重了，如果直接说一切

万法不存在，众生很难以真实理解，所以这里面有一个过渡、善巧——从名词上首先讲无实有、无自性。当我们讲无实有、无自性的时候，众生也可以做一种解读，做什么解读？这一切的显现是存在的，只不过这一切显现的本体、自性是不存在的，所以叫做无实有或者无自性。但是不是说一切万法的显现其实存在，只不过它的本性不存在呢？暂时我们可以这样做解读、安立，但实际来讲，所谓的显现也是没有的。

如果刚开始的时候就给众生这样宣讲，除了一些上根利智能够完全通达之外，一般众生的根机很难理解一切万法本来连显现都不存在。所以通过解读单空、显而无自性，或者给众生分二谛——世俗谛当中是如梦如幻的显现，胜义谛当中是空性的，这样解读之后，就有一个过渡，相当于有一个安慰——实有虽然不存在，但是如梦如幻的显现还是有的，觉得还是可以抓住一个什么东西。但是对空性的这种理解是不正确的，暂时来讲是可以的，究竟来讲也不究竟。

当我们学习到很深的时候，就知道连二谛都不存在，有世俗谛才有胜义谛，如果通过观察分析，世俗谛是空性的、无自性的，那么没有世俗谛哪有胜义谛？所以究竟来讲，不需要分二谛，也没有二谛可分，没有所谓的如梦如幻的显现，也没有所谓的观待显现的空性。所以最后我们就知道显现也好，空性也好，都是一种分别，实有的显现是一种分别，觉得空性存在也是一种分别。所以在了义的经典当中，要双破于有无，把有观察破斥掉，把无也要破斥掉，就要达到一切万法真实的无可言、无所执的状态。

我们的分别心特别敏锐，有些地方说分别心敏锐很好，但是在抉择究竟实相的时候，这种过于敏锐的分别心，会对我们现前实相或者抉择实相产生某种障碍。我们分别心很敏锐的缘故，如果说有如梦如幻的显现，好像是从正面承认、安立了，众生就会执著如梦如幻的显现应该是有的；如果说是空性的，众生就会执著空性应该是有的，最后就变成什么情况呢？好像显现也有，空性也有。

当然针对于完全实执的侧面来讲，这也不是不对，但是如果要从这方面来安立究竟的实相，那可以说还差得远。所以必须要把显现也彻底空掉，如梦如幻的显现不存在，观待显现的空也不存在。所以在三转法轮当中，就把二转法轮当中所抉择的所有的一切全部安立为客尘，把我们根识和意识面前的一切显现——不管是根识面前的所谓的自相显现也好，还是在意识面前的总相显现也好，统统安立为客尘，全都没有的，一点也不存在。

在三转法轮当中只安立一个法性，法性是众生本具的，它不是通过因缘的变化而变化的，这就是一切万法的本性。在三转法轮当中，再回头看二转法轮当中抉择的显现，我们就发现这一切的显现压根就不存在，就是他空当中的“他”，所有的他法都是空的，一点都不存在。所以，二转法轮当中第一步是抉择如梦如幻，似乎保留了一个显现，但是究竟来讲，按照应成派的观点来抉择，所谓的如梦如幻也是不存在的，也是离戏空的自性。我们在抉择法性的时候，要知道这一点。

如果从来没有学习过空性，也没有学习过无常，对一切万法的粗无常、细无常等等都没有抉择过，一下子来学习空性的话，的确非常难以接受。所以学空性也一定要具有某种福报，如果福报、善根不具足的话，怎么样讲空性，没办法产生信心，要么产生很大的恐怖，要么无所谓，反正没办法正确地了知，或者通过自己的分别念去解读空性，但自己分别念解读的空性不是真实的空性，只是我们分别念面前安立的所谓的空性而已，这种空是假空，不是真实的空。

因此我们要跟随佛陀的经典，以及解释佛陀经典的论典的意义，认真地学习空性，准确认定空性应该是什么样。因为这是佛和菩萨们现证之后安立的观察方式，只有通过这样的方式去解读，才可以安立比较准确的空性的总相。这只是总相而已，有了总相之后，我们再通过总相的指引，慢慢去修学，息灭分别之道，最后才可以真实地证悟自相。空性的总相，就是在我们心识面前显现的空性的样子，其实还是一种分别，但只不过这种分别随顺于、靠近于真实空性的总相、影像而已。这不是真实的，但是不通过这样的影像，也没办法达到真实的自相，这方面我们也必须要非常清楚地了知。

佛陀在经典当中告诉了我们空性的自性，在龙树菩萨的《中论》以及《入中论》《四百论》等菩萨们造的论当中，对如何通过理论的方式来抉择空性讲得非常非常清楚。佛陀在经典当中，也告诉我们一些抉择空性的理论，但是比较集中的、通过各种各样的因来抉择空性的方式，在这些大论典当中是比较清楚的。

佛陀在《稻秆经》《龙王请问经》等经典当中，也安立、宣讲了缘起因及其他观察空性的因，因为当时众生的根基比较利，所以佛陀讲一点点的推理，众生就能够知道。但是越往后众生根基越钝，菩萨们就发现，如果不通过广大的理论来抉择的话，后来的众生通过佛经当中抉择空性的道理，可能没有办法完全抉择空性，所以就广大地开显，开始使用各式各样的大

的因来抉择一切万法的空性。

龙树菩萨他们在抉择因的时候也不是那么困难，当时众生的根基，你给他宣讲、抉择完之后，他马上就能知道，通过这样的道理可以抉择、推理出空性。但再往后，众生对推理的因也不太熟悉了，所以祖师们又开始出世解释《中论》《入中论》，让我们知道这些因怎么运用。

众生的根基越往后越钝，就越需要通过广大的理论来抉择一切万法的本性。以前的根基很利，几句话稍微说一下就懂了。后来的众生不懂了，所以龙树菩萨他们出世之后，就发明创造一些工具，通过工具来进入到空性当中。这个工具是什么呢？就是所谓的五大因或四大因，通过这些工具可以进入到万法的空性。

后来，众生使用工具时不太灵光了，不太会用这个工具，怎么办呢？后面的祖师们又开始造一些论典——工具的说明书，再给我们开显怎么样使用工具——用这些因来推理万法的空性，等等。我们现在正在学习空性，如果不懂使用这些工具的话，很难真正领会到佛陀在经典当中所讲的空性的正确的所诠义，可能是比较困难的。

癸二、所学修之处：

四种行者不畏彼，知谛佛子不退转，
罗汉除垢断怀疑，四善知识所摄持。

我们前面提到，抉择空性对于一般人来讲是很困难的。有些大德讲，抉择空性很困难，并不是空性到底有多复杂，而是很简单。太简单的缘故，众生反而不知道是怎么一回事了，理解不了。因为众生已经习惯比较复杂的思维方式，很简单的东西反而没有办法了知了。

比如，虚空是不存在的，这一点很难证明，怎么证明虚空是不存在的？其实虚空本来就不存在，但是众生就是认为在根识、意识面前浮现出来就可以证明存在，而虚空本来不存在这一点、特别简单的一种状态，众生就是不了知。所以要给众生说明色法等的体性，虚空的体性，因为不存在色法，它是空的，空只是一个名词，是为了说明什么都不存在。

但是当你给众生说什么都不存在的时候，他就说这个什么都不存在的虚空应该是存在的，因为他觉得看到了虚空。他其实根本没有看到虚空，他只是没有看到色法而已，所以他就安立为虚空。前面我们也大概提到过这个问题。

可见，空性对于具有复杂分别念的众生来讲，比较难以通达。所以要给众生宣讲万法是空性，但又因为众生的根基不是那么深厚，分别念特别多，对于空性，有时候会产生很大的畏惧心、恐怖心。

此处讲了所学修之处——般若般罗蜜多空性，谁不畏惧？怎么样才能够不畏惧？“四种行者不畏彼”，有四种行者是不会害怕空性的。

在有些地方讲，所谓的空性能够让两种人产生震动。第一种是善根欠缺、福报不够的人，当他听到空性的时候，就会产生很大的震动。因为他认为一切万法是在存在、应该是有的，为什么现在佛经当中讲万法是不存在的、没有的？他就会产生很大的震动，一般人就会认为是胡言乱语。还有修小乘的人或者是大乘根基不成熟的人，他也会震动。

因为他在修学佛法的时候，他觉得有众生、有解脱可得，有智慧来灭烦恼；或者对学大乘的人来讲，有一个佛可得，有众生可度等等。现在突然告诉他一切都不存在的时候，如果他的福报、善根不具足、比较欠缺的话，他就会产生很大的震动。这种震动基本上来自于负面，不是正确的震动的方式。

当然我们也不排除，刚开始的时候产生比较大的恐怖，但如果相续当中有福报，他慢慢就会探求根源——到底是怎么回事，他要搞清楚，在把这个问题搞清楚的过程当中，逐渐逐渐产生定解，这种情况也有。这是第一种听闻空性之后产生震动的情况。

第二种是福报很深的人也会产生震动。他会感觉很震撼，这种震撼来自于什么？他就知道了，其实我们轮回流转过程当中最大的问题、所有轮回的根源来自于实执，现在居然有一种能够彻底灭掉实执的方法。比如流转轮回的因就是我执，我执也是一种实执（认为我存在本来就是一种实执），而空性当中讲到一切来自于实执，如果能够证悟空性，所有流转轮回的根源就彻底泯灭掉，他听到就特别特别高兴。

就像月称菩萨在《入中论》当中所讲的一样：“若异生位闻空性 内心数数发欢喜 由喜引生泪流注 周身毛孔自动竖，彼身已有佛慧种，是可宣说真性器，当为彼说胜义谛，其胜义相如下说。”在这个颂词当中讲得很清楚，这种人就特别欢喜，他内心当中有空性的种子，福报善根特别地强烈，所以听到空性之后特别高兴，内心当中忍不住欢喜，终于找到了解脱轮回之路，可以从轮回当中解脱的正确方法。这是一种大的震动，也是相应于解脱道的震动。

所以，一般来讲，空性能够震动两种人，一种是福报不具足的人，一种是善根深厚的人。那么此处就是善根深厚的人，他的震动不是恐怖，而是很欢喜，所以他能够接受。

有四种行者能够接受空性而不畏惧，他们要不然通过长时间的学习，福报善根已经很深厚，无常等等修法修得很纯熟，可以接受空性，他们有一个台阶，可以顺利趋入空性当中；要不然通过修学之后对于空性已经了知了，或者说已经现证了，所以他们不会畏惧空性了。不但不会畏惧空性而且对空性特别欢喜，为了证悟空性不惜一切，因为他们太渴望空性这种境界，所以为了要证悟空性的缘故，可以布施自己的身体，也可以抛弃一切来修行空性、安住空性。

下面我们看是哪四种行者。

第一种是“知谛佛子”。“谛”就是真谛的意思，他了知真谛。了知有两种，一种了知是属于加行道的觉知，还没有真正亲证，但是通过加行道的修学之后，他已经有所了知、有所觉知了；还有一种知就是现证，他对于真谛真正现证了，比如初地的菩萨就是知真谛者，完全已经证悟了真谛。知谛佛子是不会产生畏惧的，他为什么产生畏惧？这是一切万法的真相，当他了知一切万法真相的时候，他不但不畏惧而且很欢喜。

第二种是“佛子不退转”。（“佛子”可以和前面“知谛”连起来，也可以和后面的“不退转”连起来，即知谛佛子和不退转佛子。）不退转有几种：一是加行道忍位的时候不退转；二是见道初地的时候不退转；三是八地的时候不退转。这个地方的不退转，大恩上师在注释当中安立为加行道、见道、八地，加行道、见道已经摄在前面的知谛佛子当中，此处我们主要安立为八地，八地佛子是不退转的。

在佛经当中讲八地是不动地，有时候讲是不退转地。从字面上的意思来看，好像到了八地才是不动、不退转。所以有些人就以为：八地才不退转，所以七地以下都是要退转的。他把这个退转理解成退失功德。在小乘道当中讲有六种阿罗汉，第六种是不退法罗汉，其他是属于要退失的——虽然得到阿罗汉，会短暂地退失他的功德。但是小乘当中也不承许会一辈子退转，或者退转到凡夫、最后堕恶趣，这是没有的。他的无学道果会暂时退转，退转之后马上就会恢复的，所以既然得到阿罗汉，不可能退到凡夫去。这是宗派安立的一种观点，大乘以上不太承许退法的阿罗汉。

此处的退转是不是说，你得到了一地乃至七地，最后还会变成凡夫？

或者从七地退到六地，六地退到五地，最后退到一地，一地又退到凡夫？绝对不是这个意思。一地以后绝对不会再退失，得圣者果位之后，永远不会再退到凡夫位。

那么此处的“退转”或者不动地当中的“动”是什么意思呢？不退转的意思就是，他即便不勤作也会成佛。八地以后，无分别智获得自在了，在《经庄严论》当中讲，八地以上叫一行道，他没有什么其他的道可走，只有一个成佛之道，即便不勤作也绝对会成佛，所以叫做不动，这个“动”就是勤作的意思。就是说我不勤作，也毫无疑问，绝对会成佛的，因此叫不动地。不退转地也是一样的，不勤作也会尽快成佛，所以叫做不退转地，从没有勤作的侧面来安立不退转为八地。

八地菩萨当然就更加不会畏惧了，他有很深的无生法忍，所以绝对是不会退转的。当然有时候也可以安立为初地，初地也绝对不会退转的。这是第二种佛子不退转。

第三种是罗汉不退转。罗汉分两种，一种叫做声闻罗汉，一种叫缘觉罗汉。声闻所得到的果是罗汉果，缘觉所得到的无学果也是罗汉果，虽然都是罗汉果，但一般来讲缘觉的证悟要比罗汉的证悟深一些，前面我们已经讲过了。

“罗汉除垢断怀疑”，罗汉已经遣除了垢染的缘故，断怀疑。和前面一样，这里应该理解为——知谛佛子除垢断怀疑；不退转佛子除垢断怀疑；罗汉除垢断怀疑。这三种都是除垢断怀疑的缘故“不畏彼”，不会畏惧空性。

罗汉对空性不会畏惧，那么他能不能够接受大乘空性，修学大乘空性呢？这要做个判别，这个方面我们要了知，有一样的地方，也有不一样的地方。此处所说的不畏彼只是说他不畏惧空性，但不一定是内心当中能够真正完全通达空性，他会不会去修学空性呢？绝对不会。这个地方的讲的罗汉不畏彼，是因为罗汉所证悟的、所经由的主要的因是修持人无我空性，他自己证悟了人无我空性，当然也有部分的法无我。人无我也是般若波罗蜜多的一部分，所以他已经现证了般若波罗蜜多，断除了烦恼断除了怀疑，所以他对空性的妙用、能力，是绝对不会怀疑的。从他自宗所通达的小乘的人无我空性的侧面来讲，的确如此。

我们前面提到了，他对大乘的空性会不会产生信心或者去修持通达？不会的。因为大乘和小乘的内外善知识不一样，内善知识主要是种姓，他有没有苏醒大乘种姓？没有。那么佛陀有没有给他着重宣讲空性呢？阿罗

汉在世的时候，佛陀也会宣讲空性。

但是注释当中也讲过，阿罗汉在听闻大乘空性的时候，他不会像菩萨一样如理如实、完完全全通达佛陀所开显的《般若经》等经典，这是不可能的。那么到底怎么回事呢？因为罗汉证悟了圆满人无我和部分法无我，当佛陀宣讲空性的时候，他就按照自己对小乘空性的理解去解读大乘的空性。比如佛陀讲一切都是空性，阿罗汉听到了，他解读的是——一切该空的是空性的，比如粗大五蕴、人无我，这些都是空性的，“一切”的意思他是这样理解的，而不是按照大乘的理解——一切的蕴界处、所有的万法全都是空性的，他会按照自己的境界去理解空性。

对于没有学习大乘空性的世间上的一般普通人，你给他讲空性，他怎么理解？当然是按照他自己对所谓空的认知去解读空性。比如世间上的很多人读《心经》、抄《心经》，有些不学佛的人也喜欢用毛笔去抄写《心经》，那么他们怎么去理解“色即是空，空即是色”？当然有他们自己的理解方式，他肯定理解：这个瓶子里面没有水了，是空的；这个房间里没有人了，是空的。他就从这个侧面去理解空。

所以一般的人，在看到、读到“空”的时候，内心当中对空的理解是怎么样的他就这样去解读，他理解的空就是这个房间没有人，这个桌子上没有东西，这个瓶子里面没有水，他的空就是这样的。当他听到空的时候，他当然很自然就按照这个意思去理解了。他从他这个角度理解的空，是不是真实的空？绝对不是真实的空，这个不是佛陀讲的真实的空。

阿罗汉也是一样的，阿罗汉自己证悟了圆满的人无我空性和部分的法无我空性，内心的境界就是这种认知、现证。所以当他看到佛经当中讲一切皆空的时候，他自然而然就通过自己的境界去解读所有的空性，所以他不会生邪见，畏惧不会生，因为什么？因为他通过自己解读空性的方式去解读了空性。是不是正确的呢？他也算是正确的，但是不究竟，毕竟还不是佛陀在般若波罗蜜多经当中讲到的真实的、正确的空性的含义。所以他不会生起怖畏。

但是小乘当中有一种增上慢的修行人，我们在学《入行论·智慧品》的时候也提到过。增上慢的声闻自己没有证悟阿罗汉，只是得到了四禅，他觉得一禅就是得初果，二禅就是得二果，三禅得三果，四禅得四果，所以他觉得自己已经得阿罗汉了。他听到佛经当中讲一切万法空性的时候，和他自己得到的四禅的境界不相符，所以他就会诽谤空性，他就会怖畏，

这是另外一回事，因为他根本没有证悟人无我空性。

真实的罗汉是不会畏惧的，但不等于就能够真实地完全解读大乘当中所讲的空性，他不会这样做解读，他不会通达的，也没有兴趣去证悟。所以从这方面来看，罗汉可以不畏惧，但是他没有办法通达比如《般若摄颂》当中所讲到的圆满的空性。

那么原因是什么呢——除垢断怀疑。这三种行者都是除垢断怀疑，烦恼方面断掉了，怀疑方面断掉了。所以除垢断怀疑的缘故，不会畏惧空性。

第四种是“善知识所摄持”。这个为什么单独拿出来讲呢？因为第四种行者没有通过除垢的方式来断怀疑，前面三种是通过除垢的方式断怀疑，断除了烦恼，证悟了空性，当然不会有怀疑。第四种人是什么样的呢？是善知识所摄持。主要是外善知识所摄持，当然内善知识也摄持，内外善知识都摄持，他还是一个初学的凡夫，但是善根很深厚。

由此我们要提出一个观念，就是善根特别重要。不管是学习共同的佛法，还是要学习很了义的佛法，乃至学习殊胜的密乘的佛法，善根都特别重要、殊胜、必要。如果我们上一世具有深厚的善根，这一世当中就会很快遇到般若波罗蜜多，遇到之后可以对般若波罗蜜多产生信心，有信心之后也可以通达般若波罗蜜多。也就是说具有深厚的善根能够值遇般若波罗蜜多，值遇宣讲般若波罗蜜多的善知识，自己也能够产生兴趣，能够通达这里面所讲的含义。

虽然还是一个初学凡夫，但是因为善知识的威力所摄持的缘故，他也不会畏惧。现在很多学习般若的道友，的确展现了这方面，虽然可能还没证悟，不像前面三种人一样通过除垢的方式断怀疑，但是可以通过种性的方式来断怀疑，他不会有疑惑，不会生起畏惧心，能够接受这里面所讲的空性的所诠义和义理。

我们能够被善知识摄持，一方面是善知识的威力，一方面是因为我们自己的发愿，还有就是我们自己的福德。所以今生当中要努力积累福德资粮和智慧资粮，要经常性地祈祷上师善知识加持我们，经常性地发愿回向，这方面都是非常重要的。

如果有这些基本因素的摄持，我们生生世世都会很快值遇善知识，很顺利地趋入修学大乘之道。平时我们要经常念《普贤行愿品》或者《生生世世摄受愿文》发愿，还有上师的祈祷文、文殊师利菩萨的祈祷文等等，念了之后他们的加持进入到我们的相续当中，我们对于空性的意义也就能

够接受。对于宣讲空性的善知识的信心不退转，经常性地恭敬祈祷善知识，他的加持力入我们相续之后，对于空性的义理会层层深入。

有时候我们觉得空性学懂了，终于搞懂空性了，其实过一两年再学的时候，就觉得又模糊起来了：这个空性到底是怎么回事？以前我学二谛的时候就有这个感觉，因为它很深，有的时候觉得完全懂了，但是再学的时候，又开始模糊了，就觉得以前我理解的二谛是不是正确的？是不是应该这样理解？就开始模糊，再学之后又开始清晰起来，对二谛认知的层次就深入了。

不是二谛真的分了这么多层次，而是我们的心有这么多层次，二谛或者空性不会有很多层次，空性是无为法，哪里有层次可言呢？空性绝对没有层次可言，就像虚空没有什么层次可言一样。我们觉得有层次，只不过是我们的心有层次，我们的心、智慧、福德达到什么层次，我们对空性就会在相应的层次上理解。

真正来讲，空性是无为法、是法性，法性如果有层次的话，怎么变成真实的不变恒常的自性呢？不可能的。所以我们不要认为空性有层次，只不过我们在抉择空性的时候，我们自己的理解有层次，或者说善知识为了相应于我们的理解方式，把空性相似地分了几个层次，让我们去理解而已。空性本身是不会有层次的，只不过我们的心有完全不理解、一点点理解、最后彻底理解这方面的层次，法性是没有层次的。

其实宣讲空性、如来藏、密乘等等，基道果是不分别的、无二的，那么分的是什么呢？变化的是我们的心，我们的心是有为法，心会变化。心一变化，外在就随着我们心的变化似乎有变化，但这不是外在的变化，而是心的变化。

其实我们现在所看到的瓶子、柱子等的一切法，不管抉择还是不抉择，其实它们永远都是离四边的状态，不会动摇，动的是什么？动的只不过是我们的认知而已，我们自己的福报有了，认知深入了：我们以前抉择——这是很漂亮的瓶子，是有的、存在的东西。

学习无常之后——其实这个瓶子是无常的，用得时间长了之后会坏掉的；再学习之后——这个瓶子是刹那生灭的，现在就在刹那刹那生灭；再深入学的时候——这个瓶子是单空，是空性的；再学到最后就知道——究竟来讲，这个瓶子是离四边的。这样从空性的侧面来讲没什么可抉择的了，但是我们的分别心没有达到这个深度之前，会觉得有很多很多的变化，其

实不是杯子、瓶子的变化，而是我们的心在变化。

最究竟来讲，永远不变化的是离四边的法性，它不是有为法，也不是观待有为法的无为法，它是大无为法。法性是永远不会变化的，变的是我们的心，所以说为什么我们要调心呢？你不用管外在的东西，当你的心达到那种程度的时候，你自然而然会证悟、会了知这一切万法的本性，原因就是这样的。

善知识摄持就是第四种所修学之处。对空性般若波罗蜜多，有四种行者是不会畏惧的，这方面我们也需要了知。

为了通达空性，第一个我们要守戒，戒律方面要尽量守得清净。虽然它的本性是空性的，但是在世俗当中守戒的修行是很好的助缘，能够帮助我们达到空性深度。第二个还要积累资粮，平时在修行的时候要多积累资粮。

比如修五加行，如果我们不了知修五加行的真实用处，就会觉得不管怎么样，既然得到了一个人身，就必须修一次五加行，这是得到人身必须要做的一件事情。就好像去某个景点，反正花了钱买了票，如果景点没看，就觉得可惜了。

有些人觉得修加行也是这样的，得到人身之后不修一遍五加行，都不好意思，好像吃了很大的亏一样。有些人觉得修五加行就是为了听密法，上师说了如果不修完五加行是不能听密法的，好像门票一样，如果要听密法就必须买门票，这门票是什么呢？这门票就是五加行，“我为了听密法，必须要修五加行。”

但其实五加行是集资净障很殊胜的方便。不管是要往生、听密法或者要证悟空性，无论要干什么，资粮都是必须要圆满的，罪障必须要清净的。在佛法当中，有一个术语叫做俱因无障，即显现一个法的时候，必须要具有因缘、没有障碍，就是因必须要具足，在具足因的情况下，还不能有障碍。

如果不俱因、有障，绝对不可能成办；如果俱因有障，因具足了，但是障碍还没有遣除，那么要现前果位也很困难。所以如果要顺利现前果位的话，必须要俱因无障，俱因就是顺缘，无障就是违缘遣除，俱因无障之后，果才能够顺利实现。五加行就能够提供这样一种方便，不管是要成佛还是要成就菩萨果等等，如果因具足了，障碍遣除了，果就会很快现前。修空性也是一样的，五加行对我们帮助特别大，皈依、发菩提心，哪个和

修空性、证悟空性没有关系呢？百字明对清净罪业方面加持力特别大，修曼扎是积累资粮非常迅速的一种方便，上师瑜伽也是加持融入我们心的一种方便。

其实真正来讲，五加行修法的目的、作用是非常清晰的，但是如果学习的话，就不知道为什么要修五加行，它对我们到底有什么帮助。我们修完五加行之后，如果要学空性、证悟空性，福报这么大，障碍很小，罪障很小，当然理解空性就比较容易了。如果要修密法，趣入密法这么甚深的境界，通达密法抉择的所诠义，也必须要俱因无障。

现在很多道友在听《大幻化网·光明藏论》，有些觉得听得懂，有些觉得听不懂，其实听不懂也是因为因没有圆满，障碍没有遣除。因为《光明藏论》的所诠义，不单单以般若空性为基础，而且是大空性、如来藏的本性。其实大等净无二的观点和显宗般若经中的空性有关，清净方面和如来藏的本性有关。

如果我们空性的基础没打好的话，直接去听《光明藏论》稍显困难。但是它的功德特别大，不管怎么样只要去听一遍词句，词句入耳种下了种子，功德利益都是特别大的。当然我们听密法不完全是为了得到功德，更是为了得到甚深的法义。但是暂时听不懂也可以通过得功德的方式、结缘的方式来听，这样也不是不行。

但是，密法毕竟不是纯粹为了让我们得到功德，而是为了在很快的时间当中能够抉择一切万法的究竟本性，然后通过密法的修持很快成佛的一种方便，这个方面我们要理解。这些种种的因素我们要尽量地去具足。

癸三（修学者修学方式）分二：一、以不修学劣果方式而修学；二、以不修学诸法之方式而修学。

修学方式是怎么样的呢？第一是不修学劣果，对于劣果我们是不修学的；第二是不修学诸法，无学而学。

子一、以不修学劣果方式而修学：

明智菩萨如是行，不学罗汉缘觉地，
为一切智学佛法，一无所学即为学。

“明智菩萨如是行”，具有聪明才智的菩萨或者具有明了智慧的菩萨，胜义当中安住在般若波罗蜜多如是行持；“不学罗汉缘觉地”，名言当中要修学，不学罗汉地，也不学缘觉地；“为一切智学佛法”，为了得到一切智

智而修学佛法，这是在世俗当中如何修学；“一无所学即为学”，即便是为得一切智而修学佛法，在胜义当中也是一无所学，这就是真实的学。这个颂词其实是把世俗谛和胜义谛两种修学的方式以概括的方式进行安立的，但主要还是“不修学劣果”，下面会从两个层次解读“劣果”。

首先“明智菩萨如是行”，真正具有殊胜智慧、明了智慧的菩萨，胜义谛当中没有任何所学，如是而行持。胜义当中没有能学所学，哪个是能学？哪个是所学？能学菩萨的本性不存在，所学的般若波罗蜜多也不存在，所以究竟胜义当中应该如是行。但是世俗当中“不学罗汉缘觉地”，在胜义当中一切都是空性的，在世俗名言当中还是有显现存在。

前面我们再再提醒大家，在修学的时候，不要认为一切万法在胜义当中都是空性的，现在我们要怎么样就怎么样。其实在胜义谛当中一切都是空性的，但是我们现在还是凡夫人，还处在世俗谛当中，还是世俗人，所以我们在名言当中当然还要按照因果规律做取舍。

在佛法修学过程当中有胜乘，相对胜乘而言，有一些论典当中直接讲劣乘。劣乘是不是在诋毁、贬低小乘呢？弥勒菩萨等的大论当中直接说这是劣乘，有时候直接说是歧途。当然劣乘要看是看待谁而言，如果是看待外道，绝对是殊胜乘，但是看待于大乘来讲，有时候也安立为劣乘。安立为劣乘的目的、必要性，绝对不是贬低或者是以烦恼心诋毁，而是看待于殊胜的大乘，相对来讲比较低劣一点。所以我们学习的时候要注意这一点，

有些地方讲，一切的法都是殊胜的佛法，法无高下。其实从调伏烦恼的角度来讲没有高下，虽然是小乘道，但是看待小乘行者来讲就是最殊胜的，如果给他讲大乘，对他来讲就不适合，没办法调伏。般若波罗蜜多主要是针对大乘菩萨来讲的，所以此处主要是讲大乘菩萨修学方式，因此说“不学罗汉缘觉地”。

为什么“不学罗汉缘觉地”呢？前面我们讲到了内外善知识，声闻乘和缘觉乘的种性在苏醒的时候，罗汉的种性是下等根基，缘觉是中等根基，从这个角度来讲，他们种性苏醒的时候也不是那么圆满。另外他们的发心也不像菩萨那么广大，声闻缘觉罗汉是不是要利他呢？他们其实也要利他，但所做的利他相对菩萨来讲很小很小。所以从这个角度来讲，一般的大乘菩萨是不学的。

我们在修学佛法时，或者佛陀、菩萨在给众生宣讲佛法的时候，也要观察抉择：如果是针对下等根基，不能跟他讲殊胜的空性、如来藏的法，

这对他是一种伤害，他没办法接受，有时候甚至还要诽谤；对上等根基宣讲低等的、入门的、基础的法，对他的根基也是伤害。因为他的根基很利，对他讲殊胜的空性等等，他很快可以相应，很快可以得果，利益无边的众生；如果只给他宣讲一些小乘的修法，他就没办法很快的时间当中成就菩萨果、佛果，这样对众生、对他自己来讲也是一种伤害。

所以，这里面还是有分别的，因为根基毕竟有上、中、下根，一个法没办法适应所有的根基。我们在解读所谓的“法无高下、中边皆甜”这个教义的时候，我们也不用按照法的本义来解读——“一切的法都是无高下的，小乘法也是大乘法，大乘法也是小乘法”，不能这样含混，这样含混的话，反而没办法理解真正的法义。有时候我们害怕，这样会不会谤法？等等，也没什么害怕的，因为我们毕竟不是在谤法，上、中、下三种根基的差别本来就存在，针对上、中、下三种根基所安立的法就是不一样。

只不过所有的法都能够调伏烦恼，有些法直接能够调伏一切烦恼，有些法是通过间接的方式来调伏。比如成佛之道，大乘就是直接的成佛之道，直接讲发菩提心、修空性就可以了；小乘之道也是成佛之道，只不过是间接的成佛之道，因为在小乘道当中根本没有讲广大的发菩提心的方式、五道十地的安立，按照小乘的法修下去是没办法直接成佛的，最多只能达到小乘的无学道，得到阿罗汉果，然后从阿罗汉果还要转向进入大乘，重新修学大乘的道，才可以真正得到菩萨果，最后成佛。

这个差别是有的。所以我们既不必要诽谤：“小乘道没办法断烦恼，小乘道不是佛法、不是正道”，不用这样讲，也不用担心什么。有时候我们会走两个极端，一个极端就是我是大乘，彻底推翻小乘之道，除了大乘道之外其他的道都推翻，这个方面是一个极端，这是不对的；还一种极端是害怕谤法——“所有的道都是圆融的，小乘道当中也包含了密乘”，这是讲不通的。

所以我们不能够把佛法的教义完全和稀泥，做个老好人，没有必要。有差别就是有差别，但是区别的时候要注意我们的发心，还有佛菩萨怎么宣讲的，就这样做区别，不要去做加工，也不要情绪化地去诽谤。只要如理如实地去分析是不会谤法的，众生的确有上、中、下的根基，的确有针对上中下根基的修法，还有针对上上根基者的修法，这是绝对有的。我们如理如实地分析，绝对不是谤法。这个方面我们要了解。

此处麦彭仁波切在科判中也讲了“不修学劣果”，我们不需要修学劣果，

这个地方体现出来就是“不学罗汉缘觉地”，即不修学罗汉地，也不修学缘觉地。因为作为一个大乘根基的菩萨来讲，如果舍弃了大乘发了小乘的心，在菩萨戒当中是要犯根本戒的。

比如，本来别人在发菩提心，你却对他说：“修学大乘很困难，菩提心很难发，你还不如首先去得一个罗汉果，把自己的问题解决了，然后再如何如何。”其实有些地方讲，魔王波旬经常性地在大乘行者面前赞叹小乘，让他放弃掉大乘。所以这是不是魔的语言？很难讲。

因此，别人在发大乘菩提心的时候，不要去劝别人：“一定要舍弃大乘，进入小乘。”有时候魔王波旬也会在发了菩提心的菩萨面前对他说：“发菩提心特别困难，三无数劫当中要为了众生精进，必须要舍弃自己的头目、脑髓、手脚等等，很难成就，而且众生刚强难化。你现在还不如赶快去取声闻道，进入小乘，修完小乘之后很快就可以得到罗汉果，得罗汉果后……”。

如果大乘菩萨放弃大乘，就会让众生损失很多的利益。他虽然没有现证，但是他修持菩萨道，每天修菩提心，发一念菩提心、乃至一个刹那当中发菩提心，对众生的利益都是不可限量的，而且他成佛之后利益众生的能力更加不可思议。

如果转向学了小乘，他的所缘也小了，修学也小了，菩提心也不发了，这个时候对众生的损失很大。而且自己虽然得了小乘果，也要在一万大劫当中入定，之后还是要出定入大乘，最后还是要成佛，但是这样就慢很多了，是走了一条迂回之道。有很多众生会因为你放弃大乘的缘故损失了利益，自己修学成佛速度也慢了，所以很多地方坚决地制止退失大乘，讲很多的过患，通过方方面面让大乘行者不要放弃大乘的菩提心，不要进入小乘道学习。这方面是必须要了解的。

有些人不了解这个情况，就认为大乘修行者刻意地贬低小乘。其实是需要分析的，这不是刻意去贬低小乘，因为在佛经中出现了小乘的说法，还有大菩萨的论典当中也有，并不是后来人编的。但是有些人就开始诽谤：这种佛经不是佛说的，这种论典是后面的人伪造的。

他们是要把整个大乘推翻掉，安立整个大乘非佛说，假如得逞了，大乘是假的，没有大乘了，如果这个根本的依据没有了，那么还有谁愿意去修大乘呢？没有人修大乘了，很多人不发菩提心了，众生的损失非常非常大，有情自己修行的损失也是特别大。

从某个角度来讲，恰恰是魔王波旬很愿意看到这个结果，没有人修大

乘，也没有人发菩提心，虽然暂时有些人在修学佛法，但是对波旬来讲，他得到了很大的胜利，在战略上已经胜利了。因为真正来讲，对他最大的伤害、危害、违缘来自于大乘，大乘的菩萨的力量特别强大，如果是这样的话，他当然就胜利了。表面上看，他劝了这么多人 在学佛，还在学小乘，但是小乘道的发心和积累资粮、对众生的利益等方面来讲，和大乘道根本没法比。

虽然有时候大恩上师或者其他地方也呵斥大乘行者：自私自利的心这么重，还不如小乘行者，还不如世间做慈善的人。其实，大乘行者刚开始学习的时候自私的心比较重，这是肯定是的，但是大恩上师等大德们的密意，我们大概相似地揣测一下，并不是真正要推翻大乘的种性或者现在进入大乘修学佛法的人，绝对不是，就是为了让我们的多发利他心。

其实有时呵斥一下，提醒一下，一部分众生还是可以提高自己，把自己的发心再提高一个档次，这是绝对做得到的。为了避免我们在修学大乘过程中，过度抓住自己的自利不放，不去真正地发大心，因为这种必要性的缘故，经常性地对大乘行者进行呵斥。

即便是大乘的行者在初学的时候，还做不到像世间的做慈善的人一样有大的发心，大恩上师有些时候甚至于说，这些大乘佛弟子还不如一些外道，不如基督教徒，他们落实的很好。但是大恩上师在其他地方也讲过这些问题，他说真正来讲发菩提心的人，虽然暂时没有做很多殊胜的事情，其他的人拼命在做很多慈善，但是没有以菩提心摄受慈善，这样的善业其实也是很小很小的，表面上看起来是很殊胜、很清净，但是菩提心的力量是非常大的。

在《入中论》当中，也引用佛经的教证说明大乘的殊胜性：“即住最初菩提心，较佛语生及独觉，由福力胜极增长。”比如一个国王的太子刚刚降生的时候，他的力量、权力、种种的智慧等等，什么都显不出来，但是因为他的种性很殊胜，所以他一出生，通过他的种性力，实际上已经完全胜伏了宰相等其他的大官员。这些宰相等大官的智慧、权利、福德，显现上都很大很明显，从这个角度来讲远远超胜于小太子，但是太子的种性生下来就是超胜的，长大之后通过不断学习、锻炼，其他方面也会超胜大臣。

这也是比喻初发心的菩萨，刚刚发心的时候什么都不如，修证不如声闻，也不如缘觉，大恩上师说甚至有时候还不如基督徒，不如世间的慈善者。虽然不如，但是他的种性——一发菩提心就超胜了，他刚刚生下来只

不过是个婴儿而已，但是他所缘的、所走的道路是大乘的道路，所以随着时间的推移，功德、力量逐渐超胜之后，其他的声闻缘觉、外道、世间人就会被甩得越来越远，肯定是这样的。

我们要知道上师们有时候这样讲的原因是什么，是不是真的觉得初学的大乘行人方方面面都不如外道、世间人？绝对不是这个意思。他的种性是远远超胜的，不管外面做的慈善再怎么样殊胜，其实从种性、从发菩提心的角度来讲，还是远远不如发了一念菩提心的人殊胜。这个方面我们要了知的，所以此处说“不学罗汉缘觉地”。

既然不学罗汉缘觉地，当然也不会去学世间乘，外道更不会学了，连罗汉缘觉都不学，一切的外道是绝对不会学的，世间的这些法要也绝对不会学。那么学什么呢？“为一切智学佛法”，他是为了一切智。因为罗汉和缘觉并没有发愿要成就一切智智、要去度化一切众生，所以此处说“不学罗汉缘觉地，为一切智学佛法”，为了一切智学习佛法。

大恩上师在讲《现观庄严论》时经常讲，大乘菩萨的终极目标其实是为了度化众生、利益一切众生，为了利益一切众生的缘故我要成佛。为一切智也好、为了众生成佛也好，其实目标是一样的。只要我们把目标确定下来之后，为了利益一切众生奋发也可以，为了成就佛果也可以，不管怎么样为了一切智而学习佛法。发起了广大的菩提心，所缘是特别广大的，要救度的众生，不是短时间当中的几个众生而已，是为了一切众生。

从这些方面来看，我们学大乘时，心力是可以提高的，就像大恩上师呵斥我们的一样，不要老是为了自己的利益去奋斗，这没必要。但真正从发心的侧面来讲，利益一切众生的发心也不是随随便便能发起来的，必须内心当中具有一定的种姓、善根，才可以发起这样的心，它的所缘境无量无边。

我们再回头来看，这些世间做慈善的人的所缘，有时候就是一部分人而已，有些爱护野生动物的人是缘一些野生动物。遇到灾害捐一点钱，有时候看起来数量好像特别大，但能救助的众生范围也是很小的，有些基督徒所做的一些帮助，也是缘一些人，帮助的范围也是很小的，看起来很大，但实际上是不大的。大乘菩萨发菩提心，不仅仅是缘地球上的人和野生动物，也不单单是这个地球上的众生，而是缘所有一切无边世界的众生。起点很高，要让我们的心达到这么高的标准，有时候还是稍微困难一点。

有时候我在想原因：“为什么有些外道、世间人帮助众生，能够做这么

多？而有些大乘的佛弟子做得不是那么多呢？”

我分析，可能还是因为我们的修心没有纯熟的缘故。因为佛法的教义必定要强调解脱的问题，在我们修学过程当中，有时候就会稍显抵触、矛盾——“到底我现在去自我闭关好呢？还是去利益众生好呢？”等等，有时候就难以取舍。

另外，佛法的教义本身就很高深，从了义的角度来讲要灭除分别念、抉择空性、胜义谛、成佛等等。从这个角度来讲果很大，修行的道有时候就稍显复杂一点。而世间做慈善，反正哪个地方需要帮助，有一点钱就可以做，这就相对简单多了。基督徒也是一样的，本来没有那么深的教义，是比较简单的一些世间乘的修法，单纯去做帮助人的事情，这方面只要强调去做就行了，相对来讲简单很多。但佛法的修行本来有的时候复杂一点，要调伏烦恼等等。

看过一些资料说，有些外道，如基督教等等，他们做忏悔的时候很容易，不管做了什么大的错事，只要说一下“我错了”，别人说“已经原谅你了”“上帝已经宽恕你了”，就没事了。佛教当中忏悔有这么简单吗？你到上师那里说“我做了错事”，上师说“没事了”，绝对没这么简单的事情。为什么这样？我想可能并不是他的加持力有多大，比佛教的佛陀的加持力还大，不是这样。从某个角度来讲，他是让你放下内心的负担，像这样对一个人发露一下，而且对方也保证不会说出去的情况，真正来讲安慰的成分要多一些。

而佛教里面之所以忏悔那么复杂，它是要从根本上将你的罪业清理掉。如果是安慰一下的话，就很简单，谁都能做，我也可以说：“原谅你了，没事了。”但实际情况是不是这么简单呢？因果是很甚深的。有时候我就想，为什么很多人愿意这样去做？因为很简单，不管做了什么错事，哪怕是天大的错事，只要不被法律发现，内心当中的这种纠结到牧师那里去发露一下，就说已经没事了。

这样当然很简单，他内心当中得到一种安慰、平衡，这样就容易得多。但佛法当中不是这么简单，只是这样说一说还是不行的，发露只是忏悔的第一步，还要真正通过很多苦行的方式，让你的罪业清净。

所以，从这个方面观察，佛法实行起来比较困难，的确深度很深，牵扯到发菩提心方面、证悟空性方面。因为很深的缘故，很多人就难以理解，搞不清楚到底在讲什么东西，内心还有疑惑，在没有真正认定道理之前，

他很难真正全力投入。但很简单的事情，比如大家把钱凑起来做个慈善，而且果马上就看得到——把钱、财物交给别人，别人很高兴，自己就觉得很满足，有成就感。

这当然就很好做了，大家今天做了，第二次还要去做。但修习佛法不是这样的，的确是比较深的，不是马上就能看到效果的，也许听法听了很多年之后，还不知道听法到底是为了什么，没有看到比较明显的效果。

有时候觉得有点困惑，分析其原因，与上述方面也是有点关系的。

“为一切智学佛法”，起点特别高，是发菩提心，发心越高，利益就越大。所以不能够学罗汉缘觉地，我们要为了度化一切众生、成就一切智的佛果来修学佛法，这是我们在名言谛当中要修学的。虽然在名言当中为一切智学佛法，但最后要回到胜义谛当中——“一无所学即是学”。虽然我发愿度化众生，发愿要成佛，这只是世俗当中要发愿，胜义当中其实没有佛果可得，也没有众生可度，这就是一无所学。

名言谛当中要为了一切智智勤修苦练、修六度，胜义当中安住胜义的修法要一无所学。我们要掌握这种双运的修法，的确是困难的。但再怎么困难，通过善巧方便也是可以达到的。

所以，我们要知道二谛，知道世俗当中如梦如幻的显现，胜义当中一切是空性的，这样慢慢学习，逐渐越来越纯熟了，就知道在世俗当中闻法、修学佛法的时候，它的本性是空性的。刚开始的时候，我们还很难协调，比如，很难在很短的时间就做到在名言当中布施，同时在胜义当中一无所得、一无所施。

刚开始的时候可能要轮番来，首先安住——我在布施，要发清净心；第二刹那——其实在胜义当中是空性的；然后第三刹那——虽然胜义当中是空性的，名言当中还是有的；第四刹那又安住在空性当中。像这样反复串习，刚开始的时候是很笨拙的方式去观想，后来越来越纯熟的时候，就像菩萨们一样，在布施的同时能够安住如梦如幻，最后不单是观想，而且通过福德成熟，就可以安住一切万法真实的空性，这就是我们修学要达到的标准。所以“一无所学即是学”，这就是最殊胜的学。

怎么样修学呢？不学劣果。这个地方不学劣果分两个方面。第一，世俗谛的角度讲，罗汉缘觉地是劣果，这方面讲得很清楚，不学劣果。虽然得到阿罗汉果也很厉害，有智慧、神通，也做很多帮助众生的事业，但相比大乘来讲就是劣果，所以名言谛当中不学劣果。不学劣果的第一种解读，

“不学罗汉缘觉地”。

第二，认为有一个真实的佛可得、有真实众生可度的修道方式，其实这样是得不到大乘果的，所以也是不学劣果。虽然发誓成佛了、发誓利益众生，但是如果有实有的心，认为有佛果可得、有众生可度，也是得不到果的。从得不到果的角度叫劣果，所修学的道是劣道。都发了菩提心了，还是劣道吗？这也是要分析看待的。罗汉缘觉地看待大乘来讲是劣道，大乘道是胜道，但是大乘当中，有实执心和无实执心也要分析看待：如果没有实执心就是胜乘，因为直接和成佛相应，当然殊胜；如果还觉得有实有众生可度或者有实有佛果可得，从这个角度来修学的话，那么就得不到真正的佛果，从得不到佛果的角度来讲，这个道就是劣道，道既然是劣道，果当然是劣果了。此处的劣果主要是从没办法得大乘的菩萨道、大乘的佛果来讲，不要说得佛果，如果你认为佛果实有、众生实有，连菩萨道都得不到，连初地都没办法证得，所以从这个角度来讲也叫劣道。

所以，首先世俗谛当中我们不要去学世间道、不要安住在世间八法当中，以及不要安住在声闻、缘觉、罗汉的作意当中去学，这是第一种方式；然后我们要发大菩提心，但是在世俗谛当中发菩提心，胜义当中发菩提心的本体也是离戏的。这个次第就很清晰了。

不修学劣果的方式而修学，这个地方的劣果就是前面所讲的两，一个是我们在世俗当中要发菩提心，第二个发菩提心真正进入殊胜大乘的时候，要一无所学，不缘一切的方式来修学，这才是真实的学。

子二、以不修学诸法之方式而修学；

色增减取故非学，非执种种诸法学，
学亦缘取一切智，定生此即喜德学。

此处主要是说不随学不清净的法，也不随学清净的法，清净和不清净都不学。为什么呢？因为“色增减取故非学”。“非执种种诸法学”是讲怎么样学，和“学亦缘取一切智”“定生”，这是三个条件。“此即喜德学”，这就是喜爱殊胜功德的菩萨修学的方式。这叫不修学诸法的方式而修学。

下面我们再分析一下颂词的意思。“色增减取故非学”，首先讲这是非学之处。“非学”，不应该修学之处是什么呢？“色增减取故”，这里面有两个根据：一个是增减故，一个是取故。

“色”，除了色之外，还有其他的法，色受想行识等等是属于轮回法，

代表不清净的法。还有一些法是属于清净的法。不清净的法和清净的法，我们都不要随学。为什么呢？一般人认为不清净的法、轮回的法不应该学，但是清净的法应该学嘛！但这里其实是在讲空性的高度上，理解的方式就不一样了。

前面讲了两个根据，一个是增减故，一个是取故。那么增减故是什么呢？一种是不清净的法。色法有增有减，有为法是变化的自性，不是我们所学之处，学有为的增减法是没有用的。比如色受想行识五蕴有增有减，因缘充足色法就增长，因缘损减色法就减少，五蕴都是这样的自性，随着因缘的变化而变化的，因缘强果就强，因缘弱果就弱，因缘变果就变，所以它是增减的自性。

增减的自性是随缘而增减，而这个缘从哪里来？让五蕴增长的缘主要是自己的业，业来自于实执。所以从这一系列的观点来看，所谓的世间五蕴、不清净的法，不是我们随学的地方。世间人就在随学五蕴，跟着五蕴走，种种的努力、奔波，都是为了世间五妙欲，为了让五蕴更好，把不好的东西减掉，他开始随学五蕴。

追求人天乘的人也是一样，为了自己的五蕴色受想行识比较美好，而放生、持戒、修学其他的佛法等等，其实目标还是为了得到增上生，得到世间的善趣，所以这方面不是随学之处。

还有一种是清净法。清净的法也是不能随学的。清净的法也有两种，一个是属于道位的法，比如小乘道、大乘道等等。道位的法也是增减性的，增是什么？增加功德，比如得到功德之后，还要逐渐增长，减就是减少烦恼、过患，这些方面是要减弱的，这从名言的角度来讲的确很好。另外一个是属于果位的法，到了佛位的时候，佛陀的十八不共法等等这方面的法也是属于增减性。

那么佛的功德法是不是增减性呢？真正来讲，佛的功德法从佛陀自相续的角度来讲非增减性，因为佛陀已经完全证悟了一切万法的殊胜性，但是看待众生示现的角度来讲是有增减性。因为在我们的的心中，觉得在相续当中现前十八不共法是有增有减，我们自己的心有增减，所以在我们心上安立的佛陀、佛陀的功德法等等也是有增有减的。

比如佛陀成佛了、佛陀入灭了，显现上面佛陀通过六年苦行等等，有增——功德在增加，有减——过患减少，从这个角度来讲有增加的也有减少的。从十八不共法度化众生的角度来讲，在我们面前也示现增减的本性。

但是佛陀自己的本体是没有增减的，所以是清净的。那么当然清净是观待不清净而言的。在三转法轮当中，清净不观待不清净，它是大无为法。此处所谓的清净，是观待了轮回的不清净，它是观待法，在众生面前，这个叫做清净的法，那个叫做不清净的法，观待轮回的法是不清净的法，观待涅槃的法是清净的法，所以这是互相观待的。有净就有秽，有清净就有不清净，有不清净就有清净，这二者是观待的，既然是观待的法就不是了义的，是观待法的缘故是属于有增有减的因缘法。

菩萨能不能去修学因缘法？它不是法性，所以菩萨不把它作为最了义的法去观修。此处所谓的清净、不清净，《心经》当中也是有这样的安立——“不生不灭，不垢不净。”“垢”就是不清净，“净”就是清净，垢和净其实都是没有的、不存在的。你如果认为这些法存在，那就不是修学的地方，观待于不清净的清净，也不是我们修学的地方，把净和不净的执著都泯灭掉，就可以修学，所以叫“增减故非学”。

还有一个是“取故非学”。“取”是所取、缘取之处，是属于我们根识或者意识缘取的对境，所以这个方面不是所学。因为在法性、空性当中，它有一个特点，是什么呢？就是没有二取，真正的空性远离二取。如果有不清净的法或者清净的法作为根识或意识的所取，当然就有能取，能取所取都存在就没有泯灭二取，那么怎么样去息灭所知障呢？息灭不了所知障，所以不相应空性。

如果认为十八不共法是一个所取，我们的心去缘它，这个时候就落入到二取当中，落入二取恰恰是轮回的境界，通过二取来显现轮回。要获得涅槃，真实证悟空性是泯灭二取的，没有二取才相应法界。所以此处说“取故”。

“增减故”“取故”是两个根据，“增减故”是有为法的自性，“取故”是属于所取，有了所取就有能取，有二取就有轮回。

在《定解宝灯论》当中，全知麦彭仁波切也讲过这个问题，所谓的轮回就是二取，这个方面讲得特别清楚。真正来讲，菩萨入根本慧定是没有二取的，佛证悟了佛果是没有二取的，所以我们现在修学成菩萨之道、成佛之道，不能够安住在二取当中，缘不清净的二取不能安立，缘清净的二取也不能安立。

无垢光尊者也讲过，不管是黑云也好、白云也好，只要是云就会遮挡虚空。黑云代表不清净的法，白云代表清净的法，不管是黑云还是白云（不

能因为是白云，就应该存在)，只要云存在，就是障蔽虚空的自性。在我们的执著当中，不管是缘不清净的法产生二取，还是缘清净的法产生二取，安住在二取当中就叫作无明，就是种实执。如果安住在无明之中，又怎么现前殊胜的智慧？怎么现前空性呢？这是做不到的事情。所以“色增减取故非学”。

那么怎么样去修学呢？应该修学之处具有三个特点，即三个法。第一个是“非执种种诸法学”，即不执著“种种诸法”。诸法的意思太广了，纯粹按照了义大乘的侧面来讲，不执著“种种诸法”就是我们再再提到过的——从色法乃至一切智智都不能执著，色受想行识的五蕴不能执著，十八不共法、十力、四无畏的法也不能够执著，既不能执著世间法，也不能执著涅槃法，不能执著轮回法，也不能执著佛法、佛功德法，这些法都不能执著。打破这一切的执著之后，安住在一切万法的空性之中，你可以修六度，修道，知道名言之中有个佛果可得，有众生要度化，但是在本性当中完全离戏论。所以“非执种种诸法学”，不执著种种诸法的学习就是真正的学。

我们反复强调，一般的众生容易走极端，让他学的时候就觉得一切都存在，让他不学的时候就不知道怎么下手了：以前我可以学的，布施、放生啥都做，现在说不执种种，你让我怎么学？以前学《中观》时讲：有边不能执著，人无我空性，故五蕴也不能执著，然后无边也不能执著，什么都不能执著。

下课之后，有些道友就问：“您说什么都不能执著，这个也不能执著、那个也不能执著，到底让我们执著什么？”其实不是让你去执著什么，而是什么都不要执著。但是没有深入学习的时候，就会想：有为法不能执，无为法也不能执；世间法不能执著，佛法也不能执著，那到底让我们执什么呢？觉得还是应该抓住什么东西内心才踏实。

但其实《中观》所讲的就是不要你执著，不是让你把这些否定之外，还要去执著一个另外的东西，就是什么都不要执著。这对一般的人来讲，如果还没有深入学习的话，可能会比较容易困惑，到底让我们执什么？其实这个地方讲什么都不要执著，有边也不执、无边也不执，连执著的心也不执，这才是相应于大乘之道。如果认为还是有个东西执著，就还没有真正了知空性的目的到底是什么，所以我们要了解空性，如果想清楚空性要达成的目标，就能够知道讲空性的意义到底是什么。这是“非执种种诸法学”。

第二个“学亦缘取一切智”。这有两种解释，第一种：前面“非执种种诸法学”，是讲声闻缘学道、世间八法之道，这些都不要缘取；“学亦缘取一切智”，如果要缘的话，要缘一切智，但也是在世俗当中缘一切智，胜义当中没有任何法可缘，这就是学。似乎是从世俗谛的角度来肯定，我们不要缘其它的，要缘一切智。

第二种解读，“学亦缘取一切智”，所谓的缘取一切智，实际上也是以无缘的方式、远离一切所缘的方式来缘一切智。这好像是矛盾，但没什么矛盾的，即在缘取一切智的时候要打破实执，不要通过实有的方式去缘取一切智，实际上所缘取的一切智也是无自性的。

但当我们说不能缘取一切智的时候，又失去目标了，但是不是真的没有目标呢？从观待我们自己的角度来讲，应该有一个目标，名言谛当中成佛、度化众生这是目标，但是在胜义当中不要去实执。如果真正从了义的大乘侧面，从三转法轮来讲，什么都不缘就是不要去做任何事情，当然前提是要有一种殊胜的见解，在这个基础上什么都不做，当你什么都不做，你的狂心歇下来的时候，果自然会现前的。

像这样你不会迷失目标、方向。所以当把整个目标确定下来之后，真正要去修道的时候，有些了义的修法当中，就会告诉你什么都不要执著，什么都不要去做。当我们种种的戏论分别心不再执著、分别，相应于法性，狂心歇下来，心完全寂灭的时候，本性当中如来藏的功德同时就现前了，这个时候就不会成为毫无目标的修行。

有的大德讲，修行就是没有目标的，不需要设立一个什么目标。为什么不要设立目标？如果设立了目标就错了。有时候讲，不要设立一个目标，安住在自己的本性当中，什么都不管，这个时候功德就会现前，这是从非常了义的侧面讲的。所以需要有一定的基础，如果没有基础，不知道在讲什么。有时候说有一个目标，有时候又好像没有目标，其实要看处在什么样的场合当中，这样去解读他所讲的意义就非常好。如果我们觉得理解不了的话，就是世俗当中有目标，一定要成佛、一定要度化众生，但是在世俗的本性、胜义谛当中是没有一切所缘的，如果有的话就成了错误。

第三个是“定生”。“定生”是什么呢？如果具有了智慧和方便，一定会出生殊胜功德，就是修学的果。如果具有了智慧（即真正的空性），也具有了方便（即大悲菩提心），即具有了大悲和空性智慧之后，因缘具足了，一定会出生最殊胜的功德。

“此即喜德学”，如果具有了前面三种——“非执种种诸法学”、“学亦缘取一切智”和“定生”，“此即喜德学”，那么就是喜爱功德的菩萨修学之处，叫“喜德学”，喜就是欢喜，谁欢喜呢？菩萨，就是此处的行者。修学大乘的菩萨所欢喜的功德，所修学的方式。这是不修学诸法的方式修学。

讲这些感觉好像在说谜语、绕口令、脑筋急转弯一样，都不是。这就是真正的大乘的核心，我们要体会，这不是在做智力游戏，不是故意将其整得很玄妙。真正看懂之后，的确就是不修学诸法的方式而修学，如果带着某种执著去修学，就不是真正大乘之道，不是真正修学的方式。

真正修学的方式，就是什么都不修学，当然并不是躺着睡觉，绝对不可能。因为前面说，连声闻缘觉都不要学，躺着睡觉是属于什么？躺着睡觉都不是佛法，不可能在大乘佛法当中修来修去，好不容易生起出离心、发了大乘心，最后又回到世间了，什么都不做、好吃懒做，绝对不是这样的。

所以这里所谓的什么都不修学，一定是在超越了世间、声闻、普通世俗的大乘修法之后，在这个高度的基础上什么都不学，起点已经很高了。我们千万不要再回到一般的世间八法上面，什么都不做、无所事事、茫然无措的状态，绝对不是这样的。所以这方面我们要了知，大乘不可能荒谬到那个程度——修学了很多，修到最后让你什么都不想，什么都不学，还说这个是最高的，这不是真正的大乘。

关键是里面的见解要了知，是在什么样的状态当中什么都不学、什么都不想？的确从实相的角度来讲，没有能想所想，安住在空性、法性当中什么都不想；什么都不学，即没有能学和所学，见解很高，相应于真正的法性，从这个角度来讲什么都不学。如果能够安住在这样状态当中，就是最殊胜的修学大乘的方式，修学大乘的直接根本因。

辛二、(认清修学之有境般若)分四：一、宣说离一体异体；二、宣说无边；三、宣说不可思议；四、宣说原本清净。

壬一、宣说离一体异体：

色非智慧色无智，识想受行皆非智，
此等中亦无有智，此同虚空无异体。

这里的意义分为三层：“色非智慧色无智”是第一层；“识想受行皆非智，此等中亦无有智”是第二层；第三层是“此同虚空无异体”。每一层里

面又都分为二层意思。

第一句里面“色非智慧”是第一层，“色无智”是第二层。这里是讲色和智慧之间的关系：“色非智慧”这四个字，主要是讲色和智慧二者之间不是一体的，如果色是智慧，那就是一体了，色非智慧就不是一体；“色无智”，即色当中也没有智慧，主要是从他体即异体的角度来讲的。

“识想受行皆非智，此等中亦无有智”。和前面是一个意思，主要讲剩下的受想行识这四蕴和智慧之间不是一体、不是他体，“识想受行皆非智”，即智慧和四蕴不是一体的；“此等中亦无有智”，四蕴和智慧不是他体的。

不是一体也不是他体，此处所抉择的是什么呢？此处所抉择的就是智慧般罗蜜多的本性到底是怎么样的。其实智慧般罗蜜多就是无所缘、无所执的。如果要抉择的话，必须要和五蕴配合来抉择。为什么呢？因为空性一定是显现法的空性，和显现法一定是有关的。其实我们讲空性是五蕴的空性，还有一个根本的、和我们的修行息息相关的问题。

什么呢？因为我们现在执著的就是五蕴，是对五蕴迷惑了，所以才产生了许多执著。如果离开五蕴之外去抉择空性，也许可以把空性抉择清楚，但是对我们现在的执著有什么用呢？所抉择的这个空性对我们没有用，因为不是我们所执著的五蕴的空性，对我们解除五蕴的执著没有丝毫帮助。所以此处讲，必须要以五蕴和智慧的本体非一非异的存在方式来进行抉择。

在抉择完之后，我们就知道所谓的色法和空性之间不是一体、异体的本性，就说明五蕴本身是假立的，看待五蕴的智慧暂时来讲是假立的，究竟来讲是离戏的自性。但是现在不借助五蕴的话，学习空性就没有必要了，所以必须要缘五蕴本身去抉择。

那么五蕴和智慧之间是什么关系呢？首先以色蕴为例，“色非智慧色无智”，看起来好像差不多，但是“色非智慧”和“色无智”二者之间有差别。“色非智慧”主要是讲不是一体，如果色就是智慧的话，是一体的，但“色非智慧”就说明色和智慧之间不是一体的关系，二者之间不是无二一味的。为什么色不是智慧？因为色法是多体的，是有为法，是业障显现的，是迷惑的自性，所以色当然不是智慧，二者不是一体。

“色无智”，就是讲不是他体，即色法当中没有智慧。这里面就很微妙，如果智慧和色法是他体的，就可以说在色法当中有智慧，比如桌子上面有一个苹果，二者是他体的关系。但是在色法当中没有智慧，就说明二者之间不是他体。

在色法当中有没有智慧呢？色法当中没有智慧。如果要成立色法当中有智慧，首先要成立离开色法之外应该有一个智慧，首先成立他体的关系，才能说色法当中有智慧。比如篮子里面有没有鸡蛋？如果说篮子里面有鸡蛋，首先要成立篮子和鸡蛋，要把二者单独成立了，然后再把鸡蛋放在篮子里面，篮子里面有鸡蛋才能够成立。

但是问题就在于——色法和智慧是不是他体的？色法和智慧没办法成立他体。因为这里所讲的智慧般若波罗蜜多，其实从某一个侧面来讲就是空性。那么空性有没有办法离开色法呢？二者之间是分开的吗？绝对不可能分开的。以二谛的观点来抉择，色法和它的空性二者之间就是属于一本体异反体，一个本体的两个不同的侧面，它的世俗就是色，它的胜义就是空性，也叫有法和法性。

前面我们也提到：所谓的世俗和胜义、显现和空性，世俗是谁的世俗呢？世俗是胜义的世俗，胜义是谁的胜义呢？胜义是世俗的胜义，显和空也是这样的。这方面的问题我们要搞清楚。比如此处色和它的空，那么显是谁的显？显是空性的显现，空是谁的空呢？空是显现的空。

以具体的例子来讲，我们说瓶子是空性的，瓶子的显现，就是瓶子空性的显现，只不过是空性显现出来的一个样子；瓶子的空性是谁的空性呢？空性一定是瓶子显现的空性。如果没有显现，这个空是谁的空？如果没有显现，没有瓶子，空是谁的空？就没有了。此处色代表一切色，如果一切色都没有，空是谁的空呢？是谁的智慧呢？都没办法安立了，所以此处讲，所谓的空性离不开显现，我们现在就要抉择色法的显现，如果去抉择离开色法之外的空性，那是谁的空性呢？没办法安立了。

而且离开了空性之后，色法会变成什么色法？就变成实有的色法了，那就更不是空性了，哪里有实有的色法？所谓实有的东西，是不观待因缘的，有自己的自性。前面我们学习过缘起因，当时也提到这个问题，龙树菩萨说“未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。”（我们引用过这个教证）所有的法包括色法都是因缘而产生的缘故，它是空性的。如果它不是空性的，那就是实有的了，那这个瓶子就不是因缘产生的，但是，怎么可能有不是从因缘产生的瓶子？在哪里有呢！所以从这个角度来讲，色法和智慧或者说色法和空性不可能是他体的。

这其实是帮助我们抉择，千万不要把显现和空性完全分开了，显现和空性是分不开的，是一体的，如果有，二者都有，如果无，二者都无，就

是这样的自性。

色无智，为什么色无智？前面我们讲，空性和色法没办法分开，所以“色非智慧色无智”，不是一体、不是他体。那么到底什么关系？非一非异。因为色法就是假的，本来就不存在自性，如果色法有实有的自性，那么就可以分析色法和智慧之间是什么样的关系。色法和智慧之间是观待的，一个是显现一个是空性，一个是世俗一个是胜义，一个是有法一个是法性。二者之间是相互观待的缘故，所以二者其实都不是实有的。所以“色非智慧色无智”，色也不是智慧，色中也没有智慧，是这样的一种自性。

“识想受行皆非智”就好理解了，就是把“色”换成剩下的四名蕴识想受行。受想行识也不是智，为什么呢？理由是一样的，眼识乃至意识之间、想、受、行等等，这些都是有为法、变化的法、刹那生灭的法、业惑显现的法、迷乱的法，所以这些法不是智慧，不是空性。从侧面的角度是一本体异反体，那么从一本体异反体的角度来讲，识想受行是不是空呢？从显现的侧面来讲，它不是完全不存在的空性，是有所缘的，它是属于显现、有法、现象，不是属于空性、法性、实相。

但是从一味的角度来讲，可以说色即是空，空即是色。所以“识想受行皆非智”，它不是智，不是一体的。然后是不是他体的呢？“此等中亦无有智”，观察的方式和“色无智”一样，首先成立他体，才可以说四蕴当中有智，不成立他体就没办法成立智，是从两个方面讲的。

“此同虚空如异体”，比喻法性就像虚空的自性一样，怎么可以成立一体、他体的关系呢？都没办法成立。虚空也是一个相似的比喻，没办法真实比喻，虚空能不能够代表空性呢？虚空没办法代表空性，因为虚空是假立的法，在名言谛当中不存在，所谓的虚空只是一个名称而已，怎么可以和空性一模一样呢？

如果和空性一模一样的话，众生也直接可以缘了，这是不可能的事情。虚空是空无的状态，和空性是不一样的，空性属于智慧的本体，智慧的状态。从它的属性来讲，所谓的虚空只是个概念而已，其实没有本体，但是它属于有为法，虽然它是无生无住无灭的无为法，但是这个无为是观待有为的无为，所以仍然属于有为法。前面我们提到过这个问题。

“无异体”，意思即不是一体也不是他体的。大恩上师在注释当中也提到了《解深密经》当中讲，胜义谛和世俗谛一体和他体各有四种过失。

一、如果胜义谛和世俗谛是他体的四种过失。

1、胜义谛就不会成为世俗的本性。因为是他体的，世俗谛和胜义谛是分开的，那么胜义是胜义，世俗是世俗，胜义谛就不会成为世俗谛的本性。它怎么成为法性呢？一直是分开的，你有你的，我有我的，就不是它的法性了，二者分开就有这个过失。

2、证悟了胜义谛之后也得不到涅槃。为什么呢？因为二者是分开的，虽然证悟了胜义谛，但是世俗谛还没证悟，世俗谛当中的烦恼就断不了，也就是二者是他体的缘故，虽然证悟了胜义谛也没办法获得涅槃，因为和胜义他体的世俗当中的烦恼一点都没灭掉，烦恼根本寂灭不了。

3、虽然证悟了胜义谛，没办法断除贪心、嗔心（这和前面有点关联，前面是没办法得涅槃）。平时我们说你证悟空性了，贪欲、嗔心全部都可断除的，但是因为二者是他体的缘故，所以没有办法断除。

4、世俗谛也没办法成为世俗，胜义谛也没办法成为胜义，即失坏二谛了。为什么没办法成为世俗？因为世俗和胜义是有密切关联的，为什么叫世俗？因为它是胜义谛的世俗，所谓的世俗一定是胜义的世俗，现在二者分开了，怎么说世俗是胜义的世俗呢？它既然不是胜义的世俗，就不成世俗了。就像有法和法性一样，如果分开了，就不会成为有法了，因为它不是法性的有法，就不会有这样的关系。胜义谛也不会成为胜义谛了，它是谁的胜义？它本来应该是世俗的胜义，但是现在分开了，二者没关系了，你是你我是我，就没办法说胜义是属于世俗的胜义，有这样的过失。所以二者分开的话有这四种过失。

二、世俗谛和胜义谛如果是一体的，还是有四种过失。

1、胜义谛是不可分的，空性不可分，我们可以暂时说瓶子的空、柱子的空等等，但是从空性的侧面来讲，是没有什么分别的，是平等性。但是如果二者是一体的，胜义谛不可分，那么世俗谛也不可分。

2、平常我们缘世俗谛生贪心，那么缘空性也会生贪心了，因为它是一体的缘故。我们缘瓶子、柱子生贪心，那么缘胜义谛也会生贪心，但是谁会缘胜义谛生贪呢？缘胜义谛绝对不会生贪的。

3、世俗谛是属于根识的对境，我们的眼根耳根都可以缘世俗谛，如果是一体的话，空性胜义谛也应该成为根识的对境，那么看到瓶子的时候就看到了胜义谛了。但是见到胜义谛为什么不解脱呢？当见到胜义谛就应该解脱，所以这方面是有过失的。

4、世俗谛根本不要寻找的，就在我们根识面前自然显现的，如果世俗谛不需要寻找，那么胜义谛也不需要寻找，因为是一体的。但是胜义谛需不需要寻找呢？当然需要寻找，因为从某个角度来讲胜义谛是隐藏起来的、看不到的，必须要观察世俗法，一步步观察完之后，胜义谛才抉择出来。

所以，如果二者是一体有四种过失，是他体也有四种过失，那么最后就是非一非异的关系，也不是一体，也不是他体。其实它本来是空性的，怎么能说它是什么关系呢？一体和他体的关系是从实有的角度来讲的，从二者是虚假的或者如梦如幻的、虚幻的角度来讲，就没办法安立实有的一体他体的关系。

壬二、宣说无边：

所缘自性无有边，有情自性亦无边，
虚空界性亦无边，世间解智亦无边。

这个颂词，第一句是所缘，第二句是能缘，第三句是比喻，第四句是佛陀的智慧。

我们可以从两个层次来解读无边，一是从一般的层面来解读，二是从它相关的内容方面解读。

第一层从一般的层面来解读。1、“所缘自性无有边”，就是所缘的自性。所缘的法当然是非常非常多的，整个世间当中的所缘无边无际，一个杯子的微尘也是无边无际，一栋房子的微尘无边无际，所有一切世间当中的所知法太多了，所缘的自性是无有边际的，所以没办法缘。这就是第一个无边——所缘无边，因为虚空无边，世间无边；世间无边的话，众生皆无边；众生皆无边，众生种种的思想也是无边的，从某个角度讲这些都是可以作为所缘的本体，所以所缘的自性无有边际。

2、“有情自性亦无边”，能缘的有情也是没有边际的。有情的数量本来无边，没有边际，大乘当中讲众生是永远无法度尽的，有情的喜好无边，有情的根基无边，有情的界是无边的，所以有情的自性无边。

3、“虚空界性亦无边”。这是比喻，把无边比喻为虚空界。虚空界的本性是无边的，谁能够衡量虚空的边际？没办法衡量虚空的边际。所以，虚空界性是无边的。

4、“世间解智亦无边”。世间解是谁？世间解就是佛陀。为什么叫世间解呢？解就是了知、通达。佛陀智慧刹那之间能够了解世间一切万法，所

以叫做世间解，是佛陀的十号之一，就说明佛陀的智慧特别超胜、殊胜。世间解的智慧是无边无际的，对于所缘无边、有情无边、虚空无边，这些无边的本体，谁了知？就是佛陀了知的，佛陀的智慧也是无边无际的，所以说“世间解智亦无边”。从这方面进行安立的。

以上从纯粹的有法的显现来讲，无边的意思就是没有边际，某个法显现很多很多，数量太多了。所缘的自性有很多的缘故是无边的；有情的自性很多很多是无边的；虚空界太广大了、没有边际，从西方往东方走，能不能走到边际？走不到边际，从这个角度来讲是无边的，四维上下虚空都是无边的；佛陀的智慧是无边的。这第一层解释都是从显现法侧面来理解。

第二层从它相应的空性的角度来理解。1、“所缘自性亦无边”，为什么所缘的自性是无边的呢？因为所缘的自性是空性的。所谓空性的法，它的边际在哪里？如果有一个显现，可以说有边际或者没有边际；空性的法没有所缘，所缘的本性是空的，怎么样来安立它的边际？所以从空性的角度来讲是无边的。

2、“有情自性亦无边”，还是从空性来理解。有情自性亦无边，上面是从尽所有法的角度来安立有情无边，那么从如所有法、从空性的方面来讲，它也是无边的，为什么无边？因为它是空性的。一个有情的本性是空性的，那么一切众生的自性也是空性的，空性的东西怎么理解它的边际呢？如果它有本体可以理解为有边际没边际，那么没有本体，是空性、离戏的，它还有什么边际可得呢？没有边际。从这个方面来讲也是没有边际的。“没有边际”是表示无所缘、空性的意思。

3、“虚空界性亦无边”，前面是从东方或者西方走下去找不到边际来讲是无边的，那么此处从另外一层意义来讲，“虚空界性亦无边”，虚空界这个概念也是空性的，所以它也是没有边际的，它无所缘、空性、离戏的，没边际可得。

4、“世间解智亦无边”，前面我们说佛陀的智慧很广大，一刹那间了解一切，是从他的尽所有智来安立的。那么从本性来讲，世间解的智慧和自性还是空性的，空性的法是无边的。

所以，无边际的意思，既可以从尽所有的角度来讲无边，此处也可以相应于本论般若波罗蜜多，主要从法性、空性的角度来讲没有边际可得。哪里有边际可得？所缘自性的边际不可得，有情自性的边际不可得，虚空界的边际不可得，世间解的智慧边际不可得。从不可得的角度来安立，没

有一个所谓的边际。边际到底是这个或者是那个？没有这样的概念。并不是说大的不得了、无边——这是从尽所有法的角度来讲，但从它的本性来讲，它的本体不存在的话，也不存在所谓的可得不可得的情况，主要是从它本体不存在，所以说边际不可得。无边从这两个角度都可以理解。

今天课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第10课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们再次一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典——《般若摄颂》。佛陀把《般若十万颂》等所有般若经的精华归摄在一起，宣讲了《摄颂》，所以《摄颂》也可以说是摄般若颂。

这里面宣讲的般若波罗蜜多分了两个部分，一个部分宣讲甚深的空性，一切万法的本性；还有一部分内容是它修证的次第。当然空性这部分的内容是比较明显的，修证的次第是隐含、隐藏的，以比较深奥的方式进行宣讲的。龙树菩萨造了《龙树六论》，是对于般若波罗蜜多空性方面的开显；弥勒菩萨造的《现观庄严论》，是对于在般若经当中不明显的修证的次第做了开显（现在我们也在学习《现观庄严论》这部分的内容）。所以，如果真正要圆满了知般若的体系、般若的法门，这两部分都要知道。

我们现在学习的《般若摄颂》，全知麦彭仁波切在造《般若摄颂释》、大恩上师在解释《般若摄颂》时，基本上都是按照空性的方式来直解的，它修证的次第是在其他地方进行安立的，此处没有和修证次第完全严格的作对照。《般若摄颂》主要是宣讲空性，让我们知道五蕴、修道、果等等所有的基道果，一切万法的本性都是空性的。这个方面我们要了知。

我们学习般若波罗蜜多，一方面是要了知一切万法的本性是空性的，一方面也是打破我们的执著。因为众生的实执，种种的执著和一切万法的本性并不相应，虽然一切众生无论如何流转，都是在空性当中，从来没有离开过，但是就是因为分别的、颠倒的实执的缘故，没有办法现前，没有办法了知诸法的本体、本性。这个方面我们也需要知道。

大恩上师在这堂课的课前也讲了，学习空性有的时候比较难懂，原因主要是空性要彻底地颠覆众生的种种执著、种种的分别念。在宣讲悲心、无常等其他方面的法要时，我们学习起来觉得比较容易相应，听起来也比较容易懂，有时候也比较容易行持，原因是什么呢？因为这里面多多少少

都可以和“我”相应的，都可以和平常我们认为“有”的法相应。

比如说无常，不管是粗大的生灭，还是刹那的生灭，我们的分别心总是可以去缘，可以去了知的，而且它虽然是无常变化的，但是我们还是认为有一个法，它的显现可得，等等。发悲心也是这样，众生存在，众生的苦存在，然后我们缘众生产生悲悯心的心态也是存在的，也是可以有的。

我们在抉择无常、慈悲的时候，一方面并没有完全地否定一切万法的存在，认为一切万法的显现是存在的，所以这是相应我们分别心的一个侧面；另一方面慈悲等其他的佛法，也可以和“我”同时存在，和“我”可以相应的，“我可以发悲心”等等，所以，和我们平常思维的方式是不矛盾的。

但是空性就不是这样的，空性完全颠覆了存在的核心——实有的执著，还有我存在的想法。我们原本认为我存在，在般若波罗蜜多当中我是不存在的。我们认为法固然是无常的，但毕竟还是有一个法，从此处到彼处迁灭的过程，好象只不过这个法从此到彼——第一刹那存在，之后马上就灭，第二刹那存在，又马上灭，似乎有一种存在的现象，所以我们还没有觉得那么难以理解。

而空性是彻底颠覆的，在无常的基础上，可以说把所谓的存在、从此到彼的迁灭现象等等完完全全否认了，它抉择一切万法本来空性、无自性，没有生住灭。无常是有生、有住、有灭的法，所以叫无常，在空性当中，无生无住无灭，但是也不是像无为法虚空、兔角的那种无生无住无灭。因为恒常的法——无为法其实都是观待有为，观待无常假立的法，而空性是万法的实相，所以它的无生、无住、无灭，完全是讲一切万法的本生都是空无自性，都是不存在的。

而且空性也不和“我”相应，因为平常我们讲：我发菩提心，我发慈悲心等等，这种慈悲可以和我相应的，但是空性不是这样，空性就直接地否认掉了我存在，我就是不存在的，是无我的，一方面无人我，一方面无法我。平常说我要成佛，我要度众生，众生基本还能理解、接受，能够去缘，可以去修，还觉得自己修得不错，等等，这些都可以产生。

但是在讲空性的时候，如果善根不是那么圆满的话，就很难接受空性的观点。所以大恩上师在此处就讲，我们在学空性的时候，觉得很难以接受。是谁难以接受呢？并不是说般若波罗蜜多空性讲的是一个完全和我无关的东西，是一个编造出来的东西，其实空性就是我们自己的本性，不管

怎么样，我们自己的本性就是空性的。难以接受主要是实执分别念，我们无始以来形成的、固化的凡夫分别念和空性相违，觉得难以接受。

我们平常所执著的、无始以来都是认为法存在，不管怎么样，我们要成佛也好，做任何事也好，首先我们都是觉得法是存在的，在法存在的前提之下，有些法是好的，有些法是不好的，对于好的法，我们要把它加深、加固，让它变得更加地深广，让它更好，不好的法我们要把它去掉。我好像也是存在的，只不过我不够好而已，所以要把我进行改善、改良，让它变成一个好的我，把我变得更好。

变得更好的方式是什么呢？我可以发善心，或者发菩提心，这个时候我就很好了。最好的程度是什么呢？以前我们提过，认为我最好的程度无外乎就是我成佛了，我成佛的时候，我就是最圆满的。但这是错误的，如果认为可以把我改良，变成一个非常圆满的我，这就是错误的观念。

在空性当中，不是说我要去发一个心，我要成佛，认为我存在然后就把我改良，这方面是不对的，这个我从本以来就是不存在的，从本以来这个我就是错觉。所以在空性当中，直接说无我，人我是不存在的，法我也是不存在的，这和凡夫人无始以来养成的习惯绝对是直接矛盾的、相违的，我们难以理解主要是这个方面。

但是不管怎么难，我们必须要了解，凡夫人难以理解的法性，就是我们自己的本性，无始以来我们丢失了本性，现在我们要重新找回来，因为丢失的时间太长了，所以寻找的时候，觉得很困难，尤其是在观念上面难以转变。

所以我们首先要学习大量的推理、经论等等，来了知我不存在的道理，当然这是第一步，只是从观念上有所转变。那么观念上转变，是不是我们的境界就转变呢？不是，第一步只是抉择了一个正见，只是一个正确的状态，但是这个正确的状态，我们还没有达到，所以第二步在无我的空性见的基础上，必须要进行观修；但是对于无我空性进行观修还不够，第三步，除了观修之外还要集资净障，这是助缘。

主要的因就是观无我空性，助缘就是集资净障，还有祈祷上师三宝加持，如果把这些都做到了，主要的观修的正所缘也有了，集资净障的助缘也有了，再加上我们精进地祈祷上师诸佛的加持，这样慢慢我们就可以现证空性，而不只是抉择空性。

现在我们抉择空性只是一个总相，一个方向而已，总的目标确定了。

但是就像我们说：我要走到对面的山顶上，这是确定了一个目标，但是确定了这个目标，是不是等于我已经到了山上了？还不是，只是确定目标而已，剩下来我就要沿着这个目标不断地走，中间可能要克服很多困难，自己的体力，还有自己心里的障碍等等，很多很多障碍克服之后，逐渐通过努力最后到达山顶。

首先一切诸法是空性的，这个目标确定了，确定目标之后，不是说已经达到这种状态，所以我们还要沿着确定的目标去不断地观修、积资净障、发愿回向，通过各式各样的方式来积聚顺缘，遣除违缘，最后我们可以证悟。

我们在学空性的时候认为难以接受，当然作为一般的凡夫人来讲也很正常，但是在抉择空性时，有时候产生一些怀疑、恐怖，或者有时候产生欢喜，这些都是好现象，不管怎么样开始动摇我们的实执了。无始以后我们认为我存在的这种想法，认为外在所见所闻的一切都是实有存在的想法，从来都没有以任何的观念、任何法义动摇过。现在开始动摇了，不管是产生很大的欢喜心也好，产生怀疑也好，乃至产生于恐怖也好，这些都是有所动摇的表现。当然我们只是满足于这一点点的变化还不够，还要缘经典、论典不断地学习。

大恩上师也说了，有时候我们觉得这些理论的东西学了没有用，但是不可能没有用的，成办任何事情我们都是首先有理论然后再有实践，最后再达到目标。如果没有最初的理论，很多时候很难以真正达成自己的目标，所以理论很重要。

还有，现在我们分别心缘的是什么？有的时候我们觉得天天在训练自己的分别心，也没有安住在一切万法的真实状态当中，也没有去实修，好像觉得没有什么必要。但是大恩上师也讲，我们所缘的就是空性，我们分别念不断地缘空性，我们的心逐渐逐渐就会成为空性，我们缘的是般若般罗蜜多，不是缘世间的一些色法，不是缘那些声色犬马身的东西，缘的是般若空性，我们经常缘它，心逐渐逐渐受到感染，种子种得越来越多，最终种子的能力越来越强，最后就可以证悟。这个方面我们是要知道的。下面我们开始学今天的颂词。

壬三、宣说不可思议：

科判是宣说不可思议，后面我们要看是从什么地方表现的不可思议，因为是在颂词当中，并没有提到“不可思议”几个字，但是它的意义一定

是不可思议的。因为什么呢？所有可思、可议的东西就是想，就是分别念，分别念是可思，是可议的，此处说要离开想，要破想，其实就是离开分别念。

分别念的本性是什么？分别念的本性是思和议，它是可思可议的，所以分别念一定是轮回的状态。那么不可思议，其实就是打破想，打破分别念，自然而然不可思议。法性是不可思议的，那么怎么达到不可思议的境界？就要断除可思议状态，达到不可思议的境界，所以科判是“宣说不可思议”。我们将颂词的意义和科判对照来理解，首先把科判和注释作个对比，作一个简单的宣说，然后在学习时就可以知道这里面是怎样体现不可思议的。

导师说想是此岸，破想而断趋彼岸，
离想得此到彼岸，彼等安住佛经意。

导师当然就是佛陀。佛陀说自己是佛，当然这是没有任何问题的，在其他地方讲，佛陀有四无畏，第一就是正等觉无畏，“我是佛，没有任何畏惧的。”其实这个经典是佛陀讲的，佛陀在自己讲的经典当中讲，“导师说想是此岸”，佛陀说想是此岸，就是轮回；“破想而断趋彼岸”，那么破除了想，断除了分别念，之后可以趋向于涅槃的彼岸；“离想得此到彼岸”，那么离开了种种想之后，“得此”，此指的是什么？此就是讲法性（不是此岸的此），得到了法性之后，就可以到达彼岸；“彼等安住佛经意”，那么能够这样进行观修、思维等等，就安住在佛经的究竟意趣、究竟利益当中。颂词的意思大概就是这样。

下面我们再进一步分析这里面的含义。

佛陀在经典当中对此岸和彼岸概念的意义宣说了很多，此处也讲了，分别念是此岸，破分别念是彼岸等等，然后怎么样离此岸到彼岸的修法也说了很多。比如说，波罗蜜就是讲到彼岸，有布施波罗蜜，持戒波罗蜜，乃至般若波罗蜜，有的时候我们觉得只有般若才能到彼岸，那么布施、持戒怎么到彼岸？其实布施和持戒等等的法，如果没有智慧摄持，都不能叫布施波罗蜜或者布施到彼岸，所以，和般若相应的布施持戒才可以到彼岸，如果没有和般若相应的布施和持戒不能到彼岸。

佛陀在其他经典当中讲“何时起想，彼时流转。”什么时候起了想，就是流转的状态，或者以后就会流转，或者现在正在流转，或者现在是以后流转的因等等，都可以讲。此处有一个“想”字，是色受想行识五蕴当中

的想蕴，此处是以想作代表。当然如果从五蕴自己的体性来观察，所谓的想就是能取相，能够取自相、总相。“导师说想是此岸”的“想”字，在安立时，好像就是想蕴的意思，但是其实这里是取自相、取彼相，这个“想”字不单单是一个想蕴而已，是以想来代表一切的分别，所有的分别念在这个地方叫想，所有的分别念就是此岸。为什么所有的想就是此岸呢？因为所谓的想就是分别，所有的分别都是二取的自性，有能取有所取，所以一切的分别念都有二取。那么所有二取是什么呢？全知麦彭仁波切在《定解宝论》当中讲，所谓的轮回就是二取，二取就是轮回。只要有二取就是轮回的状态，所以说“说想就是此岸”。

当我们有二取的时候，这种状态其实就是轮回，然后以二取为因，还可以延伸下一世二取分别念的果，所以通过想，有了二取之后，就可以不断地轮回，或者说有二取本身就是轮回，所以说轮回是此岸，涅槃是彼岸。所以说为什么此处说想是此岸呢？因为此处的想是代表所有分别念，一切的分别念都是二取的，有二取一定是轮回。所以导师说想是此岸。

“破想而断趋彼岸”，破想就是要把想破掉，那么怎么样破想？想其实就是代表所有的分别念，就是二取，如果要获得解脱的话，必须破毁想，那么因为想就是二取的状态。我们必须要知道，没有能取也没有所取，一切都是无想的，一切都是无分别的。因为破想就是无想的意思，或者说想代表分别的意思，破想就是无分别，所以说要破掉想，破掉分别念，安住在无想、无分别当中。

“破想而断”，断什么呢？断除实执分别念，如果能够破想，安住无分别就能够断除实执，断除实执之后就可以趋向于彼岸。如果已经完全断掉了，那么就on已经到彼岸了，如果正在断的话就将趋向于彼岸。所以这里面有两层意思，一是趋向于彼岸，可以从此到彼，是个过程，正在破想正在观空性，正在不断地生起空性证悟，这个时候正在趋向彼岸；二是已经完全地破除了想，断除了实执之后，已经到达了彼岸。所以说此处说“破想而断趋彼岸”。

“离想得此到彼岸”，离开了种种的想，有的时候说是颠倒妄想，如《心经》当中讲“远离颠倒妄想”，没有颠倒妄想或者没有分别、没有二取等等。像这样离想之后“得此到彼岸”，这里面有个“此”和“彼岸”，这个地方的“此”不是此岸的此，“此”是法性，彼岸的本体就是法性。前面的“想”是属于有法、显现法，“此”是法性，就是一切万法的本性，一切万法的本性都是无自性的、空性的。所以说离想之后就可以得到法性，得到法性之

后就可以“到彼岸”，到达涅槃的彼岸。

“彼等安住佛经意”，能够这样观修、安住的修行者，他已经安住在了佛经的究竟意趣当中。佛经有很多种佛经，有相应于小乘的佛经，有的时候虽然是讲大乘，但是可能是相应于世俗谛宣讲的佛经的密意，有些是宣讲比较了义的佛经的密意。

当然佛陀在讲小乘经，或者讲世俗的不了义的经典时，佛陀自己相续当中是不会有丝毫的执著的，他讲这些经典有些是暂时讲的，有的是不了义的。不管怎么样，真正的佛经，尤其是了义佛经的意趣一定是相应于究竟实相，所以说如果能够如此地观修、安住的话，首先就相应了佛经密意，能够安住佛经密意，最后就可以到达成佛的究竟的果位。这方面需要了解的。

我们前面说要破想，从有想到无想。但无想也有很多种不同的安立方式，有正的无想，也有邪的无想。正的无想就是此处相应于法性的无想。还有邪的无想，比如，我们在抉择禅定等等的时候，外道的修法当中有一个叫无想定，无想定主要是属于外道的观修方式，无想定当中没有任何的想，没有心，也没有心所，心心所都没有了。

那么无想定已经没有想了，这种无想是不是真实的般若波罗蜜多？绝对不是。这里面根本就没有丝毫的般若的成分在里面，所以这种无想、破想不是真实的状态，它名称虽然叫没有想，破了想，没有想了，但是它的境界离真实的般若波罗蜜多还差得很远。

还有，我们讲轮回是有分别的，那么我们要打破分别安住无分别，那么只是无分别就够了吗？还远远不够，因为所谓的无分别和无想一样，有真实的无分别，也有相似的无分别，还有一些颠倒的无分别。这方面我们必须分析，否则讲有分别就是轮回，那没有分别就可以了，什么都不想，什么都不分别，是不是就是般若波罗蜜多？不是。我们必须要把这些问题分清楚。全知麦彭仁波切他老人家在《定解宝灯论》最后一品临近结尾时，也提到了很多相似的问题，如涅槃、空性等等，其他方面还有很多很多相似的，名称一样但是意义完全不一样。所以，我们不能说只要无分别就是法性，那么到底什么样的无分别才是法性？我们大概分析一下所谓的无分别。

1、自性无分别。什么叫自性无分别？比如说，石头、树、木头等等，它是一个色法，色法本来就是无分别的，自性无分别。是不是这种无分别？

那绝对不是，如果是这种无分别的话，那木头、石头也有般若波罗蜜多了，它也安住在般若波罗蜜多，这是不可能的事情，这种无分别必须要简别掉。

2、比如我们自己昏倒了，晕厥过去了，当晕厥过去的时候也是没有分别的。那么这种是不是般若波罗蜜？也不是般若波罗蜜。

3、沉睡、熟睡状态也是没有分别的。如果你做梦了，梦中还有分别念的，但是如果处于酣睡、熟睡状态当中，是没有粗大分别的，当然细微的分别还有，这也可以算是一种无分别。当然这也不是真正的无分别。

4、婴儿刚刚生下来的时候也不分别。他不分别什么？“这个是苹果，这是书”，他没有这个概念的。你说他有没有自己的分别念、想法？他有，但是他没有分别，他为什么没有分别？因为他还没有通过学习。比如看到瓶子的时候马上浮现这是瓶子的想法，这种名字和意义相混的概念，在婴儿刚刚生下来的时候还没有的，还没有这种分别念。他只有长大之后，父母告诉他：这个是瓶子，这是水，他不断地训练，最后他就知道了，当说瓶子的时候，他看到了瓶子自然就抓瓶子，这就叫名义相混的分别，这种分别婴儿是没有的。所以，真实的无分别也不是说婴儿的不分别的情况，否则如果是的话，婴儿刚生下来就有般若波罗蜜多了，然后长大之后般若波罗蜜多的境界就没有了，这是不可能的事情。所以婴儿的这种无分别也不是真实的无分别。

5、安住在什么都不分别的状态，比如有的时候是发呆的状态，好像什么都没想一样，这种发呆的状态也不是真正的无分别。

6、我们修定、修法的时候，啥都不想，好像这座当中修得很好，什么都没有想，这个无分别也不一定是般若波罗蜜多，这是一种无分别，但它不是真实的、不是此处我们要安立的无分别，它只不过什么也没有观察，什么也没有想而已。所以说这种无分别也不是真实的无分别。

7、在佛法当中有一种定叫做灭尽定，灭尽定分两种——大乘的灭尽定和小乘的灭尽定，二者是不一样的。大乘的灭尽定是安住在法性当中，就是相应于我们平常所讲的般若波罗蜜多。

小乘的灭尽定则不是，小乘的灭尽定有点类似于无想定，但是发心意念不一样，从小乘的侧面来讲，它所谓的灭尽定是圣者才有的，凡夫是没有的，小乘三果以上的圣者，还有阿罗汉可以安住在灭尽定当中。这种灭尽定是不是般若波罗蜜？不是般若波罗蜜。

小乘的灭尽定只是圣者具有这个能力，他要在灭尽定当中休息一下，因为在灭尽定当中心心所是灭尽的，它的全称叫做灭尽受想定，受和想是比较粗大的分别，灭尽受想，受也没有了、想也没有了，他很累的时候就安住在这个定当中休息一会儿，然后再出来，所以这种定其实是属于有漏定，它还不是无漏定，它也不是随顺于法性的定。这种灭尽定其实也是没有分别的，因为灭尽了受想，没有分别，但是它不是真正的般若波罗蜜多。当然大乘的灭尽定一定是般若波罗蜜多。

8、还有一种无分别就是无分别智，无分别智是这个地方所讲到的无分别。

有很多很多种无分别，有些地方说：无分别什么都不要想，什么都不要分别。什么都不要想其实本身就是想，有的时候暗示我们什么都不要想，好像是什么都没有想，但是什么都没有想的本身就是一种想。弥勒菩萨在《辨法法性论》当中对无想等，提到了五种歧途。真正的无想是什么？真正的无分别就是无分别智慧，真正来讲，是大乘一地以上的菩萨在入根本慧定的时候有这种真正的无分别智，还有佛陀是不分入定出定，他的无分别智是自在的。真实的无分别智慧才是此处讲的破想、无想，真正的无分别是什么都不分别不意念的无分别智慧。

有真实的无分别智，还有相似随顺它的无分别智。比如说现在我们在抉择：这是没有想的、没有分别的，其实还是在分别，但是这种抉择一切万法空性的分别其实是随顺无分别智的，因为它是无分别智的因，我们首先要抉择它的总相，当然这个时候它的本体还是有分别，但是它所抉择的是随顺于无分别智慧的，我们可以说作为它的因。

比如说胜观，真正的胜观是什么？殊胜的观就叫胜观，真正的胜观是属于圣者的境界，但是现在我们凡夫位抉择的空性也叫胜观，其实就是胜观的因，只不过我们把“因”字略掉了，是把果的名字放到因上面来安立了，所以叫胜观。抉择胜观，在周寻当中：这是属于抉择寂止、这个是胜观，这个时候的胜观其实就是胜观的因，就通过文字来引发总相，通过总相的修行就可以达到真实的胜观。这些我们必须分清楚。

全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》当中讲，不同的名词在不同的场合当中代表不同的意义。有时候我们看到无分别，就觉得讲无分别一定是了义的，其实也不一定；有时候看这是无分别的，是不是不是讲空性？也不一定。关键就是看怎么样无分别，此处的无分别——想的本身、分别念的

本身通过正理观察的时候，它的确就是不可得。

我们现在抉择无分别，在《般若摄颂》当中讲一切都是无分别的，不能分别，现在我什么都不想安住在这儿，那么这样是不是观修无分别智？不是，因为你内心当中没有任何的见解，任何无分别的理论都没有，所以这种无分别不是真实的无分别。如果安住在胜观，修无分别智的时候，内心当中对于一切万法一定是没有二取，是三轮体空的，对一切万法是空性的这一点非常确定，而且是很正确的确定。在很正确的确定之后再安住它，慢慢修持就可以靠近无分别。

所以，有时候看起来好像是无分别，但其实是安住在分别当中的，或者你在观修的时候是很昏昧的状态，什么也没有想，这个时候是不是无分别呢？当然也是无分别，但是绝对不是无分别智的因，前面讲了，熟睡的时候、昏厥的时候其实都没有粗大的分别念，但这都不是无分别智，不是无分别智的因，如果这样修下去也没办法达到无分别。

上师们讲，有一些动物也有某种禅定，比如在藏地有一种叫旱獭的动物，也叫雪猪，现在是冬天，旱獭正在它自己的洞中入定，是冬眠状态，其实是安住在一种定当中。有时候修定如果不注意，没有胜观，或经常性的安住在昏沉状态当中，以为这样就是禅定，而且执为殊胜的话，死的时候不一定能够转成人，有时候就直接转成雪猪之类的动物。

是不是无分别都是可以追求的？必须要分析清楚，有些无分别是非常善妙的，有些无分别是不能够去修的。如果不分别清楚的话，我们在修定、在抉择见的时候，觉得只要无分别就可以了，至于为什么无分别，到底怎么样无分别就搞不清楚，反正知道无分别了，什么都不要想，打座就可以了，就是一种修法。不是这样的。

为什么要讲这些？其实我们在修行过程当中，如果没有按照佛或者大德菩萨们的指引，按照自己的分别念，通过自己的感觉去引导修行，很多时候都会入于歧途当中。如果没有人引导就可以解脱的话，我们根本不可能流转这么长时间。

以前我们也是经常性的引用这个问题，有些弟子问上师：“我们无始以来流转轮回当中，流转了这么长时间了，能不能依靠自己的能力解脱？”上师就回答说：“无始轮回这一点就说明是不可能的事情，你已经流转了这么长时间了，如果可以依靠自我臆造能够解脱，哪里还能够漂流到现在？你流转轮回的时间没办法计算了，如果可以通过自己的感觉就解脱的话，

根本不可能流转到现在。”无始轮回，就说明这是不可能的事情，所以千万不要依靠自己的分别念，不要以为自己想要的东西是正确的，一定要依靠证悟者，或者佛经论典大德上师们等的引导，跟随他们所讲的一五一十去学习、安住，慢慢就可以解脱的。这方面我们一定要清楚。

此处所讲到的此岸、彼岸，想、破想，有法、法性等，如果把这些搞清楚了，通过真实的般若波罗蜜多的智慧，通过中观的理论，把一切万法的执著打破了之后，安住在真实的无分别的见解当中不断地串习，最后就有证悟的可能性。这种一切万法的本性就是我们要安住的、要修学的，要现前的空性实相。

我们在学习的时候，总会产生一种感觉，觉得抉择的空性这么深奥，法性这么殊胜，所谓的彼岸，好像都是离我们很远地方的境界状态，现在和自己没什么关系。当然这也是我们自己的分别而已。一说彼岸此岸，我们就想到很宽的大海，然后我们在大海的这一边，解脱在大海的那一边，我们必须坐船过去，有这个感觉。但其实这只是一种表述，如果没有真正了解空性，它的距离比从太平洋的此岸到彼岸还要远，根本没有边际的；但是如果了知了本体之后，它其实并不是那么远的。

为什么不是那么远？佛陀和菩萨讲了，其实此岸到彼岸之间，也就是轮回到涅槃之间、有情众生到佛之间就是迷和悟的差距而已，如果把这张纸捅破了，就是证悟，不了知就是迷，就这么一点点差别而已。

而且空性不是在哪个地方，我们自己就是空性的，我们现在就安住在空性当中，观察之后，我们的五蕴就是无有自性的，世间上我所看到的、我所听到的，这一切正在显现的同时它就是空性的。了知了之后，空性就在这儿，它从来没有离开过我们。不需要通过很精进的方式去创造一个所谓的空性，它并不是本来不存在，我们要把它加工让它显出空性

根本不需要，它本来就一直在哪儿，没有动过，就等着我们去发现。所以也很简单，它不需要我们走过千山万水，或者说空性在月球上面，我们又没有飞船没有梯阶，就只有看，上不去，不是这样的。空性其实就在我们的心中，就是我们眼识所见的，耳识所听的这些东西的实相，它永远在这儿。

为什么我们要观察五蕴，要观察我们所看到的色法，观察声音？其实就是观察眼睛所见到的法的本性是什么，耳朵所听到的声音的本性是什么，我们的五蕴——身体是空性的、受想行识是空性的。

所以当我们观想完之后，空性就在这个地方，哪里都没有去过，当你把执著慢慢消亡之后，你在哪个地方迷惑的就在哪个地方证悟。对我们来讲最好的消息就是这个，它从没有远离过，而且就在我们这儿，现在正在想的——它的实相就是空性，就是这些而已，没有其他很多东西。

佛法当中给我们讲了一切万法的实相，如果不了知的话，就觉得很远、很深、很高，和自己没有什么直接联系，但如果慢慢学习之后，我们就会把分别逐渐逐渐由外而向内收缩。比如现在我们修空性，抉择一切万法的空性，上师就会告诉我们，一切万法都是我们的心识显现的，把一切万法归摄到我们的心识当中，心识其实也是无自性，心识本身就是空性的。

归摄之后我们就知道，一切的成就、心性、实相，不需要在外面寻找，就在我们的心中，就把心抉择为空性、安住在心的本性，就可以了知一切万法的空性。

我们每天都在起心动念，我们的心如果往外求，离实相就越来越远；如果我们往内观，就离实相越来越近。为什么要观心？我们要观察自己心的本性，因为一切万法的本性就是在这儿，就在我们起心动念的当下，它就是心性。

所以打坐、修法都是在观起心动念的心是怎么样的：首先，粗大的心是刹那生灭的，然后到了刹那生灭细无常的状态，再观察——未来的心还没产生所以说是没有的，过去的心已灭了所以也不存在，现在的心刹那不住，它也是空性的，没有本体的，在这个过程中就是寻找心性。并不是真正要寻找一个什么东西，最后找来找去终于抓到了——空性在这儿，其实没有这样的事情，没有分别心去抓空性的事情，绝对不可能有。

就是要知道分别心本身就是没有的，我们要息灭它，不是要增长它，不是要往外去找，不是要去抓住什么东西，要抓住什么东西的概念是错误的。因为你要去抓，不管你抓到什么东西都是错的，为什么？因为它是二取，就是执著。

所以这个过程就是息灭的过程。中观的四步境界就是不断地息灭，首先把粗大的东西抉择为空性，再把空抉择为双运，把双运抉择为离戏，离戏抉择为等性，最后什么都没有。而且这种什么都没有不是一般意义上的什么都没有，就好像此处所说的，什么都没有不是无想定，不是像石头的无分别，不是这样的。

而是很深地确认，对空性的定解很深，通过四步境界的观修，内心当

中胜观的见解，非常非常清楚。虽然很清楚，但也没什么分别，越往后修，分别心越少、越细，最后完全地消亡。当分别心完全消亡时，空性就会现前。

我们在观修的过程当中，要知道空性就在这儿，它不是在哪个地方，需要重新去寻找。但是，虽然在这个地方，如果不去抉择、不去学习、观修的话，它的状态是生不起来的。因为在本性实相当中，一无所有、一无所成，什么都不是，但是在世俗当中它仍然是缘起的，有这种因缘就会显现这种状态，如果有另外一种因缘就会显现另外一种状态。

比如，在世俗当中有证悟空性的果，这个果怎么样才能达成？也需要它的因缘，因为现在我们在世俗当中。如果在胜义当中，就没有基、没有道、没有果，什么都没有。但是现在我们还在轮回，有分别念，要把分别念息灭掉，现前空性，这些都是世俗当中存在的。所以世俗当中要现前空性，仍然需要因缘，没有因缘，绝对不可能现前。

这些因缘是什么？就是不断地闻思，不断地去确认空性的正确的状态，然后不断地去观修，通过前面讲到的集资净障、祈祷上师等等的方便，就可以真正的现前空性。这是显宗的现前空性的方式。密宗当中可以通过生起次第、圆满次第、修大圆满等方式来现前空性。不管怎么样最后现前的就是般若波罗蜜。

有时候我们会把般若波罗蜜理解成一个显宗的状态，其实实相不分显宗密宗。实相就一个，没有显宗的实相、密宗的实相，绝对不可能有的。只是现证实相的方便不一样，看是哪种方便现前了，比如说，密宗当中是用生圆次第、大圆满去现前的，显宗用四步境界去现前的，等等，就是现前的方式不一样而已，所现前的实相绝对是一模一样的。

显宗成的佛和密宗成的佛不可能是两种佛：这是通过修显宗道成就的佛；那是通过修密宗道成就的佛，是不是密宗道成就的佛比显宗道成就的佛的境界要高？这是绝对不可能的事情。“一义亦不昧”，它是一个意义，实相是一个，所成的佛的境界是一个。

但是它的方便不一样，利根者的方便和钝根者的方便不同。比如，到达同一个目的地，有钱的人选择的交通工具和没钱人选择的交通工具当然就不一样，有钱可以坐飞机，没钱可以坐汽车、骑三轮车，可以走路。虽然方式不一样，但是目的是一样，一个快一个慢，这个方面有差别，但是到达后的状态是没有任何差别的。如果有二转法轮、三转法轮的这个基础，

密宗当中等净无二见就可以抉择得很清楚，没有这个基础的话，对等净无二见还会很模糊。所以，这个方面是完全相同的。

此处的意思告诉我们，严格来讲的话，只要有分别念都是一种歧途。大恩上师在这里引用了《大智度论》的教证说：严格来讲，分别念都是魔，不管是你想要度众生，还是想成佛，还是说对某个有情贪著或者嗔恨，严格意义上来讲都是魔，因为它是二取。如果我们要真正相应空性，只有把二取打破，把这些想打破，这个时候相应于究竟的实相，这是从很严格的意义上来讲；但如果不是严格意义上来讲，善分别和恶分别，善念和魔念当然是不一样的，我们要分清楚不同的场合，这方面我们要搞清楚。

前面我们讲，所谓的不可思议是什么？刚开始时对应了，现在讲完之后，就知道不可思议讲得很清楚。真正来讲，法性是不可思议的，我们要相应于法性，必须要修持不可思议的法性。

一切万法的本性本身是不可思议的，法性不是分别念，我们要相应于这种法性，修法也必须要近似于无分别，我们要抉择出没有任何分别的状态，然后逐渐去息灭自己的分别念。首先抉择出一个原本无任何分别状态的总相，然后要把分别念逐渐逐渐息灭。并不是说我们要永远保持分别心，然后要去缘它，最后找到无分别的空性，这是不可能的事情，就是把我们的的心逐渐逐渐息灭掉。

当我们的的心通过四步境界完全息灭之后，一刹那之间就现前了空性、法性，现前之后就处在真实不可思议的状态，这可以叫菩萨的入根本慧定，这样真实的境界叫做不可思议的境界。

壬四(宣说原本清净)分二：一、有情为例之诸法原本真实清净；二、证悟如是之功德。

癸一、有情为例之诸法原本真实清净：

“有情为例”，就是以有情做例子来分析诸法都是清净的，当然此处佛陀要表现的意思是，一切诸法是本来清净的。但是宣讲诸法原本清净以有情为例，如果把这个问题搞清楚了，就可以举一反三、类推：有情是原本清净的，一切万法也是原本清净的，所以叫有情为例之诸法原本真实清净。这是科判的意思。

设佛恒河沙数劫，住世普传众生音，
本净有情岂能生？此即行持胜般若。

设就是假设的意思。假如说佛陀在恒河沙数大劫当中住世，然后“普传”，普遍的传讲一切众生都是存在的、实有的法音。但是“本净有情岂能生？”即便佛在无数劫当中不断地宣讲一切都是实有的、存在的法音，也改变不了法性，也改变不了有情是空性的这样实际的状态，本来清净的、空性的有情岂能生？怎么可能通过佛不断地宣讲就变成实有的呢？这是不可能的。了知了这个道理就是行持般若波罗蜜。

此处是一个假设，假设说：佛陀在恒河沙数劫当中住世，然后不断地普传，在不同的场合当中，对不同的众生宣讲一些众生都是实有的、都是存在的这种法音。佛会不会这样宣讲？当然，佛陀的经典分了义、不了义。

如果是不了义的经典当中，佛陀也会说众生存在，众生流转的情况。如果针对小乘的根基，讲五蕴是存在的，五蕴上面的我是没有的，或者有时候佛陀安住在假我的状态当中说，我怎么怎么样…，也会宣讲这些。佛陀在了义的经典当中不会这样讲。

在安立一切众生的本性时说，不管怎么样，即便是佛陀普传众生本体存在的音声，也改变不了有情是空性的这样实际的状态。

佛陀是遍知，佛陀的梵音特别特别地清净。一般的人的语言没有加持力，因为无始以来众生经常说绮语妄语等，内心当中绮语很重，妄语也很重。如果是经常性的说绮语，它的果报是什么？语言没有力量，即使你讲的是真实的，怎么讲别人也不相信。

如果从负面的角度来讲，语言没有煽动性，别人听了之后没有什么感觉的；如果从正面的角度来讲，你的语言很有力量、很震撼，讲了之后一呼百应。众生无始以来经常性地串习绮语、妄语等，绮语、妄语、离间语、粗语的因都没断，所以声音不清净。

为什么要以佛陀为例子？佛陀不好的语言的业因全都断掉了，种子都是断掉的，妄语和妄语的因、绮语和绮语的因、离间语和离间语的因、粗语和粗语的因早就断掉了，佛陀的音叫梵音，梵音的因是特别清净的。明年大恩上师要讲的《大乘经庄严论》，在其中专门讲了佛陀的六十四种梵音，讲得特别详细。佛陀的音特别殊胜。

圆满证悟的佛陀，而且相貌这么庄严，佛陀的相貌三十二相，八十随行好。现在世间上这些明星、歌星相貌长得好看一点，只要出名之后他讲的什么话，大家都说是谁谁谁讲的，大家都在跟风。就说明长得好看的人说的话有些人是愿意听的，并不是他所说的话怎么样，而是看在相貌的份

上。佛陀三十二相，八十随行好，他的相貌是没得讲，还有他的影响力、智慧，声音，这些方面都是顶级的。

即便是佛陀恒河沙数劫当中住世，一直讲众生存在，这个影响力是非常大的。（当然这是假设，佛陀不会这样讲众生是实有存在的），但是，不管再怎么讲，也改变不了有情的真实的状态。

那么有情的真实状态是什么？“本净有情岂能生？”本净是清净的意思，本来清净，对照科判就是原本清净的状态。一切有情原本是清净的。当然这个地方的本来清净和密宗中的本来清净还不是一回事，此处的清净，是和空性、无生一个意思。虽然讲到了清净，但是在二转法轮当中的清净主要是讲空性的、无生的。为什么是清净的？因为是没有戏论，没有戏论的缘故叫做清净，所以没有戏论在二转法轮当中就理解为空性，和无生是一个意思。

即便是佛住世宣讲众生是存在的，宣讲者是佛陀，在整个三界当中最好的演说家是佛陀，没有人超过，他内心当中的智慧，他的口才，这方面全部都是最好的。即便是佛陀在很多劫当中这样宣讲，但是本来空性的、本来清净的有情也不可能通过佛陀的宣讲变得实有，佛陀也没办法让本来空性的众生变成实有。

众生本来是空性的，佛陀的能力这么大，佛陀是遍智，佛陀能不能让一个空性的有情变得实有？这是不可能的事情。佛陀能不能让本来空性的石头变为实有？这是不可能的。因为它是法性，是一切万法的空性，谁都改变不了，谁都不可能改变的。如果你改变了，他本来是空性的，你说不是空性的，这不是事势理了。当然佛陀是不会这样讲的，即便是佛来这样宣讲也不可能让众生从无实变成实有，这是绝对不可能的事情，改变不了一切万法的真实性。

要改变只不过是虚假的如梦如幻的状态当中做一些改变，比如说把石头变成瓶子，把有情换成另外样子，这是有可能，显现上是假立的、因缘而生的，这方面有可能改变。但是一切众生、一切万法空性的实相谁都改变不了的，绝对没办法改变的。所以“本净有情岂能生？”

很多大德也曾经提到这个问题，就是我们在学空性的时候，要对一切万法是空性的产生一个定解。要达到什么状态？以前大恩上师经常讲，即便是千佛显现在我们面前，告诉我们说：“一切都是实有的，以前我所宣讲的法是不了义的，以前我说空性是不了义的，其实一切万法应该是实有

的，一切众生应该是实有的。”

像这样即便是千佛在自己面前宣讲众生实有自己都不会动摇，这就是自己的空性定解已经确定了。这种定解就不是随人产生的定解，而是随法产生的定解。就是一切万法的空性的状态，自己通过教理等抉择很细很深的时候，内心当中产生一个不可动摇的定解，这个时候谁来给你讲，都没办法改变。

前面我们已经讲了，一切佛陀不断地宣讲都没办法成为实有，更何况其他人呢？天神、外道、其他的有情，他们宣讲诸法是实有的，一切诸法不可能是空性的，有情不可能是空性的，自己也不可能转变。前面讲了，这只是我们的分别念而已。

一切本来清净、本来空性的有情，不可能真实的变成实有，这是做不到的。佛陀出现在我们面前，告诉我们一切万法其实不是空性的，我们都不要去改变，何况是其他人呢？其他人在我们面前说，比如说世间当中的一些学者告诉我们一切诸法是实有的，或者是外道告诉我们诸法是实有的，或者是谁谁谁来告诉我们一切万法是实有的，内心当中都不能产生怀疑，不能动摇的。

我们学习佛法时，不管怎么样，一定要引发一切万法空性的定解。麦彭仁波切告诉我们学法要学究竟，要不你不学，什么都不懂也可以，要不你学究竟了。最怕的是学了一点点，学得不究竟，对诸法的密义不了知，抓了半截就跑了，知道一点就去乱解，依言解义，乱解空性，这就不是很好，对自己也不好，对其他有情也不好。所以一般来讲，要学佛法就要学究竟，要学透彻空性到底是什么状态。学透彻了之后就可以遣除自己的怀疑，也可以遣除别人的怀疑，别人再讲万法不是空性，自己也不会产生动摇心，这是很重要的。学习空性应该达到这种状态，对一切万法的空性产生决定的定解。

当然绝对的定解有的时候要通过闻思、不断的观察才可以达到。以前益西上师给我们讲中观时讲过一个故事，佛学院有一个堪布讲空性，讲中观，他对空性的信心特别特别强烈，有一次他们聊天讲空性，他说：“一切万法的确是空性的，这个墙就是空性的，绝对是空性的，你不信的话我就给你示现一下。”他要穿过墙去，结果没有穿过去，一下就撞墙上了。

他不是故意要出丑，他内心当中的定解的确已经坚不可摧了：就是空性的，我也是空性的，墙也是空性的，绝对是空性的，他的信心已经特别

特别坚定。只不过这时只是他内心其中的一个定解，还没有真实的现前空性，这种定解是很深厚的。

我们要达到像月称菩萨那样。月称菩萨也示现过，在与人辩论时，月称菩萨说一切万法都是空性的，对方说：“一切万法都是空性的，那么柱子也是空性的，如果是空性的话，那就可以穿过去啊？”月称菩萨说：“是空性的。”他就用手挥柱子，一下挥过去了，没有任何阻碍，它就是空性的。他内心当中有定解，而且已经证悟空性，他就会这样示现。他的手划过柱子，就像划春风，在虚空当中划动一样，没有任何阻碍。

月称菩萨证悟了空性，可以在石头上画一头牛，然后从牛身上挤奶。证悟一切万法的空性之后就是这样，万法都是无自性的，没有的东西、假的东西可以显现挤出真牛奶，可以在虚空当中行走，我们认为真实的有质碍东西，他的手可以划过去，可以穿过去，这就是完全无碍的状态，因为他完全证悟了空性。前面讲的那位堪布他示现定解很深，但是内心当中还没有证悟，所以他的功能还没有显现出来，但他的信心已经有了。像月称菩萨，证悟了空性就完全可以。

“有”和“无”都是假立的，“无”是假的无，所以“无”中可以生“有”；“有”是假有，所以“有”中可以变“无”。因为我们的概念当中，“有”还是有的，“无”还是无的，所以我们在假的牛身上就挤不了奶，对于柱子，就没办法穿过去。但是不管怎么样，能够穿过去也好、不能够穿过去也好，假牛身上能够挤奶也好、不能够挤奶也好，反正一切万法的本性它是不变的。关键是你认不认识它，认识它之后能不能证悟。这方面是有差别的。

不管怎么说，“本净有情岂能生”，本净的有情不能生，没办法生。生的意思是什么？“生”字也可以是存在的意思，怎么可能存在？或是怎么样产生？存在和产生有的时候是一样的，它产生了就存在了，它如果不存在当然就说明它没有产生过。所以说一切有情岂能生，它没有生，也没有存在。本来是清净的、空性的有情，也不可能因为佛陀的宣讲而变为实有。

此处是以有情为例，无情法也是一样的，柱子、瓶子等等，一切的山河大地，也全都是本来清净的。认为这些法是实有的、存在的，只不过是众生的分别念，没有了知万法的实相，才会这样认为，这样执著。而且在执著之后，分别习气会越来越深厚，之后就逐渐逐渐从总相的执著，变成了真实的存在，变成了实有。

真正追溯根源，一切万法的根源都来自于我们的分别心。但一个分别

心的力量有这么大吗？分别心串习的力量很强大的时候，它就可以从总相变成自相，首先是一种分别习气，然后习气的力量很深的时候，就会变成真实。

比如，我们做梦的时候，本来什么都不存在的，它就是一个习气而已，但在梦中显现上似乎有真实的房子、真实的山、真实的东西，然后可以爬山，可以接触有情等等，其实就是分别念。分别念当中怎么可能有实有的感觉？我们在梦中摸桌子，是不是有硬硬的感觉？仍然是有的，梦中吃饭还能吃出味道来，还能吃得饱。本来是假的，但还是有这个感觉，所以说习气成熟的时候，就变得似乎是实有的。

在轮回当中一切都是这样，无始以来串习的习气，串习得很长一段时间后，就变得似乎真实了，变得似乎有连续性。有时候做梦是连不起来的，如果做了一个好梦，醒来了，还想继续做，你要回去再接着做这个梦，好多时候就接不上了。

但是在白天是有连续性的，今天做的事情没做完，明天还可以做，这辈子没做完，下辈子还可以做，这其实就是习气比较坚固。梦中的习气不太稳固，所以它就没有连续性，而且比较乱，白天的习气是比较坚固的，昨天看的山，今天看还在那儿，下一世看还在那儿，这是习气比较坚固的表现。

但也只不过是习气坚固不坚固而已，并不是习气坚固就变得实有了，习气不坚固它就无实有，不是这样的差别，白天只不过是习气坚固，仅此而已，没有其他的。有时候做梦也能够梦到连续几年、几十年的情况，虽然不多，但也是有这样的例子的。在梦中连续梦到一辈子的事情，它会不会变得实有？仍然是假的。

有的时候一个梦只做了两三分钟，很短，它是不是假的？它也是假的。梦很长，还是假的。同样的道理，梦中的境界和白天的境界只不过是习气的稳固与否，而不是真实与否，这方面我们要了解。

所以说，一切万法的本性其实都是假立的，我们认为是真实的，只不过是我们的分别，现在我们要打破分别。我们无始以来习惯诸法是存在的，当听到空性的时候就会想——法怎么可能是空性的呢？在《心经》当中说“无眼耳鼻舌身意”等等，明明有眼睛有耳朵，为什么说无眼、无耳？这是我们自己的想法，是我们没有了解一切万法的本性的想法而已。

所以必须要学习佛和菩萨们所宣讲的清净的正理，不断地思维、观察

之后，以前的分别念逐渐颠覆掉，就是要做一个翻天覆地的变化。以前我们认为存在的，现在就要完全颠覆，这个时候才可以逐渐逐渐回归到一切万法的本性当中，一切万法的本性就是这样的。

如果我们不修行，不积累资粮，要去抵挡无始以来串习得这么强烈的实执，还是很困难的。为什么有些大德非常精进去闻思修行、打坐观修积累资粮？有时候甚至于把自己的生命丢掉，都会去寻求证悟，原因就是这样的。我们的习气很深重，如果没有精进的话，就很难以改变。

我们要理解“有情为例之诸法原本真实清净”，一切万法本来就是真实清净的，没有实有的状态。此处所谓的清净就是指空性，一切万法都是空性的，佛陀宣讲也不可能让它变成实有，谁来讲都不可能让它变成实有。佛陀神通无碍，但是佛陀也不能把本来空性的法变为实有，这是绝对不可能的事情。

我们认为诸法是实有的，其实它是假立的，我们有很深的实执。现在很多众生的实执都特别严重，乃至很多外道、很多不学佛法的人，非常反对佛法的观点，他们内心当中实执和邪见都特别严重。但不管你的实执再怎么严重，你的邪见再怎么严重，反正就是你的实执而已，只是你的认为而已。

一切诸法的本性不会因你的邪见而改变，也不会因为你的实执而改变，永远改变不了什么，改变的只是自己的心，除这之外，没有其他可以改变的一些万法的本性是没什么改变的。

前面我们再再讲过，乃至实执的本身也是空性的。有人说：“我的实执这么严重，这种实执的心应该是真实的吧？”这仍然是空性的。一切万法的本性是空性的，有些人讲：“一切万法是空性的，我打你一顿你就不空了。”其实打我一顿只是痛而已，你打我一顿它也不会变成实有，痛也是空性的，你打我也是空性的。

他认为“如果是空性的，我就打不到你了，打到你，你也不痛。”这是因为没有认识空性，真正的空性是，你可以被打，他的手掌可以接触到你的脸，而且还会有很痛的感觉，或者你还会生起“是不是不空的”这种分别念，但不管怎么样，这一切的过程也是空性的，它仍然是空性的。

我们观察这些问题，认为如果是空性的就不会出现这个情况，如果是空性就打不到你，或者是打了你也不痛，这方面还是因为没有了解空性。其实，不管怎么样，你打了也是空性，你不打还是空性的，你打得到也是

空性，打不到还是空性的，改变不了什么。

如果是证悟了空性的人，你打他的话，好像是打虚空、打空气一样，有可能直接划过去了，你打不到他，他还是空的，你打到了他，他还是空的。一切万法的本性，它的实际状态是不能改变的，打到了是有因缘打到了，打不到有打不到的因缘而已，只不过有打得到、打不到的因缘，不是因为打到了就不空，打不到了就空，不是这样的。

所以，我们要全面的理解空性，而不是说某个地方有漏洞。比如，有人说：“你不是说空性的吗？你是空性的我就应该打不到你！”那我们就认为：“是不是啊？是不是空性的观点在佛教徒面前可以成立，在别人面前成立不了了？是不是就露出马脚，露出漏洞了？”没有什么漏洞的，一切万法是空性的是谁都改变不了，打得到也是空，打不到也空，堕地狱是空，不堕地狱还是空，只不过是有没有堕地狱的因缘。

往生极乐世界有往生极乐世界的因缘，它本性是空的，堕地狱有堕地狱的因缘，它还是空的，成佛了还是空，没有什么可以改变的。佛陀所讲的真理——空性永远不变，只不过是我们理解不理解而已。这方面我们要好好思维。

癸二、证悟如是之功德：

那么如果证悟了般若波罗蜜有什么功德？

如来此述某一时，我随说胜波罗蜜，
尔时先佛授记我，未来之时得成佛。

“如来此述”，佛陀在其他经典当中讲了，在这个地方也讲述了，“某一时”，在某一时间当中“我随说胜波罗蜜”，佛陀说，我在因地的时候，经常性地随说殊胜的般若波罗蜜多。“波罗蜜”就是讲般若波罗蜜。“尔时先佛授记我”，那个时候先佛授记我，“未来之时得成佛”。这里面讲到的是佛陀得授记的情况，其实在《摄颂》当中要表现的是如是的功德，到底证悟如是之功德是什么？缘般若波罗蜜多的功德是怎么样？要表现的是般若的功德非常非常巨大。

为什么随说般若波罗蜜多的时候得授记，而做其他的善法时并没有得授记？佛陀修了很多很多的法，但是在修很多法时没有得到授记，但是在随说般若波罗蜜时就得授记，这个方面是有一定的因缘的。所以说证悟如是的功德，他在修其他法时不得授记，而是在修般若波罗蜜多、宣讲般若

波罗蜜多时得授记，这就是自然法则，自然的规律。

此处“如来此述某一时”，佛陀此处讲了，在其他经典当中也讲过。“某一时”，公案当中所提到的某一时，应该是在佛陀因地——在八地的时候，也就是说离现在一个无数劫之前的时间当中。因为按照大乘的观点，菩萨成佛需要三个无数劫，第一个是从小资粮道开始到初地需要一个无数劫，第二个从初地（或者从二地）开始到七地末尾，是一个无数劫的时间，第三个从八地到成佛又是一个无数劫。所以，那个时候如果佛陀是八地菩萨的话，是离现在一个无数劫之前的某一时。

“我随说胜波罗蜜”，“我”就是佛陀自称，“我那个时候对于般若波罗蜜多非常地精进。”按照一种说法，佛陀在八地的时候，出定后无分别智慧得自在，在这之前，一地到七地无分别智是没有自在的。尤其在出定位的时候，入定位时有无分别智，但出定位没有。一直修到八地，入定时是无分别智，出时无分别智也自在了。当然出定的无分别智和入定无分别智还是有一定的差别，毕竟八地不像佛一样，还做不到入定出定完全没有分别，所以有稍微些许的差别。但是他这种无分别智慧比较前面一地到七地来讲，还是有很大的差别的，无分别智慧在出定位得自在是从八地开始的。

得授记都和无分别智慧是有关的，八地出定位无分别智慧获得自在了，这个时候无分别智是智慧般若波罗蜜，这是八地得授记的情况。还有一种情况是一地得授记，即在登初地时得授记。为什么初地得授记？我们观察还是有个特点，就是无分别智，因为初地开始入定位得到真正的无分别智了，之前只是总相，还不是真正的自相，所以初地得授记还是和无分别智有关，以前没有得到真实的自相无分别智慧，此时在初地入定位得到了，所以可以得授记。

还有一种情况是最早在加行道忍位得授记，那个时候得到法忍，法忍还是和空性有关，仍然和无分别智有关。不管是在加行道的忍位得授记也好，还是在初地得授记也好，还是在八地得授记也好，都是和般若波罗蜜多有关的。

当然此处跟随公案来看，佛陀在八地的时候是燃灯佛住世，佛陀是燃灯佛授记的。大恩上师在注释当中也引用了《白莲花论》当中的观点：当时佛陀转生为一个外道婆罗门，他在遇到燃灯佛之前是外道婆罗门子，叫智贤。他首先在自己的外道上师面前学吠陀的教义，学了之后觉得上师对他的恩德很大，所以就用很多的财物供养上师。供养之后晚上做了一个梦，

得到了十种梦兆，注释当中讲饮大海水、骑白象等等。

第二天他就去请仙人解梦，仙人解不了，对他说，你应该去请燃灯佛解梦。他就去拜会燃灯佛，佛陀知道他得授记的时间到了，因为当时的人很多他没办法近前，佛陀就通过善巧方便，幻变下了很大的雨，其他人躲避时智贤就上去拜见佛陀，他见了佛陀之后就生起了很大的恭敬心、欢喜心。因为当时下了雨之后地上很泥泞，他就把自己头发剪下来铺在地上，请佛踩着他的头发上到法座上面。佛陀踩了之后渡过去了，然后其他的比丘想要走，佛陀没开许，说：这个头发你们不能踩。那个时候佛陀给他授记：你在一个无数劫之后就会成佛，叫做释迦牟尼佛等等，就做了授记。

公案说明了什么问题呢？说明他在随说了般若波罗蜜多之后得到授记的，是在八地之后。大恩上师分析这个公案，首先示现在见燃灯佛之前，他是一个婆罗门子，显现上是个外道，学吠陀，然后供养外道上师之后得到了十种梦兆。

当然从某个角度来讲好象是他把供品供养上师之后得到了十种梦兆。我们从表面上理解的话，好像是他以感恩之心供养上师之后得到梦兆，是不是他的上师有很大的威力？也不一定，他是知恩报恩的情况，然后从另外的角度来讲，其实也是说明他的善根成熟了，因为他得到十种梦之后请仙人解梦，然后仙人所说的话引导他去佛陀面前，他说必须要去问佛陀，他就通过这个因缘去见佛陀的。

在这个公案当中，他示现上是一个外道，一方面来讲，他即便是示现外道他对自己的上师也很恭敬，另一方面还有一个问题，大恩上师分析，有时候在外道当中也有菩萨。因为按照授记来讲当时他已经是八地菩萨了，他显现上在世间当中还是要去依止上师学习，那个时候示现上还没有遇到燃灯佛，他在显现上面还是一般的人，所以他可以依止外道。

比如释迦牟尼佛他老人家，在出家前依止了很多世间的老师，学习算术、武术、学习很多很多，然后在六年的苦行当中也依止了两个修禅定的老师，一个是教他无所有定，一个是教他非想非非想定，他示现上也依止了。他那个时候是十地菩萨，本来十地菩萨内心当中禅定早就自在了，像无所有定、非想非非想定等等，这些定他已经自在了，但是，显现上还是在世间当中，所以还是要依止上师。

在《四百论》当中有一个教证：“或作彼弟子，或作彼师长，以种种方便，令有情通达。”菩萨有时候是作为众生的师父，有时候作为众生的

弟子来利益有情。就是说菩萨利益众生的时候，也会作为某些人的弟子。所以说有些时候做弟子的人，不一定比他师父的境界低，有时候他是为了利益有情，所以显现上是作为别人的弟子。有的时候别人好像很恭敬你，显现上面在你这听法，叫你师父，是不是你真的有资格作别人师父？或者他的境界就是比你低？不一定的。

因为在《四百论》当中讲了，或作彼师长，或作彼弟子，菩萨利益众生，有的时候就做对方的弟子，通过做对方弟子的方式利益他，有的时候是做他的师父，通过师父的方式利益他，反正怎么样对众生有利，他就怎么样去做。

此处也是一样，八地菩萨需要依止一个外道婆罗门吗？他需要依止外道去学吠陀吗？然后依止之后，还需要感恩给他作供养吗？他显现上就是通过这种方式去利益他的，也有可能的。我们通过这个方面可以理解这种甚深的含义。

公案还讲到一个问题，大恩上师也是这样解释的：福德很大的大菩萨的头发、衣服，佛陀可以踩过去，有很大的利益，但是其他的比丘要踩，佛陀就遮止了——头发你们不能踩，踩的话会损你们的福德，因为他是发了很大心的，他是八地菩萨。其他比丘可能还是凡夫，如果去踩的话，对他们自身的福德会有损。

从这方面来讲，福德很大的人，尤其是修行者或者证悟很高的人，他们的头发、衣服等等，如果去踩的话，有的时候会有些过失。我们在学习事师法《事师五十颂》的时候讲：上师的鞋子、上师的座垫不能跨越，如果是开许的就不要紧，如果没有开许，会损福德。此处也是有这种说法，这样安立的。

佛陀给智贤授了记。那么为什么这样讲？因为“我随说胜波罗蜜”，佛陀就讲了。其实那个时候，他虽然显现上面在遇到燃灯佛之前，好像没有讲般若波罗蜜多，但是他在这一世之前，佛陀自己讲了，他已经是在随说，随着自己的证悟不断在宣讲殊胜的般若波罗蜜多，这个时候，佛陀给他授记的，那么在还没有随说殊胜般若波罗蜜多之前，佛陀还没有给他授记，还没有得到“未来之时得成佛”的授记。在公案当中看不出来，但是在颂词当中就讲得很清楚，什么时候随说胜波罗蜜，什么时候佛给他授记。

当然并不是说，我们现在在学般若波罗蜜多，可以讲几句波罗蜜多，这个时候佛应该给我授记了吧？授记是肯定授记了，反正谁手上有般若波

罗蜜多，谁就已经离脱离轮回不远了，谁就可以很快获得解脱了，这在《般若摄颂》当中已经讲了。这算不算给你授记？也算授记，但是像这样清楚的授记——你在一个无数劫之后可以成佛，佛号释迦牟尼，你成佛的地方，什么时候成佛，比如人寿百岁的时候，佛的名字、眷属的数量、还有住世的寿量等等，这么清楚的授记是没有的。

但是，广泛的授记是有的，谁手上得到《般若摄颂》《般若经》他就一定会很快成佛。为什么大恩上师做很多挂件让大家佩戴，然后送法本让大家顶礼，让大家学习般若波罗蜜多，原因就是这样的。只要你得到了般若，就是一个很殊胜的因缘。

佛陀得到最清楚的成佛授记，他还是因为很高深的证悟，不断地宣讲般若波罗蜜多的缘故，安住在般若波罗蜜多，随顺般若波罗蜜多，出定位的时候他的无分别智慧获得自在，这个时候得到最清楚的授记，原因就是这样的。这就是“证悟如是之功德”，证悟如是之功德和颂词配合起来，就是“我随说胜波罗蜜”得到授记。授记其实就是一种认可，观察到你的修行，对你的修行认可了。

有时候认可是对你赞叹：“你做得很好，你放生不可思议，你听法功德不可思议！”这是一种认可，也是一种赞叹。但是授记是很确定的，赞叹当中没有很确定你将会怎么样，这种授记的内容是没有的，授记既是对你修行的一种认可，你出定位无分别智慧获得自在了，你宣讲随说胜波罗蜜多，对这种境界很认可，而且这种境界也不会变了，很确定的时候，他就会授记。如果你还有很大的变数的话，基本上不会授记。

如果你修行某种最核心的法要，修得很纯熟的时候，这个因决定会成佛，比如说八地不动地，不管怎么样，不勤作也会成佛的，到了这种程度的时候，佛就会给他授记——你什么时候可以成佛了。如果没有到达这种状态的时候，要不然就是泛泛的授记，要不然就是不授记。泛泛授记就像——只要你手上拿到《般若摄颂》，就授记一定会成佛的，是毫无疑问的，总的趋势一定是成佛。

虽然每个众生都有佛性，但是佛性也有成熟不成熟，种性成熟了，比如你遇到《般若摄颂》了，你开始学习了、生起信心了、汗毛直竖了、观修了，这个时候就说明你离证悟越来越近，因为你开始对它付出时间，还有你的理解能力，你的观修的相应程度，已经和以前完全不一样，这就说明你的速度越来越快。

所以说，证悟如是之功德，如是是什么？如是就是般若波罗蜜多。如果你证悟了如是的般若波罗蜜多，它的功德有多大？就可以得到授记，授记什么？授记成佛，并不是授记你下一世成为大富翁，或者授记你的病马上要好了，不是这种授记。这种授记有的时候是：“我授记下一世转哪个地方，授记什么时候发财。”或者有些上师大德给你授记，再过三年你会发大财，等等。这种授记没啥用。

关键这个地方的授记是授成佛的记，是在所有的授记当中最殊胜的授记，所以我们就知道，证悟般若波罗蜜多的功德大到什么程度——大到可以得到佛授记，而且很快可以成佛的程度，这是不得了的授记。

辛三（当摄集依彼之福德）分二：一、自受持等功德；二、为他讲说等功德。

第一个是自己受持般若波罗蜜多，第二个是给他人宣讲。

壬一（自受持等功德）分二：一、不受损害；二、摄集福德。

这些功德都是很大的，尤其是对于现在还有我执的人来讲，对我们来讲都是很重要的。第一个不受损害，我们每个人都不想受损害，是不是？不想受到别人的打击，也不想受到烦恼的损害，所以看到不受损害，而且是我自己不受损害，我们就会很高兴，般若非常好，因为它可以让我不受损害，相当于我得到一个保证、一个保护一样。

第二个摄集福德，它也可以摄集很大的福德，我们也很希望得到大福德，因为我们知道如果有了大福德就好做事情，你有大福德，在世间当中做事情就很顺，然后修行也很顺，这些都和福德离不开的。又不受损害，又集福德，相当于我们在世间当中行走的时候，又没有违缘，又具足顺缘了，当然是非常好了。所以摄集依彼的福德是很殊胜的，当然这里面有些是相应于暂时的福德——不受损害，有的是相应于究竟的。

癸一、不受损害：

怙主行持此般若，何人恭敬而受持，
毒刃火水不害彼，魔王魔眷亦无机。

此处讲“怙主行持此般若”，就是佛陀还有大菩萨们，这些三界的怙主们，他们行持了殊胜的般若波罗蜜多，之后他们成佛了，或者怙主们行持了般若波罗蜜多之后证悟了，证悟之后宣讲的般若波罗蜜多。那么对于法要，比如现在显现在我们面前的就是经典、论典，那么它的能诠句和所诠

义，就是现在我们能接触到的般若波罗蜜多，怙主所行持的殊胜般若波罗蜜多，显现在我们面前的就是经论和它的所诠义。

那么谁对能诠句和所诠义的般若，“何人恭敬而受持”，任何人如果恭敬般若，受持般若，那么他的功德就是什么？“毒刃火水不害彼”，毒药、兵刃、还有烈火、洪水等等都没办法伤害他。“魔王魔眷亦无机”，那么魔王和魔王的魔眷也没有机会伤害他，这就是般若的威力，般若的威力特别大。

一方面说怙主行持此般若，这也是有非常甚深的意义的，其实佛陀和菩萨们，他们就是因为行持了般若波罗蜜多成佛成菩萨，他们成佛成菩萨之后谁能够伤害他们？没办法伤害，魔王魔眷也没办法伤害，地水火风也没办法伤害，他们自己是因为行持般若波罗蜜多成就佛菩萨的果位，然后通过般若波罗蜜多证悟的缘故远离一切伤害。那么他们所行持的般若波罗蜜多，如果让其他众生去行持的话也能够得到这样的保护，也能够不受到损害。

般若的威力，为什么能够有这么大的利益？因为可以让佛成佛，让菩萨成为菩萨。那么让佛成佛、菩萨成为菩萨的过程当中，他们断除了所有的烦恼、过患，圆满了一切的福德，这方面就是最大的功德，所以说他是不会受到伤害的，他行持了般若波罗蜜多之后冲破了种种障碍，冲破了魔王和魔的眷属所布下的种种的陷阱，这是行持了般若才能冲破的，如果你不行持般若的话你根本冲不破。你怎么去冲破毒刃火水？怎么样冲破魔王、魔眷设下的陷阱？如果你不冲破你怎么能成菩萨？怎么能成佛？如果你不冲破你根本没办法成就，没办法成佛。所以要行持般若波罗蜜多，如果要解脱的话必须要断烦恼障，断烦恼障必须要修人无我；如果你要成佛的话必须要断所知障，断所知障必须要修法无我，现证法无我。这些都是破魔的方式。

怙主行持此般若，意思也是从这个角度来讲，当然此处主要是说明后者。对于佛陀所行持的般若，现在显现在面前的就是经论和意义，那么何人恭敬，任何一个人如果能恭敬这样的经典、意义，就可以不受损害。

恭敬经典我们知道，把般若的经典不管是《金刚经》，还是《般若十万颂》《般若摄颂》，还是《心经》等等，这方面的经典特别地恭敬，把这些般若的经典放在佛台上面，天天顶礼供养，供灯，供水等等，天天在它面前发愿，这方面属于恭敬的方式。戴在自己身上也是恭敬的方式。

受持也有很多种，背诵、不离开身体、思维功德等等，这方面是受持。所以对于经论——经般若论般若，我们要很好地恭敬，顶礼供养；然后对于般若波罗蜜多的意义要受持，对于它的词句要受持，对于意义也要受持，在自己的心中生起定解而且永远不忘失，不断地串习就是受持。我们如果这样恭敬经典，受持经典的意义的话，就会得到不受损害的加持。

“毒刃火水不害彼”，在注释当中讲有两层意思，第一种：1、毒就是外在的四大显现的毒，毒药不管是动物的毒也好，还是植物的毒也好，还是混合的毒也好，还是化学配制的毒也好，如果经常性的恭敬般若波罗蜜多，受持般若波罗蜜多的话，所有的毒物自动远离，或者即便接触了也不会受伤害。2、刃就是刀刃刀兵等等。3、火当然就是烈火了。4、水就是洪水、水灾等等。还有地水火风灾害不害彼，般若的威力很大，如果我们经常性的佩戴，经常性的恭敬供养的话，本身的法性力，法宝本身的加持力很大。经典在的地方和佛在的地方一样，佛在的地方有很多护法神，很多佛菩萨都会护持、保佑。所以佩戴般若的挂件是很殊胜的。这是从直接的意义理解。

某些众生佩戴了，为什么还会出现不好的事情？众生相续当中的业，如果是已经成熟的业，通过外在的力量，或者说突然出现的力量，来不及改变它，有的时候还会出现这样的事情。不管怎么说，如果我们佩戴了之后，有些时候今生当中就能显现很明显的效用，有些时候佩戴了之后，通过善根因缘后世当中我们会远离这样的情况。当然还有恭敬的程度，以及我们相续当中业的轻重与否，这些方面综合起来考虑，总而言之，如果不是非常非常严重的业，很多一般的违缘都可以挡掉的，都可以慢慢消除，没办法受损害。

还有，如果现在今世当中很恭敬的话，后世当中自然远离这些损害，今世当中我们看不到这个因，被毒刃火水伤害，并不是我们恭敬般若的结果，或者说般若没办法护持我们。它可以做护持，因为以前已经造了很多的业了，今生当中业要成熟了，我们恭敬受持般若波罗蜜多经典，如果业不是那么严重，或者没有成熟的业可以化解掉，但有些很严重的业，就没办法，还是必须要去感受前世的业。但是如果今生当中特别恭敬般若，对意义受持的话，这个因缘在我们后世就会显现得很明显。

有些人一辈子当中都没有遇到过毒、刀兵、火和水的违缘，其实他也是因为前世做了一些善法。比如今生当中我们恭敬受持般若了，在后世当中我们就一辈子都不会遇到这些。有些时候我们觉得有人一辈子都没有遇

到这些违缘，这是什么原因？其实很多人现在一辈子都没有遇到这些，其实也是说明般若的力量很大，以前恭敬过般若波罗蜜多，如果现在更加恭敬的话，后世当中更加远离，彻底远离这些毒刃水火的伤害。

第二种是从内在的烦恼来讲，毒刃火水只是外在的，然后对应的的话，1、毒就是耽著，种种耽著、执著就像毒药一样。如果你思维般若，受持般若，安住在般若波罗蜜多的状态当中，当然就不会有耽著，因为般若就是破执的，如果般若波罗蜜多的意义深入内心当中，当然不会有执著了，所以说他不会受到像毒药一样的耽著的损害。

2、和刀刃一样的是嗔恨心，嗔恨心是来自于什么？嗔恨心来自于实执，首先对自己的身体，对某一个东西有贪著，然后谁想要伤害它或者我们得不到的时候就会生嗔，它的来源还是实执。般若波罗蜜多就是破实执的，如果你安住在般若波罗蜜多就没有实执，没有实执怎么产生嗔恨呢？不会有的。

3、和火一样的是贪欲心，我们认为某个东西可爱，非理作意认为它是实有的，认为它的确很好，我们就会产生贪心，空性直接对治贪心，怎么可能安住在空性当中还会受到贪心的伤害？绝对不可能。所以不会受到像火一样的贪心的伤害。

4、痴心就像水一样，水是滋润性的，它可以滋润一切东西，所以痴心也是没有什么声息的周遍在我们的相续当中，让我们产生愚痴，不知道业果，不知道真如。有空性的智慧之后，对于万法的真如了知了，之后，对于显现的这些因果可以进一步的了知，所以也不可能有像水一样痴心等的烦恼的伤害。

离开了耽著、嗔心、贪心、痴心等等，不能伤害恭敬或者受持般若波罗蜜多意义的人，其实这样受持，也会得到这样的功德。

“魔王魔眷亦无机”。修行的时候有很多魔，当然魔有两种，一种是外在的一些有情，像波旬、鬼神等等，有的时候恶龙、恶神，也会对众生做些伤害。有些时候是外在这些魔王非害怕、嫉妒修行者，如果修行者修得很好的话，对他的事业会有很大的伤害，所以这些魔王会经常性的找些机会对修行人做违缘障碍。如果你经常性的恭敬般若波罗蜜多的，把般若经典戴在身上的话，它的威力很强大，一般的非人根本近不了身，对自己是很大的保护。

还有一种魔是什么？就是分别念——我们的恶念，执著也是魔，前面

讲了任何执著二取都是魔。这样的魔王魔眷——比较粗大的，还有比较细微的这些恶分别念，如果我们安住在般若波罗蜜多当中，空性和分别念本来就是矛盾的，没有实执，安住在无所有、无所执、无所缘当中，当然不会有实执，魔王魔眷也就没有机会。

以前大恩上师讲过，魔王波旬等等他们能够做障碍的，是什么情况？一般来讲如果你特别懈怠，脾气很深厚，魔不会做障碍的。为什么？因为他很喜欢这种人，你本身就是魔的状态了，不可能再着魔，魔又着魔了，这是没有的。魔着魔了，可能就开始信佛了，可能开始修空性了，他们在魔界当中：噢，这个人着魔了！为什么？因为他开始信佛了，他开始修空性了！有可能是这种情况。

所以，如果很懈怠，或者实执心很重，他不会着魔的，因为本来就是魔的状态。那么容易着魔的是什么人呢？一方面很精进，一方面实执心很重。很精进，实执心又很重的人比较容易着魔，因为这个境界很想得到，那个境界也很想得到，经常安住实执状态当中，所以魔很喜欢这种人，经常给他造一些障碍，示现一些境界给他，他一耽著就开始着魔，这种情况也有。

真正来讲，很精进但是空性智慧很深的人，魔就没办法，魔根本找不到下手的地方，一方面他对成佛度众生很精进，一方面知道这些是无所有、无所执的，他也不耽著境界，也没有二取，魔对这种有情没办法做障碍的。所以说真正的修行者，一方面要很精进，一方面要有空性的智慧，这是降魔的最好方式。

平常我们如果有些违缘、魔障要遣除，念《般若经》，念《般若波罗蜜多心经》就能遣除障碍，《心经》回遮的仪轨当中也是这样讲的：以前帝释天王通过念诵般若波罗蜜多，遣除了魔王波旬的障碍，现在我也是思维意念般若波罗蜜多念诵经文，通过般若的威力遣除掉魔王的一切障碍。平常我们每天把这作为功课，每天《心经》念完之后再念一遍回遮仪轨，这样每天都可以遣除掉很多的障碍。所以说般若的力量特别大，有些调伏魔的仪轨当中也会出现。

而且我们平时经常性的思维空性，安住空性，魔障会越来越少，因为这就是魔障的直接对治，不会有分别念，没有邪执邪分别，没有很多烦恼，当然魔王魔眷没有很多机会了，是从这个方面来进行安立的。所以家里面经常供奉般若经，或者身上带着般若经，经常思维般若波罗蜜多，念诵般

若波罗蜜多，抄写般若波罗蜜多，这个人的福德会很大的，伤害会越来越小，毒刃水火都不会害，而且通过这样方式可以很快净除以前的业障，然后新的业障很难以产生，福德很快增长，这方面就是很大的殊胜功德。这方面我们是要了解的。

今天的课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第11课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们再次一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典——《般若摄颂》。《摄颂》就是把所有般若的精华，尤其是将《大般若》《般若十万颂》当中所有的意义做了归摄。

现在我们学习的主要是《般若摄颂》所诠义当中的空性，空性是一切万法的本性。现在我们自己所安住的状态，是我们的眼耳鼻舌身意，还有我们所见的外面的色声香味触法等等，其实显现的这些能见和所见、能取和所取的二取，在究竟实相当中并没有自性、本体，一切万法的自性、本性都是空性的，无自性的。

抉择空性时，我们可以分深浅的层次，但真正的空性本身，它并没有什么层次可分，就好像虚空一样，虚空哪有什么层次可分？所以，空性本身没有什么层次，但是众生的心——根机、意乐有层次，所以有些众生可以直接圆满地了达空性的意义，而有些众生可能就没有办法了解。所以佛陀在宣讲空性、大德祖师在抉择空性时，对空性也是做了善巧方便的一种抉择，出现了单空、离四边空等等空性的自性。

但不管怎么样，我们要抉择的空性本身就是一切万法本来的状态，不管我们了知不了知，它就在这，就是这样安住的。无论再怎么执著这些东西是实有存在的，不管世间人怎么执著、安立，外道怎么执著、安立，但其实这些都不是一切万法殊胜的自相、真正的实相。

佛陀在了义的经典当中，抉择了空性为主的这种殊胜的自性。我们现在在学习空性，前面也再再讲过，如果没有长时间学习空性，会认为空性非常抽象，或者说很难以理解，很玄妙，是不是佛陀故意把佛法讲得这么深，让我们很难理解？并不是这样的。其实空性就是一切万法本来的状态，本来就如是安住这样的自性，只是我们自己没有办法了知。

众生的分别念很复杂，本来不存在的这种实相的状态，但在空性当中

出现了显现，在显现当中也不了知显现的空性，把显现执为实有，在实有的状态当中不断地生执著，不断地造业，不断地流转，就形成了当前的这种情形。所以佛陀告诉我们，现在我们正在轮回的过程当中，这一切万法本来无自性，本来就是假立的，从究竟来讲，本来都是不存在的。

有些时候抉择：虽然有显现，只是显现的本性是空性而已，就抉择一个显而无自性的道理。有的众生就以为显现是存在的，只不过显现的自性是没有的，没有一个实有的显现。那么这样抉择，帮助众生打破对万法实有的执著也是有一定的利益的。

但是，如果我们认为在究竟实相当中，显现还是存在的，只不过没有实有的自性而已，单单停留在这个层次的话，就还没有抉择到空性的真实含义。因为还有认为显现存在的这种执著、认为显现的本性没有实有——无实有的执著，这里面有一个空执，有对如梦如幻的显现法的执著，如果还存在执著，那就一定不是一切万法的空性。

真正抉择万法空性，为什么要说现空双运或者现空双融？融在什么地方？其实显现也好，空性也好，其实都是不存在的。但是这种不存在，也不是像众生的断灭见的那种不存在。首先是万法的本性、自性不存在，后面再观察显现，如梦如幻的显现是存在的吗？如梦如幻的显现其实也是要有众生的因缘，内心当中的执著等等，有这些种子存在的话，才会有显现。

所以究竟来讲，在真实的胜义谛当中，实有的显现是绝对没有的，无实有的显现也是绝对没有的，不单单是显现法、实有法不存在，即便是这些法的名称都是不存在的，这就是彻底的空性。最后就让我们达到一切无所执，一切无所缘的状态当中，没有什么可缘的，没有什么所缘的。

如果有名称，觉得万法的名称还存在，就对名称有一种执著；如果认为如梦如幻的显现是不能破的，就还对如梦如幻的显现有一种执著。如果对名称有执著，对显现有执著，仍然安住在执著当中，只不过这种执著比较细微。但不管是粗大的执著也好，还是细微的执著也好，或者说不管执著恶法也好，还是执著善法也好，反正都是一种执著，针对于究竟的观点来讲，仍然是一种戏论。

学习到这些问题之后，我们就可以理解佛陀或者祖师们，有的时候抉择如梦如幻的显现和空性的状态，有的时候抉择什么都不存在的状态，其实是针对众生的理解方式，安立不同的观点而已。究竟来讲，只有按照中观应成派的观点，远离一切有无是非，远离四边八戏，这种状态才是一切

万法本身的状态。

以前再再提到过，在学《中观》《般若》时，需要再再去观察、抉择，一切万法，其实我们正在见到、听到、接触的时候，本身就是没有丝毫戏论的，它正在显现的当下，本来就是完全远离一切有无是非的戏论。现在我们抉择空性，就需要把我们认为的——法是这样那样的状态，或者说这样那样的执著，一层一层剥离掉，还原它自己的本来状态、本来的自性，让我们真实地了知空性究竟的意义。

有了这种见解之后，我们再去安住，再去反复地串习，内心当中的实执通过我们的串习就越来越少、越来越薄，最后空性的习气，或者说无自性、离开一切戏论这种修法的力量越来越深的时候，就会证悟空性。因为它的势力已经非常强大了，它的反方面的实执、执著力量就会很弱，所以就可以自然而然地了悟空性、证悟空性。这是我们学习空性过程当中需要了解的一些观点。

现在我们学习的是《摄颂》当中第二品的内容，前面我们已经讲了怎么样通过空性的意义远离损害。

癸二（摄集福德）分二：一、供养之功德；二、修学之功德。

如果我们缘般若法本、般若意义闻思修行的话，它具有什么样功德呢？功德非常巨大，缘般若波罗蜜多的经函，如果进行供养、顶礼，功德特别巨大，如果去修学般若波罗蜜多，功德也非常地巨大。

我们在修行过程当中，功德是非常重要的。有些大德、修行者，或有些非修行人说：佛教徒天天讲功德，天天贪著功德，好象做事情都是为了功德一样。有些人听了之后，就不敢说功德了：我不是为了功德，我不执著什么功德。其实我们说这些功德存在，放生有功德，顶礼有功德，听法有功德，对于般若经函修学有功德，也不用害怕，本身我们就要得到这些功德。功德有时候就是善根，我们修学佛法，你不想要得到善根，那凭什么去解脱呢？

一方面来讲，功德可以帮助我们获得解脱，另一方面，在轮回的过程当中，功德是帮助我们获得善趣的资本，获得人身的资本，值遇佛法的资本，修学佛法的资本，这些全都在功德当中，如果一个人缺少了功德当然就没办法遇到这些。有些人很害怕提功德，觉得好像说功德成了一种执著。这是一种执著，但也没有什么，究竟来讲不需要执著，但暂时来讲该得就要得，该去追求就必须要去追求，因为功德对我们修学是有利的，有些时

候有暂时的利益，有些时候有究竟的利益。

有些人觉得不应该去求功德，他反而是不了解大德们所说的不能够求功德的意思——不要太过于实执、太过于形象化。但是众生的根基不同，有些人一方面在做很多的善根，一方面他也不执著；有些人刚刚开始学习，他对不执著的意义不了解，当然他就可以去追求功德。追求功德本身就在缘善法进行修学，所以根本没有什么大的问题。比如，供养的功德很大，如果我们得到了很大的供养功德，那我们在今生后世、流转轮回过程当中、追求解脱道修行善法的过程当中，都可以发挥非常非常重大的作用。

供养经函有很大的功德我们要做，修学般若也有很大的功德我们也要做，功德深厚了，福德深厚了，这个时候我们修学就不会有障碍违缘，会非常地顺利。所以我们要了解供养的功德，而且不是随随便便在街上抓个人，他所说的般若般罗蜜多有很大的功德，是佛陀现证般若般罗蜜多，尽所有智照见一切万法的本性之后，说：如果缘般若般罗蜜多供养，功德是不可思议的。

那么，我们在有限的、很短的人生当中怎么样获得非常大的善根功德呢？其实我们要懂得一些善巧方便，有些法是花很多很多的力气，得到的很少，有些是花很少的力气得到很多，这些就是佛法当中的一些善巧方便，我们修学佛法必须要知道、掌握这些善巧方便。比如说发菩提心功德很大，修空性、缘般若般罗蜜多的经函作供养、修学功德很大，这些都是在短暂的一生当中，花很少的时间、力气就可以得到很大利益的法，我们不仅要了解，还必须要产生一定的信解。

子一、供养之功德：

有者于佛灭度已，建七宝塔供养之，
佛塔数等恒河沙，遍满佛土千俱胝。
设若无边俱胝刹，尽其所住众有情，
唯以天花香涂香，三时劫或过彼供。
于生导师之十力，佛母经函谁缮写，
系带供奉花涂香，造塔供养福不及。

这里面有三颂，前面两颂讲到供养佛塔的功德，后面一颂讲到供养经函的功德。为什么这样讲呢？其实是要做一个对比、较量，让我们了知供养经函的功德到底多大，如果直接给我们讲，有的时候难以产生直观的认知。所以佛陀首先告诉我们造塔、供塔的功德，讲完之后再说供养般若般

罗蜜多的功德，就有一个很强烈的对比、反差，这样我们就知道了缘般若经函的功德这么大。

有些时候我们觉得般若经函就是一本书而已，在书里面找不到舍利，也找不到其他什么东西；而佛陀的舍利子这么明亮，这么珍贵，这么长时间还保留下来，就觉得很稀有，认为这是佛陀的舍利子，这是佛陀的舍利造的塔，绕塔或者顶礼塔、供养塔的功德非常非常大，而对于般若经函就没有这种认知。凡夫人的想法毕竟很有局限性的，智慧、认知的方式都是有局限的。佛陀在经典当中，通过他殊胜的智慧观照宣讲的才是正量，所以我们观察这些问题时，要以佛语为正量，而不应以凡夫人的分别念作为标准、正量。这个颂词就讲到这个问题。

此处说“有者于佛灭度已”。佛陀出世讲解殊胜的正法，如果度化众生的因缘已经尽了，佛陀会示现涅槃，但是佛陀自己本身来讲是无生无死的。

佛陀的化身释迦牟尼佛在印度出生，然后住世八十一年，最后入灭了。那么是不是佛陀的业只有八十一岁？好像世间人一样，他前世造了一些业之后，今生当中他的定数就是八十一岁，不是这样的，佛陀早就已经超越了生死，超越了有漏的业、有为的业，全部超越了。

佛陀自己的本性是安住在殊胜的法性当中，佛陀殊胜的法身是恒常不变的。但是要利益众生，利益弟子的话，佛陀会示现色身，针对一地到十地的菩萨，佛陀会显现清净的报身，清净的报身也是常住的，他是恒时地、不间断地对于一地到十地的菩萨宣讲正法。这是针对地上的菩萨，一般的人见不到，所以在《入中论》当中也是说“离戏论者始能见”，离开戏论的、证悟空性的一地以上的菩萨才能见佛的报身，一般的人根本见不到佛的报身。

平常我们在唐卡中看见的报身像，其实只是一个表示而已，戴着天冠、有着十三种报身服饰的就是佛的报身；然后穿着三袈裟，即披三法衣的就是佛的化身的，对于我们来讲只能够这样去表示。但真正的佛的报身，一般的众生根本见不到，不要说一般的众生见不到，连声闻缘觉的阿罗汉他们都见不到佛报身。地上的菩萨获得了很多的自在，尤其是八地的菩萨获得了十种自在当中的寿命自在等等，可以很长时间住世，所以，佛陀的报身不会像化身一样有这么粗大的生灭。

而佛陀在人间主要显现的是化身形象，因为众生自己的业，有很明显的、粗大的生死，有降生、有生病，然后有死亡，所以示现在一般凡夫人

面前的化身，也会示现生老病死，他是跟随不同的所化的根基。佛陀自己安住在究竟的实相当中，做事业的时候法身常住，如果要度化地上的菩萨，就显现光明报身，然后要度化业惑凡夫和声闻缘觉，就显现化身形象。化身形象是有生住灭，有生老病死的自性。

佛陀在世间当中，到底能够住世多久？并不是说佛陀只能够住世八十一年或者是一百岁，他主要是针对这个时间段的众生，示现的一个身相来度化的。他既然在这个时间段示现了这样的化生，他的身高、他的事业、他的饮食习惯等等都是跟随当地众生的习惯去示现的。他如果示现和当时的众生有很大很大的差别，没办法真正去度化众生，因为要度化众生，必须要到众生当中去救度，才能够让众生产生一种亲近感、认同感。

在末法时代或者在五浊恶世，佛陀的化身还是在世间当中不断地幻化，但是幻化的形象就不一样了。在二千五百多年前，示现的化身还是具有相好的、十全十美的，直接显现十力四无畏的化身，现在的化身就显现成一般的凡夫人的形象，没有特殊的相好，可能有些上师们显现得庄严一点，有些可能就显现一般，他的身高、样貌都是一般的。

主要是他的弟子、他所化的众生具有什么福报，众生的福报所感召的化身就是相应于众生的福报根基示现的。也就是说示现是跟随所化的众生，他要到弟子当中去利益有情，必须要这样示现。

所以，佛陀示现有灭度，主要是针对众生的根基。如果所化众生的福报已经没有了，或者所化的众生已经没有了，佛陀就不会在世间安住，就会示现入灭。他会相应于其他的众生的福报，显现另外一种形象，以另外一种方式来度化众生。总而言之，佛陀的事业是永远不会间断的，但是度化的形象是不一样的。

从迦叶佛入灭到弥勒佛出世之前，这个时期的教主就是释迦牟尼佛，虽然在这个期间有很多很多的佛在度化众生，但是都不会示现导师的形象，不会示现十二相成道，不会示现三十二相、八十随形好的形象。只有第四导师释迦牟尼佛会示现佛的形象成佛，其他的佛都显现菩萨或者显现成其他形象来利益有情。

有些地方讲，一个教法当中只有一个导师，如果一个教法当中有两个导师的话，有的时候就会不知道应该听谁的，可能就会乱套。所以，在这个期间没有真正的示现十二相成道或者汉地讲的八相成道的佛陀来住世利益有情。因此说佛陀也会灭度。

“建七宝塔供养之”，佛陀灭度之后，有众生建塔供养。当然佛陀灭度之后一定会示现舍利，每尊佛都会留下舍利子的。把舍利子装在塔中，那么建塔的材料是什么呢？建塔的材料就是七宝，用世间的七宝，即金银、琉璃等七宝来造塔，然后把舍利塔放在里面造成七宝塔。造成七宝塔然后对它进行供养，当然他的福德非常大。

在《智慧品释》（《澄清宝珠论》）当中就引用《层花经》的观点讲，如果供养佛舍利塔，其实和供养真佛没有什么差别。因为佛塔是代表佛的智慧，代表佛的身语意当中的意，佛的意其实就是佛智。当我们看到佛塔时，我们就要想：这是一尊佛在利益众生，这是佛的智慧的代表，是真正的佛智慧。我们看到佛塔时顶礼供养等功德很大。

但是有些时候要分清楚，因为在不同的地方有不同的风俗，有些地方虽然有塔，但是不是佛塔呢？不一定是佛塔。有些世间当中的塔，虽然是佛塔的形象，但不一定是佛的舍利塔，或者只是有些高僧去世之后，把他的骨灰装在里面做的塔。高僧当中有些是成就者，有些是凡夫人，甚至于有些一般的人死了之后也有塔。那么去转绕、供养，自己也不会得到很大的福德，对塔里面的曾经的主人来讲也不会得到很大的功德，所以有时候也要作区分的。

此处讲的主要是佛塔，“建七宝塔供养之”，七宝是它的材料，里面装的是佛舍利。

然后下面讲，“佛塔数等恒河沙，遍满佛土千俱胝。”这主要是指它的数量，不是造了一尊两尊塔，而是造了犹如恒河沙数的这种塔的数量，遍满在千俱胝的佛土当中，佛塔的数量是无量无边，非常非常多。如果我们缘一尊塔转绕供养，可以得到很大的福德，那么供养佛塔的数量越多，得到的功德也就越大，肯定是这样的，这是一种自然规律。

“设若无边俱胝刹，尽其所住众有情”，设若无边的俱胝刹当中所住的一切有情。“唯以天花香涂香”，只是以天人的花、香、涂香来进行供养。当然天人的福报很大，通过殊胜的天人的福报显现的花、花的香气，它的种种功德远远超胜人间的鲜花供品。还有涂香，涂香是涂抹在身上的，以前印度人身上涂抹沉香的水，或者把香末涂在身上，可以降温，得到清凉，有的时候可以治病，有时候是为了涂抹之后发出香气。这里第一个“香”是熏香，点燃熏香，把香烧着了之后供养，“涂香”就是涂抹在佛身上，涂抹在佛塔上面的涂香。他的供品也是很殊胜的。

“三时劫或过彼供”。三时是早上、白天、晚上或者早上、中午、晚上，一天当中早上、白天和晚上三时都在作供养，也就是说除了睡觉之外可能都在供养，恒时不断地供养。然后“劫或过彼”，那么劫是什么？不单单是一天两天，他是在一个劫当中作供养的，所以时间是非常非常长的，一个劫当中这样作供养。

大恩上师在《前行》当中讲过劫，在《俱舍论》当中也讲过劫。一般来讲，是从八万岁开始算，就是人寿刚开始的时候是八万岁，当然也有八万四千岁和无量岁的说法，但我们就取中间的八万岁。八万岁的时候，一百年减一岁，减下来一直减到人寿十岁，然后再从十岁开始，一百年增一岁，增上去，这就属于一个中劫；然后 20 个中劫（有的说 40 个中劫）属于一个大劫，那么 20 个中劫就是一个成住坏空的劫（有的时候是成住坏空，有的时候是单独算中间的）。不管怎么样，这就是一个劫的时间，时间是特别长的。

在一个劫或者是过彼，已经超过了一个劫的时间，每天三时都在不间断地供养，功德是非常巨大的，因为他所缘的是佛陀舍利的舍利塔，他比其他一般的人做一些慈善、供养，功德要大很多，他的功德是不可思议的。《佛说造塔功德经》《右绕佛塔功德经》当中都讲，供养佛塔的功德是非常巨大的，不可思议的，这么长时间以七宝来建造，然后以最殊胜的供品来供养，功德很大很大，是不可思议的。

虽然功德这么大，但下面的颂词把语气转了一下。“于生导师之十力，佛母经函”，导师就是释迦牟尼佛为主的佛陀。当然我们都知道，佛陀的功德有十力、四无畏、十八不共法等等，这些都是属于佛陀的不共功德。这里讲佛陀的十力等功德，对于具有十力的佛陀，有的说十力导师、十力佛陀，就是说佛陀具有十种力。其实这十种力的本性就是智慧，比如说能够知道处非处智力，知业报智力，能够知道有情的根基等等，这些都是佛陀不共的。

处和非处，哪些是处？处就是正确的因果，非处就是不正确的因果，比如说放生一定能够得到功德，杀生一定有过失，这个叫处，是正确的、合理的因果关系。如果有些外道、凡夫人说，你杀生能够得到福德就是非处。

比如，今天我看到一个新闻报道说，尼泊尔现在正在进行他们五年一次的祭祀活动，为了祭祀他们印度教的天神，就在这几天宰杀了 25 万头

水牛，他们认为把 25 万头水牛在这段时间宰杀了供养天神，就可以得到很大的福德。这就属于非处，杀生得到福德的情况是没有的。

佛十力当中最主要的就是知处非处智力，佛陀对于处和非处完全了解，知道这个应做，那个不应做。所以佛陀宣讲的戒律、因果的关系，我们应该认认真真的去了解、遵循，这是佛陀的十力之一。当然除了处和非处之外，佛陀还有知业报智力，造了这个业有那个报，然后是知道禅定、漏尽，知道众生的根基意乐等等，这是佛陀的十力。

“于生导师之十力，佛母经函谁缮写”，那么什么能够出生具有十力的导师呢？佛母经函，即般若经，般若经就叫佛母，因为如果修学了般若，菩萨就可以成佛，所以经函般若波罗蜜多就叫佛母般若波罗蜜多。对于这种经函，“谁缮写”，就是抄写经函。以前都有这种传统，印度有抄写经文的传统，藏地以前也有，因为以前印刷术不发达，很多修行者修法的仪轨、经书都是抄写的。

还有在汉地以前也是有抄写的习惯，很多书法家喜欢抄写《金刚经》《心经》，佛弟子也是抄写《金刚经》《心经》等很多很多的经。为什么说有些地方说汉地众生与般若波罗蜜多的因缘很深？在抄写的佛经当中，其实最受欢迎的还是《心经》《金刚经》，虽然不懂是什么意思，但就是喜欢抄，就觉得抄写《心经》《金刚经》很殊胜、很好。所以说般若波罗蜜多和汉地众生的因缘还是很近的。谁去抄写般若波罗蜜多功德很大。

“系带供奉花涂香”。还有“系带”，就是把般若的经函带在身边。大恩上师在讲这一课的时候，当时的般若挂件还没有出来，上师说，你们把经书带在身边。带在身边的意思并不是像《系解脱》一样，天天背在身上，是说经常性的放在自己家里面，如果要出门就把经书带在包里面，就是走到哪个地方都不要离开的意思。但后来般若挂件出来了，不管什么时候都可以戴在身上，所以叫系带，相当于《系解脱》一模一样，是这样佩戴的方式。这是系带般若。

然后是“供奉”，就是把般若波罗蜜多的经函放在佛堂上面，《般若摄颂》也好，《心经》也好，还是说《金刚经》等等般若波罗蜜多的经函放在佛堂上作供养，自己供水、供香、供花等等，这样做供养。

然后“花涂香”，对于这些经函以鲜花供养，当然我们也可以观想以天花等等供养，在人间当中真正得到天人的花作为供品，基本上是不可能的事情，现在我们在外面可以买到的鲜花或者自己家里种的鲜花等等，这些

可以直接放在佛台前面供养，或者自己意幻供养都可以。然后还有用一些涂香来进行供养。

如果对般若波罗蜜多经函能够缮写、系带、供奉的话，“造塔供养福不及”。并不是说造一座塔的功德和你抄写一部《心经》的功德或者系带《般若摄颂》的功德相比，是说前面两个颂词当中所讲的，以七宝建塔，然后塔的数量遍满恒河沙，这些众生造塔的功德、所有众生供养佛塔的功德，也就是把前面的所有功德综合起来和下面比较，二者没办法相比。有时候我们想抄写一个经典到底有什么功德？或者我们去系带、供养有什么功德？其实功德太大了，这是佛陀通过他的智慧观察到的，不是一个人随随便便讲的，功德特别巨大。

佛陀也是告诫后来的弟子，如果有些邪见深重的、福报比较浅薄的人，不要跟他们说很甚深的经典、很甚深的功德，他们根本接受不了。“怎么可能有这么大的功德？绝对不可能！”他很容易产生邪见。我以前学的时候，曾经也有这种想法，还是希望佛陀老人家把功德说小一点，说得太大了我们都接受不了了！到底是不是有这么大的功德？有时候就觉得很难以思维。

但是难以思维是我们自己的事情，是自己的福报不够、智慧不够。世间人也是一样的，有些世间的伟人，他智慧很深，福报很大，他也能够想到、可以接受很多不可思议的东西，但是如果一个人心量很小，思维很狭隘，跟他说好多好多事情他根本就没办法了解，也没办法接受。

佛陀在经典当中所讲到的不可思议的解脱利益，不可思议的功德，像一般福报小的人根本没办法接受，他觉得功德太大了，怎么可能呢？就好像一个地方有一本书，面前这本小册子，如果去供养它，对它磕个头，给它供养一朵鲜花的功德比前面所说的功德还要大？！其实现在我们还没有专门去讲供塔的功德，如果专门再讲供塔的功德的话，那就已经觉得不可思议了，功德大得不得了了。

现在《摄颂》当中讲建造这么多的佛塔，这么长的时间当中用高级的供品供养，他的福报这么大，然后下面讲对一个般若波罗蜜多的经函去供养、缮写，前面所有的功德加起来还没有它的功德大，有的时候说不及它的十分之一、百分之一、无量无边俱胝分之一，没办法相比，功德是非常巨大的。

《摄颂》后面还要讲，我们要知道对于般若波罗蜜多，谁手上得到这个，谁看到这个，谁学习这个，他其实已经离解脱不远了。所以，能遇到

般若波罗蜜多、在身上佩戴、供养、修学，这方面都是福报很大的一种表现。但是这种大福报的表现不要让它停留在这个层次上面，要让它升级，不能够满足于现在我已经遇到了、我身上已经佩戴了、我正在学习了，还要进一步地去修学。

刚开始讲的是供养，后面要讲修学，为什么它有这么大的差别？原理到底在哪个地方？其实直接缘般若经函去读诵去闻思，就可以了知它的意义，虽然佛塔、佛舍利也是佛智慧的代表，但是佛舍利本身或者说佛塔本身不具有能够开示的力量。般若波罗蜜多就可以开示，你看经函时，你就知道这里面所讲的空性是这样的，慢慢就可以产生一个定解，让自己的内心走近解脱，越往内就越能够靠近解脱。

外在的舍利佛塔等等我们去供养、转绕功德很大，也能够种下解脱的善根，但是转绕本身不能够在我们内心当中产生定解。而我们要解脱，要证悟一切万法的空性，比如登地证悟空性来自于什么？来自于很正确的修学空性，很正确的修行空性就是证悟空性的近取因，所以修行空性的功德很大。然后修学空性的近因是来自于哪里？修学空性的因来自对于空性的定解。然后空性的定解来自于什么？来自于闻思般若波罗蜜多。所以，能够诠释意义的经典就成了一个能够解脱的近因。

如果没有经函，我们就没办法缘经函去闻思，然后产生定解，没有定解就没办法修，没办法修也就没办法证悟空性。所以真正要证悟空性，要得到解脱的话，必须要不断地观修，不断地串习，而它的近因就是来自于经函，所以般若的经函就有一种不共的力量。

能诠句的所诠就是它的意义，虽然在讲般若时，讲经函本身是属于文字般若，但是文字般若的所诠义就在能诠句当中，所以我们缘它的能诠句也是离解脱非常近的。般若经函离解脱的距离要比佛塔离解脱的距离近，所以缘它的功德当然就越大，即缘越近的功德越大。能诠句和所诠义相比，缘所诠义的功德肯定比能诠句的功德要大；修行空性的功德肯定比产生定解的功德大；证悟空性的功德肯定比修行空性的功德大。就是说一步一步的越接近内心实相，功德就越大。

般若波罗蜜多诠释的是什么？般若波罗蜜多诠释的是心性、实相。所诠的实相越殊胜，经函的能诠句也就越殊胜，是有这样的道理。密乘当中，我们缘密乘的经典续部修法，去顶礼供养，功德也是更大，原因也是这样的。因为它所诠的意义更加殊胜，能够承载能诠句的经典也是更殊胜。般

若波罗蜜多直接诠释万法的空性，也就是万法的实相，所诠是万法的实相，能诠句当然就很殊胜，缘它去缮写、系带、供奉、顶礼，功德绝对超胜一般的善根功德。

如果想，假如我有了般若的定解，再去供养它，功德如何呢？那就是另外一回事情，这个地方我们没讲这些。没有说——如果我在佛塔当中装般若经函怎么办？如果我有般若的定解我去供塔怎么办？这是另外一回事情。这个地方单单是指佛塔，然后讲没有这种定解的基础上去供佛、供塔、造塔，和在这个状态当中去供养经函这样做比较，供养般若波罗蜜多的功德就非常大了。

佛陀给我们开示的这些我们要放在心上，一方面要知道遇到般若经函是大福报的体现，一方面要利用这种福报，每天要抽时间去顶礼般若波罗蜜多。也许有些人学习过《前行》，《前行》当中有常啼菩萨的公案，他在法胜菩萨面前求般若波罗蜜多，在法胜菩萨的宫殿里面，在珍宝函当中以上等的香供养般若波罗蜜多经函，大菩萨也是这样供养的。

把般若波罗蜜多作为殊胜的供养对境，因为它是佛母经函。佛母经函所诠的意义是一切万法的究竟实相，一切众生要成为圣者，必须要依靠般若波罗蜜多，要成为声闻的圣者、成为缘觉、成为大乘的圣者菩萨、佛，绝对都离不开般若波罗蜜多，所以它是一个非常非常殊胜的近取因。它是很殊胜的因缘的缘故，缘它去顶礼供养功德很大。

现在容易得到般若经函也算是我们的福报，其他的福报我们也许少一点。古代的印刷术要欠缺一点，但是以前的修行者普遍来讲根基还是要好一点，他们以信心缘般若修学时得到很多的感应，成就者也有很多。现在我们这方面的福报欠缺了，但是得到般若经函的福报比较明显，很容易得到般若波罗蜜多经典。

有些人说，这些经典太多了，今天送一本《摄颂》，明天又一本《摄颂》，有时候都有点烦了。但是我们不能缘经典产生厌烦心，这是要注意的，因为它是很殊胜的对境，去供养它，很珍惜，会产生很大的福报；如果有厌烦心，会产生很大的过患。任何东西都是双面的，它的功德越大，反过来过失就越大。有时候如果法本很多了，我们也要很欢喜，这是代表佛的法身的，是代表究竟实相的。

虽然很多了，但是不要产生厌烦心去拒绝，如果觉得厌烦了，看到经书开始讨厌，这就不对了。我还是要提醒一下，不管怎么说，这是很殊胜

的，你拿到之后可以转送给别人，不要产生厌烦心，应该有一个正确的态度。

我们要了解供养的功德，供养的功德很大，前面我们讲了它的原理，它是直接讲实相的，越了义的经典越靠近实相，如果缘它的能诠句功德就越大了。

子二（修学之功德）分三：一、修学般若而生有寂安乐之理；二、修学般若舍利得供养等之理；三、修学般若成为超越其余善根波罗蜜多之理。

前面是供养，现在是修学。第一个科判“修学般若而生有寂安乐之理”，“有”是什么？“寂”是什么？“有”就是三有的意思，也就是轮回；“寂”是寂灭，就是指涅槃。修学般若波罗蜜多可以产生轮回的安乐，也可以产生出世的解脱的安乐，这叫“而生”，修学般若波罗蜜多之后可以产生三有和寂灭、轮回和涅槃的殊胜的安乐。

第二个科判“修学般若舍利得供养”，怎么断句呢？修学般若——舍利得供养。什么意思呢？舍利能够成为供养处，主要是修学般若的缘故，因为修学般若之后最后就可以出生舍利，得舍利以供养。一般的人死了烧掉之后的骨头骨灰，会不会成为供养处？不会成为供养处。虽然人们的风俗习惯当中，家人死了之后把他的骨灰放进墓中，清明节去祭拜，也供花、供香、供鞭炮，但这些只是一个习俗而已，这种骨灰不会成为供养处，因为没有般若的熏习。佛陀的舍利（有时说佛陀的遗骨）可以成为供养处的原因是什么？有般若熏习的缘故，因为修学般若的缘故，舍利得供养；如果不修学般若，一般人的遗骨根本没办法成为真正的供养处。

第三个科判的意思是修学般若超越其他的善根，其他的善根和般若没法比。

丑一（修学般若而生有寂安乐之理）分二：一、宣说意义；二、论说其比喻。

寅一（宣说意义）分二：一、产生寂灭安乐；二、产生有寂安乐之理。

第一个产生寂灭的安乐，寂灭的安乐主要是寂灭痛苦、寂灭烦恼、寂灭轮回等等。第二个是产生有寂安乐，前面讲了，有寂是三有和寂灭，三有的安乐可以通过般若产生，寂灭解脱的安乐也可以通过修学般若产生。这是两个含义。

卯一、（产生寂灭安乐）分二：一、产生一般寂灭安乐之理；二、产生

寂灭果位三世佛之理。

这两个科判也容易理解。第一个，一般的寂灭安乐就是寂灭世间的痛苦忧愁。第二个寂灭果位叫做殊胜的寂灭，它可以产生殊胜的寂灭果位，寂灭烦恼，寂灭种子习气，然后获得三世佛，讲这个道理。这是两种寂灭。

辰一、产生一般寂灭安乐之理：

佛此般若大明咒，能灭有情众忧苦。

“佛此般若大明咒”，佛陀所宣讲的般若波罗蜜多的法门，就是大明咒。有些时候我们认为咒一定是有“嗡啊吽”这些才成为咒的，但是从广泛的意义来讲，咒的意义可以很广。此处般若波罗蜜多也是一个大明咒。《心经》当中讲：“是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒。”在显宗当中也有咒语，有这种殊胜的力量叫做大明咒，有些人修显宗的咒语。密宗有密宗的咒语，密宗有时候也叫真言乘。《光明藏论》的最后一品讲密咒，里面讲了很多很多关于密咒的殊胜道理，是学密法的道友正在学习或者将要学习的内容。

但是此处，整个般若波罗蜜多就是一个咒。明咒，明就是大明，明能够遣除痛苦，明咒的意义可以遣除各种忧苦，能够息灭各种痛苦叫做明咒。有时候明咒、密咒、心咒意义差不多。在大恩上师的注释当中讲，明咒就是明和知，明就是光明，知就是了知的意思。其实在佛法当中，尤其是在了义的佛法当中讲的光明，都不是一般的电灯光等等这种光，光明都是指智慧，智慧就是光明，光明就是智慧的异名，因为智慧遣除无明，叫做明。知是能够有一种了知，一种证悟。

般若波罗蜜多是明和知，它可以遣除众生相续当中各种各样的忧苦。所以“能灭有情众忧苦”，有情的各种各样的忧苦都可以遣除，都是可以灭掉的。当然在我们世间当中有各式各样的苦，众生都愿意离苦，众生都想要寂灭这样的忧苦，为了寂灭忧苦都在想各自的办法。就是这些老鼠、蚊子它们也是到处去找吃的，想要遣除自己饥饿的痛苦，想要遣除自己的忧愁等等，它们有时候找不到食物，找到食物就能够息灭它的忧苦，这是从很浅层次的方式来息灭忧苦。

人也是在想各种各样的办法来遣除自己的痛苦，大多数的人都是这样。有些人在很痛苦的时候就会去吸毒去做这些，他吸了毒就觉得很安乐，就觉得遣除了自己内心当中的痛苦；有些人觉得退休之后很寂寞、很难熬，时间很难打发，就想怎么样遣除痛苦，到处闲逛，或者跳广场舞，他通过

这样的方式遣除自己的痛苦；有些人是沉迷于其他的一些娱乐如麻将等等，他觉得这样能够遣除痛苦。对于一般的人来讲，肚子饿了这个苦怎么遣除？吃饭吃饱就可以了；然后困了之后就睡觉，这些全都是除苦的方法。但是这些都是非常表层的除苦的方法，我们不能说众生没有为了除苦而努力。在努力，但是众生的智慧太有限，只能够在最粗浅的层次通过最容易掌握的方法来遣除最粗浅的痛苦，除此之外就没办法了。

在这些之外，有些外道的修行者，他已经不满足于这种除苦的方法了。他就开始寻求禅定，安住在一种比较深的禅定当中，这时候他就解决了很多痛苦，但安住于禅悦当中的这种安乐，这种遣除痛苦的方式毕竟不是解脱之道。它可以暂时的息灭分别，息灭这样的痛苦，他安住在禅定当中时没有痛苦，安住在很细的乐当中，这也是一种除苦的方法。可见，他们也在寻找除苦的方法，也得到了，能够暂时的息灭痛苦。

还有一些小乘的行者，他为了息灭痛苦修无我空性等等，他可以从轮回当中解脱。大乘的菩萨们为了息苦修持大悲空性藏，这个时候就可以彻底的除苦。

苦的层次很多，除苦的方式，不同的人都在寻找，不断地追寻、探求怎么样除苦。现在很多人都在想，怎么样把痛苦消除掉呢？都在为此而努力，但是能够找到真正除苦方法的人少之又少。因为众生不知道一切痛苦的真正根源来自于哪个地方，没有找到根源怎么能彻底地脱苦呢？肚子饿的根源就是没吃东西，找到根源了，就去找点东西来吃，一下子这个苦就遣除掉了。

这是个表层的因果，表层的苦果和表层的苦因，当然一般的人能够找到，但是深层次的就找不到了。有些外道的思想更进一步，就去寻找更深层次的苦因，他就觉得有很多的分别念这是个苦因，他就修禅定，安住在寂止当中。小乘的行者就觉得有我是苦因，他就开始修无我空性。这方面都是在寻找苦因。

但是最根本的二取执著，像大乘的菩萨才寻找到的苦因，小乘包括小乘以下的都没有找到。大乘的菩萨通过佛的开示，通过自己善根的成熟，就知道其实一切最痛苦的因就是实执，由实执引发烦恼，通过烦恼引发业，由业而引发轮回，这一切表面的痛苦来自于哪里？他一层层的去寻找，越探究越深，最后通过佛的加持，以及他自己的努力就找到了——一切都是实执二取引发的。

如果要把整个轮回当中的苦都要灭掉的话，只是在表层上去除苦是没有什么实际用处的，并不是说一点用都没有，真正根本上的用处是没有的。我们为什么要学佛法，而且要深层次的学佛法？其实首先是要帮助我们找到病根。一切众生痛苦的因到底是什么？有很多浅层次的苦因，也有中等层次的苦因和最细的苦因，只有把最细的苦因找到了，把它去掉，这个时候所有的苦才能够根本的灭掉。否则只是把粗层次的苦灭掉了，它的根还在这，它还不断的延伸痛苦，就永远没完没了的在粗层次的痛苦上面去奋斗。

我们在学习佛法之前，基本上从无始的轮回到现在都是在粗浅的层次上灭苦因生苦因、灭苦因生苦因，就在这上面奔波，搞了这么长时间也没有什么用。所以，为什么要走解脱道？走解脱道其实就是把整个轮回灭掉，就是把真正的苦因灭掉，尤其是大乘的修法是真正的把整个实执的种子灭掉的一种殊胜的方法。所以必须要学空性，学习了空性之后知道一切万法都是无自性的、空性的，的的确确一切的众生也好，众生的这些痛苦也好，都是没有本体可言的。

只有把最根本的苦因找到了，然后抉择空性，通过空性的力量真正把无明实执灭掉之后，那么就成了一种连锁反应，如果无明灭掉了，实有的执著灭掉了，这些二取、烦恼、业等所有轮回的现相跟随就灭掉了，因为它的根本灭掉之后就不会再有。

就好像现在的一粒种子，它的来源是上一期它自己的果实，上一期的果实来自于再上一期的种子。你要寻找种子的源头很长很长，基本上是不可能的。但是我们往下走，如果把它相续断掉了：把种子烧掉或者煮熟，就不会再延伸下面的相续。否则，它还会这样延续下去，还会不断的生果，不断的生果。

现在我们众生轮回也是这种状态，如果我们没有找到源头的话，还会不断地生根发芽，还会不断地延续，因为每一世我们都在培养它，我们给它创造土壤，种子能够延续下来都是有它的土壤——它的因缘都具足了之后就会延续下去的。现在众生其实就是这样的，最深层次的我执、实执一直都存在，根本没有任何的因缘威胁到它，而且我们在轮回当中，在不断地培养它，每次的执著都在培养它，所以它的力量一直保持得非常完整，它就这样不断的延续下去。现在我们要让它不再延续，必须要生起空性见，生起来之后我们就可以真正的灭掉苦的种子。

佛陀的般若波罗蜜多就是大明咒，能够除苦，而且能够除掉苦因，这个原因是非常清楚的。所以说能灭有情众忧苦，真正把浅层次的苦、中层次的苦、细微层次的苦都能够灭掉的就是空性，一切无所执，一切无所缘，安住一切万法究竟的离开戏论的本性当中，般若空性就是力量最大的、最彻底的除苦方法。其他的修法都有除苦的力量，像前面我们分析的一样，世间人有世间人的除苦方法，小乘修行者有小乘修行者的除苦的方法，大乘修行者当中有暂时的除苦方法，也有究竟的除苦方法。

但是不管怎么样，最了义的经典讲，般若波罗蜜多是最根本的、最彻底的拔苦方式，它可以把烦恼障和所知障的根本完全灭掉，之后就可以安住在殊胜的实相当中，这个时候就可以产生寂灭。一般寂灭能够寂灭痛苦，产生安乐，这就是般若波罗蜜多，所以说这是一种大明咒，意思就非常清楚了。

大恩上师在注释中引用了《杂阿含经》当中，佛陀以世间良医治病的四个阶段宣讲的苦集灭道让众生解脱的道理，我们要好好看一看。如果了知了这些，在我们修行过程当中就可以很好地针对自己的修行下功夫，做一些具有针对性的修行。

辰二（产生寂灭果位三世佛之理）分二：一、成为过去现在佛母之理；二、成为未来佛母之理。

这是分了两个，一是成为过去现在佛母之理，二是成为未来佛母之理。其实综合起来，三世佛都是以般若波罗蜜多而成就的，没有般若波罗蜜多就没有办法成就佛果。

巳一、成为过去现在佛母之理：

过去佛和现在的佛都是依靠般若波罗蜜多成就的。

过去十方世间怙，学此明咒成药王。

“过去十方世间怙”，即过去和现在的十方世间的怙主。十方我们知道，从我们的方位来讲，东、南、西、北，然后东南、东北、西南、西北就是四方四隅，再加上、下就是十方。佛陀就是世间的怙主，“十方世间怙”，就是整个世间的佛陀，实际上就是所有佛的意思。

“学此明咒成药王”，没有一个例外的，所有的佛都是“学此明咒”，都是通过学习、修学般若波罗蜜多的大明咒之后，成为药王的。药王当然就是佛陀，因为佛陀能够善巧地治愈众生的心、身二病。

第一个众生身体的病，佛陀也可以治疗，因为佛陀是遍智，只不过佛陀在成佛之后，没有以行医的形象出现在世间。在我们的印象当中，佛陀都是不断地在讲经说法，其实就说明在很多很多事业当中，佛陀是以讲经说法作为他主要的事业，因为只有讲经说法才能够让众生知道取舍。虽然当时众生的根基可能很利，不一定要佛陀讲这么多经，但是如果当时佛陀不讲这么多经，那么我们就完全没有办法了。所以佛陀讲法，一方面是针对当时的众生，他们也需要通过正法来进行调伏；一方面也给后世的修学者留下很多很多修行的教言。如果没有这些教言的话，很多的烦恼根本没有办法对治。

佛陀是遍知，要成为一个最好的良医没有任何问题，因为他知道任何药对治众生疾病的情况，他很清楚众生的病灶——身体的病灶、最深层的病灶到底在哪里，什么药可以马上去除他的病，他完全懂得，完全通达的。从佛陀的智慧来讲，完完全全可以成为一个最殊胜的世间的医王，最好的医生，所以说，治众生的身体病，佛陀也非常非常的善巧。

在有些经典当中讲，当时有一个最好的医生叫耆婆，他有段时间显得很傲慢，觉得他的医术是最好的，显现上好像佛陀都不如他，佛陀有时候显现上生病了，让他开药，他就觉得自己很了不得。佛陀为了打败他的傲慢，就把他带到雪山当中，给他指很多很多药，他都不知道，佛陀说这是什么药，它可以治什么什么病等等，通过这个方式完完全全调伏他的傲慢。所以说，如果佛陀愿意成为一个最好的医生，也是可以的。

但是，能够治疗众生身体的病，只是一世而已，把你的病治好了，如果你内心当中的烦恼没有调伏，不知道因果取舍的道理，下一世还会有病，因为病根还在，贪嗔痴没有去除的话，还会显现疾病，下一世再显现一个身体，又显现身体的病。所以佛陀没有以这方面的事业为主，只是偶尔示现了一下佛陀精通一切药理和看病的这样一种道理。

佛陀善医众生身体的病，并不是没有根据的，在经典中讲了很多，从道理上来讲是一样的，很容易了解，佛陀是遍知，有什么样的医学不能通达的？什么样的药不知道在哪里？要治疗什么样的病不能了知的？绝对不可能的，一定是可以治疗的，但是佛陀没有这样示现，有他的原因。

第二个佛陀能够善巧地治疗众生的心病，这是最重要的。虽然现在有很多心理学的医生，能够帮助众生解决一些问题，但是他们没办法真实的解决众生的很多问题，有些问题可以解决我们不能否认，但是真正完全把

众生的心理问题搞清楚或者完全治愈，是非常非常困难的。佛陀并不是现在意义上的心理学医生，佛陀真正能够把众生的内心完全调伏，把众生的烦恼、贪嗔痴、实执完全调伏掉。所以说，佛陀也能够善巧的医治众生的心病，完全可以医治。

从这方面观察，佛陀功德、智慧不可思议，佛陀也可以治众生身体的病，也可以治心理上的病，这一切的功德来自于什么？来自于般若波罗蜜多，所以说佛陀是药王，是医王。从佛教的医学角度来讲，流转轮回的根源或者说最重的疾病，乃至所有的病都来自于贪嗔痴，都是贪嗔痴引发的各种各样的疾病。如果没有把贪嗔痴的根本打掉的话，通过贪嗔痴还会显现很多烦恼，通过烦恼开始造业，很多疾病都是通过业而显现的。

有的时候众生根本的业没有清净，但是如果造了很殊胜的善业的话，他也会显现在很长时间当中没有什么疾病。在《贤愚经》当中讲，有一个人他曾经在一世当中救过一个人，那个人本来被判死刑的，但通过他的能力把他解救出来了，被解救的那个人最后对轮回生起了厌离心，修道成为缘觉。经典当中描述，这个人由于解救众生生命的功德，在九十一劫当中没有任何病。九十一劫当中不会生病是非常非常罕见的，现在如果有一个人一生当中没有生病，我们就觉得很稀有。

他最后一世想要出家的时候，他的父母不允许，他就想自杀，有的时候想要跳崖，有的时候想要跳河、服毒，通过很多方法就是死不了，因为他以前造过这个善根。而且从另外角度讲，他也是最后身，最后有者，怎么样都没办法死。最后他为了能死掉故意去违背国法，国王亲自拉弓射箭想要把他射死，箭不但没有射死他，反而返回来，朝国王射来，国王非常害怕，问他：“什么原因一定要死？”他说：“我想出家，但是父母不同意。”国王说：“出家方便，我给你父母讲一下就可以了。”这样他通过国王的帮助出家了，最后证悟了阿罗汉果。

可见，善法功德真正是不可思议的，有些时候虽然没有断掉生病等的根本，但是短期的善业也可以显现这么大的功效，何况真正把病根断掉了，那么之后就永远不会再有疾病的发生，除非是有必要示现。佛陀在世间当中救度众生，如果有必要示现生老病死，让弟子、让众生产生修道的心，或者说要让弟子修一些善法，有些时候佛陀也会示现生病的。比如佛陀在世的时候也是示现背痛，示现脚被刺扎到。每一次生病都有一个因缘，佛陀在讲因缘的时候都会把很多很多的众生引导在善道当中。

现在也是一样，有很多上师、大德生病，按理来讲他们已经成就殊胜果位，绝对不可能有病的。但是示现生病之后，对他有信心的弟子看到上师生病了就很操心，当然他这个心是清净心，缘自己的上师这么操心，本身有很大的利益、福德，他离上师很近，对解脱本身来讲也有利益。再加上如果上师示现生病，有时候需要放生，弟子就很积极，为了上师的事情不管怎么样都要去做，他就会很欢喜地去做放生的事情。他认为我这样做是上师得到利益，但是其实是他自己当下得到很大的利益，然后所放的众生也得到很大的利益。如果没有这样示现，众生就少了一个去做善法的理由，动力就少了一些，虽然他也愿意去放生，但是他这种心是很迫切的。

法王如意宝以前示现生病时也是很多地方去放生，大家的心都是很专注、很真诚。并不是放生好象去耍一耍，反正呆在家里时间长了，出去走一走散散心，顺便放放生，旅游一样，这种心态放生虽然也有功德，但他的心就没那么纯真的了。但如果是给上师放生，他的心就非常专注，这种很专注、很真诚的心去放生利益很大，所以这种发心推动的放生，有的时候是其他的因缘没办法推动的，没办法形成的。

还有念咒念经，为了上师的健康必须要念很多的心咒、仪轨，这个时候害怕失去上师，大家也是很真诚地去念，这种利益也是很大的，和散乱心、无所谓的心去念完全不一样。所以，如果有必要上师大德也会这样示现，从他们自己来讲是绝对不会生病的，因为种子已经灭尽了，不会再有这样的情况出现。

一切的来源都是般若波罗蜜多，这方面我们必须要了解，过去现在的佛都是通过般若波罗蜜多成佛的。

巳二、成为未来佛母之理：

以后要成佛的话，也是要修学般若波罗蜜多。当然，现在已经成佛的释迦牟尼佛、阿弥陀佛，过去成佛的燃灯佛等等，他们都是修学般若波罗蜜多。那么未来的佛，或者换个角度来讲我们也是未来佛，我们要成佛怎么办？一样的道理，还是修学般若波罗蜜多，过去的佛修学般若波罗蜜多成佛了，未来的佛也是修学般若波罗蜜多成佛，放在我们身上，我们未来无论如何一定要成佛，那么，通过什么成佛？

有的时候说未来必定要成佛，有些人去寺院烧烧香、磕磕头，他也是为了要成佛，因为已经种下了这个善根了。有些不信佛的人抄一篇《心经》、抄一篇《金刚经》，他未来也会成佛，因为种下善根了。

但是怎么样快速成佛？怎么样能够找到真正迅速成佛的方便？就必须修学般若波罗蜜多，修学般若波罗蜜多就是很快速的成佛的正道，前面是结个缘，现在是真正地修学了，性质是不一样的，善根也有深浅，因缘也有深浅。有的时候说，以前我们和佛有缘，为什么现在还没有解脱呢？我们和上师有缘为什么现在没解脱呢？

缘有深有浅的，有些时候缘可能只是让你遇到上师的缘，只是让你遇到般若的缘，仅此而已，遇到之后你可能见了面，磕个头，供养供养，最后不修学，这个缘就比较浅；有的时候缘就深一点，愿意一直学法，作皈依愿听法；有的时候听完之后他还愿意去修学，而且对上师有信心，猛力祈祷。因缘有深有浅，所以得到的利益也不一样。

总的来讲，你只要遇到般若波罗蜜多了，不管你抄一遍也好，看一遍也好，你一定会很快成就。但是很快的意思还是针对于无终的轮回，如果你不遇到般若波罗蜜多，你流转的时间是看不到边的，根本没有边际，但是你遇到之后和没有边际的轮回比，已经很近了，可以说你已经种下了种子了。但是在这个距离当中，我们还要很快地成就，则必须要正确的修学成佛之道，这个时候才能够很快地解脱。所以我们不能够满足，前面我们讲不能够满足于身上已经挂了般若摄颂了，还要在这个基础上进一步地修学。

那么是怎么样安立的呢？

行利心怀慈悲行，学此明咒智证觉。

我们现在发心，未来要成佛，想要很快成佛的话，也需要具有般若波罗蜜多。在这两句当中主要讲到两个侧面：大悲和智慧，这也是整个大乘的核心，大恩上师也是经常提到整个大乘归纳在两个字当中——一个是智一个是悲。智慧是有这种特殊的含义的。

“行利心怀慈悲行”，行利心就是首先我们要发起一个利他的心，然后发起了利他心之后要行持慈悲的行为，其实这都可以归摄在大悲菩提心当中，一定要生起大悲菩提心。阿底峡尊者也是讲过：“内外道以皈依别”，内道外道以什么来区别呢？作皈依，有皈依就是内道，没有皈依就是外道；“大小乘以发心别”，大乘和小乘以发菩提心来作为区别，发菩提心的就是大乘，不发菩提心是小乘。

所以，首先我们要成为大乘，因为佛果是大乘的果。那么怎么样成为大乘行者？发菩提心，此处说“行利心怀慈悲行”，我们要发起利他心，要

怀慈悲去行持一切的善法，这就让我们成为大乘行者。

然后“学此明咒智证觉”，在这个基础上要学此明咒，这个明咒是般若波罗蜜，那么学习般若波罗蜜多“智证觉”，有了智慧之后两种因素和合起来就可以证悟殊胜的佛果。所以智慧和大悲这两种都不能离开的，如果只有悲心没有空性的话，那么这种大悲本身就成为一种束缚，束缚在轮回当中没办法解脱。

比如说，你的悲心很强烈，为了利益众生我要成佛，这个时候如果没有空性摄持的话，就变成实有的执著了，众生也是实有的，我也是实有的，佛果也是实有的，就落在实执当中，这种实执就成为一种束缚，就没办法真正的获得解脱。

那么如果只有空性没有悲心呢？假如没有悲心，那么空性没有办法成为大乘，没有这个可能性，没有办法成为大乘，怎么样成为佛果呢？因为佛果是大乘的果，如果你没有成为大乘的话，你没办法真正成佛，空性没有大悲摄受的话，也没有办法成为真正的大乘的因、菩提的因。所以说两种因素和合起来之后就会成为真实的大乘修行的因，才可以真实成为殊胜的大乘修行妙道。

当然这两个我们还是要分主次，虽然两个都重要，但是两个都同时存在的基础上，般若波罗蜜多会成为最主要的因素，因为这种殊胜的空性直接可以断除烦恼障所知障。当然我们也不是说只要有空性，强调空性的时候悲心就可以不要了，并不是这个意思。

大恩上师在讲记中提到，麦彭仁波切在《中观庄严论注释》当中讲，其实众生的根基有两种，一种是首先生大悲再生空性智。首先观察自己的痛苦，然后观察众生的痛苦，这一定是有因果的递进关系的。

先观察自己在轮回中的痛苦，比如说我们修四加行的时候，观察轮回的痛苦，就知道轮回当中的种种苦，三恶趣是这种苦，三善趣是那种苦，然后把他们的苦仔仔细细地观修，不单单了解，一定要观修，内心当中一定要产生很强烈的感觉——太苦了，一定要解脱。

内心当中产生了很强烈的痛苦感觉之后，就开始缘众生了，众生的痛苦像我这种痛苦一样，在轮回中受折磨。我这么想解脱，其他众生也是一样的。有了这个基础之后，缘众生离苦就有了很强大的一种动力，因为他自己真实体会到了解脱的必要性，他缘众生的时候，就更真诚。

缘了众生的痛苦之后他就开始思维：怎么样让众生离苦，让众生离苦的话一定要解脱，一定要成佛才行。那么要成佛的话该怎么办呢？谁去引导他？我去引导他。那么我要引导他，我必须成佛。他这个时候就发起成佛的心。那么要成佛，怎么样才能成佛，成佛的障碍是什么？成佛的障碍主要就是所知障和烦恼障，烦恼障和所知障断掉之后才可以成就圣果，成就佛果。那么断除障碍的方法是什么呢？断除障碍的方法当然就是人无我空性和法无我空性。

我们再再讲过这个问题，所知障的因是什么？所知障的因就是法执，法我执，烦恼障的因是人我执，法执的直接对治就是法无我空性，人我执的对治就是人无我空性。通过人无我对治人执，人执断掉之后，烦恼障断；通过法无我空性对治法执，法执一断所知障断，两种障碍一断，之后就会成佛。所以，要成佛的话一定要修空性，他首先生悲心然后再引发空性。

另外一种根基，先产生空性的见解，然后再引发悲心。有些人对空性比较相应，他观察空性：自己是空性的，一切都是空性的，世间是空性的，痛苦也是空性的，其实一切都是空性的，他就是一种涅槃的状态。

他对空性了知之后，就会对众生产生很强烈的悲心，一切万法本来空性的，但众生以实执没办法了知，所以就开始流转轮回，其实这一切的流转，这一切的痛苦都是可以避免的，本来就是不存在的，众生流转的痛苦都是没有任何意义的。他了知这一点之后开始生大悲了，一定要让众生觉悟这个问题。那么要让众生觉悟，首先我必须证悟，我证悟才能让众生觉悟。所以他通过空性就产生了悲心。

不管是先以悲心引发空性也好，还是先以空性引发悲心也好，最后空性和大悲都要双运，双运之后才能成为圆满的因。

当然登初地证悟空性时，无缘大悲也就产生了，但那种大悲、空性，用我们世间的话来讲是更高档的一种大悲和空性，和现在我们修的大悲、空性不一样，现在我们是通过分别心造作的方式来修大悲、空性的。

一地菩萨证悟空性之后，他是胜义菩提心，他那种大悲是无缘大悲心，都是很清净的，那个时候可以双运。在这之前，虽然有不同根基，但是两种都是需要的，只不过有些时候佛菩萨为了让我们把悲心引发起来，就告诉我们悲心重要，有很多很多强调悲心的教言。

在《广论》当中说，空性像母亲一样，大悲像父亲一样。一般来讲，印度的规矩是这样的，可能印度、藏地、汉地都是一样，种性都是跟随父

亲的。空性是共同的，小乘也是证悟空性，大乘也是证悟空性，但是凭什么成为小乘和大乘？就是因为大悲，大悲相当于父亲的种子一样，有大悲就是大乘，没有大悲就是小乘，但空性都是一样，是共同的因。有些时候让我们生起进入大乘的意乐，也要强调大悲重要，但大悲心生起来的时候，也要给我们讲空性的重要，但其实两个都是很重要的。如果我们缺少一个，智慧缺少了也不行，大悲缺少也不行，所以我们在修大悲的同时要修空性，修空性的同时要修大悲，只有大悲和空性双运，才是登地圆满的因、成佛圆满的因。这方面是很重要的，也是告诉我们两个因不要偏废。

卯二、生有寂安乐之理：

产生有寂安乐，有就是三有，寂就是寂灭、涅槃。那么怎么样产生呢？颂词当中讲，

当知有为无为乐，一切安乐由此生。

应该了知，有为法的快乐和无为法的快乐，一切的安乐由此生，这就是般若波罗蜜多，都是由般若波罗蜜多而产生的。

有为快乐，有就是轮回，主要是有为法的一种快乐，无为快乐主要是属于涅槃法、解脱方面的一种快乐。有为就是有生住灭的，它的因是属于有漏、有为的因。无为的果主要是空性，空性本来就是没有生住灭的。所以通过空性的因而引发的这种安乐，就属于无为法的快乐，无为法的快乐在此处代表涅槃。

因为涅槃本身是无为法，在小乘当中也是讲抉择灭无为是一种涅槃的状态，那么在大乘当中讲，证悟空性也是一种无为法，三转法轮当中，真正如来藏的本性也是个大无为法。所以说此处的无为法，不是在不了义的世俗谛当中所讲的无为。那种无为法只是观待有为法，因为有为法有生住灭，没有生住灭就是无为法。比如虚空、石女儿，这些无为法在世间当中是假立的，不存在的。但此处的无为就是指涅槃。

有为法的快乐，是因为般若波罗蜜多，为什么这样讲？因为我们修学般若波罗蜜多本来就有福德，前面我们说，只是缘般若波罗蜜多的经函供养缮写，功德早已经远远超胜于建那么多佛塔及供养的功德了，所以说这些福德都在这，它一定会引发安乐的。

所以我们只是缘般若波罗蜜多的经典去供养恭敬都是这样，何况我们去修学，观修空性、修学空性、闻思空性？有些人觉得听闻这种佛法好像

是浪费时间，他就觉得只是打坐、去某某地方实修才是真正的修行，然后闻思好像没有什么——怎么办，现在我都多大多大了，我还没有实修，天天在听法，死了怎么办？他觉得好像是在浪费时间一样的，但是这绝对是错误的，绝对不是浪费时间。

前面我们已经讲了，如果相信佛语的话，既然缘这种经典去缮写供养都有那么大的功德，何况你听闻般若波罗蜜多，哪怕你听一堂课，听一个颂词，这是般若波罗蜜多的经函当中的能诠和所诠的意义，你能够听闻一次，福德真正是不可思议的。通过前面缘经典的教证我们就可以引申出来，如果你闻、思、修般若波罗蜜多具有多大的福德，它本身就是具有无量福德的事情。我们听闻般若波罗蜜多的能诠和所诠，然后思维它，有些道友读诵、背诵，或者抄写、讲考、讲解等等，其实这些都是缘殊胜的般若波罗蜜多。

平时我们可能对这种法义的功德还不是那么清楚，不是那么诚信，觉得好像没啥意义，但这个不是我们说了算的，那是佛陀他老人家智慧观察之后讲了功德很大。本身缘般若波罗蜜多的福德就很大，福德不产生安乐是没有的，如果说福德不产生安乐，就是前面讲的非处，佛陀早就说这是非处，福德一定会产生安乐，毫无疑问的。

所以说，世间的安乐、有为安乐也是因为般若波罗蜜多而生。般若波罗蜜多的善根可以分为两类，一类善根会成为成佛的因；另外一类善根会成为世间安乐的因，一方面没有成就之前，会不断的成为成佛的种子；一方面来讲会成为世间快乐的种子，因为它就是一个大福报，就是一个大善根，它为什么不可能引发安乐？一定会引发安乐的。

还有从另外一个角度来讲，般若空性可以消灭痛苦，其实这样的安乐，都是痛苦消亡时安立为安乐的。比如说，以前我们坐火车没有座位，一直站着，当站立了很长时间，突然有个位置坐下来特别舒服。那么这种安乐舒服其实就是某种痛苦的减弱、消失，从这方面安立安乐。前面讲般若波罗蜜多，可以消除我们身体上的痛苦、也可以消灭我们内心当中的忧愁，当我们的忧愁没有了，就是一种安乐的状态，所以，从这个角度讲也可以引发安乐。

那么出世间的安乐当然就不用讲了，通过般若波罗蜜多可以灭掉人执和法执，可以获得解脱，也可以获得殊胜的涅槃。

“生有寂安乐之理”也可以这样安立：这一切的安乐都来自于善业，

善业来自于取舍，那么取舍之道来自于佛，佛陀完全了知一切取舍之道，取舍之道是佛讲的，佛又是从般若来的，从这种因素推下来，所有的安乐都是因为般若产生，完全可以这样安立，所以说“当知有为无为乐，一切安乐由此生”。

我们要学习这些，要知道它的利益、它的功德，有些时候因为众生的惰性，学来学去学不下去了，就要知道它的功德利益很大，如果早学就早安乐、早解脱，如果晚学，就晚安乐、晚解脱，如果不学就没有安乐，也没有解脱，我们要反复去思维这里面的道理，这些道理想通了之后，懈怠的时候就想一想，其实这样懈怠下去是没有用的，不如缘般若波罗蜜多去读诵、去观修…，这方面是有很大的意义的。所以此处就讲了生有寂安乐之理。

寅二（论说其比喻）分二：一、以地比喻说明产生一切功德之理；二、以转轮王比喻说明一切功德随顺于此。

卯一、以地比喻说明产生一切功德之理：

这是以比喻来安立的，比喻般若波罗蜜多是大地，大地当中可以产生一切的色法功德。

种播于地将出生，得以聚合生众色。

五度菩提诸功德，此等皆由般若生。

前面两句就是真实的比喻，后面两句属于它的意义，喻义对照。

“种播于地将出生”，首先如果有地的话，种子播在地当中，就可以产生种种的庄稼、花果等等。如果没有地，虽然有种子也不行，你把种子放在抽屉里面，放在石头上面，是不可能生根发芽的，它没有主要的助缘。

如果有了大地，然后把种子播在地当中，因缘得以聚合了，“得以聚合生众色”，那么种子和地及其他的因缘和合之后，可以产生众色。众色是什么？就是种子生出来的根、茎、枝、叶、花、果，这些方面都是属于众色。很多很多色法的产生，其实都是因为有地作为助缘，有地作为助缘之后就可以产生。当然这里主要的近取因是什么？主要的近取因还是种子，但是它最主要的助缘就是大地，

“五度菩提诸功德”，布施、持戒、安忍、精进、禅定这五度，还有最后佛菩提的功德，四无畏、十八不共法、十力等等，是属于佛功德。那么

五度的菩萨的功德也好，还是最后佛的功德也好，这一切的功德“此等皆由般若生”，这一切都是由般若波罗蜜多这种助缘产生的。

如果没有般若波罗蜜多，就没有办法产生五度。有的时候我们想，布施、持戒怎么会需要般若波罗蜜多？它是需要的，一方面来讲它要成为度，成为到彼岸的话，没有般若是不行的，如果没有般若摄持，布施只能成为一个布施的善根，它没有办法成为布施度，没有办法到彼岸，它只是一个善法而已，那么有了般若摄受之后，三轮体空，即能施、所施、施物三轮体空，这个时候它就成为到彼岸的因，通过到彼岸的因摄持，它就可真实到彼岸，布施度就可以圆满。持戒度、安忍度等都是是一样的。

出世间的布施、持戒因为般若摄持可以成为度，那么世间的布施、持戒，如果没有以般若摄受，能不能成为布施、持戒？当然，布施、持戒是可以的，但是，要成为度是不行的。还有一个意思，即便是世间的布施和持戒，如果没有般若这种智慧，它也没办法真实的成为清净的布施和持戒。为什么这样讲？这里讲般若或者般若度，主要是从空性的角度讲的，但《经庄严论》或其他地方讲六度当中的般若度，在分类的时候分为世间的智慧和出世间的智慧。

世间的智慧，比如说你要布施，必须要知道布施的功德，必须要知道布施的方法是什么，你要持戒必须要知道持戒的方法，那么这种知道布施的方法、持戒的方法本身就是一种智慧，本身就是一种般若。如果没有了知、辨别怎么样布施、持戒、安忍的方法，你都没办法做，从这个角度来讲，布施要成为布施，它也必须要有般若，持戒要成为持戒也需要般若，要成为度，更需要般若。

所以，不管是世间的、世俗谛当中的布施、持戒也好，还是相应于解脱的、到彼岸的布施度和持戒度也好，都是需要般若的摄持。“此等皆由般若生”，地很重要。

当然地也有一般的地和比较好的土地，种子如果播在一般的土地当中，它也不会长得这么好，只有播在般若波罗蜜多当中，会长得很好，所以五度如果以般若摄持，就可以到彼岸，就可以真正成为菩萨到彼岸的因、成佛的因，因为菩萨是因为六度而成菩萨的，成佛也是因为六度圆满而成佛的。所以，如果有了般若摄持，具有了般若大良田，那么五度的种子，还有十地等等的种子就可以生长，最后成佛。

在《智慧品释》当中也是引用《般若十万颂》讲，印度其它的所有江

河汇入到恒河大江当中，然后和恒河一起进入大海，恒河就代表般若波罗蜜多，其它的支流就相当于布施度、持戒度等等。如果这些支流没有汇入到恒河，就没有办法成为一起流入大海的因了，也没有办法到达大海，只有汇入到主要的干流当中，才可以一起流向大海。布施、持戒等如果没有以般若摄持，它没有办法成为五度，如果有了般若摄持，就一起成为成佛的因，是从这方面讲的。所以，通过大地来比喻，产生一切功德之理。

今天的课就学习到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第12课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

佛教的“经典”有些是佛陀亲口宣讲的，有些是加持弟子宣讲的，有些是以问答的方式宣讲的。《般若摄颂》的殊胜性在于每个字句都是佛陀宣讲的，是非常稀有难得的一种经典，加持力非常大！

在《般若摄颂》中主要宣讲一切万法的实相——究竟的空性。当然，针对不同的根基，传承上师们会把本论的内容，或者解释为单空，或者解释为究竟实相的离戏空。如此开显的原因是为了有时需要直接对众生有利，有时需要间接对众生有利。因此，有时直接抉择实相，有时宣讲进入实相的阶梯，有不同的安立方式。

自宗按照全知麦彭仁波切、或者宁玛派抉择的观点，都是以应成派的观点进行抉择安立。但《般若摄颂》本身并没有分自续派或者应成派，这是后代的祖师们在解释法义的时候，出现了自续派和应成派这样一种不同的观点和名称。传承到现今已经分为自续派和应成派，此处我们主要是按照究竟应成派的观点抉择《般若摄颂》的所诠义。

卯二、以转轮王比喻说明一切功德随行于此。

前面科判通过大地的比喻宣讲般若是一切万法最主要的殊胜因缘。下面通过【转轮王】的【比喻说明一切功德随行于此】，【此】即般若波罗蜜多。以比喻结合说明意义，比喻是以转轮圣王来比喻，意义就是般若波罗蜜多。

轮王常由何道行，七宝四兵经彼道，
如来般若从何行，诸功德法随彼行。

颂词字面的意思是，转轮圣王（金轮王）【常由何道行】，也就是转轮王他由什么道而行，或者说转轮王从哪个地方行走，他的眷属【七宝、四兵】等等也完全跟随转轮王经过这个道。同样的道理，【如来】的【般若】——佛陀的般若波罗蜜多【从何】处经【行】，一切的【功德法】也是【随】着

【般若】经【行】而到达彼处。

前两句是比喻，后两句是意义。一般来讲，意义比较难懂，比喻比较容易懂。通过比较容易懂的比喻来帮助我们表达比较难懂的意义，这是佛经和世间宣讲意义的时候经常使用的方法。

【轮王常由何道行，七宝四兵经彼道。】此处转【轮王】主要指金轮王。转轮王分四个层次：金轮王、银轮王、铜轮王和铁轮王。在南瞻部洲，金轮王可以统摄四大部洲，银轮王统摄三洲，铜轮王统摄二州、铁轮王统摄一州。在这些轮王当中最殊胜的、威力最大的是金轮王，福报也最大。所以此处以最大能力的金轮王来比喻。【轮王常由何道行】，是说金轮王在出行的时候不可能一个人走在路上。转轮王的威力很大，通过法性的力量，转轮王经由什么道而行，他的眷属、功德（感召的这些功德）也会紧跟转轮王，或者是围绕着轮王四周而行进。

颂词中的【七宝】和通常所说的金、银、琉璃、玛瑙等佛教七宝不同。此处七宝是指轮王七宝：轮宝、象宝、马宝、珠宝、女宝、主藏臣宝、主兵臣宝。金轮宝，有的论典中讲这是转轮王最主要、最殊胜的一种功德的体现。金轮王登基之后，在吉祥日（初十）的早上，从东方出现金轮宝，慢慢降临在转轮王的面前。金轮王坐在金轮上面，其他的眷属一起也坐在金轮上面，瞬间腾空，很快就可以到达目的地。而且金轮宝到达的地方能摧伏一切，“摧伏”并非是指杀戮，或者伤害众生。金轮王一个众生都不会伤害，他虽然逐渐地统治四大部洲，但他凭借巨大的威力，根本不需要杀一个人，见一滴血，只要到达国家的领土上面，所有的众生自然臣服。所以，金轮宝威力很大。

大象宝、骏马宝是非常迅速的行走的神器。象宝不像现在的大象，在我们平常的印象当中大象行走缓慢，有的时候奔跑起来虽然快，但是感觉没有像骏马那样快。但这个象宝是通过殊胜的福德显现出来的，行走的速度非常快。马宝也是一样的，速度快到一昼夜当中完全可以到达四大部洲的任何地方。

珠宝是平常我们讲的“如意宝”。如意宝有很多的功效，可以照明、治病、带来福德、带来多种受用，遣除贫穷等等。女宝，也叫玉女宝，有时候解释为转轮王的妃子，也是转轮王的功德所感召的。玉女宝具有很多的功德，她虽然是女身，但是她没有任何女身的过患，夏天的时候她的身体是凉性的，冬天的时候是温暖的。

还有主藏臣宝和主兵臣宝。主藏臣宝，在其他的翻译当中叫做大臣宝，

大臣宝主要是主藏、主财务的。主兵臣宝，有的地方翻译成将军宝，将军宝主要是管兵将的，只是体现金轮王的威力，从来不会真正地出征，真正的杀戮。

在金轮王出世时，他的巨大的威力和很大的福德，是我们根本无法想象的，他会逐渐地调化整个四大部州的众生。他不会通过佛法来调化众生，主要通过将众生安置在十善业道当中。

佛经中讲一次顶礼的功德非常巨大，将获得自己身下所压面积直至金刚大地以上所有微尘数量的转轮王位。在《贤愚经》和其他的一些经典当中也会提到转轮王（金轮王）的殊胜威力。在《俱舍论》当中也讲到了金轮王（转轮王）的殊胜功德。真正而言，我们是想像不到转轮王到底有多大的威力。通过经典、论典的描述，才知道转轮王的福德很大，而且他所统治的国土上全部的众生最后都要行持十善。

因为众生行持十善的缘故，死后都会升天界。转轮王就是通过这样的方式来饶益有情，饶益众生的。虽然绝大多数有情并不能得到佛法的引导而获得解脱的果位，但是通过转轮王的威德，他们的善根也可以修十善的缘故，最后都能够生于天界当中。金轮王出世的时候，因为他有很大的威德，他的大臣宝、如意宝，都可以自在地降下很多很多的受用，有情不会因为缺少吃穿而造罪业，例如互相杀戮等等。而轮王七宝是度化众生或者说帮助百姓的一种殊胜的工具。

【四兵】指象兵、马兵、车兵、步兵。车兵就是战车，像中国古代曾有过，主要是通过战车来作战的。步兵我们很容易理解就不多解释了。轮王虽然有这些军队，但不会用这样的军队去打仗。很多经典描绘真正的金轮王一旦将要出世，很多很多主要的眷属自然而然就汇集到他的身边，或者他只要行历到国土上空的时候，此处的百姓自然而然地升起恭敬心、自然就臣服，不需要真正的作战，这都是他威德的表现。所以说，轮王常由何道行，七宝四兵也【经彼道】，都是主要紧随轮王而行的。

同样，下面以比喻对应意义。【如来般若从何行】，什么叫如来般若呢？直接解释，就是佛陀已经完全地证悟现前的般若波罗蜜多。佛陀完全证悟了究竟的实相——般若波罗蜜多之后，【诸功德法随彼行】。诸功德法是什么？就是佛陀证悟之后，他的十力、四无畏、十八不共法等等无量无边的功德。那么，就是说如来般若从何行，一切佛陀相续当中所现前的功德法随彼行，以上是直接的解释。般若波罗蜜多是实相、是诸法的实相，佛陀通过真如而

证悟的，名叫如来。换句话说，佛陀他已经完全现前了真如，这个真如就是般若波罗蜜。因此，佛陀的般若波罗蜜多如何行持呢？般若波罗蜜多已经在佛陀的相续中安住了，一切佛的功德法也会在这个地方出现。以上是完完全全的跟随佛相续当中的般若而作的解释。

还有一种解释，在大恩上师的讲记当中提到，【如来般若】是什么意思？如来般若就是佛陀所现证的般若的一部分，或者如来所宣讲的般若波罗蜜多的修行的方法。佛陀首先现前了、证悟了般若波罗蜜，然后跟随众生的根基宣讲了般若波罗蜜。这些众生包括小乘的声闻、独觉、菩萨、以及其他的众生等等。他们学习的都是佛陀宣讲的般若波罗蜜多，所以这个叫做如来般若。一定是佛陀现证的，是佛陀宣讲的，让弟子行持的般若波罗蜜多。

如来所宣讲的这些般若波罗蜜多实相【从何行】，是可以跟随不同有情的根基状况而特指不同的道。

比如说，当般若波罗蜜多从声闻道而行，“诸功德法随彼行”。有些声闻乘的弟子，他的内心当中修持、现前了人无我空性，这样的无我空性也是般若波罗蜜多的一部分。此时，“诸功德法”就是指声闻乘的功德法。声闻乘的功德法在《俱舍论》贤圣品当中讲了很多声闻的证悟。比如，获得初果，获得一来果、不来果、或者阿罗汉果，阿罗汉果当中的灭尽定的功德，还有六通功德……还有很多很多这样的功德。

因此，般若波罗蜜多如果从声闻道而行，那么声闻乘的功德法随彼而行。如果般若波罗蜜多从缘觉道而行，行于缘觉道之上，那么缘觉乘的功德也会跟随般若波罗蜜多逐渐地获得、逐渐地现前。如果般若波罗蜜多是从菩萨道而行，即菩萨行持、修持般若波罗蜜多，菩萨从一地到十地所有的功德亦随般若而行。

当然，声闻乘证悟的空性是圆满的人无我空性，法无我空性只证悟了一点点。《定解宝灯论》中使用否定词说声闻乘没有证悟法无我，就是从上述的这个角度讲的。缘觉证悟了圆满的人无我和部分的法无我，有些地方讲“证悟了一个半无我”。

菩萨从初地开始，就证悟了人无我和法无我两种空性，所以从一地到十地之间般若波罗蜜多逐渐地深入、逐渐地广大。当般若波罗蜜多从菩萨道而行，菩萨从一地到十地所有的功德随般若而行，也因为他现前了般若的缘故，就获得了胜义菩提心。

胜义菩提心获得之后，一地菩萨的功德，诸如十二种百功德等等；二地

菩萨具有十二种千功德，很多很多总持、陀罗尼、禅定、殊胜的善巧方便、布施度究竟、持戒度究竟、安忍度究竟、精进度究竟，还有禅定度究竟、智慧度究竟，然后方便度究竟、愿度究竟，最后力度究竟、智度究竟，所有菩萨道的功德法都相应随彼而行。

以上例举了四圣，首先我们直接解释的，是最殊胜圆满佛的相续当中般若波罗蜜多已经究竟现前了，所有佛陀功德法随彼而行。同样，声闻乘，声闻乘的功德法随彼行；缘觉乘，缘觉乘的功德法随彼行；菩萨，菩萨的功德法随彼行。

什么地方有般若，什么地方就有其功德。外道没有般若，所以外道不可能有出世的功德法。如果是像我们这样的凡夫人，我们相续当中有了般若波罗蜜多的见解，相应于见解的功德也会生起来。比如，我们读诵般若，会获得很多功德；我们得到般若的法本之后，已经到达了轮回的边缘……这些功德法也会跟随我们而行。

刚才的部分以转轮王的比喻，讲到了般若波罗蜜多和功德法之间的联系。转轮王行于何道，他的七宝四兵也会经彼道而行。佛陀所宣讲、安住的般若波罗蜜多从何而行，所有的功德法也会随彼而行。

有些经论当中还讲到轮王和七宝四兵的关系。轮王如同磁铁一般，能量巨大的磁铁一现前的时候，他自然而然就会吸引附近的铁器、金属等等。金轮王出世、登基的时候，最先现前金轮宝，再次第现前其他宝，像这样七宝四兵就逐渐逐渐得以具足。

轮王出世之后自然而然具足、拥有这些功德，不需要去勤作，不需要辛辛苦苦地去大海当中找如意宝，他的福报非常大。同样，只要具足般若，所有的功德法自然向着具有般若的有情汇集。也就是说，某位补特伽罗什么时候具有了般若，其他的像七宝四兵一样的功德法自然而然在他的相续当中圆满、具足。

这里面我们看到一个规律，轮王一出世，七宝四兵就出世了；般若波罗蜜多在某个有情当中一出现，出离心、菩提心、还有很多圣者功德在他相续当中就逐渐逐渐具足了。

所以，我们要努力让自己内心当中具有般若波罗蜜多。虽然般若的教义是出现在显宗的第二转法轮当中，但它的本性就是实相法界；这种实相法界的本性也可以是在第三转法轮当中的究竟实相；在密乘的大圆满当中也是究竟的实相。

总之，般若波罗蜜多是超离一切言思的、离开一切执着所缘的状态。当然，修的时候可能缘它产生执着或者有一些暂时的方法，但是其中所体现的究竟实相的状态是永远不会变的。实相不可能分为显宗的实相和密宗的实相，实相就一个，只不过跟随不同的根基，现前实相的方法有很多，从浅到深、从间接到直接，方法非常多。因此，什么时候轮王现前了，什么时候七宝四兵就自然而然集聚在他身边；什么时候般若具足了，什么时候这些功德法就自然而然聚集在有情的相续当中。

颂词里面提到的直接意思是轮王行走的地方，七宝四兵跟随他走，般若波罗蜜多出现的地方，其他的功德法也会跟随。还有另外一层意思，比如我们远远的在外围看到了七宝四兵，就知道轮王一定在这儿。轮王就是他们的核心，一定是处在最中心的位置。虽然我们没看到轮王，但是我们看到了七宝四兵，就知道转轮王一定在这里面。

同样的道理，如果哪个人具有什么样的功德，比如他已经现前了声闻的功德，他已经现前了一地菩萨的功德……我们就可以通过他外在显现的功德法，知道他的相续当中一定拥有了、具足了般若波罗蜜多。比如，初地菩萨的布施度究竟、示现很多殊胜的功德，通过他所具有的功德来知道他是具有般若的。

也可以说，因为具有般若，他聚集了这些功德（般若从何而行，功德法也跟随而行），这是殊胜的方便和方便生的关系。如果有了般若波罗蜜多，其他的功德法自然具足；如果没有般若波罗蜜多，这些功德法就没办法具足。因此，能够让我们获得这些功德法的主要因缘来自于般若波罗蜜多。

作为修行者来讲，一定要努力地让自己生起般若波罗蜜多的境界。现在我们对《般若摄颂》闻思、对中观闻思，其实就是首先通过听闻，在相续当中知道般若是这样的、空性是这样的；然后通过看书、讨论等等思维的方式对般若波罗蜜多产生定解；有定解之后，再通过打坐的方式，不断地串习般若波罗蜜多。

或者通过其他方式，比如供曼扎、修百字明，也是帮助自己现前般若波罗蜜多。有些时候，般若波罗蜜多还可以通过密法的方式，生圆次第或者气脉明点、或者大圆满……通过这样的方式让内心现前般若的境界。现在我们所修行的一切都是为了生起般若波罗蜜多。《入菩萨行论·智慧品》当中云：“此等一切支，佛为智慧说。”

此处，一方面讲什么时候有了般若，就会有布施等等的功德，就会有初

地菩萨、二地菩萨的功德；另一方面又说，为了生起般若必须修持布施、持戒，这二者次第到底是怎样一种关系？其实前面所讲的布施、持戒和初地以上的布施、持戒，它们的层次还是不一样的。首先我们可以做布施、持戒，我们做这些的目标是什么？是为了生起般若。

这时候，布施、持戒等善法就变成一种资粮，是为生起般若波罗蜜多的修行资粮。此时的布施、持戒还没有达到登地以上菩萨的布施、持戒，或者还不能叫布施度、持戒度。当然，我们在凡夫位可以闻思般若、可以修持布施、持戒等等这些福德和智慧，但这里面主要是为了生起般若的。

第二个层次，也就是颂词当中所讲的我们有了般若之后【诸功德法随彼行】，好像变成了般若生起、具足，功德法就具足了。而前面教证颂词“此等一切支，佛为智慧说”宣讲如果我们修持这些功德法的话，就可以生起般若。教证的意义好像这些功德法在前面，般若在后面。

前一个是方便、后一个是方便生，同轮王比喻的这个颂词好像是次序不一样。那关键是怎样的？前面我们修持的这些布施、持戒是为了生起真实的般若波罗蜜，是这样的方便和方便生。然后，真实的般若波罗蜜具足之后，其他的功德法随彼行。这个时候功德法就不再是一般意义上的布施、持戒，就会变成布施度、持戒度。比如，登初地之后，在出定位的时候，菩萨的布施究竟圆满了，就是说初地菩萨布施到彼岸，在那个时候已经不是单纯意义上的布施，已经变成布施度了。

因为现证了般若的缘故，初地菩萨入定的时候见实相，这个时候真正的般若波罗蜜多就生起来了。不可能说初地菩萨首先是出定位具有了布施到彼岸，再达到究竟布施。他第一刹那一定是首先见到了诸法的实相，首先现前了般若波罗蜜多的本性，然后在出定位的时候就圆满了布施度。

换句话说，初地菩萨布施度的圆满——真实到彼岸，一定是因为首先在入定位见到了般若的实相，然后出定位的时候布施到彼岸。二地的时候，首先入定到二地的境界当中，出定之后持戒到彼岸。菩萨布施能否到彼岸，持戒能否到彼岸，首先都是有般若波罗蜜多，般若波罗蜜多具足之后这些功德法也就跟随而圆满了。

前面引用的教证“此等一切支，佛为智慧说”，好像是为了生起般若，首先要修持其他的福德。后来又说“般若从何行，诸功德法随彼行”，其中的层次是不一样的，原因在此我们已经分析完毕。

不管怎样讲，般若波罗蜜多对修行者而言，它的功德、必要性的的确确

是特别大的。所以，大恩上师这里也是给我们做了教诲，说般若波罗蜜多很重要，我们自己要努力地认真学习。

然后，大恩上师也教诲我们不要太极端了，应该行于中道。这里的“中道”主要是世俗和胜义、空性和方便、智慧和福德，二者都不要偏堕。有些人偏堕于福德，对有相的功德（像放生、布施这些方面）兴趣很大、很喜欢做，但是对空性或者排斥，或者觉得没有必要、或觉得很难修，他就放弃了。

假如偏堕在纯粹的福德当中，功德没有空性摄持的缘故，没办法直接成为出世的因。有些人抉择另外一种极端，觉得空性很重要，空性的确很重要，但是他又开始废持了福德的行持，种种的善根不做了，就觉的只要我学空性、只要我安住空性什么都具足了。虽然空性的确是非常重要的，但是福德也是同样重要。因为如果我们相续当中具有福德、善根很深厚，这种深厚的善根可以帮助我们修持空性的道路上走得很远，直至究竟。

有些人刚开始的时候对空性的信心很大，但是他的福德、他的善根不够深厚，后来因为内心当中缺少了福德的有力支持，所以在修持空性的过程当中逐渐就修不下去、停止了。有些人在修空性的同时也非常着重对善根的培养，所以他修空性具有福德的有力支撑的缘故，能够坚持下去、走得很远，可以走到究竟。因此，为什么法王如意宝、大恩上师等都强调福智双运——修智慧资粮、也要修福德资粮。我们在闻思空性的同时要多修曼扎、多做放生等等善根，在做善根的时候，要多去安住在空性当中，这两方面都具备就可以。

并且，福德资粮也是对我们证悟空性的一种促进。初地菩萨在入定的时候见实相，在出定位的时候也要积累广大的福德资粮，然后依靠积累的广大福德资粮再入更深的定，这个时候他的空性证悟会更上一层楼；出定之后，又用这个证悟得更深的善根去摄持福德资粮，然后让福德资粮更加的深厚、更加的清净；进一步用这个更加清净的福德资粮再次进入到更深的空性证悟当中。

他就是通过这样的相辅相成的方式，从一地到二地，二地到三地，最后逐渐成佛，菩萨不会偏废于两边。越是证悟空性的人，他对因果的取舍、对善根的积累越重视，因为他对这个问题非常清楚。所以我们自己在学习般若波罗蜜多的过程当中，也是要非常认真地对待这个问题。

我们不仅自己要修持空性般若波罗蜜多，非常精进地闻思、修行串习，为了现证般若波罗蜜多。如果看到一些具有根基的，对于般若空性有兴趣的

人，也要鼓励他学，必要时提供学习的帮助，千万不要对别人学习空性方面造成违缘。当然，有些时候你觉得他可能目前阶段不太适合修空性，然后让他暂时不要学，让他暂时学其他的法，如果发心是善妙的也不会成为过失。

如果是一个恶心，阻止别人学空性的话，这会是很大的过患。我们缘般若波罗蜜多，会得到很大的功德。我们自己修学会得到很大的功德，劝别人学也能够得到很大的功德。那么反过来讲，阻止别人学，这个过患也很大。因果法则就是这样的，功德越大，反过来过失也就越大。这方面我们也是必须要了解、必须要知道。

大恩上师还说，我们在修学佛法的过程中，次第是很重要的。上师们以悲心和智慧，对我们这些初学者讲了很多这方面应该注意的内容，很多地方都强调需要打好基础。假如我们要学这些密法、要学《光明藏论》、《大圆满》等等，如果他都是基础打得很好的话，不管是福德、见解、信心各方面基础很牢，那么这些很高深的法，就很容易相应。很容易在他的相续当中得到一些显现，功德法就可以现前，可以和实相相应，获得一种证悟……

如果基础没有打好的话，虽然仅仅接触到这些也是一种积累善根的好方法，但毕竟在当前这种相续中，要现前证悟实相，他因缘不具足，缺少了某种因缘，果也不会很快现前。虽然从法性的证悟来讲，它并不是什么真正的因果关系。但从名言谛来讲，从一个凡夫到圣者的证悟，圣者的证悟是果，这种果要现前，必须因缘要具足。

如果因缘哪个地方不具足了，这个果也没办法现前。所以我们一定要重视。为什么要重视前行呢？我们对于正行的证悟、对于果位的证悟，希求越高，越想要真实证悟，一定要对前行法高度重视。如果不懂什么是真正的证悟，什么是真正的成就，他也不会对前行法有什么兴趣。因为你真的懂了，殊胜的果一定是通过各种因缘、经过修法，福德智慧圆满之后现前的，他越懂，会对前行越重视。

准备工作都没做好，成果或成就怎么可能获得呢？如果真正了解了证悟是怎么回事，知道两者之间的因果关系，他一定会对前行很重视。因为他知道：下面的基础没有打好，上面这些果虽然每天做梦都想得到，但还是没有办法获得的。与其这样空想，还不如真正花些时间去把这些基础打牢打好。所以，基础、次第、系统、长期……这些方面大恩上师经常讲的，在这节课当中也提到了。

我们在学习的时候，次第性的闻思、系统的闻思、长期的闻思都是很有

必要的。世间教育的规律，普遍来讲也是这样的，先让你上小学，小学慢慢学，之后到中学，然后到大学，后面就可以掌握非常高深的一些学识。这是世间一些教育家的经验之谈，他们知道怎么去做是最好的，所以他们就安排了这样的次第，虽然这些安排的课程、学习的次第不一定是尽善尽美，因为世间毕竟不像佛法。而证悟的佛陀菩萨，他们出来宣讲教育应该是怎么样的次第，从究竟智慧来安排修学的次第，他不像世间安排的修学次第。世间的修学次第，学完之后就觉得以前学过的东西好像都没有用，只是最后为了找份工作而已，其他学过的百分之八、九十用不上的。

但是佛法修学的次第并不是这样，它因为是证悟的智慧流露出来的，而且真实地对众生的修证绝对起关键性的作用。前面所修学的任何东西不会白费，他的功德法在相续中只能增上。不可能说以前花了那么长时间修学，最后没有一个是有效的，虽然有些地方说到了义教法的时候就会发现，以前所有东西好似是没有什么作用一样，但实际上这个作用主要是循序渐进，他通过前面的累积，后面的功德才产生的。这里的“没有用”主要就像过河的船一样，河过去之后，船不要了，但是他的功德法在内心当中都是通过增上的方式具足的。

我们为什么要讲这些？因为大恩上师在讲义中也强调，有经验的人他们上学时候是次第的累积而前行，佛法的修行次第也同样。为什么呢？因为从年龄上虽然我们好像都是成年人，好像世间的思考能力已经成熟了，但是对佛法的修证方面，很多时候还是婴儿层次、还是幼儿园的层次。如果我们想：我们不应该按照次第闻思修，上师虽然是这样讲的，但是这个不是跟我说的，上师讲的次第没有这么重要，上师讲的前行没那么重要，上师讲的般若波罗蜜的空性基础没那么重要。

这就是太过于自以为是了。因为在世间中我们都要相信一个专家的意见，他毕竟在这个上面花了很多时间，他的经验是远远超胜一个刚刚接手开始学的人，他们的有些建议和对我们来说绝对有用。例如世间开车的老司机，他们以经验教你应该这样做那样做，这样做就应该怎么怎么样，如果刚开始的时候我们把这些经验学到了，对以后你自己驾驶，养成良好的习惯，有非常非常大的帮助。当然前提他不是故弄玄虚，而是真实的愿意把他的经验告诉你。他们那些经验之谈的确真正具有参考价值，或者说具有良好的指南。所以我们要相信他们的经验，要知道他们这样讲一定是他们经过了这样的程序之后说出来的。

同样的道理，这些佛法的大师们，佛陀、菩萨、大恩上师等等，他们也

是在佛学上已经完全走过来了，所有经验都经过了。所以他很清楚你现在应该做什么，你第一步应该做什么，闻思也好，或者学前行也好，或者发菩提心也好，或者学空性也好，首先哪些地方特别强调，这是一个佛法修证方面的专家的经验。

怎样让我们产生修证？我们一定要听这些善知识的，一定要听这些大恩上师们对我们的教诫。这类的教言上师不厌其烦地讲，就是为了让我们的重视。所以我们自己不要过于自以为是了。我看了几本书，觉得这个应该是那样的，这样做的，这个不一定。上师们是走过来之后，他们知道对我们现在这种修学水平，到底应该怎么样做，现在我们缺少什么，他们都非常清楚。

上师在很多地方再三告诉我们前行的重要性，然后打好基础的重要性，次第的重要性，所以我们不要想一步登天，想法虽然是很好的，但真正去做、去实践的时候我们会发现根本就没办法达到那种很高的层次。只有把加行修好，把前行的基础打好，有了坚实的基础，再往上走，那绝对是非常的踏实。

所以，大恩上师对我们讲的这些，我们一定要放在心上，好好去观察，好好去思考。虽然有些人说，我时间很紧了，现在我的年纪多大多大了，时间来不及了，我是不是现在马上可以修正行了。修倒是可以修，反正就是你修也修不懂，有的时候，你修一两年之后，什么感觉都没有。你的希求、你的希望和你最后的状态，完全没办法相应的时候，我们反而容易退失，就觉得这个法不适应我了，或者说我不适应修这个法了，甚至对法生邪见了，这些情况都有。

经过很长时间之后，也许你的福报成熟，你终于意识到“是因为我的前行没修好”。有些有福报的人就会回来补前行，有些人没有福报，很高的法修了几年之后，没有修上去，就彻底放弃了，这样就很可惜。如果是这样，还不如听世间人所说的“专家们”，看看专家们的观点是怎么样的。佛法当中也有佛法的专家，他们对佛法的修持是怎样建议的，怎样帮我们设计修持之道。这方面我们一定要重视，一定要按照次第来修，这是一个最快的法门。

最捷径的方法不是自己去摸索，而是别人的经验我们拿来用。这样是需要信心的，如果你不相信，或者觉得他这样做是不是有什么别的目的等等，如果你不相信的话，他的经验对你来说也没多大作用。所以为什么说佛法当中“信为先”，修行当中信心是很重要的。如果你对他有全然的信任，那么

他给出来的药方或者建议，你都依教奉行的话，在所有的修行当中，这是最迅速的。

佛陀、上师所讲的，都依教奉行，没有掺杂自己的分别念，这反而是最快的成就之道。所以修前行的时候“这个要花几年、那个要花几年……这个时间真的是好长好长，我真的需要这么长时间吗？”其实有时候我们真的是高估了自己的根基，有时候我们根本不知道修道是怎么回事，总是觉得修道很容易。

我们刚开始皈依的时候，觉得成佛很容易，证悟很简单，但是越学越觉得成佛其实不是那么简单的。开始的目标是即生成佛，度化无量众生；后来发现，即生当中，能够证道也就不错了；再往后的话，即生当中能够得到资粮道、加行道就很不错了；再学到后面觉得下一世能得人身就不错了，下一世不要堕恶趣。

其实佛法并不是有些人说的那样，把这个问题故意说得那么高深，而成道，它比世间任何一个事业都要重要，它要逆转我们内心当中无始以来的习气——不良的习气、轮回的习气。这个不是那么容易的，并不是佛法的力量不够，而是我们内心当中积累了太多的污秽习气，一下子要通过很短的时间把所有的脏东西都清掉，这个是很难做到的。

它的力量很大、很坚固、很多，我们如果时间不够，或者准备得不够的话，一下子要一步登天非常困难。所以这些上师们告诉我们要花时间、要耐心、要把加行修好、把基础打牢，这绝对是对我们负责的一种表现。要不然的话，如果只是大家高高兴兴的话，就不需要修加行、不需要闻思，天天念念佛号、念念咒，也不强调其它的戒律，像这样当然大家都很高兴、很愉快了。但是效果怎么样呢？都不好讲。

所以，真是要度化我们的这些上师们，一定是挑最重要的反复跟我们强调。当我们引起重视了，真正的开始对这个方面了解，对打基础、修前行开始重视，这个时候逐步可以引导上路，这个是很关键的。下面讲第二个科判。

丑二、修学供养般若舍利得供养等之理，分二：寅一、以真实宣说；寅二、以比喻说明其理由。

世间当中舍利能够得供养，主要是因为熏修了般若波罗蜜多，因为般若波罗蜜多的缘故，舍利才得以出现，也是因为般若波罗蜜多的缘故，舍利才能成为供养处。所以，舍利和般若之间的关系到底怎么样？下面进行宣讲。第一个问题是真实宣说。

颂词当中讲到了：

帝释提问请佛答，设若恒河沙佛刹，
盈满如来之舍利，然我取受此般若。

这是【帝释天提问】请佛陀回答，也有说是佛陀提问帝释天回答。前一种我们比较容易理解，后一种方式，比如有的经典佛陀提问弟子回答，最后佛陀印可。是不是弟子真有这种能力呢？有的弟子修证好确有力量回答，有些弟子是由佛陀威神力加持回答的，这与佛陀亲自回答某些地方没什么差别，所以佛陀也会印可。

帝释天问，如果整个恒河沙数佛刹盈满了如来舍利，佛陀是取受舍利，还是取受般若经典？佛陀答：【然我取受此般若】。意思是虽然整个恒河沙数佛刹充满了佛陀的舍利子，但我会取受般若，不会取受舍利。

【恒河沙】数代表无量无边，如果只停留在字面上我们很难理解什么是恒河沙？有些道友去过恒河，冬天的时候恒河水比较少，河中央会出现一片沙洲，我们上去过，上面有很多很多细细的沙子，特别特别多，这还只是露出一小片，整个恒河下面充满了沙子，这里用它代表不可思议的多。一粒恒河沙就是一佛刹，佛刹范围非常大，整个恒河沙数佛刹充满了舍利，说明舍利非常的多。

用一颗舍利建塔供养或佩带身上，功德和加持力都很大，可以消除当地的违缘和不吉祥，如同佛陀在这里安住。更何况这么多舍利充满整个恒河刹土，取受供养的功德当然不可思议。但如果左边放这么多舍利，右边放一个般若经典，取受哪个好呢？大恩上师说，我们肯定取受舍利，但佛陀说【然我取受此般若】，佛陀会取受般若，这并不是说佛陀轻视某法，而是通过智慧告诉我们般若的重要性。

那为什么很多人会取受舍利而不取受般若呢？主要是因为珍贵的标准不同。我们认为舍利很珍贵，因为全世界也没有多少颗舍利，虽然说印度、中国、斯里兰卡这些佛法兴盛的地方舍利比较多，有些在博物馆，有些在塔里，但总的来说不是每个佛弟子都有舍利，舍利很难找，很难得。之所以说很多人看到舍利觉得非常殊胜，第一是来源稀有，它是佛陀的遗骨，是给后世留下的，等同佛陀。

第二是很难得，越难得到的东西，我们就觉得越珍贵，到处都有就不觉得珍贵。第三是舍利亮亮的、光光的。以前我得到过舍利，后面有道友要去了，有两颗特别白、特别亮、特别圆，看到就生贪欲，马上生欢喜心。哎呀！

这个东西又可以看，又可以带在包包里，又可以对别人说我有佛舍利、到处炫耀，当然就觉得舍利子珍贵。

但对于般若经典不会这样，觉得太多了，有些地方印《金刚经》《心经》都发不出去。所以觉得般若不难得，还是舍利很难得。经书在这个时代易得，在古代则不易得，古代是抄写送给别人，要不然用木板印刷，效率很低，不像现在印刷技术很发达，印几千本几万本，成本不高，一下子就印出来了。每人都有好几本，不觉得难得。我们以难得作为标准来取舍，自然会选舍利。

那佛陀为什么会选般若呢？因为佛陀认为般若更难得、更珍贵，般若波罗蜜多直接开示空性，开示实相，舍利没有这种能力。供养舍利所获福德等同供养佛陀，但不会给你开示空性道理。而般若现前境界就会获得圣果，吃下舍利或佩带不可能显现圣果。佛陀是因般若成佛的，不是因舍利成佛的，所以相比之下般若更珍贵。

寅二、以比喻说明其理由。

下面通过比喻说明佛陀选取般若的原因。

舍利和佛有关，般若法本也和佛有关。般若文字即般若波罗蜜多直接能诠句和所诠义，是现前佛果的直接因，是基般若的本来状态，与成佛和实相直接相应。舍利是成佛之后的等流显现，它们一个是因，一个是本体。

舍利是成佛之后为度化众生，留给众生的一个福田。舍利有很多种，我们讲的是佛舍利，它要一直留在世间，佛陀在世时讲经说法，以色身方式利益众生，佛陀入灭后通过大慈大悲心把他的舍利留在世间，作为度化众生的方便。在一部佛教史中讲述，因为众生的福报不够，佛法会完全毁灭，那时十六罗汉会一起入灭，他们承诺过佛法住世时自己也住世，佛法灭尽时也一同入灭。那时世上所有舍利也会潜入海中成为如意宝，以如意宝方式利益众生。

所以说有些如意宝是佛舍利变化显现的，它进入大海变成如意宝被龙王所得，成为龙王头上的如意宝。佛在世时告诉众生取舍之道，赐与一切安乐，和如意宝一样。舍利在世也一样，最后众生福报消尽，舍利无法留在世间，会变成如意宝方式继续留存。我以前看过这样的安立方式。

般若是实相的一种体现，通过般若波罗蜜多帮助我们进入实相。不论是《心经》、《般若摄颂》、《般若十万颂》、《大般若经》，缘它们供养印刷抄写，所获福德一定非常大，很快会现前果位，因为它离实相最近的缘故。

那为什么佛陀会这样选择呢？科判说【以比喻说明其理由】，就是通过比喻说明为什么佛这样做。佛陀说：

我非不敬舍利子，般若熏修成应供，
如依王人受敬重，佛陀舍利依般若。

佛陀说【我不是不尊重、不恭敬舍利子】，是因为缘【般若】波罗蜜多若多【熏修】之后【成】为【应供】——佛陀。成佛之后出现舍利，所以这一切都来源于般若波罗蜜多。【如依王人受敬重】就像国王手下有很亲近的如大臣、亲属等人，也会受到别人的敬重，虽然他们也有大福报、大功德，但主要因为他们是依靠国王，才受到他人敬重。

有时我们依止上师时，对上师很敬重，对上师的眷属也要很敬重，在《事师五十颂》讲：“师爱之人亦如师”，对上师的爱眷也要同上师一样的敬重，这是得到加持的缘起。

【佛陀舍利亦般若】，佛陀的舍利受到别人敬重也是因为般若波罗蜜多。没有般若波罗蜜多，无法断除烦恼和疑惑：不断烦恼不成圣者，不断所知障无法成佛。烦恼障所知障的直接对治就是般若波罗蜜多，有般若可净障成佛，否则无法成办。佛圆寂后留下舍利，舍利的来源主要就是般若波罗蜜多。佛陀会不会不恭敬舍利子？绝对不会的。

佛陀知道舍利的本体、来源、功德，又亲自宣说给众人，除佛陀外，无人对此真正了知，所以不会不恭敬舍利子。佛陀之所以选择般若波罗蜜多，主要因为通过般若修行可以成佛，现前究竟实相。基般若、道般若、果般若、文字般若都是般若，都是现前实相，究竟成佛的因，离开般若绝对不行。修持任何其它的法，天天供养舍利子都无法成佛，所以必须要修持空性。

我们恭敬、礼拜舍利子，和佛的因缘会进一步加强，福德会增长，增长之后会怎样呢？之后就开始值遇到般若波罗蜜多，然后重视般若波罗蜜多，再闻思修行。因为闻思修行而断惑、证道，这都是因为般若波罗蜜多。所以舍利和证道之间是一种远因、间接因，真正的近因是般若波罗蜜多。佛陀对这个问题了知得非常清楚，所以选择时，一定会选择般若波罗蜜多，不选舍利子。

佛陀还说，我不是不恭敬舍利子，真正成佛的近因是熏修般若，之后成为应供，不熏修就没办法了。《四百论》中有个颂词：“若有建宝塔，高与世间等，调伏使发心，说福胜于彼”。是说佛陀入灭后，一个人“若有建宝塔，高与世间等”，建七宝塔，高度到达梵天、色究竟天这么高，另一人“调伏

使发心”，调伏众生，让众生发菩提心。“说福胜于彼”，二者比较哪个功德大呢？让人发菩提心的功德远远超胜建宝塔的功德。

月称菩萨在《四百论广释》中有一个比喻，有一个人去世了，他有两个朋友，一个朋友办他的后事，把葬礼主持的很隆重，让他入土为安，该埋葬的埋葬，该火化的火化，都处理的很好；另一个抚养他的子女，培养他们成人。这两人哪个功德大呢？当然是后面的。因为让他的血脉延续，子女成长，这方面意义更大。

月称菩萨讲的比喻非常好，建宝塔的人相当于料理后事的朋友，建完大宝塔，他的事情就圆满了；另一个人调服众生令发菩提心，延续佛陀功德血脉，法身慧命，让众生真正进入大乘，修行成佛，所以说调服令发心的功德远远超胜建塔功德。

我们敬重舍利子，功德当然很大，但修般若波罗蜜是成佛的近因，缘般若波罗蜜多顶礼、供养、闻思、修行、给别人宣讲等等，功德意义当然更大，因为他成佛后可以度化无量无边的众生，直接让众生安住在实相中。其实仅仅让众生发世俗菩提心都超胜佛舍利和建塔功德，何况在发心基础上进一步修空性，空性更接近实相，更是成佛的近因。这是用【如依王人受敬重】的比喻，了解佛陀取受般若的原因。

后面还有一个比喻：

具德无价摩尼珠，置于何筐应礼敬，
取出亦于筐爱重，彼等功德即宝珠。

如果说佛陀在世时是依靠般若成就的，般若当然值得尊敬，但佛陀入灭后，般若的威力会不会灭尽呢？为什么还要依靠般若，而舍弃舍利子？或者说依靠般若使舍利成应供处的原因是什么？这是因为般若和佛之间有一个很近的方便和方便生。

我们展开排序一二三，第一个是般若波罗蜜多，第二个是佛陀，因为佛陀是依靠般若而成就，第三是舍利。如果说佛陀受到恭敬，直接因是修行般若，但佛陀入灭后，舍利与般若之间还有特别的联系吗？毕竟一三之间有间隔，关系好像有些远。

【具德无价摩尼珠，置于何筐应礼敬】这里用宝珠和装宝珠的盒子（宝筐）作比喻，佛陀入灭后，舍利依然受恭敬的原因，还是因为般若波罗蜜多。为什么呢？就像宝珠和宝筐一样。【具德无价摩尼珠】，摩尼珠就是摩尼宝、

如意珠。如意珠能净除污垢、灾难、遣除瘟疫，放光（与现在的电灯作用相同），置于水中澄清渣滓。它的价值很大，加持力很大。这样的宝珠【置于何筐应礼敬】，放在哪个宝盒，那个宝盒都会成应供处。宝珠在宝筐中时，我们会对二者一起礼敬。

【取出亦于筐爱重】，把宝珠拿走后，成了空箱子，可它依然受到爱重，因为它装过摩尼珠之故。还有一种观点，宝珠拿走后，它的部分威力还在其中，我们恭敬宝筐时还是能得到某种加持，成办某种所愿，因为宝珠毕竟是摩尼宝如意宝，不像一般的珍珠或黄金。

大恩上师在讲记中还提到，现在一些圣地的原理与此相同。比如佛陀的四大圣地，佛陀早就入灭了，但佛陀降生的地方、佛陀成道的地方、佛陀转法轮的地方、佛陀入灭的地方，这四大圣地，谁朝拜，五无间罪都会灭尽，还会增长功德，具有大加持力。对于修行，它的加持力也比平常地方大，更容易成就，很多人会选择这些地方修行。

不单是佛陀修行的圣地，莲花生大师住过的山洞，法王如意宝修行的地方，待过的地方、大恩上师待过的地方，这些地方都一样，虽然圣者们不在了，但圣者的加持威力还在。当我们去朝拜、念经、顶礼、观修，修法的力量远远超胜其他地方。还有世间的伟大人物，他们的身体、摸过的物品等等也有一定威力。世间凡夫，如果他的福报很大的话，接触的东西形成的缘起，也和福报小的人有所不同，有福报的力量在里面。

我以前看过装宝瓶的装藏物，里面有佛的衣服、舍利等出世间圣物。还有一些稀奇物，是什么呢？是某某世界首富或世界级富翁摸过的粮食；家族中连续出过七代勇士的刀屑（刀上面的铁屑），还有连续多少次丰收，没出过什么障碍的良田种出的庄稼等等，这些都是有一定缘起的，也可以把这些装到宝瓶中。并不因为他是凡夫人，这里面有很微妙缘起，这个凡夫本身具有很大福报，成为大富翁，抓过摸过的东西也有种缘起，装藏后可以聚财、遣除违缘、增长勇气等等。当然从自身角度讲，一般的世间东西我们不必追求，但里面确实有些不共因缘，因为他的福德力之故。

从佛教的角度讲，祈祷如意宝对我们生起出离心菩提心等解脱方面的功德没什么直接帮助，但可以遣除世间贫穷，所以装过如意宝的空宝筐受到尊重也源于此。所以佛陀入灭后，舍利受到尊重也源于般若的威力，般若的威力让佛陀成为佛陀，入灭后化成舍利，舍利与般若之间有这种联系。

所以【彼等功德即宝珠】，彼等功德就是宝筐仍然拥有部分宝珠的功德，

其来源就是宝珠，是宝珠的加持力，才使宝筐具备遣除疾病与贫穷的能力。所以即使佛陀入灭，舍利仍然是般若波罗蜜多熏习的结果，也由此受人礼拜。

所以大恩上师说，我们对般若波罗蜜多的意义和经、句一定要敬重，欢喜听闻，佩带般若摄颂挂件，不要离开身体。很多道友出门经常带着般若法本，这是很好的缘起，经常性接触，读诵、思维，这种小因缘逐渐汇集，最后会成为证悟般若波罗蜜的直接近取因，这方面很重要。

如是依胜般若德，佛灭舍利得供养，
由此谁欲持佛德，应取般若此解脱。

这个偈颂的科判很清楚，舍利是依靠般若得到供养。反过来，没有般若，舍利就不是供养处。其实没有般若就没有成佛，没有成佛也不可能有舍利。我们这里说的是佛舍利，其他舍利呢，比如舍利花，形似舍利的物品等等，有没有这么大的功德威力呢？这个不太好说。佛舍利一定是通过般若波罗蜜多得到的。

还有一种来源清净的观点，就是以前慈诚罗珠堪布给我们讲法时讲过，他说（有时候为打破我们的执着嘛）你们不要以为这个舍利怎么怎么样，（堪布不是说佛舍利没有加持力）他说牦牛连续转生九次牦牛身，最后一次死了之后会烧出舍利。

我们当时听了觉得很稀有，怎么会这样呢？这不是我们杜撰的，是我们九几年听慈诚罗珠堪布上课时讲的。所以出现舍利不一定是成就相。牦牛连续转九次烧出舍利子是什么原因，我们也搞不清楚。是不是连续九次吃草，还是连续九次不造业，到底什么原因这个不太清楚，但有这样一种说法。

像法会出现的舍利，神山出现的舍利，佛陀留下的舍利，这些都是熏修般若出现的，或是通过圣地加持出现的。但有些不一定，看起来很像，是不是真的舍利呢？反正名字都叫舍利。这方面有时我们需要了解一点，有时不了解问题也不大。

【如是依胜般若德】，如是依靠殊胜的般若功德，佛陀灭后，舍利得到供养。不依靠般若功德，像前面讲的“牦牛舍利”，就不应成为供养处。佛舍利成为供应处，是依靠般若功德熏修，之后成佛，【佛灭舍利得供养】，佛灭后显现舍利，这样的舍利才值得供养。这个颂词和科判可以直接对应。

【由此谁欲持佛德】，因此谁想守持佛功德，获得佛功德。【应取般若此解脱】，就一定要取受般若波罗蜜多。般若波罗蜜多是成佛最直接因，最根

本因，其他五度依靠般若摄受成为度，才能“到彼岸”。没有般若摄受连到彼岸的名称都无法获得。所以应该取受般若波罗蜜多，般若波罗蜜多就是解脱，他就是本来寂灭的状态，是本来解脱的状态，所以才能获得解脱，现前寂灭一切烦恼，寂灭一切过患。

《经庄严论》中说“解脱唯迷尽”，所谓的解脱就是迷尽，唯是消尽迷惑而已。迷惑就是无明，就是实执无明，它对立面就是空性般若。用什么消尽迷惑呢？安住空性就可遣除无明，消尽迷乱。只有智慧度，只有般若波罗蜜多才能做到，别无他法。就连大悲心也可以和我执并存，具有我执也可以修布施，修持戒，修精进、安忍，但我执和空性无法并存，是直接相违的。所以说我们如果想获得殊胜解脱，必须取受般若波罗蜜多，这对我们非常重要。

所以大恩上师再再讲，对般若一定要非常非常恭敬。经常恭敬般若波罗蜜多、熏修般若波罗蜜多，一方面福德非常巨大、一方面意义非常巨大，很靠近解脱实相。我们想得到巨大善根，就要缘般若行持善法。想很快证悟，要生起般若波罗蜜多见解，这是最近的方便。大恩上师讲的这个殊胜问题，我们要引起高度重视。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第13课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

今天再次一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》，《般若摄颂》这个课程是五部大论之一的中观。中观分为经中观和论中观。平时我们讲的中观，一般就理解为《中论》、《入中论》，这些论典称之为中观。但是我们在本课刚开始时提到般若的“经的般若”和“论的般若”，中观其实也有“经中观”和“论中观”。

论中观就是指《中论》、《入中论》这些论典，都称之为论中观。经中观是指《般若摄颂》、《金刚经》、《心经》等等。这些经典所诠释的意义就是空性，同时也有修行空性的方法。所以现在我们要学习的是中观体系的理论和修行方法。

《般若摄颂》是非常殊胜的经典，它不同于其他加持的经典，它是佛陀亲口宣说的。《般若摄颂》主要是诠释了一切万法究竟的本性。一切万法的究竟本性在我们面前所显现的、或众生所执着的，称之为现象。而这个现象的本质称之为实相。实相就是我们要抉择的、远离一切四边八戏的本性，这就是空性。

佛陀在《般若摄颂》当中抉择了一切万法的空性。而小乘的修行者按照小乘的思想抉择这些经典；唯识宗的论师通过唯识的观点来抉择空性；自续派通过自宗的观点来抉择空性；应成派通过自宗的观点来抉择空性。其实，佛陀在经典当中所宣讲的空性，的确只能理解成一切万法的究竟实相。

因为众生的根基不同，为符合众生修学的必要，各个教派的论师就按照众生的根基进行了抉择。所以我们在抉择这些不同观点的时候，千万不要认为某某论师的智慧不究竟，他没有抉择到究竟的实相。其实这些开宗立派的上师、传承祖师，都是完全地现证了法性。只是因为他所调化的弟子的根基不同，有利根的、有中根的、也有钝根的。所以在宣讲的时候，为了符合不同众生的根基，才有不同观点，目的是让他们逐渐逐渐地趋入到究竟的法性

当中。

但我们要抉择的时候，主要是按照自宗的全知无垢光尊者、全知麦彭仁波切的观点进行观察抉择。他们把《般若摄颂》、《般若经》的思想完全按照离戏大空性，究竟的空性进行观察抉择的。当然，每个宗派都会说自己的观点是最究竟、最了义的，针对于不同的修行者来讲，也可以这样安立。

了义、不了义在安立的时候，第一种原因可以按照这种讲法，即是不是有什么密意，或者说是否有理证妨害，或者有什么必要等等。另外一种是针对修行者当前的状态。比如说，这个修法对他来讲能够调伏烦恼，对他来说这个修法就是了义的。其他的法对他来讲若不相应，那么也可以说是不了义的。

举例而言，究竟的实相——空性的究竟光明，如果针对一个小乘的修行人来讲，他根本就没办法相应。如果没办法相应的话，法对他来讲就起不到调伏烦恼的作用，所以从这个侧面来讲，或从这个法对于他的根基来讲，对他本人也许是不了义的。

当然，平常我们讲“了义、不了义”主要是抉择这个法本身是否完全相应于（切合于）法界的实相，从这个侧面来安立为了义、不了义的观点。有些时候也可以从有情的根基这一侧面安立，能够相应的并能够调伏烦恼的，暂时对他来讲就是一种了义的法门，那么其他的法门就不一定安立为了义的。

丑三（修学般若成为超越其余善根波罗蜜多之理）分二：一、宣说布施等一理；二、宣说其比喻。

现在主要是修学之功德，就是学习般若波罗蜜多的甚深功德。前面说了寂灭三有和寂灭涅槃执著的功德，还讲了修学般若舍利得供养的道理。今天我们学习第三个：修学般若成为超越其余善根波罗蜜多之理。意思是，如果我们修学般若波罗蜜多的话，那么【修学般若】波罗蜜多的善根可以【超越其他波罗蜜多】的善根。这里所说的其他波罗蜜多，是指从布施波罗蜜乃至静虑波罗蜜之间。内容分二：

寅一、宣说布施等一理：

布施是六度之首，排第一位的就是布施度。这是从次第来排的，并不是真正从最了义的侧面来讲的。有的时候说第一波罗蜜是般若波罗蜜，因为般若波罗蜜是最殊胜的，从这个角度来安立第一波罗蜜。但从布施、持戒……

这个次第来讲，第一波罗蜜就是布施——布施波罗蜜。等字包含了其他的四种波罗蜜。

【宣说布施等一理】，意思是“布施、持戒、安忍、精进、禅定”五度，即五种修法，在修行过程当中都有各自不同的侧面，都有各自不同的修法，修行的方式、果和作用都是不相同的。也就是说在世俗当中这些都不相同，都有差别。但是这些布施等在究竟实相当中是完全一味的，所以说宣说布施等一理。

【一理】是什么意思？就是它的法性没有很多。虽然它的显现有很多，但是它的法性不可能有很多。所以布施等在般若波罗蜜摄受的情况之下完全是一味的。

为什么一定要把这些讲成一味呢？因为一切万法的法性就是一味的。菩萨在证悟了人无我和法无我空性的时候，在证悟了究竟实相的时候，不可能出现很多不同的地方，例如这是布施、这是持戒等等不同。究竟来讲，菩萨入根本慧定的时候，他的证悟完全离戏，没有丝毫的执著，没有丝毫的戏论，也就没有丝毫的差别之处，完全都是平等的、等性的。

布施等修法暂时在修的时候，当然会有很大差别，作用也不一样。但是究竟要趋入于它的法性，此时布施等就成为趋入法性的一种殊胜的因缘、殊胜的善根，那这个时候怎么样才能够让所有的修法成为一味呢？必须要以智慧度（般若度）来摄持。

**布施前行即智慧，戒忍精进禅亦尔，
为善不损故摄持，此示诸法唯一理。**

布施的前行即布施的前导就是智慧。智慧就是般若。然后持戒、安忍、精进、禅定亦尔。**【亦尔】**，指也是以智慧作为前行，作为前导。**【为善不损故摄持】**，为了让这些善法（布施等这些善法）不被染污、不被损坏，所以要以般若波罗蜜多来摄持。**【此示】**，这个此字就是讲般若实相。般若就是一切诸法的法性，也就是般若开示诸法等性的唯一道理。

如果布施、持戒等没有以般若波罗蜜多摄持，这个法本身（布施的修法本身、持戒的修法本身）没有办法抉择一切万法等性，这样一种方便是没有的。所以只有般若波罗蜜进来之后，布施、持戒等等就在法性当中完全都是等性的，这个时候就可以抉择。所以，唯一能够抉择“布施、持戒等等的法性是一味”这个正理，就只有般若波罗蜜。

【布施前行即智慧】，前行在不同的地方、同样的词句要做不同的解读，龙树菩萨也有这样的教诲。全知麦彭仁波切在《中观庄严论》注释当中也是讲过，这些词句出现在不同的地方，它就要按照当时的环境来做解读。

如果这个前行出现在《大圆满前行》当中，这个前行就是指正行大圆满的前方便或基础，这称之为前行（共同的四加行，不共的前行等等）。这个地方的前行都是为了正行大圆满服务，为了打好基础提前要修炼的。本颂的【前行】是什么意思呢？是前导的意思，也就是引导者，这称之为前行。这里的前行不能够按照《大圆满前行引导文》的四前行、五前行来理解。

【布施前行即智慧】的意思是在做布施之前，应该以智慧来做引导。在经典和论典当中说，如果盲人要进入到城市当中不迷路、不坠入深渊、不遇到违缘，有一位引导者是很重要的。因为引导者有眼睛，可以引导盲人应该怎样走，例如有障碍的地方可以绕开等等，所以引导者就很重要。现代城市当中也有导盲犬，没有导盲犬的时候，通过有眼睛的人可以引导盲人躲避危险、到达目的地。所以，此处的前行是前导的意思。

【智慧】，在本颂就是引导的意思。般若智慧如眼睛一样引导五度，就如经典中云：“五度如盲，般若如眼。”如果五度（布施乃至禅定）没有般若波罗蜜多引导，也就找不到真实的方向——到底怎么样才能成为成就的因、怎么样才能成为成佛的因。如果没有般若波罗蜜多的摄持，就从布施修法本身是无法安立相应于真正的解脱道。必须有般若波罗蜜加进来之后，布施才会成为真实的证悟的因，就会成为证悟的殊胜资粮。

智慧是引导者，就像眼睛一样的引导者。如果没有以般若波罗蜜多来摄持，布施是不是完全没法修呢？也不是没法修。布施也可以修，但是不能成为布施度，不能成为布施波罗蜜。如果离开了智慧、离开了般若度去修布施，布施本身是一种善法、持戒本身也是一种善法、安忍也是一种善法，这种善法可以有自己的作用和自己的果，但不能成为大乘的解脱因、真正到彼岸的因。所以必须要以智慧来摄持、以智慧做前导，这时布施才能成为波罗蜜、布施才能到彼岸。

平常我们都做布施，不学佛法的世间人也会多多少少做布施。有些是无记的心态做些布施，有些是无奈的心态做布施，有些可能为了自己能够活得好一点做布施，有些可能为了自己能够获得解脱而做布施，这些布施都有其不同的发心。这些善法如果没有智慧摄持，只能在轮回中成为各自的作用和果。

般若波罗蜜能够让布施完完全全得以清净。其他的五度，如戒律等等，也是这样的。所以，本颂和《入中论》都讲，布施如果没有以般若波罗蜜摄持，没有以“三轮体空”的般若波罗蜜多摄持，那只能成为世间的善根，没办法成为出世间的波罗蜜。

道友们在学习的时候会产生一堆疑惑，可以稍微展开分析一下。其实前面讲了两种情况：一种情况是纯粹没有以智慧摄持的布施，称之为世间的波罗蜜；还有一种情况是以般若智慧摄持的布施，就是出世间的波罗蜜。那么有没有中间的情况？因为前面讲的第一种是最低的，第二种是最高的。是否有中间的情况出现呢？中间情况是指什么呢？比如，我为了成佛而做布施，“发心为利他，求正等菩提”，以世俗菩提心摄持布施，这样的布施会不会成为出世间的波罗蜜？亦即会不会成为成佛的因？能否成为菩萨的资粮？能否成为世间、出世间的波罗蜜多？守持戒律、安忍、精进、禅定也是一样的，如果以菩提心摄持，能否成为成佛的因？能否成为真正证悟菩萨道的因？

其实，如果以小乘的观点，以出离心摄持去做布施，那这样布施可以成为成就小乘解脱果的因；如果以大乘的菩提心摄持，当然可以成为成佛的因（成为出世间波罗蜜多）。

这和本颂讲的有没有冲突？有没有矛盾呢？是没有的。为什么呢？因为我们可以分为“直接的”和“间接的”两个方面来理解：如果以智慧摄持就直接成为出世间的因，就是一个近因，既有菩提心也有般若智慧，那就成为直接的波罗蜜多的因了。如果有菩提心摄持但没有空性慧摄持，这种情况下，善根被菩提心摄持的缘故，可以成为成佛的因。但不是直接的因，而是出世间波罗蜜多的间接因。

本颂中已经非常清楚地讲解了，如果没有般若智慧摄持，就是世间波罗蜜。这个“世间”可以有不同的解读。如果从最严格的意义上讲，所谓的出世间，一定是要以空性把认为有能布施、所布施和布施的物品这些分别念寂灭了，并且必须要寂灭，因为这个分别念就是世间。

如果有分别心就属于二取，如果有二取就是轮回，在全知麦彭仁波切的《定解宝灯论》当中讲：什么是轮回？轮回就是二取，就是能取所取。所以，如果有了“能施、所施和施物”三轮，有了二取，从这个侧面就属于分别。如果属于分别、属于二取，那就是轮回、就是世间了。

但是，如果以菩提心摄持，这个善根是能够随顺于出世间（本体虽然算是世间的，但走向也就算是随顺于出世间的），因为毕竟是为了成佛、毕

竟是为了利他的。但是，如果这里面没有般若的话，就会成为间接的因，成为一个比较远的因。如果有了般若波罗蜜多，就成为直接相应的因（直接的因）。

【戒忍精进禅亦尔】，布施是这样的，那么剩余的修法也是一样的。持戒的修法如果有般若摄持，无论守持五戒、受持出家的戒律、还是受持八关斋戒……持戒的功德就可以成为出世间的波罗蜜多。安忍也是一样的，在安忍的时候不管是耐怨害忍、耐怨敌忍、还是耐苦行忍等等，有了般若摄持，就可以成为出世间的因。

平时我们都在修法，但是有些人修法就很快，有些人修法就很慢，这里面到底是什么原因呢？其实，和我们平时在修学布施、安忍等等的时候，是否具有善巧方便有很大的关系。当然具有善巧方便，本身功德就很超胜，这是第一个原因；第二个原因是具有了这些善巧方便之后，这个因就变成了直接因。

所以，两个人虽然同时都在修同一个善法，但是一个人有了菩提心，一个人没有菩提心，具有菩提心的人，他的功德就大，因为具有菩提心的缘故，他修的善法可以直接成为成佛的因。同样道理，两个人都具有世俗菩提心，但是一个人有般若波罗蜜多的见解，另外一个人没有般若波罗蜜多的见解，这二者比较起来，当然有般若波罗蜜多见解的人，他的修法就殊胜、速度就快。为什么呢？因为具善巧者的修法直接和法性相应，另外一人是间接和法性相应。所以在修行佛法过程当中，为什么大恩上师在教诲我们的时候，经常强调出离心、菩提心，经常讲空性，其实这些对于一个修行人来讲，都是非常非常重要的善巧方便。如果具有了这些善巧方便，那他的修行就很迅速。

同样的一个团体在同一个共修道场、同等时间内做顶礼，由于顶礼者他自己的见解不一样、发心不一样、善巧方便不一样，所以在齐刷刷的顶礼之后，如果佛通过他的智慧来观察这些人的善根，绝对差别很大。具有很清净见解的人，他一个头磕下去之后，他就获得了最大的利益。如果没有这样一种见解摄持（磕头的时候没有发菩提心摄持、也没有为了解脱的发心、也没有三轮体空摄持），这个时候磕是磕了，功德肯定有，但同样一个小时的修法过程当中，他的功德、利益就远远落后于具有清净正见的人，他修法的质量就不高。

所以如果一个小时这样修、如果是一天这样修、如果一个月这样修、一年这样修、一辈子这样修，这个距离就越来越远、越来越大。因此，有些人

的资粮很快就圆满了、心很快就调伏，得到了法义、获得解脱。而有些人慢慢走（行为绝对是要鼓励的），因为他内心当中的见解、善巧方便暂时还没有具足，所以他的速度就慢。

这就是为什么我们要多学佛法，其实就是因为我们在修学布施的时候、修学持戒的时候，同样一个人在布施、在守戒，若具有善巧方便，他所有的修行就直接和解脱道相应了、直接和法性相应，他当然就很快。

他如果具有了空性慧、具有菩提心，在安住菩提心、安住空性慧的时候，很多负面的障碍就已经不存在了。因为是正确的方法，当然就不会有障碍。如果方法不正确，除了力量很弱之外，方法不正确的本身就是一种障碍，所以这种修行就有障碍。我们需要多多地闻思修行、好好地抉择法义，内心当中的见解越清净，所修的法就越清净。如果在修行过程当中，还有什么内容没有抉择清楚或者说还不是很确定，修下去当然慢慢的也会得到加持，但从另外一个角度来讲，修的质量就会有所欠缺、就会差一点。

同样的布施、同样的持戒、同样的安忍、都在精进、都在修禅定，内心当中有没有般若波罗蜜多？有的话，他就行走在正确的道路上。如果没有的话，他就没有行走在正确的道路上。

因此前行是什么意思？【前行】就是引导者。如果有了引导者，如同盲人就走到正确的道路上面。如果没有引导者，你不确定能够走在正确的道路上。尤其是修法，没有可以说是碰上运气好的情况。因为我们如果在城市里面走路，反正路是现成的，误打误撞也有可能走在正确的道路上。

但是修道的时候，并不是有一个像公路一样现成的道路在这儿，只要你走在道路上就可以了。这所谓的修道（修佛法当中的道），是必须要观待你自己的一种状态，你自己达到某种状态了，这个时候就是一种道。当然如果你内心当中没有达到一种状态的话，你就是没入道。佛法当中的道是观待于你自己认知的程度、修行的程度，它没有像城市里面的公路一样的现成道路。现成的道路有可能误打误撞也有可能走到正确的道路上，有可能走到目的地。

但是修学佛法的道不是现成的道让你去走，而是当你内心中具有出离心的时候，你就有了解脱道。这个时候，解脱道在你的相续当中就具有了。如果你有了菩提心，大乘道就有了，然后你继续抉择这样一种殊胜的清净见解。这个道是观待于我们的认知、观待于我们的见解才会出现，绝对不可能误打误撞就走到了正确的道路上，这是永远不可能的事情。

基于上述原因，上师有时候鼓励我们、有时候呵斥我们，反正是让我们去多学习佛法。佛法学得越深，对这个道的认知就越清楚。一方面抉择，一方面去行走。这个时候，有了见解，你能看清楚道是什么，然后你去行持就相当于你的脚在道上走。单单是学习是不够的，有了见解相当于一个人有了眼睛，有了眼睛只是看到了你要走的地方和要到达的目的地，但是如果你的脚不动，你永远到不了目的地。所以说“见解如眼，修行如足”。见解就像眼睛一样，修行就像脚一样。有了眼睛，看到路了，你不走也不行；如果你有脚，没有眼睛也不行。所以“见”和“修”二者都是非常重要。

对我们来讲，首先要确立见解，然后在这个见解的摄持下再去行持。如果我们首先乱走一气，是不是走到一定程度这个见解就出来了？这是不确定的。那我首先圆满了所有的见解再修行，这也不必要。我们有了一定的见，就用这个见来进行摄持、去修行。修行者是一边修行积累资粮，一边提升他的见解。以福德资粮为基础、做辅助，福德增长了，又可以帮助我们提升更高的见解（因为我们在不断地学习）。所以，我们在不断地行持的时候会得到很多的福德，再以福德做支撑，我们又可以得到更深的见解，那么我们闻思的过程当中也不会有很多的障碍。

见解和行持（理论和实践）能够完美的结合，这个修行者就可以成为一个很殊胜的修行者。因此，“见”和“修”不能够脱节，既不能错误地认知，也不能脱节。如果能够做到这一点，逐渐内心当中很多功德都可以自然而然地升起来。否则，虽然我们皈依很长时间，或者出家很长时间了，但总是觉得很难相应。很难相应一定是有某种原因，因为我们修行佛法和做世间上的任何事情一样，要得到果，因一定要正确。因的力量一定要圆满，才会出现果。果没有出现，肯定说明要么就是因错误，要么虽然因正确，但量还不到（数量还不到），还必须积累资粮。

修行佛法也是这样的，什么时候得到果了，就说明在这个阶段我们的因缘具足了。乃至果没有现前之前，肯定是因缘不具足，要不然是方向错误，也即你的见解错误了。你的见解错误之后，虽然你很努力很努力地修学，但是越偏越远。就好像当我们在外面行走，如果你走到了岔路上，你的方向不对，你走错了路了，你跑得非常快，很快很快，但是你跑得越快，你离目标就越远。为什么呢？因为你的方向是错误的，所以这个时候你越精进，离正确的道路就越远。如果你的目标正确又非常精进，那就很快。

我们的目标首先要正确，首要正确的是出离心。出离心首先要确认，“我要解脱”这一点必须要确定下来。确定下来之后，所有的修行都是自然而然

地汇集到出离道上面、都汇集到解脱道上面去了。第二个是要发菩提心，“为了利他而成佛”这个目标确定了，那精进的所有功德资粮都要回向菩提道。所以目标正确非常重要，有了正确目标之后，细化的方面（如空性、资粮怎么提高等等）必须要非常的清净，这是特别重要的。

【戒忍精进禅亦尔】这些方面也是同样的。否则，如果没有以空性摄持，虽然布施乃至禅定都有自己的作用、都有自己的果，但这些只能成为人天的小果而已，就成为轮回的因。世间的人天小果，没办法成为真正的解脱道，只能成为这样一种有行相的功德。

很多经典中，如《宝鬘论》讲到过这个问题。布施的果就是得到很多的财富，如果你想得到很多的财富就可以做布施。如果没有以出离心、空性慧摄持，这个布施就会在今生或在后世当中得到非常广大的财富。现在的世界首富或者中国首富，百分之百是以前做过很大的布施。

现在他的果已经成熟了，他该受用了。所以，他随随便便就找到商机，看到发财之道。其他人再怎么努力，虽然很勤奋，虽然每个人都想有一番作为，但就是看不到所谓的商机，就是抓不住所谓的机会等等。别人就看到了、就抓住了，这就是一种福报的体现。有福报的人自然而然就会通过这样的方式来赚很多钱。没有福报的人，虽然很精进、很勤奋也做不到。所以布施就是能够得到财富的一种方法。

持戒的果是什么呢？如果你守持戒律，没有以解脱心、以菩提心摄持，那么这个持戒的作用是可以帮助我们得到人天善趣，比如下一辈子再转人或者转到天界等等。那么持戒的自体是什么？持戒的自体就是断恶而修善，亦即所有的恶法都要断除，要修持善法。修行者把恶业都断掉了，修持了善法了，直接的果、直接的作用当然就是可以转生到善趣。

那修安忍的果呢？修安忍就可以得到相好。如果你想相貌庄严、要长得好看，修安忍就是一个很好的因。很多长得好看的人（例如明星）肯定修过殊胜的安忍。当然有些是通过造作（如整容），有些则不是。就算是整容，还是有一定的因缘的。有些人整容就失败了，有些人整容就成功了，反正这可能主因也可能有助缘。但是那些天生长得好看的人，肯定是以前修过殊胜的安忍。有了殊胜的安忍，他就自然得到相貌庄严的果。如果你单单修安忍，你就会长得很好看。

精进可以得到威力。如果你以前对很多的善法精进，有很大的兴趣，对做善法有欢喜心，你的所作所为就很容易成办，也就是说你的威力很大。像

这样，在世间有一定的威力、威德，这就是精进的果。

禅定呢？第一，禅定可以让自己的心很安定；第二，禅定可以得到世间神通。这些方面就是它的作用。

但是上述的这些果和作用没有一个是真正和解脱道可以直接相应的，一个都没有。所以必须通过出离心摄持，你的所有财富才会成为你以后修学佛法的助缘；你的持戒以出离心摄持，才会获得暇满的人身；如果你修安忍就可以得到很好的相貌，有很好的相貌是得到道友欢喜、上师摄受的因；以前精进，今生当中你在修行善法方面容易成就等等。如果以菩提心摄持，布施就可以成为修菩萨道的因。

因为菩萨为了圆满菩萨道，还需要对很多众生做财布施、法布施、无畏布施，也需要财富。财产如果在菩萨手里，就会成为广大利他或者是圆满佛果的因；如果在一般的人手里就有可能成为造罪的因。所以，这些摄受之后全部都会成为解脱道。

同样的道理，此处布施、持戒、安忍……如果以般若摄受之后，就可以成为很快现前出世间般若波罗蜜多的因。所以五度有各自的果，但是如果摄持的话，它就是单纯的一个善业和善果而已。在轮回当中会成熟它的果，这些果都是很小的，都是有染污的。所以第三句就讲：为善不损故摄持。为了这些布施、持戒、安忍、精进、禅定等善法，不损失、不损伤，故摄持。

那【不损】是什么意思呢？是指如果没有以般若度摄持，这个善根就会染污。因为般若是很清净的心，为什么清净呢？因为它没有任何的执着。如果执着，就是一种不净的心态。所以如果缺少了般若，缺少了这个清净的般若的心，这个布施首先被分别念染污了。当认为有三轮、有二取，它首先就会被这样的分别念染污掉，染污了之后，它的果能够在世间当中成熟。那么如果在世间当中成熟，它是有损的。为什么有损呢？因为它的果再大，如果没有以空性摄持，必定是有限量的。所以在受用过程中，善根就慢慢地消失了、就没有了。为了让这个善法不被分别念所染污，也为了这样一种善法不受损失，所以说故摄持。

【故摄持】，必须要以智慧来摄持，必须要以般若波罗蜜来摄持。如果摄持了之后，这些善法就会在法性当中成为一味，就不会有不清净的情况出现。所谓不清净的情况，就是果在世间当中成熟。在世间成熟的都是属于不净的，因为轮回是不净的、世间是不净的缘故。摄持之后，它就不会在世间

当中成熟，不会成为不净。第二，不会损耗，因为已经被空性摄持了，它就不会有损耗的情况。所以，应该以般若摄持。

【此示诸法唯一理】，此，就是等性、空性、法性，就是般若波罗蜜多。此示，即般若是可以开示、可以指示一切诸法等性的唯一正理。唯一正理只有般若才能指示诸法等性，除此之外都没办法指示诸法的唯一等性。

前面我们也分析了布施，它有自身的修法、本体、作用和果。但布施本身完全没有一点办法说做布施的时候，就已经开示了一切万法的等性、一切万法的本性。没有开示到这样的作用。持戒也是没有，安忍也是没有。当然，安忍当中有一个是“无生法忍”。无生法忍其实就是空性。虽然安忍的三种分类当中有无生法忍，但无生法忍本身其实就是空性。所以如果没有空性，就没有无生法忍，它也没办法开示等性。所以我们类推“五度”的时候都是这样的。空性般若波罗蜜多是能够指示一切诸法究竟等性的唯一正理，除这个之外就没有了。

因此，我们对应科判**【宣说布施等一理】**，则这里的布施等一理就是说在等性当中完全是一味的，没有很多很多分别。在世俗当中，这个是布施、那个是持戒，它是有差别的。但在胜义当中，它是没有差别的。而这种“胜义一体”的观点对我们修行来讲非常重要，因为我们要证悟一切万法的平等性。如果我们在修行的时候，这个也是不一样、那个也是不平等，有能布施、所布施，有这样的分别，我们就达不到平等。达不到平等就无法证悟初地，无法证悟初地就无法成佛，因为佛陀是完全现前了等性的。我们自己要真正地完全现前等性，在学习的时候就必须要了解这个道理。

上述讲的是意义。

寅二、宣说其比喻：

如瞻洲树千俱胝，不同种种多形色，

唯说树影之一名，影无种种无差别。

佛陀此五波罗蜜，亦得般若之名称，

为遍知果普回向，六度一味归菩提。

这里主要以**【树影】**来做比喻。犹如瞻部洲的树有千俱胝那么多。**【瞻部洲】**就是南瞻部洲，从某些地方讲就是我们现在的地球，地球就是南瞻部洲。南瞻部洲的**【树】**有千俱胝，一方面讲的是树的种类有很多，像檀香树、

桉树、松树、柏树等等，很多很多种各式各样的树。这里尤其讲的是树的数量，数量可以说达到了千俱胝。俱胝，有些时候指特别多的意思，就叫做俱胝。有些时候它也有对应，比如有些地方十万就叫俱胝，有些地方百万叫俱胝，有些地方千万叫俱胝，有的地方亿叫俱胝。不同的经论中也有不同的一种安立。所以，十万、百万、千万或者亿都可以叫做俱胝。此处【千俱胝】的意思就是特别特别的多。

瞻部洲的树的种类有很多，树的数量也特别特别多，它有不同的种种形色。【不同】，就是说千俱胝的树都不同的，【种种形色】，指很多很多种的形色。

【形色】就是指色法。我们在讲法相的时候，如《俱舍论》，都会讲到色法，色法分显色、形色等等。树是一种色法，当然有显色也有形色。比如，有些树是绿色的、有些树是红色的、有些树是黑色的，有不同的颜色，这个颜色就叫做显色。而形色就是它的形象、它的形状。形状也有很多，就是说树的长法也是不同的，不同的地方有不同的生长方式，有些时候树很直、有些时候很弯曲、有的时候灌木的样子、有的时候很挺拔。形色有很多，方的、圆的、很正的、很歪的、高的、低的，这些方面都是叫形色。不同的形状，比如三角形、长方形，都称之为形色。显色就是颜色，红色、蓝色就是显色。我们看每个色法都有显色和形色，所以很多很多的树在现象上它有很多的差别，显色上有差别、形色上也有差别。在世俗当中，在我们的眼识前，这不同的差别是显而易见的，在名言当中肯定是有差别的显现。

我们在学般若、学中观的时候，也必须要注意这一点：胜义当中一切都是平等，但是在名言谛当中男女老少，或者不同的色法，如房子、汽车、公路，或者很多不同的植物等等，这个差别当然是有的，高低贤劣都是存在的。但是我们在讲空性的时候、在讲平等的时候，都是从它胜义的本体、从它究竟的实相、从它究竟的本性来讲，这些都是空性的。

此处也同样，在名言谛当中有不同的树、树的不同样子，没有一个是相同的。但是【唯说树影之一名】，如果从树的影子来看，就没有很多的差别了，都叫树影（树的影子）。当太阳照到树上的时候，就会显现一部分的阴影，那所有的树影就是一个名称，只是叫树影而已。【影无种种无差别】，树影没有种种的差别法。这是松树的树影、那是檀香树的树影，从影子的角度来讲没必要分。当然有的时候也可以相似地分，这棵树的影子和那棵树的影子，你在那棵树的影子下去乘凉、我在这棵树的影子下来乘凉，讲的时候也可以相似地这样讲。但真正来讲，树的影子是没有必要分很多的。

上面说的是比喻，这个比喻要对应的是什么呢？对应下面的颂词：**【佛陀此五波罗蜜】**。佛陀就是如来。如来自己安立的如来之法，就是要现前佛果的一种因，就是六度。

而“六度”和“四摄”在《大乘经庄严论》中也讲到过。从菩萨的修行来讲，六度是主要帮助菩萨成就自利的，如果菩萨要利他的话就是四摄。其实，四摄的内容也是六度的本体。只不过，一个是从自利的角度来安立为六度，一个从利他的角度来安立为四摄。之所以这里称之为“佛陀此五波罗蜜”，因为如果我们要成佛，当然就要修六度。佛陀成佛之法就是六度，成就如来之道就是六度，或者佛陀是因为行持六度而成就的。

六度中的前五度——五波罗蜜“亦得般若之名称”。五度在分开的时候，从差别法的角度、从世俗谛的角度来讲，这是布施、持戒。就好像前面讲这是松树，那是柏树，那是檀香树等等，都可以在名言当中可以这样分。但是以般若摄持的时候，都得到般若的名称。从般若的名称的角度来讲，是没有差别的。在世俗中，可以有这是布施度、那是持戒度。但从空性的角度讲，空性就是一味的，空性是离戏的——离开了戏论，离开了“这是这个法，那是那个法”的一种本体。

从般若的名称角度讲是没差别的，它在世俗中可以有布施度、持戒度；但从空性角度讲，空性就是一味，就是离戏，远离了戏论，远离了实执。虽然我们勉强可以说，布施波罗蜜是布施的法性、持戒波罗蜜是持戒的法性，这是瓶子的空性、那是柱子的空性，暂时讲是可以，但这只是方便，不是究竟。

“这是瓶子的空性，那是柱子的空性，这是布施的空性，那是持戒的空性”，这还是留有某种戏论，还有某种执著在里面，还在分别“这是瓶子的空，这是柱子的空，瓶子的空不是柱子的空”，我们还会有这样的差别。这种差别是不是真正空性的本义？它不是。为什么呢？究竟空性绝对是一味的，绝对离开一切戏论，没有任何分别，没有任何戏论。现在你居然还在分别“这是柱子的空、那是瓶子的空、这是布施的空”，在这样分别的时候，就说明还没有真正体味到般若波罗蜜多究竟离戏的观点。

要抉择究竟离戏，就不可能说还存在“柱子空、瓶子空、布施空、持戒空”，如果认为有，就说明还没抉择到究竟，没有抉择到量。所以真正的般若波罗蜜多绝对不可能有这样的差别。

佛陀行持五波罗蜜，并且知道布施、持戒、安忍、精进、禅定，通过智

慧摄持之后都得到般若的名称，名称就变成一个了，都叫做般若。首先在般若当中统一，然后为了得到佛果而普遍回向，把这个善根普遍回向成佛。

【六度一味归菩提】，就是说六度一味，全部变成成佛的因，最后回归到菩提当中、证悟菩提果。前面讲树的名称和树的影子，是现象和实相的关系，此处说六度中五度和般若度之间，也有一个现象和实相的差别。

我们再讲一个比喻，就像河的支流和河的干流，以及最后河的归属，可以很清楚对应这里面的含义。比如，经典中都是用恒河来做比喻，恒河是干流，恒河有很多支流。现在我们可以用长江（或黄河）来做比喻，用长江来做比喻，长江是一条干流，流入长江有很多支流，比如岷江或者嘉陵江之类的，都属于长江的支流。当它们处于支流状态的时候，都有各自的名称，这个叫岷江，那个叫嘉陵江，它们都有各自的名称，但是一旦进入了长江，过去的名称从此就消失了，嘉陵江的名字没有了，岷江的名字也消失了，全部都叫长江。

同样，当所有的支流流入恒河之后，支流的名称全部不能再用了，全部都叫恒河。长江、珠江、黄河也是一样，当支流流入干流的时候，支流的名称从此消失，不会再有了。

同样的道理。五度，当它从支流的本体上各自存在的时候，这个叫布施，那个叫持戒，但是当五度和般若相融的时候，过去的名称没有了，全部叫般若，如同这些河流汇入到了长江之后。

【为遍知果普回向】，为了成佛普遍回向的话，六度全部一味的都会变成成佛的因。这些支流汇入到干流长江之后怎么办？这些水和长江一起同时全部进入大海，进入太平洋。大海就相当于佛果，长江把这些支流的水汇集在一起之后，流入了大海，这就是一味当中归大海——所有的支流和长江一味归大海。同样道理，颂词中五度和般若度一味当中归菩提，全部成为菩提的因。否则的话，没办法成为菩提的因，这些小的河流没有汇入干流的话，逐渐逐渐就会干涸，最后消失了。

所以布施、持戒……如果没有般若摄持的话，就在轮回的过程中逐渐逐渐干涸、消失，善根就没有了。只有通过般若摄持，如同支流被干流摄持，最后汇入大海，才永远不会消失。

此处**【六度一味归菩提】**的意义是，我们当然要修布施、要修持戒，但是从最了义的角度来讲，让我们安立真实的成佛之道，般若波罗蜜多作为干流的作用，是非常重要的。我们在修学佛法的过程当中，布施、持戒相对般

若来讲，比较容易修，之前学到六度四摄时也提到过。布施很容易修，观待持戒来说是最简单的，持戒比布施难，安忍比持戒难，精进比安忍难，禅定比精进难，最后，般若比禅定难，前前容易修、后后难修。

不管怎么样，这些修法对菩萨来说，都是必须具有的。而且首先对我们现在来讲，我们要知道这个道理。从原理上必须要知道得很清楚，我们才会对般若波罗蜜多产生很大的信心。五度是怎样？六度是怎样？五度和六度之间的关系是怎样的？怎么样善巧地使用这些？当然，我们知道如果只是前五度是没办法证悟的。此时如果有些道友提出疑问：既然如此，那布施、持戒我都不修了，我就是修般若波罗蜜，因为它是最主要的。

但是我们也不要忘了，干流如果没有支流的水汇进来的话，它其实也没有办法走得很远，走得很究竟。它们是相辅相成的关系，福德和智慧是相辅相成的，只不过这里面智慧很主要，但并不是说主要的东西就可以离开其他的辅助，这是不可能的事情。

如果我们不布施的话，第一，没办法放弃“我”的执着，如果认为修空性修般若就可以放弃执着，实际上也不是这么简单。如果不布施的话，你就没有财富。你在修般若的过程中，由于是欲界众生，要吃饭、要生活资具，如果没有布施的话，你就会非常辛苦地去赚钱，把所有的时间或者大部分时间都花在挣钱上面去了。哪里还有时间闻思空性？哪里还有时间安住空性呢？就没有了。

如果你说我不持戒，不持戒的话就会连续不断的产生很多过患，因为持戒就是断恶行善。不持戒当然就很容易相应于恶业，如果相应恶业你怎么转生到善趣呢？你就没有办法生到善趣，只能是旁生。现在这些宠物狗哪怕穿得再好，有的穿得比一般的人还要好，它穿这么好又能怎么样，它根本没有办法修行的。你说一条狗，它怎么修空性？狗还知道空性是什么？狗还知道怎么打坐观修空性？根本不可能。你失去了善趣，根本连空性都没有机会去接触了，更没有机会去修行了。

如果不修安忍的话，也是一样得到很多的过患。不安忍很容易把你的功德烧毁了，不安忍也没办法得到好的性格、好的相貌。同样没有精进、禅定都不可能修空性，所以我们不能走极端。

有些人说，反正空性的功德这么大，我就天天修空性。单单从理论上讲，如果你能够一直修空性，从本性上来讲，也可以摄持其他功德。理论上是这样安立的，但是从实际情况来讲，如果我们缺少了福德善根的支撑，即

便要修空性，我们有很多很多顺缘没办法聚集。

比如我们的心态一段时间就变了，刚开始时候很勇猛，但是因为缺少了福德的支撑，过一段时间就走不下去了。为什么？障碍太多。这个障碍也有，那个障碍也有，闻思的时候，闻思的障碍很多，修行的时候，修行的障碍很多，什么障碍都没办法对治。所以如果远离了福德去修空性的话，他是走不远的，走不究竟的。

所以，我们修空性的同时，必须要多做这些布施、持戒等善根，然后在行持布施、持戒的善根过程中要用智慧来摄持。如果这样的话，就成了圆满的因，两方面都有了，一方面世间的福德也有了，另一方面胜义空性的智慧也有了。福德和智慧相辅相成的话，这个路就会走的很远，走的很究竟，最后就可以达到佛果。

如果支流没有汇入干流的话，支流很快就会干；如果干流没有支流的水汇入的话，干流的水也很快就会干，它也没办法成为干流。这是一个自然的法则。因此，从比喻也可以理解，般若波罗蜜多是非常非常重要的。

同时我们也要知道，与现证般若相关的方方面面也都很重要。如果一个修行者（一个菩萨），他对般若特别特别有信心，他对般若波罗蜜多空性特别想证悟的话，他一定会去关注“我要修这个般若波罗蜜多，怎么样才能让这个般若波罗蜜多很快地修起？怎么样才能够遣除修持般若的障碍？什么是障碍？”他必须要了知，因为真正想要修般若，他就会从全方位去关注这个。“我如果要修行般若的话，我如果要现证般若的话，哪些是顺缘？哪些是违缘？怎么样把这个顺缘集聚到极致？怎么样把违缘消除掉？”这个时候他就会关注其他相关的方方面面。

关注佛陀讲的，如果真正要修般若时，违缘是什么，不能堕恶趣，也不能财富太少了。假如花太多时间去做事，假如为了养家糊口必须要拼命去工作，你就没办法去闻思，没办法修行。他真正对般若很有信心，他肯定会非常非常注意这些问题。所以福德和智慧，两个方面都不能偏废，不能走入两个极端，这的确是很重要！

壬二、(为他讲说等功德)。分二，一、如何讲说之方式，二、如是宣讲之功德。

如果一个菩萨了知了空性之后，能给别人讲空性，讲解般若空性的功德是怎么样的。

癸一、(如何讲说之方式)，子一，传讲所断假般若之方式；子二，宣讲所取真实般若之方式。

宣讲般若有两种：相似的讲假般若和宣讲真实的般若波罗蜜多，这些是不能够混淆的。有时候我们在讲般若波罗蜜多的时候，是在讲假的般若，没有讲真实的般若，我们却以为是在讲真般若，这个方面是要断绝的。自己要是将假般若当做真般若的话，那么在行持上，就没办法行走在正确的道路上。给别人把假般若讲成真般若的话，也会误导其他众生，也会有一定的过患。

只有了知了什么是真实的般若，自己才可以安住于真实的般若，然后再给别人宣讲真实的般若，帮助其他的有情也能够正确抉择般若波罗蜜多，这个方面是很重要的。所以，此处佛陀也如此开示，全知麦彭仁波切在科判当中也把这个分析出来了。

首先我们要讲第一个，是要【所断】的、不能够这样去讲的。【传讲所断假般若】中这个所断，为什么叫所断呢？我们不能够把这个假般若当成真般若来讲，所以这个是要断绝的。不能错误理解，也不能错误去讲解，这个叫所断。下个科判有个【所取】，所断和所取是对应的，假般若和真般若是对应的。一个是传讲所断假般若，这个是要断的；一个是宣讲所取的真实般若，这个是要取的。

菩萨若本未尽知，宣说色想受行识，

无常行持假般若，智者永不坏诸法。

一个菩萨，修行者（发了菩提心的人），若本，如果他自己本来就没有完全了解空性、没有完全了知般若，这就是【若本未尽知】的意思。【宣说色想受行识】，他在讲空性的时候，他说色、受、想、行、识这五蕴是空的。为什么是空的呢？因为它是无常的缘故，它是苦的缘故，它是无我的缘故，是空的缘故。

如果按照小乘的道理来宣讲四谛，四谛当中苦谛下面有：无常、苦、空、无我。小乘说般若波罗蜜多就是无常、苦、空、无我，把无常、苦、空、无我作为般若波罗蜜多来进行安立。我们提出疑惑：这无常、苦、空、无我里面不是有空吗？不是有无我吗？这怎么是行持假般若呢？其实这就是《般若经》当中所讲的，真实的般若波罗蜜多必须要远离一切戏论。

我们就看小乘对五蕴的苦谛下面所抉择的：无常、苦、空、无我，是不是《般若经》当中所讲到的真实的般若波罗蜜多？我们必须要观察对照，才

可能发现二者之间有不不一样的地方。为什么此处佛陀说，如果把空性讲成无常是修持假般若，此中原因才能很清楚。

首先，小乘在讲无常的时候说，一切万法是无常的。当然，无常有两种，一个是粗无常，一个是细无常。粗大的无常，比如说四季的变化、人的生老病死这些。一个人死了，我们就说这个人无常了；杯子摔坏了，我们就说这个杯子无常了；春夏秋冬，这都是很大的无常。除了粗大的无常之外，还有一个叫细微无常，也叫细无常。细无常就是乃至这个杯子它还存在的时候、它正在使用的时候，它的内部是刹那生灭的，每一个刹那都在安住，而每个刹那都在生灭。

所以小乘抉择无常，他要抉择到很细致的状态，一切万法不管毁不毁坏，它真正安住的时候内部也是刹那生灭的，这叫无常。所以我们对它就没有一个恒常的观念。无常是为了打破恒常的观念，常、乐、我、净是四颠倒，为了打破恒常的观念，我们说一切无常，尤其是细无常。

但是，小乘在抉择无常的时候，他不管怎么细，再怎么细无常，他有一个前提，就是这个法还是存在的。首先这个法存在，只不过它是无常的而已。换句话说，这个色法它是存在的，只不过它是无常的。这个色法的本身，首先肯定是有的。小乘行者与外道都肯定这个法是有的，区别在于外道说这个法是恒常不变的，或者有些人没有抉择细无常的时候，认为乃至这个杯子没有打破之前是恒常不变的；小乘说这个法在显现的时候是无常的。

共同的前提是这个法本身一定有，肯定它存在。在肯定它存在的基础上，有恒常的、有无常的、有细无常的抉择。所以，他再怎么抉择细无常，它的本质还是这个法是有，还是肯定这个法是存在的，只不过它是无常而已。

苦也是一样的，这个法是苦的，或者三界是苦的、有漏是苦的。首先肯定三界存在，有漏存在，在存在的基础上，小乘说周遍都是苦，即全部都是苦的。区别于有些人说，有漏当中有一部分是苦的、有一部分是乐的。但是这个苦是安立在什么情况下？这个苦安立在这个法首先是存在，他只不过是在这个上面加了个简单的苦字而已，关键这个法的本基还是有的，你说这个法只不过是无常而已。同样这个法也是存在的，它是苦的，这些三界轮回都是苦的。

还有后面两个，后面两个稍微要花点功夫。小乘的四谛当中在讲苦谛的时候有四个行相：无常、苦、空、无我。大乘当中也讲空，也讲无我，但是在小乘当中在讲空和无我的时候，和般若中所讲的空和无我不是一个概念。

为什么呢？因为小乘当中讲的最后一个无我是讲人无我。小乘的人无我的特性就是在胜义中最细微的刹那——无分微尘和无分刹那是不能空的，是一切万法最小的单位，这最小的基础是不能空的。从胜义的角度来讲，这是人无我。从初衷来讲，有个术语叫做“法有而人空”，就是这个法（五蕴）是存在的，只不过这个五蕴上面的我不存在而已。所以小乘在讲无我的时候，并没有把这个法的本身抉择为空性，是在五蕴上面说，这个五蕴不是我。

而众生认为这个五蕴就是我。我们的色和心，也就是我们五蕴的这个整体，一般没有学习过空性的人都说，这个色和心就是我。“我思故我在”，我在想什么，我想怎么样。或者说，这个杯子是谁打烂的？然后就指着自已说：我。这个身体变成“我”了，这个思想变成“我”了。所以众生的“我”安立的地方就是五蕴，小乘说这个五蕴就单单是五蕴而已，它不是我，它只是五蕴。所以，小乘在讲无我的时候，是从这个角度来讲无我的。小乘是肯定这个法是存在的，只不过这个五蕴不是我。

还有一个空，这个空和大乘的空的名称一样，但是这个地方的空不是大乘的空。这个地方的空是小乘教义里的无我和空。无我就是我本身不存在，空是什么？没有我所。因为我和我所是一对，有了我就有所，如果没有我就没有我所。空是什么意思呢？没有我所的缘故，就叫做空，我所不存在，就叫做空。

所以，小乘的空只不过是有所没有，没有我所有的东西，这个杯子不是我所有的，这个杯子不是我所，这个我的耳朵不是我所等等。因为如果有我，就可以说这个是我的器官，这个是我的眼睛，这个是我的耳朵，这个时候眼睛耳朵就变成了我所——就是我所拥有的。这个房子是我的，就叫做我所。如果有我就会有我所，如果没有我就没有我所。所以小乘的无我和空，都是在五蕴存在的基础上抉择，只不过五蕴上面没有我，如果没有我就没有我所，没有我所有的东西。

因此，小乘虽然有无常、苦、空、无我，但是这个还不是真实的般若波罗蜜多，如果有些人在讲般若波罗蜜多的时候说，所谓般若空性就是无常，就是苦、空、无我。那么他就没办法真正学到般若波罗蜜多。

虽然从小乘的角度讲，无我和无我所也是般若波罗蜜多的一部分，也算是般若，但是它不是真实的般若，它是般若的一部分而已。所以，我们在抉择中观的时候，小乘抉择的人无我空性，其实只是破掉了有、无、是、非四边当中的有边。有边打破了，但是有边当中还不是所有的有边都打破了。

为什么不是所有的有边？因为无分刹那还没有抉择完，无分微尘还没有抉择完，所以只是破了有边的一部分。你说是不是空性呢？它也是空，但是不是完整的空？不是圆满的空。深度不够，广度也不够，没办法安立为真实。所以，当我们抉择般若空性的时候只是抉择到这样一种无我的话，这样修行还没达到究竟，还没有办法真正相应于般若波罗蜜多。

当我们把这个讲给别人听的时候，说《般若摄颂》当中所讲的空性就是这样一种“无常、苦、空、无我”，当然就叫做行持假般若了。这是不对的，是不究竟的，或者对于《般若经》来讲是有偏差的。

除此之外，补充一点，此处没有讲的。有一部分唯识宗的修行者，他在抉择般若空性的时候（唯识宗也要讲空性，也要讲《心经》、《金刚经》这些经典），他是讲二取空，这个心识是不能空的。心识不空，只不过是心识上面没有二取，没有遍计所执性，但是依他起的心识本身是有的。所以他在讲空的时候仍然有一个基础，在这个基础上讲空，如果你要动摇了他的基础不行，不能动摇。他要想方设法保留住他的阿赖耶识，保留住这样一种实有的心识，这不能空的，这个是有所保留的。

还有一些人讲解《般若经》的时候，他是讲单空，就是自续派的空性。分开二谛抉择，名言谛当中显现是存在的，胜义谛当中是不存在的。分开二谛之后讲空性，这也不是真实的般若波罗蜜多。按照自续派的观点来讲单空，用胜义理论抉择万法的时候，分开二谛。名言当中有显现，胜义谛当中是空性的。其实他对名言当中的显现，还保留一份执著，对胜义当中所谓的空，他也保留一份执著，他其实对显和空都是有一定的执著的。

那么这种单空的观点，麦彭仁波切讲了，这个叫做真世俗假胜义。什么叫真世俗呢？就是世间当中名言的实相，他只是在名言谛当中能够抉择的单空，针对名言谛来讲它已经很高了，但是它还没办法安立为胜义的实相，所以它叫做真世俗假胜义。它是假的胜义谛，他毕竟抉择了空性。单空的观点对于小乘的观点来说，小乘安立的东西他已经抉择完了，对唯识宗保留下来的阿赖耶识也抉择完了，所有的色法、心法都抉择为空性了，只不过还保留了一个二谛的执著。但是二谛的执著没打破还不是真实的空性。

所以抉择空性必须要以应成派的观点来抉择，离开一切戏论。远离所有的戏论，显现的执著打破，空性的执著也打破，二谛的执著也打破。在真正的胜义当中，连二谛的名称也不可能存在。只不过是让众生趋入二谛，趋入实相的方便，必须要分二谛。如果不分二谛，一般众生没有这样的梯子，也

没办法进入到一定高度上面去。

所以让有实执心的众生分开二谛抉择，分辨出什么是世俗谛，再进一步就能够达到胜义谛。但是当你真的趋入空性的时候，你会发现所谓的二谛也是暂时安立的，究竟当中是没有二谛的。而恰恰自续派还保留了二谛的执著，如果把这个执著打破之后，就成了真实的般若。所以如果我们行持无常的话，它就是一个假般若，无论抉择还是传讲的，都是假般若。

这个假般若是不是就是纯粹的颠倒、纯粹的错误呢？这倒不是纯粹的错误，只不过他们没有抉择到真实的般若波罗蜜多。按小乘的观点，抉择无常、苦、空、无我的空性，有没有作用？当然是有作用。如果针对小乘的根基来讲必须要这样。如果是小乘的根基，跟他讲大空性，他没办法接受。

他本来是可以证悟小乘果的，你来跟他讲大乘空性，反而他就证悟不了，他的根基只能接受这个程度。所以针对某些众生来讲，你从唯识宗的观点来跟他讲空性可不可以呢？也可以。如果对于自续派的根基来讲，你跟他讲单空也可以。这个并不是说错的离谱的那种颠倒的法，只不过是不究竟。不究竟不等于错误，不了义不等于错误。

这个地方我们要讲的是什么呢？佛陀讲的就是真实的般若波罗蜜多。真实的般若波罗蜜多就是要打破所有的执著，只要是你的心能够执著的、只要是你的心能缘的这些东西，都要抉择为空性，没有一个法可以被剩下来的。没有哪个法可以网开一面，观察到这个地方为止就不能再观察了、不能再破斥了，没有这样的。

我们的分别心面前，所执著的任何法都是错误的、都是颠倒的，在般若波罗蜜多当中、在中观当中，没有一个法要剩下来。我们以前再再引用《心经》，这个短短的经文当中，对于所破的、要空的法全都做了归摄，就是平常我们说的从色法乃至一切智智。色受想行识、眼耳鼻舌身意、色声香味触法，还有四谛、十二因缘，无常、无明乃至老死，这些方面都要抉择为空性，乃至最后菩萨的智慧以及佛果，全部都要抉择为空性。如果哪个人说佛果是很好的东西，我们不能破，它不是空的，但这在《般若经》当中都要观察是空性的，是离戏的。

我们要观察的是一切法，没有一个法在般若波罗蜜多当中可以被我们保留的，因为我们要破掉的就是凡夫的执著，如果抉择了，就可以安住在一切万法离戏的本性。一切万法离戏其实就是遮破，就是了知我们心的本性。心的本性就是要远离一切戏论，本身就是这样的，没有任何可耽著的地方。

如果我们要保留一个东西的时候，其实这个所要保留的东西就会成为我们了悟一切万法的障碍，所以要把这个打破，原因就是这个地方。

【智者永不坏诸法】，智者是指具有真实智慧的智者。什么叫永不坏诸法呢？他不会像前面所抉择的那样，行持假般若，他永远不会毁坏一切万法的法性，无论是安立法性的本体或是安立法性的文字。

如何正确安立万法的法性呢？从意义上面说，比如说远离一切戏论，空性中是远离一切戏论的，它不会毁坏一切万法究竟的实相。一切万法的究竟实相是怎么样就怎么样，如理如实地抉择，这就是没有毁坏它的法性。也就是对认知的法性是完全的。它如何抉择，我们就如是去抉择、去安立，对于它所抉择的意义方面没有毁坏，法性就是如是的，没有毁坏。

没有从它的一部分，比如说法性本来是现空无二的，但是如果 we 只说这一部分的法是空性的，那一部分的法不是空性的，这个其实就是对圆满的法性作了一部分的损坏。因为这里面有你的分别念，你的实执没有打破，所以它就对法性是种损坏。不损坏法性的最好方法就是圆满的抉择法性本身，法性是怎么样就怎么样抉择，这个叫不坏法性。

从文字方面讲，不坏法性指它等流的文字也不毁坏。抉择空性文字的时候，一切的显现和空性本身都是同等离戏、同等空性，对文字本身也是如理地抉择，这个叫对于意义不坏。对于它的文字也不坏，真正来抉择空性的时候应该按照这样的观点。

大恩上师在讲记中讲了两个故事，我们可以稍作分析。先讲了藏地两师徒，老师父有一个徒弟显现上比较聪明。有一天，徒弟在打扫房间的时候，把师父的碗打破了。他就想办法怎么样不挨打，他设计了一套说辞。师父回来之后，他先不说你的碗打烂了，他首先说：“师父，一切万法是不是无常的呢？”师父说：“当然一切万法是无常的。”他说，“既然万法是无常的，那你的碗已经无常了，你的碗已经打烂了。”他的意思是，反正是无常的，现在你的碗已经无常了。他就用“一切万法是无常”这个问题给师父讲。师父就问他：“一切有漏法是不是痛苦的？”他说，“一切有漏法是痛苦的。”师父就搯了他一个耳光。

当然我们可以从不同的角度来理解，一方面讲万法无常，其实真正万法无常的本义是什么？是不是一个碗打破了？碗打破了只是粗无常。粗无常是万法无常，但是佛陀所讲的万法无常不单单是粗无常，还讲了细无常，就是这个碗存在的时候（没打破的时候），它还是无常的，这才是佛陀的本义。

但是徒弟为了逃避师父的惩罚，或者没有理解到万法无常的道理，他就说你的碗无常，反正是无常的，现在已经无常了。师父也许是为了打破他的执著，也许师父也不太懂“有漏皆苦”的意思。师父就问他一切有漏法是不是痛苦？其实就是说你是不是痛苦的？你是不是有漏法？当然他徒弟肯定是，如果是血肉之躯当然是有漏法，是有漏法就是痛苦的。既然一切有漏法是痛苦的，所以就搯他一个耳光，就让他知道一切有漏法是痛苦的。

其实如果从理解的角度来讲一切有漏皆苦，不单单是苦受是苦的，即使乐受也是苦的。如果从有漏皆苦的本义来讲，有漏皆苦并不是搯他耳光才是苦的，并不是你的钱包丢了才是痛苦的，你正在有钱、正在挣到很多钱的时候仍然是痛苦的自性，快乐也是苦，这个叫做变苦。佛法当中安立苦，是从“苦苦、变苦、行苦”来安立的，这样才能够安立有漏皆苦。否则，一切万法都是苦的，我正在快乐，我为什么苦呢？其实快乐是变苦，也是一种苦，只不过不是以苦苦的方式呈现而已。

所以要理解，大恩上师说我们要理解万法无常，不能够单单从粗大的方面去理解，否则会错误的。理解有漏皆苦也不能够从单单一个耳光去理解，其理解的范围应该是很深的。如果我们单单从很肤浅的层面去理解的话，就没办法理解到真实的万法无常和有漏皆苦的本义。所以把无常、苦、空、无我抉择为般若空性也是这样的，本来般若空性是很甚深的，但是你只是从无常去理解，只是从没有人我和没有我所去理解空性，当然就和那个情况是一样的。

另一个故事也是同样。故事是说寺院当中两个僧人在辩论，辩论“佛有没有智慧”。（“佛有没有智慧”这其实也是宗喀巴大师八大难题之一：成佛之后到底有没有智慧？从我们的角度来讲，佛当然有智慧了，这个是从世俗谛的角度来讲的；那从胜义来看，佛到底有没有智慧？）

两个僧人在辩论这个。一个人说如来有智慧，一个说如来没有智慧。这个时候来了一个在家的老人，老人的儿子叫如来，儿媳妇叫做智慧。而恰巧在这个地方，两个僧人在辩“如来有没有智慧”。而正好前段时间小两口闹别扭离婚了，现在又开始复婚了。老人听到辩论“如来到底有没有智慧？”，他就觉得两个僧人在辩论他的家事，辩论我的儿子和儿媳妇的事情。他就走过去开始劝他们：你们不要再辩论了，这是我们家里的事情，告诉你们前段时间如来和智慧离婚了，如来没有智慧了，现在他们又复婚了，像这样的问题就不用辩了。僧人听完之后就走了，没有跟他说什么。

上师说这里面也蕴藏很多甚深含义，一方面来说，如果这个时候僧人跟他讲根本讲不清楚，因为这个老人他所理解的这种如来和智慧，纯粹只是他儿子和儿媳妇之间，他们名字叫如来、叫智慧。

藏区很多地方的人们，因为他们整个生活都和佛法没办法分开了，所以取名字的时候都是某某金刚、某某佛，像桑吉（很多人取这个名字）就是佛，就是如来的意思，就把自己的儿子取名佛陀。有的上师们给取名字，天女、如来、金刚、智慧等，都是取这些名字。所以这个时候，老人把很深的（佛陀在胜义当中有没有智慧）完全理解成他家里面儿子和儿媳妇之间的名字方面，差的太远了。

所以两个僧人可能也知道跟他讲根本讲不清楚。如跟老人讲，我们不是在跟你讲你们家里的事情，我们是辩论中观当中的二谛，二谛当中的胜义谛，胜义谛当中有些人说如来有……。这个时候怎么跟他讲，这个老年人就没办法理解。所以两个僧人就走掉了，给他没什么讲的。

这故事说明什么呢？说明我们要了解这些问题，必须智慧要成熟到一定阶段。如果总是按照世俗当中的理解方法去学佛法的话，永远没办法相应。因此，为什么我们说在佛法当中首先要打基础，打基础打牢了、打好了，你上升到那个层次的时候，再去听这个“如来有没有智慧”的时候那就另外一回事了。老人把这个佛的智慧下拉、下拉，拉到他自己能够理解的层次去安立，这就完全错误，一点相应的地方都没有。

当我们在理解空性的时候，有些人说：空嘛，现在很多人也在唱“这个空、那个空、都是梦”这些。对于空，他就完全理解成不存在。比如，这杯子里面没有水；房间里的人走完了，这个房间空了；家具搬走了，这个房间空了。这种空，如果是那么简单的话，佛陀也不需要经历这么多苦行去寻求空性的教义，然后去修炼真如空性。那就太简单了。

我们所理解的空，只能够在现在所揭示的知识范围之内去理解所谓的空是什么、无常是什么。但是真正的佛法——佛陀殊胜智慧讲出来的空性、讲出来的无常，绝对不是这个层次的。他已经经过了很长时间的修行，显现上也如是。如果我们学习佛法，我们显现上学习了二、三十年之后，我们理解的无常和空当然也和刚开始学的时候完全不一样。佛陀经过三个无数劫积累资粮后，他讲出来这个东西，我们现在听到，接受几年教育马上就知道无常是什么，空是什么，那是绝对不可能的事情。

所以对于空性方面，真正的智者他一定会真实的了知，真实的宣讲，如

果不是真实的智者的话，按照自己的分别念去安立，然后按照自己的分别念去做宣讲，有的时候就会错的离谱，完完全全没有办法和空性相应。这就是大恩上师要通过这两个故事告诉我们的含义。

子二、宣说所取真实般若之方式

前面是所断的，这个是所取的，真实的空性应该这样讲。

非色非受不缘想，不缘行识尽了知，
万法无生空性理，此即行持胜般若。

【非色】，颂词的一开头是五蕴中的色。前面不是讲小乘宣说空性的时候说，五蕴是无常、苦、空、无我的。那么此处讲五蕴的时候，这个空性（真实般若中讲的空性），它绝对不可能在某个层次上面首先保留某个法不空。

真正的般若空性、真正的中观宗将所有的法都要打破掉。并且更进一步需要观察自相续，你有什么执著吧，你说什么东西不空，他就专门破你这个。一切万法就这样，只要你说不空的全部给你破掉，因为他打破的就是你的执著，是这样的。中观宗不可能保留任何东西，所有的东西都要破，哪怕最后说万法皆空。好，万法皆空，你这个是究竟实相，中观宗说万法皆空这个也要破掉。

空性本身也是空性的，所以像这样，让你所有的概念都不要有，没有任何的概念，没有任何的概念所保留的。你说我这个东西还可以保留，我不能再破了。那就对不起，如果你有执著的话这个就是要破，并且专门针对当前这个阶段破你的执著。

哪怕你这个关过了之后，又发现更细的执著，他又把你这个破掉。所以真正的空性智慧是相应佛陀的、相应菩萨入根本慧定的境界，那种智慧就完全全是没有任何分别念。反正所有的分别心能够缘的、能够执著的不管有实法也好，还是无实法统统全部都要安立为空性，这个时候才是我们要抉择般若波罗蜜多的真实的一种般若，它的境界。

【非色非受】，真正的般若波罗蜜多不是受、不是色法。首先不是色法，必须要把色法破掉破完。然后说非受，这个感受（苦受、乐受、舍受）它也是不缘的、也是不领受的。“不缘想”，也不能缘想，不管是“总相的想”还是“别相的想”，这个“想”也是本来空性的。【不缘行和识】，行和识在我们以前讲五蕴的时候讲过。其实，“色受想行识”五蕴皆不缘。不缘是什么？就不执著。为什么不执著？因为它本性是空性的，所以没有任何东西可以被

我们执著的。

如果说这个东西它的本体是存在的，但是我不能去想它、不能去执著它，这个是不对的。如果这个法本来有这个状态、本来有这个自性，但是我不能去想、我一想就错了，从这个方面理解没办法抉择空性。实际上，这个法本来就是丝毫的本体都没有。我们就相应它的本性说，这个没有任何本体，这就是实事求是，应该是怎么样就怎么样，是要这样的。

以前有些大德打比喻，比如房间里面几个人，其中有一个是小偷，其他人不是小偷。这个时候如果别人来问：你是不是小偷？不是小偷的人说：“我不是小偷。”；是小偷的人，他不能说我是小偷，一说他就被抓起来，于是他说：“我不是小偷。”这里面情况是什么呢？一种情况是自己是小偷而说自己不是小偷；另外一种情况，自己本来不是小偷也说自己不是小偷。

这和我们分析的情况是一样的——本来这个法是有的，他不敢承认是有，他就说没有。这就和他本身的实相不相应。那么另外一个本来是空性的，我就说是空性的，相应它的实际情况，和故事中不是小偷者说不是小偷，这个就相应他实际情况了，他是小偷说不是小偷没有相应他本性。

所以说我们自己在抉择的时候要相应于实际情况。为什么佛陀要抉择一切万法空性呢？并不是说这个法本身有空性，我不去抉择它，或者说这个法本来是存在的，我说它是空的，这都是错误的抉择。本来一切万法是空性的，我也抉择万法是空性。这样所抉择的意义和究竟本体、究竟的实相就完全一致了。有些时候你可以安住在一致的状态当中。因此，我们要抉择一切万法本来是空的，要把它抉择为空性。而不是说一切万法本来是有的，把它抉择为空性，二者完全不是一回事的。

“色受想行识”在我们真正观察、抉择的时候，没有一个法有丝毫的本体。我们可以用缘起因、离一多因、有无生因等都可以抉择，五大因都可以抉择一切万法就是空性的。《般若摄颂》中没有《中论》、《入中论》这些经典当中通过很细致的推理，一步一步地推出空性。因为佛陀在世的时候，很多有情的根基很利、属于利根，就不需要讲很多推理他们也知道佛陀讲的意思，稍微点一点他就懂了。

但佛陀入灭大概 400 年之后，众生根基没有那么利了，假如不解释，众生就不知道这个空性到底应该如何理解。所以那个时候龙树菩萨就出世，撰写了《中论》，其中通过很多品宣讲这个空性为什么是空的。通过一步一步的推理把空性的道理抉择出来，最后知道的确是非色，这个色就是真正不存

在的、色就是空性的。受，受是空性的，想，想是空性的，一步一步地抉择。

在那之后的众生，单单凭借颂词也不够了，因此高僧大德写个注释来解释龙树菩萨的原文。像这样流传到现在的时候，我们可以学经文，也可以学抉择经文的《中论》等大菩萨造的论，然后还可以学对照《中论》所造的注释。学完之后我们再反过来看经书，哦！这里面所讲的空性到底怎么理解，他就会很准确地理解空性的意义。而不是跟随自己的分别念理解，空性是这样的，也许是那样的，成为一个飘忽不定、没有定解的空性认知，对我们的修道没有什么作用。

我们现在一定要按照很正统的、传承上师们讲解空性的理解方式去学习。这个时候我们就可以很准确地抓住，这里所谓空性到底是指什么，抓住之后，可以自己修，也可以给别人讲，就是这样的，这个叫传承。一代一代讲解的传承，应该这样理解的。师父讲给徒弟应该这样理解空性，徒弟再讲给徒弟，应该这样理解空性。

像这样理解下来的空性，抉择空性，相当于佛陀当年抉择的空性是怎样，现在我们所抉择的空性也就是这样，没有变味，没有跑调。没有变味的，这样一种原汁原味的空性意义，可以抉择得很清楚，这个对于我们的修行、对于佛法的弘扬，都是至关重要的问题。

五蕴它不预设一个什么存在的东西，它不是像小乘的无常一样，首先是有存在的法，只不过是无常而已，并非如此。这个法本身它就是空的，没有任何所缘，没有任何本体存在，这个叫空性。所以说【尽了知】，完完全全了知这些万法正在显现的当下，就是无自性的、就是空性的。

【万法无生空性理】，了知一切万法是空性的，**【此即行持胜般若】**。**【万法】**就是指五蕴为首的所有万法。首先抉择有为法，把五蕴当中的有为法抉择完之后，观待有为法的无为法也抉择为空性，此处就是这样的。

当然，**【非色】**是指我们所说色法是空性的，是不是把色法破掉之后又安立一个色的空呢？其实真正来讲不需要安立，它就否定色而已，并不是说破掉色法之后还要把色法的空性牵引出来。自续派的修行者在抉择的时候，一下子到位也是比较困难，才需要逐步打破。首先说色法，色法是空性的，他首先要肯定色法的空。

为什么要肯定色法为空呢？因为他要用色法的空去打破对色法的执着，所以说这个时候你首先要确定色法空的概念，要在相续中首先刻意地引出来，引出来之后要安住于色法的空，用色法的空来对治色法实有的执着，这

是一个阶段。当我们把色法这个执着断掉之后，再回过头把色法空的执着打破，这个时候就可以趋入到真正的空性当中。万法无生就是空性的道理。

【此即行持胜般若】，这样就是行持真实的般若。这样就可以安住般若当中，可以给别人真实宣讲般若波罗蜜多，这个方面就是我们所取的。

癸二（如是宣讲之功德），子一、宣说真般若之功德；子二、彼之原因。

第一个科判颂词是：

有化恒河沙诸刹，众生皆证罗汉果，
书此般若经函赠，最上有情福更胜。

本颂讲宣说真实般若波罗蜜多的功德非常非常大。通过对比说明，首先就是【有化恒河沙诸刹】，就是恒河沙数的刹土，恒河沙本来就非常多，在这么多恒河沙数的刹土当中，有无数个有情，恒河沙数的有情众生非常多。此时若有一人，他把所有恒河沙数的有情，全部调化证悟阿罗汉果，这么多的有情全部成为小乘的阿罗汉了，那么这个功德是特别大的。即使让一个人发出离心、发一个解脱心，或者让一个人生起无上利他的心，功德都特别大，何况把恒河沙数刹当中的所有众生调化成为阿罗汉果，从轮回当中获得彻底解脱，熄灭轮回当中的一切过患，功德是特别大的。

但是后面就讲了【书此般若经函赠】，如果一个人他书写般若波罗蜜多的经函，比如说抄《心经》、或者书写《心经》，或者书写《金刚经》、《般若摄颂》……像这样书此般若经函，然后赠送给最上有情。

什么叫【最上有情】？意思是说，他一方面是发起的菩提心，一方面通达空性，能够有能力为人宣讲空性，叫最上有情。换句话说，发了菩提心又对空性通达的叫最上有情。

如果你把经书赠给他的话，因为他有了经书就可以给别人讲，宣讲般若波罗蜜多空性，所以说这种福德更加超胜。这样的福德远远超胜前面把所有恒河沙数的所有有情调化变成阿罗汉。所以说此处所讲到的是什么？赠送最上有情，第一个他自己通达空性，第二个他有能力给别人讲的，如果你给他讲解空性提供顺缘的话，那么你的功德是特别大的，颂词里面本来的意思是这样。

但是，假如要碰上这样一位最上有情也不是那么容易。比如我们的大恩

上师，他本来是证悟了空性也可以有能力讲，可我们这么多弟子，老人家只需要一本书到底收谁的书？有的时候我们就不一定有这样的机会。现在可以印刷，印刷很多《般若摄颂》《金刚经》……像这样提供顺缘。

虽然所赠送的对象不一定是最上有情，他也不一定通达这个空性，但如果他正在学习，有兴趣也好，你给他赠送这个经书功德也是不可思议的。而且还有一个问题，即便仅仅印了这些经书再分给其他有情结缘，比如《般若摄颂》挂件，让他们能够接触到这个般若法门，后面的颂词还会讲，像这样谁手上拿到了这个般若，他就已经看到轮回的边了，很快就可以从轮回当中解脱了。所以说不管怎么样，他只要是不反对，你送给他，你说挂在身上对你很好，像这样他接受了戴在身上、手上拿到，就相当于已经和般若结缘了，之后他很快就可以从轮回当中解脱。

像刚才所讲的这样行持，令我们自己功德不可思议，对他人来讲利益也是不可思议的，比送几百万的人民币的利益还要大到无数倍，这个是没办法相比的。般若经书、小小的经书他能够带上，能够看一下、摸一下，或者送给他放在家里面功德是非常大的，这是佛讲的，不是张三李四做个梦起来说应该给他印书、赠送，这个应该有很大的利益，不能相提并论。佛陀是遍智，佛陀早已经在经书中很清楚地宣讲了这样做的功德很大。所以说，他这样给别人赠送般若经书功德很大。

当然此处讲宣说真般若的功德。仅仅把经书赠予给能够宣说般若的最上有情，功德就很大，何况能够真实宣说。你只是把书送给一个能够讲解般若的有情，赠书给最上有情菩萨的功德，超胜了调化恒河沙数刹土的所有有情都证阿罗汉果位，只是送书功德就这么大，何况你如果有能力，能够真实地在别人的相续中安立般若的正见，能够给别人宣讲般若波罗蜜多，这样的功德的确不可思议。后面科判还要讲它的原因。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第14课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

今天我们再次一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。《般若摄颂》把整个般若的内容摄集在一起进行安立、进行宣讲的殊胜经典。虽然佛陀广说的有《般若十万颂》、《大般若经》、很短的有《心经》等等，但是《般若摄颂》的殊胜之处在于内容既高度概括又非常齐全，也就是说在《大般若经》当中所讲的所有内容都归集在《般若摄颂》当中了。

有些般若经典的内容不一定是所有内容都齐全的。弥勒菩萨造的《现观庄严论》把整个般若的所有内容通过科判的方式来描绘了所有般若的含义。所以《现观庄严论》相当于《般若经》的科判内容，是这样一种体系。通过《现观庄严论》就可以发现整个大般若体系当中的所有修学的内容。所以，有些经典直接就可以与《现观庄严论》对照，有些则不可以对照。可以对照的，就说明所有的般若体系的内容都是齐全的。有些没办法对照的，就是因为没有把般若经当中的意义整个宣讲，只宣讲了一部分。

《般若摄颂》是所有内容都齐全的。所以也有《现观庄严论》和《般若摄颂》直接对照、解释的这样一种意义。《般若摄颂》主要直接宣讲的是空性，间接宣讲修证空性的次第。全知麦彭仁波切在解释《般若摄颂》的科判当中讲到了，《般若摄颂》主要是直接从空性的侧面进行安立的。这里面就讲到了空性的含义，当然就是一切万法的本性就是空性，一切万法的实相就是空性。

为了便于我们理解，佛陀在不同的经典、不同的论典当中也安立了很多般若不同的异名。为什么要安立异名（不同的名字）呢？因为有些修学者对空性难以正确地了解。他觉得是空性的话，就认为是什么都不存在，反正没有就是空。例如，这个地方人走了，就是空了——空空荡

荡的这样一个房子。这样理解的空，是一种错误，它不是空性。有些时候觉得空性很抽象，难以理解，所以佛陀在很多经典当中宣讲了不同的异名。比如，以无自性来解释空性，那么空性和无自性就是一个意义的两个不同的名字。有的说无实有叫空性，不管是无实有也好，还是无自性也好，它都表现了对空性的一种正确的理解。所以我们要准确地理解空性。

不同的有情，根基不一样。有些人直接从空性理解它的本义，有些则从无自性悟入空性。空性可能很难理解，但如果换一个词、换一个说法，如果说是“无自性”的话，他就理解了，他对无自性比较相应。佛陀说，其实“空性就是无自性”。这个法正在显现的同时是没有自性的（没有实有的本性），这叫无自性或无实有，他比较容易理解。这个法显现是显现，但是没有实有的本体，没有实有的本体叫空性。所以无实有就是法性显现的当下是没有实有的，比如说梦、幻等等。

通过这样一种不同的词句、不同的意义、不同的比喻对照之后，众生对空性就有了初步的认知。有了对空性正确的初步认知，再跟随抉择下去，从而真实了知一切万法的空性。所谓的空性，并不是法没有生之前，这叫空性，然后法已灭完了，那叫空性。而是真正来讲，这个法正在显现的时候，正在我们的眼睛看到了的当下，正在我们的手能够触摸到的当下，正在我们的耳朵能够听到的声音的当下，这些法当下就是空性的，这些法当下就是无自性的。

只有通过这样的方式来抉择空性，我们学习空性才有意义。因为我们就是对这些法执著，我们认为看到的东西是实实在在地存在、我们认为听到的声音是实实在在地存在、我们觉得摸到的这些东西是实实在在地存在。所以，我们说这些应该不是空的。但是佛陀告诉我们：不管你是看到、听到还是触摸到，这些法其实在显现的当下，它是空性，是无自性。

我们缘这样一种能够见到的、能够听闻的法，认为它是实有、以为它是实有，所以对它产生了实执。因为有了实执的缘故，我们就“想要”——要么想得到、要么就想远离它。

如果我们想得到它，我们就会引发贪欲心。因为我们想得到的东西，可能都认为是好的，所以我们就引发贪欲。通过贪欲就会引发更多因贪心而造的业。实际上不管是杀生、偷盗、邪淫、还是说妄语等等，都

是由贪欲心引发的。

还有一些东西，我们认为是实有的、很讨厌的东西。我们就会缘这种实执而生起嗔恨心，因嗔恨心而去杀生、去偷盗、去邪淫等等都是有可能的。因此，我们的烦恼其实都是由实执而引发的。

如果有了烦恼，就造业。如果有了业之后，我们就会因为这个业流转在轮回当中，就会感受业所成熟的后果。比如，现在我们很多的状态，感受很多的痛苦，没有自在地漂流在轮回当中，其实都是因为业引发的。如果没有业就不会有这些，那业从哪里来呢？业是从烦恼来的，如果没有烦恼就不会造业。那烦恼是从哪里来的？烦恼是从实执而来的。那实执是怎么样的呢？实执就是无明。无明就是对当前显现的这个法的体性（亦即对当前显现法的本身的实相状态）不了知，而且是错误的认知——认为它是实有、认为它是实在的。

所以，一切轮回的根源从浅层次的角度来讲是业。反正一切是业果形成的，这对不对呢？这也对，但不究竟。就像我们看病一样，有的时候说这个病是因为没有注意饮食、或者说没有注意穿衣造成的，这是不是病因呢？是病因。但，是不是根本的病灶呢？不一定。如果深挖，可能还有其他更深的病灶。只有我们把最深的病灶挖出来，然后把这个病灶彻底的消除了，我们的病才会彻底好。

同样，一切轮回当中痛苦的因来自于业果，这个果来自于这个业可以说是对的。但是，我们只是去改变这个业，行不行？既然痛苦来自于恶业，我们经常去造善业不就行了吗？造善业也是消除痛苦的因，但不是根本的因。因为业还有它的因，那么业来自于什么呢？业来自于烦恼——贪欲等等。那我们把烦恼消灭了不就行了吗？如果只是消除了烦恼，这也是一种方法，但也不究竟。比如，有些是外道、有些修行者他就压制烦恼，“我不要生贪心，我不要生嗔恨心”，或者为了自己不生贪，自己躲到深山里，为了自己不生嗔，躲着怨敌走。像这样是不是根除根本因呢？以远离对境的方式而没有生起贪欲、没有生起嗔心，这也是一种方法，但不究竟。有些外道修行者要灭除贪欲、嗔恚的烦恼，他就修禅定。通过修持寂止，安住在寂止当中，他粗大的烦恼不会现前。这也是一种因，但还是不究竟。

为什么呢？因为真正的烦恼因来自于实执。也就是说你认为这个东西是实有的，就会产生烦恼。如果把实执消灭了——法正在显现的当下，

其实是没有一个实有的东西。实际上，我们认为它是实有的，我们才会在乎它。如果我们知道这个东西是不存在的，它是假的、它本来就不存在，那我们就不会在乎它。

这就像我们平常遇到害怕的事情一模一样。佛经当中也经常讲下面的这个比喻。当胆子小的人走夜路的时候，看到前方有一个人，不知道是不是一个强盗，当以为是真人的时候，就会产生很大的恐怖。当走近一看，它是一个树桩子，一下子人的概念，强盗的概念就全都没有了。当我们知道它是假立的时候，我们的恐怖就消失了。还原了真相的时候，我们就不会再恐怖了。

还有一个比喻。当我们在黄昏的时候，把绳子看成蛇，就会产生蛇的恐怖。当我们看清这是一条绳子，所谓的蛇是假的、它是没有的。当认知到它的本性的时候，蛇的执著、蛇的恐怖就消除。所以，所有的烦恼都来源于对一切万法的颠倒认知——我们认为这些法是实有存在的。当我们认为法实有存在的时候，就会产生各式各样的贪欲。产生了颠倒的实执之后，就产生贪欲。开始一系列的错误，相当于连锁反应。刚开始的时候认知错了，认为法是实有存在的、是实实在在的，然后把它执实之后，在乎它了，因为它是实有存在的。前面我们讲了一个对比：如果我们认为一个东西是假的时候，那我们的态度就变化了，当我们认为它是实有的时候，我们的态度又会变化。

就像我们看戏一样。当我们看戏的时候，太入戏了，我们就认为戏里所演的是真实的。那我们的态度就会跟着剧情变化，高兴、痛苦、恐怖、担心等等。当你真正认为这一切全都是假的（一场戏而已，早都编排好了，演出来而已），当你安住在它是戏剧的一种状态的时候，剧情就不会再影响你了。当你安住在所谓实有的想法当中的时候，你认为它是实有的，你没有从剧情中出来的时候，各式各样的剧情就会影响你，让我们产生喜怒哀乐。而且看完之后，很长时间还在这种情绪当中出不来。

同样的道理，我们所生活的世界，所生活的环境，如果我们认为是实有的，我们把我们的态度处在一种实有的状态当中。那么，所遇到的任何的人和任何的事，高兴也好、不高兴也好、快乐也好、或者痛苦也好，都会影响我们。因为我们的思想状态是安住在“这些东西都是实有的、都是存在的，实实在在可以影响我的”。我们的态度处在一种状态当中的时候，我们就会产生很多由实执引发的贪欲、嗔恚。有了贪欲之后，再付诸行动。付诸行动，实际就是造业了。通过烦恼付诸行动就是造业，要

么杀生偷盗，要么打击怨敌等等，这样就造业了。业果是不虚的，你的业种子一旦种下去了，后世一定会成熟，就会成熟到现在我们这个样子，这叫轮回。这是一种连锁反应，如果你不停止的话，一直会反应下去。

反过来，我们看到这些法的时候，因为有了般若空性的见解，因为了知了一切万法的本性，我们思维的模式和看问题的方式就不一样了。当我们认为它是假的时候，当我们认为它是虚幻的时候，我们思考的方式就不一样了，我们就不再跟着它走了。我们认为它虽然显现，但是它是无实有的，就像戏台上的人虽然还在很卖力的演戏，还在非常投入、非常卖力地说话、做动作，但是你的心态已经变了。变了之后，你就不会再跟随所谓实有的观点去思维了。这时候，就开始另外一种连锁反应：开始从无自性、无实有这样一种正确的观念，从安住在万法的真实状态当中去做思维、做观察。虽然显现还是在延续着，但是心已经变了。变了之后，你不会再跟着它走了。当它变好的时候，当它高兴的时候，我们知道从来这都是虚幻的。当你安住在这个假的、虚幻的状态的时候，你就不会产生那么兴奋、特别特别欢喜的状态。如果受到别人伤害的时候，你认为这是假立的、不存在的，你的情绪就不会进一步地发酵、然后做一些过激的反应。

所以，菩萨安住在一切万法的本性当中，他不会再跟随众生凡夫的习气去做一些不好的连锁反应，他绝对不会的。这就是走解脱道。因而，抉择空性、认知万法的真实，的的确确对我们来讲是很重要的。

为什么我们一定要解脱？为什么要去抉择空性？必要性何在？解脱、调伏烦恼和空性到底是什么关系？这就是前面所讲的，心态的一种特点：如果你认为是真实的，你就会做一些真实的反应。如果你认为是虚假的，你就会做出虚假的反应。就像你从噩梦当中醒来的时候，你发现这个噩梦是假的，你会长长出一口气：“这是假的，其实并不存在”。

一切万法是空性，这是不是我们自己安慰自己的？是不是一切万法其实是真实的，只不过如果这样想的话，可以得到一种安慰？这不是一种安慰，这是佛陀现证以后的谛实语（从不说妄语），我们可以诚信。如果世间有个人特别诚信，从来不说妄语，他说的话我们也会相信。何况是佛陀，经历三个无数劫的修行，早就把妄语的因完全消灭了。佛陀说，“我已经现证了一切万法是空性的”。这也是生信心的一种根据，这是根据教证来生信心。

有人说这是佛说的，如果你信佛你就可以相信，我不信佛我就不相信。为了打破这方面的执着，佛陀在经典当中讲了很多缘起的理。通过缘起理来讲，一切万法缘起的缘故是无自性的。也许有些人觉得讲得太略了，所以龙树菩萨、月称菩萨等等后世的菩萨又把这些缘起理进一步地发挥广大，还进一步地讲了离一多因、观察因的理论、观察果的理论、观察本性的理论。一个个很完备的推理，在中观的体系当中非常非常的详细。所以通过一步一步的推理，我们就知道，其实现在我们眼前看到的一切法，正在看到的当下，其实都是假的。就像我们看电影的时候，正在看到的当下，银幕上发生的所有的事情其实都是不存在的、都是假的、都是无实有的。但是，我们不了知、没福报的话，就没办法发现。

以前一位大德是这样讲的，如果有福报的话，那我们在看电影的时候，就会听到旁边的人提醒你“这只不过是一场电影而已”。就是当你正在痴迷于剧情的时候、当你沉湎于其中无法自拔的时候，旁边有人提醒你“这个只不过是一场电影”。这个时候，你会觉悟过来，它就是一场电影而已。如果缺少福报的话，当旁边的这个人提醒这是一场电影的时候，可能前面或者右边的人突然咳嗽一声，你听不到提醒你的话，仍然痴迷其中。

我们就算遇到上师，上师告诉我们这一切（轮回的一切）只不过是一场梦，只不过是虚幻的显现而已。如果你有福报，就会听闻到这样的教言。如果你没有福报，上师在讲一切万法是空性的时候，这样的事情出来了，那样的事情出来了，这个违缘来了，那个违缘来了，反正就是不让你去听闻空性的教义。你就会错失让你反观一切万法空性的机会。这就是有福报和没福报的差别。

我觉得上师讲的这个比喻特别特别好。当我们沉湎于剧情当中的时候，旁边的人及时提醒你“这个就是一场梦，是假的，只不过是一场电影而已。”如果没有福报，当他提醒你的时候，要不然就是自己睡着了，要不然就是旁边有个人使劲咳嗽一下，把他说的话掩盖了。你听不到了，仍然沉湎其中。所以现在我们能够听闻到空性，的确是一种福报的显现，不要让“其他人的咳嗽”障碍你听闻殊胜的空性，让你知道这个本性。这方面我们要努力地祈祷上师三宝，自己要发愿回向。

我们学习空性就是在了解万法的本性。无始以来，我们都认为眼睛所见的、身体所触的、耳朵所听到的所有的东西都是真实的。由于

我们认为是真实的缘故，就会做很多反应。别人称赞自己的话，其实这个话本身也是假立的、也是空性的，但是我们执为实有就开始飘飘然了。如果是别人辱骂自己的话，我们也把它执为实有——把自己执为实有、把对方执为实有、把对方的话语执为实有，所以我们就开始做一些过度的反应，开始很不高兴、或者开始辱骂回去。这些都是轮回的模式，我们就是这样轮回下来的。如果没有这些轮回的模式，我们是没办法继续轮回下去的。但是这种轮回的模式已经成气候了、没办法自己停下来的。

这个时候只有强烈的教言加入——只有在轮回的过程当中，一种强有力的力量加进来、非常非常强大的力量加进来，这个力量是什么？这个力量就是教法。这个教法加入到我们的生活当中、这个空性的教义加进来了之后，就影响我们轮回的模式。

以前是实有的执著，如果没有改变的话，这样的模式会一直延续下去，永远不会停止、是不可能自动停止下来的！因为这个力量越串习越深，随着每一世的串习这种模式就越来越纯熟，而且根本没办法停下来了——自动是停不下来的，每次都在加强，只有越来越深。怎么样解脱呢？只有在其中注入新的力量，这个力量就是佛法——清静的教法、空性的教义，让你知道这一切其实并不是所想象的那样，一切都是虚幻的、假立的、没有真实的。当我们真正遇到一切万法无真实，不管是说你看到“心经”这两个字、看到“金刚经”这三个字、还是听到一句《般若摄颂》的解释也好，从现在开始，你的模式就开始转变了。

所以刚开始的时候，和般若空性结缘是非常重要的。现在的世间人当中，可能在中国的还算好一些，的的确确还是有一些福报的。不管他信佛不信佛，反正就是能接触到般若经典，机会还是很多的。不管这些寺院是否真正地在闻思修行、是否真正地弘法利生，这些都不讲、都不管，反正很多地方都有书写的咒语、或者说经书、法本流通——《金刚经》、《心经》，这些都是看得到的。不管是影视剧里面也好，还是寺院当中游览也好，都可以有机会接触到，这也算是有福报的表现吧。否则，可能很多地方一辈子都没办法听闻《金刚经》的名字、《心经》的名字、《般若摄颂》的名字。所以不管用什么方法，让别人看一眼也好、摸一下也好、戴一些挂件——让他戴一天两天、戴一分钟也行。反正以前从来没有接触过，现在接触过之后，慢

慢可以获得解脱的机会。

这就是般若的威力——就是在轮回的过程当中加进来一种新的力量，这个力量越来越大的话，就会阻止轮回模式继续这样一种流转，它会慢慢增强解脱的殊胜力量。这确实很殊胜！

上述讲了一些般若空性必须要了解的内容。

子二（彼之原因）分二：一、真实原因；二、以比喻说明。

今天讲第二个科判——彼之原因。什么的原因呢？前面讲了，如果调化世间上的无数众生都获得阿罗汉果位、让恒河沙数刹土中的有情都能得到阿罗汉果，这个福德很大。但还不如自己抄写经典之后，把经典赠送给能够宣讲般若空性的菩萨。像这样殊胜的有情（就是发了菩提心的菩萨），他自己能够通达空性、他自己能够讲解空性。如果你把法本赠送给这样的菩萨，赠送法本的功德是远远要超胜于让恒河沙数世界的所有有情从轮回当中解脱，获得阿罗汉果位的福德。

为什么会这样？原因是什么呢？原因分二：

丑一、真实原因：

因说第一修学此，能宣诸法此空性，

闻彼声闻速解脱，证得独觉佛菩提。

这里【因】，就是因为。【说第一】，就是说法第一。因为说法第一的菩萨有了法本之后，修学般若空性，就可以宣说一切万法的本性。【此空性】，即一切万法都是空性的。因为他能善巧地宣说万法空性的缘故，【闻彼】，听闻他宣讲空性的三种根基——下根的声音闻、中根的独觉、上根的菩萨，听闻了殊胜的空性之后，【声闻速解脱】，声闻种性的修行者就可以迅速地获得解脱。中根者的独觉，也可以迅速证得独觉果位；上根者的菩萨，也可以迅速地证悟佛菩提。

菩萨的功德之所以这么大，是因为他自己通达般若空性。所以他有了法本之后，依靠法本去给别人宣讲空性，而听闻空性的有情，因为空性力量的缘故，就可以消尽人我执和法我执，然后就可以获得殊胜的证悟、殊胜的解脱。所以说他的功德利益是非常大的。

【因说第一修学此】，此处第一个字【因】，是指“原因是……”，是紧接回答前面科判彼之原因的。**【说第一】**就是说法第

一，就是最能够善巧宣讲的。在讲法者当中，当然有些属于凡夫人的讲法，有些属于罗汉的讲法，有些是属于菩萨的讲法，有些是属于佛的讲法。因为内心当中对法义了悟的程度不同，所以讲法的时候他的善巧力度也不同。原则性来讲，谁的修行越高，他讲的意义也就越殊胜。宗喀巴大师在《广论》当中有类似的描述：大修行者也就是大法师。有些时候我们觉得某人可以把他说成是大法师，这是不一定的。这里的大法师，主要指菩萨，他证悟了万法空性，他证悟的这么深，他讲法肯定就很善巧。所以，弥勒菩萨在《大乘经庄严论》里面有一个《讲法品》，就是讲佛宣讲法的方式是什么、菩萨讲法的方式是什么，非常的殊胜！所以，这里【说第一】就是说法第一的殊胜的菩萨们。

当然菩萨的讲法比声闻缘觉讲法要超胜，比一般的凡夫人讲法要超胜，所以叫说法第一。而且又因为他能够宣讲所有法当中最殊胜的核心教法——空性。所以，所宣讲的法是所有诸法当中最殊胜的。能讲者的菩萨也是发了殊胜的心，通达了空性的，所以能讲者也是第一。所以称之为说法第一。【修学此】，说法第一的菩萨如果有了这样殊胜的般若波罗蜜多的经函，然后修学这样的般若波罗蜜经函，他就会证悟一切万法的究竟实相。

【能宣诸法此空性】，证悟之后，【能宣】就能够宣说【诸法此空性】，就可以宣讲一切万法都是空性的道理。

前面（我们在讲本课之前）大概讲了一下空性对我们来讲的重要性和必要性，空性和调伏烦恼之间的关系，和证悟之间的关系，前面大概做了铺垫讲了一下。所以我们现在看到能宣诸法此空性，一切万法是空性，这一点对我们来讲是太重要、太必要了。

所以大恩上师在后面讲到我们在这个世间作为一个人来讲，也要学很多的知识，世间知识要学、出世间的知识也要学。但是这么多的知识当中，所有的重点还是要放在般若波罗蜜多，还应该要放在般若上面。因为只有般若才可以真实地调伏我们的烦恼，从根本上灭除我们的烦恼障和所知障。如果我们有时间、有精力、有智慧去涉猎很多很多的世间出世间的教言都可以。但是如果没有什么精力的话，般若波罗蜜多法门必须要放在首位，必须要好好的学习。当然，如果我们说般若波罗蜜多的功德利益这么大，前面所有的法都不学了，就学般若，这也不需要。要学好般若，前面的基础也要打好。比如《前

行》当中所讲的内容，《入行论》所讲的内容，把这些要学好之后，再学习空性就会有很扎实的收获。否则前面的基础没打好上来就学空性的话，不一定能学得那么好。所以说般若空性是很好、非常的殊胜，但也需要基础，这些前面的基础是必须的。

有些道友学习过一段时间教法，知道了佛陀的三转法轮。初转法轮是四谛法轮，二转法轮是空性无相法轮，三转法轮是善辨（善分别）法轮，三转法轮之上还有密乘法轮，密乘法当中还有生圆次第、大圆满、本来清净等等。这些道友就觉得般若空性只是显宗的二转法轮，在显宗二转法轮之上还有三转法轮，三转法轮之上还有密乘殊胜的教义。因此就觉得般若空性是不是没有那么殊胜？现在学的是更高的密法，那么般若空性还需不需要学习呢？其实这些都是不必要的想法！

为什么这样讲呢？因为般若讲的是空性，而空性换个名词也叫实相，实相就是一切万法的本性。三转法轮的如来藏它也是实相，密法也讲实相也就是讲般若，所以般若的范围是很广的。如来藏可以叫般若，到彼岸也叫般若，密乘也叫般若，只不过它们讲的方式上，有的讲的更直接，有的讲的间接，有的讲的很广大，有的讲的比较略。但不管怎么样它们都讲的是法性，都讲的是实相，都是讲一切万法的究竟实相，所以般若波罗蜜代表了一切万法的究竟本性。

如果我们现在没学好空性的话，要理解如来藏就非常困难。如果空性和如来藏没理解好的话，我们要学《幻化网》、《大圆满》等也就很困难，因为上上的教法都是在下下教法的基础上进一步扩展的。如果讲的不是那么广的，就进一步广讲。如果讲的不是那么直接的，就直接讲。如果有了前面的基础，那再学上面的法就很容易理解，如果没有前面的基础，尤其是没有般若空性的基础，要学其他的法就非常非常困难。所以如果我们没有空性的基础就学如来藏，那就会非常困难。

如来藏有很多术语，如常、乐、我、净等。“常”讲这个是恒常的，“乐”讲这个是快乐的。如果没有空性的基础，那听了如来藏的常、乐、我、净之后，就根本没办法理解。为什么是恒常的法呢？初转法轮的时候已经把常、乐、我、净安立为四颠倒。我们想灭除常要修无常，想灭除乐要修苦，想灭除我要修无我，想打破净要修一切是不净。初转法轮当中已经把常、乐、我、净定为四颠倒，现在三转

法轮又将常、乐、我、净说成是如来藏，所以很多人觉得无法理解。但是如果有了空性的基础就能理解了，而且还能理解佛陀安立这样的次第也是有很大必要的。

首先在二转法轮当中把众生所有的分别念、实执全部打破，包括我们对于所谓常、无常这些分别念全都打破，把对常、乐、我、净这四个的分别都打破。把这些都打破之后在大空性当中安立一个常，所以说三转法轮其实在二转法轮大空性的基础上安立常、乐、我、净。那现在我们再看这个次第就很清楚，佛陀三转法轮安立的常、乐、我、净已经是在大空性的基础上了，已经把所有凡夫人的思维、凡夫人的分别念打破完之后安立一个常、乐、我、净。因此这个时候的常、乐、我、净不可能再是凡夫人面前的常、乐、我、净。凡夫人面前的常、乐、我、净是四颠倒，四颠倒在二转法轮中已经全部破完了。在二转法轮当中，不管是常也好，还是看待常的无常也好，这种看待的法已经破完了，破完之后把众生能够思维的、能够分别的所有境和有境也都抉择为空性。所以说三转法轮是在般若基础上抉择的如来藏，这种如来藏一定不是凡夫人执著的常，一定不是凡夫人面前所谓的很干净，很快乐，它的概念已经完全变了。因此我们不学二转法轮就直接去理解三转法轮，那是绝对没办法真正理解的，必须要把二转法轮的基础打牢。佛陀首先讲二转法轮再讲三转法轮必要就是这个。

观本尊的时候，如果你没有空性的教义，在自己的实实在在的肉身上面很费力的把它观想成本尊的样子，里面是肉身，外面镀一层金，好像就变成了金光闪闪的佛菩萨了，其实外面把它观成菩萨，但里面还是很脏的血肉，这样的话怎么去修密乘呢？没办法，完全不是密乘的思想，密乘的意义一点都没有！这个方面麦彭仁波切在《定解宝灯论》中讲了，就好像是把一个很脏的马桶外面包一层金，你说这个是很好的东西，但是只不过是外面看起来好一点，里面全部是很污秽的。同样的道理，如果我们没有空性的见解，认为里面是血肉之躯，很费力的把外面观成本尊，一切都是刹土，这根本就是矛盾的、很困难的。所以当你知道一切万法是空性，一切万法无自性的时候再去观的时候就有一个非常坚实的基础。

首先学二转法轮再学三转法轮如来藏，学完之后再去学密乘，一切都是水到渠成，一切都顺理成章。听闻、学习密乘就非常非常的容易。很多道友现在学密乘法时觉得难以理解，可能就是因为前面基础

稍微没有打好，学密乘就是有点困难，理解不了。如果学习过般若空性或者大概了解过一些的话，他再去学的时候就觉得密乘的理论特别好，特别殊胜。

我们自己也是这样学过来的，首先学空性，再学如来藏等等，其实刚开始也是学过很多的密法，但是刚开始没有打好空性基础的缘故，听密法的时候就觉得每个法都是一样的差不多，好像也没感觉殊胜，哪个地方殊胜了？没有什么殊胜的。但后面学了空性之后，再去去看的时候，感觉就不一样了。我们才知道《光明藏》里面所讲内容的确特别特别的好、非常非常的深。这时就对密乘的教义产生一个不退的信心。所以有时间、有精力、有条件应该把空性、般若好好的学，学完之后再学密乘。

所以说【能宣诸法此空性】中的【空性】，前面已经讲了不要认为它是一个很简单的二转法轮，现在我学的是最高的《大圆满》要比空性殊胜。有的时候只是名称很高、名称很大，往里面真正去挖的时候空空洞洞的什么都没有。有的时候我们追求高法追求大法，什么法高我就追求这个，什么法大就追求这个。那么这个法是不是高呢？是不是大呢？其实对我们来讲是很低的法，为什么是很低的法呢？因为我们内心当中的见解很低，我们的相续很低，所有好的东西放在里面全都变成不好的东西了，根本没办法体会到所谓的殊胜的很高的法、很大的法。

像这样我们从凡夫人的想法来讲，学佛的时候听师父们讲、听道友讲“什么法是最好的？什么法是最高的？”，有时说“当然《大圆满》最好，密法最好，我一定要去学这个”，对其他的法都不屑一顾。这些法虽然有的时候也能得到，但是如果我们的相续没达到的话，还是没办法真正的相应。所以这些殊胜的高法、大法都是要求有好的根基的，如果你的根基很好那么你的法就是好法，如果你根基不好就没办法体现出它很殊胜的内涵。所以我们内心当中要正真生起这样一种殊胜的证悟的话，该有的基础一定要打好。我们修加行的时候一定要好好的修加行，发菩提心的时候一定要好好的发菩提心，把这些该做的都做好，空性该抉择的抉择好，这样我们的相续慢慢上去了根基也就上去了，自己就成了法器。成了法器之后，高法和大法倒在我们的法器当中才可以相应，否则的话是没办法相应的。

就像全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中讲的那样，雪山狮子的

乳汁很殊胜，但是装乳汁的容器要求也很高，不能用一般的瓦罐、一般的铁器来装，必须用金罐子来装才能够留得住，否则用瓦罐一装就炸裂，根本没办法承受。

有一种传记当中讲当年佛陀为什么要在印度金刚座成佛。佛陀本来想在金刚座不远处大概一里左右的一座山上去成佛的，但是坐在山头上的时候显现上山就塌掉了。因为佛陀要成佛，他是金刚体，一般的土石的山根本没办法承受这么大的力量。印度金刚座是佛陀成佛的地方，所以佛陀就到了印度金刚座现前了正等觉。

讲这两个比喻就是说虽然法很高、密法很高，但是如果我们自己的心还没有调服好，相续还不成熟的话，那么这些法就没办法在我们相续中容纳。有的时候自己的相续还会失坏，比如会生邪见、或者虽然听了但根本不起任何作用，没办法发挥它真正的效用，这种情况也非常多。

此处我们不要认为空性仅仅是显宗的二转法轮，其实它贯穿了整个殊胜的解脱道。前面我们提到过，所有的修行者、所有的佛法教法当中，如果有了空性的教法就相当于一个人有生命一样。佛法的所有宗派，不管小乘也好、显宗也好、密宗也好，如果缺少了空性，那么整个佛法就像一个死尸一样。死尸有没有人的样子？它也有人的样子，它有没有心识？它灵魂已经没有了。所以空性——般若波罗蜜多实相，在整个佛法当中是非常关键的。

如果小乘有了空性，他可以证悟阿罗汉果；如果大乘菩萨有了空性，他可以证悟初地、可以成佛；密乘有了空性，他才可以迅速成佛，因为所有的生圆次第、大圆满次第全都是在无自性的空性的基础上建立的。所以说空性其实就是万法的实相，千万不要小视了空性。

【闻彼声闻速解脱】，菩萨宣讲空性，**【闻彼】**，听闻了彼。**【彼】**就是空性的教义——般若波罗蜜多。那么听闻了空性之后，声闻速解脱、独觉速解脱、菩萨速解脱。

前面我们讲了修学者有三种根基，下根就是声闻——二乘当中的声闻乘，就是小乘。小乘声闻乘的行者，他因为听闻了空性，可以迅速的证悟“人无我”空性。在大恩上师的讲记当中，麦彭仁波切注释当中也讲了，下根的声闻者听到了空性之后，他就知道五蕴是虚幻不实的。此处引用了《阿含经》的教证：“色如聚沫，受如浮泡，想如

野马，行如芭蕉，识为幻法”。意思是说色、受、想、行、识它们都是虚幻不实的。

“色”就是色法，我们内在的色身和外在的山河大地都叫色。

“色法如聚沫”，这个“聚沫”和第二个“浮泡”看起来有点相似，但是实际上是不一样的。那么聚沫是什么呢？很多很多的水沫聚在一起，远远看起来就像色法一样。有的时候在大海中间，在某些条件因缘具足的时候，很多很多水沫聚集在一起，看起来就像陆地一样的，但是走近一看发现没有什么坚实的陆地可言，它就是很多很多水沫聚在一起浮漂着，好像是一块大陆地。像这样色法看起来像真实的，但是真正观察的时候，它是由很多很多微小的无分微尘组成的，没有真实的东西，这个叫聚沫。浮泡就是水泡，在水上有的时候会结一些水泡，叫做浮泡。聚沫和浮泡二者不一样。色法就像聚沫一样，受就是乐受、苦受等等，像浮泡一样。

“想如野马”，“想”就是取相，无论无分别识也好，还是分别识也好，都可以安立一个相，这个是青的，这个是黄的等等。“野马”是什么呢？就是阳焰，不是马，有的时候叫海市蜃楼，有的时候叫阳焰、阳焰水，有的时候也叫野马泉。这个野马泉其实就叫阳焰，在沙漠当中因为阳光照射，由于自己的眼根受损，看到前面好像有河、有水泉等等。但当走过去的时候什么都没有，干干的地什么都没有，这就叫野马、阳焰。所以“想”就像阳焰，看起来像有的，但是走近一观察的时候什么都没有。海市蜃楼也是这样的，看起来是存在的，但是你真正走到跟前的时候什么都没有，所以这个叫野马。

“行如芭蕉”，芭蕉我们也很清楚了，南方有特别多的芭蕉树，看起来很坚实，但是当你去分析芭蕉树的时候，慢慢慢慢的分析一圈一圈的剥下来，最后发现什么都没有，里面就是空的。这就是芭蕉，看起来是有的，其实一分析就没有，“行”就是这样的。行就是能造作，能造作就是行，当然这里面主要的是心所法，所谓的心所都是能造作的。当然受和想也是心所，但是因为受和想有单独的一种作用的缘故，所以把受和想两种心所单独拿出来作为受蕴和想蕴，剩下的这些心所都叫行蕴。有些地方讲除了色、受、想和识之外的所有的有为法都包括在行蕴当中，所以这里面有心所的行蕴，还有不相应行的行蕴。

“识为幻化”就是我们的眼识、耳识，乃至意识都是幻化的。

如同幻术师通过幻术对木块、石块念咒之后，木块、石块就隐没不现了，显现为马、象……其实马、象正在显现的时候，它根本就没有它的自性，它就是假立的。

此处宣说小乘的声闻者，可以通过空性来认知五蕴虚幻不实，在认为五蕴虚幻不实后就可以证悟人无我空性，获得阿罗汉的果位。虽然小乘也说色如聚沫，受如浮泡等，但此处证悟五蕴空和大乘讲的五蕴空不一样，不是一回事的。

声闻乘讲这个色的时候，色如聚沫全是从粗大的色法、粗大的色蕴来讲的，最细微的这个它不是聚沫。因为很多很多法聚在一起才叫聚沫，一个单独的无分微尘它没有什么集聚。蕴就是集聚的意思，色蕴就是色法的集聚。因此，到什么时候它没有集聚了？到无分微尘的时候。所以小乘当中他也讲色如聚沫，但色都是指粗大的色，都是指那种很多很多东西聚集在一起的色。比如，小乘最小的单位是极微，七个极微组成一个微尘，微尘这个单位（第二个单位）。最小的单位叫极微，极微上面的单位叫微尘，那么这个微尘都是蕴。因为是七个极微组成的，它也是一个分支法组成的整体，也是属于聚沫一样的。但是最小的极微它就不是蕴，极微按照小乘的观点，所谓的极微它没办法再分，再没有更小的单位了，它就是最小的单位。所以这里的色如聚沫我们要分清楚，不能说小乘也是讲色如聚沫，所以说小乘空性和大乘空性没有差别，不是这样的。这里的色属于粗大的色，受也是粗大的受、如浮泡。

受想行识四个都属于心法，心法都是刹那，最小的法是无分刹那。很多很多无分刹那集聚在一起的时候，形成的受是可以再分的。比如苦受、乐受。我们的苦受、乐受，其实是很多很多、很细的刹那不断地累积，累积到一定程度的时候感受就出来了。我们分析到最小的一个单位的时候，它是根本没有办法安立所谓的受的。受、想、行、识都是这样。

小乘安立五蕴虚幻都是在无分微尘的基础上集聚，如同色的极微上聚沫般呈现虚幻不实的色，极微本身它是实有的。后面的受想行识也都是在除开最小的无分刹那，说粗大的刹那都是犹如浮泡、野马……这些都是虚幻的。所以抉择完之后，还是保留一个最小的实有法。色法方面保留了极微，心法里面保留了无分刹那，此二者以上的粗大法都是虚幻不实的。因此，他在这个基础上可以证悟人无我，但

没有办法证悟法无我，这个方面看起来相似，其实不一样。

【证得独觉】，中根者的独觉主要修持十二缘起。顺观十二缘起是流转的，逆观十二缘起是还灭的。十二支里的无明缘行、行缘识，这些法是一环扣一环。如果有了无明，就会有行（行就是业），换句话说有了无明就是有业，有了业之后就会有入胎的识，有了识之后就会有后面的名色……；乃至生、老、死。所以说，如果这些法都是一环扣一环，就叫缘起。有前面的缘就会生起后面的法，这就是缘起，这就是轮回的形成、流转的过程。虽然看起来都是实有的，但真正观察的时候，没有一个是真实存在的。如何观察呢？它既然是缘起的，既然后面的法要依靠前面法，说明后面的法一定是无自性的，一定是空性的。

因此，需要顺观十二缘起，了知轮回是什么。也要逆观十二缘起，知道解脱是怎么回事。如果把无明灭了，行就灭了；行灭了、识就灭了；识灭了之后，名色就灭了；名色灭了，六触就灭了；六触灭了，就是触灭；乃至于受；乃至于爱；然后取、有、生、老、死全部都跟随灭。像这样，灭了之后他就能获得解脱。他在修无明灭的时候，他也会观察，所谓这个无明就是一种实执，从无明开始观，一切到底存不存在？我到底存不存在？哦，他就知道这个我是没有的。

前面我们说声闻乘中小乘的教育，最后剩下的是什么？剩下的是极微的色法和细微的刹那。缘觉把小乘剩下来的极微的这个色法也空掉了，只剩下一个心识，所以独觉的证悟要比声闻的证悟高一些，就是中根，就是证悟独觉阿罗汉这样的果位。

【佛菩提】，上根者就是能够证悟圆满的人无我，圆满的法无我。菩萨证悟色受想行识，他安立的时候没有说“色如聚沫”仅仅只是粗大的法如聚沫。实际上，不管是粗大的色蕴、细微的色蕴全都是如聚沫，没有保留一个东西。然后“受想行识”也否定除了最细微的单位之外其他的法都是空性的，而是连最小的法也是空性的。他把所有的法都证悟了空性，圆满证悟人无我、法无我，暂时成菩萨，究竟成佛，如此就是很殊胜的菩萨的证悟。

因此听受空性，分别跟随不同的根基，就可以得到声闻罗汉，独觉罗汉和菩萨的佛菩提。空性的的确确是解脱唯一的因，如果没有空性就的确没有办法解脱。《释量论》中也讲了：“见空则解脱，余修为

其义”。真正的解脱就是要见空性，其他的修行只是为了生起解脱、为了帮助生起空性而已。以前我们引用的《入行论》颂词“此等一切支，佛为智慧说”，也是这样宣讲：此等一切分支，布施、持戒、安忍、精进、禅定，这些是为了生起智慧而说的。所以说“故欲息苦者，当启空性慧”，《入行论》智慧品第一个颂词就是这样讲的。

空性的教育非常殊胜。此处大恩上师也讲了个公案，我们分析一下这个公案里面的内容。迦叶尊者观察到一些弟子若听他讲法，马上可以证悟阿罗汉。他准备去讲法的时候，文殊菩萨抢先一步给这些有情讲了大乘空性。由于这些人并不是大乘的根基，所以听完空性的教育之后生了邪见、堕了恶趣。迦叶尊者请佛陀裁决，哪个做法是对的。佛陀说，其实文殊菩萨这样的做法是对的。虽然如果迦叶尊者传了小乘法，他证悟阿罗汉果之后得到解脱，这方面固然是好的，但是他得到阿罗汉果后还要入定一万大劫，一万大劫之后才出定，出定也还不是解脱，出定之后还要去发菩提心。他发菩提心之后，慢慢修菩萨道才成佛。如果文殊菩萨抢先给他讲了空性，他对空性生了邪见、堕落了，这个时候虽然看起来是堕落了，但是因为空性威力的缘故，他堕落恶趣的时间很短，很快就会从恶趣当中出来。从恶趣中出来之后，因为他首先遇到过大乘空性，他马上会苏醒大乘种姓，所以他修习大乘法很快可以成佛。这些公案所讲的是不可思议的境界。在我们的想法来看，文殊菩萨讲空性令有情堕落了，这个肯定是不对的。不管怎样应该选择迦叶尊者那种方法，相应他的根基传一个小乘法，让他首先得了阿罗汉果然后再进一步修行。

在《定解宝灯论》当中也讲过这样的辨析，其实有时候我们也会想，为什么我们不走这一条路？就是我们首先学小乘教法，有些经论也讲了修小乘教法利根者三生就可以成阿罗汉。第一世苏醒种姓，第二世积累资粮，第三世得阿罗汉果（一定得阿罗汉果），利根者三生就可以了。那么为什么我们不首先去学小乘得一个阿罗汉？得了阿罗汉之后，他没有任何烦恼了，而且是一个圣者（阿罗汉无学）。如果以圣者身份学大乘教法应该特别快、非常快。那么为什么不选择那样一条路呢？为什么很多大乘的教言当中呵斥小乘的发心，为什么这样？我们以为成为了阿罗汉之后，他的修法一定很快，尤其是修大乘，我执都断掉了，修发菩提心应该非常非常迅猛。

按照弥勒菩萨等诸佛菩萨的教言，大恩上师们的教言，真正走小

乘道，它的确是一条迂回之道，他走一条很慢很慢的弯路。为什么走弯路？因为他未来在苏醒种姓的时候就非常难以发起菩提心。最初他要证悟小乘的见道，前提就要对整个轮回产生非常强烈的厌离心，很强烈要厌离轮回。如果他不强烈地厌离轮回，他就根本无法见道的。所以他入见道之前对整个世间的厌离非常强烈，而且他通过这样强烈的厌离心得到小乘见道之后，他还要在这个基础上去串习。再在这个基础上，串习轮回的厌离，所以他最后得了涅槃，得了涅槃之后会在定中安住一万劫。一万劫末尾的时候，他的力量也不够了，佛陀那个时候也会弹指放光让他出定，出定之后、让他发菩提心。

这个时候我们就觉得好了、走上正道了，开始发菩提心了，一发菩提心就相应。恰恰就是这个地方麻烦，为什么呢？因为他已经串习了很长时间的我要解脱、厌离轮回、厌离众生、不愿意和众生接触，或者整个的轮回是特别特别痛苦和厌离的地方。他这种心态已经根深蒂固了，非常非常强烈、非常非常稳固。因此，他要打破这种想法都要花很长时间，花额外的时间要打破——不愿意接触众生、不愿意入轮回、不愿意发菩提心。

小乘思想认为只要得到了阿罗汉果位就永远解脱，他就和轮回没有什么关系了。按照小乘的观点，他只要入了无余涅槃，有情就从法界中消失、就完全不存在了，小乘觉得这是理想状态。

但是在出定之后他发现不是这么回事情，他要重新进入到以前无比厌离的轮回当中去。无比厌离必须要一次又一次的投生、一次又一次的投生，要面临这么多的刚强难化的众生，想到这个就害怕（说头皮就发麻，开个玩笑），就是很恐怖这些。所以他要花很长的时间去对治这种想法，他发了菩提心又退、发了菩提心又退、又退、反复重复发心退心，他修很长时间之后，慢慢、慢慢好了，这个菩提心就稍微稳固一点了，才这个时候真正开始修大乘。

所以很多窍诀中讲，假如一个阿罗汉，他从佛弹指放光开始，发菩提心开始。同时，还有另外一个凡夫众生、大乘根基的众生，他们一起修行，站在同一个起跑线，都是发了菩提心进入了大乘的小资粮道（大乘小资粮道以发菩提心为标准）。一个是阿罗汉，从头开始修，一个是大乘的凡夫，从头开始修，同时起修，一个阿罗汉的圣者和一般的大乘凡夫，修的结果是大乘的凡夫最后会提前四十九个大劫成佛（阿罗汉要慢他四十九个大劫才成佛）。小乘阿罗汉很长时间用于对治

他这种心态，这个心态不是那么很好对治的。

以前我们学习的时候，也有一些汉地、藏地的大德，他说阿罗汉只要一出定之后，直接到八地。因为他没有烦恼障，八地菩萨之后才没有烦恼障，所以他们认为只要一起定、一发菩提心就到八地了。还有一种说法，一发菩提心到初地的。

针对上述问题，麦彭仁波切在《定解宝灯论》第二品中讲了很多分析，刚才这些判断是不合理的，否则就成了三乘根性当中阿罗汉的根基最利。为什么呢？从凡夫到阿罗汉有三生就够了，再入灭尽定一万劫，加起来一共一万劫零三生，一出定就到八地、在经过一个无数劫就成佛了。他经过的时间只是一个无数劫加一万个大劫入定再加三生就可以了（这个是最下根的）。很显然，分析下来，在苏醒种姓的时候，最下根的阿罗汉他反而跑得最快。中根的缘觉呢？他时间要长一点。因为缘觉乘从苏醒种性到缘觉，需要一百个大劫积累资粮（这一百个大劫是无论如何省不了的）。在一百劫积累资粮，再加上一万个劫入定，他也是一发菩提心就到八地，然后就只需要一个无数劫。最利根的菩萨跑得最慢，为什么呢？因为从发心开始到初地一个无数劫，然后就是从初地到八地一个无数劫，从八地到成佛还要一个无数劫。结果，最利根的菩萨最慢，需要三个无数劫成佛，而别人最劣根的声闻他只需要一个无数劫再加一万个大劫就够了。所以这个过程是很明显不可能的事情。

如此分析之后我们可以了知，小乘迂回的原因是这样的，因为小乘圣者刚开始要对治他的自私自利的发心，需要很长的时间（需要很多方法去对治），但是如果是一位直接发菩提心入大乘的凡夫就没有这个问题。根本不需要去修很多，用于对治内心当中那么强烈、坚固的自私自利的发心。

所以这个公案一方面可以这样解读，另一方面我们要分析，文殊菩萨给他们讲空性，表面上传递的信息就是——不要紧、堕落就堕落，堕落后他也很快成佛。有的时候也许我们自己都会产生这样一种想法，不管怎么样都可以随便给任何人讲空性，反正这里公案的意思是这样的。但是，此处我们要分析，第一我们并不是文殊菩萨。我们没有像文殊菩萨那么大的一个决断的智慧，文殊菩萨做这个事情本身是有绝对有把握的，他是诸佛智慧的总集（是智慧第一）。讲者是文殊菩萨，他本来也是大威力的、也是佛地的，然后他也是非常非常的

肯定，做完这个事情之后看他们堕落，他也不会有什么负罪感。但是我们自己是不一定的，我们自己随随便便给别人讲空性，如果别人堕落了，那么我们会想：完了！因为我讲这个让别人堕落了。像这样，我们不能肯定，我们做的事情是对、还是不对。这个事情本身，对我们来讲都是不确定对错的，所以我们也没有把握对对方一定有益处。

因此，我们为什么要讲这个问题？因为此处说即便是他堕落也不要紧。但是，以前我们在学《三戒论》，菩萨戒的十四个根本戒当中，有一条是说你在讲空性的时候，一定要观察众生的根基，如果对方不是法器，你给他讲空性的话，你会犯菩萨根本戒。那么，那个地方讲我们会犯菩萨根本戒，这个公案讲会堕落也不要紧，反正他的成佛的速度还要快一点，这个时候就会产生些疑惑。

其实也没有什么好疑惑的。菩萨根本戒、犯根本戒都是凡夫人会犯的，菩萨是不会犯什么根本戒的。我们不是文殊菩萨，做这些事情本身也没什么把握，我们自己对空性也没有证悟、没有甚深的智慧，我们做完之后也不确定不后悔，或者不产生懊悔之心（堕在负罪感当中）。既然如此，凡夫人（我们）也没有必要这样做，尽量我们不能学文殊菩萨。

这个公案当中，主要是说明空性的力量最强大这一点，这是完全百分之百肯定的。但我们是不是可以去做呢？这个也不一定。虽然功德这么大，但是如果我们去做了有可能如同青蛙跟着狮子跳。狮子跳得很远，青蛙也能跳，虽然狮子从山这边跳到那边，它也没事，但是青蛙跟着要跳的话就会摔死。像这样，我们看到类似情况的时候，自己能不能去做呢？首先要掂一掂自己有几斤几两，像这样的自己还不行，不行的话我们就应该像菩萨戒当中所讲的，你要给别人讲空性，你就要首先观察一下他能不能接受空性，如果他不能接受就暂时不要讲。因为那个时候我们是凡夫人，我们去做这个事情到底有没有这样一种利益都不好讲的，我们的发心是不是纯净的也不好讲，所以我们有没有加持力也不好讲。因此，也许文殊菩萨给他讲空性，他很快从恶趣中解脱，而我们给他讲空性让他堕落了。万一他堕落很长时间怎么办！所以文殊菩萨可以做，我们不一定也可以做。

以上，我们将公案中一些内容开显一下，否则有时候也会产生一些疑惑。这个公案本身没有什么可疑惑的，只不过对我们来讲有可能

产生疑惑。

丑二、（以比喻说明）分二；寅一、以苗芽比喻略说；寅二、以太阳与龙王之比喻广说。

首先讲以苗芽比喻略说。通过比喻说明前面颂词的含义。

无芽世上不生树，枝叶花果岂能出？

无菩提心世无佛，焉生帝梵声闻果？

如果世间上没有苗芽的话，就不可能通过苗芽产生树。然后如果没有树，【枝叶花果岂能出】？那么，首先要有苗芽，然后苗芽长成大树，之后它就可以抽枝发芽、开花结果。如果前面没有的话就没办法，就是【“岂能出”】。这个比喻就说明，果来自于花、花来自于叶、叶来自于枝、枝来自于树、树来自于芽，所以芽是最初的因缘条件，如果有芽就会有后面的，没有芽就没有后面的。

同样的道理，【无菩提心世无佛】。如果首先没有菩萨发菩提心，那么世间就不会有佛。如果世间没有佛，就不可能通过佛讲法，产生这个【帝】，就是帝释，【梵】就是梵天。帝释、梵天这些世间果也不会有，然后【声闻】这些出世间的【果】也不会有。这里通过苗芽比喻说明这个问题，世间当中这些植物最早它都需要有这些苗芽。关键是后两句，后两句宣说比喻的意义——菩提心是很重要的。

此处我们在讲般若波罗蜜多的时候，为什么会突然出现菩提心？其实这里面的菩提心有两种，一个是世俗菩提心，一个是胜义菩提心。

作为一个菩萨修行的时候，真正要成为菩萨的因，分别是大悲心，菩提心和无二慧。《入中论》云：“声闻中佛能王生，诸佛复从菩萨生，大悲心与无二慧，菩提心是佛子因。”也是这样讲的。佛是从佛子而来的，那么佛子是从哪里来的呢？佛子一定是从菩提心而来的，从大悲菩提心而来的。菩提心又分两种，一个是世俗菩提心：为利众生愿成佛。或者在《现观庄严论》当中的“发心为利他，求正等菩提”，这就是菩提心的两种体性。首先是为利他。如果我们发菩提心的时候为了自利，有的时候今天要发心修法、要发菩提心、念完发心仪轨的时候希望一定要让我证悟！一定要让我消除违缘！一定要让我……看起来好像是菩提心摄持的，但是真正观察的时候全都是落在

了“我”上面。全部都落在“我”上面的话，整个菩提心在刚开始的时候就没有完全相应。因为真正的菩提心，一个条件是利他的，一定是利他。所以，为了利他，我才发誓成佛。如果是为了利益自己是不能够发誓成佛的。因此，他的真正的思想是发誓利他，为了最好的利他，我才发誓成佛。

利他有很多层次，有时候看到没有钱的人给他几块钱是一种利他。有些人需要帮助的时候，我们帮助他也是利他，但是这个利他是很有局限的。声闻，他成就罗汉果之后，也可以给别人讲法把众生安置在声闻乘当中，这个也是利他。菩萨也可以利他。从菩萨往下，菩萨、缘觉、声闻罗汉、一般的大乘初发心的菩萨、或是世间的善人……所有的利他都不圆满。所以说真正的菩萨修菩萨道的时候，不会追求这种利他，他一定要追求最圆满的利他。那么最圆满的利他是什么呢？就是成佛。因为佛是最圆满的，所以我们要利他，我们选择首先以佛的力量来利他。

一般来讲，声闻他通过自己的力量可以将众生安置在声闻道，初地菩萨可以通过自己的能力把众生安置在初地菩萨果位，十地菩萨可以通过自己的力量可以把众生安置在十地菩萨果位，那么只有佛通过自己的力量可以把众生安置在佛位。所以，佛的力量是最大的。因此我们要利他的话，一定要我自己首先要现前佛位，我才能够最圆满的利他，所以我一定要发誓成佛。然后，最究竟对众生最好的利他是什么？当然就是把众生安置在佛位。那么这个时候，我成佛了我就有能力把众生安置在佛位了。

“发心为利他，求正等菩提”的前提一定是利他心，利他心生起来我才发誓成佛。我这个成佛是为了最好的利他才成佛的，而不是为了我自己过一个好的生活、我去成佛；或是看了传记之后，了知佛有这么大的神通、这么多人崇拜，而发誓成佛，不是这样的。我是真实为了利他、我才成佛的。以上是世俗菩提心的两种本体。

然后，此处的菩提心还有胜义菩提心，胜义菩提心就是我们讲到的般若波罗蜜多（般若波罗蜜就是胜义菩提心）。所以此处它是世俗菩提心和胜义菩提心双运的菩提心。

如果没有这个菩提心？就像没有苗芽一样，没有苗芽就不能生树。没有菩提心，世间不会有佛。因为，佛是从佛子而来的，佛的直

接近取因就是十地菩萨，十地菩萨最后一刹那成佛了。佛的真正近因就是十地菩萨，十地菩萨的因是九地，乃至八地、七地……初地。初地菩萨的因是什么呢？就是加行道，加行道的因就是资粮道，资粮道最早的时候就是发这个菩提心（大悲心、菩提心），菩提心是最早的因。因此，没有菩提心、根本没有佛。如果没有佛，怎么可能有佛的事业？佛的所有事业当中，最殊胜的事业就是讲经说法，就是把修行的方法告诉众生，就是把证悟的境界告诉众生，就是把成佛的方法告诉众生，就是把一切万法的实相告诉众生。佛陀讲法之后，跟随根基的不同，有一部分人因为佛的讲法，修行善业转生天界，比如说帝梵。帝梵就是帝释和梵天，他得到了帝释的果位和梵天的果位。帝释的果位就是欲界的三十三天，梵天的果位就是色界的大梵天，这是世间果位。通过佛的讲法，还成就了声闻和独觉、菩萨和佛果，这一切都来自于佛果才能够形成的。

所以，为什么我们把经函供养给最胜有情功德这么大？原因和这里相同。他最初发世俗菩提心和胜义菩提心，有了这样的菩提心就可以成佛，有了成佛之后说法就可以利益众生、利益有情。最早的、最殊胜的因，就是发菩提心，就是这样一种对空性的般若波罗蜜多有了认知、而发起菩提心。

进入大乘的小资粮道的标准，我们讲的最多的就是发起世俗菩提心。实际上，以前上师们也讲过，进入大乘小资粮道的时候，除了发菩提心之外同时还必须要修个法。这个法是什么？就是四念住。所修的四念住是什么？其实在寂天菩萨的《智慧品》中讲解法无我空性的时候，讲到了身、受、心、法四念住。此处的身、受、心、法的四念住和小乘的四念住不一样，不是一回事情。比如，小乘的身念住是指观身不净，受念住是观受是苦。而大乘的四念住是：观身空性、观受空性、观心空性、观法空性，全都是空性的。我们从这里就可以知道，大乘小资粮道要生起两个：一个是菩提心（当然是世俗菩提心），第二个是类似于胜义菩提心的空性，就是四念住。“身、受、心、法”已经包含一切法，身空性、受空性、心空性、法空性，就是讲他必须要安住法无我空性当中。此处讲，最早入道的时候，（五道当中）第一个就是资粮道，资粮道当中的小资粮道，必须首先在菩提心当中，具足上面两种本体的菩提心。所以我们自己对于很殊胜的、很重要的菩提心、最早的菩提心必须要花时间，必须要高度重视，生

起欢喜心进行学习。大恩上师在讲课时也引用了《入中论自释》当中所引用《宝积经》的教证。

大恩上师讲这个教证所表达的意思有必要再分析一下。世间的一些宗派非常崇拜月亮，他们不顶礼十五的圆满的月亮，他只是顶礼初月。初月就是初二、初三的细细的月亮，像一条线一样的月亮。同样的道理，我们自己顶礼的时候，也是顶礼菩萨不顶礼佛。为什么是顶礼菩萨不顶礼佛？因为就是菩萨是成佛的因，或者再往下是顶礼菩提心，顶礼大悲心，因为大悲心是最初的因，最早最早成佛的因。为什么会这样呢？因为有些人愿意顶礼初月的话，也愿意顶礼满月，他知道满月是从初月而来的。同理，菩萨们顶礼最初的菩提心和大悲心，也一定会顶礼佛。反过来你恭敬佛，却不一定能发现最初大悲心的重要性。如果能发现大悲心的重要性，这么明显的佛果功德你怎么可能发现不了呢！怎么可能不顶礼呢！所以说知道大悲心是成佛的因去顶礼它，对大悲心圆满的佛果会更加顶礼。反过来，注意力只放在佛果上，非常可能忽略掉他最初的因是什么。所以我们顶礼大悲心的时候，了知大悲心很重要，进而我们会更加恭敬佛，主要原因是从这个角度来讲。

所以说月称菩萨很慈悲，佛陀很慈悲，他引用外道顶礼初月不顶礼满月的例子，告诉我们也应如此。佛陀赞叹菩萨，赞叹大悲心，有时超过了赞叹佛陀。因为大悲心是最初的因，佛陀最初成佛也是因为大悲菩提心。在佛陀成佛之后，也在引导弟子走他最早走的路，引导弟子对大悲菩提心产生信心和欢喜心，只有把最初的大悲菩提心的因找到了修好了，才能够非常非常顺利地进入加行道、见道、有学道、再进入佛地，这方面要非常清楚。

所以说我们现在对般若经函要非常非常重视，经常顶礼、经常供养，经常带在身上，自己不离开这种能诠。在不离开能诠的基础上经常思维般若法义，就相当于不离开它的所诠，能诠所诠都不离开，我们就很容易很迅速地和般若波罗蜜多境界相应，只要一相应，前面所讲的实执都不会有，实执没有了烦恼也没了，烦恼没有了就不会有业，轮回就逐渐消亡了。

寅二、（以太阳与龙王之比喻广说）分二：一、以同品喻太阳诠表；二、以异品喻龙王诠表。

这里有【同品喻】和【异品喻】，我们可以这样作解读：所谓同品喻就是有这个，然后就有那个。比如你具有日轮的话，就具有光明，具有光明，众生就可以依之做事情。如果有了智慧、有了菩提心，就有佛智，有佛智就可以度化众生等等。这种相顺的角度讲叫同品。异品就是反过来讲，如果没有这个，就没有那个，是从没有的角度讲。一个是正的，一个是反的，同品喻就是它如果具有了就有其它的，异品喻就是如果不具有话就不会有其它的。

卯一、以同品喻太阳诠表：

何时日轮光芒照，尔时众生勤行事，

智为慧生菩提心，依智众具功德法。

【何时】什么时候早上太阳出来，【日轮光芒】照耀的时候，【尔时众生勤行事】，有了太阳，众生就开始苏醒了，苏醒之后就各做各的事情。所以说太阳出来后，人们起床开始一天的劳作，动物们也开始出来找食物，庄稼经照射长得更加快速等等，反正太阳一出来，大家就知道“哦，做事情的时间到了。”，而晚上大家休息。

前面是比喻，它的意义：【智为慧生菩提心，依智众具功德法】。这里面有几个词我们要解释一下，否则不太好理解：第一个是【智】，第二个是【慧】，第三是【依智】。第一个智是智者，就是真正苏醒大乘种姓想要成佛的这些菩萨们。为慧，就是说为了在内心当中生起般若波罗蜜多的智慧，修行证悟这样的般若波罗蜜智慧。智为慧，就是说智者为了生起佛陀那样的般若波罗蜜的智慧，他首先开始生起世俗菩提心和胜义菩提心双运的菩提心。生起菩提心之后，他自己一定会现证殊胜的法性，可以成佛。

【生菩提心】已经包含了成佛。成佛之后【依智】，这个智就是成佛的智慧，成佛现前佛智之后，依靠这种智慧【众具功德法】，依靠这个智慧可以给众生讲各式各样的世间善法、出世间善法。【众具】中的众就是众生，【依智】依靠他的智慧讲法，其他众生听法后修行就可以具有各式各样世间功德，出世间功德。就像世间太阳出来利益有情一样。智者有了菩提心修行成佛，靠佛的智慧利益众生，众生依靠这种菩萨成就的佛智获得各式各样功德。

所以说有了日轮照射大地，大地有情依靠光明就可以做事，依靠光明谷物庄稼能得以生长等等，做事之后各自得益。小虫们通过光明

照耀找到食物，其他有情通过光明做各式各样事情成就自己心中所想。这是以同品喻，以太阳做比喻进行诠表。

这里讲到般若波罗蜜多，反正一切来源都是菩提心，菩提心包括世俗菩提心、胜义菩提心。《入菩萨行论》里面专门讲到菩提心的生起、安住、增上、清净等等方面的方法。胜义菩提心就是《摄颂》《中观》当中所讲的抉择空性万法的寻伺。

下面讲第二个科判，以异品喻龙王诠表。异品就是假如没有什么，就没有什么。

卯二、以异品喻龙王诠表

如无热海无龙王，此赡洲河岂能流？

无河不生花及果，亦无大海众宝色。

无菩提心善逝智，一切世间岂能生？

无智无德无菩提，如海佛法亦成无。

这里的【无】不是指空性，前面《般若摄颂》所讲的无色、无受、无想、无行、无识，这些是从空性角度讲不存在。这里的无不是这个意思，就是没有，根本得不到的意思。里面的所诠虽然也用“无”字，但不是在讲实相空性，而是在讲你根本得不到，指没有前面的因缘就没办法得到后面的果，所以叫【异品】，异品就是从反方面讲的。从正面讲：如果你具有般若，具有菩提心你就可以成佛，如果成佛就可以说法，如果说了法众生就可以得到利益。从反面讲，如果没有菩提心就不会有善逝的智慧，如果没有善逝的智慧就不会讲法，如果佛陀不讲法众生就没办法获得功德。这叫异品，就是反过来讲。

【如无热海】首先有个海叫无热恼大海，【龙王】即无热恼龙王住在无热恼大海当中，无热恼龙王其实就是整个南瞻部洲所有水的源泉，所有的水都是通过龙王的威力而有的。所以有时也说无热恼龙王是殊胜的菩萨，是菩萨的本体、菩萨的化现，没有任何龙的痛苦。一般讲所有龙都有金翅鸟的痛苦，但他没有。所有龙都有热沙降临的痛苦，他也没有，他远离这一切。这说明他威德力很大，而且住世时间特别长。

无热恼龙王是一切南瞻部洲水的源头，如果没有无热恼大海当中

的龙王的话，【此瞻洲河岂能流】，整个南瞻部洲的河就没办法流淌了，不会出现河流。

【无河不生花及果】，如果没有这个河水浇灌、如果没有这个河水带来潮湿滋润的话，整个环境也绝不能生长花和果。如果没有河的话，就没有水流到最低的地方形成大海，没有形成大海的话，大海中也不会出现各式各样珍宝。按照佛经和论典的观点，大海当中有很多很多珍宝。以前菩萨们为了利益众生到大海的海岛中取如意宝，还有其他商人由商主带领去海中取宝，这在佛经中有很多提及。此处也依靠这个背景宣讲，如果有大海就会有珍宝，有珍宝就会有宝色。宝色是什么呢？就是珍宝的形色，珍宝的显色。

前面是比喻，意义是【无菩提心善逝智】，是说菩提心相当于无热恼龙王，没有龙王一样的菩提心，就不会有大河一样的善逝智慧，【善逝智，一切世间岂能生】（没有菩提心的话），一切世间中都无法出现善逝的智慧。如果没有菩提心，一切世间岂能生善逝智呢？善逝的智就像河一样，前面有龙王就有河，世上有菩提心就有善逝智，没有菩提心就没有善逝智。

【无智】如果没有这种佛的智慧和的话，【无德】善逝就不会讲法，善逝不讲法就是无德。就是说众生没办法得到功德，连世间功德也得不到，比如得不到梵天帝释的世间功德。【无菩提】出世间的菩提也得不到，因为世间功德和出世间菩提的功德都是因善逝讲法得到的，没有善逝智慧就不会出现世出世间的功德。颂词中德和菩提对应花、果，善逝智慧对应河，菩提心对应龙王。

【如海佛法亦成无】，对应大河流到大海，就会有很多很多珍宝在大海中孕育出现，没有河流入海就没有海中宝色。同样的道理，没有善逝的河，就没有犹如大海一样的佛功德法。佛功德就像大海众宝充满一样，佛陀智慧中也是一切的佛功德法充满，就是我们最喜欢用的十力、四无畏、十八不共法等等为首的所有佛相续当中所具有的功德法都叫佛法。这个【佛法】和平常我们讲听闻佛法的意思不一样，我们要看它出现的场合，这个佛法说的是佛相续当中所具有的功德法。如果没有这样佛智，怎么可能有佛相续当中功德法，具有这样佛功德的珍宝的大海不出现，具有佛功德的佛法也不会出现，所以【如海佛法亦成无】。

如果在最胜有情最早最初的时候，我们送给他自己抄写的《般若经》，他看了之后通达讲解，之后一系列功德就会出现。没有最初的这个般若经典，他就不会显现这样的智慧，不显现这样的智慧，就无法成佛，无法成佛则所有世出世间的功德无法具有。回到前面内容，我们就知道为什么赠送他一本书给最胜有情，他的福德有这么大，远远超胜把整个恒河沙数佛刹当中有情调化成阿罗汉的功德，原因就是这样的。今天我们课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第15课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。

《般若摄颂》主要宣讲一切诸法的究竟本性——般若波罗蜜多的空性。在宣讲空性的过程当中，也宣讲了和空性有关的修行方法——怎么样才能够趋入空性、相续当中如何产生空性的境界。当然这里面，有些是直接宣讲般若的本体，有些是宣讲和般若有关的修行方式。

今天我们要学习第四个科判：

辛四、(相续中生起般若自性之法)分二：一、后得所为；二、入定修法。

有些道友不是很清楚相续是什么意思，【相续】就是相续不断的意思，即连续不断。在这里，所讲的相续主要是指我们的心识，即心相续。心识是前前的因生受后后的果，它是没有中断的，乃至我们没有出离轮回之前，心一定是会相续下去的，连续不断地产生。因为心连续不断地产生的缘故，所以我们自己从前世的心到今世的心，从今世的心到后世的心，像这样生生世世当中，心相续都会连续不断的产生。

然后到了菩萨地的时候，在入定位当中，认知了心的本性是空性的；出定位的时候，心变得非常的贤善，完全是因为现见法性的缘故。出定的时候，很自然地安住在善念当中——善法相续当中，不会再产生恶的分别念。

到底心识相续有没有中断的时候呢？如果按照唯识宗的观点来讲，没有中断。就是成佛之后，心相续还存在，只不过在心相续中充满了善法，充满了佛的功德法，不再有轮回的凡夫的法，也不再有恶趣的法，所以心相续还是有的。但是，在殊胜的、大乘的、了义的经典当中，最

了义的经典中说心识的相续在最后的时候，可以说中断，或者说会转移，转变成其它的清净的智慧。

所以，现在我们凡夫人的起心动念，这样刹那生灭的一种心识，到了最后成佛的时候，就会彻底地转变为智慧。它就不会再有凡夫一样的起心动念、思考、思虑等等。刹那生灭的自性也没有了，它完全是佛的智慧、大无为法的体性、恒常不变的殊胜的智慧。这是在了义的三转法轮还有在密续当中，对心相续的安立。

所以，这个【相续】其实就是我们的心识连续不断的意思。还有身体相续，就是我们所谓的身体从生下来之后，到童年、少年、青年、乃至到老年死亡，像这样也是相续不断的过程。所以，有的时候讲身心相续，有时候讲心相续，大概就是这个意思。

在我们的心相续当中生起般若自性，怎么样生起呢？这个【生起】的意思，它也是一种描述的方式，其实我们的心相续本身无始以来就没有离开过般若，心性本来就是般若波罗蜜多的自性。所以我们在讲基般若的时候，其实一切万法本来安住在离戏的境界当中，这就是基般若。所以我们的相续、我们的心识，永远没有离开过空性般若波罗蜜多的状态。所以从基的角度来讲，一切万法本来空性，所以说我们相续也是空性的。

但是此处说【相续中生起般若自性之法】，它既然本来安住，为什么又会生起呢？是本来安住，但是我们没有认识到，已经迷失了。对于本来空性的心识相续，我们认为它是实有存在的，我们认为它产生起心动念，我们会认为是这样、那样的自性。所以当我们产生很多差别的时候，认为我们的心识是眼识、耳识乃至分别识的时候，其实它已经迷失在现象当中了，没有真正安住在般若的本体。这个时候就要通过听闻、通过思维、通过修行来知道其实我们的心本来就是空性的。我们现在的起心动念的种种心，它的自性、它的本性其实就是空性的。我们要通过修行，来让本来空性的、本来安住般若波罗蜜多的相续，让它本来的状态现前。这个“现前”按照这样一种讲法，叫【生起】。

这个生起的意思并不是说以前不是这样的，现在重新产生了。而是从一个表述的方式说，迷失了之后没有安住在般若波罗蜜多的状态，现在通过修行之后，它重新生起来了，或者我们终于了知了、终于发现了、终于现前了，这个方面可以叫做【生起般若自性】。

那么【相续中生起般若自性之法】就是说，现在我们是凡夫相续，怎么样在这个凡夫的庸俗的心识（相续）当中生起般若波罗蜜多这样状态的法门？

这里讲了两种方法，第一是【后得所为】，第二是【入定修法】。当然此处的后得和入定，如果按照有些地方表述的话，首先是描绘入定的境界，然后再描绘后得。因为【后得】中【后】的意思就是在出定之后，【得】就是得到的意思，即出定之后会得到什么样的境界。当你入定见到了法界之后，你在出定之后会得到很多殊胜的善心、很多清净的功德……这些都叫做后得。所以一般来讲，首先是入定，再是后得，现在我们是先讲后得，再讲入定。

这个地方的【后得】、【入定】，也不是完全按照初地以上菩萨的入定和后得来理解。初地菩萨自己当然也需要有入定和后得，但此处有很大的层次上是针对我们这样的凡夫人。而像我们这样的凡夫还没有获得真实义的入定和后得的状态。但是科判当中就说【相续中生起般若自性之法】，怎么样在我们的相续当中生起这个般若的自性，怎么样让我们现前般若自性，这修法就有类似于相应于后得的修法，和相应于入定的修法。这里的入定和后得，我们可以理解为座上座下。入定的意思就是相应于究竟空性的修行，我们打坐的时候相应于入定，后得是我们起坐之后，我们要做的事情。从这个方面也可以理解的。

壬一（后得所为）分三：一、增福之因——随喜；二、不损福之因——回向；三、日益增上之因——胜解。

首先讲【后得所为】，【所为】就是应该做的事情，分三：第一是【增福之因——随喜】；第二是【不损福之因——回向】；第三是【日益增上之因——胜解】。这三种就是在后得的时候应该做的。

第一个就是我们要增上福德——随喜，就是说随喜的修法是能够让我们快速增长福德的。有些人会疑惑，既然在讲般若波罗蜜多的，为什么又讲福德？福德难道不是一种执着吗？我们也看到很多讨论，就是我们去功德、做福德到底算不算执着？可以是执着，也可以不是执着。这个执着不是你在做什么，而是你内心当中对这个状态有没有去耽执。它是一种内心的认知的方式。比如，我在做随喜的时候，既可以说我在随喜，然后我也在执着它——我对随喜产生了实执；又可以我在随喜的时候，我根本就没有执着。这个方面就是说，你执着也好，不执着也好，不是说你

是不是在做这个事情，而是在内心当中，你当时对这个状态的一种认知的程度，或者当时产生什么样一种作意。

增福、回向、胜解，这些方面到底需不需要呢？佛陀在经典当中讲这是非常必要的。所以有些时候我们说太执着功德不好、太执着福德不好，其实并不是说执着不好，而且也不是我们的福德太多了，不应该去做了，不应该去执着了。刚开始的时候，做功德有执着根本不算一个什么问题。如果我们刚开始的时候，不执着福德的话，我们根本就不会去做福德。凡夫人的修行就是这样的，如果你让他不执着，他就理解成不做。当然，“不执着”不是“不做”的意思，是讲当你在做的时候，应该了解究竟空性的自性、没有实有的自性。

那么我们凡夫人到底执着或是不执着呢？其实让凡夫人不执着都做不到，所以我们要让他执着（让他执着福德）。因为他执着福德，所以做很多福德，然后慢慢地通过回向，通过很多很多的窍诀，让他增上对所谓福德的理解程度。这时我们就知道了，福德正在做的时候，正在显现它的果的时候，本性是虚幻的、无自性的，这样就可以。对初学者而言，刚开始引导的时候要执着。不执着他就不知道应该怎么办，在他的智慧、福德增上之后，再去说怎么样慢慢地不执着。以上宣讲得很清楚，我们如果要增上福德，随喜就是一种很好的修法。

第二个科判，【不损福之因——回向】。我们的福德做完后，通过随喜已经增上、安立了福德。怎样让福德不损伤呢？不损福之因就是回向（善巧回向）。把这个善根、福德回向大菩提，回向利益一切有情，这时福德不但不会损失，而且会辗转增上。这就是回向的巨大力量，如果懂得善巧回向的话，我们就可以把福德永远存在“法界的银行”当中，不会再损失。不但不会损失，并且每天都在增上。

第三个【日益增上之因】就是【胜解】。像这样：第一个是没有福德让他生起福德；第二个是有了福德之后不令损失，第三是在不损失的基础上，让它辗转日益地增上，这方面就是胜解。胜解是一种信心，是对于般若波罗蜜多的胜解、一种信心。下面要分别讲。

癸一、（增福之因——随喜）分二：子一、宣说菩萨随喜之功德；子二、宣说随喜与回向共同之基。

子一、宣说菩萨随喜之功德：

宣说菩萨随喜到底有什么样的功德。此处是针对菩萨怎么样修行成

就佛果的一种殊胜的修法。在本课的这些科判当中，基本上讲的都是是在后得位时，怎么样修持让我们增上广大的福德。

上节课我们也讲过福德的问题，是因为在学习胜义谛的时候，学习空性的时候，容易堕入极端。容易错解成“是空性就什么都不用做”，其实并非如此。在我们修行般若波罗蜜多的时候，福德非常的重要。

因为福德深厚，你才有因缘值遇殊胜的般若波罗蜜多；值遇之后，由于你福德增上了，你才会对它产生兴趣；福德深厚了，产生兴趣之后才愿意去学习；福德深厚了，在你愿意学习的基础上才能够学习得懂；福德深厚了，你在学习懂了之后，才愿意观修；福德深厚之后，你观修的过程当中才能相应。菩萨在修般若波罗蜜多的过程当中，并不是从早上到晚上，全部安住在空性当中，什么都不做。假如内心当中福德有限的话，当他修行到一定的程度，他的境界就无法增上。

以前大堪布慈诚罗珠堪布仁波切也开示过。有时候我们的修行，方法是很正确的，但是修来修去就是不上进，就是没有增长。这是什么原因？仁波切说，如果我们修行的方法很正确，但是修了很长时间没有起色、原地踏步的话，就说明我们这个时候是缺少福德、缺少善根。所以这个时候，我们要做两件事情，一个就是要积累资粮，第二要清净罪业。当你的方向是正确的，你所修的法，每天观修的法义，都是按照法本当中逐条次第地仔细落实，落实得非常好，但修的时间很长，却没有进步，没进步就说明你的内心当中福德不够，没办法支撑你产生某种可以得到的结果。得不到的原因就是缺少福德。因此，在这样的时候上座观修空性，下座的必须要积累资粮、顶礼、做供养……当然现在我们最好的方式就是供曼荼罗，供曼荼罗是很快可以积累资粮的方法。积累资粮主要是成就顺缘，然后以忏悔清净违缘。

当我们要去一个地方的时候，首先要走在正确的道路上面。当我们观修、修法的时候，所修的法首先要正确，就像我们要去某个地方，首先必须走在正确的路上。走在正确的路上之后，还要看“顺缘”是否具足，比如体力够不够？开车的话，车况怎么样？车里有没有油？然后，路也正确，车况也好，还要看路上有没有大石块？有没有坑？有没有障碍物……，这就是“违缘”。如果你的路是正确的、你的顺缘也好、你的违缘也没有，在这样的基础上你就很快可以到达目的地。如果虽然你走在正确的道路上，但是你的顺缘很差——你的车不行，或者路上的障碍没有清除掉，这样的话就没办法很快地到达目的地。我们修法其实也是这样的，因此说福

德很重要！

要趋入般若波罗蜜多，需要在后得位当中的增福、不损福德和日益增上福德三大修法，此处讲得很清楚，而且这是佛陀亲口宣讲的。所以，在闻思修空性的同时，修福德也特别重要。平常的顶礼、供曼荼罗、或者做放生……这些资粮，都要认认真真地做，做了之后要回向，要对空性生起胜解。这时候才对我们修行空性、相续中生起般若自性提供资粮和顺缘。

对应总科判【相续中生起般若自性之法】，如果我们内心当中没有生起般若自性，要让其生起来就是两大修法：后得和入定。现在我们正在讲【壬一、后得所为】。后得的时候，就是要增福，随喜就是增福。所以这里面也是告诉我们，要证悟空性、生起般若波罗蜜多的话，福德真是不可或缺的，非常非常重要。

子一（宣说菩萨随喜的功德）分二：一、比喻；二、意义。

大恩上师讲：在经典论典当中，有些时候先讲意义再讲比喻，有些时候是先讲比喻再讲意义，这是没什么矛盾的，都可以。这里先讲比喻，再讲意义。这是什么比喻？是随喜功德的比喻。颂词当中讲：

此世能明诸含识，为照亮故放光芒，

日轮一光最至上，能明群光皆不及。

【此世】就是在这个世间上、在这个世间当中。【能明诸含识】：【能明】就是能够放光的、能够放出光明的。【诸含识】是指很多的含识（即有情）。这些有情，有些时候是自己的身体能够放光，比如萤火虫、流星等等，本身可以放光的；有些是手上可以持着“能明”的放光的物品，比如灯、手电等等，手持放光物品的有情。含识就本身而言就是“含有心识”，跟平常我们讲的有情具有心识的意义是一样的。【含识】就是含有心识的众生，就是指有情。本来含识是指所有含有心识的众生，只要有含心识的都叫含识。但此处的含识主要是指能明的含识。因为在所有的有情当中，有些是本身放光的，有些是手上能够持有光明的，当然还有一些不能放光的，还有一些手上没有持有光明的。而此处就减掉了不能放光、不持有光明的其余含识，只是讲到了能明的诸含识。

能明的含识【为照亮故放光芒】。有的时候为照亮自己、照亮自己周围的房间、空间等等。【放光芒】就比如：把电灯打开、把手电打开、把车灯打开，或者像萤火虫晚上自己放光等等。【日轮一光最至上】，虽然

他们也能放光，也有一定的光明，也能够遣除一定的黑暗，但是他们所放的光明、遣除的黑暗毕竟有限，通过他们自身的条件的原因，或者通过他自己手上资源的原因，他自己所放的光明是有限的。所放的光明有限，能够遣除的黑暗也有限。虽然他们都能放光，但是和日轮相比就差的太远了，所以【日轮一光最至上】。

整个世间的光明加起来都没办法和日光相比。所以有的时候我们觉得城市里的路灯、广告灯、很多很多灯好像是很亮的，我们觉得特别亮。但是当我们从太空当中拍的照片、从飞机上拍的照片、或者从飞机上看下面的城市的时候，实际感觉很弱，没那么亮。月光出来了也很亮，但是没办法和太阳光相比。白天太阳一出来的时候，整个世界都是亮的。而不是晚上从高空看城市——城市很大、很多灯，但其实很多地方在夜空当中还是黑的，只是下面的城市有一点点光亮而已。所以，就可以知道太阳光一出来之后，城市里的光、车的灯光等等和他的威力都是没法比的。这些光都是有一定局限性的，所以根本没有办法和日光相比。【日轮一光最至上，能明群光皆不及】，能够照明的群光都没办法和日轮相比。这里就是比喻。

其实，大恩上师也简单讲了一下，日轮的光明其实就是比喻菩萨的福德、发心，其他能够放光的好比声闻、凡夫人的智慧、善根，比较起来就差得特别远。大恩上师在讲记当中也提到了：小乘者再怎么样精进，因为他的发心是很有限的，他的想法当中根本就没有考虑过要去利益一切众生。他既然没有考虑过，他就不会为了这个目标去奋斗、去准备。他考虑的就是自己今生当中怎么样尽快地从轮回当中获得解脱，迫不及待的趋入到涅槃当中去。这个时候所有的痛苦就远离了，不会再受痛苦，他获得涅槃了。他没有菩萨的发心，他也不会为此而努力，所以他的光明是有限的，只是他自己得到涅槃之后能够照亮自己，然后和他有缘的一部分众生能够得到光明的照耀。所以，声闻阿罗汉在世的时候，一方面自己遣除了无明——获得了人无我的证悟，一方面他给有缘的弟子讲一些法，做一些利益他们的行为，但这也是有限的。就像我们家里的灯，可以照亮自己的房子，也可以照亮旁边的一些空间，但它是有限的。因为他没发那么大的心，也不会为了发那么大的心去做准备、努力。这就是小乘的发心。

现在，世间上的有些人倒是有这个心——想服务一切人类、造福一切众生等等。但是因为他在产生这样想法的时候，考虑的时间是有限的，他只考虑到今生今世。今生今世当中，他的能力怎么可能迅速提高到服务全

人类的高度呢？因为整个轮回是很长很长的，我要服务全人类的目标不是今生今世的。所以，如果只是把目光盯在今生今世当中，根本没有足够的时间去做这么多的事情。我们说世间当中这么多发了这么大的心的世间人，如果没有想到像成佛一样，通过三个无数劫的时间来积累自己的能力，没有这样做、没有这样想的话，虽然在今生当中发的心很大，但是根本达不到。因为根本没有那么多时间去准备，要服务这么多的人，要达到什么标准，要拥有多少智慧，要拥有多少财力、物力，一辈子当中根本达不到。所以，有些人虽然有这些想法，但是他的行为当中没有想过怎么样通过生生世世去做，不过现在有这样一种抱负而已，这个抱负也是有限的，没办法实现。他发了这个心，但是实现不了。为什么实现不了？他根本不像菩萨，有三个无数劫可以积累，世间人没有这个时间。

菩萨根本不急在一生一世实现。他发的这个愿并不是说在这一世当中要做到能够利益一切有情的功德。他发了一个很长远的心——“什么时候我得到这个能力为止，我一定要发愿”。所以他的时间无限拉长了——这一世做准备；这一世时间不够，再第二世又做准备；第二世时间不够，他还做准备。他的目标定得是很长远的，而不是只在今生当中。如果只是今生当中，根本没有时间去准备的。为什么这样分析呢？因为声闻根本没有这样的想法，也不会为此而努力。有些人有这个想法，但是他没有时间去精进，没有时间去准备。只有菩萨有这个想法——要利益一切众生。有这个想法之后，他也懂得怎么样去实现这个想法，他对实现自己想法这一点是有非常非常清晰的认知的。不会像世间人一样，发了很大的愿，但现实当中是很无奈的，根本没有能力去做帮助一切众生的事情。而菩萨通过佛陀的教言很确定：我能够做到，最后一定能做到。

因为时间比较长，要达到这样的能力，需要很多福报、很多福德，所以每一世他修布施、修持戒、修安忍等等。通过修布施让自己的执着越来越少，通过修布施能够让相续当中累积很多很多的善根。善根转化成财富之后，就可以用这些财富去利益有情。继续通过做布施的时候又积累大善根，这个善根又能够成熟更多的资粮。他就这样滚雪球一样，他的资粮就越攒越多，最后到菩萨地的时候、在清净地的时候有十种自在，其中一个就是财富自在。达到财富很自在的阶段，他就可以利益很多的众生，但还不满足，他要成佛，成佛之后就真正达到了帮助一切众生的程度。

但是，他自己的能力已经有了，能不能帮助一切众生呢？能够帮助一切众生，但是因为有情的所化的根基是次第成熟的，帮助众生也不是一次

性完成的。当他成佛的时候、成菩萨的时候，以前他调化的一部分众生的根基成熟了，对这些人讲法让他们成就。然后在这个过程中他又让其他的没有根基、没有善根的众生开始培福、让他们生起善根。他是这样不断地滚动利益众生，也不是一生一世就把所有的有情都要度尽。他是一批一批地成熟有情，就如同这一世以前种下的种子，现在要收获了那样。以前我给弟子讲法的时候，以前给有情结缘了，他们这一批的善根成熟了，我就要把他们安住在佛地当中。然后在这个过程中，又开始去播新的种子，又去和其他的有情结缘。所以就是这样，慢慢慢慢一批一批引导，菩萨就是这样的，时间是没有确定的，根本不着急，没有什么时间概念。不是说我们一定要在三四年当中怎么怎么样，他没有这样紧迫的时间感，他有得是时间。所以他可以在尽虚空际当中一直做这个事情，他的策略就是这样的。反正他发的誓愿是要度化一切有情的，而且为了得到这个能力他会在三大无数劫当中去积累资粮，得到这个能力之后也会在尽虚空际当中去做这个事情。把一批一批的有情、一批一批的众生安住在解脱道当中，安住在佛地当中，这就是菩萨的不一样的地方。

所以为什么【日轮一光最至上】？他自己的能力，他自己内心日轮里面的光源是非常大的，所以他能够普照世间的，其他的就不行。为什么像日轮一样的佛或者菩萨有这么大的光明呢？他来自于累积的很多的福德。这种福德比一般的声闻的福德、凡夫的福德远远超胜，所以说【能明群光皆不及】。现在我们就朝这个目标去奋发，这个就是我们的目标。一方面我们赞叹菩萨随喜的功德，一方面我们知道菩萨的确有这样的能力。我们要赞叹他并不是为了赞叹而赞叹，赞叹的目的就是为了最后我们总有一天要达到这个目标。所以现在奋发、现在开始积累资粮，最后到底能够达到一个什么程度？哦，能达到这个程度。达到这个程度是什么状态？就是这个状态——可以任运地利益一切有情，内心没有丝毫自私自利的想法。反观我们自己内心想得很多，将自己的事情想得很多很多，到菩萨位的时候根本不会这样想：“这个是怎样？能达到吗？”能达到。怎么达到？在这里告诉我们：随喜、然后回向、然后胜解、然后入定的空性，这些殊胜的修法我们都可以慢慢去做，做了之后就可以达到这样的境界。

【日轮一光最至上】首先告诉我们：菩萨的发心是很大的、很清净的。从另一个角度也是，让我们不要随顺于世间凡夫人的发心，因为随顺世间凡夫人发心就像这里面讲的萤火虫一样。变成了萤火虫又能怎么样？就算自己觉得“我通身都可以发光了，自己了不得了”，其实在别人看

来，这个光明很微弱的。虽然有光明我们要承认，某些有情有福德我们要承认，但是这个福德的确太小了。我们不要满足于自己现在像萤火虫一样的智慧、像萤火虫一样的福德。由于我们现在的智慧、福德太少了，而不是说多得已经溢出来了，所以当看到这些大乘的经典、论典，看到菩萨的修行、功德的时候，就知道自己非常渺小。这个时候就没什么可傲慢了！当我们的目光、我们的心胸逐渐开始敞亮，我们的心胸就越来越广大了。只有广大的心胸才能成佛，狭隘的心胸是永远成不了佛的。

怎么样才能够打开我们的心胸呢？多去看这些菩萨的功德，多去看菩萨的智慧，再来反观我们自己的想法，再反观我们可怜的一点点的智慧。的的确确就认识到自己的问题，没什么可傲慢的！认识到自己没什么可傲慢之后，我们就要去努力，要按照佛经论典当中所说的去努力，渐次地一世、又一世去修行，才可以逐渐达到这样的高度。

所以，这里面其实给我们传递出很多的信息，我们要去解读这里面传递的信息。第一个我们要发大心；第二个我们要经常性地去了知能增上福德的方法；第三个要了知：如果你的心安住在世间的层次当中，就只能得到世间的光明；如果你的心安住在声闻的发心当中，就只能得到声闻的光明；如果你安住在菩萨这样的发心当中，那最后就可以得到菩萨的光明。菩萨的光明和凡夫、声闻的光明相比较时，菩萨的光明是非常超胜的。我们到底要走哪条路，就要看我们现在处在什么状态。如果我们现在的发心是处在世间的状态，最后就只能得到世间光明；如果现在处在自我解脱状态，最后就可以得到声闻的光明；如果说我们发心处在菩萨的状态，最后就可以成为菩萨。

所以“如是的因，如是的果”，它不会错乱的。不是说我现在拼命地执着世间法，最后却侥幸地睡一觉起来以后就成佛了。连自己为什么会成佛都搞不清楚，这种情况是绝对不会有的！如果我们做了菩萨道的修行，慢慢就会朝菩萨道方向去发展。如果根本没有做的话，那永远成不了佛，这里面没有什么侥幸的东西。不是说今天我给佛供养一千块钱，他是不是对我特别的慈爱、单独加持我？这是不会的！反正你的心只有这么大，但是佛陀的心是很广大的，如果你要得到广大的菩萨心、得到广大的佛心，就首先要达到成佛因的菩萨心。

那怎样达到菩萨心呢？你必须放弃现在我们凡夫人狭隘的心。所以不管是《般若摄颂》讲空性、还是《入行论》讲菩提心，都是让我们打破“凡夫心”的。如果我们每天还是考虑着自己的利益，每天都在考虑着自

已很多很多小的得失，在这个小的得失当中打滚的话，那根本就没办法和菩萨道相应。菩萨道根本不会理睬你这些自私自利发心的，所以说必须要放下凡夫的发心。菩提心当中为什么要让我们必须打破自我，逐渐地去考虑他人利益（考虑众生利益）？因为我们无始以来全都是在考虑自己，考虑自己的因很狭隘，所以最后只能得到很狭隘的凡夫果。现在开始考虑众生，把自己的心胸无限地扩大的话，这个心就会慢慢和法界相应。当然，佛果就是这样开放的，佛果就是这么伟大的。你的因到了，你的果就到了。你的因不到，你的果永远也到不了。

我们每个人都想成佛，每个人都想成就，但是我们还是要关心一下：我们想成佛，我们现在的因是不是真正的成佛的因？我们想要成就，我们现在的因是不是成就的因？成就的因，第一个当然就是出离心。到底有没有出离、想要解脱？为了这个目标去修法？如果你想成佛的话，到底有没有菩提心？如果有，那就开始走在了正确的道路上了。单单走在正确的道路上还不行，还要遣除违缘，还要积累顺缘等等，这一切是一个完整的修法。因此，为什么大恩上师让我们多学。多学，我们就可以把所有的、完整的因，都比较全面地了解，而不是以自己的想法来确定“我这个修法是成佛的因”，是不是成佛的因不是“你觉得”或“我觉得”的问题。

我们觉得自己都是对的，自己是一个善人，什么恶业都没有做，应该是一个菩萨了，但这个不一定。我们都是自我感觉良好的人，如果自己给自己打分的话，肯定都没有一个不及格的，都是七八十分以上的。但是这个不是你说得算的，要看因果、要看佛陀菩萨他们在论典当中到底怎么样要求的。现在自己觉得已经是菩萨了，到底是不是菩萨？你要看《入行论》等论典当中讲菩萨的发心是怎么样的。大恩上师明年要讲的《大乘经庄严论》当中，从第一品到最后一品全都是在讲菩萨的发心、菩萨的修道。所以你去对照一下，到底你这个发心和菩萨的心有没有差距？这个差距真的是太大了！在这样巨大的差距当中你说：“我已经进入菩萨道了，已经走在菩萨道上了，已经是菩萨了。”虽然说是可以这样说，想是可以这样想，但是实际情况不一定是按照我们所想的那样。

要真正成为菩萨，我们就要认真地去观察真正菩萨的想法、真正菩萨的思想是什么。有的时候我们观察菩萨的思想时，觉得法本当中这些菩萨的境界有点抽象，那我们就看一下佛陀传记。佛陀在做菩萨的时候他的具体的行为，在做布施的时候是怎么样做布施的？在持戒的时候是怎么持戒的？佛陀就是一个真正的示例，你就明显可以对照了。因此，一方面要对

照示例公案，一方面要对照大乘论典教义，这样对照之后就可以知道：我们和真正的菩萨道的距离到底是怎样的。

发现了距离之后，我们有时候会很沮丧，觉得这样的菩萨道永远也修不成了，也不必这样。凡夫人有些时候太极端了，有些时候觉得自己已经成佛了，或者说已经离菩萨很近了。有的时候又觉得永远也成不了菩萨、永远成不了佛。这两个方面的极端都要避免。不管怎么样我们现在肯定还是凡夫，但是必定每个众生都有佛性如来藏，而且刚才我们讲，般若波罗蜜多的自性在我们每个有情相续当中本自具足，你只要发现它就可以了，并且发现它的因这里面也讲了。如果说一切万法都是空性的，一切众生都是佛，讲完之后佛陀从来都不讲怎么样去成佛，方法从来都不告诉我们，那我们也没办法成就的。正因为这样，我们为什么要感恩佛陀，为什么要感恩大恩上师们呢？因为他告诉我们每一个众生都可以成佛，每个众生实相当中都是佛，告诉完之后还非常非常慈爱地告诉我们现前佛果的方法，通过怎么样的修行方式才能达成成佛的目标，而且这里面的违缘是什么，你怎么样遣除；这里面顺缘是什么，你要怎么样去圆满。

如果我们深入这些经论，深入经藏智慧如海，就可以发现修道需要圆满诸多的因缘，这些诸多的因缘都圆满了、都具有了，我们就很快的可以达到目标；如果这些因缘当中都没有，那当然就没有希望了；如果只是具足两三个或者说不圆满，那么所不具足的因缘就会拖后腿，虽然在往前走，但是必定因缘不圆满，所以说你就走得没那么迅速。

为什么我们要多学习？多学习就是要打破自以为是的很多的想法，为了打破我们自以为是已经掌握了修道的想法。我们通过学习，就知道上师说哪些应该做，哪些不应该做。把这些分析得清清楚楚后对照自己的相续，我到底做到了哪些？哪些还不够？这样我们才能认识到自己的问题。认识问题是第一步，第二个就是去改变，如果你连问题都没有认识到的话，怎么去改变呢？第一步都没有、就没有第二步、第三步了，所以说学习的确是非常非常重要的。不管怎么样，虽然有些时候说不需要学很多，你去念咒就行了，你去磕大头就行了等等。有些上师们也会这样去考虑，不管是什么样的目地，反正有些可能是真实的认为弟子不需要，有些是他自己也不懂，有些是害怕弟子学多了反而超过他，这样的发心也可能有。但不管怎么说对一般的有情来说，多学习、生起佛智，生起一种趋入佛智的方法，对我们而言是非常重要的。

此处我们就讲到之所以成为菩萨，之所以成为声闻或者成为世间人，

都是根据他们内心当中福德的差距不同来安立的。发了菩提心他修行持在菩萨道当中，如果没有发菩提心的话就很困难。所以我们就发现大恩上师不单单在这里面，在讲《前行》的时候，讲《入行论》的时候都在强调我们一定要发利他心，一定要发菩提心，一定不要时时刻刻想到自己的利益。因为我们时时刻刻只想自己的利益，从现在相应于我们自己的心态来讲当然是很舒服的。为什么很舒服呢？因为无始以来我们就习惯了这种模式，当然很舒服、很安全。现在突然让你不要考虑自己了，突然让你要考虑众生了，你就觉得很难受，你就觉得很别扭。就想方设法，一方面要装着发菩提心，但是实际上还是悄悄的给自己留后路。我们在修行的过程中，会发现很多这方面的所谓的“我们搞很多小动作”。搞小动作其实真正来讲有什么用？有的时候搞小动作，在上师面前、道友面前表现得好像很利他一样，但是实际上内心当中没有真正去转变自己的自私自利，没有从内心当中发起利他，并不是说没有利益，但利益的确不大。为什么？因为这个叫自欺欺人。佛法当中搞不得假的，如果你搞假生产出的这些产品就是你自己用的，如果你在生产产品时把它做得很好，这个好产品也是你自己用的。所以说你搞假的有什么用呢？没有什么用！就好像做饭做菜一样，你把它炒得好，把这些料放足了，谁来吃啊？还不是你自己吃。从这方面去考虑，佛法当中我们一而再地讲——不是修给别人看的。当然有些时候也是修给别人看的，比如为了不要让别人退失信心等等，但是主要还是修给我们自己用的，而且不单单我们自己要用，还要真正发心利他的。我们要把这个产品做好，我们自己要用也要让别人受益。

因此，我们在修行的时候要把每个修行尽量落到实处，落到实处之后修行就有资粮，有资粮之后我们的心才能转变。修行是要让自己的心转变，如果把所有的修行浮在表面上，感觉好像在修行，但实际上根本没有去落实，修行就很慢了。虽然这肯定会有功德、很有利益，但是在今生当中、在很快的时间当中得到利益，这样还是远远不够的。

所以大恩上师经常讲：“要利他！”真正的用意就是要督促我们知道利他的重要性。当我们知道了利他的重要性之后，才愿意落实真实地去利他，才去关心要生起菩提心。因为要生起菩提心，才会关注到底应该怎么去修才能让我的心不是假的利他心，才变得真实利他。现在很多很多道友，通过大恩上师的加持、教言开始认识到这个问题了，非常非常让人欣喜。以前我们哪里认识到真实的利他怎么去做，哪里去想过我这个是不是真实的利他，我这个是不是假的利他？没有想过的，就觉得自己做的很不

错，这种情况非常多。但现在很多人都开始反观、反思，好像觉得自己的菩提心还没有生起来，自己的利他心当中还有很多自私自利的成份，懂得反观自己的修行的状态是大恩上师的加持（不共的加持）。其实有时候上师对我们真正的恩德，很大很大的地方就表现在此处，完全扭转我们的心态，根本不是随着我们的性子来，我们喜欢的东西不会讲的。

随顺于自利的东西我们很喜欢，而随顺于利他的东西我们是不喜欢的，上师们会不会告诉我们怎么样去做一些随顺于自己喜欢的事情呢？凡夫刚刚学习佛法的时候，其心态当中所喜欢的很多东西都是和轮回相应的。我们现在不喜欢的持戒、不喜欢的苦行、不喜欢的利他、不喜欢的佛法方面去付出，但实际上这方面就是我们需要的！我们真的需要的就是这些，而不是我们喜欢的。我们需要的是利他心、很需要很需要广大无私的利他心，但是这个是我们现在不喜欢的，因为太陌生了，和我们无始以来养成的习惯的模式完全地背道而驰的，解脱就是和轮回背道而驰。解脱和菩萨道要完全颠覆现在我们整个轮回，把我们整个思维的模式、行为模式都要颠覆过来。以前是完全考虑自利，现在考虑利他；以前完全是认为实有，现在全是空性的。这一切的一切，都让我们非常非常的陌生，都让我们感觉很不安全，没有什么安全感，所以在修道的时候就觉得很犹豫，到底这个道是对的还是不对的呢？有的时候很有保留，万一错了怎么办？我还要留一条后路。

我们在这种状态当中修行会走得很慢很慢，走的非常慢，所以必须要通过学习把这个问题彻底地认清楚，认清楚之后就没有疑惑了，就一直走下去。这就要求我们要长期的依止上师，长期的依止团体，然后通过大家的智慧一起讨论、通过法师辅导、自己看书讲考等一系列的努力，依靠这一系列的努力，慢慢我们内心当中才对修菩萨道、才对必须要解脱产生真正的一种定解。应该产生“我进入这个道已经有点太迟了，有点后悔的感觉”。如果我们真正对于菩萨道产生信心，真正对般若波罗蜜多的巨大的威神力、威德力产生信解，我们才愿意真正地为它付出。否则会觉得“我为什么要放弃自己的时间、精力为菩萨道付出呢？没有必要。为世间的的生活去追求、去付出，更值得一点”。此时的这样一种发心和作意还仍然随顺于轮回模式，没有随顺于菩萨道的作意。所以我们要学习菩萨的发心。

菩萨的发心和作意与凡夫人（现在我们）的心完全不同，原因是菩萨的理念还没有深入到我们的相续当中。大恩上师经常讲，有些道友学了几年，学完一两部论就觉得自己学得很多了，是否就可以不学了？《前行》当中无

等塔波仁波切说：觉得自己不需要学了，这是还必须、更加需要学习的标志。菩萨从来不会认为自己不需要学了，只有内心当中欠缺很多的人就觉得差不多了、不需要学了。实际的情况是：根本还不知道自己应该还要学多久。所以真正来讲，应该没到成佛前一直都要学习的。

这方面一定要发长远的心愿，而不是发短期的心（两、三年，五、六年）。有时道友们很着急，也是很正常的。本来自己开始学习佛法的时间就很迟了，现在就觉得《入行论》要学好几年、《前行》要学好几年，加起来要学这么多年，什么时候我们才可以学密法？密法加持力非常大，但是如果前面的时候，我们没有投入时间精力把基础打好，即便是听密法也听不懂，利益不是特别大。

如果我们自己认为，我只用十年的时间学习佛法。只有十年的时间怎么去分配这几个课程？《前行》占好几年、《入行论》占好几年，好像十年的时间就差不多了。其实真正学佛，十年的时间并不能解决问题。如果没解决问题，就彻底放弃，这方面肯定还不行，还差太远了。所以我们说，学习佛法至少是一辈子的打算，其实一辈子也远远不够，真正是到什么时候成佛为止。甚至初地菩萨还不是我们的圆满目标，只是一个暂时的目标，什么时候成佛了，什么时候就可以了。未成佛之前，我们对这个问题一定要高度认知，高度认知之后内心才不会冒进。

有时候太着急了、觉得时间不够，就想：我是不是可以跳过去不学很多法义？能不能绕过去？是不是可以耍点儿小聪明？怎么样偷工减料一点儿？其实我们很着急的话，肯定很容易出现这类问题。因此，为什么在显宗中佛会告诉我们要修三个无数劫？其实佛告诉我们修三个无数劫，就是为了打破我们要很快成就的这个想法。那我们会想，密宗不是一生成就吗？密宗的一生成就，是在他的基础打得非常牢固的前提下的。严格意义上讲，密宗的一生成就和三无数劫成佛有没有矛盾？没有矛盾的。因为三无数劫是为了打破我们凡夫人刚开始学佛时，特别急躁、特别冒进的心。此时根本不想打什么基础，想一下跳到很高很高的位置上，所以这个时候告诉你不要着急、不要着急，首先慢下来，把你的心态慢下来，把你的脚步慢下来，慢慢去看清楚你在做什么。然后，把这些基础打好了，当你的出离心产生了，当你的菩提心产生了，在此基础上，才告诉你可以一生成佛的窍诀。

所以二者根本没有矛盾的地方，因为你的基础在这儿，所以你可以接受，在心态已经很成熟的基础上，可以一生成佛。所以有些人说，“你现在的三个无数劫，和我们现在接触的密宗即生成佛观点，是矛盾的。”这没有矛盾。

因为严格来讲，密宗是在显宗的小乘的出离心基础和大乘的菩提心的基础已经打好之后才能学的。但现在我们有点超前(跑到前面去了)，直接接触了密宗即生成佛。当回头看的时候，“你这三个无数劫太差了、档次太低了，我现在已经到前面去了……”仿佛觉得“显宗和我的体系是矛盾的”，其实根本不是。

有时候我们跑到前面的时候，又不得不跑回去补课。我们跑到前面的时候发现，“不对，很多东西还在后面，还得回去捡！有的东西掉到下面去了。由于我跑得太快了，最重要的东西落在家里了”，就这样又返回去捡东西。其实没有什么便宜可以让你捡到，反正如果你的条件不够，有福报的人就会发现、会意识到“我要回去补课”，没有福报的人意识不到这一点，像这样垮下去之后就倒下了。

因此，三个无数劫就是为了打破我们这种冒进的心态。根本不愿意打基础的急躁本身容易出毛病的，就算自己觉得“我时间很急呀！”其实急也没有用。现在急，也只是自己的错误心态而已，真正对事情本身的解决不会产生作用。不会因为“我急！”，所以一下子就突破障碍，反倒是越急障碍越明显。如果特别急、急哭了、急病了、急疯了，这样对我们修行有帮助的话当然可以，但是急本身不是资粮，不是突破我们修道的正确的因，不是一种方便。急只是由于自己没有了知修道的原理，产生一种烦恼，是一种无明的体现而已。无明的体现不可能成为修道的助缘。无论如何，还是应该打破我们冒进的心，不要着急。

不要着急并不是说要懒惰，首先我们在战略上要明白修行是一个很长的调心的过程。无始以来烦恼粗重的相续一下子要调伏到菩萨状态，这个想想看都知道是很困难的。比如一辆载重货车载了几十吨货，时速也很快地行驶中，突然要刹车，根本刹不住的，只有慢慢的减速，最后就可以停得稳稳的。现在我们轮回当中一直这样“跑”下来(猛跑)，在轮回的心态和轮回的行为上面“跑”到现在，马上一下子要调整到菩萨的状态当中，根本就是做不到的事情。

所以说我们急有什么用？急也没有用。还是应该要把该去掉的对轮回世间八法的执着，通过加行当中四厌离心的方式去掉。去掉一部分对轮回的执着，产生想要解脱的心。再通过菩提心把耽着自己的解脱的部分去掉，这个时候就安住在菩提心当中。把这些负担都丢掉了，在这个基础上我们才可以快速前进，比如修密法、修空性。

前面我们已经讲过，菩萨修道其实从某个角度而言是在做减法。首先要减掉什么？首先要减掉我们对轮回的耽着。通过修出离心，要把耽着轮回这部分思想去掉。第二部分减掉自私自利的作意。自私自利的作意对我们来讲也是很大的障碍，所以要修菩提心（修很长时间的菩提心），让内心真正安住在，真实的、为了利益一切众生的动机状态。第三个需要通过修空性把我们二取的执着去掉。当把这些都去掉的时候，好了，他的空性本来就在这儿了。般若波罗蜜的基（基般若）本来就在这儿，当你把这些障碍都去掉之后，它的这个本性就会现前（这样就现前了）。因此，我们修道过程当中该打的基础一定要打，否则的话就无法很快地在世间当中成就。

丑二、意义：

所有声闻施持戒，修行所生福德资，
菩萨一念随喜心，声闻众福不可比。

【所有声闻】，指此处以声闻为例，也包含了凡夫。所有声闻的布施、持戒和修行这三个叫做三种【福】。在《俱舍论》和《亲友书》当中也讲了三福业。三福业的第一个是布施福，第二是持戒福，第三个叫修行福。这些布施、持戒、修行所生的【福德资】，【菩萨一念随喜心，声闻众福不可比】。也就是在很长的时间中，所有声闻所包含的声闻罗汉、缘觉罗汉、有学等等凡圣，行持布施的福德、持戒的福德和修行的福德，所有的福德全部加起来，菩萨一念随喜心，所有的声闻的众福不可比。就说明菩萨的一念随喜心，和所随喜的修道是非常非常超胜的。

【布施福】，我们知道布施有很多种，有财布施、法布施、无畏布施等等。财布施就是把我们的财产、财富给众生做一些布施；法布施，就是给有情传法；无畏布施，就是做一些放生，或者有情很怖畏的时候，我们去安慰他，把他从怖畏当中解脱出来。或者用我们的身体去做一些布施的行为，或者当别人需要帮助的时候，我们去做一些劳力，帮助别人推车也好，帮助别人盖房也好，这些都叫做身体的布施。当然有的时候安慰别人，然后给别人讲法，这些都是语言的布施，包括说一些安慰他的软语，说一些柔和语。心的布施是我们内心当中产生利益众生的心念，或者有的时候回向善根，这一类的也叫意的布施。还有一些是经常看到别人的时候微笑，让别人觉得很安全，其实也是一种布施。实际上布施的种类是非常多的，有的时候给予别人方便，也是一种布施。世间也有布施、小乘也有布施。

然后是【持戒】，十善、五戒斋戒，或是出家的戒律，菩萨戒……都是

持戒。持戒的核心就是止恶修善，通过持戒把我们的恶业制止，然后在这个基础上积累善法。并且持戒对于一般的有情而言，主要的意思是保护我们。如果守持了戒律，就不会做杀生，这是一种保护。反过来讲，如果不守持不杀生的戒律，自己觉得反正我没有这个戒律（也没有这个概念，也没受这个戒），就没有什么顾虑，然后就会杀生。但你守了这个戒以后，这个戒律就把你保护起来了。当然有些人觉得以前我钓鱼钓得很舒服的，现在持了戒之后鱼也不能钓了，家里面的蟑螂也不能打了，认为守戒就是一种束缚。但是假如不持戒，或是忽然舍了戒，然后从这个束缚中解脱出来，好像可以自由自在了，不束缚了。如果你这样做的话，自己所做的恶业以后一定还会成熟在你自己身上。持戒就不同，你虽然现在还没有完全地从内心中真正地安住于殊胜的修法状态，但是戒律本身保护了你。你会忆念“我有戒律了，我不能这样做，我不能杀生”。虽然这里面还有一些不情愿，但不情愿也是一个保护，戒律就是一个强制性的保护。针对杀生、偷盗、邪淫的戒律都是这样的。

其实真正对我们初学者来讲，持戒它是一种保护措施。如果今生当中守戒一直到死，那么我们在死的时候就可以通过守戒的威力去升天。为什么呢？因为我没有做恶业，而且守戒本身是个很大的福德，并且这个守戒，根本戒没有犯过。比如，杀生的根本戒主要是不杀人，不同于平时的一丁点其他众生都不杀，所以我的根本戒没有犯，这一辈子都没有杀过人。像这样根本戒没犯，他死的时候就可以升到天界。有人就会想了：现在很多世间上的一般人都没杀过人，是否死后都可以升天呢？这个不一样。为什么不一样？单单只是不杀，和你守戒发誓不杀，这是两回事情。

因此为什么要守戒呢？守戒就是我发誓、我承诺，郑重承诺从现在开始绝对不会杀生、绝对不会杀人。他发了这个誓言之后，就会产生很大的效果。而不是说，我只是没有做这个事情，“只是没有做这个事情”本身不是一个戒律，也不是一个善法。而是你要发誓，你真正要承诺“我不做”，这才会产生巨大的收效。当我们发誓承诺不杀人，或者不杀生，这样发誓守了这个戒律之后，首先它会强制性地遮止我们杀生的行为。在想要去钓鱼的时候，一想到“我守了这个戒了，是不能去做的。”就像刹车那样，对我们产生保护的作用。其次因为他所守的戒条本身是很大的善法，所以在死之后，恶业没有做、善法成熟，他自然而然就转生到善趣当中。

菩萨戒就不只是保护了。当然也有保护的效果在里面，比如菩萨不能为了自私自利自赞毁他，所以也有保护的措施。但是菩萨戒已经有上升到修法

的高度了，就是你要恒常地安住在利他心当中。密乘戒也是同样，密乘戒律当中都是殊胜的密乘的见解和行为。所以，如果你做到这些了，就说明你的修行非常成功、非常圆满。因此持戒就是这样一种本体。初学者不要认为持戒是一种束缚，表面上看起来似乎是一种束缚，因为你以前很自在、现在不自在了，戒律“布条”把你捆得死死的，好像你一点都不自在。但这种不自在就是对你很好的保护，如果你一旦自在了、那就不得了了，造恶业后你的后世就在油锅里面打滚（像这样的话就是更加地“自在”了，像地狱那么大的场地中……）。有些经论描述无间地狱一个人下去也是铺得满满的。想象一下你一个人在地狱里面，一个人享用这么大的空间，那个时候你的舌头上有很多很多的牛在耕你的舌头，是非常痛苦的。

所以今生如果束缚得紧点不要紧，对你自己是有好处的。为什么我们要通过戒律来束缚？也许觉得自己自觉就行了，但是凡夫的时候是自觉不了的。因为前面讲过了，无始以来众生已经习惯了杀生、偷盗、邪淫。如果你不让他守戒，他肯定会往这个模式发展，因为已经成了习惯。这个时候就必须要用戒律来束缚他，束缚他之后就会产生一个缓冲的过程，当他真正到了菩萨地的时候才真正自觉了。这也是为什么菩萨到了圣地之后，在见道当下成就无漏戒。无漏戒是一个无漏的戒体，因为证悟了空性的缘故，无漏戒有一种本性、在自性当中都不会再去造恶业，那个时候才是真正的自觉。在此之前凡夫人都是随着习性流转的，必须要通过戒律来束缚。

修行有时候是指打坐、修禅定，这个叫做【修行福】。此处大乘的修行是指像四无量心、修行大乘的禅定，这些就是【修行所生】的福德资粮。此福德资粮是很大的，菩萨一念随喜心，声闻所做的布施、持戒、修行产生的很大的福德完全不能比。

因为虽然声闻具有出离心，通过出离心摄受布施、持戒和修行的功德很大，但是三福业所有的功德，菩萨一念随喜远远超胜于他们。一方面是因为菩萨内心当中拥有很强大的、很广大的所缘境。他的所缘境特别广大，我们上堂课也讲过这个问题，菩萨的所缘是无量众生。菩萨的所缘是无量的有情，菩萨的所缘是所有佛的境界、菩萨的境界、声闻缘觉的境界，然后凡夫人的善根全部包含。菩萨的所缘境是特别广大，小乘的所缘境没有这么大。

另一方面是大乘的心很清净，而小乘有一种自私自利的心。小乘自私自利的心和凡夫人自私自利心还是不同的。他就只是想到自己解脱（主要是想自己要怎样涅槃），为一切众生怎么样，或我要利益所有众生的想法

是没有的。虽然从这个方面来讲，从大乘侧面来讲也是一种染污心，当然这种染污不是凡夫人的贪欲、嗔恚那种染污心，它是一种垢染，自私自利的心本身（只考虑自己的利益本身）就成为垢染的表现。小乘的心是有垢染的，菩萨的心是很清净，不是为了自己、的的确确是为了众生，为了一切众生解脱才去发誓成佛的。

再者菩萨有些殊胜的善巧方便（殊胜的大回向、殊胜的随喜），这些善巧方便声闻是没有的。所以说菩萨的一念随喜心，所有【声闻众福】，无始以来修持这些的福业，都没办法相比。此处就体现出了这样一种素质，我们在世间所讲素质的高低（质量的高低），菩萨的一念随喜他就做到了。当然我们要达到这个一念随喜就能够超越声闻的境界，这个过程菩萨也是要很精进的行持。现在我们正在朝着这个目标前进，这个目标对于我们来讲还没有产生，但是我们现在已经认识到了这个问题：我们要达到菩萨一念随喜，超越一切众生、超越所有声闻众福的状态，现在我们必须要做一些殊胜努力，脚踏实地的做一些努力。

因此，无论如何要在我们内心当中引发超离自私自利的，殊胜的、清净的菩提心。这是进入菩萨道、进入大乘的分水岭，小乘和大乘之间最大的差别就是有没有利他的菩提心。所谓利他的菩提心我们要清晰认知，普通的善心不是菩提心，菩提心的体相是“发心为利他，求正等菩提”。第一、一定是利益一切众生，所有的有情、所有众生都要利益。第二、利益的程度不是每个众生发一块钱这么简单，是要让所有的众生离开轮回，要让所有的众生成就佛果。他给众生最究竟的饶益就是让众生成佛，是这样程度的利益众生，而且为了达到这个目标发誓要修佛果，这样才是真正的菩提心。要达到这样的菩提心不是几年、几十年就能圆满，甚至用几十个劫的时间都应该去生起来的。菩提心的功德利益和必要性对于我们来讲真的是太大了，非常非常的大。所以无论如何我们都要想办法引发内心当中的这样一种殊胜的大悲菩提心。

【随喜】的意思是什么？随喜字面上的意思是跟随生起欢喜。随喜是跟随什么生欢喜呢？它既可以跟随善法生欢喜，也可以跟随恶法生欢喜。随喜，“喜”就是欢喜的意思，“随”就是跟随某人、某事情生起欢喜心。如果我们看到别人杀生，觉得这个杀得很好，心想：他杀生的技术很贤善、有一拼呀……这种随喜心就是随着别人的恶业而产生欢喜了。这种随恶业生欢喜，自己也会相应地得到恶业，因为他是认同的，随喜就是认同他，认同这个事情本身。

为什么欢喜呢？欢喜就是我认同你这个做法（内心当中认同）。所以他内心当中有认同感，觉得他做的对、做得好，这个时候就会相应的产生恶业或者善业。我认同你的善业我才会生欢喜，如果我不认同的话，我就不会生欢喜。因此，当别人在听法的时候，当别人在放生的时候，当别人在造佛塔的时候，当别人在塑佛像的时候，我们要很高兴、很随喜，内心认同做得非常好，这是善法（善业），所以我要很高兴。我们对善业能够认同，说明自己对善业本身有清楚的认知，才值得我去高兴、去随喜。

在随喜（随喜善和随喜恶）之前，首先我们要对善恶业本身有一个很清楚的认知，我们才能够准确地随喜。否则你有的时候就随喜错误了。随喜错误，比如自己没有做，只是呆在家里喝茶的时候看到别人在杀生，本来自己的心态还很好的，看到杀生的时候觉得他杀得好。自己什么都没有做，也没有摸刀子也没有怎么样，自己就得到一个杀生的罪业。如果自己一边杀生、一边还有强烈的随喜心，罪业更大。

因此我们一定要有智慧，什么能够做、什么不能够做。随喜的基础一定是业因果的正见。因为你有了业因果的正见之后，才能够分辨得清楚什么不能随喜，什么可以随喜。否则，对于我们感兴趣的事，别人做了的时候，就觉得他做得好、就高兴，心里就随顺、认同了。我们高兴的事情，有些是善的、有些是不善的，所以当我们很愚痴地、不知情（善恶因果）地去随喜的话，可能在很简单的过程中、没有任何造作的过程中已经造下大罪了。因此，有些时候觉得，我这辈子什么坏事都没有做，我这辈子很清静，这个也不一定。假如我们当看到别人做恶业的时候去随喜，其实已经在意业（心中）不间断地生起很多很多的罪业。同样，善法也是如此，能够让我们很轻松地得到福德的方法就是随喜。看到别人做善法的时候高兴欢喜，此时就可以得到这样的功德，随别人的善业生起欢喜就是善的随喜。

随喜有两种，自随喜和他随喜。自随喜就是自己对自己的一种善业表示肯定，比如“我今天做的善法做得好，我今天帮助别人这个事情值得肯定”，这就是自随喜，是他对自己所做的事再进一步有这样一种触动。有的时候看到别人的善法，自己也产生欢喜心、产生认同（的确这是个好事情），这是他随喜。现在有些世间人是怎样的呢？作为一个普通人内心当中善和恶的心都有（也不能够把整个世间人都妖魔化了）。有时看到一些恶事报道后大家一哄而起，随喜这个的也有。但有时世间中所谓的正能量也有，当出现一些感人的事情时，大家都表示赞同。其实在表示赞同的时

候也是一种随喜，对这个善法本身我们肯定它，肯定它就随顺，这就是随喜。因此随喜有很多种，但菩萨的随喜是很广大的。以上是首先解释随喜的意思。

随喜主要是可以令我们轻松地产生福德。当我们看到别人在造一个很大的佛像、大佛塔时，我们觉得这个很好，内心当中真正认同他的同时，我们也会得到相应的、或者和他等同的功德。所以是一个很轻松的可以积累福报的方法。有时一念的善心就可以积累巨大的善根、巨大的福报。

当然随喜本身不是一种投机取巧的方法。假如觉得反正这里讲了，只要我心里随喜就可以了。今天再有放生我就随喜，你们就出钱吧，反正我就随喜。像这样觉得自己好像什么都不用做，一分钱也不出，也不用出一份力，就得到满分的功德，这是必须要考虑、要观察的。因为随喜，是真实的内心当中对这个法的高度认同，一种认可。当你对这个善法的功德知道得越多，你内心当中的欢喜越大，其实这个时候你内心想要参与的心也就越强烈。并非是找个借口说“我要随喜”，我也得到了，你看你们你还不如我，你们辛辛苦苦地实干、我却得到比你们大的功德。以这种心态是得不到的。为什么？你没有真实的随喜，你只是嘴巴上在随喜（嘴巴上随喜，内心当中没有真实认同）。

假如你真正高度认同的时候，你可不可能不去做？（这个事情很好、特别好！然后我就看着你们做，我就觉得高兴。这也许有是有，但是很少的）。就好比，当我们看到一个很好玩儿的游戏时，内心觉得真好玩儿，然后自己不参加的可能性很小的，是这样的。世间上的事情也是一样的，这个事情很开心，我们却不去参与是很少的。

因此，对善法真正高度认同的时候，你不参加的可能性很小，你越随喜、越想参加。如果你的确是因为没有钱参加不了，这个另当别论。如果你有钱，肯定会加入进去（投进去的），因为功德实在是太大了。就像供一千、一万盏灯功德特别大，如果我有钱、我肯定加进去，我肯定要投进去！因为我想得到这个，就是这样一种心态。所以你说我很随喜，但是一分钱都不出，这个时候不可能是真实随喜的。随喜没有什么投机的东西，如果你内心当中真实随喜，你肯定是愿意做的。除非你的确没有时间，除非的确没有能力，就像贫女随喜波斯匿王的公案那样。波斯匿王做了这么大的福报（可以单独供佛，功德大得不得了），贫女特别欢喜，她的心是很清静的，她如果有钱肯定会参加进去，她自己肯定会去供佛的。可是她就是没有钱，但是她随喜了，这个随喜来自于很真诚的、非常非常真诚的

内心。这种真诚的随喜心令她可以得到大福报，可以超越波斯匿王。我们在随喜的时候一定也是这样。

假如这件事情你高度认同了、高度认可了，你就肯定愿意去做。如果有时间你就可以去做一点，有多少时间就去做多少。如果你对菩萨道很高兴、很欢喜，自己肯定会去做布施、持戒、安忍……全都要去做。如果你对他没有这么高度认同的话，也觉得做不做都可以，有能力也不做，经常给自己不作找个借口——“我随喜就可以了，你看佛经当中有这样讲”。但是这样往往就是表现你不是那么随喜的，内心当中没有随这个善法来产生欢喜心，我们也不能说你一点都没有欢喜，至少你认同的程度没有那么深，没有达到能够让你亲自参加的程度。想要参加的心没有产生的话，就说明你对这个善法的认同度还不高。你这个认同度还不高，怎么还能够坐享其成呢？你看到别人在那里忙，你就觉得似乎自己得到了所谓的功德，这个是得不到的。此处讲我们可以轻松得到大福德的方法就是随喜，所以我们要在看到别人做任何善法的时候，真诚随喜。

随喜也对治嫉妒，嫉妒是五毒之一。有些经典讲：贪、嗔、痴、嫉妒、傲慢，五毒中任意一种都可以让自己堕恶趣，是一种大障碍。我们有嫉妒心，看到道友或其他世间人发了大财，或者他的考试成绩很好，或者他理解能力很强，我们看到就很嫉妒。其实嫉妒对别人本身没什么损害，对自己更没有功德可言，所以嫉妒是一种很可笑的东西，虽然可笑但我们还在不断生起来。所以我们首先认识它本身很可笑，再慢慢慢慢对治它。如果嫉妒的产生对我们修行有帮助，让我们自己得到安乐也可以，但嫉妒产生后我们当下很痛苦，这种痛苦不可能带来安乐，它不是善根也不可能对我们以后带来善根。嫉妒也不会对别人带来损失，完全是百害无一利的心态，可我们就是管不住自己，所以它叫烦恼（令众生不自在）。

我们怎么对治它呢？就是随喜。有时是随喜果，比如这个有情得到快乐我要随喜，这人出院了我要随喜，这人闻思修，这人在做善法我要随喜。当然被随喜的人我喜欢，看得顺眼，那怎么都可以，我就随之高兴，他考上重点大学，好好，非常非常好。如果是自己仇人，不喜欢的人，不喜欢的民族，不喜欢的国家，我们就很难产生随喜心。其实这件事情本身是不是善法？它本身是善法，但是因为我对这个人有看法，导致对他的善法也不认同。

这就是我们要面对的问题，面对的时候可以分两步：第一步是看事情时我们首先忽略掉这是某个人做的善法，只是把眼光盯在善法上面，它是善法，是很好的善法，我们就该对这个善法生欢喜心，只是把眼光盯在善法上面，

忽略掉做善法的人。因为初级阶段我们会因人而异，看这个人顺眼，我就对他的人和事就能产生欢喜心，看不顺眼就对他做的一切都持否定态度。这时候我们可以首先把注意力放在善法上面，只关注善法，不管是谁做的，反正事情本身是对的就不会有错，我就随喜，慢慢训练随喜善法本身，忽略淡化对人的观点和看法，反正善法有善果，善法对自他都有利益。

时间长了以后我们再看：哦，这个人确实讨厌，但他做善法这个层面，应该值得我肯定，其它事我不肯定，但他当前做的善法是好事，这样看人就比较公正了，他的恶业和缺点我还是不认同，但他做善法本身我认同。这就是对善法本身随喜，随之对此人所做的善法也随喜，这样慢慢就对治嫉妒了。

不管怎么样不管谁做的好事，对自他都有利。这样想我们慢慢就能对不喜欢的人产生随喜心。这是个转折点，然后慢慢就会想到恶业，不管谁做的恶业都不好，这个有情做的恶业也必定不好，这样就会产生悲悯心。这种态度就是从一种无明（嫉妒是一种无明），转变成智慧对待，以前是以无明对待，现在是通过智慧对待。用智慧对待，对他的善法就高度肯定，对他的恶业就产生悲心，这样就从无明状态转变成智慧状态了。

其实学习佛法就是要让我们生起智慧，用智慧对待一切，而不是用我们的烦恼心对待一切。如果用烦恼心和习性对待一切，我们根本分不清哪些该随喜哪些不该随喜，别人即便做了好事也不会随喜，自己亲人今天做了坏事也觉得高兴，不会这样糊涂了。所以它是智，佛法是一种智慧。有智慧之后，你就可以观待哪些事值得高兴，哪些事应该生悲心，怎样对待自己和其他一切有情。

随喜心在我们内心中很难生起来，菩萨的随喜心很强烈、很自在，我们还有些差距，虽然有差距，但是不要紧，我们要认识这个差距，然后慢慢慢慢改变它。首先我们对善业和恶业自己的因与果的关系要产生高度认同，心里很清楚，清楚之后再对善法随喜，对恶业方面产生后悔心，对别人的恶业产生悲心。因为不管谁的相续中有了恶业，他都会感受痛苦，从这方面观察慢慢就可以培养出平等的随喜。

其实菩萨道是对一切众生平等对待。菩提心、大悲心其实也是一种平等心，是不偏袒的平等对待一切有情。以这种菩提心摄受的随喜心，在一念当中都可以积累很大福报。所以我们要知道随喜的必要性，知道随喜可以累积很大福德，了知后可以慢慢相应这种殊胜的菩萨道。这点对我们非常重要，因为成佛需要积累无尽资粮，按常规速度可以说永远成不了佛，但有很多窍

诀可以在一念当中圆满无数资粮，比如菩提心，通过菩提心摄受的随喜心，从某种角度讲它是我们得到福德的巨大方便。从菩萨修行角度讲，随喜心是很善良的心，随喜心是种很清净的心。我们修菩提心修菩萨道不就是为了让我们心很清净，很善良，很宽广吗？这些修法根本上就是转变我们的心，心转变了什么都好办，心不转变就很困难。

所以菩萨道修心的初级阶段重点一定是在心上面，而不是在行为上。行为刚开始没那么重要，当然我们长时间不行为只是喊口号，上师们会让我们做很多事情，这点肯定是有必要。但真正来讲关键还是转变我们的心，把心转变成贤善状态，转变成菩提心状态，所有修法都是这个目的。当我们的心转变了，行为自然会变。心不转变没有调伏，行为上很积极很勇猛，这样坚持不了多长时间，因为心根本不愿意做这件事，凭三分钟热情可以做，但心没转变的缘故，一段时间之后就会逐渐平淡。

通过长时间修行心转变了，之后行为不转变是不可能的，你的心很积极向上、很热情，而行为却很冷漠这是不可能的。你的心真正达到无私利他的时候，你绝对愿意帮助众生。当你的心真正视一切众生至上的时候，你愿不愿意把手脚布施给众生呢？肯定愿意。因为心已成熟到这种状态了，那时你不会觉得这么做很困难，心没有成熟就不行，会想凭什么给你，砍下手给你我就不方便了，只会考虑自己方便不方便，但心成熟了就不想这些，想到众生得利就可以。

当释迦牟尼佛他老人家因地修心达到圆满时，布施自己的眼睛、手脚、国政、所有的东西都没有任何勉强，而是很自然的，这是因为内心成熟到那种状态了，之后的行为是自然而然带出来的，这个装不了。有时候我们为了当菩萨，狠狠心砍只手给他，以为这就成菩萨了。而释迦牟尼佛传记讲了，他在一棵树下布施过一千次，你装一次可以，装第二次行不行？第三次行不行？这个是装不了的，他已经成常态了，很正常很自然的，就像我们今天拿一块钱布施乞丐，第二天还可以，第三天还可以，第四天还可以……乃至一千天都可以。你的心态是这么做的资本，而不是为了让别人把我看成菩萨，咬咬牙跺跺脚布施一次，这是不行的，一两次也许可以，但长期不行，而且也不是菩萨道。

菩萨道放掉执着，不会认为这东西很珍贵，不会认为布施后很麻烦、很不方便，不会想到把所有钱给了别人，自己没钱怎么办，这种层次的念头根本不会有。打个比喻，乞丐躺在路边永远不知道皇帝吃的是什么，他就觉得皇帝吃的是两根油条一碗豆浆，乞丐自己吃得很差，他想皇帝的早餐肯定随

便吃，豆浆随便喝，油条随便要，他只有这种心态，但他到了皇帝状态就绝不这样想了。凡夫人没达到菩萨高度，会认为菩萨这样那样，有很多想法。但修行慢慢上去后，想法也会慢慢变，而到了菩萨状态就不会想我困难怎么办，自己利益什么的。

我们属于凡夫心，有很多顾虑，很多自己的想法，但当我们修菩提心，慢慢成熟到某种高度，想法就变了。释迦牟尼佛因地做的事，我们现在绝对做不到，但境界达到那种高度时，行为也跟得上，因为心成熟了。所以我们说修行主要是调心，心成熟了行为自然跟得上，心没成熟行为可以装一两次，但长期不了，心力根本达不到，时间一长就崩溃。所以修心最重要，修菩提心刚开始就是成熟心，所有修法都是为了让自己的心成熟，心成熟以后所有菩萨行为自然就会做。这是菩萨修道超胜小乘的关键地方。

子二、宣说随喜与回向共同之基

什么叫【随喜与回向共同之基】呢？这个【基】就是善根。我们【随喜】的也是这些善根，我们【回向】的还是这些善根，基是一样的，没什么差别。所以我们讲随喜的颂词是这些内容，回向也是这些内容，这就是【随喜和回向共同之基】。

颂词当中讲：

先佛俱胝那由他，住千俱胝无边刹，
离忧世间诸怙主，为灭痛苦示宝法。
初发殊胜菩提心，至诸导师妙法尽，
期间如来诸福德，具波罗蜜佛陀法，
佛子声闻学无学，有漏无漏之善法，
菩萨集已作随喜，利生回向大菩提。

【先佛俱胝那由他，住千俱胝无边刹】，【先佛】就是以前出世的佛陀，以前出世过俱胝那由他这么多的佛陀。前面我们讲十万是一个俱胝，也有百万千万是一个俱胝。【那由他】相当于亿。【住千俱胝无边刹】，无量无边的佛在无量无边的刹土当中，以前这么多的佛出世，出世时也具有这么多的功德法。

【离忧世间诸怙主】，【离忧世间】就是离开所有的痛苦，通过殊胜佛法调伏自己的烦恼，没有任何忧苦。【世间诸怙主】世间一切的怙主、三

界的怙主，【为灭痛苦示宝法】，为了灭除痛苦而开示殊胜珍贵的佛法。这是指现在的佛陀，过去出世的这么多佛陀，现在的佛陀也已经灭除一切烦恼，然后给众生开示这样的殊胜妙法功德。

【初发殊胜菩提心】，最初的时候发起了殊胜的菩提心，然后【至诸导师法灭尽】，一直到这个导师法灭尽之间（即从发菩提心到成佛、从成佛到法灭尽之间），有时候佛陀法灭尽的速度快一点，有时候法灭尽慢一些。这里有种说法，是看待佛陀出世后有没有给弟子宣讲戒律，宣讲戒律的佛陀教法住世时间就长，没有宣讲很快就灭掉了，当然有时和众生寿命和福德有一定关系。佛陀出世讲法，佛陀入灭之后佛法还要住世一段时间，这叫做【至诸导师妙法尽】。

【期间如来诸福德】，从初发心到佛陀妙法灭尽之间，如来很多很多的福德，【具波罗蜜佛陀法】具六波罗蜜或十波罗蜜。【波罗蜜】是到彼岸，已经到彼岸的佛陀。到彼岸有两种：一种是已经到彼岸，一种是正在到彼岸。正在到彼岸相当于我正在坐船，在去向彼岸的途中。我们修的很多布施波罗蜜，其实是正在去向彼岸的一个修法。有时般若波罗蜜对我们来讲也是在去向彼岸的途中，有些已经到达彼岸的叫波罗蜜。还有些是随顺波罗蜜，还没有真实开始做，但他的行为和发心开始随顺，开始靠近了。当然佛陀所有的波罗蜜都是圆满的，初地菩萨布施波罗蜜多圆满，二地菩萨持戒波罗蜜圆满，是从没有违品角度称之为圆满，但最集清净的还是佛陀，佛陀相续中的布施度持戒度才是最清净最圆满的。

【佛子声闻学无学】，除了佛的功德法之外，还有【佛子】菩萨的所有功德。【声闻学无学】，【学】就是有学。“有学”就是还需要增上，没有达到无学果之前，即小乘讲的从预流向开始，进入见道预流向、预流果，一来向、一来果，不来向、不来果，乃至阿罗汉向，全部是有学道，有学道是从圣者角度讲的。【无学】就是阿罗汉，小乘果中达到极致的无学道。

【有漏无漏之善法】，【有漏】的【漏】是烦恼的异名，《俱舍论》烦恼品中讲这个漏。漏就是漏在轮回当中，有烦恼就没办法在轮回中出离，像漏在轮回当中一样。所以漏就是烦恼的异名，有漏就是有烦恼摄持，【无漏】就是无有烦恼摄持。有时候安立“有漏无漏”，用有没有烦恼，或是烦恼增不增加（随不随增）而安立；有时候“有漏无漏”指圣者和凡夫，凡夫就是有漏，圣者就是无漏；还有无漏主要是指菩萨的入定位，菩萨出定位叫有漏，这种说法也有。安立有漏无漏有很多种，不管哪一种，有漏的善根，无漏的善根都可以安立。

【菩萨集已做随喜】，菩萨把所有的善根集聚在一起统一做随喜。**【菩萨集已】**就是通过他的智慧、通过他的心，知道以前出世这么多佛，他们从初发心到中间集资，最后成佛，佛灭尽后的所有功德，以及现在的佛为了灭除众生的痛苦宣讲妙法，这些都要随喜。还有现在安住在世间的所有菩萨，正在发菩提心的，准备发菩提心的，已经发菩提心的，发菩提心后修布施持戒的，修般若波罗蜜多的，还有已经登初地的，以及到十地为止的一切菩萨功德，还有所有声闻功德，所有缘觉功德，所有凡夫功德，有漏无漏所有的善法，没有一个漏掉全部集聚一起，全部都随喜。积聚所有善根的缘故，他的所缘境就是无量无边。从佛乃至凡夫一点善根以上全部随喜，他的眼睛很清净，凡夫人做的一点点善根，他都认为很好，会随喜，集结所有善根后统一**【做随喜】**，以上是讲所有的善根成为菩萨随喜的对象。

【利生回向大菩提】，回向之基就是科判中讲的**【随喜回向共同之基】**。**【先佛俱皈依那由他……有漏无漏之善法】**都是在讲随喜的对境。菩萨随喜所有的佛，所有菩萨，所有声闻，所有凡夫人的有漏无漏善法。这样之后他得到无量无边的福德。菩萨成佛的确需要无量无边的福德，要积累这样无量无边的福德。菩萨是相续随喜，不是一念随喜，是不间断随喜，每天都随喜，这样随喜下去的善根是没法衡量的。最后成佛时的善根到底有多大不是我们小脑袋能想的到的，我们的小脑袋想佛陀功德就这么大吧，那只是头脑中想的很有限的东西，很多很多不可思议的东西我们根本想不到，等我们的智慧逐渐深入，对佛功德越来越生信心就能接受。

我们修道时刚开始很慢，特别慢，慢慢慢慢走，当我们的菩提心真正生起来，到了某个层次，速度就开始加快了，而且越来越快，越来越快，最后特别特别迅速。为什么这样呢？因为刚开始心力很差，福德很浅，智慧很少，障碍很多，所以走的会很慢。但等到障碍越来越少，相当于福德越来越深了，这时速度就开始加快了，而且越来越快，最后以前几十个劫所修的善根他在一刹那当中就可以圆满。所以越往后资粮越多，力量越大。

所以我们作为佛弟子，有时候很沮丧，学了这么长时间没什么进步。但不能太沮丧，从某个角度来讲，最难过最难熬的也就是这段时间，刚开始学的时候走不动，刚开始启动的时候不太容易，一旦我们入道了，熬过了最艰苦的时间，真正开始入道了就会越来越快，所以再怎么苦，再怎么累，再怎么困难，这个阶段也要挺过去。佛陀这么自在，菩萨们这么自在也都经过这个阶段，他们和我们一样有很多困难，家庭问题，自己的问题，总之很多很多，但不管怎么样自己修行的目标没有放弃，整个修道的思想没有中断，整

个路他在走，走的慢也在走，慢慢走之后福德越来越深厚了，他的障碍越来越少，越来越顺利，一旦到了比较自在的阶段，就没有什么违缘挡得住了。刚开始一点点小困难都会成为违缘，到最后很大的违缘在面前都像不存在一样，为什么呢？因为他知道这是如梦如幻的，知道这只是自己心的投影而已。他的视点达到一定的高度了，这些就不算是违缘，全部变成了修道的顺缘。

这个境界绝对会达到的，一些大德们告诉我们，像自在成就者，佛菩萨那样的境界，我们每个有情相续中总有一天必定会生起来，决定会产生。我们经常忆念这样的教言，在很困难的时候想一想佛菩萨的鼓励，就会坚持下去，只要坚持下去结果就会越来越好，越来越清净。佛菩萨不是天生的，也是通过凡夫人修道，刚开始发菩提心也遇到很多困难，也有烦恼也有退失的情况，但总的来讲是走下来了，最后坚持下来成佛了，现在我们也要如此，这么多善根我们都要随喜，把所有随喜的善根都回向成佛，回向大菩提果，利益众生回向。

菩萨随喜也要随他的内在境界，一般来讲随喜什么就会得到什么功德，但超越我们境界的佛菩萨功德，我们随喜后能不能得到呢？以前上师们讲得不到的。这里有个原则，就是自己的境界和随喜对境的功德差不多的话，可以完全得到它的功德。随喜对境的境界不如我，我随喜的善根反而会超过他。他发了菩提心，我也发了菩提心，二者程度差不多，我随喜得到的功德和他就差不多。随喜的对境境界比我高很多，我得不到他的全部功德，只能得到相应自己境界的程度。

所以我们要努力提高自己的修为。我们内心境界越高，学习的时候随喜得到的善根就越多。所以尽量开放我们的心，尽量安住在菩萨状态中，这是最善妙的，这是共同的基。

癸二、（不损福德之因——回向）分二：子一、真实回向；子二、如是回向的功德。

子一、（真实回向）分二：丑一、以胜义无缘方式回向；丑二、世俗中随学佛陀之回向。

【胜义无缘】就是安住在三轮体空的空性当中回向善根；第二是**【世俗中随学佛陀】**，佛陀如何回向，我们也如是回向。

丑一、（以胜义无缘方式回向）分二：寅一、分说所遮、所行之回向；寅二、宣说彼二摄义及比喻。

有一种回向是【所遮】的，是要遮止的，是不善巧的回向，即有三轮执着的回向。第二是【所行】的，所行就是鼓励要做的。

寅一、(分说所遮、所行之回向)分二：卯一、所遮有缘之回向；卯二、所行无缘之回向。

这里【有缘】、【无缘】，就是有执着无执着，有执着叫有缘，无执着叫无缘。

卯一、所遮有缘之回向：

回向设若心起想，觉想回向众生想，
想故住见心著三，有缘非入普回向。

【回向】，我们回向善根，就是把这种善根用在该用的地方。用在该用的地方，首先要做到清净回向，回向的目标是什么，它的果就会成熟什么。

【设若心起想，觉想回向众生想】，这里面有三轮执着。第一个是【心起想】，就是现在能回向的心是实有的。第二是【觉想】，【觉】就是菩提的意思，“我回向要成佛”，认为所回向的菩提果是实有的。第三【回向众生想】，所回向的众生也是实有的，这叫做三轮执着。也就是认为回向的心，所回向的佛果，所回向的众生都是实实在在存在的。其实这些从世俗角度可以承许为如梦如幻的显现，但此处主要是在胜义当中回向。“胜义无缘”，胜义当中它是无自性无所执的，所以我们在真实回向的时候，如果认为是实有存在的话，就不是真实最清净的回向，所以说真实回向必须要三轮体空。

三轮体空回向并不是说什么都不做，而是回向的行为仍然要做，但回向当中要知道，能回向的心，虽然在显现，但心的本性是空性的。然后所回向的佛果，虽然说有如梦如幻的显现，但它的本性是无实有的。最后众生虽然有显现，有痛苦需要遣除，也需要回向帮助，但这一切是无自性无实有的。这就相当于我们在梦中回向一样，梦中的心它其实是如梦如幻假立的，梦中认为的佛果也是无自性的，梦中所回向的众生也是无自性的，但在梦中我们觉得这些都是有显现的，但有显现的当下它是无自性的，它是假立的无自性的。所以我们既做了回向也相应了空性，这是个比喻。

所以安住在三轮体空回向并不是说什么都不做，我们觉得三轮体空了，空了还有什么回向的呢？没什么回向的，这就完全落入单空当中，这个不叫回向。真正回向是安住在能回向、所回向、这些法都不存在，都是空性的。我们要真实回向，要安住空性回向。这里面有两层意思，一层意思是说回向本

身，它肯定是存在的；第二层是回向时它的本性是空性的，具足这两个条件才是安住胜义无缘的方式回向，而不是说安住回向的本体。如果安住在回向的本体，回向的本体是空性，安住空性就够了。而这里是安住于空性的方式回向，包含两层意思：第一肯定是要回向的，只不过回向的方式是用胜义的理论，用空性摄持去回向；第二里面既有胜义的空性，也要有回向的内容，就像在梦中回向，有回向的一种显现，在做回向的事情，但做的时候知道这一切都是无自性的，所以在无自性的回向就是相应于无缘的回向。所以说心想回向众生，这种回向就很清净，没被分别念执着。

如果有【心起想】，有能回向的心，有觉，有菩提，有众生，那么【想故住见心著三】。【想故】因为自己安住的这些都有，心啊、菩提啊、众生啊都认为是实存，所以【住见】，就住于这样一种妄见当中，住于实有见当中。

【心著三】，自己的心执着有三轮。【有缘】就是有这样一种执着，有执着他就【非入普回向】，就是说这种执着回向就没有进入到【普回向】。普皆回向从显现上讲又回向了佛果，又回向了众生，它应该是普遍的，其实它还不是最周遍的，为什么呢？因为它毕竟被实执所束缚，被实执所束缚则还不是全方位的，还不能把真正回向的利益发挥到最圆满最极致的状态，毕竟分别念存在时就有实执，这种回向已被分别念束缚住了，没办法达到非常完美究竟的状态，只有回向时心很广大，回向众生，回向佛，圆满了世俗谛，再加上回向时没被分别念染污，这个回向才称得上真正普皆一切了，方方面面都圆满了。通过三轮体空的回向，清净的回向，把善根的效果达到极致，达到极致就是清净的回向。因此，这里第一是要发心清净，第二是不要安住在实执中。

如果安住在空性无自性当中，它的修法就是真正清净的，清净的回向就可以把回向效果完完全全发挥到极致。我们的潜力是很大的，可以大到相应佛的程度。现在我们的心还很小，还不行，要不断通过修行把我们的潜力挖出来再挖出来，最后达到普皆回向一切。

普皆回向一方面是指最高目标要成佛，还要超越一切菩萨，超越一切世间人天果报的状态，还要回向一切众生，超越我喜欢的众生，超越人类众生，所有的喜欢、不喜欢一切众生，我都要回向，从这个角度他已经达到了一种极致。还有从无执着方面也达到了极致。不执为实有，安住在本性当中，相应于一切万法的本性回向，他的标准就达到最高了。我们要训练我们的心逐渐朝这个方面发展。

我们学习的世间法，它的指导思想是有限的，书本及其知识体系很有限，

只能够把我们的心带到那种程度上去。一位科学家思想比较深远的话，可以引导我们的心达到比较高的层次上。如果我们学习声闻教法，它可以引导我们的心相应于声闻解脱的状态中。我们现在学习的是最殊胜的大乘了义佛法，它可以把我们的心逐渐引导到相应于大乘的高度。我们学法，执着这个法，认为这个体系是最究竟的，那么我们只能达到这个高度，如果我们学得越深越高越了义，心也会跟随法义牵引逐渐逐渐开放。所以为什么我们要学这些大乘教义呢，因为小乘教义虽然好，但毕竟有些局限，只是针对小乘根机，讲太多他们接受不了也没什么用。

世间人只是安住在世间体系当中，不会讲什么空性、无我、解脱，他最多引导你如何把世间生活过好，怎么样能过高质量的生活，只能引导你的心达到这种状态，但这种知识体系能不能把你的心引导到解脱状态呢？它做不到的，他自己也没达到，甚至没这个概念。但小乘可以引导你的心到解脱道，但还不够高，只有安住在最高法界的大乘佛法，只要我们愿意跟随它，就可以慢慢慢慢引导我们的心上升到般若波罗蜜多的高度，上升到利他的高度，上升到密乘观点引导的高度，这时我们就真正和实相相应了。

所以我们的心达到什么程度，有时跟导师怎么引导，和我们的善根能够接受什么样的引导有关系。现在我们既然接触到了义般若波罗蜜多，就要认真真想里面的含义，然后通过观修的方式，通过修行的方式，放弃我们以前不好的心，凡夫人的心，想自利的心，慢慢把我们的心调整到菩提心，空正见的状态当中，这个时候就和《般若摄颂》，和大乘经论的思想平齐了，如果和它平齐相应的话，才可以说我走在菩萨道上面，通过菩萨道走向成佛。所以学习大乘教义非常殊胜非常有必要，我们能够接触到是我们的福报，也是大恩上师的慈悲心，我们不要辜负这份福报，也不要辜负大恩上师的慈悲心，应该认认真真地学习。

今天我们就学习到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第16课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。

《般若摄颂》主要宣讲的是一切诸法的实相，是佛陀证悟的境界，是菩萨证悟的境界，也是针对我们宣讲如何证悟佛菩萨境界的一种殊胜的方法。对于佛菩萨所证悟的究竟实相，我们现在也要相应于这样的实相进行学习、观修；然后在起坐之后，也必须要相应于实相积累资粮，清净罪业。这一系列的殊胜修法，在《般若经》当中其实是非常完备的。但是，因为后世有情的根基逐渐下劣，福报也逐渐微薄，所以很难真实通过自力来了解般若波罗蜜多当中殊胜的修行意义。

因此很多菩萨、传承上师们纷纷地出世、不断地转世，回到身边来帮助我们，给我们开显般若波罗蜜多的殊胜法要。所以，对于佛陀、菩萨们，对于大恩上师们等等殊胜的成就者，我们都要非常的感恩。为了回报恩德，我们也要发心认认真真地学习、认认真真地修行，如果有能力的话，应该认认真真地给别人宣讲般若波罗蜜多。

一般来讲，如果我们在世间布施什么，我们就相应地得到什么。如果我们通过宣讲般若波罗蜜多的方式，进行法布施的话，那么也会得到般若波罗蜜多殊胜的证悟境界。这方面对我们而言也是非常必要的。

如今我们宣讲的《般若摄颂》当中主要是在讲回向，回向是不损福德之因。回向又分为真实的回向和回向的功德。现在我们讲的是第一个（真实的回向），第一个也分为胜义无缘回向和世俗中随学佛陀之回向。

丑一、（以胜义无缘方式回向）分二：寅一、分说所遮所行之回向，寅二、宣说彼二摄义及比喻。

我们所应该行持的是什么？所应该行持的就是无缘。**【无缘】**是无所执

著，安住在一切万法的本性当中无所执著。平常的世间人不知道无所执著（不执著）的意思，有的时候就为了给自己造业找一个理由，就用“什么都不执著，没什么可执著的”做借口。所以大恩上师也经常批评我们，造业的时候说自己不执著善法的人，往往对恶业非常执著。他说不执著主要还是为了造恶业，为了让自己心安理得。但是心安理得也只是掩耳盗铃的方式而已，非常非常笨拙的方式。此处般若波罗蜜多，以及殊胜大乘的、了义的、密乘的很多修行方式，其证悟的境界都是非常高的。我们只有相应于这么高的境界，才能够真实去体会或安住在这里面的境界。有些时候自己内心当中的境界非常低，却使用很高深的词语，行持所谓的无所取舍的行为，实际上根本无法相应，只是自欺欺人的处理方式。

我们在学习佛法的过程当中，一方面要学习、掌握，逐渐去了解非常殊胜、很殊妙的佛菩萨的境界——究竟的实相；一方面也要反观自己是否对于空性已经真实地行持了，是否真正地能够修行了？是否真的已经理解了？否则只是字面上了解一点点的含义，还没有产生定解。假如都没有产生空性定解，就说是修行空性的人，一切因果对自己无利无害了，其实真正来讲还差得很远很远。

对于般若波罗蜜多（究竟的实相），有一种规律：越是证悟空性的修行者，他对于因果的取舍是越微细的。或者说，即便我们没有证悟，但是如果对于空性的义理，对于般若的义理，产生定解（了解得比较清楚）的话，他也会知道，一切万法的空性当中一定会有缘起显现（一切万法就是因为空性才会有缘起的）。一切万法是空性的缘故，没有任何是此是彼的相状的缘故，所以说一切万法才得以依缘而生。如果一切万法或者是有、或者是无，哪怕守持一点点自性的话，那么一切万法都无法依缘而起。所以说必须是在远离一切戏论的前提之下，万法才可以缘起。也是因为万法是空性的缘故，在世俗当中一切万法一定会依缘而生、依缘而起的。此处我们必须要了解这个殊胜的规律。如果对于空性真实地了解了，这位修行人会相对于世俗当中的业因果，非常认真地去看待、去取舍。这方面我们必须要知道得很清楚，这些问题以后还会慢慢地来介绍。

所以胜义当中的空性和世俗当中的缘起，二者之间相辅相成。一切万法依缘而起的时候，它的本性就是空性的。正在空性的当下，一切万法还是可以依缘而起的。就是因为空性的缘故，才可以汇集因缘，一切万法才可以在空性当中显现。并不是说，空性是产生万法的因，而是一切万法它必须在空性当中才可以依缘而起。假如是实有的就没办法看待因缘了，因缘对实有的

法不起作用，一切万法如果实有才根本无法产生、无法显现。就是因为无自性的缘故，一切万法才可以显现，如果一切万法有自性的话，一切万法都没办法显现出来。全知麦彭仁波切在《中观庄严论》注释的总义当中对这个问题讲得特别的殊胜。

寅一、(分说所遮所行之回向)分二：卯一、所遮有缘之回向(前课已述)；卯二、所行无缘之回向。

卯二、所行无缘之回向：

前面提到所谓的无缘是无所执着。这个无所执着是真实的无所执着，而不是一种挡箭牌、一种借口的无执，为了便于自己造恶业所谓的无执。这种所行无缘之回向，颂词当中讲到：

如是此法即灭尽，回向之处彼亦尽，
知不以法回向法，彻知此理乃回向。

【如是此法即灭尽】，【如是】的【此法】，这个此法，讲到能够回向的心，所回向的善法和对境。这些法在世俗当中，它其实是【灭尽】的。【回向之处】主要是讲回向的大菩提。其实所回向的大菩提之处也是灭尽的。这两个是从世俗的无缘侧面来讲的，在胜义当中它们都是离戏的。也就是，这两句主要从世俗的侧面宣说，但是也包含胜义的层次中是以无所缘的方式进行安立的。

那么【知不以法回向法】，了知世俗无所缘，胜义无所缘的自性之后，【不以法回向法】，不以实有某个法的回向得到实有的另外的一个法。【彻知此理乃回向】，如果完全了知世俗当中它是灭尽的，胜义当中它也是灭尽的自性。了知此理而回向的话，才是真正的普皆回向。

我们下面还要去理解这里面的含义，否则只是略说这个颂词还有很多问题讲不清楚。所以下面我们来分析，【如是此法即灭尽】中【灭尽】分了两个层次。

灭尽的一个层次是世俗的灭尽，在全知麦彭仁波切的注释，大恩上师在讲记当中都提到了，第一个是世俗。前面我们提到如是此法，此处主要是指能回向的心。我们现在要回向善根，从比较粗大的侧面来讲，就说“我张三、李四在回向”。其实真正分析的时候，能回向者就是心识。心识它要缘取善根，然后把善根做回向。所以说能回向的一定是心，所回向的是善法。我造的听法的善根，我造的顶礼的善根，这个善根是我要回向

的自体。所回向的善法是这样，而恶法不能回向。然后回向的对境，相应于大乘的回向，一定是一切有情，不单单是我一个人，或是我亲戚朋友（这个就是太小了），我们回向的时候一切众生都要普皆回向。当然如果有必要的话，单独对某个有情做回向，这也是绝对可以的。像这样，如是此法的意思就包含了这三个。

即灭尽是在世俗当中，它是灭尽的。世俗当中它是以什么样的方式来灭尽的？应该以怎样的层次来理解这个灭尽呢？世俗当中的灭尽主要就是刹那生灭。我们能回向的心，它也是刹那生灭的；所回向的善法，它也是刹那生灭的；然后回向的对境有情，它也是刹那生灭的。所以说，世俗当中这一切都是刹那生灭的自性，都是细无常。

既然是刹那生灭的，它当然就“不住”了。一般来讲，世俗当中这些法，过去的法它已经灭掉了，未来的法还没有产生，现在的法也刹那不住——一刹那都不安住。它在世俗当中有显现，但是这个显现是不是恒常的呢？这个显现不是恒常的，这个显现是无常的，并且不单单是粗无常。这个法在显现的当下，它也是刹那不住，但这里面还没有真正上升到空性的层次。这个可以作为趋入空性的阶梯，但是它本身并不是空性，它本身是细无常的自体。因此，它是刹那生灭的缘故，刹那灭尽的缘故，是无所缘（它没什么缘的）。假如它安住，哪怕安住一刹那，它也可以缘，是有所缘（因为它存在，缘它就合理了）。但是，它刹那不住，一刹那也不安住的缘故，你去缘什么呢？没有一个所缘的自体，所以说是无所缘的。由于这样一种自体的缘故，它是灭尽的。【灭尽】就是指刹那灭尽的本性。这方面的三个法它是灭尽的。

在颂词当中提到【回向之处】就是菩提。比如我们要把善根回向一切众生，回向一切众生干什么？当然最究竟的回向一切众生，主要是愿众生成佛。暂时的愿众生离苦得乐等等回向也可以。但最究竟的回向之处，就是愿一切众生都能得成无上正等正觉的佛果。回向之处【彼亦尽】，这个菩提它也是灭尽的。麦彭仁波切的注释、大恩上师的讲记当中都提到，其实我们回向之处的菩提——愿一切众生成佛的目标，它也是灭尽，最后不复存在。

为什么呢？因为这样一种菩提和前面的能回向的心，回向的善法或者众生，这些法不是同时产生的。不是同时产生的意思是说，当我们在回向的时候，还没有想到回向菩提的时候，这个所回向的菩提它还没有显现。当我们想到要把它回向菩提的时候，其实前面这些能回向的善法等已经灭

尽了，这个时候显现了一个所回向的菩提。然后当我们想完所回向的菩提之后，随着我们的分别心它也会灭尽，它也会灭掉。因此，在观察安立的时候，所回向的菩提本身它也会灭尽，因为它和前面的法不是同时产生的。

不是同时产生的意思，就是它不是恒常的。如果是恒常的，能回向的心，所回向的善根，在它们存在的时候，所回向的菩提也应该同时存在了。但是有没有同时呢？当然还没有。一方面来讲，我们现在正在回向、还没有成佛，另一方面我们的心还没有缘到菩提，还没有做回向。从这个侧面分析的时候，当然无法安立它是恒常不变的自性。所以这里面所说非同时产生的意思，就是说也会灭尽、或不复存在。反正就是讲，它以前是没有的，现在我想到它，我要回向，把它做为一个目标，来回向的时候，它似乎出现了，然后不想的时候，它又灭尽了，又消失了，这个叫做也会灭尽，或不复存在的。

这是不是说菩提本身它会灭尽？在我已经成佛后它不复存在？并不是这个意思。而是说，这个所回向的菩提，其实在现在（我们众生正在修行时候），它只是我们脑海当中预期的一个目标、一个分别概念而已。这个时候的回向目标对我们来讲，还是一个目标，还是一种概念。意思是说，它并不是佛已经现前了的佛菩提。已经现前的佛菩提，它会不会不复存在？或者灭尽？这是不可能的事情。所以我们要理解，这个主要是从世俗的角度来讲，它是刹那的缘故，它是灭尽。

那么为什么要这样去做回向？因为它里面也有一个无缘的意思，此处的“无缘”，当然它和胜义无缘的标准是不一样的。此处的无缘主要从刹那生灭、无常的角度来讲。从无常的角度来讲的必要性是什么呢？其实就是为了打破凡夫有情认为恒常不变的执着。我们对这个法义有恒常的一种颠倒执着，为了打破世俗当中法是恒常不变的颠倒执着的缘故，以无常、刹那生灭来做对治。能回向的心也不是恒常的，然后所回向的善法也不是恒常的，所回向的有情也不是恒常的，所回向的此处的菩提也不是恒常的。此处的恒常，主要是相应于世间或者外道的一种庸俗分别念，认为万法恒常不变，他也认为包含菩提在内都是恒常不变，这是一种颠倒。所以为了打破这种颠倒，在世俗当中相应于真实义，就讲到这些都是无常、都是刹那生灭、都是灭尽的。

在世俗层面当中，当然不可能有恒常不变的法，因此前面分析的这些话在世俗当中安立的话，就说这些都是无常的。即便是说在世俗当中如梦

如幻，那么这个如梦如幻所显现出来的样子，它也是刹那生灭的，也是无常的自性。不可能说这个法是如梦如幻的，这个法就是恒常不变的，这个不可能的。如梦如幻显现的法，它世俗的本性一定是刹那生灭。所以说此处是相应于世俗的本性，它是灭尽法，刹那生灭的。

我们在进行安立的时候，要相应他为什么说世俗当中刹那灭尽。主要是为了打破恒常不变的颠倒执着，相应于世俗的本性刹那无常。所以说，当我们能够安住在刹那无常的时候，它就是无缘了，无缘什么呢？不缘恒常法，不缘恒常的颠倒的自性，这个叫无缘，这个是世俗的无缘。

还有一种本体。其实我们在分析的时候，为什么一定要安立刹那生灭呢？因为在真正分析了解的时候，能回向的心（我们就把这些全部归摄在心上面的话），心它本来就是刹那生灭的。那么第一个能回向的心是不是无常的？能回向的心它是刹那生灭的无常，。所以从这个侧面来讲，它就是一种无常自性。所回向的善根，它又在哪里安立？所回向的善根是在我们的心相续上面安立，它也离不开心。还有在回向的对境当中，比如我们心想，“哦，这一切众生怎么怎么样”，其实这个时候的一切众生，只是我们的心中的一个概念（是我心里面有感觉，它也是和我们的心不分的），它也是我们的心法。还有所回向的菩提，回向菩提的时候我们想，“哦，这个是菩提，我要把善根回向给一切众生成佛、成菩提”，这个时候的菩提，其实还是我们心中的一个概念。

所以既然这一切（这四个法）：，能回向的心、所回向的善根、回向对境的有情、所回向的菩提（它回向之处的菩提），都是我们一个心当中所安立的，它都是我们心的自性，而我们的心是刹那生灭、刹那不住的。这个法的基是刹那生灭的，那么依靠这个基显现的这个法，它怎么可能是恒常的？所以它一定是无常的。因此所以从这个侧面来讲也是无常的，是相应于世俗。世俗的一切万法，它是心的显现，而且这四种法它都是心的作用。回向法都是在我们心上进行安立的，所以当我们在回向的时候，回向的心、所回向的对境，其实都是我们的心中所想，它都和我们的心的心没有分离。因此，心因为它的本基，这个基础的心是刹那生灭的缘故，依靠心安立的这些善根、有情，还有菩提等等，当然这一切也是属于无常的自性。通过以上分析，我们就可以了知为什么这样想。

第二个是从胜义的侧面来讲。如果是从胜义的侧面来讲的话，能回向的心在胜义当中，它就不是刹那生灭的了。在胜义当中，刹那（心识的这个刹那）也是不存在的。究竟来讲，不管是色法的自性，微尘、还是心识

刹那的自性，在胜义当中都无所得。所以说能回向的心在胜义当中是大空性的（离戏的空性）；所回向的善根在胜义当中是离戏的空性；所回向的有情在胜义当中也是离戏的空性；大菩提也是离戏的空性，所以说从胜义的角度来讲，它也是灭尽的。

那这个【灭尽】是什么意思？本来灭尽。此处的本来灭尽是指不生的缘故，无生它就不会有灭，无生无灭就是一种灭尽。从根本没有产生的角度来讲，它的自性就是灭，它已经超越了有生就有灭的自性，就安立名称叫做灭尽，所以它叫做本性灭。本来就是不生的自性，所以就叫本性灭。

无论是从世俗的角度、还是胜义的角度来讲它都是灭尽的。如果从世俗的灭尽的侧面来讲，它主要是打破恒常，通过无常的侧面来安立无缘；如果从胜义的角度来讲的话，它是打破一切的相执，这个时候无所执无所缘（当然连它的相都没有，连它的名称都没有，所谓无常这样一种概念也不会有）。因此，此处说胜义它的本性当中也是自然灭尽的一种本体，灭尽了当然就无所执了，……真正来讲就没有什么可执著的了，没有什么可缘的了。菩萨就相应于这样一个本性而安住，所以这个叫做回向之处的灭尽。

【知不以法回向法】，了知了这样的自性之后，他就不以法回向法了。假如相应于前面的世俗的理解的话，它就不以恒常的心，把恒常的善根回向恒常的众生，让众生获得恒常的佛果，不会以这样一种法来回向法。相应世俗不以这个法的意思就是说，不以恒常的法、回向得到另一个恒常的法。如果是相应胜义谛的这个侧面来讲，它就不以实有的法来回向另外一个实有的法。

恒常和实有，有时在观察胜义的时候作同一解读，但是恒常和实有在佛法内部，有时候又是有差别的。真正来讲，实有不等于恒常。外道认为这个恒常又是实有的，但是内道当中这个实有它就不是恒常的。比如说小乘认为的实有、唯识宗所认为的实有，都是在无常刹那生灭的基础上安立的实有，它叫做无常的实有，或者叫做实有的无常。外道是说恒常的实有。我们在世俗中安立的无缘、无所执，主要是打破外道的恒常，或者说相应凡夫分别念认为的心识面前的常有。第二，相应于胜义谛的无缘、无所执，当然就是打破所谓刹那生灭的，连这个也没有了。真正安住在一切万法究竟离戏的状态当中，不以这样一种法回向另外一个法，是指不以有实执心摄受的善根回向于众生或者佛果，这都没有实有的。它都是大空性、大离戏的，所以这个方面的不以法回向法，它就相应于胜义谛。因此

这个颂词既可相应于世俗、也可相应于胜义谛的不以法回向法。这个【法】，世俗中讲是恒常的法回向另一个恒常的法；从胜义的侧面而言，就不以实有的法回向另一个实有的法，不以实有的心摄持实有的善根，回向实有的众生，获得实有的佛果。

所以不以法回向法，怎么样回向呢？就【彻知】离戏，在胜义当中完全离戏，然后在回向时安住于一切的善根如梦如幻，或者安住于一切的善根究竟的本性是离戏的这样一种定解当中。【彻知此理】来做【回向】，这个叫普皆回向，或者叫真实的回向。在前面宣说，如果有缘就是要遮止的，此处的无缘它就是所行的，必须要这样行持。此处就是从两个侧面来进行回向。

寅二、宣说彼二之摄义及比喻：

【彼二】是指哪两个法呢？第一就是前面科判“所遮有缘”，第二是“所行的无缘”，这是彼二的两个意义。两个科判，一个是所遮的，一个是所行的，所以说所遮的和所行的【摄义】，就把前面那两个科判做一个摄义，之后再以【比喻】进行宣讲。

颂词当中讲到：

执相彼非真回向，无相菩提真回向，
如吃杂毒上等食，佛说缘白法亦尔。

【执相彼非真回向】，就是前面的所遮，所遮就是执相。执著有缘、执著相状的这种回向，并不是真正的普皆回向。【无相菩提真回向】，这个就是相应于第二个科判摄义的，所行的无缘的回向。就是说安住在无相，即对能回向、所回向、和回向本身没有相执而回向菩提，这个叫真回向。【无相菩提】这里面讲得很清楚，所谓的无相回向、无缘回向，并不是什么都不做，或者甚至安住于无缘当中，那它没有办法体现什么叫无缘回向。无缘回向里面有两个意义，一个是无缘，必须要相应无缘这样一种条件，第二个还要相应回向的条件。

我们有时候觉得当我们在想回向的时候，就想不到无缘了，当我们想无缘的时候就想不到回向了。但此处是说，我们怎么样以无缘的方式做回向？说要打破有缘的方式做回向，安住在无缘的方式回向。这里面一定要体现两种意思，一个意思就是无缘，就一定要相应于它离戏的本性。第二个，在安住这个本性当中还要做回向，这个才是真正的善巧回向。此处的无相菩提，通过无相的方式回向大菩提，这个就是真实的回向。

【如吃杂毒上等食】，比喻说，就好像一个人食用了杂毒的上等食物，虽说他的食物是上等的，但是掺杂了毒之后就无法吃了，或者说吃下去之后（虽说是上等食物），但对有情的身体有一定的伤害。【佛说缘白法亦尔】，那佛陀说，缘白法就是缘这样一种殊胜的善法，以实执心缘善法做回向也是一样，也是说有过患的。这是大概的意思，下面我们再开显一下颂词当中隐藏的含义。

颂词里面讲到非真回向，【非真回向】就是假回向，就是非真实的回向。第二个就是【真】实的【回向】。所谓的真回向和假回向，或者说真回向和非真回向，我们在不同的层次有不同的安立。佛法相应于很多层不同的根基，安立了很多层不同的教法。对于回向，不是说只有两个标准，一个是假的、一个是真的。真正来讲，跟随不同众生的根基，它也安立了很多很多真假不同的差别。我们在学习佛法过程当中，也要善于去分辨，在学习的时候就不会混淆，不会对佛法产生一种不必要的邪见。

此处我们大概分析几个层次。什么是最假的、最非真的回向呢？就是颠倒回向、邪回向。邪回向是彻底要抛弃的，比如造了善根之后，他回向自己变成能杀害很多有情的很厉害的魔王，这就是一种很颠倒的回向。针对于颠倒回向，非真就是我们要舍弃的回向。如果回向自己能够转生善趣，如果回向能够得人身，回向自己得到安乐，这个相对于上面的很颠倒的回向来讲它就是真实的，相对而言。为什么呢？因为他回向得到安乐，回向得善趣的缘故，他没有回向转为恶鬼。

有时有些人看到现在的一些宠物，觉得它们能够过着很好的生活，觉得还不如变成一条狗，还不如变做一只猫。这样的话，其实也是某种意义的发愿，也是某种意义的回向。所以有些人造了善根之后，他心中念念想，“哦，这样肯定就很好。”以前在印度，一些有钱的国王或长者们也会给大象穿上很多的装饰、披上璎珞、装饰很多鲜花，很多愚痴的人就觉得大象很高大、很威风、非常漂亮。于是他就回向：“愿以我的善根来世转成大象”。除了回向旁生道外，有的回向鬼道、有的回向变成某种恶魔，像这样都是一种颠倒回向。针对以上这些颠倒回向来讲，回向得人身、回向得善趣……这些都是真实回向。

但是回向善趣还是没出超出轮回，轮回当中的痛苦也没法远离，所以有些有情就回向于出离三界，回向我一定要得到解脱。因为可以获得解脱的缘故，相对于前面的回向于善趣，这个回向就比较符合有情真实应该有的一种自性，所以说回向出离轮回，相对来讲就是真回向。

然而回向出离轮回和回向一切众生成佛，二者比较起来当然也有差别。因为回向自己一个人从轮回中出离，虽然是得小乘阿罗汉的因，但是它还是相应于某种意义上的自私自利心，还是由我爱执摄持的。而回向一切众生能够成佛就是大乘的回向，它的心量很宽广、很清净，当然这样回向就是真回向，因为它是成佛的因。在很多大乘的经论当中，也是鼓励我们做大乘的皈依，鼓励我们做大乘的回向，因为这些是让我们的心得以清净的很必要的修法。

同样的道理，相比于此处所讲到的【无相菩提真回向】，我们就能理解【执相彼非真回向】。通过实执心认为众生存在、佛果存在、回向的心和善根也存在，这就叫【执相】，执相在这个颂词当中直接讲到，执相彼非真回向。那么什么是真回向呢？【无相菩提】安住于三轮体空、相应于无相般若波罗蜜多，这样的回向就是真回向。

我们知道真实回向的层次有很多种，世间人认为的善法在佛法当中就不一定是善法；小乘当中认为的善法在大乘当中也不一定是真正的善法；大乘当中鼓励的善法在最上般若波罗蜜多层面上也不一定是真实的善法。这里面的层次是很明显的，因此我们就了知，佛陀原来是通过这样一种善巧方便宣讲佛法，次第性地引导我们，逐渐逐渐引导我们的心相续，令之得以成熟。试想我们刚开始学佛的时候，懂不懂这些道理？根本不懂，一点都不懂。连回向是什么都不知道，为什么要修善法也不知道，修了善法之后也不懂回向，懂了回向之后还要先想到自己升官发财……之后逐渐逐渐意识到要回向出离三界，再后懂得了应该回向一切众生成佛，最后到了此处最高的层次了，终于可以很自然地接受殊胜的教义无相菩提真回向，这个就是最殊胜的回向、最真实的回向。

所以不懂佛法的人，开始就觉得这里面有矛盾，当逐渐学习到无相菩提真回向这个层次之后，就理解没有矛盾。体悟到佛陀的的确确很慈悲、宣讲佛法很善巧，逐渐次第引导将我们的心安住在最清净的意乐，最相应于成菩萨道的状态当中。那么如果有了这样一种最相应于菩萨道的状态，安住在这样的状态修行的话，当然我们就很快可以获证菩萨乃至佛果，这叫真实的回向。

所以说真回向、假回向到底哪个才是真回向，哪个是假回向？我们要把层次分出来，之后我们自己学的时候就不会混淆，和别人交流的时候也不会混淆，能够让其他的有情、其他道友也能明白佛陀所讲的这个意义。

颂词当中【执相彼非真回向】是从所遮方面讲的，【无相菩提真回向】是从所行方面讲的，【如吃杂毒上等食】这句颂词从比喻角度讲的，就好像我们服用了杂毒的食物会对身体有害一样，【佛说缘白法亦而】，佛陀说如果缘白法有实执的话，就会对你们的成就、殊胜的法身慧命有害。如果含有杂毒的食物对我们今世的色身健康有害，对生命的延续有害的话，那么【缘白法】也是一样的。比如对于布施、持戒等大乘法有实执，则对成佛的法身慧命就有害，可以说已经生病了，或者说受到了染污。这样的话，我们的法身慧命就没办法增长，某种意义上来讲也会导致法身慧命的死亡（因为它没增长，原地踏步，终止到这个地方）。

这个里面【上等食】是很好的，我们一定要把这里面的【杂毒】去掉，要服用无毒的上等食；同样道理，我们要成就佛果，也必须要以无缘的白法来做回向，这是非常有必要的。那么所吃的食物和里面的杂毒也是有不同层次的对应。食物有上等食、中等食和下等食。当然上等食是非常好的（菜又多、营养又好、又好吃的），中等食就是一般的，下等食可能是很差的饮食；同样杂毒的成分也有很多的差别。我们真正来对应的时候，菩萨以菩提心摄受的这些布施、持戒、安忍等修行，都是属于上等食；声闻乘的修行所对应的是中等食；一般的世间人的善法就属于下等食。所杂的毒也不同，世间人所杂的毒就是强烈的五毒（贪、嗔、痴、嫉妒、傲慢等），强大的烦恼，对五妙欲强烈的执着，贪、嗔、痴等方面所杂的毒也是最粗猛的。声闻者所杂的毒主要是自私自利的作意。初学菩萨所杂的毒就是三轮执着、二取分别念（认为佛果有、认为众生存在等）。菩萨所杂的毒，此处佛说缘白法，这个白法在《般若摄颂》当中出现的时候对应是上等食，所以此处的白法主要是针对菩萨的以菩提心摄受的善根，菩萨以菩提心摄受的布施、持戒、安忍等善法就是此处所讲的【白法】。

那么是不是只有菩萨缘白法（有执着了）才会有这样杂毒，而声闻或凡夫缘白法不会有杂毒？这是绝对不可能有的。菩萨的心已经非常清净了，连初地的菩萨都有可能杂毒的话（有实执的话），声闻怎么可能没有实执呢？虽然声闻证悟了人无我，但是对于法无我、对于其他的境界、对于自己的涅槃还是有实执的，所以还是有杂毒。声闻在回向的时候也有这样的毒，他的实执或者说某种意义上的自私自利的作意都有，凡夫人当然就更不用讲了。所以此处的杂毒和食物都是有对应的。

那么如果菩萨缘了这些，他本来是发了大心想要成佛的，但是这里面有实执的话，相当于把很好的食物抹上了毒药，这个时候就对自己的修行非常

非常不利。当然真正菩萨对于这种毒服用之后会不会危及生命、会不会下恶趣呢？绝对不会！

前面我们讲了，这个毒的程度是不一样的。如果说很厉害的毒，比如凡夫人的五毒，真实意义上掺杂的五毒，他平常以这样的五毒摄持去做事情就会堕恶趣；小乘的声闻、缘觉二乘的所掺杂的毒会堕在涅槃当中，会堕在寂灭边；菩萨所掺杂的毒，当然不会堕寂灭边了，也不会堕在恶趣当中，只会堕在二取当中。其实这种毒相对来讲是比较细微的，它不会很严重地堕恶趣、堕小乘，这是不会的。但是对他的修行或者回向、成就佛果会有些影响，相当于吃了毒就不健康了。我们说有些毒吃了之后马上毙命，有些毒吃了之后会生很严重的病需要住院，有些毒吃了之后可能服用药物或者喝点绿豆汤就好了。同理，菩萨也是一样的，他的毒虽然是毒，但是否严重到堕恶趣？严重到堕小乘？这个倒不会。所以他这种毒，只是对无上菩提，对于真正的现证般若波罗蜜多自性做了一些障碍。

所以菩萨所杂的毒食到底严不严重，要分开来理解。针对成佛来讲很严重，针对于真正相应究竟法界来讲很严重。但是要观待小乘、观待世间根本算不上严重。前面我们讲了，上上的过患针对下下的过患来讲它可能是一种功德。比如，自己要解脱的出离心，从大乘的侧面来讲是一种过患，但是针对于执着轮回的有情来讲，是一种非常非常庄严的功德。阿罗汉灭尽了我执，一切的烦恼灭尽了，阿罗汉相续非常调柔，能够获得涅槃。他在世间就是最庄严的，远远超胜于所有的外道凡夫、所有的其他的恶鬼、旁生、恶趣有情，但他只是针对大乘来讲才变成过患。所以我们此处佛说缘白法亦而，这种所谓的毒，它针对于小乘来讲是很殊胜的，发了利益众生的心、心很广大，他也缘佛果，这种心也非常清净。所以说这种毒相对于小乘来讲，就变成一种很清净的功德了。

此处佛陀鼓励有情、鼓励修行者们一定要正确地回向。当然这里面的标准是非常高的，如果我们能够做到这种真实回向非常好。如果做不到话，也要通过菩提心摄持，或者出离心摄持，最差最差也要以得到善趣的心来摄持，千万不要邪回向、颠倒回向。

当然大恩上师在讲记当中引用了《大智度论》、《宝积经》当中讲到的犯戒和破戒的不同标准。《宝积经》当中宣讲：有些比丘守持戒律特别的清净（身体丝毫不犯比丘的所有戒律，语言也是从来不说妄语等等，意业也是很清静的，不产生强烈的贪、嗔、痴），虽然针对以上方面守持很清净的戒律，但是他认为有我，认为有我这是一种破戒，是似善持戒（好像是在持戒），

但是其实已经破戒了。

我们前面也提到过，在戒律当中尤其是在大乘的经典当中，把戒律分了两类，一种叫心戒，“心”就是内心的心；一种叫行戒，“行”就是行为。此处所要批评的主要是行戒。他行为的戒律守持得特别的清净，通过戒条来衡量一条都没有犯、非常清净，但是心中执为有我，认为有我的缘故，他的心戒不清净。这个心戒不等于这里面的意业，不是说这里面意业很清净（你看已经讲到了意业很清净，心戒很清净，不是这个意思）。

心戒主要是观察你内心有没有我，有没有相应于实相，如果没有相应于无我的实相，都不叫心戒。真正的心戒是相应于实相的，而这些修行者行为上的戒律，身、语、意的行为特别清净，但是他认为有我的话，认为我在持戒、我存在，如果这样的话其实就是行戒没有破，只破了心戒。这个方面我们要理解一下，否则有的时候认为戒律这么清净怎么还说“初破戒，似善持戒（后面就是说第四破戒比丘，似善持戒）”。它的标准很严格，从严格意义上讲，心戒已经破了，但是行戒是很清净的。以上是大恩上师在《讲记》里面提到的教证，我们在这里解释了一下这个教证的含义。

大恩上师还提到《六祖坛经》中“不思善不思恶”这个教证，我们也要大概讲一讲。因为我们有些时候想：善也不想、恶也不想，那是不是就在这儿发呆、发愣，什么都不想就是明上座的本来面目，就是我们自己的上座的本来面目？我的本来面目？公案中的不思善不思恶，主要是指相应于无分别智的实相，无分别智的实相就是不思善不思恶的。那么无分别智的实相会不会是无记呢？无记当然也是不会思的，为什么呢？因为如果善和恶都不会思的话，无记也不会思。还有大恩上师以前提到过，真正来分析的时候，没有一个纯粹的无记（纯粹的无记是没有的），无记或者相应于善，或者跟随于恶。真实的、纯粹的、非善非恶的无记是找不到的。所以“不思善、不思恶”其实也包含了无记。

那是不是我们什么都不想就是不思呢？我们在那发呆、发愣就是不思呢？这里所讲的不是这个意思。这里的意思是没什么可思的，因为一切万法本来离戏，有什么可思呢？

当时说这句话的环境是六祖（真正成就佛果的祖师）针对于慧明上座（善根利智的弟子），类似于密宗中上师给弟子直指心性的场合。有的时候上师是殊胜的上师，弟子也是利根的弟子，但是他们二者之间的因缘不是那么契合，没办法相应的情况也有。而这个时候，上师也是很好的上师，弟子

也是很好的弟子，因缘也是非常好。在这个时候一说这句话，慧明上座就马上证悟了自己的心性。他所证悟的不是发呆的那种状态，他所证悟的是无分别智——真正已经现前了万法的实相。所以说，在这个环境当中，这句话就是一种真实的智慧。

这不是说我在打坐的时候，什么都不想（不思善、不思恶），好像得到一种很舒服的感觉，这不是什么本来面目；或者我们发呆，这也不是什么本来面目；或者石头（不思善、不思恶），它也不是什么本来面目。这里主要是指无分别智，无分别智就是般若波罗蜜多。这里面不是说真实的什么都不想，有的时候我们以心识来缘什么都不想，其实还是一种想，弥勒菩萨在《辨法法性论》当中对这个问题也是做过批评的。

所以一定要相应实相。相应实相要依什么想呢？能想的心是大空性离戏的，所想的法是大空性离戏的，安住在这种状态当中自然而然没什么想的。这方面我们也需要理解。

这里面很多般若波罗蜜多的境界，如果是真正有福报的、罪业清净的有情学了之后，就会觉得拣到大宝贝，非常非常殊胜，一切万法的本性的确如此。如果福报欠缺，听不太懂，我们需要继续集资净障，发愿、祈祷上师三宝加持自己，早日通达般若波罗蜜多的境界。

当然，就算现在我们认为已经懂了，其实只不过是字句上懂了一点点皮毛而已。真正的懂了就是现证，现证就是真懂。佛是真懂的、菩萨是真懂的，像我们这样在皮毛字句上懂一点，没有什么资格生傲慢的。如果我们学了般若波罗蜜多，觉得好像懂了、很傲慢，那你学了什么般若波罗蜜多？般若波罗蜜多就是打破傲慢、打破分别念的。现在你学了之后，“噢！我懂了，我超胜一切了！”产生了傲慢，产生了实执，这完全不是般若的精神，反过来说明我们根本就没懂。

如果说懂了，这要看懂了之后的分别念是不是相应于般若，是不是真正没有烦恼了。因为真正懂般若的人烦恼很轻微，真正懂般若的人他的分别念非常非常少，或者他产生分别念也能安住本性。如果我们觉得“哇，懂了！我超胜一切道友，很多道友不如我”，如果产生这样的概念，说明还是二取，还是很强大的烦恼状态，不要说是真正的般若波罗蜜多，可能离般若还差得很远。

所以我们要知道词句上的懂、和意义上的懂，意义上的懂和内心当中的觉受，清净的懂这方面，是有很多方面不同的层次。

丑二、世俗中随学佛陀之回向：

前面讲了胜义中无缘的回向，现在讲世俗中随学佛陀的回向。

故当如是学回向，依佛洞悉善行相，
如此出生如此相，随喜如此普回向。

【故当如是学回向】，我们就应该如是地跟随佛陀学习善巧的回向方法。
【如是学】，我们要知道佛陀当时是怎样回向的：佛陀以前在因地的时候，通过大乘心的摄持回向一切众生能够成佛，成佛之后的回向完全没有丝毫的执着。所以我们既要随学佛陀在因地时候逐渐改变自己内心的回向方式，也要随学佛陀安住佛果之后以无分别智摄受的回向方式。两种回向都要随学。

【依佛洞悉善行相】，依靠佛所洞悉的、依靠佛所通达的善法行相进行回向。回向时的本体会增长广大的，回向要安住在无思的状态，并且回向的对境非常圆满、长远广大，而不能回向眼前的利益。

如果众生不学习佛法，他的眼光很短浅，只是回向今生当中怎么怎么样，只回向自己的亲人怎么怎么样，最多回向后世能够得到善趣（升天）、能够得到大富大贵的身份，回向后世长得很漂亮，其实这些都是很短浅的回向。得到这些又怎么样呢？得到之后也就风光一世而已，风光一世最终也是要灭尽的。对我们来讲，又会恢复到以前的痛苦状态，我们想一想这也没什么意思。如果回向永远年轻、永远富有、永远美丽、永远没有痛苦，这样也可以，但是世间法当中没有一个是永远不变的。即便我们造了善根，我随喜了很多很多的钱、修了大佛像、或者修佛塔、修寺院，虽然这个善根很大，如果回向自己升官发财、或者回向自己升天，一方面当然会成熟的。但是这样回向之后也就是一世当中得到，完了之后也就什么都没有了。然后又恢复到以前的状态，又开始积累资粮，就这样我们在轮回当中反反复复到现在，仍然还是个薄地凡夫，仍然还是个业障充满的凡夫，没什么意义。

现在学习了殊胜的教法之后，应该回向解脱、回向一切众生成佛，这是非常非常必要的。善根，你怎么用都可以，你要把它糟蹋了也可以，你要把它回向很短浅的目标也可以，然后要回向成佛也可以，这些都是可以的，关键看我们怎么用。

所以我们学了佛法，千万不要当“近视眼”，眼光一定要广大。广大的眼光从哪里来？广大的眼光从菩萨行来、从大乘的经论、从上师的窍诀中来。我们跟随大乘的经论、上师的教育学习，自然而然我们的眼光就越来越长远

了，因为我们站得高也就看得更远。

如果我们还是不学习众多的教言，还是依靠我们自己的想法，我们觉得：“这个回向是很好的”，但是有的时候是不一定的。所以我们为什么要跟随【依佛】呢？因为佛已经【洞悉】了、通达了一切【善行相】——回向的善根、所回向的目标、功德利益……他完全通达了，所以佛陀能够非常善巧地回向，所以我们要随学佛陀。

【如此出生如此相】是两层意思：【如此出生】是一层意思，在这里断句；【如此相】是另外一层意思。【如此出生】，在世俗当中，如此的善根出生如此的善果，这是我们要通达的。因为佛陀对于世俗的因果（如是因，如是果）通达得非常清楚，而我们要随学佛陀，所以我们也要通达。我们要知道，如此的善根如果回向以后，就会出生如此的善果。如果我们以大乘的心，如此的因回向，就能获得大乘的果——佛果。如果以如此的小乘的心回向，就能得到小乘的果。如果以世间的心回向，就能得到世间的果。我们了解这样不同的差别，所以我们要随学佛陀大乘的回向。如此以大乘的善心摄持回向，就可以出生如此大乘的果（佛果）。

所以【如此出生】这四个字主要是相应于世俗的回向，后面的三个字【如此相】就是胜义。胜义就是一切万法的三轮体空，了知能回向、所回向这些都是无自性的、空性的、离戏的，所以叫【如此相】。因此，世俗当中，我们要随学以如此善巧、清净的大菩提心摄持回向佛果；胜义当中，以一切万法无执无取的状态回向，我们也要随学。所以【如此出生如此相】，我们要这样理解。

随喜也是一样的。这里讲了回向，也顺便讲一下随喜。佛陀在世间当中对一切善法随喜的这个侧面，了知得很清楚（如此随喜出生如此的果）。如果我们随喜恶业，我们就得到恶业；如果我们随喜世间的善法，我们就得到世间的善法；如果我们随喜佛菩萨的行为，我们也会得到佛菩萨的行为。因为随喜，就是跟随某个法生欢喜。我们跟随佛陀的事业，我们觉得佛陀的事业很伟大。（我们跟随佛陀因地的修行，我们说佛陀的布施太伟大了、太清净了，佛陀的安忍、佛陀的智慧非常非常善妙。）我们为什么要生欢喜呢？因为我们了知这是很殊胜的法，所以跟随这个产生欢喜心。

我们跟随佛陀广大的菩提心、广大的善行去随喜，当然我们就能得到这个；然后随喜佛陀的广大利生，我们最后也能得到这个；如果我们随喜别人的恶业，那我们也得到这个。所以，我们在世俗当中要【如此出生】，如此

随喜可以出生如此的善果；然后在胜义当中能随喜、所随喜、随喜的体性都是空性的。所以我们也要去如此随喜。

【如此普回向】，如果能够这样就普皆回向、普皆随喜、普皆回向。世俗当中，我们最好是以安住在见解或是定解当中，或者安住在这样一种理解当中，然后以这样的方式做回向，那就是随学佛陀的回向。

有的时候我们说，佛陀的境界那么清净、那么殊胜，不要说完全了解，有可能连一分也没办法通达（佛陀到底是什么境界）。那怎么办呢？此处麦彭仁波切的注释、大恩上师的讲记、寂天菩萨的《入行论》、龙树菩萨的论典中，都讲到了无上回向的方式：诸佛菩萨如何回向，我亦如是回向，殊胜上师如何回向，我亦如是回向。如果这样回向，其实就是很简单的随学佛陀的回向方式。

因为佛菩萨们安住在最清净的意乐、究竟没有二取的智慧中，做最远大清净的回向。他们的境界完全是没有自私自利心的，这种境界是完全没有二取、没有执著、三轮体空的，而且他们的智慧很深远，完全可以照见法界到底是什么样。所有众生是怎么回向，他们知道得很清楚，不单单是他的智慧深不可测，而且他的智慧广大无垠。有时候像我们自己在观修的时候，回向一切众生，真正想的时候一切众生的概念还是很少很少。有些时候最多想到广场集会时候密密麻麻的人头，“哦，这就是一切众生了”。有时候我们所谓的广大其实是很狭隘、很狭窄的。有个道友今天讲：“他回向一切众生的时候只能想到十几个人、几十个人，好像再也想不到了。”按照我们的情况，虽然好像是一切众生，但是一切众生的总相是怎样的？观想的时候现不出来。可是佛是现量的（一切众生是现量的），所以要随学佛陀回向。

佛对一切众生的概念，一切众生的本质是非常清楚的。而且佛回向的时候，对一切众生的暂时利益、一切众生的究竟利益，或者成佛到底成个什么佛？都明明白白。有的时候我们理解回向众生成佛，是不是说众生从此以后就没有烦恼了，没痛苦了，这也是一个很狭隘的理解。到底佛果是什么？佛最清楚，佛都已经现证佛果了。佛回向一切众生成佛的时候是非常清晰的，所以我们要随学佛，随学佛陀对一切众生做回向，随学佛陀让一切众生得到佛果。这是最真实的、最清晰的、最广大的、最深的殊胜回向，完全没有丝毫的烦恼，完全没有丝毫二取杂染的回向。

所以说上师诸佛如何回向，我亦如是回向，这个方面非常非常有必要性，也完全相应了所有最善妙的回向标准。有时间我们就念诵《普贤行愿

品》等回向文，没时间就念：“文殊师利勇猛智，普贤慧行亦复然，我今回向诸善根，随彼一切常修学。三世诸佛所称叹，如是最胜诸大愿，我今回向诸善根，为得普贤殊胜行”。这两句颂词叫做无上回向。无上是说针对于有上的，它是无上的。凡夫人的回向是有上的，因为他的回向还不究竟，所以叫有上；无上就是再也没有超过它的回向。

“文殊菩萨如何回向，我亦如是回向，普贤菩萨如何回向，我亦如是回向。”文殊菩萨和普贤菩萨名称叫菩萨，实际上是佛，已经安住在佛的境界，所以他们的回向最极清净。有时候念“大恩上师如何回向，我亦如是回向，法王如意宝如何回向，我亦如何回向。”，这样的念诵相应于善回向。

如果知道这个窍诀，即便是初学者，很清净的非常真诚地想“真实的佛菩萨上师如何回向，我亦如是回向”，也能得到真实回向的功德。这是很殊胜的窍诀，想想看这很不可思议。一个从来不懂空性的人，能够做类似于佛陀的回向，能够得到这种清净回向，其本体是真正稀有。所以这样好的方法一定要扎根在我们心中，一定要反复使用，否则这么好的方法不用真是太可惜了。另一方面我们是否永远不知道佛菩萨怎样回向的，只是学学？当然不是。而是我们处于当前状态中，一定要这样回向，这样做之后才可以相似于、相近于佛陀的真实回向，做到清静的回向。

这里还有一层意思，我们要真实了知诸佛菩萨如何回向，就要让自己的境界慢慢接近这个回向，接近这种状态，所以我们才要修行。我们一方面暂时这样回向，一方面把它做为目标，发愿有朝一日自己获得这种真实的回向能力，一定获得这种能力。于是我们开始闻思般若波罗蜜多，开始观修般若波罗蜜多，内心慢慢产生一些定解，产生一些觉受，明白这就是安住在无缘当中的回向。之后我们会亲证法界，亲证法界之后我们会获得初地果位，在初地果位就会安住在菩萨见真性的回向当中，成佛之后一切回向就是圆满的了。

佛陀会不会回向？佛陀也会回向，我们在《前行》中讲过佛陀为一些有情做回向。比如波斯匿王供佛，供斋之后，佛陀把供佛的功德做回向，贫女随喜的功德超过了波斯匿王，佛陀就首先念贫女的名字回向，三天都这样。还有广严城的人供斋，他们的祖先五百个恶鬼跑到佛前，请佛明天回向时念他们的名字，佛陀明知故问，由此显现了一段因缘，最后佛陀念了回向文给恶鬼，让恶鬼脱堕升天，这显示了佛陀回向力量很大，能真实成办所愿。

佛陀会回向，菩萨也会回向，现在我们随学佛、随学菩萨做回向，这确实非常重要，也是殊胜的窍诀。我们不要以为这些窍诀随随便便哪个地方都能得到，其实不是的，这么多修学佛法的人，真正懂得这种无上回向的人非常少，不学佛法的人就更不用讲了，还有没得到人身的恶鬼旁生，恒河沙数不可思议的有情，也根本不知道怎么回向。现在我们知道怎么回向，并不是随便得到的。这是很殊胜的窍诀，一方面我们要珍惜、一方面我们也要去行持。

子二、（如是回向之功德）分二：丑一、真实功德；丑二、以比喻广说。

丑一、真实功德：

福德回向大菩提，无毒成佛依佛说，

如是回向之勇士，胜世有缘诸菩萨。

这样回向有什么功德呢？这个功德很大。一真实宣讲，二以比喻广说。科判【真实功德】当中的【福德回向大菩提】，是指我们了解福德应该回向的道理之后，就应该把福德回向大菩提。福德也好，善根也好，功德也好，这些都可以回向，这三者从某种角度讲是一个意思。比如说我们把放生的功德回向大菩提，或者说我们把放生的福德回向大菩提，或说我们把放生的善根回向大菩提，在某些场合这三者可以做同一解读，是一样的。此处说的福德一定要回向大菩提，不能回向世间，也不能回向自我解脱，主要回向大菩提。

前面讲了主要回向是为了一切众生成佛，自己回向菩提。那么能不能为暂时的善趣回向？能不能为自己的戒定慧清净回向？或者为自己的身体健康，家人幸福回向？当然可以。但我们不能把这些世间回向作为主要，要在大的回向做完之后单独做，主次不要颠倒。

【无毒成佛依佛说】，这里【无毒】是一层意思，【成佛】是一层意思，【依佛说】是一层意思，我们要分开解读。

首先解释【无毒】，是讲回向的时候，他的因是无毒的。为什么因无毒呢？因为他没有自私自利的作意，自私自利的毒没有。还有二取、三轮实执的毒也没有，所以回向的因很清净。这里无毒两个字主要放在因上讲，他的因很清净所以叫无毒。

【成佛】是在果上讲。如果回向的因清净，当然就会成佛。第一他是以菩提心摄持，第二他是以没有二取、三轮的无缘智慧摄持，所以全方位相应于佛果的境界。如果只是以菩提心摄持并不圆满，如果只是以空性摄持也不圆满。而此处他的因很清净，既有大悲，又有智慧，大悲和智慧就是真正成佛的因。首先安住在菩提心中，大悲圆满了；第二安住在三轮体空，智慧也圆满了；大悲和智慧都圆满了，他的因自然是正确的，是清净的。这样的因做回向，果只有一个，就是成佛，一定会成佛。所以成佛两字是从果位上解读，因如果无毒，果自然非常殊胜圆满。

第三个层次【依佛说】，意思是“福德回向大菩提、因无毒、果成佛”，是依靠佛陀在经典当中宣讲的。此处是指佛陀自己在《般若摄颂》当中如是讲，或者佛陀在其他经典当中也讲了，是绝对可靠的意思。并不是我们口中说，“这是佛说的，一定成立”，而是佛陀在经典中亲口讲的。此处的【依佛说】是依靠佛陀的遍知智慧照见之后如是宣说，所以决定可靠，没有丝毫可以怀疑的地方。

【如是回向之勇士】，如果能够以因无毒方式回向的勇士，【胜世有缘诸菩萨】，【胜】是超胜的意思，【世】就是安住世间，【有缘】指有执著，而不是有殊胜因缘的意思。我们学习空性，尤其学习般若波罗蜜多的时候，要理解有缘和无缘的意义，定位要很准确。有时有缘指你对空性是否有善根，但此处的有缘是指有执着。这样善巧回向的勇士菩萨（勇士其实就是菩萨的异名），已经远远超胜于耽执世间、耽执有缘、有执着回向的菩萨们。远远超胜并不是说在佛法中要做什么排名，做什么竞争，做什么对比，而是让我们知道这样回向后，功德已经超胜了以前自己在世间有缘回向的状态。现在我们有可能还处在有缘状态，对自己、对有情、对佛果还有执着。这种有执着的修行很慢，虽然它在某个因上契合成佛，但所有因并没有契合，所以属因不齐全，因不齐全，果很快现前并不现实。

所以我们以前在世间当中修行是有缘的、有执着的，现在做的殊胜无缘回向已经超胜了以前修行的状态，或者这样的修行超胜了世间当中还在做有缘修持的菩萨们。超胜之后，这些菩萨们发愿，有朝一日一定要通过自己的能力帮助有缘、有执着的菩萨们，让他们也能学习到空性，也能安住在无缘中做回向，有这种生悲心的必要性。

《大乘经庄严论》当中讲到生悲心的对境有十种，其中第十种就是初学菩萨，初学菩萨也是大菩萨生悲心的对境，为什么呢？刚刚他们发起菩提心不太稳固，尤其无缘殊胜的智慧还没有产生，所以菩萨也会对菩萨生

悲心，主要是针对初发心菩萨，这也是大悲的十种对境之一。大恩上师如果讲《大乘经庄严论》，大家可以学习里面的殊胜含义。以上讲了真实功德。

丑二、（以比喻广说）分二：寅一、得遍智果之理；寅二、得清净道般若之理。

【比喻广说】，一方面回向功德是得遍智果，果位方面可以得到；第二是清净的道，就是道般若是现前遍智果的一种因，这是得清净道般若之理。

寅一、（得遍智果之理）分二：卯一、以导盲者之比喻说明将其余度引至遍智之理；卯二、以未点睛之喻说明虽具足其余度然不得遍智之理。

这里用**【导盲者】**的比喻，说明如果有了般若波罗蜜就可以引导其余五度趋向遍智大乘，如果缺少导盲的般若波罗蜜，其他五度就像眼盲者一样没有目标、没办法成佛。这里的**【其余度】**是指除了般若度之外的其余布施、持戒等五度，所以有导盲者就可以**【引至遍智】**，这是总科判**【得遍智果】**。

第二**【未点睛之喻】**，是指绘画之后最后眼睛没有点，说明最主要的工程没有做完，最核心的部分没有做完，这时候得不到工资。以此说明虽然具足其他广大布施、持戒等，但缺少了般若波罗蜜多这个最核心的要点，也得不到遍智。

卯一、以导盲者之比喻说明将其余度引至遍智之理：

无导天盲千万亿，不晓得岂入城市？

无慧无目此五度，无导不能证菩提。

【无导天盲】，**【天盲】**是指天生就是盲者，不是天界的盲人。比如先天性心脏病，先天性白内障等，这是先天性的。天盲是先天性失明，生下来就失明了。**【千万亿】**，即使聚集千万亿这样的人，他们分开时看不到，合起来也看不到。所以为什么叫千万亿呢？就是即便集聚千万亿这样的人，仍然找不到路，仍然看不到光明。**【不晓得】**根本找不到正道。

【岂入城市】，就像在非常巨大的荒野中，他根本看不到任何一种路、也看不到光明、根本看不到道在哪里，又怎么可以进入到城市当中呢？根本做不到。在荒野中有很多野兽、猛兽、很大的河流，很多的深坑，很多沼

泽，还有很多很多危险。没有眼睛到处乱撞没办法找到真正的道，没办法进入城市当中去，所以没有向导是非常危险的。

【无慧无目此五度】，【慧】就是般若，【无慧】如果没有般若，【五度】就好像是没有眼睛一样，没有眼睛的五度如果没有引导不能证菩提。因为般若波罗蜜从世间角度讲，能够分辨此因可做、此因不可做，这是清净布施、那是不清净布施，这是清净持戒、那是不清净持戒。从胜义角度讲能够安住在最极清净，远离一切实执的状态当中。所以这样的般若波罗蜜多从世俗修法，胜义清净本性两个侧面都是必不可少的。就像没有引导的盲人找不到道路，进不了城市一样，如果缺少般若智慧的布施等五度，也根本找不到道路，无法安住在真正的般若正道中，无法通过这个正道趋向大菩提。

没有般若引导它们怎么现证菩提果呢？没办法现前道。因为成佛之道主要经由菩萨道而来，而菩萨道在初地就必须现前般若波罗蜜多。虽然真正般若度圆满是第六地，但初地时他就必须现证空性，现证空性本身就是波罗蜜多。证初地之前的加行道，他就必须熟练修行般若波罗蜜，也就是在初地现证，在加行道熟练修行。而熟练修行的前因一定是在资粮道闻思般若波罗蜜多。

乃至进入小资粮道，第一需要无伪无造作的菩提心；第二是修持四念住，就是身、受、心、法空性的四念住。这说明从小资粮道开始就必须要有空性了，缺少空性连小资粮道都进不了。小资粮道进不了，根本没办法进入中资粮、大资粮，乃至没办法进入加行道，没办法进入加行道就没办法进入见道，没办法进入修道，最后也没办法现前无学道，也就是没有道、就没有果，这明显说明没有般若波罗蜜多的眼睛谁也没法得到果。

前面缺少般若波罗蜜多的【五度】对应【天盲】，那么【千万亿】怎么对应？千万亿对应千万亿盲人数量非常多。但即便多又怎么样？并不是说这么多盲人聚在一起就可以看到了，肯定不行，分开一个一个是盲人，合起来还是盲人。同理，五度虽然修了很多很多数量，布施特别多，拼命布施，一直布施；持了很多很多数量的戒；修了很多很多安忍；精进也修了很多；禅定又修了很多。数量修的再多，也还是没办法照见路。分开时没有般若波罗蜜多接引，无法照见路，合起来也无法照见路。千万亿对应的就是五度修得再多又能怎么样，修的再多没有般若引导，还是无目的，无有引导的。五度没办法相应菩萨道，又怎么证菩提？总之，千万亿对应

五度修法的数量再多也不行，道对应菩萨道，城市对应佛果，他们之间如何对应，我们要了解。

卯二、以未点睛之喻说明虽具足其余度然不得遍智之理：

何时以慧尽摄持，尔时得目获此名，

如画竣工无眼目，未点睛前不得资。

这个颂词前两句相应于上一个科判，后两句才是真实比喻，就是点睛喻。前面【无慧无目此五度，无导不能证菩提】是说不能证悟菩提。【何时】什么时候，【以慧尽摄持】以般若波罗蜜多摄持了，【尔时得目】那个时候布施、持戒等等就得到了眼睛。得到眼睛后布施就成为布施度，就找到正道了。持戒名称就变为持戒度，所以说【获此名】。

我们讲“到彼岸”时说：“布施度、持戒度等等前五度，如果没有第六度摄持会怎么怎么样……”其实这不是很严格的说法，很严格说法是：没有以般若摄受前不能叫布施度，只能叫布施，只能叫持戒，只能叫安忍，因为它没办法到彼岸。果上面没有到彼岸，因也不会有相应到彼岸的修法，根本没有真正安立到彼岸的善根，所以它只能叫布施的善法、叫持戒的善法，只是一种善法，不能叫真正的度。度就是到彼岸的意思，即果真实到彼岸，因必须相应到彼岸的修行。所以什么时候有般若摄持了，布施的名称就变了，不叫布施改叫布施度，持戒改叫持戒度，真实获得到彼岸的随顺修法就有了。

【尔时得目获此名】，从获此名开始就找到了道，就踏入了正道，就像盲人有了引导者。引导者来了，千万亿盲人来一个引导者就可以。一个引导者就把他们队排好，排好后一个跟着一个走，慢慢就可以避开险道，慢慢走上正道，慢慢进入城市，只要一个引导者就可以了。这些千万亿盲人在旷野中，什么时候得到引导者，什么时候就可以入道，最终可以到达大城当中。所以千万亿的布施、持戒等善根什么时候得到了慧摄持，什么时候就有了引导，有了引导就可以安住在菩萨道，在菩萨道行持很快就可以成佛，所以【尔时】什么时候，【得目获此名】智慧摄持之后得到了眼目，得到了能够分辨的眼目就获得了布施度、乃至禅定度的名称，像这样就可以成佛。这两句相应于前面，相当于过渡，承上启下。

下面是第二个比喻，【如画竣工无眼目】。虽然两个颂词里都有【目】，但前面的“目”主要是跟随前面的意思，如果有目就可以进入道上。后面的“目”是绘画的一种比喻，【如画竣工无眼目】就像一个画师

要画一个肖像或者一尊佛像，所有部分都画圆满了，佛陀的顶髻、佛陀的身体、还有花纹、很细很细的头发都画好了，但就是没画眼睛，而佛像最传神的地方恰恰是眼睛，眼睛画好了，佛像就显得非常慈悲很传神，我们祈祷的时候就有种不共的加持力。世间画肖像也一样，一个人的肖像画完了，眼睛不画，别人会问你什么意思，为什么画肖像不画眼睛？他肯定不会给钱，哪怕画动物，点睛也很重要。其它部位都竣工了，画圆满了，就是没画眼睛。

【未点睛前不得资】，没有画眼睛前是不会得到工资的。所以最核心的部分就是点眼睛，这是最传神的地方。汉地的画龙点睛也是这样，画家画完之后不点龙眼，人家问：“为什么不点啊？”他说“点了龙就活了！”。别人说：“我们才不信！”，于是他点了其中两条，点睛之后龙真的活了，从墙壁中飞走了。

这个故事说明眼睛很重要，画龙点睛的“点睛”非常重要，尤其画佛像，画眼睛更加重要。以前我遇到一位画家，是佛学院的一位喇嘛，他给我们宣说了画眼睛的重要性。他说不管画佛像、画塑像（铜像、瓷像也需要彩绘）、画唐卡，其它地方都比较容易画，但点眼睛是一个技术含量很高很高的活儿。你眼睛点得好，只干这个就行，别人其它部位画完了，他做最后一个工序点眼睛。点的时候心要平静、非常平静，内心当中没有什么烦恼，非常专注，安住在这个状态当中一点，佛像一下子就非常传神了。我也请他点过睛，的确不一样。有些画家教了很多徒弟，这些徒弟画其它的可以，但最关键的脸和眼睛还是要由师父点。所以说眼睛点好了、佛像就不一样，眼睛不点好，从世间角度来讲相当于产品不合格。

同样道理，所有的布施、持戒、安忍、精进、禅定的修法都圆满了，可没有眼睛你就是进不了道，没有眼睛你就是没有办法成佛。就这么简单。它就是核心，其它工序都圆满了可眼睛没点，就是不行。比如《大乘经庄严论》当中讲的六度，容易修的是布施、然后是持戒，安忍、精进、禅定，最后是智慧。智慧最难修，也是最重要最核心的。所以说前面的工序都圆满了，智慧一摄持，主要的因素就有了。最关键的因素有了，所有东西一下子就活了，整个修行变得很鲜活，变得相应于菩萨道。

当然我们并不是说，首先要修很多没有般若的布施、没有般若的持戒等等，修得差不多了、最后点一下睛，修一下般若，不是这样的。现在就要修，现在就用般若摄持我们的布施，现在就用般若摄持我们的持戒，这是最迅速的。只不过这个颂词讲的是重要性，好像是说前面的修差不多

了，最后修下般若就行，实际上不是，现在就要有般若摄持！因为前面讲了，道从小资粮道开始就有四念住、法无我空性智慧了，从这儿就开始行菩萨道了。

我们再再提这个道（编者注：指菩萨道），它不是现成的一个道，我们想侥幸走上去，没有这种可能性。有人问：世间的公路已经修好了，千万亿盲人乱走难道就没一个能碰对的？没一个能碰对走到路上？没一个碰巧了走进城市里的？当然会有。但菩提道没有这回事，只有等你把所有因缘具足了、它才叫道。什么时候你无伪菩提心具足了，什么时候你把四念住的空性具足了，就安立名称叫小资粮道，这时候道才出来。再具足因缘是中资粮道，再具足因缘是大资粮道。这个道不是现成有的让你走，让无量众生瞎撞撞到一个，就像某个不学佛的有情瞎撞，撞到了菩提道，结果误打误撞什么都没有、就成佛了，没有一点心理准备就成佛了，这种事情永远不会有。只有内心当中具有这个条件、内心当中生起这个功德，这个时候才显现某个道，才安立名字叫道。是当前的状态叫道，安立道的名称，然后你再继续修下去，相当于我们在道上走的意思。

所以说佛法当中没有碰巧的事情，没有什么侥幸的事情，你该落实的必须落实，菩提心要落实的必须要落实，空性要落实的必须要落实，你要往生，必须信愿行具足才能真实往生，想误打误撞，用撞大运的方式成佛绝对不可能。所以说般若波罗蜜多作为核心，有它则很方便，没有的话无论如何要励力生起来，要去祈祷、忏罪、积资，这方面对我们来讲是最核心的修法，其他事情都可以放，这方面绝对不能放。

今天我们就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 17 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。现在学习到第二品。

寅二、得清净道般若之理：

在《般若摄颂》当中不仅宣讲诸法的空性，也非常清晰、非常明确地宣讲了如何现证空性的很多方法，比如入定的时候如何观修、出定的时候如何修行。今天讲【得清净道】，前面对果的无缘已经做过宣讲。因为要现前般若波罗蜜多，要现前真实的圣境的话，它有自己的修法、有自己的要求。般若波罗蜜是一切万法的实相，所以要现证般若波罗蜜的修行方法也和一般的修法不相同。

一般的修法首先让我们的心入道。要让心入道的话，必须要安住在善的所缘。比如我们要舍弃不好的发心、行为，但这主要是把恶心转为善心、把恶行转为善行的阶段。这个阶段其实是让我们相续成熟，让我们成为一个初级修行者的阶段的方法。

如果要真实地证悟的话，还有一种更高的修行，就是在平常修行殊胜善行的基础之上，必须要了知它的无自性、了知这一切的善法是离开一切戏论的。

前面我们讲了主要是把恶的心转变为善的心，现在就要把善的心清净。怎么样清净呢？这个善的心如果有实执、有执着的话，相对于实相来讲还不那么清净。所以要让空性的修法融入我们相续当中、融入到善行当中，这个时候让善行最极清净。此处的【清净】主要是没有二取、三轮的执着，没有实执这叫清净。这个清净和前面的清净意义是不一样的，前面的清净是善看待恶来讲，善就是清净的。后面的标准是无执著看待于有执着，无执着就是清净的。

所以佛法当中很多不同的标准，虽然它的名词是一样的，但它的标准是不相同的。如果我们没有认真系统学习佛法的话，总是觉得佛法当中前后有一些矛盾，有一些抵触，总是让自己有好像摸不到头脑的感觉。但是这里面麦彭仁波切讲了，不同的场合表达的意义是不一样的。初级的入门阶段它要表达的含义和最后我们要证悟实相、准备证悟空性的时候表达的意义是不相同的，必须要长时间地修行才能够知道这里面的含义。不但不相违，而且是非常必要的，前后非常有关联的一种意义。

寅二(得清净道般若)分二：一、以虚空之喻说明无缘而入于般若之列；二、若离无缘则道不清净之理。

这两个科判当中，以虚空的比喻来宣说。在世间当中虚空的比喻是最接近于空性的，我们只能说最接近空性，千万不要认为虚空就是空性，虚空不是空性，虚空只是一种概念。虚空这个概念，在世间当中其实不是真实存在的，只不过把在中间没有任何色法的存在，我们安立的名字叫虚空。但是虚空毕竟是没有生、没有住、没有灭、没有什么所缘的一种自性，所以虚空是最靠近空性的比喻，其它的比喻就很难以真实地表达。所以比喻不是完全相同的，是某一分相似，所以说就做为比喻。一般来讲，意义比较深的时候，就可以用比喻来进行说明。所以此处【以虚空的比喻来说明无缘而入于般若之列】。

【无缘】就是无执著、没有什么执取、没有什么执着的意思。有缘就是有执着的意思。通过虚空的比喻说明，没有所取、没有所执就可以入于般若、相应于般若波罗蜜多；如果离开了无缘，安住在有缘当中的话，道就没办法清净。

卯一、以虚空之喻说明无缘而入于般若之列：

有为无为黑白法，慧破尘许不得时，
世间入于般若列，犹如虚空毫不住。

一切万法不管是有为法还是无为法，不管是黑法还是白法，通过般若波罗蜜多的智慧来进行观察、进行破析的时候，【尘许不得】，就是说微尘许无法得到它的本体。就在这个时候，如果我们的心的能够安住在这样一种状态当中时，【世间入于般若列】，这个有情、这个修行者在世间当中，他已经进入到般若波罗蜜多行列当中。进入到般若的行列当中，【犹如虚空毫不住】，他也好像虚空一样丝毫都不安住、丝毫都不执着，就安住在这样的状态。

现在我们一般的有情、一般的众生，是安住在世间的状态当中，有二取、有执着，有这样那样的一种分别。这样一种分别其实只是世俗表相，而且对于世俗表相我们不了知的时候，认为这些法都如是真实存在的，然后通过“真实存在”的执着，他就会产生很多的烦恼，通过烦恼就开始造业，最后导致轮回的显现，没办法从轮回当中获得解脱。所以，我们要了知世间当中所显现的一切法，我们身体、心、外在的山河大地、城市、房屋，这一切的一切在究竟的实相当中，丝毫都没有一点本体的自性可得。

此处一切万法到底如何来表示呢？有为法和无为法这就是一对，就可以包括一切法，所有的法都可以包含在有为和无为当中。**【有为无为】**当中的**【为】**字以前我们已经解释过了，就是因缘的意思，因缘造作、有彼所为。“有彼为”是说这些法是通过因缘造作，因缘造作叫做有彼为，这个**【为】**就是因缘造作。所以，任何有因缘造作的法都叫有为法。所有的有为法都具有生、住、灭的体相。它最初有生，这个法从来没产生之前它什么都没有，然后有因缘合和之后它生起来的，生起来后安住，安住之后要灭，这个叫生、住、灭。所有因缘合和的法都是有生、住、灭的。而无为就无彼为，就没有因缘造作，没有因缘造作就没有生、住、灭。所以有为、无为是观待的。有因缘造作的法就是**【有为法】**，即有生、住、灭的法叫做有为法；不是因缘造作的法，没有生、住、灭的法就叫做**【无为法】**。所以有为、无为是一对。

有为法和无为法可以包含所有的法，所有的法当中有些的确是因缘造作的，有些是观待某一个法而安立的。比如无为法其实它的本体并不存在，因为在世间当中没有生、住、灭的法根本就没有。真正来讲的话，哪一个法是无生、无住、无灭的？整个世间当中根本找不到一个无生、无住、无灭的法，但是无生、无住、无灭的**【无为】**它可以观待有为而安立，所以无为是观待有为而安立的一种概念。而有些法比如说花朵或其他的物质，它是通过因缘合和造作的。无为法的本身没有本体，无为法也不是因缘合和之后形成的，它只是观待某一个法安立的概念而已。所以这就是有为和无为。

有为法是所有因缘造作的法，山河大地、我们的身体、心识、起心动念、善心、恶心，所有的一切东西其实都是有为法。一般的凡夫对有为法是最执着的，对无为法的执着没有那么严重，并且对有为法的执著是非常严重的。因为他觉得有为法在我们的眼识面前能够现前，在我们耳识面前可以听到，我们耽著的的就是这些。如果按照佛法中《俱舍论》等观点，其实一般众生就是耽著这些色、声、香、味、触（色法、声音，香味，触觉等等）。耽著这

些，首先觉得这些是存在的，然后觉得这一切可以得到或者可以舍弃，他就产生了取舍和烦恼，所以这些叫有为法。

那么无为法是什么呢？无为法就是没有生、住、灭的，不是因缘合和的，假立的法。这个假立的法有什么呢？这个假立的法当中比如有虚空，虚空这个法就是假立的概念。我们平时说这个房间是空的，其实“房间是空的”这个虚空的概念就是假立的东西。虚空其实本体并不存在，比如说看到了虚空，看到了虚空就说明什么都没看到，只不过在这个地方到那个地方之间，中间没有放任何色法，把这个安立为虚空的名称。它没有生、住、灭，这方面称作无为，所以这叫假立的法。还有一些，比如兔角、石女儿等等，这些法都叫无为法。我们必须要了解所有的无为法不起任何作用，只是个概念、名称而已。所以不管我们执着的有为也好，还是我们执着的无为也好，所有的有为法和无为法我们都是要了解了的。

还有一对是【黑白法】。【黑白法】是佛法中的术语，黑法就是恶业，恶业法叫黑法，白法叫善法。因此，我们通过善心造做一切的善行，这形成善业；通过恶心做一些恶行，就形成恶业。不管是善心、善行也好，还是恶心、恶行也好，乃至善心善行的果——安乐、恶心恶行的果——痛苦，这所有的一切在世俗当中如是如是的显现，好像是真的——一样显现。但是后面讲【慧破】。

这一切好似存在的东西，（无为法和有为法障碍着我们，令我们不觉得是胜义谛时候），它在我们的眼识、耳识面前是假立存在的，就像我们做梦一样。我们在梦中有没有梦见房子、山河大地？我们都梦到了。但在梦中的梦境是不是真实的？我们都知道不是真实的，梦中的房子没有真实的土石、钢筋等等，这是没有的。当你在做梦的时候，“哦，这是梦，它绝对不可能是真实的。”当你醒来时，你也知道“昨天晚上我的小脑袋在做梦”，那么“我的小脑袋做梦时，脑袋里面的梦境是否有真实的这些土石显现呢？”那是没有的。

因此，世俗谛的万法也是这样的，虽然有这样的显现，但是没有实有。无为法也是假立的，观待有为法而假立的。所以在名言谛当中它有这个概念，有为和无为在我们概念当中、世俗当中它可以存在。那黑白法也是一样的，胜义当中没有黑白，但是在名言谛当中黑法和白法都是如是如是的存在，而又如是如是的显现和它自己的作用，这全都在世俗谛当中，也就是在表面——表面层次当中它是存在的。

但如果我们要观察它的实相，观察它的本体和本性的时候，它到底存在不存在呢？【慧破尘许不得】。【慧】就相应般若波罗蜜多的智慧，相应于中观，相应于般若的智慧，然后去观察。【破】就是破斥的意思，或者就是观察的意思。平常我们说这个法被我们破掉了，破掉之后是否它就不显现了？其实这个破就是观察，通过我们的智慧去观察眼前这本书、眼前这些花，它到底有没有真实存在。平时我们说，通过中观的正理把它观察、破斥之后，它就是空性、就不存在了。其实这个时候的“不存在”，它只是我们在意识面前对这个法的本性进行观察，它是观察的过程。观察过程当中，得不到任何本体，所以这叫破斥。有些人学习中观、学习般若的时候，就觉得这个法被我们破掉了，破掉以后为什么还在我面前显现？其实，所谓破斥，只是通过正理去观察这个法到底有没有本体、到底有没有真实的相。而不是说我们把它揉碎之后，把它扔掉了、粉碎了、没有了，不是这样的。

有些大德，如根登曲佩大师，他在中观的法本当中讲，当我们眼睛看着面前的柱子、看到眼前的花的时候，这朵花它是清清楚楚显现在我们的眼识面前。但正在显现的同时，用我们的意识去观察所谓眼识面前所显现花，了知它的本体是丝毫都没有的，当我们意识观察到没有丝毫本体的时候，在我们眼识面前如是如是、清清楚楚地显现。这就是现空不离，现空无二。当它正在现的时候，我们通过意识去了知它、观察它，这个正在现的法其实它本性是没有的，当我们的意识正在知道它是没有的当下，我们的眼识可以很清楚地看到它。如果能够这样去了解的话，既不会堕于常边，也不会堕于断边。

不堕于常边，就是它虽然显现，但是它是无自性的。凭什么知道的？因为我的意识通过理论观察知道，它正在显现的当下，它就没有丝毫的本体，它现而无自性。但是当它空的时候，即我们的意识观察这个法不存在的当下，我们的眼识清清楚楚地看到了它，所以它也不是一种断无、不是断空、不是什么都没有，它也是存在的。所以他老人家的这个理论是教导我们用眼识和用意识来了知，这个法其实是现而无自性的，这就比较容易理解。我们老是觉得：这个法空了为什么又会现、现了为什么又是空的呢？就可以用这个方法分析：眼识面前很清楚地显现，但是意识完全可以了知它的空性；当意识了知它的空性的时候，眼识面前是如是如是地呈现。所以它既不是断空，它也不是常有。平常如果没有通过这样观察的方式，我们会觉得看到的東西一定是真实有的，这个是不一定的。我们认为不存在的東西它一定不显现，这个也不确定。所以通过这样的道理，我们就知道一切万法在名言谛当中如梦如幻地显现，胜义当中一切无所缘。

本颂的【破】，有时候这个词句、词语比较容易引起一些误解。以前我们自己在学习的时候、还有一些道友在学习的时候，提出疑问：破完了为什么还存在？这个“破”就是观察的意思——破析。破析的意思就是通过我们的智慧去分析，分析完之后，的的确确没有什么安立的。破主要是破它的这个实有的自性，就是从意识的方面去观察、去破斥。所以当我们用意识去破的时候，内心当中显现花的习气的因缘还在，只不过了知了它无自性，了知它无自性的力量还不足以把我们阿赖耶识上面显现花的习气完全灭掉，所以它还会如是地呈现。但是我们用意识观察的时候就知道了，它如是呈现但没有丝毫的本体、没有丝毫的自性，它就是现空无二，它就是显和空是没有什么两样的。所以这个花在显的当下就是空的，为什么呢？就是前面讲的，通过意识可以决定。就是说空的当下也可以显现，我们用意识了知它是空的当下，用眼识可以确定它的确存在。所以这个方面也是一种显空无二的了知方式。【尘许不得】，就是说当我们用意识（第六意识）去观察花、观察我们的身体、观察心的时候，它的本体连微尘许都得不到。我们说它是实有的，真实情况是不是实有的呢？以前我们也学习过很多中观的道理，通过金刚屑因、尤其是通过离一多因对粗大的法一层一层观察、破析之后，最后就一点本体都没有，连微尘许都没有。如果是色法的话，连微尘都不存在；如果是心识，连刹那都不存在。所以，尘许一点都不得。

正在这个时候，如果我们内心安住在这样状态当中时，【世间入于般若列】，我们在这个世间当中就已经进入到了般若的行列。【般若】是什么呢？就是实相的意思，般若就是实相。这里的意思就是说这个世间就呈现了它的究竟的实相——般若波罗蜜多的本体。所以这里面有两个含义。一个含义是般若就是一切万法的本性，比如说基般若。前面我们讲的基般若就是一切万法本性本来如是、本来就是空性的，它既呈现了一切万法本来空性的特质，而且我们的心相应于基般若，安住在般若的境界当中。所以我们不单单是抉择了般若的自性，而且我们的分别念、我们的心识也会跟随所抉择的对境，相应地呈现出某种境界。当我们的心认为外面的花是实有的时候，我们的心是一种实执；当我们的心认为外在的花是空性的时候，我们的心也相应于这个空性、安住在空性的状态。所以能取和所取、我们的心和外境之间，就有一种特殊的关系。平常我们为什么会有我执？因为我们认为“我”存在。我执的对境就是“我”，我们认为这个“我”存在，如此就会产生一个实有的我执；当我们认为这个“我”没有的时候——所谓的“我”是不存在、是空性的、人我空的时候，我们的心就安住在人我空的境界状态当中。

因此为什么说【世间入于般若列】，当我们知道一切外面的有为和无为、黑法和白法，这一切的对境都是无自性的时候，当我们能够抉择到这个状态的时候，我们的心相应于这个状态就产生了见解，这个时候叫做见解。当我们真实地现证了外面的一切万法是空性的时候，我们的心叫做证悟。这里面都是有这样一种关系。

为什么中观主要是针对对境来进行观察呢？因为我们凡夫人执着的任何法，都是缘对境的时候产生颠倒错误的认知。所以我们认为外在的东西是实有的时候，我们的心安住在实执。当我们通过观察（比如通过离一多因）说：“这个书其实在显现的当下它是空性的，这个花在显现的当下它是空性的”，即当我们产生了外境是空性的这一刹那，其实我们的心也相应于所谓空性这样的境，安住在某种境界、安住在某种定解。如果有了见解之后，我们通过打坐的方式把无我的境再再去串习，定解就会慢慢地加深，然后再串习下去，我们内心当中的定解就会转变成真实的证悟，它就不是一种心识了，而是一种证悟。

其实修空性的过程就是泯灭我们执着的过程，修空性的过程就是泯灭我们实执的过程，修空性它不是在累积什么。平时我们说在累积修空性的一种力量，一方面也可以这样讲，但是我们在修空性的时候，当我们修一次空性，其实就是把我们内心当中的实执减一分下去。逐渐地、逐渐地修，我们内心当中的实执会逐步越来越弱，最后就可以完全现前无我。这个无我空性，是不是存在或隐藏在我们相续中的某个地方，然后我们去找、去发现它？不是这样的。其实无我空性就是没有我——我就是不存在，这一点就是它的实相。我们怎么样才能够相应呢？就要把我执慢慢地、一分一分地去掉，当你去掉我执了，内心当中我执完全没有了，此时无我的状态在内心当中就会产生出来。

当我们认为外面是实有的，我们就通过不断地观修，知道这是无实有的、是空性的，然后慢慢通过空性的定解，随着空性的修行逐步逐步深入的时候，我们的执着就越来越少，最后执着完全灭尽，这个时候叫证悟了法无我。证悟法无我——一切万法的人无我、法无我，它就是离戏的状态！它离开一切戏论，所以说为什么它永远没办法用分别心去认定。用分别心去认定这个就是空性，然后我要得到这个东西，永远不可能！这个方法是错误的方法。

所以我们首先有一个总相：一切万法是空的、一切万法是离戏的。但是修证空性的过程并不是个累积的方法，它不是我们的分别心去抓住一个东西，然后拼命去打磨它、摔打它，让它变成一个很精华的东西，并不是这样

的。因为空性是超越分别念的，所以修行的过程就是熄灭分别的过程。怎么样把你执着外面的这个实执从粗到细、从细到弱、最后到没有，内心当中就是通过这样的方法让分别心完全熄灭。当完全熄灭、离戏的时候，它这个实相就是这样的、本来就是这样的，所以它就是呈现出这样的状态来。所以修空性一定是逐渐逐渐地熄灭我们执着的过程，我们要知道这个修行的方式。这个时候，世间就显现了般若波罗蜜多。这里面从两层意思来理解，第一个从基般若的角度，第二是从它修行的相应的角度来讲。

如果从基般若的角度来讲，【世间入于般若列】是怎么理解呢？就是当我们观察有为、无为、黑法、白法的时候、观察世间的时候，世间就呈现出它的实相、呈现基般若，这个时候，整个世间就入于了般若的行列当中——世间显现出了般若波罗蜜多的状态，这是从对境的角度来讲。如果从心的角度来讲，当我们的内心观察一切万法是基般若的时候、认定它是基般若时，我们内心就产生了定解，我们的心就入于了般若波罗蜜多的行列。这个“入行列”还有好多种，有些是从见解切入的、有些是从修行趋入的、有些是从证悟趋入的，有不同层次的入于般若行列这样一种安立。

【犹如虚空毫不住】，那么此时打个比喻，就好像虚空一样丝毫不住。虚空是离戏的一种比喻（这个前面我们讲了），是和空性最接近一个比喻。它和空性最接近，虽然它是假立的，但是它自己安立的状态、它的本体没有丝毫的色法存在、没有丝毫的心法存在，这个叫虚空——什么法都没有，这个叫虚空。所以平时讲一切万法犹如虚空等等，就是从这个方面来比喻离戏的空性。【毫不住】，丝毫都没有本体可得，这个叫虚空的自性。这就是一切万法不执着、一切万法无所得，虚空一样的般若波罗蜜多的状态。

此处【尘许不得时】中的【不得】，就是我们在寻找的时候，得不到任何法。大恩上师在《讲记》中提到这个问题，我们也大概介绍一下。此处所谓的“得不到”是什么意思呢？就是我们观察万法得不到。“得不到”有两种理解。一种是它本来有，但是我们没有得到，或者说它本来有，但是我们没有找到，就是说隐藏得太深了，我们没找到。就好像一根针掉进了一大堆谷草里面，或者是一根针掉进一大堆灰尘里面，这个时候确定它有，但是不知道它在哪里，怎么找也没找到。或者一根针掉到大海里面去了，这个时候我们知道它掉进去了，肯定是在里面，但就是找不到它。这是一种找不到，这种是“有而找不到”。还有一种找不到是“没有”——它本身没有，也找不到它。

那么这两种到底哪一种合适呢？第一种“找不到”，它不是正确的般若。我们已经知道它是有本体的，只不过现在我的手段可能还不够强、我的方法可能还不够正确、我的时间还不够久、我的心还不够细。但这个时候的“没有找到”和现在所讲的般若波罗蜜多的这个“万法找不到本性”是不一样的。而第二种“找不到”，它的确没有本性，我们也找不到，它本来就没有，你找什么呢？它其实是找不到的。

所以这个方面在安立的时候，为了区别这两种状态，有些大德讲第一个安立的是“没有找到”，凸现的是这个法是有的，只不过没有找到它的本体，没有找到而已。这个时候，内心当中对空性产生不了什么真实的定解。第二个安立的是“找到没有”。“找到没有”可能比较容易理解，它比较准确地表达了这种状态——找到了“它不存在”这一点，找到了“没有”。找到没有——找是找了，找到“它没有”，这一点我的确是找到了，我生起定解了。虽然说万法是空性的，但是通过各式各样的因，比如说离一多因、金刚屑因等等，我去找万法的时候找到了“没有”。这个“没有”——一切万法是空性，这一点我的确找到了，这个时候就不一样了。所以说这里是“找到没有”和“没有找到”两种状态。

如果我们对意义理解的话，这就没有什么问题。但有的时候，如果意义不理解，我们就用这样的表达方式——你是“没有找到”呢？还是“找到没有”呢？“找到没有”可能比较准确一点，如果找到了它空性的一种状态，我找到了“没有”。其实“找到没有”和“没有找到”在意义上没有什么差别，但是这个词语的用法或者表达的时候，“找到没有”可能就比较准确一点，“没有”这个状态我是找到了，的确是有的、的确是空性的。这个方面我们要大概知道。

空性是一切万法的实相，虽然它非常的简单，按照很多证悟者来讲空性非常简单，而且是最朴实的一切万法的本性，但是太过于简单了，反而我们自己没有办法去认知它。因为我们的心已经习惯了很复杂，习惯了去分别有无、分别是非，所以让我们相信一切万法什么都不存在，我们就无法想到底怎么样没有？到底怎么样一种不存在？这个没有到底是什么没有呢？是这个人走掉了，这个地方没有了，或者是这个东西被人拿走了，没有了，他总会这样去分别。所以有的时候大家在学习空性时，觉得空性这么复杂的一个体系、这么麻烦的一个体系，还不如我们去打个坐啥都不想，或者我去磕头，觉得我今天修行了，磕了两千个头，觉得自己今天很有成就感、很有收获一样，然而空性这么复杂的体系我学来学去到底干什么啊。如此有的时候我们

就会这样去观察，因为我们习惯了要去执着一个东西、习惯了要去分别一个什么东西，对于一切万法的本性，我们就好像非常难以适应。

不管怎么样，这个空性——万法的实相，就是如是安住。其实真正来讲，它是不需要做什么的，只要我们了知了它的方法，产生了定解，它最后的确啥都没有，什么都不存在。这个什么都不想而安住，就是真实的一种修行的方式。中观的体系很复杂，但是为什么中观的体系这么复杂？既然你说这么简单，为什么不用很简单的词句给我们表示一下？比如这个就是空性，或两三句话把它讲清楚，这难道不是很好吗？为什么用这么复杂的方式？你看，这个《中论》也是好几百颂，《入中论》好几百颂，《四百论》好几百颂，《般若经》有十万颂，这么多，到底讲一个什么内容？

其实佛陀在这些般若经当中，菩萨在这些论典当中讲的就是一切万法的无自性的空性，最后就落在空性上面。但是为什么要这么复杂呢？因为我们的心很复杂，如果不用一个复杂的体系，如果没有一个复杂的理论无法说服我们，让我们知道一切万法的确是什么都不存在的。离开一切戏论的最简单状态描绘不出来，所以要通过一层一层的道理来说服我们。其实我们执着的东西太多了，执着的层次太多了，所以要通过很多的理论把这个层次推翻掉，再用另一个理论把你第二个层次推翻掉、第三个层次推翻掉，慢慢把你所有的执着推翻掉，推翻掉之后最后你就知道这个就是空性，空性本来就在这个地方，最后我们就感叹空性就这么简单，只是你没有发现而已。

但是现在我们因为在轮回当中漂流的时间太长了，佛陀给我们说一切万法都是空性的，我们能理解吗？根本理解不了。所以说其实最后它是很简单的，为什么说到了最后窍诀的阶段、到了密法的阶段、到了实修的阶段这些引导文都是几句话，窍诀就是几句话，但是几句话拿给你，你能了解吗？根本了解不了！“这个一切万法是空性怎么观嘛？一切万法没有生、住、灭，这个怎么观嘛？”这个都完全是高度浓缩的精华，但是这个浓缩的精华我们都接受不了，我们的“胃”不行，所以浓缩的这些“果汁”我们喝不下去，必须兑水才行，用水兑到比较稀释之后，好像我们喝下去才对我们的身体有好处。那么如果你的身体素质非常好，那可以随便怎么样都行。万法本性它就是这样简单，为什么还要讲这么多？并不是我们的接受能力不行，而是我们的分别念太多了，给你一个高度浓缩的精华——窍诀，你得到之后根本修不了。所以很多修行者说：这些理论我不学，我去哪个地方求个窍诀就行了。窍诀拿给你，你没办法用，这里面相当于一个密码一样，高度浓缩的东西在里面。高度浓缩的东西在里面，你根本就不知道这里面在讲什么。

一切万法大空性是什么意思？一切万法大清净是什么意思？如果完全按照自己的分别念去想，认为一切万法的大空性就是空荡荡的一个旷野，这个就是大空性，或者一片太空啥都没有，这个就是空性；大清净就是一个很干净很干净的一个东西。那么其实真正来讲，我们这样理解那就离这个大空性、大清净本来的意义相差不是十万八千里了，而是非常非常的远，根本一点都不沾边！所以就是把这些高度浓缩的窍诀拿给我们也用不了，这个是没办法用的！

所以此时要返回头，要去学这个空性到底是怎么回事？如果真正有善根的话，他就会去想这个大空性到底怎么回事？不应该是我想的这种：空性好像是杯子里没水的这种状态。如果这么简单的话，为什么佛陀为了证悟空性要积累三个无数劫的资粮？它如果是这么简单的话，所有的人都应该证悟空性才对呀？如果有善根他就会怀疑：到底什么是空性？他才会回头去学。回头去学那就是《中论》、《入中论》等这些大部头的论典，慢慢慢慢学才知道空性是这样一回事，这样修持空性才能证悟空性。最后在你学完之后，虽然还是以前的窍诀，还是以前高度浓缩的窍诀，你再去看的时候你就懂了，就这几句话就够了，我就修这几句话就行了，因为这里面你该知道的已经知道了，它的本意你已经知道了。所以说把这些所有的《般若十万颂》也好、《般若摄颂》也好、《中论》也好，学完之后你就知道，它就是一切万法空性的这个意思，不用多讲，你知道这回事后就安住反复观修，这里面的修学次第关系我们要了解。

很多道友以前没有学佛法，现在学佛法之后就很有着急，觉得自己年纪很大了，如果再不修行就来不及了，当然这个心是好的，对法的希求无论如何是应该鼓励的，但是有的时候着急是着急不了的。八万四千法门一个一个都学是不现实的，但是我们自己要用的、要学的法必须要花一定时间去搞清楚。尤其空性这方面，它其实本身很简单，我们觉得它很抽象的原因主要是因为我们没有习惯空性的简单的状态，而是习惯了其他的有、无、是、非的复杂的执着方式，所以就觉得空性很抽象。但是对于圣者来讲空性一点都不抽象，空性本来就正常，一切万法就是这样的。没什么故弄玄虚的东西，也没什么故作高深的东西，所以他就觉得很平常，非常非常平常。平常心是道，在他那就完全体现了，一切万法就是这样的，道就是这样的。

但是我们觉得空性太玄了、太抽象了、太深奥了、太神秘了……其实都不神秘，所有的一切佛陀的智慧、所有的不可思议的这样一种境界：“一尘中有尘数刹”这个就很平常。我们说很平常，这么平常为什么我们没有见到？

是因为我们自己不太平常，是我们自己没安住在平常状态而已。所以像这样我们觉得很神秘、很高深，其实对圣者来讲反而是很正常的、很平常的。

因此我们要通过学习，了知佛法当中的意义是很关键的。在空性当中完全远离了一切戏论分别，所有的一切有为法、无为法的概念完全超越了，所有的善和恶的概念完全超越了。胜义谛的本性和世俗谛的一种显现，它是不一样的。全知麦彭仁波切也讲过，世俗谛当中存在的法、不一定在胜义当中存在，胜义谛当中不存在、不一定在世俗当中不存在，所以这个方面我们要知道二谛之间一种特殊的关系。

在这里面，大恩上师为了说明胜义当中无取无舍，也讲了几个公案。我们简单的介绍一下，一个是“南泉斩猫”这个公案。在禅宗当中南泉斩猫、丹霞烧佛这些都是很著名的公案。这些很著名的公案当然有些人理解得了，有些人理解不了。有些人就觉得为什么禅师（一个出家人）把猫斩了？为什么斩它，他难道不犯杀戒么？他难道不是杀生么？这个猫怎么怎么样……。有的时候就会这么想，其实从世俗的角度讲、从一般的凡夫人的概念当中讲，一个出家人把猫杀死了好像是很大、很重的恶业，虽然不是根本戒，但是还是犯了很大的恶业。尤其在菩萨戒当中，把有情杀死的话过患很严重。但是这里面主要对一些上根利智的人，为了表示一种超胜的境界，有的时候会有这样的一种示现。

第一个就为打破什么执着呢？它的起因是东西两堂的师父们争猫。“争猫”是什么意思？猫是我们东堂的，还是你们西堂的？或者不是我们的，跑到这来了，怎么怎么样！反正就是在争。争猫这里面有一种执着，觉得猫、它是存在的东西，有一种实执。然后第二个为了打破这个实执，要把猫斩了。把猫斩了之后，又产生了一个执着：你这个禅师是不是杀生了？是否违背了善和恶的标准了。是否杀生、是否犯戒？他对于善和恶又有个执着。

为了打破这样的执着的缘故，为了超越这些概念，要了知在胜义谛一切万法的本性当中，其实并没有一个所谓的猫的存在。猫不存在，它是东堂的？西堂的？这个也是不存在的。然后猫不存在的话，杀与不杀其实本性上，也不是真实存在的自性。所以为了说明这样的道理的的缘故，为了说明一切万法究竟当中没有任何的实执、没有任何本体可得。既没有善恶，也没有猫的本体，杀猫的人不存在，看见杀猫的人也不存在，所杀的猫其实也不存在。既然这些都不存在，杀和不杀或者善和恶，杀生和守戒之间的关系，善和恶之间的关系，这些标准、这些概念实际上在胜义当中的确没有什么所得的。

有的时候为了超越这个概念，有些修行者修行到很高的层次的时候，他故意通过这样的方式，来超越自己世俗标准的束缚。我们在修法的过程当中，有些时候这些粗大的分别念、对万法方面的执着，对我们有很大的束缚；有些时候善和恶的执着，对我们有很大的束缚；有的时候这些概念的执着，对我们有很大的束缚。所以修行者为了解脱这些束缚，当他内心修行到某个程度的时候，就会通过这样的方式打破这样的概念、打破这样的执着。这就出现了很多密乘当中的降伏法、双运法等等。像这样他为了超越束缚，他故意要行持这样的法义，他因为内心安住在很深的实相境界中，他这样做的时候是有一定的把握的，不会通过这样的行为让自他都感受痛苦。

所以这样一种法，有些时候是为了自己超越，有的时候是自己已经圆满了，但是为了摄受众生、为了让弟子超越概念，他也会这样做。因为他的弟子虽然有一定的根基，但是如果没有一个强有力的示现，没有一个强有力的加持的话，通过弟子自己的努力还是超越不了的。这个时候作为善知识的上师，就会做出一些类似疯狂的行为，超越这个概念，一下子突破这个概念之后，弟子的证悟就会上升到很高的层次当中，是有这样一种必要性。

至于所杀的猫是怎么样的？一种是真实的猫，另一种是幻化的猫，这两种理解都可以。不管怎样，大证悟者在做这个事情的时候，绝对不会给自己和他人带来任何的痛苦、任何的罪业，这是决定的、百分之百有把握的。它如果是一只真实的猫的话，那一定有超度它的功德，可以说猫的因缘是这样，或者说福缘到了。如果没有这样的禅师，猫通过自己的业还会继续流转。但是如果有一个大证悟者、大成就者杀死猫之后，强制中断它的相续，通过他的证悟把它直接送到净土当中，对于猫来讲是一个很大的福分，很大福报的显现。所以如果是真实的猫的话，从这个角度讲就不是什么恶业了，禅师也不造什么恶业，也不存在所谓杀生的问题。他只是做了一种法事，对这个猫做一个强行的超度，这是很强大的悲心的体现，也是很强大的证悟的体现。如果没有大悲心、没有大能力，谁做得到？谁都做不到。你可以把它杀死（甚至胆小的人都不敢杀它），但是你超度不了它。超度，其实从深层次讲，已经超越了所谓杀生的概念了，它没有杀生的概念。

还有另一种理解，所杀的猫有可能是幻化的猫。我们在《般若摄颂》前面也讲了，有些幻师会在十字街头，幻变成千上万的人，然后一一斩首。在我们面前就觉得，这个人在十字街头杀了这么多人，今天很血腥、很恐怖，但是所有的这些人都是幻术师幻变的，然后所杀的人也根本不存在，不会有丝毫的痛苦。所以说，有可能这个猫也是幻变的猫，幻变的猫杀了（其实没

有真实的去杀死一个众生有情的生命)，这个方面也可以理解的。而且显现的时候把这个猫斩掉，其实也是示现一切万法在究竟的实相当中是如梦如幻的，或者究竟实相当中一切众生的概念其实都是不可靠的，一切的概念都是不存在的。

尤其前面我们讲了，对一些上根利智的人这样示现还是很有必要的，如果对根基不强的一般人，这样的示现根本接受不了。虽然公案里面南泉禅师把这个猫提起来，让每一个人说一句对这个事情的看法，对猫本身的看法，或者类似证悟的一种话，如果能够说出来就能够救猫，虽然显现上都没有答出来，但不等于不能接受这里面的行为。说答不出来它是一个层次，斩完猫之后弟子也许有某些触动：我们所争的到底是什么？刚刚我们在争这个猫到底是谁的，现在它已经死掉了，我们争它还有啥用呢？有的时候通过这个强有力的示现，马上就可以趋入更高的层次当中去。公案中虽然是没有这样写，但是如果根基足够高的话，他可以这样去观想、能够这样去趋入的。

后来，赵州禅师就把鞋子脱下来放到头上，来表示无取无舍的状态。没什么可取舍的，本来鞋子是穿脚下的，不应该顶在头上的，但是禅师这样把鞋子脱下来顶在头上。我们觉得颠倒了，其实哪里有什么颠倒的呢？何谓头、何谓脚呢？就是我们所谓的头很尊贵，脚很卑下，这方面其实也只是概念而已。无始以来养成了这个习惯、概念，实际上实相当中有没有真实的头和真实的脚的差别？脚就是很低下的，头就是很尊贵的。如果我们没有这么熏习过，没有受过这样的教育，我们也不会有这个概念，所以，这无外乎就是说明一切的万法的状态都是无自性的、都是离戏的。所以说如果超越了这个离戏，我们就会从很多的概念当中解脱出来，这个方面叫一种大解脱。

这些成就者、证悟者他们的游戏，显示的证悟一切万法无自性的这样的状态，是非常稀有的。虽然，有些人认为这样的公案好像说明不了什么问题，是不是他们在做纯粹的文字游戏？其实并非如此。我们要了知从般若空性角度看这些公案，就有很深很深的意义在里面。

但是作为凡夫人来讲，我们就不能稍微或者大概理解一下：“哦，一切万法都是空性的，这个猫是不存在的，这样的行持是没有恶业的”。凡夫还有实执，还会有业果和作用，还会有因缘，有因缘就还会感受这样一种果报。证悟者他真实安住在实相的状态当中，完完全全没有丝毫的影响，这个不管怎么样，他都是非常善巧方便的游舞而已。但如果是凡夫人，实执心很重、对猫有执着、他自己有杀心、有烦恼心，杀了之后又超度不了，让猫很痛苦，自己后面想起来的时候也很后悔，像这些全部因缘具足，他肯定会造恶业的。

恶业在哪里呢？恶业就在我们的实执心上面安立的。善业也是。所以如果你有实执，就会形成业的缘起链。假如完全安住实相当中、完全不执着的话，他就不存在所谓善业或恶业的条件。因此，所有的善恶、所有的缘起、因果，它全都是在心上安立的。

如果你有心就会有善恶因缘，如果你完全证悟了心的空性，此时所谓的善恶因缘，对你自己来讲也不会存在。在虚空当中、空性当中，怎么会有这样的因缘呢？实相中也不会存在的。关键是你（自己证悟空性的时候）到底是怎样的。是了知？是有错解的空性了知？还是实际的证悟，这个方面我们要观察。成就者在做这个事情的时候，都是安住在很甚深的密意里面如是示现的。

然后“丹霞烧佛”表达的意义也差不多。一般来讲，我们不学佛之前当然对佛像也没什么兴趣，而且会认为这是种迷信的表现、很愚昧的表现。“你去跟一个木头佛烧什么香？”当学佛之后才知道，这是一尊佛，是佛的代表、是佛的化现，或是说“这是开过光的，开过光之后和佛无二无别。”我们会对（木雕的）佛像产生“这个是佛像”的执着，就会对佛像本身有个执着。然后如果你供养佛，我们觉得是对佛恭敬，你会得到佛功德。假如你去诋毁、损坏佛像（像这个公案中把佛像烧了），我们会觉得你罪大恶极了。诸如此类实执分别念是一层一层出现的。

当他的因缘成熟的时候，比如这个公案：这位大德做这件事情的时候，他让院主言下证悟了本性。这是一个特定的场合。前面我们讲过，上师和弟子因缘汇合的时候，通过一些特殊的行为，会让弟子进入到很高的证悟境界，他是有特定的环境。本身来讲，院主可能对这个佛像也有执着，然后对佛像尊敬与否的（果报）行为也有执着，所以这个时候丹霞禅师就把佛像取下来烧了。烧火，还故意让他看到，这个院主就很吃惊，“为什么要烧佛，你造了这么大的罪业！”禅师说佛像烧了之后肯定有舍利子，我就这样取舍利子。院主说：“木佛怎么会有舍利子呢？”他就回答，木佛没有舍利子、那就再取两尊烧掉。当禅师如此一讲，院主他就证悟了自性。

我们也会想，那上师给我也这样示现一下，我是否也可以证悟实相？这个不一定。他的善根因缘成熟了，通过这样的因缘他就可以证悟自己的本性。如果是我们自己，就不一定能够这样证悟自己的本性。他打破了对所谓的佛像的执着，也打破了所谓对佛像恭敬或毁坏、善恶业果的执着，然后超越了，安住在实相当中。实相当中没有是否佛像的分别，也没有恭敬佛和损坏佛善恶因果的分别，一切万法都没有分别，安住在这样的状态当中。这是某种意

义上的直指他的本性，所以院主当下也认识了他自己的本性。有些时候是以一种特定的情况，表示某种意义。

我们在拜佛时候，我们要缘佛像产生信心，然后缘佛像反观我们本来的心性，有这个必要性。有的时候，如果外在有一个佛像，我们可以有个所缘，如果有了所缘，就有了能够反观我们内心的对镜。如果没有佛像，我们看到一朵花也许想不起我们的本性是佛，看到一个房子有可能也想不起我们的本性是佛，但是如果看到一尊佛像呢？佛像和我们的佛性是有一种关联的。所以如果我们的根基到了，在此时只是需要一种提醒。有个好的外境在提醒的时候，我们每天供佛、拜佛的时候，就可以反观自己的心，让内心安住在佛性当中，它其实有这样的必要。

反过来，我们把外在的佛执为实有，或者只是木佛（它是没有丝毫舍利的）。公案里院主他就认为没有舍利，木佛怎么可能烧出舍利来？如果是真实有信心的人，他就能够烧出来，他知道是佛的缘故，就像狗牙生真舍利一样。如果信心很强烈，木佛也可以烧出舍利。但这位院主显然对木佛能够烧出舍利这一点，他是没有信心的，他觉得木佛怎么可能烧出舍利来呢？这样，他在显现上没有这个因缘。我们认为木佛不会有舍利的，它是木佛而已、它是石头的、它只是一张画像、一张纸，它不是真正的佛（它是一个木雕像，它不是一个真正的佛，有的时候我们也会有这样的想法）。如果是一个真佛在我们面前，和一个雕像在我们面前，当然是不一样。在上师面前我们是不敢随随便便、歪来歪去地坐，我们会很听话的样子。但如果是上师的像面前，那可能就不一定了。我们觉得这是一张像、不是上师，所以说我们在分别念当中还是有这样一种执着的。

有时候为了打破很多执着，也会有很多示现，所以每个公案它都是教法，针对不同根基。当然如果我们去做，实执这么严重，又没有达到那么高的证悟，可能不会有那样的效果（不是说不会，是不一定有。我也不知道在座的是什么样的情况，也许有，也许没有）。但不是每个人都可以遇到那种因缘。每个人如果真实在轮回当中流转的话，不一定有真实的、那么多的善根利智。以上是讲一切万法是平等的。

这些故事看上去好像对佛不恭敬。有些时候，对于虔诚的佛弟子，但没有甚深实相定解的弟子而言，他会觉得这样毁佛简直是大逆不道，他觉得这个罪业非常非常可怕。以前类似于烧佛的，哪本藏传佛教书里也有。有一个大成就者的弟弟平时显现疯疯癫癫的，村子里面有个老妇女，她对寺院的成就者（住持）信心很大。有一次花钱画了一张黄财神唐卡，包得很好想要去

请住持开光。她很恭敬地往山上寺院走，这个时候半路遇到他的弟弟（住持的弟弟是一个很疯狂的人）。他说“这个是什么？打开来看一下”。她说是黄财神的唐卡，准备上去请您哥哥开光的，他打开之后二话不说就朝这个佛像小便，把尿淋到上面去了。老妇人就特别伤心，他小便完就跑掉了。老妇人一方面觉得这个人肯定大逆不道，像这样对佛像做不恭敬的行为，然后她自己也很伤心，把这个佛像也拿上去了。拿上去之后，住持问她发生什么事情了？她就把这个事情说了。他说不用开光了，说已经开完光了。他为什么开完光了？他只是撒了泡尿而已。主持说：“你打开看一下”。当打开看以后，佛像上面全都是很细的黄金一样的东西。他说，你这个开过光了，这个是最好的、最高级的开光。很多成就者显现上面好像有大逆不道的行为，其实证悟者的境界是不可思议的。尤其为了打破凡夫人的执着，为了在我们内心当中种下很深的因缘，有这样的必要性。这样示现的原因，除了前面分析的，还有其他的必要性。

有些时候，我们看见别人好像做一些行为不如法时，他这个行为到底是如法还是不如法？按照我们自己的标准那是没办法评判的。所以有时候“这个人他对佛为什么这样做？”“为什么对道友这样做？”当这样想的时候，我们认为自己是对的，自己站在正确的一方，他是错误的。但是如果把这些问题翻出来看，你把以前的公案、以前成就者的示现翻出来看，有的时候你就会产生怀疑。我对这个道友的看法到底是不是对的？这个道友会不会像这里面所讲的——他其实对佛法有非常高的信心和证悟。所以，有时我们就敢随便轻易地评判别人的行为是否如法。或者我是不是站在正义的一方，我就可以随便去诋毁，对方到底是什么样的心我根本不知道。

很多大德示现这样的行为，是为了保护我们后代修行者不要随便去评论任何人。因为我们身边到底谁是菩萨、谁是凡夫都没办法了解的。像这样，我们就随随便便说“因为他的行为不对，他说了这句话、做了什么事，他一定是怎么怎么样……”这个是无法判断的。如果我们轻易这样去判断，很容易让自己造下很多过失。如果我们看得很惯，我们自然而然就会安住在清净心当中，“也许他是一个圣者，圣者做这个行为对度化众生有很多的必要……”

如果我们有这样的想法的话，不管对方是不是真实的圣者，但是至少对我自己有个很大的保护。保护我自己，没有对他产生什么不好的分别念，我没有去诋毁他。他如果是发了菩提心的人，去诋毁他也会有很大过失的。经常这样去想的时候，我们的心就会非常的善良，我们的心就很清净。其实我

们修行，不是为了让自己的心清净吗？让我们的心清净的法，我们为什么不用呢？

平时当在我们批评别人的时候，有时自己带着一种是非观去批评别人，或者相似的对佛法的认知和见解去批评别人，我们认为自己绝对是站在正的一方的，但这是不确定的。我们在批评别人的时候，我们的心是带着某种烦恼（炫耀的心态、嫉妒的心态、烦恼的心态），很多时候是这样。所以为了让我们逐渐减少这样不必要的烦恼，成就者们在佛法这么长时间的流传当中，留下了很多很多公案。其实真的我们去想的时候，这些公案其实是给我们留下的。圣者之间没必要这样做，但是为了给以后的弟子有一个参照的素材，他就留下了很多。然后我们知道，“哦，这些他们都是大成就者，他们的行为都是很下劣的行为，他们的身份都是很下劣的身份，但是他们的确是安住在最高的证悟当中”。从外表当中根本看不出来的。

如果我们内心当中有敬畏的心、有这样观清净心，可以很大程度在这样一种环境中（尤其在五浊恶世中），对我们的心是一种保护。保护我们的心不受伤害，保护我们不要造恶业，而且通过这样的方式观想，让我们的心安住在清净的状态当中。这种清净可以逐渐逐渐悟入到一切万法大清净的状态当中，这个方面对我们来讲是非常有用的。

后面这些公案都差不多，我们就不一一去分析了，反正他是超越了一切万法执着的状态。如果证悟了空性、了解了空性之后，就能了知这些对话是从哪个方面了解的，如果不了知就觉得这个话有矛盾，或者会对我们的认知产生疑惑，大概的意思就是这样。

卯二、若离无缘则道不清净之理：

如果离开了无缘空性，那么道就不清净了，如果你执着这个道，这个道就不清净。如果你不执着，不执着有两层意思。一种是庸俗的不执着，一种是真实义的、相应实相的不执着。

庸俗的不执着执着就是啥都不想。反正不执着执着嘛，就说喝酒没什么执着的，抽烟没什么执着的，修善法也没什么执着的，这个方面就是种庸俗的不执着执着。庸俗的不执着执着往往是对善法不做，他就说“对这个不要执着执着”，然后要做恶法，他也不执着执着。但是我们分析他在善法方面不执着执着是怎么样的。当他在说“你们不要执着善法”的时候，他往往是不做的。守戒不要执着，意思就是不想守戒；放生不要执着、不要着相，他肯定是不愿意放生的；磕头不要执着执着，他肯定不磕头的。所以当他在善

法方面不执着的时候，往往是不做善法的借口。如果是恶法方面不执着的时候，他肯定要去做的。有时候喝酒，“哎，不执着”，咣咣咣……就把它喝掉了；抽烟不要执着，就开始抽了。所以你看这里面就很奇怪，他只要说善法方面不执着的时候，就一定是不做的；如果是恶业方面不执着，是一定要做的。这个叫庸俗的不执着，是完全没有了解到不执着的含义。

真实的、了义的不执着，就是我们在修道过程当中，当他修善法的时候，他不执着，他一定要去修善法。只不过在修善法的过程当中，他不执为实有。不执为实有、但是他还是要去做。他仍然很精进的去磕头，在磕头的当下，他说其实万法的本体是空性的。在不执着的时候他对善法很精进，他安住在不执着的情况下不会去做恶业，他是真实的修行者的不执着的方式。所以，修行者的不执着，他对恶业一定不做，他对善法一定很精进。只不过在善法行持的过程当中，他自己是非常清净的方式去安立的，所以说无缘就是无执着的意思。如果我们做善法的时候安住在三轮体空当中，这个道就会很清净。如果离开了无缘，安住在执着的状态这个道就不清净了。这是一种高层次的不清净和清净的概念。

设思我行如来智，解众那由他多苦，
计众生想之菩萨，此非行持胜般若。

【设思我行如来智，解众那由他多苦】，假设说思维我正在行持如来的智慧，我现在正在修持解除众多那由他众生痛苦的菩萨行。【计众生想】，认为这个众生是存在的，我也是存在的。如果认为有众生的菩萨，【此非行持胜般若】，那么他就没有行持最殊胜的般若波罗蜜多。

前面讲了，无缘的意思并不是不做，而是他一定会做、很精进地做，但是在做的同时，他要知道他做的本性是空性的。但是如果离开了这种见解，觉得【我行如来智】，（这个佛智是的确确实有存在的，而且这个实有存在，它是在心识面前实有存在的。）他就想，我在行持一个实有的佛陀的智慧，佛陀的智慧我要追求、最后我要得到，然后我要解除那由他众生的痛苦。这个时候，众生也是实实在在存在的（张三、李四等等所有的众生都是实有存在的），众生的痛苦也是实有存在的，所以众生有无量无边那由他的痛苦。这个时候我也是存在的，我要发菩提心、求佛智、我要解除所有众生的所有痛苦。如果是安住在这样一种状态当中，就【此非行持胜般若】。这不是在行持最殊胜的般若波罗蜜多，这是一种善法，是一种入道的修行。

所以刚刚我们讲的时候要分清楚，有些修法是为了入道的（就是以前没有入道的话让你入道），入完道之后你要把心调整到证悟道的一种阶段，这方面是不一样的。所以《般若摄颂》当中讲的般若波罗蜜多，已经上升到了要趋入实相的高度了。他已经不是：你以前对佛没有信心，然后生起信心；对菩萨道不了解，让你了解菩萨道；以前你是安住在自私自利当中，现在我们要让你发起世俗菩提心，让你要对一切众生去发心，并不是这样的。他在已经知道了我要发心、我要成佛的基础上，把这个修得很圆满。他对自己要成佛利他的心态非常稳固了（入道的阶段已经过了），在此基础上要成熟的时候，就再不能说“我是实有的、佛果是实有的、众生是实有的、菩萨道是实有的”，必须要趋入一切万法的真实相。

虽然有佛、有成佛度众生，但这些都是如梦如幻。所以在无垢光尊者的《大圆满心性休息》中也讲，他说以如梦如幻的众生（就是我们），修持如梦如幻的道，证悟如梦如幻的佛果，以如梦如幻的事业度化如梦如幻的众生。他从发心、到修道、到成佛、到佛的事业度化所有众生，他都是现而无自性的如梦如幻。这个如梦如幻，它的本质是空性的，当然现相还存在。所以，我们在学菩萨道的过程中不能偏堕于一方，既不能偏堕于认为这一切都是实实在在存在的，也不要偏堕空的什么都不做了。要做，但是做的同时，知道它是如梦如幻的，如梦如幻的同时，还是要做殊胜正确的行为。这方面就是为了理解菩萨道告诉我们这样的思想。

如果我们想“我存在、众生存在、佛果存在、这一切都是存在的”，那这一切都存在就相应于某种执着当中。其实相应于某种执着的话，他就会产生一些障碍。比如我们前面讲，如果你想要解脱的话，必须要断除烦恼障。那么烦恼障的因是什么？就是人我执。如果你不断除人我执，就没办法断除烦恼障，不能断除烦恼障你就没办法解脱。如果你要成佛，成佛的障碍是什么？成佛的障碍就是所知障，所知障的因就是法执。法执是什么？什么是法？认为“佛是实有的”这个就是法，认为“我实有”这是法，认为“众生实有”这个是法，认为“众生的痛苦实有”，这些都是法执。法我的我就是实有的意思，认为这些法是实有的。

我们这个方法分析的原因就是这样的。当你认为这一切法都是实有的时候，你恰恰正安住在法我执的状态。法我执是引发所知障的。如果你一旦产生法我执，就正在修习所知障。你熏习所知障，而所知障它是障碍成佛的。因此，你处在所知障增长的过程当中，你怎么去成佛？你凭什么去消除所知障？所以你如果要消除所知障、要成佛，必须要打破所知障。打破所知障必

须要断除法我执，如果打破法我执，你安住在这一切实有状态当中怎么去打破？打破不了。

因此，像这样当然就不是行持胜般若，他和真实的成佛之道不相应。所以他必须要知道打破法执，就是所谓的佛实有的执着必须要打破，然后认为我是实有的执着也要打破，然后认为众生是实有的都要打破，人执和法执都要破，这个时候就相应于万法的空性。相应于万法的空性，没有人执，可以说灭除烦恼障、获得暂时的解脱；没有法执，就是灭除所知障、获得究竟解脱，所以说胜般若是成佛之道。

如果你是真想成佛，你必须了知一切万法无所缘的道理。如果说科判当中讲的【若离无缘】，如果你离开了无缘的状态、则道不清净，你的般若波罗蜜多的道就不清净。如果你的道不清净、怎么得到果呢？道不清净、果就无法显现。而导致道不清净的直接原因就是因为有实执，就是认为“我存在”、“我要发心度众”的这个实执，但并不是让你不要发心。

其实菩萨（一地菩萨、二地菩萨）在出定位的时候，他想要成佛的心很强烈，想要度化众生的心很强烈，但是实际情况如果问“菩萨你的心这么强烈，你就没有执着吗？”这个心强烈和有没有执着是两回事情。我们认为是没有执着，可能是我的心就很弱很弱、弱得没有了，我的心就不会执着了，并不是这样的。他的心特别强烈，但是很强烈的同时，安住在空性当中，他知道是无自性的。他的心强烈是为了在世俗当中修道的，他度化众生的悲心很强烈，他想要成佛的心很强烈，这并不是他执着很重，这个方面我们一定要搞清楚。

我们再再地讲不执着，有些时候会觉得，我们既然在修空性，怎么样去生起一颗强烈的成佛的心呢？很强烈的度化众生的心呢？这个心强烈与否，和他有没有执着是两种概念。并不是说我的心弱到没有了，他就对佛没有执着了，不是这样的。

以前一个修大乘的佛弟子，他刚开始的时候很强烈的执着“我要成佛”，后来他慢慢退道了，他想要成佛的心慢慢没有了，就很弱了。我们说他相应于菩萨道了吗？不相应于菩萨道，他慢慢退出去了，是这样的。所以说心强烈与否，和有没有实执不是划等号的。他的心可以很强烈，但是他也可以在心很强烈的同时，没有任何的实执，此二者是完全可以并行的。以上讲了【若离无缘道不清净】，我们要慢慢地了知一切的真理，来安住在一切的究竟实相当中。

癸三、(日益增上之因——胜解)分三：一、信仰之功德；二、不信之过患；三、教诫以清净心勤行般若。

【日益增上之因——胜解】主要是针对空性的一种胜解，是信心。信仰般若波罗蜜多空性的功德是什么？然后不信仰它的过患是什么？知道这些功过之后，教诫要以清净心来行持般若波罗蜜。

子一、信仰之功德：

菩萨先前行持时，行此般若无疑知，
闻即彼起本师想，依此速证寂菩提。

这个里面讲【菩萨先前行持时】，【菩萨先前行持】这是一句话，【时】是另外一层意思，我们这样断句。【菩萨先前】就是菩萨在以前的很多世的前世当中，菩萨行持了很多的福德资粮，也行持了很多的智慧资粮。因为他以前行持了这么多的般若波罗蜜多的缘故，【时】，在今生的时候，在这一世的时候【行持般若无疑知】。他遇到了般若、就生信，生信之后就愿意去行持般若波罗蜜多。【无疑】，可以了知他不会产生任何的怀疑，而且很相应，在没有怀疑的同时，很容易了知本义般若波罗蜜多到底讲什么？它不是断空、也不是偏空，它就是现而无自性的正确的空。所以如果以前他行持过，在今生的时间当中，他就很容易遇到、也很容易生信、通达这样的般若波罗蜜。

【闻即彼起本师想】，今生当中一听闻般若波罗蜜多，就知道般若波罗蜜多就是本师、就是佛陀。在了知之后【依此速证寂菩提】，通过殊胜的定解和通过殊胜的信心(此处主要是信心)，【速证寂菩提】。因为要证悟空性、要证悟实相和信心有很大的关系，信心越清净、越大，就越容易证悟一切万法的实相。他已经产生了这么强烈的、清净的信心，通过这种信心，【速证】很快地可以证悟最为寂灭、最为寂静的，佛的菩提果位。

这里讲到了前世行持般若波罗蜜多的重要性，当然前世和后世都是观待的。有时候我们想“以前我们没有行持过，很懊悔”，“如果我以前行持过的话，也不至于今生当中对般若波罗蜜多这么没有感觉，好像反应这么迟钝，好像很懊悔”。其实也没有什么好懊悔的。反正我们也没办法回到以前(回不到过去了)，回不到过去、再去补，也没必要回去。

其实观待今生来讲我们前世没有修，但是观待后世来讲我们的后世前身就是现在。现在如果我们好好去对般若波罗蜜多听闻、发愿、顶礼、供养(现在我们去行持的话)，在后世的时候，我们就能够可以得到这个颂词当

中所讲的功德。如果我们这一世的前世曾经听闻过，曾经在般若波罗蜜多中做过这样的善法，那么今生我们也看到过，有些道友对般若波罗蜜多信心很大，他还可以通达，可以了知里面所讲的意义。了知完之后，他就产生很大的信心，就不断地观修、不断地串习，为了证悟空性反复发愿、反复集资净障，这就是前世积累了这方面因缘的结果。

如果我们前世没有积累，这个也不要紧，那么现在我们开始积累、开始创造这个因缘。现在开始不断地闻思，对般若波罗蜜多不断地发愿，这时当我们再再去做的话，在后世当中这个善根也会成熟。我们自己也会能够早早遇到般若波罗蜜多的机缘，遇到之后也遇到一位能给我们讲解般若波罗蜜多的、非常殊胜的大乘的善知识，然后在善知识讲解的过程中，自己也能够通达、没有怀疑，通达之后可以迅速地相应。现在我们就不断地发愿，不断地回向、不断地学习（不单单是发愿回向，还要学习）。学习，就是对现在学习的般若波罗蜜多，不管我懂也好、不懂也好，反正我很精进、很欢喜，因为它对于我们修行的作用的确是太大了，没有任何法门能够替代般若波罗蜜多。

虽然在这个基础上还要讲如来藏、还要讲密法，但是般若波罗蜜多的确是像灵魂一样。如果没有灵魂的话，人就像是尸体（没有心识人就像是尸体一样）。如果没有般若波罗蜜多，整个佛法就像尸体一样，没有丝毫生气。为什么没有丝毫生气呢？任何的宗派的修行者，都没有办法证道。小乘的修行者，没有人无我空性的般若波罗蜜多，没办法证道；大乘的显宗的修行者，没有般若波罗蜜多，就无法登初地；密乘的修行者，没有大平等的见，无法现证生圆次第、大圆满的境界。所以整个佛法如果没有般若，就像死尸一样，他有外形（行相）、也有修行者、也有寺院、但是他就是没有灵魂，没有人能够通过这样的修法来证道。

所以般若波罗蜜多的确非常重要，我们反复要发愿、反复要回向，愿我尽快能够通达，让我能够尽快能够修证，让我生生世世当中不要离开般若波罗蜜，能够值遇（能够真实宣讲般若波罗蜜多的）殊胜的上师善知识。

此处也讲了，【菩萨先前行持】，菩萨以前也是对于般若波罗蜜多他值遇过，值遇之后，他通过念诵等方式反复串习。比如在我们每天的念诵当中，要设定一些般若波罗蜜多的念诵。有些道友念诵《般若摄颂》，如果有时间他可能念一遍，但是没有时间可以分成几天，将《般若摄颂》分为几段，今天念一段、第二天再念一段。有时有些道友可能一个星期念一遍，也有把《般若摄颂》分成七段，一天念一段，七天就念一遍。或者我们把《心经》作为

自己的念诵，如果《般若摄颂》太长了、就念《金刚经》，《金刚经》太长了、就念《心经》，《心经》也是般若波罗蜜多的一个精要。所以我就每天念一遍《心经》，来让般若波罗蜜多习气在自己的相续当中，每天都串习，这样也是非常好的。

因为以前曾经串习过、寻伺过的缘故，所以说【时】，在今世行持，能够很快遇到般若波罗蜜，听闻之后对般若不产生怀疑，可以了知。

【闻即彼起本师想】有善根的人听闻般若之后，就产生“般若波罗蜜多就是导师”的想法。鸠摩罗什译的《金刚经》中有四句颂词：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”玄奘大师的译本后面还有四句：“应观佛法性，即导师法身，法性非所识，故彼不能了。”其中“应观佛法性，即导师法身”的意思是：他应该观佛陀的法性就是导师的法身。佛法性是什么？就是般若波罗蜜多，就是一切万法的本性，法身就是这样的空性。

为什么这地方讲【闻即彼起本师想】？听闻了般若会想，这就是导师，而且是真实的佛陀。为什么呢？因为你“以色见我，以声求我”，觉得身相、声音是佛；“是人行邪道，不能见如来”说明此人没有真实了知佛陀的自性，不能见到真实的佛，只能见到影像的佛。当然从世俗、暂时的层次讲，见到外在佛像也能种下解脱种子，但这是比较宽泛的意思来讲。严格的角度讲到底什么是佛呢？佛就是一切万法的本性，真实佛陀所证悟的空性，或者说一切声音的空性，是真正佛陀的法身。所以说“是人行邪道，不能见如来。应观佛法性，即导师法身。”应该观察色法和声音的本性，佛陀的法性就是导师的法身，这是真实的导师。所以说【闻即彼起本师想】。“法性非所识，故彼不能了。”法性不是我们分别念、眼识能够看到的，一般众生不能了解，必须通过证悟才能够了知、现证、趣入。

还有一个公案说明这个道理。当年释迦牟尼佛在三十三天给母亲说法，然后下到印度某个地方，下来后很多人去接。当时比丘尼当中莲花色比丘尼神通第一，她觉得自己应该第一个接佛陀。按理讲比丘尼不该跑到比丘前面去，怎么办呢？她就用神通变成一个转轮王，跑到前面迎接佛陀。当时须菩提尊者在尼罗山一个山洞里打坐，他听说佛陀要回来了，就想：“我是不是见一下佛陀呢？”转念又一想：“我现在观法性、观空性，这就是真实的佛，一切佛陀的本性就是一切万法的空性。”想到此，他就没动，还是安住在山洞中观一切万法的本性就是法性，佛陀的本性就是法性。他正观的时候，莲花色比丘尼跑到第一位（在行动上面是第一位），她说：“佛陀，莲花色比丘尼第一个迎接您。”佛陀没有批评她，只说：“你不是第一个。”她问：“怎么

不是第一个？我明明把他们甩到后面第一个来的。”佛陀说：“第一个见到我的是须菩提尊者，他在山洞里面观察万法的空性、法性，他知道一切万法的空性就是佛陀，所以他是第一个见到我的。”

同样，【闻即彼起】，闻一切万法的空性，他就知道这是本师、导师。有时候我们说一切的显现都是上师的游舞、一切都是佛陀在讲法、一切都是导师。为什么呢？不是说这个话筒的显现是上师，这个花的显现是上师，不是这样的。而是说一切万法的本性、话筒的本性、花的本性，安住在般若波罗蜜多当中，是一切万法的究竟实相，它没有离开过。你有了这个见解，安住在这个见解的实相当中，一切就都是上师、都是上师法身的游舞、都是上师法身的幻变。知道以上道理就会明白：“哦，这是上师、那也是上师，一切都是法。”

这个话筒也在给我说法，为什么话筒在给我说法呢？因为它在表示一种空性；这个花也在给我说法，为什么呢？因为这个花在给我表示一个空性。当我看到任何一个法的时候，它都是我的善知识，都在讲法。很多经典、论典说：黄花、翠竹都是法性。“溪水无非广长舌”，为什么溪水的声音是广长舌？它如何讲法？你有空性见解的话，溪水传递出来就是空性；不了知的话，它虽然给你讲法你也听不懂。有了这个见解你会明白：外面的汽车在给我讲法、张三李四也在给我讲法，为什么呢？因为他们都是空性的，没有一个不是空性的。当你知道一切万法都是空性的时候，每一个都在给你讲空性的法、每个都是导师、每个都是佛陀。

从清净角度讲，为什么一切都是清净的？因为一切万法中的每个法都安住在般若波罗蜜多中。张三、李四、这些汽车、这些花的本性都是般若波罗蜜多自性。你了知这个见解就会明白，一切都是般若波罗蜜多、一切都是本师的游舞、一切都是本师的化现、一切都是上师瑜伽中所说的上师的化现，它们是从这方面安立的。一切都是我们修道的素材，我们起心动念是、我们的身体是、每个都是，你懂得的话全都是。

这样修，有时会有疑问：我产生这么强烈、这么强大的烦恼、这么强烈的嗔恨心、贪欲，它还是上师的化现吗？它的本性还是清净的。不管我们认为的干净的东西也好，还是我们认为的不干净的东西也好，其实一切万法的本性没有一个不是空的，没有一个不是般若波罗蜜多的自性。所以当我们产生邪恶分别的时候，它还是上师的化现，因为它的本性还是清净的。这样修下去，我们不好的分别念会越来越少，因为这么观，本身安住在善法当中、

本身安住在清净当中、本身相应于实相。你越相应本性，越相应实相，不好的分别念和实执就越少。实执越少，不好的分别念就越少。

这样观下去，又有疑问：“这样修下去好像没有是非标准，没有原则了。”原则也好，是非标准也好，不是不能说有，而是要分阶段。你现在观修般若波罗蜜多，它的阶段比较高，如果我们还没有对它产生定解，会觉得跳跃性太大。前面所说的是非标准、善恶标准，在入道阶段一定有，但现在既然在修上师瑜伽、空性之类的修法，就不能完全纠结在这个层面。你如果没有产生定解，就要引发定解；如果已经生起定解，决定趣入更高层次的时候，就必须知道一切万法都是清净的。

当你反复缘清净、反复观清净的时候，你知道一切万法没有实质，是安住在空性中；而安住在空性中，数数串习也相当于不断安住在清净当中。那时你的实执心会越来越少，实执心越少则由其引发的烦恼就越来越少，最后你的思想会越来越清净。不可能说修了十年二十年最终还是那个很污浊的心态；还要很刻意、很勉强地观察那个污浊的心态是空性的，因为你已经在比较了义、比较高深的教法当中努力的缘故。

【依此速证】，为什么依次速证？因为你能够知道一切万法都是空性的，一切万法的空性就是一切万法的本质。而且我自己也是空性的，我和佛陀的本性是无二无别的。能够真实这样安住的话，世间当中很多实执、很多障碍的束缚就越来越少，所以就**【速证寂菩提】**，寂灭的菩提很快就可以证悟，因为你已经在真实的高速公路上了。我们去一个目的地的时候也是这样，首先要从一个地方开车出来，刚出来堵车不好走、或者道路很窄、路面坑坑洼洼，开车的速度就会很慢，但上了高速公路以后车速就快了。道路正确、而且没有阻碍车速当然会快。

你能够真正把一切安住在般若波罗蜜多，对般若波罗蜜多产生很强烈的信仰的时候，你就上了佛法的高速公路，之后你会很快证悟佛菩提。因为它的路非常正确，而且这条路上没有任何实执、任何障碍，如果有了般若波罗蜜多的见解和证悟，没有什么东西能成为真实的障碍。真正的障碍是我们内心实执很重，把障碍当成障碍的时候，它就成为了真实的障碍。有时候它并非障碍，是我们把它当成障碍，它就真的变成障碍了。它是障碍，但我们不把它当成障碍，它就不是障碍。化解障碍最好的方法不是绕过去等等，而是正视这个障碍的本性，认识到它并没有一个真实障碍的自性，是空性的。如果能了知这些，那么所有的障碍在你面前都不值一提。

就像以前有些大德打比喻，比如说蜘蛛网。蜘蛛网是不是障碍呢？要看它的对象是谁。对小蚊子小苍蝇，蜘蛛网就是很大的障碍，永远无法突破，一过去就被粘住，被蜘蛛吃掉。这么强大的蜘蛛网对一头水牛怎么样？在一头水牛面前就不成障碍了，根本就障碍不了它。所以说我们内心实执很强大的时候，这个障碍就显得很强大，它比我们强大非常多。当我们内心有了一切万法无自性的智慧之后，了知这些障碍本身没有什么，没有真实障碍的本体，内心有了这个定解，有了某种意义上的相应时，这个障碍很轻易就可以突破。

修道为什么刚开始很难？也就是我们现在这个阶段，因为我们内心的实执、对实执形成的障碍的观念，还处在很低级的层面，我们认为它很难突破、是实有存在的。当我们内心当中的空性、菩提心这些修法的要素慢慢强大起来了，障碍的力量就越来越弱，乃至最后在初地以上的菩萨面前，这些障碍都不算什么障碍了，因为他完全安住在本性当中，根本不用努力突破，安住在本性中就突破了。对他来讲不会成为什么障碍，全部成为修道之用。因此，我们应该知道刚开始初级修段的时候会有很多障碍，但是越往后修，它会越迅速的【依此速证寂菩提】，这方面我们要了解。

子二、不信之过患：

昔行时事无量佛，然若未信佛般若，
闻已慧浅彼弃此，舍无救护堕无间。

与前面意思相反，这里讲以前行持过，现在又怎么样。以前行持什么呢？以前行持菩萨道时，曾经承侍过无量的佛。假如说你碰到过无量的佛，但是你只是对佛供养、顶礼，在佛面前听闻一些比较简单初级的教法，没有真实的接触般若波罗蜜多，没有信仰佛陀所宣讲的般若波罗蜜多的法门。【闻已慧浅彼弃此】，因为以前没有做过这些善妙的因，所以今生当中虽然听闻了般若波罗蜜多，因为你的智慧很浅的缘故，【彼】就是这个人，就会【弃此】，会舍弃般若波罗蜜多，结果会【舍无救护堕无间】，舍弃之后他已经没有救护处了，没有救护处则【堕无间】，这个有情会堕入无间地狱。堕入无间地狱是直接表示没有办法解脱，堕在无间地狱怎么解脱？堕在无间地狱是所有过失中最严重的过失，表达的就是在轮回当中无法解脱的意思。即便上升到非想非非想天也没办法解脱，最后会堕在无间地狱，所以它是最大的过失。

为什么没有信仰佛的般若波罗蜜多，就会堕入无间地狱呢？有的时候我们会想：“不会吧，我以前承侍过这么多佛，也对佛生起了信心，供养过、

也顶礼过，只是没有信仰般若波罗蜜多而已，至于吗？我以前没有行持过，所以我听闻后，智慧理解不了，就把它放弃了。难道放弃般若波罗蜜多就没有救护处？就要堕入无间地狱，至于吗？”我们会有这样的疑问。

我们可以从两个方面解释：一是什么叫做【弃】？二是什么叫做【舍无救护】？弃是生起邪见，就是说以前没有听闻过般若波罗蜜多，现在一听闻就会想：哦，没有五蕴、没有十二处、没有十八界、没有四谛、没有十二因缘、没有三十七道品、没有众生、没有佛、没有道、没有因果、没有善恶，这么讲他觉得不对，以前佛陀明明讲有啊？有五蕴、有十二处十八界、有众生也有佛、有三十七道品，什么都有，到了大乘就讲没有了，所以他觉得这不是佛说的，是邪道，是魔说的邪法，于是开始诽谤教法，从内心中舍弃教法，这是很严重的过失。以此因缘会直接堕入无间地狱为主的所有恶趣之处。因为他没有救护处了，你谤法了，法是你的救护处，对法诽谤当然就没救护处了，所以【舍无救护堕无间】，从这个角度讲会直接堕无间，直接理解就可以了（直接理解为舍弃诽谤就会堕无间）。

间接理解是什么呢？他没有真实诽谤，以前承侍过很多佛，有很大福报，在轮回中也在感受福报，而且有因缘成为居士，成为出家人……但是因为以前没有熏习过般若波罗蜜多的缘故，【闻已慧浅彼弃此】，听完般若波罗蜜多之后无法理解，也没有诽谤，只是放弃了。放弃后没有继续学，由此【舍无救护】，舍弃了这种真实的救护之道是解脱不了的。般若波罗蜜多是佛法的灵魂，在小乘中没有人无我解脱不了，在大乘显宗中没有二无我也解脱不了，密乘当中没有二无我也解脱不了。

舍弃最好的救护是什么？就是舍弃成就圣者果位的因，由此当然无法救护，只能继续流转轮回。在轮回中你虽然造过一些福报，但这些都决定让你解脱的善根，没有般若波罗蜜多，你只能继续在轮回中流转。轮回时间这么长，能不能保证每一世自己都修善法，每一世都生在善趣中，这个不能保证。我们这些佛弟子有时候很害怕，为什么呢？因为不知道什么时候自己就会造一个大罪业，我现在是个修行者、出家人、居士，我们都有戒律，但我们敢保证只要是出家人、居士就一定不堕恶趣吗？当然不敢保证了。哪一天造了五无间罪，必定要堕恶趣，堕无间地狱，只要你在轮回中流转就没有一个可靠的。

所以真正的救护就是般若波罗蜜多，如果你有了般若波罗蜜多，就彻底超越了轮回，这样怎么会堕入无间地狱呢？连轮回都没有了，怎么会堕无间。你没有解脱，又舍弃了般若波罗蜜多这种能真实让你解脱的法，当然只能在

轮回当中流转了。像我们现在这样，每天都很担心，担心哪天犯了戒律，造了无间罪，会不会堕入恶趣？哪天谤了法，会不会堕入恶趣？这种事很有可能发生。你舍弃了救护处的缘故，在轮回当中流转，太有可能再次堕入无间地狱。无间地狱是指以其为例的三恶趣，比如八热地狱、八寒地狱、饿鬼道、旁生道，或者在人道当中流转，也就是轮回的意思，其中最严重的就是堕入无间地狱。不修行就会有这样的过失，这是从正反两方面让我们对般若波罗蜜多产生信心。

子三、教诫以清净心勤行般若：

故欲证佛最胜智，于此佛母当起信，
犹如商人至宝洲，荡财返回非应理。

通过前面正反两方面教诲之后，【故欲证佛最胜智】现在发了菩提心的人，想要证悟佛陀最殊胜的智慧，【于此佛母当起信】，对于这样一种般若波罗蜜多佛母，应该产生非常清净的信心。生起信心最好的方法就是理解、通达，了知般若波罗蜜多的意义之后，信心就不会退转。我们以前讲过，对上师产生信心要通过闻思佛法，这里对般若波罗蜜多产生不变的信心，也要通过闻思般若波罗蜜多。真实闻思之后，对般若波罗蜜多的意义产生了定解，那么信心就非常坚固，而且不会退失。

我们对万法空性生起定解的标准，要以宗喀巴大师讲述的为准。宗喀巴大师说：现在即便是贤劫千佛都在我面前示现，说一切万法不是空性的，说万法空性是不了义的，他也不会改变，不会舍弃万法空性的定解。就算是佛说，他也不会改变，这种信心非常强烈，标准很高。如果来一个外道说一切万法不是空性的，我们会说你有什么资格评论空性？一个世间人这么说，我说你没有资格，因为你没学过。如果是个修行人说此话，我就要考虑考虑，毕竟他是老修行，他说的话也许有点道理，我就有点动摇了。如果这话是上师讲的，基本就相信了。如果是佛陀，而且是贤劫千佛一起示现、异口同声、放光显示神变、说一切万法不是空性，那我绝对相信不是空性的，完全相信了。

但是通过道理真正观察、思维，确定一切万法是空性的，那么不管谁来讲，自己都不会改变。阿底峡尊者最殊胜的上师——金洲上师持唯识见，经常在尊者面前说中观不了义，但他对中观和空性的见解一刹那也没有怀疑过，同时也不反驳自己的根本上师。我们自己修行的时候也一样，对空性的

见解以理观察完之后，已经生起定解，任何人都没办法改变我们，所以说【于此佛母当起信】。

【犹如商人至宝洲】，古印度以前有商主，佛陀时代也有一些，在佛陀因地时经常有商人依靠一个商主出海，在大海里寻找宝洲，获取上面的很多金、银、如意宝等宝物。经过长时间准备，准备了很多水、干粮等等，然后浩浩荡荡去取宝，【至宝洲】到了宝洲就拣宝，这时候有经验的商人还会告诉哪些不要拣，比如金块很重不要拣，要拣更好的宝石、如意宝，因为又轻，价值又高。现在有些人喜欢重东西，去很远的地方找两吨重的鹅卵石背回来，觉得这东西很好。其实这种东西又重，又不值钱，花了钱取回来自己得不到什么利益。

本来去宝洲应该寻找价值最高的宝贝，你花了很多钱和时间到了宝洲【荡财返回】，把钱都花光了，只是坐着商船去宝洲旅游了一圈，最后什么都没拿，很洒脱的回来了，别人看到后一定会呵斥你。因为你花了这么多钱到了宝洲，应该取很多宝贝，用这些宝贝换得的利益，让你的后半生和子孙都吃用不尽。可你耍了一圈什么都没拿回来，当然要受指责。

同样的道理，我们现在得到了人身，在佛法宝洲中也应该取得最有价值的般若波罗蜜多、菩提心。而我们用这个暇满人身研学佛法，只学到些求福报的法，赶走家中老鼠的法、发财的法、让家人平安的法，而且认为这是最好的，对其他法都没兴趣。当然这些法也是法，如同在宝洲中捡些碎银子、其他的杂宝，虽说也是一种宝，但是价值不大。所以说到了宝洲就要捡如意宝，因为如意宝是最好的。在佛法宝洲当中，菩提心、空性这些方面的教法是最有价值的，所以我们才应该取这样的般若波罗蜜多，否则就像商人花了很多时间精力，辛辛苦苦到了宝洲，之后【荡财返回】什么都不拿，这当然是【非应理】。现在我们得了人身，什么都不学，五加行不学，菩提心也不发，空性也不学，这就是到了宝洲空手而回，什么都没有得到一样，是非常非常可惜的事情，所以应该【教诫以清净心勤行般若】。

壬二、(入定修法)分四：一、清净智之本体；二、彼之作用；三、入定智之行境；四、宣说入定智之行相。

癸一、清净智之本体：

当知色净果清净，果色清净遍知净，
遍知果净色清净，如虚空界不分割。

【当知色净果清净】这句话主要讲基道果的基，【果色清净】是讲基道果的道，【遍知净】是讲基道果的果，这两句总的讲基道果。第三句、第四句【遍知果净色清净，如虚空界不分割】，前一句是意义，后一句是比喻。第三句意义是什么呢？是说看起来有一个【遍知净】、一个【果净】、一个【色清净】，好像是分开的，但是它的内部是一体的。比喻是【如虚空界不分割】。

这个颂词分开来看比较容易理解。第一句、第二句是基道果，第三句、第四句主要讲遍知果和色，二者似乎是他体，实际上是一体的，本性是一体的。比喻就是【如虚空界不分割】。

首先【当知色净果清净】这是基，为什么呢？因为现在我们讲的法界、五蕴、十八界，其中“五蕴”无外乎对境和有境，就是所取和能取。什么叫【色】？就是对境的意思，是以色法为例、以色法为主的所有对境，比如色、声、香、味、触所有的对境，就叫色。【色净】是什么？就是色的本体是清净的，清净就是空性的意思。从二转法轮般若波罗蜜多的角度讲，万法是空性的，因为里面没有实质，没有有、无、是、非的执着，所以它的本体是清净的，安住在大空性当中是清净的。所以一切色法是清净的，是现而无自性，从粗大的色法观察到微细的色法，是离一多因的观察方法，我们以前学过，在此不具体分析。从粗大色法到中等、到微细、到最细、到没有，我们观察后了知色法是空性的，这就叫对境清净、对境空性。

第二个是【果清净】。果清净就是能取，就是有境。有境心识（我们取色法的心识）叫果。比如我们生起柱子的眼识，柱子的眼识是一种果。什么叫果呢？因为果是缘因（柱子的对境），因为有柱子的因，产生了眼识的果。如果没有对境的柱子，就产生不了眼识（对境的柱子的果）。因为缘柱子的眼识，一定以对境柱子为因，才产生了眼识的果，这就是叫果的原因。耳识是一种果，鼻识也是一种果，这个能取对境的心识叫果。【果清净】的果不是一果、二果、三果的果，是所取的果，就是我要产生眼识，能取外境本体的能取心识叫果。眼识、耳识主要是缘对境，如果有对境就产生眼识，没有对境我就产生不了眼识，所以说这个眼识是因为对境（柱子、瓶子等等的色法）而引起的一种果，所以叫果的本体。

为什么叫果清净呢？因为它是因缘法，观待一种对境，果才产生，没有对境，果产生不了，这是一种空性；或者通过离一多因来分析，眼根方面我们通过色法分析方式，眼识通过刹那分析方式，由此了知能取的心识是清净的、空性的。

还有“能取、所取”。能取所取是一对，可以通过对待的道理来抉择，其实就是一个缘起因。为什么它是所取？因为我的眼识去缘它，对境才成为所取；因为有了能取才有所取的缘故，它的本体是无自性的；这个果是清净的，因为它的所取是无自性的，必须对待能取才会有。能取是什么呢？如果没有对境，是不是能取呢？不是能取，因为没有所取的缘故，所以不是能取。因为能取必须对待所取的缘故，能取是无自性的、也是清净的。所取对待能取才叫所取，能取对待所取才叫能取。

就象左边和右边，上面和下面。左和右是不是独立自主的？如果没有右，左是谁的左？没办法安立左。如果右没有左，你的右是谁的右？只有一只手，说这是右手，这是没办法的。有了两只手，说这是左这是右，对待左这个叫右，对待右这个叫左。既然是对待的，那么两个都是假的，没有办法真实存在；如果真实存在、实有存在，我不用对待他也是右。

就像长和短，“一米”是长还是短？如果对待半米就是长，对待两米就是短，长短必须对待不同的对境。什么都不对待就说它是长，无法安立长的概念。你说这是短，不对待更短的法，凭什么说它短？所以所谓的长短是对待的，是对待的缘故，所以是假的，没办法安立实有。

同理能取所取也是如此，必须对待才是能取，必须对待才是所取。不对待就不叫所取，只叫柱子，不叫所取法，既然叫所取，必须对待谁能取它。谁取了你？你是所取，另一个就是能取，双方是对待的。

从对待的因来讲，它也是清净的，这个叫基，基是清净的。一切的色和果、能取和所取、对境和有境，它们的本体不管我们证悟也好、不证悟也好，就是安住在这种空性状态，这就叫【当知色净果清净】，一切万法本来如是、本来清净，本来如是的空性就是它的本基。

【果色清净】是它的道。为什么呢？我们的心识要证悟空性，必须对对境有一个认知，我们认为对境是实有的，心就安住在实有状态中。我们知道果的对境（色境的色法）是空性的，心相应于空性的对境，心也就安住在空性当中，所以它是息灭我们内心执着的方法。息灭我们内心中的执着、实执的方法就是修道。怎么修道？就是不断观察外境的果是清净的、是空性的，观察之后我的心就安住在空性中，再观察又安住在空性中，这样不断不断地观察空性。

内心当中对外境的认知程度不同，你会相应安住在不同阶段的果，比如说一地的果，二地的果。这个一地、二地的果，和我们内心当中证悟空性的

高低、深浅有关系。比如说小乘行人在五蕴上没有找到我，证悟了五蕴无我，就证悟某种清净，他的心清净了，这是一种下品清净；如果是缘觉，他证悟了十二缘起，是中品清净；如果是菩萨，他证悟一切外境、所有法、一切对境都是空性的，这时候他证悟了菩萨果，是上品清净。这叫做果色清净，也就是你把色认知为越清净，你的果就越清净，果是通过对色法的认知而清净的。就是能净的证悟的心识，一定是缘所净（对境的空性与否，空性的深浅程度）而有所不同，这说明两者之间是相互关联的。

果色清净是不是道呢？越缘色法清净，你的果心识就越清净，执着就越少，这是个修道过程，会逐渐产生小乘的一果、二果、三果、四果，乃至产生缘觉的果，乃至产生一地菩萨、二地菩萨、三地菩萨、四地菩萨、乃至十地菩萨的果。当果色清净达到究竟，就安立遍知净。遍知净是真正成佛了，就是果色清净达到究竟；如果不究竟，刚才讲的一果、二果、菩萨果、一地、二地、三地、四地这些都叫果色清净，是暂时的果。果色清净达到究竟时，就叫遍知果，安立佛地了。

所以前两句中【当知色净果清净】是基，【果色清净】是道，【遍知净】是果，是从基道果三方面讲的。一种解释是遍知净就是佛果，果净相当于道，色清净是基，这里安立了遍知、果、色；另一种解释是遍知是佛果，第三句中果净是暂时的果，色净属于基，就是色法五蕴为例的所有基法。有这两种理解方式。

其实遍知净、果净、色清净，这三种清净只是表示方法而已，本性都是一体的。就是说遍知净本性是空的；果净的本性还是空性的；色清净的本性还是空性的，本性没有什么分割的。

就好像虚空，它本来如是清净，但似乎又有几个阶段，首先虚空本来没有云，中间飘过来一团云把它挡住了，这时候看不到虚空，最后来了一阵风把云吹走了，又变成清净的了。这里有三个状况，一是刚开始的状态，中间是有云的，接着云慢慢飘走的状态，最后云彻底飘走的状态。就好像虚空有三个阶段，首先有一个云很厚的阶段，中间云稍微薄些的阶段，最后彻底没有云的阶段。所以我们觉得虚空有三个层次、三个阶段。虽然它看起来经过三个阶段，其实虚空本身从来没有变过，它就是一体的。

所以说遍知清净是清净的、也是空性的。果清净、果清净的对境清净也好、果清净是暂时的果也好，实际上真正安住的时候本性还是空性，是不变的。基清净也是不变的，它本来就是这样的，没有任何执着，没有任何实执，

离开一切四边戏论。基的本性离开四边，在道位时也离开四边，果位时仍然离四边。

离四边本身虽然说有一个遍知、一个果、一个色，好像有三个阶段，其实从究竟本性来讲是不可分的，没有什么执着可以分，为了打破【遍知果净色清净】是三个东西的执着，安立它是一体的、不可分割的。打个比喻【如虚空界不分割】，就好像虚空没办法分割一样，因为它本来不存在，不存在怎么分割呢？在我们的概念中，把空间分割成很多小块、大房子的大空间、小房子的小空间、瓶子空间，其实空间本身是不变的，变的是它的容器，容器在变。所以说是我们众生的心在变，是我们众生的心在基位、在道位、在果位，这只是我们的分别。而虚空的空性本身、实相本身是没有分割的，为了打破我们认为“遍知果净色清净”的执着，才安立了一体虚空界不可分。

此处我们返回去看下科判，科判是【入定修法】。入定修法是菩萨根本慧定，是没有任何执着的，不会认为这是遍知、这是果、这是色、这是世俗谛、胜义谛。在入定位没有任何执着、没有任何分别、完全安住在离戏状态当中。在入定位完全安立一切都是离戏的，没有分别的，不可能还有一个所谓的二谛、一个所谓的遍知净、一个所谓的果净，一个所谓的色清净，这是不可能的。

前面讲了在世俗中，我们安立分别的时候有一个叫色清净、有一个叫果清净，这是基；然后果色清净是道；最后遍知净是果。在我们修道位看待我们分别念的时候，确实有个清净过程，这个清净过程的确可以有。但正在有的时候，它的本性是不是真的像我们凡夫人在分别时，的的确确有一个实实在在的三个分别呢？它没有。所以就讲到了第三句，要打破这种执着。第三句打破的执着是遍知净、果净、色清净，并不是别别分开的三个东西，它们其实就是一个法。我们不要认为它有很多种，开始引发另一个执着。从本身来讲，色净是讲空性，果净也是讲清净，果色清净也是讲道清净，遍知位清净也是讲清净，本来是讲空性的，但我们要把空性分成三个的话，那又错了。

所以说空性没有三个，说一也是很勉强的表示，我们说三没有，一总存在吧？一也是为了说明三不存在而安立的，所以也是勉强的语言表示，说它不是“三”，否定它不是三而安立一个一，不要认为“一”是唯一存在的，不可能的。真正的入定中，会不会存在唯一的菩萨还有“一”的执着？是唯一的法界这种概念？不可能有。它完全是离戏的、没有分别的，只是为了打破“三”的概念，而讲这是一体的、虚空不可分的意思，这方面我们要理解，这是入定修法。

这个颂词很殊胜，大恩上师也讲了，全知麦彭仁波切在《光明藏》等很多地方讲到这里的意思，但如果没有《般若摄颂》的注释，大恩上师在这里也没有分析，我们不一定能搞懂里面到底讲什么。因此，分析完之后，我们就知道暂时的时候分基道果，究竟的时候所谓基道果也是不可执着的，空性本身是不可分的。了知这些之后就了知了入定修法的真实含义。

今天我们就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 18 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。

《般若摄颂》当中宣讲般若波罗蜜多的本体、修行方法和境界。对于学习大乘的佛弟子而言，第一是要发起世俗菩提心，第二是要了知胜义菩提心的本体。当然，两种菩提心，第一个世俗菩提心是为了让我们方向正确、目标正确，像这样的话必须要修学菩提心。第二个是打破我们狭隘的我爱执的一种必要性。所以通过世俗菩提心，缘其他的一切众生修他爱执，这个时候我们可以超越自私自利的本体，让我们的心态非常宽广，对我们修持殊胜的大乘道非常有帮助。胜义菩提心就是一切万法的本性。如果我们要成佛，如果有实执就没办法相应于实相，所以通过胜义菩提心灭除人执和法执、灭尽烦恼障和所知障，这个时候就可以获得殊胜的解脱。

第三品

现在我们学习的是第三品。前面讲到了入定的修法，入定的修法是第二品的最后一个颂词。入定修法的第一个科判是“清净智之本体”，即清净智慧的本体，基道果都是清净的、都是无自性、都是空性。而且基道果是不可分的，就好像虚空一样，完全没办法分别这个是基、那个是道和果，是别别他体的一种自性根本不可分。

讲完了第一个清净智慧的本体之后，我们讲：

癸二（彼之作用）

“彼”就是清净智慧、就是入定的智慧，讲它的一种作用。

分二：一、不住寂灭边之作用；二、不住三有边之作用。

这就是两大作用，第一个是不住于寂灭之边，第二个是不住于三有轮回之边。这是菩萨入根本慧定的殊胜境界而产生的作用。在《现观庄严论》当中对于这种境界也有安立：“智不住三有，悲不住涅槃”，通过智和悲两方面开显。

当然，智慧可以断除三有是毫无疑问。那么第二个通过大悲来断除寂灭（或说通过悲心来断除寂灭），它和智慧又有什么关系呢？或者，是不是别别他体分开的自性？

其实当菩萨入定的时候，他除了有清净的智慧之外，和清净智慧无二无别的殊胜大悲心也会现前。这种大悲心是非常清净的、是无缘的悲心，是真正的殊胜的般若波罗蜜多智慧双运的大悲心，没有丝毫的垢染。他有了这样的一种智慧和慈悲的自体，当然就既不会住于三有、也不会住于涅槃，就是和世间有情的、和声闻缘觉的状态都不一样。

一般而言，众生住于三有当中，众生因为没有这样清净的智慧可以超越人我执、没有办法超越法执，所以在轮回当中被五蕴、被种种的烦恼束缚，无法获得解脱。声闻缘觉，虽然可以超越三有，但是没有办法超越寂灭边。所以，众生是堕在轮回边当中，声闻缘觉暂时堕在寂灭边当中。而菩萨是二边都不住，他既不住于三有又不住于涅槃。

其实这就是清净般若波罗蜜多的殊胜功效（它的一种作用）。所以就分了两个科判：第一个是生起了般若波罗蜜多的智慧之后，如何不住于寂灭边的这样一种自体——它的作用；第二个就是不住于三有边的一种作用。

首先我们要学习第一个：

子一、不住于寂灭边之作用：

勇士所行依般若，真超三界非解脱，
虽除烦恼示投生，无老病死示死殁。

【勇士所行】中的“勇士”就是菩萨的异名。在弥勒菩萨所造的《大乘经庄严论》当中，讲了十六种菩萨的异名。勇士也算是其中一种异名。因为菩萨的心识非常的勇猛，他为了救度众生、为了断除烦恼、为了成就佛道，在轮回当中就像战场上的勇士一样，不畏惧一切，而且有能力。一方面有勇士的胆气，一方面是能力超强。

【**勇士所行依般若**】，就是菩萨的所作所为、所有的修行，依靠般若波罗蜜多清净智慧的缘故，【**真超三界非解脱**】，真实已经超越了三界，但是他不住于解脱当中，这是他一种殊胜的功德。

【**虽除烦恼示投生**】，虽然通过殊胜的智慧已经遣除了贪嗔痴等，但是还示现在轮回当中投生。没有生老病死，但是为了度化众生的缘故，也是在轮回当中示现生老病死。这方面是菩萨非常稀有的境界。这是字面的意思。

在《经观庄严论》当中也是讲到，菩萨具有稀有和非稀有。一方面，菩萨能够断除一切的烦恼，但是可以示现投生，或者说一切都是远远超越一切凡夫分别念的境界，非常的稀有。但是从另外的角度来讲也不稀有，为什么不稀有呢？因为这个很正常，就是说修持了圆满的般若空性之后，长时间住在轮回当中度化众生，完全没有一丝一毫想要求众生的回报、想要得到众生感激，获取这种词句、行为的动机一点都没有。所以说他就很正常，为什么很正常？因为他就是修持菩萨道，就是为了度化众生，达到这样的状态当中的时候，就能够自然安住在这个状态当中。所以，他能够超越世间的境界，一心一意度化众生，不求丝毫回报。从凡夫人的侧面来看，非常稀有；但从菩萨自己的状态来讲，的确没有什么稀有的。

我们从非稀有这一点来看，就可以指导我们的修行。为什么我们安住非稀有就可以指导我们的修行呢？因为非稀有的意义——这些都是菩萨的分内之事，就好像自己给自己喂饭一样，没觉得有什么大不了的的事情。所以菩萨度化众生，丝毫不求回报，或者为了度化一个众生，他可能反复的转生很多很多劫，就有这么大的心力，一心一意为了利益众生，完完全全付出自己的一切。对我们而言，在修菩提心的过程当中，在打坐的时候、观修的时候，要想到菩萨的这种心态。菩萨的心态完完全全为了利他、为了利益众生，丝毫没有考虑自己。因此我们自己在修行的时候，想到菩萨这些非稀有的功德，转而反观自己，我们自己利益众生的时候也应不计任何酬劳，不想做事情之后会得到什么异熟果。

而一般人，在给众生做事情的时候会想到：我今天帮助这个众生，那么在很多年之后也许他要反过来帮助我。或者帮助众生就是为了得到别人的回报，如果没有得到回报的话，他就不愿意做。乃至现在的世间人做一些好事，还是很在意别人回报。所以有些时候帮助你，你还是应该说声谢谢！他很耽着这个“谢谢”，别人没说“谢谢”，他就觉得不值得，他就觉得自己做这事没有意义。我们看很多报道，他们的这种心态很清楚。但是菩萨帮助众生是不是为了得到别人的谢谢？或是为了以后得到别人的回报？他不会

这样想。他就觉得这是自己应该做的事情，的确发自内心深处觉得没有必要博得别人所谓的回报。

第二是有些人不求今生的回报，但是很执著、很在意自己做这个善法在后世当中的异熟果。而菩萨不会想：“我今天做了这个布施、我今天受了这个安忍，后世会有什么样的异熟果”。菩萨就是一心一意地想这个事情能够利他、能够真正的让众生得到利益。这就是对他最好的安慰、最好的回报。他根本不希求后世的异熟果、今生当中别人对自己的回报，他根本就不想，他就一心一意的想要利益众生。所以这个心非常的清净，这是菩萨的一种行为。所以我们自己修行的时候，应该努力让自己的心达到这种标准。

我们在修行过程当中要经常反观：我做这个善法，是不是想到别人可能回报我；或者是不是想到后世能够得到很大的善根、很大的利益，以期自己在轮回当中过得更好等等。如果有就应该知道这是不对的，因为菩萨的很多修行，法本当中讲的菩萨的境界，还有很多公案当中讲的菩萨利益众生的行为，都是给我们做一种提示，指导我们这样或者那样作意，或者这样的修行才是真正相应于菩萨道。

菩萨修行的时候，主要依靠清净的发心，和殊胜的般若波罗蜜多智慧。依靠这样的般若，会有三种殊胜：第一是【真超三界非解脱】、第二是【虽处烦恼示投生】、第三是【无老病死示死殁】。

按理讲，如果超越了三界，就真正安住在解脱状态当中了；如果遣除了烦恼，就不必投生了；没有生老病死，自己可能会离开生老病死的状态。但菩萨不是这样的。

第一个是菩萨【真超三界】，那菩萨是不是真超三界呢？当然是。因为菩萨从初地（是真正获得初地的菩萨），就从三界当中超离了，不会在三界轮回当中安住，本体已经超越了，然后从一地到十地，乃至究竟果佛地。他已经超越了三界，但是【非解脱】。“非解脱”的意思就是没有真实安住在寂灭的解脱当中，这主要是针对于声闻。

声闻和缘觉的修学者，一心一意要从三界中获得解脱。他们发出离心、守持清净的戒律、修持无我的修法，为了解脱而回向、发愿，经过若干年、若干世努力之后，内心中的烦恼障越来越少，因为证悟空性的缘故，最终会获得解脱。当他一旦获得解脱之后，就觉得目标已经达成了。他非常非常厌离三界轮回，一旦得到这样的能力，马上就入灭（入于寂灭的状态当中），这叫做真实的安住在解脱的状态。

他不再投生于轮回，也不会用自己的解脱功德度化众生，没有这种发心，也不为这个修行，所以一旦达到目标，就安住在这个境界当中。从小乘自宗的角度讲，永远寂灭了，就永远不在轮回当中，永远安住在涅槃的状态。这就是声闻的境界，又叫真解脱。

那么【真超三界非解脱】呢？菩萨已经获得了能够寂灭的功德，但是他不会安住在这个解脱。第一他的发心不会这样，他从来不会发：“我一旦解脱、获得涅槃之后，就安住在涅槃状态当中”的心；也不为这样的目标修行。如果得到这种状态时，也不会真实安住其中。

一般而言，一地到七地菩萨的烦恼障还没有完全断尽。在八地以后，他的状态就非常的寂静了，比如八地、九地、十地、三清净地。三清净地，他就已经没有了烦恼障等等，所以他可以很长时间安住在一种非常非常寂静的状态。但在《入中论》、《十地经》当中讲到，八地菩萨入定的时候，佛陀会劝导他出定，并告诉他：你现在还没有得到最究竟的佛果，如果安住在寂灭的状态，会对有损有情的利益，所以劝请他出定。其实八地菩萨悲心很强烈，即便佛陀不劝请，也绝对会很快出来。但是为什么自己会出来，还要佛陀劝请呢？其实是说明八地菩萨的入定境界、寂灭境界特别高深，所以佛陀来劝请他。

这和佛陀劝请阿罗汉出定不是一回事。佛陀也劝阿罗汉出定，但是阿罗汉获得的解脱是暂时的，他只想一心一意安住，而且也没有发菩提心。而八地菩萨早就发菩提心了，证悟的是人无我、法无我空性的甚深寂静，所以想安住的话，可以一直安住下去。而声闻缘觉想一直安住也不可能，一万劫之后一定要出定，所以他们之间有不不一样的地方。

这里讲，菩萨其实已经真超三界了，但是他不会安住在寂灭，因为他有通过智慧引发的殊胜大悲的缘故。还有前面我们提到过，“智不住三有”，因为他有智慧的缘故，不会住在轮回；“悲不滞涅槃”，他的悲心很强烈，所以不会滞留在涅槃的境界当中，一定会在轮回当中投生，去解脱众生，这好像突出了菩萨的悲心。但从菩萨清净的无分别智慧、真实的清净智慧来讲，他的智慧本身既不会住于三有、也不会滞于寂灭。

为什么呢？因为他的智慧已经知道了三有不存，所谓寂灭的边也不存在，他已经超离了对于三有的执著、也超离对涅槃的执著，他的智慧就这么深远、这么深广。他既不会耽著于轮回的法，同时也不会耽著涅槃的法，他的智慧已经完全照见所谓的轮回和涅槃都是假立的、都是不存在的。他的

智慧既然看破了轮回，就不会住在轮回边；已经看破了寂灭边，难道还会住于寂灭边吗？从这个角度讲，我们就知道菩萨单单通过清净的智慧，也不会住在涅槃的边中。他的智慧是不住二边的智，所以不住于轮回边，也不住于涅槃边。

另外他有和究竟的智慧（空性的本体）双运的大悲心的缘故，也不会真实住于寂灭边。他以前曾经发愿、有善巧方便等等，虽然获得了超越三界的寂灭状态，但不会安住其中，这就是一大功德、一大作用。

第二是【虽除烦恼示投生】。

众生没有断除烦恼的缘故，不能自主投生。而阿罗汉不会投生，因为阿罗汉已经断除了三界烦恼的缘故，没有投生三界的因，才不会投生。众生有烦恼会投生，阿罗汉断除了烦恼不会投生，那么菩萨的境界就非常非常地稀有。

【虽除烦恼】，菩萨和阿罗汉一样，烦恼已经遣除了。而阿罗汉遣除烦恼之后不再投生；众生要投生，是因为业力通过烦恼而投生的；菩萨已经遣除了烦恼，但还是投生。他和众生完全不一样，和声闻缘觉也不一样，他的智慧非常非常清净、他的智慧非常殊胜。所以说“虽除烦恼示投生”。

按理来讲，没有烦恼就不投生了，就像声闻缘觉一样。菩萨虽然没有烦恼，但还会投生。因为菩萨证悟了一切万法空性之后，清净的智慧和殊胜的大悲同时产生，此时他根本不忍心看到有情（本来空性的众生、本来不存在的众生），非常冤枉地在轮回当中继续流转。菩萨以智慧、悲心照见之后，完全没办法安住，所以一定会再再投生轮回，他所做的事唯一是为利他、为利益众生而投生。所以不住寂灭边的作用也是这样，菩萨虽然去除了烦恼，仍然示现投生。就像释迦牟尼佛他老人家早已成佛、早已离开轮回，但是他再再地示现投生、修道、涅槃。还有很多菩萨们也一样，虽然没有了烦恼，但还会投生。

《大乘经庄严论》中讲了很多菩萨投生的方式。比如，在加行道、资粮道的时候，他主要通过善业投生，因为这个阶段还属于凡夫位。但此时的投生，不像一般的有情（凡夫）通过善业、恶业等等不自在投生。而主要通过比较自在的善业投生在善趣、投生到一个能够修学佛法、能够度化众生的地方。

然后，一地、二地的菩萨主要是通过发愿投生，因为那个时候已经获得解脱了。他发愿：愿我生在能够利他的地方。或者他观察到那个地方需要菩

萨帮助，就发愿：愿我投生在彼处，然后就开始救度众生。所以，如果人间需要他帮助的话，他就投生在人间；如果有些旁生需要菩萨帮助，他也会投生旁生，所以说主要是通过愿力来投生的。

然后，从二地到七地之间，主要是禅定力，那时是安住在等持、禅定当中，然后开始投生去利他、利益众生。

然后，第八地、第九地、第十地，就是说三清净地的菩萨们，主要是通过自在力投生。他没有烦恼，完全是通过自在力来投生的。

通过这种角度分析，菩萨一定要投生的，不管是哪个层次都会投生，他永远不可能安住在寂灭的状态。即便是我们发愿往生极乐世界，也是为了以后更好地投生利他。因为现在我们还没有能力的缘故，主要是通过不自在的业力进行投生的，如果以后真正回到有情身边利他，必须要获得比较自在的能力，所以我们要发愿往生极乐世界。在那里得到非常有力的能力之后，再通过自己的能力投生在轮回当中救度有情。

所以众生是不自在的，阿罗汉是没有因缘投生。阿罗汉为什么不投生呢？第一他没有这个业，第二没有愿力，没有发愿“我要去救度众生”。不像菩萨，他没有业了，但有愿力，有自在力。阿罗汉一没有业力，二没有发愿，三也没有自在，都没有当然不会投生，从人间示寂后，就会安住在寂灭状态。

比如说我在这个地方获得阿罗汉，我入灭了，入灭后我就在此处入定，就在此处趣入涅槃。然后一万个劫我都在这个地方安住，当一万个劫圆满之后，第二个刹那我就必须投生到净土中。为什么必须要投生净土呢？因为他没有其他地方可以转了，三界的业、三界的因都已经断尽了，他不可能再在三界的任何一个地方转生，欲界、色界、无色界任何一个地方都不会转。这个时候他自己还没有获得究竟解脱，那怎么办呢？只有一个地方，那就是净土。

到了净土之后，佛陀开始让他发菩提心。所以声闻缘觉发菩提心的地方应该是在净土当中，然后在净土当中不断地熏习菩提心，开始训练我要投生等等这种心态，和积累资粮。到了一定的时间，他修行成熟了，悲心生起了，通过悲心和愿力摄持在轮回中投生，从那时起慢慢开始做，这是一种说法。

还有一种说法，就是他入灭后，马上就转生净土。然后在净土当中入定，在净土当中安住一万个劫。一万个劫满了之后，直接从净土出定，佛陀就开始叫他发菩提心了。

不管以上两种中哪个观点，声闻缘觉在没有真实发菩提心之前都不会投生。但菩萨从刚开始发心的时候，就训练自己反复在轮回当中投生的修法。

所以全知麦彭仁波切在《经庄严论注释》当中也是讲到，针对于大乘种姓的菩萨们而言，讲解轮回痛苦要适量、要适可而止。我们说轮回特别特别地痛苦，一定要出离、一定要解脱，对于这些有大乘种姓的菩萨们而言，不能够一直讲，讲到最后，菩萨真的不想投生了，因为轮回太苦了，这就有点儿适得其反。所以麦彭仁波切老人家的窍诀就是：你讲解，必须要让他知道轮回是痛苦的，要让他知道必须要解脱，但是讲到一定程度，就要讲如梦如幻、讲空性。要讲众生是你的父母，众生对你的恩德很大，你自己一人解脱没有什么意义，然后再讲如梦如幻，一切众生、一切轮回都是如梦如幻的、是空性的，没有实实在在的轮回、没有实实在在的痛苦。那时候他就觉得：哦！虽然轮回是很痛苦的，但它是无自性的。这时候他就生起了勇气、生起了要利益众生的心，即发起菩提心进入正道。这些都是传承上师们告诉我们的殊胜的窍诀关要。

所以，我们现在发菩提心，到底需不需要观轮回痛苦？当然需要。需要的话，能不能够一直观，观到自己都不想投生了，那也不行。所以到一定时候，他必须要转折。转折之后，他就说：轮回这么痛苦，我这么愿意解脱，那么所有的众生也一定很痛苦，也愿他们解脱，所以我现在要发菩提心。从发菩提心开始就训练投生，中间的时候，他也是想：什么时候我获得功德之后，一定要投生在某某地方，帮助这个地方的有情。他的悲心强大了之后，自然而然会这么想、这么做。更何况最后得到了这种能力，所以绝对会投生在轮回当中救度众生，这就是菩萨道的训练。菩萨道的训练的方法，和声闻道的训练方法、和轮回众生的训练方法，是不一样的。

所以此处说，虽然遣除了烦恼，但仍然示现投生。他投生的方式方法是不一样的，他要灭除烦恼，没有烦恼了还要投生。弥勒菩萨在《经庄严论》当中是这样讲的，以后大恩上师在讲《经庄严论》的时候，肯定会讲这个问题。

第三种作用，【无老病死示死殁】。

初地以上的菩萨，按照《宝性论》的观点很明显，就是登地之后的圣者已经完全没有生老病死的痛苦。因为通过他自己证悟法界的能力、证悟法界实相的功德，已经远离了生老病死，不会有生老病死，更没有生老病死的

痛苦。所以大德菩萨们的生老病死，都是为了利他的一种示现，所以在《般若摄颂》当中讲【示死殁】，示现有死殁。

前面已经说了“虽除烦恼示投生”，把投生的生讲完了，那么后面的老病死有没有呢？老病死也没有。其实他遣除了烦恼，不必要投生，但是故意地通过悲心等等摄持投生，也不会有投生的痛苦。既然没有生，当然就不会有老、不会有病、不会有死。因为如果有了生，就有老病死；没有生，就不会有老病死。菩萨已经完全断除了业力投生，而是通过大悲投生，所以不可能有投生的痛苦，也不可能有什么投生后的老病死痛苦。但为了利他的缘故，还是在众生身边示现衰老、生病、死亡，这些都有很大的必要性。

因为菩萨要利他，真实利益众生，必须走到有情的群体中。如果不接近众生、不投生在有情的群体中，真实来讲就没办法利他。如果他永远高高在上、众生们永远仰视着这些菩萨们，觉得他们永远住在虚空的云朵上面看着我们，而我们好像永远看不到他实际的样子。这时候有些人觉得菩萨这么高大生起信心，但是真正利益他们是不行的。不能利益众生走向解脱。所以菩萨们到底想让众生永远处在仰视状态，觉得可望不可及？还是说真正愿众生获得解脱呢？菩萨不会永远让众生仰视他，而是真想让众生获得利益。而让众生获得利益，就必须走近众生。走近众生就必须显示和众生一样的身体、和众生一样的生老病死、和众生一样地吃饭、一样地睡觉，做一样地世间事。这时候，众生就有了依止的机会，可以模仿有情，因为依止上师有时候都是模仿的过程。

在《前行》中也讲过，谁模仿得善巧，谁就可以获得上师的功德。所以他为什么示现在我们身边呢？就是让我们能模仿。他也是示现从小开始学佛、怎么样有烦恼，在遇到烦恼时怎么样对待、怎么样对治、怎么样挣扎，最后从这个状态中出来，慢慢获得功德，不断地闻思修，然后获得定解，通过定解来修行，通过信解修行之后，得到觉受，乃至得到证悟，最后利益众生。

他整个一生的示现都是为了让众生来模仿。所以当弟子们闻思、修行中也遇到类似的问题时，就觉得自己也可能处在上师的这种状态当中，就可以参照上师是如何解决这些问题的，因此上师离我们很近、不是高不可攀的，而是可以让我们去随学的。上师一方面在我们身边给我们讲解，另一方面他的行为也给我们做示范，这对利益有情、引导众生的功用是非常非常大的。所以要利他就必然示现投生，有了投生就必然示现生、老、病、死。

当然个别的大德为了示现善业的巨大的功用，在一辈子当中都不生病，连个感冒都没有。这是向有情表明：这是因为我以前放过大量生，或者以前做过很多善法，现在善根成熟了，所以没有病。大家一看大德这样，那么我也要做善法。你做了善法之后，病马上好还是不好都不重要，重要的是你在做善法，只要做了善法对你一定有利益的。总之每个示现都有它的必要性，没有一个示现是没有必要的，他不示现生病也好，示现生病也好，示现其它状况也好，对众生的某个方面都是有启发的。

一个上师不可能示现所有的修行之道，不可能启发所有众生的善根，但是无数的上师做无数的示现，就可以启发无数众生的善根。这个上师在这个方面示现，那个上师在那个方面示现。有些时候上师示现很富裕，示现很贫穷，示现喜欢在大庙中、在城市中走来走去，有些喜欢在山洞里一个人居住，像米拉日巴尊者那样知足少欲。然而众生的根基多种多样，只示现一种，比如示现成米拉日巴尊者的形象，喜欢苦行的人就把他作为勇士一样天天祈祷，发愿一定要像尊者一样；但是还有很多众生根本做不到，觉得这种修行太痛苦了，不愿意做。但看到其他大德也有财富时，觉得这样学佛可以接受，慢慢就开始愿意学习。我们观察每个上师、每个菩萨度化众生的方式的时候，发现他们可谓无所不用其极，只要能够利他的所有的行为都可以利用，只要让众生进入佛门，让众生真实修道的所有方式都可以尝试。

此处也一样，本来菩萨早就超越了生、老、病、死，但是为了利他的缘故还是示现衰老、生病、死殁。有的时候示现生病实际是在示现业果不虚。佛陀他老人家在成佛度化众生的过程中，也示现过头疼生病，其原因是释迦族这些人以前转生为渔夫的时候，曾经杀死一条很大的鱼，他站在旁边看到鱼在热沙上挣扎就很高兴，还用棍子敲了一下鱼的头，以此很多世被杀，这一世虽然成佛但是还是感受头疼，佛陀为了说明业果不虚，示现如此。

所以有些大德示现生病有必要，因为弟子对上师的身体很关注，如果平时让弟子在一段时间内念一百万遍祈祷文、一百万心咒，弟子没时间可能不愿意，但是如果上师生病了，要求你们每个弟子必须都念这么多，我的身体才可能会好，这时候大家都愿意念。

所以以前法王如意宝示现生病的时候，我们在佛学院念很多很多的祈祷文和心咒，一个一百万念完之后，第二个又来了、第三个又来了、第四个又来了，根本就没有中断的时候，可是我们也没感觉到非常累。如果让我们自己发愿的话就觉得：哦，这么多任务，我念不完，我不能欺骗上师。其实很多都是借口，是不是完全没有时间，也不一定的，做其他事情的时间很多，

但是念咒做善法没有时间。但因为大家对上师有信心、不愿意上师离开我们的缘故，上师就让我们修了很多法，那段时间依靠上师的悲心、清净智慧的摄持，所以我们虽然念的时候很散乱，但是因为通过上师殊胜智慧摄持，这些善根肯定会在自己修行佛法过程中、在度化众生过程中会发生作用的，这就是一个很大的必要。

有的时候上师们生病要大量放生，我们在这个过程中参与了放生，还有因为上师示现生病，很多无量无边的生命得到了救度，不单单得到了救度，在放生的过程中念诵很多的名号、仪轨，它们听到之后就种下了解脱的善根，这个是不可思议的事业。

这些都有其必要性，有必要示现老病，乃至示现死亡。有时为了打破众生的常执，还有认为佛陀可以一直常住，什么时候求法都可以，问佛陀的时间很多，但是突然佛陀示现入灭了，他就有一种紧迫感，连佛陀都入灭了，如果我不修行就会漂流轮回等等。所以示现死亡也是为了打破众生的常执，让众生警醒、让众生马上开始求法、让众生马上修法的必要性，这个方面都有的。

所以他自己没有老、病、死也会示现，主要是因为证悟了般若波罗蜜多。有了般若波罗蜜多的智慧才可以这样示现，否则没有超三界，当然就安住不了解脱，第一个不住寂灭边的作用就体现不出来。然后你有烦恼了，有烦恼当然要投生了，所以也体现不出除烦恼。怎么样除烦恼？主要是通过般若波罗蜜多把这个烦恼灭尽了，示现投生，这是般若的一种功用。

然后众生本来就有老病死，这不算稀有，但是菩萨通过般若波罗蜜多已经完全超离了老病死，为了利他的缘故示现老病死，这就非常非常稀有了，不住寂灭边的作用都可以体现。

如果是声闻获得了涅槃之后，就安住在解脱的寂灭当中，声闻除掉烦恼之后不再示现投生，声闻入灭后也没有老病死，也不会示现老病死。这就是声闻安住在寂灭边的状态，而菩萨不是这样的，菩萨超离三界不住解脱，然后没有烦恼示现投生，没有老病死示现死殁，这就是证悟空性不可思议的作用，我们要知道。

子二、不住三有边之作用：

谁住于三有边？众生住于三有边。前面第一个科判主要是声闻、缘觉住于寂灭边，然而菩萨超越了；第二是一切凡夫众生，因为业惑的缘故住于三有轮回，菩萨因为证悟了般若波罗蜜多的缘故，所以也不会住于三有。

众生身陷名色泥，漂似风轮生死中，
知迷众如兽入网，智者如禽游虚空。

前面三句主要讲到众生的状态，第四句主要是讲智者——证悟了般若波罗蜜多的真实智者，自在解脱的一种状态。【众生身陷名色泥】就是一切的众生身陷在【名色】的泥潭当中不可自拔，就好像我们陷入泥潭当中、陷入沼泽地的时候，越挣扎陷的越深。众生陷在【名色】五蕴的泥潭当中没办法解脱。【漂似风轮生死中】一切有情漂泊在犹如风轮一样的生死轮回当中。风轮的意思是周而复始的一个圆形风轮。【知迷众如兽入网】，我们应该了知迷惑的众生犹如野兽进入到网罟当中一样，没办法解脱。【智者如禽游虚空】现证了般若波罗蜜多的智者就好像老鹰、飞禽畅游虚空一样自由自在，是从这个方面来理解的。

那么众生为什么要住于三有？主要是因为耽执自己的五蕴，耽执一切的法，因为有耽执、有实执的缘故产生了我执，有了我执就开始产生烦恼，有烦恼开始造业，业开始显现所有的三界轮回之相。前面三句是描述众生的一种状态。

【众生身陷名色泥】：名色是什么？名色就是五蕴。此处的“名色”不是十二缘起当中的“名色”，十二有支当中有一个名色支，此处的“名色”不是指名色支，而是指五蕴。【名】和【色】，色就是色蕴，色蕴从内在来讲是我们的身体，我们的肉身，用现在的话来讲就是物质，它就是色法。外在的色蕴就是山河大地，色、声、香、味、触等等外境，内在就是我们的眼、耳、鼻、舌、身，这都属于色法的自性。名是什么？名就是心法，在五蕴当中叫受、想、行、识四名蕴。那么这四个蕴，受蕴、想蕴、行蕴和识蕴这四个法都是心法。其中受蕴、想蕴属于心所，从行蕴当中单独拿出来安立为受蕴和想蕴。行蕴当中基本都属于心所法，但是有些地方说还有不相应行，不相应行都是假立的。真正起作用的就是剩下的心所法，比如有贪欲的心所、嗔恚的心所、信心的心所等等，这些心所法都包括在行蕴当中，也是心识的自性。受、想、行、识四名蕴当中第四个蕴是识蕴，识蕴就是心王，所以前三者都是心所，第四个叫心王。不管心王也好，心所也好都属于心法，心法就叫做名蕴。

名蕴不像色蕴一样有质碍，只是通过名称来表示，比如说这是心的状态，心的状态能不能指示呢？像指示话筒一样，这个话筒就在这儿，可以触摸，有质感，这就是色蕴的自性。而受想行识四个心法的自性没办法看到、摸到，只是有一个名称，通过名称来表示这是什么法，除了自己能感受到以外，没

办法像色法一样指出来，它是没有质碍的法。没有质碍的法要表示它的存在，就不能像色法存在一样明显摆在我们面前，就像名称一样，所以叫名蕴。

此处的名色其实就是指五蕴，而十二缘起中的名色，是在心识入胎之后，身体还有发育完全的时候，那个时候叫名色位。所以这个地方的名色不能理解成十二缘起当中的名色支。这二者名称一样，但意义不同。

这个地方的名色主要是讲五蕴、众生的五蕴，当然众生的五蕴在整个三界、整个有情当中有些地方是不同的。比如说无色界，无色界的众生他就只有名蕴，没有色蕴。无色界的众生转为无色界的时候，自己的身体是没有的，外在的山河大地也是没有的，也没有一个宫殿可以安住，这时候只是有名蕴，只有心识和一种心所。无色界众生只有名没有色，但是色的种子还有断尽，什么时候无色界的善法用完之后，他仍然会转生色界、转生欲界，那个时候身体就会出现，因为种子没断尽的缘故。这种情况无色界的众生只有名蕴而没有色蕴。

还有一些有情只有一种色蕴，没有名蕴，难道某些众生没有心识么？比如说无想天的众生，即四禅天，在它旁边一个像郊区一样的专门地方叫无想天。无想天有身体属于色界，这里的众生在人间修无想定，死后转生到无想天。转生无想天只有两个位置是有心的，第一个就是入定之前，第二个是从定中出来之后。其他的时间都安住在无心的状态，即没有心与心所，心和心所都不现形，只有一个色，在《俱舍论》当中讲了这个情况。但是不是完全连种子也没有了？不是，而是因为他修持禅定的缘故，暂时心、心所的确不起，的确不产生心王心所的状态，所以这个时候他只有色法，而没有心识。

还有三果、四果的阿罗汉有一种灭尽定，他安住在这种状态中为了休息一下，开始入灭尽定。入灭尽定其实和无想定的本质差不多。只不过无想天将无想定当成解脱，而声闻把灭尽定当成一种休息。所以他安住在灭尽定的时候，也是灭尽受想定，以受、想为主的所有心、心所都寂灭了，那个状态当中也是没有心的，只有色法。所以我们说有些有情是属于有色法，但是没有心识，有些是属于有心识，没有色法，有些既有色法又有心识，像我们现在这种状态一样，所以具有四蕴乃至一蕴的状态都有。如果从阿罗汉的角度讲，连色都灭掉了，达到了灰身灭智，在寂灭的状态当中时，既没有身体，也没有这样的心法。身体入灭之后消散了，心也完全安住在寂灭当中，这是阿罗汉在最后入灭的时候，不是前面六道众生的时候。

【众生身陷名色泥】，一般凡夫陷在名色的泥潭当中。当然如果是无色界众生因为色法已经没有了，所以不耽执色法，也不现起色法，但是对于名，对于这样一种心、心所他仍然还是有一种执著的，还是陷在这样的一种泥潭当中。前面讲的修无想天的那些外道转生到无想天的时候也是一样，心、心所虽不现起，但是身体还在，他不敢说把身体也寂灭掉了，因为那个时候身体没有了，心也没有了，怕堕入到断灭当中，怕“我”没有了怎么办，所以还是耽执一些色法，有时耽执色法，有时耽执心法（说的有些不清楚）。当然我们这些欲界有情既耽执色法，也耽执心法。

因为耽执五蕴的缘故，所以无法解脱，通过五蕴显现了广大的轮回，众生就在轮回当中流转没办法超离出去。前面用比喻，就像人掉到沼泽当中没办法出来，越挣扎陷的越深。众生也是这样，通过自力是没办法从名色泥当中出来的，只有通过圣者的教诲，了知五蕴皆空才能获得解脱。否则通过众生当前的发心和行为的思维模式，是没办法解脱的，会越陷越深。

【飘似风轮生死中】，【风轮】就是能够推动日月运行的一种圆形的风轮，能够不间断的运转。按照有些观点来讲：日月的运行是风轮推动的。还有一种说法，在《俱舍论》中讲：在咱们这个世界最开始形成的时候，在虚空当中升起十字架形的金刚风轮飞速的旋转，在这当中产生水、有水之后产生地、有地之后然后产生一切的山河大地。从这个角度也可以说，一切的有情是通过风轮来安住的。或者说风轮是推动日月运行的，象个圆形的状态。“飘似风轮生死中”，日月在风轮的推动周而复始的一种旋转，根本停不下来，从这个角度也可以了知。

众生的生死也是这样的，像个圆圆的轮子一样，没有开头也没有结尾，一直延续这个模式转下去，没办法终止。他在流转的同时也在创造下一个轮转的因缘。众生一方面在感受以前的果，在感受以前果的同时也在创造下一世的因。因为我们的我执、实执就在这，有了我执之后就开始了造业、生烦恼，此时就在不断延续下面轮回的因。有的时候我们一念就是一个轮回，下一世的因就已经生成了。有些时候讲的客尘，讲的分别念，是非常可怕的状态。

其实轮回自己是停不下来的，因为它已经形成一种模式了，已经很有势力了，会自然而然的运转。只要我们不修无我空性，不修出离心，这个是没办法自动停止的。像《入中论》当中讲的一样，印度的陶师在做陶器的时候，有一个很大的机轮，刚开始机器要发动时需要很大的力气，一旦运转起来就不用管了，它自然就可以运作了，此后如果不去制止的话是停不下来的。当然《入中论》的这个比喻是讲佛菩萨的一种利他的事业，我们在这里讲也是

可以的，众生他已经自动旋转了，不断的复制，不断的延续没办法停止下来，所以飘似风轮生死中。

【知迷众如兽入网】，应当了知众生很迷茫、很迷惑，不知道业果之间的联系，也不知道无我的本性，什么都不了知而拼命的造业。为了得到眼前的受用，为了得到钱财根本不顾业因果，最后葬送了自己很长时间的安乐，这是由于众生对业果愚痴导致的。然后众生在生死轮回中流转无法解脱是由于对法界、真如的疑惑造成的。众生由于有这两种愚痴的缘故，“犹如野兽入网”，野兽被猎人的网网住之后怎么挣扎都没办法出来，因此众生被缚在轮回中非常非常可怜。

【智者如禽游虚空】，这个地方的**【智者】**不是指学历很高，或者知道世间很多事情和知识的人，此处的智者是真实通达、证悟了般若波罗蜜多的真实智者。因为证悟空性而获得解脱，犹如飞禽畅游虚空一样没有任何阻碍。众生深陷在名色泥当中，而智者了知所有的名色都是不存在的，一切的五蕴皆空。《心经》当中讲五蕴皆空，色是空的、心也是空的，如果证悟了五蕴皆空，那谁沉溺在什么样的泥潭当中呢？名色的能沉者没有，所沉的泥潭也没有，所以说能沉所沉都没有就解脱了。

十二缘起中，犹如风轮一样圆形的旋火轮般的生死也是一样的，有生就有死，如果证悟了无生就不会有死。如果有五蕴的生成就会有五蕴的衰老、五蕴的死亡；如果证悟了五蕴皆空，没有五蕴，证明五蕴本空，没有生当然也就没有死了，此时也不会漂流在像风轮一样的生死虚空当中。

智者证悟了空性，没有了疑惑，而众生生起的人执和法执本身就是迷惑、迷乱（本来无我而认为有我）。众生因为执著人我，迷惑于人我，才证悟人无我；因为迷惑于法我，才证悟法无我。智者也没有任何耽执的缘故，当然就不会像野兽入网一样被束缚，他已经完全证悟了万法的空性，心完全解脱出来，不会受到丝毫的束缚，这叫“智者如禽如虚空”。

首先我们要了知现在已经解脱的菩萨们，已经现证般若波罗蜜多的智者非常非常的自在，虽然显现有五蕴的身体，显现在生死轮回当中流转，但是他内心的状态是非常自在的。所以我们知道这是佛菩萨的境界，应该随学，应该生羡慕心。第二个我们要反观，如果我们现在对般若波罗蜜多认认真真的修行，真实的去修行般若波罗蜜多，当我们现证般若波罗蜜多的时候，我们也会从深陷的名色泥潭当中解脱，因为根本没有泥潭可得。就像我们做梦在泥潭里拼命挣扎，在梦中知道泥潭是假的，才醒悟那只是在做梦而已，

我的身体并没有深陷在泥潭中。这时候一知道是梦马上就醒过来，醒过来之后所谓的泥潭、自己深陷泥潭、这些都不会有的，所以我们就知道一旦证悟空性就一定不会住在三有之边。

观察三有轮回时，的确是非常可怕的，我们要对三有生起恐怖心。对三有的恐怖心通过其他方式熄灭很困难，主要通过般若波罗蜜多熄灭。声闻缘觉之所以能够超越三有也是因为证悟了人无我。以前中国的修行者、印度外道的修行者为数众多，也非常非常精进，虽然通过这样的苦行，能够暂时获得几万劫乃至几十万劫的安乐，但是由于没有了悟人无我，我执没断的缘故，还是不可靠，最后还会漂流在轮回当中。所以其他的修行方法只是暂时缓解轮回的痛苦，只是在轮回当中获得短暂的休息而已，本质上并没有超越轮回。分析观察后发现：一切轮回最根源就是实执、人我执。如果你不把人我执断掉的话，在这个基础上去修任何法，其实都是治标不治本，只有把最根本的实执断掉了，最根本的人我执、法我执断掉了，这个时候才可以获得真实的寂灭的解脱。

断掉根本的人我执、法我执，就是般若波罗蜜多究竟离戏的境界。这个时候我们要知道菩萨是不住三有边的，另外一个角度也给我们指明了一个真实获得解脱的殊胜方便。我们自己应该随学。现在在学般若波罗蜜多的时候也应该了知如何才能获得真实的解脱。以上现见真实智慧的两大作用已经学完了。

癸三（入定智之行境）分二：一、宣说不行之行境；二、以比喻说明如此而行之功德。

菩萨入定安住在智慧行境当中，是一种什么样的境界、行境呢？

“宣说不行之行境”这个科判宣讲了菩萨在入定的时候，根本没有什么可行持的。因为能行者不存在，所行者本体也不存在，所以是“不行”，不行就是真正的行。前面《般若摄颂》也讲到了不行和行，有时候说行，有时候说不行。到底是行还是不行？有时候我们觉得迷糊了，此处真实来讲没什么可行的。但是什么都不行本身就是一个很殊胜的行持，“不行之行”应该从这个方面理解。

“以比喻说明如此而行之功德”，就是不起任何行境，如此而行的功德到底是怎么样。

子一、宣说不行之行境：

行清净者不行色，不行识想受及行，
如是而行断诸贪，行解脱贪诸佛智。

【行清净者】就是行持非常清净的菩萨。怎么样才能够达到很清静的行持呢？清静的行持它有很多不同的标准，如果从小乘的角度来讲，不犯戒律他的行为就很清静；从大乘的角度讲，如果你发了菩提心，你的心就很清静；从最高标准来讲，对人和行持的执著都没有这个就很清静。任何的执著都没有并不等于你不做任何的事情，菩萨还是要发心、该听法听法、该发心做事就发心做事、该要行布施就行布施，但是菩萨在做这一切的时候内心当中没有任何有无是非的执著，在这种状态下做事，行为就非常清净。为什么清静呢？一他在做布施、持戒、闻法的时候没有垢染，没有世俗当中舍不得、怎么样会犯戒律等等想法，从这个角度讲很清净。第二是他的内心没有丝毫的执著，没有有无是非的分别念、所以没有被分别念的染污，所以行为非常清净。

以布施为例，第一布施时没有悭吝心的染污，真实安住在布施本身，打破了自己的执著、悭吝。第二布施时没有三门执著，没有“我做布施“是有是无”的分别，离开这样的分别念的缘故，他就把真实清净的布施达到了最极清净的标准，两种净行都有了。

一他没有悭吝而清净，二他没有执著而清净，所以**【行清净者不行色】**，很清净的菩萨安住在殊胜的般若波罗蜜的缘故，**【不行色】**。“不行色”就是不执著色，不会执著这是很好的色，然后要拥有它；也不会认为这是一个存在。所以说执著色有两种方式，第一是执著这个东西好还是不好。这是很好的一个色法，比如这个花很美，认为这个色法很好，或者认为这个色法特别不好。这是认为好或者不好一种执著。第二是执著这个花存在还是不存在。两种执著都没有，就是不行于色。

然后是**【不行识】**，内心当中的心王叫“识”，不执著心王、眼识、耳识、意识。然后**【不行识想受及行】**，“受想行”是心所法，不耽执心王也不耽执心所。**【如是而行断诸贪】**如果真实安住在色、受、想、行、识都是空性的状态当中“如是而行”的话，能够断除一切诸贪。贪有两种，一是平常讲的贪欲，贪嗔痴当中的贪，不是嗔、不是愚痴，它们的行相是不一样的。这里的贪不是狭义的贪，是广义的贪，这个贪叫做执著。贪是贪执的意思，不是贪欲。认为这个法存在，然后对这个法有种攀缘、执著，就是平常讲的戏论，认为是一种存在，就是这种贪。

这样行持，就能断除对于五蕴的执著，就是般若波罗蜜多当中讲的最殊胜的大空性，即不会认为五蕴实有存在。“五蕴空”到底有没有呢？五蕴空也没有。所以对于五蕴的耽执断除以后，也不会对五蕴，比如色蕴空、色空、想空等等方面执著。“如是而行”断除一切的贪执，即对五蕴本身的贪执，以及五蕴空的执著。

如果这样行持的话【行解脱贪】，就是行持解脱贪欲的妙法。那么他能如是行持解脱贪欲的妙法的话，就能现前【诸佛智】，就是行持能够现前一切诸佛的智慧，就是五蕴皆空，就是一切五蕴都是这样一种空性。那么五蕴皆空能够表示一切法吗？五蕴在《俱舍论》中讲可以表示一切有为法，所有的有为法都可以用五蕴包含。有为法断掉以后，无为法是观待有为法假立的，如果能够真实证悟五蕴皆空的话，就是有为法断除了贪执，那么再破无为法也容易。一般的众生，尤其是我们，对有为法很执著，对五蕴很执著。对单空、无为法虽然也有执著，但力量很弱。《中论》、《入中论》、还有很多般若波罗蜜的重点就是打破有边、断除对显现的实执、打破有为法的执著。

如果有边打破之后，破无边也就容易了。有为法不存在，证明无为法不存在也就容易了。我们断除五蕴、证悟五蕴皆空就可以得到解脱，这是从主要的侧面来讲。利根者自己就可以类推，如果五蕴不存在，五蕴空怎么会存在？有不存在，无怎么会存在？有为法不存在，无为法也不可能存在。这样“如是而行”就可以“断诸贪”，行持解脱贪执的诸佛智慧，这就是“不行之行境”。

不行之行境怎样安住、怎样修行呢？有些大德，如全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》第三品、第四品讲入定修、后得修等等修行的时候教导我们，首先要观察修，就是反复观察。有时候我们说修行时什么都不能缘，与修空性有矛盾，但是麦彭仁波切等全知的上师们在引导我们慢慢趋入修行状态时，首先让我们观察修。比如修五蕴皆空的时候，先修色蕴空，其中引用离一多因，即首先观察身体是整体的组成部分，它又分成很多分支，其中的一可以分成很多他体部分，这样一体分为众多他体，就打破了我一个身体的执著。然后再观察剩下来的头，头再成分眼睛、耳朵、鼻子、脑髓等等。这样分完之后，所谓的头的整体概念也没有了。

头破完后，再想眼睛是不是实有的？把眼睛分成眼球、角膜等很多东西。这样一个个分下去，慢慢越分析越小、越分析越少、最后分到微尘，分到微尘的时候就恐慌了，这个所谓的“一”到底存不存在？是不是实有的一？结论是：实有的一是不存在的。全知麦彭仁波切在《中观庄严论注释》当中说

实有的一是不存在的，不可能安立一个真实的实有的一。因为它是个微尘，是个极微，所以它是不是所知呢？如果是极微又是所知的话，就具有了两个体性。从这个方面讲就不可能是实有的一了。它已经是最小的了，最小的方面都安立不了实有的一，哪里还能安立实有的一，所以只能说明实有的一是假立的东西。

我们只是举了一个例子来“破一”，其他还有很多破法，如六尘绕中尘等。比如全知麦彭仁波切在《中观庄严论注释》当中讲，极微不是牛、不是马、不是这个那个东西，有多少种“不是”，就有多少种反体存在，有这么多反体，就绝对不是一，无法安立一个实有的一。最后把所谓的一打破之后，就得到一个空的定解，那么这一轮的观察修就结束了。

通过观察粗大，再观察到最细微，修的前提必须对观察的对象非常熟悉，而且思维时已经生起了定解。不能观察修的时候，还在思维到底是不是空？这说明还没达到修的状态，还是思的状态，思就是打破怀疑。

思维到底是不是修？严格的讲不是修。广义的讲闻可以叫修，思也可以叫修，反复串习都叫修。但是真实的闻思修的“思”就是打破怀疑，打破怀疑到产生定解的过程叫做思维。在此过程中是不是修？严格的讲还不是修，只有思的状态过去了，真实产生定解，每一个环节都没有丝毫疑惑，再开始修，才叫观察修。

观察修一定是在定解的基础上，不再怀疑对还是不对。思维和观察修有点相似，有时我们会搞混，这到底是不是修？严格意义上讲这不叫修，因为修一定没有怀疑。他把体系中的一、二、三次序决定下来后，按照这个循环反复串习，这时他是没有疑惑的。

思维有疑惑的成分，未产生定解，还在一边思维，一边遣除是与不是的怀疑，还在摇摆，这时就不是修。真正的观察修和思维不一样，有时我们搞混了，觉得都是修。真正的修一定在思所生慧的基础上，思所生慧一定是定解。没有定解无法进入修的状态。观察修一定有定解，上座时一定要思，把前面的一切都搞定了，再自己安排一个次序，第一步观察什么，第二步观察什么，然后按步骤一步步观察，一直到观察完。比如我分五步，五步观察完之后，定解就产生了，这时空性的状态一定会引发出来。然后你不用再想了，就安住在空的状态中。如果又产生分别念，再开始修（而不是观察、引发定解、像思维一样遣除怀疑），一遍一遍之后空性状态又出来了，接着又安住。然后又生起分别念，再去修一轮，再去安住，是这样的。

这样观察修、安住修、观察修、安住修……一轮一轮修下来，空性状态会越来越稳固，越来越清净。刚开始修十分钟空性，其中九分半钟在观察修，最后半分钟安住，因为那时候安住的能力还不够，只能安住半分钟；再反复修之后就可以观察九分钟，一分钟安住；再修下去，可以八分钟观察，两分钟安住；慢慢的五分钟观察，五分钟安住；一直到一分钟观察九分钟安住；最后只要一想，反复思维一下马上就安住。这样就整个安住在空性当中。这样修的时候，证悟到的空性就越来越强烈，越来越坚定，这样修下去就可以证悟空性。

麦彭仁波切等大德在讲修空性的时候，观察修、安住修一定是轮番修持。我们没有观察的话，就引不出空性的状态，引不出空性状态怎么去安住呢？怎么修空性呢？根本没办法。所以刚开始听闻非常重要，听闻之后思维很重要，思维是遣除怀疑、产生定解的，不能修道的时候还在生怀疑，这说明还没有到修行的状态。最后你一定要慢慢的一遍一遍的观察修，观察完之后一定要引发空性的认知和状态，引出来之后你就不要想了，纯粹安住就行了。

所以刚开始观察，然后安住，是轮番的。轮番之后有些大德讲，你想一下，念头一起，空性状态就出来了，然后一直安住在这儿。安住的时间越长，力量越大，灭除烦恼、粗大实执的力量就越大。越来越这样修，单空的状态就引出来了。前面我们以色法、色蕴为例，心法也一样，随便找个心识然后观察它，最后观察为空性。最后安住在这种状态中。

还有一种修法，首先了知一切都是唯识所现，没有耽执的色法，生起定解之后，观心识的空性就可以了。这两个方法都是一样的，关键我们要有定解，有定解的时候才能修，否则没有定解就修空性，就叫盲修瞎炼，因为根本不能确定是不是在修空性，这样修下去没什么效果，感觉自己在实修，其实真正来讲并不是修行。

这样首先生起单空，单空的境界生起来了，我们粗大的实执、烦恼都压制住了，内心就很清净了。不会今天操心我的贪心，明天操心我的嗔心，根本不会的。真正安住在单空的时候内心会很寂静，因为已经安住在空性状态中了。单空的作用很强大，之后需要操心什么呢？是把单空的执著也灭掉。外面的实执不用管了，因为修到这个程度内心非常清净，不会产生粗大的实执，也绝不会通过粗大的实执产生粗大的贪欲、嗔恚，所以不必操心这些。只要安住在空性本空，即空性也是空，灭掉单空就行了，这样逐渐修持就可以真实达到空性的证悟。这是可以操纵的，操作的体系也很完备。这样行持会断除对一切万法的贪执，也是在行持解脱所有贪执的诸佛智慧的境界。

子二、以比喻说明如此而行之功德：

明智菩萨如是行，断贪趋向无贪执，
如离罗睺日昭住，失火焚烧草木林。

【明智菩萨】是具有非常光明智慧的菩萨们，【如是行】就是前面讲的颂词，【断贪】可以断除我们的贪执，趣向无贪执，无贪的境界越来越高，最后达到非常微妙的状态。【如离罗睺日】就像离开罗睺障蔽的太阳一样昭然而住。【失火焚烧草木林】它的力量很大的缘故，以很高的温度引发地上的火灾，焚烧一切的草木、森林。这是个比喻，主要说明智慧的火一旦生起来，会驱散我们的无明、烧尽我们的障碍。

【明智菩萨如是行】，明智菩萨如是而行就可以断除贪执。内心中通过实执引发的烦恼和业，不管是善业还是恶业（善业引发善趣，恶业引发恶趣，二者都是轮回的状态）都没有离开我执，必须断除对一切法的执著安住在空性当中，这个时候【断贪趋向于无贪执】，就是趣向于越来越究竟的无贪执，佛地是最极无贪的。我们要通过凡夫分别心所修的空性，到达类似于证悟空性的资粮道，再进入真实亲证的初地菩萨的空性，然后逐渐增上到达八地菩萨非常寂静的空性，最后达到佛的空性。这是次第增上的，空性本身没什么变化，它是法界不会变的，变的是我们对空性的认识。我们内心有实执、分别念，分别念断除的过程（就是越来越少、越来越微弱的过程），显现为证悟空性越来越深广一般。

空性到底有没有变化呢？它是不变的，初地菩萨认证的空性的本质就是这样的，只不过因为我们分别念的缘故，会部分的证悟，或者证悟的深度不够。

以前法王如意宝用看月亮来比喻。我们在地球上看到的月亮，就是真实的月亮，坐上飞船慢慢接近月亮，看它就越来越清楚、越来越明亮。其实月亮本身没变化，但是我们离它越近，看它就越来越清楚。空性也一样，它是不变化的，空性本身没有越来越广大的本体，我们的分别心慢慢在寂灭、慢慢在消失，空性的证悟就显得越来越清楚、越来越广大、越来越深入。

比喻就是讲太阳。太阳本来是很明亮的，但是它遇到了障蔽，障蔽就是罗睺，（有时翻译成罗睺罗、罗睺。有的地方讲它是阿修罗王，有些地方、有些时候讲罗睺是一种星宿，是一种星）他也是有情，会经常障蔽太阳。汉地讲天狗食月，现在讲日食、月食，有些地方讲罗睺障日。罗睺有时候用

手遮住，有些地方讲他的口很大，能将太阳吞进去，然后吐出来，有时经过尾部出来，由此显现日食和月食。

有人会说：你现在还讲这些，我们都知道日食月食是月亮的运行挡住形成的。这只是一种解释，我们不否认这种说法，对很多人来讲这确实是行之有效的解释方法。但这只是其中一种解释，除此之外还有很多我们不了解的。比如通过修行得到禅定的有情，可以现量见到罗睺，见到罗睺星宿遮蔽日月，或者阿修罗王遮蔽日月。但是我们凡夫人肉眼看到的境界，再加上各种各样的分析，只能接受月亮行走到某个特定位置把太阳挡住了，挡住之后就显现日环食、日偏食等等日食的情况。我们看到的情况只能这样解释，所以不能说不对，在观现世量面前这种解释非常有理。但是还有我们看不到、无法了解的情况，就是通过罗睺的方式让太阳的光明不显现。

还有一种解释，外在的太阳、月亮、障碍都是我们心识的习气，从《时轮金刚》（包括《外时轮金刚》、《内时轮金刚》、《密时轮金刚》等）的教义来讲，外在的山河大地、日月和我们内在的风脉明点有直接联系。从这个角度讲，内在的分别念习气运行到某种程度的时候，自然而然在外面显现日食月食等现象。所以日食月食只有一种解释吗？这个不确定，对现在人来讲他只能接受这种解释，因为找不到其它解释的方式。但不能说现在的人类智慧、仪器精准已经达到极致了，从某个层面是很极致，作为佛弟子也不用否认。但是除此之外还有其它解释方式，因为还有其它有情和我们不在一维空间，有很多通过修行得到清净智慧的有情，能看到我们见不到的情况。我们不能说这是迷信的讲法，是现代科学证实了的错误讲法。我们能够了知的部分还是非常非常狭隘的，很多超越我们分别心的清净智慧，以及不太清净的智慧发现的东西我们根本看不到。

就像离开了罗睺罗的日轮一样，光明可以照耀。如果阳光特别强烈也会引发地下草木燃火的情况，所以说【失火焚烧草木林】。一是日轮出现的时候能够清净所有的黑暗；二是可以烧掉这些草木林。同理，菩萨内心安住般若波罗蜜证悟的时候，他可以遣除内心当中无明黑暗；还有像草木一样的障碍也完全可以遣除掉。这是以比喻说明如此而行之功德。

癸四、宣说入定智之行相为无缘。

诸法自性净普净，菩萨慧观般若时，
不缘行者一切法，此即行持胜般若。

我们进行安立的时候讲【诸法自性净普净】，一切诸法的自性是清净的，而且对境的一切法也是普遍清净的。【菩萨慧观般若时】菩萨通过智慧观察一切万法生起般若的时候，或者菩萨通过慧观般若波罗蜜的时候，【不缘行者一切法】既不缘行者，也不缘行者所观的一切法，【此即行持胜般若】这就是行持最殊胜的般若波罗蜜多。

所以说入定智的行相就是无缘，真正的入定智有没有能见、所见？我们说：“这是菩萨的智慧，菩萨的智慧见到的是法界。”讲的时候是可以这样讲，因为给我们描述的时候只能说：“这是菩萨的智慧，菩萨的智慧可以见到空性，见到法界。”通过词句描绘我们觉得这是两个东西，其实这是词句表达方式的局限。真正来讲法界就是智慧，智慧就是法界，空性就是菩萨的证悟，菩萨的证悟就是空性，从离戏角度讲就是这样。

所以说“诸法自性净普净”，一切诸法的自性自己是清净的，一切的对境也叫自性净。普净是自性所缘的所有山河大地全都是清净的；染污的法和清净的法都是清净的；心识、清净和不清净的心所缘的一切山河大地也是清净的，这叫普净。

菩萨安住在这个状态，观察般若波罗蜜多的时候“不缘行者”，哪里有一个行者呢？就是能缘者是不存在的，这个行者是没有的，“不缘行者”就能观者的心识也不存在。所以从比较粗大的角度讲：某菩萨坐在座位上观察一些诸法，能观者是行者，是行持般若波罗蜜多者，好像只是一个人坐着，真正讲其实是心识，是菩萨的心识在观察一切万法，菩萨的智慧在观察一切万法。

那么行者存不存在呢？是不存在的。不管从色法、心法角度，或从哪种清净智慧本体讲，从本质讲一切都是无所缘的、是寂灭的，这叫“不缘行者”。如果能观的行者没有，一切所观的万法也是空性，是不存在的。没有能观就没有所观，没有所观就没有能观，二者同时寂灭，不可能只存在一者。说行者是寂灭的，所观的法是实有的；或说能观的行者是实有的，所观的法是空性的，这种情况是没有的，不可能存在的。如果有的话，二者互相看待都应该有，无的话二者都没有。说有只是暂时的，是名言谛安立的能观所观、如梦如幻的显像，从胜义谛角度讲，没有能观，所观也不存在，完全是寂灭一切的体性。这样没有能观、所观，实法、不实法都不在心前安住的时候，就是行持最殊胜的般若波罗蜜多。

所以说能观的心识和所观的对境（一切有实法、一切无实法），不管是怎样的法，通过中观的智慧、通过般若波罗蜜多的本体智慧观察的时候，一切都是无所缘，一切都是无所得，如是安住就是行持最为殊胜的般若波罗蜜多。

我们修很多加行集资净障，那么行持的时候，到底有没有般若波罗蜜呢？如果还没有产生定解，没有真正生起觉受，就说明我们还有执著，当然这时候有执著也没有办法，但我们要逐渐发愿靠近，向无所缘无所执的方式靠近。靠近的方式，一要了知一切如梦如幻；二要了知胜义中一切都是空性无所缘。如果想真正了知世俗中如梦如幻，胜义中一切是离戏的空性，我们就必须认真学习般若波罗蜜多。尤其开显般若波罗蜜多空性，就要学习《中论》、《中观庄严论》、《中观庄严论的注释》，它们可以从正理方面开显。

《般若摄颂》没有用推理方式讲，比如这个法为什么是空性的？第一步、第二步如何推理等，这些基本上讲的很略。因为佛在世时，很多听众都是利根者，只要佛陀一讲他们就能听懂，实在不懂，几个菩萨辅导一下就马上就懂了，所以没有这么多推理。佛陀入灭 400 年后，众生根基还不是特别劣，但与佛在世时相比已经算钝了，没有一部论典专门阐释空性的原因，讲清其中推理过程，众生直接理解不了，所以龙树菩萨就出世造了《中论》，解释为什么是空性的，将推理讲的很清楚。我们现在也是主要依靠大德祖师们开显的《中论》《中观庄严论》等论典来趣入空性道理，所以我们要好好学，打破诸法是实有、是空性等等有无是非的执著。通过这样的方式才能产生定解，有了定解之后才能行持般若波罗蜜多产生觉受，最后证悟般若波罗蜜。

今天的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 19 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

那么发了菩提心之后呢，今天我们再一次一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。

《摄颂》是把所有的般若经的这些要义精华、修行的次第完全归摄在一部经典当中，佛陀进行摄要的宣讲，文字不多但是里面的内容是完全完整的，《般若十万颂》或者《大般若经》当中的所有内容在《摄颂》当中都已经讲的非常的完备。

那么通过般若波罗蜜多的学习，我们自己相续当中应该要产生殊胜的空性的正见，要了知一切万法的本性就是空性本来如是。既不是谁改造的也不是说这个法以前不空，现在突然变成空性的，而是一切万法本来就如是，但是一般的众生没有了知，佛陀告诉我们一切万法空性的道理，告诉我们抉择的方法，从这个方面来进行了知的。

第四品

今天我们学习第四品，第四品的话科判当中，庚三广说分五。因为我们前面学了略说和中说，今天我们要学第三个科判就是广说。

庚三（广说）分五：一、修学加行之次第；二、真实成就彼加行果之理；三、宣说加行者补特伽罗；四、如是趋入行者之超胜功德；五、彼所修学法之超胜功德。

那么这五个科判，就是对于修学加行的次第进行安立；然后宣说成就加行的果；宣说加行者是什么样一种身份，加行者补特伽罗；然后，宣说如是趋入行者的一种超胜功德；第五个所修学法的超胜功德。就是说第四、第五一个是趋入行者的超胜功德，第五是所修学法的一种超胜功德。

辛一（修学加行之次第）分五：一、所修加行之本体；二、修行加行所生之功德；三、对加行制造违缘之过患；四、加行之作用；五、宣说加行之缘善知识。

这五个科判，首先就讲到了所修持加行到底是属于什么样的本体，只有了知了加行的本体我们才可以去修持，如果不了知加行的本体就无法修持，所以所修加行必须要了解。

第二个修行加行所生，如果这样修持的话有什么样的功德呢？下面就讲到了远离怖畏，还有获得法、报、化三身的果位这些种种殊胜的功德。

第三个对加行制造违缘的过患，一方面讲了很多的魔障，很多的过患。如果我们不克服，如果不调伏这些魔障的话，我们修般若波罗蜜多没办法真实顺利的进行。

第四宣讲修加行有什么作用 and 第五宣说加行之缘的善知识，那么修持般若波罗蜜多如果没有善知识的指点，没有善知识的接引，凭我们自己是没办法了知，没办法修持，这个也是非常关键的。

首先我们要学习第一个所修加行之本体。那么大恩上师在讲记当中也提到这个加行和平常我们说的四加行、五加行等等的真正的定义有不同的地方，但是都是修行，从修行的侧面来讲是一样的。所以所谓的加行，在《摄颂》当中所讲的加行，其实就是修持般若波罗蜜多，正式的修持般若波罗蜜多就是叫做加行，其实这个里面的加行和某种意义上的正行它是一个含义的。所以说此处的加行就是通过如何修持般若波罗蜜多的空性，如是来进行安立。当然在《现观庄严论》当中，又对于加行有不同的安立，或者说进行了详细的抉择，那么此处就是修持空性，修持般若波罗蜜多，从这个侧面了解就可以。

那么在颂词当中是这样讲的：

天王帝释问佛尊，菩萨如何勤行智？

蕴界尘许不勤行，不勤于蕴菩萨勤。

那么这个字面的意思就说是天王帝释问佛陀（问世尊），作为一个菩萨如果要真实的成佛，要行持般若波罗蜜多的话，应该如何勤行这个【智】，这个【智】就是智慧般若波罗蜜多。佛陀回答的时候就讲：【蕴界尘许不勤行】。那么缘于蕴、处、界等等，对于丝毫的法不勤行，也就是说缘于蕴界处的空性也好，或者说不缘于蕴界处也好，这是一个意思，它的真实意思是说，不

能够缘于蕴界处而进行加行。对于蕴界处尘许也不缘、不执著、不勤行。

【不勤于蕴菩萨勤】，如果我们自己不分别蕴界处，不勤于蕴界处这个就是菩萨的精进。所以这个方面就是讲到了修行般若加行的本体，其实就是说真实的修持般若的本体，就是修持一切无所缘，修持一切不执著。修持一切不执著，这个就是真实菩萨的精进，那么这个和平常我们讲的精进是不相同的。

前面也是天王帝释曾经问过佛陀诸如此类的问题，佛陀已经做了观察，那么此处天王帝释又问佛尊。天王帝释有些时候可将其安立为菩萨，佛陀在修道的时候，天王帝释经常变化身体来考验佛陀，在布施的时候也好或者修安忍的时候也好，经常的示现婆罗门、示现其他的身份来考验佛陀的菩提心是否稳固。某些地方讲如果让菩萨布施身体、让菩萨受苦的话也是有过的，有些地方讲也会堕落。但是从某些地方讲的话，如果没有这些天王帝释化现的这样一种身份来考验佛陀的话，佛陀的修行也没有办法突飞猛进。

所以说有些天王帝释可能是菩萨们的化身，如果是菩萨们的化身就不存在恶心，也不存在让菩萨受苦的问题。所以说他们如果是圣者的话就不会堕落，那么如果真正是一个凡夫的这样一种天王帝释，如果是让菩萨受苦的话在有些地方它会说到，如果让菩萨受苦或者是让菩萨布施这些身体，他会造下这些过失的。

当然菩萨们他自己在修道过程当中，会不会存在一个问题，就是说你自己是成就了，圆满了功德，那么其他的有情，缘你堕落了，这个方面到底有没有过患呢？菩萨在考虑问题的时候，是考虑所有众生的利益，就像我们在学习《贤愚经》等等经典当中的时候，有些时候这个菩萨，当一个祈求者（比如，一个婆罗门）来让菩萨布施眼睛、又说布施生命等等，菩萨就会做。但其他的眷属就说：他也是人，我们也是人，如果你布施了就会死去，那我们怎么办呢？你不应该为了一个人，满足一个人的愿望，丧失了我們所有人的利益。

有些时候眷属也会提出这个问题，但是菩萨为了圆满菩萨道，圆满菩萨道是一个很长远的利益。而这个向他祈求眼珠、向他祈求头颅等等因缘来到的时候，其实就是菩萨修行真正上进的一个很好的因缘。如果说是在王宫里面，或者他有很多眷属对他恭敬、承侍，这个时候菩萨也可以利益他们，但是在这种条件当中，他的修行没有办法强力增长。那么这些外在的一些因缘其实是促进他的修行从一个台阶上到另外一个高的台阶的一种方式。所以

菩萨考虑到这些长远利益的缘故，看起来好像是为了一个有情的利益，损失了其他眷属的利益，但是菩萨的内心当中是安住在菩提的意乐当中的，是为了一切众生的，所以说真正来讲的话，必须要通过这样的苦行，这种殊胜的布施来让自己圆满非常殊胜的资粮，那么当他圆满资粮之后呢，就可以通过这些殊胜的甘露法来饶益一切众生。

我们讲完以上这些后，再回到刚刚我们这个问题来讲，如果说有些人向菩萨祈求这些头颅等等，他会堕恶趣，像这样他会有过失，他会堕恶趣。但是从长远角度来讲，就是菩萨成佛之后，这个人肯定是他首先度化的对象，他就是布施的时候也会发愿，愿我成佛之后，首先利益你等等。

所以说不管天王帝释等等是不是菩萨的化身，反正菩萨在行持菩萨道过程当中，都会有这种取舍利大于弊，或者取舍利远远大于弊的情况。对于我们一般人来讲，当前看起来的时候好像是说：你救了一个人，又伤害了其他人，好像是不对的。但是菩萨的心胸更加宽广，他的这样一种眼光看得更远，他是为了所有的众生成佛，为了一切有情的利益他自己要修持这样的菩萨道。所以从这个角度来讲的话，完全是没有问题的。

天王帝释也曾经问佛尊：**【菩萨如何勤行智】**？作为一个想要成佛，利益一切众生的菩萨，他应该如何精进于般若波罗蜜呢？这里面有一个精进勤行，有一个所勤行的对境就是般若波罗蜜。到底应该怎么样去修持般若波罗蜜？此处佛陀回答了，其实就是一切无所执，一切无所缘，这个就是真正的精进。

【蕴界尘许不勤行】，此处有个**【蕴界】**，此处**【蕴界】**，其实**【蕴】**就是五蕴，**【界】**就是十八界，还有一个十二处。平常我们说的蕴界处，或者说五蕴、十二处、十八界。五蕴、十二处、十八界其实是代表了一切的有为，也代表一切的无为。

如果是五蕴的话，它就可以包含所有的有为法，无为法在里面没有包含，但是如果说是十二处或者是十八界，这里面包含了所有的有为、无为。有些地方讲了，如果说是是一切有为法安立的话，最略的安立方式是五蕴。有些众生喜欢简略的，喜欢简略的所以就安立五蕴了；有些众生喜欢广，如果你要给他讲的很广他就能了解，所以就在这个基础上安立十八界；有些众生喜欢中等的，中等的就说五蕴太略了，十八界太广了，所以安立十二处。

所以说五蕴也好，十二处也好，十八界也好，如果要归摄也可以归处摄在一起。如果要打开的话，最广的是以十八界进行安立。五蕴我们前面已经

再再学习过了，说是色、受、想、行、识。如果是十二处，其实十二处讲到的“处”，就是门的意思。十二处就是十二种门，十二种门中产生什么呢？就是《入中论》当中讲的，佛说十二处是众苦生门。是众苦，所有痛苦产生的一种因缘，产生的门就是十二处。其实真正的十二处有内六处和外六处，合起来就是十二处。

内六处就是眼根、耳根、乃至于意根，当然了它里面的名称不叫根，它叫眼处、耳处、鼻处、舌处、身处乃至于意处，它是内六根叫内六处。然后还有外面的六种境，就是色、声、香、味、触、法，这叫做外六处。外六处在十二处当中，也分别叫做色处、声处、乃至于法处。这里面的眼处对应色处，也就是说眼对于色法，就是眼根了知色法，所以眼处所了知的对境，就是色处。最后一个就是意处、意根，意处它自己的对境就是法处。

为什么说它是众苦生门呢？一方面来讲，通过这样一种眼处和色处，或者眼根和色法的接触，会产生这样一种眼识。产生眼识之后，后面就开始分别。不管是苦苦也好，变苦也好，行苦也好等等，很多很多痛苦，通过这个方面进行产生了。所以如果眼根接触了对境色法就会产生眼识，然后耳处接触声音就会产生耳识。所以说一方面是众苦生门；一方面就是讲这个所谓“处”的意思；还有一种理解就是它是产生六识之处，我们说眼处和色处它们和合起来的话，就可以产生眼识，乃至于最后一个如果是意处和法处和合起来的话，就可以产生意识。

所以说这个叫做十二处，十二处的话就是内六处和外六处，内六根和六种对境。

那么十八界，其实就是把前面的十二处的意思的基础上加上六种识。因为在十二处当中并没有讲到六种识，它只讲到内六处和外六处总共加起来就是十二个。在十八界当中，就把内六处和外六处再加上它们的果，全部就对应，就三六一十八，三六一十八这个叫做十八界。它们的名称也都全部换成了界。十八界当中眼界、色界乃至于产生眼识界，就是眼界、色界和眼识界。然后就说耳呢，它也是耳界和声界产生一个耳识界，乃至于最后的话产生意识界。

我们知道了不管五蕴也好、十二处也好、还是十八界也好，它们都是通过这方面进行安立的。这个“界”就是种子的意思，或者说是很多种类，各式各样的界就是各式各样的种类。所以说众生的根基、意乐都可以称之为界，它的界性是无量无边的，这个方面有这样一种种类的意思，有些地方叫种子

有些地方叫种类。我们说法界，或者说什么什么，这里面要不然是种子，要不然是说分类，很多很多若干的种类，十八界就是十八种这个分类的意思。它从眼根、耳根乃至眼识，然后从我们的意根，还有对境的法和意识，从这个方面讲的十八界。

其实十八界当中包含了轮回法，也包含了涅槃法，因为在这个法界当中它是有涅槃的，五蕴当中都是有为。真正来讲的话十八界当中它的范围是最广的。这里面讲，不管是有为法也好，还是包含了虚空等等的无为法也好，还是有轮回法和涅槃法也好等等，所有这些法其实都是可以缘的。我们看它的涅槃法的对境是意根。

如果学过《俱舍论》或者虽然没有学过《俱舍论》，但有些概念如果我们比较熟悉的话，就知道它的意识、它的意根缘这个法界，法界有很多很多心所法，还有其他的无为、涅槃等等，都包括在法界当中，都是我们意根的对境，所以不管是我们自己的一种有为法也好、无为法也好、轮回法也好、涅槃法也好，都会成为我们的所缘。

菩萨在行持般若波罗蜜的时候，蕴界（当然这里面包含“处”了），蕴界处【尘许不勤行】，就是说我们既不缘于五蕴而修，也不缘于十二处而修，也不缘于十八界而修，都不缘，都不勤作，像这样的话不勤于蕴、不勤于处、不勤于界就是菩萨勤，菩萨真正的精进就是这样的。如果修法的菩萨在精进的时候说有个色法可得，那么这个就不是真精进。我们说我要缘这个色法修行，这个色法怎么怎么样，或者如《金刚经》当中讲的“若以色见我”等等，其实见到的不是真实的佛陀。

所以说如果菩萨认为有五蕴的丝毫本体，乃至有微尘许的本体，那都是不正确的；或者从他的心识的侧面来讲的话，如果我们说有一个乃至很微细的刹那的心识，这个也是不正确的；或者有一个无为法作为对境我就缘它精进，那也是不正确的；或者说有一个涅槃法，我缘它修行也是不正确的。为什么不正确呢？因为这些蕴界处的法丝毫本体都不可得，它本来就是不可得的，它的本性丝毫没有，如果它的本性丝毫没有，你怎么缘它进行观修、怎么缘它进行修持呢？

所以说大恩上师在讲记当中讲到了，像这一切的蕴界处，它所有的显现都是一种世俗法，世俗法它也是一种虚妄的自性，它本身是一种虚假或者虚妄的本体。如果我们认为自己身体可得，我要让我的身体变成佛的身体；或者我们觉得佛陀的身体这个色法可得，我们要变成这样的；或者我们的心识

可得、我们的菩提心可得、乃至我们觉得空性本身可得，认为这一切都可得的话，都是属于能取和所取的状态，这些方面都叫做二取。

所以麦彭仁波切在《定解宝灯论》当中讲了，所谓的轮回是什么呢？所谓的轮回就是有能取、所取，有二取的就是轮回。如果有能取和所取的话就说明我们还处在轮回当中；如果能够了悟二取本空，如果证悟无二取的状态的话，我们就可以获得这样殊胜的证悟。所以说所有的二取的法它都是虚妄的、虚假的，都是不真实的。

如果我们缘这样一种虚妄的法精进，怎么可能成一个真实的修行呢？因为一切万法的本性本身是不可得的。那么我们认为这个法可得，认为有一个能修的心识，有一个所修的五蕴、十二处、十八界等等，当我们认为有一个能修的心和所修的状态时，其实我们本身就已经落入到了二取当中了。如果落入到二取当中它本身就是一种轮回的状态，它就是一个虚妄的自性，所以说缘这个虚妄的法修行，它不可能成为真实的般若波罗蜜多。般若波罗蜜多，我们知道蕴界处的本体丝毫不可得，不管是从分析色法的状态，还是分析心法的自性，其实这一切都是不存在，如果有为法不存在，无为法也不存在。

所以我们说五蕴、十二处、十八界，在五蕴当中它就是两个法，一个是色法一个是心法。如果是色法，我们可以用观察色法无自性的理论进行观察破斥；如果是心法，我们通过观察心识刹那的方式进行破斥，所以有为法不存在了。有为法不存在之后，在十二处或者十八界当中它也讲到了无为法，无为法怎么样呢？无为法其实是观待有为法的，如果有为法不存在的话，无为法也不会存在，所以说十二处和十八界当中的无为法其实也是不存在的。

在十二处、十八界当中还有一种是什么呢？还要一种就是清净的涅槃法。清净的涅槃法我们说也不能缘，为什么不能缘呢？因为涅槃是观待于轮回的。前面的有为、前面的五蕴等等，它都是属于轮回的法。如果是众生或者说轮回的法它本身不存在，那怎么可以有一个观待轮回的涅槃呢？所以涅槃的本性也是不可得的。所以我们在观察蕴界处的时候，它完全是没有办法安立的。全知麦彭仁波切在《中观庄严论注释》当中讲到：我们通过观察微尘不可得，就可以抉择一切万法的空性。粗大的色法其实是微尘组成的，如果微尘极微不存在的话，你的所缘就没有了。所缘没有的话你的心识也不会有，心识没有的话，缘它的有为无为的这些概念也不会有。所以说真正观察的时候，一切万法都是不可得、都是无所缘的。

一切万法的本性是无所得、无所缘的，你在修的时候你认为有一个所缘

的对境有一个能缘的心，那么这种状态当然就不符合实际情况了。一切万法能缘的心本身是无自性的，所缘的法本身也是无自性的，你修行的时候居然觉得有一个我的心在修行，我要缘一个什么什么法进行精进，这是在缘虚妄的法进行修行。缘虚妄法修行不符合于实际情况，所以它就不是真实的精进。从这个侧面来讲，缘这些法产生的精进不是真精进。

我们知道世间当中也有精进、不精进的安立，比如我们说世间人张三非常懒惰，他看待于李四来讲，李四每天起早摸黑地去工作，而张三天天睡大觉。所以张三很懒，李四很勤快，这里面就分了一个世间中的精进与否。如果说李四很精进，从佛弟子或者修行佛法的角度来讲，李四他自己的精进是缘于世间法。世间的所有的法，都是轮回的状态，或者说是轮回的因。

所以佛法当中讲对于善法的精进，才是真正的精进。我们在《入行论》当中讲“进即喜于善”，他对于善法，尤其是解脱道方面应该有一种欢喜心。如果缘世间法很勤快的话，这个不叫精进，叫假精进。不是真实精进，叫相似精进。所以说在世间当中你对于很多事情非常勤快很勤劳，而在佛法中，缘于世间法勤作不是精进，这个叫邪精进。意思就是不是真实的精进，不是正精进。所以说佛法当中的精进应该缘于解脱道才能安立精进的一种自性、安立精进的本体。如果你只是缘于自己的解脱精进，相对于缘于众生的精进，就不是真实的精进。必须缘一切有情，缘大乘法进行精进，才是真正的精进。

如果缘于大乘法的精进，第一个你认为有一个佛果可以缘，比如现在我是发了菩提心的菩萨，我的心识缘佛果而勤奋。这种精进和一切无所执、无所缘的精进比较起来，前面那个不叫真精进。所以《般若摄颂》所讲的真精进，就是这个颂词所讲的“蕴界尘许不勤行，不勤于蕴菩萨勤”。

真正来讲“不勤于蕴”才是菩萨的精进，为什么这样讲呢？因为刚刚我们分析了通过这样胜义理论观察的时候，你能缘的心识和所缘的法本身它是不存在的，它是虚妄的，是世俗法。所以你认为有这个法去精进的话，其实就是缘于虚妄，缘于虚妄的法精进当然就不符合真实的正道了。所以你精进的缘这样一种法修下去，能不能够真实地得到殊胜的解脱？不可能得到。所以说你这种不可能得到一个真实成佛的果，不可能真实证悟空性的精进，那当然就不是一个正因了，你的精进当然就不是真精进。真实的佛果它的状态是远离二取的，真实的菩萨证悟的法界是远离二取的，所以说你自己在修行的时候你要相应于所得的果，你要相应于菩萨所证的境界，你要相应于一切万法真实的状态，如果这样去精进的话才是真精进。

到底怎么样精进呢？我会不会想：我现在的心是缘一个这样的法界？这个也不对，因为这个时候已经又有了能取和所取了。所以说真实精进、菩萨的精进这方面的标准要求很高，我们目前只能知道有这样一种状态，然后我们自己的心逐渐息灭对蕴界处的勤奋。息灭对蕴界处的精进，其实就是让我的心安住在空性当中，让一切能缘所缘的境界逐渐息灭，最后安住在一切无所执著、“无所勤于蕴”的状态中，这就是菩萨的精进。

这里面好像什么都没做，什么都没其实是精进。这并不是说像世间的懒人那样躺在那儿什么都不做。其实对于世间法很精进也是一种懒惰。如果你精进勤于自我解脱，或者你认为有能取、所取，从真实的精进来讲都是一种懒惰。真实的精进必须要相应于究竟实相，因为只有这样安住一切无所缘的状态它才是一种道，你安住这种道其实就是精进了。这个地方的精进并不需要我们真实地产生一个执著心去执著、去缘，他就安住在一切无所执、无所缘的状态当中，这个就是真精进。因为只有这种状态才真正地能够让我们现前佛智，让我们现前菩萨道的真实的修法，所以说真实的修法就是一切不执。前面我们学了不行于行、不行而行、不住而住等等，还有很多密法当中也有一些相似的安立。你在修行的时候其实没有什么所修的，没有什么可修的本身就一种修。

我们要慢慢地理解佛法当中所讲的意思，因为它究竟的含义、最究竟的本体的确是什么都不存在的。我们现在认为的蕴界处通过中观的正理观察分析的时候没有丝毫的本体可得；从色法的侧面来讲没有丝毫的微尘可得；从它的心识的角度来讲没有丝毫的刹那可得。如果微尘的显现和刹那的显现不可得的话，那么观待于微尘的显现的微尘的空和刹那的空也不会有。所以我们说这里面到底有什么可已让我们执著的？什么都没有办法执著。所以说我们一定要了知这个就是我们要抉择的道，真正内心当中产生这种体会，就是我们要真实达到的道。

但是此处我们只是把它作为一个所缘境，作为一个总相来进行抉择进、进行观察，所以说我们自己要如是地去趋入、如是要去靠近的。像我们这样无始以来，习惯一个所缘的这些众生来讲，当我们说什么都不执、什么都不缘，很多时候我们就不理解、就不知所措了，到底应该怎么办呢？

所以以前我们学习的时候也是有这样情况，说一切都不执著（五蕴也不执、十二处也不执、十八界也不执、然后人我也不执、法我也不执、什么都不执的时候），结果道友他就问：“什么都没有了，你让我执著什么呢？”其实我们的意思就是让你不要执著。你说现在我们破完之后，还让我执著什么？

其实是我们习惯了总想要抓住什么东西。麦彭仁波切在《中观庄严论注释》当中讲，就像船沉了，船沉了之后，你两只手拼命地挣扎想抓住什么东西。你抓不住的话就觉得：“完了，我要完了，我要淹死了！”如果抓住了他就觉得放心了、他就觉得安全了。

这个地方也一样，我们无始以来习惯了存在、习惯了实有，当这些般若波罗蜜多当中讲一切无所执、一切无所缘的时候，我们也会抓狂：“到底让我缘什么、让我执著什么呢？什么东西都没有了。”这时候如果善根不够的话他就会产生一种恐慌，就觉得这个很可怕，他就说：完了，我没有了，我不存在了！所以说很多时候如果有我见的话，它就是让我们获得解脱的三个障碍之一。

三个障碍当中第一个就是我见，因为真正的解脱它必须要破我、必须要灭我。他就觉得如果我都没有了，那我不就完了吗，就觉得非常非常害怕，很害怕我断灭。除非你说我是存在的，然后我可以解脱，他心里就踏实了，我是可以解脱的，有一个我存在的，但这不是真实的佛道，所以有我见的话他不愿意修行的。第二个就是怀疑，虽然觉得可以修，但他在修道过程中很怀疑犹犹豫豫，这样的话就不愿意修，他走两步退一步，走两步退一步，他觉得到底这个是正道吗？他就非常非常的怀疑。第三个就是戒禁取，就是走错路，虽然他愿意解脱，也不怀疑，但是他走错路了。这方面就是三个大违缘，三个违缘障碍我们解脱的。

所以说正真来讲般若波罗蜜多的时候，真正利根者，真正有福报的人，他在听到无我时候、听到一切万法无所执他特别的欢喜。因为所有这些痛苦，所有麻烦都来自于实执，都来源于我。如果他知道我不存在的话，痛苦的是谁、谁在痛苦呢？没什么痛苦的。如果我不存在的话，一切万法就是这样寂灭的，彻底从所有实执当中解脱，所以他就非常高兴，非常欢喜。所以为什么有些有善根的人，他听到空性，听到波罗蜜多的时候就非常欢喜，他就流泪，或数数的激动，为了证悟空性，可以不计一切代价去做，这就是他有了善根的体现。

因为我们说般若波罗蜜多的境界比较深、比较高，汉地属于大乘种性比较多的地方，虽然不是百分之百都是大乘种姓，但是可以说百分七八十都是大乘种姓。所以讲空性时，很少有谁完全全升起个大的邪见，这个很少很少，非常少，只是听不懂而已，但是真正生邪见的也不多，真正非常恐怖的很少很少。很多人慢慢给他讲的时候，他就逐渐就对空性产生定解了。这些都属于以前大德们观察过的，达摩祖师的上师也观察过，就是震旦（中国）是

大乘种性。还有一种说法，汉地是文殊菩萨教化的地方，从这个角度讲，当然能够接受甚深的般若波罗蜜多含义。所以说我们只要真正的集资净障，不断学习，有真正善知识指点的话，还是可以通达般若波罗蜜多的。所以什么都不勤做，什么都不缘，这个就是菩萨的真精进，还是很多人可以接受，的确是这样的。

真正的菩萨精进什么都不缘，这就是真精进。如果你缘蕴界处任何一个法，其实都不是真实的精进，从这个方面讲也讲到了一切万法的自性。所以说一切万法的本体、一切万法的本性它就是空性的，一切都不可得，有边不可得，无边不可得。所以大恩上师在讲记当中讲了：“大空性当中一切可以显现，大空性当中一切都可以圆满”。反过来讲如果不是空性，什么都显现不了，如果不是空性什么都没办法圆满。如果真的有一个法是实有的，那么整个世界都没办法显现、没办法形成，原因上师也讲了。因为一切万法，我们所看到这一切都是因缘和合，都是因缘和合显现的。如果这个法是无自性、是假立的话就可以缘起，就可以依缘而起，缘起就是依缘而起，依靠因缘而产生就叫因缘而起；如果这个法是实有的，它就不会受因缘的支配而改变，因为它有自己的状态，不是依缘而起的，它有自己的本性。有“自己的本性”的意思我们以前也讲过，如果真正有自性的法就会保持自己的本体，保持自己的本体就不会受因缘的影响。因为它有自己独立自性的缘故，所以有因缘它也会显现，没有因缘还会显现，这叫真实的实有、真实的有自性。

所以说如果一个真实的法不空的话，你集聚了因缘对它没影响，不集聚因缘对它还是没有影响。所以独立的法不受因缘改变，不会受因缘支配，这叫一种实有的法。如果是实有的法的话，因缘对它不起作用、改变不了。如果不是自己保持自己的自性不变得话，要不然这个法最初的时候没有显现，最初没有显现就永远也不会显现，因为它不会改变，不会从无到有；如果这个法刚开的时候已经显现，有显现了就永远保持这个显现不会改变，不会不断的生灭。

所以我们的身体是不断生灭的，我们的心识是不断生灭的，这些城市以前是没有的，现在才有的，或者以前是个老城，现在变成新城等等，它都在转变，都在改变说明这一切都不是实有。就是因为如果是实有的，它就无法作用了、无法改变了、没办法起功用了，也影响不了它了，它就永远保持一种状态，永恒不变，这就是真实的自性、真实的实有。

所以说实有的法，哪怕小小的一个法、一切万法本性哪怕有微尘许的实有，它都会永远保持这种实有的状态，再不会有“有无”的生灭了。有的时

候有了，有的时候没有了，有的时候增长了，有的时候减少了，这些所有的变化都不可能。所以说我们现在的这个世界是不断变化的，我们自己的心也在不断变化，我们的身体也在不断变化，这一切为什么要变化呢？因为因缘在变，很多很多因缘在变，因为具有了不同的因缘的缘故，所以我们的身心、城市、其他寺院等等，其实都在不停的变化，就是因为因缘在变，所以它在变。如果有因缘它就有，如果没有因缘它就没有，因缘变了它就变了，因缘强了它就强，因缘弱它就弱，从这个角度讲，我们就知道这一切法其实都是因为没有自性才会改变的。这个法以前没有，因缘具足的时候就会从无到有。其实刚开始的无，这个“没有”也是假立的，本身这个无也没有自性。如果这个无的状态本身有自性的话，它就永远不可能从无到有了。比如说这是一块空地，这块空地当中什么都没有，如果这块空地“无”是真实的、是实有存在的，那它就永远没办法变成有。这块空地上永远没办法盖房子，永远会保持无的状态。

所以说从这个方面观察，不管说是有的法也好，还是无得法也好，都没有自性。就是因为无的法无自性，才可以从无到有；因为有的法无自性才可以从有到无。所以说世间当中有无，或者有的时候有，有的时候无，这个有和无交替变化都是因为一切法无自性的缘故。所以说这里面不可能有一个实有的法，如果是实有的法绝对不可能显现一切的显现。一切万法的自性都没有，我们也不会有，城市也不会有，这些世界都不会有，因为这个法是实有的，实有就永远不会受因缘的支配，它会永远保持一种状态，永远不会变。

但是我们的法不断在变化、不断在显现、不断的呈现，我们说日新月异也好，还是什么什么也好，反正一切万法都在变化。所以说当我们在抉择的时候，一切万法无自性、空性的缘故才可以显现、才可以作用、才可以圆满；如果一切万法是实有的就永远没办法了。所以有些时候我们讲：“以有空义故，一切法得成”，就是因为是空的缘故，一切万法才可以显现。

这个空到底是什么空？这个空必须是大空性，必须是远离有无的大空性才可以。如果说是单空行不行呢？不行。如果是单空的话，当然在有些中观当中、在胜义理论抉择的时候是分开二谛的。胜义理论面前分二谛，显现部分是世俗，空性方面是胜义。所以说如果存在一个空的状态，它本身是有的，缘它的时候，有些修行者认为：“一切实有的法是不存在的，不可能有个实有的法；但是打破实有的空应该是胜义谛，我们应该缘它去修行；如果这个都没有、不存在的话，就落入断灭当中。所以有些修行者不承认空是空的，不承许无也是不存在的，他就认为这个无应该是有的。

如果真实来讲一切万法是实有的、有实有的本体，实有的本体固然没有办法显现万法。如果一切万法是在胜义谛当中的本性是无的，真实的存在一个无，那一切万法也显现不了。因为你这个无是胜义理论观察后确定下来的无，这个无本身有自性、是真实的、在胜义谛中是真实的，那么就不可能在无当中再出现、在无当中再缘起、无当中再显现有法，这是绝对不可能的事情。

所以我们就只有说一切万法的本性（所谓的空性中产生一切的空性）真实的远离一切戏论，有没有，无也没有，在这种完全离戏的状态才可以缘起，因为它任何本性都没有，任何自体都没有，在这种任何自体都没有当中才可以缘起的。如果这里面有一个有的缘起、有的法存在，也无法缘起；如果这里面有一个无，无是真实存在的，也没办法改变无的状态，也没办法缘起；只有这个本性有和无都没有了，任何戏论都没有了，这个状态当中才可以缘起。

所以说在抉择缘起的时候本性就是大空性，还原的时候一定要还原到离戏的空当中。所以当我们说一切万法的缘起是通过什么基来缘起的？一切万法的缘起、一切万法的显现一定是大空性，刚刚我们分析了，如果是有也是无法缘起的，如果有一个无边也是无法缘起的。所以它的缘起、它的本体只有在彻底远离了一切戏论，有无是非全部超离的离四边空性当中才可以依缘而起。因为它的本体什么都不是才可以真正的依缘而起，所以说当缘起的时候，它本性是大离戏的空而显现了万法，那么返回去的时候，万法正在显现的时候，显现正在存在的时候，它的本性就是离四边的空性，二者之间没有什么差别。所以从这个方面安立的时候，为什么一切万法的显现就是离戏的，我们要从依缘而起的本基（它的空基）来安立。刚刚我们分析的正面、反面都安立了。像这样一方面来讲显现的时候、缘起的时候，它的本性是空的，彻底空才可以依缘而起，如果不是彻底空，是个有边，也没办法缘起，如果是个无也没办法缘起，只有离有离无的状态它才能缘起。

那么缘起的法已经出现了，我们再观察缘起的法，因为缘起的缘故它就是空性的，它就是离戏的空，而且这个空不可能是单空。二者之间，它的显是离四边的，它的空也是离四边的，只有这样的话才叫真实的双运、真实的一味。

所以在这这方面抉择的时候，知道了自宗麦彭仁波切为主（的高僧大德）通过中观抉择一切万法本性的确实是远离一切戏论，从这个角度讲是无二的、一味的。因为了解了这样的因缘的缘故，我们就知道的确实相应

于般若波罗蜜多，这个是修行。般若波罗蜜多是基般若，基般若就是一切万法的本体、一切万法的本性。这个基般若我们要了知的时候，它就是一切万法无所执、无所取的这种状态。

所以我们要相应于这个去修行，因为佛证悟的就是本基的状态，然后菩萨入定位证悟的也是这种状态。我们在修的时候，在抉择见解的时候，它所精进的本体也是一切无所执、无所缘。所以大恩上师在这里面给我们讲了：以有空义故，一切法得成；若无空义者，一切则不成。从这个方面我们就了知，的的确确应该这样抉择。

壬二（修行加行所生之功德）分三：一、加行因——恭敬之功德；二、加行所生果之功德；三、暂时加行本体功德。

癸一、加行因——恭敬之功德：

首先我们看第一个：加行因——恭敬之功德。这个“加行因——恭敬之功德”如何理解，加行是什么？刚刚我们讲了，加行就是修持般若波罗蜜多，修持空性就是真实的加行。修持般若波罗蜜多是加行，加行的因是什么呢？加行的因就是，我们要修持般若波罗蜜多之前他做了什么因。他做了什么因，才能在现在当中修持般若波罗蜜多，从这个角度来讲就叫做加行因，加行因我们是解释科判。

然后这个加行因是什么呢？就是恭敬，恭敬的功德。恭敬的意思就是说以前，在前世的再前世，无数的生死当中曾经恭敬过佛陀，曾经承侍过佛陀。通过巨大的福德，今生当中我们才可以值遇般若波罗蜜多，所以说往昔恭敬、承侍供养一切诸佛的恭敬，就变成了今生当中能够修持般若波罗蜜多的因了。所以说加行本身是修持般若波罗蜜多，但是现在你要对般若波罗蜜多没有怀疑，在修持般若波罗蜜多，那么在前世必定积累过非常非常广大的善根，这个广大的善根就是恭敬。恭敬谁呢？恭敬佛陀，或者恭敬过般若波罗蜜多的经典。有了这个加行的因，现在才可以做加行。我们讲加行因的功德，加行的因是恭敬，所以要讲恭敬的必要、恭敬的功德。

谁闻此法如幻化，无疑学复行加行，

知彼久远入大乘，事佛俱胝那由他。

首先讲到现在有些菩萨们当前的状态是什么，【谁闻此法如幻化】，任何一个菩萨听到了一切万法犹如幻化，如梦如幻。【无疑学复行加行】他听完一切万法如梦如幻之后没有怀疑，然后开始学习，学习完之后“复行加行”。

“无疑”是一层，“学”是一层，“复行加行”是一层。他首先没有怀疑，然后开始学习。学习完之后产生定解，再复行加行，进一步修持般若波罗蜜多。如果能做到这些，【知彼】通过果推因，了知这个菩萨久远入大乘，他在久远劫前就已经入过大乘，而且承事过无量无边的佛陀，才感召今生有这样的机缘。

这个颂词和后面讲到很多安立，无垢光尊者在此安立了听闻大圆满的善因。比如在《七宝藏》当中讲到，我们现在听到大圆满和密法的人，无始以来一定承事过无量诸佛；如果没有承事过无量佛，今生当中根本没有机缘听闻甚深的密法，这是一个推理。还有一个推理：现在听受殊胜密法的人，不久将会成就普贤王如来的果位。为什么呢？因为值遇了殊胜佛法的缘故。此处的推理也是一样的。这个颂词讲的由果推因，由现在听闻般若波罗蜜多的果推出来，推出来以前绝对承事过无量佛的，这个是从果推因。

下面颂词讲功德的时候是从因推果（由因生果）。现在因为我们值遇了般若波罗蜜多的缘故，在不久的将来一定会现前法报化三身。这个颂词往前推，通过听闻般若波罗蜜多往前推，就知道我们值遇过无量佛。然后从我们听闻般若波罗蜜多这样一种现象往后推就知道，我们现在听闻殊胜法义的缘故，不久的将来一定会成就佛果、证得三身。

【谁闻此法】不管是谁听闻此法，【如幻化】一切的蕴界处无自性，犹如幻化一般，此处以幻化作为比喻。佛陀在《般若经》等经典当中讲了八种幻化喻。无垢光尊者在《大圆满虚幻休息》当中也讲了八品，八品当中每一个意义对照一个比喻。如梦、如幻、犹如水月、犹如鼓响、犹如眼花、犹如光影、犹如变化、犹如乾达婆城等等，像这样讲了八种幻化比喻。

佛陀讲了八种幻化比喻主要是让我们知道一切万法是怎么样的，因为比喻比较容易理解。比如做梦、幻化，我们都知道它在显现时就是假的、无自性的，所以比喻比较易懂、比较浅显，意义又比较深奥。所以我们用理论来抉择一切万法无自性，了知这个法是假的，虽然显现但不真实，怎么了知呢？比如梦幻一样。说梦我们就知道，做梦的时候有没有显现？当然有显现。梦中的显现是不是真实的呢？梦中的显现是假立的。所以我们知道了一切万法在显现的同时，可以是假立的、无自性的、像梦一样。通过这样的例子，我们就比较容易趋入到它的甚深意义当中。所以说佛陀很善巧，菩萨们很善巧，通过这样喻义结合的方式让我们了知一切诸法的本体是无自性、空性的。

“谁闻此法如幻化”一切万法在显现的当下没有丝毫的自性，没有丝毫

的自体，犹如幻化师幻化的象马一样。幻化师通过咒术，加持木块石块不显现，而显现大象、马等在走动。象、马在我们眼识前显现的当下，其实根本不存在。所以说我们在梦中正在起现种种事情的时候，它的能见所见是没有的，是空性的。一切万法在显现的当下是假的，就像是梦，在梦中我们知道这一些都是假的，现在的一切（就是白天的一种真实位，即所谓白天的真实的东西），其实正在显现的当下也是一样的。

无垢光尊者他老人家在《虚幻休息》中讲过这些，大恩上师也经常引用其中的意义，昨天白天的事情就像昨天晚上的梦一样都没有了，对现在来讲都成了回忆。我们觉得昨天白天的事情是真的，但是我们今天回忆的时候，昨天白天经历的所有事情到今天只剩下一个回忆，除了这个回忆之外没有任何东西了。所以说昨天白天所有的显现都跟昨天晚上的梦一样。昨天晚上的梦我们经历了没有？经历了，那也许是很有情节的梦，也许是很复杂的梦，但是不管怎么样，我们经历了之后，在今天白天回忆的时候，都只剩下回忆而已，有些时候连回忆都没有了，最多只剩下一个回忆。

所以从这个角度讲，昨天白天经历的事情，昨天晚上梦中经历的事情，在今天我想的时候是不是有本质的差别？本质上没有什么差别，都已经过去了，只剩下一个回忆而已。明天白天我们经历的所有事情和明天晚上的梦没有差别、是一样的。今天白天我们经历的事情和今天晚上的梦没有差别。所以有些时候当我们做梦时，都没有觉得自己在做梦，会认为这是真实的。所以白天我们所经历的一切，哪怕是在听法、讲法，其实也和梦中讲法听法没什么区别，本性都是虚妄的、无实有的。所以我们现在觉得“现在是真实的”，当我们晚上做梦的时候，也许梦到白天的事都是假的，现在的我才是真的，到底哪个是真的，哪个是假的？其实都是假的，都是无自性的，从这个方面我们要了解。

如果我们在梦中很自在，就会想白天的事情是假立的。如果梦中显现的一切事情，犹如白天一样，我们就不会说“如梦”了，会说“如昼”，就像白天的显现一样。现在我们做梦的一切都是假的，从真实角度来讲，也只不过是我们没有这样执着而已。如果我们在梦中陷的很深，认为梦境是真实的，比如在梦中上师告诉我，现在的你其实是假的，就像你白天经历的事情现在没有了，现在你和白天事情一样，梦中的一切都是假的，那时候比喻就调换过来了，不是“如梦”了，是“如昼”了。

像这样哪有什么好人坏人，其实都是一样的。只不过我们白天的习气比较深厚而已，一个是习气深厚一点、清晰一点、连续性多一点，一个是习气

不太稳固而已。从这方面看白天的一切和晚上的一切其实没什么差别。所以无垢光尊者说，白天所有的显现和今天晚上的梦没有差别。这就完全对应了昨天白天的一切显现和昨天晚上的梦一样；明天白天所有的显现和明天晚上的梦一样；今天白天的显现和今天晚上的梦一样，都没有什么差别。现在我们正在执着“现在是有的”，当我们明天回忆今天听课的时候，一下子就成为回忆了，一下子变得特别模糊，就是个意念而已，再没有什么了，所以从这方面来讲哪里有一个真实的自性呢？完全没有真实的自性。

所以现在 we 经历的、现在我们想的，哪怕是现在我在想空性也好，到明天它也成了回忆；现在缘涅槃也好，它是一个回忆；缘如来藏也好，它也是一个回忆。当我们自己的眼识、耳识、乃至意识面前所缘的所有的法，全都是无自性的，都是假立的，没有一点是真实的，所以现在“谁闻此法”，现在所有的法全都是幻化。【无疑学】听完之后没有怀疑，真实觉得的确如此。没有怀疑之后就学习，缘它的词句、缘它的推理、缘它的比喻、缘它的公案，一个一个开始学习，学完之后产生定解，一切万法的确是空性的，都是空性之后就开始【复行加行】，开始修持般若波罗蜜多，修持一切万法无自性。比如说修人无我空性，修法无我空性，通过这样修空性的步骤一步一步的修，像这样进行观察、进行修持的时候，我们开始“行加行”。行加行的时候就开始产生单空的觉受。产生单空的觉受之后慢慢开始产生双运空的觉受。

修行空性次第方面，麦彭任波切在《中观庄严论释》中讲过，在《光明藏论》第一品也讲过中观的四步境界。也就是刚开始的时候要修单空，先要修单空修到量，修单空之后修双运，双运之后修离戏，离戏之后修本性，这样修其实是把我们的分别念一步一步的削弱。中观的四步境界不是抉择，它不是见解的四步境界，是修行的四步境界。四步境界的意思就是你必须首先要到达第一个境界，必须要修单空，修到内心当中产生觉受了，产生感觉了，这时候你内心当中的实执已经不复存在了，这个地方只有空性的觉受。然后在这个觉受上再再修显现。

因为刚开始的时候对一切万法的实执很重，所以必须要修空性，所以通过修单空、修空性来泯灭对实有的执著。泯灭完之后内心当中就显现产生一个单空的觉受，这个单空的觉受其实以前我们也讲过，它的力量很大，已经不会再产生一切万法是实有的，或者产生粗大的烦恼，这个不会了。

这个时候要进行第二步，把这个空性修为双运。把空性修为双运的时候，所修的是显现（缘显现修），因为这时候你缘的是单空，这个空执很重。怎

么样对治这个空执呢？就是修显现。修显现会不会返回头又开始产生实执？这个不会，因为实执早已经被你对治掉了。你在第一步的时候已经把实执对治了，这个时候返回头来修显现，它只是对治掉你的空执，不会重新再次产生实执。所以这个时候通过显现来破空，或者说通过显现来断掉你对空性的执着。

这个方面不会回头的的原因，刚刚讲过了，第一步修的时候，我们为什么说修到量？单空修到量的时候，已经把实执完全断掉了，再回头断空执的时候，修显现的时候，你缘的是显现，断掉的是空执，当你缘显现断空执的时候，第一你的空执会逐渐隐没，第二你缘显现不会再回头变成实有的执着，这个是绝对不会的。这是四步境界，修的时候第一步要产生单空，第二步要产生双运，双运主要是用显现来破空执。

第三步修离戏。离戏就是显也好，空也好，并不是两跟绳子搓到一起，它本来就是没有丝毫戏论的，它就是安住于离有离无，离显离空的一种状态当中。安住这个离戏，从离戏的角度讲，从单个法的本体来讲，已经达到究竟了。

第四步要修等性。等性的意思就是所有的法都是离戏的。因为你修第三步的时候，比如说我缘柱子，只能知道柱子的本性是离戏的，然后再缘瓶子，知道瓶子的本性是离戏的。好像是这个柱子离戏，瓶子离戏，张三离戏，李四离戏，好像有很多离戏，但是在修第四步的时候，别别的这样一种离戏都没有了。“等性”，一切万法平等离戏，这个就达到了第四步等性。当你达到等性的时候，内心当中已经无限接近证悟了，无限接近显现无分别智慧。

所以说通过四步境界，从我们的实执开始，把我们的实执打破，安住空执；把空执打破，安住离戏；把单个单个法的离戏打破，安住等性，一切万法都是平等的离戏。这个时候我们基本上就没什么执着了。像这样修，他可以现证，就可以真实的证悟初地。

“复行加行”怎么样修呢？在很多大德的窍诀当中讲的很清楚，这说明我们有时候需要一些窍诀上的指点。比如我们看《般若摄颂》当中的复行加行，到底怎么修？到底怎么缘？有的时候不一定能在里面领悟出道理。但是这些祖师们，像麦彭仁波切等大德，他们在论典当中讲修行空性的次第非常清楚。当然修空性的出定位，在起座之后，该修的随喜、改修的回向、该修的法一定要修；或者说虽然这是显宗的法，但在修显宗法的时候也要修上师瑜伽，通过上师瑜伽的方式来帮助我们相应证悟一切万法的空性。

那么我们知道，我们有缘听闻这个法，能够知道一切万法如幻化，能够“无疑学复行加行”，其实不是随随便便、看似很简单、很偶然的一种机会。**【知彼】**通过这个他能够对大乘起信，然后成定解而愿意去修持般若波罗蜜多，很愿意现证空性。通过这个现象推因，**【知彼久远】**就知道这个修行者很久远以前就已经入大乘了，已经在做准备了。今天有了这种听闻般若波罗蜜多的机缘，为了今天生起信心、为了今天产生定解、为了今天能够修般若波罗蜜多加行，早就在做准备了，所以**【知彼久远入大乘】**。

【事佛】他已经承事供养了无量无边俱胝那由他佛的数量。他对佛陀做了很多的恭敬、做了很多的承事、恭敬大乘，像这样很久远以来做了这么多加行的缘故，做了这么多因的缘故，今生才可以真实的值遇般若波罗蜜多。所以现在我们能够值遇般若波罗蜜多，也是因为以前曾经做过很多的善根。但是我们现在不要空耗这个善根，要趁热打铁。现在已经有了这个机会，我们就不能停下来，不能休息，认为自己差不多可以了，要享受享受世间的欲妙，这样不行。现在已经有了这个机缘，这个因缘是最好的，就应该在这个基础上进一步的精进。

所以真实的对般若波罗蜜多有高度兴趣的人，最愿意在般若方面下功夫。我们反复的讲，真正关心怎么样现证般若波罗蜜多的人，会对每一个能够现证般若的因素都高度重视，而且对障碍现证空性的每一个违缘也都高度重视。一个小小的恶业都不做，它看起来很小，但会障碍我证悟般若波罗蜜多、修持般若波罗蜜多。因为对般若波罗蜜非常有信心的缘故，对空性的认知越深入，对善恶的取舍就越细。不会说我证悟了，知道了空性是怎么回事就行了，而且会很关注证悟空性的助缘和违缘，他特别特别的关注。

所以一个小小的善根，我也要做，因为它会成为我证悟般若波罗蜜多的助缘。一个小小的恶业也不做，为什么？因为它会成为我修持般若波罗蜜多的违缘。这样就真正达到了“见解犹如虚空高，取舍业果较粉细”。他的见解特别高，完全了知一切万法是空性的，但是在取舍因果的时候，会像面粉一样细，一点小小的恶业都不会随随便便去做。如果不了解空性，不真实了知空性，没对空性产生定解，没想真正证悟空性的话，他行为上绝对会大而化之的。这个小善法我可以不做让别人去做；这个恶业不要紧，一点小小的恶业没有什么的，不会形成障碍。这就说明他对空性并不了知，而且对修证空性也没什么兴趣，所以真实的有空性认识的人，会对这些方面越来越重视。这是“事佛俱胝那由他”，他对空性方面有真实的信心。

所以我们现在还要继续学习，当然学习过程中、苏醒种性过程中，也有

高低层次。虽然我们听闻了、也产生定解了，但是对于要现证般若波罗蜜多这一点可能还有点欠缺，所以我们还要继续学，继续学习这些了义的教法，继续学习修道的道理，把所有道理从原理上首先搞清楚，搞清楚之后，我们就可以在修学过程中观察入座时怎么修？起座时应该怎么修？哪些是助缘？哪些是顺缘？这些都要好好去观察。把所有道理完完全全搞清楚后，也可以帮助我们在修学般若方面遣除很多的障碍违缘。

所以我们在在这个过程中不要满足、不要停滞，应该在大好形式下再接再厉，真正在般若波罗蜜多上面，不管是修曼扎积累资粮，还是修百字明清净我们的罪业上不断努力。这些我们也可以说是修大圆满前行，空性是大圆满的一个要素，是修密法的一个要素。如果说密法和大圆满缺少了般若波罗蜜多、缺少了大空性，这是不可能的。所以不管四加行也好、还是五加行也好，对于我们修持般若波罗蜜多都是一个助缘，我们必须要高度重视。

有些人对理论方面特别特别的重视，觉得空性讲的太好了，想花很多时间在这些颂词、意义上下功夫。但说到磕头、修加行就没有太大兴趣。其实真正想要证悟空性，一定会对这些善法非常非常的重视，因为这些都是证悟空性的助缘，不是违缘和障碍。要真实的、进一步的通达空性，你的福报浅是不行的。进一步生起定解，你的障碍深也不行，它会成为一种障碍。有时候在修行过程中会出现这样那样的分别念，这些分别念如果消化不了，有时也没办法继续修学下去。

为了让我们修学空性的路很顺畅、走的远、走的究竟的话，集资净障非常关键，所以我们现在就要好好学。而且大恩上师说我们也不要障碍别人学般若波罗蜜多，因为般若波罗蜜多的功德越大，你鼓励别人、帮助别人学的功德就越大；反过来，你障碍别人学习的过失也越大。所以对我们来讲，上师说你要是障碍别人学习般若波罗蜜多空性，以后对自己现证、或者值遇般若波罗蜜多、或者在学习、在修学般若波罗蜜多的过程当中，也会出现这样那样根本想不到的违缘。所以为了以后不出现这种障碍的缘故，第一我们自己要很尊重、自己要修学，也要鼓励别人、帮助别人修学般若波罗蜜多。

癸二、(加行所生果之功德)分二：一、不被违缘所害之功德；二、获得三身之功德。

子一、不被违缘所害之功德

如果我们修加行、修持般若波罗蜜多的话，不会被所有的违缘所害。颂词当中讲到：

入多由旬荒道人，见牧牛人交界林，
思乃临近村城兆，得安慰无盗匪俱。
如是寻觅菩提时，得闻诸佛此般若，
彼得慰藉无畏惧，非罗汉果缘觉地。

这是比喻和意义对照，前面一个颂词是比喻，下面一个颂词是意义。此处讲【入多由旬荒道人】进入很多很多由旬荒道的人，也就是在荒郊野外森林当中，已经转了很长时间，到了筋疲力尽的时候，【见牧牛人】看到了放牛的人，他就知道，这一定是大森林、大荒野和城市村落交界的地方。【见牧牛人交界林】一定是这样的。

【思乃临近村城兆】这是已经临近乡村，临近城市的前兆。他一看就得到安慰了，终于走出来了，已经看到人了，看到放牛的人了。放牛的人不可能把牛牵到几十公里、一百公里以外的地方，他的家在一百公里之外是不可能的，他的家肯定就在附近，所以有经验的人看到这些，就知道已经临近村城，得到了安慰。他的心一下子就放下来了，得到了安慰。【无盗匪俱】他知道从现在开始，不会再有盗匪、强盗、土匪、猛兽等等的畏惧了。

【如是寻觅菩提时】如是菩萨在寻觅大菩提的时候，【得闻诸佛此般若】听闻到诸佛讲解，或者说诸佛现证到的般若波罗蜜多，【彼得慰藉无畏惧】这个菩萨也得到了慰藉，他从现在开始不会再有三恶趣的畏惧，不会有阿罗汉、缘觉地的畏惧，彻底从一切畏惧当中解脱出来。

这些大森林现在有，当然古代更多，那时候有很多的荒野、很多的大森林。现在的城市越修越大，以前城市与城市之间距离很远，现在因为城市越建越大的缘故，中间的距离就越来越短了。但是现在的藏区荒漠的地方还很多，这个县城和那个县城之间荒无人烟的地方比较多，有很多无人区，很多很多大森林等等。

所以如果有人误入了这些森林当中，或者进入了很多由旬的荒道中，由于面积很大，尤其原始森林面积非常大，就特别容易迷路，只要迷路了想走出来就非常困难。有时候越走不出来心越慌，心越慌就越走不出来。而且森林里也不是风景很好、到处都是吃的、没有畏惧等等，里面什么都没，你想要的什么都没有；你想找个亲人，亲人没有；想找个旅店，旅店没有；想找吃的，吃的没有；你想找水，水也没有；心里想不要遇到毒蛇啊，毒蛇到处都是；不要遇到猛虎，一下就听到老虎叫。反正你想得到的

什么都没有，不想遇到的几乎什么都有。还有在里面迷路的话会感觉特别困难，而且自己背的干粮也很少，然后你越走越累，有时候又很恐怖，所以深入其中很少人能走出来。

如果这个时候碰到了牧牛人和交界林，交界林就是大森林和城市交界的森林，树木没有那么密了，好像有道路出现，这个时候你就觉得差不多了。【思乃临近村城兆】你就可以想到已经临近了村庄和城市，是临近村子的前兆，【得安慰】就得到了安慰，一下心就放下来了，和前面讲的一样。【无盗匪俱】不会再有盗匪，这是比喻。

那么它的意义是什么呢？意义就是【如是寻觅】，菩萨刚开始发菩提心，开始寻找大菩提的时候，因为不一定能够听闻到那么甚深的般若波罗蜜多，所以在发菩提心的过程当中，还是会有退失的因缘。比如大恩上师在《入行论》中讲到的金色尊者的退失，他发菩提心、行菩萨道达到六十个劫。还有舍利子尊者以前发了菩提心，也行持了几十劫的菩萨道，但是后面遇到违缘的时候也退失了，像这样一个成为声闻、一个成为独觉。在寻找菩提的过程中，时间很长，有可能遇到很多的退失因缘。有的时候是因为遇到刚强难化的众生、有的时候是因为时间太久远、有的时候可能是自己的心识不堪能，有很多很多的违缘和障碍。有些时候烦恼过于粗重，会造下很多堕恶趣的罪业。

在寻找菩提的过程当中，不一定能值遇那么甚深的般若波罗蜜多，什么时候得闻了【诸佛此般若】，他听闻到了般若波罗蜜多的时候，从这个时候为界限，就相当于荒郊迷路的人已经看到牧牛人了，已经到达了交界林。

我们在无始的轮回中，迷失在这个大荒野当中，经过了多少大劫是没办法计算的。我们在轮回的荒野当中迷失了这么久，突然听闻到了般若波罗蜜多、听到了《般若摄颂》、听到了《心经》、听到了《金刚经》、并且开始对这个感兴趣。开始听闻了般若波罗蜜多的时候，【彼得慰藉】这个菩萨或者我们现在可以得到安慰。【无畏惧】从现在开始就不会有太大的畏惧了。

“不畏大的畏惧”大恩上师在注释当中讲了，是不用担忧堕三恶趣，也不用担忧进入阿罗汉果和缘觉这样的小乘地。三恶趣当然是以三恶趣为主的轮回，阿罗汉和缘觉主要是小乘的果位。小乘的果位、得到阿罗汉、得到缘觉他，在大乘当中仍然是个歧途。虽然它是佛法，它能让众生解脱，但是从大乘的角度讲，其实是不鼓励修大乘的行人进入小乘，而且在

《经庄严论》十种悲心的所缘境当中，就有声闻和缘觉。所以从这方面讲他们也是菩萨们生悲心的对境，因为他们进入了歧途的缘故；也说明这是修大菩提道的一种障碍、一种违缘、一种歧途。但是从听闻了般若波罗蜜多开始就没有什么怖畏了，不会进入到罗汉地了，也不会进入缘觉地，这就是“不被违缘所害”。

当然我们会有些怀疑，大恩上师讲的是不是听闻了般若波罗蜜多就不会堕恶趣了？好，现在好了，现在我可以放松了，终于可以放心造恶业了，因为我听闻了般若波罗蜜多就不再堕入三恶趣了，肯定不能这样理解。听闻般若波罗蜜多的功德本身、善法本身，它不是堕恶趣的因缘，这个不会堕恶趣。听闻了般若波罗蜜多，之后在生信心、以及解读几个方面都有深浅的不同。

如果从比较一般的情况来讲，听闻了般若波罗蜜多到底会不会堕入三恶趣？我们说如果你听闻了不取舍还会堕。那么上师讲了不堕三恶趣是什么意思？其实是在听闻般若波罗蜜多之前，他会在三恶趣里面反复堕入，一直沉迷于做恶事。听闻了般若波罗蜜多之后呢？是堕入三恶趣的数量已经限制住了，不会反反复复无限制的堕三恶趣。当然你听闻过程当中，在造了恶业之后，会短暂的堕恶趣，但是你毕竟已经听了般若波罗蜜多，会不会像听闻之前一样无限制的堕呢？根本看不到边际的堕呢？这个不会。因为毕竟已经看到了这样一种情况。这种“堕三恶趣”，从堕入的浅显和与般若波罗蜜多结缘的侧面讲，毕竟你看到了轮回的边缘了。既然看到轮回的边缘了，你堕入其中，能堕很远能堕很久吗？所以说你听闻了般若波罗蜜多还会堕落，如果你犯了戒律或者造些大的罪业，它的业果不虚，一定会堕恶趣的。

但是从听闻般若波罗蜜多这个地方开始，堕入无边无际的轮回是不可能了。本来这个海岸线看不到边、看不到地平线，但是现在已经看到地平线了，已经看到轮回的边际了，当你看到轮回边际的时候，还会不会失足呢？还会失足。但是我们说反复堕三恶趣是不可能的，不可能无限制地堕下去，因为毕竟到边际了。堕的时间不会像听闻之前那样看不到边际，是能看到边际的堕落；虽然堕下去了，但是你再起来，可能更加接近解脱，是从这个方面理解的。

阿罗汉、缘觉地也是这样。般若波罗蜜多的加持力、威德力的层次不一样，层次比较低的听闻般若波罗蜜多，他会堕落，但是他听闻之后产生真实的定解，开始修学了，会对很多微小的恶业非常非常在意，会断除的。而且

在这个过程中在忏罪、制止恶业方面会非常精进，对修持善法方面也会非常精进，这个时候他不会再堕三恶趣。这个时候听闻般若波罗蜜多，会在内心当中已经产生一些比较明显的感觉了，当然就不会堕恶趣了。

【非罗汉缘觉地】，听闻般若波罗蜜多大乘的经典之后，他不会再进入阿罗汉二乘地当中，所以说“不被违缘所害”，这些违缘就是恶趣的因缘，还有得到二乘的因缘。此处“得到罗汉缘觉地”也属于违缘，“不被违缘所害”当中包含了罗汉和缘觉。

所以说已经入大乘的修行者们不要再发心进入二乘，再进入罗汉、再进入小乘道修行，因为没有必要。大乘道本身已经圆满包含了所有二乘的功德，但是二乘功德圆满没办法包含大乘的功德，这方面我们必须了解。

所以有些人听不到大乘，或者有些人听到大乘之后说大乘非佛说，从某些角度来讲，可能是内心对于大乘般若波罗蜜多的因缘还不具足，所以虽然听到了，但是不会产生信心。

子二（获得三身之功德）分三：一、是获得法身之功德；二、获得报身之功德；三、获得化身之功德。

这里讲的是法报化三身。前面有个颂词是从果推因，通过听闻般若波罗蜜多，把这个作为果往前推，了知久远以前肯定入了大乘、肯定承侍过无量的佛陀、恭敬过无量无边的佛陀。

第一个科判和现在第二个科判当中，获得三身功德和远离违缘的功德是由因而推果。由因推果就是依靠听闻或者学习般若波罗蜜多，以这个作为因，推知他不会再有大的违缘，这是第一个；第二是通过这个因，推知以后的果，很快会获得三身的功德，所以是由因推果的一种安立。

这其实是很有必要的，有时候我们感觉听闻般若波罗没什么，就好像无意间走进一间房子，上师正在电视里面讲《般若摄颂》。我就这样坐下来听了，觉得没什么，认为这个因缘很一般。刚刚我们讲了你要珍惜这个因缘，我们有时候对这个因缘并不清楚不太了解。

佛陀为什么讲这些呢？是为了让你知道，听闻般若波罗蜜多不是一个随随便便得来的，是因为你以前已经和大乘结下过深厚的因缘。有些人一听：“哦，我以前这么努力，现在又遇到了，那么现在就要抓住这个机会。”现在听闻般若波罗蜜多并不是随随便便的偶然因缘，为了让我们知道这些，所以要在前面讲这些。

然后有的时候又想：“我听到这个又有什么用呢？对啊，我现在接触了，有了法本，我听闻了有什么用呢？”所以要讲你现在听闻之后，很快就可以成佛，很快可以获得佛的三身。他在这个位置上一听：“既然这么好，我就要精进。”我们说的这些前因都已经过去了，讲它有什么必要？为了让我们珍惜现在的因缘有一定必要。

还有一个讲果，就是学这个道理会得什么果？得果的速度如何？我们说只要你得到了般若，很快就可以成佛。这对我们提升信心、提升欢喜心有很大帮助。

所以说凡夫人修道，虽然遇到般若福报很大，但是毕竟还是凡夫，内心已有的功德还要巩固，有可能产生的疑惑要想办法遣除。佛陀做的事业就是这样的，让这些菩萨们的信心、修般若波罗蜜多的决心更加稳固、更加猛烈；对于它的怀疑、有可能退失的因缘，通过各式各样的方法尽量遣除。所以这方面必须要讲，还包括必要性，当然必要性有无量无边，我们仅从这个方面进行分析。

丑一、获得法身功德：

如人为观海水往，见树林山仍遥远，
不见彼等遥远相，思近大海无怀疑。
当知已入妙菩提，听闻如来此般若，
纵未得佛亲授记，不久自证佛菩提。

这是喻义结合，第一个颂词是比喻，第二个颂词是意义。【如人】一个人想看大海，从来没见过大海，【为观海水往】他为了看大海，就往大海这个方向行动。【见树林山仍遥远】在往大海走的过程当中，看到了大片大片的森林、高山，这时候他就知道：“有这些相的缘故，离大海还很遥远”。

【不见彼等遥远相】然后这种很高的山逐渐逐渐没有了，“遥远相”是什么呢？就是前面的树林、高山。因为还存在大片的树林和这些高高的山，说明离大海还很远，这就是遥远相。“不见彼等遥远相”就是说大片大片的森林、很多很多的高山逐渐逐渐隐没了、不见了。【思近大海无怀疑】这个人就想了，现在我已经离大海很近了，这方面他不会有怀疑心。这是当年佛陀在印度做的一个比喻，邻近大海的路途中有这种特征。

是不是所有国家的海岸线都是这样？不一定完全确定，从印度的地况来讲，很多树很多高山，它们离大海很远。所以这个人就想“思近大海无怀疑”，他离大海已经很近了，他不会有怀疑。一般来讲也是这样，比如高山、

高原肯定离海岸非常远，从海拔角度来讲，大海基本就是海平面，海平面就是平常我们讲的零海拔，所以如果你处在两、三千米的高原，或者你在藏区的四千米高原上，你离大海肯定非常远，不可能一步跨下四千米到了大海，这是不可能的。逐渐平缓、平缓、再平缓，它的海拔逐渐降低，降到最后就到了大海边，从这个角度绝对是这样的。

【当知已入妙菩提】当知已经进入**【妙菩提】**，就是发了菩提心的大乘修行者，**【听闻如来此般若】**进入大乘之后，他不一定马上能够听闻般若波罗蜜多，他入到妙菩提开始，集资净障很长时间之后，**【听闻如来此般若】**，才听闻到佛陀宣讲的般若波罗蜜多，听到这个开始，**【纵未得佛亲授记】**纵然佛陀没有出现在他面前摩顶授记说：“善男子，你从此时到一个大劫之后、三个无数劫之后，马上就可以成佛了……”没有得到佛陀现身授记。**【不久自证佛菩提】**但是这个有情不久就可以自证佛菩提果，马上会成佛。

我们在修学般若波罗蜜多过程当中，如果还没有听闻到般若波罗蜜多，就说明离成佛还比较遥远。开始听闻般若波罗蜜多了，就说明这个遥远相已经没有了，即从听闻般若开始，遥远相已经逐渐远离了。

其实佛授记有很多种：

一种授记是种性授记，种性授记就是只要有种性的人，都授记成佛，比如只要有大乘种性一定会成佛。

一种是自性住种性，尤其是一切众生皆具佛性，从所有众生都具有如来藏这个角度讲，已经对所有有情授记了。反正你具有种性就一定会成佛，这是毫无疑问的。具种性得授记是普遍的，反正只要有心识，就一定有如来藏，有如来藏一定会成佛，这个授记就是普遍授记所有众生都将成佛。

一种授记是发心得授记，就是你什么时候发菩提心，就绝对会成佛。不管你中间退不退失，反正最终一定会成佛，就像颂词讲“发心成佛二无别”，就是说发心和成佛没有差别，只要你发了心，一定会成佛，从这个角度来讲“发心成佛二无别”。

一种是入道时授记的，就是你入了道之后会得授记。比如说你得到忍位，之后就会得授记；有的时候是初地得授记；有的时候是八地得授记。

还有很多很多授记，不管怎么样，只要有种性、只要发了心就会授记成佛。但是这个授记不是很清楚，反正就是说你会成佛。为什么有时候忍位得成佛记，尤其是八地时得了很清楚的成佛记？因为处于八地不精进、不勤作

也会成佛。那时候佛陀给他的授记非常清楚，时间、地点、还有眷属，种种的住世时间全部清清楚楚，这就是大授记，平常我们讲的授记就是大授记。

还有很多授记，此处我们说没有得佛授记，其实已经得佛授记了。我们对别人说：“我很快就会成佛了。”别人说：“你吹牛！你这是大妄语，是谁给你授记的？”“没人给我授记，我自己授记的。”他说：“你自己授记不就是说妄语吗！”其实这个地方我自己授记和佛陀授记是一样的，因为我已经听闻般若波罗蜜多了。

《般若摄颂》讲“获得法身之功德、获得报身之功德、获得化身之功德”。所以说我们可以给自己授记，自己给自己授记其实也是佛授记的。我们自己没有这个能力，但是佛陀在经典当中讲，只要听闻了般若开始，你就已经接近成佛了，就相当于得到佛陀授记一样。

所以这个地方讲了【纵未得佛亲授记，不久自证佛菩提】，这个“不久自证佛菩提”就是授记，这个人肯定会成佛、很快会成佛、而且成就法身果。

我们知道这些当然会产生信心、产生欢喜心，然后为了真实的、更快的成佛，会精进集资净障，这方面很有必要。

此处对应的科判是“获得法身功德”，比喻和意义怎么对照呢？树林、高山这些都属于遥远相，对应的就是种种的分别念、各式各样一种善恶分别、或者是对于度众生的分别、对于成佛的分别等等这些，都叫做遥远相，因为都是分别念。所以当你有这么多分别念的时候，你离成佛还很遥远。大海就像法身一样，到达大海的时候说明你的高山树林这些遥远相已经没有了，大海是没有这些遥远相的。

高山、大海像什么？高山像分别念，而法身就像大海。般若是什么？般若就是对治种种执著的最上妙药，所有的执著连根拔除的最殊胜对治就是般若波罗蜜多。所以当你听闻般若波罗蜜多的时候，就说明你对内心的种种执著分别念已经开始起作用了，法身本身是大海嘛。当你的内心当中，通过安住般若波罗蜜多熄灭种种犹如树林、高山一样种种贤劣分别、世间分别念的时候，就说明离法身大海已经非常非常地接近了。

接近大海是获得法身功德，这个大海本身像法身，高山树木像它的分别念。所以我们有分别念的时候，无法证悟法身，证悟法身说明分别念已经隐没了。现在虽然还有小山坡，还有树林，但是高山，大片森林已经没有了，所以我们看到这个的时候就知道，现在分别念通过般若波罗蜜多的调伏，或者说值遇般若波罗蜜多的缘故越来越少了，这样就已经无限接近法身，从这

个方面可以安立获得法身功德。

今天我们就学习到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第20课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天大家再一次一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。《般若摄颂》宣讲的是一切万法的实相本性（般若般罗蜜多的空性）。

一切万法的空性其实就是一切万法的本相。我们平常在流转过程当中，已经习惯了分别念，习惯了想很多这样那样的戏论，所以当我们在学习一切万法的空性的般若般罗蜜多的时候，反而觉得非常抽象，反而觉得非常不习惯。

其实一切万法的本性空性，佛陀所现证的、佛陀所宣讲的，乃至菩萨所宣讲或现证的这些（空性），都是如是安住的，没有什么很神秘的状态，也不是故意要把这个讲的很玄妙、故意讲的很抽象，不是这样的。是因为我们自己的分别念现在太复杂了，所以来学这个简单的一切万法不存在、一切万法如是如是的本性，我们就觉得非常非常难懂、非常抽象。

所以现在我们要学习逐渐逐渐回归一切万法的本性，这个本性就是一切万法如是存在的道理。所以在《中论》、在这些（论典）当中，通过理证逐步逐步分析观察就了知，实际上我们所执著的有边（我们认为这个东西是存在）是没有的，我们认为这个东西不存在也是没有的，打破一切戏论之后，我们说这个法不管怎么样，你证悟也好不证悟也好，就如是的安住离开一切有无是非四边戏论的状态。

这个了知之后，我们就要去现证它。现证其实也不是得到一个新的东西，只不过是内心当中本具的空性、法界实相，我们来如是的安住。所以当我们的分别念逐渐的消弱乃至逐渐消亡的时候，一切万法的本性空性就会出现出来。

《般若摄颂》当中主要是宣讲一切万法空性、如何现证的修法和它的实际境界。现在我们学习的内容也是继续安立修这样殊胜的道所得到的果。前

面我们已经学习了获得法身之功德的内容。今天我们学习第二个科判，第二个科判是获得报身之功德。

丑二、获得报身之功德：

获得报身之功德，在颂词当中这样讲的：

春季好时树叶落，枝不久生叶花果，
谁手中得此般若，不久获证佛菩提。

这个颂词是大恩上师在翻译《般若摄颂释》（就是全知麦彭仁波切的《般若摄颂释》）的时候，把这个颂词作为封底的一个颂词，让大家看到之后就知道谁手中拿到这个法本，谁得到这个法本，谁看到过或者谁听过，他就不久将会成佛，所以功德利益是非常大的。一方面来讲，如果修般若能够得到如是的法、报、化三身，能够得到如是的报身；其实从另外一个角度，对我们来讲也是让我们生欢喜的一个地方，生欢喜并不是说没有这个功德故意让我们生欢喜，而是的确有这样殊胜的功德和利益。所以当我们拿到这个法本的时候，当我们真正的来学习产生定解的时候，（此颂词）真正是一个引发我们生起欢喜心的地方。这不是谁随便讲的，这是佛陀的智慧观察完之后如是安立、如是宣讲的殊胜内容。这里面所宣讲的是以比喻和意义对照的方式进行安立的。

【春季好时树叶落】，这个地方讲，当春季的大好时光到来的时候，以前冬季的树叶就纷纷的掉落了，当树叶纷纷掉落之后，【枝不久生叶花果】，树枝上面不久就会产生新的叶子，还要开花结果，这是比喻；【谁手中得此般若】，任何一个有情不单单是人，其他任何一个众生谁手中或者身体能够接触到、得到般若般罗蜜多，【不久获证佛菩提】，这个人在不久的将来就可以获证殊胜的佛菩提果。字面上的意思是这样的。

此处说【春季好时树叶落】，这主要是针对印度的一种情况，因为我们现在在北方、或者在藏地，树上的叶子在秋天的时候早就落光了，怎么可能到了春天的时候树叶才落，才重新长新叶子呢？在印度就是这样的，在南方有些地方也是这样的。到了冬天之后树就不会再长新叶了，但是也不是那么容易落下来，到春天的时候叶子就开始往下落了，有经验的人看到叶子往下落的时候就知道：叶子开始落的缘故，马上要长新叶了，落旧叶是长新叶的一个前兆。所以有经验的人就知道叶子落的时候，新叶一定快要长出来了，一定是这样的。当时在印度的那些树就是这样的情况，如果我们不了解这样的背景的话，看外面的树叶子好像早就没有了，怎么可能春天的时候树叶才

落呢，这个好像是说错了吧？佛陀当时是在印度讲法，印度是比较热的一个地方，所以一般来讲春天的时间来了之后，以前的旧叶子才开始落，马上要落完之后新叶就开始产生了。所以这种情况我们要了解，这是一个前兆、一个前相，当这个前相出现的时候，就意味着马上要开始长新叶，新叶长好之后，马上紧接着在不久的时间当中就会开花，开完花就会结果。这是一个比喻，我们首先要了解，这个比喻不难懂。

然后它的意义是什么呢？【谁手中得此般若】，字句上也很容易懂，谁的手中，这个【谁】不单单是人，当然我们说一定是有情，否则的话无情不可能成佛的，没有（无情成佛的）这样一说。所以这样的有情（人当然不用讲了，我们现在手上都拿了般若般罗蜜多的法本，或者我们自己身上带着这样般若般罗蜜多的法本）谁手上拿到了、得到般若法本的话，【不久获证佛菩提】，这个人很快就会获得佛菩提，不单单是人旁生其实如果接触到般若的法本的话也是一样的情况。

所以般若般罗蜜多的加持力非常大，大恩上师也讲：“般若如果谁能够得到的话，就能够得到非常大的利益”。所以如果谁手上有《心经》也好，或者曾经抄过《心经》，或者曾经抄过《金刚经》，或者我们得到过般若的法本，（这些都属于得到般若），或者大恩上师发动很多地方做了很多的般若挂件，其实般若的挂件戴在身上也是一样的。在佛法当中有很多善巧方便，这些善巧方便有些是密宗的系解脱，密宗的系解脱当然如果没有得到特别殊胜的罐顶的话，有些是不开许带的；但是显宗有一个系解脱就是《般若摄颂》，不管你得没得灌顶反正你有信心、你能戴到身上，就相当系解脱一样（佩戴系解脱的一种），它的功德利益是非常大的。那么有没有根据呢？你看咱们这讲到了：【谁手中得此般若】，【不久证获佛菩提】。这个有情不久就可以成佛，即便现在还没有真实的发起想要修般若的心，即便现在还没有真实的去想要理解它的意义等等，只是在身上佩戴了，佩戴之后，这个人不久就可以获证佛菩提了。

所以我们如果让别人看一下（《般若摄颂》挂件），乃至有些时候摸一下，让他、劝他带在身上，就相当于戴一种护身符一样。现在很多人可能不一定学习佛法，不一定真实的对佛法有信心，但是你可以说这是真实的高僧们、佛陀开过光的护身符，如果戴在身上就会遣除很多违缘，可以带来很多吉祥。的确就是这样，般若般罗蜜的威德力非常的大、威力非常的大。所以以前大恩上师在讲《金刚经》之前，也翻译了《金刚经》的功德等等。其实

《金刚经》也是般若般罗蜜多，《心经》也是般若般罗蜜多。《摄颂》尤其是佛陀亲口宣讲的殊胜的经典，它的功德利益非常的巨大。

所以谁手中得到的般若的话，当然不久获证佛菩提。那么这是什么原因呢？这是前兆，是个前相，就像前面比喻当中讲的那样，如果春天到来的时候，旧叶子开始落的时候，就意味着新叶子马上会开始生长了，所以旧叶落是一种兆头，是一种预兆。所以谁手中得到这个法本或者谁遇到般若般罗蜜多，就说明这个人马上就可以成熟种性了，很快就可以成佛了。

所以有的时候，我自己在看书的时候也是很高兴。昨天看书的时候也是很高兴，不管怎么样，虽然现在我的烦恼很深重、我的业障还很深重，但是必定我现在已经得到了、遇到了般若般罗蜜多，而且大恩上师也讲过，我们自己也是在学习、在抉择。那么从佛陀这个教言就可以说明，我很快就可以成佛，我现在具有业障的这个位置，现在我具有烦恼的这样的状态不会持续太久了。

因为这是佛陀讲到的这个问题，所以我们对佛陀这样的遍智绝对要产生信解的；而且不单单是我们得到，现在我们也在学习，很多道友对般若般罗蜜多的教义有欢喜心、很高兴的背诵、很高兴的去听闻、或者去思维，乃至在上座观修、或者发愿自己早日证悟般若般罗蜜多等等。还有很多人通过善巧方便，让别人抄佛经，抄《心经》、抄《金刚经》，乃至抄《摄颂》，这些都是一种善巧方便，不管怎么样这是非常非常好的善巧方便。所以谁手中得到般若般罗蜜多，不久就可以成佛了。我们自己就通过这样的方式，完完全全产生可以欢喜心。

还有意义（获得报身功德）我们要对照一下，就像我们在学习获得法身功德时对照的一样，现在我们要对照颂词当中所说的（比喻）和获得报身功德二者之间有什么联系。

报身就是佛陀成佛之后，具有相好功德，可以作为其他的菩萨们能够受用佛法之处，这就是报身。那么报身在这里面如何体现呢？用叶、花、果分别来表示。叶子长出来之后就会有凉荫，凉荫就比喻成佛陀的大悲。佛陀的悲心可以让众生获得清凉，就像大树叶子长得很密之后，尤其像在印度这么酷热的地方，如果有凉荫遮蔽的话，这些有情可以获得清凉、获得舒适。这就是叶子所对应的佛陀报身的大悲心。

那么花对照什么呢？花对照佛陀的相好，因为花看起来非常的善妙，花的形象、香味等等都是见而悦意的。所以佛陀的相好也是一样的，佛陀成佛

之后的法身是无相的，但是报身和化身有形有相，在菩萨或者在一般的凡夫人面前示现。佛陀因地时修了很多很多善妙的功德法，在《现观庄严论》后面第八品当中宣讲过，《经庄严论》当中也有一些，在《宝鬘论》当中也有一些，讲到了你如果修持什么什么样的因的话，就可以获得什么什么的果。三十二妙相八十随行好这样的所有的善法的因都是有宣讲的。佛陀因地三无数劫当中发菩提心积累各式各样的资粮，所以当他的资粮圆满之后，所示现的身相非常庄严。

所以他的庄严就是三十二相八十随形好，当然三十二相八十随形好不是固定的呢？它也不会固定的，因为佛陀的福德主要是为了利他的。比如印度人（当然我们以化身来讲，真实来讲的话报身是一般的凡人看不到的，当然此处我们打个比喻讲）的审美观和其他汉人的审美观或者和西方人的审美观就不一样，如果佛陀出现在印度示现相好的话，佛陀就会相应他们的喜好来示现相好；那么如果佛陀出世在西方的话，那么肯定他的相好一定是随顺西方人的审美观，所以在他们眼中就是十全十美的。所以佛陀的身相是功德圆满的，他怎么样示现都可以。所以这个是不是完全固定的、一成不变？这个不一定，他也是针对众生的不同的根基、喜好等等。所以说印度人的佛像的造型，我们看的时候就和我们现在西藏的造型不一样，西藏的造型和现在我们汉地一些汉传寺院里面的佛像的造型也不一样。

所以如果你再到其它地方去的时候，它还是不同的。现在西方因为佛教慢慢才从外面、从汉地、从日本、从藏传佛教传过去，所以现在西方人的佛像造型基本上要不然是藏传风格的，要不然是汉传风格的；假如以后佛教在西方扎根了，他们就会按照他们自己的喜好来塑造佛像，那肯定是鼻梁特别高、蓝眼睛，或其他很多很多这样的（特征），肯定会是这样的。我们说到底哪个是对的？都是对的，反正佛陀他的相好是跟随众生喜好而示现的。即便是佛陀真实再示现一个化身，他也会这样示现出来。这个花它就是相好、佛陀的相貌特别的庄严。

从化身的角度来讲很多有情，当然有一部分是通过佛陀的说法而调化的，有些是通过佛陀的加持调化的，有些是通过佛陀的相好调化的。他一看到佛陀的相好他就知道：这个一定是遍智，他一定是遍智。为什么呢？因为如果不是遍智的话他的相好没有这么圆满的，所以也有这样一种方式。这个方面就是讲了佛陀的相好，因为以前修持了非常殊胜的善根感召了非常圆满的一种身相。

后面的这个果就是开花之后就要结果，这个果就是饶益众生，让菩萨们（得到饶益）。因为我们刚刚讲报身主要是调化地上的菩萨的，一地到十地菩萨可以见到佛报身。所以这个果主要是不断地说法饶益所化的眷属。报身是不间断、不会中断的，它也不会涅槃的。所以果就是让有情受用。我们说这个果，苹果也好或者其他果也好，结了果之后就是让有情受用的。受用之处，这个果就是受用之处，要不然是人去摘下来吃掉，或者鸟雀去吃这个果，要不然其他的这些像松鼠等等它们也会吃这个果，所以果是受用处。因此佛陀报身的这个果，它也是让眷属受用的地方。受用什么呢？受用佛法。佛陀不间断地讲法，让眷属们进行受用，它是从这个方面来对应报身的功德的。

下面我们再继续看第三个科判。

丑三、获得化身之功德：

第三个科判是讲获得化身之功德，颂词当中讲到：

犹如孕妇受苦逼，彼谓已至分娩时，
菩萨听闻如来智，生喜求疾证菩提。

这个颂词也是和前面的一样，也是通过某种预兆来揭示即将出现的事情。所以这个颂词也是通过我们听闻佛陀的般若波罗蜜多，通过这样的预兆也可以说明我们马上就可以获得最殊胜的化身的功德。此处通过孕妇分娩的比喻来说明：**【犹如孕妇受苦逼】**，孕妇怀孕十个月或者说九个月零十天（有说九个月零十天，有说十个月），当这个日期马上要满的时候，孕妇就开始有种种痛苦，阵痛就开始了。**【彼谓已至分娩时】**，这种迹象显示她马上就要开始分娩，马上就要生产了。那么**【菩萨听闻如来智】**，同样的道理如果菩萨听闻了佛陀的智慧，就能够现前佛陀的般若波罗蜜多的智慧，这个时候能够生起欢喜心（**【生喜】**），**【求】**，就是希求，生起欢喜心和希求这样一种智慧的时候，**【疾证菩提】**，也就预示这个有情马上就会证悟殊胜的菩提果，它是从这个方面来进行安立的。

当然这个例子也是很好懂，这个比喻也很好懂。以前的经验也是这样，现在的经验也是这样的：一般来讲怀孕是十个月或者说前面讲九个月零十天等等。世间的医院的医生他有一个预产期（大概是什么时间），然后到了大概这个位置的时候，如果孕妇开始一阵阵地阵痛的时候，他们就知道马上可能要开始要生产了。

所以孕妇受苦逼的时候，**【彼谓】**，这个“彼谓”中的“彼”字如何理解呢？很多注释当中讲过、麦彭仁波切注释当中讲、或者大恩上师讲记里面讲，

这个“彼”就是讲这个症状。如果这种情况出现了，“谓”，就是说明、意味着的意思，或者说这种情况出现的时候，就意味着或者说明已至分娩时，她马上就要开始分娩了。或者这个“彼谓”也可以理解有经验的人他看到、或者知道这个情况之后，他就知道：这个孕妇马上就要生产了。所以这个也是通过一个前兆，这种前兆出现的时候，除了特殊的情况之外，基本上就没什么改变，肯定马上就要生产的一种前兆了。所以这个前兆一出现，分娩的时间马上就会到来。

那么和这个比喻相似，【菩萨听闻如来智】，“菩萨”，菩萨有很多种菩萨，菩萨有登地的菩萨。如果按照《入中论》的观点的话，它是按照胜义菩提心进行安立菩萨的，如果什么时候现前了胜义菩提心，那么就是真实的菩萨了；但是如果按照《入行论》的观点来看的话，什么时候发起了世俗菩提心，发起了为了利益众生誓愿成佛，现在所有的众生我要度化，为了度化众生的缘故，我要发誓成佛，什么时候有了这种心的时候就可以叫做菩萨了。

所以菩萨的法相主要是发菩提心，没有发菩提心的菩萨是没有的，就好像是根本没有光明的太阳是没有的一样。当然菩萨在现世的社会当中有的时候很宽泛，有的时候这个人很善良就是菩萨，有的时候老年人居士就是老菩萨，这些小孩子就是小菩萨如何如何，那么这就是属于一种比较宽泛的。但是真正来讲菩萨他有他的法相，没有法相的菩萨严格来讲是没有的。有法相的菩萨是什么？一定要具有菩提心，一个没有菩提心的菩萨是找不到的，菩萨没有菩提心那怎么能叫菩萨呢？

菩提心是什么呢？菩提心就是两个体相，以前我再再讲一个是下化众生，一定要缘有情，而且在菩提心当中最重要的一点其实就是利益众生，一定要发誓利益一切众生；为了利益众生发誓要成佛，他自己开始要追求殊胜的智慧、追求殊胜的解脱，这个方面就是菩萨的另一个体相。

所以说两种体相如果具有了，比如我们现在观察自己，观察自己有没有利益众生的心呢？的确我在学习佛法，我现在修佛法，就是为了利他的，是为了利益一切众生。不单单是为了利益我的家人，也不单单是为了利益一切人类，而且是要利益一切众生。不单单是现在我们能够看到的众生，不单单是我们地球上的这些众生，而且是我们看不到的所有的世界不管是哪个地方，只要存在众生的地方都是我调化的对象，我要发愿度化一切众生。所以说像这样没有差别，不管是我的朋友还是我不认识的人，还是说我的怨敌（就伤害我的人），反正没有差别，我都要去帮助他们都要度化他们。

怎么样度化呢？暂时的安乐我要给予，暂时的这个痛苦我要救拔；然后究竟的解脱我要帮助他们达成，乃至于是就是说像释迦牟尼佛一样的、阿弥陀佛一样的这样殊胜的佛果我要赐予他们。这就是真实的利他的菩提心，利他的菩提心是非常广大的非常清净的。

所以以前大恩上师经常讲一个公案，以前在博朵瓦尊者的跟前有一个藏族居士说：你们天天讲的菩提心到底是什么？他好像感觉很迷惑。博朵瓦尊说：所谓的菩提心就像你对待你的儿子（因为居士对他的儿子非常地疼爱、很执著），就像你对你的儿子的这种态度你要对所有的众生都产生这种态度，愿他们得到最好的一种安乐。这个老居士听了之后：哦，这个菩提心啊，太难了，这个菩提心太伟大了，这个菩提心太困难了。老居士讲的时候博朵瓦尊说：说明你懂了，说明你懂了菩提心了。

所以菩提心一方面讲的时候，我们觉得还是很容易发起来的，总相容易发起来；但真正了解之后，菩提心是真正的很困难的，非常非常困难的，因为太清净了，这个状态很清净，这个状态很伟大。就像对我们最好的一个人的态度，对待所有众生都应该有这样的态度，而且我们自己对最喜欢的人什么都愿意给予，愿他成佛也可以，愿他怎么样反正都可以，所有痛苦都愿意他远离，像这种态度一样我们要对待一切的有情。

所以这个方面必须要经过长时间的修习，然后要长时间的积累资粮和清净罪障，不断地发愿、不断地祈求诸佛菩萨的加持，时间长了之后，逐渐逐渐我们的心就开始变得比较善良，通过修行变得善良。有些时候我们的心可能还不是那么善良，我们还有比较狭隘的心，嫉妒、傲慢都有，但是佛法当中有一整套调整我们心的修法系统，这个系统很完备，所以如果我们真实地去按照修行的方法去做的话，逐渐逐渐我们自己的心就会调整，首先让粗大的这些不要有了，然后让它变得比较柔软比较贤善，然后再通过很多的修法，逐渐逐渐我们就可以产生利益众生的心。

所以这个方面我们要一边学习，了知发菩提心的必要性、重要性，了知它的原理，把发菩提心的原理搞清楚之后，我们还要去再再地去修修法当中的这些修法。修法当中的这些观想的方式我们叫做正所缘（这个是主要观修的）。我们早上打坐的时候，主要就是观想为了自己生起菩提心和菩提心有关的这些修法，我们都要去修。有些时候可能是修它的前行，比如说我们修出离心其实也是菩提心的前行，有的时候我们是修四无量心慈悲喜舍，有的时候我们修自他平等、修自他相换、修自轻他重等等，或者我们修上师瑜伽其实也是为了生起菩提心的。很多修法我们坐上的时候要修，有些是它的一

种助缘，有些是它的正行，还有下来之后要集资净障，我们供曼扎也是为了生起菩提心，我们忏悔修金刚萨埵也是为了生起菩提心。

所以这个菩提心范围很广，刚开始的时候是世俗菩提心（有所缘的，缘众生的、缘佛果的）；还有一种修到究竟的时候就叫胜义菩提心，胜义菩提心就是证悟远离一切四边八戏的智慧，就是咱们在《般若摄颂》当中所讲的殊胜的般若波罗蜜多。

所以菩提心有两种——世俗菩提心和胜义菩提心，其实我们都要修都要生起来，为什么所有的修法都是为了生起菩提心的原因就是这样的。胜义菩提心其实就讲诸法的实相，那么诸法的实相当中除了大空性之外也有如来藏，除了大空性、如来藏之外也有密法当中所讲的等净无二，其实这些都是属于胜义菩提心的范畴。所以菩提心其实可以涵盖所有的教法，低就可以低一点到世俗菩提心，高的话也高到等净无二见，其实胜义菩提心就是一切万法的实相。

所以从这个方面来进行安立的时候，我们自己要通过这样的修行发起菩提心，发起菩提心我们就必须要了知菩提心的体性。在藏地有很多菩提心的辩论，它的名称、它安立的位置、它的异名、还有辩论到底谁有菩提心谁没有菩提心等等，辩论很多很多。这方面是很多学者为了把菩提心完全搞清楚，要做很多的辩论。但是有些时候大德对我们讲：其实我们也没有那么多的时间去辩论菩提心的很多的体相、很多不同教派的安立等等，但是我们如果去修的话它就可以生起的。

不管怎么样辩论也好，辩论也是为了修菩提心。现在我们不辩论的话，经由这样一种修行的方式，逐渐逐渐去安住所缘、逐渐地发愿回向，那么我们内心当中的菩提心也逐渐可以生起来。针对不同的所化，有些地方说这些根基比较利的、时间比较多的出家的修行者，他们也有必要把菩提心的问题很广大、很深入去了知；有些对在家的修行者来讲，没那么多时间精力，那么也是鼓励我们经常去修、经常去做，修慈悲喜舍等等。

如果有了菩提心了那就是菩萨了，真实来讲就是菩萨，所以我们前面讲了没有菩提心的菩萨是没有的，所有菩萨都应该有菩提心。有的时候很宽泛来讲的话，好像我们也可以成为菩萨。的确我们也发了世俗菩提心，反正也可以叫菩萨，或者说我们是菩萨的预备位，我们在准备真实地做菩萨，我们已经有了做菩萨的想法了，我现在开始去相似地发一点菩提心，这个也可以算，毕竟已经趣入到了菩提心的范围当中了。但是有些地方说真实的菩提心应

该是无伪的、无造作的、很真实的那种菩提心。这种真实的菩提心如果升起之后就进入了大乘的小资粮道，就开始五道了，五道之一的大乘资粮道当中的小资粮道，就开始进去了。进去之后从这个时候开始要坚持这种心态逐渐逐渐修行，菩提心就越来越清净、越来越稳固，菩提心具有这样的体性之后，他就可以具有菩提心了；如果不具有这样的体性就没办法作为真实的菩提心。

作为【菩萨】是什么样的菩萨呢？一方面是凡夫菩萨；一方面是是圣者菩萨。一地以上的菩萨也好，或者现在当然主要是针对我们讲的。我们说初地菩萨从来没有听过般若波罗蜜，现在才听闻般若波罗蜜的这情况是没有的，他已经现证了。对我们来讲的话也许以前听闻过，但是现在这一世再次听闻的话其实这也是一种预兆，这也是一种预示。如果我们开始听闻如来智，这个所谓的“如来智”就是佛陀所现证的般若波罗蜜多，或者佛陀所宣讲的般若波罗蜜多智慧。如果我们听闻了这个智慧之后【生喜求】，生欢喜和生希求这两种。第一个有些道友听完之后自然生欢喜心，特别高兴特别欢喜，有的时候他还没有完全听懂，但他就觉得听了之后特别地舒服。其实没有完全听懂觉得很殊胜的话，这也是一种种姓苏醒的表现，他不是假装的他就是产生高兴、他就是欢喜心。所以这个方面其实也是一种种姓苏醒的表现。

但如果你听完之后听懂了，你知道了一切万法的确是空性的，而且知道空性对我的修道有什么用；但有些时候的确是听懂了，也了知它的确是空性的，但是第二个坎又迈不过去了：一切万法是空性的那对我修道到底有什么作用呢？这个时候要把这个问题搞清楚，空性其实对我的修道是有必然联系的。以前我们修的时候、以前我们学法的时候有这样的疑问：菩提心和空性之间有什么关系？好像想不出什么关联一样。所以有的时候也有这样的疑问：空性和成佛有什么关系、和你现在修法有什么关系、你说一切万法是空性的对我们现在调服烦恼到底有什么关系……？

这个方面就要慢慢去学习，慢慢慢慢去了知，了知完之后我们就慢慢发现：般若波罗蜜和我们发菩提心的确有直接的联系。般若波罗蜜是胜义菩提心的相，般若波罗蜜如果产生之后，它可以产生清净的智慧。如果通过清净的智慧摄持世俗有情的话，你就知道一切众生本来都是无自性的，一切众生本来不存在痛苦的。但是众生没有了悟实相的缘故，现在在产生执着、现在在对不存在的法产生实执，非常的可怜，极其的可怜！所以一切众生的痛苦都是冤枉的，我自己现在的痛苦也是冤枉的，一切众生的痛苦也是冤枉的。所以当他自己真实的了知空性的时候，他自己真实的了知了之后，再看其他

的有情，他真实的发现很悲惨：众生还是在不了知的情况下，拼命的在追求现世的很多很多利益。这时他就很自然的产生一个非常非常强烈的大悲心和菩提心，就真实发愿：愿我赶快成佛，我来给众生宣讲让一切众生解脱实执、摆脱实执让众生趋入实相的殊胜的智慧般若波罗蜜多。

不单单发愿成佛之后给众生宣讲，其实现在如果有能力的话，他一定会讲的。哪怕把这个道理给众生讲了，众生知道这个道理也可以找到一个真实的相合于解脱的道路。这个方面大恩上师经常讲，有些人说你讲法、讲空性必须要证悟之后才能讲，当然证悟之后讲空性那是百分之百非常非常好、非常正确的。但是上师说是不是真实证悟之后才能讲，没证悟就不能讲呢？上师说：也没有这样讲的，也不是这样说的。反正你真实的懂了，你只要不是乱讲，只要不是乱说，你有传承而且的确按照高僧大德们的讲法去如理如是的给别人去分析、去宣讲，让别人对空性产生信心这个完全是可以的。

只不过我们在讲解的过程当中，最好是通过非常清净的心来摄持。讲解空性本来对自他的利益非常大的，但是如果我们讲解空性是为了自己得到名声、或者讲解空性是为了自己得到财富、自己得到世间的利益，就相当于一个很大的一个果被你糟蹋了。本来可以产生非常清净的功德，给别人传讲空性你的功德非常大。如果被这样不好的心态染污之后，束缚之后你只能得到很小的果，非常小的果，就像捡了芝麻丢了西瓜一样。

所以从这个方面来讲的时候，如果有能力给别人分析的时候，最好是按照非常清净的发心，为了自己逐渐深入的种下般若波罗蜜多的种子和习气，也是为了让一切有情能够明白佛陀所宣讲的般若波罗蜜多的道理，为了让自他真实的更加深入的了知佛法，为了让清净的佛法能够真实的弘扬的缘故，要让一切有缘的人来听闻，或者了知般若波罗蜜多的道理。

修学佛法的佛弟子对于佛陀教法的精华的般若波罗蜜多都能够知道、都能够通达，如果能真实这样的话，佛弟子的智慧就很清静，佛弟子的智慧很清静就能如实的决择一切的本体。如果这样的话，佛弟子的水平就提高的很大，如果这样的话，真实的佛法就会兴盛。真实的佛法兴盛就是佛弟子对于佛陀所讲解的经典当中的法义真实的了解、真实去行持，这就是佛法兴盛的相；否则的话不管你寺院大也好，或者你的信众多也好，如果寺院没有讲法，也没讲解这些殊胜的教法，这些信众也没有知道佛经论典到底讲什么，这个方面佛法是真正兴盛不了的。只是形象上好像搞得轰轰烈烈一样，其实内涵有没有呢？找一个佛教徒说：你们佛法讲什么？好像不太清楚，再找一个佛教徒：你们佛法讲什么？也不清楚，如果大家都是不清楚佛法的话，那

么佛法肯定是比较衰败的。我们说这个大学有很多人，这个大学修的很好，但是找个学生问所学的专业是什么？他搞不清楚，另外找一个问他也搞不清楚。那大学人多，或者大学建的好就没啥用。所以同样的道理，佛弟子很多，但是佛弟子对佛法的认知、他的智慧到底是什么程度，如果大家对佛理都很通达、他的智慧很清静，是这样的话真正的佛法就是兴盛的，就是兴盛的表相。

以前我们经常引用一个大德讲的话，这位大德是这样说的：作为一个佛教徒，不懂佛法的话是一种耻辱。真的是这样的！你是一个佛弟子佛陀到底讲了什么？这样精要的教言不懂，作为一个佛弟子来讲就是一个很大的耻辱。就好像是你以你的家族为傲，但是你家族到底是做什么的，有什么特点你都不知道的话，那真的是一个很丢脸的事情。

所以我们说我们是佛弟子，但是我们要知道佛陀到底讲了什么，比如说佛陀主要讲的是四谛，四谛是什么样的、佛陀讲到的空性是什么样的、出离心是什么样的、它修行的原理是怎么样、怎么样调服烦恼？这些方面每一个难题都精通很困难，但是它的构造、它的框架、还有它的核心、它核心理念我们要了解，我们必须通达，通达之后，我们可以做一个真实的佛弟子。

所以菩萨听闻了如来智慧（就是真实能现前佛智慧的般若波罗蜜多，或者佛陀现前智慧之后宣讲的让众生现证佛果的般若波罗蜜多）【生喜】，真实产生很大的欢喜心，而且生起希求心，般若波罗蜜我一定要去得到，对这个法产生欢喜，想要追求。这就说明内心当中的种性开始苏醒了，他如果特别迫切的想得到的话就是种性苏醒，就像我们《大圆满前行》当中有一个公案，就是常啼菩萨。

常啼菩萨非常非常渴求般若波罗蜜，所以他就到处找、到处打听谁有般若波罗蜜多。后来佛陀在虚空当中告诉他：某某地方就有般若波罗蜜，就是法胜好像在香醉城（香醉城以前上师讲的时候说就是现在的成都），那个地方的法胜菩萨在那传讲般若波罗蜜，你应该从那个地方去找。常啼菩萨一听到就特别高兴，然后就去那边找，找的时候想：我要追求般若波罗蜜的话，我要依止上师了，我没有供养怎么办，这个法很殊胜，我这么穷没供养怎么办。他就想办法把自己的身体卖了，在市场当中喊：谁需要人肉，谁需要人血，谁需要人的骨髓？我可以卖！（他什么都没有，只能卖自己的身体）。

帝释为了考验他化现一个人说：我需要，我要做法事，我要做祭祀，所以我需要人肉。常啼菩萨听了之后很高兴，没有任何犹豫就用刀子把肉割下来，把骨头劈开之后取里面的骨髓给他。最后帝释问：你到底要求什么？常啼菩萨说：我要求般若波罗蜜多……。反正《前行》当中有讲的。后来楼上面的商主女儿看到之后就很奇怪，这个人到底干什么？她就问常啼菩萨，常啼菩萨说我为了求法，为了求般若波罗蜜。她说：求般若波罗蜜有什么用呢？常啼菩萨说：我求般若波罗蜜可以成佛，利益无边众生。商主女儿说：这么大的功德的话，你就不用卖你的身体了，我给你提供财富，我们一起去求。后来常啼菩萨到了香醉城向上师求法，上师讲一坐法之后进到里面入定七年，这个时候他也是非常精进的求法一直不睡觉、一直转绕。

后来马上时间要到的时候，法胜菩萨要开始讲般若波罗蜜的时候，这个时候他们知道了法胜菩萨要讲法了，他们要打扫道场。打扫道场的时候找不到水（因为魔王波旬非常嫉妒，他很恐怖般若波罗蜜的传讲，通过他的能力把所有的水隐没了），他们就把自己的手血管割开用血来洒地。天人加持之后把血变成了红旗檀，从那个时候开始那个地方都是红土，土都是红的。成都也是这样的，很多地方都是红土。有一年我在龙多活佛住的地方，活佛说：华智仁波切说以前的法胜菩萨，他求法的地方在成都。当时他老人家住的地方外面正在修房子，他说挖出来的土都是红的。你看这些圣者的智慧观察完全没有错误的，全都是红色的土。有些地方说是在现在的成都昭觉寺，那个地方是核心，大概就在那个地方。昭觉寺附近的土也是红的，以前有些藏地的一些格西，去的时候都要去昭觉寺（昭觉寺旁边有个地方），在这个地方念般若、念般若波罗蜜多。他们说以前有一个很大的法是从这传出去的，就是般若波罗蜜。

以前这些菩萨们为了求般若波罗蜜的的确确具有非常大的欢喜心，而且是非常非常的迫切的想要得到，这就属于种姓完全苏醒了。所以他得到之后就得到若干不可思议的三昧，很快的成就了菩萨的果位。

这里讲了很多公案它也是和这样一种（欢喜心）有关系的，如果对般若开始产生兴趣了，对空性产生兴趣了，对般若空性产生希求心了，就说明他内心当中的种姓开始苏醒了，种姓一旦苏醒了，他很快就可以成佛，所以说【疾证菩提】。他有了验相之后，这个人很快就可以成佛了，所以说疾证菩提。

那么再对应化身，对应化身和前面一样的，这里面为什么说是化身呢？因为就像孕妇生子一样，如果菩萨最早的时候苏醒了种姓，而且他的资粮和

因缘已经圆满了，这个时候他很快就可以诞生，儿子很快就可以诞生。所以当这个菩萨种姓苏醒、他的资粮圆满之后直接就可以显示化身，化身就可以出现在世界（因为他一旦成佛，化身就随即显现了）。化身是跟随众生的善根显现的，一旦成佛之后他就在有善根的有情面前马上显现化身，根本不需要作意、不需要准备，只要成佛化身随之诞生。所以佛陀化身的诞生和孕妇产子是有一定的关系的，可以这样对照的。有些地方像《宝性论》就讲般若是佛母诞佛子。般若佛母诞佛子是从出生菩萨的角度来讲的。此处不是出生菩萨而是出生化身，就是说成佛显现化身功德，它主要是从这个方面观察安立的。

一旦成化身之后，就可以在无边的世界当中展开弘法利生的事业，在无量无边的刹土中展开事业。所以一旦成佛之后，他的事业就没有边际了。现在我们一般的众生想要做一些弘法利生的事业，一方面自己的心有的时候不一定清净，自己的能力不一定圆满；但是成佛之后他的能力就圆满了，自利圆满的缘故，利他的事业功德也会圆满。这个时候在任何的地方只要有善根因缘，哪个地方有善根有因缘，化身就显现在这个地方，然后开始救度等等。有些时候示现成讲法的佛的化身形象，有些时候示现人的形象，有的时候示现旁生的形象，只要对众生有利的，跟随众生的不同因缘，示现不同的化身的身相。有些时候我们认识，有些时候我们不认识。所以有些时候可能是某个众生、某个因缘触发我们内心当中对般若的希求，有可能这个就是佛陀的化现。有的时候可能是谁谁给我们一本书、给我们一本《般若摄颂》法本，这个可能是佛陀的加持，因为你的因缘到了，可以值遇这样殊胜的法。殊胜的法现在我们看起来好像很简单就是一本书而已，其实这里面包含了很多很多殊胜的关要，所以能够接触到这个法本，如果能够有因缘听闻般若波罗蜜多这样的智慧而生起欢喜心，生起追求心的话，的确确实这是佛讲的这个人疾证菩提。

所以听闻般若非常非常有必要，听闻般若波罗蜜多非常非常有意义。现在我们有因缘听闻般若的时候，如果不重视、或者有些人障碍听闻般若，这些方面其实也是产生一定的障碍的。障碍听闻般若或者怎么怎么样，虽然以后还是会得到善妙的果，但是因为他障碍的缘故，中间也会出现一些违缘。就像现在有些人，现在学习般若波罗蜜多的时候，有的时候，般若波罗蜜多要开始学习的时候，身体不好了，或者有的时候外面做障碍、做违缘……，反正是没办法让你去学，或者听课的时候总是有个什么事情在干扰自己，总是在想其他的地方，本来应该好好去决择中观、决择般若般若波罗蜜，但是

总是在胡思乱想、在想其他的，没办法专注，这方面可能是自己福报因缘不够，或者以前曾经对别人修学般若波罗蜜多做过障碍，现在这种障碍反过来障碍自己的修学，这个也是有可能性的。

一方面我们有机缘的时候应该非常重视这种般若的学修，一方面我们还是要有忏悔。不管怎么样，忏悔以前曾经做过障碍别人学习般若波罗蜜，学习这种了义教法的过失，我们平时在念百字明的时候，在念三十五佛忏悔文的时候，也要把以前障碍别人学法的这种过失作忏悔。因为这种障碍不清净的话，我们在学法、修法的时候总会不顺利。

还有一个就是我们学这些殊胜的法要，福德非常重要，福报非常重要。如果你福德很深厚，你的障碍也很难产生。平时我们要多做福德，尤其是如果懂供曼扎的话就要经常供曼扎，供曼扎累积福报非常快。如果你的福德很深厚的话会“一福压百祸”，有些障碍产生不了，没办法产生，方方面面我们都要做准备，而且经常要祈祷上师三宝加持，修上师瑜伽，祈祷他们加持我们在修行佛法过程当中所有的违缘障碍得以遣除。

大恩上师在这堂课当中也讲到了平时我们要多念莲师，莲花生大师他老人家发愿说：谁念诵我的祈祷文、心咒，他一定会遣除这个祈祷者外、内、密的障碍。每一个佛每一个菩萨发的愿不一样，金刚萨埵发愿主要是清净罪业，莲花生大师发愿遣除修行者的违缘障碍。我们现在修行的违缘障碍特别的多、特别的大，所以我们平常不念的话呢肯定不行。

法王如意宝以前讲了，全知麦彭仁波切造了一个《普获悉地祈祷文》，大家都是在念，都知道的。有的时候法王如意宝说，麦彭仁波切在后面的后跋当中也讲了，平时的话总数要念十万遍，他就可以遣除很多大的违缘。然后念完总数十万遍之后每天保证一百遍，保证一圈我们的念珠，是每天保证一圈。这样的话我们在学法、修法过程当中○的违缘很多就消于无形，这个方面讲的非常清楚。所以以前法王讲完之后很多道友都是这样，反正法王说念十万大家都念，念完十万之后就每天保持这种数量在念。

有的时候对这些我们还是要重视。虽然我们很重视学法，说时间很短很短，但是这些关键的东西，尤其我们修学佛法很多关键的因缘，我们还是要去做。有些人他做的好的话，的确违缘就少，如果不做，觉得怎么样的话，他的违缘慢慢会越来越多，有的时候就没办法遣除。如果每天都在做的话，很多大的违缘就变成小的违缘，小的违缘我们根本都感受不到就已经没有了，完全遣除掉了。所以这些方面非常地重要。

还有呢大恩上师讲的“哦坚仁波切拉所瓦得……”，那个祈祷是为了专门遣除障碍违缘，还有莲师心咒、金刚七句、度母的一些赞颂祈祷，都可以遣除我们的违缘。这些佛菩萨们专门发了愿加持这些祈祷文、加持这种咒语，我们如果通过信心去念的话，不管是修法方面的障碍也好，还是世间法方面的障碍也好，它都可以有效地遣除。这个方面我们必须要了解。

下面我们看第三个科判：

癸三(暂时加行本体功德)分二：一、虽不分别增减等却不证一边涅槃；二、虽无分别亦能利生。

如果修持无分别这个加行的意思，我们以前讲过，“加行”并不是五加行的加行，加行就是修行的意思。如果你修持般若波罗蜜多就是修般若的加行，那么这种修持加行本体的功德呢，他所修的加行本身是修无分别的。所修无分别【虽不分别一切增减等】，但是也不会证悟一边的涅槃。

所谓的【一边涅槃】就是三有边和涅槃边当中的一边。小乘生起了人无我智慧之后，会入于涅槃，这个叫做一边涅槃。那么一般的众生、一般的有情，他没有修持空性，他会堕入另外一边，就是轮回这一边，所以这个叫做一边涅槃。众生不修空性就会流转轮回，声闻修了这些人无我空性，会入于一边涅槃。菩萨虽然修了无分别，但是他不会落入到声闻一边去，所以他既不堕于轮回边，也不堕于涅槃边。这是第一个。

第二个是无分别也可以利益众生，这个也很重要。

子一、虽不分别增减等却不证一边涅槃：

行胜般若瑜伽者，不见色之增与减，
不见非法法法界，不证涅槃彼住智。

那么行持殊胜般若瑜伽的人，【不见色之增与减】，他对于这个色法的增，还有色法的减“不见”。不见的意思并不是说视而不见，而且真正见到它没有，见到这个法的确不存在，体性不存在真实增减的这个本体，才是真正的不见。

【不见非法法法界】里面“非法”“法”和“法界”是三种情况，第一种“非法”就是讲到贪嗔痴、造杀盗淫等等非法的事情；第二种“法”是通过发善心，你修持布施持戒等等这个叫法，是善法的意思；第三个“法界”就是一切万法的真如，非法的本体真如和法的本体真如，所以他不见非法的

本体，也不见善法的本体，也不见这些非法它的本体的空性，也不见法本体的空性。

【不证涅槃】他虽然什么都不见，但是也不会证入偏空涅槃，他不会入于偏空涅槃当中。【彼住智】那么他呢就住于清净的般若波罗蜜多的智慧，他从这个方面进行安立的。

所以这个般若波罗蜜【行胜般若】，修持殊胜的般若瑜伽者，这个瑜伽者就叫瑜伽，就是平常我们说的瑜伽士。是不是只有密宗才有瑜伽士呢？其实也不是，瑜伽士有很多，显宗当中有修持般若的瑜伽士，弥勒菩萨造了《瑜伽师地论》，里面也有瑜伽士，修持声闻、缘觉、菩萨乘的这些瑜伽地也有。

行持殊胜般若的这些瑜伽士，【不见色之增与减】，他首先不见色的增减，所谓的色法在我们面前虽然如是地呈现，比如说桌子、花儿这些色法虽然如是呈现，但是它的本体（因为般若波罗蜜多并不是缘一法显现的，主要是缘一些法的本体本性），这个法的本性到底存不存在增减的？如果这个法存在增减，那么首先这个法的本体需要具足。这个法有了色法的存在，才会有所谓的这个法增、减、灭等等，但是我们观察这个法到底存在不存在呢？在中观的理论中，比如龙树菩萨在《中论》当中使用缘起因，月称菩萨在《入中论》当中使用金刚屑因，还有麦彭仁波切在《中观庄严论注释》当中使用离一多因，通过这些理论直接观察色法，把粗大的色法逐渐分析成细微。

我们平常说这是一个杯子，觉得这是一个整体，是实有的，但是这一个杯子可以分为很多部分，分为上中下、分为杯子的盖子、把手，还有它自己外在的、里面的这些构造等等它都分，其实它分为三个、四个的时候，它所谓的一体的整体、实有的整体就已经分解掉了，已经瓦解了，所谓的实有的“一”就没有了。

然后再分析盖子，慢慢通过分析，所谓一个盖子的概念也没有了，逐渐分析完之后，最后只剩下最小的微尘。分析微尘也有很多理论，六尘绕中尘也好，或者通过前段时间我们讲的龙树菩萨《文殊菩萨手中宝剑》理论观察也好，到最后这个微尘也不存在，是没有的。在我们面前显现这个杯子的时候，它的本性就是空的，没有一点实有的本体。

从这个方面观察的时候，这个法不存在。法的增加，就是这个色法逐渐增大，或者这个法逐渐减小，因为法的增大和减小也依靠因缘。如果因缘强盛，这个法就会增长；如果因缘减弱，它的法也会缩小；如果因缘灭掉，这个法就消亡了。我们说在名言现相当中，这个法有增加、有减弱、有消灭，

但是色法的本性上、本身上不存在。色法本身不存在，那么色法的增减、色法的消亡哪会存在呢？根本就不可能存在的。

首先【不见色】，这个地方的“色”主要以色法为例，其实还有受蕴、想蕴、行蕴、识蕴，五蕴的自体其实都是不存在的。然后【不见非法】，“非法”就是以恶心造恶业。以恶心造恶业在名言和世俗谛中当然是存在的。如果没有证悟空性，在名言当中也有。今天我产生一个恶心，通过这个恶心造了一个恶业，我们说它存在不存在？在世俗谛当中它的确是存在的。存在之后如果不忏悔，它会有它的一种果报，但是这个果报是在世俗当中，它究竟的本性是没有的。

所以菩萨首先“不见色”，不见色不是说色法在我面前，我眼睛一闭就不见了；或者它虽然在，我视而不见，好像是忽略的不见；或者说发呆的时候你虽然在我面前晃来晃去，可我的脑袋正想其它事情，这也是一种不见。是不是这种不见呢？根本不是。它是完全的、很清楚地盯着前面的东西，他知道他的自体是空性的，是不见它的本性。这就是真实一种空性，中观当中的不见。

不见色法，也不见五蕴，然后也不见非法。“非法”就是恶业等等，不见恶业就是说不见恶业的体性，它真正的实有的体性是根本没有的。因为所有这些法都是因缘产生的，因缘产生的法——我们说造恶业是我们身体和心的一种配合，因为我们首先有个心识，心识上面有一些烦恼障的习气，有种子，之后有一个对境现前，我内心就对这个对境本身有一种非理作意。我觉得这个对境是好的，或者我认为这个对境是不好的；认为对境好我就产生贪心，产生贪心之后有可能再进一步付诸行动，这就是通过贪心造了恶业。造恶业本身是身体和心配合起来造的。如果有身体也有心，这些因缘都存在的话，恶业就应该有实有的体性。

但是分析的时候，你的身体是不是实有的？刚刚我们分析色法，身体不是实有的。那么你造业的这个心（烦恼障种子的载体本身）是不是有的呢？这个心也没有，它还是刹那刹那生灭的，其实最后来讲也是空性的。烦恼障的习气也是一种心识的状态，如果身体是真实空性的，那么它的这种心识也是真实空性的，又怎么可以说是真实空性之后再看到一个外境呢。

外境是不是实有存在的呢？外境就是色声香味触。色声香味触其实属于色蕴的自体，色蕴我们已分析过它是不存在的，所以说我看到这个杯子很好，就产生一个贪心想要得到；发现这个不是我的，就顺手牵羊揣在包包里

面拿走了。这首先要有个色法杯子的存在，但是我们说这个色法本身是空性的，所以菩萨了知一切所有的非理作意、对境、造业的身体和心、心识的状态，都是空性当中无所缘的，是空性的话当然就不见了，不见的意思是它的本体完全没有，这个法的本体完全是空性，没有自性存在。虽然没有（58.31分钟，声音听不清楚），但是它这个恶业的本性、非法的本性，完全能够了知它是空性的。了知空性的时候，就不会缘它。不会缘它的意思就是如果修忏悔，我们会说：“哦，这个罪业很大，我们要忏悔。”但是还有种了义的忏悔是什么呢？了义的忏悔就观罪性本空。观罪性本空其实就是观察这个罪业的产生是因缘法，是各式各样因缘和合之后出现的，任何一个因缘和合的法它都是无自性的。所以龙树菩萨说：“未曾有一法，不从因缘生。是故一切法，无不是空者。”没有一个法不是因缘生的，罪业本身是因缘生的，刚刚我们讲的这么多因缘和合在一起，是因缘生的。只要是因缘和合产生的法，绝对当体是无自性的，是没有本体的。我们了知这个罪性本空，安住在罪性本空的状态当中，了知它的实相、照见它的实相，就可以很快忏罪。

《前行》当中讲了一个公案，讲的是岗波巴尊者的一个弟子，他以前是贩卖佛经的，他贩卖佛经赚钱，后来后悔了要忏悔，他就跟上师说，我曾经贩卖过佛经怎么办？上师说：“你就印这些经书，你贩卖了多少就加倍地印，然后就忏悔这些罪业。”他印经书的过程很辛苦，印了一段时间他就说：“哎，师父，这个太辛苦了，印经书我做的太辛苦了，是不是可以这样，如果了知这个罪业，它的本体是空性的，我就可以忏罪了。”上师就很高兴，那是当然了，如果你了知罪性本空，见到罪业本空的一刹那，须弥山一样的罪业也会刹那消失。

所以说我们要忏罪的话就观罪性本空。“不见非法”一方面来讲是菩萨的境界，菩萨的境界的确是见不到罪业的本性；从修行的角度来讲，他也不会造这个罪业，因为他知道了它的本性，有这个力量他也不会造罪业了。第二是如果他要忏罪的话，也是“不见非法”，就是见不到非法罪业的本性。他安住在空性当中的时候，很多的罪性刹那之间就消亡了，从这个方面讲就是“不见非法”。

然后就是“不见法”，这个“法”就是善法。善法从世俗角度来讲是我们造作的，必须要去做的。但是这个善法也是因缘和合的，就像我们批判的这种罪业是实有的一样。但是能不能说，我们只批判罪业，只说罪业是本空？善业我们要保留，这个不能空？这个也不是，这不是菩萨智慧的一种对境。所以不管是好还是不好，反正本体空性是平等的，善业也是因缘和合的，

也是身心，也是身心当中善法种子，然后就是见到佛产生了信心，见到众生产生悲心等等。

一个善心的产生，顶礼这样的善法的产生也是因缘和合的，所以龙树菩萨说：“未曾有一法，不从因缘生。是故一切法，无不是空者”。所以你这个善法也是空性的，但是这里有不一样的地方，菩萨见到了善法本空，但不会停止善法的造作。第二是他在造善法的时候，知道善法的本性是空的，不会以自己的分别念去染污这个善法，这个善法就变得非常的清净，所以这个清净的善法就直接相应于证悟实相了。像这样的话，“不见”他不见这个法，主要是不见他这个法的本性，他没认为这个善法的本性是实有的，它也是空性的。

然后就是“法界”，这个法界是什么意思呢？这个法界其实就是色法的本体，空性就是它的法界；非法的本体，它的本体就是法界；善法的本体空性是法界。法界总应该有吧？我们说缘罪业本空来忏罪，所缘的罪性空的空性应该有吧？这个地方就讲了“不见法界”，法界也是空性的，法界也是无自性的。所以这里讲的空性很了义，不是单单破掉一个法之后的单空，它首先把实有的法破掉之后，引发一个空，但是这个空本身也是空的，空性本身也是无自性的，没一个法是实有的。

所以所谓的空，龙树菩萨说：“未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者。”我们再温习一下这个颂词，这个法界是不是因缘生的？我们缘色法观察后得到所谓的空性，它是因缘生的。它是我们的心识通过观察法不存在的过程中，得到所谓空性的这样一个结果。所以在我们的分别念面前的法界，其实也是某种意义上的因缘法，也是空性的，也是无所缘的，也不可能是真实的。但是真实的法界我们的分别念缘不了，缘不了的话恰恰说明它不是我们分别念的对境。它的本性不是我们分别念的对境的缘故，它是自性寂灭的、是自性本空的、是离开一切戏论的。所以这样的法界也是不见的，没办法通过我的分别念去见法界，如果你说通过分别念见到法界，你所见到的根本不是法界。

你说今天坐在这里通过心去想这个法界，还说见到了，其实见到的根本不是法界。不见的意思是什么？不见的意思就是根本没办法通过你的分别心去缘，没办法通过分别念去见。当你安住在一切万法本性的时候，在什么都不见的同时，这个叫真实的见，见到了真实的法界，这里没有一点点造作的缘。

所以它体现了什么呢？它体现了“不分别增减等”。我们看科判当中就是“不分别增减等”，“等”字当中包含了非法、法和法界，这些都不分别。都不分别讲了不证一边涅槃，所以颂词当中讲“不证涅槃”，就是不会证悟小乘的涅槃，不会因为什么都不见，最后入在涅槃当中，他不会这样的。

【不证涅槃彼住智】，这样的菩萨住在殊胜的般若二边的这样一种殊胜般若波罗蜜多智慧当中，他这种智慧即不缘于显现的法，也不缘于这种涅槃的法，他不会落入凡夫人分别，也不会落入于小乘的涅槃当中，完全都不灭，完全都不缘、不落，所以他是真实的中道，两边都不住，这种境界就叫中道义。这里讲到了这种殊胜的含义，菩萨们的智慧。

第二个就是**【虽无分别亦能利生】**，虽然菩萨或者佛没有这些分别念，没有这样思维、没有这样想法，但是他也可以利生，这也是一般的有情难以通达的地方。平常我们要做事情，首先要构思，再去想、去做，所以会认为佛陀和菩萨在利他的时候也会想，这是一个可怜的众生，他在向我祈祷；或者我看到他，通过亲眼看到他受苦，他很痛苦，然后去帮助他；或者我对他的祈祷做个回应，去帮助他。平常我们认为是佛度化众生应该是这样的。

所以当我们说佛没有分别的时候，菩萨没有分别的时候，自然就会想“哦，完了，他没办法利他了，因为他根本收不到众生的信息了，他根本没办法知道众生需要帮助了，他肯定没办法利他了。”其实不是这样的，这里面讲到“虽无分别亦能利生”，他没有分别念也能利生，而且越没有分别，他的利生就越究竟，他的能力就越大。因为现在我们虽然想利生、想利他，但是有这样的分别念，利他的能力就被这个分别念束缚了，能力没办法展现出来。

当我们修空性、修无分别念的时候，执著越少，这个能力就越强大。当所有的分别都寂灭的时候，他所有的能力就完全展现出来了。佛陀完全寂灭了一切分别念，所以可以在一刹那当中周遍了知一切万法，他显现的神通是没有质碍的。其实我们有时候觉得自己的想法很好，然后就可以利生，其实不是。真正的能力，已经被众生的分别念束缚了，根本没办法展开。当我们这种分别念束缚完全灭掉之后，完全消亡之后，这种空性的智慧，空性的能力，就非常强大。越没有分别，他的能力越大；越没有分别，越能照见实相；越能照见实相，利他的能力就越大。

所以修习般若波罗蜜多，主要是为了我们能打破分别念。分别念一旦打破，他利生的能力就完全显现出来；不单单利生没有障碍，而且绝对是深入开展利生的最殊胜方便，这方面我们必须要了解。

行此不计佛诸法，五力神足寂菩提，
远离分别依加持，行此即行胜般若。

【行此】的意思就是行持这样般若波罗蜜多。“不计”就是不执著，“计”就是执著。他不会执著佛陀的功德法；也不会执著五力神足等三十七道品，这个道位的法；也不会执著寂菩提，就是一切万法究竟的空性的本性。【远离分别依加持】他们远离了分别之后依靠加持——依靠谁的加持呢？依靠空性的加持，或者依靠佛菩萨的加持。“行此”行持殊胜的利他的事情，【即行胜般若】就是行持最殊胜的般若波罗蜜。

那么“行持不计”，就是菩萨们在修持空性的时候，修持般若波罗蜜多的时候，他不会执著“佛诸法”。“佛诸法”就是佛陀相续当中的十力、四无畏、十八不共法等等能够利他的功德法。他不会执著，为什么不执著？不执著不等于没有兴趣，我们说不执著就没有动力了，他不会这样的。他不执著，但他的动力很强劲。他有动力想获得佛菩提，和他对获得本身不执著是两回事情。

平常我们说要获得一个果，但里面有实执心，会觉得所追求的这个本体是实有的，能追求的心是实有的，追求的过程也是实有的。但是菩萨们在追求佛果的时候很清楚，就是能追求的这个心识本性是空的；所追求的佛果的本性是离戏的；所追求的过程也是无自性的。所以他完全按照这个状态去发菩提心、去积累资粮。他知道无自性，他的心态很强劲。

有时候我们觉得越强劲执著越大，不强劲就没有什么执著了；没有执著了，对佛果的希求也就没有了，这是一个错误。如果这样怎么成佛，没办法的。这里面讲到，不执著不等于不追求，想获得佛果，想度化众生的心是永远不变的。那么这里变的是什么呢？变的是我对追求佛果、佛道本身的一种看法。它是实有、真实存在的吗？还是现相如梦如幻？他知道它的本性空，佛果、十力等等本身是离戏论的。离戏论的意思不等于没有，我们把离戏论等同于没有了，也就是离戏论等同佛果没有了。就像刚刚我们讲的，强劲的追求佛果不等于实执强，佛果本身离戏论不等于没有。所以我们说佛果离戏不是分别念能够缘的，不是分别心认为十力是有是无，是“是”是“非”，是完全离开凡夫的分别念的十力，这就是真实的离开戏论的佛功德。这个佛

功德在世俗当中存不存在？我们说在世俗当中的确存在，而且很清净，非常圆满。

佛功德法还有五力神足，五力神足是三十七道品中的两个，只是把它们取出来做个例子而已。三十七道品前面再再讲过，小资粮道中有四念住、中资粮道中有四正断，大资粮道中有四如意足，这里面的神足就是四神龙足或四神足；然后加行道中的暖位和顶位主要修持五根；然后忍位和这种四力法位上主要修五力，就是颂词当中的五力；然后就是在见道的时候七菩提分，修道的时候八圣道分，总共加起来是三十七道品。

三十七道品主要是道位的，道位的菩萨也不缘，虽然修道他也不缘、不执著、不实执这样一个道。其实执著道，道就走不动了。所以我们要修道，真正把这个道安立，就必须安住在一种状态当中，这个道才能够运作。这个道的特征是什么呢？你生起的这个道，就是不实执这个本身，就能够让道显现，让道发展的。如果说这个道是实有的，你就卡在这儿了，根本就没有办法走，因为道不是实执能够缘的，这个修道根本不是与实执相应的。所以当我们通过实执心去做的时候，这个道根本没有，显现不了道。当你放松到某个层次的时候，好了，他的道就出现了，这个就叫道，他的这种状态本身就是道。如果你要进入另外一个道，你就必须放松第二个执著，再进入第二个道；然后你要进入到更高的道，你必须放松更细的执著，才可以进入到第三个道。所以这个道不是说有一个什么道你要去走，而是说你内心当中产生某种状态的时候，这才是道的本体。

我们说见道是什么？见道就是当你灭掉了人执和法执的时候，当你真的破掉了，完全见到了二无我，完全灭掉了外道遍计的人执和法执，当你灭掉这些的时候就叫见道。见道有没有实有的东西？没有实有的。当你灭掉了某种实执，这个才叫做道。

然后修道呢，是在见道上面进一步灭掉执著，灭掉俱生的烦恼障和所知障。当你灭掉一分，道就显现一分。比如你灭掉一分，二地显现了；再灭掉一分执著，三地就显现了；当你把最后的执著灭掉，佛道就显现了。所以说这个道你执著它，它是没有的，如果你认为这个道是实有存在，它不是道，这根本不是道。

你要现前这个道，必须灭掉执著；相应的执著一灭掉，道就出现了，就是这样一种过程。所以很多地方讲了，为什么菩萨在求佛道的时候，必须要知道佛果无所得，他才能得到；如果认为佛果可得，就永远得不到。修道也

是一样，当菩萨知道“道无所得”的时候，他才能够现前这个道。当你认为这个道实有的时候，道就离你越来越远，根本不是道，你的分别念面前缘的东西哪里是道，不是这样的。道本身是要熄灭掉某种程度，他的道才会出现，这里面所谓的菩萨道都和空性有关，都是和般若波罗蜜多有关。这样分析的话能够比较清楚。

然后【寂菩提】也是这样。寂灭的菩提果也不计、也不缘。因为一切万法寂灭的状态——菩提，这个寂灭的菩提和前面的佛诸法——就是我们刚刚讲的十力、四无畏等等有时候和利害有关。我们说十力和利他有关，四无畏也是观待众生的四无畏，众生内心当中的一种很坚固的自体，等等这样的十八不共法。后面这个“寂菩提”，主要是寂灭一切分别的这种状态，一切无缘的这个自体，真如的空性这部分的，这个也不能缘。你缘空性是存在的，在分别念面前的缘空性不是空性，完全不是空性，真正的空性必须要分别念完全寂灭了，这才是真正的空性。真正的大空性不是我想一个空的状态，你想想的这个空的状态它不是空，它是一种造作的空，根本不是真实的空。不计寂菩提的道理也是这样的。你对这种道不执著，对这种佛果也不执著，然后对这样的寂菩提不执著，如果你真实安住在不执著当中的时候，它的道功德就次第次第显现，次第次第的显现出来了。

所以必须要打破一切的实执，因为这些实执就是障碍我们入道、障碍我们现前功德的最大的障碍，就是这些分别念，一定要打破，不打破抓着不放的话，永远也得不到。这就是很稀有的地方，非常非常稀有，一般凡夫人根本没有办法想得到这种自性、这种状态。所以外道如果没有已经现证佛果的佛陀智慧的指点的话，按照自己认为有神我的道修下去，永远也没法证道的。

凡夫人也一样，他们永远不会想取这个道，不执著才是真正的道。他就觉得应该把它抓住，抓得越紧，抱得越紧，这个道才被我控制了，其实不是的。般若波罗蜜多是修道的精华，这些核心的东西对修道的人来讲必须要通达。这些核心的东西不通达的话，那么修道的方式就是错误的，就是很笨拙的修持方式，因为它没法和道相应。当我们真实了知这里面的道理之后，就懂得怎么样去修，一方面要布施持戒，菩提心要发；一方面知道无自性，不缘不执着，这时候才是真正的修道。

通过这样方式的远离分别，一切的分别念都远离了。但是离开分别念之后，现证了无分别的状态，他会不会利他呢？【依加持行此】，“依加持”就是通过空性的加持。通过空性的加持就可以行持利他的事业。“持”就是利他的事业，比如降服魔众、降服魔障、或者做利他的事业、显示神通神变等

等，这些都是通过证悟空性。当我们证悟空性的时候它的障碍就没有了，没有障碍之后他的很多功能都会显发出来。所以说越不执著，他的能力就越大，就像我们世间所讲的一样，一个人头脑越清醒，他看事情就越清楚；如果你当时头脑发昏，或者执着很强烈的话，就看不到很多结果，看不到很多可能性。当他很冷静的时候，那时的执着相对来说比较少，那时候看问题就很全面。

菩萨们在修道的时候，当它越能寂灭分别念的时候，他了知万法的本体、本质就越清楚。很多修行的境界、很多利益众生的智慧、很多调化众生的神通神变，很多也是在寂灭分别念的时候出现的。如果要得到天眼通、天耳通你必须修禅定，修禅定心很寂静的时候才能引发它的功能；如果你的心很躁动，那是没办法得到的。所以菩萨的圣事，利他功德的能力主要也是从这儿来的；他越能安住分别，利他的事业就越大。这个依靠什么呢？依靠空性的加持力。空性的加持力就是“行胜般若”，这就是在行持殊胜的般若波罗蜜多。

那么在智慧品当中，讲到了佛陀成佛之后没有分别念可以利益众生，是通过如意宝的比喻、如意树的比喻、棚塔的比喻。它虽然没有分别念，摩尼宝虽然没有分别念，但是它也可以利他，如意宝也可以利他，从这方面也有讲的。此处说没有分别念，没有分别念也可以利他。但有时候讲，主要是佛以前发过愿，然后众生有善业力，这个因缘和合的时候自然而然显现利他功德。因为息灭了分别念，他的愿力就成熟得越清净。

麦彭仁波切说，这个比喻其实只能说明无分别可以利他的侧面，究竟解释的话，主要是说无分别它是没有什么分别的，无分别是没有凡夫人的分别念，但不是说没有无分别智。当菩萨证悟了，息灭了众生分别念的时候，他会升起无分别智慧，无分别智慧就能够利他。佛陀也是一样的，佛陀的分别念完全息灭了，但是分别念完全息灭之后，他的无分别智圆满了。这个无分别智是力量非常大的一种本体。

所以在二转法轮中，主要是通过发愿和以前曾经发的愿，然后与众生的善愿力因缘和合；虽然佛陀证悟了寂灭身，但是也可以示现利他，这个在《入中论》当中直接这样讲。如果在如来藏的体性当中，一切的分别念完全息灭之后，佛陀的殊胜无分别智慧圆满了，这个时候就可以做利他。这是对这个地方做一些解释。

下面我们看第三个课判。

壬三（对加行制造违缘的过患）分二：一、略说，二、广说。

“对加行”就是修持般若波罗蜜多。对修持般若波罗蜜多制造违缘的过患，或者生起违缘会有什么过患？

癸一、略说：

须菩提问说月佛，何为喜功德者障？

佛言成为障碍多，从中稍略普宣说。

须菩提问说月佛，当时须菩提也问过佛陀。为什么叫【说月】呢？月就是寂静、清凉、圆满，有这种意思，可以消除众生的热恼。“说月”就是从佛陀的寂静智慧当中善说一切的万法。善说一切万法的本性，所宣讲的空性等等，能够熄灭众生的热恼，能够熄灭热恼分别念，所以就把佛陀比喻成月亮一样，就是“善说月亮”，这就是“善说之月”说月佛。

【何为喜功德者障】，什么是喜爱般若波罗蜜多功德的障碍呢？现证般若波罗蜜多这个道，第一要讲他的本体，般若波罗蜜多的本体到底是什么？前面讲了很多它的无自性、空性、不执着、离开戏论等等。那么什么是趋入它的一种修法呢？发菩提心、积累资粮或者我们说随喜、回向，还有圣解等等都是。顺缘是什么？就是积累资粮。那么它的违缘是什么？这一切都要具足，我们才能把修般若波罗蜜多的道搞清楚。如果我们讲这么多，但是忽略了一个大问题，是什么呢？就是障碍。我们没有讲障碍，那么当我们遇到障碍的时候，就不知道这是障碍；不知道这是障碍，就没想去遣除；如果没想遣除，障碍不会自然消除。

佛陀讲法的时候，第一讲它的本体；第二讲怎么样趋入的方法；第三讲帮助它现证的顺缘是什么；最后讲它的违缘是什么，怎么样遣除违缘。这方面必须讲清楚。

什么是“喜功德者”的障碍呢？【佛言成为障碍多】，佛陀说成为障碍的因素很多很多，成为修般若波罗蜜多的障碍非常多。【从中稍略普宣说】，从里面挑一些主要的，稍稍普及一下，稍稍的宣说一下。上师说在《现观庄严论》当中讲四十六种魔障，四十六种魔业，这在我们修般若波罗蜜多的时候必须了解。

如果我们对般若波罗蜜多兴趣不大的话，这个障碍他不会关心的。这个障碍和我没什么关系，因为我根本不修这个般若波罗蜜多。比如我不去这个地方，你说障碍有什么用，我根本不管。就像我们说你去那个地方，路途有

什么东西，有什么障碍，解析得很清楚，但是不去的人，根本不想听。这个障碍不是我的障碍，根本不去听。如果有人想去的话，他就很关心，这个障碍在哪里？什么时候会出现？出现什么状况？怎么样遣除？等等这些都要问得很清楚。如果对般若波罗蜜多没有兴趣的人，根本不会关心什么障碍；但是真正对般若波罗蜜多有兴趣的人，他就会关心，这个障碍到底是什么？我有没有？或者以后出现的时候会怎么样？什么状况？出现了怎么遣除？等等等等，他都会非常非常认真细致的关心。

这时候要问自己，我们对成佛到底有没有兴趣？是不是真想成佛，就看我们是不是真正关心成佛的方法。一方面喊要成佛，一方面根本不关心真实成佛到底是怎么回事，那就说明我们对成佛本身没有真实的兴趣。这是相看待的，我们真实对般若波罗蜜多有兴趣，也可以从这儿来做一个验证，对这些问题有没有真正想要了知，而且怎么样想要遣除。如果真正想了，就说明真正想要证悟这个功德；如果不那么想，可能内心对于现证般若波罗蜜多还没引起足够的重视。

那么【**从中稍略**】，就是稍微讲一讲十六种魔业，后面在我们颂词当中也会提到这个问题。我们首先要认知，认知之后要看佛陀对这些魔业的遣除方法是什么，了知之后慢慢遣除它，遣除之后就可以逐渐相应于空性。

前面我们讲的主要是得到这种法本、听闻之后很快就会成佛，是从总的方面讲的。这就是在操作了，操作就是进一步，不单单是拿到法本就满足了；把法本抱在怀里想我很快就成佛了；挂一个《摄颂》就很快成佛了；现在听一堂课我就很快成佛了。这是从总的方面讲，但是真正进一步想很快成佛，就要去学、通达、去修证它。这时候就与很多实际的般若的本体、遣除障碍等等方方面面都有关系。

今天的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第21课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。《般若摄颂》宣讲的是般若波罗蜜多——一切万法究竟的本性。一切万法究竟的本性不管证悟不证悟、了知不了知，它都是如是安住，如是的存在。只不过如果了知了、证悟了，我们就可以解脱很多虚妄分别念。

虚妄分别念是产生轮回的因，所以我们必须要了知虚妄分别念它本身并不存在。但就是因为本来不存在的虚妄分别，导致了人我（我们认为自己存在——人我执），还有法我（法我执）。通过这样的人执和法执就开始产生烦恼、业，乃至整个非常复杂的轮回。其实这么复杂的轮回的本性就是一味的空性。所以如果我们能够了知一个法的空性，也就能够了知一切万法的空性。这样的话，我们通过证悟心性就可以达成。如果真实了知，证悟之后就可以获得解脱。如果不证悟，就会在虚妄分别当中继续地执着、继续地流转下去。但是不管怎么流转、不管怎么执着，其实这一切都是不存在的。

现在我们要追求解脱。追求解脱道必须要了知，这一切所谓的解脱其实是观待于束缚的，而所谓的束缚本来也只是假名而已。我们如果真实知道了没有束缚，也就能够了知不会有解脱。所以对于束缚也不执着，对于解脱不执着，才可以获得真实的解脱。我们现在安立《般若摄颂》当中的空性，佛陀在经典当中如何演示，我们就如何去知、如何去安住、如何去串习，这对内心当中息灭分别念是非常殊胜的一种因缘。

现在我们讲到的是修习般若波罗蜜多时的一些违缘、障碍。前面已经通过【略说】讲到了违缘、障碍，今天我们要讲到的是第二个科判。

癸二（广说）分三：一、真实违缘之过患；二、出现魔业之原因；三、宣说违缘损害与否之因。

三个科判，第一真实违缘是如何呈现的——真实违缘的本体和过患；第二是出现这样魔业的原因到底是什么，如果我们了知了原因、找到了原因才可以从根本上去着手，才可以真实去调伏；第三是宣说违缘损害与否，违缘对于菩萨能不能够损害，关键要看菩萨对待违缘的智慧，或者对待它的方式而决定的。

子一（真实违缘之过患）分四：一、退失因——加行；二、退失大乘道；三、不具足讲闻因缘；四、宣说以此为例之其余过患。

四个科判当中，第一个是退失因，因其实就是加行，加行就是因。如果退失加行的话，所有功德都会退失。所以这种违缘主要是在行持般若波罗蜜多的时候，不再继续行持加行了（对于种种的加行，通过各种因缘中断了），这就是很大的一种退失因缘，很大的过失或者魔业。

我们平常所讲到的违缘、魔业，能不能成为真实的魔业，或者说我们认为的违缘是不是真实的违缘，关键要看它对我们的修行，尤其是对于般若波罗蜜多的修行有没有障碍。平常我们讲的损失钱财、或者是家人生病去世、或者是从某个高位下来等等，我们觉得这是很大的障碍、很大的违缘。但是这些都不一定，有可能通过这种损失，自己可以真实进一步转为道用。转为道用就是能看破轮回，或通过这样的方式对其他有情生起悲心，或者通过这样一种方式来认知自己其实还是一个业惑非常严重的众生，所以很多违缘如果通过佛法来摄持的话不一定成为违缘，而且很多违缘其实会成为顺缘的。

平时我们讲的很多顺缘也不一定成为真实的顺缘。比如说方方面面都非常的顺利，没有遇到所谓的世间的违缘障碍。碰到这样情况，我们如果有智慧驾驭的话，也不会因此而产生烦恼。但是凡夫人的智慧非常有限，有的时候驾驭不住，这些所谓的顺缘就变成修道的违缘了，很多有情都是因为这样的问题而退失。

这些方面，世间当中的顺缘是不是顺缘也不好说，违缘是不是违缘也不好说。不管是真实的违缘也好，还是顺缘也好，如果能够障碍自己修持般若波罗蜜多的话，就是真实的违缘，就是真实的魔业。所以我们从这个方面应该了知，所谓的障碍、违缘要看对于我们修行大乘，尤其是般若波罗蜜多会不会成为根本上的障碍。这里面讲到了很多退失，从加行当中的退失。

丑一（退失因——加行）分二：一、由智慧不堪能而退失；二、由对般若生疑而退失。

第一个由智慧不堪能而退失。自己的智慧没办法安住般若波罗蜜多，通过智慧不堪能而退失。第二个是由对般若生疑而退失。

寅一、由智慧不堪能而退失：

缮写佛此般若时，不同辩才纷涌现，
未利众生似闪电，疾速退失是魔业。

这个颂词讲到由智慧不堪能，自己从般若波罗蜜多的加行、从般若波罗蜜多的修行当中退失。颂词意思是：在缮写、闻思般若波罗蜜多的时候出现了很多不同的辩才，这些辩才主要是相应于世间的，相应于过去、现在、未来分别念的这种辩才，不同的辩才纷纷涌现；这个时候未利众生，还没有以加行（比如说还没有以缮写经论等等）利益众生的时候，自己的加行就好像闪电一样，速疾地退失了，这就是一种魔业。大概的意思就是这样的。

具体我们来看一下：这里面的【缮写】，其实是以缮写为例进行安立的。在佛法当中（以前我们学习过有十种法行），《辩中边论》里面讲到：如果缘大乘佛法做十法行，功德不可思议。“法行”就是缘法而行。当然我们说缮写经论（尤其是缮写大乘，此处就是缮写般若波罗蜜多）、供养（把写好的经典、论典供养给其他人读诵）、我们自己受持、念诵（讽诵）、传讲、听闻、思维、修行等等，这全都是属于缘大乘法的修行。

缘大乘法修行功德利益特别大，因为当我们每做一次的时候，大乘法所诠的善根种子就在我们相续中加深一次，我们的心就和殊胜的般若波罗蜜多，和大乘的意义相应一次。如果持续不断地做，我们的善根会持续地增长，我们自己的种种恶业也会持续地减弱，我们对法界的认知也会逐渐逐渐地清净。所以缮写其实就是以缮写为例，说明我们在缘般若波罗蜜多进行修行（加行般若波罗蜜多）。

当我们在缮写【佛此般若时】——佛陀所宣讲的、佛陀所安立的般若波罗蜜多的时候，出现了不同辩才。当然有些时候辩才是好的意义，我们说八大辩才、辩才无碍等等。于是好像觉得辩才是非常好的，但是此处因为缘的是一切万法的究竟实相（在修一切万法的究竟实相时），所以当我们在修习一切万法的空性的时候，应该逐渐地息灭自己对过去、未来、现在的种种分别念。对世间万法（显现法）的分别念，必须要息灭才能相应。

但是我们在缮写般若波罗蜜多的时候，【不同辩才纷涌现】。【不同辩才】主要是一种观察的智慧。观察的智慧是对于过去的法（过去出现的一些法）非常的通达（以前不懂的一下子就通达了，对问题浮现出很多种的答案）；

对于现在的一些法也是出现一些辩才或者讲辩的能力；对于未来的这些法也产生一种辩才的能力。所以这种观察智慧是缘过去、现在、未来的，主要是缘这些世俗法。有时当辩才纷纷涌现的时候，也还出现很多的颂词，出现很多诗词、诗歌，或者美其名曰道歌等等。所以有时会觉得：修持般若波罗蜜多功德不可思议，以前我自己的智慧很钝很钝的，但是现在突然非常的敏锐，他就觉得非常了不起。这个时候如果没有智慧的话就退失了，因为这是一种让自己缘究竟殊胜智慧退失的因。为什么说智慧不堪能而退失，因为这些都是缘世俗的，都是缘分别的，都是种种的分别念。

这种分别念，其实是现前般若波罗蜜多、修行般若波罗蜜多的一种障碍。如果有智慧的话就知道，其实这一切都是无自性的，这一切的一切都是没什么意义的，通过一些善巧方便就止息了。大恩上师在注释、讲记中讲了憨山大师的公案：憨山大师在缘般若波罗蜜多修行的时候，突然之间变成大诗人一样，能够写很多的诗，而且词句也很美，意义好像也非常殊胜。但是他提前知道如果出现这种情况如何对治，所以通过殊胜的方便把这种（分别念）压制了，没有让这些世俗辩才障碍对般若波罗蜜多的了悟。但是一般的人如果没有这种能力的话（智慧不堪能），就会耽著于此，耽著于世俗法。因为这些词句所表现的要么是过去的，要么是现在的，要么是未来的（三时）。其实般若波罗蜜多三时都是无自性，三时都是空性的，其他一切显现法其实也是平等的，真实来讲的话是不存在的。

为什么这个地方出现一个违缘呢？本来似乎是好事，有时我们讲“我对经论、对颂词好像怎么理解也理解不了，讲解（经论）的时候，讲解颂词的时候，讲两三分钟、讲五六分钟就讲不下去了，就没办法再发挥了。而现在突然就像开了窍一样，思路纷纷涌现。”此时觉得是件大好事，觉得是不是修持般若波罗蜜多的一种功德显现。当然如果还没有修持般若波罗蜜多时，在其他时期这样涌现，对打开思路，对这些法分辨能力的加强也是好事。但关键是在修持了义佛法的时候，在相应于最甚深的般若波罗蜜多的时候，在相应实相的时候，出现一些和世俗的显现有关的法，那必须要知道这些也是空性的，不能执著。禅宗也是这样讲的：在修习殊胜实相的时候，魔来魔斩、佛来佛斩。魔显现也不要执著他，佛显现也不执著他。当你修实相的时候，好的、坏的，不管你觉得吓人也好，非常慈悲的佛陀也好，这些都不能执著。如果一执著，就会堕入到一种分别当中，就堕入到一种魔障当中。

修实相的时候，就是修实相，在一些殊胜密法中也这样讲。麦彭仁波切在很多地方讲过：在我们修持殊胜了义法的时候，念咒、看书这些事情都要

放下。并不是说念咒不好，看书不好。而是如果你已经到达了那种状态、那种层次了，你在修持最了义的无分别智的时候，这些就会成为某种干扰。

所以我们要把这个层次分清楚。为什么有的时候会说思路很广、或者说自己的辩才打开是好事，有的时候又说不好，关键要看层次。如果不是在学习了义的教义，我们念咒也非常非常需要，自己念咒、自己看书，这些也是大恩上师们经常提倡的。法王如意宝说：“我左手拿念珠，右手拿经轮。”大恩上师也说：“平常我们要念咒，要看书、要学习，要经常缘这样的法义而进行修行。”这些方面是在我们刚刚开始入道的时候，刚刚开始学习佛法的时候要做的。因为如果内心当中没有很多智慧，就没办法懂得如何修行。所以这个阶段当然是鼓励的：通过善分别来压制恶分别，通过善分别来知道佛法当中修行的义理。这是非常必要的。

但是当我们修行到某一个高度的时候，已经达到了修持般若波罗蜜多的时候，此时在前期修行的基础上应该主要相应于智慧而安住。在修行的时候，在入座修般若波罗蜜多的时候，很多其他的事情要放下。如果在修习般若波罗蜜多的时候出现很多的分别念，看似很好的，但其实它是一个违缘，它是一个障碍。

所以我们说魔障体现的时候，或者说魔王波旬有的时候也很善巧，他就抓住修行人的弱点：你喜欢什么他就给你什么，通过这样的方式来引诱你退堕；有的时候你害怕什么，他就显现什么让你退堕。有些修行人在山里面修行的时候，魔王显现很恐怖的景象，让这个修行人觉得不能再安住下去了，如果安住下去我命休矣，所以赶快第二天打包就跑掉了。这个时候他就很高兴，终于让一个修行人退道了。有些人不怕这些显现，但是内心当中有很多弱点，魔王就抓住弱点展开攻击，这时修行人如果没办法抵抗、没办法驾驭的话，也会由此而退失。

【不同辩才纷涌现】，我们觉得是好事情，但我们恰恰就在我们觉得是好事情当中退失了。根本的原因就是般若波罗蜜多是一切无所缘的，现在生起了这么多缘世俗的分别念，这对修般若波罗蜜多本身来讲就是障碍。所以你要想方设法安住于它的本性，不要让它发展，知道这一切都是空的。如果你没有驾驭住，智慧不堪能的话，你就会耽着于此，耽着于此之后，就会忘失自己所修的本性，从般若波罗蜜多当中退失。

当然现在我们也许还没有到达那样的高度，但是必须首先要知道如果出现这种情况应该怎么办。所以大恩上师在讲记中讲：魔王对于修行者作障

碍的时候，如果是非常精进的人他也没办法危害的。无垢光尊者在《虚幻休息》当中也引用过，意思是说：魔王波旬能够障碍的，是很精进的修行人，或者说是非常精进的修行人，但是他的智慧不善巧（这里讲的就是智慧不堪能）。即便他非常勇猛地修行，但是不知道怎么样真实地去安住、怎么样下手，只是很精进地缘实执分别念在修。魔王很喜欢干扰这些人，因为他的智慧比较薄弱，虽然很用功、很努力，但是找不到下手的地方，也不知道一切万法的究竟本性是无自性，所以他总是觉得有一个实有的东西去缘。那魔王就喜欢这个实有的东西，你认为实有了，他就开始从这个地方障碍。

所以大恩上师在讲记当中提到的“非常精进”的意思就是真正懂得精进，应该是上上堂课（19课）讲的所谓的精进是【蕴界尘许不勤行，不勤于蕴菩萨勤。】这个精进其实指的是一切无所执、一切无所缘的这种精进。如果是这种精进，安住在一切无所缘当中，魔王当然障碍不了。但如果不是这种精进（真实的般若波罗蜜多的精进），只是相似的精进，每天很刻苦地做外在的苦行等等，就没有相应般若波罗蜜多。觉得蕴、界、处是存在的，如果是这种相似精进的话，魔王就很喜欢干扰。这种相似的精进其实并没有相应于真实的实相，没有抓住修道的扼要，没有抓住修道的核心，魔王就能够找到一个着力点，找到一个着力点之后，他就给你障碍了。因此，大恩上师在此处提到的精进，其实是能够缘般若波罗蜜多、安住般若波罗蜜多的真实精进。真实的精进怎么障碍？已经安住无所缘了，没有任何执着，所以魔王根本找不到一个下手的地方。

因为如果这个法存在，就像世间当中如果一个法存在（一个瓶子存在、柱子存在等等），就可以找得到一个让瓶子损伤、或者是让它逐渐逐渐消失的方法，但是如同虚空他是伤害不了的，也没办法对虚空作障碍。因此菩萨如果安住在清净的智慧当中，魔也是没办法作障碍的。所以如果一个人对世俗法很精进，对外在的这些法很精进，但是不懂得般若波罗蜜多的话，魔对他就可以危害。还有一种非常懒惰的人，他什么都不修，这个时候魔也不会障碍他。为什么呢？他本身就是魔，他已经在魔的状态当中了，魔当然不会再伤害他了，所以说如果特别懈怠的人，魔也不会伤害的。

因此，如果精进但是没有智慧，魔王也会伤害他。但是又精进又有智慧，刚刚我们讲的那种真实精进的话，就没有办法伤害。因为他已经安住一切万法无自性、什么都不执着的状态当中，根本没方法对他伤害。所以很多大德讲修行的时候，真正遣除违缘的最好的方法就是空性，就是无执着。

因为你不执着，爱的东西也没有，恨的东西也没有，没有一个执着的东西。没有执着的话，其实分别念就安住在法性当中，这个时候哪里有什么魔障呢？因为所有的魔障其实真正来讲，都是从你的分别念出生的，了义的魔障都是分别念。当你安住在分别念空性的时候（没有分别念的时候），那就没有魔障了，外在的魔王也是因为你有分别念而显现的。《大圆满前行》中也讲了很多种魔，其实魔的根本就是一种分别。因此，从这个方面我们了知【不同辩才纷涌现】，主要是缘世俗的这些法没有真实地驾驭，驾驭不住，这个时候智慧不堪能而退失了。

【未利众生似闪电】，他自己为什么未利众生呢？他刚刚不是在缮写般若，不是在讲解般若、在讽诵般若、在修行般若吗？这些本应该是对众生有利的，但是他还没有以这些来利益众生，很快就像闪电一样疾速退失了。像闪电一样疾速退失了，怎么可能利益众生，还来不及利益众生，这个时候已经从般若的状态当中退失到庸俗的状态当中了。所以【疾速退失是魔业】，这方面就是一个魔业，我们要了知这个魔业。然后应该知道，最好的调伏魔业的方式就是真实安住于精进，安住在般若波罗蜜多的状态当中是最好的调伏。

否则，我们觉得出现魔障了，我要修一个金刚橛、我要修个大威德……缘自己是实有的、对境的魔也是实有的，生起很大的嗔恨心，这是调伏不了的。因为你的实执心本身就是魔，所以你安住在魔障当中要调伏魔障那是不可能的事情。所以真实来讲，你要修持这些密法的金刚橛也好，修大威德也好，必须要了知一切万法空性，要安住在空性的状态当中才能去修行，才能真实地去调伏魔障，因为这个魔是我们内心分别念显现的。当内心安住在一切万法空性的状态当中，就已经相应于实相了，所以这时就是真实调伏魔障的一种根本。因此，如果没有了知这个道理，智慧不堪能的话，也会很快退失的。

这里【不同辩才】是障碍其中的一种，还有其他的。大恩上师在此处也讲了，全知麦彭仁波切在注释当中也提到了其他的障碍。其他的障碍其实也就是平常我们讲的五盖，归纳起来就是五盖：贪欲盖、嗔恚盖、掉悔盖、昏睡盖和怀疑盖。麦彭仁波切的注释当中也讲到了这些，大恩上师在讲记里面也讲到了这些，只不过讲的次第不一定是按照五盖的次第讲的。

在修持般若的时候，此处所讲的话，可能出现很多的掉举。掉举就是我们心思外散，在打坐的时候、修学的过程当中、抄写的时候、或者在读诵的时候妄念纷飞，这个叫掉举。“举”就是一种往上面走的高举的、亢奋的状

态；“掉”就是不安住在一处摆来摆去，这个叫掉。掉举就是我们的分别心比较高举、散来散去的。我们的心一直在外面散乱的话，怎么安住心性呢？当你在想的时候本身就已经脱离了心性了。掉举的时候既没有安住寂止（因为他已经散乱了），也没有安住胜观（因为当散乱的时候，想的是其他的东西，根本没有想到空性）。像这样的话，出现掉举的时候就会退失，所以我们要安住在无掉举的状态当中，掉举是一种魔业。

掉举和后悔放在一起叫掉悔盖。对于掉悔盖，大恩上师在讲的时候并没有按照掉悔来讲，但从五盖的角度来讲，收摄起来掉举和后悔就叫掉悔盖。一方面是掉举，一方面是后悔。后悔就是对于自己所做的善业觉得不应该这样做，不应该把时间花在上面，不应该去抄般若，不应该做善法，这就是后悔。如果后悔的话善根也会失坏，而且如果后悔的话也不愿意去修了。我们出了钱发现被骗的时候就会后悔，那么这个后悔的状态你还愿不愿继续做呢？当然不愿意了，因为已经发现错了，你本来是很不情愿的，当然就不会再继续做下去了。所以如果产生后悔之后、对修般若产生后悔了，就不愿意再走下去了，这方面就是掉举和后悔。

我们再看昏睡盖，昏睡盖里面有昏沉和睡眠。还没有睡着叫昏沉，恹恹欲睡的时候，欲睡还没有睡，但是所缘已经不清楚了。当我们听课的时候，似睡非睡的时候，那个时候已经听不清楚在讲什么了；当你打坐的时候，似睡非睡那也已经不知道什么了，当然如果睡着了，那更不知道了。所以昏和睡是两个，昏沉和睡眠这两个都是障碍。当然昏睡主要是针对修寂止讲的，修寂止的时候昏睡会产生一种障碍。我们在修般若波罗蜜多的时候，你处于昏睡状态，那你的般若在哪里？根本没有了；睡着了，你的般若在哪里？虽然本性是般若，但现在已经偏离了。这种没有安住在般若的状态当然是一种障碍，所以昏睡（昏沉和睡眠）一定是障碍。

贪欲盖就是当我们在闻思或修行的时候，内心产生贪心。它本身就和般若波罗蜜多，安住在般若空性当中的状态是矛盾的，而且贪欲是一种染污心，贪欲心是不清净的。所以当处在不清净的状态中时，想要和般若波罗蜜多相应是不可能的。

我们要相应般若波罗蜜多，当然从根本上来讲，染污心也好、或者清净心也好，从本性上来讲都是障碍。但是靠近般若波罗蜜多的，还是善心比较容易靠近。这是从它生起的角度来讲。当然如果观贪欲本性是般若波罗蜜多，观清净心本性是般若波罗蜜多，从这个角度来讲，如果你有这个能力的话，它也不会成为什么障碍。

但是贪欲和非贪两者，不贪的这个清净心比较容易安住，比较容易相应于般若波罗蜜多。贪欲很大的时候，我们的注意力不是在般若上面，我们的注意力是在世间的某一个法上面。生起贪欲的时候，贪欲本身是不是般若呢？贪欲本身不是般若，单独有贪欲的话，就已经和般若波罗蜜多背弃了，所以说贪欲心是障碍。

嗔恚盖，嗔恚、嗔恨心也是障碍。嗔恨心是执着心，也是非常强烈的，只不过是严重背弃对境的一种状态。所以当你产生这么强大的烦恼时，没有智慧调伏的话，就成为一种障碍了。当然有些上师有善巧方便，而且弟子本身根基很利的话，嗔恚也能成为解脱的方便。

我以前看过《青史》的一个传记，有一个弟子根基很利，师父也是一个证悟者。有一次师父想方设法挑逗弟子，让他产生不高兴的心态，并使他不高兴的心态逐渐升级，最后就狂怒了，当他狂怒的时候，嗔心达到极点的时候，师父说你现在看一下你的嗔心的本性，弟子一反观就证悟了一切万法的本性。所以如果根基够利，上师加持力够大的话，或者上师知道什么时间最好的话，那个时候就很容易证悟。因为嗔心生起来的时候，也是很容易发现的时候，所以说从如来藏的观点，从如来藏的妙用来讲，当贪欲很强烈的时候，当嗔心很强烈的时候，其实也是佛性如来藏的妙力比较明显的时候，所以那个时候如果反观的话，也有证悟的可能性，但一般的人根本就做不到。所以当我们安住在真实性的嗔心状态时，就已经远离了、偏离了般若波罗蜜多的平等状态了。还有一个是怀疑盖，怀疑盖是对于般若波罗蜜多后悔（怀疑），后悔、怀疑本身是染污，不可能相应于般若波罗蜜多。

当我们在修习般若的时候，可能会产生五盖，或者产生不同的辩才。大恩上师在讲记里面讲：因明的推理和其他的智慧非常非常清晰，其实在修般若波罗蜜多时，也不是一个好的事情，它也是魔业，如果耽着于此的话，当下就从般若的状态当中退失了。

所以大恩上师引用《大智度论》讲所谓的魔是什么？“夺慧命，坏道法，坏功德，坏善本。”这个叫魔。其实真正的法身慧命就是般若波罗蜜多，这种魔可以夺我们的慧命。当然所谓的魔夺慧命是从般若波罗蜜多、从核心的角度来讲，本身安住般若就是法身慧命了，本来就是法身的因。当然还有从间接的角度来讲，比如菩提心、出离心，这些都和产生法身慧命比较有关联。所以像这样的话，有些时候我们说魔夺慧命的“慧命”就解释得很宽泛，但是此处我们解释般若波罗蜜多是慧命，是从核心的角度来讲的。毁坏我们的道法、毁坏我们的功德、毁坏我们的善根，这些方面都叫魔。

因此，当我们产生五盖的时候，当我们在修般若波罗蜜多产生世俗辩才的时候，没有智慧驾驭的话，就已经入于魔道。如果还不发现，反而我们还觉得现在好了，现在可以出去辩论了，现在可以出去扬名立万了，这个时候就会从般若当中退失。

其实在修行的时候分别念是魔，当我们退失的时候，魔这种分别念就战胜了。还有外在的波旬等等，他们是以外在的天子身份显现的，他们所做的事情就是想方设法让这些修行者从道中退失下来。

如果真实地退失了，比如本来在修般若，现在开始去做这些分别念的事情了，像这样的话，魔就高兴了。因为如果般若继续修下去，修行者很快就可以相应般若实相了。这个时候修行者已经走在很高的道路上了，如果再返回头去做一些辨别世间的事情，魔就真正地成功了。

所以，所谓的魔障和我们前面讲的很多道理一样，也是层次有低有高的，高级的魔障就是这些分别念。像这样的魔，其实已经显现了很多。这些因明的智慧，它其实也是一种智慧，但是这种智慧相对于现在正在修行的更有力量、更有益于证悟实相的角度来讲，那根本不值一提。所以真正来讲，修般若波罗蜜多直接和实相相应，而其他诸如观察世间、观察过去、现在、未来等等，是间接相应的。如果让你从直接相应方面退失，你转向去追求世间的万法方面，去辨别这些世间过去、现在、未来，从这个角度讲魔已经胜利了。至少是成功拖慢了你修习般若波罗蜜多的速度，从这个角度也是属于战术上的成功。

从以上方面来讲，魔障有很多很多，但是如果通过上师的加持，通过般若加持，突然醒悟过来：其实我不应该做这些。或一段时间之后，你遇到上师给你棒喝等等，让你清醒过来、让你放弃，那也是好事情。但有些时候，修行者迷于此不愿意再回头，在相当一段时间内没办法调整过来，这样的事例也是有的。

寅二、由对般若生疑而退失：

对般若波罗蜜多生起疑惑而退失修持般若之道。

讲此之际有生疑，导师于此未言及，
我名种族地姓氏，不闻弃此是魔业。

在传讲般若波罗蜜多的时候，有些众生、有些菩萨就生起了怀疑。生起什么怀疑呢？导师佛陀在经典当中并没有详细地说我的名字、我的种族、我

的出生地、我的姓氏，没有讲我的事业等等，所以其实佛陀并没有真实地给我授记。前面说如果你听闻般若波罗蜜多，就已经得到佛陀的授记了，就很快，很迅速可以从轮回当中获得三身的果位。他就觉得这个不是真实的，没有授记，他就【不闻】，觉得般若波罗蜜多没有授记我的缘故，他就不听闻了。【弃此】，他就舍弃了般若波罗蜜多，这就是一个魔业。所以这个方面相当于从对般若生起怀疑而退失的。

大恩上师在前面讲五盖时，并没有讲怀疑，那么在此处安立也可以。对般若生疑而退失，他因为什么生疑呢？其实众生的分别念很多，每个众生产生的分别念很奇怪。因为无始以来所串习的东西不一样，所以他串习很多，当这一世遇到般若的时候，就可能产生各式各样很古怪的念头。当然这些古怪的念头他自己并不认为古怪，但是其他的导师们觉得这些分别念其实有点奇怪。所以对他来讲很正常，反正修到这个地方的时候，无始以来所养成的习性有时候会对般若的词句产生怀疑：一切万法是空性的，到底什么是空性的，不行而行是什么样的，不住而住是什么样的？如此，有的时候他就觉得般若波罗蜜多讲的词句很奇怪，而且他觉得这里面很抽象、互相矛盾等等，觉得很难理解，所以认为从词句方面不应该这样说，应该那样说。

大恩上师也讲到有些人根本不懂佛法，把很多经典、论典跟随他自己的理解去做一些调整，觉得这样就舒服了，现在一看词句也很通顺，讲起来也很通顺。其实改后完全变了，根本不是佛经的原意，佛经讲的不是这个意思。所以在学习佛法的时候，也应该注意这个问题，以前我们也再再提到，在学习佛法的时候，不要把佛法拉低到自己相应的程度。我们现在的执着是很低的，我们智慧很低的，当我们在学习佛法的时候，不要认为我现在解释不了，所以我把佛法拉低，拉低到我现在能够接受的程度，当然有些时候我们自己的确可能是这样理解的。但是我们要知道我们现在的智慧很有限，是不是这样很难讲。所以我们不要把佛法拉低到自己能够承受的程度，因为如同我们自己是小学的程度，而我们把大学拉低到自己能解释的程度，已经不是它的本意了。

那么应该怎么样呢？我们应该知道，拉低的意思并不是说我们现在一定要理解到佛的高度，不是这样的意思，这个时候我们并没有拉低。而拉低的意思就是我们觉得这里面错了，这个词不应该这样讲，这个意义不应该这样讲，应该按照我的理解去讲，完全是改动佛法，这是拉低的意思。由此可见，并不是说我们现在理解的层次只能相应于自己的一种理解，所以把佛法拉低了。我们都知道现在我的理解可能不正确，可能现在我的理解很有限。

因此我们不应该把佛法拉低，而应该把我们的心理调到相应于佛法的高度。我们应该知道佛法所讲的是百分之百是正确的，只不过我们现在不理解而已，所以不能够把佛法拉低到我们能接受的程度，随意去乱改，而是应该调高自己对佛经的认识。现在不理解主要是我自己的智慧不够，资粮不够，佛法讲的所有意义都是正确的。

从我们自己的经验也可以知道，我们刚刚开始学佛法的时候好多都不懂，但是那个时候如果我们把所有的佛法通过自己的分别念来进行修改的话，现在我们看起来就非常可笑了。所以我们自己都有这样的经历，刚刚开始学习的时候很多很多认知都是错误的，自以为是的。当我们修学几年之后，再回头看当时的分别念就觉得很可笑，当我们上升到某个高度的时候再返回来看时，也觉得很好笑。所以现在我们不能理解的情况也是这样。但有些人就跑到我们前面去了，他认为已经理解了，他就觉得这个不用改，就是这样的，然而要知道佛陀已经现证了，比这个还要高，佛陀讲的这些比我们远远超胜。所以我们应该知道佛陀讲的是正量，我们学习佛法的时候也应该有一个信心。

因此，当我们不理解的时候，要想怎么样以自己的分别念去靠近这个意义，而不是用这个意义去靠近分别念。当我们用分别念去靠近意义的时候就会想：这里面讲的一定是对的、一定是正确的，那么我没理解是哪个地方没想到呢，哪些地方没考虑到呢？这就不一样了。首先把佛法作为标准，然后用自己的心去靠近这个标准。当我正在理解的时候：“噢，应当这样解读这句话的意思。”像这样，我们学习佛法的时候就会少走一些弯路。

所以在此处，有些对词句生起怀疑，有些对意义生起怀疑，有些不了解而生起怀疑。还有些就像此处所讲，导师佛陀在经典里面没有详细授记，没有详细授记我，我名字是什么，而前面不是讲了嘛，如果听闻到了般若波罗蜜多，做抉择、做修行的话，很快就可以成就三身，成就佛的法身、报身和化身，很快就可能成佛。于是他就找，如果要授记成佛的话，而这里面并没有讲我的名字，我是什么种族（我是汉族、或者我是藏族……），我是谁的后代、家族如何等等，但是并没有这样讲。

当然当时印度分种姓，有刹帝利、婆罗门之类，但是在汉地并不存在婆罗门、刹帝利。汉地可能出现一些书香门第、可能出现武术世家、或者出现名医的后代，可能是这些方面，或者是其他方面的种姓。但是汉地的种姓观念、种族的观念，有的时候家族的、种族的观念也有，但这些其实并不是那么明显。我是李氏家族或者我是王氏家族的。在这方面没有讲我是什么种族

的，也没有讲我降生的什么地方（我是降生在四川还是降生在东北，并没有讲，这个也没有授记），我的姓氏也没有授记（姓王、姓李、姓张也没有这个授记），也没有授记我的事业，也没有授记我的眷属，也没有授记我现在在做什么、过段时间要做什么。这些都没授记的话，那怎么敢肯定我听闻般若波罗蜜多就很快会成佛呢？

【不闻】，他就觉得没有授记，也不一定能够很快成就，成就佛果。而且通过对这个方面的怀疑就抛弃了。【不闻弃此是魔业】，抛弃了般若波罗蜜多也是一种魔业。

其实大恩上师这里也讲了，前面我们也讲了授记的问题（上堂课讲了授记的问题，上上一堂课也讲了授记的问题），授记的问题当中就讲到：有的时候是种姓得授记者，有些时候是发心得授记的，有的时候是忍位得授记的，初地得授记的，八地得授记的，这方面有很多很多。所以很详细的你什么时间成佛、你的名称、你的佛号是什么、你的种姓是刹帝利还是婆罗门、你姓氏等等，像这种授记是很清晰的大授记。大授记就是在这个有情不管怎么样绝对不可能再退失了，无勤当中也会成佛的情况之下，佛会给予很清晰的授记。这个授记其实是一种肯定、一种认可、一种认同。

现在给我们授记，大恩上师讲是没有必要的。因为我们现在远远还没有达到授记的这种标准，还没到达授记的时机，这种很清晰的授记时机还未到。当你的修行完全已经达到某种标准了，就是你无论如何不会再退失的时候就可以给你授记，就认可、认同你的修行了。有的时候想：已经达到这个标准了，认同不认同还有什么用呢？其实并不是这样的，有的时候授记是对其他有情的一种鼓舞，有的时候是对你修行的一种肯定，对即将成佛的一种认同。

所以当很多因缘基本定了的时候，方方面面都已经定完了，不可能再有大的转变的时候，佛陀就给授记了。现在我们的变数很多很多，给授记也没什么用，离成佛时间还是太远了。现在刚入道，该授的记已经给授记完了：你有种姓就会成佛（现在发菩提心了，发了心以后就会成佛。）但是那种高级授记，现在还没有资格，现在给你授记也没有必要。所以像这样的话，即便给你授记的时候，你就觉得怎么可能呢？像我这样的人怎么可能佛号都出来了？怎么可能我的眷属都有了？我的眷属在哪里呢？有的时候反而会产生很多的分别心。这种授记放在你身上，你受不了，你觉得这是不可能的事情，又会产生其他分别念了。

那么为什么不必要呢？因为八地菩萨他们得授记了，也是如是如是的安住，不会产生丝毫的分别，但是我们提前得授记就大惊小怪了。没得到授记也大惊小怪，得到授记也是大惊小怪，所以这个阶段佛陀根本不会给这种大授记。但是这种大的授记——种姓授记、发心的授记是可以的。或者听闻般若波罗蜜多得授记也可以，基本上是定型的，反正听了般若基本上就看到了轮回的边，可以给你授记了。你发了心进入了大乘，可以给你授记，你具有种姓可以给你授记，这个没什么问题的，但是要得到八地菩萨的授记（我成佛的名字、我的眷属是什么、某某刹土）还不行。现在给你授记了也根本没办法去理解，所以这个时候不会这样授记。

授记到底是怎么一回事？佛的授记，佛陀说变它就会变，佛陀说不会变它就不会变，但一般人的授记就不一定。如果修行不圆满就看不清楚，隐藏的某种因缘将来就会出来，就会改变的，这个修行人看不到，因此授记不准的情况也是有的。有些时候佛显现上是一个修行不圆满的人，授记也不一定准，有些时候大德显现上故意错授记，是为了打破众生的实执分别念。所以有些人觉得某某大德给我授记了，授记我一定活八十岁，现在我才二十岁，还有六十岁可活，六十岁可活的话，我五十岁再修行也可以。但有的时候大德就是为了打破这种执着，故意授一些错记，结果过一月就死掉了。

怎么回事，大德授记怎么也变了呢？有的时候也是有必要的。要知道这些大德授记有时是按照他的时间在讲，法王如意宝以前也讲，有些大德的时间不是按照我们人间的时间在走的。以前青海有一个门措堪布，法王如意宝有一次让大恩上师和慈诚罗珠堪布他们几位，好像是四位大堪布去请他住世。请他住世的时候，他一边流泪一边说请法王如意宝住世，然后他自己也答应住世，答应还住世三年，结果三个月就圆寂了。圆寂了之后法王如意宝说，其实这些大德也没有说谎，他是按照他的时间算的，他的时间已经到了。我们觉得是真正的实打实的一秒钟、一个小时、一天二十四小时这样的算下去还有三年的时间。但他是按照他的时间算的，他的时间已经到了，已经过掉了。

有时候为了打破这些实执、分别念，我们不要太过于执着谁给我打的卦，打卦有时候更不靠谱，有时大德给我们授记也这样。所以我们自己打卦也一样，到底打得准，打得不准？谁也不知道。有时候我开玩笑跟他们讲：“如果决定一件事情打一卦，然后你再打第二卦，决定第一卦准不准（笑）。我们自己都不知道。”

但是打卦的确有用，并不是说它没用。只不过有时候我们信心不够，打卦里面有些变数。有些大德打卦也一样，他看到的给你说了，说了是不是真实呢？你怎么理解的？他就不管了，反正他给你讲了，他按照他的说法没有说妄语。有时候我们说：“你打卦应该给我说个准信啊，授记就要授准信。”就是因为众生实执太重了，有时候他给你说准信了，你就落入实执当中，那样的话，对你是一种伤害，所以他有时候是故意示现。虽然是某大德讲的，但是他从哪个角度讲的，我们也不知道，所以有时候我们就会放弃、放下这方面的执着。因此他有他的必要性，不可能说佛还有看错的事。但是这些方面有必要可以，不管怎么样，有必要是可以的。这些方面的问题我们要了知。

下面讲第二个问题，

丑二(退失大乘道)分三：一、以比喻说明舍弃遍智之因——大乘；二、以比喻说明寻求劣道；三、以比喻说明从下乘中寻觅大菩提。

退失大乘道分三：第一个比喻说明舍弃遍智之因——大乘。因为大乘就是遍智之因，如果你进入了大乘就可以成佛，没有进入大乘就成不了佛；第二以比喻说明寻求劣道，劣道就是除了大乘之外的这些二乘、小乘道；第三是以比喻说明从下乘中寻觅大菩提，你觉得我把小乘道修到底就可以成佛，这也是不可能的事情。

寅一、以比喻说明舍弃遍智之因——大乘：

不明此理舍根本，愚昧不解寻枝叶。

【不明此理】，不明白殊胜大乘的般若波罗蜜多的道理。大乘总的来讲就是大悲和智慧，二者是双运的，只不过此处是指比较靠近般若波罗蜜多，就是一切无所执、无所缘的状态。如果不明白般若波罗蜜多殊胜道理的话，就舍弃了根本。**【舍根本】**就是把大乘舍弃了，这样就相当于舍弃了根本。

【愚昧不解寻枝叶】，你不了知什么是最快成佛方式的状态下，不了解大乘而**【寻枝叶】**，就好像舍弃了根本去寻找枝叶一样——舍本逐末，这样就没办法达成你心中所愿。什么是根本？什么是枝叶？所谓的根本就是大树的树根、它的树干，这是它的根本。它的分支就是枝叶等等分支。所以说如果要寻找的话，你必须寻找它的根本，把根本抓住了，其它就抓住了。如果不抓住根本，寻找枝叶是没办法解决很多问题。此处把什么比喻成树根、树干这种根本呢？就是这个大乘道。

大乘道就是一切成佛的根本。佛陀成佛也是因为修持大乘而成佛的。所以他把大乘的道——修持发菩提心、修持六度、以般若波罗蜜多摄持前五度，只有这样，福德资粮和智慧资粮才能达到圆满。没有修持大乘，舍弃了大乘就没办法成佛。比如舍弃大乘之后追求其它劣乘，这样你是没办法成佛的。你现在在大乘当中修学，然后舍弃大乘，进入声闻乘或者缘觉乘，像大恩上师所讲的：“有些人学习大乘的时候，觉得这个大乘太高了学不了，我现在去学一些世间的法规。”如同大恩上师讲的去学习或弘扬《弟子规》、《了凡四训》这样的法。当然这些法从某些角度来讲也是很好、很重要的，上师们讲的时候也觉得很重要、很好，但这方面我们需要分出层次。《了凡四训》学得再好，也是成不了佛的，《弟子规》学得再好也成不了佛的，因为它里面没有成佛之道。它是什么样就是什么样，它就是世间做人的道理，人做好了能不能成佛呢？仅仅人做好了，是成不了佛的。只能说你做了一个好人，做了好人能成佛吗？这里面根本没有成佛的因，没有成佛的因怎么成佛？这是没有办法的。

看这个道能不能成佛，并不是说：“哦，我成了一个好人了，成好人了，把人做好了就成佛了。”这样讲有可能是为了安慰有些人。但是真正分析的时候，人道当中有没有成佛的菩提心？其实人的善心不是菩提心，你通过善心做的善行也不是菩萨行。里面有没有般若波罗蜜多呢？没有。没有的话怎么成佛？而且在人身当中通过人的善心和善行，在一生当中能不能圆满成佛资粮？也没办法，因为所有成佛的因缘都没有。你说“人成即佛成”，这也不好直接理解，也有可能里面有什么密意，但是直接理解是没有的。如果真实的人（编者：人成即佛成中的人）就是这个意思的话，那就是没有理解，但如果有其它意思就另当别论。

我们学《入行论》大乘菩提心的时候，学般若波罗蜜多的时候，如果你把它们放弃了而去学其它，这就是一种魔道。以前我们也碰到过这种情况，他在学习佛法的时候，学来学去觉得佛法太深相应不了，相应不了就理解不了，于是他就放弃了。放弃之后他开始专攻汉地传统的道德文化，他觉得应该把这个做好，把人们的心调好，之后再学佛。但是把它调好了能不能学佛呢？有没有学佛的善根呢？这是打问号的。与其那样，还不如现在学习大乘的时候，觉得有欠缺就回头补一补，在不舍弃大乘的基础上觉得哪个地方应该补课就去补一补。像这样完全抛弃而去追求下面的法，那就是真正的舍本逐末了。学小乘都是舍本逐末，更何况更低层次的人天乘的法，难道不是舍本逐末吗？

我们不是否认这些，说它没有用，而是说在高度上面，在讲解成佛之道上面，在真正成为遍智之因上面，它不是直接因，是一个间接因。我们当然讲你的人品好，人品好了才能够学佛，如果人品不好你学不了佛。就像我们讲的二乘，二乘其实也是成佛的间接因，我们讲直接因的时候你舍弃了直接因，去追求这样一种间接因，这是不对的，不能舍弃大乘道，不管什么样的因缘都不能舍弃大乘。不管是因为自己觉得大乘难以理解也好，还是有些人认为大乘非佛说也好，或者认为般若波罗蜜多难理解，不是大乘也好，不管怎么样我们不要舍弃，如果舍弃了就是着了魔道。

这方面如果愚昧不解的话就是寻枝叶。有时候说：“我理解不了，所以这个就不是真实的正法。”在弥勒菩萨《经庄严论》当中，唐译的第二品《成宗品》就是成立大乘是佛说。有些人说：“大乘不是佛说，因为什么呢？因为我理解不了。”就是因为理解不了它才是甚深的，你都理解了就不是甚深的了，弥勒菩萨就直接这样讲的。

所以观察的时候很多道理，相似的道理，我们通过学习佛法逐渐逐渐都可以指出，都可以了知。我们自己在追求大乘道的时候，或者在追求了义成佛之道的时候，如果返回头或者过多强调下面的法。让听众、让受众觉得学般若没有意义，学一些所谓“踏实的东西”才有意义：“你这个般若太玄了，玄得不得了，太玄的东西不要学了，还不如搞一点现实的。像这样就把这个传统做好、把人规做好。”当然针对不同的人应该有不同的讲法，上师们这么讲，佛陀讲法也是这样。当他们讲这个的时候一定说非常重要，反复给他们讲一定学这个，太重要了。比如《弟子规》太重要了，绝对要怎么样怎么样抓住。如果不强调很重要，他们根本就不管了，不理睬。但是这要有区分，讲的时候肯定要强调，就像我们学《前行》，讲暇满难得的时候强调这个最重要了，再没有其他的了。讲无常的时候除了这个之外再没有其它的，都是这个感觉。但是我们最后发现其实都是重要的。

有时候讲出离心太重要了，除了这个之外，修其它的没什么用，这个生不起来修其它的都没用。所以我们就想：“的确是这样的。是不是我们要舍弃菩提心呢？”不是的。意思是让你把出离心修好，把这个基础打好。所以讲菩提心的时候会说，菩提心是真正百分之百的好，再没有更好的了，发誓这个绝对是最好的了。就是这样的，如果没有发菩提心的话，你实践了没有（编者：没有进入大乘道也当然无法实践菩提心——行持六度），修空性的时候也是这样（需要菩提心摄持）。但这里面的确有层次，我们也不能说如

何如何，并非跑到高山了我们开始踩下面的，不是这个意思，它是层次不一样。

因为层次不一样，当我们在讲般若波罗蜜多的时候，在空性的时候真的是这样，它已经达到很高的高度了。当你达到很高的程度再返回去，舍弃它再返回头追求下面的，就会变成这里面的过失。我们并不是强调这个法不好，因为很多人的确连做人还没做好，在他没有接触般若之前就应该强调这个。或者我们已经接触般若了也不要紧，就是说我们不要舍弃般若波罗蜜多，也不要舍弃菩提心，在这个基础上我们觉得有必要补一补课，要补充一下，从这个角度来讲是可以的。但是你不能完全强调这个，而把所有的大乘空性都舍弃了，菩提心也舍弃了、佛法舍弃了，就像有些人说：“佛法是印度的，我们是汉族，学汉族传统才对，传统教育对我们才是最好最实用的等等，讲这些没什么用。”

其实佛性是不分南北的。佛性、成佛之道、菩提心这些不分南北，也不分哪个民族，也不分哪个国家，反正就是法性平等。有些道理似是而非，比如有些人说：“我们汉族人要学汉传佛法，藏族人要学藏传佛法。”其实不管怎么样，只是文化不一样，是佛法的载体不一样而已，佛法的内容都是一样的。谁学佛都要学习出离心，都要学习菩提心，都要学习空性，这方面是没有差别的。密法当中讲等净无二，汉族人是平等的，藏族人也是平等的，非洲人也是平等的。并不是说你是非洲人，怎么可能等净无二？还能成佛？六祖惠能说过：“人有南北，佛性无南北。”

因此，从这些方面看，佛法就是真理，不管哪个地方都是一样的。我们在学甚深空性的时候千万不要舍弃，也不要劝别人舍弃。如果别人确实需要了解其它知识，就在不舍弃现在修学佛法的基础上，尽量做些补充。该提倡的提倡一下是可以的，但不能完全舍弃，也不能之后说现在的最重要，其它的不重要。

这方面要注意的事情很多，包括不要舍弃大乘。我们学过《智慧品》，有些人说大乘非佛说，寂天菩萨通过很多理证，很多教理做了驳斥。在《宝鬘论》当中中龙树菩萨也通过很多颂词驳斥了有些人认为的大乘非佛说。还有弥勒菩萨在《大乘经庄严论》第二品当中，引用了很多教理来驳斥大乘非佛说，成立大乘是佛说，大乘是成佛之道。其它是间接因，或者说不是直接因。

寅二、以比喻说明寻求劣道：

前面是从舍弃大乘侧面讲的，以下是从寻求劣道角度讲的，其实内容差不多。刚刚讲寻枝叶，这个枝叶是以二乘为主、以小乘为主，包括世间乘等等。此处【寻求劣道】，这个【劣道】也是指二乘，都是一样的意思。前面主要从舍弃大乘侧面讲，这个科判主要从寻求劣道的侧面讲，意思差不多，但是侧重点有所不同。

如得象复寻象迹，听闻般若寻经同。

此处讲：如同有些人得到了大象，得到大象之后舍弃大象本身，然后寻找象的足迹。同样道理，有些人听闻了般若波罗蜜多之后，舍弃般若波罗蜜多而去寻找二乘经、二乘法门，和这个比喻是完全相同的。

平常我们所讲“寻求象迹”是什么意思？为什么要寻求象迹？【象迹】就是象的足迹。当你寻找大象的时候，可以按照象的足迹去找，找到大象在哪里。因为大象很重，所以它走过的地方都会踩出脚印。虽然只能看到脚印看不到大象，但你要找大象可以循着足迹，最后就可以找到大象。然而现在大象已经在你面前了，你把它舍弃掉，再去找脚印，这就是不善巧，没有必要。

就像因明的推理，比如泯灭的东西，你推理有必要。我在山后面没有看到火，由烟来推火。由烟推火有必要，因为火对于我来讲是隐蔽的，但是烟我看到了。所以我说“山后有火，因为有烟之故”，可以通过这个推理来推。但是你面前烧了一堆火，你为了知道有火，马上跑到一个隐蔽的地方去看烟，说看到烟的缘故判定有火，那就没必要了。因为火已经现量见到了，还跑去推理干什么？【如得象复寻象迹】相当于这个问题。所以说看到大象的时候，还去找大象的因，说我要循着象迹找大象，这是根本没必要的。

这就说明，你把根本完完全全舍弃后，寻找其它没必要。所以此处的道理是说，你听闻般若波罗蜜多，是直接成佛的因，是圆满的道，你把这个舍弃掉，再去寻找其他的经，这是间接的道。为什么是间接的道？有些地方讲二乘道不能成佛，有些地方说二乘道可以成佛。二乘道不能成佛是从直接方面讲的，单单缘二乘道，缘声闻缘觉修下去，就算修圆满了也成不了佛，因为里面根本没有成佛的直接因。

但是也有地方说二乘道可以成佛，可以成佛的意思是它可以是间接因。间接因就是说那些众生也具有佛性，他也绝对可以成佛。但是如果直接和他讲大乘，直接和他讲般若波罗蜜多，直接和他讲三个无数劫修持苦行，修持六度反复投生轮回，反复和这些麻烦的众生打交道，他一听就头大了，会发

愿不入大乘，绝对不入大乘，绝对不成佛。然而你和他讲其实里面有解脱之道，自己解脱就可以，不用管这些众生，自己解脱之后，马上趋入涅槃当中。什么都不用管，永远从这些麻烦的众生当中解脱，完全从自己麻烦的烦恼当中解脱，这些烦恼、贪欲、嗔恚不会再困扰你，他就还是会去修，他就按照佛的指示，通过修持小乘道之后，从预流果进入初果、二果、三果、四果，最后入涅槃。

入了涅槃之后，从某个阶段讲他达到目的了，已经真实从轮回的痛苦中解脱了。但其实还没完，这是佛陀的一个方便，首先把他安置在这个状态中。当他修习好了，在一万大劫中安住。那个时候他把轮回的痛苦消化得差不多了，把非常厌恶恐怖轮回的状态已经完完全全平复了。这时佛陀劝他出定，出定后已经没有后顾之忧了，已经没有什么所谓轮回的恐怖了。没有轮回恐怖的时候，佛陀再劝请他发菩提心，这时他就能接受，在这个状态中可以接受。慢慢可以发心，虽然有点慢，因为还有以前修行的状态拖后腿，但毕竟已经接受了。如果刚开始就和他讲，是根本接受不了的，但是这种状态他可以接受，所以说小乘道也是成佛因。如果他不进入小乘道，不达到这种状态，根本没有办法入大乘，从这个角度讲，是个迂回之道，它是成佛之道，但不是直接成，是间接成。

声闻乘到底是不是成佛之道？有的人说是，有的人说不是。我们说直接不是，的确不是，因为里面没有成佛之道。但间接是，《广论》当中也是这样讲的。因为你修二乘，达到了阿罗汉果，在阿罗汉果的基础上再发菩提心就容易了。如果越不过阿罗汉果，对于一些根基劣（小乘根基）的人来讲，直接让他发菩提心就不成，他受不了。但如果是大乘根基的人，直接让他发菩提心就接受得了，不需要经过二乘而直接进入大乘，这叫直入大乘。

所以很多地方的有很多辩论直入大乘的断证，以及入小乘之后入大乘的断证功德，在《中观庄严论》当中这种辩论很多。所以这种寻经，【寻经】的意思就是二乘的法门其实是间接之道，间接成佛之道。就是说你经由二乘法门的修学，修学到一定程度，进入小乘的一果，再进入阿罗汉果，进入阿罗汉果之后，修习一万个大劫，最后你要发菩提心，又回到这个上面来，还是要进入般若波罗蜜多。

所以针对一个大乘行者来讲，这条路完全不必要走。但是为什么让有些人走这条路呢？因为他只能接受这条路，直接让他走大乘路是不行的。那又为什么有些人不需要？因为这些人本身是大乘根基，可以接受般若波罗蜜多。对于这些人要劝其不入小乘。一入小乘就相当于得到大象再去寻大象的

足迹。般若波罗蜜多是直接成佛的，哪有舍弃直接成佛的因，去找一个间接成佛的因，这是没有必要的。因此，大乘道在很多地方都劝导大乘行者不要入小乘，因为小乘是劣道，是劣乘。

科判里面讲“以比喻说明寻求劣道”。这个劣道是什么？这个劣道是说【寻经同】，这个【经】就是其他的经。这不单单一个地方说，《华严经》当中也说，“开阐二乘，隐覆深法，是为魔业。”把深法般若波罗蜜多大乘隐覆了，去宣扬二乘教言，这也是魔业。所以大恩上师在里面稍微有些批评，因为汉地很多修行人是大乘根基，完全可以接受般若波罗蜜多，如果为他讲解般若波罗蜜多，他内心当中这种大乘空性见生起来之后，对他的见解、对他的修行质量都是种提升，是非常非常有利的。

但是如果经常性给他贯彻小乘思想，小乘思想当中对于烦恼的认证，对于戒律的一些方面是很严格的。它非常非常注重声誉，很注重声誉的缘故，如果不通达里面的意思，没有大乘的思想摄持的话，自己的见解会树立很多束缚，束缚很多的时候就没办法打开自己的思想。这对他的修道来讲，有时会成为一种障碍。

在佛学院大恩上师对于了义法门、空性方面讲得非常多，当然其他方面也讲，但不是着重讲。然而有些人看法不一样，他们认为上师不讲小乘法，对于其中很多很重要、至关重要、具体方面的讲得很少，这些弟子们、修行人会不会对戒律不重视？这个不会的，大恩上师经常强调这个问题，而且比这个更重要的是大乘见解的树立。如果我们的思想被束缚住了，没办法发起很广大的菩提心的话，这样的大乘之道就是不圆满的，没办法真实行一个大乘之道。一辈子学逻辑学、辩论，不学般若波罗蜜多，不学中观，对我们现在的大乘根基来讲是一种损失。所以我们要知道这些问题。不同经典在不同侧面的着重宣扬，只是针对不同的根基，但是针对根基比较成熟的人，还是要多讲般若波罗蜜多。

我自己的感觉也是，一去学院就学中观，一直学，学很多很多遍。听大恩上师讲、益西上师讲，慈诚罗珠堪布也讲，讲很多很多中观，这样就在般若波罗蜜多和中观方面树立了一些见解。像这样，上师们法脉下面的很多道友，对中观的见解多多少少是有认证的，也知道一切万法如梦如幻，或者为了度化众生入轮回当中，他的内心有了这种基本认知，这方面很重要。所以如果首先建立了基本认知，在这个基础上加固菩提心，加固空性见的话，他的见解一旦圆满、充实起来了，修道力量就不可思议的大，非常非常的大。

因此从这方面讲，我们应该知道已经寻求到了般若波罗蜜多的时候，不应该再舍弃而寻找小乘经典。小乘经典非常好，但是我们学习时重点应该放在般若波罗蜜多上，小乘思想我们了解一下可以。有些地方是我们可以学习，并应该修证的，比如出离心、一些戒律方面，应该具有的一定要具有，该具足的一定要具足。只不过出离心在某种阶段要转型的，要把出离心转变成菩提心的状态。

出离心和菩提心不是两个东西，菩提心其实是出离心的升级版。当出离心生起的时候，小乘就把这个出离心走到底，一直走到底，走到底就证得阿罗汉果。但是大乘修出离心，修到一定程度就开始转型、转变、升级，出离心升级是什么？不但自己解脱，而且要让一切众生都解脱。从这个角度讲，菩提心里面有出离心的所有圆满成分，出离心没有的它也有。所以真正的菩提心是出离心的升级版，是圆满的出离心，不单单自己出离，也愿意众生出离，不单单从轮回中出离，还要从所有执着当中出离。从这个角度讲，大乘菩提心其实也是出离心。

有时候出离心是需要有的，所以宗喀巴大师在《广论》里讲对于三士道，中士道是共同士。为什么说是共同士？就是从大乘发菩提心来讲，中士道对于大乘是共同的，应该作为大乘菩提心的基础，从基础角度来讲，我们应该具有。但是有些小乘教法我们了解一下就可以，有时候不可能去证。因为如果发了菩提心，也不可能在小乘道，在小乘道的话，菩提心不一定具备。所以有些要了解，有些要生起来，比如说戒律是我们必须要守持的，不管是菩提心摄持的戒律也好，或是其它的，反正戒律的戒条对于我们有保护作用，我们就要守持。

但是如果你把大部分时间放在小乘上，对于大乘根基来讲是一个损失。你明明可以接触、修行更高的了义教义，但是你把这个机缘放掉了，去抓住下面的一些东西，对大乘根基来讲是损失。但并不是说完全错误，从障碍成佛速度的角度来讲，它是一种魔业。我们讲是魔业没什么可害怕的，或者担心讲小乘是劣道会谤法，这是实事求是。我们没有说小乘不能成就，不能调伏烦恼，没有这样讲。

我们说小乘不能成佛，从直接角度讲的确不能成佛，间接可以成佛是另外一回事。有时候说为什么不讲诸法一味？正法像汤一样，中边皆甜？当然是都可以调服烦恼，这是毫无疑问的。但是像上师们讲大乘和小乘之间的差别，实事求是的分辨的确存在，这不是谤法，也不是舍法，没有舍弃！我们没有说小乘道不能调伏烦恼，没有这样讲过，也没有说它一点用没有、它不

是正法，我们并没有这样讲。只是如是地分辨，的确大乘有超胜的地方，它的心量、抉择一切万法的智慧的确是不一样，成就的果也不一样。如是地分辨不是谤法，也不会舍弃正法。

如果我们不分辨，不敢分辨的话，到底你修学的是小乘还是大乘？这就分辨不清楚了。如果分辨不清楚，在见解方面就没办法很澄清，这样你到底修的是什么也搞不清楚，所以该分辨的就要分辨。但是我们不要舍弃，不要诽谤，不要杂有烦恼，不要因为我是大乘，就使劲踩小乘，不用这样。讲的时候好像是在踩小乘，其实不是，有些是佛陀这样讲、弥勒菩萨这样讲。只不过我们在讲解的时候分析，的确小乘有其作用，比如证阿罗汉果、调伏烦恼，而且大乘修行者也需要小乘的某些修行，这肯定是有的。但是小乘有不确定的地方，菩提心的确不圆满，还有不是直接成佛的因，这方面的确如此，否则也不会说这样分辨不会有过失。

寅三、以比喻说明从下乘中寻觅大菩提：

从下乘中有没有大菩提呢？这是没有的。

如人获具百味食，得妙食寻菲薄食，
菩萨得此波罗蜜，罗汉果寻菩提同。

【如人获具百味食】，一个人已经得到了百味的饮食，得到妙食之后舍弃掉，还要寻找菲薄之食，这是一种没有智慧之人的做法。同样道理，【菩萨得此波罗蜜】，【此】就是般若。菩萨得到般若波罗蜜多之后，舍弃般若波罗蜜多，得到小乘的阿罗汉果。或者通过小乘道去寻找菩提，和前者相同，这对于大乘行者来讲也是没有智慧的做法。

【百味饮食】很新鲜，这个地方讲的百味饮食是刚刚做好的、很新鲜的、而且还具有百味的饮食，很高档的，而且味道也好、营养也好、都是最好的饮食。【得妙食寻菲薄食】，得到这个妙食之后不享用它，把它抛弃掉，而去寻找一些过期的食物，而且是很差的食物，还觉得里面有美味有精华，其实里面没有精华。这样舍弃妙食，寻找菲薄饮食，就是要呵斥的地方。

同样道理，【菩萨得此波罗蜜】，菩萨波罗蜜多就是般若波罗蜜多，就像百味饮食一样，从它方方面面的功德，或者说智慧，或者说直接成佛，是能够让我们法身慧命早日现前等等，都是非常圆满的。但是，【罗汉果寻菩提同】，舍弃般若波罗蜜多，去寻找、去追求一个阿罗汉果（有些时候我不知道有些修行者是从哪个侧面讲的，他说修学大乘的人，首先要得到一个小乘的见道，得到小乘果之后再得到一个大乘的果。）但是从大乘思想讲，从《现

观庄严论》等很多经论讲，其实我们发菩提心，或者寻找菩提道的过程当中，先进入小乘道是迂回之道。看起来是快，好像烦恼没有了，但实际上是很慢的，是非常非常慢的道。

因此，如果我们舍弃了般若波罗蜜多大乘，而去寻找阿罗汉果，这是一种迂回之道，错误之道。如果想要从小乘道中寻觅大乘，这是个魔业、魔障，这里面讲得很清楚，因为大科判就是魔障。

科判中说“从下乘中寻觅大菩提”，下乘中有没有大菩提？在《经庄严论》讲颂词之前，上师们也会列举一些认为“大乘非佛说”的根据。其中一个根据说其实没有单独的大乘道、没有单独的佛道、没有单独的大乘的佛道。所谓的成佛是一些修行者的心力很大，可以忍受在三无数劫当中，在轮回当中不断地投生，累积资粮。有些人可以，但他修的道是小乘道，是通过小乘道在三无数劫中反复投生轮回，累积资粮，资粮圆满之后，以小乘道证悟佛果。他觉得没有真实的大乘道，有一种观点是这样的。

我们说，如果你的道不是真实具有因缘，再怎么三无数劫，你的悲心再大，再怎么三无数劫积累资粮，也没办法相应大乘道的。因为最主要的一种般若波罗蜜多没有。还有，小乘道当中只有一个人无我空性，只有人无我空性的缘故，没有圆满一切般若波罗蜜多，也没有殊胜的大菩提心。所以没有殊胜的大菩提心，没有相应于般若波罗蜜多的悲心，他这个悲心是有限的。它有实执，被实执束缚的缘故大悲心也是有限的，没有办法真实产生大悲心。

所以小乘道修到究竟，有没有真正的大菩提？没有大菩提。在《随念三宝经》当中随念法的部分有一个断流转道，这个“流转道”是什么意思？“断流转道”是什么意思？流转道是指当你这个道走到头、走到底的时候，必须要转另外一个道，这个叫流转道，还要转折。其实小乘道就是流转道。流转不是流转轮回的意思，是说你小乘道走到底的时候，它没有办法直接得到某种果，你必须要流转，要转到另外一个道，再去寻找大乘。“断流转道”的意思，真正的大乘道走到底的话就成佛了，中间不需要什么转折，没有什么重新转折的东西。

小乘道修到底就是阿罗汉，就是无学，再没有了，最后修到底就是入涅槃。在涅槃当中是没有大乘道的，必须重新出定，重新发菩提心，调整完后，进入大乘道。然后开始积累资粮，开始相应大乘道的修行，最后成佛。而大乘道不需如此，大乘道只要把道走到底就会成佛。但小乘把道走到底是成不了佛的，走到头了，必须跳出来，重新进入大乘道，所以二者之间是不一样的。

的。看起来好像都是佛果，都是佛法之道，但里面的确有差别：它们的种姓、善知识、发心、修行、时间、目标等方方面面都不一样。所以即便你把这个道走到底，也没办法获得殊胜的大乘佛果。大乘道刚开始就圆满它的发心、它的修行、它的认知、它的见解，所有的目标、道次第完全具备，将它走到底的时候就成佛，主要的都不一样。所以说下乘道当中怎么能寻觅菩提呢？没有办法的，没有菩提果可得，所以说必须坚持大乘。

讲到这些问题，大恩上师在这里引用《华严经》中的十种魔事。十种魔事里面讲得很清楚，第一个是“懈怠心”，我们修行佛法的时候不精进、懈怠，这是一种魔事。不精进、懈怠可以从浅层次讲或从深层次讲，从现代角度、从世俗侧面讲，很懈怠也是魔事，因为它根本积累不了资粮。如果你执着了也是一种魔事。

第二个就是“发心非常狭隘”，只是为了得到善趣，只是为了得到二乘。这种发心很狭隘，也是一种魔事，这个讲得很清楚。所以魔事并不是世间或小乘意义上的魔，它是针对成佛角度讲的一种障碍，是直接阻碍你生起道业。还有是其他方面的魔事、魔障，它若让你生起对大乘法的一种障碍，就是一种魔事。

第三个就是“于少行生足”，少少的善根，少少听一部法就觉得满足了，像这样还是一种魔事。所以说不管学习也好、修行也好，都不能得少便足。

第四个就是“受一非余”，受一非余就是觉得一个法够了，其他的法都不用学。其实学一部法、学一部经，里面的确有所诠义。有些师父说一部经中包含一切，你只要把它通达了，把这部经钻透了，其他就都通达了，一通百通。这个道理上是对的，但关键是你学这部经的时候，很多东西还要参学其他经。因为这部经所讲不会完完全全展开，都展开讲的话，就是所有的经了。每部经有它的重点，道理上讲把这部经完全通达了，就通达了一切，这么说对不对？的确是对的，但关键只学这一部经，你可能通达所有法吗？这是不可能的，因为里面很多内容并没有讲。如果具体讲某个问题，你必须参学其他经。

举例说经里提到大悲心，不给你展开讲，那大悲心是怎么回事儿？我去查查大悲心，这部经讲大悲心好几百页，你把大悲心搞清楚，这部经也学完了。空性两个字给你出现了，空性是怎么回事？这个不知道，马上把空性的书翻出来，学完之后把整个中观也学完了，空性也懂了。所以说你真正通达这部经，其他的不懂是不可能的。只把这部经学到底，其他什么都不看，

就想把它读透了，但是这可能吗？里面很多概念都不懂啊，里面都是高度浓缩的东西。就单单看高度浓缩的东西你根本就懂不了，没办法懂。因此，我们可以说你这部经通达了，所有经就通达了。但关键是你通达不了，里面很多东西没有讲，你必须学其它东西，所以说只学一个，智慧打不开的。

所以为什么大恩上师们讲必须要广闻博学，五大论一定要学，大经大论一定要学。大经大论当中有很多很多比较深广的智慧，学后你才对其它很多很多法真正的通达。你只学一个很短小的论典，所有窍诀都在里面，但是关键这个窍诀你搞不清楚。有时候修法就几句话，窍诀拿给你就几句话，几句话你去修嘛。首先观修空性怎么怎么样，安住什么状态中……什么都搞不懂，把这个窍诀教给你就是一个密码，把密码给你，你去解这个密码。当你解开的时候，所有东西就学完了，最后再一看，的确所有的经都在里面，你回头看就看懂了。

其实这些窍诀，一定是当你学得差不多时，再来看它，才真的懂了里面的意思。你不知道的话，看几个字不会清楚是什么意思。为什么我们要多学，多学的话智慧就比较深广，而且了解每个字的意思。当然有些大德呵斥学很多，因为学很多就开始炫耀，开始产生很多分别念，并非把重要的东西学完之后用于修行，这方面当然要呵斥。所以哪些是该呵斥的？为什么要呵斥？这方面我们要讲清楚。

为什么佛陀要讲“受一非余”，是有其必要性的。所以有时候我们不能取一舍一，要懂得这样讲的必要性。虽然分析不一定是对的，但至少这样分析一下，对佛经和上师们各自不同的教言有一个清净观，虽然很多事情是我们理解不了的。

第五个是“不发大愿，魔所摄持”。我们要成佛，必须发大愿摄持，如果不发大愿，自己的愿很小的话，也是魔摄持的。

第六个是“乐处寂灭”。乐处寂灭也是追求小乘的寂灭果，断除自相续的烦恼就可以了，这方面也是魔所摄持，尤其对大乘行人来讲就是魔所摄持。

第七个是“永断生死”。永断生死就像小乘罗汉一样永远断除轮回，不愿意再投生，轮回众生再苦也和自己没关系了，所以这也是魔所摄持。

第八个是“舍菩萨行”。菩萨行很圆满很广大，自己舍弃了菩萨行也是魔所摄持。

第九个是“不化众生”。不化众生也属于一种魔业，这种不化众生有时也发起一些小乘心，发起小乘心也是魔业。

所以魔王波旬障碍修行者的时候，他就让你退失大乘心。有些魔王就在你面前高度赞叹小乘，说大乘道很麻烦，众生很难度，你的心肯定受不了，堪能不了，这么痛苦你怎么受得了。然后说小乘道很寂灭，又好修又寂灭，而且有个地方还有小乘道上师，你跟他修会很相应。当他的确去了，去了之后就相应，修成阿罗汉果。那么这个魔是不是帮他？表面看是帮他解脱了，实际是让他退失了大乘。从退失大乘的角度讲，众生受的损害远远比这个有情证悟阿罗汉果得到的利益大得多。

其实一个人发了菩提心，一念菩提心发起来的时候，对众生的利益不可限量得多，但是现在让他舍弃大乘，证悟了阿罗汉果，无量无边的众生事业因此而中断，就没有了。本来你买一个彩票可以中 500 万，但别人不让你去，虽然你如果坚持可能会中，但是别人说这边有一个 20 块钱的奖，你拿着走算了。你觉得 20 块钱也可以，中 500 万太困难了，心想这么多钱怎么中得了啊！像这样 20 元的奖是得到了，但是你的损失很大。

所以有时候魔王让你有魔障，可能就是鼓励你入小乘，对你说：“你看他修小乘相应了，得到阿罗汉果，他解脱了，度化了这么多的众生。”其实真正用佛眼观察，这个大乘行者舍弃大乘入小乘，是对众生很大的损失，非常非常大。魔王波旬通过这方面鼓励入小乘，原因就是这样。所以我们无论如何也要了知佛的利益，不管怎么样就是不能发小乘心，不能入小乘。当然有些小乘的理念，我们该生起的还要生起，但是一定要有大乘思想，这个不能动摇。在这方面做一些讲闻，做一些讲解，对众生有利的都可以做。

第十个是“疑谤正法”。对正法怀疑、诽谤都属于魔障。

丑三、（不具足讲闻因缘）分二：一、依于自己之因缘；二、依于他者之因缘。

寅一、依于自己之因缘：

第一依于自己之因缘，而不具足讲闻因缘退失的。

贪求恭敬图利养，以有见心熟俗家，
舍法而行非法事，弃道入歧是魔业。

【贪求恭敬图利养】，有些人贪图恭敬，贪图利养，然后以**【有见心心熟俗家】**，其中**【有见心】**是什么意思？就是喜欢见外境的心，就叫有见心。

喜欢见外境，乐于见到很多很多新鲜事，见到很多外境。然后和很多在家人去联络，和他们越来越熟悉等等，就是【**熟俗家**】。【**舍法而行非法事**】，开始舍弃殊胜的佛法修持，大乘道的修持，而行很多很多非法的事情。【**弃道入歧是魔业**】他已经舍弃了大乘正道，进入歧途，这个是魔业。

但这个魔业比较明显，其中很多都是小乘共同的。当然如果小乘中这都是魔业的话，那么对大乘来讲肯定是魔业了。不可能说【**贪图恭敬**】是小乘当中的魔业，到了大乘就不是魔业了，这个不会。所以贪图恭敬，连出离心都没有，更何况真正相应于大乘道。【**图利养**】就是对闻名利养非常非常地追求，它也是一个魔业。你贪求恭敬图利养的时候，还愿意讲闻般若波罗蜜多吗？愿意去听闻吗？即便听闻的话也是心不在焉，讲解也得不到真正般若的思想。所以从这方面讲，贪图恭敬图利养就不再具足讲闻般若波罗蜜多的因缘。

然后以【**有见心**】，如果以非常喜欢外境的心，和很多俗家人去熟悉，也是断除讲闻因缘的一种魔业。【**舍法**】，舍弃了这种对正法的行持，不去集资净障，也不做很多修行，而行非法事，做很多很多错乱因果的事，做很多舍弃正法的事情，舍弃众生的事情。【**弃道**】，舍弃了真实的正道，进入了歧途，这就是一种魔业。

所以说我们在学习般若波罗蜜多的时候，大恩上师讲此时会产生很多分别念，很多这样那样的分别念，觉得学这个是不是没必要，是不是我应该怎么怎么样了，这就是魔业。或者有些人在你耳边经常讲：不应该学了，应该从里面退出来，学下去没有必要，你应该实修，学这些分别念的东西没必要等等，有时候就会让你从里面退失出来。

这些方面我们都要知道，如果不具有听闻般若波罗蜜多的因缘，或者法师、辅导员本可以讲一些般若波罗蜜多，但是通过自己分别念，或通过其他人的理由不再讲解般若波罗蜜多，这也是入歧途。这里面有很多很多歧途，尤其修般若波罗蜜多的时候，如果中断般若的修学，真是很大的歧途。

相反，如果一直不中断，修行者、讲解者内心中的般若波罗蜜多的见解、善根是持续增长的。所以有时候反过头看，法王如意宝、大恩上师在学院的时候，安排的课程、翻译讲解的、让我们辅导的，很多都和般若波罗蜜多有直接关系，而且最多就是般若波罗蜜多。因为对我们打破实执，相应于解脱道，它是真正的精华所在，像一个人的命根一样。像这样经常强调的缘故，

很多传承弟子内心当中的般若正见，对般若的兴趣的确不一样，再回头看，对法王如意宝这种智慧、事业，对大恩上师的事业，真正产生了一种信心。

今天的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 22 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们再次一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。今天我们要学习的是第二十二课的内容。

寅二、依于他者之因缘：

这其中讲到了在讲闻过程当中，退失寻求般若波罗蜜多，前面是依靠自己的因缘，这里是依于他者之因缘。

我们在学习般若波罗蜜多的时候，因为法特别的深，因为我们自己无始以来，没有生起过寻求般若波罗蜜多的这种意乐和这种加行，还有就是因为般若波罗蜜多对于非人、魔众等等的威胁非常大，所以在学习般若波罗蜜多的时候，从自身的因缘、从外面的因缘都有可能产生退失般若波罗蜜多的因。

因此，我们要经由佛陀的教诲来了知什么是魔业，什么不是魔业。如果遇到魔业的时候如何遣除，遣除方法是什么。这些方面我们要去学习。如果不学习的话，第一，我们根本不可能发现真实的般若波罗蜜多之道。第二，即便是学习了，通过我们自己的能力也没办法认识到什么是魔障，什么不是。即便认识到了，也不知道如何去遣除，如何去对治。所以基于这样一种原因，我们必须学习《般若经》当中佛陀亲口宣讲的退失般若波罗蜜多的因缘。

前面讲到自己在修学或者追寻般若波罗蜜多的时候，因为自己贪恋名闻利养、贪恋世俗的家等等原因，有可能退失寻求般若波罗蜜多。

颂词当中这样讲的：

尔时希求起信已，去听闻此微妙法，
知说法师依琐事，不喜不悦而离去。

【尔时】，当我们真正对于般若波罗蜜多产生信心、产生希求的这样一种心的时候，这方面叫做尔时。还有另一个解释，在全知麦彭仁波切的注释

当中讲到，【尔时】就是讲法者本身不管是真实也好、显现也好，安住在名闻利养、安住在世间琐事当中的这个时候，有些人对于般若波罗蜜多产生了信心，在这位讲法者面前去听闻般若波罗蜜多，这方面也叫尔时。所以，尔时一方面是自己的善根成熟，是对于般若波罗蜜多产生了信心，产生了希求心的这个时候。或者说正在讲法者显现上，或真实安住在世间琐事的时候。不管哪种意思，都可以直接去理解。

【尔时希求起信已】，对于般若波罗蜜多产生了信心，说明自己的善根因缘已经成熟。善根因缘成熟之后，希求般若波罗蜜多——对于般若波罗蜜多殊胜的功德和殊胜的本体，产生非常非常强烈的信心。

当然我们强烈的信心，有些时候是刚开始升起来的很强烈的信心，中间和后面也是一直保持这样一种强烈的信心。有一些刚开始的时候信心很强烈，但是后面就逐渐微弱。有一些则是刚开始的时候可能比较平淡，但是通过自己不断地学习，兴趣开始逐渐的浓厚。也还有一种刚开始比较平淡，中间也平淡，最后也平淡，在这一世当中就是这样。但是如果一旦种下般若波罗蜜多的种子，他总的走势一定是越来越好、越来越强的，这个方面是我们要了知的。

正因如此，这个时候会希求般若波罗蜜多，对般若波罗蜜多产生信心。因为对任何法如果有了信心，有了希求心之后，他就会对这个法去进行追求或去寻找，那么对于般若波罗蜜多也同样如此。因为他起信了，因为想要希求了，所以他会到处打听谁在宣讲般若波罗蜜多。或是如果因缘具足的时候，他就知道某某法师、某某人在宣讲般若波罗蜜多，一定要去听闻，所以他就开始【去听闻此微妙法】。

这个【微妙】，一方面是很甚深的，另一方面是很微妙的。甚深，是分别心难以真正的测度这样一种殊胜的本体。微妙用我们粗大的心难以去安住，难以去了知分辨的，所以这方面叫做非常微妙。微妙的东西离我们的分别念很远。所以微妙的法，只有微妙的智慧才能够真实去相应，才能够真实去发现、去行持。而佛陀的智慧是微妙的智慧，所以佛陀所宣讲的法称之为【微妙法】。

【知说法师依琐事】，那么当他自己正在希求、起信，这个过程都没问题，这都属于善根的体现。然而后来魔障就开始出来了，“知说法师依琐事”就是产生舍弃般若般罗蜜多的显现上面的因缘。显现出现障碍的因缘就是“知说法师依琐事”。

为什么我们科判当中讲“依于他者之因缘”？这个【他者】就是指此处“知说法师依琐事”。了知了说法的法师、说法的上师依止琐事。依止琐事，就是依于世间的琐事。就是出现了这样一种舍弃的因缘，或者开始出现违缘、开始出现障碍了。

我们自己在苏醒种性的时候，在追求般若波罗蜜多的时候，自己内心当中的善根、因缘其实也是有深有浅的。有些时候因缘比较深，自己在发现依止的时候，兴趣比较强烈，违缘也比较少，顺缘非常多。有些因缘只是遇到般若波罗蜜多，或者有些时候只是短期的、暂时的福德因缘受用或者学习般若波罗蜜多，这中间就可能出现一些障碍，出现违缘。

那么关键问题就在于这个地方，我们学习般若波罗蜜多并不是真实的一旦依止了、一旦遇到了，就什么事情都解决了。而我们还要缘般若波罗蜜多不断地深入学习，不断地深入学习之后产生定解。然后产生定解还不足够，还要缘定解反复去观修，然后把般若波罗蜜多法义完全融入到自己的心中去，通过自己的心不断地去观修、不断地串习。我们自己的心就可以如是的安住，如是的现前一切万法的本性——般若波罗蜜多。

当这样讲的时候，我们很容易认为般若波罗蜜多是个外在的东西，我们可以通过不断的训练、不断的学习之后，它就逐渐逐渐变成我们的。但实际情况不是这样的，我们说的时候是这样讲的，有的时候会这样表示，但实际情况不是这样的。般若波罗蜜多，就基般若的本体来讲，是一切众生的本性，一切万法的本性。不管你证悟不证悟、了解不了解，它就安住在一切万法本体的本性当中，这方面就是般若波罗蜜多的自性。

所以这样的一种般若波罗蜜多的自性，本来安住在我们的相续当中、本来安住在一切万法的自性当中，但是由于我们自己有很多分别念的缘故，没办法发现、没办法现证。所以我们通过佛陀宣讲的这个般若波罗蜜多的法理，通过闻思产生定解，并且要观修。观修其实也是在心上面去了知万法无自性，而且从真正的根本来讲，安住心的本身无自性。了知心的本性就是空性，就是无自性的。通过不断地观修之后，自己的心性就现前了，这个心性其实就是般若波罗蜜多的本性。

因此，我们必须不断地去了知、不断地去观修、不断地去串习。那么我们学习般若波罗蜜多，并不是我们听过一两堂课，或者大概了知就足够了。这是一个很庞大的工程，因为它是彻底颠覆轮回的很重大的事业。

所以在这个过程中，有可能在中间出现一些违缘，各式各样的违缘。比如说此处“依于他者之因缘”。本来是在一个法师面前去听闻佛陀所宣讲的微妙的正法（般若空性）。如果认真地听闻了，认真地思维了，并且认真地修学了，那么会对于我们自己本性的显露有至关重要的作用。但是，就在这节骨眼上，就在这最关键的时候，自己没有办法驾驭某些事情，比如此处的“依于他者之因缘”。

有的时候我们对于说法师的要求还是很严格的。在我们自己的相续当中，在我们的想法和观念当中，只要我们依止说法师，那这个说法师应该达到什么样的一个标准，是在我们自己心中有一个很完美的，或者说一个很理想的标准：“这个说法师、这个上师应该是这样的。”他如果是这样的，感觉对他的信心就容易保持。他如果不是那样，如果这个法师他显现的行为和我自己心中的标准不一样时，有的时候自己就会产生很多分别念。产生分别念之后，首先是对这个法师本人产生一种离开他的想法，或者离开他的一种行为。紧接着对法师所宣讲的法本身，他也会有种舍弃，本身也会有这样一种不信任，或者不再愿意学习了。在这样一种因缘导致之下，那么他就会中断般若波罗蜜多的学习，所以佛陀就把这个事情讲出来。

“知说法师依琐事”的情况，刚刚我们讲了，有些时候可能真的是说法师他内心当中没有调伏，他也会对与世间八法、对名闻利养产生一定的兴趣。他自己就在讲经说法、在宣讲般若波罗蜜多的同时，他也对于世间的琐事也会有一些希求心，这种趋入世间琐事的情况也有。还有一些情况就是一种示现。因为法师、上师们在调化众生的时候，也会有各式各样的示现。

这个示现到底有什么必要呢？示现有些时候是对弟子信心的考验，有些时候是对弟子修行的验证，或者是说以自己的行为作为弟子修行的试金石。试验弟子的修行，或者让弟子在事情当中不断地去发现，不断地去消化，不断地通过正知正念去面对。如果对这些法要能够熟悉的话，他内心当中不论遇到什么样的情况、什么样的人的时候，也能够保持如如不动，心就不会因为其他的因缘而动摇。其实修行者内心当中这种素质是非常关键的。如果修行者内心当中有这样不被他夺，不被他变的很稳固的自性，很稳固的性情，那对他修习任何的的正法都有很大的帮助。所以有些时候佛陀也好，上师们也好，他也会有如是的示现。

“知说法师依琐事”还有一种情况，上师本身安住在很清净的状态当中，上师自己没有故意去示现，然后对于世间的琐事没有真实的希求，没有安住在世间琐事当中。那这种情况是怎么样的呢？是弟子通过他自己的业，误认

为上师对于世间的琐事有兴趣，这个方面的状况也是有的，完全是因为自己的原因。有时我们说“犯业障”，其实就是这样犯业障。上师本身的任何的行为都很清净，所说的话也很清净。但是因为弟子他自己分别念没有调伏的缘故，因为自己心不清净的缘故，就看到上师的种种行为好像不如法。就好像善星比丘，当他自己内心当中的业力成熟，当他不清净的心生起来的时候，他就看到佛陀所做的任何行为都是很虚伪的、很狡诈的，都是在骗人的。所以说有些时候纯粹是因为弟子他自己的心不清净。

但不管怎么样，是你自己认为上师的业力所示也好，是上师真实依于琐事也好，还是上师为了调化众生的一种示现也好，都不要成为自己舍弃修行般若波罗蜜多的因。其实，这些状况在我们修行过程当中还是比较常见的。有些时候感觉因为上师不清净，因为这个法师好像不标准了，其实这个不标准、不清净，有些时候就是按照自己的标准来衡量的，和自己的期望没办法相应，自己就开始舍弃掉了，这种情况也有。

此处讲【知说法师依琐事，不喜不悦而离去】，对于上师不欢喜了、不喜悦了，这个时候就远离说法上师。其实他不单单离开了说法上师，而且是在这个说法上师正在宣讲的正法时他也离开了，中断了学习般若波罗蜜多。那么如果是中断了闻思般若波罗蜜多的话，这对谁的影响很大呢？其实是对自己的影响很大。因为我们只有依靠般若波罗蜜多才能够调伏烦恼，而自己在最初的时候，听闻和受持般若波罗蜜多对我们来讲是非常重要的。有些时候，这个法师有可能他真实对于世间的琐事有兴趣，但是另一部分，他也许对于般若波罗蜜多的意义真是通达的。他所宣讲的般若波罗蜜多的法义的确是符合经义的，但是他自己没有安住。

有的时候我们说某某人他都没有真实地去安住，所以他所宣讲的东西应该没有什么价值。虽然我们在最初要依止一位说法上师的时候，为了避免以后在学习佛法过程当中出现诸如此类的中断闻思的情况，在准备去接受法要之前，很多地方都要求我们首先要观察。你就首先要观察，如果你觉得他是个合格上师的时候，你就可以在他面前去听闻。其实有些时候就是为了避免我们在依止过程当中，在学法过程当中出现诸如此类的违缘。也就是说不要出现这样一种中断的障碍的缘故，让我们前期要做一些观察。

如果我们已经观察，不管是正式观察也好，相似观察也好，还是其他怎么样，如果已经开始接受了，而中途发生这个事情会怎么样呢？当然，有的时候当我发现他是一个不合格的法师、不合格上师的时候，我就要远离他。因为如果我再依止他的话，可能会对我的修行有很大的影响，有很大的障碍。

但是此处说这有可能是一种障碍，有可能是依于他者之因缘而中断自己闻思般若波罗蜜多的障碍。所以此处说“不喜不悦而离去”，这就是会发生违缘、障碍。

刚刚我们讲了，为了避免这样的问题出现，要不然就刚开始时作一个观察。做一个细致的观察是很重要的。如果是正在听闻的过程当中，出现了这样的违缘障碍怎么办呢？那么我们可以这样想：第一个就是基于佛陀所宣讲的“依法不依人”的原则。此处我是依法，如果他所宣讲的法的确是符合于空性的，的确是宣讲了般若波罗蜜多的本意，那么我是在依止法而并不是要依止某个人，这个人他怎么样是次要的，他所宣讲的法是最主要的。

然而，虽然我们说整体上讲是依法不依人，但是法是通过人来宣讲的，如果没有人的话，也不会有法，所以我们还是要依靠这个人。但这个不是主要的，如果这是主要的话，佛陀就会说依人不依法了，而关键是依法不依人。

因此，如果他所宣讲的法的确是正法，那么我们就可以依止，对于他这个人的本身，我们就可以不太去重视，或者不要太过于重视，稍加忽略就可以。因为我是来听法的，如果他所宣讲的法是正确的，那么我们可以依止这个法，至于他自己本身的行为我们不用去观察。这方面是一种能力，也是一种智慧，也是一种善巧方便。当然要让我们做到这点很多人做不到，但有些人做得到，有些人做不到。

所以以前的大德们也有这个想法。比如以前的大德鸠摩罗什，这位大译师他在后期的时候，也是在显现上做了一些他的弟子没办法接受的事情。有一次，他就说：“好像是莲花从淤泥当中产生，那么你们只取莲花就可以了，不要取淤泥。这个恶臭的淤泥你不要取，你只取莲花就可以了。”他意思就是说：“我讲的法或者翻译的东西是从我这个很污浊的人的相续当中出现的，你们只取受清净的正法就可以了，对于这样一种正法的来源——宣讲法的人的污秽相续，你们不要去管了，不要依止他，只要依止法就可以。”也有这样的教授。鸠摩罗什大师在很多地方来讲，他的确是一位非常了不起的大德，有些时候有必要做一些示现，但这些教言其实对后代的弟子也是有启发和启示。不管怎么样，依止的是法而不是人，这个清净的莲花它从淤泥当中产生，你取莲花就可以了，没必要去取淤泥。

所以对我们来讲，只要能够得到清净的正法，我们就可以去听闻。至于说这个法师自己要怎么样，我们不用过于去关注或者去做什么取舍，乃至最后诽谤。若诽谤之后对法也舍弃了，这方面就会有很大的过失，很大的损

失。这是一种方法。但是前面讲了，有些人就是没办法驾驭、就是没办法真正去实行。他就觉得如果要听法，这个讲法的人一定是很清净的，否则就怎么怎么样。但是从刚刚我们讲的这个教言、刚刚讲的这种情况来看，也可以在我们听法过程当中重视法，而人本身可以刻意地忽略。这样的话，也会对我们心的平静产生一定的作用。

还有一种方法是什么呢？就是我们知道这是上师为了调伏我的一种示现，他为了考验我的信心的一种示现。不管怎么样，我应该把上师的行为观清净，比如我们在《前行》当中也讲到了，在《般若八千颂》当中也有讲这样的问题。在《前行》当中讲到，常啼菩萨去依止法胜菩萨听闻般若波罗蜜多时，当某尊佛告诉他哪个地方有般若波罗蜜多，这个讲法者名字的时候，附带也告诉他，法胜菩萨安住在五妙欲当中的。包括他的宫殿，他的受用，他都是安住五妙欲。

意思就是说如果当你看到这个讲解般若波罗蜜多的法师安住五妙欲时，你不要产生邪分别念。的确后来我们看传记当中，常啼菩萨没有产生任何的邪分别念。这个宫殿非常的大，有很多的女眷，法胜菩萨和他的这些眷属都安住在五妙欲，但是他们也是内心当中安住在般若波罗蜜多。所以，有些时候这些讲解般若波罗蜜多法要的上师们，也不完全都是一个很清净的比丘或者很清净的出家相。当然这个所谓的“清净”要打引号，就是我们面前的“清净”。

其实很多这样的“法胜菩萨”他们自己的相续非常非常的清净，即便在行为上好像显现是安住在五妙欲，但他内心当中没有一丝一毫的耽著。有些时候我们自己外在装得很清净，但其实内心当中很污浊，和大德们完全是不相同的。但是有些时候，在我们自己的一些所谓的修行者相续当中，有一个所谓清净的标准。这个讲法者他符合我的标准，他就是清净的；这个讲法者不符合我清净的标准，他就是不清净的。这个方面我们说可不可靠呢？

一般而言，我们自己这些分别念的标准是不可靠的。每一时期都不一样，某一期当中我们清净的标准是这样的，过一期之后，我们受到了某种思想的影响，或某种观点的影响，我们清净的标准就变了。那么到底哪种是清净的，我们自己都说不清楚。所以当我们看到这些行为的时候，要知道其实这些大德们自己是安住在清净的般若波罗蜜多智慧当中。也就是说他们安住在清净的境界当中，为了调化众生而示现。

因此不管怎么样，我们要观清净心。观清净心之后，对于上师、法师所宣讲的般若波罗蜜多的要义，我们也是要非常欢喜地去纳受。这方面道理也有很多开示，比如《事师五十颂》等等。如果这个上师讲的法很殊胜，但显现上让我们去做一些非法的事情，这个时候怎么办呢？《事师五十颂》当中讲了，我们就要告诉他：“这个我做不到，我没办法去做。”如果这样去做、这样说的话，你不做也是没有过失的。

我们在学习依止上师的时候，有的时候就很担忧如果遇到了依止上师让我去做非法的事情怎么办？如果做的话，违背了佛教言。如果不做，会违背了上师教言。有时候好像感觉处在两难的境界当中。其实佛陀、还有大德们早就开示了：如果上师让你做很多你做不到做的事情，你就给他陈白说我做不到。你做不到而你不做，就不会有过失的。或者上师让你做违背佛经、违背戒律的事情，你就告诉上师：“这个佛陀不开许，我不做。”这样也没有过失的。

这些内容在经典里，在这些法本当中讲得清清楚楚。如果我们不学的话，我们就会给自己找很多麻烦，就觉得这个很困难、怎么怎么样。其实在很多法本当中已经讲得很清楚。如果我们不学，当然我们就觉得很麻烦。如果我们学了之后，很多很多事情（包括怎样去做）就讲得很清楚的。这没有什么不行的，做不到的。你直接说做不到，陈白之后，我们就放下，这个不会有过失。《事师五十颂》当中讲得非常清楚，所以我们有的时候要多看多学习。

我们内心当中要保持一种清净心。如果上师让我们去做某些事情，但如果我们的心还没有成熟，对于上师的很多密意没法了解的时候，当我们没办法驾驭、没办法堪能的时候，就直接请示说：“这个我做不到。”像这样的话，不做了就不会有问题。尤其假如上师要你做一些非法的事——杀生、偷盗、邪淫等等，让你做的这些事情是戒律当中不允许的、不开许的，那么直接说这个事我不做。如果这样说了，也不会有任何问题。这个方面我们一定要知道，在学习佛法过程当中很多很多的取舍、很多的智慧，我们都必须要了解的。

其实我们讲这么多，都是为了化解内心当中对于所谓的看到，或者真实看到也好，而产生的非理作意。本来上师是没有行持琐事，但是我们不清净的眼光当中觉得上师在行持琐事。于是对于行持琐事，我们开始不喜、不悦离去。离开了说法上师，其实也就离开了般若波罗蜜多法门的修学。

因此，此处就告诉我们应当怎么样化解这样的违缘。其实刚刚所讲的这些都是让我们不离开般若波罗蜜多，或者观清净心，或者依法不依人等等。这样我们才能够对般若波罗蜜多的法要认认真真学习，至于法师怎么样，用刚刚我们讲的方法去观察、去处理就可以了。总而言之，不能通过他者的因缘中断自己对般若波罗蜜多的学习，这是非常重要的。

我们知道在修学般若过程当中有很多这样那样的想法，这样那样的违缘。但不管是什么样的障碍违缘，只要是让自己中断对般若修学的，都会成为一种真实的障碍。所以我们要真正能够发现自己是否有这样的想法，有可能导致离开对般若的学习。

其实在学会当中也有些道友，正在学习中观、正在学习般若时，因为自己的原因，或者因为道友的原因（我和这个道友可能不和睦），或者因为道场本身的原因（有的时候可能觉得上师对自己不公平，法师什么事情处理不公平也好，觉得待在这个地方可能是不对的），自己开始远离。远离的话，从他自己的角度讲，也许觉得这是一个理由。但是从事情本身讲，有可能是中断对般若波罗蜜多的学习，如果中断般若波罗蜜多的学习，真正来讲自己是最吃亏的。本来接受到这么殊胜的法，很快就可以获得解脱的，但是却因为这样一种似是而非的因缘而远离。即便我们觉得这个因缘的的确确怎么样，其实真正观察的时候，从大局来看、从很深的层次的角度来看，或者从智慧的眼光来看的话，此处上师也讲到：“只要是让自己远离般若的，只要让自己远离般若学修、闻思、受持的，都是属于魔障。不管是什么理由，不管他的理由再怎么正当都是魔障。”

我们在上堂课里也讲过，有些时候魔王会鼓励大乘者去证悟小乘阿罗汉，而且会帮助他给他提供很多顺缘去证悟小乘阿罗汉果。所以有的时候我们说：“你看他在修大乘道的过程中，修的这么困难，举步维艰，想修什么也修不动。但是他一修小乘的时候马上就迅猛，什么境界都产生了，而且很快证果了。”看起来我们觉得是不是他选对路了，他以前修大乘修的这么艰难，现在一旦进入了小乘修得这么快，你看他已经开始证悟阿罗汉，开始度众生了。

其实真正从佛的眼光来看，这不是一个什么值得欢心鼓舞的事情。当大乘行者开始证悟小乘罗汉的时候，佛不会很高兴，高兴的是魔，魔会非常非常高兴，有可能在魔宫中摆喜宴开始庆贺。因为他本身是发大乘心的人，如果坚持利他心的话，即便没有成佛，即便没有成就菩萨果位，但他每天发很广大的大乘心，就可以直接或间接利益很多人。而且从他本身长远的角度讲，

一旦成就了菩萨，一旦成就了佛果，他利益众生是不可思议的。但是让这么大利益的人放弃大乘的事业，然后去取一个小乘果，显现上面好像自己的修行很顺利，显现上利他也做一些。但是其实真正来讲，已经损失了很大的要义。像这样，甚至连这样的事情都会有的，更何况其他的理由和其他的根据。因此，这都不是一个真正的可以从大乘般若等法的闻思修中离开的根据。

我们如果不学习大乘教义的话，就会有这样或那样的想法，就会觉得这个人选择的对，他放弃了大乘，选择了适合自己的一种修法是对的，但其实很多时候是不对的。大恩上师还有佛菩萨都再再地鼓励我们千万不要从大乘中退失，千万不要从学习般若波罗蜜多的因缘当中退失，否则自己会受到很大很大的损害、很大的损失。所以大恩上师也说：有些时候退失之后，一段时间表面上看很顺、很可以。但其实真正来讲，他已经退失了对般若波罗蜜多学习的话，他自己就得到了很大的损失。虽然显现上比较顺利，小事情方面比较顺利，身心很愉悦，修行暂时有点进展，但这都是一个表相而已。真正来讲的话，中断对般若的学修这才是真正的大损失，因为般若波罗蜜多是一切万法的核心，如果你没有抓住这个核心去念佛、诵咒、观修等等法要，没办法契合它的本意去安住的，这方面我们也需要了解。

无论如何当我们发现自己将要产生，或者已经产生远离般若波罗蜜多的因缘、出现障碍的时候，我们一定要认真对待，要看佛经当中对于这个问题是怎么讲的、怎么遣除的。除了我们要安住在这里面讲的如理作意之外，其实我们还要多念修佛陀的祈祷文、莲花生大师的祈祷文和心咒，这样可以很快的遣除违缘。而且在这同时要多修习曼扎等积福报的方法。自己的福报增强了，自己的罪业清净了，这个时候就可以安住在般若波罗蜜多当中。

所以我们所有的一切修行，都要围绕不间断的对般若波罗蜜多的闻思修学。保持兴趣也好，能够通达法义也好，观修的时候能够相应也好，都要围绕般若波罗蜜多去思维、去作意、去回向、去发愿，这方面就是非常正确的路途。

丑四、宣说以此为例之其余过患：

【**以此为例**】的这个【**此**】其实就是在讲闻的过程中，依靠自己和依靠他人的因缘而退失。因为刚刚我们讲：要不然是依靠自己的因缘，要不然是依靠他人因缘而退失。以此为例的其余过患——从闻思当中退失、从闻思受持般若波罗蜜多当中退失的其余过患也是有的。

是时出现此魔业，彼时扰乱众比丘，

不令受持此般若，余多违缘亦屡现。

【是时出现此魔业】，正在听受或者传授般若波罗蜜多的时候，出现了这么多的魔业。那么，出现这么多的魔业，会扰乱众比丘的相续。实际上真正能够受持般若波罗蜜多，能够传授般若波罗蜜多的最好的法器就是比丘（我们不是说唯一的，而是说最好的就是比丘）。除了这些扰乱比丘的相续，不让比丘受持般若波罗蜜多的违缘之外，其他的违缘也屡屡出现。在受持、抄写、供养、讲解、思维、修行等过程中很多的违缘也是屡屡地出现。

有的时候是因为弟子的因缘。讲闻般若波罗蜜多时，闻者（听闻者）自己耽著世间八法而不愿意听，或者当上师想讲般若波罗蜜多的时候，弟子说：“不要讲，这个没有意义的，应该讲一个其他的法。”比如大恩上师以前在讲《现观庄严论》，讲其他的法的时候说：“如果上师想讲很甚深的般若波罗蜜多，但是弟子说不讲，应当讲《因明》、应该讲《俱舍》，应该讲其他的……”如果是这样的话，他的因缘也不会成熟的。所以有些时候是因为听闻者自己不想听，或者因为听闻者弟子之间闹一些矛盾，让这样的法讲不成。有些时候听闻者自己出现一些违缘，刚刚要开始讲般若的时候，自己就出现违缘，要不然是身体不好，要不然是家里出事情……反正自己听闻不了。所以有些时候是因为听闻者出现违缘。

而有的时候是因为讲解者。讲解者不想讲般若波罗蜜多，弟子很想听，但讲解者现在不想讲，想讲一个其他的法，这样的情况也有。有些时候因为讲解者自己耽著世间八法，推迟或者不讲的情况也有。有的时候刚刚要讲，把会期、讲解的时间已经定了，突然外边来一个违缘讲不了了。像这样，因缘不成熟讲不了了，或者说刚刚要讲的时候，突然这个讲解者生病了……像这样就没办法让般若波罗蜜讲解顺利的进行下去。

因此，这方面有些时候是听者出现的，有些时候是讲者出现的，很多很多的违缘，有的时候是共同出现的。有的时候上师对弟子产生不好的想法，觉得这些弟子都不是法器，给他们讲没有意义。有的时候弟子觉得上师不是真正的具有法相的善知识，在他面前听闻般若波罗蜜多肯定没有意义。通过这样的分别念产生不想听的也有。所以说有些时候会扰乱讲解者，有些时候会扰乱听闻者，很多种情况扰乱众比丘。

【众比丘】，此处以比丘为例。在所有的法器当中，比丘的法器应该是最好的，因为他守持的戒律很多。因为受持的戒律多的缘故，代表他舍弃的、放下的东西多。比丘受了二百多条戒律，这二百多条戒律都是不能做的，这

个不能做，那个也不能做，反正有二百多种不能做的，而且他的根性也是很利的。

虽然比丘尼不能做的更多，在佛陀的教言当中说比丘的戒律是圆满的戒律，比丘尼的戒律也是圆满的戒律，但是佛陀也讲了在显现上，比丘的根性要利一些。所以比丘是佛法的主人，有这样的讲法。在密乘当中也是这样讲，在《时轮金刚续》当中说真正修持密乘的根基，最好的是比丘，下来是沙弥，最下等就是居士。因为比丘自己受持的戒律多，说明他放弃的多，断除的恶业多。

一些在家的居士（当然很多居士很谦虚，很尊重出家人）有时很傲慢，觉得自己的方方面面超胜出家人。但是不要说其他的，就从所守持的戒律来讲，居士顶多断除了五种不能做的事情，就觉得自己了不起了。不管再怎么样你只能发誓断除五种不能做的，而沙弥断掉十种，比丘断除掉几百种不能做的事情。从这个角度来讲，比丘能够放弃这么多，就说明他对法、修行佛法的因缘和他自己的根基是比较利的。当然这也不是绝对的，有些在家居士根基很利的也有。但是从比较普遍的角度，一般的情况来讲是这样的。

所以比丘很多地方称之为佛法的主人，而且很多的戒律必须要比丘来传，如比丘戒律、沙弥戒律等等，必须是比丘来传的。如果有比丘就可以传其他的戒律（居士戒有的时候沙弥也可以传），但是如果没有比丘，也没有沙弥，就不会有其他的戒律，居士的戒律也不会出现的。所以从这个角度来讲比丘是佛法的根本，比丘是佛法的主人。

此处说【彼时扰乱众比丘】，如果魔把比丘的相续扰乱了，扰乱了比丘的心，让他们没有办法受持般若波罗蜜多。如果显现上很好的法器、善根利智的比丘都能够被扰乱的话，那其他的沙弥，还有居士等等，他们的心也能够被扰乱。当然这不是绝对说都能够被扰乱，而是说有些比丘、沙弥、居士的心能够被扰乱。

但不管怎么样，如果一旦扰乱了之后就【不令受持此般若】了。不受持般若波罗蜜多，中断般若波罗蜜多的闻思，中断般若波罗蜜多的传讲，中断般若波罗蜜多的修行，出现了很多违缘。有的时候是身体的问题，有些时候是心的问题，有的时候是外部环境压力的问题，有的时候是资金的问题，有的时候是场地的的问题，有的时候是设备的问题，有的时候是天气气候的问题等等。所以一个法要讲成，需要很多因缘全部具备了，这个法才能讲成，缺少一个因缘都没办法成办的。

因此，有些时候在讲解这些法之前还要清净、还要忏悔，大恩上师讲密法的时候都要说：“我们这次讲密法，大家一起要念诵，每个人必须念诵一万遍以上的金刚萨埵或者十万遍的金刚萨埵，或者每天要供护法神等等。”因为这个过程中，有很多因缘可能中断对法的传讲，为了这个大事因缘能够承办，能够顺利的缘故，要做很多前期的准备。那么清净罪障也是前期的准备，在这个过程中能够具足顺缘、遣除违缘，很多很多的前期准备其实也要做的。像这样，只要违缘一出现、或屡屡出现的话，就会一而再、再而三的推迟对般若波罗蜜多的修学。

当然从我们自己平凡的修行者了知的情况来讲，我们并不能真正的看到这次中断般若波罗蜜多的修学，对修行到底有什么样的障碍，到底有什么样的违缘，我们自己是看不到的。但是佛、菩萨、上师们对这个问题看得很清楚。本来这一世当中能够听闻般若波罗蜜多，相续当中对空性的认知、对修学一切万法实相见解的安立，有某种意义上的提高，会产生某种定解。如果对空性的定解一旦产生了，这种定解的作用就会在自己其他佛法的闻思和修行上面可以体现出来。如果你有了空性，有可能在听闻空性的过程当中，产生一些新的智慧，产生一些其他的断除烦恼的方法。但是如果没有认真去听闻，错过了这个因缘，因缘就不具足。如果因缘不具足的话，那么这个因缘就会影响到你其他的修行，它是一个连锁反应。

有些时候我们说“不就是一部法没有听嘛，好像没什么吧。”其实一部法听了和没听，对修行者的影响我们是不知道的。真正来讲，这个连锁反应，有些时候是善的连锁反应，有些时候是不好的连锁反应。如果在听法当中确立了一种观点，确立了一种正见，确立了一种定解，那么这个定解就会马上影响到你当下的磕头，你当下的念咒，你当下的很多的如理作意，你的起心动念……那么如果你影响了它，就会影响后面的修行。所以一开始很好的一个连锁反应就开始发生了，如果没有的话，这种好的连锁反应就发生不了。有些时候我们觉得没有什么，反正不就是一部法没听嘛，好像没感觉到有很大的事情，但其实很多的智慧都在这里不断地产生。

我们以前也经常提到，宗喀巴大师在《广论》当中讲：我们在法会当中。这个“法会”的意思，我们知道开金刚萨埵法会，大家在一起念修，这个就是法会。但其实真正来讲，这仅是法会的一种意思，还有一种意思，就是讲经说法的一种聚会。宗喀巴大师说：很多时候在法会当中对我们心的转变是非常明显的。因为直接从上师那里得到法的诠释，有的时候直击你的心灵，一下子就会得到很大的震撼。这种震撼、这种改变在其他地方是很难产生的，

所以在法会当中对心的转变是非常大的。在《广论》当中有这样的教授，大家回去可以看、可以翻，里面讲的很清楚。

因此，听闻正法的时候千万不要这样想：“不就是一个法没听嘛，没什么。”其实很多时候对我们心灵的转变的力量当中，最大的没有超过法会（讲经说法的一种聚会）的，法会当中的力量很大很大。

像这样，对般若波罗蜜多修学或者闻思，如果觉察到了有可能出现违缘的时候，我们就要马上高度重视，想方设法去断除这种违缘。大恩上师说：“我们修学深法的时候很容易出现违缘。”以前不行持善法的时候，没感觉到有很多违缘，一旦开始行持善法，好像这个违缘也有，那个违缘也有。有些人没学习佛法之前，在世间当中能力也很大、事业也很顺利，好像方方面面自己都很不错。但是一旦自己皈依之后，开始修学之后，身体好像没有以前好了，做事情也没有以前那么顺利了等等。于是他就觉得是不是不应该来皈依，不应该学习正法等等。其实真正来讲，当我们在修持善法的时候，就会出现很多违缘的，尤其是所学的法越深，违缘也就显现得更明显一些。

这些事情是正常现象。因为以前我们从来没有对正法方面努力过，那么现在突然要努力，一方面因为是超越我们思想的、超越我们行为的法，有的时候我们会很不适应，很不适应本身就会出现很多问题。还有就是因为善和恶是对立的，善法和恶法是对立的，修行和魔障是对立的。所以当我们去修行正法的时候，很多的非人、魔众很不高兴，因为直接会影响到它事业的发展。

但如果不修学正法的话，不管明显不明显，你就是魔的子民，你就是属于魔管的。你的思想、你的行为都是属于魔的事业。但是现在开始修行善法了，相当于要从魔事业的阵营当中开始脱离了，要脱离魔的阵营，它当然不高兴，当然不欢喜了，所以它就想想方设法挽留你。挽留的方法有的时候可能是用一些世间的妙欲：“你看咱们世间的妙欲多好，如果不修行的话，这些东西都是你的。”就像有些人在某个公司上班要跳槽时，高管说不要走，如果不走我给你升官，给你加薪，给你很多很多待遇。像这样，有的时候通过这方面挽留，而有的时候给你做很多的障碍。所以我们离开魔的事业，离开魔的阵营的时候，魔有时也会给一些世间的好处，有的时候它还会给一些恐吓。

修行佛法的时候，这个违缘来了，那个不顺来了，很多很多这样的违缘和不顺都来了，这时你觉得还是不修好了。你看我一停止修马上就好了，如

果一修下去马上违缘就出来了。由此他分析的时候，感觉这个法不太适合自己，他就留下来，留下来其实就是魔的诡计。所以有些时候顺缘到底是不是顺缘，不好说。违缘是不是违缘，也不好讲。因此必须要多学习佛陀的经典和菩萨们的论典，因为这里面把这样的问题分析的很清楚。

大恩上师讲：“道高一尺，魔高一丈。”但是我们出现魔障后不能够认输，不管魔障再怎么厉害。其实我们学习《般若摄颂》这段内容，本身也是为了让我们的知这个问题，让我们来对治，让我们心里对这个问题有所认知。认知之后，我们显现上面要对抗、要化解掉违缘。所以我们应该做到魔高一尺，道高一丈，那这方面我们要通过精进、智慧来超越。

上师讲超越魔障的最好的利器是什么呢？最好的利器是空性。当我们在降魔的时候，当我们要调伏魔众的时候，如果能够真正安住空性，能够安住般若波罗蜜多的话，这就是最好的、最根本的一种超越魔障的方式：一个是智慧空性，一个是慈悲。当然我们知道实执是产生障碍的根源，如果我们有实执，通过实执会产生很多分别念，魔障就因为我们对于某个法有耽著的缘故，它就从这个地方作为着力点给我们作障碍。所以如果内心当中没有空性就是实执，有了实执就会出现魔障。

还有另一种方式就是慈悲可以断魔障，为什么慈悲能断魔障呢？因为很多的罪业，很多的恐怖都是来自于我爱执，自私自利都是以我为中心（我要怎么样、担心自己受到什么损失等等）。如果修学了慈悲，（其实慈悲心是什么呢？慈悲心是放弃自我，而考虑利他的一种想法。）那么，我们说真正的大悲菩提心是修他爱执的，从对我的关心、对我的保护当中彻底的脱离出来，开始关心众生。其实关心众生的同时已经放弃了自我。一旦放弃了自我，产生魔业的根本——我爱执，就没有了。

所以在《修心七要》当中也讲了：所有障碍的根本，所有违缘，所有痛苦的、不悦意的根本就是我爱执，就是我爱执。所以当修大悲菩提心的时候，就能够从我爱执当中脱离，如果修空性的话，就可以从实执当中脱离。当然我爱执的根本是实执，而大悲菩提心所断的主要是我爱执，智慧所断掉的主要是实执，也就是另外一层意思的我执。所以如果能够真实的去修大悲空性的话，就能够超越魔障。

那么这个时候我们会想了：这个地方好像前后矛盾，为什么前后矛盾呢？你说空性般若波罗蜜多是断魔障的方法，这个时候又讲当我们在受持般若的时候会出现魔业。一方面空性可以断除魔业；一方面说如果不接触空

性没有这么多魔业，一旦接触了空性就会出现魔业（下面一个颂词还会讲）。那不是自相矛盾吗？一方面说般若波罗蜜多空性可以断魔，一方面又说接触般若波罗蜜多会引发魔业。

这到底是什么样的情况？其实真正来讲，空性的确是断除魔障的最佳方法。但是我们刚接触空性的时候，只是一种接触而已，还没有真正的深入到那种能够以空性，能够以般若波罗蜜多去断障的程度，还没有达到那么深的高度。所以从这个角度来讲，有些时候会出现障碍，有些时候会成为降服怨敌的一种手段利器。打个比喻，就好像某一个国家，打听到另外一个国家正在研究某种超级武器，这种超级武器一旦研发成功会对自己国家产生毁灭性的影响。那么这个时候就会派很多间谍，还会用很多手段来阻止。所以在研发过程中会出现很多违缘，有些时候是技术上的问题，技术上的违缘。研发过程当中有的时候技术不成功，或者有些配套的措施不到位，有的时候敌对方会派很多间谍来搞一些破坏，有些时候暗杀研制人员，有的时候去搞一些破坏，有的时候是外部给压力等等，反正就是想方设法阻止。

我们说这个武器本身研发出来之后肯定会对保护自己、打击敌人方面有很大的利益。那么一方面可以打击对方，一方面因为这个造成很大的违缘，我们说这个有没有矛盾呢？这个没有什么矛盾的，这是正在研发状态，当别人知道你在研发对他不利的东西的时候，他当然会很不安、很恐怖，想方设法阻止你。但是当你一旦突破，一旦成功了，它的确就成了能够打击对方，保护自己的利器了。所以当你能够运用的时候，和你刚刚研发的时候是两种情况。一方面我们说这个武器可以毁灭对方，一方面为了得到这个武器正在准备研发时，它会出现障碍，这二者本身没有抵触。

那么在我们刚刚开始接触空性时为什么会有魔障呢？当我们接触空性的时候，因为魔、很多非人、魔众很不高兴，很不欢喜你去修学这样一种殊胜的妙法，所以他就会障碍你，障碍你去闻思、障碍你去修行。在这个过程中，当你没有真正地修行成功时，他会出现很多的违缘，会出现很多的障碍。但是如果你一旦把这个违缘战胜了、超越了，当你真正地生起般若波罗蜜多的时候，这个般若波罗蜜多，这个空性它就是能够对治这样一种魔障最好的方法。不要说真正地修成，就是当真正遇到魔障的时候，魔障出现时你能够安住，或相似地安住空性当中，它对你的影响都会马上减弱。因为一切万法的魔障、障碍的根本来自于实执，如果你在修习般若波罗蜜多的过程当中能够有一点点的觉受，这一点点觉受就能够对于魔业的遏制产生很大的

利益。更何况你通过这样修行，修学空性相应了，真正的证悟了，绝对不可能有丝毫魔障的。

所以真正出现魔障，出现违缘的时候，最好的对治是什么？《前行》当中也讲：真正的降伏这些障碍的方法，就是空性，就是般若波罗蜜多。

因此，有时我们说，一方面讲你得到空性般若波罗蜜多的法本可以从恶趣当中脱离，从违缘障碍当中脱离……有时说你在闻思般若波罗蜜多的时候，受持般若的时候会出现自己的障碍、他人的障碍、还有很多很多违缘，这到底是怎么样的？其实此时一方面来讲是一件好的事情，因为说明你自己开始要准备从轮回当中出离了，你开始修习一个和以前完全不同的法，你现在准备降伏魔业、降伏魔军。所以这个时候当然会出现很多的反弹，这方面（障碍、违缘等）就是一种反弹而已了。真正当你超越了之后，这些就不会成为障碍，而且超越的方法就是空性本身。你就用这个东西来超越它，一旦超越之后，就可以真实地去抵挡魔的引诱，能够遣除魔的障碍。这方面我们需要理解。

刚开始我在最初学的时候也有这样疑惑的。一方面讲般若波罗蜜多利益很大的，我们带在身上会遣除很多违缘；一方面我们在闻思般若、修学般若过程当中，依靠受学般若本身它会引来很多障碍。如此到底是引来障碍还是遣除障碍呢？有的时候这个问题容易混淆不清。所以刚刚我们大概作一个分析，当然我分析的不一定完全就是圆满的，但是能作为一个大家可以忆想的思路。

像这样，当我们遇到一个很殊胜的法的时候，本身因为我们福报的问题，或是有些其它的障碍缘故，我们会出现一些障碍。但是，如果我们能够坚持地佩戴它，不要因为出现障碍而放弃，然后坚持修学般若，那么很多违缘也没办法持续性地进攻了，逐渐逐渐就变得没有力量，最后就消失掉了。相反，你如果抵挡不住而把它放弃了，这个时候慢慢的，违缘就越来越大。

所以一方面有这样一种原因。另一方面我们要持续性地修学，要把般若波罗蜜多的意义深入到我们心中去。深入到心中去之后，反过来再用般若波罗蜜多的意义看待这些出现的违缘，来化解它，不要让它成为违缘，而是把这些违缘化解掉，成为顺缘。当他不间断持续性地闻思修学、去坚持的时候，很多很多违缘就会被战胜。这个战胜的意思并不一定是说没有违缘了，也许这个违缘，这个现象还会不间断地出现，但是它对你本人来讲已经不是违缘了。虽然表面上还是一种不顺利，还是很多这样的事情、那样的事情，

在别人眼中就是个违缘的显相，但对你来讲不是违缘。为什么呢？因为对你的般若波罗蜜多的修学没有产生任何的影响。

那么到底什么是违缘，什么不是违缘？显现上面，当你受伤了、破财了、事业不顺了，这些是一般意义上的违缘。但是真实的违缘，就看对你的修学佛法有没有产生障碍。如果出现了很多的病痛，产生很多不如意，然而依靠这个因缘你产生了很强的出离心、很强的菩提心，产生了更加坚定地修学佛法的决心，这就全都是顺缘，术语叫递增上缘。相反，如果出现事业很顺，然后你的身体很好，什么都好，但是你修学佛法的心慢慢退失了，这就是个真实的违缘，不是一个真正的什么顺缘，是违缘出现了。这个是魔业的引诱。

因此刚刚我们讲了，魔它会用各种的方法来挽留你，或者恐吓你，反正不要让你修学成功。那么如果你没有被他恐吓、没有被他引诱，还是坚持你的修行（修持净土也好，修持空性也好），正在坚持的话，你就没有被违缘战胜，你就是真实地战胜了违缘，这样就没有成为违缘，是这样。所以说，这个时候如果我们坚持修学般若波罗蜜多的话，这个就不是违缘了，就可以战胜它。这个方面我们就稍微作了一个分析。

子二、出现魔业之原因：

有人已得无价宝，稀有恒时害亦多，
如是如来胜般若，法宝难得害亦多。

那么为什么会出现这个魔业呢？其实我们刚刚已经分析了一点点为什么会出现问题，出现魔业的原因是什么。此处通过喻义结合的方式来告诉我们其中的关要。

【有人已得无价宝】，就好像世间一个人得到一个无价之宝。这个无价之宝【稀有】，它是非常难得的，它的价值非常高，它是很稀有。但是，当你得到这个很稀有的无价之宝的时候，【恒时害亦多】。从得到无价之宝开始，不间断地、或者很容易出现很多很多的违缘，很多很多的伤害。当然这个伤害有的时候来自于外部，有的时候来自于你自己的内心。

为什么有的时候是来自于外部呢？因为很多人很喜欢这个无价之宝。所以像世间当中也有很多针对于宝藏的一些争夺、保护，这类题材的影视作品、小说也很多。有些时候无价之宝的出现，它也引发很多的战争、争论。所以很多人都很喜欢这个无价之宝，都很喜欢这个稀有的东西。当然越稀有越难得，如果像石头、土石到处都是，谁还会愿意为了这些东西去大动干戈呢？就是不会的。但如果稀少的话，他就会去抢夺，都想要这个东西，是这

样。因为稀有，所以大家都想要，所以因为你得到的这个稀有的东西大家也想要的缘故，它就会因为这个引发这样一种伤害。

有些时候是因为自己，自己给自己伤害。为什么这样讲呢？因为自己以前没有这个无价之宝的时候，就没有因为它而产生很多的想法，是这样的一种情况。那自己也不会担忧因为某个东西而产生人身安全问题，或者因为自己的这个东西使得家被盗，不会这样想。但是自从有了这个宝之后，自己的想法就变了。就开始操心这个东西，看这个人好像在瞟我的宝贝，那个人也是在瞟我的宝贝。把这个东西藏在家里面的时候，来个客人好像也是在看我的宝贝藏在柜子的哪个地方，之前的想法就完全变了。

当你没有这宝贝的时候，你不会有这些想法，当你有了之后，你的想法开始变，开始操心了。以前你出去的时候，因为箱子里什么都没有，所以你不会担心过海关的时候会不会有什么问题。但是回来的时候，包包里装了很多佛像（买了很多佛像），你会担心：这个佛像过海关会不会卡下来啊？这个唐卡会不会因为没有发票然后就不让我过关啊？出现很多很多这样的想法。因此，有些时候我们说是来自于外面的，有的时候是来自于内心的这样很多很多的伤害、很多很多的违缘，就是这样的。这里就是讲般若波罗蜜多，它是非常稀有的。

【如是如来胜般若】，【如是】——佛陀这样的，如来非常非常殊胜的般若波罗蜜多这个法宝，是非常非常难得的。虽然这个宝贝恒时在有情的心中，恒时处在一切万法的本性当中，但真正是佛陀，他通过佛智圆满之后发现了这个问题。佛陀的智慧圆满之后发现了，然后通过证悟了最殊胜的佛果，才把这样一种最殊胜的法义给众生宣讲了。

而众生在无始的轮回漂流当中，他不知道要经历多少的磨难，要经历很多很多的资粮的熏习，还有值遇很多佛陀、供养祈祷之后，最后才遇到了这样殊胜的般若波罗蜜多。所以这样一种般若波罗蜜多一旦得到之后，他就可以超越轮回，超越二取，超越烦恼，超越烦恼障和所知障，他也可以成就解脱，可以成就佛果。这么殊胜的宝贝现在居然被我得到了！所以我得到的时候，要知道这个东西是非常难得的，非常难得。所有的宝贝当中最稀有的宝贝就是这样的。它就完完全全超胜世间的所谓的如意宝，即便整个三千大千世界充满如意宝，它都无法真实的和般若波罗蜜多这样一种大宝贝相比。

因为就算整个三千大千世界充满如意宝，你祈祷如意宝之后，降下一切的所欲全都是世间的。这个如意宝无法赐予你丝毫空性的境界，赐予你出世

间的境界。想要赐予你出世间境界的能力根本没有，即便你拥有了又怎么样？拥有之后，当你死去之后，也不一定确定你能够继续拥有。何况你根本拥有不了充满大千世界的如意宝。所以，这些世间的宝贝虽然难得，虽然稀有，但还是没办法和佛法如意宝相比。

世间的宝贝在得到之后，会恒时遇到很多的障碍。那么像佛法的如意宝般若波罗蜜多（这样的如意宝）能够超胜一切。它能够完全超越三有的轮回；能够超越二取分别念；能够让自己转凡成胜（让自己成就圣者、成就佛果）；能够利益一切众生的这样一种般若波罗蜜多，的的确确是非常难得的。所以当我们在值遇空性的时候，当我们希求的时候，也会出现这样那样的违缘障碍。

刚刚讲了此时魔众会非常恐慌、感到很恐怖，所以他就会用各式各样的方法制造障碍。有些时候他专门找这些修行者的软肋，比如你的弱点是什么，他就找到你的弱点之后，从这些弱点上面下手。有些时候因为你对家庭很执著，所以如果你要修学般若波罗蜜多，有可能就是家里面出现违缘，你为了维护家庭的利益而放弃了对般若的闻思。或许可能对子女很执著，本来正在学习般若，突然子女（孙儿、孙女）这个很耽著的对境突然出现问题了，不得不中断学习。有些时候你对事业很执著，出现如果你修学般若可能会被单位开除掉的状况，或者因为修学般若可能会对我这笔生意有影响，或者因为修学般若可能对升职有影响，那么修学者此时就会考虑“好像觉得应该放弃般若维护事业”。像这样，我们每个人都有自己的弱点，而魔就非常善巧，非常擅长寻找到修行者的弱点。

所以有些时候因为感情（世间的感情），如果没有谈恋爱的时候，没有这个感情的时候，他学习很精进，一旦开始恋爱了，他的注意力完全转移到感情方面，对佛法的修学，他就不会再用心了。所以违缘障碍有些时候是感情，有些时候是钱财，反正是各式各样的情况。有些时候是因为喜，有些时候是因为恐怖。反正你有这样那样的弱点，他就会找这个弱点，然后在这个弱点上面来制造违缘，甚至他可能刻意去制造一些违缘。当他在制造违缘的时候，修行者说“完了！我不得不中断了。”是这样的。

当我们在很远的地方正在修学般若（在佛学院学习）的时候，突然听到父母生病了、父母去世了，这个时候也没办法，就中断学习，中断学习之后其实就有很多损失了。当然从世间人情的角度来讲，如果父母去世了你不料理后事，你就是个不孝之子。所以有些时候，修行者他碍于这样一种想法不得不中断。但有些人他就决定不中断，他就想如果中断的话，对我自己有伤害，对般若闻思法义的理解有伤害，甚至有时对这个亡者本身也有伤害。

因为假如我中断是因为这个人生病、去世中断的，那其实中断会增加这个病者或者亡者的罪业，他一考虑到这个问题时就不会中断。他就会在寂静处该做什么做什么，该做佛事做佛事，该回向发愿就回向发愿，那么修行者就没受到这样一种违缘。当然从世间的角度来讲，他肯定是会受到很多的指责，但是从佛法的角度来讲，他不会因为这个有很多很多的违缘。像这样，我们就是举个例子，有很多诸如此类的情况。

有些时候当在别人身上发生，我们不会觉得怎么样，反正应该这样应该那样，反正佛法很重要的，其他的事情不重要。当发生在别人身上的时候，怎么说都可以，怎么想都可以，怎么劝勉都可以。但当这个事情落到自己身上的时候，那就不一样了，以前怎么劝别人的话全部在自己身上都用不上了，是这样的。当别人劝解自己的时候，你觉得不行了，这个情况不一样，我这个是特殊情况，和那个情况是不一样的，我们会找很多很多的理由来维护自己的观点。当我们的理由占上风了，别人不再劝解的时候，魔就胜利了。你觉得是你怎么样，但这是魔胜利了，因为他成功地遏制住了你对闻思，或者对般若波罗蜜多的相续。他想彻底终止你，但是没办法彻底终止你的时候，哪怕终止你一段时间，对他来讲也是个小胜利。

所以很多很多的问题，有时要多祈祷上师三宝加持，要多念诵莲师的祈祷文。以前我们都讲过，全知麦彭仁波切专门造了一个普获悉地的祈祷文。法王如意宝也是讲过麦彭仁波切的《普获悉地祈祷文》，如果能够念诵十万遍（首先集中念诵十万遍，念完十万遍之后，每天不中断地念颂一百遍），这个时候我们修学佛法、闻思佛法的很多外面的违缘都不会产生，都会自动消除。所以当年法王如意宝讲完之后，我们都是首先集中念了十万次，念完十万次之后，什么障碍违缘都可以遣除掉了，所以当时首先我们集中念了十万次。念完十万次之后，很多道友不间断的每天念诵 108 遍、100 遍，像这样的普获悉地的祈祷文一定会念的。这样很多修行者会比较顺利，大的违缘会变成小的违缘，小的违缘会消灭无形，这方面功德有很多很多。我们在闻思修行的过程当中，障碍非常的多、层出不穷，始料不及的很多违缘突然的就出现了。那么如果提前念诵了这个，其实很多违缘就根本没有因缘产生，因为念诵了这个祈祷文的缘故，就根本没有因缘产生。没有因缘产生的缘故，就不会出现很大的障碍违缘。

像这样当我们在接触、闻思般若波罗蜜多的时候，因为它太重要了，依靠它直接可以从轮回当中获得解脱，可以超越三界、超越二取，所以很多非人、魔众非常恐慌，会想方设法去伤害有情。对胆子小的人他就恐吓，对财

物耽著的人他就给予很多的利诱，反正就是通过各式各样的方法让你放弃对般若的闻思。不但是自己放弃，而且有的时候还编造一些理由去让别人放弃，比如“你再不要这样学习下去了，你这样学习下去没有意义。”有些时候是直接让你放弃，说“没有必要！在这个里面学习了花费很多时间，会对你的事业有障碍。”有些时候说“你这个闻思没有必要，你应该实修了，实修才是最重要的，闻思没有利益，闻思空性没有利益，应该实修啊！”“学一百部（经论）不如走一步（实修）呀！”，有的时候就会讲很多像这样的内容。虽然有些时候的确是有这样一个理由，但有的时候也不好说是不是魔的一种语言。你本来闻思之后会产生一个很好的定解，但是放弃了之后定解没有了，虽然你在念、在修，可是你修起来非常非常费劲。因为一般来讲的话，见解越高，修行越快，见解很低会对于障碍的超越，对于空性的认知，对他所修、所念法义的体会，都会有一些影响。所以这方面我们也需要理解。

那么这些魔障到底是不是魔障？这要看自己的能力，要想方设法地去超越。有的时候这个魔障它是清净罪业的方式，是清净罪业和障碍的方法。有的时候哪怕是障碍层出不穷，但修行般若波罗蜜多也非常精进。你看米勒日巴尊者，他在修行的时候什么都缺，只要是对他修行顺利的衣食、还有住处都缺少，但是他就是没管这些，超越了，他就获得了很大的证悟。有的时候修行者生很重的病，得到很大的违缘，但当修学般若波罗蜜多很精进、卓有成效的时候，它就会在相续当中发生了转变，他就可以把很大的违缘转变成很小的违缘来进行成熟，成熟之后就不会再成熟。有些时候在成就之前，相续当中累积的很多轮回的习气会集中爆发一次，爆发一次之后就不会再爆发了。当他很精进修学的时候，修行中就会有很多违缘，也许是很重的疾病，或其他很重的违缘，但是如果他的修行没有放弃的话，很快就会成就的。

甚至以前我看过一些教言当中讲到，当修习空性、修习甚深的法要的时候，他修得非常好，但是在一个阶段当中，他的嗔恨心会非常的强烈，很强烈很强烈，不像是个修行者一样，一般的人都不能比的那样。其实在他修空性、修大悲心修得很深的时候，他即将要成就的时候，他内心当中的一些障碍就会做一个最后的反扑。这个最后的反扑如果抵挡住了，一旦降伏了，他一下子就到了一个很高的境界当中。

有的时候就生了很强的贪欲心，甚至以前我看过一些法本当中讲，修行者他生起很强的贪欲，有时在路上看到一个破鞋底就会觉得“唉！这个东西也要拿回家里，放到家里面藏起来。”他就是对这些很破的鞋垫都觉得是个好东西，一定要拿回去。他以前根本不是这样的，以前是个很好的修行者。

但是修到某个阶段，当他即将要成就的时候，他内心当中的这些贪欲、嗔恚会集中爆发一次，就像我们刚刚讲的最后的反扑、最后的挣扎。如果那个时候，你通过很多的修法、通过上师的教授能够安住在心性当中，安住在自己的修行当中，一旦度过了，好了，你自己会到达一个很高的境界。

所以有的时候，出现很强的违缘、很强的烦恼，并不一定是坏事情，关键是在此之前，我们一定要对这个过程本身有一个足够的了解。如果你了解了就不会被吓住，不会一出现违缘就放弃掉。有提前准备，他就会安住在自己的心性当中（对障碍安住心性），障碍就像天边的云一样飘来飘去，对虚空本身不会有影响的。如果你能够安住在这个状态当中，这些障碍违缘都会过去的。一旦过去了，他的修法就会上升到一个很高的层次。

《金刚经》当中也有一段教授：“复次，须菩提，善男子、善女人，受持读诵此经，若为人轻贱，是人先世罪业，应堕恶道，以今世人轻贱故，先世罪业则为消灭，当得阿耨多罗三藐三菩提。”意思是说，善男子、善女人受持读诵这个般若波罗蜜多，这里受持、读诵只是一个例子，可以是受持、读诵、讲解、修行、抄习、供养……反正是对般若做十法行。然后在行持的过程当中如果被人轻贱，（被人轻贱其实也是一个代表，不单单是你在修习般若的时候很多人看不起你、辱骂你，很多人给制造很多违缘，家里人也轻贱你、看不起你，所有家里人都反对，外面的人好像也轻贱你，然后辱骂等等，反正出现很多这样的违缘、障碍，总之一切不顺利都发生了。）如果出现了这些轻贱，“是人（这个人），先世恶业应堕恶道”，是他以前在前世造了很多的恶业，本来他是应该堕恶道的。当然因为你修持了般若波罗蜜多的缘故，遇到了今生当中被人轻贱之故，“世人先世罪业则为消灭”。这个人的前世应该堕恶趣的罪业，在被别人轻贱、被别人辱骂过程当中就已经消除了。

所以你看这个就是典型的重报轻受。第一，本来这个人是要在后世堕恶趣的，但后世的恶趣不用堕了，他今生当中一个头疼、一个违缘、一个小小的辱骂、被别人轻贱说几句恶语，以这样的一点点的痛苦受报了，然后就消灭掉了，就不用后世堕恶趣了。而且，“当得阿耨多罗三藐三菩提”。其实这是从消灭堕恶趣的业开始，乃至于是得阿耨多罗三藐三菩提的究竟的利益之间，所有的违缘消除，所有的安乐都得到了。

因此，我们在修学般若波罗蜜多的时候，如果得到一些疾病，得到一些不顺，得到别人的不理解，这个方面都是很好的。我们应该想：这个非常非常好！因为我现在精进念咒的缘故，精进忏悔的缘故，精进闻思佛法的缘故，精进积累资粮的缘故，精进修曼扎的缘故，精进闻思般若波罗蜜多的缘故，

我现在得到别人在辱骂我、嘲笑我，伤害我，这是我应该堕恶趣的业，只通过这小小的痛苦就遣除掉了，这应该是非常好的，这是我修行成就的一个验相。

当然成就的验相有很多，这是其中的一种成就的验相。所以有些时候这些东西出现不一定是坏事，佛陀早就在《金刚经》中讲了，在本颂里面也是以隐藏的方式讲了。所以有些时候它不一定是坏事，关键是我们怎么去看，怎么去看待它。如果是有智慧的去看待，它不一定成为违缘。如果我们修行的过程当中有了这样很高的认识，我们的内心不会动摇。当我们遇到事情的时候，有些人就驾驭不了，会开始诽谤、放弃、辱骂佛陀、辱骂法、辱骂上师等等，但有些人就觉得这是个好事情，他会安住在内心当中如如不动，这样就可以成功地度过违缘。

子三（宣说违缘损害与否之因）分二：一、宣说出现违缘之对境；二、由违缘中受到佛陀护佑。

【违缘损害与否】，就是有没有被违缘损害。还有损害与否这个【因】到底是怎么样的？

丑一、宣说出现违缘之对境：

第一个科判是宣说【出现违缘之对境】，这个违缘和违缘它本身所伤害的对境是什么？这个对境就是伤害者，这个违缘能伤害什么人？这个方面就叫做【对境】。

新入乘之浅慧者，未得稀有此珍宝，
为造违缘恶魔喜。

【新入乘之浅慧者】，刚刚进入大乘的智慧浅薄的人，这些人容易受到违缘的伤害。【未得稀有此珍宝】，他内心当中还没有生起，还没有得到真实的般若波罗蜜多珍宝的加持。在这个阶段【为造违缘恶魔喜】，恶魔为了给这个人制造违缘会很欢喜地做很多很多的努力，用很多机会来制造违缘。

这个方面我们要注意，很多时候我们都是初学者。在初学大乘的时候，初学般若波罗蜜多的时候，绝对会遇到很多这样那样的违缘，所以我们要提前了知，之后提前做一些准备。比如每天供护法也好，每天祈祷佛陀也好，每天针对修学般若波罗蜜，针对修学大乘教义念诵很多发愿文，念诵很多莲师等遣除外面违缘的心咒，这方面功课其实都有很大的必要性。

【新入乘之浅慧者】，刚刚进入大乘的浅慧人，还【未得稀有此珍宝】。

【未得】是什么意思？比如我们手中已经得到这个法本，可以听闻了，从这种意义讲我们已经得到了。但此处未得的意思，是我们内心当中还没有真正生起来，还没有真正通达，没有相应般若波罗蜜多的意义。因为当我们一旦相应了就知道一切都是如梦如幻的，因为空性般若波罗蜜多从胜义角度来讲完全是离戏的，没有丝毫的戏论。内心完全安住在离戏的状态中，安住在犹如虚空一样的状态中，谁能够伤害虚空呢？什么都没办法伤害虚空。

如果你是一堵墙，某些东西会对墙有伤害，因为你是有滞碍的，是存在的。因为如果你是存在的，就会有违缘，就会有伤害。如果你是一朵花，它就会对一朵花做伤害；如果你是一个须弥山，它也会对须弥山做伤害。但是如果你是虚空的话，谁会对虚空做出伤害呢？虚空是不受任何伤害的，因为它没有一个承受的载体。如果你有一个承受的载体，哪怕再微细，它都能够做一些伤害，都能够做一些违缘。但如果你是像虚空一样的自性，谁还能伤害呢？

所以你一旦安住在虚空一样的真实实相的般若波罗蜜多当中，就不会有任何违缘。能受是谁？所受是谁？它们完全不存在，丝毫本体都不存在，没有一丝一毫的自性存在，哪里会有一个能害、所害，伤害的方法等等，全部都没有。也就是安住在纯粹的胜义谛境界当中，完全不会有违缘。还有一种是安住在世俗当中。世俗当中如梦如幻，世俗当中有显现，但是你知道一切显现是如梦如幻，没有真实的本体，所以当我们安住在如梦如幻的状态中，所谓的伤害显现上还会出现，但是你面对这个伤害时，安住在如梦如幻的状态，知道自己是如梦如幻的，违缘本身也是如梦如幻的，违缘伤害我的方式也是如梦如幻的。

但是这里我们要分析一下，有时候我们觉得自己懂了如梦如幻，觉得已经想了如梦如幻，为什么还受到了伤害？这方面我们分析后会发现，因为你只是想，和内心当中安住体会是两回事。所以当我想如梦如幻的时候，其实内心本身还是实执的状态，心本身的实执并没有远离，还安住在实执。只不过是在实执状态中，在实执的基础上去想：这是如梦如幻的。那么，其实如梦如幻这个想法本身的基础还是实执，本质还是实执。所以当我们遇到违缘，因为内心有实执的缘故，还会受到伤害，原因就是这样的。

为什么要安住呢？因为真实体会到如梦如幻，安住在如梦如幻境界当中就不一样了。这不是想如梦如幻，内心却安住在实执中，而是内心就安住在如梦如幻当中，虽然还没有证悟一切都是大离戏实相，但是已经安住在如

梦如幻的状态中，这个安住状态很重要。有时候我们没有安住在它的状态，只是有一种了知，只是在实执的状态当中了知如梦如幻，这个力量就很弱。所以有时候我们说这个如梦如幻没有什么作用，你看我想了如梦如幻，但是它还是对我不起作用。我们要分清情况，这只是在实执基础上想如梦如幻而已，内心中的实执没有受到任何的颠覆，没有受到任何的损伤，这个实执完整无缺的存在于我的相续当中，只不过现在我了知了一些道理，我在想这些道理。然而这个道理对我的实执来讲，力量太弱太弱，是可以忽略的一种力量。当我们出现违缘的时候，还是感觉难以抵挡违缘的伤害，还会产生很大的烦恼，产生贪欲、瞋恚等等。这是因为我们内心没有安住在如梦如幻的状态，所以我们要不断地修，不断地串习，要去体会如梦如幻。

当我们内心真实体会到如梦如幻，这时候不管任何障碍违缘出现，因为内心已经变成如梦如幻的状态了，所以不管出现什么，我都有一种智慧去面对，这时候就叫得到珍宝，初步得珍宝。即便你是初步得到了珍宝，但此时这些违缘对你的影响都是很弱的。也许第一刹那我感觉受到伤害，但第二刹那马上就安住在如梦如幻当中。

因为所有的障碍都安住在实有状态，当你一旦安住在如梦如幻的幻化境界中，通过实执引发的违缘一下子就没有了。虽然这个现象还会存在，比如说别人扇你耳光，扇耳光的行为没有停止，还在不断不断地扇，还在不断不断的痛，但是内心当中实执的心没有了，安住在如梦如幻当中。虽然他的疼痛感还会持续，但内心不会引发额外的痛苦。

有时候痛苦再加上实执，双重因缘让我们非常非常难受。所以当我们外面受欺负的时候，一方面，外在别人的打击、言语的刺激在发生；另一方面，我们内心安住在很大的嗔恨当中，两种因缘累计叠加，我们就会感觉非常难受。但是我们的心如果放开了、放松了，虽然别人还在不断地辱骂殴打，但是你的心放松了，这时你不会感觉那么难受，承受起来会很自然。安忍也是一样的，当我们的心受到侮辱，当别人用话来刺激我们，这时候如果想“我无所谓，还可以，没事。”但如果你的内心当中没有放弃执著的话，那时候会非常不自然，虽然在忍辱，但是不自然。但是，当你的内心放下了，真的放下了，说我不在乎，真的不在乎的时候，心中就不会有丝毫的影响，不会有丝毫不自然的东西。

空性一定是真实对治烦恼、压制烦恼的最好方法。关键是我们不要把初步的认知当成了安住，这只是初步的认知而已，心中的实执还没有真正的放松掉。当心真的安住空性，它的力量就非常强大，真正安住在这个状态，没

有什么，就是如梦如幻，他已经放下了。所以你不放下就对你有伤害，一旦放下了，就没什么能伤害你的，即便它的现象还会持续，但执著的痛苦不会再有。

因此，我们在修行般若的时候，不同层次的阶段一定要分清楚，不要把了解当成证悟。那只是了知，只是学习的一个见解而已，不要把它当成证悟。我们的修行不是果，见解也不是真实的安住，这方面要分清楚。分清楚之后，我们就知道心中实执还存在，只不过现在学了一点空性的道理而已。而这个道理本身对实执还没有很深远影响的能力，但是我要不断培养它，培养得很强大。当我们对空性的见解越来越强大，实执就越小，这就是此消彼长的，并且一定是此消彼长。

我们的内心是很坚固的实执状态，空性只是一个新鲜力量正在加入，它的能力很弱。但是我们要培养空性的习气，当空性的习气越来越强，实执就越来越弱，因为它在一个心上。第六意识的分别心就是这样，它只能同时产生一个状态。当你实执很强的时候，空性就很弱，空性很强的时候，实执就很弱，肯定这样此消彼长，所以我们要不断培养空性的习气。空性的习气在这个地方我们套用中观的术语叫做“单空的执著”。

单空就这么强大，当我们第六意识去想单空：这是空性，这是空性……作意空的时候，他的实执就一分一分减弱。所以单空的习气很强大的时候，实执就没有了，全部都是空性状态，产生烦恼的时候就根本不会有。但是你对空性的执著呢？这个对空性的执著比较好办，因为我们最大的障碍已经超越了，再返回头修空性如梦如幻就可以达到一个真实的圆满空。所以说空性般若波罗蜜多的确是调伏烦恼的最好利器。但关键是我们要花功夫，一定要花功夫去闻思，去修学，为了证悟空性而集资净障。不管是修生圆次第来证悟空性也好，还是修人无我、法无我空性的修法来证悟空性也好，反正这些修法绝对是不能放松的。

大恩上师在讲课时最重视的是“我自己观察的结果”，讲的最多的就是空性，讲很多很多次，最重视的就是中观般若波罗蜜多，益西上师也讲了很多空性。有时候我想这是为什么呢？这些上师都是通达五明的，通达五部大论的，什么都通达的，为什么强调般若呢？比如教法中因明就讲一次，俱舍讲一次，而空性讲若干次，所以说空性的确是最重要的。对于修行者来讲，调伏烦恼最根本的东西就是空性。你一旦相应了（而不是说修学），它对我们烦恼的调伏是最直接的，是根本性的颠覆，它不可能和我执并存，不可能和人执并存，不可能和法执并存。

前面讲了单空对实执完全是一种此消彼长，人我执对应人无我，法执对应法无我。人无我和法无我就是单空，一种空执。空执是对实执的颠覆，是根本上的颠覆。你说这个有，我就说没有，而且是彻底没有。并非是你有我有，我们两个好朋友并存，并存是不会的，是绝对不可能的。因此空性是直接颠覆，是直接颠覆的自性。你学习了能够直接颠覆实执的法要，当魔王波旬知道了，绝对不可能高兴的，他会非常非常感到恐怖，一定会想方设法制造障碍。况且我们内心的分别念无始以来已经习惯了人我法则，现在突然要修空性非常不适应，所以有很多反弹，很多反应都出来了。

这时我们要多学习教义，学习智慧教义，我们就会懂得出现的原因，懂得是什么原理、应该怎么样安住、怎么样面对、怎么样超越。该祈祷的要祈祷，该集资净障的要集资净障，该通过如理作意对治的，就如理作意对治。这些都要用，用后慢慢地过渡，过渡好之后就可以非常顺利地达到，否则新入乘者非常容易受到障碍。此处讲得很清楚，“新入乘之浅慧者”，非常容易得到魔的障碍，魔很欢喜地对他们设障碍。对于如果已经修成的人，他没办法障碍，如果已经圆满证悟般若波罗蜜多，他就没办法。如果没有学，他也不会障碍，没有必要障碍。就是你刚刚开始学了，还没有达到标准他就会障碍，而且很容易受障碍。所以这方面讲到了对境。

丑二（说由违缘中受到佛陀护佑）分二：一、真实宣说；二、以比喻说明。

寅一、真实宣说：

十方佛陀行摄持。

新入乘的浅慧者很容易受障碍，已经修成的人他障碍不了，没有修学的不会障碍。而中间的人（刚刚进入大乘的人）他会障碍，刚刚学习般若波罗蜜多的人会有障碍。那么如果这个障碍超越不了怎么办呢？其实这个不可能超越不了的。因为十方佛陀，还有十方菩萨们已经超越了魔障。他们每一位都有过新入乘的层次。每一位佛，每一位菩萨都是从新入乘的层次过来的。既然都是从这儿过来的，难道他们没有受到魔障吗？他们有什么方法绕开，而避免受到魔的障碍？这个不可能，绝对都受过魔障的引诱，甚至于佛陀他老人家在菩提树下成佛的时候，还要最后一次受到魔障的引诱。有些时候魔王利用美女来引诱，有些时候用军队来恐吓，有些时候用真刀实枪，射箭、用刀砍。佛陀在成佛之前要经历，乃至最后成佛之时还要经历。

有些传记当中讲，佛陀即将成佛了，他就想：“我马上就要成佛了，应该通知这个魔王。”他刻意通知魔王，如果成佛不通知他是不合适的，一定要通知他。所以佛陀就放光，放一种光明震动魔宫，相当于通知魔王的一种。佛光一放光，魔宫就震动，魔幢也倒掉了。魔王观察这是什么原因？原来是佛陀马上就要成佛了，他马上去做障碍。所以这是佛陀故意通知他的，佛陀要证悟成佛他不可能知道，但是佛陀说必须要通知他。通知他一方面要做降伏，一方面也让后代的弟子们知道，修行佛法不是一帆风顺的，一定有魔障，到时候你应该怎么样去调伏他。那么，有时候佛陀调伏是用慈悲喜舍，用慈心、悲心、喜心、舍心去调伏，也有安住在空性当中调伏。如果这些菩萨调伏不了魔障怎么样成菩萨呢？这就说明魔障一定是可以调伏的。

怎么样调伏呢？这里讲了佛陀会护佑，【十方佛陀行摄持】。当我们遇到魔障的时候，十方的佛陀有一种想要护持修习般若波罗蜜大乘行者的心愿，显现上他是有心愿的。当我们修持般若的时候，其实有很多护法神很多佛菩萨用各式各样的方法保护我们，所以说“十方佛陀行摄持”。【行】，就是进行的意思，十方佛陀对于修行般若波罗蜜多的修行者都会进行摄持。

摄持的时候（后面还要讲），有些众生修行佛法时精进地祈祷，或者他的福德比较深厚，会精进地祈祷佛菩萨加持，而他的信心也很浓厚。当他遇到魔障，就开始祈祷佛或者护法神加持，因为很多护法神是佛陀化现的；有时祈祷遣除违缘的主尊莲花生大士；有时向根本上师呼唤祈祷等等，反正这些都是佛的自体。如果自己很精进，有信心去祈祷的话，很多很多违缘也可以降服住，可以从违缘中进行超越。所以《入中论》说五地菩萨叫“难胜地”，“一切诸魔莫能胜。”意思就是到了五地的时候，一切大大小小的魔都没办法超胜五地菩萨。

五地菩萨一切诸魔不能胜，那么四地以前魔是不是可以胜呢？五地菩萨通过自己的力量让魔都胜不了，真正来讲，到初地的时候，魔已经不能胜了，但还没那么自在，没那么任运。还有即便没有达到初地之前，魔也胜不了，因为佛会帮助、会加持这些初学者，所以有时候利根者在凡夫的时候，魔也胜不了。还有些利根者在初地或者五地的时候通过自力的方式让魔也无法超胜，这种情况也有。

还有一种五地菩萨魔不能胜，在《经庄严论》当中解释的时候，讲所有的魔障当中最难忍受的是什么？就是弟子的邪行。上师在调化弟子的时候，弟子做了很多邪行。比如不听话，做很多违背戒律、违背修行的行为，这是作为上师最难忍受的，但是到五地的时候，他就自在的不受此影响了。还有

些大德解释“五地菩萨难胜地”，讲这个魔障是来自所化眷属不听调化，非常刚强难化，有的菩萨不想调化就入灭了。五地以上是真实压制或者调伏，了知以后作为弟子不能表现的太过刚强难化，否则显现上没有到达这个状态，上师会产生厌离心而入灭。

因此在初地以后，因为证悟空性的功德已经完全现前，所以各式各样的障碍对他们没法伤害。但是完全超胜压制魔众，是五地菩萨以后则“一切诸魔莫能胜”，那时才真实达到任运圆满，就是十方佛陀行摄持。

寅二、以比喻说明：

为什么佛陀会摄持、会帮助、会保护呢？原因何在呢？

如患病母有多子，悉皆伤心服侍彼，
如是十方世界佛，亦念佛母微妙智。

【如患病母有多子】，就好像一个患病的母亲，她有很多子女。很多子女看到母亲生病的时候【悉皆伤心服侍彼】，都在很伤心的状态中服侍母亲，想方设法送药、送水做很多很多事情，很伤心的服侍彼，想让母亲遣除这种病痛，马上康复起来。就像这样一样，【如是十方世界佛，亦念佛母微妙智。】同样的道理，安住在十方世界的佛陀也非常忆念、惦记自己的母亲。佛陀的母亲是什么呢？真正成佛的母亲是般若波罗蜜多，这就是【佛母】。空性就是般若波罗蜜多，这是诞生一切诸佛的佛母。这个佛母的微妙智是佛陀恒时安住、恒时忆念、恒时惦记、恒时保护的。

这时候我们要分析一下，佛陀为何要保护般若波罗蜜多，忆念佛母的微妙智？因为般若分了几种层次，有些不需要保护，有些需要保护。不需要保护的是什么呢？比如说基般若。基般若是一切万法的本性，这个谁也破坏不了，这个不需要保护。一切万法就是如是安住，一切万法的本质就是安住，这个不需要保护，不需要操心。第二就是果般若，已经现证的佛智谁能够损坏？哪个魔能够损坏佛智？没有一个能够损害佛智，所以果般若也不用操心。

然后还有两种般若，一个是文字般若，一个是道般若。文字般若当然需要操心，就像我们的《般若摄颂》、《大般若经》等等文字般若，文字般若一定要保护。所以佛陀把这些文字般若交付给阿难尊者，有时把文字般若交给护法神，有时把这些文字交给文殊菩萨等等，反正就是把把这个任务交给你。在后世的时候要想方设法保护这些文字、保护这些经典不要让它隐没，不要把它交在恶人手上，让法很快的隐没等等。所以他们也会显现很多很多方式

保护，有的时候一个经典所在之处有很多我们看不到的护法神在很精进的
保护，不让它遭受违缘。

还一个是道般若。我们说文字保存下来了，文字安住在世间的确有利益，
但是真正要让文字般若有益，要有人学习这个经典才行。所以在传讲过程
中要保存，要用善巧的方式保护对经典、论典的讲解，对文字经论的讲解是
需要保护的。

还有般若波罗蜜多真要发挥作用，必须是在有情的相续中延续，所以谁
修学般若波罗蜜多，这个人就成为了保护的对象。因为只有通过这样的载体，
通过修学者的相续，般若才能留续下去，否则般若一直留在经书当中谁能得
益？没办法得益。只有去修学、去闻思、去抄写、去安住、去观修，这时候
道般若的本体才保护住了。道般若的本体安住在谁的相续当中？是修学者
的相续当中。当然菩萨相续当中的道般若不用保护，而凡夫人相续当中的般
若境界，修学般若过程中的境界需要保护。

所以修行者在修学般若波罗蜜多的时候，佛陀会唯一忆念他，会保护他。
但是在这个过程当中有些人得到佛的加持与保护，有些人则没有，关键在于
修行者的善根与信心强大与否。如果他的信心很强烈，他的善根很强烈，这
时候因缘和合，就能很明显的得到佛陀的保护。有些人因缘可能差一点，信
心也不强烈，没有精进祈祷，虽然佛陀很想保护他，但是因为他自己没有去
呼唤、自己没有去祈祷的缘故，显现上就没有得到佛的保护。

所以得到与否，虽然和自己的善缘与信心强不强烈、清不清净有一定关
系，但是我们知道佛陀一定会对般若波罗蜜多有信心、修学的人进行保护。
我们知道这一点很重要，因为我们知道了有佛在保护我们，有佛专门对修学
般若波罗蜜多的修行者进行保护，所以我们要祈祷。我们在修学般若波罗蜜
多时，要祈祷佛陀加持自己，祈祷上师护法神加持自己在修学般若波罗蜜多
过程当中，不要出现违缘。

不要出现违缘的意思，是不要在修学般若波罗蜜多本身出现违缘。但是
如果它对修学般若本身是顺缘的话，让我病也可以，让我痛也可以，让我做
什么都可以。反正这都是修学般若波罗蜜多不退失的因缘，会让我坚固修学
般若波罗蜜多，那么这些顺缘都让我具足，不管是好的，还是显现上不好的，
都可以。但是如果对般若波罗蜜多有违缘，不管是世间上再顺利的事情，也
不要让它出现，或者说让我对般若波罗蜜多退失信心的不好事情也不要出
现。这时候我们祈祷的方向就不一样了，虽然我们也在祈祷不好的事情不要

出现，但是祈祷的根本原因，是有些事情可能对我修学般若产生障碍。所以这些事情、这些违缘不要出现。

有些违缘既是世间的违缘，也是修般若的违缘，我就祈祷有些世间的违缘不要出现。比如过度贫穷，或者生很重的病，它们会导致闻思般若波罗蜜多的障碍，所以要祈祷这些违缘不出现，但这并不是要过很好的生活，要顺顺利利的过下去，又要学佛又要发财。是修般若方面的违缘不要出现。所以我们说方向不一样了。

前面讲了，如果对修学般若波罗蜜多有顺缘的话，可以让我病，可以让我事业失败，可以让这些都出现，总之世间的都不顺都可以在我身上出现。但是前提是加持我对般若波罗蜜多的修行，我的闻思顺缘不要受到伤害。如果对我修学般若波罗蜜多有利，发财也可以、事业顺利也可以，什么都可以。如果对修学般若波罗蜜多没有意义，像这样世间的违缘不要出现，世间的顺缘也不要出现。这样祈祷是因为我的中心是修学佛法，我的核心是为了修行般若波罗蜜多。如果这样祈祷的话，就能够得到佛的庇护，我们要知道这是不一样的意义。

大恩上师在最后这个地方讲到，有时候我们如果故意伤害修学般若的人，故意伤害传讲般若的上师，对他做障碍，恶意对般若波罗蜜多的法本经典做损害，就会遇到很多违缘和障碍。佛菩萨的悲心很圆满，他不会像世间人一样，你打了我，我就要打你，你伤害了我，我一定要报仇，这种报仇的心是没有的。但是后来上师也讲了，一个人一旦对般若不恭敬，或者对宣说修行般若的上师或道友诽谤制造违缘，那么诸佛菩萨也会惩罚他。

我们会问诸佛菩萨会惩罚他吗？怎么惩罚？上师讲也会惩罚的，如果你对上师对经书不恭敬的话，你得到加持的顺缘就没有了。得不到加持本身就是一种惩罚，得不到利益本身就是一种惩罚，我们也可以这样理解惩罚的意思。还有一种是直接的惩罚，不是让你得不到利益，而是直接惩罚你。

但我们会问，释迦牟尼佛会惩罚我吗？佛陀在世的时候，也会对比丘进行呵斥、驱赶，有这些惩罚。但是我们很难理解，这个寂静的佛菩萨会不会扇我耳光，打我怎么怎么样？也许不会，但是行持佛陀事业的时候，佛陀有时会化现愤怒的相，会化现为护法神，有些护法真的会出手的。从这个角度讲，也相当于佛在惩罚你。

那么佛为什么会惩罚你？这要分几种情况。一种情况，如果让你继续下去，罪业会层出不穷的出现，直接把你诛杀掉，是为了让你终止造业的相续，

因为再这样继续下去，后世不知道要多长时间堕在地狱无法出来。有时密宗当中直接用诛业，直接通过降伏法来降伏，直接终止你的生命。具有能力、又具有很强悲悯的时候，有些护法神会显现直接把你的生命终止了。这在汉地佛教中也有很多类似的公案，就是护法神直接把你的命收掉了，是为了不让你再造更大的罪业，因为只要你活着，就会继续造罪，为了终止罪业的相续会直接诛杀你。这是一种惩罚，真实意义上来说是一种保护。

不理解的人会觉得，佛教这么慈悲为什么还会把人杀死？而且把一个修行者杀死？其实这时候他已经不是修行者了，是一个罪业相续。在佛法当中，他出于强烈的慈悲，出于强烈的保护才把你杀死。当然凡夫说我打你是为了保护，有些时候这是借口，其实没有这个能力，也没有这个大悲。但是佛菩萨确有这个能力，也有这个悲心，他终止你的生命是让你不再造恶业。

还一种情况，是惩罚一下让你警醒，要警告警告你。有时候自己突然在梦中出现对上师不敬、对经书不敬、对道友不敬，这时佛菩萨会警告你一下，让你警醒过来。有时候警醒不了你，会让你做事遇到很大的违缘障碍。有可能你的刚强难化，佛菩萨示在你身上示现一些不吉祥的事情，你自己警醒不了，但是可以让别人警醒。这对你本身这个事情不会有影响的，比如说有时候遇到障碍，自己觉的没什么，觉得很巧合，其实这种惩罚对你本身不一定起作用，但对其他人起作用，对围观的人起作用。围观的人说你毁谤了佛经，毁谤了般若波罗蜜多，他受到了惩罚，我们一定要注意，一定要注意。这种情况对你有警醒，有时候对他人有警醒，有时候是为了中断你造业的相续，有时候得不到悉地本身就是一种惩罚。刚刚我们讲了四种情况，所以从这些角度讲也有惩罚的。

有时候我们觉得佛菩萨不会惩罚我们，但大恩上师为什么讲会惩罚我们？到底怎么惩罚？我在这里大概分析一下，不一定是圆满正确的，但可以帮我们打开一个思路。

今天的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 23 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。

佛陀对于般若波罗蜜多，对于宣讲一切万法空性，对于作为佛法核心、佛法灵魂的般若空性，是非常重要的。除了前面我们引用过“佛陀对阿难尊者的嘱咐”这个教证以外，在其他地方也讲过，佛陀在讲解般若波罗蜜多的时候，甚至于亲自铺设法座。因为他非常敬重般若波罗蜜多，所以佛陀亲自来铺设法座、亲自来安排讲解般若波罗蜜多的所有事情。这个方面说明佛陀对般若波罗蜜多是非常重要的。

之所以重视般若波罗蜜多，就是因为佛陀是经由殊胜的般若之道成就了菩萨果、成就了佛果。佛陀也知道，后代的这些随佛陀修学的佛弟子，如果想要成就殊胜的菩萨果，想要成就佛果，乃至想要成就阿罗汉、缘觉的果位，都必须要有般若波罗蜜多。所以，佛陀对这样一种教义非常的重视。如果没有般若波罗蜜多，世间的或者佛法当中的所有断证功德没办法产生。有了般若波罗蜜多的缘故，所有的断证功德就可以产生，佛法住在世间当中就有了最殊胜的意义。

为什么我们说是最殊胜的意义呢？因为佛法在世间除了给众生带来这些证悟、消除烦恼之外，也可以给众生带来暂时的安乐。如果要给众生带来暂时的安乐，虽然五戒十善、佛陀宣讲的人天乘也可以给众生带来一部分的利益，但这些不是根本的利益。佛陀出现在世间，不仅仅是给众生带来这样一种利益，如果只是带来这个利益的话，佛陀就会化现为转轮王。我们知道的很多经典当中讲到了，转轮王出世的话，他是想尽一切办法通过他的威力和福报，让众生断除十恶业、修持十善。因为修持十善的缘故，可以让众生转生到善趣人天当中。但是佛陀亲自出世，不是单单给众生带来这样一种

安乐。佛陀出世是要给众生带来殊胜的断证功德。所以般若波罗蜜多对于后代追求菩萨道、追求佛道的这些佛弟子们来讲，是相当的重要。

现在我们继续宣讲《般若摄颂》，今天要学习的是第四个科判：

壬四、加行之作用；

前面我们讲了【加行】它的本体、它的功德等等，这方面我们已经学习完了。实际上，【加行】就是指如何去修行般若波罗蜜多，这样一种修法称之为加行。那么修持般若波罗蜜多到底有什么作用呢？分了两个方面。

壬四、（加行之作用）分二：一、生自子之作用；二、令自子行功德之作用。

佛经当中把般若空性喻为佛母（比喻为母亲一样，一切诸佛之母）。既然般若波罗蜜多是佛母，那么作为一个母亲来讲，她在世间当中做了什么事情而被称之为母亲？般若空性对于佛陀来讲，做了什么事情而称之为佛母？在这里讲到了两个功用（两个作用），因而称之为佛母般若波罗蜜多。其中第一个是【生自子】，第二个是【令自子行功德】，主要是这两个方面。

也就是说世间当中之所以称之为母亲，主要是两件事情：第一个就是要生下孩子；第二个是生下孩子之后，教育他或者让他做该做的事情。这就是世间的母亲被称之为母亲的最主要原因。和世间母亲的道理相似，般若波罗蜜多也有这样两大功用：第一个就是生自子——诞生佛子或者诞生佛陀，这叫生自子的作用；第二个是令自子行功德——般若波罗蜜多让菩萨、尤其是佛陀，能够行持殊胜的自他二利等等功德的作用。因为有两种这样殊胜功德的作用，所以称之为佛母。

反过来我们看加行的作用，如果我们修持了般若波罗蜜多的话，我们也可以产生两个方面的作用：第一个方面是暂时让我们成就菩萨果位，究竟让我们成就佛果位；第二个方面就是成就了菩萨、成就了佛果之后，因为般若波罗蜜多威力的缘故，可以行持很多很多殊胜的事业、行持功德的作用。首先我们学习第一个：

癸一、生自子之作用：

过去十方及未来，世间怙主由此生。

字面上的意思是过去的佛、现在的佛和未来的佛，一切世间的依怙、一切世间的怙主，都是由此般若波罗蜜多而出生的。

此处【过去十方及未来】，其实就是指三世。过去世，在颂词当中很明显叫过去世；未来世，在颂词当中也很明显叫未来世。过去、未来分别产生过去、未来的佛陀出世的一种时间。那么还有一个十方，这个【十方】就是指的现在的意思。

过去的佛，显现上它已经出世过，已经入灭。未来的佛，还没有出世，但必定会出世。为什么必定会出世呢？因为现在很多很多的修行者正在修此菩萨道，有些是正位于十地，九地、八地乃至于刚刚登地的也很多。所以说他既然登地了，既然他已经达到了八地、九地、十地，他肯定会很快成佛的。不管怎么样，虽然未来的法还在未来（还没有出来），但是因为这些修行者正在或者已经具备了成佛的因缘，所以未来的诸佛一定会出世的。那么这个就是【过去】、【未来】。现在是【十方】，就是现在安住在十方（四方、四隅和上下，称之为十方），现在安住在当下的诸佛。

【世间怙主】，当然【怙主】就是依怙。世间的怙主有很多层的意思。有些时候我们说，国王也是世间的怙主。为什么是世间的怙主呢？因为一个好的国王可以通过他的能力、智慧、威力等等，保护一方、保护一方的人民。所以从这个角度来讲，国王可以被称之为世间的怙主。还有一些，比如四大天王、天帝释等等，他也可以称之为世间的怙主。为什么呢？因为世间的人们对他很崇拜，经常地祈祷他们、经常地供养他们，通过这样一种利益的缘故，增加了这些世间天神的威力，反过来他们也保护世间，所以这也称之为世间的怙主。还有一些其它方面安立的怙主也很多。

但是此处安立的【世间怙主】，主要是能够引导整个世间趋向于解脱的，比如有些时候我们说三怙主（文殊、观音、金刚手）。三怙主也是佛的本体，那么此处世间的怙主也是指佛陀。

【世间怙主由此生】，这个【此】就是般若波罗蜜多。【由此生】，也就是说不可能经由其他的道而生，只有通过般若波罗蜜多而生，它是唯一的道，它不可能有其他的道，它一定是唯一的道。

所以如果说我们没有生起般若波罗蜜多、没有安住在般若波罗蜜多的话，那么所有的这些过去的佛不可能出世、现在的佛不可能成佛、未来的佛也不可能成就未来的佛。从这个角度来讲，现在的有情、现在的我们如果不修持般若波罗蜜多的话，我们永远没办法达成成佛之道。未来的修行者如果不学习般若波罗蜜多的话，也绝对不可能成就殊胜的佛果、大乘之道。

所以，就像母亲可以让子女出生在世间一样，般若波罗蜜多也可以让圣者、让世间怙主（尤其主要是佛陀）成佛，在世间当中成为世间的依怙，所以说【世间怙主由此生】。

通过这样一种道理，我们学习完之后，逐渐逐渐就会明白在佛法当中到底什么是最重要的、什么是最核心的。这些道理虽然在佛经论典当中讲了很多，但是如果我们自己没有认真去学习，我们自己内心当中没有对这个问题产生一个非常非常坚定的认知的的话，那么我们有可能会在学习佛法的过程中，我们的思想、我们修学的方面就会偏向于其它方面。我们就会觉得般若波罗蜜多空性不重要，可能会说其它形式上的很重要。比如可能我们会觉得单单是烧香拜佛很重要，我们觉得单单是朝圣很重要，我们会觉得单单是什么样的外在一个很重要。经常拿念珠、经常穿一些符合佛教徒的衣服、背一些香包，我们就觉得这个很重要。在某种意义上来讲，相对而言也是需要的，但是这个不是真正的佛法的核心。

佛法的核心一定是要了知般若波罗蜜多和修行般若波罗蜜多。这方面才是作为一个真实佛弟子，他的内心当中应该了知的一种观念，所以方向必须从这个方面来树立。当我们了知般若波罗蜜多是佛法的真实的核心之后，我们修学的重点、我们的知见、我们的观念就会回归到真实的成佛之道。

所以佛陀才对般若波罗蜜多如此的重视，经常用一切的善巧方便来保护般若波罗蜜多，化现无数的化身来弘扬、护持般若波罗蜜多。因为所有佛弟子真实地想要成就的话，就必须经由此道。所以我们要体会到佛陀如是的宣讲、如是的护持、如是的弘扬般若波罗蜜多的重要性。我们也可以体会到殊胜的传承上师们、大恩上师们，他们是怎样对待般若波罗蜜多的，是非常重视、非常赞叹。对修习般若的人通过很多方式帮助他遣除违缘、具足顺缘，鼓励我们要不断的学习。我们慢慢了知之后，我们就知道般若波罗蜜多的确很重要。

为了修学般若波罗蜜多，为了能够真实地安住般若波罗蜜多，我们需要围绕般若波罗蜜多进行发愿、回向，做很多很多这样的功德，也需要专门忏悔以前的业障等等。这些方面的修行要围绕般若波罗蜜多而做。

了知这个之后，我们回到《智慧品》中的“此等一切支，佛为智慧说。”就是指五度的一切分支，佛陀都是为了般若、都是为了弟子生起般若波罗蜜多而宣说的。对于《入行论·智慧品》里的这句话，我们就会产生真实的认

知，以前没有那种高度重视般若波罗蜜多的知见就可以产生。生起知见之后，我们就开始围绕般若波罗蜜多为核心展开所有修行。

于是这就不一样了，也许以前我们围绕着某一个，例如我的身体健康，围绕这个核心我们做了很多的修持。一段时间围绕我的家庭和睦，做了很多发愿，做了很多回向。像这样，有些时候围或者绕这个核心，或者围绕那个核心。有的时候可能是自己觉得应该得到一个神通，围绕这个神通做很多，例如朝拜高僧，到处打听哪位大德有神通，他会不会教这些神通的法，然后为了得到这个开始不断地去追求。我们会有很多很多核心的修学内容。但是，真实的，当我们修行的核心从其他的方面转到般若波罗蜜多的时候，此时就进入了真实的、佛欢喜的正道。因为的确佛是因为这个而成就、成佛的，佛最初的时候是因为这个登入初地，佛陀也会因为这个最终断除一切所知障的执着，所以这个就是真实的、佛陀欢喜之道。

当然现在法本是拿在我们的手上，听也听到，但是我们的内心当中有没有确认：般若波罗蜜多就是我修行的真实的核心，这个有没有确认？如果这个确认了，那我们的修行就围绕它而转了。而不是围绕我爱执而转、不是围绕自私自利而转、不是围绕世间八法而转、也不是为了自我解脱而转，它就为了般若波罗蜜多而转。如果这样的话，我们所有的修行、所有的努力都会朝这方面去努力。如果这样的话，刚刚我们讲了，它就和般若波罗蜜多相应，和真实的佛陀成佛之道相应了。我们做的布施、持戒、安忍都是为了生起般若而做。如果这样的话，菩萨修行的六度四摄，六度当中他的修行慢慢慢慢就可以圆满。

所以我们就知道了为什么说【世间怙主由此生】，对我们后学的弟子来讲，的确的确具有很大的、很重要的启发。的确，如果我们认识到的话，我们就觉得非常地庆幸，因为一切佛都是由般若波罗蜜多而生的。世间当中这么多众生、这么多修行人，到底有多少人能够认识到这些问题呢？而现在我居然遇到了，现在我通过佛陀他老人家的恩惠、大恩上师的恩德等等，现在我们就了知了这个问题。这其实是一件真正非常值得庆幸的事情。这就讲了第一个问题。

那么下面我们看第二个问题：

癸二、令自子行功德之作用：

母亲把儿女生下来，生下来之后，是不是她的事情就完成了呢？绝对不是这样的。除了少部分不负责任的母亲之外，大多数的母亲把子女生下来之

后，还要做很多后续的事情——生和养。养当然有很多，早期的时候要慢慢教他吃饭、教他走路、教他说话、教他很多世间的知识等等，慢慢慢慢地让他长大之后，让他做一些对他有利、对家庭有利的事情。所以说母亲会教导他们做正确的事情。同样的道理，佛母般若波罗蜜多她也【让自子行功德】，也就是说般若波罗蜜多有令自子行持殊胜功德这样一种作用。

癸二、（令自子行功德之作用）分三：第一、令知轮涅基之理；二、令行遍智果之事业；三、令行灭二边道之理。

从字面上来讲，这里有基道果：第一个是【令知轮涅基】、第三个是【令行灭二边道】、第二个是【令行遍智果的事业】。这字面上基道果都有了，属于基方面是什么、属于果方面是什么、然后属于道方面是什么。

真正地成就佛果，在【令知轮涅基】这个里面也有讲到。了知轮涅的基，即了知一切万法的本性。前面的科判当中其实也讲到了般若波罗蜜多能够【生自子】。【生自子】主要是说像菩萨、像佛这些都可以“出生”的。而这里【行功德之作用】，主要是行功德，因此，所行的功德当中第一个就是了知轮涅基，了知了轮涅基再给别人宣说。这是从了知二谛的角度来讲。

然后是【令行遍智果之事业】，主要是说令行事业，令行什么事业呢？（即行持什么事业？）行持遍智果的事业。这种事业只有成佛之后、完全现前了遍智之后才能够行持。当然，如果你连佛的事业都能够行持的话，那么菩萨的事业、其他的事业当然更加能够行持了。所以是以【令行遍智果之事业】为主。我们要引申的话，也可以引申其他的，你可以做佛的事业，菩萨的事业也绝对更能做了。

第三个是令行道，令行什么道呢？【令行灭二边之道】。道有很多很多，有邪道、有正道。正道当中有暂时的道、有究竟的道。真正来讲的话，灭除二边的道才是最殊胜的道。【二边】，就是有无、人我和法我、常断、轮涅等等，这些方面都是属于二边。因为如果你有二边，不管是粗重的二边，还是细微的二边，这些二边不息灭，就没办法真正地达成更高的果位。我们都知道佛陀是最究竟的断证之果，既然是究竟的断证之果，那么二边是一定要灭的。

那灭二边的是谁呢？就是说谁【令行灭二边之道】？主要是般若波罗蜜多。般若波罗蜜多本身是没有一切戏论的、没有一切实执的。所以说修学般若波罗蜜多，就相当于佛母在给自己的子女开示说：哦，你应该如是做，如是做，可以遣除你的违缘，得到你该得到的东西。所以佛母般若波罗蜜多给

自己的子女开示“你这样行持人无我、那样行持法无我。”这个时候就可以灭除人执和法执、灭除有边和无边、灭除轮回和涅槃的边。

众生没有修行的缘故，他是堕在了轮回边当中；而二乘声闻，一方面没有大悲、一方面空性不究竟，所以堕在涅槃边当中；究竟的、殊胜的般若波罗蜜多可以灭除二边。这就是令行道，令行什么道呢？即【令行灭二边道之理】。

子一（令知轮涅槃之理）分二：一、依靠般若而知世间二谛；二、由证悟真如而得名。

丑一、依靠般若而知世间二谛：

它的大科判是【令知轮涅槃】——要知道轮回和涅槃的本基。轮回和涅槃的本基是什么呢？其实轮回和涅槃的基，有的时候说是空性作为分基，有的时候说可以从二谛作为分基，都是可以的。不管怎么说，依靠般若波罗蜜多能够知道轮回和涅槃的基。轮回、涅槃基当中又分了两个：一个是了知世间二谛，第二是由证悟真如而得名。因为知道了世间二谛，世间当中有世俗谛和胜义谛，真正的已经完全现证了、完全了知了、完全证悟了，这个时候就可以得名为佛陀，就可以得名为如来。

了知轮涅槃，一方面可以完全的了知，另一方面有时候我们会说：“我也了知啊，你看，就是说《入行论·智慧品》当中也讲了‘胜义非心境，说心是世俗。’那么我对这个二谛也是了知的。”我们这种“了知”只是了知而已，只是分别念面前了知。

此处科判当中所讲的“了知”是最究竟的了知，就像佛一样彻底地了知、完全地了知。就是说遍知——佛陀的了知是周遍了知的。当然还有菩萨的了知，声闻罗汉、声缘罗汉的了知，这些方面都有。但是这些都是【依靠般若】而了知的。所以究竟的了知，如果观待于佛来讲，一定是最殊胜最圆满的了知，所以叫遍智。

丑一、依靠般若而知世间二谛：

示世诸佛能生母，示余有情之心行。
世间罗汉之真如，缘觉佛子之真如，
离实非他一真如，如来彻知智慧度。

这六句话，按照全知麦彭仁波切注释中的意思，还有大恩上师在讲记当中讲的：第一句、第二句主要是讲了知世间、了知世俗谛，后面的一个颂词

主要是了知胜义谛。所以科判当中说【依靠般若而知世间二谛】。其实究竟的法性当中、一切万法的本性当中没有二谛可分。究竟的本性当中哪里有存在两个法：一个叫世俗、一个胜义。真正的胜义谛不是我们的分别念可以去了知的，“这个是这个，那个不是那个”，不会有这样的分别念。但是在观待众生的时候，度化众生的时候，或者在我们世间当中要趣入真实的时候，必须要以二谛让众生趣入于真实的本性。如果不给众生宣讲二谛的话，众生就没办法真实地了知究竟圆满的这个本体的法界。

如果佛陀说一切万法是空性的，众生就会认为：既然一切万法是空性的、不存在了，那我面前看到的是什么？他就会产生这个疑惑。所以，佛陀为了让众生慢慢趣入于远离一切分别的本性，就分二谛给众生说法：你面前看到的这个叫世俗谛；超越分别念的这些、超越你的六根（六根识）境界的叫胜义谛。真正的世俗谛是一般的众生诸根可以了知、也可以缘，也可以行于这个状态当中的；真实的胜义谛必须要泯灭诸根之后、泯灭诸识之后现前的这个方面叫胜义谛。从这方面（分开二谛的角度）来讲的时候，一方面众生不会对法性产生误解；一方面也指出通过世俗谛的修行可以悟入到胜义谛当中。世俗谛是方便，胜义谛是方便生，在《入中论》当中也是讲得非常清楚的。

所以为什么要分二谛、为什么要讲二谛？全知麦彭仁波切在《入中论》的科判当中讲了，其实是为了度化众生而“复述”（《入中论》科判）二谛的。真正直接讲究究竟法性的时候，根本没有二谛可言，没有二谛可得。

就是因为中观自续派在讲胜义谛的时候，没有真正地去分析，讲的时候似乎给我们的感觉是什么呢？就是在分析胜义谛的时候也必须要分二谛。这样理解后，最后就会成为胜义当中、胜义理论面前分二谛了，但这是会有些过失的。就应成派的观点来讲，在真实的胜义谛当中，不可能有二谛让你去分析、让你去得的。所以说在胜义谛当中没有二谛。但是名言谛（世俗谛）当中必须要分二谛，分二谛是一个殊胜的方便。所以如果把自续派的观点放在出定位，放在暂时的角度来安立二谛的话，那就非常合适。因此，如果说分二谛是究竟的观点的话，就只能说是不了义了。以前我们讲过，分析不了义的时候，最后的（第三个）条件就是“有理证妨难”，通过理证来分析的时候，应成派对自续派发了三大太过，像这样的话这三大太过可能是有的。

首先是了知世俗，【示世诸佛能生母，示余有情之心行】。这两句一个是了知世间的，宣说了、开示了世间的蕴界处的体性；第二个方面是开示了一切有情的心行的状态，这两句的意思是这样的。

【示世】，谁来开示呢？开示者是谁？开示者就是般若波罗蜜多。我们说般若波罗蜜多可以开示吗？法性它能够开示吗？其实一方面来讲佛陀证悟之后会安住在般若波罗蜜多来宣讲；或者说在般若波罗蜜多教义当中，本身如果了知之后，它也有指示万法本性的一种作用，所以般若波罗蜜多也可以开示。对我们来讲的话，般若波罗蜜多本身是所证悟的自性，我们所执着的就是所证悟的自性，所以般若波罗蜜多应该不可以开示；但是佛陀已经完全地现前了般若波罗蜜多，已经完全现证了般若波罗蜜多，和般若波罗蜜多是无二无别的，所以我们说佛来开示也好、或者般若波罗蜜多开示也好，其实没有什么大的不能理解的地方，没有什么大问题。

我们说般若是佛母，既然是母亲，对自己的子女应该有所开示的。所以般若波罗蜜多对修行者来讲，对通过佛母所产生的这些佛子来讲，或者对佛来讲，它也有一种开示的作用。其实就是讲：如果我们要了知世间、要了知世间的蕴界处，那么能开示者就是一切诸佛之母，而诸佛能生母就是般若波罗蜜多。

所以第一个【示】是开示的意思，第二个【世】是世间。世间是什么呢？就是开示世间的蕴界处的自性，因为一切世间它有蕴、有界、有处，或者说开示世间的基道果。分基道果其实是从世俗谛的角度来分的，胜义谛当中不可能有基道果的。胜义谛当中哪有基道果可得？没有基道果可得！我们说这个是基，这个是道，这个是果，在讲的时候一定是在名言谛、在世俗谛当中安立这个基道果。在全知麦彭仁波切《定解宝灯论》第七品当中也有如是的安立（什么时候有、什么时候没有，什么时候承认、什么时候不承认。）所以要真实的承许基道果的话，主要也是在后得，主要也是在世俗当中安立基道果。

世间的本性是什么？或者安立为基道果，基道果主要是从修道的侧面来讲。如果针对世间凡夫，就不用讲基道果，从世间的角度来讲蕴界处就可以了，蕴界处可以包含一切的世间法。如果从修道的角度来讲，可以安立为基道果。“这个是基，这个是道，这个是果。它有差别，它有这样的安立的，它有承许的，它有肯定的……”这些都是从世间的角度来讲。所以能够开示世间蕴界处，能够开示世间基道果的是什么呢？是【诸佛能生母】，一切诸佛能生的佛母般若波罗蜜多，般若波罗蜜多它可以开示。

因为真正来讲的话，真正的开示者是佛陀，当然有些时候是从佛陀的事业当中，有时候从虚空当中，有时候是从光明当中可以传出法音。有利根者看到山河大地的时候，也能够悟入一切世间的本性是如此如此的。像这样，

他也可以了知一切，了知一切基道果、蕴界处的自性。所以这个方面也可以说是般若波罗蜜多的一种示现，也是般若波罗蜜多法音的一种外现。所以山河大地皆在说法，说什么呢？其实这一切也是般若波罗蜜多的一种事业。

我们最能够理解的就是刚刚讲的，就是现证了般若波罗蜜多的佛陀，由佛陀亲口宣说一切世间的自性，其实也是般若波罗蜜多的一种开示，从这个方面来讲是可以理解的。因此，第一是开示世间的蕴界处、基道果。

第二是开示【余有情】，这方面主要相应于大悲。相应于大悲而言，般若波罗蜜多也能够开示，也能够显示。那么能够显示什么呢？【余有情之心行】。余有情是其他一切众生的心行，他们的根基，他们的意乐，有些可能是贪欲重，有些可能是嗔恚重，有些可能是喜好不同（有些喜小乘、有些喜大乘、有些喜密乘），有情心行非常非常的多。

如果我们没有现前般若波罗蜜多，没有学习般若波罗蜜多，没有修行般若波罗蜜多的话，我们怎么可以知道一切有情的不同的心行呢？这个是很难了知的。现在有些时候我们自己产生的起心动念，都不一定能够发现得了，不能够抓得住，何况了知和自己完全不同相续的另外一个人呢？所以有些时候人和人之间，众生和众生之间虽然隔得很近很近，但是对方在想什么完全不了解。对方是在快乐吗？是在高兴吗？有的时候我们可以从表情、从动作方面去推测，但真正要了知对方的心行，还是很困难的。世间当中有些现前他心通的人，当然现前他心通，也不是真实的完完全全的能够了知他的自相的一种自性。所以要了解其他有情的心行，有些时候可以了知部分的，但是无量无边的所有众生的心行，没办法了知。

所以如果没有现前般若波罗蜜多的话，没有般若波罗蜜多来进行开示，进行显示的话，也没办法了知一切众生的心行。而佛陀已经有般若波罗蜜多，般若波罗蜜多让佛陀能够了知一切有情的心行。而且不单单是了知，还可以针对一切众生不同的心行，给予不同的教授，这些完全来自般若波罗蜜多的开示。所以说【示余有情之心行】，不单单是了知，而且还可以真实相应他们的心行去作调化。

这两句主要是相应于世俗谛进行安立，能够了知世间的世俗谛。第二就是能够了知胜义谛。那么如何体现呢？【世间罗汉之真如，缘觉佛子之真如，离实非他一真如，如来彻知智慧度。】这里面讲了四种真如：第一个叫世间真如，颂词当中可以很明显地看到，【世间罗汉】当中的这个“世间”，世间

之真如这是第一个；第二个叫罗汉之真如；第三个是缘觉之真如；第四个叫佛子（菩萨）之真如。

在世俗当中可以说这个是人间的真如，人间的真如是什么？人间的真如可以从几个方面来讲，一种是人间它不管怎么样，本身安住的这种状态就叫人间的真如。还有一种人间的真如，比如佛陀在经典当中，在《智慧品》当中也有辩论：“了知无常即见真如”。所以了知无常也算是种人间的真如，从这个角度来讲也可以。还有一种修行者学习了般若，学习了中观之后，心中生起了对真如的一种正见、一种觉受。此时这方面他还没有超离人间，但是心中了知的，的确是真如的自性，所以从这个角度讲，也可以安立为人间的真如。

第二种是罗汉之真如。阿罗汉所证悟的一个圆满的无我，这个圆满的无我就是人无我，一个人我空性是罗汉所现前的，这种所现前的无我空性就叫罗汉之真如。

还有一种是缘觉之真如。缘觉，如果学习过《定解宝灯论》第二品就知道，声闻阿罗汉和缘觉阿罗汉，二者的证悟是有差别的。（声闻）阿罗汉证悟了圆满的人无我，法无我证悟了一点点（太少了，可以说否认了，基本上因为很下劣、很少的缘故，就否认了，就说没有证悟法无我空性）。而缘觉比声闻要多证悟一些，声闻罗汉证悟了一个人无我，缘觉证悟了一个半无我，他所证悟的法无我空性，要比声闻所证悟的法无我空性要多一点，所以从这个角度来讲缘觉证悟了一个半无我。虽然都是阿罗汉，但是声闻阿罗汉和缘觉阿罗汉两者比较起来，缘觉阿罗汉的证悟还要深一些。

然后是佛子之真如。佛子证悟了二无我，人无我空性和法无我空性都证悟了。佛子主要是菩萨，一地到十地的菩萨。他们已经现前了一切万法的本性，这个所现前的万法的本性，就是圆满的人无我空性和圆满的法无我空性。缘觉比声闻罗汉证悟的多，所以说一个半无我。但是不论声闻罗汉也好、缘觉罗汉也好，针对于菩萨所证悟的都太少了，所以在《定解宝灯论》第二品当中讲，二乘所证悟的空性都可以说没有证悟。

这个角度我们要稍微做一个辨别，要不然以后学的时候会有一些困惑。缘觉阿罗汉证悟的要比声闻阿罗汉多一些，他所证悟的法我空性要多一些，所以我们说缘觉证悟的是一个半无我，声闻证悟的是一个人无我，而佛子证悟的二无我。但是为什么有些时候把二乘声闻、缘觉放在一起了？二乘没有证悟法无我，我们说缘觉虽然证悟的比声闻多，但是和佛子菩萨比较起来还

是太少了，所以还是属于比较少的，就不算证悟法无我的程度当中，可以这样去安立了。

所以这些真如，我们说这个是世间的真如、这个是罗汉的真如、这个是缘觉的真如、这个是佛子的真如，有四种真如。那是不是真实来讲也有四种真如呢？这个颂词主要讲到的是胜义谛，胜义谛是不可能这四种真如可分的。

那么到底是在讲什么呢？第三句就讲出了它的真实的意义，【离实非他一真如】。【离实非他】，一真如就讲到了胜义谛的状态。胜义谛的状态，第一个是【离实】的，意思就是没我们所谓的实有的部分，其实真如它本身也是无自性的，真如本身也是空性的，所以是离实。并不是我们所认为的，这个世间真如是实有的，罗汉的真如是实有的，缘觉的真如是实有的，佛陀的真如是实有的，各是各的，没有这样的。其实安立世间真如、罗汉真如乃至佛子真如都是观待于世俗的角度来讲，暂时安立有这样四种真如，所以是离实。

如果真实实有的话，后面的【非他】、【一】就安立不了了。正是因为离实的缘故，这四种真如而安立。正是因为不是实有的，观待于某种状态暂时安立的，所以不是真实，叫离实。

【非他】，是说这四种真如不是他体。胜义谛当中没有世间的真如、罗汉的真如，别他体的是没有的，所以叫非他。【一】，就是唯一的意思，真实的胜义谛的真如只有一个。当然这个“一”我们以前我们再再讲过，所谓的“一”，是不是在究竟胜义当中有一个所谓“一真如”的概念？没有。没有的话，为什么要讲呢？有两个方面原因。一方面，只有这样表示，在语言的所表示的意义当中，只能用唯一来表示；还一个方面，所谓的“一”，主要是为了破除、为了遮止他体。这不是他体的，这个没有很多，为了否认这个，而要说唯一。

所以我们不要认为“有一个唯一”的东西，就执着这个“一”了，这个“一”也没有。如果多没有，一也不会有，因为所谓的“一”，它也没有一个真实的“一”可得。所以我们在安立的时候，这个“一”是一个很勉强的表示。我们千万不要说，破掉了其他他体之后，最后又落到“一”的执着上面。这个一就是个很勉强的表示，那为了表示什么呢？为了表示没有很多的他体的真如。因为没有很多他体的真如，其实在真实的胜义谛当中，它没有一个可以让我们执着的一个“一”放在那，让我们去执着。如果是这样执着

一个“一”的话，那就又不对了，因为当我们打破了其他一种执着之后，又落入了另外一种新的执着当中。所以“一”只是一种表示，意义上的承认，和词句上的承认是不一样的。

有的时候我们说：你看纸上写着唯一的，所以有个一，虽然不是多，一应该有。要知道这个“一”只是词句上安立的一个唯一而已，词句上似乎有个肯定，但是其实意义上并没有肯定有一个唯一的一种自性、唯一的真如，没有这样肯定。像这样的内容，以后我们学习《中观庄严论注释》，学习其他经典和论典的时候会讲很多。以前这个问题曾经也分析过。

所以说【离实非他一真如】，那么这个就相应于胜义谛了。为什么相应于胜义谛了？世俗当中虽然有世间真如等等这方面的差别，有不同的安立的侧面，但是因为是离实的缘故，本身不是实有的、非他的缘故，“唯一”是说真实的真如没有很多种自性，它是离戏的本体，所以这个叫胜义谛。

那么这个胜义谛也是般若波罗蜜多能够开示的。因为《大般若经》也好，还是论中观、论般若当中的《中论》，还有《入中论》等等，都是开示一切万法的本性。一切万法的本性是超离言思的，没有一个真实，没有很多一体、他体等等的本体可得。所以般若波罗蜜多本身就可以显示这个问题、可以开示这个问题。所以佛母般若它令自子能够了知世间二谛。

【如来彻知】，佛陀对这一切是完全能了知的。不单单佛陀了知这个胜义，佛陀也了知世俗。前两句讲知世俗谛，后面的第三句为主，主要是了知胜义谛。其实综合起来就是佛陀对二谛的了知。然后我们再从另一个侧面来归摄，其实就是佛陀的如所有智和尽所有智。那么如所有智就是了知后面一切万法的真实，一切万法真如是【离实非他一真如】，这是对胜义的本性的了知。然后【示世】，对世间的蕴界处、世间的基道果、还有一切有情的心行等为主的所有的世俗的显现，包括因果的酝酿、因果的成熟，众生的心行，怎么样引导众生趋向于解脱等等，这一切都是属于尽所有智。

所以说他既是了知的世俗谛和胜义谛，又完全了知世俗谛和胜义谛之后，不可能不现前如所有智和尽所有智。所以如果是菩萨，当证悟空性之后，也会有如所有智和尽所有智。只不过菩萨的如所有智和尽所有智，不像佛那么圆满，而且要分入定和出定。而佛陀的如所有智和尽所有智是非常圆满的，不分入定和出定的。所以如果完全了知了二谛，就可以完全遍知一切。所以对二谛的了知，有些时候我们在学习的过程当中，也需要学习很长的时间，才能对二谛的认定、二谛的了知有一个比较清晰的认知。

菩萨在修学过程当中也会证悟二谛，为了更加深入的对世俗谛和胜义谛的证悟，他还要积累资粮，还要清净罪障。因为看起来好像是世俗谛，在世俗当中显现，一方面我们说只要显现就是世俗谛，有差别就叫世俗谛。但是具体的落实到对世俗因果的了知，对世间众生根基的了知，这也是属于世俗谛。那么，菩萨们对这样世俗谛的万法的显现完全通达、完全了知了吗？还没有。为什么？因为还不是遍知。菩萨对这些世俗谛的法没有完全通达的原因，也是因为对胜义谛的本体还没有完全现前。

其实了知世俗和了知胜义，二者之间永远是相关联的，有一种关联的作用。所以如果真正的对胜义谛了知的时候，反过来对世俗谛的了知也会很清楚。当菩萨入定见到法界之后，出定的时候他的尽所有智就会生起来，会对众生的悲心生起的程度更加的强烈。对世间万法的了知，比如菩萨出定的时候，他的智慧就非常非常的敏锐，以前不能够了知的这些显现，他都会了知的。所以如果对于胜义谛的证悟越深，出定之后对世俗谛的一切万法的显现，了知的也就越清晰。按照这样角度来讲，佛陀已经完全能够现前一切万法的答案，就说明他对一切胜义谛的本性是完全通达的。如果还有一些障碍，就说明他对胜义谛的本性还没有完全通达。

所以这里面二谛的自性，其实讲的很深的时候，真正的完全了知二谛只有佛，连菩萨都没有办法完全了知二谛。所以我们现在学习的时候不要觉得“这个二谛了知了，二谛没什么难懂的。”其实我们这种觉得不难懂、或者我们想通了，只是从初步对某些问题，从字面上面可能是搞清楚一点，但是完全要知道二谛、要通达二谛，还是只有佛陀。

佛陀完全通达了，所以佛陀才有资格真实的来安立这个世俗、那个是胜义，世俗当中是怎么怎么样、胜义当中是怎么怎么样。连菩萨们有些时候都必须依靠佛的教授，才能够完全的生起定知。但完全从自心证悟的角度来讲，还必须要不断的修行，到了成佛的时候彻底了知了。所以【如来彻知智慧度】，佛陀是完完全全了知一切万法智慧的本体。

丑二、由证悟真如而得名：

那由证悟真如而得名，得什么名呢？得如来之名，能够得到佛陀如来的名称。而得到如来佛陀的名称，也是因为证悟了真如而得名的。

遍知住世或涅槃，无过法性法空住，
菩萨随证此真如，故于佛赐如来名。

【遍知】就是佛陀，遍知佛陀能够遍知一切。【住世或涅槃】，遍知住世也好、涅槃也好，是没有过患、没有过失的法性，诸法空性犹如虚空一样如是安住的，永远不会变动。【菩萨随证此真如】，当菩萨随顺这样真如而证悟真如的时候，他就可以成佛了。所以成佛之后。对于佛而安立或者赐予如来的这样一种名称，如来的名号。

首先是讲到了【遍知住世或涅槃，无过法性法空住】，这两句主要是讲到一切万法的本性。【菩萨随证】，其实是讲菩萨修道，对于无住的一切万法不变化的法性，要去了知、要去修行、要去现证。【故于佛赐】，是说菩萨修道圆满了，已经达到果位了，已经达到果位之后，他不是要现前佛果。所以说现前佛果之后，名称就从这来的。首先一切万法的本性如如不动的安住；第二菩萨要随顺这样的真如修行，修行到了极致的时候，修行达圆满的时候就可以成佛，成佛之后就可以安立佛的名称，大概是从这个方面可以理解。

首先我们看【遍知住世或涅槃】，佛陀遍知住世也好，或者佛陀住世度化众生，或是说他的有缘众生已经度尽了要入灭了，或者为了显示无常而入灭了……但不管怎么样，都是这个无过的法性。【无过】，为什么叫无过呢？“过”当然字面上理解就是过失的意思，“无过”就是没有过患的、没有过失的。但是换一个词语来讲，这个过失就是垢染的意思，相对的我们叫无垢的法性，或者我们叫清净的法性（无垢就是清净的意思）。所以不管是无过也好、无垢也好、还是清净也好，反正是一种清净的、无过失的法性。

但是对于这个过失，有的时候我们也不用很狭隘的理解，把这个过失和功德，和我们世间的过失和世间的具有某种功德相去对照。还有些时候我们说清净的法性，是不是像我们的新衣服一样干干净净的，如买了一个新碗，很干净从来没用过。像这样，这种所谓的过失和功德是对应的，肮脏和清净对照的，不是这里面所讲的无过法性。这里讲的无过法性，完全是没有分别念垢染的。

这个【过】就是分别念。所有的分别念，所有粗粗细细的执着，它都是不清净的，从这个角度来讲，叫不净。所以，如果你超越了所有的分别念，才是“无过”。诸如能够了知的对境，或者本性本身方面的认知：你认为这个法性存在、你认为这个法性不存在，你认为法性是离边的、或者你认为这个法性是离有边的……这些都是我们自己的分别念去安立的，不是法性本身。只要是用分别念安立的这个，都不是真实的法性。因为既然它是本基，本基就不是真实的分别念，并非分别念面前现前一个是这样、或是那样的某种状

态的一种本体，我们不用在上面贴很多这样那样的标签。真实来讲，这个法性指不被任何分别念所垢染的，没有任何过患的这样一种法性。

【无过法性】，然后**【法空住】**。**【法空】**两个字，一方面可以理解为诸法空性的意思。那么无过的法性是什么？无过的法性就是一切诸法的空性。那么，无过法性和诸法空性重不重复？我们说这个不重复，为什么不重复呢？因为当我们说“无过法性”的时候，也许它只是一个总的概念。我们就会想：“哦，在某一个角落里面，在很远一片虚空当中，有一个叫无过法性的东西。”他就会觉得无过法性和我们现在的这些诸法无关。所以，当我们讲无过法性之后，又讲诸法空性，其实说的就是无过法性就是诸法空性，诸法空性就是无过法性。

当我们讲诸法空性就是无过法性的时候，我们就会知道：“哦，其实这个无过的法性它并不在一个很远很远我们看不到的地方。”无过的法性就是在我们的身心、在外在的山河大地、在我们平时所经历的所有所有诸法的一种本体，就是诸法的空性，就是无过法性。一下子我们就把对于法性的认知，从一个很抽象的、觉得遥不可及的这样一种状态、一个地方，马上回到了现实当中。我自己的起心动念、我所看到的、我所听到的、我所接触到的一切一切，它的本性就是一切诸法的空性，这个叫无过法性。所以这个法空的“空”，就是诸法空性，这个可以理解。

【空】还有一层意思就是犹如虚空一样。所以在注释当中，这个空字，一方面有诸法空性的意思，一方面还有犹如虚空一样安住的意思。因为其它的这些山河大地、这些色法等等它会变化的，但是虚空它不会变化，它不会受影响。不管是这个色法在这儿存在，虚空那个状态也是不变的。然后你这个色法最后坏掉了，被别人打扫出去了，那么这个虚空还是不变，是这样的。虚空不会受这些生住异灭的影响，它如是不动安住的，它就是不管你怎么样，它不会变。所以说是犹如虚空一样安住。

【遍知住世或涅槃】，佛陀住世，这个法性不会增加，这个法性不会因为佛陀住世宣讲诸法的法性，它就增加了（一下子变得特别干净）。那佛陀一旦涅槃之后呢？“哦，这个法性开始黯然失色，这个法性逐渐逐渐就没有了，开始隐没了？”这也不会。

佛陀住世他会开显这个法性，会让众生了知这个法性。佛陀一入灭了，那么佛陀他就没办法开显，没办法宣说了。但是，诸法的法性，佛陀住世开显它，也是如是存在的，佛陀所开显的，也是如是存在的法性而已。当佛陀

涅槃了，没人说它了，没人去用词句来描绘它了，没有人去观想它了，但是这个法性还是在这儿如如不动安住着。所以从这个角度来讲，应该知道这个法性是一个大无为法，它不会受到这些干扰。因此，这样一种佛性，佛陀住世宣说也好，佛陀涅槃不再宣说也好，它都不会变化。

还有一种佛经当中的讲法，这个所谓的空性、所谓的法性，“于佛不增，于众生不减”，就是这样的。佛陀证悟了，会不会这个法性就增上了呢？不会。比如说佛陀之外的这些众生，无间地狱的有情在感受很强烈痛苦的时候，法性会不会离他而去了？当一个众生产生很粗重的分别念的时候，法性会不会离他而去了？当众生在怀疑空性的时候，当众生在对空性、法性产生很大怖畏的时候，这个法性会不会离他而去？都不会。所以它是犹如虚空一样，如是如是安住的。这方面就讲到了一切万法的本基，一切诸法的空性就是本基。

有些时候我们认为这方面和自己无关，但是对修行人来讲，这是很大的一个利好的消息。为什么呢？因为不管怎么样，一切万法法性是不动的、不变的。只要我们慢慢开始，从见解上面首先去认知它，然后为了修证去积累资粮的话，它不会当我现在想要去修行的时候，它在这儿，当我就把资粮圆满了，它跑了。我们觉得我们资粮白积累了，因为我刚刚把资粮积累圆满，它不在了。我们就不用担心这些事情，它永远都在这个地方。是这样的。

所以说有些大德他在修行很长时间，并通过上师的加持证悟的时候，他会发出感叹。他就是说：“它一直在这儿，为什么以前我就没看到呢？为什么以前我没有发现呢？”是这样的。所以其实这样一种空性，它就是如是如是安住的。有些大德讲，这个是很简单的实相、最简单的实相，就在这里，永远不会变化。但是因为太简单的缘故，众生的心又复杂，所以他就看不到这个。所以必须要把你的心简单、简单、再简单……简单到什么程度？简单到你的心都隐没了，不再起心动念了，这个时候它就出现了。它不是说以前没有，它永远在这儿，它永远在这个地方。但是，当我们的这个心不清净的时候，就看不到它的实相，本来的状态看不到。虽然它从来没有走过，没有远离过，是这样的，他只不过看不到而已。

无著菩萨在修弥勒菩萨的时候，弥勒菩萨告诉他：“当你在祈祷我的时候，我就在你的面前了。但是因为你的罪障太重了，你看不到我，当你的罪障远离的时候，你就看到我了。并不是说以前我在兜率天如如不动安住，你再怎么祈祷、再怎么呼唤，我都在坐在我兜率天的宝座上如如不动，现在终于我从兜率天下来了，没有这样。”所以当我们观修本尊的时候，当我们在

祈祷上师的时候，也是一样的道理。像这样，当我们呼唤莲师加持的时候，他就在这儿给我们加持。但是，就因为我们自己的障碍的缘故，我们看不到。当我们障碍遣除之后，我们就发现：哦，他在这儿，他一直在这儿，没有远离过我。那么一切万法的空性也是这样。当我们没有修行的时候，它在这个地方，当我们就开始修行，积累资粮的时候，它还在这儿，当我们证悟的时候，它还是在这儿。就是这样。

因此，对我们修行者来讲的话，这是一个非常好的一种消息。我们可以生起很大的信心，去观修、去修行。当然我们也不要这样想：“反正它在这儿，它不会跑的，什么时候我修行都可以。”它虽然就这儿，甚至当我们以前在堕无间地狱的时候，它还在这儿，但是对我们来讲没有产生什么作用。必须当我们去修，并且修的越好、越精进、越如法，它就现前越快，现前越快的同时，我们这些迷乱的东西就消失得越快。所以，它虽然法性在这儿安住，但是它没有显现，没有现前之前，对于我们离苦得乐的事情来讲，还是没办法产生一个具体的帮助作用。我们对这个问题要了知。也因此这地方讲到【菩萨】了知了，所以菩萨开始【随证】。随顺这个般若修行和随顺这个般若证悟，证悟这个真如。因为这样一种无过法性、诸法空性，一方面讲的是般若波罗蜜多，从另外一个角度，名称就叫做真如。菩萨是发了菩提心后，开始修行这样一种真如。随着他修行的增长，随着他资粮的圆满，逐渐逐渐相续当中就生起了般若波罗蜜多真如的一种证悟，当他这样一种修行圆满之后，【随证此真如】。当他证悟圆满的时候，就成佛了。所以对于这个已经修成的菩萨（已经成就佛的菩萨），就取名叫如来，就是【佛赐如来名】。

那么怎么样赐如来名？因为无过法性就叫真如，有些论典翻译叫“如如”，如如不动。如如不动其实有的时候，好像你一点不动，但是这个如如不动还有一个意思——“如如”就是真如。为什么叫如如不动？因为我们真如不动。为什么真如不动？刚刚讲了“无过法性法空住”，你了知、不了知，反正它是如如不动的，它就是不会动摇的，犹如虚幻，不会动摇。

像这样，真如也叫如如，如如就叫真如。所以佛陀他是因为现前了真如，所以叫做如来。或者有些地方讲，佛陀是乘真如而来的，为什么叫乘真如而来？现前了真如，就来了。好像是指来和去，我们说现前了佛、现前了佛果叫“来”。那就是说，因为他已经现前了真如的缘故，就叫做如来。因为他已经了悟了真如，通过了悟真如而现前、了悟真如而来的就叫做如来。

因此，由证悟真如而得名，佛陀的这个名称也和这个证悟真如有关。佛陀的这十个名号，当然真正来讲，佛陀的名号是无量无边的，但是很多经典

当中讲了佛的十号。如果在人的寿命很长的时候，当佛陀出现在人的根基很利的时候，佛陀的名号会有很多很多，可能会有一千种或者一亿种名号。但是现在佛陀出世在我们现在寿命很短暂、记忆能力、理解能力很弱的时候，如果讲佛的名号就讲了三大本，有的时候我们就会心生厌烦：“这么多！人们怎么能了解。”所以佛陀有些经典、论典当中就讲，在这个时代把佛陀的名号就说为十种，就浓缩为十种让我们去了知。这十种名号当中就有叫做如来，为什么叫如来？就是已经现证了真如，现前了这个真如的缘故，就叫做如来。这样我们就知道了：佛成佛，乃至佛的名字的安立，都和真如、般若波罗蜜多有直接的关系。

子二、（令行遍智果之事业）分二：一、依于般若成办二利；二、尤其为利他说法之理。

【令行遍智果】，就是说佛陀成佛之后他会行持遍智的一种事业，成就遍智果之后，他会安住在这个遍智果的事业当中。真正来讲，修行大乘最后就是为了现前这样一种殊胜的事业——利他。真的佛陀自利圆满，他就现前了利他的事业，那么就是依靠【般若成办自他二利】，和【尤其是为了利他而说法】。

丑一、依于般若成办二利：

依于般若欢喜园，十力导师此行境，
尽除众苦三恶趣，彼等永无众生想。

【依于般若欢喜园】，就是依靠般若波罗蜜多的无漏的欢喜，就好像天人依靠花园能够生起欢喜一样，依靠般若波罗蜜多能够生起无漏的欢喜。这个【欢喜】不是世间的欢喜，是生起无漏的欢喜。所有无漏的欢喜，都是因为般若波罗蜜多而来的。所以依靠般若波罗蜜多，能够生起无漏的欢喜，就好像天人依靠天界的花园，他能够生起欢喜一样。

那么【十力】就是十力的导师——佛陀。【此行境】，佛陀现前的最殊胜的无漏的般若波罗蜜多。那么佛陀的这个行境【尽除众苦三恶趣】，他可以完全地尽除、遣除一切众生（以三恶趣为主的六道）的痛苦。一方面佛陀有这个能力，一方面佛陀在做这个事业的时候，【彼等】，佛陀等等，永远没有众生想，即这个众生我在度化他们……这些执着的想法都没有。这一切都是佛的事业，佛陀的这种不可思议的清净的行境，根本不会有众生这些分别念。“哦，我在度化众生，今天我做了很了不起的事情等等。”众生会有这样的想法，众生有时会沮丧、有时会高兴，有的时候非常沾沾自喜，但是这些佛

陀从来不会有。为什么呢？因为他通过般若波罗蜜多成办了二利，他是非常清净的。这是一种字面的理解。

下面再看【依于般若欢喜园】，这一句话有两种解释的方法。一种解释就是依于般若欢喜。谁依于般若欢喜？世间的众生依靠般若生欢喜，声闻、缘觉依靠般若生欢喜，菩萨依于般若生欢喜，佛陀依于般若生欢喜。那么如果世间众生依于般若生欢喜的话，以前大恩上师在讲记当中讲到，众生虽然没有证悟般若波罗蜜多，但是他如果学习了般若波罗蜜多，哪怕你懂得了一些般若波罗蜜多的道理，在世间当中遇到违缘的时候，遇到挫折的时候，乃至遇到这些让自己非常欢喜、而忘乎所以的时候，如果你能够忆念一切如梦如幻，能够忆念般若波罗蜜多如梦如幻带来的一种威力的话，你就会平息掉很多的非理作意，你就安住在一个比较平静的状态当中。像这样，很多世间当中的一些情绪就不会影响你。而且你如果有了般若的空性，你的头脑会比较清醒。如果你的头脑清醒的话，你在处理事情的时候，你不会蛮干，不会丧失理智的方式不加分析、不加思索去做。这些都是般若带来的一种利益。所以从世间的角度来讲，依于般若生欢喜，当然这种欢喜不是无漏欢喜。

那么后面的就是无漏欢喜。比如说阿罗汉他依靠般若的分支，般若的一部分人无我空性，他会生起无漏的欢喜。缘觉他依靠般若分支的一个半的开悟，他也会生起无漏的欢喜。菩萨他依靠般若的一种现证，菩萨的现证是圆满的，但还没有那么广大（全分证悟），菩萨依靠般若生起无漏的欢喜。佛陀依靠般若波罗蜜多，一方面是人无我、法无我都已经证悟，一方面是深度广度已经达到究竟了，所以佛陀依靠般若波罗蜜多也可以生起无漏欢喜。

但是无漏的欢喜和有漏的欢喜是不相同的。如果是一般的世间众生，因为他的五蕴还存在，而且世间的众生的发展，也是从五蕴上面的去发展，他的离苦、得乐全都是从五蕴当中的受蕴上面去安立。阿罗汉还有一些菩萨们，如果菩萨他还没有真实的把一切的五蕴消于法界的话，他在出定位的时候，也会生起一些相应于受的一种欢喜，这样的欢喜还会有的。但是佛陀的这种无漏的欢喜，由于佛陀的五蕴是真实的，不管入定还是出定，已经完全消于法界了。佛陀没有有漏的五蕴，所以就不可能还有我们一般的凡夫人（现在我们的）内心当中这种乐受、身乐受、心乐受都是不会有了。所以佛陀这种欢喜，所安立的欢喜是把所有世间的快乐的感受、痛苦的感受，完完全全地泯灭了，是一种相应于法界的状态，这种安立的名称叫欢喜。恒时的欢喜它是不会变化的。

所以真正地来讲，佛陀的欢喜和我们的欢喜不是一个概念。于是有些众生理解不了，“如果是这样，我成佛了还有什么乐趣可言呢？现在我追求的这些，不就是为了我在成佛的时候得到更大的快乐吗？”我们会认为我们现在的快乐是断断续续的，时有时无的，我们的快乐的深度、广度都不够，所以我要发誓成佛要得到一个最大的快乐。他对快乐的定位只不过是让我们现在内心当中这种快乐，再不断、不断的去拓展，不断的去在加深、加强，达到一个非常不可思议的快乐的快乐的状态。但佛陀的欢喜完全不是这样的。因为这个是一种受，这种受是一种心所。

而佛陀他已经泯灭了这种心所，这种受他没有了。因为这种受它会扰动自己的心，这种快乐生起来会扰动自己的心，多多少少都会扰动自己的心。所以佛陀他是最寂灭的，他没有这样一种所谓的达到极致的一种乐，不可能有。虽然没有这种乐，但修行后慢慢慢慢他就会体会到，其实离开了这样一种众生的心所的受之后，他是非常寂静的。所以不要说是真正的成佛之后的菩萨，哪怕是在世间当中如果学过《俱舍论》的人，在世间当中往上修这些法的时候，比如说在四禅（尤其是在四禅、四禅以上），他这些受全都是舍受。他对于苦受倒是没有了，但对于乐受，首先是心的喜悦，认为它是一种过患，是扰动的心，他要泯灭，然后心的乐受他要泯灭，最后是舍受，舍受他就比较相应。他会觉得这个舍受很清净，没有动摇。

世间当中修禅定的时候会有这样一种感觉。我的意思就是说，我们千万不要认为：如果这个修行能够对于我的快乐增上的话，我就愿意修。如果快乐没有了，我就不愿意修的话，就是觉得修了半天啥都没有，就回到了一切归零一样。并不是这样的。如果修禅定修上去了，慢慢就知道其实我们身体上的乐受也好，心上面的乐受也好，它都是一种动摇的、扰动的一种状态。他修到一定程度，就会去追求更细致的一种快乐。所以慢慢会把这些强大的乐受、喜悦都会泯灭，安住在舍受当中，他们尚且会体会到一种更加宁静的一种状态。这样舒适的一种状态，还不能说是真的很舒服，反正他就是没有扰乱，就会觉得很安静。何况你是真正去修菩萨道，如果你修到这个程度的时候，还会耽著这个乐受是不可能的事情。所以佛陀这样一种欢喜，无漏的欢喜，和现在这样一种“真实的乐受”不一样。这方面就是讲世间，乃至于佛，依于般若都会生起无漏欢喜。

【园】，是花园的意思。就好像天界的天子、天女们依靠他们福报所形成的花园，可以得到很大的欢喜。他们在这个花园当中可以夜以继日地玩耍，

不会感觉到什么疲倦，所以就像这样很殊胜的花园让他很喜欢一样。这方面就是讲到所有的众生都依靠这个般若，都可以生起欢喜。

那么还有一种解释是什么呢？就是【依于般若欢喜园】、和【十力导师此行境】连起来，此处解释为【十力导师】，就是说佛陀是具有十力的这样一个导师。【此行境】意思就是依靠般若他自己成办了自利。佛陀依靠般若波罗蜜多成就了自利，因为依于般若成办二利。

那么怎样首先安立依于般若成办自利呢？【十力导师此行境，依于般若欢喜园】，就是依靠般若安住在最无漏的欢喜当中，就是我们说佛陀在如来藏当中有常、乐、我、净，应该是这样的意思。所以这个是自利圆满，十力导师这个此行境自利圆满。

那么自利圆满之后，怎么样去通过这样安住般若波罗蜜多，来圆满他利的呢？【尽除众苦三恶趣】。因为众生的痛苦各式各样，很多很多种无量无边，众生为了离苦自己也在做努力，其他的一些人也在帮助他们做努力。

比如说世间人他知道没有钱是很苦的，买不起米、买不起菜、上不起学，像这样，就觉得没有钱很苦。为了消除这个痛苦，他就会去挣钱，他的亲友也给他出谋划策：你应该这样做能够挣钱，你应该那样做挣钱。所以说众生他自己也想除苦、也做努力，其他的人也在帮助他除苦。还有一部分的众生他觉得世间挣钱，只能解决衣食的问题，他就想追求一个更深远的境界，有些就遁世，在山野当中去寻找那种快乐，离开繁华的城市，不跟你竞争了，不跟你们攀比了，我自己去过自己的知足少欲的生活。这个时候他就是在想离开了这样一种很浮华的生活。

还有一些人就觉得这个也不究竟，然后必须要修禅定，他通过修禅定来除苦。有些外道他会通过修苦行的方式，“我升到梵天当中，我升到天界当中可以永远安乐了”等等，有很多很多种方式。但是因为这些众生都还有很大的无明，根本的无明没有消除掉，所以他根本没有发现痛苦的因是什么，没有发现痛苦的根本，如果你没有发现痛苦的根本，你自己再怎么努力，也是在你能够想到的、表面的一种层次上面去努力的。

或者有些修行人、苦行者，通过他的禅定的能力发现一些苦因，他就会觉得这个是苦因，如果把把这个苦因消除，我就快乐了。他的禅定有一定能力，但是他的禅定也有限，被根本无明障蔽的缘故，没办法发现更深远的苦和苦因。只能在他自己相应的状态当中去发现，他也在做一些努力。

随着众生自己智慧的深浅，或者修行的高低，他也会多多少少遣除痛苦，但是根本的无明不遣除的话，痛苦永远遣除不了。所以这里就是说佛法当中的小乘、大乘的一些除苦的方法，能够帮助众生从世间的痛苦当中超离，但是因为佛法的修行者他也有圆满、不圆满的差别。不圆满的这些罗汉、还有菩萨们，他们的除苦之道还不究竟，只有佛陀已经完完全全的圆满自利了。完完全全圆满自利了就像佛陀他知道他圆满了自利，安住在圆满自利当中。所以佛陀知道这个就是圆满自利，然后佛陀就会把这个圆满自利之道告诉他人，这个就叫做利他。

当你自己的自利圆满了，才能够把别人引导在这个究竟的大利当中。所以我们说究竟的他利是什么？什么叫做究竟的他利？究竟的他利是不是把所有的众生都安置在佛道就叫做他利，不是这样的。究竟的他利第一是自己安住在究竟圆满的自利状态，自己所有的问题都解决了。第二是他知道每个众生怎么样安住在这个状态中的方法，然后逐渐通过这样一种引导，把其他众生安住在他自己安住的自利圆满的道当中，这叫做究竟他利。把众生安住在究竟果位的这个能力他已经有了，这个叫究竟利他。

当然《大乘经庄严论》当中说所有的众生是度不完的，但度不完是不是说佛陀的利他不圆满？不是的。佛陀利他的能力是圆满的，是从这个侧面安立究竟利他的意思。真正能够完全尽除众生痛苦的，了知净除众生痛苦方法的就是佛陀。所以说佛陀可以尽除众苦，佛陀可以发现一切众生痛苦的根本，而且也知道怎么样把这些痛苦根本连根拔除的方式方法、修行的方式、违缘、顺缘等等，佛陀完全遍知。所以佛陀【尽除众苦】，尽除以三恶趣为主的所有六道轮回，都可以拔除掉，这个叫做佛陀的利他事业。

【彼等永无众生想】，即便佛陀在做“尽除众苦三恶趣”的事业，但是永远不会有执着。佛陀不会想“这是无量众生，这个众生是张三、李四，这么多众生我一定要度化他，我现在想个办法度化他，然后度化他的时候会怎么怎么样”，佛陀会不会有这样的想法呢？佛陀不会有这样的想法。

在不了义的经典当中，有时候会描述“佛在思维，佛想什么什么”，为什么这样讲呢？因为一般的众生很难理解，一个人在完全不起心动念的状态之下，还能够有利他这样一种功德。众生只能想到的类似于他自己分别念的这种，如果告诉他佛没有分别念也可以利他，他就没办法了知了。其实没有分别念不等于没有智慧。没有分别念，但是无分别的智慧还是有的，但是凡夫不知道无分别智到底是怎么回事，搞不清楚，所以有的时候在不了义经

典当中讲“佛思维，佛会想到底我对这个众生说什么法，对他最有利益”等等，会出现这样的字眼，但这种字眼是为打消我们的顾虑而讲的。

真实了义的经典讲了佛没有分别念，但是佛有无分别智慧。我们因为有分别念，就会受分别念的一种局限，不会达到一刹那周遍一切。而佛陀是因为分别念完全泯灭了，才可以一刹那了知一切，而没有任何的束缚。任何一种思想或者分别念束缚他刹那了知一切的因缘没有了，所以说佛陀是完全没有丝毫分别的。

但是完全没有丝毫分别当中，大恩上师讲了，佛陀的事业第一个是恒常的，第二是周遍的，第三个是任运的，这是很重要的。第一个是恒常，佛陀的事业是恒常的。恒常的意思就是说：真正的佛陀的事业开始的时候，是从成佛的刹那开始的，其他一到十地虽然佛陀也在度化众生，但那是他为了最后真实的展开究竟利他做准备的。而阿罗汉入灭之后事业就终止了，但是佛陀真正获得涅槃、成就佛果的时候，他的事业展开了。所以这时候就是恒时不断的，不可能有停止的时候。

佛陀的所化众生无量无边，在菩萨道的时候结缘的、所度化的众生无量无边，在他的无量弟子当中，如果有一部分的弟子的根基成熟了，就直接示现佛的身相。像释迦牟尼佛一样，或者在清净刹土当中示现阿弥陀佛的样子，或者在不清净刹土当中的释迦牟尼身相。有的时候根基完全成熟的时候，直接以佛的形象度化，有的时候是以菩萨的形象度化，有的时候是阿罗汉的形象度化，有的时候众生根基不成熟，就以凡夫人的形象度化，甚至于化现成一般的旁生来度化。

反正佛陀利益众生的事业是不可能终止的，它是恒常不变，永远不会变的。因为他内心当中这些变化的因素没有了，比如我们现在内心当中不高兴了，或者受到一些人的干扰，或者有些人唱反调，我们自己的情绪也在变化，所以有的时候我们的状态会断断续续，或是身体不好，而佛陀在这些状态下的情况是没有的。如果要示现，也是在利他。但是我们如果身体不好，利他就中止了、中断了。所以一般人是不能恒常的，但是佛陀的事业是恒常的，他没有一个终止的时候。所以《大乘经庄严论》当中讲佛陀的事业，在这个地方正在成佛，在另外一个刹土已经入灭了，其他一个刹土当中正在降生，另外一个刹土正在修道，另外一个刹土当中正在说法，所以这个地方入灭，其他地方他的事业、化身不断不断在出世在展开，不断地做利他的事业，这是不会中断的，所以叫恒常。

第二个叫周遍，就是所有的有情都周遍。而且佛陀讲法时，“佛以一音演说法，众生随类各得解”，说明佛陀的语言能力不可思议。佛陀讲一句法，小乘听到的是小乘的法，大乘听到的是大乘的法，然后人听到的是人的法，天人听到的是天人的语言，旁生听到的是旁生的语言。这就说明佛陀有这样的语言功德，都是通过不断的修持善根，再加上不断的修持空性，空性圆满之后，一切都无自性，在这个无自性当中可以显现。法王如意宝说：“什么都不实（指空性）当中，什么都可以显现，这是法无定法的缘故。”有人问：“这怎么可能呢？”我们觉得不可能的时候，如果现证了般若波罗蜜多，一切都是可能的，也是可以的，这方面叫周遍。

第三个叫任运。任运的意思就是根本不需要勤作，根本不需要功用。用非常非常勤作的方法去度化众生，对佛陀来讲不需要。佛陀安住在无分别当中，所有的事业就是任运圆满，就像国王根本不需要出他的王宫，不需要离开他的座位，他所有的事情都可以圆满一样，这是个相似的比喻。佛陀根本不需要任何起心动念，但是他的事业完完全全就是自然承担。

我们想不通，你什么都不做，什么都不想，怎么就圆满了？这叫无分别智慧，而且是圆满的无分别智慧，的确是这样。殊胜的缘故所以叫任运。因为佛陀利他的事业是任运的，没有众生相，所以还是可以度化无量无边的众生，这方面我们真实的没办法理解。

没办法理解有两种，大概会出现两种不同的形态。第一种是理解不了他就开始怀疑；第二种理解不了他就开始生信心，认为这是真实的，不可思议的境界，我们现在怎么做都做不到，但是佛陀在不产生任何分别念的状态当中，居然可以展开这样一种不可思议的利他事业，这种状态很令人羡慕，这种状态我一定要得到，他就开始发誓，在生起信心的状态当中发誓要修道。所以说产生怎么样的想法，还得看自己的善根和福报，所以我们自己要不断的发愿，不断累积善根。累积善根就像佛陀在经典当中所讲：这个经典的功德不可思议，那个经典的功德不可思议。

有些时候，这样的功德讲得太殊胜，众生的根基太劣了，接受不了了。他觉得怎么可能呢？是不是佛在骗我们？有的时候会产生这样一种想法。所以有时佛陀讲不要给这些没有信心的人讲，他们会生怀疑，会诋毁，这样就毁坏他的相续，也会毁坏法。当你的福报成熟的时候觉得：哇！这个功德太殊胜了。他不会产生怀疑，他会很欢喜的趣入，很欢喜的去修行。

所以我们不管怎么样，在积累善根方面、积累资粮方面千万不要停，集资净障方面千万不要停，我们需要很大的福报，来接受越来越深的佛法教义。甚至我们内心当中要产生远离一切执着的一种无分别念的证悟，相反，如果我们福报小了，能承受的了吗？这个叫无生法忍，你忍得住吗？你能不能堪忍，能不能完全升起一种随顺的心态，能不能够趋入，就看我们内心当中准备好了没有，资粮到底有没有。如果你的资粮够了，一方面可以很顺利的趋入，一方面当这些发生的时候，不会产生这样一种不好的想法。

当然我们说证悟的事情发生了，我难道还会接受不了吗？真正证悟了，就说明你的功德圆满了。在你修行过程中有时候会产生：“啊，一切都是空的！”其实当你觉得一切都是空的时候，这就是转折了，就看你怎么对待这种状态。一切都空了，可能就产生一个很好的心态，好像体会到一切都是空性的感觉。有时候一切空了，我也空了，怎么办？他就产生一种恐怖心，他就开始退道。有些时候会有这种事情，当你的福报深的时候，就会顺利的入门，度过这样一种歧途。

以前我也讲过，索甲仁波切在《西藏生死书》当中说，他第二次证悟是在敦珠法王面前出现的。在敦珠法王讲法的时候，他突然产生了一个很深的证悟，用我们的语言来说就是他很激动，说：“上师啊！上师啊！好像发生了！发生了！这种事情发生了！”他的上师说没什么，它必定不是好，也不是坏。就是说讲法的时候，他一下子就安住在一种真实的状态当中。这种状态发生了之后，如果你去执着它，就有可能变成歧途了。如果不执着而安住在心性，就变成一个真实的证悟。所以如果有善根福报，当这些事情出现的时候，你会很自然的度过去。但如果你没有福报，欠缺的话，你可能会执着它，执着它之后，就可能变成退失的情况，或者变成一个歧途，大概就是这样描绘的。因为我以前看过他描绘的开悟状态，大概就是这样的。

所以说福报、善根、修行的资粮，的的确确对我们来讲非常重要。如果没有一点资粮，这个状态也根本发生不了。但是发生之后，如果资粮有欠缺，也可能会延误，即发生的时候可能没办法驾驭它，你可能就延误了。再积累资粮，第二次再出现是什么时候就不知道了。反正出现之后你资粮够了，就可以顺利跨过这些歧途，跨过这些沟坎。

丑二（尤其为利他说法之理）分二：一、折服非道之理；二、指示正道之理。

尤其是为了利他而说法，一方面就是折服非道，一方面是指示正道。一是从反方面，他的违品方面折服；第二方面是指示正道，从正的方面安立的。

寅一、折服非道之理：

如狮栖山无畏惧，震慑群兽发吼声，
人中狮子依般若，慑众外道发吼声。

佛陀成佛之后会讲法，就好像狮子。狮子有两种解释：一是林中狮子或草原上的狮子；二是麦彭仁波切在注释当中讲的雪山狮子。不管是雪山狮子也好，还是林中狮子也好，反正做为百兽之王的狮子【栖山无畏惧】。第一它住在自己的地盘上面，住在雪山上面，或者住在林间，或者住在草原上，它自己是不会畏惧的，怎么住都不会有畏惧，不会担心其它野兽袭击它会怎么怎么样，它不会害怕，不会畏惧。然后【震慑群兽】，它这样一种威势、它的威德可以震慑群兽，群兽不敢对它有什么非份之想，也没有能力伤害它，因为它可以震慑群兽。第二【发吼声】，发出狮子吼的时候，很多很多野兽非常恐怖，落荒而逃。这就是狮子自己通过自己的威德有这样一种特性。

同样道理，【人中狮子依般若】，【人中狮子】就是佛陀。就是说雪山狮也好，什么狮子也好，它是兽中之王。而佛陀是人中的狮子，也是无所畏惧的。所以说佛陀在十八不共法等等当中讲了，佛陀在任何场合中不会有什么心虚、脚软等等，这方面他不会有的，不会有这样的恐怖，早就超越了一切，遍知一切。所以说人中狮子依靠般若波罗蜜多的威德成佛之后，第一“慑众”，他完全可以慑众外道，慑众外道就是完全可以震慑一切外道；第二就是“发吼声”，就是发出狮子吼，正法的一种吼声，像这样的话可以完完全全地让所有的这些外道非常地恐怖。

当然这个外道是从了义的角度讲的，就是我们内心当中的邪见、分别念都叫真实的外道。当然有些时候说起外道，我们马上就联想到和佛作对的这些外道等等，当然这个也算是一种。真实的发狮子吼能够震慑的外道，就是我们内心当中的邪知邪见，我们内心当中的遍计我执，内心当中的俱生我执等等，这些都可以完全慑服。因为他根本不堪一击，在佛陀宣讲的一切万法无自性的空性真理之下，怎么样的邪见，怎么样的我执我见能够抵挡啊？没有任何一个思想能够抵挡一切万法空性的正义吼声。

所以说佛陀是无畏惧，像狮子一样无畏惧。所以平常讲佛陀有四无畏，四无畏的第一个就是“正等觉无畏”。佛陀在大众当中讲：“我是佛，我已经正等觉了，不会畏惧。”即便谁辩论说你不是，佛陀也会完全折服他的辩论，

所以佛陀说我成就正等觉，说正等觉无畏就是：“我已经是佛，我是正等觉不会有畏惧的。”

当然无畏有两种，有些是无知者无畏，他不了知就说什么都不怕，初生牛犊不怕虎。牛犊并不知道老虎是什么东西，如果它长大了，知道了老虎是这样子，可能就开始恐怖了，所以完全不知道也会无畏的。但另外一种就是完全遍知而无畏，没有什么不了知的，所以它没有什么可怕的。有什么可怕的呢？他完全可以有把握搞定所有的事情，所以他不会有恐怖。佛陀就是属于第二种，完全遍知一切，没有任何可以恐惧的，所以第一个就说正等觉无畏。

第二“说漏永尽无畏”。说我的一切烦恼完全灭尽了，没有任何畏惧。第三是佛陀“说障道法无畏”。佛陀说这个是障道法，那个是障道法。佛陀说贪欲是障道法，嗔恚是障道法，傲慢是障道法。所以佛陀说障道法是无畏的。的确佛陀看到这些就是障道的，如果你安住在这个状态当中，你就障碍修行。

第四是佛陀“说出离道无畏”。既然说了障道法，就可以说怎么样遣除道障，怎么样出离轮回。说出离轮回是无畏的，谁来辩论都没办法。想让佛语塞，让佛没法回答，挑出佛陀讲法当中的毛病是不可能的事情。所以佛陀有什么畏惧的？四无畏。我们说平常佛陀的十力、四无畏、十八不共法，其中的四无畏就是这些。

因此，他没有什么畏惧的，依般若波罗蜜多威力的缘故“慑众外道”，完全震慑一切外道，而且发出狮子吼，能够摧伏一切的邪说，摧伏一切的邪见，所有的邪见都可以摧伏。其实佛陀摧伏外道的邪说，也是为了摧伏邪见的。佛陀以慈悲心为了调化众生，或者调伏当时的众生，或者是留下这样一种言说，调伏我们这样一种众生。所以佛陀这样一种狮子吼，有人说是空性狮子吼，有人说是如来藏狮子吼，反正佛陀的正道所宣讲的般若波罗蜜为主的法，都属于狮子吼。这方面就叫摧毁邪道。

寅二、指示正道之理：

譬如空中之阳光，晒干大地显色相，
如是法王依般若，有海干涸说诸法。

此处是“指示正道”。指示正道与喻意结合：**【譬如空中之阳光】**，就好像空中的太阳，阳光出来了之后，**【晒干大地显色相】**，它可以把大地的潮气完全晒干，显现一切万法，色法本来的一种形象。

【如是法王依般若】，【法王】就是佛陀，佛陀因为是诸法之王，遍知一切诸法，所以是诸法之王，驾驭一切万法之王。“如是法王依般若”，依靠般若波罗蜜多的缘故，【有海干涸说诸法】。【有海干涸】在有些在注释当中讲河流——三界轮回中的爱河都可以干涸。【有海】就是三界轮回的大海。【海】，就是很深很广，无边无际的意思。轮回就是又深又广、无边无际的，通过自己一个人想从这里出离还是很困难的，所以叫有海。

如果是爱河呢？三有的大河，大河的意思就是相续不断的意思，源源不绝，相续不断，可以从这个方面理解。就好像阳光出来的时候晒干大地，能够把地上的潮气晒干。但是如果潮气很重，雾很重，这个时候色法就显不出样子。有这些潮气的障碍、其他的障碍，我们就看不到色法的本来样子。但是太阳一出来照射之后，这样的潮气散尽了，雾气散尽了，这时候一切的房屋、树木都可以清清楚楚的显现出来，这就是【晒干大地显色相】。

这里还有一种意思，如果要让“有海干涸”一一对照的话，比如空中的阳光在劫末的时候，它的光非常的强烈，要么就是七个太阳，要么就是一个太阳光具有七个太阳的热度，它就可以把地上的水全部晒干，把这些河流、湖泊、江河大海的水慢慢晒干，晒干之后河底的色相就显出来了。或者以前我们看不到江河里面的东西显出来了。或者大海里面的色相，大海下面的这些海沟，海里的岩石，大海里面的沉船等等，慢慢都显出来了，也可以从这方面理解。就是说本来有的色相都显示出来了。

如是佛陀依靠般若波罗蜜多可以让有海干涸，就是让一切三有大海干涸。如果是河，当它的水干了，它的相续就中断了。如果是大海干涸了，众生就可以从这个状态当中获得解脱，不会再沉溺于有海当中无法自拔了，这就叫【有海干涸】。

【说诸法】，刚刚说晒干大地显色相，如果把这样一种大地晒干之后，把水晒干之后，它以前的色相就显现出来了，它就很清楚。所以当这个爱河的水干了，三有大海的水干了，这个时候一切诸法的实相就显现出来了。

如果这些海水、河水存在的时候，这些河底或者海底的东西是看不到的。当我们在轮回中流转的时候，当我们有分别念的时候，一切诸法的自性，一切诸法的法性，一切万法的自性我们是没办法了知的。但是什么时候爱河干涸了，什么时候有海干涸了，此时法性就现前了。

所以为了依靠般若让有海干涸，佛陀宣讲了很多很多让我们了悟真实情况的法，让我们修持现前一切万法法性的法义，这方面就是指示正道，前

面是断除非道。从正反两方面都宣讲之后，我们就知道了般若波罗蜜多它的作用非常超胜，我们也会对般若波罗蜜多佛母产生殊胜的信心。为了现证佛母，我们要去不断的闻思修行。

今天的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 24 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再次继续学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。《般若摄颂》当然是摄集了所有般若精华的一个殊胜经典，般若法门主要最广的是《般若十万颂》，也还有很多殊胜的经典，如《八万五千颂》、《一万八千颂》等等。

在这些经典当中，所诠的内容是如何修持空性而成佛之道。因为佛陀在世的时候，这些弟子都是利根者，所以佛陀在《般若经》当中宣讲了这些成佛之道，当时很多的弟子能够直接明白，直接能够通达，直接能够修持，直接能够证悟。后来因为众生的根基逐渐变得比较愚钝，佛陀在经典当中的密意，后面的众生不一定能够真实地了解，有可能错解佛陀在《般若经》当中所讲的内容。所以佛陀授记的龙树菩萨通过他自己的智慧了知了般若波罗蜜多的真实涵义，从空性的侧面解释了般若波罗蜜多。

从空性的侧面解释般若波罗蜜多，这就是我们现在知道的以《中论》为首的《龙树六论》，当然这是从藏传佛教侧面讲是《龙树六论》。有些时候说《十二门论》等也是龙树菩萨所造，但在藏传佛教当中并没有翻译、没有弘扬。以《龙树六论》为首的所有的中观论典，就是抉择《般若经》当中所讲的：空性到底是如何安立的。因为这个“空性”也有相应于凡夫人的一种“空”的思想，凡夫人有他自己认为的一种“空”的理解，还有一些受了错误的外道思想的引导，也会对空性产生一些错误的认知。

所以佛陀在《般若经》当中所讲的空性（真实的能够让我们远离一切障碍的、能够生起功德的空性）。到底如何去正确地认知，这对后代的学习佛法的人来讲特别的重要、特别的关键。为此龙树菩萨造了《中论》，里面真实无误地通过证理、通过理论抉择了般若波罗蜜多的空性，这就是中观的所诠义。

对于般若当中另外一种修证空性的次第，还有修持空性时的一些境界以及修法，这些方面弥勒菩萨也造了《现观庄严论》。在《现观庄严论》当中，宣讲了如何修行般若的修法次第。还有像《辨法法性论》当中，也讲到了无分别智，以及如何安立无分别智等等。所以若要真实地了解完整的般若波罗蜜多，龙树菩萨的中观体系，还有般若波罗蜜多现证的《现观庄严论》，这些其实都应该认真地学习。

按照全知麦彭仁波切的科判，现在我们的学习，主要是以空性为主来进行抉择的，没有很明显地按照《现观庄严论》的释义来进行抉择。所以我们在学习和在讲解的时候，也是按照本论科判所诠释的内容，从空性、从真实的无分别智的侧面来进行观察、进行抉择。这个方面我们需要了解，否则，我们对于空性会有很多误解。比如到底怎么样认定空性呢？按照凡夫人的理解，很多都会出错的。因为凡夫人在轮回当中就没有真实地学过空性，对于空性也没有任何的经验，没有任何的体会。所以凡夫人认为的空性肯定会非常错误的。

在《楞伽经》当中，佛陀讲到了七种空，当中对“空”的安立方面有很多错误的认知，暂时的认知。所以我们也不要认为：“空”没什么不理解的，反正就是不存在。如果真是那么简单的话，佛陀也不会花这么多的时间、这么长的时间讲解（有些汉地的传统讲法是“二十二年讲般若”，就是用二十二年时间谈般若波罗蜜多，如果真那么简单那就没有必要了。）如果真是那么容易理解的话，众生也很容易证悟空性之后，获得解脱果。所以从这些方面讲，空性其实是很甚深的。甚深的意思并不是我们认为的“这个山洞很深很深，山洞深不见底；这个大海很深很深，深不见底。”它其实并不是从距离的侧面来讲很深的，主要是说凡夫人的分别心很难真实地去了知，也没办法了知空性，是从这个侧面来讲的，这叫做甚深。

所以修学空性，也是让我们知道现在的分别心的本性到底是什么。那么分别心的本性到底是什么呢？通过不断地观察、学习，我们也知道，分别心的本性其实就是空性的，和空性无二无别，是光明的自性。当然这个光明部分，它已经到了第三转法轮的如来藏的观点。在学般若波罗蜜多的时候，我们基本上是不提的（基本上是不抉择的）。在《中论》的一些体系当中，也不会抉择光明如来藏。在般若经当中基本上也不抉择如来藏，这里面主要是抉择一切万法离戏的空性，主要是打破一切众生实有的执着。

所以汉地大德在解释“般若”时候，讲到：般若最主要的作用是破执，就是破除我们的执着。那对什么执着呢？不管是什么执着，不管我们认为

“不好的执着”也好，我们认为“好的”也好，还是我们认为“这个是佛”也好，我们认为“这个是二谛”也好，还是我们认为“这个是离戏的空”也好，所有在我们分别心面前能够浮现的，能够被我们的分别心去分别的、去认知的都要破斥，要把这所有的安立、所有的执着都破掉。

把这些执着破掉之后，其实并不是“我们的分别心最后什么执着都没有了，分别心面前显现的一个什么都没有的状态。”并不是这样的。虽然讲是这样讲（分别心没什么执着，最后把所有的执着破掉），但其实这个执着，是平常我们自己认为的这些“这个法存在”，这叫做执着。这是平常我们在论典当中讲的实执，把它执实有的一种心态，叫实执。

实实有的心态，以前根登群培大师在《中观精要》当中也提到：平常我们提到的、所认为的“执这个法实有”，会不会在凡夫人面前也有人认为“这个瓶子是实有的，这个柱子是实有的”这个概念呢？当然我们学了中观之后，学了很多中观抉择的论典之后，它有一个专有的名词叫破实执（众生执为实有）。

其实，没有学习中观论典的人，他的概念当中，根本没有所谓“实有”的概念，他的字典当中也没有“实有”的这个词语让他去搜索，让他去安立。根登群培大师讲了，所谓（中观当中所讲的）实执——实有的执着，就是平常所有的老百姓、所有的世间普通众生，他们认为的这些法，其实都叫做实有的执着。只不过一般的人他没有用这个名词来安立而已，但是他们所认为的“这些东西存在”——“这个是存在的，我想是这样、我想是那样”，其实这些都叫做实执。

所以我们破实执，并不是把这个实有的东西破掉之后，好像分别心的本体还存在一样的感觉，其实这个不会存在的。实际上破完实执之后，分别心本身也不存在了。所以就把所有的分别心本身抉择为空性，这方面就是破实。因为我们的心总是要缘一个法，不管缘什么法，它都要缘。缘的本体就是一种实执。所以你可以把显现法执为实有，也可以把“空”执为实有，这还是实执。只要你的分别心在分别的时候，只要你的起心动念还在运作的时候，它多多少少都要相应于这样的实执。只不过它所执着的对境不同，所执着的法不一样而已。

只要分别心存在，都是一种实执的状态。所以破实执其实就是真实的破斥分别心，因为分别心有能知和所知。有些时候，通过破所知，来让能知寂灭；有些时候直接抉择能知，所以所知也是寂灭的；有些时候是通过观待，

就是能知和所知是观待的，所以它是无自性的。但不管怎么样，讲来讲去都是要讲分别心本身的无自性，分别心本身的空性，这个方面我们必须抉择。

所以般若波罗蜜多就是破实执的。般若波罗蜜多最后要让我们知道：分别心的本性完全是无自性，完全就是空性。所以我们在学习的过程当中，并不是要在分别心前，重新换取一个或是换掉一个以前的执着方式。例如以前我们执着是实有的，现在在我们分别心前要把这个所缘境（把我们执着的东西）调换一下。以前所执着的东西不太好，所以我要把它调换了，调换一个好的，比如说对佛的执着，或者对空性的执着等等。其实这样去安立的时候，并不是真实意义上的抉择空性。只不过把我们执着的东西调换了，以前可能执着为不好的东西，现在我们开始执着为好的东西；以前是执着显现，现在开始执着空性、开始执着法性、开始执着大圆满等等。其实这些方面都不是般若波罗蜜多要讲的。般若波罗蜜多要讲的是真正的离戏，心的本性是无可执着的，本身是空性的，在这个方面我们要去安立。

所以在抉择中观的体系当中，我们会发现所有的理论都是破因——都是破斥的，没有什么可以建立的，没有什么是在最后要建立、让你去了知的。只不过在胜义当中一无所见、一无所立，而名言当中为了表示，如果连语言都没有的话，我们这些众生就没办法了知空性的总相了。所以用来表示说这个就是空性，这个就是离戏，最后这个就是究竟的观点。讲的时候要这样地跟我们表示。实际上它的意义（它的所诠义）、佛陀的意趣是完全没有任何实执分别的。所以只有通过修证才能够体会，怎么讲都是没办法真实描绘的。所以很多大德也说开口即错。只要你开口了，它就是错误的，它肯定不是法性的。只要你生起分别心，不管是什么分别心，都是一种歧途。

当然我们在讲般若的时候肯定要通过文字，佛陀也讲了很多，如《般若十万颂》、《般若摄颂》等等。文字就像手指月亮一样，没有它，就没有办法知道它的所诠义，但是我们不能够执着这样一种手指，我们不能执着这样一种文字。文字虽然暂时表达了空性的总相概念，但我们不能执着。这是从究竟意义上讲的。

但是一般的初学者很难一下子就悟入究竟意义当中。所以很多大德为了让初学的众生逐渐趋入空性，也把破掉显现之后的“空性”作为他暂时的所缘。因为我们没办法一下子缘到最细的空性，或者完全无所缘，否则我们就无所适从了，不知道应该怎么做。因为我们在无始轮回当中，分别心已经完全习惯分别了。所以现在突然说让你一下子不分别，那你怎么去操作？你怎么去想？怎么去了知呢？根本就抓不到头绪。所以这个时候我们说：“什

么都不要想！什么都不要执着！”他就好像愣愣的，什么都不想。其实这个“什么都不想”还是一种想，只不过就是换了一种想的所缘而已。以前我们想的是柱子、瓶子，现在就是“什么都不想”，把“什么都不想”本身作为一个所想、所观的对境。这些在《辨法法性论》当中，弥勒菩萨也是讲过很多像这样一种歧途方面的分别，也讲过这不是真实的无分别的情况。

所以在学习般若波罗蜜多的时候，不管是自续派，还是应成派，所使用的方法都是遮诠——通过遮除的方式来诠表空性。（不是表诠，表诠就是直接安立，这叫做表诠。遮诠，就是遮止的方式来诠释，就是说“这个不是”。）我们说：空性是什么？真正的圣者并不是说：这个是空性，那个是空性。而他是说：空性不是这个，空性不是那个。

比如《心经》当中讲：不是色，不是受，不是想，不是行，不是识，不是十二因缘，不是四谛，不是智，也不是所得，什么都不是。把这些全都否定完之后，把这个“什么都没有的”假名叫空性。所以他都是通过一种遮除的方式让我们来了知空性的。他在这个体系当中不会直接的、正面的安立。因为如果我们在抉择空性的时候，他如果有一个正面的安立，说：“噢！这个就是空性啊！是应该怎么怎么样”，这时候我们就会产生执着。因为我们的分别心抓东西抓习惯了，所以突然安立说：“这个就是法性中存在的”，一下子就把它抓住了，抓住之后就变成了实有的执着（变成实执）。

最后来讲什么叫破完？什么叫破干净？这在学习般若的时候，学习中观的时候，经常提到的：从色法乃至一切智智之间，所有的法都是空性的，没有一个是真正的所执、所缘取的。如果我们认为有的话，那么就不是真实的法性。所以我们要知道般若当中所讲的这些方式。

现在我们学习的是般若佛母到底怎么安立。在佛经中讲般若波罗蜜多是佛母，佛母在此处通过世间的规律来讲，有两种安立：第一个是要诞生子女，要把子女生下来，这是母亲的一种功用，安立母亲的一种根据；第二个是生下之后要让他做很多事业，让他学走路、让他怎么怎么样，反正让他做很多事情，这是母亲的一种职责。

同样的道理，般若波罗蜜多安立为佛母，第一个也是把佛子或者佛出生。因为佛子（即菩萨）现证了空性，而成为菩萨的，佛陀是完全圆满地证悟、现前了空性，就叫佛。所以所有的佛和佛子都是因为般若波罗蜜多才出生的，从这个角度来讲，她叫佛母。第二个是要让自子做事业，这个事业在前面讲过，有【令知轮涅基】的道理，有【令行遍智果之事业】的道理，还有【令

行灭二边道之理】。其中前面一、二我们已经讲完了，现在我们学的是第三个：

子三（令行灭二边道之理）

般若波罗蜜多佛母令佛子行持【灭二边道】，要灭除二边之道。什么是【二边】？我们以前讲了有很多二边的方式，有安立常断二边的，有安立有无二边的，也有安立能取所取二边的等等。那么在这个地方不管是常断也好，还是有无也好，都可以安立为二边。但是如果按照经义（后面还要讲的这个经里面的意思），这里安立的二边其实就是指“有”和“寂”。

“有”和“寂”，就是三有和寂灭。因为一般的凡夫众生是执着于三有轮回的，小乘的圣者阿罗汉等，他们是耽著于寂灭边。轮回和涅槃就是有和寂，轮回和涅槃就是二边。如果安住在任何一边当中，都不是真实的解脱道，也不是真实的寂灭之道。所以般若波罗蜜多就让佛子能够行持灭二边的道。这个灭二边的道才是真正的般若波罗蜜多之道，才是真正的成佛之道。否则，如果你的心安住在轮回的执着当中，它是相应于轮回道，三有之道绝对不可能是真实成佛的一种方便。那么第二个如何呢？如果我们不安住轮回，那我就安住涅槃，就像小乘的阿罗汉安住在涅槃的边，这是不是真实的成佛之道？这也不是成佛之道。

所以在《般若经》当中，或者在大乘的一些经论当中，就让修学者（菩萨们）要善巧地了知轮回和寂灭二边都不是真正的成佛之道，然后又告诉我们怎么样去泯灭对二边的执着。《现观庄严论》当中也讲了“智不住三有，悲不滞涅槃”，意思就是：如果他有智慧的话，他就不会安住在三有当中；如果他有悲心，也不会耽著在涅槃当中。从智和悲两个方面，让大乘的修学者能够安住在真实的大乘道。

从智慧的角度来讲也是一样的。因为所谓的轮回，就是我们所执着的这些山河大地，它是一边。在真实的无分别智、在真实的般若波罗蜜多的所证和抉择的时候，它是不可能真实安立的。既然没有它的本体，即轮回的本体不存在，那么观待轮回的涅槃难道有自性吗？它也是不可能的。所以，所谓的涅槃是观待轮回的。有轮回就有涅槃——你现在正在轮转，如果你把轮回的轮转消灭了，就获得涅槃了。那么，如果有轮回就可以安立涅槃，但是如果没有轮回又何来涅槃呢？所以从智慧的侧面来抉择的时候，所谓的涅槃也是暂时假立的。

所以大乘的空性，真实的般若空性，真实的无分别智慧，对于所安立的轮回和轮回所执着的、显现的任何法，他知道是没有的、不存在的、无所执的。那么对于打破轮回之后，比如阿罗汉已经打破了三有，安住在人无我空性的状态当中，安住在涅槃的状态当中，这个时候，所谓的涅槃和阿罗汉圣者他面前所显现的涅槃法的功德，这方面是存在的吗？这方面其实也是不存在的。因为刚刚我们说有轮回就有涅槃，从这个侧面来讲的话，所谓的涅槃是观待的缘故，也不实有。第二个就是真实观察阿罗汉能安住的智慧和所安住的境界，从这个方面安立去分析时，也是无所执、无所缘的。所以从这些角度来讲，涅槃的一种边也是无所得。

寂灭了对轮回的执着，也寂灭了对涅槃法的执着，这个时候是一切无所执。安住在一切无所执的状态当中，如是它就相应于真实的寂灭之道，它就相应于成佛之道。所以般若波罗蜜多（真实的般若空性智慧）是可以让这些佛子行持灭二边的这种道。

【令行】，谁令行？佛母令佛子行。因为他如果还没有成佛之前，般若佛母让佛子安住在般若波罗蜜多空性，就可以行持灭二边的道。本身般若波罗蜜多就是灭二边之道，所以如果你完全通达了般若波罗蜜多，你就行走在灭二边的正道上面，如果你没有通达，则你没有行走在灭二边的道上面。

所谓修行的道，我们以前讲过很多次，它是一个比喻，它是一个例子。我们很容易认为“这个道反正在这，有可能我误打误撞就撞上了这个道，然后，好像慢慢慢慢摸索就成就了。”但这是不可能的事情。这个所谓的“道”，它不像我们的公路一样，已经修好放在这了，然后只要有脚，我们就可以乱走，虽然不可能所有的人都是通过瞎摸索就可以走到正道上，但是我们也不排除这么多人当中，就总有一个能够撞上正道。那么这种可能性有没有呢？如果在世间，如果这个道已经修好了放在这，这是可以出现的。但是佛法当中的道，尤其是般若波罗蜜多之道，尤其是灭二边之道，这个所谓的道，它并不像世间的道路一样——它有一个现成的东西，实实在在的路（道）在这个地方，可以让我们去走的。而是当我们的境界、当我们的心达到某种高度了，这种就叫道。所以说当你的心没有达到这种高度，它是没办法安立为道的。

所以这个**【二边道】**你必须抉择到般若波罗蜜多的所诠义。首先出现它的总相，出现它的总相之后就知道大概的一种道，然后你要不断地去行持，通过禅定、通过集资净障的方式，不断去安住、不断去体验、体会，这个时候的道才会延伸。这种不断地修，就是在行持这个殊胜的道，就行走在成佛

的道上面。因此，必须要通过闻思修行，通过上师的加持，来让自己的心处于某种状态，这个就叫做，如果我们的心处在了大悲和智慧的状态当中，这就是大乘道。

所以此处的【灭二边之道】，要不然就是智慧和慈悲心，要不然就是殊胜的般若波罗蜜多的一切无所执、一切无所缘的空性。什么时候内心当中安住在这样的一种状态，什么时候就有了道了。因此，如果你在这个基础上不断地行持，就是在行持道。相反，如果什么时候停止了，也就没办法继续行持道了。

分二：一、道之本体；二、道之作用。

丑一（道之本体）分二：一、意义；二、比喻。

寅一、意义：

什么是灭二边道的本体？这个方面我们要了解，那在颂词当中讲到：

诸色及受不可见，想无所见行不见，
识心及意无所见，此名见法如来言。

这就是真实的灭二边的道。【道的本体】的意义是从这方面讲的。其实就是讲五蕴皆空的意思，平常在《心经》当中讲五蕴皆空，此处其实也是归摄起来讲五蕴皆空。

首先是字面上的意思。【诸色不可见】，一切的色蕴不可见。然后【诸受不可见】，【诸】和【受】要连在一起看，诸色不可见，诸受也不可，因为受不单单是一种受，是很多种受，所以要叫做诸受，所以说各种各样的受、一切受都是不可见的。然后【诸想】也是【无所见】，【诸行】也是【无所见】。【诸识】、【诸心】、【诸意】都是【无所见】。而后面的【心】【意】【识】可以放在识蕴当中，所以说这些都无所见。【此名见法】，当我们对五蕴的本体都无所见的时候，这就是见到了法。换句话说来讲，就是见到了法的本性。

什么都无所见就叫做见，对于任何五蕴的法都无所见，就叫见到了法，就见到了法的本性，是这样的。所以从这个角度来讲，我们平时所认为的见到法，其实并没有见到法本身，因为（法本身）已经被我们的概念，已经被我们的分别念染污了，已经影响了。我们所认为见到柱子、见到瓶子的这个时候，要知道我们自己的识、我们自己的思想是被种种分别念实执所染污的，所以其实并没有见到这个法。【此名见法如来言】，见到了一切诸法无所见叫做【见法】，这是佛陀在经典当中讲的，所以叫做【如来言】。

刚刚讲的意思我们一定要了解，实际上我们平常会缘这些法进行观察、进行修行的。平常我们在没有修持，没有抉择之前，会认为“我见到了色、见到了受、见到了想。”其实我们到底有没有见到色、受、想呢？很多时候，根本没有见到。因为我们所见到的色、受、想，它本身一定是离边的，一定是离戏的，所以这个法离戏的本身，离开戏论的这个法，就是它本性的法。事实上，平常我们在“见法”的时候，都带着自己种种的分别念，都是以自己种种有的执着、无的执着，带着这些观念去“见”的，所以这些法本身并不是真实的法的本性。

所以我们在了知这些的时候，也要了知我们所看到的任何一个法，所产生的任何法的一种思想，其实它的本性都是离四边的，甚至连执实有的心本身（我正在执为实有），也是离四边的。即便我是处在最重的实执当中，它还是一样的离四边的，没有哪一个法正真来说，认为是实有的它就是实有的，这是绝对不可能的事情。所以这个时候我们要去观察五蕴不可得、五蕴不可见的道理。当然前面我们已经讲过了，这方面我们再次提示一下而已。

诸色不可见、受想行识不可见，并不是说这些法首先有，后来我们认为它没有了，是我们通过观察把它破掉之后，就像用一个铁锤把瓶子砸碎，以前这个法是存在的，现在终于不见了，不是这样的！如果我们认为法的本体以前是有的，现在通过观察把它搞没了，这叫做断灭，是典型的一种断灭思想。如果认为这个法以前存在，现在还存在，这叫典型的常见。以上刚刚讲的内容，我们再归纳一下：如果我们认为这个法以前有，现在还有，这叫做常见；如果我们认为这个法以前有，现在没有了，这叫做断见。这根本不是中观思想，不是般若波罗蜜多！

那么到底应该是怎么样呢？我们应该知道法本身是没有的，之所以认为它有，是我们的错觉（是我们的一个错觉而已）。就像我们以前经常打的一个比喻——绳子和蛇的关系。我们把绳子看成蛇了，后来当我们观察到，其实这个蛇是一条绳子。那么当我们这样去想的时候，真正观察的时候，是不是说这条绳子以前是一条真实的蛇，现在我们通过观察分析之后，蛇没有了，变成绳子了？这是错误的思想！因为真正来讲，绳子上面从头到尾就没有蛇的存在。之所以我们在中间过程当中认为蛇存在，只是我们的错觉而已。这个错觉就是错觉，所谓的蛇，从开始、中间、到后来都没有存在过。

像这样，我们抉择万法空性也是这样的道理，一切万法的空性，本来就是空性的，之所以以前我们没有认知到，我们认为它是实有的，只不过是“我们认为它是实有的”，这是一种错觉。后来我们观察的时候，或者通过佛的

智慧，通过龙树菩萨的智慧来分析、观察的时候，只不过是还原了它本来的状态。就是把绳子的本来的状态，通过观察分析，通过电筒或者电灯，只不过是还原了绳子的本性。不是把一个实实在在的蛇赶走了，或者让它消灭了，没有这样的。如此才是符合它本性的一种抉择方法。

所以对于我们抉择的空性，佛陀说抉择的空性是实相，为什么是实相？就是因为法本身就是这样的。以前我们认为这个法是实有的，现在我们抉择它是空性的。这方面好像我们抉择出空性，就会认为这个法以前有，现在是没有，这是一种比较细微的断灭见，如果是断见就不是诸法法性。

所以我们就知道，其实一切万法的本体本来就是空性。不管你认知不认知它，就是空性的，不管你知不知道这条所谓的蛇是绳子，它本来就是绳子。所以我们在观察的时候，佛陀告诉我们、菩萨告诉我们，一切万法空性的道理（刚刚我们讲的），只不过是把它本性做个还原。它本来就是这样的，我们就还原它的本性，它本来是离戏的，就还原它的离戏，并没有重新创造发明一个新的东西，没有通过修道创造一个新的东西。所有的抉择、所有的修行只不过为了还原，抉择见的时候，是从见解上还原法的本性是空性；修行时候，最后证悟空性也是从修行上去还原它。它是从更深层次的角度、从更细微的、从更究竟的侧面来还原一切万法的本性，是这样的。

因此，一切万法的空性是最平常不过的了，没有什么很玄妙的东西，就是最平常不过的、最朴实的，一切万法的真相。只不过众生没有了解、没有发现，而佛陀发现了这个（实相），佛陀发现之后，讲到的空性其实就是一切万法本来这样安住的、最朴实的、最简单的一种实相。所以我们要感恩佛陀，佛陀没有发明一个什么东西，二十佛陀发现了万法的真相，而且把所发现的东西告诉我们，告诉我们之后，也知道我们现在很难去安住，所以佛陀又告诉我们现证之道、真正还原之道。

那么从这个方面来讲，其实五蕴皆空它本身就是空性的，它没有一个首先有，后面没有的这种状态，它本来就是无自性。现在我们所修的任何抉择的过程、修行的过程，就是还原它无自性的一种本身的如是的状态而已。所以我们积累资粮也好、或者清净罪业也好，都是为了还原我们内心当中的这些分别念，我们内心当中这些不好的习气，我们染污在心相续当中额外的东西（佛法当中叫增益，增益就是不存在的，你认为它存在，这个叫增益）。

真实来讲，现在我们的身体、现在我们的心、现在我们所执着的东西，这些方面都不是我们自己的，全都是一种无中生有，全都是一种错觉。轮回

就像在蛇上安立了很多很多东西：我们给蛇纹身，有可能我们给蛇穿一个毛衣……其实现代我们所做的任何事情，在轮回当中所执着的任何东西，现在所看到的任何东西，现在我们所发明创造的任何东西，其实都是如同在蛇的身体上面，去做很多很多的努力。再做很多努力有什么用呢？真正来讲全都是虚妄的。

所以我们一世又一世的轮回，我们一世又一世的执着，包括现在我们所执着的很多东西，其实也是这样的。就是在本来不存在、不属于我们自己本性的法上去做很多很多的安立，做很多很多的努力。有时从这个方面发展出意义，从蛇的显现上发展出它的实执，从蛇的实执上面又发展出很多的名称，通过名称方面又发出展很多的解释，从解释当中又发明出很多很多其他东西。其实我们在轮回中所做的任何事情，都是在这个上面做的。当我们知道这些之后，我们就知道这一切其实都是没有意义的。我们所做的任何东西真正来讲，都不属于我们。真正属于我们的是实相，这个实相是永远不变的，永远没有离开我们的。

那么我们现在要修道，修道就首先要认知：一切事从四加行的侧面来讲，一切都是无可耽著的。首先还不是说这些法不存在，因为刚开始学佛法的时候，我们还没办法一步登天——一切法都是不存在的。而首先让我们知道，这些轮回的法是可厌恶的，是不自在的，你是得不到的，众生在这里面可以衍生很多很多痛苦。所以四加行会告诉我们，在世间一切事当中很多轮回的过患，让我们生起厌离心。

我们生起厌离心之后，我们想解脱了，再告诉我们自己解脱还不够，还要发菩提心等等。一步一步下去其实就是慢慢去改造我们的心，把我们的心引向正确的方向。当我们的根基成熟之后，佛陀就告诉我们真实相：其实这一切本来就不存在，当你安住在这一切不存在的时候，你就解脱了。

为什么这样讲呢？就像别人告诉我们：其实你现在在蛇上面所画的任何的东西都是不存在的（都是假立、不存在的）。当你发现蛇原来不存在的时候，你就解脱了。为什么呢？因为它本身就不存在。你执着的蛇，从蛇上面发展出来的任何的痛苦都是不存在的。所以当你发现是绳子的时候，缘蛇的所有的安立，缘蛇的所有的痛苦，或者蛇给你带来的所谓的安乐，全部都已经泯灭了，都没有了。

同样的，当我们发现一切万法空性的时候，当现证它的空性的时候，我们在不存在的、假立的法上，所安立的所有所谓的暂时的苦乐等等，都消失

了。一消失之后，就获得了自在，就获得解脱了。因为不再耽著这些虚妄的法，而安住于它的真实性。所以当你见到真实性的时候，对于虚假的像，你就不会再执着了。当你见到一切万法空性的真实性时，在虚假轮回当中安立的所有的法，你都不会再执着了。也不会再产生烦恼了，因为你知道它是假立的，你已经知道它是空性的。知道它是空性的，你还怎么缘它去执着呢？是不是，这是不可能的事情了。

因此，我们要知道五蕴是空性的，五蕴皆空。色是色蕴，是很多很多色法的积聚。从粗到细真正观察到无分微尘之间，都是无实有的，前面我们讲了很多次了。

下面再讲受、想、行。受、想、行基本上都是从心所法方面安立的。受有很多，各式各样的苦受、乐受、舍受等等，有很多很多的受，这也是不可见的。行就是造作的种种心所，真正起作用的就是心所，当然还安立了一些假立的不相应行（不相应行它是假立的，真实来讲它并没有本体），所以行蕴主要从心所来讲的。

其实受和想都是心所，只不过受和想的作用比较特殊、比较突出，所以《俱舍论》当中讲了，把受和想从心所当中单独列出来，安立一个受蕴和想蕴。然后在后面就讲行蕴，行蕴就是剩余的心所法，不管是48种心所法也好，还是51种心所法也好，反正把这两种心所法（受和想）拿出来之后，剩余的这些心所法，都包含在行蕴当中。

这里面还有一个识蕴，识在第三句当中，【识心及意无所见】。【识心及意】，大恩上师在讲记当中也提到了，有些论师的观点认为，心、意、识就是一个本体的三种不同的名称（三种不同的名称而已）。就像一个人有自己的学名（他的正式的名称），有他的小名，或者皈依之后可能还有他的法名，或者再学藏传佛教可能再取藏文的名字等等。所以心、意、识都是一个人，都是一个心识的本体，有些论师是这样讲的。

还有些论师对心、意、识是从三时的角度来讲的。取过去对境的叫心（缘过去的对境的叫心）；缘现在的对境的叫意；缘未来的对境的叫识。心、意、识分别从过去、现在、未来角度讲的，缘过去的法叫心，缘现在的法叫意，缘未来的法叫识，从这方面也有安立的。

还有一些论师是从八识的侧面来讲的，因为如果分为六识的话，这些就没法分别了。比如有些小乘宗只承认六识，有些时候中观宗也只是以六识宗来进行安立的，安立名言的时候只是六识。假如安立八识的话，怎么安立呢？

这里面讲心就是阿赖耶识；意就是指我执，就是末那识——染污意；识就是前六识。所以心意识是分别从第八识、第七识和前六识方面安立的。

但是我们真实来讲，不管心王也好、心所也好，在我们的内心当中，在我们每个人的相续当中就一个识，不会有很多识的，不可能内心当中、身体当中有很多很多的识（51种识……）。其实我们心相续像河流一样不间断，但内部的心识就一种，只有一个识。但是只有一个识的话，它通过不同的器官功能，比如通过不同的根，可以安立为不同的识。通过我们的眼根，就安立为眼识，通过我们的耳根安立为耳识，通过我们的鼻根，安立为鼻识，它的粗大部分就叫做心王，分辨细微的方面就叫做心所。所以说不管是心王也好，心所也好，不管是眼识也好，耳识也好，它的内部就是一个识，只有一个识而已。

因此，有些时候我们说破掉了识的一部分，其他的也可以破掉，有这样讲的。那么有时是着重在一个地方破斥，因为如果是一个地方的无自性，也可以类推其他的法、其他的识也是无自性的。所以心、意、识也是【无所见】的。【无所见】就是因为它的本体本来不存在，没什么可见的自性。如果这个法稍微有一点点的本性存在，比如说色法，色法如果有它的微尘存在，就可以被我们所见（当然有些是眼识所见的，比如粗大的这一部分是眼识所见的；如果是无分微尘，无分微尘已经不是眼识的对境了，而是可以被我们的意识去缘取的）。

但是中观宗的理论，佛陀在经典当中也讲，龙树菩萨在《中论》等论典当中也讲了：其实从中观的理论分析的时候，我们眼识能够缘的色法，在真正分析时是没有的。通过观察粗大的理论我们知道，粗大的眼识能够缘的粗大的色法，它的本体是不可得的；我们意识能够缘的最小单位的极微的色法，其实真正观察时，通过破极微的理论分析，它也是不存在的。所以我们的眼识也缘不了，我们的意识也缘不了，那我们就说这个本体不存在、不可得了。

以上是眼识对境的色法，那么还有耳识对境的声音也是这样的。所以不管怎么说都不可见，没有什么可见的。因为眼识也不可见，意识也不可见。声音也是如此：声音就是我们耳识，缘粗大的声音，还有分成最小单位的我们意识也缘不了。还有鼻识、舌识、身识都是同样的，其他的受、想、行，和这些心、意、识，一个一个推理的话，也都是这样的。

在《般若摄颂》当中并没有真实地讲一步步的推理，但是在《入行论智慧品》、《入中论》、《四百论》、《中论》……这些中观论典当中就有讲。原因

刚刚我们讲了，佛陀在讲经的时候，当时的受众，当时的弟子根基很利、很敏锐，所以说佛陀稍微讲一下，他们就通达了。后来众生的根基就钝了，佛陀也入灭了，只是让他看这些色不可见、受、想、行不可见……，像这样的话，他理解不了。所以后来龙树菩萨专门出世造《中论》来阐释、来解释为什么色不可见，为什么受不可见，为什么想、行、识不可见的一种道理。而且相应于我们的分别心做严密的推理，通过一步一步的推论、推导，让我们知道的的确确是不可见的。

因此，以上的这些方面就是不可见，五蕴不可见——【此名见法】。见不到五蕴就是见到了法，就是见到了法性，就是见到了法真实的一种本性，这就叫做此名见法。

所以平常我们所见的色，其实并不是色。为什么没见到色呢？因为色法本身（在我们面前显现的色法本身），它是离四边的。我们见到色法的时候，会用我们的意识去分别：这个色法应该是怎么怎么样。贴了很多标签上去，当我们贴了很多标签在这个色法上面的时候，这个色法还是它自己么？已经不是它自己了。就像有些人化妆化得很浓，别人看到她的时候，到底是不是她本人呢？不好说。所以有些时候化了妆的相片和卸了妆的相片看起来完全是两个人，下面有很多这样的对比。

当我们在这个人的身上做很多很多的修饰、很多掩饰的时候，其实并不是他本人了。同样的道理，当我们在看到色法的时候，加上了很多的所谓的色法实有、色法不实有、这个色法亦有亦无、这个色法非有非无……加了很多很多标签。所以当我们见到色的时候，它还是色本身吗？它已经不是色法本身了。色法本身是什么样的？在世俗谛显示的同时，它的本性离四边，离四边的色法才是色法，离四边的色法才是色法本身。所以我们要把我们加在色法上面的种种分别念剔除掉，把这些东西剔除掉之后：哦，我们说这就是色法！

空也是一样的，我们认为的空也是加了我们的观念，也是把我们的观念加在空上面，我们说空应该是这样、空应该那样……其实是不是这样呢？不是！空从它本性来讲也是离戏的。以前我也看到一个德在讲《心经》当中的“色即是空，空即是色”，他在讲的时候说，色法的本性是离戏的——色即是空；从色法是离戏的角度来讲，色即是空；空的本性也是离戏的——空即是色。并没有真正的色法和空两种观念是完全分开的，二者之间是不可分的一种自性。

色即是空，可以打破对显现的执着，空即是色，可以打破对空的执着。所以打破对色的显现的执着、打破了对空的执着，也就是有边和无边在这个色法上面都离开的时候，这就是色法它自己，色法它自己的状态就是这样的。

所以这个大德讲“色即是空、空即是色”的时候，说我们抉择到最后的时候，可以讲“色即是色，空即是空”。这是什么意思？“色即是色，空即是空”，色就是色法，它就是离戏的，就是这样的，你不用在它上面加任何东西；空就是空，不要把我们的思想加在空上面。当我们把我们的思想加在色上面的时候，色已经不是色了；当我们把我们的思想加在空上面的时候，空已经不是空了。所以说“色即是色，空即是空”。色就是它本身离戏的状态就是色，空也是它自己离戏的状态就是空，这个最原始的、最自然的、它自己本来的状态，我们要抉择出来。所以其实“色即是色，空即是空”和“色即是空，空即是色”，它的意趣是一样的。

但是如果我们换个侧面来理解色即是色的话，可能会对色法它真正离戏的这个侧面，理解得更加清楚。色法本身是没有任何的东西可以造作的，我们任何分别念不能够去缘它的，一缘就不是色法本身了。所以我们要抉择的色法本身就是这样的，所以【此名见法】，当你知道受、想、行、识离开一切执着的时候，这就是【法】，这就是它本身。这就是法性或者法，都是一样的。

所以空也是一样的，当我们真正知道空它本身离戏的时候，这个就是空它自己的一种真实的空的自性，而不是通过我们的分别心去改造的一种空。如果是通过分别心改造的空，佛陀在经典当中也呵斥，前面我们讲七种空当中，有些空他是呵斥的，这个不是真实的空。所以龙树菩萨有时也在论典里面呵斥这些断空，有些时候应成派呵斥单空等等。

其实这些空都是我们分别心面前安立的空，这是不是空？是不是真实的空的自性？它不是真实空的自性，它是我们安立的空。因此当我们真实知道了五蕴不可见的时候，【此名见法】，这就见到了法。【如来言】，这是佛陀讲的（当然这个《摄颂》是佛陀自己讲的）。佛陀是现证万法空性的人，绝对堪为正量的，这“此名见法”是佛陀讲到的。

在注释当中也是通过比喻来讲的。比如毛发，有些时候有眼翳的人（有眼翳：眼睛有毛病的人），他会在空中看到漂浮的毛发。现在医学当中也有这些叫飞蚊症，在他的眼识面前，好像看到有些毛发飘来飘去，好像很多昆

虫、飞虫飞来飞去。其实真正来讲根本没有，只不过是他的眼睛出毛病了而已，这个方面叫做眼翳者，就看到空中的毛发。

空中的毛发其实是有眼病的人是现量见的，我们说他有没有现量见？他说现量见了。所以我们说眼见是不是为实呢？眼见不一定为实，因为有的时候你的眼根会出问题，所以你自己所看到的不一定就是真实的。但是这一点恰恰就是没有通达空性的人所认为的最有利的利器，认为诸法存在的最有利的利器、理论是什么？就是现量见。你说这个东西不存在，但是我是现量见到的，这个声音我是现量听到的，这些瓶子、杯子我是现量摸到的，这怎么可能是空的呢？他就是错误的理解了空性，他认为如果是空性就不应该见、不应该听闻，他是没有真实的了解空性。

所以如果一个人的眼根有毛病，他看到了漂浮的毛发，其实真正对于眼根正常的人来讲，这个是一个错误，他没有见到真实，是颠倒。

所以见到毛发是颠倒，就像我们众生见到了这些所谓的显现（色、受、想、行、识），并认为它存在，这是一种颠倒。什么才是真实呢？眼根清净的人，没有看到毛发或者看到毛发不存在，“见到毛发不存在”就是真实地见到了毛发的自性。“毛发不存在”本身就是毛发的自性，因为它本身就不存在。所以从这个角度来讲，一个眼根清净的人从来没见过不清净的毛发，这个就是见到了真实。或者有眼病的人先前是见到了毛发，后来通过治疗把他的眼病治好了，慢慢慢慢不见毛发了，这就是真实的（刚开始没有见到真相，后来通过治疗见到了真相）。

众生也是这样的，刚开始是见到了所谓的山河大地，我们把它执为实有。但不管怎么样，这些所见到的山河大地本身不是实相，后来通过修空性逐渐泯灭掉内心当中的实执（病根）的时候，我们逐渐逐渐就见到了空性真实相。当我们见到真实相的时候，这一切山河大地会隐没，隐没之后我们说：“哦！这就是山河大地的真性。这就是真实的山河大地，它就是本性空性的部分，这就是它的真正的本性。”所以没有见到毛发，或者以前见到、现在没有见到，这个时候就见到了真实。或者，眼根清净的人从来没有见到毛发，就是见到了真实。

在《入中论》当中讲，众生所耽著的这些法，就像是有眼病的人所执着的法一样。有眼病的人所看到的，这些不是真实的这种所见，也没办法危害、没办法伤害到眼根清净的人没看到毛发的正量。它永远没办法伤害，因为他的眼根是有毛病的，所以眼根有毛病的人所看到的，永远不能成为正量。而

世间当中，谁是正量？谁是正确的？谁不是正量？谁不是正确的？这个要看你的眼根是否清净、你的眼根是否有毛病。如果你的眼根有毛病，那大家都认为：“哦，眼根有毛病的缘故，你所看到的是假的。”如果谁说他的眼睛又是1.5，又没有散光，没有什么其它毛病，那我们就说：“既然他的眼根那么好，那他所看到的就应该是真实的。”

同样的道理，众生被无明愚痴、烦恼的眼翳所蒙蔽，一般的凡夫众生根本看不到万法真实空性。所以众生所执着的、众生所缘的，都没办法成为正量，都是颠倒错误的。而去除了无明眼翳的佛和菩萨们，他们相续很清净，所以看到了万法的真实，从这个方面应该作为真实的正量。所以，一无所见是真实的见。

此处说五蕴不存在，即五蕴皆空。见到五蕴皆空、亲证五蕴皆空，这就是见到了五蕴或者一切万法的法性，见到一切万法的真实。这就是如来所说的，通过理论，通过比喻都可以了知。

上面的颂词我们讲了意义，下面我们来讲第二个就是比喻：

寅二、比喻：

有情声称见虚空，虚空岂见观此义，
佛说见法亦复然，见以他喻不能诠。

这个颂词的意思是，【有情】，这包括我们在内，【有情声称】看到了【虚空】。但是【虚空岂见】，虚空怎么能被我们所见到呢？【观此义】，那么我们应该观察这里面所说的“见到虚空”的本义是什么。同样道理，【佛说见法亦复然】，佛陀说见到了诸法真性也是一样的。【亦复然】，见到了法性、见到了诸法真实义亦复然。【见以他喻不能诠】，一无所见就是见，以其它的比喻没办法诠表，只能用虚空比喻。虚空的比喻最接近于真实的意义，并不是等同（不是一样的），是和一切无所得、无所缘的自性是最接近的。

我们再回到意义上看一下，【有情声称见虚空】，是说愚痴有情，或者平常在世俗名言谛当中，如果不严格认真去分析的话，有情会声称见到了虚空，有些大德也会说见到了虚空，暂时承许见到了虚空。但是【虚空岂见】，这个虚空真能够被我们见到吗？现在我们说：“能不见到吗？我们见到这蓝蓝的天空，或者今天灰蒙蒙的天，或是说自己房间里面这个空，我都看到了。”其实这就是没有经过真实的观察，如果真实的观察，不要说以胜义理论，即便是以因明（以世间的名言量）来分析的时候，虚空也是不存在的。虚空不存在，当然也没办法成为我们的所见。

那么刚刚我们说的所看到的虚空，有两种安立：一个叫做庄严虚空，一个叫做空隙虚空。这在大恩上师的讲记中，也是讲得很清楚的。所谓庄严虚空，就是平常我们讲的蓝蓝的天，这个天空很蓝，这叫做庄严虚空，就是显得很庄严。

但其实真正来讲，我们所看到的这个蓝色，它是不是空呢？它的法相和空的法相是不一致的。我们所看到的，眼识能缘的、眼识能取的都是色法，这个蓝色只是一种显色。在《俱舍论》当中有显色和形色。三角形、四边形，这叫做形色，就是形状。显色，就是红色、蓝色、白色等等，我们眼识能取的这些红白蓝，这个叫显色。它明明是一个色法，色法的法相和空的法相不一致的。所以我们看到的只是显色而已，显色本身不是虚空，它只是一个显色，它是一个色法，色法怎么是虚空呢？色法根本就不是虚空。所以我们看到的这个蓝蓝的天空，它是色法的自性，它根本不是真实的虚空的自性。

所以我们所看到的这个蓝色的虚空不是虚空，从这个角度来讲，我们看不到真实的虚空。当然，灰蒙蒙的天也是一样的，不管灰蒙蒙的也好，还是说蓝蓝的天也好，反正意思都是你看到了灰蒙蒙的这个东西。但灰色是一个显色、蓝色也是一个显色，显色是眼识的对境、是眼根的对境。眼识、眼根的作用在《俱舍论》、在《因明》当中讲得很清楚，反正眼根只能取色法，它不能取声音，也不能取其它的东西，它只能取色法。所以你的眼识能取的这个是色法，它不是空。这样一种色法的法相，它的自性和空的定义是不相同的。所以像我们所看到的蓝蓝的天也不是真实的虚空。

第二个是空隙虚空。比如房间里面从这堵墙到那堵墙之间是空荡荡的，我们说：“看到了，这儿空荡荡的一个空间，我们看到了这有一片空间。”或者，有的时候我们认为“这个空间是方的、这个空间是圆的”，那其实是不是真正的看到了虚空呢？这个也不是。因为我们之所以会认为这里面有一个方形的空间、有一个圆形的空间，还是取决于它周边的这个色法的物体。

如果这个房间是正方形的，我们看到的是四方形的墙壁，中间什么阻挡都没有，所以我们眼识真正能够缘的、能够看到的只是四方形的墙壁而已，至于中间的空，你是什么都没看到的。所以，如果墙壁是四方形的，我们就说看到一个四方形的空间，如果是一个圆形的墙壁，我们就说看到一个圆形的空间。其实空间有没有圆形呢？有没有方形呢？它没有。圆形的空间和方形的空间它只是一个假立而已。只不过它的墙壁、它四周的组成部分是圆形、方形或者三角形，我们就觉得：哦，这个空间也是应该是圆的、应该是方的……

所以从空隙虚空来讲，也是什么都没看到的。假如说不存在墙壁这个色法的所缘，我们其实是什么都没见，所以说【虚空岂见】。从稍微严格的角度来讲，还不是从胜义谛，就从因明的角度来讲，稍微严格分析虚空岂见。发现这个虚空是没办法见的，它根本没有任何的自体。

我们现在的诸根——要不然是眼根、要不然是耳根、要不就是鼻根、舌根、身根，真正能够起作用就是这五根。这个虚空，你的眼根看不到、你的耳根听不到、你的鼻根也嗅不到、你的舌根也尝不到、然后你的身根也触不到，所以你没办法安立一个真实虚空存在的根据。我们认为这个存在，我们就要拿根据，你凭什么说它存在？什么都没缘它，你说存在，这怎么可能呢？所以从这地方安立的时候，虚空岂见，没办法见。

【有情声称见虚空】，其实虚空是见不到的。这里我们分析的时候，主要是说明虚空是不存在的。在世俗谛因明当中或者唯识当中，虚空就是个假名。不要说胜义当中没有，就连世俗谛当中虚空也是不存在的。

【虚空岂见观此义】，要观察这个意义，观察这个意义是什么意思呢？虚空本身见不到，虚空本身是不存在的。它见不到，但是我们从没有见到色法存在的侧面来讲，我们说见到了虚空了。因为刚刚我们讲了，从这堵墙到那堵墙中间，可能并没有色法存在，所以说我们就安立这个见虚空的意思是什么？我们安立见虚空，就是说从这堵墙到那堵墙之间，我们没看到色法，我们没有看到色法的存在，这一点，假名为见虚空。如果中间有色法了，当然就见不到空间了，所以我们说，就从这堵墙到那堵墙中间没有见到色法存在这一点，我们安立一个假名说见到了虚空。

所以我们叫观此义，什么叫【观此义】？观察这个“见虚空”是怎么安立的，它到底从哪个侧面安立见虚空呢？从没有见到色法存在这一点，安立“见虚空”。其实意义上就是说没有见到色法。但是从没有见色法来安立“见虚空”这个名言，我们可以说见虚空。如果从世俗名言的角度，如果不认真、不较真的话，没有人去详细地破斥。我们说“好，见到了虚空，就是空的”。这就是空的，实际上真实的意思就是说，这个地方、在这个空间当中，我们没有见到色法存在，没有见到色法存在这一点，我们安立一个名称叫“见虚空”，所以叫“观此义”。为什么会安立“见虚空”的名言呢？我们观察这个意义就知道，其实是把没有见到色法这一点安立为“见虚空”的。

这个比喻我们清楚了，然后再看这个比喻要对照的意义。【佛说见法亦复然】，那么同样的道理，佛陀说到了空性，佛陀说见到了法性，【亦复然】。

其实这个空性真实地能够被我们见到吗？这个空性其实也不是能够被我们见到的，但是【亦复然】。从见到这个法一无存在，刚刚我们在前面的颂词当中讲，诸色不可见、诸受、想、行、识不可见，那么我们是从这些五蕴不可见的、见不到五蕴的这个侧面我们说“见到了”。从没有见到这些五蕴的侧面我们说见到了，见到了什么？见到了空性。所以这个比喻的意义，在此非常的善巧。很善巧地为了打破我们说，“有的时候你说见了，有的时候又说不可见，就是你说不见就是见，那就是矛盾嘛”。

我们为什么说不见就是见？是什么意思？我们说有情见到虚空，实际上是说(有情见到虚空)见到什么了？虚空本身不可见，他只不过是从没有见到色法这个侧面，来讲见到了虚空。同样的道理，佛说【见法亦复然】。佛陀说一切五蕴都不可见，就是见到了（就是见到诸法真性）。这个诸法真性怎么可以表示呢？其实什么都没有，你怎么说他见到？但是，为了表示一切诸法的本性，它的空性我现证了；或者这个一切诸法的本性根本就不存在。见到它不存在这一点，我就说见到了空性，见到诸法的法性。

这从名言的侧面来表示的时候，可以这样说，但真正地佛陀安住在这个空性的时候，他就知道没有什么可见的。哪里有一个空性可见？能见是什么？所见是什么？根本就不存在一个真实的所见。所以佛陀就是很慈悲，要让我们打破种种的执着，一方面既打破我们对眼识见色法的执着，一方面也要打破我们认为所谓“见到了空性”的这个空性本身是存在的，要让我们见到、证悟的这样一种分别念，把这个打破之后，让我们的见解更深一步。

在我们修行的时候，不管你生起什么样一种境界、什么样的状态，乃至对空性的觉受，这些都是不能执着的。因此，就通过这方面来讲，一切无所执，一切无所缘。也就是，任何不要执着，没有什么可执着的，但是在没有什么可执着的当下，在你的内心当中，有一种对空性的这样一种不可思议、不可言说的这样一种认知。这种认知就是相应于大空性、毫无执着的这样一种智慧，无分别智慧这个时候从心相续当中生起来。

所以这种“见”，第四句讲了【见以他喻不能诠】。虽然这个虚空，刚刚讲了在因明观察的时候，它是二谛都不存在的。虚空真是不存在的，它是个无实法，它不起作用的。甚至于都不像瓶子、柱子一样在世俗当中，它可以是无常、它可以起作用。虚空是恒常的，其实在世俗谛中说虚空是恒常的意思，就是说这个虚空根本就不存在的，根本就起不了作用的。所以在真实观察的时候，它是没有的，但是在名言当中它可以用来表示。

其实我们要知道，所谓的见虚空，它也是一个表示而已，它的作用仅此而已。同样的道理，平常我们所认为的山河大地这些法，其实在胜义当中它是没有的，在胜义当中、二谛当中它其实是不存在的。但就是在世俗谛当中，真实义本性如此，因为在究竟当中二谛本身也是不存在的，所以我们就说二谛当中没有这个法，它的意思就是这样的。一切的山河大地在究竟本性当中不存在，但是在名言谛当中，在我们根识面前可以出现，我们可以去说它，去表示它。或者说这样一种空性、一切万法的空性、这个法的本性我们可以表示它。但是，当我们说到最后的时候，这个显现法本身也不存在，那么空性（能表示它的一种空性）也是不存在的。

从这个方面我们就可以知道，对照起来的时候就是这样的，【见以他喻不能诠】。那么就是说，虽然这个虚空不存在，但也可以作为比喻。而且作为比喻的时候，以他喻还不能够诠释不见而建立见的这个意义。那么只有虚空的这样的比喻，最接近于这样一种空性，最接近于真实性。所以在讲这一切万法空性的时候，有些时候也用石女儿、兔角、有时候也用彩虹等等来作比喻。但真正所有的比喻当中，以前大恩上师们也讲过，真正的所有的比喻当中，虚空的比喻最接近、最贴近于空性。因为它的确是一切无所执、一切无所缘的，没有什么可执着的，没有什么可安立的，什么都不存在的状态。所以这个虚空的比喻最贴近，他喻还不能够诠，只能用虚空来作比喻是最接近的。

有些时候讲一切万法犹如虚空一样；一切无所执、一切无所缘，犹如虚空一样；说一切都无显现犹如虚空一样等等。有的时候注视前面的虚空，然后内心当中安住空性的见解，在这个智慧当中可以升起空性的证悟，这就是大恩上师在里面讲到的一些三层虚空的总的原则。

三层虚空它的总的原则就是这样的，就是眼睛看到前面蓝蓝的天空，这个就是第一层虚空；然后第二层虚空就是内心当中观想空性，这是第二层；第三层的时候，当你这样修的时候，在深层次当中就会升起对空性的一种证悟，像这样的话就是第三层。所以它也是通过这样一种虚空的方式来进行安立的。很多大德也是通过虚空这样的比喻而证悟了空性，而且也是特别特别多，所以“以他喻不能诠”。因为虚空的比喻非常恰当，很多大德也是在论典当中如是安立的。

下面我们看第二个科判：

丑二（道之作用）分二：一、摄集道果一切功德；二、远离歧途之理。

为什么此处要讲道之作用？因为刚刚讲的这些道，它其实都是一切无所执、无所缘，这些【道】其实就是讲空性之道。就像《智慧品》当中有一种问答：既然一切万法是空性的，那么我们证悟了空性会有什么作用呢？什么都没有了，都不存在了，证悟空性有什么用？他会觉得，如果我不证悟空性还好。不证悟空性的话，我还可放生、还可以作闻思修行、还可以度化众生。而现在什么都没有了，我也没有了，众生也没有了，佛果也没有了，那么如果一切都不存在，我修空性有什么用？他就会有很多的疑惑。但是这个疑惑也是邪分别，也是非理作意而已，并没有真正地了知空性之道。

此处【道之作用】告诉我们，如果证悟了空性，不是什么都没有了。否则，如果真的是这样什么都没有了的话，证悟空性，还不如自杀好了。像无神论、或者顺世外道，反正他死了是什么都没有了，还不如现在好好享受，反正死了之后什么都不存在。如果是那样，那也好，但是真正的空性并不是这样的，而恰恰相反。

如果你不证悟空性，你被这个分别念所局限、所束缚，当然从我们现在来讲，你内心当中的很多潜能，没办法开显出来，开发不了。那么如果你证悟了空性之后，你的束缚、局限、障碍，通过空性的力量，一个一个地打破了、一个个消失了，那么此时你内心当中的潜能就会爆发出来。所以，所有的一切道果功德都是因为现前空性，修了空性之道，如是才显现的。如果不是空性，这一切都没办法显现的。正因为是空性的缘故，可以很迅速地把障碍消掉，这时可以现前一切功德。

所以这个修道、证悟道，它有很大作用，尤其这个道是般若之道，是空性之道。这个空性之道对我们来讲非常重要，它一方面可以寂灭我们的邪分别，可以寂灭我们的烦恼，可以让我们见到诸法的本性。而且在这个过程中，我们以前在凡夫位的时候，因为实执没办法开显的各种智慧、各种禅定、各种神通、各种善巧方便，这些方面都因为空性的证悟缘故一一现前、一一证悟。

那么佛陀的空性最极圆满，所以佛陀的自证功德也是最圆满的。以上【道之作用】可以打破我们认为空性无用的这样一种邪说、邪分别。

寅一、(摄集道果一切功德)

那么第一个作用是什么呢？摄集道果的所有功德。一切道功德、一切果功德，都可以因为现证空性的缘故，完全都可以摄集，完全都可以现前。

分二：一、以大臣比喻说明行诸事业；二、以国王比喻说明摄诸功德。

卯一、以大臣比喻说明行诸事业：

谁如是见见诸法，如王舍住臣普行，
佛行声闻所有法，悉皆依于般若行。

这里以大臣来比喻说明能够行持一切的事业。字面上的意思讲，【谁如是见】，谁能够像前面一样见呢？见到了诸法的实相，谁如是见，就见到了诸法的实相。见到了空性，就见到了一切诸法的实相。

【如王舍住臣普行】，这个【如王舍住】的【王舍】，有的时候从字面上看起来好像是国王的宫殿一样，好像是国王住在宫殿当中，他什么都不做，下面的大臣跑得很快，给他做很多事情。但是这个【舍】字，一方面可以安立解释为住的地方，一方面也可以按照麦彭仁波切在注释当中，这个舍字解释为舍置。舍置的意思就是不勤作。他就什么都不做，放下，什么都不用管，这个意思就是【王舍住】。就像国王，他是毫无勤作的、舍置而住，他就什么都不用操心，这个叫舍的意思。那么就是说很轻松、无勤作，这个叫舍。国王舍弃勤作如是而住。【臣普行】，他虽然什么都不做了，但是他手下的大臣会给他普行一切事业。国王想要做的任何事情，下个命令，大臣马上就去成办了。

【佛行声闻所有法】，同样的道理，佛陀行持诸种事业，声闻行持种种的事业，然后【悉皆依于般若行】，全都是依靠般若进行行持的。所以如果你证悟了般若，佛陀的事业也可以行持。然后是声闻，因为他证悟了般若的缘故，声闻的事业也可以行持。那么反过来讲，如果你没有证悟般若，佛行事业也没办法施行，声闻的所有修证事业也没办法施行。

这方面就说明了空性，它是能够行道，能够行持果的、一切事业的一种殊胜的现前因缘，所以说【谁如是见】。谁真实能够认认真真的闻思空性，通达空性、修行和现证空性的话，他就会具有很多很多的功德，也就见到一切诸法的本性。见到一切诸法的本性，当然我们说在胜义当中，所有的这个法的名称、法的显现……任何的概念都不存在，那么菩萨在出定之后，他见到一切诸法显而无自性。它虽然显现，但是没有丝毫的自性可得。所以【谁如是见】，见到了诸法，这叫做证悟了空性，已经现前了空性。

证悟空性之后，是不是真的像我们讲的：“以前有身体、有心识、有勤作，好像我们感觉可以有奋斗的地方，而现在是什么都没有了，身心也证悟空性了，就什么都没有了，这个还能够做什么呢？全都做不成了。如果我当凡夫，我可能还有一些凡夫人的快乐可以去追求的。如果我做圣者，可能圣

者还有很多很多身心的安乐，很多利益众生的这些方面都有。但是，如果什么都没有，证悟一切万法皆空了，还能做什么？”

事实上，这个方面就讲到，如果菩萨、或者是佛，他如果真正地见到了一切万法的实相、空性，【如王舍住】。打个比喻讲，就好像国王，他没有任何勤作。真正有大福报的国王，他就说因为他前世的福德缘故，今生当中他就开始受用、现前他以前所做善根的果。所以国王基本上不需要去劳作的，但是我们也不能说国王在真实意义上什么都不做了，因为有时候一些大臣还要上殿，他还要和大家一起商议，这些方面会做的。但是国王会不会亲自跑到下面做很多很多事情？他不会的。所以从这个侧面叫做“无勤做”，也叫“舍置”，舍置任何的勤做。

那么因为他达到这种自在了，处在这种自在的状态中，他所有的事业会不会停滞呢？虽然什么都不做了，舍置了，但是他所有的事业是不会停滞的。为什么不会停滞呢？【臣普行】，就是说他的大臣，会普遍行持国王的事业。如果按照我们一般人的想法，一般的老百姓如果不做任何事情的话，他的所有事情就停滞了，会没有饭吃，没有衣服穿，什么都没有了。但是国王不一样，因为已经达到这个高度的缘故，他虽然什么都不做（舍置），待在这个地方什么都不做，舍置而住，这个时候他的事业不会终止。为什么呢？“臣普行”，因为手下大臣会替他做任何事情，帮他收钱，帮他安排事情，所有事情都会做的。

同样的道理，【佛行事业】，佛陀成佛之后的事业（以前我们讲了，佛陀发愿是恒常的、周遍、任运的，所以是不可思议的事业）还在运作，还在运转。【悉皆依于般若行】，依靠证悟的般若波罗蜜多（证悟般若波罗蜜多就相当于登上王位，他不需要勤做。），事业仍然会源源不断地展开。就因为他证悟般若波罗蜜多，现前般若波罗蜜多，他的心已经获得了自在。心获得了自在的缘故，所以自己不需要勤做，但他的事业还是不断地开展。

那么【声闻所有法】，佛陀行持的事业，还有声闻的所有事业。当然“佛行”当中可以包含菩萨，因为佛是菩萨道的一种果，菩萨道是佛果的因。一方面我们可以在“佛行”当中包含菩萨，或者我们可以把菩萨包含在声闻当中，为什么呢？因为这属于“有学”，声闻也是有学，菩萨也是有学，可以这样判定。

那么声闻、菩萨们所有的事业法和功德法，也是依靠于般若。也就是说声闻因为证悟了般若的一部分（因为证悟了人无我，所以说他证悟了一部分）

的缘故，声闻的所有功德法他可以获得。比如说可以获得初果、二果、三果，四果，证阿罗汉果之后，他的事业，度化众生等等的事业他也会做的。

《金刚经》当中讲“一切贤圣皆以无为法而有差别”。“皆以无为法”，这个无为法就是空性，就是证悟的空性般若波罗蜜多。依靠你所证悟的多少，可以安立你这个事情是见道、这个是二果、这个是三果、这个是四果，它可以这样安立的。菩萨也是这样，因为现前人无我和法无我空性，这是初地的证悟。二地、三地、四地的证悟，也是根据空性无为法的现前程度，而安立四果、安立十地，安立佛，安立声闻等等，都是以无为法而有差别。

因此，第一个方面，这些获得的证悟是因为依于般若而行持；第二个方面，圣者们都有各自的事业，或多或少都有他们的事业，这些事业的显现也都是因为般若波罗蜜多。比如我们在学《入中论》的时候，（后面引用《十地经》的观点），说初地菩萨入定的时候见到法性，就是依于般若、以及现证了般若波罗蜜多的空性。出定之后，他有十二类“百功德”。比如十二类百功德，打比喻讲：一刹那可以见到一百尊佛；一刹那可以前往一百个佛土；一刹那可以震动一百个世界……这些都是。

再看凡夫，如果作为凡夫，你怎么震动一百个世界？你连你的房间都没有办法震动，最多就是踩在床上把床震动一下。这样的话，震动百世界根本无法想。为什么这样？因为他有实执。而这些实执、分别念束缚了他自己，束缚了他自己的心。让他没有办法现前他的种种功德法。因为有实执的缘故，他的大悲生起不了，种种禅定生不了，他的诸法本性也见不了。他就被这些所束缚，什么功德都没有，所以说众生的能力非常有限。

菩萨又如何呢？初地菩萨因为证悟了空性的缘故，一刹那之间可以见一百尊佛。这个“见到一百尊佛”是真实的佛，不是我见到的佛像。在皈依境里面有很多文武百尊，我也见到了，这是见到画像，而他真实见到了诸佛的报身，而且可以前往，同时可以去一百个刹土，这方面一般人是根本做不到的。因此，证悟了空性就会有这样一种能力，有很大的力气。如果没有证悟空性，什么都做不了，没有办法显现神通，也没有办法显现调伏众生的事业。而且还有些说法，是初地菩萨一刹那之间可以调化一百个众生，而且一刹那可以显现一百个化身，每一个化身有一百个眷属围绕。

二地菩萨是十二类“千功德”，他的功德到二地的时候就增上了。刚刚是一刹那往诣一百个刹土，到达二地的时候，一个刹那可以往诣一千个刹土，震动一千个世界。证悟越深，他的功德越明显。这些功德是哪里来的？这些

功德全都是因为现前般若而导致的。所以你不证悟般若波罗蜜多，所有的功德都没有。他只是我们羡慕的对境：“哇！这个菩萨了不得，不得了！”像这样是我们羡慕的对境。

但是如果你证悟了般若波罗蜜多，那么在你相续当中也会现前这个功德。最后到达的境界，佛陀都没办法讲了，佛陀说不可思议那由他，只能通过这方面来讲，已经没办法用人间的数字来表达。十二类百功德，十二类千功德，万功德，再往上就没办法了，最后只能说俱胝、佛刹土的微尘等等，从这些方面表示，所以佛的功德根本没办法宣讲。

有人问：“没办法说怎么可能呢？”你给我说一说，肯定说得完的。这方面我们现在的智慧没办法思维，没办法思议，不可思议。所以佛陀说，用佛陀的智慧讲一个词语、一个词句，如果展开讲一个劫都讲不完。意思就是我们现在所谓的分别念、所谓的智慧，被这个分别念束缚的智慧是多么的渺小，非常非常渺小。所以我们不要太过于自高自大，没什么！真正和佛比起来，和菩萨比起来，现在这一点可怜的分别念智慧，根本不值得一提。

所以这种不可思议的境界，不可思议的智慧，全都是因为现前了般若波罗蜜多。如果没有现前般若波罗蜜多，这种分别念，这种实执？？而且最关键的是，般若波罗蜜多是我执的正对治。最根本的东西来自于我执，是你执着“有我”，像这样，什么东西都没办法，都受这个我执的束缚，完全没办法。这个东西叫什么？叫无明，叫愚痴，叫黑暗。但般若波罗蜜多是它的正对治，它是光明的，是一种光明智慧的本体。你了知这个现量之后，以前不懂的都会懂，所有的都会知道。

所以证悟的菩萨们，虽然不学习很多，不广闻博学，但是如果真正证悟法性，他对这些世间知识，对于佛学方面的知识，会完完全全通达。他比一般的凡夫人，辛辛苦苦通过自己的分别念去闻思，去思维，要超胜无数倍。

有的时候我们会想：这样的话，干脆不学了，我赶快去证悟好了。其实真正来讲，证悟的福德——我们要获得一种证悟，我们现在去学，通过分别念去学，有时候是很困难的，要现证空性其实来讲更困难。如果现在我们连闻思都搞不动的话，一下子要现前无分别智，这是更加困难的。

佛陀考虑到这样的问题，针对有些最利根的人就直接宣说，因为他已经通过前世的努力，达到了高度，所以直接给他讲一些窍诀。他可能显现上不需要学很多就去观修、闭关，一段时间之后就可以现证法性。这个我们绝对百分之百不用怀疑，绝对有这种根基。

还有针对大多数的根基来讲，没有办法达到这种修行方式，所以佛陀就告诉我们闻思修的次第：首先听闻，再思维，再修行，慢慢这样上去。所以当我们在证悟般若波罗蜜多的时候，我们也会像菩萨、像佛一样显现无量无边的事业。如同国王什么都不做，但是因为他自在的缘故，他有权力的缘故，所以“成普行”。

同样道理，你看空性什么都不做，什么都不执着，什么都不行持，就像国王一样什么都不做。真正的安住在法性当中的菩萨、佛，他们确实没有什么起心动念。但是一起定之后，或者是佛在什么都不动的过程当中，所有的事业无勤任运开展。菩萨因为入定见了法性，出定的时候不需要怎么勤作，很多很多的事业也会自然成办。他就是获得了一种自在，获得了王位一样的自在。这种自在源自于什么？只有般若波罗蜜多。

如果没有般若波罗蜜多，你根本打破不了人我执，根本打破不了法我执，根本解脱不了实执的束缚。如果解脱不了，你怎么获得自在？如果不自在，又怎么获得这么广大的神通神变、无量无边的善巧方便呢？根本不可能。所以说真要获得道功德，要涉及道果一些功德，就是修般若波罗蜜多，现见般若波罗蜜多。

有些人认为证悟了空性，什么都做不成了。事实恰恰相反，你不证悟空性才什么都做不成，只能做一个轮回众生辛苦挣扎，得到可怜的一点利益而已。如果证悟了空性，所有不可思议的功德全部都可以了知，都可以无勤任运，而且在无罪无烦恼的状态中任运展开自他二利。这方面百分之百是般若波罗蜜多的威神力。这就是“以大臣比喻说明行诸事业”。

卯二、以国王比喻说明摄诸功德：

其实都是讲国王自在，只不过前面是讲大臣去行持国王的事业，此处主要从国王的侧面讲。前面的重点是大臣去行持，此处重点是讲国王怎么样坐地收财，是这样一种自性。其实讲的意思都一样，都是证悟了般若波罗蜜多之后，无勤任运的功德可以获得。

如王不往城国邑，居自宫摄诸财物，
菩萨法性无所去，摄集佛地诸功德。

就好像国王【不往城国邑】，他不趋向其他城市、别的国家等等，他不离开自己的王宫。【居自宫】居在自己的宫殿当中。【摄诸财物】很多很多财物自然而然被他摄集到自己的仓库里面，或者到他的手上，或者到他仓库里面。

如果是小国国王，他的能力有限，如果是大国国王，他会摄集很多，就像以前唐朝、汉朝等等这些大国王，行政时候的国王，他不用到哪个地方去，反正其他的国家都来进贡，把自己国家最好的东西规规矩矩地拿过来，给这个大国进贡。大国国王是最有权力的，首先给国王，国王说了这个我要，那个怎么怎么样。拿了之后：“哦，这个给张三大臣，那个给李四大臣，剩下的分下去。”这个时候国王住在自己城市当中不动，也可以摄集很多很多财物。

最明显的是是什么？最明显的就是转轮王。转轮王以外的其他国王，能力多多少少有限，如果是转轮王，四海的所有东西，他想要的都可以摄集在自己的名下。所以说“如王不往城国邑”，他根本不需要去，转轮王就是这样，他根本不需要动，尤其金轮王根本不用动，旁边的一些国家自然而然就被他的威德力摄受，就到他的国家来，然后就怎么样怎么样。

以前《贤愚经》讲了一个转轮王王子，具体的我不讲了，大概的意思是，他的父王让他从这个国家离开，说你不能住在我们国家，你自己去发展，然后他就离开了。离开之后他到了一个荒郊野外，开始住下来，住下来之后，因为他的威德力，这些人民自然而然聚集在他的身边，很多人形成一个大城市，超过了以前的老王宫。

所以有福德的人，他走到哪个地方，他的威德力、福德一显现，自然而然就摄集很多人民，摄集很多财富……就是这样的。所以真正的国王，他就是有福德“居自宫”、“摄诸财物”，根本不需要勤作。

同样的道理，【菩萨法性无所去，摄集佛地诸功德】。【菩萨法性】，菩萨证悟了一切万法的法性；【无所去】，它也无所来无所去，因为法性就是这样的，根本就不需要动摇，是无来无去的一种自性。因此，无所去也是无所来，无来无去的这个本性。

在《中论》当中，好像第二品也是讲“观来去品”。“观来去品”讲了无来无去的很多道理。所以菩萨的法性是无所来，也无所去的，一切万法本来如是。菩萨证悟了法性无所去，虽然它不需要怎么样勤作，也不需要另外的勤作，但是“摄集佛地诸功德”。自然而然的就摄集了佛地的功德，就是说很快可以成佛的意思。

大恩上师引用了《般若经》的观点，下面的注释中也引用了汉译的《宝积经》，《菩萨问大善权经》等等，其实不管藏传佛教也好，汉传佛教也好，

都是这样讲的。如果说获得了初地、获得见道的菩萨，他愿意成佛的话，七天就可以成佛。所以证悟般若的话，很快就可以成佛。

成佛意味着什么呢？颂词当中讲【摄集佛地诸功德】。佛地所有的功德都可以摄集，在相续当中完完全全可以获得。也就是说已经遇到般若波罗蜜多，按照本经《般若摄颂》当中所讲，什么时候你获得了般若波罗蜜多，你离成佛就不远了。所以他要很快成佛，也是因为值遇了般若波罗蜜多，对般若波罗蜜多升起信心的缘故，这个时候就很快就可以成就，就可以成佛。

在这个之前，在无始轮回的过程当中，在没有遇到般若波罗蜜多之前，这一切的一切都显得非常非常遥远，根本没办法想什么时候可以成佛。但是只要他遇到般若波罗蜜多，只要他现证了般若波罗蜜多，七天就可以成佛。这一下子突显了般若波罗蜜多的威力，的确确是不可思议的。当我们遇到般若波罗蜜多之前，这个轮回仍然是遥遥无期的，根本看不到它的边界，看不到轮回的边界，他仍然会流转。

当然我们在轮回中，偶尔会生起善心，但是这些善心远远不足以让我们获得解脱，所以在我们遇到般若波罗蜜多之前，轮回的确是看不到边的。但是本经中讲了，什么时候你手上遇到、拿到了法本，从这个时候开始就看到了轮回的边，这已经讲到了般若的威力。

然后这个颂词讲了，什么时候你现证了般若波罗蜜多，七天就可以成佛了。这个威力太明显了，遇到般若和不遇到般若的差距太大了。像这样，现在正在听法的，已经遇到般若的这些人，（按照佛陀的观点）具有很大的福德、很大的善根，然后我们再学习，会生起信解。有些时候，有的道友很喜欢观修，观修空性、观修单空，观修生圆次第，其实很多时候生圆次第和空性有关，它也是般若波罗蜜多，是现证般若波罗蜜多的一种殊胜方便。

像这样掌握一种方法去修行的话，的确很快就可以成就。为什么这种大乘的教法很快就可以成就？显宗当中讲七天可以成就，见道可以七天成就；密法当中讲，凡夫人如果精进一生就可以成佛。这也是因为有了法性般若波罗蜜多的缘故，有了这些缘故，真实的具有了资粮，有了殊胜的见解，再去修行，的确清净罪业特别的快。

如果说以前，我们没有遇到般若的时候，没有依靠空性的观点去摄受，去忏罪，没有知道罪性本空，那我们在忏罪的时候是非常非常慢的，很慢很慢。因为我们只知罪性是实有，我们知道它是实有的。当我们有这种很低的见解、这种观念，它会影响到我们忏罪的效果。当我们知道罪性本空，当我

们知道它如梦如幻，用这样一种见解摄持去忏悔的话，就相应于罪业的本性去忏悔，那当然就很快了。

罪业的本性是空的，但你自己并没有相应，你说它是实有的，相当于一种颠倒。你在颠倒的境界当中忏悔，你说有没有作用？一方面当然有。因为佛菩萨咒语的力量有加持，用忏悔的心去磕头有力量，但是它的力量被你的不符合实相的一种颠倒分别念所束缚、所局限，发挥不了它最大的作用。

当我们了知罪性本空，相应于善法的本性（空性）去修行，那么我们修行的善法也相应于实相。了知罪性本空这一点，也相应于罪业本性，那从这个角度来修行，是见解很高的修行，当然成就很快了，非常非常快，原因就是这样的。

所以如果了知了空性，菩萨就登上了法性的宝座。当无所去，无所来的时候，自然而然可以摄集一切佛地的功德，这方面不需要什么勤作，七天就可以成佛了。如此我们就可以知道，般若波罗蜜多的确功德非常大。

现在我们值遇了般若波罗蜜多，还是要非常的珍惜，这是福报的显现。为了进一步的修学，我们平时要发很多的愿，要相应于《普贤行愿品》，因为《普贤行愿品》当中有很多的愿相应于般若波罗蜜多，所以我们要相应的发愿。然后，为了修行般若波罗蜜能够顺利，还要进行集资净障的修行，让我们有更大的福报来支撑学习般若波罗蜜多。

因此，前面讲般若波罗蜜多的法太殊胜了，但若我们自己的福德有点弱或者稍弱的话，有时候就抵挡不住，有的时候就承受不了，有的时候就会出现违缘。所以值遇般若波罗蜜多的时候，一方面本身是我们的福德，但是我们要驾驭它，要顶着般若波罗蜜多这么重、这么殊胜的法往前走的话，如果你的底盘不稳，如果你的脚没有力量，走起来摇摇晃晃，走起来不稳，你可能就会摔倒。

所以一方面我们遇到了法，一方面我们要“加强锻炼”，也就是要集资净障，要让自己的福德大起来，再大起来。当我们福德很大的时候，我们就可以驾驭般若波罗蜜多了。我们可以在般若波罗蜜多的闻思修过程当中，凭着巨大福报的支持、支撑，继续修持，修的很长远，修到底。并且在修的过程当中，因为福报大、障碍很轻的缘故，可以很容易相应。在听闻时候，有因缘听闻；在思维的时候，也能很清晰的思维、观察、产生定解；在修行的时候，也是一切顺缘具足，这样就非常好。

我们在读全知麦彭仁波切对《智慧品》的注释——《澄清宝珠论》时，当中曾经讲过这个问题：般若波罗蜜多的确是很深的法，的确很不可思议，一般人很难真实的了知证悟。如果是有善缘的人，他对般若波罗蜜多信心很大，然后有了正确的见解，再加上经常祈祷上师三宝（祈祷上师三宝很重要），然后再集资净障。像这样，如果有了这些因缘，对于般若波罗蜜多这种如意宝，就能在他的相续当中生起来，这都是窍诀性的讲法。有的时候我们会问到底怎么修？到底怎么修？其实我们传承上师的论典中，把这些很关键的问题已经讲得很清楚了。

大堪布慈诚罗珠仁波切，他老人家也这样讲（在很多地方也说过），有的时候修行修不动，并不是修法有什么问题，修法是正确的，它的所缘所关联都正确。修不动的原因就是福报少了，罪障深厚。这个时候你要加强集资净障的修行，一定要加强。如果你的修法是正确的，再加上集资净障的话，这样做一段时间之后，就会有进步，就会有前行的一种可能，否则，就会原地踏步。原地踏步并不可怕，可怕的是我们的心在原地踏步的时候受不了，然后慢慢的想退，或者开始想其它的东西。所以我们说学习正法很重要，但是集资净障、祈祷上师加持的助缘也非常非常重要。

像这样，如果这些都做了，平时也修上师瑜伽了，也集资净障了，再加上精进的闻思修行，这样多管齐下，什么因缘都具足的话，就比较容易相应。

寅二（远离歧途之理）分二：一、略说；二、广说。

【远离歧途】，也是因为安住般若波罗蜜多之道而远离歧途的。

卯一、略说：

于佛菩萨有坚信，意乐行持胜般若，
尽越声闻独觉地，速得无遮佛菩提。

这个颂词讲了对佛和菩萨有很坚定的信心。**【意乐行持胜般若】**，通过很殊胜的意乐来行持般若波罗蜜多。如果这样行持，完全可以超越声闻独觉地，迅速的获得没有遮障的佛菩提的果位。

怎么分辨颂词的意义呢？本颂第一句主要是讲方便，作为菩萨来讲，他的第一个要素是具有方便，这个方便就是以信心作为方便。而有些地方以大悲作为方便。其实大悲也好，信心也好都属于世俗谛的法，都属于世俗的所缘，都可以叫方便法。

而“意乐行持胜般若”这个属于智慧，所以我们讲到菩萨修道时，智慧和方便要双运。在基位的时候，在本基当中要现空双运；在道位的时候，方便和智慧要双运；在果的时候，法身和色身要双运。基、道、果都是双运的。那么在道位的时候方便和智慧双运，也就是大乘的核心，就是大悲心和智慧，大悲和智慧是双运的。从这个方面观察，这就属于菩萨道当中的方便和智慧。

第三句【尽越声闻独觉地】，这是一个歧途，算是一个歧途。其实歧途有很多，【声闻独觉地】对于一个想要迅速成佛的大乘行者来讲是一个歧途。如果远离了歧途之后，【速得无遮】。即没有遮障的佛菩提就是果了。对于本基在前面讲了很多，道的本体就是远离一切有无是非的离戏法性，所以道就是方便和智慧。那么本颂的第一句是方便，第二句是智慧，第三句就是通过行持这样的方便智慧、双运的般若波罗蜜多，【尽越声闻独觉地】，完全可以超越声闻独觉地。我们可以这样想，声闻独觉地都是歧途的话，那么凡夫、外道等耽执轮回，难得不是歧途吗？是歧途。那么连声闻独觉地，这种微细的歧途都能超越，那么粗大的歧途为什么不能超越？更加能够超越。

所以佛菩萨们很善巧，他说一个，其实隐含了很多意义。不用一个个讲，讲一个也包含了其他。所以如果声闻独觉都是歧途的话，那么下面的耽执轮回更是歧途。你行于外道、耽执世间法，难道不是歧途吗？连声闻独觉是歧途，而我现在耽执世间法，这不是歧途，哪有这样的？所以声闻独觉是歧途，其他的更是歧途。

反过来讲，连声闻独觉的歧途都是可以超越，更何况外道的歧途，更何况耽执世间法的歧途，他也能完全超越。这个歧途通过什么超越？就是通过行持般若波罗蜜多（方便和智慧双运）。善巧的般若波罗蜜多，完全可以超越声闻独觉地。

【速得无遮】，即没有任何遮障。真正来讲，烦恼障主要障碍获得解脱，所知障主要障碍获得成佛。所以你能够行持这样的方便和智慧，烦恼障是完全可以超越的，因为声闻独觉地已经断绝了烦恼障。所以才说此时安住在所知障的状态当中。他已经超越了声闻独觉地，并且能够遮障成佛的所知障也能够超越（超越了烦恼障、超越了所知障，完全没有遮障了），完全没有遮障后【速得无遮佛菩提】。完全没有遮障的是佛菩提，就是遍智佛果。那么所有的障碍完全清净，所有的功德都圆满，这就是【无遮佛菩提】。

此处讲了“远离歧途”，因为声闻缘觉的内心毕竟还有所执、有所缘。刚刚讲了凡夫众生主要耽执轮回的苦乐，以轮回的苦乐而束缚。而声闻缘觉

不耽执轮回的苦乐，但是他耽执超越轮回之后涅槃的寂灭安乐。他耽执这方面，心系这上面，耽执在涅槃的寂灭安乐当中，从这个角度来讲，也是一种歧途，因为他如果不打破，就没有办法更上一层楼了。

所以真正的般若波罗蜜多它可以超越这些。因为他第一个于佛菩萨有坚信，以信心作为他的一种方便。要知道信心很重要，上师在讲义当中讲到，如果我们修习佛法没有信心的话，根本没有办法趋于正道。因为分辨内外道主要是皈依，“内外道以皈依别”。所以主要是以皈依来辨别内道外道。而皈依的核心是什么？皈依的核心就是信心。为什么、凭什么皈依？因为我对佛、对法、对僧有信心，有信心我才皈依，所以信心就是皈依的基础。

我们在学习《前行》、在学习皈依的时候，前面就讲信心。有信心才能皈依，有皈依才能入道，没有入道，怎么能获得解脱，这是不可能的事情。所以第一就是要有坚信，以信心作为入道的根本，没有信心就不愿意趋入。虽然你能够知道一点佛经的字面意思，但是不皈依永远入不了道。有信心但是没有智慧也不行，所以第二就讲【意乐行持胜般若】。他们有了信心之后，对佛、法、僧有信心，当然这个信心其实有很多层次，对三宝的信心也有很多层次。

有些时候对于佛功德，比如说《随念三宝经》当中有随念佛经，随念法经，随念僧经，这样对佛、法、僧的功德有一种随念，生起信心。然后进一步对佛、对佛的本体（其实佛的本体完全相应于空性）、法（就是道谛和灭谛）、僧（就是行持这样的法性）的信心进一步扩展的时候，他的深度进一步扩充的时候，他的信心就越深，对法性、对实相就越接近。

因为佛、法、僧都和实相有直接密切的关系。佛陀是完全现前胜义谛的，完全现证实相的；最主要的法也是宣讲万法的实相，怎么趋入法的实相，这也是它趋向于相应实相；真正的僧宝是什么？是一地以上的菩萨。一地以上的菩萨是完全现证法性的。

所以真正的佛法僧，他和空性、实相都有关系。如果你的信心只是缘佛的功德是什么，法有怎么样的模式，礼拜经典怎么样，念经有什么样的功德，这方面是种信心，但是离真实三宝的自性的信心还差一步。所以我们要知道佛法僧和实相法界之间的关系是什么，了知了这一点，他的信心更坚固。再进一步的话，其实这样一种实相，我也有，每个众生也有，他就坚信这个。

第三步，他坚信的这种信心——本自性三宝，自己本具这种功德。如果他能够产生这样的信心的话，信心就更加稳固了。所以“内外道以皈依别”。真正从这方面来讲，它会有很多层次。

外道有很多不同的安立方式。广义的外道是什么？广义的外道、狭义的外道，讲的时候有粗的安立，有细的安立，讲了很多很多。当然从比较粗的角度，只要你皈依了就是内道。但是如果从见解的角度讲，这里面还有内外道，是见解的内外道。行为上我皈依了，行为上皈依了就是佛教徒了，就是内道了。但是在见解上，比如说我们在学《中观》的时候，有个叫正量部犍子派。犍子部行为上是出家的、是信佛的、是皈依的，但是见解上认为有我，这就是见解上面的外道。

所以这里面有粗、有细、有深、有浅。**【于佛菩萨有坚信】**，**【有坚信】**的意思包含了很多信息，信息量很大。我们把它打开展开之后，里面有生起信心。但它不是那种迷信，真正的信心是相应于实相的智慧。这就是“于佛菩萨有坚信”。

第二个“有坚信”之后，我要“行持胜般若”。虽然我本具三宝，虽然我皈依了佛菩萨，他相应于实相，但是我为什么要皈依他呢？就是为了现证他。怎么现证？方法是什么？方法就是行持般若波罗蜜多。所以他就产生了很强的意乐，通过很强的意乐来行持般若波罗蜜多，这就是智慧。

那么你第一步有信心，由信心引发了想要修持般若波罗蜜多的意乐，然后再由意乐的基础上去做闻思修。对什么做闻思修？最主要的道就是般若波罗蜜多，其他的道都是为它服务的。所以前期我们可能会做一些无常、皈依等的修法。但是到了修法核心的时候，一定是修胜般若，一定是修殊胜般若波罗蜜多。所以当我们修行到一定程度的时候，我们一定把重心放在闻思修般若波罗蜜多上面，开始行般若。

行般若就意味着开始生起智慧，内心当中开始生起般若智慧。这时候和智慧相应，又有方便，又有智慧，那当然会“尽越声闻独觉地”。因为他对佛菩萨有坚信，对成佛、对佛菩萨有坚信，就说明他对成佛之道、对佛功德、对菩萨功德、对法功德、对大乘法有坚信。那么行持这个，你为什么说不能“尽越声闻独觉地”？一定会尽越的。因为对佛的功德产生信心了，对菩萨道，对现前菩萨道的法产生信心，就不会再对声闻的果位，对相应于我爱执的修法，对声闻独觉、阿罗汉感兴趣。因为他对佛菩萨有坚信的缘故，有意

乐的缘故，所以他肯定会超越。从他的大悲上超越，从他的信心上超越，从他的见解上超越，从他的修行上超越，全方位超越，所以“尽越声闻独觉地”。

“尽越”之后就“速得无遮”，很迅速地获得没有遮障的佛菩提果位，这就是最真实最圆满的超越歧途。所以般若波罗蜜多超越歧途，的的确确在分析的时候，这里面的意思是非常明显的。

今天我们就学习到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 25 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再次一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典——《般若摄颂》。佛陀所讲的这个经典意义非常深，所以一般人若要真实地从经典当中，完全了解佛陀所宣讲法的密意是比较困难的。虽然也有些大德说，我们如果要学习佛法，直接看经就可以了，不需要很多的论典。但是藏传佛教当中很多上师的说法是：如果真实要了解佛陀所宣讲经典的密意，仅通过一个凡夫人自己的分别念直接去解读，是非常困难，所以要依靠很多的论典。

“论典”主要是登地以上的菩萨，通过自己超越凡夫的智慧了知了佛陀在经典当中所讲的意趣，然后把佛陀的真实意义做一个开显，让后来的我们这些凡夫人的智慧，也能够通达佛陀宣讲的佛法、佛法当中修行的内容，或所修学的本体实相等等。如果直接按照我们凡夫人的分别念去了解佛经，是非常困难的。所以中间就需要佛的化身、登地以上的圣者，他们来造论、他们来解释，让我们知道佛经当中所讲的空性，或者所讲的实相，应该如是如是地理解。否则，佛法的意义的确很深。“很深”的意思主要是说，佛法里所宣讲的究竟实相、解脱的道理、修行的方法，和凡夫人在轮回当中流转时，所有的思维模式，所接受的世间教育，是不一样的。虽然我们在世间当中，无始以来也在不断地学习，在心相续当中，在阿赖耶识当中，累积了很多很多所学习到的知识的一种习气。这种习气在我们继续流转的过程当中，还会发挥它的作用。如果我们学习佛法的时候，仍然按照当前的思维模式，按照当前所受的世间教育去解读，肯定不会真实地了解佛经当中所讲的含义。

佛经当中所讲的意义有一部分和世间共同的，但绝大多数都是超越世间的。否则，如何安立解脱道呢？如果凡夫人他自己所学习到的知识，所掌握的知识，已经足以超越轮回的话，那么佛陀也没必要出世了，一般的凡夫众生通过自己的能力都可以解脱了。所以当我们说佛法很深的意义时，并不是佛陀一定要把佛法讲得非常玄妙，一定刻意把众生弄得云里雾里，这样就

达到了目的。并不是这样的。其实是因为佛陀讲到的纯粹是解脱之道，这个解脱之道和凡夫的流转之道是完全不一样的、完全不同的。

所以很多大德说，其实这个解脱之道、这个解脱，真实对我们的相续，对我们现在所掌握的任何一种知识，都是翻天覆地的转变。无论思维方式，还是修行方法，都是完全不同的。

因此我们自己在接触到佛法的时候，很多地方是很难以理解的。尤其是对于一切万法的实相，比如《般若摄颂》当中所宣讲的般若空性。但当真正了知般若空性之后，圣者真正证悟之后，他就知道般若空性就是一切万法本来的一种状态，最原始的状态就是这样。有的时候我们说佛法很玄妙，但其实真正来讲，是非常平常的。

为什么是非常平常呢？是怎么样，就如是宣讲。是怎么样，就如是去修行。是怎么样，就如是去现证。就是这样。并没有在这些内容里面加工很多东西，减少很多东西，都没有。比如，佛陀讲到了“有漏皆苦，三界皆苦”，在真正分析的时候就会发现，“三界皆苦”的确就是诸法在世俗谛当中的本性——除了痛苦的自性之外，没有安乐的状态。还有佛陀讲的“万法无常”也是这样的，一切万法在世间当中就是无常的，就是刹那生灭的。所以佛法也就是一切万法在世俗谛当中是怎么样，他就如实地给我们介绍，如是地让我们了知。

然后再看佛陀讲“诸法空性”，其实也是这样的。一切世俗谛当中虽然如是如是的显现、如是如是地呈现，但在胜义谛当中的本性的确就是无自性的，是空性的。那么佛陀讲的“空性无二的光明如来藏，每个众生皆具佛性。”也是佛陀如是观察，如是地现证，然后给众生宣讲的。所以我们现在的身心状态，其实并不是我们的。我们觉得“这个是我的身体，这个是我的想法，这个是我的心，这是我的房子，这是我的……”其实，这一切都不是我们的。真真实实属于我们的就是实相。这个大空性，这个如来藏佛性就是我们自己的。

一直以来我们没有了解这个问题，反而很多人因为福报不够，对空性做抵触，对如来藏做抵触，对佛法做抵触，其实这是最大的颠倒、最大的愚痴。你自己本来具有的实相，你自己本来唯一拥有的空性，你自己本来的殊胜佛性，佛陀就这样很慈悲地给我们讲了。但是因为我们自己不了解的缘故，我们还认为佛陀讲的这些是很错误、很颠倒的一种思想。“我们怎么可能具有这样的佛性呢？”从而做很多很多的辩论、辩驳和诋毁。所以世间当中也有

一种说法叫“认贼作父”，实际就是我们自己在无始轮回当中，就是把我们的烦恼、通过烦恼形成的身心，把这些东西认为是我们的，是我们应该追求的。反而真正无始以来没有离开我们的真实本性，早已经迷失了。所以现在我们要重新找回自己的自性，找回自己的实相的自性。

那么，这方面必须要通过不断地学习来了知，打破各式各样错误的理念、错误的观念。逐渐通过不断地依教奉行，让我们相续当中首先认识到三界皆苦，认识到一切无常，认识到无常自性当中依缘而生的空性，空性无二无别的如来藏，然后如何现前的修行方法等等。只有这样，才把不属于我们的烦恼、不属于我们的业力、不属于我们身心的凡夫的状态……把这些东西全部隐没掉，因为这些本来就不是我们的。所以认识真性之后，这些自然而然就会隐没。当把这些不属于我们的东西隐没之后，真实属于我们的佛性、如来藏就会现前。从世间的角度来讲，这叫真实的自我，当然这个“自我”只能是一个相似的说法而已。真正来讲，不可能还有一个相应于我们现在内心当中“我执”的这个“我”，这是绝不可能的，绝对是一个大的错觉。

所以修学佛法，只不过是还原真相，并没有任何玄妙的东西，没有任何故弄玄虚的东西在里面。我们之所以认为神秘，是因为我们没有了解。如果我们越了解，越走进佛法，尤其是越走进了义的佛法，那么我们对这一切的认知就会非常的深刻。所以这些大经大论，还有这些了义的讲法，对修行者调伏自性而言，的的确确是不可或缺的。

佛法是这么好的一个宝藏，但我们在学习佛法的时候，如果只是想通过皈依佛法、学习佛法，就发点小财；或者学习佛法之后，觉得会过的更好；或者说学习佛法之后，遣除一些违缘……如果只是停留在这个层次，那就太可惜了。因为佛法可以带给我们彻底的觉悟，认知我们本身的自性。但是我们现在还没有真实的了知，了解佛法能够给我们带来大的功用，反而只是盯着一些不属于我们的客尘法上面在努力，在做改变。要知道我们在客尘法上面再做努力，再做改变，它终归不是我们的。

就是因为它终归不是我们的缘故，我们终其一生奋斗，不断地去争取，有些时候能得到一些，有的时候得不到。但不管怎么样，当你奋斗到最后时，这一切都全部归零，全部只是留在世间当中。而你自已又再一次投生到下一世，又从小孩子开始长大、又开始奋斗、又开始拼搏，拼搏到最后又抛弃掉，然后又重新开始。这一切本来就说明这些东西，绝对不是我们的，不是我们能拥有的。真正拥有的，就不管你认不认识，反正这个佛性如来藏、或一切万法的空性，不管怎么样，都是从来都没有远离我们。当我们通过修行，一

旦发现了，一旦现前了，这个时候就不可能像我们现在在世间当中追求财富一样，当你死了之后，它就又抛弃掉了、又远离我们了，这是绝对不可能的。

真正的追求内心当中的这种佛性的财富，才是真实的一劳永逸。除此之外，世间其它财富的追求，它就是这样一种自性——得到之后又会丧失掉。在很多前行的教法当中，经常性提醒我们：我们无始以来什么身份都做过了，地狱众生、旁生、恶鬼，还有乞丐、恶劣的大恶人，还有天王、帝释、梵天等等，所有的身份都已经当过了，但是一切都没有用，第二世开始的时候，一切都从头再来。所以我们通过佛的教言去观想、去思维的时候，就觉得“够了够了，可以了，再不需要重复这样的模式了。”应该产生一种厌离心。所以我们应该追求一个永远不会欺惑的——佛法的证悟。真实佛法的收益是永远不会欺惑的。因为我们世间当中，所追求的任何的名声、地位，所谓的亲情、爱情，任何的这些东西都是欺惑性的，到最后全部都要抛弃掉，没有一个真实可靠的东西。

当然，如果自己的福报因缘不够的话，我们觉得应该还是有一定密意的。我们就要不断地修行自己的福德资粮，通过忏罪、通过祈祷的方式，让我们内心当中对解脱道、对轮回之道，有一个全新的认知。有了全新认知之后，我们才慢慢开始修持解脱道。当然修持解脱道的时候，并不是一下子就能够抛开轮回的这些事情，单独去修一个解脱。它就是在轮回的法上面，去观察它的无常，观察它的痛苦，观察它的空性，在这一切的轮回法上面一直观察。到究竟的层次，到了密乘阶段的时候，这一切就都是清净的自性。我们最后就可以通过这一系列的世间显现，最终达到一真法界，在真实的一种无边的法界当中去安住，这方面就是一个过程。

般若空性所宣讲的这些就是万法的实相，就是我们的实相，是我们究竟的状态。所以对我们来讲实相是一个大宝贝，我们无始以来一直带着的一个大宝贝，我们现在要去发现它。所以今天要讲的内容，也和“大海当中的船取宝”等等是有关联的。我们现在就乘着这样人生的大船去取宝，取什么宝呢？就是要了知般若波罗蜜多，了知一切诸佛之母的自性——般若空性。那当我们真正地学习到了，了知了，内心当中掌握了，生起定解了，这就会成为我们破除烦恼的利器，就是能够帮助我们真实地超越轮回的殊胜本体。

以前我们讲过，真实要远离轮回，只需要发现实相就够了。因为整个的轮回可以一个字代表，就是“迷”。什么叫迷？就是迷惑，或者是一种错觉。除了这个迷，这个错觉之外，没有什么任何实实在在的东西。所以当我们真

实地认识到这个迷，那就反过来讲，只要一悟，迷就没有了。所以当我们真正“悟了”诸法实相的时候，一切的轮回自然就会隐没。只不过要看你悟的程度有多深，如果你悟到像佛那样的悟，当你真实现前像佛那样悟的同时，所有一切轮回当中通过迷产生的任何现象，都不会存在。

就像做梦，做梦本身就是一个迷，然后在迷当中显现梦境，所以当我们醒来之后：第一，这个迷没有了，因为醒了；第二，通过迷产生的现象也同时会隐没。所以，只要一醒来，它就破掉了迷；只要一醒来，迷所显现的任何景象（不管你在梦中做什么梦，做美梦也好，做恶梦也好，还是做一般的梦也好），醒来后这些梦境当下就没有了。在你打破迷的同时，迷所造成的所有幻像，也会隐没掉。所以修学佛法也是这样的，我们学习般若波罗蜜多，就是为了打破这个迷。打破这个迷之后，只要我们悟了，真正现前了这样一种万法的实相，就不会再迷。一旦不处在迷当中，迷所引发的所有幻象，它也会自然消失，因为它根本就没有存在一个自性，它的一切一切都是因为自己迷惑而导致的。

所以我们要去了知本具的实相，并且这个本具的实相是一个好消息。是什么呢？从来没有离开过我们，没有离开过我们的心，没有离开过这一切的山河大地。这一切山河大地的本性，我们心的起心动念的本性，它就是一种实相，它就在这存在着。

所以如果告诉我们说：“在这个大千世界当中有一个宝贝，你必须要去寻找，但是不知道在哪里。”如果这样去找的话，就像很多小说、影视剧当中讲的寻宝一样，到底在哪儿去找线索？而且是这么大的范围，三千大千世界的范围，或者乃至超胜三千大千世界的范围，这里面有一个好东西让你去找。那时，我们可能就觉得非常地沮丧，会非常地绝望：“地方太大了，没有任何的线索。”

但是，现在告诉我们的是，所谓的实相、所谓的空性，就是我们的心性，我们心的本性，它没有离开过我们，只要你的方法得当，就在这寻找。就在你的身体当中去观察：观察你的身体是无常的，观察你的身体是空性的，这部分身体的空就找到了。然后再去观察你的心：在起心动念的时候，你的心是无常的，你的心是空性的，你的心是光明的，这时候就能找到心的实相。然后山河大地，山河大地就在显现的这个地方，就是它的实相，就是它的本性。所以，其实这对我们来讲是个天大的好消息。一方面来讲，我们现在的一切事情都是幻化的，而且这个幻化的本性就是光明解脱的自体，要找的东西就在我们身心相续当中。而且更好的一点是，能够帮助我们找到这些

法的索引、指示、藏宝图、这方面的向导都有了。这些法本、大恩上师们的殊胜讲解、道友们的帮助……其实所有的条件对我们而言，都是具有的，就看自己对这些有没有信心，自己的福报是不是很深，因缘是不是很深。

如果福报很深，因缘很深，他就会对这些产生高度的兴趣。如果福报、因缘欠缺一点，他可能兴趣就没这么高涨。所以如果只有遇到法本的福报，只有遇到上师的福报，而没有进一步地想学习、想跟随上师求解脱道的福报，那可能就只有等下一世或者再下一世了。当然因缘也是可以争取的，了知完之后，我们可以不断地发愿、回向、不断地积累资粮、不断地缘般若波罗蜜多去学习等等。像这样，因缘会慢慢慢慢成熟，力量会越来越大。

所以我们要学习的般若波罗蜜多，并不是一个很玄奥的学问，并不是要学一个我们根本无法操控的东西，实际它完全是可以去实行、去操作、去现前的殊胜的大宝贝。我们自己要明了这一点，不断地祈祷上师加持我们明了真实的实相，明了我们应该做什么，明了指引我们的方向（哪些方面需要放弃，哪些方面需要去追求的）。所以这方面一定要再再地投入精力和时间。

那么现在我们宣讲的是【道之作用】当中的【远离歧途】（遣除歧途），前面【略说】讲完了，今天要讲的是第二【广说】。

卯二（广说）分四：一、以沉水之比喻说明；二、以新罐之比喻说明；三、以造船之比喻说明；四、以老者之比喻说明。

首先是如果我们渡海过程中，船坏了沉在水中，哪些是歧途？哪些是正道？哪些是可以救命的？哪些是让自己丧生的？这些方面都很清楚，所以通过此比喻来说明。

辰一（以沉水之比喻说明）分二：一、比喻；二、意义。

巳一、比喻：

犹入海者船破毁，何人未持尸草木，
葬身水中不抵岸，若人握物至海岸。

这个颂词的意思是讲，【犹入海者】，就好像进入大海当中的人，他们的船坏掉了。坏掉之后，掉在水中的这些人，【何人】，任何一个人，如果没有在手上抓住【尸】体、【草木】等等这些可以漂浮的东西，那么这么广阔的大海当中，他凭着自己的体力能游多远？最终还会【葬身水中】，没办法抵达岸边。【若人握物至海岸】，如果一个人他手中能够抓到木板，抓到尸体等等，他都可以随着这个漂浮，最后到达岸边，到达海岸。这就是它的比喻。

入海的人，他目的很多。在古代，佛陀在经典当中讲“入海”的时候，基本上只要是“入海”，就是取宝。在很早很早以前，不一定是佛陀在世的时代，再往以前，在大海当中有很多的宝岛，宝岛上面有很多很多的天然珍宝，有如意宝、黄金……有很多很多的宝石。所以，以前有一个行业就是商主，商主就是带领很多的商人去入海取宝。

在《前行》当中匝哦之女，他的家族事业就是入海取宝。他的父亲入海取宝，就丧生大海当中，没有回来。他的母亲为了保护他，一直编造他们的家族事业，有时候说：“你的家族事业是卖香的。”有时候说，“你是卖衣服的。”有时候说，“你是卖珍宝的。”最后在迫不得已的时候才说：“你的家族的事业是入海取宝的，商主种姓。”最后他自己也去大海当中取宝，结果还是船坏身亡，有这样的一个公案。

所以，以前专门有一个职业，就是入海取宝的。那么入海取宝的话，必须要有船，还有很多商人聚在一起，然后有一个商主领头。商主既是向导，又是指挥，又是主要投资人。他们把这个问题看清楚之后，就会邀约在一起去入海取宝。他们也没有目标，反正就在海上去碰，只要是碰到的话，到了岛上面，基本上就可以发大财。因此，这也是一个高危的职业。

在他们在入海之前，首先把大船造好，这些要去的人报名（这些商人报名），报完之后，可能他们要投资一部分，然后就开始在船上准备淡水、食物，准备很多很多的东西。到了出海之前，有些地方说，在佛陀的公案当中也经常讲，一条大船有七根大绳索捆住，然后每一天砍掉一根。在船上会宣布：“现在要去大海取宝了，海上有很多很多凶险的东西，有暗礁、有摩羯鱼（很大的鲸鱼）、有很多大的风浪、还有很多罗刹等等的伤害，非常非常凶险，所以请大家考虑好。如果改变主意，现在还来得及。”但是同时他又会说好的方面，“如果我们一去顺利，一旦成功地回来之后，七代人都不需要对吃穿发愁。”

一方面把好处讲得很清楚，另一方面把凶险的事情也讲得很清楚，让他们思考。在第一天砍断一条绳子，第二天把这个话又说一遍，然后又砍断一条绳子。在这个过程中，有些人就想“没必要去了，算了，还是太凶险了。”他就下船了。反正到第七天之前都有机会，如果真的心态很坚固的，他就反正不管怎么样，都要放手一搏执意入海。那么最后第七天的时候，最后一条绳子一砍断，船就出海了。出了海之后，基本上就没有回头路，要不然成功，要不然葬身大海。在很多公案当中，佛陀在因地修菩萨道的时候，有时为了救度这些贫苦的人民，他也会想“怎么样的方式才能够在最快的时间当中，

让大家得到最大的利益呢？”他就想“应该入海去取如意宝。”如果他到了海岛中拿到如意宝，回来之后，就可以完完全全满足一切人民的需要。因为如意宝是如意地降下一切财富，比在世间当中做生意，或者其他的利益都要大。

所以佛陀在因地的時候，曾經有一世叫大施菩薩。大施菩薩看到國內的人民非常痛苦，為了得到衣食互相欺騙，造很多、很大的罪業。他就在想“怎麼樣才能够發更大的財呢？”他的一些朋友就給他出主意。有的說去做買賣，做買賣就可以得很多錢。他就像做買賣可能不適合，這個太慢了。然後有些人就想種田，開墾田地，開墾荒地，種很多的糧食，他就覺得這個雖然可以賺錢，但是賺的錢太少了。有些人說你搞养殖业，搞养殖业就養很多的牛、羊等等。像這樣，可以賣牛奶、賣肉等等，他想這個也不行。最後有些人說不如入海取寶，只要一得到如意寶，就可以滿所有願，他說這個應該是可以的。他就是決定入海取寶，中間有很多精彩的故事。

佛陀在因地的時候為了利他也會選擇入海取寶。的確在入海取寶過程當中，經常性的發生很多很多的違緣（比如摩羯魚）。他們在船上會養一只鳥（鴿子或是烏鴉），有的時候到大海當中就把鳥放出去。如果這個鳥兒到了一定時間飛回來了，說明這個範圍當中沒有危險（沒有摩羯魚這個危險）。如果這個鳥飛出去之後沒有回來，他們就知道肯定有危險了，為什麼呢？因為這個鳥可能在飛出去的過程當中找到了落腳點，而它的落腳點就是大魚的背，或者大魚的腦袋，他們就覺得肯定有危險會想對策。有的時候會突然發現前面三個太陽同時出現，還有雪山等等，真正有經驗的人就知道：完了，可能遇到摩羯魚了。摩羯魚不是我們現在的一種鯨魚，表述的時候講記當中說是鯨魚，其實那個時候的鯨魚叫摩羯魚，非常非常大。三個太陽，兩個太陽是它的眼睛，（另）一個太陽是真正的太陽。一個太陽在天上，（和）大魚的兩個眼睛，看起來像三個太陽一樣。

什麼是雪山，雪山就是魚的牙齒。摩羯魚基本上一百年上來一次，吃一些東西，吃飽之後就在海底睡覺。只要它一吸氣的時候，像河流一樣海水就向一個地方涌，他們的船當然就沒辦法控制了，就朝摩羯魚的嘴巴過去了，很多時候就葬身在魚腹當中。

有些時候是大風浪，有的時候是遇到羅剎等等，有的時候是碰到暗礁。所以很多時候船就會毀壞，船毀壞之後，【何人未持尸草木】，这里面就說，任何人如果手里面沒有抓住尸体。因為死了之後尸体会漂浮在水面上，有時如果抓住尸体的話可以活命。有兩種說法：一種說法，尸体本身就不会沉，

飘上来之后不会沉的，如果抓住了尸体的话就可以随着海浪慢慢慢慢飘到海岸边；还有一种说法是大海的龙王非常喜欢干净，大海龙王不受尸体，就想方设法要鼓一个风浪把尸体吹上岸。我们想起菩萨在因地的時候也是带了很多人去取宝，中间的时候船坏了，船坏了之后当时其中有五个人非常非常地恐怖，他们说：谁救救我。因为菩萨是商主，菩萨说：我不会放弃你们，我一定要想办法把你们送到海岸。他想到了大海的龙王喜欢干净，大海的龙王不受死尸，想到这个之后就拿出匕首自杀了，自杀之后让其他人抓住他的身体，千万不要放。自杀完之后，（因为）龙王喜欢干净，不喜欢死尸，就鼓起个风浪把死尸吹到海岸上去。菩萨知道这个方法，就让这个五个人紧紧地抓住他，把他们送到了海岸上，也有这样一种记载的。

现在龙王的规矩和以前的规矩不一样我不知道，反正以前的经典当中描绘的时候都是这样的。因为规矩也在变的，所以有的时候我们说现在海里面也漂浮很多死尸，没有说死了之后尸体马上就飘到海岸上……。反正龙王的习气也许在改变，它的规矩也许在改变，我们就不太清楚。反正以前的记载当中都说是龙王喜欢清洁，不喜欢尸体，一定要想方设法把尸体飘到海岸上去。

所以如果手上抓住尸体也可以到海岸，但是如果沒有抓住尸体的话就会葬身。还有草木，毁坏的船只的木板、其他的草等等，只要能够漂浮的，只要抓住了就有希望脱离死亡的怖畏。

但是如果沒有抓住任何东西的话，【葬身水中】，（因为）大海太大了，是这样的。有些人可以游泳，但是体力是有限的，而且在大海低温的浸泡之下，身体当中的热量会迅速的消失，越来越冷，越来越冷，最后就会冻死，没办法再游泳了，所以体力也是有限的。如果没有抓住任何东西的话，葬身水中的可能性非常大；抓住之后昏迷或者暂时昏迷也不至于溺水，也可以随水漂浮，随着木板漂浮的。这样的话如果没抓住的话，【葬身水中不抵岸】。

【若人握物至海岸】，如果人抓住了这些东西，慢慢慢慢就可以到达海岸，这就是比喻的意思。

比喻讲完之后再讲意义。

巳二、意义：

如是具信得净心，不随般若非证觉，
生老死忧波涛汹，轮回海中恒流转，
若以殊胜慧摄持，通法自性说胜义，

方便功德以慧摄，速证最妙佛菩提。

【如是具信得净心】，【如是】，是承接上面的比喻（刚刚讲的比喻），现在承接它的比喻。【如是】，同样的道理，【具信得净心】，有些修行的菩萨具有信心也具有清净心；但是【不随般若非正觉】，如果没有随顺般若波罗蜜多的话，他也没办法证悟、没办法觉悟。

没办法觉悟，【生老死忧波涛汹】，他会漂流在轮回当中，遭受汹涌的生老病死忧愁等等，在波涛汹涌的轮回大海当中恒时的流转，感受很多的痛苦。

【若以殊胜慧摄持】，正面来讲，如果修行者通过殊胜的智慧摄持，摄持什么？摄持信心和净心。他的信心和清净心如果能够被殊胜的般若波罗蜜多智慧摄持的话，【通法自性】，第一他自己可以通达诸法的自性，第二【说胜义】，就是给别人宣讲殊胜的般若波罗蜜多。

方便的功德通过智慧摄持之后，【速证最妙佛菩提】，很迅速可以证悟最殊妙的佛菩提果位。佛菩提果位能速证悟，这些初地以上的果位也是更加迅速的可以证悟的。

这个方面是说远离歧途，什么是歧途呢？没有般若波罗蜜多摄持的都是歧途。当然颂词当中直接讲的是具信和得净心，就是说如果你具有信心、具有清净心，没有般若波罗蜜多的话，这就是一个歧途。我们说：我都有信心了，都有清净心了，只不过没有般若波罗蜜多而已，怎么叫歧途呢？其实这里面所讲的，和前面我们所讲的观察方式有相似的地方。具有信心、具有清净心的人没有般若般若波罗蜜多是歧途的话，何况说没有信心、没有清净心的人更加是歧途。连入门的机会都没有，具有信心和具有清净心的人至少已经入门了，只不过入门之后没有抓住主要的修行方法（主要的最核心的因素没有具足，只是一部分的因缘具足了）。

因此佛法当中的修法，有些是让我们入门的，有些是让我们成熟解脱的，这个方面要分清楚。有些人就没有把这些问题分清楚，有些人把入门的东西当成究竟解脱道，当然这个就不足够了。所以有些是让我们生起信心、有些是让我们入门……，入门的修法和真实地让你的心成熟、让你的心相续能够觉悟的方式方法是不一样的。所以有些时候我们说有些经典的修法当中有些是这样讲的，有些是那样讲的。

是有这样讲，那样讲的，有不一样的地方。但是刚刚我们讲了，有些修法是让我们入门的修法讲的标准比较低，有些修法是让我们证悟的修法讲的标准就很高。我们不能够把入门的修法和证悟的修法放在一起说这有矛

盾，这哪里有矛盾呢？这没有什么矛盾的！这里面有些是让我们入门的，有些是让我们解脱的，这里面很多很多不一样的，标准不同。

同样的道理，我们说这里面具有信心、得净心（具信和得净心）。刚刚我们讲了，有些人已经对于追求佛果有一定的信心了，还有希求圆满正等觉了，有一种欢喜心或者有一种清净心。那么信心当然就是信赖，就是真实的相信的一种心，这方面是一种信心；还有一种心就是清净心也叫信心，也是有这样一种说法的。

所以这种信心和清净心在宣讲、观察的时候，我们应该（分清层次）。大恩上师在讲记中说：自然之胜义，依信而证悟。自然的胜义，不是依靠因缘造作的，胜义谛的空性是依靠信心而证悟的。《宝性论》中、《大圆满前行》中在讲上师瑜伽的时候，也会有很多很多这方面的讲法。那么此处又怎么样呢？（前面引证）是讲我们有了信心，依靠信心可以证悟自然胜义。为什么这个地方（本颂词）又讲如果有了信心，具有了信心，具有了清净心，不跟随般若波罗蜜多的话，根本不证觉，而且还要在轮回当中流转。

两种说法有什么样的相抵触的地方呢？和前面的意思一样，不可能有丝毫抵触的地方。也就是说，这样一种信心和清净心，它也有不同的层次。所以说有些时候的信心，尤其是如果你的信心没有般若波罗蜜多的话，在讲这种信心的时候，它这种信心都是刚入门的信心。它没有以最殊胜的实相胜义谛摄持的信心，有时候信心是这样。

还有一种清净心，净心是什么呢？清净心的标准也有很多，最圆满的清净心是清净观。密法当中讲到的这些清净观，一切都是大清净、大平等的那种（清净心）。还有一种清净心就是讲一切都是菩萨，只有我是凡夫，这种清净心保护自己的，保护自己的相续处在善良的、清净的状态当中，把一切观清净。

还有一种净心是什么？就像前面我们讲过，在《大圆满前行》当中，在前行刚开始讲的时候，也有个三种信心或者四种信心（在皈依的时候也讲到）：清净信、欲乐信、胜解信、不退转信。第一个是清净心或者叫清净信，这个清净信就是没有什么根据的，反正我看到了某个上师，我就觉得特别的亲切，生起信心了；或者到了这些圣地的的时候，看到寺院的建筑的时候，没有什么根据就产生了一种信心；到了殿堂当中看到这些庄严的佛像就生起了清净的信心。这个心叫清净心，它没有什么理由的、没有什么根据的。这种信心和这种清净心，基本上是属于低标准的、低层次的信心和清净心。如

果是这种，它基本上是属于低标准、低层次的信心和清净心。如果在这个状态当中，还是很容易退转的，因为这种信心和清净心没有得到升级，它还是一个低标准的信心和清净心。这种低标准的信心和清净心很容易受到自己内心当中分别念的影响，很容易受到外面恶友、恶知识的影响，很容易受到外界当中环境的影响。所以你要让这种信心和清净心发挥解脱的作用，几乎是不可能的事情。

所以必须要想办法升级，必须要想办法让这个信心和清净心更加相应于我们的解脱道。所以此处就讲，你具有这种信心，你具有这种清净心，【不随般若非证觉】。

如果你没有随顺于般若波罗蜜多，如果没有以般若波罗蜜多来摄持的话，单单通过这个信心和清净心没办法证觉的。刚刚我们讲了，这种信心、这种清净心也许是让你对佛法产生好感的的第一步，它是让你入门的一种心。我们说这个需不需要，当然需要，很需要。但是它仅此而已，让我们入门的时候的确是需要，但是如果你不在这个基础上让它进一步增长的话，你就只能停留在这个状态。而且停留在这个状态本身是个危险的事情。刚刚进来，刚刚产生一点点的这样的信心，根本不稳固！根本不稳固很容易受到其他因缘的干扰而退失的，是这样的。所以说不能够停留在这上面，所以【不随般若非证觉】，如果你在这个基础上没有以般若波罗蜜多的智慧来摄持的话，你这样没办法证觉。

并且信心和清净心本身是不可能带来痛苦的，但是这种信心和清净心还不稳固，还会退失，退失之后又容易产生我执相应的烦恼。所以就有【生】、【老】、【死】。轮回当中的生痛苦，老的痛苦、死的痛苦，【忧】就是很多的、各式各样的忧愁。这些都像大海中的波涛一样，波涛非常地汹涌，很汹涌的波涛就是生老病死的痛苦。所以我们在轮回的大海当中，被这个波涛卷来卷去没有自在，你怎么可以和大海的水抗衡呢？你根本在它的面前非常非常脆弱，一点力量都没有。所以我们会在轮回大海当中不断的流转，不断的漂流，就是这样的。

所以说只是有一点信心，尤其是大恩上师们讲了迷信。有些人说佛教是迷信，大恩上师讲了：佛教本身不是迷信，但是在佛教当中有迷信者。迷信者是有的，不管怎么样你是迷信者这个可以，但是佛教本身的确不是（迷信）。它没有提倡你什么都不要学、什么都不要观察，它给我们提供很多的观察的方式。甚至于佛陀都讲了：对于我说的话都不要轻易相信，都要观察完了之后再决定信还是不信。所以佛法本身不是迷信，但是在佛法当中，修

行佛法的人当中有是否是迷信者的差别。有些人是迷信者，有些人不是，是智信者，是这样的。所以像这样的话，这种迷信他很容易退失、不可靠的。

【若以殊胜慧摄持】，是指什么以殊胜慧摄持呢？就是前面的信心和清净心。那么如果通过殊胜的般若波罗蜜多的智慧摄持了，那就不一样、完全不同了。会进一步升级，这个信心和清净心就进一步地净化了。所以说仍然是信心，还是清净心，但是因为随着我们学习佛法智慧不断的增长，这个信心也在不断的净化。

这个信心刚开始可能是什么都不懂、什么都不知道的一种信心，但后来通过不断地学习，比如说学习了无常、轮回皆苦等等，慢慢慢慢学习对佛、法、僧的功德有所了解了，信心就开始稳固了，信心当中有料了，就是这样的。以前的信心是很空洞的，没有什么东西，但后来信心当中开始不断的填充，填充什么呢？填充佛、法、僧三宝的功德，填充到你的信心当中来了，然后的确观察之后（了知了）：奥，的确一切都是无常的，粗无常、细无常。你对粗无常和细无常了解之后，这个东西又填充到你的信心当中来了。然后就是三界皆苦，三界皆苦当中：奥，佛陀讲到了苦它是苦苦、变苦和行苦，的确是不管是快乐也好都是痛苦，哎，这个的确是生起信心的地方。然后生起信心了，你的信心的大口袋当中就填了这么多东西。

然后如果再进一步地填，就是一切诸法的空性。然后就是一切万法的本性清净，每个众生的清净如来藏，乃至现在的一切山河大地它本质是清净的。当你越来越了知的时候，你信心当中的料就越来越多了。所以你信心就会越来越充实，越来越真实了。它并不是飘来飘去的什么都没有的一个信心，它里面有很多东西让你真实的、有一个稳固的产生信心的内容，有一个稳固的产生信心的基础。这种基础很重要，所以我们要不断的学习。

为什么要不断的学习？因为我们的信心有时候是很空洞的，经不起观察的，用针一扎就破掉了，是这样的。但是现在（信心）里面是很多很多的东西，我们学习了佛法很多的智慧，福德生起之后，你的信心是在这种基础上产生的信心。想想看，通过深入经藏产生的信心、通过智慧引发的信心，那的确是很稳固的。别人说这个不对、那个不对，你自己有东西去消化，你会觉得不是这么回事。所以这种信心，就是比较进一步的信心了。

当然如果你通过修行之后，观察、打坐、修行，内中产生了觉受了，那更加不一样了。通过修行得到了一种觉受，产生的信心就更加不一样了。所以当你真正证悟一切万法空性的时候，登初地的时候，证悟空性了，任何人

都没办法动摇你的这种信心，因为你的确已经现前了万法实相，谁能够动摇？谁都动摇不了！

所以我们说：自然之胜义，依信而证悟。就是这样的，他的信心非常稳固，他的信心有基础，他的信心是和般若波罗多相应的信心，那当然是了。谁能够动摇他的信心，没有任何一个因缘能够动摇。

所以我们有的时候说信心很重要，有的时候说如果你的这个信心没有般若摄持的话，这个信心没啥用，感觉就是这样的。所以我们要分清楚，这个信心本身也有很多层次，清净心也有很多层次。

所以这种信心要通过佛法的智慧让它去增长，信心增长之后，反过来对修行佛法又是一种增长，然后你的佛法的智慧增长之后，反过来对你的信心又是一种增长，它是相互增长的。最后信心达到很清净的时候，很圆满的时候，这种信心就可以帮助我们证悟了！所以有的时候我们说修持大圆满，主要是对于上师的信心，这种信心是非常清净的、非常圆满的、非常稳固的信心。但是有些时候我们就会误解，觉得现在我们的信心、我现在对上师有像佛一样的信心。

大恩上师也说了，有些时候我们口中说有佛一样的信心，也有一些观察的方式。白天你有可能对上师有佛一样的信心，但在你晚上梦到上师的时候，那个时候你的感觉还是不是一尊佛？还是说我梦到上师，但是没啥感觉，就好像梦到张三、李四、路人甲、路人乙一样的，这种信心的话还不稳固。或者有的时候上师对你笑的时候、上师对你很好的时候，这个时候我的信心很大；上师如果一旦不理你了，给你个不好的脸色看；或者有些时候我们也碰到一些道友说，有的时候上师示现的时候，上师本来很熟悉的（弟子），（弟子）说：“上师你好啊！”，上师说：“你是谁啊？你是谁？不认识你。”那个就是一个大考验，那个时候他的信心就从100米一下子掉到10米了乃至5米。

（弟子就想）：“怎么回事呢？上师怎么好像不认识我，而且不单单是这样，在很多人面前、大家都知道我是上师身边的一个得力的弟子，为什么今天上师突然在这么多人面前说不认识，不认识那是什么意思啊？”。这就是个大考验，那个时候你还有一个佛一样的信心的话那你的信心还可以。有的时候甚至不回你的电话，或者有的时候没给你笑容，有的时候你的信心就不行了，这个就不是能够成佛的信心，就不是那个让你证悟的信心。

所以有的时候我们认为有，但是要考验几次，多考验几次，有一些是突如其来的考验，有些大的考验。这个来了几次之后，你的信心还很稳定，那

可以。你这个信心具备了今生当中证悟大圆满的信心，到那个时候你可以说我对上师有佛一样的信心，我就通过这个证悟。那如果没有的话，你还是要（按）上师告诉你的修行方式，不管念咒也好、还是修曼扎也好，还是忏悔也好、还是学佛法也好，还要继续的学，你的信心还不够，你信心还是很空洞的，还要给里面填充好多的内容。后面通过修行之后你的信心的确很坚实，就像我刚刚讲的一样。

如果当你很顺利的时候你信心很大，你请上师加持：这段时间生意很失败，请上师加持！上师说：“好，没问题”。但是一加持之后一下子破产了，那个时候到底怎么样？那个时候你的信心到底是有还是没有？那就不好说了。如果那个时候你的信心还有的话，那不管怎么样让我破产是让我证悟的前兆，可能是我对财富过于执著，如果执著的话可能对我证悟没有用。如果你还有那种像佛一样的信心，把所有的这些都看成是上师的加持，都能够转为修道之用，那你的这种信心的确是可以作为证悟空性的那种信心。否则的话就这个信心太宽泛了。有的时候我们觉得我有信心我对上师有佛一样的信心，我现在已经有佛一样的信心，我不需要学习了，有的时候就是说自以为是，其实根本没有这么好的信心。

所以有的时候会考验你，做很多考验，到底你有没有这个信心。有的时候阶段性的，这个阶段心情好对上师信心大，那个阶段状态不好就没什么信心了，这个不是什么真实的（信心）。

所以我们说信心本身也有很多很多的层次。（我们）学习，好好学！学完之后就可以知道信心很多。像大恩上师现在讲的《大乘经庄严论》，好像在唐译当中是第十一品，但是上师翻译的是多少品我不知道，因为唐译有二十四品，咱们这里面没有这么多，应该也是十一品是讲信品，专门讲信心的，那里面讲很多种信心。

像这样的话，信心本身有很多分类的。但是我们有的时候、刚刚学习的时候、不了解佛法的时候总会认为自己有信心，但是根本都不知道信心有很多种，可以退失的、稳固的……？都不知道，不知道的话有的时候就很容易自以为是：像这样话就根本不需要学习，我通过这个信心可以证悟。有些时候有可能是因为你前世的宿缘，前世的宿缘已经积累了很多资粮，所以今生当中你不需要学习，你的信心也是非常殊胜的信心，这方面我们也不能排除这个可能性，但是可能性很少。所以说像这样对于这些方面要观察。

这个里面讲了总的原则，最根本的意思就是我们的这种信心和清净心要通过般若空性来摄持，如果摄持之后，这个信心就很稳固、很清净。总的来讲这个颂词引申出来的意思是自己的信心要通过不断地学习佛法、通过深入经藏然后智慧如海，智慧如海之后信心就会达到一个新阶段，达到一个比较高级的阶段。否则的话信心是很脆弱的、是初级阶段的信心，这个就不可靠，不能作为修法的所依。

如果这种信心通过殊胜的智慧摄持了，它就会显现如下的功德。第一个，【通法自性】。就是你这个信心，一方面有信心一方面有智慧，智慧和信心双运它就没有入歧途。刚刚前段讲了，如果只有智慧没有信心的话、有可能会产生很多的邪见；那么如果只有信心没有这样一种智慧的话、有可能会增长无明或者会退失，那这两方面都是歧途。所以一方面我们要有信心，一方面也需要有佛法的智慧。

如果有了这些（信心和智慧双运），就是【若以殊胜慧摄持】，【通法自性】。什么叫【殊胜慧摄持】？这里面有两个，一个是殊胜慧，还有一个是殊胜慧所摄持的信心。其实里面是两个，它并没有说“如果你有般若波罗蜜多你就可以通达自性”。可能你对般若波罗蜜多的词句了知、了解，就是上师经常讲有些学者、有些教授，他对佛法没有信心的，但就是研究。把佛法当成一个学问来研究，有可能他能够在词句上懂得一点意思，但是他没有信心，他也没办法通达法自性，是这样的。那么如果只有信心，没有智慧也不行。就刚刚讲的过患，所以这两个都是歧途。

如果以殊胜的智慧摄持了这个信心和清净信的话，好了，就可以【通法自性】，就可以通达一切万法的自性了。所以说通达万法的自性（空性），这是一个果。那么任何一个果的产生、任何一个果的形成它都需要因缘，这些因缘缺一不可。就像《前行》当中讲到这个生火烧茶的比喻一样。如果你在野外要烧茶，那么第一个烧茶的水壶、然后就是水、然后是茶叶、灶、柴火、点火的用具、还有引火的柴，都要有。如果这里面任何一个因缘没有，那都没办法。所以烧茶这个果，它的现象、它的果的出生，一定要很多因缘具足的。他有经验的人他就知道：“我要烧这个茶，我的因缘具不具足？如果不具足、马上要去具备因缘。”是这样的。

【通法自性】它是果，这个“通达法的自性”这个果，不可能无因无缘产生，而且就说即便有因缘，如果因缘不俱全的话也不行。所以这里面讲到了大的方面：就是般若波罗蜜多智慧和信心。那么还有很多细微的方面（在其它地方讲的、这里面没讲）。这些个因缘有了、具足了，才可以通法自性，

才可以通达法的自性，否则的话不行。没有这样一种因缘，随便这样就通达法的自性了？这个诸法自性这么深奥，刚刚我们讲的，这个法自性是无始以来根本没有接触过的东西，这么深奥的东西怎么可能了知呢？是这样。

从这方面讲的话，通达法自性它是以前面的因作摄持，所以说【若以殊胜慧摄持】——【通法自性】，这个是从自己的角度来讲通达一切万法的自性。

第二个，【说胜义】。【说胜义】是给别人宣讲。因为我自己通达了诸法自性，我自己通达了这样一种胜义谛，不单单是我要了解，然后我要把这个法义告诉给别人，别人也来通达一切诸法的胜义谛。因为我在这个里面得到了受用，我要把这么殊胜的这个告诉别人，让别人也能够了知法胜义。而不是说：“哎，我一个人掌握这秘诀了，然后一个人‘闷声发大财’，这这样任何人不告诉，然后就我一个人成为智者，就我可以一个人成为圣者，我一个人受到所有人的、万人的崇拜！”这个根本不是佛法。

所以真实来讲你要进入大乘，你就不可能说有自私自利的想法的。你通达了法自性，你在修持这个法的过程当中，你同时要修持慈悲心等等，这些都要有。因此当你通达法自性之后，你也很自然想：“哎，这么好的东西，我一定要和其他人分享。”就像很多世间上的人也是一样，有些人就是很热情的，有些人他就是很愿意利他的，有个什么好东西他马上要分享。有些人在看到一个花儿的时候都赶快分享到朋友圈，让大家看一下，今天中午吃的东西赶快拍下来分享一下。当然有些时候可能是分享，有的时候是想炫耀炫耀，这个都有可能的。

但是菩萨他就是很愿意分享他自己知道的好多东西。的确就是“我这个东西特别好，这个空性我自己得到受用了，要让所有的众生都来了解。”但是所有众生当中，有一部分是受众、他可以学习，有一部分没办法。所以我就给有兴趣的人分享，他们如果愿意学，我一定要认认真真的给他们讲：“哦，胜义谛是这样的，然后修行胜义谛的方式是这样的，你要具足这个因缘，这方面你要注意、要去落实，那个方面你要注意、要去落实，那个方面你必须要遣除掉……”他会非常非常认真的、一个一个地告诉其他的人，非常认真、一而再、再而三地，总怕别人忘记，总怕别人不重视。大恩上师给我们讲的时候，经常强调利他心啊！经常强调空性啊！就怕我们不重视啊！就怕我们忘记啊！

所以经常在场当中骂这些弟子们，当然如果不是弟子他都不愿意骂了，骂他有啥用呢！是弟子的，他真正关心他就骂啊：你们这些人自私自利，不像一个大乘佛教徒，其他世间人都不像你们！然后就说很多很多，是这样。真正比世间人不像、不如吗？那也不一定。毕竟对佛法还有信心的，还愿意被这些上师呵斥的，还是有一定的善根、有想要解脱的心。但，上师就怕我们轻视，就是让我们重视，所以说有的时候用很多很多方法。有的时候我们想该用的方法都用完了。不可能有一个方法可以用不用的，这个绝对没有，用尽一切方法让我们知道。因为上师知道这个太重要了，非常非常重要，所以说就算用尽一切方法，来告诉我们应该重视这个问题：菩提心、空性等等非常、非常重要。

然后【方便功德以慧摄】，如果通过这样的话，殊胜的方便的功德（就是信心、菩提心等等这方面方便的功德），如果【以慧】——就是智慧资粮【摄】持。当然大乘的核心，基位是现空双运，道位是方便智慧双运，果位的时候是色身法身双运，所以它基道果三位都是双运的。这个时候【方便功德以慧摄】，就是方便的资粮和智慧的资粮它就双运了。在道位的时候，你既要具有像信心、菩提心、大悲心这样的方便，这些是福德资粮，也需要以空性这方面的这些智慧资粮。像这样的话，又有了方便、又有了智慧，而且这个方便以智慧摄持的话，【速证最妙佛菩提】，很快很快就可以证悟最好的最殊妙的佛菩提。

菩提有三种，这方面就是最妙的佛菩提。声闻菩提，缘觉菩提不是最妙的，最妙的菩提是佛菩提，而这个佛菩提的因就是【方便功德以慧摄】，是这样。所以一方面我们一定要想方设法来增上自己的信心，一方面要让信心、菩提心清净，让它真正的无垢、无障必须要般若波罗蜜多来智慧来摄持，这方面如果真正能够双运就非常好。

但是现在我们还没有达到，这对我们来讲，有些很多道友是初学的人。初学的人，我们基本上还是说：“哦，这个是大悲，这个是菩提心，”那么现在还在分别修行。我们还没有把它所谓的双运起来，还没有以智慧去摄持它，因为我们现在单个的信心都还没有生起、单个的菩提心都还没有生起，就不能说我再用空性去摄受一个什么东西。

因为如果你要摄受必须你要要有，你首先有、你才能够摄受它，但现在对我们来讲，很多时候我们还在作准备。我们还在努力地生起出离心，还在努力地生起菩提心，还在努力地生起单个单个的信心，当我们真实的把这些生起来了、需要让它增长的时候，我们就要学空性。现在有些道友正在学空性

的某个论典，还没有把整个空性般若波罗蜜多思想，在我们每个修行人的相续当中融会贯通。那么这个时候，如果说对于大悲、对于慈悲心都生起来了，修好了或者说修到一定程度了，般若波罗蜜多的空性它也是有一定的理解了，这个时候我们就要去有意识地刻意地去结合。就要以般若波罗蜜多去摄持这样的悲心，般若波罗蜜多摄持这样的信心，然后二者之间相辅相成的方式逐渐逐渐增长的话，最后就可以很迅速地证悟佛菩提。

因为所有的主要因缘都具足了，所以它该清净的罪障很快清净，该圆满的功德很快可以圆满，这方面也是一个遣除歧途。通过这样一种比喻就可以了解。

辰二、以新罐之比喻说明：

它的意思大同小异。

如人新罐盛装水，知不牢固故速毁，
窑烧瓶中盛装水，途无坏惧安返家。
如是菩萨信虽足，然失智慧疾退堕，
若信心以慧摄持，越二地获大菩提。

这方面以新罐的比喻来说明。犹如有个人有一个新罐——就是还没有烧过的新罐，【盛装水】，如果用这个新罐来装水的话，他直接了解，新罐不稳固会迅速地毁坏掉，既毁坏了瓶子也让它的水就洒了（就没办法装水了）。那么【窑烧瓶中】，如果这个新罐它进入窑当中烧过了，烧制过之后的这个罐子用来装水的话，【途无坏惧】他在路途当中就没有想到这样一种罐子会毁坏的这个怖畏、恐惧是没有的。在无惧当中【安返家】，就可以罐子也不坏，也可以把水带回家里面去享用。

【如是菩萨信虽足】，如是的菩萨，他的信心（刚刚我们讲的这种信心），虽然是具足的，【然失智慧疾退堕】，但是如果他丧失了智慧、退失或是不具有智慧，【疾退堕】，很快的时间当中也会退堕。

【若信心以慧摄持】，那么如果说这样一种菩萨的信心以般若般罗密多的智慧摄持，【越二地】就可以超越声闻缘觉地，或是超越外道、二乘地。像这样超越凡夫地和声缘地，这个时候就可以获得大菩提果位，真实地获得殊胜的菩提果位。

【如人新罐盛装水】，现在也有很多地方用陶罐，印度现在也是用陶罐，以前也是烧陶罐。陶罐首先用泥土（黄土、红土等等），用这些粘性大的土，

首先把它制成一个模型，做成罐子的形像。这个形像虽然外表看起来是个罐子，但是它因为没有被火烧过，还没有变成真正可以使用的物品。那个时候它是不稳固的，如果用来装水的话，罐子马上就会被毁掉的。但是如果把这样一种罐子（乃至烧砖也是一样的），把它放在窑中用火烧一段时间，它就变硬了、变稳固了。所以这个时候烧好之后，再在里面装水的话，那就不会有担忧了，就不会担忧瓶子会毁坏。【途无坏惧】，他装满水在回家的路途当中，也不会有罐子会毁坏的畏惧，【安返家】，就可以返回到家里面去。

这个意思大恩上师在讲记当中，也是有一个很殊胜的教言，他说“可见，任何事物都要经过一个形成和稳固的过程。”这个对我们修行人来讲是很珍贵的教言。那么，任何事物都有形成的过程，同样道理，我们修行人的相续要稳固，其实也需要一个形成和稳固的过程。我们现在的相续就像这样一种毛坯的罐子一样，外面有一点形像。现在就说我们好象是有一点佛教徒的形像，有一点修行佛法的形像，但是它毕竟没有经过火来烧（没有入窑烧过），所以我们现在还没有经过一个形成和稳固的过程，那么我们这个相续能够忍受多大的压力，能够经受多大的违缘的考验，这个不好讲。所以，这个时候我们要给自己一个过程，应知道修学佛法，我们自己相续的成熟，我们内心当中真正获得上师、诸佛的加持，它没有一个形成和稳固的过程也没办法的。

所以我们要比较耐心地让自己成为一个法器，让自己的心通过各式各样一种修行和考验逐渐来成熟。所以这个闻思的过程也是一个形成和稳固的过程。我们因为很多理念都没有形成，不要说真正的证悟，不要说去修行，就是它的观念都还没有转变。那么我们怎么能在这样的一种状态当中马上变成一个佛、变成一个菩萨，所有的违缘都遣除掉了，这是不现实的事情。因为我们现在的相续没有达到那么高、那么稳固的阶段。

我们刚刚被捏成一个水罐的形象，现在我们身心中佛法的状态还是一个没有烧过的泥土，还不是陶、也不是瓷，还没有经过加工呢。所以像这样一个状态，怎么可能现在就马上得到很高的证悟，现在马上就得到身心自在、心境自在的状态？这根本不可能的。所以说我们要有耐心。但是有耐心，他是在什么情况有耐心？并不是我坐在这儿有耐心等，你必须要去做准备，你必须要去努力、要去争取，那就是闻思修行。必须要刻意去闻思修行。当然我们在闻思修行过程当中，有时候会产生厌烦，会产生疲倦、会产生烦恼，有这样那样的事情，这些方面对我们来讲都是考验的过程。

刚刚捏成的泥坯，你不需要经过磨炼吗？放在窑中烧，这个就是考验。就是在这个过程当中，让你逐渐逐渐坚固起来的。所以我们学习佛法的过程当中，需要苦行、需要内心当中的思想斗争、需要外界的压力、需要碰到一些违缘，需要不断地去祈祷或是积累资粮，这些方面都需要。那么如果我们祈祷说：愿我修行佛法过程当中什么违缘都不要碰到，一方面这个不现实的，另一方面如果我们想要刻意地去避免很多的违缘的话，那么假如你这个心愿成功了，你在修行过程中的确没有什么违缘，但是可能你这个修心的过程会很慢。

所以你修行中没有遇到这些事情就很难成熟，你不知道应该怎么样去接受，很多事情就如同世间所说的在失败当中成熟。因此，从这个方面讲，如果你没有失败的经验，很多事情都不知道怎么样处理。所以说很多事情都需要磨炼、历练的。同样，为什么有的人到了成年之后（四、五十岁，五、六十岁的时候），他的想法、他的思想会比较成熟。因为他经过了很多事情、有很多的阅历、很多挫折、失败，一次又一次，反反复复，其实这些都是从某种角度而言宝贵的财富。通过这些历练，通过这样一种挫折，让他的心成熟了。但是当他真正成熟的时候，可能就要跟这一世告别了，他的后一世又要重新开始历练，这个就叫轮回。真正想起来就是个厌离的地方，厌离的对境。

所以我们修学佛法也这样的，也需要很多违缘、很多磨难。像这样的话，如果每一次我们都能通过正确的心态——慈悲、智慧、信心等等去面对，我们的心会逐渐成熟，而且这些东西它也不会丢失的。今生当中我们通过修学（闻思修）得到的这些东西，它会存在于我们的相续当中，下一世在这个基础上继续来，继续努力。从这个方面看，因为它是比较清净的，它是和解脱道相应的东西。所以说我们现在修行佛法过程当中也应该知道，它应该有一个形成和稳固的过程。所以我们自己在修学佛法的过程当中，必要的苦行、必要的别人的诽谤、必要的违缘，这些都是需要的，如果没有这些我们的心就没有办法成熟。

以前恰卡瓦尊者在上师夏日瓦尊者那里学习《修心八颂》的时候，他也是在六年当中修行修心法要，修行消灭我执的方法。在这个当中也是经历了很多苦难、很多的历练、很多别人的诽谤、还有很多其它的违缘，而尊者就只是安住在专注的法要中不动，每次都是通过这样来对治，所以这样做以后他的心就成熟了。不但他自己成熟了，而且可以把这样一种成熟的经验告诉别人，让别人的心也成熟。

所以现在我们自己，其实我们的心相续（凡夫人的状态，学习佛法初学的菩萨们），这个过程也是在不断历练、不断成熟的过程，要让我们的心成熟。要让我们的心成熟必须还是要不断地学习，不单单要学习佛法当中的东西，而且大恩上师经常讲的，鼓励这些修行者出来发心、出来做事情。做事情、出来发心其实就是让我们磨炼，在这个环境当中来磨炼我们的心。如果只是闷头学习，学得很多很多，但是有时面对这些人的时候没法用，用不上。但是其他人在学习过程当中磨炼，磨炼过程当中学习，这个时候该遇的事情遇到了，该用的方法他也可以用，如果这样的话，他的心就成熟得快很多。所以说一方面要学，一方面要做事情，原因就是这样的，让我们快速成熟的。

所以在佛学院，上师在培养这些法师的时候也是这样的。当然，基本上大多数的法师们都是想：我就是啥都不管，讲个课就行了。上师说没那么简单的事情，反正多多少少安排个事情给你做，比如说管一个部门什么的。这个其实就是让你遇到事情，遇到这些人（不同的人），不同的情况，你去面对，你去处理，在这个过程中累积智慧，在这个过程中让你的棱角磨掉，在这个过程中让你的心成熟。这样过来之后，你以后再遇到各式各样人的时候你就不会那么慌乱了，也不会你显得很幼稚，觉得啥都不懂，什么事情都不会处理。

所以有些时候就是这样的，如果你真正要去做很多事情的话，你必须要有很多的磨炼。所以佛陀在因地修菩萨道的时候，那是各式各样锻炼了，什么样的情况都遇到了，所以最后佛陀相续完全成熟、成佛。这方面也有一个过程的，所以看到上师的这句话的时候感到很惊讶，“任何事物都是要有一个形成和稳固的过程”。

一方面这个时间一定要长，还有形成稳固的这个过程是一定要经过的。有些修行者，他修到一定程度的时候，他就开始祈祷上师诸佛给我加持，来一些违缘。如果我们的成熟到这样，可以接受的时候，他就觉得现在这些违缘少，让这个违缘来得更猛烈些，是这样的，他可以这样来修心。

但是现在我们有些时候，凡夫人的心态处于这个也情有可原，因为我们还没有准备好。我们觉得不要有违缘，千万不要有违缘啊！“不要来违缘，上师加持我不要来违缘”，当然在这个阶段也是可以理解的，但不能永远在这个状态中原地踏步，不能！绝对不能！如果你这样的话就没办法成熟，也没办法进步。

所以到一定阶段的时候，我们还是要尝试做一些其它的祈祷。虽然你祈祷之后，这个违缘不一定来，但是说明你的心在进步。说明你的心已经成熟了、迎接了，你可以准备接受了。所以《修心七要》的注释、诀窍，还有上师在《修心七要》的讲记中，也有一些专门的祈祷文。“如果我生病对众生有利那就让我生病，如果我死亡对众生有利那就让我死亡”。那就是完全放开的，把一切的希望、害怕放下来。“如果我健康对众生有利就让我健康，如果我活着对众生有利那就让我活着，如果生病对众生有利让我生病，如果死亡对众生有利让我死亡”。你看这个祈祷文它就完全放下来，反正只一个前提“对佛法、对众生有利”就行，至于我有违缘、有顺缘，反正都可以，无所谓。如果这样，他的心的确就是达到一个很高的标准了。

那么，现在我们就可以尝试去做，慢慢每天去想、每天去观察。这个时候让我们的心先成熟了。你这样祈祷不一定就能真正遇到，象我们修自他相换一样。有可能你修自他相换之后，你遇到其他的一些违缘，有可能你修完之后，越来越好，谁知道呢？但是你能够这样修，你敢修……就说明你的心成熟到一定阶段了。主要是我们修心方面有这样，而不是说你修完之后有没有效果。

有些人说，我修了半天没有遇到违缘，好象众生的痛苦没有减轻，我这个修法没有用，这个是我们太过注重它的效果、它的结果了。其实它的结果并不是这个，真实的结果是什么？是通过这个修法让我们心成熟，让我们的心调伏，通过这个修法让我们的我执减弱、让利他的他爱执增上，这方面才是它效果。而不是说我修完之后立竿见影，我对张三，张三今天比如说头疼，我坐在他面前修了10分钟自他相换，好象显现上越来越痛了，感觉就很失败，没有起到效果，这个不是。你能够修10分钟，就说明你10分钟当中，第一你愿意修，第二个你的心很善良的，你真实愿意代受他的痛苦，这就是一个很大的成效，或者说你真实通过自他相换的修法，它要达到的目标就是这个。

当你的心真实地成熟了，当你的心真实达到菩提心了，那的机会多的不得了，很多很多众生等着你去度。所以我们的心一成熟了，很多很多都可以慢慢去做，但是如果心不成熟，即便刚开始给你显现一个好的、或是不好的一种样子，它的必要性和作用也不大。

所以这方面讲的意思就是这样的，主要就是让我们有一个理解的过程，让我们修行佛法就像烧砖、烧陶罐一样，一定要有一个历练，一定要有一个形成和稳固的过程，否则我们的相续很脆弱，一遇到烦恼水马上就会炸裂开

了的话，这个就不行，就要重新来。又回炉重新来，重新打成泥巴原形，然后开始捏，捏完之后又开始烧。像这样的话不断不断地去努力，然后我们的心就会越来越成熟了，越来越成熟了之后，以前不能忍受的现在能忍受了，以前想不到的现在能想到了，这个就是进步。在这个基础当中大悲菩提心，空性……慢慢再圆满具备，就像这里面讲的一样，一定会得到一个很圆满的果。

所以说菩萨刚开始虽然具足某种信心，但是【若失智慧】，如果失、或是没有具足智慧的话，【疾退堕】。这个【失】的意思当然有可能是退失，可以理解成退失，还有一种意思是说，失是没办法、没有具有的意思。没有具有智慧或是退失智慧的话【疾退堕】，很快地就会从这个道当中退下去，因为根本没有一种增上精进的方法，所以你这样的信心处于一种迷信的状态，坚持不了多久，很快就容易退堕的。

【若信心以慧摄持】，那么如果我们的信心通过智慧来摄持，通过般若波罗密多。因为这个智慧有很多种，有的时候是世间的智慧，能够分辨布施、分辨直接的利益，哪些是清净的布施哪些不是清净的布施，这个也是一种智慧。但这里面的智慧，最圆满的智慧是般若波罗密多，了知万法空性的智慧，这里面以般若波罗密多的智慧为主，当然这里面也包含了如何分辨、取舍之道的这种智慧，世俗的智慧也包含在这里面。

所以这种信心如果以佛法的智慧，尤其是般若波罗密多的智慧摄持的话，【越二地】，它可以超越声闻、缘觉地。连声闻、缘觉地都能超越，那么世间地、外道地就更加不用说了，所以可以超越二地获得大菩提。二地我们可以理解成声闻缘觉地，超越这个二地，超越这个歧途就可以获得大菩提。这方面是以新罐的比喻说明。

大恩上师在这里面给我们讲了一个很深的教言，对修行来讲应该能够从某些角度，打破我们想要很快得到很明显效果的一种心态，我们没有经过很多磨练的话，是没办法的。我们首先要了知所有人都能接受，所有人都能把教言能听得进去是不太现实的。但只要有一定因缘，看到上师这句话，知道了我们现在的修行者的确需要很多的——尤其是形成稳固的过程是必须的。如果能够听进去，如果能去做的话，对我们的修行的确就有一个帮助。

大恩上师说如果你在听法的时候，学习佛法的时候，如果能够有很大的收获那非常好。比如我今天听法，可能收获一百个智慧，那非常好了。即便没有收获这么多，但是这里面有一句话对你有触动，那也是成功的。不管怎

么说今天的课当中你能够收获一点智慧，有一点感悟，有点震撼、对你的修行有所改变方面，那就很好了。当然肯定绝对不止这点，因为这是佛讲的经典，而且大恩上师在讲记当中讲得这么清楚，我们如果认真听的话，不单单只是一句话的收获，不只有一个智慧的收获，肯定会有很多很多智慧的收获，但即便只得到一个收获也是非常好的。

刚刚讲为什么这样讲呢？因为有时候我们觉得听课什么收获都没有，其实如果不听课的话，我们会散乱在世间事情上。如果你散乱在世间上面去说绮语，到处去闲逛，做这些事情，不要说佛法的收获就没有，其实还在不断地累积轮回的业。所以如果能在这里面，在听法的过程当中即便没有其他明显的收获，但是在过程当中我没有去造这些相应轮回的事情，没听懂也可以，我们没有去造轮回的事情，没有造大的恶业，这对我们来讲也算是大的收获。

辰三、以造船之比喻说明：

如未精造船入海，财宝商人俱毁坏，
彼船精心而细造，无损载宝达岸边。
如是菩萨纵熏信，若无智速退菩提，
若具殊胜智慧度，不染失证佛菩提。

这是以造船的比喻来说明。就好像没有【精造船】【入海】了，就是没有经过精工打造的一种船入海了。它可能在海中航行一段时间，但是因为没有精加工的缘故，一段时间当中就会坏掉。【财宝】【商人】，【俱毁坏】，都会毁坏的。如果这个船精心打造了，精心细造，那么【无损载宝达岸边】。那么这个船来去都没有损坏的话，就可以满载财宝抵达岸边。然后象刚刚我们前面讲的一样，你的七代人都不需要愁吃穿的，会非常非常富裕的意思。

【如是菩萨纵熏信】，如是菩萨纵然熏修信心等，【若无智】，如果没有般若波罗蜜多智慧为主的智慧摄持的话，【速退菩提】从菩提道当中会迅速退失的。【若具殊胜智慧度】，如果具有了殊胜智慧度的话，【不染失证佛菩提】，不会染上小乘等的过患，也不会退失大乘道，然后可以很快证悟佛菩提果位。意义跟前面都差不多。

这个比喻主要是造船比喻。就是我们在造入海大船的时候，必须要造得非常的坚固，而且很多细节必须考虑到位。哪个地方需要加固的，哪个地方容易散架的等等，他都必须了解。否则的话你在造船的时候粗心大意，粗制滥造等等，该深加工、细加工的地方没有考虑到很精密，那么你这个船只的

架构很松散。架构很松散的话，你去的时候——当然如果你的船太差了都没有办法到达宝洲，到了海中央的时候就可能被狂风巨浪拍散了；有些时候可能你的船可以到达宝洲，到达宝洲之后，你在宝洲装了很多金银财宝。

装金银财宝也很有学问的，以前的这些公案当中讲，到了宝洲也有学问，找东西也有学问。所以有些有经验的商主就会告诉这些人，因为这些商人从来没有见到这么多的宝贝，疯狂的就拿。这个时候商主会告诉他们，这些价值比较低的、很重的东西不要拿，轻一点的价值比较高的多拿。否则拿太多的话船会沉，如果装太少了，又不值得跑这一趟。所以说你不要仅装那些看起来很大很大块的，不值钱的东西装很多，然后值钱的东西不装，千万不要这样。所以有经验的商主会说这些东西可以拿，那些东西不要拿。当然有些是有福报的，他只拿如意宝，有些就不一定。意思就是说，（去的时候基本上除了你的饮食、水倒也没什么）返航的时候满载珠宝而归，这个时候你的船造得不好的话，质量不好的话，会散架的，散架之后财宝掉到大海当中，商人掉到大海当中。**【俱毁坏】**，人财两失了，这个时候就没有什么值得高兴的地方。

但是，如果你把这个船造得非常好，精心细造的话，会非常的稳固、坚固。**【无损财宝达岸边】**，所有的因缘具足了，船的因缘、商主的因缘、所有的顺缘具足了，也没有遇到摩羯鱼、狂风大浪、什么都没有遇到，那么可以载宝顺利返航，顺利返航之后达岸边，就非常吉祥了，非常非常圆满，是这样的。这个方面就说明，船只也是很重要的。

同样道理，如是菩萨纵然熏修、熏习了信心等善根，但是如果没有通过智慧来加固的话——他没有智慧，因为智慧是很细的，刚刚我们讲的信心可能是比较粗大的。造船的时候也是一样的，精加工和粗加工是不一样的。你造船的时候如果结构很松散，该粘合的地方没有粘合，该非常精细的地方没精细的做的话，看起来是船的样子，但是它不堪负载，最后它会散架掉。

所以说这里面的信心，一方面可能是比较粗大的结构。我们说具有信心了，好了，我的人生大船可以开动了，可以去佛地取宝了。看起来好像是一个修行人的样子，又具有信心，又具有这些精进，看起来好像有修行的价值在里面。但是如果没有很深细的——这个智慧就是很深很细的，比喻成前面的精加工。如果你的入佛法大海取宝的人生大船（这个法器），没有智慧精加工，没有用智慧把它加固，那么会很快退失。因为看起来像一个修行人的样子，其实里面让你永远不退失，支持你永远不退失的因素没有，没有以智慧支撑你的信心的话，你走不了多远。

如果遇到违缘，遇到什么的时候，尤其是在这个过程当中，道高一尺，魔高一丈（上师经常讲），这个时候遇到违缘你经不起狂风大浪，一下子就散架掉，所以退失的人多的很。如果你有了智慧，有了佛法的智慧，一方面是总体的佛法智慧，一方面尤其是般若波罗蜜多的很深细、很细微的智慧如果有了，好了。有了智慧你整个架构就非常地稳固、非常地精密，让你的信心非常的稳固很精密，这个时候就不会退失。如果你这种【纵熏信】没有智慧的话，速退失菩提啊。

【若具智慧】如果你具有了殊胜智慧度，【不染】，第一你不会染上小乘道的过患。大乘修行者染上小乘道的作意是非常严重的事情。大恩上师在讲《大乘经庄严论》，里面的确有很多很多殊胜的东西。现在有些道友可能刚开始听，还不一定听得懂，但是越听到后面越舒服。其实对大乘菩萨来讲的话，他宁愿堕地狱，也不愿意进入小乘道，他都不愿意发起小乘的心。他的心态就是这样，这也是《经庄严论》当中讲到的大乘菩萨们的一种作意。

所以有的时候我们就想，是不是我现在就发个小乘心，然后在小乘圣者的基础上再去修菩萨道就很快？弥勒菩萨早就在这里面讲得很清楚了。所以说如果我们不学的话，不学这些大经大论，不学这些殊胜菩萨们的智慧，很容易被我们这种似是而非——感觉好像对，其实是似是而非的，很容易被似是而非的一种分别念所牵引，进入歧途当中。

所以说这里面有歧途，它是一个歧途。歧途在《经庄严论》当中讲悲心的时候，讲《悲心品》的时候，我记得讲了十种，菩萨有十种生悲心的对境，其中就有声闻。声闻就是菩萨生悲心的对境，他是进入歧途的。他是从成佛之道来讲的，不是说他好像世间的大恶人一样，像恐怖份子一样进入歧途了，不是那种。从大乘道侧面来讲，他是进入歧途的，所以有些地方讲它是杂毒之道，是杂了毒的；有些地方说它是进入歧途的。他是十种生悲心的对境之一，但他属于比较高级的生悲心的对境。

所以这里面为什么讲不染小乘道？是不是像现在有些人的观点那样，大乘看不起小乘？其实并不是说看不起小乘，而是的确是这样的。因为大乘和小乘对比的时候，能够知道里面很多很多的差别。所以说如果通过方便，以智慧摄持的一种方便的话，他不染——不会染上小乘等道。主要小乘等道的过失，是心量太小，没有发起利益一切众生的心，没有说只要众生不度尽，我一定要安住轮回，根本没有。像这样作意非常非常小，基本上只考虑自己能够得到涅槃，就放手入涅槃了，什么都不管了，所以从这个侧面来讲是一种自私自利。这样的话对大乘菩萨来讲是一个歧途，所以他【不染】。

【不失】，就是他不退失，从大乘菩提道当中不退失。因为我们在修大乘道的时候，它会有很多的分别念，很多的魔障，很多邪知识的引诱……所以大恩上师昨天讲，现在有很多鼓吹大乘非佛说的这种观点，而且有些修行大乘的人的确受到了一些影响，放弃了大乘道的修学。所以从这个方面说不退失大乘道，也是修学方便智慧双运的一个果。

然后【证佛菩提】，在这个基础上不染小乘道，当然就进了大乘，不退失大乘道，继续修行，继续前进，它就可以达到大乘道的终点。所以这个不染、不退、证菩提，都是有次第性的。

下面我们还要讲其他的一种老人的比喻等等，但基本上的意思都有相似相同的地方。

所以当我们修行菩萨道的过程当中，应该有这样一种了解，真正我们不间断地学习，它对修行方面会有一个很清醒的认知。哪些方面呢？首先就是学了很多经论之后，修行者的一种相续很正确，观念很正确。尤其是学习大乘道，它的格局很大，（现在世间上讲的格局很大）。同样道理，我们修行大乘，他的心胸很开阔，很开放，他的格局非常的大。他不是考虑到一点点眼前的世间利益，也不是考虑到自己的利益，他考虑所有有情的利益，为了一切有情的利益，自己开始修行非常广阔的大乘的成佛之道……他的心胸开阔到这种程度的时候，他的积累资粮的速度绝对不会慢，他的心胸这么广大，积累资粮的速度怎么会慢呢？绝对会非常非常地迅猛的。

但是如果我们的心胸很狭隘，虽然跑得特别快，很精进很精进，但是这种心胸很狭隘的状态跑得很快，其实来讲也积累不了什么东西。

所以首先要学大乘法，把我们的心胸、把我们的心态开放了。开放完之后，我们要着眼所有的法界众生，为了这个目标我们要成就最殊胜的佛果。如果把我们的心胸训练到那种程度，我们自己就会有一种很大的格局，在这个过程中他会很快速度当中积累资粮。

但是如果说我们只是考虑自己，今天我放生也考虑自己利益，只是考虑一点点自己的家人啊，听法也是考虑到一点点，有些时候想怎么样快速成就啊。如果没有真正训练对众生的利他菩提心的话，那么这时候我们的心态是很狭隘的。在这种很狭隘的相续当中积累不了很多的资粮，也不可能很迅速地积累很多资粮，这是决定的因缘关系。

所以这个因果关系很奇妙，考虑自己越多的，他的因果越小。越不考虑自己，考虑众生越大的，他的善果就越大，就是这样的。但是众生不知道啊，

众生认为我对众生付出是我的损失，好像我失去了很多东西。只考虑我自己，我会得到很多。错误了！恰恰相反。

所以说佛菩萨们讲了很多很多，佛引用公案，《本生传》也好，《白莲花传》也好。里面讲的很多都是告诉我们，佛心中这么开阔，这就是佛陀的成佛史啊，整个的奋斗史，整个的成佛史就是这样，他每个讲的都是很开放的心胸修的。反过来讲众生都是很狭隘的，独自在奋斗，都是在考虑自己，自己的家人等等，考虑这些最后还是这样的，没有任何进展，所以佛说考虑众生，他很快就获得了初地，很快就证悟了，摆脱了这样一种困惑，很快成佛了。

那么我们如果不考虑众生利益，不通过修慈悲心，不通过修利他心打开我们心胸的话，怎么可能很迅速当中积累资粮呢？所以说大乘道很胜妙，一方面般若波罗蜜多要学，还有就是大恩上师讲的《经庄严论》，真正的非常好。这里面有很多很多菩萨道的修行方式、作意和窍诀，有机会道友们要好好学、认真学，学完之后，一定会得到最大的收获。

今天的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第26课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。

《般若摄颂》宣讲的是一切万法的实相、一切万法的究竟空性。空性其实就是现在我们所看到的、所听闻到的一切诸法的究竟本性。其实也是我们自己的本性，因为我们身体的本性是空性，我们心的本性也是空性。

空性并不代表什么都没有。在《般若摄颂》、在《般若经》的这个体系中，主要是宣讲空性。但是一切万法的究竟实相，不仅仅是空性。有些时候，我们在学习《摄颂》、学习空性的时候，我们就会想“如果一切都是空性的——什么都没有了，那么谁来成佛呢？现在佛陀宣讲的，佛陀成佛之后安立的功德，是怎么来的呢？”等等。

其实究竟的法界实相，应该是大空性、大光明双运的本体。但在宣讲实相、在宣讲法界的时候，我们有次第性，或者侧重点不一样。在般若当中，所宣讲的是空性的侧面。这里安立我们所有的见闻忆触、所有的六识或者八识的对境、所有的一切万法本性空性，一切万法其实都是如梦如幻、都是空性的、完全离开戏论的。在远离了这一切戏论之后，凡夫人的境界远离了（或者不存在），就会现前究竟的、与大空性双运的佛性如来藏。所以佛性如来藏、大空性其实本来就是一味的。如来藏在三转法轮当中会抉择、宣讲，如果我们学了般若空性，也学了如来藏，那就是一个究竟的法界。圆满的法界就是大空性和大光明双运的自性。

所以当我们通过修空性把所有的执着远离了之后、把所有的客尘寂灭之后，如果我们单单从空性的侧面来观察，似乎是什么东西都得不到了。但是因为究竟圆满的法界是大空性、大光明双运的，所以当我们把一切的客尘寂灭之后，大光明的自性就完全呈现出来了。所有的无为法的佛功德、所有的佛境界中的刹土等等，全部都会存在，而且有不可思议的殊胜智慧。

所以在二转法轮当中，从胜义谛的角度抉择了万法空性。但是从世俗谛的侧面来讲，这些佛功德，通过积累资粮、通过不断的修行智慧和福德资粮，最后这种因缘会成熟一种果，这种果就是佛智。在二转法轮当中，佛智、佛功德都是安立在世俗谛当中。世俗谛有两种，一个就是凡夫人显现的世俗谛，还有一种佛的清净智慧、佛陀所有事业的智慧。

二转法轮当中没有宣讲一切万法的佛性——无为法的佛性，但是它通过积累资粮这种方式来安立和空性双运的佛功德、佛的事业（所以二转法轮当中也有一种安立）。但是，从空性的侧面来讲的确是了义，从安立佛功德的侧面来讲二转法轮安立的这些不是圆满了义的。因为这些佛的功德（比如报身），从二转法轮角度来讲，都是积累资粮之后，通过这样一种有为法的资粮，最后成熟了、完全圆满之后，显现了这样一种佛功德。

但是在三转法轮当中所讲的佛功德全都是无为法，都不是通过因缘和合产生的。在二转法轮当中，所提到的所有修持的智慧资粮也好、福德资粮也好，反正只要是有为的这部分——所有的资粮其实都是属于清净客尘的方便。当客尘清净了，那么这些有为的功德也同时寂灭在法界当中。那么寂灭之后，本具的无为法的功德就会呈现。

所以二转法轮、三转法轮其实是从空性和光明两个侧面进行安立的。但是二转法轮所抉择的侧面是空性，所以主要是通过遮破众生的执着、打破众生的分别念。二转法轮当中讲，佛也是无自性、佛果也是无自性、是空性的、是虚幻的。当我们在说“佛功德是虚幻”的时候，主要是针对众生的心识面前所安立的、所认为的这个佛、或者是道、或者说其它的一些事业，说这些方面是虚妄的、虚幻的。

为什么这样讲呢？因为在我们凡夫人的实执相续当中，我们无论怎么样在我们的心识面前，比如在六识面前，安立一个所谓佛的概念，它都是相应于我们的戏论的。所以在我们心识面前的佛，如果我们认为这个佛有，它会落在有边当中；我们说这个佛没有，它会落在无当中。所以当我们二转法轮中抉择佛果为例的所有显现法的时候，都是平等、离戏。离戏，就是远离一切戏论，不是“有”也不是“无”等等。因此如果不懂空性的话，就会认为这里面把佛破掉了、把道破掉了、把众生破掉了等等。其实这里面要抉择的“所谓要破掉的佛、破掉的道”并不是真正的。我们凡夫人的分别心所缘的一个释迦牟尼佛的佛智功德，其实根本缘不到。像我们众生的分别心怎么可以缘佛智呢？所以这个不可能缘得到的。我们说其实连法界都是如梦如幻的、连涅槃都是如梦如幻的，那么我们凡夫人的分别心能缘到法界吗？

凡夫人的分别心缘不到法界，凡夫人的分别心也缘不到这些所有的功德法、净土等等。

但是为什么说它们是不存在的？或者为什么它们是离有离无的大空性的一种离戏的状态呢？其实要破的就是凡夫人对于佛果、对于佛的等等错误认知。因为出现在凡夫分别心面前的所有的概念，都已经被凡夫人的“有无是非”的执着染污了。只要能够出现在我们相续当中的这些，都已经相应于我们的分别念，变成了我们面前的佛，我们面前的如来藏，其实并不是真实的如来藏，也不是真实的佛。它是属于我们概念的佛、概念的法界、概念的如来藏。这些概念的东西，都堕到了什么呢？堕到了有边、无边、亦有亦无、非有非无当中，所以我们要破掉。破掉，看起来好像是在破斥佛、破斥修道、破斥这些。其实真正来讲，佛的智慧是圆满的，怎么可能被我们凡夫人的分别心破掉呢？绝对不可能。尤其是在学习《中观》的时候，经常会提到这些问题。当我们在破的时候，不是在破所谓真实的佛、法界，而真正地在破我们对佛果、我们对法界的错误认知。为什么是错误的呢？因为我们在缘佛的时候，我们的分别念让我们认为：这个佛是有的。当我们认为这个佛是“有”的时候，会不会有一个佛果是真实的、被分别心安立的这个“有”？绝对不是。所以要把这个破掉。“有”不是存在的，没有一个“有”的佛。那无呢？无，也是我们凡夫人面前的无，它也不是佛陀真正的离戏的一种无。所以说把这个“无”要破掉。那么“是”也破掉，“非”也破掉。当我们把“有无是非”破掉之后，我们就认为佛果是离戏的，那么这个离戏的佛果——这种总相、这种见解至少从某个角度来讲，符合了佛智本身离戏论的这部分。

所以，其实是：我们要求佛果，但是这个佛果是离戏的。我们要求的这个佛果其实不是凡夫人面前认为的佛果。如果我们在自己凡夫人分别心前安立一个佛果，要去求这种佛果的话，永远求不到。为什么永远求不到？因为这根本不是佛果，这是我们的分别心面前安立的、认为的佛果。所以你怎么可能通过修道得到你分别心前安立的佛果呢？这是不可能的事情。所以必须要通过佛智、通过圣智来观察，去掉我们凡夫人对佛果的错误认知，打破对佛果的一种邪执。

其实离戏这部分，就是佛果具有的其中一个体系。佛果是离戏的，至少我们从中观体系当中，从般若的体系当中，知道了佛果的离戏这部分。知道了佛果离戏这部分之后，我们再去学佛果的光明部分，这个时候我们就对于真实的佛果从见解上有所了解了。

见解方面了解之后，我们就循着这个见解去集资、去净障。以前我们在学中观的时候，我们也知道，这个所积累的资粮，比如说供曼扎、或者修金刚萨埵，也是空性、没有离开的，在空性状态当中去集资净障。这种集资净障才符合真实的道。所以我们面前的道要抉择为空性，其实这个道本身也是离戏的，只有在离戏当中才能够修真实的道。

所以我们在修道的时候，如果有实执——有凡夫人的实执的话，它也是一种颠倒执着，也不是真实的道。所以，我们在抉择道位的时候，要抉择道位无自性。基位无自性，本来如是，是现空无二的。道位是方便和智慧双运。这里面所讲的智慧就是空性，般若当中讲的就是空性。般若空性主要是破执的，破斥我们对道的错误认知。其实这个道本身，它不是被我们的有边执着染污的，也不是被我们无边执着染污的，如果我们对道的本身有一个有的执着、无的执着，这个不是道。所以必须要打破有边和无边的执着之后去修道，这才是道。

所以我们在修布施的时候，怎么样才能够让布施成为道？《金刚经》等经典里面都讲了很多，“无所住而生起心”，或者在空性当中去行布施。其实这些都是讲这个道，怎么样能让道清净，怎么样让道成为道，而不是变成所谓的凡夫人面前的道。所以凡夫人面前的道是邪道，因为被凡夫人的分别念染污了。所以要还原这个道本身，怎么还原？其实这个道是离戏的。布施，在做布施的同时三轮体空；持戒，在持戒的同时三轮体空；安忍，在安忍的同时三轮体空；这个三轮体空和布施、持戒、安忍等等和合起来，才是真正的六度，才是清净的修法。这种清净的修法才能引出菩萨功德，这种清净的修法才能引出佛功德。

否则的话，我们凡夫人自以为是的这种道，可以得到某种善根，因为你在做布施的时候、你在做持戒的时候，你发了善心了，这种善心它会引发善果，但是这种善果，没有办法相应菩萨道、没办法相应成佛的这种资粮。虽然很多人也在修，但如果我们没有按照佛的教言、没有按照大恩上师给我们讲的《中论》、《般若》等等去抉择“道无自性”，我们就没办法发现真的道。因为我们所修的道不是真的道，我们认为“这个道应该有”，我们认为“这个布施应该有”、“我在做布施”等等，我们觉得修的很好、觉得我们持戒持得很好等等，其实这些是善法，但不是道。

真正的道，比如大乘道，一定要相应于大乘果。但是，相应于大乘果的道是什么？它的体性是什么？它是清净的。怎么样体现它的清净？一方面来讲，我们在做布施的时候，不要有悭吝心，这是某种意义上世俗方面的心

清净；还有一个清净就是不能有实执——不能存在“有无是非”的实执。如果你这个道——布施、持戒，被“有无是非”给染污了，对不起，你这个道不清净了，因为它根本不符合真实道的自性。

所以我们抉择道的时候，不管修曼扎也好、修百字明也好，都要安住在空性当中。原因何在？因为只有安住在空性当中，才能够把凡夫人“有无是非”的执着真实地泯灭、才能安住在没有凡夫人执着的修道当中，所以“应无所住而生其心”。生其心，就是应无所住而生布施的心、应无所住而生持戒的心、应无所住而生起修曼扎的心、应无所住而生起修金刚萨埵的心，只有这些才是真正的道。一方面，我在修它是要引发功德的；另一方面，我在修的同时，我安住在所修道的本体空性的状态、实相当中相应它，这时候才是真实的一种不堕两边的清净的修法。

平时我们为什么要学这些？在修金刚萨埵的时候、生圆次第或者供曼扎的时候、顶礼或者做任何功德的时候，我们说最好有三轮体空——这种空性的智慧。但是如果我们没有长时间地去学《中观》、《摄颂》之类的殊胜经论的话，这个三轮体空的智慧只是一个概念，很模糊的概念而已。我们用不上，也不知道应该怎么用。“三轮体空”，只能大概想一想。“大概想一想”很有可能就堕到我们凡夫人认为的无边当中，它还不是真实的一种三轮体空。怎么样才是真实的三轮体空？你必须长时间地学习，而且通过不断的学习，学完之后生起定解，在定解当中不断地串习，在内心当中生起这种感觉，生起感觉之后逐渐逐渐通过修行让它越来越清净。当我们对三轮体空认知得很清楚之后，这个时候所修的布施、持戒、安忍才是高质量的，修的生圆次第才是高质量的。

世间当中也讲“一分钱，一分货”（你有一分钱就有一分货）。我们在修道的时候，如果你有一分这样真实的定解、或者你有一分这样真实的修行，那么你在集资净障的时候，你的速度就是快、你所积累的功德资粮就是多。这些东西都做不得假。所以有些时候，我们跟随自己的一种见解、跟随自己的修行，这个方面都有不同的。我们同时在一个道场当中共修，有些人的见解很深，他内心当中有很高的境界，他在修这些的时候，同样的时间、同样的修法，他得到的善根就是高质量的。如果没有这些见解、或者修行的时候也是经常被烦恼所摄持，那么时间也花了、修行好像也修了，但是他内心当中得不到高质量的资粮。

所以我们自己在修行的时候、抉择见解的时候、学习佛法的时候，尽量把这些问题搞清楚，搞清楚之后，尽量去使用。当然这也是需要过程的，这

不是说我现在发愿要两三个月把它搞清楚（就能搞清楚的），有的时候是不一定的，因为这要随着自己资粮的增长。高质量或者高速度的资粮增长是修行到一定程度的时候，比如进了加行道它就很迅速，或者进了见道之后它就非常迅速。因为他的修行都已经相应于空性了、他这些修行都相应于现证法界，所以他修行很真、修行很迅猛。但是这并不意味着我们现在所做的修行没有用。在现在这种信心和现在的这种见解摄持的基础上，不断地修持一段时间之后，我们的心也会有所转变。当我们的智慧、我们的见解有所转变的时候，我们再在这个高度上去积累资粮，它就比现在要快得多。

所以修行的确是循序渐进的，必须要在下下的基础打得比较好的时候，它才有一个真正的飞速增长。否则，我们就有可能就走得比较慢。但是走得比较慢也比不走好，反正我们不能停，如果我们不停的话，我们就可以越来越接近目标。比如，我们在荒野当中走路，我们知道可能是哪个地方，当我们走到公路旁边，有辆车在等我们，车把我们载到机场去，我们就可以坐飞机到更远的地方。所以我们在这段荒野当中走的时候，我们要有一个目标，或者我们也要坚定：“虽然现在很慢，但是我不能停。如果我停了的话，永远走不到公路边；走不到公路边，我就上不了汽车；上不了汽车，我就到不了机场；到不了机场的话，我就坐不上飞机。”

所以我们修行也是一样，刚开始是很慢的，刚开始可能是很痛苦的、很艰难的过程，但就是不能停。如果你现在停了，那就肯定没有办法到达第二阶段——比较快速的修行方式。所以现在虽然很困难，但也要不断地走、不断地修，尤其是在上师的摄持之下、在共修道友们的帮助之下，我们要不断地行走。当我们度过最艰难的这段时间之后，我们就会走到公路边、走到这个汽车旁边，那个时候坐上汽车就比在荒野当中走路要快很多了。当我们坐上汽车到了机场之后，上了飞机就更快了。

现在基本上很多道友们在荒野当中摸索，或者背着很重的东西在慢慢地往前挪的这样一种阶段。不要小看往前挪，如果我们没有一步一步往前挪的话，我们也根本坐不上汽车。所以这个阶段必须是要有的！刚开始，众生的很多修行在圣者们看起来的话可能我们的修行是很差劲的，我们种种的菩提心也很假、很造作，我们的空性见解可能也是很差的。但是我们尽量地按照自己的信心，或者在上师、道友们的帮助下慢慢地走。当我们走到一定程度的时候，我们自己就有一种自主能力了，相当于坐上汽车了，也快多了。

通过现在慢慢慢慢的、很笨拙的、或者说走弯路的修行，当我们内心当中的资粮达到某种高度的时候，我们相当于就进了资粮道。进了资粮道之后，

就像我们坐上汽车，它比坐飞机慢，但是比走路要快多了。所以当我们真正地坐上飞机之后，那修行就非常非常迅速了，相当于到了见道位，他的修行就非常迅猛。但是如果没有经过前期的这些准备、前期的这些必要的苦行——内心当中的很多很多的痛苦和挣扎等等，如果不经过这些的话，我们永远也达不到那种高度。所以我们的修行需要这样一种过程的。

我们在闻思过程当中，可能会遇到很多内部的、外部的、自己分别念方面的种种障碍，但是我们要坚信、要慢慢走。般若空性当中讲的这些了义的修法，我们学的时候，有时候就觉得有点沮丧，好像通过佛菩萨所告诉我们的修行方式对照我们现在的状态，似乎是没有希望的感觉，但是不可能没有希望。只不过我们要知道，现在我们离这个真实的、高质量的积累资粮——这个距离还有点儿远。但远是远，只要慢慢走，一定可以走到的。

现在我们学的《摄颂》就是讲这些问题——讲了义的空性。今天我们学第四个“以老者之比喻说明”。

辰四、以老者之比喻说明：

一百廿岁老苦人，虽立独自不能行，
若左右人作依附，无跌倒怖顺利行。
如是菩萨智力微，彼已趣入复退失，
以胜方便慧摄持，不退证得佛菩提。

【一百廿岁】，就是一百二十岁的意思。一百二十岁的一个老人，【老苦人】，就是说他老了，也会感受很多的老苦。所以说【一百廿岁老苦人】。【虽立】，他可以非常勉强地站起来。【独自不能行】，但是他自己往前走是很困难的。【若左右人做依附】，如果左边、右边分别有人扶着他的话，他【无跌倒怖】，他就可以没有跌倒的怖畏，他自己心里也很放松，然后别人也不会担心。【顺利行】，他就可以顺利地到达目的地。这是一个比喻，老年人身体很衰弱，没有人服侍很难行走，如果有人服侍，就可以到达目的地。

同样的道理，【如是菩萨智力微】，同样，初学的菩萨们，智力也是很微弱的。【彼已趣入复退失】，虽然他自己已经趣入到了菩提道，但是也非常容易退失，因为他力量很微弱的缘故。如果【以胜方便慧摄持】，如果他具有了殊胜的方便和殊胜的智慧，以殊胜的方便和智慧摄持，【不退证得佛菩提】，那么这位菩萨就可以在菩提道当中不退失、顺利地证悟佛菩提的果位。这就是喻义结合的方式来给我们安立的。

当然这个比喻容易懂，一般来讲，到了年老的时候，就是年老体衰。一百廿岁就是一百二十岁的老人。当然现在一百二十岁的老人非常少，就类似于现在一百岁的老人一样。佛陀在人寿百岁时代出世，所以佛陀在世的时候，一百二十岁的老人还比较多。现在已经到了人寿七十岁或者八十岁的时候，所以我们要降下来，相当于我们现在九十岁或者一百岁的老人。现在一百岁、九十岁的老人相对来讲还多一些，一百二十岁的人就比较少了。除了一些特殊的——一百二十岁还可以独自起居、料理自己的生活，基本上来讲，到了一百二十岁，走也走不动了，站起来也很困难。

大恩上师在讲记当中，讲到的这些一百四十二岁的老出家人，是比较少的。还有以前我们也很熟悉的虚云老和尚，他好像也是一百二十岁。他在一百一十几岁的时候，都还要自己拿锄头种地，然后还要挑水、跑得很快等等，这都是很特殊的例子。一方面，我们也是诚信他是一个大证悟者、是一个圣者，另一方面这种身体状况还是比较少的。

有些老年人也是有特殊的地方，前段时间我到一地方去，也是看到一个出家人九十五岁。九十五岁的这个老出家人，他身体特别好，然后眼睛也好，他开一辆车到处跑。一般来讲，对这些高龄的人都不会发驾照的，但是反正单独给他体检，他各方面的指标都达标了，所以还是给他发了驾照。他不单单是城市里开，而且开很远，开出省，然后开到其他地方去了。我也看到了，我刚好也是在寺院当中看到老位出家人，的确是身体很好，开着一辆车，开得非常快。有些时候，这些可能是福报，反正也有这些特殊的情况。九十几岁的人开车，眼睛还这么好，看到他反应还那么敏捷，而且管驾照的人敢给他发驾照，也是因为他通过方方面面的考核，否则的话如果没有资格拿驾照，把汽车开到公路上去那就成了马路杀手了，谁都不敢负这个责任，敢给他发就说明他的确身体各方面的指标是达标的。所以也看到过这样一种很奇特的修行者，这些方面是很特殊的。

但是一般来讲的话，一般人年老到九十几岁、到了一百岁、甚至一百二十岁，基本上生活很难自理了。如果没有人服侍的话，可能站起来走两步就要跌倒的，所以没办法顺利地到达目的地；如果有人服侍的话就可以（顺利地到达目的地）。

这是比喻，那么意义呢？刚刚发心入道的菩萨也是一样的。这里主要是针对我们，如果真正到了初地以上，佛陀对初地以上菩萨所讲的教言，肯定不会再像这里面讲的方式一样，因为针对不同的修行者佛陀也是讲不同的教言，这个时候讲的就是如何快速成佛的方便，或者怎么样通过方便善巧摄

持来更大化地利益众生，对于这些地上的菩萨讲的法要是不相同的。那么这方面很明显是给我们这些初学者讲的。

【如是菩萨智力微】，就像我们刚刚入菩萨道，修行的时间还很短暂，我们都是初学者。大恩上师以前讲，初学者的定义，其实有的时候也不一定是按照进佛门多少年，比如说我进佛门三十年了，我进佛门二十年了，我就不是初学者，不一定是这样的。二、三十年对于佛法修行来讲，可能有些前世有善根的人，二、三十年当中可能得到很大的功德。但一般来讲的话，二三十年当中精进一点的话可能基本的基础打牢了一些，真正来讲二、三十年在佛法的修行当中其实还是算很短很短的，所以不在于你（入佛门）时间长短，而在于你内心当中对于菩提心、对于空性的修行有没有达到某个高度，如果没有达到的话还是初学者。

刚刚入菩萨道的菩萨**【智力微】**，他的智慧和方便等等修行的力量都还很微弱。**【彼已趋入】**，虽然这些修行者已经趋入了大乘菩萨道，**【复退失】**，但是也是很容易退失，因为来自于无始以来内心当中习气的干扰。我们无始以来在轮回当中熏习了很多烦恼分别念，（这些烦恼分别念的）种子习气都在不断地现行，还有外部的环境的干扰，还有很多很多……当我们修行修不上去的时候，当我们闻思非常厌倦的时候等等，都有可能成为退失的因。所以当我们疲倦的时候，当我们厌倦的时候，这个方面要尤其注意了，如果不注意的话就会变成开始退失的一种前兆。如果有这样的情况的时候，有些时候就适当休息，有些时候要和其他的一些上师、道友们经常性地在一起来修学，度过这个时间段，这是很重要的。所以**【趋入复退失】**。

【以胜方便慧摄持】，如果菩萨通过殊胜的方便，方便当然就是大悲心还有信心等等。一方面来讲他应该修持信心，通过各式各样的方法（方方面面的方法）修持信心；一方面要经常性地修大悲菩提心，让自己的心量增长，让自己多考虑众生的利益，让自己感受到我们的义务、我们的责任，因为有的时候没有感觉我们有什么责任。觉得弘扬佛法、利益众生都是上师的事情，都是佛的事情，菩萨的事情，和我们好像没有关系。所以如果没有真正地感觉到肩上责任的话，我们就不会那么殷重地去对待佛法的修持，当我们感觉到了肩上责任的时候，就会比较自主地去修行。

就好像在家庭当中的这些人（男孩也好女孩也好），在他（她）没成熟的时候，不会感觉到什么家庭责任的，思想当中反正家庭的责任挣钱等等，都是父母的事情、大人的事情，不会感觉到压力的。所以那个时候对待人、对待事、对待机会都是比较随便的，什么机会随随便便放过就放过了。但是

当他（她）真正感觉到压力的时候，要挣钱了，要对家庭有责任了，就会重视钱不能乱花了，有些机会要抓就抓住了，有些时候该忍让就忍让了等等。那个时候说明他（她）开始成熟了，感觉到责任了，感觉到压力了，就会认真对待任何的事情和任何的人。

所以当我们修行的时候也是这样，当我们没有感觉到弘扬佛法利益众生的责任压力的时候，可能我们还没有成熟。当我们真实感觉到：“的确像我这样的人是有弘扬佛法的责任的，我是有利益众生的责任的”，如果感觉到这种压力的时候就会去寻找方便，认认真真对待修行佛法的事情。所以此时如果有了信心、菩提心等等的方便，也有智慧，智慧当然就是般若的空性，有了般若空性的摄持，左边有方便右边有智慧，像这个老人左边一个壮汉、右边一个状汉，把他扶着的话就不会有跌倒的怖畏。所以我们修行的时候也是左边有方便、右边有智慧，相续当中同时修持方便和同时修持智慧般若波罗蜜，那么这个时候就不会退失。

首先不退，很重要的，退了的话，就不要说下一步了。首先是不退失，所以大恩上师也经常说：我们在修行的时候，即不能偏于方便，也不能偏于智慧，方方面面都要做，福德资粮很重要也要做。法王如意宝在世的时候也是经常性的让大家念咒、修持加行、还有供灯、供水，做很多很多善巧方便；还有些时候闻思佛典，在佛典当中累积智慧资粮，不管是空性方面也好，还是密法方面的智慧也好，都要生起来。

所以有了方便、有了智慧摄持，这个人相续当中即有方便又有智慧摄持的话，他就不会退失。遇到自己的烦恼的时候也不会被烦恼打败而退失，遇到外面人的邪说邪见的时候也不会退失，遇到打击的时候也不会退失。有些时候我们遇到挫折、遇到违缘的时候，当我们自己的家庭出现违缘的时候，事业出现违缘的时候，身体出现违缘的时候……，我们就会被这些违缘打倒，就有可能退失。但是如果内心当中有了这些善巧方便，有了智慧摄持就不会退，在不退的基础上继续的行走、继续的修持证得佛菩提，逐渐逐渐就进入资粮道、加行道、见道、修道乃至无学道，是这样的话最后就可以证悟佛菩提。

所以证悟佛菩提也是有它的因的，它的因是什么？【胜方便慧摄持】。他有殊胜的方便和智慧摄持，那么如果有了方便和智慧的摄持，这个就是修道的保证，这个就是成佛的保证。所以我们自己修行要反观内心当中这些主要的因素有没有具足、有没有缺少？如果有缺少的的话我们要尽量地去补充、去补习。当然如果没有缺少我们要坚持，这个方面对我们来讲的话非常重要！

这个是通过老者的比喻来说明，为了不让我们进入歧途，方便和智慧都是要具足的。具足方便和具足智慧的修行可以不入歧途，因为退失就是歧途么，所以他不会退失就证得佛菩提，这个对我们来讲是非常重要的。

壬五（宣说加行之缘善知识）

这个方面在修持大乘道当中，《般若摄颂》前前后后出现很多次：我们要依止善知识的教言。说明佛陀对修行助缘的善知识方面非常非常的重视，也是让后学的我们要非常非常重视善知识。

分二：一、宣说所依上师；二、宣说依者（听闻甚深智慧之）弟子。

这两个科判当中宣说加行之缘。我们要修持般若的加行，要修持般若波罗蜜多，它的助缘是善知识，很重要的！所以这个方面有一个因和缘，当然真正主要的因还是我们自己。如果自己都不愿意修的话，善知识天天在你的身边给你讲法、督促你修行，如果自己不愿意配合的话也是没有用的。所以主要的因还是自己，然后助缘是善知识。

还有一种说法，主要的因是我们的如来藏，如来藏当然我们都具有了，但是助缘是善知识。虽然我们有佛性如来藏，虽然我们本身也是空性的，本来也是安住在离戏状态当中，但是如果有助缘的善知识来给我们来引导说：你现在的身心是空性的，你的五蕴是皆空的，然后你本性是如来藏、你本是佛陀，你只要把客尘清净了，你就可以成佛，而清净的方便是这样这样这样的……。那么如果没有善知识给我们指引的话，通过我们自己的能力是永远发现不了这个真实的秘密的。对我们来讲最大的利好的秘密根本没办法发现的，所以说从这个方面安立的时候，助缘就是善知识。这里面所依的、我们要依止的上师是怎么样的。第二个依止者这个弟子应该是怎么样的。

癸一（宣说所依上师）分二：一、需依具相善知识之理；二、善知识宣讲教授之理。

第一个，为什么需要依止善知识的道理。第二个，善知识应该宣讲教授，宣讲殊胜的解脱的教授的道理。这个教授有很多了，教授就是宣讲的教言，对我们所宣讲的教授、教言，牵扯到方方面面的，有成熟（众生相续）的，也有真正的窍诀的，世俗谛的、胜义谛的方方面面的都有。在《大乘经庄严论》当中也专门有个教授品，讲了很多很多的殊胜的教授和教言。

子一（需依具相善知识之理）分二：一、真实宣说；二、需要如此依止之理由。

那么第一个真实宣说需要依止善知识的道理；第二是根据——为什么是这样的。

丑一、真实宣说：

住初学位之菩萨，胜意乐入大菩提，
贤善弟子敬上师，恒依诸位智者师。

【住初学位】就是初学的菩萨了，安住在初学位的修行者菩萨们，【胜意乐】，通过很殊胜的意乐，进入到了大菩提的修行之道当中。那么进来之后还要做什么呢？【贤善弟子敬上师】，真正具有贤善品格的弟子们，要尊敬上师，要恭敬上师。在恭敬上师的时候，【恒依诸位智者师】，恒常地依止诸位智者上师。

当然真正要作为弟子的引导者，至少来讲应该比弟子有某种超胜的功德，如果没有丝毫超胜功德的话，一方面来讲依止的意义并不大。但是大恩上师在这里面讲了，真实的上师也不确定是佛陀，也不确定是一地以上的菩萨，凡夫人当中也可以有。如果他对你的修行会有帮助，比如说他可以给你解释佛经论典正确的含义，他可以激励你修法，他可以督促你修行正法，都可以作为你的一种上师善知识。

当然如果是初地的菩萨，或者是佛陀等等，除了引导之外还有很多的智慧，大悲非常强烈，还有善巧方便。这方面不同的上师，不同的阶段的、不同阶位的上师他们在引导弟子的时候，能力当然就是有强有弱了。但是我们在学习佛法过程当中需要各种层次的善知识。当然像佛一样的大恩上师也需要，还有像菩萨一样的、像道友一样的善知识，反正在我们修行过程中需要很人的帮助，需要很多人给我们讲解、引导、鼓励、提携等等，这方面其实需要很多的。

大恩上师说，有些时候我们在依止上师的时候，如果觉得这个人但凡夫，我们就不想依止；觉得是一个圣者我们就去依止，但其实并不完全是这样的。真正的善知识有很多，很多很多的善知识有些是凡夫，有些可能是资加位的（就是资粮道和加行道的菩萨），有些是见道的，有些可能是佛位的善知识，各式各样的善知识，但是对我们有利的都要依止。

【住初学位】，对我们来讲的话刚刚发起了【胜意乐】，那么胜意乐是什么呢？最胜的意乐，第一是以悲心利他，这是很殊胜的意乐。因为我们无始劫来都没有考虑众生的利益，现在我考虑利他了，而且考虑的是利益一切众生，所有的一切种类的众生都要利益。在《金刚经》前面也宣说了，这些有

色、无色、有足、无足等等，湿生、胎生、化生，反正所有的众生我都要救度，都要安置在佛地，那么这就是一种殊胜的意乐。第二种殊胜的意乐是什么呢？就是发誓成佛，利益一切众生是很殊胜的心，很殊胜的意乐，然后为了利他我要发誓成佛，这也是一个很殊胜的意乐。利他的心针对利自的心来讲是非常殊胜的；追求佛果、追求觉悟的心，比我们追求世间当中的名闻利养、衣食住行，比这些要殊胜无数倍。所以追求利他、追求成佛的这个意乐叫胜意乐，很殊胜的意乐。

那么现在我们是殊胜的意乐【入大菩提】，进入了大菩提道，真实能够成就大菩提的一种菩萨道。现在我们已经发誓了，现在已经进来了，现在我们开始学习大乘的经论，现在我们开始学习菩提心等等的修法，开始进来了。进来之后路还很长，这个路很长，而且这个路很复杂，这里面有很多的障碍，哪条是正道、哪条是歧途，这个方面我们现在刚刚进来的人来讲，经验不足，分不清楚。所以当我们进来之后，有很多的路要走，有很长的路要走，还有这么复杂的路要走，那么一个很好的引导者就非常重要！后面两句就是说要依止上师。

依止上师，就是上师作为我们的引导者，一步一步地引导，这个阶段你应该怎么做，应该怎么作意，那个阶段应该怎么做，怎么作意。比如大恩上师现在来讲，对于我们来说、对于大多数的初学者来讲，最重要的这个阶段就是多闻思深广的教理，多闻思深广的教理。闻思大乘佛法当中的菩提心，还有道次第，还有比如说《经庄严论》这些完完全全让我们的心安住在大乘的意乐当中的这些很多很多的引导窍诀，还有像《摄颂》当中讲殊胜空性的这些很多很多殊胜修法。在这个阶段对我们来讲，真正听闻佛法、思维佛法来确立正见。确立正见非常非常重要，所以上师很所教言当中，很多时候都是在的这个方面，因为我们现在很多的修行者，很多人都是初学者，当前的阶段就是认认真真闻思树立见解。我们有很长的路要走的缘故，所以要依止一个有经验的向导、有经验的引导者。

这些殊胜的上师，不管怎么说，在《前行》当中讲他有很多功德、很多法相需要具足，但是最根本的一个法相就是要具有菩提心。具有菩提心才真实的愿意引导你、真实的愿意把你安置在正道当中，如果没有菩提心有可能相应于自利，如果相应于自利做的引导的话，就不一定真实对你有利的。所以真实有大悲的、有菩提心的上师是属于基本的法相，有了基本法相基础上通达经教、具有修证，具有很多的息增怀诛的事业功德的能力，这些方面也是在这个基础上更加的完备了上师的法相，所以我们要恭敬上师。

我们要恭敬，因为所有的功德从恭敬当中得。如果你不恭敬很傲慢的话，他讲的法你根本听不进去，他说你应该做这个、应该做那个，你听不进去，这个时候就失去了最初的一种缘起了。最早的缘起都不成熟了，后面的第二步、第三步就不用谈了。所以说我们首先要恭敬，恭敬的层次有很多，恭敬的程度也有很多。有的时候是心中恭敬，身体也恭敬的；有的时候外表不一定那么方便恭敬，但是内心当中很恭敬的也有。不管怎么说我们要恭敬，而且恭敬的程度刚刚我们讲了有很多。有的时候是初级的恭敬；有的时候是认知到了他对我的意义很重大，对我的修行的帮助特别的重大，所以是内心当中更深层次的恭敬；然后发现我和上师其实在本性当中无二无别的，这个时候通过外在的恭敬来显发内在的佛性，那个时候那种敬心就更加地清净，因为他知道本性当中自己和上师本性是无二无别的。所以那种恭敬是发自非常稳固的、非常甚深的正见，相应于实相的正见基础上发起的一种恭敬心，没有怀疑没有疑惑的这种恭敬心、清净心。那种恭敬心程度就很高，那种信心就可以直接引发证悟的。刚刚我们上堂课讲了不同信心的层次。

所以不管怎么说都要恭敬的依止，即便是十地菩萨对于自己的上师佛陀也是非常的恭敬的。像我们这样一种凡夫人，还没有进入到初地、还没有进入到资粮道、加行道的这些人说不需要恭敬上师，这当然是个愚痴的说法了！所以【贤善弟子敬上师】。

【恒依诸位智者师】，这个地方有个【恒依】，就是恒常地依止，当然并不是说你每天二十四个小时都在上师身边，这个不叫恒时的依止。恒时的依止是我们的心不要离开善知识，经常性的祈祷、经常性的观想，而且对于上师讲的法要经常性的去思维、去串习，这方面也是恒时的依止。

所以像这样的话，有些时候对我们来讲，经常性能看见上师，就觉得我们在依止上师；如果看不到的话，有的时候就觉得不是依止。但上师也说了，反正通过各种方便在网上讲、还有在光盘当中自己跟随上师的课学习，其实这也是一种依止，而且上师让我们怎么做我们就这样做，这就是一种依止，所以要恒时依止。【诸位】，诸位的意思就是并不是一位，就是说可以有多位，刚刚我们讲了不同阶段的不同层次的上师其实都是要依止的。那么【智者师】，智者当然就是能够真实的了悟、了知大乘法义的菩提心、或者空性、或者是修行的方式，他能够了知能够辨别是非、能够真正了知、能够让我们安住正道，能够树立殊胜正见的这方面智者上师当然我们要恒时地依止的。所以依止上师不能够两三年，要生生世世。我们要发愿：生生世世不离

师，恒时享用胜法乐，所以应该是生生世世要依止的，这方面对我们来讲是很重要的。

所以大恩上师在讲记当中也讲到了，不单单是藏传佛教当中，汉传佛教当中对依止上师方面也是非常非常地重视，而且教言是非常明显的。大恩上师引用《华严经》的教证说：“若令善知识欢喜，则能获得一切佛菩提。”如果我们能够令上师善知识欢喜的话我们就可以成佛。这就像《大圆满前行》当中所讲的一样，我们应该想尽办法让上师高兴、让上师欢喜，这样的话就能够得到上师的加持，这样话就能够获得佛菩提，所以我们要想方设法来让上师欢喜。

当然让上师欢喜的话，是不是说我们要想方设法讨上师欢心啊？有些人认为我怎么样讨上师欢心，这个好像是一个很虚伪、很狡诈的一种方便。有些弟子就是很狡诈，他揣摩上师的想：上师可能喜欢这个、喜欢那个。他就开始讨上师欢心，当然有些时候对于一些凡夫的善知识，中招的可能性也是有的，看走眼的情况也有。但是有些时候是圣者上师的话，真正让他欢喜的事情并不是弟子在面前表现的怎么样。

有些时候我们在依止上师的时候总是喜欢把自己好的一面、圆满的一面呈现在上师面前，好像这样的话上师能够高兴；而自己的比较不好的想法，或者一些不好的一些思想我们尽量地隐藏。有些大德针对这些问题作了很多很多很严厉的批评。这个时候我们把我们的缺点隐藏起来，方方面面表现得很好，就好像我们去看医生的时候，表现得自己很健康：没事，没事！自己有病的方面不愿意说、不敢讲，这个时候医生也拿你没办法。你必须要把你的病说出来，说出来之后他才能给你把脉、给你开药……所以我们有时候不注意的话，在依止上师的时候，总是在上师面前表现我们很好的一面，有的时候过于狡诈的话，其实对调伏自己内心的烦恼方面不一定是好事情。

真实的一些殊胜上师、具有悲心的上师他就不管这么多，真正厉害的上师，他对弟子悲心很强（刚刚我们讲了，不是说上师的一个主要的法相就是菩提心），他只要有菩提心、他只要有大悲心，只要对你好的，他就什么事情都要做。所以有些大悲心很强烈的上师，而且智慧修证很高的上师，一下子就看到弟子的一些把戏，在各种场合当中戳穿你的把戏，让你不要表现得那么虚伪、不要表现得那么虚假。所以有的时候是打、骂、有的时候故意地揭穿你、有的时候给你栽赃，像这样的话让你的内心隐藏得很深的这些烦恼、我执、很多嫉妒、傲慢都暴露出来，暴露出来之后一一调伏。

但有的时候如果你不是这个根基的话上师也不会这样做，你表现的很好，上师：哦，好好好，很乖，很乖。有可能也是这样的一种显现。当然这个方面上师们有各种密意我们就没办法了解，到底是怎么样去对众生具体地调伏的方式了。

但是这里面有一个刚刚讲到的——让上师欢喜，其实（在《前行》当中）我们以前也大概不同场合当中提到过这个问题。那么如果我们没有真实地理解这里面的含义的话，我们会觉得好像佛法当中依止上师，和世间当中下级对上级的——让自己的上级欢喜的那种差不多，感觉就是性质没什么差别一样，只不过就这里面是师徒关系，好像和世间的这些差不多吧。这方面是没有真实地理解到佛法当中让上师欢喜的原理。

平常我们在学习《中观庄严论》当中或者其他地方也是再再地说，就是说抉择一切万法空性是“摄佛陀欢喜之道”。那么佛陀欢喜之道，从这些教言当中我们说到底佛陀欢喜什么？为什么它是佛陀欢喜之道呢？其实这个道，就是佛陀走过的道，佛陀是经过这样一种殊胜大空性、这样一种道走过来的，他走过来之后他成佛了。所以说谁现在走在这个道上、谁现在抉择这个道，这个道就是“佛陀欢喜之道”。

所以真正令佛陀欢喜的是什么呢？就是真实地能够对众生有利。那么上师出现在世间，他唯一的目的就是利益众生的，尤其是利益和他有因缘的弟子。他要利益所有众生，但是在利益所有众生的时候，有些其他的众生可能显现上和上师的因缘不成熟、没那么近，生不起信心，这个时候就不是直接的所化了。直接的所化就是他曾经在累世结了缘的、现在内心当中有潜力，但有这个潜力如果没有人去打开的话，他还是一个平凡的人。但如果有个人引导他、帮助他苏醒种姓的话，他就可以修行，他就可以成为修行者。

所以有些时候我们也是一样的，我们现在能够学佛的这些道友、上师的弟子们，其实都是有潜力的。他内心当中有种姓、有善根，但是有善根有种姓怎么样呢？在没有遇到上师之前，他这个善根还是潜伏的状态的，还是隐藏的状态的。所以只有遇到上师之后，上师给你点拨，上师可以让你苏醒这个善根，这个时候你才能够成个修行者。否则如果今生当中你不遇到上师的话，你的这个善根还是潜伏的状态，你下世不遇到上师的话你的善根还是潜伏的状态，你没办法自动苏醒的。

但是遇到上师之后，他就可以很明确地给你说，你应该怎么怎么样做，应该发菩提心、应该生出离心、应该修空性。他就让你的这个种姓苏醒，他

就让你的善根成熟。是这样的。所以说这个来讲对我们的恩德非常非常大。从这个侧面来讲的话，上师在世间当中唯一的事情就是利益众生、利益弟子，做对弟子有利的事情。所以在《前行》当中有“三欢喜”——三种供养令上师欢喜，三种供养令上师欢喜以前我们分析过，今天有必要我们再讲一讲。

首先把三种欢喜分了上中下三等。首先是财物供养，财物供养是下等欢喜，下等供养（令上师欢喜的）。你能够把财物给上师供养，这是个让上师欢喜的事情。上师欢喜，有些时候我们觉得上师缺钱，可能供养他，他就是很高兴了，这个方面是我们的思想。其实从真正的大德，当然我们刚刚讲的所有的上师不一定是佛、菩萨，也有一些凡夫的上师善知识，还有一些可能是假的上师善知识。但是如果是一个真实的上师善知识他不可能眼光只盯着你的钱，然后你的财物供养之后他就很高兴，他不是这样子。

真实而言，因为众生耽著的东西有很多的，所以第一步他能够把耽著的财物拿出来供养，其实就说明他能够对财物方面有些放舍，他不会把自己的钱抓得很紧、把这些财物抓得很紧。那么如果把自己的钱财抓得很紧舍不得上供、舍不得下施的话是一个饿鬼的因，像这样对自己没有利益的。像这样当你能够把自己的财物拿出来供养上师的时候，上师的眼中看到你愿意放弃财物执着的这种善心，看到你这种状态、行为开始和修道相应了，你开始迈出了第一步了。

因为我们要修行的时候，要打破、要放下很多东西，财物供养这个是放下的第一步。你现在可以累积资粮了，而且上师是一个殊胜的福田，所以你给他财物供养首先就累积了很大的善根。第二个，你放弃了内心当中很执着的东西。无始以来我们无外乎就是对财物这些东西很执着，如果你不开始放弃的话我们的心识没办法成熟的。所以说上师很高兴、很欢喜：这个有情他愿意放弃自己的财富，而且被调化了那么长时间终于他可以把他的东西拿出来，供养他的师父（供养他的上师），像这样话他很高兴、很欢喜。他看到你的进步，他很欢喜的，但这个只是下等的供养，下等生欢喜的方式，因为你毕竟只是拿出来财物。

那么第二步需要进一步了，第二步就是身语承侍。身语承侍是中等的供养，中等让上师欢喜的事情。为什么这样讲？我们关键看分析第一个是财物，财物是什么？我们就说是身外之物，对不对？身外之物（财物）你能够拿出来当然也好，但是第二步是身语，身语就和你这个有情、和你自己有关了。身体是你的身体，语言是你的语言，给上师做事情就说是身语的承侍。

身语的承侍，给上师做事情，其实一方面他的这种善根，他即将成为一个法器了。因为你从第一步财物已经愿意放弃了，愿意放弃一点点、说明你愿意进一步地修行佛法，那第二个身语承侍，当你给上师做很多事情的时候，有时要用你很多的时间，当然你身体要劳累，然后你和上师讲话，有时候上师让你去传话、让你跑腿，也要让你去做很多事情。有些时候，一般的众生他如果刚强难化的话：“凭什么？我凭什么给你做事情？凭什么你奴役我？”他有的时候就会有很多的一种所谓的自尊心、所谓的脸面、所谓的我的时间很宝贵、我不可能就怎么怎么样……他这些思想其实都是不愿意配合上师教化的一种体现。当你就是真实地愿意让身语去承侍的时候，说明你改变了很多，这里面上师让你做什么事情、你就去做什么事情，这方面是一个法器成熟的表现。

这是依教奉行最早的一种体现。你愿意依教奉行，上师让你做事情你就做事情，这里面也放弃了很多这些东西。而且这方面是身语啊，身语它离财富又近了一步了，是这样的。所以说像这样话，他是中等的供养。如果你愿意去真正地依教奉行的话，像这样话就说给上师做了很多事情，跑腿等等。

现今也有很多，上师大恩在有些时候让弟子们去哪些地方发心，修学校、修经堂，有的时候做很多很多采购这些。这些方面，如果你不是听上师话的人，你觉得“为什么呢？”“我为什么要这样做呢？”他就觉得我的时间、精力有限，我如果不给你做事情我就可以挣很多钱，或者我即便挣不了钱、我也很放松、很轻松的状态，可以去休闲啦、想干什么就干什么。所以说有的时候，如果他没有这样一定的善根、没有愿意听上师话的一种心态的话，他是不愿意做的。所以能够以身语承侍的话，这个是让上师欢喜的，为什么呢？因为你即将成为一个法器。因为当下一步上师要给你讲法了，让你修什么修什么的时候，你如果没有经过这一步的话，你没办法接受殊胜的正法。

这个身语承侍，它其实已经到了身和语、和我们自己本身有关了，他能够放下这方面的一种执着，能够放下这方面的一种耽执，他愿意去给上师做事情的话这个是上师欢喜的。当然从表面上看的话，上师可能这儿正好缺人，你去帮上师做事情了，好像就说上师很高兴：“哎，终于解决了一个问题，现在我正是缺人的时候。”上师有的时候，在世间当中（显现的时候）他会这样说。因为我们有的时候是凡夫人，他会给我们说一些“很感谢啊”，“感谢你啊”这些话。但是真实来讲的话，他是大自在的一个人，他在这个里面根本不是缺这个东西，他让我们做事情的确是要调化。

有的时候有些特殊的弟子，他就需要通过这个方式来调化之后逐渐逐渐成为一个法器。所以如果我们能够在做事情的时候不要有很多怨言，反正上师给你安排的事情好好去做就行了。这个时候其实需要很大的勇气、需要很大的毅力，这个其实也是一种内心善根要成熟的表现，也是个法器要成熟的表现。所以第二个身语承侍是让上师欢喜的，因为上师很高兴看到这个弟子他逐渐在成熟了，马上这个弟子要成为一个法器了，是这样他很高兴。

第三个是什么？最高最好的供养就是法供养，法供养是哪里的？是身语意当中意，心当中去了，内心当中你在安住法。刚刚第二个不是说通过身语，然后你成为法器了，成了法器之后上师给你讲法了，讲法之后这个时候你就说真实地去行持法，行持法是内心当中对上师所讲的法去行持，所以说以行持法本身来作为供养。有的时候我们说：我考试笔考这个是法供养，背诵是法供养，这些是不是法供养？这也是一个法供养，但关键真实意义的法供养是内心当中——你的内心是不是放弃一切、真实安住在法。这个时候如果你真实做到了，上师特别高兴特别欢喜。因为刚刚我们讲，他在世间当中就是让弟子成熟的嘛，而真实地让弟子成熟的最佳的方法就是修法，而现在你能够安住法来修持，那么上师他调化你的目的、目标，他就把你一步一步安置在正道当中，他很高兴很欢喜。所以说你看，三个步骤。第一个外面的财物、舍弃了，上师高兴；第二个更进一步你的身语，能做到承侍上师，上师很高兴；第三个就是你的心，最深层的心安住在正法当中，修行正法令上师很高兴。以上就是三欢喜，以三种供养让上师欢喜。

如果我们说了知它里面的原理原则的话，就能够体会得比较深，否则的话我们不知道为什么会高兴啊。好像是法供养我们觉得上师应该会高兴，身语承侍为什么上师欢喜？尤其是很敏感的财物为什么上师很欢喜呢？因为现在铺天盖地都是些负面的东西、负面的消息，所以是不是觉得佛教的上师们也是非常喜欢财物的？所以只要弟子给他供养财物，他就很高兴、很欢喜。那如果真是这样，和世俗的、庸俗的人还有什么差别呢？有时候，我们就会有很多很多这样的想法。真实的上师，他对你的财物是没有什么兴趣的，他是乐于见到你真实的能够慢慢慢慢一步步成为法器，被调化的过程，他看到这个很高兴。

所以【若令善知识欢喜】，善知识欢喜的事情，就是你能够入道；上师欢喜的事情，就是佛法能够兴盛；上师欢喜的事情，就是你一步一步地走向解脱。这就是他最高兴的。

如果你所做的事情能够令上师欢喜，就说明你所做的事情，它是符合于上师的预期的。上师期望就是让你能够成熟，让你能够解脱，所以你现在做了让上师欢喜的事情，当然他很高兴。真正什么是让上师欢喜的事情，就是一步一步走向解脱，这是他很高兴，他很高兴的。就好像家里的父母看到孩子终于成才了，终于懂事了，很高兴。所以有的时候并不是说，一个孩子以前从来不考虑父母的感受，突然有一天回来的时候买了一斤苹果，说：妈妈我供养你，你辛苦了。啊！妈妈很高兴，父母很高兴。她是缺这几个苹果吗？她根本不是缺这些东西，她是因为你这个心，体会到你懂事一些了，她对这个事情很高兴。

所以上师在调化弟子的时候，也同样的。有些时候这些可怜的一点财物，对他来讲、对财富自在的上师来讲，根本就不值一提的。但是你向道，在道当中迈出来了一步，那一步就很可喜，这个进步很可喜，是这样的。所以他在这个方面是很欢喜的，而且最后一个就是你真正能够在法上面去用功，就真实的以修法、这个来做供养。你虽然不说“上师我在修法，我以法供养你”，你虽然不说，他也知道你在行法。你在行持法，这个他是最高兴的，因为这个法，才是调化弟子最好的一种方式。而你现在正在做这个事情，他当然很高兴。

所以如果你能够令上师欢喜，说明你做的事情是正确的，说明你走的路是正确的，你走在正确的道路上面，所以上师很高兴。所以为什么你不得加持呢？因为你本身做了能够得加持的事情，你做了得加持的事情，所以说好像是上师欢喜了，给你加持了；上师不欢喜，你也得不到加持？这里面有什么样的必然的联系？因为你做的事情本身就是一个能够得加持的事情。你在一心一意地行持正法，难道不能得加持吗？你安住在菩提心当中，安住在信心当中，你不得加持吗？肯定会得加持。因为你做的事情本身是得加持的事情，只不过我们说“你在这个事情上，上师很高兴，好像是上师欢喜了给你加持了”。这里面就是说，其实我们在分析的时候，他是个这样一个关系。其实你自己本身做这个事情，你能够放弃自己、能够依教奉行，这个其实就是成为了一个法器，你成为了法器就能接受加持，自然而然就能得到加持了。

所以我们说能够令上师欢喜的话，就能够得到上师加持，得到上师加持之后，就能够获得一切的功德成就，里面有这样一种关系。所以如果我们把里面的关系捋清了，就知道的确是这样的，的确如此。所以我们就想方设法地让上师欢喜。这个欢喜我们刚刚讲了并不是你很善于伪装、很善于奉承，然后把上师哄得很高兴。那么如果这个上师真的被你哄得很高兴，那这个上

师赶快离开算了，这个就不是一个真实的、可以依止的上师。有的时候他可能会假装欢喜，但如果真实一个通过你这些把戏能够欺骗的上师的话，可能就没有依止的一种必要性了。真实的一种大德上师们，他们对外在的东西看得很淡。上师给我们讲的话，主要是闻思啊、闻思啊，这方面就讲的很多。这里面，后面有必要说，除了马尔巴和米勒日巴尊者那样的情况，经常做事的之外，最主要的还是要到上师那里去听法，听闻这些取舍之道。所以我们要知道，上师对我们一些很殊胜的教言，这方面也要反复的去思维。不是前后矛盾，而是说讲了适合我们的，上师对于我们教导的时候他的侧重点是不一样的。

丑二、需要如此依止之理由：

为什么我们需要如此依止呢？它的根据是什么？

因智功德源于彼，随说般若波罗蜜，
佛诸法依善知识，具胜功德如来语。

那么为什么要这样依止的理由。因为所有的智慧，所有的功德都是源于上师善知识的。【随说般若波罗蜜】，上师【随】就是跟随、随顺，随顺于大乘殊胜之道，而宣讲了般若波罗蜜多。【佛诸法】，而且是佛陀的一切功德法的得到、获得，也是依靠依止善知识的。【具胜功德如来语】，这些道理是谁说的呢？这些道理是【具胜功德】的，具有最殊胜功德的【如来】，佛陀的【语】言。佛陀就说“这个是我说的”，就是这个意思。

因为佛陀有四无畏，佛陀也不用什么其他的，像有些大德在现在的时间里示现谦虚的。佛陀，释迦牟尼佛在出生的时候，他就是显示遍知的，他就是显示一个佛样的善知识的形象。现在的上师们显示的有时候是菩萨形象，有时候是凡夫形象，他形象是以凡夫形象示人，他的内在是安住佛功德。但是他示现的是凡夫的善知识形象，所以他有的时候也会很谦虚。但是佛陀他当时在示现的时候，他本身就是直接示现佛陀的形象来度化众生，所以佛陀他有四无畏。

佛陀不用观待众生的根基，谦虚这些的，佛陀说“我就是遍知”。如果现在有谁说我是遍知的话，我们大家会怀疑你是不是有点吹牛呀？你不是一直在吹捧自己……有的时候我们自然会产生很多的疑惑。但是佛陀不需要，佛陀有四无畏，（其中之一就是）说正等觉无畏。所以，佛陀说“我是正等觉”。（另一个四无畏是）说永断障无畏，就是永远的离垢无畏，这方面佛陀是可以直接讲的。

所以这里般若摄颂当中来讲：**【具胜功德如来语】**，意思就是说“这个是我讲的，这个是佛陀我说的”，大家应该对这个产生信心。并不是随随便便一个没有功德的人讲的，是佛陀讲的，佛陀是遍知，他可以看到所有的因果。他可以看到所有的修道、修道的因缘和修道的果的一种过程。所以说是佛陀讲的缘故，那就是我们产生信心的一个来源了，因为佛陀是量士夫的缘故。

【因智】，为什么呢？**【因】**的意思就承接上面的一个颂词，上面的颂词我们说一定要依止上师。因为所有我们凡夫人修道过程中所生起的智慧，还有菩提心、五道十地的所有的**【功德】**都**【源于彼】**，**【彼】**就是善知识。我们在凡夫位的时候，现在我们看卡也是一样的，我们内心当中能够知道一个颂词的意义，也是上师给我们解释之后我们懂了。什么是三宝，什么是出离心，什么是菩提心，什么是空性，学习大乘最主要的是利他……这所有的信息，我们内心当中所产生的所有定解，没有一个不是来自于上师善知识引导。

所以我们凡夫人目前的一些有限的功德，有限的定解，也是来自于上师的；还有随着我们自己的修道进步，我们生起的资粮道的功德，这也是上师的不断的引导加持；我们生起的加行道的功德，也是上师的引导加持；生起的见道功德，也是上师的引导。初地菩萨也有他的上师，十地菩萨都有他的上师（是佛）。只不过这里面的上师，他有的时候就是显现佛形象，有的时候显现菩萨形象，有的时候是在净土当中依止，有的时候在娑婆世界当中依止，反正只要没成佛之前都是需要依止上师善知识。所以说所有的**【功德源于彼】**。如果没有上师引导的话，我们都没有办法生起任何一种功德。

我们所有的功德都源于上师，这个方面要好好地思维。尤其有时我们学习佛法时间长了之后，如果没有注意的话会生起傲慢心。有的时候会觉得这个上师好像不需要了吧？好像这些问题我通过自力自己可以解释了，好像觉得我解释得比上师还要好，我的理解深度比上师还要深等等。有的时候慢慢不注意的话，就会入魔道，好像觉得这一切都是自己智慧。但其实这些根本不是自己的智慧，这都是上师通过不断地一种加持和引导，然后慢慢我们生起来的。

上师如果当时没有去讲解，对于城市里的修行人来讲，如果上师没有发一个很大的愿，没有动用很多资源通过网络、光盘安排大家学习，鼓励、遣除违缘，如果没有上师做这些，我们哪里在这个地方听到这些法呢？根本不可能的事情。所以这一切的一切都是上师的悲心，还有智慧等等的加持。直接取舍因果的道，这样甚深的一种因果，这样一种修行核心的关要，如果没

有上师给我们讲是没办法了解的。所以说一切的功德，我们的智慧、乃至一点点的、哪怕是一个善心、一念信心来源都是善知识的恩德。

所以我们一定要依止，如果依止了上师，这些我们就能够源源不断地得到，以前得到很多，现在正在得，未来还会得到很多功德，这一切都是上师。如果没有依止上师，这一切的功德就没有，不会再有了。现在有的功德，如果我们对上师诋毁、放弃，以前有的功德逐渐逐渐就会干涸，逐渐逐渐就没有了，以后也不会再得到新功德。因为从舍弃上师、善知识开始，他就入歧途转入轮回道了，没有相应于解脱道，你不相应解脱道、那解脱道的功德从哪里来？虽然有可能你事后还再继续能够看得懂佛经，能够理解几个颂词，但是这个已经不是解脱道了，这跟解脱道已经没有什么关系了，你已经开始相应轮回了。只要我们还要往前走，这一切功德的来源都是来自于上师的加持恩德，如果没有了相应我们也没办法获得。

所以说因为这些【智功德源于彼】，而且尤其是【随说】，上师跟随大乘道的核心，跟随大乘道的修行方式【随说】，相应于这些宣讲般若般罗密。那么般若般罗密这么殊胜、深奥的法要，如果我们自力根本是没办法了解般若般罗密，远离一切四边戏论、打破一切执着的，我们根本都不敢想，也想不到那儿去。所以，我们要了解般若般罗密，要修行般若般罗密，乃至后面我们自己要证悟般若般罗密的空性，证悟之后我们要宣讲般若般罗密，这都来自于上师的加持和上师的恩德。

以前索甲仁波切说，他的事业是非常顺利的，因为他对他依止的所有的上师都是能够让上师欢喜的。所以依靠这个缘起，他在讲法、传法的过程中特别地顺利，很多人都对他自然而然地生起信心，很配合他的调化。为什么呢？他就说，因为我在以前依止承侍我的每一位上师的时候，都能够让上师很高兴很欢喜。

我们刚刚讲，我们闻思般若般罗密的时候，这个也是来自于上师的恩德的，现在如果没有上师给我们讲，没有上师给我们翻译，翻译之后不讲，讲完之后没有制成光盘，没有安排学习，我们根本也没办法了解，是不是？像这样，我们自己是做不到的。然后在我们思维的时候，如果上师不给我们加持，我们也没办法真实地去把很多难题难点思维透。修行的时候如果没有上师加持遣除我们的违缘，这个时候我们也没办法相应。哪怕就是说即便我们修行有成了，但是如果如果没有上师的加持，我们在弘扬般若般罗密的时候，也会困难重重，没办法很顺利的。所以说这一切的一切，都来自于上师的加持和上师的恩德。

【佛诸法】是什么？就是佛陀的十力，四无畏十八不共法等等。佛陀相续当中所具有、拥有的所有的一切功德法，都是依靠善知识而来。佛陀成佛，也是以前依止无数个善知识，甚至于佛陀传记当中记载为了听一个偈颂，他也在他的上师面前，不管这个上师是化现的是一个罗刹，还是化现的是一个肮脏的婆罗门，还是贪得无厌的一个人，反正他都在他面前很恭敬地供养，然后在他面前求法，这其实都是佛陀在因地的時候依止很多善知识而得来的。

所以佛陀在每一生每一世当中都依止了善知识，然后依止善知识的法义而修行，最后成佛，成佛之后就获得了十力、四无畏、十八不共法，所以说佛相续中的功德法也是依止善知识的。那么我们要成佛，我们要现前所有佛陀的功德法，也是依止善知识的。这一切：我们的智慧、功德、信心、悲心、空性，还有这些佛功德、菩萨地的三十七道品，所有所有这些都是来自于善知识的缘故，这是谁说的呢？【具胜功德如来语】，这是具有最殊胜功德的如来说的。

殊胜功德体现在断圆满和证圆满。“断圆满”就是佛陀所有的烦恼障和所知障都断完了，这是断德圆满。“证圆满”就是所有的一切智慧已经完全证悟了，所以叫做证圆满。他的智慧圆满了，障碍一点都没有，所以佛陀就是遍知，遍知一切，佛陀有遍智。众生要成就、修道、成佛最关键的助缘就是善知识，这是“具胜功德如来语”，是佛所宣讲的。

对我们来讲，我们已经学习到《般若摄诵》这个阶段，应该说对“佛陀是遍知量士夫”这个问题不会有丝毫的疑惑。所以从这个角度来讲我们应该产生一个信心，就是依靠遍知佛陀讲的这一切最深奥的因果关系，了知修道的最大助缘是上师善知识。

但是现在有些人不太了解这个问题，觉得自己怎么怎么样，不用依止上师，自己能够悟出来什么东西，自己看看书就可以，这方面没有关要的话也是很难的。在《大圆满前行》当中讲过，有时候即使你精通了三藏十二部，但是如果沒有善知识的窍诀性指点，你还是不懂怎么去修，一坐上去观修这些方法你还是不懂。上师善知识是一个有经验的人，非常富有经验，从世间角度讲非常有经验，他的经验体现在哪个地方？就是引导弟子的修行，方方面面应该如何修他非常非常的精通。只有依止一个精通修行关要的上师善知识，我们才能在修道过程中以最短的时间，获得最殊胜的成就证悟，否则靠自己的分别念摸索的话，这方面是非常困难的。

所以说依止善知识是个捷径，最快的道路就是依止上师，依止上师真正来讲的话，最快的捷径就是依教奉行。在《前行》当中还有其它地方讲，依教奉行是最好的捷径。如果我们依靠自己的分别心，不是依教，不是依靠上师的教言，不是依靠佛陀的教言去奉行，而是依靠我们的分别心——我们的分别心是相应于轮回的思想的，所以如果我们私心置事的话，只是依止自己分别心的话，是没办法了解解脱道的。所以只有依教，依靠佛陀的教，依靠佛陀化身的上师的教去奉行。这就是最快的、根本不用考虑自己的想法，就是依靠上师的一种智慧引导去做。这方面就是最真实的。

但是这种依教奉行一般是到了高级阶段的时候非常快速。初级阶段的时候上师也讲过，专门讲过初学者不要视师如佛。也就是说初学者也不是百分之百的依教奉行，要看这个上师给你讲的、传递出来的东西是不是符合于真实的佛陀教义。如果给你传递出来的东西让你杀生、偷盗、邪淫，这个方面你可以说“我不做，这是违背佛法的”。所以说对于初学者来讲不应该这样，但是如果你的相续到了相对成熟的阶段，这个时候依教奉行是最快的，这没有什么抵触、没有什么矛盾的，只不过是阶段不同。

所以说我们不能把高级阶段的东西拿到初级阶段，让这些初学弟子实行。就像帝洛巴调服那洛巴那种方式，那种方式放到一个初学者面前完全行不通。当他的内心没有这些基础，没有前期很多修行的铺垫，你让他做他也做不了，做了之后肯定误入歧途的，要么时间长了之后退失信心，要么内心当中对上师起怨恨。我们想想看玛尔巴尊者那样折磨米拉日巴尊者，他除了有点灰心，就是老得不到法义的灰心之外，没有产生丝毫的邪见，这是难以思议的事情。

要是上师让我们这样做的话，早就内心当中咒骂了多少多少遍了。内心当中已经产生了很多很多怨恨心了。所以这方面不能这样做，不能这样调服。这种调服是最快的，说老实话这是最快的方式消尽弟子障碍的法，但是有多少弟子能够承受这种方式呢？这是不行的。所以说刚开始的时候上师讲得非常好。

以前我们对这个问题还是有一定疑惑的，哎，觉得有些时候依止法当中讲要依教奉行，举了玛尔巴尊者调服米拉日巴尊者的例子，又举了帝洛巴调服那洛巴的例子，到底怎么样啊？到底应不应该这样做？上师就讲了，初学者不要视师如佛。也就是说初学者不要这样做，这些都属于那种高级阶段，高级阶段的调服方式很快很迅速。但是一般人这样做危险性很大，尤其是现在末法时代，众生的这些烦恼、业障很重的前提之下，如果你不加辨别地依

教奉行的话很有可能后面就生后悔心，生后悔心之后就开始诽谤上师、诋毁教法，然后到处宣讲，这方面就是毁坏了自己也毁坏了他人，会造成很多不良影响。所以说上师一些教言好好看的话，里面有很多很多对我们修行有帮助的东西。

子二（善知识宣讲教授之理）分二：一、如何宣说教授；二、如是宣说之赞叹。

丑一、如何宣说教授：

依止了上师，上师要给你讲法，最殊胜的调伏其实还是讲法。刚刚我们讲三种欢喜的方式，首先是财物方面的供养，让你自己能够放弃一定的执着。身语方面的承侍之后，你可以堪为法器，堪为法器之后就可以听法了。因为真正的正法只有在法器相续当中才可以容纳，这个时候要给你讲法。但是并不是每个众生都走这个套路，不是说你第一步要给上师供养，第二步要给上师做事情，没有这样的。反正上师在调化的时候主要给大家讲正法，大家去修行正法。所以说最主要的还是讲法。

那如何宣说教授，颂词当中讲：

布施持戒忍精进，定慧回向大菩提，
菩提莫执蕴见取，初学者前示此理。

这个颂词里面分了两个所讲的教授，一类是世俗谛教授，一类是胜义谛教授。世俗谛教授是【布施持戒忍精进，定慧回向大菩提】。这个基本上（不是说百分之百），大多数基本上属于世俗谛的教授。然后【菩提莫执蕴见取】，就是说我们在求菩提道的时候，不要执着五蕴，否则会成为【见取】，执着五蕴变成“见取见”，变成一个不好的见解。【初学者前】在这个初学者前应该【示此理】，应该开示这方面的道理。

首先世俗谛的道理就是布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧，像这样开示六度。那么慧度是不是纯粹就是世俗谛呢？这个也不确定。但是这个慧度当中有很多关于如何布施、如何持戒等等的取舍之道，这方面也是一种智慧，我们可以把这些大部分放在世俗谛当中。布施持戒在《经庄严论》当中也会讲，尤其在讲度摄品的时候，在讲六度四摄的时候，里面讲很多很多殊胜的六度。

以前在辅导新班开示的时候大概也讲过，好像专门讲过几堂课吧，讲菩萨六度四摄的修法。其实布施、持戒、安忍等等是次第次第增进的，最容易

修的是布施，比较难的是持戒，再进一步是安忍，精进、禅定、智慧，它是由粗到细，逐步逐步修下去的。

所以说我们在修行的时候，首先让我们做布施。布施首先从微小的财物开始布施，开始给我们讲解布施的方法，悭吝心的过患，布施的功德。我们刚开始修布施的时候，还不会给我们讲怎么样相应菩萨道的布施，在布施的时候你不要想我在利益众生，你要想众生利益了我。刚开始学的时候根本不知道在讲什么，为什么会这样想？所以有时候上师会跟我们说布施功德特别的大，一般来讲布施一点东西，它的法性力无勤当中就可以获得一百倍的回报，的确是这样的。像这样你只要布施一块钱，无勤就获得一百块钱的回报，它的因果规律就是这样的。有些时候还不止，如果你遇到了殊胜的对境。

有时候会跟你讲悭吝的过患很大，布施的功德很大，对你财富的增长，对你后世的财富有很大的功德，刚开始讲这样比较浅的；然后再讲布施其实是让我们放舍，让我们打破执着、放舍的；然后再讲相应于菩提心的布施是怎么样的，我们要对众生产生慈爱心去布施，菩萨的布施是很恭敬众生，在布施的同时我们要发愿，愿他后世在三乘法要当中成熟；或者最后讲布施是三轮体空的，等等等等这样一步步讲下去。

有些时候甚至说你在布施的时候把对方观想成菩萨，你这种布施就相当于供养一尊菩萨了；如果你在布施的时候把对方观想成本尊的话，你就相当于给本尊坛城供养。这些都是上师慢慢给我们讲的很多很多的修法，所以布施我们不要认为很简单，它是很深的一种修法。它要深的话可以把所有密乘的窍诀都可以归摄进来，从最下面的到最高的教言都可以在里面包含进来，这方面上师会给我们开示很多很多关于布施的道理。

然后守持戒律的原理、怎么样守持戒律、给我们讲安忍是怎么样修的、精进怎么样修的、禅定智慧怎么样修的等等，讲了很多。有些佛经专门讲六度经，像《经庄严论》当中讲六度，还有像《入行论》当中讲布施、持戒，精进、禅定，智慧的很多很多修法，不断不断的给我们讲。所以我们就懂了，不断就懂得了，噢，其实这个六度还是很重要的，它是趋向于成佛的圆满资粮的殊胜方面，六度当中包含了很多。而且有些时候还给我们讲一度当中包含了其中五度，一度当中包含六度的修法全都有，这样的话慢慢我们智慧越来越深细，做的时候越来越善巧。这些方面都会给我们开示的，禅定、智慧、然后还有回向——回向大菩提。

当然，回向当中包含了三殊胜。上师在讲的时候，是以回向为例，虽然字数不多。以回向为例，刚开始是发心殊胜，就是我们在做善法的时候首先要发心，发一个善心；然后中间的时候是自性无缘，专心专意地做；后行的时候要回向，要回向殊胜，回向的时候要懂得回向大菩提，最主要的是回向大菩提，回向一切众生能够成佛。为了度化众生我要发誓成佛，这样回向就是回向大菩提的最主要最关键的。上师会告诉我们如何回向的一种很多方式。

所以我们在看的时候，的确大恩上师讲的法全部牵扯到了（非常全面），没有哪个修行关要没有牵涉。这是佛陀说的：善知识如何宣说教授？就要宣讲这些，就要宣讲六度，就要宣讲三殊胜教诲，宣讲回向大菩提的很多善巧方便，要纠正我们很多的错误思想。在我们在做布施的时候，乃至在做回向的时候，很多不懂的，通过听闻之后懂了；很多错误理解的，通过听闻之后扭转、矫正我们一种错误的观念；乃至我们布施的时候不清净，不究竟的，告诉我们怎么样做布施，怎么样做回向才是最清净的，才是最究竟的。这个方面慢慢慢慢学了之后我们就懂了，懂了之后就会有意无意的不知不觉的把这些正见、把这些定解用于我们的修行上面。不知不觉改变我们修行积累资粮的质量，不知不觉的让我们在进步。所以说当我们再回头的时候，十几年再回头的时候，实际已经进步很多很多了，这些都来自于上师宣讲教授的一种作用。

然后讲【菩提莫执蕴见取】。【菩提莫执】有两个理解，第一个是对菩提不要执着，第二个是因为我们要回向大菩提，那么大菩提是不是应该得到呢？从世俗角度讲我们要获得大菩提，但从胜义谛角度来讲菩提也不能执。如果你执着菩提，永远得不到菩提。这个道理我们讲这堂课刚开始的时候提到过，并不是真实的菩提不可得，而是说我们凡夫人认为的“证悟菩提”，它不是正确的。如果我们沿着凡夫认为的菩提走的话，根本得不到菩提果。因为你是个实执，哪里有一个具有实质性的菩提呢？根本没有具有实质性的菩提。

佛陀所证悟的所有的菩提都是无自性的，所以只有在正确地了知无自性的菩提的基础上，相应于他的相续才能够得到真实的一种菩提。那么真实的菩提又是离戏的菩提，所以我们说菩提是无可取、无可执的。或者说麦彭仁波切在注释中讲的回向大菩提，我们想要获得菩提果位，【莫执蕴】，就是说我们不能执着蕴，不能够执着五蕴。当然这个地方“五蕴”主要是以五蕴为例的所有的一切有为法，以有为法为例，包含了所有的无为法在里面。

所以有的时候我们说【执蕴】，【蕴】是什么？在《俱舍论》当中讲了蕴界处，所有的法归摄起来最略的一种方式就是蕴，就是五蕴。五蕴也可以展开，就是十二处，十八界，这里面有为、无为全部可以包含在里面。所以【莫执蕴】就是不要执于一切法的意思。

【见取】是什么意思？如果执着五蕴实有的话，它就会变成“见取见”。见取见是五种见之一。在《俱舍论》或其他地方经常讲，像邪见、边执见、见取见、戒禁取见等等都属于这样一种见。这种见主要是外道的一种见，叫做见取见。外道的戒律就叫做戒禁取（邪戒就叫做戒禁取），不正确的见就叫见取见。

执着五蕴实有就是一种见取见。这个见安立是以“见”取，它认为这个见是殊胜的见，所以叫做见取见。所以说如果执着五蕴实有，那么它就是一个见取见，就不正确，因为五蕴本身是无实有的。如果认为五蕴实有的话，就是不正确的邪见。邪见也有广义的邪见和狭义的邪见。“狭义的邪见”就是指无因果见，无因果见就是邪见，只是无因果见就叫邪见。然后其他广义的邪见有很多，只要不符合实相的都可以叫邪见。所以这个叫见取见。

【初学者前示此理】，在初学者面前应该开示这些方面的殊胜道理，应该讲解世俗谛和胜义谛。如果只是讲解世俗谛，对众生相续的成熟有一定作用，但是关键的让他清净、让他成果的要害缺少了。类似于龙画好了之后点睛一样，最根本的东西没有的话还是不值钱。所以其他的布施、回向等等这些属于世俗的修法，世俗的这些修法对于我们心的成熟很重要，把我们心量打开，还要做很多善巧的修行很重要。

但是如果你没有空性正见摄持，如果你认为实有的话，你这个善根还是没办法很快成熟到解脱道上面。所以说这里面都需要有，世俗的见解需要有，胜义的见解也要有。但如果你只是学空性，其他的都不关心，那也不行。因为如果没有很多布施、持戒等等这些修法的话，像这样的话，你自己没有强大的福德、没有很广阔的心量的修行支撑的话，这个空性想修下去也很困难，会遇到很多障碍。所以世俗谛的资粮和胜义谛的资粮都要修。

要修世俗和胜义的资粮，那么世俗谛和胜义谛的法也需要去学习。所以对于这些初学者菩萨们，上师一定要经常性开示这些。的确大恩上师把讲经说法放在首位，其他的没有讲，只是偶尔讲一些仪轨，有时候偶尔讲些其他法（讲的很少），主要还是大经大论。大经大论引发弟子相续当中见解成熟的作用是非常大的。上师也讲了，其实很多弟子喜欢的这些本尊修法、还有

其他修法。其实这些对于上师来说太简单了，每天讲一个仪轨对他太简单了，但对你们来讲可能受惠不会很大。因为不是说这些仪轨不殊胜，仪轨是所有佛法当中高度浓缩的、要去实践目标的修行方式，它是高度浓缩的窍诀。所以高度浓缩的窍诀，如果我们没有学习过其它教言的话，就根本没办法掌握这些窍诀。当你把前面的菩提心修好了，皈依修好了，空性这些都了解了，再来修这个仪轨就很殊胜，否则的话作用不大。所以上师花很多时间讲大经大论，让我们学习、让我们掌握这些。这也是佛陀的教授，怎么样宣讲？世俗谛和胜义谛都要讲，这些方面对我们来讲非常重要。

所以胜义谛的修法这里面讲了很多。这里有个公案，道友说不好理解，我们就看一下这个公案。德山宣鉴禅师这个公案讲了什么意思？其实里面也讲到了最高境界，一切万法的空性。当讲到一切万法的空性的时候，有些大德为了打破弟子的实执，就会安住在空性当中，我们要理解他们里面的意思。这个公案大概的意思法本讲义当中有。有弟子问什么是菩萨，菩萨是什么？德山禅师，在禅宗当中有个德山棒（棒很厉害）。

德山禅师从空性高度宣讲的时候说“你给我出去，不要在这里拉屎”。这句话是什么意思？我们要看弟子问了什么？弟子问的是：“什么是菩萨？菩萨是什么？”按照我们的解释菩萨是一个很高尚的人，心很清净，他在追求佛道，他值得尊敬怎么怎么样。禅师说“你不要在这里拉屎”，这句话的意思好像是说弟子说的话就像拉屎一样。

当然有的人会问，怎么对弟子这么不恭敬？但是我们再往深层次看，他其实是在这个当中，把菩萨当成粪便一样。“你不要拉屎”就是你嘴里不要吐这些东西，就好像弟子说的这些话像拉屎一样。所拉的是什么屎呢？就是“菩萨”这个字是从他的嘴里说出来的。什么是菩萨呢？他在讲什么是菩萨的时候，实际上是从弟子的口中说出来是菩萨。实际接理讲菩萨是应该要恭敬的，为什么禅师把这个菩萨讲成粪便一样了？上师说从一般境界来看这很可怕，对菩萨说这么严重的恶口。

但这里面是从很高的境界讲，在他们的境界当中菩萨、粪便都是平等的。所以好像从我口中说出来的是菩萨两个字，“你不要拉屎”的意思是说你不要说这些，就好像把菩萨和粪便等同了。从最高的境界来讲的确不可得。粪便在世俗谛当中是很污秽的，在世俗谛当中菩萨是很清净的，但在胜义谛当中他们是平等性的，没什么差别。所以他安住在这个境界当中，说你不要拉屎的时候，在说菩萨是粪便的时候，其实也没什么，他如果安住在这个境界当中了也是没什么。

弟子还问了很多很多，比如什么是佛？德山禅师还是不客气地说（达摩祖师）是老骚狐，说释迦牟尼佛是干屎橛，然后说文殊菩萨、普贤菩萨是挑粪汉，还有其它三藏十二部是擦疮的纸，就是我们手上脸上疮破了，破了之后擦疮的纸。这方面从禅宗的语录来看的确是讲了很多，这些其实是安住在平等境界当中。我们恭敬高的、低的、贤的、劣的、清净的和不清净的，众生很容易执着两个极端，很脏的东西我们就排斥，很高的东西我们就恭敬。当然从世俗谛角度来讲这样做没问题，的确应该这样。

真正如果不是在讲最高境界的话，他会抉择佛是什么？觉悟者；菩萨是什么……他会抉择得很清楚，禅师不可能分不清楚世俗谛这些法的。而他是从最高的境界当中讲，打破众生的实执，打破众生对于清净和不清净的执着，打破众生对贤劣的执着，打破众生对高低的执着。让众生知道一切法在空性当中都是平等的，在胜义当中没有执着性，都是平等的。讲这些的时候，才说“你出去不要拉屎”等等，好像把菩萨说成粪便一样，你不要嘴里拉出粪便。

像这样，讲的时候是安住在空性当中讲，所以这里面的含义禅宗当中讲了很多，都是直指心性的，都是讲最高境界。我们不能够用世俗谛的一种常规见解去看待这个问题，应该从胜义的空性——尤其大恩上师引到这里的时候，就讲了胜义空性方面一切都是无所执、无所取的，一切都是空性的，不要执着的意思，打破执着。因为胜义当中都是离戏的，都是平等的。在密乘当中也是这样，密乘的见解当中，一切清净不清净完全都是平等的自性，也会讲很多，学《光明藏论》的道友对这个问题也是很清楚的。所以这里面讲的就是平等的意思。

后面还有傅大士的一句话。这句话也是讲了很高的境界：“空手把锄头，步行骑水牛。人从桥上过，桥流水不流”。但这句话本身来讲很多人有不同的理解。有些人理解的“空手把锄头”是什么意思呢？只有你手上没拿东西，放下来，才能够拿锄头。如果你手上拿了杯子，就不能抓锄头了，是这个意思。“步行骑水牛”就是说当你走路走得很累了，然后骑上水牛很舒服，大概是这个意思。当然我们不能说这个不对。这些颂词本身有很多浅层次、深层次的含义。

但放在这个地方，怎么理解呢？空手和锄头，放在这里面就是有和无。空手就是没有拿东西，把锄头就是无，锄头是有的，空手是手上没有什么东西。又是空手又是手上拿着锄头，就是两个对立。但其实有无，有实和无实是平等的意思。“步行骑水牛”好像一方面在步行，一方面在骑水牛，好像

也是矛盾的，但和刚刚讲的一样，只不过是菩萨和粪便一样的一种关系。空手本来手上什么都没有，你说手上拿了锄头，这方面对立的東西其实是平等的，有无是平等的。“步行骑水牛”就是说我在走路和在骑水牛，在这个看似矛盾的本性上也是平等。

然后“人从桥上过”，不管人从桥上过还是桥从人上过，反正这个也是平等的；然后“桥流水不流”，到底是桥流还是水在流呢？到底是桥流水不流，还是水流桥不流呢？从这方面看其实也是说一切万法，我们所看到的東西，这些概念，平常认为的桥应该是不流的，水应该是流的；步行就是步行，骑水牛就是骑水牛；空手就是空手，抓锄头就是抓锄头，不可能同时两个相违的法在一个法上存在。但是他的意思就是说这一切都是平等的，在胜义当中都是平等的，没有什么可以执着的東西，打破我们的概念。

从这方面大恩上师说，其实它与宗大师的《三主要道论》的思想是一致的，空性除断边，显现除有边。我们觉得应该是空性除有边，然后显现除断边才对。但是空性除断边，显现除常边这个好像不理解，但你如果了知无二的话，知道空性和显现是无二的怎么讲都可以。

空性既是空性，也是显现，它既可以除断边，也可以除常边，这个方面是一样的。所以空手也好，拿着东西也好；步行也好，同时骑水牛也好；还是桥流也好，还是水不流也好，这些世间的概念、所有我们分别念，我们对概念的执着，所谓的常识在空性当中都是平等的，都是空性的，都没什么执着的，实际是用这些方法来打破我们的执着，主要是从这方面理解。

丑二、如是宣说之赞叹：

此行善海说法月，众生皈处友军所，
依慧洲导欲利者，日灯说胜法不乱。

这个是讲如是宣说对于能够善说佛法上师的赞叹。这里面有赞叹，在《华严经》里面有赞叹，《心性休息》当中有很多很多上师的赞叹，《定解宝灯论》有很多对上师的赞叹，的确要高度赞叹。赞叹之后我们对上师对我们的恩德、对功德方面的加持力，我们才高度地认知。世间也是这样的，如果说世间的整个舆论环境，对好人好事都在赞叹的话，对大家心的向上，做好事会有影响。如果好事出来没人赞叹、坏事没人谴责的话，世风就会越来越差。所以同样的道理，佛陀在经典当中，也会赞叹上师对我们的恩德，如果赞叹的话，众生对上师依止的心也会越来越清净，所以这里面有赞叹的必要性。

【此行】就是如此的行持，这样行持的上师。因为上师是佛法的证悟者、成就者，他对于般若波罗蜜、胜义谛、世俗谛所有的法他都如是行持。**【善】**就是善巧宣讲。一方面他行持，一方面他能够善巧宣说。所以在广论当中也有这样的讲法，就说大修行者是大法师。在这样进行宣讲、这样安立的时候也是这样。所以如果你能够如是行持的话，如果行持的非常好，那么你在宣讲的时候也能宣讲的非常好。所以说大修行者是大法师，因此从这个角度来讲上师是如实地行持的，所以他也能够非常善巧的宣讲他自己修行的境界。这是此行善。

【海】就是它内心当中具有非常殊胜的功德，就像大海一样非常的深广，智慧、悲心等等非常非常的深广。

【说法月】就是上师在宣讲正法前，除众生愚痴黑暗的时候，上师就好像月亮一样。通过说法，宣讲正法能够遣除世间的炙热。尤其是到了夏天的时候，如果晚上有这种月亮的话，众生会感觉到清凉。所以说对众生宣讲正法，能够遣除众生的内心当中烦恼的炙热。因为如果有了法就可以调服烦恼，调服烦恼之后，内心就获得了寂静，获得了清凉，这个叫做说法月。

【众生归处】这个也是众生的皈依处，众生的皈依处是的确可以依靠的地方。如果我们要走出轮回，要遣除痛苦，暂时究竟的利益要得到的话，必须要有真正的皈依处。真正的皈依处就是上师，因为上师是佛陀的代表，上师是佛法僧三宝的代表，所以他是真实不虚的皈依处。世间有很多皈依处，有的时候是房子、有的时候是这些森林，有的时候是我们暂时可以皈依的地方。“依”是可以依靠的地方，躲避灾难、躲避酷暑，遮风挡雨，但这都不究竟，真正的究竟的皈依处是永远不会变化的。今生是这样，后世也是这样，永远不会变化的，这就是真正的上师，上师就是我们真实的皈依处。

然后说**【众生归处友军】**，上师也是**【友军】**，友军可以让我们获得这种真实的快乐。通过上师的教言可以获得最殊胜的快乐，这个叫做**【友军】**。就好像我们在这个轮回当中，或者我们在有些地方遇到很大麻烦的时候，遇到盗匪的时候，遇到敌方军队的时候，我们无依无靠。这个时候突然来了我方的军队，友军来支援我们，一下把我们从小恐惧当中解救出来，这个方面叫友军。

和这个相似的就是上师的教言也可以把我们从整个轮回当中的烦恼、痛苦、小恐惧当中都可以解脱。所以说我们现在处于轮回当中，整个三界轮回就是一个大战场，我们在这里面非常恐怖。这个时候上师在我们身边一步一

步引导我们，把我们从轮回当中引导出去。所以这个时候上师就是我们在流转轮回、无比混乱的大战场其中的一个支援，就是友军，上师是这样的。

“【所】就是处所的意思。处所就是可以遣除苦因，可以遣除痛苦根本的这种殊胜处所，就像我们的房子、房屋。如果有了房屋我们可以在里面遮风挡雨等等，那么上师也是遣除我们在轮回当中三种痛苦的一种根本处所，这方面就是所的意思。

【依慧州】，【依】就是所依的意思，这个所依就是趋向菩提的所依。我们要依靠上师趋向菩提，所以上师是我们趋向菩提道的所依处，所依止之处。

【慧州】的慧，当然是具有智慧的意思。依靠上师能够辨别这样一种利害，这就是上师的智慧。【州】相当于大海当中的洲岛一样，或者说五大洲，四大洲等等，洲就是一个陆地。我们在大海当中漂流了很长时间之后，然后到了洲岛上面，到了陆地上面，这个时候我们可以真实的带来一种安慰，安乐。

然后【导欲利者】，【导】就是引导者，引导想要获得解脱，想要获得利益的人，就是导欲利者。这个导欲利者像什么样呢？像商主一样。商主就是引导想要到大海当中取宝的人趋向于宝洲，得到利益。同样意思上师也像商主一样，引导我们这些想要随心所欲追求利益的修行者们，他能够把我们引导到最殊胜的解脱地，所以叫导欲利者。

【日灯说胜法不乱】，【日】就是像太阳一样，太阳是什么？就是给我们宣讲的人无我空性。从宣讲人无我空性的角度来讲，能够知道一切万法——尤其是人我不存在。平常说这个我，就是我执根本的我不存在的。这是通过宣讲人无我的方式让我们知道，就像太阳一样遣除我们的迷乱。【灯】是说法无我空性，就像明灯一样，所以说这个就是智慧呀，日和灯都是一种智慧，能够遣除我们认为有人无我、法无我的这种无明愚痴黑暗。

【说胜法不乱】，就是可以一心不乱的宣讲殊胜的正法。殊胜正法是什么？就是空性法，一心不乱的宣讲话空性胜法。或者说在说胜法的时候，在宣讲一切万法实相空性胜法的时候，他【不乱】，他不会被其他的因缘所扰乱。不管是什么因缘，是邪魔外道也好，还是一些弟子的邪行也好，还有什么什么都不能扰乱他的心，反正是非常的安定。

如是宣讲赞叹在其他地方有很多，在《华严经》、《心性休息》当中有很多。无垢光尊者的《心性休息》依止善知识那一品当中也讲了很多，《前行》当中也讲了很多对上师的赞叹。看完之后就on知道上师在方方面面引导我们解脱，对我们来讲的话具有非常重要的意义。

今天我们就学习到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 27 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

今天继续一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。《般若摄颂》宣讲的是一切万法的空性，然后如何证悟、如何现证这个空性很多的修法。在宣讲《摄颂》过程当中，我们知道一切万法（尤其这里面主要五蕴为主进行安立）的五蕴皆空，或就说我们众生本身现在安住在五蕴状态。那么如何了知如今的我们五蕴并不是究竟实相？然后怎么样通过闻思、修行来了知这样五蕴皆空的道理？在《摄颂》当中就讲了很多这方面殊胜的内容。当然《般若摄颂》通过理证抉择空性方面不是很多，不像《中论》、《四百论》、《入中论》等经典，主要通过详尽的推理抉择万法空性。

这个原因是因为佛陀当年在宣讲《摄颂》等般若这个体系经典的时候，当时这些有情的众生的根基很利。他们本身就具有大福德、根基很利的这样一种弟子，所以佛陀稍微讲一讲的话基本上就能够通达空性。后来众生根基越来越钝，如果不造论来抉择空性的话，非常可能没办法了知，所以后来龙树菩萨等才造了《中论》等中观的论典。

所以其实《般若摄颂》当中所讲的般若波罗蜜，它就是讲到了空性的意义。从这个甚深的角度来讲，就是讲的空性，从另外一个侧面广大的角度来讲，还有《现观庄严论》。当然《现观庄严论》它的所诠义也很深，它也是讲般若波罗蜜，但讲了很多如何修行空性的修法，不单单是如何抉择空性，对于修持空性的地道也有很多安立的方式。所以它们的所诠——抉择意义，是有所不同的。上一堂课我们学了宣讲般若的，或者说我们要依止殊胜的善知识，安立了善知识的一些法相，如何宣讲的等等道理。

今天我们讲第二个科判，宣说依者（听闻甚深智慧之）弟子。

那么前面是所依，现在是能依或者依者。前面就是讲了所依止的上师应该是怎么样的，讲完了所依止的上师之后，能依止的弟子是怎么样的。所依能依是一种对应关系，如果有所依才有能依，有能依才有所依，是这样的。

在修学佛法过程当中，上师的功德，或者法相我们要了解，因为依止他。讲完上师之后，弟子也是很重要的。弟子他需要具有什么样，比如出离心、菩提心等等这些条件？毫无疑问肯定是需要具有的。还有一个，对于修学般若波罗蜜多的弟子，要讲一些不共的条件，比如对于般若波罗蜜了知、了悟的方面，具有比较甚深的能够了达的智慧，这个方面也是要讲的。

癸二（宣说依者（听闻甚深智慧之）弟子）分二：一、宣说于深法具胜解信之弟子；二、宣说甚深难证之理。

弟子有很多层次，有些是刚刚开始学习佛法的，这个时候对于这些弟子的要求就不会太高。主要是你对于三宝有信心，只要你真正想要从痛苦烦恼当中摆脱出来，都可以依止上师来修学。那么随着这个弟子修学的程度的提升，这个时候对于弟子的要求当然也就不断地加强了。如果你要修持解脱道，那必须要生起出离心，这个时候我们说是一个真实的佛弟子。然后如果你要修大乘的话，要生起菩提心。

那么此处是修持甚深的最接近实相的般若波罗蜜多，这个当然对他的弟子的要求也更加深了。所以此处要求【于深法具胜解信】，这是对于胜义法般若波罗蜜多必须要具有一种胜解的信心。

这个胜解，并非是说有些弟子他对于这个空性好像有一种亲近感、或者觉得很欢喜，但是它里面到底讲的是什么道理并不了解。这不是真实的胜解信，可能是属于一种清净信，或者是属于一种欲乐信，是这样的。清净信、欲乐信在不同地方也安立了。听闻空性的时候，看了《般若经》的时候，他就是莫名其妙的高兴、欢喜，就是一种信心，那么这种没有根据的一种信心，我们叫做清净信。诸如到了佛殿看到佛像就欢喜，问他根据是什么？没什么根据，反正就是看了欢喜、就是生信心，这种叫做清净信。

还有一种当听到了这些般若波罗蜜多功德的时候，心想：“这个好，我一定要内心当中达到这样的一种境界”。所以很多地方都会讲般若的功德，他听到之后也会生起一个，自己要去修证，我自己一定要得到这种境界的这种信心，叫做欲乐信，或者叫做欲求信（是这样，想要得到）。这里面也没有什么根据，为什么要这样做的理由他没有，就是觉得功德大。由于大恩上师在讲《摄颂》时，讲了很多般若的功德、《般若摄颂》的功德，很多道友听了之后产生“这个一定要学，这个一定要读，这个功德很大等等”想法。对于这里面的功德我一定要获得，这个方面的话叫做信心。

还有一种叫胜解信，是比较层次高的一种信心了，它是胜解。**【胜解】**的意思是说，对于般若波罗蜜多它的本体、本性，尤其是和自己的身心、五蕴、和自己的解脱有直接关联的这些般若波罗蜜多，通过闻思修行真实地了解了，真实地生起了胜解的。**【胜】**就是殊胜，**【解】**就是了解，就是信解的意思。当生起了很殊胜的一种了解或者信心，那么这种就是真实的法器。

这个方面，就是我们要对于空性完完全全地了知。也就是很多地方讲的对于法、对于这个般若法产生一种安忍，这个叫做法忍(无生法忍)。当他能够完全听完之后，能够通达、能够接受，那么这种就说是很殊胜的根器。所以说真实的要修行般若波罗蜜多，这个最高深法要的弟子的根器、条件就不一样了。所以说弟子的条件越好，那么你就越能够接受甚深的这样一种道理。尤其是这个之上可能还有诸如如来藏，还有一些密法当中的大平等、大清净无二无别的见解，能够接受的还有很多。但是此处，那就是殊胜的般若波罗蜜多。所以宣说于深法具胜解信之弟子。

子一(宣说于深法具胜解信之弟子)分二：一、智慧甚深之理；二、宣说甚深之功德。

一个是宣讲这样一种甚深的智慧，第二就说具有这样甚深有什么样一种功德。

丑一、智慧甚深之理：

具大名披难行铠，非蕴界处之盔甲，
离三乘想无执取，不退不动不乱法。

这个就体现智慧甚深的道理。字面上就是讲，具有大名称的这样一种菩萨披上了非常难行的铠甲。这种铠甲并不是执着蕴界处的盔甲，它是完全不执蕴界处的一种盔甲。**【离三乘想】**，而且对于声闻、缘觉、菩萨乘，没有认为三乘实有的这样一种执着。**【离三乘想无执取】**，也没有对于这个法，有什么样的执着。**【不退不动不乱法】**，他自己安住在这个不退、不动、不乱的这样一种法性当中。

【不退】，当然就是说对于大菩提道他是不退失的。**【不动】**，他对于一切万法本性，比如说般若波罗蜜多的法理不会动摇。**【不乱】**，就说他不会受到干扰，不会被扰乱自己的心相续。这些都是属于智慧甚深的表现。

这个颂词当中讲的都是智慧甚深，那么具体来讲什么样安立呢？首先我们看**【具大名】**，就说菩萨是具有自己的名称的，他的名称意义广大。一

方面本身来讲菩萨是大乘的行者，所以本来就带着一个“大”字，名称大修行者、或者大乘的行者等等。还有他的发心很广大，他为了利益一切众生求取殊胜的佛果，所以他自己的发心非常勇猛、非常广大的，就凭这点也可以加【大名】。

有些时候我们说大菩提心，还有大悲心，在《经庄严论》当中后面还要讲梵住、悲心。那么悲心当中弥勒菩萨也讲了很多，普通的悲心，天子的悲心等等，但是这些都不能叫做大悲心。真正的大悲心，只有菩萨的才能叫大悲心，其它的这些可以叫悲心，它不叫大悲心，你可以叫悲无量。悲无量其实在梵天的因当中具有的。然后在小乘声闻的修法当中也有悲无量，那么这些都是属于有量的无量，不是真实的一种广大的无量的一种。真实的菩萨的大悲是非常广大的，从他的所缘，他的时间，他的心量等方面观察，的确是非常大的，所以真正的菩萨的大悲心才称为大悲。因此在很多方面，他都有大的名字。大的名字一方面相对于小乘，或是普通悲心等等。这方面很多地方都加了大字的话，其实就说他自己的心量，他的智慧，还有他为了缘取大菩提果位的，利益一切的有情的这样一种大心，他的心量等等都是非常的勇猛，不一样的。所以这样一种菩萨就称之为大菩萨。

有些是已经证悟了殊胜果位，才称之为大菩萨，有些是因为他自己的发心很大，所以称之为大菩萨。他自己可能还没有真实地得到圣者的果位，但是因为他已经进入了大乘道的缘故，因为他的发心很大的缘故，所以也可以叫做大菩萨，从这个方面我们可以理解。

因此，这个所谓具有大的名称的菩萨们，上师在注释当中讲了，就不像是世间的人。世间上的人在咱们人间当中似乎他们的名声很大（他们的名声都比一些高僧大德的名声还要大德多），是这样讲的。但是如果放眼整个法界，放眼整个三千大千世界的话，他们的名称就在世间当中有一点点知道，其它的地方，比如有神通的地方，或者在佛菩萨的刹土当中，具有天眼的天人天界当中等等，他们的这些场合当中，真正的只有佛、大菩萨们，他们的名声才是周遍的。所以说因为他的发心非常的广大，受到了很多地方的修行者或者佛菩萨赞叹的缘故，从这个方面也称之为具大名。

那么有的时候，我们觉得我们也是菩萨（其实我们头上也顶着一个大的名称），好像觉得自己是大乘修行者。但是我们有这个名称之后，要想方设法地让我们的发心和行为符合这样一种名称。有时我们说自己是菩萨，我们也受了菩萨戒、修大乘的法，这个名称是已经有了，但是我们的发心如果还在相应于世间道，还在相应于自私自利的声闻的修法的话，就是徒具这样大

的名称而已。所以现在，当然我们都有的大的名称，并不是说我们特意要把它甩掉，这个没必要。我们已经发了菩提心，好像就已经进入了大乘道的，有时上师们也会批评我们这些大乘人，发心很弱啊，修行不精进啊等等。那么是不是让我们赶快把这个帽子摘掉，赶快做回世间人，现在根本没有资格修法，赶快把这些都抛弃了，绝对不是这个意思！这是提醒我们，现在我们已经领了这个名称了，那么怎么办呢？让我们去迎头追赶，让我们去发奋努力，尽量通过自己的精进尽快地名副其实。是让我们精进的意思，并不是批评我们没有真实的菩提心，让我们马上不要修大乘法了，然后让我们去修小乘，让我们去做回世间人，不是这样的。不管有的时候赞叹，或是呵斥，其实都是为了让让我们更好的，去安住在殊胜的大乘的修法的关要当中。所以这个叫做【具大名】。

【披难行铠】，这是一个智慧甚深的体现。那么披难行铠，就是指难行苦行。真正的大乘的修行是非常难以行持的，因为要发心度化无量无边的众生，这个一般的人根本发不起来。更何况发了心之后，还要一步一步去做，真实要去接触众生，真实要去利益众生，这个方面很困难。还有为了度化众生，我们要发誓成佛、追求佛道。追求佛道当中要修持布施、持戒、安忍等等，很多很多难行的苦行。

难行的苦行，在《经庄严论》当中很多地方宣讲，其实对菩萨来讲这些（难行苦行）已经很正常的，没有什么很稀有的地方。菩萨发起大菩提心利益众生，他没有什么自觉稀有的。为什么呢？他发了菩提心之后，就应该这样做，所以对他来讲很平常。但是对我们来讲这个就很难。

为什么很难呢？因为我们无始以来习惯的是自利，习惯了自己在追求世间轮回方面具有很多的善巧，也训练串习了很多，所以说往往我们在追求这个世间八法上面，就没有人督促也会自己去做的。但是在追求佛道、追求利他过程当中，很多的发心、很多的修行和我们的习气是背道而驰的，所以在修这些出世间法的时候，在修这些大乘道的时候就很困难。所以说修持这样的法，就叫做难行的苦行。因为我们不习惯，非常非常地不习惯，极端不习惯，所以我们要修这些很困难。让这些法在我们相续当中生起，这种心态在我们相续当中生起，我们要常规性地去做这些布施持戒等等，我们觉得非常非常困难。所以说再困难我们也要去做，这个方面叫难行苦行。

当他已经披上了自利、自他（二利）的这样一种难行的盔甲，他发誓要利他、发誓要成佛，是这样的。所以说这个时候已经披上了铠甲。那么这种铠甲是什么样的铠甲呢？【非蕴界处之盔甲】。非蕴界处之盔甲的意思，就

是说它并不是安住在或者缘取蕴界处（五蕴十八界十二处），他并不是安住在这些蕴界处可得的的状态当中，去披上铠甲的。并不是为了我的五蕴更加地增上、圆满、完美，或者众生的五蕴更加地完美而且升华，他自己开始去修行，他不是这样的。他不是缘这个蕴界处存在，然后发起一个精进的心。

他不是缘蕴界处发起来一种这个精进的铠甲，是【非蕴界处】。蕴界处，我们知道佛法当中经常出现的，在这个般若当中也经常出现蕴界处，其实蕴界处就是讲一切的法，一切这个法就归摄在蕴界处当中——五蕴十二处十八界。在《俱舍论》当中是通过广中略的方式来安立的，那么十八界是最广的，十二处是中等的，五蕴是最略的。

五蕴当中只有有为法，它没有无为法；在十二处十八界当中它有这个无为，而且有的时候还包含了涅槃的自性在里面。我们对有为法的执着、对无为法的执着，乃至对涅槃法的执着，都不能有。所以此处没有只是以五蕴，因为五蕴它有的时候只能代表有为法。所有的五蕴，色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴当中全都是有为法。但是十二处当中它就有了无为了——法处，法处是意处的对境，法处当中它就有无为法，然后这个里面还有一些涅槃的自性（涅槃的法）也在里面。因此，其实我们在讲蕴界处的时候，它是包括一切的有为无为，它是包括一切的有漏无漏，有为无为有漏无漏在里面都有了。

所以说为什么般若波罗蜜多，它要让我们不执不缘一切法呢？并不只是不缘我们现在的有漏的五蕴，它包括到涅槃，包括无为法都不能执着。所以【非蕴界处】，他不是缘蕴、缘处、缘界取境开始发心的。他是知道五蕴本体空，十二处本体空、十八界本体空。就像心经当中讲所的一样，这个五蕴，或者十二处十八界等等其实都是空性的。所以他不是在缘这些法当中发起的这个要利他，也不是缘这些法发起我要在五蕴上面安立一个佛果……

《中论》中《观如来品》的时候也观察了五蕴和如来是一体？他体？五蕴当中哪一蕴是如来的本体？等等。观察完之后，其实就知道这个五蕴不可得，缘五蕴安立的如来也不可得，像这样的话他就已经观察了如来本体也是空性的。所以说空性的意思，它并不是完全不存在，如果不存在我们就不要修了。那么空性的意思，就是说它的本性本来就是离戏的，一切万法的本性本来就是离戏的。本来就离戏当中显现的这些法，有些是属于有漏法，有些属于无漏法，有些属于轮回法，有的是属于涅槃法，虽然都是空性的，但是这些有漏、有为、轮回的法，对我们来讲是束缚，我们缘它可能会产生执着。所以说一方面它是空性的，一方面通过修行也要把它消尽。那么有些法，比如说佛、道的功德法它也是本体空的，它也是离戏的，通过修行它是可以现

前的，它是现前的一种自性。现前的自性的缘故，它虽然是空性的，但是在名言谛当中我们还是要去得到。

在空性当中，在胜义谛当中，在般若波罗蜜多当中一切的世俗法，一切的涅槃法，所有轮回和涅槃法它都是平等空性、平等离戏的。但是在名言谛当中，有些法是引发烦恼的，有些法是引发痛苦的，有些法本身是轮回的自性，所以对于这些既离戏、又是带来痛苦的这些因，我们必须要想方设法地把它灭掉，灭掉它的因缘（灭掉它出生的因缘）。那么在离戏法当中有些是属于这些菩萨的智慧、大悲，这一部分是我们暂时要得到的，我们暂时不能灭它，暂时我们要想方设法地引出这些功德，道位当中的时候，我们要引出这些功德。还有一些法，它本身是离戏的，但它也是究竟不动的，比如说佛功德。它是属于究竟的果位，究竟果位当中这些法它本体是离戏，但是它是通过修行之后达到一个终极究竟的目标，得到之后也永远不会退失的，再没有增上再没有转变改变的这些法。

这里面虽然本体都是空性，没有差别，但是在基位的时候，在道位的时候，在果位的时候，有些法彻底是迷乱显现，这些也要通过修行把它消失在法界当中的，这方面就是轮回、世间的本来离戏，就是这个轮回的法。有些是属于离戏的，但是暂时要生起来的，比如菩萨的道位的功德。有些是离戏的但最终来讲的话可能得到之后也绝对不会退失，永远不会丢失的就是佛功德。所以说我们说空性当中都是平等的，但是在显现当中它也有不同的地方。

有些时候我们会想，既然胜义谛一切都是空性的，佛啊这些都是空性，为什么现在还有我们的这些显现？为什么还要我们去发心、去修道，有什么必要呢？在这个名言谛当中，因为我们现在还处在世俗当中。虽然我们在抉择的时候，在胜义当中，究竟果位、佛果位的时候，一切都是这样殊胜的自性，或者是在它的本体当中一切都是离戏的空性，没有什么所执所取的，但是我们现在本身是在世俗当中。所以说我们既然是在世俗当中，那么世俗的因果对我们来讲仍然起作用，因此我们还在世俗当中必须要取舍。对我们来讲，善的恶的、业因、业果还是有作用、有影响的，所以说我们暂时在轮回当中的时候要随顺它。

然后一边随顺一边了知它无自性。因为它的本体的确是无自性的，它的本体虽然无自性，但是我们现在还没有能力摆脱它的时候，只是想它不存在不存在，那是自欺欺人。所以我们要一方面了知它的本性空，一方面要暂时

随顺它，随顺这样一种业果规律，然后断掉恶因恶果，进一步去修善因善果，而且这些善因善果要以出离心摄持。你看这里面的因缘就是很奇妙啊！

世俗谛当中因缘很奇妙，它的本体都是空性的，但有些这样一种因缘我们必须不能生起，要阻止它的因缘的生起。比如，生烦恼的时候，要不然我们就远离这个生烦恼的境，要不然我就是知道我不能生烦恼，就灭掉这样一种非理作意等等。反正要想方设法让它不要生起来，生起来之后要想方设法把它灭掉。有些是必须要想方设法去创造它的因缘，比如说出离心、菩提心、集资净障，这些因缘我是要努力地去创造的，积极去创造的。因为创造这些对我的修法有利，对我的修法暂时和究竟有利，所以我们必须要去创造这些因缘。那么在创造过程当中我也知道，这些都是无自性，都是空性，这样要随顺于究竟实相了。那么这样去修行的时候，逐渐逐渐我们就能够把这些不好的因果等等，一方面就断掉，一方面转为道用。然后好的方面的因果，我们在这个世俗谛当中非常清净地、精进地去修，在这个修的同时要知道它的本性是空性的。这样去修行的话，就符合于大乘道。

所以在修行的过程当中，这些万法，我们在安立的时候有些是属于必须是要生起的，有些是必须要远离，有些是要了知的。我们说这个佛果是离戏的，我们必须相应于这个离戏的本性，相应它我们才能得到。否则的话，佛果本来是离戏的，我们这个心处在佛果可得，这个佛果在我们修持面前它是可以得到的，安住在凡夫分别心面前的一种有无是非的状态，它和这个佛果本身不相应，所以说它的因不相应它的果就绝对得不到。所以说我们必须要知道这个佛果的确是离戏的，只有了知佛果离戏，去修善法，它才能够真实地现前这样一种离戏的佛果。所以我们要在学习空性，般若波罗蜜多过程当中，始终要坚持或者以前不知道，现在要知道一些很关键的问题是这样的。

所以说他就在缘的时候，发心的时候，取佛果的时候，并不是缘这些实有的法。蕴界处它代表所有有为无为。并不是这些东西是存在的，我缘它去发起一个什么精进的心；众生是实有存在的，然后我要把这些实有存在的众生解脱出来；佛果是实有存在的，它就在我们这些蕴界处上面安立，这个都没有。从这么安立的时候，它本性当中是空性的，所以他发心的时候为什么叫甚深呢，因为已经涉及到了一切万法的最核心的这个状态了，就是说它的这个般若波罗蜜多的一种本性，远离一切戏论的这个状态。

所以他发心的时候，并不是缘这个众生太可怜了（比如他的这个血肉翻起来了，或都是实实在在存在的痛苦），他没有缘这样。这些缘是一种悲心，这个“我要度化他”也是一种铠甲，但是它不深，它不是很甚深的铠甲。所

以说此处很甚深的铠甲是什么呢？是难行甲或了知蕴界处无自性。这个就很甚深，一方面了知无自性，一方面我们还要去做，这就是非常非常甚深的地方，一般的人难以了解的地方。非蕴界处这个盔甲，并不是要缘蕴界处，而是安住在空性当中，就是这样一种盔甲。这个盔甲非常地坚固，为什么很坚固？因为如果你执着蕴界处，执着这些蕴界处去发愿的话，那么你这个盔甲就会被你的分别心，被你的我执、或者分别戏论所攻破。你这个铠甲不是最坚固，因为它还可以被分别心所缘，分别心这个障碍就可以打败它，它就没办法作最深的防护。

那么作最深的防护，就是了知一切万法的空性。不执着蕴界处本身，这个铠甲就是非常好，也是非常坚固的铠甲，它因为是安住在一切万法究竟实相当中的一种发心。他发了这样一种意乐，他这样一种盔甲披上之后，那就是最坚固的。在名言谛当中，是大菩提心，然后在胜义当中的大空性的见解，世俗当中最殊胜的和胜义当中最殊胜的都有了，所以可以抵御任何的违缘。

怎么样一种障碍，完全没有办法动摇安住在殊胜离戏的菩萨的相续？这个弟子当然就是一个非常非常典型的殊胜法器了，智慧甚深就可以体现。

然后【离三乘想】。离三乘想，我们就知道菩萨他发心是要度化三乘众生的。声闻众生也要度化，缘觉的众生也要度化。三乘其实主要是以种姓来区分的，大恩上师后面要讲《经庄严论》第四品《种姓品》。那么在讲种姓的时候，各式各样的种姓都会讲到，有些是究竟种姓，有些是暂时种姓。当然真实的究竟种姓只是大乘种姓，其他的这些都是暂时的，是这样的。所以说不管名言谛当中的究竟决定种姓也好，还是名言谛当中不定种姓也好，通过这样的种姓，它可以安立三乘。安立三乘，可以安立声闻、缘觉和菩萨乘。

世俗谛当中有三乘的差别，那么在胜义当中有没有三乘的差别呢？胜义当中没有三乘的差别。因为种姓都是通过他的五蕴，过去的五蕴当中的一些种姓的习气，这样一种因缘形成的习气然后形成了现在他对于声闻法有兴趣，或对于缘觉法有兴趣，或对大乘法有兴趣。其实他对大乘法有兴趣、他对于声闻缘觉法有兴趣，都和他前生在无始轮回当中接触的因缘有关。所以他就慢慢形成现在这个种姓，通过这样的种姓就形成了三乘。对于要度化三种种姓，三种种姓的缘故就安立了三乘。

三乘在胜义谛中，因为是很多因缘和合而成的，所以本性是空性的、没有自性。菩萨很清楚在名言谛当中要发心度化三乘众生，但是胜义当中没有这个是声闻乘、这个是缘觉乘、这个是菩萨乘。胜义当中他不会安住在这种

状态当中，不会执着这样的状态，安住在三乘平等，三乘的本性是空性，在平等的空性这一点上面安住。那么就是因为胜义当中如是的安住了，在出定之后他对三乘的调化方式非常非常地清楚。

如果没有安住在三乘平等的自性当中，在出定的时候就没办法对三乘众生平等的饶益，他的心也不会无偏袒的去饶益。就是因为安住了三乘在胜义当中平等，出定位饶益三乘众生的时候，他的心非常平等、没有偏袒。而且因为他能够安住三乘本性是空性，出定位之后自然而然能够“这样对声闻乘众生最有利，那样的话对缘觉乘众生最有利，那样对菩萨乘众生最有利”，他可以完全通达这方面的方式方法，善巧方便都可以知道。所以说【离三乘想无执取】。

【无执取】，他对于一切法不会执着、一切众生所执着的任何法都没有执着、没有缘取的，所以说是无执取。安住在无执取的般若波罗蜜多的状态当中。

【不退不动不乱法】，这样一种殊胜的法性，般若波罗蜜多是不退、不动、不乱的。【不退】，讲记注释当中也讲菩萨有三种大：一个是证悟大，证悟大就是证悟二无我空性；断大是断除烦恼障和所知障；心大是大悲心非常强烈。因为菩萨有三种大的缘故，所以不会退失大菩提，对于大菩提是不会退失的。

所以现在我们要观察自己的状态，观察修行人的状态……，其实很多都是处在动摇的状态，都是属于动摇的状态。上师也很操心、很担心，这些很精进修行佛法的人，过几年会不会从道当中退失呢？这是很让人操心的地方。因为这些人内心当中对修行大乘法还没有达到一个不退的状态，所以说这些菩萨们上师们就非常非常操心。一方面会不断的加持、发愿；一方面不断的告诉我们什么是不退的方便，你应该这样做，慢慢慢慢你就不会退失，尤其是通过不断的闻思，决择正见之后去修行，通过闻思修你的心相续就可以得到调服，调服之后就不会退。

刚刚学习佛法的人有很高的热情，方方面面的发心、做事情、闻思都很勇猛，但是时间长了之后，相续当中的很多的烦恼、习气又开始慢慢慢慢重新抬头，抬头的时候有可能随顺以前的习气慢慢的退失的。有可能是一个很大的违缘来了之后，没办法转为道用就退失了，这个方面非常有可能性。这些大菩萨们的智慧很甚深的缘故不会退，他没什么退的，因为他退因缘已经没有了，所以在菩提道中不退。

【不动】，对于法性、决择的正理，菩萨是不会动摇的。一切万法是空性这一点，一切万法无自性这一点完全不动摇，或者二谛圆融、二谛双运的这一点是完全不会动摇的。如果我们对空性理解的很正确，越正确的理解空性，他对世俗显现的因果、集资净障方面也就越清楚；如果我们学了空性之后（不清楚）为什么要积累资粮，在世俗当中对集资净障没有动力的话，就说明我们在学空性方面没有抓住它的核心，或者说有点偏离它的轨道。

因为世俗和胜义、空性和显现，都应该是相辅相成的，那么我们对空性——般若波罗蜜多，了解的越深，应该对世俗的显现法就了解得越清楚。我们打个比喻来讲：一切万法的显现，我们所看到的瓶子、柱子的显现，那么这些显现它能够显现，就是因为它的本性是空性的，就是因为它的本性是离开一些戏论，没有任何的本体存在；如果在胜义当中有任何的本体，这个本体是有的本体也好，这个本体是无的本体也好，它都没办法缘起的。就是因为它的本性超离于一切，完完全全离开一切戏论，才可以在彻底离戏的状态当中依缘而生、依缘而起、才可以缘起，在大空性当中才可以缘起。

真正我们在学中观的时候，学习到最后的时候只有中观应成派的二谛是非常非常合适的，没有任何过患、没有任何矛盾的地方。除了应成派之外的自续派等安立的现空二谛都有漏洞，所以说应成派要对自续派观察、发太过（破除过失），让它纠正问题。因为胜义当中如果是空的，那么决定空的东西是不可能缘起的。如果胜义当中本体是存在的，已经有本体就不可能再变化，而现在我们看到的法有很多都在变化的，以前是没有的，现在是有的，有的时候是现在有的，以后没有了，都是不断的在变化。不断的变化，就说明它的本体什么都不是，它的本体什么都不是才可以依缘而生、依缘而起。因缘有它就有，因缘没了它就没，因缘变化它就变化，就说明这个法本身没有丝毫的本体才可以缘起。

所以真实的空性和世俗谛有很密切的关系的。我们对于般若波罗蜜多的空性，了解得越正确，那么反过来讲对于世俗谛当中的法，应该怎么样去做，也能够了解得越正确、越清楚；如果对空性了解的很模糊，那么反过来讲对世俗谛当中的法也会很模糊。

所以如果你对空性学习之后，觉得世俗当中不要取舍了、不要持戒了，那肯定这个空性是有问题的。因为你根本没有知道空性和世俗之间的关系，我们把空性和世俗分成两截了，好像二者之间没有什么关系，其实空性就是显现法的空性，显现法是空性的显现，二者之间没有什么别别他体的法的。

所以你对空性越了知，对它的本体越了知，反过来讲你就会对它的显现法了知得越清楚，方方面面都能够了知。因为佛陀是完完全全现前了空性就成了遍智，菩萨们对于空性还没有完全圆满的证悟，所以菩萨们对于尽所有法，对于世俗的因果显现还没有实打实的把握。那么我们对空性不了解，那么反过来我们对世俗的因果也不了解，前后世、或者因果我们也不了解。

我们对世俗显现万法的了解是随着对它本性的逐渐通达，逐渐地证悟，所以他对显现法本身就知道得越清楚；如果对空性不了解，对显现法也不会了解的。所以我们就知道，这里面一定是双运的、显空是双运的、二谛是双运的。我们越了知空性，反过来对世俗当中的法就越来越清楚。

刚刚我们讲了【不动】，不动就是对法理不动，一切万法是空性的（法理）是不会动摇的，一切万法是空性，空性当中可以显现，这方面是不会有动摇的。这些境界其实很让人羡慕，我们要发愿早早得到这些不退、不动的、不乱的这样甚深的自性的状态。因为只有在这种状态当中，才是真正的安住在般若波罗蜜多当中。作为一个弟子来讲，他的智慧是非常甚深的。

当然不退、不动、不乱也分很多层次。有的时候说都已经达到不退了，还需要依止么？即便已经达到了不退、不动、不乱了，但是他还是有功德需要增上的话，还是需要依止上师的，还是需要依止上面所讲的善知识；如果我们还没有达到那么高的不退、不动、不乱的状态，那我们当然更加需要依止上师。只不过现在如果相应的得到一种不退、不动、不乱，你内心当中的信心、智慧非常殊胜的，他也是很甚深的法器，这个方面就是不动。

真正不动的话，不管谁跟你说一切万法不是空性的，现空不是双运的，学了空性之后不需要取舍因果，这个时候对你的心不会有动摇。因为学了这些甚深的佛法之后，内心当中有很甚深的定解，所以别人这些似是而非的观点的话，听完之后是绝对不会受影响的，这个方面对我们来讲意义重大。所以我们要非常认真的在内心当中产生这样不退、不动的功德。

第三个是【不乱】，在我们讲学的时候，在我们修学般若波罗蜜多的时候，不会受到外面的干扰。不管是自己的分别念也好还是外在的一种邪知识也好，还是外道也好、天魔也好，怎么样扰乱自己相续，不会被它扰乱。其实要有这样一种能力，通过不断的闻思修就有这样一种能力。

所以从这个方面讲的时候，空性——殊胜的般若波罗蜜多，的确是非常甚深的。了知了很甚深的法，他的智慧就非常非常的敏锐，很敏锐的智慧才可以战胜所有的一种违缘，还有一切的虚妄之相，还有我们的分别念。因为

我们的分别念很多，当我们生起各式各样的分别念的时候有没有智慧、有没有很甚深智慧去消灭它，或者战胜它，不要让它成为（阻碍）我们修道的因素？当然我们违缘很多，但至少不被这种分别念所干扰。如果还没有达到这种状态的话，还是要非常精进的学习。

如果我们修行佛法过程当中学的非常深的话，我们内心当中的智慧就很深。如果我们学的很浅的话，就把很多问题看得很简单。就像我们刚刚学佛的时候觉得成佛很简单，这些特别简单，但是越学就觉得有点麻烦。刚开始时候我们觉得成佛很容易的，后面就觉得可能成为菩萨很容易，有的时候觉得往生极乐很容易，有的时候学到最后觉得下一世能够保住人身就不错了，下一世不堕恶趣就不错了。如果自己有这种观点的话，好像我们的信心似乎在退失，但是反过来讲其实我们对这个问题本身认识得越来越清楚了，没有盲目的东西在里面了。的确对佛法本身、对修道本身有一些了解的时候，思想也越来越趋于保守，说话也越来越胆小，不敢说刚刚学佛时说的很多的大话了，觉得自己了解的太少了。

当然会不会永远这样呢？当处在这种状态的时候，关键看我们的心怎么样。我们知道自己很差，然后再发一个力，再精进的学习的话，在这个基础上，对佛法的认知、对修行方面的认知就越来越清楚，他的修道的决心就越来越坚固。虽然现在的确自己很差很差，因为刚刚学佛的时候可能不知很多实际情况，自己的心态是浮在空中的（并不是我们真正身轻如燕浮在空中，而是我们的思想很浮夸，非常的轻浮，觉得一切都很容易，自己很了不起、了不得）。随着学习我们慢慢从空中下来，最后踩在地上了，发现自己就是一个凡夫人，很多功德都没有，那怎么办呢？我是个凡夫人就从凡夫的这个地方开始学，开始认真的闻思、修行、打坐、念咒、持戒、利他等等。上师开示给我们的每个关要很认真去对待，一个个去做、一个个去调服，这个时候因为知道具体情况了，真实来讲信心也就不会退失了。以前的信心和现在的信心就不一样了，以前是很轻浮的一种信心、很浮的一种信心，现在的信心是很坚固的信心，知道一切万法本性空，知道了本具如来藏，知道了如果具有佛法的因缘，就一定能够得到佛法的功德……。对这一切的一切都知道得很清楚的时候就很坚固了，虽然还要一步一步的走，但是每一步走得都很踏实，这是我们要达到的一种状态。

所以对于这样的法义我们要非常认真地去学习，对于一切万法的空性，这段当中讲到了二谛。一个是世俗当中有显现，要取舍；一个是胜义当中是空性的道理。所以大恩上师在注释当中也讲了很深的一个教言，是用比喻来

讲的，对我们来讲它的意义很大。引用《金刚经》当中的这个教证：“如是灭度无量、无数、无边众生，实无众生得灭度者。”一方面我们要灭度、要发愿、发菩提心、要救度一切众生；一方面又说其实没有什么众生可灭度的。

这个地方的比喻是用一个迷乱的人，他的心智已经迷乱了，在疯狂者面前显现很多幻相。有些时候出现很多的魔鬼，有些时候出现其他的人在伤害他……，幻见、幻相、幻听等等，出现很多。那么这个时候呢，要引导他，你这个幻相其实是不存在的。幻相好像是肯定了它的显现存在，但又说它不存在，我们就觉得这是矛盾的。中观当中有很多这种所谓的看似矛盾，我们说色即是空，空即是色；或说世俗谛有胜义谛空性；或显现是空性的。如果我们不学习佛法都觉得是矛盾、直接矛盾。但会不会直接矛盾呢？不会直接矛盾，因为这里面我们说显现就是空性，或者我们说显现其实什么都没有，这个“有”就是“无”，这个“有”其实就是“无”，看似矛盾意义上不矛盾。

为什么不矛盾？我们分析一下：这个“有”是谁的有？从这个例子上面看，从这个比喻来看，对疯狂者来说、或者对眼睛有毛病的人眼花看到的很多的毛发。我们告诉他说：“你这个毛发”。肯定的“这个毛发”是有的。那么这个毛发是谁对谁有的？这个毛发是对眼根有病的人有的。当然我们要引导他的话，必须要说：“你这个毛发”，首先好像肯定有毛发，因为他看到了，的确他眼睛面前显现了毛发了。所以其实在说“你这个毛发”的时候，不是说者眼根清净的人自己有这个毛发，而是“你的”这个毛发。比如我们世俗谛当中，佛就告诉我们五蕴、十二处、十八界，因为在我们面前的确在显现这些，我们的山河大地、我们这些身体、心，对我们来讲都是感觉很实在的，真真实实存在的。所以上师们或者佛陀就告诉我们说：“这些你看到的山河大地其实是没的”。这些山河大地其实没有，但一方面好像又说这些山河大地是有的，那么我们讲这个“有”是对谁有？是对我们而有，因为我们是迷乱众生，我们还有迷乱的因缘。看到毛发的人眼睛的病没有消除之前毛发会一直存在，那么这个疯狂的人当他的疯病没有治好之前，疯狂的显现（他面前的各种各样幻觉）会不断地显现，没办法终止的，终止不了的。

从这方面讲的时候，这些显现法好像是肯定它的存在的。不是，其实不是！我们说这个显现法是没有的，这个没有才是真实的，这个不存在才是真实情况。这个“没有”是针对谁没有的？这个“没有”是针对实际情况没有。或这个“没有”是针对证悟者，他们已经安住在清净的智慧当中、或就是眼睛没有毛病的人、或者是心智正常的人的，因为心智正常的人就看不到这些张牙舞爪的魔鬼，有幻觉的人面前这些很多很多东西他看不到。但是他很高

明知道这个人可能发狂了、可能这个人眼睛有病了，怎么样引导他呢？告诉他你这个东西其实是没有的，然后给他分析，让他从道理上首先知道，知道之后让他再去吃药、再去治疗。

所以我们说有和无，那个有和无到底是什么？我们说佛菩萨说这一切法其实空性的，这一切法其实没有的，这个没有就是实际情况。佛菩萨说没有的时候是不是已经诽谤了名言？不是诽谤名言，而是在实际情况当中的确没有。这个所谓的“有”只是在众生面前似乎存在的东西，似乎存在的“有”，所以这个是不矛盾的。为了引导众生让他们知道实际情况，说这个是不存在，这个所谓“不存在”它是真实义，我们叫实相。

我们说万法皆空，万法皆空这个“万法”是通过我们的因缘、通过我们的业显现出来这个“万法”，就好像眼翳者面前的毛发，就好像疯狂者面前的这些疯狂的显现一样，那么这些东西其实在明眼者面前、在证悟者面前的确是没有的。

为了引导我们说这些法是没有的、这些法是空性的，用很多的理论一步步引导我们，让我们知道这个法的确是（空性的）。刚开始我们是根深蒂固的、我们非常非常固执的认为这个东西就是有，为什么？因为我看到了、我听到了、我摸到了、我感觉到了，所以都是有的。所以我们首先把这个感觉松动，不要执着这么厉害让它松动；然后就始马上抉择，这些法其实因缘产生的、是无自性的。第一步告诉我们这个是假的、无自性的。但是在这个基础上有些人还认为这个无自性的东西应该是真实的，它虽然是不实有但是这些法本身应该有，他还会这样的执着。

我们从毛发比喻来看的话，第一个这个人认为面前显现的“毛发”是实有的，这个是错，错得离谱；第二个我们说你这个“毛发”实际上是无自性的、是假的、如梦如幻的，他开始认识到了如梦如幻，把最大的一个实执抛弃掉了；然后再说其实这个“毛发”的显现也是没有的。认为毛发实有、认为毛发如梦如幻、认为毛发最后没有了，其实都是错的。只不过他的执着的方式强烈、还是轻了一些而已，最后没有了。所以其实这个过程，就是我们修空性的过程，佛菩萨引导我们修空性的时候就告诉我们：这些东西是无常的，这些东西是不清净的。通过这样讲，让我们开始认识到以前错误的观念，这些其实是不存，依缘而生的缘故是无自性的。因为一下子讲这些东西实际都不存在，很多众生接受不了，先说你这个东西是假的，是如梦如幻的，是依缘而生的。他通过这样观察相当于修单空一样，观察完之后觉得对，就瓦解掉了、动摇了以前根深蒂固的实执，安住在如梦如幻。如梦如幻已经进步

了，但是对这个显现法本身、如梦如幻的显现还不敢扔掉，然后再进一步说其实这个如梦如幻的显现也是没有的，根本上没有的。

所以你看在佛菩萨引导我们的时候，或者我们在引导有眼翳者的时候，一步一步地引导，最后其实从头到尾这个“毛发”都没有出现过。所以我们现在的这些山河大地、轮回当中的东西从头到尾都是假的，都没有出现过的。一切离戏的空性、佛菩萨安住在这一切离戏空性当中这个就是真实义。但是我们自己无始以来对这个显现，在我们根识面前显现的法非常地执着、极其执着，所以佛陀用了很多很多方式来引导我们，让我们知道它是无常的，然后知道它是如梦如幻的。说它无常也好，说它如梦如幻也好，似乎还保留一个它的显现本身，但是最后说这个所谓的显现也是不存在的。的确就是这样的，因为这一切显现在佛菩萨面前都是我们的习气，都是我们的我执习气显现的，习气、我执本身都安立不了，何况这些东西呢！所以他就是一步步地引导，一步步引导，最后就是通过这样引导让我们知道：一切大离戏、一切大空性。就安住在一切无所执、无所缘的状态当中，这种一切不想、不执、无所缘符合于万法真实义。

但是如果我们没有通过这个步骤一步一步生起定解的话，直接告诉你一切都不想，那我们想想看，它会有什么效果？他根本不知道为什么一切不执？为什么一切不缘？他根本就搞不清楚，只有凭着自己脑海当中对不执着的一种理解去安住，这个当然就是说风牛马不相及的。（自己想的）和这个离戏的一切无所执无所缘没有什么关系，和般若波罗蜜多没什么关系，只是按照自己思想当中以前接触过的教育当中什么都不想而安住，这个不是空性，这个不是般若波罗蜜。

我们修的很多法最后说安住在无缘当中，上师瑜伽说最后安住无缘当中，我们修三处三善引导文说最后安住在无缘当中。那么什么是无缘？什么都不想什么都不执着。那么如果我们没有学习这些为什么不想，为什么不执着的一种次第次第地引导的话，我们都不知道在讲什么，只会按照自己所接受到的信息，那种所谓的不执着的一个方式去安住，那么这个是正确的吗？这个当然不是。

所以好好地学习甚深的教法对我们后面的安住很重要。为什么上师讲的这些迷乱的显现是没有的，对于没有病的正常人来讲这些迷乱都没有，从头到尾都没有，不管你是如梦如幻的这个迷乱也好，还是一个实有的迷乱也好，哪里有？！对于一个正常人面前根本没有一个刚开始是实有的迷乱，最后又变成一个如梦如幻的迷乱，根本就没有！

所以佛陀如实地告诉我们本来没有，但是因为受众（接受者）的根基不一样，对于应成派的这样根基来讲就直接说没有二谛，直接说离戏空性；对于自续派的根基来讲是分二谛的，世俗当中是如梦如幻，胜义当中单空是空性的；有些时候又告诉我们其实是唯识的，这个东西其实就是你的心识变现出来的；对于一些根基来讲这些东西是无常的、都是不净的，你不要耽著它。你看对于本来不存在的显现法本身，佛菩萨为了引导众生解脱安立了多少套方案，用了很多套方案来引导。

真正上根利智的人才能够接受最后这个从来不存在、从来没显现的这种道理。如果不是上根利智者根本没办法接受，没办法接受所以佛菩萨就退而求其次了，要不然就是好像是肯定这个东西有是有，但是只不过是实有的，是如梦如幻的有。这就安慰了一下其他众生：虽然是胜义当中是空的，但是名言谛当中还是有的，这方面就非常符合自续派的观点，分二谛加胜义简别的。有些说万法是唯识的，其实你看到这些东西是心识的变现，你不要太过于执，是你的心识的变现而已，你心识的投射而已，对他有帮助。对有些人就说这些是无常的、是不净的，不讲这个是我的心识，肯定在心外有这个法，但是告诉你这个心外的法它是无常的，不值得去执着的，它会引发我的烦恼，所以你不要执着它，它是不净的所以你不要执着它，是从这个方面来引导我们。反正不管怎么样，根基虽然有差别，但都有一个法来调伏，都有一个法让你得到暂时或者究竟的利益。

所以佛法很殊胜，佛陀讲法的的确确是针对不同的众生的根基讲的这些法，非常非常超胜。我们就通过这个例子来展开讲、分析的时候，的确就是这样。最究竟来讲，为什么应成派来抉择的自性是最究竟的？因为的确这个显现，不管怎么样从头到尾就没有过。但是在我们面前迷乱，它已经现世有了，我们现在已经处在迷乱状态，怎么办？那就只有随顺它，然后就不断地改变。所以佛菩萨告诉我们的这个引导，让我们相续、我们的心慢慢成熟，让我们成为法器。当你成了法器才能够接受这样的（教言），没有成为法器就没办法接受。

就好像病人也有法器的，什么时候能够接受医生的最究竟的教言，也是随着他的病的不断地好转、他的疯病慢慢好了，然后医生才真实地、慢慢地告诉他真实是什么样的。刚开始的时候不能说这些都是不存在的，刚开始说不存在，他一下子就反了，一下就跳起来“我明明看到，你说这个是没有的。”真正高明的人不会这样讲，高明的人首先告诉他：你这个东西是怎么怎么样

的，首先肯定这个东西的存在，然后再说这个东西其实应该这样想，应该那样想，你应该去好好作意。

所以世间当中这个法，当我们处在世间当中的时候、当我们还没有办法以般若波罗蜜多的空性智慧真实安住来调伏我们的心的时候，上师就告诉我们如果转变不了这个境，如果我们转变不了这个事实，那就转变看法。对这个事情换个角度去看，这也是一种智慧，但是这都不是最究竟的，最究竟的是直接了知真实义——大空性，直接安住在空性，什么事情都解决完了！

它本来从来就没出现过，那么你这些究竟的东西可以影响你，但关键是你真实要安住，你要安住在这个状态当中的时候它的力量才很大很大。如果我们安住不了，只是说我们抉择到了，大概了知了，这个力量太弱还不行。所以当我们真实地安住在这个状态的时候，它的力量非常强大，了知一切万法的空性力量非常强大，什么样问题都解决完，什么执着都没有，什么痛苦都不会有。因为没有丝毫执着，没有丝毫执着的话就是无有挂碍，“无挂碍故远离颠倒梦想”，《心经》当中就这样讲的。所以我们就说空性不得了，般若波罗蜜多是万法实相，越深的教言对我们的修行的帮助越大，因为已经直接抉择到了所谓的任何法都没有、如梦如幻不存在、如梦如幻的显现也没有，实有的显现也没有，无常的显现也没有。

所以我们我们再返回头看，中观宗为什么要把其他宗派拿来破？破世间的常乐我净，破小乘的微尘、刹那，破唯识宗的心识实有，破自续派分二谛，这方面再看的时候，的确你安住在最究竟状态当中，分二谛也好，如梦如幻地显现也好，胜义当中单空也好，万法是唯识也好……，全都是不对的。站在最高的高度，从上面往下一看，这些观点都不是究竟的，没有一个什么如梦如幻的显现法，也没有一个什么心识一样的外境，也没有无常的外境，没有刹那、也没有这样的微尘，全都不存在，这就是真实义。

所以上师在这个里面讲的这个比喻，对有病的人来讲的确存在，但是对无病的人来讲的确不存在，所以他就安住在了知了两个实相，高明人既了知这个病人他在出现什么，他又了知实际状况是什么，才能够引导。有些人他自己没有这样一种显现，比如一个正常的人，他面前没有毛发的显现，他没有发疯，他面前是没有。但是他不知道病人当前是什么状态，他就引导不了，只是他自己不受到伤害而已。但是一个高明的医生就知道，我面前没有，这是真实的，这个病人他是有的，他是什么状况，我要怎么样帮助他，他要了解两方面的情况。而病人只知道他自己的状态，他对于真实义不了知，所以他就不不知道怎么办，不知道怎么做。

佛、上师们、菩萨们，他们既了知究竟实相，也了知众生的状态。他可以用这些方法慢慢引导众生怎么样打破分别念，怎么样一步一步趋向于解脱，只有这样才能够做得到。所以这里面讲的非常非常的殊胜，很殊胜。

《入中论》当中也有类似的比喻，主要是用毛发，清净的眼根和不清净的眼根做比喻。这很能说明问题，对于我们抉择空性，修空性，或者说怎样看待我们面前的显现法很有帮助。有些时候这些显现有的，有的时候不单单是有，而且它是无常的，它是如梦如幻的，有的时候它又没有。到底有还是没有？我们说对谁有，对谁没有？他说没有是什么？什么样状态的没有？把这个分清楚之后，对于众生讲暂时来讲的确是显现了，呈现了，我们就说这是有的。但是对实际情况来讲，对已经证悟的佛菩萨来讲“这的确是没有的”。

所以说有说无，我们要分析是针对谁来说。是针对有这样习气的人来讲，还是对佛讲？究竟来讲到底是什么？通过这样方式引导之后，我们就知道，噢，的确应该这样理解。所以说真正来讲应成派的空性是如理如实抉择了中论，也如理如实抉择了《般若经》当中的究竟意趣，因为只有这样抉择才是最殊胜的。

丑二、宣说甚深之功德：

彼具此法无戏论，远离疑虑具实义，
听闻般若不退却，不依他转不退还。

【彼具此法】，【彼】就是菩萨，刚刚（所宣的）具有法器的殊胜菩萨。
【此法】就是般若波罗蜜。他具有这样般若波罗蜜多的缘故，没有戏论，没有任何有无是非的戏论。然后【远离疑虑】，远离一切的怀疑。【具实义】，具有这样诚信的真实义。

【听闻般若不退却】，他自己听闻般若波罗蜜多之后不会退失，从整个正道当中，尤其不会从般若道当中退失。【不依他转不退还】，他自己在修行过程当中不会依他而转，不被他人所转，也不会退还，不从菩提道当中退失。

刚刚的不退却，是从般若当中不退却，后面一个不退还是从菩提道当中不退还，不退失的意思。

彼具此法——的确是菩萨如果具有这么甚深的法（刚刚讲的法器）。要了知怎么样才能够成为一个真正的法器，他具有这些甚深的功德，具有甚深的智慧，所以他是这样的。宣说甚深的功德，他都具有什么功德？这个颂词

主要就讲他具有的功德。他是没有戏论的。有的时候我们说执着就叫戏论。上师们在解释的时候说，没有安住自性，向外缘取，这个叫戏论。没有住自性，没有安住本身的自性当中，没有安住本性，向外执着，向外缘取，这个叫做戏论。

所以我们说“有边”（有无是非，四边戏论），这个有边它是没有安住实相的，没有安住本性，向外缘取了，他认为有一个有法存在。“无边”，它也没有安住实相，他内心当中执着一个无的状态。“亦有亦无”呢，也没有安住实相，它认为这个法上面既具有“有”也具有“无”。“非有非无”，刚刚学的道友可能容易混淆。中观宗有的时候也讲非有非无，说这个法它是非有也非无的，它是讲法性；但是“四边戏论”第四边也有一个非有非无，他就觉得这两个字都差不多，这个差得太远了。

四边当中的非有非无，它的前提是这个法存在，这个法是存在的，只不过它存在的方式是以非有非无的方式存在的。那么中观宗所讲的非有非无，它的本体是既非有也非无的，它是否认本体的。四边戏论当中第四边非有非无，它说这个法肯定是有的，但是这个法以什么样的方式有呢？是以非有非无的方式有的。这个我们就分清楚了。

所以说中观的非有非无和戏论当中的非有非无，一个是否认它的本体，一个是肯定它的本体。否认它的本体，就是它既不是有也不是无，把它的本体完全否认完了。戏论当中的第四边肯定了这个法存在，我安立这个法存在的条件，它是以任何方式存在的呢？噢，它是以任何有也非无的方式，就像前面亦有亦无，这个法以有也没有的方式存在的。非有非无也是这样的，它不是有也不是无的方式，它既不是有也不是无，但是它的本体应该是存在的。所以从这个方面讲叫做戏论。

四边戏论哪一边都没有安住本性，都是向外缘取的。

非有非无也一样，它没有安住本性，它只不过在上面加了一些条件，加了一些特点，然后来修饰这样一种法的存在。所以你直接认为这个法是有的，它也不是这个法的本性；你认为这个法是无的，也不是它的法的本性；你认为这个法是亦有亦无的，不是它的本性；你认为这个法非有非无的，也不是它的本性。所以只有离开了有无是非，这个法才是真正的自己的本性。

这个法是离四边的，像刚刚所讲的，这个法好像是存在的，说它离四边那不是矛盾吗？不矛盾。为什么？因为这个法在我们面前已经显现了，我们就是缘这个显现的法，然后离四边是它的本性，它究竟状态应该是怎么样的。

所以我们说任何世俗法都是离四边的，不管怎么样都是离戏的，这方面就是这样——【此法无戏论】。

【彼具此法】它具有甚深般若波罗蜜多，安住在一切离戏当中，它既不自有也不自无。其实四边和二边是一样的，以前我们讲中观的时候提到过这个问题。真正来讲有边和无边可以包括完，“亦有亦无”和“非有非无”只不过是把有和无综合起来再观察一下。

单单第一边叫有边，第二边叫无边，那么第三边叫亦有亦无，亦有亦无就是把第一第二和合起来，然后就说亦有亦无边，它其实并没有离开第一和第二，只不过是把第一第二合起来了。

第四个是非有非无，它否认前面的有和无。但这种否认也不像中观一样彻底否认它的本体。它其实就是讲，非有非无就是把亦有亦无换了个说法而已。亦有亦无就是也有也没有，非有非无就是非有就是无嘛，非无就是有嘛，其实还是一样，换汤不换药。因为它自己的特点就是在肯定那个法存在，所以当你讲非有非无的时候，我们就说这个所谓的非有，就是没有的意思，非无就是有的意思，还是落在有无二边，还是亦有亦无。其实这样分析的也有。

所以真正来讲破“有”破“无”就够了，亦有亦无、非有非无只是再仔细地展开。因为有些宗派会承许亦有亦无的观点，所以有的时候要把第三第四边拿出来。有的时候直接第一第二边破完了，破有破无，远离二边就已经足够了。所以有的时候我们说，到底是破四边？还是破二边？其实就是一个意思了。如果你二边破完了，第三第四就不用破了。

有的时候只破一边，只破有边。为什么破有边？因为有边是最难破的。有边一破无边就破，无边一破，第三第四就跟着破。所以很多中观当中破有边是最多的，篇幅最大的，破无边就稍微讲一下，有的时候第三第四就顺带提一下，然后有些根本不讲，反正大家可以知道，可以分析的很清楚。

所以此法无戏论之后就远离疑虑，对什么远离疑虑？对大空性，对般若波罗蜜多远离怀疑。

因为我们刚开始学的时候，虽然一切万法的本性的确是离开一切戏论的，但是因为我们无始以来没有经过这方面的教育，没有修学过，没有修炼过这方面的一种意义，所以我们会对这个法有怀疑。

当然有怀疑算是进步了，《四百论》当中讲：“于福于此法，都不生疑惑，若谁略生疑，亦能坏三有。”所以对于空性刚开始众生都不怀疑的，都不怀疑

它是空性的。如果他有一定的善根萌发了，他就会怀疑，这个法也许是空性的吧？佛或大师们讲这些法是空性的，是不是可能是空性？他就产生怀疑了。产生怀疑之后就是一大进步，但是这个还不够，当然我们说产生怀疑有它的功德，有功德并不是说已经圆满了。所以还要通过闻思，通过听闻之后去思维，思维就是打破怀疑的，远离增益和损减。远离怀疑，当然通过修行进一步生起感受觉悟，这个时候他的疑惑就远离得更多了，远离对般若波罗蜜多空性的疑惑。

【具实义】，具有诚信的实义。**【听闻般若不退却】**，他自己听闻般若波罗蜜多他不会从般若道当中退失的，不会退失，不为他转。

不管怎么说，当他的内心当中对般若有很非常非常坚固定解，这个就是他的功德。他的功德是什么？宣说甚深的功德。这个地方的功德和甚深有关，和甚深的智慧有关。也就是说他如果真实安住在了无戏论，离开戏论当中，他具实义。他的功德之一就是般若波罗蜜多产生无怀疑的诚信的真实义。如果你内心当中对般若波罗蜜多非常诚信的话，你就不会担心，每天去训练，每天去串习它，他的定解的果就足够了。如果你内心还有怀疑的话，就没办法确定到底修还是不修，因为不敢决定这个万法是不是空性的。有疑惑就好像我们上路的时候到底走还是不走呢？在路上徘徊。走有一种担心，不走有那个担心，就在这儿徘徊，徘徊就没办法走得很快，没办法很快到达目的地，因为他内心当中有怀疑。但是如果你没有怀疑了，背着包就走，反正你朝着目的地直奔过去就够了。所以说如果没有怀疑，集资净障都朝这个方向努力，我集资净障也是为了证悟空性，做什么都是为了证悟空性。他已经很确定的时候，目标确定，他自己做的时候就不会有疑惑，这个就是一大功德。

还有听闻般若不会退失，不会退却。所以听闻了般若波罗蜜多，他对般若本身没有什么退失的。然后**【不依他转】**，其他人都没办法转变他，**【不退还】**，他在菩提道当中是不会退还的。

所以说不为他转也是很重要的。**【他】**字我们可以理解为其他的众生，也可以理解成我们自己的分别念，就是认为不是空性的分别念啊……等等，也可以这样理解。还有其他的邪知识、邪友、魔障等等，反正任何人都不会让你退失。这里面大恩上师依靠《般若八千颂》也讲了一个经典教证。这个经典教证讲，末法时代的魔王会用各式各样的方法引诱修行者，在他面前示现很多很多诱惑来引诱修行者，让他退失般若波罗蜜多。甚至于以前我们讲过，他会引导、劝导大乘行者去修小乘，去修阿罗汉，去修自利的法。

有些人就是这样认为的，他觉得大乘道太困难了，还不如现实一点，去修一个小乘得到阿罗汉，其实这是一个魔障，这里面讲的很清楚。《般若经》当中讲的非常清楚，这就是魔障。所以看起来这好像很现实很务实，他认为这个大乘道太难了，现在没有几个人能修大乘道，然后修小乘的禅观，修小乘的道次第，修小乘的阿罗汉果，这个很快很迅速，讲了很多看起来好像很对的理由。但是这个有可能属于魔王的加持，让你从大乘道当中退失，这方面这里讲了很多很多因缘。

还有一些在修行者面前示现地狱，很多菩萨在地狱当中受苦。这方面也有这样一种说法，魔王他有他的能力，他真实的在修行者面前示现这样一种情况，这对有些人来讲是比较麻烦的一件事情，比较恐怖的事情。

恐怖的事情不是说地狱很恐怖，地狱当然也很恐怖，但是这种方式方法更恐怖。以前我在学《贤愚经》的时候，觉得有一个地方感触特别深。就是说菩萨在因地修行的时候，他在修十善，引导别人修十善。那个时候魔王为了让菩萨退道心，为了让他退菩萨道，就在大路边示现地狱，很多人在里面受苦，然后他就告诉菩萨，这些受苦的人就是以前劝别人修十善的人……以前劝别人修十善的人，劝别人修十善，劝别人修法的人，他就死了后就堕到这来了。菩萨问，那么就是说劝导的人堕地狱了，那被劝的人呢？被劝的人他们倒是升天了。菩萨说：哦，既然这样也可以，反正被劝的人升天了，我（这个劝的人）堕地狱也无所谓。因为他的心量很大，内心只考虑众生的利益，自己怎么样不考虑，以这个方式挫败了魔王的伎俩。

当时我就想假如哪一天真正在我们修行人面前、在我们眼睛面前，活生生地看到这么多修行的人在那儿感受这么大的痛苦，还会不会保持我们修道的心啊？有时候真的还是觉得很恐怖的。因为众生过于相信自己的眼睛，他就示现给你看，直接看到这些东西。你看这些人就是在受苦，还很有可能这些受苦的人还会喊：我就是修行者，我是因为什么什么……堕落了。

有时当我们这些凡夫人，这些初学的人，不知道佛法当中很甚深的因果义理的时候，当我们真的看到这些情况的时候，还能不能保证我们修道的心？一百个人可能退九十五个人，我是这样想的。因为他现量见到了，你看修行的人这么惨，而且还堕地狱了。现在有些人他学习佛法之后，有一点违缘他就开始退，何况是真正活生生地看到这些人正在感受这么大的痛苦，他还能坚持的话，的确非常困难。

所以在人间的修行的确需要很大的一种福报，需要很大的智慧，才能够真正抵挡这么多的引诱。很多都是引诱，真的是。现在这个社会当中很多说法，很多的讲法（很多似是而非的，很多直接让你退的，有些人讲一些似是而非的理由让你退的），在这方面很难辨别。因为众生的根基、福报、因缘真正是很差很差，稍微一点点说法他马上就跟着走了，马上就变掉了，马上就退失了。所以说应该怎么办呢？除了好好学习，好好祈祷之外，佛菩萨们可能看到这种情况有的时候也阻止不了，因为他们自己内心当中退失的话，有的时候就非常困难。

从这方面看，末法时代有很多很多退道的因缘，如果我们不学习的话，如果我们对这些道理不知道的话，假如这些事情在我们身上发生，那我们如何去应对？现在只是有一些讲法而已，他就会产生很多很多的情况；何况真正让我们看到这些情况出现的时候，这么多引诱出现的时候，我们要保持一个很清净的道心，这个不容易。所以大恩上师也讲了，为什么越看到这些公案的时候，越看到这些道理的时候，越想这些道理的时候，才能越体会得深呢？大恩上师让我们好好地闻思，就是好好地去学习这些很深的教言，尤其是大经大论的教言，一定要好好学。

如果我们只是学一个念佛，这个不是不好，但是如果你只是念一句佛号，没有学很多教理的话，如果遇到（前面）这个情况怎么办？如果遇到这些情况，通过什么智慧来抵挡内心当中产生的这些分别念（这个退道的因缘呢）？所以，一方面我们要好好念佛，一方面要尽量地要多学这些甚深的教理。《般若摄颂》当中就讲的这些道理，讲着魔，讲魔障，讲弟子的因缘，讲甚深，讲这些非常甚深的教理。如果这些知道得很深的话，他的智慧很深，他自己的智慧就有能力应付，可以转化、可以消化这些东西。那么如果你没有这些智慧，你没办法消化，是这样的。

因此，第一个就是真正地、认真地学习佛法，而且尤其是学习大经大论。比如《大乘经庄严论》、《大圆满心性休息》、《般若摄颂》，像很多这些大论典。学完之后你的智慧会不一样，你遇到这些情况的时候知道怎么做。这个是我们修行人来讲，具有重大意义的事情，真正而言非常非常重要。但是有些道友有福报，有些道友可能福报有所欠缺，这个也没办法。

再者需要集资净障，要多修行（集资净障），多祈祷上师加持。尤其是末法时代就是说很多障碍的前提之下，多念莲花生大士，念金刚七句，念莲师心咒，《遣除障道祈祷文》、《普获悉地祈祷文》每天都要念。因为我们的障碍实在太多了，所以经常每天都念的话，很多障碍通过殊胜上师们、佛菩

萨的加持，就消于无形了（不会让我们碰到的）。所以这个是真的非常非常重要的。

除了好好修行之外，多念很多咒语、很多的祈祷文，这个对我们来讲帮助非常大。我们千万不要小看这些集资净障、念咒、学习，这些都是重要的事情。还要对上师有信心，经常观到头顶去祈祷，这个时候就可以自然而然地远离很多障碍、违缘，很多魔障对我们来讲也没什么办法。

我们要好好思考上师讲的公案，举的例子、教证，很多地方都有很甚深的含义，很甚深的内容。如果我们看了、学习了，我们就可以从这个道当中不退失。这个就是它的功德。什么功德呢？就是具有甚深智慧的功德——不会退失（从般若道当中不退失，从菩提道当中不退失）。我们只有在不退失的基础上才能谈成就。你都退失了还谈什么成就呢？没办法的。

尤其现在信息量很大，每天我们都看到、听到很多很多东西。在这个状态中怎样保持自己的正信？怎样保持自己的智慧？怎样保持自己的修行？就要学习很多这方面的殊胜论典。认真学、思维，把它放在心中去思考，然后通过讨论，给别人辅导或者背诵、看书，通过各式各样的方法把法融入自己心当中去想。如此一来，逐渐我们的心就会调伏。智慧越深，魔障就越没办法对我们做到伤害。

子二（宣说甚深难证之理）分二：一、宣说所行之深法；二、如此甚深之理由。

丑一、宣说所行之深法：

诸佛此法深难见，谁亦无悟无获得，
行利慈者证菩提，思众谁知不欲言。

此处就讲到了这个法很深。很深从几个方面可以体现。

【诸佛此法】就是说佛陀自己所证悟的、所宣讲般若波罗蜜多。**【此法】**很**【深】**。很深，从基道果方面体现，**【难见】**是基，**【谁亦无悟】**是道，**【无获得】**这是果，这个是基道果三方面。

【行利慈者证菩提】，是讲佛陀。佛陀是行持利他的慈悲者，行持利益众生的慈悲者就是佛陀。他通过行持利他行，通过慈悲心之后，他自己证悟菩提了，他就想**【思众谁知】**，他就想：“众生谁能了知这么甚深的教言？”没人能了知，**【不欲言】**，所以佛陀就不想说。一方面他也是不想说，另一方面更体现甚深。

这里面的甚深有两个层次，第一个层次就是从“基道果”三方面来讲甚深；第二个就是讲众生的分别念很难以通达，所以叫甚深，是这样的。因为很难通达，佛陀表现出来的就是不想讲，不想讲这个般若波罗蜜多，所以这个方面就说明太甚深了，众生很难了解。前后的两个是不一样的，我们来看一下。

佛陀的般若波罗蜜多非常甚深，第一个从基位的角度来讲，难见。为什么难见呢？这个地方难见，就是说“本性无所得”。不是我们通过眼睛能看到的，也不是我们意识能够缘的，而是我们自己的眼根眼识、意根意识，都是没有的。从本性的角度来讲，没有的。既然它是没有的，你说谁是能见，谁是所见？

所以从本性的侧面来讲的话，它是难见，是没办法见的。

见，就像平常说我能够接触到他，可以缘他，这方面叫做见。但是你之所以能够看到他，能够缘他，第一个你要有个能见的、能够看到的诸根或者诸识；第二个要有一个所见到的本性。这个诸法的本性怎么去见，没有东西可以让你去见，没有所见；也没有能见，能见的眼根眼识它也是空性的。你通过这样一种分析的时候，连微尘都没有，连刹那都不存在，而且远离四边戏论的，整个能见是没有的。没有能见就没有所见（所见其实它的本性是没有的），所以它的本性是远离能见所见的，所以说叫做难见。从本性的角度来讲的确叫难见，没有办法见。就是因为它的本性如是不可得、不可见的缘故。

因此，基位当中所说的一切法都不可得，没有办法见到它真实的本体，从这个方面讲叫它的基要，从基要这个方面讲很甚深。甚深难见，这个地方讲就是没有办法见，因为没有能见所见的缘故。如果有能见、有所见，那么你就是隐藏得再深我都见得到，但是它没有所见也没有能见，从真实义的角度来讲，没有能见所见。所以说很甚深，基的角度很甚深。

谁亦无悟，这样一种本性谁也没有办法了悟的。谁亦无悟是什么意思？并不是说谁都见不到，谁都没法证悟了。（那么佛怎么成佛的？菩萨怎么成菩萨的？菩萨没有证悟这个，他怎么成菩萨的？佛陀没有证悟这个怎么成佛的？）好像这个有矛盾、其实不是，这个地方的意思和前边是一样的。就说如果名言谛当中这个究竟离四边的法性、法界，它能够被一个清净的心识，比如说佛、或者菩萨的一种证悟的境界去证悟它，这个是名言谛。名言谛当

中可以安立能见所见，但是在胜义谛当中所证悟的是什么？能证悟的又是谁？所以能证所证也同样不可得。

能证所证同样不可得的缘故，所以谁也没有所证悟，没有所证悟的境界，也没有能证悟的智慧。因为能证悟的智慧本身也是离戏不可得的，所证悟的法界也是离戏不可得的，所以说——谁亦无悟。没有人真实可以安立证悟的，道位的时候没有证悟，菩萨在道位的时候没办法证悟。

第三个，果位【无获得】，就是真正来讲获得佛果的时候，有什么功德可得的？有什么佛法功德可得的？没有可得的，因为没有能得所得的缘故。这个角度，它纯粹是从实相上来讲，纯粹是从胜义谛乘来讲，纯粹是从打破我们凡夫人的这种执着的侧面来讲。

这就是讲难见、无悟、无获得。为什么是这样讲？因为这些都是对我们讲的，因为我们凡夫人的心总是不是执有、就是执无。如果在基位当中有一个法可以被我们见到，我们的分别念会执着它。如果我们说道位的时候可以有一个佛法可以证悟，我们的分别念就会执着它；同样，如果果位的时候有法可得，我们的心就会执着他。

所以在般若空性当中，基道果都是空性的，从色法乃至一切智智，这里面包含了所有基道果。我们经常引用《心经》当中讲的（从色法乃至一切智智）。从色法就从五蕴开始，色法就是色蕴，“色受想行识，眼耳鼻舌身意，色声香味触法，眼界乃至无意识界……”这一系列乃至“无智亦无得”。这个无得就是讲这个地方的——无获得，智就是讲他的道（菩萨道），“无智亦无得”。最后没有获得的，没有一个果可以被你获得的，什么都没有，从色法乃至一切智智之间都是离戏空的。对凡夫来讲，用这个方法，必须要打破你对所有法的执着，所以说——无所见、没有证悟的、也没有获得的。这样的话我们凡夫的分别念就比较靠近于这个状态了（真的来讲比较近的靠近了）。

但是到了三转法轮的时候，宣说法性如来藏是永远不变的，然后佛果（佛陀所证悟的境界）是真实不虚的。那个时候好像是有证悟了，有所得了。那个时候不要紧，因为那个时候讲的是菩萨、佛的境界。佛已经没有戏论了，他没有凡夫人的戏论，所以无论怎么讲得到证悟的佛果之类的，他也不会有一丝毫的问题。

二转法轮当中主要讲的是怎么样打破凡夫人的这样一种执着的状态，怎么样打破凡夫人对基道果的执着——一概否认（没有基，没有道，没有果，

没有见的，没有悟的，也没有获得的)。但是在三转法轮当中主要是讲佛的智慧，佛是通达一切万法的智慧，所以说这样讲没有问题，没有过患，并且二者之间也是不矛盾的。这就是甚深的，非常甚深的，因为超离了、已经完全打破我们凡夫人的分别念的范畴的缘故，所以说是很甚深。

然后【行利慈者证菩提】，佛陀在证悟过程当中他行持了利他的慈悲（佛陀在因地的時候修行了慈悲的利他行），然后【证菩提】，通过修持空性证悟了大菩提。证悟了这个大菩提之后，所证悟的是什么呢？所证悟的就是前面的这些难见、谁亦无悟、无获得的这样一种究竟的实相，由此在名言谛当中安立佛陀证悟了。

【思众谁知不欲言】，这个时候佛陀就会想，这么甚深的境界谁能够了知呢？谁都没办法了知。众生没有一个能够了知这么甚深的境界，所以说不欲言。这个方面也是体现了他的甚深，这个甚深就是讲到了众生的确用分别念无法去直接了知。所以此处谁知和前面没有人可以了悟、没有人可以获得，意义上不一样。前面是从实相的确是远离能知所知、能见所见、能悟所悟、能得所得的侧面来讲，后面是讲众生，这些心智没有成熟的众生没办法了知、了悟空性，所以佛陀不想讲、不欲言。

上师引用了“深寂离戏光明无为法，犹如甘露此法无所得，纵为谁说亦不能了知，是故默然安住于林间。”这是佛陀刚刚成佛的时候说的教授。这种很深的、离戏的光明无为法，甘露一样的法现在我已经证悟了，但是这种法不管是给谁讲，都没办法了知，所以就默然安住在自己的境界当中，不想讲法。后来通过劝请之后佛陀才开始转法轮，有的说二十一天、四十九天之后才开始转法轮的。开始慢慢讲四谛的法要，然后让众生的根基逐渐成熟，然后再讲这个般若波罗蜜多打破众生的执着，再讲空性如来藏，这样众生逐渐就可以了知了是这样一种自性。所以这个方面是对众生来讲很甚深了，难以了知，保密。这里上师讲的时候也是体现了保密的原则，是因为众生难以了知，讲了之后不但没有利益，反而可能会引发众生的很多过患，在这个时候保密不讲。

还有密宗当中的很多见行也是保密，这个保密上师也经常说并不是有什么见不得人的东西，关键是这些太深了，一般人接受不了，讲完之后反而对他不利。这些营养品的能量太大了，像高档的人参等等，这些高档的营养品非常好、能量太大了，但是你直接给个病人，那是不能直接吃的，他太虚了。太虚的人不能给他直接补高能量高营养的东西，但是如果身体慢慢好转

了，这时候吃一些补品，对他的身体就有利益。本来这是很好的高营养、高能量的东西，但不是谁都能吃的。

同样的道理，佛陀所证悟的如来藏，非常好，密宗的观点非常好，但是这个也不是谁都能接受的（谁都能够吃的，吃了之后能消化的）。首先训练你的心智，当相续成熟到一定阶段的时候，给你讲菩提心；成熟到一定阶段的时候给你讲光明如来藏；成熟到一定阶段的时候给你讲密宗的大平等、大清净双运的法，只有这样，你就会觉得的确是很好很殊胜，否则提前讲的时候没有用。所以在这样前提之下对很多要保密，不能听、不能看，否则看完之后可能生邪见。本来是有希望的，但是生了邪见退失了，可能也不知等什么时候才能重新苏醒这个因缘。因此，有些时候上师保密的原因就是这样。

丑二、如此甚深之理由：

众生喜处求诸境，住执不通愚如暗，
所得之法无住执，故与世间起争议。

为什么甚深呢？就是众生很难通达的意思。【众生喜处】众生喜欢处，处就是三有之处，众生很欢喜这个三有之处。【求诸境】，众生去追求、把这些【诸境】、外境作为所取。【住执】两个字是能取的意思。前面连起来实际就是众生住在能取和所取当中。【不通】是不通达这个空性。【愚如暗】，这样愚痴的众生好像住在黑暗当中一样。比喻黑暗的环境当中什么都看不见，什么都没办法了知，所以说众生安住在痴暗当中。

【所得之法无住执】，这个【所得】是什么？就是空性、般若波罗蜜多……，这个所证、所得的这个法其实就是非常甚深。【无住执】，菩萨对所得的般若波罗蜜多的法无住，也不执着，是远离二取的，也不去安住它，也不去执着它。远离二取的缘故众生很难以了解，【故与世间起争议】。在很多地方讲空性的时候，众生很难以了解的缘故，他就开始和菩萨们挑起争论——为什么是空性？为什么说眼耳鼻舌身意是空的？明明我现在有眼睛有耳朵，为什么说是空性？产生很多争论。

因为不了解，就体现了甚深，这个就是甚深的理由。

为什么会不了解？此处【众生喜处求诸境，住执不通愚如暗】这是讲众生的状态。众生【喜处】——非常耽着于三有之处的蕴界处。三有当中的蕴界处是众生非常耽着的（对于世间的山河大地等非常地耽着）。【求诸境】，就是经常追求好的色声香味触法等等，对这些方面非常执着。【住执】，住在认为它们存在的执着当中。这方面是说众生有非常强烈的二取，有很深、非

常坚固的二取执着，然后这样很愚痴，犹如住在黑暗当中。这些就是众生的状态，他没办法了知万法光明的自性。

所得之法就是真实的实相，就是菩萨修行安住的境界。所得之法就是所证悟的般若波罗蜜多（就是实相），也是他们所修行的对像，安住证悟的对像。无住执，其实对于这些三有之处，对于诸境这些方面是无住的。首先前面不是说众生“喜处求诸境”嘛，菩萨对这些是不安住的，对这些所境，对这些所取的法其实没有什么执着的，不住在这个法上面。还有无执，他也没有能取（一方面没有所取，一方面也没有能取）。

所以菩萨认为这些法都不存在，而且不执着这些法。众生认为这些法存在，执着、追求这些法。这就发生了不同的方向，方向就不一样了。有很多众生对于般若波罗蜜多、对于菩萨的修行，对于这些甚深的空性很难以了解。所以反过来讲，世间的众生对于佛弟子修行的方式也感觉很难理解，因为和他们的价值观，和他们喜好的东西不一样。所以有些时候很多不学习佛法的人认为学习佛法的人很奇怪一样：我们喜欢的他们不喜欢，我们追求的他们要抛弃，我们抛弃的他们拿到，他就觉的这样的人非常奇怪。这个也很正常，因为他们不知道修行的必要性、轮回的痛苦、解脱的必要，所以他们对于不杀生不偷盗安住在戒律当中的这些修行者，觉得是怪人一个。有时候内心当中觉得很奇怪、甚至嘴上说一些诽谤，行为上面还做一些打击，这是一般的不学佛的人。

还有一些世间的人对般若波罗蜜多和安住般若波罗蜜多教义的人也会有很大的争执。这也很正常，因为他们自己安住在对三有有执着、有二取的状态，内心当中不知道万法的本性，所以对于这些究竟的实相、对于安住修行这些法的人他也是接受不了，所以就出现了不一样的地方。像这样的话，所住之法和世间就有了冲突。当然佛菩萨并不想要真正去起争议、去冲突，其实真正来讲只是世间的人对于修佛法的人、对于般若波罗蜜多不了解而挑起一些争议。

佛的教义当中对这些世间人是怎么样的？这个地方引用佛经当中讲的：“世人与我诤，我不与世诤。世间承许有，我亦承许有。世间承许无，我亦随说无。”这在《入中论》、《中论》当中经常宣讲。世间人经常和我争论，那我不和世间争论；世间说有的，我也说有；世间说没有的，我也说没有。所以世间的人和佛陀争论说这些法是不存在的，不合理等等；世间人和我争论这些不是空性的，我不和他争论，我就随顺他。为什么不争论？因为再和他讲他没办法了解，没办法了知。

第一因为众生也没办法了知争议，第二也引发他不必要的烦恼。所以佛陀在讲法的时候，有的时候就降低一个标准，安住在世间的状态当中，世俗谛当中，世间说有、我就说有。世间人说我有耳朵有眼睛，看得见山河大地，佛陀说的确如此。佛陀在很多的小乘经典当中，比如《俱舍论》、《因明》中也宣说我们的眼根怎么取外境，世间说有的、我也说有，世间说无的、我也说无。世间人说“瓶子打碎了、没有了”，我也随说“的确打碎了、没有了”。

这样的随顺世间不是说什么时候都随顺，是针对无患六根所取意义（外境）上面是随顺的。无患的六根，比如你的眼睛没有毛病，正常的眼根，你说看到了杯子，佛陀说那就是有杯子；你说听到了声音，佛陀说那就听到了声音，他是从这个方面随顺的，这才是世间说有我说有。

其实从佛自己的角度来讲一切都是空性的。刚刚我们前面用那个例子讲到了的问题，眼翳者面前的毛发，看到毛发的人和没有看到毛发的人。没看到毛发的人首先要随顺他（看到毛发的人）：的确有毛发、怎么怎么样，他也会随顺他。他说没有就是没有，他说有就有，如此来随顺的。但是真正来讲，他只是在这个世俗谛当中随顺。

佛陀讲的空性会不会有名言的妨害？是不是诽谤了名言呢？在《入中论》等的观点当中讲不存在诽谤名言的问题，因为佛陀讲万法空性是讲它的实相。胜义当中是空性的，名言谛当中世间说有、我就说有，世间说无、我就说无，所以他不会说名言当中也是空性的。他如果是在名言的层次上说一切万法都不存在，那就会诽谤名言，但是他没有，他只是说胜义当中说不存在，究竟的实相当中不存在而已。

所以这个地方说“世人与我诤，我不与世诤”这个教证的意思是在世俗谛当中，佛陀不会与世间人争论的。无患六根所取的、所安立的对境佛陀不会争论。世间看到的東西，科学研究的成果，佛陀不会去否认的，没有必要否认，这是世间的缘起。世间的因缘、世间的缘起，这个成果凭什么否认？没必要否认。你说地球是圆的，我就说地球是圆的，这个没有什么。

关键问题就是说，暂时来讲众生看到的東西佛陀或者佛弟子不必要去否认他，否认的是一些错误的观点。大家看到的東西不用否认，然后众生认为实有的，这个在胜义当中的确没有，没有本性。所以他不争论只是在世俗谛当中不争论；真正来讲一切万法空性方面（佛陀讲的空性）没有人能颠覆。这个问题我们要分清楚。

辛二、(真实成就彼加行果之理)分二：一、认清所得之果；二、若无此道则不得果之理。

壬一(认清所得果之理)分二：一、比喻；二、意义。

加行是真实成就，通过修了前面的加行，修了般若波罗蜜多，他会证悟什么样的果。这个方面讲了所得之果的比喻。

癸一、比喻：

虚空界于东南方，西方北方无边际，
上下十方尽其有，不成别体无差异。

这个讲虚空的比喻，所谓的虚空界，它于东方、西方、南方、北方，哪个方向都是没有边际的。真正你要找东方的边是找不到的，永远没有边际。然后上下十方，上、下、东南、东北、西南、西北等等，四方四隅再加上下，就是十方，十方尽所有的话都是没有边际的。第一个是非常的广阔，没有边际，这是它的第一个特点，很广大，找不到边际。第二个就是不成别体无差异。其实讲的时候，东方的虚空南方的虚空西方的虚空北方的虚空、上面的虚空、下面的虚空，这样的说法好像似乎四方别别的有他体，但是【不成别体】，【无差异】，而且是完全没有差别的。

这个方面不成别体和无差异，主要是为了打破我们的实执。因为我们认为东方怎么可能没有别体呢？东方虚空就是东方的虚空，东方的虚空不可能跑到西方去，变成西边的虚空。我们说东边的虚空当中太阳升起来了，西方的虚空太阳落下去了，讲的时候是可以这样说的，名言谛当中可以这样说，或者不观察的时候可以这样讲。但是真实意义来讲的话，虚空它有没有别体呢？其实虚空它是不存在的法，虚空它是没有的。如果虚空存在，如果有一个虚空的本体可得，我们就可以说这个是东方的虚空、这个是南方的虚空，因为他的确有本体。但是虚空是什么？那个根本不存在的东西叫虚空。

东方的虚空你如何理解？西方的虚空怎么理解？上下怎么理解？其实都是通过不同的参照。它在某个色法基础上，安立东西南北。所以我们就通过这个法本身来安立这个就是东，我们有个参照的东西。比如说以我们现在所处的地方，或者我们这栋建筑，我们就可以分这个是东面、南面、西面。如果有这个色法存在，那就可以在这上面假立不同的方向。其实我们所谓的东南西北的虚空，它只是观待于色法——就这个物质，它安立的东南西北。假如说没有这个参照的话，所有参照都没有，你怎么去区别东南西北呢？

还一个问题就是说这个东南西北本身来讲，我们认为的东南西北其实也是假立的，其实是暂时说的。比如说现在我们在北方，我们说“到了北方了”，你们说这是真实的北方吗？这个不是，只是观待更南的（地方）时候这个叫北。当你到了北的时候、你会发现还有更北的地方，那个时候你这个地方就成了南了。所以东山、西山……东边、西边都是观待的，它自己的本性是虚假的。

当然首先我们假定说众生对虚空有实执的时候，我们说所谓的虚空是假立的，因为这个所谓的方向是假立的。我们认为的这个东，到了动的时候还有更东的，你这个地方就成了西了（观待更东的地方就成为西了）。这方面观察的时候，东南西北并没有一个实有的状态。

还一个问题是说东南西北若没有实有，假立的总有？！就像刚刚我们分析的毛发一样，其实这个假立的也只不过观待你实有的法、为了打破实有的法，我们说是假立。其实，这个方向、这个虚空本身如果有本体的话，我们就可以安立东南西北（它是哪一个地方的虚空），关键是虚空它没有本体，它就是假立的法，它根本就不存在。不存在的话、它本体就不存在了，既然没有了，谁和谁成别体？没有谁和谁成别体。如果你说柱子和瓶子，我们说两个是别别他体的，因为它两个法的本体可以得到。但是虚空本身没有的话就没办法安立这个别体。然后也是没有差异的。那么没有差异就是一体的意思？没有差异它也不是一体？绝对不是的。因为它有本体才能说一体他体，本体都没有，那就是别体也没有，一体也没有。

不管是一体也好他体也好，其实在虚空上面都没有的。一个地方讲它是广大；一个方面讲了它是离戏的，它本体是不存在的、离戏的，没有别体、没有一体主要就是讲它的本体是不存在。如果放在佛法当中讲，这个所谓的一体他体不存在就是离戏的意思，离开戏论。

一方面它很广大，从佛果，从成就加行果的方面来讲，它的功德的确很广大，另一方面就是我们经常讲它东南西北他无边际，无边际就是广大的意思。第二个就是说它没有本体。佛果或者菩萨果这些功德法，第一个它的确很广大、周遍一切，从显现的角度来讲，非常广大；第二从它的法性的角度来讲，从它的本性的角度来讲，它的确是无所执、无所缘的。你得到这个广大的佛果也是无所执无所缘的，所以说不成别体无差异。没有什么可以成为差异的地方，因为它本体不存在，所以我们要了解这个虚空。

很多地方专门破虚空的。我们认为虚空存在，我们会产生很多假立的分别，但是其实来讲，虚空是没有的，不存在的。但是它从某个角度来讲，可以作为比喻经常用。此处从比喻的角度来讲，它是遍十方的，没有边界的缘故，很广大；然后不成别体无差异就是离戏，没有什么可执着的，它没有别别他体，也没有差异，就说明它的本体是不存在的。

这方面就是从他的所得之果的方面，比喻我们已经抉择了。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第28课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。《般若摄颂》宣讲一切万法的本性、一切万法的空性。空性、本性其实都是本来如是安住的。众生因为不了知这样一种自性的缘故，认为外面有一个实有法的存在，自己的身心、五蕴等等这些都是实有存在的，缘这些产生分别，由分别而开始生烦恼，生烦恼而造业之后形成轮回，这个模式不打破的话，就会不间断地流转。现在我们学习空性，其实并不是在轮回之外单独寻找一个，而是还原一切万法的究竟本性而已。

因为我们不了知自性，导致了流转；反过来，如果我们了知了自性，流转自然而然就会隐没。我们自己的身体和心、外面的山河大地，如果没有证悟空性，我们会认为是实实在在存在的。所以有的时候我们就会想：如果这些法存在的话，怎么可能把这些法都灭尽从而获得解脱呢？我们觉得一个一个地，把外面的法都灭尽非常困难。但实际情况不是这样，实际情况是一切山河大地、一切这么广大的显现的器世界、有情世界，其实就是我们自己的心没有真实了知自性而妄现的。

所以这一切就像我们的梦境一样，在梦境当中梦到了很多这些法，如果把这些灭尽之后，我们可以获得从梦中醒来（梦中解脱）的话，我们觉得是不可能的。“梦中的法这么多，不可能一一打破！”其实这里面的含义就是：一切都是我们心的妄现。不管它显得再多，其实都是我们心的一种迷乱显现而已，它的根本就是心。

如果真正调服了心，也就调服了外境。所以在大乘当中，首先通过唯识来抉择万法的显现，把这一切归摄在我们的心当中，然后再去了知心的本性。这相当于走了捷径，就是通过两步：第一个抉择唯识，第二个抉择心性，就知道一切万法其实是本来无生、本来无自性的。这一切的显现法都是显而无实、都是假立的，暂时来讲有显现，究竟来讲根本没有丝毫的微尘和刹那的

本体存在。当我们了知心空性、安住在心空性，那么外面的一切法，我们就不需要一个一个地去灭、不需要一个一个地去对治，只要把心调伏了，这一切就都调伏了。

这一切的轮回、这么广大的轮回、无始以来流转了这么长时间的轮回，它可能在很短时间当中就灭尽吗？我们说是可能的。为什么说可能？因为这所谓非常广大的、非常无量无边的轮回的显现，其实就是自己迷乱的显现，如果你真正了悟了心的本性、消尽了迷乱，这一切法当下就消亡。就像我们在梦中梦到了这么多复杂的情景，但是只要我们一醒来，在醒来一刹那，所有的梦境（不管你的梦境当中恐怖的事情再多）只要一醒来，所有的显现刹那间消于法界，不会再有了。最多你在醒来之后，留一个回忆而已。

所以如果你证悟了空性之后，就像菩萨们、佛一样，真正地证悟了空性之后，在证悟空性的一刹那，显现的一切轮回法他就知道都是假的、完全可以消失在法界当中。最后剩下了什么呢？就是我曾经流转过，这个是我以前流转的经历，如同我们梦中醒来的回忆一样。所以佛菩萨们证悟了之后，他也有神通知道：“这就是我无始以来流转的过程”，这个可以了知。但是真实的整个流转过程或者身体、心这些法，当他醒来一刹那，就完全消灭了。它不是真实的来被消灭，不是本来存在而消灭，而是它本来就是虚幻的，只不过以前没有认识而已。

这些显现法其实不需要一个一个灭，只要一醒来之后，当下这一切的显现都已经消失了。它是不是本来实有（真实实有的），我们把它灭掉呢？不是这样的。如果是这样的话，中观当中讲了：就会堕入一种断灭当中，因为这个法先有后无，它就变成断灭。那么我们了悟它不存在，显现上面这个法有，然后让它消失了，其实它本来就不存在，就像梦境当中的山河大地，从实际情况来讲是不存在的，是一种无而显现、一种迷乱的显现。醒来之后，这些迷乱显现消失了，并不是这个法真实存在而让它消失的，而是了知了它、安住了它的本性之后，它缺缘——它的因缘不再具有了就会消失。

所以，如果显现一切轮回万法的因素还存在，那么这一切的轮回万法的显现就会不间断地显现下去，它就会不间断地出现。什么时候它的因缘不具备了，就不会在再出生了。

哪些情况下是它的因缘不间断？哪些情况下是间断它的因缘呢？比如，我们现在还有分别心，这个根本的我或者分别心还存在的话，就相当于显现一切万法的、迷乱显现的因缘还是存在。随着我们不断地分别、不断地分别，

就相当于我们在不断地培养它、喂养它，让这样一种分别念有继续生存的、源源不断的来源。所以我们在这样轮回当中不管再怎么调整，只要我执还存在、分别心还存在，不管怎么调整都是打破不了轮回的模式，因为它的因素还有，显现一切万法的因缘还存在。

因此，就算我们再想摆脱这些，比如有些人觉得在世间当中很痛苦，他觉得能用死亡一死百了，觉得自杀能解决问题，但绝对不是这样的。他虽然今生当中可能暂时地摆脱了当前的困境，但是内心的问题没有解决的话，这个问题又带到后世了，这个问题总是会存在的。因此，为什么佛陀说：我们遇到问题的时候，逃避、忽略它、或者当作不存在，那是没有用的。

你要正视它——它到底是什么，如果有问题就解决，真实的一种正视、最究竟的正视问题本身就——直观它的本性。那么这个东西到底是不是存在的？我分别的东西、能分别的心、所分别的外境，到底是不是存在的？这个我到底是不是存在的？我们就去寻找，真实的去观察、去寻找，观察到最后的时候，我们知道这一切的确都是假的、没有的。

刚刚我们讲的这个问题，如果我们显现轮回的因没有断绝，我们的思想再怎么想摆脱、再怎么想远离都没有用。因为它具因而无障——它的因缘具有了、没有障碍，它一定会显现。

我们现在的修行也是这样的。那么我们现在的修行到底是什么样？随顺什么样的因缘？如果我们还在随顺自己的我执、还在随顺自己的分别念的话，那么轮回的显现就不会断除。所以我们在安立的时候，我们要真正中断轮回的显现（要中断轮回），必须要把轮回的因完全灭掉。如果要获得究竟的解脱，我们就是让显现一切万法的因缘断灭。真实地让因缘断灭的是什么？就是证悟空性。

如果你安住在空性当中的话，在空性当中是不会有因缘的。虽然我们说空性中显现缘起，但是空性中显现缘起的意思是：一切万法本质是空的缘故，它才会有因缘。这个因缘的前提是因为我们的心还在不断地运作的时候，这就是属于一切缘起显现的根本。这个时候如果我们了悟心空性，我们真正在根本慧定当中，安住在一切万法的空性当中，实际上它的最根本的因素就被我们断绝了。如果断绝了这个根本因素的话，所有一切迷乱显现的万法渐次地会消亡、不会再继续发展、不会再继续显现。

这里就是讲：如果显现的因缘没有断绝的话，它一定会显现的。如果它的因缘断掉了，不管你断掉了什么因缘——如果断掉了恶趣的因缘，恶趣不

会显现；如果你断尽了善趣的因缘，善趣不会显现；如果你断除了轮回的因缘，轮回不会再显现；如果你断掉了一切的无而显现、显而无自性的这些因缘，显而无自性的法不会再显现。

因此，我们在安立的时候，要断掉它的因，不能让这样的因继续存在。通过观空性，或者通过阻止它的因，比如我们阻止恶趣的因，那怎么办呢？阻止恶趣的因，就必须守戒——修五戒十善（这就是阻止恶趣的因）。如果要阻止轮回的因，那么出离心是一个，无我空性是一个，如果具足这些因缘，轮回的因就不会有了。我们没有安住在轮回的因上面、我们没有再培养轮回的因、我们在断除轮回的因，当然就可以获得解脱。

如果真正要彻底地让一切万法的显现（不清净的显现）隐没的话，我们就要修持清净的善业、清净的习气。比如，当达到八地菩萨的时候，一切不清净的习气已经灭尽了，内心当中只剩下善习气，善的习气显现的是刹土、显现的一切万法在出定位的时候都是清净的。如果到佛地的时候，所有的不善的习气、所有的善习气都灭尽了，那个时候本性如来藏就会完全的出现了。

所以我们自己面前的显现，其实是无而显现的。但是，虽然是无而显现，只要你的那种因素还没有断的话，它还会不间断地酝酿、不间断地出现。所以，空性为什么是究竟的？因为从根本上了知一切万法的本性，的确是没有丝毫本体可得的。不单单是没有实有可得，连它的显现都是假的，就像我们在梦中。

我们缘梦境的时，梦中的景象是不是真实的？是不是实有的？不是。第一步要认知梦境不是真实的，当然这是我们在梦中啊！我们在做梦的时候，我们要知道这个梦境是假的，因为现在是梦。那么第一步打破它是实有的执著，我们当然知道这个梦境不是实有的。第二步呢？这个梦境不是实有的，这个显现是不是存在的？我们就观察，其实这个显现也是不存在的。观待于醒觉位来讲，醒来之后，你梦中的显现哪里有呢？所以，好像是有显现，其实显现从根本上来讲是不存在的。

所以我们现在学习中观、学习般若的过程当中，第一步是打破实执（因为我们的实执太严重了，所以第一步我们必须打破实执）。这主要是以中观自续派为主，分二谛：世俗有、胜义无。世俗当中显现是如梦如幻存在，但是胜义当中是空的、没有的——这就是打破实执。第一步我们的内心要安住在这个没有实执的状态。那么第二步，我们打破了实执，这个显现怎么办？这个显现到底是不是法界存在的？噢，这个显现也不是真实的，这个显现法

也是缘起而出现的，它也是本体上来讲是没有的。虽然本体上是没有，但是如果它的因缘没有断绝，它还会显现。但是反过来讲，即便它在显现的时候，它的这个显现也是假的显现。只要我们把显现山河大地的、显现身心的因缘能够断灭的话，那么这一切的显现就不会再有了。

断灭这些因缘显现，会不会成为断灭法？不会成为断灭法。因为从究竟来讲，这些法本来就是无而显现的。显现我们这些不清净身体的因、显现我们这样心识的因、显现山河大地的因，都是属于没安住究竟的实相。这个因本来也是不符合于实相的，所以我们让这些显现山河大地的因断掉，这不是断灭。它本来就没有，我们只不过是认知它的本性而已，只不过是认知它的本性如是地安住。如是地安住在本性当中，一切的显现的因缘就不具有了，它的因缘就断了，断了之后渐渐就没有了。

所以从凡夫到初地、从初地到佛地，都是在断除这些与实相不符合的因缘。其实并没有真实地去创造什么，只不过是通过不断地修行，把我们显现轮回的这些因渐渐灭掉。我们修资粮、我们积累资粮、我们修空性，也是在灭除轮回的习气、灭除轮回的因。

所以真实地灭除轮回，他就安住本性就够了。为什么？因为所谓的轮回就是因为没有安住本性、没有了知本性而显现出来的。什么时候你安住本性了，这些轮回的显现你根本不用去理它。轮回就是在这样存在的过程中——本来无自性。如果你持续性地安住本性，你这些迷乱的显现就自然而然、渐次会消退、会隐没。

这个问题在学空性的过程当中，我们是需要了解的。空性其实讲到一切万法的真实，而学习空性、学习佛法，不是要创造一个什么东西出来，是教给我们去了知世俗的本性、了知胜义的本性。其实世俗和胜义的本性就是一个，一切万法的本性是不会变的。但是我们首先要了知世俗当中是怎么样的，胜义当中是怎么样的。了知完之后，二谛是无二的，其实没有二谛可得，一切万法都是无可分别的一种状态。了知了这些之后，逐渐可以从凡夫到圣者、从圣者到成佛，期间都可以具有殊胜的因缘。这就是我们学习般若、学习空性的过程当中，有些原则性的思想我们还是要了解的。

现在学习的是【真实成就彼加行果之理】这个科判，分【认清所得之果】和【若无此道则不得果之理】两个科判。首先我们学的是第一个【认清所得之果】，又分了两个科判，第一是【比喻】，第二是【意义】。

【比喻】我们上堂课讲完了、学习完了。主要是说因为世间有显现的缘

故，有这些色法的存在。所以观待这些色法，有东、南、西、北、上、下，有十方。因为有十方，东边虚空、南边的虚空……，因为有了这些参照的缘故，我们就观待这个参照而安立了这个是东方、东方的虚空，南方、南方的虚空。其实空的本质没有差别，在讲的时候可以假立有东、南、西、北虚空的说法，但是本质上是没的。这是我们要了解的比喻。

癸二、意义：

今天我们要学习的是第二个【意义】。这个比喻对应什么意义呢？这就是所得之果。因为这个科判是认清所得之果，所以主要就是真如。这个真如就是我们的所得，但是名言谛当中这个真如也分了很多种，但是所有真如的本性没有很多，就是一味一体的自性。所以我们在了解的时候，也是有这样一种安立。

下面我们看颂词当中表达出来的意义：

过去未来之真如，现在罗汉之真如，

诸法真如佛真如，法之真如皆无别。

字面意思就是：过去法、有过去法的真如，未来法、有未来法的真如，现在法、有现在法的真如，阿罗汉有阿罗汉的真如，乃至诸法有诸法的真如（诸法就是一切的能知所知或者有情无情等等），佛有佛的真如。它安立了这么多差别的真如，但是真实来讲——【法之真如皆无别】。

这些所有的【法】，就是指过去法、现在法、未来法、罗汉的法、诸法、还有佛陀的法等等，这所有法的真如其实没有任何差别的。因为在我们凡夫人的分别念面前、在我们的心识当中，可以分为这么多的显现，所以佛陀善巧方便就跟随这么多的显现，为了打破我们对这些显现法的实执，就说：“哦，这些法的本性都是空的、都是真如。”所以，观待这些法、宣讲这些法的真如。

那么这些法的【真如】是什么呢？这个在大恩上师的讲记当中也提到了，真如的异名非常地多，经典论典当中讲了很多真如的不同名称。有些地方叫实相、有些地方叫佛性、有些地方叫如来藏，还有叫真实义、法性，或者讲到了现空无二、胜义谛、唯一明点等等，这全都是讲一个意思。因为真实的法界只有一个，不可能有很多很多种不同的真如。

但是这个法界针对不同众生的根基，为了不同的众生都能够了悟、进

入到真如当中，开立很多方便。相当于一个很大很大的房间，为了方便东南西北的人能够进入这个房间，开了很多道门。你可以从东边的这个门进来、你可以从西边的这个门进来、也可以从上面的门下去、或者从下面的这个门上来都可以，但是进去之后，里面是一个，房间是一个，但它的门有很多。为了便于我们进入到万法的实相，针对不同众生的理解习惯，所以安立了很多不同的名称。有些就是直接给他讲佛性就可以，一切万法的佛性、一切众生的本来的佛性；有些就是讲真实义，讲真实义的时候，就看待显现法、轮回法，这些不是真实。一切轮回显现法的实相叫做真实义；有些地方安立平等性；有些安立法性、如来藏、或者实相等等。

众生理解的程度不一样，有些对这个词句可能比较容易通达，有的时候对那个词句比较容易通达。不管用什么方式通达，最后通达的就是一个——最后都是一个法界。因为只有一个法界，所以它的乘是究竟一乘，它只有一个乘。暂时可以分三乘（声闻乘、缘觉乘、菩萨乘），究竟只有一个乘。因为法界只有一个，所以到达法界的乘只有一个乘能够到达，所以叫究竟一乘。

所以我们在安立的时候有很多很多种不同的法，但是最后达到的状态是一个，就是因为究竟一乘的缘故。显宗的佛、密宗的佛——所安立、所证成的这个佛果也不可能有不同的。所有的佛、证悟的佛果都是一模一样，没有任何差别。

真如，第一、是一切万法的本性；第二、是我们修道时候的所缘；第三、是我们修道之后现前的果。所以真如既是基、也是道、也是果。

从这个方面讲，本基就是一切万法的真如的缘故，一切万法本来是空性的、一切万法本来是光明的、一切万法本来是明空无二的等等。它的本基是这样的，为了现前这个本基，我们修道——积累资粮、净除罪障，或者最主要的修法就是般若波罗蜜多，辅助的修法就是布施、持戒……其实我们修这么多，也是缘真如来修的。最后成就果的时候，也是现前了这样一种一切诸法真实义。所现前的也是这个真如，这个果也是真如。所以真实的法界就是一个。

不管是任何众生、或是说所有众生的本性都是佛性、都是真如，这个真如不会有很多。我们这个地方所讲的意思是：张三的如来藏、李四的如来藏、这个是张三的佛性、这个是李四的佛性、张三的真如、李四的真如……，讲的时候可以很多，但其实不会有很多。为什么不会有很多？因

为“这个是你的”、“这个是我的”，这本身是分别念。“你”“我”这个概念本身是分别念，就是因为没有真实地了悟万法真实，才有了“你、我”的分别。这个“内、外、你、我”其实就是真实的轮回因。因为分了你我、分了内外，所以开始产生了很多烦恼。“这个是我的，你不能动”，“你的我要拿过来”，像这样的话就产生了很多的矛盾。就因为你我的执著，没有安住于真实义而产生了这个。有了这些执著之后，生烦恼，有了烦恼之后造业，然后就开始轮回了。轮回当中不了知，就越陷越深，迷乱越来越多。所以真正打破烦恼之道就是断掉实执，断掉实执就是安住平等性、安住一切万法的真如，这个时候就可以打破了。

我们修行空性，暂时来讲，能够让我们在轮回过程当中，因为了悟了空性、了悟如梦如幻、了悟平等性的缘故，减少很多不必要的执著、减少很多通过不必要的执著引出来的不必要的麻烦。这个时候修行者的生活就会很简单，很简单的意思就是你的内心当中没有这么多的执著，你就会因为远离了很多麻烦的事情，你就会很快乐。所以这也是让我们通过简单而快乐的一种道理。因为你看破了很多，你放下了很多，放下了很多后，有很多自找的麻烦自然而然就远离了，这是暂时的一种效果。

究竟的效果，就是完全地证悟了万法真实义之后，一切的迷乱显现（当你证悟了真实义的时候）逐渐就会消亡。它因缘不再具有了，它就回收了、就消亡了。所以不管是轮回流转的过程当中，还是在最追求解脱过程当中，了悟真如、了知真实义都是非常重要的。

就像我们经常讲的这个比喻：当我们在黄昏的时候，看到这个绳子变现蛇的时候，因为我们没有了知这个是绳子，就是不知道这个蛇的真如就是绳子！我们只是安住在它的现象当中。这个时候，因为我们没有安住真实而颠倒了，颠倒了之后就看到了蛇。我们就觉得非常恐怖，那么这种恐怖来自于什么？这个恐怖来自于对真实义的愚昧。那么我们要消除恐怖，不需要去做其他的，了知它的真实就可以了。当我了知这个是绳子的真实的时候，蛇的显现消亡了，对蛇的恐怖同时也消亡了。我们修道也就是这样的！修道其实就这么简单，真正我们学完之后修道就很简单。

现在轮回当中很多层层叠叠地通过我们的分别念分了无量无边的层次，如果一个一个要去做的话，我们无始以来轮回到现在，都做很多遍了，但还是好像没有做够一样。我们如果缘显现去奔波的话，就疲于奔命，永远找不到一个解决之道。最好的解决之道是了知一切万法的本质到底是什么，了悟了一切万法纷复万象、广大复杂轮回的本质是平等、是真

如，当我们了悟一切万法真如的时候，就最极简单了，大道至简。真实的、最简单的就是一切万法的真实义、平等性。

当你了知了平等性，就像了知了蛇的本性是绳子的一刹那，这个时候所有缘蛇的显现、缘蛇的恐怖、缘蛇的分别刹那之间消亡。这个就很简单了，直接去了悟本性就是解决之道。不需要在蛇上面去做很多改造，你说：我做个笼子把蛇关起来，或者怎么怎么样。其实你还是认可蛇存在，内心深处还是没有摆脱对蛇的恐怖。不管你想什么方法，只要还是在缘蛇去想办法的时候，都是没有办法从根源上解决问题。只有真实了知蛇是绳子的时候，就知道以前做的所有努力都是可笑的。为什么呢？因为以前做的所有努力都是缘蛇存在，才去做的努力，离它的实相差了十万八千里。

现在我们缘世俗，缘轮回做再多的改变都没办法真实地解决问题，只有了知一切轮回的本性，了知蛇的本性是绳子的时候，了知一切万法的显现是空性的时候，了知一切万法的真如的时候，当你认知了真实，它的虚妄的显现你就不用再刻意地去修整它，它自然而然就隐没了。所以自然安住在正道当中时，安住真实义，所谓的轮回就自然消亡，就是通过这种方式来进行了知的。

佛法当中，禅宗当中讲直指本性、见性成佛就是这样的。我们经常引用弥勒菩萨讲的“解脱唯迷尽”。真实的解脱就是迷乱消尽，没有什么其他的解脱。所以，轮回的法我们不用再去修整、再去怎么改变、改造（让我们在轮回当中过得更好一点，让我显得更庄严一点、更圆满一点、更高级一点）。我们在这上面去改造，没有什么用，无论怎么改造反正还是现在这种状态。无始以来在轮回当中改造了很多很多，想尽了一切办法要改造我们这个“我”，但其实都是徒劳无功的。只有认识了真实义，在法性上面去努力，这个时候我们就一劳永逸了，如果在法性上面改造成功了，就一次性成功了，一切轮回的显现就彻底消亡了。

但是这也是一个过程，首先我们要知道轮回是假的，在假的基础上了知它是离戏的、本来就没有，就像刚刚我们讲的——实有也没有，虚幻的显现也没有。实有的状态在二谛当中都没有，虚幻的显现其实也不存在，本来没有。就像上堂课我们讲的眼根面前的毛发一样，这个实有的毛发哪里有呢？绝对没有实有。那么如果实有毛发不存在，那么虚幻的毛发总有吧？虚幻的毛发也没有，这个毛发本来就不存在。毛发本来不存在，我们也抉择它本来不存在，不会有什么问题，只不过无始以来我们实执惯了，所以觉得很恐慌，都不存在了我们很恐慌。但是一个真正善根成熟的人，当他通过观察、通过

分析知道一切万法没有什么可得的时候（没有找到任何法），他就很高兴，《定解宝灯论》第一个问题的最后也讲了这个道理。

所以佛陀告诉我们的这种修行的方法，其实就是让我们寻找一切万法无所得。有善根的人当他知道无所得的时候，他就知道所有的痛苦、所有的轮回都是源于认为有无是非的执著，由增益而来。只要有执着就会有痛苦，它就是痛苦的根源；如果找到了一切万法不存在，那么一切的轮回就灭尽了。一切轮回灭尽了，这个时候就不会再感受轮回的痛苦，而且可以在这个基础上去上让众生获得解脱。所以真如有不同的名称，不同的名称表达的意义完全是一样的。

颂词当中讲到了【过去】、【未来】、【现在】，这个叫三时，我们平常也讲昨天、今天、明天。认为过去有过去的法，未来有未来的法，现在有现在的法，这叫做三时分别念。

三时分别念里面有一个“过去”，既然有【过去】就有“过去的真如”，然而——过去法不可得，《金刚经》当中也这样讲。其实过去的法是不可得的，从过去法不可得的角度讲叫过去法的真如。【未来】，假如在我们的脑海当中有一个未来法的概念，那么就会缘这个概念，知道未来的法其实也是空性的，这叫未来法的真如。【现在】，当前我们所看到的、所接触到的、正在使用的一切万法，这个现在法，现在法正在显现的同时，它也是空性的。就像《中观》的论典当中讲：过去的法已经灭尽的缘故，犹如虚空一样。过去的法已经灭尽的缘故像虚空一样不存在了，再怎么寻找也找不到了，这也是打破我们对过去法实执的一种方法。未来的法还没有出现，未来的法还没有，像石女儿一样，它也是没有自性的。现在的法它也是刹那不住的，你抓不住一刹那，乃至于一刹那也不安住，它一显现的时候就已经灭掉了，当下已经灭了，然后第二刹那又显现，然后又灭掉。所以现在的法虽然在显现，但是显了之后马上灭，现在的法也刹那不住的缘故，现在的法也是空性的。通过这样的方式，决择过去、过去法空；未来、未来法空；现在、现在法空，这个方面主要是打破三时。所以说过去有过去的真如，现在有现在的真如，未来有未来的真如，这个方面有三种。通过过去、现在、未来三种法——三种分别念安立的法，我们安立了三种真如。

【罗汉之真如】，前面是通过时间来安立的，这个时候是通过罗汉来安立的（是以罗汉为代表的阿罗汉、缘觉，这些可以包含在罗汉里面）。罗汉证悟了人无我空性，当他证悟人无我空性的时候，自己安住在人无我空性当中，这叫罗汉的真如。阿罗汉他自己的境界，证悟了人无我空性，证悟四谛

十六形象；缘觉也是证悟了一个半无我，安住在这样一种真如当中。这方面是针对于小乘自己的真如。

还有一切【诸法真如】，一切诸法的真如不管是显现还是空性，还是有为法无为法等等，所有一切万法显现的当下它是空性的，所以这方面这就是一切万法的真如，可以这样讲。或者一切万法有的时候也可对应成菩萨位，菩萨的道位的一切诸法、一切诸功德法的真如。还有【佛真如】，佛陀四无畏，十八不共法等等，这些法是佛的真如。

我们在安立的时候安立了很多很多的真如，但实际上真如有这么多么？有一个实实在在的东西叫过去的真如么？有一个实实在在的东西叫未来的真如么？没有，都是暂时安立的。为什么要暂时安立呢？暂时安立是因为我们对过去法有概念，对未来法有概念。在名言谛中假立了过去、现在、未来的概念，所以为了打破三种法的执着，分别的安立了过去、现在、未来的三种真如。还有我们在世俗当中的确有众生，众生灭尽了烦恼之后安立了阿罗汉，所以阿罗汉有阿罗汉的真如。缘觉也有缘觉的果，所以观待缘觉安立了缘觉的真如。诸菩萨道位的法在世俗谛当中也有，观待道位安立了诸法真如。观待于佛，佛的显现法，这些殊胜的功德、神通，有佛的真如，我们观待佛安立了佛的真如。

此处观待前面的课讲下来的时候，我们要打破对一切万法的实执，从色法乃至于一切智智之间，这些实执都要打破。我们认为这个佛、佛的功德法是实有的，那么我们就永远得不到佛功德法。所以我们要决择佛的功德也是空性的，这个真如也要决择。那么佛功德到底是怎么样呢？佛功德应该是离戏的，不应该有丝毫的执着，这才是真实的佛，那么我们要得到佛果必须要离戏才能得，因为它的因和果相顺的缘故。

我们学的是要打破对佛法的实执，对佛功德法的实执；或者要了知真实的佛功德的自体安立了佛真如；我们要了知真正道位的自体安立了道位的诸法真如；或者说打破对道位的执着，比如认为菩提心、四无量心等等是实有的，这根本不是大乘道。我们了解阿罗汉实际是什么状况，打破对阿罗汉的实执。或者乃至于我们了知过去法本身是什么样的，或者打破对过去法的实执，安立了过去、未来、现在的真如。这方面，观待很多的显现安立了很多的真如，刚开始的时候是为了别别（分别地）打破对这些法的执着，所以安立了很多不同的真如。暂时安立了这么多真如，不等于究竟当中也有这么多真如。

所以【法之真如皆无别】，最后一句【法之真如】，所有法的真如，它都是没有差别的，这个是究竟意义。究竟意义上来讲的时候，真如也有很多种，就像我们在学空性的时候：这是柱子，柱子的空性，这是瓶子，瓶子的空性；或者在《入中论》当中安立了二十空，内空、外空、内外空、空空、大空、胜义空等等，安立了很多很多空，为什么安立这么多空？因为我们众生在分别念面前安立了这么多显现法的执着，安立了这么多概念，所以一个一个要打破要安立这么多的空。

其实这些讲法都是已经是归类了，如果一个一个去讲没有必要。我们房间里有这么多法，需要一个个去安立吗？这是瓶子的空，那是柱子的空，那是饮料的空，那是电视的空，其实不必要。很多地方讲，你了知一个法的空，推理一切万法都是空的。就好像知道了一个山洞是空的，就知道了所有的山洞都是空的；知道了一根芦苇里面是空的，就知道了所有的芦苇里面都是空的。不需要一根一根去剥开看，不需要一个一个钻进去看，山洞是不是空的，不需要。反正只要是山洞它就是空的，只要是芦苇它里面都是空的。所以一切显现法，所有的色法我们观察一个就够了。比如总是用瓶子、柱子来观察。其实柱子、瓶子代表一类，所有和它平行的，所有和它一个层次的法，只要我们知道了瓶子的空性，就可以类推一切万法是空性的。只要我知道了张三是空性的，就知道了李四、王五、赵六所有的众生都是空性的。所以只要决择我的心是空性的，就知道所有众生的心都是空性的。所以决择的时候，不需要逐个，只是举一个例子，然后让我们举一反三的方式去类推就可以了。

我们刚刚讲了，为了打破对这些法的执着，安立了这么多的不同的空的名称，但是实际究竟意义上有没有二十种空？有没有十六种空？有没有四种空？都没有。其实空的侧面来讲都是平等的，只是显现法不平等，空的侧面是完全平等的。就像弥勒菩萨在《辩法法性论》当中讲的一样，就像一个油画（或者我们的照片、电视一样），里面显现了高山、峡谷。有的时候油画上画的老年人的皱纹很清楚、很逼真，看上去的时候觉得真的有这么多（我们看电视的时候，感觉电视里面真的有这些高山，深的峡谷），但其实它就是一个平的。一张画、一张纸而已，只不过通过描绘的手法让我们觉得有高低的差别。其实本性是没有差别的，它就是一张纸，它是平等的。我们在画上看好像是高低的差别，这个差别是有的，但是你真正去看的时候、去摸的时候，发现是平的，所谓的高和低是平等的。

这是一个比喻，在众生分别念面前安立的时候，这是轮回的法，这是涅槃的法，这是张三、李四，过去、现在、未来安立了这么多的法，其实真正

的分析的时候它是平等的，它的本性是一味的，本性是平等的。

我们了知这个之后，就不会再对这些法别别去执着。我们知道这个好的，这个是差的，就会缘这个产生分别念。生了分别念之后就容易生烦恼造业，当我们了知它的本性平等的时候，已经平等看待、一贯看待我和他是平等的，轮回和涅槃是平等的，所有的所有都是平等的。了知之后我们的实执就灭尽了，实执灭尽了之后，就不会生烦恼，烦恼灭尽后就没有业，业灭尽就没有轮回了。

通过这种方式让我们知道一切万法的真如是没有差别的，所以在世俗谛当中有好坏、有高低、有贤劣、有男女、有众生和佛，这些都有，但是在究竟的本性上面，众生的真如和佛真如一味。众生的真如和佛的真如是平等的，好的和坏的也是平等的。这就打破我们很多的分别念，安住在实相当中。安住在实相当中，我们在轮回当中的很多很多的安立、很多很多的戏论分别就不会再有了，不会再有之后我们就不会再产生很多轮回的法。安住空性、证悟空性，是真实解脱一切麻烦、一切痛苦的最根本的窍诀。

这方面一定要体会，否则我们不知道讲空性到底要干什么，讲空性和调服烦恼和解脱有什么关系，我们就不会知道、不会清楚。如果知道之后越抉择无自性、越抉择离戏空越高兴、越欢喜，因为我们知道了越抉择得究竟离解脱就越近。这方面开始真实地打破一切轮回的根本因，这时候就开始慢慢地靠近。

我们所得的果，其实就是了知果无自性。加行所得的果到底是什么样的？加行所得的果——证悟真如，现前佛果真如。其实所现前的佛果真如，也是无自性的。刚刚我们讲了过去法、现在法、未来法本性是平等的，在密法当中有些时候会讲三时无时，其实三时无时也是在讲它的本性，从本性的角度来讲三时是平等的。把这个平等的状态安立一个名词叫做三时无时，也叫本净时，其实就是讲三时的本性。所以我们说十方四时等等，这个四时就是在三时的基础上再加一个它的本性。知道这个三时本性空，我们要了解它的本性的意思，有的时候在密法当中也会提到这方面的意思。

不学习三时本性空的话，我们就不知道到底为什么会出个四时呢？为什么会出四种时间呢？好像觉得不对。但是这个所谓的第四时，就是讲过去、现在、未来本性不存在的真如，把这个真如安立为第四个时间而已。让我们知道所谓的三时本性都是空的，没有我们所认为的所谓三时存在的分别念。

就是因为三时是假立的缘故，菩萨在修道的时候，一刹那当中现一个劫，一个劫时间可以在一个刹那当中体现。所以积累三个无数劫的资粮一个刹那就圆满了，这不是不可能的。如果你的见解够深的话，如果你的见解够圆满的话，的确就是这样，本性就是如此。所以一个时间当中圆满三个无数劫，三个无数劫一个时间当中就圆满，这个方面都可以的。了知了三时本性，所有的显现法都可以，觉得再不可思议的、不可能的事情在了悟了本性后都可以的，因为的确过去、现在是假立的。

因为过去是假立的缘故，所以过去灭了之后我们还可以回忆。过去法是假立的缘故，如果真正证悟空性就可以回忆无数世。就是因为未来法是假立的，我们说这个未来法是真实的，没有一个人能看到明天的事情，明天要发生的事情没有一个人能看到，这是一般的观现世量。一般的凡夫人觉得没有一个人可以知道明天会发生什么，但是因为未来是假立的，既然是假立的，安住在一切万法的本性当中，有些人甚至就可以看到未来要发生的事情。这没有什么不可以的，因为是假立的缘故。

因为三时都是没有真实的，所以打破我们凡夫人很多固有的分别念，我们觉得蜡烛不能流水，但是如果你了悟了万法的空性了，点蜡烛里面可以流出水，这完全可以。我们觉得虚空当中不能站人，但是如果证悟了空性的话，圣者就可以在虚空当中行住坐卧，就是这样的。所以如果了悟了一切万法的空性的话，一切都是可能的，一切万法的本性都是不存在的，不存在当中可以显现，显现当中可以转变，这个以前我们再再讲过的（多次讲过）。

这个问题我们就决择完了，一切加行所得的果是无自性的，认知它的意义，所证悟的真如的果也是无二无别的，没有什么可以执着分别的。即便是暂时的阿罗汉的果，或者是阿罗汉的真如，缘觉的真如，佛的真如，差别是有，显现上有差别，但是它的本性是一味的，本性都是一个真如，都是一味的。所以打破了我们别别对阿罗汉、佛的贤劣的一种执着。

壬二（若无此道则不得果之理）分二：一、略说；二、广说。

没有大乘道的话，没有方便和智慧双运之道，就不可以得真如佛果，不可以现前佛果。所以这个【此道】我们看下面的颂词和注释的意义，就了知这个此道的意思就是讲方便和智慧。当然此处尤其是指智慧为首、为主导。既然智慧是为首、为主导，那么肯定下面有它的从属。我们说国王是主要的，如果国王没有眷属，就成光杆司令了，那就不能叫国王了。所以国王下面也必须要有大臣、有人民，才可以称为国王。

智慧（智慧度）也是一样的，我们说它是为主的，不是说它是唯一的，唯一的智慧成不了佛的，但是智慧是主要的，这样可以。因为你是主要的，是领头的，是领导，是一个很好的领袖，把下面的人领导好了大家一起做事情。不可能都是平等的，大家都是一样的没一个领导，你说你的我说我的，那这样的话事情做不了。虽然都是人，但是人当中有主要的和次要的。六度其实都是成佛的因，但真正成佛的因里面不可能没有一个领导。没有一个领导，那这些善根就没办法真实地被统摄起来之后而成为成佛的因。

华智仁波切在讲《现观庄严论》总义等的时候也讲到，其实万法都叫做般若，或者都叫做成佛的因。但是这里面有主要的和次要的，真实般若当中有主要和次要，同样道理其实六度的修法，福德资粮和智慧资粮都主要、都很重要的。但是最重要的、最主要的还是智慧，智慧是领导。虽然都是人，但这里面有一个领导，从人的侧面来讲是平等的，但是从发挥的作用来讲是领导，所以侧面不一样，下面的人是配合他的。所以只有人没有领导人，大家群龙无首什么事都做不成；如果你说我就是领导，我下面没有人，那你领导谁呢？也不可能。

所以说这里面讲的这个此道主要是讲般若波罗蜜，但是其它的也需要，因为般若波罗蜜要统摄这些善根的缘故。所以这个地方“此道”其实是方便和智慧，但是在方便智慧当中，还是着重强调了智慧的功德，这个方面我们要分清楚。

癸一、略说：

善逝菩提离异法，任何菩萨欲得此，

具方便行智慧度，无导师慧不可得。

【若无此道则不得佛果之理】分【略说】和【广说】，第一个是略说。

【善逝菩提】，真实的佛的菩提（得到的佛的菩提）【离异法】，离异法的意思是离开不平等，异就是不平等的意思，他法就不平等的法。我们在世俗当中，分别念面前认为的这些高低贤劣等等，就像刚刚我们讲的过去、现在、未来，或者是佛、众生、道等等，有很多很多不同的法。真实的菩提完全安住在大平等性当中，所以说【离异法】，完全离开了他体分别。那么【任何菩萨欲得此】，任何一个修道的菩萨，这个里面没有特殊的，任何一个菩萨想要获得大菩提必须要圆满具有两种方便，是什么呢？【具方便】【行智慧度】，第一个要具有方便，比如大悲、信心等等；第二要般若波罗蜜多的智慧。所以具方便，然后再行持智慧度，这个时候可以真实的到达无住的

菩提，就是离异法的善逝菩提。任何菩萨都必须经由方便和智慧。

【无导师慧不可得】，如果你想要获得殊胜波罗蜜多，如果没有导师是不行的。这个导师是指什么？这个导师就是佛母般若波罗蜜。般若波罗蜜就像导师一样，如果没有般若做前导，没有般若波罗蜜多的智慧，没有导师一样的智慧的话【不可得】，没有办法到目的地。那么这个导师太重要，因为其他的五度像盲人一样，智慧犹如眼睛一样，盲人缺少了向导的智慧眼是没有办法到达目的地的。所以布施等等这五度的方便如果缺少了智慧的引导也不可能真实地获得殊胜的佛果。

这方面我们就讲到了最主要是具方便行智慧度，我们要具有方便，离开了方便也不行，离开了智慧也不行。我们在修行佛法过程当中，一定要对这些问题产生一个根深蒂固的了解，这种理念要深入到我们的骨髓当中去才行。如果这些理念没有深入到我们骨髓当中，有的时候我们就会想很多——东想西想、按照自己的分别念去想，而且我们在做资粮的时候也会有偏废。当然，我们做偏废，总比不做好，这个是肯定的。因为有些人他就觉得：“哦，闻思最重要了，其它的就可以不做，可以不修五加行、可以不做供灯供水、可以不做放生，反正我每天闻思就够了。”这个是肯定不行的。有些人就认为：“反正我每天在做这些放生、每天在做这些修行，然后闻思这些不重要、修智慧修空性不重要。”这个也是不对的。因为这个地方讲具方便行智慧度才行。

所以这些思想要完全渗透到我们的骨髓当中，我们要从骨髓当中诚信方便和智慧两种资粮都是重要的。方便也重要、智慧也重要，只有在这样一种思想之下，我们才可以二资双运。我们才可以真正达到通过最圆满的缘起、方方面面因缘的具足前提之下，我们修行才可以很快地成就。

所以法王如意宝他在佛学院当中对这两个都是非常非常强调的，拿念珠、拿经轮、念经、念咒、做福德，这个很重要；然后听课、修空性，这个也是非常强调的。法王如意宝这样强调的，然后作为心子们的大恩上师他们也是这样完全领受之后，给我们再引导。现在法王如意宝、上师的传承弟子们对于福德、对于智慧都是有比较中道一样意义的领悟，都知道两个不可偏废的——既不能偏于福德也不能偏于智慧，其实两个方面都是需要的。后面我们还要学、还会传递这个思想，在广说当中还会讲。这里略说讲具方便行智慧度，反正这样一种远离一切不平等的、远离一切他法、他性的菩提果位——离异法。这时候任何菩萨都要具有方便和行智慧，这就是真正成佛的根本因。所以如果我们想要成佛的话，我们必须要知道哪个是成佛的最主要的

因缘，绝对不可能缺少的。

当然这个是总前提，如果我们把这个总的前提、把这个两个大板块——一个是方便一个是智慧、一个是世俗一个是胜义，把它拆开的时候，每一个当中又包含着无数的细节。比如说，信心，我们怎么样修信心？这个布施，怎么样修布施？大悲，怎么样修大悲？菩提心，怎么样修菩提心？回向是怎么样？发愿是怎么样？这个一个一个展开的时候，这个里面好多东西，信息量很大。但是我们首先总的原则一定要抓住，在总原则、总方向、总纲领抓住之后，还要去了解它的细节。

你的战略思想首先要确定下来，然后再怎么样实现这样的战略。为了让你的战略思想完完全全实现，你还要制定很多很多的步骤、通过很多的手段，来实现它。所以这个时候我们就说每一个都要落实，乃至最后分下来、分下来就落实到什么呢？你在修四加行的时候、你在修暇满难得的时候，你就是要认真修好，你在修无常的时候你就要把它修好，因为它都是一环套一环、一环套一环的。我们首先从整个战略了解、整个体系都了解了（这个是世俗这是胜义、这是福德这是智慧、这是方便这是智慧）。

了解完之后，方便当中具有菩提心、大悲心。那么大悲心的因是出离心，出离心的因是什么？一个一个这样落实下来、一个个这样落实。最后我们就说哪个步骤都不能忽略！哪一个修行都必须老老实实、踏踏实实去做才行！你哪个地方忽略了，你最后都没有办法的，它就是连锁反应。刚开始的时候你没有做好，后面就是没办法。当然我们也不是说最初的修法，我一定要什么都不做了，我就修出离心，这个也不确定。你可以在修出离心的同时，通过其他的空性、菩提心来辅助也可以。可以同时修，但是最后修的结果是你的出离心要修到量，你的菩提心要修到量，你的空性也要修到量，慢慢这些修到量了，它才可以真实地达到大乘的一种资粮，成为大乘资粮才能够说成菩萨、成佛等等。

修空性也是一样的，空性不能够泛泛地知道：这个就是空的，不行。空性到底是什么样的？它的实相是什么样的？怎么抉择的？它的因是什么？一个一个都要去落实，所以一观察下来就知道这个时间短不了，我们自己都知道这个时间短不了，有这么多的信息、这么多的法要去修行。这个一旦了知之后，其实我们的心胸心量就放开了、放大了，为什么呢？因为我们知道这个事情就是个大工程，这个大工程每一个落实下来都需要时间，我们就知道这个不能急的。我们觉得应该跑很快，就像在《开启修心门扉》当中批评的一种观念、批评的一种思想——以跑去印度。比喻通过跑步去印度，他觉

得：我去朝印度，我要以最快的速度去朝印度。背着包就跑，很快的速度去冲刺，你能跑多远？你能跑一公里，你能跑两公里吗？跑完之后你就动不了了，所以说你欲速不达，就是这样的。你想：“我要很快很快，马上要成佛，所以很多加行我不修了，马上去修个大的。”这个叫做以跑去印度。你通过跑去印度是不行的，你必须要走，慢慢走，细水长流，只有这样你慢慢走下去，保持体力慢慢慢慢走下去，这个时候才能慢慢到；否则一下跑累死了，你还哪里去呀！

在学习《修心门扉》的时候，有很多很多这方面的非常非常生动的例子、比喻，有些人看得很高看得很远，一下子看到证悟空性，一下看到即生当中证悟大圆满、证悟虹身，他就没留心现在应该做什么？所以就好像我要去印度，目标定的很远，但是没有留心脚下，没留心脚下一出门就踩个空，就摔沟里摔死了。所以像这样讲：你既要有长远的眼光，又要注意当下的一种状态，也要注意当下你的修行，是这样的。我们既要有很长远要成佛的眼光，也要知道这个本身来讲就不是一个容易的事情，所以必须要很小心谨慎，该做的一定要去做，该做的准备一定要做准备，这方面对我们修行来讲的确是很有帮助的。

所以如果我们真实把这些问题了解完之后，自己在修行的时候很多很多的情况就能够知道，修行它是这样的。我们在不学习的时候，要不然觉得修行太容易了，要不然觉得修行太难了，其实这些都不是一种正确的思想。你说这个修行难也难，说易也易，反正如果你慢慢做了的话，它再难它也会到的。所以只要我们对成就、成佛的见解正确，而且对它的认识也很正确，然后也愿意付出时间去实行的话，它再难又能难到什么情况，再难也可以到达他的目的地。就像我们爬山一样，一看这个山这么高，3000多米怎么爬上去啊！但是不管怎么样，它再高反正就是3000米，我就一步一步走，只要往上走一步就近一点。如果你有这样一种决心、有这样的毅力的话，它再高也不是很高了。如果你没有这样的毅力，这么高不可能，刚开始就放弃的话，你永远也没有这个机会。

我们既不能够高估自己也不能够小瞧自己，这个在佛法当中也是中道，不必要极端，任何事情都不需要走极端。我们学习佛法的时候也是一样，不要想一下子把所有的法义全部搞懂，在短短几个月当中就要证悟很殊胜的法，这对我们来讲有的时候是不太现实的，因为我们欠缺的东西太多了。了知完这个之后我们就知道，这个时间的确是要长一点。所以这个时候我们就放下来那种浮躁的心，并不是我不想成佛，而是那种浮躁的心放下来了。

我们就开始落实，这个的确是应该的！我与其很浮躁地去做一些漂在水面上的修行，还不如脚踏实地的（反正时间也在花了，每天一天一天的时间也在花）把现在这个时间落实到实处。该修的、该把基础打牢的夯实的，我就去把它打牢，就把它打得很扎实，这个是慢慢慢慢步步为营的方式上去，这个时候真正一天就是一天实打实的过，那一天就是一天的修行，实打实的修行。当你真这样过了几年，过了十年之后再一看，的确你的基础很牢很牢靠；否则每天都在浮着修，好像每天都在做，但其实十几年过去之后还是那样，没有什么很明显的进步。

所以这也是一种通过学习慢慢要认知的，这个修行的理念，不单单说是我们怎么修，不单单是见解是怎么样的，我要成佛是怎么样的，而且它的修行的策略在修行的过程中，在听闻佛法、在闻思的过程当中，慢慢也是要树立起来的。我们也慢慢了知了，为什么上师们给我们教导的这些都是经验之谈，让我们不要过于的急躁，让我们好好地闻思，让我们好好地修加行，修四加行、修五加行，其实真正的来讲的话，越学越知道，这些都是一种悲心切切的讲法。的确是为我们好才这样讲的，反复讲，反复强调。否则的话，如果不是为你好，天天给你讲一个高的，让你去欢喜，最后你会发现是空欢喜，那这样就没啥意义了。所以真实的上师们，经常强调菩提心、经常给我们强调加行，就像大恩上师一样，经常强调闻思，经常强调菩提心，最后我们就会发现，这些全都是实用的东西（全是干货），都是很实用的。如果我们真正听进去了，去做了，肯定是能够得到很大的意义的。

所以此处对我们讲了方便和智慧度，离开了方便和智慧度，任何菩萨不可以成佛；任何菩萨想要成佛，必须要具有方便行智慧度。所没有导师般若波罗密多智慧的话，这些都是不可得的，这个是从主要的侧面讲。般若波罗密多就像是眼睛一样的，它是导师、向导一样的，这个方面，当然要非常非常重视，小心翼翼的去学习和实践。

癸二（广说）分二：一、若离此道最终不成就果之理；二、如是了知而入此道之理。

第一个是从反方面讲，如果离开了方便智慧之道的話，最终不能成就（没办法成就）；第二个是如是了知之后，怎么样才能入道，具足哪些条件，讲了行者入此道之理。

子一（若离此道最终不成就果之理）分二：一、比喻；二、意义。

丑一、比喻：

鸟身一百五由旬，羽翼折断无本领，
彼由忉利天自坠，至此瞻洲必遭损。

这是比喻，比较容易懂。就好像有一只大鸟，非常非常大，它有一百五十由旬。当然由旬以前我们也提到过，有些时候是八公里一由旬，有六公里、四公里一由旬的，有些还有三十二公里一由旬的也有，大由旬、中由旬，小由旬，是这样的。我们按照八公里来算，一百五十由旬也有一千二百公里了。像这样的话，一千二百公里的一只大鸟，如果它真的飞起来了，力量也很大，其他的小鸟远远没办法跟它比。但是假如说这么庞大身躯的一只鸟，羽翼折断了（翅膀断了，两个翅膀都没有，或者断掉一个翅膀），那么这个时候，它飞翔的本领就已经没有了——【羽翼折断无本领】。

【彼由忉利天自坠】，假如它羽翼丰满的话，可以从忉利天的天宫，也就是须弥山的山顶，往下飞的话，它非常非常自在，可以很自由控制自己的速度、方向，自由自在的飞翔，可以轻轻松松的落在瞻部洲，不会受到伤害。但是如果翅膀折断的话，从忉利天跳下来，或者坠下来，因为没有翅膀的缘故，落到瞻部洲，那就实打实地摔下来，像这样的话就【必遭损】。那是非常非常恐怖、非常非常痛苦的事情，身躯越大，没有飞翔的能力，摔下来痛苦也就越大。

所以这个方面就讲到了，如果这个鸟的两个翅膀是完好无损的，就可以自由自在的飞翔，落到目的地，想要怎么样就怎么样，可以随心所欲。但是如果是没有翅膀，或者折损了，只有一只、或者两只都没有，这个时候就非常危险，没办法到达目的地，而且会自己遭受很大的痛苦。这个比喻很容易懂。

这个比喻对照的意义，我们下面宣讲。

丑二、意义：

俱胝那由他劫行，诸佛此五波罗蜜，
无边大愿世恒依，无方便慧堕声闻。

【俱胝那由他劫行】，这个是时间非常长，在俱胝那由他劫当中去行持，不是一天两天，一个月两个月，一年两年，它最小的计算单位是以劫来计算。而且这个劫不是一个劫两个劫，它是俱胝的那由他，那由他的时间本来已经很多了，再加个俱胝，所以是百千万亿劫当中去行持（在这么长的时间去行持）。那么所行的是什么呢？并不是天天散步、天天睡觉，不是这样的！如

果只是天天散步、睡觉，你经过俱胝那由他劫，还是一个凡夫，还不是一个修行者。他是在俱胝那由他劫当中去行持的是【诸佛此五波罗蜜】，就是能够成佛的五种波罗蜜多。布施波罗蜜，持戒波罗蜜，安忍波罗蜜，精进波罗蜜和禅定波罗蜜，又叫五波罗蜜。不单单行持这五波罗蜜，而且【无边大愿世恒依】，解读的时候是这样的：【世】就是生生世世当中，每一世当中都恒依无边大愿，每一世当中都发愿，每一世当中都发愿行持菩萨道、修持菩提道。所以他的目标很明确的，每一世都发了大愿，而且在每一世发大愿当中都是行持五波罗蜜，并且是在那由他劫当中行持波罗蜜。所以这方面是很大的善根的。就相当于对比前边来讲，鸟的身体很大，很庞大的身体，内心当中集聚的善要是非常庞大的。

但是【无方便慧堕声闻】，无方便慧堕声闻的意思后面还要分析，这里还有些微妙、微细的地方，如果不分析直接理解的话，可能没办法理解它里面的真实含意，或是有可能我们会理解错误。那么具有在这样长的时间当中来行持五波罗蜜，乃至世世当中依止大愿，但是如果他没有般若波罗蜜的话，这种智慧不具有的话是成不了佛的，没办法成佛的。

为什么我们不能直接解读堕声闻呢？这个方面还不能直接解读堕声闻，他堕不了声闻，这个绝对堕不了声闻！你看他的无边大愿、菩提心、还有五波罗蜜，这些方面都是能够成就佛果资粮的。什么样才能够成就佛果资粮呢？你随随便便做个布施，这个不能叫波罗蜜，一定要成为成佛资粮才能叫波罗蜜。此处既然提到一个波罗蜜，那绝对不是随随便便的善根，而且还发了无边大愿的。所以这里边我们就看出来他的方便修法非常非常的圆满，既然发了菩提心也发了大愿，而且也行持了布施持戒等等，他的方便是很圆满的；但是没有智慧，这里没有提到智慧的摄持。就像鸟的翅膀，只有一个翅膀，另外一个翅膀折损了，那你就没办法了（你少了一个翅膀，飞翔的能力就没有了）。

所以同样道理，在这么长时间当中行持的五波罗蜜，行持的无边大愿，这些善根不可谓不大。通过这么长时间真实发愿行持的这个菩萨道，他的善根很大。但是这里面主要的因素、要素没有具全，缺少一个最关键的——般若波罗蜜多。没有般若波罗蜜多的话，单单通过行持这些是没办法成就的，这叫偏颇之道、偏堕之道。就是说你偏堕在方便了，智慧你没有具有，就像鸟的翅膀只有一边，另外一边没有，所以你通过这种道没办法成佛。成不了佛，因为最关键的因素没有，最关键的因素没有你成不了佛的。

那么如果没有智慧度，又怎么能叫五波罗蜜呢？这个我们以前讲过什

么叫波罗蜜？以智慧摄持才叫波罗蜜，没有智慧摄持怎么能叫五波罗蜜呢？但是这个地方又出现五波罗蜜，又说他不具有智慧，这个就觉得有点难以通达了，有点难懂了。

这个其实我们要这样来了解、这样来分析：有智慧摄持的波罗蜜多，是直接的成佛因（它是成佛的直接因）。因为既有了布施，也有了智慧，像这样就是直接的因。那么什么情况下，它不具有智慧、不具有般若，也可以叫波罗蜜呢？就是发了菩提心。发菩提心是：“我做布施是为了成佛的”，所以当善根被你的菩提心摄持的时候，你这个布施的善根，可以成为成佛的因，是不是？肯定可以么！但是它还不是直接的，它是间接的因。

间接因也可以，从这个侧面来讲，反正我这个布施是为了成佛的，它的总方面是在向成佛那个方向在走，只不过是这个里面的要素缺少了，缺少了一个智慧的要素。但是它必定是菩提心摄持的因，所以它从这个角度来讲，它毕竟是菩提心摄持的，所以总的走向一定还是成佛的。但是他通过没有智慧摄持的一种成佛的因，他暂时没办法离开轮回，还只是在轮回当中不断的累积、不断的酝酿。当然当他修到一定程度的时候，一定有福报成熟的时候，佛陀也会悲悯这些修行者，一定会给他讲般若波罗蜜多。

但是假如说这里面不具有般若波罗蜜多的话，即便你具有了布施，而且是通过菩提心摄持的这个布施，从这个侧面可以安立为布施波罗蜜，但是如果你缺少了般若度，还是没办法，因为主要的东西缺少了。主要条件缺少了，主要零件没有了，像这样的话你的这个车还是开动不了。这样的话还是没办法以很快的方式趋向于菩提当中，你可以在轮回当中不断地酝酿，不断地酝酿，不断地累积资粮，但是你就是缺少这个最关键的要素的原故，就是出不了轮回，就得不了菩提果。

所以这句话的意思是什么呢？这句话就是说：若离此道，最终不成就果。如果离开了般若这个因，你还是没办法成就菩提的，它虽然是间接的成佛因。但是最直接、最根本的，它一定是圆满了方便，也圆满了智慧。就是五波罗蜜、无边大愿这些方面都有了，再加上智慧度，那么这个时候就很快成佛了，所有成佛的因素就圆满了。但是这里面三句里面讲到的，只是他的方便度比较多，他的智慧度还没有，通过这样的因修下去话，是成不了佛的，没办法成佛。所以这方面必须要进一步的修持般若波罗蜜多，然后把这个最关键的要素具足了，这个时候才可以成就佛果，所以这里表达是这样的一个意思。

我们再来看后面这一句【无方便慧堕声闻】，如果你没有方便没有智慧

——堕声闻。前面讲是不能成佛，那么什么情况下没有方便、没有智慧会堕声闻？不具有什么方便，不具有什么样的智慧会堕声闻？

这个时候我们要分析，也不能说无方便就堕声闻了。因为声闻其实从某个角度来讲，他也会做布施持戒等的修行的，他也有人无我空性，慧有——人无我，方便也有——出离心、持戒。但是他怎么样就堕声闻了呢？无方便就是说没有菩提心摄持的五波罗蜜多，这个方便没有。大小乘以发心别，大乘和小乘最主要还是通过发心来区别的，所以如果你没有大乘的方便，再加上没有般若波罗蜜多（就是圆满的法无我空性），你只具有小乘的出离心和小乘的人我空性，那你就堕声闻，这种情况下才会堕声闻的。

没有大乘的方便，也没有大乘的般若波罗蜜多，这样的话你的因不具全。我们一步步的看，前面三句所讲到的是因不齐全，虽然这个因不齐全，但必定是大乘的资粮，只不过是缺少了般若波罗蜜，大乘的方便是有的，所以如果你是缺少了这种因缘，你是成不了佛的；然后如果你大乘的智慧般若波罗蜜也没有，大乘的方便也没有，你只具有小乘的出离心、人无我空性的话就会堕声闻。所以说怎么会堕声闻？就是在这种情况下会堕声闻：即大乘的方便也不具有，大乘的智慧也不具有，只具有小乘的方便和小乘的智慧，这个时候就只能堕声闻，就成就声闻的因。

还有一种情况就是如果你只有这样一种善根，只修了一些随福德分的善法，没有智慧摄持的话，像这样没有出离心摄持，没有解脱的心摄持，你就会堕轮回当中的善趣。因为毕竟行持了善法了，如果你没有出离心这种的方便，也没有人无我空性的智慧，你只有成为轮回的因，当然修了善法的原故你就会有善趣当中。那么如果连善法都没有，你会堕恶趣。

所以这里面一层一层地下来，我们说成佛的因是什么？如果你具有所有的因素，方便和智慧都圆满了，你就会成佛；但是你缺少了智慧就成不了佛，虽然成不了佛，但也不至于堕声闻（虽然还在轮回当中，还不至于堕声闻），因为毕竟有菩提心摄持；如果说没有大乘的方便，也没有大乘的智慧，具有小乘的出离心和人无我空性，他会堕声闻；那么如果连这个都没有，堕轮回；轮回当中要看你有没有善法，如果有善法，你生善趣；如果没善法，你连善趣都生不了，会堕恶趣的。这个方面就是具有什么样的因缘，就成就什么果，这里面没有什么弄虚作假的东西。反正我们自己做的事情，你现在在做什么、现在做的任何因缘、现在的修行关系到以后得什么果，大方向一定不要搞错。

所以我们再次体会到大恩上师经常让我们发菩提心，就是这样的。不管怎么样，反正你首先要发菩提心，让自己进入大乘当中。进入大乘当中我们再看：现在进入大乘了，我的菩提心要坚固、要清净；然后在基础上我要修般若波罗蜜多，学《摄颂》，学《中观》，把这些空性见一定要搞清楚；三转法轮如来藏的思想这些都要搞清楚。这时候大乘因缘具足了，我们在大乘当中行走。

那么如果没有菩提心，再精进，像这样你有可能成为声闻的因了。如果连这个都没有，连出离心都没有的话，可能连声闻的因都不是，那就不是一个真实的解脱者了，不是一个真实的佛弟子，你可能只修了一些随福德分的善法，只是在做生善趣的因。如果连这个都不做的话，修善法也找很多借口，可能就在行恶趣的因了，这就非常可悲了。

所以一层层的分析的时候，当然这里面主要的所诠义成就佛果一定要有大乘的方便、大乘的智慧双运，这个时候才可以。否则的话这里面缺少一个都不行，尤其是智慧没有的话，你没办法成佛。有可能无方便慧，没有大乘的方便、大乘的智慧，堕声闻，会堕到声闻当中。当然堕声闻当中还是算比较好的，没有堕恶趣，他已经出离轮回，从这个侧面是比较好的。

所以咱们在学习佛法的时候，对这些道理还是要很认真地学。所以大恩上师说：“学的时候好好地学，修的时候好好地修”。不要我们学的时候也是马马虎虎，修的时候也马马虎虎。在学的时候觉得我要实修，学习的时候放松。以前我们在学习佛法的时候也是这样的，大恩上师让我们学很多法的时候，总是觉得学不进去，就找个借口：还是实修重要，想实修。师父就问：实修？实修你每天坐几个小时啊？每天打坐多少小时？好像也没有怎么样打坐，你说你在实修什么？学习也不好好学，实修也没好好实修，最后就是浪费时间了。

所以有些时候讲我们学的时候应该好好学，把它搞清楚。当然完全像班智达一样通达有点困难，但是你学的东西、要修的东西，这些方面必须还是要搞得比较透彻，有一个定解，可以修行。然后真正就在修的时候就好好地修行，好好地按照它的要求去做，这个方面就是非常好的。

所以说这里讲到的这些大恩上师给我们提到的条件，这些菩提心、这些信心，如果我们真地想要成为一个真实的修行者的话，这些条件不得不去认真对待。如果不想成为一个修行者，只是一个佛法的爱好者，对佛法有些兴趣，这个当然条件不那么严格也可以。反正我只是爱好，高兴的时候搞两下，

不高兴的时候就旅游去了，去耍去了，这个也可以，反正你只有这种善根，佛陀也不会勉强的。如果你有善根，可能上师会喝斥你。因为上师觉得喝斥你有必要，他才会喝斥。如果觉得喝斥你也没有必要的话，那上师就“好好好，可以”，就是说“也行”。像这样的话你不学也可以，反正你多做点善根也可以，这方面也会这样说。

但是我们现在其实是有潜力的，如果我们去挖掘的话，这些潜力可以挖掘出来。所以通过不断的学习，我们的信心、福德都会增上，我们对修行的理念也了解得更清楚，这个时候我们就可以真实地进入修学之道。反正这个真实修学不管你拖得再久，最后还是要认真地修学。你觉得我现在好好享受，以后在某一世当中还是要面临这个选择的问题：你到底是认真修吗？还是要耍一样地修。迟决定还不如早决定，反正这一步都要迈出去，还不如早一点迈出去，早一点解脱好一点。反正这个苦行一定要做的，在修解脱道的时候，这些苦行都要经历的。迟一点还有可能中间生起一个大的烦恼、造个大罪业，堕落了都不好讲，这个方面也不是很有必要的事情。

有的时候大恩上师经常性地鼓励、有的时候呵斥，主要是让那些中间的人，为什么是中间的人呢？因为如果是上根利智的人，不讲他也会精进的，你不给他讲，他也会认真地学、认真地修。完全善根没成熟的人，你再怎么给他讲也没什么用，一天天跟他讲，他耳朵听出茧巴了，也不会有什么改变的，这种人讲也没用。但是中间这部分人，你讲了他会精进，不讲他就不精进。这种人经常讲还是有作用的。

有的时候上师经常要强调一下，其实还是有必要的。因为我们基本上是生在末法时代，如果我们根基好的话早就解脱了。既然我们在末法时代，就说明我们根基很差，有些时候就需要有善知识在旁边讲。真的很幸福啊！有善知识在旁边经常敲打我们，如果没有善知识敲打我们的话，那个时候真的很痛苦、很悲伤的事情。

现在我们有法可学，为什么上堂课我们讲，有法可学的时候我们的烦恼无外乎就是听不懂；无外乎就是这个问题很难，抉择不了；无外乎就是现在时间不够几位上师都在讲，时间不够分配。这些是什么烦恼么？都是缘佛法的烦恼，真正来讲、长远来讲都是开心的事情，只不过的确精力不够，理解能力差一点，这方面觉得很烦恼。

但是真正来讲如果你没有佛法学了、没得学、这个平台也没有了、道友的帮助也没有了、上师也不再敲打你了，那个时候就真正麻烦了。所以说现

在我们还处在很幸福的时光当中，只不过有的时候我们心思不转变的话会忽略这些因素，这些因素是非常好的，所以我们应该好好珍惜。

子二、如是了知而入此道之理：

乐此佛乘定生者，众生平等父母想，

利心慈意勇精进，无嗔正直说柔语。

【如是了知而入此道】，前面讲了如果没有真实做到必要的条件的话，没办法入道；那么如是了知这个情况之后，了知了前面没有办法入道的情况之后，怎么样才能够入到大乘道当中呢？这里讲了很多能够入道的条件，讲了这些道理。

【乐此佛乘定生者】，【乐此佛乘】对于成佛之道，对于成佛之乘的大乘道，非常非常欢喜地想要修行的【定生】，那么他知道依靠佛乘定生，一定可以得到、一定可以生起大乘功德、一定可以生起佛功德的这种大乘种姓。大恩上师现在正在讲种姓品，正在讲大乘种姓，这个大乘种姓很殊胜、很重要。如果是这种大乘种姓他才愿意求佛道，不是大乘种姓的人没有办法求佛道。

所以说乐此佛乘对于这样一种大乘（能够成佛的大乘），定生——他知道依靠这种大乘一定可以成就佛果的这些菩萨们（大乘种姓的人），他就想：到底具有什么条件才能够入大乘？【者】就是这样一种修行者，他到底具有什么条件才能趣入大乘道呢？或者具有什么条件才能趣入到般若波罗蜜之道呢？这个时候他就会想。

这个时候就给我们说出来这样一种条件。【众生平等父母想】，【众生平等】是一个，【父母想】是第二个，然后【利心】第三个，【慈意】第四个，【勇精进】第五个，【无嗔】第六个，【正直】第七个，【说柔语】第八个，就是这些条件。我们都做到这些条件之后，趣入到般若波罗蜜，有了般若波罗蜜之后，再和方便双运就可以成佛。

第一个就是众生平等。众生平等的层次有很多，在修菩提心的时候有自他平等的修法，自他相换的修法，自轻他重的修法。众生平等既可以从世俗谛安立，也可以从胜义谛安立。因为现在我们的心的不平等的，我们认为很重要，众生的利益不重要，所以为了满足我的利益可以伤害众生利益；或者为了满足我的利益可以不管众生的利益；或者把众生的利益拿来我来享受，让众生感受我的痛苦等等，这都是不平等的，因为太过于的熏习自我的

思想。这个是要观想众生平等，我和众生是平等的，都是人，都是众生，那么离苦得乐的想法都是一致的。

所以说从这方面来讲如果刻意去修，刻意去观修自他平等、众生平等的话，他就可以知道：其实我对众生也是需要，像爱护我一样去爱护众生。那么平时我们是怎么样爱护我的？是想方设法的让我得到利益，想方设法让我离开痛苦。在我们没有学习佛法之前，我就想得到很多的财富，想得到很多的地位等等。那么学佛法之后现在愿众生得到财富，愿众生得到快乐，愿众生没有痛苦。以前是愿我得到成就，而愿我马上成佛，学佛以后，现在我们要想：愿众生成佛，愿众生能够得到成就。这个方面就是说我和众生都是平等的，这方面是很重要的。

当我们修众生平等的时候，第一，我们这种自他偏袒扯平了。就是我愿意做的，我也愿意众生得到；那么我不愿意的，我也不愿意众生得到，这就叫作一种平等。它是一种平等心，从这个侧面来讲的话有一种平等。第二个方面，如果安住在众生平等当中的时候，我做的一切其实就是为了众生做。前面所讲的基础上，“我现在做的一切都是要为众生做”，他再也没有“这个是给我做，那是给众生做的”，没有这样的想法。反正是平等地对待一切众生，把众生当成我一样去看待，这样他的思想离平等的空性又进了一步。

所以有些这地方讲大悲心和空性，大悲心和实相之间是很接近的，因为大悲菩提心其实就是一种平等心，而诸法实相就是平等的。只不过一个是究竟的实相、究竟的平等，一个是世俗当中的平等。但是这个世俗的平等已经接近于平等了，我想得到的众生也想得到，我不愿得到的众生也不愿得到，现在的努力就是为了众生努力，就是为了众生的精进而奋发。这样平等的时候，至少自他爱重这么大的分别念他已经抹平了，没有这么大了，已经离空性实相的平等又近了一步，是一个进步、是一个台阶。

其实修众生平等，修大悲心、修菩提心，和证悟空性之间它是有关系的。它相当于走了一步一样，再迈一步就到了胜义平等了。这方面我们要观修众生平等。就不会再想这是我自己的事情，那是众生的事情，为了众生的事情耽误了我的时间，现在我给众生发心，我的时间没有了，这方面我们就不会再想了。因为我们内心的确实安住在众生平等、自他平等状态当中的时候，你如果安住在这个状态当中的时候，你就不会再想：这个是在给众生做事情，这个是在给学会做事情，我的时间没有了，我自己修行的时间没有了。他不会这样的，给众生和给自己做一样，给自己在座上修行的时候也不会想这是我在提升自我，这个事和众生没关，他也不会这样想。他即便自己打坐念经，

也是在为众生，在为了利益众生在念经，他给众生做事情的时候，他也没有想这是在给众生做，其实就是自己的事情。

就好像《入行论》讲的，自己给自己喂饭，自己给自己喂饭会不会想我的手利益了我的嘴巴？不会这样想的，他没有两个东西。所以就像自己给自己喂饭没有想得到回报一样，我们利益众生也是这样。假如说你生起了众生平等这个心，就不会再有很多这些想法了，就不会想：“我给众生做事情，我了不起啊”。也不会有：“我给他人做了这个事情”，他就不会有一种：“我了不起，别人会回报我”……，他就没有这种思想。他的心就很清净很清净，所以这个众生平等的确是入大乘的一个基础。

然后父母想，把众生当作父母一样看待。父母对我们的恩德很重，所以我们要把众生看成我们的父母一样，他们对我们的恩德也是很重的。我们要像对待父母一样对待众生，因为我们有了众生才可以发心，有了众生才可以修道。就像父母带给我们世间当中的这些利益——我们身体的降生和养育，这都是父母带给我们的。那么佛法当中我们法身的出生和法身的生长，佛法当中资粮的出生和生长，都来自于众生，如果没有众生我就不能成为菩萨，我发不了菩提心。所以其实我这个菩提心，（虽然现在只是名称上的佛子）我这个佛子的诞生其实来自于众生。

因为有了众生我才发了菩提心，有了菩提心我才成为菩萨；如果没有菩提心我不能成为菩萨。那么菩提心缘谁呢？菩提心是缘众生的。所以说我这个佛子虽然是准菩萨、准佛子，虽然是名称上的佛子，但是我这个菩萨、我这个佛子的降生是来自于众生的。众生就是我的父母，诞生了我这个菩萨。

然后你诞生完还不行，还要去积累资粮，布施、持戒……，六度哪一个不是缘众生的呢？都是缘众生的。所以说我这个法身慧命的生长，也是他们带来的。就像父母生下来之后如果不管你了，你两三天就饿死了。所以生下来之后父母照顾你，喂养你，让你茁壮生长。同样道理我们发了菩提心之后，还要继续的依靠众生来增长我的菩提心，继续依靠众生来圆满布施持戒。所以说众生是我们的父母。

当然从另一个侧面解读的时候，无始的轮回当中一切众生都做过我们的父母，从这个侧面我们也要感恩；但是换一个角度来讲，我们菩提心的生起，是像父母一样的众生带给我们的。我们菩提心资粮的增长、行菩提心的修行，也是像父母一样的众生，我们缘他们布施持戒，我们才得以圆满行菩提心。所以对我们来讲，他们就像父母一样对我们恩德很大，我们应该知恩、

念恩、感恩、报恩，这个思想在《经庄严论》中会讲的。后面我们在学《经庄严论》的时候，里面有很多大乘的窍诀，所以我们要好好学，越学里面得到的东西越多。

所以有的时候我们就想，不要把众生看成我们的负担，不要把众生看成我们厌离的对象，像很讨厌这样。讨厌众生、厌离众生是在生出离心的阶段。当你对轮回过度耽着的时候，你必须要去想众生的过患，因为只有想众生的过患才能对轮回生起厌离。但是当你生起出离心之后，不能再想众生的过患，要想众生对你带来的恩德。因为那个时候，你的菩提心是众生带来的，行菩提心的菩萨行也是众生带来的。那个时候你的想法、你的思维就要转变，转变一个侧面。那个时候就要想众生对我们是非常好的，然后众生对我们恩德特别大，没有众生我没办法成菩萨，没有众生我没办法圆满六度。

所以我们真实想成佛的话首先要成菩萨，要成为真实的菩萨而不是冒牌菩萨的话，必须要依靠众生发菩提心，必须要依靠众生积累资粮，你是缘他不断地修行才能成为菩萨。如果你真实想成为菩萨的话，就会知道众生对我们的恩德到底有多大。从佛法的侧面来讲就是我们的父母，所以要把他们当父母想。要经常对他们好，不要经常性厌离、动不动就生起出离心、动不动就发恶愿、动不动就伤害，千万不要这样！因为他们的确是我们修菩提心的最好的素材，最好的增上缘，像父母一样对我们慈爱的对方。虽然他不承认，但我们的确是缘他们在修行。

所以从这方面讲，菩萨的作意和一般人的作意不一样。很多大乘的经论讲菩萨的修行、菩萨的心是怎么发的、菩萨的行为怎么样，完全和世间人不一样。完全和世间人不一样的意思是：和我们以前的想法要彻底的颠覆。我们不能在想“我在利益你，你要搞清楚！是你在利益你，今天是我给了你一百块钱，你才活下去”。不是这样的，菩萨不这样想。菩萨说，因为有了你，我才圆满了一百块钱的布施，因为有你我才做了这个功德，我才修了我的菩提心。他完全是从另外一个侧面思维的。菩萨这种思维方式，越这样思维他就越贤善、越善良，他的心越开放。

我们以前生起了菩提心，也知道菩萨这样想，要尽量去安住、尽量去靠近它，尽量去训练。没有一个菩萨刚开始一学道就马上做得很圆满，不是的，他也是一步步训练的。首先知道菩萨是这样想的，那么第二次当我碰到众生的时候就要试着去想、试着去做，慢慢做。刚开始很生涩、刚开始很别扭，刚开始非常非常的生疏，越做越熟练、越做越自然。当你很自然地生起对众生感恩心的时候，这时候再看，你已经非常有进步了，心态已经很贤善了。

难道这不是你愿意看到的事情吗？难道这不是你愿意得到的结果吗？如果你愿意得到这个结果，现在就要好好做。

不管以前轮回当中的习气多么强大，不管以前你多么的喜欢自己，都要做改变。因为这个的确对修行不利，这只是一个纯粹的轮回思想，这种纯粹的轮回思想生不出菩萨果。只有菩萨心才能生菩萨果。所以这个时候你要调一个频道，把我们耽着轮回的思想模式调整到菩萨模式。这个时候我们的发心是这样、行为是这样。就像刚刚讲的那样，刚开始的时候一定是很别扭的，不习惯，全方位不习惯。但是迈出第一步之后，越做越轻松，越做越熟悉，越做越喜欢。

《入行论》当中讲，就好像一个怨敌一样，刚开始听到他的名字就非常害怕，但是如果你善巧地和他接近的话，越接近关系越好，最后就分不开了。所以菩提心啊、利益众生啊、放弃自己的思想刚开始听起来特别恐怖，但当你熟悉了、熟练了，越来越觉得分不开了，最后变成血液的一部分，最后真实的在内心当中生起了菩提心。那个时候你再甩也甩不掉了，就想一心利他，除了利他之外没有任何乐趣。

你那个时候就会发现，考虑自己的享受如同嚼蜡一样，没有任何滋味、没有丝毫乐趣，菩萨就是这样。菩萨生起菩提心之后，根本没有觉得除了众生利益之外还有什么快乐？没有。利益众生是最快乐的，这个是内心当中产生的这样的状态，那就非常好了。这个是很让我们很羡慕的，但是我们必须要去，一步步靠近。我们愿意去做，愿意靠近才能达到，如果不愿意去做，不可能睡一觉、第二天早上就自然具有了。这是不可能的事情，所以了知之后我们慢慢要去做。如果我们了知这些修法，去想、去靠近了，真实地去想众生就是我的父母，的确对我们恩德很大，不单单无始以来做过我的父母，即便现在修菩萨道，他都是我的父母。

然后【利心】和【慈意】，是两个心态。【利心】是什么呢？按照大恩上师的注释当中讲，这个利心就是愿众生获得究竟的利益，这个叫利心，利乐。慈意的慈就是予乐，暂时的快乐。利就是究竟的快乐，慈是暂时的快乐。对众生发起慈心，慈心就是予乐。【利】就是究竟利益，【慈】就是暂时利益。我们要给众生带给究竟的快乐、也要给众生带给暂时的快乐、人天的快乐、究竟成佛的快乐，都要带给他们。这是发自内心的愿众生快乐，这是我们修行的一个核心。

平时我们要修善良心。噶当派的格西碰到了就问：你的心善良了吗？你

的善心有没有进步？他们问候的时候是这样问候的。我们平时修的时候也要缘众生修，修慈悲心。怎么样让对方快乐呢？怎么样让众生安乐呢？这方面我们要去想。怎么样的方式才能让众生得到解脱？哪个方面是最好的？我们要去想（经常想经常想），我们的心就变得越来越善良了。

【勇精进】，这是要勇猛精进。我们修行佛法的时候要非常地欢喜、非常有兴趣，很高兴地去做这个事情（这个善法），这个叫勇精进。

【无嗔正直说柔语】，无嗔就是内心当中没有嗔恨心，的确对众生没有嗔恨心。当我们生嗔恨心的时候，要想用《入行论》等大乘经论当中的思想去调伏它，让它不要产生嗔心。不要产生嗔心，主要是内心当中不要生嗔，不是我不要发脾气。很多地方讲不要生嗔心、要安忍、要忍辱，忍辱有的时候就理解为我不发火，有些人理解为君子报仇十年不晚。现在我就忍着不发火，脸上笑嘻嘻的，内心当中暗暗地发誓以后一定要收拾你，这个方面不是真正的安忍。安忍是调伏嗔心的，他没有嗔心。他外表可以显得很愤怒，但内心当中没有一点点的嗔心，这个就是平常我们讲的愤怒相。当然这个前提一定是要调伏了嗔心之后才能够达到，否则众生的表情和他的心是有关系的，很多时候就很难掩盖。

所以真实来讲的话，想方设法让自己化解掉自己的嗔心，这个才是真正的无嗔。不管别人给我做什么事情，我都能够想个理由，不管是世俗的修法也好、还是胜义的修法也好、还是业因果的思考也好，反正不要让自己生嗔心，原谅对方。原谅对方其实就是利益自己。因为如果你不原谅对方的话，你觉得它是应该的，我不应该放弃对他的恨，我不原谅他，其实不原谅就是伤害自己。这个不原谅的心态是一个不高兴的心态，它是嗔心的状态。这个不原谅的心放在你的心中多一刹那，就多一刹那的伤害，多一天就多一天的伤害，多一年就多一年的伤害。我们不愿意伤害自己的因素在自己相续当中留存。就像我们吃了毒，就觉得这个一刹都不能留，这是毒啊！它留的时间越长对我就越伤害。同样的道理，这个不好的心态不要留在自己心中，要原谅对方，想方设法地原谅对方。

在《入行论》当中讲，这个没有道理，为什么呢？你看他这样伤害我，我还要想法设法的说：没事，是我的事情，是我的问题，为什么要这样？一般人根本想不了，接受不了。但是佛法真正来讲是智慧的教法，真是这样的。因为真的你想方设法的原谅对方了，你的心态就化解了，你没有在心中保持一个疙瘩，没有把一个毒瘤放在你的心中，让它每天伤害你，是不是？所以你要放下，放下最好的方式就是原谅对方。当你真正地原谅了，你的心态就

化解了，化解之后这个毒素就从你的内心当中、相续当中抛弃掉了，那这个对自己的心理健康是最好的，凭什么不去化解？我凭什么不想方设法原谅对方呢？就是应该原谅对方，千万不要让自己生嗔心。

经常性这样的话，他内心当中不会有嗔心，很平静。而且有时候在不生嗔心的基础上还会对对方生起悲悯心，这个就是我们要达到的标准的状态。所以不管什么因缘伤害过我们，都要想方设法原谅，原谅就是一种放下，原谅他了你放下了。放下之后这个有毒的东西就没有储存在自己相续中每天伤害我，没有了。我把伤害我的东西拿掉了，扔掉了，不要了。粪便哪个想把它放在肚子里不排出去呢？赶快把这个粪便排出去。所以同样的道理，像这样对我们修行、对我们思想有害的毒素，这些嗔心、不原谅的心态不要再保留在自己心中，想方设法地放掉。这个就是原谅对方，就是最好的放下。原谅对方我们自己就放下了，原谅对方我们自己心里的毒素就清除掉了，我们的心态就很清净。

这也是菩萨应该修行的一种方式，好像是在利他，真正来讲每一个菩萨的修行没有一个不是对自己有利的，看起来好像吃亏了，但不是，绝对不是。所以我们要了解菩萨道的精神，了解完之后我们也很愿意去做。因为的确对我们的修行、对我们的态度（心很善良，心很清净），对我们自己本身来讲也是一种很好的利益之道。

然后【正直】，正直就是不谄狂。非常非常地正直，经常性的不狡诈，也不谄狂，他的秉性非常的正直。自己不愿意做的也不愿意众生做，自己想要得到的也愿意众生得到，这方面就是很正直。很正直的话他的心对众生没有狡诈、没有谄狂，这方面都没有，这叫秉性正直。

还有【说柔语】，说柔和的语言。当然第一个就是不说粗语，不说伤害众生的语言。因为柔语有些时候如果是伤害众生的，即便说的很温柔，说的很温和，但其实这里面话中带刀的，绵里针的一种情况。这方面其实也是心态不好，只不过说话的方式没有直接骂人，其实还是在讽刺，还是在骂人，还是在挖苦，别人能听得出来。柔语的意思就是不要说伤害别人的语言，不管你的语言是粗暴的伤害、还是柔和的伤害，都不要。所以柔语就是不要伤害别人，不要说伤害别人的语言。

因为说话不伤害别人说明你的心很善良，说明你的心非常贤善，你的心贤善了才不愿意以语言去伤害对方。如果你在表面上说伤害别人的话，说明你的心是想伤害对方的，你的心是不清净的、不调柔的。所以这个语言也表

示自己的心态。所以我们说柔语一方面来讲语言的力量很大，我们要让众生欢喜、要让众生得利；第二方面这个语言也是你心灵的投射，所以经常说柔语对我们调心也有帮助。

具有这样的因缘就可以进入到般若波罗蜜当中，就可以方便和智慧双运，就可以成就殊胜的佛道。

今天的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 29 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。《般若摄颂》的意义非常深，因为佛陀讲到了自己证悟的境界，还有超离了众生分别念的殊胜的实相。对于佛陀的真实的密意，如果没有菩萨们宣讲，我们很难通达。

后来很多菩萨开始出世，解释佛陀般若波罗蜜多，有龙树菩萨造《中论》，从空性方面解释般若经的意趣，还有弥勒菩萨造的《现观庄严论》。这次我们学习的主要是龙树菩萨的解释方式，从比较甚深的角度直接讲空性。全知麦彭仁波切在这个论典的科判中也提到了，直接是从空性方面讲，间接是从道次第的方式进行安立。

这里面主要宣讲的是般若空性的意义，其实也是一切万法的究竟的实相。如果了悟并安住在实相中，我们就可以泯灭一切的迷乱相。有些时候我们会思考，证悟空性和解脱之间的关系是什么？为什么我们解脱必须要修行空性呢？刚刚我们提到了，现在众生有种种的迷乱，这个迷乱就是种种的分别心。

我们再再引用过，弥勒菩萨在《经庄严经论》中讲“解脱唯迷尽”，解脱只是迷乱消尽而已，而消尽迷乱的最直接的方法，就是空性般若波罗蜜多。因为现在我们迷乱的根本就是执著戏论，执著有我这种观点，所以说我们要安住在无我、无实有，这样才可以消尽迷乱。

如果没有证悟空性，我们就产生迷乱，迷乱消尽就获得解脱。而消尽迷乱的方式无外乎就是认知万法的真实相，因为所谓的迷乱就是不知道万法的真实。了知并安住在万法真实中，自然而然就不会迷乱。

就好像我们把绳子看成蛇，如果我们安住在迷乱的状态，就会执著这个

是蛇。本来这就已经出离实相了，然后在蛇的现象中，我们开始执著这个蛇的有无是非，又开始缘这个蛇产生很多的贪欲、嗔恚、还有嫉妒、傲慢等等诸如此类的观点。我们在轮回中漂泊，它总是在这个模式中，不管我们再怎么样精进，再怎么样勤奋，只要是在迷乱中，只要还是在蛇的模式中在进行分别、进行所谓的奋斗，我们就离实相就非常远了。

什么时候我们开始关注这个绳子，什么时候我们就开始知道蛇其实是假象，这个时候我们就离实相越来越近了。所以说这里面有两种，一个方面的话能了知蛇是无常的，或者了知它是假立的等等。还有一个问题是直接了知蛇空，或者说直接了知蛇的本性是绳子，这个绳子就是实相。

所以说“这个是绳子”和“蛇空”是一样的意思。当我们了知这个是绳子，真正地关注它本来的状态的时候，那么它的迷乱相我们还会执著吗？我们还会在迷乱上面下功夫吗？当然就不会了，是这样的。

我们修行就是这样的，一方面要知道所有的迷乱，我们要用修行去调整，通过修行去对治在迷乱中出现的所谓的恶念、恶分别。因为恶念、恶分别就是在缘这个现象我们认为，这个法是应该耽著的，那个法应该就什么什么……，这个是杀生、偷盗、邪淫是不能做的，当然这是非常错误的思想。当执著这些的时候，我们是绝对无法解脱的。

换个角度来讲，当我们认为，要对这个法产生清净观，或者产生善心，我们不杀生、不偷盗、不邪淫或者不饮酒等等。那么这是不是真实的解脱道呢？刚刚我们讲了，乃至我们还在现象中，还在蛇的状态中，还在取舍，我们就没有靠近它的本性。

当我们知道了所谓的杀生或不杀生的一切的属于蛇的所有的法，其实都是不存在的，这个所谓的蛇的本体都不存在。哪里来的蛇的好，哪里来的蛇的不好呢？哪里来的蛇的清净、不清净，缘这个蛇产生恶心或者爱心呢？

其实这一切都还是在现象中，还是在迷乱中在分别。当然我们缘迷乱的法产生善心，会有它的利益。但是它还不是解脱的直接因，还不是真实的解脱正道。什么时候当我们的注意力转向蛇空、转向于所谓的绳子的时候，这个时候就靠近解脱了。

所以说般若波罗蜜多所讲的意思，它并不在我们所执著的现象中去努力。当然前期佛陀在人天乘中，在初转法轮、四谛法轮当中，都是缘这种迷乱的相观察抉择。一步一步地引导众生在这里面如理作意，慢慢地靠近实相

的修行。但是究竟的对于烦恼、对于轮回的致命一击，还是必须来自于般若波罗蜜多。

因为般若波罗蜜多是万法的实相，这个时候我们终于开始不在蛇的相上面，开始去所谓的取舍了，我们真正开始关注绳子了。我们真正开始关注实相的时候，这个实相就是般若波罗蜜多，这个绳子就是般若波罗蜜多的实相。所以说当我们自然而然地关注实相的时候，我们对于现象的执著就逐渐减弱了，是这样的。

所以说空性的修法能不能帮助我们产生出离心呢？一定可以。因为空性就是了知一切万法无自性，当我们了知万法无自性，当我们的注意力专注重在实相的时候，就不再关注轮回的相了。从这个侧面来讲，我们也可以因为空性相应的缘故，内心生起对轮回的厌离。

我们也可以安住或者观修般若波罗蜜多空性，来生起菩提心。因为一切万法都是空性的，这个空性是万法的实相。但是众生不但没有知道这个实相，反而在现相中开始迷乱、开始分别、开始流转。所以说知道了空性之后，对众生的菩提心还有增上的。

还有直接安住空性中，其实就是刚刚我们讲的，直接把一切的迷乱相消失在法界中的根本因。因为所谓的迷乱相本来就是错觉，我们把绳子看成蛇，这个蛇的所谓的现象，它的存在、贤劣、净或不净，种种的法其实从头到尾都没有存在过。所谓的消尽，只不过认知它的实相而已。

所以认知实相是消失迷乱现象的最佳方法。平时我们为什么要说关注实相？大恩上师说，有些道友认为学习般若波罗蜜多好像是增加我们的分别念，但是绝对不是增加分别念。

因为我们自己所缘的，我们眼睛所看到的、耳朵听到的是般若波罗蜜多的词句，我们内心分别念缘的是般若波罗蜜多的意义。所以我们的分别心，其实在再再地缘空性般若，再再地缘实相在运作。时间长了之后，这种善习气会越来越深，我们缘实相的力量越来越强。它是一种究竟的善法，它是一定会起作用的。所以当我们闻思修习般若波罗蜜多时间很长的时候，我们缘轮回的思想，很多缘迷乱的观念，逐渐在这个过程中就会土崩瓦解，逐渐就会消亡。

所以这个对我们来讲很重要，因为它所缘的不是再像以前一样。以前都是在迷乱的显现上面着手，这个显现是怎么样的，到底是好的、不好的，是清净还是不清净，这个显现到底应该是贪爱的还是应该是出离的？

其实早期的准备都还没有深入到它的核心。我们还是认为这个法存在，只不过它是怎么样存在的，是我该贪吗？还是不应该贪；是清净的吗？还是不清净的？它是恒常的吗？还是无常的。当然这里面有个前提，在我们内心中都还是认为这个法是存在的，在此基础上我们去分别它。这里面有一个看待法来讲，有一个善和劣的分别，但是所抉择这一切其实都还不是真实的、直接的解脱因。

什么时候开始真正关注般若波罗蜜多了，就像刚刚我们讲的比喻，什么时候我们开始关注绳子了，知道绳子就是蛇的实相，蛇的本来面目就是绳子。这个时候我们对于蛇的看法、观念慢慢就会淡忘掉，慢慢就会消失在实相中。这就是我们为什么说，“此等一切支，佛为智慧说”，是这样的。都是为了般若波罗蜜多而说的，因为般若波罗蜜多是万法的实相。什么时候你开始关注它了，什么时候开始闻思、开始修行了，这个时候就说明我们离解脱道是越来越近了。

也就是这个原因，在《摄颂》前面也讲到了，如果我们在大森林中迷路了，什么时候看到村落，什么时候看到牧牛人，就说明已经快要解脱了。所以最好的方式就是安住般若波罗蜜多，只要安住实相，它的幻相刹那就消失了。

当我们把绳子看成蛇的时候，当我们见到绳子真相的一刹那，蛇的相当下就没有了。它不是跑到哪去了，哪里都没有去。为什么？因为它从来就没有来过，这就是万法的无来无去，这就是万法的真实。如果这个蛇的确存在，它最早从哪里来的？中间住在哪里？后面去到了哪里？当我们看到这个绳子的时候，它去向哪里去了？来住去从来都没有，没有生、没有住、没有灭、没有来、没有去，什么都没有。因为它本来就是迷乱的相而已。

所以说现在我们所执著的身心，我们所执著的事业，没有哪一个法不是这样的。当我们真实了知般若的时候，当我们真实了达实相的时候，我们非常执著的这些迷乱的相，最后我们会发现的确只是一个梦境一样的，只是一种幻相、一个迷乱的执著而已。除了一种概念之外其它法的确不存在。

但是这种观念还是必须要循序渐进，佛陀也是考虑众生的接受的根基的程度，所以佛陀在宣讲这些的时候，我们发现佛陀的三转法轮，或者说佛陀在讲这些空性之前，做了很多的铺垫，让众生去积累资粮，让众生知道无常苦、空、无、不净等等。众生的接受能力逐渐开始增长的时候，佛陀才开始宣讲其实一切万法本来无自性，是大空性。

在佛法中有四个宗派：有部、经部、唯识和中观，一步一步上来，最后到达中观讲的一切万法无自性。这个就抉择到一切万法的实相。当我们安住、现见万法实相的时候，这一切万法都哪里去了？本来就没有过。

我们在学习过程中，首先是产生一种知见。首先要了解它，之后我们就知道，一切万法是这样的。我们怎么样去现证它呢？这个方面就说是，我们了知了一切万法是空性的，从来没有的，了知了一切万法是这样一种是般若波罗蜜多。那了知就够了吗？当然不行，只是一种认知而已。

我要去现证，这就牵扯到了必须要发菩提心。要现证它的基础，一步一步地集资净障，或者发菩提心、修布施持戒等等，通过这种方式让我们的心逐渐靠近般若波罗蜜多的实相。

当我们了知了万法实相，最好的方法就是了知实相来遣除迷乱，把一切的轮回的相彻底地消亡。我们要一个一个地灭，灭不掉的，我们要一个一个去改变。一个一个全部把它改装变成所谓的贤善，是永远做不到的。只有了知它的实相，了知一切万法的平等性，不管外面显现再多的各式各样的法，不管六道众生的显现的外相再多，一切万法都是平等空性的。

了知了这个之后，我们就安住实相。不管什么法，安住实相的一刹那所有的幻相彻底消亡，它本来就没有。我们之所以不了知，只不过是不知道它的实相而已。这种愚痴叫真实义愚，如果众生没有摆脱真实义愚，都会不断地出现轮回的迷现。

所以我们要注意，当然我们以前也再再讲过，修行分了两个阶段，第一个阶段是改造的阶段，我们首先还不知道一切的轮回是假立的，是不存在的，所以我们要改造，要生起善心、断除恶业。

第二个阶段必须是要安住它的究竟实相，必须要了知一切万法的真实义就是空性的，它本来就是无自性，这就是相应于解脱道了。如果我们还在轮回法中执著，还在这里面分别，乃至说这个是我的解脱，这个是我的成佛等等。没把这些打破之前，离究竟证悟实相还比较远。

什么时候开始关注空性、对空性有感觉了，什么时候开始为了证悟空性去努力了，就走上了直接证悟之道。当然这个过程也不一定是一帆风顺的，也会有很多障碍。但是针对很多障碍，佛菩萨也讲了很多对治的方法，最好的方法就是安住无自性。我们所证悟的、所修行的也是这个无自性。断除障碍最佳方法还是无自性。

我们如果执著障碍是实有的，要去断除这个障碍，然后再想一个办法去对治它。就好像说这个蛇是有的，我们要想个办法把对蛇的恐怖打破，当然这也不是很善巧的方法。不管出现什么障碍，最好的对治还是安住它就是假相，就是无自性的。

如果你能够有空性的见解，安住空性见解中再去念莲师心咒、念金刚七句，再去念普获悉地、再去念度母等等，功用当然就不一样了。因为你这种观想和念诵是相应于实相的，不是相应于迷乱。不是相应它有，而是相应于它本身的实相去念诵。

修金刚萨埵忏悔也是一样的，有了空性见就忏悔得快，没有空性见忏悔就慢。为什么？如果没有空性见，还会认为这个障碍是实有的，我怎么样去改变它？它就不善巧，是很笨拙的方式。

如果了知了罪性本空，安住在这个基础上，以空性见摄持再去念金刚萨埵。它相应于实相的忏悔，它本来这个罪性就是假的就没有的，所以我相应于它去做忏悔，力量当然不一样。所以我相应于它去积累资粮、遣除障碍，当然不一样。

有了空性的见解去修任何法，速度都非常快。没有空性见，修行都是在迷乱上修。以前我们也提到过，都是在客尘上努力，不是在实相上努力。慈城罗珠堪布也讲，很多时候我们修行，都是在保养我们的轮回，在保养我们的迷乱。都是在客尘上、在迷乱上努力。

当然总有一天肯定会接近实相，但是这个速度很慢，因为不是直接因，它是间接因，它不是近道是远道。什么时候有实相的见解去摄持了，因为这个实相的见解本来相应于究竟本性的。安住在这样的见解中去布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧，修爱语、四摄，你本来相应于实相去做的，当然就是很快了。目标非常正确、见解很正确，你做的就是正确的努力。如果你没有看准，当然做很多努力也会有些用，但是毕竟还是弯路，

所以般若波罗蜜多对众生来讲非常重要。佛陀也是在很多地方高度赞叹般若波罗蜜多，大恩上师也是在很多地方讲解般若波罗蜜多，原因就是这样的。

最直接消除迷乱、最直接的解脱的方法，就是直接安住实相。我们不需要在迷乱的相上面改造，再怎么改造，它还是迷乱相。我们直接安住实相，迷乱相不就自然就消失了吗？我们直观迷乱相的本性，直观轮回的本性，直

观五蕴的本性，直观身心的本性，直观一切差别法的本性，它就是空性平等的。

当我们了知它的平等空性的时候，它的外在的显现相到底是怎么样不重要。为什么不重要？究竟来讲不重要，因为它本来就是迷乱的，本来就是不存在的。所以我们也就是在初级阶段要关注一下什么是好的，什么是不好的。因为这个时候如果不分别好坏，我们就更加迷乱。

业果愚是第一个层次，我们必须打破。第二个层次一定要打破真实义的愚痴，两个愚痴打破之后，我们就走在了正确的道路上面。今天我们要讲第三个科判，宣说加行者补特伽罗。

辛三（宣说加行者补特伽罗）分二：一、以请问略说；二、以答复广说。

加行者是什么？就是修持般若波罗蜜多的修行者。大乘法在本经中主要是指般若波罗蜜多，所以说修持般若波罗蜜多的修行者就是此处的加行者。这个加行者补特伽罗有什么样的修行相？尤其是这里面讲了什么叫不退转相。分两个方面，第一个是请问的方式略说，第二是以答复广说。

壬一、以请问略说：

须菩提问世尊言：功德海无烦恼相，

大力如何不退转？功德少分请佛宣。

”功德海”是指具有功德，“无烦恼”是指他断，一个是证得，一个是断得，具有断证功德。就是说功德犹如大海，而且没有各式各样烦恼的菩萨的相是什么？有什么外相可以表示他内在的功德呢？

大恩上师在《经庄严论》中也讲了很多种姓的相，具有怎么样一种相就是具有种姓的标志。初地菩萨有很多时候是从外相来推知他内在的功德，为什么呢？因为他内证的功德是非常隐秘的，一般的凡夫人很难揣测。所以有些时候只有通过外在的相来推知他内在具有这样的功德。

有些时候我们自认为已经达到了某种修行的高度了，你是不是达到这些高度呢？有的时候就会用这些相来做评判的标准。佛经中讲的这些标志、这些兆相你有没有？如果说你是一个不退转的菩萨，这里面的不退转的相你有没有，菩萨的相你有没有？

如果你有了，一条一条都对得上，的确你是一个菩萨。如果没有的话，可能就是增上慢，或者就是个妄想而已。因为众生在修道过程中总会出现很多的妄想，有的时候觉得自己就是菩萨、就是佛了等等，你到底有没有这些佛和菩萨的标志？没有的话就不能够说自己是菩萨。

为了打破有些人的妄念，也是在很多经论中提到了这样的相，必要性有很多。有的时候让我们对菩萨们生起更大的恭敬心、更加清净的信心。你看这些菩萨们的确具有这么多功德，那当然是我祈祷、皈依的对象。

“大力如何”，具有大威力的菩萨到底具有什么样的不退转相呢？“功德少分请佛宣”，须菩提对佛说，把这些具有大力的不退转的功德大海、无烦恼相的菩萨的功德，请佛陀宣讲少分，所以他是请问略说的。

“须菩提问世尊言”，这句在《金刚经》、《般若经》中也会提到。但这个地方这句话并不是像平常我们所讲的那样，佛陀开许说，你们在后面集结佛经的时候可以加“须菩提请问”然后“世尊回答”等等，诸此类的这些都是属于开许佛经。《般若摄颂》是佛亲口宣讲的，所以此处所讲的“须菩提问世尊言”就不是后面加的了，就是当时佛陀在讲这个经的时候，须菩提问的。

因为《摄颂》是归纳了以前佛陀讲的《般若十万颂》、《般若一万八千颂》等等，把这个般若经归纳的方式讲的。这个不一样的地方还是要稍微地辨别一下。

因为菩萨发了菩提心，修了很多资粮，内心的功德无量无边。我们知道，发一念大悲心、发一念菩提心的功德利益是没有办法衡量的，从这个侧面来讲也叫做功德大海。

菩萨有很多种层次，有修道位的菩萨、见道位的菩萨，也有加行道、资粮道的菩萨，还有没有进入资粮道的初发心的菩萨。只要苏醒了菩萨种姓、发起了菩提心，他内心的功德都是非常大的。像这里讲到了功德就像大海一样的菩萨，这个菩萨生起了菩提心，通过佛法、通过空性来调伏自心，所以内心的烦恼是非常少的。

如果按照《中观》、《入中论》等等所讲到的断证功德的相来讲，烦恼障和所知障都可以叫烦恼，这就是广义的烦恼。如果是狭义的烦恼，所知障就不是烦恼了。广义来讲，所知障还是一种烦恼，很多大德注释中也这样讲。

如果按照这么大的范围来讲，十地末尾烦恼相马上就要断尽了。如果烦恼障作为烦恼的话，八地的时候没有烦恼了。初地的时候不会现行粗大的烦恼，加行道的时候不现行，因为缺缘不生，加行道的时候是压制这个烦恼。所以说这个里面都有可以相应地对照无烦恼。

哪怕是初学者，他以前的烦恼很粗重，但是发了菩提心之后，内心有一丝清凉也可以叫没有烦恼。他某个烦恼压制了、某个烦恼减轻了，以前有的现在改善了，也可以叫做无烦恼相。所以说无烦恼相功德海可以从浅的层次，也可以从很深的层次一个一个来对照，这都是可以的。

有些时候如《现观庄严论》有严格的对应方式，但如果不是按《现观庄严论》讲，这里面可以很广。“大力”就是具有了二利的威力的，自利修持、也修持利他。所以说具有这种自他二利的具有大威力的菩萨的境界是如何的呢？这个时候须善提问佛，到底什么是菩萨不退转相呢？

这个不退转也有很多，有非常圆满的不退转相，比如八地菩萨不勤做也会成佛，所以不动地就是不退转的意思。还有一些菩萨到达了初地的时候一定不会退转了，他不会再退转什么呢？不会再退转到轮回中，不会再退转到凡夫的状态中。所以说从这个方面讲是一种不退转。

还有一些比如说忍位不退转，不会堕恶趣，这个也是一种不退转；还有一些菩萨只要苏醒了种姓，发了菩提心就不会再退转，这是上根利智的不退转。还有一些听了释迦牟尼佛、阿弥陀佛的佛号，听闻过任何一尊佛的佛号都不会退转。这个不退转的意思就说你内心当中听闻了佛号之后，已经种下了这个种子。当然了中间阶段性的上升、下堕还是有的，但是从他内心已经种下了不退转的种子的侧面来讲，也可以叫做听闻佛号不退转。

在净土中也有很多种不退转的解释，“闻佛号不退转”也有。只要你听闻到了阿弥陀佛的佛号，你听闻到过释迦牟尼佛的佛号，总有一天你会解脱轮回。从这个侧面讲到了不退转。有的时候只要是你看过一眼佛像，有些地方讲某个心咒、某个法语一历耳根永为道种，这也是一种不退转。这个金刚种子只要种下去之后，永远不会坏的，所以这个方面也有不退转。

这里的不退转有一个标准，从大乘道的角度来讲具有比较明显的功德，叫不退转。我们在下面学的时候，就知道这里面也可以有比较层次低一点的解释。有些地方可以解释的层次高一点，登地的菩萨也可以用这些，修行比较好的人也可以用这些。随着慢慢深入我们就会知道，这里面有标准，层次可高可低。

“功德少分请佛宣”，为什么请佛讲少分？因为这样的不退转菩萨有很多的不退转相，如果一个一个讲的话，一个劫都讲不完。为什么这样讲？因为你有多少可以退转的轮回相，他就有多少不退转的功德。随着菩萨修行能力的增上，很多以前的轮回的法，很多以前的烦恼不会再生起。他能够安住很多烦恼的轮回法的对治的违品中。

安住在多少种对治的违品当中，就有多少种不退转。实际这里面不退转的种类是非常多的，一个一个讲也没有必要，所以说少分。

还有就是很深的不退转相，这个方面也是少分。如果给众生讲这么多，可能众生也没有这么多的精力和时间，单单就一个劫中都在听菩萨不退转相，所以说就是“少分宣”。还有一个问题，这里面是《摄颂》，它既然是把所有的般若经的意趣摄在一起讲，所以把不退转相也摄在一起少分地宣讲。

《摄颂》是佛陀把其它的般若经中比较广的方面摄略讲了，当时须菩提尊在其它经，比如《大般若经》中讲，请佛宣讲不退转相的时候，还是针对整个菩萨的功德来讲，仍然属于少分。因为菩萨的功德不可思议，非常多。我们现在还在众生的时候，我们就想怎么可能不可思议呢？我们就在讲法的时候的，以前也是这样讲到佛菩萨的功德是不可思议的。想到边际也只能列出十种，再多就列不出来了。这是因为我们的智慧还很狭隘。

我们的智慧很狭隘，其它众生的智慧也很狭隘。大恩上师在《经庄严论》第二品中也讲了，有些人就觉得接受不了大乘，就是因为接受不了，所以大乘才是甚深的。这里面说了很多这方面的道理，也就是说不要太过于相信我们所谓的分别念，这是不可靠的。

随着我们对于佛法的智慧的加深和加广，我们还可以接受很多不可思议的东西，很多不可思议的道理、事迹等等。慢慢学习的过程中，随着我们智慧的增上都可以接受。智慧越增上，越发现的确是不可思议、没办法宣讲的。

佛陀的境界那么广大，我们刚刚发心学佛的人，就觉得自己已经找到边际了，这是绝对不可能的事情。这也是一种让我们诚信不可思议的方法，或让我们的心量扩展的方法。所以说功德少分，请佛宣讲一下，因为再多了我们没有办法理解。针对现在的根基，佛陀只是大概就下面讲了三十种不退转相。

大恩上师在这讲记中提到了《华严经》中十种不退转，还有《阿含经》中七种不退转。一个是从大乘侧面讲的，《华严经》中讲的十种主要是针对

菩萨的不退转相。《阿含经》中是不是菩萨的不退转相，这个不确定。因为《阿含经》基本上没有讲到很多菩萨道，虽然有时也会提到菩萨等等，但是这里面广大地宣讲菩萨道的修行，五道十地的安立都没有。所以《阿含经》中讲的菩萨道，不确定是菩萨的不退转相。作为一个修行者来讲，你什么时候达到这七种标准了，你就是不退转。如果没有达到，你还是有退转，还是要精进。

前面这个主要就是针对菩萨的，这里面我们举几个例子。听到世间有佛无佛，在佛法中信心不退转，这是第一个不退转。什么叫做世间有佛无佛？有些经典中讲是有佛的，佛具有什么功德；有些经典当中讲是无佛的，佛也没有说法等等。这样众生搞迷糊了，到底有还是没有？众生就是执著要么有，要么就无，给一个准信。所以众生的执著思维方式都是非此即彼。非有即无、非此即彼。

所以他就不了知不可思议的甚深的本性，是超越有无的，所以佛陀有些地方讲有佛，有些地方没有佛、佛没有出世，佛四十九年一个字都没有讲。所以到底有还是没有呢？他深深地了知，所谓的讲有佛是讲的什么，比如说在空性中、在般若经中讲，所谓的有佛是世俗谛中讲的有佛。而所谓的无佛，是胜义谛中讲的无佛。所以他在听到有佛、无佛的时候，信心都不退转，安住在这个法义中不退转。

下面我们也可以相似去推理第二个不退转相，有些地方讲有法可得、有五蕴；有些地方讲无法可得、无五蕴，没有道，没有佛，这方面菩萨也不会动摇。他心也不会不平静，完全安住在法忍中如如不动。

下面有菩萨没有菩萨等等，都可以这样去理解，其实这里面说明他对于无生空性这个法义，已经完全接受了，他完全可以不动摇。这其实也是一种不退转的标志。这些定解有些时候是生得起来的，有时通过闻思得到，有的时候通过修行得到的，有些时候是通过证悟得到的。对于有佛、无佛等等那无所谓，比如说菩萨证悟了万法空性，他当然对于世间有佛、无佛这个问题了知的更清楚，为什么？他是完全亲证的。

像我们通过一些闻思，大概知道了世俗谛中的确是可以承许的，胜义中没什么可承许的，对我们来讲，我们和初地菩萨的层次有很大的差别。虽然都是说了知这种有佛、无佛的道理，但是它里面的不退转的层次还是有高低不同的，这里面主要是讲是大乘中安立的。

下面《阿舍经》中主要讲的是共同乘，意思就是说如果小乘都具有这些不退转相，大乘就更加不用说了。大乘具有了小乘不一定具有，而小乘具有的，大乘一定会有。所以说这里面主要是从共同乘的侧面讲的不退转相。

这个是略说，下面我们看第二：

壬二（以答复广说）分三：一、认清表示不退转之相；二、不退转之行为特点；三、宣说退转与不退转之差别。

第一个要认清楚表示不退转的外相。它的一种造相是这样的，相就是标志的意思。我们要认清什么是可以表示菩萨不退转的标志？它的这种标志是什么样去体现的？

第二个就是不退转行为的特点，胜义的行为，世俗的等等要认清，然后再宣讲退转和不退转的差别是什么。

癸一、认清表示不退转之相：

下面讲三十种不退转相，首先是：

离异体想具理语，沙门梵志余不依，

依智恒时断三途，十善业道极精进。

“离异体想”是第一个，“具理语”是第二个，“沙门梵志余不依”是第三个，“依智恒时断三途”第四个，“十善业道极精进”是第五个。

第一个叫离异体想，什么叫离异体想？因为众生的分别心是安住在异体想，就认为是他体的，清净、不清净，染污、你我他、张三、李四，或者是轮回涅槃，这个是杯子、这个柱子等等，有很多不同的差别，这个叫异体想。他觉得这些法是他体的，众生和佛也是他体的，轮回和涅槃是他体的，我们所耽著的这些世间八法乃至菩萨的修道，最后得到了一些涅槃。众生有的时候都会认为这些是他体的，所有这些是众生的分别念。

菩萨能够善巧地远离这个异体想。怎么样才能远离异体想？安住在一切万法本体空性。完全知道一切万法是平等的，没有什么差别，没有他体的是这样的。

所以说一切万法的真如中是无二无别的，不管是轮回、涅槃、众生、佛、清净、染污等等，所有的他体都不存在，所以叫离异体想。其实离异体想就是安住在平等的实相。我们就离开了异体想，是不是一体呢？绝对不可能是一体的，这里面没有承许一个一体。众生的分别念就是这样的，当我们说离

异体的时候，马上就会想，那就是一体的。这个里面不是一体。

佛永远不会在讲胜义实相的时候，告诉我们离开他体的时候让我们马上又执著一。这里面只是告诉我们没有他体。假如用名词表示，因为你的状态如果不用名词来说的话，我们就没办法了解到底在什么状态，所以有的时候比较勉强地说就是一体，就是唯一的意思。很勉强地说它是无二，无二当中就是一味了，一味就是一了。

但是真实意义来讲，不可能在最后离开他体的时候还成立一个一。其实是离开异、离开一，都不执著的意思。一切万法的真实义中平等一味，也就是说这些方面没有现在我们所认为的他体，有的时候就为了打破我们对万法认为是他体的分别念，所以说这些离他体。

就像应成派的承许一样，一切诸法无生。如果是自续派的观点，打破了生的话，就一定有无生的承认，打破显现的时候一定有一个空性的承认。打破了生的时候不承许无生，这又是应成派的特点。

当我们在说离异体的时候，会不会直接就说，既然不是异体就是一体的？离开异体也不承许一体。如果我们要勉强的表示，有的时候在佛经中会这样讲。但是这里面主要是离开一切分别，离开差别的执著。离异体想，这是第一个不退转相。

为什么这里面的不退转相可以有很多层次？有些道友通过闻思，可以对这个生起定解：的确轮回涅槃是没有他体的。从这个侧面来讲，也可以是种不退转相。但是这种不退转相和初地菩萨登地以后的不退转相的差别很大，但是也可以放低标准，从闻思的侧面也可以有这种。

如果具有这种不退转相，就说明你在学习佛法过程中达到了某个高度，并不是说你保险了，不是这个意思。

第二个“具理语”，就是说一些妙语，说的妙语是什么呢？就是针对前面这个离异体想的境界，内心安住这种见解，要表达这种远离一切执著的状态，通过语言表述这种实相就是具理。就是按照现在我们角度来讲：“哦，你要推理。”你不能说：“因为一切万法是空性的所以一切万法是空性的。”

如果你要给别人宣讲这个观点，你说：“一切万法是空性，是因为缘起因的缘故，或者因为是离一多的缘故。”因为是怎么样的缘故，所以这方面叫具理，具有这样妙理的方式来安立来宣讲。知道了它是空性的而且知道它为什么是空性的，你必须要有这样道理的宣讲。

佛陀当然从遍智的角度来讲绝对是百分之百，还有是可以这样了知而宣讲的，菩萨们也可以，对我们来讲的话有些时候也可以。就说你知道一切万法是空性的，你要知其然也要知其所以然，你要说服自己也要说服他人。这个时候就必须有理证，就必须很善妙地把这个道理说出来。你自己一步一步推的时候，慢慢生起定解，对别人宣讲的时候也逐渐可以生起定解，所以说具理语。

第三个就是讲“沙门梵志余不依”，“余不依”就是说我不依靠其他的沙门梵志。意思是什么？不以其他的沙门和梵志作为我的导师、引导者。我不皈依他们，也不皈依他们的法，所以叫余不依，这个就是不退转。永远只依止导师佛陀、只依止导师佛陀宣讲的妙法，永远不依靠其他的沙门梵志。

换句话来讲，我们的皈依心非常稳固，只皈依佛法僧三宝，不皈依其他的沙门外道。佛法中有沙门，外道也有沙门，印度语中沙门的意思，有的时候翻译叫息心，息就是休息，可以息灭粗大的烦恼，然后修自己的心的意思，或者把自己心息灭下来。

还有种叫勤息，勤就是勤奋的勤，息就是息灭的息，很勤奋地去息灭烦恼的意思。所以印度的外道也可以叫沙门，为什么呢？因为他也很精进地去修行，很精进地想要灭除自己的烦恼、自己的业，想要获得某种解脱，所以沙门是内外道通用的。

但有些时候麦彭仁波切讲：到底是内道是外道的沙门，要看出现的场合，这是个总的要诀。比如说出现在这儿，“沙门梵志余不依”，有人说：“佛陀是大沙门，难道大沙门也不要依了？其他的沙门修行者僧人也不要依了？”不是这个意思，出现这个地方是指外道沙门，因为这个沙门是内外道通用的。

汉语和梵语的和合体翻译过来叫梵志，梵就是清净的意思，修梵行就是修清净行的意思；还有的梵就是涅槃的意思，为了得到涅槃的行为叫梵净行，为了得到梵天的果位修的行为叫清净行。所以这个梵是印度语清净的意思，志就是志向，这个就是汉语了。梵志就是有志于求清净的、有志于得梵天的意思。在麦彭仁波切注释中叫婆罗门，翻译过来就直接点叫梵志，是这样的。

不依止其他的外道、梵志，也不依止其他的外道的沙门、婆罗门。“余不依”，信心特别清净，外道的修行者、外道的学说，都不依靠他们作为我的修行的解脱的引导，这个叫不退转。如果我们内心的见解不清净，我们还会三心二意：“哦，这个外道中是不是有解脱道？这个道家里面是不是有解脱道？这个其他的宗派中是不是有解脱道啊？等等。”他还会有疑惑，这就

没有不退转相。

什么时候只是以三宝作为所依，而且如果有不退转相，他很清净的信心非常高级了。我们刚开始学习佛法的时候，也会有这种信心——绝对不依止其他的。但这个不可靠，过后慢慢就变了，那就是有退转的。这里面是具有证悟、具有大悲等等，比较高尚智慧做前提的信心而导致的坚固的皈依。

“依智恒时断三途”，这是第四种。“智”就是了知因果取舍的智慧，通过这个智慧来经常断除恶业、此应作此不应作等等，他对这个问题了知的特别清楚。依靠这样智慧断除恶业所以叫恒时断除三途。

在麦彭仁波切注释中，三途是八种无暇中的三种，不修持这样无暇的因，从这个方面也有解释的。我们直接解释也可以，三途就是三恶趣。如果说是断掉了一种恶业，就断除了三恶趣的因。

修行般若波罗蜜多有一个总条件，就是一定要恒时转善趣，因为只有恒时转善趣你的般若波罗蜜多才能够继续修下去，在善趣的所依上面修行才能够迅速圆满。如果堕恶趣了，就丧失了修般若的机会。所以从这个方面直接解释就是说断除恶趣、生善趣。

如果再进一步严格地解释为断除八无暇那更好了。因为修空性、修般若波罗蜜多，只是有善趣的身份还不够，必须遣除人的四种无暇、非人的四种无暇，在这个基础上慢慢才可以不断地在善趣、在暇满人身基础上修持殊胜的般若波罗蜜多，所以“依智恒时断三途”，这就是不退转相。

恒时都不转恶趣，没有恶趣畏。初地菩萨断除了五种怖畏，其中一个就是没有恶趣畏，我们现在担不担心呢？对我来讲很担心堕恶趣。因为平时的行为很多不如法，所以就很担心自己：哦，这样是不是会堕恶趣啊？自己死了之后会怎么怎么样啊？是恒时有恶趣畏的。但是这些不退转相的菩萨，是依靠取舍的智慧恒时地修行、恒时地断三途，绝对不可能再断善趣，从这个侧面也可以理解。

“十善业道极精进”，修持十善业道，前面可以说是断除恶业方面，这个时候是从正面讲，不杀生不偷盗等等这个叫做十善业。以前大恩上师也在《前行》中讲，你只是不杀生不偷盗，不能叫做十善，必须要发誓我不再杀生不再偷盗，这才叫做善业。

十善业道作为一个基础、一个标准，给我们的感觉似乎是比较低级的。但是按照《入中论》、《十地经》、《俱舍论》的观点来讲，十善业道是所有的

业中比较重要的，比较粗重的安立的十善和十不善。

《入中论》讲二地菩萨“十善业道极清净”，整个二地菩萨的持戒度的标准也是很精进的，晚上也不造十不善，所以说二地菩萨的戒度非常清净。有些时候我们似乎认为十善业道是比较低级的，但其实十善业道是包含了所有善法的意思。对所有应该做的善法都非常精进，不单单是自己精进而且让别人很精进地趋入。

有的时候说得到初地菩萨果位之后，他会恒时地投生为转轮王。转轮王有一个特点就是自己不造十不善、勤修十善业，也让他的子民们修持十善业道。因为修的十善业道的缘故死后生天。

很多地方讲，转轮王出世的时候，很多时候是没有佛的，针对那些人天乘的根基，这些众生谁来度化？菩萨们就化现为转轮王，以人天乘的安乐来利益他们。如果这些众生还不具备获得解脱道的福德，这个时候菩萨会化现为转轮王，告诉他们修十善业。

菩萨的十善业道也非常精进，当然到了菩萨位之后，修持十善道基本上是任运的。因为他们获得了无漏戒，所以他们对于这种戒律安住在十善业道是任运安住，不会有违品。二地之后不单单是无漏戒，梦中也离开犯戒垢，真实得到清净的意思。所以他自己是任运安住，也劝其他的人、弟子们精进地修持十善，这就是他的一种不退转相，十善业道极精进。这个方面就是讲到了这个第一组。

那么下面我们看第二组，第二组是这样：

无染为众随说法，专喜正法常雅言，

行住坐卧具正知，视轭木许无心乱。

“无染为众随说法”，这是第一个，就说没有染污给众生宣讲正法；第二个是“专喜正法”；第三个是“常雅言”；第四个是“行住坐卧具正知，视轭木许无心乱。”这个颂词中讲到这四个不退转相。

第一个“无染为众随说法”，就是没有染污心给众生“随说”就是宣讲，随着他们根基宣讲正法。无染就是动机、心很清净。虽然有些人讲法但是心不清净，他是有染的、带了某种目的给众生讲法，所讲的法已经被他染污的心染污了。

大恩上师也曾经给我们开示过，如果你的心很清净给众生讲法，功德是无量无边的。但是如果你有染污心去给众生讲，比如说你想得到一些恭敬、一些财富，但有些时候你得到的，有的时候你得不到。即便讲法之后别人给了你一些供养，但是你的心已经被想要得到利养的心染污了，你的功德就仅仅得到这一点而已。或者你在后世再得到一些，但得到多少呢？太少了。就相当于捡了芝麻丢了西瓜一样，这个比喻还不够大。

所以说你得到一点点利益但却丢失了更大的利益。如果通过清净心摄持来讲法，得到的功德是无量无边的。不管我们耽著财富、名声还是耽著别人恭敬，有些时候就是自己讲法了，别人说某某法师讲得很好，我们就会很在乎，他就沾沾自喜觉得很舒服；有些时候就得到一些地位，有的时候得到一些财富。

每个人都有他自己所耽染、执著的地方，但尽量不要有染污心。这里面我们说不退转不是说我们尽量，只是跟随这个颂词来做一些分析而已，有点跑题，但这个对我们而讲还是很重要的。因为就真正的不退转相是不会染污的，但是现在我们希望不要染污，这个意义上不一样。当然我们还是为了了知。

如果我们有机会给别人讲法，最好发一个清净心。在讲法之前，如果有几分钟，坐一坐、观一观，发个愿。发个愿什么呢？愿我不要去染污心来讲法，愿我不要去通过讲法，给自己得到名闻利养等等。如果在之前观一下，发个善愿。这样的话就会好很多。

当然众生很多都是自在惯了，也有可能在中途生起这样一种心，你作意和不作意还是有差别的。关键是你经常这样去想、经常这样去做，就会提醒我们在闻法、思考法、讲法的时候，都能以清净心来摄持。

因为清净心和法相应，能够等到清净的利益，清净的功德。法很清净——皈依法，离欲尊，但是你的心不清净，清净的法会被不清净的心染污。当然了，真正的法本身不会被染污，但是到了你相续中的法，会被你的染污心染污的。所以对你而言，这个法在你的心中就不清净了。它就不能正常地发挥清净法的作用，我们的心就因此不清净了。所以无等塔波仁波切也讲过了，“若不如法行持，正法反成恶趣因”

这么清净的法，被你染污之后，反成恶趣因了。就像有些人打比喻讲，牛奶很清净，但是被毒蛇喝了之后，牛奶就变成了毒蛇的毒液的因。这个地方主要是讲法，除讲法之外，我们在闻法、思维法的时候，在和别人讨论的时候，还有我们在观修的时候，都要以无染心，这是非常好的。

“专喜正法”，心只欢喜正法，这就是一种不退转相。菩萨因为长时间在修持调伏烦恼的殊胜的大乘佛法，所以在这世中，他的心中自然安住只对正法欢喜，其他世间八法一概不喜，没有任何兴趣。有些道友也有类似的，有些可能是全分的。有一部分可能是从比较多的侧面来讲，他还是喜欢正法，对其他世间法，天生兴趣不大。

有些人以前兴趣大，但是修行佛法之后逐渐对世间法就没多大兴趣了。有通过自己努力转变的，种姓苏醒的方式转变的也有。但此处不退转相，他就任运安住。他就喜欢正法，对其他一概没有兴趣。很多大德也是这样的，现在我们看到很多上师都是有这样的相的，除了正法之外对任何都没有兴趣的，这方面也有很多。

如果说你有不退转的相，要看你内心对正法欢喜的状态如何，你是不是专喜正法呢？还是说正法只是你的业余爱好而已，你喜欢的是世间八法？如果是这样子，你就没有具足不退转相。如果你有不退转相，其中有一个标准就是专喜正法。专喜正法只是众多不退转相之一。

这是我们要培养的，我们要通过四种转心法来转变我们的心，从喜欢世间八法转变成求正法。从阶段性来讲，什么时候转变成求道，就是生起出离心的时候。出离心的标准就是，对于世间的种种盛事，种种幸福安乐，不起羡慕的心念，刹那也不产生希求心，日日夜夜唯求解脱。就符合这里专喜正法。

现在我们要朝这个方向努力，第二个方面，要掌握转变我们心的法要。然后去不断地串习、观修。把专喜轮回法转变成专喜正法。这个是可以转变的，对我们来讲这个叫转根，从钝根转为利根。

“常雅言”就是利他心非常清净、很稳固，所以他经常喜欢说雅言。雅言字面上理解就是很文雅、很柔软的语言。这里的雅言有这一部分的意思，还有一部分的意思就是说利益众生的语言。因为利他心很重，所以他所说的话都是雅言。

有些大德表现出来，不管什么时候说话就是非常轻柔，别人听了之后就很舒服，这样一种感觉。我们接触丹增活佛就是这种感觉，他老人家说话的时候非常调柔，不管是谁在接触的时候，跟你说话，就感觉非常地不一样。这个就是一些比较明显的标志。

当然有时候我们想，某某上师没有这样说，是不是就不具有不退转相了？也不是这样的。因为刚刚我们讲了，什么叫雅言？对众生有利益的话。当然

有些时候，这个众生如果不听话，他也会直接呵斥，这个呵斥你的话是不是雅言？当然是。为什么？他因为是利他心，说了利益众生的话，利益你的语言，从这个标准来讲，一定是雅言。

我们经常讲雅言，非雅言是什么，就是不利于你的，不圆满不究竟，你所说的话对众生有害，或者没办法利益众生，这个时候即便你说出的话再温柔，但是它还不是雅言。因为他的话本身对众生不利，或是他的心没有安住在利他的状态。

而如果你的心安住在利他的状态，即便是像马尔巴尊者那样经常打骂弟子，他还是雅言。我们觉得不可思议，没什么不可思议的，因为它的标准就是这个样子。首先利他心成熟，第二他知道自己在做什么，知道自己达到的目标，他是非常明确的。而且的确是为了利益弟子，为了利益众生，这些话也叫雅言。只不过这些比较容易混淆，比较容易被修行不到量的人利用。

所以说大乘道很殊胜，但是它也有一定的危险性，因为它里面有些开许的，很容易被一些烦恼没有被调伏的人、对大乘不了知的人利用，认为是开许了，就可以说一些粗暴语言、做一些杀生等的事情。所以这里面讲的，我们直接就解释成说话很文雅、很温和。但真正理解雅言的意思，一定是利他心很成熟，在利他心基础上说对众生有利的语言。

这个雅言既有很文雅的，很温和的，也有显现上很粗暴的，暂时让弟子听起来不太悦耳的话，但是的确是利益他的语言。大德们只要有利他心，说什么样的话都应该是对的。就像这些佛菩萨们，安住在纯然的利他心、非常圆满的大悲心中。他即便显现忿怒相，显现金刚橛、马头金刚、大威德去调伏众生的时候，他还是慈悲的，这没有矛盾。

从这个方面讲，雅言、雅行不是看你的外表，而是看你的内心。主要的标准是你的利他心成熟，利他心成熟的缘故“常雅言”。所以他不会说没有意义的讽刺、没有意义的挖苦、没有意义的粗语。因为他的心是利他的，而讽刺、挖苦别人，他的内心是没有安住在利他的状态的，就是讽刺别人的心。

为了利他说一些讽刺，这个也没什么，关键是你的心安住在利他心中。如果说你安住在利他心当中，你的语言都可以粗暴，也可以怎么样。但是如果安住在利他心，而是安住在恶心当中，想要去伤害对方，说出的话当然就不是雅言了。

“行住坐卧具正知，视轭木许无心乱。”讲的也是不退转的相，菩萨任运安住，就是行住坐卧，行就是行走，住就是站住，这个叫住的意思，坐和

卧就是坐下来、卧下去。这个行坐卧能理解，住有的时候不太能理解，住就是站立的意思。就是说菩萨在走路、站立、坐、卧的时候，都恒时地具有正知正念。

我们学过《入行论》第五品，就知道正知正念是什么。正知就是常观三门，经常观察自己的身体、语言、自己的心是什么状态。正念就是观察到如果是好的，继续安住在善念当中；如果发现自己的身语意在行持非法，第一时间发现后马上改变成善所缘，安住在善法中。

正知相当于伺察，第二个就相当于纠正，伺察好自己在做什么，如果是好的表扬一下，如果是不好的马上就改正，这个就是正知正念。菩萨们恒时安住正知正念。作为我们来讲，其实也是让我们要学着经常安住正知正念，我们还没办法任运，这个不退转相菩萨已经任运了。他恒时地具有正知正念的，没有什么让他散心的，所以他在行住坐卧的时候，都是非常调柔，很寂静。

“视轭木许”是举一个例子，“轭木”大概是一米五到两米，现在有些地方还有，像一个十字架一样架在牛的脖子上，后面就是套犁的绳子，人就推这个犁耕田。

菩萨在走路的时候，眼光不会东瞟西瞟，就盯着前面“轭木许”的距离不心乱。当然他也不是盯的很死，他安住在很放松的状态，但绝对不会东看西看。没有必要，他不是假装的。但对我们来讲，就需要刻意地去训练不要东看西看、收摄六根。

菩萨不会刻意地去这样，他自然安住。为什么自然安住？因为他在修行的时候，心非常调柔。有些大德在解释《入行论》的时候，就是菩萨坐立的时候不要随意地在地上乱画。为什么不要随意乱画、拿个树枝在地上写写画画？对菩萨来讲根本没有什么必要。对自利有什么必要吗？对利他有什么必要吗？没有必要，让你的心散乱而已。

因为当你随意地这样画的时候，代表你的心是很乱的，所以你才好像无意识地乱画乱写等等。菩萨坐着就是坐着，没有必要去随便乱画。有些时候我们太无聊了，就去做一些事情，乱画就是某种意义上的娱乐。他不知道应该做什么，他就找个娱乐，搞个树枝在地上画图、写字，写完之后抹掉，甚至就画圈圈。这是众生心散乱的标志。

菩萨已经安住在很寂静的状态，不需要额外给自己找什么娱乐。他的心就是非常寂静，很简单、很调柔。所以他在行的时候也是在行，不像我们在

走路的时候想其他事情，然后站住的时候也在想其他事情，东瞟西瞟，然后坐的时候、卧的时候都在想。菩萨的行住坐卧都是非常寂静、调柔，都是已经非常任运地安住在那种状态。这就是一种不退转相，他的心已经调伏到这种状态了，自然而然地这种相就出来了。

当然我们现在还没有，那就把它作为一个目标。对我们来讲也算是一种修法。所以为什么说这个颂词可高可低，就是这样的。《大圆满前行》中就引用了这个颂词的后两句，告诉我们作为一个菩萨应该“视轭木许无心乱。”

在以前人少的时候也没有这么多危险的东西，现在你在城市里走路，只是看“轭木许”可能还不行，要看远一点，因为汽车太快了。如果你只看前面两米，如果汽车过来了你怎么办，你有时间跑吗？没有时间。所以这要看情况，但是以前没有这么多的危险的东西，走路就是走路很简单，没有什么人，也没有很多危险的东西。

但现在情况特殊，就因为这儿世尊讲轭木许，我们在外面过马路的时候也轭木许，管他旁边汽车来没来，开得多快，那不行。这样你失去了宝贵的生命，佛陀也不是这个意思。所以要观察好，稍微看远一点也行。

现在为了满足众生的希求，也创造发明了很多东西，有很多我们想不到的状态。这里主要是说明他的内心不散乱，不会乱看乱听乱想。我们自己要知道行住坐卧的时候具有正知正念，菩萨们是任运安住这个状态，我们要随学这个状态，这是非常有必要的。这是这一组的意义。

再下一组是这样的：

净行洁衣三远离，非图利尊恒求法，

超越魔境不随他，四禅静虑不住禅。

这个颂词中讲到的是什么？第一是“净行洁衣”，“三远离”是第二，“非图利”是第三，“尊”这一个字是第四，“恒求法”是第五，“超越魔境不随他”是第六，“四禅静虑不住禅”是第七，在这组中讲了七个。

第一个净行洁衣，因为菩萨内心很清净，有的时候内心清净，外表他也无所谓。但是菩萨在寺院中不单单是修自心，他自己虽然安住在平等境界中，但是为了保护他人心的缘故，也要随顺世间人的想法。世间人都喜欢净行，都喜欢洁衣。净行就是行为很清净，洁衣就是穿很干净的衣服，平时要经常洗澡、洗头、洗衣服、刷牙等等，这在戒律中都已经讲过很多了。

如果一个人在山上修行无所谓，因为也没人来看你，天天做这些有可能浪费时间，也没必要。但是如果在天庭广众之中，那就不是代表你一个人了。因为你的很多行为都会成为别人的参照，或者都成为别人衡量的标准。有的时候不是衡量你的心，他是把你当成一个佛教徒，甚至把你当成佛教。看到一个事情，就会说佛教怎么怎么样。所以为了随顺众生，菩萨也要经常行为内外很调柔如法。穿的衣服很清洁，这方面也是非常有必要性的。

根登秋佩大师在《中观精要》中讲，当时我看到的时候也是觉得特别感慨，他说修行人的法衣、裙子是拉到膝盖也好，还是脚踝的位置也好，对佛来讲无所谓。穿衣服不穿衣服对佛来讲无所谓，他是平等的，但是要随顺其他人对于穿衣服的标准。某个地方对裙子高低的标准是有一定的观念的，为了符合他们想法的缘故，佛陀就规定，穿衣服应该高低的尺寸到底哪个位置，怎么穿好看，不能乱七八糟没个标准。

佛陀虽然自己没有执着，但是为了让其他众生对佛法、对其他修行者不产生不必要的烦恼心，也规定了应该怎么穿衣服。这个地方菩萨也是一样，对他来讲内心安住在大空性的证悟，他无所谓，但是要看待其他人。当时我们在早期在佛学院的时候也是这样的，穿衣服特别脏，手也不洗，脸也不洗，那个时候当然我们学得也少。从整个的趋势来讲，连上师们在内都是一样，对这些不注意，都不是很讲究衣服。

尤其我们刚去的时候，就觉得谁洗个脸、洗衣服就是修行不好太执著了。那个时候就是以丑为美、以丑为修行，以脏为美，谁的脸更脏，谁的手更脏，谁修行好。因为当时整个的大环境是那样的，当时去佛学院的人还少，当地的人不会认为你怎么样的，他们就是这种观念。所以你穿得差，穿得脏，乃至蓬头垢面都没有人有什么想法。

但是后面不行了，交通越来越好了，很多城市里面的人想要去藏地看一看修行人的生活。那个时候，不信佛的人越来越多，不知道从什么时候开始，大恩上师就慢慢开始强调要洗衣服、洗脸。那个时候其实已经风向在变了，我们都不知道。上师高瞻远瞩，真的很多问题都是这样，不是一件事两件事情。

后来的确从整个趋势来看就是这样的，不信佛的人越来越多，如果你还是那样的话，别人就对佛法没有兴趣，没有信心——修行人全都是这样脏脏的，他看不到修行人的境界，也不知道这些修行人内心像金子一样发亮。他

只能看你的外表干不干净，衣服干不干净，环境怎么样等等，所以这也是菩萨引导众生的方便。

所以不管怎么说，大恩上师也好，堪布也好，城市里的修行者也不要穿得太破、把自己搞得太脏，让别人一看，这个人以前学佛之前还可以，学了佛之后就变这么差，他自然而然就不敢学了——我如果学了也变成这样怎么办？所以上师说你们该穿漂亮要穿漂亮，但这并不是鼓励修行者一定要产生贪欲心，不是这个意思。

上师的密意要拿捏准确，他到底为什么要这样讲？就是让我们在调伏贪执的过程中，不要让别人产生恐怖心。我们觉得我们在修行，我们看破我们放下了，什么都不管了，但是有没有想过别人的感受？

如果认为他不学佛，他的感受和我有啥关系？只要我调伏自心就行了。当然调伏自心很重要，但是还有一个问题，我们也是从不学佛到学佛的，别人看到你这个学佛人的样子，他会怎么想？有些人的根基就是这样的，他一方面想学一点，一方面也想要暂时保留以前的生活方式。上师说可以随顺的都去随顺，原则性的东西不随顺，非原则性的东西可以随顺，这其实也是一种善巧。

菩萨永远不会堕于两边，我们就堕两边。不学佛之前特别讲究，一学佛了马上就一点都不讲究，这是我们很容易堕两边的标志。好在我们依止了上师，经常看上师的教言，在我们容易迷路的时候，总会有适时的教言出现，让我们不要骄傲过盛，不要过于极端，要安住在中道，这样不断调整，偏一点就调过来。

依止了上师以后，有上师指引还是非常幸福的事情，如果没有上师经常适时地给我们指导，我们走偏了都不知道。为什么？因为我们太过于自以为是，不知道自己到底应该怎么做。

然而大德们、证悟者们的眼光很清净，永远知道弟子在做什么，行持在什么样的道上，哪个是对的，哪个是不对的。有的时候就会在讲课的时候旁敲侧击，有的时候直接说，让我们明白修行的很多道理，要净行洁衣的原因。

“三远离”，从麦彭仁波切的注释直接解释，就是身语意远离恶行，远离不如法的行为。我们的身体、语言和我们的心都远离这种烦恼、远离非法。身体不要做杀生、偷盗、邪淫，语言不要说妄语、恶口、粗语、绮语等，心要远离贪嗔痴，这就是三远离。远离一切的过患，远离一切的垢染。

我们再再强调此处是菩萨的不退转相，他是自然远离的。对我们来讲，要尽量去靠近它，尽量达到不退转。因为我们不具有不退转相，当然就说明我们是退转的。那么我们就要看什么是不退转，“三远离”就是不退转。我们要靠近它，把我们退转的这些东西扔掉，靠近不退转的境界。

在上师的注释中也是提到一些不同的讲法。引用显宗、密宗的共同的讲法，身体远离一切的繁杂，心远离一切妄想、邪见，三门远离一切庸俗执著。大恩上师说这个地方三门应该是指心的意思。

心远离妄想、邪念，后面又有远离一些庸俗执著。这里面有没有重复的地方呢？在麦彭仁波切的注释中，心远离妄想妄念，我理解它是指一些很颠倒、很粗猛的邪执。后面这个“三门远离”庸俗执著，虽然也是执著，但它不一定是很粗大的邪见，只是庸俗的执著分别而已。所以从这个方面来理解，两个观点也是可以的。

当然从心的角度来讲，刚刚说心远离了妄念、邪见，后面又是说“三门远离”，“三门”就是心的意思，从这个方面在讲，刚刚我们提到了也是可以的。一个是粗猛的，一个是属于一般的，反正是庸俗执著分别念就可以。

“非图利”是指完全不贪图任何名闻利养。对于法性、殊胜的正法完全地安住。刚刚我们讲了这个原则，只要你自己想要修行佛法、利益众生，你是不会想到要用佛法、闻思修来贪图轮回中的名闻利养。菩萨不会对名声、财富等有执著。他自然而然地安住在法义中。虽然我们外相上看不出来，但是我们知道这些不退转的菩萨们，内心具有很多殊胜的功德。我们要成为不退转的菩萨，就要努力地去靠近。

这个“尊”字单独地作为不退转的相。为什么叫尊呢？因为他自己的修行非常圆满，远离了烦恼、悭吝、破戒等等六度的违品。而且他具有很多的功德。因为远离了这些，通过很多功德庄严了自己的缘故，自然而然成为众生的尊敬之处。或者他的功德就已经超胜于众人，从这个侧面来讲叫尊。或者他自然而然地能得到别人的尊重。从这个角度来讲也叫尊。

“恒求法”的意思是什么？恒时地追求正法。一方面是他听闻佛法，或者说哪个地方有正法的宣讲，他是非常希求的。第二个方面，他内心中恒时地只是对调伏烦恼的法安住、有兴趣。所以这个就叫“恒求法”。他为什么这样？因为知道这个法就是法界的等流。

弥勒菩萨在《辩中边论》中也讲了，三地菩萨对求法有非常大的兴趣，乃至于是越过刀山火海也不顾，就是要求正法，释迦牟尼佛老人家因地修行的

时候，为了一个、半个颂词，也可以舍弃生命。为什么呢？因为他知道这个法就是证悟涅槃的等流因。

第一步，这个法是证悟涅槃之后的等流果，是佛陀证悟了这样的法界，然后从证悟法界的果中等流出来了这样的教言，就叫做法。反过来讲，这个法也是进入法界证悟的等流因，前后是有一种等流的关系在里面。等就是平等，流就是从前到后。后面的果和前面有相似的作用、相似的因，叫等流。

现在很多众生对法不是那么重视，原因是还没真正了解到它是证悟实相最关键的等流的因。因为只有涅槃才是最圆满的寂灭，最圆满的寂灭的因就是这个法。所以这个法是非常的尊重，菩萨恒时地对法希求。听闻法、思维法、观修法，乃至时时时刻刻当中遇到人、遇到事情的时候，他首先是安住在法中。至于他自己因为没有安住在世间的行为当中受损失，受打击，他根本不在乎。

但现在有的时候包括我们自己在内，遇到世间事的时候就会想用菩萨道、用菩萨心，用因果观念、用戒律去对待，但是转过来又想了，如果这样我的钱、我的工作、我的地位会受损失，所以就很难选择。优先的话就选择法，安住在菩萨道，安住在法性、安住在因果见中去抉择。

我们很多时候还是有意无意地、不自觉地又开始通过轮回中的解决之道去运作。但是有时候菩萨们就讲：反正对法是最希求的，为了法可以舍弃自己的身体，可以舍弃自己的生命。所以其他的就更加不在乎。但是我们现在没达到那种标准。就是因为没达到这个标准所以还不是不退转。菩萨已经达到了，所以他不退转。

什么时候我们达到了这个标准，什么时候我们就不退转了。这个方面对我们来讲也是做一个对比，知道我们的差距，这方面其实也是挺好的。虽然我们没得到，但是对我们是一个提醒。

“超越魔境不随他”，菩萨任运安住在这样的不退转相，魔境、魔障根本没办法奈何他。《入中论》中讲，到了第五地——难胜地的时候一切诸魔不能胜。四地以前是不是魔能胜呢？一地的时候是不是魔能胜呢？其实五地的时候已经达到究竟了。意思就是禅定度已经达到究竟，不管任何的魔类都能够调伏，完完全全的可以胜伏。

弥勒菩萨在《经庄严论》中也讲第五地，麦彭仁波切在注释当中讲，其实对菩萨来讲，最难安忍的就是弟子的邪行。其他的非人、魔类做障碍、做违缘对菩萨来讲都容易承受。但是对于一个上师、菩萨来讲，最难以承受的

就是他调化的弟子，做很多非法的事情。在遇到这些事情的时候，有些善知识就会生病，有些善知识就入灭了。

但是对五地菩萨来说，这种邪行完全能够不受影响、不受干扰。所以我们就知道虽然都是菩萨圣者，但是没到五地之前，菩萨们还是多多少少要受影响的，有的时候是生厌离，有的时候是要入灭的。这个情况也很多。所以有些不同的讲法。

但是我们是从总的角度来讲，因为菩萨相续中有这些证悟，他有大悲心、有空性的修行。一般来讲这些魔障对他不会有干扰，让他退道的因缘不会有。所以这个也是总的不退转相。

但是如果细分细节的话，刚刚我们讲五地的时候一切诸魔不能胜，到底是什么魔不能胜他？或者刚刚我们讲了这些各式各样的魔障，作为菩萨来讲，他在不同的地都有相应的不退转，他有大悲、他空性，基本上是一切魔障的正对治。但这里面修行的高低程度不同，所以他自己能够超越的也有不同的地方。

有些地方说，资粮道、加行道的凡夫遇到魔障的时候，诸佛菩萨会摄持他们。所以有的时候想五地菩萨诸魔不能胜，我们怎么办？如果你发了菩提心，经常祈祷上师加持、经常念诵莲花生大师的祈祷文，一切诸佛菩萨也会恒时加持我们不受魔障的干扰。修行的时候有些能力，比如说有些时候可以安住在密法中不断地安修，也可以超离很多的魔障、魔境。

到初地之后已经现见了真实义，一切魔不敢再引诱他了，因为已经现见诸法真相的缘故，没有执著。如果有执著，魔障就有契入点。如果没有执著，魔障找不到一个着力的地方就没办法契入。初地菩萨证悟空性了，什么都不执著，没有实执就没有着力点。有实执魔障就依靠这个——不管你是好的执著还是不好的执著，他找到一个着力点之后就可以对你做伤害。

实际上真正的伤害还是来自于我们的分别念，还是来自于我们种种的执著。调伏魔境、超越魔境，最好的方法就是空性。很多修法中说真正要调伏魔境最好的方法就是不执著，我们有的时候修的好，有的时候修的差，有的时候看到佛菩萨了、看到光了、听到声音了，有的时候啥都没看到，有的时候生烦恼，不要执著就行了。只要一执著有可能从这个地方开始给修行者制造一些麻烦。“不随他”，根本不会随着魔境而转。

“四禅静虑不住禅”，经常修四禅静虑，但不会执著于禅悦、禅味。因为按照很多讲解禅定的窍诀，如果能够安住初禅以上，能够安住二禅、三禅，都能够有一种喜乐，很清净很愉悦。

禅定的快乐是远远超胜世间的欲乐的，只不过现在众生没有修禅定，不知道还有比现在的欲妙还要快乐的，他如果安住就会对世间的这些没有兴趣。因为禅定的快乐是非常细微的，他对很粗大的快乐不会有什么兴趣。就像小孩子对玩具的快乐就是很粗大的，他把这个假的东西认为是真的，安住在玩具的状态当中去耍。长大之后能够体会到更细微的快乐的时候，自然对玩具就没兴趣了。

所以当他能够安住禅定的很细的禅悦的时候，对轮回的这些再怎么难以抛舍的五妙欲，一点吸引都没有。因为太粗了，对他来讲简直一点兴趣都没有，味同嚼蜡。这个时候对禅悦就会产生一种执著。

但这个地方讲了，不退转的菩萨即便是能够安住在很甚深的禅定，他也不会耽著这样的禅定，不会耽著这个禅味。因为耽著禅味本身也是一种执著、一种歧途。当他真实安住在无分别智、不退转的时候他不会去做这些的。这个方面也是一种不退转相。

非求名誉无嗔恚，在家亦恒不贪物，

不为维生惨寻财，不行诛业不双运。

非求名誉无嗔恚，这里面讲了，第一个是不求名誉；第二个讲无嗔恚；第三个是在家亦恒不贪物；第四是不为维生惨寻财；第五是不行诛业不双运。这里面有五个。

第一个是非求名誉，这个非求名誉和前面有相似的地方，只不过这个颂词当中，主要是针对名誉。有些窍诀书中讲了，所谓的名誉是魔鬼对你的奉承，所以说就是魔业。如果能够转为道用，名誉不会成为障碍；如果不转为道用，这个名誉对修行来讲就会伤害很大。因为当你耽著名誉的时候，你的心不会再耽著清净的善法了；当你耽著名誉的时候，修正法的心就已经偏离了正法的轨道。

所以从这个角度来讲，比如说在《开启修心门扉》等等对我们这些初学者来讲，知道名誉的过患，不要耽著名誉。菩萨安住在空性当中、安住在诸法实相当中，他知道名誉就像水泡一样，没有什么实质意义，不会去耽著，更加不会因为名誉去放下自己的修行。所以他安住在真实法义的时候，自然

而然名誉就如梦幻泡影，犹如空花，犹如谷响一样。谷虽然在响，但他不会执著。

比如说佛的名声周遍三界，菩萨、大德的名声到处周遍的，但是对大德们来讲，这些名誉就是过眼云烟、空谷回声一样，他们根本不会执著的。所以他们就真实安住这种状态当中，完全不受影响，这就是不退转相。

第二，无嗔恚。他完全调伏了嗔心，通过安住正法的力量完全不会生起嗔恨心，完全安住在一个很平静的状态，在他的眼中就没什么可以让他生嗔的。我们不外乎耽着某个东西，耽着钱、耽着人、耽着名声、耽着财富、耽着所谓的宗派，这些都有可能让我们生嗔心，但菩萨安住在法性当中，他知道这一切都是如梦如幻，所以没有什么东西能让他有很深的执著，进一步地引发他的嗔恚心，完全没有这样的机会。

所以他自己安住在法性中，有的时候他就在世俗谛当中观察众生，众生就是烦恼的自性。一个有神通的菩萨知道众生的心态，如果要观一个众生的话可以看到这个众生内心当中源源不断地生烦恼，怎么可能对众生不伤害呢？所以菩萨知道这些众生的心理状态，能够知道他的实际情况。众生对菩萨打骂、做一些伤害的事情，这个太正常了，不做才不正常。

菩萨安住在这个状态当中，完全不会对有情生嗔心。就像心态很好的父母，知道小孩子就这个脾气，就是这样的性格。所以当这个孩子做出一些事情的时候，完全能够接受。所以说菩萨的心态很清净、很宽广，什么样的情况都能够容纳。

以前我们也提到过，有些大德讲，真实的安忍是什么？真实的安忍就是在我们心中留出足够多的空间。有空间可以容纳别人，可以容纳这个事情的发生，对方变坏也好，变好也好，都能够容纳。如果你的心装满了，没有空间了，那就没办法容忍。

所以菩萨的心胸很宽广。他有足够大的空间来容忍任何事情。不管什么事情，虚空中所有的变化都能够容纳。不管原子弹爆炸也好，还是怎么样也好，虚空都是能够容纳的，反正他的状态就这么宽广。

菩萨的心就是这样的，或者我们修安忍就是这样的。菩萨的心胸已经完全安住在虚空一样的状态。所以他什么都能够容纳。对我们来讲，要尽量在心中留出更大的空间来，容忍我们能够知道、不能知道的，或者我们可以预料的、不能预料的突发事件。如果把空间留出来了，这个事情出现了，你就在留出来的空间消化他。如果没留出来，就会有冲突，就会出现嗔恨。

菩萨因为安住在状态中根本不会发脾气，对不退转的菩萨不会有强忍不强忍的事情。因为这个事情根本对他没有产生任何的反应。他完全没有认为这个是什么大不了的事情。安住在这样的状态中，他不会生起嗔心。这个也是不退转。所以我们是不是不退转呢？看一看自己的状态，我们求不求名誉？是不是有嗔心？如果还有的话，那就还要努力，自己的修行还有距离。

“在家亦恒不贪物”，即便是在家，他也恒时不贪著财物。因为在家，他有家庭、有子女、有事业，有很多事情要做，但是因为不退转菩萨的缘故，他即便做很多事情，也能够做到恒时不贪。所以这里面也是一个善巧。在家居士总是喜欢走极端，要不然贪的不得了，学佛之后又什么都要放。或者有的时候觉得现在学佛了，这些事情怎么办？他也会纠结。所以上师们告诉我们该做还是做，但是要逐渐做到断贪。断贪不是说不做，还是做，但是逐渐断除对事情的贪执，通过更正确、更平静的心态去做，这才是内心的放下。不贪是内心的，而不是说外在的怎么样。当然外在还是有影响的，但是修行主要是心中。这个颂词中讲了不退转相。即便在家他也恒时不贪著有情、亲友、财富，但是他也会非常的热情，做的很好。大恩上师讲了即便有些人出家后再成为在家人，也不会耽著，也是不退转相。如果有不退转相，不管在家出家，恒时都不会贪著，即便在家也不会贪，何况出家，还是不会贪。

“不为维生惨寻财”，这个菩萨因为了知一切的因果循环的道理，他不会为了维生而以很不好的果报为代价，寻找所谓的财富。现在有些修行者、非修行者，在寻财的时候是以很悲惨的业果作为代价。菩萨不得财也不会做这个事情。他自然而然地安住在这个状态中。

“不行诛业不双运”，不行诛业就是诛杀的意思，在世间中就说诛灭怨敌。双运是以贪执心去追求异性。有的注释中讲是男人追求女人。如果反过来讲的话是对异性，或者自己所耽著的对境去执著、去双运。

当然密宗中降伏、双运讲的多一点。显宗有吗？显宗中双运主要是从贪欲的角度讲；诛业主要是从嗔恨的角度来讲。所以他既不会以嗔恨心对自己的怨敌进行诛杀；也不会满足自己的贪心找一些世间人双运。所以说通过嗔恨心诛杀对方、通过贪欲心双运，这个方面菩萨都不会，因为他的心非常的清净。密宗当中的诛业、双运和这个地方的诛业双运只不过是名词相同而已，不是一回事情。因为密宗当中性质已经变了，这个是显宗的基础。密乘的修法一定是在显宗没有嗔心、没有贪心的基础上做了一些修持的方式。而且佛陀也说了，初学者根本不开许做这个事情。因为初学者做的时候，要不然决定会相应于嗔恨心，要不然相应于贪欲心，这个时候不会成为修法，反而成

为很大的过患。所以此处的“不行诛业”就是不会因为怨敌生嗔心去打击、去杀害；也不会因为其他有情的耽著去双运，没有这样的意乐也不会有这样的行为。

所以他恒时处在这样清净的行为，恒时不会伤害自己和伤害他人，恒时不会做颠倒业因果的行为。他虽然证悟空性，但不会颠倒业因果，完完全全随顺业因果而行，所有的行为自然正确，这就是菩萨的不退转相。

今天的课就到这里。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第30课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。《摄颂》宣讲了二转法轮的殊胜意趣。二转是般若法门也叫无相法轮，无相是远离一切相状，主要是讲一切万法的空性。

二转法轮中所讲的空性，就是要泯灭所有众生的分别念，这里面所打破的都是众生颠倒的执著。众生在没有学习佛法之前，对于心识、外境或者五蕴，有一种常乐我净的颠倒执著，这里要打破这种颠倒执著宣讲无常等等。无常、苦、无我、不净这些法，针对于最粗大的执著来讲是属于法性，属于真实性，因为的确轮回法中的这些法都是无常的、都是不净的，没有自在、无我。

但是无常也好、无我也好，这是不是一切万法的真实性呢？是不是实相呢？在二转法轮的高度观察，如果认为有无常、不净、苦、无我的耽执，仍然不是一切万法的真实性，它还是实执的状态。所以在二转法轮基础上，它要抉择万法的空性。对于普通凡夫众生这些常乐我净的执著、分别念的打破，是属于共同的打破，不共的打破主要是针对小乘的一些观点。

为什么小乘的观点是不共的呢？因为小乘对于常乐我净等等的实执已经破掉了。所以说二转法轮所破的这些其实也是小乘共同的，小乘的无常、无我等等这些方面的戏论，它自宗没办法打破。因为它要保留对这些法的认知，趋入于四谛十六形相为真的真实性中，所以通过它自己的教育是没办法打破的，也不需要打破。

这些执著如果不打破，它对于现证万法的真实性还是执著、还是一种障碍，所以说二转法轮把这个作为不共的所破之处。大乘主要宣讲万法的实相，它的不共所破也是小乘保存下来的一些微细的执著。众生没有证悟大空性之前的心相续中的执著、种种不符合于胜义实相的想法、分别念，这些都要通过般若波罗蜜多抉择为无自性、抉择为空性。

一切众生也好、众生的五蕴也好，完全离戏才是万法的本性。不管是安立五蕴的五常，还是说五蕴的无常的本身是怎么样运作的，这都不是它的本性。所以说在般若中不论是粗大的五蕴，还是细微的五蕴，都要观察抉择为空性。不单单是有抉择为空性，无也抉择为空性等等，是和非全部抉择为空性。

这个空性是一切万法的实相，不是众生凡夫分别念的境界，所以我们要安住在这样的境界中，必须要全部抉择、观察是一切万法的空性。真正来讲，二转法轮所破斥的主要是众生的实执——我们相续中残存的外道的习气、对世间法的认知方式，还有对无常等等的执著概念，在二转法轮中都要抉择为大空性。乃至认为有一个实有的佛可成，有一个道业可修，这也是我们的分别念。

我们以前也讲过，不管是六识或者八识，能净和所净，六识本身和六识的对境，都是属于我们的心识。只要是心识和心识所认定的，不管是眼睛看到的、耳朵听到的，乃至我们的意识、我们的心分别出来的法，这些在般若中都要抉择为空性。

从这个侧面来讲，比如我们以第六意识安立的佛，这不是真正的佛，只是我们第六意识面前众生对佛的一种看法、一种态度。众生分别念执著的，或者众生分别念的习惯，归纳起来无外乎就两种或者四种，要么就是有、要么就是无，要么是非有、非无。

显现在凡夫众生意识面前的佛的概念，肯定要被我们的分别念所染污。要么这个佛是有的，或认为这个佛是无的，不管众生认为这个佛是有、是无，都不是佛自己的状态，不是佛究竟的实相。

为什么连一切智智都要破？从色法乃至一切自智之间，三十七道品也好、佛也好、佛的智慧也好，都是空性的，中观中把这些要破斥掉。是不是凡夫人的智慧已经高到了连佛的智慧都要打破的状态？绝对不是。因为我们众生分别念根本缘不到佛果。缘不到怎么去破佛呢？如果佛的境界被我们凡夫的分别念破掉了，岂不是很可笑的事情吗？

所以说我们破的绝对不是安住在佛自己境界的佛。佛的智慧、道的本身，这不是我们现在分别念可以破掉的。既然这样我们破的是什么呢？我们从色法上，乃至一切自智之间都要观察都要破斥，其实破斥的主要是我们第六意识面前对佛的错误观念。

我们认为的有的佛不对——破斥掉，我们认为的无的佛不对，也要破斥

掉，所以破掉我们对佛的有、无的观念之后，剩下的这种状态比较接近佛的离戏的自体。一方面我们要求佛、要成佛；一方面又无佛可成。其实不是我们分别心面前的那种佛，可以给你去成就的，不是真实的佛，只是我们分别念面前的一种假立的佛。所以我们所破的都是凡夫人的习气、错误认知、在意识面前对佛的概念、对道的概念。

所以我们说，三十七道品要破，它是空性的、离有离无的，佛也是离有离无的，如来藏也是离有离无的。真的如来藏能够被我们破掉吗？这是不可能的。它是无为法的法性，怎么可能被我们破掉呢？佛陀已经通过三无数劫成就了佛果，我们通过学习《中观》、学习《般若》就把佛果破掉了，这是不可能的。破掉的只是错误的认知，只是颠倒的妄念。

所以说打破对佛、对如来藏、对法界、对实相乃至对道的颠倒认知之后，安住在离四边的状态中去修道，这个道才是真正的道。通过安住在离四边的这个道修成的佛，才是真正的佛。这个就是离四边的不带凡夫习气的佛境界。

如果我们不破斥的话，永远都是自己意识面前安立的佛。缘这个佛去修，我们认为这个佛是实有的。哪里有一个这样的佛？这本来就是错误的认知的佛，缘这个佛去修，永远成不了佛。

《般若经》、《中观》中讲的意思就是这样的，不是说真正成佛有什么问题，而是说我们第六意识面前，那种带着我们有边、无边的执著的佛是没有的，这种佛是成就不了的。这只是凡夫人的概念佛，不是真正的佛。

所以必须要打破这种错误的认知。这个佛是不是有的？不是有的，打破对于有边的执著。这个佛是不是无的？也不是无的。因为所谓的有、所谓的无，只是我们凡夫人的习惯而已。

佛陀成佛之道，就是一路上都在打破有边无边，他是初地时候证悟空性的。那个时候已经现证离有离无，所以他二地到十地的修道全都是在离开有无的状态中，入定的时候安住法性，出定的时候在离有离无的见解中积累福德资粮、智慧资粮。他通过这样清净的道最后修成佛。所以他最后的那种佛，绝对没有丝毫的分别。通过这个原因，我们可以说第三转法轮的时候，这个佛是常乐我净的、是实有的、恒常的。

三转法轮中讲常乐我净，讲恒常的佛、不变的无为法的时候，就不会再落入到凡夫的习气。为什么？二转法轮中把众生六识和六识面前的所净，把所有的法都已经破掉了，这些错误的观念都打破完了，所以在三转法轮中安立的佛，绝对不是现在我们相续中的这种，我们却还认为是这个佛，常乐我

净只是名词相同而已，意义完全不同。

所以我们怎么可能破掉三转法轮时，佛陀真正现证实相的那种境界呢？这是永远破不掉的。只能说我们通过二转法轮的打破分别念的方式，真实了知空性、中观、般若波罗蜜多，这种状态之下修行之后，现前了实际的佛果。这个佛果的确没有分别念，没有凡夫的那种执著。所有的执著二转法轮都要打破，不能保留任何东西。

因为所谓的这个不能破，你所保留的还是第六意识面前的概念，这怎么可能保留呢？还是凡夫人的习气、凡夫人的分别念。所以说一概打破，在《中观》中没有立因，全是破因。都是遮破的，没有一个安立的。应承派破了究竟的，连二谛的安立，连自续派的分担空，它都要破掉的。

所以哪里有什么安立呢？只有这种依法不立，把凡夫人的执著破的干干净净，这个什么都没有的状态就是胜义谛。它从遮破的方式来安立一种实相。所以说二转法轮从正面安立不了，如果从正面安立的，意味着相应于凡夫人的执著的方式，相应于凡夫人的意思在做肯定，这个怎么可能呢？这个不可能的。

只要众生的分别念一肯定，一定要落入到修行当中，这个是众生的第六意识肯定的，怎么是正确的呢？所以说它只有一个办法就是遮破，不管你执著的是什么全都遮破。

我们看在般若中，在中观中所遮破的对象是什么。从凡夫人自己的眼根和眼根的对境、色法是什么？就是色声香味触法，然后眼耳鼻舌身意。把这个凡夫人的五蕴、十二处、十八界，只要你能想到的、只要你能够执著的，一个一个全部拿出来观察，都是空性的。乃至你意识面前所安立的所谓的佛，也抉择为空性。

所以只有在二转法轮基础上，你了知了的确凡夫人所有的执著都不成立。所以说三转法轮讲如来藏的时候，那个就是真实的佛的境界。这个常乐我净，这个大无为法，那个不变的法界，不是我们众生面前安立的如来藏，那是佛的状态，已经离开了所有凡夫人的分别念。

我们虽然还在凡夫位，但是我们如果使用净见量，如果使用三转法轮理论抉择的时候，就会知道三转法轮讲的如来藏的实有，到底是从哪个侧面安立的。它的常乐我净是什么方面的常乐我净，大无为法恒常不变，是从哪个侧面讲的，它完全是从佛的自证境界，不是看待凡夫的分别念安立的。如果是看待凡夫人安立的恒常，这些绝对错误的，这不是如来藏，只是凡夫人的

意识。

所以说我们把二转法轮的空性学究竟之后，再来看密宗所安立的这些究竟了义的本尊、光明，三转法轮中安立的如来藏，那就很准确。可以知道的确只有从这个方面安立。所以三转法轮的次第是一层一层上去的。当我们学好了二转法轮再去学三转法，尤其是二转和三转的思想有一个对接的地方。

哪个地方是对接的？不可能完全没有相似相同的。其实它所观察的境界，就二转法轮讲的空性和三种法轮中所讲的光明，从意义上来讲是一味的、没有什么分别的。但是从抉择的方式来讲不一样，二转法轮的体系是破因，它只有通过遮破来抉择胜义谛，不可能从肯定的侧面来讲。

三转法轮是立因，它是通过表诠，为什么可以表诠呢？因为这个表诠是从佛的智慧的侧面进行的。说如来藏是有的、是恒常的，这种肯定不是凡夫人的意识的肯定，它是从佛菩萨的智慧面前肯定，不会带丝毫的戏论。为什么？因为所谓的凡夫的心在二转法轮中已经抉择完了、破完了，所以这个没有任何戏论的前提下讲的如来藏，虽然名称上讲叫做常乐我净，但已经不是那种意义上的常乐我净了。

我们首先要学二转法轮的空性，学完了再去学三转，尤其在中间的过渡，把二者之间的关系如果能够搞清楚，二转和三转法轮之间的要义、核心意思都能够领会。领会完之后，就知道佛陀智慧不可思议。为了让众生悟入佛的知见，佛陀用了很多的善巧方便来让众生慢慢次第悟入，对佛的智慧、大悲心就完全能够理解。

二转法轮所讲的空性，不是离开了我们这种众生的状态之外的什么空性。我们现在的五蕴正在显现的当下是空性的，这种空性和光明是一味的，就是我们的本性。每一个众生的本性叫真如，在凡夫位的时候叫如来藏，到佛位的时候叫如来。这种真如我们现在要抉择，这个真如、空性、如来藏，就是我们自己的宝藏，其他的都不是我们的。

现在的身体，长得好看、不好看的，一米七也好、一米六也好，都不是你的，这些房子都不是你的。因为这是你这一世的身体、这一世的心，这一世的这个境界，都是客尘、都是假立的。真正的你拥有的只有佛性，即真如。这个是你真正的你自己的，永远不会丢失。

要让它现前，首先要抉择我就有这种空性和光明，有了之后怎么样让它现前呢？就是修道。修四加行也好、五加行也好，修菩提心也好、修金刚萨

唾也好，修空性也好、生圆次第也好，所有的修行都是为了现前佛性。

如果这样目标特别明确，不可能找不到方向——我为什么要这样做？为什么要学法？为什么要放生？为什么我要去辅导？这个方面他就没有方向感。但是如果你知道了自己的本性是佛，是空性和光明双运的如来藏，现在所做的一切都是为了现前它，目标就会极其明确。

发菩提心是为了这个，度化众生成佛也是为了这个，所有的修行能够契合于实相，这样的修行才是真正的修行。如果不契合实相，要不然就成为随福德分的善根，要不然就成了和究竟实相离得比较远的随解脱分的善根，没办法真地契入于核心的方式，成为现前如来藏的资粮的因。

所以说二转法轮所抉择的绝对不是和我们无关的东西，我们的本性就是这样。这个知道完之后，我们所有的修行，是要为了现前这种本性。不是其他的额外的地方去找，就坐在坐垫上面，所观修的、所发愿的、所修行的，都是现前我们这个本性。就是刚刚讲的真实拥有的、永远不会丢失的佛性如来藏，它是大无为法，不会像我们今世的五蕴一样是因缘法，你到了后世就转变了。

但这个佛性不会变。一旦现前，你永远不会再丢弃这样的自性。所以学般若波罗蜜多，其实对我们本身来讲，意义非常重大。这个里面主要就是讲到了万法实相的这个自性，怎么样打破我们对于这些五蕴尤其是以五蕴为主的这些法的执著。五蕴是一切有为法的代表，只要把有为法打破了，无为法是观待于有为法安立的，破起来就比较容易。很多地方都是以五蕴为例进行观察的。

此处我们就要继续学习《般若摄颂》。《摄颂》中有些地方是直接讲空性的，有些是讲现前空性的助缘，有些是要遣除的违缘，有些是修行的方法。现在我们所学习的，主要是一种不退转相。大恩上师在讲记中，讲到了三十种不退转相，今天我们继续学习后面的几种。

不记欲界转男女，极静精进胜般若，

离争慈心亦坚固，求遍知心恒向法。

第一个是“不记欲界转男女”，“极静精进胜般若”是第二个，第三个是“离争”，第四个是“慈心亦坚固”，第五个是“求遍知心恒向法”。这一组颂词中就这五个不退转相。

第一个，“不记欲界转男女”，是说这个不退转的菩萨，不会为了自己的

利益做一些虚假宣传，或者为了自己的利益去做一些授记。不会授记说，某某有缘的人转在欲界中哪个地方，成为男身或者成为女身。“极静精进”，他的身语意三门在很寂静的状态中，精进地修持殊胜的般若波罗蜜多。第三个“离争”，他不会有争论，而且接触他的人自然息灭争论心。“慈心亦坚固”，他的慈心非常稳固不会退失。第五个“求遍知”，他发誓成佛的心非常强烈，而且他的心恒时趋向于正法。

下面我们再详细地看一下。“不记欲界转男女”，这个似乎可以从两个方面理解。一个方面是菩萨不会说自己会转生在欲界哪个地方，成为男身或者女身。当然也有很多，比如说我们很熟悉的噶玛巴活佛就是这样的，他每一世的特点就是把后世要转生的地方，都会写得清清楚楚，让人按照这个线索去找他的转世。会不会因为噶玛巴法王讲了这个问题，他就没有不退转相？不是这样的。这个地方所讲的是不会为了自己的利益。如果是为了让众生起信心，为了利益众生他会这样做，做的同时一丝一毫的自私自利心都没有。

此处所讲的“不记欲界”，就是说他不会相应于凡夫贪欲的为主的烦恼的心态去做一些授记。有时候我们会认为，如果有烦恼心还能授记吗？当然有漏的神通也可以，因为有些众生有些有漏神通，他也会知道大概自己的后世转到哪个地方。就像天人一样，天人死的时候要观察死了之后转生到哪个地方。

世间的凡夫也有一些仙人、苦行者有这个神通，他可以观察后世转到那个地方，这个方面都是会有的。修行者里面也会有这些有漏的功德。但是不管怎么说，获得不退转相的菩萨不会因为自己的利益去授记：我后世会转生哪个地方，没有必要。他不会为了自己的利益去说自己会转生，这是第一种理解。

第二种理解，不会为了自己的利益去授记其他的有情，比如张三死了之后，会转生在四川省哪个地方，他的父亲什么名字母亲什么名字，是男孩还是女孩，菩萨不会为了自己得到一些利益、名闻去做这些授记。他不会去授记其他的众生会转生在欲界的哪个有缘的地方，是男是女。

也就是因为这个原因，有的时候我们会疑惑，这么多大德有这些功德，他为什么不做些详细的授记呢？有的时候对解脱没有什么用，菩萨也不会去授记。除了有特殊的情况和必要，为了利他，他也会做些授记。但是经常性地这样去授记，他不会，尤其是不会为了自己的利益去做。

所以第一菩萨不会有自利心，第二即便他没有自利的心，他有这个功能、

这样的功德，他会不会随随便便去做授记？也不会。所以说我们也看到，包括佛在内，也是有因缘的时候才说一些授记。佛没有因缘的时候也不会有事没事就来说授记。所以大德们也是秉承着这个传统。

所以说“不记欲界转男女”，如果有这样的不退转相的菩萨（主要从语言的侧面来安立），不会去随随便便做一些记别、做一些授记。有的时候就是没有什么用，因为大恩上师在注释中讲了，有的时候容易受到别人的诽谤、攻击等等，是这样的。所以说他不要伤害其他人的善根，也不会去随便做授记，觉得经常说这些神神叨叨的，这样没有什么利益，好像有蛊惑别人的嫌疑。

还有，菩萨们也知道，众生解脱主要还是靠正知正见，靠对因果、对法义的熏习，如果过多地示现神通，很多佛弟子的注意力就会转而觉得神通就是佛法，乃至导致认为有神通的人就是大师、就能够依止，完完全全最后的目标就丧失了。

虽然佛陀在佛经中没有一味地去排斥神通，但是佛陀的教育的重点我们知道，佛陀在经典中讲神通的比例不多，他也并不是完全否认的。但是按比例来讲的话，引导众生因果正见，引导众生的菩提心、修持六度这些方面很多。

在般若经中专门也有一种波罗蜜叫神通波罗蜜，在《大乘经庄严论》中，应该是第八品中专门也有神通品，讲了菩萨的无漏神通是怎么样的。是不是佛教一概地就排斥神通呢？不可能一概排斥。因为这就是通过某种缘起得到的一种现象，为什么一定要去排斥呢？

只不过佛陀会引导众生，不要把所有的精力放在求神通上面，神通不是佛法的全部，佛法主要的目标就是正知正见，就是怎么样去取舍、修行因果、发誓利益众生成佛。神通是这里面的副产品，附带可以产生的。但是如果你一味追神通，成佛会不会变成自然而然显现的附加的产品？绝对不会。

所以说如果你发心正确，在发心求佛果的过程中，神通自然而然会出现。当然有些菩萨为了利益众生，也会专门去修神通。但是如果你专门修神通，佛果是不会自然出现的，就是这样的规律。

就像我们经常讲，如果你发誓利他，自利会自然出现。但是如果你一心自利，利他是不会自然出现的。所以说这方面虽然胜义中是平等的，但是世俗的缘起的规律上面，它就有这样的差异。

“极静精进胜般若”，极静就是身语意非常寂静，身体远离所有的散乱愤闹，语言方面不会去说绮语、妄语等，心也不会耽著在贪欲、嗔恚、愚痴等等的状态中，所以三门特别寂静。

这里面是不是主要就是讲寂静呢？不是的。主要是讲后面的“精进胜般若”。因为精进殊胜的般若波罗蜜多的基础、所依是什么？如果我们的身语意很散乱，在这种所依上面，能够精进很殊胜的般若波罗蜜吗？绝对不可能，是这样的。

所以说在这句中寂静主要是为了后面“胜般若”做铺垫的。在三门很寂静的同时，修持非常殊胜的般若波罗蜜多。如果一个人的身语非常寂静，他就是个法器。在这种很寂静的状态中，听闻、思维、修行、传讲般若波罗蜜，这就称为真实的对般若波罗蜜多精进的方式，是这样的。

“极静精进般若波罗蜜多”，对般若波罗蜜多非常的精进。因为修学不退转的菩萨到了一定的状态，他非常清楚般若波罗蜜多所有的所修法要的核心，要寂灭我们无始以来的习气、烦恼还有我执分别念，寂灭所有凡夫众生轮回状态的唯一利器就是般若波罗蜜多。如来藏的修法、生圆次第密法的修法，乃至大圆满的修法，基础都是般若波罗蜜多。

所以有了般若波罗蜜多，这些法可以修，如果没有般若波罗蜜多，这些法都没办法成为殊胜的修法。了解了这些之后，菩萨就会在调伏了身语意的基础上，修持殊胜的般若波罗蜜多。

当然这里面我们要分析，有些人三门很寂静，但是在此基础上没有修持般若波罗蜜多，基础有了但是最核心的东西没有。有些苦行者修禅定，他的身体很寂静、也远离愤闹了、长时间静语、他的心一缘专注，不会产生什么粗大的分别念。他的三门是寂静的，但是他有没有去修持殊胜的般若波罗蜜多？没有。

有些人三门很寂静，但修持的是小乘的人无我。还有些人修持殊胜的般若波罗蜜多，但是三门不寂静。这些条件都不圆满，都不会成为不退转相。真实的不退转相就是三门寂静的所依的基础上，精进地修持般若波罗蜜多。

我们再看“离争”，是从两个方面讲，第一个是说菩萨修持般若波罗蜜多达到某种阶段的时候，自然而然地离开争论。他不会去和别人争论，有什么可争论的？他因为安住在法性中，没什么争论的。实际上争论的无外乎就是自己的一些利益受损的时候，或自己想要得到这些东西的时候，别人做障碍自己会去争论。但是如果他安住在一切无执的状态中，完完全全知道没什

么可争的，完全远离了争论的想法、意乐。这个方面是第一个，安住在殊胜的法性中，已经完全寂灭了争论的因，不会再去争论。

有些时候我们是为了财富、有些是为了地位争论，乃至修习佛法的时候为了某种观点在争论，有的时候是某个教派、某个传统、某个传承、你的上师、我的上师等等。像这样的话很多可以争论的东西。但是菩萨已经安住在法性中，他可能表面上和别人辩论，但是内心中完全一点争论的心都没有，这就是非常善妙的。他因为已经调伏烦恼了，相续非常调柔的标志就是离争。这是第一个特点。

第二个特点，不退转菩萨还有一个功能，不单单是自己不争论，只要把自己的心稍微调伏一下，远离争论就可以。还有一种是什么呢？在注释中我们也讲了，就是说接触他的人、他安住的地方，自然而然就变成一个无争的环境。只要任何人进入到这个环境中，自然就息灭了争论的心。

大恩上师在这里面引用的是《佛子行》的作者无著菩萨的传记，无著菩萨其实已经是观世音菩萨的化现了，境界非常高了。还有很多大德，比如法王如意宝传记中也是这样的。很多互为天敌的旁生在一起的时候也会息灭伤害的心，这个也有。这就是菩萨的不退转心非常高级了。

但此处来讲是有两种，主要是自己息灭争论的心。如果从离争的侧面引申，一些很高级的离争，比如佛陀的自然离争，还有很多高僧大德，很多很暴躁的人到了这些修行很高的大德面前，自然而然心就清净下来了，就很舒适。而且有些修离争三昧的人，或有些修慈悲空无的大德，只要众生一接近他，自然而然就没有了想争论的心。这就是菩萨殊胜功德的表现。

从菩萨自己的侧面来讲离开争论，引申出来的话，其他的一些有情也会因为这个大德的离争的功德，而离开想要争论的意乐，这就是不退转相。

“慈心亦坚固”，除了离争之外，菩萨的慈心也非常坚固。慈心主要是给众生以安乐的心。平常我们自己也经常修慈悲，悲心主要是拔苦，看到众生痛苦的时候，愿他离开痛苦。“予乐”，看到众生没有快乐的时候我们就想，愿他得到快乐，这种心叫做慈心，所以菩萨的慈心很坚固。

怎么体现？第一个就是他的状态不会时有时无，就是经常性的保持这种慈心，看到任何人都是以慈心相对，很自然就这样做了。还有一种情况就是，即便是遇到一些重大事件的时候，比如说对我们这些初学者来讲，如果对境显现的时候，他对我们伤害不大或者在我们能够承受的范围中，我们还能够保持慈心。但是如果对方变本加厉地伤害我们，那个时候我们的慈心就

会动摇，就不能保持坚固。

但是菩萨即便是遇到了像这样很猛烈的对境的时候，他的慈心还是不变，这就是慈心坚固。在大恩上师要讲的《经庄严论》中，我们自己在修行的时候，如果说有个有情过来了，他好像要滋事的样子，我们内心中提醒自己不要修安忍了，这就是有所准备的修行，比较容易。但是菩萨的修行稳固，突发事件一出来，他的本性修的很好了，是自然流露的。

很多禅宗大德在互相印证的时候，也是突然性地说一句话，那个时候你没有时间去思考，应该怎样回答。他随口一句说出来的是他内心中的东西，一定是契合真实的状态。所以说菩萨的修行也是这样的，他内心平常串习慈心非常的稳固，再怎么样突发情况，他的心已经早就变成这样状态了，只要一起心就是慈心。

所以这些都是考验我们的修行是不是很坚固的标准。第一个是突发状况。考验一个人修行是不是很好，不给你准备的时间，突发状况的时候，你还能够保持这种善良慈悲，就说明你的慈心修好了。第二个是压力很大，就是不是一般的情况，很重大的事情发生的时候，你还能够保持一种慈心，说明你的真的慈心很坚固了，是这样的。

所以我们要朝着这个目标去努力，这个对我来讲还差的远，是我努力的目标，很多道友可能目标是这样的。知道菩萨是这样做的后，对菩萨生起信心。第二个也是打破我们认为自己不得了了，修行这么长时间是不是已经可以了。把菩萨的标准拿过来对照一下，你遇到这种突发情况的时候，遇到压力很大的时候，你能不能保持这样状态？尤其还有些时候对境一而再、再而三地纠缠，你持续性的慈心还能不能保持？

一次两次我们可以，五次、六次、七次、八次、无数次我们还能不能保持？这就要看我们慈心是不是发自内心、是不是深入到骨髓中去了？如果还不是的话，那当然还要继续修行，路还比较漫长，还是要修。这也是让我们知道差距，对菩萨生起信心。的确菩萨如果修成了，不管是遇到什么情况，他都能够很自地去面对，他不是假装的，他内心已经变成了这种状态，当然就不退转了。

如果我们遇到纠缠的人，尤其是遇到很多无赖的时候，还能不能够这样去做？而且有些时候，自己觉得修的不错，佛菩萨、上师们还会专门化现成所谓的无赖的形象来考验你的修行，纠缠你、看你的耐心到底有多大。最后我们终于忍不住爆发了，暴露出自己的修行还比较肤浅的状态。

所以到底这些人真的是有烦恼吗？还是菩萨在考验我们呢？都不好讲。但是我们可以知道的一点就是，我们修行还很差，还需要继续努力、不断地集资净障、不断地缘这个法修行。所以真正的不退转菩萨的慈心是很坚固的。不管什么情况都能保持对众生的慈心。想想看都是很让我们羡慕的境界。

后面是“求遍知心恒向法”。第一个是求佛果，菩萨想要成佛的心很真实很猛烈，非常希求成佛。第二个就是心恒向法，因为只有正法才能成佛，其它的世间法、邪法是成不了佛的。对于佛果越希求，他的心就越向法。反过来讲，如果我们的不是心恒向法，就说明我们对遍知的佛果没那么希求，既然如此，我们希求的是什么？那当然就只有世间法。

所以就是这两个方面，如果我们对佛果很稀奇，一定会对能够成佛的法非常希求，如果我们对法不希求，说明我们对成佛这个事情本身可能还没有那么希求。所以我们还需要继续精进。

刚刚我们在讲这个颂词之前，在这堂课的总说中也提到，佛菩萨对于所成的佛本身，他也知道是无所求的。但是我们比较容易误解的一点是什么呢？我们会认为，如果佛果无所得，你不可能很精进地去求佛果；如果你很精进地去求佛果，你不可能觉得它是无所知无所求的。

只不过是对于我们对于胜义和世俗之间的关系还不是很通达，我自己以前也遇到过，很多道友也是有这样的疑惑。如果认为佛果是无自性的，我们就不能精进地去求佛果了，我怎么去着力呢？佛果都无自性了，我还要需要发愿成佛吗？而且发愿成佛是不是就稍微一点点着力，就只是一点点发心求佛，不能很强烈？如果我们发很努力的心去求佛果，这就是实执？

这个不是实执，我们的心态可以很强烈，但这个很强烈的心态本身不是实执。就像菩萨一样，初地菩萨、二地菩萨、三地菩萨一旦证悟了实相之后，成佛的心是前所未有的强烈。但是我们能说菩萨这么强烈的成佛的心是一种实执吗？它和实执没有关系。

但是我们容易误解，所谓的不执著就是啥都不能想、不能做、不能碰了，只要你起心动念变成实执了，不会。我们觉得这个很强烈的心一定是实执的心，强烈的心不一定是实执的心，强的希求不一定是实执。也就是说，安住空性的时候，你可以很强烈地求佛果，当你在很强烈的求佛果的时候，你可以是无自性的，两者之间不矛盾。

所以我们也慢慢化解掉很多这方面错误的观念。有些时候我们就会想，道都没有了我还要修道吗？所以我很强烈地发菩提心，很强烈地去修佛果，

这是不是实执了？当然了这有可能，即强烈又有实执。并不是说完全不可能，因为我们对空性的教法都还没那么熟悉，我们本来是带了实执的。所以说一方面我们有很强的实执，再加上我们在这种状态之下发起了很强烈的想成佛的心，这二者之间是可以并存的。

但是这个是不是绝对是说：如果你强烈地想成佛，你的心一定是实执的？这个不确定。因为当你修空性的时候，你成佛的心还是可以很强烈。但是在这同时你也可以知道它的本性是无自性的，《金刚经》中经常引用的：“应无所住而生其心。”在无所住中生起强烈成佛的心，这是可以的。

强烈成佛的心和无自性的空性二者之间不是必然的矛盾，在凡夫位的时候它可能是并存的，既有实执的心也有强烈的心。但是在菩萨位，或者当我们修行空性有所相应的时候，在强烈求佛的同时不会有实执。菩萨的实执很弱，这个情况是有的。

所以说“求遍知心”，菩萨想成佛的心非常强烈，因为他知道要度化众生，必须要成佛是最好的。所以他自己很强烈地想要成佛，但是在这过程中他是不是已经偏离了般若波罗蜜多？这个不可能。因为咱们这个《摄颂》本身讲的就是般若波罗蜜多，所以他所有的修行都是没有离开般若的。

即便是求遍知心、心恒向法，在世俗谛中有这么强烈的求遍知心，哪怕后面说为了法可以去掉生命的这种强烈的护法的心，会不会变成与实执相应？不会。这方面我们要搞清楚。所以二者之间是没有矛盾的。菩萨求遍知的心非常强烈，一心一意地趋向于成佛。尤其是以六度为首的法要，他非常向往、非常地专注，趋向于这样的法。

这个方面我们也应该想，要趋向于不退转相，我们的差距在哪里？《摄颂》中有些是讲菩萨的境界，有些道友就会疑惑：“我们现在还是这么烦恼强烈的众生，学佛菩萨的境界有什么用？根本慧定对我来讲有什么作用？”其实有的时候是有作用的。

刚刚我们讲的，这是我们要经过的道。你提前了知一下，一方面给你提升信心，当你达到这个状态的时候就会有这种境界；还有就是让我们对已经达到这个状态的菩萨们生起信心。

有的时候就要找差距——哦，我们和真实的修道之间的差距还很大，我们要努力。这样可以打破增上慢——觉得自己不得了，是一个菩萨。不退转菩萨这些相你到底有还是没有？不能说你自己觉得有，佛陀的经典中讲的不退转相一个一个去对照，你到底有没有？如果一个都没有，就不能说是不

退转。是这样的。

真实安住不退转的菩萨，所有三十个相都有。这里面讲的如果具备了这些，就是不退转相。就像我们经常讲，你如果是佛，那你如所有智、尽所有智的遍智的功德圆满。如果你是个初地菩萨，初地菩萨的不退转相你有没有？初地菩萨一刹那之间十二种百功德你有没有？讲得很清楚的验证的标准。

如果你说你是菩萨，但这里面的标准一个都没有，那就没有这样的菩萨了。所以说多学对我们智慧的增长、生信心、脚踏实地修行、打破虚妄分别都有帮助。

还有一个问题是什么呢？我们知道了这些相，当别人说某某人是菩萨、当某某人说他自己是菩萨，至少我们有一个标准。你说你是个菩萨，佛陀在经典中讲的这些相有还是没有？我们都可以去大概去做个观察。虽然真实了知一个人的相续是很困难的，但是这里面是佛讲的相，他如果是个菩萨、是个佛的话应该有这些标准。

我们知道之后，也不会轻易去相信一个人说的话。这个方面我们多一个观察的方式，否则的话我们就无所适从，到底是还是不是？有没有一个大概的方向可以让我们去衡量一下？当然真正的圣者会装的很像的，但是有些时候他还是会显现他这方面的功德。至少我们知道这些之后也可以做很多观察，增长自己的智慧和辨别能力。

下面我们再看最后一组：

离野人境诸边地，自地无疑如须弥，
为法舍命勤瑜伽，当知此是不退相。

“离野人境诸边地”是第一个；“自地无疑如须弥”是第二个；“为法舍命”第三个；“勤瑜伽”第四个，这是最后的四个不退转相。

“离野人境”，什么野人境？不是现在我们认为的某某山里面的野人、神农架张家界有野人。这个野人就是我们在《大圆满前行》中所讲的边地野蛮人，主要是对成佛、对修道没有信心、没有兴趣、贪嗔痴非常炽盛的人。

这个野蛮人可以是现在的很多文明世界的文明人，只要是具备了这些野蛮人的条件就是野人，不是说穿的西装革履、处在文明社区中就不是野人。这个地方野人的标准是什么？对成佛没有兴趣，对因果取舍颠倒的，都叫做野蛮人，或者是没有佛法的边地的人都叫做野蛮人，主要从这个标准来讲。

我们一想到野人的时候，马上出现一个全身毛发、拿着长矛的，这样的话范围太窄了。现在世间中在边地这些没有佛法的地方都叫做野人境，对佛法没有兴趣、不愿意成佛、不愿意度化众生的这些都可以说是野蛮人。这些野蛮人可以是一些科学家，也可以是刚刚我们讲的这些成功人士，也可以是闻名世界的这些人。没有佛法的地方都叫做野人境，总而言之就是诸边地。

菩萨的一个不退转相就是通过法性力、通过善业力自然而然地不投生在这个地方。为什么？因为他要不间断地去串习般若波罗蜜多，要去利益众生，就不会转生到这些地方，这对他串习般若波罗蜜多、修行佛法没有帮助。

在《经庄严论》中弥勒菩萨讲到了菩萨的四种投生方式：第一种是业力投生，业力是善业力的意思，他不会以恶业力投生的。在资粮道加行道的时候，在登地之前他修很多的善业，通过善业自然而然转生在佛法兴盛的地方，因为这些地方可以修行增长他的智慧、增长他的佛法功德。

所以说“离野人境诸边地”，他通过自己的善业力自然而然地投生此处。什么地方佛法兴盛他就投生在这个地方。虽然他们福报很大，以前观察过这个问题，现在这么多修善法的人，佛经中讲只要磕一个头、供一杯水，功德不可思议。那为什么有些佛弟子还那么穷？总的比较起来，很富裕的佛弟子似乎比例不多。

为什么这样？为什么有些智慧很敏锐的菩萨大德转生这些很穷的地方呢？藏地佛教很兴盛，但是你看它的自然环境这么恶劣。有些地方虽然很富裕但是那个地方没办法修佛法，没办法让他的佛法慧命延续下去，所以他自然而然就不会投生到那个地方去。他通过善业法性力自然而然投生到佛法兴盛的地方，他修善根、磕头，不是为了得到受用，主要是为了修行佛法。

暇满人身主要是不断地串习佛法，自然而然通过这种主要的思想牵引他投生，什么地方佛法兴盛他就投生在那个地方去。不间断地去修持殊胜的法要。当然一部分人前世修了善业，他如果没有发愿，或者他的愿力没有成熟，可能会投生到富裕的地方，但是他可能这一世的佛法的因缘不一定再继续了，这方面也有。

还有一部分修善法的人就投到了净土，当然我们也看不到修大善根的人在世间中显现是佛教中的大富豪，没有这样的。有些人可能发愿的时候主要是下一世要不断地修学佛法，投生到暇满地方，虽然环境比较恶劣，但是他自己内在的对佛法的信心、领悟力，这种福报善根是非常超胜的，这方面的情况也是有的。如果我们去分析的时候有很多情况，但今天我们不是主要

分析这个主题的。

“离野人境诸边地”，主要是为了继续修持般若波罗蜜多空性，这样的话他不会投生在边地，当然是通过他自己的善业不会投生到边地去。但是不是意味这个菩萨就绝对不会投生边地呢？这个不会，他可以发愿——愿我投生到边地去度化众生。

前面我们讲的四种投生中一个就是业力投生，资粮道、加行道主要是善业力投生到暇满的地方；还有一种发愿力，一地二地的菩萨发愿：愿我生在什么地方，像这样通过发愿投生也有。三地菩萨以后到七地之间是禅定投生为主，他安住在禅定当中，自然而然就转生到他自己想要转生的地方；八、九、十，三净地乃至佛地，主要是自在投生。

《经庄严论》中讲菩萨的四种投生，一个就是善业力投生的；一个就是发愿力投生的；然后还有禅定力投生和自在投生的。菩萨投生的方式至少也是善业力投生，他不是像我们相续中还有恶业，很担心下一世怎么办。

加行道的菩萨虽然还没有证悟圣果，但他的善业很强盛，就像这个地方讲的一样，通过善业的法尔力，自然而然转生到佛法兴盛的地方。他因为修的很多善法——这些得到暇满人身的因、发的殊胜的愿，他这些心态、这些善法都修了，因具足了果自然而然就成熟在这些地方。他不会转生到边地去无缘无故地浪费几十年。

现在可能还好一点，资讯发达，即便你转到美国、转到非洲，只要有网络、有信心、有善根，还是可以看到佛法。但是古代不是这样，交通很落后很闭塞，一旦转生边地，可能一辈子都没办法出来。哪里去接受佛法？哪里去听闻佛法的法义？所以说菩萨不可能随随便便几十年就在边地浪费了，不修佛法也不利益众生，那是不可能的事情。所以从这方面讲，他自然而然转生到佛法兴盛的地方去了。刚才就是讲的“离野人境诸边地”。

“自地无疑如须弥”，是这一组中第二个不退转相。“自地无疑”，自地的意思就是安住这种见解、修行、行为这些自地的功德，这方面非常稳固没有怀疑，犹如须弥山一样稳固。须弥山很稳固，一般的大风浪根本撼动不了。

菩萨安住他自己的见解、安住在自己的禅定、安住在修行功德的时候，什么样的内心的疑惑、外在的邪说分别念、还有外在的打击都不会让他怀疑。但是现在我们是在初学菩萨阶段，为什么我们没有不退转相呢？因为我们还具有退转相。

标志之一就是对自己像墙头草一样经常怀疑，有的时候生起一个邪分别念，明明这个分别念是很可笑的，但他自己就开始疑惑了。有的时候从外在的一些言论——看到一本书，看到某个观点，有的时候听个讲座，某某人灌输一些思想，马上就开始怀疑自己的修行了。佛是不是这样的？上师是不是这样的？佛法是不是这样的？是不是很纯净，是不是很殊胜？我们就会产生很多疑惑。

当受到打击的时候，也会有疑惑。我们这么虔诚地修行佛法、积累善根、念诵莲师祈祷文，为什么还有这些障碍发生呢？受打击的时候也会怀疑，所以我们退转的因素太多了，所以我们还是有退转的。

到了不退转相的时候，不管什么因缘都不会让他产生怀疑心，自地的分别念不会产生，外面人的舆论、思想言论、再猛烈的打击，都不会让他退转。对三宝的信心、对他自己的修行、对法性都不会有怀疑。所以犹如须弥山一样非常稳固，这就是不退转相。

“为法舍命”，为了正法可以舍弃自己的性命。大恩上师在其他的注释中经常讲，一般的众生，为了自己的身体可以舍弃财富。比如说我的手生病了，或者我的身体生病了，为了这个身体好，我可以花很多钱去看病。为了自己的身体可以舍财富，为了我的性命可以舍身体。如果为了保证你的命，你必须截肢，砍掉一只手一只脚，为了保命我就舍掉一部分的身体。

佛陀说如果是为了佛法可以舍弃生命。这样讲的话，生命对我们是最重视的，但是我们在修行过程中，佛法的法义应该是最珍贵的。这种生命不管你再怎么保护，即便保护好了，你度过这一关了，几十年之后仍然会死去，然后再重新得到一个身体。不管我们愿意不愿意，轮回是要继续的，我们的身体一而再再而三地得到又失去，但是这都是没有意义的。

我们从来没有做过为了法舍弃自己的身体，舍弃自己生命的事情，因为我们对法的重视程度，不如对财富、身体和生命。所以我们的成就，也就只有这么一点点。因为我们对于法没有达到必要的高度，所以我们为了财富，为了我们自己的身体，为了我们的生命舍弃了很多的法。

有时候为了一个可笑的烦恼分别念，舍弃了很多修法的机会。如果我们对法不重视，我们的成就也不会快不会高。众生的根基就是这样子的。从另外一方面来讲，的确这里面是对等关系的。对法的珍惜程度，其实就意味着你自己获得证悟的速度的快慢、获得法义的多少。

佛陀在因地的时候，可以为了一个偈颂舍弃自己的生命，所以他很快就

成佛了。我们可能就不是这样的。有可能我们是为了一百块钱，舍弃所有的佛法。大恩上师经常讲，如果这边放一百万人民币，这边让你舍弃佛法，很多人可能会先把佛法舍了再说，以后我再学，他就觉得这个没有什么了不起的。这样选就说明，我们内心中对于这条解脱道、对必要的缘起，还没有真正去拥有。

世间上说，这个你值得拥有，那个你值得拥有，但是真正值得拥有的就是殊胜的证悟功德和这个道。但是我们往往为了得到其他不值钱的东西，把最珍贵的东西舍弃了很多次。我们在今生中都是给自己找很多借口，今天这个课听不成了，因为我要去旅游，因为我有有什么什么事情。

刚才我们讲为了财富舍佛法，为了身体舍佛法，有的时候为了生命，更不用说了，肯定会舍佛法。如果这样，我们就还是众生，就没抓住解脱的核心关要。为法舍命，这一点其实就是一个态度，一种善根的表现，福德成熟的标志，就是一种不退的相。

什么时候你内心中有这个了，即便你没有解脱，也离解脱很近了。因为你已经达到了可以为法舍生命的状态了。这种状态不是说现在什么违缘都没有的时候喊口号：“我可以。”关键是说，当你遇到这种情况的时候，你还能不能这样想？还能不能这样做？你的内心当中是不是这样认为的？

就像刚刚我们讲的突发情况，很重大的事件，这个时候我们能不能够做得到？因为我们现在执著的东西太多，放舍不掉的东西太多了。这个对我们来讲是很重要的，不能舍弃，那个对我们来讲也很重要，也不能舍弃。其实我们对于很重要的东西，一次又一次舍弃的很多，有些时候舍弃的是听法，有些时候舍弃的是思维法，有些时候是舍弃什么呢？对这个法的取舍。这个是最多的。

刚刚我们讲了，比如今天晚上上师有课，我找一个什么理由不听了，这个是不是舍？是舍。但关键的是有些时候，我们现在的事情和法义取舍冲突的时候，怎么去取怎么去舍。我们在这个时候舍法的状态比较多一点，因为这里面就包含因果。另外一方面就是，如果你按照因果去做，如果你按照法义去做，你会丧失你的利益。这个时候，我们就会为了这个利益舍掉了因果法的取舍，这也是一种舍法。

当然这个方面，每个修行者的标准、次第很多，但是我们就放在这做个标准，慢慢我们去观察是不是有这个样子。如果真是一个法行者，他可以舍弃财富，但是这个事件中不违背因果，不会违背菩萨道。那个事情又让我舍

弃名誉的时候，我也不能放弃菩萨的发心和修道，因果取舍不能去舍弃等等。他可以舍弃自己很多的财富，可以舍弃很多，但他就是不能舍弃法，这个方面就是一种标准。

最后一个就是“勤瑜伽”，瑜伽就是相应的意思，并不是说现在很多人很精进地在练的印度瑜伽，好像做体操的那个样子。这个瑜伽就是一种相应，怎么样相应？就是经常闻思修行般若，对于这种般若波罗密多空性的瑜伽非常地相应。

所以菩萨经常会去串习，串习的越多就越相应。如果不串习就不相应，这些东西都是缘起法，你投入的因素越多，就越容易改变，就越容易相应。如果你不投入的话，要和它相应那就很困难了。就像我们再再引用的世间话“熟能生巧”，怎么能生巧？熟才能生巧。怎么样才能熟？就是反复做，做很多次你就熟练了，熟练之后自然就生巧了。

佛法的串习也是这样的，我们要熟才能生巧，怎么熟？反复去做，长时间去做，这样才能熟，熟了之后才能生巧，才能变成你血液中的东西，深入到你的内心。所以要勤瑜伽，尤其是对般若波罗密多精进。

大恩上师以前讲，很多人认为学般若是个分别念。即便是分别念，那也是相应于般若波罗密多的分别念。每一个听闻般若、思维般若的时候的分别念，都和般若相应。你的分别念和般若相应了，就会受到般若波罗密多的感染，时间长了之后，你的心就会变成这个状态。当然我们需要了。

你说众生没有分别念，这个可能吗？不可能的事情。难道打坐就不是分别念的打坐？也是分别念的打坐。只不过有些时候打坐，修的是庸俗的分别念。但这是缘般若波罗密多的分别念，它相应于般若，相应于实相，每相应于一次，心中就熏一次般若。这样反复受到般若的熏习，你的心不变？不可能的事情。反复熏习，你的心就会变成般若的状态，这是百分之百的。

所以说勤瑜伽，不管是听闻、思考、讨论、辅导，还是观修或者怎么样，你自己在勤瑜伽，你的心就变成这个样子。当然我们在这方面讲的是不退转相，我们在分析的时候，大恩上师也是这样，并没有真正在讲不退转相本身，而是相应于这个不退转相，针对我们现在的状况做些分析，我们应该怎么样去做。

如果单纯讲不退转相，这个菩萨自然而然就精勤于般若波罗密多瑜伽，他不会有什么放松、不会有什么偷懒，这就是不退转。“当知此是不退相”，这些都是属于不退转相。如果菩萨到达了这种状态，加行道也好、见道也好，

自然而然就会有这种相，这个就是标志。

当你修行般若波罗密多，修持六度般若达到了一种量的时候，这种不退转相就会自然出现，就类似于你修了这种因的果相，它就是这种标志。所以说这种东西有的时候强求不来，装也是装不了的，这是发自内心的、自然呈现的东西。如果你的内心当中，通过修行般若达到了这种状态，你不用装，这个东西你自然就会有。

就是一种标准，你所做的努力，达到了这个标准，它自然就会出现。大恩上师讲了，这里面的标准，有些时候是很高的，有些时候可以相应于相似的不退转，有些修学者虽然没有达到这个高的标准，也能够相似于达到这种不退转相，这个也有。也可能三、四种当中，有些道友其中几项可以相应的，当然不管怎么说，它还不是真实的不退转相，但是近似于这样一种不退转相，这个方面也是值得肯定的。

癸二（不退转之行为特点）分三：一、胜义之有境甚深行为；二、世俗之有境广大行为；三、善巧方便双运之行为。

前面讲到了不退转相，具有这个不退转相的行为特点是什么？分了三个方面，第一个是胜义之有境甚深行为，谁的有境？当然就是这个菩萨。这位具有不退转相的人的行为特点，分三个方面。

有境是术语，有境和对境是一组，有境主要是讲我们的内心或者我们的智慧，具有对境叫有境。眼识叫有境，为什么呢？因为眼识可以缘对境，所以叫有境。有境都是指我们内心状态的，胜义的有境就是说具有不退转相菩萨的心，如果相应于胜义谛，是属于甚深的行为。

如果这个具有不退转相的菩萨的心相应于世俗谛，它是世俗谛的广大行为。所以说这个有境是具有不退转相的，这个菩萨的有境如果相应于胜义谛，就是什么样的行为呢？甚深行为。双运行为就是方便智慧双运的状态。第一它和胜义谛相应，这个有境的胜义行为分二：

子一（胜义之有境甚深行为）分二：一、认清所行甚深义；二、如何行持深义之理。

第一个是认清所行的，所行是什么呢？既然是要相应于胜义谛去行持，那么他所行的当然就是甚深义。和胜义谛相关的是甚深义，

丑一（认清所行甚深义）分二：一、宣说甚深性；二、行持彼而集福德。

第一个是宣说到底什么是甚深性，第二个，行持这种甚深性可以积累很大的福德。我们一定要对这个问题产生高度的信解。

寅一、宣说甚深性：

什么是甚深性？颂文讲了甚深的本性，颂词中讲了：

色受想行识甚深，自性无相极寂灭，
如以箭测大海深，以慧观察不得蕴。

这个颂词中讲了甚深性，色、受、想、行、识五蕴的本性都是很甚深的，如何表现它的甚深呢？第一句话是相当于总说，五蕴的本性是很甚深的，并不是说五蕴本身甚深，五蕴就是众生的业显现的状态，就是世俗谛，没什么甚深。所以这个地方说五蕴甚深，主要是讲它的胜义的本性是很甚深的。

可见第一句是总说，怎么体现它的甚深呢？第二句“自性无相极寂灭”体现了它的甚深。大恩上师注释中讲，这个地方主要是从三解脱门，即因、体、果三个方面来讲它的甚深。既然是讲因、体、果，那么是谁的因，谁的相，谁的果甚深呢？

第一句讲了色受想行识，它是五蕴，后面这一句话证成前面这个五蕴的本性甚深的道理。所以从观察五蕴的因上面讲到了本性甚深。体是谁的体呢？五蕴的这个本体。果就是五蕴后面得到的果。

因体果从颂词中是怎么体现呢？三解脱门有些道友学过，因无相，在第二句中就是“自性无相极寂灭”中间的无相两个字。相是什么意思？相就是自相、相状。无相就是没有相状、没有自相。

因无相，就是显现五蕴的因其实是没有实有的相状，没有实有的自相。实有的因有几种？按照《入中论》等等来讲，实有的因就是实有产生的方式。就是说，这个五蕴是果，如果认真观察的时候，产生五蕴的因是不是实有的？如果是实有的，那么它就有自相了。

真实的有自性的生，无外乎只有四种，《入中论》讲自生、他生、共生、无因生。我们这里没有时间分析了——自生有什么过失？他生有什么过失？共生有什么过失？无因生有什么过失？这方面是打破自生也不存在，他生也不存在，共生也不存在，无因生也不存在，打破实有的四边生。

因为有自性的生只有这四种方式，没有第五种。打破这实有的生，如果认为五蕴是实有的，观察方式就从它的因上面，如果因是实有的，那么五蕴

本身就是实有的。或者反过来讲，如果你的五蕴本体是实有的，产生这个实有五蕴的因，应该是实有的。那我们就观察产生五蕴的因是不是实有。实有的产生从自生到五蕴生之间只有四种，一一破斥掉，就没有实有的生，没有实有的因，这叫做“因无相”。

产生五蕴的因是空性的、无实有的。如果因是无实有的，不可能产生实有的果，所以《入中论》主要是破实有生、破四边生的方式，抉择万法空性。好像没有抉择万法的本体，因为本体和他的因是有密切关系的，如果因是实有的，那果可以是实有的，如果因是无实有的，果不可能是实有的。无实有的因不可能产生实有的果。所以当把实有的生破掉，它所产生的法一定是无自性的。从这个侧面来讲，把观察的重点放在因上面，破实有的生因，就要“因无相”，就是五蕴的生因是无相的。第二个就叫“体空性”。表现就是“自性”两个字。自性其实是没有的、无自性的意思。体空性就是说，这个五蕴的本体自性空。

不从因侧面观察，也不从果侧面观察，而是从五蕴的本体上观察，这就叫体空性。怎么观察？离一多因、大缘起因都可以。大缘起因可以破，也可以观察体空性，比如《中观庄严论注释》中，都是通过离一多因，直接缘色法本身，从粗大的色法，观察到细微的色法，从细微的色法观察到极微，再观察六尘绕中尘，把极微破掉，所谓的色蕴就没有了。

就在本体上观察，无法得到它的本体，如果从受想行识、心识方面讲，这一念粗大的心识由很多细小的刹那组成，首先把一个粗大的心识分成若干个细微刹那，再把这个刹那分成极微的最小的无分刹那，通过前面一个刹那、后面一个刹那和中间一个刹那接不接触的方式来破，就可以把最小的无分刹那抉择为空性。它的本体不管是色还是受想行识，在显现的当下都是无自性的，所以叫做体空性，它的本体无自性。虽然是自性但是不是肯定，放在自性上意思就是说它是无自性的，它的体是空性。然后这个果是寂灭的。

最后三个字“极寂灭”，就是它的果无愿，为什么果叫无愿？因为我们对于果都是有希望的，我希望这个果是朝美好方面发展，我希望得到一个好的果，我不希望得到不好的果。对于果方面的法有一种愿望。无愿的意思就是说这个果没有什么希愿的，谁的果呢？五蕴的果。因为现在五蕴是本体，通过五蕴会衍生很多的果，比如后面的轮回或者五蕴。前一刹那的五蕴产生后一刹那的五蕴，这都是属于果。或者我现在是人的五蕴，我希望得到天人的五蕴。但是所谓的果本身也是无自性的，这叫做果无愿。

为什么无愿？没什么可希愿的，因为本体是不存在的。这个果无愿通过什么来观察呢？三解脱门中对果的观察主要是破有无生。这个果在因上面是已经有的产生的？还是没有产生的？如果这个果在因上面已经有了，早就在因上有了还生什么果呢？如果这个果在因上面没有，那永远产生不了，所以这个叫破有无生。反正这个果是在因上先已有，也没办法，在因上先没有，也没办法，因为它是实有的。

如果是缘起生就不存在这个问题，缘起生观察这个果在因上面有没有，你说没有就不能生，那不一定，为什么呢？因为我们破的你这个观点，你是承许实有的生，实有的无。如果这个果，在因上面是实实在在的没有，那么永远分不了。但是我这个无是无自性的、假立的无，它可以转变，实有的无无法转变，就是这样。所以说缘起的实有生是合理的，非缘起的实有生不合理。

有的时候叫“极寂灭”，什么叫“极寂灭”？果极寂灭，不可能得到一个希愿的果，这就叫做果无愿。三解脱门讲的这个甚深性，其实后面就是这个五蕴很甚深，为什么五蕴的本意很甚深呢？因为从因基果三个方面讲都得不到，得不到他的因，得不到基，得不到果。这三个方面都得不到，你怎么样去安立可得呢？没办法。所以从无所得的角度来讲就叫做甚深，就五蕴本身胜义谛侧面来讲很甚深。

后面打比喻讲，“如以箭测大海深，以慧观察不得蕴”，箭就是所射的弓箭。可能不到一米，五六十公分这样的。用这个箭去测大海，你怎么测得到呢？你说你把箭插到大海，哦，就这么深，还不到我的弓箭的一半，或者刚刚摸到弓箭的头，这是不可能的事情。箭永远测不了大海。

同样道理，“以慧观察不得蕴”。通过观察万法本性的智慧，去观察五蕴的本体也得不到五蕴。首先用胜义理论、用观察真如的理论观察五蕴，永远得不到五蕴的本性。因为一观察就破掉了，没有五蕴。不是说五蕴本身就深不可测，而是说五蕴本身不可得。所以得不到它，就是得到它的本性了。

前面我们讲了很多次，不是说五蕴存在，你得不到它、找不到它的边际。而是说一观察五蕴就没有了，是得不到五蕴的意思。它的本性被破掉了，它的本性也就寂灭了。或者还原了这个五蕴不存在的状态。这个叫做“不得蕴”。

还有一种理解方式，大恩上师在讲记中讲：犹如用箭去测大海，测不着边际一样。用我们的分别念要去了解五蕴的本性也了解不了。用分别念永远

了解不了空性。这个叫甚深。只有引用胜义量，打破众生的思维方式去观察，才可以了知五蕴本性的空性。用分别念去测永远也得不到它的本性。因为它根本不是能知和所知的状态。所以从这个方面来讲，就没有办法了。这个方面讲到了五蕴很甚深，一般的人了解不了。佛陀讲首先要通过修持无常、修持出离心、发大悲心、空性、修持菩提心去集资净障，让你的内心逐渐成熟。这个时候再给你讲空性就可以。或者说就是，如果你对于上师教言依教奉行，慢慢也可以通达空性。否则的话一般没有善根的人，即便是空性那些术语，一百年也思维不透，没有善根、没有人引导你根本不了解。

所以说能够听懂空性的人，算是有善根的人；听不懂但是有兴趣的人，也是有善根的。从这方面讲，空性般若波罗蜜多对我们意义很重大，现在能够缘这个闻思修行，真是莫大的福报。有这个机会的时候就好好去观察，因为它很甚深。这个甚深就是因为已经慢慢深入到实相了，而且这个甚深是很有必要性的，不是故弄玄虚，让我们摸不到头脑那种。通过集资净障的方式一旦掌握了，一旦通达了，对我们获得解脱，对于自利利他的作用非常巨大。所以我们要不断地发愿，要不断地积累资粮，让我们在修学般若波罗蜜多的过程中不要出现违缘，要我们尽快通达。

寅二（行持彼而集福德）分二：一、真实宣说；二、断除过失。

“行持彼”的“彼”字是什么？“彼”字就是第一个科判中讲的甚深义，如果行持的五蕴本性是甚深的法性，就可以积累很大福德。

卯一（真实宣说）分二：一、略说；二、广说。

首先讲第一真实宣说分二：一、略说；二、广说。

辰一、略说：

**菩萨于此甚深法，乘之胜义无贪执，
证蕴界处无此法，何有较真成福胜？**

就是说菩萨对于甚深的法，“乘之胜义”，这个“乘”就是殊胜的乘，殊胜乘的最了义的精华就是胜义谛空性。“无贪执”，对于所证悟的没有贪执心，如果安住在这种状态中，“证蕴界处无此法”，证蕴界处无，证悟了五蕴、十八界、十二处其实本性是不存在的。

我们在“无”这断句就好理解一点，就是证蕴界处无。那么“此法”是什么意思？我证悟蕴界处无的这种甚深的法性。“何有较真成福胜”，这个福

德很大，“较真”就是说哪有比了知真实义更殊胜的福德呢？根本没有。

此处讲了“菩萨于此甚深法”，甚深的法就是乘之胜义。乘就是殊胜的乘；大就是大乘了。大乘中所讲到的胜义就是讲了一切万法，就是前面一个颂词刚刚讲到的五蕴空，因基果，三解脱门安立的时候都是空性的，都是很甚深的本性，这个叫做乘之胜义。

“无贪执”就是从菩萨的能证的角度来讲。“菩萨于此甚深法”，是从所证的角度来讲。其实菩萨对于所证的本体了知空性，不会有执著。菩萨了知胜义谛的时候内心对于所了知的本身不会有执著。所以大恩上师讲，没有贪著的方式安住于非常甚深的胜义谛。所以这个方面的能证就是菩萨安住在无执著状态；所证就是甚深的法性。这个方面有什么功德？我安住有什么必要？这个方面讲功德。“证蕴界处无，”就是如果证悟了五蕴无、十八界无、十二处无，无就是没有实有的本性。刚开始讲的是一样的，只不过前面是五蕴为例而讲的，然后十二处十八界。

《俱舍论》中说，为什么讲蕴界处？讲蕴界处有很多的必要性。其中一个必要就是：有些众生喜欢略的，就给他讲五蕴。中等根基的人喜欢不广不略的，就给他讲十二处。如果喜欢广的，就讲十八界。所以是从广中略的侧面来讲蕴界处的。其实它们的本性中互相涵摄的很多。

“证蕴界处无，”证悟五蕴空性；证悟十二处空性；证悟十八界空性。如果了知、证悟了这些都是没有的。“此法”——就是了知这种甚深的法的功德很大。“何有”，有没有比认证空性、安住空性更加成为大福德的？没有。

“何有较真成福胜”，哪里有比了知或者了解胜义谛、安住胜义谛、证悟胜义谛空性更加大的福德呢？没有能够超胜的。布施、持戒、安忍、精进、禅定，这些都是属于大福德的法，但是都没有办法超胜于安住、证悟甚深的般若波罗蜜多。所以说证悟安住有那么大的功德。同样的道理，如果我们能闻思，这方面的功德就更大。所以说有时候众生的执著很颠倒，就觉得做其他的事情功德大，如果是听般若波罗蜜多，觉得听法的功德不大，浪费时间。绝对不是这样的。我们的智慧再怎么样，也不会超过佛陀。所以佛陀讲到的这些方面，如果缘般若波罗蜜多是得到很大福德的法。

所以从这个方面安立的时候我们也应该知道，好像是在《入中论》的注释中，是宗喀巴大师的《善解密意疏》中，也是引用了很多的经教讲到这样的问题。他讲到了如果能够修学般若波罗蜜多，修学甚深法义的功德。其中他引用了《集心论》的观点，如果对于深法（就是空性），主要是慧度所摄

的般若波罗蜜多生起信解，就能够集聚一切福德，从现在到成佛之间，所有世间出世间殊胜的事情，都能够成办。

还一个就是引用《未生怨王忏悔经》，如果了知了空性，五无间罪都变成了恶作罪一样很小的罪业了。引用经典来讲，如果能了知般若波罗蜜多，佛陀说我不承许说这些方面的罪业——各种各样的十不善、犯戒是真罪业。

为什么说如果了知了空性去忏悔，功效会非常大？因为它相应实相去做忏悔功效就会很大的。所以在经典中讲即便造了显宗中最大的五无间罪（基本上是数一数二的罪业了），如果了知了诸法如幻、了知了空性，这么大的五无间罪都变成了恶作罪，恶作罪就很小了。

而且佛不会说这些是真罪业。所以我们要集资，这个空性就很好。如果我们要忏罪呢，这个也很好。集资净障最好的助缘、最好的修行的核心就是般若波罗蜜多，它的功德很大。我们不要认为了知了空性什么都没有得到，没有功德，不是这样的。虽然耽著功德，在抉择空性的时候没有什么耽著了。不耽著不等于没有，这个方面我们也是要分析。

有些人认为菩萨不求福德。不求福德就没有福德了吗？不求福德不等于没有福德，而且在不求福德的心态中会得到更大的福德。然后在不求福德的状态中会得到最大的功德。所以说菩萨在修行的时候也是这样讲，《金刚经》中有很多这样的教证。如果用满恒河沙数世界的七宝供佛，不如缘一个偈颂的得到的福德大。这里面就讲了很多。

为什么这么大？越接近空性实相的，去缘之闻思修功德越大，抄写、读诵、修行、背诵，这样的福德是不可思议的。所有我们要对佛讲的生起信解，不要凭自己的分别念，也不要听一些似是而非的修行人的观点，佛陀的遍智所安立的是最究竟的。这个地方我们要知道。这个是略说，后面还要广说行持般若波罗蜜多的功德。那个时候我们还会产生更大的欢喜心。今天的课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第31课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。

《摄颂》宣讲万法的实相、空性，在学习《摄颂》过程中，我们知道虽然在实相中一切万法无所得、无所证，但是我们从世俗进入胜义，必须要有所修行。有些道友说胜义的实相无所证，我们现在也不需要去观，不需要为了证悟去积累资粮，这是错误的观点。

无垢光尊者在《大圆满心性休息》中，也对这个问题进行了破斥。虽然万法的实相的确是空性的，没有什么所证、也没有什么所观的。但关键问题是我们现在凡夫人并没有处在胜义，了知究竟胜义无所观不等于现在已经站在了胜义的层面上。

现在我们是在世俗谛了知胜义谛，从世俗谛趋入胜义谛这个过程。胜义谛那种无所观、无所证的状态也是一种果、一种现象。要现前这种果，就必须经由它的因缘。如果不需要经由因缘，我们自动就会证悟。如果说万法的本性是无所观、无所证的，不需要修习，就会出现两种情况。

第一种情况，如果无所观、无所证就可以现前的话，所有的众生无始以来自动就成佛了。这是不可能的事情。因为我们现在了知了胜义无所观、无所证，但是我们现在还在轮回。本来究竟来讲无所观、无所证，我们现在也是无所观、无所证，这个是永远没办法安立的。

第二种情况，如果这个胜义的本性是无所观、无所证的。现在我们在凡夫位也是无所观、无所证，那就永远没办法现前。就像现在我们的状态，我们无始以来没有观过胜义谛，没有为了现前胜义谛去精进，我们现在还是凡夫人。

所以我们要知道，现在我们了解的是它的究竟状态，如果达到这种状态，

当然是安住在息灭一切分别的状态中。但问题是现在我们是分别念的，怎么样让这种分别念达到离戏？怎么样让分别念安住在究竟胜义？这必须要经过很长的时间，或者具有因缘之后，才能够达到究竟的状态。

为了达到这个状态，佛陀告诉我们世俗谛的修行方法，要发心、集资净障，让我们学习空性，打坐观修空性，通过这一系列的因缘聚合，我们就逐渐可以现前或者随顺真实的般若波罗蜜多。到那个时候，你自己内心如实地安住于无所证、无所观的状态。因为必定那个时候，没有什么分别念可以去了解的——这是我的心，这是所证的空性，这个二取不可能再存在了。究竟不需要不等于暂时不需要，胜义没有不等于世俗没有，就是这样的。

大恩上师在教导我们般若波罗蜜多的时候，也是完全随顺佛陀的观点。佛陀在佛经中也分二谛给众生说法。龙树菩萨在《中论》中也是说诸佛依二谛为众生说法，一者世俗谛，第二第一义谛。如果没有分开二谛，我们就没有办法知道现在我们众生处在什么状态？我们要达到什么状态？二者的关系是什么？如果没有分清楚，我们的思维、修道，就会陷入到混乱中。我们就会觉得，佛经、论典、修行的方法自相矛盾、自相颠倒。

所以在学习佛法过程中，从二谛了知显现和空性，的确对我们来讲是很重要的。当然我们所学的这些空性方面都是相应于胜义谛来讲，会出现很多无因无果、无佛、无道、无众生等内容，但这里面的内容是胜义谛、是究竟实相的状态。是在证成了菩萨入定位的时候、成佛之后，他的分别念中没有这些状态而已。

但是我们现在学胜义谛的过程中，很多时候就会迷失。为什么？我们在学的过程中，觉得这没有因果，这里面说没有可修的、没有所证的，不注意的话在禅宗就会落入狂禅或口头禅。在密宗有的时候就会颠倒取舍，把很高的境界拿到现在的状态中要去实践，其实自己的心没有达到这么高的境界。

所以善巧地分别是重要的，抉择见对我们来讲就是一个见解，不要把见解和果混淆了，这个见解是这样的，但是果远远没有达到。

还有一个问题，就是不要把见解和修混淆了。为什么不要混淆？因为有些道友在学习了《中观》、《般若》一段时间之后，认为《般若》中这么大的功德可以压伏烦恼，为什么自己学了空性，烦恼还存在呢？要压伏烦恼、让烦恼消灭，这是通过修行之后才能够达到的效果。所以我们就把见和修搞混了，其实我们现在只是在认知的过程中，还处在见解的状态。

见解确定好之后，还要通过观修。入定的时候观修，出定的时候集资净

障，座上、座下都需要。有的时候说入定、出定，容易和初地以上的菩萨入定位后得搞混淆，我们就分为座上座下比较好一点。我们在座上观修诸法空性，下座之后要集资净障。

通过这种方式修行一段时间后，内心中和空性相应的粗大的分别念不会生起来。粗大的烦恼是通过粗大的分别念引发的，如果把粗大的分别念压制住了，也就不会产生粗大的烦恼。

所以我们不要把见解和修行，不要把修和果或者见和果搞混淆。如果把这些分清楚，我们就知道虽然这里面讲的是不需要修、不需要证，但这是修成之后或实际的胜义谛中讲的。而我们现在还没有开始修，又没有修成，这个果对我们来讲还没有现前，空性这个道我们还没有开始修，还是在见解的状态。

还有一个问题，我们现在是世俗谛的众生，了解的是胜义谛的功德，就像我们学佛的功德一样，不能说佛功德我们已经学到了，那我就应该有，这谁都不会承认。

只是说有这种状态，这是你的目标，最终会达成。但没有说你学完之后就马上就会有，我们没有这样讲过。所以我们在学习佛法过程中，把这些通过不断地学习而清晰，这样我们的问题就可以解决。别人的问题我们也可以给他讲——其实你是在见解、了知的状态，而这个经典中所讲到的是修完之后的状态。

如果把这个分清楚，你就会知道这是最后通过修行空性要达到的状态，要对它产生欢喜心，因为这就是我们究竟要得到的果。也可以从另外角度来讲，现在我还是凡夫，还是在世俗谛，还在学习状态，所以这些果在当前没有现前很正常。为了现前这些果位做什么？取舍因果、集资净障，做很多世俗谛的观修，通过这方面一步一步来。

所以胜义谛肯定没有什么所修正的，这些都是假立的。但是在世俗谛中，我们还是要一步一步地来。首先我们的分别念特别粗猛，要让很粗大的分别念逐渐消弱，乃至安住在空性中，就要通过修出离心、菩提心，这样慢慢来，因为一下子安住在空性中是很困难的。

现在我们的分别心太粗大、太猛烈，空性则过于细微，所以没办法一步到位，一下子从很粗大的分别念，安住在空性中。佛陀给我们方便，让我们通过分别心去缘，缘什么呢？首先用善分别念把恶分别念压制住，比如我们通过出离心这种分别念，压制住耽著轮回的粗大颠倒分别念，再用菩提心的

分别念来压制住自私自利的分别念。再用观修空性的分别念来压制认为一切万法不是空性的分别念。最后达到的状态，分别心已经很小了，这个过程中积累了巨大的善根福德。

在这个过程中慢慢随顺解脱之道，按照这样的次第修下来，这个次第本身来讲是息灭我们的分别念的过程。不是额外得到什么东西，一路修下来把不属于胜义谛的，不属于实相的很多分别念，全部过滤、消亡。通过改造的方式，把粗大的变成细微，一方面越来越细微，另一方面要靠近解脱。

不能认为细微就够了，为什么？有些外道修禅定的心也很细微，比如以前其它地方讲到的，修四禅、四无色定，乃至外道的无想定，都可以把心所完全息灭。但这个没啥用，只不过是压制住而已。

我们在修道过程中，分别心从粗变细的过程中，第一要靠近于解脱，要靠近成佛的因缘。第二，这种细微的过程要相应于实相，如果分别念很细微，但是不相应于实相，那也没有用。修到非想非非想，或者修了无想定、在定中安住很长时间，这还是没有用的。

我们在修行过程中，多方面的因缘都要了解，都要去创造。在学习过程中，这方面的智慧要了解，这样我们在修行过程中，就会有全盘的考虑，就不会产生很多的疑惑。所以在修行过程中，见解会发挥很大的作用。

般若波罗蜜多的世俗和胜义，必须要在学习的过程中再再地通达、再再地了解。当然《摄颂》没有像《中论》、《四百论》、《入行论》等等讲的具体推理的方式，这里面就讲了一切万法空性、是无自性的，不应执著。讲了很多作意、做了很多发心等等。

般若波罗蜜多也不是纯粹意义上的中观，这里面的空性部分可以用《中观》来解释；这里面的修行部分，可以用《现观庄严论》来解释。它实际属于这样一种智慧。但《般若摄颂》的功德利益非常大，在五大论中，大恩上师在安排《中观》的课的时候，安排了《摄颂》让我们学习。

如果我们学完之后，有了一些基础，还应该学习大恩上师讲的《中论》、《四百论》、《入行论——智慧品》等等。比如说五蕴皆空，到底怎么样通过理论的方式来抉择万法空性的？现在我们的实执分别念，怎么样通过推理的方式打破？这些具体的还是需要进一步学习，才知道《摄颂》中所讲的空性的内容。

当我们真正地掌握了《中论》的推理方法——五大因也好，或者四大因

也好，通过推理了知了五蕴的确是空性的，之后我们再来看《摄颂》中的五蕴空，无所执、无所得，就能够很准确地抓住《摄颂》中所讲的空性的意义。否则这里面讲的空性我们没办法知道，这个空到底是什么？是不是什么不存在？《中论》等把空的状态以非常准确的方式让我们来认定，这样我们在观修的时候，就可以相应于或者靠近实相。

为了让我们刚刚学习的时候对与般若空性产生信心（因为我们在讲《中论》的时候，其实并没有非常专门地去讲缘空性的巨大功德利益。无始以来可能很多众生对于空性的巨大利益、对般若波罗蜜多的重要性，从来没有思维过也从来没有了解过），所以我们就通过学习《摄颂》，大恩上师在这里面也会讲很多一切万法无自性、无所缘的道理。

一方面这里面的功德利益必要性很多，还有和空性相应的回向、观想等等。相当于是个综合性的般若波罗蜜多的学习材料。对我们来讲，它还是非常重要的。学完之后我们大概有一种了解。

当然学一遍是不够的，我们还需要不断地学习和这个有关的像《入中论》、《中论》、《智慧品》等专门讲空性的论典，才可以真实地了知佛法中所讲的这些殊胜的胜义谛。

今天我们讲的是缘胜义谛积累福德，前面略说已经学习完了，今天要广说：

辰二（广说）分四：一、思维此深法之功德；二、传讲此深法之功德；三、入定后得修行之功德；四、视如是福德亦如幻之功德。

这四个科判，第一个主要是思维般若波罗蜜多有什么功德。现在我们学的过程中也肯定要思维的，因为很多人学习佛法的时候，对于真实的佛法教义、对于全盘的佛法没有通达，他就会认为思维这样的法义没有什么利益。这里面就讲了佛陀的智慧，告诉我们思维般若波罗蜜多的功德到底有多巨大。

第二，传讲殊胜般若波罗蜜多的功德也很大。第三是入定和后得，都和胜义谛般若波罗蜜多有关。入定的时候现见这种实相，后得的时候去宣讲、回向等等，这样缘般若波罗蜜多的入定后得的修法也可以得到巨大的功德。

第四，把福德观为如梦如幻，能够得到更清净的功德。这里面都是缘胜义谛、缘般若波罗蜜多能够得到的福德。

刚刚讲了，胜义谛中虽然佛也不存在，也没有真实的佛的本体安立，但

是在名言谛中，还是有佛果可得的。在名言谛中要得到从众生到佛的转变，要修什么？佛果功德是巨大的智慧，是善根的宝藏，具有无量无边的本体。要现前这么清净广大的佛果，绝对不可以少善根福德，所以我们就是要想方设法集聚福德。

有些人不懂真实的佛法，认为不能执著福德、功德，不能谈这些，谈了就着相。其实对我们来讲暂时就是要着这种相，因为我们现在对于佛果、对于整个佛法，并不是已经了解得很多，我们自己相续中的功德也不是多得溢出来了。我们还是非常缺少善根福德的，所以就要关心怎么样才能够积累最大功德？做什么事情福德来得快？

现在的人关心做什么生意来钱来得快，对于修行佛法的人来讲，要积聚法财、积聚圣财，他也会关心自己在同样的时间、相同的资源和精力的情况下，怎么样修行、修行什么法可以得到最大的功德？凭我们凡夫人是观察不了的，有的觉得做这个大，另外一个人说他觉得做那个大，但是这个我们说了不算。

这些都是我们自己的分别念，必须要用佛陀的智慧确定。佛陀说这个功德非常大，那这个我们就要去做。尤其是成佛的功德，绝对不是随随便便的一个功德就可以成佛的，有很多的条件。什么叫做成佛的资粮？不是随便一个善根就是成佛的资粮，不是说在外面给乞丐做一些布施就是成佛的资粮。

首要条件就是要有菩提心，菩提心积累的善根六度要被空性摄受，才会成为成佛的资粮，所以叫福德资粮和智慧资粮，其他的就只能叫福德、智慧，不能叫资粮，因为它不是成佛的因。要成为成佛的因，才能叫作资粮。

所以说这里面有很多条件的，如果不了解的话，就会随随便便讲这些功德不重要、执著这些没有用。一方面说不执著，一方面又根本没有积累资粮。如果把这些消息错误传递给别人，他也觉得就不应该去执著，他就很害怕，担心如果谈论积福报或者什么，就是不是哪个地方不对了，就会认为是着相了？其实没什么，凡夫人不着相是不可能的事情。你不着空性的相，不着这种福德的相，肯定就会着其他邪法的相。

关键是在初期的时候我们要着这些善法的相。要随顺于解脱道，必须要去执著，或者说我们也要用分别念缘般若波罗蜜多去思维等等，就可以得到很大的功德。通过缘这些殊胜的法进行闻思修，功德来得特别快。

而且这个功德随顺于解脱道，直接和解脱道、和成佛的殊胜实相相应。它不是间接的资粮、间接的因，它是最直接的因。明明我们现在可以找到一

个直通解脱道的大道，为什么要去跑去绕很远的路呢？不需要这样。我们要抓住修道的核心，什么是修行的扼要？佛陀在这里面所讲的这些相应于菩提心、相应于空性的就是成佛的关键。

大恩上师经常讲智慧，智慧和大悲就是整个大乘的核心，这两个抓住了我们就了知了成佛的核心。当然只是了知还不够，必须要去实践，怎么样让悲心生起来？怎么样让智慧生起来？这才是我们在修行过程中着重去做的。

我们修行都要围绕这个去做，不管是做什么，放生也好慈善也好，都要围绕我要生起菩提心，内心中要产生殊胜般若波罗蜜多的功德，修善根是为了生起空性的证悟等等，围绕这个来积累很多的善根资粮。

已一、思维此深法之功德：

如行爱染之人士，与女约会未遇彼，
一日尽其行思念，菩萨能得彼数劫。

这里面就打个比喻：“如行爱染之人士”，就好像一个人的贪欲心很强烈，“与女约会”，和他的女朋友或者喜欢的女人约会。如果从早上等到晚上一整天都没看到这个女人的话，“一日尽其行思念”，这一天中他主要的心思都是缘这个女人，都在思念她。会产生很多的分别念，每一个分别念相当于一个劫。

“菩萨能得彼数劫”，这个人一天中产生了多少分别念，他的一念相当于一个劫，在这么多劫的时间中修行的善根，菩萨一天思维般若波罗蜜多就可以获得。这里面我们要知道思维深法的功德是很大的，佛陀单单告诉我们思维般若波罗蜜多的福德很大，过于抽象，所以就讲了一个例子让我们相似地了知一下。

世间人基本上都有这个经验，此处主要是男士思维女士，反过来讲女士思维男士也是一样的。尤其是爱染心很强烈的或者是热恋中的男女，其他都不重要，就是经常想要去见对方，心思主要都是在对方身上，爱染心很强烈。如果约会但是对方因为什么样的因缘没有赴约，那么他从早到晚基本上就在想着，当然不能说他每一个念头都在想，这是绝对不可能的事情。但是他一天中缘这个女人所产生的分别念，可能是占绝大多数时间的。

这个分别念有多少呢？从时间的方面来讲，有的时候我们说一秒钟，或者佛法中讲一弹指就是六十四刹那。这还不是最小的时间单位，这六十四分之一还可以细分成很多。我们在学中观的时候，很多涉及破刹那的时候，

就说这个刹那很细微，这里面会产生几百万或者更多的刹那的分别念。缘这个女人所产生的思念的刹那会非常多。

这么多的一刹那的分别念，每一刹那就类似于一个劫的时间。菩萨在思维般若波罗蜜多的时候（这个科判是思维此深法之功德），这个人每一刹分别念就相当于一个劫的时间。怎么叫一个劫的时间？就是说如果思维般若波罗蜜多，每一个刹那相当于修持其他的善法一个劫的时间。

在引用的《广般若经》中提到这个问题的时候说，“所超生死流转数”是这样的，从这个角度来讲，每一个刹那所修的善根就能够超过这么多的生死流转的时间了。凡夫人的心相续中，积累了无量无边轮回的种子。如果成熟的话，每一个刹那产生的种子就是一世轮回的因缘，这种因缘在我们的相续中太多了。如果按照正常的方式，即便不造新业，当前留存在我们相续中的、以后要转生轮回的种子都是没有办法计数的。

何况我们在保留了无数世轮回的种子之外，每天还在缘轮回、缘财富不断地造分别念。我们生起贪欲、嗔心，缘轮回的心产生这样的分别念，每一个念头都有它的果。所以我们心中的种子是太多了，你怎么去消化？假如说不造这样轮回的业，但我们做不到，说句老实话，即便停止了，要消化这个阿赖耶识上面的库存，都不知要经过多少无数劫。

比如说流转一世消灭一个种子，再流转一世再消灭一个种子，通过常规的方式去消灭这个库存，都是看不到边际的。何况是说我们在消化库存的过程中，还在不断地吸入、不断地在创造。为什么说轮回无边呢？有的时候思维轮回过患、业因果，觉得真的很可怕。它不会自动停止，为什么不会自动停止？第一，库存多，第二，它还在不断地吸入、不断地创造。

如果我们不生离心、不修菩提心、不修空性的话，怎么样才能解脱？绝不可能自动解脱。你可以在轮回中有的时候上、有的时候下。就像一个人掉到一条大河中，有可能一下子沉到河底，一下子就浮在水面上，但是不管是下沉也好，上升也好，在河中你是出不来的，轮回就是这样。

我们不深入思考，就会觉得这个轮回很可爱，没有什么一定要精进的。但是如果相应于佛陀的智慧去观察思维，通过上座方式去观修，这种感觉会越来越强烈，轮回的可怕性会慢慢浮现出来。这里面很多的种子，要消尽很困难。如果不修行的话绝对没办法的，这个轮回是出不去的。

即便要修道，关键是看你要修什么？怎么样去修道？如果只是通过一点微弱的出离心，修一点福报，对于灭掉轮回中的种子能起到多大的作用？

对阻止现在重新创造以后轮回的因，能起到多大的作用？

如果在出离心的基础上修菩提心，灭尽自私自利的心所引发的种子的能力非常大，出离心可以阻止轮回。为什么我们一定要修出离心？因为出离心之前的这些善根，大恩上师在《心性休息》中讲，都叫随福德分。这种善根定性的是轮回的善根，只能在轮回中承受果报，再怎么好，还是属于轮回。

如果哪一天我们不去修持出离心，不去修持随解脱分，那就都是属于轮回的因果——要不然就是善趣、要不然就是恶趣，仅此而已。除了这个之外没有什么额外的利益。所以必须要修出离心，走向才开始改变。

而且要看出离心的强度，如果只是大概修一修还没有办法，力量太弱改变不了。虽然有出离心想解脱，要把我们内心这么强大的习气，一下子调整到成佛的状态、调整到和大乘相应的状态，这个力量还不够，它的方向还没完全正确。

所以还要调整，必须要有进一步的更大力量的菩提心来摄持。所缘越大——缘一切众生，善根就越大、消灭轮回习气的力量就越大。以前通过这种常规的方式消化库存很慢，但是菩提心的力量一起来，一念菩提心消化很多库存的轮回习气。而且阻止以后轮回习气的力量也非常强大。所以菩提心对我们成佛也好、消化内心的种子习气也好，力量非常大。

但是这个还不足够，还要有空性般若波罗蜜多。空性般若波罗蜜多相当于万法的本性，从根本上知道轮回本身都是假的，不是在现象上面去做这些。前期的我们修行，不管是出离心还是愿菩提心，都是在肯定轮回存在、众生可以成佛。如果肯定轮回有的话，力量虽然大，但是还没有完全触及到它的根本。

所以空性一来就彻底性地、从最根本的方式知道，轮回就是假的，直接看穿真面目。知道一切都不存在，这种相应于实相的力量非常巨大，空性一旦观修相应了，可以从根本上消灭留存在我们相续中轮回的种子。

为什么说越相应实相的修法——读诵、佩戴或者怎么样，功德就越大？这里面都有一定的因缘，如果我们不了解，认为反正佛陀讲了，但是这里面还是有差别。大恩上师还要在课上面讲，缘空性的善根和缘一般世间的善根（声闻缘觉的布施、持戒的善根），是远远无法比较的。

所以我们就需要思维此法的功德。我们经常讲的“所超生死流转速”，在这一念中观修空性，就可以灭掉一个大劫中的流转，功德就这么大。但是有

人认为，一念可以灭掉无数的生死流，那不早就解脱了吗？刚刚讲了其实我们无始以来，每一分钟产生的分别念是非常多的，基本来讲一个分别念就相应于一个轮回，种子非常巨大。

为什么刚开始启动的时候慢呢？因为刚开始我们对菩提心、对大乘空性的认知还不深刻，修行的力量还很弱。但是只要我们坚持修下去，大乘的思想——菩提心、空性，一旦在我们相续中扎根、有势力了，修道的速度就会越来越快。

刚刚启动的时候很慢的，但是只要启动了就越来越快，它就是这样的本性。我们现在是修大乘的时候，烦恼大、阻力也大，但不可能永远是这样的。我们现在缘大恩上师经常祈祷、依教奉行，慢慢去做的话，修行的速度会越来越快。

所以这里面讲到了，这个人思维女人的心思有多少刹那，菩萨就能得到这么多刹那的一百万劫的善根，或者超过一百万劫的生死数量。善根生起来可以清净罪业，消灭流转的习气种子、让它不再流转。我们内心中的种子，每个都是活生生的，因缘我们现在不断在具足的。像我执等这些业都在具足，都在培养我们流转轮回的种子，让它生根发芽。

但是空性力量生起来之后，我们只是思维殊胜的般若波罗蜜多，就可以完全得到这么多劫修持其它善法的善根。这种功德是非常巨大的，佛陀在《摄颂》中亲自讲的，到底有多大？一个人思维喜爱对方的分别念有多少，他就有这么多劫数的功德。所以对般若波罗蜜多不论听得懂还是听不懂，只要生欢喜心，只要听了、思维了，功德和听闻其它的法是不一样的，利益非常巨大。

般若波罗蜜多就是一切万法无自性，这个定解通过很多的方便可以生起来。之后不断地在相续中去思维、和别人探讨、观修，或者在放生的时候就想这一切都是如梦如幻的。在做其它的善法的时候，一切都是如梦如幻的、了不可得的等等。如果能够这样运用，我们就会越来越熟悉般若波罗蜜多的思想，它就会在我们的相续中越来越多地发挥力量。所以说思维此法的功德的确很大。

大恩上师在讲记中说，般若波罗蜜多的法超越任何的世间书，不管你这些书写的再好、再吸引人，还是分别念。刚刚我们讲，这甚至都不属于出离心的范围，还是在轮回中——怎么样让你的心舒服一点，或者让你怎么怎么样。这还不是解脱的因，虽然是好的，但不一定就是解脱道。

我们要把这些问题分清楚，什么才是真实的让我们解脱的直接的法要？什么是相似的、什么根本不是。这个方面我们还是应该有智慧，如果不学的话就根本分辨不了。大恩上师在讲般若的过程中，也给我们分辨了很多。这些他老人家的经验或者看法，对我们后到的学习者的作用很大。也许你学了很长时间会觉得，这个地方讲这个必要性不大，这个颂词必要性不大，但是不是这样的。

因为永远都是不断地有新的人来学佛法，他们有很多这样那样的看法。在讲这个的过程中，也会讲到很多诸如此类的比较容易困惑的地方。他虽然还没有完全搞懂般若波罗蜜多和世间这些书的差别，但是这里面一看还是不一样的。

首先是概念不一样，知道不一样之后，慢慢缘着这种思路去思维，就能够逐渐地找回正确的路。这里面讲了很多我们平常会遇到的窍诀，这些窍诀很有针对性，告诉我们这个应该这样思维，那个应该那样思维。

圣者们的智慧直接交给我们手上，如果你自己看这个颂词，根本得不到这些智慧的。但是上师直接把他的很高层次的智慧传递给我们。根据自己的理解能力，有些人可能接受的很多，有些接受的少一点，但是多多少少都可以相应我们自己的善根而有所收获。

所以我们还是非常有必要来学习般若波罗蜜多，因为这里面直接讲了很多的功德利益。它不像《中论》等等纯粹就是推理，讲空性比如有为法是这样空的，无为法是那样空的，就是把怎么样空的道理给你讲出来，而对于巨大的功德利益、善根不会讲。

我们越学越会产生信心、越欢喜，以此为基础，我们很长时间缘空性般若波罗蜜多读诵、观修等等，利益太大了。一定要想方设法在内心中产生这个境界，哪怕是发一个愿我们都可以是这样的。

反过来讲，对于《中论》理论，有些人就很喜欢，认为里面讲了很多实际的推理，让我们知道是空性的东西。但是有些人听不懂推理，就得不到很多利益，生不起欢喜心。它毕竟不是经文，你去听《中观》的推理即便是听不懂，功德也是很大，它毕竟力量是有限的。

但是《摄颂》是佛的金刚句，里面也没有很多复杂的推理。讲了闻思般若波罗蜜多的功德很大，佛陀金刚句本身加持也大，直接从词句上给我们讲了功德很大，所以很大一部分人即便是没听懂推理，不知道为什么空性的，但是这些词句对他来讲是非常能够引起欢喜心的。当然有智慧的人不单单

是能够生欢喜心，比如说现在我在讲颂词的时候，我也会生欢喜心。

佛讲的这么大的功德利益，我相信它我才得到，不敢说得到百分之百，但是其中一部分的功德我是得到的。“这个利益很大，我做这个事情很有必要”，我会产生这种心态，不会产生其他的邪分别念。所以说经常念《金刚经》、《心经》等等，在培养般若的习气方面，是非常重要的。

第二个科判是传讲此深法之功德（前面是思维之功德），

已二、传讲此深法之功德：

菩萨千俱胝劫施，罗汉独觉守护戒，

谁说具胜般若法，善妙施戒不可比。

这个颂词很直观地讲到了传讲般若波罗蜜多的功德。有的时候说是一亿叫俱胝的，有的时候是一千万叫俱胝的，还有一百万叫俱胝的，还有十万叫俱胝的，俱胝就是非常多的意思。俱胝本来就已经是千万了，一千个千万而且单位以劫计算，这个时间就非常长，菩萨在一千俱胝劫中修布施的功德很大的。

在其它的一些论典中大概是这样讲的，如果你布施一块钱，基本上来讲是无勤地可以得到一百倍的回报。但这只是一般情况，如果你善心很强烈或者说对境很殊胜，或者发了菩提心，当然就不能这样计算。普通的布施是这样的。

此处是说菩萨布施，情况就不同了，第一他是发了菩提心的；第二是千俱胝劫，时间非常长；第三就是布施本身是个善法；第四所布施的对境是谁？罗汉、独觉。

如果是从福田的侧面来讲（大乘分了两个田，一个是悲田一个是福田），布施旁生和布施一个人，从功德侧面来讲布施人的功德要大；如果布施一个普通人和布施一个受了一戒的居士，布施受了一戒的居士功德要大；布施受一戒居士的功德和受五戒的居士比较起来，布施受五戒的居士的功德要大。如果布施一个五戒居士和布施一个受沙弥戒的出家人，布施受沙弥戒的出家人功德大；而布施一个比丘的功德要比布施一个沙弥的功德要大。

布施一个获得初果、预流果的圣者的功德，要比布施一个凡夫比丘功德要大；如果布施一个阿罗汉也要比布施得到三果、二果、一果的这些都要大。布施独觉的功德要比布施声闻罗汉的功德大。随着所布施的对境的功德

越来越增上，布施的功德也是越来越增上的，这是从福田方面讲的。

但是悲田就是相反的，菩萨们在布施的时候很多是以悲心摄受，布施越可怜的众生功德就越大。这是福田和悲田之间的差别。你所布施的是罗汉、是独觉——内心中是断尽烦恼的、很清净无染的相续，这样的话功德就非常大。而且是千俱胝劫中菩提心摄受的布施，功德是非常巨大的。

还有一个“守护戒”，在注释中讲就是菩萨布施或者自己守戒。一般来讲守戒的功德要比布施的功德大，《大乘经庄严论》在后面讲《度摄品》的时候，就说布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧，后后的功德超胜前前。所以说持戒的功德是远远超胜布施功德。菩萨通过菩提心来守护净律当然功德是很大的，肯定超胜前前布施的功德，这是一种解读。

还有一种解读就是，守护戒是罗汉和独觉为了自己得到解脱、得到涅槃而守护戒律，罗汉和独觉相续中的戒律属于无漏戒，守护这个戒律不需要勤作，永远不会犯戒所以戒律很清净，是无漏戒体，所以守一刹那的戒律的功德都是非常巨大的。

首先我们要肯定这个功德非常大，但是还有比它功德更大的，那就是传讲般若波罗蜜多。“谁说具胜般若法，善妙施戒不可比”。“谁说”，如果有菩萨能够宣讲，“具胜”，具有胜义的或者具有殊胜本性的般若波罗蜜多的法要。般若波罗蜜多本来就是具备这样殊胜功德和殊胜体性，是一切万法空性、实相；“善妙”有很多解释，就说宣讲这种般若法是很善妙的，或就是说是可以获得善妙的功德。

“谁说具胜般若法，”能够宣讲殊胜的般若波罗蜜多这种般若法，善妙是远远超过前面布施和持戒功德的，或者说善妙的布施、善妙的持戒，都没办法和宣讲般若波罗蜜多的功德相比，这样也可以。不管怎么样讲，就是说宣讲般若波罗蜜多的功德是非常大的。

当然我们在进行安立的时候，宣讲的前提是不能被世间八法所染污，不能认为讲这个可以得到智者称号或者很多恭敬和供养。如果内心被这些染污了，是否还有这么大功德？那就不确定。所以前提一定是心清净，一定要让更多人了解这个法很殊胜，其他的人如果能够生起欢喜心，对般若波罗蜜多产生信心，发愿要证悟般若波罗蜜多，这里面得到的功德利益对自他都是非常巨大的。远远比发一个不好的心——要得到名声的利益大无数倍。

我们在有机会传法的时候，前面我们讲过，一定要努力让自己的心保持在清净的状态。有些上师已经习惯了很清净的心去传法，如果我们不习惯的

话，在讲法之前先观想、发愿：我宣讲般若波罗蜜多法，的确是为了佛法能够兴盛，让众生能够得到利益。从这个方面发心，自己不追求名闻利养，这样提醒一下发个愿挺好的。

因为有的时候凡夫人有意无意会和相续中的习气相应，所以刻意去观想作意一下，是很有必要性的。在传讲过程中我们自己也要想：不要有世间八法的染污，世间的功德利益和认认真真、清清净净地传讲般若波罗蜜多的意义，的确不相同。

如果我们在传讲过程中，让听讲的人产生一定要证悟般若波罗蜜多的一念的信心，对方内心中已经种下了很深厚的般若种子。即便没有通达、没有证悟，只是通过你的讲解他发了这个愿，他以后的轨迹已经完全不同了，已经开始和般若波罗蜜多相应。所以布施持戒和以菩提心摄受而宣讲般若波罗蜜多的法不可比。

按照《宝鬘论》等等前因后果来观察，布施能够得到财富；持戒能够得到善趣，般若波罗蜜多可以灭尽一切烦恼，它本身是相应于实相的。如果单纯把布施、持戒和般若波罗蜜多并排在一起来观察，它们的作用不一样。

当然菩萨们在做六度的时候，没有单纯地分开。如果一个修行有素的菩萨做布施的时候，他会不会随顺般若波罗蜜多？他在持戒的时候会不会随顺般若波罗蜜多？修行有素的人一定会很相应的。

但是咱们这个地方在分析的时候，千俱胝中布施的功德、守护戒律的功德和传讲般若波罗蜜多的功德相比，当然是传讲般若波罗蜜多的功德大，不可比的。般若波罗蜜多本身是相应于实相的，是成佛、灭除烦恼的直接因。没有说布施持戒可以直接灭烦恼，不是烦恼的正对治。

而般若波罗蜜多是从根本上瓦解，从根本上知道烦恼的本性是不存在的，相应于实相去灭掉颠倒分别念的殊胜的法要。所以宣讲布施、持戒的功德，和宣讲般若波罗蜜多法的功德比，当然后者功德大。

还有个问题，平常我们自说：嘴巴上说的漂亮，你又不是去做。这里面要看情况，佛陀也没有说：你只是讲这个功德就比其他去做的人要少，没有这样说过。尤其这个颂词不是说让我们把讲布施、讲持戒的功德和讲般若的功德相比，而是说菩萨千俱胝劫地布施罗汉、独觉，或者说阿罗汉、独觉守持戒律已经达到这种状态，以这个和宣讲般若波罗蜜多的功德相比。所以这里面的差距一下子就可以知道。

你所缘的是能够让这个有情内心生起一切万法无自性的见解，的确是非常好。虽然凡夫没办法让众生直接证悟般若波罗蜜多，但是能够让他相续中知道乃至于一个偈颂，比如说《金刚经》中经常讲的“一切有为法”这个颂词，或者《般若摄颂》中一个颂词的意思，利益非常大。

一般的人讲的话我们要怀疑是不是真的？我们再再地强调，《般若摄颂》是佛陀亲口讲的，一个字都没改。佛陀当时是怎么样讲的，这样记录下来之后就成为《般若摄颂》这部经典。佛陀的遍智中，已经讲了宣讲圣般若的功德不可思议。

前面大恩上师也讲过，佛陀讲完般若后嘱咐阿难尊者，其它所有的法都要都隐没了也不要紧，但是般若波罗蜜多的一个字都不能隐没（如果隐没了拿你是问，有这两个意思）。所以说佛陀很重视般若。

在有些地方我们也提到过，佛陀讲其它法的时候都是弟子去铺法座，讲般若的时候佛陀亲自铺法座。说明佛陀对般若的法门重视的程度是不一样的，这是佛母般若波罗蜜多，直接灭烦恼障、所知障，灭人我执和法我执的，是成佛的直接因。

如果不是空性，其它的如慈悲、布施、持戒，都可以和烦恼相应。你可以在具有烦恼的同时去修悲心、去修布施，但是空性是直接和烦恼矛盾的，烦恼本身是空性的，它就能够对治。因为有我和无我是相矛盾的，实有和无实有是矛盾的。般若波罗蜜多能够灭烦恼和所知障；人无我空性就是灭人我的对治；法无我空性就是灭法我的对治。

只要生起了般若波罗蜜多，烦恼一定会灭尽，这是肯定的。所以说这二者差别非常大，我们要知道“善妙施戒不可比”，这个方面我们再再地学习，内心的种子因缘也会种的很深。即便今生没有真正地相应、没有证悟，种子种下去了，也一定会成为轮回法的对治。而且种子一旦要是成熟了，灭尽轮回的习气一定是大片大片的。

所以平时我们要赞叹般若波罗蜜多，要鼓励别人来学习般若波罗蜜多。其他的功德虽然大，但是跟般若波罗蜜多来比就不算大，可以这样说。大恩上师在讲记中就讲，小乘的戒律、修法也很殊胜，但是真正来讲，和闻思、传讲般若波罗蜜多相比，还是有很大差别的。所以这个方面的功德是很巨大的，这也是佛陀亲口宣讲的，所以我们必须要了解这里面的含义。

尤其是要修行深法之前，般若波罗蜜多可以作为基础。修到上面的法——密乘、大圆满的时候，所修的本体还是般若波罗蜜多，肯定是无分别智。

这个是毫无疑问，它还是灭定烦恼的。密法中的修行方式有殊胜的地方，但是它所修的这个法本身绝对没办法脱离般若波罗密。

众生在流转的时候，是没有离开般若波罗密多的。一切的蕴界处的本性现空无二，其实我们自己就在般若中，只是不认识而已。现在的本基是没有离开过般若波罗密多的，当我们要修道的时候，所修的道没有离开般若波罗密。所有的道这么多，它的核心是什么？就是般若波罗密。

就像一个人如果没有命根就是一个尸体。所有的佛法，不管是小乘、大乘显宗、大乘密宗、生圆次第还是大圆满，如果没有般若，就像尸体一样。为什么？根本对治不了烦恼，灭不了烦恼障、所知障，灭不了人我执、法我执。

这样的修法只能是间接的因，你可以去慢慢地积累，但是积累到一定量的时候，如果没有遇到般若波罗密多，还是没办法解脱人我执、法我执。即便是往生极乐世界了，从环境的角度来讲，已经不会再轮回了，但是如果没有证悟般若波罗密多，就还是凡夫。

只不过在极乐世界中你一定会证悟，毫无疑问。凡夫可以往生，这是从环境的角度讲，你不用再轮回，那是净土的功德。从地域的角度来讲，已经离开三界了，但是从心相续的烦恼状态来讲，你还是凡夫人，为什么？你没有证悟，没有断尽人我执、法我执，烦恼障、所知障没有断尽，从断证的层面来讲，你还不是圣者。所以你在极乐世界还是要修行般若波罗密多。这是决定性的。

所以这个在哪个教派中都是核心，都是关要。即便你以后要修密法，它的本体还是般若波罗密多。上师们在很多地方提醒我们，如果你还著实有的心来修气脉明点，比如说修气，你坐在位子上开始憋气，如果你不知道般若波罗密多的观点，不知道万法大空性，相当于就是做个体操，就像一个皮球打气一样。我们不能说，这个一点利益没有，但是你要解脱，这个是不行的。你必须还是要证悟般若波罗密多。

只有证悟般若波罗密多，你才能够休息。你修的本基，刚才我们讲是般若，所修的道是般若，所现前的果还是般若波罗密多，所以说它永远没有离开过我们。我们甩不开，它就是本性。它为什么叫本性、为什么叫实相？它本身就是如是的。这个对我们修道人来讲的确是一个利好消息。为什么呢？因为般若波罗密多就是本性，意味着我们不需要到其他地方去找，它就在我们所看到的色法、听到的声音，就在我们的身体、我们的起心动念里。

如果你认识，这些就是般若，你不认识，这显现就是世俗谛，就是张三李四、山河大地，就是烦恼，就是身心、五蕴这些。这些东西的本性就是般若波罗密。坐在座位上观修这个法显现的时候，它的本性是怎么样，当然学的时候你要花很多时间，一旦你掌握了，在你内心中有定解了，你不用长时间一步一步观修，直接忆念一下就够了。因为你的前期的定解已经产生，没有怀疑了，你稍微忆念一下，就安住在它的本性中。

在这个方面讲，你越安住，力量就很大，就会消灭烦恼，或者说随顺实相，这个利益功德是非常大的。所以对我们来讲，如果在学密法之前，能够通达般若波罗密多，它对我们所修的密法会有很大的帮助。

生圆次第也好，或者是光明藏中讲的大平等、大清净（大平等就是大空性），显宗中叫般若波罗密，有的地方叫大手印，有的地方叫大圆满（这个不是我编的，在《定解宝灯论》中麦彭仁波切也是这样讲的），它们的本体、意义是一样的，叫般若波罗密多，也叫实相，所以说这里面讲般若是讲万法的。

这一切对我们来讲，不外乎就是分别念，它本性就是所有轮回，就是妄执，就是个错觉而已，就是迷乱。迷乱的本体里面哪有什么真实呢？所有我们所执著的，所看到的这些，就是迷乱两个字。迷乱就说明它本来就是无自性的，我们所讲的般若这一点，就是迷乱法自己的本性，所以我们要知道它这一切就是迷乱的显现。

显而无自性、无实有，或者说空性，无外乎就是让我们知道，所显现的这一切在显现的当下，是处在迷乱状态，它没有实有。不像我们认为的看到的就应该是实有的，它永远是无自性的法的本性。我们要认识这个无自性。

显现的法我们不用去认了，我们无始以来每天都在经历，但是这个显现法的实相——显现的时候无自性这一点，如梦如幻也好、显而无自性也好、无而显现也好，或是空性也好，我们要认识它。

要通过学习、思维、讨论、观修、窍诀，知道分别念显现的时候，它本性就是空性的、就是清净的。我们学来学去、修来修去，无外乎就是这个。只不过众生的根基不同，有些可以直接讲，有些没办法直接、可以间接地讲。如果我们能够达到直接接受的高度的时候，我们就要去接受它、观修它。

我们要知道空性到底是怎么样？实相是怎么样？如果了解之后，在修行的程度上，在道位的时候，最大的一个要素我们就已经具有了。在这个基础上围绕这种核心，我们再去持戒、取舍、集资、净障、祈祷。

否则的话，我们放生为了什么？或者我们闻思为了什么？有些人说为了快乐，有些人说为了离苦，有些人说为了发财，都不是。没有抓住核心。真正抓住核心的时候，万法的本性就是离戏的，显现的当下就是这样的。其他的修法是为了现前这种的状态，要在我们内心中积累现前它的因素。

所以我们做很多善法，就是为了现前它的本体，为了更好地通达、更好地思维。听闻它需要很大的善根支撑、思维它要得到定解、上座观修要得到相应、要证悟这个状态，都需要很大的善根，要去积累很多福报。

积累福报是不能间断的，但是阶段不一样、每个阶段的作用不一样。不管怎么样，集资净障不能停，但是它是个手段，它围绕谁而服务？从自利的角度来讲，这一切为的就是现前觉悟。如果你觉悟了，不可能不度化众生，而且你修般若波罗密多，肯定是在修菩提心的前提下，所以说这个和其他地方讲的不矛盾。

其他地方讲究竟的目的是利他，咱们这说的是为了现前觉悟，二者之间到一定阶段已经统一了，修般若波罗密多，不可能不是为了自己的。所以从这个方面讲的时候，如果你懂得这个，目标很明确，所作所为都是为了这个，就不会迷茫。都是为了现证内心本来的实相。

而且如果知道这个之后，在做任何的修法的时候，你这种观念、这种感觉都在，它都很清晰的，正念不会丢失。做这个善根也是为了现前般若波罗密多。当我要去做恶法的时候就会想，这个恶法会不会对我现证般若波罗密多成障碍？绝对会。既然会成障碍，那我就要远离它，不能做。哪怕再小都会成障碍，所以我都要远离它。

善法再小，它都会对我证悟般若波罗密多有帮助。所以再小的善根我们都要做。所以这个方面讲，养成好的习惯，如果目标明确了，它一切的一切都会成为集资净障的方便，或者说现证般若波罗密多。这方面对我们来讲是非常重要的。

第三个科判，入定后得修行之功德，

“入定”和“后得”修行，修行什么？还是般若波罗密多为主的自性，它的功德是怎么样呢？

已三、入定后得修行之功德：

菩萨修行胜般若，起定宣说无染法，
利生回向菩提因，三世间无等彼善。

这个科判中所讲到的是入定后得修行所得到的功德，当然主要还是说所得的功德。大科判就是讲功德，比如刚才讲思维的功德、传讲的功德，咱们这说入定后得修行的功德，其实都在讲缘胜义谛的功德。

只不过这个里面所讲的，第一个科判是从思维，第二个科判是从传讲，这个地方是从入定后得的修行，这里面有差别。否则的话，我们在看到后面又一个宣说无染法，宣说般若波罗蜜多，还有第二个科判中宣讲般若波罗蜜多，会认为有什么差别？当然有差别。

前面就是宣讲，这个地方说入定后得是重点。就是说这个修行是入定的修行，是后得的修行，这个无染法是其中的一环，它不是说单纯从宣讲的角度来讲的，它是从后得的修行所得的功德层面来讲的，所以说这里面有入定，有后得了，当然有的时候要讲入定后得。

如果要出现入定后得，基本上都是在讲菩萨的入定，因为只有菩萨有入根本定。然后他现证远离四边八戏的实相。后得是什么意思呢？出定之后所得到的状态，这种修行就叫后得。入定和后得是一对，就是入定和出定，后得就是出定。

“菩萨修行胜般若”就是入定。菩萨在入根本慧定的时候，修行殊胜的般若波罗蜜多。他就安住在这样般若波罗蜜多的实相中，或者就是刚刚我们讲的，如果是凡夫的角度来讲，入定后得有时候容易搞混。所以如果是在凡夫状态的时候，我们讲的比较多的是入座和起座，入座就是入座开始观修，起座之后类似于后得。

入座和入定有的时候不是一回事，后得和起坐也不是一回事。但是从凡夫层面来讲，他们也可以在上座的时候观修一切诸法如梦如幻，在起坐之后去宣讲般若波罗蜜多。从这个方面把这个标准放低一点，放在凡夫中也可以。但从固定的所指来讲就是菩萨的入定和菩萨的后得，那就只能解释为菩萨，而且是圣者菩萨。

“菩萨修行胜般若”，菩萨修行殊胜的般若波罗蜜多，安住在远离一切戏论的现空无二的状态。所有的分别念都完全陷进去的一种实相状态，没有丝毫的分别和执著。有无是非的任何一边都已经远离了，当然入定本身会现前很大的福德。

所入的定是什么？般若波罗蜜多，直接和胜义谛相应，有很大的功德。“起定宣说无缘法”，起定之后开始宣说无染，这个无染法就是没有分别念的垢染。分别念是一种垢染，从究竟的层面来讲，就像很多地方讲，不管白

云还是黑云都是遮障天空的，善分别也好、恶分别也好，都是遮障实相的。

当你有分别的时候，是没办法见到实相的，即便是菩萨后得也是一样。菩萨后得已经不再产生这样的恶分别了，只是产生这样一种善心。但是菩萨在后得位的时候有这个善心，就意味着他没有办法安住在离戏的状态，所以这个叫后得有分别念。

菩萨在起定之后，虽然没有直接安住在离戏中，但是他可以说自己在入定时候的状态。我们讲应成派、自续派，很多道友就容易搞混——应成派到底是怎么样分二谛的？他所宣讲的胜义谛，到底是离四边的还是离有边的？

菩萨在出定的时候，自然安住在如梦如幻中，他有分别念，但是直接安住在离有边的单空中，他可以宣讲自己在入定的时候这种离四边的胜义谛。他宣讲的是入定位的境界。所以应成派在分二谛之后，所宣讲的离四边的胜义谛，是入定的境界，而不是后得位的境界。

菩萨在起定的时候宣讲的无染法，一定是宣讲他在入定的时候所现见的实相。那么这个现见的实相是什么？就是离四边的。所以这个无染法就没有任何的分别念染污。

不管这个是善的还是恶的，或者是显现的还是说空性的，有分别的状态都是有染的。究竟离戏的空性是无染的。宣讲究竟离戏的空性、远离分别念状态，这是无染法的一种解释。

第二种解释是从这个无染法宣讲的发心的侧面讲的，不会有染污。为什么？因为菩萨入定的时候已经现见了实相。出定位不会产生染污心。所以他宣讲的等起，他自己的心态是不会有染污的。这个里面就是说，宣讲者自己没有染污心，所宣讲的法本身也是没有分别念的。所以这个叫无染。有分别念叫有染，无分别念叫无染。

“起定宣说无染法”，后得的时候，菩萨会做很多善根。他会修布施、修持戒、修安忍，会修很多其它的。但是也会宣讲般若波罗蜜多。入定的时候也是相应安住般若波罗蜜多，出定的时候也是宣讲入定境界的般若波罗蜜多。这个功德就很大。

然后把宣讲法的福德，利生回向大菩提。利生就是利益一切众生。利生和菩提这回向的两个侧面是最殊胜的。菩萨的所缘总是最清净的、最明确的。从所缘的侧面来讲，远远超胜凡夫人。凡夫人的所缘是什么？自己。不是利生，是利益自己。所以凡夫人的所缘也是不究竟、颠倒的，如果往下缘，就

是自己得了利益；往上缘也是缘不了佛果的。

菩萨的所缘中我们看了，所有修行都是最有效、最核心、最殊胜的。入定修的离四边的空性最殊胜、出定宣讲的空性般若波罗蜜法最殊胜，回向的时候所缘境往下缘一切众生，这个所缘境非常广大、完全无私的。

然后第二个回向的是什么？菩提。所得中哪有超胜菩提的？究竟所得哪有超过佛果的？没有超过的。所以说所得的方面来讲，菩提、佛果是最殊胜的。所以说菩提心中两个最殊胜的体现——发心为利他、求正等菩提，一个是利他、一个是求佛果。

我们求的时候，如果是悲心缘的就是利众生，智慧缘的就是成佛果。回向众生或者回向成佛，这些都是最精、最究竟、最清净的。这些功德和合起来，尤其是以般若波罗蜜多的善根善巧回向，既回向成佛、又回向利他，“三世间无等彼善”哪！整个三世间中都没有和它相等的善法。

菩萨入定后得的修行的功德远胜一切，谁能够超胜？没有人能够超胜。菩萨下面就是声闻缘觉，声闻缘觉能超胜？也超胜不了，因为声闻缘觉入定的时候，没有办法现见究竟的实相，他可以现证人无我，但是现证不了究竟离四边的实相真如。声闻缘觉入定的时候没办法和菩萨比，起定之后也宣扬不了无染法。不能说声闻缘觉还有染污心在讲法，而是他宣讲不了离四边的空性无染法。即便要宣讲法，也没办法和菩萨比。

声闻缘觉的回向是有限的，往上就是自己成就涅槃。菩萨是回向一切众生，利生，然后成佛，所以说哪有和菩萨相比的？声闻缘觉比不了的，还有谁能和菩萨比？第四梵天能比吗？外道仙人能比吗？外道没一个能比的。所以说“三世间无等彼善”。

缘般若波罗蜜多所修的善根，即便是我们现在凡夫人，没达到像菩萨这样的境界，但是能够相应于这样的修行去做的话，起点就已经超胜了其它修行很长时间。就像《入中论》等等所讲的，太子生下来种姓就高贵，已经超胜了所有的大臣，长大之后他的能力也会超胜的。

所以说即便是凡夫人，比如我们现在能够学习般若波罗蜜多，能够相似地上座的时候观修离戏的空性，下座的时候通过清净心来宣讲空性，把善根回向一切众生、回向成佛，起点高。虽然现在的功德肯定远远比不上声闻、缘觉，但是起点高、种姓好，这样修下去总有一天会像佛菩萨一样成就的。

因为它就是直接相应的，其他的人和其它的修法和菩萨果、和大乘道不

直接相应。虽然我的功德还比不上其他人，但是我修的法本身、我的传统、我的血脉是高贵的。总有一天我修上去的时候它就直接超胜所有的，所以说“三世间无等彼善”。虽然从菩萨角度来讲没有比的，从现在对我们提升一些信心来讲也是应该了解的，所修的法本身不简单。

什么叫三世间？上师注释中讲，地上、地下、天上叫做三世间。地下就是我们这个大地以下还有很多的有情，还有很多世界——饿鬼界、地狱界等等。地上就是我们现在的地上。天上就是天人等等。有些地方叫三地，也有这样讲的。还有一些讲的话就是三世间是欲界、色界、无色界。

哪个地方都比不了，这个殊胜我们要知道凭什么殊胜。所以越学信心就越清净，就有根据有理由。说般若波罗蜜多很殊胜，到底哪个地方殊胜？这种殊胜的感觉很空洞，但慢慢学，学的时候大恩上师传承的加持力，还有佛陀金刚句的教言，自己本身的种姓习气力，越学内心越确定、越欢喜，慢慢善根会成熟。

以前可能听了般若波罗蜜多之后没有什么感觉，现在听了之后愿意去搞懂它的意思。尤其是尝到一点点波罗蜜多的空性法味的时候会非常欢喜，从那个时候开始就入道了，开始和般若波罗蜜多相应。我们要祈祷上师加持我们，让我们早日和般若波罗蜜多的法性相应。我们在修法的时候、回向的时候也是如此，这方面对我们非常重要。这就是讲入定后得修行的功德，是“三世间无等彼善”，超胜整个世间。

第四是讲“视如是福德亦如幻之功德”。刚刚我们讲了，不管是你思维的、传讲的，还是入定后得修行的福德、功德，这些功德你得到了，但是它还是如梦如幻。如果认为功德不得了，我们会执著它实有，那也不对。所以说我们在了知它的福德的时候，福德本身也是无实有的，也是如梦如幻的。

巳四、视如是福德亦如幻之功德：

了知此福不实空，虚无不真无实质，
如是行持佛智行，行时引摄无量福

前面不管是通过思维修行还是怎么样，我们要了知这个福德本身是空性的。这里面用的词有五个，“不实”是一个，“空”是第二个，“虚无”是第三个，“不真”第四个，“无实质”是第五个，这五个词所描绘的是一个意思，就是如幻、没有真实的，但是它的词句的侧面所表达的意思不相同。

“此福不实”，不实，主要说它没有一个实有的法，如果是实有的法当

然就没办法缘起了，如果是实有的法就没办法改变了。所以说它没有什么实有，它就是“不实”。“空”是它的一种行相，其实是没有的。比如说凡夫人、平常人讲的四谛十六行相。其中苦谛之下无常、苦、空、无我的行相；集谛方面因、集、生、缘，四谛每个有四个相，即四谛十六行相。

这个行相其实是不存在的，注释中讲苦等行相，凡夫人缘苦谛的时候是颠倒的，他把无常的现象认为是常的，然后就是乐的等等。小乘的四谛修法可以灭掉凡夫人苦谛中所认为的，比如说，这个是常有的、是乐、不空、有我等等。他这个凡夫人的行相是颠倒的。

凡夫人的形相颠倒，而小乘的形相可以灭掉常等执著的颠倒。但是小乘所认为的苦谛之下的四个形相比如无常、苦难道就是真实的吗？也不是真实的，也是无实有。这个形相本身就不存在，所以叫苦等。

《定解宝灯论》中讲灭除三十二种增益。一般的凡夫人对于四谛的十六形相颠倒认知有十六种；声闻对于四谛十六形相的正确认知有十六种，总共加起来有三十二种。凡夫人认为的恒常、乐（这个是不符合实相的，必须要打破），这个是十六种增益。还有小乘者认为的无常、苦、空、无我的这十六种形相，如果认为是实有的也要打破，加起来就是三十二种形相。

空等这个形相主要是讲苦谛之下的无常苦空无我，这样的形相是空性的，所以叫空等。虚无就是这些相状没有，如果是实有的就有实有的相了。虚无这个词一看很容易就想到：哦，虚无缥缈了。很容易就认为功德是虚无的，那这个事情就不要做了，做了也是虚无的，不是这样的。主要是从没有相执的角度来讲叫虚无，是为了打破实有的相执安立了虚无的名称。

“不真”，什么叫不真呢？因缘和合的法、因缘和合的显现叫不真。所有的显现都是因缘和合假立的、不真实的。不真和真是什么样的？在《中观庄严论》注释中，所谓的真实就是空性；所谓的不真就是显现，因缘而生的法就叫不真。

这里面讲的不真，有的时候是广义的。比如说你这个人不老实、不真诚。这个不真实是针对有些人很真实、很诚实来讲的。但这个地方的不真是广义的，只要是因缘和合的法都可以安立为不真中，只要是空性的都安立为真实的。所以空性方面讲叫真实，这是实相，所谓的因缘显现的法叫不真。

这里面的不真包括世俗谛中安立的由因缘显现的道、佛果，真实的就是空性。所以真实和不真实是从这个侧面讲的。这个不真实中既有虚假的凡夫的、也有圣者的。不真的范围主要是从因缘和合的侧面讲。这个果是因缘和

合显现的，我们就可以说这个果是非真的世俗谛。比如说佛果的功德是不真的，有人认为不真的可能就会退失，这是不会的。从显现的世俗谛来讲叫不真，从空性的角度来讲叫真实，是这个意思。

无实执的意思就是无有所缘。有实执的东西可以缘，没有实执的东西缘不了。其实布施、空、虚无、不真、无实有，都是一个意思，福德也是如幻的。

“如是行持佛智行”，佛智行是什么？就是佛陀所现证的、所宣讲的般若波罗蜜多，“智”就是般若波罗蜜多。如是行持这种相应于或者获得佛智的行境，可以引摄无量福。

第一，这个无量福德可以被般若波罗蜜多的智慧引摄。如果认为做的这个福德是实有的，那就没办法成就佛果，没有清净的智慧引导你的福德。就像我们回向，你通过什么样的心情引导你的善根？你说：我用空性摄持的菩提心去做回向，那你的善根就被你的智慧摄受了、引摄了。佛智的这种行持，可以引导前面的无实有的福德，安住在对我们修行人来讲正确的思想、正确的轨道上面。

还一个意思是什么呢？如果安住空性行持，本身也可以引摄无量的福德。讲解、思维等本身也有福德。安住在般若波罗蜜、安住在如梦如幻的状态行持，也可以引出无量的福德。这里面对我们来讲是非常殊胜的。

如果我们有分别念，不论再广大，还是被分别念所局限，仍然不是真正的无量。真正的无量是什么？安住在虚空一样的境界，这个无量的福德就相应于实相究竟的状态、离一切戏论。如果相应于这个，有人担心抉择空性了，还有功德吗？这就是没有了解真实的佛法的含义。

我们觉得只要抓住一个东西，有个所缘，就是得到功德了。如果抉择一切安住在空性中，我们就觉得不习惯，但绝对不是这样。比如说你安住空性去布施持戒，因为布施的本身、持戒的本身是离戏的，如果能够相应于实相去做，就把善根的功德发挥极致了。为什么相应空性去布施持戒的功德大？为什么直接相应成佛？意义就是这样的。

如果我们舍不得打破，或者不敢打破分别念，可能就会与迅速圆满、集资净障的方式很远。但是如果相应于空性去做六度——布施持戒等等，就会引摄无量福德。《金刚经》中也讲了，思维上下虚空是不可边际的，如果安住在般若波罗蜜多去做布施，福德是没办法衡量的。如果你有执著的话，不管再怎么样，都还是一种执著，仍然被这种执著局限。须弥山虽然很高——

出水八万由旬、入水八万由旬，但毕竟是有相的，能够有多大？再大也大不过虚空那种无相的无量。

所以真正来讲的话，一切万法的本性没有被任何的分别念所染污、所局限。现在我们是被人我执和法我执局限，所以心量打不开，我们的功德圆满广大不了、清净不了。我们耽著轮回、耽著人执、耽著法执，被很多很多的思想束缚了，没办法把善根的功德发挥到极致。要把善根发挥到极致，让善根起作用，这些负面的东西想方设法要打破。耽著轮回的、自私自利的、三轮执著的心，要把这些都打破了。

的确一切万法的实相是这样，你相应它，功德自然而然就没有局限。怎么能局限它？没有一个人执、没有一个法执去局限，没有局限了还能衡量吗？衡量不了。

所以要相应于空性修持顶礼、修十万大头、修曼扎、相应于空性修百字明。马上就要开始四十万金刚萨埵心咒了，相应于空性去修，罪性本空，净罪的力量是不可思议的。

上师的本身是离戏的，安住在离戏中去修上师瑜伽，这样离戏和离戏就相应了。如果所修的上师本身是离戏的，通过实执的心去修，一个实执的状态和一个离戏的状态怎么相应？相应不了。当你的心安住在离戏的时候，再去修离戏的上师瑜伽，就很容易相应。

所以说这些修法的核心都在这。如果你知道了，就找到了核心。不知道的话修是可以修，功德肯定有，但是从究竟的角度来讲，属于比较笨拙的修行方式。善巧方便就是要抓住菩提心、空正见，相应般若波罗蜜多去修行。真正了解它的原理了，就会知道如果相应于三轮体空去修皈依、发心、供曼扎，的确是不一样的。

最后一个科判：

卯二（断除过失）分二：一、除胜义中福德果无增无断无得故成佛不合理之过；二、除世俗中亦不该获得佛果之过。

第一个就是遣除过失。遣除什么过失呢？胜义谛中福德的果是没有增加的，没有断的，没有得的。增就是功德增长；断就是断除过失，断除烦恼所知障。胜义谛中哪有什么要断的？无增无减、不来不去、不常不断，这样就没什么可得的。既然无增无断无得，那么成佛是不合理的。若要增长资粮、断除过患，最后要得到果才能成佛，果都没得到哪里能成佛？所以断除这个

过失。

辰一（除胜义中福德果无增无断无得故成佛不合理之过）分二：一、胜义中无灭无增；二、胜义中虽无但世俗中成佛合理。

分了两个方面遣除这个过失。首先直接宣讲胜义谛中无灭无增的状态。第二是说胜义谛中虽然不存在，但不代表世俗中没有。所以世俗中成佛是合理的。

巳一、胜义中无灭无增：

知佛略广详尽说，此一切法唯说已，

俱胝那由他多劫，纵说法界无增灭。

我们应该了知佛陀略广详尽。佛陀在宣讲般若波罗蜜多的时候，有的是很略的，《心经》、《金刚经》都比较略地宣讲。有的是详尽的宣讲，比如《大般若经》、《中般若经》等等这方面也有很多比喻、例子，用很多法来宣讲般若的思想。

宣讲了这么多广中略的般若，“此一切法唯说已”，其实所诠释的意义、能诠的词句等等，在胜义中都不存在。只不过在名言谛中可以安立一个说的法而已。“唯说已”，只是一个名称，其实没有什么实质可以宣讲的。所以佛陀的境界也没办法讲。

所讲出来的本身也不是真实的法的境界，只是一种名称。可以通过这个名称、缘这个意义，让众生产生一个总相。通过总相的方式不断地修行，可以达到这种状态。只能说这是一种名称的宣讲而已。

“俱胝那由他多劫，纵说法界无增灭。”即便是佛陀在俱胝那由他多劫中，宣说了无量的法门，但是法界本身无增也无灭。比如说俱胝那由他多劫中，有些化身佛的因缘不同，众生的寿命很长，有些化身佛住世时间很长。

尤其是报身佛，是不会入灭的，他可以在俱胝那由他多劫中宣讲很多法要。在名言中显现上面佛陀在很多劫中宣讲了很多法要，但是所宣讲的法界有增有灭吗？法界的种性有增长吗？这种功德有增长吗？或者说这种过失有灭掉的吗？

当然从世俗角度来讲，有增有灭。增加什么？增加资粮、善根、增长众生的菩萨种性；灭是灭除烦恼、过失、障碍。显现上有增有长，但是在法界中一切万法的本性空，离开戏论有什么可以增长的？有什么可以灭的呢？

如果有烦恼就有灭。胜义没有烦恼，也没有烦恼的灭。所以没有众生也就没有佛、没有轮回也就没有涅槃、没有增就没有减，这是究竟实相。

究竟实相要远离一切分别念。我们在修胜义实相的时候，就不能想：没有增长了现在我来做什么？现在我们是从小到胜义的路中，我们通过各种观修要达到无修的状态。实际来讲是不增不灭的，但是现在我们本身有增有灭。所以说现在我们是从小到胜义的过程。在这个过程中也是有众生的身体、发心、观修，但是他所走的路逐渐逐渐熄灭了。

当你修到后面的时候，会发现没有可修的，的确是没有可修。密法大圆满中很多术语就会出来，前面我们讲了无修而修、无得而得、无住而住，这些方面的境界慢慢就会出来的。

究竟来讲是无增灭的，但是现在我们是通过观修趋入到这个状态。不能说这有矛盾：一方面说没有增灭，现在又说有增灭。我们通过有增有灭的修行，过渡、趋入到无增无灭的实相中。这个是过程，所以我们不要搞混。今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 32 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。《般若摄颂》宣讲的是万法的实相、万法的空性。这种实相不管众生证悟与否，它的本性本来安住。不管众生证悟不证悟这个佛性就存在。

我们有没有必要修呢？这个问题就有没有必要现前呢，一方面不管众生了不了知它本来就那样存在，主要就是说它的实相。但是这种实相的存在，如果不现前的话，那对于我们来讲还是不起作用的。

现在我们对于这种实相已经迷失了，没办法发现它，如果想要离苦得乐，必须要发掘、或者现前这种实相，现前实相就意味着消尽迷惑。弥勒菩萨的很多论典中，比如说《辩中边论》、《大乘经庄严论》等等，如果处在迷乱状态，实相是隐没的，如果实相现前，迷乱就隐没了。

所以这二者之间的关系，实相虽然本来如是存在，它永远都不会改变。但是这种究竟的实相如果没有现前的话，就说明我们处在迷乱的状态，就会跟随迷乱而走，就会现前迷乱的轮回、感受迷乱的痛苦。如果实相现前的话，迷乱就会消失。

迷乱消失是什么状态呢？究竟地消失迷乱是佛，部分消失迷乱是一地到十地的菩萨。完全消尽了迷乱的佛，他的伟大的功德和证悟是怎么样的？部分消尽迷乱的一到十地的菩萨们，他们的功德是怎么样的？他们是怎样自在的境界？没有痛苦是一种快乐等等。

这就是现在我们众生想要获得的目标，这二者之间是不会矛盾的。一方面是不论证不证悟，实相就是如是的，既然这样了我们还要去修道，二者之间就没有矛盾。关键就是一个是究竟的实相。但是这个实相如果不现前的话，对我们现在众生的诉求，对众生的离苦得乐的目标，不会起明显的作用，所以我们要修道。

如果要现证究竟实相，就必须要了解实相是怎么回事，在很多论典中，或者是佛陀的经典，论典中，告诉我们什么是究竟的胜义谛，比如讲万法的本基实相——基般若，就是讲究竟的胜义谛。

我们要了解，现在我们见闻忆触的一切法，现在我们五蕴的本体，其实正在现前迷乱，当下它就是无自性的，就是空性的，必须要了解一切万法的空性。这就相当于找到了一切万法本来如实的状态，叫真如或者有些地方叫如如。它本来如是、不变化的，就是这样的。它不会通过我们的分别念的改造而变化，这种究竟的胜义谛，我们要通过学习来了解，就相当于有一个目标，实际上就是我们现前这种实相。

了知了这个目标还不行，怎么样去现前它？所以又出现了和修法有关的问题。刚刚我们讲了究竟的基般若、究竟的实相，它没有迷乱，也没有所证悟的、也没有众生、也没有佛，是无取无舍的状态。要现前这样状态，我们必须在修道过程中集资净障，要做修行。

一方面究竟实相没什么可修的，一方面现在我们努力地发心，二者之间没有矛盾吗？没有矛盾。刚刚我们讲了基般若，它的本基是这样的，它的实相是这样的，但是这种实相，这种状态我们还没有现前。为了现前这种究竟的实相，为了现前这个无修无证的形象，我们必须要有修有证。所以我们的修正就是为了现前无修无证的状态，所以暂时的安立有修有证和究竟的无修无证二者之间，是没什么矛盾的。

也就是说因为现在众生本来就安在住分别念中，本来就是有取有舍的，怎么样让这种有取有舍的分别念的状态，趋入到无修无证的境界中呢？在佛法中就安排了道次第。

究竟的大空性中观在安住状态的时候，我们在前面学般若的时候，也是无修而修、无住而住。但这种修法和早期的有修有住也是不矛盾的。一个是阶段不一样，究竟高级的修法，真的要修到大手印、大圆满、大中观，都是要强调不要作意、要安住本性等等，那是比较高级的修法。

但是初期的修法来讲，该引发的出离心一定要引发，该引发的菩提心一定要引发，这个阶段我们要改造自己的分别念，是要使用分别念去修的。所以说，这个要很努力。尤其是在修出离心的时候，就不能说打坐的时候啥都不要想，这个不行。

大恩上师经常讲，修出离心的时候就要生起一种状态，所以你分别心必须要励励去作意，去运转，要让自己的心达到非常厌离轮回，真实地看破轮

回的很强烈的状态。那个时候你去安住不动那是不行的，达不到这个效果。所以必须要把该想的都要想，反复去想。就让这观念，比如说出离心，要让它很强烈、很明显，这个时候才能够通过这种很强烈的出离的意乐，压制你对轮回耽执的意乐，否则的话不起作用。

菩提心的修法也是这样，愿菩提心的修法也是，要历历地生起一定要度化一切众生，一定要打破自私自利想法，强烈地去观修。也不能一味地安住，啥都不想，安住修。修寂止是修寂止，这是属于观察，必须要生起那种状态。

是什么状态呢？打破自私自利的我爱执，生起强烈的他爱执。不通过菩提心的修法，方方面面一个步骤、一个步骤去强烈观修，那是做不到的。一定要无所缘，一定要有所运作，一定要强烈地观修，强烈地生起那个状态，强制性地生起来。所以修少了不行，心软弱了也不行，这个时候心一定要强悍，一定要持久。出离心要引发，菩提心要引发。到了修空性的时候，还不能说什么都不想。

首先第一个阶段，修空性的时候要强烈地引发单空，把单空的觉受要修出来，对空本身要有执著。要超越这个阶段的时候，要逐渐熄灭分别，达到没有什么可修的、没有什么所缘的状态。

我们要分析下这里面很多不同的情况，否则我们有的时候看的法本比较少，我们就抓住一点，你看这个地方就是这样讲的我们要这样做。但是我们在看到这一点的时候，佛陀、祖师们前期讲的这些，还有和这个相关联的我们就不知道，我们就知道反正佛说不执著，我们啥都不执著。也不看自己是什么状态，也不看自己修行是哪个阶段。不分的话就没办法理解佛陀在经典中，对我们讲的很多修法的要诀，是这样的。

这需要明眼的善知识来给我们宣讲，所以我们再再地提到大恩上师给我们讲这些有次第、有体系的法，对我们来讲非常重要。如果没有人去引导，我们凭自己的分别念，要找一个正道几乎是不可能的事情。所以我们要了知《摄颂》中所讲到的实相，无修无证和有修有证二者之间到底是什么关系，其实今天要讲的内容中，就是世俗谛和胜义谛的关系。

今天我们讲的第二个科判

已二、胜义中虽无但世俗中成佛合理：

胜义中没有，但世俗谛中是有的，全知麦彭仁波切也是这样讲了，世俗谛有不一定胜义谛也有，胜义谛中没有不等于世俗谛中也没有。

世俗的道理观察的时候，有一个世俗谛的安立。胜义理论安立、观察的时候，有胜义谛的安立。用胜义理论观察万法的时候，就只能得到空性，如果有名言道理世俗谛观察的时候，合理的一部分一定要说它就是合理，不合理的部分就说它不存在，它就是假的、虚妄的，不能安立的。

说这个就是像因明中的这个体系，有就是一定要安立有，没有就一定安立无。这个是假的、虚妄的，那个就是真实的，名言中不能够舍弃的、不能破的。很多因缘的道理是通过这个观察，但我们的世俗谛的修法，有很多也是这样的，不能说胜义中什么都不要了，世俗谛中啥都不修，这个不行。胜义中有的不一定世俗有，胜义中没有的不一定世俗中也没有。世俗中有的不一定胜义中也有。

中观自续派的观点就会很明确地提出，世俗有胜义无，世俗谛中是有的，胜义谛中是没有的。当然它分出的这个概念应成派也分，但是这二者之间有不不一样的地方。胜义里面观察的时候是不是分二谛，这个方面有差别。如果不分自续派和应成派，总的来讲，在讲佛法的时候，就是一定要分世俗和胜义。

如果比较简单地来讲，世俗谛中种种的显现是存在的。既然有种种的显现，它就会有种种显现的作用，所以这个作用也是存在的。不能说胜义谛中空性的，世俗谛中没有显现。就是说有显现也没有作用，这个不可能。

只要任何的法它的显现存在，就一定有它显现的作用。比如说柱子的显现存在的话，就一定有柱子的作用。柱子是什么呢？能够撑房梁，这是它的作用。那么在名言谛中善业的显现，它也应该有善业显现的作用。恶业的显现，如果有恶业的显现，它一定有恶业显现的作用。那么这个在名言谛中就说不虚耗的，它是真实就说是显现出来的，是这样的。

但是我们要是在分别的时候，就不要把二谛搞混淆了，很多时候大恩上师在讲《中观》的时候，再在的给我们提醒啊----千万不要混淆二谛。那么如果你不混淆二谛的话，名言谛中安立的就名言中安立，胜义中安立的就胜义中安立。所以说很多时候呢，全知麦彭仁波切在《中观庄严经》注释中，也曾经就是说提到一个窍诀----分清这个场合很重要。

所以这个到底是有呢还是没有，那这个不要紧，你分清楚场合。那么这句话他讲的时候是在，比如说在胜义谛的这个场合之下讲的，然后我们就是说，如果这句话讲的是胜义谛呢，就一定是一切都无所执无所取。那么如果这句话它是在名言谛中，名言的场合讲，它一定是按照名言谛的解释，解释

成有、显现，有它这个显现的。

那如果这种话这个意思，它是在初转法轮的场合，那就必须要按照初转法轮的意思去理解。它如果这句话这个词出现在二转法轮的场合，那就应该在必须要按照二转法轮的理解。那么如果出现的是在三转法轮的场合，它应该按照三转法轮的意思去理解。那么如果你把这个场合分清了，它的一种意义不会混淆的，绝对不会混淆，是这样。

所以说呢，大恩上师经常讲了我们在分别的时候，不要混淆二谛，很多初学者，还有很多这些门外汉，很多这些世间的人搞不清楚佛教中讲到的这些。他说为什么有的时候说有，有的时候说没有，到底有还是没有？其实这二者之间呢它就是说把这个他们很多就迷惑住了，就把二谛混淆了，所以应该在胜义中安立的，它放在世俗谛中安立。

应该在世俗中安立的，它放在胜义中安立，它就根本分不清楚什么是世俗谛，什么是胜义谛，这个是到底在世俗讲还是胜义讲分不清楚。但是如果你把这个二谛的这样一种状态搞清楚，佛法中的很多、很多的关系一下子理清了，是这样的。《中论》中也是，龙树菩萨讲诸法以二谛为众生说法，一者世俗谛、二第一义谛，所以一切诸佛都是以二谛给众生讲法的。第一义就是世俗谛，第二义就是第一义谛，第一义就是胜义的意思，胜义就是第一义谛是这样的。所以像这样的话是殊胜的一种意义啊，最殊胜的、究竟的义理是这样的。

所以就是我们要了解般若波罗蜜多啊，我们要分清二谛。要把佛法学习好，一定要分清二谛。所以分清了二谛不会有什么疑惑，而且呢越学呢，越对佛陀的这样一种教义产生信心，越对我们修行的一种、所修的一种修法呢产生一种心绪、产生一种信心。这个方面对我们来讲非常的重要，非常的关键，而且呢不单单是说世俗和胜义之间，有一个世俗和胜义，

而且世俗和胜义之间的这些关系，世俗谛和胜义之间一些很多、一些比较微细的地方，还是要通过长时间的研究，来闻思才能真实的了解世俗谛和胜义谛呀，其实来讲的话，讲的时候，我们在抉择的时候、分别的时候，似乎就会有一种什么的感觉啊，世俗谛和胜义谛是两个东西。

佛陀把世俗谛和胜义谛分开讲了，分开讲了不等于就是两个东西，是这样的。因为究竟的世俗谛和胜义谛无二无别的状态，超离了凡夫人的分别念。显现和空性、世俗谛和胜义谛等等，超越了众生的分别念。最究竟来讲是没有二谛的，应成派在抉择究竟胜义谛的时候不分二谛，但是这个不分二谛的

观点直接给众生讲，哪个众生能够理解？没有众生能够理解。

所以为了引导众生，佛陀把这种自性分成了两个部分，一个叫做显现的世俗谛，一个是在空性的胜义谛。我们在学的过程中，一方面我们理解这个显现就是世俗，空性就是胜义。

但是在理解这个同时，很多的修学者都容易把世俗谛和胜义谛分开，把显现和空性分开，他觉得这是两个东西。所以在讲完了世俗和胜义之后，佛陀还会给我们讲其实二谛无二。

为什么叫世俗、胜义？有些上师也会用比较有力量的词句来表达世俗和胜义。怎么表达呢？比如说世俗是胜义的世俗，胜义是世俗的胜义。所以说表达这个的时候，我们就知道其实二者之间是不同的侧面，不是分开的。

比如说显和空，显就是世俗，空就是胜义。这个显是空的显，这个空是显的空。二者之间就是两个不同的侧面而已。同样一个柱子，显现这一个部分叫做世俗，空的这部分就叫做胜义谛，这个世俗和胜义谛就是这个柱子的两个侧面、两个层次而已。

如果我们用凡夫人的眼根来缘取这个柱子，就只能缘到它的世俗方面，缘不到它的胜义谛。这个柱子的胜义部分谁来缘？胜者的智慧能够缘它的空性。这个柱子的显和空都是属于柱子的，但是它是两种智慧的所缘。凡夫人有业惑只能缘柱子的显现，看不到它的真实。

就像肉眼和显微镜，我们的肉眼只能看到粗大的部分。如果你用显微镜来看，越高倍的显微镜看到的就越细微。这个细微的部分相当于胜义谛，一般的肉眼看不到。这个细微的部分是不是这个柱子？是柱子本身，但是一般人看不到、缘不了。所以我们从这个方面也可以描绘，所谓的世俗就是凡夫人的所取，只能缘它的显现部分，一般来讲是这样的。

圣者、佛能够缘它的空性部分，现在我们就是要学习，佛菩萨们对于柱子的究竟部分是怎样描述的。让我们知道其实这个柱子并不像我们所看到的一样，其实还有究竟部分。对于究竟部分了知了之后，就能够全面地了知这个所谓的柱子的表相和实相，就会对这个柱子本身有一个非常全面的认知。

当然我们是以柱子为例，表达一切万法都是这样的。我们只能缘柱子的显现部分，这个柱子是张三的或是李四的，是红的还是绿的，是腐烂的还是崭新的，我们只能在这个上面去分别。如果只是缘现相产生分别念，因为没

有了知实相，这里面就产生了诸多迷惑。我们就只能在这里面打转出不来。

如果了知了它的真性，把方方面面了知了，就会知道这个柱子的显现只不过是暂时的，它的本性是无自性。如果你了知它的实相、它的究竟的深度，更深的东西了知了，你对它的看法完全不同，那你的思想就超越了。也就是说从世俗的角度来讲，你的精神、你的思想就升华了。你对以前你放不下的这个事情，就会觉得没什么大不了的。

以前我们非常看重的东西，只要了知它的究竟实相，你会觉得没啥。儿童耽著玩具，而大人知道这就是个玩具而已。但是大人所玩的这些东西，在圣者面前全都是玩具。所以说在凡夫中小孩子和成人的境界，成人和圣者的境界也是这样的。

现在让我们知道，圣者对一切万法的认知是怎么样，而且帮助我们来确定这种认知。这种认知在凡夫位是永远没有办法亲证的。必须要通过不断地积资、不断地成长的过程，智慧成熟了才能够了解。

也许有一些比较聪明的小孩子，大人会告诉他，你这个坦克、这个飞机是假的，聪明的小孩可以树立一种观念。但是要达到像成人那种高度的认知，还必须要通过智慧。随着年龄、智慧不断地成熟，达到这个境界就会真正了知。

我们凡夫人也是这样的，我们现在要学习圣者对万法的看法，就是要超越现在我们凡夫人的观念，但是仅此而已。就是说我们是在小孩子里面算是比较聪明的，能够接受那种成人的思想。但是接受了不等于真正地看破放下了，你还是有耽著。因为你毕竟是小孩子，比较幼稚的想法还没有完全脱离。

我们凡夫人学圣者的境界，我们知道圣者的境界是大空性的，但是只是了知。你如果真正要达到胜者的高度，就必须要成熟，要不断地观修、积资净障。亲证了这种状态，这个时候才是真正地了知胜义谛。

所以佛陀以二谛给众生说法，讲的时候是分开讲，其实证悟的时候就会知道，世俗谛和胜义谛是一味的、不分的。为什么不分？没有什么可分的。这个分出来的东西只不过是观待众生的分别念假立的，究竟来讲哪里有什么二谛可分？只要到达了泯灭分别念的状态的时候，你已经直达它的实相，这个时候二谛对你没有什么用了。这个二谛只是让你了知实相的过程而已。

所以我们必须要去分析，哪个是世俗哪个是胜义。但是当你真正到了圣者的状态，现证了实相，就可以直达本性。真实来讲是没有二谛的，所谓的

显空无二、显空一味，世俗谛和胜义谛是无二的、双运的。什么叫双运？不是两个东西合在一起了，而是说，就没有两个东西。

所谓的两个东西不存在，为什么不存在？它是看待众生的思想而设计的一个计划。它是一个步骤，看待我们的理解程度。佛陀给我们设计了一套上升的标准，它只是一个步骤、一个方便而已。当你到达这种方便的时候，你会觉得这个方便没有什么用了，它的任务已经完成了。

如果我们跟随菩萨的境界来抉择，比如说应成派，就会发现里面很多所谓的没有二谛，大离戏、大空性。的确最究竟的时候不会有二谛的执著，但是不等于现在我们要抛弃。就像过了河就不要船了，在此岸的时候也不要船是不行的，你会过不了河。

我们要分清楚这些，如果不闻思，按照自己的思想永远搞不清楚。越闻思越会发现这里面的精要之处，学了之后你的信心会很清净、很稳定，不会是那种迷迷糊糊的信。真正对这个问题有一个定解之后，信心就不会退失。

当然并不意味着有定解就没有烦恼了，你还会有烦恼、还会有很多痛苦，但是你的心态不一样了，不会像以前那样困惑了。当我们学完空性的时候，就会觉得这个没有什么大不了的，在万法本性的空性中，它就是那样的。

所以我们现在的思维能够成熟一点、靠前一点，超越我们小孩子的思维模式，我们就会把这种小孩子的心态相似地放下。当然我们还不能达到像成人那种对玩具的看法。还不能达到那么高的标准，学空性究竟的目的是现证实相。

学空性暂时的作用就是，虽然我们还会生烦恼、还会有痛苦，但是这种烦恼生起的时候，不会再像以前那么严重了。因为虽然还没有证悟空性，但是空性的定解在相续中会发生作用。当它发生作用的时候，就会有某种层次的看破。这种看破还不是究竟看破，但是对于缓解我们的执著、烦恼、困惑的严重度是有作用的。

证悟空性究竟来讲相当于把病灶连根拔除了，暂时来讲可能是一种止痛药。止痛药有没有作用？当然也有作用。当你很痛的时候，能够把痛止住也可以。但是止痛不是我们究竟的目标，毕竟病还在这儿，那就继续服药。刚刚讲了，我们的业还在、痛苦烦恼还在，但是因为有空性的定解在，看问题的方式就不一样了。

不管怎么说，前提还是要把空性学扎实，真正地了知它起的作用。对这

里面很多的步骤层次，什么是见的状态、什么是修的状态，什么是高级的修、什么是初级的修，这些我们要搞清楚。这样就比较容易了解。

所以说二谛很关键，如果真实地了知了二谛，我们就知道究竟来讲是胜义谛，但现在是世俗谛。世俗谛中有靠近胜义谛的也有不靠近胜义谛的，哪些是不靠近胜义谛的？纯粹地耽著轮回的法不靠近胜义谛。

比如说现在我们学习佛法的人和外面的那些不学习佛法的人都是属于世俗谛，但是世俗谛中有些人的思想和行为是靠近胜义谛的，比如说现在在学般若空性的世俗人，他那种世俗谛的思想逐渐在相应、在往胜义谛靠近。还有一部分世俗谛的众生，成天执著吃喝玩乐这些轮回的琐事，完全不靠近胜义谛。我们现在虽然在世俗谛中，但是我们要知道哪些因素是能够摆脱世俗谛的，哪些因素是能够靠近胜义谛的，这个我们要学习。只要是能够靠近胜义的这一部分，我们要把它加深加固，要持续性地让它发挥作用。让我们靠近世俗谛的这些，我们要逐渐地抛弃。

刚刚我们讲了，在修法过程中，出离心、菩提心、单空的理念其实都是分别念。这些分别念是靠近胜义谛的，总方向是朝胜义谛走，如果耽著轮回就是分别念，它也是相应于轮回的，这个方面我们要分清楚。所以我们了知了之后，就要努力地让自己的一些修法、分别念靠近解脱，靠近胜义，努力去制止这些恶行还有自私自利的想法，因为这些都是和真实的大胜义、和实相不相应。该抛弃的要抛弃，该抓住的要抓住，该执著一定要狠狠地执著。修出离心的时候要狠狠地修，一定要修到量；修菩提心的时候也是要狠狠地修，不能说反正是空性的，我到时候修两下子就完了。世俗谛就要按世俗的标准来执行。到了一定高度的时候，可以慢慢地放松一切分别念。

这个时候放松一切分别念只有一个效果，就是肯定是随顺轮回的思想，这是毫无疑问的。因为现在轮回的思想很强烈，啥都不想就是放松分别念，肯定还会随着轮回转。因为你胜义谛思想根本没有树立起来。当你最后靠近胜义谛的修法的时候，比如你出离心、菩提心或者单空见很强盛了，你再放松分别念，总的方向已经定了，它肯定会超越出世间方向在运作。

现在我们出世间方面的出离心、菩提心、空正见都没有，没有出世间的这个分别念，你相续中轮回的思想是成熟的体系，一放松就肯定跟着走了。所以这个时候我们要了知了义修法在什么状态之下是属于了义的，我们要去实行，什么时候我们就不行。

所谓诸佛波罗蜜，诸法唯明普宣称，

菩萨回向心无执，无失证佛胜菩提。

胜义中虽无但世俗中成佛合理。刚刚第一个科判讲了，胜义中是没任何法可得的。但胜义中无佛无众生，也没有佛可得，名言谛中是可以安立成佛的。发心、断除痛苦、现证实相，这些都是可以安立的。

“所谓诸佛波罗蜜，诸法唯明普宣称”，这个还是在相应于胜义谛的宣讲，就是所谓的诸佛波罗蜜。“诸佛波罗蜜”大恩上师注释中讲是般若波罗蜜。全知麦彭仁波切科判中，在注释中讲波罗蜜就是诸波罗蜜。就不确定是般若波罗蜜，但咱们这可以说是以般若波罗蜜为首的所有波罗蜜。波罗蜜是到彼岸的意思。所以说布施到彼岸、持戒到彼岸、安忍到彼岸乃至般若到彼岸、智慧到彼岸。

所谓的佛陀之道什么意思？第一个我们可以理解成能够现前佛果的道，就是六度。佛是由这些道而成就的，所以佛陀之道的意思也可以从这个角度安立，就是能够成佛的道。还有一个意思就是成佛之后所宣讲的成佛的道。

佛陀之道就是这些六度，就是到彼岸的究竟圆满的状态。佛陀证悟的也就是这些。布施到彼岸、持戒到彼岸，或说般若到彼岸，佛陀相续中的六度是以非常圆满、非常清净的方式存在的。所有凡夫人的智慧在佛的相续中有没有？所有菩萨的智慧、道的本体在佛的相续中有没有？凡夫人的智慧和这些学道菩萨的智慧在佛相续中是以圆满的方式具有的。

从这个方面讲，我们不能说佛相续中还有凡夫人的智慧，但是凡夫人的智慧在佛相续中是圆满的方式具有。佛的智慧是圆满的，包括所有智慧的本体。凡夫人的智慧、菩萨的智慧在里面也是有的。但是佛陀的智慧是圆满的方式具有。六度也是一样的，六度是菩萨修的，但是六度的本体在佛相续中是最圆满的方式存在着。

初地菩萨的布施就到彼岸了。但是二地菩萨和一地菩萨的布施没有差别吗？二地菩萨的布施肯定要比一地菩萨的布施还要清净。他的障碍越来越少了，证悟空性的智慧越来越深了，布施当然就不一样了。所以说一地布施到彼岸，只不过说他布施波罗蜜的所有的违品没有了。随着他相续中本身的障碍不断清净，他的证悟空性的智慧不断在加深，他的布施不可能和一地菩萨的布施是一样的。

佛在做布施的时候没有丝毫的障碍，所有的功德都是圆满的。所以佛做一次布施，其他的都没法比。所以六度也是佛陀道的意思，就第三层意思来讲。就是佛相续中所具有的这些，那么不管是说这个是佛陀成佛的道也好，

还是佛陀宣讲的佛陀之道也好，还是佛相续中这些安住的道也好，不管是哪个层次的佛陀的波罗蜜多，本性都是空性的。就说你在修这个道本身是空的，佛陀所宣讲的波罗蜜多的这个法器的道也是空性的，佛陀相续中所安住的这种道还是空性的。

“诸法唯明普宣称”，胜义中没有自性没有本体。“唯明”，只是一个名称而已。什么叫只是一个名称？比如这个柱子，在我们的思想中，认为这个柱子在显现的时候是有本质的，这个柱子是实有的。其实用离一多因或者按照缘起因来分析，这个柱子正在显现的当下，本质是空的，它连一个微尘的本体都不存在。

这个在我们面前显现的所谓的柱子，除了有一个名称之外，你能够得到什么？你如果能够得到微尘许，都说明它不是一个纯的名称。什么叫只是名字？得不到任何色法的本体，所有的柱子是一个色法，从它粗大的色法、中等的色法、微细的色法以及极微的色法，在分析柱子的时候能得到吗？什么都没有。

所以说这个圆圆的柱子、这个方方的柱子，在我们眼前就这样赫然的存在的时候，我们就说这只有一个柱子的名称，没有丝毫的实体。对众生来讲很抽象，但是实际情况就是这样的。因为如果它有实体，分析观察的时候可以得到的。肯定有一个法破不掉，它一定保持它的本体破不掉。如果它有一个本体可以保存，就不能说它唯名称。为什么呢？除了这个名之外还有它自己的色法本体可得。

但是如果学过离一多因、学过《中观》的观察色法的因，我们就会知道，这个色法在我们眼前显现的当下，连极微都没有，完完全全不存在。这个法在我们面前当时显现的时候，只有一个名称。这个时候我们就知道，以前我们这么执著的这些山河大地、自己的身体，真正来讲没有丝毫的实执。

我们的心识也是一样的。我们觉得这是一个粗大的心，但是分析下来就是细微的刹那也不存在，所以我们正在起心动念的时候，我们的内心正在翻江倒海的时候，它就是一个名称而已。所以说这个叫做实相、叫做胜义谛。安住它你就不会受现相的蛊惑。

为什么有时候我们说，你要调伏烦恼、要安住它的本性。凭什么？就因为所谓的这些情绪、执著，真正分析的时候，本体丝毫都没有。只要你能够安住在唯明的状态，安住彻底空性的状态，还有什么可以困惑、干扰你呢？没有了。如果能够稍微安住一点点它的状态，相应一点的话，它能够起很大

的作用，就不会受情绪的控制了。

观察的时候这个法没有实有，从它没有实有的侧面来讲，叫诸法唯明。大恩上师讲了，最终来讲连名称也是安立的。是依靠什么安立的？依靠这个柱子。连这个柱子都不存在的，名称是谁的名称？暂时来说第一个步骤，如果我们能够知道一切唯明，那我们已经很高了，但是唯明这一点还是假立的，最终来讲这个名也没有。

为什么要保留名呢？大恩上师注释中讲了，因为在世间中要交流，要给众生宣讲，没有名称也讲不了。人和人在交流的时候，都是名称和名称在交流，你把这个东西给我拿过来等等、其实这些讲的时候全都是名称。刚刚分析的，你拿过来一个瓶子，或者你拿过来一个杯子，这个东西去分析的时候，只是一个名称。

你能够拿到手，你这个手总不是名称吧？观察的时候一样的，除了名称之外什么都没有。我们在交流的时候也是用名称的，把这个所谓的东西拿过来还是这个名称在交流，所以“唯明普宣称”。我们在交流的时候，佛陀在讲法时候都是以名称给众生宣讲他的状态，他一步一步引导我们。其实我们众生执著，没有了知而已，如果了知之后我们就知道这一切唯明。

能够安住在一切唯明的状态中，就可以打消掉很多的邪知、分别、很多的困惑，很多对情绪干扰的东西。如果能够安住在这种本然的状态中，那的确是消灭烦恼的最好的方法。因为其它方法都是肯定这个法存在的基础上怎么样去改变它，这个法本身存在，你再怎么样改善它，再怎么去改良它，这个法本身对你还是有影响的。

最关键的、最根本的解决之道，就是了知它的本性不存在，我们不需要去改良什么，我不会受它的影响。既不希望得到它，也没有失去它的恐怖，在很多密法中讲就是没有希惧，没有希望也没有恐怖。很多时候我们的烦恼痛苦就是，要么希望得到什么，要么害怕失去什么东西，很多患得患失的状态。

当你安住在本然的状态，安住这个万法本空的时候，有什么可希求的呢？有什么可害怕的呢？如果有这个法存在你就有希望，如果这个法本身不存在，你没有希望也没有恐怖。但是还有一个问题，如果这个法本来存在，我只是这样想它不存在，这个只是你的妄想而已，关键就是我们想它不存在，但是它真正的不存在。就像很多大德在讲《中观》的时候举例：问两个人，一个是真正的小偷，一个是抓错的人。问小偷偷东西没有？小偷说他没偷，

其实他偷了不敢承认。再问另外一个人偷东西没有？他说没偷。都说自己没偷，但是里面的意义不一样。

我们要达到这个中观的状态，小偷本来是小偷却不敢承认，不是说这法本来存在实有却不敢承认它实有，不是这样的。中观中所抉择的这些，就是本来没有，把它抉择为没有，这个才叫做实相。如果它本来是有的，你说它没有，就是颠倒的，它怎么可能是实相呢？不可能是实相。最多是个手段而已，这个手段只是一个暂时的处理事情的方法，它不是究竟解决问题的方法。

所以说相应实相很重要，中观宗抉择的所有都是相应实相的，本来没有，我就安住在没有。问题要去解决，而且不单单解决了问题，安住实相可以生起很深的智慧，以前没有的智慧生起来了。

佛陀就是安住在究竟大空性。他是遍知一切的。有的时候我们说这个人很聪明，再怎么聪明也是分别念，局限性很大的，看不到所有的成分。如果在非常宁静而且相应于万法空性的放松的状态，你再去看万法，它方方面面的特质都显现出来了，所以佛陀遍智，为什么？他没有分别念，所有的分别念灭尽的当下，了知一切万法的智慧就完全呈现出来了。

所以让我们现前遍智的障碍就是这个分别，只要有分别，你不可能看到这个法的一切部分，为什么说因果只有佛才能够知道？十地菩萨都没办法了知最细微的因果。为什么没办法了解？因为他还有障碍，没有办法看到这个柱子的所有部分，他可能看到它的百分之八九十。众生可能只能看到它的一面，它的细微部分，它所有的方面，柱子的前因后果，以前怎么样，很多的侧面我们看不到，因为我们的分别念障碍了。

如果我们把这个分别念解放，安住它的本性的时候，智慧就会非常敏锐。所以印度的仙人，中国道家的这些修行人、仙人、修仙道的人有禅定功夫，他的分别念能够压伏到一定程度。他就会有一种能力，我们说是特异功能或者神通。他的心安静到一定程度的时候，很多粗大的分别念能够止息。

一般人没有这种智慧，也就是这个原理。所以佛陀、菩萨们的神通力和智慧不得了，不是压制的、是完全地了悟一切万法的空性。不是把分别念停留在某个很细的状态，而是把分别念的本性都已经消灭了。彻底没有分别的时候，第一个他没有什么希望，也没什么恐怖；第二个在完全息灭分别念的同时，他的智慧大爆发，没有什么阻碍智慧生起。

当十地菩萨通过金刚喻定把最细微的、最小的障碍消尽的同时，遍智产生了。当我们了知胜义谛中，的确就是唯明而已，佛陀讲的时候，只能通过

柱子的空性等等让我们了知，所以他“普宣称”，用名称普宣称。佛陀这样迫不得已给我们讲，因为不这样讲，我们接受不了、了解不了。但是佛陀所讲的这个义理，的确是没有任何本体的。所以这个叫作胜义中无得无失，没有什么失去的，没什么得的。虽然是胜义中没有，但名言中有，世俗中成佛合理。

菩萨回向心无执，无失证佛胜菩提。

菩萨通过回向把所修的布施，乃至般若波罗蜜的一切的善根回向成佛。回向在名言中有它的显现，它就有回向的作用。如果回向成佛，这个善根就往成佛方面去成熟了，你如果回向度化众生，它就在度化众生方面成熟，你如果回向升官发财，那你的善根就朝升官发财方面去成熟。这个回向虽然本体空，但是你如果具有了这种因缘，这个回向的心。当然你如果什么善根都没有，天天回向也不行，没什么东西可回向的。必须首先要做，你得到了善根了，再把它回向。你怎么样回向这个善根，它就朝哪个方面成熟。所以菩萨就回向成佛，回向利益众生，这个方面是世间的因果，如是因，如是果，这是因缘法则。

但是菩萨在回向的时候，“心无执”，他不会执著任何的法，能回向所回向，回向的作意都没有。为什么呢？能回向是谁呢？众生、我，张三，这个我其实也没有，因为它的五蕴观察的时候，就像胜义中讲的一样，是无所得的。所回向是什么？众生或者是成佛，所回向的佛果、众生也是无自性的。既然没有所回向，那么回向的作业有什么？也没有。

所以像这样的话，安住在没有执著的状态中，安住在如梦如幻中去做回向。“无失证佛胜菩提”，无失就是讲它的方便和智慧双运，双运的意思就是偏废显现，也没有偏废空性。双运有很多层次的理解，究竟的双运刚刚我们讲，没有二谛。还有一种双运是不偏废，比如方便和智慧不偏废，既做方便、也做胜义的修行。它没有偏袒任何一边，这就叫双运。什么叫“无失”呢？不退失，从什么上面不退失？从世俗的正理上面不退失。刚刚我们讲了，如果世间的正理符合世俗的，无论如何他是要承认的，而且它有作用的；不符合世俗的，那就肯定没有。

比如说，有些人说杀生可以得到长寿，这个不符合实际情况，怎么安立它都没办法真实存在。不杀生可以得长寿，这一点符合实际情况，所以这个方面可以安立。发了菩提心、修了六度，资粮积累了、障碍遣除了，你可以成佛，这个是世俗谛，它不会退失的。它安住在胜义中，胜义谛不会退失，

他在名言谛中也要非常确信。在名言中如是地做，就如是得到这样的果。

所以胜义谛中能得的众生和所得的佛果都没有，在名言谛中，如果这个有情发了菩提心、修了空性，方便和智慧以不偏袒的方式都修了，就不会退失世俗谛。坚信名言中因果不虚，或者说修菩萨道成佛的道理，这个不退失的话，在名言中一定是有这种缘起，它的果一定会显现。

胜义中一切无所执，名言谛中你如果这样做了，如是因可以显现这样的果，二者之间没有什么抵触的。当我们正在做回向的时候，分析它的究竟的胜义的本性，没有任何可执著的，没有任何所取、所执的，这个就是胜义谛。

但是在安住胜义谛的时候，也不能偏废世俗谛的修法。抉择现空无二的本性的时候，这个特性也是很清楚的。是什么特性很清楚呢？为什么一切万法能够显现，因为它的本性是空性的，这样才可以缘起。而且必须是要离四边的空性，才能够缘起。如果本性是实有的，比如说这个柱子的本性是实有的，它根本不会受因缘的影响。

这个法无论是否具有因缘，都还是有它的本体，这个叫有自性。所以如果它有自己的本体的话，就绝对不可以缘起。单空就是无的状态，怎么能把这个究竟没有改变成有？怎么样从这个究竟的没有中缘起？缘起不了。

只有应成派的空性才能够作为缘起的基，应成派的空性是远离四边的，没有丝毫的戏论，它既没有实有的有，也没有实有的无，没有偏废任何一边，所以它不受任何自性的缘故，就可以缘起。因为完全没有自性，什么时候因缘和合了，就可以从因缘中显现万法。显现万法的时候，什么时候因缘再有，它就可以改变，所以这个法的改变一定是性空才能缘起。

而且这个性空不能是单空，必须要这个空也是假立的才行。所以有也是假立的，无也是假立，这个没有丝毫本体的状态才符合缘起的基，才有缘起的真正的条件，离四边才能缘起。安住有边，没办法缘起；安住无边，也没办法缘起；只有离四边、离戏论，才可以缘起。在离四边的条件之下，依缘而起。

怎么样才能依缘而起？有实有的本体，有自性，它是缘起因，没有办法依缘而起。就是因为什么都不是才可以缘起，既不是有、也不是无，才能够缘起。所以一切万法是离戏中缘起的，反过来讲，缘起的时候就离戏了。显现的法的同时没有丝毫的有边、没有丝毫的无边，亦有亦无、非有非无都没有。就是因为缘起是离四边的，所以显现的当下也是离四边的。

离四边中缘起、缘起的时候是离四边，这叫现空无二。没有偏袒哪一边。回向的意思就是发菩提心的时候，把修的六度回向成佛，其实这个回向包含了所有的菩萨道。咱们在这个颂词中，第三句讲到回向，好像只是一句回向，其实菩萨的回向是怎么回向的？首先发了菩提心，然后回向了善根是六度。

菩萨在世俗谛中的所有修法在回向两个字中涵摄无余，所以这个回向本身一定要离四边。刚刚我们讲了，在安立现空无二的时候，离四边才能够缘起，就是因为离四边才有这个所回向的法。然后反过来讲，当你安住在这个法的同时，它也是离戏的，所以它是缘起性空，性空缘起的自性，二者之间没有任何的偏袒，都是一味的。

既然本基是这样，在修法的时候也是这样。一方面胜义中没有任何执著，安住在胜义中，但修道不是只修一个胜义谛，既然本基中现空无二，那么修道中也需要无二。什么无二呢？方便和智慧无二，一方面修了布施，所回向的法的本性是空性的。

但是这个本性空性不代表什么都不做，所以本性空中，我还要做回向。因为这个回向的显现是有的，回向的作用是有的，目标明确，这样去做了就能成佛。所以这样做了，就是智慧资粮和福德资粮双运的修持。这个道理我们以前讲了很多次，虽然胜义中是空的，但是我们现在是凡夫人，必须要符合世俗谛的原则，就要符合这样一种游戏的规则。

这游戏的规则谁制定的？缘起法界就是如此的。所以要随顺它的游戏规则，如果你不随顺游戏规则，那就会颠倒，就会无意地受苦。所以我们该做的就做，不该做的不做。什么是菩萨道？什么是菩萨道的因？修了这个因，就一定会有果，现在把菩萨道的所有的条件修圆满了，比如说方便和智慧，主要的两个因缘我抓住了，修圆满了就能够成佛。这是缘起规律——具有什么因，就会有什么果。

我们以前讲其它因果的时候讲得很清楚，如果是轮回的因，就是轮回的果。因为恶趣的因，比如杀生就是恶趣的果。如果修出离心、清净戒，就是小乘的阿罗汉果的因。发了菩提心，修了大空性就是成佛的因，这些在世俗谛中都是因缘法则。

所以现在我安住在胜义谛主要的因、不执著，然后名言中修回向，这两大因素都具有了，为什么不能成佛呢？因缘条件都圆满了不可能不显现果，这个果就是佛果。虽然佛果是空性的，但是因缘具足了就一定会有这样的果出现。

所以这个方面讲，胜义中虽然没有，世俗谛中成佛是合理的。这个方面很深奥，二谛的道理如果了解了，很多的疑惑都可以遣除。二谛本身有些时候说简单也简单。但前面我们学二谛的时候感觉懂了，过一段时间又不懂了，又搞的很模糊，好像又分不清楚了，再去理又清楚了，过一段时间又不清楚了。

因为这个二谛很深，所以一个阶段、一个阶段地学下去的时候，就会知道二谛是这样理解的。它有很多层次的理解的方式。

辰二（除世俗中亦不该获得佛果之过）

刚刚讲了胜义中没有，但世俗中可以成佛。有些人说“世俗中亦不该获得佛果”，他有这个疑惑，我们就来遣除世俗中亦不该获得佛果的所谓的过失。什么过失呢？拿出来佛陀一个一个破。

分二：一、断除所断合理；二、获得功德合理。

这个总科判是从断和证两个方面，第一个科判主要是从断除障碍的侧面来讲的，断除障碍是合理的；第二个是获得功德是合理的。

断掉的当然是烦恼障、所知障等种种的障碍，证得了佛陀的大悲智慧等等这些法。世俗中不外乎就是断除障碍、获得功德，所以说断除所断和获得功德，包含了所有世俗谛中的因缘。

首先我们看第一个断除所断合理，

巳一（断除所断合理）分二：一、比喻；二、意义。

午一、比喻：

如油酥火相遇时，非初焚油无不焚，
非触火焰末焚油，无末火焰不焚油。

这个是断过，断除过失的比喻和后面获得功德的比喻不一样。这个断除就是把油烧尽。障碍尽了和油被烧光了，这个方面是相应的。后面就不是从烧尽的角度来讲，它可以从出生，或就是说这样有种子生，产生一个什么果，所以比喻都是不一样的。这个方面主要是从消亡的侧面讲，后面主要是从获得的侧面讲的，所以二者之间侧面比喻不一样。

这里面的比喻从断除的角度来讲，“如油酥火相遇时”，如果你要把灯里面的油烧光，首先你要有灯油。“油酥”是菜籽油或酥油。有些地方如汉地用菜油、香油供灯，有些地方是酥油供灯。“油酥”是要烧尽的自体。要把

油烧尽，必须要有火，中间也有灯芯，当油酥和火相遇的时候，如果中间没有断的话，杯子里面的油一定是会被烧尽的。有些杯子大一点可能烧一天，有些杯子小一点的二、三个小时就烧尽了。我们供灯的时候都有这种体会。

当然我们讲颂词之前要讲对方的疑惑，刚刚没讲忘掉了，它所犯的过失是什么。有人觉得世俗中成佛是有困难的，为什么从名言世俗角度说成佛有困难？因为我们要发菩提心、要修智慧，但是发菩提心和智慧的心都是刹那性的。刹那意思是刹那生灭吗？从不常住的侧面来讲叫刹那心。所以这些法都是刹那心。

刹那心生了就灭，并不是说一刹那生、二刹那灭、三刹那生、四刹那灭。一刹那生了之后马上灭，二刹那生了之后马上灭，三刹那生了马上灭，是这样的。所以这个方面讲的话所有的法都是刹那生灭的。而且抉择的越细，刹那就越小。所以一切法都是刹那生灭，不可能聚集在一起。一号刹那生了马上灭了，二号刹那生了马上又灭了，是这样的。

所以这方面讲的时候，它永远都是刹那生灭、不可能聚集的。所谓的发心积累资粮、断除过失这一点是没有办法的。积累资粮怎么积聚？如果你这些所有的刹那能够聚集在一起，比如有一个大桶，屋顶上不断地滴水下来，逐渐就把一桶水接满了。如果你有这种情况也行，但是关键你这个修道的心也是刹那生灭的。这个我们不需要任何的辩论，因为小乘以上都承认。所以像这样的话我们心是刹那生灭的，这样就没办法集聚。

比如说你第一刹那发了菩提心了，第一刹那发了又灭了；第二刹那又发了菩提心了、又灭了。永远都没办法辗转增长广大。你怎么样辗转增长广大？如果能够集聚在一起，是可以逐渐广大，但是发心积资都是在心上安立的。

你所有的努力都是一刹那生、马上灭，二刹那生、又马上灭了。即便这样过了三无数劫，关键是你每一个都是这样的，每一个时间中，每一个心都是刹那生灭的，那就说明你永远积累不了资粮。没办法就积聚、增长、清净、广大。因为我们都知道，清净罪业需要你的福德和智慧强大到一定程度了，就可以断障。

比如说当我们现在开始发心修道，智慧和福德集聚到能够登初地的时候，把遍计的障碍灭尽了。断障肯定是需要积累广大的资粮，但是问题就在于这个资粮没办法集聚。心是刹那生灭的，世俗谛角度来讲，你说胜义谛中没有，但是世俗谛也没有办法积累资粮，也没办法成佛。

为什么没办法成佛？关键就是说，世俗谛中发心积资净障的这个心本

身刹那生灭，没办法积聚，生了马上灭、生了马上灭。你集聚再长时间，都是一样的。所以他们就是给我们发了这样一个过失。我们说这个没有什么不能够断除的。断除所断，这个其实也是合理的。

不合理就讲个比喻，刚刚我们讲了，“如油酥火相遇时，”就好像是把灯点着了，最后它就可以烧尽。其实我们真正来讲的时候，这个灯可以烧尽的例子，大家都是现量的，肯定是成立的。关键就是中间不要出障碍（你把它闷熄了，或者是一阵风把它吹灭了），肯定最后会把油烧尽了。

“非初焚油”，刚刚把灯点着，这个叫做初。“焚油”意思是，它能不能够把所有的油烧尽呢？不行。刚开始灯点着的第一刹那，是不能够把油烧尽的。“无不焚”如果你没有第一刹那把它点着，最后也烧不尽。不是说第一刹那把它点着就烧尽了，但是没有第一个刹那也烧不完。

“非触火焰末焚油”，也不是点着完最后的一刹那把油烧尽的，也不是完全靠最后一刹那。但是话又说回来了，如果没有一个最后的火焰，没有最后一滴油的最后一个刹那，也没有办法把油烧尽。如果把这种情况单独来看，没有哪一个刹那是能够把油烧尽的。这个地方咱们讲的第一和最后一个刹那，其实把中间的，比如说我烧尽的这个灯油有一千个刹那，如果这样分析的时候，没有哪一个刹那能够做到。

把灯刚点着的第一刹那，它当然烧不尽。不要看整个一个过程，如果你分析的时候，单个点哪一个点都是不行的。第二刹那、第三刹那、第四刹那，哪一个刹那都没有能力把所有的油烧尽。虽然说是最后一刹那油烧尽了，但是单靠最后一个刹那本身做不到的。如果把这个问题从每一个刹那单独来看，它的确是做不到的。但是我们说这个油烧尽了吗？油的确烧尽了。

这就是一种缘起，或者是说，有的时候我们说这个叫一相续。在智慧品中有个一相续，这个相续是假的，没有一个真实的相续，但是这个假的相续的确起作用。也就是说，只要因缘具足了，虽然每一刹那都没办法真实起作用，但是只要缘起和合了，它的假像就会出生。

这个地方我们是从烧油的侧面讲的，就像我们吃馒头一样，比如说你要吃三个馒头才饱，你说我第一个馒头反正是吃不饱，我吃最后一个，那也不行。所以你吃了一个是三分之一饱，吃二个是三分之二饱，第三个吃下去饱了。每一个馒头都没办法吃饱，但是三个合起来就饱。所以这里面也是一样的，单个的每一个刹那都没办法让油烧尽，但是这些每一个刹只要连续不断，就能够断障、就能够把油烧尽，这个叫做一相续。

所以真正分析的时候，这个叫做缘起的假立，这里面分析没有真实的。如果说第一刹那是实有的，第二刹那也是实有的，每个刹那都是实有的话，比如说一号刹那是实有的烧不尽油灯；第二刹那是实有的，也烧不尽油；最后一刹那也是实有，那么所有的实有的油都没办法让灯烧尽。最后就变成什么情况，即便是所有的刹那经过，油还是烧不尽。

所以我们在破的时候，如果法是实有的，假如说烧油的过程和所烧油的本身是实有的，油是永远烧不尽的。因为你不管怎么分析，哪一个刹那都没办法单独完成，都烧不尽。如果单个的烧不尽，合起来还是烧不尽，因为它是实有的，自己守自己的本性。

还有一个就是说，如果啥都没有你烧不尽。但是这里面就是说，如果是假有的就可以，只要因缘和合了就可以出现。这个因缘本身是假立的，把油烧尽的这个现象也是假立的，没有一个实有的状态。如果是实有的，这个事情做不成。如果完全没有，也做不成。

所以我们说胜义中没有油可烧，对吧？哪里有什么油烧呢？胜义中不承许有烧油或烧尽了的情况。如果你说是实有的话，也烧不尽。但是名言谛中可以烧尽。火烧油把油烧尽，这个是名言现象，名言的状态它是成立的。

什么情况才符合所谓的可以把油烧尽？只要你不安立虚假的缘起，任何情况都没有办法合理地安立所谓的可以把油烧尽。不管什么宗派，只要承许实有，没有一个宗派是合理的。只有安立缘起，因缘和合了，它就可以做到。

下面要讲的问题我们可以提前放在这来讲。种子生苗芽就是一个典型的缘起的案例。单独的种子、单独的土、单独的阳光、单独的水、单独的时间、单独的空间，把这些因缘挑出来，哪一个可以单独生果？哪个都不行。但是把这些因缘和合起来就可以生果，这个叫做缘起。

这里面没有实有的，你如果分析的话，苗芽和土之间是和合吗？不和合。种子生苗芽的时候，它到底是接触而生，还是不接触而生呢？只要你安立实有的，没有一个合理的。但是如果你安立假立的就行。缘起就是假立，只要因缘具有了，“具因无障”，就不能有障碍。

比如说油、灯芯、火都有了，我把它点着了，因有了，障碍没有（你不要把它打翻了，不要把它闷熄了，你不要把它用风吹了），“具因无障”。因缘和合了，它就会烧尽。实有的烧不尽，没有也烧不尽，但是这种假立的缘起是有的。

佛陀讲的这个比喻就是这样的，第一刹那的火是烧不尽的，最后一个刹那的火也烧不尽，单独哪个都烧不尽，但是只要是和合在一起，这个假立的状态是出现的，所以说一切万法的显现是缘起的、假立的。只要是因缘和合，具有因缘了，它是一定可以的。

有一个一相续，这个一相续是假立的相续，比如说每一个刹那都不是完全全在一起的，但是第一滴油可以传递，让第二滴油着，第二滴油传下去，让第三滴油着……在点灯的时候，不断地把油吸上去，通过棉花或灯芯。其实每一个刹那都不间断，就能保持这个火焰一直着。

烧到最后的时候，杯子就只有这么大，就把最后一滴油吸上去了，一烧完灯就灭了。纯粹的实有的无，也是做不到的；实有的有，也做不到。但是它就是个假立的缘起，它是个相续不断。没有一个实有的相续。这个相续是假立的。但是这个相续的现象是有的。只要因缘合和，没中断这个相续，就一定能够把事情做完。所以发心这个比喻就是这样的。后面我们要讲它的意义。意义就是发心成佛，就比较容易理解了。

午二、意义：

非初心证胜菩提，无其不能证得彼，
非末心得寂菩提，无其不能获得彼。

这个意思就是讲，我要为了利益众生发心成佛。从显宗的侧面来讲，利根者要三个无数劫。那么这个初发心，能不能成佛？当然不行，因为还是凡夫。所以并不是第一个刹那的最初发心“证菩提”的。但是“无其不能证得彼”，如果没有最初发心，没有迈出第一步，你也成不了佛。

假如说在菩提道上走一万步，先走掉的哪一步，都没办法单单凭这一步而成佛的。但是每一步都不能缺少。只要你走，距离就缩短。我们爬山也是一样的，走路也是一样的。所以只要你在走，它肯定是缩短的，毫无疑问。

“非末心得寂菩提”。也不是最后一个心，在金刚喻定的最后一刹那，把最细的所知障的种子灭尽了，第二刹那就成佛了。是不是最后一个心可以成佛呢？显现上来讲，的确是最后一个心，“灭尽成”。但是这个地方意思就是说，你单单凭这一念其实是不行的。哪里有最后一个心呢？没有。如果不经过前面的这些步骤，你哪来的最后一步呢？根本不可能。所以也不是靠最后一个心成佛的，“寂菩提”

“无其不能获得彼”，如果没有最后一念金刚喻定的这个心，灭掉最细

微的所知障的习气，也不能成佛。所以“无其不能获得彼”。这里面就说明一个因缘的道理，就是缘起。每一个都没有办法单独成立。但是如果串起来，每一个都在努力，习气不断地增上。所以说，从这方面讲的时候，它是无自性的。

假如说这里面是实有的就成不了了，这里面就是没有实有的，在讲缘起的时候，生不是实有的生，灭也不是实有的灭。如果这个灭是实有的灭，第一刹那发了心，灭了，这个灭是实有的灭。什么叫实有的灭？就是相当于你以前做的这个归零了，第二刹那又开始重新来。第二刹修的时候又灭了，这个灭也是实有的灭对不对？永远都是实有灭的话永远也积累不了。就像我们讲业因果的时候，这个业造完之后是不是灭了？是。但是这个灭了之后，当几十年之后或是一百年之后，你还会成熟果呢？

有些宗派说有一个叫做阿赖耶识的东西，我造完业之后，我杀完生了，我的行动灭了，这个业就没有作用了，但是它的种子存在了我的阿赖耶识的硬盘上面。什么时候我一点它打开了，它也可以浮现出来，像电脑的硬盘一样。

但是中观像《入中论》不安立阿赖耶识。为什么不安立阿赖耶识？中观宗认为这个是缘起。因为这个业的生，不是实有的生，灭也不是实有的灭。如果是实有的灭，那灭了就没有了，永远没有办法再成熟果了。但是我的这个灭不是实有的灭。什么时候因缘和合它又可以出现，它没有什么种子，没有一个硬盘来做储存基地，不需要这个也可以。

所以《入中论》讲：“由业非以自性灭，故无赖耶亦能生，”所以我的这个业不是自性灭，没有阿赖耶识也能够重新再产生，这个就是缘起，很奇妙。中观宗的安立缘起，就是它不需要阿赖耶识也可以，就是因为这个生不是实有生，如果是实有的生起的时候是生不了的，不管是自生、他生、共生、无因生，哪一种自生的生都没有办法产生。

这个生是因缘和合之后就出现了，就像水月一样，就是一个典型的无自性生。只要有天月，有一个平静的水，中间没有遮障，这个月影没有自性，什么时候因缘一具足，月影就出现了。彩虹也是一样的，什么时候具有因缘，什么时候彩虹就出现了。这个生不是实有生，所以灭也不是实有的灭。

既然灭不是实有灭，它就不会永远灭，只要后面因缘一具足，它就会产生。所以这里面我们讲的是每一个刹那都没办法独立生果，但是如果因缘和合，因为没有中断，它前一刹那可以影响第二刹那，第二刹那也可以影响第

三刹那，可以这样一相续地传递下去。

就像我们众生，真正来讲前一刹那的我和后一刹那的我，当然不是一个我。但是因为前一刹那的我和后一刹那的我不是实有的，如果是实有的，灭了就灭了，就不是我了。但是这里面中观宗讲的就是实际情况，只有这个是最合理的，其它的任何宗派都不合理。《入中论》中从自续派以下的所有的都观察为不合理。

真正讲的时候，名言谛中它是无自性的——无自性生、无自性灭，只要因缘具足了，它就显现影像，什么时候因缘一散它就散掉了。但是它不是永久的散，它不是自性灭这一点特别重要。如果是自性的实有的灭，它就灭了之后永远不会再有，因为它是实有的、自性的灭。

但是这个灭是一个假象的灭，虽然显现上是灭，但不是实有的灭，后面它因缘和合的时候无自性又产生了。生也不是实有的生灭也不是实有的灭。是什么让它该生的时候生，该灭的时候灭呢？缘起的法界的力量。

所以我们在讲的时候，不是说世俗谛中发心成佛不合理、断障不合理，没什么不合理的。这里面讲的不合理不是从其它方面讲，是说在名言谛中前刹那和后刹那之间发心、觉知、断障这个连续性安立不了，每个刹那都没办法安立，所以说世俗谛中成佛是不合理的。

只要我们通达缘起，也就是说胜义中完全离四边，名言谛中是因缘而生、因缘而起，缘起生其实就是一种假立的生，它不是实有生。为了打破实有生，而说这个生是缘起生，缘起生就意味着假立的生和假立的灭。只要有因缘就显现，没有因缘就暂时散坏掉。

但它不是彻底地散坏掉，什么时候因缘具有了，什么时候它又出现了。就像水月一样，水月就是什么时候因缘具足了——天空中恰好没有云，下面的水恰好也有，这个时候因缘和合它就出现了。什么时候飘来一朵云，把月亮一挡住，因缘不具足，再看水下面的月影就没了。到哪去了？月影的消失，不是实有的消失，只不过因缘不具有，它就暂时隐没了。当乌云一过去，因缘具足的时候，又显现了。

所以它显现的时候不是实有的生，隐没的时候也不是实有的灭，只要因缘具足了就会出现。所以发菩提心也不是实有的发，第一刹那灭也不是实有的灭，只要我的相续不断，因缘没有中断，断障的力量会越来越大。当因缘集聚到一定量的时候，就可以把障首先压制，然后断除。这里面所讲的这些内容就是缘起。

《入中论》就是依靠缘起理来讲业果，《智慧品》中寂天菩萨讲业果的时候，是以一相续来安立的，假立的相续。前一世的我和这一世的我，以及后一世的我，如果严格分析，当然都不是一个我，这个身体早就换掉了，心也早就换掉了，不一样的。

但是这里面有个假立的相续。我们假立说，这是前世的我，这是再前世的我，我们把就这个很多刹那用分别念连起来，或者说它本身就是一个连续性，因为它就是一种缘起，它就是自己的一种相续，把每个刹那连起来之后，叫一相续。

就象一条河，它就是假立的一个相续，但是这一条河是不是真的？有实实在在的一条河吗？没有。每一刹那都在流动。我们说去年的一条河、今年一条河，其实它早就不是一条河了。但是我们可以假立的说，这个还是去年的一条河，明年这个河还会在这，所以我们说，众生发心成道，它有一个假立的一相续，这个是可以安立的。

所以你自己发心、自己修道、自己成佛，不会张三发心、李四去成佛，这个不会的。相续不可能中断的，名言谛中一相续就是假立一相续，这没有什么不合理的地方。

巳二（获得功德合理）

前面是断障合理，现在是获得合理。

分二：一、获得功德合理；二、圆满功德合理。

这两个科判一个是获得，一个是圆满，那么首先讲第一。

午一（获得功德合理）分二：一、无不合理之理；二、从缘起而言决定合理。

未一、无不合理之理：

第一个科判是讲无不合理之理，意思就是对方和我们说你这个功德获得是不合理的，我们说：没有这个不合理的道理。这个“无”和后面的“不合理之理”分开就可以理解了。“不合理之理”就是对方和我们说的，在世俗谛中这样发心修道、获得功德这个不合理，我们说这是合理的。

看待这个科判来讲就是世俗谛获得功德是合理的。对方和我们说的不合理是没有的，就是合理的意思，两个否定词加在一起就是肯定。到底什么合理呢？因为对方和我们说你在世俗谛中获得功德不合理，但我们说：世俗

谛中获得功德是合理的。

如有种生芽花果，彼灭树木非不存，
初心亦是菩提因，彼灭菩提非不存。

对方是这样说的：从发心到成佛获得功德，这个是不合理的。和前面的道理差不多，也是从刹那方面来讲的。这里我们说世俗谛中合理不是空性的不合理，是指世俗谛中前刹那和后刹那之间的关系没办法合理地安立，但是肯定和空性有关系。

这里面所破的对方的观点是什么呢？对方并没有说你空性的缘故就不合理，不是这样的。对方说你世俗谛中第一刹那、第二刹那这个心相续不断地延续功德这个不合理，没办法安立。从刚开始发菩提心到成佛之间，如果这些心可以留存的话，假如说每一个刹那的心可以长住，那么就变成常有的过失了。

所以心是刹那心，如果一直驻留的话，就有常有的过失。如果没有办法留住，第一刹那生了就灭了，第二刹那生了又灭了，这个时候也没办法积累，和刚刚我们讲的道理是一样的。第一刹那就发了心了，累积到了一刹那的功德又灭了，相当于第一刹那白做了，第二刹那又开始发心，又积累功德，又灭了又没了。

如果所有的刹那都不灭呢？这就变成恒常的过失；如果每个刹那生了就灭呢？又变成断灭的过失了。所以没办法造一个合理的积聚功德的方式途径，在世俗谛中没办法安立。咱们所讲的对方所说的世俗谛中不合理，主要是说从初发心到最后成佛的刹那，如果每一刹那都是长住的，以后就变成常有的过失，如果安住倒好了，可以积累功德这个问题解决了，但是却变成常有的过失了。

但是如果把常有的过失遣除掉了，又一个问题是什么？功德积聚不了，每一个都是刹那生了就灭，每个功德修了都是白修。他就觉得世俗谛中发心成佛的观点是自相矛盾，没办法自圆其说，顾此失彼。

但我们说你没有理解缘起的意思，你不是常就是断。我们修道的时候是离常离断的，怎么样安立“没什么不合理的”呢？“如有种生芽花果，彼灭树木非不成，初心亦是菩提因，彼灭菩提非不成。”“如有种生”，这个就是我们讲的比喻，比如说种子生芽，首先把树的种子种下去，之后就会生根、发芽、开花、结果。这个“彼灭”的“彼”字是什么？“彼”字就是种子。当发芽的时候这个种子就灭了，这个树木就“非不存”。是不是种子灭了树

木就没办法成长了？不是这样的。

我们不会说这个树种在开花的时候还存在，这个是不可能的。不知道道友发过豆芽吗？豆芽一产生，种子就坏掉了，但是种子灭了芽是不是不会生起来？不会。每一刹都是在灭的，不舍弃前前的状态就不会有后后的状态。所以种子生果这种因果关系一定是要前面灭而后面产生。

前面灭了后面会不会就中止了？就像你说的一样，发心和成佛之间的关系不可能积聚，是刹那生灭的，就没办法积累功德了。你看过种树吗？你种过豆芽吗？业因果的关系都是前前的因灭了才能够生后后的，如果前面的因不灭，后面的果生不出来。

第二刹那的苗芽一定是在第一刹那种子坏掉了才产生。一定是第二刹那的状态灭掉才能是第三刹那的芽。这里面的确有不断长大的过程。所以说“彼灭”种子灭了并不是说树木就没有了，没有遇到障碍还会延续下去的。

同样的道理，“初心亦是菩提因”，最初发的这个菩提心也是成佛的因；“彼灭菩提非不存”，第一念的心灭了，菩提是不是就没有了呢？不是这样的。第一刹那的因灭了，还会第二刹那生起，第二刹那灭了，还会第三刹那生起。这个之间会不会像你讲的一样，每一刹那没办法积聚呢？不会的。因为没有真实的灭，没有真实的中断。

从单个的单位来讲，一定要舍弃前前才能有后后，但是单单舍弃前前的时候，这个前前的力量已经在后后的第二刹那上面积聚了。第二刹那的力量又在第三刹那上面积聚了，所以说虽然每个刹那都是生灭的，但是随着每个刹那的生灭，后后刹那的力量是在叠加的。

不是说在每一个刹那都不灭的情况之下就积聚能量，而是在第二刹那中具有第一刹那的能量，第三刹那具有第二刹那的能量，第四刹那具有前三刹那的力量，通过这样的方式不断地逐渐累积，所以树就越长越大，就会开花结果。这个就叫相续，前面的力量后面具足。

修心也是这样的，虽然心是刹那生灭的，但是我们修心的时候，第二刹那修心的力量一定可以传承前一刹那的力量。第二刹那在第一刹那力量的基础上再修，把这个力量传递到第三刹那。当然是刹那生灭的，这个是毫无疑问，在世俗中就是刹那生灭。但是刹那生灭不是实有灭，可以是一种缘起力把这个力量不断地往下传递，乃至于力量够了就可以生起菩萨果位。

所以这样讲的“初心亦是菩提心，彼灭菩提非不存。”初心灭了，比如

说对我们来讲，发菩提心可能有好几年了。我们第一念的菩提心还有没有？发起的第二刹那就没有了。现在我们的菩提心有的时候可能慢一点，但还是在增长，只要沿着这条路走下去，总有一天会成佛的。以前的这个因虽然灭了，但关键是我们刚刚讲的这个道理，这不是断灭，实有灭就是断灭。没有断灭的缘故，虽然是刹那生灭的，但力量还是会不断地圆满。

所以说“菩提非不存”，最后成佛并不是说没办法安立，最后一定可以成佛。因为他的力量是存在的，所以通过种庄稼的比喻，还有前面我们讲的相续的问题，大恩上师的讲记中也引用《中论》的教证来讲。相续很重要，对我们安立名言的角度来讲，这个假立的相续一定要安立的。

有的时候我们钻牛角尖，要不然就可以一直不灭，前世的我就是现在的我，现在的我就是后世的我；要不然灭了就是断灭，没有关系了，就永远变成张三李四的他相续了，不是这样的。这里面讲了既不是恒常不灭的，也不是完全断灭的。所以这就叫假立的相续。假立的相续就不会恒常，但它也不会断成毫无关系的，第一刹那没办法影响第二刹那，这不会的。所以是不断的心相续不断地修，力量就会不断地增长。

从名言谛的角度来讲也是合理的。这叫做不常不断。不常不断到底是胜义还是世俗？其实不常不断这个意思胜义世俗都可以有。如果是胜义谛理论来讲不常不断，我们的所破是什么呢？就是常断。如果认为有一个实有的常，就把你的常破掉——不常；当破掉不常的时候，就直接把你的常执破掉了，这个叫空，胜义中我们说没有常。而断灭就是把是你承许的断破掉，这个断也是没有的。

所以说不常不断从这个侧面来讲，直接相应于胜义谛的空性。胜义空性不常不断、不生不灭、不来不去、不一不异。不常不断可以从胜义的角度来讲，空性的状态没有常断，叫不常不断，这就是相应于胜义谛理解的。

还有一个不常不断就是刚刚讲的——缘起、假立的相续。缘起里不常不断，为什么呢？刚刚不是讲了吗？刹那累积就是常了，对不对，我们说不常，没有常，是刹那生灭的。既然刹那生灭的那就断么，我们说不断，是假立的相续。所以说缘起在世俗谛中就是不常不断的。

因为安立缘起的时候，如果安立一个常，也没办法缘起，如果安立一个断，也没办法缘起。实际上常断在这儿是代表实有。名言谛中没有实有的缘起。名言谛中就是缘起生，不会有常有。

比如说这个破四边论中，四边生——自生、他生、共生，都是实有生，

就可以按照常执来安立；无因生就是断灭，死了啥都没有了。所以说真正来讲的话常断在这个地方是一种非缘起的，可以常断。但是咱们在名言谛中讲缘起就是不常不断。不常不断相应于假立相续，相应于缘起很合适。

缘起就不是非常非断的，前刹那生了后刹那灭了，没有恒常的。但也不是断，为什么不断呢？第一刹那的能量，第二刹那秉承了，第二刹那灭了之后第三刹那又延续下去了，它也不是断灭的，所以不常不断假立相续，安立这样的缘起非常合适。而且在这个颂词中要按照这种名言中的不常不断非常合适。

安立世俗中成佛也不合理，这个是总科判。虽然出现了不常不断，但不能把这个不常不断理解到空性上面去，但在这个科判中、在这个颂词中，在讲缘起的场合中，这种不常不断一定是相应于缘起的显现来理解，就是最合适的。

这个地方的不常不断不能理解为空性，要安立为缘起，就是因缘和合。这个因缘和合的本身是非常非断的。只有不常不断才能安立为世俗的缘起。世俗的这些法不是常有的，也不是断灭的，是依缘而生。如果你恒常，没办法依缘而生；如果断灭也没办法依缘而生，所以这个依缘而生的自性是无常无断的自性。从这方面来讲，这里面的不常不断就是相应于世俗谛方面来安立的。

胜义中可以不常不断，但是在这个地方我们看总科判是讲世俗中的佛果不合理，而且不合理的根据是从哪里讲的。从发心到成佛的每个刹那，到底积聚在一起的是常吗？还是说是断的？断了之后前一刹那白修了，第二刹那又白修了，断灭了嘛。没有常断，是依缘而生、依缘而起的，刚好安立缘起的道理。所以这个里面的不常不断就是相应于缘起的角度安立的。

未二、从缘起而言决定合理：

有种生出谷稻等，彼果非有亦非无，

诸佛之此菩提生，离有实性虚幻生。

这里面就是讲到从缘起而言是决定合理的，这个缘起是世俗中缘起的。缘起因和缘起生，缘起因是中观的五大因之一，是抉择胜义谛的。通过缘起的因抉择出的一定是空性。但缘起的生很多时候就相应于显现。名言谛中不是自生、不是共生、不是他生、不是无因生，是什么生呢？是缘起生。

从缘起生的角度来讲，世俗谛中的缘起生非常合理。所以说名言谛中就

缘起是一个很重要的特色。不管是在安立空性角度来讲——所有缘起的法都是空性的。还是从世俗谛中安立这个现象，依缘而生、依缘而起的，这个缘起是佛陀最不共的。宗大师也是造了《缘起赞》，通过缘起来赞佛，因为佛讲了缘起，所以佛陀是第一的。

从缘起而言，这个世俗中成佛决定合理。“由种生出谷稻等”，如果是有种子，就可以通过种子聚集了因缘之后生出谷稻。“彼果非有亦非无”，这个果其实是非有非无的。这个果是缘起而生的，如果这个果不是缘起生的，或者因生果不是缘起的，那么这个果就会变成要么是实有要么是实无。

因生果的这个因也是虚幻无自性的；然后因生果的果也是虚幻的。所以说这个果非有非无，所产生的果本身不是有也不是无的自性。这个果如果是实有的果，那么这个果在因上面早就有了，因为果是实有的，而我们又安立因生果，只能说明果在这个因上面早就有了。

如果这个果早就有了，这个因做什么呢？因没有作用了。《入中论》中讲，“因能生果乃为因，若不生果则非因。”什么叫因？能够生果才叫因，如果不能生果就不叫因了。所以这个果在因上面已经就有了，已经有了还来做什么？如果你的因没有生果就不叫因，这个果就是无因生，对不对？因为这个果根本不是无因生的，所以这个果不能够在因上面已经实有存在了。所以“彼果非有”。

“亦非无”，也不能说完全没有。这个果不是在因上面有了，也不能说在因上面纯粹没有。如果在因上面纯粹的实有的无，那积聚再多的因都没办法生果，为什么？因为果的自性是在因上面决定没有的，有再多的因也决定生不出果，如果生不出果有再多的因也不是因了。

“因能生果乃为因，若不生果则非因，”《入中论》中讲了很多理论比较尖锐。这个因一定要生果，这个果不管是在因上面已经有了，还是在因上面决定没有，决定没有是实有的无，破的全都是实有的。实有的因上面无果，如果因上面决定实有的无果的话，那因永远生不出果。

如果你的因再是积聚了亿万的因缘——在《智慧品》中讲，“纵积亿万因，无不能生果”，因为因上面无果是实有的、决定的，不是假立的，那永远生不出来。怎么样把一个实有的无变成有？所以说“亦非无”。这里面就说明了什么呢？这里相当于破有无生因了，就是果不是实有的，那果是什么样的？这个果是缘起生的，缘起生就能够排除这些过失。就说这个果在因上面有没有？没有。但我们说不是没有就不能生。像这样讲的话它不是实有的

无。

这个因本身不是果，但它有生果的作用，但这个作用本身也是假立的，也是因缘和合的。当这个作用累积发酵到一定的程度的时候，果就生出来了。所以这个果不是在因上面已经有的，也不是在因上面决定无的，在因上面决定有，你这个因没有用了；在这个因上面决定无，你这个因也没有用了。

这个所谓的果是假立的果、虚幻的果。虚幻的果就不能把因和果之间做观察——因和果之间到底接触不接触？这个实有的观察可以观察接触不接触，但是这个果是假立的。可以在名言谛中说因上无果，但“因上无果”的“无”是虚假的无、暂时的无，不是实有的无。暂时的无只能是因缘不聚集的时候这个果还没有出现，但是这个暂时的无就是假立的无，是个改变的无，可以从无果到有果。

中观宗安立的所有的缘起为什么都是假立的？第一个，的确不是真实的；第二个，只有安立缘起、安立假立，世间所有的世俗法、因缘分才合理。否则的话，任何一个实有的宗派都不能合理安立名言中万法的显现。为什么能出生？为什么能够改变？没有一个能够合理安立的，只有应成派、中观派的观点可以。

中观、般若波罗蜜多安立名言假立的，佛陀安立的一切依缘而起的，这个缘起的道理的确是这样。从因的角度来讲——缘起生，是假立的因，所产生的果也是本性无自性的。刚刚也讲了，从破有无生因的侧面来讲，这个果不是实有的果，所以我们可以从名言的角度来讲，因上面无果。

但因上面的这个无不是实有的无，如果是实有的无就是不可以改变的无，所以“纵以亿万因，无不能生果”。因为你的“无”已经是确定了的，谁能够把一个实有的无改变成有呢？不可能的。所以只有这个无是假立的无就可以，所以因上面的果没有，这个“没有”是假立的无。

假立的无只不过是因缘还不具有、时间还不成熟。只要因缘一成熟，果就出现了，所以这个无不是真实的无。就像水月这个现象还没显现，那我们就说这个是实有的无吗？不是。只不过是因缘还没有和合。什么时候因缘和合了，这个无的状态就舍弃了。为什么这个无的状态是可以舍弃的？因为这个无的状态是假的，实有无的状态是没办法舍弃的。

有也是一样的，实有的有永远没办法改变，因为是假有才可以改变，才可以依缘而生、依缘而变、依缘而灭，才可以从凡夫到圣者。如果是实有的永远不行。中观所破的全部都是实有。没有一个是实有的，胜义理论中没办

法安立一个实有，连名言的显现都安立不了。名言的因果安立不了，种子生苗芽安立不了，什么都没办法安立。

如果是实有的话，实有是虚假的、虚幻的，胜义中也合理，名言中也合理。进入中观安立的时候，如果胜义谛是最合理的胜义谛，名言谛才是最合理的名言谛。如果你的胜义谛不是最合理的胜义谛，你的名言谛也不是最合理的名言谛，这是决定的。中观应成派的胜义谛最究竟，它安立的名言谛也最究竟；中观自续派的胜义谛——单空，如果单空地安立名言谛，如果是应成派来观察就有问题了。

唯识宗安立的胜义谛不究竟，它安立的名言谛很多时候也会被成为观察的对象。小乘安立的胜义谛不究竟，名言谛也不究竟。因为它胜义中有保留，名言谛就不可能是最合理。如果胜义谛中抉择究竟本性，名言谛就方方面面合理了。比如说胜义中离四边，名言中的缘起，非常合适。如果是胜义中不离四边，哪怕保留一个边，认为胜义谛是实有的。如果你的胜义谛是实有的无，你永远没办法脱离实有的无的状态来缘起。怎么样在这个实有的无的状态中依缘而起呢？没办法，已经固定了。这样胜义谛就会是一个不变的、实有的、究竟的无了。

究竟的无谁给你改变？没办法改变究竟的无，也没办法缘起。所以只有胜义谛离四边，不是有也不是无，彻底离戏，才可以缘起。所以缘起的法全都是离有离无的，“彼果非有亦非无，”安立缘起的时候就是这样殊胜。

“诸佛只此菩提生，”佛陀也是依靠这个世俗谛中的佛果而生起的菩提，这个就很清楚了。成佛的缘起是什么？以前也再再做过很多铺垫，从大乘根本的角度来讲，就是方便和智慧或智慧和悲心，这就是最根本的因缘。这两大要素缺一个，就会因缘不具足，佛果产生不了。如果两大要素都齐全了，修的很圆满，你的因也是齐全了，你的时间也够了，的的确确每步修都是扎扎实实到量了，资粮到了你就成佛，名言中的缘起没办法做丝毫的假。只有老老实实去聚集因缘，什么时候因缘积聚了，什么时候果才能出生。只要因一偏，果就偏了。因没有了不可能有果。成佛的因是什么？第一个是菩提心，要老老实实把菩提心生起来。怎么样生起菩提心？如果没有出离心也不行。前面的基础要打牢。所以说这里面一环扣一环，如果把下面的基础打牢了上面的法就很牢靠了，这些因缘都很扎实的话，菩萨果就会出现。菩萨果的因圆满了，佛果就会出现。所以说“诸佛只此菩提生”，名言谛中的因缘齐全了，佛果就会显现。名言谛中的因缘不齐全，佛果显现不了。不管是名言谛中的空性没抉择好也好，还是菩提心没有修好也好，或者是六度没修好。哪

个因不圆满，都没办法成佛。

佛是圆满的，果是圆满的，不可能因有欠缺而却成就圆满的果，这怎么可能呢？所以要当一个菩萨的要求高啊。不能世俗人的心态来修佛果。不改变自己的世俗心，还是认为自己是一个众生，用众生的心来修佛果，没办法现前佛果。什么时候改变了，把自己安立为一个菩萨的状态了，菩萨的标准就很高。

大恩上师讲《大乘经庄严论》中很多菩萨的发心作意，的确标准高，当然我们要靠近这个标准，不能说我自己是菩萨了，根本不看这个标准，也不能说这么高的标准我做不到，两个极端都要去掉。所以老老实实地学，目标很高——要即生成佛，但是连成佛的因都没搞清楚，这个怎么可能呢？

成佛主要的因是什么？就是要好好地学，当然不是所有的都要学，但和我们有关的上师让我们学的都要学。学完之后知道原来是这样的。成佛的因，大悲和智慧、空性和大悲心一定要俱全，这个修好之后可以成佛。“诸佛只此”，诸佛的果——菩提是“此”也就是缘起而生的。“离有实性虚幻生”，“离有实性”——佛果的道和果，没有丝毫有实法的自性。

“虚幻生”，虚幻是如梦如幻的意思。如梦如幻的众生修持如梦如幻的道，然后积累如梦如幻的资粮，得到如梦如幻的果。这一切都是如梦如幻的，只要你的因缘齐全了，一定可以成佛。这其中齐全的因缘之一，就是胜义的空性见解要齐全。所以我们不能认为因缘齐全完全就是六度，六度如果没有空性胜义谛的见解，就不算齐全，真正齐全的因就是方便和智慧，就是大悲和空性。菩提心、空性和智慧，这两个都要有，所以咱们这个《摄颂》中讲的很齐全，一方面讲了大悲心一方面讲了菩提心，了解完之后就会很清楚地了解这些问题。这个就是讲到了世俗谛中从缘起而言决定合理的道理。

今天就学习到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 33 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。《摄颂》讲到了所有佛法的精华。

大恩上师以前讲过一个公案，以前国王要求西藏的翻译家去印度要学习三个法。第一要好好学习戒律，因为戒律是佛法的基础，所以戒律很重要。让他们学习戒律带回来好好弘扬、翻译。第二要好好学习中观或是般若波罗蜜多，因为般若、中观属于一切佛法的精华（前面是基础，这是精华）。第三要学习以幻化网为主的密宗，因为密宗是精华的精华。

三个部分中，小乘以戒律为主，大乘的核心思想是中观、般若波罗蜜多，像幻化网之类的密宗以等净无二的见解为主，所有密乘的见解和修行属于精华的精华。

这里面既有行为（戒律比较侧重于行为），当然在大乘、密乘中也有戒律，我们要修学佛法、要证悟的话，必须要以戒律作为基。如果有了戒律，就会避免很多非法的行为。如果一方面在行持佛法，一方面在做很多非法行为，学习佛法是没办法上进的。相当于一边在往上走，一边往下走，走一步退一步，没办法真正前进。如果要前进，必须把所有违缘、障碍全部抛弃掉。

从世俗谛的侧面来讲，修行佛法是往上走的、趋向于解脱的。如果不守戒律，杀生、偷盗、邪淫等等，这些是往轮回、往下走的。所以一方面在往上走，一方面往下走，这两种力量就会互相制衡，我们就没办法达到目的。

虽然从道理上来讲，相互制衡好像我们就会原地踏步，但是也不要忘了，其实在这个所谓相互制衡的过程中如果我们不改变的话，最终来讲往下走的力量会大，往上走的力量还是没办法战胜往下走的力量，因为我们轮回的

时间太长了，轮回的习气太深了。

所以我们学习佛法的力量是很弱的，虽然很殊胜的修法、见解都有，但是如果没有真实地取舍，还是没办法在修道的道路上走很远，更加没办法做到走圆满的目标了。因此我们要知道戒律是一切佛法的基础，对戒律也需要学习、守持，如果违犯了必须要忏悔。

中观、般若讲到了万法的精华。一切万法的精华、本性到底是什么样？凡夫人认为这一切常乐我净，对一切所见、所闻的法，因为有六根，就会缘六根的对境而产生种种的认知和分别，所以凡夫人的境界就是六根和六根对境的境界。当我们看到了、听到了就会认为这些是存在的，其实认为“这个存在”的观点就是佛法中所讲的实执。

我们在执著的时候并没有特意地说，“我看这个柱子是实有的”。我们和其他人交往的时候，自己的分别心生起来的时候，当我们看到这个法，认为这个法是存在的时候，我们有没有想过这个法是实有的呢？不会这样去想。

虽然没有这样去想，这种认为这个法存在的观点在佛法中就叫做实执，所以众生是处在实有的执著中的，没有符合万法的本性。我们学习中观的时候，必须要对于一切众生所见、所闻的所有法的本性进行观察，它就是空性的。了知万法无自性就是息灭对一切万法的执著，息灭继续创造一切万法显现的因缘。也就是说学习空性的时候，对于已经现在我们眼前、耳前的这一切法，要知道都是显而无自性的。

这是学习空性的一个功效，当我们知道它显而无自性就够了吗？其实也不是。当我们在抉择空性的时候，按照总的大乘的思想来讲，因为我们内心有很多显现万法的习气，如果没有以佛法对治来息灭这个习气的话，如果用阿赖耶识的观点来讲，我们阿赖耶识中有很多显现山河大地、外在很多法的种子，这些种子因缘到了之后它就会现于外境，就像外面放电影一样。

放电影现在我不知道怎么放，以前都是胶片，现在也可能是数码。其实你的放映机上面有很多相当于习气一样的东西，当你把它们放出来之后，就在外面的屏幕上面显现所谓的山河大地，显现很多能动、能走的形象。那么外在的这些形象来自于哪里呢？来自于放映机里面的数据。

用比喻来安立，我们看到的整个山河大地就是一部电影。我们所看到的这些情节，人走来走去等等，包括我们的身体，有时看电影身临其境我们就会假想成里面的某个人，最有可能是假想成一个主角，从这方面来讲，我们就问这个是我的身体，我说的话，我应该这样想，我应该那样跑等等。当我

们显现的时候，迷失在情节中的时候，我们根本就不会认为这其实是从一个放映机里面放出来的。

当我们在轮回中流转的时候，我们所看、所闻的，在这个电影情节中迷失了。其实它来自于哪里？所有我们所看到的山河大地来自于我们心中阿赖耶识的习气，这种习气就相当于刚刚所讲的胶片或数码一样。里面的数据会在因缘成熟的时候，适时地投射在外面。而我们并不知道，现在又看到这个投射到外面的东西了，觉得这个柱子是存在的，这棵树是存在的。

当我们认为它存在的当下，这个执著树和瓶子的种子同时又熏到了我们的习气中。这个习气时间长了又会反射到外面，这就成了一种模式。相当于这个戏剧不断地拍下去，在演的同时又在拍续集，然后又开始放、又开始拍，不断地重复。

我们众生在轮回中就是这样的。当我们看到外面的这个东西认为它实有的时候，或者认为它存在的时候，或认为它好、坏的时候等等，当我们在这样执著的时候，当下就有一个习气种到了我们的相续中。这个种下去的种子不会自动消失，只要因缘一成熟它又会浮现在外面、成熟在外面。

浮现在外面的时候当然我们有可能到了下世了，又没看到这个东西了。类似的东西我们看到之后又没认识的缘故，就又陷进去了。就这样我们每天看很多东西，每天在熏很多东西，轮回就是这样形成的。众生拿什么去抵挡轮回的瀑流呢？就像瀑布、河流一样，我们拿什么去阻挡？自动解脱是不可能的事情，因为我们走的就是这个模式。

我们要终止它，不能再这种模式循环下去了。要对轮回生厌离心，没什么可贪著的。但这也不是根本解决之道，它还是在种种子、在熏习种子，只不过种子变成了“它是无常的、不要耽著”。

要从根本上阻止这种模式继续复制，我们要知道，所看到的这个柱子就是假立的，当我们在认为柱子就是假立的同时，一个空性的习气就种到相续中。当我们观察这个法不间断，比如说今天打坐我观察这个柱子五分钟，这其中有很多刹那，当我连续观察的时候，很多空性的习气就不断地熏习到我的相续中去。

在观空性的同时，第一打破了那种模式，我没有再去执著它，认为它是实有的；第二让它以后再显现的种子没有重新熏习进去，这方面就是一个大的转折。如果我们能够以观察这个为例每天去观察一切万法，对所见的、所闻的、所接触的、所分别的、认为好的、认为坏的等等所有这些东西都能够

以空性智慧去看待。刚刚我们说了解空性的时候，首先要知道所显的法当下是无实有的。当我们安住在无实有的时候心就放松下来了，就不会认为一定要得到它或者一定不能得到它，这种强烈的情绪就不会再产生或者会淡化。

很多时候我们的轮回都是一些很强的情绪带动的，认为这个人很好，或者认为这个人很不好，这里面就产生了贪欲、嗔恨，通过贪欲、嗔恨进一步可能有所行为的话，就会转变成一种业。这个业通过烦恼的滋润就会不断地茁壮成长，最后就显现成很强大的痛苦的对境，显现痛苦的轮回这种自性。所以当我们了知无自性的时候，有对治情绪的这种功效。

还有一个问题就是它可以斩断轮回的相续，刚刚我们讲的模式是不间断运作的，所以我们在修空性的时候，实际上已经开始对治了，已经开始斩断轮回流转的相续了。这就是观它的本性空。当我在观它本性空的当下，空性的习气不断地熏习入阿赖耶识。如果不间断地长时间修，种子的习气不断熏习，熏进去的种子空性力量会越来越大。

如果不熏空性习气，这个轮回的种子没有对治，它就会增长。它也许中间会转变一下，但本质不改变。可能是你原来生的那些善心，这个种子算是比较好的种子，但还是轮回的模式。只有知道它是空性的时候，它就彻底改变了，路线就不一样了。

知道它是空性的，我们不断地熏习，修行空性的时间越来越长，比如说我们听闻空性、思维空性、研讨空性、在空性问题上面造了很多辩论，或者不断地思维空性到底是怎么样，去抉择、理解。在讲解的时候，不断地缘空性的意义在运作，观修一切万法本性空等等，其实这一切、每一个刹那，都有一个空性的种子熏到我们相续当中。

每一个空性的种子都可以对治实有的轮回的种子。当时间很长的時候，我们相续中空性的种子就非常多，实执的种子会越来越少，它虽然在显现，但也不像以前力量那么强劲，或者因为我们内心当中有空性的种子习气的缘故，它虽然显现在外面但是我们的看法会不一样。所以我们修习空性的时候，专门有一段时间必须强烈地修单空，就是修一切万法是空的，这可以很强烈地去对治认为一切万法是实有的颠倒的习气和执著。

修单空修到量的时候，很多实有的执著就没有力量了。如果这样不断修行，证悟空性的时候就完全不同。心的实有的种子不再熏习，熏习的都是善业、善法，都是被空性、菩提心、出离心摄受的善法。我们自己每一个起心动念在缘外境的时候，你的心怎么想，当下这个种子就会熏到阿赖耶识中。

当我们认为这个是无常的，认为那个是痛苦的，这时也会有一个种子熏进去，但是这个种子带了无常的思想；当我认为我要发菩提心的时候，这个种进去的习气带着菩提心的东西；当我说这是空性的时候，熏进去的就带着空性。

所以都是我们从我们每一个思想去改变的，如果没有以出离心、菩提心、空正见去观待一切万法，乃至没有以《光明藏》中说的密宗的见解去观察一切万法，我们相续中就没有熏习解脱的种子，我们凭什么解脱呢？我们说这是善根也好，或者习气种子也好，都可以。

所以从这个方面讲空性的力量很大。从这个方面分析，我们千万不要认为，为了讲考去看颂词是没有利益的。绝对不可能没有利益，当你为了讲考去看《般若摄颂》，这里面有不间断的空性的种子熏习到你的相续中去；当你在和道友讨论空性的时候，也有很多空性的习气不断地熏入到你的相续中去。

如果你这方面做得越多，空性的习气越多，它就可以改变轮回的走向。如果有一些但是力量不够，它还会流转，但是已经会有所改变。在后面因缘成熟的时候，每一个空性的种子也会发挥它的作用。如果我们很精进修空性，力量很大，虽然还在流转轮回，但是时间缩短了。

但假如我们什么空性的种子都没有，那么完整的轮回模式就会一直运转下去。如果有了一些空性的习气，它可能最终会起作用，但是时间可能会很长，还会继续再流转一段时间等它成熟。但是如果我们密集性地去植入空性种子，流转的时间就会大大缩短。如果有了密宗的见解，它有很殊胜的方便，可以把流转的时间缩短到三生，缩短到此世、三年或六个月，就看你自己的力量有多大。

我们内心留存着很多轮回的东西，让它无自性、让它快速地消尽，最好的方便就是观空性。观我们的心、观一切万法本性空，知道这一切客尘的本体都是空性的、无自性的，这样去安住就可以真实地对治习气。

我们马上要进入金刚萨埵的修行，在修金刚萨埵的时候，我们对罪业是怎么看的也和净罪的快慢有直接的联系。如果我认为这个罪无所谓，没有把它当一回事，这种心态都没有入门，肯定是忏不了罪的。如果想忏罪，但是觉得这个罪是实有的，这么多的罪业怎么忏得净？我们多多少少会认为罪业是实有的。如果认为罪业是存在、实有的，忏起来就很费劲，没有相应它的本性忏悔就会比较笨拙，可能相应的速度、产生感应的净罪效果就会差。

但如果有了菩提心的摄持就不一样了。菩提心的力量很大，我们在学

《入行论》的时候，从世俗的角度来讲，所有的罪业都是从自利心引发的。所有的罪——杀生、偷盗、邪淫哪一个不是为了自己呢？都是为了自利引发的。你修菩提心，菩提心是什么？从世俗菩提心角度来讲就叫做他爱执，不是我爱执。要修他爱执，把关心自己转移到关心他人。

所有罪业的来源都是关心自己而来的，如果要忏罪就要颠覆它的模式，以前是耽著自己，现在是耽著他人。把造罪的模式颠覆了，罪业一下子就能清净。

金刚萨埵忏悔的时候除了四对治力还有两个很关键，一个是菩提心，一个是空正见。愿菩提心是从世俗的角度来对治我爱执的，因为所有的罪业都是从我执有的，而现在我修菩提心是关心他人，放弃我爱执，它从根本上颠覆罪业的存在，所以力量大。

第二个就是空性，空性是从胜义中、从本性去颠覆罪业。它的侧面不一样，是完全了知、安住在罪性本空。造罪不外乎就是当时我们的五蕴相续缘对境产生了颠倒分别，有我的身心、有当时的对境、有颠倒的虚妄分别念，然后做了一些不好的行为。

这个罪业是依缘而生的，这么多的因素和合起来。如果只有五蕴不一定造罪，只有对境不一定造罪。既要有身心五蕴，又要有对境、有非理作意，很多因缘和合罪业才会形成。比如说杀生的罪业形成了，这个罪业本身是依缘而有的。按照《中论》、《摄颂》的思想，所有依缘而产生的法都是空性的、无自性的，有因缘它才生，没有因缘它就不生。

罪业本身是依缘而生、依缘而起的，这就说明它本性无自性。我们要了知罪性本空，罪业是无自性的。我们安住在罪业其实是依缘而生的、没有一个实有的本体。当我安住它的本性的时候，这就是最了义的、力量最大的忏悔。不是颠覆造罪的模式，而是从根本上了知罪业本来就不存在。

所以般若波罗蜜多空性的见解对于罪性本空这一点认识得越深入，忏悔的力量就越大。可能你安住在空性中念一句都比你以前很多年不断地念金刚萨埵的力量来得大，因为你直击了要害。就像你去打人一样，打其他部位的话可能就对他伤害小，但如果直击要害一下子就能够达到目的。所以忏悔也要击中要害，我们不能说其他的没有用，绝对是有用的，但是这里面最关键的是要了知罪性本空。

要了知罪性本空就要运用般若的思想。假如以前我们在般若波罗蜜多上面基本功做好了，比如说讨论过为什么依缘生的法是无自性的，为什么一

切万法现而无自性，如果下了功夫，现在就用这个来忏罪。

观修金刚萨埵也是一样的，观修它的本性空性，安住本性空。其实金刚萨埵观修有一些密乘的思想，但这方面我们主要相应于显宗的侧面来讲，它就是罪性本空的。当我们安住罪性本空，首先它的力量大，当我们在忏罪、在修金刚萨埵的时候，它有两个层次的作用，第一个层次的作用，通过忏罪可以把所造的业的成熟果的功能消灭掉，就像种子一样，把它用开水煮了，或者用火把种子烧了，它可能外形还是种子，但是已经没有生果的力量了，它不会再成熟了，不会生根发芽了。

某些道友就是在这种层次上忏悔，种子可能还保持一种形象，但是它感果的功能没有了。这是不了义，只不过是把感果的功能灭尽了，以前造的罪不会再成熟果报了。我们当然首先要达到这个目的，这也是一个战略目标。

但是我们还要了知，还有一种是可以直达本性的忏罪，比如修金刚萨埵。首先如果你有四对治力，肯定可以把我们相续中罪业感果的功能都灭掉，因为四对治力就有这个能力。

第二，如果你有空性的见解，有大等净的见解，当你在修的时候在和实相相应，就成了现前成佛的方便，直接成了成佛的因了。我们忏悔的时候如果四对治力没有的话，可能忏悔的力量不会强大；如果有了四对治力，但是缺少空性慧，可以把感果的功能灭掉，但还是属中等的作用；如果在修金刚萨埵的时候有空性的或者大等净的见解，你在安住它的时候，灭掉罪业感果功能的同时其实是在和实相相应，其实是在修成佛的因，所以不一样。

见解深的人，参加法会在修的时候完全不一样。我们有些人很精进，精进是好，但是关键就看见解深不深，见解如果很深又精进，那就非常好了。这时候可以体现出平时闻思你对于忏悔的原理了知得怎么样，对于菩提心、空正见等等生得怎么样，你对密宗的见解了知得如何。如果你通过长时间的闻思都比较熟悉，那么在修的时候完全可以用得上。

为什么大恩上师在讲这部法的时候经常提到这个问题，就是说上师的引导、上师的窍诀很重要。否则我们学了很多东西但不知道上师的窍诀，或者不知道归摄这些窍诀。我们自己修是非常困难的，但如果依止了上师，知道这里面有很多修习的法可以用上，这样就完全不同。它就不是一个单纯的忏罪，每一句金刚萨埵心咒都是能够显现本性的修法。

如果你的见解深，金刚萨埵咒力的力量就可以深入到你的本性中去显现实相。但如果没有这么深的见解的话，那么它这种力量可能只能够达到你

的罪业的种子的层面。把种子上面的感果的功能灭掉，就没办法把种子本身也摧毁掉而且显现它的本性。如果你知道并安住在空性中，一切的能忏、所忏都无自性，那就不单单是忏罪了，它一定是和在实相相应。

因为马上要进行金刚萨埵的修法，如果能有这种清净的见解，能够用得上，安住得了，那么它的力量是很大的。当然，随着我们对闻思、对佛法、对经论深入地了知，今年参加可能我这个见解还不那么纯熟，但是我通过不断地学，又学一年之后，到第二年金刚萨埵法会的时候，这个见解就深入了。那时候再安住再修个四十万遍，那就和第一遍、和第一个法会不一样。随着再再地忏悔、智慧增长，就成了良性循环、良性互动，我们通过这样的因缘就可以很快地集资净障。它不单单是单纯的浅层次、中等层次的集资净障，它可以变成高层次的集资净障。它就是个高级的瑜伽、高级的相应法了。

所以空性是一个总纲，不单单是修金刚萨埵，其实在供曼荼、修上师瑜伽的时候，不可能离开实相，有福报的人会对这个重视。而且我们学的这些空性的原理，我们只要知道了一切万法依缘而生都是无自性的，了知了原理就可以用在一切上面。

刚刚我们讲了依缘而生的罪性为什么是本空的？因为它是依缘而起的缘故，依缘而起它就无自性。你安住无自性相应它的本性忏悔，那当然就不一样了。并不是去肯定罪业存在，然后去灭掉它，这是一种方法，但是如果和观察罪性本空比较起来，这种观修的方法没有直达罪业本身的实相，没有相应它的本性。

罪业是本空的，在如来藏的观点中叫做客尘，它本来就是不存在的，但是我们不知道它不存在，而肯定它存在。肯定它存在本身就属于无明、愚痴，在愚痴的状态中去修忏悔当然力量不会大。但是如果了知它的本性是空性的，这就是一种智慧，安住智慧去忏悔当然力量就大，这个原理是显而易见的。

所以小乘的修法、大乘的修法和密乘的思想肯定有不一样的层次。小乘很多修法都是首先肯定这个法是存在的、有的，在有的情况下去转变它、改良它。你再怎么转变、改良，但是你认为它存在的思想是不变的。

而大乘、密乘中就说它的本性是没有的，所以说浅层次的修法没有相应本性、直达本性，没有击中扼要。但是越往上走越了义的法就越能够表达出实相。它的本性是怎么样？它的实相是怎么样？就越来越能契合、越来越相应。

这方面我们就知道空性的重要性，学习完之后有定解，不单单是金刚萨埵法会修法，其它所有的修法都用得上，比如修皈依、发心。因为不管是皈依、发心、修曼荼罗、修金刚萨埵，都是为了现前实相。每一个都是无自性的，你相应它的本性去修，力量就一定是最直接、最强大的，因为它是智慧。为什么是智慧？因为为了达了一切万法本性的思想就是一种智慧。

刚刚我们讲了，如果忏悔的时候在心中肯定它是实有的，当我肯定罪业存在、实有的同时其实是一种无明、愚痴。相应于愚痴去忏悔，虽然也会有善心的力量，你念咒有念咒的力量，但它毕竟是一种无明，力量就弱了，这个无明的思想就会使金刚萨埵咒语的力量没办法发挥出来。谁在束缚它？没有谁束缚它，是我们的分别念束缚了它，这叫“作茧自缚”。

所以我们要解开，解开就了知它的本性，是怎么样就是怎么样。能修的人无自性，那就安住在无自性；所念的咒无自性，就安住在无自性；金刚萨埵无自性，就安住无自性；罪业无自性，就安住罪业无自性。每一个点相应了它的实相，全方位相应实相，这时候肯定是不一样的，它忏悔的力量是非常强大的，因为相应了实相的缘故、相应了智慧的缘故。所以它是一切万法、一切佛法的精华所在。这里就大概提示一下，过一段时间大恩上师还要讲这种忏悔，我们还可以去了知。

当然，上师们会从不同的侧面讲，有时候可能是从四对治力讲，是大多数人的根基；部分道友在学《入行论》可能是侧重菩提心的力量讲；我们今天辅导这堂课是般若波罗蜜多，就从般若波罗蜜多的侧面来讲和忏悔的联系，要让忏悔时间短、收效快的一种方法是相应它的本性；如果我们在讲幻化网的话，当然相应于等净无二见来讲。

往上走讲解的方式是不一样的，如果是大众化的话，肯定就是强调罪业很可怕，一定要忏悔，一定要用四对治力等等。这些都是要素。我们能够怎么样安住，怎么样修行，就要按照当前的见解去修行。当然最起码是因果见，你觉得造罪是很不好的，可以通过忏悔把它清净掉，若有这个基本的因果见也可以有效果。如果你的后悔心很大的话，也可以清净掉一部分障碍。但是如果安住空性见，时间短、收效快，那是肯定的。前面我们就做这些铺垫，下面就看《摄颂》本身的意思。

午二、圆满功德合理：

前面是获得功德合理，今天是圆满功德合理，二者之间有相似的地方，但前面主要是获得，当然总的科判也是获得和圆满。整个来讲，可以说是怎

么样获得功德合理，因为世俗谛中获得功德是刹那刹那生灭的，通过世俗谛的缘起来讲可以获得功德。这个科判是圆满功德，你怎样通过获得、积累最后圆满成佛呢？怎么样可以圆满？能不能够圆满？在这个科判中说，圆满功德是可以的，这样没有什么不合理之处。

水滴满瓶始末间，涓涓必渐盈彼器，
初心亦胜菩提因，渐圆白法终成佛。

这个颂词中有一个比喻和意义，“水滴满瓶”字面上的意思，比如一滴一滴水最后可以把瓶子装满；“始末间”就是从开始到最后之间；“涓涓必渐”，一滴一滴的涓涓细流最终逐渐可以装满容器。其实整个大海都是一滴水组成的，盆子、瓶子也是一样，慢慢地它就可以装满。

同样的道理，“初心亦胜菩提因”。我们发心成佛，从最初发心的时候成佛的资粮、修行佛法的资粮一点都没有，虽然我们心中有善法，但是善法不一定成为资粮。怎样才能成为成佛的资粮？什么时候开始发菩提心了，通过菩提心摄受的善法就会变成成佛的资粮。否则的话，我们说众生都有善法，这个人很善良等等，它是不是成佛的因？不是。它只是一种善法而已，不能成为成佛的资粮，不能成为解脱的资粮。必须要出离心摄持的善法才能叫解脱的资粮，菩提心摄持的善法才能叫成佛的资粮。

这个地方“初心”是什么意思？在这以前、没有发心之前，他还没有积累成佛的资粮，但是从初发心起就开始积聚成佛的资粮了，这叫“初心亦胜菩提因”。最初的发心也是最胜菩提、最圆满佛果的因，是起始因，然后在这个基础上“渐圆白法”，逐渐来圆满，“白法”就是菩提心摄持的善法。“终成佛”，最终他就会成就殊胜的佛果，这是合理的。

当然这里面也是因为有些人有疑问，认为一切万法是刹那生灭无常的，这在佛法中都周遍成立，有些人就认为既然万法无常是周遍成立的，刹那生灭的无常和积累圆满资粮这二者矛盾。他认为二者是汇集相违的，一方面说资粮可以最终圆满，一方面又说其实每一个刹那都是刹那生灭的。

一刹那生又灭了，二刹那生又灭了，每一个都是这样刹那生灭的，没有一个恒常不变的法。你又要承许无常和刹那生灭，又要承许最后可以圆满，这二者是矛盾的，是不可能的。这方面就没有了解业因果的关系，不知道佛法中的甚深含义，所以就会提出这样的问题。

因为一切万法刹那生灭，没有一个刹那能够留存到第二个刹那，第一刹那生了之后马上灭，第二刹那生了之后又马上灭。我们的心相续都是这样刹

那刹那生灭的，这样不断的，这是它的本性。所以这里面就说现在我们成佛的资粮是一点都没有了。

现在我开始发菩提心了，从发心到成佛之间需要很长时间——三无数劫。三无数劫当然是无数个刹那了，它的组成部分最小的单位就是刹那。无数个刹那慢慢积累，最后达到三无数劫就圆满了。

但是问题就在于，每一刹那生了就灭了，比如说我在第一刹那发心，但是发完了之后它就灭了，第二刹那又开始重新生起来了。第一刹那灭完了就没有了，所以你在第一刹那的心上面修了菩提心，但是它灭了、没了，第二刹那又发，又没了，善根永远没办法积聚。如果说它不是刹那生灭的呢？也许可以解决这个问题，但是如果不是刹那生灭的，那就没办法安立心相续了。

好像怎么样想都是有问题的，都没办法自圆其说，所以他就觉得圆满功德是不可能的。科判是圆满功德合理，对方提出的问题就是圆满成佛的功德是不合理的。它如何保留？如何积聚？如何增长如何广大？这是没办法的，因为每一个刹那生灭的缘故，所以在世俗中成佛他觉得不合理，圆满功德是不合理的。

我们针对这个问题怎么样去回答呢？因为他们还是执著这种观点，问题核心在哪里？他还是执实有，虽然他承许刹那生灭，但是他内心有个实有的观念，认为第一刹那灭了之后，就是真实灭了，彻底消失了。

但是我们说这没有过失，般若宗或者中观宗也承许世俗谛中这些法是刹那生灭的，不管是色法也好心法也好。当然修行主要是从心上安立，心也是刹那生灭的，但是关键这个刹那生灭是假立的生灭，它不是实有的生灭，它的生也是无自性生，因缘和合就生了，生的时候也不是实有生，灭的时候也不是实有灭。

不是实有的灭，如果是实有的灭就是真灭，第一刹那修的善根就真灭了，完全消失在法界中，一点都没有了，怎么样都找不到它的踪迹，但是这个灭了不是真灭。所以从这个侧面来讲善根可以按某种方式来留存，因为不是真灭的缘故，因为在世俗谛中圆满功德是合理的，所以一方面我们承许无自性，一方面承许刹那生灭，一方面承许功德可以圆满。

打个比喻，“水滴满瓶”，家里面的一个大水缸，把水龙头打开之后，调成一滴一滴水的模式，每一滴都很少，但如果它从开始到最后不间断地滴，最后大水缸都可以被装满。虽然每一滴都没办法达成圆满的自体，但是每一滴都不可少，所以最终可以把这个容器装满。虽然是刹那生灭的，每一滴看

起来好像都不一样，每一滴水都没办法把容器装满，但是汇集了很多滴之后就可以装满了。这个比喻的意义是说初心到成佛之间，从初发心开始就有了成佛的种子，所以初发心很重要。

佛陀在经典中讲了，就像世间的有些宗派崇拜初月过于满月，同样的道理，佛陀说菩萨们也应该顶礼初发心的菩萨过于顶礼佛陀。初心很重要，如果你最初发了菩提心，就有了成佛的种子，不发菩提心永远没有。

所以大恩上师这么强调发菩提心。为了让大家发菩提心，大恩上师在讲《入行论》的时候，很鼓励大家，而且把发菩提心说得很快乐、很容易。所以很多人写感想，我发了菩提心怎么怎么样。后来上师说菩提心也不是那么容易的，有些人的感想还不一定是真实的菩提心，不能够在这个状态中沾沾自喜。真实的菩提心是慢慢走的，但是你如果没有最初的这个假的菩提心，就没有后面真实的菩提心。

我们没办法一上来就发一个真实的菩提心，所以对抓住了修法扼要的这些上师们我们真的很感激。为什么感激？他对这些最重要的东西非常重视，而不是重视其他外相上的东西。对你这个修行者来讲，最重要的是什么？上师所提倡的出离心、修加行确实很重要。

菩提心很重要，空性慧上师也讲了很多，我在佛学院听得最多的就是中观，上师讲的很多方面都是对我们最重要的，对我们修行最重要的经常性地去提倡，其他的一些外表、形式就没有过于去提倡，不是说不重要，比较起来，我们现在要在短时间里抓住修行的扼要，小的方面慢慢去补充。

就象修房子一样，修一栋大楼是砌砖重要，还是打框架重要？框架重要。首先要把框架立起来，再去把砖一块块砌上去，只要有框架就容易了。修学佛法也应搭一个框架，核心有了，其他形式上、行为方面慢慢去做，这就非常好，所以“初心亦胜菩提因”。

最初发心很重要，它是菩提的因，在这个基础上“渐圆”，逐渐修持。虽然每个心都是刹那生灭的，但是如果不间断地修行，形成一个相续，水滴不要断，每一滴、每一滴不要停止。如果你保持这个相续，它终究会圆满的。

但是这个流水的相续是假的相续，真正分析、细微观察，它就是一滴一滴的个体。但是如果从总体来看，它就是一个相续，没有中断。只要你不中断它，终究会充满，这叫相续。比如说，军队或是念珠分析起来，所谓的军队就是一个人一个人，除了这之外没有，但是综合起来就是一个军队。念珠分开是一颗一颗的，但是串起来是一串念珠。所以真正分析的时候，相续没

有真实的，是假的。但是如果把这些连起来之后就变成一个相续了，只要没有中断就会起它的作用。一个一个的人、一个军、一个师是这样的，只要没有分散、集中在一起，就可以说它是一个军队，但是如果散掉了就不是军队了。

相续的确是假的，但是只要和合在一起形成了相续就一定有它的作用，这也是没办法否认的。分开讲，的确每一个都是自己的相续，第一刹那、第二刹那都是自己的法，根本就没有生灭。但是如果把这个相续连起来了就会有相续的作用，这是肯定的。所以我们看问题的时候不能盯着单个看，否则永远看不到它的奥妙处，但是你把它连起来看就会有这样的作用。

因果论也是这样，有些人不相信因果，他只盯着今世的因果怎么能够解释一切问题呢？要把因果链拉长到前生后世去分析就合理了。所有不合理的地方一拉长就合理了，因为今生的苦来自于前世的罪业，今生的安乐来自于前世的善。

为什么这个恶人造了这么多罪还这么富裕？为什么这个人这么善良却受这么多苦？只盯着今世看不出它的奥秘，你把它拉长就看到了。这个人造了善业，他以后会受安乐；这个恶人的安乐是因为他以前的善业，二者之间是没有矛盾的。

如果我们只盯着今生看，就没办法理解。把它拉长了、全局来看，那就很清楚。只盯着一点看不到这些，这是个关键的地方。为什么一些伟人有大的眼光、统摄全局的智慧？他只要全局来看所有的关系都清楚了，只盯着一点看不到什么，它就是方方面面的一些可能性。

相续是这样的，如果盯着一点看，它就是一滴水，如果盯着一个分别念，它就是一个刹那，不会有什么作用。但是这个相续虽然是一个一个，但是它的作用而且不中断。心相续还有一个作用，它可以传递。为什么心相续可以传递呢？我们在看这个比喻的时候总觉得有哪个地方不对，就好像有一个容器，一滴一滴滴下来反正都滴到这个盆子里了，它还是一个积聚，应该是这样的。所以说心里的积聚在哪里？

为了解决这个问题，唯识宗就提出了阿赖耶识，相当于容器，唯识宗在解释这个问题的时候也很容易理解，但并不是说《摄颂》中是用唯识宗观点解释的。唯识宗安立了一个叫阿赖耶识的仓库专门来收集习气。每一个心都是刹那的，但是每一个刹那、每一个习气都保存在里面，都会去成熟。的确从每一个刹那看都是刹那生灭的，如果这一刹那发了菩提心了，这个刹那灭

掉了，但是它的习气种到了阿赖耶识中去，它有一个留存的地方，好比一滴水一滴水都滴到盆子里了。

但是中观宗没有安立阿赖耶识，它通过无自性安立。即便没有真实地提出阿赖耶识的观点，但是中观宗在名言中也承许这个刹那生刹那灭的心识，发心也是在这个心上面发的，如果没有安立阿赖耶识，那些种子、善法怎么样累积呢？它相当于这样的方式：第一刹那发菩提心了、灭了，灭完之后第二刹那生起了，相当于已经接受了第一刹那的信息，第一刹那的功德转移到第二刹那上面，第二刹那就比第一刹那强大了。再下去，第二刹那灭的时候，第三刹那生起来了，前面两个刹那生起的东西灭了也不是自性灭，从相续来讲它有传递功能的缘故，第二刹那灭了之后，它就把前两个刹那的善根留传到第三个刹那，第三个刹那就比前两个刹那要强大。

通过这样的方式慢慢修下去，总是只有一个刹那，并不是说分别念越长越大了，身体这么小怎么可能装得下这么大的分别念。心是无形无相的，心的潜质也是无限的，因为本性是空的，所以我们也不用担心心相续的硬盘装满了会不会爆炸？不会这样的。装得装不下的情况是没有的，因为它本来就是心法的自性，心法不是色法。如果心是色法，你装豆子、装米，超过它的容器了就装不下了，你塞也塞不进去，要不就炸掉，要不就塞不进去。但是心不是色法，不存在装不下的问题。

有情总是只保留一个刹那，但是这个刹那会收到前面刹那的信息，相当于接受了前面刹那的遗产，继承、接收了前面的善法。它只是一个刹那，但是前面刹那的所有修法的力量都会往后传递给下面一个刹那，再传递给下面一个刹那，所以这样修内心就越来越强大了。

就像我们训练背诵、训练记忆力也是这样，每天都在背，每天都在记，今天我继承了昨天背的内容，就会记得就多一些，明天我就继承前面两天的，这样不断地训练，力量就会增强。虽然分别念本身没有增多，但是它的力量会增强，以前很多的善根习气都传递到下面这个刹那中。

如果从大乘的究竟实相来讲，最后这个分别念会消失的。但是没有消失之前，心相续中虽然刹那生灭，前面所有刹那的力量都会传递给下面一个刹那，它会继承前面刹那的善根、功德，在名言谛、世俗谛中可以说通过这样的方式留存。从这个方面讲，它虽然是刹那生灭的，但是有个假立的相续。前面刹那灭了之后，第二刹那生起、灭了，再下来刹那生起，在生灭、生灭的同时这个刹那很细微。

比如说今天我打坐一个小时，其实这里面有很多刹那，但是如果不是特别仔细去观察的话，我们就觉得这是连在一起、没有中断的。所以我们在打坐的时候就不断地对上师三宝祈祷，不断地发菩提心，其实在发菩提心这一个小时累积了很多功德，但是真正分析，它是一个刹那一个刹那组成的。

从整体来看，这一个小时我修了菩提心了，佛陀也会肯定这一小时修的、累积的善根很大。但是真正来讲，永远都只有一个刹那，但这个刹那太细，平常我们一般的众生根本没有办法了知得那么细微，而且也不会安住在这么细微的见解上去取舍，去和别人交流“看不到那个刹那是怎么做的？”不会。“你刚才、昨天做了什么？”、“你刚才前一分钟说了什么？”都是大到我们能够接受的范围。

所以我们说这段时间我在修菩提心，或这一年他的修行在进步，我的心在转变，其实真正心的转变都是一个刹那一个刹那延续的，继承了前面刹那的善根，从这个侧面、从名言谛的角度来讲，它可以不断地积聚，最终力量越来越大。这些生起的时候我们内心中负面的东西就没有时间生起来了，或者我们安住在善法的时候它就可以灭掉邪分别和很多业障。通过这样不断的修行就可以圆满，这是可以安立的，是合理的。

所以“渐圆白法终成佛”，如果我们这个假立的相续安立的话，这个问题是可以解决的。上堂课也提到相续其实是假的，虽然是假的，从整体来讲有它的作用。就像河流一样，真分析的时候没有所谓的一条河，它就是一滴水一滴水不断地流动，当你把手伸进去再拿起来的时候，前面的水早就流走了，它永远只有在流经你这个点的时候一滴水而已。但是我们可以把所有的水假立为一个相续、一条河。

我们的心相续为什么叫心相续？很多分别念不断地生灭，很多细小的刹那累积到一定量的时候，就可以被我们觉知。这样一秒一秒传递下去叫做心相续，它是一个连续性。它虽然是刹那生灭，但是在刹那生灭的时候也有连续性的作用，我们不能说它是刹那生灭就完全断灭了，它不会。

它虽然刹那生灭，但它是连续性的，也有继承前一刹那特质的作用，不管是恶心、善心、菩提心还是修空性的心，它都有种继承的作用。所以你做恶法做得多了，你的心就越来越恶；你做善法做得多了，你的心就越来越善良。通过这样不间断的训练，对自己的心是绝对有改变的，它就会不断地累积、不断地改变，这方面是合理的。

丑二（如何行持深义之理）

这里面还是在讲胜义，前面是怎么样认定甚深义，第二个是如何行持甚深义。即便是前面讲的世俗中成佛合理这个科判，还是在讲胜义，在胜义中分析了甚深的胜义之理、甚深的胜义行为。世俗的行为还没有讲，只不过在讲胜义行为时提到胜义中没有成佛，但世俗中成佛是合理的。对方说不合理，提出了一些问题，这些问题回答完了，这叫做认定它的胜义、甚深义。第二个是如何行持甚深义之理。

分二：一、真实宣说；二、宣说其功德。

寅一、真实宣说：

行空无相无愿法，不证涅槃不持相，
犹如舟子善往来，不住两岸不住海。

真实宣说如何行持甚深的意义，怎么样行持呢？第一句话主要是从三解脱门——行持空、无相、无愿的法，如果我们去行持空性、无相、无愿这个三解脱门的法，“不证涅槃不持相”，可以安住在没有什么可证的涅槃的状态，也没有什么可持三有之相的。“不证涅槃”就是不执著涅槃法，也不执著三有之相。

打比喻讲，“犹如舟子善往来”，船夫的职业就是摆渡，他从此岸到彼岸，又从彼岸到此岸，就是不断地走，两岸都不住、中间也不住。用舟子的比喻说明我们在安住、行持甚深义的时候，不住两边，也不住于中间，意思是不住任何一边。

怎么样两边都不住呢？就是“不证涅槃不持相”。这一句主要是说不住于有寂，三有的状态、境界也不住、不执著，小乘的涅槃状态也不住、不执著，打破这两边的执著。通过什么来达到呢？就是三解脱门——行持空、无相、无愿的法。三解脱门上几堂课我们讲过这个问题，其实三解脱门都是空性的，虽然讲了三个解脱门，但它的本质是一个空，只不过表达的侧面不同而已。

三解脱解脱什么？一方面来讲，可以从三种状态中解脱，比如从相执中解脱，从实有的非空性中解脱和从希愿中解脱。如果修持了空性，可以从所有的分别念中、从轮回中解脱。门当然是方便的意思，这三种空性是获得证悟的方便。

大恩上师的讲记中对于三解脱门安立了两种观点。一种观点就是我们前面讲到的因无相、体空性和果无愿的三种解脱门。大恩上师在其他的注释中就是通过这种方式讲的：因是无相的、体是空性的、果是无愿的，没有什

么所希愿的。因是过去的、体是现在的、果是将来的。对过去、现在、未来的三个法做分析：过去的法无自性、现在的法无自性、未来的法也无自性；过去的因是无相的、现在的本体是空性的、未来的果是无愿的。让我们解脱三种执著，因为我们现在安立的无外乎就是过去、现在、未来，要不然就是因、体、果，颂词从这几个方面来安立。

还有一种是大恩上师在这里面讲的，这种解释方式非常殊胜，让我们看一下：空、无相、无愿分别是什么？空主要是讲所缘，就是我们的分别念所缘的对境，比如瓶子、柱子等显现在我们面前的法，所缘的法的本性是空性，正在显现的当下是空性的。不管是用离一多因，还是用缘起因等来观察，对境的法是空性、无自性的，从这方面来讲叫做空性，即三解脱门中的空解脱门。

无相主要是指能缘的分别念、能够认知柱子的心识是无自性的，对能缘的心了知它的空性叫做无相。我们能缘的这个心是无相的，没有相状，虽然心在起心动念的时候明明白白，好像在觉知心的产生，心也是自明自知的，但是正在起心动念的同时它的本性是空性，从它的能缘的本体空这方面叫做无相。

还有一种分析的方法就是观待，通过观待来了解所缘和能缘的空性，为什么通过观待可以了解呢？有了能缘才能叫所缘，如果有了能缘，柱子就叫所缘。如果没有能缘，它只能叫柱子，不能叫所缘，它既然叫所缘一定是因为有了能缘。因为有了能缘，才能叫所缘，它自己的本性没办法真实地安立它所缘的自性，一定要观待能缘才能安立它的所缘。有能缘就有所缘，没有能缘就没有所缘，就是“此有故彼有”的关系。

所以说所缘能是真实的吗？所缘不真实，因为它必须要观待能缘才能叫所缘。能缘不真实，因为必须要观待所缘才能叫能缘。就像能取所取一样，有了所缘，才能安立能缘，没有所缘，就没办法安立能缘。能缘是观待所缘的有无而有无的，所以能缘无自性。

从这个角度来讲，观待理就是相互观待它无自性，就像有此就有彼、有长就有短一样，长短、彼此、左右、上下这些方面都是相互观待的，能缘所缘也是相互观待的，这叫做空无相。

无愿就是我希望、希愿，我依靠能缘缘所缘会产生一种果，或者认为我要得到这个瓶子，或者认为我要把它扔掉等等，这叫做果。对这个果的希愿，要不然就是希求得到这个果，要不然就是希愿远离这样的对境、后果，这方

面通过真实分析它是无自性的。有了能缘和所缘才会有它的果，如果没有能缘和所缘，也就是说如果能缘和所缘都是假的，那这个果又凭什么有或者真实呢？

这就没办法，这个希愿也好，所希求的果本身也好，其实都是了不可得的。所求的果是什么呢？要么是色法，要么是心法，反正色法心法通过中观的缘起理、缘起因、其它的因来观察，是无自性的。或者直接从这里面所缘来讲，有了能缘所缘，它就会有希求的果，如果没有能缘所缘，就没有希求的果。如果能缘所缘是无自性的，那么所希求的果也是无自性的。通过这样的方式来打破对果的希求，这方面来讲也是空性的，所以叫无愿解脱门，这是对未来的法。

前面的三解脱门比较明显，过去、现在、未来，现在能缘和所缘集聚的时候，可以产生希求、希愿，不管从哪个侧面分析都是无自性的。空、无相、无愿其实是代表一切我们能够执著的法，因为因、体、果，能缘所缘和它的希求，不管是好的坏的、轮回的涅槃的、大乘的小乘的，反正轮回众生的分别心能够达到的都包含在这个三相中。

所以三解脱门可以解脱一切相状、一切实执，不管是从因上面、果上面、本体上面，还是从过去的法、现在的法、未来的法，还是从能取所取、能缘所缘的方式而产生的结果也好，其实都离不开众生的状态。所以行持空、无相、无愿的法就是行持一切万法的真性、胜义。

我们在打座修的时候也应该知道一切法的因是空性的，或者说过去的法空、现在的法空、未来的法空，或者说能缘所缘是空的。我们在观修的时候也可以直接观、直接去安住：现在我能观的心的本体是无自性的，这是无相；所观的境界也是空性，这叫做空性；也没有说我观了之后得到什么样境界，或者得到境界本身——觉受、境界等也是空的，没有什么希愿的，能够如是地去安住。其实我们能够再再地安住空、无相、无愿就是再再地行持甚深的法义，行持胜义谛的实相。

如果能够这样的话，“不证涅槃不持相”，对涅槃法也没有什么执著的，没有什么可证的。涅槃也是看待三有、轮回才有的。涅槃的意思是圆寂或者寂灭，圆满寂灭。圆满什么？寂灭了什么？圆满了功德，寂灭了烦恼。功德从哪里来的？烦恼从哪里来的？如果把空、无相、无愿已经抉择完了，在空性中是没有一个相对的轮回和涅槃的。能修法的人在哪里？所得果的人在哪里？这方面一一分析观察都了不可得，所以说没有可证的涅槃。

不持相，不持什么相？三有的相也不持，没有可持的相。最后修到“不证涅槃不持相”，既不住于涅槃、也不住于轮回，既不证涅槃法、也不持三有的相，这就是菩萨的甚深境界。

就好像“舟子善往来”，船夫在海、河、或者湖的此岸彼岸来来去去。他的职业就是从此岸拉人过去，从彼岸载人回来，这个事情本身说明他是“不住两岸不住海的”，海就是中间的意思。他不住在此岸，因为要把此岸的人送到彼岸；也不住彼岸，因为还要把人拉回来。那么住不住在海中间呢？他也不会住在海中间，否则他的事情就做不成了，所以“不住两岸不住海”。

他哪一个地方都不住，这是从大的方面讲，你不能说万一他吃饭的时候把船停在这边了，万一船坏在中间了。此处只是从比喻的某个方面来讲，反正他整个事情就是两边都不住、中间也不住。

我们在修空性、安住绝对空性的时候也应该做到这一点，就是不住两边，也不住中间。为什么要提个中间、中道呢？不常不断就是中道义，不住涅槃的边，也不住轮回的边，那么有没有中间可以住？没有。《宝积经》中佛陀早就讲了。智者破掉了两边之后亦不住中间，因为没有中间可住。中间是假立的，比如说走路的时候你要走中间，不要走两边，那边是悬崖，这边是峭壁。

中间是观待的，有两边才有中间。比如说这个地方有一米，两边各五十厘米，观待第一和观待一百，五十就是中间，如果有两边就会有中间。正正中中、不偏不倚的状态，你必须观待两边才能叫正正中中。现在两边都没了，两边是观待的，此岸观待彼岸叫此岸，彼岸观待此岸叫彼岸，两边都没有了何来中间呢？

中间的概念必须要观待两边，如果两边的概念打破了，中间是没办法安立的。但是有些众生就是不知道这个道理，要么执著这个，要么执著那个，两边打破了就执著中间。他执著中道、执著空性了。

中道也没什么可执著的，打破实有的所有这些都是一种方便，暂时来讲要依靠，但是当真实地打破边执之后，真正的常断打破后，没有一个实有的状态叫中道。只不过没有常没有断、离有离无的这种状态假名叫中道，不是真正有一个正正中间的中。如果我们认为有一个实有的东西叫中道安住它，那就错了，所以佛陀打破分别念专门说智者亦不住中间。

为什么不住中间？原因我们讲了，中间是个概念。所以你执著两边是一个错误，那你觉得我抛弃了两边之后再执一个中道，也是错误。真正的般若、

中观思想就是任何都不住，其实就是说你只要打破了有、无，就没什么可执著的了。

中道就是离有离无的这种状态假名叫中道而已，真正没有一个状态叫中道让你去住的。如果你住了，说明你没有找到中道。所谓的找到中道分析起来要么就相应于有，要么就相应于无，也没有彻底远离有、无。

如果彻底远离了有、无，是有一个中可以执著的。如果你认为有一个中可以执著，说明你对有无的分析、破斥没有究竟。你认为还可以得到一个中，这个中的状态要不然就偏于有，以为中是有的，要不然就偏于无，觉得无是中，所以真正来讲还是没有打破有无。真实的打破有无是没有中可得的。打破了常断之后，哪里还有一个中间的状态可得？不常不断的状态在哪里？不常不断，不来不去，但是这个无常无断的状态在哪里？没有。没有常断本身就叫做无常无断，而不是打破了常断之后又得到一个新的东西叫无常无断，永远不是这样。

所以我们在学中观的时候有些微细的地方要知道。中观是一破到底的，不会让你最后抓到一个什么东西。学“色即是空，空即是色”、“现即是空，空即是现”，其实没有让我们去抓住什么，全部都要破斥掉。“现空双运”是什么意思？不是说破掉现、破掉空，最后得到一个状态叫“现空双运”，没有这样的。“现空双运”的真实意思是没有任何法，现就是空，空就是现。“现就是空”，我们就认为空好像是有的，“空就是现”，好像现是有的，从这上面讲，好像没有破掉什么一样。但其实来讲，它的精神不是在这个地方。“现即是空”其实是打破对显现的执著，不是得到一个空，你把重点放在打破显现的执著，这就是对的。打破显现这个状态安立个名字叫空，它不是最后得到一个空的东西。“空即是现”是打破对空的执著。显的执著也打破了，空的执著也打破了，就没有什么东西可以执著了，主要从这个方面来了解。我们在学“现空无二”等等的时候会觉得它安立了个什么，在学中观的时候我们要知道，永远不会给你安立什么，永远都是遮破的。如果我们观察来观察去，觉得最后可以安立个东西，那可能你的方向有点偏了，所以你还是回到原点来，回到破因上面来。

“现即是空”是破现的形的，你只要抓住破现，它没有安立空，看起来好像是安立空，但是它其实是在破现的。“空即是现”、“空即是色”不是在安立什么，它是在破空，不是又开始安立个现了。“现即是空”不是安立空，“空即是现”也不是安立现，它是在破现和破空，最后就没有什么。

所以藏密经律论讲，空性本身也没有安立的。说空、无相、无愿，就抉择了三解脱门。认为这是实有的，绝对不是，它只不过打破了对不空、相状、有所希愿的执著，打破之后安立了三解脱门。三解脱门是让我们远离分别念，而不是重新又得到、创造一个概念，重新又把这个概念抓住了、得到一个宝贝一样，绝对不是。当然如果从暂时来讲就抉择到一个三解脱门的见解也没有什么不对的地方，但从究竟来讲，这也是一种歧途。所以暂时的空性、究竟的空性我们还是要分清楚。

寅二、宣说其功德：

如是行持之菩萨，无佛记证菩提想，
此无菩提无畏惧，此行即行善逝智。

功德是什么？就是行持甚深法的功德。如果行持了这个三解脱门甚深法，“无佛记证菩提想”，“无佛记想”和“无证菩提想”是两种想。行持甚深义的菩萨有没有我得佛授记的这种想法？他会不会执著这个想法，得到了高兴，不得到就很伤心？或者说提前打听到了消息——明天佛要给我授记了，今天高兴得睡不着了？真正行持甚深义的菩萨是不会有这样执著的，这是“无佛记想”。

“无证菩提想”，我一定要证一个菩提，这样的想法也不会有。“此无菩提无畏惧”，就是对于菩提本空、究竟来讲没有菩提果可执著这一点“无畏惧”，这叫做无生法忍。他能够完全接受，没有什么畏惧。对甚深法、无生法的安住、接受叫法忍。“此无菩提无畏惧”，他没有什么畏惧。

“此行即行善逝智”，这样行持的菩萨就在行持善逝的智慧，这就是他的功德。有人认为没提什么功德，这就是功德。他没有任何畏惧，能够在安住中行持上等的智慧，这就是一种甚深的功德。因为这种功德最相应于实相，如果能够行持这种实相状态的话，就离成佛很近了。

此处行持的菩萨“无佛记想”。佛授记当然是从大乘经典中讲，佛陀在适当的时间会给菩萨授记。我们以前也提到过，授记有很多状态，有时佛陀对一切众生授记，只要有佛性如来藏的都会成佛。你、我、他，我们都得到授记了，这就是一种授记。

还有一种授记叫做发心授记，只要你发了菩提心，佛就给你授记了一定会成佛。有些观点讲“发心成佛二无别”，发心和成佛，从发心之后一定会成佛这个层面讲没有差别。以前念诵过，“发心成佛二无别，由是中间发心难，发心非难常继，常继方便应当说”。

发心、成佛是没有差别的，但是最初的时候发心很难。发心也不难，难是常继，其实真正发心不难，持续这种发心很难。怎么样持续呢？宣说能够保持发心的方便。从这方面讲，菩萨修行到一定量的时候，刚才我们讲发心的授记，还有就是在忍位的时候得授记、初地得授记、八地得授记等等，他都有可能得授记，不同的阶段不同的授记，越往后越清晰、清楚。

“无佛记”，菩萨当然没有成佛的想，没有证菩萨想，这个我们要分清楚。有些人就会想，“无佛记想”，那我也做到了，我也没想得到佛授记，世间上的人不想成佛，那么是不是说这些人也行持甚深法？绝对不是。

这有很多层次，世间人根本不相信佛法，根本也没有什么兴趣。大恩上师在讲记中也讲了，有些人对佛授不授记不要紧，觉得当前的利益很重要。佛授不授记好像无所谓，这方面就说明对佛法本身的希求心还不够。其实从世俗谛的角度来讲，得佛授记是一件让人很愉悦的事情，因为这是佛对修行者的肯定。比如你的善根成熟了、种姓成熟了，你做得比较好等等，佛就会有些授记，是对修行者成绩的肯定。

这个肯定有很多种，但此处这种肯定就是指很清晰的授记成佛，真正行持甚深义的菩萨没有这个执著。“无想”就是即便他知道我行持到某个阶段，佛陀一定会给我授记的，但是他对于授记本身不会有很大的执著。但是世俗中会不会说，所有行持甚深义的菩萨都不会希望佛给自己授记呢？有时在传记中也会看到菩萨希望佛给予授记，但是他没有实执，他名言谛中有这个想法，但是行持三解脱门本身、安住三解脱门的时候，他不会有实执的想法。

“无佛记想、无证菩提想”，菩提本身在名言谛中有佛可成，但是在行持三解脱门的时候，成佛的本体、成佛的因等等这一切其实都是空性的。他安住空性的时候也不会有实执的想法。

这就是相应于甚深义，佛法中讲到的这个层次有高有低，低层次的方面我们还是要追求，或者在出定位或世俗谛当中我们还是要发誓成佛等等。但是在行持甚深义的时候，或者说当行持甚深义到达相应状态的时候，他自然而然对这些不会有强烈的执著，但是他也会很快成佛。

在《金刚经》中对于授记也是这样讲的，佛陀告诉须菩提尊者：“实无法如来得阿耨多罗三藐三菩提。”“若有法如来得阿耨多罗三藐三菩提者，燃灯佛则不与我授记：‘汝于来世，当得作佛，号释迦牟尼。’”这里面讲了，其实没有实有的法得到三藐三菩提无上正等正觉，因为如果有实有的法佛陀就不会授记。这从两个方面解读，一方面，如果有一个实有的状态、实有

的佛果，那么这个实有的佛果是没有任何人能够成就的，所以佛陀不会授记谁能够成佛。

还一种解读“若有法”的意思是说如果菩萨认为佛果是实有的去追求的话，就说明他的境界还差得远，他当前的修法还没办法得到佛授记。如果你认为有一个实有的法可以得到实有的佛果，你安住在这个状态当中，燃灯佛就不会授记：后世当成佛，号释迦牟尼。

“实无有法得阿耨多罗三藐三菩提”，就是安住在没有实有的佛果可得，也没有实有的道可以得到阿耨多罗三藐三菩提的状态中，燃灯佛就授记：当来成佛，号释迦牟尼。所以对于对佛得授记这一点也是一样的。

如果行持甚深义了自然得授记。如果只耽著有佛可得，得不到授记，说明你的境界和得佛授记这一点不相应，没办法通过这种境界、状态得到佛果。刚刚讲了，佛陀授记是一种印证、是一种首肯、是一种证明。我们自己修行也是这样的，如果自己的修行契合于甚深般若波罗蜜多，自然而然就能够相应于佛道，能得到很多授记，自然而然得到很多功德。

如果我们修行的时候没有相应于甚深义、没有契合于实相，虽然想成佛、想得到功德，但是得不到。越想越远离、越追求越远离。你如果认为我要去追求佛果，拼命去苦行，通过这样的方式是永远得不到的。通过实有的心想要成佛，是永远得不到的。如果你想要去实实在在追求一个佛果，永远得不到。

道就是这样的，我们再再讲，你必须契合于它的扼要，才能得到它的果。成佛的因缘是什么？不是说只要我勤奋、不吃不喝通过苦行打动佛陀就可以了，没有这样的。佛法中没有说通过苦行来取悦天尊之后可以赐予悉地，而是要契合于修道的核心、扼要。

外道修行通过伤害自己、自残身体来得到天尊的悲悯，他觉得今天我苦行了，从树上跳到荆棘丛当中，明天又把自己皮肤割下来、把手割下来给他们的天尊供养，就觉得“我这样苦行，你应该悲悯、给我赐予悉地。”很多外道的行者是这样的，通过自残身体的方式想要得到天尊的悲悯。其实这都不是正因，即便你得到了也不可能得到究竟的佛果。

真实的佛果不是靠一味的苦行，也不是说不靠苦行，你苦行也好、不苦行也好，关键是要抓住修道的扼要。如果像米勒日巴尊者那样，抓住了修道的扼要又苦行了，就能成就。有些人没有苦行，他抓住了修道的扼要也能成就。这里面关键不在于你苦不苦行的问题，而是在于你在苦行的时候有没有

抓住修道的核心。如果你抓住了修道的核心了，看你的因缘，你如果觉得有因缘苦行那就苦行，如果没有因缘苦行就不苦行。没有一个规定你修这个法必须要苦行或者必须不苦行。

这里面讲的要成佛你必须要相应于成佛的因，我们想要成就也必须要相应于成就的因。是什么呢？就是空性。你必须要很善巧地通达空性，无所得就是成佛的因，有所得就不是成佛的因。这方面我们要通过深入学习了义的经典逐渐明白，如果刚开始学或者不学我们是想不通的。所以有些修行人特别勇猛、苦行，很长时间之后逐渐疲惫了，他就觉得是不是佛不悲悯他，或者他的罪障实在太重了，就开始慢慢退道。刚开始很勇猛，后面没找到修行的关要逐渐退失的也有很多。

现在我们必须要知道修行的核心、窍诀是什么。窍诀是必须要次第地修出离心、菩提心、空正见，有次第性修行的话功德会逐渐生起来。这方面是非常善妙的，此处如是行持的功德就逐渐可以相应到。

“此无菩提无畏惧”，菩提像虚空、兔角一样，其实没有任何的菩提本体可得。他对这个问题没畏惧，他想的确是如此，真实的、实有的菩提是没有的。究竟来讲菩提的本性也是没有的，为什么？菩提叫觉悟，觉悟者就是佛陀。什么是觉悟？从迷惑中醒来叫觉悟。我们说迷惑在哪里？谁在迷惑？如果有迷惑就有觉悟，没有迷惑就没有觉悟。众生的本性是空的、五蕴是空的，迷惑的本性也是空的，如果没有众生、没有众生的迷惑，哪里又来了一个“这个众生成成了觉悟者”、“这个迷惑变成了觉悟”呢？

所以菩萨知道这个所谓的菩提，从真实意义的角度来讲是了不可得的。他安住在这种甚深的状态中，不是像门外汉——世间的很多人看佛法的时候，你们这个佛没有什么可得的，你还修什么呀等等，这是完全不知道佛法的意义，所以就会说这些。但是佛弟子如果没有深入的学习可能对这个问题不是很清楚，他也搞不清楚到底为什么有时候说成佛有时候说不成佛。

菩萨对“无菩提、无觉悟、无觉悟者”本体来讲的确是这样的，有轮回就有涅槃，有众生才有佛，有迷惑才会有觉悟。但是如果众生、没有迷惑、没有轮回的话，当然相对来讲佛、佛的觉悟、觉悟者等等都不会存在，涅槃也不会存在。万法的本性就是无佛无众生。众生和佛从本性实相来讲的确不存在，这叫“无畏惧”，无生法忍就是对无生、空性法能够安住和接受。

对无生法忍很多地方讲了三个层次，第一个层次的法忍是在加行道忍位，我们现在还没有修行到，真的加行道是以修为主的。他通过观修某种相

应得到感觉了，是有一种小品的法忍，对无生法有一种真正的安住、接受。初地的时候证悟空性是中品的法忍。八地菩萨是上品的法忍，因为八地菩萨出定位的时候无分别智慧，获得自在了。

有些时候我们闻思的时候有相似于法忍，相似于对无生法的接受，不是通过修行得到的。为什么说忍位得授记？初地得授记？八地得授记？因为都是对甚深法、无生法本身的一种接受。如果你真实地接受了、不退失了，佛就会给你授记。忍位的时候他得到一种法忍，得佛授记；初地的时候现证空性，得佛授记；八地的时候上品法忍获得了，得佛授记。三种状态的授记都和法忍有关。

“无畏惧”菩萨的功德就是安住在这种能够堪忍、无生法忍的状态中，这就是他的大功德。这样的行持就是行持佛的般若波罗蜜多智慧，这方面是很甚深的，意义重大。我们不管是发愿修行还是忏罪积资，都是为了内心现前这种般若波罗蜜多的境界、现前空性。

所以正在学习空性的道友为了内心当中能够生起空性的见解，正在观修空性的道友内心当中能够生起觉受，资粮圆满的道友积累资粮为了现证空性，我们的所作所为都是围绕现证般若波罗蜜多的实相而进行努力的，这方面对我们来讲的确意义重大。

第二个科判是世俗之有境广大行为——修行刹土。前面我们讲到的是胜义的有境、甚深的行为。虽然前面讲了一些世俗的，但那主要是遣除世俗成佛的非理，从遣除怀疑讲的。这方面才是正式地讲世俗有境广大行为。

世俗有境广大行为的一个方面是从修行刹土，即菩萨自己修行成佛的刹土来讲的。修行刹土和往生刹土不是一回事，往诣刹土——往诣清净刹土和修行刹土是不一样的地方。

往诣刹土就是我们去向于某个刹土，比如说往生极乐世界，我们往生、往诣到一个清净刹土当中。这是其他佛的刹土，我们到那个地方去进修、学习或者投生，到这个很好的环境中去圆满自己的功德，这叫往诣刹土。

修行刹土是菩萨自己修行以后要成佛的刹土。这个修行也不是要搬砖、搬瓦用水泥砌墙、打水泥地去修，主要是发愿、修善根、回向。就像阿弥陀佛在无量劫前开始累积无量的资粮发愿形成极乐世界一样，极乐世界就是阿弥陀佛修持的刹土。

当然现在我们是发愿，在菩萨地八地的时候已经开始要修行刹土了。因

为他的自利基本上要圆满了，所以他那时候主要一部分的善根要为了自己成佛做准备，即将要成佛了，我要有一个刹土。

并不是现在人的观念我应该要有一个自己的房子怎么样，我应该要有自己的佛土怎么样，他没有这种分别念。他这样也是为了利益、引导和自己有缘的众生。在这个刹土当中有自己的特色、功德，到了这里之后和自己有缘的众生就会得到佛陀的调化逐渐成佛，这叫修行刹土。这方面是世俗有境广大行为。

子二、世俗之有境广大行为——修行刹土：

世间荒途饥谨疾，见而不惧披铠甲，
后际恒勤尽了知，尘许不生厌倦意。

世间中有很多荒土比如大沙漠、大戈壁滩等等很可怕，到了那种状态、环境当中（当然有些人是带着旅游的心态：这个地方的风景和其他地方不一样，兴奋一下），真正让你住到里面的话觉得很荒凉，没什么可住的，什么都没有。荒土有些地方尽是沙子、鹅卵石，是让人非常生起厌离或者恐怖的地方，还有饥谨，即饥饿、疾病。

菩萨看到世间中很多荒土、饥谨、疾病，“见而不惧”，看到之后不畏惧。为什么畏惧？因为有些人看到这样觉得太让人恐怖了，赶快发愿往生极乐世界，永远不再回来了。小乘行者觉得这个轮回太恐怖了，进入涅槃以后再不到轮回中来。这些都是发大心菩萨之外的一些恐怖状态。

菩萨“见而不惧”，为什么不惧？主要是因为生悲心。世俗当中他主要是大悲心来看待，当然也和空性有关，因为他现前了空性、证悟了，修行或者现前了胜义的甚深有境，他安住了、行持了，内心当中就有一种很甚深的智慧。这种很甚深的智慧出定之后，他自然而然安住如梦如幻，他就会知道这些所谓的荒土、饥谨、疾病是无自性的、如梦如幻的，没有一个实有的厌离之处。而且有了这样的空性慧之后，和空性慧无二无别的悲心会无勤任运地生起来。

他有了悲心之后就知一切万法的本性是空性的，众生有实执的缘故才会这么可怜、摆脱不了。为了利益他们的缘故，就开始披铠甲。披什么铠甲？看到了不清净的刹土，他就想给众生提供一个清净的刹土；看到众生这个荒土他就想：应该让众生转生到一个充满殊胜受用的地方，而且在享用受用的时候不会产生罪业，比如说极乐世界。

极乐世界的受用非常广大，和世间的荒土是太大的反差了。所以菩萨看到荒土不畏惧、不厌弃、不逃避，然后他就想我要修炼一个清净刹土，把类似于荒土的状态转变成黄金琉璃为地、七宝行树、八功德水、广大的楼阁、或者非常清净的受用，充满一切善妙的地方。

看到世间中的饥馑的时候，就想众生到我的刹土当中没有任何的饥饿，不会有任何受用的贫乏，不管饮食、水还是衣服、房屋都不缺。他看到众生的疾病之后，他想转生到我刹土的人每个都是非常的庄严、健康，不会有任何问题。极乐世界一句话概之：没有任何痛苦，连痛苦的名称都没有。

看到了这些引发他的悲心，现在给我们提供这个素材。我们也是一样，你看菩萨怎么修的，他在世俗有境怎么想的，我们就可以跟随。真正的修行刹土是到八地之后的事情，但现在我们可以做准备。我们虽然不是真实的修行刹土，但是是为了清净我们的心、生起更清净的善心。

有些地方环境特别差，非常脏、臭，我们看到的时候就发愿：愿我以后成佛给这些众生提供一个非常干净的环境；看到饥馑、很多人吃不饱，还有很多非常可怜受到战乱的地方、干旱的地方，很多地方根本找不到正常的饮食吃，我就发愿以后我成佛的刹土当中给他们提供饮食，或者即便不是成佛也愿他们能够远离这种饥馑，愿我的功德能够解除他们的痛苦；看到疾病的时候也是这样发愿。

菩萨们“见而不惧披铠甲”发愿，不单单是发了愿，为了成办这个愿，所有的时间都真实地用来积累资粮。因为你要成熟这么清净广大、没有丝毫瑕疵的刹土，那是纯善业形成的。你的善业要成就，你夹杂了烦恼的话成就不了。

为什么初地菩萨能够说谛实语？他说什么就是成熟什么，语言很清净。我们说什么不一定成熟。为什么这样？他内心当中要很清净，要很大的无染的善根支撑。见到了众生的状态真实地披起铠甲之后，他的无勤任运的善根源源不断地流向刹土的形成。功德圆满的时候他的佛土就形成了。他修成了刹土，在这个地方成佛，接引有情到他的刹土中来不断地修持佛法。所以我们也相应于发愿、相应于跟随，为了这个去精进地修学。

“后际恒勤”，“后际”就是发了愿之后，从现在乃至形成之间；“恒勤”就是恒时地精勤于这种善根、修练大悲心，没有间缺地运作。他的善法也没有终结的时候，反正所做所为全都是为了修行刹土。

“尽了知”，他修行的时候完全了知一切万法如梦如幻，在积累善根的

同时没有丝毫的实执，这就保证了他修行善根的清净、纯正。如果有了执著，他的善根不清净、不纯正，力量就弱。所以他没有丝毫的实执，他的善根非常清净、迅速，八地菩萨是无分别智自在的。初地菩萨以后也是获得无执的智慧，但是无分别智还没有自在。

我们从这里面得到的启示是什么？就是分别念。如果你有执著，虽然是修善根，但它是一个束缚、局限。我们的分别念会局限自己的善根，所以尽量放松、安住于空性，这时候善根就会非常的纯净、强大。一方面他的善根很清净，一方面了知如梦如幻、安住如梦如幻。

所以说“尘许不生厌倦意，”周而复始地修善法，不生丝毫的厌倦心。不会觉得满足了、够了，不会觉得这些众生好难度，他不会有这样厌倦心的，因为他安住在空性的缘故。一方面是大悲，一方面是空性的智慧，所以不会生厌倦心，这个菩萨的境界的确非常善妙。

一方面我们要向正在修练这些刹土的菩萨们恭敬地顶礼，一方面我们要知道真正地生起这个智慧之后他会得到这样的功德。我们也可以设想当我们什么时候修行自在了，也可以安住在这个状态当中。如果精进修持的话，不久的将来我们就会得到这种状态。

子三（善巧方便双运之行为）分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

丑一、略说：

菩萨行持如来智，知蕴本空且无生。

未入定悲入有情，期间佛法不退失。

前面胜义甚深的行为、世俗广大的行为都讲了，此处是双运的行为，善巧方便来安立双运。其实这里面胜义和世俗也是双运的，大悲和智慧是双运的。他的大悲心和空性都是双运去行持，大悲心和空性是不会远离的。当菩萨修行到某种程度的时候，他不用刻意地去分阶段修大悲、修智慧，他的大悲和空性已经双运了。

麦彭仁波切在《中观庄严论》注释中讲，趋入大乘的入道之门不同的根基有两种不同的方法，第一种方法是由空性而入门，让他生大悲心可能没感觉，但是跟他讲空性就有感觉。他觉得空性很殊胜、能够接受。缘空性的道理开始入门发大悲心，他的大悲心是由空性引发的。他真正深刻了知空性了，就知道一切万法都是空性的，痛苦也是空性的，证悟空性是息灭一切痛苦的方法。

再反观一切众生，虽然一切状态都是空性的，但是众生执为实有；这些痛苦都是可以避免的，但是众生不知道避免的方法。这一切痛苦都是白白感受，但众生就是不知道。所以他这时候就生起很强的悲心，这种根基就是从空性入门。

还一种根基刚开始他对空性可能没什么感觉，他就是悲心强烈，比较容易和悲心相应，知道众生好可怜，通过观察众生痛苦、不是从一切诸法都是空性这一点可怜众生的。他是从一切众生的痛苦方面，看到人的痛苦、旁生的痛苦，地狱、饿鬼的痛苦，通过佛经的指导来观修，他就生起无可抑制、没办法遏制的大悲心。这个悲心很强烈，他就想怎么样才能够度化众生呢？只有成佛才能度化众生。成佛的方便是什么呢？成佛必须要修空性。他就为了这种悲心引发了强烈的要度化众生的方便。他一定要去寻找空性的法，因为他知道只有空性才能成佛，才能断除烦恼障、所知障。所以他自己通过悲心进入到空性中。

所以刚开始的时候有些人通过空性入大悲、有些人从大悲入空性，但是修了一段时间之后，大悲和空性一定会统一的，这毫无疑问。到达后面的时候一定会统一、会双运。这时候就不会再分大悲和空性。的确众生的根基有的是以空性入门的，有的是以大悲入门。入门的时候虽然有两种，但是后面一定会双运的，到了初地菩萨这样高度的时候就是任运双运。

所以从这方面讲我们自己大悲和空性两个修法都要修行，大恩上师在讲记中讲，任何事情不能偏堕：闻思和发心不能偏堕，大悲和空性不能偏堕，不能走极端，应该了知佛法中的善巧方便。这里面讲到了双运的行为就是大悲和智慧都不远离，完完全全双运地修行。

“菩萨行持如来智”，菩萨在行持佛陀的智慧的时候，“知蕴本空且无生”，他就能完全了知五蕴本空，五蕴的本性是空性的。五蕴就是积聚，色法的积聚叫色蕴，种种感受的积聚叫受蕴，这一切万法的积聚是依缘而生、依缘而起的。所有依缘而生的法都是无自性的，要了知、安住这个。

“知蕴本空”，当然真的能够入定于这个状态的时候，他的推理、观察早已经过了这个过程了。但是我们在学本论的时候讲，怎么去观察五蕴空等等，相应于听者、讲者我们说五蕴空是这样来的，不是你想象没有就没有了，一定要通过正理的观察才是合适的。这是菩萨安住、了知的，有时候完全是亲证。

了知五蕴本空且无生，“无生”的意思有两种，一种就是没有自性生、

实有生，它是如梦如幻的缘起生，依缘而生的就是假的生、虚假无实有的生。实有的生就是自生、他生等等。假立的生、虚幻的生叫无生、缘起生。还一种无生就是彻底不产生，究竟的空性。有时候我们讲无生、讲空性不能说这个法不存在，应该讲是无自性。这种说法对不对呢？也对也不对。说是对的意思，就是看待受众是谁？现在的受众就是实执很重的一般众生。

我们直接说这个法是没有的，他很容易产生邪知、邪分别。但是我们要说这个法是无自性的，无生就是无自性生，在这个阶段我们要这样讲。其实这个法不管和众生再怎么样讲，反正这个瓶子、柱子在根识面前、眼识面前就是很明显存在的。这时候我们就不能说是没有的，要说它是无自性的、显而无自性，甚至我们分开二谛来抉择。

但是无生的意思从究竟的角度来讲就是没有。我们面前显现的瓶子、柱子就是没有的，是不存在的。为什么不存在？《入中论》等经典讲，就像眼翳者面前看到的毛发你能说是存在的吗？你能说这个毛发究竟来讲是现而无自性、无实有生吗？不能这样说。暂时看待有眼病的人来说，这个毛发是现而无自性的、无实有的。但是看待没有眼病的人，或者看待你眼病之前的状态，或者看待你眼病治好之后的状态，或者看待眼睛好的人的状态，直接说这个毛发就是没有的，从来就没有生过。

我们在抉择的时候，的确有时讲得很直接——一切万法就是不存在的。因为这是你不清净的习气、不清净的因缘幻现在外面的，只要有习气它就会出现。但如果你这个显现不清净法的习气灭掉了呢？它还会出现吗？那不就成了无因生了？这是不可能的事情。

所以我们自己在抉择佛法的时候，有很多观察的不同阶段要通过不同的教典。有时这个教典中可能讲了，但是没有讲到其他的，所以要用另外的教典来看。比如说无生，也许在某个教典中就是讲现而无自性，但是在《入中论》等就直接用眼翳毛发的比喻说没有眼根的人就是什么都没看到，那时说没有毛发不会成为诽谤名言。有人认为，说这个柱子没有就成了诽谤名言，这不会成为诽谤名言。为什么呢？就像没有眼翳的人说没有毛发不会诽谤名言。我是安住在本来的实相状态说没有，的确不会诽谤名言。如果是在世俗谛当中，大家都看到柱子你说没有柱子，那就是诽谤名言，所以诽不诽谤名言关键看它的层次。如果安住在胜义谛当中说不会诽谤名言，无生也是一样的、空性也是一样的、无也是一样的。

关键就是意义掌握了，词句怎么样都可以，说什么都不存在、说空，都

行。但是在讲的时候要加一些简别，为什么？因为有些道友可能没有听很多，可能容易误解空性就是什么都不存在——房间里没有人，瓶子里没水，所以我就说这是显而无自性，强调这点。但是真正来讲的话，直接说没有、不存在是可以的。是相应于它本来不存在的实际状态、相应于众生的习气毛病治好的状态来讲、从佛的境界来讲的确没有。

所以在讲如来藏、佛境界的时候，我们很明显地发现了一个特点：众生所有的法全是他空，一点都不存在，完全没有了。二转法轮中讲的空性放到三转法轮、放到佛的智慧面前的时候（佛的智慧就是究竟智慧，是究竟的状态、究竟的实相），你把这个状态、这个空放到三转法轮里去验证、检验就会发现，真实的、究竟的、了义的空就是什么都没有，完全不存在。佛的智慧是最究竟的，佛安住、照见的就是究竟的实相。我们现在所抉择的显而无自性，你还要保留一个显现，这个显现不能破不能空，这怎么可能？为什么不能空？只能说观待还有显现的众生来讲这个不能破，破了他们会很担心。从这个侧面来讲不能破还行，但说究竟不能破那就不能这样讲了。

我们按佛的智慧、按三转了义的角度来观察，全都是不存在的，全都是客尘，直接就这样讲。三转法轮就是说，有就是有没有就是没有，反正这些东西没有了就一概都没有，没什么多说的。但是二转法轮毕竟是针对凡夫人的，要破凡夫人的分别念，破凡夫人面前的执著。所以它分了两步走：第一抉择无实有；第二就告诉你的确是没有的、离戏的，没有任何执著，没有任何显现，显现的本身也是不存在的。

如果是菩萨入根本慧定的时候，这个瓶子、柱子是什么状态？他就可以把这个问题讲得很清楚，的确在那个状态中是没有的。但是如果观待一般刚学的众生来讲，这个法是显而无自性，这就折衷了。虽然显现是有，但它是无自性的、无实有的。什么叫无实有？有还是有，只不过是“无实有”。如果把这些问题分析清楚我们就知道，讲无实有、无自性的时候，不一定是暂时的。无实有也可以从纯粹不存在的角度来讲，从离戏也可以说无实有，因为显而无自性，空也无实有。

所以我们再再讲麦彭仁波切的窍诀，真正是这样的，反正把意义搞清楚了、抓住了，词句如何去描绘、表达都不会偏离的。如果意义不懂，词句再怎么讲，讲来讲去都还是模模糊糊的。所以说意义关键，词句就是方便、工具。

麦彭仁波切讲词句就像人手上拿的绳子一样，要去捆东西也可以，甚至

有些人要拿去上吊也行，去救人也可以，反正这是工具随使用。词句、文字、术语只是工具，你只要意义通达了，怎么样去表达，说空也好、说实相也好、说无相无愿也好、说如来藏也好，它都是一个含义。所以佛法最后来讲要让我们知道这一系列究竟的实相，中间有很多描绘的过程我们要逐渐经过。当逐渐经过之后，我们对一切万法真正究竟的法义就会非常清楚地通达。这里面讲“知蕴本空且无生”，知道这是空性、无生的。

“未入定悲入有情”。“未入定”，如果在入定位的时候是安住在一切万法离戏空性中，没有任何执著。“悲入有情”，如果是在出定的时候，他的悲心是遍于有情的。“期间佛法不退失”，在这个期间，他的成佛的功德法不会退失。也就是说在入定位的时候他的智慧的佛法不会退失，在出定位的时候他的悲心的佛法不会退失。或者反过来讲也可以，在入定的时候他的悲心也没有退失，在出定位的时候他的智慧也没有退失。为什么？因为是双运的。

在菩萨位他必定是入定的时候是以智慧为主，那时有形象的悲心是不生的，所以在入定位的时候主要是说他入根本慧定的智慧如何如何；出定的时候他没有安住离四边的空性，所以那时不能说他还有离四边的空性，那时主要是悲心，他因为入定了知万法的空性，对大空性有了亲证，一出定的时候看到众生这么可怜，实执这么重，为了这些事情还是这样奔波，他的悲心就没办法控制。所以他在出定位的时候悲心比较明显，但是悲心没有离开证悟空性的作用，他在后得位的时候单空还是有的。

入定位的时候他的悲心的种子没有断，不会通过入定的方式就把悲心的种子断掉，而且入定位他也是胜义菩提心，也是无缘大悲，从这方面讲也是不断的。入定和出定是菩萨连续的修法，菩萨不是入定就是出定，所以他的智慧和悲心总体来讲不会退失。虽然他入定的时候以智慧为主，出定的时候以大悲为主。还有一个角度来讲，只要是得到初地他的大悲心就是任运的，无二、双运的大悲心就任运生起来了，他永远不会刻意地观修大悲了。这就是讲到略说当中的双运，大悲和智慧能够双运，他的佛法不会退失，大悲和空性都不会退失，都不会远离了这种殊胜的境界。

今天我们就学习到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 34 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。《般若摄颂》宣讲的是万法的空性。一切万法的究竟实相本来如是安住，众生不了解实相，称之为无明。因为无明又开始出现了我、我所，然后是法执，显现了一切的轮回。

如果我们要获得解脱，必须要从根本上打破轮回的因。轮回的因是什么？刚刚讲了，因为众生不了解万法空性，随之产生了无明、产生了轮转。如果我们要打破轮回，必须要打破无明。其实没有一个叫无明的东西可以被我们打破的，打破无明就是一个方法——了悟本性。要打破无明或灭除轮回，我们只需要了知万法的空性。

万法的空性，其实不需要去寻找，因为一切万法本来就是如是安住在空性中。我们只要通过闻思修行来不断地发现，不断地趋入一切万法的本来状态，这样就可以打破无明、获得解脱之道。

《般若摄颂》、《中论》、《入中论》等等之所以殊胜，就是因为这些经论宣讲的是万法的实相，或者说是抉择趋入到万法实相的殊胜途径。我们通过闻思知道，现在我们要通达的或者最重要的趋入的境界是什么、趋入的方法是什么，这一系列必须要通过闻思来产生定解。不单单是要了知空性，我们还要去安住空性。为了证悟空性，还有很多辅助的缘，主要的因是我们要修学空性、安住空性。

在密乘中还有很多生圆次第的让我们现见空性的方法。不管是显宗的观修空性，还是密宗的生圆次第的现证空性，这些都是主要观想的、修习的正所缘。除了这个观修正所缘之外，集资净障非常重要。因为我们要证悟，虽然这是我们本具的实相，但是要现前这个实相，需要打破很多障碍。不管集资还是净障都是为了消除无明。无明本来是假立的、妄现的，但是因为时间太长了，我们对这个无明的状态执著的比较牢固，所以要动摇它、要真正

地遣除它，需要一定的精进。

所以我们在这个过程中要集资净障，要发愿为了早日现证这样的万法空性而开始修行。如果观修空性，目标很明确的是集资净障，再加上通过修上师瑜伽的方式祈祷上师加持。如果是这样的话我们就可以证悟。

这不是随随便便编的，不是我想要知道它是这样的，上师们教诲的时候都是这样讲的。全知麦彭仁波切在《智慧品》的注释——《澄清宝珠论》中，曾经也提到过这种方式抉择空性、集资净障、祈祷等等。这是我们证悟空性的殊胜方便。

如果没有这些方便，虽然空性就是我们的实相，虽然本来就是如实安住，但是我们就是看不到，就是没办法回归它的本性。就像我们在做噩梦的时候（有的地方叫鬼压床），我们知道这就是一个梦，想醒过来可就是醒不过来。

如果因缘不够，我们知道是空性的一切万法都是这样安住的，但是我们就是没办法现证。好像这个空性一切万法的本性，就在我们眼前晃来晃去，但是我们就是没办法了解。我们所看到的、所听到的、所经历的，起心动念本身一定是实相、一定是空性，但是我们看不到，没办法现前，这就是我们的因缘还不足够。

为了现证实相，为了让显现在我面前的这些都能够呈现出它自己的样子，一切回归到它的本性中，所以我们要做很多的努力和精进。这些精进、努力虽然究竟来讲都是虚妄的，是我们所要遣除的。

为了现前空性所做的所有的修行，《金刚经》中讲，都是像船一样，“如筏喻者，法尚应舍，何况非法？”，最究竟来讲都是虚妄的，都要舍弃的。但是现在如果我们不经由这样方便，根本就没办法现证空性。所以虽然是空性的但是一定要精进，要取舍因果、守持戒律，因为这些都是能够帮助我们现前这种法性、现前实相的不可或缺的因缘。

当然主要的和次要的因和缘，我们都要去修。了解这个之后，我们平时就自动可以精进，为了现证空性而非常努力地去闻思修行，这就是我们现在所学习的《般若摄颂》的要领。或者是我们在修学《般若》的过程中要注意的一些事情。

今天要讲的内容是广说，前面有个略说，后面还有一个摄义。前面我们讲了世俗中是怎么样，胜义中怎么样，这个地方主要是以一种方便和智慧双运的方式，前面的略说已经讲完了，主要是大悲和空性。修菩萨道现证空性、

现证实相，其实都是整个大乘、整个菩萨道的核心。大恩上师无数次在讲法的时候提到过，大悲和智慧，或者大悲和空性这两者。

所以我们修行既要抓住大悲心，也要抓住智慧。有一种说法：如果只有智慧和空性、没有大悲会堕入小乘；只有大悲方便、没有空性则会堕入轮回。为什么会落入轮回？因为大悲心和我执是可以同时存在的，如果只有大悲，没有空性，就没有办法从轮回中得到出离。

真正的菩萨大悲和智慧都要同时具足。有了空性的智慧，就可以打破轮回，有了大悲心的缘故，则不会入于寂灭。大悲和智慧我们都要非常重视，平常要安排时间来闻思修行大悲和空性之道。

现在我们所学习的《般若摄颂》的内容，都是在讲大悲心和智慧的重要性。虽然讲的是般若波罗蜜多，但是它所讲的般若其实是整个大乘的道。不是说万法是空性的，我只要修空性就够了。虽然说一切万法本来就是空性的，其实万法的实相不会落入任何一边，但是我们的思想有可能落入一边。

所以说我们在了知大乘的时候，因为有些经典中着重讲大悲，有些经典中着重讲空性，如果没有上师的窍诀，我们就想当然认为大悲心重要，然后就一直会去修大悲，空性方面就忽略了，有些人可能觉得空性重要，对于趋入空性大悲心就忽略了。有些人觉得修行重要，忽略了闻思；有些人觉得闻思重要，忽略了实修。如果有成就的、佛菩萨化身的上师给我们指点，我们就知道不能偏于大悲也不能偏于空性。这些方面必须都要重视的，所以此处咱们学习的大悲和智慧双运之道。

那么今天要讲第二个科判——广说。

丑二（广说——以八喻说明）分八：

广说，是智慧方便进行安立的时候，通过八种比喻来说明，当然这里面有究竟的也有暂时的比喻。究竟的比喻就是，如果你这些做到了就可以获得殊胜的佛果。有些地方就是从反方面讲的，如果你没有做到就没有办法成佛。不管怎么样，方便和智慧都要双运都要圆满，这样的话才可以证悟最殊胜的般若波罗蜜多空性。

一、以幻喻说明不舍众生；二、以器世界喻说明圆满愿力；三、以飞禽喻说明无依也不堕落；四、以射箭喻说明未圆满而住；五、以神变喻说明住留也不厌他利；六、以撑伞喻说明不堕边；七、以商主喻说明成办自他利乐；八、以商人喻说明精通道。

八种比喻中：

寅一、以幻喻说明不舍众生：

这里面讲了很多的内容，比较突出的主要的内容是以幻喻说明。并不是说只有幻，其实这里面表达的意思，也有其它的一些方面的。但是通达幻术、通达如梦如幻的境界，这个是最关键的，所以此处主要以幻喻说明不舍众生。在颂词中说：

如有善巧诸德人，具力知技勤难事，
投抛工巧臻究竟，知成幻术欲利生。
偕同父母及妻子，行至众怨荒野路，
彼化勇敢众多士，安稳行程还家园。
尔时善巧之菩萨，于众生界生大悲，
尽越四魔及二地，住胜等持不证觉。

前面两个颂词都是讲的比喻，第三个颂词讲的是意义，这样子很明显。“如有善巧诸德人”，有一个勇士非常善巧杀敌之术，保护自己的时候能够降伏他人，很多这方面的技术。“诸德”，诸多功德，主要也是降伏怨敌方面的很多功德。在古代是勇士，现在的话也是很有技术的军人等等。

通达很多降伏的这个人，“具力知技勤难事”，具有各种各样的能力、有力量，“知技”就是对于各种各样的技术非常通达。“勤难事”，而且他精进于其它的众生根本做不到的很多的困难之事。

哪些是比较困难的事情呢？就是下面讲的，“投抛工巧臻究竟”，“投抛”比如说射箭或古代投掷标枪等等。有的是抛投石块，“工巧”就是能够攀爬、设这些机关等等。古代很多的勇士，是方方面面的技术比较全面的，从现在来讲就是具有特殊作战技巧的特种兵或者特工等等。他们对这方面精通，专门学习降伏怨敌或者杀死敌人的很多方便。通过长时间的训练，达到一种善巧。不管做什么样的事情——开车、爆破或者射击都通达。

还有一个关键是“知成幻术欲利生”。通达这一切，通过平常的锻炼可以达到一些很难的事情。尤其难的是什么呢？“知成幻术”，他能了知而且成就了幻术。一般的人做不到这种幻术。

大恩上师在讲记中也提到，有些时候通过现代的科技去做一些打击怨敌的事情，类似于一种幻术。比如说有的时候通过网络或者远程的打击，相当于是幻术一样。在古代这些真正的勇士还学习一些幻变之术。无垢光尊者

在《虚幻休息》中也讲了很多，如梦、如幻还有如化等等。

幻术以前我们提到很多次了，有些幻术师可以将一些缘起物通过念咒的方式，幻变象马等等，这就是幻，有的时候需要石块、木块这些缘起物。还有一个幻化的化，他的心就已经达到比较纯熟了，不需要外在的石块木块，心一想一作意，就可以在外面化现出很多人，乃至这里面所讲的一些军队等等。

如果一个勇士能够懂幻术，他的技艺基本上达到了无敌的状态。“欲利生”的意思是指他的心是一直想要利益众生的，掌握了幻术的技巧和其他杀敌的方便，如果这个人内心比较邪恶的话，这些技艺也可能成为造恶业之因，没办法成为利益他人的因。

如果这个人掌握了一些技术而且有利益众生的悲心，不管是大悲心还是普通悲心，这个时候他所学的东西就能够自利利他，可以保护自己和其他人不受其他怨敌的伤害。这个颂词是指这个勇士内心中所具有的这些功能。

下面进一步讲了掌握了这个技术的勇士，“偕同父母及妻子，行至众怨荒野路”。带了父母妻子等很多有情，从一处到彼处或者是说从其他地方回到家园。“行至众怨荒野路”，众怨就是有众多怨敌积聚的，或者强盗出没的地方，或者有些地方正在打仗，有很多的散兵游勇。这些都是比较凶险的地方，或有的可能还有些猛兽毒蛇之类。一般来讲这是非常可怕的路途，但是因为有了这个善巧又有悲心的人保护，就没有大问题。

“彼化勇敢众多士”，这个人一方面身上具有很多技艺，就是世间上说的“艺高人胆大”，如果一个人掌握很多技艺，胆子也很大，如果事情出来了他一般都有能力解决。因为他精通很多事情，尤其是以前长途跋涉，不是像现在坐飞机或者是怎么样，那时是走路或者坐马车，所以中间要经过很多地方。哪个地方扎营比较好比较安全，哪个地方比较容易防范等等，全方位有技术的人，这方面考虑得非常周到。在哪个地方住、什么时候走等等，这方面不会很盲目、非常清醒。

如果遇到的是个别的怨敌，他自己一个人能对付。如果是很多怨敌他一个人可能没办法对付。虽然他技术可能很厉害，但毕竟要保护这么多人，尤其是对方人多的话，“双拳难敌四手”，一个人打很多人打不了，这时怎么办呢？他的幻术可以派上场。

“彼化勇敢众多士”，他可以幻化出很多勇士。虽然没有生命但是因为

是幻术的缘故，也有作战的能力，和其他的怨敌作战或者抵挡。有的时候如果他不愿意伤生的话，能通过幻化很多人把对方吓住就行了。不伤害自己也不伤害自己的眷属，最高的境界是也不伤害对方。通过幻化很多勇士的方式，达到保护自他的目的。

“安稳行程还家园”，这个勇士带着他的眷属，非常安稳度过所有的行程回到家。一个人可以保护很多的人，这就是他的善巧方便，因为他有世间的技能而且又能幻化。通过这个幻喻说明，一个人如果掌握了一般人能够掌握的抛投等等工巧，以及一般人掌握不了的幻术，就可以把自他都安安全全地带到家，不损分毫。就是这个比喻。

意义就是第三颂：“尔时善巧之菩萨，于众生界生大悲，尽越四魔基二地，住胜等持不证觉。”同样的道理，在修持般若波罗蜜多道的时候，具有善巧的菩萨，“于众生界生大悲”，这个菩萨要成为真实的大乘的菩萨，大悲心就是一个标志。如果没有大悲心，就没有办法和大乘相应，有大悲心就从此之后进入了大乘。

在《华严经》、《妙法莲花经》、弥勒菩萨的《经庄严论》，以及很多地方都讲到了，大悲心对菩萨种姓的苏醒或者修持佛道来讲非常关键。大悲心在修道的初中后都非常重要，在《入中论》刚开始的时候也提到过这样的问题。

最初的时候大悲心犹如种子，“初犹种子长如水，常时受用若成熟。”“初犹种子”，就像种庄稼首先要把种子种到田里面去，大悲心对于菩萨来讲，最早的时候就如一个种子。“长如水”，意思是苗芽长起来之后必须要不断地用水去灌溉它，当我们修道的时候，刚开始有了大悲进入了大乘，大悲心犹如水一样，每天都要去滋润。每天都要安住大悲、修大悲，让这个大悲心的水滋润我们菩提的苗芽。

“常时受用若成熟”，最后苗芽开花结果了，就成熟了。佛陀成佛之后，有了大悲心的缘故，就可以让其他的有情来受用他所证悟的佛法，就可以把法义通过大悲心给众生宣讲。所以说大悲心是非常重要的，我们在修道的时候也要刻意地去培养。

当然初地之后大悲心是任运的、无缘的、离戏的。但现在我们还是要有勤作的，必须要刻意地去引出来。如果我们没有刻意地去修大悲，那么我们无始以来的伤害众生的心，无始以来这种自私自利的我执心，就是很大的绊脚石。如果不把我执打破，我们没办法进入到大乘中。所以必须要刻意去修大悲心。

“尽越四魔及二地”，菩萨通过修道“尽越四魔”，完全超越了四魔的障碍。四魔在注释中也提到，大恩上师没有完全讲四魔，就举了例子。其他很多地方讲了超越四魔的境界。

众生执著身心的五蕴实有，就会变成我执。蕴魔算是一种根本魔，因为它是导致我执产生的因。如果你执五蕴实有，就会缘五蕴产生我执，这就叫蕴魔。

烦恼魔当然我们知道了，贪欲心、嗔恚心等生起来的时候，能够障碍我们修行。障碍我们修行的都叫做魔。前面讲的我执会不会障碍？当然会障碍。小乘也要以对治我执为最主要的修行，大乘中首先是对治我爱执，即自私自利地认为我要怎么怎么样，第二就要对治认为我存在的我执。一个是我爱执，一个是俱生我执。对治我爱执主要是通过修持愿菩提心或者行菩提心这样世俗的菩提心，俱生我执通过胜义菩提心，修无我。

死魔，众生都害怕死亡。从细无常的角度来讲，刹那在生灭，但是从粗无常的角度来讲，众生的一期生命终结的时候，他今生的五蕴就会抛弃掉，趋入到后世中。五蕴的相续间断了，就叫做死魔。还有一种魔叫天子魔，有些地方说是住在第六欲天的他化自在天的魔王波旬为首的，很多障道的黑法方面的魔众。有的说它会给修行人造很多障碍。

菩萨在修道过程中，了知这个四魔然后不断地对治。有的时候是通过修大悲空性，修善巧方便，有的时候比如说蕴魔就修无我来对治。对治死魔就是修持解脱地，有生就有死，无生就无死。真正要对治死魔，就是不投生。不是说不想投生就不投生，必须要断掉投生的因。要真实地断除死魔，必须要获得解脱。一旦获得解脱，也就超胜了死魔。

烦恼魔我们也讲了很多，对治贪欲心怎么修，对治嗔恨心怎么修，对治愚痴怎么修。总而言之所有的烦恼的正对治就是空性。修持法无我空性就可以完全对治。

天子魔也有很多，通过祈祷佛菩萨加持。众生没有成就圣果之前，降伏诸魔的能力还没有，但是通过上师三宝的加持也可以不受天子魔的伤害。当然最主要的对治还是安住空性。如果你对某个东西有执著，天子魔就会找到一个入手的地方作障碍。

打坐的时候着魔，也是因为对这些境界很耽著，这个时候如果有上师窍诀，在打坐的时候不管出现好的还是不好的，都是如梦如幻空性的方式来对治，不为所动。那么这些魔障天子魔也没办法做我们的障碍，这样就可以完

全地降伏。当大悲心和空性的智慧达到一个阶段的时候，这些魔就没办法超胜了。

按照《十地经》、《入中论》的观点来讲，第五地叫难胜地，一切诸魔莫能胜，大大小小的诸魔都没办法超胜。他通过自力完全可以降伏魔众。什么样的魔众都没有了，“尽越四魔”。

二地就是声闻地和缘觉地，对于菩萨道来说，二地也算一种歧途。当然如果看待轮回众生，能够获得声闻和缘觉的果位，也可以超越轮回，有很多殊胜的功德。但是毕竟是以串习自利为主，没有串习大悲菩提心，不是成佛的正因。

从大乘的侧面来讲，很多经论中都告诫这些大乘的行者不要趋入二乘。现在大恩上师正在讲的《大乘经庄严论》中，从头到尾都是赞叹大乘的。大乘和小乘之间做很多对比，就会知道大乘是全方位超胜小乘的，所以我们不需要经历小乘之道。从这个角度来讲，最初当我们想要自己解脱、想要自己获得涅槃的心一产生，就要把它格杀于萌芽状态，不要让它生起来。

如果这种想要自我涅槃、自我解脱、自我寂灭的心强大了，再去对治就会很麻烦。就像阿罗汉获得阿罗汉果后，在他所谓的涅槃状态要入一万个劫的定。从这个定出来之后才开始发菩提心，但是这时要面对一个很大的问题。

这个问题就是，当他苏醒种性之后开始发小乘心修道，乃至到见道修道之前，他的出离心、厌恶轮回的心再再出现，要很强烈的厌离心才能够入见道。入了见道之后通过修道修炼，达到厌离三界的境界。三界是什么？包含了六道。三界、六道、乃至六道当中的众生，对他来讲都是要厌离的、要远离的。

所以当他获得阿罗汉了，然后入了一万个大劫，最后佛开始放光让他出定，出定之后要发菩提心，要利益一切众生。这个时候要发愿入轮回、利益一切众生的这个心，和他以前长时间所训练的、所习惯的那种要舍弃轮回、远离众生的心会有矛盾。总是要生起想入灭的心。

在《大乘经庄严论》中弥勒菩萨也讲了，这些小乘的修行者在发了菩提心之后，就是要数数自厌：算了算了，干脆安住在寂灭状态好了。但是他不可能再回去了，他已经从定中出来了，他知道要发菩提心。但就是这个心态老是拖他后腿——他一发心，厌离轮回的心又起来了。所以他要通过很多努力压住这种发心，要花很长的时间来消化这种念头，之后再开始发纯正的菩提心。

所以虽然刚开始有些大乘的修行者的境界很差，菩提心不纯净，但是在纯大乘的修行者中，是没有这种障碍要去对治的。刚开始时候可能慢，一旦相应之后，不需要额外的东西对治这种数数厌离轮回的心态。所以从这个角度来讲，直入大乘者这个方面是没有的。先做小乘再做大乘的人，这个障碍是很大的。

以前我们再再讲过一个阿罗汉出定后，发起了菩提心进入大乘的小资粮道，和一个凡夫直入大乘的小资粮道，在一个起跑线上开始修大乘。虽然前者是阿罗汉圣者，内心没有一丝一毫的烦恼障。他们同时在大乘的小资粮道开始修行，最后这个一切烦恼都俱全的大乘行者成佛，要比阿罗汉快四十九个大劫。

阿罗汉这个时间干什么了？刚刚讲了，他要花这些时间对治内心以前习惯了的自我寂灭的状态、厌离轮回的心。很多大乘的经论中把这个问题讲的很清楚，劝告修行者最初不要入小乘。一旦产生了想要入小乘的心，马上就要灭掉。很多佛陀的经典、菩萨的论典中，是把这个当成一个很大的问题来看的。

为什么说我们在学习佛法的时候要广泛闻思？如果不广泛闻思，就会觉得刚刚入了小乘道，没有烦恼了，认为自己都已经是圣者了、内心没有我执了，发菩提心多快呀。但是入小乘道一个最大的因缘就是厌世心，这个厌离心达到极致就出轮回了。小乘到了见道还要修，修的过程中还要不断地去训练厌世心，才能够真正地出三界。所以小乘能够达到阿罗汉果，能够出三界，他的厌离心是非常重的。

这么重的习气，虽然是所知障不是烦恼，但是这种所知障要对治，要让他产生一个利他的心，要让他重新入轮回，要让他看待一切众生，这个时候他的心量还要慢慢去打开。虽然他是圣者，但是他内心的习气一下子改不了。为什么很多地方说二地二乘，虽然都是圣者但还是有一些不共的障碍。

这个对于入大乘者来讲是可以避免的。很多地方让我们学习、让我们辨别二者之间的差别。大恩上师讲了，《经庄严论》（以前我学的时候也是有非常强烈的感受）从开始到最后全都是赞叹大乘。为什么赞叹大乘？第一，大乘的确有殊胜的功德；第二，让我们在学习的过程中去辨别，内心去不断地去深化了知大乘和小乘之间明显的差别。所以我们一定不要入小乘，一定要坚持自己的大乘修行之道。

“住胜等持不证觉”，这个菩萨住于殊胜的等持中，即现空双运的，或

者说大悲和智慧双运的殊胜的等持。“不证觉”的意思就是他不会安住在一边寂灭的状态中去证悟佛果。他不会认为最后是要获得涅槃、获得觉悟的果位。一方面他也不会这样想，一方面也不会修这样的因。像小乘这样完全安住寂灭一边的觉悟、这种菩提他是不会去求的，从缘起律来讲也不可能证。

所以这里面就讲到了大悲和空性双运的道。但这里还是幻喻说明不舍众生。一方面他有大悲心，但是他也不会就因为纯粹的大悲、没有智慧的缘故被束缚在轮回中。虽然大悲心是很好的因，但是还需要智慧来解脱实执。通过智慧来解脱烦恼障和所知障。所以一方面他有大悲，一方面他有殊胜的智慧。

什么才能超越四魔？刚刚我们分析了，殊胜空性的境界是完全超越四魔的。所以这里面又有空性的智慧和大悲心。通过幻化的比喻来说明如果有了大悲，又有了空性，他就可以超越四魔，才可以超越二地。超越四魔是什么？可以理解为是轮回的状态。超越二地是什么？可以理解为超越小乘的状态。

一种是纯的世间道，不管是普通老百姓，还是外道修行者，或者帝释梵天等都是属于轮回的众生。都是被四魔所控制的。尽越四魔就是代表超越了轮回地。超越四魔之后还有可能是二乘地，即声闻缘觉，菩萨也超越了。

就像《现观庄严论》所讲的一样，因为菩萨有智慧的缘故，不住于轮回；有大悲的缘故，不住于涅槃。从这个方面讲方便和智慧的确是双运，可以超越世间、也可以超越二乘，“尽越四魔及二地”。四魔就是轮回；二地就是小乘。

刚刚我们讲无外乎就是三个层次，一个就是世间道，一个就是二乘道；再一个就是大乘道，即真正的觉悟之道。如果超越了世间道、也超越了二乘道，就只有一个道——成佛之道。为什么？因为只剩下大乘道。这个大乘道就是很纯净的，既没有耽著世间的一些习气，也没有耽著二乘的习气，这两种习气都灭尽之后就很快可以成佛。

菩萨住于这样善妙的等持中，不会通过寂灭一边的方式来证觉。因为他有大悲，他也有空性，绝对不可能住于一边。这个“不证觉”不是说不想成佛，而是说不证悟像小乘那样的菩提，因为有三菩提——声闻菩提、缘觉菩提、佛菩提。

或者也不会证悟一边的、完完全全只是空性的寂灭的这样一边的果位。因为这个不是实相，不是菩萨的道，也不是菩萨道所圆满的果。只有一个空

性的道哪里有呢？所以他的道一定是悲心和智慧；他的果也是色身和法身双运。他在完全证悟了空性的时候，他的化身就是佛陀的事业，会源源不断、任运自成地开展，这是因为修的是大悲和智慧双运的道。

所以在成佛的时候、得果的时候，他的觉悟一方面没有丝毫的垢染，一方面他的事业周遍一切，没有穷尽的时候。什么时候众生穷尽了他就穷尽，众生不穷尽他就不穷尽。通过这样的幻喻说明不舍众生。

寅二、以器世界喻说明圆满愿力：

在颂词中这样讲：

风依虚空水依彼，大地依彼生依地，
有情造业因即此，虚空何住思此义。
如是菩萨住空性，知有情愿作所依，
展现众多种种事，不证涅槃不住空。

前面一个颂词是比喻，第二个颂词是意义。首先是“风依虚空水依彼”，字面意思就是：风轮是依靠虚空而住的，“水依彼”这个“彼”就是风轮。就是说风轮依靠虚空而住，水轮又依靠风轮而住。“大地依彼”这个“彼”就是水轮，大地就是地轮是依靠水轮而住。“生依地”，众生又依靠大地而住。

为什么最下面是虚空，虚空上面是风轮、风轮上面是水轮、水轮上面是地轮（有的地方叫金轮），金轮上面是大地，大地上面众生可以依靠这些。为什么这样形成的？“有情造业因即此”，一切众生的业力所造，显现这些的因就是众生的业。

“虚空何住思此义。”众生依靠地而住，地依靠水而住，水依靠风而住，风依靠空而住，那么虚空依靠什么而住？没有什么依靠的。“思此义”：应该思维这种比喻的意义。

在佛经还有《俱舍论》中都是讲得比较清楚的，众生通过众生的业，这个一切的有情世界和器世界完全坏了，成了空劫，即二十个中劫都是一片虚空，空荡荡的一片什么都没有。众生的业成熟的时候，最早在虚空中开始形成十字架的风轮，很坚固；然后风轮上面就开始出现水轮，显现上开始降雨，降雨之后就下在风轮上面，因为风轮非常稳固，作为水的所依，水就在风轮上面而住。因为水里面有很多物质，通过不断搅拌之后，慢慢这个水中就开始形成了坚固的金轮。

有些地方就讲，从水中出现这些坚固的东西就相当于牛奶搅拌后，它的

上面就开始浮现一层酥油，慢慢酥油也会凝固，类似于这种比喻。平常我们在世间大概能够体会到，搅拌牛奶后出现一些固体的东西。所以有的时候我们会认为，这个大地、这个金轮怎么可能从水里面出来呢？一方面讲水里面有很多元素，我们在搅拌牛奶它慢慢会浮现这些固体的酥油，类似于这种比喻。

像这样大地慢慢变得坚硬之后，上面就可众生依靠，这一切都是因为众生的业力形成的，所以“有情造业因即此”。其他的外道可能会认为这里面有个造物主在后面操作，不断地勤作，把有情界、器世界逐渐形成。但是佛法中说：这一切其实都是有情的业力成熟之后，它就开始起功用，在虚空中慢慢出现这一切的风轮、水轮、金轮、然后是众生、山河大地依靠地而住。这方面都是因为有情的业导致的。

这一切都是有住的——人依靠大地而住，大地依靠水轮而住，水轮依靠风轮而住，风依靠虚空，那么虚空依靠什么？虚空什么都不依靠。你说有个虚空的观念也可以，你说虚空本来不存在也可以。所以说“虚空何住思此义”，就像我们现在认为的地球一样，也是在虚空中如是安住的。

从世间的科学来解释，佛法中讲主要是因为有情的业力缘故它不会沉没，不会飘来飘去，不会有控制不住的方式。有情的业如果没有散坏之前，地球爆炸、散灭这方面是不会有。它内部会有些小的改变比如地震，但是大的方面的改变不会有。

有情的共业所形成的这个所依——这个地球本身不会坏掉。但是在这里面的有情的单独的业，会有单独的报。比如说这片地区地震了，那片地区干旱了，那片地区洪涝了，那片地区火山爆发了等等。总的业——这个地球是存在的，分别的业成熟在局部地方，会有些小的一些改变，这些方面都是因为有情的业导致的。这个就是比喻，下面讲意义：

**如是菩萨住空性，知有情愿作所依，
展现众多种种事，不证涅槃不住空。**

如是菩萨安住空性中，“知有情愿作所依”，菩萨证悟空性之后知有情什么呢？知有情的两方面：第一，了知有情的显现部分：有情的身心状态、痛苦、烦恼、我执，导致有情产生的种种的因，这是从世俗的角度来了知有情。第二，了知有情的本性空。

菩萨证悟了空性对所有有情的胜义和世俗两方面都了解，所以菩萨也知道有情的种种心、种种苦，菩萨也知道有情的本性也是空性的，这个方面

就是遍知一切有情类。菩萨安住空性中，他具有一种非凡的智慧力。

如果菩萨不住在空性中，没有证悟空性，对有情的显现、有情的实相也没办法全部了知，这样就没办法调伏有情。所以如果你既了知有情是种种显现，也了知了有情的种种实相，这时候就可以知道：这个有情的显现和实相合起来，才是一个完整的有情，才能说是了解了有情了。

如果只是了知这个有情身体的高矮、是否有疾病等等这些方面，不算是真实了知有情，只不过是对这个有情的很粗大的一部分了知而已。这样了知的智慧力不深入，大悲心也深入不了。如果了知有情的方方面面，不单单是了知有情的粗大的烦恼，也了知他的业、他的烦恼、他的我执、无明、乃至了知这个有情本性是空、了知这个有情的如来藏等等，对这个有情的悲心就会非常强大。

因为完全了知了有情的方方面面的时候，他这个时候发的悲心就是非常圆满的。这个叫知有情。只有菩萨现证空性、安住于空性，才能够了知有情的状态。

“愿作所依”，了知有情种种状态了就发大愿，发什么愿呢？就是要度化有情，或是让有情回归本性等等，像这样就是发很多大愿。释迦牟尼佛所发的五百大愿、阿弥陀佛发了四十八大愿、药师佛发了十二大愿，每一个大愿都是缘有情发的，都是要利益众生发下来的大愿。有哪一个说这些大愿是为了自己的呢？没有一个是为自己的。所有的这些菩萨们发的愿都是缘有情发的。

了知了有情，他就会缘有情发很多的愿——暂时的愿、修道的愿，愿他们究竟成佛的愿等等。阿弥陀佛发了四十八大愿之后造了极乐世界，把有情接引到极乐世界让他们安心修道，在极乐世界完全不用操心的方式来成就佛果。他把器世界、有情界、主尊眷属、受用、有情往生的智慧的心态方方面面都已经考虑到并发愿了。只要到了那个地方他所发愿的所有福利和功德都可以得到。所以“愿作所依”，了知了有情之后就发很多利益有情的愿，以这个大愿作为所依。

为了实现这个愿，“展现众多种种事”，然后菩萨就开始展现种种的事业，比如说阿弥陀佛因地发了大愿之后，为了成熟极乐世界开始修菩萨道，功德回向成就极乐世界。他在修菩萨道过程中也是在利益众生，所以说“展现众多种种事”。

“不证涅槃不住空”，在了知有情发大愿做种种事情的时候，他根本不

会证悟小乘的涅槃，也不会住于单空中，他这个时候一定是智慧和大悲双运的。所以通过器世界的比喻说明，愿力的圆满也是因为安住空性的缘故。

就好像众生依靠大地而住、大地依靠水轮而住、水轮依靠风轮而住、风轮依靠空而住，菩萨做调化众生的事业也是一样的。他展现种种利他的事业这一点是依靠他所发的愿作为所依的。他所发的愿依靠什么呢？是因为了知了有情世俗和胜义的种种显现，了知有情是依靠什么而住。

知有情是因为他自己证悟了空性，他所证悟的空性依靠什么？其实没有依靠的对象。所以通过这样比喻也可以说明，他所做的一切都是基于空性，空性是什么都没有。说明这所有的一切都是以空作为基础的，空性中可以显现一切。

所以说一切有情——地狱的所有的痛苦，轮回中所有的痛苦也是依靠空性而显现的。如果你要做度化众生的事情，也是依靠空性而产生的。一切万法的本性就是空性，但是空性中如何去积累因缘、如何去圆满因缘，这个方面还是有差距的。不管积累什么样的因缘，菩萨都不会住于涅槃、也不会耽著于空。他既不会耽著显现法的实有，也不会耽著空性中。证悟了空性他就可以做很多有利于众生的事业，在做事业的时候他也不会任何的耽著，这叫做不证涅槃不住空。

通过器世界的比喻说明在空性中可以圆满愿力。这就是第二个科判。下面我们看第三个科判：

寅三、以飞禽喻说明无依也不堕落：

通过飞禽喻来说明无依也不堕落，鸟飞在虚空中，虽然没有任何的所依，脚不会踩在哪个地方，但是也不会堕落。菩萨安住空性中，虽然什么都不住，但是也不堕于任何相，是这样的意思。颂词中讲到：

何时菩萨明而知，行此空寂妙等持，
其间全然不修相，住无相寂最寂行。
如飞虚空鸟无处，非住于彼不堕地，
菩萨行持解脱门，不证涅槃不持相。

“明而知”，菩萨知道而且也给众生明示。这个“明”就是殊胜的智慧，非常明了众生的状态，能够通过光明来遣除众生的黑暗。知就是了知万法空性，明知的意思一方面是菩萨他自己知道空性，一方面也可以帮助众生遣除无明黑暗。

“明知”就是菩萨的一个异名，通过菩萨某种功能来称呼菩萨。在《大乘经庄严论》中有很多种菩萨的异名。好像是有十六种。都是通过菩萨内心的功德、度化众生的事业等等来给菩萨起名的。此处也是一样的，明知的菩萨“行持空寂妙等持”，他也是行持这样空寂的殊妙等持。空寂的意思是，对于空性的能知的境界，能境的智慧就叫做行持对空性了知的有境。

空性是一切无所住的，有境也是相应于无所住的本体如是地安住，这叫做空寂妙等持。它不会堕于某一边，这种殊胜的空性，就是真正的殊胜的法界。其实菩萨所安住的证悟的状态就是真正的实相。它不是假立的，是真实的实相。永远都是空和悲双运的状态，不会落入一边。

众生是落在三有的边中；二乘是落在寂灭的边中，但是这两边都不是法界的实相。菩萨能够安住于法界的实相，他自己的状态本身就说明不会堕于任何边。因为他所证悟的本体，他所证悟的境界之前的修道之相，都早就做好了种种的准备，所以不会堕入在边当中。

“其间全然不修相”，安住在殊妙等持中比如说根本慧定中，或者安住在这种寂妙等持的相当中的时候，“全然不修相”，所有的行相都不缘，不修就是不缘的意思。菩萨在修布施或者修持戒的时候，也是有空性的状态，他也不修所缘的相。安住在根本慧定的时候，也是所有的相完全寂灭的方式如是地安住。

所以其间全然不修所缘之相，这个所缘之相是什么呢？所有的所缘之相都是观待能缘的，有所缘之相就说明是有分别心的状态。所以分别心的状态才叫所缘，因为有能缘才有所缘是这样的。“其间全然不修相”的意思就是说在这个过程中完全不是通过分别心来安住的。都是通过胜妙的智慧安住，不修相。

“住无相寂最寂行”，我们是这样断句的，住无相是一个、寂是一个、最寂是一个，然后是一个行字。全然不修相，住于无相。完完全全不修相的缘故，所以就住于无相中。“寂”和“最寂”是什么意思？寂和最寂是两个层次，所谓的“寂”就是寂灭所有轮回之相。

“最寂”，究竟的寂灭，即寂灭小乘涅槃的相。既寂灭了轮回之相，也寂灭了三有之相。最寂就是究竟的寂灭，究竟的寂灭连二乘的无余涅槃的状态也寂灭了。所以这里面什么可以耽著的？没有什么可耽著的。要么耽著于三有之相，要么就耽著二乘之相。如果三有的相也不耽著，二乘的相也不耽著那就没有什么可耽著的了。所以说住无相寂最寂而行，这个就是最殊胜

的行持，不依但是也不堕落。

下面就是比喻说明，“如飞虚空鸟”就好像飞翔在虚空中的鸟，“无处”，这个处是什么意思呢？处就是所依的意思，能依的处所。鸟在虚空有没有所依之处呢？没有所依之处。鸟飞在虚空中时候，“住于彼不堕地”它在虚空中飞的时候是住于那个地方？没有什么所住的，它就是从此处飞到彼处，它不住于任何地方也不会堕于地上。

这是通过飞鸟的比喻来说明它在空中没有依靠处，但是它也不会堕落，这就好像是一种善巧方便，它有飞翔的能力的时候就是这样的。就像现在的飞机或者鸟都是这样的，它在虚空飞行时候，没有什么所依的，但是它也不会堕落在地上，它飞行的状态是这样的。但是我们不要去钻牛角尖，它总要落下来的，落下来会怎么样是另外一回事，咱们比喻就是取中间一个，它在空中飞行时候，正安住在虚空中，在过程中没有住于任何一个地方，也不会堕于地上。

和这个比喻相似，“菩萨行持解脱门，不证涅槃不持相。”菩萨行持解脱门，前面我们已经介绍过了，无相解脱门、空解脱门和无愿解脱门是三解脱门。离开能取所取的一切万法空性的这个方面叫解脱门。

通过这样一种空性能够获得殊妙的解脱，解脱什么？我们可以说解脱种种相执，解脱对因的执著，解脱对本体的执著，解脱对于果的执著，解脱对轮回的执著，解脱对涅槃的执著，解脱轮回的境界也解脱涅槃的境界，这方面都是解脱。

这个空性如果可以证悟，轮回中所有不相应于实相的种种的相执、种种的分别、种种的状态、种种的境界完全都消亡了，因为这一切都是假立的。这些东西就是不住或者说不现前，也不会有什么损失。为什么？因为这些都是假立的，暂时来讲你可能住于某一边，但是究竟来讲这些本来都不存在。不住在这个中，解脱这些相执，反而就是最殊胜的解脱。

“不证涅槃不执相”，菩萨行持这样一种三解脱门，不证涅槃，不会证悟小乘的寂灭涅槃。不持相，也不会守持三有之相。这个还是解脱住轮回涅槃两边，不住涅槃就是解脱二乘的小乘的寂灭二边，不住相就是也不会守持三有之相。一般的众生如果没有证悟涅槃，一定是守持三有之相的，一定会落入一边当中。

反过来讲，如果小乘没有守持三有之相，也一定住于涅槃之相。菩萨要超越这两种，不证涅槃但是也不守持三有之相，这叫做菩萨的善巧方便。在

大乘的七种大义中非常明显的体现了。为什么叫大乘？七种大：善巧方便大，即他不像轮回的众生，也不像小乘的众生。其他的轮回众生没有善巧方便，二乘修行者也没有善巧方便，他们要不是住于三有要不住于涅槃，没办法像菩萨一样我即不住三有也不证涅槃。为什么？因为没有这么大的善巧方便。而菩萨有所以这个叫大乘大。

所以说整个大乘来讲，我们要了解这里面很多的不共的地方。并不是非此即彼，如果不证涅槃就是轮回，如果你不轮回就是涅槃。这就是这个菩萨的善巧方便，他既不住于轮回也不证涅槃的，这就是修行很殊胜的大悲和空性双运之后的状态，我们现在正在朝这个方面努力。

我们现在所学的，是和我们以后所证悟的境界有关的种种说法，所以这是非常善妙的。一般的众生不修佛法，他一直在三有中轮回，二乘虽然修佛法但是没有善巧方便，会入于涅槃。一万劫之后还会重新返回到大乘之道中。

现在我们能够学习这种殊胜不住二边的智慧，即般若波罗蜜多，其实它就是一个很善妙的中道。从见解、修行和果方方面面来讲都是善妙的，所以说这个大乘之道如果不学习，就不会觉得很殊胜，或者觉得没有什么所学的，觉得是假的。但是如果你学了之后，这里面有很多很善妙的道理和修行之道，境界都是非常善妙的。从这个方面再观察的时候就是不可思议。

以前世亲菩萨显现上面进入小乘也是造了一些诽谤大乘的业，他的哥哥无著菩萨非常悲悯他，就派了两个比丘去调化他。一个在晚上念诵《无尽意菩萨经》，世亲菩萨本来很聪明的，他一听到这个经就能够懂意思，听完之后他很感叹，说这个大乘的因很善妙。因为《无尽意菩萨经》中讲了很多菩萨的因和修道，但是他觉得这个果好像是很散乱。

第二天早上另外一个比丘念《十地经》，这时候世亲菩萨觉得大乘道不单单是因善妙，果也非常善妙，因为《十地经》都是讲菩萨的十地功德。他以前造了很多业，就想到刀子把舌头给割下来忏悔，那两个比丘说，你这样忏悔是不行的。忏悔的方法你的哥哥有。所以他就到无著菩萨面前，诚心地依止哥哥学习大乘。

后面无著菩萨也是请示了弥勒菩萨，说他造了很多诽谤大乘的业，业需要通过嘴来造的，所以也要通过讲解大乘道，写很多大乘道的论典来弘扬，这个时候可以清净罪业。如果今生这么做的话，来世的时候你可以见到我，弥勒菩萨是这样讲的。

所以大乘的因和果都是非常的善妙的，不住于二边。但如果我们不好好

学的话，没办法了知大乘中非常广阔的很多善妙的境界，觉得也是没有什么殊胜的。但是学习的越深越对大乘道产生信心。

我们再再提大恩上师经常安排我们学习这些大论典，其实这些小的论典我们学起来也好学，都是一些修行的方法，好像很简单，但是要遣除内心当中的很深的疑惑，还是要学大经大论。大经大论学会完之后，智慧非常开阔，对种种修行的道，遣除疑惑方面是非常有用的。

所以一方面我们要学习字义方面简单的修心的法要，修行的方法必须要学；比较深广的大乘的经论也还是要学的，学完之后我们会知道大乘的深妙之处。《大乘经庄严论》里面讲了很多殊胜的大乘之道，大恩上师过段时间还是要重新讲，越往后讲越殊胜，很多和我们修道和修大乘道有关的窍诀都在里面。

所以菩萨证悟空性，不堕入三有也不会堕入涅槃，鸟既不会住在虚空中，也不会掉下来——住在虚空不动是一个边，掉下来是另一个边。大乘道既不证涅槃、也不住三有，这就是完全应于大悲和智慧双运的结果。

下面讲第四个科判，

寅四、以射箭喻说明未圆满而住：

如果我们的功用没有圆满之前，还没办法证悟真实的空性、还需要精进。

如学箭法空射箭，余箭随后不间断，
前箭不得落地机，彼人想时箭坠地。
如是行持胜般若，智方便力神变行，
彼等善根未圆满，期间不得妙空性。

这两个颂词中，第一颂是比喻，第二颂是意义。

比喻说一个学习箭法的人，看这里面的意思，他不是一般的精通，是非常精通射箭，但是里面的比喻不是那么好懂。大恩上师也解释了这个意思，就是有个箭法很精通的人，他首先向空中射一只带着木板的箭，一般来讲，把箭射到虚空后，它力一尽就会堕地。但这个时候，为了让前面的箭不堕地，他又紧接着射支箭击中前面那支箭。到底中间是怎样的不太清楚，因为和现在的方法不一样。

以前射箭专门有项技巧的，大恩上师说现在可能射箭的人不一定有这样的技术，我们也没看到过到底是怎么射的，大概的意思就是不要让前面

的箭落地。有可能是这个箭射出去之后，第二支紧追前面的箭，把前面那支箭再往虚空上顶，不断地射，前面所有的箭，都因为后面的箭的力量的缘故不堕地。

还有种理解，第一支箭带了个木板，第二支射到木板上，通过上冲的力量把第一支箭往上顶，又要堕的时候，第三支箭又射中这个木板，一直这样射的时候，它就永远不落。他可能射几十支、一百支箭在虚空中不会落下来，可能是这个意思。这里面看得不是很清楚，以前讲的时候也是这个地方不太懂，因为没有见过这样的比喻。这种射箭的技巧我们没有见过。

很有可能，比如说你抛一顶草帽到虚空中，有些枪法好的人，不断地开枪，帽子永远不会掉下来。但是这里面说，一支箭射上去了，所有箭都不掉下来，要不然就是说所有箭都是散的，不是钉在一个木板上面，只要有一支箭往下掉，马上再射一支箭把它顶上去，第二支箭要掉下来的时候，又射一支上去把它顶上去，它永远都是虚空中，天花烂坠一样，那当然需要很高的技术了，这个也超越了我们当前能够理解的范围。

比较容易理解的是，射出一个带木板的箭，第二支箭射在木板上面，通过这种冲力，两支箭变成了一个了，两支箭都不掉，再射一只的话，三支箭都不掉，可能就是这样的意思。“前箭不得落地机”，“余箭随后不间断”，上师说大概就是这样理解。

具体的细节我们搞不清楚，到底是怎么样射的，以前释迦牟尼佛显现上做太子的时候也精通箭法，也许那个时候的箭术现在已经失传了，现在就不得而知了。到底以前这些人是什么样的福德、智慧，他的臂力、技术能达到那么高巧的地步，我们现在不了解，但是大概的意思是这样的，只要这个人还想射，前面的箭就永远不会掉下来的。

“彼人想时箭坠地。”“彼人想时”，这是什么意思呢？就是这个人不想射了，停止射箭、不追加这个力量的时候，所有的箭都是同时掉下来。大概就是这个意思，只要他在这个“想”没有产生之前一直在射，如果他想让箭一直不掉的话，一直可以这样做下去，他应该有这个把握。什么时候他不想做了，想这个箭掉下来的时候，他就停止再射箭，前面的所有箭都掉下来。这个就是比喻。

“如是行持胜般若”，如是行持殊胜般若波罗蜜多的菩萨，“智方便力神变行，彼等善根未圆满，期间不得妙空性。”“智方便力”，智就是无缘的智慧。“方便力”，有很多发愿、回向等等方便的力量，还有很多神变行持。

他具有无缘的智慧，具有大悲，还有就是说起到了发愿等等的方便，还有很多神变。通过行持般若波罗蜜多，又有大悲，又有空性，又有智慧，这个时候就说他是可以如是不断圆满功德的。

“彼等善根未圆满”，这些善根，无缘智慧也好，方便利益也好，善根还没有圆满的时候，“期间不得妙空性”，最殊妙的空性还没办法证得。最殊妙的空性就是佛果，佛证悟了最圆满的空性。乃至至于无缘空性、无缘智慧、发愿回向等等所有的功德还没有圆满之间，你没办法获得殊妙的空性，你没办法证悟佛果，还是需要不断地追加，不断地来去精进来证悟最圆满的空性。

这个和前面的比喻对应，前面有个想时箭坠地，如果不想勤作了，不再想射箭了，因为往上射箭是一种勤作，要盯着它，要拉弓上箭，要射上去，这都是勤作。什么时候说我不想了，不再想让它保持这种状态，我就停止了。停止的时候箭就坠地，今天的表演就圆满了，或者说今天的练习就圆满了。

同样道理，菩萨们什么时候停止了智慧、方便力、神变行等等的行持，这个时候菩萨的善根已经圆满了。其实菩萨不会因为圆满停止，菩萨会不会因为懒惰而停止？不会因为懒惰而停止，会不会因为障碍而停止？也不会因为障碍而停止，菩萨停止只有一种，就是他所有想已经圆满了、已经寂灭空性了，这个时候已经圆满了，是这样的。

前面我分析的时候说，彼人想时就是他不再以勤作的方式，再去这样做的时候他想停止，这时所有箭就掉下来了，相当于圆满了。为什么圆满，因为今天的训练或者说今天的表演就结束了。

同样道理，菩萨的精进、菩萨的修炼智慧是不会自动停止的。菩萨会不会很懒惰？今天睡觉睡到八点钟，然后佛陀来叫你，你怎么今天又睡这么晚呢？像这样是不会的。菩萨不会因为懒惰、不会因为疾病、不会因为其他的违缘自己就会停止，菩萨修到一定程度的时候绝对会非常主动地精进。

一方面菩萨还会很精进，另外一方面菩萨主动精进只说明一个问题，他还没圆满、善根还没达到无勤作。这个时间中他要不断地追加，就像射箭一样，不断地追加箭上去，所以说菩萨没有圆满之前，要不断地精进。什么时候他不再勤作了，那这个时候说明他圆满了。圆满了就是他成佛、证悟妙空性了，证悟空性就是他所有的想，所有的勤作都已经寂灭了。

我们在修菩萨道的时候，会有些勤作或者努力。善根还没有圆满之前，要不断地去精进勤奋，所以这个时候还没有达到无想，还没证悟殊胜的空性的状态。什么时候证悟了，什么时候就停止了。

八地菩萨有种无勤作，但是佛地的时候就达到圆满的无勤作。八地的时候资粮还没有圆满，他通过无勤作的方式去积累资粮，这种无勤作其实和佛的无勤作还是有差别的。因为他毕竟还没有圆满，所以到了佛地的时候，真是可以停止了。为什么可以停止了，因为他圆满了，没什么再可做的了，他的功德已经圆满的缘故。

所以这里面所表达的意思就是，如果善根没有圆满之间，他没有办法证悟妙空性，还需要精进。反过来讲，什么时候他停止了，就说明他圆满了。就像这个人想的时候，箭坠地，他停止了勤做，他就圆满了。菩萨不会自动停止的。

初学的众生会主动停止，巴不得放下。这个星期不上课就放假，下个星期不上课又放假，大家都觉得放假很好。在学院也是一样的，上师说这两天没课，大家有时候会欢呼一下，上师说你们这么高兴？有时候不敢说什么，但是脸上的笑容早就已经表露无遗了。所以有时候凡夫人在学法的时候，听说要休息，或者说是几个星期可以不上课，这个时候还是有点高兴。这个时候内心的惰性还没有完全消除。

真正已经入道、已经修持圣道位的菩萨，他们不会有这样的想法。他们会很自主地去修行。这个很自主地修行其实就是说明他勤做是不会间断的。勤做不间断一方面说明他没有圆满，另一方面说明只要没圆满之前他自己是不会放弃的。这里面既有他不会主动放弃的意思，从另外一个角度来讲，只要你还在勤做的时候，就说明你还没有圆满，你还要继续地精进。

在这种菩萨的状态中什么时候他放下了，就说明他已经圆满了。不像我们，什么时候放下了，可能说明你是不是就开始生懒惰心了、想要退失了等等。菩萨不是这样的。所以这里就说明这样的道理。

寅五、以神变喻说明住留也不厌他利：

“以神变的比喻说明” 即便他住留也不会厌倦利他，

如比丘具神变力，住空顿时显神奇
行住坐卧四威仪，彼无厌烦无疲倦
聪睿菩萨住空性，智神变竟无有住
为众生现无边事，俱胝劫间无疲厌

“如比丘具神变力”，就像一个比丘具有神变的力量，“住空顿时显神奇”，他可以安住在虚空中，顿时显现行住坐卧四威仪。一般的众生可以在

大地上面显现，住就是安住下来、站着，行是走路，坐是坐下来，卧是躺倒，这些只能在大地上做。

获得神变的比丘们虽然在虚空中行住坐卧很长时间也不会厌倦。因为这个时候他不是通过很大的勤作，是通过神变力来做这个事情的，安住在虚空中他一点儿都不费劲。所以说不会有厌倦的时候。

同样道理，“聪睿菩萨住空性”，具有智慧的聪睿的菩萨安住在般若波罗蜜多的空性中，智慧神变达到究竟。住的意思就是没有实有的执著，住在任何一个法上面。他是住在空性方面显现神通神变。在他显现神通神变的过程中，也不会有丝毫的执著。因为本基是空性，他是安住空性的。

“为众生现无边事”，他可以显现无边的化身、帮助众生等等，为众生做无边事。“俱胝劫”，即便安住俱胝劫的时间，也不会有丝毫的疲厌。乃至众生没有度尽、他自己的功德没有圆满之前，菩萨会不间断地投身在世间。他这一世比如说一百年，或者七十年的生命已经完了，马上不间断地显现另外一个化身，然后再回到轮回中来救度众生，安住在度化众生的事业中。所以他这样不断地做，不断地做，乃至在俱胝劫当中，他没有丝毫疲厌。

菩萨并没有因为做了这么多事情已经够了、已经疲厌了。因为我们的身心没有调伏、没有安住在空性的境界中，我们的肉身很容易疲倦。有的时候操劳了两三天、一个月或者连续几个月，我们就受不了了，就很想休息。有的时候身体劳累以后，就影响到心。发心的时候也是这样，如果很长时间身体很劳累，心也开始疲软下来了，不愿意再动弹，不愿意再做了。

像《入行论》中所讲的，菩萨长时间地修行菩提心摄受的善法，因为福报很深厚的缘故，身体不会有障碍，会非常地轻安。因为他的心安住在空性中的缘故。“福德引身适，智巧令轻安。”他的福德很大，所以引发他的身体很舒适；他的智慧很善巧，所以他的心也是很舒适。这样的状态中，即便住于轮回中有无数大劫，有什么可以恐怖的呢？没有什么可以恐怖的。

如果你的身体不累，心也不累，让你在这样的状态中住无数个大劫，永远不会有疲倦的时候。现在对我们来讲，我们要发愿。要知道菩萨们的功德这么超胜，但是我们现在主要是要对治疲厌心。有的时候，我们身体容易疲厌，心容易疲厌，可以通过这些大乘的教言来提醒自己、鼓励自己。

当我们真实地修到这种状态的时候，就自在了，身体不会永远有不舒服的，心也不会永远有疲厌的，这个就很自然，很正常了。所以安住在空性中，他的智慧、神变也这么圆满、这么究竟。即便给众生不间断地做任何事情，

在俱胝劫中也没有什么疲厌的。

所以有的时候，大恩上师也是经常督促我们——批评我们也好、鼓励我们也好，说：“你们做了一点事情，又要喊休息、又要喊放下、退休等等，”的确菩萨们、上师们安住在自己的境界中，这一切都是很正常的事情。

但我们也不要想，你老人家是菩萨，你安住你的状态，你不想想我们这个肉身，我们这些凡夫众生是受不了的。上师不可能不知道这些事情，因为我们还是有潜力可以挖的。就是要训练我们的心不要那么脆弱。其实我们内心潜力无量无边，所以上师对我们这种状态非常清楚。

但是由于我们有时太过于懒惰，如果不是那么勤奋地去做、去改造的话，我们可能永远在这个状态中出不来。所以要超越当前这种状态。在这个精进过程中，也会得到上师很多的加持。我们不是说已经真的到了那种极限了，而是内心对这个问题可能还没有认识到很清楚，或者不管怎么样，我们还是要进一步精进。

这方面讲，“为众生现无边事，俱胝劫间无疲厌”，他就不会疲厌，为什么呢？因为证悟了空性的缘故。这个地方以神变喻说明，有神变的菩萨、比丘，在虚空中行住坐卧、飞翔，很长时间没有疲厌的。同样的道理，菩萨安住在空性中，以悲心度化众生，他也不会疲厌。一方面悲心非常强烈，一方面安住空性，没有任何执著，所以这个大悲和空性双运的。

这个科判都是在广说菩萨不住二边，或者善巧方便智慧。这样的状态中，即便是住俱胝劫的时间也不会疲厌。所以以神变力说明，住留也不厌。住留什么？在轮回中住留俱胝劫的时间，就不断地转生、不断地住留、不断地显现这种神变、不断地做救度众生的事情。即便是俱胝劫，没有边际的劫中，也不会有丝毫的疲厌。

所以菩萨这个方面也是我们发愿的对境，我们要知道，什么时候大悲和空性修到量了，我们就能够达到这种状态。这个不是不能达到的，精进去造作它的正因，这个状态总有一天会达到。所以这方面就给我们说明了菩萨的大悲和空性的善妙之处。今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 35 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习佛陀宣说的殊胜经典《般若摄颂》。

《摄颂》是佛陀亲口宣讲的，其他很多佛经都是佛陀身加持、语加持、意加持或者开许的。

现在我们所看到的《大藏经》，佛陀亲口宣讲的经典是不多的。我们平常看到的经典，有些是前面加了一些内容、有的是后面或者中间加一些内容，这些是佛陀开许的。还有些是佛陀身体加持、语言加持或者意加持弟子讲的。佛陀亲口宣讲的《般若摄颂》是非常殊胜的，加持力很大，从某种意义上讲是非常珍贵的。在《摄颂》中宣讲的诸法的本性、诸法的究竟实相，我们一再安立的，或者说每次我们都要反观、每次都要提醒。

《般若摄颂》讲到了空性。一方面对我们来讲似乎非常抽象，离我们很远。因为我们习惯于当前的生活，我们所看到的山河大地、所经历的种种体验、种种觉知，我们觉得这个离我们很近。而一到说空、说到解脱、度化众生等等，就会觉得离我们非常远。

我们在轮回中的虚妄的分别念都已经习惯了，但不管再怎么习惯，这必定还不是诸法的本性。诸法本性到底是什么？佛陀通过现证诸法的智慧，完完全全现量照见之后，以大慈大悲心在经典中告诉我们诸法的究竟实相就是空性，在二转法论中宣讲的就是空性。

《般若摄颂》只是宣讲了空性的这个部分。三转法轮是宣讲了空性双运的另外部分——如来藏，所以从诠释的方法来讲，二者的侧重点不一样。《般若波罗蜜多》主要是讲空性的，第三转法轮了义的部分是讲如来藏的圆满法界。但是从它所诠释的意义、从它真实的状态来讲，《般若波罗蜜多》就是究竟的实相。般若波罗蜜多和如来藏是不可分的、没有差别。

佛陀有些时候是以空性来说如来藏、有些时候是以智慧光明的显现来说如来藏。如来藏和般若波罗蜜多的智慧都是佛智，都是和究竟的实相相应的本体。当我们安住在空性的时候，一定会现前它的光明如来藏的本性。只不过是如果提前知道了而去修行，和不知道而修行，速度快慢有差别而已。所以说这里面讲到的是诸法的实相。

现在学习的是第六个科判。

寅六、以撑伞喻说明不堕边：

这个比喻是，左右两只手各抓一个伞，然后就不会堕到深渊。通过撑伞的比喻说明，菩萨的修行既不会堕于三有的深渊、也不会堕入寂灭的深渊。

颂词中是这样讲的：

如人处于大悬崖，双手撑伞空中跃，
身体下落不坠入，大深渊底直行进。
具有智悲之菩萨，手握方便智慧伞，
悟法空性无相愿，不证涅槃法亦见。

“如人处于大悬崖”，比如一个人处于悬崖的边缘，悬崖是非常深的。如果这个人有善巧方便，“双手撑伞”，两只手各撑住一把伞从空中跳下去，虽然他身体下落，但是不会坠入大深渊的底部。

“直行进”的意思就是说直接地、缓缓地行进。这个当然我们很清楚是降落伞的原理，虽然在往下飘，但是不会以自由落体的方式。如果是那种方式一定会摔伤，或者会让自己的生命消失。

这就是比喻一种善巧方便，虽然很高的地方跳下去，但是既不会停留在空中，也不会直接掉到深渊的底部。“具有智悲之菩萨，手握方便智慧伞”，如果一个菩萨具有这种智慧，也具有这种大悲。“悟法空性无相愿，不证涅槃法亦见”，他如果证悟了诸法空性、无相、无愿，即三解脱门，有这种甚深的殊胜的智慧方便，“不证涅槃法亦见”那么他不会证悟小乘的寂灭涅槃，同时也能够见到一切诸法。这就是菩萨的善巧方便，不堕边的殊胜意义。

此处直接提到的善巧方便即智悲双运。菩萨在修道过程中，智慧和悲心同等重要。怎么样体现呢？通过前面比喻中的两把伞，这两把伞同等重要。如果说只有左边的一把伞，它的承重力不够，没办法达到这种效果。如果只有右边的一把伞也不行，只有两把伞同时撑开的时候，才能够缓缓地下落，既

不会伤害到自己，不会停留在空中，是这样的意思。

在修大乘道的过程中，大悲、证悟万法的空性，对于一个菩萨来讲，绝对是不能够或缺的。如果有了智慧、有了悲心，大乘道才真正的殊胜。菩萨道的中道就是从这方面体现的。

通过方便菩萨也不会堕入到小乘的自私自利，或者说是寂灭中，他的智慧也是通过这方面来进行安立的。也就是说如果有了大悲，菩萨不会堕入到声闻中；如果有了智慧也不会堕入到轮回中，是这样的。

这里面讲到的“悟法空性无相愿”，就是了知诸法空性。菩萨所证悟的空性，就是空性、无相、无愿的三解脱门。这是从空性的侧面上来安立的。但这里边的空性一定是在菩萨的种姓、在大悲心的前提下安立的。所以说这个是不住边的空性。我们前面已经学习过了，因是无相的、体是空性的、果是无愿的，从这方面安立就是菩萨的非常殊胜的道。

“不证涅槃法亦见”。“不证涅槃”直接理解，不会堕入到小乘的寂灭涅槃中。如果不住于涅槃，就一般的情况来讲，那就应该住于轮回。最后三个字“法亦见”，说明他也不住于轮回中。当他不安住在寂灭的涅槃状态的时候，同时也能够了悟一切万法的显现、了悟度化众生的善巧方便。

一般的众生或者是一般的二乘，都是堕于两边的。如果“不证涅槃”，就一定是在轮回。如果见不到诸法，就没有智慧、见不到诸法的本性。但是这个大乘的菩萨，大悲心使他不会安住在涅槃状态、没有堕入到小乘的涅槃，但是他也能够同时以智慧照见万法。

不住涅槃主要是他没有像小乘一样入于寂灭的涅槃中，还是在轮回。但是也不会受轮回法的染污。因为众生在轮回中受到烦恼染污的缘故，见不到诸法本性。菩萨虽然没有住于涅槃而是在轮回中，但是也能够见到诸法的本性，这个就是他的殊胜的善巧方便。因此通过撑伞的比喻说明了菩萨不堕于轮回边、也不堕于涅槃边的殊胜的含义。

寅七、以商主喻说明成办自他利乐：

在印度有很多种姓，其中一种就是商主种姓，就是到大海当中取宝的。通过商主的比喻说明成办自利和他利的安乐，在颂词中讲到：

如欲珍宝赴宝洲，已得珍宝返家中，
商主非独以安生，令亲友众不悦意。
菩萨诣至空宝洲，获得禅定根及力，

不喜独自证涅槃，而令众生心忧苦。

在这两个颂词中，也同样的比喻和寓意对应的方式进行安立的。“如欲珍宝赴宝洲”，因为在古代（不一定就是在佛陀在世的时代），很早以前有一种普遍的说法，龙王所统辖的这些大海中，有很多的岛屿。在岛屿上面有很多天人的珍宝——黄金、宝石、乃至有龙宫，以及龙王的如意宝。

在很早以前可能是福报比较大的时候，大海中就有宝洲。虽然现在的航海业很发达，轮船造的也很好，但是航海到了岛屿中，不要说是珍宝，什么东西都没有，只有毒蛇等很多其它的众生。从这种现象，我们不能说佛经中所讲的这些问题是错误的。

以前福报比较大，因为现在众生是在减劫中，我们以前学过，人的寿命是从无量岁减到八万岁、到四万岁，再减到人寿两万岁，乃至于减到现在的人寿百岁，并且还在往下减。寿命在往下减，众生的福德也在往下减。以前海岛中有很多珍宝，现在随着众生福报的消亡，这些珍宝逐渐也就没有了。可能变成岩石或者是消失了。

“如欲珍宝赴宝洲”很多商主想要得到珍宝，就带领庞大的商人群体，坐上非常坚固的渔船赶赴宝洲取宝。“已得珍宝返家中”，如果一切顺利的话，在宝洲中得到了殊胜的珍宝，然后再乘船返回家中。这个过程其实是非常艰辛、非常危险的，但是一旦成功了，就会得到很多的珍宝财富。因此需要有一定的气魄、智慧和悲心等等才能成为商人之主。

“非独以安生”，得到珍宝之后，这个商主并不是独自使用这些珍宝安然维生，“安生”就是安然维生，维持自己一个人的奢侈的生活。如果单单以珍宝让自己能够安然地维生的话，他会令亲友众不悦意的。你自己虽然非常幸福了，但是很多的亲朋好友不会很高兴。所以说商主不会做这个事情，一方面他得到珍宝之后，是处在殊胜的富裕的状态中，第二他也会用得到的珍宝去帮助他的亲友，成办自利和成办他利。

通过这个比喻我们可以看，“菩萨诣至空宝洲”，菩萨通过殊胜的发心积累资粮，修行殊胜的空性“诣至空宝洲”。这个“空”并不是空空荡荡的意思，空宝洲我们可以理解成空性的宝洲。空性看起来好像是什么都没有，但是从佛法的所诠义来看，如果证悟了空性，将会得到无边的殊胜的功德。

如果不证悟空性，觉得山河大地也是实有的，什么东西都是实有的。安住在这种所谓的实有的平庸的状态，很多的功德利益我们根本没办法获得。要获得非常殊胜的出世间的佛法功德，必须要了悟空性。所有超胜的功德都

是从修行空性、了悟空性、现证空性乃至于圆满空性而得到的。这个如空性一样殊胜的宝洲，证悟空性之后，所有佛法的功德都可以完全获得。

菩萨诣至空宝洲之后，“获得禅定根及力”，获得了很多殊胜的禅定。《三摩地王经》、《禅定王经》以及《大般若经》中讲了很多种菩萨的殊胜禅定。这些禅定有些是菩萨修行功德增上的善巧方便，如果有了禅定作为手段，菩萨会迅速地获得这种超胜的功德。有些是属于利他的禅定，安住在这种禅定中就可以利益有情。如果这个菩萨安住在散乱的状态中，他很多能力没办法发挥，当安住在禅定状态的时候，他这些功德就可以发挥。所以他就可以通过这种功德去帮助众生、利益有情。所以说禅定是菩萨在修道过程中所获得的殊胜功德。

“根及力”，在《三十七道品》中有五根和五力，五根即信根、进根、念根、定根、慧根，力就是信、进、念、定、慧的五力。五根、五力的本体都是信、进、念、定、慧。五根也叫五涅槃根，为什么叫五涅槃根呢？因为有了这五根的众生就可以获得涅槃。在大乘道中加行道的暖位和顶位主要是修行这五根。因为已经靠近于初地，已经靠近于获得超越烦恼的圣果的前加行位，所以这个方面就叫做五涅槃根。修持五根就是获得涅槃的正因。

虽然是涅槃五根，但是菩萨的能力还不够，还有可能被违品压伏，到了五力阶段，即加行道的后两位——忍位和世第一法位，这时菩萨的信、进、念、定、慧已经不会被违品所压伏。这个忍位和世第一法位一过就进入见道，登初地了。这就是五根和五力。

还有《三十七道品》，比如说五根、五力前面的四念住、四证断和四神通足，五根、五力之后的七菩提分、八正道分就是见道和修道位所修的法。这都是因为现证了空性的缘故逐渐可以获得。

当然现证空性是在初地的时候，五根、五力和四念住、四证断以及四神通足都是在凡夫位。那么需要现证空性吗？其实真正要获得四念住，它和空性有关系的。四念住是什么？四念住主要就是讲身、受、心、法，在大乘中身、受、心、法就是观身是空性，受是空性，心是空性，法是空性。如果你要安住在四念住中，就一定要了知空性。

四证断是以精进为体的，你在小资粮道的时候已经有了空性的见解，到中资粮道的时候精进的也就是空性为首的殊胜功德。四神通足也是禅定为首，也是有这个空性的本体，乃至五根、五力也全都有是这样的。所以说我们从这个方面在安立的时候，如果有了空性见解，资粮道、加行道的五根、

五力就可以获得。如果现证了空性，见道位的七菩提分和修道位的八正道分也会获得。以禅定根及力为主的所有的功德，我们都可以获得，是因为证悟了空性。

所以这个佛法宝洲中，就有这些禅定，五根、五力，还有七菩提分，八正道分所有的功德法，通过什么方便才能获得呢？当然就是大悲摄持下的空性。当他获得这些功德的时候“不喜独自证涅槃，而令众生心忧苦。”他也是不欢喜独自去修行佛法、现前寂静涅槃的果位，却让众生在轮回中身心痛苦和忧伤。

所以菩萨在入大乘的时候，就是要专门地训练这一点。当我们在发菩提心的时候也是这样想，首先我们要观出离心，就会觉得轮回非常可怕，我们自己生起想要解脱的心。当我们出离心修到一定量的时候就要转念。怎么转呢？即便是我获得了解脱、获得了佛功德，但是那时我根本不忍心把无始以来的老母有情放在轮回中，我一个人获得寂灭的果位。

所以从这方面讲，刚开始在训练大乘道心的时候，这个方面就已经成为主要的训练的课题了。就是要不断地训练自己的菩提心的同时，还在不断地积累资粮，让自己的心更加地清净、更加地猛烈。当他真正地通过修行，获得了禅定的功德、获得了根、力的功德，获得了七菩提分等等的功德的时候，不可能说其他的众生就不管了，这个是绝对不可能的事情。所以说他根本不欢喜独自证涅槃，他没有认为独自安住涅槃是能让他欢喜的事情。

弥勒菩萨在《大乘经庄严论》中也是经常教诲，菩萨在思维利他、寻找利他的道、得到了利他的方法，或者在证悟实相的时候是很欢喜的。这种思维利他的快乐，如果你安住在小乘道是没有办法获得的。利他的方法，如果安住在寂灭道也是没有办法获得的。

这些快乐只有安住大乘道的过程中才能够获得，在最初修心训练的时候，菩萨就刻意地要去思维：抛弃自己独自安乐、发起利他的殊胜大悲菩提心。“不喜独自证涅槃，而令众生心忧苦”。他不会让众生安住在非常痛苦的状态。

菩萨在修道过程中，一方面获得禅定根及力，通过什么获得的？通过空性获得的。按理来讲，获得了这么多功德，应该处于寂灭的状态中，细细品味通过努力得到的殊胜的安乐果。菩萨因为大悲的缘故，不忍众生还在轮回中继续漂泊，他还会在轮回中去投生，通过智慧去帮助众生。

比喻中商主有了财富，他自己的生活会没有问题，帮助亲友的资本也同

时拥有了。所以菩萨在修道过程中一方面获得证悟空性的种种殊胜的功德，他自己的烦恼已经解决了，不会再处于轮回中。从另外角度来讲，帮助众生的资本也有了。菩萨修行佛道，都是为了有朝一日能够使用佛法的财富去帮助、利益有情。当他有一天获得了财富的时候，一方面会很欢喜，一方面就一定会用这些财富去帮助众生。

我们现在修行佛法、发菩提心的过程中，发心归发心，我们还没有能力帮助众生。所以我们就发心有朝一日有能力的时候一定要帮助众生，要朝着这个目标去努力。如果我们通过发心求道、圆满资粮，当我们有一天真正证悟空性了，获得了无量无边的殊胜功德的时候，我们当然就会非常欢喜，不是得到了这么多的圣财而欢喜，而是终于拥有了可以真实帮助众生的能力了，这个方面会非常地欢喜。能够真实去帮助众生的欢喜，甚至于要比他自己已经解脱烦恼的欢喜还要强大得多。

如果我们没有修菩提心，没安住这种殊胜状态，就永远没有办法体会这种殊胜的境界。每天想发财想到头晕脑胀的这些人，想不通世界上的这些首富或者很有钱的人，为什么得到钱之后自己不受用，也不给子女，而是把这些钱拿出来做慈善、帮助别人。他们就认为，现在辛辛苦苦想赚钱，得到钱了应该好好用。他这个状态就像凡夫人没办法知道菩萨清净的意乐一样。

所以有的时候我们是想不通的，为什么我一定要去帮助众生呢？既然已经获得了这种殊胜的功德，为什么还要不间断地投生轮回，一而再、再而三地度化众生？当我们自己到达那种菩提心的状态的时候，我们就觉得这是很正常、很自然的事情，因为这里面获得了很多的快乐。菩萨对于应该帮助众生这个道理已经完全通达了，所以他不喜欢自己住涅槃。

有些时候我们就想，首先把自己的问题解决了，再去想帮助众生的事情，在修道过程中根本不考虑众生的利益。如果这样心量太小，是没办法很迅速地圆满成就菩萨果位的资粮。只有把自己的一切彻底放下了，不考虑自己、一心一意利他的时候，才会与菩萨道相应，功德就会逐渐获得。

我们在修菩提心的过程中，要打破自私自利的作意，而不是认为发菩提心是成佛的方便。这并不是成佛的方便，而是这样的菩提心的的确确是为了利他的。这个殊胜的菩提心越清净、越真诚，就越相应于大乘道。菩萨的修行中，也是有相似的和真实的菩提心，我们应该出于真实的菩提心的状态进行安立。

下面再看第八个科判，

寅八、以商人喻说明精通道：

前面是商主，这里是商人，意义有相似的地方。商主主要是带领商人的，商人是商主统领的手下、合伙人。从比喻的角度来讲商主、商人的意义差不多。但是所表达的意义，前面主要是说成办自他利乐。这个方面的比喻是什么？就是精通道。前面说如果获得了财富，一定可以用财富做自利和他利。这里比喻的主要意思是在精通道这个地方。商主对于整个取宝的过程非常熟悉、非常精通。所以他不会停滞，该停的时候要停、该走的时候要走，是这样的。在颂词中讲到：

如求利商熟知故，中经都市城邑村，
不住彼处及宝洲，知不住家通路途。
明了菩萨则通晓，声闻独觉智解脱，
不住于彼及佛智，不住无为解道理。

在这个颂词中，先看这种比喻。商人都是追求利润的。比如说为了追求利益的商人们，他对这些经过特别熟悉：通过这条路怎么到海边，到了海边之后怎么样上船到宝洲等等，到宝洲之后又怎么样返回岸边，从岸边再怎么样返回家里面，这些都是非常通达的。

因为他非常熟悉道路的缘故，“中经都市城邑村”，都市就是这些大城市，或者首都省会等等。“城邑”就是相对于大城市的中等城市；“村”就是最小的单位。“不住彼处及宝洲，”“彼处”的意思就是讲中间经过的这些都市、城邑、村，他要经过，但是他不会长时间住在这个地方。他会有些时候停下来吃饭或者住宿，他会稍微停留，但是不会耽著这个地方，住下来不走了，这是不可能的事情。所以说他不会住于彼处，继续行进到宝洲中。

这里面讲到“不住彼处及宝洲”，他既不住于“彼处”也不住于“宝洲”。取宝的目的地不就是宝洲吗？但是这个所谓的宝洲只是暂时的目的地而已，不可能取了宝后就住在这个地方了，关键要把珍宝从宝洲运回家里面。可以在宝洲好几天去找宝，然后把宝运到船上面去，这个方面可能要停留的，但是绝对不可能住在宝洲。

“知不住家通路途”，从宝洲回到都市城邑的时候也不住，最后回到出发地家里面，也不会住于家里面的。这些地方他都要经过，但是都不住，他的出发地是家，然后经过村、邑、城、都市到岸边，从岸边到宝洲，取完宝后又再次经过他以前经过的地方，回到出发地的家里面。整个环形的道路他

都要经过，但是都不住。

他也不会住于家里面，因为他是商人，要不断地出发、不断地取宝，为了得到珍宝必须要不住家。经过的地方也不会住，只是吃饭、睡觉而已。到了宝洲只是取宝，也不会住于宝洲，要把宝运回来。所以他对于这个程序是非常精通的，因为精通道的缘故，中间任何一个环节都不会“住”，不会耽著的意思，这个就是商人喻。

接着再看意义，“明了菩萨则通晓，声闻独觉智解脱，不住于彼及佛智，不住无为解道理。”就像商人通晓一切道而不住一切道一样，明了整个大乘修道精华的菩萨们也是通晓一切道而不住一切道。

通晓什么呢？首先是通晓“声闻独觉智解脱”。小乘有两种：声闻乘和独觉乘，这个叫二乘，主要是小乘的修行本体。智和解脱是什么意思呢？智主要是指小乘的道；解脱是小乘的果即阿罗汉，智解脱是指小乘的道果。虽然从菩萨的角度讲，他了知了小乘的道和果，他会不会安住小乘的道果呢？他不会安住的，他可以通达小乘的道和果。

有些小乘的道和果对大乘来讲，是共同的。比如我们学习的共下士、共中士等等，是共同要经过的，虽然经过但也不会停留。“不住于彼”，菩萨通达声闻独觉的智和解脱，但根本不会住于小乘的道，也不会住于小乘的解脱，这是从一个方面讲的。

“及佛智”，对菩萨来讲就是要获得佛陀的觉悟，他为什么“不住于彼及佛智”呢？这是从两个方面可以理解。

第一个方面的理解就是菩萨在发心修道的时候知道，佛智是获得觉悟的一种状态，但是他也很清楚如果把佛智耽著为实有的话，是根本得不到佛智的。所以从这个侧面来讲他不住。前面在《摄颂》、《心经》、《金刚经》中都讲，不管是色法乃至一切智智之间，一切万法都是空性的。要了知佛智本体空，不把佛智执为实有。因为把佛智执为实有恰恰就是远离佛智之道。反过来讲，如果想要获得佛智，必须要安住佛智无自性。

这和平常众生的分别念完全不一样。我们觉得如果要得到他，就必须要看准他、认为他是实有的。如果觉得他是没有的、虚幻的，我就得不到了。但是解脱之道就是这样的。因为佛智是无分别的道，所以如果你用分别心抓的很牢，永远没办法得到佛智。用实执的分别心去追逐佛智，越追逐越远离，这是没办法通过你的分别心能抓得住的。

所以要现前佛智，只有消灭分别心。知道有一个佛智作为目标，但是要消灭对佛智的执著。如果分别心越来越弱，这个越来越弱的意思就相对于无分别智，当你的分别智慧越来越消亡的时候，就慢慢接近佛智了。

接近佛智的方式就是当你的空性在相续中开始有感觉的时候，这个时候已经到了加行道。当你现证了一部分空性，在入定位的时候分别念消亡、出定位分别念还会现前，这个时候已经很接近佛智了。当你出定位和入定位没有什么差别的时候，基本上就是到了八地、九地或十地。即入定位和出定位都安住于类似无分别智的时候，这个时候就差一步了。当你已经泯灭了二谛的差别，不管是入定还是出定，都没有丝毫的分别念，这个时候就已经现前佛智了。

所以从这种次第来看，如果要用实执心去抓住佛智，绝对抓不住的，只有了知他无自性。刚刚我们讲的那种道理，了知他无自性不是说完全就没有了，而是说你是通过什么方式获得佛智之道的。首先我们要知道为什么要这样讲，佛智是什么？佛智就是完全泯灭了凡夫分别念的状态。不单单是入定的时候，出定的时候已经泯灭了分别念了，这个叫做佛智。

怎么达到这种佛智呢？只有不断地泯灭分别念，没有什么可执著的。的确是这样，泯灭了分别念之后，你的无分别智慧、佛智就会逐渐现前。菩萨很通达这个道理，他在求道过程中是不会去以实执分别心去追求的。

还有一种理解的方式，即便是菩萨已经到达了佛智了，他会不会就安住在佛智不去利益众生呢？也绝对不会。他不会像平常我们认为的天神一样，永远在宝座上俯视众生向他山呼万岁，或是受到众生的膜拜，绝对不会的。获得佛智是他无勤任运地利益众生的开始，所以他一定不会住于这样的状态中。

他一定会示现无数的化身利益有情，有时候可以示现三十二相八十随形好，有的时候也可以示现菩萨或凡夫人，乃至示现凡夫中的凡夫形象。所以他不会住佛智，不会执著这一状态，是这样理解的。

“不住无为”，菩萨不会住于纯粹的无为法寂灭之道，他虽然现前了，但是不会耽著，不会永远追求这样状态。针对小乘来讲，灰身灭智是无为的解脱状态。很多修行者毕生追求的目标就是有朝一日要达到这种状态，彻底寂灭、什么烦恼都不起，但是菩萨也不住于这种状态。就菩萨的修道而言，他在入定位的时候安住在空性中，出定位的时候修大悲或者殊胜的菩提。所以他既不住于佛智，也不住于这样无为的寂灭解脱。

“解道理”，了解了这种三乘的道理，他可以一方面自己修行，一方面以了解的三乘之道去调化三乘的有情。这整个就是说菩萨对他自己的所作所为非常通达，而且也通达世间智、人天乘的道、声闻独觉的道和果、菩萨的道以及菩萨的果即佛果。但是他任何都不住，因为他如果住于一边，就没办法获得这么任运的状态。

所以菩萨都了解但是都不住，就是这样的。他也知道菩萨道是无自性的，他也了知菩萨道的果——佛智是无自性的，他了知通达一切，但是没有任何法他是执著的，这个才是菩萨道的精髓。

有些是了知了、并且也住，比如说小乘了知了声闻和独觉的道、也住于其中；有些不了知也不住，比如一般的世间凡夫不了知三乘道，也不会住于三乘道中。

具有善巧方便的菩萨们了知但是也不住。他了知这是佛果，他知道涅槃状态是怎么回事，他已经有这个体验。但是他不会永远住在这里面，他不会舍弃众生的利益，然后一直安住在无为的状态中，绝对不可能的。

他完全的通达、完全的安住，让自己解脱所有的束缚，从他自己的角度来讲就是解。他也解其它众生的状态，他不是对所有道都很精通吗？声闻道也精通、独觉道也精通、菩萨道也精通。他虽然现证了菩萨道，但是针对于暂时没办法发菩提心的二乘修行者来讲，菩萨很通达声闻缘觉之道，他会告诉这些种姓的众生：你应该如是地修你的小乘道。首先把这些众生安置在阿罗汉果，之后会把他们安置在成佛之道。

因为菩萨也了解菩萨道的修行方式、菩萨的果，所以他也能够善巧地对于菩萨种姓的众生讲解成佛之道——虽然在修行佛法但是不要耽著佛法之道。所以说这里面也体现了善巧方便，以及大悲和智慧无二双运的本体。这里面我们讲的意思就是，菩萨对一切基、道、果都非常通达：了知一切众生的本基现空无二，通达声闻缘觉修行的道、尤其通达菩萨修行的道。菩萨道是什么？就是大悲和智慧双运。菩萨究竟圆满的果，就是息灭一切障碍，但是绝对不会住于涅槃。菩萨对于色身和法身双运状态完全通达。在解脱一切障碍的同时无勤任运利益众生的这种事业他也完全通达。

菩萨的智慧完全没有丝毫的障碍，既不会在凡夫的见闻觉知中有什么障碍，他已经有智慧看破，声闻的解脱状态也不会阻碍他，他知道小乘的解脱也就是住于一边而已。他是处于比较高的状态去看，知道凡夫的状态是需要出离的，二乘的道也好、果也好，也是不究竟的，需要出离的。

就好像一个商人对整个路途非常清楚：哦，某某人出发了，已经住在某某村、已经在某个城市停下来了，他不应该停应该还继续走，这不是他的目的地。这个商人能够掌控全局，他自己通达并且也知道其他人应该怎么样做，这就是一个商主的智慧。

同样道理，菩萨也清楚：哦，这是声闻的道这是缘觉的道，声闻道修到底是什么状态。或者有些人实在走不动了，再催他肯定就崩溃了，所以菩萨就说：好，你休息一下，就让他去修小乘道。在阿罗汉果位中休息得差不多了，菩萨就说：好，现在可以继续上路，可以发菩提心求佛道等等。

菩萨对所有道非常精通，不会被任何的状态、任何的概念所束缚，所以菩萨的智慧就是那么圆融和究竟。现在我们凡夫人的智慧是在这个地方卡住，或者那个道上也卡住，总是走不出去的感觉。这是因为我们相续中的大悲和智慧的本性还没有获得。

当我们获得了菩萨的善巧方便，不会在了解道方面有什么阻碍，修道过程中也没有什么阻碍，从知见上面、修行上面都会非常通达，这就是我们要获得的大乘之道。当你获得大乘之道的时候，凡夫人的状态不会阻碍他、声闻缘觉的状态不会阻碍他，乃至大乘的道也不会成为阻碍。

为什么？因为他不把佛果执为实有，不会把菩萨道执为实有。他的智慧已经达到了极致，有什么可以阻碍他的呢？犹如日月不住空，他行进在虚空中、根本不住于虚空，菩萨的智慧这就是这样的。他能了解一切但任何都不住。就像经常坐火车旅行的人，看到某个参照物的时候，就知道某个车站已经到了。火车停了他也不会耽著这里，他知道马上就要开走了。他会看着火车把一站又一站甩在后面，他每站都要经过，每站都不执著。到了目的地之后他又返回来，都不会执著。

就像有些人住在郊区，在城市上班，他每天从家里面出发坐汽车上班，下班后又坐车回到家里面，第二天又坐车过去，一再这样循环。从这地方，他即便回到家也知道不会住很长时间，第二天还要走，上班八个小时在单位他也不会执著，下了班还会回去。类似于这种状态，对每一个环节都很清楚，当然并不是说这些世间人没有执著，我们只说这种现象。

菩萨是完全看破的，他很清楚每个阶段要怎么样修，要获得的功德是什么，比如说他也知道小乘的道和果，“声闻独觉智”，大乘道也知道、果也知道，但是他任何都不执著。他的智慧完全解放了，没有任何东西可以障碍他。《心经》中说“无挂碍，无挂碍故”，没有什么挂碍的，解脱一切，这个就

是他的般若波罗蜜多的智慧，非常敏锐。

如果我们的智慧不敏锐，就会被卡在这，有些时候会被某种概念卡住，没办法上进。所以般若就是利器，它可以斩破一切障碍，什么都挡不住它。为什么挡不住？没什么可挡的。在它面前一切都是虚幻的，如果把它执实了，这个执实的心本身就是一种障碍。不是真实有一个什么障碍，而是你的心把它执为实有。

当你知道这个是假的时候你就突破了。因为这个障碍本身是心安立的，心本身就是假的，所谓的能执、所执和障碍看起来很凶，真正了知它本性的时候，什么都没有，就是虚假的一种状态。

菩萨的智慧就要生起这个，我们就要通过不断地发愿、修行、集资净障，学习般若波罗蜜多，在内心生起强大的智慧，了知一切但不住一切。没什么障碍可以阻挡的，菩萨也可以通过智慧去帮助一切众生。所以说这里面讲到了精通道不住于道，菩萨精通声闻缘觉道、精通佛智道，但是他都不执著，这是菩萨的善巧方便。

前面略说讲完了，广说也讲完了，现在我们要学的是摄义。把前面的不住轮回、不住涅槃的意义归摄起来再讲一下。

丑三（摄义）分二：一、意义；二、比喻。

寅一、意义：

何时慈心结缘众，行空无相愿等持，
彼者既不获涅槃，亦不可立有为处。

这里面主要还是归摄菩萨的大悲和智慧。“何时”，不管什么时候，“慈心结缘众”，菩萨都会以大悲心去看待一切众生、和一切众生结缘。因为要利益众生，首先要和众生结缘，最佳的选择就是和众生结欢喜缘。因为结了欢喜缘、结了善缘，菩萨在度化他的时候，调化起来比较顺利。但实在是不行的话，有时可能也会结一些恶缘，反正结了缘之后他还是有度化他的机缘的。所以菩萨就会想尽一切办法和众生结缘。

有一点缘还不行，有人会说：难道我们和菩萨没缘吗？我们和菩萨有缘，但这个缘力度不够。有的时候我们会认为，佛不度无缘之人，既然我是有缘的人，为什么不度化我？要成为佛菩萨直接度化的那种所缘，是要很深厚的，不是一点点就够了。比如说有的时候我们说：我们怎么可能和佛没缘呢？不是在菩提心的修法中讲的吗？一切众生都作我的父母。

既然一切众生都做过我的父母，那我也做过的佛的父母，佛也做过我的父母，那我们没有这个缘吗？有缘为什么不会度化呢？这种缘是有的，但是被度化的这种缘还不够。就是你要成为佛的弟子，成为上师的弟子，这需要很深厚的缘。所以只是泛泛地说有缘是不够的。

为什么菩萨这一辈子和众生结了缘，但是有些众生没办法成为所化，他还要第二次、第三次还要不断地结缘？就是因为要成为解脱的法器，要把这个菩萨、把这个佛当成善知识、上师去依止的那种信心的缘还是不够的，还要继续努力。

所以菩萨会以悲心、慈心去给众生结缘，这个地方主要是说以大悲心去缘众生，然后行空无相愿等持，这个是三解脱门，即空性等持、无相等持和愿等持。等持主要是讲禅定和胜观双运。空、无相、无愿是胜观，因为这个是属于空性的智慧，等持是属于寂止。所以一开始就行持了殊胜的止观双运，通过慈悲心缘众生，通过止观双运，尤其是空性的智慧去息灭烦恼。有了这种善巧方便，“彼者既不获涅槃，亦不可立有为处，”因为有了慈心和给众生结缘，励力地发起殊胜的慈悲心的缘故，“彼者”就是菩萨，既不会像小乘一样住于涅槃。不是说他不会获得涅槃的果，而是说他不会耽著这种寂灭果相。

小乘在入灭之前是有心里准备的。有些什么心里准备呢？阿罗汉在入涅槃之前，他认为是会安住在这种状态中。但实际是不可能，一万个劫后是一定要出来的。但是他在入定之前，是不会有“我一万个劫后还会出来”的想法的。只不过时间到了之后，佛菩萨弹指放光，那个时候他才开始出定，才开始发菩提心，他休息够了，也不会对涅槃生起邪见。

外道入无想定，去了无想天，认为终于涅槃了。因为毕竟是有漏定，出定之后对解脱道、对涅槃产生了邪见，认为没有涅槃、没有解脱——你看我已经解脱了现在又开始生分别念了。小乘的圣者是不会有邪见的。佛菩萨会放光，他自己修的是解脱道。他通过一万劫入定修习，相当于缓冲好了，这个时候再发菩提心，就不会对这个方面生起邪见。不会认为自己没有获得解脱，他知道小乘这个解脱不究竟，还要进一步去追求更圆满的佛解脱。

所以说菩萨不会像小乘一样安住寂灭涅槃，但是他也不耽著有为，因此不能把菩萨安立为有为的轮回状态。为什么？因为行持了空无相无愿的等持的缘故，他虽然寂灭了一些烦恼，有大悲心的缘故，他也不会住于涅槃。他会不断地趋入轮回去救度众生，这方面就是摄义的意义。

下面我们再看比喻，

寅二、比喻：

如化人身非不现，彼以名称亦能立，
行解脱门之菩萨，彼以名称亦能立。

此处通过幻化的比喻，“如化人身非不现”，这种幻化是有显现，但是所有的显现都是虚假的。这个本体虽然是虚假的，但是因缘具足的时候可以显现。可以把当时的显现取名字，比如说这个是幻化的一匹马，我们就说这个是幻马或者是一匹马，这是一匹红马、一匹黑马，你甚至可以给它取名小红或小黑。让它显现有一个名字是没有问题的。所以“彼以名称亦能立”，它虽然是假立的，但是也可以暂时有显现，你可以给它取个名字。

同样的道理，菩萨了知一切都无自性、都是假立的，他安立于无自性的时候，能不能说因为一切是虚假的所以没有显现？没有作用也没办法给取名字？这个也不成立。

为什么不能成立呢？安住在空无相无愿的三解脱门中的菩萨，虽然安住一切无自性，不执著一切，“彼以名称亦能立”，但是他的显现因缘还没有灭的时候，他也会在世间中有菩萨的身相的显现。对于他当前所显现的身相和他的事业的发心的状态也可以给他取个名字叫做菩萨。比如说文殊菩萨、普贤菩萨等等，这个方面没有什么不成立的。

虽然是空性，空性中可以显现，显现的东西有作用也可以取名字。但是在显现的时候，在起作用的时候、在取名字的时候，他的本性的确是空性的。这二者之间显和空没有任何抵触的地方，它是双运的。空当中可以显现，显现的当下是空性的。二者之间没有取一舍一，如果众生的智慧不善巧，如果有显现就不可能是空的，如果是空的就不可能有显现，非此即彼、对立太明显了。

但是在一切万法的法性中，在菩萨的智慧中，不存在所谓的这么严重的对立。显现的同时是空的，空的同时是可以显的。从这方面讲，他在修习大悲的同时，是可以有智慧的。他在不执著一切的同时是有大悲的，通过大悲去缘众生。所以说大悲和智慧二者没有任何矛盾，像幻人空性可以显现，可以取名一样。所以这个比喻是善巧方便摄义的比喻。这个比喻也要落在大悲和智慧无二无别、毫无矛盾的这个地方。

下面我们再看第三个科判，

癸三（宣说退转与不退转之差别）分二：一、略说；二、广说。

主要是讲差别法。前面我们也别别地讲了这些退转的相、不退转的相。第三个科判是把退转和不退转的差别放在一起进行对比，找出它们之间的差别，

子一、略说：

若问行为以及根，菩萨不说空无相，
不讲不退转地法，知彼尚未得授记。

这个是略说。“若问行为”，如果有人向修行者询问不退转相菩萨的行为是什么？需要慧根、信根等等什么样的根才可以获得不退转。这个根也是因的意思，刚才我们讲五根就是获得涅槃的五种因，修法是这样的。

“菩萨不说空无相”，菩萨说不出来，不是因为对方不是法器而说不说，而是他的确不了知，说不出来菩萨获得不退转的时候，是安住在空无相的，空无相无愿的这样空性中，也讲不出来不退转地的这些种种的造相，种种的验相，种种的行为。“知彼”就是知道菩萨还没有得到不退转的授记，还没有真实安住在不退转地。这里面获得不退转地的这种根，前面我们也讲了信根、精进根、念根、或者是定根、慧根。有些经论中赞叹，所有根中精进根是最利的，你们可以没有功德是不可以没有精进，如果有了精进所有功德可以获得。有些地方比较侧重智慧根，认为如果有智慧可以看破一切。大圆满的密乘到了很高级的修法时，信根是最主要的。

不管是哪一个其实都重要，你的信心、精进、正念、禅定和智慧都是可以获得不退转地的殊胜的修法的因。如果问什么是菩萨不退转的行为和根，菩萨说不出来。说不出来空性，说不出来不退转的修法，就说明这个菩萨还没有得到不退转地的授记，还需要继续努力。从某个角度来讲在佛菩萨面前考试没有及格。如果得到了不退转的相，跟他说什么是不退转相，他就把自己的境界一说，完完全全符合，这个时候他就获得了不退转的相。这个只是个略说，下面还有广说。今天我们就先学习到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情

《般若摄颂》第36课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。《摄颂》归摄了所有般若波罗蜜多精华的殊胜经典，是佛陀亲口宣讲的，加持力非常大。

学习《般若摄颂》主要是为了让我们知道一切万法的究竟本性和实相，了解了实相就可以遣除无明，遣除无明就是消尽迷乱。众生现在轮回中的所有显现状态，其实都是迷乱的显现，如果消尽了无明，就可以消尽一切的迷乱，获得殊胜的解脱。

《摄颂》讲到了万法的本性和空性，对修学殊胜大乘道的佛弟子来讲，是非常关键的精华要义。如果不懂得般若波罗蜜多而修习其它的教法，则不是成为人天福报的因，就是成为间接的获得成佛的因。若想要真正消尽迷惑、获得解脱，般若波罗蜜多绝对不能够缺少。

第五品

现在我们学的《摄颂》，是宣说退转与不退转之差别，有略说和广说两个内容。略说在前面已经讲完了，今天要学习的是广说的内容。广说属于第五品的内容，科判中是广说，经典中是第五品。

广说分二：

第一、不退转之清净地；第二、被魔欺惑之差别。

在科判中宣讲的是退转和不退转的差别。如果不退转，就具有不退转的功德；如果退转，就涉及到被魔欺惑的内容。如果被魔欺惑，根本就没有得到不退转的功德，对照前面的总科判，退转和不退转的差别也可以这样了解。

后面为什么没有找到不退转的情况？实际上被魔欺惑指的就是退转的

一种相，前面也有不退转的相，也有退转的相，通过二者的对比，我们知道就是讲了这种差别，这样来了解。

第一个科判是不退转之清净地，在颂词中讲到：

罗汉地及缘觉智，三界梦中亦不希。
见佛亦为众说法，知彼得不退转记。

这里讲不退转之清净地。我们知道不退转有很多，大恩上师在略说中讲到了八地不退转，当然佛地就不用讲了，百分之百是不退转的。现在讲的是大乘道，主要从道的侧面讲，首先八地菩萨百分之百是不退转的。因为出定位的时候，无分别智慧获得了自在。八地菩萨的不退转指的是根本不用勤做也可以成佛，从这个方面来讲称之为不退转，而并不是指七地以下还要退转轮回的意思。

接下来是中等不退转，菩萨证悟了初地的功德，就不会再退转恶趣，也不会再退转轮回，称之为不退转。还有一些不退转是在忍位的时候，不会退转也不会堕恶趣。

佛经中讲到了三种不退转，除了这三种，还有其他的很多种不退转，比如往生极乐世界也是绝对不会退转的。极乐世界有佛、有菩萨，还有很多圣者，也有凡夫。一旦转生在西方极乐世界，通过极乐世界的功德庄严加持而不会再退转。还有一些利根者，发了菩提心就不会再退转。

有很多不退转，有些不退转是安立了一个不退转的因，比如念诵了释迦牟尼佛名号就不退转。从哪个方面来安立不退转呢？就是已经种下了以后不会退转的因，从种子的角度来讲不会退转的意思，因此不退转本身有很多种。

接下来讲清净地。什么称之为清净地？清净地有许多种安立，我们说八地以上是清净地，即平常所讲的三清净地。八地菩萨为什么叫清净地呢？因为八地菩萨已经完全消尽了所有烦恼障的种子。从这个方面来讲非常清净，没有烦恼——人我执也好，烦恼障也好，没有不清净的烦恼或我执，称之为清净。

还有一种清净地，即八地菩萨在出定位的时候，也能够直接见到一切清净刹土的显现，这和七地以下不相同。七地以下菩萨虽然入定能完全见到实相，但出定位的时候仍然会有不清净的诸如柱子、瓶子等的很多显现。即便显现但也不会像一般的凡夫，把显现执为实有并且缘这种显现产生非理作

意、颠倒分别。只是在根识、耳识面前，还是可以见到不清净的山河大地。从这个方面来讲，八地是清净地的意思，是从两个方面来安立的。

八地是清净地的标准，安立了某种标准，故安立在清净地，也就是三清净地。科判、颂词中是不是单指八地呢？这不确定。因为清净地有很多种安立，第一种八地具有很多不退转相，是毫无疑问的，因此既可以指不退转的清净地，也可以指八地菩萨。

还有一种，初地也可以比作清净地，初地已经证悟了空性，现前了实相，获得了清净的功德。比如我爱执、染污的分别心等这些凡夫人不清净的相，在圣者相续中根本不会现形（虽然有种子，且种子还没有消尽）。从这个侧面来讲，意乐非常清净。一方面有清净的大悲菩提心；一方面有证悟了空性的功德，二取三轮的障碍、不清净的因素是不存在的。

初地菩萨可以安立清净地，也符合不退转清净地，既不退转也是清净的。清净地有不同的标准安立，此处的清净地，主要是指大悲菩提心非常清净、没有我爱执，众生粗大的烦恼不会现形，并且见到了万法的实相，这样称之为清净，意乐非常清净，没有丝毫垢染。

再往下走，也有不退转清净地，第一个不退转，是在忍位的时候也有不退转。加行道的清净是观待于凡夫人的，不能观待菩萨们，包括一地以上的菩萨或八地菩萨。他还没有证悟真实的空性，只是在加行道修二无我的空性时产生一种觉受，比较靠近初地的相而已，还没有获得清净。但是内心中的菩提心能够压制二障，相续中也有空性智慧的修行。不仅是见解方面，修行加行方面也能够安住于某种意义上空性的觉受，从这方面讲也是一种清净地。这是讲加行道，可以说是一种清净，有时，资粮道甚至也是一种清净。

不退转要符合两点：一是不退转；二是清净。既不退转又清净，八地肯定是安立的，初地也是安立的，忍位的时候也可以。因为忍位不堕恶趣、不退转，如此即是不退转，清净也是相似的清净。

再往下就不太确定了，可能是相对清净的，但是安立不了不退转；也可能是比较宽泛的不退转，但是说不上清净。所以再往下走，勉强可以安立一些不退转的清净地。有些利根者，内心相续中发了菩提心，即凡夫位的愿菩提心、行菩提心，因为是比较真实、造作的菩提心，也是一种意义上的清净，利根者也是不会退转的。不退转清净地可以相应于凡夫安立不退转清净，也可以相应于初地菩萨、八地菩萨的圣者。

颂词中讲到，越往上功德越明显，往下至少要具足这里所讲的一个条件，

就可以对应科判所讲的不退转清净地的授记。

“罗汉地及缘觉智，三界梦中亦不希”。不希就是不希求的意思，对什么不希求呢？第一对罗汉地和缘觉的智慧不希求。“三界梦中亦不希”，所谓不希，不但白天的时候不希求，而且做梦的时候，梦中也不会希求。故罗汉地及缘觉智不希，不希求这些。第二不希什么呢？是三界也不希。不仅是二乘的功德、道和果都不会希求，三界的安乐也不会希求。这两种不希分别通于罗汉、缘觉智和三界。

第三个条件，是“见佛亦为众说法”，在梦中见到佛陀为无量的众生宣讲正法。这三种条件具足了，“知彼得不退转记”，就知道这个菩萨或修行者已经获得了佛陀不退转的授记。虽然佛陀没有把手放在他的头上，亲自说：你已经获得了不退转授记。但是在经典中，符合要求之后就会自动得到授记。这是三个条件，如果拥有了这三个条件、标准，那么就可以安立为获得不退转授记者。

我们再来详细地看一下这三个条件，第一个就是罗汉地、缘觉智不希。罗汉和缘觉统称为二乘。二乘就是声闻和缘觉，以出离心为标准，入道就是出离心，何时生起无造作的出离心，何时就进入了二乘的资粮道。入门之后还要守持戒律、修持善行，这是行为，见解修行主要是四谛十六形象为主的人无我空性，即观四谛十六形象，修持人无我空性，这是见解和真实的修法。

平时我们讲的小乘道主要指，声闻乘有四向四果的说法，有学道，安立无学道；有的认为缘觉地是直接从凡夫一座之上就得菩提、得觉悟的。《俱舍论》等中讲，缘觉地中间没有一来向、一来果、不来向、不来果，直接从凡夫就可以证悟缘觉的阿罗汉。

因此不是百分之百对应的，声闻乘有四向四果，缘觉乘也有四向四果，这个不确定。缘觉乘从某些角度、经典来讲，有学地中的圣者果位是没有的，在入座之前是凡夫，起坐之后就是阿罗汉了，和小乘中安立佛陀成佛相似。佛陀在金刚座下开始发誓的时候还是一个凡夫，起座的时候就已经是佛，四个刹那就成佛了，从这个方面来讲和缘觉有相似的地方，这在《俱舍论》的颂词中讲得很清楚。

我们大概介绍一下声闻和缘觉，主要是强烈的出离心，有了很强烈的出离心就可以入道，进入小乘，如果没有就没有办法入门。通过修持小乘的二乘的道可以寂灭，比如是以寂灭痛苦为目标的，在寂灭痛苦的过程中要寂灭集谛，通过修道的方式来寂灭烦恼、业和我执。在这个过程中烦恼、我执逐

渐减弱，小乘的功德逐渐生起来，乃至最后完全超越三界。

整个三界六道完全超越，按照小乘自己的说法，最后可以得到无余涅槃，入于无余涅槃即灰身灭智，身体没有了，心识也没有了，安住在非常寂灭的状态中，永远不会再感受三界轮回中粗细的痛苦。痛苦的因没有了，痛苦的果也没有了，就认为这是最寂灭的状态，叫无余涅槃，最寂灭。

对于小乘种姓来讲，这是非常理想的状态。这个有情以前在没有边际，非常恐怖的轮回中漂流，受了无数的苦，现在通过修道，彻底打破了轮回的模式，这个有情彻底地从法界消失，并获得了永远寂灭的解脱，对于非常厌恶轮回的这种种姓的修行人来讲，是最圆满的状态。对于以脱离极其恐怖轮回为首要目标的修行者来说，假如有一天会永远离开这种轮回的模式，这是最好的。

一旦佛陀或者菩萨告诉他，你还是需要菩萨乘，即使证果之后还是需要重新发愿回到轮回中去救度众生，他就不愿意了。为什么？因为非常厌恶轮回，非常想从这个状态中出来，让他发菩提心，以后要永远在轮回中度化众生，他绝对不愿意。所以这样的有情绝对不会发菩提心，至少你在这个阶段是不会发菩提心的，这就叫做二乘，其自宗安立主要是从这方面来讲。

作为一个发了大乘菩提心的佛子，对于这种修行的道、理念和果不希求，为什么不希求？因为第一，他是成佛的菩萨种姓，第二，佛陀在经典中告诉菩萨们，菩萨种姓如果开始趋向于追求小乘道就是歧途。走的是条弯路，虽然暂时获得了某种解脱，但还是要重新发菩提心，重新进入大乘道等。

一个发了菩提心的菩萨如果进入到小乘道，很多有情的利益以及自己的利益会因此虚耗、浪费，这就是为什么佛陀在很多大乘经典中呵斥，不让大乘的菩萨进入小乘道的缘故。呵斥这种修行者，附带也是要呵斥小乘的修法，为什么佛陀会呵斥小乘的修法呢？这是您老人家自己讲的啊？在什么状态下佛陀会认为这不究竟不了义？是本来可以修大乘道的菩萨转而去修小乘道，这个时候要呵斥这个修行者，同时也要讲这个道对你不合适，这时候显现似乎是一种呵斥，但其实是道本身对于这个菩萨不适合的方面来讲，有时要做一些呵斥。

大乘的菩萨对于自己一个人解脱没有兴趣，并对这样的发心感觉很恐怖。弥勒菩萨在《大乘经庄严论》中也讲到，一个真正的大乘菩萨情愿到无间地狱去受苦，也不愿意发起这种自我解脱的心，对于自我解脱发心的恐怖

远远超胜于堕落恶趣、无间地狱的恐怖，内心对于发起自我解脱的心非常恐怖。大乘的修行者如果能够产生类似的想法，非常害怕发起小乘心、丢掉大悲心，开始担心这些的时候，就说明内心中大乘的种子、种姓开始苏醒。

大恩上师在论典中讲过萨迦派的贡嘎旺秋堪布，文革期间被抓到监狱里关了很多年，三十年后才放出来，放出来之后有人问他：你这样的一个修行者被关在监狱里，受各种限制，承受很多痛苦，你最怕的是什么？他说：我最怕的就是失去对这些人的悲心。

这些人每天都在折磨他、打他、骂他，他每天操心的不是今天怎么能够逃避他们的打骂，怎么能逃避我的痛苦，相反，最害怕的就是失去对这些人的悲心。他如此小心谨慎保护的是什么？就是对这些人的悲悯之心，因为这是大乘的根本，失去了就意味着失去了修大乘佛法的机缘，因而他非常担心。

对于修行大乘者来讲，也应该操心闻思大乘的机缘会不会被我们浪费掉。如今因为大恩上师他老人家的悲心和善巧方便，只要有意乐，在任何地方都可以学习大乘佛法，比如《入行论》、《般若摄颂》这样论述空性的经典，任何时候都可以学，看起来很方便、很容易。

如果没有体会到像米拉日巴尊者求法的那种艰辛，我们就不知道到底应该怎么样去珍惜这种机缘，时间长了就会觉得这样的机会是随便可以得到的，听法不听法好像没什么，失去不失去好像也无所谓。

什么时候我们害怕失去听闻大乘教法的机会；害怕自己在修法过程中生起了自私自利的心；害怕失去我们的大悲心；害怕失去修习般若波罗蜜多的因缘……如果真正担心这些的时候，就说明我们真的开始和大乘道相应了。

而我们担心的恐怕还是其他的诸如生命、家庭、财产、名誉、感情……一个人现在是什么状态，就看担心的是什么。比如刚才讲的例子，这个大堪布他担心的是怕自己失去对伤害自己的这个人的悲心。他为什么要担心呢？我们可以试想，肯定是因为天天折磨他，折磨得很严重、很厉害，否则就没什么可担心的，每天好吃好喝的不会担心失去悲心，就是因为每天折磨得很厉害才会担心，他的担心说明他的心在道上。

如果担心轮回，那么我们的心就在轮回的道上，根本不会担心解脱，课程是怎么样的不担心；自己的法修不动不担心；戒律也不担心，什么都不担心，担心的还是轮回中的事情，钱财、感情等这些东西。如果我们担心的是这些，说明我们心的重点还是在轮回的道上而不是在解脱道上。以这种心态，

想要在今生获得解脱，后世获得往生是很难的。因为没有做这个因，心不在这儿，主要的精力不在这儿，对因的修行意乐不强、准备不充足想获得解脱是非常困难的。

现在体会到，为什么大恩上师会经常呵斥我们，呵斥我们自私自利的心：比如自己一个人解脱，自己一个人成就，发心的事自己不做让别人去做……为什么要这样呵斥呢？从整个佛法来考虑，佛法的兴盛要靠很多人出来做事情，这是肯定需要的；从我们的修行来考虑，如果什么事情都往后退、都不想做，说明我们的心量不大，没有一颗想要奉献自己，给众生做事情的心，想着自己在家修菩提心就可以了。

如果真实地在家修菩提心也没什么不对，也应该可以，但如果沦为一个借口的时候，就说明自己大乘的修道可能还在原地踏步，没有真实地和大乘道相应。上师在呵斥我们的时候，就说明我们的自私自利心很重，考虑不到众生的利益。

很多时候呵斥我们其实就要让我们觉醒，让我们觉悟！真正的大乘道不是天天只考虑自己，选择修大乘道必须要做出和大乘道的思想、修行相适应的修行方式，理念、作意、行为要和大乘道相应。现在还有差距相应不了不要紧，毕竟大乘道太高太深了，但是心要在这儿，要知道朝这方面去努力，虽然能力不够，但是为了让自己获得这个能力要去努力。

如果有这种状态，说明自己愿意靠近了，反之，如果想很多理由都为了自己一个人独享清净，一个人如何……，要修大乘道，想快速地和大乘道相应，方向就不对，修行的方式、目标没有抉择对，根本不知道大乘的思想到底是怎么样的。

大乘的思想在佛经论典中讲得非常清楚，但是我们就很愚钝，看不出来。所以上师经常在讲课的时候提醒我们：你这个行为和大乘道是不符合的，你那种行为和大乘的思想是不符合的，此时有善根的人就觉悟了，觉得自己这样子的确不对。

如果大恩上师这样讲还不觉悟，那可能还要等待。因为这么明显的提示听不出来，觉得不是对自己讲的，自己没有这个问题或者马上找理由诸如现在没有机会等。心要怎么想都可以，但一旦这样想，相应大乘的时间就会推后、延迟，损失是自己的。所以应再三地反观自己的心，有没有把上师和佛经论典中的教言放在心上。

这里讲到罗汉地、缘觉智不希求。小乘二乘的道是以强烈的出离心入门，

以求迅速、彻底地摆脱轮回，以这种动力推动，趋入于见道、修道，乃至最后得阿罗汉果，这样的心态和大乘悲悯众生、利益众生，并且不间断地投生于轮回这种思想是不相应的。如果没有学习一些大乘经论，就会认为先证一个小乘果，然后再发菩提心。上堂课已经讲过这是歧途，后面有很多东西包括它的违品需要遣除，这不是真实的道。

不希求，是对自我解脱、自我寂灭的不希求。大恩上师也经常讲，比如一家几十号人因为某种因缘被抓进监狱，其中有一个人获得自由出来了，出来之后就会想：是一个人去过好生活呢？还是要想方设法救亲戚朋友？自己虽然自由了，获得了自由的安乐，但是还有家人在监牢中。

大恩上师以及佛经中讲：忍心把他们抛弃掉一个人获得安乐吗？作为一个正常的世间人都会不忍心的，明明知道家人、亲人还在监狱里面受苦，自己一个人在外面花天酒地，根本不想他们，一个人过得好，过得舒服就行了，真正的世间人都不愿意这样做。

同样，为了让我们觉醒，佛陀会告诉我们，上师也经常提醒我们：你是否忍心一个人修法，永远处在寂灭中？至于无始以来做过我父母的这些有情，他们在轮回中是死是活、是往生天界还是堕地狱根本不操心也不管，只不过在入灭之前管一管他们，一旦入灭了，责任就灭掉了。

佛菩萨们会呵斥大乘种姓的人，千万不要这样想，这样想是很不合适的。大乘种姓就有一种悲心，觉得一个人解脱是不合适的，不能一个人解脱，一定要像菩萨一样，发起菩提心，一定要为了救度他们而累积资粮。一旦出狱获得了自在，就会用获得自在的机会想很多办法——怎么样把这些人营救出来，让他们摆脱牢狱之灾？无论如何都要让这些入解脱痛苦。

发了菩提心的菩萨也是一样的，现在我们这些初发心的菩萨，其实和其他的众生一样，都在牢狱中。但是这个人就知道自己会有一个脱离轮回、牢狱的机会，大部分或者一起越狱可能不行，但是自己可以盘算着怎么样出去。他出去是为了什么？出去是为了得到更好的机会去救他们，在监牢中就开始想，出去之后就开始运作，把他们一个个地救出去。

我们这些初发心菩萨现在还在牢狱之中，虽然在牢狱中，但因为修道总有一天会解脱的。在解脱之前，现在就开始酝酿，如何有朝一日得到能力来帮助这些有情众生一个一个从轮回中解脱？为了这个目标现在就要发心、积累资粮。所有的发心、集资净障都是为了救助这些众生。每一个思维、筹划都是为了救助众生。

显现上一个人在外面做事情，但思想从来没有离开过监狱里的这些有情、父母众生。表面上看这些菩萨每天走路、吃饭，好像是在做自己的事情，但是他的思想和心永远没有离开过所有众生，所作所为都是为了帮助他们。有些人因缘、条件好一些就首先被救出来，只要众生在轮回中，他的心就不会停止，这就是大乘的菩提心：清净、伟大、善妙，这种心我们现在就要发。

如果我们现在要追求罗汉、缘觉，在追求自我解脱的时候，这种心就会被慢慢熄灭掉。这里有两个选择，不是堕入无间地狱，就是进入小乘道。小乘道如同明媚的林荫大道，一个人去了既舒服又解脱；反之是很恐怖的轮回，狮子、豹子什么都有，很恐怖的一条路。

我们当然会选小乘道，安静、舒服，什么烦恼都没有。但是如果让菩萨选，这边是堕无间地狱，反之是获得自我解脱，他宁愿选择入无间地狱也不愿意丧失利益众生的心，虽然获得解脱对个人来讲很舒适、很寂灭，但是他宁愿选择堕入无间地狱也不会选择进入二乘之道。

作为一个成熟的菩萨，他的决心已经到达这种标准。是不是真的只有这条路了呢？不是。假如让我们选择，我们一定要义无反顾地选择不舍弃众生的那条路，即使堕无间地狱也还是会上来，上来之后只要心没有退失还会继续修道。

另外，如果心这么强大怎么可能堕无间地狱呢？就像《经庄严论》中讲，就像拍皮球一样，落地之后一下就弹起来了，所谓的迟入速出，这就是大乘种姓的功德之一。发了菩提心就是大乘种姓，即使堕无间地狱，也是缓慢进去快速出来。而且在地狱中还会不断地为众生发悲心，种姓就是这样。

不舍弃菩提心绝对没有堕无间地狱的机会，因为菩提心的力量太大了，直接和根本的造罪的、自私自利的心矛盾，可以清净很重的罪业。《入行论》中讲，可以消尽不定罪、压制不定罪，为什么？因为心态非常清净、伟大，力量非常强大，什么样的罪业能够抵挡？没有！所以如果坚持菩提心，就没有堕恶趣的机会。

在这里说明了菩萨菩提心决绝的状态：宁愿堕无间地狱也不会为了自我解脱而选择小乘道，精神就是这样的。我们要体会到菩萨道给我们描绘的菩萨的精神，这个精神非常清净，我们要慢慢地靠近，平常要反观自己的内心，把不好的心慢慢消化掉，慢慢走进菩萨的境界中，和大菩萨们一起修行。

“罗汉缘觉智不希”，如此具有吸引力的，知道之后也不希求，不仅白天不希求，梦中也不希求自我寂灭，这是非常殊胜的。

第二个方面就是“三界不希”，三界的安乐也不希求。当然没有任何人希求地狱，谁愿意希求地狱的痛苦？谁愿意当饿鬼？都不愿意。除非一些颠倒的人认为当旁生比较好，他可能觉得宠物过得比较舒适，下世就宁愿变成这样的狗，这样的颠倒发愿不好说；有些人发愿变成飞行饿鬼，但是如果了解了它的痛苦，没有一个人会愿意希求。恶趣一般不愿希求，希求的都是善趣的这些安乐——天界之类的安乐我们很希求。

但是菩萨已经完全了知整个三界不可靠、三界如火宅、三界痛苦自性的状态，怎么会希求三界呢？即使转入、回转三界，也不是希求三界而转入的，是因为悲心，沉溺在火宅中的老母有情、众生们还没有办法通过自己的力量出来，此时只有重新回去一个一个地把他们拉上来，一个一个地让他们解脱轮回，以这种心回入娑婆、回入三界，而不是希求三界中某个所谓的安乐、幸福的生活。

作为一个菩萨在修道过程中，第一、要发起出离心，这和小乘是共同的。比如三界不希，小乘也是共同的，不管是宗喀巴大师的《三主要道论》，还是法王如意宝的《胜利道歌》，都讲到对轮回盛事刹那也不生起羡慕心。共同乘在修出离心的时候已经完全看破了三界的安乐，若还希求，“耽著今生非佛徒，耽著轮回非解脱”，《离四贪教言》中也是这样讲的。一个真正的修行者不会希求，这是共同的，作为大乘菩萨当然也不会希求。

第二、菩提心。菩提心怎么表现的呢？“罗汉地缘觉智不希”，把希求自我解脱也打破了。罗汉地缘觉地不希求，表明大悲菩提心；三界不希求表明出离心。一般的众生耽著于三界，二乘耽著于寂灭。菩萨既不耽著三界的安乐，也不耽著自我解脱，既生起了菩提心也生起了出离心，这就是不退转的相，并且是菩萨的不退转相。菩萨的不退转相，必须符合罗汉地缘觉智不希求，如果只是三界不希，这个标准也通于小乘，这里主要讲菩萨的不退转，两个都要有。

“见佛亦为众说法”，“梦中”两个字三个地方都有提到，前面讲梦中不希求罗汉缘觉、梦中不希求三界，这里讲梦中见佛——经常在梦中梦到佛陀。

梦中经常梦到佛陀是我们自己的说法，梦是虚幻的东西，平常不要太过于耽著。听说丹增活佛有个观察梦的方式，翻这本书就会多过翻其他的法本；在佛学院看到一些道友，打卦的书特别毛，其他的书很干净，说明他经常翻打卦的书；有些观察梦境的法本翻多了，那一篇就很脏，知道他经常观察梦；有些道友中观的书比较旧，可能对中观兴趣大一点。梦的确如梦如幻，不管

是好梦还是坏梦，都不要太过于执著梦境。

但有时梦境也是一种检验，修行如何可以通过梦境来检验，但也只不过是一个检验而已，不用经常把这个检验放在心上。如果梦境中所谓的验相经常放在心上，嘴上说出来那就是没有通过检验，太耽著于梦境。检验、测试就失败了。

一些修行者、菩萨们包括大恩上师都有很好、很稀有的梦，但是他们从来不耽著，而我们没有梦也会编一个梦，或者只是在梦中一刹那浮现了一个佛的影子，马上就说昨晚梦到了佛如何如何，有时确实梦到了说得就更多。因此不要太过于执著。

虽然不执著但也算一种验相。验相就是一个人的修行怎么样，可以通过梦境来表示。经常梦到上师、佛菩萨们讲法，就说明心比较清净，平时的闻思修行比较清净。比如修金刚萨埵法的过程中梦到穿白衣或爬雪山或者喝牛奶等，是罪业清净的验相，通过这种方式来表示。

梦境在某种意义上是检验的标准，可以验证你的修行。如果经常梦见佛，且佛陀给众生宣讲善妙的法，就说明已经得到了不退转的授记。这是一个标准——经常性见到佛，并且佛在梦境中给众生讲法，修行确实很稳固时才能达到这样的标准。

再看我们自己平时乱七八糟的梦太多了，甚至都不知道什么样的梦，真正梦到佛，梦到佛给众生讲法非常困难，能经常性地有这样的梦境说明修行非常好，非常稳固。当然仅有这一点也不行，因为有些人身体的气脉不一样，容易做梦，而且梦比较连贯，所以不能够完全通过梦来说明。

因此“三界不希求”有没有？菩提心有没有？如果连二乘的道和果不希求，世间的任何东西也不希求，具有这两个条件的前提下经常梦到佛菩萨说法，那很殊胜；如果经常梦到佛菩萨说法，但是经常希求三界，经常希求自我的利益，那这个梦没有任何意义。

颂词中有三个条件，真正圆满了这三个条件的人，出离心很强烈，菩提心很强烈，又经常梦到佛菩萨讲法，这说明修行真的很好。否则只是梦境多这个不能确定。刚刚我们讲了因为气脉明点不一样，经常梦到上师，梦到佛菩萨，梦境多一点，这个有可能，仅凭这些不能够确定，要加上前面两个条件。

“知彼得不退转记”，如果具足这些，就知道是得到不退转授记者。

下面一个颂词是这样讲：

梦见有情三恶趣，刹那发愿断恶趣，
谛实加持熄烈火，知彼得不退转记。

菩萨们睡觉时梦见有情在受苦，梦见有情堕入三恶趣，在梦见的刹那就能够发愿：“愿这一切有情的痛苦断灭，愿一切三恶趣的痛苦完全断灭”。在梦境中能马上发起善妙的愿，并且无论梦境还是现实，见到熊熊的烈火生起来也可以说谛实语，通过谛实语的力量、加持力能够马上熄灭熊熊烈火。“知彼得不退转记”。通过这种造相，可以知道是得不退转授记者。

“梦见有情三恶趣，刹那发愿断恶趣”，刚才我们讲了不一样的地方：白天和梦境。白天比较容易主宰我们的心和想法，因为白天的心在醒觉位，比较稳定。白天的时候，我们可以在座上发两个小时菩提心，修两个小时上师瑜伽或者可以一直修法、念诵忏悔等，但梦境中就很困难，在梦境中连续两个小时发菩提心的情况很少，所以白天的心比较自在，而梦境中就不太容易掌控。

无垢光尊者等有专门的梦瑜伽的修法，能让我们白天、晚上都能够修行善法，一些见解、福德深厚的人就可以修持这样的梦瑜伽。

我们平时修行、观修上师，如果在梦中也能够经常见到上师，祈祷上师加持，那么在中阴的时候就容易见到和求加持，就容易解脱。为什么有这样的次第呢？相对梦境来讲，中阴身的思想更加漂浮不定、抓不住，而梦境相对白天来讲，白天比较稳定而梦境更加抓不住。

这里为什么要说梦见？是不是这个菩萨很喜欢做梦？这其实是一种状态。白天和梦境，相对来讲梦境中的心较之白天更不容易掌控。如果梦到有情三恶趣且能在刹那之间，根本不需要造作就发愿：愿我的修行、功德能够让一切有情断除恶趣的痛苦，说明这种修行很稳固。

在弥勒菩萨的《大乘经庄严论》后面几品中还会讲到这些问题：检验菩萨修行的量、标准，颂词中有两种标准（好像在《修心七要》还是哪个地方也有讲）：一个标准是重大事情发生的时候看他的修行怎么样。平常有吃有喝的，身体也很好，一些小事情看不出修行怎么样，如果一段时间都很顺，心情也好，即使别人打你、骂你，也就一笑而过了，无所谓。

如果一段时间身体不好又走霉运，突然遇到相似的事情时就能看出状态怎么样。小事情因为在掌控之中所以看不出来，大违缘、大事情发生的时

候，看心还能否安住在法义中。就像刚才我们讲的这个堪布一样，这些人天天都在折磨他，他保护着自己的心，不让自己对这些人失去悲心。这样大的事情每天都会发生，他都能够承受，说明他的修行很稳固，不是一些小事情发生我能够做到，大事情发生时也能够。

另一个就是突发状态，一个突然的事情出来了是否能自然反应，能够安住在法义中。如果事情一下子出来，却被打懵了，不知道应该怎么做，过若干分钟才慢慢回过神来想起发菩提心，这样的修行还没有真实地和自己的心无缝连接，中间还有些缓冲、缝隙，不够纯熟。

真正的修行人的反应，比如“刹那发愿断恶趣”，已经成了一种条件发射不需要思考，平常修得很纯熟，菩提心已经成了天性，这个状态是什么？就是法入于心的状态，心已经修成了菩提心，一反应就是菩提心。这是修行比较纯熟的标志：第一、重大的事情出现的时候还能保持善心；第二、突发的事情出现的时候，能够很自然地安住在法义中。说明修行还可以。

梦境中能够发愿已经很困难了，更何况是刹那的、根本不思索。梦境中很难掌控意识的前提下，见到有情三恶趣的状态根本不用作意，刹那之间就觉得这个有情的痛苦很难忍，随即开始发愿要断除这个有情恶趣的痛苦，他的修行的确非常了不得。“刹那发愿断恶趣”，这个很重要。

大恩上师在《讲记》中讲，白天我们只能看到一些旁生，饿鬼、地狱众生基本看不到，在梦境中能够见到。我们见到鬼第一刹那是害怕、恐惧还是厌恶？或者想马上修金刚撅把它镇压住？否则就要对自己不利。还是第一刹那就觉得这些有情非常可怜？

如果白天没有训练观修恶趣众生的痛苦，没有训练大悲心，那么梦中根本想不起来对他们修大悲心的。平常很专注地去修炼都有可能忘记，更何况不专注修炼，想很容易就生起大悲心是非常困难的。这个菩萨梦见了有情堕三恶趣这么严重的痛苦的时候，刹那可以发愿断除有情恶趣的痛苦。

“谛实加持熄烈火”，一些重大事情发生的时候，比如火灾等，菩萨们在因缘和合的情况下会说一些谛实语。谛实语是指内心非常清净，相应于这种法义，没有任何虚妄的东西，安住在这种状态中说谛实语。比如：“如果我的内心从来没有产生过一刹那自私自利的念头，愿某某有情如何，愿他的疾病马上消除，愿这个烈火熄灭……”佛教史上某些传记中，有些高僧大德会示现。尽管如此，也不能认为某某大德示现了他就是不退转，某某大德说了但没用他就不是，这是不确定的，有些事要观待众生的因缘。

“谛实加持熄烈火”，在有必要的情况下，很真诚地通过说谛实语加持熊烈火烧灭。比如烈火烧起来了，就说：“如果我的心真实地安住在菩提心，是真实且无造作无虚伪的话，愿烈火马上熄灭”。如果他内心的菩提心的确很真实、无伪、无造作，那么通过这种谛实语的加持力量，一经说出烈火就会熄灭。

对一般人来讲这是不可思议的事情：既没有用水龙头，也没有做些什么，说一些话火就灭了吗？有些人觉得这是天方夜谭，是不可能的事情。心的力量是最强大的，当你真正掌控、驾驭了就自在了，内心的确到了这种状态的时候，心的力量比外在的水龙头、高压水枪的力量要强很多倍。

我们为什么要调心？烦恼熄灭之后它就是力量非常大的智慧，佛智、菩萨智的力量就非常大。一切外境是心的显现，是以心的力量显现的，如果心自在了外境就自在了，这就叫心境自在。大自在祈祷文中的自在祈祷，就有心境自在。我们认为外境驾驭不了，下雨了没带伞必定会淋得湿透，我们的心左右不了外境，这就是心境不自在。

假如心自在了，外境是由心而转的，现在是境转我们的心，什么时候我们的心自在了，心就可以转境，境可以随心所欲。外在燃烧的烈火是个境，这个境是心显现的，如果心是自在的，要灭掉这个火，力量足够的时候火就会随心的力量而熄灭。这就叫做随心自在、心境自在、轮涅自在。

大恩上师一再地让我们念自在祈祷文，是因为修行的时候我们的心很不自在，想要闻思、修行、调伏都不行，做事情也不行，很多时候都不自在。经常以信心摄持念诵，我们的心就会逐渐自在。心一旦自在了，就能够自在外境和人。

很多菩萨们都是心境自在的，而我们修行的功德是没有的，但是自在祈祷的加持力是真实的。上师让我们经常要念，基本就是要念一年、一年半、一万遍或者每天二十一遍。现在我们可能体会不到，如果这样坚持念，我们的心就会越来越自在。比如想学法，在法义融入心方面，在外在做事业方面就会越来越自在。

因为力量就在这，这就是一种谛实加持力，通过谛实加持力来灭火。讲记中也引用了法王如意宝当时在夏威夷的时候熄灭过火灾的事迹，在法王如意宝的传记中也有，大恩上师讲记中也有，我们也可以看，这就是活生生的例子。大恩上师说这绝对不是神话，当时他老人家也在现场。

“知彼得不退转记”，了知了这个菩萨他已经获得了不退转授记，这里

讲的是不退转的相。如果有人说自己已经是菩萨了，就要看有没有这种功德，有没有拥有不退转的相。如果真正的拥有了，的确是对号入座，已经获得了不退转授记。如果说不退转者，但是这些相都没有，那就不能说是不退转授记。

就像说自己是初地菩萨，但是初地菩萨的功德一个都没有，哪里有初地菩萨功德一个都没有的初地菩萨呢？说自己是菩萨，但是菩提心没有，哪里有没有菩提心的菩萨呢？是个菩萨就一定要有菩提心，即使佛陀的遍智在整个世界中找也找不到一个没有菩提心的菩萨。是菩萨就必须发菩提心，没有菩提心不能叫真实的菩萨。

下面继续讲不退转相：

人间鬼魅疾病多，利悲谛实加持息，
而无执心不生慢，知彼得不退转记。

颂词中讲到的内容和前面相似。“人间鬼魅疾病多”，在人间有很多邪魔、鬼魅作乱伤害有情的身心，罹患各种各样的疾病。注释中讲是以传染病、瘟疫等为主的疾病。“利悲谛实加持息”，发了利益众生心的大悲的菩萨们，通过大悲心得谛实做加持可以息灭鬼魅的作乱、疾病的流传。做完这一切，“无执心不生慢”，不执著这个事情是自己发心成办的，也不会生起傲慢心。“知彼得不退转记”，看到有这种相的菩萨就知道这是一个得到不退转授记的菩萨。

众生生病或者遇到灾难，有时是因为各种不同的因缘。有些疾病、违缘缘于前世的罪业，比如前世杀生或者是打过别人，业在今生中成熟了，就会得这样那样的病。这时候药物只能延缓或是止痛，想从根本上息灭疾病是很困难的。由前世的罪业导致的疾病，僧众念经不管用，上师加持也不管用。

有些疾病是非人导致的违缘或者是暂时的四大不调，暂时的四大不调吃药就可以，如果是非人导致的，僧众念经、上师加持就很管用。

还有些是鬼魅作乱导致的疾病，有可能是得罪了对方。大恩上师在讲记中讲到有些人不注意用水等，使用水源的时候把水源弄脏了，直接伤害到龙王。上师、法王如意宝经常讲，有些水源看起来就是个泉眼，但是这个泉眼和龙宫是相连的，用水的时候不注意，脏水或者洗衣服的水溅到了泉眼里。它就是这样奇特，脏水等顺着这个泉眼直达龙宫，之后就会染污龙，让龙生病、皮肤溃烂很不舒服，。

在一世敦珠法王传记中也有这样一段敦珠法王加持、帮助龙族的故事。奇妙的因缘就是这样的，虽然水是从里面流出来的，脏东西不可能顺着水反而逆流而上把龙染污了，“在下面洗衣服，水是往下流的，怎么可能染污到上面呢？一定要评评理……”。这就是有不可思议的缘起力。

有些事情世间人不一定能理解，但是的确有一些智慧的人，比如一些高僧大德有更大的能力，龙会和他们去交流，然后把龙的意思再告诉其他人：是因为染污了泉眼，应该怎么做，念经、问僧等，此时若高僧大德在中间做一些加持，慢慢地就会有好转。我们也是见过这样的事的。

有人生了怪病，怎么治也治不好，就去找有成就的人，问是小时候的家乡是不是有这样的一条河，病人说是有这样一条河，又问这条河的源头是怎么样的，回答说是这样的。成就者就说你的这个病就是因为你小的时候在河中不小心染污了这条河，龙一直都没有放过你。你需要刻一块什么样的石板，把刻好的石板放到你家乡这条河的源头上面就可以。然后病人就这样去做了，很短的时间病就自然消失了。这也是亲自见过的。

我们觉得不可思议、不了解的事情非常多，有些疾病就是因为这些原因，大恩上师也讲，不是以某种你不知道、不懂的方式得罪了龙王，就是在哪个地方触动了山神。虽然他们没有获得究竟的解脱，但是制造违缘的能力还是有的。所以鬼魅在世间，人因为不知道、不了解就随便乱来。虽然认为今天出一个事情是运气不好，明天出事情也是运气不好，其实不是这样，有些细微的因缘我们是看不到的，一些有智慧的人还是可以见到，这些情况我们应该了解。

人间的鬼魅、疾病很多，这些具足利他的菩萨们通过悲心的谛实力加持，就可以息灭，因为悲心的力量清净、广大。有些地方闹鬼闹得很厉害，有些大德就去修菩提心、大悲心，这个地方的暴戾之气慢慢地就减少了，因为悲心力量很大，这些鬼也慢慢地生起了慈心。

华智仁波切的一个弟子有个公案，曾经有一个地方闹鬼，是个很凶的鬼屋，谁进去都会死掉。他执意要去那个房子里住，下面的人都很担心：这么好的修行人，去了之后肯定活不过第二天。结果第二天看到烟囱在冒烟，好像还在做饭呢，死人是不能做饭的，就觉得他可能还活着。

过了很长时间每天都这样，有一些胆大的人去看他在干什么，只见他一个人坐在里面正在读《入行论》，一边读一边在发悲心、菩提心。慢慢地把所有的都调化了，刚开始是一、两个来听，最后都来听他讲，听他念诵。悲

心的力量加持、调伏鬼神的力量很大，对自他都不会伤害。

所以如果遇到这些的时候，慈悲心是最好的保护自己而利益他人的方法。如果没有慈悲心就去修忿怒的大威德，修金刚橛，有时甚至通过嗔心去做，反而适得其反，会伤害自他，而修大悲菩提心对自他都是没有伤害的。

有些悲心很强烈、很圆满的人，对被鬼魅伤害的众生发菩提心，念诵《入行论》等论典，通过他的谛实力加持悲心，就可以息灭。因为他念的论典加持力很大，又因为他本身的心特别真实、清净，此时就可以息灭灾祸、疾病（传染病和瘟疫）。

有时也可以修自他相换菩提心，这个修法其实就是悲心的修法，是悲心的实际操作方式，通过这样不断地观修，通过这样的能力，众生的疾病会被遏制住。一个城市里面有一个真实发菩提心的人，对整个城市的利益非常大；一个村庄里有一个真实地修菩提心的人，对整个村庄的利益也很大。

真实地修悲心、生起了菩提心的人就是无价之宝，他的利益非常大，所以我们也追求这样的大悲菩提心，要想方设法地在内心生起。我们修大悲心并不是因为《摄颂》中讲可以调伏鬼魅和一些疾病而去修行。大悲菩提心真实地修到量之后自然就可以调伏鬼魅，熄灭疾病。大悲菩提心可以成佛，可以让我们入菩萨道，它利益、调化的众生数量不可思议，具有这样能力的人也不少。

前行中讲到的黑马喇嘛就很厉害，他得到了本尊的摄持，咒力很灵，非常管用，稍微念几句，马上就起作用，有时都不用念，看一眼、瞟一眼鬼就跑了，根本就受不了他这种眼神，的确是这样。他的能力非常大，是不是就可以认为他不退转？从后果看来却并不是这样的，如果不退转就不会转生成一个大湖里的孤独地狱有情。

因此具有调化鬼魅、熄灭瘟疫这样能力的并不一定是不退转的。这里我们讲到利悲，就是通过利益众生的悲心谛实力加持的，这是一个条件。能够息灭灾祸的有些外道仙人，有的获得一些共同成就或获得一些咒力成就的，他们也可以做到。仅凭这一点还不能确定就是不退转者，要看他是不是以利他的大悲心在做加持，这是一个条件。

这样还不行，还有一个条件，“无执心不生慢”，他对这个本身没有执著，安住于般若空性，他的悲心和般若空性相应，不仅仅只是一个悲心，而是和般若波罗蜜多空性相应的一个悲心。“无执心”，没有执著，“不生慢”，不会有傲慢心，他不会觉得，这个村子闹鬼，然后自己去了一发大悲心之后整个

村的鬼就息灭了，自己很了不得。很多人顶礼、膜拜、送花，他也不会随之起慢心，不会觉得这个疾病因为自己念经之后就遏制、消失了，自己如何不得了。

当然如果有这样的慢心，就还不是真正的不退转者。关键是他的大悲心有没有加持鬼魅、疾病消散的能力，过程中没有执著心也不生傲慢心，这种相续是非常调柔的。“知彼得不退转”，这样的菩萨就得不退转授记。虽然佛没有把手放在头上摸顶直接说，但是内心的状态已经符合了经典中授记的条件。自动得授记了，和佛授记是一样的，境界达到了，佛说与不说都已经得到了授记。

得到授记主要是从内心的境界、功德来安立，无执著、不生慢心很重要。“无执著不生慢”，这个条件也通于前面的两个颂词。虽然前面两个颂词没有说不执著、不生慢，但也是决定有的。能够加持烈火熄灭，能够刹那发愿断恶趣，不执著、不生慢其实都有。

只不过在这个颂词中讲了，颂词要结束的时候，把无执心、不生慢这个条件再讲一下。一个真实的菩萨，绝不可能内心没有般若波罗蜜多的修行，即便是加行道忍位得授记的时候（也就是得不退转），与般若波罗蜜多相应的功德一定是有的。

从真正进入大乘的小资粮道开始，就要修四念住。大乘的小资粮道的四念住和小乘的四念住不一样，大乘小资粮道的四念住是身受心法皆无自性。发了菩提心进入了小资粮道，同时要修四念住，大乘的四念住就是身无自性、受无自性、心无自性、法无自性。

真正进入大乘的时候，大悲和智慧是同时的，大乘非常强调智慧和悲心。大恩上师说的智悲佛网、智悲小学，都是智和悲，时刻提醒要我们这些修行者的就是智慧和悲心，大乘中智慧和悲心是最重要的，是核心内容。我们在学习大乘佛法的时候，一定要刻意引发大悲心，刻意学习般若波罗蜜多智慧，这样我们才可以进入真实的相应于大乘的训练。

丑二、被魔欺惑之差别：

前面是不退转，也可以讲是不被魔欺惑。被魔欺惑，就是反过来讲退转相，被魔欺惑就说明是退转的，没有得到不退转。前面讲不退转就说明不被魔欺惑，没有慢心，不执著，是不可能被魔欺惑的。下面讲被魔欺惑的差别。

分二：一、魔业；二、宣说精进断魔业之方法。

第二个科判真实宣讲魔业，魔业有三种，后面讲有魔业之后怎么断？

寅一（魔业）分三：一、以功德自诩之魔；二、由名而来之魔；三、以寂静自诩之魔。

一般人容易由功德而生慢，通过功德自诩，这就是一种着魔之相，就是魔业；第二个由名称得来的魔业；第三个安住寂静处自诩产生的魔业。我们分别来学习。

卯一、以功德自诩之魔：

自在种种谛加持，我得授记起慢心，
执余菩萨予授记，当知住慢智浅薄。

功德自诩之魔有两种：功德和自诩，如果没有功德，就不存在自诩。首先讲具有什么功德，因为还是有一定的功德的，所以“自在种种谛加持，”就是讲功德。自诩是什么呢？“我得授记起慢心，执余菩萨予授记”。后面结论就是“当知住慢智浅薄”，就应该知道他住于傲慢、智慧浅薄，就是着魔者，已经处于魔业了。

菩萨的层次很多，一提到菩萨不能马上想八地、一地，有时是准菩萨或名相菩萨，已经发了菩提心，虽然不稳固，可能还不清净，但毕竟是发了相似的菩提心的菩萨道的修行者。

《摄颂》中所讲的内容就是要让菩萨们远离魔业。如果不是菩萨不会放进《般若摄颂》中来讲。能够放进来的，都是菩萨在修般若波罗蜜多过程中容易出现的问题，佛陀告诉他们怎么样断除魔业，之后再重新做一个清净的菩萨。

般若经中所讲的基本都是菩萨们在修菩萨道过程中遇到的问题，此处说的魔业也主要针对菩萨。为什么菩萨会着魔？菩萨还有魔业吗？因为菩萨的层次有很多，还有很多问题需要遣除。魔也有多种理解方式，比如这里讲的慢心、执著心，都叫魔，在没有证悟初地之前，不管是粗大的还是微细的，都会有，一定要遣除这样的魔业才不至于被引诱而无法修持真实的菩萨道。

“自在种种谛加持”，菩萨在修行过程中，依靠自己的能力具有一些威力、加持力，比如念咒语、修禅定，有时咒力能成就，有时修禅定之后有一些能力。有时也可能是魔王的加持，有些菩萨很想得到能力、神通，魔王想要把这个菩萨收入麾下肯定会帮助、加持他。帮助之后开始谈条件，或者帮

助的时候，其实已经在谈判了。得到这种帮助越往后越没办法抗拒，慢慢地就失去了菩提心，变成了魔王的眷属。所以魔王会加持，魔王加持菩萨成就威力有他的目的。

有时依靠对上师三宝的信心、上师三宝的加持力，还有其他的因缘，世间的缘起物，这个东西和那个东西配合起来就会产生一种能力，就像配药一样。通过各种因缘获得了某种意义上的“自在的种种谛加持”，谛就是谛实，说谛实语。佛陀有谛实语，八地菩萨、初地菩萨都有谛实语，当修行达到某种状态，也会有与之相应的谛实语。

我们经常看到苦行仙人的公案，苦行仙人也有谛实语，就是诅咒，诅咒也是某种意义上的谛实语。世间人诅咒别人只不过是内心烦恼的涌现，只是谩骂而已，这样的语言并不具有诅咒的能力。但是仙人的诅咒就有能力，通过他的修行、禅定、戒律、净行，语言就有能力。

有些公案中讲最怕仙人的诅咒，为什么？因为苦行仙人有苦行的功德、禅定的能力，语言的力量很大，仙人说愿你的手断掉，愿你的头断掉，很快就会应验。这也是一种谛实加持。

但这是邪的，一个真正的菩萨不会这样去诅咒老百姓，虽然是邪的，但也是一种谛实加持，通过自己的能力，说的话有一种力量。我们看到谛加持，不要联想成完全是菩萨、佛等的谛实加持，谛实加持有很多层次，佛菩萨层次的，加行道菩萨层次的，苦行仙人层次的谛实加持也有。

通过这样的谛实加持，熄灭了灾祸，成办了能力或者做到了别人做不到的事情，功德开始呈现，就和一般人不一样了。“我得授记起慢心”，就觉得自己是得授记者，然后起慢心，觉得自己很傲慢，了不得。“执余菩萨予授记”，余菩萨就是其他的菩萨，开始执著其他的菩萨一定会给自己授记。

认为其他的菩萨一定在其他地方讲：某地方某城市中，有一个菩萨，很了不起，名字叫什么，他的功德很大……觉得其他的菩萨会点自己的名字，然后帮助自己，宣传自己的事迹，让大家都知道。会执著其他的菩萨，认为余菩萨会授记，宣传自己的功德，而且应该这样做，因为自己是一个了不起的人。

“当知住慢”，佛陀告诉我们，应该了知这个人有可能就是我们，这个人就是住慢者，已经安住在傲慢状态中了。“智浅薄”，他的智慧非常浅薄，因为没有很深的智慧就不可能得到不退转授记。一个浅薄的人怎么可能得到不退转的行为和授记呢？这是不可能的事情。

我们在修行过程中，种种谛加持还不一定有，但是也会有某种功德。我们会认为自己有某种功德而生起傲慢，认为自己应该得到授记等。所以在学习佛法、修行佛法的过程中，为什么要多学经论，多学大经大论，学了之后，就会知道这些其实不值一提。我们这种想法佛陀在经典中早就讲了，我们一学、一对照，佛这是在讲我，我这一点点微不足道的功德，和佛、初地菩萨、加行道菩萨没法比，我们可能都还没有进入加行道，有什么可以傲慢的呢？

如果有一点功德，我们不要马上生傲慢心。很多菩萨、大德们为了说明隐藏功德的必要性，虽然他们有很多功德，但却刻意地隐藏，而且在教言中也讲，你们要隐藏自己的功德，不要经常显示自己的功德，没有必要。

当然他们示现这些时很自在，不会因为示现这些功德，就损失了他的功德，是为了给后代学习正法的人留下教授。因为不可能每个众生都有机会遇到那么好的上师，所以把这些故事、警言留在教言中。如果没有福报依止一个圆满的上师，但有福报看经论，在里面就可以得到启示。所以有功德的人不要显露而要隐藏，功德越显露就越少，增长越慢，相反隐藏起来，就增长得非常迅猛。

还有一种说法，魔王波旬、非人等，他们的目标是什么？就是盯着那些显现上名气很大、喜欢自吹自擂、显山露水的人，喜欢给他们做障碍。而有些很低调的，他们就不会去，显现上，缘起方面不会做很多障碍。

上师们说，做事情要低调一点，修行者要低调一点，不要有一点功德就到处炫耀。炫耀本身就是一个不好的心态，是和魔的业相应的心态。再加上炫耀后，就好像告诉魔：我在这儿，你给我做障碍吧。好像在向他招手，魔看到就来了，会造很多障碍。所以如果有功德，就隐藏起来，如果不隐藏，就等同于和他们打招呼一样，因此修行者要注意，有功德尽量地去隐藏。

当然上师们在有必要的时候，会说一些自己的功德。但凡夫人的功德没什么可靠的，讲不讲对众生的利益不是很大，不如好好地隐藏，慢慢地发展，当功德圆满之后，再去利益众生，功德就会很大。不要因为过早地宣扬而使功德消失殆尽，自他利益都没办法成办，这就很可惜。

修行佛法很难得，心生起来很难得，一天一天这样行持法义也很难得。千万不要因为自己不善巧，不知道魔业的存在，让自己的功德消失了，这非常可惜。

卯二、由名而来之魔：

第二个科判是因名而来之魔，就是因名字、名称招来的魔。颂词中讲：

名因生魔至近前，说此即汝及父母，
汝祖七代之间名，汝成佛号乃是此。
头陀戒行如何得，汝昔功德亦如是，
闻此骄慢之菩萨，当知着魔智浅薄。

“名因生魔”，这个魔是通过名称的因而产生的魔，由名而来的魔的意思。“名因生魔至近前”，谁至近前呢？就是魔王波旬，他变化成各种形象来到面前。他如果直接显现成魔的形象来到面前，因为知道是魔，说的东西没人会相信。

他不会这么傻，魔会变化成容易麻痹、欺骗我们的形象。魔的伎俩就是欺骗、欺惑。变成我们容易生信心的、平常很喜欢的形象，例如对佛弟子就变成佛陀的形象。印度有很多人对帝释、梵天很有信心，魔就会变成帝释、梵天的形象，或者变成婆罗门、比丘等各种各样我们喜欢的、喜闻乐见的形象来到我们面前。

不仅变成这些形象，并且“说此即汝及父母，汝祖七代之间名”。说此即汝名、说此即你父母的名、说此即汝祖七代之名。此时，魔显现之后，为了让我们进一步受骗，他会说一些比较隐藏的、一般人做不到的。

我们要尤其注意这一点！我们就比较喜欢这些东西，我们也很容易轻信具有这种能力的人，不管他是真正的上师还是假的上师，不管他是真正的佛还是魔变现到我们跟前的人。因为我们非常欢喜，正因为非常欢喜，如果不注意，在这个地方容易入魔。我们再慢慢讲这方面对我们的诱惑力有多大。

魔会变现成一个陌生人，比如变现为佛陀。佛来了，我们就会想他到底是不是真的佛呢？有没有功德呢？或者魔变现为一个人，这个人有没有功德呢？好！他就显现了，就在我们跟前说：“说此即汝”，这个“汝”就是你的意思，就是对我们说：“说此即汝名”，“你的名字叫什么”，他就把你的名字点出来了。

这是不可能的事，这是一个陌生人，他怎么知道我名字呢？哦，可能是哪个地方打听的吧。然后他慢慢开始深入，从你的父母乃至你的七代之间的名称，这是运用比喻来讲。之后可能还会说一些更加隐秘的东西，这些根本不可能在网上查到，也根本不可能打听得到的。他就说这些，把名称都说出来，你就会觉得这个很稀有，这绝对不是一个一般的人，他肯定是具有功德的人。此时我们的戒备心慢慢放松了，对他所谓的信心慢慢地增长了。魔就

慢慢地给我们讲这些，这就是诱骗、引诱的伎俩。

为什么佛陀、上师们说，不要老是把注意力盯在神通上面。佛菩萨都有神通这毫无疑问，我们这些很容易受到引诱的凡夫人的心很喜欢这些，很容易对此生信心。仅仅是说也没什么，但还会有进一步的行为，开始进一步的欺骗。

当你生起一定信心的时候，“汝成佛号乃是此”，你这样做下去，你会成佛的，你不但成佛，把你成佛的名号也说出来。这个叫“由名生魔”，由名称而着魔。不仅把你和你的父母七代祖宗之间的名字都讲了，而且把成佛的名号也讲了，这就不得了了。你通过这个名号，慢慢就开始生起傲慢、烦恼。

下面讲“头陀戒行如何得，汝昔功德亦如是”。“头陀戒行”和“如何得”，我看有些注释中是分开讲的，这两句其实是讲你的现在功德、未来功德和过去功德。这方面来讲都有三种功德可以得。

哪三种功德可以得呢？“头陀戒行”就是讲，你现在这种行为是很稀有、很难得的，你具有“头陀行”，你具有这样殊胜的戒律等。这是在肯定这个被赞叹者现在的行为非常好。你看，佛来了，给我说我成佛的名号，而且也肯定我现在的修行是非常正确的。这样你就慢慢开始生起傲慢。

“如何得”，就是未来这些功德你如何得到。“汝昔功德”，“昔功德”就是以前的功德，以前你曾经也获得过头陀，你前世修头陀行，今世你还能够如是修头陀行，前世戒律清净，今生的戒律也很清净。所以说“汝昔功德”，意思是说你过去也是大修行者，你现在的修行也非常好，你未来也可以修得很好，全部都是赞叹肯定的。

“闻此骄傲之菩萨”，听闻完之后很骄傲的菩萨，“当知着魔智浅薄”，当时如果他生起骄傲，说明他智慧浅薄，已经被魔诱骗了。他讲的这些，有可能你现在有，比如你的确现在在做某种头陀行，也的确现在戒律比较清净，他首先肯定你这个修行人很好，就让你生起傲慢心、执著心。傲慢心一生起来你就着魔了，傲慢心是很微细的魔业，当你生起傲慢，你的修行就不清净了，你就不是一个菩萨的修行人，他就是让你生起傲慢。

来看一下这一系列的套路：首先说你的名字、你父母的名字，然后你七代祖宗的名字，你以后成佛的名字，肯定你现在的修行，说以后会怎么样得到功德，也说你过去曾经这样修行过。听完这些，你就会觉得自己真的是一个了不起的人物，佛陀和有功德的人都在赞叹自己，然后就会生傲慢。傲慢心一生起来，自己清净的修行就失坏了，这是一种着魔。

还有一种着魔，他以前面这些做铺垫，你现在的修行是正确的，但是他要把你从正确的道路引诱到一个非道上面去。他首先说这些让你生信心，肯定你现在的修行，你对他生起信心觉得他就是佛。然后“佛陀”说：我告诉你一个更快的修行方式，你如果按照我这个方法去做，你不用几天就可以成佛，或者你三年或者六个月你就可以成佛。

你就想了，他前面说得这么准，他说的方法一定是正确的。你如果按照他的引导一步一步去做，慢慢地相续就失坏了，开始生起邪分别念、烦恼，最后产生怀疑、退信心，接着悲心失坏，一系列的过失就来了。刚开始他会给你点甜头，但如果不懂得分辨，逐渐就开始失坏。

这有很多公案，法王如意宝、大恩上师也都讲过。有一个修行者，他连续半个月还是一个半月，每天晚上梦到莲花生大士，每天晚上莲花生大士就跟他讲一件事情：某某地方有一个你的空行母，如果你把她娶为你的空行母，你很快就可以成就。这不是一次两次，每天都是这样。

头几天还会觉得它是不是一个引诱，可是天天如此，他也不去弄懂，也不找上师加持，也不安住在不执著的状态中。慢慢地他觉得这应该是莲花生大士给我授记吧，否则不可能天天这样。慢慢他就动摇了，最后真的娶那个女子为妻，他觉得是娶了空行母，其实就是把她娶为妻。自从他还俗结婚后，那个梦境就没有了，什么都没有了。这就是一个引诱。

这种情况很多，这就是为什么说修行难，我们要真正深刻地深入闻思，只有深入闻思了，对上师有信心了，有些问题才可以知道是怎么回事。就会明白若不执著，它就不会对你有什么伤害。我们后面要降魔，要解除这些魔业，最好的方式就是慈悲和智慧，尤其是空性般若波罗蜜多智慧。

有些汉地的大德讲，末法时代两部经先灭——《楞严经》、《般若三昧经》，因为这是魔最害怕的，从某个角度讲的确是这样。但真正来讲，魔最害怕的还是《般若经》，如果安住在万法无自性中，丝毫不执著，魔一点招都没有，它是能彻底降服魔障的殊胜方便。

其实哪部经都可以反观、调伏我们的业障，有些道友因为有必要，或者有特殊的缘起、原因，他这样讲。但并不是说这两部经就是最好最殊胜的，其他法就不行。比如《般若波罗蜜》讲万法的空性，在调伏魔业方面，完全可以从根本上来化解，这方面非常殊胜。

我们在世间修行，依教奉行，依靠一个真正圆满了智慧的、悲心很清净的上师。比如大恩上师（法王如意宝圆寂了），他老人家的行为、发心完全

没有可以怀疑的地方，百分之百可以依止。而且他老人家讲的教言，都是让我们不要去追求这些东西，出离心好好修，五加行好好修，菩提心好好发，般若般罗蜜多空性好好修，不执著、要看破世间，全都是教我们不要入歧途的方式。

我们好好地依靠上师的指点去走，如果遇到谁说有神通，要给你讲这些的时候需要注意，一方面我们要注意这个人是不是魔化现的或者是一个骗子，另一方面要注意我们的心是不是已经转到这上面去了，是不是对于正式的般若般罗蜜多菩提心的法不再有兴趣，转而开始追求外在的神通、授记？如果是这样，有可能慢慢就会堕入到歧途中。

也并不是一定会这样，这里需要注意，这方面的确有点恐怖、害怕，因为没有几个人可以抵挡住。在你面前把你所有的事情说得清清楚楚的，基本上最后都投降了，认为这是一个了不起的人，他说什么都听。还有马上让你成佛的方式，他可能还会告诉你：“我跟你说的这个方法有可能和常规的佛经有不一样的地方，因为我这是快速的修法，可能你觉得有不合因果的地方，但是因为这个是最快的”。

他首先把你的疑惑堵死了，你就觉得既然他这样讲了，显现上有违背因果的地方，可能也是一个快速之道，然后慢慢进入到邪见、邪行，落入恶业中，最后完全失坏自己的修行。

自己修行失坏之后回头路很难走，当然也不是百分之百没有回头路可走，如果有一定的福报，可以祈祷上师三宝加持，上师会指点你、棒喝你，让你清醒过来；有时到了状态之后就没有回头路了，再想发起修福报的心就发不起来了，这也是魔的力量。所以我们要多学，注意力最好放在出离心、菩提心、空性等方面，对于其他东西如梦如幻，梦境、能力、别人说神通授记，以如梦如幻的方式来看待，不要太执著，这样可以更好地保护自己和自己的修行，这对我们来讲很重要。

好，今天的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 37 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们继续学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。

《般若摄颂》宣讲的是一切万法的究竟空性。空性是一切众生本来安住的本性，要了解空性，需要殊胜的大乘种姓和大乘善根。当这种姓苏醒到一定程度的时候，要依止上师善知识给我们宣讲般若波罗蜜多的空性。我们自己在学空性过程中，也需要有这样的精进、信心和毅力。

如果有了不断学习的基础，再加上集资净障、祈祷上师三宝加持，一切诸法的本性就会在我们相续中浮现。所以我们在闻思过程中，不断地闻思修行这种殊胜的般若波罗蜜多，是我们最重要最关键的所知，是最重要的一件事情。

整个佛法的灵魂就是般若空性。如果没有般若空性，整个佛法就像尸体一样，我们最多可以获得一些人天的善道，可以缓解一下世间的压力，得到一些世间的安乐，但是没办法从轮回中获得解脱。

如果不能从轮回中获得解脱，只是缓解世间压力，有些世间的学问也可以做到，比如世间的医学、一些心灵鸡汤或其它暂时的修法，不需要佛法来做。如果只是想获得人天善道，外道也有一些修持十善或者升天的方法。这不是佛法不共的作用，真实的佛法不共作用就是出离轮回。

在这些共同作用的基础上，怎样才能让我们出离轮回？佛法和世间的学说以及外道最不共的观点，就是有没有证悟无我空性。证悟了无我空性就可以出离轮回，不证悟就相应于我执，就在轮回中、在今生或后世获得世间的苦乐。如果要超越轮回则必须要寂灭这个根本的我，而无我的我的对治，对立面就是无我空性。所以如果没有了解、修学无我，那和世间道、外道没有差别。所以最不共的地方就是般若波罗蜜多、就是空性、就是我们的心性，就是一切万法的本来实相。这对我们最关键。

我们为什么讲般若空性是灵魂，因为其他的守戒、禅定、善心等等是世间或外道相应也有的一部分，而最不共的还是属于般若波罗蜜多空性，所以称它为灵魂。小乘和外道不共的地方是它可以证悟人无我，证悟人无我就可以出离轮回。大乘是证悟两种无我，在出离轮回的基础上证悟究竟圆满佛果。

我们说三乘佛法（小乘的声闻乘、独觉乘和大乘），如果没有空性都没有办法获得解脱。就像人必须要有命根才能叫真正的活人，才能够做人的事情，如果这个人的命根没有了，他就死了没有生命了，这时只能叫尸体。

佛法也是一样，如果没有般若波罗蜜多灵魂，它就是像尸体一样，看起来也有作用，可以让我们得到一些今生的安乐，离开忧虑等，后世可以生到人天善趣，但这不是佛陀出世时要做的主要的事情。佛陀出世要做的主要事情是要引导有善根的弟子趋向于解脱道，证悟无我空性。般若波罗蜜多就讲这个。

我们正在学习的是宣说退转和不退转的差别。讲差别的过程中，已经讲了退转、不退转的相。现在我们要学习的是没有不退转相的，比如说相应于魔事的一些行为。相应于魔事和退转差不多是一个意思，退转的方式也就是着魔的方式，比如前面我们讲到了由功德而生的魔，由名而来的魔等等，这样我们就明白了，不小心就有可能入歧途。

今天我们学第三个科判。

卯三（以寂静自诩之魔）分二：一、略说；二、广说。

辰一、略说：

此处讲到了以寂静自诩。在修学佛法时有一些共同的善法和共同的修行方式。有些在过程中会发挥作用，但到了某个高度的时候，不能再执著于基础之道，必须要有所提升。有所提升的过程中，对魔的定义，就要用不同的安立方式了。平常讲魔主要是讲天子魔，比如说非人、魔王波旬等经常给人间带来瘟疫和灾难。我们理解的魔就是这样。

如果从修学解脱道的侧面讲，魔就是耽著今生、耽著世间八法，称之为魔障。当一个求解脱道的人过于耽著世间八法，他就没办法修持解脱道。这就是魔障，障碍引发出离心。把我们的心的束缚在轮回中、耽著轮回和世间八法，从修持出离心的角度来讲这是必须要对治的魔。

再往上想求解脱道，在菩萨乘中有个自私自利的魔，只求自己一个人解

脱。把它放到小乘中不算是魔障，放在大乘中就是一个魔障。所以我们在修菩萨道过程中，如果总是习惯性地考虑自己的得失和安乐，不考虑众生的利益，这就是一个魔障。

所以他要调伏的就是他爱执，用一种深广的菩提心——愿菩提心、行菩提心来做调伏。如果到了这种实相的高度还有魔，此时下面的魔基本上都调伏了，在修空性的时候耽著轮回和自我解脱都不会有。

但这里面有一种分别念。因为我们相应的是最究竟的实相——无分别智，就是一切万法的本性是完全寂灭的。相应于这种寂灭的智慧——无分别智慧，佛陀已经圆满地现前了，一地到十地的菩萨部分现前了，它是完全没有分别念的。

在这个状态中如果有了分别，不管是执著于佛果还是执著于实相，或者执著空性，还是执著于此处的寂静，执著于功德或由名而生的魔，只要是分别念，都可以安立为魔，因为它障碍你趋向于证悟。

此处《般若摄颂》就是从大乘道的侧面来讲魔障的，如果没有悲心、没有调伏自相续、没有真实地安住空性，都可以安立为某种意义上的魔。魔到底多少种呢？有的讲四种魔，因为佛调伏四魔了。但有些地方讲，随着越来越趋向于实相，随着修道的递进，魔障越来越细微。越细微的魔障越难发现，越难以调伏。

为什么分别念难以调伏呢？作为凡夫肯定要生分别念的。所以我们要通过中观四步境界的训练，循着佛菩萨经论的引导慢慢地把我们的的心从粗大到微细、从微细到寂灭，最后完完全全地相应于离戏的状态而住。这个时候首先获得相似的无分别智，然后就可以获得真实的无分别智。

魔其实有很多层次的。无垢光尊者在《虚幻休息》、《禅定休息》、还有大恩上师经常讲的教言，说对于魔，尤其是讲到修持了义教法、修持大乘的时候怎样容易着魔，怎样调伏、对治魔。

无垢光尊者以前也经常引用《般若经》的教言说，如果一个人特别精进，而且他的般若波罗蜜多智慧（无分别无执著的智慧）很敏锐，这种人是不会着魔的。因为他的悲心很强盛，智慧又非常敏锐，他完全可以通过他殊胜的智慧应对内心中粗粗细细的各种各样的分别念。

还有一种人不会着魔，是什么人呢？就是非常懈怠的人。非常懈怠的人不会着魔，因为他本身这种状态就是魔，魔不会再着魔的。没有这样的说法。

如果魔界当中说你着魔了，那可能是不是发了菩提心了？或者你放弃伤害众生的心了？是不是你这个魔着魔了，可能是这样的说法，开玩笑。这种很懈怠的人本身就是魔，他不会着魔。

那么中间的人呢？比较精进但实执心比较重，这样就比较容易着魔，也比较相应咱们在这里讲到的。他有没有功德？是不是在修？想不想解脱呢？他自己也在修，也想解脱。但在修行过程中因为种种的实执，他的修行总会落入到某种分别或戏论中。因此有一颗精进的心，但是实执心比较重，就比较容易着魔。般若经中就讲中间的这部分人容易着魔。

咱们在前面讲，通过功德而引生了魔障，通过名而引生了魔障。今天讲的是寂静自诩的魔。这些我们都要了知的。真正要调伏这些魔障最好的方式可能是安住在真实的大乘道，也就是悲心和智慧中。我们要通过不同的方式和修法引发内心中的这些殊胜的状态，尤其是空性般若波罗蜜多。

大恩上师在这堂课开始时提醒我们，为什么我们懂得道理，没有真实得到它的利益呢？没有发生它的效用呢？其实是我们在学佛法的时候，得不到功德，生不起功德，要么就是不懂道理，或者懂得道理后没有反复去实践。为什么没实践呢？因为有时候觉得这个道理懂了，没有反复地去安住、去观修。所以上师说很多道理人们都懂，但是如果提醒不观察就很容易丧失正念，上师在讲记当中是这样讲的。

经常听法、经常思维，其实就是一种提醒。因为道理你虽然懂，但是懂了之后它还没办法发生效用，必须要别人提醒你或者自己提醒自己。别人提醒你就是经常听上师讲法。上师会经常提醒我们要出离轮回、看破轮回、要发菩提心、去学空性。

自己提醒自己，就是念课颂。平时我们要安排自己念课颂。课颂安排的都是需要提醒自己的：要发菩提心，比如念发心仪轨，这时候我要提醒我自己发菩提心，因为有时候我忘了，所以需要这样发菩提心。有时候提醒我们爱护自己的正知正念，有时提醒我们要安住空性，比如念心经和金刚经等等。所以有时候安排些课颂来提醒。

有时候我们要安排打坐的方式提醒自己，比如我们要修暇满难得、要修寿命无常。其实每天要修就是每天提醒，一方面提醒我一定要安住，一定要修。如果不提醒这个道理你懂不懂？暇满难得的道理容易懂，寿命无常的道理容易懂，但懂了不一定发挥作用，你必须要深入。

但是你很容易忘，怎么办呢？就是安排一个提醒，安排一个提示，就是要我们以打坐的方式去忆念，提醒本身也是加深和加固。当我们通过不断的提醒，不断地安住的时候，提醒的次数越来越多，慢慢它就变成了我们思想的一部分。那时候可能不需要提醒，你自然就安住了。

空性也需要不断地提醒。有些道友可能根基比较利，学了几年空性之后，他能够解读里面的话，这个颂词他容易懂，就觉得这个空性他已经能够懂了，然后就停滞了，没有继续地去深入。如果停到这个地方，觉得已经懂了，不再安排闻思，深入地思维，不再安排打坐观修，就导致虽然懂了但是没办法获得利益，因为没有继续地深入下去。

因此我们需要不断地安排闻思修行，经常提醒自己，经常性地安住在空性的正念中：一切都是空性的，一切都是如梦如幻的。有时道友和道友之间讨论、讲考、辅导、背诵或者怎样，就是不断地提醒我们万法是空性的。表面或短期来看，我们看不出什么，但是时间长了之后，我们的心和般若波罗蜜多空性不断地在融合与相应，到了一定时间，它就能够在相续中产生很大的改变。

有道友学了密法，比如说在《光明藏论》中学了等净无二见。有些道友也懂的，就像空性或者菩提心一样，有些道友可能没有懂。有些道友对等净无二已经懂了，懂了之后就要去提醒自己，每次都要提醒自己。

提醒自己的方式是什么？最好的方式是生起次第的仪轨。当我们念的时候就是提醒自己安住在这种状态中。中间诵咒也是不断地提醒自己安住在这个状态中。所以如果懂了之后不去反复提醒，就会忘失这种等净无二和一切的实相。

所以我们经常性地要依止好的环境、好的道场、好的上师，经常性地要修法和观修。这都是在不断地提醒我们：一切是无常的、一切都是空性的、一切都是清净的、我本来就是佛等等。我们现在还没达到那种任运的状态，但也不像一般的世间人，而是近乎世间人和觉悟者之间的人。

这时如果不提醒自己，我们就会退失到以前的状态；如果不断地提醒自己，就会往上走，所以中间这个阶段很重要。对我们来讲，我们已经不是一般意义上的世间人了，但也还不是圣者，只是介于中间的一个群体，这时候就需要好的道场和好的上师善友，需要经常性地依止并做佛法方面的探究，这些都很重要。

如果不懂或福报不够，他觉得自己一个人就可以了，不需要团体，也不需要怎么样。可能刚开始时也许不需要，觉得自己可以驾驭，时间长了慢慢就离上师、道场和道友远了，离闻法、修行远了，自己以前的境界也慢慢没有了、消失了。刚开始的时候，我们都是信心满满，觉得自己没什么问题，但很多时候因为自己没那么大福报，时间长了退失的情况就比较多。

上师这里讲我们要不断地提醒、提示自己，否则会忘失正念等等。其实学习佛法也是这样。我们学习般若、思维般若、观修般若波罗蜜多都是在提醒我们：一切都是这样的。我们在闻思修的时候也应该有个明确的目标，就是为了现证空性。而且为了现证它，我要不断地提醒自己、不断地安住在这个状态中，把我们的分别念和法义不断地去融合。行、住、坐、卧都是禅，都不离开法义，平常我们所作所为都有这样一种殊胜功用在里面。所以上师提醒我们。

有时候发心要提醒。上师在这里讲了：上等者听到吹海螺的时候发心，中等者念诵的时候发心，下等者提醒的时候发心。其实无外乎是让我们在平常的行、住、坐、卧中、在工作、生活过程中、在修行过程中不要忘失法义。

刚开始我们没学习法义的时候，觉得很难去把两个东西硬生生地整合在一起，好像这个是我的世间法，那个是佛法，怎么样才能把两个整合在一起，然后我在其中如鱼得水呢？初期的时候我们会有这样的困惑。

佛法最超胜的是永远讲的是法的本性。当你找到了一个方向之后，不需要刻意去费劲，反正无常了你就随顺无常，空性它本来就是这样安住的。你只不过需要加一些提示，提示你看到的这个话筒它是无常的、提示你的身心五蕴是皆空的，其实你的分别念正在生烦恼的时候，它的本性就是智慧，是等净无二的本体，就是佛的智慧等等。如果我们学习佛法真正深入之后，所看到或听闻的每一个都是我们修行的素材。

阿底峡尊者说，生起一个分别念就是认识一次法身。分别念的本身是空性的，空性的本体就是如来藏本性。如果你有了这种高深的见解就不会惧怕分别念，为什么呢？你知道它的本性是怎么回事，你不会惧怕它。长期这样去观修就会恶分别念越来越少，法性就是这样的。开始时我们特别害怕恶分别念邪分别念，但是如果懂了窍诀，不管什么分别念，它的本性就是空性的就是光明的，就是等净无二的自性。

当我们生起分别念时，就安住在它的本性当中，再生一个又安住在它的

本性当中。生起的分别念本身也许不是功德，但能安住在它的本性，就是相应于实相的。越多观察，自己的境界就越高，法性力的缘故，邪分别念和恶分别念越来越少，菩提心和善分别念越来越多，这就是真正的法性力。

为什么我们要反复地学习和观修？千万不要认为自己学了几年，十几、二十几年的就怎么样了，按照《大圆满前行》的观点，在没有到达初地之前，这是没有保险的，都是无常的，都会退失的，下劣的可以转变为善妙的，好的有可能转变为下劣的。没登初地之前都要小心谨慎，到了初地之后基本上不会改变。

所以现在我们还要不断地学，学了几年、十几二十年，不管学了多少年，如果内心中没有把握，某种意义上都算是初学者，不能松懈，还是要不断地依止上师善知识，按照上师所教示的方法不断去串习。

下面我们看自诩的寂静自诩魔。

辰一、略说：

依于极静村落城，深山静林阿兰若，
自赞毁他之菩萨，当知着魔智浅薄。”

这就是讲以寂静自诩。在佛法中很多地方高度赞叹阿兰若。阿兰若就是寂静处。

我们凡夫人修行时心很散乱，心和境之间在法性方面有联系。如果你的境很多很复杂，你的心就很容易跟随境而转。因为你这时候调伏不了境，驾驭不了环境，以致于生起一种境的时候，就开始缘着它分别这个是好的，或是不好的等等。

纯粹的世间人不修行的话，哪个地方有好景，他就会追求，然后到各个地方旅游，出现很多旅游热。旅游热能满足他的感官，看到的、听到的、内心当中的认知、觉受等等，一般的人就是这样的。

作为修行者，我们要让我们的心回归于实相。要让我们的心自在驾驭它，就不能像以前那样放任它，就要归摄我们的六根。不要像以前一样，六根像猴子一样跳来跳去，根本控制不住，现在我要控制它，要让它听我的话，因为我现在要修行，要让它为我服务。

这时候还在在调心的初级阶段，我们的心还非常烦躁、非常粗野。此时调伏的方法要借助外境、借助外缘来调伏。这是因为我们的心和境之间是有

某种联系的，外境很寂静便于我观心，便于我的心清静净。所以很多经论中高度赞叹阿兰若，鼓励修行者依止阿兰若，依止寂静处。

大恩上师以前经常讲《入行论》时赞叹阿兰若，还有在《禅定休息》中赞叹寂静处，以及无垢光尊者的《虚幻休息》（无垢光尊者很多内容都是赞叹寂静处的）、《三摩地王经》赞叹寂静处等等。总之有很多地方都讲，寂静处修行调心对修行者有非常大的必要性。因为这些地方琐事鲜少，心相对比较宁静。所以鼓励修行者趋向于阿兰若。

城市里面很多的修行者没有这种条件。上师鼓励说，如果你在城市中，自己尽量营造寂静的氛围，早上很早的时候或是某个房间比较隔音等等，就是说在某种小环境中你可以营造一种寂静的氛围。

不管怎样，寂静对修行者的心还是有影响的，而且对初级者影响比较大，所以很多地方赞叹寂静处，有些修行者因此而开始依止寂静处。但是对于佛陀所赞叹的阿兰若，有条件的修行者如果不注意，就容易在这上面着魔、误入歧途。

因为佛经论典中是赞叹寂静处的，而且我接触很多修行者、佛学院中很多道友，他们天生对寂静处有好感。有时我们出去朝山，身边道友觉得这个山里非常好，盖个闭关房如何如何，那个山洞可能闭关非常好。不管他有没有时间和能力闭关，反正他有这个意识，他就觉得这个地方可以闭关，那这个地方可以修闭关房。他想要修闭关房的地方几十处上百处，后来其实一个都没有。这种情况非常多。但他内心中对这个还是非常向往的。

很多的修行者都很向往寂静处，因为的确环境寂静，如果要闻思、看书、打坐修行，对他的心的帮助作用，还是不容小觑，是非常明显的。所以说要赞叹寂静处。

如果我们有了寂静处的环境条件，那又怎么样？这里讲到了外寂静和内寂静。此处首先讲“依于极静村落城，深山静林阿兰若”，就是说非常安静、非常寂静。有些村子是属于非常寂静的村落，一些小城市也比较寂静，还有深山的寂静处。

静林就是深林当中的寂静处——阿兰若。阿兰若就是这样一种寂静处。“依于”就是说有些菩萨有条件安住在寂静处，也能够生起一些禅定的功德。但这里不注意就容易入歧途：容易自诩安住在寂静处，产生看不起别人的一种过失。

自赞毁他之菩萨。自赞毁他就是觉得自己相应于佛的教言，佛陀在经典中鼓励比丘们要远离村落到寂静处去安住，我是实践了佛陀的教言的，我住在阿兰若处。然而其他大多数的修行者或菩萨们，虽然自称为修行者，但他们都没有离开繁杂的环境，都在城市中不断地在漂泊，他们不像我能够住在阿兰若。他就开始自赞而毁他。

从修行佛法的角度来讲，小乘的角度也不允许自赞毁他，在大乘的侧面来讲它属于根本戒律，不能够自赞毁他的。如果是很严重的烦恼心，自赞毁他有可能破菩萨根本戒，这个过失是很大的，所以对自赞毁他要很注意。

为什么修行菩萨道的人心地善良和柔软很重要？因为心善良了、柔软了，自赞毁他这一点，不是说不会犯，是不太容易犯了，比较容易控制。修菩提心首先是在善良的基础上，才能够让我们的心更清净，更善良。

为什么这样讲？善良的心到了极致就是菩提心，是没有任何条件的。能够把爱心、慈悲，把善良的状态发挥到极致，哪一个能超过菩提心呢？没有。这么清净、善良到极致的菩提心，它的基础是什么？当然是善良的心，基本的善良也要有。只不过把基本善良的心扩展、净化，把不好的东西驱除掉，让内心更加广大。

自赞毁他其实对修道的人是一个很大的问题，佛陀在摄颂中亲口讲“当知着魔”，这种人就是着魔了。自认为了不起，自认为住于寂静处，说其他的菩萨没有住于寂静处，耽著于世间如何如何，如果是这样开始自赞毁他的时候“当知着魔”了，佛陀就说这些人已经着魔了。

“智浅薄”，他的智慧是非常浅薄的。我们要向往寂静处，但向往寂静处也不能因为自己住于某种功德而开始自赞毁他。有时我们分析完自己的情况，指责别人时，我们所指责的东西往往都是自己能够做到，而对方是做不到的，我们就会说怎么怎么样；而自己不能做到的是绝口不提的。

但是反过来讲，我自己做不到的东西是非常多了，但这些我们就是不说，把它隐藏了起来，然后把别人的过失夸大。这个方面比较容易着魔。自赞毁他，自己住于阿兰若寂静处，然后说别人做不到，这就是不知道真实的寂静处的意义，是智慧浅薄的表现。

后面我们要讲怎样才能去掉这种执著和傲慢。最好的方式是安住于无执著，如梦如幻，这样比较容易调伏傲慢。傲慢有很多层次，着魔有很多层次，调化的方式有很多，究竟最根本的是安住于真实的本性当中。你如果相

应于空性、相应于本性是不会有傲慢的。

所谓的傲慢和着魔都是耽著于某种状态，而这个状态本身无自性，但我们把它执实有了，开始和别人对比。对比也不是为了打消自己的傲慢心，而是说别人没有什么，其实是为了满足自己的炫耀之心。

我们要反复地很细致地观察自心。这也是修行者在修道过程中，必须要习惯的功课，也就是要习惯性地反观自己。这是很好的、应该要做到的。当我们看到一些教证的时候马上反观，我有没有这个问题？显现上面看到别人的过失时，反观我有没有啊？等等。其实即便我没有，只是暂时没有而已，不是说我真正像初地菩萨、像佛一样永远没有了，只不过因缘没成熟。

如果经常性反观自己，既不容易对别人产生诽谤的心，也不容易自己产生傲慢心。反观让自己处在比较清醒的状态，一个人脑袋清醒，就知道应该做什么不应该做什么，就不会很盲目地去随着自己的烦恼分别念去说话、做事情。他就会反观，他有很清醒的反观的基础，就是清醒的头脑。如果经常处于冷静的状态，他就不会造很多的过患。

这里讲到了一种意思，就是认为自己清净别人不清净，这其实也是破戒。所以大恩上师在讲记中提到了《宝积经》中的观点，在《入中论》的注释中也引用了这些问题。有些比丘外表持戒很清净，细微的戒都持的很清净，但是内心当中有我执，认为我超胜于其他比丘。如果他认为自己超胜于其他比丘，他就是第一破戒，恃善持戒。这里面讲的是持戒影像，就是恃善持戒，也即好像在持戒但其实是在破戒。

我们要知道，修行过程中主要是调伏自己的心，调伏自己的烦恼。佛陀和菩萨们在经论中苦口婆心，一而再，再而三讲的这些教言，无外乎就是让我们首先、第一引起重视。因为我们很容易犯这个错误，很容易在自己产生一点点的功德的时候，产生一点点福德和智慧的时候，就认为自己有功德，开始看不起别人。这是我们修行过程中比较容易犯的。

我们既然要调伏烦恼，要向圣者、向佛看齐，凡夫人所有的问题都要非常严格地去谨慎对待。必须要很重视这个问题，如果出现了，我们就要想方设法对治掉。这里一方面是让我们对这个问题重视，一方面是如果自己一旦出现问题时，不要让他发展壮大，这也是我们修行的主要内容。

辰二（广说）分二：一、宣说内寂静；二、讲解不知内寂静之过患。

寂静处分两种，外寂静和内寂静。

外寂静前面也提到了，主要在森林等很寂静的地方。以前法王如意宝在给我们讲经典《弥勒菩萨请问经》时，讲到过寂静处。寂静处有时就指人迹罕至之处，也就是没有人的地方。还有一种寂静处，人虽然多但是他的闻思修的功德能够增上也是寂静处，也是阿兰若。

第一种寂静处可能的确人很少。深山寂静的森林中人的确少，很寂静，没有什么其他的声音，虽然有鸟叫有风吹或者溪流的声音，这些都是很自然的声音。对修禅定的人，这些声音比较不容易打搅他的修行。但是人声不一样，只要有说话的声音，感觉人的心马上就会被吸引过去。区别于人的声音和鸟叫的声音，所以这类地方属于寂静处。

第二种寂静处。法王如意宝当时说像佛学院人很多，但是那里可以迅速增长闻思修的功德，这种能够增长闻思修功德的地方也叫寂静处。准此（依靠这个标准），现在咱们城市中的菩提之家也好，道场也好，在这里面能够增长闻思修行。虽然城市里面人多，但是能够增长闻思修的地方，它就是寂静处。

寂静处有时是外面的环境，有时是能够增上自己闻思修的地方，很寂静。

此处是讲内寂静。内寂静主要是内在应该有的功德，尤其是相应于菩萨的功德。如果相应于菩萨的功德叫做内寂静。外寂静和内寂静都重要，但更重要的是内寂静，外寂静是一个助缘，主要是要生起内寂静。内寂静是调心，把心调伏了。

当我们初学的时候，还是有必要依止外寂静的。为什么依靠外寂静？外寂静主要提供一个平台、一种环境，来帮助我们在内心中观修或生起一种状态，所以对初学者来讲也重要。但是更重要的还是内寂静。内寂静内在当中的功德才是最殊胜的。

从这方面比较时，外寂静很殊胜，但是要看依止外寂静的时候有没有因此而生起内寂静。如果依止了外寂静，不但没有生起内寂静，反而开始自赞毁他了，那当然是此处佛陀所批判的对境了。我们应该是依靠外寂静而生起内寂静的，如果你以寂静自诩，就是着魔。

现在我们看内寂静。第一个是内寂静，第二个是讲解不知内寂静的过患。如果你不了知内寂静，你不知道内寂静还诽谤内寂静，这是一种很大的过患。

已一、宣说内寂静：

常居村落都城邑，成熟有情勤菩提，
不求罗汉独觉地，此谓佛子之寂静。

这就是佛子菩萨的内寂静。常居村落者城邑，就是说有些菩萨经常居住在村落或城市里面，居住在小城市、中等城市、大城市等中，经常去游化、成熟有情，度化众生。成熟有情的相续，精进于大菩提道。

这些佛子一方面在成熟有情，精勤于菩提道；一方面不求罗汉独觉地，这就是佛子的寂静，就是内寂静。不求罗汉独觉地，就是他没有小乘的发心，也没有小乘的行为，不追求罗汉也不追求独觉。因为要获得声闻罗汉，要获得缘觉罗汉的因，首先要进入二乘就是小乘道。要进入小乘的道，必须要生起符合小乘的思想。

以前我们经常讲小乘的思想，其中一个硬指标就是极度厌离，非常非常厌离轮回，极度厌离轮回。那么厌离轮回包括什么？所有轮回的包括一些凡夫众生在内，都是他要厌离的，这是他在修厌离心时的对象。

凡夫众生这么烦恼粗重，怎么调化也不行，怎么跟他交往都是没办法满足的，他就经常性地这样观，觉得轮回的确没什么可待的。不管是亲属还是什么人，他都会这样想这样观。这无外乎是为了让自己产生一颗非常强烈的、决然的、没有任何留恋的出离心。他把这个问题观的特别的彻底，而且彻底到把这个一直贯彻到见道，见道之后还要贯彻到无学道。

在《入菩萨行论》第八品，前面部分也要讲凡夫取悦难，很多过患，它是一个早期的修法，次第性很明确。早期因为我们这些大乘修行者，不要说发菩提心，就连对亲友和众生的耽著都没放下，所以早期的时候一定要讲耽著这些的过患。当你真正生起出离心时，就要转变你的意乐了。虽然众生是怎么样的，但他们毕竟是可怜的，毕竟做过你们的父母，你不能够舍弃他们。这个是小乘没有的。

小乘就把这个出离心、厌离心贯彻到底了，大乘不会，到一定程度的时候它会转变。因为你不转变，你的心就变成了自我追求解脱，你很强烈地要出离了，这个时候就会奔小乘道而去。所以在适时就会转变、引导我们。有时候会问你到底厌不厌恶轮回，让我们抛弃这些东西，有时候又说众生对我们恩德很大，这是不同的层次。

在第一个层次当中，必须要这样讲。因为我们对轮回太耽著了，不讲它的过患的话，根本都引不起我们注意，我们根本不想去求解脱道。但是这种

心到一定程度的时候是要改变的，因为菩萨要不断地去返入轮回，不断安住轮回，要修解脱道救度众生。

这个时候他观修的层次，所有的对众生所谓不好的想法、早期中所有出离心的想法都找不到了。这个众生伤害我也是好的、那个众生伤害我也是好的，所有都是，无论怎样我要对一切众生产生悦意的慈心。那时候他的方向是不同的，他要引发慈爱众生的心。

这种慈爱的心会不会又返回到那种庸俗的烦恼？不会。因为他早期时已经对这个问题观过了，他的基础还在，他的底子还在。当他在这个基础上在修慈悲心时，不会再返回到以前，不会再重新耽著亲友、耽著轮回。

早期出离心修好之后，他已经放下看破了。只不过在第二个阶段时，他要观众生对我们的利益。众生对我们做了哪怕是一点点的利益都要把它放大，不管他做了再多的伤害都要忽略，忽略到最好没有，对你做了一点点的利益，你要抓住把它放大，因为这时你要对众生普遍地生起慈爱心。

乃至于佛陀告诉我们，这些众生以前曾经做过你的父母，把这个都搬出来了，就是这样的。现在我们不是对这些人没有好感吗？他伤害我，佛陀说不要紧，现在伤害你但以前他曾经利益过你。这点非常明确，现在伤害我们的全部忽略掉，以前利益我们的要拿出来，这就是对我们心的扩展、善良或者让我们达到利益众生的状态，用很多法来引导我们。这里面有很多的内容。

修道过程中有时候的确是需要厌离的，有时候我们就是要慈爱。我们的心在刚开始入道的时候怎么引导、中间的时候怎么引导、最后的时候怎么引导，这些佛陀非常清楚，佛陀化身的善知识也非常清楚，他对这些一个层次一个层次分析的很清楚。

但是我们刚开始学的时候，这么多的信息突然涌过来，就有点分不清了。这时候如果没有长时间的闻思修行，我们容易产生疑惑。很多道友在学法过程中出现的疑惑，都是把不同层次的东西放在一个层次解读了，他就觉得这里面有矛盾。有时候把世俗谛和胜义谛搅一块，有时候把出离心的修法和菩提心的理念放到一块，有时候把显现和空性放到一块，他就觉得出现很多矛盾。

这没什么矛盾的，其实是它的层次不一样，它引导我们的心趋向于目标的方法不一样，所以说不矛盾。就像医生开药的时候，他早期给你开的药，说这个不能吃或者这个可以吃，但是后面说不能吃了，你说到底能吃还是不

能吃？意思是说，你在第一个阶段可以吃，第二个阶段不能吃，或者你第一阶段不能吃第二阶段可以吃，因为你的病好转了，可以吃了。这里会不会有矛盾？不会有矛盾。阶段不一样，层次不一样，里面也没有所谓的抵触和矛盾了。

麦彭仁波切告诉我们，在学佛法的时候分清场合很重要，把这些分清楚了之后就不会有问题。这些告诉我们，在初学的时候，心态是不一样的。

“不求罗汉独觉地”，不追求罗汉果位。刚刚我们讲罗汉的入道，必须要生起强大的无造作无伪的出离心。而佛子不求这些声闻和缘觉地，他的心量、大悲心是到位的。

“成熟有情勤菩提”，菩萨在城市中安住的时候，第一不求自我解脱，这不等于他就会耽著轮回，这就是菩萨道的高明之处的。如果你说世间人也不追求声闻、缘觉，但是他追求的是轮回。菩萨不追求声闻缘觉地，但是他不耽著轮回，这就是菩萨道殊胜的善巧方便。

“成熟有情勤菩提”，第二就是说菩萨“常居村落都城邑”成熟有情，而且在成熟有情过程中，他自己也在精进于菩提道。就是说菩萨在这些热闹的城市中，在自己修行菩提道的过程中，同时也在成熟有情的相续。其实成熟有情相续的标准是很高的，这里面也说明了菩萨他自己的心是成熟的。

因为你要成熟有情，首先你的心要成熟。就像你要去拯救落水的人，首先自己要会水性，要保护自己不被淹死的前提下才能够帮助溺水的人，把他拖到岸边来。如果你自己都不行，那你跳下去不是送死吗？菩萨有把握在城市里面成熟有情，说明他自己的相续是成熟的，这样才可以去帮助别人成熟。

佛子的内寂静是什么呢？他虽然显现上住于外面的城市中，但他的心完全没有被世间的法染污，也没有被小乘的作意染污，非常自在地住在城市中利益有情。不起耽著轮回的分别念，也不起耽著自我解脱的分别念，很自在地安住在这种殊胜的状态，这种状态就叫做内寂静。

“不求罗汉独觉地”，看起来好像轻描淡写，其实要达到这个标准不容易，因为凡夫人要么就耽著轮回，要么求解脱就耽著于自我解脱，但他在轮回中不求声闻缘觉地，也不耽著轮回。他在成熟有情过程中自己不受染污，这是非常稀有的事情。

内寂静的意思就是内心安住于大乘之道，安住于智慧之道。当然如果他内心中有这种功德，不管在什么地方，他都能够真实利益众生。对我们来讲，

这是一个理想的状态，是我们的目标，是我们发愿想要达到的状态。开始时如果自己的心实在不堪能，用多数的时间依止寂静处的是有大必要的。

但我们不能永远躲在这样的寂静处中，有人想，大德米拉日巴尊者不就是这样吗？他老人家不是显现上大多时间都在寂静处吗？还有谁谁谁他好像一辈子都在寂静处修行？我们不能把这些搬出来，因为情况不一样。为什么不一样？因为这些大德他自己怎么做、成就者怎么做，都是有某种思考，某种必要的，他是为了说明实修的重要性。很多人有可能不愿意在寂静处修行。有些人在城市里面晃荡，给自己找个理由：“我在城市里是帮助众生”等等，真实是他内心中耽著轮回，耽著城市，只不过以这个做幌子。

为了让这些修行者不要落入这种耽著，有些大德示现一辈子修行，他给你做个表率，真正的修行人应该这样。即便长时间住在寂静处，他们的慈悲心丢失了吗？从来没有丢失过。他为了利益众生的心，一刹那没有远离过。从这方面讲，他其实也是在利益众生。他在人方面后期有一些弟子，还有非人方面有弟子。

即便有些大德一辈子都在静坐，什么都没有做，但他的事迹被我们知道之后，会影响很多代的人，这也是利益众生。因为我们看到了一个标杆，一个榜样：你看某某大德就这样做的，我应该这样这样，就很容易如是产生一个清净的修行的心。这就是对众生的利益。

我们看利益众生的时候，总是看他的弟子有多少，他这一世中是不是做了很多惊天动地的大事。是啊，佛陀也做了，法王如意宝也做了，大恩上师也做了，这些当然是弘法利生的非常殊胜的例子。但是还有些其他的大德们，他们弘法利生的方式不一定都是一样的，所以这个不是唯一的衡量标准。

他有可能是通过其他方式在利益众生，所以我们要通过不断的学习，自己的智慧增长之后，去解读这些大德们：他们为什么这样做呢？必要性是什么？他可能是为了利他的，那么利他是哪个地方去？去相应我们自己能够理解的，他的利他在哪个方面体现的呢等等，都可以这样。他就是为了树立起修行的法幢，通过这样的方式来利益众生。如果很多人愿意投入到修证佛法方面去，佛法就不会衰败。教法重要，证法也非常重要，甚至有些地方说证法比教法还重要。

前面我们讲不同的阶段、不同的场合，解读的方式也不一样。这些都是很重要的。这里我们讲的就是内寂静，内寂静是内心中安住这样的状态。大

乘菩萨即便住在深山当中，他也没有离开这种内心的利他的心和自己的境界，或者他住在城市里面，他的心也没有远离。

关键是这些大德是住在真实的外寂静处吗？还是大德他住在城市里面，心都是安住在内寂静的？如果你的心安住在内寂静，已经是一个安住有能力之人，内寂静已经圆满了，那就看必要性。你是想要像米拉日巴尊者那样给后代树立一个苦行的榜样，修行的标杆呢？还是你可以通过自己内寂静的功德去和更多人结缘，通过这种方式利他？这就看你自己的因缘，看你自己发心的必要性。不管怎么做，内寂静这点你是完全具备的。这就宣说佛子的内寂静。

关于内寂静，大恩上师在讲记中引用了文殊菩萨的公案。现在我们认为文殊菩萨就在五台山。其实佛陀出世的时候，文殊菩萨显现一个比丘的形象，在佛陀座下出家。他当时有个化身，是在佛陀的座下的。

公案里面说，安居的时候你跑哪去了？一个出家人跑到王宫里去，呆了这么长时间合不合适啊？当时的文殊菩萨显现的是比丘相，就像弥勒菩萨当时也是显现比丘的形象（这个在《贤愚经》中很多）。但我看的很多经典中没有说当时观世音菩萨显现的是比丘相。

这些大菩萨中有些显现成比丘的形象，依止佛陀。佛陀入灭之后，他就入灭了，他到印度，然后再到五台山，显现上面有些地方是这样记的。文殊菩萨把五台山作为道场。现在我们去朝拜五台山，大家都知道文殊菩萨肯定就在那。你去祈祷或去怎么样，更容易得到加持。

文殊菩萨当时在佛陀座下显现一个比丘的形象。安居的时候不住在僧团里面，安居那天报一下到，签到了就跑掉了，最后一天又出现了，中间到哪去了？作为管家的迦叶尊者就问：你到哪去了？文殊菩萨就说，我第一个月在王宫啊什么什么。

这是个很大的事情，马上要严肃处理。第一个安居的时候你不在，第二个你居然跑到王宫里面和很多的后妃，在这么多的妓院中和妓女在一起等等。但是为了显现菩萨内证的不可思议的功德，佛陀文殊菩萨也是配合，当然迦叶尊者也是配合，就显现出文殊菩萨不可思议的内寂静。

到底怎么解读呢？内寂静就是说他的内心中是非常自在的，不管在什么样的环境当中。一般人到王宫当中，这么好的生活，那么漂亮的嫔妃，会生起贪心的。到妓院去，妓院里是很污秽的环境。都是容易产生分别念、容

易生烦恼退道的地方。

但是内寂静的菩萨，他在哪个地方的心都是寂静的，不但没有退道，而且让很多人发无上菩提心，让很多人安住在不退转道当中。如果显现上文殊菩萨三个月呆在寺院里面的话，这些都做不到。但是他在利益众生，做了很多的利益，最后示现不可思议的功德。大乘菩萨们不可思议的自在，在这个公案中体现无余了。

这就说明内寂静的确非常殊胜，远远超胜外寂静。我们在讲的时候都有侧重点，并不是这里讲了内寂静，好像就都是在批判外寂静，不是这个意思。外寂静很重要，因为我们趋向于内寂静的过渡过程中，自己的状态和能耐其实并不是很大，这时候依止一个好的环境，对我们内心中以更加无障碍的方式产生这样的功德，必要性很大。

有些道友在学习佛法过程中，觉得在一味追求世间法方面没有意义了，到了一定时间他觉得，哦，可以了，差不多了，把时间更多地用在学习佛法方面，用于闻、思、修行等等。也就是他自己认识到这个问题的时候，就开始把心转向于法义。他内在的功德是，看到这些公案和教授之后，的确觉得内寂静一旦拥有了那是殊胜的，外寂静是一个帮助我们达到内寂静的手段。

有些人说不需要啊，出家也不需要，寂静处也不需要，你看这里讲佛陀批判了这些外寂静的人，然后怎么怎么样。其实佛陀并不是批判这些人，佛陀所批判的是因为住在外寂静而诽谤别人的状况，不是讲住在外寂静有什么不好，绝对不是这个意思。

按照佛法中的一种观察方式，外寂静和内寂静配合起来讲有四种情况。一种情况既具足外寂静也具足内寂静。菩萨住在寂静的寺院中，外寂静他也安住了，内寂静也安住了，就是说既具有外寂静也具有内寂静。

第二种情况是具有内寂静，不具有外寂静。就是咱们颂词中所讲的一样，他住在城市中，但他内心是无比调柔的。

第三种情况是住于外寂静不住于内寂静，就刚刚佛陀批判的那种。你住在外寂静，住在寂静的山里，但是内心当中没有产生应该有的功德，这就是刚刚佛陀批判的自赞毁他。第四种情况既不住于外寂静也不住于内寂静，这个就是一般的世间人。

四种情况到底是哪一种好？当然最后一种不用说，任何功德都没有了。倒数第二种，对身体有某种意义上的约束，他没有造更大的罪业，从这个方

面来讲肯定比第四种好。

第一种、第二种哪种好？这个就没有必要去评判，因为都是内寂静，内心安住在大菩提心空性的证悟中，不管怎样他的利他心和行为都不会舍弃，只不过方式不一样。所以这里就要看因缘。

难道这里面没有第一好吗？第二好吗？没有，主要是看你的因缘怎样。如果你认为像米拉日巴尊者那样，通过安住在寂静处的方式给后代弟子树立一个修行的楷模，对后面一代一代的弟子影响力很大，你是有这个因缘的，你这样选择。如果你认为像很多大德到处去不同的地方弘扬佛法好，就选择这个。反正这两种都是内寂静，是没有好坏的，只是因缘不一样而已。

我们千万不要认为这里在赞叹内寂静，外寂静没有必要。绝对不是没有必要，对我们来讲其实很有必要。大恩上师说，即便你没办法长期安住在外寂静当中，但是在一年中也应该有三个月、一个月乃至七天、十天的时间中，找个时间来让自己安住在寂静处。有的道友有时候会给自己几天时间闭关，有时候可能佛学院进修一下。这都是因为这样的思想：在寂静处功德增长不一样。所以不管怎么样，你长时间没有，短期的应该有一些。这个还是赞叹外寂静的必要。

巴二（讲解不知内寂静之过患）分二：一、宣说无内寂静之过患；二、宣说轻视内寂静之过患。

午一、宣说无内寂静之过患：

这两个科判中，第一个是宣说无内寂静之过患。如果没有安住内寂静，只是外寂静，那有什么过患呢？当然如果安住在外寂静，也不是说没有内寂静就一无是处，多少能够有些功德。他毕竟在深山里面安住，相对于外面人，造其他业的机会可能要少的多。

但是如果有傲慢，肯定是不完美的，就是从般若经的标准看，属于着魔的一种形象。刚刚我们讲魔有很多不同的层次，直接伤害众生、杀生这方面是很粗猛的魔，等等。这里内寂静的过患怎么讲呢？

五百由旬之深山，布满蛇处住多年，
不知寂静之菩萨，得增上慢杂而居。

此处首先描绘了一种寂静处：五百由旬之深山，布满蛇处，山上布满蛇。住多年，就是他住的时间。

首先看他所住的寂静处，五百由旬深山。五百由旬之内没有任何人来往，这是非常寂静的。五百由旬属于很大的范围了。一由旬以前我们也提过，八公里一由旬也有，十六公里一由旬也有。这里面一个人都没有，就类似于现在很多的无人区，像可可西里等很多地方或者大沙漠里面，就是很大范围中没有人。还有一些热带雨林、原始森林当中也是看不到人。现在可能没人的地方越来越少了，但还是有一些没办法开发的地方，人迹罕至的。当然以前可能更多，古代城市少、人也少，那时候没有人的地方是非常多的。

假如说安住在一个五百由旬范围内没人的深山当中，布满蛇处。什么叫布满蛇？如果这个深山里有这么多蛇肯定不是一个好居住的地方。有些人害怕蛇，有些人无所谓，这是另外一回事。布满蛇，是说明它的寂静的。这么静，没有人，这么多蛇谁敢去呀？所以布满蛇就说明人迹罕至。

蛇很多，毒蛇猛兽是一对，经常一起出现，还有很多，鸟语花香诸如此类的，它的环境是没有人至，没有人声。所以白天也没有人听不到人声，晚上也没有人。没有人的喧哗，没有人的劳作，他自己住在这样的山岗里也不会去忙于俗务。这种环境当中也没什么事情做，也不会受到人的打扰，而且他周围几百由旬没有人，是极为寂静的。

能够在这里住多年。在人寿八万岁、四万岁人寿很长的时候，人类寿命特别长，所以动不动在这些深山里面住几千岁的很多。如果住很多年，在这里面能够住下去，从这个侧面来讲他内心中也是不简单的。

有时候我们说某某修行人不简单，为什么不简单呢？因为他在山里面住了十几二十年了。他在山里面一个人能够耐得住寂寞，经受起这些恐惧，能够这样住得下去，从这个侧面讲的确是简单的。

但是单凭这个就说他是个大德，还不能确定。关键是说你在里面住了这么多年在干什么？就像华智仁波切在这里和修行者的对话一样，这个故事也是很说明问题的。这个人一人在山洞里修忍辱波罗蜜修了二十年。

当华智仁波切问他修什么法的时候，他很高傲地说我修安忍波罗蜜修了二十年，这就表现他的不寂静，内寂静没有了。华智仁波切说，骗子根本驾驭不了安忍这类事情的，怎么样修也做不到安忍，就开始大发雷霆，就完全暴露出内在的傲慢显现在外面变成了愤怒。

即便在深山住二十年，当然也有一部分的功德，但是从真实意义的内寂静的标准讲，还没有达到这个标准。虽然住了这么长时间也是挺好的，但关

键没有生起相应的内寂静，这是一个缺憾。所以告诉我们尽量不要这样，尽量调伏自己的内心。

当我们有机缘住在外寂静处的时候，也要用这种环境来调伏内心，不要让自己生起傲慢、烦恼等等，主要让自己生起大悲心菩提心。修行的方向要按照次第，观修厌离心、大悲菩提心、四无量心、自他平等自他相换，都要真实去落实。

落实之后即便身在深山当中，但是你还是菩萨，因为你内心中修的是菩提心，安住的是菩提心。你没有为了自己躲清闲或者怎么样，去在深山中修，而且是为了以后能够更好地利他，或者深山中去发展利他的心和能力。这样还是属于菩萨，绝对不算小乘或是避世者。

不知寂静的菩萨。如果他在寂静处住了这么多年，但是不知寂静，就是说第一不了知什么是内寂静，第二没安住内寂静，内心中的烦恼没有调伏。不知寂静的菩萨，得增上慢杂而居。就是说他内心中生起增上慢。

增上慢的意思我们以前学过，内心中本没有这些功德，以为自己有功德，这个叫增上慢。本来他就不是一个真实的好的修行者，不是安住寂静处的，他认为自己安住寂静处。他的确是这么认为，不是撒谎，不是说妄语说我是一个什么人，他的确认为自己安住寂静处者，从这方面讲叫得增上慢。

相应于这个颂词，相应于此处的内寂静来讲，他本来没有安住寂静以为自己安住寂静了，那么他就得到增上慢。

“杂而居”，和什么间杂而居呢？和下劣的作意间杂，内心中间杂了很多下劣的作意。下劣的作意很多，比如耽著轮回就属于下劣的作意。有些修行者在山洞里面，挂一个很大的牌子“闭关”，就想让别人认为他是一个闭关者，想让别人知道他是一个禅师。他为了得到这样的名声去闭关，都没有想要解脱，这种是相应于世间八法而住。有的可能相应于小乘的作意而住。这些都是相续中夹杂了下劣的作意。

针对于耽著轮回来讲，小乘的出离心不是下劣的作意，它是很清净的；相应于大乘的广大的发心来讲，自我解脱是下劣而行。这方面我们要对比，什么情况下它是下劣的，什么情况不下劣，场合不一样，解读不能一概而论。

刚刚那个颂词讲到的菩萨的内寂静，就没有声闻罗汉的作意或者精勤地调伏众生、成熟众生自己勤于菩提，如果没有这些大乘菩提道的功德，不

知寂静，他就得增上慢杂而居。他间杂增上慢，夹杂这些下劣的作意而住，其实是没有内寂静的。

安住在寂静处非常好，安住之后，尽量要在内心中生起大乘道的功德。如果在内心中生起了大乘道的功德，在寂静处也不会变成小乘，在城市里也不会变成世俗人。这是因为你内心中有了内寂静。看你是不是寂静者，关键看具不具有内寂静。

我们说一个人一直在深山里面，他是个小乘行者，什么都不管，所有众生都不管，就管他一个人的解脱，一个人的禅定，众生受这么大的苦他都不管，他肯定是个小乘行者。这个不确定。他内心中有内寂静的功德，即便住在深山当中也不是小乘行者，也没有相应于自私自利；如果他相续中具有内寂静，即便是在城市里面每天跑来跑去，他也不是个庸俗的人，因为他内心中有这个功德的缘故。

这里给我们讲了一些很深的道理。第一我们自己在修行过程中的修行重点在哪里？第二怎么样看待其他人。我们不要通过别人的行为，随随便便下结论。如果是好的行为，我们可以用清净心。

但有时候我们很容易产生负面的心态，按照一些外在的行为判断一个人的修行是否好坏。有些修行者喜欢这样闭关的人，喜欢穿的破破烂烂的人，他认为这就是修行者。他认为在深山里面闭关十几、二十几年的就是修行者。他

如果认定这个是真修行人，就很容易批判其他在城市里面跑来跑去的，觉得这些人根本不是修行者，跑来跑去，天天跑，心都跑花了跑乱了。我们怎么可以肯定天天在外面跑的人心就是花的呢？是吧，这个不确定。万一别人有内寂静怎么办呢？有时候他认为，哦，这些人可能修行不好，是政治和尚。

是不是这样我们也不好说，万一别人内心就是安住在内寂静中，我们没办法判断。所以有时候这些法义给我们很多的启示和提醒，不要去随随便便地下结论，否则后果很严重，下面我们再讲这个问题。

午二（宣说轻视内寂静之过患）分二：一、真实宣说；二、宣说是故难以揣度他众。

未一、真实宣说：

这个过患很大的。

菩萨勤利众生得，禅力解脱根等持。

轻思此非行寂静，佛说彼住魔行境。

菩萨勤利众生，就是说安住在内寂静的菩萨们，很精进地去利益众生。“得”，得什么？得到了“禅力解脱根等持”，他内心完全得到四禅为主的禅力了。因为大乘的禅无量无边，四禅和定为主的禅有很多功德。力是指五根、五力、三解脱门等，根就是五根。五力、三解脱门，四禅、四无色定等很多世间和出世间的功德。

“轻思此非行寂静”，有些菩萨们内在得到功德，显现上没有经常住在寂静处。那么“轻思此非行”，就是有些人在诽谤他们了。这些人仅看外表，因为内在的功德，禅定和五根、五力，三解脱门是看不到的，这些都是属于内心当中的东西。

我们连对面的人现在的起心动念是什么都不知道，何况我们怎么能知道他内心中具有这些功德？这是不可能的事情。但是有些智慧比较浅薄的菩萨们，他们就只看外表。哦，某某菩萨他没有安住在寂静处，成天跑来跑去。

“轻思此非行寂静”，轻就是很轻视。思是小看他们的意思。轻思就是思维，通过很轻视的心来想。“此非行寂静”，认为这些菩萨没有安住在寂静处，没有行持寂静的行为。寂静的行为应该像我那样，走路轻轻地走，看东西的时候应该怎么看，应该长时间地住在寺院中，住在山洞里面，住在森林中，我这样才是很寂静的。这些跑来跑去的菩萨根本没办法寂静，你看他跑这么多天，看这么多，接触这么多人，他的心怎么可能寂静呢？

这是以自己的状态来揣度别人。你自己的确是看的多想的多，心很容易散。但是怎么肯定所有人都和你一样呢？佛陀在某些经典，菩萨在某些论典当中对初学者教诲说不要跑太多，不要听太多，跑太多听太多会影响你的心，会让你的心很散乱。我们就抓住这个教授说，这些在外面跑的人就像佛讲的一样，跑的多听的多，他们的心一定是散乱的。

我们不能这样想，不能这样说。为什么呢？因为经典中讲，像佛和像佛一样的人才能够知道这些有情的根基、内在的情况和实际的状况，否则一般的普通人根本不了解的。

所以如果很轻易地下结论，很轻视他们，轻易地说这些人没有行持寂静

行，佛说“彼住魔行境”。佛陀直接就说，诽谤这些菩萨们的人已经着魔了，他们住在魔的行境中。

菩萨的行持太难揣测了。众多的佛经中，《毗奈耶经》中的故事也好，印度八十四大成就者的故事也好，还有大恩上师翻译的《藏密佛教史》，还有很多佛教史中，那么多的公案，那么多高僧大德的事迹，其实有很大一部分篇幅也是在给我们介绍不要小看外在显现啥都不做的人、外表显现很差的人，不要小看任何人。

有可能这里面就有高僧大德，有可能这里面就有安住内寂静的菩萨。刚刚讲了有些人具有内寂静不具有外寂静，四种情况中不具外寂静，具有内寂静的也有，所以我们就不能够随便下结论。

如果是诽谤的话就入于魔行，过失很大。大恩上师在讲记中，麦彭仁波切在注释中也引用了《佛说诸法无生经》中净行和行慧的故事。当然翻译的名字不一样，但是净行和行慧也是两个菩萨，通过他们的故事讲的道理还是很深刻。汉地好像叫《佛说诸法无行经》，大恩上师也说是《诸法无行经》，有两个译本，一个译本是鸠摩罗什大师翻译的，经里面讲到很多大乘的殊胜的境界。

为了举例说明里面的经过，通过净行和行慧，我来简单讲一下这个故事。这个公案对我们来讲有点触目惊心的感觉。里面的示现是怎样的呢？当时佛陀在出世时，讲解很多不可思议的大乘佛法，入灭之后就把手教交给净行菩萨。《诸法无行经》中翻译的好像是叫善威仪和有义。但这里翻译的是净行和行慧。

经中一个菩萨就相当于作为佛陀的补处——净行菩萨，佛陀把手教交给他了。净行菩萨内证非常圆满，而且他能够知道众生的心，知道众生的根基，他非常善巧地利益众生。他所化的弟子也和他一样，对内寂静比较纯熟。

还有另外一个比丘的名字叫行慧。行慧好像叫做有威仪。这个修行者注重外在的行为，他也喜欢行持头陀行，也喜欢住在寺院中，喜欢读诵戒律，也得到了一些禅定，得到了一些五通吧。但是内在的大乘菩萨的功德没有得到。他的弟子也喜欢这样的，就是说师父怎么样他弟子也喜欢怎么样。弟子也是喜欢戒律，喜欢住在寂静处，对于其他的则很反感。

到安居的时候，净行就带他的弟子到了行慧比丘的寺院中，和他们一起安居。行慧和他的弟子喜欢寂静，喜欢走动少、不接触人。净行和他的弟子

喜欢到处走，到城市里面化缘，给他们讲法，发起菩提心什么，让他们得到了很多受益。由于行慧和他们寺院的修行者很喜欢寂静，就看不惯净行和他的眷属们天天跑到外面去，天天在村子里面晃来晃去，让他们觉得不舒服。

首先净行菩萨自己知道，因为他是个菩萨，他知道行慧比丘的想法，就自己不去了，但这时他还没有制止他的弟子不要去。过了几天，行慧比丘就开始宣布，最好大家不要到处跑，安住在寺院中。净行菩萨的弟子们就没听，还是照样到外面去，到很多地方去度化众生。行慧比丘忍了几天，就又宣布如果谁再这样做就开除掉，不要跟我们在一块儿住了。净行菩萨就约束他的弟子，他们这样说你们就暂时不要去了，这段时间不要到外面跑，不要到外面走。三个月安居结束之后，他们又恢复，开始到外面去。

在这个过程中，因为净行菩萨没有去村子和城市里去，后来他的弟子也不去了，很多以前受他们影响发起了善心、菩提心的人看不到他们的师父来，内心中就生起了烦恼，退失了以前的境界，感到很不舒服。三个月结束之后，他们又开始去讲法、摄受他们，这时他们又重新产生了很多的信心。

这时行慧为主的比丘就开始说他们破了戒律没有威仪，根本没有菩提道，诽谤净行菩萨和他的眷属以及他们的行为，说他根本不可能有菩提道，是破威仪破戒律的人，做了很多这样的诽谤。我们刚刚说诽谤菩萨后果很严重，行慧比丘死了之后堕无间地狱。

有的时候因果很微细，我们不知道。堕无间地狱的时间是九百千亿劫，时间是以劫来算的，九百千亿劫的时间，他在无间地狱中呆了这么长时间。从地狱中出来后，还要在六十三万世中被人诽谤。这个后果不是很短就结束了，从地狱中出来后，六十三万世中经常被别人诽谤。

通过这个故事，你看首先是异熟果，堕无间地狱，然后是等流果六十三万世中经常被诽谤。经历过这些他的罪业渐渐就微薄了。时间越来越长，罪业就渐渐微薄了。然后他后面开始有出家的身份，就是做比丘。做了比丘之后，他也是三十二万世中经常出了家就还俗。三十二万世当中，他通过这个因缘出家之后又还俗了，后面他开始入道了。

现在对我们来讲，如果一个人出了家又还俗，有时候觉得这个问题很严重。当然如果是南传佛教，反正也是有短期出家，或者必须要出家、或者还俗也正常。但是在汉地和藏地，还俗是个很大的事。

后来他遇到一个佛陀叫净明佛，在净明佛的教下，他出了家，然后非常

精进。精进的程度是什么？那时候他的善根开始慢慢苏醒了，罪业越来越薄了。种姓慢慢苏醒，非常精进地修法，如救头燃。就像我们头上头发着火了，以很快的速度如救头燃的方式去修行佛法。

但即便过去这么长时间，他在千万亿岁中仍得不到柔顺法忍。他的寿命很长，在千万亿岁中，还得不到柔顺法忍，内心调伏不了。他非常想让自己的心调顺，但就是调顺不了。在无量的千万世中，他的根基非常暗钝。无量就是无量劫中。无量世中他的根基都是很钝的根基。

这下我们知道诽谤过失这么大，首先是堕无间地狱，不是堕一般地狱；无间地狱出来之后又是很多几十万世中经常被诽谤；然后后面三十二万世中做比丘经常因缘出家又还俗了，后来在千万亿岁中精进修行得不到柔顺法忍，然后在无量千万岁中诸根暗钝。成钝根了，就是根基很钝很钝，听法听不懂，经常打瞌睡或者怎么样，诸如此类的，显现上根基很钝的。这就是当时他对于自己安住在外寂静，自己觉得有功德，看不起诽谤内寂静的菩萨们的过失。

佛陀说这个人是谁？你们不要以为是其他人，这个人就是我。佛陀讲的是他自己的亲身的经历，诽谤内寂静的菩萨，叫行慧的这个比丘就是我的前身，我就曾经造这个罪业感受了这么重的罪。然后佛陀讲完之后接着教诲无数菩萨，我们对其他菩萨要观清净心，佛陀说除了我和像我一样的人可以衡量众生的真实情况，其他人都做不到。

为什么有时候我们说这些故事触目惊心很恐怖？我们知道这些情况后，千万不要随随便便给任何人去贴标签。这个人修行好或者修行不好？我觉得最好是说他们修行好还好一些，经常观清净心，千万不要认为别人怎么怎么样。自己要多看佛经，多学习。

我们不看不学习的话，无知者无畏，没什么怕的，好像觉得自己很清净。尤其学这些教言，看到的时候觉得这个真的是太恐怖了，非常让人害怕的事情。我自己想可能以前也造了很多这样的罪业。如果不学习，随便想随便说随便评论别人，这个过失是很重的。

所以以后要经常赞叹别人。经常赞叹，尽量去忏悔，尽量去观清净心，尽量赞叹这些修行者。给别人宣传这些理念，这样可能把自己的罪业慢慢清净，否则像这样他自己都是安住在寂静处，也喜欢读诵戒律，也喜欢安住在塔寺中，也不喜欢乱跑，这种人随随便便地诽谤内寂静的菩萨，堕入地狱这

么长时间。何况一般的人没有喜欢寂静处，没有这些功德的人，那是真的很恐怖的。

我们一定要知道自己是凡夫人，不知道别人到底是什么样的状态，不知道别人到底是菩萨化现还是真实的这样的人，如果随着我们的性子随便讲话，这个过失很严重。我们学习佛法，当然佛陀也不是为了恐吓我们讲这些的，主要是要让我们警醒。当我们还有自在的时候，尽量要反观自心，安住在自己的清净意乐当中。

如果以前曾经有做过，精进地忏悔。我们有金刚萨埵修法，有菩提心，有这些可以忏悔。通过大乘道的方式来进行忏悔，是可以清净的。这个罪业很大，如果我们不清净不忏悔，就会这样成熟；如果我们忏悔，就可以清净。即便是这辈子中没有来得及清净，罪业的果报也会减低很多，这方面我们一定要了解。

未二、宣说是故难以揣度他众：

宣说是故难以揣度，指对其他的人难以揣度。对于其他成就者，外面显现的行为很难揣度。既然很难揣度，那怎么办？要观清净心。不要去妄加宣讲，妄加诽谤，妄加揣度，观清净心是最好的保护。

于住村落或静处，离二乘心定大觉，
利生寂静之菩萨，妄念揣度坏自己。

“于住村落或静处，离二乘心定大觉，利生寂静之菩萨”，这三句是讲安住内寂静的菩萨们住于村落或者住于静处。刚刚我们讲，不管是住在寂静处还是住在村落中，这些内寂静的菩萨都是离二乘心的，都是离开了小乘也就是声闻和缘觉的心的，对二乘没有兴趣的。

“定大觉”，定就是定解，大觉就是大菩提。离二乘心定于大菩提他是产生定解的，对于自己要成佛、对于佛果本身，对于自己要帮助众生成佛这一点他有绝定的定解。没有二乘的心，他是绝定成佛的。会不会有世间的八法？都已经决定成佛了，世间的东西不可能再有兴趣。所以说这里就讲离二乘心定大觉。

“利生寂静”，利益众生的安住内寂静的菩萨。安住内寂静的菩萨应该就是这样，不管他住在村落还是住在静处，都有可能是安住内寂静的菩萨。

现在佛法兴盛非常好，但佛法兴盛危险性也大，为什么呢？不是说对修

行好的人危险性很大，而是对一些分别念重的、傲慢心很强、喜欢诽谤的人很危险。因为佛法兴盛，到底谁是大德谁不是，很难分辨。有时只不过是个人喜好，我觉得这个人好，我觉得那种修行人好，那种修行人不好，这就非常有可能造罪业。

所以刚刚讲要经常观清净心：大家都是佛弟子，即使传承不一样，但都是在引导向善的。不同的上师不同的善知识，不管汉传还是藏传还是南传，都在引导各自有缘的弟子趋向于解脱。

我们经常性这样去观想，不要因为我是这个上师的弟子，我是那个宗派的，其他的就怎么怎么样，就开始诽谤，这是不行的，很容易造罪业。所以说菩萨要安住内寂静。

“妄念揣度坏自己”。如果不了解情况，妄念揣度，产生一些虚妄分别念，通过这些妄念去揣度，通过别人外在的表现和外在的行为，说这个人是什么什么人，这时候很容易毁坏自己。

所以这里大恩上师讲了一个五台山文殊发塔来历的故事。这个故事很典型。这个贫女是谁？是文殊菩萨，五台山的地盘都是他老人家的，这样讲相当于五台山的山主来了。显现情况是什么样的？显现一个贫女，显现一个乞丐形象，带着一个小孩牵着狗。

有些人说显现上有点无理取闹，有些人说有点过分。我们看故事的时候觉得没啥呀，因为我们已经知道了，但如果这件事情发生在我们身上，也会觉得太过分了。但就是这样一种情况，我们不知道。一旦显现老人家真身的时候，哦，那个是文殊菩萨！大家都顶礼，后悔的不得了。

这个公案无外乎就是让我们知道，其实我们所看到的都不一定是我们看到的，有可能我们所看到的就是真实的圣者，而且有可能是我们天天祈祷的：文殊菩萨您一定要在我面前示现一下，一定要加持！那他来了，来了你也不认识！来了你也把他赶走！所以我们一方面要修行，要不断地累积资粮，另一方面也要经常保持净观。保持清净观也是保护自己的相续，得到一些功德。

当然可能文殊菩萨有意这样示现，就留下头发——现在五台山塔院寺的文殊发塔很著名的。像这样通过因缘留下了文殊菩萨的头发发塔，现在我们去朝拜可以转绕的。这里本身就是教育基地，看到发塔的时候想起这个公案，不是有趣、不是过程很曲折精彩，而是这里面有很深的教育意义。

我们在五台山也会看到很多类似的人。我们不能说刚刚讲了文殊发塔，这个故事是说文殊菩萨以前怎么怎么样，转过身来遇到有些让我们讨厌的人，马上就去反应，这不是你刚刚学完就用不上吗？这个教育意义就是说，那些地方不知道到底谁是圣者，谁是文殊菩萨化现，尽量对任何人观清净心就是最好的。

有人说，我在五台山还可以，出来之后就不一定了。是啊，这个故事发生在五台山，而且我们都知道文殊菩萨在五台山，我们在圣地的时候都容易发生，我们在金刚座的时候可能佛在这儿，有可能是怎么怎么样的。

在圣地是这样，那么出来之后，在一般的城市中难道菩萨不会在这示现吗？那也不一定，尤其是我们在放松警惕的时候，很有可能来示现、试探我们。所以，随时随地，不管是在圣地还是哪个地方，尽量内观自心，尽量把这个心修清净。

如果自己的心清净了，我们就不会轻视任何人。其实不轻视任何人就可以了，不轻视任何人、对任何人生起慈爱之心，就能最好地保护我们，在保护我们的同时让我们的心越修越清净，最后我们的心清净到能够完完全全和文殊菩萨成为无二无别的时候，我们就成为文殊菩萨了，那就永远不可能分别了。

这里讲到的修行道理，好像是讲一些外寂静、内寂静、着魔不着魔，其实这些方面对我们这些修大乘的人来讲都很重要。我们尽量不要产生这些分别念，尽量要观清净心。还直接讲你处在某种状态其实就是着魔的形象。妄念揣度就是着魔，坏自己是着魔，没有得到不退转相，所以要去掉这些不好的心态，而得到不退转相。

今天我们就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 38 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。它宣讲了万法的究竟实相。现在我们凡夫人所看、所闻的叫现象，其实是经由我们的心造作的业而呈现的，所以是因缘法，具有变化性和欺惑性。为什么具有欺惑性？因为现在所看到的这些法，在本性中并不是像我们认为的方式呈现的，这些法在究竟本性中是不存在的。

因为它是因缘法，这种因缘主要是我们有分别心，没有安住在究竟的本性中。有了这样的分别心之后，对于面前显现的这个法，不了知其本性而执为实有，就产生了贪嗔痴的烦恼。有了烦恼就开始造业，有业就开始形成了轮回，好的或者不好的现象，我们凡夫人所见所闻的一切法。在我们面前所显现的这些法称之为现象，是简别于实相的。实相是它本来的样子，证悟了本来状态的证悟者称之为佛陀、圣者菩萨。这些佛究竟现前了万法的实相，完全没有丝毫的迷惑。

从这样本体观察的时候，因为菩萨是介于凡夫和佛之间过渡的阶段，具有和佛相近的一些性质，证悟实相、证悟空性，这方面有一部分是相应于佛陀的，还有一部分是相应于凡夫的，因为他是凡夫到佛之间的过渡。

菩萨还有一些凡夫人所具有的相状，比如分别心。在入定位的时候安住一切万法的实相，在出定位的时候，以前分别心仍然会起作用，没有完全息灭。所以菩萨在出定位的时候，还是要发心修菩萨道，还是要做很多殊胜的修行。但是菩萨有自己的修行境界，因为有证悟空性智慧的缘故，不会有粗大的疑惑，不会非理作意，也不会有造罪业的情况。但是他有心的缘故，以前轮回中形成的一些实执、分别念还有些残余的习气，还没有完全消尽。

他仍然还会有一些习气，在出定位的时候还会看到这些山河大地、瓶子、柱子等等。到了八地的时候，这种不清净的习气就没有了，就会显现清净的、

善法的习气。八地菩萨出定位，就可以见到刹土、见到一切清净的菩萨，到佛地的时候，恶的习气也没有了，善的习气也没有了，一切万法最究竟、最圆满的等性如是呈现。

现在我们要抉择的就是对凡夫人所见、所闻的这个法本身进行观察。观察他们到底是不是像我们所认为的显而有自性，是不是像我们所认为的一切万法都是存在的，我们要缘这些法来观察、来抉择。通过佛和菩萨圣者们开示的方法来观察，我们就知道现在的一切显现法正在显现的当下，本体是空性的、离戏的，这个对我们来讲是至关重要的。如果我们不知道万法究竟状态，就会跟随凡夫人面前山河大地的显现，或者跟随我们认为的执著，继续跟随轮回的模式进行操作，就会继续不断地流转。

如果要解脱，就必须随顺万法的实相。以前讲过，我们之所以轮回和迷惑，就是没有了解这种究竟的实相。反过来讲，如果了解万法的实相，迷惑就消失了，有迷惑的时候，万法的实相是不显现的。现在我们一方面要知道显现法是假的，一方面要知道一切万法的究竟本性，实际上是空性的。

我们平常说显而无自性，如我们面前的柱子、瓶子等法是显而无自性的。因为我们不管怎么抉择，这个显现的法还是会在面前呈现。我们没办法一下子认为，因为学习了空性，这一切万法就不显现了，这个不会的。连初地菩萨出定位的时候，还会有这样的显现法，如果说我们抉择了空性，这些显现法就没有了，这个情况是不会发生的。

我们要用这些显现法来修道，专门观察这些显现法的本来空性。在修道的过程中，对因果的取舍、顶礼，或者听法、修行，这些虽然也是显现，但是能让我们的心趋入空性，这样殊胜的方便，我们要了解这个过程。一切万法的本性，虽然都是无自性的，但是因缘还没尽的时候仍然会如是地呈现。如果这些法的因缘尽了，那就不会再显现了。现在我们面前所有的这些显现法，其实是因缘法的缘故，是有为法，具有变化、欺惑的自性。

我们要知道它的迷乱，就会安住在显现法的实相状态中，如是清净一切迷乱。现在我们经由了知这种般若空性，安住在般若空性中消尽迷乱。所以说，我们要在显现法上去修行，佛陀在引导我们的时候分成两部分：一个是世俗谛，一个是胜义谛。所谓的世俗谛，就是我们现在所见、所闻的这些法，佛陀告诉我们无常、不净和苦，告诉我们一切万法并不像我们认为的常乐我净。对一切法的趋入，对迷乱法、显现法本身的抉择称之为世俗谛。这些迷乱法的本性是空性，究竟实相就叫做胜义谛。

世俗谛和胜义谛，从某个角度讲，其实就是一个法的两面。究竟来讲世俗谛不存在，胜义谛也不存在，暂时来讲，有世俗谛就一定有胜义谛，有胜义谛就一定有世俗谛，这两者之间是绝对不可分的。所以我们现在世间借由世俗谛，就是佛法在世间，不离世间觉。

我们在修行的时候，也是不离开这个显现法本身，来修持觉悟法。其实所觉悟的就是这些万法的本性，除了这些万法的本性之外，也没有什么所觉悟的。为什么？因为我们是在这些法上面迷乱的，也应该在这些法上面觉悟。我们对这些法是迷乱的，不知道它的本性，我们就在这些法上面去觉悟真实的本体。这些法正在显现的是什么？这些法正在显现的时候，万法的本体就是无自性、就是空性。

我们要学习、要了知般若波罗蜜多，般若波罗蜜多和我们息息相关。在没有证悟之前，它就是如是存在。但是如果我们没有刻意去修习、去发现，或者具足因缘的方式去证悟，那么我们仍然没办法发现它。它离我们如此的近，这个般若波罗蜜多就是我们自己的本性。

弥勒菩萨在很多论典中讲，我们凡夫人，即一切众生完全拥有的只有法性。其他的这些显现法，不管是我们的身体、思想、住处还是种种的事业，这些都不是真实拥有的，是随因缘不断变化而假立的。

现在我们的分别念以及思想和解脱不相应，和真实的般若波罗蜜多也不相应。这些假立告诉我们没必要过多去执著，现在所执著的东西，过一段时间就没有了，因为是因缘和合的法。今生执著的东西，在后世就没有了，都是这样的。凡夫人所执著的这些，完全都是不可靠的，全都不是我们自己的，最后都要被舍弃的。可以变化的法在三转法轮中被称之为客尘，能被清净的称为客尘，它不是本性。

我们既然有这么好的、究竟实相的本性，我们为什么不去追求呢？无始以来我们花了很多时间去追求世间中本来不属于我们自己的、而且没有办法被永久拥有的这些东西。我们都在迷乱法、世俗法上打转，像这样浪费了多少个无数劫。虽然有时我们觉得学几年、十几年那么长时间，都不想再学了。其实学十几二十几年，对一生来讲时间很短，对于轮回的时间，那就短的不能再短了。

佛陀用三个无数劫修行成佛的，有时我们想三个无数劫时间太长了，好像自己根本没有想到，需要花这么多时间去觉悟。要去拥有一个真正属于自

己的东西，就像中国人的观念一样，去借别人的房子住，总不是自己的家，怎样都要拥有一个自己的家才觉得安全。

我们在轮回中漂流的时候，这些所拥有的客尘、轮回中的一些东西，无论怎样追求到最后都是要舍弃的，其实都是借来的东西。难道你在观察的时候，觉得追求的这些东西对我们来讲有安全感吗？没有安全感。因为这些东西今生追求到了，下世就没有了，都不是真实属于自己的。

什么是真正属于我们自己的呢？就是这个本性。什么时候现前了本性，什么时候就不会再去漂泊轮回了。这时我们把客尘的东西去掉之后，就真正成为自己的主人，意思就是现证了自己本来的、任何人不可夺的究竟实相。不是暂时的，是究竟的，不是因缘和合的法，是超越因缘的本性实相。也不是欺惑的法，是真实的法。

这些究竟的实相，如果在唯识的体系中，名字就叫做圆成实——圆满的、成就的、真实的。从这个角度来讲，如果我们通过努力真实获得，就会一劳永逸、一得永得了，不可能抛弃也不可能远离。

刚刚我们讲了，一辈子长吗？三个无数劫发心求道长吗？如果我们的善根没有成熟，觉得这个时间太长了，花这么多时间来闻法、修道好像不值得。但是真正来讲，我们浪费了多少个一辈子、多少个三无数劫？无量的佛都已经成就了，真正从发心到成佛，每一尊佛都是实打实地经历了三无数劫。

我们在无始轮回中多少尊佛成佛了，多少个无数劫都被我们浪费了。花了这么长时间来追求我们没办法拥有的东西，每一世都是追求到了就抛弃，即便是今生中得到了全世界的财富，死的时候能带走一分钱吗？什么都带不走。我们无始以来时间都花在这上面去了，现在要用这个时间精力来学习佛法，用三无数劫来追求佛果，用一辈子或者几世来追求佛果，这个时间根本不算什么。

我们对于追求自己的心性，对追求自己的本性现前的法、修行的时间、精力，绝对要有非常深刻的了知，要非常认真地去对待。佛陀证悟之后，大慈大悲宣讲了般若波罗蜜多，这个时候我们能够遇到、学习般若波罗蜜多，一方面是因缘很殊胜，另一方面是功德大、福德大。

到底哪方面体现因缘殊胜？主要还是你要对这个法本身有兴趣，要有希求心，如果你真的认真对待，很快就可以解脱了，因为这是直接显示迷乱法本性的。其他的一些修法如果还没有涉及到究竟的空性，其他的无常、不

净的法，都还在迷乱法上面用功。

如我们讲迷乱法的这个瓶子、柱子是存在的，只不过它们不是恒常的，是无常的、痛苦的。当我们说这些瓶子、柱子是无常的，是痛苦的时候，其实我们还在肯定这个迷乱法是有的，只不过是无常的。这些法就是在我们入门的时候的一个引导和方便，还没有真正讲到迷乱法的本性，从这个侧面来讲可以说是一种铺垫，是一种迂回之道和善巧方便。

真正来讲最圆满、最了义的是般若空性，为什么是最了义？因为不是在迷乱法上面用功，而是在讲迷乱法的本性就是空性，直击本性。这些法是非常了义、非常直接，连这些法都没有了，哪还有常有和无常呢？安乐也好痛苦也好哪里有呢？这个才是真正的、最直接地去了知一切万法本性的。

空性为什么殊胜？为什么值得我们用最多的时间去追求，去闻思修行般若空性？原因就是这样的。因为它的作用非常巨大，它是我们最殊胜的财富，这种财富就是我们自己心的本性。每天我们都在使用这颗心，起心动念的这颗心，如果你懂了，观察它、安住它，那就是在寻宝和淘宝。

这个宝不是在很远的地方，不需要你花几十万美元买一张飞船票到月球上面去寻宝。只要你有了信心和精进，学习般若空性，当我们用这个理论了知万法就是空性的，也知道它为什么是空性的，有了这个见解之后，哪个地方都可以寻宝。

因为这个宝就在这儿，眼睛看到、耳朵听到、心里想到的，你每天所经历的这些万法都没有离开本性。如果你懂得了，那么行住坐卧都在寻宝，在这个寻宝过程中，你越精进，它就显现得越快，因为它本来就在这儿，不需要你把它创造出来。只不过现在要把迷乱消尽，把障碍它的东西拿掉而已。这个空性本来就是我们所拥有的。

之所以不现前，是因为迷乱，而好消息是什么呢？这个所谓的迷乱，当你知道空性的时候，迷乱其实也是非常弱的。这个迷乱法本身也是没有的，它的本性也是一个宝。从这个方面讲的时候，我们遣除迷乱，因为有了知了空性之后，这个迷乱也就容易遣除了。这个空性本来就在这里，如果你方法正确，有足够的时间，资粮够了，他就会现前，不需要辛辛苦苦去寻找，只要发现它、现前它就可以了。

就像面前的这个镜子，时间长了之后，上面积了很多灰尘，把这个清净的镜面挡住了，现在你要做的事情就是怎样把灰尘擦掉。这个灰尘本身是客

尘，不是镜子的本身。如果是镜子的本身，那怎么擦也是擦不掉的。当你把这个客尘当作镜子的本身，当你擦的时候镜子也就没有了。这个客尘的本身不是镜子，从这个方面来讲，这些实相万法的本性，就是我们真正的本性，只要认识它就够了。

认识它就需要善知识的指引，你需要有精进，需要有正确的方法和足够的时间。这些因缘具足之后，这个法越高深，现前本性的速度就越快。我们现在既然已经遇到了这么殊胜的法，花时间就完全有必要。

佛陀他老人家当年讲般若的时候，甚至亲自摆法座，是因为这个法太殊胜了。佛陀是经由这个法成佛的，所以讲这个法要自己铺法座，说明这个利益很大。我们学习、听闻般若波罗蜜多，为般若波罗蜜多的讲闻提供顺缘作帮助，或者讲解、讨论，或者考试等等。每一件对般若所做的事情，都是能够直接或者间接清净我们的客尘，是现前究竟实相的方便。

这个方便非常好，可能的话就多鼓励别人去学习般若波罗蜜多，不要障碍别人听闻般若波罗蜜多。有些地方组织念诵般若的法会，如念诵《金刚经》、《心经》或者念诵《圣般若摄颂》。有时讲闻、观修或者印法本等等，这些都是直接或者间接让自己心性解脱的方法。

我们在学习般若的过程中，这里主要讲到了退转和不退转相。退转相就是所谓的魔业，它可能会容易让我们退转。前面我们也讲到由功德而生起的魔业，有通过名从寂静处而引发的魔等等。现在我们要讲的就是要宣说精进断魔业之方法。既然是魔业、是退转，怎样让这些退转的法不退转？怎样让这些魔业斩断？

如果我们知道这个魔业，但是不知道断除方法的话，就会非常苦恼。佛陀大慈大悲，给我们宣讲了精进断魔业的方法。如果佛陀不宣讲，是没有人能够告诉我们的，自己也不可能发现的，也没有其他的外道告诉我们，只有遍智的佛陀能够告诉我们，这些是魔业，怎样能断除。

寅二（宣说精进断魔业之方法）分二：一、略说；二、广说。

卯一、略说：

故勇意行妙菩提，善巧必定摧我慢，
如患为愈依良医，无懈怠依善知识。

怎样才能断除魔业？这里讲依止善知识就能够断魔业。这个善知识有

两种：外在的善知识和内在的善知识，或者是法本中的注释和大恩上师讲记中说到的外摄持和内摄持这两种。一个是因一个是缘，这方面我们都要如是了解，真正要断除魔业就是这两种。

在这个颂词中讲到，“故勇意寻妙菩提”，“故勇意”，了知前面的这些问题之后，我们要真正去断除这个障碍。“勇意”的意思就是菩萨的勇猛心识。第一是度化众生的心识非常勇猛；第二为寻求佛果的心识非常勇猛。因为度化一切众生心力弱了是做不到的。求无上正等正觉的佛果，心力弱了也是求不到、不敢求的。所以说菩萨的心识非常勇猛，叫做勇猛心识或者叫勇士。

“意”就是意乐，具有非常勇猛精进的这种人寻妙菩提。因为佛菩提是非常微妙殊胜的，菩提就是觉悟，这种殊胜的觉悟有三种——声闻菩提、缘觉菩提和佛菩提。

这些是真实的正觉悟，还有一些邪的觉悟、外道认为的觉悟，还有一些世间人认为的恍然大悟，这些觉悟都不能称之为妙。真正的妙菩提是非常微妙的，因为它能够直达万法的本性，安住在这样的本性中，所以非常善妙。

“意”，是指有勇猛的心追求妙菩提的意乐；“善巧”，而且具有善巧方便。为什么要加一个善巧方便？如果你在寻妙菩提的时候只是心很勇猛，完全不知道应该怎么办。世间中有一种人叫有勇无谋——非常勇敢但没有策略，不知道具体应该怎么办。就是有蛮力、有热情、有冲劲，但是缺乏善巧。

菩萨修道要得到这么微妙的菩提，只靠热情、冲劲还不行。没有热情当然不行，但只凭热情绝对是远远不够的。所以说第一个要勇猛；第二个想要寻求妙菩提的意乐，这两个都是因，还有一个更重要的是，善巧方便很重要。我们学习大乘教法这么长时间，什么是善巧方便？大悲和空性这个善巧方便。如果你要追求佛菩提，第一，你一定要有大悲菩提心，这个就是善巧方便。第二，你必须要有空正见，必须要有般若波罗蜜多。

有些修行人（我们也不能随随便便批评谁，因为在佛经、论典中曾经提到过这些现象）非常精进很勇猛，非常愿意行持苦行。有时我们说你这样一味的苦行不行，当别人说：你能够做到这些吗？的确从这个侧面来讲我们很惭愧，做不到很多的苦行。但是从道理上来讲，一味的苦行不一定是解脱之道。

很多人非常勇猛，又是行脚又是过午不食，或者夜不倒单，做很多这种事情。外在的行为的确非常让人羡慕，说这个就是真修行者，从行为的角度

来讲无可挑剔。但是这样是不是佛道？我们说不决定。

为什么不决定？因为外在行持苦行的人有两种，一种是具有善巧方便的，比如说米拉日巴尊者。第二种是不具有善巧方便的，这个我们就不举例子了。只是有勇气，这是外在的一种修行，这个不确定，因为还必须要善巧，毕竟是要觉悟的。要觉悟，善巧方便很重要，单单凭勇气和热血是不够的。善巧方便主要就是大悲和智慧，还有回向等很多法。

具有了这些“故勇意寻妙菩提”，“善巧者”，这样具有善巧方便，“必定摧我慢”。“如患为愈依良医，无懈怠依善知识”，具有这种勇和这种寻求妙菩提的意乐、具有善巧方便者，如果想要断除魔业，必定摧我慢、依止善知识。他必定要通过摧伏我慢的方式来依止善知识。

大恩上师讲了，我慢有很多种，一种我慢就像平常我们讲这个人非常傲慢，有一点点功夫就了不得了。外表显现的也是趾高气扬的样子，这也是一种傲慢的形相、傲慢的显现。还有一种我慢就是认为有我存在的，这个叫做我慢，这些方面的烦恼，都可以称之为我慢或是增上慢。

后面是一个比喻，“如患为愈依良医”，“必定摧我慢，无懈怠依善知识”，如果想要摧毁魔业，必定在摧毁我慢的基础上，无懈怠地依止善知识，犹如患者为了病愈依止良医一样。这样去解读——把比喻放在后面，“必定摧我慢，无懈怠依善知识，犹如病患为愈依良医”。如果我们要摧毁魔障、魔业，必定要摧伏我慢才能依止善知识。

刚刚讲了善知识有两种，一个叫外善知识，一个叫内善知识。要依止这两种善知识，都必定要摧我慢。如何体现必须要摧我慢？比如说依止外在的善知识，你要摧毁傲慢之心。如果你觉得自己方方面面都比上师、善知识强，有这种傲慢心，你愿意依止吗？你都觉得已经超过上师了，还愿意恭敬地依止去学习调伏魔业的方法吗？绝对不可能。所以说依止外在的善知识，必须要摧毁傲慢。这个地方的“我慢”直接解读为傲慢。

就象我们平时在学习依师法的时候，觉得弟子为什么要敬畏上师？一分恭敬、一分加持，你在依止善知识的时候，完全不恭敬，很傲慢，这也不是得到加持的缘起，傲慢的山顶上留不住功德的水。所以依止上师的人，首先必定应该有谦卑的心态，要折伏傲慢。

如果你不折伏傲慢就不愿意依止。就像历史上也有很多大德，他在最早依止上师的时候，都显现有种傲慢心，后来通过上师功德的感召，摧毁了他

的傲慢，就真正恭恭敬敬地依止上师了。摧毁我慢，这是依止外善知识的条件。

如果依止内善知识，也要摧我慢，这个“我慢”如何解读？这个我慢就是我执。前面我们讲了，就是认为我存在，这个也叫我慢。其实我存不存在呢？其实我是不存在的，我是没有的，但是如果你认为我是有的，那么这种认为我有的分别念，就叫“我慢”。如果你要依止内在的善知识、依止般若波罗蜜多，那就不能有我慢，必须要摧毁。

如果你现在认为有我，般若波罗蜜多是无我的，你在有我的状态上如何相应般若波罗蜜多呢？你要依止内在的善知识，做内摄持，就必须要想方设法把人我和法我摧毁掉，“摧我慢”是从这个角度讲的。如果要依止外善知识，你要摧毁傲慢；如果要依止内善知识，你要摧毁人我和法我，这里叫必定摧我慢。

“无懈怠”的意思就是在依止善知识时要精进，要依教奉行，以三欢喜依止时也不能懈怠。不一定是经常跟在善知识的身边才是无懈怠的意思，对于上师的教言经常观修、祈祷，依教奉行，以法供养等等，这方面不能懈怠。什么时候我们依止善知识越来越远，不祈祷、不去忆念上师的教言，不依教奉行了，这方面开始懈怠。

如果这样一懈怠，我们和善知识的精神、教化，就会渐行渐远，慢慢地开始和善知识分开了。我们的身体可能会和善知识离得很远，心要经常和善知识在一起。一个方法就是要经常忆念上师，把上师观在头顶、观在心间，经常观修、祈祷。经常闻思修行、依教奉行，这就是不离开善知识、无懈怠依止的方便。

依止内在善知识当然也要无有懈怠，这个波罗蜜多虽然你的本性，也没有一个人能夺走你的般若空性，他永远是你的。但如果你懈怠、不精进，就永远发现不了，他是你的但你抓不住，对修行人来讲就是烦恼的地方。

如果不是你的，可以不用管，但这个空性就是你自己的，知道有空性，但就是把握不了，抓不住他，就是没有办法现前。那怎么办呢？叫做无懈怠。你只要对般若波罗蜜多不懈怠地闻思修，为了现证它，做很多助缘，如积资净障、祈祷上师三宝加持，这些都要做。

如果这样不懈怠地依止善知识，就可以摧毁魔业，善知识可以告诉你，什么是魔业，你要如何远离。在世俗方面，他会以言传身教的方式告诉你，

这种和那种行为要远离，这种和那种作意也要远离。从世俗的角度讲，引导你的心安住在大乘道，通过这种方式达到依止外善知识的形象。经常依止善知识，一定可以达到这种状态。内善知识也一样。

所以我们必定摧毁我慢、无懈怠、通过依止外在的善知识，告诉我们摧毁魔业的方法。比如我们耽著于名的名声魔、耽著功德而生的魔、通过依止寂静处而生的魔，有时上师用棒喝、呵斥让你觉悟，让你清醒。有时可能旁敲侧击，如上课时点点你，以其他方式来告诉你这样不对。有时上师悲心比较强大，直接告诉你、呵斥你，摧毁你的魔业。外在依止善知识摧毁魔业，是从这方面讲的。

内在善知识摧毁魔业，安住无自性，相应般若波罗蜜多。就是刚刚讲的，如果你能够直达迷乱法的本性，名而生的魔，名的本性也是空性，自诩寂静处生的魔也是空性的。如果相应于般若，这些魔业自然远离，魔业是迷乱的，你安住本性，哪里还有魔业可得？知道魔业本不可得，迷乱不可得，如果安住如是状态，自然就摧毁了魔业。

还有讲到外摄持和内摄持，就是内上师和外上师。一个是因，一个是缘，外在的善知识是助缘，主因是自己的佛性、本性或般若波罗蜜多。你要发现它，这是最主要的。现前谁的般若？现前自己的空性，这是主要的。外缘上师告诉你是空性的，告诉你怎么做就会现前。这要自己去相应他，直到有一天你真正地显现了内在的佛性，显现般若波罗蜜多的时候，就是获得解脱的时候，这个主因。

上师所做的一切，你自己所修的这一切，都是为了现前这种基般若，基般若部分现前的时候是道般若，完全现前的时候是果般若。所以从这方面来讲，是因和缘的关系。

现在我们再看比喻，“如患为愈”，就好像一个病患病得很重，为了让自己的病痊愈而去依止一位良医，他很懂你的病，知道病灶在哪里，知道以怎样的善巧方便慢慢让你除病，这种医生是良医。

我们依止善知识也类似这种情况。我们都是病患，善知识就是良医，法就是药，服药就是修行。不管是依止外在善知识，还是依止内在善知识，其实这个都可以用。这个例子通用于两种善知识。平常我们解读的时候，还是在依止外善知识多一点。我是个病人，这是比较粗大的方面，外在的上师是个良医，法就是药，自己修行就是治病，可以这样理解。

还有一种是自己有分别念，迷乱本身是病患，不是万法的实相，般若波罗蜜多就是上师、善知识。本性就是善知识，我们要发现他，如何修行的方式，现前的方式，这方面就是一种药。不断修行现前，这是一种治病之道，这样也可大概的了解。

这里讲到了要断除魔业、依止上师、依止善知识的方法。当然如果是一个上根利智者，他对外上师和内上师都非常重视，因为他对这个问题了解很清楚。佛陀在经典《般若经》中告诉我们外上师和内上师的原因，也是希望修行者对外上师和内上师用同等的方式去对待。

有些人可能对外上师比较相应，依止外上师非常精进，对内上师般若波罗蜜多方面因缘欠缺一点。有些人对学般若空性很欢喜，对于外在善知识，可能不一定有兴趣，这方面也有。

真实来讲，我们要很快调伏魔业，对于外上师，我们也要知道他的作用，非常的恭敬，经常祈祷，这方面的作用是非常明显的。在这个基础上，我们内在的上师，对于探寻我们的心性，探寻般若波罗蜜多，学习中观，去闻思修行，去观察、安住等等。像这样一切的修行，我们也应该非常重视。

佛法中的上师和大德们，他们在修行的时候，这些真实的证悟者给我们示现成就的例子中，都是完完全全具足这两种条件的。一个是对外上师非常恭敬，我们的传承上师里面，哪一个对于外上师不恭敬的？没有，都非常恭敬。

对于内上师，不管是大圆满，还是般若波罗蜜多这些法要，都是非常有定解、有信心，经常不断地去观修、不断地祈祷，为了现证空性而不断地去做。这些例子也是非常明显、非常多的。

只不过这样般若波罗蜜多在呈现的时候，有时呈现禅宗的明心见性；有些可以说是中观宗的人无我和法无我的空性；还有密乘中呈现的般若波罗蜜多，是生起次第、圆满次第、大圆满等等。这些都是般若波罗蜜多，都是内上师。

所以真正的证悟者对于内上师、外上师都是同等的重视。这个对我们来讲是个提示，如果我们想要很快地现证、现前，或者很快断除这些魔业，对外上师和内上师都要恭敬地依止，两方面我们都要非常恭敬地去寻求。

从这方面来讲，我们现在学习佛法，就知道这里面有很多殊胜的窍诀。大恩上师在讲记中也引用经典中的依止善知识应该具足四种法。其中第一

个是数往请问，就是依止善知识的时候，要数数地请教或者听闻，上师讲法时要去听到底怎么回事，因为上师讲的都是关于解脱道的，听完之后要数数地请问，遣除怀疑。

第二方面要起精进心，不能过一段时间就疲倦了，应该有长期的精进心。第三个方面意乐要清净，我们要为了解脱、度化众生，对于上师的信心和意乐方面也要非常清净，经常观清净心。第四个要尊重爱法，对于法方面非常尊重、喜爱等等。从这方面来讲，就是对善知识、法方面都要尊重、喜爱，这样就是正确依止上师的方式。

前面我们把内上师和外上师已经做了略说，下面要广说。

卯二（广说）分二：一、宣说外内两种摄持；二、分说内摄持。

广说中分别把前面的外摄持、内摄持再讲一下，其中外摄持讲的少一点。

辰一、宣说外内两种摄持：

颂词讲到：

菩萨入佛大菩提，具波罗蜜依善师，
随彼等说修行地，二因速证佛菩提。

前面以不明显的方式提到了，这里是直接提出来外内两种摄持，摄持就是上师善知识的意思。我们学习佛法要被上师摄受，所摄受的是我们，能摄受的是上师。我们被上师摄持，从这个角度来讲上师善知识也叫摄持，这是从功能和作用方面讲的。

摄持有两种，一个叫外摄持，一个叫内摄持。“菩萨入佛大菩提，具波罗蜜依善师，”菩萨入佛大菩提，是说菩萨趣入到佛道，为得到这种大菩提而具足波罗蜜多和依止上师。我们入佛大菩提，就是现前大乘道、佛道的一种方法。当然这个科判主要讲的是遣除魔业，其实遣除魔业和成佛之间没有矛盾的地方。成佛过程中必定要遣除魔业，遣除魔业也是为了成佛。

“菩萨入佛大菩提”，在入佛趣入大菩提的过程中，因为无始以来我们在轮回中流转的时候，我们的心并不是干干净净的，如果干净那就不存在流转了。我们在流转过程中，心上面本来也是积累了大量的习气、执著和颠倒的分别念，这些都是魔和魔的因。是产生魔障的因，或者已经显现成魔障、已经在呈现作用了。

当我们在入佛、入大菩提的时候，有很多魔业需要我们调伏。在调伏的过程中，必须要通过外摄持和内摄持的方式来进行修持。“菩萨入佛大菩提，具波罗蜜依善师，”具有波罗蜜多依止上师，这里第一句和第二句，一个菩萨如果要成佛，要具有波罗蜜多，也要依善师，这是总说。

下面就这两种因单独讲一下。“随彼等说修行地”，其实“随彼等说”可以对应第二句中的“依善师”，“修行地”是具波罗蜜，也可以这样去对应的。要具波罗蜜、依善师就是遣除魔业、让我们成佛的正确方法。

什么叫随彼等说？就是上师善知识具有随彼等说这个法相。彼等是什么？彼等就是佛和菩萨，跟随佛菩萨修学而且宣讲他们教义的这个善知识叫“随彼等说”。或者这个随就是随他们的境界，因为有些善知识本身就是佛和菩萨。随彼等说就随顺彼等内心中佛的境界，随顺他们就是菩萨的境界，然后把这些境界给众生宣讲，这个也可以。

这里讲到有些上师善知识在显现上，比如我们的上师善知识显现的时候，以前提到过，上师善知识显现的形象大概有三种：一种是佛的形象，比如释迦牟尼佛他老人家是佛、是上师也是善知识。只不过这种善知识、上师是以佛的相貌圆满、神通智慧无碍的形象呈现的，方方面面都是十全十美的。显现的就是很完美的佛形象，直接显现佛功德。

第二种，比如大乘来讲，是以菩萨的形象显现的。虽然没有像佛那么圆满的功德。但是也不是以凡夫的形象示人的，是显现登地菩萨的功德，用登地菩萨的功德作为上师的形象。

第三种是以凡夫的形象呈现的，他的证悟可能是超凡入圣的，可能是佛或是菩萨，但是显现的形相是平凡人的形象。

现在末法时代或者五浊恶世，这些弟子们所依止的上师基本上都是凡夫形象示众的。不管是法王如意宝、阿秋喇嘛，还是大恩上师等等，我们知道这些上师们的证悟非常圆满，但是他们是以凡夫形象显现的善知识。外表看起来就是血肉之躯的凡夫，也要行住坐卧等等，但内在的功德是佛菩萨的。

假如是这种上师随彼等说，他们也皈依佛、皈依龙树菩萨等等。他们随那些佛菩萨修学，这个条件是满足的。然后宣讲这些佛菩萨的道，“随彼等说”，就是我们所依止的外上师、外善知识是随彼等说。“修行地”这三个字，具波罗蜜就是修行地，就是内上师善知识。

般若波罗蜜多，是我们所修行之地，所修行的法和处所。这个“地”就

是所依的意思，所依或者所修行的法本身。我们依止般若波罗蜜多修行，它叫修行地。这个修行地是佛菩萨所宣讲的实相般若波罗蜜多，或者是随顺于我们的本性基般若所宣讲的般若波罗蜜多，是一切众生本身相应、安住在般若波罗蜜多。闻思修也是般若波罗蜜多，证悟的还是般若波罗蜜多。所以说这个善知识般若波罗蜜多是修行地，就是我们要听闻、思维、修行、现证的。

我们以后成佛的时候，主要也是以这个方法教化众生的。他为什么主要？因为众生的根基很多，根基成熟不成熟，暂时来讲可以用一些方便法，究竟来讲如果能让众生解脱必须是圆满的般若波罗蜜多。部分的般若波罗蜜多如小乘的人无我空性、缘起的十二缘起等等。如果连这个都没有的话，你就没有办法超越轮回。对菩萨来讲，圆满的般若波罗蜜多就是修行地。

“二因速证佛菩提”，这里的二因，第一个是依止外上师的因，第二是依止内上师的因，这两种因速证菩提。这两种因其实一个是因一个是缘，如果按正量讲一个是主因一个是助缘，此处都是因，如果在讲六因四缘的时候，有时这个缘也可以叫因。

如果具有这两种因，“速证佛菩提”，很快就可以证悟佛菩提。这是一种关要，也是个窍诀，如果我们学习佛法过程中没有依止殊胜的上师善知识，想要很快速的成佛解脱非常困难。我们要求解脱道就需要依止上师善知识，找到一个合格的上师善知识是非常重要的，有了这个就可以速证了。

第二个是说般若波罗蜜多可以速证，你没有遇到般若波罗蜜多之前，因为般若是万法的实相，万法实相的意思就是迷乱的实相，一切迷乱法本身的状态就是般若波罗蜜多。乃至你遇到般若波罗蜜多之前，所做的修行基本上都是在缘这个迷乱，或者都是缘客尘在修，基本上都是在缘迷乱上面再做些修改和改良。

在遇到般若波罗蜜多之后就开始相应本性了，开始观察迷乱法的本性到底是什么，不管这个迷乱法是常的还是无常的、是快乐的还是痛苦的、是清净的还是不净的，以上这些都不是。它已经直达迷乱法的本性了，不会在迷乱法上再去改变了。

为什么叫速证呢？刚刚讲的，乃至你没有遇到般若之前的修行都还没有真实相应于实相，都是在迷乱法本身上面修行，或者你还在为了遇到究竟的实相、能够接受它而在做准备，所以就不能说速证。因为它最大的因缘、最大力量还没有来，我们就不能够速战速决。比如打仗，大将军还没出来，

马上要把敌军打败，这个还不行，因为力量还不够。如果我们作准备，一旦大将军出来了，大家底气足了，就可以速证了。

当我们在学习般若波罗蜜多之前的所有修行都有用，但是力量不够，必定还是在迷乱法上面在修。般若波罗蜜多出来之后，就开始直达本性了，就直接告诉我们这一切万法的本性是什么样的，一切迷乱法都抛开了。你在通过分别念缘的所谓佛果、缘的度众生，从某种意义上讲，这其实都是我们分别心的概念。

要成就佛果、度化众生，般若波罗蜜多就把这个观念都要直达其本性。从究竟意义上来讲，这个还是一种虚幻，成佛的心是为了得果的一种愚痴。在《智慧品》中也讲了，这也算是一种所知障，也算是一种无明愚痴。但是这种愚痴要远远超胜凡夫耽著轮回的无明愚痴，这是相应于证悟的无明愚痴，虽然他的本性是无明，但方向是趋向于解脱的。

所以我们说有了善知识引导才知道什么该做什么不该做，告诉我们修行的次第。没有善知识的指引，是发现不了般若波罗蜜多的。如果有一位具相大乘、密乘的上师善知识，这对我们来讲是至关重要的。

第二个方面就是现在有因缘能够值遇般若波罗蜜多，学习般若波罗蜜多至关重要。为什么至关重要？佛陀讲了二因速证佛菩提，这个不是随随便便张三、李四讲的，这是佛陀亲口讲的。“二因速证佛菩提”，你具有了这两种因缘，具有了这种殊胜的善知识、具有般若波罗蜜多的见解，值遇了就会速证佛菩提。

大恩上师是殊胜的外上师，我们已经遇到了，内上师就是般若波罗蜜多，正在学、正在观察也遇到了。关键是我们遇到了之后如何把这种因、这种力量发挥出来。

依止外上师，有依止外上师的法，恭敬依止就是平常我们讲的依止法、事师法。那么怎样去依止内上师？就是不断地闻思修行。这种内在的般若波罗蜜多之道越来越明显，这些了义的法，越高的法就越相应于实相，越相应于我们的本性。

我们不是随随便便就可以遇到的，遇到的确是一个很大的因缘。我们在学习的时候，有些道友对词句的领悟比较快，有些道友领悟的比较慢一点。但不管怎样，即便我们对词句的领悟快一点，但是意义是很深的。如果对词句的领悟还不行的话，我们可以努力多读诵、多发愿。

大恩上师讲了，有些人认为学般若、学中观都是没啥用的分别念。但是这些分别念都是相应于般若的，也就是说每一个分别念缘的都是般若。如果你的分别念缘般若波罗蜜多越来越多，你的分别念就会被般若所感染，你的相续中就会染上很多般若波罗蜜多的种子，这些种子都要生根发芽成熟的。

我们现在如果不懂，就要经常顶礼、读诵、听闻、思维般若波罗蜜多，这方面要多做努力。这些善根我们也已经遇到了，但是要让它的力量呈现、加强，我们需要做很多的准备和努力。这些法的本性、我们的本性具有这种般若波罗蜜多，他不是外在的东西，现在我们就要发起欢喜心，这个很好。

大恩上师以前讲《入行论·智慧品》的时候，有些道友在学前八品的时候都非常有感觉，到第九品就学不动了，一下子就感觉到了另外一种境界、另外一个世界中。上师说听不懂也不要紧，以欢喜心来听就可以，这个功德很大。

有些道友每天听般若，虽然听不懂但有一种高兴的心，这种对般若的欢喜心，也是相续中对般若波罗蜜多的种子要发芽的前兆。如果你都没有欢喜也谈不上前兆，不管听懂听不懂，就是欢喜听、欢喜念，这样也是善根的表现。如果能够欢喜的听，没有说这个太难，舍弃吧，没有这种心态，慢慢它也会逐渐成熟的。

在我们的努力和不断祈祷上师的帮助之下，这些因缘逐渐会成熟，前面我们就对外摄持、内摄持一起略讲。

辰二（分说内摄持）

对于内摄持的分说和广说，因为讲般若摄颂就是讲般若波罗蜜多，所以就对内摄持讲的多一些。

分二：一、般若是善知识之理；二、如何依止善知识之理。

般若波罗蜜多就是善知识，为了遣除有些人认为般若波罗蜜多不是善知识的观念，为了分别遣除这种怀疑，般若是善知识。既然是善知识，我们应该如何依止这种善知识，这里依止的善知识还是般若波罗蜜多。

巳一、般若是善知识之理：

过去未来十方佛，道皆般若非余者，
此度是入大菩提，光灯日轮胜导师。

这个颂词当中讲到般若是善知识，有些人有疑问，刚刚你讲了三种，要么是以佛形象、要么以菩萨形象、要么就以凡夫形象。刚刚我们讲了三种善知识的意思，前提就是本性都是佛。第一种本性是佛，显现上也是佛的形象；第二种本性是佛，显现是菩萨的形象；第三种本性是佛，显现的是凡夫人的形象，是这个意思。

除了这三种之外就没有其他的了吗？不是没有了，也有其他的。小乘不是菩萨，小乘的善知识有，还有一些是凡夫善知识——纯粹的凡夫，本性是凡夫，形象也是凡夫。但是这种善知识可能有一定的境界，他有清净的戒律，有大悲菩提心，对正法的闻思时间长一些，可以引导其他更后学的人。

有人认为他不是圣者怎么能去引导别人、去做善知识？其实圣者有圣者的引导、帮助众生的方式，凡夫也有凡夫帮助的方式。真正来讲，一个凡夫善知识通过自力能把众生安置在圣者地吗？凡夫善知识没有这个能力，但是他可以对其他人做一些利益，比如给别人讲法、授皈依、传戒，这个方面没有说一定要依靠圣者才可以。只要能够让别人得到利益的都可以称之为善知识。

前面讲了这些善知识都是外在有形有相的人，这种具有人的法相才称之为善知识。般若波罗蜜多怎么也叫做善知识呢？有时我们认为的般若就是文殊菩萨手上的书，般若就是胸口上的那个挂件。《金刚经》是般若，有的地方说般若就是法本，有时般若就是这个本性，一种状态，怎么能叫上师、善知识呢？佛陀说般若是善知识，因为它做了善知识的事情。

我们在《佛子行》和其他地方也有类似的观念，说怨敌是我的善知识，伤害我的人是我的善知识，为什么说伤害我的人善知识呢？因为他做了善知识对弟子做的事情，就可以被安立为善知识。比如上师告诉我们无常，告诉我们轮回痛苦，上师给我们讲法了，我们懂了，这就是善知识。

这个怨敌告诉你轮回的痛苦，通过他的缘，的的确确让你对轮回痛苦的体会更加深刻了。或者你在做事的过程中感觉到了人和人之间的这种黑暗，感觉到了很多的痛苦，觉得轮回的确没有意义，我一定要解脱。你对轮回产生厌离心，产生解脱的心，这是上师给你做的事情。

怨敌做了上师做的事情，为什么不可以安立为善知识呢？他让你生起了出离心，让你发起了菩提心、观空性。比如有时遇到违缘的时候，谁骂我了，我要观空性，这一点是他通过他的力量来帮助你去想、去安住的，他是

你的善知识。

当然他不具备善知识的法相。他做了善知识对你做的事情，让你产生了实际的效果，从这个侧面来讲的，他是可以成为善知识的。般若波罗蜜多做了所谓的外上师、外善知识所做的事情，所以他就是善知识。

有些地方讲大悲是我们的善知识，在《经庄严论》中讲大悲善知识，大悲上师告诉我，看到众生受苦的时候，我应该是什么状态，看到众生在伤害众生的时候，我又应该是什么状态。这个大悲心告诉我，我要原谅他、我要怎样做。这时大悲就是我们的善知识。有时般若波罗蜜多就是我们的善知识，从这个角度来讲，他们能够让我们安住在这个状态当中，所以就是善知识。

怎样做到善知识的事情呢？“过去未来十方佛，道皆般若非余者”，所有过去的佛、未来的佛，现在十方所有佛的道没有一个例外的。“皆般若”百分之百周遍决定的，不依靠般若波罗蜜多成佛的一个都没有。“道皆般若非余者”，非常肯定没有其他的。所有的这些法最后都要被般若摄持的。

如果我们要分开讲，大悲是不是般若？刚开始的时候大悲心不是般若，到了后期的时候，大悲和般若已经不分了。就像全知麦彭仁波切在《澄清宝珠论》当中引用《般若十万颂》，依靠这个观点，所有的印度恒河支流都流入恒河，然后和恒河一起流入大海。

从这个方面讲的时候，到底有没有其他的呢？说有也可以，说没有也可以，完全的般若波罗蜜多也可以。因为它已经汇入到了般若恒河中，随着恒河的水一起流入到大海中。说“道皆般若非余者”，所有成佛的道都是般若波罗蜜多，“非余者”没有其他的。

即便修的其他的再多也没办法成佛，但是一旦有般若波罗蜜多之后，很快可以对治迷乱。其他的法没办法都是迷乱，大悲心可以和迷乱并存，慈悲心可以和迷乱并存，布施、持戒可以和迷乱并存，我执无常可以和迷乱并存，但是唯独般若波罗蜜多不能和迷乱并存。

迷乱是认为有，认为这个是常、无常等等，是分别心的状态。而般若波罗蜜多是分别心的本性，什么法都可以和我执并存，唯独无我不能和我执并存。悲心可以和我执并存，我发菩提心、发大悲心都可以一边有我、一边发大悲，但是一边有我一边无我的情况是没有的。

无我就是讲我不存在，所以只有无我不能够和我并存，只有无我才能够超越轮回，原因就是这样的。般若波罗蜜多也是这样的，只有它才可以消尽

迷乱，才是迷乱的正对治，是迷乱的本性。

只有般若波罗蜜多才知迷乱本身不存在，除了般若之外没有哪个法有能力说迷乱是不存在的。因为般若才知道宣讲迷乱是没有的。无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，只有般若才说迷乱本身没有，它才是迷乱的正对治。

“道皆般若非余者”，此度是很多地方讲的般若度、智慧度，“此度是入大菩提”，是说这个般若度是趋入大菩提的“光灯日轮胜导师”。这里用了几个比喻来说明他是趋入大菩提的唯一之道。般若波罗蜜多就是三世诸佛的通衢大道，如果没有般若波罗蜜多也绝对不可能成佛。

这个度是大菩提，是趋入大菩提的殊胜之道。打比方讲：“光灯日轮胜导师，”这里面有四个比喻。般若波罗蜜多犹如光、灯、日轮、胜导师一样。为什么叫光灯日轮胜导师？在注释和讲记中都提到，因为般若波罗蜜多阐释、开显人无我空性，犹如光明。

因为我执是无明，因为你执著有我，哪里有我呢？其实这个无我才是真实的本性。但如果众生执著有我，就属于无明、愚痴、黑暗。“人无我”有时就是“无人我”的意思，人我就是认为人存在、实有。无人我，人无我，这是一种空性，没有人我，就是光明了，能够知道我不存在。

前面是遣除人我执，抉择人无我，犹如光明一样遣除烦恼障。遣除法我执方面，是遣除了人我之外对法的执著。一般来讲，人我是五蕴的集聚体，把五蕴集聚的总体假名为我，众生在执著人我的时候，把这个五蕴的整体安立为人我，这是一种错觉，是一种迷乱。

除了人我的安立（把五蕴的整体安立为人我），除了这个之外的法都叫法我。比如说五蕴的部分，如眼睛、耳朵等，就是色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。如果是单独分开的时候，执著它就叫法执了。能够宣讲法无我即无法我，犹如灯一样，如果没有灯，我们也看不到这些色法的真实性。

比如说，我们从外面回到家，家里面很黑，或者到一个陌生的环境中，不知道门里面到底有什么。但是灯一打开，就知道里面是这样或那样摆设的。所以这一切万法的本性——诸法无我，是房子里面本身的状态。如果没有灯，我们就知道了，是愚痴的。把灯打开，一抉择法无我，就知道一切法是无我的，诸法是空性的。

知道诸法空性这一点，就相当于把灯打开，知道了房子里的摆设一样。我们进房间之前，没看到的时候，会去想象这个房子是什么样的，可能是以

前看到过的景象。但是灯一打开，马上就产生定解，知道是怎么一回事了。

对法我，我们认为这个法，这些柱子、瓶子都是有的，是不是有的？我们不知道。当我们缘般若空性学习、观察之后，一切万法的本性是空性的，瓶子，瓶空、柱子，柱空。如果明白这一点，就知道了这些法，知道瓶子、柱子本来的状态，犹如灯一样，灯不打开之前，永远不知道实际状态。灯一打开了，就看清楚里面的实际状态了，就知道万法是怎样的。

般若能够开示一切世间、出世间法的本性，这就像日轮。如果是晚上，很多法我们看不到，日轮一出来之后，或者整个世间上的色法就显现了。看到这一切万法，这种世间和出世间法的本性，我们都能够了解。般若波罗蜜多能够开显这些法，比喻像日轮一样。

能够开显一切智者之道，就称之为胜导师，像佛陀一样。般若波罗蜜多是可以开显成佛之道的，它为什么不是上师？它一定是上师，般若波罗蜜多可以开显一切智者之道。

这里讲般若波罗蜜多是善知识。为什么是善知识？能够告诉我们人无我、法无我、世出世间的体性和本相，能够告诉我们成佛之道，这些都是上师告诉我们的。上师告诉我们的，般若波罗蜜多也能够让我们了解。般若波罗蜜多当然不可能自己给我们讲，还不是通过上师给我们传授？所以要外摄持和内摄持，要有因和缘。

虽然它就是上师，般若波罗蜜多的本性就是无人我、无法我，能够照知一切世间、出世间法，是佛的本性。但是如果外上师不讲的话，我们还是不了解，他虽然如是安住，我们并不知道。

前面讲要有两种因，一个是外摄持，一个是内摄持，我们不了解的时候，必须要通过外摄持、外上师给我们宣讲。告诉我们无人我、无法我等等，让我们学习这些论典，去抉择，然后生起殊胜的定解。

在我们修行的过程中，外上师、外摄持还会不断地提醒我们，修行是不是对的，这段时间修行怎样了，有什么歧途等等。或者有时我们在修空性的过程当中，祈祷上师加持我迅速地证悟，上师说：“好”。他会通过自己的悲心和证悟的力量，在你修行的时候帮助你，这是外上师。但是主因还是要现前你自己的本性。

当你现前本性，在修的时候，内心当中必须要去相应人无我。这个人无我是谁导致的？就是般若波罗蜜多，它让你了知人无我、法无我，让你知道

成佛之道，从这个方面来讲，般若就是善知识。我们说一切诸法就是万法的空性，般若波罗蜜多是上师，因为它做了上师的事业。

还有些道友在修上师瑜伽最后收座的时候，起座的时候观一切显现都是上师的本性游舞，对这些有点不太清楚，其实原理和这个是一样的。因为起座之后，柱子、瓶子等一切山河大地，都是上师的游舞，都是上师的幻变。

为什么是上师的游舞、上师的幻变？因为这一切万法的本性就是空性的。而上师也是完全证悟了空性的证悟者，像佛一样的上师，已经完全证悟了万法自性，他的法身周遍在这一切法当中。当我们看到这些法的时候，就知道这是上师，因为上师的法身周遍一切。如果这样忆念的话，这个是上师，那个也是上师，当你这样想的时候，就时时刻刻都在和上师相应。这是从一个角度来讲。

还有一个角度，一切都是上师的幻变，因为万法都是空性的，空性是上师，也是善知识。我们修上师瑜伽也是为了相应般若波罗蜜多，也是为了证悟万法的心性，万法的心性就是般若波罗蜜多。只不过在显宗当中叫般若波罗蜜多，在密宗当中叫心性，真正的证悟本体。当我们起座的时候，这一切显现的万法其实没有离开过清净的空性，在显现的同时，给我们提示这一切法是空性的。当我们看到瓶子、柱子的时候，就提醒这些都空的，一切法都显现为空性的自性。

在禅宗当中也讲到这些问题，所有的鸟叫、流水的声音，全都相应于空性这个殊胜的本性的显现。这一切的山河大地，本身也是空性，让我们安住，他也是我们的善知识，从这个角度来讲的。从上师瑜伽本身来讲，这一切的空性和上师所证悟的本性是没有分别的，所以上师的法身周遍在一切山河大地的显现上。

当我们在座上的时候，最后将上师融入心中，当上师的智慧和我成为无二无别之后，这时提醒我们，从现在开始要用上师的智慧来看万法，不要用凡夫人的分别心来看万法。起座之后，要把上师瑜伽中上师带给你的启示，用到生活当中去。

如果你修了上师瑜伽，起座之后，你认为这个是瓶子，那个是柱子，这个是你的分别念吗？是你的分别念。那你修上师瑜伽，上师的智慧和你已经融为无二无别了，难道说上师的智慧反而被你的分别念同化了？反而这个时候，你看到的都是这种不清净的法了？

当我们融入之后，修行还没有完，从这个时候开始，要学着用上师的智慧来看世界、用上师的智慧看万法，这一切都是清净的，因为上师已经证悟了一切万法的本性，所以当上师融入到你心中的时候，你的分别念就没有了，这时是上师的智慧，周遍一切的，这一切都是上师的幻化。

这些柱子、瓶子都是上师的幻化，因为你在用上师的智慧、上师的眼睛看万法，上师是觉悟的，所以你看这一切也是觉悟的，从这个方面也可以这样去理解。般若波罗蜜多，在这里就是导师，为什么是导师？因为它能够提示我们万法空性，而且十方诸佛都是通过般若成佛，所以它是导师，我们可以理解这里面的含义。

巳二（如何依止善知识之理）

既然空性是善知识，那么我们怎样依止呢？

分二：一、所依般若之本体；二、教诫必须依般若。

第一个科判所依般若的本体，这是所依，我们是依止者、能依。所依是什么？所依就是般若波罗蜜多。就像我们所依止的上师是大恩上师，我就是能依者。此处的道理，所依是般若本体，能依的是我们的心识。

午一（所依般若之本体）分二：一、真实宣说；二、断除成为染、净不合理之争议。

未一、真实宣说：

第一个，般若的本体是所依。

犹如般若法相空，知诸法相与彼同，
尽晓万法空无相，此行即行善逝智。

“犹如般若法相空，”犹如般若的法相是空性。“知诸法相与彼同，”通过这个了知一切诸法的法相与般若的法相是等同的。“尽晓万法空无相，”现在我们完全知道一切万法空无相，“此行即行善逝智，”在行持善逝的智慧，他引导我们趋向于佛智，这就是善知识。他在引导我们的心逐渐趋向于善知识的本性，如果我们能够这样行持，就是在行持上师的智慧，它就在引导我们趋向于上师的智慧，所以它就是善知识。

般若的法相是什么？般若的法相是空性，大恩上师在《现观庄严论》当中讲般若法相的时候，和这里讲的般若法相不一样。在《现观庄严论》当中

讲般若法相就是已经抵达、现证离戏的智慧和涅槃，正在或能够抵达现证一切离戏境界的涅槃智慧，这就叫作般若法相。

此处的般若法相又是什么呢？“犹如般若法相空”，在这里所讲的般若法相是空性的意思，般若法相分世俗法相和胜义法相二种。如果从世俗谛显现的角度来讲，般若的法相已经或者能够抵达现证离戏、涅槃的状态。此处是从胜义谛角度来讲的，般若的法相就是空性。所有的法，它的法相都是空性的。

首先我们讲，“犹如般若法相空，知诸法相与彼同”。了知犹如般若法相是空性一样，我们应该了知诸法相，一切外在诸法的相与般若的法相是一致的。

“知晓万法”，通过这个我们知道一切万法是空的，是无相的，没有任何所执著的。我们在修持佛道的时候，要学习、要了知、这样安住在般若中，就是在行持善逝的智慧。这里经常用《心经》中的一些教言，《心经》是非常简略浓缩的经典，重点讲色法乃至一切自智的本性，没有一个不是空性的。从世俗谛的角度来说，色法有色法的法相，色相都要变碍。《入行论》中对世俗的本体、世俗的相讲了很多，但是一切万法，胜义当中的法相都是空性的。

外表因为因缘不一样，所以显现了这种法相，世俗的法相是不一样的。般若在世俗当中也是因缘显现的，如果是世俗的法相，为什么说般若的法相是已经或者能够抵达现证离戏空性智慧的境界？因为这种因缘，某个修行者发了菩提心，修了空性之后，就能够抵达，或者已经抵达。这种能够抵达和已经抵达，修了这种殊胜般若法的因缘，达到了这种状态，这个就是他的法相。

世俗当中的这个法相，都有各式各样因缘显现的，佛陀在世俗谛中有佛陀的法相，纯粹的觉悟者，人的知言解义的法相等等。从这个方面观察世俗谛当中的显现法，都是各种因缘显现的，所以法相都是不一样的。但是胜义当中的法相是一味的，全都是空性，空性是不变的，一切万法的真如一味，它是不变的。

或者有地方叫一真法界。所谓一真法界，唯一真实的法界只有一个。这种法界，就是空性这种状态，不可能有很多。我们所看到的很多法相，只不过是因缘的不同而呈现的。“知诸法相与彼同”的意思是说色、受、想、行、

识等等，这些世俗谛当中都有具体世俗的法相，但在究竟胜义中的法相都是一样的。

龙树菩萨有段教言这样讲的，犹如水的本性是湿性，糖的本性是甜性，同样万法的本性是空性的。从这个角度讲，世俗谛水有湿的本性，糖有甜的本性。但是，水潮湿的本性也好，还是糖的甜性也好，在究竟当中、胜义当中都是空性的，都是一味的，没有差别。万法的本性是平等的，世俗显现上暂时有，但万法本性上是平等的。

“尽晓万法空无相”，我们知道之后要完完全全了解万法空无相，我们不能从表面上知道瓶子里没水这就叫空，或者也不能完全说显现上不存在的单空。“尽晓万法空无相”是说完全相应于真正的空性，要真正远离四边的这种空性和无相。如果能够了解、安住、行持，就是在行持善逝的智慧。对于我们来讲，就是我们准备要学习、要证悟的状态。这种状态对我们来讲，作为一个所追求、所学习的对境，现在所有的所知当中它是最殊胜的。

未二（断除成为染、净不合理之争议）分三：一、真实意义；二、其比喻；三、如是宣说之结尾。

申一、真实意义：

首先讲第一个，这里所说的意义就是断除成为染、净不合理。既然是空性，为什么要有染、有净？染就是染污，凡夫人在轮回当中有染污。净就是圣者，已经清净了障碍，怎么可能有染者和净者？

染净是他们的一种状态。染者就是具有染污的众生，净者就是去掉染污、具有清净的圣者。如果没有染净，那就没有染者和净者，也就没有轮回和涅槃了，这一切不就都失坏了？空性就不可能显示染净，它是有空性的缘故。如果从究竟本性来讲，染净是没有的。

在《心经》中也讲了，“不垢不净，不增不减”，真正来讲垢和净本性中就是没有的。都是一味的空性，不可能有垢净。但是在名言中有染净这是合理的。如果把世俗谛和胜义谛混淆了，有时也没办法了解，此处就是讲到底怎样能够在空性之中出现了这样的染和净才是合理的？第一个说的就是真实意义。

颂词中讲：

众生妄执欲求实，贪轮回意恒流转，

我我所法非真空，凡愚虚空打疙瘩。

“众生妄执欲求实”，虽然万法本性是空性的，没有自性，但是众生妄执，认为万法实有，显现是有自性。然后“欲求实”，如追求衣食等，为了追求这些产生了很多的烦恼。“贪轮回意恒流转”，他以贪著轮回的意乐，恒时流转在轮回中。

在轮回中流转的时候，“我我所法非真”，其实众生的我和我所。我所就是我所有，拥有的这些法，比如说这个杯子是我的、这个房子是我的，我所拥有的叫我所。显现上大家都说我存在，这是我的东西都是这样想的，但实际上不是真实的。真实是什么？真实就是空。

无我和无我所这个才是空的，无我和无我所的空性才是真正的，在很多地方讲真实、非真实的时候，什么是真实？万法空性就是真。什么是非真实？认为它的显现存在就是非真实的，《现观庄严论》也是从这个地方来安立的。

“凡愚虚空打疙瘩”凡愚怎么流转的？为什么会成为凡夫愚者？为什么会成为染污者？“虚空打疙瘩”，虚空本来是不存在的，但是他想把虚空打成疙瘩。他有这样的妄念，随着这个妄念就开始流转、开始迷惑了。

我们认为众生已经把虚空打成疙瘩了，这时一系列剧情的延续，到最后发现，原来都是他一个人在那想，完全都是他臆造的，都是他的虚妄分别念显现出来的。就像一个人在做白日梦一样，好像真的觉得自己发大财了，然后开始到处去旅游，过上了好生活，结果一觉醒来，还在那坐着。这些剧情有没有发展？剧情好像也在发展，其实这一切的发展就像在虚空。

众生就想把虚空打成疙瘩，似乎好像是打了疙瘩，因为这个轮回已经显现了。我们认为轮回是真实的，认为这个柱子、瓶子是真实显现的，其实这一切都是来自于众生的妄执，在虚妄中呈现的，实际就是在做梦而已。当我们还原的时候就发现，原来这一切都没有，以上情节纯属自己的臆造、虚构，纯属自己躺在椅子上迷迷糊糊呈现出来的，其实根本就没有。

为什么众生会执著？比如现在万法呈现的时候，众生没有了解这些万法本性是空的，这是关键。如果真是空的话，如果从来没有显现过，也不会有现在所谓的轮回法。如果他已经觉悟了，知道是空的并已经安住了，慢慢这些东西也会逐渐消失。关键是说一切万法是空的，众生没有知道是空的，就像我们面前的话筒、房子，自己的身体，按理来讲这一切也是空性的，但是这个空性，众生没有认知。反而把空性、离戏的法认为是实有，这个叫妄

执。

然后“欲求实”，开始产生很多欲求，如追求食物、住处、受用等等，这种欲求叫做虚妄分别念。当他不知道空性的时候，已经开始安住在虚妄分别中了。说万法空性，很多人就会想，既然是空性的，就不会有这些显现。就是因为万法空性，众生没有认知，就有了显现万法的缘起，有了缘起之后就会有显现。一切万法在显现的同时，也就是空性的，空性中才可以有因缘的显现，才可以转变。

“妄执欲求实，贪轮回意”，通过贪著轮回实有，就开始流转。实际上“我我所法非真空”，我我所法都是空性的，我们要了知空性。了知之后通过修行，一切万法本性空的实相逐渐就浮现出来。

这个过程有些众生根基利，一悟顿悟，一步直超十地而成佛。有些是从一地到十地慢慢证悟增上。在这过程中迷乱逐渐显现，这一切虽然是迷乱的，但当他觉悟的时候，知道这些是假的。这些法会不会马上就没有了？认为这些法真实存在的念头不会再有了，但他的影响力还不会马上消除。

就像菩萨在初地的时候，虽然已经证悟了空性，这些法还不能完全熄灭。在一到七地之间、八到十地还有显现，为什么会这样？虽然已经证悟了万法的实相，但是内心种子习气的力量还没有完全去掉。就像我们从梦中醒来，这个是不是觉悟了？我们说是，梦中的影像没有了。初地菩萨也醒了，应该说凡夫位中的一切显现，当他证悟初地的时候应该没有了。

但是当我们从大梦或噩梦中刚刚醒来的时候，梦境虽然没有了，对梦境的概念还有，菩萨就类似于这种情况。他虽然觉悟了，已经从梦境中出来了，但是还可以回忆梦境。如昨天晚上我做梦了，这种状态还会延续一段时间，乃至彻底地忘掉。

众生是正在大梦中，初地菩萨是醒来了，但他还不能像佛一样，彻底远离一切不清净的显现。他会慢慢消除的，就像我们从梦中醒来之后，梦境对我们还有些影响，有些概念，不会再像梦中那么真实，但是毕竟还是有影响的。比如昨天晚上做的梦，在我们脑海中还会盘踞一段时间，菩萨初地的时候大概也是这个意思。

有时我们想既然是梦境，醒来之后应该全部都没有了，那么初地菩萨证悟之后应该也都没有了，为什么一地到七地之间还会有这些不清净的显现呢？虽然他证悟了，但是力量还不足够完完全全把这些种子完全消尽，还需

要有一段时间。

但是如果有些利根者，一旦顿悟就成佛了，也就没有出入定，这一切都不再存在。因为凡愚不了解万法的本性，想要在空性中妄执诸法，这一切都是众生的妄执。现在我们经由的一些法，当我们不学习空性的时候，都认为所有的执著、追求都是天经地义的。但是当我们学习空性的时候，就慢慢开始怀疑了，这一切其实并不像我们想像的那么真实，在这样的表相之下，还有自己的本性。

通过修学般若波罗蜜多，慢慢可以觉悟。为什么有染净？因为众生不了知而染污，了知之后把这些染污的因缘去掉了，就会成为圣者，就是净了。净有二种，部分净是菩萨，彻底净是佛。比如刚才从梦境醒来，和彻底完完全全没有梦境的概念的影响，这两个阶段从这个地方可以去理解。

今天的课就讲到里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 39 课辅导

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心。发了菩提心之后，今天我们再一次一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。

《般若摄颂》宣讲一切万法的本性。在没有学习空性之前，我们会觉得一切万法的本性非常抽象，离我们非常遥远。学习了般若空性之后，就知道所谓的般若就是现在我们身心的本性，身体和心运作的这部分只是表相，本质其实就是空性。这种空性并没有远离有情、修行者，并不是没法到达的状态，其实它就是我们自己殊胜的本性，是一切有情的本体。

本体虽然如是存在，但是如果我们没有去闻思修行、去发现，它永远处于覆藏的状态；如果发现了、去精进修学的话，就可以逐渐了知它。这也是我们本具佛性但也需要精进修学的道理。有些人觉得如果现在没有现前，以后绝对不可能现前；有些人认为如果本来具足，为什么现在不呈现？虽然本来具足，但是如果没有修行，不了知本性，留下来的障垢仍然会障蔽本性的显现。

佛陀通过三无数劫的精进，修习资粮、圆满之后觉悟了一切万法的本体，通过以前所发的誓愿和殊胜的慈悲心，给我们宣说了本性的自性和如何修证之道。现在我们学习到的正是怎么样抉择、修学万法空性的殊胜经典，这就是《般若摄颂》主要的所诠。

在《摄颂》第五品也讲了不退转相和退转相。退转相主要是种种魔障，如果要把魔障遣除掉，需要外缘善知识，也需要内在的般若波罗蜜多了知证悟的本体，这叫做外摄持和内摄持、外上师和内上师。

外上师是佛菩萨摄持或显现的，能够给我们宣讲般若殊胜本性的上师善知识，现在我们所依止的就是这样殊胜的外上师。内上师是一切万法的本性，本来如是安住。外在的上师也是因为现前了这样的本性、现前了内在的上师，所以他显现在外面，成为我们的外上师。

现在，通过外上师的指引，我们也开始来发现内在的本性般若，依止内在般若上师，依靠它的教导而行。比如般若波罗蜜多讲一切万法离有，

我们就按照离有的方式去思维、修行；般若波罗蜜多说一切万法离无，我们按照它的指示去观察、安住离无的状态；它说离是离非，我们就跟随去离是离非。或者当我们抉择了万法本性之后，它说首先安住单空，我们就安住单空；再安住双运，我们就安住双运；再安住离戏，我们安住离戏；再安住等性，我们就安住等性。

通过般若波罗蜜多内上师一步一步的指引，我们的心就逐渐完完全全到达了万法本性的状态，这就是般若法性为什么称之为内上师的原因之一。一方面可以引导我们逐渐趋向于殊胜般若实相，一方面当我们现证了般若实相之后，自己也可以在别人面前示现善知识，成为别人的外上师，再给他宣说一切万法般若波罗蜜多的自性。外上师和内上师二者之间的差别我们必须如是了知。

现在我们安立的是内上师、内在善知识的自性。前面讲到了内上师真实的般若本体，第二个科判是断除成为染、净不合理之争议，分了三个问题，第一是真实意义，第二是其比喻，第三是如是宣说之结尾。第一个科判真实意义已经学习完了，现在要学的是第二个科判：

申二、其比喻：

第一个科判安立的是什么呢？既然一切万法是空性的，在空性中怎么可能成为染污者和清净者这样的情况呢？前面分析了，对一切万法空性的道理，一切有情没有通达的缘故，所以开始执著自现的法，从而流转轮回。为了把这个问题说清楚（一切的妄执、轮回其实都是无而显现的），第二个科判通过比喻来说明不管是外境还是心，其实都是无而显现的。

如顾虑想引发毒，毒未入内而昏迷，

凡愚执我许我所，我想非真念生死。

“如顾虑想引发毒”，就好像有些人内心有很大的顾虑，认为自己已经中毒了，通过这样的心理作用好像真是引发了中毒的症状。“毒未入内而昏迷”，这个毒根本就不存在，也没有进入到自己的身体，但是他因为这个顾虑引发了所谓的毒性，中了这种毒性的缘故陷入了昏迷中。

同样道理，“凡愚执我许我所，我想非真念生死”，一切凡夫把本来不存在我的五蕴执为我，把其他的东西执为我所，就有了我和我所执著。但是真正观察，“我想非真念生死”，所谓我存在、我所有存在的想法不是真实的（不符合于真实性）。“念”的意思是妄念，不是真实的本性、真实的

智慧。如果耽著这种妄念，就会流转在生死中，没办法出离，这就是“我想非真念生死”的意思，其实也是喻义结合之后如实进行的安立。

“如顾虑想引发毒，毒未入内而昏迷”，在讲这个问题的时候，有些人认为讲外境法不存在是不合理的，为什么呢？如果外境法不存在，那么执著分别心怎么可能产生呢？因为有了外境才可以产生执著外境的分别心。比如说有了柱子，就会产生“这是一个柱子”、“这是张三这是李四”的分别心等等。因为有了外境我们可以产生执著它的分别心，如果没有外境，都是空性的、不存在了，那么内在执取它的分别心又怎么可以产生呢？不可能产生。

但是每个有情都有分别心，现在我们正在讲这个问题的时候，也有分别心正在运作。所以这个分别心是存在的。既然分别心存在，那么外境和心之间的关系是什么？因为有了外境，我的心执著外境才可以产生分别念，现在我们每个人都有分别心，用果的分别心来推因，说明外境应该是存在的。心和境都应该是实实在在存在的，而不应该说是无自性、无实有的。他想要通过心存在而成立外境存在，心和境都存在，所以就不是本来一切万法没有自性、我们妄执它有自性等等。他就觉得这种理论、安立方式是不正确的。

为了说明外境其实不存在，是由我们自己的分别心妄现的道理，此处就用比喻来说明。所用的比喻是“如顾虑想引发毒”。比如说，有个人根本没有中毒，但是通过某种因缘，他以为自己已经中毒了。比如他在野外的时候可能踩到了蛇或是碰到一些毒虫，他自己感觉是不是被蛇咬了一口，已经中毒了。或有时候怀疑自己的饮食里面有毒，是不是被别人下了毒了？这个茶里面或者饭里面是不是有毒？他自己有这种疑惑。

当他把水喝进去之后，他就疑惑是不是已经中毒了？当顾虑越来越深，他的症状似乎越来越明显。在古代、现代、东方、西方都有很多这方面的事例。根本没有中毒，但是他非常担心，以为自己中毒了，当内心的执著越来越强烈的时候，就好像自己真的中毒倒下去一样，有这种情况出现。

“毒未入内而昏迷”，大恩上师在讲记中也提到了以前在印度鹿野苑有个老妇女，经常被别人欺负，她就想如果她变成老虎的话就没人敢欺负，她就不断观想自己是老虎，慢慢地这种习气成熟了，就把自己真正变成了老虎一样，走到街上很多人非常害怕。她被别人欺负的缘故想报复，通过观想自己是老虎似乎已经达到了目标。

还有个例子，龙树菩萨的一个弟子观佛菩萨、本尊观不清楚、很难相应，龙树菩萨首先让这个弟子观想自己头上长了一个很长的角。弟子观想之后头上的角慢慢就开始长出来了，长得很高，后来出不了山洞了。龙树菩萨又叫他把角再慢慢观回去，的确他的念力非常强大的缘故，角慢慢就缩回去了。当他修得很自如之后，再叫他观想密法中的生起次第、圆满次第，观想本尊，他就很容易相应了，很快就获得了成就。

以前汉地的一位大德（蕩益大师或是莲池大师）说，某些修行者可以把自己观成佛，别人也可以看到佛身体。这是什么原因呢？念力强，心的力量很强大的缘故，他就可以把自己观成佛，别人也可以观成佛。

在密宗中修生圆次第也是一样的，通过不断观想之后，首先他自己在某种境界中可以看到自己是佛，然后再进一步修，别人也可以看到他就是金刚萨埵，是一尊在发光的佛的身体，也有这样安立的。

所以心的力量是很强大的，既然如此，有些人说那我想一想来钱，桌子上现在堆满人民币，为什么就不来呢？我想什么为什么就没有呢？这要看他自己的念力是不是很强大。如果众生的念力不是很强大，他的因缘会慢慢地成熟。

就像佛经论典中讲的，这些山河大地其实都是我们的心幻变的。外在显现的山河大地需要很长时间的熏习，内心种下种子，在某一世这个种子成熟了，就像我们投生到地球的某个省中。因为内心的这种习气成熟之后，我们就在外面看到一个很稳固的山河大地，是这样的情况。

当我们死亡了，比如说转成一个旁生，这种习气就没有了，而旁生的习气就显现出来。成熟之后在他的境界中有另外一番世界了。如果这个人死亡之后地狱的业成熟了，那么他地狱的业种子就会显现非常恐怖的地狱形象。

其实一切万法都是唯心所造的，但有些人外在的环境转变比较快，有些比较慢，这里讲的例子都是转变很快、念力比较强的，修行人中有、不修行的人中也有。大恩上师讲到了一些病人的事例，也能说明这个问题。

如果一个人的心情很开朗，很多疾病是可以远离的。很多病其实是来自于内心的恐惧、焦虑等等。如果没有及时化解，慢慢就会变成病症在身体上面体现出来。从这方面讲，首先不管是修行人还是非修行人，都想方设法放下、看破很多事情，不能原谅的人一定要想方设法去原谅。如果遇

到伤心、忧心的事情，想方设法去化解，不要把这些东西放在自己的心中一直去纠结，这种负面的情绪会引发很多外在的身体方面、环境方面、人际关系的变化，会有很多问题。

如果念力很强大、习气成熟之后，那么一切的心可以变现外境，这里讲到了明显的，把自己观想成老虎，观想之后头上长角等等。还有很多，有些通过幻术，有些修行者通过念力来变化外境的事例是非常多的。

此处，其实这个人并没有中毒却以为中毒了，这个中毒的思想非常强烈，最后导致他以为自己真正已经中毒很深，最后没办法忍受就昏迷过去。这主要是自己的心显现了这样的外境。那么心和外境之间有没有关系呢？其实有关系。从表层次的角度来讲，有外境，然后通过外境产生我们的心。但是再进一步从深层次的角度来讲，其实是我们自己内心的习气或者妄执幻变成了外境。

有些人认为通过外境显现心也是对的，因为有境，所以产生了缘外境的心。因为花开了，我就缘这朵开的花产生贪执或者分别念，这样讲也对。但是佛法中的内容主要是从深层次的角度来讲，从表象、暂时来讲是缘外境产生心，但是进一步分析，花和世界等东西主要都是我们内心的习气、执著如是地引发的。

内心当中如果有种子，它就如是地变现，如果内心当中有这样的想法，它就可以在外面开始呈现。其实外境是从我们的心而变现的，当我们从人转成其他动物的时候，所看到的世界完全不一样了，因为心不相同，业不一样，心识执著的方式不一样，所以也会有不同的变化。

外境是不是真实呢？其实这里所讲到的外境是由我们的心识而变现的，不管是从心识变现还是从习气变现，意思都差不多，当我们熏习了很长时间之后，外境慢慢就会变成真实。

弥勒菩萨在《大乘经庄严论》以及很多论典中都讲过，当我们修持空性法义到一定程度的时候，首先是通过第六意识变现出来的东西消亡了，这些脑海中的总相最先消失。因为相对来讲，第六意识面前的总相或者我们观想出来的这些东西不太稳固，所以当现证空性的时候，这些东西先消亡。在眼识、耳识等根识面前的这些东西消亡的时间要慢一些，因为它比较稳固，是串习了很长时间后变现出来的。

就像菩萨道地的功德，和这个相应就比较容易理解了。比如说我执，

强大的人我执、法我执、遍计执著等等，通过第六意识安立的这些，当证悟空性的时候，一刹那遍计法所摄的一切法全部消亡。

但是初地菩萨在出定之后，他还可以看到山河大地，这方面其实是比较稳固的、在自己的根识面前显现的习气，消亡起来就比较慢一点。他必须要不断再观修串习空性，当他内心空性的种子习气能够逐渐瓦解掉这些显现坚固山河大地的种子习气之后，外在的这些山河大地慢慢就开始隐没了。到了第八地的时候，这种不清净的外境就会隐没，清净刹土的形象就会呈现出来。

所以一方面来讲这些都是我们的种子习气，但是有些深有些浅，就不能像刚刚讲的一样，既然一切都可以通过我的心来幻变，那为什么我不马上幻变一个更好看的身体、变成很富裕的人？有些种子习气也是需要一些因缘，如果心力很大，很快就可以呈现，如果心力不够大，就不一定那么快。

此处就讲到了其实他并没有中毒，但是他内心当中认为中毒了，这个心理作用会导致他直接昏迷。同样道理，“凡愚执我许我所”，外境由心而呈现，心的本性其实也是无自性的，心要观待外境。从心观待外境的角度来讲，它也无自性、无实有。

我们自己执著我和我所，凡夫众生到底有没有我、我所呢？当然，如果不修持空性，众生认为应该是有我和我所的——我在这儿，我所执著的东西、茶杯都在这里，为什么没有呢？

但这其实是凡夫众生因为不知道一切万法的本性，不知道五蕴皆空，不知道五蕴的上面没有我，就把五蕴的整体执为我，“凡愚执我”，然后在这个基础上“许我所”。有了我之后，这是我的东西、我的手、我的脚，我的思想、我的观念等等，开始出现我所。

当我们好像很明显出现我和我所境的时候，其实它并不是一种真实存在的状态。下面第四句就讲，所谓的认为我存在的想法非真，其实并不是真实的，为什么呢？因为如果我是真实的，那么一定会在五蕴上安立，到底五蕴就是我还是五蕴之外的安立是我呢？

如果五蕴之外安立我，在自己的身心外面去寻找的话肯定可以找到。比如说我现在在房间里面，我的身体和心、五蕴在房间里面，有可能就在窗户外面看到有一个所谓的我在游荡，这种情况会不会有呢？是不会有的，

所以说离开五蕴之外的我没有。

如果离开五蕴之外的我没有，那么这个五蕴本身是不是我？除了离蕴我之外就只剩下了即蕴我了——五蕴就是我。其实五蕴是无常的、多体的，它有五个法，而且本身也是变幻无常的自性。

我们认为有实有的我，我是常有的，比如说前世的我、今生小时候的我、现在的我是一个我，认为我只有一个和五蕴有很多差别法是矛盾的。我们认为我是一体，这是不对的，认为我是常有的也不对，因为五蕴本身是无常的。所谓的五蕴上面根本没有我，认为五蕴上有我的想法非真，既然没有我就不可能有我所。主体必须首先有我才会有我所有的东西，如果没有我不可能有我所有的东西。

所以说“我想非真”，不是真实义。虽然我们每个人似乎都在经验我和我所，每天都觉得有我存在，我所的东西都是存在的，但是真正分析观察，这些都不是真实义，都是一种妄念。我们认为的外境存在其实是一个妄念，它是心的妄念显现的。认为我存在、我所存在，认为我有的这种想法也不是真实义。当我们这样观察安立的时候，它就是一种妄念而已，如果执著这个就会流转生死。

身、心和外境其实都不存在。当然这个颂词中主要是说外境应该存在，因为心识存在的缘故。但外境其实是心的变现，所以外境不存在，心也不会存在。因为按照你的理论——心存在的缘故外境存在，那么反过来讲，外境是心显现的缘故，外境不存在那么心也不会存在的。

心不存在为什么又起现呢？因为不了知一切万法空性的本体而妄执有，比如说我们所看到的瓶子、柱子，还有每天所认为有我和我所这些法。如果不分析的时候在名言谛中似乎都存在，但是真正一分析，就会发现这些外境，柱子、瓶子也好，不管是用缘起因，还是用离一多因这些正因进行观察分析，这些万法它正在显现的时候是没有的，是显而无自性的。

既然是显而无自性，它就不是真实的，是虚假的显现，就像梦境一样。我们知道这是个妄念，既然是妄念、是假的，还能起作用吗？但是众生不了知它是假的，把这个执为真实，就开始不断地取舍、执著，因为这种结论开始流浪生死。

通过这个比喻来说明，其实这种染污者的本性也是显而无自性的。这样观察分析完之后，一切万法无自性是无而显现，或者叫显而无自性。它

本来是没有的，但是这个没有当中怎么会显现呢？因为众生不了知一切万法的本性是离戏的，内心当中本身存在一个俱生的无明没有打破，他不了知一切万法的本性、离戏的实相，所以就把这些柱子、瓶子执著为有，执著这个五蕴是我，有所，从这方面开始流转，之后就出现了染污者。

我们现在要通过认识一切万法的本性来获得解脱，要观察我们所错误执著的这些我、我所或者法我等等，要破掉它们。如果你不破的话，还会继续认为这些东西是存在的，就没办法真正去了悟真实义。因为当我们认为这些法是有、存在的时候，这个状态本身就已经偏离了实相了。

如果我们要真正去趋入实相，必须要扭转以前对这些法的错误认知，这些错误认知是什么？不外乎就是认为这些法是有、无、是、非的。所以我们观察的时候，为什么说破有、破无，破是、破非，这些法都要一一去破除掉？我们认为这个是有，破除掉之后就知这个有是不存在的。我们以前认为是无的，破掉后这个无也是不存在的，把有、无、是、非破完之后，万法的本性就呈现出来了，这个瓶子正在显现的时候其实是空的。显现的时候它并不是有，也不是无，也不是是，也不是非，那是什么？就是一种离戏的状态，这叫做显现就是空性，也叫轮回本身就是涅槃。

我们在安立轮回的时候有很多迷乱的习气、颠倒的妄执。我们说轮回是涅槃、烦恼就是菩提、世俗就是胜义的时候，显现就是空性。为什么是空性？当看到这个显现的时候，我们认为它不空，无外乎四个，有、无、是、非。

但是真正一个一个观察，这个杯子正在显现的时候，它不是有的，把贴在杯子上有的标签就撕掉了。是无的吗？我们再观察，这个杯子也不是无的，把认为这个杯子是无的自性也打破了。那么是不是亦有亦无呢？也不存在亦有亦无，它有很多过患。那是不是非有非无呢？也不是。

当我们把有、无、是、非在这个杯子上观察，离有离无离是离非之后，这个杯子还在眼前呈现的当下是空性的，因为杯子已经离开四边了。所以杯子正在显现的时候是空性的，世俗正在显现的就是胜义，为什么？因为它本身不存在。这些所谓的有、无、是、非，是我们自己的意识、分别念加上去的，既然是加上东西就不是它本身的东西，就一个一个把它拿下来，还原它的本性。它本身是离戏的，就还原它离戏，它本来空性的就还原它空性。

杯子正在显现的时候本性就是离戏的，有、无都不是它的本性，这是我们加给它的，认为它是有的、无的。这个杯子的本性到底是什么？就是空性。它的本性就是胜义谛、本来涅槃。

把杯子换成我们的烦恼、身心，就可以知道五蕴皆空，色就是空，想就是空，识就是空。它上面没有有、无、是、非，色法显现的时候本性就是空的。空才是它的本性，其它的有、无不是它的本性，所以我们要把不是它本性的东西拿掉，认定它的本性就是空性。

但是这个空性本身很难认定，当我们通过否定法、遮止法把它的本性一层层显露的时候，直接说这个杯子是空性的。假如在之前直接说是空性的，这个直接用表诠是很难去了知的。因为我们说这个杯子是空的时候，很容易在脑海中构想出一种好像是空荡荡的状态。这种空和杯子实际上的空不是一回事，因为杯子空性的对立面其实是有无是非的戏论。

我们要抉择杯子的空性，只有通过这样的理论把它的有边、无边、亦有亦无边、非有非无边打破，四边都没有了是什么状态？这个取名叫空性。用分别念去认定空性是很困难的，哪怕最后回过来看我们的念头，起心动念的当下是空的。正在运作的这个念头本身不是有的，它没有有边，破掉；分别念正在运作，不是无边，破掉。它不是亦有亦无，不是非有非无。分别念正在起现的当下就是离有离无的、空性的，这叫做分别念本空。

正在起现的就是空性，为什么？因为不属于它的东西被拿掉了，它自己的本性就是空性。虽然它是因缘和合、因缘具足了呈现的一个分别念，但是它本身并不是我们认为的那种有无，空性才是它的本性。为什么说缘起性空？我们通过这方面知道，这个杯子虽然缘起和合显现了，但是它的本性是空性，它并没有有、无、是、非。空性有能够装水的作用呢？可以有。装水的作用本身就是空的，也是离开有、无、是、非的。

从这方面观察分析，我们就知道胜义中这个杯子是空性的和它能够起作用二者不矛盾，我们要去掉对它错误的认知。之后，我们就安住于如理作意，这时候会对没有证悟、未了知空性的众生产生悲心。本身这些万法在呈现的时候就是空性的，但是这么多众生都不了解，而是在妄执，非常可怜。从这方面就会逐渐产生悲悯心。

这方面我们就知道一切万法的空性，刚刚也提到了，其实它并不玄妙，不是很神秘、抽象的东西。它就是很纯朴的一种状态，纯朴到把你的分别

心都去掉，只要去想它就错了，一想就落到有无是非中。从这方面讲空性其实是种非常自然的状态，但是因为我们的分别念习惯之后，从来没有训练过怎么样不用分别念去思考问题。

我们学空性为什么有时候觉得很困难、非常玄妙呢？不是说这个法本身玄妙，而是我们的分别念把自己搞得太复杂了。其实本身它很简单的，但是我们把自己搞复杂了，总是一看到东西就马上有无是非出来了，这个东西是有的吗、无的吗？好看还是不好看？就开始分别，根本没有想到这个法本身是空性的。

如果通过不断的训练，我们的心就逐渐可以把粗大的执著熄灭，然后中等的执著熄灭，细微的执著熄灭，最后最细微的执著熄灭。所有的执著熄灭了，万法的本性就呈现了，我们心的本性是离戏的。怎么样呈现它呢？就是通过不同次第的观修，把分别念由粗到细、从有到无，了知它本性的方式去熄灭它，照见它的本性，就可以逐渐获得解脱。这是讲的比喻。

申三、如是宣说之结尾：

前面的意义和比喻讲完之后就是宣说之结尾。其实这个科判前面讲了，怎么样去安立、破斥有些人认为的染、净不合理的争议。宣说之结尾也是断除成为染、净不合理的争议。其实这句话完全归摄了空性中安立染、净很合理。

如是执著说染污，无我我所说清净，

此无成为染与净，菩萨证悟智慧度。

“如是执著说染污”，不是说没有染净吗？但是我们说可以有染净，如是执著万法存在这个叫做染污，没有我和我所就安立为清净。“此无”的意思在胜义中就是都没有，都是空性的。“成为染与净”，就是在空性中没有成为染与净的。“菩萨证悟智慧度”，如果菩萨了知之后，已经证悟了一切无生无灭的智慧度的本性，从这个方面进行安立。

染污就是染净法，在胜义中染净法都是完全不存在的。名言谛中安立染净合理，为什么呢？刚刚讲了，一切万法本来是空性的，但是众生因为有俱生无明，对一切万法的本性、空性没办法认知、现证。所以我们要通过佛陀的指引来打破俱生无明，其中最大的一个无明就是执著万法实有，它是根本的无明。

我们在抉择空性的时候为什么后面还要讲，空性的功德、力量那么大，原因何在？因为它是在根本上瓦解轮回、让我们获得解脱的方式。我们流转轮回中有一种俱生的无明，不了知一切万法本来是离戏的，就开始执著说染污，执著我和我所，认为我、我所是存在的。

认为我和我所存在本身是一种妄执，因为不了知万法的本性。俱生无明等等很多的因缘和合起来之后，缘五蕴产生一个我，在我的基础上产生我所。在空性中本来一切万法是不存在的，五蕴也好，我也好其实不存在，它是因缘而生的，不认知的缘故就开始执著我和我所。

有些人提问题说，这种染净不合理，但我们说其实染净是合理的。为什么呢？“如是执著说染污”，这句话安立染污是合理的，把不是我的法安立为我，没有我所的法安立为我所，从这个方面讲叫染污法。因为它并不符合本来清净的自性，我和我所本身是一种染污的状态，从这个侧面来讲，世俗谛中就如是执著说染污，已经出现了染污。

“无我我所说清净”，既然有染污了，就可以观待染污安立清净。怎么安立呢？当他在流转、染污的时候，开始有了我和我所，流转轮回受痛苦了。但是当遇到了佛陀的教言，开始通过空性理论观察的时候，逐渐就会发现其实我、我所是不存在的，如是了知安住无我和无我所这个状态，就可以安立清净。远离了无我、我所的清净状态叫做染污，去掉了我和我所把它安立为清净。

在实相中染污和清净都没有，但是在现相中因为有了染污，也有去掉染污的清净。所以在进行安立的时候，从一个角度来讲本来清净，意思是说没有染污也没有清净。我和我所的染污和无我无我所的清净从究竟实相来讲都是没有的，这叫本来清净。

第二个方面，“无我我所说清净”叫离垢清净，本来的实相中没有我、没有染污、没有清净。但是因为众生不了知这个本来清净的状态，生起了我和我所的染污，把染污去掉之后，就说他已经清净了。佛陀已经成佛、清净了，这叫做离垢清净。

这种离垢清净无我和无我所，这方面就说为清净。“如是执著说染污，无我我所说清净”，他有本来清净，染污、清净都没有；他也有离垢清净，把染污、我和我所去掉之后安立为清净。

从现在我们众生来讲，本来清净的确是存在的，不管你证不证悟，反

正就在一切万法、我们自己的实际状态中，的确没有我和我所，也没有去掉我和我所的清净。但是我们已经在本来清净没有认识之后染污了，现在正在学习清净的方法。

虽然我们现在还没有真实的清净，但是正在缘无我和无我所的教法串习。有些道友很精进，有些正在听闻、思维或用生圆次第修行法性。不管怎样现在正在清净的过程中，这个过程圆满了就可以达到离垢清净。当我们这样观察、学习的时候，这里面可以安立染污也可以安立清净。

“此无成为染与净”，虽然名言中安立染污、清净，但是在究竟胜义谛中所谓的染污、清净都是没有的。因为从某个角度来讲，它虽然显现但是无自性，或者无而显现的。从现相角度来讲，似乎这一切都在运作，但是从本性来讲，染和净这一切从它的本性上都已经远离了。现在我们就要了解这个。

“菩萨证悟智慧度”，真实的大菩萨已经完全证悟了一切万法无生无灭、不垢不净的自性状态，他已经安住在了智慧度中，反过来告诉我们其实一切万法的般若本性的确是空性的，但是在空性中没有认识的话，出现了染污者，如果我们这个染污者通过修持空性自我净化，把染污的自性去掉之后就会变成清净者。

所以在世俗谛中也有修道者，也有修到圆满果位的佛陀等等的圣者法，这一切都是合理的。对方说如果是空性的话，成为染污和清净者不合理，我们说是合理的，从究竟胜义谛来讲没有存在，但是在世俗谛角度来讲，染污者也好、清净者也好，都可以如是安立。从这方面也可以生起定解，这是很殊胜的教授。

午二（教诫必须依般若）分三：一、以必要教诫精进般若法；二、以比喻说明如何精进；三、宣说如是精进行持之功德。

第一，以必要教诫精进，我们对于般若波罗蜜多必须要非常精进。第二，以比喻说明怎么样精进，通过比喻和意义对应的方式来宣讲安立精进。第三，宣说如是精进行持有什么样的利益功德。

未一（以必要教诫精进般若法）分三：一、稍微行持即成大福德；二、成为一切众生之应供处；三、成为为所化众生示道之师。

首先以必要教诫精进般若法，有很大必要的缘故，我们现在一定对般若波罗蜜多要精进。

其实我们学完之后都可以对般若波罗蜜多产生很大的信心，产生想要精进的意乐。佛陀的遍智就是通过他老人家的智慧、悲心告诉我们般若波罗蜜多的功德如此巨大，现在我们有因缘、善根的时候，一定要缘般若波罗蜜多非常精进地去学习。

申一、稍微行持即成大福德：

瞻洲尽其有众生，无余发胜菩提心，
俱胝千年作布施，利生回向菩提因。
何人精进于般若，甚至一日随同行，
布施福蕴不及彼，故当不懈恒入智。

字面上的意思是说南瞻部洲的所有众生，都得到暇满人身，都发起了殊胜菩提心，在俱胝千年中上供下施，对佛、对众生做供养和布施，把菩提心摄持的布施的功德为了利益一切众生回向菩提。这是很圆满很殊胜的功德，在菩萨道的角度来讲功德非常超胜。

后面讲“何人精进于般若，甚至一日随同行”，其他人对于般若波罗蜜多发起精进心、欢喜心，甚至在一天中随同般若波罗蜜多的意义做十法行。“布施福蕴不及彼”，前面所讲到的布施、供佛的福德之蕴没办法和它相比，“故当不懈恒入智”，所以听闻到颂词的这些修行者、道友们应该没有懈怠地、恒时趋入到智慧般若波罗蜜多中，趋入到般若的闻思修行中。

闻思般若波罗蜜多的功德到底有多大？对我们来讲凡夫人的承受力、心量非常小，有时候直接说功德有多大我们没办法了解，很难接受。所以佛陀用假设、对比的方式告诉我们般若度的智慧很大。

在其它的经典中，如果别人不知道发菩提心到底有多大功德，佛陀就会用他们能够理解的供养等等，用遍满大地的珍宝做布施的功德来和发一念菩提心的功德相比。你做这么多年的布施不如你发一念的菩提心。因为对他们来讲菩提心的功德难思难议，所以用他们能够理解的方式来说证成菩提心的功德。

发菩提心对我们来讲已经比较熟悉了，知道功德很大。而般若波罗蜜多的功德到底有多大？我们不知道、不了解。所以佛陀用我们已经能够大概了知的发菩提心回向成佛的功德和精进般若的功德相比，让我们知道这里的功德到底有多大。

“瞻洲尽其有众生”，首先说南瞻部洲很多众生，一提南瞻部洲的众生，我们马上就想到七十亿众生。其实七十亿只是人类，如果学习《大圆满前行》，在讲暇满难得的时候，在草原上面、大海当中、雨林当中的旁生数量没办法计算。还有在南瞻部洲安住的饿鬼、地狱的众生，数量非常多。

不管再怎么多，反正“瞻洲尽其有”，假如所有众生都得到了非常圆满的暇满人身。为什么一定要说得到暇满人身呢？为什么不直接说这些蚊子、龙发了菩提心，在其他经典当中不是也有旁生发菩提心的介绍吗？因为暇满人身是菩提心的一种真实、坚固的所依，如果是一个其他的众生，有可能他第一念发了菩提心，因为他的所依不稳固，第二念可能发不起来了。但是人道众生相对来讲他的所依身份还是比较稳固、圆满的，所以《入行论》首先讲到菩提心的身依是暇满，菩提心的心依是善根、善心。

南瞻部洲的所有众生都得到了暇满人身。学习过暇满难得的这些道友就知道，人身和暇满人身的差别是很大的，得到了暇满人身说明他修习佛法方方面面的因缘都是成熟的，没有什么障碍、违缘，在这种基础之上，“无余发胜菩提心”，没有一个剩下，全部发起了非常殊胜、真实的菩提心。

菩提心的体相我们知道，第一是为利他，第二是求正等菩提，利益众生、为了成佛的心叫菩提心。这些众生已经发起了为利益一切众生发誓成佛、求取佛道的心。心量需要非常清净、伟大，才可以发愿说我要度化一切众生，我身边这个让我很讨厌的众生要度化他，其他我们不喜欢的民族的众生也要去度化他，乃至这些非常恶劣的恐怖份子也要去度化他等等。这种菩提心、利他心是很清净的，要发起这种利他心太难了。

第二就是求佛果的心。获得圆满觉悟的资粮的因非常广大，所以大恩上师专门翻译了全知麦彭仁波切写的《白莲花论》。佛陀在因地修六度、修资粮的事迹，根本没办法在一本书中记下来，所以只是截选了一部分。看后我们就知道成佛、要彻底觉悟是不容易的。

这个时候众生都已经发起了真实、殊胜的利他和想要求佛果的心，意乐非常端正，是很清净、伟大的心作为基础。时间是俱胝千年，不是一天、两天做供养布施，是俱胝千年中做这样的善行。所做的善行是布施，当然此处的布施是上供下施的归摄。上供一切的佛菩萨三宝，下施一切的有情。俱胝千年中用最殊胜的物品上供下施。

如果是这样的话，功德非常大，平常我们说如果用利益众生的心供一

朵花，阿罗汉、十地菩萨也没办法完全衡量这个供花的功德。

如果这么多的众生发了殊胜菩提心，菩提心摄持在俱胝千年中不断地供养、下施。而且还“利生回向大菩提”，不单单是供养，而且为了利益一切众生把所有的善根回向成就菩提。初善、中善、后善都是圆满的：初善是发菩提心，中善是俱胝千年做布施，后善是利生回向菩提因。

而且不是一个众生的善根，所有南瞻部洲众生的善根的总和加起来，功德是不可思议的。甚至《入行论》中讲了，你发起了行菩提心，即便没有勤作、天天睡觉，善根都在增长，乃至成佛之间善根不会穷尽。就是这么广大、不可思议的功德。

菩提心的功德这么大，当然我们要发菩提心，我们现在是大乘行者，菩提心绝对不可少。下面讲了，菩提心的功德和行持般若波罗蜜多的功德比较起来，行持般若的功德还要大。“何人精进于般若”，任何一个人精进于般若波罗蜜多，“甚至一日随同行”，甚至一天中随同般若行持法行。大恩上师讲，念诵般若波罗蜜多，比如念诵《心经》、《金刚经》、《般若摄颂》、《大般若》等等。

还有受持、观修。有些地方讲受是通过信心来接受；持是通过正念，就是忆念、不忘记的意思。首先在上师等面前接受、领纳于心，而且最终忆念不忘叫做受持。然后观修，观空性、离一多因、缘起因、一切万法是空性的。因为过去已经灭掉了，未来还没有产生，现在也是刹那不住。

像这样观修般若波罗蜜多甚深的意义就是“行持于般若”，当然还有背诵、抄写、供养、讲解、思维等等都包含在里面。这样精进般若波罗蜜多的功德非常大，不要说是很多年中去行持，甚至一日中我们去缘般若波罗蜜多，比如今天我自己来抄一天的《心经》，让我的父亲抄一天的《心经》，或者让谁念一天的《金刚经》、打金刚七也好，反正都在缘般若波罗蜜多做法行。

或者为了考试去准备中观，从早上到晚上都在中观的境界中，在思考、记、背，或者讲解。“布施福蕴”，蕴就是集聚的意思。很多福德集聚在一起叫福蕴，这么大的福蕴“不及彼”，没有办法和一个人在一天中随行般若的功德相比。

这是佛陀亲口给我们讲的，“故当不懈”。所以我们应该不要懈怠，恒时趣入到智慧的大海中。又想起大恩上师曾经批评有些人说学般若、中观

是分别念，没什么用。上师也说了，分别念缘的是般若波罗蜜多，你的心最后就会变成般若。因为你缘的对境是般若波罗蜜多，不断串习，心和般若不断融合，最后我们的心就会慢慢熏习了般若的种子，完全相应于般若波罗蜜多。

所以这种般若波罗蜜多如果能够听得懂，经常去思考、讨论或者去传讲，功德非常大。即便听不懂的话，以欢喜心去念、听闻，这方面的功德利益是不可思议的。为什么呢？主要是因为它接近实相，是能破除烦恼的最利的利器。其他的一般修法没有办法斩断人执和法执的网，这种网异常坚固。般若波罗蜜多的宝剑非常锋利，是无坚不摧的，一旦缘般若波罗蜜多去观修，再大的实执慢慢都没有了，完完全全消于无形。

从证悟的角度来讲，它直接和实相相应。从破除障碍的角度来讲，没有比它力量大的，什么样的修法、法行都没有办法和般若波罗蜜多的力量相比，所以它的功德非常殊胜。

前面发菩提心也是，因为三殊胜，发菩提心，中间做法行，最后回向。三殊胜其实已经相应于大乘道了，如果这样去行持的话，已经成为了逐渐成佛的因。但是一个俱胝千年中布施的人会不会去缘般若波罗蜜多行持呢？一般来讲，这么长时间中行持布施的人，他的福德很深厚，发心很圆满。根基圆满的话，佛菩萨也会关照他，显现善知识给他宣讲般若波罗蜜多。

为什么在这个颂词中有此比较呢？主要是为了说明般若波罗蜜多的功德利益很大，原因是它的功效非常殊胜，破除烦恼、让我们认识本性的功能异常强大。所以把它和菩提心放在一起做对比，并不是要贬低菩提心的意思，只有菩提心和般若波罗蜜多二者圆满的和合之后，我们的修行才会突飞猛进。

也就是说你如果只是俱胝千年中通过菩提心、三殊胜摄持去修持佛道，没有般若波罗蜜多的缘故还是快不了，相对来讲比较慢。如果你修般若没有菩提心摄持，没有这样的三殊胜、没有强大的福德支撑也走不远、走不动。

所以菩提心这样的相应于大乘道的所有三殊胜的因具足了，再加上能够快速认识本性、快速集资净障的殊胜般若波罗蜜多，二者合起来成佛就很快，所有功德都可以成熟。

佛果功德到底大到什么程度？真正讲没办法思维，成佛需要多大的资

粮，需要多少的因缘才能成佛。你发了菩提心，还要不断地去精进闻思修行般若波罗蜜多，功德刚开始的时候很慢，后面的话越来越快，最后就可以圆满资粮成佛。

如果没有菩提心、般若波罗蜜多这些最为殊胜的大乘的善巧方便，我们凭着自己的想象去修大乘，不知道什么时候才能够摸到大乘的门。不要说真正圆满大乘的修行，如果不懂善巧方便，我们修大乘没有重视菩提心、般若波罗蜜多，说自己是大乘行者是很难安立的。

所以越观察，越知道佛道的核心精华就是在大悲和菩提心、空性上面，越了解这个越对法王如意宝、大恩上师心生感激，他们在给我们这些弟子讲的时候，全都是抓重点，对我们来讲最殊胜的、最需要学的，就是菩提心、空性的智慧，非常强调这些。如果有了智慧、悲心，那我们的上乘道会非常正确，不会误入到歧途中。如果有了菩提心、空性，那么我们积累资粮的速度会非常迅猛。

所以不断地缘中观、般若去学习、思维、读诵，甚至于把《金刚经》、《心经》放到自己的课颂中每天念诵的必要性都是非常大的。

下面讲第二个科判

申二、成为一切众生之应供处：

行胜般若瑜伽者，起大悲无众生想，
时智者成众应供，恒行乞食具实义。

修持般若波罗蜜多的菩萨可以成为众生的应供处。行持殊胜的般若波罗蜜多的瑜伽行者“起大悲无众生想”，他安住在大悲心当中，但是在生大悲心的同时，他也没有实有的众生可以度化的想法。就在“起大悲无众生想”时，“时智者成众应供”，这个智者成为了众生的应供处。

“恒行乞食具实义”，他为了利益众生的缘故，恒时去乞食化缘，如果谁缘他供养，都具有很大的实义。为什么会成为应供处呢？因为他娴熟于般若波罗蜜多的缘故。

在《金刚经》中也讲，般若所在之处即为是塔，就是应该供养的意思。有般若波罗蜜多经函的地方就是塔，就是应供处。如果我们身上戴般若的挂件，时间长了觉得没有什么，好像就是一个挂件而已，其实真正来看，这个挂件挂在自己身上，可以利益很多有形和无形的众生，会直接和间接

地成熟很多有情的根性。

而且经常性不离开般若波罗蜜多、不离开摄颂挂件，也是和般若的缘份越来越圆满，对我们修行般若波罗蜜多的加持力也非常大，而且对遣除很多违缘障碍有很大的必要性，因为它的功德就这么大。

“行持殊胜”，他内心中有般若波罗蜜多的见解，有正见，而且也是不断地在行持殊胜的般若波罗蜜多。瑜伽者即瑜伽士，在《智慧品》中讲，有止观功德的称之为瑜伽士，在此处能够修持般若波罗蜜多的叫瑜伽士或般若瑜伽士，或者大圆满行者、大圆满瑜伽士、密乘瑜伽士等等。

内心如果安住在境界中就可以叫瑜伽士，既有在家的，也有出家的。在家的瑜伽士在藏地主要是穿白披单或留长头发，出家的瑜伽士当然是穿袈裟的。不仅仅是在家的人称之瑜伽士，只要能相应于这样功德的，能够安住般若波罗蜜多都叫做瑜伽行者、瑜伽士。

这些瑜伽士安住在般若波罗蜜多中起大悲。为什么他会起大悲？这是大乘行者种姓成熟、苏醒的方法。按照全知麦彭仁波切《中观庄严论》注释中讲有两种众生，一种首先缘众生修大悲、生了大悲之后就会想，要度化众生就要成佛，成佛的因是什么呢？就是要学空性、证悟空性。了知了这点之后，为了度化众生开始学修持空性，到了后面，他的智慧、大悲，种姓中的两种特点都苏醒了。

还有一种众生先以空性入门，他首先了知万法空性，知道一切众生其实并没有这么多实执烦恼，在本性当中一切都不存在，但是众生却非常执著。因为对空性完全了悟，所以就对其他不知道空性、执著实有的众生生起大悲心。他就想一定要告诉他们空性，一定要让他们从实执中脱离出来，他的大悲心因为通达空性的缘故已经发出来了。

这种般若瑜伽者因为了悟了空性，所以对众生生起了很强烈的大悲心，但因为他的大悲心是通过空性的方式生起来的，所以“起大悲无众生想”，他有很强的大悲心，但是不会有众生是实有的想法，不会认为他是在度化实有的众生。

这个大悲心虽然强烈但不是实执。有时候道友们在学习空性，把实执和强烈好像混在一起了。认为如果是空性的，和菩萨又很强烈地追求佛道是不是矛盾呢？为什么这些菩萨对众生有很强的悲心，是不是证悟了空性就不会有很强的悲心了？他的悲心很弱的那种状态，这是不可能的。想要

成佛、想要度化众生的想法很强烈，并不代表他有很强的实执。你的想法不强烈，就没有实执吗？实执原封不动。

当我们看到喜欢的众生的时候，会产生强烈的贪欲，看到不喜欢的众生产生强烈的嗔心，有些时候我们的情绪没有那么强烈，看到一个普通的环境，那时我们的心是很弱的，能代表没有实执吗？不能这样讲。我们的心力很弱，不代表实执心很弱。没有通过空性去观修，实执心原封不动在内心当中，一点都没有伤害过，是很强烈的。

菩萨很强烈的大悲心生起来了，但他没有实执，大悲心强烈和实执强不是画等号的。他越了知空性，悲心越强大、越真实，所以“起大悲无众生想”。

“时”，在对众生生起大悲心而安住在无众生想的时候，如果达到这个状态，“智者成众应供”，这个通达了空性和大悲的智者就会成为众生的应供处，众生可以对他供养而且他自己可以承受得了。众生给他供养的话也直接地和他结上解脱的因缘。

“恒行乞食”，如果是在以前，印度的修行者基本上是通过乞食的方式，不单单是出家人，很多在家的修行者、苦行者，也是因为知足少欲恒行乞食。在托钵化缘的时候，如果谁供养他食物，具有很大的实义。

但是佛法弘扬到现在，有些地方保留了乞食的传统，有些地方不保留，有些大德可能去化缘（乞食就是化缘），都不是为了自己的享受，是为了利益众生、为了佛法。

因为很多钱财如果散落在有情的手中，这些钱对他来讲起不到什么作用，他既没有殊胜的发心，也没有殊胜的空性，也不知道用在什么地方，有些钱放在身上就成为死财了。有钱财，但是不知道怎么用，没办法用钱累积更大的功德、度化更多的众生。

但是如果钱财落到智者、大菩萨手上，他通过化缘的方式，把很多众生的钱收集在一起，再通过自己的发心、智慧、善巧方便，把钱用在最应该用的地方，利益众生或者弘扬佛法。这时候众生能够得到利益，供养钱财的这些人也能够因为这个菩萨的运作得到很大的利益。因为菩萨内心没有实执，有空性般若波罗蜜多的智慧，也有缘一切众生的大悲心，去运作这些钱财是非常有利益的。

比如有时候用这些钱修寺院、修佛塔佛像，在很多世代中还可以利益

后面的众生。如果钱放在我们自己手上，好像觉得有钱一样，当你死了之后没什么用，而且你赚钱的时候有可能造下了很多的罪业。

但是如果大德手上用这个钱，他可以收集起来把钱用在应该用的地方，这其实是因为他自己有殊胜的发心和功德的缘故，所以他就成为应供处了。他也主要是为了给众生提供福田的作用，自己真正去受用的（吃饭、睡觉等等）非常少，真正来讲大多数都在利益众生，缘众生的利益才进行奋发。

申三、成为为所化众生示道之师：

这种瑜伽行者可以成为为所化众生示道的善知识、导师。

菩萨为度长结缘，人天三途之众生，
大道彼岸欲示众，昼夜精进行般若。

菩萨为了度化长久以来和他结缘的人天三途的众生，人天三途就是五道众生或者六道众生。“大道彼岸欲示众”，大道是修道，彼岸是果，为了把大道和果开示给众生，“昼夜精进行般若”，他昼夜当中都是非常精进地行持般若波罗蜜多，他可以成为为所化众生示道的导师。

菩萨无始以来就趋入道，发了菩提心。当然没有发心之前也是在轮回中和很多众生结了缘，但是他自己没有安住般若波罗蜜多之前，基本上结的是庸俗的缘，自从他苏醒了种姓发了菩提心、修持般若了，从这个时候开始结的缘，或就说以前和他结的庸俗的缘，因为他内心当中生起了大悲和菩提心，就转变成对这些所结缘众生有利的缘。

第三句讲的“大道彼岸欲示众”，欲示就是想要给这些众生开示。开示什么呢？大道彼岸。大道就是整个大乘道，当然以般若为首的殊胜大乘道，这叫做他所修的道。彼岸就是果（佛果）。

这个菩萨想要给众生开示的，第一，你如果修这个道，有这样的果可得。所以有时候他讲的这些法中，是在着重讲佛果的功德——三十二相、八十随行好、如所有智和尽所有智、神通、悲心、善巧方便等等。让众生对佛陀生起信心。第二，如果精进最后得到这种果，让众生生起自己能成佛的信心。

有时候侧重于讲道，就是从菩提心开始，这是入大乘道的基础。但是为了更好地学修菩提心，他还要在前面让众生首先生起出离心，再讲菩提心，之后再讲布施等六度四摄，然后讲般若波罗蜜多。这方面是你要成功

的道，这些大乘道你必须修持。

这些菩萨们为了度化众生，给众生开示大道和彼岸的殊胜法要，“昼夜精进行般若”，非常精进地昼夜中行持、安住般若波罗蜜多。当然有些成就的菩萨们不需要勤作，自然而然他的所作所为，行、住、坐、卧都没有离开过般若波罗蜜多。我们看到他在走路、吃饭、讲法，其实都没有离开般若的境界。

白天没有离开，晚上也是在般若境界中显现入眠。只有昼夜精进行般若，才可以把道开示给众生，也慢慢告诉、教诫众生昼夜精进行般若，可以达到像菩萨、佛的状态。

其实最究竟来讲，菩萨结很多缘，比如法王如意宝、大恩上师等等很多菩萨们给众生结缘，有时候一结缘众生马上就苏醒种姓，“我一定要跟你学”。有时候可能就结个缘，供养一点，或加持一下、看一眼等等。这辈子种姓苏醒不了，但是菩萨只要成就果位之后，他的每一生每一世都要在轮回中来度化众生，换句话来讲他有的是时间。

今生结了一点缘的，他下世还通过方法再结缘。有些人和上师结的因缘很深厚，很快就可以生信心、去修行。有些人可能就是听一、两年的法就走掉了。有些人可能结了缘之后觉得这个师父很好，从今以后不联系了，这方面也很多。

菩萨在生生世世中成为众生的父母、妻子、儿女、丈夫等等，以很多身份和众生结缘。但既然结了缘为什么他们没办法度化呢？所结的缘有深有浅，要成为能够被度化的缘，需要很深的善缘，需要菩萨在多生累世都度化他，让他的缘从小到大，从弱到强。强到什么程度？强到上师给他讲解脱道，他完全能够听得进去、依教奉行的状态，这时候的因缘就很深了。

有时候的缘就很弱，比如说只做一、两次父母，这一、两次的缘是结了，但是还没办法让他发起解脱的心、让他能够比较相信这个上师的教化。所以有时候可能看到了上师，哎，很好，就是能够对上师生善心，但是让他听法还是不干。让他做些供养、顶礼这些事情他愿意，对上师也能够生起好心，但是让他听法就不行。听了法之后让他继续去思维、进一步学他不干，所以缘的确有很多很多，有深有浅。

菩萨在轮回中结了很多缘，有一部分众生已经因缘成熟了，就可以给他们开示大道和彼岸。菩萨修行到一定状态的时候，完全可以成为为所化

众生示道的导师。

我们现在也是这样，如果以后想要利益我们在无始轮回中结了恶缘、善缘、无记缘、钱财缘、感情缘、法缘等等的众生，自己也要精进行般若。这样我们就能够成为给别人讲解佛陀教法的大士，帮助别人树立般若的正见，让他们也能够在般若当中获得殊胜的解脱。

今天的课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第40课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心。发了菩提心之后今天我们继续一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。

《般若摄颂》是般若波罗蜜多的精华，也是佛陀亲口宣讲的。因为佛陀成佛依靠般若波罗蜜多而成就，所以佛陀在成就佛果之后对于宣讲般若非常重视，在很多地方高度赞叹般若经。佛陀也曾经对阿难尊者说，如果其他经典完全消失，他没有什么怪罪的，但是如果般若经的一个字消失，佛陀都会怪罪阿难尊者。当时也是通过比较严厉的口吻做过教诲。

一方面来讲，这些佛经或者修法能否住世，能否利益众生，和众生的因缘善根还是有很大关系的。但另一方面，具有福德和殊胜清净愿的这些尊者们的摄持、保护也非常关键。

在佛法弘扬的过程中，有很多佛陀、菩萨、祖师们不断地转世，住持般若波罗蜜多的法门。我们在学习般若波罗蜜多过程中，了解到般若波罗蜜多是由很多祖师一代代传承下来的。我们从祖师们的传记可以看出，他们对于般若波罗蜜多的讲解、弘扬、注疏、行持等方面做了很多的努力，现在我们可以学到非常完整的般若波罗蜜多。

为什么这么重视？因为般若波罗蜜多宣讲了万法的实相，可以让一切众生远离无明愚痴黑暗、远离轮回根本的人我执和法我执。般若波罗蜜多讲到诸法的实相，而让众生流转的就是愚昧无知，般若实相的这种明和无明二者之间的本体就是完全矛盾的。

如果佛法没有般若的思想，那么整个佛法没有生气；如果一个法脉中没有般若波罗蜜多，也不会成为一个优秀的法脉；如果一个修行者的相续中没有般若波罗蜜多的见解，那么这个修行人也不会成为一个真实的修行者。为什么呢？因为内心的人我执和法我执——导致一切痛苦轮回根本的愚痴无明，根本没有对治法。

所以我们现在闻思、修行般若波罗蜜多，对于当前来讲，能够了悟现在我正在起心动念的这个心，现在我正在使用的身心到底是什么样状态？以前是懵懵懂懂：身体就是身体，心就是心，好像根本没有观察过。

自从学了般若之后，我们就可以知道正在显现身体、正在显现心的时候，其实本体是空性的。这样就了知我们所见、所闻、所思维的一切万法的本性，这样不断去修行，我们修行空性的力量逐渐加强，那么一切实执还有种种的痛苦、烦恼的根本的业习逐渐消亡。最后我们就从这种状态中完全获得解脱（解脱就是把迷惑完全消尽的过程）。

所以对我们来讲，学习般若波罗蜜多就不会愚昧，我们就知道现在轮回的状态、我们身心的状态的究竟实相到底是什么？学习了般若波罗蜜多也可以生起非常清净殊胜的智慧，不单单是自己彻底从无明愚昧中得以苏醒，而且还可以帮助别人苏醒最殊胜清净的种姓。

所以说自利利他的最殊胜的窍诀方便就是般若波罗蜜多。我们经常对般若波罗蜜多的词句思维、学习、观修，要不断地念诵。在佛堂里面也要放置般若的经典，经常去顶礼、供养、发愿。在顶礼、供养的时候，虽然现在还没办法完全懂得般若波罗蜜多，但是发愿以后一定要通达，一定要完完全全证悟般若波罗蜜多。如果经常这样发愿供养，我们逐渐内心当中对于般若的境界，对于般若波罗蜜多的思想就可以完全通达了悟。

因为般若波罗蜜多对我们来讲的确是一大珍宝，所以我们想方设法，不单单现在要精进，还要为了以后能够通达、证悟，并能够给别人如实地宣说殊胜的般若波罗蜜多，我们要发愿，也要回向。所以我们每次赞叹般若波罗蜜多的功德，强调学习般若的必要性。因为有些道友般若的习气非常深厚，对于般若波罗蜜多的思想、词句都是非常有兴趣去闻思修的。有些道友的兴趣可能没有那么深厚，佛陀那样在经典中经常性地赞叹，大恩上师在讲的时候也经常性地赞叹，我们在学习或者辅导的时候，也要经常赞叹般若波罗蜜多。

如果内心当中对般若生起了欢喜心，通过欢喜心去听闻、思维，也能够成为完完全全摧毁整个轮回的殊胜的因。这个种子就像金刚种子一样，不会受其他因缘的消损而消亡。这种词句如果听闻之后，就会成为解脱轮回的根本正因的种子。

如今我们学习的是对于般若必须要精进。前面讲了稍微行持般若波罗

蜜多就可以成就大福德、成为一切众生的应供处的殊胜的功德，以及成为为所化众生示道之师的功德。三个功德的讲解，教诫我们有必要精进般若波罗蜜多的法要。

虽然般若的本体非常殊胜，可以说是无坚不摧，但是这样的般若利剑，我们现在还没有把它磨出来。般若波罗蜜多本身非常锋利，因为我们刚刚开始接触，宝剑的剑锋还很钝，还没有展现非常锋利的那一面。所以我们必须通过不断地闻思修行，缘般若波罗蜜多越精进学习，我们的般若智慧就会越来越明显。

我们的智慧越明显，无明愚痴的力量就越来越减弱，这就是一个此消彼长的关系。如果我们像一地以上的菩萨现证了般若之后，就可以完全现证人无我、法无我真实的状态，那个时候很多殊胜的智慧、神通、禅定、功德慢慢都会展现出来。所以要精进般若波罗蜜多的法要。

未二、以比喻说明如何精进：

前面告诉我们要精进，那么到底如何精进呢？佛陀也是很善巧很慈悲，怕我们不了解，所以通过比喻来说明我们应该怎么样来精进般若波罗蜜多。

综合它的科判和颂词讲记、注释等的意义，我们值遇了般若波罗蜜多之后，就不要耽误拖延，马上就要行持。通过比喻说明我们要很珍惜般若波罗蜜多，得到之后不要让它丢失，要很快去行持。因为这么殊胜的法要，行持的越早越多，对我们来讲得到的利益就越早越多。如果拖延下去就是莫大的损失，而且对于一个发了菩提心的人来讲，拖延行持般若波罗蜜多，其实也是拖延了让很多其他的众生受到殊胜利益的机会。从这个方面通过比喻来说明我们要速疾精进。

在颂词中是这样讲的：

人昔未得之至宝，别时已获心欢喜，
得即不慎已遗失，失而求宝恒忧苦。
如是趋入大菩提，如宝般若行莫弃，
如获宝取勤缠裹，疾速而行消忧苦。

这个比喻、意义对照的颂词中说，“人昔未得之至宝”，有一个人以前通过很多方式寻找但是没有找到的一个非常殊胜的至宝。至宝就是最好的

宝贝，在所有的宝贝中如意宝就是宝中之王。“别时”，在其他时间中得到了这个如意宝，得到后非常欢喜。但是“得即不慎已遗失”，得到后自己不谨慎，没有好好保护，这个如意宝又遗失了。

“失而求宝恒忧苦”，在丢失这种宝贝再想要去重新得到的过程中，内心非常忧苦和伤心，身体很劳累奔波。“如是趋入大菩提，如宝般若行莫弃。”如是我们知道，要得到大菩提最殊胜的方便是什么？就是般若波罗蜜多，就像如意宝一样的般若波罗蜜多千万不要舍弃。

应该以什么样态度呢？“如获宝取勤缠裹”，如获宝的意思是紧跟前面的第四句，“失而求宝恒忧苦”，这么好的宝贝居然被他丢失了，就非常想失而复得。在这样的心态中去不断地追求、寻找，内心非常忧苦。当他通过各种各样手段和方便重新又得到了，这个时候他是什么心态呢？“取勤缠裹”，他就会很好的把它取受过来精勤地缠裹，很妥善地放在自己最贴身的部位——最里面、缝得最结实的口袋里面，千万再不能让它丢失了。

这还没有完，什么叫“疾速而行消忧苦”？就是马上以飞快的速度跑回家，把如意宝取出来祈祷，让如意宝发挥它的作用，马上让他发家致富、疾病消失。得了之后第一妥善保管，第二快速返家，开始行持祈祷摩尼宝的事业。

要让摩尼宝发挥作用，有些时候也需要在吉日提前几天斋戒，把地上打扫干干净净，立一根很高的杆子，把如意宝放在杆子上面，然后焚香、祈祷。这个可能是国王取到了大如意宝的时候，为了消除整个国境当中的疾病、贫穷会这样做。

如果是一般的老百姓可能不需要这样，他回去之后马上把如意宝拿出来放在桌子上，精进地祈祷如意宝。以前我们也学过，如意宝不是有一个神住在里面，就像灯里面住个灯神，然后你用袖子擦一下，灯神出来之后问你需要什么。如意宝就是一个无情物，但它是一个缘起，如果谁得到如意宝，然后以非常虔诚的、清净的心向它祈祷，如意宝会无勤地满足他的誓愿。这个也是属于众生的福德因缘和合后无中生有的事例。

如意宝有多大？有些地方说如意宝就是一个石头珠子一样，我也没见过如意宝，大概可能拳头那么大的珠子。这么大个珠子当中，你祈祷之后，整个房间都充满了金银珠宝。这么多东西从哪里来的？其实这一切也就是无自性中显现的。如果因缘和合就可以显现。假如是实有的话，实有的如

意宝中不可能出现这么多实有的财富。就是因为无自性的缘故，所以才从无自性中因缘和合，如是可以显现，不需要什么实有的基础。这个从如意宝的比喻也可以了知，即便如意宝在行使它事业的时候，也是暗合无自性的意义的。

这个颂词中就讲到了我们首先精勤求宝，后面在一个时间中得到，自己没有注意丢失了，然后非常痛苦地去寻找。找到之后心态非常欣喜，而且觉得再也没有办法经历一次丢失的痛苦了。非常谨慎地保护好，然后回来之后马上开始行持。通过如意宝降下的财富，消除贫穷的痛苦，也消除他忧愁的痛苦——“消忧苦”。

比喻我们很清楚了，通过这个比喻对照，让我们精进地行持般若波罗蜜多。怎么样来行持般若波罗蜜多呢？“如宝般若行莫憩”，就是我们在无始以来，很多人都是想要得到安乐，在追求安乐的过程中，有一部分的人只是看到了粗大的因果，所以为了让自己的生活过得好一点，他就开始种田、上班、开公司等等。就觉得如果他付出了这种因，赚了钱就可以过上好生活。

他就从最粗浅的层次去解决痛苦的，得到安乐的。还有一些人觉得这些太粗大了，他不喜欢得到这么粗大的浊福，他就想享一些清福。于是就走入到深山老林中去种一些粮食，然后自给自足，像这样就觉得很好。

还有一些人就觉得这个也不究竟，他就想要获得解脱，就像中国的一些道教等的修行者，外道的一些苦行的仙人，他们也有一整套修炼身、心、气等的方法。通过修炼之后得到一定的神通禅定，也可以压伏烦恼。但是他们已经认识到通过外在的这些物质，没办法让自己离苦得乐，他就把这样层次深入到禅定、心的方面了。

有些外道也认为今生的这些苦乐都是以前的因缘，以后要得到解脱也需要现在行持很多修行，所以他就在这样的基础之上，开始行持很多苦行、善行，再辅以禅定，有的时候也可以生到天界。但是无论怎么样去追寻解脱道，因为没办法获得真正殊胜的方便，有的时候忙碌了很长时间，比如说修几世之后得到了禅定，在《俱舍论》当中讲，禅定是不动业，一定会成熟的，下世一定会转生到禅天。到了禅天之后，在禅天中生活很多年之后，因为他的业尽了，又下来重新又开始，这样的话没有真正获得解脱的机缘，这方面也有。

还有一些人就开始修行，有福报的话遇到了佛陀，然后佛陀开始抉择修行的道次第，还有这些出离心、菩提心等一系列的修法，乃至我们找到般若波罗蜜多，这个时候你真实觉悟的主因就已经找到了。以前我们没有找到的很多宝贝，正如刚刚我们讲的，我们自己也好，在历史的长河中一代又一代的人也好，为了离苦得乐，他的目标非常浅薄，比较深层的、关系到内心的精神状态修行，很多人想追求解脱，但是真正得到殊胜解脱道的人非常少。我们以前曾经这样努力追求过，但在这之前都没有获得真实殊胜的如意宝一样的修法，“人昔未得之至宝”，就可以和这个方面对应。

“别时已获”，现在我们已获得了般若波罗蜜多的修法，就应该生欢喜心，但是如果在这个过程中，比如说我们已经进入了菩提学会，已经在接触般若波罗蜜多，已经在学习中观等教言，如果以外在或内在分别念的因素，或者疾病的因素中间自己退失了。本来般若波罗蜜多法要这么殊胜，通过一些自己的分别念、通过一些疾病或者经济问题，通过一些外在的压力，退失的话就非常可惜。

退失之后就没有方向了，就会很忧苦，没有对治人生烦恼的东西，又重新陷入到了迷茫中。假如说这个时候重新再遇到般若波罗蜜多，主要是自己的内心中重新生起了对般若波罗蜜多的希求心，关键是从这个方面讲。这个时候我们应该怎么样去精进努力呢？就应该像这里面所讲的一样，“如获宝取勤缠裹”，好好保护般若波罗蜜多。对于听闻般若波罗蜜多、抉择般若波罗蜜多，还有研讨、修行或者讲解般若波罗蜜多等等，这一系列机缘我们都要非常小心地保护。

不单单要保护这种机缘，我们还要“速疾而行”。为什么要速疾而行？这些般若波罗蜜多法要，对我们调伏烦恼是最有用的。刚刚我们讲了，你早一刻趋入就早一刻获得安乐。如果我们真正相应般若波罗蜜多，它调伏我们分别心、调伏我们烦恼和痛苦的力量非常强大，其他任何法要没有办法和它相比。

得到了这么好的法要之后，就应该速疾而行，千万不要拖延。修不来可以把《般若摄颂》、《般若波罗蜜多心经》，或者《金刚经》，每天通过恭敬心来念，这里面全都讲的般若波罗蜜多的境界。我念的时候发愿尽快通达般若波罗蜜多殊胜的法要，佛陀上师三宝加持我，通过般若波罗蜜多调伏自他的相续，一边念就一边这样去实行。

如果自己懂的话，比如般若波罗蜜多抉择五蕴皆空的教义，通过离一多因、通过缘起因的方式来抉择万法空性的教义，那么就应该去做，应该安排时间去观想。如果刚开始我们观单空，后面慢慢可以观双运等等。因为通过这个方式我们就可以逐渐认识到万法的本性。

因为一切万法的本性本来是寂灭的，但是因为我们自己的心太过于粗重，乃至我们离开自己寂灭的家乡，走出来流浪已经很长时间、走出来的距离也是很远了。这个时候要回家怎么办呢？必须要通过般若波罗蜜多的修法，通过单空等四步境界的修法，逐渐把我们内心各种各样的分别念息灭。

因为空性中讲，我们对于内在法、外在法、内外法的执著，对一切万法的执著都安立为空性，没有一个是真实有本体的。所以，当我们把一个个法安住在空性的时候，我们的分别念就逐渐熄灭了，当我们的分别念最后完全熄灭的时候，本来的智慧寂静光明就会呈现，这就回到了家乡了。

就好像我们出去很长时间之后，走进家乡的感觉不一样，虽然还没有真正到达家乡，但是一切的东西就开始慢慢熟悉起来了，乡音也比较容纳，这些景色、以前记忆的东西慢慢熟悉起来了，就会有一种感觉。当我们修空性还没有真实证悟之前也会有那种感觉，虽然还没有真正证悟空性，但是已经有了空性的味道、空性的感觉。所以这方面必须要不断地闻思修行。

“疾速而行”，就是不能拖延，因为我们通过外加行的侧面来讲，我们修持般若波罗蜜多最好的所依——暇满人身，这个暇满人身除了是守持戒律的所依之外，它其实也是修持般若波罗蜜多最好的所依。没有比南瞻部洲的人身再好的修持空性的所依了。

这个人身我们已经得到了，我们可以在上师面前听闻般若波罗蜜多，可以和道友探讨般若波罗蜜多，可以去背诵可以去修行，这个人身对我们来讲是非常有用的。但是这种能够修持般若波罗蜜多的人身，它是无常的。虽然我们现在在用人身在修般若波罗蜜多，但是无常的本性不会因为你在行持般若波罗蜜多而有所改变。所以我们时间紧迫，这么好的能够修般若的人身，很有可能在明天早上起来的时候就已经不复存在了，这是非常可能的。

无常的修法照样可以移植到这个地方来。尤其是当我们对般若波罗蜜多的法要越来越产生信解的时候，我们就越来越会发现，如果现在不精进，

哪一天无常到来了怎么办？所以说越往上的修法真正相应了，往下也会有辅助作用。

法义就是这样，一方面，下下的法是上上的法的基础，比如说四加行，它肯定是上面法的基础。如果有了出离心，再修菩提心、空正见，这时有了基础。上上法也可以从上面来看下面的法，它对于下面的法认识的更清楚了。

因为智慧更深了，比如说般若这么好需要什么呢？需要通过暇满人身作为它的所依，但这个所依是无常的，如果有了这种观念，那无论如何不能够拖延时间，这么好的东西不能让我浪费了。我们刚刚开始真正入佛门的时候，在修无常的时候，因为还没接触到上面这些非常殊胜的法要，菩提心的法要、空性的法要、密乘的法要，认识还没有那么的深刻。当你接触到这些非常殊胜的法要，而且你对这个法要生起了了解，知道这个的确殊胜，当你对这种法要产生的确殊胜的感觉的时候，你再来安住在暇满难得、寿命无常，感觉就不一样了。

为什么呢？因为这个人身可以修持这么好的东西，在早期修无常的时候还没有这个感觉，菩提心殊胜、空性的殊胜、般若波罗蜜多的殊胜、密法的殊胜，一概不知。你在修的时候知道是无常的，但是因为你还没有接触到很好的东西，所以那种更加珍惜的感觉就不会有。当我们真正地认知到般若波罗蜜多的重要性的时候，我们再回头来安住一下暇满难得、寿命无常，这时的意味就完全不一样了。通过上面的法反过来辅助让我们对下面的暇满难得、寿命无常的这些意义更加清晰。

所以我们平常在修般若空性的时候，也需要串习无常，速疾而行就是因为我的这种人身是无常的，不知道什么时候就死去了。如果死去了之后，能不能够保证下一世出生就能够遇到般若波罗蜜多，能够产生信心的可能性到底有多大呢？有没有把握呢？很多人没有把握。因此现在应该好好珍惜。

如果你“疾速而行消忧苦”，它的作用马上就来了，如果你疾速而行相应的话，就很快可以消除内心的忧愁和种种的痛苦。因为所有的痛苦忧愁都是来自于内心的业，如果你的内心安住于空性，那没什么可以忧虑的。有什么可忧虑的呢？忧的这种状态不会有了，苦也不会有了。苦有身苦和心苦，身体的苦来自于种种恶业，恶业来自于无明，来自于业果愚和真实义愚。如果你了知了万法的实相，安住在实相中不会再去对于真实义产生

愚痴，对于因果不会产生愚痴，因为空性和因果本身相辅相成，如果你对于空性理解得越深入，你对因果的了知也就会越细致。

如果真正对空性了知得非常清楚深刻，绝对会诚信业因果，因为所有的业因果只有在无自性的情况之下才可以缘起，因果就是缘起。怎么样才能缘起？只有无自性，只有大空性才能够缘起，所以缘起的都是空性的。因为在大空性中，只要你的业因、行为、心识还没有完全灭尽，它的因缘就具足了。如果因缘具足了，还是会受因缘的控制，所以空性当中集结因缘，空性当中业因果就可以呈现。所以对空性越深入了知，对业因果越诚信，对取舍业因果也会越来越细致。

尤其是当对般若波罗蜜多空性非常有兴趣，就会去想什么样的行为能够帮助我今生乃至生生世世都能值遇般若波罗蜜多、修持般若波罗蜜多。想了之后就会如理如是地取舍善业，好好修善法，今生当中的善法能够帮助我修行般若波罗蜜多。而且如果我修持善法，比如说修持戒、修安忍、修布施，如果修了这么多善根，这些善根会在我的后世成熟暇满人身。又继续可以在暇满人身上修持我衰爱的般若波罗蜜多，这样一直修下去，我永远不会丢失掉修行般若波罗蜜多的机会。

所以当我们对般若波罗蜜多产生信心，也会对这一问题非常关心。般若波罗蜜多的机会乃至我证悟成佛之前，乃至我获得初地之前，拿什么来保证不要间断？因为一旦间断了般若波罗蜜多修学的机缘肯定会落入到无明、无暇中去，没有对治了。所以他就非常希望千万不要终止，不终止的顺缘就是精进的修法，为了下世能够以更好的所依来更好地修持般若波罗蜜多。

因为如果你没有人身了，要去闻思修般若波罗蜜多是很困难的，所依不圆满。如果你下一世转生一个穷人，虽然对般若波罗蜜多非常有兴趣，但绝大多数的时间都要去赚钱养家糊口，哪里还有时间精力去闻思修行般若波罗蜜多。

所以对般若波罗蜜多非常有兴趣，就想在下一世应该以什么样的身份来继续修持般若波罗蜜多。第一个暇满的人身，第二个不要在下一世辛苦地赚钱，为此今世就一定要多做供养布施，下一世就不会辛勤去为了挣钱而忙碌奔波，挣钱的机会就很多。这时就有大把的时间精力去学修般若波罗蜜多。这里面业因果的教授也有了，所以真正来讲，对般若波罗蜜多真正产生兴趣之后，反过来对四加行也有更深刻的认识，这种作用也是有的。

我们知道了疾速而行消忧苦，如果你疾速而行的话，今生当中这些忧苦也消除，后世的一些忧苦也连根拔除。今生可以压制忧苦，下世如果你修行相应了般若空性可以连根拔除所有的忧苦。痛苦是什么来的？痛苦是通过恶业来的，如果你终止了恶业，都在修善法，那么以后在修持般若波罗蜜多的过程中，身心都是在安乐的情况之下，从乐至乐。

咱们在《入行论》中讲说驾驭觉心驹，从乐趋胜乐。我们在修行佛法的过程中，如果真正有了殊胜的般若波罗蜜多、菩提心的教授，的确是从乐至乐。因为现在如果你相应了菩提心、相应了空性，现在的状态就是安乐的状态。如果你从更深层次的角度相应于实相、相应于业因果的话，后世当中身心不会有忧苦。所以他一定是从乐至乐，而且是从暂时的乐趋向于究竟的解脱乐，最圆满的成佛的快乐。这方面都是通过修持般若波罗蜜多，完完全全可以获得的。

所以这样的般若波罗蜜多对我们来讲的确很重要。大恩上师在里面用了很多教授帮助我们来说知道般若的殊胜性、重要性，鼓励我们对般若波罗蜜多进行殊胜的闻思和修行。

未三（宣说如是精进行持之功德）

前面我们讲到了通过比喻来说明如何精进，很珍惜般若的心，这个不能丢失的，一旦丢失了之后不知道什么时候才找回来。因为要值遇人身本来就难，遇到佛法也很难，产生一个想解脱的心也很难，在想要解脱的状态中遇到能够完完全全地从粗粗细细的障碍解脱的般若波罗蜜多就更难了。

这种因缘为什么这么难呢？就是因为这个因缘难得成熟，就像我们在讲暇满人身的时候，为什么暇满人身这么难？就是因为能够成熟暇满人身的因素太难以积聚了，因素越难积聚得到就越难。所以一旦得到就要珍惜，般若波罗蜜多这么难，就是因为它的因素难以值遇，现在我们值遇了不要想当然认为这个是随随便便的。如果我们不注重，一旦放下、一旦错失之后，不知道哪个劫中重新再值遇般若波罗蜜多。

这个过程当中就会白白地去感受很多不必要的痛苦，如果你坚持般若波罗蜜多可以从乐至乐。如果你没有坚持，有可能产生很多颠倒分别妄念，通过颠倒分别妄念造业然后流转轮回。这一切都是可以避免的，不需要去值遇了，但是自己不注意，也会值遇。所以通过比喻就教诫我们精进。

分五：一、胜他修行之功德；二、成为人天指望处之功德；三、能击败恶魔之功德；四、摄集一切波罗蜜多之功德；五、他者随喜彼善之功德。

申一、胜他修行之功德：

就是说这种修持般若波罗蜜多的菩萨，可以超胜修持其他善行的修行者的功德。当然每一个善行都有它的功德，但是我们不能说既然都是功德，就是平等的。因为修行者的发心、所行持的法义等方面都不一样，所以虽然都同样是善行，但是功德有大有小。

讲这个功德有大有小，并不是让我们认为：我在修行般若波罗蜜多，所以我高高在上。如果我们在学习般若波罗蜜多的过程中生起了我慢，生起了这种高高在上的感觉，这是佛陀告诉我们般若的精神吗？绝对不是佛陀告诉我们的般若的精神。般若的精神就是让我们打破我执的，没有什么可以执著傲慢的，从根本上瓦解我们的我执。

所以说佛陀告诉我们这个功德有差别，不是让我们产生看不起别人的功德的心，也不是让我们产生认为自己不得了的状态，绝对不是这样的。告诉我们胜他的功德主要是让我们珍惜，般若波罗蜜多很靠近实相，越靠近实相的修法行持起来功德就越大。

还有一个问题就是说我们在有限、短暂的人生中，你可以去选择很多种修功德的方式。按照一个人的角度来讲，他可以自由去选择。比如可以选择为了后世得到人天善趣，在这种心态中供灯、供佛、参加地藏法会。还有一种人是为了自我解脱的心态去修持功德，还有一些为了利益一切众生的心态去修持殊胜的功德。还有一些人在发心利他的过程中完全安住在般若波罗蜜多状态而去行持善法功德。

这些我们都可以选择，但是主要是按照我们自己对于这个所行持法义的理解。如果你的理解越深入、你的思想越宽阔、见解越高深，这时候你在行持功德法的时候，能够得到的利益就越大。所以我们要了知有这么多种，就告诉我们把这个问题抛出来，那么你选择哪一种？我们一比较一对照，这里面所说的菩萨的功德最大，那我就选择这种。那就必须要努力去让你的内心达到能够产生这种功德的程度。

不是说哪个最大、哪个最多我就去得这个。在我们短暂的一生中，在我们无常的寿命中怎么样让生命、让修行在短短的时间中利益最大化？那就需要靠一些窍诀。所以这些修法中的窍诀全都是功德。我们怎么样去抉

择？都是功德，有些时候时间是冲突的，那你就需要选择了；有的时候心态是冲突的，也要去选择。这个时候就必须要通过长期的闻思修行来让自己产生辨别的智慧。

有了这种辨别的智慧之后，就会知道在做顶礼的时候，应该以什么样的状态，才能够让顶礼的功德最大化。当然是安住无自性、相应于法界的实相去顶礼。因为没有任何东西束缚，在顶礼的过程中你没有安住在自我作茧自缚的状态中去顶礼。所以这个时候你的心处于开放的状态，你的心态有多开放，功德就有多大。

所以我没有认为这个是能取、所取的心，没有为了自己的心去顶礼，我就为了所有的众生，去相应于实相顶礼。这个时候做一个顶礼，功德就周遍法界，和法界是相应的。如果你这个时候只是想到自己一个人，只是想到后世得到什么，或者赶快把当前的麻烦解决掉，那么这个顶礼的功德就被你这个小小的执著束缚住，就没办法发展了。

为什么要讲这么多差别、比较，也就是让我们知道放开心态，真正安住空性的修行，是相应于实相的，他的功德也就最大的，原因是这样的。

颂词中这样讲：

如离云日光灿灿，驱散所有重重暗，
映蔽一切萤火虫，含生群星明月光。
行胜般若之菩萨，善行空性及无相，

摧见浓暗胜众生，罗汉独觉多菩萨。

这个颂词讲了胜他修行之功德，“如离云日光灿灿”，此处说太阳光明非常明亮，离云日就是太阳没有遮障。如果乌云很厚阳光也没办法呈现。如果太阳离开云光明普照的时候，“驱散所有重重暗”，大大小小的黑暗都遣除掉了。只要阳光一出来，马上就一无所存。

而且太阳光还可以映蔽其他光明，什么光明呢？四种光明。首先是映蔽萤火虫的光明、含生自己能够发的光明、群星发出的光明、明月所发的光明。太阳光是所有光中之王，它可以映蔽所有的光明，它可以遣除黑暗。当然萤火虫、含生、群星等也可以遣除黑暗，但是因为它们自身的光明有限，所以它们所遣除的黑暗也有限，只是局部地遣除。

太阳就不一样，太阳可以遣除整个南瞻部洲所有的黑暗，所以这个光

明可以映蔽萤火虫。夏天萤火虫可以发出微弱的光明。还有一种含生，这里面讲天人发出来的光明，还有手上拿着的东西发出来的光明，可以照亮其他含生的这些光明。比如我们手上拿电筒或者其他发光的物品、手机里的手电也可以照亮其他的含生，这方面的光明就比萤火虫的光明要大了。

星星的光明还是很亮的，只不过离我们远而已。这里面是明月光，尤其是到了十五，十五月亮的光明是非常明亮的。太阳光可以完完全全映蔽所有的萤火虫、含生、群星、明月所放出来的光明，太阳的光明是非常炽盛的。

这是从比喻上讲，“行胜般若之菩萨”，行持最为殊胜的般若波罗蜜多的菩萨，“善行空性及无相”，善就是善巧的意思，就是说他能非常善巧地行持空性和无相。咱们这里面经常出现三解脱门，就是说空性、无相、无愿等。此处就讲到了空性、无相，无愿以隐藏的方式来理解。空性也好、无相也好，都是讲到了一切万法无自性的意义。

为什么叫善行呢？因为我们在行持般若波罗蜜多的时候，如果没有菩提心，如果没有集资净障等方式去行持空性，还是有欠缺的。所以说在善行般若波罗蜜多的时候，一方面要发起殊胜的菩提心、利他心，同时也要集资净障等等。一方面也要在布施持戒的过程中安住三轮体空。就是福德资粮和智慧资粮二者相辅相生，相互资助。如果只有福德资粮，那没办法出轮回；如果只有智慧资粮，那很有可能堕入到小乘中，没办法成为大乘殊胜的空性。所以，真正行持般若波罗蜜多的菩萨会很善巧地行持空性。

其实善行空性也是对我们的一个提醒，因为如果已经真正安住在殊胜自悟的菩萨，他们不会落入到任何歧途中。但是对我们来讲，有时我们在修持大乘的时候，非常喜欢布施、持戒、安忍等善行，但对于空性方面的教义就没什么兴趣。有些修行者对于空性法门非常喜欢研究、读诵、礼拜等等，但是对于培福报这方面就没什么兴趣。佛经论典当中以及月称菩萨在《入中论》中都讲到了，比喻像鹤王，要带领很多鹤从此岸飞到彼岸的话，必须要两只很大的翅膀，就是福德和智慧双运的翅膀，缺一不可。

所以善巧行持空性和无相的菩萨“摧见浓暗胜众生”，摧见浓暗和胜众生是两重意思。“摧见浓暗”和前面的驱散所有重重暗遥相呼应，因为太阳光可以驱除所有的黑暗。同样的道理，行持般若波罗蜜多的菩萨也完全可以摧毁见浓暗。见浓暗什么意思？见就是人见和法见，或者我见和法见。认为我存在叫做我见，认为法存在叫做法见。认为五蕴和合的整体就是我，

认为有我存在，这样的认知就叫做我见。如果认为一切因缘和合的瓶子、柱子等实有存在，这样的观点就叫做法见。

一般众生的人见和法见或者我见和法见非常深厚的缘故，就像很浓的黑暗一样，根本看不到物体，看不到真实。当我们处在黑暗中是看不到真实的。众生处于非常浓厚的我见和法见中，怎么知道万法的真实呢？一切万法空性的真实他永远都看不到。所以般若波罗蜜多就可以完全摧毁我见和法见很浓的黑暗，因为空性就是智慧光明。

怎么摧毁呢？通过抉择人无我空性的见解来摧毁很浓厚的我见，通过抉择法无我空性见解来摧毁法见。如果我们经由佛陀、龙树、月称等菩萨给我们所宣讲的理智之道进行引导、学习、观察抉择，逐渐我们也会发现其实五蕴皆空，五蕴上面没有人我，五蕴的本体也没有法我的自性，这个时候就完完全全可以了知无自性。

当我们发现五蕴本体空、一切万法本体空的时候，当我们真正抉择到本体空本身就是一切万法的实相的时候，见解上的浓暗就已经遣除了。内心实执方面的浓暗，还必须在这个基础上逐渐去观修，内心当中生起了人无我和法无我空性的现证，产生了证悟的时候，从种子习气方式存在的我见和法见，慢慢就消亡了。这个时候逐渐就获得了从初地乃至于十地乃至于成佛的殊胜的境界，所以这个叫摧见浓暗。

一切众生处在很浓厚的我见和法见中，正因为如此，众生在轮回中此起彼落，从人道中死了之后又进入到了旁生道，旁生道出来之后又趋入到饿鬼道，然后进入天道、阿修罗道，在轮回当中头出头没，没办法有休息的时候。谁才能够摧毁？佛法的光明。佛法的光明中最殊胜最直接的就是般若波罗蜜多，它是可以直接摧毁一切最为深厚我见、法见的殊胜正对治，这是第一个功用。

第二个功用是胜众生的功用，好像在第三、第四句中“映蔽一切萤火虫”乃至于“明月光”的这个意思，对应的含义就是说这样行持般若波罗蜜多的菩萨可以超胜众生、超胜罗汉、超胜独觉、超胜多菩萨。

超胜众生，因为众生是安住在浓厚的实执当中，行持般若的菩萨当然就远远超胜于一般的众生。阿罗汉已经证悟了人无我空性，但法无我空性没有证悟，所以行持最殊胜般若波罗蜜多的菩萨也可以超胜罗汉的证悟。独觉证悟了一个半无我，意思是人无我空性是圆满证悟了，法无我空性只

证悟了半个。对于这样一个粗细五蕴中的粗五蕴已经证悟完了，细微的细五蕴即色法和心法当中细微的色法证悟了，细微的心法还没有证悟。所以实执还有，行持殊胜般若波罗蜜多的菩萨证悟二无我的缘故，也超胜了独觉。

行持般若的菩萨胜多菩萨，这是菩萨胜菩萨的意思吗，怎么样安立？前面那个菩萨是有空性般若波罗蜜多见解的菩萨，所超胜的菩萨是内心中还没有安住殊胜般若波罗蜜多的菩萨——他发了菩提心、正在行持菩萨行，但是还没有真实地去接触、去修行般若波罗蜜多，般若波罗蜜多的境界内心还没有生起，这种菩萨也被超胜。因为他发了菩提心，他的心很清净像明月一样。像这样行持殊胜般若波罗蜜多菩萨也超胜第四种菩萨——多菩萨，就是一般的修持普通菩萨行的还没有趋入到真正的第六度——般若波罗蜜多修行的菩萨，也会被超胜的。

既然胜他修行，其实从某个角度来讲，当然一般菩萨的修行是超越缘觉的，如果从这方面让我们取舍的话，我们首先取舍进大乘，首先让自己做一个菩萨。怎么做呢？首先发菩提心，打破我爱执；首先打破自私自利的作意，发起利他的菩提心，发起成佛的菩提心。

菩萨和独觉比较起来的话，独觉比菩萨要差一些，罗汉比独觉要差一些，众生当然是最差的，他没有任何境界。所以这这也是一个比较，比较而言，佛陀所赞叹的是行胜般若的菩萨，超胜四类众生，超胜一般众生的修行，超胜罗汉、独觉和普通菩萨的修行。

我们要做那种殊胜般若的菩萨，我们知道其他菩萨虽然有菩提心行持善法，但是没有般若波罗蜜多的缘故，从内心要发愿超胜。罗汉、独觉不管怎么样，他有出离心，我们要在出离心的基础上修持殊胜的菩萨行。

众生的修持是什么样的？众生一般修持人天乘。咱们在课程中讲，什么是胜他修行？就是行持殊胜般若的菩萨，胜过众生的修行、罗汉的修行、独觉的修行和多菩萨的修行。

这个地方的众生，不是一般的众生，也不是业障特别深重的众生，而是在修行的众生，只不过他没有发起小乘出离心的修行，他还是在做善法，在修五戒十善，可能在修禅定。任何一个修行，只要修了都会引发相应的功德。一般众生没有出离心的修行也有功德，功德有多大呢？有局限性。

就像现在很多世间人，他也做很多修行、很多善法、很多慈善，甚至

慈善做得比佛弟子都要大，但内在有没有佛弟子功德大呢？这就不好说。他投入了人力、物力，对人的帮助可能是轰轰烈烈非常巨大的，但内心有没有出离心摄持不好讲。这类修行有功德，但是菩萨般若的功德已经超胜他。

第二类罗汉、独觉，他们是在出离心的基础上修持断除三界一切烦恼的修行，这种修行的功德特别大，大到什么程度？可以完全超越三界的功德。但是也没办法和发了菩提心的行持殊胜般若波罗蜜多的菩萨的功德相比较。第四是发了菩提心菩萨的功德，发起一念菩提心的功德从现在乃至成佛之间永远不会空耗，而且再再辗转增上。

罗汉和独觉的善根是为了得到无余涅槃，发愿修持布施等等，这些声闻乘的行者一定会修善行，他们修善行的标准或界限是什么呢？获得阿罗汉，获得无余涅槃为止，所以到无余涅槃的时候，他的善根就成熟了穷尽了。功德也的确大，但是他一旦获得无余涅槃，功德就会穷尽。

但菩萨发愿乃至没有成佛之间他都要不断地修持不断地去发愿，所以菩萨的善根是无穷无尽的，这种修行的善根非常巨大，已经超胜了三界的罗汉、独觉的功德，但还是没办法和发了菩提心而且行持殊胜般若的菩萨相比，这是无法相比的。

大恩上师以前告诉我们，如果我们没有学习佛陀的教义，没有人像大恩上师一样普及佛法的教育，我们根本分不清楚世间慈善者的功德和一个在山洞里面发菩提心的人功德到底哪个大。很多人就会想当然地认为当然是某某人，他把全部的身家拿出来做慈善，他的功德要远远超胜你在山洞里面发菩提心的功德无数倍，但实际情况不是这样的。相应于我执，没有出离心，没有菩提心摄持的这种善根，没有办法和山洞里面发一念菩提心的功德相比。

这些道理不学我们不知道，我们还会想当然地认为现在很多佛弟子没有做什么实际的事情，有的时候我们自己也感觉有点不好意思。如果我们有能力而不做的话，当然是一个惭愧之处。但如果我们发菩提心为了度化更多的众生而努力做准备，这时我们也应该有自信。如果不学习我们很容易被那种似是而非的观点所误导，然后放下自己的闻思修行，放下菩提心修法，放下般若波罗蜜多的闻思，跟随这些我们认为所谓的功德大的事情去做，认为这才是实干，这才是有实际意义的。至于闻思佛法、修行空性就认为一概是虚的东西，这就大错特错了。

所以，我们现在在做准备，而且发菩提的人格局很大，为了成熟这个果，他要用三个无数劫的时间做准备。所以一两天或者一两年当中看不出实际效果是非常正常的。我们经常用些伟人的事业做比喻，有些做小生意的去批发市场批点货，加点价把它卖出去了，今天晚上就可以数票子，就可以获得很大的成就感。而那些人还在筹划，还在画图纸、开会，还不如我每天数钱，我的成就比他们还要大。但是，他根本就没办法了解，他们运作的整盘棋非常大，一旦运作起来，那远远没法比。

菩萨的修行就是这样的，他运作的整个格局非常大，而我们不能认为现在有点钱了，做一些所谓的实际帮助别人事情，就好像比发了菩提心的菩萨功德还要大，绝对不是这样的。因为我们的眼光、我们的智慧根本发现不了，对我们和众生来讲，什么才是更深远的影响？什么才是更广大的利益？根本无法认知到，更不要说去做准备。所以，我们不学习不了知，我们自己会被误导，还会误导别人。

我们觉得没啥用，认为不如实际去干心里好受一点，其实不是这样的，无论如何发菩提心是在大的方面是在做准备。一旦他的果成熟了，一旦他无勤作地运作起来，那就不得了了。这个大公司一旦运作起来，有的时候都不需要去勤作，每天都财源滚滚，运作好了就是这样的。所以他远远比那些每天起早摸黑去做小生意的人收获大得多，这方面是无法比的。

所以，发了菩提心的菩萨，他们的思想、境界一般人根本想不到，一般人只考虑一日三餐、房子、车子等，根本想不到菩萨的行为到底多伟大，他们到底是怎样为了利益一切众生去做准备，去做奋斗的。

这么大的功德还是没办法和在此基础上行持般若的菩萨比。的确是这祥，因为有了菩提心再行持般若，就像太阳一样，没有行持般若就像月亮一样，月亮光再怎么样亮也没法和太阳光比，只要太阳光一出来，月亮光马上隐没了。有的时候我们可以看到天上日月同辉，哪个光明更大？当然太阳光大。太阳下山了，月亮的光明就出来了，只要太阳一起来，月亮的光明再大马上就隐没。

般若的功德的确非常大，因为越靠近真实相的修法功德越大。一般的众生为什么利益这么小？因为没有靠近实相的缘故，被很多分别念所束缚，功德利益根本展现不出来。越往上走，罗汉、独觉一分分靠近实相了，所以他行持的功德也大。菩萨就比较靠近实相，发了菩提心了，上求佛果下化众生，他对于整个佛道本身来讲已经成熟了，所以说我们缘菩萨道去修

行、读诵功德很大。般若波罗蜜多为什么功德最大？因为般若所诠释的是一切万法的本体，佛陀现证的本体。阐述这种究竟实相的《般若经》，你去抄写、读诵、顶礼、闻思、观修，功德很大的原因就在这里。

当然现证了就更不用讲了，它的功德利益就更大了，完全可以直接灭掉我见和法见。有的时候我也想大恩上师为什么在中观的课程中选般若，《般若摄颂》的课程中没有很多推理，但讲了很多般若的功德和利益。这对我们这些刚刚学习般若的修行人来讲很需要，首先我们急需对般若本身产生信心，知道般若的功德巨大的原因，有了兴趣、信心之后我们才愿意进一步去追求。了知般若空性到底是怎么抉择的，慢慢地我们自己可以直接抉择中观等空性理论的修法。

申二、成为人天指望处之功德：

王子施财遇实义，成众尊主乐亲近，
此今尚令群生悦，得势在位何须说？
如是巧行智菩萨，施甘露令人天喜，
此今尚勤利群生，住法王位何须说？

这里所讲到的是成为人天指望处。如果我们精进般若波罗蜜多，我们很快就会成佛，就会成为人天的供养处、人天的怙主。可以利益一切的人天众生，那么这个从比喻、喻义何说？

“王子施财遇实义”，比如说一个国王有很多王子，其中的一位王子“施财遇实义”，他经常性地给这些老百姓布施财物，把他自己的东西或者王宫仓库里面的财物经常拿出来布施老百姓，救护老百姓。他这样做很想给国家做一些真实有意义的事情，叫遇实义。什么才是对国家有益的事情？人民富裕了、人民快乐，这个国家就富强，国家利益就是这样。所以他把国家的财物拿出来给人民，让老百姓能够过上好的生活，从这个方面想要真实利益国家。

“成众尊主乐亲近”，在这样做的过程当中，因为他乐善好施，对这些老百姓非常爱护的缘故，他在王子位的时候就已经成为了众人的拥护之处或者众多王子中的佼佼者。“乐亲近”，人们非常乐于亲近他。这么多的王子，他就出类拔萃。

“此今尚令群生悦，得势在位何须说？”从实际情况或者从人们的观念来看，他现在还是王子的时候尚且能够让众生、群生欢悦。但是他在做

王子时，权力、能力必定是有限的，一旦成了国王，在古代，国王的权势是最高的，所以一旦登基成为国王之后，他一定会更好地利益老百姓、利益众生。

同样的道理，“如是巧行智菩萨，施甘露令人天喜”，像这样善巧行持般若波罗蜜多智慧的菩萨，在菩萨位的时候尚且宣讲殊胜的甘露妙法，这个甘露妙法既可以是空性的法也可以是其他的法。是因为他善巧地行持般若波罗蜜多导致的能力，要么自在地宣讲空性法，要么自在地宣讲布施持戒等法。总而言之他在菩萨位的时候，经常布施佛法甘露让人天欢喜。

“此今尚勤利群生”，现在还是菩萨还没有成佛，尚且精进地利益众生，“住法王位何须说？”法王位就是佛，佛陀就是正法之王，佛法是一切诸法之王。他一旦成就了佛陀果位，更加无勤地利益众生，何须说呢？更加不必说了。

大恩上师在讲记中讲，虽然有些人在低位的时候靠近人民、靠近生活，非常关心人民的疾苦，但是他一旦往上走，慢慢地就会脱离群众，和老百姓渐行渐远，不再关心众生的疾苦了。这种情况在普通人中多有所闻。因为有些时候能够转成国王家的王子，需要很大的福报和善根。有些没有修过慈悲心但做过善根的人转成王子，他们成为国王之后也可能很暴烈。

还有些是因为修慈悲心等善法，成了王子、成了国王，曾经修过慈悲心的等流的因，在他成为王子时等流的果也是有慈悲心。如果是这种王子在位时，他也是真实地以慈悲心去利益众生——遇实义。他并不想让自己通过手段登上高位，然后不再管人民的死活。他的确是遇实义，的确是想要以利益众生、利益人民的方式来让国家强大，国家强大了反过来让众生更安乐，人民更安乐。这种有慈心的王子一旦成了国王，肯定会更加利益众生。

菩萨成佛也是这样的，会不会有这种情况呢？在他当菩萨的时候，方方面面做得很好，他成佛之后高高在上，把众生忘记了？这种情况不会有。因为佛陀之所以愿意成佛就是在最初的时候，观察到了三界众生的痛苦。最苦的是什么？第一是流转，不断地轮回，一而再、再而三，周而复始，这是非常大的恐怖。第二个恐怖是众生根本不知道自己流转的因是什么？完全不知道，怎么去解决这个问题也不知道。

佛陀当年看到这个问题，发起了很大的慈悲心，为了度化他们而要去

修行，虽然这世一开始佛陀就已经是十地菩萨了，但是最初也是因为看到众生的痛苦，然后世世发菩提心，坚固自己的菩提心，修持布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧殊胜的六度。所以他是抱着很强烈的度化众生的想法而趋入菩萨行的，在菩萨道的时候也是不断加深自己的愿菩提心和行菩提心，为了让自己更好地利他，修持福德和智慧资粮，不断稳固。所以最后，当他誓愿圆满的时候、成佛的时候，怎么可能不度化众生呢？一定会度化众生的。

所以精进修持般若成为人天指望处的功德，这个就是精进行持般若的功德。如果现在我们很精进地行持般若波罗蜜多，我们就相当于王子一样，我们现在也可以通过我们的发心和功德去利益众生。一旦般若波罗蜜多修成了，我们也可以成佛，利益更多的众生。所以我们修持般若波罗蜜多的话，也会成为人天指望处的功德，对我们而言也是一种动力。有时候我们会想修持般若有什么用呢？成为人天指望处的功德，这是一种殊胜的必要性，我们成就佛果之后可以更好地利益众生。

如果你完全不发菩提心也不会想这个问题，这些众生又不是我的亲戚，又不是我认识的人，他们的苦乐和我有什么关系？但是作为一个发了菩提心的菩萨，他就不会这样想。他会想：这么多人都曾经做过我的父母，曾经对我有这么大的恩德，我现在要报答他们，可我没有能力怎么办？很操心这个事情，担心没办法利益他们，现在看到成为人天指望处的功德，可以去利益众生，这个方法就是般若波罗蜜多，那好，那一定我要去做。他们已经安住在菩萨心的高度，再来看这个教言的时候就不一样了。

如果是一个纯粹的老百姓、世间人来看，成佛又怎么样？为什么要去利益众生？对我来讲没啥利益。但是已经发了菩提心的菩萨不这样想，他本来就很想利益，当他心有余而力不足的时候，看到一个能够利益众生的方法一定很高兴，一定会去精进般若波罗蜜多。为什么呢？因为可以成为人天的指望处。

下面我们再来看第三个科判，

申三（能击败恶魔之功德）分二：一、能令诸魔畏惧；二、魔不能害彼之理。

第一个是修持般若波罗蜜多的菩萨能够令诸魔畏惧，第二个是魔不能够伤害他。因为人有执著的话，魔就会伤害他，如果这个菩萨安住在般若

波罗蜜多，消灭了一切执著，魔也没办法找到下手的地方。

酉一、能令诸魔畏惧；

尔时恶魔怀刺痛，忧凄苦恼气焰消，
何能退此菩萨意？威逼诸方烧陨石。

“尔时”就是说菩萨在发起了善提心行持般若的时候，三千大千世界的恶魔，他内心当中是很不高兴的，非常不愿意，所以很不满意。“忧凄苦恼”，他非常忧伤，为什么呢？因为他知道如果谁一旦掌握了般若波罗蜜多，安住在无自性无执著中，他完全就可以跳出魔王控制了。只要你有实执你就还是被魔所控制，如果你安住在无自性、安住在空性当中，魔就没有一个着力点。

就好像世间当中这些物质，乃至碎为微尘，还有一个微尘的着力点。但是如果化为虚空了，没有着力点了，那么你去打虚空对虚空没有伤害。菩萨乃至自己还有执著，他的心中都还有被魔伤害的着力点，一旦他真正地相应了般若波罗蜜多，证悟了般若波罗蜜多，那就没有什么可以伤害他。所以，魔就开始担心，这个菩萨正在行持怎么办？他非常苦恼，气焰顿消。

“何能退此菩萨意？”他就想用什么方法才能够让菩萨退失修持般若波罗蜜多，退失修持成佛之道的意乐呢？他就会想很多办法。所以我们从这方面可以知道，我们在修学大乘道的时候，修学般若波罗蜜多的时候，有时就会出现很多障碍。因为恶魔非常不愿意这些菩萨很顺利地修行般若波罗蜜多。

大恩上师以前讲《入行论》的时候提到过，《入行论》学前八品大家学得特别兴高采烈，兴致勃勃，一到第九品哗啦啦拉往下掉，听不懂了。当然一方面讲可能也是自己的智力有限。从另一个方面讲，以颂词作为教证来看，也有可能是很多恶魔担心这些菩萨们能够从这作为趋入点，真实地趋入到般若空性中去，然后就开始做很多障碍。外面的障碍例如道友在旁边说，这么难不要学了，互相之间也有这种推波助澜的作用。还有一些其他的分别念，也是外在的因缘，很多时候学空性般若波罗蜜多就会出现很多障碍。

学这个《般若摄颂》的时候可能也有这样那样的违缘会出现。所以魔王就会想用什么方法才能让菩萨退失求学般若空性的意乐呢？他就想很

多方法，其中就是“威逼诸方烧陨石”，通过威逼利诱或直接恐吓的方式，把岩石烧着之后向修行的菩萨投过来恐吓这个菩萨，意思就是说如果你继续修下去，我就用燃烧的岩石砸死你。如果你不修，我就没什么动静，这方面有很多。

有些意志不坚的菩萨遇到违缘时就退了，当然烧陨石在现在社会当中，可能是不一定通过这种方式呈现。但有可能通过其它高压的方式呈现。通过外在的很多人的语言警告等等，反正不用再学，再学的话怎么怎么样。有的时候就通过这样的方式威逼、恐吓，让修学般若的菩萨们退失修学般若的意乐。

为什么呢？如果对于魔王波旬没有一点伤害的话，他是不会这样做的。如果你做的事情可以帮助他的事业，他是会帮助你的，为什么有的时候造恶业很顺利呢？造恶业的时候，稍微观察，四个因缘全部具足了，但你要造善业，因缘很难具足。

修持般若波罗蜜多的时候也是这样的，我们自己遇到一些身体方面的、心理方面的，乃至外部、内部的压力时，我们应该知道这是很有利益的事情，甚至于让魔王很操心，他会想方设法让菩萨退道。以前我们也讲过，有些时候甚至给你开出很多条件，如果你不学的话，给你升官，给你很多钱，给你一个很漂亮的女朋友，让你找到一个美满的家庭。很多人就喜欢这些，既然这样我就不学了，然后去选择那些，这方面也是有的。

有些时候也看到过，有些魔王他会在一个大乘菩萨面前给他宣讲大乘道的辛苦，张三这个众生、李四这个众生，你看学会那个道友烦恼那么粗重，你要在这个团体当中那很麻烦，还不如你自己去求个小乘道，你自己去得个罗汉果，或者你寂灭之后就好了，他非常赞叹你去入小乘，让你去证悟阿罗汉果。即便你证悟了阿罗汉果，魔都是胜利了。

在这么长时间当中，有一个菩萨他丢掉了菩提心，丢掉了般若波罗蜜多，长时间没有办法以菩萨的威力去度化、影响很多众生，至少从这个阶段来讲，以后他要入大乘，一万个劫出定之后重新发菩提心，而且发菩提心过程也非常艰辛。所以魔王甚至于鼓励你证阿罗汉，不要学大乘了，证阿罗汉果吧。

佛经当中有这样的，现在有些地方也有这种现象。明明学大乘学得好好的，然后开始听说“大乘非佛说，我们这个地方学的是小乘的修法，它

对你心相续的调伏很有用，你大乘当中没有什么方法，你调整不了什么，没办法安住，没办法让你的心得到一种所谓的那种感觉”就是说你去修马上就有感觉，果然一修是就有感觉后，慢慢地他就对大乘没有兴趣了，对小乘开始有兴趣了。

如果真的退失了对大乘般若波罗蜜多的意乐，这还是一种恶魔的伎俩，你现在对这么殊胜大乘的发心，大乘的般若都退失了，去找一个小小的感觉。不要说是找一个小小的感觉，即便是证悟阿罗汉果，对于所有众生来讲，都是一个大损失。何况你只是去禅修一下，找到一个小小的感觉，这个其实不算很大的利益，这些方面我们也需要了解。

所以说这里面有很多让我们退失修般若的因缘，现代的魔有现代的手段，以前是抛燃烧的岩石，现在可能是用其他的方法了。手段很多，反正是要让你不要再学般若。比如说你在学会中在学般若空性，他可能用其他方式让你中止——不要学、不要讲，然后让你去做其他事情。只要一去做其他事情，虽然你可能还没有退失大乘，还在大乘当中做一些善行，但是如果你从般若道当中退失，失去这个最大的利益，对他来讲还是一个阶段性的胜利。他没办法让你彻底退失，但是让你从般若当中退失，也延缓你修持般若的速度，也许也是他的一个策略。

所以我们说般若法门这么殊胜，我们方方面面都要提高警惕，有的时候我们不知道，《般若经》中给我们讲了很多，大恩上师也说我们自己需要经常性地祈祷护法神加持、帮助我们，好好祈祷上师三宝、莲花生大士，在修持般若波罗蜜多的过程中，内心不要动摇，让外面这些违缘消于无形。其他违缘不管怎样不要紧，但是修持大乘正道，尤其修持般若波罗蜜多退失的心态和违缘不要出生，经常性要去这样祈祷、发愿、念诵，这方面是非常关键的。

“恶魔怀刺痛”，从某个角度来讲，也可以理解成我们的分别念，我们的分别念其实也是一种恶魔。有些道友在修空性的时候，一听闻空性就特别地恐怖，很不自在，这个时候其实也是一种魔干扰，因为分别念也是一种魔。因为空性就是直接瓦解分别念的，我们无始以来形成了我执，形成了分别念，当遇到这些干扰的时候，比如遇到空性法门，遇到菩提心，它就自动就会起来反抗。

为什么修菩提心这么困难？为什么要放弃我的我爱执？放弃我的自利去广大利他这么困难，我们自己相续当中已经习惯了为我而生，为我而

服务，现在居然要让我放弃我的利益，让我去帮助一切众生，这个我执自然而然就会起来反抗，这也是一种魔。

以前我们习惯了有“我”的观念，有法的观念，现在般若波罗蜜多说一切都是没有的，所以这个我执分别念，认为有的这种分别念它也会自动起来反抗，这也是“尔时恶魔怀刺痛”的意思。他会给我们制造很多干扰，有的时候对讲般若的上师有情绪；对法本也会产生一种莫名其妙的不好的看法；有的时候对听般若课也突然产生反感。

其实这也是我们内心当中分别念这个恶魔在给我们制造违缘，在给我们“威逼诸方烧陨石”，在我们心中投入很多燃烧的岩石，让我们的心非常扰动，让我们的心没办法安住在修习般若波罗蜜多的状态，这是我们分别念的魔畏惧的表现。这个是好事，因为终于有一个因素来开始准备动摇它的地位了，无始以来我们内心当中被我执的大魔王所统治，没有任何一个因素曾经动摇过它，或者曾经都没有一个意图动摇过他。

现在般若波罗蜜多进来了，要瓦解它、要动摇它，所以它可能需要或想要做一些反抗。在这个时候我们内心有时候不堪能，会产生很多烦恼、违缘，有的时候内在的违缘显现在外面，不管怎么样这些都是属于修学般若波罗蜜多过程中一些好的验相，所以我们要精进地祈祷上师三宝加持，祈祷护法神帮助我们遣除修学的障碍违缘。

今天的课就讲到这儿。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 41 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。《般若摄颂》是一切般若波罗蜜多的精华，主要的内容是宣讲般若空性，般若空性在般若经、般若体系中分了两个部分，一个是直接宣讲般若空性、甚深空性方面的，一个是间接宣说般若的修证次第。

对于般若空性方面所开显的，我们知道是龙树菩萨的龙树六论为主的所有中观的论点。开显它修行道次第的主要是弥勒菩萨的《现观庄严论》这个般若的窍诀。这次我们所辅导的麦彭仁波切的科判，还有大恩上师在宣讲《般若摄颂》重点时，主要还是依靠甚深的空性方面进行直接宣讲的。

我们需要了解，这里没有说很多修道的次第，主要都是依靠空性方面直接来解释。在学习般若波罗蜜多空性时，我们要知道众生的实执障碍了我们现见一切诸法本来的本性。就是一切万法无自性、离戏的空性。所以要真实得到解脱，必须要修持空性。为什么要修持空性呢？因为一切万法的本基，本来的一种状态就是空性的自性。它的来源、它的基也是空性，要现前的状态也是离戏的空性。要现前这种状态所修持的法还是空性。

我们现在学习般若波罗蜜多，我们现在要解脱，它的基道果其实都没有离开空性，都是在空性的基础上，在空性的状态中，现证空性殊胜的果。如果一切万法不是空性，那么我们去修空性就会成为颠倒。所以从它的本基来讲，一切万法是现空无二、大空性的自性。这方面我们要抉择的是本体空性的状态，最后我们所现证的也是要证悟空性，这是我们的果。

要现前这样的果，所修的法主要还是空性，其它的悲心、布施等等是次要的，或者作为助伴来进行安立。万法离不开空性，基本本身就是空性，如是抉择。现前果的道也是明空无二或者现空无二离四边的本体，我们首先要抉择空性，然后安住在单空、双运空、离戏和等性中逐渐现证，所现证的果

还是离戏本体的空性。

对我们来讲，空性的教义一方面很殊胜，一方面的确极其重要。

大恩上师或者佛陀在经典的讲解过程中，都再再提到空性的必要性，空性的殊胜的自体。对我们来讲无比的重要，这已经再再地进行了安立，这方面必须要讲。因为很多道友初学空性，对于空性的利益和功德了解的不深。即便已经学习过，再再赞叹学习空性的必要性也会坚固他的决心。

如果对修学空性已经有了证悟，如佛陀在讲《般若经》时，有些菩萨、有些修行人其实对空性是有证悟的，针对这些已经证悟空性的菩萨而言，也会再再地安住在欢喜的状态。空性是集资净障、现见本性最根本的因素。现在我们学习的是如果了知了空性，就不被魔所伤害、远离魔的损害的内容。

前面讲到如果学修空性，魔会非常恐惧。为什么说我们学修空性魔会很恐惧呢？因为魔的状态、境界都是基于实有、实执，这种实有执著其实就是无明。本来万法不是实有，执为实有就是一种无明。

所以是基于实有无明的基础上产生烦恼，由烦恼造业显现广大轮回的状态，这就是一切魔的境界。魔想要让众生在六道中轮转，用了很多方便让众生不离开这种状态。所以当菩萨在闻思修般若时魔就知道，这样的修行已经触及到他的利益了，修习般若一定可以从轮回中、可以从他的掌控下脱离，魔就会感到非常恐怖。会想方设法来障碍菩萨学修般若波罗蜜多，用尽一切可能的方法，有些是来自于外部的压力、有些是通过它的能力观察到菩萨的软肋和弱点，相应于这些弱点，再设计一些让菩萨退道的方式方法。

所以一方面我们值遇般若波罗蜜多、学习般若波罗蜜多是有福报的体现。另一方面，我们也知道一旦开始学习般若时，就被魔给盯上了，很多道友在学佛时很担心被鬼盯上、被魔盯上，认为这是非常恐怖的事情。

从某些方面来讲，如果我们被非人、魔王波旬等等盯上，的确是不太舒服的事情。但是我们应该知道，既然已经到达了般若波罗蜜多的层次，如果被魔盯上是因为我们学的般若波罗蜜多，从某个角度来讲，我们也知道既然它害怕这个，那么我们也可以从般若中学习到的远离、摆脱或者不被魔伤害的方法，就是继续不断精进闻思修般若波罗蜜多。

对般若的法义从内心中产生一种定解安住它。这时就可以真实降伏魔众，就可以远离。依靠般若的威力就不会被魔所伤害。从这个侧面来讲，我们也应该小心谨慎。也正是因为这个原理，所以大恩上师为主的上师们也告

诉我们要不断地闻思修行，平常要多祈祷莲花生大士，或者不断地安住在般若境界中，不要执著一切，包括对好的执著和对不好的执著。

因为有时魔会显现出一些让我们欢喜的人和事，从而让我们逐渐从般若的学修中退失。有时也会安排一些让我们恐怖、怖畏的事情，让我们从中退失。所以顺缘也好、违缘也好，我们对于种种事情，都要有一种看破、放下，或者如梦如幻的见解，对我们来讲这就是不被魔所伤害的最有力的方式。

前面讲了魔为什么会恐怖，今天来学习第二个科判。

酉二（魔不能害彼之理）分二：一、宣说无机可乘之理；二、附带说明违品有机可乘之因。

魔不能害彼之理，这个“彼”指的就是菩萨。就是说魔不能够害修学般若波罗蜜多的菩萨。那么为什么对修学空性有素的菩萨不能够伤害？分二：一、宣说无机可乘之理；二附带说明违品有机可乘之因。这两个科判就从正反两方面阐述什么是远离魔、什么是不能远离魔的因和道理。

戌一、宣说无机可乘之理：

首先讲无机可乘之理，魔对于什么样的修行状态无机可乘呢？这里我们要了知魔对这类菩萨没办法。因为这个菩萨安住在某种修法中，对于我们来讲就是很好的提示，既然这些菩萨安住在这种状态，令魔无机可乘。那如果我们也安住在这种状态，那么魔也无机可乘。所以我们会对这种状态产生希求心。为了达到这种状态，我们就会精进努力。颂词讲到了这个对我们的提示。

颂词中讲到：

**智者具有勇猛心，昼夜观胜般若义，
如鸟飞空身心净，魔众岂能有机乘。**

有智慧的人，他具有勇猛精进、求佛道的心，也有昼夜观殊胜般若波罗密多意义的修法。“如鸟飞空”，这样的菩萨就好像鸟飞在虚空中，地上的人或者旁生，对他无法伤害。菩萨安住在这种状态中，也可以远离伤害，所以“身心净”的菩萨通过安住勇猛的发心和殊胜的空性，身心都非常清净、调柔。

“魔众岂能有机乘”。对于这样的菩萨，魔众怎么可能有机可乘呢？绝对无机可乘。这就是大概的意思。下面我们要分析这里有两个要素让魔众无

机可乘。

第一个要素就是具有勇猛心；第二个要素就是昼夜观胜般若义。勇猛的心主要是菩萨在学修般若波罗密多时，对于度化众生、对于求佛道的心非常勇猛。他也在修佛道的过程中，会遇到种种违缘。也就是说菩萨在趋入大乘道的过程中，通过佛陀，通过很多其它菩萨们、上师们的不断教化，能够比较客观地认识到，修行佛道会遇到的种种问题。

不断地闻思修行让菩萨对大乘道有非常客观的看法，既不会盲目乐观，也不会一味悲观。有些人刚学佛法时，觉得成佛很容易，三两天或几个月就可以把成佛的事给搞定。所以说，这种盲目的乐观，造成他对种种可能出现的问题、障碍认识不足、准备不足。

一旦遇到违缘，他就会说我怎么可能遇到违缘呢？我都皈依了，发心了，天天都念莲师心咒了，怎么还会有这样的违缘呢？有时候对即将出现的违缘认识和准备都不充分，一旦遇到较大的违缘，可能一下子被打垮。所以盲目的乐观，是菩萨在修道中需要远离的。

还有一种是盲目的沮丧悲观，觉得像我这样的人，无论如何经常遇到违缘，今天也是违缘，明天也是障碍；今天是身体的，明天是内心的等等，好像全都是违缘走不出去了，非常的沮丧悲观，其实这也不需要。

菩萨通过长时间的修行，对于整个大乘道的修行有一个全盘的了解，既可以正视修行道中必然会出现的违缘，也知道这些违缘是可以战胜的。他知道修道过程中不遇到违缘的可能性是没有的，对此有很充分的心理准备，时时刻刻准备遇到障碍和违缘，同时在心理状态及很多修行上，也做好了战胜违缘的准备。

即便出现很多的魔障、违缘，菩萨的心也不会退失。他知道这样的违缘会出生，安住在适当的修道心态中。不会盲目乐观，也不会过多的悲观。只有安住在中道的发心，才有动力让他在遇到违缘时可以正视它、可以通过修法来超越它。这对我们来讲也是一种很必要的素质，对于修菩萨道的菩萨来讲是很必要的。

这种认知、这种素质来自于什么呢？一方面来自于不断地闻思修大乘道，只有不断闻思修大乘道才能对这个问题认识得非常清楚、透彻，该做什么准备他都很清楚。一方面来自于他自己善根不断的累积和成熟。所以当我们不断努力我们就会对整个大乘道产生非常正确的认知。

即便遇到了什么违缘，道心比较强、内心中有智慧福德的人，也不会放弃，可能会想方设法去对治，如果有这样一种心态，就叫做智者，它具有勇猛心。他对于大乘道有非常勇猛的意乐，不会被这些违缘所吓倒。

就像世间上的人如果心很强烈、意志力很坚强，在成办事情过程中即便遇到什么障碍、违缘、内外部的压力，也不会放弃自己的决心，而是去想方设法落实这种想法。世间中也有很多这样的智者。修学佛法尤其应该有这种勇猛的心。如果没有的话，那今天身体不好修不了，明天心情也不好，后天可能遇到某个人挖苦自己等等，就很容易受到种种因素的影响，或让他退失或让他停滞，没办法在大乘道上勇猛精进、一如既往地去修持，所以这种勇猛的心是让魔无机可乘的。非常精进。

第二个是“昼夜胜观般若义”。如果只是精进而落于实执也不好，因为一切魔障的来源就是来自于实执，善巧修道的菩萨具有一种勇猛的心态，从这个侧面来讲违缘障碍可能没办法让他退失，但另外一方面，如果勇猛精进但没有智慧，他也会落入实执。而实执刚刚讲了，是一切魔障的基本因缘或者基础。所有的业、烦恼都来自于实执，如果有实执，那这种实执状态本身也算是一种魔障。

所以两方面都要具足。一方面必须要具足勇猛心，第二方面要昼夜观胜般若义，般若波罗蜜多知道一切万法显而无实有，是空性的自性、是空性的本体。所以对于菩萨来讲，一切万法本性的空性在般若经中讲了很多，从色法乃至一切智智，色受想行识、眼耳鼻色身意、色声香味触法，眼界、意识界等等全都是空性的，还有四谛、十六行相、三十七道品，乃至佛陀一切智智之间的所有法都是显而空，离开一切戏论的。

佛陀的智慧绝对离戏，否则根本无法现前佛陀的智慧。所以佛陀的智慧本身离戏，佛陀也安住在离戏的状态。在求道过程中如果对本来离戏的佛智产生实执，那这个已经被分别念染污的所谓佛智不是真实的佛智。为什么我们要对佛陀的境界，对所求的佛果也要打破对它的实执，说佛陀的智慧也是空性的？因为佛陀的智慧如果是实有，那就没办法现前佛陀的智慧。

佛陀的智慧是远离了一切障碍戏论之后如是现前的，在现前这种智慧时不会再有分别念的障碍和执著，所以佛陀的智慧本身是离戏的。我们要求佛智，也必须要相应佛陀离开四边的智慧。如果我们在求道过程中认为或者执著佛陀的智慧不空，那么佛陀本来离戏的智慧，就已经被这种认为佛陀的智慧实有的分别念染污了，被分别念染污的佛智那还是佛智吗？不是了。缘

这种被染污的目标去修行能不能得到佛智呢？根本得不到。

所以在抉择时要知道我们所求的佛智，我们所修的道本身也是离开一切戏论的。离开一切戏论不等于没有，这种状态、本体从究竟的角度来讲，有些既是离戏究竟来讲也是没有，比如说现在所看到的这些山河大地、五蕴的本体等等，这些法在佛智中、在究竟成就佛果时，本身可以说是离戏的，但究竟来讲的确也是因缘变现的。有因缘时就会显现，因缘消尽了就不会再有了，所以这些法是暂时的，即离戏究竟来讲也没有。

有些法是离戏但是我们要依靠，如五蕴是离戏的，我们暂时离不开。有些法是离戏但我们要离开的，比如说烦恼、实执、分别念，它在修道过程中要想方设法去对治、去泯灭。还有一些道位的法，比如三十七道品，它本性是离戏的，但是暂时要生起来、要依靠。

按照三转如来藏的思想，究竟的佛智是离戏的，也是究竟的所得，一旦得到之后永远不会放舍，它是究竟的离戏但是究竟存在。这方面有很多不同的安立方式。所以对于佛智、般若波罗蜜多我们要通过般若去观察。如果远离了对一切万法的实执，安住在空性中，那就不会因为着了任何一个相而入魔。

入魔的因缘有时是因为执著自身的五蕴而着魔，有时可能是执著他身的五蕴而着魔，有时是因为执著禅定而着魔，有时可能是执著于佛的形象而着魔，总之入魔的因素或实执五蕴或实执道或实执果，这样导致了很多人入魔的现象。有些念佛的人因为对阿弥陀佛的实执有时也会发生着魔的现象，等等这样的情况在很多公案故事中也有所提及。

按照这个原则来看，假如我们对色法、对一切智智都以如实安住本性的方式去修行，那么有没有着魔的可能性？因为着魔都是因为执著色法，乃至执著一切智智，因为有一个执著点，就有了入魔的基础。

假如我们对于五蕴，对于所见所闻所忆的所有法，只要是自己六识（也有说八识）的对境，总之归摄成从眼识乃至意识的对境，如果对这一切法都能够了知为空性，昼夜观殊胜的般若波罗蜜多，般若波罗蜜多就是远离实执、打破一切执著的。

如果能打破一切可能引发我们着魔的基础的法，安住空性，哪里还有着魔的基础呢？所以通过空性进行对治是调伏魔障最有效的方法，也是最根本、最管用的方法。此处为什么无机可乘，第一个是有勇猛的心，第二个是

昼夜观察殊胜的般若波罗蜜多意义。勇猛的求佛之心，再加上殊胜般若的胜观的缘故，就不会有着魔的机会。

如果有了勇猛的心，就不会因为众生难度、佛果难成而从根本上退失大乘道，如果没有勇猛的心，不想度众生了，或者不想成佛了，就会从整个大乘道中退失。即便没有从大乘道中退失，但如果耽著大乘道还是有可能入魔。所以第二个方面，若在大乘道观修时，对色法乃至一切智智之间的法都能安住空性，那就不可能有着魔的机会了。

此处打比喻讲如鸟飞空，如果鸟飞在很高的空中，地上的这些狗、狼、狮子、老虎或者毒蛇等等就不会再对虚空中飞行的鸟造成任何的损害。鸟飞空就意味着它离开了种种的损害。

与这个比喻相对应的身清净是指，菩萨通过勇猛地修持福德和智慧资粮，经常安住在善法，所以身体很清净。然后心也很清净，主要是安住空性般若波罗蜜多，这样心会非常的清净。

也是因为菩提心、因为大悲和智慧力量的缘故，身心都很清净，没有任何的垢染，远离了被染污的可能性。所以对于菩萨，魔众岂能有机乘？各式各样的魔众，上至魔王波旬乃至下面的小鬼，不可能对菩萨有可乘之机？对他造成伤害、违缘，让他入魔呢？这样的机会根本没有。他的心这么强对大乘道不可能退失，虽然有勇猛的心，但也没有执著。想想看，这样修行完美的菩萨是一定离开魔障的。

所以如果我们想要离开魔障，第一要想方设法不退失大乘的道心，第二要想方设法地在内心中生起般若的正见，平常也观修安住般若的正见，这就是让自己远离魔障的最好方法。

如果菩萨要帮助别人远离魔障，也是这两种因，一是鼓励别人发起广大清净的伟大菩提之心。第二是说鼓励别人学习或者帮助别人建立殊胜的般若波罗蜜多的见解，如果其他的道友、修行者，因为实执而产生障碍时，也应告诉他安住空性，安住在如梦如幻中去摆脱远离种种的情绪、种种的烦恼、种种入魔的可能，这对我们来讲非常重要。

如果有了这些，不管是什么样的魔障，对自己不会有任何伤害。刚刚讲了，魔的伎俩非常多，有很多让我们退失道心的方法，有时让我们耽著五种妙欲，一个菩萨如果耽著妙欲又没有了知它的本性，那就会逐渐忘失般若波罗蜜多，所以有时这些魔障会带来妙欲。

如果一个菩萨对修行般若波罗蜜多很精进，这时魔会想很多方法，也许波旬就加持他让他发财，让他在世间中一下子得到一些财富之后心就转移了。有时菩萨修行比较精进，可能魔王也会加持他找到一个很好的伴侣，让他的心思就从法义转移到伴侣上面，这时他可能就不会再对般若有兴趣了。

乃至于我们还没有真实达到非常纯熟的般若状态之前，魔王都有可能变现出让我们动心、感兴趣的很多东西，有些人对钱有兴趣，有些人对人有兴趣，有些人对乐器及状态境界有兴趣，那时魔也会变化成这种样子，让我们得到这些，逐渐让我们丧失对般若波罗蜜多的修行。

乃至有些修行者对境界有兴趣，它也会变现出某种境界，让你耽著其中从而退失修行。有些人对禅定非常执著，他就让你生起禅定耽著禅味。有些人觉得我应该看到些什么，比如什么光、佛菩萨形象等，或者佛菩萨跟我说话，就耽著这个，他知道你耽著这个就变现这些形象让你看到一些、听到一些，慢慢自己就会从般若中不知不觉退失。

所以在修道过程中魔有很多伎俩，其实这些伎俩都是来源于我们的分别念。如果分别念不执著，这些不会造成伤害。第一如果不追求这些，也不会对你有伤害。即便得到了遇到了，因为不执著的缘故，也不会对你有什么伤害。有些修行人在平时修道、打坐的过程中，也会生起这样那样的境界状态。但因为他安住自己的本性不执著的缘故，魔幻现的幻像也不会对他有真实的伤害。这方面有对治法的公案故事还是比较多的。

戌二（附带说明违品有机可乘之因）

前面讲到了无机可乘是因为安住强烈殊胜的意乐和安住殊胜的般若的境界。第二个方面就附带说一下违品有机可乘，前面是说安住在修法无机可乘，现在是讲安住在什么违品有机可乘。

分二：一、宣说主要是争论；二、宣说脱离彼恶业之方法。

这个讲的很清楚，有机可乘，有可能着魔的因很多。但主要是菩萨之间发生争论。出现有嗔恨心的争论是有机可乘的主因。这方面我们要了解，想方设法令道友之间、团队之间和合团结。这对自己修学般若、对佛法在世间弘扬的必要性都非常大。

此处讲有机可乘的主要因就是争论。这不是小事情，是一个很大的因缘，而且这样的争论有时对我们来讲，往往没有认为这是大事情。自己的烦恼一起来，随随便便和道友争论，发起不好的心，说对方的过失，这很容易。如

果很容易，这就有机可乘了。很有可能让自己的心不安住在大乘道，不安住在般若的状态中，这是很关键的。

第二个是说如何脱离，宣说脱离彼恶业的方法。是忏悔。

亥一（宣说主要是争论）分二：一、总说争论；二、别说未得授记故于得授记菩萨争论之过患。

第一是总说，真实宣讲什么是争论引发的可乘之因，第二是分别再宣讲没有得授记的菩萨与得授记的菩萨争论的过患。

（一）总说争论：

何时菩萨起斗争，相互不和具嗔心，
时魔最悦心舒畅，思彼二者远佛智。
彼二将远如罗刹，二者失毁自誓言，
嗔恨离忍岂证觉？彼时诸魔皆欢喜。

这里讲的很清楚，这是佛陀亲口所讲，不是张三李四随便说的。是佛陀安住在遍智中给我们讲到的争论的过患。“何时菩萨起斗争”，何时菩萨和菩萨之间产生了这样的斗争。“相互不和具嗔心”，两个人不管因为什么因缘，互相之间敌对或者表现得不说话。其实不说话只是外在的表现，主要是内心中互相看不惯，已经起矛盾了，所以相互不和具嗔心，彼此之间对对方都有粗大或者微细的嗔心。

粗大的嗔心，就是想要伤害对方，看到对方极其不高兴的这种嗔心。还有一些比较微细的嗔心，就是看到某位道友就是不高兴，产生不了欢喜心。有时看起来是微细的不高兴，其实已经是某种的敌对状态了。这种微细的不高兴，也有可能通过其他的因缘逐渐衍生成中等的、甚至再变成非常大的不高兴，演变成比较明显的嗔心。

“时魔”，时，就是当两个菩萨相互斗争具嗔心不和的时候，“魔最悦心舒畅”，终于看到两个菩萨开始敌对、开始生嗔心，这时魔是非常高兴、非常舒畅的。“思彼二者远佛智”，魔躺在他的座位上想，这两个人终于远离佛的智慧了。远离佛的智慧是因为已经远离大乘道的缘故。

“彼二将远如罗刹”，“彼二将远”，是说这两个菩萨将远离真实的大乘道。“如罗刹”，内心中对道友产生嗔心就像罗刹一样。二者失毁自誓言，而且这两个菩萨也会失坏在佛面前、以佛作证的誓言。自己发菩提心时，邀请

了十方诸佛、住于十地的大菩萨、金刚持上师垂念我。邀请了这么多的具证者，如果对其他的菩萨道友产生嗔心，其实已经失坏了自己的誓言。

“嗔恨离忍岂证觉”，有嗔恨心的菩萨离开了安忍，怎么可能离开了安忍证悟佛果呢？不可能。“彼时诸魔皆欢喜”，那时候诸魔都欢喜，为什么呢？因为着魔了。

一般来讲，这些问题比较容易犯，所以就尤其需要注意，尽量不要让自己内心产生着魔的现象。如果离开了殊胜的佛欢喜之道，这时魔欢喜，佛就会悲伤、佛悲伤并非说真的会像凡夫人那样感伤、流泪等等，这是绝对不会的，因为佛陀已经远离了这样的因。但显现上这个菩萨在成佛道路上走的好好的，但现在突然出现了违缘，从道的本体中滑落了，这时在世俗的表现上佛陀就不会欢喜。

何时菩萨起斗争，刚刚讲了起斗争可能是由于很多因缘，有时可能是因为自己的世间习气过重。在道场学习或者自己和其他道友学习时，因为那样那样的观点，有时可能是因为钱财，有时可能是因为说话的方式，有时是通过各种各样的方式，本来道友和道友在一起应该是互相帮助、互相督促的，但是不注意的话，也会因为如吃饭的问题，你喜欢吃干的，我喜欢吃稀的，你喜欢吃辣的，我喜欢吃甜的等等；有时可能因为座位的问题，有时可能因为电视音量大的问题，这些都有可能让彼此觉得不舒服，有时可能因为发心的观点不和，我的观点这样，他的观点那样，这样产生斗争的也有。

也有可能因为佛教的观点，我觉得这个观点是这样，你这个观点不对，应该是那样的。本身在佛法上讨论，但不注意就可能引发成真实的斗争。所以不管以什么样因缘都不应该引起斗争。我们现在是在学习佛法，学习佛法就是要想方设法打破自己的习气，调整自己的毛病。

如果在学佛法的过程中，有哪个事情让自己不高兴，那么我要感谢对方，为什么？因为它让我知道我在这件事情上不高兴是因为我在这上面的修行还不到量，所以容易引发我的不高兴，说明我对这个事情还执著。既然我现在是修行佛法的人了，就在这个事情上下功夫，如果把这事过去了，第二次再出现这个事情时，因为已经调伏了自己的烦恼，就不会再引发不高兴。

有时候我们遇到一些好道友，互相和和美美，这当然也好。但有时候，在修行过程中遇到一些问题，比如在和世间普通人打交道时，如果还有什么让自己气鼓鼓的因缘，或者和道友在一起时遇到什么让自己不高兴的因缘，

这个事情本身就说明，在这件事情上对自己是个坎，过不去。如果过去了，就觉得没什么，不会让自己产生不高兴的状态。如果发生了，就说明在这上面需要努力。

因为还没有看破、没有放下，内心中的观念、习气还在这挡着，让你无法正确面对道友的那句话，面对世间人的这句话，以及这个行为对你造成的所谓的伤害。因为执著某个事情，所以会觉得自己受到伤害了。这时候就应该感谢对方帮助我知道了自己的毛病，知道了自己要修行的地方。

如果有这样的心态，在道场中一方面能让自己的修行更加超胜，另一方面道友之间可以相互团结和合、相互提携、相互前进。让我们产生不好情绪的，都要认真对待它，不要使其成为自己生烦恼的因。

“相互不和具嗔心，”如果道场中两个道友相互不合，具有嗔心，这也是很大的问题。作为大乘的菩萨，最大的障碍其实就是嗔恨心。如果对其他道友产生嗔恨心导致与他不和，这时魔很欢喜。为什么呢？因为真正的成佛入门之道，就是大悲心，有了大悲心就进入了大乘之道，否则就无法进入。

而真正的大悲心就是安忍，平常我们要安忍，其主要思想就是不要起嗔心的意思，这就是真实的安忍。如果生起了很严重的嗔心，从某种意义上来讲，就可能会直接从大乘道中退出来。即使所生的嗔心不是那么严重，这种不高兴的心态也会抵消掉当时在大乘道中真实的修持，让我们停滞或者拖我们的后腿。

可能今天我的修行总体上来讲，还是发起了一个利益一切众生的心，但是我对某个道友有点不高兴，对某个道友某个人有点不高兴的这种心，它在我的整体想要利益众生清净的善心、菩提心前进的过程中，它其实就是在拖后腿了，它没有办法让我的想要利益众生的心那么纯净。不高兴的心态让我当前的菩提心不再那么干净了。

这其实也是造成了某种染污，虽然不那么强烈还没让自己直接从大乘道中退失，但它已经让当前的心不再清净。因不清净，怎么可能得到清净的果呢？不可能。佛果最极清净，因也要最极清净；初地菩萨的果很清净，要得到初地菩萨果的修法也需要清净。

所以无论如何不要让心处在嗔恨的状态，一定要让心安住在大悲菩提心。为什么？因为要和清净的菩萨果位相应，当前的心一定要做到非常清净。如果有不清净的（地方）要想方设法中断它的相续，然后通过忏悔的方式不

要让这罪障、违缘和自己的相续并存，马上需要做忏悔。

这时魔很高兴、舒心悦意，“思彼二者远佛智”，“二者远佛智”主要指菩萨对菩萨，两个菩萨相互敌对、相互不和，这就是“远佛智”——当他们产生不和的心态、嗔心时，这两个菩萨都同时远离了佛智，所以魔会很欢喜。

而作为佛家族的家长佛陀，就不会高兴，显现上会伤心，佛家族的长辈菩萨们——文殊菩萨、观音菩萨，看到像我们这些刚刚进入佛家族的初学者产生了这么严重的敌对心也会不高兴，显现上也会很忧伤。这非常不好。

“彼二将远如罗刹”这两个菩萨将远离大乘道。真正的大乘道是以悲心作为本体，如果已对某个道友没有了悲心，这时逐渐将会远离大乘道；如果发现改正得早，还会再安住在大乘道中。如果一直发展下去，对众生都没有产生应有的大悲菩提心，经常生嗔心，那这人大乘道的修行不可能好。

所以修持大乘道的人要非常善良，否则要修持大乘道是非常困难的，因为大乘道如是清净，如是伟大的发心才能走得到。安住在没有慈悲心的状态中，要让大乘道走的很好是不可能的。

所以彼二将远离大乘道如罗刹。罗刹是什么？罗刹是嗔恨心很大、相互敌对的，不会对对方有怜悯心。当我们对对方产生不高兴的心时，心也就犹如罗刹一样想不到利益对方。

大乘的菩萨从发了菩提心开始是没有怨敌的，进入大乘道之后对某个道友生起不好的心，乃至产生一个想要伤害他的心，或者内心中直接伤害不敢，但有一种愿望：今天这个人伤害了我，但愿他遇到一些不高兴、不悦意、不吉祥的事情等等。

如果真的听到某人的确因为今天和自己发生不愉快，出去之后遭遇了不幸的话，从世间心态讲也许这事情让自己感到很高兴、满了自己的愿，但在大乘道中没有比这心态更能伤害大乘道心的了。所以安住这个心的当下就已经离开了菩萨道，这时已不再是真实标准的菩萨了。

所以我们得到的远比失去的要大、要多，作为大乘道菩萨要非常认真去对待、认识这问题，不管怎样都不要伤害对大乘道的欢喜心，不要从大乘道中退失。如果其他有情伤害我们，其他道友对我们做伤害时要安住在自己的大乘道中，不能够离开这种贤善的意乐。

“二者失毁自誓言”，两个菩萨当时都发誓要利益一切众生，对方是不

是要利益的众生？对方也是。发誓要让我的清净修行利益一切众生，当安住在敌对对方时，看起来好像是只敌对一个人，但其实已经伤害了一切众生的利益。为什么呢？当产生这种嗔心时、当在和对方相互敌对时，如果嗔心很严重，内心中大乘道的心或者已经失毁，或者已经损失不再清净。

保持清净的大乘心会持续利益一切众生，但因为失毁的缘故、因为心不再清净的缘故，因为失去对所有众生利益的心态，本来可以不断利益众生而散发的力量就中断了，相当于伤害了很多有情的安乐、利益。

一方面在诸佛面前所发的誓言失毁了，从某种意义上欺骗了诸佛菩萨等证人；另一方面发菩提心时相当于邀请了所有众生并向他们承诺：我要从现在开始到成佛之间不断地修持善法，并把善根回向给你们让你们得利益。这时因为自己不善巧的缘故这种行为中断了，也是对他们的欺骗。既失毁了利益众生的誓言，也失毁了为求佛道不断精进、积累资粮修习善法的誓言。

“嗔恨离忍岂证觉？”安住在嗔恨心中已经离开了安忍之道，又“岂证觉”呢？这样的菩萨没办法证悟大觉的佛陀果位。嗔恨心是离开安忍的，我们在学《入行论·安忍品》时再再讲到，真正的安忍就是没有嗔心，想方设法不生嗔、平复嗔心，这就是安忍。

安忍是无论有没有能力都要努力让自己不生嗔心。世间的、没有正确认知的安忍，是指觉得自己有能力则无需忍——忍什么忍？我有能力压制你就不需要忍；如果觉得自己打不过对方，力量等比较起来都不如对方就选择忍。这个忍是软弱、求全的方式，或者是君子报仇十年不晚、迂回的复仇之道、积聚力量之道。

但佛教的安忍永远不是这样的——即便一个比你弱小很多的人来欺负你，这时你不生嗔心这就是忍，而不会认为：“你凭什么？就凭你还要欺负我，也不看看我是谁！”这种遇到弱小的人没有想要安忍的心态、发脾气的心态，其实不是大乘道的安忍。大乘安忍中不管怎样，即便能力智慧远远超过对方，要不能生嗔心这才是真实的忍。

离开了真实的忍，产生了嗔恨心即“离忍”。嗔恨心是成佛的因吗？根本不是。“嗔恨离忍”，只要离开了不生嗔心的安忍之道而生起了嗔心，嗔心的本体不是成佛的因，所以“岂证觉？”只要没有把嗔心的种子断掉是无法成佛的。

现在断不了种子，但不要让现行的嗔心生起来，不要让自己产生比较明

显的嗔恨心，在《入行论》第六品《安忍品》中讲了很多方法：想方设法原谅对方，让自己安住在平静的状态不生起嗔心……这个寂天菩萨给了我们很多很多窍诀。所以“嗔恨离忍岂证觉？”是根本成不了佛、没办法觉悟的。

“彼时诸魔皆欢喜”，这时你偏离了大乘道，没办法修持成佛资粮时，诸魔会非常非常高兴。这里讲两个菩萨相互敌对产生的过患，如果不是两个菩萨呢？假如嗔恨不学习佛法、没有发大乘菩提心的普通人，也有这个过失吗？不管对谁生起了嗔心都有过失。

这里虽然只讲了两个菩萨相互敌对的过失，但不要说对于人，很多大乘经典中、佛陀的经典中讲，即便对一根烧焦的木头生起了嗔恨心，都是不应理的。不管是对谁生起了嗔恨心，内心中的菩提心就不再清净了，已经到了需要忏悔、纠正的状态。

不管遇到人也好、事也好，尽量让自己的心平静，不要生嗔心非常重要。有时出门没有注意下雨，就生起了嗔心，骂老天爷；有时在家里拿东西不顺也会不高兴……各式各样因缘，不管怎样都不要产生嗔恨心。因为嗔恨心在自己内心中，不管别人看到没有看到，不管对的是人还是对的是非人，内心中不安忍、生起嗔心的状态，都是证悟的障碍。

所以嗔恨心为什么过失这么大呢？因为嗔心一生起就和利他菩提心直接矛盾了。成佛的心第一前提就一定是利益众生的心，非常贤善的状态。当真实产生了嗔恨对方的意乐——尤其是对于有情生嗔心的过失更大。

对无情生嗔心是一种伤害，但对有情生嗔障碍过失更大，因为发菩提心时要利益一切众生，现在对于本来要利益的对象，生起了嗔恨心、伤害心、要让对方不悦意不舒服的动机，直接对菩提心有伤害，过失非常大。

大到什么程度？大到这种程度：注释中、大恩上师讲记中讲到，以嗔心和贪心做比较：贪心也是烦恼，严格来讲对菩萨的修行肯定成障碍。难道贪心对成佛不成障碍了？没有，因为贪欲心直接会对别解脱戒律带来伤害，间接会对菩萨戒也带来伤害。

成佛的心、成佛，是要圆满地、在很高的层次上落实“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教。”的观念。要在更高的高度来落实，只要是诸恶都不能做，那贪欲心难道就能做吗？绝对不能做。

但这里为了说明嗔心的过失之大，甚至于生贪心都不算什么过失了，好像感觉生贪没有过失。咱们看下这里引用的经典中的内容。大恩上师引用

《大宝积经》说：有些菩萨用贪心相应犯戒，有些菩萨嗔心相应犯戒，有些菩萨痴心相应犯戒，菩萨在这三种心中犯戒哪个为重？佛陀告诉优波离尊者：“菩萨修行大乘如恒河沙劫，贪心相应而犯戒者其罪尚轻，一嗔心而犯余戒其罪甚重。”此处说很多劫中用贪心来犯戒，过失都是很轻的，但一个嗔心毁犯戒律罪过是很重的。什么道理呢？

因为贪心犯戒是摄受众生，嗔心犯戒是舍弃众生。所以修行大乘的人通过贪心来犯戒，佛陀说：我说这个人叫犯戒。而嗔心犯戒是真实的犯戒，是大犯戒，具有大过患，是大堕落。给我们的感觉是看到这个问题就觉得，贪心犯戒没有过失吧？你看佛陀都讲了不是没犯戒么？这里要知道这是对比，因为嗔心的过失太大了，所以与之相比，通过贪心犯戒不叫犯戒。

这里面的原理是什么呢？就是如果通过贪心犯戒，虽然也是过患。但是他通过贪著对方来犯戒毕竟是一种欢喜心，这里也讲到贪心犯戒摄受众生，里面还有一种意思可能是菩萨的善巧方便。但是从贪心和嗔心的心态来作比较，贪心是接近对方、想得到对方的心态。如果是嗔心犯戒，嗔心就是背离的状态，不欢喜你。

一个是接近众生，一个是背弃众生，从这个侧面来比较，能看出本质不一样。贪心犯戒不一定会舍弃对方、舍弃菩萨戒，不一定会说我不会再利益你了，也许通过贪心犯戒会对这个有情更喜欢，更愿意利益他，从本身来讲就有可能。但是如果是嗔心就不一样了，不管对谁生嗔心，当前的心态就是背离的，不愿再利益你，不愿意再靠近你。所以在贪心和嗔心的原理上有不一样的地方。

以前我们在看这些时也会有疑惑，感觉佛陀讲不容易犯戒，就觉得好像贪心没有过失。但仔细想，其实单独要讲贪心犯戒过失的时候，过失的确是非常之大。但是如果和嗔心放在一起，一对比之后就显得过失没有那么大了。

就像晚上的月亮光很大，但白天太阳一出来就显不出来月亮的光明了，是不是月亮就没有光明了呢？也不是，而是太阳的光太大了。所以贪心犯戒过失大不大？单独看非常大，因为绝对会拖菩萨修道的后腿，毕竟是烦恼，毕竟是贪欲。但是要和嗔恨心放在一起比较就不算什么过失了，因为毕竟通过贪欲心犯戒本身不会直接舍弃菩萨行和大悲菩提心的，而大乘道的根本就是大悲菩提心，所以相比较而言就不算犯戒，犯戒不一定要舍弃菩提心，不一定要舍弃大悲心。

但是如果对一个有情通过大嗔心杀害、伤害，就可能直接伤害到菩提心的根本，伤害到大乘道的根本，这个过失就很大很严重了。下面也引用了经典讲，宁可产生百千个贪心也不产生一个嗔恨心。为什么呢？因为违背大悲莫过于此。这里也讲了嗔恨心违背了大悲菩提心，没有超过嗔恨心的过失，太明显太严重了，只要一生起嗔恨心就违背大悲心，一违背大悲心就和大乘道直接矛盾，所以就里讲到了嗔心的过失很大。

如果通过嗔心互相敌对，互相矛盾，这对我们来讲是非常重要的一个问题。所以在学习佛法时要经常观自己的心，不要安住在贪欲、嗔恚、嫉妒、傲慢等等，所有的烦恼都要远离，尤其是要远离嗔恨心。

尤其是道友之间不要相互敌对。有时候在一个道场中，因为发心成为一种竞争关系。有时候就互相发生矛盾，发生敌对，这个一定要防微杜渐。如果不注意，慢慢就可能发展为大问题，即便不发生大问题，这种不协调的关系，在不知不觉中已经影响到我们的大乘菩提心了。我们的大乘菩提心有了这些因素已经不清净了，种姓已经有了垢染。

在有垢染的状态中要修清净的大乘道是没办法的。必须要用修法的一部分力量的善根来平息掉对大乘道做障碍的这部分，乃至有一天不舍弃掉这样不高兴、嗔恨斗争的心态，这种因素就会多一天在相续中永远拖你的后腿，让你没办法突飞猛进。

即便从这个状态中出来，还是要用一部分的善根去忏悔它。如果从来不犯，如果觉悟得很早，就会从这个状态中抽身，出离的机会就多得多。这时我们就会在大乘道中累积更多清净的资粮。

所以，修道不是在上师面前、道友面前表现的多么贤善，这对我们来讲没有什么用处。最多让别人以为你是一个很好的修行者而已。但是这有什么实际用处呢？没有。关键是不管别人看得到也好，看不到也好，想方设法让内心清净，不要让自己沾染上这些过患，这就是实打实的修行。不是为了别人怎么看我而修行，而是真正对自己的修行非常重视，这对我们来讲的确是非常关键的。

（二）别说未得授记故于得授记菩萨争论之过患：

未得授记之菩萨，嗔得授记起争论，
尽嗔具过心刹那，需彼数劫重披甲。

分别讲一下没有得授记的菩萨与得授记的菩萨争论的过患。这两种都

是菩萨，一种是没有得授记的，另外一种是有得授记的。得授记的主要是得佛授记，一般来讲有三种情况。如果八地菩萨得授记，他们之间不会相互敌对，八地菩萨怎么会有嗔恨心敌对一个没得授记的菩萨呢？

没得授记的菩萨有可能去和得授记的菩萨争论，但这里面的争论有相互的意思。下面这个颂词很著名，讲《入中论》、《入菩萨行论》等等都会引用，说没得授记的菩萨争论得授记的菩萨，二者之间相互争论，就会毁坏多少劫的善根等等。很多在讲安忍的时候都会提到。

如果说相互敌对，那么此处得授记的菩萨应该属于有时候也会现前烦恼、还是有争论心的状态。刚刚讲了八地菩萨得授记是不会反过来去争论的。还有一种是初地菩萨得授记，初地菩萨也不会现前烦恼，也不会跟别人做所谓的争论。还有一种是加行道得授记，这个有可能。

虽然是加行道，但是因为内心中还没有真实见法界空性的缘故，完全压制让烦恼不现行的力量还不稳定。有时候加行道或者加行道之前得佛授记的这些菩萨们，还是有可能在短时间里现起一些烦恼，和别的菩萨争论。两个菩萨相互争论，如果一个没有得授记的菩萨发了菩提心，去争论一个已经得授记的菩萨，起争论的意思也是对他生嗔心然后说一些不好听的话等等，这就叫没得授记的菩萨嗔恨得授记的菩萨。

虽然看字眼菩萨应该非常善良，非常修行有素，但是菩萨有很多种类，刚刚发了菩提心的也叫菩萨。但是他的修行还不稳固，还要通过长时间的修行让自己的心得到调伏，这时他还是会产生烦恼。

比如大恩上师六月初十给我们传了菩萨戒，我们也算是菩萨了。我们这种菩萨是进了菩萨道，但还是有很多习气要对治、正在对治或者是正在学习怎么对治的过程中，这时候我们也会产生很多烦恼，也很有可能和周围的菩萨去争论。但是周围的这些菩萨谁知道他有没有得佛授记呢？他是不是加行道的？他是什么样的？不知道。

显现上我进佛门三个月他才一个月，我就觉得我是老资格，他怎么可能比我的境界高呢？这是不确定的。显现上他是晚入门，但可能他的境界比你高的多，这种情况也会有。如果是这样的情况，没有得授记的菩萨去嗔恨一个得授记的菩萨，这个过失是怎么样的？

“尽嗔具过心刹那，需彼数劫重披甲”就是他的过失。“尽”是说对这个菩萨生起了多少个刹那的嗔心。比如生起了十个刹那的嗔心，尽这个数量，

如果生起了十个刹那的嗔心，一刹那就是一个劫。尽这个具有嗔心过失的心有多少个刹那，“需彼数劫重披甲”，那就要在这么多的大劫中重新披上发心的铠甲。重披甲就是重新发菩提心的意思，就失毁了这么多的善根。

比如在和对方争论的时候，对这个得过授记的菩萨发了十个刹那的嗔心，那就需要在十个劫中重新修心，重新披上发心的誓言铠甲。如果对他生起了一百个刹那的嗔心，那需要在一百个大劫中重新披上誓言的铠甲。这个过失很大，因为他是得授记的。为什么会得授记？因为他具有了某些功德，一定是处于某种状态，佛对他这种修行认可然后给他做授记的。只有修行达到某种高度时才能得授记，不是随随便便得的，也不是只要有如来藏就得授记。

以前我们讲过，所有众生只要具如来藏的，佛都授记会成佛。这是最具有普遍意义的授记。还有一种是发心得授记，只要发了菩提心，不管怎样，有了种子终究要成佛，这样的授记比前面的深一步了。还有一种是当你修行比较稳定时佛授记，比如说加行道时佛授记。这就不单单是发菩提心了，菩提心已经修的很纯熟时，佛授记的情况也有。

他得授记是因为修行达到了某个高度，如果修行低的人去嗔恨一个修行高的人，他的境界、智慧、福德比你深厚，那么越嗔恨这些比你高的人，你的过失就越大。反过来讲，得授记的菩萨对没得授记的菩萨生起了一些嗔心在争论，他的过失就没这么重。为什么呢？世间中两个人争论，职位低的肯定倒霉，因为对方职位比你高，可能在处理过程中有更多优势。这里不是这个意思，是因为对方得了授记，就说明境界要高一些，即便反过来对你生嗔心也不严重，时间也短。

刚刚讲了，既然能得授记，就说明他内心中是有修行功德的，偶尔会现起烦恼，但因为修行达到了一定高度，所以即便生嗔心争论，嗔心的程度也很轻，自己的福德深厚，认知时间也快。所以他生嗔心和没得授记的菩萨争论，过失没那么严重。

但没得授记的菩萨嗔恨得授记的菩萨，过失就很严重。本身修行没有达到那么高的高度，对方的福德、智慧方方面面都要超胜，所以对你来讲他是严厉对境，如果起嗔恨，你损失的善根就多，需要在这么长时间中重新披上誓言的铠甲。如果嗔恨的不是一个加行道得授记的菩萨，是一个初地菩萨，是一个八地菩萨，乃至嗔恨的是一个佛的化身，那就没办法计算这个过失了。

所以必须要认知这是过患，要忏悔。如果励力地忏悔了，不一定需要这么多劫，因为一旦忏悔起来之后，很多过失很快就会消失。如果按照常规的方式，嗔恨一个得授记的菩萨，没有去改变自己的心态，没有通过励力地忏悔去对治，那么就需要在这么长的劫中重新披上誓言的铠甲，这对我们来讲，过失非常严重。

所以要知道和别人争论、嗔恨道友，过失非常严重，不管怎么说，一定要想方设法原谅对方。这一方面是有让自己不生起嗔心的必要性，从另外的角度来讲，也是最好的自我保护方法。因为如果任嗔心发展，让它自由飞翔，那么延续的时间越长，对自己的伤害也就越大。所以越早发现，越早纠正，乃至于在这个过程中，都能够保持不生嗔心，那是最好的。一方面通过这种方式做了很好的安忍修行，一方面做了最好的保护，这对自己而言是非常必要的。

亥二（宣说脱离彼恶业之方法）

宣说怎么样脱离这个恶业呢？就是说和别人争论，入魔了，或者说造了嗔恨的罪业，怎么样脱离这个恶业呢？就是忏悔。

分二：一、世俗中具足四力而忏悔；二、观胜义无缘而忏悔。

这里讲了两个，一是用世俗的方式来忏悔，二是通过胜义的方式忏悔。两种方法都要用，如果用了，忏悔起来就很快。

（一）世俗中具足四力而忏悔：

佛依忍度证菩提，思嗔非妙起正念，
发露忏悔亦戒后，不喜彼学此佛法。

第一句讲“佛依忍度证菩提”，佛陀是依靠安忍度，最后证悟了大菩提。我们要随学，尽量不要生嗔。如果生嗔了，已经有了过失，就要忏悔，怎么忏悔呢？“思嗔非妙起正念”，首先要思考嗔恨心不是一个善妙的法，要对它产生后悔心。“起正念”，一定要忏悔，一定要终止。

“发露忏悔亦戒后”，在佛菩萨等面前，发露忏悔我的一切过失。发露忏悔是忏前，亦戒后是戒后，忏前戒后是忏悔的要义。“不喜彼”，就是不欢喜这样的罪业，不欢喜入魔，不欢喜产生嗔心，对这些不欢喜。“学此佛法”，在不喜彼的情况下学此大乘佛法，就是学习安忍、学习正念，学习不生嗔心，一定要随学。

第一句佛依忍度证菩提。佛陀只是依靠安忍度证悟的大菩提吗？当然佛陀不是完全依靠狭义的安忍度证悟菩提的，也需要其他的修法辅助，但仔细观察，忍度中也可以包含、归摄成佛主要的因。大恩上师在解释的时候，说佛陀当年在菩提座下修行成佛时，魔王波旬带着很多军队来做障碍，佛陀没有生起嗔恨心，处于安忍状态并最后依靠这个成佛，这在传记中有很明显的体现。佛陀在因地修行时，也可以说是依靠忍度证菩提，怎样解读呢？

所谓的忍度，忍辱波罗蜜多有三种分类：一说耐怨害忍，二是耐苦行忍，三是无生法忍。这三类忍辱就可以包含一切大乘道。

第一种耐怨害忍，是对于一切众生对自己的伤害，完全能够安忍，但不生嗔心，反而对伤害自己的有情加倍地生起慈爱心，这就可以体现大乘道的大悲菩提心。我们说忍度中可以包含、归摄一切大乘道，这个就可以归摄了。归摄什么呢？归摄它的大悲菩提心，他不会丢失的，整个大乘就是以大悲菩提心为基础。

如果能善巧地做到耐怨害忍，那就不会对众生丢失大悲心，如果对伤害你的众生不但不生嗔心，而且都能以慈爱心对待，那么对不伤害你的众生更加会用大慈悲心去对待了，所以第一个忍已经体现了大乘道中根本的大悲菩提心修法，已经具足这类修法了。

第二是耐苦行忍，是修佛法过程中对苦行的安忍。要成佛必须要修很多善法、苦行，如果对所有的善法、苦行都能忍，就叫耐苦行忍。这当然具有精进，如果整个修行佛道过程中的疲倦，还有很多障碍、违缘，他都能够忍受，那么善根资粮都可以圆满，这也是大乘道一个殊胜的要素。

第三无生法忍好理解，就是空性，对一切万法的本性能够接受，叫作无生法忍。大悲心有了、空性有了，为了成佛对苦行的安忍也有了，这些都有为什么不能成佛？如果分析这三个要素，大乘道的东西似乎都在里面了。

所以“佛依忍度证菩提”，从三种忍的分类也可以非常清楚地解读到，依靠这样的忍度就可以证悟菩提了。我们耐怨害忍要随学、无生法忍要随学、耐苦行忍也要随学。此处说要忏悔，忏悔就是随学佛陀的智慧和开示之道。

“思嗔非妙起正念”，在科判中讲具足四力而忏悔，在颂词中就应该有四力的体现。

首先是“思嗔非妙起正念”，这句就是厌患对治力，知道已生起了嗔心不好，对过患本身的厌恶，想要出离的状态，这就是厌患对治力。第二个对

治力是发露忏悔，这个可以解读为所依对治，也可以解读为现行对治，也就是说发露忏悔这四个字中可以包含两个对治力。

第一是发露忏悔，在谁面前发露忏悔，这是发露忏悔的对境，十方三世诸佛菩萨、大恩上师就是我的所依对治，我要在他们面前忏悔、发露，这叫所依对治。发露忏悔也可以作为现行对治。为什么呢？因为在佛菩萨面前发露之后，请他们加持我，然后通过善法，比如通过顶礼、念诵大乘的空性、念修金刚萨埵等等真实做忏悔。这个发露忏悔的意思，一方面可以作为发露忏悔的对境，一方面本身可以作为发露忏悔的修法。真实的忏悔就是现行对治，发露完之后就开始通过善法来忏悔。

“亦戒后”是第四个对治力——返回对治。就是忏悔完之后发誓以后不再造这种罪业，这是戒后。所以这里其实包含了四种对治力。

“不喜彼”，对于这种嗔恨不欢喜。如果嗔恨心很好，那也可以不去忏悔。但是嗔恨心的确不好，通过嗔恨心所造的罪业，所做的障碍都是不好的。对暂时、对究竟，对自己、对众生都是障碍。所以的确不应该欢喜。

世间人不了知，有时会赞叹一些嗔恨心。有些地方讲这些英雄好汉都嗔心比较大，如果不注意或者不了解，就会赞叹英雄和他们所谓的英雄气概。其实很多时候英雄气概都是嗔恨的状态。所以我们对这些就不欢喜，要对治它，的确没有什么利益。

“学此佛法”，这样非常清净、具有忍度证菩提的佛法，一定要好好地学。佛是依靠忍度证菩提，我们也要学此佛法，也要通过忍度证菩提。一方面要忏悔，一方面也要安住在殊胜的安忍中，不让自己生嗔心，不让自己沾染这些过患，这就是真实的忏悔。如果有了这些世俗的忏悔，以前自己通过嗔心所造的这些罪业都可以得以清净，世俗的忏悔是这样理解的。

今天我们的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 42 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们一起来学习佛陀亲口宣讲的，对于我们修持佛道，即菩萨行具有非常殊胜加持力的经典教言《般若摄颂》。《般若摄颂》宣讲的是如何修持空性成佛的方法。

《摄颂》也讲了很多空性，关于五蕴空性、一切万法空性，在修行过程中了知万法本性，安住万法无所得的本性的一种殊胜方法。在这些教言中，给我们提示的这种修行方式、修行的理念，可以说对凡夫人的侧面来讲，都是具有颠覆性的。

因为众生无始以来通过无明产生的分别心，执著外境存在，执著自己的思想概念，心识存在等等的观点根深蒂固。一切的有情众生因为生起了执内心和执外境，或者按照《摄颂》中的术语来讲，有了能取和所取的分别念。有了分别念之后，无论怎么样去缘取，无论怎么样去挣扎、去做所谓的修持，如果不远离这种心和执著对境的方式，总的方式如果不超越或者颠覆，其实都还是在二取的范围中轮转。

《定解宝灯论》等的论典中也提到了一个观点：什么是轮回？二取就是轮回，有能取和所取就是轮回。不管是人也好、天人也好，所有在轮回中漂流的六道所有的众生，一定都处于能取所取的状态中。毫无疑问，二取的就是轮回的众生。还有一些能取和所取，它是轮回的因，现在我们轮回是因为以前有了二取，如果现在我们有二取，以后还会轮回。

这种二取既是轮回的本性，它其实也是产生轮回的因，意思是乃至于二取没有真实消尽，没有真实了知二取的本性之前，轮回绝对不可能主动终止。所以通过这种原理，我们也可以决定，众生如果不修持般若波罗蜜多，这样轮回的流转模式一定还会延续下去，而且凭着众生的智慧和能力，永远不可能以自主的方式了知二取不存在。

我们可以观察佛陀在经典中，菩萨们在论典中讲了很多世间人的心态，他们的方式、方法，也讲了很多外道的修行者怎么样通过长时间的观察，乃至有的时候通过比较深的禅定安住之后，也发明了一些修行的方式。所有的修行方式都没有离开一个我，都没离开一个最究竟、最根本的二取——根本的我。

虽然修禅定的时候，这个粗大的二取并不明显，但是细微的二取还是存在的，乃至有些时候外道的众生修无想定、安住在无想定的状态、安住在无想天的状态，灭尽心心所的时候，它的种子还是仍然存在的。

非想非非想天的心识是最微细的，但是他还是有心识和心识的对境的所取。这个方面我们要了解。声闻缘觉获得解脱也是因为打破了我执，但是声闻缘觉还没有获得最殊胜、最圆满的解脱。在佛法的观念中，尤其是在汉地佛教中安立了两种生死：一种粗大的分段生死；另外一种神识安立比较微细的变异生死。

分段生死每一段、每一段的，比如说分成六段，这一段是人、那一段是旁生等等，由此死了之后转生于彼处，这种粗大的生死就是六道轮回的模式。因为有了粗大的二取，一定会这样呈现的。还有一种是比较微细变异的生死，基本上就是那些圣者。圣者的分段生死已经没有。

但是，这些圣者还没有获得圆满究竟的解脱。从某个侧面来讲，也可以叫做还没有离开生死，但是这种生死是比较微细的、变异的，为什么没有离开？因为刹那生灭的心识仍然存在的。所以他的心生、心灭、心生、心灭。

从这个侧面来讲，也是一种轮回的状态，就像我们学智慧品，中观中讲到了小乘没有获得究竟解脱的主要的因是无明习气地，它的缘是无漏业。如果是无明习气地和无漏业的因缘具足了，就会有一种身，那么这个身是什么呢？叫意生身。有了这个身之后就会出生。

意生身其实是一种很微细的身，它不是通过业惑产生。众生的投生不是无明习气地作为因，它就是因为粗大的我执，然后也不是通过无漏业作为缘的。众生的缘是什么？是有漏业。既具有了粗重的烦恼、也具足了有漏业，众生就会有明显的投生、六道的投生。众生有生的时候就会死亡，就像现在我们讲的一样，这些粗大的死亡。

刚刚讲到了声闻缘觉这些圣者，因为有了这种执著二取中的执著无明习气地，无明习气地就是对于法界的无明，习气就相当于大地作为基础。有

了这种微细的无明习气，主要是二取的本体，再加上造了无漏业，因缘和合就会生起这个意生身。这就叫有生，投生了，就是一种生。有了这个很细的生之后哪，也会有很细的死亡，那么很细的死亡这个叫做不可思议的死亡。

这种死亡是不可思议的，不像众生、不像凡夫人的死亡是可思可议。为什么会可思可议？因为你造了这些业，通过这种有漏的业牵引，你的寿命铁定多少岁，基本上到了的时候你会死。中间还会可能夭折，这就是可思可议的死亡。圣者的死亡是不可思议的，超越了一般的人的分别念。

这种因缘的生死叫做变异生死，是比较微细的，只有圣者具有。从这个方面讲也是这样的。无量圣者菩萨已经走在了这个道路上，只要把它的道路走圆满，他一定会可以成佛。除了圣者菩萨之外哪还有谁哪？就是凡夫的菩萨们。

凡夫的菩萨们可以分两类，一类是正在学习、正在闻思修般若空性，虽然还没有现证，但他已经走在了这条道路上，正在准备了。还有一种菩萨可能是发了菩提心的，但是机缘还没有和合，还没有真实地接触般若空性。如果针对这一类来讲，他的因还不圆满。

所以他的整个修行，还没有达到可以随顺于大乘道的、殊胜的、真实的方式中去。为什么要分析这么多呢？如果我们掌握了破二取的般若波罗蜜多，要不然就像佛一样完完全全已经获得最圆满的解脱了，要不然就像菩萨一样把道路走圆满，就会获得究竟的解脱。虽然一到十地的菩萨还没有究竟解脱，但是路是正确的，只要走圆满了就可以解脱。

凡夫菩萨如果学习了般若波罗蜜多，他已经在做准备了，这也和他有关。虽然从本性上讲还是二取，但他的本性已经在靠近、在随顺于大乘解脱道了。这方面我们要了解。纯粹的世间凡夫、外道、还有一些声闻以及有学和无学的圣者，因为相续中并没有去闻思修行完全破除二取的殊胜圆满的般若波罗蜜多的教义，所以说有这种微细的、或者粗大的二取，就没有办法获得直接解脱的因。

我们刚刚前面分析了这么多，主要就是说二取就是轮回。所以说在般若波罗蜜多中，如何灭除能取和所取，如何抉择能取、所取无自性，如何抉择无缘空性，对我们这种修行人来讲，的确显得极其重要。每一堂课我们都要说般若波罗蜜多重要。其实从不同的侧面，我们都可以知道般若波罗蜜多的确是非常重要的。

佛陀都是因为证悟了般若波罗蜜多成佛，菩萨也是因为证悟般若波罗蜜多成为菩萨，声闻缘觉也是因为般若波罗蜜多里面的一部分，证悟了人我空性，因为这个就成就了圣果。所以我们就知道的的确确是非常必要性的。

现在我们所学习的主要是忏悔。作为一个菩萨来讲，必须忏悔相续中的罪业。因为以前所造的罪业如果持续性地留存在我们的相续中，不以善法来对治，第一，这种恶业会直接引发痛苦之果，会让这种修行的菩萨感受痛苦的果报；第二，留存在相续中的罪业会成为修持大乘道、修持般若波罗蜜多的障碍，这就是障道的因缘。

我们罪业很重，听法打瞌睡、对殊胜的正法没有兴趣，或者修法的时候出现很多违缘等等，这方面都是因为内心罪障比较深厚，在修习殊胜的正法时没有办法相应，这个方面主要是有违缘。罪业一定是障道的，如果我们通过修持金刚萨埵，修完之后如果我们的贪嗔痴减弱了，对正法的领悟力提高了，这就算是一个比较了义的净罪之相。

以前我们在学习净罪之相的时候，还有两种净罪之相，一个是外的兆相，一个是内的兆相，兆相是征兆的意思。其实有的时候通过修习忏悔之后，梦穿白衣服呀、爬雪山呢、喝牛奶等等，诸如此类的，也算是清净罪业之相。但是这个还是相对来讲属于外的一种好的瑞相。真正的一种内的端相，它就是说通过忏悔之后，烦恼逐渐轻微了，对于正法的兴趣越来越明显了，对正法的领悟力、相应的速度完全和以前不一样了，这就是罪障清净的表现。

我们在修习佛法的过程中，很多这些问题都要了解，所以前面我们讲，菩萨需要忏悔，虽然现在很多菩萨进入佛门修持之后，罪业越来越少了，但是还没有修行稳定之前，内心的烦恼还会现形，我们的身语意管不住的情况之下还会造业，所以每天都需要忏悔新造的业。

以前我们在相续中留存的这些业，也需要通过忏悔来予以清净，一方面为了不在后世感受恶趣的痛苦，为了不让我们终止修持般若波罗蜜多，成为我们扫清障碍的一种方便。前面我们讲了两种忏悔，一种是世俗中的依靠四对治力进行忏悔。

（二）（观胜义无缘而忏悔）

第二种，即今天我们要学习的是，观胜义无缘而忏悔。为什么佛陀要讲两种忏悔呢？如果有些修行者或者有些菩萨暂时对于胜义的忏悔还没有办法了知、通达或者趋入安住，第一种忏悔可以通过我们的信心，通过某种中

等高度的见解可以了知忏悔的原理，这种忏悔的方式可以说也是比较容易通达的。

所以首先可以通过这样四力对治的方式来进行忏悔，这个时候可能对于相续中罪业的减弱或者能够忏除一部分的罪业。起到一定的作用。虽然可能会费力一点，但是毕竟通过四力对治的忏悔，还是力量非常巨大的。

第二种忏悔，如果是上根利智者，他如果能够通达般若波罗蜜多的本性，能够观察罪性本空，安住般若波罗蜜多的自性中，那么他清净罪业的速度是非常迅猛的。还有一些修行者是两个都用，就是说他修的时候是通过四对治力，在修持现行对治的时候，在核心部分就安住罪性本空，这个也可以是这样的。

我们现在用得比较多的还是四对治，随着修行的进步，逐渐也要把胜义无缘的忏悔方式、最好是成为常态的方式，用在忏悔中。加入了这种非常强劲的力量，不管是修善法的时候，还是修对治忏悔的时候，如果有了般若波罗蜜多、有了相应本性实相的智慧引发的修行，速度会非常快，因为力量非常强劲的缘故。

所以我们现在慢慢要试着去用，有的时候我们可能还是比较习惯于用分别心，通过我们的心识能够驾驭的、观想的这些方面可能用得更多一点。而空性方面有的时候虽然在学的时候大概知道通过这样观察是空性的，但是要用的时候，有的时候觉得还是没那么顺手。但是我们还是要慢慢去做，通过不断地观修，最后安住胜义中供曼茶也好，安住胜义中顶礼也好、做忏悔也好、走路也好，都可以习惯。

所以我们要学习胜义无缘的忏悔，当然这里面还是讲的忏悔，使用方式是观胜义无缘。胜义谛我们知道了，主要是对应世俗，世俗是一般的，胜义就是殊胜的含义，无缘这个词出现在不同的地方，也要做不同的解读，有的时候是有缘分没有缘分。佛陀不度无缘之人，如果这个词出现在那个场合中，就要解读成因缘不够。

出现在胜义谛中，无缘的这个“缘”就是“缘取”的意思，就是执著，无缘就是无缘取无执著的意思。这个无执著的法义是非常殊胜的，所以说我们要做胜义忏悔的时候要无所缘。对谁无所缘？主要是对这个罪性本身了知无所缘。真正的忏悔的时候，单单是罪性本身吗，也不是。

能忏者即我，现在我作为一个忏悔者，也应该安住它的本性，所忏悔的罪业应该安住在本性，忏悔的过程比如说我在忏悔的时候，通过打坐的方式观，这种作意过程也是无所得，或者说我在顶礼的时候安住空性，这种过程也是无自性。

安住无自性，不是说我这儿有一个实实在在的实有的忏悔者，我是作为一个忏悔者，我只是把罪业观为空性，这个当然就不圆满了。忏悔的时候不单单是要把罪业本身观想或者了知为无自性，同时也要把能忏者观为无自性（忏悔者以前的身份就是造罪者，现在我们要把这个身份转变为忏悔者）。彻彻底底地了知要解脱一切执著束缚，

分二：一、真实宣说；二、如是了知之功德。

1、真实宣说：

何者学时不许学，不缘学者所学法，

是学非学不分别，彼学即学此佛法。

在中观中有很多类似于绕口令的词句，如果不学习佛法的人，看到这些方面会不知所云。但如果我们学习了这个法义，或者随着《般若摄颂》学下来，到了现在这种状态的时候，基本上就知道这里面的意思看似矛盾，其实不矛盾，它是引导我们的心趋向于更深的层次。

所谓的矛盾是什么呢？有的时候是学，有的时候是不学，其实就是从另一个层次到另外一个层次。两个层次放在一起的时候，我们安住在某一个比较低的层次的时候，就会产生很多不理解，如果我们了知这个所谓的矛盾是从一个层次到另外一个层次，或者说从高层次来包含低层次，就容易理解了。

这里面讲的层次不一样，而且层次越高、离实相越近，让我们在学习的过程中，要舍弃以前那种固有思维分别念导致的低层次的思想，安住在高层次的思想中，所以说这里面就出现了现似矛盾但其实根本不矛盾的，或者说不但不矛盾而且体现了殊胜性的经文以及论典的词句。

在佛经论典中会很多地方频频出现，随着我们智慧的增长，在这个学习过程中越来越能够产生信解而产生信心。“何者”当然就是指菩萨，任何一个修学般若波罗蜜多的菩萨应该怎么样呢？这里面真实宣说就是观胜义。“何时学时不许学”，他如果正在学习般若波罗蜜多，“不许”的意思就是不承许，不承认有实有的修学的内容。

“不许学”，这个地方不许不是不准的意思，是不承认的意思。我们正在做般若波罗蜜多的闻思修的时候，我们要了知正在学的当下，有没有一个实实在在的学习的本体呢？的确是没有的。所以这个不许就是不承认。

为什么不承认？以前我们讲过了，并不是说有小偷偷东西，被警察盘问的时候，他不敢说我偷了或说没偷，而是的确没偷就说我没偷。这里不承认是什么不承认呢？并不是说这个万法本身是有本体的、有自性的，因为佛陀不让我们这样承认，不是说它本来有这样的一种实相我们不敢承认，不是这样一种不许。

所有的佛法中所安立的理念、修行的方式都是要么随顺于世俗的实相，要么随顺于胜义的实相。所以这个地方安立的是随顺胜义实相。胜义中本来有自性，我们安立的这个无自性不符合于实际情况，那就成颠倒说。

为什么我们说世间人有四种颠倒——常乐我净？因为一切万法本来是无常的，但是我们认为的恒常的，和实际的无常二者矛盾，所以说这个叫做颠倒执著。同样的道理，中观师也是一样的，佛陀也是一样的，一切万法的实相本体如果是实有的，如果佛陀说不实有，这就是颠倒说，不符合实际情况。

但是咱们这个地方说不许学，是因为它本性就是没有什么可承许的，所学习的般若波罗蜜多本身来讲没有什么承许的，暂时来说就是为了让我们的了知一切万法的本性，要打破对一切万法的实执。第一步观察万法的空性主要是为了打破我们对万法的实执而安立的空性。

这种显现或者打破实有显相这种般若空性是相看待的，有了这种实有，才有打破实有的无实有。如果存在实有，那么般若空性也可以存在，如果万法实有已经被打破了，看待它的空性也不会存在了。

从这个方面讲，即便我们在修般若的时候，也不会承许有一个所修学的般若的本体，或者说以般若为主的大乘道的本体，其实这方面都是没办法真实安立的。“不许”就是的确不存在，就像我们说人无我、法无我、万法空性，为什么是万法空性，因为观察万法的本体的时候，没有办法安立得到一个实有的状态，没有办法得到一个不空的自体。所以我们就说这个是空性的。

所以正在学习般若的时候要知道，所学的般若本身也是无所取、无所执的。“不缘学者所学法”，“不缘学者”就是学习这个般若波罗蜜多的人，这

方面也是不缘的，为什么没有呢？因为学习般若波罗蜜多的人显现上就是具有身心状态的五蕴之身，这个五蕴之身我们不观察的时候是色受想行识，五蕴中有一个是物质色法的自性，其余的四个是心法的自性。

如果这种色法的自性存在，我们就可以通过观察粗大的色法有多分组成的，把这个粗大的一体破掉了，然后再把这个分支按照就是说粗大一体的方式慢慢破下去。最后我们就知道了，所谓的这个色法的集聚，看起来好像是实在有一个本体，好像是一个粗大的法在一起，但是真正分析的时候，正在显现的当下，就在我们坐在这个地方观察自己的时候，就会发现所谓的人的概念、所谓五蕴的概念、所谓的修学者的概念，就在这个座位上就消失了。

慢慢分析到最后的时候，其实这些都是我们分别念的概念形成的，或者认定的这种自性其实根本不存在。通过观察五蕴皆空我们就可以知道其实这个学者是不存在的，所学的大乘法或者般若波罗蜜多法也不存在。

一个所学要成为所学，必须要观待能学，能学是谁呢？就是刚刚讲的学者。如果有了能学，就会有一个所学，所学离开了能学是没办法安立为所学的。如果没有能学也安立为所学的话，那么所有的这些树、所有的其他东西都可以安立为所学。因为有了能学习——学者，才能够说这个是我所学习的法，所学习的内容。

就像小学生一样，小学生所学的内容，如果都没有能学的学者，没有这个小学生的话，那这个是谁的所学？没办法安立一个所学。前面我们观察“不缘学者”，能缘就是能学的学者不存在，所学的这种法其实也是不存在的。从相互观待的道理来分析，缘起因的方式来观察的时候，的确是办法安立的，

所学的这个法到底是什么？如果是佛陀或者菩萨相续中的般若空性，般若空性证悟的时候它本身也是没有任何本体的。如果所学习的法是我们凡夫人内心的这些概念，或者观察瓶柱之后得到总义总相，我们通过学习观察完总义总相之后，必须要在五蕴的本体上安立。

比如说我脑海中有个所学的空性，那么这个所学的空性是不是实有的呢？这个所学的空性的载体是什么？他们依靠什么而安立的？比如说我的意识里面生起一个般若空性的见解，其实这个见解是一种思想，如果五蕴本身都不存在，刚刚我们讲的学者都不存在了，这个学者的思想又在哪里可以安立呢？

所学习的道理在外境上不会真实存在，只能说这个所学是修行者自己的理解。是他自己的见解，修学的方式。修学的方式从凡夫人的角度来讲，无外乎就是以色蕴为所依的受想行识，不管是意识作为主题，还是意识中的种种心所法。

这个见解如果是善的心所法，如果总体的五蕴都是假立的，何况说是内部产生的这些见解，不可能是真实的。所以不缘的意思就是没有办法缘取，找不到一个所学法的实实在在的状态，被我们去了知和通达。

“是学非学不分别”——这个是我所学习的般若波罗蜜多，那个不是我们应该学习的，那就是所对治的违品。是学就是我们要对治障碍，对治烦恼的般若智慧，大乘修行空性的方法；非学，是要对治、要断除的，当然就不是我们要学的。我们既不缘应该学习的法，也不缘要断除的法，或者能对治和所对治不分别。

当然如果从世俗谛的侧面来分析，我们现在要忏悔的话，必须首先安立一个所忏悔、所对治的自体，那就是罪业。所忏的、所对治的安立完之后，谁是能对治？用什么法来对治它？对治的方法是什么？咱们这个地方讲的就是空性。

如果从世俗谛的侧面来讲。能够对治的般若波罗蜜多空性必须要安立，然后所对治的罪业必须要安立。因为有了这两种才能够安立能对治和所对治。但是即便正在以般若的能对治对治正在障碍的所对治，就在这个时候其实它的本性从胜义谛的侧面来讲，也是不分别的。

为什么是不分别的呢？就是因为它的自体不存在，没有办法分别。如果这个自体存在，我们就可以去做分别。它是白的、黑的怎么样等等。实际上学习的般若波罗蜜多，刚才我们讲都是没办法安立的。不管是能学的修学者本身具有五蕴的自性，还是所学习的空性见解，从两个方面来讲都是无所缘、无所得的。

我们再来观察非学，这个地方的非学就是指我们所对治的障碍，也就是罪业。其实菩萨所对治的不单单是障碍，还要对治分别念。当然，此处的科判中，我们主要是要忏悔，要忏悔的当然也主要是罪业。

般若波罗蜜多是不是只能忏悔罪业呢？不是，不单单能忏悔罪业，而且能把产生罪业的根本因的二取分别念，也完完全全对治掉。这种分别念本身或者所忏的罪业本身不分别。

就像我们平常讲的一样，在忏悔的时候观罪性本空，这是很重要的。观罪性本空就是说罪业的本性是不实有的。为什么罪业的本性不实有呢？因为罪业本身也是因缘和合法。比如造个杀生的罪业，首先我们要有一个五蕴，即杀生者这个身体、这个所依要存在。

还有平常不断延续的这种思想以及烦恼，内心有等流的杀生习气，还有当时产生的嗔恨心或者贪欲心。比如有时候想吃肉，有的时候就觉得这个人很讨厌，或者这个蚊子、这个蟑螂很讨厌等等等等，像这样就产生了嗔恨心。然后再以实际的行为把它拍死了。

整个过程是由很多因缘组成的。既有身心的因缘，也有内心的习气的因缘，也有当时生起烦恼的因缘。也有对境的因缘，还有你去造作的因缘，很多的因缘和合之后产生的一个结果，那就是杀生，把这个蟑螂拍死了。

杀生这个罪业既然是因为很多因缘和合组成的，所以就决定了罪业是无自性的。不管是好的法还是不好的法。还是说世间中如是存在的一些柱子瓶子等法。龙树菩萨在中论中经常引用“因缘所生法，我说即是空。亦名为假名，亦名中道义”，因缘所生法，我说即是空。所有因缘产生的法都是空性的。

“未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者”。未曾有一法，不从因缘生，我们现在的眼耳鼻舌身意，乃至这个这个地方我们所忏悔的罪业，这些法没有一个法不是从因缘所生的。“是故一切法”，所以说所产生的一切法无不是空者，没有一个不是空性的。

因为因缘和合产生的法都是空性无自性的。如果说它是实有的、有自性的话，反过来讲，就绝对不需要因缘。因为它有自性的缘故，有因缘就产生，没有因缘还是产生。这时候法的生起根本不需要观待因缘。

但是在世间中又何曾有一个不需要观待因缘的罪业呢？不需要因缘的法，要不然就是恒有要不然就是恒无。就像我们破无因生的时候所讲的一样，因为根本不需要因缘，就只有两种结果。

如果不需要因缘，就永远不会生，所以叫做恒无。永远不会存在。为什么叫恒有呢？如果你这个法不需要因缘也可以生的话。我们把重点放在生上面，如果说没有因缘也可以生，那么还有什么让你丢失的呢？什么让你不会显现的呢？所以说就是恒常有。

我们观察罪业，的确也是依靠因缘产生的。我们再通过前面所讲到的龙树菩萨中论中的法则，“未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者”。罪业本身也是因缘产生的，所以说本身也是空性的。众生不了知罪业，他们也不会管罪业是实有的还是空性。罪业会不会受报等等。

有些人有忏悔观念，但是不知道罪性本空。第一个方面，造了业之后他知道罪业有很大的果报会很痛苦。第二个方面他在忏悔的时候，因为执著这个罪业是存在的、是实有的，所以虽然他也知道如果忏悔的话，这个罪业会消失，但是他的心力不够、信心也不够、善巧方便也不够，忏悔起来就很笨拙。

所以我们要观罪性本空。为什么要观罪性本空？因为罪性首先就是本来空的。第二，我们如果观罪性本空，我们就可以直击罪业的要害。就像刚刚我们讲了造罪业的时候杀生一样，如果你杀一头猪或者一个大的动物，怎么样才能直击要害？这是很关键的。如果你没有直击要害，把手脚等地方伤一枪，没有对生命的本身直接造成伤害。但是你直击要害的话，一下子可以解决掉。

我们是从容易理解的比喻来讲的。比如说罪业是我们要杀死的有情，我们也好像是在起心动念把它消灭掉。但是如果不懂得哪个地方是生起贪欲的要害，什么是它的本性，我们好像治愈不了这个。在罪业方面东比划西比划，好像在手指头上割一刀，脚指头上割一刀。头发割一点。

像这样有没有伤害呢？有一点可能，但是你这样做下去还是会很缓慢的。所以这个时候直击要害的方式就是直观本性。这个罪业就是无自性的、就是假的。当我们知道罪业是假的，第一个就了知，罪性本身是虚幻地安住在本性中，这个像很快就会消失。这个虚幻的像给我们带来这种伤害和恐怖。它有很快消失。

我们不知道，罪业的本身是很空的。我们执著为实有，就给我们带来恐怖心。就像我们在黄昏看到绳子是蛇一样。我们以为是真蛇。所以这个时候。当我们看到，我们以为是蛇，安住这个状态的时候，会给我们带来持续性恐慌，我们会因为这个产生很大的痛苦。

如果你直达它的本性，你知道可能是条绳子。你真正持续安住在蛇是绳子的真理时——我这个房子是密封的，我今天也没开过门，不应该有什么蛇，

应该是条绳子。虽然还没有用灯来照，只是通过一种合理的方法观察，这个时候我对蛇的恐怖持续性地减轻。

当然等你打开灯的时候，一看的确是条绳子，当下完全解除它对我们的怖畏和痛苦。如果我们不了知罪业本空，罪业这种假蛇也会持续性恐怖我们、持续性地伤害我们、持续性地障碍我们。如果知道，所谓的罪业是一条假蛇，其实它根本就不存在，根本就没有的。

安住本性、安住在定解，什么都不用做，也是一种忏罪的方法。你顶礼的时候，你在念金刚萨埵的时候，你在观想自己是金刚萨埵的同时，也观所忏的罪业本性是空性的，如果这样的话都可以。因为的确是空性的，我们安住在空性中，通过直达本性的方式忏悔是很迅速的。

所以说是学非学不分别。所对治的罪业是无自性的，能对治的般若波罗蜜多也是无自性的。这两个我们都要知道是无分别的。必须要对般若波罗蜜多有真实通达的见解。要懂得去观察罪性本空。

懂得观察罪本空，这是一个方式，通过观察缘起。罪业本身是因缘和合的。还一种观察，这个罪业如果存在，存在在我哪一个位置？我身体的哪一个部分？身体的外面吗？还是身体里面，还是存在在心识上面？这样一个个观察的时候，通过观察五蕴本空，把身体一个个观察成微尘消失了。把受想行识这种心识一个个观察没有了。

如果说它的所依都没有，它依靠什么样的状态，什么样的本体而存在呢？也是没办法存在的。其实从另外一种角度来讲，所谓的罪业是一种习气，这种习气也是一种心的状态，它跟随我们的心识，在不断地迁移不断地延续。它既然是一个心的状态，我们就通过心识本空的状态知道，如果心都没有了，心上的这种罪业怎么可能存在呢？

就好像墙壁都没有了，壁画怎么可能存在呢？这是不可能的，所以有很多方式可以了知罪业的确是本空的。因为罪性本空，所以“非学不分别”，对于这个非学本身也不分别。彼学即学此佛法，菩萨能够如是地安住这种殊胜的法性来修学，这个就是相应于最殊胜的般若波罗蜜多的成佛之法。或者说如果要相应于这个忏悔，其实就是学习这个通过佛法来忏悔的了义的方式。

所以在这个颂词中，并没有直接提到以胜义无缘而忏悔，但是科判已经说明这个问题了。大恩上师在讲记中也提到了这个问题。所以我们要了知，

这一切的一切其实都是无自性的，这个罪业是由我们的心而生起来的，所以我们也应该在心上面忏悔。真正来讲的话，如果心灭了，罪业也会灭，这个在汉地殊胜的偈颂中，也会提到这种殊胜的方便，其实和咱们这所讲的意思完全是一致的。

这里面就讲到如果我们能够了知罪性本空，并安住在一切无所缘中，就可以真实地清净我们认为的很重的罪业或是很小的罪业。如果我们通过不断地闻思修行，一旦相应了般若波罗蜜多（通过我们的努力，是一定会相应的），相续中净罪的速度就完完全全不一样了。笨拙地修一百年、修几百年，不如通过安住罪性本空这个殊胜的觉受，这种空性的定解方面忏悔，安住一刹那、一座这种力量都没办法相比的。这个方面忏悔罪业的力量很大。

还有一个问题，一方面相应般若波罗蜜多，可以很快地净除我们已有的罪业。还有如果能够相应般若波罗蜜多，它也不容易造新业。为什么不容易造新业？因为造业是由烦恼产生，烦恼是因为实执而引发的，现在你都能够相应地安住、可以和般若波罗蜜多相应，那么你粗大的烦恼还有机会自由自在就生起来吗？这个是很困难的。

虽然没有证悟空性之前，你有烦恼种子，有可能还会生起这种烦恼，但是这个烦恼力度不会大，时间的延续不会长，它不会成气候。因为空性本身就是了知万法的自性，了知万法本性这个实相，就注定来让我们灭除颠倒作意。

罪业的烦恼的生起，以前我们再再讲过，三大要素，第一个就是内心当中的烦恼的种子，第二就是对境现前，第三个就是非理作意。非理作意也是因为不了知外境。比如说这个外境是不值得贪的，不了知这个，觉得是值得贪。这个对境不值得嗔恨的，那么我们不了知，就去嗔恨它。这些都是属于非理作意。

因为空性是究竟的实相，如果你能够安住那么深的实相中，那么你对于外境的本质，你还认为它是值得贪的对境吗？你还认为它是一个值得嗔的对境吗？根本不可能的事情。当我已经知道这是一条绳子的时候，还会产生这个是蛇的恐怖吗？这个也是不太容易的。虽然有可能过了几天不注意的时候，又突然看到，突然就产生这个是不是蛇？不过马上就会反应过来，会不会，前几天我刚刚观察过，这个不可能是一条蛇。

所以从这个方面看，不要说证悟空性，即便是内心生起了与之相应的觉受，或者一个很深的定解的时候，它完完全全可以压伏住这种粗大的烦恼，所以就般若波罗蜜多空性，不单单可以忏悔以前的重罪，而且还可以让我们尽量不造新罪。即便造了，也很快可以安住在正知正念中对治，这就是般若波罗蜜多的不共的能力。

而且忏悔的时候，对于罪业的忏悔也是很彻底的，如果通过其他方式来忏悔，有可能只是把罪业的种子的力量，就说是这罪业生果的能力灭掉，但是罪业的种子有没有灭掉呢？可能还灭不掉。我们把罪业种子上面的感果的功能消除了，但是如果有这个种子的话，它还会成为一种潜在的障碍，对我们证悟空性和修行还会有影响。

这个种子如果没有彻底灭尽，遇缘之后有可能还重新产生新的罪业。从这个方面讲，其他的忏悔可能可以破坏掉它的感果功能，但是空性般若波罗蜜多的忏悔，不但可以灭除感果功能，而且可以把罪业的种子连根拔除，这完全是一种不共的作用。其他的修法，可能是通过禅定、通过其他的正知正念，可以让这种烦恼暂时不生起来，有压伏的作用。但是如果它的根本没有断除，以后你稍微松懈的时候，有可能还会重新产生很强盛的烦恼。

但是空性这种修法一旦相应了，相应的意思就是内心完完全全生起这种觉受，它对阻止以后生起烦恼的作用，也远远要比安住其他修法的那种力量，即阻止生起烦恼的作用要更强大。

所以方方面面来看，安住般若波罗蜜多这个空性最根本的原因，就是了知、安住它的实相。一切万法的本来的状态，你能够认知，它的力量是没办法相比的。其他任何一个了知、任何一种精进，都没办法与之相比。其他的一些都是在支分上面，或是在部分上面去做一些努力，但是空性是从根本上作用。后面我们还要讲，今天讲了科判中有一个核心的作用。那个方面我们还要去了解这里面般若波罗蜜多非常殊胜的功用。当然咱们这个地方主要是讲到的是忏悔。

2. 如是了知之功德：

菩萨了知如此学，永不失学不破戒，

为得佛法修学此，善学胜学无缘执。

智者学修发光慧，不善一念亦不生，

如日行空光辉映，前方虚空暗不存。

这里面的内容，刚刚我们讲第一个颂词的最后，大概提到了这方面的内容。所以这方面是了知功德。前面是真实地了知罪业本空，了知安住般若空性的方式、安住胜义的道理来进行忏悔的一种方式。

第二个方面了知的功德是，如果“菩萨了知如此学”，什么叫如此学？通过安住般若波罗蜜多的空性的方式来修学、来进行忏悔的这种修学的方法，或就是说如此修学般若波罗蜜多的方式。“永不失学不破戒”，菩萨永远不会失去这种定学和慧学，不破戒，也不会失去戒学。

第一句就是讲，如果菩萨能够这么善巧，一方面世间的大悲方便也有了，另外一方面胜义空性智慧也有了，如果这么善巧地修学大乘道、修学般若波罗蜜多之道，安住在如是修学的菩萨，他的功德是什么？永不失学不破戒。对于菩萨、对于修行者来讲，戒定慧三学就是修证的次第。

我们经常提到过的，由戒而生定、由定而发慧。如果你真实地安住于清净的戒律，这个叫戒学。这个戒学范围可以窄，可以大。如果是窄，当然可以从共同乘的侧面来解读这个戒就是别解脱，因为就是共同乘，它没有超过别解脱的戒律了。下面还有这些善愿戒，这些离畏戒、怖畏戒等等。但是超越了别解脱戒的在共同乘当中是没有的。所以如果窄，这个戒学可以是别解脱戒。

如果是广，这个戒可以是菩萨戒、三聚戒。再往上也可能是誓言，可以安立密宗的密乘戒。当然我们在般若波罗蜜多中，最高的就是菩萨戒。所以这个戒学可以是菩萨戒，如果是一个共同乘的修学者，他安住在清净的别解脱戒，然后因为这个别解脱戒律，你真实地安住，生起来这种戒学。

真正的圆满的戒学生起来了，那么这个戒律的本身，戒律的作用就是让修行者断恶修善。发誓持戒本身是一个大善行，然后戒律本身可以让你断除恶业，所以这个戒律、持戒本身是断恶行善的最善巧的方便。

如果你守持在清净的戒律中，让你身心不寂静的很多恶行远离了。在佛法中出家人更加容易成就，因为他的戒律很多。从粗粗细细的、方方面面的恶行，乃至于是说一些不好的心思，如果能够把这个戒律守得特别圆满，其实无形中就已经远离了很多的罪业，给他修行创造了很多善缘。所以在这种戒体中修持比较容易成就。

有的时候说，居士就是很方便，居士的戒律有的时候可以守一条，其他的四条可以不守，最多守五条就可以了。比起出家人来讲，要自由得多。一方面来讲，的确守得少，没有那么多所谓的束缚，但是从另外的角度来讲，因为他的戒条少，所以他强制性能够遮止的罪业，能够修持的善法也就少了。

一边在护戒，一边没有受的戒律可能还在不断地犯，在这个状态当中，心不是很清净，内心当中有很多所缘，有很多的障碍、执著没有破掉，所以在这个比较散乱的、罪业不断出现的状态中，要生起禅定、要生起定学的确不容易。

相对来讲，这种守护戒律很少的时候，守护戒律不精严的，心相续类似于比较污浊的心理状态。在这种基础之上，要得到一个比较清明的禅定的自性，的确是很困难的。因为你这么多的俗缘，你平常有这么多的事情，没有收心的，做很多这么多的罪业，这个罪业本身也会对你的修定产生障碍拖后腿。所以从这个侧面来讲的话，居士守护的戒律少，成就禅定的可能性（当然我们不能说百分之百）就比出家人要困难得多。

我们就分析一下，为什么是戒定慧三学当中，戒学排前面，为什么出家人的戒律那么多？其实是要从方方面面去遮止可能出现的恶心和恶行，远离不必要的恶缘，让自己的身心处于一个比较简单的、比较清净的状态。在这种比较简单、清净的状态中，如果要修定的话就比较容易相应。所以这个方面讲的话首先是戒学。

第二个就是定学。持戒也是属于戒学的一个部分，真正的戒学是一种所修学之处，圆满的或者说相对圆满的戒学，就会产生圆满的定或相对圆满的定。所以由戒而生定。这个时候就会产生一种深层次的禅定，因为杂事很少、心清净的缘故，也比较容易入定，然后由定而发慧，他在之前所修的、所学习过的胜观，用禅定去摄持就会生起殊胜的智慧。

这种智慧是由定而生的智慧，和我们通过听闻生起的智慧、通过思维生起的智慧，完全不一样。慧学一定是通过修行、通过禅定而引发的，只要是通过禅定引发的胜观智慧，它的智慧的层次都比较高，这种智慧的能力都比较大。通过修行禅定可以得到很稳固或者有学道的智慧，或者直接就是胜智、无学智。

有的时候道友们经常提问，通过听闻、通过讨论、通过看书不是也生起的智慧了吗？是不是一定要禅定呢？我们说这个地方是比较高层次的慧，

有的时候直接解释为圣慧，就是说圣者慧，这种力量很大的智慧必须要在定学的基础上生起。

共同乘来讲的话，也是要这样修学。如果是菩萨乘这个戒就不单单是别解脱戒了，要包括菩萨戒，菩萨戒不单单是别解脱戒律遮止很多的罪业。自私自利的作意为主的伤害众生，或者失去对众生的耐心、慈悲心的这种不良的行为，都要通过守持戒律的方式予以遮破。

菩萨的三聚戒有禁恶行戒、摄善法戒、饶益有情戒，这么强大的戒律会引发更强大的禅定，通过这个更强大的禅定摄受的二无我空性的见解生起来智慧，它的力量也远远超胜所有的声闻、缘觉、世间的凡夫人的智慧。

戒定慧三学很重要，怎么样通过殊胜的方便，来如实生起呢？这方面讲了，“了知如此学，永不失学不破戒”，菩萨就永远不会失去定学和慧学。首先是失学。失学不是说某某学生失学了，没钱上不起学了。这个学是学处的意思，菩萨修持般若波罗蜜多，永远不会失去定学和慧学，也不会破戒律，也就是戒学不会失毁。所以戒定慧三学都会很圆满。

为什么戒定慧三学会很圆满？因为破戒的、失去定和慧学的基础，最根本的原因就是实执。如果对我、对法这些方面有了实执，要守持一个非常清净的戒律是很困难的。因为总是想到我的利益怎么样，总是对法有执著。这个方面容易失去戒学。

如果你能安住在空性中不执著，没有什么东西可以影响你，没有什么可以保护的，也没有没有什么可以执著的法。所以这些都不存在的话，你的戒学当然也会很清净。

定学也是一样的。你安住于这种清净的禅定中，没有什么可以执著，乃至在打坐的时候，所谓打坐的这种状态，打坐时出现的一些境相，对他来讲也是不会障碍的。所以说定学不会因为执著而丢失。

慧学当然也不会了，没有智慧最大的根本就是实执。因为你的实执导致你没有这种胜观慧。所以现在你所修学的，或者了知了这种殊胜的般若波罗蜜多，安住在这种状态中，怎么可能失去慧学呢？不会。

所以说“永不失学不破戒”。这个就是般若波罗蜜多强大的功用、强大的力量。“为得佛法修学此”，这个佛法不是平常我们说的修学佛法的佛法，佛陀的功德法称之为佛法。在注释中也提到了佛陀的十种力、四无畏、十八

不共法，还有如所有智、尽所有智，佛陀的三十二相、八十随行好等等，这些都是属于佛陀成佛之后所获得的功德法，简称佛法。

为了得到佛陀的功德法，“修学此”，菩萨就修学它的根本因。根本因是什么？就是般若波罗蜜多之道。大乘道的核心就是般若波罗蜜多之道。“善学胜学无缘执”。但是菩萨在修学般若波罗蜜多的时候，这个般若波罗蜜多不会成为形象上的般若波罗蜜多。他会善巧地学习殊胜三学。“善学”就是善巧地学习。

什么才叫善巧？以前我们讲方便善巧。菩萨的善巧，一是大悲，二是空性。所以他有这些，那就是“善学”，他就真正把重点抓住了。

我们现在学习的是大恩上师老人家给我们教导的内容，离不开大乘的根本。要不然就告诉我们大悲心、菩提心，赞叹、鼓励、引导我们修学这种大悲。要不然就是给我们讲解般若波罗蜜多空性，赞叹、鼓励、引导我们修学般若空性。作为大恩上师的弟子来讲，如果学习的时间长了之后，大家都会知道大乘道的核心就是大悲和空性。善巧学习大乘的方式就是要想设法引大悲和空性。

胜学就是殊胜的三学，经由戒定慧三学的次第就可以引导我们趋向于这种佛果。为什么不是讲般若，而讲三学胜学呢？其实刚刚我们讲了，所谓的三学，离不开般若波罗蜜多。如果你要守持清净的戒学，或者要修习定学、修学胜解慧学，是前方便也好或者三学的本身，一个善巧修学的菩萨所修学的三学内容中，其实也是因为有了这样的般若波罗蜜多，才称之为善学。

否则你的三学中没有般若波罗蜜多，怎么叫善学呢？不能称之为善学。还有三个字——无缘执，这里面体现的就是般若波罗蜜多，因为善巧学习三学的缘故，所以说他对于所修学的戒定慧本身没有执著。

所以菩萨既要修学三学，又不执著三学，一般的人想不通，总是觉得这个坎翻不过去，其实就是在学的同时，不执著，没有任何分别念同时要学习。把世俗和胜义、显现和空性、方便和智慧完美融合的修学方式。只有这样融合了、善巧修学了，他的资粮才是圆满的、才会齐头并进。他的修学的方式才是正规的、标准的。

所以说“善学胜学，无缘执”，“智者学修发光慧，不善一念亦不生，如日行空光辉映，前方虚空暗不存”。真正的智者当然就是指大乘的菩萨，因

为他内心有了这种殊胜的善巧方便，有了这种波若波罗蜜多的智慧，不称之为智者，难道其他一些相似智慧的人能称之为智者吗？这也不可能。

这些光明都是有为法，有为法的作用有限。太阳最后都要爆炸、要消失的，何况它的光辉怎么可能是恒常呢？太阳的光明只能够照亮世间的黑暗，它能够照亮人们的心相续吗？能够遣除众生的无明吗？这个做不到。智慧本身就叫光明，因为它能遣除愚痴和实执。有的时候佛法中的明空无二、大光明、光明智慧等等，这里面的光明都是指智慧的异名。

当我们在佛法中看到了义当中讲到光明的时候，讲到明空当中明的时候，千万不要理解成这是一个外面的光。太阳光永远是一个有为法，是在变化的色法的自性，它怎么可能成为殊胜的菩萨内心的证悟呢？这个明，一定具有无为法的自性的，具有恒常不变的殊胜功能的自性。这种自性太阳光这些都不具足，灯泡更不用说，所以说这里面的真实的明，一定就是如来藏中的无为法的光明，具有这样殊胜智慧本性的这种光明可以遣除无明黑暗。

“不善一念不生”，如果修学、安住于这种发光的智慧，那么相续中乃至于一念的不善都不会生起。这些不善主要体现在什么呢？菩萨修道的时候主要体现在六度的违品上。六度的违品主要是布施的违品——悭吝、破戒、嗔恚、懈怠、散乱、恶恚等等，都属于不善之念。如果说能够安住般若波罗蜜多，这些不善的念头都不会生起来，怎么可能有悭吝？怎么可能有破戒？一个也不会有。

这样安住在发光的智慧不善一念也不会产生，贪嗔痴等等都不会有。“如日行空光辉映”，这只是一个比喻，好像太阳行进于虚空中，它的光辉映照大地。“前方虚空暗不存”，它能够照射的范围所及，所有的黑暗不会存在。

菩萨的智慧也是一样，当然没有完全证悟实相、还没成佛之前，它智慧的光明还没有周遍，相续中的障碍还没办法完全断除。但是，一旦成就了佛果，这个时候他的光明周遍一切法界，所有我们心相续中的愚痴、黑暗、粗大的烦恼障、所知障的种子还有它的习气完全遣除掉。

所以说菩萨修此般若波罗蜜多的过程，也就是在让自相续中无为法的智慧慢慢现前、慢慢具足的过程。我们现在修学般若波罗蜜多也是为这一天做准备。如果没有走出这一步、没有学修，我们永远也没办法去真正去现证。有些时候我们觉得学习般若般若波罗蜜多的机会特别好、特别要珍惜。

但有的时候也许我们会有点儿沮丧。为什么呢？因为这个般若般若蜜多智慧总是在我们相续中生不起这样一种觉受，好像总是在原地踏步。或者有些时候我们就好像一直在词句上面怎么怎么样。但是我们现在如果不在词句上面去下功夫，如果没有在法义上、没有在闻思上面把空性训练的比较纯熟，想在修行的时候一下立竿见影是很困难的。因为就是说一般而言，闻思的难度是远远小于修行的难度。就是说听闻比思维要容易，思维比修行要容易。

所以说我们刚开始闻思都觉得很困难，认为还不如直接去实修，搞那么多文字、搞这么多分别念、这么多闻思干什么？但其实来讲，如果没有把前期的闻思做好，要自己去修的话是很困难的。

一方面你要安住在这个座位上什么都不做，你去观这个空性很枯燥，一方面你不懂的空性的话，观来观去就是找不到正确方式，也很有可能因为前期没有做准备的缘故，错观空性而错路的情况也有很多。所以说我们在寻求空性的时候，前期的准备也需要注意。

申四（摄集一切波罗蜜多之功德）分二：一、成为修学一切波罗蜜多之理；二、成为修学一切乘之理。

第四个科判是说般若空性可以摄集一切波罗蜜多的功德。两个分科判中般若波罗蜜多可以成为修学一切波罗蜜多之理。般若波罗蜜多一般来讲分为六个，即六度，然后广分可以分为十个，即十度。十度大恩上师以前在学《入中论》的时候讲过，很多注释也讲过。

为什么有些地方讲六度有些地方讲十度呢？第七度主要是方便度，第八个是愿度，第九是力度，第十是智度，圆满之后就成佛了。初地是布施度，六地的时候是慧度就是咱们说的般若度，第七地的是方便度，第八地的是愿度，第九地的是力度，第十地是智度。十度配十地，每一地都有一个圆满清净的度。

为什么有些地方讲六，有些地方讲十呢？讲六就是说它的主体都包括在六中，讲十就是说这个后面的七八九十，都是从第六度分出去的，都是属于慧度的一个分支，或者慧度的增上。有些地方就讲六度就够了，有时候在慧度的基础上再加上了方便度。

方便度主要是修学的时候，怎么样让自己的善根有一个善巧方便辗转增长。很多地方讲就是回向，七地菩萨对这个方便非常通达。八地的愿度，

就是在初地的时候发的愿成熟了、收获了。第九度是力度，力度就是说很多违品不再产生，第十度是智度，智度就是了知世俗的智慧因果规律等等。

在有学位菩萨位的时候没办法超胜他，只有佛地才可以。为什么般若度放在前面，智度放在后面呢？有些地方讲，第六度般若度主要是相应胜义的，称之为慧度般若。第十度的智度，主要是相应世俗的智慧。有的时候我们想这个颠倒了，应该把智度放在第六，把慧度放在后面，因为世俗容易理解，胜义难理解。像这样不应该说六度是胜义慧然后第十度反而是世俗智了。

为什么在第十度是世俗智？因为按照大德们的讲法，了知胜义般若波罗蜜，初地就有证悟了，然后六地的时候，慧度可以在出定位的时候对于缘起方面很通达，是这样的。对于空性方面，我们如果要通过正理来推空性比较容易，但是你要用正理来推世俗的因果就不容易了。

因果有的时候太甚深了，佛陀都在很多地方讲，《入中论》中也讲了，“亦遮思维诸业果”，佛陀也是遮止一般的人思维业果的道理。因为这个很多时候超越我们的分别念，所以十度的智度是世俗智，主要是了知世俗的万法显现和后面因果的道理，这个道理必须要很深的智慧才能了知。

就好像佛才能够知道一切因果，一般的众生根本不知道。六地菩萨和十地菩萨哪个智慧深？当然十地菩萨的智慧深。比较难懂的世俗的因果谁能了解？当然是十地菩萨通达。所以十地菩萨的智度主要是世俗智——了知世俗的智慧。六度主要是了知胜义空性的智慧、也就是说六度是空智。第十度是世俗智了知因果方面的，这方面就是同分出来的。

般若可以成为修学一切波罗蜜多之理。第二，般若波罗蜜多可以成为修学一切乘之理。一切乘就是声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，都是以般若作为核心。只不过声闻和缘觉乘是部分的，菩萨乘是圆满的。

西一（成为修学一切波罗蜜多之理）分二：一、成为根本之比喻；二、成为核心之比喻。

成一、成为根本之比喻：

修学般若波罗蜜，诸波罗蜜皆归此，

坏聚见摄六十二，如是摄集此等度。

此处讲到般若波罗蜜多是根本，根本和核心是差不多意思。但是麦彭仁波切的注释，以及大恩上师的讲记中，根本和核心之间有一点小差别。如果完全一样的话就不用取个名字了，有相似的地方，也有不同的地方。看麦彭

仁波切的注释中，“根本”有点像种子的意思。有了种子就可以出生其他的法，所以有了般若波罗蜜多，也可以出生其他的法。由此生彼，就是这样的。

核心就是说般若和其他的五度是主次的关系，就像王国王和眷属。平常我们说某某人是领导核心人物，可以带领其他的眷属做事情等等。所以这个核心，咱们可以理解成一个主次，它是核心引导的意思，根本可以理解成种子，这个方面可以大概这样去做个区分。

“修学般若波罗蜜，诸波罗蜜皆归此”，我们修学般若波罗蜜多，一切波罗蜜多都可以归摄在这里面。而且修学般若波罗蜜多就可以出生其余的般若波罗蜜多。就好像坏聚见摄六十二，就是说六十二种恶见，是由坏聚见所摄。或者换句话说，有了坏聚见为基础，就可以生起其余的六十二见；没有坏聚见，这六十二种恶见不会生起来。

“如是摄集此等度”，这种般若波罗蜜多可以摄集其他五度。为什么说般若波罗蜜多可以产生或者说它作为根本呢？

第一，如果从世俗的角度讲，有时候我们说布施度在前面，持戒度在后面，排在第六位智慧度怎么可能产生排在第一位的布施度呢？做布施需不需要智慧做引导？怎么做布施？哪些是布施的功德？哪些是不布施的过患？或者清净的布施是什么？不清净的布施是什么？做一个菩萨应该有的布施的心态是什么？应该布施什么东西？应该有什么次第的来布施？没有世俗智根本没办法了解。

这种般若智慧可以分为两部分，一方面这个智慧就像一个老师一样，引导修行者布施。持戒也是一样的，应该这样守戒、守戒的分类是什么、应该什么心态来持戒。安忍也是一样的：你怎么样安忍，这些都是属于智慧。没有般若的话怎么做布施？怎么持戒？怎么安忍？怎么修禅定？一概不知。从这个角度来讲般若根本，就像种子一样。

如果是从度的角度来讲，那就更敏感了。我们以前再再学习过引用过很多教证。因为有了般若，其他的五种修法才可以被称之为度。如果没有般若，其他的五种修法只能是五种善行。你只能说这个是布施的善行，这个是持戒的善行，这个是安忍的善行，这个是精进的善行，这个是禅定的善行。不能叫布施度、持戒度。什么才能让你到彼岸呢？出世波罗蜜多、由空性来摄持。

所以乃至于是布施度的这些度，都是因为般若的缘故才能成为度，否则的话只能成为布施。世间上做慈善的人，他做的布施能不能叫布施度？不能

叫布施度。为什么？因为没有能够成为布施度的主要的因缘。只能叫布施、持戒，不能叫布施度、持戒度。能够成为布施度、持戒度的，就只有般若波罗蜜多。有了般若，才有其他的般若产生的布施度持戒度。

从这个方面来讲，“诸波罗蜜皆归此”，归此也是归摄的意思，或者这些波罗蜜多也是由般若波罗蜜多生的。

容易理解就是坏聚见摄六十二，“坏聚见”就是我见，即所有问题的根本，因为执有我的缘故。坏聚见也叫我见或者萨迦耶见。萨迦耶见是梵语，翻译过来就叫坏聚见。坏聚见主要是从五蕴上面安立的。五蕴的本体第一个有无常的意思，所以叫坏，聚就是集合、总集的意思。五蕴的蕴就是集聚，所以把坏聚的这个五蕴执为我的见称之为坏聚见。

因为五蕴本身是坏是聚的，如果你知道是坏是聚就不可能产生我执了。但是众生不了知这个坏聚的本身，把它执为实有，执为一个整体，执为常一。这个时候就因为这个五蕴产生了我见，产生了我。

我们如果知道它是坏是聚，就可以破我见。坏聚见就是把本来坏聚的五蕴执著为有我。因为有了我了，它才会出生其余的恶见。其余的恶见有六十二种也好三百六十种也好，还有很多种分类，都是因为外道的这些恶见，或者众生的恶见，都是因为有了我见。因为认为我存在，因为有了坏聚见，通过坏聚见为基础，才引发了一切一切的见。

就像现在众生的思想，不管你是哪个领域的学者，你有你的见解，你的见解都是基于有我的状态之下，通过我执引发建立的。然后论证、发扬光大。当然这里面主要是印度当时为主的六十二种恶见。

《梵网经》（这个地方的《梵网经》，应该是《阿含经》中的《梵网经》，和平常我们讲的菩萨戒本中大乘的《梵网经》应该不是一个经。因为这里面《梵网经》，大恩上师的注释中讲与《长阿含梵动经》同本，这里面的主要是共同乘中的一个经典）里面讲到了六十二种见——后际有关的四十四种，前际有关的十八种，这些见解其实都是我和这个世界之间的一些关联。

有些认为我是恒常的吗？我是无常的吗，我是又恒常又无常的吗？这个世界是恒常的吗？这个世界是无常的吗？这个世界是又恒常又无常的吗？这个我是断灭的吗，我死了之后有没有想？我死了之后是有想吗？我死了之后是无想吗？我死了之后是亦有想亦无想吗？还是说是死了之后是断灭的呢？这些全都是因为我而来的，有了我，就说我是常的、还是无常的？

这个我的常、我的无常、我的亦常亦无常，全都是因为坏聚见、因为我见。以它为种子，才生起了其他的，所以说这个坏聚见也可以说坏聚见摄六十二，也可以说坏聚见生的六十二。所以说六十二不是最少的，也不是最多的，最多还有三百六十种，但是这方面就是属于中等的。

“如是摄集此等度”，同样的道理，般若波罗蜜多也可以生此等度，所以说我们这解读这个根本的意思，它可能是有一个种子的意思在里面，麦彭仁波切的注释中也有一句，就是大概是产生的意思。

戊二、成为核心之比喻：

譬如命根若灭尽，所有余根皆灭尽，

如是行慧大智者，诸波罗蜜皆集此。

比喻来讲，“譬如命根”，众生有很多根——眼根、耳根、鼻根、身根，还有其他的一些男根女根，还有受根、五受根。《俱舍论》中讲，二十二根中有些是属于这种未知当知根，已知根、具知根，这些是属于圣者的根。有些是属于涅槃五根——信、进、念、定、慧。二十二根中，有些是随顺无漏的善法，有些是属于有漏的，比如眼耳鼻舌身根或者男根女根、乐根苦根等等。命根在所有的根中应该是作为一个核心的自性。

这个核心和刚刚的根本有相似的地方，也可以说它是一个根本，也可以说它是核心。其他的根是不是命根出生的？我们就不能说其他的根是命根出生的。命根是作为主要，假如说命根存在，但是你的眼根耳根这些方面有损失，那么你这个人可能就还不会马上去死。但是如果你的命根损失了，其他的就损坏了。

这里面的核心的意思就是命根在这所有的根中，是一种领导者、是核心。打比喻就像国王和眷属一样，我们在智慧品中，也是这样讲过，“此等一切支，佛为智慧说，故欲息苦者，当启空性慧”。此等一切支，佛为智慧说。麦彭仁波切在注释中讲了，这里面的意思主要就是说明这个智慧是主要，其他的是次要的。为了生起这个智慧，我们应该修持其他的一些善根。

打比喻讲，就好像是国王和他的人民，国王是核心，国王是主要的，如果国王出行了，就是四兵随行——象兵（就是象的军队），马兵等等。如果国王一停，他们也停。国王说走，他们也走。国王说冲锋他们就冲锋。如果没有国王，其他的这些兵没有能力发动战争；有了国王，这些人也可以跟随国王的号令去冲锋陷阵。

所以说这里面是主次的关系。命根是主要的，它这里面核心的。就像整个国家、整个战争中，国王是核心。他们为了国王而战。譬如命根若灭尽，所有余根皆灭尽，其他的根也就灭了。如果命根没有灭尽，只是其他的根灭尽了，不一定这个人会死。

“如是行慧大智者”，行持智慧的大智者，“诸波罗蜜皆集此”，其他的波罗蜜多都围绕般若波罗蜜。所以它是主导的，它一走其他的跟着就走。在智慧品的注释中，麦彭仁波切也引用了《般若十万颂》的道理，所有的大江河流入恒河，然后和恒河一起汇入大海。其他的江河的支流，就像这个其余的五度，恒河就像般若度，其他的河水支流汇入到恒河中，和恒河一起流入大海。相当于恒河摄集了所有的支流，然后它作为一个干流，带领其他的一些支流的水流向大海。

其他的波罗蜜多，没有般若的引导是没有办法成就佛果的。我们以前引用的五度如盲、般若如眼，就是说般若就像眼睛一样，其他的诸度就像盲人一样。他们可以行走，但是没有眼睛。如果有了般若的引导，其他五度的修法就可以趋入到成佛大乘。

就好像有五个盲人，如果没有一个有眼睛的人的引导，他们永远会留在旷野中遭受恐怖、饥渴等等。如果有了一个有眼睛的人引导，他们跟着这个引导者，最后就可以进入到城市中去。所以说这个般若波罗蜜多作为核心，作为一个灵魂人物。世间上来讲的话，这个人是这个团队的灵魂人物，他可以领导这个团队兴盛，趋向于其他的目的地。

所以般若波罗蜜多也是一个引导者，可以引导其他的般若波罗蜜多趋向于佛地。如果没有般若波罗蜜多，哪怕是其他的五度联合起来，也没有办法看到成佛的道路，也没有办法知道怎么样才能三轮体空。

布施怎么样才能三轮体空呢？持戒怎么样才能三轮体空呢？它的方向在哪里呢？不管是从世俗谛方向的智慧的指引，还是从要安住在五度皆空的三轮体空的状态当中，相应于大乘道也好，这个大乘的道路就是什么？就是趋向于成佛的大乘的必经之路。

所以说走到正道中才能趋入大乘，这种五度的修法，只有通过般若摄持现前了真实的大乘道，再沿着这个道走下去才可以真实地进入大海。只有其他的支流汇入到了恒河中，最后才可以和恒河一起趋入到大海中。刚刚我们

讲主次，不是由此生彼，虽然看起来有相似的地方，但是主要还不是由此生彼。主要还是以核心的，引导的力量比较明显一点。

从这方面我们就知道，般若的确很殊胜，有些道友有了般若见解，他在做布施持戒的时候，就会用这个见解去引导自己的善根安住在三轮体空。这个时候就可以逐渐成为成佛的因。如果没有般若，虽然修持这种布施持戒，但是他这个善根严重实执，还没办法相应大乘道，何况是成佛呢？所以说这方面非常重要。

今天的课就讲到这个地方。

索南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第43课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心。发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。

《般若摄颂》宣讲的是空性、一切万法的实相。对于一切万法实相的了知意义重大，因为直接让我们知道，现在自己见、闻、忆、触的所有的法，它的究竟本性是什么样的。无始以来虽然我们在接触这些法，每一世当中都有不同的见、闻、忆、触的法在根识、意识等面前呈现，但是因为没有了知过万法的究竟本性，所以被现相的法所迷惑，执著它是实有的。

被现相所迷惑，或者没了知它的本性的缘故，引发了一系列的连锁反应。这主要是因为对这些法错误的认知，没有知道它的实相的缘故，引发了实执，因为实执的缘故，引发了烦恼，烦恼引发了业，有了业就引发了轮回，而且轮回当中的这个模式也是不断在复制。

所以佛陀教导我们，刚刚学习的时候要了知苦，知道苦就对于我们在整个轮回当中的状态有一个清晰的认知，这一切其实都是要避免的。然后讲了苦的因——集谛，这一切的因是什么呢？就是烦恼、业和惑。

当然惑就是烦恼，烦恼和业是一切苦的集、苦的因，这一切的根本因就是实执，没有了知它的本性。不知道它的本性产生了迷乱、错误的颠倒认知，导致了这一系列的错误，从最初的错一直错到现在。如果现在不纠错，还会错下去。

这个错误导致的就是我们在轮回中一次又一次地付出很惨痛的代价，轮回中的这些痛苦就是因为错误认知的原因直接导致的。当然它里面的本性也有一种缘，因为实执导致了烦恼和业，因为有了烦恼和业，没办法控制，就开始流转、不断地复制，这方面是我们要知道的，是佛陀最早告诉我们苦谛、集谛这一切的原因所在。

然后佛陀告诉我们，其实一切苦的本性是寂灭的或者说可以寂灭的，所

以就告诉我们涅槃、究竟的解脱果。灭掉苦谛的解脱果来自于修道，最主要的道就是般若波罗蜜多，是一切道的核心。虽然也有其他的一些道比如积累福德资粮、生起出离心等等，但它们不是主要因缘，是辅助因缘。

主要的因缘当然是了知万法的实相空性，然后闻、思、修习、安住，乃至不断地对空性进行认知、现证。通过苦、集、灭、道——佛陀宣讲的四谛的这种关系，告诉我们般若波罗蜜多能够寂灭一切的苦、所有的集，让我们能够真实地到达最寂灭涅槃的殊胜的、真实的道就是般若波罗蜜多。

这一切都是因为般若波罗蜜多最终可以达成，而且一切万法的本性不管怎么样在基位的时候就是现空无二、现空双运的。在很多的大乘经论当中告诉我们，不管你知不知道、相不相信、证不证悟，反正一切万法的本性在显现的时候当下就是空性的。

一切万法的基是现空双运的自性，我们为了现前这个本基状态要修道。这个道也是方便和智慧双运，方便就是大悲，智慧就是空性，所以道也是双运的，而且这个道的核心就是空性。刚刚讲了，虽然道当中有其他的道，但是核心就是般若波罗蜜多，在上堂课当中讲般若是一切的根本、核心的时候，就已经做了抉择了。它的果讲到了色身、法身双运，其实也就是对于本基当中的实相完全现前了。所以基道果其实都没有离开般若波罗蜜，离开了般若波罗蜜的佛法是没办法安立的。

前面我们讲到了般若是成为一切波罗蜜多的核心的修行，今天要继续学习这个问题，进一步了解第二个科判“成为修学一切乘之理”。般若不单单是能够修持一切波罗蜜多，而且般若波罗蜜多可以成为修学一切乘之理，这就是今天要学习的内容。

酉二、成为修学一切乘之理：

善巧菩萨能修学，声闻独觉诸功德，
不住于彼不希求，思此我所学故学。

成为修学一切乘最关键、最主要的就是般若波罗蜜多（一切万法的空性、实相）。“善巧菩萨”，具有善巧方便的菩萨能够修学声闻乘和独觉乘的一切功德，但是“不住于彼”，他不会安住、执著、耽著这种功德，也不会希求声闻、独觉的果。

既然他不住、不希求，为什么要修学呢？“思此我所学故学”，他就想了：“声闻、独觉等等是我在求殊胜般若、佛道的时候所学习的一种本体，

所以我要学习。”这里面有几层含义：第一，声闻乘和独觉乘本身也是以般若为核心的，虽然大乘的修道以般若为核心或根本，声闻乘和独觉乘所修学的核心其实也是般若波罗蜜多。

声闻和独觉一般来讲是以出离心作为入门的，必须要生起出离心，然后要守持清净的戒律，在清净的戒律基础上最核心的就是无我空性。在声闻乘修学的时候，他要了知四谛十六行相、人无我。独觉在顺观、逆观十二缘起的时候，他也要观察这一切轮回的根本来源于什么？就是无明。最大的无明就是不知无我的实相，因为有了无明，就会有行，有了行就会有识，乃至最后就有生、老、死，就会有轮回了。

所以，如果要断除轮回首先要破除无明，主要是破掉以我执为主的无明，没有无明就不会有行业，不会有行就不会有识，乃至没有生就不会有老死，都是因为有了知了般若波罗蜜多支分的人无我空性，才会有声闻的四果、独觉的罗汉果。这些应该都是以般若为核心和修学的基础，如是进行安立的。

一方面讲，般若波罗蜜多也是成为了声闻、独觉所学习的核心内容，但是这个颂词的重点还是放在善巧的菩萨他能够修学构成声闻、独觉核心的般若，还有其他一些功德。其实作为菩萨来讲，他也是要修学或者是说他是能够修学这样的本体的。

这样的善巧菩萨因为他有大悲，要度化一切众生，他也有智慧了知一切万法的空性，所以对于声闻、独觉的基道果、出离心、戒律、空性等等一切的功德，在通达了圆满的般若波罗蜜多智慧的时候，他也能够通达声闻、独觉的所修学之道，这其实和他作为菩萨所修学的佛道相比还是有很大差距的。

以前我们再再讲过，在其他的一些大乘修法中也讲过，声闻乘和独觉乘的修法也是成佛之道，但是它是一个间接的、不是直接的成佛之道。也就是说，声闻乘、独觉乘等小乘的修法如果修到究竟，只能够得到小乘的究竟的无学果，如果再修下去是无法成佛的。他应该走的路已经走圆满了，再没有其他的路可走了。

如果声闻的修学者想要成佛的话，必须要转到大乘道。小乘道是一个流转道，必须要转变的。他通过自己的修行方式把小乘道修到极致、修到究竟，是无法成佛的，但它是间接的成佛之道。佛陀为了让这些根基相对比较低的有情能够成佛，首先给他们安立小乘之道，让他们修学得到一个圣果，在这

个高度上面再进入大乘道，所以他的道要调整，我们以前再再讲过这个问题。

菩萨道不是这样的，菩萨所修持的是佛乘，只需要把菩萨道修究竟就直接成佛了，中间不需要再转变。不会说我只是修到一地，等修到八地的时候还要像声闻、罗汉一样重新再转变成另外一个道，他只要把这个道修圆满就会成佛。

所以说菩萨道、佛乘的道是究竟、直接的，它也可以包含下面的声闻和独觉。声闻和独觉的所有功德、思想、究竟的见解，都可以在菩萨道、般若乘中包含，但是般若乘的修行、思想、境界、行为，能不能够被声闻、独觉乘所摄、包含呢？这是不行的。

大恩上师在讲记中说，麦彭仁波切注释中讲得多可以包少，少不能包多，比如像一斤可以包含三两，三块钱可以包括三分钱一样，从这个角度来讲菩萨所修学的大乘道既深且广。一方面它很深，深到无分别智，要寂灭所有的分别心。广指它的所缘很广，所积累的福德资粮非常广，地道很广，乃至最后成就的果也是非常广大。

声闻乘相比菩萨乘来讲不深也不广，因为声闻所学习的人无我空性，还没有真正达到像菩萨那样寂灭一切分别心的无分别智。在声闻的境界中，他对于无分微尘、无分刹那、细微的五蕴还没有办法真实地破除。粗大的五蕴可能是破掉了，但是粗大五蕴的基——无分微尘、无分刹那还没有破，有耽著，所以他还没有真正地超越分别心。

而大乘道不单单超越了粗细五蕴的有边也超越了无边，所以二者比较起来大乘就深，因为不是分别心的状态和境界。声闻、独觉乘也没办法和大乘的广度相比，大乘道是很宽阔、很圆满的，而小乘声闻乘、独觉乘相对来讲就小一些。

这个地方就讲到了，善巧的菩萨如果能修学二无我空性、学习大乘道，他也一定能够接受并有能力修学声闻和独觉乘所含摄的种种功德，虽然他有这个能力但是“不住于彼不希求”。

有两种意思：第一，因为他走的是大乘道，完全超越或者包含了小乘道，这里面有一些共同的比如说出离心、戒律、人无我空性等等，大乘也会修，但是他不会以耽执实有的方式来修。主要是把这些作为一种方便来修，修到一定程度的时候，他会通过自己的大悲心和空正见的方式完全地超越小乘道所得到的功德的自体。

大乘菩萨相续当中的出离心对于小乘的出离心来讲，他的出离心的本体是有的，但是他的本体是通过圆满增胜的方式而具有，大乘菩萨相续当中的别解脱戒律也是通过增胜、超胜的方式具有的。这方面都是存在的，但是又完全超越了声闻、缘觉的修行方式、方法，所以“不住于彼”，因为他已经超胜了，所以他不会住，对于声闻和独觉的果也不会希求。

声闻和独觉所得到的果都叫做阿罗汉果，都是超越三界的，菩萨对于小乘的阿罗汉果不会寻求，不会去证悟小乘的初果、二果、三果、四果，因为对于菩萨来讲这些是很小的果。他不会把自己的善巧方便、所有的修行去用在证悟一个小乘果上面，他的道路相对来讲不一样，这方面就是“不住于彼不希求”。

他知道因为从显现上、世俗的层面来讲，大乘道的本体很深、很广，所以他对于小乘的道体不会住也不会希求，从这方面来安立“于彼不住不希求”的。从另外一个角度来讲，因为菩萨的核心修法是般若波罗蜜，他其实安住在空性，对于这些所修学的声闻独觉乘的法当然不会通过实执心去住，也不会希求。也就是我们所讲到的无相、空性、无愿等等，他也没有什么可以希求的。他知道声闻、独觉所修的道、所得的果是什么样，世俗上也不会去追求这种果。在胜义当中也知道这种果其实也是无自性的，没有可以希求的本体。

既然这样，为什么他要学呢？“思此我所学故学”，他就想，这是我作为菩萨来讲应该学的。他又不证又不住又不希求，为什么学呢？这个原理是因为菩萨发了菩提心，他要度化的是一切种类的众生。

在大乘经典当中讲到，大恩上师前段时间讲《心性休息》，在讲悲心的时候也讲，《大乘经庄严论》当中后面讲四无量心的时候也会讲，菩萨的大悲心其实是缘了十类众生。各式各样的众生都有，从恶趣的众生、外道、普通的凡夫人（具有强烈贪嗔痴烦恼的众生），乃至声闻、独觉，乃至初发心的菩萨，都是他所发心要度化的对象。

既然要度化这些众生，就必须通达众生的根基面前适应的法是什么。虽然你境界很高，但是找不到相应于他根基的法要，那也真实帮助不了他。虽然可以给他讲这些很高深的空性，你有能力讲，但是他接受、消化不了，对他来讲没办法发生实际的帮助。

从这方面来讲，必须要找到一个方法，知道他的根基和能够接受的，把

这个通达了然后给他讲，就像很多老师可能都是大学的水平，但是在教小学生、幼儿园小朋友的时候，他不能说“我懂这么高的知识，全部教给你们”，他是懂也可以教，但是这些人接受不了，他不知道你在讲什么，对他们来讲也没什么作用。

所以必须要知道所教学生的心理、需求、根基是什么，他能够接受、相应于什么样的说法，再相应于他们的喜好慢慢去引导，就对他们有真实的帮助。

菩萨也是一样，如果不通达声闻乘和独觉乘的修学方式、所得到的功德和见修行果，就没办法去教他们。所以说“思此我所学”，菩萨思维声闻和独觉乘的这些修法、所得到的功德是我应该要修学的内容，我自己不证悟阿罗汉果，但是我要去学的原因也是为了帮助众生。虽然我自己不希求，但是很多人是声闻乘和独觉乘的根基，对这个法很相应，对他来讲有很大的帮助，所以说“故学”，菩萨也要去修学声闻、独觉乘。

也是通过这样的必要性，在大乘道中有很多都要学。虽然现在很多人都发了菩提心，但是在我们学习的五部大论中也有一些是小乘论典，比如《俱舍论》，还有一些声闻别解脱戒律等等，这些方面也要学。

一方面来讲，初学的菩萨他自己也要知道这些基础的佛学知识；一方面其实也是为了以后能够更好地帮助声闻乘的修学者，现在虽然没有办法直接地去调化，但是内心当中种个种子（因），学完之后慢慢就会通达帮助这些众生的方式。

佛陀能够帮助一切众生，因为他是遍智，他对所有众生的根基、他们所修学的法都是通达的。能够通达一切根基、一切调伏方法的遍智从何而来？从菩萨的智慧而来。菩萨在修道过程中，乃至没成佛之前都要不断地学。

大恩上师在这里面也引用了弥勒菩萨《大乘经庄严论》中的观点，“菩萨习五明，总为求种智，解伏信治摄，为五五别求。”

这里面讲得很清楚了，菩萨应该修学五明：声明、因明、工巧明、医方明、内明，“总为求种智”，总的来讲是为了得到一切智智。大恩上师说按照藏文的意思理解翻译，菩萨如果没有精通五明都没办法获得佛果。明就是学问的意思，所有的学问都包括在了五明当中，总摄于五大类。如果都通达的话，真正圆满之后就会成为遍智，可以对所有的众生进行调伏。

而有些大德说作为菩萨不要学那么多，这是不是有抵触、矛盾呢？佛陀

以及祖师们所宣讲的场合、时间段不一样，对菩萨来讲的确是如果要成佛的话，全部都要通达。但是有时针对末法时代的一些修学者、菩萨们来讲，在智慧不是很深、寿命不是很长的前提之下，如果花大量时间去做世间的学问，就显得不明智。

虽然按理来讲所有外道的知识都要懂，乃至中国人喜欢的琴棋书画都要通达，因为有情的根基各式各样，直接给他讲佛法肯定不行，但是跟他谈论茶道、写字，他就有兴趣了，慢慢可以引导。但初学菩萨在学习佛法的初级阶段，如果用很多时间去追求这些的话，佛法方面的知识可能就会荒废掉。

所以汉地大德比如写《竹窗随笔》的莲池大师。在很多教言当中也讲过，有些修学人是本末倒置，以前在世间的时候喜欢诗歌、歌咏等等，把这些抛弃掉了去修行，修行之后又把它捡起来了，这是大颠倒。

同样的道理，初学者最应该学习的就是佛法（内明），在内明的见解、修行还没有稳固的时候，还去学这些世间的学问，很有可能重新对轮回产生耽著心，而且这些是严重分心的东西。

但是当我们对于内明、佛法的知识或基础非常稳固了、不会再受影响了，或者开始真正有能力弘法利生了，这些世间的学问慢慢都要掌握的。因为这么多的众生都要度化，如果多掌握一样技艺，就可以多调化一类众生。这类众生可以成为你所调化的范围，你有能力调化，至于对方接不接受你的调化、和你有没有因缘是另外一回事，但是你自己应该具有这方面的能力，所以五明都有。

大恩上师也解释了，“解伏信治摄”，解主要是内明，是自己解脱烦恼的，这是内明别别的作用。伏是因明，调伏了邪说，通过因明辩论的方式、逻辑学等等，通过把世俗谛的法分类得很清楚的方式，调伏很多人的邪见。

信是让别人生起信心，主要是声明，对于每个字、每个词怎么使用都非常通达。就像现在大家对文学家都会很崇拜，对他的词句用得这么美、语法用得这么正确等等生起信心。或者说你和别人沟通主要是语言、文字，你能够把语言组织得很好，在表达的时候也是逻辑非常清晰、语速不快不慢等等，这方面都能够通达的话，别人自然而然就会对你产生信心，声明主要是信心。

治是医方明，是通过治疗众生疾病的方式来救度他们。另一方面，菩萨通达了医方明，对于自己的身体也可以调治得很好。很多时候，如果是菩萨

们或者高僧大德给这些众生讲应该怎么做不管用，但是医生说了他就听，因为要治疾病。医生所说的基本上对于病人来讲就是标准、教言、就像教证一样。对于这些众生，把他的病治好了之后，再跟他讲一些调心的教言，他能够慢慢地得到救度。

摄是工巧明，就是在世间当中各式各样的技艺：画画、手艺技术、修电脑等等。技艺很好就是工巧明，可以摄受很多众生的心。而且，如果菩萨通达这些，他积累资粮的手段非常多，如果发心正确，去给别人治病、有好的技艺帮助别人、调伏邪见等都可以积累资粮。一方面是自己积累资粮更多的手段，另一方面帮助众生的方式方法非常多，所以他要学习这么多。

这个地方主要是从菩萨要学习声闻和缘觉乘教法的角度来讲的。因为声闻、独觉也是菩萨发心救度的对象，他们即便是把声闻乘的道走圆满、究竟了，还是没办法成佛，需要重新来修菩萨道。菩萨对于声闻乘、独觉乘过渡到佛乘的整个教义、流程都非常通达、清楚，这样他就可以有计划地去制定调伏众生的方案。

怎么样首先讲声闻乘，把他安置在声闻乘的果当中，最后再把他从声闻乘救度到菩萨乘等等，这一系列他全都懂，而且菩萨他自己知道成佛的方法般若波罗蜜多，也知道包括内明在内的五明，通过这种方式有步骤地救度众生。

世间的医生把病治好，就没有下一步了，他的事情做完了。但菩萨把这些众生的病治好之后，他是有计划的，下一步就是把他引导到解脱道，解脱他的轮回问题、心理深层次的问题，调伏他的烦恼、无明。这方面菩萨是通达的，他既通达世间的工巧，也通达佛法当中的调伏烦恼的方式，这样的菩萨可以对一切众生加以调伏。

他如果把这些都修圆满了，一方面他救度的众生、积累的资粮很多，一方面他就会成为真正的遍智佛陀。所以说善巧的菩萨虽然他自己不希求不安住声闻的果，但是他也要修学，他思维这是我所学的，所以要学二乘。

申五（他者随喜彼善之功德）

前面是说菩萨自己修学般若波罗蜜多的功德，这个科判是“他者随喜彼善之功德”。“彼善”就是菩萨自己修持般若的善根的功德，其他人不要说是自己真实去修学般若波罗蜜多，即便是随喜菩萨修学般若波罗蜜多，或者别人来随喜我修学般若波罗蜜多的功德，这个功德都是不可思议的，非常巨大，

这方面要了解。

我们现在是初学，在整个世间中还有很多菩萨正在修学般若波罗蜜多，我们的功德需要增长圆满，所以要随喜。另外，我们知道随喜的功德之后，对别人在修学般若过程当中生起的定解、觉受，也不会产生嫉妒心，打破我们的嫉妒。

我们对别人的地位、掌握的技艺、钱财，乃至在学习佛法的过程当中，对于道友掌握的难点而我不知道的，有可能产生嫉妒。了知之后，应该随喜，因为嫉妒是没办法让自己增长菩萨的善心、菩萨道的。而随喜的话，一方面可以对治这种不好的心，一方面在随喜别人的时候也能得到很大的利益。

这方面就讲到了随喜的必要性，而且我们知道这个问题之后，不单单自己要随喜或者懂得这种教言，而且要给后学、不懂得这个道理的道友讲，你现在学不懂不要紧，你如果随喜别人能够听懂，随喜修学般若波罗蜜多人的功德，那么你的功德有这么大。他就会产生随喜心，对他有帮助。的确这个地方的功德是非常巨大的，这里面有很多必要性。

而且随喜是一种认同，认同般若波罗蜜多之道、修行般若波罗蜜多的修行者。这样的认同感其实也是对实相靠近、相应的方式。随喜般若其实也是修道的过程中趋入波罗波罗蜜多的一种相应的方法。

顶礼般若波罗蜜多的经函（《般若摄颂》、《中论》等）、念诵词句、把般若顶在头上做加持、抄写般若经函、讲解或听闻般若乃至随喜都是相应，就是想方设法让我们和般若波罗蜜多之间的因缘，非常紧密，到牢不可破的状态。

可能我们以前听闻过般若，或者现在有些道友在听闻，但是因为可能以前和般若结缘的过程中，这个因缘并不密切，所以听了一段时间不听了、放弃了。那太可惜了，这说明内心和般若之间的缘分不牢靠。怎么办呢？当然我们要朝着证悟般若波罗蜜多的方向去走，能够和般若结缘的所有方式都要去做。

随喜也是一种能够让我们的心和般若波罗蜜多的法义、它的本性再再相应的密切结缘的方式，所以要去做。好像随喜的是某个人，但其实随喜的人是和般若波罗蜜多有关的。

分二：一、真实宣说；二、彼之原因。

酉一、真实宣说：

于不退入大菩提，发心诚意作随喜，
三千须弥秤可量，随喜彼善非如是。

“于不退入大菩提，发心诚意作随喜”，这个地方讲到了我们要随喜。所随喜的对象是什么呢？对于修学般若波罗蜜多，而且不退转的方式趋入大菩提而发心的这些菩萨们。

所有发了菩提心、追求佛道的菩萨们在整个世界当中非常之多。在学习这些教授时要知道的一点是，当我们说在整个世界、他方世界当中有很多发心的菩萨的时候，心里容易产生这样的感觉：只要是他方世界修行般若的人肯定都是很清净的。而在我们这个世界、道场当中也有很多发心的、修行般若波罗蜜多、一起听课、讨论法义的这些菩萨们、修行者，就感觉没有那么殊胜，但这是一种错觉。

不管怎么样，发了菩提心、以般若波罗蜜多的方式来追求菩萨道、佛道的，我们都要随喜。当然这里面的菩萨们有些是修了很长时间，有些是生起定解，有些可能刚刚发心修学。但只要内心当中苏醒了种姓、开始做了，我们都应该随喜。

随喜是一种认同，我们怎么可以不认同别人发菩提心、求菩萨道、修学般若波罗蜜多呢？因为发菩提心就是趋入佛道的第一因，修学般若波罗蜜多就开始具足真正成佛的要素了。所以能够有因缘发心、修学或闻思般若的都是非常了不起，都是以后的佛。这方面我们要多思考一点，就不会觉得这个道友很一般，互相之间生起争论、嫉妒烦恼等，这样观想就可以避免。

于不退入大菩提、行菩提道的菩萨们诚意做随喜，这时的心态不是表面上说随喜、内心当中不高兴的那种嫉妒。而是“诚意”，真心诚意地发自内心而产生欢喜心，这就是随喜。随喜就是跟随什么生欢喜，它不绝对是善法，因为有些众生也是跟随别人的恶业生欢喜，但这是颠倒随喜，叫做恶业随喜。

现在我们要随喜的是善法随喜。跟随以般若波罗蜜多、不退转的方式趋入大乘菩提道、发心的菩萨而生起欢喜心。核心是对般若修行者，这就叫做随喜。觉得某某菩萨通过般若摄持正在磕头、发菩提心，这的确是非常好。

为什么呢？因为自己通过这么长时间的学习，了知了以般若波罗蜜多智慧摄持的大悲心一定是成佛的正因、无颠倒因，这位菩萨已经找到最殊胜的正因，正在不断实践、行持，觉得这个非常好，因为他找到了正道。佛陀

很高兴，他的弟子能够找到正道，上师也高兴，通过他的加持也好、弟子自己的努力也好，这么长时间的轮回当中，他终于真实地找到了成佛之道、无颠倒的正确之道。

作为我们来讲，的确也是如此，如果被佛陀、菩萨、上师认可说，“好了，你现在找到了真实的成佛之道，这个道是正确的”，他不是为了让你高兴、哄你开心，本来你没有找到正确的道，说你的道很正确。的的确确，佛陀都是通过以空性摄持的大悲心之道成佛的，现在你自己找到了，当然是一件值得高兴的事情。

而且为什么要随喜呢？因为我们是愿一切众生都成佛的，如果这个众生他自己找到了成佛的因，难道我们不高兴吗？当然高兴。除非你真正地发自内心不愿意他成佛，至少有时是不愿意他早于你成佛，这样的随喜当然不是非常清净的，这方面就是要通过这种修法去改正的问题。

“发心诚意作随喜”，随喜就是这样的状态。随喜之后的功德、利益是什么样的呢？颂词当中讲，“三千须弥秤可量”，三千大千世界当中的须弥山，每一个都是非常大。须弥山非常高广、宽广，入水、出水都是八万由旬，每一面有八万由旬。如果用我们人间的秤去称它的重量的话，是很困难的，但是如果你愿意秤，还是可以秤出来。它多是多、大是大，但它必定有限量，反正就摆在这个地方，如果你的时间、精力都够的话，是可以做的，并不是完全达不到的目标。

以须弥山为中心，铁围山作为周边，这是一个世界，一千个这样的世界是一千小千世界，一千个小千世界是一千中千世界，一千个中千世界是三千大千世界，这么多的世界当中有很多须弥山，其实这些“三千须弥秤可量”，但是你“随喜彼善”，随喜发了菩提心、以般若波罗蜜多摄持修菩萨道的功德超过这个。

“非如是”，你真心地、发自内心地随喜别人修学般若的功德，的的确确没办法思量、不可衡量。它主要是不可衡量的意思，这么多的须弥山必定还是有量的，但是随喜菩萨的功德是找不到边际的，没办法用世间的数字来衡量。

这方面的功德是非常巨大的。这种随喜的心是很清净的善心，没有害心、不高兴的心、嫉妒心，“这个菩萨修学般若波罗蜜多超过我了，他的风头盖住我了”等等，他没有这种想法，心很干净，而且心量很大，能够容忍这些，

而且他所随喜的这个对境也是和实相、和成佛相应的，所以功德就大了。

随喜本身可以通过法性力、“事势理”产生一种自然而然的作用和功德。即便你不亲自去做，但内心当中对别人所做的事情，跟随他产生真实的欢喜，也可以得到和他类似的功德。这就是法性力，是事势理所导致的结果，是因果不虚的法则。

这么大的功德通过一念随喜就可以得到，其实来讲无勤可以获得巨大善根的善巧方便就是随喜。无勤作的，不需要投入很多，它是无本万利的，只要你发自内心地高兴，真实地欢喜：“这个菩萨非常好；今天这个人皈依了，特别好，他从现在开始进入佛道了；听说今天这个人发了菩提心，真的非常好；这个人今天听空性，有收获，有的听懂了，这非常好”，或者听别人说哪个地方在放生的确非常好，因为所放能放都很好。

如果内心当中经常性地这样觉得很好。第一，通过这方面的描述能体现他的心很善良，但是一个善良的心是成不了佛的，关键是他为什么能够觉得这个好而随喜呢？也需要一定的智慧。也许他心很善，但是他觉得放生不好，可能把环境污染，如果不懂，他就不随喜了，就不一定产生功德了。

要对放生随喜说明懂放生的功德，这方面也有一定的因果关系；如果要对闻思修要生欢喜心，必须要懂闻思修的功德才行；要随喜别人出家，必须要懂出家的功德，不能说这个人出家了是不是很丢脸的事情。

对别人以般若波罗蜜多、空性的智慧摄持的佛道，要跟随这个生欢喜，说明你是懂的，知道这方面功德很大。所以有一定的智慧才能够做随喜，如果没有智慧、接受不了怎么随喜呢？随喜某种意义上来讲就是一种认可，你不知道、不懂，怎么认可？

要随喜，一方面肯定是心善良；第二个方面，也要有一定的智慧，智慧越高，所随喜的种类就越多、深度就越深。如果你有等净见，对这些大成就者所做的调化众生不可思议的方式就会随喜了。你懂这个，就是一般人做不到，他做了，你懂他，很随喜。如果你不懂，怎么知道随喜？你都接受不了、消化不了，你说我接受不了他的行为，我随喜，这是不真实的。

所以随喜其实也有智慧的成份，为什么随喜和般若可以相应呢？因为对通过般若来修道的认可，懂这里面的原理，懂得越深，随喜的力度就越大。有时可能不懂那么多，上师说修学般若的功德、随喜的功德很大，你就生随喜了。这种随喜中智慧的含量不多，它主要是信心，相信上师、佛的话。这

种随喜也有功德，但是它所得到的利益和你懂得有智慧摄持、懂得随喜的成分、含量，两者不一样，随喜的质量不同。

随喜里面要分随喜者和被随喜之间的关系。有人说我发心随喜一切佛，那我就得到一切佛的功德了，既然如此，为什么我还不成佛呢？按照这里面讲，你只要随喜对方，就能够得到对方的功德，比如别人在修一座佛塔，你觉得很好，随喜了，你没有动手、出钱，可以得到修一座佛塔的功德。

那我随喜一切佛的功德，按照这个理论来讲，我就可以得到一切佛的功德，为什么我还是凡夫呢？这好象很不正确，是悖论。其实不是。从原则性的角度来讲，你随喜对方的功德、善根，可以得到如是的功德，但是这里面也有分类，就是能随喜和所随喜之间的差别。

如果是能随喜和所随喜二者之间的境界差不多，比如别人正在修佛塔，我去随喜他，我们两个的智慧、福德、境界差不多的状态，我就可能得到和他一样的功德。如果对方在修佛塔，我的智慧、见解、信心，对修佛塔的功德的认知远远超过这个修佛塔的人，那我随喜他的功德就超过他。

虽然他在做，但是我去随喜，我的功德要超过他，为什么？因为我的智慧、见解、对这个功德的认知，力度不一样，里面智慧的含量很高，所以我去随喜他我得到的反而超过他。

如果超过我的人怎么办呢？比如，我随喜上师、佛菩萨、三世一切佛的功德，因为对方的功德远远大过我，所以我去随喜，是没有办法原原本本地得到他们的功德的，我自己的智慧、境界和他们相差太远了。但是这时得到什么功德呢？相应于你当前的信心、智慧有多大，就得到你这种层次这么多随喜的功德。

这里面是说随喜也要分的，为什么我们在做随喜的时候，也要努力提高自己的修行，因为我们的见解、悲心、智慧越来越增长了，那么在做随喜的时候质量就不一样了，得的越来越多。所以菩萨做随喜和我们不一样，菩萨的心很清净，智慧也不一样，他的随喜远远超过我们。

有时候，随喜是要掏钱出来的，真要把钱塞进功德箱，相当于投资进去，这就是一种行为上的随喜。但是我们平常所讲的随喜主要是内心跟随这个生欢喜，那么行为上做还是不做？一般而言，如果你高度认同这种行为的话，时间、精力、财力都够，你肯定愿意做了，为什么？因为你喜欢这个，知道利益大，就愿意去做，但是如果你没有钱、没有时间，没办法，那随喜就可

以了。

有些人假如舍不得出钱，只是说“我随喜、内心随喜”，真正有钱、有时间也舍不得花，就说明这个随喜的力度没有那么强。对它的功德本身的认知度不是那么强烈，就觉得不值得自己花这些钱。也许他觉得这是个好事情，但是还没有随喜到那种很深的程度。

如果真正很深程度的随喜，自己高兴的、有兴趣的事，肯定是愿意去做的。像有些人说这个游戏很好玩、很高兴，麻将很好耍，他如果真的很认同，有时间、有机会他肯定愿意去摸一摸、打一打，就是这样的原理。

只是嘴巴上说随喜的，是不是内心当中真随喜呢？这不好说。但是在行为上没有出钱的，是不是就不是真随喜呢？这也不好说，因为有时候的确时间、精力协调不过来，他就是内心当中觉得这个事情的确很好。我们对这些问题也要分开去观察、区别对待。

随喜的善根、功德的确非常大。每天在修行佛法的时候，比如念《普贤行愿品》有一个随喜支，所有诸佛菩萨、二乘有学及无学的功德，我们都要去随喜，觉得他们每天修这么多善根的确是非常好。有些心很清净的人到了一些寺院比如佛学院，看到僧众每天从早到晚都在闻思修行、很精进地修习善法，他觉得太了不起了，很欢喜。其实就是在这一念随喜当中，他就自然而然可以得到很多功德。

但是反过来讲，如果你不随喜、不认同，产生嫉妒心。嫉妒心本身是心不清净的状态，使自己的心不舒服，不管是从暂时还是究竟来讲对自己和他人都没有利益。而随喜可以对治嫉妒，当我们发现有嫉妒心的时候，就可以专门来刻意地修随喜。虽然这时候的随喜可能是有点造作，但是要引出随喜心，乃至通过随喜来寂灭嫉妒心，这也是一种很好的方法。

这里面所讲的内容是随喜善法的功德。大恩上师引用了《涅槃经》中的一个国王为了保护法的公案。这个国王对于大德比丘调化众生的法非常珍惜，当遇到其他的恶性比丘想要去伤害讲法者的时候，他为了保护佛法及比丘，和恶性比丘作战，最后死掉了。功德很大的原因，他就转生到了不动佛的刹土当中成为第一弟子。他对于正法、讲法本身很殷重、很认可、很随喜，在这个状态当中去和伤害佛法的人作战，都有很大的功德。

有些道友对于他因嗔恨心而死为什么还能够投生到佛土这个问题觉得不好理解。不管怎么样，因果本身很复杂、细微，我们去观察很难了解原貌。

但是他已经转生到东方不动佛的刹土成为佛的第一弟子，从果来推因，说明他虽然在战场上生了嗔恨心，但是并没有障碍他投生为佛的第一弟子。

从这一现象、事实来看，会有几种可能性：要不然嗔恨心可能是示现的，或者他在作战的时候外表上表现得很愤怒而已，不可能打仗还是笑嘻嘻地拿着宝剑去打，可能是表面上显得很愤怒，不是真正的嗔恨心。

也许就是示现一种愤怒相，也许有点轻微的嗔恨心，和对正法、法师的信心、护持的心来讲，嗔恨心的力道不大，对他转成佛弟子这个果本身没有产生什么影响。如果他的嗔恨心力量大，他又可以转生，那就是矛盾。

我们不知道这个嗔恨心到底具体是指什么，但是从果的侧面来讲，要么就是假装的，显现上的假相的嗔恨心；要么他嗔恨心不大；要么可能刚开始作战的时候生嗔恨心，他死的时候可能是生了欢喜心。

但这里面没讲，只是说嗔恨心。真正从果来推因，说明他的善因肯定是超过恶因了，要不然这么强烈的嗔恨心还能够转生到不动佛的刹土，而且不单单是转生，关键还成为彼佛的第一弟子了。这说明他的功德是很大的，或者他就是纯粹示现有嗔恨心。

否则，他这么圆满、强大的功德，是从何而来？没办法的。说明这个嗔恨心对他来讲没有产生大的违缘、障碍。大概推测，嗔恨心是很弱的，或者相似的而已，这样可以理解这个问题。

在《入行论》当中讲，哪怕是别人对佛陀诋毁，砸佛像、佛塔，我们都不能生嗔心，一般来讲是针对普通凡夫人。凡夫人如果没调伏自己的心，很有可能产生很强大、自相的嗔心，退失菩提心。

所以总的原则来讲，不能够对任何的对境生嗔心。但是这里面的情况从果的角度来看，他所谓的嗔心并没有对他最后往生、成为佛第一弟子的结果产生任何影响，从这方面来推测，可能这个因不严重，或者就是显现上的假的嗔心而已。

下面看第二个问题——“彼之原因”。前面讲了随喜的功德特别大，三千大千世界的须弥山都可以称量，但是随喜菩萨的福德没办法思议。为什么这样？

酉二、彼之原因：

求善欲利诸众生，一切福蕴皆随喜，

故获如来功德已，为尽苦于世法施。

这里面有直接和间接的两种状态。直接是随喜了菩萨自己修学般若波罗蜜多的功德，间接也随喜了菩萨所发愿度化的其他众生的功德。“求善欲利诸众生，一切福蕴皆随喜。”“求善”是指菩萨发愿要救度有缘的众生，是直接的因，我随喜了这个菩萨，因为他自己是缘般若波罗蜜多、大乘道，所以能够直接缘他生随喜的话，本身功德很大。

还有间接的，因为菩萨通过大悲心、般若波罗蜜多的智慧所缘的众生很多，通过菩萨的调化或者发心，很多众生对善法有希求，想要利益众生的这些人也会产生很多福德，从这方面来讲，很多人追随菩萨做很多善事。菩萨所调化的弟子、有缘的众生当中有很多追随者，他们也会为了自己做善事、为了利益众生做很多福德，所以直接随喜的是这个菩萨，间接也随喜了很多追随菩萨的人自己求善、欲利众生的一切福蕴。

“故获如来功德已”，所直接随喜的菩萨发了菩提心之后，一定会获得如来的功德。“为尽苦于世法施”，为了消尽一切众生的苦，于整个世间他会广大地做法布施。缘这些直接和间接的因，影响是很大的。

如果嗔恨一位菩萨、和他争论，菩萨在做度化众生的事业的时候去造违缘，这种过失很大，嗔恨一个菩萨的过失都超过杀害整个三千大千世界众生的过失，为什么呢？这里面直接是对菩萨嗔恨，其实间接来看，菩萨发心为了利益一切众生，对他产生嗔心、和他争论或者给他的事业造违缘，看起来只是他这堂课上不了，但其实他是发了菩提心的缘故，很多众生和他都有缘。

而且他的事业没有终止的话，他直接、间接利益众生的福蕴是源源不断地往外散发的，就像发射塔一样，只要它存在信号就源源不断地往外发射，只要把这个信号关掉了、把塔摧毁了，它就停止发射了。所以说如果终止了菩萨弘法利生的事业，哪怕是做了一刹那的障碍，众生的损失是非常大的。

直接和间接看起来，嗔恨菩萨和障碍他做弘法利生事业的过患是很大的。从正面来讲，供养他、赞叹他、资助他的事业、随喜他的功德，一方面是他本身安住在菩提心当中功德很大，第二方面他所做的事情都是为了利益一切众生，他的事业一刹那也不会终止，源源不断地在为众生做事业，每一刹那都在圆满福报，都在为了成佛、广大利益众生而奋发。

我们直接随喜的是菩萨，间接随喜的是追随这些菩萨、菩萨所要调化的让他们修善法、发菩提心的其他众生的功德。菩萨就是一个无尽宝藏，源源

不断产生很多利益，一方面是随喜他现在，一方面其实也是随喜了他未来的很多事业。

菩萨自己获得如来功德、成佛之后，一定会为了灭尽世间的一切痛苦广做法布施，直接让众生产生善心、引导众生趋向于解脱等等。所以有时也不能小看初发心的菩萨。大恩上师也讲过类似的观点，《入中论自释》在谈到礼敬菩萨的时候也引用了《宝积经》的观点，大概意思是众生礼敬菩萨应该过于礼敬如来。

因为一切如来从菩萨生故，菩萨是从最初发心开始的，所以我们礼敬初发心的菩萨要过于礼敬佛陀。就像有些外道对初月非常恭敬，过于恭敬满月，因为满月是从初月而来的。

佛是从初发心的菩萨而来的，为了让众生知道初发心的必要性之大、成佛的因是初发心，所以佛陀在教典中，鼓励众生恭敬初发心的菩萨要超过恭敬佛陀，让我们知道初发心这么重要。所以我们对于其他初发心、刚刚学习佛法的人也要有恭敬心，至少要有一种重视、爱护的心态。佛陀最早也是从初发心来的，我们也是从初发心慢慢走到现在，现在和以后都有人不断进入到佛门当中，他显现上面是什么都不懂，但是他只要进来之后发了菩提心，他就是未来的佛，他的种姓开始苏醒了。

还有一个问题，佛陀为什么要让众生礼敬初月过于满月呢？如果只是强调礼拜佛陀，众生就不一定礼拜初发心的菩萨；如果他连初发心的菩萨都要礼拜，他肯定会礼拜佛陀的。他知道礼拜初发心的菩萨的利益、功德很大，那对于已经成佛的佛陀会更加礼拜了，这方面就是重点不一样，效果也不一样。

这方面也是佛陀的智慧，佛陀很知道我们的心态：如果你对下面人都很恭敬，那上面的人就更不用说了，肯定会恭敬的。但是你只对上面的人恭敬，就不一定对下面的恭敬。从这方面讲，也有比较性。

所以我们直接随喜的是菩萨，间接随喜的是他以后度化众生将要产生的无量功德、善根。为什么随喜的功德这么大呢？因为菩萨不得了，的确是这样的。平常我们说“这个也是菩萨，那个也是菩萨，到处都是菩萨”，我们这个小组当中是菩萨吗？时间长了之后我们觉得不像。但是，佛陀这里面讲了只要发菩提心的都是。

一方面来讲是未来佛，对这些我们要慢慢学，经论当中把这些问题交待

得很清楚，越学习我们越认同，就发自内心地知道：“的确不应该轻视，不管怎么样该恭敬的要恭敬，如果不能恭敬就爱护他们。”如果智慧慢慢增长、福德慢慢圆满了，你也会恭敬初发心的。

为什么现在我们不愿意恭敬呢？因为还有慢心，觉得我先进来，你是后进来的，“我的知识比你多，你什么都不懂，我不可以恭敬你。”这是慢心在作祟。当我们修到后面慢心没有了，就会恭敬一切，没有觉得我比你超胜，看到了必要性就会恭敬。

这就是延续佛陀血脉的又一个佛种子成熟了，就像药树一样，树王一旦长成之后，树果会饶益很多众生。但是，树苗刚刚发芽的时候，你就知道它的必要性了，它将来长大之后会利益很多众生，所以你会很保护、恭敬树苗。

如果你有智慧的话会恭敬一切，没有智慧的人就不会恭敬，他只会恭敬那些对自己有利的、强势的人，对其他一般的老百姓、初发心的菩萨他不愿意恭敬，而且很多时候看不起。看不起别人只能说明自己内心当中的傲慢心比较强，不能说明任何你自己了不起等等。

佛陀这么伟大，他不会对任何众生产生傲慢的心，因为他通过修行把傲慢心已经泯灭了，换句话讲就是因为泯灭了傲慢心他才成为佛陀的。我们现在保持自己的傲慢心有什么用呢？觉得自己了不起，但如果不放弃傲慢心永远成不了菩萨。要成菩萨就必须慢慢去打破傲慢心，去修恭敬。

但也不是啥道理不懂，看到一个初学者就给他顶礼，不知道为什么要这样做。慢慢了知之后、内心转变了，这方面就可以做得到，哪怕趴下去顶礼也是真心诚意的，因为的确看到他是一尊未来佛，你是对佛顶礼。如果是发自内心的话，很自然地就可以做到。装也装不像，但是刚开始可能刻意地造作，反正不要过分，暂时来讲不要太过于走极端。

内心慢慢对这些道友开始恭敬，并不是说所有地方都是喜欢新来的，大家觉得熟悉了就没什么，有时新来的人不懂佛法知识、做的行为不如法，我们不要过于用高标准要求他们。毕竟刚刚学习，也不能要求或指望他们懂得很多、所有的行为都如法。即便我们自己都没办法真正做到所有都如理如法，所以对别人应该有一种包容。

尤其是对道友，不能够把他当成一个其他的身份，一起学习佛法的同行道友在所有的关系当中是最亲近的，甚至于亲近度要超胜世间的亲友。因为他毕竟是一起走解脱道的人，以后对众生的利益会非常巨大，这方面完全不

一样。

辛四（如是趋入行者之超胜功德）

这是一个很大的科判。主要修持般若道分下来有略说、中说和广说，从第四品开始广说，分了五个科判，前面三个讲完了，主要是讲行者补特伽罗的功德，和其他趋入世间法、趋入声闻乘等功德相比，趋入般若波罗蜜多的行者更加超胜、更接近实相。

分三：一、获得无分别之行；二、虽无分别然行事不相违之比喻；三、获得如是证悟之功德。

壬一（获得无分别之行）分二：一、意义；二、比喻。

癸一、意义：

菩萨无念而彻知，法空无相无戏论，
不以二慧寻菩提，瑜伽者勤胜般若。

“菩萨无念而彻知”，菩萨修行的时候安住在无分别念的状态当中，彻知法空、无相、无戏论（三解脱门）。法空是一切万法的体空性；无相主要是因无相；无戏论是没有任何戏论，或者叫无愿（无愿的异名叫无相）。

“不以二慧寻菩提”，菩萨完全掌握了修道的扼要、核心，他是不以二慧来寻菩提的；反过来讲，如果以二边慧来寻菩提就不是善巧的方式，还没有抓住修行扼要，路还是缓慢的。

如果真正已经达到了不以二慧寻菩提的时候，不管内心有没有生起明显的证悟，但是到了这个阶段就说明离解脱已经非常接近了。我们现在已经懂得这个道理，试着以不以二慧修加行、念佛念咒、修生圆次第，说明离证悟已经很近了，这也是给我们一个安慰，的确走到这一步的时候，说明已经很近了。

这样的瑜伽者“勤胜般若”，非常精进地行持般若波罗蜜多的行为。“无念”有很多种，有庸俗的无念，还有殊胜的无念。有些地方讲无分别，没有念头、分别心的意思。土石也没有分别心，也是无念，但它是自性无念，这不是我们要追求的。

还有昏倒的无念，只不过是粗大的意识没有了，细微的意识还能运行。还有禅定的无念，虽然好像是无念，但是种子还没有灭掉，也不是真实的无

念。真实的无念是于念而无念，正在产生念的时候没有念，类似于现空无二的状态，正在起念的时候知道这是无念的，或者说是一种无分别的智慧，是很殊胜的。

或许我们有些时候觉得自己安住在无念当中，其实这个无念本身也是念，认为“我在安住无念的状态”也是一种分别念。菩萨的无念一定是相应于般若波罗蜜多的，他完全知道念的本性是无所念的，虽然产生了念但是它的本性是无分别的，这叫于念而无念。

其实，菩萨还没有达到像佛状态的时候，还会产生善的分别，但是他知道这个善分别本身是没有任何分别的，不是实有的。相对于我们有分别念的众生来讲，于念而无念是正确的方法。

菩萨通过无分别或者无念的方式彻知一切三解脱门，知道一切万法正在显现的时候是空性的，因是无相的，果是无愿、无戏论的。什么是戏论？以前上师们说，按照它的原意来解释是“不住本性、向外缘求”叫做戏论，没有安住在真实的本性，反而产生向外的执著。四边戏论都是这样，没有安住实际的本性，产生了认为这个是有、是无、是是、是非等等。无戏论就没有这些状态，是安住在本性当中。果是无戏的，是没有什么可追求的、无愿的状态。

“菩萨无念而彻知，不以二慧寻菩提”。二慧就是二边慧，比如执著有、无，认为佛果是有的、烦恼是无的，如果以有、无的执著去求菩提，就不是善巧的方式。或者这个二是常断、染污和清净：这是染污的轮回法，那是清净的涅槃法。说“我要去掉染污得到清净”也是不对的，也是二边慧。

有人说染污法的确不应该有，但清净的法为什么也没有呢？难道不是有一个本来清净是我们要证悟、现前的吗？为什么说清净也是执著、边执、二边慧呢？其实这里面的清净是观待染污安立的清净，也就是说首先有个染污法，把染污法去掉了或者改良了之后叫清净法。其实这所谓的清净还是分别心面前执著的，不是真清净。按照最根本或最了义的原则来讲，这种执著清净的念头本身也是分别念，属于不清净。

真正大清净是去掉了染污和清净之后，既不执著染污法也不执著清净法，染污和对立的清净二者皆不执、不缘的状态取名叫大清净。之所以叫大清净是因为染污和清净都没有了，是去掉对染污和清净两边执著的状态，就像大空性一样。

大空性是不执著有、无，不执著显现、空，这两种执著都完全寂灭的状态没办法表示，只是勉强取一个名字叫大空性或者大清净。这个本来清净离开有无、染污和清净的边。

《心经》中讲“不净不垢”，也没有清净的，也没有垢染的污秽，这就是真实的状态。我们要打破对这些法的执著，不能认为佛陀、佛果是清净的，三十二相八十随行好，所以我要得到。如果对佛果有执著还不是真实的，因为你认为佛果清净这是一种分别心的状态，如果安住在分别心就没办法趋入于真实的般若波罗蜜多智慧，所以必须要打破二边。

无二边慧是打破二边的智慧。在《入中论》中讲，无二边慧指无人我和无法我、无常无断、无有有无、没有染没有净等等，很多属于二边对立的这些都要打破、远离。《入中论》当中也讲，“声闻中佛能王生，诸佛复从菩萨生，大悲心与无二慧，菩提心是善佛子因。”中佛就是独觉，声闻和独觉都是从佛而生的（佛给他们讲法），佛是从菩萨而生的，菩萨的因是大悲心、无二慧、菩提心。我们终归要成菩萨，要抓住这三个因。

如果菩提心抓住了你成菩萨，菩萨修炼就可以成佛，成佛之后可以让声闻、独觉觉悟。这个颂词当中也讲到了无二慧，有无、人我法我都是没有的，必须要寂灭，这里面讲得很清楚，准确的定义是这样的，但有些时候也把大悲心和菩提心放在一起摄成方便智慧——大悲和空性。

三个因当中，大悲心是菩提心的前因，菩提心是佛子因，佛子（菩萨）的因必须要训练、圆满，“不以二慧寻菩提”，只有安住不以二边慧去发心、去追求佛果才是正确的方法，掌握了修道的核心，真正已经通达了菩萨道的根本，上路了，完全走在了成佛的大路上。“瑜伽者勤胜般若”，瑜伽者精勤地行持般若波罗蜜多。以上讲了意义，下面再看比喻。

癸二、比喻：

虚空界与彼违一，非有何亦不得彼，
善行智慧之菩萨，亦如虚空寂灭行。

“虚空界与彼违一非有”，“何亦不得彼”，应该这样断句。

这里面有三层意思，第一是以虚空界作比喻，“虚空界与彼违一非有”。实际上虚空是没有的本性，是根本不存在的。虚空界与彼违非有，虚空界与彼一非有。非有的意思是没有：虚空界与彼相违的不存在，虚空界与彼一体的也不存在。

“彼”字是指虚空自己以及除了它自己以外的其它瓶子、柱子等等一切的法。虚空界和自己为的这一切法相违的，也即虚空界和它自己本体相违的法非有，是不存在的。

不相违，那应该是一，按照世间的逻辑，如果不是相违的则一定是相顺的，不是他体的一定是一体的，但是虚空界与彼一非有，虚空界和它自己一体的也没有，或者虚空界和其它的法一体的状态也没有。虚空是周遍一切的，但既不会和它自己一体，也不会和其它的柱子、瓶子一体。

虚空界不与自己相违，这个相违的本体不存在；虚空界与瓶子、柱子相违的状态也不存在。虚空界和自己一体，或者和瓶子、柱子一体也没有。为什么呢？如果要和自己或者其它的法相违，首先要有自己的本体，有了本体才能说和谁、和什么法相违，一体也是一样。

如果虚空有它自己的本体可得，在这个基础上才可以说和自己或者和柱子、瓶子是一体的。但是虚空是不存在的，它本身没有本体，既然没有本体它和谁相违、是他体的？和谁是一体的？没办法安立。所以说“虚空界与彼违一非有”，违就是他体，一体和他体都是没有的。

“何亦不得彼”，意思是说怎么样寻找虚空也得不到的。或者可以理解成法性，讲虚空的比喻是要突出它的法性，法性就是般若波罗蜜多空性。空性也是一样“何亦不得彼”，怎么寻找也得不到它，寻找一切万法的本性是得不到的。

我们如何寻找法性都没有办法找到它自己的本性，既然如此，那么法性会不会与法性自己，或者和法性自己为主的其它法比如柱子等是他体的？非有，也是不存在的。为什么不存在？如果空性（法性）有它的本体，我们可以说它和自己相违或者一体，但是如果如果没有本体的话，和谁一体？和谁他体？就没办法安立。

我们在名言当中讲空性和柱子是一味一体、无二双运的，说是这样说，但不是严格意义上完全的一体，它只是个表示，说明空性没有离开显现，不是在显现之外有一个空性。

其实真正来讲，所谓的法性空性会不会和有法他体或者一体？绝对不可能。为什么？因为如果法性可得，我们才可以观察一体、他体，本体没有和谁一体？和谁他体？这是不可能的。说明法性完全是无所缘、无所得的，怎么观察也得不到它的本体，取个名字叫法性，这是第二层意思。

第三层意思，“善行智慧与菩萨，亦如虚空寂灭行。”

既然法性是离非一非异的不可缘、不可执著的状态，善行这种智慧的菩萨在修空性、行持一切万法的时候，也犹如虚空一样寂灭一切分别念而行。他也不会认为我在行持这些法、修空性、安住空性的时候，空性是离开我了吗或是重新和合起来？无合无离。

他也不会认为我的法性周遍一切或者不周遍一切。他完全安住一切万法无本性、无自性的状态。安住在这样的状态当中是最殊胜的像虚空一样的行持，完全不著任何相，既不执著一体，也不执著他体，以完全不执著的方式来行持般若波罗蜜多。

他所行持或所得到的般若智慧是以前没有得到现在重新得到吗？还是以前就和自己一体的？都没有。因为它和我一、和我异，或者说它以前和我分开了，现在我修法和空性合起来了，其实这些都是分别心安立的。

当真的寂灭分别念的时候，这一切的一切不可能安立。在不可思议、不执一切的状态中去行持一切万法的时候，他也不会认为我所行持的万法是实有的一或是他体，这方面也不会执著。所以他虽然在做布施、持戒但是内心当中没有丝毫的分别，没有分别的同时也会去做这些，这是善巧方便行持虚空寂灭行菩萨的状态。

今天的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 44 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。

《般若摄颂》宣讲万法的空性、实相。这个空性、实相绝对不是和我们没有关系、遥不可及，其实它就是我们身体和心的本来的实相或本性。我们所看到的、所听到的世界，所执著的认为存在的等等，也即所见、所闻、所触，以及身体、起心动念等，这些法的真相就是本论所抉择的。

为什么说它是真相、实相、本性呢？因为现在我们所看到的、所认知的这些都是现象，是根、识所了别的色法、声音，或者认为这些实有存在等等，这一切的一切其实在佛法的观点来讲都叫观现世量，也即凡夫人所能够了达的一种平凡的境界、状态。这种平凡的境界、状态其实说明什么问题呢？就是我们轮回的本性。我们因为安住在这种平凡、庸俗的状态中，所以产生了烦恼，造了业，通过业流转轮回。

我们目前在六道中的苦、造业的因、身心的种种状态等，其实都是因为耽著于当前的平凡状态而了知的，这些所见的、所闻的是不是一切万法的真实本性呢？不是。这是凡夫人的境界，是轮回的状态。如果不认知它的本性，我们的思想、境界、概念等等都会随着轮回的习气而继续酝酿、运作。

以前因为我们庸俗的凡夫身心的相续如是延续下来，所以到现在还是凡夫。如果再按照当前的状态延续下去，以后还是凡夫。既然是凡夫，就没有办法摆脱轮回当中种种的因和果，现在我们所经历的种种痛苦、种种状态，以后仍然会经历，因为它已经是一个很成熟的缘起链。如果按照当前的状态任其自然发展，永远都是轮回的状态、模式，一再复制下去，没办法获得真实的快乐和解脱，因为在其整个运作过程中，每一个环节要不然是轮回的果，要不然是轮回的因。

我们依靠以前的因，导致了现在这种状态、果；因为不认知现在的果的本性，又开始迷惑、造业，又将导致以后的苦果。前面我们分析了，如果没

有真实认知万法本性的话，是什么状况？会导致怎么样的结果？因此我们必须要了解万法的实相，显现在面前的这些法的究竟本性是怎样的？我们正在经历的这些现象，其背后有没有一种深层次的不一样的状态和自性呢？其实是有的。

这就是佛菩萨们通过修行之后所发现的，不是发明、创造的。其实万法的真相一直隐藏在我们自己身心的最深处，在我们所看到的种种色法的六道最深处。这不是凡夫人能发现的，必须要借用超胜的智慧。佛菩萨们通过长久的修行，去掉了种种障碍，已经发现了万法的本性，再把这种状况告诉我们，首先宣说轮回是痛苦的，揭示轮回的苦果、苦因，让我们知道现在的这一切都是颠倒、虚妄。

又告诉我们其实这一切的本性是什么样的？就是我们可以获得解脱。解脱果的状态如何？又描绘了佛果的状态、菩萨证悟的境界等。再告诉我们如果要得到这种证悟，必须要相应于它的因，就是空性。如何证悟它？又向我们渐次地宣说了菩提心等全方面的修行方式。所以我们知道，现在所见、所闻的一切都是虚妄法，都是轮回的自性，它不是一切万法的究竟本性，究竟本性或实相是现在所讲到的空性。

当前我们执著的，是认为这个法要么有、要么无，安住在有、无、是、非的状态。基于这种错误的认知，导致了一系列的错误，刚开始错了，后面跟着一错再错。刚开始我们因为无明，没有了知万法的本性，从这开始错，然后开始产生烦恼、业，在感受业果的同时又造业，又开始不断地酝酿轮回很多的苦因和苦果。所以现在我们必须要了解它的本性，不再跟随轮回的执著方式走下去。这必须要借助佛菩萨的智慧来抉择万法的本性。

所谓抉择万法的本性，一切万法正在显现的时候，我们的身体、心、外面的山河大地等一切的见、闻、忆、触等等，其实正在显现的当下，它是空性的、无自性的。这就是二转法轮所讲到的般若波罗蜜多，超越了我们凡夫的认知状态。虽然现在我们还没办法认知这种状态或真实地证悟，但是首先要学习、要从观念上了解我们现在处在什么状态，超越这种状态的状况是什么样的等等。再通过相应的修行，不断地去现证它、去靠近、去发现，让它呈现出来。般若波罗蜜多讲的都是这方面的内容。

如前所述，万法的空性、般若波罗蜜多，决定不是和我们毫无关系的学术问题，或者很玄妙的境界。其实就在我们当下正安住的时候，当我们正在烦恼、正在快乐的时候，它的究竟本性到底是什么样的？这和我们有关系。

而且不仅说这是属于我们的空性，还有一点必须要了解：我们因为没有认知这样的实相，导致的状况就是现在悲惨的轮回。如果认知了、现前了，就是解脱或真实的自在。所以我们必须要了知、学习，所有的解脱道中这是最究竟的、最了义的，它的所修学之道和我们决定是息息相关的，绝对不是可学可不学的，因此现在一定要学习。

即便暂时没有机会或自力学习，如果以后想要解脱，总有一世一定要接触般若波罗蜜多，一定要对般若波罗蜜多产生兴趣，一定要闻思修，一定要去现证它，一定会为了现证空性去集资净障、守持戒律。这些都和空性有关。

只不过，现在有些道友因缘成熟了，他遇到了这个法，生起信心了；他在抉择，为了证悟在集资净障，在靠近这个法。有些人可能还没有办法。但不管怎样，现在暂时没有因缘或机会，在以后的以后，总之当你要成熟、要解脱之前的那段时间，一定会遇到这个法。如果没有遇到这个法，就说明你离证悟还远。何时你遇到了，说明你已经接近证悟了，这是一个必然规律。

《摄颂》的前面也讲了很多这方面的道理。现在已经遇到本法的道友们，应该知道这是一个最靠近解脱的时机，如果抓住了，好好地闻思修行，很快就可以解脱。如果轻易放弃掉了，让它从我们身边悄然滑走，比如对它没有兴趣，或者因缘不具足，就说明我们离证悟或现前本性可能机缘还不算很成熟。即便有人说我现在学往生西方极乐世界的法，但往生只是从环境的方面让我们远离六道轮回，你在极乐世界还是一个凡夫（极乐世界本来有凡夫）。

所以如果你要真实地去证悟，从证悟的角度获得圣者果位，还是要通过学习般若波罗蜜多证悟空性。因为只有证悟了空性才能灭尽人执和法执、烦恼障和所知障，你才能真实获得解脱。这是从心上，不是从环境上安立的。

不管怎么样，只要真实地遇到了本法，尤其是一些道友对般若波罗蜜多的兴趣很大，听到了无比欢喜，有的甚至听闻后流下了眼泪，或者为了学习般若波罗蜜多可以起很早、睡很晚，为了证悟去集资净障，认真、努力地去做了。从这些表现可以推断，他离解脱道已经很近了。所以般若波罗蜜多决定不是和我们没关系的，而是和我们远离痛苦、真实得到安乐紧密相联。

故而，对于这种殊胜的法要，汉地有一种说法：“佛陀二十二年谈般若”。一方面，它是完全颠覆众生分别念的一种方式。众生无始以来所形成的分别，要么是有、要么是无，他总是要抓住、缘取一种东西，现在空性让人彻底颠覆以前执著的状态，这并不容易。所以佛陀一方面要花很长的时间来引导众

生，另一方面也说明这个法很重要，因此有二十二年讲般若波罗蜜多。

般若经典，如《金刚经》、《心经》、《般若摄颂》乃至《大般若经》、《般若十万颂》等，还有《中论》、《入中论》、《四百论》等论典，以及我们学习的《入行论·智慧品》等，都是和空性、万法的实相有关。当我学习到这些经典时，觉得很难或者和自己不相干，空性不空性和我现在发菩提心、修学、获得快乐、离开痛苦有什么关系啊？其实让我们离苦得乐的方法，就是通过修行般若波罗蜜多，打破迷乱的执著，认知万法的本性。

我们所有的痛苦都来自于不了知万法的本性而产生迷乱，通过迷乱生烦恼而造业导致的。如果想要获得安乐，必须要认知本性，从根本上斩断产生轮回及其痛苦的根源，这非空性莫属。如果不了知空性，你只是在比较浅的层面上去做一些集资净障或者是取舍业因果，暂时可以获得安乐，但是根源——痛苦的因毕竟还没有斩断。你暂时压制之后，这种力量一消亡，产生痛苦的因又会不断地迅猛增长，终究不是一个真实、究竟、根本的解脱之道。

真正、根本的解脱之道，还是通过证悟空性的方式了达万法的真相。当你知道了万法的真相，你不再无明；有了智慧，你不会再迷惑，不会再生烦恼，不会再因烦恼造业。这就逐渐从根本上瓦解掉了一切的轮回，轮回没有了，何来痛苦呢？不仅自己没有痛苦了，而且可以把这个道告诉别人。

平时我们说世间人很痛苦，应该组成一个慈善团队去帮助他等等，这当然也需要。但是如果所帮助的众生内心痛苦的根源没有被瓦解掉，虽然暂时让他熄灭了痛苦，但是以后仍然会反弹。如果要真实地帮助众生解决问题，最根本的还是法，法当中最根本的还是般若波罗蜜多。无论是解决我们自己的问题，还是帮助解决别人的问题，都离不开这个法。

慈善事业需不需要做？也需要做。作为一个发了菩提心的人，当我们在做慈善的时候，不单单是要以世间的慈善心去帮助他，尤其应该以菩提心摄持。应该发愿：“我现在帮助你只是结一个缘，以后我还要通过般若波罗蜜多、通过佛法来饶益你。”

这当然不一定说出来，否则也许别人会误会，“你为什么带着这种目的，是不是劝我们入教啊？”不必言明，但你在做世间慈善的时候，内心一定要安住在这样的意乐上。只有这样，你这个慈善的行为才能不仅是暂时让他缓解一下痛苦，而且从究竟上跟他结下了很深厚的缘，是一个很好的缘起。总之，帮助自己、帮助他人最根本的方法还是了知万法的本性，把众生从迷乱

当中解脱出来，这才是真实的帮助。

现在我们所学习的内容还是前面讲到的无分别的行为，今天讲第二个科判。

壬二（虽无分别然行事不相违之比喻）

此处讲虽然没有分别念，但是和做事情没有相违的一种比喻，通过比喻和意义相结合，让我们知道这种无分别的智慧。

佛菩萨们虽然安住在无分别，但是否就没有事业了？没办法利益众生、集资净障了？并不是这样。通常我们认为，如果要做事情则一定要分别，要是无分别就没办法做事了。但是在菩萨的善巧方便中，虽然安住在无分别的智慧，还是可以行事。行事的意思是做自他二利的事情。用这样不相违的比喻结合意义说明，打消我们内心的疑惑。

分三：一、以幻人之喻说明不分别对境有情；二、以幻化之喻说明不分别作者；三、以木匠工巧之喻说明不分别果。

第一是以幻化人的比喻来说明不分别对境有情。幻人可以取悦对境有情，但是在这样做的时候，它有没有我想要取悦对方的心呢？没有。虽然没有此等想法，但它仍然可以做成这个事情。

第二是以幻化之喻说明无分别作者。比如佛陀化现的佛，虽然他作了幻化，但是他没有这种分别念，“我是幻化者，我幻化了这样的佛陀”。他可以在无分别当中做这个示现。

第三是以木匠工巧之喻说明不分别果，果就是所做之事。他虽然做了这样的事情，但是对于所做的事情本身和所做的果本身，他不会有执著。以上从三个侧面进行安立。

另外，我们也需要了解，此处所举的幻人的比喻、木匠工巧的比喻等等，主要是为了说明无分别智慧可以行事。以前我们在学《入行论·智慧品》的时候，也用了幻术、摩尼宝、鹏塔等比喻。

有些道友就会疑惑，佛菩萨是不是就像摩尼宝、工巧、机器人一样，完全没有心，就是一个无情呢？其实并非如此。这只是相似的比喻，说明没有分别也可以行持佛行事业。这是不了义比喻，尤其是木头、石头、摩尼宝、幻人的比喻等，是从某个侧面说明没有分别也可以度化众生、集资净障。真正的佛菩萨不可能最后修成佛之后，什么都不知道，变成一个摩尼宝、机

机器人一样的无情了，好像虽然不分别，但是也可以很机械地做事情，不是这样的。

麦彭仁波切在智慧品的注释《澄清宝珠论》当中也讲了，其实这些比喻只是说明无分别可以行事。佛菩萨们虽然没有分别念，但是他有一种清净的智慧，分别念息灭之后，最根本、最圆满的清净智慧会现前，这种智慧是无分别智，虽然没有丝毫的分别念，但是可以了悟一切、遍知一切。

此处所讲的是没有分别但是可以行特殊胜的事业，而且要做到高质量地积资粮、做自他二利的事业、弘法利生，就是安住在相应于无分别智的智慧的时候。有时候我们想，“我的心很猛烈、执著很强盛，我可以高质量地度化众生，因为我特别想利益众生”。是不是心很强烈就可以利益众生？如果说菩萨没有分别了，我们就很自然地认为没有分别了肯定做不了事情，没有办法利益众生。

但是事实恰恰相反，我们的实执越重，利益众生的能力就越弱。因为广大的利他能力完全被你内心当中强大的实执束缚住了，没办法开显出来；而当你放松这些执著、安住在无分别智的时候，内心本具的功能全部会开显出来。

佛陀为什么能无勤任运地展开弘法利生的事业？就是因为他完完全全地现前了无分别智，没有丝毫的分别念，所以他的事业是最圆满的，不需要任何勤作就能以任运自成的方式利益一切众生。

而我们有时候说很想度化众生，但是因为无法执等实执的缘故，在做事情的时候就被这些分别念束缚。虽然也可能在那个状态，当时你的心可能很热切、很真诚，但是你能力的确有限，根本做不到很大的弘法利生事业，原因就在于你的实执很强盛，导致能够做到的事情很少。

菩萨在修行空性之后，比如登初地了，虽然所有的障碍还没有消尽，但是已经现前了一部分的无分别智慧，所以他的事业就和我们凡夫人的事业不一样。他对空性的证悟越高深、越往上走，二地、三地、四地……他的障碍、实执越小，功能就开发得越多，弘法利生的事业也就越广大，从这个方面来讲是成正比的。

所以，如果我们想要真实地、高质量地积资净障，空性是最好的。如果有了空性这样最根本、最核心的因，那么不管是自己修行还是做弘法利生的事业，都是非常迅猛，力量非常大。

而如果我们还是在分别念当中去修行，一方面这样的修行并不符合于究竟实相，是一种很笨拙的修行；另一方面通过这种实执也会障碍我们对本来佛性的开发、弘法利生事业的开展。这方面还是关系很重大，所以在讲这个比喻之前和它有关的内容我们稍微做一些补充。

癸一、以幻人之喻说明不分别对境有情：

人中幻人无此想：取悦此人彼亦行，
见显种种之神变，彼无身心亦无名。

在以前的印度，有一种职业是以幻术维生的幻术师。像我们以前在街头打把式卖艺的那种，扯一个场子出来，幻术师开始表演，大家来看热闹。这种形式现在可能不多了，也像中国很多的传统一样，慢慢就中断、失传了；在以前的印度幻术师曾经是一个非常发达的职业，现在是否失传也不太清楚。

从前这种职业很兴盛，在围观的人群中，幻术师通过念咒语，以咒力的方式幻现出人、马、象等等，人中幻人是这样来的。我们学习过《虚幻休息》中也讲，有时候幻术师在场子里面放一些石头、瓦块，相当于幻化的因。他开始对石块、木头等念咒，慢慢地，石头、木头不见了，人开始出现了，像真正的活生生的人一模一样，会说话，表演节目，做种种动作，这就叫做幻人。

幻人在做这个事情的时候有没有想或者作意“我要来取悦围观的这些人，要做一些表演让他们高兴或感觉很稀有”？它不会有这样的想法，为什么？因为它是幻化的人，是没有心识的，所以它也没办法有这种想法。

“人中幻人无此想：取悦此人”，此处应这样断句，它没有“我要取悦此等众生”的想法。“彼亦行”，它虽然没有这个想法（彼指幻人），但是也继续行持取悦这些人的行为。当它在做动作的时候，的的确确围观的人被它所取悦、很欢喜。

这里以幻人之喻说明不分别对境有情。它虽然没有“我要取悦这些有情”的分别心，但是它其实也做到了取悦对境有情的事情。“见显种种之神变”，围观的人也能见到幻人在显示种种的神变（按照注释的观点，此处神变就是做一些动作的意思，不是真正在天空中飞行等平常我们理解的那种神变）。幻术师变现这个人，而且它居然可以说话，做各种动作，跳起来或者躺倒、打拳等等，从某种意义上讲也是一种神变。

它是一种幻变，大家正在见到它显现神变、做种种动作的当下，“彼无身心亦无名”，也改变不了这个幻人无身心也无名的事实。的确如此，当我们在看幻人的时候，如果忘记了当时的情况，忘记了这是幻术师念咒加持木块、石头幻化的，我们会入戏，会觉得这个人是真的，一看也有身体也有心，而且幻术师还可以给它取个名字，叫玛丽、张三等等。

为什么我们觉得它有心？你看，它能取悦我们，它的表情说明它内心当中有这样的想法。它的身体当然在我们的眼根面前已经浮现出来了，虽然这是一个错误的、颠倒的眼识。

一方面是幻术师通过咒力加持木头、石头变成了幻人，但是从更了义的侧面来讲，是幻术师的幻术某种程度上损坏了观众的眼睛，当然不是把眼睛弄瞎了，而是加持他们的眼根，让他们出现一些幻觉，在观看的时候的确好像有一个人在跳舞，但其实主要还是幻术师让这些人的眼根受损之后，看到了这样一种幻变。

观众好像看到有一个真实的有血有肉的人，觉得这个活生生的人怎么可能没有心识，也会觉得它有心，而且幻术师也给它取了名字，所以从表面上看它有身体、有心、有名称。但实际情况是，它是个幻化的人，是幻术师通过咒力加持了观众的眼根之后，让他们出现一种幻觉。

以前我们小时候大概七八岁、十几岁时，在一些城市里面也有卖艺的，有些除了翻跟头、打拳之外，也会显现一种障眼法，我们看到把肠子掏出来、把刀子插到手腕上面等等，似乎什么破绽也看不出来，当时觉得太稀奇了、这怎么可能呢？！然后用药水喷一下，一看没有一点伤口，我们不禁惊叹这个药很厉害。

其实这就是一种障眼法，通过咒力等方式，把人们的眼根蒙蔽了，或者造成某种意义上轻度的损伤，但它是阶段性的，不是把眼睛搞瞎。眼根出了问题后，人们看到这些东西好像是真的一样。但实际上，除了人们眼根的幻觉之外，这个幻人从来没有出现过。

因为大家同时都出现了幻觉，看这个幻人就像一个真人在那跳舞，加之认为所有的人都看到了，就信以为真。但这是因为人们自己的眼根出了问题，看到了一个幻人。这个幻人从开始出现，中间做各种动作，到最后幻术师停止念咒了，慢慢幻觉消失了，幻人也不见了，自始至终都是一种幻化。幻人消失的时候，原来的木头、石块就显现了，说明咒力一消，观众的眼根从暂

时性损伤中恢复正常了。

所以这个幻化的人从刚开始出现，中间正在表演安住，到最后消失的时候都没有丝毫的自体。它没有出现过怎么可能有身体呢？怎么会有心呢？当然更不会有心，是我们以为它有心。既然根本没有身体、心，名称安立给谁呢？没有名称的所依。从这方面讲，幻人虽然无身心、无名，它也不会有想法，但是它可以做取悦众生的事情，这是比喻和意义对照。

从人中幻人的这种比喻，我们还可以进一步稍加分析，虽然和这个颂词本身关系不大，但可以带来其他的启示。以幻人的比喻对照现在众生的状态，我们认为自己有身体、有心、有名称，其实从某种意义上讲，我们所认为的“真实有”就像看到的这个幻人一样，只是觉得它应该有身体、有心，而且它的名称也是真实的。

幻术师还能幻化出一个身份证，你看他就是这样的，是哪个地方的人等等，这些都可以幻变出来，我们觉得这一切都是真的，但是其实根本没有丝毫的自体。这个所谓的身体有、无、是、非？所谓的心有、无、是、非？所谓的名称有、无、是、非？其实都没有这样的自性。

以这个比喻来对照我们当前的身心和名称，我们觉得我有名字，谁点名表扬我，我就特别高兴，谁点名批评我，我就特别伤心。我们很在乎这些名声，很在乎自己的身心。其实这些就像比喻中所讲的幻人，是因为幻术师的咒力蒙蔽了我们的双眼，看到了幻像。现在我们自己的身心状态，以及所看到的所有众生的身心状态，所看到的所有山河大地的状态，这一切的一切都是我们内心的幻术师通过咒力幻前的，这个咒力就是无明。

因为无明蒙蔽了智慧，我们看不到真相。当我们的智慧眼被无明遮蔽的时候，似乎显现了身体、心、名称、山河大地等，而且还有相续、连贯性。这一切的一切，即便我们当下很确定地认为它存在，其实还是和幻人没什么差别，它就是一种幻术，是因缘和合产生的，只是没有认识真相导致的一种显像，仅此而已。不管你当时觉得多真实，但幻人就是幻人，它没有身体、没有心，本性上来讲是什么都没有的状态。

我们对幻人产生执著，一下子从这个状态当中出不来，这时，明眼之人就会引导我们走出来。怎么引导？他就会说幻人没有有边，因为我们没有办法知道这个幻人本身它是不存在的，就像通过中观等理论引导我们观察身心，说这些不是实有的。为什么不是实有的？通过离一多因、缘起因等进行

观察，这个幻人不是有，也不是无。为什么不是无？因为它没有有，所以不是无，也不是亦有亦无、非有非无。

我们缘这个幻人观察它离有离无、离是离非，我们还是在认为它存在，我们在观察它的本性不存在。我们在当前的状态只能如是观察，最后会真实地了知，的确是不存在。既然不存在为什么能看到呢？是因为我们受到了某种咒术的蛊惑，需要把这个咒术灭掉。反正不要再念咒了，这样把因缘断掉了，幻人就慢慢消亡了。

这个消亡的过程其实只不过是还原了它本来的状态而已，不是把一个活生生的幻人灭掉了，而是它本来就不存在。通过中观破四边的方法，只不过是还原了万法的本性而已，有如幻化的人原本就没有有、无、是、非，因为本来就不存在。

刚开始我们可以通过理论抉择，这个幻人离有、离无、离是、离非，如此抉择之后，如果幻术师的幻术还在继续、因缘没有断，幻人还会继续存在，你的眼根面前还会浮现幻人的行为、动作，但是你的意识会很确定地知道，这个幻人正在显现的时候，它是无自性的、空性的。

当我们很确定它是空性的时候，它就会消失吗？在眼根、眼识面前不会消失，为什么呢？因为导致你看到幻术的是这个咒力，只要咒术的因缘还在，幻人就不会消亡。在第一个阶段，我们通过理论分析、观察完之后，知道它是假的，不是实有的，就像看电视一样，里面的影像是假的、不存在。如果电视不关，影像还会一直浮现，但你的意识会很清楚地知道这就是戏，都是假的，除了很多光点之外根本没有所谓的人在上面。

这和修行联系起来，我们在抉择中观见的时候，可以很确定地知道现就是空，这个法正显现的时候就是空的，但我们为什么还没证悟呢？因为这只是认知。我们分析了幻人，完全了解它是无自性的，但是要让幻人消失，必须要斩断它的因缘，这个因缘来自哪里？来自于幻术本身。必须要让幻术师停止念咒，咒语一停止，幻人就慢慢地消失了。它本来是没有的，因缘也断了，是吧？

我们通过抉择见解知道它没有，是现而无自性的，但是如果真实地让显现完全消失，必须斩断它的因缘。像我们凡夫人修行，目前这个阶段是从道理上知道了身体、心、一切的山河大地，通过观察的确是远离有、无、是、非，从观念上完全确定这点，但这只是第一步。

下一步要斩断它的因缘，因为只要相关因素还在，它就会不断地运作。应该怎么办呢？就是真实地去断除无明，了知心的本性空，安住在这种状态当中。若证悟了空性，现前了真实的智慧，无明的根源被斩断了，这一切的幻像慢慢就消亡了。

有些地方也用放电影举例，电影机在反复播放的时候，屏幕上的影像一直出现，倘若把机器一关，影像就没有了。所以我们了知：第一屏幕上的影像是假的，第二它消失不消失要看它的因缘在不在。

我们这个身心是假的，首先要认知这点；第二身心的痛苦、烦恼消不消失要看它的因缘，除非你修空性的力量有办法真正斩断它的因缘，否则这个显现还会延续。当然虽然延续，但是它已经被你的空性智慧摄持了，也延续不了多久。

麦彭仁波切在《中观庄严论》注释中讲了，就像一条蛇的腰被斩断了，它虽然还在地上翻滚，但是其力量已是非常微弱，它离死不远了。我们现在虽然还会有种种执著，但是如果真正了知了空性，开始修行空性，离这种轮回幻像的灭亡也不远了。

这是以幻人的比喻对照，我们的身心何尝不是无明的幻术导致的。因为不明真相，导致看见了幻人。当我们的眼根恢复了，自然见到了真性，真性是什么？就是幻人不存在。一旦我们真正闻思空性、修空性，空性的习气在相续中越来越纯熟，逐渐就靠近实相了。

随着证悟空性的力量越来越大，这种显现迷乱的因缘逐渐灭尽，幻化的一切就没有了。比如到了八地菩萨的时候，不清净的习气完全断尽，所以八地菩萨在出定位不会再看到不清净的显现，他看到的都是清净的法。但清净的法也是清净的习气所显现的，所以再通过三清净地的修行，把清净的习气灭掉。到那时，如来藏本具的佛性、真实的智慧就会现前；不管清净的、不清净的，这些轮回的所有影像不会再现前了，已经完全断尽。

这是通过幻化的比喻来了知我们认为实有的身体、心和名称等，正在显现的当下其实它的本性就是假立的、不存在的。不单单是说有显现而它的本性空，最究竟来讲，连显现本身也不存在。暂时来讲，它显现的当下是空的，因为我们的智慧还不成熟，没办法了知它的本性是空，连显现也没有。

如果直接这么说，有人会质疑：“我明明看到了，为什么说显现都没有？”其实就是一个幻人的显现，究竟来讲的确是有的，不仅幻人的本性是空的，

它的显现也的确是没的，纯粹是一个幻觉而已，所谓显现的本身最终也要破掉。

这是和人中幻人的比喻有关的内容，我们做一个补充分析作为旁述。为什么叫旁述？因为颂词中这个比喻的目的不是通过幻术对照来分析我们的身心。它主要是通过幻人之喻说明不分别对境有情，是讲菩萨的智慧和证悟般若波罗蜜多的意义。

下面继续看它对照的意义。

如是行慧永不思，证悟菩提度有情，
种种生具众多事，如幻示现无念行。

“如是”，通过前面的比喻我们可以了知，“行慧永不思”，行持般若波罗蜜多智慧的菩萨永远不会想“证悟菩提度有情”。他不会想“我已经证悟了菩提，我要度化众生、让众生高兴”，没有这样的分别念。

“种种生具众多事”，菩萨在证悟空性之后，会通过他的大悲心和智慧双运的境界，投生在六道当中的任何一处利益众生。有时是直接利益众生，有时是间接利益。直接利益众生是显现善知识的形象讲解佛法、取舍之道、般若波罗蜜多。间接利益可能是和一些善根还不成熟的人结欢喜缘，乃至对有些连欢喜缘也结不上的人就结一些恶缘。反正只要有缘，菩萨就有度化他的机会。在种种投生当中，他就具足做很多很多佛行事业，如讲经说法等等。

“如幻示现无念行”，即便是在做种种投生、做种种利益众生事情的时候，他也是如幻术一样，示现无念而行。他犹如现而无自性，或者无而显现的幻术一样，如是在这个状态当中示现种种的化身、种种的事业，正在示现的时候无念而行。无念就是没有丝毫分别念，如是而行持。这是指虽然不分别对境有情，他也可以利益众生。

行持般若波罗蜜多的菩萨，入定位的时候绝对是百分之百安住在真实的根本定慧中，出定位的时候他还会有思想。但是这里为什么说永不思证悟菩提度有情呢？永不思的意思可以从两个方面理解，第一如果观待他入定的时候，的确他没有“我成佛、我获得了觉悟、我度化众生”这种想法；第二出定位的时候，他不会有实有的想法或分别念，觉得“我是实有存在的，证悟了一个实有的菩提，我在度化实有的众生”。没有实有的分别念也可以叫无念，因为他没有凡夫人的那种想法。

当然如果从佛的证悟来讲，佛是没有出入定分别的，所以佛永远不会有“我证悟了菩提，我度化众生”这种分别念。菩萨从总体来讲，不会有真实的分别念，诸如“实有的我证悟了菩提”。虽然在世俗谛当中，的确有某个菩萨通过修持菩萨道，最后现前了菩提果，也在度化众生，但是他自己不会这样认为，“我证悟的菩萨果是实有的，我度化的有情是实有的，我要度化这些有情”。入定位当然不会有，出定位的时候也不会有这种实有的分别念。

他在轮回中可以自在地投生，也是因为他有这种证悟般若波罗蜜多的智慧，否则，他也没有办法随心所欲地在轮回中去投生，也没有办法观察到谁和他有缘、无缘，怎样结缘的方式等等。他犹如幻术一样，示现利益、安乐、取悦众生的种种行为，完全了知无自性、空性，安住在无执著当中。

我们再看大恩上师，以及很多圣者们，他们在做弘法利生的事业，好像也在思考，但其实在他们证悟的状态、境界当中，没有我们所认为的这种思维。就像在这个比喻当中，我们在看这个幻人、幻术的时候，也许可以给它提问题，它也可能显现在思维，我们觉得它有思维，但其实它是没有思维的。圣者们的示现也是一样，我们觉得他是否和我们一样在思考、权衡利弊，实际上从真正证悟空性的状态来讲，他不会有和凡夫一样的实执分别念，他都是通过智慧来运行。

这方面我们要稍加分析的一点是，如果是佛，是彻底没有了分别念了，因为佛没有出入定之分。菩萨在入定位当然是完全没有分别了，在出定位他还是有所分别的，但是这种分别和此处讲没有分别不矛盾。他没有分别，是指没有诸如“实有的我证悟了实有的菩提”等实有的分别念，只有如梦如幻的思想。

从菩萨的侧面大概需从这两方面加以分析，从佛的侧面就不需要这样简别，直接就安立了，佛的确没有丝毫分别念，完全于无勤当中做一切利益众生的事，他不会认为有一个实有的众生存在。菩萨也是一样，有情的概念虽然显现有，但是他不会认为“这是一个实有的有情，这个众生很可怜，我要去度化他”，没有这种实有的想法。

但是我们不能说菩萨在出定位连想度化众生的菩提心也没有了，分不清楚谁是众生，谁不是众生，不可能是这样的。他证悟空性之后，证悟程度越高，他的智慧越敏锐。是我们现在完全没办法分别的、完全看不到的。他通过空性的证悟，去掉了很多的障碍，这时候他的智慧更全面，看得更深更广，这方面是有的，但是没有实有的分别念。总体来讲，因为菩萨证悟了无

分别智，他不分别对境，也可以做利生的事情。

癸二、以幻化之喻说明不分别作者：

这是通过幻化的比喻说明不分别作者。这个幻化和前面的幻化不一样，前面是幻术师在幻变。

以前大恩上师在讲《入行论》等课程的时候，也举过幻术师的例子。大恩上师讲了，以前有一个很厉害的幻术师，他的工作是照料一户人家的小孩（当然他是双重身份，一重身份相当于保姆，另一重身份是幻术师）。有一天，不知什么原因，那个小孩走丢了，他很着急，怎么办呢？如果主人回来他没办法交待。他就通过幻术作意、加持，重新幻化了一个方方面面都一模一样的小孩，可以走路、说话、吃饭等等，完全到了以假乱真的地步。后来，他没想到的一点是（他虽然有幻术，但也不是遍知），走丢了的小孩回来了，两个小孩难辨真假，就一直养着，最后小孩死的时候，那个幻化的小孩也死了，也有尸体，看起来一模一样。

幻术有时还是很逼真的，和现代的魔术还不是一回事，只不过讲魔术可能大家更容易理解，因为魔术可以经常看到。但是真实的幻术还是很稀有的，里面可能有一些秘诀或某种禅定，反正它是一种不共的缘起。这是前面所讲的幻化师的幻术，和下面所讲的幻化的意义完全不同。

如佛化现行佛业，于行骄傲毫不生，
如是行慧巧菩萨，亦如幻化显诸事。

此处以幻化之喻说明分别作者，是以佛的化现来作比喻。“如佛化现行佛业”，比如一尊佛安住在法身境界或报身境界，他如果观察到人间或其他地方，有情的善根成熟了，就会针对当时的有情，化现另外一尊佛，乃至化现无量无边的佛，来行佛业。

在我们面前所显现的佛，比如释迦牟尼佛，其实是佛的化现。我们似乎认为释迦牟尼佛除了他本身之外，没有其他的关联。但实际上，佛在众生面前示现的身叫化身，主要是为了度化平凡的众生（包括声闻、缘觉等）。按照有些经典的讲法，佛陀的法身示现报身，再从报身示现化身，所以化身佛释迦牟尼佛其实是从报身当中示现的，报身和化身都是色身。

如此我们知道释迦牟尼佛在众生面前示现的化身其实也是佛陀，是法身佛或者报身佛的一种化现，法身佛、报身佛，化身佛并不是三尊佛，而是一体的。释迦牟尼佛的自体（他自己受用的）是法身；为了度化一地以上的

圣者菩萨，他会示现报身（有说卢舍那佛就是释迦牟尼佛的报身像，安住在密严刹土）；为了度化平凡的众生，他在人间示现一个化身。

佛陀在示现化身的时候，他会不会分别“我是一个作者，我化现了释迦牟尼佛”？不会有这样的分别念。化现者不会认为“我是作者”，所化的佛在做事业的时候，也不会想“我在做这样的事”。比如当年释迦牟尼佛在人间做很多佛行事业，他不会想“我在做很多很多事情”，他已经寂灭了所有的分别念。

释迦牟尼佛在我们人间所示现的佛行事业，从藏传佛教记载的传记或历史来看，讲十二相成道、十二相妙行，汉地主要讲八相成道。十二相都是佛陀的事业，每一相都是利益众生的。第一相是从兜率天下降，佛陀观察到人间的因缘成熟了，开始入胎到人间、摩耶夫人胎中。第二相是从右肋入胎。第三相是出生。第四相是出生之后，慢慢长大了，开始学习五明等技艺。第五相是娶妻，开始享受五欲。第六相是出家，真正地了知为了解脱或度化一切众生而出家。第七相是出家之后开始在尼连禅河畔六年苦行。

第八相是六年苦行之后，发现苦行不是真正的觉悟之道，开始舍弃苦行，趋向金刚座。从苦行地到达金刚座并不远，如果去过印度就知道，苦行地名有两种说法，一说是正觉山的山洞里面，一说是尼连禅河的边上，有一个地方是佛修行之处，大恩上师以前也这样讲过。金刚座离尼连禅河约有两三公里，从佛陀的苦行地也能看见金刚座的塔尖。第九相是在金刚座降魔。第十相是降魔之后成道。第十一相是转法轮。第十二相是最后示现入灭。

这是释迦牟尼佛十二相成道，都是佛行的事业。佛陀在做这些事情的时候，他会不会有这样的分别心，“我做了这些事情”？不会有。化现佛陀的报身佛或法身佛也不会有分别念，“我化现了释迦牟尼佛”。

释迦牟尼佛在十二相成道、做种种事情的时候，他也不会想“我做了这些十二相成道的事业”。所以“于行骄傲毫不生”，没有“我是行者、我是化现者的骄傲”。骄傲从字面意思理解是傲慢，觉得“我了不起、我化现了佛陀”，但其实这里骄傲是指执著、分别的意思，他不会有这种分别，“我化现了，我做了这样的事业。”为什么不会有分别呢？因为如果有这样的分别念，根本成不了佛。如果有分别心则无法成佛，如果是已经成佛则绝对没有这些分别念。

如《入行论》所讲，犹如摩尼宝一样，虽然它没有想要利益众生的分别

念，但是照样可以利益众生。从世间的角度讲，众生的善业和佛陀往昔因地的愿力和合，促成了佛陀利益众生的示现，但是麦彭仁波切说这也是不了义的说法。真正的了义说法是，成佛之后他有无分别的智慧身，这种殊胜的智慧身是圆满的，完完全全明了一切，可以随机示现。所以说在示现佛事业的时候，没有丝毫的骄傲，这是比喻。

意义是“如是行慧巧菩萨，亦如幻化显诸事”。如是行持般若波罗蜜多智慧的善巧菩萨，在做讲经说法等种种利益众生事业的时候，他不会有实执，也像此处所讲的幻化的佛陀一样，他不会认为“我是作者，我在做这些事情”，他也完全安住在如梦如幻的智慧当中（最恰当的说法是安住在是梦是幻的状态当中）“显诸事”——显示各种各样的事业。

菩萨的事业是什么？一方面真正的菩萨不会有自己要拥有什么事业的想法。所有的事业都是为了度化众生，为了兴盛佛法（兴盛佛法也主要还是为了度化众生，如果不是为了度化众生，兴盛佛法也没有用）。当然众生如果没得到度化，也就谈不上佛法的兴盛。所以真正的菩萨所行持的大乘道，重点还是在利益众生，他通过讲经说法等种种方式引导众生，并且不会有实有的分别念，完全安住在三轮体空的状态来做这些事情。

我们或许会疑惑，“讲了这么多，好像都和我没有关系，我是凡夫人，这里讲的都是佛陀、菩萨的事业，菩萨在做这些事情的时候没有虚妄的分别，于我何干呢？”其实，虽然当前直接和我们没什么关系，但是有很大的必要。什么必要呢？第一是让我们知道佛菩萨的境界，我们也会对这种不可思议的境界产生信心，进而引发强烈的希求心：这样的境界总有一天我也要达到！第二是对于所行持的道本身我们要了解：佛菩萨是怎样成道的？佛陀是通过无分别智、菩萨是通过如幻的修行而成道的。

我们要成为菩萨，现在也要修学如梦如幻的道理，也就是在目前的状况当中，要安住如梦如幻，要相应菩萨的修行。佛陀的果是因为通过相应了佛果的菩萨道的修行最后达到的，因为相应了佛陀的境界，所以他最后达到了佛果。

如果我们渴望成为菩萨，也要相应、靠近菩萨的境界。应怎样做呢？就是抉择空性，安住如梦如幻。我们在做种种事情的时候，比如正在听法时，知道这一切的三轮都是虚妄的；正在走路、布施或持戒的时候，了知都没有丝毫的本体。这是可以训练的，而且必须要训练。

如果不训练这些，怎么就能无因无缘达到佛果或菩萨的果了？应该逐渐去落实这些正确的因，一步一步去修。刚开始的时候，可能还会夹杂着很多的障碍、违品，比如我们修如梦如幻、修空性的时候，有时会反过来产生怀疑：“到底是不是空性的？”等等，有所反弹，不知不觉当中又回到了实执的状态。

我们在修行过程当中，会这样不断地反复。但是我们慢慢地、一步一步地如理去做，坚持做下去，就会越来越得心应手，安住空性的时间就会越来越多，产生实执的机会越来越少。虽然仍是分别念造作的修行，但是可以渐次通过这种总相的、近似的方式去靠近菩萨的境界。最后通过空性的修行，力量足够了，我们或许一下子就登地了。当因缘成熟之后，对我们登地或证悟无分别智所造成的任何障碍也阻挡不了证悟空性的进程，那时就可以一刹那之间从凡夫转变为圣者。

学这些是为了让我们了知菩萨的修行。欲成为菩萨，第一个根本的因是菩提心，利他心必须在内心当中生起来；第二个根本的因是空正见、空性的智慧，我们现在虽然还达不到菩萨那种圆满的境界，但是与之相应的、相似的修法必须去抉择、去修，为了证悟空性去集资净障、祈祷上师加持，这对我们来讲非常有必要。

此处所讲到的状态虽然目前和我们尚有很大的距离，但是我们必须要学习，慢慢靠近，把这作为一个目标。菩萨如是修行，我们也要如是修行，要和他相应。果和因相应很重要，我们再再讲这个问题，佛果是无分别的，菩萨道一定要和佛果有相顺、相应的方面，所以菩萨也要修持无分别智慧。

我们要成为菩萨，就要学习、闻思修行无分别智慧，分清何者是主因，何者是助缘。主因是了知空性的见解，助缘是集资净障。相应菩萨道的境界、菩萨所证悟的状态，就是现在我们要修学的。

如果我们现在学习的状态已经相应于菩萨了，比如开始对无分别智慧、对空性有兴趣了，打坐的时候相似地在修，这说明成就菩萨的近因已经慢慢在具足了。何时我们对大悲心、菩提心的兴趣很大，努力在修；何时对空性的兴趣很大，也努力在修，这两大要素基本上具足的时候，说明靠近菩萨的境界了。

如果你菩提心也没有，空性的智慧也没有，都没有兴趣，说明中间这一段最靠近菩萨的修行状态你还没有达到，你可能还在前面甚至更前面的一

个状态，是什么呢？你还在烧香拜佛当中求佛菩萨保佑我家庭安乐、身体健康等等，还在以自己的利益为出发点而皈依，还在为了自己的利益发菩提心。

当你仍处在这种状态的时候，说明你相续中菩萨的境界还没有到来，还没有跨入中间这个修行阶段，转折点还没到，一旦到了，就说明你接近菩萨的状态了。

如果你对空性没有兴趣，对菩提心、大悲心也少问津，没觉得这些很重要，说明你还没到。如果你觉得菩提心、大悲心、空性很重要，这时其实你已经跨入到这种状态当中了，只需不断坚固、清净，让它的力量逐渐增长。

现在我们对菩提心、对空性有兴趣，或很欢喜，或正在闻思修行，其实这个阶段是最靠近真实菩萨的阶段。如果还没达到这个阶段，还处在前一阶段的状态，为了自己解脱，说明离菩萨道还有相当的距离。乃至出离心之前还有一个阶段，如果连出离心都没有，虽然也在皈依、学佛法，但都是为了世间目标而追求，说明中间可能隔了两个阶段。如果仍埋在最初的这个阶段当中，却想一下子要成佛、成菩萨，有一定困难。

当然我们也不排除有些利根者可以顿超，但一般来讲，内心当中对一个法的兴趣如何，也可推断出这个法和它的果之间的联系。比如菩萨道，如果我们对其有兴趣了，说明离菩萨果很近了。

这也是为什么大恩上师给我们讲了《入行论》等很多法要，非常强调菩提心、利他心的培养；讲般若波罗蜜多空性，又讲《大乘经庄严论》等，不外乎让我们的相续能够进一步跨入到靠近菩萨的这个阶段当中来。因为只有你对菩提心有兴趣了，认识到大悲心的重要性了，真的很迫切地想要生起这种心态的时候，就是靠近菩萨的证悟状态了；如果你没有具足这两个要素，就没办法靠近。所以，对这些最核心的法要，大恩上师反复强调，一再告诉我们要重视、要去修行。通过这方面的观察分析我们应了知这些道理。

此处也是附带分析了一下佛菩萨的境界和我们自身之间的联系，以祛除大家的疑惑。学习这些内容其实非常有必要，与我们的修行密不可分。

下面讲第三个科判。

癸三、以木匠工巧之喻说明不分别果：

此处重点是在果上面，对他所做的事情、果没有分别执著，是通过木匠工巧之喻来说明不分别果。

巧木匠造男女像，彼亦能做一切事，
如是行慧巧菩萨，无分别智行诸事。

“巧木匠造男女像，彼亦能做一切事”，具有善巧工艺的木匠通过其手艺，可以造出栩栩如生的男人和女人像，所造出来的像不单是形似，而且可以做很多事情。

“如是行慧巧菩萨，”如是行持般若波罗蜜多智慧的善巧的菩萨，“无分别智行诸事”，他可以在无分别当中行使一切的讲经说法等等利益众生的事情。

这里的果安立在“彼亦能做一切事”。木匠所造出的男女像毕竟是无情的木头像，本身没有任何分别，它不会分别“我做了事情，你看我今天给这个客人端茶送水了”等等，它虽然没有这样的想法，但是照样可以达成做事情的目标。

这个例子在注释当中也引用了，大恩上师也引用了几次，其他论典如《入行论》也引用了木匠和画家的故事。故事本身很容易理解，讲一名木匠和一名画家进行比赛，首先是画家被木匠愚弄了，后者造了一个非常逼真的女人像，从外表上看和真人一模一样。

有人或许会觉得这怎么可能呢？在古代居然能造出这种东西，现代的工艺都造不出，现在的机器都很笨拙，“咔嚓咔嚓”机械得很，以前竟然能造出来可以做事情的、难辨真假的木像，简直不可思议。

其实也不一定，很多东西因为众生福德的消减而慢慢失传了，现在没有了、我们理解不了的，不一定以前没有。就像再过几百年、几千年，现在的飞机、汽车等都会消失，后人看到有关故事，会说怎么可能呢？怎么汽车可以跑，飞机可以在天上飞，电脑有这么多功能？没有福德的众生不一定能了解这些。

佛经当中记载得很清楚，这个故事本身是可靠的，不是一个传说。它逼真到什么程度？没有办法分辨出来。虽然也不排除画家最初不知道她是个假的，加之他对这个女佣产生了贪欲心，也不排除贪心蒙蔽了他眼睛的可能性，但还是要逼真到一定程度，否则如果真正是一个木头人在那走来走去，不可能把人蒙蔽到那种程度。当他最后发现上当受骗之后，就以其画家的手艺画了一幅上吊的情形，也蒙蔽了木匠。因此，所造的男人像和女人像虽然没有想要去做事情，但是也可以成办一些事情。

同理，菩萨以殊胜的无分别智慧当然也可以行持很多事情。这颠覆了我们众生认为“没有分别念就没办法做事情”的想法。只有当我们真正达到那种状态了，就会明白没有分别心或实执的状态之下其实完全可以做事情。

空性也是一样。如果我们没有达到那种状态、高度，就体会不到空性的妙用。以前学习时有些道友也说：“唉！学了空性之后仍有分别念，烦恼还是每天生起，是不是空性没有用啊？”其实并不是没有用。如果我们要让空性的智慧达到压制烦恼的目的，乃至内心当中具有让烦恼不生的感觉，前提是我们的心必须要真正达到了空性的那种状态。

我们的心现在本身安住在实执，只是从认知上面觉得它是空性的，这远远不够。在阐释上个颂词时，大恩上师讲了一个比喻，就像小孩子对玩具特别执著，认为是真实的，但是老年人看到玩具不会有执著，而且会觉得小孩子可笑至极，为了争夺玩具这么伤心或者大打出手。当处在小孩子的那种状态的时候，别人跟他说：“这是假的，不应执著。”他能做到吗？根本做不到。只有当真正达到了老人的智力的时候，他才能知道这的确是假的，否则他会固执地认为这个玩具是真的。

佛菩萨看我们的行为就像小孩子玩玩具一样，为了名利、脸面等所谓虚假的自尊争来争去。当佛菩萨告诉我们放下、不要执著时，如果我们的思想、智慧没有达到那种高度，还不会承认这些没有意义，仍固执己见没有比这更有意义的事情了，连修空性都没有办法和它相比。只有提高我们的认知程度，虽然不可能一下子到佛菩萨的高度，但是必须上升到一个层次来俯视当前的状态，才会真正认识到：“这的确没有什么意义。”

所以，现在我们要通过学习把小孩子的智力提高到老人的智力，用老人的智慧来看当前小孩子的玩具，这就是一种见解。仅这样认知还不够，必须通过修行、打坐等等的方式或积资净障、祈祷等，一定要使我们的比现在这种实执的状态有所突破。当智慧提高到一个层次之后，对于现在我们所执著的、能引发烦恼的东西，就会真正看破。

为什么我们说学的东西还没办法起作用？因为很多时候我们都是以分别念、实执心在主导一切，虽然见解上抉择了空性，但是真正在起作用、掌大权的还是以前的分别心，还没有动摇它的王位。所以必须修行空性，当内心当中对空性有感觉了，真正完全超越了以前的那种状态时就会发现：空性的力量真是大，有了空性的智慧之后的确不会有丝毫执著了，完全看破了。

如梦如幻的比喻也是一样的，我们如果让心达到那种真实安住在如幻的状态，再来看这一切，就是幻化的，哪有什么可执著的？但关键问题是，现在我们的的心仍处于实执的状态，幻化只是一个观点而已，所以就会觉得：学了幻化没有用。不是学了幻化没有用，而是我们的心没有达到幻化的层次。当我们真正通过修空性使心达到幻化的层次了，那时一定会起非常明显的作用。

为了这个目标，我们要努力，要深信它是可以达成的。只要方法正确，坚持修行、集资净障、祈祷上师，我们的心慢慢地一定会改变，因为万法的本性就是无自性的，我们至少要还原它的本性，又不是在创造一种新的东西。我们应知道这是完全可以达到的，所以菩萨们也是在无分别智当中行持一切的佛行事业。

壬三（获得如是证悟之功德）分二：一、受到众天顶礼之功德；二、能击败恶魔之功德。

证悟般若波罗蜜多有什么功德呢？第一受到众天顶礼，第二能击败恶魔。

癸一、受到众天顶礼之功德：

如是行持诸智者，众天合掌亦顶礼，

十方世界诸佛陀，亦作赞叹众功德。

对如是行持般若波罗蜜多、安住无分别当中去做自他二利行为的智者，“众天合掌亦顶礼”，天人们会合掌恭敬顶礼，也会赞叹、供养或做很多的帮助。不仅是众天，“十方世界诸佛陀，亦作赞叹众功德。”十方世界的佛陀和菩萨们也会高度赞叹修持般若波罗蜜多菩萨的功德，因为这些功德是真实的菩萨道、迈向觉悟之道。天人的智慧比人要高，所以他们能看到菩萨道行者的殊胜功德。佛菩萨们更不用讲了，他们就是通过这样的道而成佛的；对行持此道的后学者们，他们会很高兴地赞叹其功德。

赞叹从佛的角度来讲是一种认同：“的确如此！你这个道很正确，坚持修下去会利益无边的人天，我也是此道的过来人。”佛陀会欢喜赞叹，天人们会恭敬顶礼，但人不一定。从道理上讲，天人顶礼了，人更应该顶礼，但实际上人比天人的境界要低很多，天人能看到的人不一定看得到。

当今时代，人们对身旁以及过往的高僧大德们——这些真实地安住

般若波罗蜜多的智者生不起信心，反而对歌星明星等容易生信心。而智者的高深境界，却非一般人所能认同。

按理，如果佛菩萨、天人都在合掌赞叹、顶礼，一般人更应该去赞叹。但是一般人看不到智者们的功德，而佛菩萨是经过这个道来的，所以一定会赞叹；一般人也不会像天人一样有清净的天眼，可以了知他人的功德而顶礼赞叹。凡夫人完全处于自己庸俗的习气状态中，当然发现不了他人的殊胜功德，也不会去恭敬顶礼、赞叹等等。

安住在无分别智慧的菩萨们很值得赞叹、顶礼，但有人问：“石头、茶杯等等无情法也无分别，是否也应受到恭敬顶礼？”这不一样。虽然都是无分别，但无分别本身也有差别。

严格意义上的无分别叫无分别智，还有一种无分别叫无分别念。一个人没有分别念不一定代表他有无分别智，但谁如果有了无分别智，也肯定一方面具有无分别的体性，一方面具有智慧。

为了辨别其中的道理，避免混淆不清，我们以下引用弥勒菩萨在《辨法性论》当中对无分别智慧的解释，他是从要远离的歧途方面来说明什么是真实的无分别智。

第一远离不作意。什么是不作意呢？比如，对于名称和意义没有统一。人们说：“这是杯子，这是柱子，那是电脑。”这是通过训练，已经把名称和意义相混、统一了。当别人说杯子的时候，我们脑海当中马上浮现一个杯子的形象，这叫做作意。如果对此不能统一、没法分别则叫做不作意。

不作意虽然是无分别的，但这种无分别没有把名和意义相混，比如婴儿刚生下来时，脑海当中还没有“瓶子”、“苹果”等概念，名称和意义没办法对上，那也是一种无分别，但绝对不是无分别智。只不过是还没有通过训练把名和意义统一起来。

就像一个新生事物出来了，我们一时也没办法分别这是什么。别人告之：“这是一个新产品，叫某某名字。”取名之后，我们从那时开始训练，这个叫某某名字，名义相混了，我们可以作意了。一作意这个名称，脑海中就浮现出相对应的意义，这叫做分别、作意。不作意是名和义还没有相混，这不叫无分别智，是要远离的。

第二远离伺察意或超寻伺。超伺察意就是禅定，也是一种无分别。初禅有寻和伺，二禅以上无寻无伺，寻伺就是分别，无寻无伺就是无分别，但这

不是无分别智。

如前所述，不作意不是无分别智。如果不作意是无分别智的话，婴儿天生就具有无分别智了，这绝对不符合事实。那超离寻伺的二禅以上是无分别智吗？不是。如果是的话，二禅以上的人都有无分别智、都是圣者了。

禅定的无分别不是无分别智，这点我们要清楚。有人打坐好像觉得无分别了，什么都不想了很舒服，这不是什么智慧，只是一种没有寻伺的状态而已，叫做超寻伺。修行人有时很容易误入歧途，认为：“某某人修行很好，已经入禅定了，可以几天不出定。”或有时打坐出现所谓的境界：“今天打坐很好，没有什么分别念，很明明清清的。”这不一定是无分别智，而是弥勒菩萨讲的五种歧途中的第二种。

第三远离寂静。寂静就是没有粗大的第六识，也叫无分别。比如，昏睡、酣睡的时候没有梦，或昏迷了，那时也没有粗大的分别念。还有入灭定的时候，比如入无想定。这些是不是无分别智呢？都不是。人在晕倒的时候也没有分别：“我为什么倒在这儿了？刚才发生什么事了？”晚上沉睡、没有梦的时候，也是一种无分别的状态，但都不是无分别智。如果是的话，那么把你打晕，你就有无分别智或成圣者了，而当你苏醒过来时，又从圣者变为凡夫了，这是不可能的。

第四远离自性无分别。石头、茶杯等叫做自性无分别，这些色法、无情物本身没有分别心，但它不是无分别智。连心识都不是，更谈不上无分别智慧了。

第五远离执息念。执息念即执著无分别，比如打坐时作意“我要安住无分别”，觉得自己在修无分别，但其实这种作意无分别本身就是一种分别。

以上五种都要远离，都不是无分别智慧。无分别智慧中，一个是无分别，一个是有智慧。我们不要看到这里面讲无念、无分别，就认为“我也无分别了，是否我也得到无分别智慧了？”绝对不是这样的。

弥勒菩萨在《辨法法性论》中早就对这个问题辨别过了，就怕我们在修行中出现这些歧途，也怕我们把石头、瓦块等作为顶礼的对境。大恩上师也说不是这个意思，一再强调，我们不要对无分别的状态产生误解。

远离五种错误的无分别之后的这种无分别智慧，通过观察空性生起的这种无分别智慧，它一方面是无分别，一方面也是一种智慧。菩萨虽然没有分别，但是有智慧。佛陀虽然没有分别，但是无分别智慧是有的。

这种无分别智慧，一方面讲没有分别念，一方面它的力量很强大，比如佛陀完全不用勤作就可以了知一切。我们应如是了知，安住在这种无分别智慧的圣者们是值得顶礼的。何时我们自己证悟了无分别智慧，也可以成为别人的顶礼处。

当然我们并不是希求成为顶礼处，而是这种状态的确是值得顶礼的，佛陀也会赞叹，为什么？因为你走在正确的道路上，佛会鼓励你：“对！你走的这条路是正确的。”这也是一种首肯。

安住般若波罗蜜多空性，对我们的修行来讲，有很多要了知的。我们如果正确了知，并在此基础上不断行进，为了证悟空性而积累各种辅助的因缘，诸如积资净障、守持戒律、祈祷上师三宝加持、广做善法、发露忏悔等，再辅以空性的正所缘，就会逐渐达致内心的证悟。

今天的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 45 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。这是整个般若思想精华的摄颂，也具备完整的意义。

在《般若摄颂》中，一方面讲到了空性般若波罗蜜多的实相，另一方面，介绍了修证空性所需要具备的一些条件，比如依止善知识、发菩提心、集资净障等等，即甚深和广大这两方面都讲了。

按照全知麦彭仁波切对此经典注释的观点，这里是以甚深空性为主，对于修持甚深空性的修法做了些介绍，让我们对般若波罗蜜多产生殊胜的信心。如果是一些修行有素的菩萨们，通过《般若摄颂》可以增进证悟。

如果是有一定境界或基础的，通过《般若摄颂》的意义，可以了知所修学的般若的思想和证悟般若的条件，前面讲到有发菩提心等等，对修行般若波罗蜜多的要素非常清楚。如果没办法理解空性，对于这里的修行理念也不清楚，也可以通过学习《般若摄颂》生起欢喜心、得到功德、种下善根。

所以这部经典，对于上中下三种根基，内心所获得的利益其实都是一样的，只不过随自己现有的福德而呈现差别。如果是上等根基直接可以增上证悟，中根的知道了修学理念或获得一些修行见解，下根的人，也可以因此而得到功德、产生欢喜、种下解脱的善根，尤其是种下了般若波罗蜜多的善根。这对我们来讲尤其重要，就因为曾经种下过这种善根，现在才能成为中根者和上根者。

以前我们没有学习过或者种子比较少的话，也可以通过一遍遍地听来种下善根，相续中的般若波罗蜜多种子会越来越强大。如果种子很强大，以后在修学佛法的过程中，虽然可能会烦恼粗重，也可能刚开始觉得难以相应，但如果内心中这方面的善根比较深厚的话，也可以成为利根者。

按照小乘的观点，利根者的一个标志是烦恼轻微，即对解脱道兴趣很大、

烦恼很轻微。而在大乘显宗或密宗中，烦恼轻微也算是一个条件，但最主要的还是他内心对于般若的理解或者欢喜等等，来作为利根的主要标志。

那有没有人既是利根者，但烦恼也很粗重呢？似乎这是矛盾的，如果你烦恼很粗重，怎么可能是利根者呢？利根者应该烦恼不粗重才对啊！但这一点不一定。如果单单按照烦恼粗重来安立是利根或钝根者，阿罗汉没有烦恼，但是他没办法接受大乘思想，大乘菩提心、甚深空性、甚深法界都接受不了。

所以烦恼的微薄不等于利根，利根是建立在修学了义教法的根基上。烦恼的轻微是不是利根的标志呢？不确定。为什么？如同刚刚讲的，像小乘的修行者、阿罗汉等等，他们没有烦恼、已经断尽烦恼障，但并不是利根者。从这一分来讲，因为他们没办法对法界实相产生信心，也就没有办法对法界实相进行修持，所以就不是利根。

反观有些大乘根基的人，根基比较利，但显现上贪欲深重、嗔恨心比较强大。但这只是暂时因以前的习气导致的烦恼深重而已，并不妨碍他成为利根者，如果他能够相信大乘菩提心思想并趋入修行，对般若波罗蜜实相、万法的本性都能够接受，他还是利根者。

他根基很利，只不过还有一些烦恼覆盖着，一旦修到了某种程度，尤其能安住在大悲心或空性这些思想上去修学的话，所谓粗重的烦恼到后期不会成为他真正了悟的因缘。

为什么这样讲？他相续中根基很利的缘故。后面他就知道，一切烦恼就是菩提，他懂得怎样把烦恼转为道用。在一段时间中，可能他会因为前世的习气还没办法真正把烦恼变为果，但由于他内心有这个潜力、根基利的缘故，在他修学佛法的过程中，经过一段时间的集资净障，当他自己的理解、福资生起之后，这个所谓的强大烦恼对他就不会成为真实的障碍了。

所以大小乘分别安立利根者的时候，标准是不一样的。当然我们在学习大乘的时候，一方面，对于大乘思想、实相要产生信心；另一方面，尽量使烦恼轻微。烦恼轻微了，我们就可以集中精力、集中时间去修学般若波罗蜜多。

但是我们在安立是不是利根的时候，主要根据他对菩提心和空性是否有比较大的信心。暂时的嗔恨重、贪爱重，并不一定是利根的考量标准。历史上也有很多大德在出家或修行之前贪欲很重、嗔恨心很强大，但是通过修行的因缘，最后可以安住于法界实相、菩提心中，很快能够相应最了义的实

相。所以这和小乘是不一样的，小乘的利根者也许很快就证悟阿罗汉，但是证悟阿罗汉和了悟法界实相之间的距离还是比较大的。

而大乘的利根者，他暂时可能烦恼比较粗重，但是一旦进入了般若波罗蜜多或者密法的修行之后，他的进步会很成熟，因为他抓住了相应法界实相的扼要。一旦相应了，就是和真正的实相相应。最后他也知道五毒就是五智、烦恼即菩提等等。烦恼和分别念对他来讲不是可怕的事情。

烦恼、分别念对初学者、小乘行者来讲其实是很可怕的，但为什么对大乘利根者来讲不可怕呢？因为他知道烦恼、分别念的本性是什么，烦恼即菩提、五毒就是五智，他有把这些转为道用的潜力，而这种潜力就是利根最主要的标志。

所以般若波罗蜜多的修行者是一个利根者，他对于般若空性、大悲心的认知、欢喜和安住的程度都不一样。如同前面所讲的，如果反复地听、讲、学习、思维，虽然现在我们还看不到什么大的收获，但通过这样一遍遍地听闻、生欢喜心，内心般若波罗密的种子会非常强大。虽然现在还没有真正调伏烦恼，但法界实相的种子越来越强大，一旦苏醒了，它的力量会非常强大。

大恩上师说听得懂的道友好好地去修学、安住、打坐等。如果实在听不懂，则要用欢喜心来听，以种下般若习气、般若种子的态度来听闻，这样慢慢地会变成一个利根者。这种是相应于实相的利根者，而不单单是自我解脱、从三界出离的那种利根者。如同我们刚分析的，小乘和大乘利根的标准是不一样的，所以我们也不能完全按照小乘利根的标准来衡量，比如“某某道友烦恼粗重，他的根基肯定很差”，这是不确定的。

藏地或汉地的初学者，很多都是大乘根基、大乘种姓的。现在虽然显现上烦恼重，我们也不能太沮丧，觉得自己修行很差，虽然学了空性、了知了空性，但还是调伏不了自己的烦恼。单从这个侧面是不能确定自己是一个钝根者的，因为自己能够接受空性、对大乘菩提心产生欢喜心，本身是直接和法界实相相应的，起点很高。

接下去要做的，一方面继续加固我们的菩提心以及对空性的认知，另一方面在增长自己智慧和菩提心的基础上，想方设法调伏烦恼，让烦恼的力量越来越弱，这是一个很迅速的修法，所以我们不用过于沮丧。

对于他人，看到某某道友烦恼重，就觉得他是不是修行很差，也不必这么想。他当前也许是修行很差，但他内心的种姓、根基是很利的，如果我们

帮助这些道友慢慢加固、加深他的福德、智慧，让他慢慢进步的话，总有一天他的根基、种姓会成熟。到时就会变成一个直接和大乘究竟实相相应的修行者，因为他起点很高的缘故。

反过来说，如果我们的烦恼弱，但是对于大乘的菩提心、空性生不起信心，仍然不算是一个真正的利根者。即使是相应于自我解脱，也是一种有限的实相，而不是相应于整个大实相。大悲心和智慧是整个大乘道的核心、扼要，所以平时大恩上师给我们的教诲、所讲的法，都是关于怎么样生起大悲心、怎么样生起利他心、怎么趋入一切万法是空性的。

现在我们在学习《般若摄颂》，刚刚讲的是和本论有关的方面，有时候这样的理念和观念还是需要了解的。主要为了让我们对于整个佛法的教法及修行尽量多一点认知而加的辅导内容。这些内容都来自上师们或者其它经典、论典，再来做个归摄而已。

前面我们讲到了修行者的功德，能够得到众天恭敬的功德。如果你修学般若波罗蜜多，一些天人、人、佛菩萨们，有的恭敬你、有的赞叹你，说明修学般若的功德特别大。天人有天眼，观察到你在修学般若波罗蜜多，就知道你是值得他恭敬供养的。佛菩萨为什么对修学般若的人赞叹呢？因为知道这个人正走在正道上，佛菩萨就是通过这个道成佛的，知道现在有人也正在行持这个道会非常高兴，所以会赞叹。

这对我们是个安慰。我们现在修学的般若波罗蜜多，有些人讲是不是没啥用，只是文字、戏论、分别念而已。不是这样的。我们再怎么说，我们的语言也抵不过佛语，自己又不是遍智，更不是大家的导师。

导师佛陀在《般若摄颂》中以他的金刚句讲，如果谁来学习、闻思、深入、安住，功德非常大。为什么呢？因为直接和实相相应。尤其一般凡夫分别念特别重，我们必须要通过显宗中的推理，一步步去推翻我们的分别念，再在这个基础上建立空性定解，有了这个定解之后稳步推进，慢慢就靠近实相了。

大恩上师在这堂课的注释中也讲到，有些人可能是通过风脉明点证悟空性，有些可能通过大圆满证悟空性等等，这些特殊根基是有的。但是对于大多数众生来讲，循序渐进地不断以集资净障为辅助、不断地修行空性、建立空性正见，逐渐就可以和空性、实相相应。以上把第一个科判讲完了。

癸二（能击败恶魔之功德）

恶魔有很多种，下面要讲四种魔，一种是我们平常所理解的天魔，它没办法伤害我们，还有一种主要的魔是内心的执著、分别念。但不管是什么样的魔，外在的魔或者内在的如分别念、各式各样的邪见、对万法的实执，般若波罗蜜多都可以击败它。所以这种能够击败恶魔的功德，它的来源是什么呢？就是般若波罗蜜多。

其实密宗修降伏或者平时念心经回遮仪轨回遮魔障的时候，前提都是空性。心经回遮，是先念一遍《心经》，念完之后安住在这个境界中再念诵回遮仪轨，是基于万法空性的基础上的。如果你有了空性见解，并安住于这个见解去念诵回遮，力量就非常大。

密宗瑜伽士在降伏违缘、天魔的时候，也是安住在一切万法是离戏的自性中，然后把自己观想成一位忿怒本尊，通过这种方式来遣除违缘或降伏魔障的，所以一切都要基于空性。

如果没有安住于空性，并且认为外在的魔是实有的、自己是实有的、咒力是实有的，这种观念本身也是一种魔，是一种分别的魔，执著本身就是魔。魔又怎么能遣魔呢？显现上你可能获得了一点小小的成功，但由于根本上安住在实执中，是没办法真实击败魔的，这点我们要了解。

华智仁波切在《前行》中讲，我们用降伏法去降伏，有时候遇到力量小的魔可能稍微获得一点胜利，但是遇到力量很大的魔是没办法胜利的。力量很大的魔也可以理解成内在的分别念、实执很重，怎么可能降伏这种根本魔呢？

所以不管从哪个观念来讲，要降伏四魔最根本的还是般若波罗蜜多。如果真正学习般若波罗蜜多，之后能够修行乃至能够安住于般若波罗蜜多，所有的违缘、恶魔逐渐会离你而去。如果有能力，也可以帮助其他有情远离魔障。

你有可能可以成为一位降魔师、咒师或者说瑜伽士，可以帮助别人遣除魔障；当然你还可以成为一位了义的驱魔师，可以给别人宣讲空性，帮他遣除内心最深层次的魔——根源是分别念。要成为了义的驱魔师，首先自己要能了达空性、安住于空性，然后再告诉他了义的驱魔方法并引导他去修持。

不管了义或不了义的驱魔，都来源于能安住万法实相，所谓的魔就是没有安住实相而导致的一系列反应。如果你安住于实相了，相当于从根本上瓦解了魔的生存基础，怎么可能还会对你产生危害呢？

最根本的还是般若，一方面由于般若波罗蜜多是万法实相，那么为了相应实相我们必须学习、集资净障等等。另一方面，在安住实相、追求实相的过程中，和实相不符的也逐渐被剥离了，因为安住实相的时候假的东西就没有了。

我们讲过，把绳子看成是蛇的时候，蛇是个假相。那怎样离开这个假相呢？要知道这是绳子。当绳子的真实相越来越清楚的时候，蛇的假相就慢慢隐没了。并不是真正有个蛇的相隐没了，而是你的错觉因此而离开了。见到真相的时候，迷乱方面就不会再有。同样的，当我们发现这是一个假人的时候，我们原来觉得这是真实的人的观念就会离开。

当我们安住在般若波罗蜜多实相的时候，所有的迷乱会逐渐瓦解掉（和实相无关的所有的迷乱我们称之为魔）。它上哪儿去了？它没上哪儿，从来就没生过，只不过是我们自己的迷乱导致了这种显像和执著。当我们安住在实相的时候，迷乱的显现还会有吗？会逐渐消散，真实地安住实相本身可以瓦解负面的东西。而且在相应实相的过程中，很多附带的福利、功德逐渐都会得到，所以说般若的核心。

所有修法的核心主要在于般若，智慧品中也讲到：“此等一切支，佛为智慧说”，所以在所有的菩萨道的修行中，它是占主导作用的。但并不是说其他的不需要，而是说明主次关系，般若是主要的，其他是次要的。主次配合就像君臣配合起来一样可以战胜一切，所以般若波罗蜜多和其他五度配合起来，也可以战胜一切违缘并迅速成佛。此处是讲能够击败恶魔。

分二：一、真实宣说；二、彼之原因。

子一、真实宣说：

**等恒河刹诸有情，假设普皆成恶魔，
一毛亦化相同数，彼等无法障智者。**

这个颂词佛陀亲口宣讲了，假如恒河沙数刹土的有情都变成恶魔来障碍你（这是假设，当然不可能有这么多有情都变成魔给你做障碍），平常一个魔我们都很害怕，何况很多魔？不单单是我们这个世界，是恒河沙数的世界。

我们看到“恒河沙”这几个字的时候，可能不会有直观的认知。但是真正到沙丘上看一下，看到的也只是恒河沙丘的一部分，就会觉得整个恒河沙不可思议。一粒沙就是一个刹土，而且是恒河沙数的刹土中的所有众生，真

的是无量无边啊！假如全部都变成了恶魔，“普皆成恶魔”，恶魔的自性就是障碍修道、让我们生起恐怖、让我们获得违缘、障碍我们修善法、成道等等，这些都称之为恶魔。

而且“一毛亦化相同数”，每个魔的每根毛或毛孔也能化现出恒河沙数刹土有情等量的魔，那就没办法衡量了，已经超越我们的分别念了。这么多魔，而且是穷凶极恶的魔，有能力、有神变、有恶心，而我只是一个人，而且这么多魔不是和我无关的。如果这么多人和我没有有什么关系，这次行动也不是针对我，好像就可以事不关己、高高挂起了，但是现在所有魔的目标就是你，处在这种环境条件之下，一般人会非常恐怖，觉得完全没办法，这次肯定逃不掉了。

但即便这种情况现前的时候，“彼等无法障智者”，这些魔也没有办法障碍智者。这里的智者是指修持并安住于般若波罗蜜多的菩萨，这种智是真实的般若智而不是一般的世间智者。

世间的智者可能懂得一些学问或者是某某教授、专家等等，当然也是一种智者。但是这里的智者不是指了达一些世间学问的，而是能够了达、安住万法实相的智者，这才是真正的智者。

为什么没办法障碍智者呢？后面一个科判还要讲详细原因，此处是略说，由于这些殊胜功德，因而没办法障碍智者。主要是因为他安住在万法的实相中，这样的话内心没有任何执著，那么这些所谓的魔也没办法对他造成伤害。

真实宣说比较略，直接讲到即便所有的有情都变成魔了，有无量无边的魔，对于一个安住于实相的智者来讲，没办法障碍，他的道心也没办法动摇，因为他的功德就是这么强大。如果我们平常非常害怕魔、非人，最好的对治就是空性。当然并不是说我学了空性就好像从今天开始就掌握或者拿到了一把利器，然后就用它去对付以前伤害过我的魔，把它们完全消灭，并不是这个意思。而是当我们真正安住于般若波罗蜜多的境界的时候，这些魔没办法伤害，还能击败恶魔，就是能够得到这么大的功德。

其实我们平常会害怕魔、对魔心生恐怖，有时候害怕我们的烦恼，有时候害怕我们的分别念和邪见。有时候突然产生一个对佛菩萨的邪见，这种分别念在某种意义上也算是一种魔障，而这些都是我们不愿意生起的。有时候我们会想：对于我这样一个虔诚的佛教徒，怎么可能产生对佛、对法、对上

师不恭敬、不清净的想法呢？这是不能容忍的！如果我们不能容忍这个现象的话，最好的方法就是修般若波罗蜜多。

当然能够修习般若波罗蜜多的人现在还不是很多，因为有些人虽然内心有这种善根，但还需要一个酝酿的过程。当我们在这个世间安住的时候，我们可以观察到学习般若波罗蜜多的人是一拨一拨成熟的，上一拨成熟了，他继续修行，过一段时间之后又一拨开始成熟了。

很多人内心都有这个善根，但是它的成熟要观待时间，如果时间没到它就没办法成熟。就像我们种庄稼一样，庄稼的成熟也需要观待时间，时间没到就没办法结果，结了果之后时间没到就没办法成熟。它可能显得不饱满或者还是青色的，当时间到了，就全部成熟了。

我们的善根也是一样的，虽然曾经结过缘，曾经做过这方面的努力，但是时间没有到，还是没办法对般若波罗蜜多产生信心。什么时候突然就对般若开示产生兴趣了、想要修学了，这就说明我们学习般若波罗蜜多的时间到了。

总之，我们真想从根本上完完全全击败恶魔，不单单是自己击败恶魔，而且还能够帮助别人击败恶魔，最好的方式就是修学般若波罗蜜多。大恩上师在讲记中讲到的龙施女，出自于《佛说龙施女经》，其实也说明了这个问题。她虽然很小，但从小对大乘很有信心。还有修行是不是一定要非常贫穷呢？这不确定。

龙施女出生在富裕人家，类似于现在的富二代，她修行的时候，也在七层的高楼里梳妆打扮。上师们也讲了，不是学了佛之后就要穿很破的衣服，脏兮兮地出去，衣服该穿的穿，该梳妆打扮的也照常，不要过分就行。这里也说明了这个道理，真正的修行严格来讲不在外面，当然过分了也不行。主要还是看内心，内心对大乘佛法有信仰的、有悲心的、福智都不错。

她看到佛陀的时候，产生了很大的信心，她当下就发誓成佛。如果没有善根，她也不会发这个愿，可能只是看到来了一群修行者，觉得很稀奇，这一大群人穿的衣服是这样的，不过是诸如此类的想法。而看到佛和眷属之后，真正发誓要成佛的人很少。

我们在寺院里拜佛的时候，真正能看到佛像就说“我要成佛”的人的确很少，根基如此。如果内心有很多善根，这方面的思想会自然而然产生，而且她自己的发愿力也很大。

虽然恶魔化现成她父亲的形象，首先告诉她不必要成佛，成佛很辛苦，还告诉她阿罗汉的果位很好，也可以获得涅槃，远离一切的痛苦，但她就是有智慧的缘故，她就说：“这个我不希求，心太小了，不能够广利众生。”魔王又说：“你一个女身，怎么可能成佛呢？这是不行的。”她说：“虽然女身不能成佛，但是我可以通过修行，通过善根转成男身，之后也可以成佛、度化众生。”她通过自己的智慧和悲心，击败了魔的伎俩和引诱。

我们在修学大乘道的时候，有时候亲属来告诉你，不要学习大乘佛法，很危险，有时候又说不要学大乘了，小乘就很好，通过禅修可以马上解决问题。的确在很多禅修营中，去打坐的话，很快就会有感觉，觉得很舒服、很有感觉，所以很多人很喜欢这种感觉，就觉得：小乘很好，大乘修了这么长时间都没有动静。但这是不确定的。

有时候，其他人也会通过这样的方式来告诉我们不要发菩提心了，有时候告诉我们大乘很辛苦，再用一些小恩小惠让我们舍弃大乘的心。但是她有大悲心，她就不会舍弃，虽然小乘的果也好，但必定是没有发大悲心的，不能广利众生，所以她不希求。

然后又告诉她：“女身不能成佛。”她就说：“反正我可以继续修行，转成男身就可以了。”对于这样的问题，她也可以击破。而有些人就觉得：完了，佛陀讲女身不能成佛，我现在是女身，就肯定没有办法成佛了！这是目光短浅的一种表现，现在是女身，不等于以后一直是女身，即便是佛陀讲的，这是了义的，但也可以转变的，不是永远都是这样。她的眼光就很长远，知道可以通过继续修行来转变这种现象，同时也正视自己不足的地方，因为她有正确的观念。

后来魔王又说：“如果你要成佛，跳下去就可以成佛。”她基于对佛果的信心、兴趣，对于成佛的希求，她跳了下去。她也是为了成佛可以舍弃一切，乃至舍弃自己的肉身，有这样的思想，跳下去之后不但没有受伤，而且在短时间内就转为男相，获得很多功德。

魔王会用各种各样的显像、引诱、伎俩，在我们修行大乘道的过程中设置障碍。有些障碍无声无息，你没有办法察觉它是一种魔。有可能是借助你的亲友的口气、口吻跟你说不要学习的话，有些可能通过其他方式来让你从大乘退失，有时候可能让你知道、听到、看到一些道友、大乘修行人、有些上师们所谓的过失，“你看看，修大乘的就是这样的！”有些受了影响说：“的确是这样！”好像只要某个人有过失，他就觉得整个大乘不对。

大恩上师以前也针对这个问题讲过：他个人做什么事情，是他自己的事情，和大乘佛法本身没有关系。所以有些时候，我们很容易因为某个人而错过了修行机缘。有些道友、有些人来给我们讲佛法时，他道理讲得非常圆满，但我们的想法就是：凭什么听你的？你都是这样一个有过失的人，凭什么来教育我？这个时候就因为对某个人的看法，而否认整个观点。魔王有各种引诱、各种伎俩，有时候可能让你贫穷、遇到违缘、生退心；有时候可能让你发财、很顺利，慢慢腐蚀你大乘的道心。

在这个过程中，一定要不断地依止善知识、闻思修行，然后保持高度清醒的头脑，不断地增长福德和智慧。平常大恩上师们所讲到的秘诀，比如念诵《心经》、《金刚经》、莲师心咒等等，或者通过祈祷上师，修上师瑜伽等方式，来遣除魔障。

其实真正的魔障是让我们的心不再喜欢大乘道，不再喜欢修行。其他的不一定是真正的违缘、魔障，比如我们受伤了、生病了。真正的魔障就是，我们不再对大乘的菩提心有兴趣了，不再对大乘的空性有兴趣了，这就是真正的魔障。等到我们退失了大乘的心，魔的这一轮引诱就成功了。

虽然他不可能永远成功，但暂时成功了。虽然以后内心的善根会再度萌发，但会使我们修行大乘、成佛延迟，而且会让我们在修大乘道的过程中迷失一段时间，也是他的一个胜利。

我们一定要知道这种魔，在我们身边，在我们的修行过程中，通过润物细无声的方式来影响我们，所以要保持高度清醒。而能保持高度清醒的方式就是闻思修行、打坐观修菩提心和空性。如果我们在这些方面修得越多，正念力就越强，当遇到魔障的时候，这种力量自然而然会出来，帮助我们遣除不好的思想，不会让我们入魔。

公案给我们提示了很多修行大乘道的重要信息，所以要看懂公案，要分析里面对我们的修法起到影响或提示作用的内容。一个故事，一方面要看它是否精彩，另一方面里面肯定有对修行有用的东西，所以我们要去提炼、要看懂它。如果懂得如何看公案，其实对我们修行是很有帮助的。

尤其是大恩上师引用的这些公案，对本颂、对我们的修行都有提示作用。它是教材，是活生生的例子，通过公案反观我们自己，再运用在实际生活中，对我们的修行会有很大帮助。

修学空性会遇到一些违缘，所谓道高一尺，魔高一丈。但是我们不用太

害怕，因为有方法，只不过现在要先学习、再把这个方法运用纯熟，运用得越纯熟，就越觉得魔障不可怕。

为什么我们现在很害怕呢？来自于我们的不自信，对自己的菩提心、空性、修行不自信，所以就天天祈祷护法神，让魔绕道走，不要和我相遇，还祈祷上师三宝加持来遣除魔障，心力还比较弱的时候就会这样祈祷。

当我们心力强的时候就不怕了。在《修心七要》的注释中，曾经专门讲过一种祈祷，给非人、魔供养食子，祈祷他们来伤害我，因为能力大了，要验证一下自己的修行，还要增长自己的修行。这时候不但不怕了，还把他們请过来伤害自己，让他们来打自己，看看内功练得怎么样。

为什么敢这样？源于自信、内心强大。这对我们是一个很好的提示，不用太害怕。当然因为现在力量还不大，我们可能还会有一些怕，但是只要通过佛法的引导修下去，我们的福德、智慧、心量会逐渐广大，力量一大我们就不怕了。

同样的供食子，以前供完了就把他们挡在外面让他们走，“走走走！不要来！把食子拿着，赶快走！”现在是“来来来，到我这儿来！你来伤害我，看能把我怎么样。”不会有丝毫恐怖，而且来了之后还会利益他。不是说招过来之后就伤害魔，不会的。

源于内心的自信力，他根本不害怕这些所谓的魔，他知道他们无自性。当我们修大乘法，修到一定时候，菩提心、智慧增长了，魔根本就不算什么。我们现在还没有达到这种境界，但是法本中所讲的意义，非常明确地给我们指出了，我们不断修学下去会发生的情况。现在是因为自己力量不够，等力量够了，我们就可以达到这样的自信心。

但如果你不做、原地踏步，那是永远达不到的。应该慢慢去做，逐渐积累功德。在培养自己能力的时候，会有一些痛苦，就像军人练兵或者练武的人，训练的过程会很辛苦，当真正训练纯熟之后，就不会那么辛苦了，会非常自信。这里的意思很深远，我们一定要好好观察，并对般若波罗蜜多产生信心和兴趣。

子二、彼之原因：

为什么魔没办法伤害修行者？

四因菩萨具智力，四魔难胜不能动，

安住空性不舍众，如说而行佛加持。

导致魔没办法伤害菩萨，或者说菩萨可以击败魔的原因是什么呢？“四因”，有四种因，“菩萨具智力”，具有超凡的智慧力，所以“四魔难胜”，四种魔难以胜过菩萨。而且不能够动摇菩萨的境界和修行的道心。

菩萨的道心是不会动摇的，非常稳固。我们修行不就是为了阶段性地得到这种境界吗？不修行的时候发现不了，一修行就发现自己其实是很不自在的，修行的力量很弱。所以就很担心，希望我们的道心不要动，千万不要生邪见。但如果真正修下去，四因修起了，而且修到一定程度了，这个时候四魔就难胜了，不会胜过修行的菩萨，也不能动摇我们的修行。

初地以上的菩萨，他的四因虽然还不像佛那样已经完全圆满了，但是已经阶段性地圆满、成熟了，四魔就拿他没办法了。安住于实相的自不必说，没有安住于实相或者说相似地修了这些因的，也具备了一些战胜魔的能力，魔不能随随便便就战胜他的，他有了一定的抵抗力。

后面两句讲到了四因，“安住空性”是第一因，“不舍众生”是第二因，“如说而行”是第三因，“佛加持”是第四因。

当然还有四魔，讲记中讲到，有烦恼魔、天魔、死魔、蕴魔。烦恼魔是种种贪欲、嗔恚等，这种烦恼会障道，称为烦恼魔。天魔，也叫天子魔，比如安住在第六欲天的魔王波旬等称之为天子魔。他非常嗔恨修正法的人，因为当他使众生的思想、行为和他相应时就转成他的眷属，他的力量就会增大，如果有修行人在劝别人修善法，就会动摇他的地位，减少他的眷属，所以他把修行人和劝别人修行的人视为很大的威胁。威胁他的人、他的敌人，他怎么会不去做障碍呢？肯定要去障碍。所以叫天子魔，是某种外在的有情。死魔就是死亡，众生一期生命的终结称之为死亡。蕴魔是众生把五蕴执为我，有的时候称为我执。

这四种魔对于众生是有伤害的。如果有烦恼，他的修行就会有障碍。如果能让众生心生恐怖，他就示现天魔的形象来干扰。本来是在寂静处修行，对禅定提升很快，比如在山里修行的时候，遇到一些奇异的现象，他就很害怕而且不敢修了，或者有时候是在家里打坐，也出现异样的情况，比如附体、非人干扰，我们就很恐怖、很害怕。我们的心一恐怖、一动摇，就没办法安住在大乘的菩提心或空性中，这些也是他的伎俩。

死魔，众生对死亡都是感到很恐怖的，所以对修行者来讲也是一种障碍，

如果一期生命结束没有修到量，有时候也会通过死亡来暂时中断。但是如果我们修行了空性等佛法教义，有善愿力牵引，一般修行人也不会过于恐惧死亡。

蕴魔，是执著五蕴为我，是一种实执、我执。如果有了我执，一切围绕我而进行，或者因为有我、有我执的缘故，和实相本身是相违的，就会障碍菩萨的修行。

我们要战胜四魔，却不懂得般若波罗蜜多，只是通过大威德心咒、金刚辘仪轨等方式降魔，很困难。因为我们有实执心，通过嗔恨心、实执心去降魔，怎么可以降魔？嗔恨心本身就是魔，实执心也是一种魔，你通过嗔恨心、实执心去降魔，这不是真实降魔的正确方法。

米拉日巴尊者也是给我们做了示现，他从山洞外捡了柴回去，回到山洞里的时候，看到几个魔坐在那里，一个主要的魔显现为主尊，下面几个魔显现在听法。他首先认识到这是魔障，就开始观想忿怒本尊、修生起次第、然后念猛咒加持，都没有用，观上师瑜伽也没起作用，最后观空性，一切无自性，魔都是自心的显现，这个时候魔很害怕，跑掉了。

所以如果安住在实执中，认为魔是实有的，不管通过什么方式，很难真正遣除深层次的魔障。平常我们经常性观上师瑜伽，通过自己的信心和上师的威力，很多时候魔没办法靠近，这也是一种方法。

然而，在修行的过程中，我们要多念《般若经》，还要学习，尤其是学习、修习大悲心和空性，下面四种因中就有这两个。第一是安住空性，第二不舍众，空性和大悲都有了。安住空性是魔不能胜的方式，如果我们能够学习万法皆空、五蕴皆空的道理，并且安住在空性中，魔就不能战胜我们。

魔障主要是因为我们有实执，实执本身就是一种很细微的魔，或者说细微的实执是一系列外在魔显现的主要来源。有了实执，就会产生习气，再由习气显现外在的魔的障碍。

烦恼魔、天魔、死魔、蕴魔这四魔，主要来源还是实执，所以安住空性就可以降伏魔。安住空性的意思就是解放实执，安住在实执不存在的定解中。当然安住有像菩萨一样的真实安住，也有像加行道修行人一样的安住，还有相似地安住在空性的定解中，随我们自己的能力，遣除实执的作用也有大有小、有强有弱。

第二个就是不舍众生——大悲心。为什么具有对众生大慈大悲的心可

以降伏魔障呢？刚刚我们讲到了，一切违缘、魔障的来源，不是实执，就是我爱执。什么事都先考虑到我，什么都是以我为中心，会很容易产生障碍。

如果我们认为一切都是为了我自己，那么我爱执的习气就很重；第二个是没有安住空性，这样俱生我执这种实执很重，很狭隘的我执和实有的执著，如果这两种都有的话，其实就是所有魔障产生的根源。

所有罪业都是通过我执而产生的，所有功德、安乐都是由利他而成的。为什么一切功德都是利他而成？因为他的心量广大，在修利他的过程中，逐渐放松了我执。如果我们的的心量非常强大而且平等，魔就没有着力点，而且安住利他的心力本身非常强大，菩提心的力量很强盛，所以魔靠近不了，没有着力点。

自私心很重，是魔的着力点；有实执，也是魔的着力点。如果我们安住大悲心，从大悲的角度来讲，着力点没有了。如果我们安住空性，魔本来可以抓住我们实执进攻的着力点也没有了。所以大悲和空性，是我们平时主要修习的道，是非常重要的。如果能够把大悲心修得非常纯熟，是不会有魔的。

颂词当中讲，即便是恒河沙数刹土中所有的众生变成魔，而且每个魔的一根汗毛上又化现同样多的数目，也危害不了菩萨，为什么呢？因为菩萨的大悲心周遍一切，魔再多，他都是对它们发菩提心，不会觉得这些是恐怖的，也不会觉得它们伤害了自己，还要通过嗔恨心去打击它们。

所以真正的大乘是没有怨敌的，只要你菩提心生起来，是没有怨敌的。如果没有怨敌，就不会把魔当成威胁，也没有恐怖，魔再多，也没办法伤害他。悲心的力量非常强大，慈悲喜舍、菩提心的力量非常强大。如果安住在慈心、大悲心、菩提心的等持中的时候，即便魔来伤害他，通过大悲菩提心的力量，很恐怖的语言都自然转变成赞叹，魔射的箭、抛的石头也会自然变成鲜花。所以悲心的力量非常强大，我们平常不要小看了。

有的人觉得一定要念个猛咒、修个忿怒法才有力量，但是悲心的力量是非常强大的，它对瓦解敌对情绪、违缘是非常有力量的，这种实力是发自内心的、很巧的软实力。软比硬碰硬要好，如果以实执心通过念猛咒去硬碰硬，有可能是伤害了对方，有可能是两败俱伤，也有可能不但伤害不了对方，反而自己受伤害，为什么？因为通过实执心、嗔恨心去念咒，这个心态本身就已经伤害自己了。所以慈悲心、菩提心的力量真的是非常可靠，而且持续增长，是非常强盛的。

还有就是空性，如果安住在空性中，魔障没有办法伤害自己。因为安住在空性中，哪里有伤害的对境？就像我们在虚空当中拼命挥拳踢脚，能够伤害虚空吗？根本伤害不了！所以菩萨安住空性的时候，没有能伤害，也没有所伤害，这种境界魔动摇不了。以上是空性、大悲为什么可以调伏魔障的原因。

第三个是如说而行，就是坚固誓言。在佛、上师面前承诺的修行誓言，他都不舍弃，誓言非常坚固，这一点非常重要。刚开始的时候发愿很容易，我在上师面前承诺念一万遍《普贤行愿品》、承诺修持一亿遍心咒、承诺放一亿生，但是要落实就不太容易了。

比如承诺每天念一遍某部经，承诺很容易，但是每天要去做，不管质量好坏都要去做，这是你自己的誓言，本身也是对自己习气的对治。我承诺的就要去做，不管过程中时好时坏，都是很正常的，只是每天都要做，从某种意义上讲，这没有违背自己的誓言，而且是对懒散习气的对治。

其他的功用、高质量的修行暂时不讲，每天按照自己定的功课去做，就是对我们无始以来懒散习惯“今天想做，明天不想做”的对治，如果坚持下来了，这个方面就成功了。

我们不断地实践菩提心和空性，在这方面誓言坚定，不管怎么样，我就是不放弃，魔就没办法伤害我们。有时候我们听到：“你看你天天修行，现在好了吧！不修行的时候，啥事都没有，一修行，病来了，违缘也来了！好了，不要再修了！”有的人觉得：是啊，好像是这个道理。”然后慢慢就把自己所发的誓言放弃了。

如果他誓言坚定的话，不管病也好、痛也好，反正我每天说好要做的就一定要做，魔看到之后也会羞愧而退。你的誓言动摇了，就变成了花言巧语，魔也找到了着力点，他就慢慢地收拾你。你誓言坚定的话，他是没办法的，可能和你对抗一段时间，看你誓言这么坚定，他自然而然跑掉了。所以誓言坚定，也是调伏魔的一个方法。

第四个是佛加持，佛陀的加持也是能够调伏魔的。有些人会质疑，佛难道会不加持众生吗？如果不会不加持，那么这一点不是说了和没说一样？其实绝对是佛陀的加持让魔无机可乘，这一点的的确确是很重要的。

既然佛的大悲心周遍一切，也会加持众生，为什么要加这一条呢？虽然佛陀愿意加持众生，但是加持也要观待两方面的。佛陀的悲心周遍一切、加

持我们，但是我们能不能得到佛的加持从而遣除障碍，一方面看佛愿不愿意，有没有这个能力；另一方面是看我们自己拥不拥有得到加持的基础。

就好像在某个比较远的地方有一个大富豪，他承诺只要到他家去，每个人给一万或者十万元钱，他有这个能力，也有这个想法。但是你可能没有路费去不了，或者根本听不到这个信息。他是愿意给你的，关键是你到他家里去才行，但是你可能根本就不知道这个消息，等别人发完了，你知道这个消息也不行，或者你知道这个消息，但是路费凑不够，也没办法。所以这个事情是看待两方面的。

从这个比喻就可以知道，佛有心、也有能力加持众生，但我们想要得到佛的加持，也需要一定的积累，善根达到一定高度，才能够接受佛的加持。

前三个条件可以成为第四个条件的基础，当然前三个条件也不一定是完完全全圆满的。大恩上师在讲记里讲，不断地修行，不断地积累福智，慢慢地我们就可以很明显地感觉到佛的加持。

那么为什么越往后修，佛菩萨的加持越明显、越大？是不是搞反了？明明应该是刚入门的时候需要得到大的加持，以后自己上路了，就不需要那么大加持了。

其实乃至我们未成佛之前，都需要佛的加持，十地菩萨成佛之前都需要得到三世诸佛放光、刹那消尽内心的所知障的习气而最后成佛的，所以我们在修行过程中，全程都需要佛的帮助和加持。

但是刚开始的时候，因为我们自己的信心、智慧、悲心各方面的条件都还很差，所以很强烈的加持我们得不到。当然也不排除有些人在学佛之前，是因为得到佛的加持而生起信心的，但那种加持是初级加持。真正大的加持，就是让我们内心感受到菩提心、生起菩提心、安住在空性中、遣除内心比较细的障碍等等，往往是在修行越来越好、福智越来越增上的时候，这些加持才越来越明显。

所以加持是看待两方面的，上师很希望加持我们，但是我们也要祈祷，我们的信心有多大，得到的加持就有多大。如果对上师是如同对一个普通人的信心，那你得不到什么真实的加持，如果对上师是如同对菩萨的信心，你得到的是菩萨的加持；是如同对佛的信心，就得到佛的加持。上师的加持是不分昼夜的，没有远近，没有亲疏偏袒，关键是求加持者是不是一个合格的受众，是不是能够得加持的根基、法器，这需要观察。

我们长时间修学福智之后，有了得到明显加持的基础了，这时候佛会加持，因为即便我们有了这个基础，凭自己的能力还是没办法遣除魔障的。不是说已经修行到一定程度通过自己的能力就可以遣除魔障了，觉得自己已经有了这个条件，就不用祈祷佛陀了，自己就可以把魔搞定。

哪怕福德资粮到达了一定高度，但这种高度不足以遣除魔障，这时候需要通过自己的福智和祈祷，再辅以佛菩萨的威力，魔才没有办法。所以当我们有了前面修行的基础，再加上得到佛的加持，魔也是没办法的。刚才讲的第一个“真实宣说”的颂词里，这么多魔都没办法动摇菩萨的修行、障碍菩萨，是因为菩萨有这些殊胜修法的缘故。这对于我们、对菩萨很重要，没有成佛之前这些教言也要学，但最关键的还是我们现在在学的这个关于四因的颂词。

按照严格标准，很多初学者都不具足这些高层次的条件或者因，但是现在要知道这个道理，然后逐渐去圆满这些因。空性我们要去学，学了之后每天打坐、相似安住。不舍众生的大悲心，要通过四无量心、自他平等、自他交换、七重因果等教授方式，来训练我们的大悲菩提心。

誓言坚固，就是我们在上师面前承诺的守护戒律，菩萨戒、密乘戒，我承诺的每天观修、每天念诵，我承诺的修学，我都坚持做。再加上我们每天的念佛仪轨、上师瑜伽等等，来祈祷上师三宝加持。

这四个方面如果都做到了，即便我们现在是初学者，每天去做，也可以遣除很多魔障，这是肯定的。当然在这个基础上，我们去念莲师心咒、度母心咒等等，也可以很大程度上遣除修行中的违缘。即便遇到一些不如意的事情，也不会动摇修行的心，这就是真实的魔没有战胜我们。

在修学的初级层次，我们想到的违缘总是家里不要出事、生意不要出事、身体不要出事，这些违缘千万不要碰到。刚开始的时候，我们都是想遣除这种违缘。当修行上了一个台阶，我们就会想这些无所谓，身体好不好无所谓，我的道心不要退，修学空性、修学利他的修法不要退，这种违缘千万不要出。

随着我们觉悟、智慧的提高，我们对违缘的认识也是完全不同的。当我们认识到世间的成败、身体好坏、生活好坏等都无所谓，只是想着对众生的悲心、修学佛法的机缘、空性安住的状态都不要退失的时候，那就对了。

世间的违缘不要对我修空性造成障碍，世间的顺缘，比如生意很成功或者身体很健康，也不要成为修行空性的违缘，如果有这种认知了，说明我们

的知见的确上升到一定层次了，是一个可喜的进步。

四个因我们已经学习了，很重要，要好好把它们记在心中，平常要努力地修学，让四种因，没有的都要具足，有了的让它力量增强。

辛五、彼所修学法之超胜功德分三：

一、入果由经之一道；二、堪为一切住道者之最；三、是一切修学所知之最。

壬一、入果由经之一道

“入果”，是进入佛果、菩萨果，“由经”，我们要经过的，“一道”，唯一道。由经的唯一道是什么呢？就是般若波罗蜜多，除了这个道，没有其他道了。

即便是修密法，也要经过般若波罗蜜多。虽然名称上有的叫大手印、大圆满、大空性、大中观、大般若，都是一个意思，就是远离一切戏论的智慧，你要成菩萨必须要经由这个道。菩萨道好比一条路有十公里，走到两公里的时候叫初地菩萨，走到究竟叫佛果。唯一的道，就是般若波罗蜜多，不需要更换，只要把这个道认识了，然后再把它走圆满。

在把这个道走圆满的过程中，一方面我们要不断观修空性方面的人我无、法无我空性，另一方面，其余五度比如布施、持戒等也需要做。只要我们把这些因素都凑齐了，慢慢去修学，不管走多慢，反正路是正确的，而且走的过程中不会有大的违缘。

在菩萨道上行走，不像我们平时的远途跋涉是一个消耗战，越走到后面越没劲，是不一样的，菩提道只要把最艰苦的一段走过了，之后走的过程中，类似于走到一个地方就有一个补给站，给你充一次血，一下子力量就增强了，再往下走越走越快、力量越大。不像一般的走路，越走越没劲，巴不得把身上的东西全部扔掉，菩萨道不是这样的，是越走越轻松、越走越快。

为什么呢？因为行走的过程本身就是在累积能量的，就怕你不走，就怕你遇到违缘停下来，只要你走下去，所积聚的力量越来越大。最初的痛苦也是在积聚能量，只不过以前负面的东西太大了，当我们在积聚能量的时候会出来做阻碍。

但是 we 和以前的负能量要以信心做斗争，在斗争的过程中，其实我们内心的心量、智慧、福德、信心，这些因素都在逐渐积聚，再加上继续走下

去所积聚的力量会越来越大、越走越快、越走越轻松，最后就飞起来了。所以我们要知道这条路不是恒时像最初那样不变的，不可能。

为什么我们会说菩萨不可能需要三个无数劫成佛？如果以刚开始出发的速度，等速地走下去，那么是需要三个无数劫，但是菩萨是越走越快、越走力量越大、越走空性智慧和福德越来越多、越走障碍越少，所以他根本不可能需要走三无数劫。我们学了大乘了义经典，都知道这是不可能的事情，后面力量越来越大了，菩提心、空性智慧跟刚开始发心的状态是完全不同的。

所以我们要知道般若波罗蜜多是唯一的道，而且走下去会越来越顺畅，现在对我们来讲是最艰难的，但是只要把最艰难的走过，之后慢慢就会由乐趋向乐，我们会体会得到。

讲此佛母般若时，若有菩萨起信解，
诚心精进而修行，知静者入一切智。

“讲此佛母般若时”有两种解释，一种是对般若有一定解的菩萨给别人讲法的时候，还有一种理解是指佛陀在讲佛母般若波罗蜜多的时候。

“若有菩萨”，如果有菩萨，比如是我们的话，“起信解”，对于佛母般若波罗蜜多的思想、基道果真正学习了解了，产生了真实的信解，真实地生起了信心，发愿我一定要修学般若波罗蜜多、证悟般若波罗蜜多，然后“诚心精进而修行”。

他一方面产生了信解，是非常诚信的，经过观察完之后发现的确如此。现在世间所追求的东西、所知是五花八门的，但是真正学了般若之后，把般若思想和世间所追求的东西认认真真地进行比较的时候，就发现世间的东西，比如我们的身体、容颜、财富、名誉等等，最后死的时候都是要抛弃的，我们现在花很多时间追求这些意义并不大。下一世如果转生为人还要重新追求，如果转生为旁生也还是会追求，只不过追求的方式不一样了。

而般若波罗蜜多不是这样的，它是万法的实相，是和证悟实相、和菩萨道相关的，菩萨道是自他二利的。我们的身体等等会变，但是对般若的信解、功德、善根永远都不会消失，我们可以通过一世又一世的累积最后达到成熟。而现在对世间法的追求是不能累积的，最多累积一些负面的东西，比如执著、贪欲、嗔恨等等，今生追求到的财富累积起来下一世接着用是不可能的事情。

但是对于般若空性、对于佛法的修学是可以累积的，只要你内心有这个善根，不像今生的身体、财富丢失了就没有了，相续中的善根会不断成熟，

你还会拥有更多更好的善根，大恩上师讲的《大乘经庄严经论》里，后面讲六度的时候会涉及这方面的内容。

对比之后会生起一个觉心，这个觉心对我们很重要。所以我们在学法的过程中就要观察，在打坐的时候要善于思维，世间的东西和般若波罗蜜多的境界、智慧比较起来，到底哪个重要？最后发现般若重要。

那么我追求般若的时间和追求其他的时间是矛盾的，那怎么办？怎么取舍？这样去观察、去思考，不必要的东西自然而然就会放下，没什么兴趣了。当然必须要做的还是要去做，但是和它无关的很多东西、浪费时间没有意义的事情就会砍掉。

所以他是诚心而且精进地修学般若波罗蜜多，因为完全认识到了般若的重要性，就非常认真的去做，而且精进地、持之以恒地去做。只有诚心、精进、恒常地去做才能真实地达到效果、得到收获。

如果能够生起信解，诚心精进地修行，“知静者”，我们就可以知道他是三门寂静者。“静者”是三门寂静者，他的身体、语言、意都寂静。“知静者入一切智”，静者可以入一切智，他就已经知道了寂静者入一切智慧的理。入一切智智的道理是什么呢？就是般若波罗蜜多。

为什么说精进修行般若就会身语意寂静呢？就像刚刚讲的一样，他对般若产生了信解而且不断地诚心精进修学，他知道身体做一些没有意义的事情对证悟空性没有帮助，而且会增长迷惑、障碍修行。所以身体方面，他不愿意以非常散乱的方式沉迷于世间欲乐；语言呢，不愿意说很多没有用的话，要么是禁语，就是念诵咒语来积累资粮；意，安住在般若中也不会有很多杂念。所以真实地对般若生起信解、诚心精进修行的人，他的身语意一定是寂静的。

精进是因为了知了般若波罗蜜多是暂时入菩萨的智慧、究竟入一切智智。和般若波罗蜜多相应的人，他的身语意自然寂静调柔。因为所有不调柔的东西都来自于实执、烦恼，而般若完全是对治实执、对治烦恼的根本因。所以当他真正能够相应般若的时候，他的实执放松了，他的烦恼也放松了，他的身语意自然而然就会寂静。所以这就是唯一道。

壬二、(堪为一切住道者之最)分二：

一、认清菩提心之处般若；二、宣说为一切余处之最。

安住般若波罗蜜多的菩萨，“堪为”是可以成为，“一切住道者”。住道者有很多，有外道的，有声闻住道者，有唯识住道者，还有般若波罗蜜多住道者。安住般若的修行者、住道者，他是一切住道者之最。因为其他都是有住而住，多多少少安住在实执中，只有般若波罗蜜多修行者是无住而住，是最好的、最高的住。

为什么堪为一切入道者之最呢？因为他住于法界实相中，是无住而住的缘故，所以是一切住道者之最。这里也是分了两个科判。

癸一、认清菩提心之处般若：

按照讲记和颂词的意思，菩提心其实就是具有菩提心的是菩萨，所以菩提心的安住处也可以称为菩萨安住处，没有什么大的差别。菩提心或者菩萨真实安住的处就是般若波罗蜜多。

般若波罗蜜其实是离戏的状态，菩萨能够安住吗？从名言的角度来讲，可以安住。真正的安住般若波罗蜜多就意味着无住，但是把“无住”本身，就是我们能够认知的“无住”，能够不动摇的意思，这个名言可以安立为住，所以叫无住而住。

法界真如不可住，如空中云无住住，
咒师无住行于空，欲住依咒加持花。

第一、第二句讲的是讲安住法界的不可住，第三、第四句是通过比喻来说明胜义中无所住，名言中也可以行持六度万行，也是一种无住而住。两种无住而住的理解不一样。

第一种无住而住就是“法界真如不可住”，直接从法界真如的侧面进行安立，真实的法界真如是不可住的。五蕴的本身就是法界、法界真如，一切万法的本身就是离开一切戏论的法界真如，有什么可住的呢？如果它要成为一个住，必须要有一个本体，但是法界真如没有本体，分别念没办法缘，没有本体的话就不可住。

“如空中云无住住”，这种状态就好像空中的云一样，真正的虚空是没什么可住的，但是也可以成为云的住处，叫无住住。一方面，云依靠什么呢？云依靠虚空。但虚空本身存在吗？不存在。所以云其实没有什么依靠之处。另一方面，在我们的概念中有一个虚空的概念，那么云在哪里飘呢？云在虚空飘，云在哪安住？云在虚空安住。所以这叫做“如空中云无住住”。真实来讲，云没有住，但是名言假立它可以安住在虚空中，如空中云无住住。

菩提心、菩萨也是一样的，究竟来讲，具有菩提心的菩萨安住在哪里呢？他的所依是般若，但般若本体吗？般若难道就像坐垫一样可以被安住？菩萨坐在座垫上就是“安住般若而住”？没有这样的。

菩萨所安住的般若其实是一种境界，他现前这种境界的时候就叫安住。菩萨安住般若是说明他自己的本体也没有，无所执无所缘的状态，并不是有一个具有五蕴的菩萨坐在空性的般若上面是“菩萨住于般若”。

住于般若的意思不是指有两个法在住，不是一个菩萨住在一个空性上面，不能这样理解，而是菩萨了知了自己的状态是空性的，这叫住。空中云只是个比喻而已，似乎有一朵云，云我们看得到吗？看得到。但是没有“菩萨安住在法界真如”这样的事，菩萨了悟了自己的五蕴本空的时候，这种状态叫住于实相。

在这种状态当中，谁是能住，谁是所住？没有，般若不是所住，菩提心菩萨也不是能住，当他自己安住在自己的五蕴本空的状态时，叫做菩萨住于空性中。名词表现的似乎是一个菩萨住于一个叫般若的东西上，但其实是菩萨认知本性时的状态假名为住，这是不住而住的意思，以上是一种无住住。

“咒师无住行于空，欲住依咒加持花”，在注释和讲记中，虽然菩萨安住在空性中的时候的确是无住住，但是在名言谛中、在世俗中还是可以行持六度、四摄等等。注释中讲到，该圆满的六度万行他会在世俗中圆满，该成熟的有情也会去使他成熟，该修行的佛刹也会去修行等等，这些方面都会去行持。

以比喻来说明，就是“咒师无住行于空”，咒师修持某种明咒而获得力量，“无住行于空”，他可以不住在地上，可以行于空中，在空中飞来飞去。“欲住”，虽然在空中行走，如果想要安住的时候，“依咒加持花”，通过自己成就的明咒、咒语来加持花。

“加持花”，大恩上师在翻译的原文中说，是加持非时花，花本来是人工养的，而且需要时间来长成。但是非时花不需要人工去栽培，不用泥巴，不要播种，也不需要时间慢慢酝酿，而是咒师突然想要安住的时候，依靠咒力加持，就可以在花园中显现安住。这种也是无住住，无住是指本性无住，住是指显现有住。

以上两种无住住的理解是不一样的。法界当中无住住，本来的状态就是无住，假名为住。我们来描绘他的境界的时候就可以说：他住于无住的状态，

没有散开，没有偏离空性，叫做住，空性叫无住，所以叫无住住。第一个无住住，完全是离戏的状态叫无住，假名为住。

第二个，菩萨虽然在胜义中什么都不住，但是在名言中住于修行，他可以做任何行持，所以把胜义谛和世俗谛和合起来叫无住住，和第一个胜义中无住住的概念不一样，但是都是无住住，真正的所依处都是般若。

菩萨虽然在胜义当中安住空性，但名言当中还是要利益众生、修持佛刹、积累资粮等等，这叫做无住而住。胜义中没有住，名言当中有住，就像咒师本来行于空，表示没有住，但是有必要的时候他也可以在空中幻化花园，住在花园里面休息。无住住的比喻和意义可以这样对照理解。

但是不管怎么样，菩提心或菩萨的所依都是般若波罗蜜多，不管是第一种无住住，它的所依是般若，还是第二种无住住，它的所依也是般若，安住在空性般若的无住中，然后行持六度。般若也叫做“之处”，菩提心的所依处是般若波罗蜜多。无住住从这两方面都是可以理解的。

那么今天我们的课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 46 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

发了菩提心之后，今天继续一起学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。

摄颂宣讲的是一切万法的本性，也就是众生的本性，或归摄起来说，就是我们的心性。众生流转是因为不了知一切万法的本性，或者说是因为不了知心性的缘故，因而产生了很多的迷乱和错觉。

佛陀在很早（三无数劫）之前发起修道的心，开始逐渐修持菩萨道。因为后面学习了般若波罗蜜多的缘故，认证了诸法及自己心的本性。如是就遣除了一切迷乱，现证了本性而成佛。现在佛弟子跟随佛陀教言进行学习，在所有的可修持的正法中，可以说般若波罗蜜多是非常接近实相的殊胜的本性。

我们在学习佛法过程中，应该了知般若的空性，并不是一种所闻的世间的学问，也不是一种哲学，其实它就是如实地宣讲我们自己的本来面目。前面刚刚讲了，因为众生不了知本来面目，迷乱了所以产生轮回。现在要从轮回的迷乱中出来，就用这一个方法——认证本性就可以了。

我们现在所学习的，所有的教言、加行、念的佛号等等，其实这一切的修行，都是为了认证本性，或遣除迷乱。它们是一体的两面，如果认证了本性，迷乱肯定会遣除；如果遣除了迷乱，肯定会认证本性。为了认证本性而修行，和为了遣除迷乱而修行，实际上二者是一个意义。迷乱就是，现在我们所见所闻的一切万事万法，在面前如是地呈现，我们执著这些法是存在的。所有的自性，已经在我们的心前是迷乱的本性了，是迷乱显现的。

佛菩萨在这些殊胜的论典和修法窍诀中提到：在黄昏时，把这个绳子看成了蛇。其实的它本性就是绳子，蛇是空的没有本性。我们看到的这个蛇，本身就是一种迷乱。我们一方面要认证是无蛇的状态，一方面要知道蛇是迷乱的。现在我们自己所看到所听闻的，所有的身心的状态其实就是迷乱的状态。

态。和前面的比喻结合起来，即现在我们的所见所闻其实就是蛇的状态。

我们要知道现在所有的见闻（蛇的状态）是个迷乱法。它的本性是什么呢？蛇的本性是不存在的空性。所以这个空性就是蛇的本相或实相。我们现在要通过学习知道蛇本空，也就是要知道我们的身心是本空的。这个蛇所产生的身体、心识等，再加上心识所了知的见、闻、忆、触的一切的法，其实都是迷乱的状态。

如何抉择迷乱呢？我们知道因为它是空性的缘故，所现前的，所执著的都是属于迷乱。现在就要通过它了知身心或五蕴本空（《心经》中讲到），了知一切外在的山河大地本空，因为一切万法的本性是无自性。不但佛陀已经现证了，而且通过这种理证也可以分析了知，一切万法也是无自性的。

我们通过学习要知道一切万法是空性的。这也是为什么要学习般若波罗蜜多、《般若摄颂》的必要性。非常地必要而且很迫切，因为我们想要解脱。如果不想解脱就另当别论，只是想追求世间八法或在佛法上结个缘、种个种子，那怎样都可以。因为倘若自己的善根没有成熟，要对于甚深的法要、解脱心要方面的法产生兴趣和信心，那是不可能的。

对我们来讲，其实我们是有潜力的，有潜质可以挖掘更甚深的实相，可以缘着佛陀、菩萨们讲的这个甚深的法要进行深入地学习、观修和实践，从而认证自己的自性，遣除迷乱，这是完全可以做到的。尤其是对于想要很快解脱、很快具足利益众生能力的菩萨们，般若波罗蜜多是非常关键的修行方法，其它的修法都是为它服务的。

每次在讲般若课之前，与般若有关的这些道理、理念还是需要讲一讲。我们要知道，如果学般若没有相应（以前我们学般若时都产生），也会时不时地感觉疑问：把一切万法了知为空性到底有什么作用？它和我们现在的状态、和集资净障都联系不起来，也没办法如理如实认知认证。如果没办法遣除怀疑，对空性产生定解，我们对般若的修法就不会上心，也不会因为觉得它殊胜，然后努力地去闻思修行，为了证悟去集资净障或祈祷上师三宝加持等等，不会有这样种观念。

如果有了迫切地想要证悟心性的念头，在集资的时候会想我是为了证悟心性而集资；修百字明忏悔时也知道是因为罪业障碍的存在，才没办法认识心性，现在是为了认识心性而做的忏悔。祈祷上师三宝加持也是一样，祈祷上师加持能够迅速和心性相应，认证自己的心性等等。所有的一切都是如

此，包括发菩提心，认识心性之后，自己觉悟了就可以去帮助众生也获得一种觉悟。为了帮助众生的缘故，我们也是迫切地需要对般若波罗蜜多的本性产生非常殊胜的认知。以上就是与之有关的教义。

今天要学的还是第二个科判当中的“堪为一切住道者之最”，这个科判也分了两个科判：第一，认清菩提心之处般若；第二，宣说为一切余处之最。

“认清菩提心之处般若”这个科判的内容还没有讲完，今天就继续学习。这个菩提心其实就是菩萨，因为很多地方有讲，菩提心为什么代表菩萨？有的说是菩萨的所住，有的说是菩提心所住。菩提心它可能是有一个载体的，而这载体可能就是具有身心的人或有情。所以，菩提心不可能不依靠任何众生，那种状态是没有的。概念是可以这样安立，但实际上，没有一个众生，菩提心就没法安住，这种身心状态就是所依。

菩提心之处就是菩萨的安住之处，这个所安住之处是般若波罗蜜多。菩提心有世俗菩提心，也有胜义菩提心，这方面的安住之处也是般若波罗蜜多。不管是胜义菩提心，还是世俗菩提心，它们的安住之处都是般若波罗蜜多。我们现在这个科判就是在学习这个道理。

前面的颂词已经学习了一部分，今天要继续学习。颂词当中就讲到：

**此行明智之菩萨，不缘能证佛诸法，
不缘视为讲求法，是求寂喜德者住。**

“此行明智之菩萨”，就是说在这个地方行持一种没有所住、没有执著的甚深明咒的这个菩萨。此行明智之菩萨就是修持般若波罗蜜多，或把这种一切无自性的境界作为一种密咒或明咒。为什么这样讲？《心经》中讲是大明咒、是根本咒、是无等等咒。般若波罗蜜多的意义，就是这样一种殊胜的含义，它也可以遣除无明和疑惑，具有无与伦比的威力。在麦彭仁波切的注释，还有大恩上师的讲记中，都说这个是甚深明咒，或是甚深的密咒，其实意义上都是一样的。

虽然有时我们觉得“咒”应该是某种没办法理解的语言，这才是咒语，般若波罗蜜多应该不是咒语，其实并非如此。咒语的意义就是能够遣除颠倒迷惑，能够具有大威力的这种自性的，都可以称为明咒和威力咒。所以，如是地行持非常殊胜的这种明咒和般若波罗蜜咒的这样一种菩萨就是“此行明智之菩萨”。

他行持这样殊胜般若波罗蜜多的意义，可以自己修持这样一种圆满资

粮，成熟众生的解脱、修行刹土等这样殊胜的功德。他自己可以行持，也可以教导众生来行持这种修法。也就是说，菩萨在教导众生时，往往是他自己行持过、安住的，然后如理如实地教给众生去修持和安住。

他自己安住在空性中，就可以通过其行持圆满资粮、解脱众生的相续、修行清净刹土及为成佛做准备等等。这些方面他自己能够如实安住、也能教给众生如实安住。这样的一种菩萨在行持的过程中，他能够抓住修行的扼要及核心。

如果说不知道波若波罗蜜多的修行者，虽然在表面上可以做顶礼、放生等很多修行，但是在做放生、顶礼等很多的善法时，是通过怎样的心态去修这个法，这个法就会按照自己的心态如是去成熟和发展，变成相应于自己发心的这一类善法。这类善法虽然是发了善心、修了善行，可能算是一种善法，但它所有的要素不具足，所以这种善法不确定，不一定成为能够达成最圆满功德的修法。

这里面缺什么了？有时我们在行持善法时可能是缺了一种菩提心的作意；或者有时有了菩提心，比如“今天我放生、顶礼是要为了利益一切众生”，这样的善心、菩提心发了，但还有一个最甚深的要素没有具足。是什么？就是空正见，般若波罗蜜多的本体。如果没有以般若的智慧去摄持，虽然在放生、顶礼，它还是没有办法真实的成为最殊胜、最了义的一种圆满修行方式。

菩萨在修学这种菩萨道和圆熟净的时候，他抓住了修行的扼要。所有的大乘的修法一个就是大悲，一个就是智慧（空性的智慧）。菩萨完全把它们抓住了，怎么表现呢？“不缘能证佛诸法”，就是他自己虽然在修持这种缘熟净的修法，也能够让众生来修持，但是菩萨自己是“不缘能证佛诸法”，这里面有两个内容：一个是不缘能证的道，第二个是不缘所证的佛的功德法。

在颂词当中，“不缘”就是不执著、不缘取。“能证”主要是道，般若波罗蜜多作为一个殊胜的道，如果说“这个道很殊胜，我们一定要怎样”，那么这个所谓的道已经被我们的分别心所缘了。分别心其实是属于有无是非的状态当中。若以分别心去缘这个道，某种意义上讲，是一种染污的状态。有人觉得“怎么可能是染污呢？我发的是菩提心、善心，这个不是染污。”

染污和清净本身有很多的层次。如果追求世间八法的心，称之为染污，那么解脱世间八法，比如说修出离心，这个叫清净；如果为自己修持善法叫

染污，为了众生修善法就叫清净；有执著修持善法就叫染污，无执著修持善法就叫清净。

所以我们在缘安立这种染污或清净的时候，在不同的层次有不同的安立，不能够把这些理念混淆了。按照最了义的教义来讲，最了义、最殊胜的本体就佛和菩萨所证，这个是完全超越分别心的，这就叫清净。为什么叫清净呢？相应于它本性的缘故所以叫清净，而分别心本身是无明的状态。

关于分别心的本体，以前引用过这个教证，龙树菩萨在《大智度论》中讲：“太末虫处处能缘，独不能缘于火焰，分别心处处能缘，独不能缘于空性。”我们就知道，有一种虫叫太末虫，它什么都可以缘，但它不能缘火，一遇到火它可能被烧死。分别心什么都可以缘，我们的分别念可以缘世间、出世间，但是就缘不了空性。因为空性是离戏（离开分别）的，而分别心是要分别的。如果用分别心去修道，那么就是没有相应于这个真实空性的法性，没有离戏。

所有的分别心要么就是执著有，或安立为有，要么就是取无（取有取无）的状态。空性是离有离无，分别心是不是“取有”，就是“取无”。只要有分别心，它就一定要缘某个法，绝对是这样。如果我们用分别心去修道，还觉得这个心很贤善或怎样，其实从最了义、最圆满的法界的高度来看时，这种所谓的分别心去缘的菩萨道，它还是属于染污的，但这个染污是很高层次的。

佛经中很多对这些分别，我们要通过不断地学习。麦彭仁波切在《中观庄严论注释》中讲了，“很多相似的词句分清场合很重要”，是指它这个词句在什么场合中讲的，在声闻乘的场合，还是在讲菩提心的场合，还是讲最了义的般若波罗蜜多场合？这个方面要分清楚。

从最了义的角度来讲，如果缘了这些能修的道，它就不是真实的一种道，这个道已经被这个分别心所染污了。所以说“不缘能证”，他对道本身是不缘的，虽然在修道，但没有实执。

第二个是“佛诸法”，什么叫佛诸法？就是通过道，最后就达成获得的佛陀的功德法，叫佛诸法。佛陀的功德法，在很多地方就讲到了十种、四无畏、十八不共法等等，很多如所有智、尽所有智、无量无边的神通幻变这些都是属于这个佛的功德法。菩萨也不缘这种佛功德法，他知道没有一个能缘所缘，其本身也是不存在的，所以他对这种能证的道以及所证的佛果都不缘。他自己对于这个方面是不缘的，大恩上师的讲记中说“不缘能证佛诸法”，

就是说菩萨他不执著自利的这些能证的道和所证的佛果，他不执著自利方面的一种修法。

他也不缘他利方面的法，第三句就是讲不缘他利。颂词中讲“不缘视为讲求法”，因为菩萨在修持圆熟净的功德过程中获得了能力，也会给求法的众生宣讲这种圆熟净的状态、修法、顺缘、违缘等等，慢慢地引导众生去修持，但是菩萨在给众生讲法或作利益（做他利）的时候，也仍然没有放弃空性这种核心的观点。

这是不能放弃的，第一、他修行已经到了某种高度的时候，让他放也放不了，已深入他的骨髓，变成他自己的本性，已经现前一部分，他不可能再放弃。第二、他也不会或不应该去执著，当然对菩萨来讲，他肯定是不执著。对我们来讲，要学着不去执著，这就是需要训练或锻炼。

一方面说要发心，一方面说要不缘不执著，有人会觉得，“如果要发心，怎么可能不执著呢？如果不执著，那干脆什么都不做？”。其实不是这样，这方面就需要去了解这样的一种意义。菩萨在做利他事业的时候，“不缘视为讲求法”，就对于求法和对求法者讲法也不缘，即对他利方面也不缘，不缘自利也不缘他利，没有一个求法者也没有讲法者，这都是就三轮体空，无二取的。这个方面主要是从菩萨安住在究竟的胜义谛中时，如是的一种不执著的状态。

第四句，“是求寂喜德者住”，这一句主要是在名言谛中。虽然在胜义中不缘自利和他利等，一切都不缘，但是在名言（世俗谛）中，是“求寂喜德者住”。求寂、喜德是两方面，“求寂”指菩萨有追求寂灭一切众生的烦恼痛苦的心愿，所以是求寂者。求寂者不是说自己去求一个寂灭，而是追求能够寂灭众生烦恼的这种菩提心。求寂是一方面，他是追求能够寂灭一切众生的过患，作为一个菩萨来讲根本不考虑自己的利益，所修所观察的都是为了利益一切众生。还有一方面是喜德。欢喜大乘功德法以及能够利益众生的殊胜功德，这个叫喜德。

在名言中，菩萨住于这样求寂和喜德的状态。归纳起来，这个颂词仍然是前面主题中所提到的不住而住的意义，仍然属于不住而住。在这个颂词中有两方面的不住而住，分别是：第一、相应于胜义的不住而住，第二、相应世俗的不住而住。如何是相应胜义的不住而住呢？是“不缘能证佛诸法，不缘视为讲求法”这两句，这两句其实就是说安住在胜义中时，他是不住而住的。

为什么叫不住而住呢？“不住”就是内心中不执著，“而住”是什么意思？他没有离开一切无所缘的状态这个叫“住”，住于无住当中，“无住而住”的意思就是这样。一方面来讲。他的确内心中不执著，不执著就不住，但是当这个菩萨安住在这种一切无执的状态中的时，他这种状态没有离开过或散于其他的分别念，安住在这个状态中没有出离没有散乱，这就是“不住而住”。所以，在胜义中他也是不住而住的。

在名言中也是不住而住，因为这个菩萨在胜义谛中已经获得了一种空性的功德。第四句“是求寂喜德者住”主要是菩萨在名言中，还是有追求寂灭众生烦恼的心，和追求大乘功德的心，这方面还是有的。“视求寂喜德者住”，最后一个有个“住”字，“住”就是住于求寂的状态、喜德的状态。

虽然有个“住”，但其实这种住也是不住而住。为什么叫不住而住？因为他在胜义谛中已经安住了无住的状态。菩萨在入定位时，安住无住的状态或空性，出定时，住于这种如梦如幻的修行状态。所以把胜义谛和世俗谛，两种和合起来就是不住而住。

胜义中是不住的，名言中有住，有住其实也是因为他的本性本体已经相应于胜义谛中空性的缘故，他没有离开胜义中的状态。虽然在出定时，他仍然会产生分别，但已经不像凡夫人的那种非常严重的实执的分别，只是有一种我要生起寂灭众生烦恼的心，生起了一种为了成佛要修持功德法的心，但是他生起这种心的时候，他本身是没有实执的。这个方面就是不住而住的意思。

或者单单从名言中，或他的出定位的侧面来讲，菩萨在出定位时，任运安住如梦如幻或单空的状态。单空这部分是不住，显现这方面是住，所以也是不住而住的意思。有些时候，《般若摄颂》中的不住而住，也许我们可能有点陌生，但是《金刚经》中的一句话我们很熟悉，即“应无所住而生其心”，它其实就是不住而住。“应无所住”就是不住，“而生其心”就是生起来，住的意思。住于那种菩提心、利益众生的心、布施等等的心，“应无所住”就是胜义谛的意思，没有什么执著。“而生其心”是在一切无执当中，生起了一种要布施、持戒等等的状态，所以这里就讲到了菩提心之处就是般若波罗蜜多。

为什么是般若波罗蜜多？我们回到科判中再分析一下：胜义菩提心的所住是般若，为什么呢？刚刚讲了，胜义菩提心“不缘能证佛诸法，不缘视为讲求法”，这就是安住在胜义状态。这时它的所依是什么？处是什么？就

是般若。他本身的胜义菩提心就不缘能证佛诸法，不缘视为讲求法，说明胜义菩提心之处是般若。

那么世俗菩提心呢？是求寂喜德。求寂和喜德是世俗菩提心的状态，求寂喜德就是为利众生愿成佛这样的世俗菩提心，它也不住而住的，所以这种世俗菩提心也是依于般若波罗蜜多。因为有了在胜义中无住的这种观念，他就在名言中如梦如幻地住，所以这个为利众生愿成佛，或“发心为利他，求正等菩提”的这种世俗菩提心，它其实也是依于般若而住的。

这个科判，它的所诠义是非常清楚的。我们自己在学习这种佛法的过程中，对于这样的问题也需要认认真真去观察。大恩上师在讲记中就再再地去鼓励大家：一方面一定要生起利他心，相应于世俗菩提心。第二个方面要相应于一切万法无自性的空性实相。因为这个实相并非和我们无关，之前再再讲过：当我们正在显现身心、或正在分别这样一种万法的时候，这个分别心的本身它就是无自性的。所看到的这些法本身也就是无自性的，所以这种实相它没有离开过我们。

我们从轮回到现在都带着实相在跑，其实一切的一切都是从空性中才能够缘起。而且当这个空性的正在缘起、显现、痛苦、分别的过程中，这个实相没有一刹那离开过我们。

这里就是认识、不认识的差别，不管怎么说，认或不认识，它都在这个地方，但是反过来讲，如果不认识还是继续迷乱，如果认识之后，自己就从迷乱当中出离，然后就可以永远地离开这种迷乱的状态，不会再为这些痛苦、分别念买单了。

不单单是自己离开这样迷惑的状态，而且也可以帮助众生去离开这样的状态，所以我们现在要发菩提心（发心利益众生），当然如果有能力去给众生布施一些东西，做一些慈善，这绝对百分之百也是利益众生的一种方法。不单单是我们要做，大菩萨也会做，对我们来讲，是在这个行为中去培养实践菩提心。对大菩萨来讲，是通过这种慈善去和众生结缘，种下一个利益他们的种子。菩萨他住在他的位子上去做慈善，我们按照我们的状态去做慈善。

菩萨不用讲，他可能所有的这些条件都是圆满的。但我们来讲，在做慈善或做利益众生的事情的时候，最好这里面的一些要素，比如说慈悲菩提心，不单单是今生我可以给对方一点钱、一点油或一点米面等等，在给东西的时候，要发愿以后愿他在这个三个种姓，尤其是大乘种姓中成熟，和他结下一

个缘。

像这样发愿的时候，其实已经以菩提心摄持它了，现在给对方布施财物，以后布施正法。通过布施这些东西的缘故，愿对方很快地和正法相应，内心中生起对正法的信心。有些时候可能不一定他马上就能够产生，但是因为有意愿摄取，心很清净，法性法尔力的缘故，在不久的将来，得到布施的有情，他的种姓慢慢地就会苏醒，这就是很奇妙的缘起。如果没有人给他做这个因缘，他虽然有佛性，也没办法苏醒。

只要给他做了、发了愿了，虽然自己还是凡夫，但是这种愿力成熟之后，种姓慢慢就会苏醒，和佛法慢慢结缘。所以我们在做慈善、放生时，很强调这个发心、发愿。我们在做的时候不要被迫地去做，不要不发心，我们要去好好地发起这个殊胜的心，去做这种殊胜的事情。

最好有这种般若的正见，安住在三轮体空中去做这些，就可以非常殊胜。当然一方面要发心，一方面要三轮体空，这对初学者来讲比较矛盾，但这里是绝对不会矛盾的。只不过这种无所住而生其心，无住而住等等的观念，对我们来讲还是一种新观念，还没很熟悉。

随着对般若波罗蜜多的空性不断地熏习，这些观点慢慢都会被接受，一旦接受之后就可以去运用。首先是在观念方面的接受，之后在实践中去做。首先道理上明白应该是这样的，但有时做的时候还做不到，所以我们每次在顶礼时，要有一种无所住而生其心，在空性中去顶礼的观念，在顶礼过程中去一边顶礼一边想，通过这样的方式去实践。

放生的时候一边放生一边想三轮体空，如果经常性这样想，他也会慢慢相应，因为所思考的就是空性，当分别心不断地和空性去相应，慢慢我们的心就会被般若的威力所改变。

我们就会了知：“哦，原来它是这样”。有一天内心中就觉悟了，是没办法表达的一种内心中的感觉或觉受，他有真实地了知，绝对是不矛盾的。在空性中可以显现一切，显现一切的时候本体是无自性的，不需要远离空性就可以做善法，做善法的同时也离不开空性。他对二者的无二双运方面，内心中会有一种感觉，这个很重要。

首先要在理念上过关，接受这个理念。接受之后，在做的时候还会觉得好像有点疙瘩或隔阂一样，这方面就必须要通过平时做事的过程中，一边做善法，一边去观想，把自己的理念加进去，慢慢去串习，最后就可以真实地

达到那种比较高的状态，乃至真实地现证这种三轮体空，远离二取的状态。那么这个科判已经学完了。

癸二、宣说为一切余处之最：

谁是一切余处之最呢？就是无住而住。菩萨的这种无住而住，或说菩提心的所依，真实殊胜的菩萨安住的般若是一切余处之最。为什么叫余处呢？这里是为了鉴别佛陀，除了佛陀之外的其他的所依之处，即菩萨的这种所住处是最殊胜的。

除了佛陀之外，所有的安住中它是最殊胜的安住，它是无住而住。其它的，要不然就是根本没办法住于这种空性，要不然就是有住，反正就是这样或那样的分别。菩萨的无住而住是非常殊胜的一种住，所以称之为一切余处之最。

颂词中讲：

罗汉解脱如来外，此住堪为诸声闻，
缘觉息具寂乐定，众住之最是无上。

颂词中讲“罗汉解脱如来外”，这里面是余处，要除掉什么呢？要除掉佛陀。颂词中讲“罗汉”解脱如来外，这里的罗汉是指佛陀的意思，在注释中称之为大阿罗汉。如果把佛陀安立成佛的时候，也有大阿罗汉之说。

如某某大阿罗汉像舍利佛、目犍连等等这样的尊者，叫大阿罗汉，因为他们在僧团中是上首的，资格老，事业大，所以称之为大阿罗汉。但是如果把佛陀也安立为罗汉的时候，那只有佛陀才能叫大阿罗汉，其他就不能叫大阿罗汉。

这里的“罗汉解脱”，为什么是佛陀呢？因为在注释中讲得很清楚，是“断除二障的大阿罗汉”。谁才能够断除二障？只有佛才能够断除二障。

这里的名称虽然叫罗汉，在释迦牟尼佛的名号中也有（汉文中佛陀的名号中也有罗汉），罗汉就是杀贼（无生）的意思。佛陀是不是已经灭掉一切烦恼贼呢？当然是诸漏皆尽了。从这个具有诸漏皆尽（漏尽）的侧面来讲，佛陀符合罗汉的标准。但他不是一般的罗汉，因为一般的罗汉如果是修持小乘道（声闻乘），他只能获得一种暂时的解脱，证悟了人无我，断除了烦恼障，而所知障基本上没怎么动。谁才能断除二障获得大阿罗汉的境界果位呢？只有佛陀。

佛陀就是真实的圆满的大阿罗汉，所以“罗汉解脱如来外”，是指大阿罗汉佛陀的一种无上解脱和如来的种种安住的境界之外。罗汉也是佛，如来也是佛，大阿罗汉所获得的解脱的等持和如来所获得的安住境界，除了这个之外。其实第一句就是讲除了佛陀之外的意思，只不过解释了一下为什么叫罗汉，罗汉的解脱境界，大佛陀的解脱境界和如来所安住的这状态，所以是“罗汉解脱如来外”。

关于圣者，在弥勒菩萨的《辩法法性论》中，还有其他地方讲，圣者有四种，即“四圣”：声闻、缘觉、菩萨、佛，这称之为四种圣者。除此之外，还有其他的一些有情，如其他资粮道加行道的一些菩萨、声闻，还有外道的苦行者，一般的老百姓以及地狱的有情，很多很多。其他的不用说，如果菩萨已经超过了声闻的这种解脱，绝对是超胜其他的外道苦行等等方面，毫无疑问。

我们知道从圣者来讲，有四圣。四圣除了佛之外，菩萨的这种安住，是超过声闻缘觉的。既然超过了声闻缘觉，那绝对超过外道和世间的凡夫人，也绝对超胜饿鬼旁生地獄等等有情，也百分之百肯定超胜天人（欲界天、色界天、无色天等天人）。虽然这一切都有各式各样的“住”，但菩萨的“无住而住”的“住”是最殊胜的。

为什么和佛没法比呢？佛毕竟他的功德已经圆满了，障碍已经完全遣除了，而菩萨正走在圆满功德和尽除二障的道路上。他的道是正确的，为什么这么说呢？从大乘的角度来讲，有两个阶段，第一个是有学大乘阶段，第二个是无学大乘阶段。

无学大乘阶段就是大乘究竟的果，叫佛果，他已经达到究竟无学了，这是讲果。第二讲的是这个道，正走在道上的，虽然没有圆满，但是道只要走究竟就是佛，不需要再换道或转化（从这个道换到那个道）。为什么这样讲？因为这就是大乘菩萨的不共之处。

如果是小乘道声闻道等等，当他走在小乘道路上时，把小乘的道修究竟了可以获得小乘的罗汉果，但是获得之后再走就走不了了，必须要换频道了，必须要转换成大乘的轨道中，才可以继续往下走。

所以小乘的道是暂时的一种安立或方便，他走下去达到无学道，就是阿罗汉果。如果到时想再加把劲再修这个道，就修不了，因为他已经达到极致了，再没办法修，所以必须要换成另外一种发心或见解。这是什么发心？大

乘的更殊胜的发心，更殊胜的见解，换了这个道上面慢慢修才可以成佛，所以他完全是不相同的。

菩萨虽然不圆满（还是有学道，不像小乘的罗汉是无学道），但是他只要圆满了就是佛，而小乘道圆满了还是阿罗汉，还是一个小乘的圣者，没办法圆满之后再修就成菩萨或成佛，这个可能性是没有的。

很多地方在学中观的时候，都再再在地讲这个问题。有些时候我们觉得先学小乘道，把自己的问题解决之后再想怎样，这个非常困难。小乘行人必须要有一种强烈的想要解脱轮回的心，因为他在修出离心时，对整个轮回特别地厌烦，对众生也不想接触，只想一个人解脱。

这个心串习很长时间，有极其强烈的出离心厌离心，才可以进入小乘的见道，而且还要把见道中得到的继续地加工运行，得到修道，圆满之后再得到阿罗汉，所以当得到阿罗汉的时候，内心中的厌离心是非常强盛的，异常强烈，而且这种厌离心是通过修道来进行加固的。

当他真正要转化成大乘的时候，这种心就会作障碍，一发菩提心，以前那种厌离众生和轮回的心就会翻起来，然后作障碍，使菩提心发不起来。这种障碍要花很长时间才能完完全全地对治消灭，把这个痕迹完全抹掉，然后以一种真实比较清净的心态去修持大乘道。

也许他花了很多劫达到的状态，就是现在我们这种状态。虽然现在我们还不是圣者，但现在没有很强烈地厌离轮回，讨厌众生，或发愿绝对不可能度化众生，绝对不愿再入轮回，我们都没有。很多大乘地区的学佛者，都有这种观念叫到倒驾慈航，都说观世音菩萨、文殊菩萨倒驾慈航等等，也就是说对这个问题，我们骨子里是接受的。

如果让我们现在发愿，成佛之后再回到娑婆度化众生，很正常很自然就接受了，没有什么很大的抵触、排斥。只是担心现在自己没有能力，但如果有能力了，（很多道友都说），肯定会回来度化众生，这就是不一样的地方。

千万不要小看这些，这就是不一样的地方，阿罗汉没有这种观念，生不起这样的心，所以他修很长时间才能达到这种状态。这种状态再往下修才能慢慢到达菩萨的初地，然后成佛，他走了很大的弯路。有些道友说“我首先通过小乘道获得解脱，然后再学大乘应该很快”，其实这个很慢，非常慢（很多地方对这个问题都有讲）。

这里是说菩萨的这种无住而住的住。“堪为诸声闻缘觉”，声闻缘觉就是

四圣中的剩下的二圣。声闻不管是有学、还是无学，最究竟的无学道就是阿罗汉。缘觉很多地方讲，他没有有学道，在《俱舍论》中讲，他就是在一座之上成为阿罗汉的。

前期他修了很长时间的缘觉的道，积累资粮，最后一世将要成就时，他坐下来，一打坐，如果因缘成熟，坐下去的时候是凡夫，一起座的时候就已经是阿罗汉了，这个是缘觉。从这个角度来讲，缘觉没有有学道。他不像声闻还有一果，二果、三果的这种有学的圣道，缘觉是没有的。所以，声闻和缘觉的这种罗汉的住也有不同。

全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》第二品中专门也提到了声闻缘觉的修法到底和菩萨证悟的空性有什么差别？这里也讲到了真正的声闻的阿罗汉所证悟的空性是证悟了一个圆满的无我。

无我分两种，一个人无我，一个叫法无我。声闻是对于人无我圆满证悟了，烦恼障的种子完全灭尽了，但是所知障还没有，虽也少了一点点，但基本上可以说没有。因为他没有证悟法无我，所以他只是断尽了烦恼障，连遍计的所知障都没有断。

缘觉的根基要比声闻的根基利，积累资粮的时间要比声闻的时间长。很多地方讲，缘觉为了证悟缘觉果（独觉的阿罗汉），要积累一百个大劫的资粮（在一百个大劫中积累资粮）。我们觉得“一百个大劫，这么长的时间”，但一百个大劫和菩萨的三个无数劫比，那简直不能算什么。“

”三个无数劫”里的“无数劫”指的是什么？无数劫就是一后面有五十九个零，六十位数字（不是六十劫，是六十位数，从一一直数到六十），这就是一个无数劫，需要三个这样的无数劫。一百个劫和三个无数劫简直没法比，太短了。但是缘觉的积累资粮的时间还是比声闻要长要多。利根的声闻三生（就是三辈子）就够了，就可以证悟这种阿罗汉了。

缘觉的根基利，因为他准备的时间长，所以证悟也要比声闻阿罗汉所证悟的要深一些。《入中论》中称缘觉为中佛，就是“声闻中佛轮王生”。他称为中佛，因为这种觉悟比佛低，但比声闻要高，所以称为中佛。缘觉证悟的境界要多一些，有一个半无我，即一个圆满的人无我，再加上半个法无我。

按照有些观点来讲，声闻阿罗汉他自己是粗大的五蕴（现在我们的身心就是粗大五蕴），虽然粗大的五蕴他已经证悟空性了，但是微细的部分（比如说色法最微细的就是极微，无分微尘；我们心识的最小单位叫无分刹那）

没办法证悟，声闻阿罗汉证悟的境界就是这样。而缘觉是证悟了最小的色法部分（即无分微尘），但无分心识这部分还没有证悟。所以他的证悟，要比声闻阿罗汉要高一些，功德要大一些。

菩萨是对于人无我和法无我两种空性都证悟了，因为登初地的时候，遍计的烦恼障和所知障全部都要消尽。所以菩萨的证悟从全方面讲，已经超胜了声闻、缘觉的证悟，所以说“此住堪为诸声闻缘觉”。

声闻虽然证悟了空性，但这个空性是不圆满的，一方面他耽著人无我空性，他认为人无我的空性是存在的。第二个也就是刚刚分析的，声闻阿罗汉最后还是耽著于什么呢？耽著于这种无分微尘和无分刹那。

缘觉对于无我空性方面不存在或无边不存在方面，还没有证悟。有边也是证悟一部分，就是前面讲到的粗大的五蕴加上细微方面的色法，这方面已经了知为空性，但是就无分刹那这方面还有执著的。所以，他还是住于某种实执状态中。

声闻缘觉仍然是有住的，还不能说是真实的无住而住。“此住堪为诸声闻，缘觉息具寂乐定”，这里有几个意思：一个是息，第二是具寂，第三是乐，然后是定。

怎么解释呢？“息”就是息灭一切众生的烦恼（不管是声闻、缘觉等等，还是想要息灭众生的烦恼），虽然他不像菩萨，发了如此广大的心，时间又长又圆满，但是他多少还是有一种想要息灭和自己有缘的这些施主或有情的烦恼，这还是有的，要息灭这样一种状态。

“具寂”，就是具有一切寂灭的功德。“乐”是无漏的安乐，不是有漏的安乐（凡夫人有烦恼，他的乐就是有漏乐）。圣者是具有无漏乐，这些“定”就是等持。

虽然声闻、缘觉多多少少，都具有一定的息、具寂和乐（无漏乐）等等的等持，但是和菩萨相比，还是没办法比的。菩萨息灭众生的烦恼，具有寂灭的能力，还有无漏安乐等的禅定，是“众住之最是无上”。

观待这些来讲，菩萨的安住是众住之最，什么叫众住呢？“众住”就是声闻的住和缘觉的住，乃至还有一些外道、仙人的住（外道、仙人住于自己的禅定，没有胜观）。凡夫人有没有住呢？也有住，住于什么呢？住于世间八法，住于人间的欲妙、安乐当中，都叫住。但是在这些住当中，菩萨的住是众住之最，即所有“住”当中最圆满的、最微妙的住，就是菩萨的住。

前边已经简别佛陀了，除佛陀之外的，所以说“众住之最是无上。”在这些住当中，菩萨是最为无上的住。刚刚那个颂词中，已分析了两个方面的无住而住，第一个是胜义方面的无住住，第二个是世俗谛当中的无住住。

这两个方面都是全方位超胜的，从胜义无住来讲，菩萨对于一切自利和他利，从色法乃至一切智智之间的所有的状态，都能安住于空性，不生起任何的实执分别念。从胜义无住而住的角度来讲，无论声闻证悟的人无我，还是缘觉证悟的一个半无我，其实和菩萨的那种安住在远离一切戏论的空性中，都没法比。

从中观的很多论典分析，声闻、缘觉这种人无我的空性其实还是一种单空，还是属于一种有边，只打破了有边的一部分，为什么呢？因为还有一些有边方面所涉的法没有打破，比如说，无分刹那、无分微尘这些属于有边的还没有完全打破。

菩萨已经全方位的证悟了，远离四边八戏，不单单是有边的所有的法完全打破。仅从打破所有有边执著的侧面来讲，声闻、缘觉都没法比。声闻保留了什么呢？保留了极微，就是无分微尘和无分刹那。而缘觉保留了无分刹那，这些有边方面的法都还没有破尽。

但菩萨有边方面的法一个都不剩，不单单是有边方面，连无边方面的法，也不剩了，有和无都没有了。所以菩萨在胜义中安住的离戏空性，即安住一切万法的本性，离戏的状态，这个是完全超胜了，这种胜义中的无住而住，菩萨就圆满超胜。

刚刚我们讲，名言中也有无住而住，那名言中的声闻缘觉住于什么？住于自己的寂灭的状态中，虽然有时也发一些出离心，发一些利益众生的慈悲心，慈悲喜舍他们也有，但他的一些范围、时间、心量都是有限的。

所以，如果要从菩萨出定位那种无住而住的大慈大悲心来讲，那也是没法比的。没办法和菩萨那种这么广大的菩提心相比，为了寂灭一切众生的烦恼，为了成佛，积累一切的资粮，修持六度四摄，还有菩萨安住在大乘的十地等等的殊胜善巧方便，这些方面来讲，就远远超胜了。

所以在名言中，这种无住而住，声闻缘觉也比不上。如果声闻缘觉都比不上，那外道、世间人就更不用讲，提都不用提。世间外道的修行功德连阿罗汉都比不了，更没办法和大乘的菩萨比了。所以，从这个方面讲，“众住之最是无上”，菩萨是安住最殊胜的住，所以无住而住很殊胜。

先把前面第一个科判的颂词中的关于“胜义中无住而住”及“名言中无住而住”了解完之后，再来比较，就很清楚了。当然前提是要知道，声闻缘觉大概的状态、境界是什么？否则没法比。有时我们觉得差不多或怎样。可能是有些大德有什么善巧方便，鼓励大家，先要证阿罗汉果，然后再修菩萨果。

如果按照一些真正的殊胜经论来讲，走大乘的道是绝对不可能证阿罗汉果的，怎么修也证不了。因为他的菩提心就已经说明了这点，刚刚讲，要证悟这种阿罗汉，需要很强烈的厌世心，然而这个很强烈地要抛弃轮回，不愿再回娑婆利益众生的心态，和菩萨入道的一种菩提心的心态直接就矛盾，没办法调和。

如果安住在那种不是很强的厌离心中，也证不了小乘的见道。如果证悟了小乘见道的出离心，这边也没办法发大乘菩提心。所以大乘的菩萨是不可能证小乘果的，要证小乘果有一个条件，就是舍弃菩提心。舍弃了菩提心，生起强大的大厌离心，才可以。如果没有舍弃菩提心，永远证不了阿罗汉的果（小乘果）。

为什么阿底峡尊者听说印度有一个弟子早上修持了什么法，得到了小乘的见道等等，尊者说这个还算幸运？他要获得这种小乘的见道，必须要舍弃菩提心，修持这样小乘的心，才能够证悟。

按因缘来说，这个证悟的果和这个因，它是相应的，具有什么样的发心和行为，就证悟什么果。大乘的因、缘和它的果是相应的。要不然就错乱了，发起小乘的出离心也可以证佛果或菩萨了，但这是不可能的事情。发起了大乘的菩提心，就永远不可能证小乘果了。这二者之间就是这样，因缘是绝对不会错乱的。世间的因缘不会错乱，修行佛法的时候，如是因，如是果，也永远也不会错乱。

这些方面我们要慢慢学习大乘，尤其是大恩上师讲的《大乘经庄严论》中有很多这方面的内容、意义，真的很殊胜，我们要好好学。这里讲了很多菩萨的一些发心，他们的修行完全简别于小乘，有非常多的这些内容。大乘的发心也绝对是不共的（和小乘声闻乘的发心不共），菩萨的六度四摄的行为也绝对不共，还有他的空正见，也永远是不共的。所以，见修行果，完全都是不一样的。学习了《大乘经庄严论》之后，就会全方面地认知大小乘的差别，心胸也会变广博广大。

小乘的这些境界，虽然绝对也是百分之百是佛法，但只是对某些有情来讲适合，我们也绝对永远不会去诽谤它。但是了义的就是了义的，不了义的就是不了义的，不能说这是佛法，就必须法无高下，全部不能够分别，不是这样的。

它是佛法，我们不能说它不是佛法，不能调伏烦恼，但是针对这种根基，或抉择它的法本身的了不了义、圆不圆满，这个是可以分析的，它就是有这样的自性。所以如理如实地去分析大乘和小乘的一些差别，然后如是地安立，这绝对不叫谤法。（以前上师们早就讲过了这个问题）。如果觉得这个大乘道是假的，小乘道是没有用的，调伏不了烦恼，像这样谤法的可能性是比较大的。

下面再来看这个颂词：

飞禽住空不坠地，鱼住水中无闭死，
如是菩萨依定力，到岸住空不涅槃。

这也是承接上面那个科判的内容。这个颂词讲，“飞禽住空不坠地，鱼住水中无闭死”，首先是两个比喻：飞鸟，飞禽它飞在空中，是不会堕地的（落于地下）；鱼住于水中，它也不会被淹死，不会因为在水中无法呼吸，自己就被闭气而死，这个也不会。这是它们各自与其他一些众生不共的能力。

一般来讲，众生若没办法住空，肯定会坠地。就像跳高、跳远时，虽然跳了两米多高，但很快就掉下来了，肯定不能住于空中，会坠地。人在水中，如果不带氧气，肯定会窒息而死，这就是一般的情况。

一般的人没有这个能力，但是飞禽可以住空不坠地，鱼可以在水中无闭死（不会窒息而死），这是它们自己不共的能力。虽然说这个不共的能力是由于它的身体的构造等等，这是一个方面，但主要还是它有这样一种和其他有情不共的方面，就把这个比喻成菩萨。

“如是菩萨依定力，到岸住空不涅槃。”“如是”是指和前面的两个比喻相同。同样，“如是菩萨依定力”，菩萨依靠非常殊胜的安住在般若波罗蜜多的禅定的力量，这种禅定就是一种智慧。

有时提到“安住禅定”很容易被理解为，是四禅八定当中的哪一禅或哪一定等等。我们在学《佛子行》或很多六度的时候，都知道大乘的禅定永远是和智慧双运的，大乘的般若波罗蜜多空性永远都是和大悲双运的，它是通过它的法尔，不会分离。

菩萨已经发了菩提心，在修持般若波罗蜜多时，他的禅定怎么可能不和菩提心相应呢？怎么可能不和无分别智相应呢？此处说“依定力”，这个“定力”，有时是指定力，但有时这个“定”，也是指智慧，或止观双运，和智慧双运的禅定即无漏定。

定有两种：有漏定和无漏定。有漏定是一般的定，和烦恼相应，没有胜观的定是有漏定。通过修有漏定可以把粗大的分别心压住，也可以压制粗大的烦恼，或通过有漏定在后世中转生色界天、无色界天等等，这些果都有。但毕竟有漏定是通过我执或烦恼相应修的定，所以只能在轮回中显现它的作用，出不了轮回，这是有漏定的特点。

无漏定是什么？它要压制烦恼，超越烦恼和我执，这个叫无漏定。小乘有无漏定，因为小乘有人无我空性摄持禅定；大乘有无漏定，因为有二无我空性——般若波罗蜜多来摄持这个禅定。

这里讲的定就是无漏定，对我们来讲现在可能还没有无漏定，但可以修持一种随顺于无漏定的因。虽然内心现在还是有漏的，但是所修的空性法本身它是可以断除烦恼的。只要这个法修圆满了，就一定自动真实地变成无漏定，现在是要随顺无漏定的因而修。

“菩萨依定力”是指依靠无漏的定，“到岸住空不涅槃。”通过这种止观双运的无漏定的力量，“到岸”就是到达彼岸，如布施、持戒到彼岸，般若到彼岸等等。“彼”也就是波罗蜜的意思。到达佛的彼岸，“住空不涅槃”，即他住于空性这样的本性中，但不会落入到涅槃的状态。

这个涅槃主要是指小乘的涅槃。因为小乘最终极的思想，是非常讨厌、恐怖轮回，需要一直观想轮回的过患。大乘虽也要观想轮回的过患，但不一样的是，在观轮回过患要到达某种临界点时，就要转折了。不能一直修下去，修下去就会非常地厌离轮回，容易发展至小乘。小乘就把轮回的道，一直修究竟、圆满，永远不放弃观修轮回的痛苦。

而大乘是，对于轮回的过患，有了一定的认识之后，这时就要引出菩提心，要知道“我这么厌离轮回，轮回这么苦，那其他众生呢？他们在轮回中，也是这么苦啊。所以我一定要救度众生。”这个时候，就是用菩提心摄持了轮回的痛苦，把这个痛苦转变成生悲心的源动力。“这么苦，我忍受不了，这么多无量无边的众生的痛苦，他能够忍受吗？不行不行。”这样想的时候，菩提心就会适时的引发出来。在一定阶段的时候，菩提心就来接手说：“这

个阶段我来管，你就不用管了”。

第一个阶段是自己要修出离，因为自己都不认识到轮回的痛苦，怎么说要度化众生呢？如果认为轮回很舒服，就会观想众生在轮回中也很舒服，那为什么要度化他们呢？没有必要，让他们过得更好一点就行了。其实不是这样的。观想轮回痛苦的时候，善趣、恶趣，全方位都要观得很清楚，但是到了一定的时候，就必须要把这个转成菩提心。这时就成了“我一定要救度众生或要怎么样”。这就是不一样的地方。

小乘就是要把这一条路走到底，走到黑。走到底是怎么样的呢？极其地厌离轮回，绝对不可能还留恋轮回、天界或人间，什么都不留恋。最好的状态，是安住在寂灭中，永远不出来。像是“你们玩你们的，我就在这里寂灭了。”

相当于他这个有情，就从法界中消失了，再也找不到他了，一点都没有。他完全寂灭，涅槃了，这是他要做到的事情。他住于涅槃，就是住于寂灭。平常经常讲，小乘安住在寂灭状态是怎么样的？就是这种状态，他绝对不可能再回轮回。

如果和他说“你还要回来啊？还有这么多众生。”那绝对不行。他已经非常恐怖和厌恶了，一直在串习这个恐怖轮回的心。正是这个恐怖的心带着他去涅槃，所以他进入那个状态中，怎么可能再回来？绝对不可能。

菩萨就不一样，他刚开始就不修这个，把这个修法修到一定量时，他就要转成大乘的道上面去走。“菩萨住空”，是说虽然住于空性但不涅槃，让他像小乘一样，趋入到究竟的涅槃中不出来，是绝对不可能的。他刚开始就是以大悲心为先导，绝对不可能住于涅槃中。这就是“到岸住空不涅槃”的意思。

这个“飞禽住空不坠地，鱼住水中无闭死”的两个比喻，大恩上师的解释和全知麦彭仁波切的不太一样。大恩上师说：“我跟麦彭仁波切的解释方法有点差别，大家可以作参考。”

大恩上师解释的时候，是说菩萨依定力当然就会不涅槃了，他是将两个比喻分别的和“不住于涅槃”及“不住于轮回”两方面进行对照作喻义的。

“飞禽住空不坠地”，这个比喻主要是说菩萨自己安住空性，不会像声闻一样住于寂灭状态，只有菩萨才可以像飞禽一样，住空，不坠地。坠地了，就说明没这个能力。

那么声闻有没有住于空性中不涅槃的能力呢？没有。声闻住于寂灭中就不出来了，相当于某种意义上的坠地。他不像飞禽，没办法住空而不坠地，只有菩萨才可以住空而不坠地。这个比喻，只能用于菩萨能安住在这种涅槃中，而声闻安住不了，他一定会坠于某种寂灭地中，已经堕入到寂灭边。所以“飞禽住空不坠地”大恩上师解释的时候是相应于寂灭声闻的状态。

“鱼住水中无闭死”，这是解释了菩萨也不会像有情一样。鱼在水中可以不窒息（不被闭死），但其他一般的人没有这个能力或功能，去水中之后，两三分钟就死了。众生住于轮回的同时，也被轮回的这个法所染污和牵引，相当于在轮回中，就被轮回的这种自性窒息而死了，摆脱不了，完全随着这些轮回法，没办法自在。众生在这个轮回中，被色受想行识、色声香味触等五妙欲牢牢地束缚住，所以说众生住于轮回，被轮回所缚。

而菩萨就像鱼一样，住于水中不闭死，菩萨回来住于轮回中，会不会被轮回的世间八法所染污呢？不会。他不会像凡夫一样，凡夫住于轮回被世间八法所染污，而菩萨住于轮回，不被世间八法所染污。“鱼住水中无闭死”主要就是相应于菩萨不会像一般众生强烈耽著世间八法。这两个比喻就是这样分别对照着。

全知麦彭仁波切把这两个比喻对应为：“飞禽住空不坠地”，它对应的是菩萨他不会住有寂二边；“鱼住水中无闭死”对应的是菩萨不会住于涅槃的边，从这两个方面来做比喻。其实两种解释大意是完全一致的，侧面不一样。不要去分别对和错，全都是对的，没有差别，只不过解释的时候侧面不一样。

全知麦彭仁波切把“飞禽住空不坠地”解释成不住“有寂二边”，有就是三有，寂就是寂灭。住空不坠地是指菩萨才可以住空不坠地，表达的意思是不住有寂二边。因为菩萨安住在无有所依的状态中。如果说有，比如所依是空，就会住于空住于寂。那所依是什么呢？就是有，就是轮回。

住于轮回就会堕于轮回边，但是菩萨所住的空没有所依，所以不会堕于两边。住空的意思就是无所依，坠地就是坠于两边，不管是坠于寂灭的边还是轮回的边，都是有所依。

声闻是对于空有所依，他执著于这个，没从这出来，所以是入于寂灭的边；而众生也是有所依，执著这些世间法，有所依的缘故就住于轮回边；菩萨哪个所依都没有，既不执著轮回也不执著涅槃。没有所依，就既不堕轮回也不堕涅槃，这就是他的殊胜智慧——般若波罗蜜多超胜之处。从各方面来

讲，完全可以理解，住空不坠地来对应不堕有寂二边。

鱼住水中无闭死是对应不住涅槃边。其实真正来讲，不住涅槃边就肯定不会住某一边。声闻他虽然住于涅槃边，但绝对不可以住于轮回边的，因为他已经从轮回中超离了，只不过超离之后，他住于了涅槃的边。

如果菩萨不住于涅槃边，也绝对不会住于轮回边，为什么呢？因为不住于涅槃边比它还高，声闻都已经超越、不住于轮回边了，菩萨比声闻的境界还高，怎么可能住于轮回边？虽然这里讲的是不住涅槃边，但其实也包含了不住轮回边，因为这里比喻侧重点不一样。

麦彭仁波切说这个比喻主要是说菩萨不执著空性，前面那个比喻是比喻成无所住，因为无所住所以不堕有寂二边，即两边都不住。这个比喻是说因为不执著空性，菩萨不住于涅槃边。也就是说，如果执著空性就会住于涅槃边，不执著空性就不住涅槃边。对于比喻和意思是直接这样对应。

麦彭仁波切解释时，前面是从无所住、无所依的角度来讲，菩萨不堕有寂二边，前面已经分析了。第二个“鱼住水中无闭死”主要是说不执著空性，所以不堕于涅槃边，间接地说明如果不执著空性，肯定也就不会执著轮回。虽然凡夫人肯定是不执著空性，也不住于涅槃，但他不住涅槃是因为没有能力，不像菩萨已经超越了。

我们不能说“众生也是不住涅槃的呀，这个怎么理解？”这个不一样，声闻已经超越了世间状态，而菩萨超越声闻，那怎么可能说都是好像不住涅槃？两种不住涅槃境界完全不一样。凡夫人的不住涅槃，是完全没办法达到涅槃的状态或高度而不住，比如“这个小区我住不起。”他不住是因为没有能力住，所以他也叫不住。别的有能力的人他不住是另外一种层次和高度了。

凡夫人是没有能力住于涅槃所以他不住涅槃；菩萨是已经超越了声闻住涅槃的状态而不住涅槃。这两种都叫不住涅槃，但是他的层次绝对是有高低的。所以说因为菩萨不执著空性的缘故，他不会住于涅槃中，这个比喻和意义也可以从这方面来进行理解。我们分析的时候，其实两个方面意思都是一样的，没什么差别。但是大恩上师的解释对我们来讲更容易理解更好懂，直接地把第一个比喻就是解释成不住涅槃，第二个比喻解释成不住轮回。全知麦彭仁波切是通过无所依和不住空性两方面的意义，来对照不住有寂和不住涅槃两方面，归根结底都是一样的。

菩萨不住于涅槃肯定不会住于轮回，大恩上师解释的“飞禽住空不坠地”

解释的是不住涅槃，由于菩萨的空性不住涅槃当然也不会住于轮回，所以解释成不住有寂也可以。

后面那个比喻大恩上师说是不住轮回，同样，菩萨不住轮回他当然也不会住于寂灭。他用他的空性已经完全了知了轮回无自性，而这种涅槃也无自性。因为知道是无自性，他怎么可能住呢？绝对不可能住。所以，其实两个意义都是一样的，只不过表述的时候侧重点不一样，这方面是需要了解的。

下面再看一个颂词：

欲成众生功德最，证最稀有佛胜智，
发放上胜妙法施，当依利者此胜处。

这个颂词中讲的“欲成众生功德最”，是说如果想要希求成为一切有情众生界中，最殊胜的功德的一种状态，或想要证悟最稀有的佛陀的胜智，且还想要发放最上的胜妙的法布施，“当依利者此胜处”就应该依靠能够利益一切众生的“此胜处”。什么叫此胜处？就是最殊胜的住，即般若波罗蜜多。佛陀和菩萨们最殊胜的住就是般若波罗蜜多。

如果想要发心，这里有三个意义：第一个意义是如果想要成为“众生功德最”，即成为一切有情中最殊胜的功德者，就要修学般若波罗蜜多；第二个是如果想要证悟最稀有的佛陀的胜智，就要修学般若波罗蜜多；第三个是如果我们给众生发放最殊胜的法布施，就要修学般若波罗蜜多。

如果想要达成这三个最圆满的目标，般若波罗蜜多是唯一的大道，最主要的因缘。反过来讲，如果没有修学般若波罗蜜多，就没办法获得最殊胜的功德、佛胜智、法布施。为什么？虽然声闻缘觉等或世间仙人，通过修持各种各样的“解脱道”、“世间道”等各种各样的善法，都可以相应地获得一些功德。

比如说声闻缘觉和外道仙人可以获得一些功德，但是这功德不叫做一切有情的功德最，没办法安立。他们也可以获得一些智慧如声闻智、缘觉智，但没办法获得稀有佛胜智。他们也可以讲法，但没办法宣讲最上的胜妙法施，没办法宣讲般若波罗蜜多等这么圆满的法。所以，自利也不圆满，他利也不圆满。如果不修学般若波罗蜜多，自他二利都圆满不了，如果修行就可以圆满。或想要得到这些，就必须修学般若波罗蜜多，这方面很重要。

经常性地熏习般若的重要性，这个种子种在我们相续中，总有一天会生根发芽的，一旦生根发芽对般若波罗蜜多就会产生非常强烈的兴趣。现在有

些道友因为前世学习过《摄颂》之类的如《心经》、《金刚经》之类的法义，今生中他已经表现出了对般若的高度兴趣，想要闻思、修行，在自己的修曼茶、顶礼的过程中以般若智慧来摄持。

这就是以前种下了这样因缘，现在到了收获季，但这收获还不是最圆满的收获。如果现在我们再再地以欢喜心听闻这些，种了因以后也会对般若波罗蜜多产生非常殊胜的兴趣。当对般若波罗蜜多产生很殊胜的兴趣，真的想要去认认真真地闻思修行，就说明离证悟不远了，这就是个相。

“欲成众生功德最”指在所有的众生界中最圆满最殊胜的功德。这些功德不是获得多少钱、得到某个地位、获得某种禅定、神通、或境界。它是真正的最殊胜、最圆满的功德，类似于像佛陀功德的这种殊胜功德法。

“证最稀有佛胜智”是指想要证悟最为稀有的佛胜智。佛陀的智慧是胜智，最稀有的。整个世间中有各式各样智慧，如某个行业领域专家的智慧，这种智慧让他这方面很通达，有一定的权威；也有一些世间的人很“聪明”，如有些人编笑话很厉害，有的人说一些绮语很厉害，总是思维很活跃，这方面他们也有一定的智慧；有些人邪慧很厉害，如怎么整人等，在这方面有一定的智慧，但这是邪慧；有时可能是仙人的智慧、声闻缘觉或班智达的智慧、对因明、声明通达的智慧，这都是一种智慧，但这些智慧都不叫做稀有的胜智。

真正最稀有的佛胜智，一刹那中就圆满了达一切所知，这才是真正最圆满的智慧，即“如所有智、尽所有智”，这个智慧在所有智慧中最极殊胜。

现在我们只不过不了解这样殊胜的智慧而已，如果真正学习了达之后，没有一个人不希求这样最殊胜的智慧。因为世间的其他智慧和这个殊胜智慧相比较，根本就不值一提。我们要深入地学习佛经论典的方方面面，因为和我们修学的内容有直接或间接的关系。慢慢学习之后，信心、见解都会逐渐增上。吃喝玩乐这些可以放松，但学习佛法、闻思修行是绝对不能放松的。

“发放上胜妙法施”，是指发放最殊胜最上妙的法布施。所有的布施中，法布施是最殊胜圆满的。财布施等其它的布施虽可以暂时地利益众生，但究竟来讲，能够利益众生的就是布施正法。让众生能够通过学习正法知道取舍处，之后逐渐纠正改良自己的行为 and 发心，和殊胜的正道相应。

在所有的法布施中，如外道肯定也在讲法（邪法或暂时的法等），有些讲人天乘的法，声闻缘觉也讲法（脱离轮回的法）。但真正最殊胜的法布施

就是：第一、宣讲究竟的实相，第二、趋证实相的方法，如发菩提心，修持殊胜的空性等，这方面都是最殊胜的法。“当依利者”，是如果想要达成这样殊胜的利益，应该依靠能够利益一切众生的殊胜般若波罗蜜多。

在全知麦彭仁波切的注释中，把这三个功德分别地对应三身。有些道友表示对这个不太理解，此处就大概地对应一下：“欲成众生功德最”是对应法身功德，“证最稀有佛胜智”是对应报身功德，“发放上胜妙法施”是对应化身功德。

“欲成众生功德最”，为什么和法身对应？因为所谓的法也是所有功德法中的集聚。“法”就是指种种功德法，“身”就是集聚的意思，即很多功德法集聚在一起叫法身。所有的功德法或众生当中，什么功德最殊胜？佛陀相续中所证悟的种种集聚的功德法，是最殊胜的。从这个侧面来讲，法身功德可以成为“功德最”来对应法身。

“证最稀有佛胜智”对应报身。报身为什么叫做佛胜智呢？因为报身也叫受用身。受用身有两种：一个叫自受用报身，一个叫他受用报身。如果从自受用的角度来讲，佛陀自己的胜智，这么殊胜的如所有智、尽所有智，一方面来讲也是一种果报（以前修持菩萨道的这个因成熟后的一种报）。这种胜智佛陀自己受用。

同时，报身也让他人受用。为什么让他人受用呢？因为佛陀成佛后，在一到十地菩萨这些清净的所化面前，长时间不间断地给他们讲法。佛陀讲的法，就是如所有智、尽所有智的表现。佛陀的胜智，既是一种自受用报身（自己受用这种功德智慧），也是他受用报身（让其他一到十地的菩萨来受用佛陀的智慧）。所以“稀有佛胜智”对应报身。

“发放上胜妙法施”对应化身，化身可以给一般的众生布施正法。前面第二个也是布施正法，第三个也是，什么差别呢？法报化三身的差别以前也再再讲过：法身完全是佛陀自己安住的境界，自己的功德法自己安住，不需要观待所化。除了佛和佛之外，众生没办法了知佛陀的法身，连十地菩萨也没办法，所以佛陀的法身是不共的。

如果要观待所化，佛陀必须要显现色身。色身有两种，一个叫报身，一个叫化身。这个色身是利他的，即为利益众生而讲法等。在利他的方面，有利益清净众生的，如一到十地菩萨，相续很清净，因为已经证悟了实相，具有殊胜的菩提心。

很清净的菩萨可以见到佛的报身，所以报身只是针对菩萨显现的。在这个层次，只有一到十地的菩萨才能听到佛陀的报身讲法，虽也是讲法，但仅限于报身。“发放上胜妙法施”也是讲法，但一般的众生像我们、像外道，或天人、声闻缘觉等一般的所化，见不到佛的法身和报身，只能见佛的化身。“发放上胜妙法施”是给谁“发放”呢？就给只能见化身的这些所化，给他们讲法。虽然都是讲法，都有功德，但是所化不一样，所以分了这三种。

“发放上胜妙法施”还有一种解释，（麦彭仁波切说还一种论师解说时），是把上、胜、妙的法施分为三个不同的状态。什么叫上的法施呢？就是能够让众生获得善趣或增上生的布施。

因为很多的人讲法、做法施，有可能讲的是邪法、或世间法（观待现世的）。但如果讲的这个法能够让众生获得下一世升天、增上生的善趣，这种针对下面的法，就叫上法或上法施。获得增上生的法施就叫上法施。

妙法施是什么？就是可以获得决定胜——解脱轮回的正法，如宣讲出离心、人无我空性等等，这方面叫妙。“妙”不是“上”，是殊胜，能够获得解脱就叫妙。上就是增上生，层层增上。

“增上生”就是指现在修持这种善法，下一世转生的地方就比现在好。增上而生叫增上生，即获得善趣。如果修持善法，我们的受用或转生处会像天界一层一层慢慢地增上，叫增上生，但还是属于世间的。

“胜”就不单单是增上，而是决定胜，即获得涅槃。不是在轮回中逐渐增上，生于善妙之处，决定胜就是决定是胜义的。超胜三界、决定离开轮回的，叫决定胜。第三个叫妙。妙就是非常微妙。什么法才称为微妙？讲解万法实相的，叫微妙法。讲空性、般若、如来藏，这个叫做妙法（微妙的法）。所以妙法从法施的方面也分了三种。

全知麦彭仁波切说虽然有些论师是这样分成法报化三身，且化身讲法时又分了上、胜、妙三种法施，但是麦彭仁波切说他在解释的时候就没有分，就一概这样解释了。所以无论分还是不分，他的意思就可以这样理解。

壬三（是一切修学所知之最）分二：一、从本体角度说为最；二、从生无尽之果角度说为最。

癸一、从本体角度说为最：

这是一切修学所知之最，即所有的所知中，它是了知般若波罗蜜多最殊

胜的所知。这方面要理解，从本体方面来讲为最。

此学处乃导师说，诸学之最是无上。
智者欲学到彼岸，当学佛学此般若。

颂词中“此学处”，是般若波罗蜜多的学处。有些地方的学处称为戒律。有时候在小乘中，戒律叫律仪或别解脱；在显宗当中的菩萨戒叫学处；密乘的戒律叫誓言。有时学处也称之为誓言。

但从广义的角度来讲，学处是所有菩萨修学的地方。在所有菩萨修学的地方中，般若波罗蜜多这个学处是最殊胜、最特殊的学处。此处就把这个般若波罗蜜多直接用学处来安立了，即般若波罗蜜多是最殊胜的学处。“此学处”要看场合，这里讲的是般若，所以这里学处就是般若的意思。这个学处是导师佛陀讲的，他老人家一方面从这样的道修上来的，一方面成佛之后他再一次通过遍知智慧观察后知道，般若最为殊胜。

“诸学之最是无上。”般若的所学、所知（学处）是最殊胜最无上的所知。在轮回中有很多所知，当旁生时有很多所知，如“这个草有营养，那个草好吃，是新草还是旧草，或这个水怎样”等等。可能牛、羊妈妈也会教他的子女说这些，虽然我们听不懂，但他们之间是有交流的，包括老鼠等其它也学很多东西；我们在幼儿园时，要学很多东西，还有小学、大学，世间中都在学很多所知法，乃至学小乘的所知。

但所有的所知中，般若的所知是最无上的，因为它是完完全全诠表实相。这个所知是最圆满的，其他的所知学完之后，有时可以用到一点点，有时不但没有实际用处，而且还为造罪提供了很多方便。而般若波罗蜜多这样的所知，学完之后就是摧毁整个实执和轮回的利器，它是一种起源。所以这个学处是最殊胜、最无上的。

“智者欲学到彼岸，”是说这些发了菩提心的智者，如果想要学习到彼岸——般若波罗蜜多，“当学佛学此般若”，应该学习佛陀所宣讲的这个学处，它就是般若波罗蜜多。般若波罗蜜多就是最殊胜、最圆满的学处，所有的学处都没办法和其相比。

不过在世间中生存，如果其它学处不学，也是不现实的，毕竟要生存，可能很多东西要学。但应该知道这些所学的东西只是暂时有些利益，比如应付一个考试，如果不通过可能工资待遇等会有影响，为了自己的一些地位，或工资不受影响去学习一些东西，学完只要晋级之后就不用再管了。有些东

西（学处）可能暂时有些用处，能够帮助一些众生。

当然最殊胜的学处就是般若波罗蜜多。现在很多道友的善根，其实已经苏醒到一定层次了，但在这个时候，还是要看怎么选择或抉择。如果学到这个层次之后，随随便便一个因缘就放弃了闻思修行般若波罗蜜多，那就非常可惜，相当于把最殊胜的所知放弃了。这个最殊胜的所知带来的是无尽的永恒的安乐，而且是做自他二利的利乐源泉。

有时通过相似的根据或所谓真实的根据，就放弃了修学般若的机会，如有很多道友一路走下来，学习般若的因缘就没有了，或已经没有兴趣了，有时生起一些邪见，或不好好学习的情况也有。

虽然般若是很好，佛陀也在经典中讲了，鼓励去学。大恩上师也说了这个好，也鼓励我们学，但是人和人根基不一样，所有的人在一起听，有些人听了就知道的确好，有些人听了就和没听差不多，有的可能听时觉得好，出门之后就没感觉了，这个也没办法。

有的时候善根福德的确有很大的差别，如果就是这些方面善根很深厚，他就能记住、能够产生兴趣，进一步地去追求，遇到什么违缘困难他都不会放弃的，这个就是善根智胜、善根深厚的表现。

如果善根因缘不具足，他可能是没办法听，听了之后也没办法产生兴趣，产生兴趣之后可能什么因缘就放弃了。这个方面我们就再再地发愿，有因缘的时候学到了之后就知道这个是最殊胜的学。佛陀不会妄语，而且他是通过这样证悟的。所以这个般若波罗蜜多要好好地去看，去真正地学习般若波罗蜜多。

今天就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 47 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。《摄颂》是宣讲第二转法轮的殊胜的能诠，所诠的是万法的空性。

二转法轮中所讲到的主要是诸法的实相，如果通过这种二转法轮或三转法轮的意义进行安立，二转法轮中所讲般若波罗蜜多抉择万法空性，主要是破执著。像我们这样的凡夫众生通过以前的习气和业力，在我们的根识面前会出现山河大地，会出现很多很多的景象。如果不了知它的本性，凡夫人就会缘着这种显现而生起实执。因为我们看得到、摸得到、听得到、感觉得到，所以我们就认为这个是实际存在的。通过这样的显现产生实执。

如果我们不学习，很容易对这些法生起实执，因为我们无始劫以来已经串习的非常坚固了。这些实执就会引发这种取舍，比如说这个是好东西、这个是不好的东西等等。取舍之后开始生起烦恼、贪欲、嗔恨等等。有了烦恼之后就会造业，开始显现轮回，这就是众生流转的模式。

佛陀为了帮助我们趋入究竟的实相，宣讲了第二转法轮的般若的教义，引导我们对于我们眼前所看到的、所听到的、所能够接触到的所有的法做一个观察，打破我们对这些法的实执。这些法本身是因缘和合显现的，因缘和合本性没有自性，它只是具有这样的因缘如是呈现，它的本性是空性的。

但是众生不了知本性空，就会把这种显现执为实有，就会认为它的本性就像显现一样存在。它已经在我们面前存在了，我们就会误认为它的本性也犹如显现一样如实存在着。

所以佛陀告诉我们，这些显现法在显现的当下是无自性的，它的本体是空性的。当我们了知了这个显现法是空性的，就打破了对这些显现法的实执。我们要知道其实它的本性并没有像我们所看到的那样实有存在，只不过我

们不了解这个法的本性，让我们误以为这个法是实有存在的。

汉地的很多大德，像以前的蕩益大师等在抉择般若的时候，说这个般若的功用主要是破执的，打破凡夫人对显现法的执著。二转法轮主要使用破因，它不是从正面建立空性。

因为我们本身就有执著，所以为了让我们打破这种实执，必须要断除或者是遣除。有时我们所认为的这些色法是不存在的，声音本身是不存在的等等。只要我们能够显现一个法，不管是眼识面前还是意识面前，不管出现的是自相的法、还是总相法，这些显现的法本身没有一个实执存在的，都是空性的。

所以即便是最后我们说空性，它就告诉我们空性也是空的。因为这个空性，是我们第六意识面前的一些概念。对我们来讲，在学习空性之前，在我们第六意识面前，就会浮现其它的一些实有的概念。当我们学了空性之后，在我们的第六意识面前，就会浮现空性的概念。空性本身存不存在呢？只要出现在我们的识面前的不管是眼识、还是意识都是无自性的，连空性本身这个概念也是无自性的。

凡夫人所安立的、所抉择的不管是我们认为的好的东西，还是我们认为的不好的东西，我们认为轮回的或者是认为涅槃的东西，众生的法还是佛的功德法，这里面有一个原则。什么原则？只要出现在我们脑海中的，都是我们自己的。为什么说连佛陀的智慧都要破？《心经》中说从色法乃至一切智智之间都要观察、都要破。难道我们作为凡夫人，真的有资格去分析佛的智慧，说佛的智慧是不合理的，他应该是空性的？其实佛早都已经证悟了一切万法的本性。

佛是因为安住在本性才现前了佛智，没有任何实有的佛智让我们去破、让我们去观察。既然这样，那么《心经》、《金刚经》、《般若经》中经常讲到的，从色法乃至一切智智之间，我们都要去观察、都要分析，有的时候就要破斥。其实破斥的是什么？破斥的是我们对这些法的错误的认识。

比如说瓶子显现了，那么我们破瓶子干什么？其实就是我们对瓶子有了错误的观念，我们认为这个瓶子是实有的，那么这个实有瓶子不符合瓶子的本身的状态。瓶子它本身是什么状态？瓶子本身正在显现时，它的本体是离四边八戏的。

只不过是我們不了知，用我們的分別念就認為瓶子是存在有邊、無邊，

或者它是空、不空等等。其实说它空也好、不空也好，我们安立上去的全都是按照我们自己的分别念认为的。

有些地方流行的说法，瓶子上贴上了很多标签。其实它是什么标签？它其实什么都不是。它就是一个显现，这种显现本身不是有、不是无、不是是也不是非。最后我们通过般若、通过中观分析完之后，就得到了诸法的本性。我们通过观察只不过还原它的本性而已。不是说它本身有实有，我们去通过观察然后把它的实有破掉，是我们的观念上面认为它是实有。

所以我们缘这个瓶子、柱子法观察，不是说我们要把瓶子观成什么，其实瓶子本身就是空的，我们要观察的其实是我们对瓶子的错误观念。当我们通过观察知道瓶子本身是没有有边、没有无边之后，这个时候我们内心的这些有的无的概念、亦有亦无的概念、非有非无的概念，这些所有错误的概念全部已经逐渐消亡了。

消亡之后，当我们认知对境的真实的时候，我们的内心就安住在它的真实当中。其实对佛智也是一样的。我们说佛智要观察、如来藏要观察，其实如来藏本身是离四边的、它本来就是一种实相。如果我们真的能缘佛智观察我们就不是凡夫了。所以我们能够缘的东西，其实都是我们第六意识面前的概念而已。

我们要破的主要全都是这些。我们有什么资格去破圣智？有什么资格破佛智、破如来藏？这是绝对不可能的事情。都不在我们面前显现的。根本不可能显现的因为它是法性，我们是有为法，我们怎么通过凡夫的心识去了知佛的境界？然后将佛的境界拿出来破？这绝对不可能的。

虽然我们所破的所有都是我们自己对于所谓的如来藏的错误的观念，而我们分别心所认定的没有一个是正确的。所以说我们要打破有边、打破无边，其实如来藏本身是什么样的？如来藏的本身是离戏论的、佛智本身是离戏论的，就是抉择了或者靠近了佛智的本性。

我们在抉择色法时候也好，我们在抉择它的一种心法也好，也全都是一个道理。其实一切万法你观察不观察、证悟不证悟、了不了解，他的本性空性就是这样的。

但是我们不认识，所以我们要通过正理观察了知它本来的空性。中观的这个理论不是说要把外在的法，要通过我们的理论去抉择出什么空性来。它本身就是空性，但是我们不了解。

通过理论的引导慢慢我们就了解了，诸法在显现的时候其实就是无自性。但是这个法显现的时候是无自性的。这个是究竟的？这个也不究竟。为什么不究竟？因为它必定还是我们凡夫人的心、凡夫人的习气、缘起显现的山河大地。那么这个缘来自哪里？来自我们内心的习气。

这个习气是清净的吗？它本来存在的吗？我们说习气的本身也不存在。因为有了心就去分别，有了分别就去造业，通过这业就慢慢地显现。虽然从本性来讲是因缘而起的缘故，是无自性的，但是，什么时候你的心还存在，什么时候你的因缘还存在，他就会不间断地显现万法。

所以从第三转法轮高度来看，我们所看到的一切的山河大地，从如来藏侧面来讲，没有一个是真实存在的。不要说本性不存在，就他的显现其实也是没有的。所以到了第三转法轮时，他就不是破执了，他要从下面安立如来藏光明。如果从正面安立如来藏光明的时候，其它的所有有为法、所有习气法一概没有，完全不存在。

第二转法轮当中所讲的空性，不管暂时来讲有显现就有空，从空性究竟观点来讲，没有显现也没有空。在三转法轮当中，他空就是这些，所有这些法就是不存在的。不单单没有实有，就连显现也没有，为什么没有呢？因为本来就没有，不是抉择心的。我们内心的一种状态缘起出来的法是显而无自性的还是怎么样，而是三转法轮中他根本没有这些。如来藏根本不可能显现山河大地的法，不清净的法要。

当我们真正地安立在自性圆满的如来藏的时候，这一切世俗的法，可以说一概没有。有了这样如来藏观点，在进入密乘当中，在进入光明藏论所讲的等净无二的时候，就非常清楚了。这一切观点就不会有矛盾，既然万法清净，为什么现在有外面的山河大地？既然我要观本尊，那么我的肉身怎么办？诸如此类的这些问题，在这些了义的教法当中，其实早就在前面的法要当中给我们抉择完了。

抉择完了之后，按照见解观点直接进去，抉择一切万法的本性。我们如果没有学前面的这些空性，没有学这些如来藏，我们直接学密乘就会出现所谓的很多的抵触，就会出现很多矛盾。

其实这些所谓的抵触、矛盾，按理来说在前期学习显宗教法的时候，应该有所了解，这样才能进入密乘当中去抉择更高的教法。如果没有经过前期的准备一次性地进入到密乘当中去，就会出现很多世俗谛和胜义谛的矛盾，

清净法与不清净法的矛盾、有为法和无为法的矛盾。

到底是有为的还是无为的？有的说是无常的、有的说是常有的，有的说是空性的、有的说是显现的，到底怎么样？这些所谓的问题，在前面已经该怎么抉择，该怎么学习的都应该达到一个高度。你再学的时候也很快，但现在有的时候因缘是这样的，我们提前进入了密乘的学习。那么我们还是有必要补下课，前面的中观及如来藏的教义还是应该抉择一下。

因为这些的确对我们的抉择后来的密宗的见解很殊胜，学习般若波罗密多我们前面讲，主要是破除执著的。我们有什么执著他就帮我们破除，所以这里面都有一个空机，不管是我们的色蕴还是我们的受想识蕴，还是这些空等等，不管你执著任何法，不管你显现的任何法，本性是空性，这个都要抉择。这里面不会有任何正面的承认，都是通过打破我们的实执的方式，语句上的、词句上面的给我们安立，这个是空，是这样的道理。

所以我们在学习般若波罗密多的时候，要知道我们所见闻觉知的所有法，我们的六识和六识的对境，八识和八识的对境，都是空性的，没有一个是实有存在的。不管是什么法，不管是我们眼识面前的瓶子，我们耳识面前的声音，还是我们意识面前的所谓的解脱道、所谓的佛智，我们意识面前所谓的这些清净的法，都是我们意识里面的状态。所缘境其实是我们意识的对境，这个东西怎么可能是真实的呢？

在《智慧品》当中，刚开始讲了，胜义非心境，取心是世俗。这个出现在我们脑海里面的佛智是心的状态，就是世俗，不是本性。只有超越了分别念，超越了心的状态才是胜义谛。一切万法离戏的本性是胜义谛，为什么呢？通过分别念永远缘不了空性，只有把分别念通过见解一一打破完之后，把这种见解修下去，彻底分别念泯灭的时候，就证悟了空性。

所以说空性本身不是分别念，如果我们觉得今天通过思维已经知道了空性了，这个还不是真正的空性，可能只是靠近空性，只是你脑海当中的概念空性，它还是一种心识的对境。

为什么般若波罗密多还有中观应成派全都要打破完？没有什么可以让你去安立的、承认的，它的原理就在这个地方。我们在学习空性的时候要知道，我们刚刚在课前讲的主题，般若的主要思想是打破执著。为什么有些时候我们还要保留一个缘起？为什么还要分世俗谛？凡夫人面前是决定有显现的毫无疑问，你再说没有显现它都有显现，你再说空性，反正我们的身体

就坐在这儿，你的心在不断地翻腾，这是你没办法避免的。所以说既然是有这些东西，我们避免不了，那我们抉择它本性是什么，这个时候就出现了显空无二，就出现了世俗谛和胜义谛的问题。

我们抉择的胜义谛，但是我们本身是世俗谛的状态。我们是在世俗谛来抉择胜义谛，所以胜义谛对我们来讲是一个学习的对境，是我们向往的对境。但是我们现在本身还在世俗谛中，为什么不取舍因果呢？为什么不修法呢？

我们有时候在学空性的时候，认为既然万法都空了，既然一切都不存在了，我还抉择什么因果？取舍什么呢？还修什么法、修什么道呢？我们所学习的还不是我们的，我们在学习别人的状态。就像我们去参观别人的工厂，这个产品这么好，那个流水线怎么怎么样，这个是我们的吗？还不是我们的，我们只是去参观而已。我们知道有这个好东西，回来之后好好去发展，慢慢达到这个状态。

胜义谛空性对我们来讲，是佛菩萨的境界，还不是我们的境界。我们只是参观学习，我们还在观摩的状态。当我们这样分析之后，就有了胜义谛的空性的概念，然后缘这个概念慢慢去修才能够真实达到这种状态。

如果你要修这种胜义谛，要证成这个胜义谛，世俗的因果是一种很大的帮助。世俗谛的这样取舍，你正确地行一切发心，正确地行为，可以帮助我们达到胜义谛的空性的证悟。

如果你在一方面抉择了胜义谛的空性，一方面你的世俗的发心不对，你世俗的行为不对，该做的取舍没有做，该发的正确的心没有发。这个时候如果你的发心和行为颠倒错误了，就没办法相应胜义谛的证悟。虽然是空性的，但是你达不到，为什么呢？因为证悟空性本身也是一种果，要达到这种果的证悟，必须要正确的因。

第一个就是正确地观修空性，第二就是世俗的行为的辅助，必须要和它相顺。这里面有世俗谛和胜义谛从这儿来分的，我们不要认为学了胜义谛了，胜义中一切不存在了，为什么我们还要抉择这些？为什么还要修这些？刚刚讲了这个问题，我们现在还是实打实的世俗谛的众生，我们自己没办法到胜义谛，我们自己处在世俗谛当中。

你能认为因果管不了你，你能说这些东西管不了你，认为你自己已经胜义谛了，这个胜义谛只是你在观摩别人的状态是这样，对你来讲，你还是穷人。你还是世俗谛的众生，这些因果还是管得了你的。

所以你在世俗谛中，因果的规律你必须要去随顺。如果你随顺的这个因果是人天乘的因果，你就得人天，如果你随顺的这个因果是小乘道的解脱道，那得到小乘道的解脱。如果你随顺的因果是大乘的解脱，你得到大乘的解脱。所以世俗谛中必须要跟随它的因缘去抉择。

不是说我的见解高，这个没用。刚刚我们讲的这个重点就是说我们现在还是众生，我们现在还在世俗谛中，世俗谛的因果就管得了我们。但是如果你要证悟胜义谛，第一你要随顺世俗谛的证悟。你想要达到菩萨道，在经典当中讲什么因缘才能到达，世俗谛的这些因缘你必须要随顺，因为这才是正确的方法。

第二个，你要证悟这个空性的因缘无自性，你必须要达到，这就来了胜义谛和世俗谛双运的修法。为什么说我们既要修空性，又要随顺因果？这两个都是证悟空性的不可或缺的因。你说我只随顺世俗的因，我发了菩提心了，我怎么怎么样，这个不行，主要的般若空性没有。你说我只修空性，我什么都不做这个也不行，你的空性修不下去的。

修空性需要很大的善根福报，如果没有这些正确的发心，心量不够大，你没有积累很多的资粮，没有这些东西做辅助，想要相应空性也是很困难的。所以只有世俗谛的这些发心，还有布施持戒等等这些世俗的菩萨道的行为，以及胜义谛中相应空性的这些观想，它都已经方方面面的条件都具足了，这个时候慢慢辅于时日，就可以证悟了。这些问题我们都需要了解。

所以说般若波罗蜜多是破执著的，通过这个破执著我们大概也分析一下为什么要安立二谛，因为有些道友在学空性的时候总是有这方面的疑惑。当然，刚刚学习或者对于二谛的这些思想还没有很透彻，就会产生这个疑惑。

其实我在学般若的时候，对于二谛的认知有一段时间觉得已经真正懂了，但过段时间又模糊了，好像又有什么问题没有搞清楚。再观察再思维的时候好像又懂了，过了一段时间好像又觉得有点模糊。所以二谛的意义的确很深，它超越我们的很多分别念的状态。我们不要认为反正懂不了，或者认为我已经完全懂了，这个不一定的。随着我们的智慧的增长，还是会有更深的了知。

对二谛方面都有了知，最后不管是胜义谛世俗谛也好，都能够比较圆融。就可能是对于二谛有所真实了解的体现。我们前面大概讲一下比较关键的

一些理念的问题，下面我们来学正文。

第三个科判中所包含的，是一切修学所知之最分了两个科判，前面第一个科判从本体角度说为最已经讲完了，今天我们来讲第二个科判。

癸二（从生无尽之果角度说为最）

谁能够生无尽之果？般若本性能生无尽之果，所以说它是所知之最，我们要了知它、要抉择它。为什么要把般若作为最殊胜的所知？因为了知了般若，它可以产生无尽之果的缘故，谁不想得到无尽之果呢？都想得到无尽之果。想要得到无尽之果什么是最有利的？般若波罗蜜多是最有利的。

所以从生果的侧面来讲，没有任何一个所知你学完之后，它的威力能够和般若波罗蜜多竞争的。所以说它是所知之最，从生无尽之果的角度说为最，它的能力非常大。我们在讲般若波罗蜜多能够生果的时候，有的时候也会疑惑，这个般若波罗蜜多是空性，我们就是说它不是有为法，为什么呢？如果说般若波罗蜜多能够生果，就像种子生果一样，如果它是这种能生所生的关系，那么般若波罗蜜多就应该成为有为法。因为只有有为法的种子才可以生果。如果你从这个侧面来讲，种子生苗芽的方式，空性来生果，就会有变成空性、变成有为法的过失。

如果说空性是无为法或者说它是一种法性，它不具备变迁的本性。如果没有成变迁的种子，又如何生果呢？没办法生果。所以到底从哪个方面安立生果呢？生无尽之果的角度。有些时候我们说空性中生一切，“如是一切法虽空，从空性中亦得生”，《入中论》中有这个颂词。给我们的感觉就好像空性可以产生一切万法。其实空性本身不生一切万法的。空性不是有为法，怎么可以作为因来生果？

从这个空性中亦得生的侧面来讲，一切万法的缘起，必须是以空性为基础。就是说一切万法的因是空性的缘故才可以缘起。如果不是空性的就没办法缘起。它是从这个侧面来进行安立。

我们此处所讲到的这些生无尽果的角度，是不是有一个空性产生了佛果，以空性产生了种种功德法呢？其实并不是这样的。不是空性本身像业一样的产生一切的安乐或者佛果。不是像种子一样的这样一种能生。是说可以因为学习或者修学般若空性的缘故，具足其他的因缘。

因为有了空性的最主要的因，然后你自己慢慢可以获得殊胜的解脱，或者增长智慧。如果有了空性作因缘，因为有了了达了所有修法中最主要的修法，

所以以空性摄持的其他的缘起，刚刚我们讲到了也是胜义谛的空性所摄持的世俗谛的布施、持戒、安忍精进到彼岸的法，如果摄受了这些就可以生果。

要不然就是随顺于这种世间的缘起，生了人天乘的一些增上生的果。要不然就随顺于大乘道的缘起，产生了菩萨初地二地等等菩萨果。要不然随顺究竟的因缘，最后出生了佛的功德法的果。从这个方面讲的，有此故有彼，如果有了般若，其他的功德法可以产生，没有般若就不产生。所以它是从生无尽之果的角度，不是从种子生苗芽的能生所生。

如果是从种子生苗芽的能生所生，这个空性作为能生因，一定是变化的。如果是有为法它就不是法性的本性。所以说从这个方面观察的时候我们也需要了解的。

分三：一、略说；二、广说；三、摄义。

子一、略说：

**此胜法藏妙法藏，佛种众生安乐藏，
过去未来十方佛，此生法界不穷尽。**

“此胜法藏”这个此字就是般若波罗蜜多，般若是胜法藏，般若是妙法藏，般若是佛种，般若是众生安乐藏，般若是过去未来十方佛的产生之处，这方面都是连起来看的。这个无尽之果如何呈现？怎么样了知这个无尽之果？般若为什么是胜法藏呢？因为十方三世一切诸佛所宣讲的，无边无际的殊胜正法的源泉就是般若波罗蜜多。

为什么佛陀可以无止境地或者任运地宣讲这么多的妙法？现在我们看到的大藏经，我们觉得佛陀讲的法不得了，这么多，其实人间的大藏经只是佛所宣讲妙法的非常少的一部分。如果是所有的佛陀的经典，犹如大地的尘土，我们就现在人间中的大藏经只是所有尘土中的一粒土。

佛陀现在一切世间中不间断地说法，尤其是报身佛不间断地讲法。所以他讲的法非常多，现在我们凡夫人的智慧非常有限，我们觉得怎么可能呢？这个法你天天讲、翻来覆去就讲这些了。我们智慧很有限，所以想不到这些法的奥妙之处。

在《经庄严论》等很多宣讲佛陀的语功德的时候，就是说法义词遍四无碍解的时候，其中就有一个特点是说如果佛陀愿意的话，他一直不断地讲这一个法义，要展开讲的话，一个劫都没办法穷尽。

我们有的时候太过于相信自己所谓的智慧了，我们觉得这个不可能，怎么可能无量呢？怎么可能无边呢？这是因为我们自己的见识太少了。不是说是我们不了解就不存在，当我们的智慧逐渐增上之后，就会发现的确有很多不可思议的地方。我们这个小脑袋想不通的，就是无法了解在整个世间中，太多所知了，所以还有很多因果的奥妙，很多深层次的缘起，还有很多东西我们完全不了解。

我们所能了解的只是这个表象的、很浅的一部分，很多很深奥的东西，我们完全都不知道。当然佛陀也是为了照顾我们现代众生的根基，把很多法义挑重要的讲了，他没有把这些法义一一展开讲。如果把这些法义一一展开讲的话，我们也没这么多时间去听，我们即便有这个时间，也没办法了解，听不懂。

所以佛陀在人间讲的很多法，其实都是经过浓缩之后，挑了一些主要的给我们讲。即便是讲了这么多，我们去翻《大藏经》的时候，还有很多东西都看不懂，都不知道在讲什么。

从这个方面讲的时候，我们知道佛陀在宣讲的是无量无边的正法，佛陀讲这么多正法的源泉是什么，为什么他有这个能力？因为佛陀证悟了殊胜的般若波罗密多，最初的时候证悟了人无我空性，打破了烦恼障，所以佛陀从轮回中解脱。

把法无我空性证悟达到圆满之后，佛陀打破了所知障。这个所知障是什么意思？所知障就是对于了知一切所知有一种障碍，没办法对一切万法的因缘、因果等等去了解，这种障碍叫所知障。即对于所知万法的本性、或者它的广大甚深的侧面，对它的方方面面没办法了知。这个是什么？就是所知障。

我们遍知一切，对于一切所知完全了解的障碍，这个方面就是一种无明愚痴。因为证悟了法无我空性的缘故，就把这个无明愚痴打破了。把这种所知障打破之后，它不是所知就没有障碍了。通过智慧我们对于一切所知万法本性的障碍打破之后，没有障碍，对一切所知的本性就了知了。

所以这个所知障，按照像弥勒菩萨的《辨中边论》，还有很多地方讲所知障的时候它是从这个方面讲的。而不是说像有些人讲的，这个所知障是了知了很多的缘故，所知把你障碍了。对于一切所知万法的本性，很多深层次的因果，因为我们所看到的就是这种很表浅的，业网非常之广大，很多因缘

交织在一起，没有智慧根本了解不了。

所以阿罗汉都已经出三界了，但是我们在学智慧品等等的时候，他还有四不知因——太远的东西没办法了解了，太细的、太复杂的都没办法了解，这是一种所知障。对于这个需要了知的，因为有无明愚痴的障碍住了。而佛陀在因地菩萨位的时候，修持修持所知障的对治，即法无我空性。

所以佛陀在因地的時候，从一地到二地，从二地到三地，每一地都要打破这样所知障的缘故，每一地每一地上去时候，他的智慧就慢慢地增长。入定的时候见到的这种法界越深，出定的时候对于万法本性的了知，对因果的规律了知就越深。这样一层一层地上去的时候，所知障越来越少。

他成佛的时候所有所知障消失了，佛陀就可以一刹之间遍知一切，这个是我们没办法了解的。所以说这个方面这种障碍，在众生位是很多，我们很多东西没法了解，是因为我们有实执。佛陀为什么可以讲这么多？一切无边无际殊胜的正法源泉，因为佛陀没有所知障，佛陀是遍知，他就可以如实地宣讲。所以这个因是什么，最早的时候闻思了修学了，现证了般若波罗密多，所以般若是圣法藏，这个就非常清楚了。

一切无边无际是殊胜圣法的源泉，如果我们想要成就这种圣法藏，也必须抓住最主要最核心的因缘，那就是般若波罗密多。前面是殊胜正法的源泉，所以说前面的般若是圣法藏，然后第二个般若是妙法藏。妙法，什么叫妙呢？就是很殊胜的、很精华的功德法。

这个功德法是什么呢？比佛的十力、十八不共法、四无畏的法等等，还有就是道位当中的这些，布施到彼岸，持戒到彼岸，智慧到彼岸等等，还有这些无边无际的陀罗尼，以及三十七道品，这些功德法非常地微妙。为什么叫微妙呢？微妙主要是简别这些粗俗的法，即世间人所耽著的世间八法。

对财产、对感情、对这样的名誉、对所有的享受，这些针对法性来讲太粗劣了，众生耽著这些，即便得到了也不微妙。真正的微妙是能够遣除一切痛苦，了知一些万法本性的，这些方面的道位的功德，还有一些果位的功德，得到之后永远不会退失。

得到之后心是非常安静的，不象是世间的东西得到之后，没办法平复我们的贪欲，是助长我们更大贪心的因，而且失去之后，也会有很大的麻烦等等。所以它根本不是微妙的。这个妙法的妙，就是很微妙、很稀有的功德法，就是前面我们所讲到的佛陀的十力、四无畏、十八不共法等等这些微妙法，

还有道位中的三十七道品，六波罗密多等等这些功德法，还有很多无量无边的等持，无量无边的陀罗尼，这方面都是一些微妙法。

这个微妙法的因：般若波罗密多。布施的修法能够到彼岸也完全是因为有了般若摄持，才能够到彼岸。如果没有般若摄持，只能叫布施，不能叫布施波罗密，到不了彼岸，它只能是一个布施的善法而已。持戒没有般若摄持，只是一个持戒的善法而已；安忍没有般若的摄持，只是个安忍的善法，到不了彼岸。

这些法都必须要有般若的摄持，才能够到一地、到二地、到三地、到四地，所以我们说初地菩萨是布施到彼岸，二地菩萨是持戒到彼岸。怎么样才能够到初地、到二地？才能够让你的布施到彼岸？完全是因为修学了、证悟了般若波罗密，你才可以到彼岸，否则根本到不了彼岸。

大乘的三十七道品中的第一个叫小资粮道，小资粮道的四念处第一个所修持的是无畏的菩提心。大乘的四念处不是观身不净，而是观身空性，观受空性、观心空性、观法空性。大乘的小资粮道的第一步的修法就是空性，四念处都是空性的。

所以你要进入三十七道品当中的小资粮道，它都是以这个为基础的，小资粮、中资粮、大资粮，当然如果你在小资粮具足了，中资粮、大资粮，乃至加行道都是绝对离不开的。

只有它的功德辗转增上了，你的其它的功德法才可以跟着增上。所以哪一个法不是因为般若波罗密多引发的呢？全都是。所以大恩上师告诉我们，比如象入行论之类的一些大乘菩提心的法义要学习，不但要学习要思维，而且要去观修，内心一定要生起这样的菩提。

为什么呢？进入大乘的小资粮道的基础，刚刚讲的，第一个是无造作的菩提心你必须要有，第二个在进入小资粮道的时候，需要修一个法叫做四念处。这个四念处就是观身空性，要知道你的身体是空性的；观受空性，你的感受——苦受乐受是空性的；观心空性，你的一切的眼识、意识、心识都是空性的。观法空性，所有山河大地的法都是空性的，其实就是咱们讲到的一切万法是空性。

如果你有了菩提心，又有了这种正见，就可以安立小资粮道，只有进入了小资粮道往上修，小资粮道结束之后到了加行道。暖位，顶位，忍位，四谛法位，就到见道了，登初地了。

一系列的修法全都是前面的一些因缘具足，如果因缘不具足，虽然想很快的解脱，但也是不可能的事情。比如我现在就想成佛，虽然想，但因缘不具足，想得初地都是不可能的事情。

什么因缘不具足呢？观察你的菩提心有没有？如果菩提心还没有，那麽开始修菩提心。你的空性智慧有没有？没有的话开始修空性智慧。这两个是主要的，当然还有其他一些辅助的法。

我们自己在学习佛法的时候，如果要系统学习就是要这样的，要知道哪些是我们需要的，哪些是我们欠缺的。然后我们需要的要找得到，欠缺的要补上。大上师给我们安排的这些课程中，菩提心也好，空性也好，我们如果要修学的话都是全的。如果认真想要去成就，成佛，成大乘菩萨，对于上师给我们安排的这些法，我们要知道这些是让我们真实的能够成佛的。

从大圆满前行开始，以至于转心法、出离法、五加行集资净障的法、菩提心主要讲入行论的法、讲空性的摄颂等等的法，还有后面密法班里面讲光明藏这样很殊胜的大圆满等等，这些全都有。如果我们把这些学好了，老老实实、规规矩矩地去集资净障、祈祷上师，让我们成佛的法，这个体系已经有了，关键就看自己的福报够不够。

我们能不能够对这些法重视，真正去落实，这些是我们自己的问题。我们有些时候除了辅导法义之外，还是鼓励这些有因缘的道友，抓住这些好的机会，不要因为这样那样的借口，错失学习佛法的机会。因为这些法的确很殊胜，对于我们今生后世，一切所知之最，般若波罗蜜多最为殊胜。

第三个，此佛种，意思就是佛种姓，般若波罗蜜多是成佛的种子。这种佛种姓和成佛的种子的确是这样的，般若波罗蜜多是三世诸佛的佛母。因为有了这样的般若可以诞生诸佛。有些颂词中讲，三世佛母我敬礼，也是从这个方面来讲，三世佛母是般若波罗蜜多空性。如果有了般若波罗蜜多，有了成佛的种子，这个时候就可以真实的安立，可以成佛。

如果我们没有般若波罗蜜多，当然从基般若的层面来讲，没有哪个众生不具有般若波罗蜜多的，但是道般若我们具不具足？一切万法空性这一点，从基般若的佛性来讲，自性住种姓，哪个众生都是有的。还有一个就是修持增长的种姓，也就是道般若，这个方面我们有没有？

第一，我们要有这种因缘遇到法要，遇到能给我们传讲法要的殊胜上师。当然我们现在已经有了，比如摄颂，中论。传讲善法的上师，我们的大上师

不管是从学习通达的程度，还是从法王如意宝得到意传加持的程度，不管是教法证法，或者理论修正的角度看，都是圆满的。有这样的标准的善知识给我们传讲，般若波罗蜜多空性的因缘也具足了。这方面的因缘我们是有的，后面修增长的种姓，我们必须要好好发起意乐去学。

学后就要好好思维，断除增益，把这些学到的道理提炼出我们自己能够用的。比如说，空性的思想我知道了，通过我们的智慧把它提炼出精华，提炼出自己能够用的方式，把空性用在所有的修法中。有的人这样行住坐卧也可以，比如说磕头的时候，怎么样通过三轮体空的方式来磕头；供曼荼罗的时候，怎么样通过空性摄持来供；忏悔的时候，怎么样观罪性本空；通过空性摄持来念佛往生极乐世界。

我们在这些学习空性，学完之后，就能够得到定解。下一步就把这些定解用在你平时的念经、修法、顶礼、朝山、放生这一切的善法上面去。实际用在这些上面去了之后，这个时候，慢慢你在所有的善法的修行中，都可以有般若波罗蜜多摄持，这个时候它的力量就非常大了。

以前因为你所有的一些修法，也许你很精进，很勤奋，也许你三点半就起来了，然后开始念经，也许你做了很多年的放生，也许做了很多次加行的修持，这些因缘可能是有的。但是这里面最主要的因缘——般若波罗蜜多可能没有具足，所以我们修很长时间可能变化不大。

就好像所有的配方中缺少一个主要的配方，虽然我们就把这些配方弄来弄去，但是还是没办法成办。到后来这个主要配方找到了，一下子就不一样了。如果用空性般若波罗蜜多的智慧摄持我们的菩提心，摄持我们其他的修法，主要因缘一具足，很容易发生这种大的效果。

般若波罗蜜多本身，从基般若的角度来讲，也是本来如是的。所以我们在修道的时候，如果具有般若，也容易和佛果的智慧相应。佛陀就是证悟了这个空性，菩萨也是证悟了空性。当我们内心有了般若的正见，可以用般若的思想去摄持一切善法的时候，就说明很多因缘就慢慢开始具足了。

这个时候就要通过不断地串习，平常我们讲耐心和时间，虽然这个方法是正确的，但是你还是要有耐心去慢慢沉淀它，让它变得有力量，时间也是一个主要的因素。如果我们方法正确，又持之以恒，时间够长，肯定它的力量就越来越大。

“此众生安乐障”，这种般若波罗蜜多也是众生安乐的保障，也能够让

众生得到快乐。后面还要讲，这种般若波罗蜜多，一般的众生如果有了空性的见解，即便是在这个生活当中，因为有了空性见的缘故，他会放下很多事情，他的思想会非常开放，他的胸怀会非常地宽广。这样的话当下就可以得到安乐。

因为很多时候我们的执著越重，能够伤害我们的因素就越多。这个也执著，那个也执著，这个也放不下，那个也放不下，什么地方都可以伤害你，是不是？但是你放松了，真的放下了，这个无所谓，那个也无所谓。你都能够放下的话，那伤害你的东西就很少了。所以这个方面也是显而易见的，你把这些世间的东西抓得越紧，执著越大，能够伤害你的就越多。

如果你放下越多，你心量越宽广，这个时候，你的内心空间很大，能够包容的东西越多，别人打你、骂你，诽谤的话，你的空间够大的话，什么都可以包容。如果你有实执，抓得很紧，没有什么空间了。别人说你一句，你马上也没办法，容纳不了，消化不了，这个也开始发火，那个也开始执著。

这种执著越重，伤害我们的因素就越多，执著越少，伤害我们的因素就越少，当然安乐就产生越多了。从现实的角度来讲，你就越来越幸福，因为你的确是心胸很宽阔，很容易知足少欲，很容易放得下。这个时候就不会有烦心事情让你睡不着觉，让你天天愁眉苦脸。

这都是通过了知了空性，但还有其他的，因为有了空性之后，他会集资净障，还会其他的安立的方式。“过去未来十方佛此生”，断句我们就断到“此生”，过去未来十方佛此生，有了般若波罗蜜多会出生过去的佛，会出生现在的十方佛，未来的佛也是因为闻思了、修行了般若出生。比如说我们现在闻思了般若，然后修行了般若，那么我们以后一定会成佛的。所以这个方面来讲的话，都是般若而生。

最后“法界不穷尽”，虽然般若是一切法的生因，但是般若这个法界其实就是讲般若波罗蜜多，般若波罗蜜多这个法界会穷尽吗？它不会穷尽。这个般若波罗蜜多和穷不穷尽有什么关系呢？我们看科判，它是从生无尽之果的角度而讲的，那我们就是说什么因会穷尽，世间的种子它会穷尽。

比如说这个种子埋在土下发芽了，当它果一生，它的因就灭了，它的种子就穷尽了。我们的业也是这样，当我们的善业成熟为安乐的时候，它那个善业就会穷尽；当我们的恶业成熟为痛苦的时候，慢慢痛苦成熟完，它的业也就消尽了。所以世间当中的因生果是会穷尽的，这个业的种子一生了果之

后就会穷尽。虽然是从生无尽之果的角度，安立了一个生无尽果，但是般若波罗蜜多生了无尽果，它会像世间的种子一样生完就穷尽吗？它会像这种习气一样，生完就穷尽吗？它不会。

为什么不会？不是从因生果的侧面来讲的，它是从一切万法的了知，就可以产生一切万法功德的侧面讲的。所以这种法界不穷尽，它本来就是无为法。它本来就是法性。通过了知了般若波罗蜜多会不断出生法，但是它的这个能够产生一切功德法的般若本身，是不会耗尽的。

不穷尽的意思也就是不会变化，它不会有增长、减少这种盈亏，还有就是穷尽，变化这个不会。所以说般若波罗蜜多虽然生一切法，但是它本身还是无为法的自性，它还是法性的侧面安立的。

子二（广说）分二：一、以外缘起而阐释；二、以内缘起而阐释。

丑一（以外缘起而阐释）分二：一、外缘起之比喻；二、宣说般若意义。

这个缘起，为什么要讲缘起呢？因为生无尽果的角度安立为所知，它就是说生无尽果，能够生的，当然是依缘而起了。生果和世间的生果有相似的地方，世间生果无外乎就两种，一个是外缘起，一个是内缘起。所以通过外缘起和内缘起来说明，般若波罗蜜多就产生了一切可以生无尽果。作为所知之最的这个意义的辅助理解，所以说以外缘起、内缘起来说，这个般若波罗蜜多生无尽果，它是从这方面有关连的。

首先我们讲外缘起。大恩上师在讲记中讲得特别清楚，就是说外面这些种子生苗芽，这个因缘生果，缘起就依缘而起、因缘而生的意思。就是说生果的时候有两种，一个就是外面的这些种子生苗芽，比如说稻种生稻芽，树的种子生树的苗芽等等，这个方面就是外缘起。

内缘起，就是讲到了无明缘行、行缘识，内就是有情，有情是通过什么因而显现的。所以这个方面我们就讲到了十二缘起为例。首先外缘起的比喻，是宣说般若义，即和外缘起相对应的般若的意义，它如何了解，所以喻义对照的方式安立的。

寅一、外缘起之比喻：

所有树果花林园，皆从地生并呈现，
大地无尽亦无增，不失无念无厌倦。

此处说，所有的树果花林园，世间当中的这些，人间所有的大树，还有

果实、鲜花、林园等等，“皆从地生”，都是从大地而生的。“并呈现”的意思是，从大地而生、并且呈现在大地之上。我们就说这些大树、鲜花等等都是以大地为因缘生起来的，生起来之后，就呈现在大地上面，所以这个就叫作皆从地生并呈现。

大地无尽亦无增，其实大地生了这些苗芽，也呈现在大地上面，那么大地本身有增减吗？对方讲，大地无尽亦无增，没有穷尽也不会增加。“不失无念无厌倦”，而且大地不会有退失、不会有分别念，也不会有厌倦心，这个方面就是从外缘起的比喻来讲。

这个颂词当中主要的核心的词句就是大地，因为这一切都是围绕大地而讲的，大地是基础，一切的这个树果花林园，都是由大地而生，而且呈现在大地之上。最后就是说，大地出生了这么多植物、呈现了这么多东西在上面，但是它自己在出现这些时有穷尽吗？有增长吗？不会穷尽，也不会增长。

虽然就像刚刚讲的一样，如果真实来讲，种子生了苗芽之后会穷尽的，它的功能就没有了。但是大地本身，从整个宏观的侧面来讲，虽然出生了这么多东西，但是它没有什么大变化。

小的变化可能是有的，这个世间的比喻你要完完全全和般若波罗蜜多一个一个都对应，是不可能的事情。所以我们主要方面能够作比喻就可以了。从大的方面来讲，整个大地不会有什么大变化，不会穷尽也不会增长，无尽无增。

这个没变化，主要是没有大的变化。细微的变化当然有。不失也不会有这样一种变迁的意思，这个失就不会有变迁，不会有退失。它也不会因为生了这么多、呈现这么多，然后开始退失、变迁。大地的功能会一直存在的。

无念，它也没有分别念。它也不会想，我现在要出生苗芽，然后这一切都是因为我而出生的。无厌倦就是说几万年、几十万年都在不断地在产生这些东西，它会不会说足够了，我已经生了这么久了，也可以退休了？这个厌倦的心，它不会有的。

主要是因为它没有分别、没有执著。大地会不会像有情一样有执著呢？它当然不会，它不会穷尽、不会变化。刚刚我们分析的，可以从这个比喻来对应，树果花林园真正是以大地为主因生的吗？当然不是。比如松树肯定是它自己的直接的因，是松树的种子，这个稻芽也是一样。稻芽生长出来，苹果树生长出来，主要的近取因是稻种、是这个苹果的种子。

是不是大地本身作为能生因呢？不是，它只是从某个角度，就是说必须要依靠大地的侧面来讲，把它安立为因。就像刚刚我们讲，般若波罗蜜多是不是真正的能生因？它不是。真正就产生山河大地，产生刚刚讲的世间一切东西，要不然就说成佛的一些菩提心等等因缘、资粮的累积，要不然就说小乘道的这些因缘，要不然就是世间的人天因缘。

虽然说都是从大地而生，呈现在大地上，但是大地本身它不是真实的近取因，从某个角度来讲，它是一个俱有缘而已。但是没有大地是绝对不行的，没有大地绝对什么都没有办法生长。

所以般若波罗蜜多也是这样的，如果一切万法要缘起的话，它也必须是要本体空，它才能缘起。如果了知了般若波罗蜜多，一方面来讲，佛功德能够出现也是因为本体空的缘故。在我们有情相续当中现在没有佛功德，以后有了也是因为无自性，也是因为离戏的缘故，才可以从无到有。

那么还有一个方面是说，般若作为因的话，也是为了了知了般若，遣除了迷乱，所以说所有的功德法逐渐具足了，它的生因就有点象大地的生因，从这个方面来讲，安立生因的，所以说大地本身生起来这些树木等等，呈现在上面，它不会有变化，不会有这样一种增减，不会尽也不会增，不会有这些分别念，这个方面主要是从它这个侧面来讲，大地本身是无情法，无情法也不会有厌倦心，也不会有忆念，这方面是没有的，但主要是说它不会有这样变化的意思，它不会有这样大的变化。

这就是第一个方面，讲到了外缘起的比喻。

寅二、宣说般若意义：

讲到了外缘起的比喻之后，然后和这个比喻对应的般若波罗蜜多的意义，来进行安立，

佛子声闻独觉天，一切众生安乐法，
悉由殊胜般若生，智慧无尽亦无增。

佛子声闻，这里面有几种，第一个是佛子即菩萨，还有声闻独觉，天人和天人之外的一切众生，所有的这些的安乐法，“悉由殊胜般若生”，全部都是因为殊胜的般若波罗蜜多而产生的。都是因为有了般若波罗蜜多或者说具有了般若波罗蜜多，出生了这么多功德。智慧般若波罗蜜多本身无尽不增，它不会穷尽也不会增长。

首先我们看佛子的安乐法，佛子的功德是由般若波罗蜜多产生的，这个就是我们再再讲的这些，要成为真实的佛子，如果是从入道的侧面来讲，必须要般若波罗蜜多。如果从登地来讲，真正要现前胜义菩提心，也必须要证悟般若波罗蜜多。

《十地经》、《入中论》等讲了，初地菩萨的名字叫欢喜地、极喜地。为什么？极欢喜故，非常高兴的缘故。因为他已经现证了空性，已经从这个轮回中脱离了，已经获得了证悟、获得了帮助众生的能力。所以说这种佛子非常欢喜。这种大安乐，还有二地等等所有菩萨的大安乐，都是因为证悟了人无我、法无我空性，了知一切万法般若波罗蜜多的缘故。这个时候获得了佛子的功德。

声闻的功德也是一样的。声闻也是要经由般若而生。经由般若而生有直接、间接两方面，第一个是从间接的侧面来讲。声闻是什么意思？声闻就是在佛面前听闻修行的方法，然后把听闻到的让别人再听闻。为什么叫间接呢？因为他在佛面前听闻了修行之道，他自己修行、安住，然后得到阿罗汉。所以他得到阿罗汉之后的安乐法，是因为他听闻了佛的教言，而佛是因为修行般若而成就的。所以从这个侧面来讲，声闻由佛而生。

从另外一个角度来讲，声闻圣者没有证悟全分的般若波罗蜜多，他证悟了般若当中的一部分，就是人无我空性。从这个侧面来讲，声闻阿罗汉的殊胜功德法也是从般若而生的。

独觉也是这样。独觉证悟一个半无我，最后一世不需要善知识，但是最后一世证悟的时候，也是直接由般若波罗蜜多的一部分——十二缘起而证悟的。所以了知了顺观、逆观十二缘起之后，他就可以了知打破无明、了知我的本性空，打破无明之后，无明灭，行灭，就可以证悟法性。

这从直接的侧面来讲，从间接的侧面来讲，虽然他最后一世不能在佛面前听，他在以前苏醒种姓的时候，需要在佛面前听闻这样修行的方法。这个道理和前面是一样的，所以说间接的来源，也是因为佛陀般若证悟了佛果，再把这个通过遍智佛果留下的智慧，告诉独觉，你应该怎样怎样修行。他也是通过般若而生的。

后面还有天人及一切众生安乐法，如何由般若而生呢？因为天人和一切的天人之外的人，还有一些非人等等，凡夫没有证悟殊胜的空性，他是从哪个方面安立般若身呢？好像觉得获得天人的果位，还有很多世间人他自

已得到的安乐和般若波罗蜜多八杆子也打不着，没有任何关系。

但是不是这样的，还是有联系的。为什么有联系呢？因为所有安乐来自于善业，不管你知不知道，现在能够感受快乐的这些有情，都是因为以前修持某种善业，所以得到这种安乐法。这个善和恶的取舍，善和恶的因果，一般的人无法了知，只有完全证悟了万法本性的佛陀可以了知因果的规律——此应作，此不应作。这一切善恶取舍之道是佛讲的，佛是因为般若而成的，所以说从这个方面来讲，他也是因为受益于般若。

有些时候我们会想，如果佛不出世的时候，别人也是在行持十善法，这又怎么安立呢？佛陀的悲心、菩萨的悲心，永远不会舍弃。这个世界是暗劫我们大家就不要去，绝对不会这样的。暗劫的意思是说这个劫当中的众生没有福德感召佛菩萨等以善知识的形象，宣讲三宝的名称。这个阶段的众生的福德感召不了三宝名号，没有办法感召佛菩萨出世，所以佛陀不会以这种方式出现世间。

不以这种方式出现世间不等于不以其它的方式出现。有些时候他们也会示现为转轮王给众生宣讲十善业道，让他们升天。有些时候甚至可以转生为一些其他宗派的外道祖师，给他们宣讲因果取舍，不管是多分的因果还是少分的善恶因果，他都要有所宣讲。

乃至有的众生可能也没有信仰什么宗教，他也可以得到某种启发，就觉得不应该做这个，不应该做那个。这些都是佛陀通过悲心、智慧，通过一切的方式方法告诉众生取舍之道。

因为佛陀的悲心是非常强烈的，他绝对不可能因为现在众生的根基不够，没办法感召一个善知识的形象他就不管了。假如说我是个凡夫人，我有悲心，我特别想要帮助我的这些亲朋好友，能用的方法我会不会都用？我当然会用。常规的方法我也会用，如果这个常规的方法用不了，我要用非常规的方法。只要能够对他们有帮助的所有的方法我都愿意尝试。

佛菩萨这么强大的悲心，怎么可能因为这些众生的善根不够，没有办法信仰三宝，就不利益他？绝对不可能。他一定会想一切办法来告诉他们因果取舍之道。有些时候这些世间人对于佛、对于佛经思想、佛教论典，对于寺院佛法的系统修持没有兴趣，但是对有些明星的话很感兴趣。所以有的时候我想，佛菩萨也会通过世间人喜欢的方式，把因果取舍的道理通过明星的嘴来说。他们是很相信的，他崇拜的这个偶像、这个明星，他们就愿意听。

所以就是想到用各种方式来传递让众生有利的信息，这方面完全是百分之百可以做到的。如果我有悲心，我都愿意去尝试，何况是像悲心这么圆满的佛菩萨，绝对不可能放任不管。

一切安乐法都是由般若生，所以说“悉由殊胜般若生，智慧无尽亦无增”，这种能够产生一切安乐的智慧般若波罗蜜多无尽无增。虽然出现了这么多的安乐，但是它的本性无尽无增，无尽无增的意思是不增不减，或者是毫不动摇。

它是个无为法的法性，不会说产生这么多法，我自己有变化，不会。不是世间的因果，是从比较了义的、比较深层次的人生万法的一种因，从这个侧面来进行安立的。所以说这个方面来讲，它的本性是没有变化的。虽然可以让众生获得这样那样的安乐，它的本性不变，所以从这方面我们可以理解。

有些人担心，如果真正哪一天不小心证悟了空性，那就啥都没了。这个是绝对不可能的，第一个也不可能不小心证悟空性，如果说甚至没有因缘，你碰个运气，或者不小心这个空性砸到我了，然后我就证悟了，这个可能性没有。

当然如果你证悟了空性之后，你的智慧、安乐是层出不穷的，源源不断地就会出现。所以这个也不需要担心。如果我们不了解空性，没有真正体会空性，我们就会有这样那样的想法。但这种想法是因为对这个空性惧怕，为什么总惧怕呢？因为我们实执惯了，无始以来我们对于实执的状态，对于分别的状态太熟悉了。所以我们处在这个思维模式中、沉迷在轮回模式中很安全。

一旦说要出离、要放下，那就觉得不安全了，就是要想尽一切办法来抵触，有的时候让我们修空性也抵触。怎么可能是空性的呢？以前在讲空性的时候，我们说一切都没有、不要执著，然后下课的时候道友问，这个也不执著，那个也不执著，那让我们执著什么？

从这些方面看，虽然你破完了，人我也不要执，法我也不要，什么都不要执，是没有什么可执著的，最后还要说那我们应该执著什么呢？他还是要抓住什么执一下才能安心。他因为无始以来执著惯了，一下让他不执著反而不适应，他还要适应一段时间。告诉我们要放下，放下了就可以安乐，不放下就会痛苦，从这个方面进行安立的。

“无尽亦无增”这个空性，如果我们哪一天现前了空性，会得到这里面

的所有的安乐。如果我们走向大乘道，声闻、独觉的安乐是得不到的。不可能说我证悟初地的同时得到了声闻的安乐。这段话就是说，这些安乐我们都可以，尤其是证悟大乘道的空性的话，所有的佛子的安乐都会获得。佛子的安乐超胜于一切的安乐，超胜声闻缘觉的安乐，也超胜所有世间的快乐是这样的。就像我们在世间当中，我们觉得这个怎么可能呢？现在我的这种快乐是最快乐的，没有什么东西及解脱道的安乐可以超越这个。所以很多论典中也这样讲，不要说是这种成就的安乐，即便是有的时候打坐进入到一种深层次的快乐，比如说二禅、三禅的时候，让人非常宁静的这种快乐。

二禅是喜非常的，很欢喜很欢喜。三禅的时候，这种喜没有了，它就是一种很深沉的平静的乐。进入三禅的乐非常地微细，它没有冲动、没有躁动性，非常地平静。那种乐只要一得到，对世界上任何的欲乐都没有任何兴趣，这些世界上的快乐是太粗了。就像就世间人如果长大了之后，他找到了更快乐的方式，他不会对小孩子的玩具有什么兴趣的。我们大家可能都有这种体会，以前的一种很简单的快乐，当你以后更复杂了或者更好了，再让你回头去找一找，你绝对不愿意要那些快乐了，觉得太差劲了。

当我们真正证悟了胜智的快乐，世间所有的快乐没有什么兴趣的。所以我们不用担心，如果我们证悟了，那啥娱乐都没有了，这不是很枯燥吗？这不是很难受吗？根本没有兴趣去做这些，为什么没兴趣？因为更深的快乐你得到了。所以很多菩萨们证悟了这种境界之后，告诉我们不要怕。

如果你上升到更高层次，你会很操心现在我的状态怎么办？我现在的快乐没有了。其实不需要，别人到了那个位置的时候：“你过来嘛，没事，这个快乐的很！你来了之后，你以前那个都没有什么可希求的。”他会慢慢告诉我们。所以通过佛菩萨的语言告诉我们，如果真正得到了禅定的快乐，真正得到了圣者的快乐，这些凡夫人的欲界的快乐，完完全全就像嚼蜡一样没有丝毫的兴趣。所以智慧无尽无增，这方面讲到了外缘起。

丑二(以内缘起而阐释)分二：一、以比喻宣说顺次轮回缘起之理；二、以意义宣说逆次清净缘起之理。

这个缘起就是十二因缘。这里面是顺逆两种，在科判中麦彭仁波切没有单独分，他就把比喻安立为顺次，把意义安立为逆次清净。

顺次就是轮回，顺次轮回什么意思？如果你有了无明，十二缘起第一支就是无明支，如果你有了无明就会有行，行就是业的意思，行业。如果有了

无明就会造业，有了业就会有投胎就会有识；有了识就会有名色；有了名色就会有六处，六处就六根——眼耳鼻舌身意；有了六根之后就会有触，即六根接触外境；有了触就会有受，有乐受、苦受、舍受等等。通过眼产生的这个苦乐舍、通过耳产生的苦乐舍这些都有。有了受就会有爱，因为你受了之后就会贪著。好的东西会产生不离爱，不喜欢的就会产生乖离爱。乖离爱就是说非常想要把它抛弃的意思，就是痛苦、违缘这些表现方式。

有了受就会有爱，有了爱之后你要以行为来取，有了取之后就会有有。取是行为，有是什么？这个行为、这个业达到了能够引发后世的强烈的因，这个叫有。有了有之后就会有生；有了生之后就会老死。我们怎么轮回的？就是具有了这些因缘。这个叫做顺次轮回缘起。

无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六处、六处缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死。什么叫无明缘行、行缘识呢？无明是行的缘，如果无明有了一定会有行、会造业，如果有了业一定会有投生。如果有了投生，从胎生的侧面来讲，就会有名色就会受精卵，就会在胎中开始有六处，开始慢慢发育了。

有了六处之后如果没中断的话，具因无障——因具备了障碍没有，出生之后就会有接触外境的这个触，有了触就会有受，有了受就会有爱。凡夫人都是这样的，因为内心有这些无明的种子就爱了，有了爱之后就会有取，就开始要去行动了，我喜欢这个然后我去追求，我讨厌那个然后我要去想方法去制止。有了这个取之后就会把这个业慢慢加固加深，力量越来越大。最后大到什么程度？顺利地圆满了投生后世的业。好了，有了这个有就会有下世的生，有了生就有老死。轮回的缘起就从这下来的，这叫做顺次的轮回缘起。

顺着来说有无明缘行、行缘识，乃至生缘老死，有无明就有业。逆观的清静缘起即获得解脱的缘起。顺着下来是轮回的因，如果反其道而行之就是解脱的因。怎么样反其道而行之呢？无明灭故行灭、行灭故识灭、识灭故名色灭、名色灭故六处灭、六处灭故触灭、触灭故受灭、受灭故爱灭、爱灭故取灭、取灭故有灭、有灭故生灭、生灭故老死灭，你就获得解脱了。没有老死就涅槃了。所以这个叫逆次的十二缘起。

逆次十二缘起是获得清静之道，第一个必须要灭无明，因为无明是总因，你有了无明就会有后面一系列连锁反应。如果无明灭了就没有行了。现在我们的状态是什么呢？主要是爱取。这个爱取主要是烦恼，我们现在因为受是肯定无法避免的，苦受乐受，肯定只要接触到这些东西都会有。关键就是我

们这一世当中就是爱和取很重要，有了受之后会产生不离爱和产生乖离爱，这个就是贪欲和嗔恚，再来一个愚痴。

所以就说怎么样才能制止缘起不要再往后发展了？这个里面就要修道了，比如修出离心也可以，看破轮回了、不喜欢了，就彻底放下了。修菩提心也可以，要不然修空性也可以，反正就从爱这开始要把它截留了，不能再让它发展下去。

在“受”这儿就要去控制它，凡夫人是控制不了的，他有了受肯定有爱，有了爱肯定有取，有了取肯定有有，然后二世就出现了。为什么？力量够大啊，你根本阻止不了。那你说：“我的轮回就中断了我人死就灯灭了。”怎么可能呢？你造了这么多的业，所有的因缘都具足的，它在滚滚向前发展，不可能自动停止的。所以我们要停止就在受这儿我们要自主，受我们现在自主不了了，因为它已经是通过前面的一种下来了，肯定感受受，你说再没有受，这个苦受乐受肯定会产生。这个不要紧，关键是有受的时候我们要去主动去调解，这个调解就是去修道。

我们前面讲的知足少欲也好，或者菩提心、出离心、空性，当感受的时候观想它的空性，观想它是我心识变现的，感受的时候觉得：这个是轮回，放下，我不要耽著。这方面如果爱控制了取就会控制，因为你没有爱了就不会行动。比如说我们修《安忍品》，当别人打我的时候，这个受是身体很痛或者心里很难受，有了受之后我要修安忍，我要化解掉它，不要生嗔心。如果我通过《入行论》的窍诀把嗔心化解了，就没有生起乖离爱，就不会以嗔心去付诸行动。我煽别人耳光、去骂别人，然后怀恨在心。

这就没有取了，也就不会因为取让这个业变得非常稳固，就有后世的这样一种状态，也就不会有有。我们这一世能不能够顺利地把这爱取都灭掉，要看我们的福德善根，要看我们修行的力度够不够大。

在我们在调整爱取的过程中，如果所有的出离心、菩提心、空性全部圆满，而且遇到了密法，你的力量足够在这生中把爱取有都断掉，那你就不用再轮回了。如果我今生修行懒懒散散，就是表面的修行，或者修行力度不够，没有认真严格修行，或者虽然认真做了但是时间不够，很快死掉了。

即便是这样，你在后世流转的时候，今生在对治爱取过程当中，产生的一些道种子，会在后世缘起之后也会继续存在、继续起作用。可能今天我发了愿了，后世要继续遇到佛法。平常我们念了很多发愿文，《恒常念诵文》、

《普贤行愿品》等等念很多，其实就是为了我们这一世修不成后世继续修。因为我有这些因缘，在后世的时候早早遇到善知识，上师善知识早早给你讲法，你又开始在爱取这儿开始对治了。一世一世这样对治，你的内心力量越来越大，这个缘起的力量也越来越弱了，总有一次它圆满了，这儿就截止了，你就解脱了。

修净土法也可以，到净土中去终止这种缘起。这里讲的就是意义宣说逆次观想，是从无明开始断，以什么来断无明？般若才能断无明。从意义宣说逆次清净缘起，就是因为证悟了般若波罗蜜多，无明灭故行灭，后面一系列的就灭下来了。尤其是对我们今生来讲爱取很重要，因为一般来讲无明缘行是前世的，我们今世是从识、从第三支开始的，识支就是我们入胎的一刹那。入胎之后受精卵是名色位。像这样观察的时候，我们在胎中也做不到什么修行，虽然说《前行》当中讲，按理来讲真正修法应该从出胎就开始做，我们现在已经在流转了，遇到修法之后就要从爱取开始调整，开始发一些清净愿，能够做的这些修行认认真真去做，这个对我们修行断这种顺次的轮回缘起是很重要的。

所以说要从爱取断，爱取怎么断？了知空性，告诉我们怎么样才能够在受的时候就观空性，观察受无自性、心无自性、法无自性。这一切其实都是让我们深层次去断除爱取的方法。如果在这里面我们的力量很强大，或是在般若的基础上，进一步了知了密法的等净无二见，如果有这样强大的因缘那就更快。为什么密宗可以六个月就成佛？因为力量够大、见解很深力。所以他短短的一生中就把这个事情做完，把爱取有就全部断掉了，断掉之后就解脱。爱取有断掉就是断掉了什么？无明和行。

寅一、以比喻宣说顺次轮回缘起之理：

前面我们是通过这样顺次和逆次讲了一下缘起，下面还几个颂词忘了讲了。

所有下中上有情，佛说皆由无明生，
众缘聚合极生苦，无明无尽亦无增。

那么就说“所有下中上有情”，“下”是什么呢？下就是地狱、饿鬼、旁生三恶趣，这个叫下的有情；中的有情就是四大部洲的人类；上的有情就是欲界天人以上的这些色界天、无色界天等等，这个叫下中上有情。只要是在三界轮回当中的还没有解脱的，“佛说皆由无明生”。

圣者当然不可能由无明生，刚刚前面讲了，圣者是由般若波罗蜜多而生的，是由光明智慧而生。无明和光明是矛盾的，无明的实执和般若的无执著的空性是矛盾的。我们如果没有空性，我们就有无明就会流转。如果我们有了空性，那就没有无明那就会解脱。这个方面也是很明确的一种道理。

“众缘聚合极生苦”，有了这种无明之后，众缘聚合就有业，有了这个烦恼业之后就会“极生苦”，就会产生痛苦。从十二缘起的角度来讲，第一支无明就是无明支，众缘聚合中的业就是行支，行就是业，有了无明有了行，就会极生苦，就会产生苦。苦从哪里开始呢？苦从第三支开始，从入胎就开始苦。上一世的苦已经结束了，今生当就从第三个识开始名色、六处、触，然后就是开始受，一系列的这个方面到受之间都是属于极生苦。然后就从爱取又开始烦恼，爱和取是无明烦恼，然后就是有，有是业，这样通过爱取和有、通过烦恼和业又会产生苦。

这个苦是什么？——第十一、十二支：生、老死；生、老死是下世的苦。这个生其实就包含了第三支的识，入胎就是生。其实这里面讲了三世的因果：前世是无明和行；今生是从识乃至受，当然爱、取里面也有，爱、取作为什么呢？爱、取、有作为后世的因缘。后世的缘是烦恼，后世的因是有。主要是因为有的业引发的，所以说这个是今生还有后世的因缘。然后生、老死是后世的果了，就是这样不断地来。十二缘起不打破，他就是不断的连锁反应，你不中断他不会自动停止。我们千万不要想哪一天他转累了，“吧嗒”一下掉链子了好了就断掉了，这个不会的。

我们就是在学习这个东西，我们每个分别念都会加固这个锁链，把他加固的非常牢固，不可能自动断的。只有强力去介入他，什么强力介入？必须要解脱道的强力介入才行——出离心为首的，然后菩提心、空正见，还有很多集资净障的这些。一定要强制介入才能斩断缘起链。

如果我们没有修道绝对不会自动停止，所以我们不要有任何侥幸。我们修道就可以断，早修道早断。修道的时候越认真，断的力量就越大。这个方面没有投资取巧，如果要投机取巧就是骗自己。你说我以后修，以后修也可以，反正你有选择权。但是修的慢解脱的慢。你说我在修，就是做个样子，做个样子也可以，反正你也得不到实际的利益。

为什么学习佛法越学习越自觉？刚开始的时候上师要鼓励你、骂你、发奖励或者考试，刚开始什么都要需要的。如果你真正把这些东西搞懂之后，不需要上师每天讲，自己觉得这个有必要性，自己会精进。修道就是这样的，

如果你想要解脱，就早修、认真修。

如果你现在还生不起强烈的想要解脱的心，那结个缘也可以，佛法的心态还是很包容的。如果实在做不到他也不会勉强你，反正你不想解脱就不解脱。即便是把你关起来，你生不起来这种状态还是生不起来。佛陀会发长远心不断地去引导。

“极生苦，无明无尽亦无增。”主要的因是无明，无明产生了后面的十一支，作为一切十一支的总生因，“无尽亦无增，”无明本身无尽无增。我们觉得很难理解，其实这个没什么不好理解，讲记当中麦彭仁波切也讲了，胜义中一切都是离戏的，当然也不存在无明本身。

名言谛中无明还有这些三有（无明引发了三有，尤其是无明），像这样幻化一样的本体，他是显而无自性，虽然胜义中是没有的。但世俗谛中认为有我，不了知实相的有我的观念，在名言当中是存在的，但本体还是幻化一样的。

幻术没有真实的，一个幻术、一个假立的东西，有增长、有穷尽吗？表面上看起来好像是有增、有尽，但其实没有本体就不可能有真实的增、尽这样的状态。这是从幻化的侧面来讲，他本体幻化没有一个真实的增、穷尽的问题。就好像幻术变化的这种人，有的是把自己鼓的很大，有的时候把自己缩得很小，这里面有没有增长有没有穷尽呢？有没有刚开始出现最后消失呢？好像是有，但是他本性是虚幻的，在虚幻的本性方面穷尽和增长这些是安立不了的。

还一个问题就是说只要我们没有解脱之前，这种无明的状态就一直存在在这儿，总体的方面来讲，不会尽、不会增。小的范围内没有一点波动不可能，但是从整个名言谛的侧面来讲，从整个法界来讲，只要有无明存在，就会有后面的十一缘起，就会有十二缘起的本体。所以从这个侧面来讲，也叫无尽无增。

下面我们再看这种意义。

寅二、以意义宣说逆次清净缘起之理：

智慧理门方便本，皆由殊胜般若生，
众缘聚合极生智，般若无尽亦无增。

此处来讲就是例次缘起，清净的缘起，获得解脱，消尽无明之后就可以

断除这个行等等。这个例次缘起有两种，一种是小乘缘觉乘的例次缘起，真正有一个无明，然后又把这个无明灭掉，灭的无明可得，灭老死的涅槃可得。

如果在大乘的侧面来讲，就像《心经》所讲的一样：无无明，亦无无明尽；无老死亦无老死尽。从本体的角度来讲，没有无明，也没有消尽无明；没有老死，也没用消尽老死。所以就更了义，虽然都是例次清净缘起，但是他的出发点更高，讲的更深、更了义。不单单是没有十二缘起，连十二缘起的灭，从本体空性的角度来讲也的确是不存在的。但是我们从词句上来看：“智慧理门方便本，皆有殊胜般若生，众缘聚合极生智，般若无尽亦无增。”这里面讲到了第一，智慧；第二，理；第三，门；第四，方便；第五，本。这是五个法，每一个都代表一种所得，都代表一种清净。

从佛果例次往下。智慧是什么？智慧就是佛智，当然就是最究竟的无学道。无学道是由殊胜般若生的，所以说第一个智慧是讲佛智。第二个是理，就是讲修道，无学道下面就是修道。为什么叫理？因为这个修道就是能够相应佛智之理，就是从直接的相应之理来安立为修道，这个理字主要讲修道。无学道是由修道而生，所以说智慧讲完之后就讲理。理讲完之后就讲门。这个门是讲见道，为什么门叫见道呢？因为见道是获得修道之门，首先有了见道，依靠见道为方便，才能获得修道。所以说修道下面是门，门下面是方便，就是是加行道。加行道为什么叫方便呢？因为加行道的暖、顶、忍、世第一法，所有的修法都是获得初地的方便。如果你有了这个方便，就会有方便生的见道；如果没有这些方便，就没有这些方便生的见道。

最后一个本，就是根本的意思。什么是根本？资粮道就是根本。首先资粮道是加行道的根本，因为有了资粮道才有加行道。资粮道还是所有上面的加行道、见道、修道、无学道的根本。但不管是哪一种，这里面讲了无学道、修道、见道、加行道、资粮道这五道，五道“皆由殊胜般若生，”都是因为般若波罗蜜多而生的。有的时候是通过闻的智慧，有的时候通过思的智慧，有的时候通过修的智慧，有时候是清净的智慧。

般若波罗蜜多在资粮道以闻思为主，修行为辅。在加行道以修行为主，闻思为辅，主要是开始体会空性的。但是听闻般若的教义他作为辅助。所以说以听闻为辅。

见道当然是亲证得，毫无疑问。也不需要闻思啊，因为是修了之后得了圣果，就是见到一切万法的本性。见完之后还要反复缘所见的去观修，不断地去训练，这就产生了修道。修道圆满了就是无学道，就成佛了，全都是

般若而生的。

“众缘聚合极生智，”所有的因缘聚合之后，这个“极”怎么理解？这个“极”就是完全的意思，完全可以产生。有了菩提心、出离心，修持布施、持戒、安忍，然后再修到空性，“众缘聚合”，很多因缘聚合之后，“极生智”，就是完全可以出生殊胜的般若波罗蜜多的智慧。

“般若无尽亦无增”，但是般若的本体，虽然作为一切万法主要的因，例次清净缘起的最主要的因，他自己的本性无尽无增。因为他是一个无为法，他是一个法性。像这样从基般若的侧面来讲，般若作为基础也是无尽无增的。你可以缘般若去观修，但是他本身不会变的。

最后你所证悟的果也是完全现前基般若的本性。所以此处来讲，般若本性是无尽无增的，这方面我们需要理解。

子三、摄义：

菩萨知晓此缘起，无生无灭此般若，
如日无云放光芒，除无明暗获自然。

这个地方所讲的就是，般若成为一切所知之最。或者说就是他的果之最，从这个方面安立了摄义。

“菩萨知晓此缘起”，如果菩萨知晓了这种缘起，而缘起体现了这种空性，因为缘起有的时候是依缘而起。依缘而起本身主要是侧重于世俗谛。他是怎么生的？缘起生。有的时候依缘而起主要是从抉择胜义谛的根据，“缘起故性空，”从性空的侧面来讲。

缘起到底是在显现？还是讲空性？关键就是我们在看缘起的时候，重点是放在依缘而起这个起上面呢？还是放在缘起故性空的侧面？如果要放在性空上面，缘起就成了抉择空性的因。如果放在缘起的起上面，是抉择世俗的因。

缘起生主要是破掉了自性生。比如说《入中论》中讲，自生、他生、无因生。这是实有的生破完之后，名言谛中安立一个缘起生。在中观因中有个缘起因，就是说因为一切万法缘起的缘故。

一切万法无自性，不是在抉择依缘而生，而是通过因缘而生的缘故，一切万法是空性的，重点是放在空性上面。菩萨了知了世俗和胜义的缘起之后，就知道“无生无灭此般若”。这个般若波罗蜜多是无生无灭的，生灭是显现

法，显现法的本性是般若，所以是不生不灭的。

“如日无云放光芒”，这种状态就好像太阳在无云的蓝天，没有云的障碍，放射出非常干净、非常清净的光芒。“除无明暗获自然”，菩萨相续当中如果生起了般若波罗蜜多，就可以遣除无明黑暗。这个无明黑暗主要是无明。

前面我们讲无明，就是无明缘行等等这个无明，就是不了知真实意义的愚痴或者执著。遣除无明愚痴黑暗获自然，这个自然就是自然本质，本来具有的这样的空性，然后缘这个空性生起的智慧，或说这个自然本质在三转法轮中就是如来藏光明。在《大圆满》中就是讲自然本质。

证悟空性之后不会是什么都没有，空空荡荡的，好像这个人昏死过去或者不存在了。证悟了空性其实只是把我们的执著灭掉了。灭掉执着之后本具的功德法——更深、更广、更纯、更了义的智慧就会在这个时候产生。哪一刹那分别念灭，哪一刹那胜智就会出生。

这个胜智功能远远超胜分别念的思辩的智慧，它没有分别，但是也可以了知很多很多的因果缘起。所以说遣除无明黑暗之后就获得了自然智慧。

今天就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 48 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习，佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。正在宣讲的是成佛之道，佛陀经由般若波罗蜜多为主的修行成就了佛果，当然佛陀遣除所知障而成佛，这完全是因为法我空性。如果我们想要成就菩萨果位，也必须要通过空性来遣除烦恼障为主的障碍。所以，障碍众生解脱的是烦恼障，障碍众生成佛的是所知障。

证悟人无我空性断除人我执，断除人我执之后就可以断除烦恼障而获得暂时的解脱。要成就遍智果位，必须要遣除所知障，所知障的对治是通过法无我空性断除法我执。法我执断掉之后，消尽所知障而成就佛陀的果位。

所以说，真正障碍众生解脱和成佛的就是这两种障碍。这两种障碍断尽了那就一定能获得暂时和究竟的果位，而真实能够断尽这种障碍主要的因就是空性。为什么是主要的因呢？因为还有其它的一些福德资粮。

但是福德资粮本身不能断障，比如布施、持戒等等。这些是可以和“我”相应，和“我”并存的。在修持布施的同时可以有“我”，修持持戒的同时也可以有“我”，但是“无我”绝对不能和“我”并存。如果有了这种无我空性，不管是人无我还是法无我，如果有了“人无我”不可能和“我”并存，如果有了“法无我”不可能和“法我”并存。

所以，我们修持的大乘道是以人无我和法无我空性的般若波罗蜜多的本体为主，然后以其余福德资粮为辅。二者相辅相成就可以成就殊胜的道业。我们在学习大乘道的过程中，对于成佛的主因和助缘必须要很清晰地了知。

今天我们学习的是第二个科判——解说其余五度。般若度我们已经学习了，除了般若波罗蜜多之外的，其它如布施、持戒、安忍、精进、禅定这五度的修法也必须要学习，因为这是成佛的助缘。所以，作为菩萨，要成就佛果，方方面面的因缘必须要圆满、具备。

小乘的一些修行者为什么成不了佛？为什么没办法证悟法无我空性？

因为他们相续中这些因缘不齐全。第一、没有苏醒大乘种姓；其次，自己也不想成就佛果；也没有外在的善知识摄持；也没有发菩提心；也没有修持这些广大的福祉——福德资粮，这方面因缘都不具足是没办法成菩萨、成佛的。而能够成佛就是因为他们具足了所有的因缘。所以现在，我们想要成就殊胜的佛果，或者暂时成就菩萨果位，就需要了解在大乘中修行应具备的所有因缘，了解完之后都要去修行。

以什么为主、以什么为辅？以空性为主，在没有生起空性之前、所有的修行，布施、持戒等等都是为了生起般若波罗蜜多，以此为奋发之处的。如果已经生起空性，那就以空性摄持其它的善根。

刚开始我们不了知、没有生起般若波罗蜜多之前的种种努力，其实还是为了让我们内心当中的这些善根到达一个阶段或高度。然后，我们就可以接触到，可以学习、观修般若波罗蜜多，一旦内心因观修般若空性为主的修法有了正见，或者获得了证悟，那么般若就开始成主导了。

般若就会引导布施、持戒等等，使修行者趋向于成佛。所以刚开始修行的时候，是为了生起般若而努力。有了它之后，它就成为领袖，引导其它的布施、持戒等使人趋向于成佛之道。这个问题我们必须清楚地去了知。

己二（解说其余五度）分五：一、宣说禅定度；二、宣说精进度；三、宣说安忍度；四、宣说戒律度；五、宣说布施度。

它的次第并没有按照布施、持戒、安忍、禅定进行排列。首先讲到了禅定、再讲精进、安忍、戒律、布施，从下面往上讲也好，从上面往下讲也好，都有其必要性。由下往上讲布施、讲持戒、讲安忍、精进、禅定、智慧是由浅入深。布施容易修就先讲布施，持戒那比它还要难一点排第二位。

从上往下讲也有一定的必要性。对于我们来讲，般若波罗蜜多这么重要，生起它主要的所缘——正所缘，前面已经讲了它的自性，如果要现证般若波罗蜜多，需要禅定作为它的所依。也就是说我们内心当中无我，或者一个胜观的见解，如果没有禅定摄持，很难通过散心的状态、通过欲界的心来证悟般若波罗蜜多。

智慧的所依是禅定，禅定必须依精进生起来，精进必须要安忍来作为前提，安忍是以戒律……反正后后的果需要借助前前的因。法王如意宝在讲胜利道歌的时候也是首先讲密法大圆满，然后讲菩提心，讲完之后讲出离心、讲贤善人格。上上的功德这么大，我们要得到上上的功德必须要具足下下的

基础，这也有一定的必要性。

庚一（宣说禅定度）分四：一、修学成为妙果所依之禅定；二、修学亦不贪自利；三、以无贪方式实行他利；四、以意乐差别成为胜劣而结尾。

四个科判当中：

第一、修学成为妙果所依之禅定；禅定在菩萨道当中的定位或作用是什么？禅定是成为妙果的所依，我们修学禅定的必要是让它来现前妙果，也就是说如果有了禅定作为所依，就可以生起妙果。反过来讲，如果没有禅定，妙果没有所依的缘故也很难安立。

第二、即便修学菩萨也不会贪著自利，这是简别菩萨的禅定和其他凡夫的禅定、声闻的禅定的差别。

第三、是以一种无贪的方式实行他利，就是说安住在禅定当中，完全没有贪著的方式，而且有了禅定他也不会耽执安住在这种状态当中，而以此成为利他的方便。

第四、有意乐差别是说发心的大小，然后成为胜劣。发心大的成为殊胜的，发心小的就是下劣的，依靠这个差别而结尾。

辛一（修学成为妙果所依之禅定）分二：一、修学四禅；二、修学四无色定。

壬一、修学四禅：

所谓禅定，就是禅和定，禅主要是四禅，定是四无色定，可以这样讲，平常我们讲四禅八定其实也是从这个方面说，意思基本上差不多。但在四禅的基础上，加上其它无色定等就可以称为八种，所以说四禅八定。开合不同，意义比较相似。

此处第一个——修学四禅；第二个——修学四无色定。大乘菩萨修持禅定的必要性下面也要讲，是为了成就圣果的所依进行安立的。这个世间当中，外道也有四禅的安立，而且对四禅的修法很完备的也有，佛法在《俱舍论》中安立了禅定的自性、修行的方式、它的必要、以它为所依产生的结果等。

但是因为发心不同、是否有圣观等差别的缘故，禅定本身可以成为世间禅定，也可以成为出世间的禅定；或是因为有漏心、烦恼心摄持和我执相应的禅定。它属于有漏禅定，和无我空性相应的禅定称之为无漏禅定等等。这

个方面有不同的安立，但是共同的基础是四禅，外道也修，也可以得到它的果，内道依此可以安住修行。下面我们看颂词当中是如何安立的。

**具大力者依四禅，能住非依亦无住，
然依此四禅定支，成得大菩提所依。**

“具大力者依四禅”，就是说具大力的菩萨也依四禅而修，能够安住在四禅当中。“具大力者依四禅能住”，这个地方断句能住，就是依靠四禅，也能住于四禅。以四禅而修也能修成，也能够住于四禅。

“非依亦无住”，菩萨安住于四禅的时候，相应于菩萨的禅定状态怎么样的呢？非依无住。这是不共的特点，因为一般的禅定，世间的和外道的仙人也可以修成，但修成四禅是有依有住的，这是共同的自性。

而菩萨的禅定——非依无住，依靠四禅和四禅所具有的分支“成得大菩提所依”，就可以成为成就佛果的所依处，这就是菩萨修持的状态。菩萨在六度当中讲到了禅定度，它永远和一般的禅定是区别开的。因为菩萨已经到了六度的禅定，第一他一定是以菩提心摄持的，这方面发心和意乐，首先就不共于外道。或者有些修行者为了自己得到舒适和清安等等来修持禅定的，也不像有些外道是为了获得神通或者没有菩提心摄持的禅定。也不像小乘的行者为了自己获得涅槃果位而修持禅定。

大乘六度当中的禅定度，首先一定是有菩提心摄持，禅定度的度是到彼岸的意思，到彼岸当然要先发菩提心才能够到彼岸，这是远因。

近因、真正具有殊胜的不共的因是有智慧摄持，这样的禅定才能够到彼岸。否则，没有智慧、般若摄持的禅定到不了彼岸，因为没有办法究竟；没有办法通过般若波罗蜜多来清净它的所缘；没有办法清净它的分别。

如果你还安住在世间分别心的状态，那无论如何就是此岸不是彼岸。安立禅定度有两个特点：第一是菩提心摄持；第二是空正见摄持。所以，虽然都是讲禅定，里面的内容和状态与世间的、与小乘的不同，这种禅定在菩萨手上变成菩萨修行的工具时，就赋予了禅定太多超胜的含义。

所以，菩萨的禅定绝对是不共的，也是无漏的。虽然小乘的禅定也可以是无漏的定，但它不是以菩提心摄持的，它的无漏道也只是人无我空性摄持，而不是大般若摄持的，这还是有差别的。

世间除了小乘的无漏定、大乘的无漏定之外，其他禅定属于有漏定。因

为它和“我”相应，它和烦恼相应，所以最多就通过禅定把我执、烦恼压伏而已。压伏之后就安住在状态当中不产生粗大烦恼，这方面有它的作用。

下面我们看，为什么是具大力者呢？菩萨具有大威力，他的发心很大，善根资粮很大，智慧也很大，所以具有这些功德的菩萨称之为具大力者。他的威力大到可以超越轮回、超越涅槃，而且这种大推力可以让菩萨一直达到佛果。就像大推力的火箭，动力很强劲，可以把卫星等推到太空、月球或者火星上去。

推力很强劲，是力量很足的意思，用弓箭或者用手抛，推力不大，飞不了多高飞不了多远。所以，菩萨的发心、智慧、资粮都是非常强劲的，通过不断完善不断修积，它可以把菩萨的心识送到最终成佛的状态，这是不是大力呢？一定是大力。而且，这种大力不仅可以让众生成佛，而且成佛之后不间断地任运地利益众生，威力无与伦比，所以称之为具大力者。

具大力者现在还在修炼的过程当中，他的力量已经很大了，而且还在不断地加强，集聚威力。这种具大力者菩萨依四禅能住，他需要依靠四禅，能够安住四禅。因为他的精进、戒律以及各种各样的条件非常雄厚，所以说他如果想要修四禅一定能够修得成，一定能够安住四禅当中。

第一个就讲到了菩萨要修四禅、安住四禅一定有这种堪能的能力，所以叫能住，他能够住于四禅当中。

小乘、外道仙人也可以住四禅等等，这个好像没有什么稀有的。但是，后面这个“非依亦无住”就是说菩萨通过般若摄持的禅定，不会以有相的执著作为他禅定的所依处，他虽然修禅定但是他并不会执著禅定的种种相。他通过观想作意安住禅定之后，不会对禅定的相状、行相、修法自性等产生执著。

不会以相执著为所依叫做非依。怎么样才能够非依呢？因为他智慧超胜的缘故，他知道没有什么相可得，当然也不会把相执著为所依了。如果相可得，相执可得呢？自然就会把它作为一个所依处，当然菩萨知道相执不存在，所以不会把它作为所依处。

亦无住和前面的能住没有什么矛盾的，前面刚讲了能住下面马上要返回来说无住，那是不是矛盾？这个没有矛盾。前面能住是能够住于禅定的状态，后面这个无住是不会耽著禅定的愉悦、禅定的味道，这个叫做无住。

为什么这样讲呢？因为第一，在修行的时候禅定有它的相，如果是一般色界的修禅定的欲界者，修成后的果会在色界成熟。一禅修成之后就会转生初禅天等等。但是，修行者是在欲界修的，比如说现在我们的人在欲界，可以修持一禅二禅三禅四禅，那不管是修行四禅的人还是已经转生到禅天的天人，他对于禅定本身是有执著的，认为这是我的禅定。

安住禅定之后也有它的一种受、一种味道，这个叫做禅悦，当他安住在初禅的时候，非常粗大的起心动念等欲界的心就会远离，他就会获得非常安静、寂静的深层次的、细微的安乐。一般人达到这种状态的时候，他就觉得非常舒适，就安住在这样一种状态当中不愿意出来。

现在很多人静坐半小时、一两个小时就觉得很舒适，其实它远远不是禅定，只是他的身心比较静而已，离禅定还差得远。真正安住初禅的时候，心会非常寂静，粗大的烦恼、粗大的分别念他会压制住，这方面的安乐叫做禅悦。

到第二禅的时候，他的欢喜心很大，他修持很长而且欢喜，这个欢喜主要是内心上面产生的，这叫做二禅之后安住在喜受中。三禅是乐受，喜和乐什么差别？喜主要是意识上面的，乐受更细微，它不是躁动的而是很细微的，虽然也是心上面安立的，但是它没有那种冲动的快乐，没有动摇、非常寂静。所以，很多地方说比丘入三禅，比丘或者修行者入三禅的时候，这种喜是非常细、非常愉悦的安乐。

四禅之后乐也没有了，安住舍受状态。这个舍受是任何受都没有，是不苦不乐的受，虽然第三禅的乐比第二禅的喜要安静得多，但是毕竟还是一种感受。四禅之后就 very 清净，乐受也没有了，他不会耽著乐受，会安住在舍受，但是对舍受并没有超离。

所以这些修禅的人，一方面会耽著自己所修的定，他会用我执的心识去缘取这个定，这叫相执。然后安住在禅定本有的快乐的状态，这叫做著味，所以二者之间是不一样的。

但是，菩萨一方面不会有相执，他不会认为我现在已经安住在某某禅定了，我怎么怎么样了。第二个方面，因为他有殊胜智慧的缘故，他不会有强大的耽著，不会耽著禅味，所以这叫做非依亦无住。

讲这些有什么用呢？第一，他有能力安住四禅，安住四禅之后要成办证悟、要成办事业都可以。第二，一般的世间禅定、有漏禅定有它的过患，因

为它是通过分别心执著的。刚刚讲的相执、著味就是有漏禅定本身的过患。既能够安住它，也不会被这些过患所染，所以菩萨的禅定非常清净，这叫做非依亦无住。

虽然非依亦无住，但没有丧失他的功能。“然依此四禅定支”，但是菩萨依靠一二三四这四禅定的分支，成得大菩提所依。

不是所依的意思是不会有相执，也不会把相执作为所依。但此处是从名言谛的角度来讲，会成为成佛的基础、成佛的所依。依靠四禅的这些分支，四禅都有它各自的分支，在《俱舍论》第八品刚开始的第四、第五个颂词讲到各自的分支。

比如一禅，大恩上师讲记当中讲了寻伺，一种是比较粗大的，一种是比较细微的，一种觉、一种行的状态。当然这个寻并不是欲界的寻，因为他已经达到初禅了，所以欲界的寻是没有了。它针对欲界的分别心来讲，是比较细微的寻伺的状态。寻和伺是一禅的分支，还有喜、乐、等持五种分支。

到了二禅之后，寻伺没有了，喜、乐、等持是有的，三禅喜悦也没有了，只有乐，还有舍，这个舍就是行舍。行舍是善法当中的舍的状态，不是舍受的舍，是一种善心。这种善心就像和我们修舍无量心的时候，远离贪嗔痴心住平等舍相类似，所以没有耽著，或者耽著非常细微。

这是舍的功能，还有正念、慧等这方面的分支。到了四禅之后行舍清净，还有其他一些舍受，因为四禅本身是安住在舍受中，所以舍受清净。这些都是属于禅定的分支。

既然达到了这种四禅，肯定是有四禅的分支，但是菩萨依靠这些作为工具可以成就大菩提的所依；依靠这些作为基础可以在这个状态当中修持成佛的因素。比如说菩萨有了禅定，他就会安住在禅定的状态去做布施、做持戒、做安忍，这样的布施、持戒、安忍的能力就会完全地发挥出来。

就像我们平常念咒语、念佛号的时候，如果有禅定的基础，那在念咒的时候安住咒语的状态当中不动摇，可以有助于咒力的发挥。如果我们念咒的时候心散乱，对开发咒的功能、威力没有帮助，而且从某个角度来讲是障碍。所以有时候说我们念了这么多，咒力好像体会不到，其实这里面有很多因素，对我们来讲还没有真实地圆满。

条件不圆满，但是可以修可以念，通过修持，数量、信心加上咒语的法性力等慢慢还是会发挥作用的。当前要发挥作用，条件严格来讲还不具备，

还有困难。但是具有禅定之后，可以发挥咒语的力量，当然单单禅定不行，还要依靠菩提心、空正见。

所以，菩萨有了禅定，首先可以帮助他修持其余四度——布施、持戒、安忍、精进；第二，禅定也可以帮助菩萨修持般若波罗蜜多，般若需要禅定来摄持。现在我们学《中论》、《智慧品》、《入中论》等抉择了空正见。很多道友通过学习中观，内心都有了人无我、法无我的见解。

空性是一种胜观的见解，如果以散乱心、欲界心，安住不了胜观见。这个胜观见是散的，它飘来飘去，时有时无抓都抓不住，就没办法稳定下来，深入发挥更大的力量。如果我们没有禅定摄持它，没办法显现它的作用。

就像《入行论》中讲的，好比我们拿盏灯要照壁画，如果风把灯吹得摇摆不定，我们看东西是看不清楚的。如果你把门窗关好了，灯稳定下来了，就能清楚地看到壁画等等。又比如，电压不稳闪来闪去的时候，就觉得看不清楚。或者我们点蜡烛时，风一吹就摇来晃去看不清楚，一旦稳定就能看清字，然后体现出它的意思来。

中观的见解我们可以抉择，很多道友通过学习，基本上都可以有非常清净的见解。但是要让这种人无我、法无我空性的见解发挥作用，还有一个条件就是禅定。你必须要把心定下来，如果你的心定下来了，然后再有空正见，就能把你的禅定定在空正见当中不动摇。

然后安住，如果安住空性的时间越长久、越深入，它的力量就发挥得越大。因为安住在无我空性，本身抉择的是一切万法无自性。现在为什么没有力量呢？因为它飘来飘去不稳定，抓不住它，所以它的力量就发挥不了。

如果你想方设法让它稳定了，可以在这个稳定的基础上持续发挥它的作用。发挥什么作用呢？人无我遣除人我执，法无我遣除对法的实有执著，它越稳定越清净，它的胜观、无我空性的力量就发挥得越明显。

所以，我们要证悟般若波罗蜜多、证悟空性，禅定必不可少。这里大恩上师的讲记中也讲，大家要得到见道、修道等上乘功德，禅定是不可或缺的，的确如此。这是它可以成为大菩提所依的原因，第一，禅定可以让布施更加清净；可以帮助持戒、安忍，也可以帮助般若波罗蜜多，所以可以成为大菩提的所依。

因为菩萨道本身特质的缘故，注定了菩萨的禅定绝对不共于一般的世间禅定和小乘的禅定，所以它就可以成为大菩提的所依。没有说四禅能成为

神通的所依、阿罗汉的所依，而是大菩提的所依，因为其中有很多大菩提的因素。

加上这样的禅定，布施的质量、持戒的质量、乃至般若波罗蜜多的质量，念佛持咒的质量或者其他方面的质量都会有很大的提高。散心的方式去念、去修行和专注禅定的力量去念是完全不同的。

基于这个原因，整个佛法都非常重视和提倡禅定的观修，让自己的心安静，然后在这个基础上慢慢地生起真正的一禅到四禅的状态。所以，它就可以成为大菩提的所依，这方面的原因我们要了解。

第二，禅定的修行有很多种，比如全知麦彭仁波切在《光明藏论》第二品中讲到的九住心的修法，禅宗也有很多禅定的修法，《俱舍论》也讲了很多禅定的修法。大恩上师在很多地方讲过如何禅修，慈诚罗珠堪布在《慧灯之光》中也讲了很多禅修的方法，这些都可以去学习，学完之后就要去观修。当然，对心已经散乱惯了的我们而言，修禅定尤其是初期的时候，是一个非常枯燥的工作。

我们的心想这想那想惯了，所以有的时候刚坐下来，还有哪个事情没有做，跳起来赶快把那个事情做了。刚坐下又好像窗户没关，又跳起来关窗户。反正觉得要找个什么事情来做，才踏实才舒服。

其实严格来讲，禅定是最简单最容易做的，为什么呢？你只需要坐下来啥都不想，就可以了，关键就是啥都不想太难了。所以，我们总要想点什么或是做点什么，这就是为什么禅定难修。

初期的时候，禅定很难修很枯燥。有些人觉得现在闻思很枯燥，什么时候开始修法就好了。其实真正让心安住不太容易。万事开头难，刚开始肯定很难，重要的首先是修禅定的方法要正确，第二对禅定产生大的兴趣，要学习禅修的功德，提升我们想要修禅定的意乐。

很多佛经论典讲了修禅定的必要，学完之后我们会觉得啥都不做了，修禅定就行了，产生这种很强的想要修禅定的意乐。但是，佛经论典这样讲，是要让你生起修禅定的意乐，但绝对不是说你现在修禅定，啥都不用做了。讲完之后要看你的状态，怎么样一步步达到禅定的高度，其他助缘其实也是很重要的，所以提升修禅定的意乐。

第三个是正确的方法，正确的方法是什么？修禅定的顺缘是什么？遣除的违缘是什么？这些了解之后，就是持之以恒地修，不管修禅定的状态好

不好，一直要抽时间来修。哪怕再枯燥，也要不断地观修。训练好之后，慢慢地就习惯了。我们的心通过不断精进，逐渐调伏之后，就会爱上禅定。

但是爱上禅定之后，菩萨就会说你要从这儿出离，不能耽著于此。所有的修法都是这样，方便就是方便，方便永远不会成为目的。如果你把方便弄成目的，就错了。菩萨是以禅定为方便的，是依靠它作为所依。绝对不是让你耽著它、爱上它。

如果你耽著它了，它就会成为另外一种障碍。所以，它是一种让我们达到某种高度的修法，不能堕两个极端，一是不能对禅定完全没有兴趣或者说完全安住不了。二是能够安住之后也不能耽著它，不会让它成为染污、成为束缚，这方面是解脱道的不共之处。

禅定刚开始修的确非常困难，有的时候两三分钟都安住不了，刚坐一会儿就开始看表，才过一分钟，坐了很长时间又看一下，才过了三分钟，在座位上摇来晃去非常难受。但是要坚持，刚开始比较难修，一旦相应之后，自己的心调伏了，想要看书、听课都有一种定力，不会散乱，有定力的话质量也会提高的。

如果有了禅定功德，对平时的工作、生活有很大帮助，思维也会更清净。所以，不管世间、出世间，禅修都有很大帮助。尤其是成为大菩提所依方面，是一个很殊胜的助缘、很殊胜的方便。这方面我们应该了知，必须要观修。

大恩上师说不管怎么样，每天半个小时，至少也要五到十分钟串习禅定，不管自己修得多差，应该有这个意识，必须要观修，慢慢通过这种方式就能调伏自己的心。

壬二、修学四无色定：

菩萨除了修持四禅之外，也要修持四无色定，在颂词中讲到：

获胜智慧住禅定，受四无色妙等持，
此定利胜妙菩提，菩萨非为漏尽学。

具大力者是菩萨的异名，获胜智慧也是菩萨的异名，菩萨有很多名字。《大乘经庄严论》当中讲到了十六种异名。但菩萨的名字远远不止十六种，每一个不同的侧面，每一个不同的反体，都可以安立菩萨的异名。此处“获胜智慧”，获得殊胜智慧者称之为菩萨，因为他的智慧的确非常超胜，有闻慧、思慧、修慧；布施、持戒、安忍、精进、发菩提心等都知道；也知道万

法的本性；也知道禅定修行的方方面面，这就叫做获胜智慧的菩萨。

“住禅定，受四无色妙等持”，一方面住于四禅定当中，然后进一步修持四无色定。四禅、四无色定到底是有漏定还是无漏定？刚刚我们讲了，不确定。可以把它当成有漏来修，也可以把它当成无漏来修，关键是看你的意乐，看你以什么的状态来摄持。

我们会问菩萨为什么要修四禅、四无色呢？似乎我们一看到四禅、四无色马上就和四禅天和四无色天划等号。四禅、四无色不是没有出轮回吗？为什么菩萨要修这些呢？其实这都是菩萨的方便，他在修道过程中需要依靠这些方便，但他不耽著。

就好像人身一样，我们说暇满人身到底是怎么样的？如果你要解脱是不是要把人身丢了？对菩萨来讲，对整个实相来讲，暇满人身虽然是有为法，但是菩萨要依靠它才能够修法。依靠它而不耽著它，这是他的善巧方便。凡夫人是依靠它也耽著它；声闻也要依靠它但厌烦它——我现在依靠你，一旦我成就了涅槃果位，入无余涅槃之后，那就永远要说再见了，永远不会再投生了。

但菩萨每世都要依靠身体。对我们刚刚发菩提心的人来讲，要依靠身体来集资净障。磕头、听法都要依靠它，但是我们要慢慢学会不耽著它。我们在修道过程中要不断学习，不断超越这种执著的修法。

当我们真实获得了菩萨果位，返回三有，尤其返回欲界度化众生的时候，每一次都要受生一个身体，身体是弘法利生的工具。因为没有身体就没有办法接近众生，没办法接近众生怎么给众生讲法，或者说怎么样度化众生？这是没办法的。所以菩萨对身体的态度，是要依靠但不耽执，这是一种中道智慧。

四禅、四无色也是一样的，要依靠它不耽著它。现在我们对于钱财也是一样的，应该有一种智慧认知——我要依靠它但不执著它。在依靠它的同时尽量做到不耽著，这是种超胜的智慧。很多超胜的智慧，就会体现在认知的不同上面。

所以修持、安住四禅定后，“受四无色妙等持”，菩萨还会去领受四无色定的善妙等持。四无色定在欲界也可以修，凡夫人也可以修四无色定。为什么叫妙等持呢？因为所有的无色定都是与舍受相应的，它不会有喜乐，全都是舍受。第四禅以后所有的定都属于舍受。

四禅和四无色之间，首先我们讲三界的本体。第一个欲界，整个欲界从无间地狱，乃至于欲界最高的他化自在天，所有的有情心全部都是属于散心位。不管是帝释还是他化自在天的天主，所有欲界心的状态全都是散心，没有禅定。到了色界之后，就开始有禅定心，欲界的心都是散心位，都是散乱的，那是不是说明欲界的人不可能有禅定呢？不是这个意思。

欲界的心本身是属于散心，但在欲界的心上面可以修禅定，也可以把你的欲界的心修成禅定的心，相应于一禅、二禅、三禅、四禅，就可以安住。相应了一禅、二禅，安住禅定之后，按照《俱舍论》的观点，欲界构成眼根的这些大种：眼根、耳根、身体等等，大种就是我们的元素——地水火风这些，它本身是属于欲界的因、构成的元素，它的功能非常有限。

当安住在一禅、二禅、三禅、四禅这些禅定的时候，通过禅定的力量，眼根、耳根的大种全部会转变成色界的大种。因为他安住禅定之后，大种就自动转换了，他就可以获得天眼、天耳等等。

一般来讲，按照欲界的色法是没办法产生神通的，但是如果安住在禅定，这里的禅定属于色界定，如果有了色界定，就自动地把这些欲界的大种转变成色界大种。有了色界大种之后，因为色界的眼根很清净，所以他的功能远远超胜欲界。所以色界可以见到欲界，欲界见不到色界，上界可以见下界，下界见不到上界。

所以当欲界的人通过修禅定，安住在禅定当中的时候，他的诸根就变成了色界的根，这时他再一作意，就可以获得神通。这是通过禅定引发的比较稳固的神通，不是通过药、通过咒暂时得到的。

欲界的人可以修色界定，也可以修无色定。刚刚我们讲了，欲界心很粗大，没有禅定，而色界有一、二、三、四禅，越往上越清净，可以获得四禅定。第四禅定叫作第四寂静禅，在禅定当中，第四禅是最清净的，所以很多人追求第四禅。因为四禅没有寻伺，也没有喜、乐，所以很清净，神通也最容易在第四禅引发。

到了四禅之后，有些人觉得这个不究竟，为什么呢？你虽然清净，但还是有色法的、还是不究竟，他还想更上一层楼。既然所有的色法、很细的色法，他都开始厌离了，他就开始追求更细微的，所以这个时候就上升到无色界。

上升到无色界之后，第一个叫作空无边处，它是以第四禅为基础，厌离

第四禅的色法状态。所以他开始修空无边，因为第四禅必定还有色，他厌弃所有的色就修空，把什么空掉呢？把色法空掉。

但是空掉色法不是像中观宗一样，观察色法无自性，通过离一多因观察没有。他就是这样观想，什么都不存在、什么都不存在.....他就是想空，而且空达到无边，空就是周遍一切，就安住在这种状态。这种禅定叫作空无边处，也叫无色定。

为什么叫无色定呢？没有色了，因为厌弃色、厌离色。他对第四禅这么清净的色都厌弃了，都厌烦了，他觉得这个有色总是麻烦事。所以干脆就把它色全部灭掉，他就开始修无色定。

无色定中第一个就是空无边处，即凡是有色都不对，所以他开始修空，而且无边，空和无边。第一个是因为厌离色而修空，不是只盯着你眼前的这一点空。只要是思想能力能够触及的范围，全都是空的。这个不是空性正见引发的空，就是强制性地想一切都是空的，安住这种禅定中，作意一切都是空的，最后就修成了空无边处。

修成空无边处一段时间之后觉得这些还不究竟，觉得有一个所缘的“空”。觉得应该把“空”换成“识”——识无边处，心识周遍一切（心识是无色的自性），在无边无际中安住在一切都是识的状态中。这和唯识宗的唯识没有关系，虽然叫“识无边处”，也是在修一切都是识，但是根本没有一点点唯识的见解、味道，只是一种禅定而已，硬生生地观想心识周遍一切。

第三个叫作“无所有处”。觉得修识无边还是有一种所缘，虽然比空无边要细微一点，但还是有所缘，所以说厌弃了识无边处。

上上的禅定都是厌弃下下的状态：比如二禅厌离了寻伺，安住在二禅；三禅厌弃了粗大的喜，安住在乐受；四禅厌离了乐，修舍受；无色界的第一禅是厌弃了色法，修空无边；识无边厌弃了空无边，修识无边；无所有是厌弃了识无边，修无所有处。

无所有就是什么都没有，这是心识的缘，已经抛弃了“这个是心”的想法，想无所有，什么都没有。最后觉得无所有还是不行，就想修非想非非想，非想就是啥都不想。我们用语言表述不了这种禅定，它的性质是越来越细。到了这样非想非非想的时候，就属于有顶了。

在三界中，三有之顶的心识是最细的，再没有比它更细的心识，所以它叫三有之顶。它的福德、福报也是最大的，虽然不会感受快乐。在欲界众生

的思想中，福报大的概念就是有多少房子、钱、权利、享受种种快乐。色界衡量标准就不一样了，它是厌弃欲界的受用而修禅定的。在色界，绝对不可能比受用多少，比如：天界的三十三天，一个天子拥有多少个天女，比谁的福报大。对他们来讲早就过时了，是低级的了。

色界不是比这些，而是比心细不细微：初禅有寻伺，是最下面的；二禅是安住在喜；三禅是乐受；第四禅是舍受。色界的福报大小，是通过内心安住的状态而讲的。无色界也是一样的。

到了非想非非想时，是安住在没有想，但不能做到完全不想，还有一点很细的想。这个心叫微微心。在有心的状态下，已经最细微了，两个微，细微细微，叫微微心。非常细，没有比它更细的了。

还有一种是无心状态，就是外道的无想定和内道的灭尽定，这两种定都是有漏定。在有心的状态，非想非非想是最细的，没办法超胜它。依靠微微心，非想非非想的定作为基础，外道修无想定，灭尽心心所。在有心的状态它是最高了，但是无想定比它还要细，它是没有想、没有识了。

但是没有识也是暂时的压住，在《智慧品》中讲：就像外道无想定一样，灭后当复生。是暂时灭掉。通过修法，让心逐渐灭掉、消失了，安住在这个状态中八万四千大劫，八无暇中就有这个。无想定也是没有心的状态，不能说是最细的心，因为种子还在，但是心心所不显形了。

还有一种是小乘的灭尽定，它也是在非想非非想的基础上。首先安住在非想非非想定。有些人在入定时，从欲界心入初禅，初禅出来入二禅，二禅出来入三禅，三禅出来入四禅，从四禅出来入空无边，空无边出来入识无边，识无边出定入无所有，无所有出定入非想非非想，从非想非非想出定入灭尽定。

有些大德解释：就像火车刹车一样，强大的惯性一下子刹不住，必须要逐渐减速，最后刹住了。所以一下子从欲界心入无想定，那是做不到的。差别太大了，因为欲界心是最粗的。无想定是心心所不现形了，比非想非非想还要细。它的基础是非想非非想，在非想非非想的基础上，如果有能力可以修无想定。

但是无想定内道是不修的，因为是外道定。只有小乘三果四果的阿罗汉才可以修持灭尽定，其他修不了。

这种妙等持，为什么叫妙呢？意思是心识非常非常细微，超胜了欲界、

色界，所以称之为妙等持。它是一种修行，菩萨也要修这些禅定，要让自己的心不断地堪能所有的禅定状态，所以就称之为妙等持。

前面也介绍了一下四无色定。如果在欲界修持四禅定，死了之后，通过各自所修的四禅定，分别投生在四禅天中；如果在人间修四无色定，比如在人间修成了空无边处定，死完之后，就投生四无色界的第一层天。

四无色界并不是一、二、三、四一层一层上去，因为是无色，没有宫殿，也没有色法，是一种状态，假名说投生在空无边处。如果在欲界修成了识无边处，死了之后，就投生在识无边处。前面是安住在禅定，后面是通过禅定的引业，转生在无色界。前面是无色定，现在是转生无色界，前面是因，后面是果，都是属于三界。

三界中的欲界主要是五妙欲，以色声香味触五妙欲耽著，以它生存、产生烦恼，这叫欲界。

色界是以四禅为基础，因是四禅加十善，生在色界天，这叫色界，色界主要耽著细微的色法和禅定。

无色界的因是十善业道加四无色定，分别跟随自己的因缘，转生在四无色处，这叫无色界。无色界耽著禅定——空无边、识无边等等，还是有点执著的。

这些是三界，不管是哪一种，都是在三界当中。当以前修持禅定的引业灭尽了，跟随相续中残余的业，要么重新转到欲界，可能往上走，往下走，或再生一次当前的状态。都是通过业而投生欲界、色界、无色界。

不管是哪一种，时间再长，福德再殊胜，都是属于三界轮回，因为没有从根本上灭除投生三界的种子。我执还在，这就是有漏定。有时世间的人修禅定，也是可以好几天安住在这个状态当中，一动不动。

近期在报导中看到印度的瑜伽者，把自己封闭在一个注满水的水缸里七天，七天后还是活的。我们觉得不可思议。其实按照禅定的角度来讲，四禅是不需要呼吸的，呼吸对第四禅来讲是要断除的一个过患。

在《前行》的无常的章节里讲到：首先是火烧初禅，然后水淹二禅，风吹三禅。一禅、二禅、三禅要么寻伺如火、喜像水、乐像风，但是还有呼吸。通过呼吸来灭三禅。四禅已经没有呼吸了，安住时根本不用呼吸，所以它不会被三灾所坏。

如果印度瑜伽者是安住在这种禅定中，因为不需要呼吸，所以他可以在密封的水缸中，一直安住多少天、几个月，没有一点损害。这个对我们来讲是很稀有的。如果不知道原因，哦！赶快拜他为师，这个人不得了了，怎么怎么样……。从某个角度来讲，肯定远远超过我们的境界；但是从另一个角度来讲，这个没什么，毕竟还是属于三界中的禅定。

如果没有胜观见，没有成佛的菩提大道，这个本身不值得怎么样，最多教你达到像他那种状态——不呼吸坐好几个月。那有什么用呢？一方面可以到处表演：在这儿表演一个，几个月后大家来看还是这样，然后怎么怎么样……如果安住四禅，对这个是没有兴趣的。

另一个方面来讲，即便做到了也没什么，最多就学到这个。神通得到了四禅，你说这是一个大师，赶紧去拜他为师。他可以教你，也可以不教你。如果教你，最多让你得到这种神通，对你的解脱没有什么帮助。

所以佛陀在引导我们的时候说：“神通是有的，我们承认，但这个不是最重要的，最重要的是出离心、菩提心、空正见，能够出离轮回的这些东西，你得到就永得了。这些禅定、神通，你得到之后还要抛弃的。无始以来得过无数次，没有什么稀奇的。”

并不是吃不到葡萄说葡萄酸，从实际情况来讲，的确还有比这个更殊胜的，不需要去羡慕。现在我们虽然是在散心位学习，但是我们的起点高，一开始的定位就是出离、菩提、成就佛果、利益众生。

在这个过程中慢慢集资净障，这些该得的都会得到。得到之后也不会依靠这个为究竟，它只是一个方便，只是一艘船、一座桥的作用。我们要经过它、使用它，用完之后就不用再耽著它了。应该有这种超然的状态才可以获得更究竟的果，而不是有了就去耽著它。如果耽著它，那就不是超胜的，就会在这个状态中停滞不前。

就像一个人拥有一艘船，“我终于拥有一艘船了”，然后就在船上不下来了，“这船是我的，我的船”。别人有了船过了河后，就把船抛弃了，往前走，根本不会粘在这种状态中。

这些有禅定神通的人，是不是值得佩服呢？从某个角度来讲，是值得敬佩的，毕竟有一些超胜。但是从大的方面来讲，也没什么，就是一种有漏的状态而已。当教理学得深时，就不会羡慕。

尤其是遇到很稀有的，从来没有遇到过的状况时，心不会跟着飘，把佛

法、上师、信心减弱，跟随一个有神通禅定的人跑。当佛法学得比较深时，对这些是不会兴趣的，虽然觉得这些比较稀有，但也不是特别稀有的。从某个角度来讲，他仍然是有漏的状态，也没什么。从某个角度来讲，叫“妙等持”。

“此定利胜妙菩提，菩萨也修四无色定”，原因是：“此定”——四无色定，有利于胜妙的菩提道，对菩萨成佛是有帮助的。刚刚讲了，它是一个方便、助缘。把它作为工具，但并不黏着它，不会成为我的障碍。所以菩萨也依靠它，但不会执著它。

菩萨的所有修行、所有道都是这样的。不单单是四无色定，菩提心、成佛也是这样的。菩提心也是一个方便，不能耽著菩提心，不能粘着菩提心。它是一个方便道，我们依靠它到达这个果。要修道，但又不耽著它，这就是高明之处。

当然凡夫人没有道，也谈不上耽不耽著的问题；但是我们有道了，开始修道了，有了一点点功德就开始执著了，患得患失了……，稍微有一点道就耽著它。如果有了道，耽著道，道会成为障碍。

所以不注意的话道会成为歧途，道的歧途是：在修道时执著它——修禅定时耽著禅定；修禅定出现境界时耽著出现的境界，这就是耽著于道，它会成为障碍。怎样才能修道不执著道呢？就是要依靠你但不耽著你。

般若波罗密多有这个功能来帮你实现这个问题，的确它的本性没什么可耽著的。还有一个是宏观的思想，要知道这个道就是一个道的作用。皈依三宝的皈依法，这个法就是道谛、灭谛。但是皈依道谛不是真正的法宝皈依，因为它是变化的，要舍弃的。到了寂灭的时候，是不需要这些道的。就像过了河之后就不需要船了。“法尚应舍，何况非法”，《金刚经》中早就把这个讲得很清楚了，“如筏喻者”。

在我们修道过程中，有时是“当局者迷旁观者清”。我们觉得佛陀已经成就了，在看着我们说，“你这个不要执著，那个不要执著。”但我们现在觉得很困难，因为我们正在修道，站在道的位置上看不到自己是什么状态，是不是执著……。但是我们正在学法，可以试着用佛的眼光来看现在的道。

我们学般若经、论典就是要借助佛的智慧，反观我们的道是不是真的道，用它来帮助我们不执著道。因为我们在行道过程中，自己发现不了到底是处于执著还是不执著的状态，也许都没有这个概念。

我们要学习远远超胜我们状态的佛经、大菩萨们的论典，学它讲了什么，再反观自己的状态，有没有耽著。布施、三轮体空、发菩提心、成佛耽著了吗？如果耽著了，怎么样出离、现而无自性、方便和智慧双运？这些都是和我们修道有关的。

很多人认为自己在修道，但是不是真的在修呢？不确定，因为这个道还没成为真正的道，原因是你还在耽著它。耽著它就好像耽著你的船一样，没办法往前走，所以它不会成为真正道，真正的方便。

真正的道，要依靠它但不能执著它，过了之后要舍弃它。有人说这样不是舍法舍道了吗？这个不是舍法也不是舍道，因为“耽著它”本身不是道，这是我们需要了解的。它可以对菩提有利益，但是我们不能耽著它。

“菩萨非为漏尽学”，菩萨修持无色定的时候，“非为漏尽学”，并不是为了自己获得漏尽。这里的漏尽是指小乘的解脱。小乘是为了诸漏穷尽，一切漏就是烦恼。声闻是为了烦恼永尽，不再转世轮回了，安住在寂灭的状态中修法。

“菩萨非为漏尽学”：菩萨不是为了自己把烦恼灭尽、不再转世轮回而学四无色定。可以从两个方面体现：第一，大菩提心，菩萨修无色定是以大菩提心摄持的，不是为了安住在诸漏皆尽的涅槃状态，而是要利他。虚空未尽乃至众生烦恼未尽之前，一定要不断地转世，不断地利他。

从世俗菩提心的角度来讲，他不会为了漏尽而学，这种无色定。第二，从般若波罗蜜多的智慧来讲，菩萨知道诸漏皆尽无余涅槃的状态本来就没有什么可得、可安住的，所以没有什么可执著的。就像不耽著世俗一样，因为世俗本身不可得。

那为什么不耽著涅槃呢？因为涅槃也是观待轮回而安立的，是假立的。从世俗的心态和空性的境界都不会耽著。“菩萨非为漏尽学”：菩萨不是为了诸漏皆尽，安住在无余涅槃中学四无色定的，是把它当成成佛度化众生的方便，依靠它而不耽著它。

延伸开来，谁为了漏尽而学？是小乘。小乘修无色定是为了漏尽而学的，自己诸漏皆尽而获得无余涅槃。把四无色定作为获得无余涅槃的因，然后开始修学这个。小乘是为了漏尽而学，那么其他有情呢？比如外道或者有些世间的修行者，他们是为了获得四无色界而修学的。

这个颂词中讲的，菩萨不是为了漏尽而学四无色定，当然也绝对不会为

了得到四无色界的果位而转生四无色界，而去修学四无色定，也不会为了让心清净、舒适、减压、工作效率高……而修四无色定。既然不会为了漏尽而学，那么下面的目标更不会去执著了。

所以“菩萨非为漏尽学”，是为了胜妙菩提。胜妙菩提有两个体性，一个是菩提心不会耽著；第二个是因为空性慧它很超胜，已经完全了知无自性，不会耽著。这是菩萨修学四无色定的状态，我们需要了解。

辛二（修学亦不贪自利）分二：一、略说；二、广说。

壬一、略说：

此是积德之奇迹，住定等持而无相，
安住彼中若身亡，随意受生欲界中。

“此是积德之奇迹”：“奇迹”就是很稀有的地方。菩萨修学四禅四无色而不耽著它，这是菩萨积累功德很稀有的地方。只有通过这种稀有的积累资粮的方式才可以获得超胜的智慧和方便，是成佛的因。

否则修四禅耽著于它，那就不是能现前更高果位的因了。要现前更高的果位，思想必须跟得上。如果在学佛的过程中，见解很低，但是想得到很高的果位，那肯定是不行的，不相应。

想要得到更高的成就、果位，修行要迅速，必须通过了义的经论，来让我们的见解安住在很高很清净的状态中。这样的话修行的障碍就非常少。菩萨为什么能够快速高质量地积累资粮、功德呢？就是因为有这种善巧方便。所以“此是”，这就是积累功德的奇迹。

“住定等持而无相”：安住在禅定、四无色的等持中，但是无相。无相就是不耽著，要依靠它但是不耽著它。现在的众生就是缺乏这种训练、智慧，所以就很难去了知、实践。要做到依靠它但不耽著它，是要在世间世俗中训练的。这是一种超胜的智慧和修炼的方法，一方面我们要去依靠它，比如人身还有其他状态等；一方面也需要不耽著。这方面也是必须要知道的。

“安住彼中若身亡，随意受生欲界中。”这里“安住彼中”的“彼”就是四禅或四无色。菩萨正在安住四禅或四无色的状态中，如果身亡了，那么菩萨“随意受生欲界中”。“安住”的意思是：没有舍弃，禅定没有失坏。因为《俱舍论》中讲，四禅和四无色的善业是属于不动业，不动业的意思是它不动摇的。

如果修了四禅没有散失的话，一定会转生色界，这叫不动，不会有什么变动；修了四无色定后世一定会转生无色界，这个也是不动业。一般来讲，安住在四禅的状态中，没有失坏禅定，去世了，一定会转生色界；安住在无色界的状态，死后会转生无色界。这是一般的情况。

菩萨的稀有之处就在这儿——“安住彼中若身亡”：他安住在四禅、四无色定中如果死亡了，会不会转生色界、无色界呢？他会“随意受生欲界中”，会转生到欲界。一般人是不可能的，因为是不动业，他没有自在的。

一般人如果要转生欲界必须要失坏四禅和四无色的禅定，重新产生很粗猛的欲界心。我们欲界的众生不修禅定，死了之后也不会转生色界的。因为我们熏习的就是欲界心，欲界心死亡就转生欲界了。

一般在禅定和无色中死亡一定会转生色界和无色界，但是菩萨不会，他会随意受生欲界中，不会转生色界、无色界。

第一，菩萨不会转生无色界，因为无色界没有色法，众生没有身体，也不会讲经说法，所以菩萨不会转生到这个地方，因为利益不了众生。色界投生的很少，偶尔会投生。因为色界的众生，菩萨讲法他可以听闻，但是没有思维。他的心一直处于内摄的状态，一思维就入定，没办法思维法义，更没办法去行持。只能听闻，但听闻的作用不大。所以菩萨转生色界的也很少，因为对众生的利益不大。

有一个五净居天，那里是小乘圣者转生的地方。五净居天在色界四禅的状态中也有这样的，那是另外一种情况。对众生利益最大的是欲界，因为欲界有苦有乐。让他出离，和他说痛苦他容易相信、体会；让他受戒，色身也可以成为受戒的所依；让他发菩提心、持戒都可以做。所以欲界是菩萨经常受生的地方。菩萨虽然有转生色界、无色界的能力，但他不会转生到色界、无色界中，而会受生欲界，因为他自在。

第二，因为菩萨大悲心的缘故，所以投生欲界中。一般的众生都是由自己的业不自主而投生，而菩萨是有自在的。

大恩上师在讲记中引用了《大乘经庄严论》中菩萨的四种不共投生：“业力及愿力，定力亦通力，依此四种力，菩萨而受生。”菩萨受生依靠四种力：第一业力、第二愿力、第三定力、第四神通力。四种力中，凡夫菩萨是通过业力而投生的；后面三种都是属于圣者菩萨。

在胜解行地（资粮道加行道都算，尤其是加行道属于胜解行），菩萨由

业力而投生。他不会不自在，因为安住在胜解行地的菩萨主要是善业，不会通过恶业不自在而投生。他在加行道的时候修了很多善业，通过自己的善业力的牵引自在地投生在善趣、有佛法、能利益众生的地方。此业力非众生的彼业力，是菩萨长时间修善提心安立的善业。这种善业力远远超胜一般众生的善业。所以凡夫菩萨是由这种善业力而投生的。

愿力、定力、神通是圣者菩萨。圣者菩萨第一种是靠愿力：通过发愿要生于某某处，就可以通过愿力牵引马上投生了；第二种是定力：安住在禅定中，然后就投生了；第三种是神通：通过神通力自在投生。大恩上师在注释中从总的方面讲到了三种。

全知麦彭仁波切在《大乘经庄严论》的注释中把这四种投生有归类。第一个是胜解行地，资粮道、加行道是善业力投生，这个没什么不一样。一地和二地的菩萨主要以愿力投生，也可以有禅定力，但主要是愿力投生。加行道的菩萨也可以发愿，但是主要是善业，因为还没有登圣地，他的愿还不一定清净。

但是一地二地之后的愿就很清净了，所以发愿投生就很容易，所以一地和二地主要是以愿力投生。比如菩萨在打坐或通过智慧观察——若干年后哪个地方会出现大瘟疫大饥荒，然后他提前投生在那地方去，是为了帮助这些众生。

《前行》中讲有时是提前发愿的，比如在《四百论》的注释中有一个公案：一个菩萨观察到某地有一群狗马上就要遭到灭顶之灾，之后这个菩萨就发愿投生到这个地方成为一个狗王。其中一条狗惹了天祸：这条狗把国王的马车上的一个皮带啃断了，国王大怒，就把所有的狗抓起来要杀掉。这时菩萨投生的狗通过他自己的能力出来和国王辩论，通过善巧方便把这些狗救下来了。最后感化了国王也救了这些狗，让它们种下解脱之因。菩萨提前发愿投生成旁生去帮助这些有情。

《前行》中讲的莲花国王，他的国家遇到了流行性瘟疫，打卦的卦师说只有吃了如和达鱼的肉之后才可以痊愈，国王就斋戒之后发愿：“愿我死了之后马上转生成如和达鱼”，然后就从很高的楼上跳下来死了，死了之后马上转生为大鱼。他在河当中说：“我就是如和达鱼，大家来吃我的肉。”大家都去吃他的肉了，吃完了又长出来，这样一直让众生吃，吃后大家都疾病解除了。然后他就说：“我是你们的莲花国王，为了你们我特意转生成这样的，你们要报答我的话应该行持十善……。”

暂时把他们从瘟疫中解脱，之后让他们修持十善，再转生天界。依靠这个因和这个菩萨结上了缘——释迦牟尼佛成佛之后他们成了第一批所化。这个公案很明显地说明了菩萨的发愿力，哪个地方有战争、饥荒、瘟疫，他就发愿投生在那地方，通过自己的肉和能力去帮助他们，这叫做愿力投生。

一般的凡夫人发愿说：“我要投生到什么地方成为总统，去制止他们的战争。”然后从高处上跳下去，除了摔死和得到一些善根之外，你的愿不一定马上实现，因为你的能力不够。但是菩萨可以，一到二地的菩萨发愿很清净，他一发愿就能成就，所以他一发愿转生就马上转生了。这叫发愿投生，愿力投生。

第三个定力投生。定力投生就是三地菩萨到七地菩萨，他们的禅定比较自在，就可以安住在禅定中投生，比一二地还要自在一些。这是通过禅定投生。

还有一个神通力，也叫自在投生。自在投生是指八地九地十地这样三清净地菩萨，他的神通很清净很自在，通过神通投生。所以菩萨的四种投生和小乘、凡夫的投生远远不一样，是很清净殊胜的。这是《经庄严论》中弥勒菩萨从佛经中摘录跟我们讲的，菩萨是随意受生欲界。原因是欲界中可以安立、救度众生修行佛法。

壬二（广说）分二：一、比喻；二、意义。

癸一、比喻：

如瞻洲人昔未至，天境天城后前往，
见彼拥有一切境，复还此处不贪执。

这个颂词中讲就的比喻是：菩萨得到境界后不会耽著，回到欲界后也不会耽著欲界。前面说了，菩萨的状态可以转生色界、无色界但是不转，说明他有这个善巧方便。前面是略说的，那广说是怎么安立的呢？

菩萨有能力转生在色界、无色界，但是不转，转回欲界。转回欲界后也不会对欲界产生耽著。比如，南瞻部洲有一个人，从来没有去过天界，某些因缘成熟去了天界。在三十三天的天境里、才知道以前没来过这儿。现在来了，坐一坐天人的马车、看一看天人的如意树、祈祷一下如意树让它长出衣服来、听一下天界乐器弹奏的声音，体会一下天界的快乐，参观完之后就回去了，并没有耽著于此。

这么善妙的状态，他能去了之后不耽著，说明他有不一样的气质和功德。一般的人去了之后肯定就粘在那儿了：哇！这么好的天界啊，比我们人间要好无数倍，干脆不回去了。溜到哪个地方躲起来不回去了，偷渡了，这么好的地方不愿意回来了。

但是这个人不是一般的人，一般的人去了之后肯定不愿意回来了，因为天界比人间好太多了。这个人去了天界看了之后没有耽著就回来了。“天境天城后前往，见彼拥有一切境，”看到了，拥有了一切境之后。“复还此处，”他依然回来了，没有耽著，返回到了南瞻部洲。

返回到南瞻部洲之后，“不贪执”，他不会贪著南瞻部洲的东西，因为这个更好的他都看到了，都没有贪执，怎么可能耽著欲界、南瞻部洲的东西呢？不会的。

大恩上师也在注释中也讲了一些这样的情况：有些人的意乐、志向比较高远。比如说一个人从农村到了比较发达的城市，在城市中获得了财力、地位、受到好的教育，之后他想还是应该回去帮助家乡的人，因为他知道家乡的情况。虽然城市的生活肯定比农村好很多，但是他的悲心、想要帮助家乡人民的心态，依然返回到偏僻的老家。

返回老家之后，他对城市的生活并没有留恋；也不会耽著农村的生活。因为他是带着很清净的想法回来的，知道这里的情况是怎么样的。不会去讲条件，只会一心一意地帮助他们。

这里面说明这个问题：南瞻部洲的人去了天界后能够有毅力回到人间的，就说明他回来之后也不会耽著人间的受用。因为更大的受用他都可以抛弃，他不耽著，何况人间的受用比天界的受用恶劣得多，更加不可能执著了。这个方面就是比喻。

癸二、意义：

菩萨持有胜功德，精勤瑜伽住禅定，
后住欲界无贪著，不住凡法如水莲。

菩萨持有胜功德，同样也是拥有超胜的大慈悲和大智慧这样殊胜的功德。菩萨具有智悲两种功德，“精勤瑜伽住禅定，”瑜伽不是现在很多人修的那种瑜伽，把身体练得很柔软、很协调，或者为了减肥，而做一些瑜伽的训练。

虽然都叫瑜伽，但是这里的瑜伽是相应的意思，相应法界、实相叫瑜伽。还有一种瑜伽是止观双运的状态，止观的修法叫瑜伽。菩萨的瑜伽、瑜伽士就是修止观的。菩萨精勤瑜伽住禅定，菩萨精勤于止观，虽然住于四禅四无色禅定，但是他没有耽著。不会耽著瑜伽本身的道，也不会耽著四禅四无色的禅味，也不会耽著色界和无色界的天，都不会耽著。

然后通过他自己的业力、愿力、定力、神通力，通过四力之一返回欲界。对欲界不会耽执，所以他不会住于欲界的凡夫这些平常、凡庸之法。犹如水莲一样，出污泥而不染。菩萨有能力住于禅定，但是不会耽著它而生于欲界。说明他对禅定和禅定的果不执著；对欲界和欲界的果也不执著，他有超胜的能力，对两个法都不执著，这就是菩萨殊胜的禅定功德。后住欲界，对欲界的法也不会执著的。

就像前面这个人他去了天界，对天界没有留恋回来了；回来后对欲界南瞻部洲的法也不会有执著。菩萨通过自己的大悲和智慧的功德，获得了瑜伽住于殊胜的禅定，不执著它，也不会生于这种禅天。回来之后就转生到欲界中，也不会对欲界的种种色声香味触、名誉、福德、钱财等执著。这就是菩萨，也是我们修行以后将会达到的状态，也是现在的菩萨正在安住的状态，也是我们要度化的有情以后将会达到的状态。

我们了解完之后就知道了菩萨全方位的问题。安住在菩萨果位的圣者们、上师们，他们是什么样的境界；我们修行菩萨道，以后将要达到什么境界；我们帮助的众生要把他安住在什么境界。所以“不住凡法如水莲，”我们要知了菩萨的禅定是非常超胜、清净的。

今天我们就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第49课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起学习，佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。

佛陀在所讲的正法中，般若波罗蜜多属于精华。整个佛法如果没有般若，所有佛法的修证和佛法当中的很多功德没办法产生，因为如果没有般若波罗蜜多就没办法断障。断不了烦恼障，就没办法获得暂时的解脱；断不了所知障就没办法获得遍智的佛果。众生没办法获得解脱的原因，第一主要是因为人我执引发的烦恼障，第二因为法我执引发的所知障。

离开般若波罗蜜多以外所有的修行，如果和出离心、菩提心不相应，就没办法进入解脱道。即便是进入了解脱道如果没有般若波罗蜜多摄持，通过出离心和菩提心摄持的善根，只能成为获得解脱道的助缘。虽然它是一种因，但这种因力量不足够，所有其它的缘具备，主要的不具备也不行。

没有般若波罗蜜多摄持的出离心、菩提心的善根可以间接成为解脱的因，或者以后能成为解脱的因，但在当下没办法直接成为解脱的修法。如果没有以出离心、菩提心摄持的善根，也没有般若波罗蜜多空性的善根只能成为世间人天善道的因缘，可以获得今生后世的福德、安乐，但没办法获得究竟的解脱，因为它直接因、间接因，都没办法真实拥有。

刚刚我们讲了如果具有出离心、菩提心，就具足了一部分相对来讲比较次要的解脱道的因缘。因为主要的因缘不具足，所以没办法很快获得解脱。如果连出离心、菩提心都没有，干脆就没解脱道了，所以二者之间有这种差别。

佛陀很重视般若波罗蜜多的法要。重视的程度，以前我们讲过，佛陀宣讲其它法都是弟子把法座铺好，讲般若的时候，佛陀自己铺法座，从这方面也体现了佛陀对般若波罗蜜多非常重视。佛陀自己是通过证悟般若，获得了

解脱和成佛，所以般若也叫做佛母，“三世佛母我敬礼”，在我们经常念诵的一个颂词当中也是这样安立的。般若既然这么重要，对我们来讲当然也是一个很重要的修法。

般若波罗蜜多空性是一切万法的实相，是一切万法的究竟本性。如果学习般若波罗蜜多产生定解，我们的修行就从这接上头，开始和实相相应了。不管我们修的如何，只要值遇了般若波罗蜜多，对般若波罗蜜多产生定解和信心并开始观修，为了获得证悟空性，开始发愿回向等等，从这时我们就和实相开始完全相应。以下要做的就是“道”抉择清净，通过修行让“道”具力，这是后面的事情。

现在要获得真实相应的第一步，就是值遇、闻思修行般若波罗蜜多，这对我们来讲意义重大。如果学习般若生起了定解，即便没有证悟，在世间当中修学佛法或者在生活工作过程当中，因为有了如梦如幻的空正见，有了般若波罗蜜多，我们不会耽著得失、名誉，苦乐等等，这些东西就没办法束缚我们，就可以从强烈的执著中解脱出来。

在世间中暂时来讲，由于自己解脱很多负面思想的缘故，也会很轻松，获得某种安乐。在修行过程中，没证悟之前，也可以让我们在修般若的时候压伏粗重的烦恼，生起高质量的菩提心。在修法过程中没有烦恼，比如布施的违品悭吝，持戒的违品犯戒等等，通过般若压制了粗大烦恼的生起，对我们顺利修持般若波罗蜜多是有帮助的。

后期，般若波罗蜜多真和内心相应了，直接可以感受到空性实相的力量，成为现证般若的最近因缘。早期的时候因为般若波罗蜜多，让我们在修持布施、持戒时没有违品，进入般若波罗蜜多修行时，粗大的烦恼不受干扰。但这不够，我们虽然能够在没有悭吝、破戒等违品的基础上，修持布施持戒等等的善根，但只是修还不行。如果是有三轮执著的方式修布施、持戒仍然不清净，本体还是被实执所束缚。

刚开始修持般若波罗蜜多六度时可以帮我们压制住粗大的烦恼，进入六度的修持。后期通过般若的力量，可以让我们布施、持戒等善根，变得清净圆满，这是般若的功德。所以般若波罗蜜多对我们整个修行，不管是解决我们的困惑，或是减缓我们的压力都有很大的帮助。般若对于压制我们的烦恼，乃至让我们趋入真实的修法，随顺于实相解脱道，也是没办法或缺的殊胜修法，因此般若对我们意义重大。

佛陀在很多地方高度赞叹般若波罗蜜多，鼓励弟子一定要通过信心、欢喜心趋入。大恩上师在这堂课之前，也是鼓励听闻般若的弟子和道友，无论是否能听懂都应该以欢喜心来接受般若，因为它对于我们以后的解脱意义深远。同样是种下解脱的种子，种下般若波罗蜜多的种子和种下其它法行的种子，比较起来是不一样的。

比如缘大乘的法要做十法行，和缘小乘的法或者缘世间传统文化做十法行，种下的种子肯定不一样。如果是缘世间的美德、传统文化去做，会种下贤善的种子，让自己以后在世间成为一个好人。如果缘小乘的法义去做十法行，对于解脱方面种下了种子。如果缘大乘乃至缘大乘的精华——般若波罗蜜多种下十法行，这就完全不同了。

即便听不懂，缘般若法种下种子的意义都很大。我们不能够小看读诵、抄写《金刚经》、《心经》的善根。有时从高标准衡量，读经的时候有没有菩提心？读经的时候有没有理解它的意义？有没有一边读一边打妄想？这些都是高标准。

即便没有达到这么高的标准，只是用散乱心读诵、抄写一遍所获得的善根，也远远超胜其它法行的善根。因为所缘不一样，它的本性相应于究竟实相般若波罗蜜多的缘故，它是通过究竟实相等流出来的教法，所以缘它去读诵修行，或者抄写的功德是非常巨大的。

我们今天继续讲《般若摄颂》当中的内容，第三个科判是“以无贪方式实行利他”。我们在讲解禅定般若波罗蜜时，菩萨的禅定般若波罗蜜，是怎样的自性呢？虽然同样是静虑、禅定，但由于发心、修行的见解不同，都会导致禅定的本身意义不同。就像我们讲这是有漏定还是无漏定？是相应于暂时解脱的定？还是相应于大乘的究竟的定？

这方面是通过发心和见解、修行的深浅等等来一一区分的。不能认为禅定不需要分别这么多，安住一心不乱就可以了，这个不行。如果是世间当中泛泛讲还可以，但我们现在要修持大乘道，必须要把这些问题该分析的分析清楚。

否则没安住这么殊胜的六度中的禅定度，我们说现在就在修禅定度，《般若摄颂》大乘当中讲的禅定度已经有了，而真正通过一一来观察它的体性、法相时根本没有，有时一种是是而非的观点会欺惑我们。本来如果认为自己的观点不究竟可以去做调整，还是有上升的可能性，但如果以为自己达

到究竟了，就不会再去做调整。这时就会原地踏步，甚至于就在这样的状态当中十几二十年过去之后，浪费了暇满人身，这样就很不好。

这里分析了很多一般禅定和区别于小乘的禅定——大乘的禅定。大乘的禅定在讲禅定度时，里边的内容决定和世间的、小乘的定不一样。哪方面不一样？对我们修行来讲应该注意什么？在颂词当中经过比较详细的方式给我们解释。今天讲“以无贪方式实行他利”还是在讲禅定，仍然没有离开禅定。这里禅定是什么呢？第一个，菩萨自己对禅定状态本身无贪，但为了利他的缘故，他生起他安住，纯粹只有一个目标——就是利他。

菩萨不会耽著禅定、自己沉乐，不会耽著禅定最后引发的色界、无色界的果。虽然不耽著，他会不会生起来？会不会安住呢？菩萨不会耽著也会安住，为什么？因为他利的方便，我们知道菩萨的禅定就是利他的工具，除此之外没有对禅定自相本身执著，这就是很大的区别。我们要了知既不耽著也要安住，安住的时候不耽著，到底是怎么样？有时会感觉这是一种矛盾，其实我们越学大乘的一些教义，越会发现这里边不但没有矛盾，而且体现了大乘教义当中叫做“善巧方便”的胜义。

什么叫做“善巧方便”？就是既安住又不耽著，不耽著还安住。这个方便一般人做不到，小乘者也做不到，这就是大乘的不共特色。我们在讲大乘七大的意义时，其中一个就是“善巧方便大”——既不安住轮回也不耽著涅槃。转生轮回，不被轮回的烦恼所染污；出离轮回，不耽著于涅槃，这就是大乘的不共特色。

这里面显空无二、世俗和胜义双运的修法，或者“应无所住而生其心”等等，一方面是空性的，一方面也要起显现。一方面不能耽著，一方面求佛道是如此勇猛精进。既然勇猛精进能说没有执著吗？对我们来讲，求佛道的心越强烈，执著心也越强烈。但是菩萨长期闻思大乘空性教义，他在世俗当中求佛道的心非常真实、强烈，完全是勇猛精进地在追求佛道，我们是远远比不上的。但他的心安住在追求佛道的状态时，内心当中知道所追求的佛道本身无自性，这对我们来讲就难以去理解。

如果能真实安住我们就成菩萨了，现在虽然没有办法真实安住，但从道理上怎样让我们的思想和心逐渐和菩萨道的修法、和它的理念，以及它的思想境界精神相应呢？通过不断闻思，慢慢我们的思想就会转变。理解这种方式方法可以，虽然现在还安住不了，但它的原理是这样，可以相似地理解。之后可以按照修法的指点去做，我们就慢慢靠近菩萨道了。

菩萨也不是睡一觉起来，第二天早上突然就懂得菩萨道，也是通过修菩萨道的理念，慢慢去模仿、慢慢去做，在过程中越来越熟悉。不单是熟悉的问题，在佛法当中这样去做本身会生起福德，智慧会不断增上。他的能力在做的过程当中不断在加强，越往后做他的能力越强，越靠近相应于菩萨真实的修道。

现在我们想不通、做不到的，只要按照指引慢慢做下去，刚开始肯定会比较笨拙，顾此失彼。安住空性的时候安住不了显现，比如说如果安住空性就不能够发起很强烈的度化众生的心。为什么呢？这是一种执著，心这么强盛不是实执很严重的表现吗？当我们去安住空性的时候不敢发心，觉得发起很勇猛的求佛道的心是一种执著，这应该不是空性。如果空性的怎么可能我的心这么强盛呢？感觉这二者之间永远是难以调和的。

当我们的福德、智慧增上之后，慢慢会懂，一方面来讲菩萨完全没有执著，在完全没有实执的状态之下，求佛道度化众生的心是如此的清净、强烈，没有任何的心可以干扰到这种上求佛道下化众生的心，这就是菩萨道的特质。

菩萨在世俗修法时，会把世俗的修法修到极致。安住空性时，又把空性的法安住极致，对于在显现的当下无执著，无执著的当下有显现也能够安住极致。众生永远是堕于两边的，我们现在的福德智慧还差很长的距离。但是不要紧，通过佛菩萨的接引，同时我们自己不断去实践，尤其是系统地、长时间对于般若波罗蜜多等大乘教义不断闻思修行，在这个过程中依教奉行、积资净障。慢慢我们也会懂怎样才能够这么善巧做到如此高难度的动作。

有时候看世间耍杂技的人，还有体操运动员，他们怎么可能做到这么高难度动作？身体素质是一方面，再加上长期训练和好的教练的指点，最后就可以非常熟练地驾驭高难度的动作。

我们也一样，首先通过基础的教法，让我们修行佛法的身体素质强壮起来，之后再通过好的教练比如上师的指引、好的方法，长时间地去训练，我们也可以做到很多高难度的修行。

知道这些道理之后，慢慢去做不要着急。师父说不要着急，那就干脆睡它几天，睡它几个月，好好放松一下。不着急的意思不是让我们懈怠，而是说从整个长远的角度来讲我们的心不能过于着急，因为很多东西急也不起作用。所以要有长久的心态，但每天都要精进。一方面我们不能急躁，一方面

每天我们要把修行的时间安排得很紧凑，这也是中道。长远来讲不能急躁，但是每天来讲不能懈怠，从这个方面来进行了解。

辛三（以无贪方式实行他利）分二：一、略说；二、广解

壬一、略说

至尊唯为成熟众，修行刹土圆满度，
失菩提德波罗蜜，不求转生无色界。

“至尊唯为成熟众”，这里的至尊指谁呢？至尊有时是指佛，在这里是指菩萨。为什么菩萨安立叫至尊呢？因为他所发的世俗菩提心非常清净、伟大、圆满，对于真实实相的了知也是非常圆满，所以就把具有智悲的菩萨安立为至尊。在所有的众生当中能够发起清净广大的心，为度化众生如此精进去修持佛法，非常尊贵的有情，具有功德者的菩萨称之为至尊。

菩萨唯一的目标就是成熟、救度众生，修持成熟、修行刹土和圆满度的菩萨道，“唯为成熟众，修行刹土圆满度”。所有的菩萨修行可以归摄在这三种中，第一个就是要成熟众生；第二是修行刹土；第三是圆满六度。平常我们略称就是“圆熟净”，圆就是圆满，熟就是成熟，净就是修行净土，所以叫圆熟净。

成熟众生是第一个，“成熟众”就是成熟众生的意思。“修行刹土”是第二个。“圆满度”，圆满六度是第三个。菩萨在世间当中通过修持六度来让自相续成熟，所以很多时候“圆熟净”中，圆是放在首位的，熟放在中间。为什么把圆放在首位呢？因为所谓的圆是圆满六度，谁圆满六度呢？菩萨自己。因为他自己是通过六度成熟的，所以菩萨也是通过六度成熟众生。

我们在学《经庄严论》的时候，后面也要讲六度四摄。六度四摄其实是一样的，菩萨从偏重自己来讲修六度，主要侧面以六度来成熟自相续。四摄法——布施、爱语、利行、同事是成熟众生的方便。但成熟众生的方便——四摄的自体还是六度。“六度”偏重于自相续成熟，“四摄”偏重于他相续成熟。

自相续成熟是六度，他相续成熟还是六度，所以有时在讲的时候把圆满排第一个。“圆熟净”，首先是自己通过六度来圆满自己的资粮，第二个通过六度来成熟众生相续，第三个为了究竟成佛，有一个刹土去帮助众生的缘故修行圆满刹土，也有这样的安排。

从经文的次第来讲，首先第一个是“成熟众”，菩萨最早发心就是为了利他，“发心为利他，求正等菩提”。既然菩萨主要为了利他，那么成熟众生就是菩萨的首要任务。众生没有善根的种下善根，已经有善根的让善根成熟。

善根成熟代表众生相续成熟，用什么方法才能够让众生成熟呢？虽然有很多方法，但是真实的、最直接的方法就是讲经说法，给众生宣讲解脱道、传法，因为法当中所有成熟的方法都有了。

“成熟”，不是指把众生拉到烤箱里去烤熟了，菩萨没办法通过外在的方式或者自己的能力让众生成熟。那怎样让众生成熟呢？就是给他讲成熟的方法。如果这样修，心相续就会成熟，身体也会成熟。成为法器慢慢就会证悟，离开烦恼成为圣者。

菩萨把真实的成熟方法告诉众生之后，还会监督众生去实行。并不是说，法已经告诉你了，修不修是你的事情。虽然讲“吾为汝说解脱道，当知解脱依自己”，主要的因还是众生自己想要求解脱道，但并不是说菩萨讲了道之后就不管了。

首先给你讲，讲就是闻。然后督促你去思维。大恩上师说我们过段时间要考试了，大家好好复习。我们就赶快把以前学过的书翻出来，开始划重点、开始写题、开始背。这也是让我们复习以前学过的东西，因为很多时候我们学了后面忘了前面。为了让你把前面的内容再复习巩固一下，所以就要考试。大家就把所有以前的书翻出来，一起再集中学习一下。

我们在学院的时候也是这样，认为复习那段时间好像比平时收获大，但其实不可能。如果平时不好好学，怎么可能在短时间的十几二十天的复习当中，收获居然超过了平时的学习？慢慢不断往后学，前面的内容逐渐就会比较生疏，把学的东西反复拿出来集中地去安立一下，以前很多东西自然就串起来了，好像感觉复习的效果比平常的学习效果还要大。

但我们不要误解了，如果没有平常的好好学习，即便是你说我今天晚上不睡觉，或者三天三夜不睡觉，就能够怎样，这也不可能的事情。必须要有早期的铺垫才能够在复习过程当中有大的收获。刚刚讲这些都是一些让我们学习的方便。

我们不要感觉到让我们讲考是一个很大压力，这次怎样能够把讲考摆脱掉，或者怎么样想个办法不笔考了，有时候这些方法都是让我们好好学习的。我们以前在学院时也是这样，上师说要讲考了，很多道友就开始在下面

拼命祈祷本尊，这次千万不要打到我。在没有获得自在之前我们都会有恐怖害怕，主要是害怕在上师面前出丑，但从某个角度来讲也是情有可原。

主要是让我们学习，上师讲完之后有些道友不管怎样都会好好看、好好去思维；但有些道友给压力他就会去看，不给压力他听完就算了。所以有时给点压力说第二天要讲考复述，大家回去就会把时间用来复习，该看的看、该背的背、该记的记、组织语言等等。慢慢内心对法义的理解就会远远超胜单单听一遍的理解。

上师讲完之后还会安排我们去思维，思维好之后安排我们观修。让我们成熟的方法，就是把这些方法告诉我们然后督促我们去做，在这过程当中如果有问题还要帮你解决，没有信心或者向上师祈祷的时候，上师也会加持我们遣除障碍违缘，这些都是帮助我们。但主要的还是在于自己，如果自己一点都不努力，上师给你说你也不听，那也没办法，只能种下个善根而已。所以叫没有善根的人种善根，有善根的人让他成熟，这方面叫做成熟众。

“修行刹土”，三清净地的菩萨开始修行刹土的修法。菩萨到了八地以后开始修行刹土，因为离成佛已经很近了。离成佛很近，就说是有自己的刹土和自己有缘的众生。我们在成佛时会有自己的刹土，有了刹土之后，有能力在显现清净刹土的同时，也会显现不净的刹土，就像释迦牟尼佛一样。

释迦牟尼佛只有娑婆世界这个刹土吗？这也不确定。观待于清净的所化的众生面前，释迦牟尼佛的报身还有清净的刹土。针对于相续没有清净的普通众生，这个娑婆世界就是佛陀的刹土。

修持刹土，主要是安置众生成为他的眷属予以调化。比如阿弥陀佛，为了更好地帮助和他有缘的众生，在很多劫之前就开始发愿修行刹土：要成就一个功德庄严清净的刹土。之后开始设计，相当于画图纸构思——我的刹土有这个功德，这个环境当中这里应该是八功德水，那里应该是七宝行树，那个地方应该是……刚开始的时候把这些全部观想好、设计好。

观想好、发愿之后还不行，只是构思而已。怎样才能够让你的思想真正的变成真实的刹土呢？要去运作它。如何运作呢？就好像阿弥陀佛因地发愿时，我要成就这样的刹土，就开始积累善根，然后把善根不断地加持、回向，逐渐形成这样、那样的刹土。不断地去做，八地以后积累资粮的速度非常快，在八地以前很多劫才能累积的资粮这时一刹那就可以了。再不断修行发愿回向功德，一旦成佛的时候他的刹土就形成了。这时通过阿弥陀佛的愿

力、刹土的加持，众生往生去之后自然而然就获得很清净的相续，很多殊胜的功德。

我们不用担心：我是新来刹土的，啥都不知道，我到极乐世界会不会没人理我？会不会找不到地方住？这绝对不可能。阿弥陀佛早就设计好了。这就是刹土的加持，清净刹土的功德。只要去了之后他的心和现在的心完全不一样，不用担心去了之后贪恋现在的故乡，到极乐世界会不会想念孙儿、想念家人？这不可能，境界完全变了。这方面完全不用操心。

这就是阿弥陀佛的愿力，还有极乐世界刹土本具的功德，到那之后你的心态完全相应于菩萨，相应于真实的修行者的状态。因为佛陀发愿，你去了那里就会转变成那样，至少基本的功德都是如此。如果你的资粮积累越深功德越大，还会有更超胜的功德可得。因此修行刹土就有很大必要性。

我们到一定时候也要发愿。现在我们发愿修行刹土，还是刚开始萌芽的发愿，真实发愿修行刹土有的地方讲八地开始实行。在初地以前开始构思，从一地到七地构思了一个无数劫，八地可以实践。为了实行圆满计划，开始回向善根，不断地发愿回向，慢慢形成这样的刹土，当愿力圆满成佛了，刹土就修成了。

这时很多众生就通过他的愿力牵引，因为菩萨在修道过程中广结善缘，给众生讲解，所以和他有缘的、愿意去的众生都可以通过发愿的方式往生极乐世界。在刹土中，保证去的众生不堕落、绝对不退转；保证众生在刹土一直到成佛之间不会有任何问题。打保票，清净刹土就是这样。但有时也会有不净的刹土，不清净的刹土就是释迦牟尼佛摄受不清净的众生。所以修行刹土也是菩萨的修行。

“圆满度”，就是圆满六度。布施度乃至智慧度都是通过不断的修行来圆满。修行布施、持戒刚才讲了有些违品。我们要进入六度，不能有悭吝心，有悭吝心怎么布施呢？首先要做布施，布施都做不成，布施度更加没有了。要进入布施的违缘是什么？悭吝。我们学习打破悭吝心，必须要知道悭吝的过失、布施的功德。

持戒也是一样，首先要持戒才能说持戒度。如果连持戒都没有，就没办法持戒度了。持戒的违品是什么？犯戒律。犯戒的很多的过患，犯戒的很多因缘给你讲了，让我们不要犯戒。持戒到了一定程度可以说是持戒度。

首先要打破他的违品，把悭吝、犯戒、嗔恚，还有懈怠、散乱、邪慧这

些东西，通过早期的修行打破。打破之后把我们的放在布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧中不断地修，在不断的修行过程当中再加入菩提心进去。菩提心加进去之后就有点意思了，为什么呢？菩提心加入到布施、持戒等六种修法当中后，就开始朝成佛、朝大乘方向靠拢。有了菩提心之后基本上有了度的影子。

在菩提心摄持之后，我们在过程当中开始修般若波罗蜜多，再引入般若的强力因缘。把般若因缘加进来之后我们逐渐懂了，怎么在修布施的同时，来修布施的三轮体空，修持戒的三轮体空。都是这样一步一步下来的。

最后怎样让度圆满呢？有很多修法不断地修，才能说布施、布施度、布施度圆满，真实到彼岸，最后才慢慢获得圆满。这些在大乘道当中讲的非常清楚。我们不能不学习就说我们在修布施度、持戒度。做了一点点布施，就认为我们在修布施度。悭吝心这时候打破没有？还没打破。菩提心、空正见更没有了。

不了知就会产生错觉，如果把不靠近大乘的修行认为是修行，这问题还不大。比较大的问题就是把不是的认为是之后也不去做调整。如果就是没做到，但我知道没做到，知道目标是什么，就有调整的思想。会去想到底真实的布施度应该是怎么样的？把讲六度的论典、经典翻出来，这里面所讲的六度具有这样的条件、标准才叫度，否则不叫度等等。

这样观察之后我们就知道了，再慢慢地去依止上师闻思修行，把自己的心和真实的度成为相应的方式去观修。菩萨修行就是“成熟众生”“修行刹土”“圆满六度”。这里我们讲了这三种。

“失菩提德波罗蜜，不求转生无色界”，菩萨不会转生无色界，为什么不会转生无色界？“失菩提德波罗蜜”，如果菩萨转生无色界就会丧失获得菩提功德的因——波罗蜜多。波罗蜜多就是度，六度叫六波罗蜜。

这里在讲禅定，菩萨是有能力安住在四禅和四无色。为了成熟众生、修行刹土、圆满六度，虽然菩萨获得了转生色界、无色界的能力，但他不会转生。为什么不会转生呢？因为如果转生色界、无色界，他就会丢失获得圆满菩提功德的因的这样一种波罗蜜多，所以他不会去转生。

菩萨有能力但是他不转生，这叫做首先略说“以无贪执方式实行他利”。为什么不转生？因为转生到色界、无色界之后不会再有修行圆满的因缘。这问题前面提到过，为什么他转生色界、无色界没有这个因缘呢？因为色界、

无色界都是以禅定为主，大部分时间都在定中。

比如说他安住在色界的初禅当中，他的诸根相当于是关闭的状态，关闭的状态就无法听法。菩萨转生到那里给谁讲法呢？你讲法，那边就入定，讲了半天对他的作用并不大，他没办法听闻。稍微听一听还可以，以前讲过色界有些人还是有诸根，耳根这些还有，给他讲可以，但他不会永远处在这个状态当中。他的禅定在色界稍微一思考就入定了，像我们打坐的时候稍微不注意就睡着了一样，他具备这种功能。

入定之后诸根关闭，讲半天根本就没听到，对他利益不大。也没办法思维和观修殊胜的法义，有一定的障碍。在色界中怎么去成熟众生、修行刹土、圆满六度呢？这方面很难修。虽然“修行刹土”以发愿为主，但我们刚刚讲了发愿之后要去实行。“修行刹土”不是发愿获得刹土，是修行刹土，必须要去行持六度。在色界怎么布施？怎么持戒？怎么安忍呢？很多因缘并不具足，所以菩萨不会转生这些地方去修行刹土。成熟众生没办法，圆满六度也很困难。

无色界呢？无色界干脆连色身都没有。色界还有耳根有时还可以听闻，但是无色界连身体都没有，眼根、耳根都没有，只是心识。心识根本没办法讲法也没办法听法。假如菩萨转生到无色界，自己也没有身体，没有舌头，讲不了法，众生没有耳根也听不了法，什么都做不到。

布施给谁布施？给心识布施？这方面是做不到的，还有安忍都做不到。所以没办法成熟众生，圆满六度，也没办法修行刹土。因为修行刹土要修布施、持戒等，善根不断的回向，但这里修不了。从这方面来讲为什么不转生？菩萨的禅定非常自在，是有能力转生色界的，但是他不转。为什么？因为这三个自他成熟的利益众生的修法修不了，所以他不会转生。

无色界也修不了。菩萨只会转生欲界，欲界有成熟众生、修行刹土、圆满六度的条件，非常圆满。欲界当中也分很多，比如说最高的欲界天是他化自在天，过了他化自在天就是色界。

欲界当中的他化自在天、化乐天还有兜率天、夜摩天、三十三天、四大天王天，有时兜率天会有菩萨讲法，也有一部分有情可以听，但绝大多数天界的众生享受太过于圆满，根本不是法器，也不愿意真实去修行。你和他讲轮回很苦，他听不进去，因为他不是法器，天人安住在非常强烈的欲乐、快乐当中，你和他讲苦他没办法接受，没办法生起出离心去受戒，所以也没

有别解脱戒，不是真实别解脱戒的法器。这些方面都不圆满。

欲界当中的地狱、旁生、饿鬼也不是法器，只有人是法器。人道当中有四大部洲，北俱芦洲没有佛法，也生不起出离心，法性力升不起来。其他三洲当中的南瞻部洲，就是我们现在的地方最好，苦乐参半，有苦有乐，思维敏捷，可以成为法器。

菩萨会转生到南瞻部洲，因为这个地方众生的根基比较适合于修行佛法。虽然都是欲界，但欲界当中他也要挑选，首选的地方就在南瞻部洲。其他地方有时也会转生，就是给他们做些利益，但真实要成佛，要利益众生，广转法轮还是首选南瞻部洲。菩萨转生欲界，因为有修持成熟众生、修行刹土和圆满六度的修法。无色界不会转生，因为会失菩提德的因——般若波罗蜜多的缘故，这方面我们要了解。

壬二（广解）分二：一、比喻；二、意义。

癸一、比喻：

如人获得珍宝藏，于其未起爱乐心，
彼于他时取彼等，取而还家不贪执。

此处通过比喻来说明菩萨的心。菩萨为什么不贪著禅定状态？“如人获得珍宝藏”，比如一个人走路时，遇到了珍宝藏——具有如意宝的宝藏。他如果知道一旦获得了宝藏之后，就可以通过宝藏获得巨大财富，可以让自己获得很多的资具和财富，宝藏有这种力量。而且这是个无主的宝藏，大家都可以取，谁看到了就是谁的。

以前有很多无主藏，现在都属于国家，已经没有无主藏。在路上捡到钱包也不是无主的，这是别人的，如果你捡起来认为：现在归我了，这时如果你有戒律，就会犯盗戒。以前有很多无主藏，他们国法也是这样规定的。

一个人走路，看到珍宝藏的时候，他知道宝藏的价值，也知道拿了之后，不会有良心不安，或者犯法等道德问题，完全可以归为己有。但是他没有贪著，“于其未起爱乐心”，对宝藏没有产生爱乐的心，继续走路。

有时我们会认为这怎么可能呢？这么大笔财富，如果我碰到会如何如何，我们不能说我碰到了产生想要的心，所有的人都是这样。每个人的想法、意乐、根基不一样。有些人追求精神层面的东西，他对这个没有兴趣。有些人对精神层面的东西没兴趣，对这个有兴趣。

有人就是这种性格，他对宝藏没执著和贪心，比喻他“于其未起爱乐心”。他回家之后，看到亲人、朋友，家乡的人很穷，他们也找不到其他致富的方法，怎么办？这么可怜，怎么帮助他们？他就想，路上不是看到一个宝藏吗？那个可以拿过来帮助他们，所以“取彼等”，再返回去，把宝藏取了。“取而还家不贪执”，在整个取宝藏的过程，发心、正取都没有生起贪心；取完之后，也没有生起贪心；最后给别人时，也没有生起悭吝心。

菩萨为什么取宝藏？他不贪执，就是为了用财富去利益他人，他自己不需要，他必须要把宝藏拿了之后去帮助其他人。整个过程中，虽然拥有财富，但不会有执著。如果为了自己，他根本不会取，但他为了众生而取，的确利益了众生。“取而还家不贪执”，这个人就是这种性格，他对这个不执著。这是第一个方面。

第二，想要利益众生，没有这个也不行。他想这个可以利益众生，就把它取了。取的过程当中，把这些布施给众生，中间仍然没有执著，完全就把宝藏当成帮助众生的手段，当成一种方便。所以说取没取呢？取了。取了就一定有执著吗？那不确定。菩萨修行的时候，做布施了吗？持戒了吗？做了。既然做了，一定执著。那也不确定。菩萨安住禅定吗？安住了。既然安住了，肯定有执著，也不确定。

我安住，我就有执著，这只能说你的问题，不能说明其他人的问题。当我们的思想没有上升到某种高度时，对很多菩萨的思想、很多高层次的修法，对明空无二、显而无执著，对“应无所住而生其心”，都会感觉很难理解。

但当我们的福智增长了，慢慢就会理解。通过很多善巧的比喻，知道这是可以的。我们自己去做的時候，也可以达到这种状态。这个比喻比较容易理解。

癸二、意义：

善巧菩萨喜乐施，获四禅定寂等持，
具禅乐弃所得定，悲悯众生入欲界。

这里说意义。“善巧菩萨喜乐施”，具有善巧方便的菩萨。“喜乐施”是什么意思？不是欢喜乐施的意思。应该说是“施喜乐”，注释当中的意思也是“施喜乐”。在翻译的时候，“喜乐施”比较合适，但我们理解时，就是“善巧菩萨施喜乐”。

善巧菩萨布施什么呢？布施喜和布施乐。怎样布施喜乐呢？首先我们

要知道按照法相，《俱舍论》中观点，喜和乐侧面不一样。喜是属于心上面的，欢喜心是属于第六意识相应的，很高兴、很欢喜。反面就是忧，忧是属于心方面的痛苦。心上面的安乐叫喜，心上面的痛苦叫忧，这样作简别。

五根识尤其是身识方面的身受叫乐。身体的痛苦叫苦。苦乐和喜忧分的时候，一看喜忧，这是心上面的，一看苦乐，是属于身体方面的，有时是这样做区别。但有时不做区别也可以，没什么大问题。所以喜一般是心上面的快乐，身体上面的叫乐。这样分析的时候，身和心都有了。

一方面菩萨做布施，是因为布施是让众生内心高兴的因。很多时候，他就是通过善巧的语言，通过其他方式，让众生欢喜，就叫布施欢喜。布施乐就是给众生很多身体快乐的资具，很多方法让众生身体得到快乐。“施喜乐”，就是暂时的喜乐，菩萨要布施；究竟的解脱方面的喜乐，菩萨也要布施。

“施喜乐”的意思实际上就是利他，一心只想要给众生布施暂时和究竟的欢喜和快乐。说明菩萨唯一做利他事业。把菩萨定性之后，什么叫作善巧菩萨？喜欢布施暂时、究竟喜乐的叫作善巧菩萨。

“获四禅定寂等持”，菩萨因为这么大的福德和殊胜的心力，要获得四禅定，获得寂灭的等持，很容易。获得四禅定，只要心清净，有恒心，就很容易获得。菩萨的心这么清净，相续清净的条件有了，菩萨肯定是精进的，所以要获得四禅定和等持很容易。

“具禅乐弃所得定”，虽然具有禅定的快乐。他可以拥有禅定的快乐，但他抛弃了“所得定”。抛弃“所得定”是什么意思？抛弃了可以引生色界、无色界因的禅定。他并不执著于此，不会牢牢地守住这种定。这种定是什么意思？这种定就是能够让他转生到色界和无色界的因，他没有耽著，没有发展究竟。因为如果把这种因发展究竟，就会转生色界和无色界。他抛弃了这种定，抛弃了什么定呢？他抛弃了能够让他转生色界和无色界的定。

“悲悯众生入欲界”，通过悲悯众生痛苦的心态，颂词讲了转生欲界。一方面来讲，悲悯众生；一方面来讲，修持圆熟净的功德——圆满、清净、成熟的功德，转生欲界。所以我们知道这个颂词当中讲到的是意义，对照这个意义，菩萨虽然有获得禅定的能力，但是他并没有通过禅定转生到色界和无色界，安住在色界和无色界的快乐当中，而是以悲悯众生的心，刻意地转生欲界当中。

把意义和前面的比喻做个对照，怎样来理解呢？善巧菩萨行走在自利

利他的路上，就像行路人一样；路上遇宝藏，相当于菩萨拥有了禅乐。四禅、四无色，相当于宝藏一样，通过这样的禅定可以转生色界、无色界，引发很多的功德。禅定本身像宝藏一样，“具禅乐弃所得定”，菩萨对禅定没有执著，就像人对宝藏没有执著，没有产生要拥有它的心，依靠这个来致富、发财。他抛弃了，继续赶路。所以菩萨生起了禅定之后，并没有耽著它。

后面看到亲戚的痛苦贫穷之后，他回去又取了，取了利益众生。同样的道理，菩萨转生欲界之后，看到众生的痛苦这么严重。怎么利益众生呢？菩萨具有禅定，所以他完全是把禅定作为利益众生的方便。就像刚刚讲的，这个人拥有财富，他只是把宝藏和财富当成了能够帮助其他人的方便而已，自始至终他的心一念都没有黏在上面。

菩萨也是一样，他得到禅定却没有耽著，相当于超越它，后面生起禅定之后，这个过程中有哪一念是耽著它们呢？没有耽著过。

“悲悯众生入欲界”好像没有讲什么，但和前面的比喻对照起来看，说明菩萨在欲界利益众生的时候，也要安住禅定，他完全把禅定本身作为利他的方便。无垢光尊者在《禅定休息》中讲“无有神通难利他”，很多地方也是这样讲。如果没有禅定，当然菩萨不可能没有禅定，他虽然一直拥有，但没有耽著过，不会用禅定来给自己谋利，但禅定的本性他没有丢弃，用禅定的本生来作为利他的方便。

菩萨的禅定怎么利他？我们在学《大乘经庄严论》的时候，也会讲到菩萨禅定的利他方面。指通过禅定引发神通，通过神通给众生做利益。菩萨安住在虚空藏三昧的时候，在虚空中降下珍宝雨、受用雨，帮助众生远离痛苦。

菩萨安住禅定时，可以加持众生的心寂灭等等。他使不使用禅定呢？使用。耽著吗？根本不耽著。本来可以转生色界和无色界的，他没有转。他入欲界，会不会被欲界所束缚呢？也不会。菩萨安住禅定是为自己？不是为了自己，完全为了众生，所以他的禅定也是利他的禅定。

我们再回头看总的科判——“以无贪方式实行他利”。而菩萨就是无贪，对什么无贪？对禅定的本体及其引发的色界和无色界的果没有贪执。他完全是用禅定利他，而不是用禅定来成就自己的利益。这方面显示了菩萨的修行，在修持禅定的过程当中，菩萨禅定的境界非常高超。

通过比喻、意义对照之后，我们知道菩萨的禅定是这种状态，虽然不执著，但是他要用禅定引发的功德去利益众生。就像这个人对宝藏不执著，取

宝藏只是为了利他一样。

我们现在有些是准备趋入菩萨道，有些是正在菩萨道当中去做准备。这种修法也是告诉我们修行理念，我们所有的修法都是利他为前提。我们现在还没有修禅定，我们的境界和颂词当中的境界还不能完全对照。但有一个地方是可以对照的，我们修行是为了利他。

我们可以去追求佛果，可以去积累资粮，但是不要忘记，追求佛果获得功德的所有的努力，都是为了更好地利他。我们不能耽著它，为了更好地利他，我们要精进。在追求的过程中如果认为修善根是为了自己更好地获得快乐，对照这个颂词我们可能是偏离大乘菩萨道了，要做调整。这对我们修行观念方面，也是会起到提醒的利益。

辛四（以意乐差别成为胜劣而结尾）分二：一、应舍低劣之理；二、应取殊胜之理。

通过意乐差别，如果发心小，就成为劣的禅定；如果发心大，是属于胜的禅定。意乐的大小决定了禅定的胜劣，通过观察这个来结尾。当然大乘道肯定要修殊胜的禅定，怎样才是殊胜的禅定？有时是真实的禅定，但并不是真实殊胜的禅定。有时表面看起来是下劣的，但他内心当中的功德决定他是殊胜的禅定。后面就要讲这个问题。

壬一、应舍低劣之理；

**若菩萨住禅等持，欲求罗汉独觉乘，
非定掉散失佛德，犹如舟子坏船只。**

“若菩萨住禅等持”，菩萨在安住禅定等持的时候，如果他心的意乐是“欲求罗汉独觉乘”，我们看科判当中“意乐差别”。如果你的发心是追求罗汉独觉乘，主要是为了自己解脱，当然附带利他。安住禅定是为了自己追求罗汉、独觉果位。“非定”，虽然这里是安住在禅定当中，但是佛陀说“非定”，不是禅定。

“掉散”，“掉”就是掉举，“散”就是散乱，掉举散乱。有些大德解释说，我们的心就好像手抓住杯子，把杯子从左边拿到右边，再从右边拿到左边，这样掉来掉去。“举”是高举的意思，散得很厉害。是指我们的心跑到这、跑到那，老是不安住，这个叫掉举。

举和昏沉的沉是相对应的。昏沉是心没有力量往下沉，心低沉的状态，

兴奋的状态叫举。掉是心不断地分别，举是心很兴奋的状态。比如我们坐在这个地方听课，还在想其它的事情，想得很起劲，或者想电视剧的剧情等等，这叫掉举。心在分别，处于兴奋的状态，就叫掉举。昏沉大家都很熟悉，有的是听课听着听着就不知道在讲什么，慢慢就沉了。

但昏沉不是睡着，只是心力量很小。沉，是心往下沉不是往上举。所以掉举和昏沉是一对，两个相反的。修禅定、掉举和昏沉都要避免。不能太昏沉，不知道在想什么，这不行，或者想错了、想其它东西也不行。

把心控制在比较单纯的所缘上面，叫做真正禅定的本体。“非定”，它不是定，就叫“掉散”，掉举和散乱。因为没有禅定，就叫散乱。“非定掉散失佛德”，会丢失成佛很多的积累功德的因缘，就会退失佛功德。“犹如舟子坏船只”，就好像一个船夫，正在大海中航行的时候船坏了，就可能会掉到水里，没办法到彼岸。

菩萨在修禅定的时候，如果相应于小乘的心，虽然已经安住禅定，但他不是禅定，是“非定”。“掉散”，是属于掉举。到底怎么回事呢？为什么他已经安住禅定，只不过发心是追求小乘，就说他不是禅定了呢？为什么说他是散乱掉举呢？明明他安住了呀？这个禅定是不是禅定，需要很多判定的层次。它不是一个标准，有低层次的禅定标准、高层次的禅定标准。这里是六度当中的禅定度，所以注定了这里的定不是一般的定。如果没有符合这个标准就不叫禅定，是散乱。

我们可以对比一下怎样安立散乱，比如一般欲界众生的心没有定，都是散乱心。初禅以上就有禅定了。欲界心没有安住禅定时是不是散乱呢？是不是掉举呢？肯定是散乱状态。所以观待于入禅定的心，欲界心一方面是散乱，一方面“非定掉散失佛德”，安住在这种过患中会丢失另外的功德。

欲界的心安住于散乱时，会不会有禅定引发的功德呢？禅定、修寂静都不会有。欲界心观待于一禅的心就是散、“非定”、“掉散失佛德”，这我们就可以理解了，是从哪个方面安立的定和非定、散乱与否。欲界心完全没有安住禅定，一刹那都不安住，不断地分别。确定了对比，就会知道安住散乱而丢失了功德的状况。

再进一步升级，世间禅定针对于小乘的解脱道，世间禅定就是散乱，就是“非定散掉失佛德”。小乘的解脱道能够真实获得解脱，它通过修无我空性真实出离轮回。世间禅定虽然从某种意义上没有欲界散乱，好像是安住在

定中，但这只是在没有欲界散乱的前提下安立为定。一旦标准提高了，因为还耽著于禅定本身，耽著于三界的状态，这叫做散于三界，没有安住在解脱道中，就叫“非定”。

就像现在欲界的众生耽著于妙欲，就不能叫定。世间的禅定耽著于禅定本身、禅悦等等，耽著在上面，散乱在上面，失去了解脱功德，从这方面来讲它是掉散，也叫散乱。因为它没有真实出离轮回的意乐，也没有出离轮回的功德，所以叫散乱、非定。

我们再往上走，小乘针对世间来讲叫定，叫非常道，已经获得了解脱功德。针对于大乘菩萨来讲小乘这种是不是定呢？“掉散失佛德”，属于非定。为什么非定呢？因为散乱于或者只是耽著于自我解脱，没有真实发起利益众生的心，也没有获得究竟成佛的因缘。散乱于自己的定当中，还对某种法有执著。

后面非定的散乱，越往上标准越高，我们就不能用通常的标准来衡量。比如安住在禅等持，为什么还说是非定呢？因为安住的定和非定的标准不一样。小乘没有菩提心，就是安住在散乱当中。菩萨虽然安住禅定，如果他欲求罗汉和独觉乘就是散乱。

再进一步追加，大乘的禅定度应该离开什么散乱才能够有相应的福德呢？第一个，在世俗方面的修行应该是以菩提心摄持，不会耽著于世间的妙欲，也不会耽著于小乘的解脱，不散乱的状态发起利他心。这是世俗中禅定的本体，菩萨的禅定要有菩提心。

还有一个，胜义谛的禅定相应于无分别智。如果这两种都具有了，就是非散乱的禅定。所以菩萨的禅定，第一肯定是有菩提心；第二，比如在讲菩萨《佛子行》的时候“真实超越四无色”（色界、无色界），真正菩萨的禅定度是具有殊胜无漏功德的，一定是和无漏定相应，不会落入有漏定中。是超越色界、无色界的本体而如实安立的。从这方面来讲，真实菩萨的定是非散乱、超越所有境界。如果超越了声闻乘，当然下面的更超越了，所以叫做应舍。

此处所谓的应舍还没有从无分别智这方面讲，主要是从意乐差别，如果发心只求自利，属于低劣的意乐；如果追求的是众生的利益，属于高尚意乐，从这方面进行辨别。当然再进一步分析，无分别智肯定也会包括在内，这叫做应舍低劣之乘。

我们再进一步往下看，这里大恩上师讲了很多教言。我们在修法的时候，不能够一味耽著这种禅定，感觉很舒服。有时道友在修行时就很喜欢坐禅，修定的时候，就安住在空性。道友说安住就是啥都不想，这方面很舒服。当然真正安住的状态肯定是很舒服的，但这不是真实的禅定境界。菩萨修定的时候，超越这种舒服的感觉。

为了得到舒服的感觉，或者是为了得到利益而修定的意乐都是比较下劣的。意乐下劣了，通过禅定引发的果就不会高尚，就不会成为真实超越世间的果。大恩上师经常讲禅定虽然好，但我们一定要注意，不要落入到有漏定中，不要只是为了舒服而修定。这种无漏定只是暂时的，第一不起作用，第二如果我们耽著暂时的快乐，会损失掉很多通过菩提心和空性摄持的高质量的修法。

安住所谓舒服的、有漏的、错误的修法时，很多相应于大乘道、解脱道的真实修法就错过了，没办法去修了。这种感觉一旦加固加深，对于要摆脱出来、进入真实的正道也是一种障碍。

所以在开始修定之前，首先把这种境界、原理、方向搞清楚，再进去就是正道，不用中间费力再去做调整。就像我们在世间上一个习惯养成之后，当别人说这个习惯有害身体健康的时候，调整起来是非常困难的事情。如果刚开始就没有养成不好的习惯，就无所谓很痛苦去调整了。

世间很多东西就是这样，比如抽烟上瘾，让你去戒烟，会很痛苦很困难。如果刚开始就没有去做不好的行为，当我们知道它过患很大，这时只要发愿不去做即可，会简单得多。

我们刚开始修行要树立正确的观念，大恩上师为什么再再讲，修行之前要多闻思，把修行的正确观念树立了。刚开始的修行观念、修行方法都很正确，一上来就以菩提心摄受，不管这个菩提心对不对，是不是造作，这就是正确目标。

就像小时候让小孩子背书，不懂先背着，大了慢慢就懂了。先让你去做，然后慢慢再去理解它的意思。我们经常说为了利益众生要发菩提心，有的道友说：“我发心好空荡啊，没什么底气，每天都这样发，没有什么质量，没感觉。”不管有没有感觉先发着，只要方向正确，修的时候慢慢就会充实起来。

到底怎样才是每天都在修为众生发菩提心呢？总有一天会想到：“哦，

这就是每天我在上座之前想的要为众生发菩提心，就是这个感觉。”如果你不发，就永远找不到这个感觉。所以不管发的心有多假，都要去发，随后在修行过程中不断地学习，把修的东西和这个去套、去连接，总有一天就会相应，慢慢就成功了。

刚开始修行的好的习惯、很多好的理念，不管是否懂，都要去修无自性，了知是如梦如幻的。当你修了，一天突然你就懂了：“这就是我以前反复观修的如梦如幻，就是这状态。”一下就可以找得到。

就如同去旅游，在地图上看那是什么地方？一直走路上都不知道。突然看到：就这儿嘛，这就是地图上标的某某景点。离目的地还有多少公里，方向是对的，一下就找到了，心里踏实了。如果没有准备，你看到这个目标也没什么，根本就不知道是什么意思。所以刚开始的时候，假不要紧，先树立理念很重要。然后去夯实它，通过不断的修学让它变成真实的东西。

刚开始发的都是造作的菩提心。有时我们会认为：“唉，发的是造作的菩提心怎么办？”但是现在只能发造作菩提心。先是造作的不要紧，慢慢不断地修，就会逐渐变成真实。它不可能一下子就是真实的。

所以大恩上师告诉我们修行的方法理念，让我们不断地去闻思。如果我们体会到就知道必要性很大，如果体会不到就会觉得：又让我们听法，又让我们学，没感到什么进步。好像我们现在发的菩提心很虚无没有感觉，空性好像啥都修不出来。刚开始是这样，但是修下去一定会有很好的体会。

禅定也是一样。首先要知道，什么是有漏定、什么是无漏定？不要走错路，要带着正确的思想去修。所有的要素都有了，只不过它里面是空的。在修的过程中把它不断填满就行了。比如造房子，首先把框架立起来，这样怎么能住人呢？用砖把它砌起来不就成了房子了吗？所以框架不能错，有了框架之后再去填，慢慢就充实了。

修行的理念也同样。为什么我们先要学道次第？首先我们要知道修道的次第是怎样的？共同加行、不共加行、菩提心、空性。别人说：你看我们都在实修了，你还在搞文字。

是有些人在走到前面去了，但是现在我们很多准备工作不做好，虽然跑得快，有时跑出去之后就迷失了。到处都是雾，看不到方向，哪个是正确的搞不清楚。如果一开始花时间把问题搞清楚，做的准备很充足，正式出发的时候信心满满的，就不会担心自己走错。

所以刚开始修行的理念非常重要。通过闻思来确定自己的理念正确，再慢慢不断地修行去充实、调整，有一个总的方向。如果没有总方向，调整也说不上，充实更谈不上。

这个问题上师在字里行间给我们很多教言，我们要认真去看去体会，为什么上师再再讲这些问题？它对我们来讲很关切。我们不要放下，不要认为，上课堂上师讲了这节课又讲，是不是上师没什么讲的，就把以前的翻出来讲？不是这样，这的确很重要，反复让我们引起注意。

壬二、应取殊胜之理

此外虽勤享色声，香与味触五欲妙，
离小乘喜菩提心，当知勇士恒入定。

“此外虽勤享色身”，“此外”和刚刚的情况相反，刚才讲菩萨虽然好像什么都不做安住禅定，但他如果发起了小乘心也不是真实的禅定。欲界众生最耽著的就是“色声香味触”，有时对色法很耽著，不管是人还是物体，好的不好的都有种执著；声，声音好听与否；香，鼻子闻到香气；味，舌头尝到味道；触，身体接触的感觉。欲界众生对这些非常执著。这个叫欲妙或者妙欲。

与此相反，有些菩萨“虽勤享色声，香与味触五欲妙”，菩萨在外表上虽然很勤奋，或者经常享受“色声香味触”（平常讲的五妙欲）。但他心中“离小乘喜菩提心”，心中没有耽著罗汉、缘觉的果位，内心当中欢喜安住菩提心。

“当知勇士恒入定”，应该知道菩萨勇士是恒时处于入定状态的。这是很强烈的对比，怎样很强烈的对比呢？前面颂词是菩萨能够安住等持、安住禅定，这个颂词当中是完全享受色声香味触。一个心是散于外境，一个心是安住禅定，这是个对比；第二个对比，前面的修行者耽著于声闻缘觉的果位，这个颂词当中菩萨是“离小乘喜菩提心”，这也是个对比；第三个对比，前面是非入定，这是入定。

我们会认为这是相反的，明明他的心散于外境，在享用色声香味触，还说他是入定？而前面安住在禅定当中却说是散乱。刚才讲了标准不一样，表面上菩萨虽然是在享受色声香味触，但他心是喜欢大乘，离开小乘的作意，从高标准来安立，菩萨就是“恒入定”的状态。

在这里我们要注意，要理清有可能进入的误区。我们千万不要想：“这

个颂词当中说，我不喜欢小乘，我是发菩提心的，所以我现在去享受色声香味触也是入定的。”这里的意思我们要理解，明显比上面颂词的境界要高。

如果一边在受用色声香味触，一边很耽著色声香味触，这种连出离心都没有，假设连小乘的状态还达不到，更加达不到超越小乘的菩提心了。

这种所谓的“我现在喜欢菩提心，去年六月初四上师传菩萨戒，我已经受菩萨戒，我是菩萨了。我离开小乘了，就可以享受色声香味触，而且还是入定状态，我比小乘要厉害”，不是这样，现在我们不是为了“离小乘喜菩提心”。我们还不知道小乘是怎么回事？小乘发心、修行是什么样？境界是什么样？这些都不知道，就说现在我是菩萨就可以这样，这就是自欺欺人。

这里“离小乘喜菩提心”是很高标准的。高到什么程度？至少超越小乘，第一个前提一定是有出离心，而且对菩提心本身是真实欢喜，这才叫真实入定。表面上在享受五妙欲，但并没有耽著五妙欲，而是不愿意自我解脱，为了利他的缘故安住菩提心，为了利他缘故享受五妙欲。在佛教史当中有很多这样的菩萨，他如是地显现、如是地安住。这里我们要知道，很多菩萨虽然在显现上面安住这些，但是内心不会有任何执著。

我们如果把自己放在这个颂词当中去对号入座就有点过分了，我们还是很耽著的，根本达不到。菩萨显现上享用五妙欲，但内心并不欢喜。他连小乘都不欢喜，还耽著五妙欲？怎么可能。“离小乘”，已经超离了小乘自我解脱的心。首先有想要自我解脱而且超越自我解脱的心，才可以说是“喜菩提心”。这里是很高标准的，而不是泛泛的菩提心。

如此来看勇士显现上好像是在享受妙欲，实际是处于入定状态，因为他的发心既没有散于涅槃道、散于小乘的自私自利作意，也没有散于世间八法。菩萨超越了世俗之心，他的禅定也是相应于无分别智慧，超越了对它的执著。表面上虽然在享受但其实是超离这样状态的。

就像前面讲菩萨虽然安住禅定，但禅定只是一种方便。这里也同样，菩萨表面在享受这些，但其实是度化众生的方便，自己是不会耽著的，所以“当知勇士恒入定”。有一种情况是菩萨真实安住在高标准的菩提心状态，叫真实入定。

还有一种情况是讲记中恩扎布德的公案。佛陀在世时，国王恩扎布德早期并没有遇见佛法，有一天他在王宫游玩，看到很多比丘在空中飞行，他没看清楚，也没有这个概念。问：“这红色的大鸟怎么飞来飞去啊？”他们说：

“这不是红色大鸟，是释迦佛教下的比丘，通过修行获得了神通在空中飞行。”国王对佛陀、佛法产生了信心，祈祷菩萨来应供。

佛陀通过神通知道国王邀请自己，也知道调化他的时机成熟，就来到王宫中给他讲法。国王首先向佛求法，他想解脱。佛陀先给他讲共同乘的法，说要解脱必须抛弃王位、王妃、受用，然后出家、守戒、修行就可以达到这样状态。国王说：“那不行，我情愿变成狐狸也不愿意舍弃这些。”从这个侧面来看他还是对妙欲有耽著。但佛陀知道他根基很利，说：“还有方法是不舍弃妙欲也可以成佛。”国王说：“不舍弃妙欲可以成佛的方法我当然要。”于是佛陀给他讲解了超越分别心的殊胜修法，给他灌顶、讲密宗。

国王恩扎布德刚开始是耽著妙欲的心，但他的根基很利，只要给他讲正法他一思维，安住境界就会对妙欲没有兴趣。不会情愿变狐狸也不愿意舍弃妙欲。虽然刚开始入门时不愿意接受那种方法，但他根基在这儿，所以只要他进去了，一观修，安住在超胜境界的时候就获得了解脱。

解脱之后有两种选择，一种是因为没有执著了，彻底地抛弃；第二是不抛弃，继续在王宫中利益众生。这时虽然没有舍弃妙欲，但和他刚开始对佛陀回答那种状态已经完全不一样了。显现上面没有舍弃，但心里不一样。虽然还在享受五妙欲，但心已经从这里面脱离出来了，已经安住在实相当中怎么可能还对妙欲有耽著呢？我们这里讲的大乘菩萨，如果安住在这种菩提心的状态“恒入定”。

还有一种是以大乘种姓，虽然我们刚刚发菩提心时，没有懂得什么叫做真实的小乘，也不懂得什么叫真实的菩提心。但我们现在听上师讲法之后认为不应该追求小乘果，应该发菩提心，发起了相似菩提心，但还在享受五妙欲，这是不是“恒入定”呢？

这种状态还不能叫“恒入定”。因为他的菩提心还不是真实的“离小乘喜菩提心”，但种子已经是“恒入定”的了，已经走上“恒入定”的道。从他随顺与否的侧面来讲他随顺了，但他的状态还没有真实地安住。这方面我们可以如是地了解。

这里所讲到的菩萨的禅定“应取的殊胜意乐”。“殊胜意乐”，为了利他虽然显现上享受五妙欲，但真实发起菩提心的时候也叫入定。这个颂词说明了菩萨有很多善巧方便，可以在不离开法的同时观它的本性，并同时安住。就像我说：显现法正在显现的同时是空性的。在修道的时候也一样，菩萨正

在享受这个法的时候，内心安住它的空性不执著。这就说明了菩萨道的见解和修行都有相应的地方。

对我们来讲也是这样，一切万法显现的同时是空性。修行的时候逐渐让心不是离境无执著，而是于境无执著。正在现前境、享受境的时候，要去训练我们的心，不粘在上面、不耽著它。这就是空性、现而无自性，应该是这种高标准。

修行哪里有这么多的环境让你离开？哪有保证不生烦恼的境？这只是暂时的方法，不可能永远这样。走到哪里都会有境，因为心识上面种子在，换环境只不过是心相续的种子成熟于其他的外境而已。

大恩上师经常讲应该逐渐训练——不是离境而无执，而是于境而不执。正在显现境的当下，在境中而不执著，这就逐渐靠近它的实相了。我们修行也会更加有力量，度化众生的时候也不会有任何执著。这方面都会慢慢一步步实现。这个方面我们要知道。

今天的内容很殊胜，今天的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 50 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习，佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。

因为是佛陀亲口宣讲的缘故，《摄颂》的加持力很大。可能在我们的概念中所有的经都应该是佛陀亲口讲的。但其实有些是佛陀亲口宣讲的，有些是佛加持的，有些是佛开许的，有很多不同的种类。《摄颂》原文的前面没有加“如是我闻”，后面也没有加“皆大欢喜，信受奉行，作礼而去”等，中间也没有加某某提问、回答。这些都是佛陀开许可以在集结经典的时候加一些连贯性的词句。

我们看到的很多佛经中有须菩提问，佛陀回答等等，这些都属于佛陀开许的经典。《般若摄颂》从前面到后面都是佛陀亲口讲的经典。并不是其它经典没有加持力，而是从这个侧面来说明佛陀亲口宣讲的《摄颂》加持力非常大。

《摄颂》讲到的是一切万法的本性，般若波罗蜜多对我们修行成佛之道的修行人来讲非常重要，大恩上师把《摄颂》从藏语翻译成汉语然后给我们宣讲，就是现在我们手上拿到的这些法本，我们以大恩上师的讲记为蓝本给大家做一些辅导。

《摄颂》讲般若波罗蜜多，现在主要在讲六度。前面学习了般若度、禅定度，大乘的般若、禅定是怎么样的？和小乘、和世间禅定不共的地方是什么？大乘的禅定首先肯定有禅定的本体，不管是四禅还是四无色定，它一定有禅定的本身。

我们在学习《入行论》的禅定品时，里面没有讲禅定的技巧也没有讲四禅四无色。但作为大乘菩萨的禅定，不可能没有这些本体，它一定有这样的基础，在这个基础上再讲不共的六度的大乘禅定到底怎么样。单纯讲安住四色、四无色的技巧中，是共同的禅定，不是不共的禅定。所以大乘的禅定第

一要有这样的禅定本身，就是自性一处的或是四色定四无色定等等。第二和世间禅定、小乘禅定不共同的是必须有菩提心。大乘修持的是菩提心摄持的利益一切众生的禅定。

大乘禅定一定是禅定度吗？怎么样才能让禅定修法达到圆满成为般若波罗蜜多呢？就必须有无分别智。大乘的禅定超越了四禅、四无色的本体，是由无分别智摄持的，所以叫大乘的殊胜禅定。大乘殊胜禅定世俗中相应的是菩提心，胜义中本性相应的就是空正见这种无分别智慧。这二种都具足的禅定是大乘禅定，就是完全不共同的地方。不能认为这个禅定小乘都有世间都有，看不出不共的地方。

不共的地方就是 48 课 49 课等这里面讲到的大乘禅定的不共之处。散于小乘散于世间即便安住在禅定都是散乱，而如果有了菩提心的摄持，即便在显现上享用五妙欲也是禅定，前面的颂词中已经讲了。

庚二（宣说精进度）

这里是指大乘的精进度。所谓的精进也有世间的，比如一个人很勤奋，起早摸黑地赚钱，或有人去玩耍的时候很勤奋等等，这些不叫真正的精进。不是为了解脱道，而是为了世间八法，这些可以称为世间的勤奋，不能叫精进。为了简别不是为了求解脱道的精进就叫做邪精进。

小乘的精进是为了自己的解脱而非常精进地修持正法，这个正是精进，但是暂时的正精进，因为他们只是为了自己解脱而勤奋的。大乘的精进是为了一切众生，为了把一切众生安置在成佛之道而勤奋修行，这叫真实的精进。

这些虽然都有精进的名词，但要成为精进度一定会有它不共的特点。刚刚我们分析一般世间人的勤奋名称上不能叫精进，小乘的可以叫精进，但不能叫精进度，因为他没有办法到彼岸。大乘的精进修法称之为精进度，是因为大乘的精进可以到彼岸。第一通过慈悲菩提心摄持，可以成为成佛的助缘，所以可称之为度。第二这种精进可以无分别智精进所以可称之为度。精进度也和前面几度一样，要相应于大乘菩提心也一定要相应于无分别智慧。

分三：一、教诫精进他利；二、不怯懦而精进；三、以三轮清净方式精进。

第一个主要是教戒求大乘道的菩萨必须要精进于利他，因为就大乘精进来讲只有一个目标，就是为了真实地利益众生，把众生安置在佛地上，所以非常勤奋地修行。

第二个是不怯懦，没有疲厌，没有怯懦。怯懦心对那些刚刚发菩提心的大乘的行者来讲是比较容易有的毛病。遇到一些违缘挫折就很容易被打垮。所以大乘行者在修法的时候不要疲厌、不要怯懦。

第三个是三轮清净方式精进。就是我们在修行时要相应于本体精进，没有能做所做和作者，没有能精进者、所精进的和精进的方式。就是前面说的大乘菩萨的精进可以到彼岸，一定是相应于无分别智，相应于菩提心。

辛一（教诫精进他利）分二：一、略说；二、广解。

壬一、略说：

菩萨很清楚地说明了，精进是无我利他的，这就已经和大乘菩提心相应了。不是为了自己的解脱，也不是为了赚钱或得到高位。

第一个略说的颂词：

为余有情心清净，勤行精进波罗蜜，
如取水仆受主制，勇士随从众生行。

为余有情就是为了其它的众生，为了一切的众生，一切的有情。大恩上师在讲记当中也已经讲到了，这个有情就叫补特伽罗，补特伽罗是梵语，意思是数取趣，数数取趣的意思，也就是有情的异名。

为余有情，意思就是不是为了自己，是为了其余的众生。那其余的众生应当怎样简别呢？是否就是我的父母、我的孩子、我的团队呢？不单单是这些。虽然是除我之外的，但也都是和我相关的，是我所。为余有情还包括我所之外的具有心识的有情。

为了这一切众生能够获得解脱的缘故“为余有情心清净”，心清净是指菩萨安住于清净的意乐。这个清净的意乐是什么呢？是完全抛弃了我爱执、自私自利的作意，不因我爱执来修行，这个就叫心清净。怎样才能心清净呢？大乘思想的心清净从世俗的侧面来讲，是心不和我执相应，不和我爱执相应，不是为了自我解脱，不是自己得到一些暂时的智慧、高位、名声等等。心清净是通过菩提心的方式把我爱执完全压服了。在无我利他心清净的状态之下勤行般若波罗蜜。

大恩上师在讲记中说精进分为三种：第一个是披甲精进或者叫擐甲精进。意思是一个勇士在入战场之前首先要把头盔戴好，铠甲披好。因为一旦

上了战场在千军万马当中，要抵挡很多弓箭、兵刃，如果没有这些铠甲很容易受伤。而有了铠甲再加上他本身的武艺、胆气和其它装备，他就可以在这万马军中无所畏惧。这个擐甲就是无畏无惧，进入战场之中没什么可怕的。

大乘的菩萨在修持利他大乘道之前，首先也要擐甲精进，他要发一个无畏的誓言，我一定要利益众生，我现在要进入到轮回的战场中去救度有情，把这些沉迷于轮回的有情带出来。他自己做了一个勇士要营救在轮回中的众生，在千军万马中救出自己的同伴，这个就叫做擐甲，即披上誓言的铠甲，就是发誓利益众生，这是最初的精进。我们作为大乘行人首先是发誓愿，这很重要。为了利益众生要发菩提心修行，这就叫擐甲精进，是一个准备。

第二是加行精进，就是铠甲穿好，心理也准备好了，开始冲到战场当中去杀敌去救助战场中的同伴，开始在千军万马中奋战了。加行精进是当我们发了誓愿之后，真正地开始步入轮回（当然我们本身也在轮回当中），开始通过自己的修行去利益众生。闻思修行也好、放生也好、帮助身边的有情也好，反正就是开始正行了。加行精进是不是一定要去利益某个有情，要把一袋面塞在这个有情的手里，把人民币摊开之后交到他手上拍张照呢？利益众生是不是这样，这也是一种方式，当然绝对不是仅此而已。

加行精进是发了誓之后，要真正地去帮助众生，整个过程比如听法、思维、修行，或去做一些利益众生的事情，都属于加行精进，加行的范围很广。真实为了利他去做，为了最后把众生从轮回当中救度出来，开始做所有的准备，开始做一切真实利益众生的行为。

第三是不厌足，即不满精进。就像军人只要国家需要就会一直战斗下去，他是为国而效力的，所以他不会认为这场仗已经打赢了就可以衣锦还乡了。只要国家需要，他还打得动就一直会战斗下去，这就是不厌足，一直非常精进。

菩萨也是一样的，菩萨真正开始精进的时候，在没有成佛之前他不会满足一点点的小小的收获。这其实就是让我们的眼光长远的一些道理，我们在观修的时候可以让我们的心胸从狭隘中解脱出来，变得宽广。

我们在修学佛法过程中有时学习了一两年，念了一点咒语做一点发心，就觉得足够了满足了。从当前来看的确做了几年小有成绩也有一点厌倦，觉得我都做了这么多了还要让我怎么样呢？已经可以了。但如果从长远来看，从整个菩萨道的角度来看，这个一点点是太少了，根本不值一提。就像军人

不会满足于在一场小小的战役中俘获了多少人，他心胸非常宽阔，不会满足。

了解这些道理观修后，我们在修道过程中也不会有丝毫的满足之感。因为我们离成佛、离功德圆满差得远，离登地还差得远，离加行道还差得远。我们现在学了几年单单内心当中都还没有一点点改变的时候，有什么可以满足的呢？大恩上师经常在讲法时提醒我们，千万不要认为自己发心做了几年事情、讲了几年法或学了几年就足够了，绝对不够。再再引用前行中的教言，什么时候我们认为可以了足够了那就是绝对不够的标志，这个道理是非常深刻的。

菩萨们越学越会无厌足，这是功德的体现而不是强迫。我们自己修行的时候，越往后修心胸越广阔，得到的智慧越深就越知道不能满足，因为越学越体会到法性甚深，需要很多的资粮，越学越清楚。

就像刚开始学习佛法的人，没有学教理之前胆子很大什么都敢说，但是越学胆子越小，最后啥都不敢说了。这个有情是不是凡夫不敢说，那个是不是有什么问题也不敢说，万一别人是示现呢？这不是他越学越退步了，而是的确学了很多道理，他知道众人没办法按照外在的行为去衡量。

刚开始的时候啥都敢，马上就断定这个是破戒了，那个就是凡夫人，什么都敢讲，但越学越后面就越来越谨慎。因为越学越知道自己相续的确是不成熟的，认识到自己的问题之后，对其他有情不敢评论，所以这是功德的体现。

精进也是同样的道理，刚开始的时候觉得我学了几年可以了，但如果你真正坚持下去就会觉得一遍加行修完了绝对不够，因为验相没有生起来、福报还没有圆满。修了第二次还不足够，第三次还不足够，就是这样永远不足够。别人问你到底修到什么时候为止，修到成佛为止。

内心中成佛的功德没有呈现出来之前，我们一直要精进，如果有了这种思想就说明我们的思想成熟了。就像小孩子终于有一天开始考虑父母的感受、考虑家庭问题了，这时说明他的心智开始成熟了。哪天我们真正有了这些思想就说明修行佛法的思想开始成熟了，知道到底是怎么回事儿了，所以越修到后面越不会满足。

菩萨功德那么圆满，还是精进布施持戒安忍永远不满足，他知道还没有成佛就一直没有满足的时候。成佛后他会满足吗？也不会满足。他还要利益众生，不会因为终于成佛而松口气放放假耍一耍。他内心中的大悲心非常强

烈，知道自己功德圆满才是任运无勤利益众生的开始，这不是一个结束而是一个开始。以前是为了得到这种无勤任运的能力而精进，现在得到之后，就要开始无勤地展开利益众生的事业，所以菩萨佛陀都永远不会满足的。

佛陀公案中有个关于阿那律尊者的，有一天他的袈裟破了，因为眼睛瞎了穿不了针，他就自言自语：谁对修福报不厌足的，帮我穿下针呢？如果换我们的话可能觉得无所谓，觉得自己福报够了，一个小小的穿针可以不帮，还有更大的事情做。

但当他刚刚说完就有一个声音在身边说：我对福报不满足，我帮你穿针。一听就是佛陀的声音。佛陀有遍智有无碍的神通，阿那律尊者一讲完佛陀就马上到他身边，就我对福报是不满足的。尊者说佛陀的功德都已经圆满了，怎么您老人家还说这个话呢？

佛陀无始以来积累资粮，内心已经形成对福报永不满足的追求。即便现在成佛了，福德不需要增长了，但他对求福德没有满足的心还是一样的。佛陀尚且如此，何况我们现在稍微做了一点点，入加行道可能还遥遥无期的时候，怎么能觉得可以停止了可以休息了？

大恩上师经常讲，如果没有上师，我们很多道友都会觉得可以休息、可以终止了。就是因为有大恩上师经常在上课时敲打：你们不要这样想啊！有上师有善知识真是很幸福的事情。他能告诉我们欠缺的地方，当我们自以为是时，他会适时出来给我们纠正，告诉我们不足之处让我们继续精进，给我们翻译、传讲，对我们法身慧命的成熟有无法报答的恩德。

所以这个叫无厌足，我们发心就是让心胸广大，不要做鼠目寸光的修行者——稍微做了一点点、做了几天就觉得可以了。必须打破这种思想，要知道有一种精进叫无厌足精进。当我们觉得可以的时候，想一想佛菩萨的教言和示现，就知道其实我们真的还差得非常远。这是不好的想法，必须通过学习经论之后了知并对治。

以上讲了精进的三种，然后讲勤行精进波罗蜜。全知麦彭仁波切在注释中，大恩上师在讲记中也讲了，真正的勤行精进也分两种，第一种叫恭敬精进，有的地方翻译成恭敬性精进，第二种叫恒常性精进。

第一种精进是要通过恭敬心来勤行精进。第二是要有恒常心，不能三天打鱼两天晒网，要恒常去精进。佛陀成佛不是数十年如一日，而是无数劫如一日这样精进的，把精进完全地落实到了恒常上面，所以他就成佛。

恭敬性精进是指内心中应该有恭敬心，不应该有轻慢心。如果以轻慢心来精进是得不到功德的，方向是错的。内心中没有傲慢没有我慢本身就是一个修行者应该有的基础态度，如果你有了这个基础的态度，在恭敬心、无傲慢的状态之下精进，这个方向就是对的。很多修法从方方面面来提醒我们哪些要注意、哪个应该加强，这对我们是很重要的。今天我们暂时不讲，因为在颂词中会提到这个问题。

然后以比喻说明“如取水仆受主制”。当时印度有很多专门给主人家取水的仆人叫取水仆。主人家离取水的地方比较远，取水仆要拿很大的水罐子去河里取水，再把这个水罐顶在头上拿回来，主人每天都要用。这个取水仆没有什么自在的，受到主人的控制没有自主。

这个比喻要表现成菩萨也不自在、没有自主。为什么呢？在第四句中讲“勇士随从众生行”，勇士菩萨发了大心要积累很多福智，所以他是勇士、菩萨的异名。“随从众生行”，菩萨也是随顺众生的需求而行，他也没有自在。所以说菩萨没有自在，因为他的心总是缘众生而转，不会想自己怎么样，不会想我足够了今天不想利益众生了。

《大乘经庄严论》中也有很多对菩萨的赞叹，自在和不自在是矛盾的，但在菩萨身上，这一对矛盾体都可以体现，既可以说菩萨是自在的，也可以说菩萨是不自在。菩萨通过福智修行完全没有烦恼，内心非常自在，他的功德、神变等种种都非常自在。他入轮回、出轮回非常自在，没有任何因素可以阻挡他，这个叫做菩萨的自在功德。

我们在赞叹菩萨功德时说菩萨有十自在。而说菩萨不自在，是指菩萨的悲心永远是缘众生的，菩萨因众生在就不会入灭。他永远不会看见众生受苦而身、心都无动于衷，这个叫不自在。但不是说菩萨没有功德，这种说法没有贬义，是赞叹菩萨的一种方式。

《经庄严论》中也有“稀有非稀有”这种说法。有时说菩萨的功德非常稀有，他完全不考虑自己的利益，一心一意为成办众生之愿无条件布施自己手足。菩萨可以在八万四千劫中，帮助一个众生产生一念的善心，太稀有了。但是弥勒菩萨话锋一转：“不稀有”。为什么不稀有呢？因为对菩萨来讲太正常了，没什么稀有的，是每天都做的事，没有什么大惊小怪的。他已经把众生的事情当成自己的事情了。所以说稀有也好非稀有也好，都是对菩萨功德的赞叹。

同样说自在也好、不自在也好，也都是对菩萨功德的赞叹。说自在是对他的赞叹，因为他的修行非常善巧，不会被任何的烦恼所束缚；不自在也是赞叹，因为他的悲心不会不管众生而一个人享受解脱安乐。只要有众生在，只要有轮回在，他就会不间断地返回轮回中来，不断地投生、不断地去利他，所以这个叫不自在。这个不自在是高度赞叹他的悲心没办法远离众生。

“如取水仆受主制”，没有自在和受主人的牵制。菩萨的不自在是被谁限制呢？是被众生限制，因为众生是度不尽的，菩萨的悲心不会抛弃任何一个众生，只要还有一个众生在轮回中受苦，他就还会来轮回中，为了救度这一个众生而安住在他身边，不断地教化。菩萨精进不是为了自己得到名声、财富去做宣传，也不是为了自己一个人解脱去做修行，完完全全是为了利益一切众生。

《入行论》讲到精进的本身就是欢喜善法。对大乘菩萨来讲欢喜的善法是什么？就是大乘教义为主的善法，包括世间的善法和小乘的善法。当然所有善法都是以菩提心摄持的，这就都变成了大乘善法。所以精进就是喜于善，就是对善法很欢喜的心态。

所谓精进主要是内心安立的状态，欢喜善法。精进的本体是安立在心上面的，不是在外面跑来跑去，天天骑个电瓶车从东城穿西城到处去。菩萨对善法的欢喜心就是精进，比如对闻法、思维、修行很欢喜，对菩萨道的思想很欢喜，为了利益众生很欢喜，这都叫精进，如果他欢喜一定会做的。

有些人做不一定是欢喜的，比如说从东城穿西城，是跑生计他不得不做，虽然很不愿意但必须要去做。虽然他一天可能工作十几、二十小时，但一念都没有欢喜心。所以只是在身体上面做了很多，这个叫不叫精进呢？不确定，不一定叫精进。

我们修习佛法的时候也是一样的。比如说磕了几十万个大头，念了很多心咒，这个是不是精进？不确定，要看你对善法有没有特别大的欢喜心去做，如果有这个叫精进，否则不一定叫精进。当然如果内心有欢喜，身体上一定会做很多修行，但是身体上做很多不一定就是精进。我们要通过内心去安住精进的本体。

是不是不要做，只要内心欢喜就行了？不是这个意思。如果你内心真是欢喜，谁都挡不住，因为欢喜了才会去做。你在心里面对某个事情特别欢喜，肯定是控制不住不去做的。就像很多人对打游戏很欢喜，不让他去打，控制

不住的。如果内心对大乘的修行，对弘法利生非常欢喜，会不会投入到身语中呢？一定会，在行为上面一定会体现出来的。主次问题要搞清楚。

壬二（广解）分二：一、虽作损害亦不舍精勤他利；二、恒常精进他利之理。

这两个科判虽然在注释讲记中不是很明显，但是我们可以对应前面略说的两种精进。第一个科判是讲恭敬精进，第二个科判讲恒常精进。

这两种精进第一个是恭敬心的精进，虽做损害亦不舍精勤他利。为什么是恭敬呢？因为他虽然受损害了但内心中不会产生抵抗，由于害怕还是特别恭敬主人，在恭敬的心态中该做什么还做什么。菩萨在利他的时候，对众生也是很恭敬的，没有傲慢心，他的精进是在恭敬的状态中做的，没有丝毫的我慢，不敢也不会这样去做。

癸一（虽作损害亦不舍精勤他利）分二：一、比喻；二、意义。

子一、比喻：

首先看第一个比喻是如何去体现的：

**责骂抑或常殴打，女仆于主不顶撞。
思量彼将杀害我，怀极恐惧受其压。**

比喻世间的女仆，受谩骂的仆人，“责骂抑或常殴打”，主人经常责骂女仆，甚至经常殴打女仆，但是这个女仆对自己的主人不会顶撞。“思量彼将杀害我”，她为什么不顶撞呢？因为不敢顶撞。思量如果我顶撞的话，我受的痛苦不单单是责骂殴打而已，有可能被这个主人杀死，而且自己的生计还要依靠主人赐予，这样想就根本不敢顶撞了。“怀极恐惧”怀着很大的恐怖心受其压迫，心甘情愿地忍受主人的压迫。

这是一个世间的例子，现在对我们来讲，可能这样的例子不太容易体现。在古代印度或奴隶制社会中，奴隶的命运完全是被主人所掌握的，他没有一点点的自在。主人对奴隶是有生杀大权的，他让你死你就死，让你活就活。

但社会也是在不断地改变，某些阶段中奴隶很悲惨，随随便便就被处死，就像以前的农场主随随便便处死一个奴隶，反正怎样处理都是可以的。清代也有叫包衣奴才，当然有些黑奴就更严重了，随随便便杀了也不会有人过问。处在这种状态中的奴隶，如果主人骂他打他，他敢顶撞吗？完全不敢，一顶撞可能更大的惩罚就会来，甚至酷刑乃至最后被杀死，所以他就怀着极大

的恐怖心受其压迫，不单单是他自己而且他自己的一家人都是依靠主人生活的，所以不敢反抗。

现在也许有些地方还会有这些，但是基本不会有更严重的情况出现。类似的有，比如在公司上班的职员，他的上级怎么样去刁难打骂他，因为怕丢了工作，忍气吞声不敢怎么样。虽然知道领导对他很不好，给他穿小鞋等，但他还是忍着，要工作、要拿工资，还有这么多地方要花销的，自己的家庭需要养活的，有时也不敢顶撞，用忍气吞声的方式，在恐惧中受挤压。

但以前的奴隶是关系到自己的生死问题，所以就更加不敢反抗了。虽然内心恐惧但是仍然很恭敬，还是要做事情。虽然骂你打你，该做的事情仍然还是做，而且比以前还要更勤奋去做，究其原因就是他非常恐怖的缘故。

这是一个比喻，下面我们看意义。

子二、意义：

菩萨恭敬性的精进是怎么体现的呢？和前面的例子有相似的地方，也不是完全相同。那种不堪能引发的恐怖心，菩萨是没有的，而是另外的侧面体现菩萨的恭敬心，体现菩萨的恐怖心等等。仆人可能在主人打骂他的时候会体现出恭敬的状态，他行为可能非常恭敬，他内心很恭敬也很恐怖。菩萨是怎样相似体现出这个问题的？下面我们看：

为菩提入大菩提，当如众生之奴仆。

以此成佛圆功德，草木失火焚烧彼。

“为菩提入大菩提，”第一个菩提是菩提果，第二个菩提是菩提道。为了得到殊胜的大菩提之果，而趣入大菩提道中，因为因和果必须是相应的，想要得到菩提果，菩提果的因就是菩提道。菩萨不是为了自己获大菩提，他完全是为了利益一切众生去获得大菩提（简别声闻菩提、缘觉菩提而称之为大菩提）而进入到菩提道的修行中。

“当如众生之奴仆，”菩萨发了菩提心之后，犹如众生的奴仆一样。当然众生的奴仆和前面那个奴仆相似，但本质是不一样的。为什么这样说呢？因为菩萨已经发了这么清净的心，利他的心没有丝毫杂质，又不断地修布施持戒等等，他的种姓特别高贵、福德非常圆满、智慧也很超胜，他的功德可以做三界的导师，但他还是甘愿做众生的奴仆。

大恩上师在讲义中也说了，甘愿做众生奴仆的意义不一定要像世间

的奴仆那样给众生干活等等。做众生奴仆的意思是，一心一意为了众生的利益，像奴仆一样作为。奴仆没有什么工资，就是每天给三顿饭吃，有一个很差的地方睡觉就行了。仆人的所作所为可以说基本上就为了主人的利益在奋发。

菩萨也是一样的，他的所作所为包括听闻正法、思维正法、修行正法、念心咒、念佛号、修加行、放生、供水……不管做什么事情都是完全利他的，都为了利益众生，所以从这个侧面体现了他是个奴仆的含义。

还有一层意思是，菩萨利他是没有傲慢心的，他的心就像奴仆的心一样，没有丝毫我慢。就像奴仆非常恭敬主人一样，菩萨也很恭敬众生。恭敬众生的意思，就像我们刚才讲的，不是看到每个众生都要磕头（当然也有菩萨比如常不轻菩萨，他是这样示现的）。而是内心对众生没有丝毫傲慢，没有丝毫觉得自己了不起，高高在上。

菩萨通过修持菩萨道，一点都没有傲慢心，从这个侧面表现出他对众生的恭敬。有些人外在表现很恭敬内心却不是，就像现在很多人在公共场合见到上级领导，或有钱有势的人，做出恭敬的姿态，但他在点头哈腰的同时，内心有没有恭敬心呢？这个不好说。可能心中一百个不愿意，但他外表还必须做出恭敬的样子来，否则可能就很麻烦。

菩萨不一定示现对每个众生看到就顶礼，但内心对所有的众生没有傲慢，这是一种非常高级别的恭敬方式。而且体现出完全不考虑自己的、众生仆人的态度。在菩萨的相续中，这种仆人式的恭敬不是强迫性的，也不是只有一天两天，他从修菩萨道开始就为了这个做准备，只不过刚开始修的时候，可能还不适应，还需要不断地修炼自己的心，等到把自己的心修得特别柔软，没有丝毫傲慢心了，也就能对众生真实产生恭敬了。

《入行论》中也讲到了恭敬众生的必要性，菩萨也是因为众生才会发起这么珍贵的菩提心，一旦没有众生，谁能让他发菩提心呢？是生不起菩提心的。而且菩萨在修菩萨道，比如修布施、持戒、安忍、精进六度时，也必须依靠众生才能修。所以众生对菩萨来说是大恩人，他自然会非常感恩、非常恭敬众生。菩萨因恭敬有情的缘故熄灭了自己的傲慢，增长了功德。

菩萨的这种如奴仆般恭敬众生的方式，对众生来讲是难以做到、甚至难以思维的。前面我们也是引用过赞叹文殊菩萨的颂词“常在一切上，然为众生仆”。文殊菩萨是千佛之师，功德早就已经圆满了，常在一切众生之上，

但他还是在做众生的仆人。众生的仆人的意思是，一心一意为众生服务，没有丝毫想要求回报、求异熟果等，不管对方说没说谢谢、知不知道，菩萨都一心一意地利益众生。

即使让对方知道，也是为了让他人更好地修行。有时菩萨也特地说在帮助你，他透露的原因不是为了让你感恩戴德，而是让你知道菩萨非常关心你，所以你要更好地去精进。

菩萨都是这样初发心的。所以菩萨的心态、行为的确是不得了。如果我们现在选择做菩萨，首先要学习菩萨的这种发心和行为，然后进入菩萨培训班，导师菩萨们就会培训我们应该怎样发心。

菩提学会就是这样的菩萨培训班，在班中有的就直接给你讲《入菩萨行论》，你现在准备做个菩萨吗？我们说：“是。”如果要做个菩萨，就要知道菩萨的功德是什么？必须遣除什么不良的习气？怎样圆满资粮、怎样看待众生、你的心态应该是怎样的、遇到事情应该怎样作意等等。每个颂词每个科判每一品，都是在告诉我们怎么样做才能成为一个菩萨。这些就是菩萨培训班中我们要做的事情。

有时培训菩萨是从加行的角度来培训的，也有从净土方面来培训的，都是从方方面面让我们培训。《摄颂》也是从菩萨的无分别智慧、相应于真实菩萨的最主要的因方面给我们培训的。所以我们现在修学的都是和成为菩萨有直接联系的。

我们要成菩萨，必须知道菩萨怎么想、怎么做的。还必须知道：如果菩萨遇到这件事情，他会怎样去处理，我们要去学。我们自己可能觉得应该这样或那样，但这很有可能是非菩萨的想法、是众生的想法，所以我们不能依“觉得”而行，往往我们自己“觉得的”都是轮回的习气。所以现在我们要学菩萨，就不能按照我们的思想来做，就应该想如果是菩萨他遇到这个事情会怎么做。

看一下《入行论》中讲的，菩萨遇到损害是怎么做的，他应该怎么想、应该怎么对待？《安忍品》当中讲的就是无原则地原谅对方。什么都是自己的问题，对方没有任何问题。只有这样无原则地原谅对方，你才知道菩萨到底是怎么想的。菩萨无原则的原因是什么？是要完全化解掉嗔恨心。

不要认为我们学《入行论》就学好了，学完了。也不要认为《入行论》是一个理论，对修行没有利益。这些都是我们在菩萨培训班中应该学习的课

程、应该修行的修法，是成为菩萨非常重要的培训。

“当如众生之奴仆，依此成佛圆功德”，菩萨会想，依此成佛是依靠恭敬众生，依靠缘众生精进成就佛果圆满功德，所以我必须恭敬众生。

“草木失火焚烧彼”，如果不恭敬众生，遇到众生损害我们的时候，对众生产生了嗔恨心甚至报复，会有什么过患呢？就好像草木失火焚烧草木一样，菩萨的相续也完全会被这些烦恼、嗔恨心完全烧毁。所以菩萨不敢生嗔心，为什么呢？刚刚我们讲到了仆人在畏惧心态中受彼压，是因为他一旦反抗可能会被主人杀害，所以他就不敢。菩萨也不敢，当然他的畏惧并不是仆人的那种畏惧。

从初学者的角度来讲，就是要思维过患：如果我对众生生起恶心，不忍受、不恭敬众生，那么我的相续会被嗔恨之火烧毁；如果我不恭敬众生，我的相续会被凡夫的分别念所损害，我就没办法去成就佛果利益众生了。他想到这个过患之后，害怕这样的过患染污自己的相续，所以他就要安忍。刚刚提到，安忍主要是化解我们的嗔恨心，不让嗔恨心在相续中生起来，如果生起来了，不让它延续壮大，这就是修行的过程。

菩萨在利他的时候，很恭敬众生，就像奴仆恭敬主人一样。恭敬众生的原因，可以从没有傲慢的侧面来讲。另外也可以从感恩的侧面来说，因为主人给仆人提供了衣食，忠仆是很感恩的。

菩萨也是想到因为众生他才可以圆满成佛的功德，菩萨是知恩图报的人，心很清净、很善良，当然会恭敬给予自己利益功德的来源。菩萨也没有傲慢心，自然会恭敬的。菩萨还有畏惧心，畏惧不恭敬而失坏菩萨种姓，损害自己已经有的功德，所以从这个侧面来讲，他也会非常恭敬有情。

真实的功德也来自于没有傲慢的恭敬心，有一分恭敬就得一分功德，有十分恭敬就得十分功德。恭敬的对象是谁？我天天在佛面前磕头，佛当然是我们恭敬的对象，因为佛是导师，引导我们学习佛法，我们应该恭敬。

还有一个，要恭敬其他的有情。如果没有有情，我们也没办法发菩提心。就像一个世间的成功人士，他既要恭敬引导他的导师，也应该恭敬感激他的对手，如果没有对手，他也没办法成长壮大。很多人会说我们既要感激顺境、也要感激逆境、还要感激痛苦。因为有了痛苦，我们才成熟才成长，才有抗击打的能力，才能让我们更加强壮。

菩萨也是一样的，既要感激恭敬佛菩萨上师三宝，也要感激恭敬有情众

生。因为没有有情众生，就发不起菩提心，也不可能缘佛菩萨发菩提心。虽然从菩提心中求佛果的角度来讲，我们要缘佛菩萨来发起求佛的心，但是因为菩提心另外的成分是慈悲心，如果只是缘佛菩萨，就要觉得佛菩萨太可怜了，我要缘他们发起一个悲心，那是不可能的事情。如果不缘众生，你的菩提心都是不完整的，所以我们应该感恩众生恭敬众生，就像我们感激恭敬佛菩萨一样。

菩萨的心态是非常调柔的，从方方面面都可以体量出来，这是从恭敬精进的侧面来讲。所讲的颂词没有离开精进的本体，菩萨因对善法的欢喜，对佛功德的欢喜而精进。他对有情众生就像仆人对主人一样恭敬，在这种恭敬的心态中追求佛道、闻思修行。在毫无傲慢、没有嗔恨的状态中精进修行。只有在这种非常谦卑的状态中，功德才可以迅速圆满，也只有在这个心态中，才能做到不是为了自己而修行。

反之没有恭敬心，不是为了他人，就会有为自己做事情的想法。就像奴仆在数钱觉得在数自己的钱，水打过去是为了自己要用到，如果你产生这样的心态就不会认为所做的事情是完完全全为了主人。但其实奴仆做事情，数钱也好，打水也好，都是为了主人的需要。

如果我们修道时以为这些功德是给自己做的，以这样狭隘的心态，功德是无法迅速圆满的，因为我们的态度已经被我爱执束缚了，心就没法变得广大，没办法完全无条件。作为奴仆很清楚自己做的所有事情都是无条件的，是什么都得不到的，即便今天背一百桶水，可能都没办法有一桶水洗澡。他不会有为自己而做的想法，全部都是奉献给主人。只有这样他才可以生存下去，如果和主人讲条件，可能就没法生存下去了。菩萨也是一样的，他如果考虑自己的问题，根本就成就不了广大的功德。只有为一切众生无条件地付出了，最后才可以把菩萨道走得圆满。

为什么我们一定要用恭敬的心态精进，恭敬心精进和我们成佛有什么关系？如果没有恭敬心而有傲慢心，你的所作所为很有可能围绕我执而转，都是以我为中心。这种狭隘的心态中心量无法打开，也就无法圆满无量无边的功德。只有以恭敬心精进了，不是为了自己，而为了一切众生，这时你因所缘广大的缘故心量也广大了，功德资粮能迅速圆满，成就殊胜的佛果。

癸二、恒常精进他利之理：

舍弃自乐无求心，昼夜精进众生利，

当如生母侍独子，诚心无厌而行持。

这是恒常精进。从时间的侧面来讲，恒常精进不是一天两天的精进，而是恒常性的精进，所以我们也应该有恒常性的心。大恩上师在很多地方讲，我们学习佛法必须有长久心，“长久学佛方得益”，所以我们应该发一个长远的心。只有在长远心的推动下，我们才可以得到广大利益。所以精进也是要恒常性的精进，才能够让我们得到圆满的功德。

如果只是精进一段时间，虽然可以得到一部分利益，但是动力中途就中止了。好像一部车，高速上正在全速前进的时候突然没有油了，只能在原地等待救援，什么时候补足了油量，什么时候再往前跑。修行也是一样，我们精进一段时间停下来之后根本无法增长，所以恒常精进的心态是众生成就菩萨果位非常重要的元素。

成就菩萨非常不容易，千万不要想是很简单的。我们学习佛法这么长时间，把这些成就菩萨果位的要素综合起来看，因缘是不少的。这些因缘都要具足，哪个因缘不具足有可能我们修习菩萨道就有欠缺，就会走得很慢、走不动。如果这些条件我们都认真学了都准备好了，每个条件都让它处在满油状态充满力量，因为因缘齐全而且这些齐全的因缘每个都力量强劲，得菩萨果就指日可待了，会有这样的自信心。

如果我们不学习，对成为菩萨到底需要什么因缘一问三不知，很快成菩萨是不可能的。就像把庆功宴都准备好了，订了几十桌庆祝哪一天我要当菩萨了，而怎么成菩萨的因素都不知道，这是不可能的事情。所以盲目乐观也不好，我们要知道成为菩萨需要什么因缘。学习了、知道了，再去做，做好了没有，质量如何，这些都要考虑。

恒常精进的心态对我们来讲也很重要。我们学习佛法学得越多，成为菩萨需要的条件就知道得越多，再去做就越快成就。这也是因缘法，如果你具足了成就菩萨的因缘，那你就可以成菩萨了，如果你不具足，只是非常希望成为菩萨，只是希望是不够的，必须知道达成你梦想的条件，然后依照这些条件去奋斗才可以。

学习得越多的人（不是为了满足自己的求知欲，而是真的想要修行），的确占很大的便宜，因为他已经提前掌握了成就菩萨的很多信息，他提前知道、提前投资，提前运作，当然他就提前成功了。相比有的人虽然想要成功但不知道秘诀和成就之道，肯定是掌握更多成功信息的人走到前面了。

掌握这么多成佛、成菩萨的信息是一种福报，但是要运用这些信息来修行，就需要更大的福报。有些人没有福报听闻，有些人是有福报听闻，但他不愿意去做，这就是福报欠缺，他需要更大的福报去愿意做。愿意做的过程中还需要更大的福报去做得动、修得动。

所以福德、善根对我们来讲是哪个地方都不能或缺的，一定要拼命去积累资粮。只有福报够强劲才可以不断推动我们往前走。所以集资净障不能断，不管怎么样听闻佛法、思维佛法，一定也要不断增长自己的福德善根，以菩提心去做很多培福的事情非常重要。

大恩上师给我们讲法王如意宝道场的特点，就是智慧资粮和福德资粮两个都不偏废。要成为真正的修行者，福德资粮缺了不行，智慧资粮缺了也不行，只有两种资粮同时重视，我们才可以两只脚走路。

这里讲的是舍弃自乐无求心，菩萨精进时是舍弃自我安乐的心态，无求心是不会追求别人的报答，不会追求自己的异熟果，一心利他，菩萨利他是没有条件的。我们自己修菩萨道时不注意，会有意无意跟进一些附加条件，比如帮助某个众生或修善法时，如果没有修行，可能很自然地想到别人会感激甚至报答我。

这种心态是自然而然就产生的，如果别人没有反应，以后我就不做了，你说声谢谢那我就有动力了，下次还做。连谢谢都没有一句就不愿意再做了，觉得不值得。现在很多人是这样，自己也很容易产生这样的心态，觉得不值得帮你，因为人家帮了你之后你都没反应，连谢谢都不说一声。

菩萨会不会在乎一声谢谢呢？不会在意的，他就是这么清净，这就是无求心。第一，他不会求你的报答，不管是嘴上的谢谢，还是若干年后落难的时候他反过来帮助你，菩萨完全不考虑这些问题，帮你就是帮你，就是纯粹的利他，不会希求别人的报答。

第二，菩萨不会希求自己后世的异熟，有些人虽然不追求别人的报答，但是他追求所做的功德在自己后世自然而然成就财富、美貌、力量等。他知道因果不虚，就想这些功德在后世成熟时自己会变成那样一个人。他在修行时在利他时，被这种追求下世的异熟的思想所牵引，这就叫有求心。所以不管是求今生现世别人的报答也好，还是求自己后世的异熟果也好，都叫做有求心。

菩萨的菩提心是无求的，体现在不会希求别人的报答，不管是谢谢还是

不谢谢；不会为了追求后世的异熟果而修善。当然承认因果不虚是好事，但作为菩萨要超越这个，他就是为了利益众生。而且这个利益众生就是这么清净，菩萨的心到底清净到什么程度，从无求心可以体现出来，完全不希求。不是嘴巴上说无所谓心中是有所谓的，菩萨是发自内心的不希求自己的利益，一心一意利他。

我们修习菩提心，是可以把心修到这么清净纯洁的状态的，当然现在我们利生的事业刚刚起步，还没有办法做的那么好。但只要我们循着这个路走下去，总有一天会把我们的心修得非常纯净，就像这里所讲的一样，完全无求。我们现在觉得可能达不到这个状态，肯定会在乎别人的笑脸，别人感谢的语言，但当我们修下去会发现自己的心态会慢慢改变，最后真的无所希求了，觉得就应该利益众生。就好像母亲做事情，不会希求儿子的谢谢，她无所谓的。

我们现在是从菩萨的角度说，他内心不希求。被帮助的一方如果说谢谢懂得感恩，菩萨会对此很欣慰，不是因为得到实质性的报答而欣慰，是很欣慰你有感恩的善心，菩萨帮助你生起善心，这个善心又会结善果，他是对这个感到欣慰，觉得你做了一个正确的事情。所以佛陀他自己来讲是无求心。

“昼夜精进众生利”他日日夜夜都是精进于众生的利益，完全是缘众生利益而奋发，“当如生母侍独子”，打个比喻，好像独子的生身母亲，她对子女非常喜爱，在养育子女成人的过程中，或是子女生病时，母亲利益子女的心很真诚。她在自己子女面前不会有狡诈的心态；不会追求子女的感恩、感谢；也不会想子女长大之后，想到自己母亲曾经做过这么多体贴的事情，会对自己的报答；也不会想对儿子这么照料自己以后会不会得到好的果报。

菩萨也不会这么想，所以很多时候都用母亲对待子女的心态来说明菩萨的心。这只是一个相近的比喻，可以大概说明菩萨的心到底怎么样的。菩萨的诚心无厌，当然颂词当中体现的是恒常，像慈母对儿女的爱护和帮助的心是恒常性的，绝对不是一两天的事情。

诚心无厌而行持，因为内心的确很慈爱儿女。所以菩萨的心态也是犹如生母侍独子一样诚心无厌，他对众生的爱和帮助也是非常真诚的。这个真诚来自于观修、来自于闻思修。因为现在我们的内心都杂了很多自私自利，所以这个真诚也是相对而言的真诚，对所有众生真诚不修炼是做不到的。

刚刚我们讲的菩萨培训班中给我们提供的培训，就是要把我们最终培

养成这样的人：诚信无厌帮助别人；不带任何附加条件只要利益众生；不单单现在，以后还要不断利益众生，直到把众生安置在最究竟圆满的佛地为止。菩萨帮助众生是发自内心的真诚的，也是无厌的。无厌是指他不会做了几天就厌倦了不想做了。修习菩萨道的课程，一进来先传递给我们的思想，就是我们要进入这个课程的修学，然后要开始修炼无厌倦利他、真诚利他等很多利他的善巧方便。

我们在这里面培训，小学毕业相当于到资粮道了，资粮道结束之后菩萨道里面应该有的初级功德我们就应该有了。然后进入中学再学加行道的课程，我们的思想逐步更加成熟了，智慧和能力也和以前不一样。在登见道之后相当于上了高中，智慧就慢慢地越来越成熟。

除非你自己中途退学，否则只要从这个培训班毕业的人全都是精品，没有一个到了加行道说是混进来的。说混到初地菩萨了，这是不可能的事情，只有你中间停滞不前留级再留级或是退学的可能，不可能混到加行道、见道。只要我们愿意走下去，这个培训班培训出来的毕业生，不管你小学、中学还是大学的毕业生全都是优秀的，都是很真诚的、有能力利他的有情。

我们要相信现在这个课程可能很长，可能学习起来不太舒服，因为和我们的习气不一定是相顺的，但是坚持学完了一定是很有意义的。但这个毕业证不是看你学习年数，而是看你内心的状态，也不是考核你的分数，而是考核你内心的状态，如果你内心达到这个状态了，你就小学毕业了，你加行道圆满了。

而如果你内心成熟到另外一个状态的时候，一二三四，加行道的暖顶忍世第一法位，每一个地方都及格了，那你加行道就过关了，就可以进见道了。所以这里全都是以内心的转变来考核的，我们一旦毕业之后，内心会很纯熟，是能够利益众生的真实的菩萨。

所以我们的课程时间比较长，但是绝对有意义。这里面所讲到的理念、修行的方法、还有最究竟的果绝对有意义的。所以不管再怎么辛苦劳累、难受痛苦都要坚持不懈地学下去。在此过程中我们要通过积资净障、祈祷上师三宝加持的方式，不断发愿回向来让我们的心永远不要退失。

我们学《摄颂》、《大乘经庄严论》、《入行论》等大乘经论，肯定是有帮助的，除了一些福报欠缺的人。这些大乘经论我会讲得很兴奋，为什么？因为这些内容对我们真实有利益帮助，而且讲完之后我的心量就不讲之前

不一样了，从某个角度讲是比较亢奋，但从另外角度来讲我对自己修菩萨道的信心会增长。

所以学了大乘，比如《大乘经庄严论》，这里面全都是讲大乘的很多思想，学完之后你的心都不一样，再没有兴趣安住小乘了，不是说不好意思而是没有兴趣，真的觉得大乘这么好的法，为什么要追求声闻乘，为什么追求小乘呢？没必要。内心自然就变了，所以大乘的教义要多学，多学了你的思想会越来越开阔，最后就真的不想追求自己的利益，这个状态就会不断产生出来。

下面我们再看第二不怯懦而精进

辛二（不怯懦而精进）分二：一、略说；二、广解。

壬一、略说：

就是不怯懦不厌倦，是从这方面来安立的。颂词是这样讲的：

菩萨欲长住轮回，勤利众生修刹土，
纤尘不生厌倦心，彼具精进无懈怠。

不怯懦精进就是这样：菩萨欲长住轮回，勤利众生修刹土。菩萨想要发起长住轮回的心，长住轮回是完全不共于小乘的。众生长住轮回但众生是不自在的；小乘有不住轮回的自由，他也不会回到轮回中来，所以小乘不会长住轮回；菩萨是有能力不住轮回，但他会长住轮回，因为这是由他的大悲心和智慧决定的。菩萨是想要长住轮回中精勤地利益众生、修持成佛的刹土。

前面我们也学习过圆熟净，菩萨为了把根基成熟的众生安置在更高的解脱地，他会不断修炼自己的刹土，像阿弥陀佛修炼极乐世界一样，能让很多众生往生极乐世界得到很好的照顾，往生在这个刹土中能得到保证不会再退失。在这儿绝对有保票成就佛果，完完全全是有这样把握的。所以菩萨也是为了这样利益众生的缘故而修行刹土。

“纤尘不生厌倦心”，一点点都不产生厌倦之心，也不怯懦。如果害怕轮回的痛苦他就会怯懦，不敢住轮回。轮回这么苦，这么多刚强难化的众生，还会提出很多非分的要求，根本没办法满足他，所以就不敢住了，这是怯懦心。菩萨没有怯懦心，刚开始我们在学菩萨道的时候会有一点怯懦心，但当我们真正缘菩萨道不断深入学习的时候，就会打消这个念头。

就如《经庄严论》第五品和《入行论》中讲的，我们不用担心，一旦我

们的功德越来越增上，心力越来越大，善根越来越深厚，即便在轮回中也不会有丝毫的痛苦，轮回的过患不会伤害我们。比如我们要去做布施的时候不会有丝毫的麻烦、也不会给自己带来痛苦。我们的福德非常深厚的话身体不会有痛苦；我们的智慧善巧的话心不会有忧愁痛苦。所以我们不断地修福智，即便长住轮回也不会有丝毫的恐怖和痛苦。

学习到佛菩萨给我们的承诺之后，就没有什么可担忧的了。再加上了知万法如梦如幻的智慧也生起来了，心量也广阔了，福德也增上了，我们的胆气、信心等方方面面的条件都成熟的时候就没什么恐怖的了。当我们像一个勇士（勇士的身体素质、反应能力、装备等方方面面都非常优秀）的时候，就不会害怕到人群中去执行任务了。

因为这个底气，来自于自信、来自于对自己条件的了知。他知道自己不会有任何问题所以也就没什么好恐怖的，即便在这环境中呆一百年也不害怕，因为对他不会产生丝毫的影响。菩萨也是这样的，只是现在我们还不了知自己会达到什么状态，学习完了当我们修学达到那种状态的时候，有福德智慧支撑我们自然就有底气了，以前不敢发的愿也敢发了，不敢做的事情也敢做了。

当我们在底层修行的时候很难想象高级修行是怎么回事，但当自己的福德智慧资粮上升到一个高度时，以前不敢想的现在敢想了也可以做了，当你做了很长时间再返回头看，会觉得刚开始发菩提心那个担心是多余的。佛菩萨就站在那个高度告诉我们你的想法是多余的，你只要修上来到我这状态不会有丝毫痛苦。

现在我们虽然没有达到那种高度，但相信前辈们佛菩萨们，他们修到那种高度时告诉我们的信息都是准确的——不要怕，这个地方没什么问题，你们慢慢走上来就行了。我们相信他，慢慢走上去，会发现感觉很恐怖很害怕，其实确实是没那么难。

佛陀在善巧方便地告诉我们要慢慢来，也不是让我们今天发菩提心，明天就开始把我们召集到一起，要把我们左手砍下来，有地方需要我们的手；第二天又要把我们的耳朵割下来，有地方需要我们耳朵。不是说今天发菩提心明天就开始让我们干这些事。发菩提心是先慢慢让我们去熟悉菩提心的理念，慢慢集资净障，慢慢修到了一定高度，不要我们做也会自然觉得有必要做，而且做的时候也没有任何疑惑和痛苦。

以我们自己的状态，有时很难理解走在前面的人的思想，就像刚刚富起来的人就想不通为什么这些富裕的人把自己的财产做慈善，你留给家里人多好啊，为什么要给别人呢？就永远想不通这些事情，觉得不可思议。当你自己慢慢上去之后就知道他是怎么想的了。

所以我们在下面的时候根本不知道上面高层菩萨们的思想，为什么要求我们这样做呢？等我们慢慢上去了，就会知道确实应该那样做，思想境界不一样行为也不一样，那时别人也会把你当成一种感叹的对象。总之这里是说菩萨不会生起丝毫的厌倦心。

“彼具精进无懈怠”，恒常性的精进没有丝毫懈怠心，没有成就菩萨果、佛果之前都是为了众生精进，不管遇到什么样的困难，都通过自己的智慧和福德克服。这个过程不能只凭一腔热血，要闯过很多的障碍、懈怠等，必须具有福智。佛陀修行佛法也都是这样的。所以如果遇到的是小问题我们就冲过去，大问题就先避开一下，然后在此过程中慢慢积累自己的福德资粮和智慧资粮，当我们有了这些福智之后再来解决这个大问题就可以。

佛教不提倡蛮干，不会让我们走极端。你如果没有这个能力他会告诉你先稳住，然后通过祈祷、修学等很多修行来集资净障，当你的福智增长之后再去突破这个障碍。所以我们修习佛法也需要强大的福德和智慧，通过不断闻思修我们的智慧和能力都会慢慢增上。所以不怯懦、无厌足、无厌倦、无懈怠这些虽然对我们来讲很难，但只是我们不断去集资净障，不断闻思修行，总有一天我们的心量越来越增上时，这些也不成问题了。

今天的课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 51 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习，佛陀亲口宣讲的殊胜经典：《般若摄颂》。

《般若摄颂》宣讲的是一切万法的本性，外面山河大地的本性、我们自身心的本性，也就是实相、胜义谛。我们每天都在使用身体、起心动念、看到很多很多外在的东西，但其实我们只是看到表相，并没有真正认识到他的实相，因为只是执着看到的表相的缘故，就缘表相产生了很多错误的观念，进而引发很多烦恼，通过烦恼造业，通过业而流转。

学习实相，知道一切万法究竟的本质，了知实际情况后，我们就会从错误的思想、行为中得到修正。如果了知了实相，我们就知道万法的本性，然后随顺本性而安住、行持，就可以遣除一切迷乱。

我们流转轮回这么长时间，每一生、每一世，都有身心的状态，我们身体所接触的、心所缘取的，这么多世俗谛、显现，但没有哪一世真正了知了他的本性，也因为没了知他的本性、没有缘本性进行安住、观修，所以就流转到现在。

现在我们的善根成熟了，遇到了般若波罗蜜多，佛陀在经典中引导我们的心，趋向于究竟实相、安住于究竟实相，也指出了修行的方法。这种方法，是般若的一种思想、一种境界，让我们了知万法的本性。

了知万法本性的必要，刚才我们已经大概、大略地讲了，这一堂课中，我们不可能说所有的必要都一个个讲清楚，我们在每次课前，尽量地给大家分析般若的一些内容，关于般若和般若有关的一些教义，还有我们自己在修般若中需要了知的一些重点，等等。

在经典、论典中没有讲的内容，我这一个字都没有，我所讲、所安立的

这些，都是在不同的经典、论典中，曾经有所提及，但有时我们学习的时间不够长、或者自己学的不够多，可能一下子不知道这里所表达的信息，倒底是怎样安立、理解的。所以有时在讲课前，也有必要，对和般若波罗蜜多相关的内容进行安立、宣讲。

以上是每次上课前的总安立。有时候，这对我们学习整个般若波罗蜜多空性、学习本堂课，会有些帮助。但如果觉得没什么，纯粹当成开场白也可以。

现在我们学到了大恩上师第五十一课讲的内容。般若波罗蜜多所安立的，前面我们宣讲万法实相时，单单讲了空性吗？其实也不是单单讲空性，因为对我们而言，有显现，就有显现的空性；有空性，也一定有空性的显现，看待凡夫众生，现在还没办法分离、分开。

所以现在我们要缘显现法去抉择、去观修、去作意、去修行，有这必要性。所以在《摄颂》中，不单单讲了空性般若波罗蜜多，也讲到了世俗谛中诸度的修法，比如讲禅定度、精进度、安忍度、持戒度、布施度等等，这些对我们修行般若波罗蜜多也有很大的帮助。

在《入中论》中也讲过，我们如果想要成就佛果，福德资粮和智慧资粮，这两种资粮都必须同时修、同时具足。就好像一只雄鹰、或者白天鹅，如果它要从大海的此岸飞到彼岸，必须要具有双翅，加上顺风帮助，就可以飞跃大苦海，从此岸飞到彼岸。

我们现在修行佛法也一样，如果想要从凡夫到圣者位、到成佛，福德和智慧两种资粮都要有。平时我们还修持很多的发愿等等，通过愿力摄持的福、智，就可以迅速让我们达成成佛的愿望。所以在般若中，一方面讲到了万法空性，这属于智慧资粮；也讲到了发心、布施、精进等等，这属于名言谛、世俗谛。如果和合起来，应该安住在三轮体空、空性的状态中，去修持种种的善根，以般若空性来摄持种种善根。这就成了一个完整的、圆满的菩萨道。

如果缘这个圆满的、没有丝毫缺损的菩萨道进行观修、修行，路是正确的。再辅以上师、诸佛的加持，自己的时间也够长，总有一天，一定会开花结果，一定会引导我们的心安住于实相、趋向于解脱。

我们要了知，这里有时讲空性，有时讲世俗。《般若经》中为什么讲这么多的世俗，讲这么多的精进、安忍等等，其实就是说一切万法的本性，在我们面前是现空无二的。但我们要修行，也不能离开这些世俗的修法，因为

世俗的布施、持戒，对我们证悟实相一定是有很大辅助作用的。

如果没有福德资粮，我们没办法证悟空性，就像刚刚讲的，天鹅必须要双翅，才可以真实地飞达彼岸。所以修行者也必须要具有福德和智慧两种资粮，方便和空性两方面都具足，才可以真实到达修行的彼岸，二者之间不可以偏废。如果只有布施持戒，没有空性，就像我们没有眼睛，或者两个翅膀缺一个，这没办法。

如果只有空性，没有布施、持戒等等的善根，我们也修不远、走不远、也走不到究竟。修行空性，它需要很大的福德，缺少了福德，我们想要修这么殊胜的空性法，也驾驭不了。二者之间相辅相成，就可以引导我们的心安住实相、究竟现前实相。

现在讲到了六度中的精进度。精进度的本体是“喜于善法”，“进即喜于善”，对于善法的一种欢喜，这叫精进。如果对于善法没有欢喜，这不叫精进。

虽然现实中的人们很勤奋，起早摸黑地挣钱，有些坏人他也是起早摸黑地做坏事，别人在睡觉，他三、四点、五点多钟就起来，去撬门偷东西，他知道那个时候大家睡地最熟，所以撬门不容易被发现，那他这么勤奋是精进吗？我们说这不叫精进，为什么？因为精进的体性是喜于善，对善法的喜欢才叫精进，如果不是对善法的喜欢，那不叫精进。所以“进即喜于善”。

在精进度中，菩萨的精进度也是一样的。对于善法必须要欢喜，而善法也有很多很多层次。有些是相应于世间层次的善法，有些是相应于小乘的善法，有些是相应于大乘的善法，有些是相应于最究竟的善法。善法的层次有很多种，所以我们在理解精进时，也必须要观待不同的场合来解读。

那此处的精进对应的善法到底是哪种？把这些问题搞清楚后，才可以有一种比较清楚、真实的认定。这个颂词中所讲的精进，为什么是这样安立的？为什么和其它地方精进的定义不同？这时我们就不会说这里有矛盾，或者把我们自己搞地一头雾水，不会有这样的问题。

我们知道，“进即喜于善”，精进一定是喜于善法的。那为什么有些地方明明是精进，却变成了懈怠。这里因为善法的标准不同，越往上的精进，缘的善法也越高。针对上面精进缘的善法，下面这些相当于低个层次，某种意义上讲就不能算精进了。

今天要学习的内容中，也有这方面的内容。我们学到那，可以再进行分

析。

不怯懦精进，前面已经略说了。今天我们讲第二个科判，是广解。

壬二（广解）分二：一、所断；二、对治。

首先是“所断”。所断和对治，“所断”当然是过患了。什么才是应该断除的呢？所断除的是什么？当然是过患才需要断除。那么这是谁的过患呢？我们现在讲的是精进，当然指精进的违品“懈怠”，“懈怠”就是我们的所断、要断除的对象。

第二个“对治”，如何断除这种障碍？你只是讲了“所断”，不讲怎么断除，那对我们修行人来讲意义不大。佛陀这里首先讲，什么是不怯懦精进的违品。第二呢？怎么断除这个违品。把我们的心安住在真实、不怯懦精进的本体和状态中，如是进行分析。

下面我们看颂词，是这样讲的：

癸一、所断：

不巧菩萨俱胝劫，久想苦想修菩提，
修行正法成长苦，失精进度懒惰者。

这个颂词中讲到了“不巧”，什么叫“不巧”呢？巧就是善巧的巧，修行中，有善巧和不善巧两种。

什么是善巧？什么是不善巧？善巧菩萨、不善巧菩萨。如果菩萨第一具有利他的大慈大悲心，第二具有了知万法空性的智慧，智慧和悲心，能够双运同时进行修行、修持，这种菩萨可以遣除一切的违品，他在修菩萨道过程中，就非常善巧。能够知道修道的核心、能够抓住核心、能够真实安住在修道的扼要中，那这种修行者、这种菩萨，就叫善巧菩萨，。

既然具有福德、智慧双运的修行者叫善巧菩萨，那不善巧菩萨我们就比较容易了解了。那什么是不善巧呢？不善巧菩萨缺少这里的主要因素，要不缺少利他心，要不缺少智慧，或者缺少不怯懦的精进，这就称为不善巧者。

因为它是所断，是我们要断除、要认知的过患。所断除的过患，我们肯定有时候是有的。只不过在某个阶段中比较明显，或在某个阶段中不太明显。我们的修行，也是阶段性的，这段时间好像身体也好、一切都顺利、天气也好、我们的境界好像也颇为提升、修行好像很顺利。过段时间后，好像身

体也不行了、心情也不好了、外面好像出现违缘了，我们就觉得心情一下就不行了。所以我们的修行，其实也是阶段性的。

当在这方面安立、观察时，我们自己的修行，也会有所断除的障碍。首先要认识我有没有这个怯懦，如果有了怎样把怯懦对治掉？障碍不对治是走不动的，就好像在路上开车，前面出现一个大坑、或者一个大石头，这就成了障碍。必须要把障碍消除才能继续前往目的地。

我们修道中也会有很多这方面的障碍。如果不知道怎样对治，就只能原地踏步、乃至算了、干脆打道回府。这也有可能。所以我们修行，不遇到障碍是不可能的。凡夫人过去造了很多业，这当然会在修道中出现各式各样的障碍。学习过的人有善巧方便，懂得怎样去对治；如果没有学习、不了解，遇到障碍时走不动、僵持一段时间后，有可能就退失了。对我们来讲，具足顺缘、遣除违缘，在修道中是一个很重要、很关键的修行内容。“所断”就是首先要认识到这个障碍，然后再对治它。

这里障碍如何体现呢？这里讲的“不巧菩萨”是没有善巧方便的菩萨。“俱胝劫”就是很长的时间。劫本来就是时间中最大的单位。《俱舍论》中讲了劫的安立：在人间，年是计数的时间单位。

在《俱舍论》中有成住坏空四个中劫合成一大劫。具体怎么计算的呢？比如最早形成世界的时候，大概人寿无量岁，我们就取个中间值，大概八万岁。人活八万岁的时候，每一百年减一岁，慢慢减到人寿十岁，再每一百年增上去（一岁），这样一返，就算一个小劫，二十次这样往返是一个中劫，四个中劫是一个大劫。

所以“俱胝劫”，就是很多。有时候俱胝是千万，有时候是十万，这是梵语的计数单位。俱胝有安立十万，也有安立千万的，千万劫是个大劫，这个时间非常长。

“久想苦想”，有人就会认为这个时间太久了，三个无数劫或是俱胝劫中，要积累资粮，就像我现在，天天这样精进，会觉得这受不了。如果三两年咬咬牙可以坚持下。但如果是看不到边际的这么长的时间，有人就觉得不行，这第一讲到“久想”。

第二讲“苦想”，什么叫苦想呢？就是修菩萨道太苦了。现在我们还没有真正深入到菩萨道中比较深层次的内容，但对我们来讲，每天比如说五点钟起床，然后顶礼、供水、做功课、打坐、上班、平时有时间就学习佛法等

等，就说这是很辛苦的。但现在这种还是初级的辛苦。

学佛法后，看到菩萨修道时必须为了一切众生，布施自己所有的财产、或者为了众生布施自己的头、布施自己的手、脚等等，有些人觉得这太苦了，没办法做到。所以就“久想苦想”，当然这是经典中要求这样做的。但真正学到后面就知道，对初学菩萨不会这样要求。

对初学的菩萨，可以把身上的零钱一块、两块、五块、十块这样地慢慢去布施，经常地训练自己布施的心。有时候可以从布施白菜开始，但现在城市里布施白菜没人要。大概意思就是这样，一般从比较廉价的、你执著不会太重的开始布施，慢慢去习惯，这样修很长时间。

为什么菩萨道要修很长时间呢？比如从初发心到登初地要一个无数劫。登初地时布施度就圆满了。这么长时间，就是让你去习惯。很可能这辈子你只能够保留在布施一块钱的高度，再多就不行了，那就反复去训练布施心。

第二世又开始发愿，还要修菩提道，你可以增长两块钱，可能一辈子只能保留在两块钱的层次。所以很长时间这样训练，布施的意乐、布施的习气就会越来越稳固。总归是往上走的，刚开始起步时很慢，但后面一旦发动起来，布施开始成为一种模式了，增长的速度就非常快。

刚开始时可能很慢，按这种速度走下去，永远都走不到，但走到后面就会加速了。先走到汽车站，坐了汽车又到了飞机场，坐飞机开始又快起来了，所以他往后修的速度就快了。如果按照我们现在一块钱这样布施下去，要达到能布施头，可能不知什么时候才能圆满。但关键是在这个过程中不断累积，他内心中那种施舍心，一次又一次越来越稳固、越来越有意乐、舍心越来越大。

这个过程是伴随他成长的过程。最后当布施的习气很重时，布施自己的手脚，就像当初布施一块钱一样，没什么大问题、也不会有痛苦。因为他修了很长时间，不单单在修布施，还修其它的禅定等很多辅助的修法，所以当后面修到量，即便把耳朵割下来，也觉得没什么，就像从兜里掏出一块钱布施，非常地容易。

通过长期训练，已经形成了很强的布施的习气，很欢喜而且没有痛苦，后面就可以布施头。而且不是布施一次两次。释迦牟尼佛因地时叫月光菩萨，有一次他布施头，他说这是我在这一棵树下第一千次布施头了，布施完后就登初地了，通过这样圆满的布施登初地。

为什么要连续布施一千次（是不是比一千次还要多，我们不知道）呢？

因为一次两次可以咬咬牙、跺跺脚就布施了。但一次两次不算，还要看你这个习气是不是真的稳固了，你还要连续布施一千次，如果每次都一样，就说明你真正布施到彼岸了，你的布施功德就圆满了。

你放下自己的身命、真正为了成佛，为了利益众生，放弃了所有。头是什么？最重要的！我们可以布施财富，但身体能保住。让我们选剃一根手指头和所有的钱拿出去，当然我选择把钱拿出去；但如果剃一只手和取你的头，哪个重要呢？那当然为了保头我就剃一只手。但现在为了利他，他可以把自己的头布施掉，就说明他没有什么可耽著的。从这个角度来看菩萨的修行，内心强大到这种程度。

一方面，好像把这些东西给别人布施怎么怎么样，但这表示他自己内心的修行、布施到彼岸了。然后再开始持戒度圆满、安忍度圆满、一个一个上去，修行越来越圆满。为什么菩萨道需要很长时间去修行？因为这么强的布施习气，时间短了根本训练不出来。

所以我们自己修了几个月、修一两年，还没有改变。这太正常了。我们做了这么长时间，还没有发财，认为是因果虚耗了。这个因果是不虚耗的，为什么？你因缘还不到，力量还不够大，它的果不会出现。所以你还要继续不断地做，只有不断地往后做，效果就越明显。

刚刚我们讲，企业刚起步时啥都看不到，就是往里面砸钱、赔钱、又砸、又亏，刚开始基本都是这样，但后面慢慢运作起来就开始赚钱了。然后越做越大，钱越赚越多、越赚越轻松。

刚开始修行也是这样。刚开始起步时，信心、大悲心、智慧、累积的福报的底蕴，这些都没有。所以这时候想赢利很困难。有些人做生意有心理准备，所以这三年中亏损，他都能理解、都能接受，知道这就是亏损的阶段，是在酝酿、在准备的过程，过了后就慢慢开始盈利了。

我们自己也是，刚开始修道时，我们不断地投入，听法、思维、修行，看不到什么结果，好像是个无底洞、打水漂一样。但当你后面的善根累积到一定量了，就慢慢开始成熟，从小的开始成熟，然后越来越成熟、越来越大。修行的道理和这些也有关。

我们在世间中稍微学习一下，这些是容易理解的，但放到修行中，就一下子不知道怎么办了。为什么？因为这是全新的知识，所以佛菩萨告诉我们：这和世间做事情是一样的，一开始投进去，不一定马上就起效果，你需要累

积到一定量，它就开始慢慢发挥效果。为什么说长期学，给三个无数劫，让我们训练布施的心？这样训练后，你的心就非常稳固，什么都可以舍弃。换个角度，就是你什么都不耽著了，没有什么拖你后腿的东西。

在我布施头之前，钱财这一关早就过了。我不会因为钱财、名誉、地位、家庭而障碍利益众生、障碍追求佛道，这些早就放下了。为什么能够布施？因为放下了，所以他能够把自己的生命、把头都布施掉，没什么可以拖后腿的东西。他所有的善根回向众生，这样善根也不会拖他的后腿。

布施度的修法或者菩萨道的修行，一方面，好像我们在不断地给予别人、不断地成全别人。其实反过来讲，就是让自己内心在修道过程中没有丝毫违缘、没有丝毫挂碍、没有丝毫拖后腿的东西。所以你的心就非常清净、非常纯熟，那个时候再修菩萨道，一方面进展神速，第二，对众生的利益是非常明显的。

“久想苦想”，如果不具有这种善根，或者这种善根不成熟，善巧方便不具足，有些人认为：“时间太久了，这个做不到。”然后就放弃。或者生起懈怠心。“苦想”，觉得这样很苦，尤其是看到大乘经典中讲的，后面要布施一切的受用、头目脑髓等等、一切的善根都要布施。

众生无始来就习惯了为自己服务、为我的团队、我的家人服务，和我无关的、我的仇人，他绝对不会去帮助。但菩萨修行的时候，为打破这种思想，他要真实地发起利他心。大乘菩萨道的精华、核心就是利他。利他是首位，为了利他，我要去积累利他的很多很多的方便，比如：我们发誓成佛，我成佛了，就能够更好地利他，因为我现在能力不够。

我们在发菩提心的时候，有时稍微生起一点点的、一种想要帮助众生的心，生起这个心之后，反观自己虽然要利益众生，但是缺乏智慧；想要用财富利益众生，可是也缺财富，用方方面面利益众生，什么都缺怎么办？虽然利他思想很强烈，可是怎样才能具足利他的能力呢？就开始真实去学习大乘佛法中讲的，修布施、修持戒、修安忍、修精进、修禅定、修智慧，如果修了六度，这些利他的能力都会具足。

众生无始以来习惯了这种爱自己的心态，所以对于菩萨道的这些修行理念——一心一意为利他，就一下子接受不了。为什么在帮助众生过程中，我稍微想得一点利益都不行？有的经典中讲，如果刹那生起想利益自己的心，这个菩提心都算不清净。

这里是高标准。对一些修行者，如果你想要往上走，标准会越来越严格。就像世间的海选一样，刚开始选拔，什么人都可以去，你唱歌可以吼两嗓子，就可以去试一试，至于选得上选不上不说，反正上去试一试是有机会的。但你越往上走，十八进六、八进四等等，标准就会越来越高。

菩萨道也是这样，刚开始考虑自己是可以的——在放生、闻思的时候回向自己或者家人，佛说可以，你这样去想挺好的。越往上要求就越来越严格，慢慢就让你放弃自己的很多思想。只有这样心胸才能开阔、功德才越猛利。

所以往上走，标准都是不一样的。我们也不用太害怕，刚开始的时候，一方面可以发心利他，但也可以给自己回向、发愿等等。菩萨道的修行，都是逐渐善巧方便地进行过渡的。

这里讲到有些初学的菩萨不懂得善巧，想到在俱胝劫中要修菩萨道，就觉得很久“久想”、很苦“苦想”，在这样“久想苦想”中修菩提，他会觉得“修行正法成长苦”，这不是“成长”，是成“长”成“苦”。因为他内心中，怀着“久想苦想”的心去修道，认为这个很麻烦，这么长时间而且这么苦。以这种心态去修行正法，就真正变成了“长”、变成了“苦”了。

菩萨道的长短与否，或者说苦乐与否，主要看我们的心态。如果我们很精进，就不会觉得很长、也不会觉得很苦；但如果我们懈怠怯懦了，在这种状态中修菩萨道，真的就变成很长、很苦了。“失精进度懒惰者”，这时就成懒惰者了，虽然你在修菩萨道，但也成了懒惰者，为什么呢？因为你带着“久想苦想”的心去修道，所以你的心不精进、不欢喜。

你在非常懒惰的心态中去修菩萨道，它的时间难道会短吗？绝对不会短，肯定很长。因为你在修道过程中的心态，导致了修道的速度和质量，肯定一方面速度慢，一方面质量差。就像世间中讲，一个人磨洋工，内心中不想做这个事，就会慢慢拖。本来你要从这走到那，你走得快一点、精神饱满走，没觉得怎么。但就是不想去、不想做，你走得慢了，当然就走得久了，时间肯定拖得长了。路上消耗的时间多，当然也会受很多苦。

如果我们通过懈怠心去修道，时间就会变成越来越长、就看不到菩提道在哪里，也看不到菩提果，修行正法就会真的变成“长苦”、很长。本来你精进三无数劫就可以了，但如果你没有这个心，三百个无数劫都不行。要知道怯懦心是一种所断，如果这样，就是失精进度懒惰者。

而且如果我们不发菩提心、不修道，我们在轮回中会安乐吗？现实是什

么？我们在轮回中待的时间越长、苦就越多，不会因为我停止修菩提道、我躲避修菩提道带来的所谓的“苦”，就自动减少轮回中的痛苦。会不会呢？绝对不会的，没有这种情况。

这里有一个长苦和短苦，就是说修菩提道，刚开始时会有点苦，但这种苦是短暂的，过了这个阶段，整个道就是安乐的道。这个轮回，虽然我们修菩提道，要发菩提心、要精进、要勤奋，觉得这太苦了，我不修不就安乐了吗？有很多人放弃学佛、放弃修大乘，放弃修菩萨道等等，他觉得我放弃了，就可以好了。其实放弃后，世间的痛苦仍在那儿，没有受到任何损害，怎么可能因为你放弃修佛法，轮回的苦就自动消失呢？你没有修让它消失的因，它不会消失的。真正让轮回痛苦消失的因，就是修道，但你把这个主要的因放弃了，认为还可以自动获得安乐，这是绝对不可能的事。

如果放弃了修菩萨道就能获得安乐，菩萨也会鼓励你：“哦，你该放，放得好。”但这是不可能的。如果我们不从轮回中解脱，这个苦永远没法自动消失。怎么可能自动消失？我们每一次的起心动念，都在相应于痛苦之道，就是我爱执，它的烦恼业在不断地产生苦，不断地复制出来，而让它终止的道，就是解脱道、就是修大乘道。但你放弃了大乘道的修行，觉得这太苦了，那当然就没办法真实地断苦。你就会继续苦下去，而且比现在修道还要苦无数倍。

轮回的痛苦、地狱的苦、饿鬼的苦，这些苦和菩萨在修道过程中的苦比起来，菩萨道的苦太弱了，根本不算什么苦。如果我们在修道过程中、遇到苦的时候能够坚持、能够真实地一心一意修下去，那我们绝不可能堕恶趣，轮回中的苦也绝对越来越少。如果不修或者放弃，认为忍受不了菩萨道的苦，一旦流转轮回，总有一世也会重新回到地狱中去。

那个时候的苦，比现在要强无数倍、时间要长无数倍，但那是毫无意义的。菩萨道的苦是有时间限制的、他苦的量也是有限的，而且是暂时的苦，当你把这样的苦经过后，就不会再受苦了。这方面我们要一个一个好好去思考，思考后就可以真实地精进起来。

这里主要看我们的心态。麦彭仁波切的注释、大恩上师的讲记中都提到，我们对做事情的兴趣很重要，如果你对这个事情的兴趣很大，你不会觉得这很长、这很苦。就像小时候孩子做游戏，现在有些大人也打游戏，有一些跳广场舞，有一些打麻将，他有很大的兴趣，一下子七八个小时就过去了、一两天就过去了，所以有兴趣就不会觉得时间长，也不会觉得苦

反而觉得时间越长越好。为什么？因为有兴趣、做他觉得快乐的事情，当然不会觉得苦。但如果你没有兴趣、怯弱了，时间就拉长了。本来是相同的事，一分钟就是一分钟，一小时就是一小时。但如果你很不舒服、不愿意做，时间就会非常漫长。

世间中我们都有这个经历，快乐的时间总是过得很快，愉快的时间总是很短。我们说七天长假，怎么一眨眼就过了？好像长假没感觉到什么就没了，有时候就是这样，只要你啥都不做，时间很快就过去了。但如果你觉得很苦、很难受，一分一秒都是很难忍受的。

修菩萨道也是这样，佛陀为什么这样讲，让我们培养起这个兴趣、不要懈怠，就是你真正发起对大乘道兴趣的心，时间不可能这么长，也不会觉得那么苦。如果是去做有兴趣的事，时间再长也不长，如果你没兴趣，再短也很长。就像地狱的众生，一分一秒都觉得时间太长了，在非常煎熬中去忍受，非常困难。

所以时间的长短、苦不苦，不是在外境中，真实的菩萨道，就有这么难忍、这么长时间吗？菩萨道就是这么难忍？不是的。如果你的心真正精进了，精进的意思就是有兴趣，“进即喜于善”，你对利益众生、对大乘修行的本身产生了很大的兴趣，在这很大的欢喜心的状态中，不会觉得菩萨道这么长，也不会觉得那么苦，因为你乐在其中。

在《大乘经庄严论》中，弥勒菩萨也给菩萨讲了生欢喜的教言，比如“思利”：思维利益众生，这是一个很大的欢喜的事情。如果我们大乘种姓苏醒了，发心思维利他时、得到利益众生的方法，以及能了解它的意义时，都会很快乐。最后证悟实相也很快乐。所以深入大乘道是很快乐的事情。

但如果你不进入，只在外面观望，觉得里面很麻烦，时间那么长，看到菩萨又在布施头了、又在割手了（众笑），你在外面看觉得非常非常恐怖。但你进去后，真地慢慢修行，心到了一定程度，你会觉得帮助众生是很快乐的事。你能真实地帮助众生、让众生灭掉痛苦、引导众生走向解脱之道、引导众生灭除迷惑，你会非常欢喜，做这些事情就非常非常自然，不会感觉任何痛苦。

我们要知道，所断来自于我们的心态。如果我们的精进了、勇猛了、欢喜了，外在菩萨道的时间长短与否、苦乐与否都不是问题，所以这对我们来讲非常重要，这是所断。

下面第二个科判是对治，对于所断，我们如何对治怯弱心？

癸二（对治）分二：一、从时间角度说明；二、从根基角度说明。

为什么从时间和根基角度说明呢？前面的所断——怯弱，表现为两方面：一是“长想”，就是认为时间太长而生起怯弱心、不欢喜，第一个就是对治你认为时间太长的这种所断；二是什么呢？怯弱的第二个来源是痛苦：太苦了太苦了、实在受不了，第二个科判从根基角度说明，只要你精进了，这就不是苦。

所断是两个，一是久想、二是苦想。所以要缘此对治。一是从时间方面安立精进，不会有很长的时间。二是从根基角度，如果你欢喜了，根基上去了，这不会很痛苦；如果你根基差、怯弱，就会很痛苦。在外界中，菩萨道没有真实的痛苦存在，就看你怎样看待这个问题。如果真实生起欢喜心、精进心，是不会痛苦的。所以就从时间角度和从根基角度说明。放在对治上，是对治两个所断中的：长想、苦想。

下面看具体的颂词：

子一、从时间角度说明：

初发殊胜菩提心，至获无上菩提间，
作意仅一昼夜时，当知明智行精进。

这里所安立的内容，是时间的侧面。刚刚说了，他觉得时间太久了，三个无数劫，实在是受不了。

有时候大恩上师经常敲打我们，说我们的过患，这其实也是对的。为什么？真实的菩萨修道时，乃至成佛之间，是不会放弃精进勤奋的。他的时间，一方面说是三无数劫，一方面是从现在乃至成佛之间一定要勤奋。

我们看到佛经中对修道者的要求，以前的菩萨们为了修道，他们勤奋的状态。再反观我们的状态，我们现在所谓学习佛法的人，有的觉得学几年就可以了，就厌倦、怯弱了。有的学了几十年，觉得自己已经努力这么长时间了，还是没有进步，觉得是不是要换个法？或者是不是换另外一个教啊？是不是可以休息、不再修行等等。我们离大乘的素质还差很远。所以要让我们经常性地学习、让我们打开心量。

大恩上师有时候鼓励我们、有时候呵斥我们。世间上的事情都不可能几年就完全做成，何况你要调伏烦恼、你要修、你要发起这么大的心、要成佛

要度化众生，时间短了肯定不行。至少这辈子的心都发不了，就很困难。所以不管怎样，我们尽形寿，就是乃至我死亡之前都要一直勤奋。

认为什么时候死亡，这辈子就算过了，有这样相对比较长远的心，还是不够的。既然我能够发这辈子勤奋的心，那我也可以发生生世世、直至成功为止勤奋的心。因为菩萨道不是一个人做企业，世间中做一个事情，相对于修菩萨道来说太简单了，很短的时间中就可以把事情做成。时间越来越短，事情本身就不会大到哪去。

就像我们给自己做一顿饭吃，和请一百个人吃饭，那当然不一样了——工作量、事情大小，显而易见。所以你要请这么多人吃饭，你准备的食材要多，时间也必然很长，短短的时间根本准备不了。所以一个人的饭好准备，十几二十分钟就可以做好，将就点就吃了。但要准备这么多人的饭，短时间当然不行。

我们要成办这么大的事，只想努力两三年、努力五六年就可以了，为什么我还看不到效果？当然不应该这样想、这是非理作意了，不合理的。所以我们要知道，学大乘是让我们眼光长远，否则根本看不到这些必要性。稍微努力一下，觉得就可以了、就放弃了，这是不行的。

为什么要学大经大论？因为大经大论的思想很广阔，你学了后才知道，对于时间的长短、暂时得不到利益、为什么学了佛还有挫折等等，全都可以理解、都可以消化。

就像刚刚的比喻一样，你这个企业开办了，如果提前有心理准备，在三年中一直亏损都受得了，为什么？你知道这是要经过的。如果没有思想准备，“怎么又亏了”，“怎么开张一个月还没赚钱？还在亏、还在亏？”自己看不到希望，就觉得可能不行。

世间东西毕竟有福报大小，但这里有时就是一个理念的问题、格局大不大。菩萨要成佛，是一个很大的格局，所以眼前遇到挫折、一点小小的成功，他知道这很正常，没什么可以计较，是正常现象。他心胸就这么广阔，他在心里早就准备好接受这一切了，不管好的来、能消化，不好的来、也可以消化，他的心胸就是这样。

这样的心胸怎么可能不成办大事呢？肯定会成办大事。所以我们心胸小了，成不了大事。世间也是一样，只盯着一个月的工资，肯定没办法赚大钱。如果你想要赚很大的钱，格局必须要大、视野要广阔、有时要胆子大才

行。这是世间的事情。

佛法中也一样，如果你的格局小，只盯着几年的事情，几年还没有收获、几年还没有进步，这是不行的，这种心态想要进步很困难。只有把心胸放大了：几年对我调伏烦恼根本不算什么、几年中我修行的时间这么少，我的心态，是带着这么强的烦恼、怀疑去修，几年也累积不了多少善根。这点善根就想得到很大的收获，这也不现实。

当我们学了很多后，这些问题慢慢就能知道，消化能力就越强，遇到这些事情时就能更加从容，世间说，“只问耕耘不问收获”，你只管做去，等到哪一天圆满了，你就是不求，也会有果。如果因缘不到，天天去想也不会来，我们必须要了解清楚。所以这个时间到底是长还是短，主要看我们的心态，如果我们对这个很喜欢，就可以，不是问题。

“初发殊胜菩提心，至获无上菩提间”，从刚刚发起殊胜菩提心，比如我们六月初四（上师生日），在大恩上师面前发了菩提心、受了菩萨戒了，这时候就开始“初发殊胜菩提心”。从现在初发菩提心“至获无上菩提”，就是到成佛的这个过程中。

“作意仅一昼夜时”，菩萨作意的时候，就是一昼夜的时间。好像看起来很长，但他想，这不就类似于一昼夜的时间吗？所以，“当知明智行精进”，他了知了这个，对从初发心到成就佛果的时间，内心中想成是一昼夜这样很短的时间。

如果他能这样想，“当知明智行精进”，就应该知道这是明智。“明智”是什么？就是具有明了智慧的菩萨的精进。为什么？他很欢喜，他内心中有非常勇悍的心。勇悍和怯弱、懈怠是相反的。做事情就是这样，如果你特别勇悍，一切困难都不在话下，没感觉需要很长时间。对于心很勇猛的人来讲，就是一昼夜的时间。

这里的一昼夜，可以有很多理解。大恩上师在讲记中是这样讲的，一昼夜的时间就是刹那。从发心到成佛，这是一个成事刹那。一昼夜的时间就是很短的意思，也可以理解成良好的心态。所以从方方面面来看，都表现出菩萨的精进和勇悍的心。

一昼夜还可以从很多方面理解，时间再长、再多无数劫，每天也就是一昼一夜，我每天都这样去做事情。世间中也是，你制订一个健身计划、减肥计划、戒烟计划等等，就是每天每天地坚持，今天不吸烟、我坚持住，明天

也是一天，我也不吸烟、坚持住，后天还是一天，一天一天下去，慢慢就成功了。健身也是一样的，今天坚持做了我的计划、明天坚持做了、后天坚持做了，一天一天坚持做下去，成果就出来了。

健身需要六个月或者要三年，才会起效果，但只要一天一天坚持，所谓的三年也就只是一个概念、一个总相。真正还是要一天一天来落实，只要把每一天做好了，三无数劫就这样过去了。如果你每天都不做，说：“我三年完成健身计划。”每天都不做，那这三年就是永远的三年；你做了，那就是一天一天落实下去而已。

所以看起来是三无数劫，好长好长，但其实你每天就把自己该做的做完，闻思修，有事情就面对、就处理，不要产生烦恼、不要产生情绪，每天就是去调伏自己的心，这样一天就过了、一天又过了，三无数劫完了后，你就成就了，从这个侧面讲，方法就是把修行落实到一昼夜中，这种安立也是可以的。

一个昼夜的时间，还有什么意思呢？从初发心到成佛，利根者三无数劫，三个无数劫怎么可能是一昼夜呢？一个太短、一个太长了。单单从我们现在的一昼夜，和成佛的三无数劫比较起来，是绝对不等于的。但如果我们把时间再拉长，从初发心到菩提间，假设要三个无数劫来成办，我们把这三无数劫放在整个轮回的长河中，根本就可以忽略了、看不到。轮回的时间太长了，有多少个三无数劫都被我们浪费了。

从以前流转到现在，有多少尊佛，在我们前面成佛了？以前我们再再讲过这个问题，我们和释迦牟尼佛在三无数劫前都是凡夫人，释迦牟尼佛从那个时候开始发菩提心，现在他成了我们的导师，我们还是凡夫。释迦牟尼佛之前的三个无数劫，他的导师迦叶佛当时是凡夫，释迦牟尼佛也是凡夫，但迦叶佛精进了、成佛了，释迦牟尼佛还是凡夫，在那儿发菩提心。你看多少尊佛出世，我们多少个三无数劫都这样过了，以后不解脱，还有更多的三无数劫。

所以看起来好像三无数劫很长，但是投到整个轮回的长河中，连一滴水都看不到。关键看我们要怎样对比，如果和现在对比，三无数劫是很长的，但你和轮回来比，那是非常短的。所以，我们应该了解，一昼夜的时间也是一个假立。

有的人认为这么多苦行要受，但我们要想想，无始轮回中受了这么多痛

苦，现在却什么都没捞到。很多地方看，受痛苦的时间根本不需要这么长，修菩萨道就是刚开始发心的阶段最苦。过了这个阶段，比如到了加行道基本就没什么大问题了。现在我们修道过程中，内心中很多的困惑痛苦全都不会有，已经过了苦的阶段了。那个时候基本上已经上高速了，所以就不会有痛苦。

真正痛苦的时间段很少，虽然是三无数劫，但三无数劫中的后面，都是比较安乐的道。真正比较难走的道，就是从现在这种非常泥泞的、坑坑洼洼的土路，或者这种沼泽中，怎样上高速公路。只要你上去了，虽然时间长，还有几千公里要走，但那就很平坦了，基本上不会有什么痛苦，痛苦的就是现在刚开始起步的时候。

所以，即便三个无数劫也不算什么，何况一旦相应后，后面的路都是非常安乐的。真实的菩萨道是从乐至乐，关键就是怎样熬过现在短暂的时间。只要熬过了，后面就是安乐。这是绝对值得我们投资精力、时间的。

只要经过后，我们相续中会越来越成熟，就不会再有问题。有问题的就是现在刚开始修道的时候，困惑、痛苦、挣扎都会有。如果我们熬过这段时间，慢慢跟着上师的引导一步一步走下去，再回首这些问题，肯定会过去的。所以为什么作意仅一刹那呢？我们从这方面对比，是一刹那。

菩萨的心量很大，三无数劫在他感觉就是一刹那。比如说如果小孩子很喜欢某个事情、兴趣很大，你告诉他这需要很长时间。但对他来讲就是很短时间，因为他兴趣太大了，不会觉得时间很长。你越欢喜，时间就越短；如果你越不欢喜，时间就越长。是这样看待的。

还有，这些时间也是假立的，它其实是无自性的。所以说，“一尘中有尘数刹，一一刹有难思佛。”或者“一刹那中，可以显现三个无数劫”。从本性的角度来讲，其实般若波罗蜜多、时间都是假立的，主要是看待我们的分别心而安立的时间。

一个精进的人，他内心中很欢喜、不怯懦、很勇悍，时间对他来讲不算什么。从这个侧面讲，当知“明智行精进”。如果我们越怯懦了，越觉得时间长。的确有时候对困难的事情就是这样。如果我们的态度觉得没什么，自己的心一硬起来之后，这个困难、违缘一下子就变得很弱小。

如果我们在困难、违缘面前，心量越来越弱，那违缘的力量就显得越来越大，最后变得不可逾越。这个就是此消彼长，都是假立的，如果我们的

越来越强悍，所谓的障碍会越来越小。如果我们非常精进，就会觉得时间不是问题，三无数劫又怎么样？三百个无数劫也无所谓。

所以心力一大，这些问题就不算问题了。有些人就是胆子大（胆子小的人也一样），即便碰到很恐怖的事情，他都感觉是小菜一碟；但如果胆子小的人，一点点风吹草动，就能够对他产生很大的影响。这是什么原因呢？同样一个境，你心态不一样，对你的影响也是明显有差别的。

所以你心量越大，它对你的影响越少。一个胆子大的人，在世间中受的苦就少，是不是？没有什么东西可以让他怕的。但如果一个胆子很小的人，在世间中受的苦就多，这也怕、那也怕，每天都提心吊胆、都在恐惧中，痛苦当然就多得多了。

从这方面我们知道，菩萨道的修行也是一样。如果我们心量很强大，这些不算什么。所以我们在修道时，要努力去发愿、回向，祈祷上师加持，让我们的心量越来越大。为什么说修心？心的潜力是非常大的，我们通过训练，心力会越来越大，再看到这些东西，就不算什么事了。

我们现在很操心三无数劫等等，当我们心量大到一定程度时，再去看三无数劫，没有感觉了，不是麻木了没感觉，而是的确觉得这三无数劫没啥大不了。毕竟心力到了，看问题的高度就不一样。就好像有些人刚开始发迹时，对一角、一分、甚至一厘都算得很清楚，但后面他有钱了，心量变了，就不再计较这些东西。

我们现在也是，好像这些很麻烦、很痛苦，但当我们福德增长后再看这些，都不是问题、不是困惑。有什么好困惑的？这时就开始开导后学了，这没什么，这怎么怎么样，给他讲，慢慢也可以帮助别人，实际情况也是这样。

从时间角度说明，只要你欢喜、只要你精进，三无数劫不是问题，这好像一昼夜乃至像一刹那这么短。我们怎么对治呢？就是通过对大乘道殊胜的欢喜心而去精进，这样时间再长，也是短的，从这方面安立。

我们对所做的事情要欢喜，在《入行论》第七品《精进品》中，也讲了很多让我们生起欢喜心的助缘：就是思维利他的功德、利益、轮回的过患等等。

现在大恩上师教导我们，学《大乘经庄严论》、《心性休息》、《般若摄颂》等很多大乘的思想，我们学得越多，心量就越大，能够接受的就越多。所以逐渐就看破放下，最后自己的心态就会无比强大。只要我们的心态强大了，

做什么都很有力量，就不会患得患失、也不会斤斤计较。什么都可以做、什么都可以容忍、可以放得下、看得开，这就是大乘的心胸，自然而然表现出的功德。

这种人出现在众生面前时，就成了顶礼膜拜的对象，他觉得这很正常，但别人会觉得很了不起——遇到这么大的事情，他却没什么反应，笑谈之间就把问题解决了。就会成为别人羡慕的对象。心力够强大时，自己不会觉得什么，因为你还有更高的目标。

所以我们要好好通过大乘的思想，把我们的心修好。小乘的修法是解脱道，但它的作意、思想是有局限的，再怎么修，就在小圈子里，只考虑自己的解脱，不会再去突破。但是大乘的思想方方面面让你无比地开阔广博、让你扩展心胸，什么方法管用，就用什么方法。

当你通过大乘的教育训练，完成后，你的心就会非常清净、非常广大、智慧很深邃、发心非常大，一般人想不到、做不到的，你都可以做。所以在很多大德们、大菩萨们的发心不可思议。为什么呢？他的心量就这么大，他可以做。我们通过训练，也可以达到这样的状态，所以我们没什么怕的。不惧懦精进，只要你真正生起大的欢喜心，这些都不是什么事。这是从时间角度告诉我们怎么对治。

子二、从根基角度说明：

从根基角度说明怎么来对治痛苦。

若有说毁须弥山，随继将得大菩提，
生厌倦心思其量，尔时菩萨成懈怠。
仅此限度有何难？发刹那粉山王心，
智者菩萨行精进，不久获佛胜菩提。

从根基的角度讲，也是一样的。如果根基很利或者对大乘道很欢喜，就不会有痛苦。打个比喻，有人说如果把须弥山彻底地摧毁了，马上就可以成佛。根基不同，表现的方式也不一样。

根基差的人“生厌倦心思其量”，厌倦心也是怯懦的意思，认为要毁掉这么大的须弥山是不可能的事。不要说须弥山，平常的一些小山包，我们想这个山挖掉不成问题，好像就几铲子，但当你走到山面前时，“没想到这么大啊”，觉得这活干不完。世间中一座小山、或者一座大山，比如把喜马拉雅山铲掉，这是做不到的，但须弥山比这还要大很多很多。

以前我们再再讲过须弥山，一个世界以须弥山为中心，它入水的海平面以下，有八万四千由旬、八万由旬，海平面以上有八万由旬。一由旬，有些讲相当于 20 公里、有些 8 公里，几十万公里那么高，水上、水下这么高。还有说它是个四方形的，每一边长是八万由旬，它的整个面积、范围是三十二万由旬。这是很大的范围，但我们脑海中想的就是小小的一座山。

所以别人告诉你，你把须弥山摧毁了，就可以马上成佛。但这时，就表现出两种不同的想法、不同的根基。有一部分人，就生厌倦心、怯懦心。“我能不能毁我家的那座假山？”（众笑）这就开始讨价还价。

“尔时菩萨成懈怠”，这是佛陀讲的，表现出懈怠的状态，没有勇气、没有欢喜心去做。首先气势上、内心中已经怕了，所以绝对成功不了。

另一种是怎样呢？另外一种思想就不一样。“仅此限度有何难？发刹那粉山王心”。

“仅此限度有何难？”不就是须弥山吗？多高啊？水下八万由旬、水上八万由旬。“仅此限度有何难？”它是有限量的，又不是虚空一样无边无际。只要有限量就可以把它摧毁掉。他就发起了这么强悍的心。

一个人认为，要把这个山摧毁了，是要多大的苦行啊。每天要拿十字镐去刨、拿个簸箕去铲，觉得这是不敢想像的，太难了。另外一个就是，这没什么，一刹那我就可以把它摧毁了，心量就是这么大。有时我们会说，你吹牛、不知天高地厚。

但心量有的时候就是不一样的，差距就是很大。我们说胆气、勇气、心量，就表现在这方面：有些人一看到小小的事情就开始怯懦；有些人很大的事情都不怕，他觉得这没什么大不了的。

菩萨也是一样，他听到别人说，“你把须弥山摧毁，就能成佛”。成佛利益多大啊，他根本不去考虑山的大小。他就考虑到——这个摧毁就可以成佛，太简单，那我一定做得到。他的精进心、勇气非常大，所以就想，“仅此限度有何难”，发起刹那就能粉碎山王的心。

“智者菩萨行精进。”同样，有部分菩萨想到三无数劫，这么长时间中，每天都要五点起床，也没什么娱乐时间，觉得太枯燥、太痛苦、觉得受不了。而且到后面还要布施头，更高的考试、更难行的还在后面。就开始退失了，要么慢慢走、要么就退失了。

其他的菩萨就不一样了，“佛陀，是不是把这些完成了，我就可以成佛了？”佛陀说是，那我就开始做。“没什么，肯定完得成。你老人家是怎样完成的，我也能完成。”的确是这样的，有这么多佛都完成了，为什么我们完不成呢？都可以完成。如果你勇气够大、够精进，你也可以做得到。

佛性每个人都有，成佛的道是相同的。这么多佛陀通过修行都已经成就了，那我也可以。六度修圆满不就成佛了吗？三无数劫圆满就可以成佛了、这苦行修完就可以成佛了，这没什么。所以心量够大就不成问题，不会说第一刹那就开始考虑，拿着卷尺去量，“哦，我天那，八万由旬，这么高啊，这啥时候完得成呢？”他根本不考虑这些问题，就想这个摧毁就成佛了，马上就on开始做，心量非常强大。

所以如果你心量够大，你可以修菩萨道，而且你心量越大，修道越容易成功。他不是让你去计算小的方面，要很大的心量才能做到。通过菩萨行精进，“不久获佛胜菩提”，通过精进心，很快就可以成佛。

在佛经论典中讲的要布施头、布施脚这些苦行，因为他心量很大，根本不考虑这个问题。所以当他行进到那个阶段，开始真正布施头、布施脚时，没什么感觉，刚开始没恐怖过、正在做的时候也不会恐怖。

前面退失的人，当然也不会遇到这个事情，因为他早就退了，他预想中的布施头、布施手脚太恐怖了。但这个人，刚开始不怕，真正开始布施时也不怕，没什么痛苦的感觉。因为修到菩萨地时，有些地方讲得很清楚，以前慈诚罗珠堪布也讲过，真正修到初地时，菩萨会在出定位时（就是根本慧定之外），有一种禅定叫喜乐定，他要专门修喜乐定。

喜乐定是什么呢？就是修这个禅定后，不管任何的金属、兵刃接触到身体，都变成乐受。所以用刀砍身体时，我们觉得一刀砍下去，鲜血喷那么高，那肯定非常苦了；但他修了喜乐定，任何东西接触身体，就会产生快乐的感受的禅定，所以不会有丝毫的痛苦。很多地方讲，他正在布施时，心特别欢喜。

就好像一个母亲特别想帮助她生病的儿子、儿女，只要儿女能够痊愈，她什么都可以做。有一天医生告诉她，如果把她的肾脏、肝脏捐出来，可以救她的孩子，她就很高兴，因为终于找到机会了。菩萨有禅定的能力，再加上布施早就成习惯了，在做布施时会有怀疑、后悔或者痛苦的心态吗？都不会有。很自然就做了。

菩萨以前没有担心过，真这么做的时候，也不会有什么担心，不会认为，以前我在学经论时，说要开始布施头了，终于要面临这个问题了，是不是感觉很紧张啊？不会有这种感觉。早已经训练得很习惯了，内心中就像布施一块钱一样，很随意、很容易就做了，从这个侧面来讲，我们根本不用担心菩萨道的问题。

如果你一直在门外看、很害怕、不敢进去，但如果你进去做了，你会觉得不是这样的，你的心态越来越大、功德越来越超胜，这些很难做的事情根本不成问题。

就像以前我们穷的时候，要去养活十万个人，这是绝对不可能的。但如果你成了大富豪，你觉得这没什么，我有这个能力，心态就是很平静。只要你愿意做，很容易就去做了。他不会去想很多事情，因为这在他能力范围。

修道也是这样的，不用太担心了。这些虽然对我们来讲，还太远了，但我们先学，学了后就不会恐怖。我们先发起一种希望，等我们心量大了，痛苦、操心的东西，都不会发生。而且有了菩萨心，非常想要利他。真有人想得到他身上的钱财、器官，菩萨就很欢喜。

《入中论》中讲，不要说真正的布施，菩萨哪怕听闻到求施的声音，都会特别高兴，好像比丘入三禅定一样，在这么欢喜的心态中，就布施掉，的确不会有什么痛苦的。他是做过很多专业训练后，达到那种状态了，才能去做这个事情。

佛陀问：“你今天受菩萨戒了吗？”答：“受了”。（众笑）“那就开始布施手吧！”于是就不行了。我们还没准备好，佛陀也不会这样要求我们做。受菩萨戒是开始准备了，你报个名后慢慢开始训练，有能力后慢慢做，做的时候也是自他二利的，不会对自己和他人有丝毫的损害。

所以，菩萨道是非常科学的，也是能够让我们慢慢去做的一种道，其实我们不需要很多操心。最后我们还是讲欢喜心、精进，精进的心态一产生，这不是问题，完完全全很高兴、很欢喜去做。现在有这种教言引导我们，我们自己也可以在比较放心的、欢喜的心态中，去慢慢趋入菩萨道，不会有什么问题。

大乘的思想不像世间的道、也不像小乘的道，它是一个很广阔的道，而且不会对自他造成伤害。最多就是刚开始进去时，我们思想有点抵制，因为我们习惯了自私自利的想法了，所以现在让我们打开这种心态，有点挣扎而

已。真正来讲，慢慢做的过程中，不会有什么痛苦。

前面我们在观修地狱痛苦、恶鬼痛苦、旁生痛苦、无始以来轮回的痛苦，菩萨道这一点点苦，是可以忽略不计的。讲是这样讲，具体落在我们头上时，还是会感觉痛苦，因为我们现在的修行、我们的心还没有成熟。但如果我们坚持做，事情落在我们头上，很纠结、很痛苦的情形很快就会成为过去式。关键是我们要坚持去做、坚持训练，慢慢都会有完全的改变。

根基强和根基弱的人，对待痛苦的承受力是不一样的，前面我们也分析了。

下面讲第三。

辛三（以三轮清净方式精进）分二：一、应止；二、应行。

以三轮清净的方式精进。精进本身要相应于般若波罗密多，否则就不是真精进。

第一，应止，是应该遮止的，是针对高层次的精进来讲的。第二，应行，应该行持的。科判是三轮清净，所以“应止”和“应行”这两个，都应该和三轮清净、般若波罗蜜多配合起来看，才能理解它里面深层次的涵义。

壬一、应止：

成熟众生行利益，若身语意精勤行，
存有我想成懈怠，远一切智如天地。

“成熟众生行利益，若身语意精勤行”，这是应该遮止的，是不对的。为什么不对？比如说，我要发心成熟一切众生，我的身语意为了这个目标而勤奋去做，这还应该遮止？为什么这还变成懈怠了？

“存有我想成懈怠”，？发起一个我要成熟众生、我要帮助一切众生的心，然后去行持，对他们布施一切等等的利益，前提就是，他有一个实执心、没有相应于空性。他觉得，修布施者——我是存在的，所布施的对象是存在的，布施的东西或者过程是存在的，这叫有三轮想，即三轮不清净。

如果有这种实有的想法，“身语意精勤行”，身体很勤奋，每天都在做布施、放生等等的事情，语言每天都在讲经说法、都在念咒念经，心也在不断地发心利他等等，不断地精勤行奋、精勤而行。从某个角度讲，这一定是精进。但是从标准更高的角度，如果你存在实执而去精进，反而变成了懈怠。

下面讲“存有我想”，在整个过程中，有我的想法、认为我存在、我正在发心、我正在利益众生、我身语意正在勤作。如果菩萨在修法的过程中，存在我想，就成了懈怠。

“远一切智如天地”：“远一切智”，这种懈怠远离一切智智，犹如天和地之间的差距一样。这个问题刚刚我们讲精进时提到过、这节课刚开始时提到过，善法和它的懈怠是有层次的。

如果不观待这个科判、不观待特定的场合，单单看颂词“成熟众生行利益”，这个菩萨发了成熟众生的心，我要成熟一切众生、帮助一切众生。“行利益”，而且他身体非常勤奋、语言也经常去讲经说法、念经诵咒，心也是经常想要利他。把这个放在菩萨道看，怎么看都是一个很精进的人，为什么？“进即喜于善”。他对善法、对利他、对成佛特别希求，很欢喜，这是精进。

但为什么这里讲“存有我想成懈怠”？就是因为有一个“我”在精进、“我”在勤奋的想法，马上就变成懈怠了。这是什么原因呢？我们要分析下这里的意义，否则也会搞不清楚。

这个懈怠与否，要看他所缘的善法，比如，世间一般不学佛法的普通人，也是起早摸黑挣钱、起早摸黑去竞选总统、起早摸黑去做很多事，我们认为这很勤奋，但他是不是精进呢？不是精进，不符合精进的体性。

为什么？因为“进即喜于善”，真正的精进是内心中对善法欢喜。如果你的所作所为和善法无关，就不能叫精进，这叫懈怠。虽然你非常勤劳，起早摸黑，但这种勤劳叫“邪精进”，不是精进就是懈怠，精进的违品是懈怠。

所以只是忙于世间八法，虽然很勤奋，也只能在世间中。针对好吃懒做的人，你是很勤奋的，但这所谓的勤奋，和善法不挂钩。所以以善法的标准、以精进的定义、法相来衡量时，就成了懈怠。因为你根本没有勤奋、没有欢喜善法。所以在世间法上勤奋，就成了懈怠，如果缘善法欢喜，就成了精进。这是第一层意思，“进即喜于善”。

再上高一个层次，比如修持世间的善法和修持解脱道的善法二者比较，如果一个人是想通过这种善根因缘，以后得到更多的钱、或是长得更漂亮、或以后自己能够升天、能够转生到很好的地方等等，以这种心态去修善法；而另外一个人完完全全为了离开轮回，他知道整个轮回是痛苦的，只有解脱道才有真实的安乐，所以他就发起出离心去修善法。

二者比较起来，虽然修善法、喜于善，前面观待追求世间八法的一些人，

你是精进者，但观待出世间的道，你成懈怠了，为什么？因为这个善的标准提高了。什么才叫善呢？能够解脱的叫善根，能随解脱分的善法才是善。

“进即喜于善”，欢喜解脱道的善，这叫精进。如果欢喜世间的善，那就不是精进，就变成懈怠了。对比懈怠和精进，所谓的精进、善法本身层次提高了，就自然而然开始不断地、自动调整了。

刚刚讲了，针对于追求增上生、追求善趣，这是精进。但单单追求自我解脱的善，和大乘世俗菩提心、为了利益一切众生的善相比，后者层次提高了。菩提心层次的善，是真正没有我执的善，这才叫真正的善，缘于这个欢喜，才叫精进。如果你的善根没有缘利他，那就不能叫善，大乘中这是要抛弃的。相对来讲就变成恶了。你只是懈怠于自我解脱的修行中，这叫懈怠，不叫精进。善法的标准一提高，以前的精进马上变成懈怠。

现在再提高一个层次，大乘里还有提高吗？还有。你发了菩提心，说我要利他、我要成佛、我身语意在精进，这种有我想的修善，针对后面三轮体空，“应无所住而生其心”的那种善，比较起来，我们的善提高到后面那种层次了，才叫善。

无执著地修行善法才叫善，如果有执著、有二取、有我想，这里就“成懈怠”。怎么成了懈怠？一个一个比较下来，我们说肯定是懈怠。为什么？因为有我想、有能取所取。你这个所谓的善，这样修下去，没办法断我执，断不了烦恼障、所知障怎么成就？所以你精进的的这个不是真正成菩萨的道、不是真正成佛的道。

就像你勤奋于世间法，永远变不成精进一样。你永远处在我想、有我的状态中去做善法，这种善法永远成不了菩萨、永远登不了地、永远成不了佛，所以你在勤奋一个永远成不了佛的道，这不是精进，是懈怠。

这里“存有我想成懈怠”的意思，必须要一层一层分析下来，我们就真正了解了，为什么发了菩提心的人，只要有我想就变成懈怠了？因为他的所作所为，没不是直接成佛的因。就像世间人起早摸黑去工作，不能称之为精进一样。所以你虽然身语意精勤去做成熟利益众生的行为，因为有我想的缘故，你这个善法没办法直接成为成佛的因，所以就叫懈怠了。所以“远一切智如天”，这是应止的。

如果修善法已经达到了空性的标准，也就是科判中以三轮清净方式精进。那你不会有世俗菩提心呢？当然有，越往上走，下面的功德是具足的；

但往下走，上上功德就不具足。所以如果你只停留在世俗菩提心的阶段，观待下面，可以叫精进。如果你具有了菩提心，小乘的精进有没有？当然有了，他欢喜做解脱的善根，当然具足下面的功德，在上上圆满具足，但观待上上空性来讲，这就不叫精进了，“应止”大概意思就是这样。

下面我们再看第二个科判。

壬二、应行：

第二个科判讲应行，应该行持的。上面针对三轮体空讲应该遮止的，下面针对三轮体空讲应该行持的。应该行持的意思好理解，即相应于三轮体空的状态去精勤。

时无身心众生想，灭想行持不二法，
佛说是求寂不失，大菩提者精进度。

这就很肯定说，这叫精进度。什么叫精进度呢？“时”，在精进的时候，“无身心”无“众生想”。“无身心”，对精进者自己、对众生来讲，不外乎就是身心组成的。身体和心组成了现在所谓的“我”，真正菩萨在修行的时候，无身、无心。

我们在学《中论》、学《智慧品》、学《四百论》等等，都有讲到五蕴皆空，五蕴皆空就是无身无心，通过理论抉择得很清楚，所以身心其实是假相，真实来讲它是空性的。

菩萨在修行时，完全了知、完全安住在身心空性的状态，叫无身心，能行持的我没有了，那所度化众生呢？所度化的众生也一样，如果我身心不存在，众生和我一样，也是身心组成的，我的身心是空性的，那所有众生身心也是空性的，所利益的众生也不存在。

比如布施，我把东西布施给众生，能布施者和所接受的对象不存在，那过程也不会存在，或者所布施的物品，通过中观的正理观察时，本身也是无自性的。这在《中论》、《智慧品》等中讲得很详细，但其它地方已经讲了。所以这个时候，没有身心、也没有众生想，自和他实有的想法都没有了。

“灭想”，在灭除自他想的境界中“行持不二法”，“不二法门”没有常断、没有有无、没有人我法我，相对的、二元对立的这些二，都没有，不二。常断是一对、有无是一对、世俗胜义是一对等等。在灭除我想的状态中行持不二法，即安住在空性中去精进。在胜义中，知道一切是空性的，没有我和

我所、众生等等；在世俗中，他安住在这个境界中去行持精进。

如果这样去行持，“佛说是求寂不失”，什么是求寂呢？菩萨就是求寂，因为菩萨是追求寂灭一切过患、寂灭一切众生过患、寂灭一切轮回的修行者。这种追求寂灭一切众生烦恼的菩萨，“不失大菩提者”，是不会退失大菩提果的“精进”的人。这是他这种精进者、这种求大菩提者的精进度，也是最高标准的精进度。即安住在三轮体空中，以完全三轮清净的状态去行持佛法。

这种标准里，世俗菩提心有，胜义菩提心空性方面也有，是直接可以成佛的善根。“进即喜于善”，这种精进是喜于什么善呢？世俗菩提心、胜义菩提心，方便和智慧双运，能够直接成佛的善。通过殊胜见解摄持的善法，这当然是精进了。

如果你缺少这个、或者缺少无二慧、菩提心，就不能叫真正的精进，而是叫懈怠等等。所以我们就很清楚，应该在了知一切万法空性、无自性的状态中，去行持精进。对这个欢喜，安住这种欢喜，精进修持一切万法无自性、行持不二法等等，这就是真实的精进。

这以上我们通过《摄颂》的角度讲了精进，有时候我们说，“我懂啊，我懂精进”。但每个经论中，精进的定义是不一样的。这里所讲的精进，标准就很高，方方面面都讲到了。如果我们不了解，以为我们有精进。在若干年后或者偶尔的机会，翻开颂词一对照：以前我们都是行持懈怠道，为什么？因为有“我”想，但都不知道，走了这么长时间冤枉路。其实如果早一点接触，我的能力是可以接受的，肯定会在这方面努力。但是如果不知道，我们以为在精进，实际却不是精进。

同样道理，我们认为在放生、在守戒、在修十善，我们认为我们很精进，但如果没有生起出离心，这还是懈怠；如果为了自己解脱，我们认为是很精进，但没有生起菩提心，还是懈怠；如果我们现在很勤奋地发菩提心修道，认为很精进，但如果你没有三轮体空的智慧摄持，还是懈怠。所以这里的内容，我们可以针对自己的情况，一步一步去对照，对照后，一步一步去完善。

佛陀大慈大悲，以殊胜的智慧把这些给我们都讲清楚了。我们学完之后，内心中有一个总体规划，然后慢慢按照这个去做。在这过程中，什么是应止的？什么是应行的？什么是所断？什么是对治？了知完后，其实修行是很清晰的，他不会懵懵懂懂去修行，倒底做什么？不知道。完全不懂为什么要这样做，这方面效果就很少了。虽然做了比不做要好，但是你明白道理去做，

和不明白去做，还是有很大的差别。所以见解越高，修行就越高。

越学这些大经大论，对我们修行的指引，就很清晰，像指路的明灯。所以对大经大论的学习，我们不能松懈。

今天的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第52课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心。发了菩提心之后，我们一起继续学习佛陀亲口宣讲的殊胜经典《般若摄颂》。它主要宣讲了一切万法的本性——般若般罗蜜多。不管我们证悟与否，一切万法的本性永远不会改变。现在学习般若空性主要是为了发现它而已。佛陀现证的佛果，主要是通过修行并远离了一切分别念和障垢，如是本性如是地呈现出来。

有时候我们会疑惑，既然一切万法的本性本来如是，不管知不知道它，它就这样存在着，为什么我们无始以来就没有发现过这个问题？其实一切万法的本性从某些角度来讲，是一种非常平常的状态，不是很玄妙的。所以有可能太过平常、简单了，反而没办法发现它。

就好像以前有些大德打的比喻，鱼每天在水里游，它不知道水是什么，就忘失了水的自性；我们赖以生存的空气，因为太平常了，所以没办法发现它，其实每天都在用，但是都没注意到这种自性。空性的本性、一切万法的本性也是这样的。

其实我们每个众生都生活在空性当中，就像鱼生活在水中一样，但是我们从来没有想要去发现这种简单而平常的状态，反而为了让生活多姿多彩而寻找一些新奇的东西，导致我们的心不断往外缘、不断去寻找一些让我们感觉到很愉悦的东西，以致于没办法往内观、以真实、平静的状态去分析和观察一下万法的本性。也就是刚刚讲的，太过于简单了，反而没办法了解它，所以我们生活在空性当中，却没办法发现。

从更深层的角度来讲，不单单是生活在空性中，其实我们本身也是空性的，但是我们发现不了自己的本性，因此就需要学习殊胜的、宣讲实相的、宣讲空性的经典或者论典以及上师们的窍诀。在学习、观察万法本性的时候，有推理等很多很复杂的体系。我自己在学习的时候也很疑惑：“简单地把本性讲出来就可以了，为什么要搞那么多的教证理证？还有破外道、破小乘、破很多很多……还有很多辩论、推理方法等等？直接给我们讲不就行了！”

实相其实是非常简单的，但是我们的心无始以来已经习惯了复杂的观察方式，所以讲出来太简单了，根本没有人相信。他们认为“什么都不存在”是不可能的事情，一定有一个很好的、很精华的东西叫空性或实相，一定要把它找出来。

其实佛菩萨讲的道理是非常平实的，因为它的本性就是很平常的状态，但是我们的心太复杂了，要把我们内心已经形成的很多复杂的分别念、怀疑、执著，这些本来不属于我们的东西去掉，需要使用很多看似很复杂的理论。其实这些看似复杂的空性理论都是为了打破我们复杂的分别心，把分别心打破完之后，最后得到的或者说剩下的东西就叫空性。

到那时我们就知道啥都没有，的确没有什么可执著的。不管是所执著的对境，还是能执著的心，还是执著的过程，待我们真正返璞归真之后、从复杂回到简单之后，就完全相应于一切万法本性的简单，就是一种真实的实相的简单的状态。

否则，如果刚开始就告诉我们这是很简单、很平常的，那么我们就很自然地把当前学到的知识、术语、概念去解读这个所谓的空和简单，而根本没办法了解佛经中讲的简单、平常，因为这和平常我们所受的教育、字典里查到的平常、简单，完全不是一回事。

所以，学很多东西，主要是为了打破我们很多错误的观念。我们学完空性之后，有些只知道“空性”这两个字，有些一无所知，有些就知道“实相”，懂了的就懂了。不懂的话，告诉你一切万法是空性的、没什么好执著的，也根本不知道是什么意思。所以有时候要讲很多道理以及推理，就是为了推翻我们无始以来形成的种种非常严重的实执。

如果我们的分别念和实执没有那么严重，佛菩萨也不会讲这么多，对上根利智讲几句话就可以了，因为讲了能懂，并不是所有人都必须要经过学习很多理论的阶段。而我们已经执著得很严重，不这样讲对我们不起作用，所以必须要讲很多，让我们去不断地闻思修行来逐渐靠近实相。

很多大德最后真正证悟万法本性的时候，都有一种感叹：万法实相一直在这，为什么以前就没有发现它的存在呢？虽然一切万法的本性是不会变的，不管你是否证悟，不管你对它生邪见还是生信心，它的本性永远保持不变。但如果我们不好好去寻找、分析观察、修行，不跟随它的理论，不通过佛菩萨引导我们的心逐渐靠近实相，通过自力是很难了知的。

就如同刚刚讲的，我们的心已经习惯复杂了，在这种复杂的状态下已经形成了分别念的模式，在这种模式中，永远没办法通过自己的能力还原到、自动跳到空性的状态中，也不会自动去思维。所以只有通过已经完全修行证悟的圣者们的指点去观察、去修行，我们的心才能靠近。

还有一些没学习空性的人，会觉得空性好像给人一种空荡荡、绝望的感觉，好像啥都没有了，而以前我们的生活过得很滋润、丰富多彩、很有希望的。我们要知道，空性绝对不是这样的。空性是一切万法的实相，在很多经论和上师们的讲记中，空性本身是光明的自性、是充满活力的、是慈悲的，它完全不是我们所认为的“什么都没有了，学了空性之后整个生活就会没有希望了”。

空性不是让我们感觉绝望的，也不是空洞的，相反很多功德法在空性中完全具足，我们什么时候拥有了空性，就拥有了无尽的活力、无尽的功德、无尽的慈悲。

假设真实空性会让我们感到绝望，究竟是什么在感到绝望呢？当轮回、我执、罪业面对空性的时候就会感到绝望，因为空性是这些东西的正对治。如果有了空性，轮回就看到边际了，空性现前，轮回就会消亡。我执也是一样，如果我们真实生起了空性见解，我们的人我、法我执就会走到尽头，走向终极衰亡，绝对会完全净除。所以真正感到绝望的就是负面的我执、罪业、轮回的痛苦、烦恼、业惑。空性本身是智慧、慈悲、活力的来源。

如果不去修空性，我们就被动地在里面流转，这是极度消极的状态。我们根本没办法去阻挡轮回的瀑流，但是空性可以制止这一切，空性让我们充满了慈悲和智慧，绝对不是我们没学空性之前所认为的，是一种消极、空洞、绝望的状态。有些道友学空性的时间比较长，已经知道了这些信息，有些还不知道。如果正好有疑惑，我们用佛菩萨的教言做保证，空性绝对不是我们分别心想的那样，空性是可以解决我们所有疑惑、烦恼、痛苦的最好的东西，绝对不是给带给我们坏消息的来源。

《摄颂》主要讲空性般若般罗密多，前面主要讲了般若度，现在讲的是其余五度。禅定度，是相应于大乘的禅定度，我们已经讲完了。还有精进度，也有大乘的精进、小乘的精进和世间的精进，不一样的地方我们也通过颂词学习了。今天要讲第三个，第三个科判是宣说安忍度，也是大乘的安忍。

庚三（宣说安忍度）分三：一、谛察法忍；二、耐怨害忍；三、安受苦

忍。

平时讲安忍分类的时候，也是从这三个方面分的，只不过顺序不一样，第一讲耐怨害忍、第二安受苦忍、第三谛察法忍。但此处的顺序是，首先讲谛察法忍、第二耐怨害忍、第三安受苦忍，都是安忍，但是侧面不一样。

如果不学习佛法，或者说不学习大乘佛法，我们还是想当然地按照平常轮回的思想，把安忍打到消极的状态中去，认为学习佛法的人说安忍，好像就是逆来顺受的感觉。其实真实的安忍，本身充满了智慧和慈悲，是积极的状态，而不是平常不学习佛法的人认为的“安忍是消极、被动、挨打、软弱等的代名词”。

其实安忍的精神是非常勇敢的，一般人根本没办法在遇到很多违缘的时候，还能保持非常清净的心和清醒的头脑、利益众生的慈悲，并提醒自己不能产生嗔恚心，否则对自他有害。这种智慧一般人绝对没有。不学习佛法的世间人会认为佛教徒很软弱，安忍也是一种软弱的东西，是磨掉人们斗志的东西，其实不是这样的。

我们今天所要学习的安忍，也是从三个方面来讲。佛法中很多内容都是这样，如果不学习、站在门外看，好像很多地方都不合理，但是听了之后，发现里面的教义、理念、修行方式都非常完备，而且对我们的生活、修行、自他二利，都有非常大的帮助作用，这就叫做法义。

之所以叫佛法，是因为能真实帮助我们解决问题，第一，讲到了一切万法的本来状态是什么，第二，如何达到，第三，达到之后的作用和功效，里面都讲得非常清楚。此处从三个侧面来讲安忍，第一个侧面叫做谛察法忍。

辛一（谛察法忍）分二：一、真实宣说；二、彼之功德。

壬一、真实宣说：

大恩上师在讲记中讲到，“谛”是真实不虚的意思，“察”就是观察，此处是缘真实义的法进行观察，观察完之后，接受并安住在这个状态中，就叫做谛察法忍。谛察法忍是对于甚深法观察之后如是安住，对它能够接受的这种状态叫忍。没有产生不接受的状态或者负面的东西，而且对一切万法的真实性、高深莫测的状态通过观察之后都能够接受，叫做谛察法忍。

平常我们讲安忍，有时候叫谛察法忍，有时候也叫无生法忍。无生法忍主要是从无生法的角度来安立，无生是空性的意思，而对一切万法的本性、

对无生空性法本身的了知并能够安住，叫做无生法忍。谛察法忍也包含了“无生法忍”这层意思，同时甚深法还可以从方方面面来理解，既包含了世俗谛方面的深，也包含了相应于胜义谛的深。

谛察法忍的修持，是通过谛察法忍的方式来安忍，怎么安住、它的境界如何或者如何让我们不产生嗔恚心，在颂词中是这样讲的：

若闻他说粗恶语，我乐善巧菩萨喜，

“若闻他说粗恶语”，颂词首先说到缘什么法进行观察，当然真实的无生法忍不单单是缘粗恶语，此处只是谛察法忍所涉的一类法，假如要不生嗔心，应该怎么样使用谛察法忍。当然除了不生嗔心之外，谛察法忍可以观察一切法，对一切万法的本性是空性去观察并安住于本性也是谛察法忍，也是无生法忍。但此处是缘一切法中的一类，“若闻他说粗恶语”，把“他说粗恶语”作为我们观察的事例并进行深入观察。

因为我们是凡夫人，无始以来无数次地伤害众生，这些业在我们相续中必然会成熟，一旦成熟我们就会遇到不悦意的对境，比如遇到别人在说粗恶语，听了就会产生不舒服的感觉，之后进一步产生烦恼、造业，最后又开始轮回。

遇到粗恶语的时候，凡夫人条件反射，马上就不舒服、不悦意。若不加以控制，这种不悦意就会加深、加固，慢慢就发展成嗔恚、暴怒，然后衍生成很多过激的反应，就开始对骂、互相殴打、互相杀害、发生国与国之间的战争，乃至发展到无数世的生死中你杀我、我杀你，不断地循环。

无数次地伤害别人，被人伤害，又杀别人，又被别人伤害，这样的缘起链或者恶性循环，很有可能就来自于某一世中自己没有处理好某一个问题的，落下了病根。虽然我们一直致力于解决这个问题，但是病根没有找到，只能解决表面问题，因为病根一直在这，它会不断成熟，所以我们都轮回到现在了。

比如说遇到别人骂我们、打我们，我们仍然条件反射，对他不高兴、不悦意，然后嗔恚、打骂，慢慢就又会下堕了。这方面我们在轮回中肯定遇过很多次了，现在也正在遇到，以后还会遇到。

既然面对他人出粗恶语，凡夫人完全通过轮回的模式进行反应，这是导致轮回的来源。菩萨又是怎么处理的呢？菩萨是逆流而行的。如果对别

人的粗恶语不安忍而生嗔恚心，就会变成轮回的因。但是菩萨是自利利他的，菩萨会通过智慧和悲心的方式来面对这个问题、做一些反应。而且这种反应是引导自己和他人趋向于暂时和究竟的安乐，所以我们要学习菩萨对这个问题的应对方式。

讲到安忍，《入行论》第六品安忍品和其他很多经论中都讲了很多，这些都是菩萨的想法，以及这样做的后果是什么，这些智慧佛法中慢慢地都会给我们讲。此处是怎么说的呢？“我乐善巧菩萨喜”，菩萨和一般人的反应就是不一样，凡夫人第一念就是：我苦，这就是让我痛苦的因。

而菩萨是“我乐”，为什么我乐？当然对于我们这些刚刚学菩萨道的初学菩萨来讲，当我们感受到粗恶语的时候，第一反应还是不悦意，但毕竟学习过，第二念可能就会通过如理作意去作正确的反应了。作什么想呢？菩萨就会这样想：我乐。“我乐”这两个字应该如何解读？就是别人通过粗恶语来骂我，这是我安乐的因，因为缘这样的粗恶语修安忍就可以获得安乐。

菩萨不把逆缘当成自己痛苦的因。如果认为谁伤害我了、让我苦了，我们的心就会沿着这个思路发展、延续，之后火气越来越大，越想越不舒服，最后按捺不住、压制不住就会作一些不如理的反应，哪怕不敢做或者当时来不及做，但是习气已经种下去了，以后它就会成熟，变成一个痛苦的因。

但是菩萨会想，对方是通过这个方式来利益我的。表面上看起来好像是在伤害我，但是如果能够通过一种正确的心态和行为去面对，它就会变成我快乐的因缘。

每个众生的习性都是想要离苦得乐的，如果说它是让我痛苦的，就好像找到一个可以伤害对方的根据和理由了，但如果发现这是利益我的、让我快乐的，那么对我们来讲有什么理由不高兴呢？有什么理由去伤害、嗔恨别人呢？对方做的是让我快乐的事情，而且的确在这个过程中我得到了快乐的因和果，我怎么可能去伤害他呢？这样作意后就开始不一样了。

但是安乐的因也不是随随便便可以得到的，要经由如理作意和如理反应，只有做了正确的选择才是快乐的因，不然还不是快乐的因。这是菩萨和一般人思维最大的不共之处，凡夫之所以成为凡夫、菩萨之所以成为菩萨的因缘就在于此，道不一样，思想和行为完全不同。一般的世间人也是

一样的，伟大的智者能成为智者有自己的原因，小人、恶人也有他自己的因素。

所以我们现在要学菩萨道，就不能再按原来轮回的思想去条件反射了，佛在经典中开示的要成为菩萨应该怎么想、怎么做，这些方法我们要去学习，学习完再思考并产生定解，然后不断去实践。

“善巧菩萨喜”，具有善巧方便的菩萨会很高兴。什么是善巧，什么是不善巧呢？如果没有遇到粗恶语的对境，就谈不上善不善巧的问题，如果遇到了粗恶语，像一般的世间凡夫人那样去做很过激的反应肯定不是善巧。只有菩萨会把粗恶语转为安乐的因，这才是善巧。世间人怎么可能叫善巧？世间人是很笨拙的。

没有这种对境出现，体现不出善不善巧，之所以叫善巧菩萨是因为不被粗恶语控制，也不会被内心的嗔恨心引导而趋向于轮回的方向。反而把粗恶语变成了让自己成熟、让自己强大、让自己获得安乐的来源。

我们在轮回中，这类素材是很多的，比如遇到不高兴的、伤害我们的事情。如果懂的话，每一次遇到这些都可以转为道用，如果不懂，就一次次受伤害、一次次生烦恼、一次次造恶业。在轮回中好就好在这一点，如果你懂了，都会成为修行的因。

就像一个普通人在外面走一大圈，他看不到什么，树就只是树、草就只是草、垃圾就只是垃圾，而一个有商业头脑的人走出去，就发现到处都是宝贝，这个可以做那个、那个可以做那个，智慧一运转之后发现没有一个不能用，看什么都是商机，都可以变废为宝。

凡夫人和修行人也是这样。凡夫人今天就不舒服、不悦了，没办法了，因为他只有平庸的思维。菩萨的思维不一样：这是让我修行的，那也是让我修行的，全都在让我增长功德，每天通过这些来训练自己的智慧，让自己的功德不断增长。所以你的觉悟、思维方式还有运用方式很重要，但是这些也没办法让一般人随随便便就自动具足的，必须要学习。就像这儿讲的，菩萨对这个问题是怎么样思维的，首先要转变观念，之后再顺着这种观念引导慢慢做调整，这个时候我们就会慢慢变成菩萨。

以上讲的“我乐善巧菩萨喜”是世俗谛的谛察法忍，是从世俗的侧面来讲的，把粗恶语从比较深的层次转成修道之用、抉择为安乐的因。想想看，这不是很深妙的抉择吗？这就是很深的道啊！一般人根本做不到。以

粗恶语为例，很多伤害、很多世间违缘都能够直接被看成修道的助缘、菩萨道无尽善根和福德来源、修持自他二利的殊胜菩萨道，这是很深的道理。

如果我们能够了解到我乐、善巧菩萨喜，并且能够如是去观修，这就属于世俗谛的谛察法忍。因为它是一个深法，平时在修行过程中遇到一些高深莫测的法的时候，如果根基浅薄会接受不了，如果是大乘根基就可以去面对，所以可以理解成世俗谛侧面的谛察法忍，从比较深的层面转变我们的思想。

下面是第二个层次，从胜义谛的侧面如何安立谛察法忍呢？

孰说孰闻以何说，具胜忍度是智者。

菩萨通过胜义理论观察，“孰说”，就是当我们听闻粗恶语的时候，菩萨就会想谁在说这个粗恶语？“孰闻”，谁在听闻这个粗恶语？“以何说”，他以什么样的动机说？说了怎么样让我不舒服的话语？这叫做“孰说孰闻以何说。”

如果我们不观察、没有以空性抉择，就会是“张三骂的是我，我的耳朵听到了他说的刺伤我的脏话，他是以嗔心在诽谤我。”一般人从现象的角度，似乎能找到能说、所说和听闻者的状态。

但是菩萨安住在实相，从胜义谛观察，有没有这样的话语，我听到之后不高兴、生嗔心了呢？通过胜义谛的理论寻找，找不到一个真实的能说、所说、以何说的本体。“孰说”，能说者是谁？张三不就是能说者？一观察，张三是五蕴的自性，其实是一个组成的整体，假名为张三而已，通过离一多因、大缘起因等中观理论一一分析观察，在你面前活生生的张三这个概念就逐渐消失了。

不观察，我们会想当然认为他是存在的，但是通过殊胜的正理观察和分析，就会发现是不存在的。首先观察整体的张三是没有的，他只是个概念而已。就像我们观察一部车一样，真正观察后发现这个车是一个概念，由很多零件组成的东西叫车，所谓整体概念的车就消失了。再把它的零件——方向盘、轮胎等等一个个进行分析，在分析的当下，它实有的概念慢慢就消失了。

后面再分析张三的身体和他的心识、五蕴，在分析的过程中就发现不存在，现而无自性，完全找不到一个真实的张三和能说者张三。听闻者我也是一样的，通过抉择人无我的空性理论，观察的当下就消失了。既然没有张三，

那“以何说”呢？他的发心、意乐或者等起——嗔恚心，或者他所说的话语，哪里能找到？这样分析的时候，语言就没办法安立。

所以通过胜义谛观察，“孰说、孰闻、以何说”，观察的当下就找不到了。似乎他还在不断地讲，但是我这颗在观察的心安住在他的本性、实相的时候，就不会认为他在骂我，也不会产生很强烈的反应。

平时我们会产生很强烈的反应，就是因为我们执著有一个实实在在的能说者，还有一个我，我是一个受害者、听闻者，他的语言真实能够伤害我。平常很多时候我们都是安住在实执中，这样我们就会感觉受到了伤害，然后产生嗔恨心等等。

但是当我们发现他是假立的，胜义谛中不是在实有的，只是一个虚幻的东西，虽然好像有个显现，但是他的本性是假的、是不存在的。当我们把注意力从实有转而趋向于空性的时候，我们计较的心、实执的心慢慢就淡了、生不起来了。当嗔恚心这个强烈的烦恼没有来源和所依了，自然就没有力量生起。这就是安住在实执和空性的侧面的两种截然不同的结果。

世间人和不修行空性的人，为什么一下子就能被激怒？一下子能够产生很大的贪欲心或者嗔恚心？就是因为实执。认为一个东西是实有的，一定要得到，然后就控制不住自己，在这个基础上不断追求，万一一个人横插一竿子把它抢走了，就会很不高兴。为什么？因为这个实有的东西本来应该是我的，为什么被拿走了？所以这里引发的贪欲、嗔恚、嫉妒，都源于实执，认为这个东西存在，认为我、对方存在，在这种实执状态中很容易产生激烈的反应。

但是如果你认为这是假立的、虚幻的时候，比如打游戏的时候，你就安住在这是游戏本身，自然不会这么执著了，因为知道这是不存在的，是虚幻的东西和过程，何必认真呢？当你的心放松到这个层次，这种放松的层次绝对不会成为你产生贪欲和嗔心的基础，空性本身不是产生烦恼的基础，产生烦恼的基础是实执，所以瓦解实执就可以了。安住于本来的空性，这个嗔心的过激反应是没有力量的，生不起来了。就像拍皮球，如果地很坚硬，皮球拍下去就会弹很高，如果是沙子等很柔软的东西，一拍下去是没什么反应的，因为没有这个基础。

平常为什么要修空性？为什么以空性的方法灭嗔心是非常好的？因为生起嗔心的来源、所依、动力、基础就是实执的心，你的心实执越大，反应

也越大。但如果你的实执心能瓦解、慢慢安住于虚幻当中、心很放松的时候，不管什么刺激，语言也好、打击也好，你的心不会产生反弹，完完全全把这些刺激消化掉了。产生不了过激的反应了，因为没有一个回应的基础了。刚才我们讲了，如果地很硬就回应了，一下子会弹很高，你的所依是沙子这类很柔软的东西，力量一下去就散掉了，弹不起来了。

我们的心要安住在放松的状态，但也不是说想放松就能放松的，而是要通过正理观察，的确这一切是没有的，显现的时候是会有现象，但它是幻化的、是无自性、是空性的，当我们安住在（不是去想，想只是个思想而已，而是我们的心真正达到了）这种非常放松的状态的时候，什么东西来，它都能消化，它的消化力太强了。空性是最了义的，所以什么东西它都能完完全全消化掉，不会产生一些过激的反应。所以只要把空性修相应了，粗大的贪欲、嗔恚、傲慢、嫉妒，这些现在极度困扰我们、社会或者修行人的负面东西，就会全部消失，不会再产生。从这个方面讲，也叫做谛察法忍，是很甚深的自性。

在显现的当下了知万法空性，这需要强大的福智。有很强的福德善根才能够接受这个理念，即便学习了这个理念之后道理懂了，还需要很大的福德让它在内心生起来。真实安住在空性的状态不是说我了知就行了，需要更大的福德。你遇到空性需要很大的福德，遇到之后能够听闻需要很大的福德，听闻之后能听懂需要很大的福德，听懂之后愿意修需要更大的福德，愿意修了还能够把它修得动，福德的要求也是越来越深、越来越强，最后还要证悟，福德善根少的话绝对不行，所以福德资粮和智慧资粮两方面的确是相辅相成的。

如果不学习的话，有些道友就会觉得不重要，一说福德好像就是关于世间八法、钱财，而我不执著钱财，所以不需要修持这个。那不一定，即便是生起空性，也需要很强大的福智支撑。为什么菩萨只能成菩萨，不能成佛果呢？资粮不够。就要反复修，你的资粮够了，就自然而然成佛了。同样的道理，佛果是很殊胜的果，需要很强的因才能达成，证悟空性也是很殊胜的果，因缘少了也没办法达成，不可能缺少因缘而产生的。因缘是什么？福德资粮和智慧资粮。通过菩提心摄持的强大福德，可以成为证悟空性的助缘、坚实的基础。没有它走不动、修不动，或者根本听不到空性法，没办法接受空性，接受空性之后又无所谓听或不听，不觉得很重，生不起这种感觉，听到之后思维不下去，通达不了空性，都是缺少福德的缘故。所以在闻思修的过程中，我们要反复去祈祷、发愿、回向，为了能够相应空性去反复地集资净障，

当然越了知空性也会对因果越越精进取舍。

通过以上内容的学习，我们就知道以谛察法忍去化解嗔心是最殊胜的，所以说“具胜忍度是智者。”如果能够如是以谛察法忍去观察万法的本性，尤其是粗恶语，遇到的时候安住于它的本性，这叫最胜忍度。具有了殊胜的安忍度，这个菩萨就是智者。

遇到粗恶语的时候，如果生起了嗔恚心、辱骂别人的心或者做了打击的行为，这是愚者。为什么是愚者呢？第一个愚昧是因为不知道它的本性是空性的。第二个愚昧，是明明知道听闻粗恶语之后生嗔心去反击对方，会给自己带来无尽的麻烦，会让自己堕恶趣，会给自己带来很多痛苦，还眼睁睁往痛苦的坑里跳，不是愚者是什么？明知是苦井也要跳，这就是愚者。

听到别人说了这是个苦井，离远一点或者把它封死了，这才是智者，因为他知道掉下去就是痛苦。所以当我们没有修行空性或者说没办法善巧地化解掉嗔心的时候，就是一个愚者，明明前途是黯淡的，还要往前走，根本不想去调伏和转变，这也是愚者。

完全能了知并化解掉让自他痛苦的因，而且化解的方式是如此的高明，不是智者是什么？第一，他能够把粗恶语转变成我乐，认识到这是快乐的因，这是智者的思维。第二，他能够通过如此高明的方式把嗔恚心化于无形，一般人是做不到的，他是当之无愧的智者。

一般的世间人认为安忍是“强忍着、憋着不发作”，“君子报仇十年不晚”，“小不忍则乱大谋”，诸如此类的忍。是不是安忍呢？佛法中的安忍完全不是这么回事，不是让我们硬憋成内伤，最后忍无可忍就爆发了。佛法中善巧的忍是让你化解掉嗔心，当下就化解了，不让毒瘤留在你的心中，通过最直接的方式让你当下就不产生嗔心，如果产生了就马上化解掉，这才是真实的忍。完全对现在、以后、自己、他人、世间道、出世间道都不会成为痛苦来源的，这叫作安忍。安忍是对一切万法的本性完完全全了知并安住。

我们在学《入行论》的时候，已经学过很多这方面的理念了，所以佛法中真实的安忍是非常智慧的自性，完全把痛苦的根源、毒瘤切除，不让它形成的，从这个方面是智慧的表现。第二个是慈悲的表现，为什么呢？伤害我的人，我不但不对他生嗔心，不报复，而且还认为他很可怜，要想自己有能力的时候要帮助他化解掉这样的嗔恚心，这是非常慈悲的自性。

所以佛法中的安忍非常伟大，为什么呢？第一，充满了智慧，它不是愚

昧、愚痴的状态，是非常智慧的状态。第二，充满了慈悲心，不是明哲保身，我现在不能发作，一旦发作了会对自己不利，而是完全安住在慈悲的状态。智慧的心、慈悲的心都是清净、广大的，所以佛法中所讲的真正的安忍，我们慢慢学了之后，自然而然就不会认为安忍是软弱的表现，而是勇士才能做到的，如果你不是勇士，根本不敢碰这种东西。

谛察法忍的真实宣说已经讲了，当我们遇到这种情况的时候，就可以通过世俗谛或胜义谛的方法，如是去面对，如是去安住，这是一个非常高明的方法。话说回来，越高明的东西，掌握起来难度越大。如果只是学个炒菜、扫地，这太简单了，不需要多大的智力，也不需要很多资源，但要掌握一个高尖技术，那必须要投入很多，资金要雄厚，必须要很强大的科研团队，等等很多因素聚集在一起才能达到。而我们要做到的，是这么圆满的、佛法中这么高端的化解嗔心的方式——安忍，也不是那么简单的，所以必须要长期地学。

它的理念接受起来都不太容易，就好像以前也有很多科技上的东西，比如相对论这些很高端的思想，一般人也是接受不了，要接受它，需要很大的努力。我们要接受佛教中的安忍，本身这个思想就很高了，所以需要很大的善根，还需要精进地学习。理念接受了，不等于达到了，还要去做，而做的过程也是比较痛苦的，为什么呢？因为你无始以来的习气在那阻碍着，虽然理念是接受了。

就像认识到抽烟不好了，下定决心戒烟了，的确从理念上认识到这个是不好的，对自己、对家人都不好，但是戒烟的过程是很痛苦的，因为自己的习性在那，它会阻碍你。同样的道理，我们知道了佛法好、空性好、安忍好，理念上已经确立是好的，但是做的时候还是需要一定勇气和善根，为什么呢？因为强大的习性在那，存在于我们本来相续中，没有被损害过。

我们只是理念上认识到了，但是这个负面的力量还在那里，一直都没有被瓦解掉，所以我们要去和它面对面抗衡。就好像你不戒烟的时候，这样的对抗是没有的，但是你开始戒烟了，对抗就出来了。对抗的过程是痛苦的，但也是必须的。我们也是一样，如果不修安忍，啥情况也没有，按照原来的思想进行下去就行了，但是你现在认识到了，不行，必须要学佛法，必须要逆流而上，这个时候就出现对抗了。

出现了对抗怎么办？不能退，退了就还是原来的样子。在这个过程中，需要不断地精进、加上善知识指引、修上师瑜伽或者修其他很多能够帮助我

们进步的法门，这样慢慢修了之后，当我们的对治力越来越强大的时候，负面的力量也就越来越弱了，此消彼长的关系。坚定地修下去，一定会成功的。

壬二、彼之功德：

菩萨若具忍善法，三千世界满宝供，
罗汉缘觉世间解，施蕴不及彼福德。

修了谛察法忍之后的功德是什么？有什么利益和功德？有时候我们在想：我花了这么多，投入了这么多，到底有什么收获？如果告诉我们成佛之后，这些都是你的。我们一看，都是我的，那我可以投入。如果我们发现投入之后没有得到任何东西，那何必投入呢？没必要。有些众生会有这样的疑惑。

说明功德不是说得很好听、到头来一场空、最后啥都没有的虚假广告。这的确是一个广告，广而告之也不是坏事，把如是功德、产品性能如是作介绍，而不是虚假宣传。如果功能不作宣传，你不知道，也不会去选择，如果宣传了，你知道了并且愿意选择，最后能得到方便、利益和安乐。佛法中很多带有广告功能，但我们千万不要一听是广告，就想这是假的东西。

这个世界有假广告，也有真广告，而佛法中广告都是真实的，产品性能的确如此，你用了之后体验到的功能也是如此，带来的便利也是如此。佛菩萨已经安住于实相，已经得到了佛果，所以他们就把这些功德一一给你介绍，如果你以谛察法忍修行，这些功德都是你的，我们一看的确好，就会按照佛菩萨所说的经常去做。

从这个角度来讲，佛法需要宣传，不宣传别人怎么知道佛法的利益、好处？如果佛只是独自坐在菩提树下，心想佛法太好了，但是啥都不讲，众生也不知道佛相续中是怎么样的，那谁愿意来学呢？所以佛陀证悟之后就去讲法了，告诉大家佛法很好、学完之后能达到什么功德，相当于做广告一样的。

不但他老人家做广告，还派很多弟子到处打广告，不打广告别人不知道，所以大恩上师现在也在这里打广告，我也在这里打广告，以后大家也要打广告。我们知道佛法的确是这样的自性，之后去推广宣传，这个没什么不对的，对自他有利益的东西就在佛法里面。

有些你只要一试验就能发现好，还有很多需要进一步学习、深入之后，更多的利益才会得到。所以彼之功德到底有什么必须要讲，不讲功德的话，

都不知道为什么要去做。很多人觉得很冤：我花这么多时间精力去做了，得到了苦受，其他啥都没有捞到。佛陀说：这不冤，因为它有它的功德。

功德是什么呢？“菩萨若具忍善法，三千世界满宝供”，善巧的菩萨如果具足了谛察法忍这个善法，获得的功德无量无边，只能以相似的对比来说明究竟多大，没办法直接讲。谛察法忍本来就是相应于真实义的忍，具有直接可以证悟法性的本性，所以没办法衡量它的功德到底有多大，世间没有任何实例可以和证悟法性的忍相对等，只能相似对比。

怎么相似对比呢？“三千世界满宝供”，三千世界是什么概念，有时候我们都想不出来，有些人云游过世界，知道这个世界很大，但这个世界只是三千大千世界中的其中一个世界的一点点。一个世界，以前我们反复讲过，以须弥山为中心，外面是铁围山、四大部、八小洲，沿着须弥山山顶往上一直到初禅天，这些称之为一个世界，现在我们所处的这个地球（南瞻部洲）只是一个世界中的一小点。一千个这样的世界叫一千小千世界，一千个小千世界是两千中千世界，一千个中千世界就是三千大千世界，已经超越了我们的想象力了，反正就是极其广大。

在这么大的范围中，充满了钻石、黄金等任何世界中最好的珍宝，全部变成供品。这种情况只有在我们修曼荼罗的时候想得到，平常不要说三千大千世界的供品，可能稍微搞一点像样的供品都很困难。整个三千世界满宝作供养，范围很大，而且所供的是七宝。

所供的对境是什么呢？“罗汉缘觉世间解”，所有的阿罗汉（小乘的无学道）、所有的缘觉（缘觉乘的无学道）、世间解（佛陀被称之为世间解，佛陀的异名，是佛的十号之一，其实就是解世间，解是了知的意思，对整个世间中所有六道众生的根机等方方面面都了解），把这么多的七宝供养一切佛、阿罗汉、缘觉。

“施蕴”，是对他们布施的福德，蕴是集聚的意思。所有布施的功德集聚起来，“不及彼福德”，不及安住谛察法忍的功德。安住谛察法忍的功德远远超胜在三千世界以七宝供养一切佛陀、罗汉、缘觉这种布施的功德。从这个角度看，修安忍的功德是非常巨大的，后面还要讲很多修安忍的功德。

这里主要是讲安住在谛察法忍中的功德，如果我们平常在遇到伤害或者没有遇到伤害的时候，都观空性，其实都是谛察法。对无生法观察之后，能够相信、信守、安住，是一种谛察法忍；然后别人在骂我们、打我们的时

候，我们能够安住在这是空性的、如梦如幻的，也是一种谛察法忍。它本身的福德聚是非常广大的，大到没办法用一般供佛的功德来作比较。

平常我们看到《贤愚经》、《百业经》、《妙法莲花经》里讲，如果仅用一滴水、一朵花或一根香来供养一尊佛或者一位圣者，这个功德都很大。我们在学习《随念三宝经》的时候，也学到因为所缘的对境是佛，他的功德是福德藏，哪怕用一点点的东西供养佛，都能够得到无量无边的功德。很多经论中都讲，只是用少些供品来供佛，功德都不可思议，没有办法衡量。也就是说，这样的功德都已经非常巨大，更何况是三千世界充满了宝物，然后去供养一切佛陀、罗汉、缘觉，这种功德真的是没有办法衡量的，然而就算是这么多的功德，也不及谛察法忍的功德。

通过这方面的对比，我们就知道谛察法忍不单单能产生世间福德，还可以产生出世间功德，功德是非常巨大的。平常我们在佛堂缘佛像或者观想佛陀充满法界，以一朵花、一些净水作供养，其实这些功德我们是看不到的。如果我们有信根，真正相信的话，我们就知道佛经中讲的这些供养的功德全都是真实不虚的，供养之后让我们相续中种下非常深厚的善的习气，这些习气在轮回中或者修解脱道的时候都会发挥作用。

有时候我们会想：为什么做了这么多，还是这样呢？善根种下去之后还需要酝酿，不是马上成熟的，也可以叫异熟果，异时而成熟，所以善根的成熟需要时间。我们每天供养、供曼扎，为什么还没有证悟呢？证悟所需要的善根不是我们能想象、能衡量的这般巨大，是要从世间的状态到脱离整个轮回，需要很长时间不断地做才能达到这个标准。

按照显宗的说法，从小资粮道发了菩提心开始，需要一个无数劫才能登初地，他在这个过程中干什么？就是在积累因缘。一念菩提心的功德就这么大了，还需要一个无数劫中不断安住在菩提心的状态，这是要多大的善根才能登初地啊！所以这不是那么简单的事情，不是当个国王、竞选个总统那么简单，而是要从轮回中出离、成为一个圣者，需要的福德是没办法衡量的。从初地到八地，要一个无数劫，从八地到成佛也要一个无数劫。成就佛果后，为什么功德是遍智，能够无勤任运地利益众生，威力又如此广大？这需要具有不可思议的善根、功德、福德，这么多的因缘他才能成就。而我们现在只做了一丁点的善根，就想要马上看到果，甚至开始威胁：如果看不到果，我就如何如何。这就是学的少，不懂缘起规律的缘故。

为什么佛法需要这么多苦行去行持？因为佛果的功德不可思议，成为

遍智、一刹那了知一切众生的心理，需要多深的智慧、多大的福德！我们真正了知了佛果，才会惊叹佛果的智慧和福德不可思议，当我们知道他老人家的境界之后，再来看成就佛果所需要的因缘，就会发现我们现在所做的、有时候甚至是心不在焉做的一点善根，怎么可能马上现前一个圣果？

如果真像你觉得的那样，那因果就虚耗了，就不是因果不虚了，为什么呢？你的因不齐全，那么小的一点点因，就想要得到很大的果，怎么可能呢？如果有可能，因果就虚耗了。如是因，如是果，因不够，果就产生不了。

只要我们的果没有出现，唯一的原因就是资粮还不够，那埋头苦干就行了，其他不用想。因成熟了，是一定会有果的，你不求自然会有果。菩萨修菩萨道的时候，把所有都交给众生了，根本不考虑自己。不像我们到了晚上就开始打算盘、按计算器，今天我磕了几个头，功德乘以多少等于多少，然后我得到多少，下次再什么什么，就开始计算自己得到多少，每天这样计算、考虑，当然都是在考虑自己的利益。

菩萨修完后全部回向众生，自己一点都不要，根本不考虑自己的问题。他不考虑自己的问题，是不是就意味着自己得不到利益呢？绝对不是。他不考虑自己，这种因是正确的，因缘一旦成熟了，自己都会得到，而且就是因为放弃了自己的利益，他才能得到圆满的自利。所以每天给自己打小算盘、每天思考自己得多少的这种心量和修行方式，不是一个很快可以得到证悟的因缘。

为什么我们要学《入行论》？上师说要放弃我们的自我、我爱执，来考虑众生的利益。那是最好的教言了，是告诉了我们一个捷径。但我们说：不是，这个肯定不是，应该要考虑自己才行，上师讲的菩萨道不是真正的菩萨道，我想的才是真正的菩萨道，才是以最快的速度可以达到的。

根本不是我们想的这样。很多上师告诉我们的精要、空性、打破我爱执的菩提心，全都是让我们可以最快证悟的方式，如果我们有善根，就会欢喜入道、会去修行、慢慢试着放下我爱执。刚开始可能放不下，但是慢慢去做，不管用什么方法都可以。比如通过发心，我们会想：我发心了就没办法听法了、没办法打座了，全部时间都在干事情，什么都没捞到！其实这也是一种打破我爱执的方法，如果我们了知了里面的深意，会发现其实是一种让我们快速圆满资粮的方式。

原来把自己抓得那么牢，现在让你放下，你肯吗？你愿意吗？你心甘情愿

愿吗？我们说：我心甘情愿！是真的心甘情愿吗？还是假的？需要分析。如果真的心甘情愿地放下了，不管自己是否证悟都无所谓，只要众生能够得利益、只要佛法能够得以弘扬就可以了，至于个人的修行怎么样都行。

如果内心产生这种观念了，他的修行不可能差。他的心这么高尚、清净，修行怎么可能差呢？他不断修炼很广大、很伟大的心念，看似好像耽误了很多打坐、念咒的时间，但当他内心真实能够生起那种状态的时候（当然不是刚开始那种相似的），那么他的修行就差不多了，已经接近证悟了。

上师给我们讲了很多修行的关要和理念，我们要好好思维，放在心中去想，等福报够了，这些理念就都能接受了，一下子就都懂了。如果福报不够，就接受不了，总觉得上师好像在骗我，上师为了他的利益、为了他自己的事情得以成办，故意让我们做一些发心的事情。其实不是这样的，哪一天想通了，就会发现真正的修学菩萨道就是这样的。考虑自己是永远达不到这个标准和目的的，如果放弃了对自我的爱执，就是菩萨道。放下我爱执的刹那，菩萨道便形成了。

如果你抓住我爱执不放，菩萨道永远形不成，可能是个善法，但和菩萨道没啥关系。当一个人真实生起菩提心、想要利益众生的心，那一刹那，菩萨道就有了。只要沿着这个道走下去就行了，坚持利他心，坚持不考虑自我心，坚持下去，这就是真实的菩萨道。

对我们来讲，这些问题好好地不断去学习、观察、认认真真思考、不断发愿，愿上师讲的这些法义迅速融入我心中，我要接受它、理解它、消化它，这个发愿很重要，经常性这样祈祷发愿，就说明你对法义本身很重视。如果对法义本身很重视，通过因缘和合，法义就会融入我们心中，很多很深的理念我们也会接受，之后修行也会提高一个档次，更上一层楼。

下面还有一组颂词来宣说功德：

**住安忍者身洁净，三十二相力无穷，
于诸有情宣空法，众喜具忍成智者。**

这个颂词讲到修谛察法忍还有其它功德，“住安忍者身洁净”，具有谛察法忍的菩萨身体非常洁净、庄严，“三十二相力无穷”，还有像佛陀这样的三十二妙相、八十随行好。当然有的经论中说，三十二相、八十随行好，要是针对印度人，那么佛陀在示现的时候会相应于印度人的审美观，假如佛陀在非洲出世，皮肤还是金黄色，别人就会觉得不好看，又黑又亮才好看。

所以三十二相在世间显现的样子，是随顺众生喜闻乐见的那种。三十二相，很庄严，而且身体很洁净，“力无穷”是威力无穷，这些功德修安忍都可以得到。

修安忍不是软弱，而是一种很智慧、很慈悲、力量很大的善法。安忍不是那种“今天我忍了，好像吃了亏了，本来应该骂你几句，心里就舒服、平衡了，但我今天没骂。”他的心很清净，通过很清净的心修安忍会得到很大的善根，这个善根一旦成熟，他的身体会很清净，而且最后成就佛果的时候会成就三十二相，没有成就佛果之前也会变得很庄严，具足很庄严的身相。

现在长得庄严的人都是因为以前修过安忍，自然而然就会很庄严，不需要整容。如果没有这种善根而去整容的话，可能会整容失败，因为没有这样的因。如果你修了一点安忍，整容还有成功的时候，整容成功也是修了善根的缘故。如果你的善根很强盛，都不需要整容，如果你善根不够，但又修了一些，那么通过整容变得更漂亮是可能的。

否则一点善根都没有，整容就会失败，会遇到骗子医生或者没有资质的整容馆，有可能在手术台上就死了，也有些就毁容了。诸如此类的事情我们都看得多了，但这些事情的背后都有因果的，整容成功也是因果。所以修过安忍的人会特别庄严，不需要修饰或整容也很庄严，身体很洁净，还具有很大的威力。

麦彭仁波切在注释中讲，这两句是讲修谛察法忍的异熟果，主要从身洁净、三十二相、力无穷这些异熟果的侧面来讲。力无穷是威力很大。有些人在世间做事情都没有什么力量，但有些人威力很大，随便说句话，别人就觉得这个人很有力量、威势，他自然有一种气势，现在讲起来就是气场很强大，别人看到就会敬畏，他就是属于善根成熟了或者善根外溢。

如果你的内心没有这种善根，装作外强中干、很凶的样子，别人一看就是装的，不会怕你，因为你没有什么威力。如果内心具有福德、善根，不用去装，不怒自威，自然具有那种功德力。修安忍有很多这样的异熟果。

“于诸有情宣空法”是士用果。以前我们讲过，士是士夫，士夫是一个强壮的男子汉，士用是指它的力量很大。就好比一个强壮的男人，他的力量很大，可以随随便便把重物拿过去拿过来。士用果也是一样的，是一种增上的果。

修安忍的士用果，力量也很大，有很多作用，因为修的是空性、谛察法

忍的缘故，所以士用方面的起现就是能够宣讲空性法，既能安住在空性，也能够宣讲空性，而且有能力把空性法讲得很好，能够让众生理解。就像大恩上师一样，他老人家已经证悟了空性，也能够把这些空性法讲得非常好。

佛陀也是一样，佛陀的化身是圆满的，不管是身洁净、三十二相还是威力无穷，都是圆满的，而且佛陀讲般若空性是没人能够超越的，讲得非常圆满。谛察法忍的士用果可以从这个方面讲。

“众喜具忍”是增上果。在《心性休息》中讲到，“成熟外境增上果”，是指成熟于外境。但是这里不一定，颂词中并没有从外境上的山河大地去安立，而是“众喜具忍”，也就是如果是具有安忍的菩萨，众人都欢喜他，把他当成一个值得信赖的所依处。其实是别人对修安忍者的态度表现为外面的增上果、成熟于外境了，从这方面来讲，也可以叫做“成熟外境增上果。”

“成智者”是离系果，离系，是离开系缚。修了安忍之后，你的障碍、我执、烦恼这些系缚远离了，就成智者了。你现在的愚痴心、我执、种种烦恼、罪业，都叫做束缚，有束缚的时候就是愚者，什么时候离开了束缚就是智者。所以离系果，系就是系缚、束缚的意思，离开了束缚就成智者，成为一个真正像佛陀一样的智者。谛察法忍所修的忍是和空性有关，和甚深的智慧有关，所以它的果也和这些有关。这个科判是从谛察法忍的角度讲的。

修行的果是在佛地圆满，还未圆满的时候，也就是在因地，作为没有解脱的凡夫人，有些身体会很洁净，有些修安忍的人皮肤天然就很好，不需要抹很多这样那样的油；有些很庄严，三十二相；有些有威力，能够善巧地宣讲空性法；有些人缘好—众喜，谁都喜欢他、愿意接近他，觉得他有安全感；成智者，就是很有智慧。

大恩上师也引用了《入中论》中的颂词来说明其功德，“忍感妙色善士喜，善巧是理非理事，死后转生人天中，所造众罪皆当尽。”这个颂词也讲了这个问题，修持安忍所具有的功德，讲义中讲的很清楚了，我们去看一下就知道了。

下面我们再看第二个科判：耐怨害忍。

辛二（耐怨害忍）分二：一、如何安忍；二、如是安忍之果。

壬一、如何安忍：

第一个是如何安忍，那到底应该怎么样安忍呢？就是指耐怨害忍，是如

何安忍的。前面的谛察法忍主要是对于真实义、深义进行观察并安住的忍。耐怨害忍是当怨敌伤害我们的时候，怎么样忍耐、怎么样安住。有个重要的观念一定不要忘记，所有的忍都是以不起嗔心为原则，绝对不是我们平常所认为的那种忍。怎么样让自己不起嗔心，这就是真实的安忍。

更高的层次是在不生嗔心的基础上，还要对对方产生慈悲心。不单单不伤害他，没有嗔心，而且还想利益他。在不生气的同时还想：唉！我觉得这个人太可怜了，发愿以后要度化他。

就像佛陀在因地为安忍仙人的时候，他被歌利王割截身体的时候就是这种状态，那么大的伤害，把他的身体、耳朵都全部割下来了，却没有生起刹那嗔恚心，而且发愿：现在你用宝剑伤害我的身体，以后我要用智慧宝剑来伤害你轮回的身体，让你获得解脱！他当时生起了很强的悲心，安住在这种安忍中，成佛之后首先度化的众生之一就是歌利王。

具体如何安忍呢？

有众生取檀香包，恭敬涂敷菩萨身，
或有火烬撒其头，于二者起平等心。

这里用对比的方式来突出菩萨安忍的清净状态，就是平等心，平等心是这里的核心词句。怎么样的平等呢？假如左边“有众生取檀香包”，里面装满了檀香的檀香包，“恭敬涂敷菩萨身”，很恭敬地把这涂香、檀香粉涂抹在菩萨的身上做供养，就是左边的众生很恭敬地用檀香包来涂抹菩萨的身体；“或有火烬撒其头”，然后右边的众生，用烧了还没完全灭尽的炭、煤或者木头等，撒在他身上、头上。菩萨对这两种人都是平等看待的，对恭敬涂敷他身体的人没有偏袒，也没有贪；对伤害他的人也没有嗔，这就是平等心。

既然讲平等心，那什么叫不平等呢？我们众生就是不平等的，谁对你好、对你恭敬、对你赞叹、用檀香包来恭恭敬敬地承侍你，你会非常喜欢他，有什么好事情会马上想到他；如果有人诽谤你或者用火烬伤害你，内心马上就产生嗔心，然后想要去骂他、伤害他，如果没有能力，至少也要生一个害心，这叫不平等。

菩萨的悲心是平等的，对于恭敬供养他的人也不产生偏执的贪爱之心，对于伤害他的众生也不生起嗔恨之心。虽然他贪嗔都不起，但是他也不是木头人。如果别人对你好你不知道，对你不好也不知道，你就是个对什么都没感觉的人，那么以世间的标准，在学《二规教言论》的时候这叫做人格下劣。

别人对你好你不知道，不知道感恩、报恩；别人对你非常不好，经常打你、骂你、伤害你的家人，你也没有感觉。这不是修行好，这是人格太差了。

但是菩萨他显然已经早就超越这个标准了。菩萨难道真不知道谁在恭敬他、谁在伤害他？他是很清楚的，但以他的修行、内心的境界，他平息了贪嗔心，平等对待，平等地对两个众生都生起悲心。对恭敬、供养他的人，他通过悲心来对待，愿他离苦得乐；对伤害他的众生也是以悲心对待，愿他离苦得乐。菩萨的心不是浑浑噩噩的状态，是很清楚的，但是他的心平等，平等地愿两个众生离苦得乐，这种心叫做平等心。

上师讲了印度有檀香包，现在我们可能对檀香包没什么概念，会认为不一定是高档的东西。如果给他供养很多钱或者说金银首饰，可能觉得这是在恭敬承侍他。现在印度真的檀香越来越少，以前檀香很多。如果我们从佛陀当年的时代，还有印度的环境来看，一般来讲檀香的香气是非常浓郁的，还有檀香有很清凉的自性，印度很热非常炎热，所以用檀香水洗澡或者抹在身上，他就会感到很清凉，所以它是一个很好的用来消暑的东西。

你想想看，那么炎热的环境中能有这么好的东西，涂在身上就很清凉，类似于走到哪个地方都把空调背在身上的感觉。所以檀香是有这种功效的，那应该是个高档东西了吧！檀香我也看过很多相关的介绍，是很清凉的，如果泡水或者涂抹在身上，就能让你感到非常清爽，就像清凉油（清凉油不知有没有这个感觉），大概就是贴在身上特别舒服、清爽的那种感觉。

你看，一个人是用很清爽的油或水给你涂抹在身上，感觉很清爽，另一个是火焮，火焮是非常炎热、很烫的东西，让你感到非常疼痛、灼热，形成了非常强烈的对比。但是面对这么强大的对比，菩萨内心的境界是平等的。因为通过修行之后，他的心早就远离了贪嗔之心、偏袒之心，从这方面才体现出他境界之非常微妙与清净。所以通过修持安忍，就会对这两个极端的東西完全安住在不产生偏袒的状态，就是平等心的状态，不贪不嗔。

假如我们的贪心越重，反过来嗔心也越重。一个人对你做的供养有多大，你得到的安乐有多大，你就能产生多大的贪执或者说好感，另外一个人多大程度伤害你，你就可以产生这么大的嗔恚心。因为贪心和嗔心是对等的，贪心越大，别人在阻止你获得安乐的时候，你的嗔心就越大，这是完全偏袒的状态。

而菩萨通过修持，比如修持四无量心的时候，首先修舍无量心。舍无量

是把贪嗔心平息了，安住在平等的状态中，对众生起悲心、慈心等等，这是进入菩萨道的必要修养。修舍无量心、慈无量心、悲无量心、喜无量心，是我们修菩萨道的必修课程，必须要一步步去做，之后通过内心不断地调整、观修，最后就能安住在这种境界中。此处讲到菩萨是如何安忍的呢？他的内心已经是很高的境界，“于二者起平等心”，是完全没偏袒的安忍。

一方面，耐怨害忍是一种安忍，从另一个角度，对你非常恭敬的人，你的心能安住在平等的状态也是安忍。比较平常的安忍是对不好的，我们觉得对不好的东西才需要修安忍，但其实安忍的范围是很广的，很苦的状态你要忍，因为苦会让你产生嗔恚心；很乐的状态你也要忍，你不能快乐了就飘飘然了、不知道姓啥了、什么都不管了，这不对，乐极生悲就是这样的情况。

真实的安忍是什么？是心很平静、处于比较守恒的状态。有平静的心才堪能修道，大喜大悲的状态是修不了的，这说明你的忍耐力太弱了。一点点事情，就高兴得几天几夜睡不着觉，像这样你能修什么法？连听课都听不了，沉浸在中大奖的快乐中不想听课、思维、讨论、打坐，什么都不想做。

大安乐出现的时候，对什么善法都没有兴趣了，是由于忍耐力太少了。很大的打击来临的时候，课不听、不思维、也不打坐，什么都不做，这也是不对的。只有当大安乐降临在自己头上的时候，心不动，该做的事情还是做，该听闻的还是认真听、认真思维，该打坐的打坐，很大的打击来临的时候，还是动摇不了他，这种状态才是一个修行人的素质。

不具备这样的素质，你就做不了大事情，因为能够影响我们的东西太多了，在整个世界中有太多事情能够动摇、影响我们的心。如果你能够把自己的心修到很平静的状态，不管是什么样的东西来动摇你，你可能会受一点点影响，但不足以让你停止修行。这是真正的修行功夫，是我们在没证悟之前要达到的状态，否则如果很容易受外境影响就很难修行。过几天是很大的快乐，过几天又是很大的痛苦，很多东西都在不断地影响我们。

有时候我们内心的习气出来了、影响自己修行了，有时候又稍微恢复平静了，非人一看到：哦，你微细的习气没有了，该我上场了！魔王就开始给你设置障碍了，他让你大喜大悲，反正想尽一切办法来干扰你。这时候我们不能企图依靠外境来解决问题，而是要学会调伏自己的心，让心处于守恒的、平静的状态，这是最好的状态了。通过这样的修炼，当我们的内心很平静的时候，不管怎么样，我每天该做的事情都能去做。今天就算再忙再累，功课必须要做完，这是相对守恒的状态，是开始要入道的一个标志。

能够守护住自己的心、抵抗住外界的诱惑、坚持做该做的事情，其实是成为高素质修行者的一个最初的标志。后面真正修到这个状态，不管大喜、大悲等任何状况，都能够全部消化并安住，菩萨的安忍就是这样的。

刚刚我们讲的问题是，不管是坏的还是好的事情，都要忍，伤害你的人要忍，对你恭敬的人还是要忍。为什么对自己恭敬的人还要忍呢？因为别人对你恭敬的时候，有时候会忘失你的本心，会对他偏袒，还会忘记法义，没安住于法义那就不对了。不管怎么样，对我不好的人，我要以法义来对待他，对我好的人，还是用法义来对待他，这个样不会生贪，也不会生嗔。

在平静的状态中安住于法义，这叫正知正念，观察自己的三门之后安住于正念中，这是菩萨道当中非常提倡的，也是一样的没有贪嗔心、安住平等的状态。

下面是第二个科判：如是安忍之果。那么安忍有什么果呢？

壬二、如是安忍之果：

智者菩萨安忍已，发心回向大菩提，
勇士为世安忍胜，罗汉独觉众有情。

“智者菩萨安忍已”，智者菩萨通过修持耐怨害忍之后，“发心回向大菩提。”菩萨修安忍的功德趋向哪里，或者说要成熟什么果呢？他不是为了自己，现在不得不忍，否则性命难保，不是为了得到庄严的果报，也不是为了自己的解脱，完完全全都是为了利益众生，所以他“发心回向大菩提。”发心为了利益众生，把安忍的果回向成佛。回向成佛也不是为了自己的利益而成佛，是为了更好地利他，所以要现前佛果、大菩提果位，这样的果是非常超胜的。

前面讲了，你的心量越大果就越大，心量越小果就越小，心不清净果也不清净。那心量大、心清净表现在哪些方面呢？只考虑自己、自己的家人、和自己关系好的、本民族、自己国家的人，这是小心量，因为还有很多众生你根本不愿意考虑；只考虑自己，就是不清净的心，被我爱执杂染了。

如果我们只考虑众生而不考虑自己的利益，然后把善根通过没有我爱执的方式、利他的方式进行回向，回向能够帮助众生而成佛，这是很清净的、很广大的心，这种修法是非常伟大也很清净的状态。因为佛果本身很清净，所以相应于这么清净的佛果你的因也必须很清净，因不清净则不能相应，不相应便得不到果。我们修道是这样，需要慢慢调整自己的心态。

能够真实相应佛果的因是菩萨果位，经过菩萨之后才能成佛，那菩萨的心清净到什么程度了呢？我们可以看八地菩萨的心、六地菩萨的心、初地菩萨的心分别是什么程度的清净状态，只有在这种心境中才能引发清净的佛果。

我们要成为菩萨，先要看菩萨的心是怎样的清净，是怎样的状态和境界，认识到菩萨的心是这么清净之后，我的心性也要对准这个方向来和他相应。在和他看齐的过程中，如果发现有什么是和菩萨的发心是不一致的，就要调整、丢弃，因为不是成就菩萨果位的正因。

菩萨果清净，是因为因清净。我们现在是在学成就菩萨的因，那就要去想：什么样的心态才是清净的心？什么样的行为才是清净的行为？什么样的做法才是和清净的菩萨果相应的清净因？这些是我们要学的。学完之后，我们就要调整，把自己的心调整到清净的状态，在这个清净的状态中，慢慢走加行道的力量，时间一到就登地了。为什么？因为就是这个频道，是一个方向，是对的频道，是加行道的作用就行了，只要把力量加强就可以。我们刚开始的时候方向是错的，有杂染的缘故。既然不是正因，那么即便经历很长时间也找不到相应的果，因为频道不对。

没有调到一个频道上，再怎么去调音量，也出不来效果。所以我们必须学着把这些问题的方方面面都考虑好，考虑好之后就会知道，如果要成菩萨，那就没有其他方法，没有侥幸能成就的，必须要把自己的心调整到和成就菩萨果、成就佛果相应的状态。尽管现在力量不够，但是方向一定要正确，方向正确之后再去做加强它的力量，力量一够自然会有果。

“发心回向大菩提”，就是窍诀。修安忍的时候，如何使发心和回向清净广大、怎么样成就佛果的窍诀就在里面。

“勇士为世安忍胜”，真正能调伏自心、也能帮助众生、发誓成佛的勇士，“为世安忍”，为了调伏世间的安忍，“胜”，胜过什么呢？胜过“罗汉独觉众有情，”罗汉、独觉和众有情的安忍，全方位超胜了。为什么呢？因为他的心很清净、非常伟大的缘故。

罗汉、缘觉也有安忍，一般的有情也有安忍，也有不发火、不发脾气的，大恩上师在讲记中也引用了“百忍成金”的故事。有些世间人通过自己的安忍之道也得了些果，但他的果是世间的果，不管是今生得到黄金还是来世生到天界，都是修安忍的果。一定是有果的，因为安忍本身是一个善法，因果

规律就是这样，不会虚耗的。

如果是善法，一定会有安乐，但是没有用清净广大的心去摄持善根，善果是有限的，而我们现在是可以通过学习来具足一种能获更广大果的修法的，为什么不学呢？

明明可以通过培训让我们的层次进一步提高，这个机会也现前了，但如果我们不管是什么样的思想，就是不做、不想提高、安于现状、不思进取，那也没办法。但是我们现在有这个机会，是有潜力提高的，如果我们学习了、知道了，就可以用，不学习永远不会知道，还是按照以前的状态慢慢去走。

学完之后很多东西我们就可以了解，否则安忍的确是好，但是没有以清净的、高质量的发心去摄持善根，它的果就有限；如果不修安忍，会损害很多善根，让自己没办法得到安忍的利益。是继续嗔恚还是修安忍，取决于采用什么理念，了知了之后，我们去做、去修行就可以了，否则就没办法达到安忍的状态。

大乘中所讲的安忍，我们通过不断地学习都可以了知。《经庄严论》、《入中论》还有其他经论里讲到的安忍，通过不同的侧面来说明安忍不同的理念、不同的方位、不同的修行方法和不同的状态，了知之后就要下决心，不管怎样，我们要相应于经论中的状态去修安忍，不再让自己生起嗔恚心，让我们的心越来越成熟，让我们的忍耐力越来越大。

世间也是这样的，如果一个人的心量比较大，他的抗击打能力也比较强，受的伤害和痛苦就较少，这是肯定的。同样一件事情落在两种人头上的时候，心量宽广的人看到后就放下了，这个事情对他没有影响，也不会受到伤害，而忍耐力很弱的、心胸很狭隘的、很容易发脾气的人，就很容易受伤害。一句话、一个小事情就可以让他暴怒，暴怒之后他内心很痛苦，还造了痛苦的因。

佛菩萨心胸大，福报也大，感受的痛苦就少，相反，心胸狭隘的话，很多东西都能让他动心、能伤害到他。比如一些世间人身体弱不禁风，小风一吹就开始打喷嚏、咳嗽，这样肯定很痛苦，但身体强壮的话就不会这样。所以不修安忍，很多东西都可以伤害我们，随便一点事情就可以让我们痛苦半天，但是如果你的心量广大，或者通过修菩萨道，你的心变得很清净、很广大的话，没什么东西可以动摇你。

心像虚空一样广大，什么东西都可以容忍、接受，那还有什么东西能让

你痛苦呢？没有。那完全是没有任何东西可以动摇你、伤害你的状态，所有都放下了，就可以一直处在安乐的状态中，这是显而易见的效果，通过世间的比喻我们也可以了知。

第三个，讲到了安受苦忍。

辛三、安受苦忍：

安受苦忍在有些经论中也叫耐苦行忍，是指当我们修正法的时候会有些痛苦，但是我们要忍受，因为是有意义的。比如听法很累，修加行很累，有时候还会思维不下去，还有其他很多痛苦，但是遇到这些痛苦的时候，我们要忆念安受苦忍的内容来对治自己的烦恼，通过回忆金刚句、解决的方法，不断去思考，慢慢地，痛苦的状态就会过去。

能忍者当生此心：狱畜阎罗界多苦，
欲因受害不自主，我为菩提何不忍？
鞭棍兵刃打杀缚，砍头断耳鼻手足，
世间诸苦我能忍，菩萨安住忍辱度。

颂词中讲的是安受苦忍。“能忍者”，就是菩萨，菩萨就是修安忍者，“当生此心”，能够修行安忍的人应该这样想，这样思维。

我们现在修行佛法似乎是很痛苦的，有时候有的道友就想：如果放弃菩萨道，那就不会痛苦了。但实际情况是这样吗？不是这样的，不修菩萨道痛苦还是在这儿，因为菩萨道是解决痛苦的方法，如果你放弃了这种方法，苦当然不会自动消失。就像我们治病一样，生了病，你要去吃药、开刀或者住院，还要忌口，这个不能吃，那个也不能吃，治病的过程的确也很苦。如果因为每天都要针灸、打针等带来的痛苦而放弃治疗，原来的病苦会自动消失吗？如果会自动消失，那医生肯定鼓励你放弃，但事实上不会的。治疗过程就是对治你的疾病的过程，如果你连对治都放弃了，这个病是不会消失的。

现在很多道友也有这样的想法—哎！修法太苦了！如果放弃了修法，“治疗”的苦似乎是没有了，不用吃药、打针了，但是你放弃了对治轮回痛苦的佛法，轮回中的痛苦会不会自动消失？绝对不会！你对治了都还在这，不对治不仅不会消失，反而更加增上，连压制、管控它的力量都没有了，还不疯掉了？你迟早要面对这个问题，有时候放掉了好像短时间内感觉自在了，但事实上放弃了痛苦还是在，而且还变本加厉。现在有人管，有医生给你打上疼药还苦得要死，那所有的治疗都放弃了，没有约束了，癌细胞还不疯长

呀？同样的，每天都在闻思修行，有时候还觉得烦恼有些控制不住，何况全面放开了？痛苦绝不可能自动消失，而且一旦放开后，贪欲心、嗔恚心更加没办法控制，长得更快，痛苦只能进一步加深，不可能减弱。

我们现在就要想：其实在整个轮回当中，现在的痛苦不算什么，因为“狱畜阎罗界多苦”，地狱、旁生、阎罗界饿鬼等三恶趣的痛苦更多。学前行中轮回痛苦的时候，讲了很多三恶趣的痛苦，“欲因受害不自主”，他们都是以耽著妙欲而造恶业，“欲因受害”，因欲因而感受到伤害，现在不由自主、没办法回避地必须要感受这个痛苦，而且这种受苦还是没有意义的。

“我为菩提何不忍”，我为了菩提道为何不能安忍？现在的痛苦是有期限的，不是无边无际的苦，所以苦到一定程度的时候，它的对治力应该产生了，就不会再苦了。这个痛苦是有期限的，而且痛苦的力度也不大。就像上师讲的，现在你觉得听法很苦，但至少还是坐在软软的座垫上舒舒服服地拿着法本在听。并没有让你背砖头，没有让你在高温下把这车货卸了，然后给你个50块钱。也没有像旁生那样把你的耳朵割下来、把你的身体扔在火锅里烫，也不像地狱众生这样的苦，所以不是很苦，这个苦的力度是很弱的，种类也是很有限的，而轮回的痛苦无边无际的，种类多的不可思议，时间长的不可思议，力度大的不可思议，而且还没有意义。

地狱众生说：不公平，菩萨受那么小的苦都成就了，我受这么大的苦为什么不成佛呢？为什么不能很快从这个地方解脱呢？因为它的苦是没有意义的苦，菩萨的苦是有意义的，本身是善法，他是通过善法修持解脱道。如果按照同等理，菩萨忍受这么小小的苦就成菩萨了，那我在地狱中这么长时间感受这么强大的痛苦，按理来讲我早就应该成佛了，我忍受的痛苦比他还要多无数倍是吧？如果单从这个角度来讲，地狱众生的苦的确远远超胜菩萨，但是为什么它受苦却没办法解脱？不要说成佛了，连从恶趣中、从当前的地狱痛苦中解脱都没有可能。

为什么？因为他的苦是无意义的，菩萨的苦是有意义的。地狱的苦不是对治，菩萨的苦是有对治性的。所以我们要思考这个问题，思考之后，我们会发现，地狱众生不想受也得受，那我们现在为了菩提，为什么不忍呢？这一点点小的苦应该要忍，不管是心情不好、身体不好，还是遇到什么压力，反正修行是不能终止的。

“鞭棍兵刃打杀缚，砍头断耳鼻手足，世间诸苦我能忍，菩萨安住忍辱度”，前面主要是引导我们从三恶趣去思维，这句主要是从三善趣引导。比

如我们在人间，被鞭子抽打、被棍棒兵刃打杀缚，或者砍头断耳鼻手足，也会有很多痛苦。有时候为了钱财、名利，也会感受各式各样的痛苦，但是世间的痛苦仍没有用，没有利益，他以前受了这么多苦没有解脱，以后还会继续受。

但是菩萨修道，哪怕在世间受到了鞭棍兵刃打杀缚等痛苦，是有意义的，因为他是安住在广大的菩提心、智慧、放松的状态中。所以当我们内心有了自他相换菩提心修法，就算遇到痛苦，但是心态变了之后，苦的力度也会减弱，而且还可以把这个痛苦转为道用。所以世间人都在受苦，为什么我不能忍受呢？在修菩萨道过程中的这些苦也可以忍受！即便是遇到了“鞭棍兵刃打杀缚”的痛苦，也应该要忍受，因为是有意义的，而且这个苦也不是那么严重，很轻微。在《入行论》第七品中也讲了很多精进方面的内容。

“菩萨安住忍辱度”，如是，菩萨就安住在安忍度当中。所以在修菩提的道过程中，对遇到的苦应该很欢喜地接受，因为这种苦相当于治病的苦。虽然为了治疗严重的疾病而感受打针吃药的苦，只要我忍受过了之后，这个病一定会好的，因为医生保证了，他有把握，但是不能放弃治疗。佛也给我们保证了，现在修菩萨道的确会遇到一些苦，只要坚持并把这个苦忍受过去之后，疾病是完全可以痊愈的。所以我们要欢喜高兴，现在遇到了好医生，遇到了殊胜的修道，虽然暂时产生一点点苦，但只要忍过之后我就可以得到很圆满的果。观察过这些方面之后就可以安受苦忍，就可以完全欢喜地面对修法过程中的苦，这就是安忍，对修法过程中遇到的种种苦行也可以忍受安住。

今天的课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 53 课辅导

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习《般若摄颂》。

《般若摄颂》是佛陀亲口宣讲的殊胜经典，直接安立的是空性般若般罗蜜多，即一切万法本来的实相。所谓万法的实相是在现象背后的、我们的分别念无法缘取的自性。这种自性是离戏论的，叫做空性、实相，也叫做一切万法的本基。般若般罗蜜多主要宣讲的就是空性，直接安立了一切万法甚深的部分，还有《般若经》当中所揭示的与般若有关的一些隐藏的意义等等都是修证空性的方法。

《般若摄颂》里面讲到了五蕴本空，一切无所执、无所缘，无住而住的修法等等。同时也讲了六度，其中般若波罗蜜的般若度直接和空性、实相对应，其他如禅定度、精进度、安忍度、戒律度、布施度，在讲般若的时候为什么要讲这些？因为所有的六度都是菩萨道，菩萨如果要想自相续成熟，六度是重要的圆满自利的方法。

怎么样让布施、持戒等成为菩萨道呢？首先是发菩提心，以利益一切众生的心来摄持；第二很重要的是要用空性摄持。这里面所讲到的安忍、戒律等所表达的意思之一就是，我们平常所修的任何一种善法都需要或者应该以般若般罗蜜多来摄持，这些善法都包含在六度当中，所有的度都应该以空性摄持，从这方面来进行安立的。另外一方面的安立是，般若般罗蜜多除了空性之外，还有和空性相关的、双运的善法，这些善法对空性的证悟其实也有非常大的帮助作用。

如果我们只是学习了或只是想要观修般若空性，而没有修持其它的布施、持戒等等，没有这些福德的辅助，还是没有真实地安住本性，也即空性的本相还没有现前，因为如果要获得空性这种果，必须要具有相关的因缘。观修空性本身是一种修法，与之相关的其它福德资粮、善法的修持等也是殊胜的助缘。

如果缺少了这两种助缘当中的任意一种就难以证悟，或者两种都没有

当然就绝对不可能证悟。如果只有空性的因缘，而没有布施、持戒等善法资粮，也无法真实地现前空性的证悟；如果只有布施、持戒等善法而没有空性，也没办法证悟。二资粮同时圆满修持之后的果就是证悟空性，暂时证悟空性是一地以上的菩萨，究竟的证悟空性是佛陀。

空性般若般罗蜜多有直接和空性相应的部分，还有一部分是为了证悟空性的助缘或者和空性无二无别的显现法。显现法这种善资粮我们也要重视并修持，真正能做到显现和空性的善根能完全相应于它的实相去无二双运地行持的时候，就已经找到了证悟般若般罗蜜多的正确因缘。

因素已经找齐了，不断地去串习，总有一天我们可以现证这样殊胜的空性。因缘和合圆满了，果不现前是不可能的事情。这里为什么要宣讲、学习戒律度，原因就是这样的。空性是大乘的果，除了空性本身之外，还需要其它的因缘来资助。

空性这种无自性的安立并不是一种空荡荡的状态，而是远离一切戏论。如果认为它是空的，这是错误的，其实是超越我们分别心的殊胜的状态。这种状态不是在分别心面前什么都没有、不存在，认为我在修空性，去做布施、持戒等好像错了，这都是我们的分别心。

我们要超越这种分别心，安住在离戏状态的话，必须要有各种因缘。空性是一种因缘，为了证悟空性的善资粮也是一种因缘。这也是给我们修学空性般若的后学者们安立了一种正确的修行方法。

因为众生的根基不同，有些人特别喜欢布施、持戒等显现上的善法，但是对空性的闻思修行没有兴趣，或者听不懂，或者不愿意去累积这方面的因缘；有些道友对于空性非常有兴趣，听到空性的词句就很欢喜，思维、讨论、观修、发愿都是和空性有关的，但是一提到布施、持戒、顶礼、念咒、供养等就觉得这些没必要、是着相的做法，非常排斥或者不上心。这两种态度都错了。

佛陀在经典当中把两种问题其实讲得比较清楚了。我们要真实地现证般若般罗蜜多实相的话，空性的修法必不可少，显现的福德也必不可少。只有在这两种修法圆融、双运的状态当中去修行，才可以现前究竟的实相，这是我们要了知的内容。

关于世俗的修法方面，今天讲第四个科判，宣说戒律度。

庚四（宣说戒律度）分二：一、具足殊胜戒律之功德；二、宣说戒律胜

劣之分类。

辛一、具足殊胜戒律之功德：

在菩萨的六度当中有持戒度。度的意思是指，如果没有菩提心的摄持，没有三轮体空的智慧的摄持，持戒只是一种善法，这种善法本身不管你修的时间再长、修得再清净，但是如果如果没有菩提心也没有空正见的话，它只是一种善法而已，没办法成为“度”，没办法真实地到彼岸。

要使持戒圆满到彼岸，必须通过菩提心来摄持。菩提心的持戒已经遣除了为了今生后世的安乐而持戒的作意，也遣除了只是为自己获得解脱的作意。只有以广大清净的菩提心摄持的持戒才可能到彼岸，否则会受到耽著世俗、耽著轮回、耽著自己获得解脱的自私自利心的束缚，有了这些局限是到不了彼岸的。

如果用广大的心摄持，终极的利益是为了让一切众生成佛，以这种心态来持戒才可以圆满到彼岸。如果持戒被耽著今生后世的心束缚，到不了彼岸，因为心量太小了。如果只是耽著自己获得解脱、获得阿罗汉的果位来持戒，还是太小了，仍然有更大的上升空间，所以也到不了彼岸。

在很多大乘道的经典或修法当中讲，小乘的阿罗汉果位相当于在茫茫大海当中具有善巧方便的商主化现的一座小岛，因为旅途时间太长了，如果有人受不了就在这里略作休息，调整好之后再继续往彼岸前进。如果你的心量小，只能到达这个小岛，必须在这里休整，到不了彼岸。

如果你的发心非常强劲，就没有所谓的在中间休整的情况，可以直接到彼岸，这只有菩提心才可以做到，因为它对众生所缘的利益是最广大的，对于智慧所缘取的佛果也是最广大的，只有这样的心摄持持戒才能够到彼岸。

除菩提心外，还需要三轮体空的空正见来摄持持戒。虽然你的心量非常广大，但是如果对于利益众生、求佛果还有执著，那么还是会被这种认为有众生可度、有佛果可成的分别心束缚，没办法迅速到彼岸，只有以菩提心和空正见摄持的持戒才是圆满到彼岸的修行。

如果只是用菩提心摄持持戒，它是间接到彼岸的因，这种功德能否成为成佛的资粮呢？肯定可以，但是这里面缺少主要的东西——空性；如果三轮体空的智慧不具足，虽然可以相应于成佛的资粮，但是因为缺少主要因素，没办法直接成办，只有以空性摄持持戒，才可以通过这种强大的善因而遣除仅以菩提心摄持的持戒的所有违品，是迅速、直接到彼岸的因。

在安立的时候，殊胜的持戒度在菩萨的修行当中才有，其他的也有持戒，但是不能称之为持戒度。外道有他们的戒律，世间有世间的戒律，小乘有小乘的戒律，但是这些持戒要不然就是邪戒，比如外道的戒禁取等等；还有一些虽然是正确的戒律，但是发心太过于微弱，没办法到彼岸，比如小乘的戒律等等。只有大乘当中才有真实的持戒度，这个科判是讲具足殊胜戒律之功德。

戒令求寂者超胜，十力行境戒无失，

戒行随行于一切，回向菩提为利生。

首先讲到了“戒令求寂者超胜”，“戒”指菩萨戒或大乘的戒律，“求寂者”就是菩萨。为什么叫求寂者呢？因为他要寂灭所有的过患。当然有些地方把小乘也称之为求寂，但是此处的求寂者指大乘菩萨。大乘所追求的寂灭是所有的违品、束缚，小乘的寂灭只是寂灭一部分，没有寂灭所有的过患。

大乘菩萨要寂灭烦恼障，也要寂灭所知障；要寂灭追求轮回的心，也要寂灭追求涅槃的心，因此是真实圆满的追求寂灭者。小乘的追求寂灭者只是追求自己从轮回的过患当中寂灭而已，不会去追求寂灭自己耽著于寂灭本身的这个过患；他对于烦恼障、人我执是要寂灭的，但是对于所知障、法执不认为这是必须要打破的障碍，小乘所追求的寂和大乘所追求的寂本质是不一样的。

大乘的菩萨戒令求寂者超胜，为什么呢？因为菩萨的戒律可以远离一切过患，就像人的两只脚一样，可以帮助菩萨到达目的地，是这样殊胜的持方便，因而超胜世间、超胜声闻、超胜一切的过患。

下面“十力行境戒无失，戒行随行于一切，回向菩提为利生”三句讲到了菩萨戒的本体——具足殊胜菩萨戒之功德。

菩萨的戒律在很多的经论当中有不同的安立，但是归纳起来，就像《入行论》、《三戒论》等所抉择的一样，有三种戒律，分别是禁恶行戒、摄善法戒和饶益有情戒。

“十力行境戒无失”是对应于菩萨戒当中的禁恶行戒，什么是禁恶行？指菩萨的戒律必须要禁止一切的恶行、恶心。其实，所有的戒律都是要禁恶行的，但是因为对所得到的果安立的高低不同，要禁止的恶也有范围大小、高低层次的不同。

我们以前也讲过这个问题，有些时候在世间当中不认为是恶的，在佛法当中就变成恶了。比如，世间不认为杀一条鱼，或者用杀虫剂把蚊子、苍蝇、蟑螂杀死等是恶，认为杀人才是恶，如果把旁生杀死不叫恶。但是在佛法当中，不单单杀人是恶，杀旁生也是恶，因为同是生命的缘故。

在一般的共同乘佛法当中，这些恶行都要禁止。世间当中不认为是恶的，到了佛法当中就成了恶了，标准就不一样了。你说“我没有杀人，凭什么有过失呢？”在世间当中可能不会受到法律的制裁（杀一些所谓濒危的野生动物可能会触犯法律），但是在佛法当中，只要是伤害生命都叫做恶，禁恶行就包括受持不杀生的戒律。

小乘当中的善到了大乘当中就不一定是善了，就成了恶了。比如，以自私自利的心引发的所有修行，为了自己解脱、为了自己涅槃修行正法、守戒、做很多的善行，这在小乘当中是极为推崇的，而且是应该做的。但是，这种发心和行为到了大乘当中就定义为恶，恶的标准就不一样了。为什么？因为大乘是要发誓要利益一切众生，而只是为自己的利益去奋发就是一种恶。

禁恶行到了菩萨这个高度的时候，它要禁的恶和下面的恶的标准就不一样了。虽然所有的戒律都是以禁恶为原则的，比如世间的法律其实也是禁恶，法律所界定的这些恶不能做，做了之后要判刑、把人关起来，依据罪的种类量刑，判无期、三十年、十年等等。

在小乘当中也是一样的，这些戒律违犯之后也有相应的过失；大乘也是一样，如果你做了违犯戒律的事情也会有过失。虽然所有的戒律都是以禁恶行为本性的，但是恶的程度不一样。大乘当中对恶的安立、定义比较严格，不是指一般意义上的恶，只要是丧失或者退失了利益众生的心，或只是考虑自私自利的行为，或为了自己的利益而伤害众生都是恶行。

大乘的禁恶行戒此处讲“十力行境戒无失”，所有的戒律其实都是十力的行境，因为所有的戒律只有遍智佛陀观察完之后才能制定，知道这种行为会引发什么样的后果，什么应该遮止，什么不需要遮止，这些都属于佛陀的行境。

菩萨戒尤其是佛陀的行境，一方面菩萨戒比声闻的戒律更细、更严格；另外，如果直接守持别解脱戒不会成佛，但是守持圆满的菩萨戒会成佛，从这个侧面也可以安立为十力行境。“戒无失”，菩萨以大慈大悲心或者为了利益一切众生的心，抛弃了下劣的作意、行为，安住在这种戒律当中，他就

没有退失菩萨戒，或者说他的戒律很超胜。

这里讲禁恶行戒没有直接说应该禁止什么，只是说戒无失。什么样的情况下才是戒无失呢？只有抛弃了追求自私自利这种下劣的作意，远离、禁止了这种恶之后，安住在利益一切众生的善行当中，就是禁恶行戒。

如果只是禁止自私自利的心，那禁不禁止其他的诸如杀生、偷盗等等？其实分析一下，如果连比较高层次的恶都禁止，那么下面的恶绝对是更加禁止。如果是为了自己的利益杀生、偷盗，绝对是恶行。为了自己的利益去修善法都要禁止，何况为了自己的利益去杀生、偷盗、伤害众生，更不用讲了，肯定是恶行。

但是，下面还要讲，如果你是利益众生的心，的的确确没有丝毫自利的心，通过这种利他的心去杀生、偷盗等等，这在菩萨戒当中是有开许的，因为你的发心非常善妙，行为上面好像是在做恶行，但其实对自他有殊胜的利益，这也会成为菩萨的一种本体。

戒无失主要是从不退失的侧面讲的，因为远离了下劣的作意，远离了通过自私心引发的修行，为了自利去做杀生等等的恶行应更加禁止，这叫禁恶行戒。

当然从菩萨戒的角度讲，比如《三戒论》等等当中的菩萨的禁恶行戒是有具体戒条的。如果从原则上讲，只要是障碍成佛的所有的恶都要禁止，这绝对包含了别解脱戒在里面。但是菩萨戒的戒条会不会把所有的别解脱戒都放进来呢？不会。

菩萨戒本身有自己的戒律，比如四条根本戒，或者十八条戒、二十条戒；在《三戒论》等当中讲得很清楚：国王容易犯的五条戒，大臣容易犯的五条戒，平凡人容易犯的十条戒等等，加起来是二十条，还有不舍愿、行菩提心。在《入行论》第二品前面总说的时候也讲了一些这方面的戒律。

第二是摄善法戒，“戒行随行于一切”就是摄善法戒——把所有的善法都要摄集，再小的善法，只要能成佛的、能利他的，都要做。前面是讲所有的恶都要断，只要是对利他、对成佛有妨碍，或者会伤害众生的所有的恶都要断；第二所有的善都要修，摄集一切善行。

摄集善法戒是随行于一切。有些人会想：“善的种类这么多，我们学都学不完，怎么样去随行呢？”佛菩萨把所有的善行设计、归摄在六度当中，只要你修六度就修一切善，在《三戒论》当中也是这样讲的。

行菩提心也是以六度作为本体的。如果我们能够行持布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧，菩萨所有的善就完全包括了，把六度打开就是一切善，把一切善收摄起来就是六度。我们可以去学六度，随着对六度本身的深广度的不同的认知，去实践相应于自己见解、心量的修法，修行的时候也会有逐渐增上的一种过程。

刚开始可能学得少，我们对布施的理解还是很狭隘的，随着对布施的范围越来越广、越来越深入地了知，对于布施的修法就越来越深入了。持戒也是一样的，随着对持戒的本体不断地加深认知，我们守持的戒律慢慢就会加深、加广。在修学菩萨道的过程，随着自己智慧的增上，我们对于六度的认定、理解也会完全不一样，可能每年都不一样，或者随着自己修行的增上，对六度的理解会越来越深入。

如果我们没有学习，对布施就是很狭义、很简单的理解。一想到持戒，马上就想到束缚，以前钓鱼很舒服，现在受了菩萨戒不能做了，觉得这些条款款把自己束缚住了。刚开始我们理解的持戒就是这样很恐怖，一想到安忍就是软弱的表现、不能发火等等，对布施、持戒、安忍、精进的理解都是非常肤浅而且是错误的。但是随着对佛法深入地学习，我们对布施，对持戒精神、所持方式，对于安忍、精进的本性等各方面的认知完全不一样。

再往下学，我们对布施、持戒的理解等还会更上一层楼。乃至到了初地布施到彼岸的时候，所有的违品没有了，真实到彼岸了；到二地的时候，持戒到彼岸了。在没有真实成就果位之前，我们对于布施、持戒、安忍等等的认知都有上升的空间，所以不要认为这些很简单。

菩萨圆满自利的手段主要是六度，利他的手段是四摄。大恩上师后面在讲《经庄严论》度摄品的时候，还会讲到菩萨自利的方法就是六度，利他的方法是四摄，但是四摄的本体也是六度。

第三是饶益有情戒，“回向菩提为利生”。菩萨的戒律都是为了利益众生的，都是为了利他。一方面，把所有的善根都回向大菩提，为了利益众生而回向，所作所为，所有的修行、学处等都是为了圆满地利他，或有些时候持戒等善法是直接利他，当自己成就大菩提之后也可以完全展开利他的事业。

我们现在可以随着自己的境界做一些利他，也为以后能够更圆满地利他不断地回向，回向也是为了究竟利他。在回向的同时，现在自己有能力、有因缘的时候也做一些利他的事业，仍然是利他。

菩萨戒律一定是利他的，我们不能理解成菩萨戒是纯粹的禁恶行，除此之外还有摄善法，所有的善法都要修，这就是菩萨戒。我们要精进地修一切的善法，一心一意要利益众生，只要是有因缘的时候就要利益众生。如果你把菩萨戒守圆满了，就成佛了；或者你把菩萨戒修得很好，本身就是殊胜的菩萨道。

菩萨的戒律是不是在菩萨的修行之外额外增加的？其实菩萨戒就是整个菩萨道，为什么呢？这里面所有的恶全部禁止了，不管是小乘禁止的恶，还有小乘认为是善道菩萨道当中认为是恶的，也要禁止，所禁止的恶是全方位的；修一切的善，布施、持戒等等乃至智慧，六度当中已经有了菩提心了。菩提心也有，所有的修法也有，还在不断地利益众生，整个菩萨戒就是菩萨的三种戒律，所有的菩萨修行都在里面了，没有一个不包括的。

我们现在无外乎是“这个事情不能做啊！”要制止自己下劣的发心或者伤害众生的行为，这些都是属于禁恶行戒。所有的善法乃至很小的善根都要做，以菩提心摄持，然后回向成佛，这都属于摄善法戒。所作所为不管是现在直接去做，还是暂时做不到，都把善根回向给受苦受难的众生，愿他们能够暂时离苦得乐，究竟成佛，这就是利益众生，叫做饶益有情戒。

虽然看起来是三类戒律，但其实合起来就是所有菩萨的修行要点，都包括在里面了。在六度当中有般若波罗蜜空性，还有其他的善法，整个菩萨的戒律当中包含了所有的修行。如果你具足了菩萨殊胜的戒律，功德不可思议，的确太大了；如果你失坏了菩萨戒，过患也很大。守持菩萨戒的功德利益非常大，叫做具足殊胜戒律之功德，这是第一个颂词的含义。

辛二（宣说戒律胜劣之分类）分三：一、以回向而分；二、以发心而分；三、以有无慢心而分。

宣说戒律胜劣之分类，观待谁是胜、谁是劣呢？主要是和小乘比较。我们也许会想：“为什么老是和小乘过不去呢？”小乘已经是出离道，如果是超胜小乘，其实早就超胜世间的外道以及普通善法。不需要再把世间的善法、戒律和大乘的戒律做比较，因为小乘的修行本身已超越世间的戒律了。大乘的戒律超胜小乘，就更超越世间了，在《经庄严论》等当中也主要是大乘和小乘做比较。

看起来好像我们不敢碰世间的东西一样，只是寻找佛教内部的小乘有什么过患、不圆满、不究竟，其见解、修行怎么样。那为什么不找世间的过

患呢？其实当没有大乘的时候，小乘早就全方位地超胜世间，所有的外道加起来都没办法和小乘的圣者相比较，小乘通过他们自己的能力早就超越所有的平凡世间、外道世间。大乘的寓意更加不用讲了，既然超越了小乘，那其他世间的东西根本没办法和大乘比，因此这里大乘的戒律主要是和小乘的戒律做比较。

壬一、以回向而分：

欲得独觉罗汉果，破戒无知失行为，

回向寂灭胜菩提，勤欲妙亦住戒度。

“欲得独觉罗汉果，破戒无知失行为”，如果我们想要去追求二乘的独觉果、罗汉果（当然独觉果也属于罗汉果，罗汉包括独觉阿罗汉和声闻阿罗汉），这是一种破戒、无知、失行为的状态，所以不能作为回向的目标。为什么追求独觉、罗汉果是一种破戒呢？如果单单是小乘的声闻、缘觉种性，他们自己追求罗汉果不会破戒，他如果破戒了又怎么成就罗汉果呢？他是具戒的、智慧的、具有殊胜行为的。

但是发了大乘菩提心、受了菩萨戒的菩萨们在修持菩萨道的时候，如果发愿回向欲得小乘果，就会成为这里所讲的这些过失。本来已经进入大乘了，为了利益一切众生而修菩萨道，在此过程当中假如受到分别念的干扰，或有时候受到外面环境的干扰，比如外面的小乘上师引导，或者干脆是魔王波旬或其眷属来让菩萨退失菩提心，说：“菩萨道很辛苦，很难修，要经过三大无数劫。这么多难调化的众生，你根本吃不消，这样没必要，还不如小乘道快，修完之后就会远离现在的所有痛苦。”这样极力鼓动发了菩提心的人退失大乘，转而去追求小乘。

假如这时候这个大乘的行者因为自己内心的习气，通过小乘的道友或者上师的劝导，或者魔王波旬的诱惑，放弃了利他心，反而开始回向欲得声闻罗汉和缘觉罗汉的果。对于舍弃菩提心开始追求小乘，佛陀讲到，破戒、无知、失行为，三个过患就可以安立。

舍弃了大乘心就是破戒。在禁恶行戒当中，如果守不了二十条戒律，可以守一条，这一条戒是什么呢？就是不舍弃愿菩提心，这是一种最容易守的菩萨戒，是不能再舍的底线。如果把这点舍掉了，整个菩萨戒都没有了。

如果只是追求罗汉和缘觉果，是自己获得寂灭，而佛果是要利益一切众生。当你的注意力从饶益一切众生转而决定只是追求自己利益的时候，利益

一切众生的心态就丧失或舍弃了，愿菩提心就不存在了，因为舍弃了佛果也舍弃了众生（阿罗汉果不是佛果，只是小乘的一个无学道），所有众生的安乐就不顾了，抛弃了要利益一切众生的念头，这种心态实际上已经舍弃了愿菩提心，在菩萨戒律中是属于破戒的行为。

这些方面我们必须学习。有些大乘行者说“我不再发菩提心了，现在要学小乘了”等等，不认为舍弃了菩萨戒、菩提心的过失很大，有些道友也没有觉得这是很大的问题，认为只要还在学佛就可以了，只不过没有学大乘而已。虽然从表面上看的确是这样，他还在学佛、一心向善，但是这里面的差别其实是很大的，从大乘当中退失了其实是一种破戒的恶行，表面上虽然没有退出佛法，但实际上已经从给自己带来最大利益的大乘当中退失了，关键是失坏了誓言。

因为自己退失大乘，很多众生的利益因此受到了伤害。有人说表面上没有去杀生、偷盗、伤害众生，怎么就破戒了呢？其实只要一个人的菩提心还存在，他就会不间断地直接或间接利益众生。如果不舍弃菩提心，坚持通过善法去追求佛道，那么所有的善根在每一刹那都在给众生带来利益。

不舍弃菩提心、不断地修行，经过资粮道、加行道、见道、修道乃至无学道，在这个过程中无量无边的众生因为你的菩提心摄持的修道而得利，你成佛之后更加是无勤利益众生，成为殊胜的无尽藏。但是现在你舍弃了菩提心之后，当然就成不了佛了，本来在成佛之后能够利益到的无量无边众生的利益因此而损失了。

在成就一地到十地菩萨果位的过程当中能够利益的众生的安乐，因为你退失发心的缘故也被损害了；你在发菩提心的资粮道、加行道等过程当中，通过你的善根回向的、利益的众生也没有了。

其实退失菩提心对众生的伤害是很大的。有些问题似是而非，有人认为退失了菩提心对众生没有伤害，我没有杀生、偷盗、邪淫，凭什么就安立为恶业呢？看起来是没有伤害，但这是一个似是而非的观点。其实真正来讲，如果你不退失菩提心，从现在乃至成佛之间，会有很多众生因此而获得利益；但现在你退失之后，相当于剥夺了他们的安乐，你摧毁了这么多众生的安乐，还说没有造罪业，还说自己很善良、没有过失，那是说不过去的。从这方面讲，发心会给他带来无尽的安乐，但是如果你退失了，这些安乐就没有了，让众生感受很多的痛苦，所以这是一种破戒，也是一种罪业。

第二是无知、愚昧。本来大乘给众生、给自己带来的利益都是非常巨大的，现在自己把一个能够带来很大利益的善行亲手毁掉了，去抓一个很少利益的，这就是无明愚痴。

比如一个人很想发财，把能够赚一千万的机会舍弃了，去找了一个月薪两千块钱的工作，他就觉得自己做得很好了、这个是利益很大的，把更大利益的赚钱机会完全丧失了，却追求很少利益的，这就是愚昧无知，他也不是知足少欲，而是完全不懂，把自己想要得到的利益丢失掉了。从大乘道退失去追求小乘也是一样的。

当然这只是相似的比喻，真正的大乘功德不是几千万的问题，它完全是一种无尽藏、如意宝，你想要得到多少就能够得到多少的那种机会不要了，只是抓了一个很小利益的所谓机会、工作，就像这种差别。

大乘能够给众生提供的利益非常大，你现在居然从这里面退失了，舍弃大乘的发心、行为是一种严重的无知，极其愚昧。表面上看起来你还在修善法，逐渐还可能成为圣者，但是其实你丧失的东西比这要多得多。这是从佛眼来看（不是我们自己能判断的），这部经典是佛讲的，那的确就是无知，佛陀不希望弟子们走上这条路，因此做了呵斥。

第三是失行为，也即失坏了利益众生的行为。如果安住在菩萨戒回向大乘而不回向小乘，这种行为可以利益很多众生，但是如果失坏了大乘发心，也失坏了利益众生的行为，就是劣的。这是以回向而分戒律的胜劣之处，这种回向的心是下劣的，这是我们必须要了解的。

什么是胜回向呢？“回向寂灭胜菩提，勤欲妙亦住戒度。”如果没有为自己得到小乘果而回向，而是回向寂灭胜菩提（这种寂灭不是小乘的寂灭，而是寂灭一切烦恼障和所知障、人我执和法我执，以及寂灭对有三有和对涅槃的执著，这叫做真正的寂灭，只有佛才有）。

回向最圆满的寂灭、最殊胜的菩提，为了利益一切众生而获得跟大乘道相应的大菩提果，以这种方式去回向。“勤欲妙亦住戒度”，即便这个菩萨每天都安住在五妙欲当中，但他还是安住在清净的戒律当中。

这方面怎么理解呢？和前面的颂词对比，如果回向自己成就阿罗汉和独觉果，即便是每天的戒律都守持得非常清净，但还是一种破戒。反过来讲，如果经常安住在寂灭胜菩提，即便每天都在享受五妙欲，但还是住于清净戒律当中。

如果自己的发心不趋向于小乘，一心一意地利他，所有的善根回向利众生而成佛，这种回向就是殊胜回向，即便是显现上在破戒或在追求妙欲，但还是住在殊胜的戒律当中。

这可以从两个方面解读：一是菩萨的发心非常清净、广大，即便是在一个阶段当中毁坏了戒律了（从一般的共同观点来讲，破坏了戒律的过失是很大的），但是因为他的菩提心没有退失，从长远的角度来讲，他仍然在戒律当中。

因为大乘最殊胜的戒就是不舍弃众生，即便在追求、耽著妙欲方面可能违背了一些别解脱戒律，但是因为没有舍弃愿菩提心、没有从大乘道当中退失，仍然不算是真实破戒。

第二种解读，如果这个菩萨一心一意追求大乘道，想要利益一切众生，必须要想方设法地圆满清净的资粮。那么他会不会因为自己的烦恼去追求妙欲而破戒呢？是不会的，因为他的思想境界更高。

一般追求欲妙而破戒律主要是因为自己想要获得利益的心比较强盛，为了满足自己的欲望会去杀生、偷盗、邪淫等等，但是如果他的心特别清净，内心当中完全是考虑到利益众生，他就想：“我做这样的行为对众生有利还是有害？”如果可能对众生有害，他就不会做，因为太想利益众生的缘故，他不会去做这样的事。

就像一位怀孕的母亲，因为她对胎儿太喜爱了，会想方设法去保护他，她会想：“我这个动作会不会对胎儿有伤害？如果有伤害，我不做。我的饮食会不会对他有伤害？如果有伤害，我就不吃。”

发了菩提心的菩萨对所有的众生这么爱护，他就会想：我的发心、行为对众生有没有害？如果有害，我不做；如果有利，我就做。当菩萨的心达到这个高度的时候，还会不会因为满足自己的欲望去做伤害众生、犯戒的事情呢？绝对不会，因为他的境界就这么高。

“勤欲妙”怎么解释呢？如果他的心很纯正，没有求自己利益的心，没有为了我自己享受这样的想法，他已经超越了，所以如果享受欲妙对众生有利益，他会享受色声香味触。但是他没有自相的贪执，所以他还是安住在清净戒律当中。

按照别解脱戒的标准，很多东西是不能摸的、不能碰的，但是如果他的心很纯正，去享受妙欲也不会成为犯戒，因为他不是为了自己而是为了众生

的利益。当然前提是不以利益众生为挡箭牌，比如开口就说“这个事你不懂，我是为了利他，我自己没有执著”，如果只是为了满足自己的欲望去遮掩或者欺骗众生，那就不是菩萨戒。

如果内心的确没有欲望，没有自己得到利益的想法，真实地安住在一心一意利他的状态当中，即便是外在显现上享受欲妙，因为心清净的缘故，他还是住于清净戒律当中。

所以心量大、境界就清净，很多东西对他就不会产生束缚或影响，他还是安住在戒律当中，尤其最主要的是，他的所思所想、所作所为都是利他的缘故，以回向而分就有这么大的胜劣差别。

壬二（以发心而分）分二：一、略说；二、广说。

癸一、略说：

若法菩提功德生，具功德法戒律义，

法失利者之菩提，此谓破戒导师语。

戒律的胜劣通过发心也可以做判断。如果发心大，戒律就超胜，发心小，戒律就低劣。外在的行为是不是殊胜清净，这也是一个考量标准。但主要的考核标准是发心，戒律的殊胜或下劣主要取决于发心。

“若法菩提功德生，具功德法戒律义”，“若法”的意思是若以殊胜的菩提心来摄持这个法。如果菩萨以殊胜的大慈悲心、菩提心来摄持这些善法，那么“菩提功德生”，这种发心摄持的善法就会变成菩提功德的产生之处。菩提功德就是成佛的功德，是能够成佛的大资粮。

说明以菩提心摄持的是殊胜的戒律。“具功德法戒律义”，这就是具有功德法的菩萨所守持的戒律的意义。菩萨的戒律完全是通过菩提心摄持的，如果没有菩提心，得不到菩萨戒。如果发了小乘心想得到菩萨戒，那是不可能的事情，真实的菩萨戒一定是通过菩提心摄持之后才能获得。

“法失利者之菩提”，如果以下劣的发心、作意摄持这个法，就会退失“利者之菩提”——能够得到利益者的大菩提。修行者如果以善心摄持，可以得到最大的利益，如果以劣心摄持，能够得利益者的菩提就会因此而丧失了。这不是一个小问题，而是一个很关键、很核心的问题，关系到我们自己修行的方向和质量。

我们如果安住在正确的心态当中，就会走在正确的道路上，成为成佛的资粮。如果一念之差，看似善的，但其实会丧失殊胜的功德，就会变成破戒，不学习就不知道这些分别。

“此谓破戒导师语”，导师就是佛陀，佛陀说：“这是我亲自宣讲的，这是一种破戒的行为。”以前在印度或其他地方，有很多从大乘退失、安住在小乘的发心当中，从而修行衰损的修行者。现在汉地也有很多这样的人，如果没有学习这些大经大论，自己不知道有过患，觉得舍弃大乘随随便便，认为只要没有退失学佛就可以。

而且有些人觉得小乘的教义比大乘的教义还要深、更容易相应，更着重于实践，大乘的教义好像是夸夸其谈，都在说利他，其实没有做利他等等。说很多似是而非的语言，看起来好像很公正，但真正按照佛经论典或者菩萨们的教言，就会发现因为舍弃大乘的缘故，过失已经非常大了。

即便是他退失了大乘之后在小乘的教义当中得到了一点点的利益，按照《入行论》的观点，如果退失菩提心、菩萨戒，再怎么样精进都会堕恶趣。即便是没有堕恶趣，就像以前的舍利子、金色尊者（金色国王），他们修了很长时间的菩萨道，但后面退失菩提心之后没有堕恶趣，寂天菩萨说这是不可思议的业，只有佛才知道。

一般来讲，如果退失了大乘的菩提心、菩萨戒，其实是要堕恶趣的。即便在小乘当中得到一点点的禅定、收获，但最后让自己堕恶趣，那就得不偿失。即便没有堕恶趣，像舍利子尊者那样后面得到阿罗汉果位，但是他所得到的利益还是非常少的，仍然是因小失大。

所以我们必须非常认真地对待发心的问题，不要让自己成为相似的修法或小乘的修法，这方面非常关键。如果以殊胜的发心摄持而修学，就会成为成佛的资粮，这就是具有功德法的菩萨的戒律。

如果以下劣的发心，通过这些相应于小乘的、相应于自私自利的发心去做善法，就会丢失殊胜的大菩提的利益，是一种破戒，这就是导师所说的。我们也需要很清楚地了解这个问题，大小乘主要是以发心来区别的。

在《菩提道次第广论》当中也讲到了，大小乘都有空性，小乘有人无我空性，大乘有法无我空性，但是最主要的区别在于有没有大悲心。如果有了大悲心，就是大乘种姓，没有大悲心就是小乘种姓。

癸二（广说）分二：一、所行殊胜；二、所止下劣。

第一是所行：应该行持的很殊胜的方面；第二是所止：应该遮止的方面，这是很下劣的。前面是略说，讲发心怎么样成为殊胜的和下劣的，这里是广说怎么样成为所行和所止的。

子一、所行殊胜：

菩萨纵享五欲妙，然皈依佛法圣僧，
思维成佛念遍知，当知智者住戒度。

“菩萨纵享五欲妙”，发了菩提心的菩萨纵然是正沉迷于享受五妙欲，但是他内心当中以菩提心摄持，皈依佛、皈依法、皈依僧，皈依三宝，“思维成佛念遍知”，他思维“我要成佛”，“念”是作意：“我要成为遍智佛陀，要利益一切众生”，当知他就是一个住于殊胜戒律当中的智者。这是通过他的发心成为殊胜，表面上看来他在享妙欲。

如果按一般的共同乘的观点，修行者必须要知足少欲，而且有时候讲五欲妙对众生的伤害非常大。在有些修心的法门当中，为了让初学者看破放下对欲妙的执著，会把欲妙的伤害讲得非常严重，像在《扎嘎山法》、《开启修心门扉》等修心法要当中，痛斥了众生对五妙欲的耽著。

因为耽著于色声香味触，五根缘于五妙欲就会产生贪嗔痴、傲慢、嫉妒等等烦恼，通过烦恼造业而流转轮回。如果想要解脱，必须看破放下对欲乐的执著，在讲出离心的时候讲得非常多。这是共同乘的观点，对于五妙欲是非常呵斥的。

如果是发了菩提心的菩萨，虽然在享受共同乘当中这么呵斥的五妙妙，但是他皈依了佛、法、僧，而且他思维成佛，忆念、作意遍知果位，还是应该知道他是个智者，他仍住于解脱当中。和前面的分析一样，一种是从整体、全局来看，虽然他还耽著五妙欲，但是他的发心是为了皈依三宝之后去作意成佛的，所以他还是住在菩萨戒当中，还是很殊胜的。

第二种解释，他虽然表面上在享受欲妙，但是他的菩提心非常超胜，虽然没有离开妙欲，但他还是菩萨，还是住于殊胜的境界当中。有很多这样的菩萨或修行者，更多的是在家人，有家庭、有妙欲。

如果他表面上去享受妙欲，是不是就说明他的修行很差呢？单单从外表看不出来，关键是看他的内心，他自己在享受五妙欲的过程中，是不是在皈依三宝的前提之下“思维成佛念遍知”？是不是安住在利益一切有情的

菩提心中？如果是，妙欲对他来讲影响有限，或者根本不会成为妙欲，他在妙欲当中不会忘失自己的菩提心。但如果内心当中没有这些高超的见解，他对妙欲有自相的耽著，也没有发起利益众生的菩提心，当然妙欲的伤害就非常大。

“所行殊胜”，这里是从比较高的菩萨道的层次来进行安立的。如果菩萨表面上在享受，没有离开妙欲，但他内心当中没有被这些妙欲所染污、所转，而且一直在思维成佛、遍智，所以他就会把这些妙欲的享受转为道用。没被妙欲所耽著、所束缚，他的思想、见解、修行其实都已经超越妙欲了。他安住在妙欲的究竟本性——空性、无常等的本性上面忆念成佛。从这方面讲，他虽然在享受妙欲但并没有耽著于妙欲。

就像《前行》当中讲到常啼菩萨去求法胜菩萨传讲般若波罗蜜多，当他到了香积城之后，看到法胜菩萨有很多豪华的宫殿，在很多女眷当中享受五妙欲等等。他的生活也非常好，但是因为他安住般若波罗蜜多的缘故，没有受到影响，常啼菩萨也没有因此对上师生起邪见。像这样修行很超胜，虽然没有离开五妙欲的享受，但并没有被这些所束缚，他的境界已经超越了，这种情况有很多。

虽然现在有些在家人或出家人还没有像法胜菩萨那么高的境界，安住在真实的菩提心的高度，但是他的心已经从追求自我解脱的范围转到了利益众生，他自己对五妙欲其实还是执著的，没有完全超离，但他的起点是已经发下了“我要利益众生”的誓愿。

虽然还没有从妙欲的耽著当中出来，还沉迷于其中，但是他的确是一心一意皈依三宝、作意成佛。从这个侧面来讲，他的高度也比声闻要高。他仍然是智者，因为他找到了最主要的智者之道，只有智者才能作意成佛念遍知。他还是住于持戒度，从整体来看是这样。

但是如果从局部来看，我们会说他连出离心都没有，对这些东西还在执著，似乎谈不上是一个戒律清净的人，肯定是很差的修行者。因为他对五妙欲本身还是非常欢喜，还是在想方设法拥有它。但是如果从全局来看，就完全不一样了。他思想很高，他追求的是成佛念遍知，虽然局部暂时来讲他在执著妙欲，但是他的思想已经相应于大乘、相应于成佛了。

他在皈依三宝的前提下思维成佛念遍智了，通过他这种思想引导，超越五妙欲只是时间迟早的问题，妙欲不会像现在这样永远缠缚于他。我们把思

维一旦拉长了，从全局来观察，观念完全会有变化。

菩萨的心量和智慧就是不一样，我们会说耽著妙欲有什么样的过患等等，但其实要强调菩提心的作用，强调对整个道的相应。要看他找到的是小乘道，还是大乘道？如果是大乘道，起点很高，能发愿为了利益众生成佛。虽然现在还没有离开对妙欲的耽著，自己还是烦恼深重的凡夫人。但是毕竟他的作意、思想是奔着成佛而去，在努力朝这个方向走，从整个高度来看他就是一个智者、住戒者。

我们应从以上两个方面来进行观察。大乘的思想本身就是很开阔的一种思维方式，我们自己学习或者给别人介绍的时候，对这种情况要知道如何去认识，虽然现在来讲他是耽著妙欲的，看起来很差，但是因为他的心已经发在大乘上面了，他只要把大乘心坚持下去，对妙欲迟早会超越的。

不能因为他现在离不开妙欲，我们就说：“这是一个很差的修行人！”不能这样评论。从高空来俯视整个修行的过程，我们就会发现他在目前阶段执著妙欲，虽然看起来好像和道本身不相应，但是他整个的修道过程被大乘的思想摄持，所以很快就会超越过去的，他所行的是殊胜的戒律。

子二、所止下劣：

俱胝劫行十善业，然求独觉罗汉果，

时戒有过是失戒，彼发心罪重他胜。

这是从局部看起来，方方面面都是非常优秀的，修行的道也是完美的，但是，从全局来看就不是这样了，这里的意思非常明显。“俱胝劫行十善业”，首先他行持的是十善业，十善业其实代表所有的戒律，身三语四也叫戒律七支，再加上意的贪欲、嗔恚、邪见等等就是十善，所有戒律的自体摄持在十善业道当中。

他已经从杀生、偷盗、邪淫、妄语、恶语、绮语、离间、贪欲、嗔恚、邪见等十不善当中都出离了，完全安住在十善业当中。行为是很清净的，而且不是一天两天，是俱胝劫来行持十善，而且是求解脱的心、求独觉罗汉果的心。从局部来看，他又是出离心，又是十善，又是俱胝劫，是完美的。

但是，如果从全局来看就不一样了。尤其是一个发了菩提心的菩萨，如果这样发心，那么他就是失戒。虽然从声闻和独觉的修法来讲，他的确是很完美的，但是观待于大乘道能够利益更多众生的角度，就没那么殊胜了。

换一个侧面来讲，如果是只看局部，一个菩萨在以求独觉罗汉果的发心，俱胝劫当中修十善法，他是很完美的修行者，绝对是应该顶礼、恭敬的。但是，我们拉长来看，他本来是一个发了菩提心的人，现在开始发心追求小乘了，“时戒有过是失戒”，把这个因素加进来之后再看他的行为一下子性质就变了，他的“时戒”是有过失的，已经失坏了殊胜的菩萨戒。

“彼发心罪重他胜”，他发起求小乘心的这种罪过远远胜过获小乘他胜罪的过失。小乘他胜罪就是根本戒，“他”字是罪业的意思，“他胜”是被罪业超胜了。他胜罪是根本罪，在小乘当中这个戒律类似于砍头一样，一个人的头被砍了就死了。他胜罪在小乘别解脱戒当中是最重的罪业，所有的小乘行者最害怕的就是犯他胜罪。我所遇到的也有很多修行者，我自己有时也是这样，觉得小乘根本戒破了过失非常严重，尤其是出家人破了别解脱的根本罪，罪业很严重，所以非常小心地来守护根本罪业，但是，有时对菩萨的戒律就没有感觉到那么严重，真的是这样。这方面主要是因为学习不够，对菩萨戒的功德不了解，其实菩萨戒的功德特别大，它可以帮助我们成佛。

反过来讲，守持菩萨戒的功德越大，破坏菩萨戒的过患也相应更大了。守持小乘的根本戒功德大，破坏根本戒的过失也大。但是，相对来讲小乘守持根本戒的功德远远不及守持菩萨戒的功德。如果毁坏了小乘的别解脱戒律，其过患比破坏菩萨戒的过患差远了，根本不值一提。但是，往往我们对于小乘的根本戒非常重视，但对于菩萨的根本戒不重视，没有觉得这有很大的过患。我们退失菩提心、毁坏了菩萨戒，却好像没有当回事。

我们应该知道不是这样的，菩萨戒的所依很殊胜。追求小乘发心的过失远远重过破小乘根本戒的过失。如果是学过根本戒的出家人，就知道这个过失非常大，刚刚讲就像把一个人的头砍掉一样，没办法恢复。但是破坏菩萨戒的过失还要重，因为菩萨戒的利益很大，大到可以成佛，一旦舍弃了之后过失也是非常严重的。

就像我们在生活当中碰到一个人，觉得他方方面面都很完美，性格也好，行为也很和善，也非常乐于助人等等，但再看他以往的经历，一下子有可能对他整个人的看法完全颠覆，知道他是一个很大的恶人，只是乔装改扮、现在不得已做出这个样子而已。如果我们知道整个人所有的方面，对他那种局部的所谓好感就会完全丢失掉。

如果只是看他的一部分，不觉得他有什么大的缺点，觉得很有趣、很可爱等等，但如果方方面面了知了他所有的情况，就觉得这人太可怕了，完全

不能接触。还有一种相反的情况，有时觉得这个人很厌恶、不讨人喜欢，但是如果了知他的方方面面，有可能觉得他其实是非常好的一个人。

菩萨的整个修行虽然从局部来看，可能是耽著妙欲，修行很差，烦恼很粗重，但如果从他发了菩提心的全局来看，他已经被殊胜的菩提心摄持了，就会非常善妙。

这里讲的也是一样，从局部来看他似乎很完美，但是如果从全局来看，他丢失了菩提心，发了小乘心，过失是很重的。虽然行为上貌似很完美，但是他已经被破菩萨戒的这种很重的过失染污了，其实并不殊胜，反而成为所止的下劣的这种自性、状态了。

所以我们要知道，大乘心是不能丢失的，我们在发菩提心过程当中永远不要发起追求自己解脱的声闻独觉罗汉的心，虽然从小乘来讲这也是一个圣果，但是对发了菩提心的菩萨来讲根本不需要去追求，因为菩萨的果位远远超胜了小乘所有修法的果，从发心、戒律、禅定等全方位地超胜。

我们自己现在也是一样。虽然也有很多地方在办南传佛教或者小乘的训练营，传授禅修的方法等等，有没有必要参加呢？慈诚罗珠堪布说了：“没有必要。”大乘当中这些修法全都有。并不是说它不好，如果经常性接触的话，有可能自己对大乘的思想、见解、行为慢慢都会受影响或转变，真是变成那样的话就真正得不偿失。

虽然参加这些培训班也在修习禅修等善法，对自己好像暂时也有一些帮助，但是从全局来看，小乘的修法在大乘当中找不到的一个都没有。而且，如果在大乘团体当中经常熏习菩提心、菩萨行，在大的方面就不会迷失，但如果过多接触一些小乘的修行者和修法，他们所传递的思想会让人慢慢转变对大乘的理念，导致对大乘修行的方式慢慢生起怀疑乃至退失，这种过失非常大。

大恩上师给我们讲了，不要退失大乘心，一定要坚持自己的大乘心。大恩上师在讲记当中引用《涅槃经》，讲到了五种退失菩提心的因。第一乐在外道出家：喜欢和外道不信佛的人在一起，或者跟随他们出家，或者和他们一起探讨，自己的言行随顺他们就很容易退失菩提心。因此我们要经常性地依止善友，不要依止外道修行者。

第二，不修大慈心：如果我们不经常串习自己的大慈大悲心，也很容易退失菩提心。第三，好求法师的过恶：如果经常去寻找讲法者的过失，也容

易让自己的菩提心退失。第四，长乐处在生死：对于轮回当中的安乐很追求，也容易退失对大乘的发心。

第五，不喜受持、读诵、书写、解说十二部经：不愿意做很多的功德、法行，经常偏废或者耽误自己的修行，因为没有善根资粮的辅助，自己的发心也很难坚持住。这些都是容易让人退失发心的因素，我们要注意。

容易退失的这方面要避免，能够帮助我们生起菩提心、坚持菩提心的这方面要去做，这样我们就可以坚持住自己殊胜的菩提心。能坚持菩提心就是殊胜的戒律，就不会从大乘的戒律当中退失，这对我们来讲很重要。

今天的课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第54课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天我们继续一起学习《般若摄颂》。

《摄颂》宣讲一切万法的本性空性。学习空性有很大的必要性，因为对于我们自己的本性如果了知了就可以安住在本性当中。为什么要安住本性呢？因为现在我们面前所有这些轮回的现象其实都是属于一种迷乱，迷乱的起因是因为没有安住、了知本性，就好象以前经常打的比喻：黄昏的时候把花绳看成蛇，因为没有安住在绳子的本性，迷乱的认知就导致看到了蛇，引生了一系列的痛苦和恐怖。缘蛇产生的痛苦都是因为没有了知蛇的本性其实就是绳子，当真正了知这是绳子的时候，缘蛇显现衍生的一切痛苦当下就会消失。

同样的道理，我们现在缘一切显现所产生的痛苦类似于缘这个蛇所产生的所有恐怖一样。在轮回当中所有的一切能现所现，包括我们的身心、整个世界状态当中，我们感受到了很多的无奈、痛苦、纠结、不如意等等，你伤害我，我伤害你。

这些痛苦真实存在吗？它是怎么样一种情况呢？其实每个众生都不愿意感受痛苦，但是我们如果没有把痛苦的来源、本质，显现整个痛苦的轮回的自性到底是如何去如是了解的话，没办法从根本上消除不愿意感受的种种痛苦。

佛陀证悟了万法的实相般若波罗蜜多之后告诉我们，其实我们现在感受的所有痛苦都是迷乱的，说明痛苦本身是迷乱的因产生。“迷乱的因”的另外一种解读是其实它本质上根本不存在。怎么样才能把痛苦根本上完全消灭呢？如果我们只是在痛苦上面去改变的话，觉得“这个痛苦是这样的，应该改变痛苦”，只是在已有的这种痛苦的显现上面去改变，它即使能够改变一点，也不能够从根本上永久性地改变。

就像我们缘蛇产生了痛苦，不管是怎么样想要去和蛇搞好关系，培养和

蛇的感情，“你不要伤害我，以后不要再吓我了”，或者通过其他的方式把蛇关起来也好，如果不了知它的本性，在蛇上面去做改变是有限的，不是根本的改变之计。当你改变之后，它的因还在，不知道什么时候一种其它的因素加进来，又会衍生新的痛苦。现在轮回当中的众生就是这样的，我们有痛苦，不愿意感受痛苦，也在寻找灭除痛苦、改造之道，试图改变环境等等。但是我们现在所有的认知、所做的改变都是基于这些显现法和痛苦是真实存在的，想要在这个认知上去改变痛苦、从根本上灭除痛苦是不可能的事情，为什么？因为它的基还在。

我们在这上面去改变，可以改善一点，比如可以从人道到天道，从欲界到色界，从分别念到无分别念，肚子饿了可以吃饭，没有钱赚钱。这些苦可以改变，但是它的根源一直在这，就会衍生新的问题。所以我们总是在显现上、从痛苦的本性上、从轮回的迷乱上改变，永远不是真实的改变之道。

怎么办呢？必须要认知它的根源就是无自性、空性。当我们认知了蛇其实并不存在而是绳子，这时候找到了它的根源。当真实实现前了绳子的根源的时候，不需要再在蛇上去做改变了，它自然就没有了。

为什么要认知空性般若般罗蜜多？对我们的生活、工作、修行有什么用？对离苦得乐——一切众生最朴实的思想到底有什么用？其实它的作用太大了，和我们完全密不可分，因为这一切的一切都来自于有没有了知这个本性。如果真实了知了本性，就像刚刚讲的真正了知蛇不存在而只是绳子的时候，所有衍生出来的问题都消失了，安住本性之后就没有了。

现在我们要寻找这一切犹如蛇一样显现的世俗谛显现到底是怎么样的？佛告诉我们这一切显现法其实并不存在，真正存在的是空性，或者三转法轮当中讲的如来藏。当我们真实知道这一切万法是空性的时候，就会还原它的本性。通过修道的力量，缘这种真实的本性产生的错误认知、颠倒的迷惑消尽，不会再出现，这时候所有的痛苦就解决了，因为它的根源已经消除。

这也是我们学习般若般罗蜜多一个大的必要性，因为它不是可有可无的，对我们来讲，它是绝对性地摆脱轮回的最关键的核心和修行要素。佛法所有的修法都和空性、般若有关。有解脱道的佛教宗派中，有部以上都是缘于空性，要么是空性的一部分，要么是圆满的空性。空性的一部分当然是有部、经部等等，只是修持人无我。圆满的空性就是大乘中观、般若波罗蜜多。在大空性、圆满的空性的基础之后，进一步对空性的另外一个侧面进行描绘的就是如来藏，然后对于空性和如来藏做最根本、最直接的抉择的就是密宗的

等净见。怎么样才能够迅速现前这样的本性呢？密宗的窍诀让我们迅速能够现前。不管修密宗、大圆满也好，反正如果有了般若般罗蜜多的话，就有了真实回归本性的一种来源和基础，这对我们来讲非常重要。

还有个问题，这些本性、空性其实每天我们都在感受、在接触，它不是离我们很远的一个东西，它其实就是我们的本性。所以很多大德说，众生和佛之间就是一个迷，一个悟。现在我们处在迷的状态，它的内在就是悟，我们只需要了知迷惑的本性就是悟，就这么简单。这些万法的本性就如是存在，但是因为我们流转轮回的时间太长了，对于自己这样的本性很陌生。因为我们没有真实地去学习过，接触过，没有怀疑过。

乃至如果我们在很早以前怀疑过空性，那么现在已经解脱了。以前连空性的本性都没有怀疑过，所以现在还在轮回，但现在我们如果去学习、抉择、修行般若般罗蜜多，很快就可以从轮回当中获得解脱，这是很多大德在不同的注释当中讲过的，如寂天菩萨、月称论师等等，他们很早以前就说如果我们能够对空性产生怀疑，真实能够百分之六十、七十地认为一切万法应该是空性的吧？如果是这样的话，那很快就能从三有轮回中解脱。就好象鱼在水里面，它已经吞了钓鱼者的钩，虽然还在水里，但已经和在岸上没有什么差别，只要鱼钩一收竿，它马上就到岸上了。所以现在学了空性之后，虽然还在轮回当中，但可以说已经解脱了，因为学习空性、对空性有兴趣、开始观修空性的时候，就是离解脱无限接近的时候。虽然现在还在轮回，但其实已经解脱了，从这个比喻来讲，的确我们现在就处于离解脱最近的一种状态当中。

我们在学习空性后如果进一步抉择，产生非常殊胜的定解，习惯在平常的日常生活、行住坐卧当中，安住、观察诸法的本性的话，很快可以获得解脱。再加上观修上师瑜伽的修法，通过祈祷上师加持，如果有殊胜空性的见，通过上师的加持和自己的信心、见解，内外因缘和合之后，也非常迅速。

我们现在学习般若般罗蜜多，虽然对有些道友来讲觉得很难懂，学《入行论》的时候前面的诸品很容易懂，但是学到智慧品的时候觉得很难懂就想退，其实真正来讲，尤其不能退的时候就是在学空性的时候，因为空性的教育离我们的解脱如此之近，为什么要退呢？！不管怎么样，即便是没有办法完全搞懂，还是要产生欢喜心，知道空性离解脱最近，可能以前的福德因缘不是很具足，没办法直接生起定解，但还是要生欢喜心来不断听受，听受得

越多越好，因为空性般若般罗蜜多的所诠就是万法的自性。

我们的耳根可以听法义，眼根可以看般若的词句，心可以思维、发愿，如果自己的相续不断地缘般若般罗蜜多，缘得越多，这个种子习气在相续当中就越稳固，一旦习气种子成熟、爆发之后，很快就可以和般若相应，这对于我们来讲非常重要。

现在我们学习的是六度，前面的般若度已经讲完之后，现在讲其余的五度，禅定度、精进度、安忍度讲完了，现在学习的是戒律度。

持戒度有很多内容，在《摄颂》当中的持戒度都是相应于大乘的持戒、从大乘的持戒本体来讲，这里面讲的戒律、持戒的理念和平常我们在共同乘当中所接触到的持戒理念有不一样的地方。这里安立的持戒的层次更高，这方面的词句、理念和我们刚入门时所学习到的持戒完全不一样的地方有很多。

现在我们学习的是大小乘之间戒律的胜劣分类。前面通过发愿来分了胜劣，又通过发心来分了胜劣，今天来学第三：有无慢心而分。戒律的胜劣归纳起来讲的话，菩提心摄持的大乘戒律度是殊胜的，如果相应于我，或相应于自私自利，相应于我、我所的持戒是下劣的。

实际上我们有潜力安住或者认同殊胜的持戒，也可以逐渐地去相应于这种持戒。我们首先要通过学习来转变观念，慢慢向大乘的持戒靠近。

壬三（以有无慢心而分）分二：一、应取；二、应舍。

癸一、应取：

守戒回向大菩提，无骄慢心不赞自，

尽除我想众生想，菩萨住戒波罗蜜。

应取的当然是殊胜的，应舍的是下劣的，从世俗谛的侧面来讲有胜劣的差别。首先为什么是殊胜的应取呢？

此处说“守戒回向大菩提”，大乘菩萨的持戒首先当然是以利益一切众生的菩提心摄持的。发了利益有情的菩提心之后，所有的我爱执、通过我爱执引发的很多过患就会逐渐远离。

戒律前面学习过了，有禁恶行戒、摄善法戒、饶益有情戒等等很多的分类。守戒之后“回向大菩提”，把这种守持殊胜戒律的功德回向于大菩提。

在发心、守持戒律、回向的过程当中，“无骄慢心不赞自”，完全没有丝毫的骄慢心，也没有赞自毁他的分别作意，“尽除我想众生想”，完全尽除了我想和众生想——认为有我、我对应的众生的想法。如果这样的话，“菩萨住戒波罗蜜”，以清净的意乐安住在殊胜的持戒波罗蜜当中。

此处说的应取当然是高标准的菩萨的戒律，越往上走标准越高。学习佛法的时候如果不注意，不真正知道佛法内涵的话，我们会认为越往上走越随便，这是没有真实了知佛法内涵的一种错误观念。在小乘的别解脱戒律当中，对于身体和语言的种种行为都有非常严格的规范，如果这样做你犯了戒律，那样做犯了戒律，甚至于有些时候对于吃饭的时间、睡觉的床的高低的界定都会有一些硬性指标，如果超过了可能犯戒律。

在小乘当中对于硬性的东西比较多，往上走菩萨戒、密乘戒，如果你的心贤善的话，身语的行为并不是决定性的参考数据，可以随着心的贤善而进行修改。我们就觉得好像在下面的时候很难守，往上走菩萨戒容易守，密乘戒就更容易守了，而且有些时候密乘戒当中说很多欲妙可以享受，在不舍弃欲妙的时候也可以证悟等等，给我们的感觉越往上就越随便一样，越没有压力了。

但其实越往上它的标准越高。小乘的道相当于很规范的，反正如果你跟随这些道去做，真实去落实的话没有什么危险性，它虽然针对于大乘来讲比较慢，但是很规范，而且它的标准不高，身体上、语言上的行为是怎么样，不能做的别做，不该说的不说，如果把这些做了之后基本上就不会犯大的问题，它虽然慢但还是比较保险的。上面的戒律是对心的要求比较高了，对身语的行为稍微可以放松一些。但是，凡夫人的心能够提高到什么程度呢？很多时候还是耽著于轮回的心。上面的戒律比较松，我们做不到这个标准的时候，容易说“我的心是贤善的”，然后就开始放松身语的守持行为，这是比较危险的。

从某个角度来讲，越往上走越严格，危险性越大，但并不是说菩萨们就更危险了，因为他们已经达到那么高的标准，越往上危险性越大是针对我们而言的！对于菩萨来讲，他已经安住在这种高度了，他不怕了，没有什么危险性，但是对我们这些人来讲危险比较大，就好像别人已经在月球上定居了，他没什么危险性，但是我们往月球走的过程当中有点危险性。

菩萨们已经达到这种高度的时候，对他们而言危险的东西通过修行早就已经遣除了。但现在我们本身是在轮回的一种比较低端的状态中，要使用

高端的方法、高科技的东西，超越我们观念的很多修法去实践，我们不太熟悉，对这些高端武器、精密仪器如果没有做深度培训的话，这些东西放在我们手上就危险。所以，我们还是一方面要接受这样的理念，一方面现在该做的这些老老实实去做，这个方面有与菩萨不同的地方。

所以此处所说的戒律、大乘菩萨戒的要求和小乘不相同，他通过发愿，守持利他为主的菩萨戒，然后把守戒功德回向大菩提，全部都是打破我爱执的基础上守持的。当然回向大菩提已包含了发菩提心，如果能够这样回向，他前面守戒和发菩提心，三殊胜已经具足了。

但是在这个基础上还不够，还有一个标准是“无骄慢心不赞自”，他在守戒过程当中没有骄慢的心，没有觉得“你看我也发了菩提心了，把功德回向大菩提，我也在守持这么清净的戒律”、“我比其他的菩萨更超胜，比声闻、世间人、外道超胜，乃至比很多小乘者都要超胜”，如果有这个骄慢心肯定是不行的。如果有赞自基本上就有毁他，是连带性的。

“不赞自”意思是不会自赞而毁他，因为他尽除了我想和众生想的缘故。如果有我想，他就会认为我的戒律很殊胜，其他众生的戒律不殊胜，就会有慢心，赞自毁他。如果有我想和众生想他就会攀比，我的戒律如是如是，众生的戒律如是如是，在这个基础上开始做不断的攀比。

菩萨应取的地方主要表现在完全没有骄慢心，为什么呢？因为骄慢心、赞自毁他是一种烦恼、我爱执，这和戒律的精神本来就是抵触的。一方面如果认为我的戒律守得很清净，一方面有傲慢心的话，绝对是戒律不清净的标志，因为真实的戒律就是要泯灭掉这些东西的。所谓的戒律就是要断除恶业、安住善法，这就是戒律的精神。骄慢心很明显是烦恼的自性，是一种恶；赞自毁他直接在菩萨戒当中就有违背的地方，所以也是一种恶。如果一方面说我的戒律很清净，一方面又在赞自毁他、傲慢的话，那就是矛盾的。

有些时候其他方面的骄慢我们很注意，但是认为自己的戒律清净这个方面如果不注意的话，有可能在守戒的过程当中认为自己了不起，赞自毁他。骄慢心和赞自毁他本身就是心不清净的表现，在菩萨戒当中以心为主，尤其是以调伏自心为主的戒体当中，你产生了傲慢心、赞自毁他的状态，怎么可以说是戒律清净呢？所以，菩萨在守戒过程当中完全没有傲慢，没有赞自毁他的想法，而且“尽除我想众生想”，他没有说“我”、“我存在”、“我在守戒”，也没有众生的想法，安住在这种殊胜的无自性当中，这就是菩萨住戒的波罗蜜多，是应取的很殊胜的一种持戒。

这种持戒对我们来讲可以作为一种参照标准，因为现在对我们有点遥远，它的高度还有点无法企及，但是还是要学习，因为我们还是有潜力的。作为一个有潜力的修行者，如果通过学习能够把认知提高的话，其实要达到这个高度也不是那么的遥不可及。但是如果观念上不去，总是觉得守戒就是应该在表面上、在身语上面守得非常清净，在守戒过程当中，甚至于众生的利益都不考虑，觉得这个是清净的戒律，如果这种思想观念不提高，还没办法让自己达到真实的很高的标准。

大恩上师在注释当中也讲了，证悟了空性，没有骄慢心不赞自，遣除我想、众生想，相应无我空性的话，就是住戒。上师在讲记当中讲如果证悟空性，无上六度就可以圆满，因为从六度本性的侧面来讲，它是和空性无二无别的。如果空性圆满证悟了，从胜义的侧面、实相平等的侧面来讲，或者从六度最根本、核心的侧面来讲，如果证悟了空性相当于六度圆满。六度的本性就是无自性、空性的，如果我们真的安住在空性当中，六度也可以说是圆满了。还有一种，平常我们讲如果是真实地证悟了无我空性，六度最究竟、最深的方面就可以具足。

以布施为例，布施从比较浅层次的侧面理解，就是把东西给别人，或者比较大方慷慨，把某个东西布施给别人，我不要了，让别人用，这就是布施。但真实、最圆满的布施是没有任何耽执，完全没有执著。布施相当于你要放弃对这个东西的耽执，它其实是放下执著。要趋向于成佛、趋向于觉悟的话，必须要把我们内心当中耽执的东西从外而内慢慢放弃。如果不放弃，就证明心耽著于此，粘在这上面；如果心还有所执、所缘的话，就没办法真实地获得最圆满的觉悟。

布施是让我们放弃执著、耽执的一个很好的方便。从很小价值的布施，到很大价值的布施，布施比较珍贵的东西、身体、善根、生命等等，这些方面都是让我们放弃。如果慢慢对这些东西都不执著，心不执著了就会现前本性，真实的布施就是不耽著任何法。

当我们证悟空性了，空性当中没有能执所执，没有什么东西让你真正的执著不放。没有一个能执的我，也没有一个所执的物品，什么都没有，这就是最干净、最彻底的一种放弃、舍弃，最根本的放弃就是空性了。当我们真实地现前了无我的时候，从布施能够打破一切耽执或者能够让我放弃一切执著的侧面来讲，它能够达到极致。所以如果证悟空性了，布施就圆满了。

持戒也是一样的。守持戒律要断恶，修一切善，断什么恶？恶的程度有

不同，前面几堂课也讲了，有世间的恶、小乘安立的恶、从大乘的世俗菩提心安立的恶，都不一样。如果我们能够从本性上证悟无我的话，没有我了，没有根本的迷乱状态，如果连迷乱状态的本性都已经证知了，还有什么恶可以安立、引发的呢？从这个侧面来讲，证悟空性就完全断掉了一切恶，不单单断掉了恶的显现，而且把恶的根源完全断掉了，而且安住空性本身也是一种胜义善，是断恶行善的极致。

安忍也是一样的。真实的最圆满的安忍不是说我要在这儿忍一个什么，我对这个众生不要生嗔心等等，最高的境界是没有什么能忍所忍的。安住在本性当中哪里有什么让你所忍的呢？哪里还有不生嗔心的一种作意？能够安住在这么圆满的状态就没什么忍的了。我们说安忍很殊胜，我一定要怎么忍，其实没有什么忍的，因为它的本性就如是，像虚空一样不需要忍，虚空当中哪个是能忍所忍？哪里有安忍的本性呢？没有。

精进也是一样的。精进就是一种对善法的欢喜，当我们真实安住空性时，空性本身就是所有善法的源泉、所有善法最究竟的本性。安住空性的话，精进也可以圆满了；禅定也就圆满了，最圆满的禅定就是如如的，如是安住在万法的本性当中不动摇，这就是真实的禅定。当然般若波罗蜜多智慧度也圆满了，智慧度有世俗的智慧，也有胜义的智慧、究竟的本性，如果真实安住空性了，智慧度也圆满。

但是从世俗谛的侧面来讲，布施就是布施，持戒就是持戒，布施不等于持戒，持戒不等于安忍。而且在世俗谛当中，虽然我们自己的见解是这样，从它的本性来讲也是这样。如果证悟空性之后，修行、六度单单从这个侧面来讲是圆满的，但是从世俗的侧面来讲，菩萨也有入定出定，入定的时候安住于万法的本性、六度的本性，可以说从这个侧面已经圆满了。

但是在出定位的时候，证悟空性还是要从一地到十地，乃至从一地到佛地之间高低的差别。初地是不是叫圆满证悟？这个不一定，因为对空性的证悟也有不同的高低层次，对空性的了悟程度在出定位的时候也是可以逐渐地引发。哪一个最容易圆满？布施度最容易圆满。所以证悟了空性，一地到二地、三地、四地，也有逐渐从不圆满到圆满的过程，也就是从部分到圆满的过程。

如果在初地的时候所证悟的空性不入二地的话，那么就在出定位的时候，哪一个更容易圆满，先圆满这个。所以说一地的时候圆满布施度，当然和他以前串习布施波罗蜜多也有关系。证悟空性在初地、二地的时候，哪一

个最容易他就先圆满这个。六度当中布施度最容易，然后是持戒度、安忍度，对空性不断地圆满，一地布施度圆满、持戒度圆满，安忍度圆满、精进度圆满等等，逐渐随着空性的圆满，这些跟着就圆满了。

菩萨也有出定和入定，从空性胜义谛的角度来讲，证悟了空性可以说圆满了六度了。但是从世俗显现的侧面来讲，上师讲了布施不等于持戒，持戒不等于安忍。所以他在修行的时候仍然有“我在出定位的时候着重修这个”，先把布施度圆满了，从显现上来讲另外一套考核体系不一样。

如果证悟空性，从那个侧面来讲六度圆满了，但是从出定位的考核体系来讲，一地菩萨在初地的时候，有没有达到布施度的违品悭吝心完全根除？如果在出定位的时候没有丝毫的悭吝了，可以说布施度圆满了，从世俗谛的标准考核也达到了。二地的时候在睡梦当中会不会犯戒律？如果不犯，从这个考核标准也圆满了。世俗谛当中他自己的考核标准也不一样，为什么一地圆满布施度，二地圆满持戒度，和这个也有一定关系。

虽然胜义当中是平等的，但是在世俗谛当中，菩萨在出定的时候修习的侧面和侧重点、功德圆满的程度不一样，所以从一地到六地乃至一到十地之间，从布施度乃至于智度之间，圆满的安立也是不相同的，一个是从胜义谛，一个是从世俗谛。

对我们而言也是一样的，现在在学习空性，我们不能说反正都是空性的，我就安住空性，一切六度都圆满了，不是这样的。

虽然从见解上面来讲，一切万法都是空性的，但是从我们自己的思想来讲，还是极度安住在一种耽着心。我们现在对于轮回的种种万法非常耽执，所以一方面要学空性，一方面在世俗的行为当中，要通过守持不杀生的戒律，来断除喜欢杀生的恶行；通过守持不偷盗的戒律，来断除偷盗的恶行等等，如此类推，也需要通过发菩提心的方式来断除小乘以下自私自利的发心。乃至于刚刚讲菩萨在出定位的时候，一地布施度真实圆满了，二地持戒度圆满了，形象上面圆满的标准还是要一个个达到。我们不能说初地就证悟空性了，六度圆满了，是不是初地菩萨也不需要布施度、持戒度增上？还是有的。

从空性、本性的侧面来讲六度已经圆满了，但是从世俗谛、从出定位之后的显现上面，布施度、持戒度圆不圆满还有个标准，这方面我们不能够搞混淆了，否则很多问题就搞不清楚。

如果把这个问题分清楚，就知道一方面我们一定要好好去抉择空性，一

方面世俗的行为非常重要。通过这种不断的阶梯一样的修法，逐渐打破我们的耽执，才可以真实地达到最高标准。

癸二（应舍）分二：一、真实应舍；二、宣说彼之对治。

子一、真实应舍：

若行佛道菩萨思，此等具戒此破戒，

起种种想是破戒，失戒不具清净戒。

这方面就讲到了破戒的恶行。什么样是破戒的恶行、应该舍弃的下劣的一种持戒呢？“若行佛道菩萨思”，这个发了菩提心行持佛道的菩萨如果生起了这样一种想法，去观察、思维“此等具戒此破戒”，这些是具戒的，这些是破戒的，我是持戒的，某某菩萨其他人是破戒的；“起种种想”，他如果产生了这么多的种种想的话是破戒。“失戒不具清净戒”，这个菩萨破了戒律之后就失坏了自己最殊胜的戒律，已经不再具有清净戒了。

这个菩萨自己的戒律可能还是比较清净的，主要是从菩萨戒的高标准衡量的时候，他如果产生了这些思想的话，就已经破戒。比如这里讲“此等具戒此破戒”，认为我是具戒了，其他人是破戒了。

可能自己对于戒条守得比较清净，其他的修道者显现上，都已经看到他杀生、偷东西了，他肯定是破戒了。也许是事实，但是此处安立这种持戒的标准，还是不应该有种种想，如果起了种种想就是破戒。第一就是有我和有他的想法，这是不平等的；还有具戒和破戒的想法，有这样的分别：这个是持戒的，那个是破戒的；而且还会有一些傲慢：我是具戒的，别人是破戒的，有很多这方面的想法。

从大乘戒律的高标准来看，如果产生了这么多的想法，其实已经要不然和清净的意乐不相应，要不然和究竟的实相不相应，这个菩萨已经失戒了，不再具有清净戒。

这里讲的不具有清净戒的意思，从修习大乘佛法的角度来讲不是说一旦破戒之后就彻底完了，完全失去了修行的机会。佛菩萨给我们讲这些，永远是第一希望我们不要破戒律，安住在清净的修法中一直修下去；第二如果我们破戒了，通过这样的持戒对照我们，永远希望我们改正，给我们改正的机会。

所以我们如果现在有这样的心就要调整，通过每天按照受菩萨戒的仪轨不断地受，如果有违犯，因为每天都在受戒、增上戒体，这方面引发的戒律不圆满、不完整的就让它清净。

当然菩萨戒本身来讲，破戒的标准也有不同。比如说在禁恶行戒当中，按照龙树菩萨的观点、甚深见派的观点，有十八种根本戒律，这里面在讲解戒条的时候又讲了哪种情况是破了菩萨根本戒，依靠什么样的发心，比如说强烈的我爱执、我执的心，没有安住在利他的心，完全安住在自私自利的心当中，为了自己造了一些恶行。

按这个标准观察破戒律(菩萨戒)了，完全是因为发心和行为导致了菩萨的禁恶行戒当中的戒条不清净，这时候就给你忏悔的方便，怎么样去忏悔要看你的轻重程度。如果不是很重赶快念忏悔，也可以清净；如果很重，必须要重新受戒等等，这是看待于禁恶行戒当中破戒的标准来讲的。如果发心很贤善，的确没有达到这个标准就不是破戒律。

还有一种更高标准的是起种种想是破戒。如果产生了我和我所、这是持戒那是破戒的想法，就是破戒。所以菩萨安立破戒的时候标准也不相同。如果我们自己安立，有严重的执著、轻视他人的犯戒行为等等都是属于破戒，尤其是相应于般若波罗蜜多安立戒律到彼岸、三轮体空的时候，如果有我、我所就会安立为破戒的行为。

从这个方面讲，安立戒律有很多标准。在《入中论自释》当中讲了这种安立，大恩上师也引用《宝积经》当中的观点，佛陀对迦叶尊者讲，如果有比丘守持的别解脱戒律特别清净，不单单是根本戒，连细微的戒律都守得很清净，可以说从他守护戒律、戒条这方面来讲没有丝毫的瑕疵，非常干净。

但是如果这个守戒的菩萨认为有我，那么他是第一破戒，也是似善持戒。“第一破戒”指在很多破戒当中这是第一个破戒的。“似善持戒”，似就是相似的意思，很相似的善持戒。看起来他守持的戒律很清净，佛陀观察都找不到一点问题，为什么是似善持戒？他有我的缘故。佛陀又讲（大恩上师也引用这个观点），如果有比丘行持十二头陀，但是他也认为有我、生起有我的想，他是第四破戒（第四种破戒、似善持戒的行为）。

在《入中论自释》中也引用了《宝积经》的这些观点，为什么这样安立呢？很多大德讲，戒律有两种，一种叫作行戒，一种叫见戒。以行为为

主的叫行戒，刚刚我们讲的这两类比丘的行戒特别清净。现在在世间当中修行的很多持戒者是行戒守得很清净，有些戒律的道场主要是提倡行戒，外在行为的戒律要非常清净。

还有一种叫作见戒，见就是见解。见戒清净如何去安立呢？这个标准比较高了，它是在行戒的基础上没有我执，如果有我执就是见戒不清净。见戒的标准更高，所以比丘守持根本戒、微细戒律这么清净，佛陀还说他是第一破戒、似善持戒，是从见戒不清净的侧面讲的。

佛陀讲，如果执著有我、我所，属于外道；如果无我，属于内道，也有这样安立的。我们承许无我观点也可以随顺于内道。如果在见解上认为有我，比如有些犊子部、正量部的修行者从见解上也不承认无我，他安立有一个我的观点，这些宗派从他皈依三宝、守持佛陀戒律来讲是佛弟子，但是从他的思想、见解来讲是外道。这是一个高标准，如果我见、我执不打破，还是没有办法真实地安住在见戒清净的状态。

这个地方讲的很典型，一看就知道是见戒，不是行戒，行戒已经持得很清净了，没有任何地去批判的。这主要是菩萨的戒律，不是让我们在世间当中怎么样得个人天善趣，这方面不是菩萨乘讲的，菩萨乘是在这个基础上要得到菩萨果位。得到人天善趣的标准是很低的，不需要菩萨乘的这些高标准，它的戒律就是不能杀生、偷盗等等，只要根本戒没有犯就承许是清净戒律。

但是菩萨戒是让我们得到菩萨果位的，就不能够按照这些标准来衡量了，它为什么标准这么高，和平常我们的守戒不一样？因为它的果不一样，导致它的道也不一样。要得到一个更高的果，你的道绝对是不一样的。

所以这个地方安立菩萨的戒律一定是起种种想就是破戒了。为什么呢？因为这种戒律是要让守戒的菩萨达到持戒到彼岸的，要让他登到二地。如果你是真的要得菩萨果位，还按照有我的思想去持戒，这和达到二地的果本来就是不相应的因，根本没有菩萨道是认为有我、不证悟空性可以达到二地的。

从这个侧面来讲，持戒的标准除了断恶行、不要伤害众生，在菩提心的基础上再加上空性的见解，才能够达到菩萨戒的持戒波罗蜜多，这就殊胜了。为什么应舍下劣的？因为这个标准修下去永远得不到二地，永远得

不到持戒波罗蜜多。从这个方面看，它是下劣的、应舍。佛经论典当中所讲的胜劣都是从不同的标准、场合来分析的，如果我们没有把这些分清楚，就很容易产生疑惑、混淆，导致产生邪见。

此处所讲到的把行戒和见戒分清楚，把得到这个果位的标准、它的道分析清楚，就不难理解为什么世间的戒律简单，小乘的标准不高，乃至菩萨戒的世俗菩提心的戒律是在严禁恶行戒的戒条当中安立的，这也不高，因为它们各自有达到的高度，侧面不一样。

但为什么这个地方高，因为真实要持戒到彼岸，要三轮体空的出世间的持戒波罗蜜多，必须要这个条件加进来，才能够真实地相应持戒到彼岸，如果你不想到彼岸，不加可以，否则必须要加。

你有多少钱买票就能够到达哪个目的地，钱多可以飞越大洋彼岸，到更远的地方去，但钱不够可能就是上去体验一下，四十分钟之后就下来了，坐飞机只能坐这么远，因为你钱只有这么多。所以关键要看你的标准，你要达到果殊胜，又快、又远，那必须要钱多一点。如果走得不远，不想时间快，你坐汽车去也可以，汽车票也便宜，这些标准就低了。

这说明想要成佛、成菩萨的修行者们，一定要提高觉悟，在修菩萨道的时候绝对不能按照世间当中那种思想去看待道友、看待问题，你的系统要全面升级，原来的体系不行了，只有升级了才真实地达到这个标准。

否则你思考问题、待人接物的方式，全部还是按照轮回当中世间众人的条件反射去处理，那永远不行。为什么我们要通过不断地学习大乘的思想来改造？是让我们提升觉悟，只有当我们认识到了现在这种思想落伍了，跟不上节奏了，应该更新换代了，才愿意去提高。

不能再守旧。现在很多电脑、手机我们都在想怎么样升级，这方面很积极的，但是我们有没有想过自己的思想，尤其是在修佛道、菩萨道的时候，思想要升级，要跟上菩萨的节奏，别的菩萨都已经走到前面去了，我们还在用一代机、二代机，还在用世间的思想去看问题，不行，因为这样下去的话永远只是在轮回的模式当中，永远出不去。

就像刚刚讲的，如果我们不从根本上、空性上面去着手，总是在显现上面去改变，改变不大的，换来换去就是在世俗迷乱的状态当中，如果从如来藏的教义来讲，我们永远是在客尘的状态当中做，无论怎么样做也做不出去。

我们要做菩萨，也要知道比如《入行论》当中讲的菩萨的思想、行为是什么？知道之后要去做。慢慢去做了之后，我们的心改变成了菩提心，行为改变成了菩萨行，果才是菩萨。否则就不行，心还是轮回的心，行为还是轮回众生的行为，你说“为什么我还不成菩萨？”，那可能没办法了，因为你没改变。

我们如果要达到更高标准，学这些的时候还是要思考一下，是到了该改变的时候，不改变永远不行，没办法做到更好，没办法真正成为菩萨具有的素质。所以要通过这样的课程培训我们的心，改变观念，不断去实践。虽然刚开始的时候新手上路可能还很笨拙，但是我们要去做，要在事情上面去不断磨炼，我们就会成为非常纯熟地驾驭菩萨行的老司机。

前面真实应舍的讲了，下面讲对治恶戒。

子二、宣说彼之对治：

谁无我想众生想，离想贪岂有恶戒？

谁无执戒非戒心，导师说此是戒律。

应舍的其实就是恶戒，如果不是恶戒当然不用舍了。前面应舍当中，如果有分别，有我、我想等等就属于恶戒，怎么样才能对治这种恶戒呢？佛陀很慈悲也很智慧，告诉我们这是恶戒，再告诉应该这样去对治它。

“谁无我想众生想，”如果我们通过观修万法的空性，知道我本空，众生本空，戒律本空，人无我和法无我，像《般若经》当中讲的般若波罗蜜多思想，了知之后，任何一个菩萨如果没有我想，也没有众生想，“离想”，离开了这个想了，就不会有贪。因为所有的贪是因为有想而得到的，有我和我所之后，为了我达成目标就去贪执，如果谁障碍我达成目标就去嗔恨。

如果没有我、我所，离开我、我所想，就不会有烦恼，贪就是指烦恼。如果没有烦恼，岂有恶戒呢？恶戒就是执著，偏执心、偏袒心，认为我殊胜、骄傲等等，有我和我所的想法就成了破戒者。似善持戒就是恶戒，如果离开了想，离开了贪，怎么可能还有恶戒呢？

“谁无执戒非戒心，导师说此是戒律。”任何一个菩萨在修行过程当中，没有执著“这个是戒律、那个是非戒律”的心，没有真实的持戒、破戒等等的分别，佛陀说这就是真正的戒律波罗蜜多，这就是真实的对治。

我们在这个轮回当中的恶戒是什么呢？就是杀生、偷盗等等，要对治这些，我们守持不杀生、不偷盗的戒律。如果我们是为了今生的欲妙，得到一种善愿或者远离怖畏而持戒的，就必须要有出离心摄持的别解脱戒来对治这种持戒的心态。

如果我们是用自私自利的心在持戒，就必须要有菩提心的心态来对治。如果我们执著的心态持戒，必须要有空性的心态来对治。如果我们没有了我、我所，哪里还有恶戒呢？什么标准的恶戒都没有了，因为它是最高对治。处在这个最高对治当中，把最难断的我、我所的恶戒都能够断除，下面的恶戒就更加不用讲了，绝对可以从根本上对治。

我们现在学空性也许觉得还用不上，很多道友说我没办法用。不要紧，现在先学着，先把它搞清楚，在修行过程当中会发现慢慢可以使用它了，比如说这个程序我还不会用，先下载了放那儿，哪一天因缘成熟了可能就会懂了，就知道这个用起来是这么方便、这么好。

我们在修学的时候会讲很多东西的确用得上吗？八地菩萨的境界我用得上吗？初地菩萨的境界我用得上吗？好像空性我也用不上，但是先学到这儿，学了之后慢慢地很多东西对修行会有指导性的思想。在这个过程中我们可以逐渐去适应它，慢慢去使用它，慢慢就相应了空性，它对于修道有指导性的意见，我们慢慢就从恶戒当中脱离了。

空性的方法的确是非常甚深的修法。一般来讲现在众生的实执心太重，觉得在生烦恼的时候空性好像用不上，有时候觉得观因果用得上，如果想这是我前生造的恶因，现在是在受果报，就容易修安忍，因为是自作自受嘛。

想这些我们觉得能用得上，但是要观想一个没有能打所打——他的手扇到你脸上了，但是这个耳光是不存在的，他的手完全接触不到你的脸，这样观想了一百次好像也还是不起作用。

但是如果这是自作自受，肯定是前世我扇过他耳光，今天他来报仇了，这样想就能接受。因为我们的心属于有实执的状态，所以这种修法是相应于实执的，一想的话就容易接受，而空性有点太超前了，反而没办法了，而且我们的心跟不上，境界跟不上，这个东西看似很好、特别高级，但是就用不上的那种感觉。当我们的修行提高之后，会发现越往上的越好用，比以前那种更好用了。

修行其实就是这样的。空性、密法如果我们懂得用，它要调伏烦恼是小菜、小儿科。而且安住在空性的状态时根本生不起烦恼。但是对我们来讲，现在实执心太重，还一下子使用不了这么高端的产品。

我们先要慢慢学习，一方面要知道机会都是留给有准备的人，先把见解学好，在学的过程当中慢慢就可以试着使用它。通过我们能做的去改变，不能老是停留在这个状态当中，一方面做我现在能做的事情，一方面往前、往更高的地方看，学的教法试着去使用，用菩提心、空性去调伏烦恼，慢慢去使用会越来越纯熟。

以上讲了“彼之对治”，怎么样对治恶戒呢？“离想离贪”岂有恶戒？不可能有。刚刚我们讲的比丘是似善持戒，是破戒者，怎么样对治呢？就是离开我想、众生想，这时候行戒、见戒两种戒律都很清净，就直接相应于解脱道了，解脱道就可以现前。

这里面讲的对治，观察无我、无众生，就是观察五蕴本空就可以了。因为所谓的我就是缘五蕴身心的整体、总相安立我存在的思想。在《中论》、《智慧品》等等很多讲解空性的论典当中，都讲到了一步步怎么样通过推理来知道无我、无我所，没有众生，一切人无我、法无我很多的修法。

这方面我们了知之后可以重视它，通过如是的修行就可以达到这样的状态。首先有见解，然后从见解去起修。在打座的时候去训练空性，在下座的时候试着去使用它，慢慢就可以对治恶戒。

以上我们学完了菩萨的持戒波罗蜜多。菩萨持戒度的确标准高，不是一般意义上的持戒。我们刚开始觉得戒律就是束缚、就是教条，是一条条绳子把我们捆住。越往上学的时候，我们对戒律、对戒律精神的认知都会不一样。最后知道没有我和我所是一种戒律，它不但不是束缚，而且是解开束缚的因。为什么？因为我、我所的分别念才是束缚，但是空性、戒律就是解缚的。

刚开始我们认为戒律是束缚，到最后认为戒律才是最圆满的解缚。而且没有能缚所缚，连束缚本身都不存在，这种思想是非常圆满究竟的，所以根本不需要担忧。如果我们对佛法只是非常肤浅地学习，会产生很多担忧误解，但是随着对佛法不断地学习，很多的担忧不会再有了，很多误解慢慢也消失了。

下面讲第五个布施度，在六度当中，逆向宣讲的最后一个布施度。

庚五（宣说布施度）分二：一、了知发放布施之功德与未发放布施之过患后当欢喜布施；二、如何发放布施之理。

第一个科判是了知发放布施之功德与未发放布施之过患后欢喜布施。我们要布施，布施有什么利益？不布施有什么过患？把功过放在一起作对比之后，就选择做有功德的事情。选择发放布施，就要欢喜布施。

辛一（了知发放布施之功德与未发放布施之过患后当欢喜布施）分三：一、菩萨发放布施之方式；二、平凡者没有如此发放之过患；三、如是了知后当乐于布施之理。

这个地方的布施也是高层次的布施，是菩萨的布施波罗蜜，布施到彼岸。所以，他所有布施的标准都是高标准的。我们刚刚讲持戒也是一样，不能按照普通的持戒标准来解读。这个地方我们也不能按照普通的布施标准来解读，它是一种非常高素质、高标准的布施，我们要了知菩萨的布施是怎么样。

清净有情具戒律，不见可爱不可爱，
施头手足无怯心，布施所有恒无执。
知法无性我不实，纵舍自体无怯心，
尔时况施身外物？无有悭吝之是处。

“清净有情具戒律，不见可爱不可爱”，这是承上启下。“清净有情”指他的发心、正行、回向等方方面面都是清净相续的有情，具有如此的戒律。

可爱的不可爱的对我们来说是什么概念？可爱的就是可以耽著的，意味着是舍不得给的。不可爱的就是意味着抛弃的，或者说嗔恨的来源等等。

这个有情因为修持无我、无我所的缘故，修持人无我、法无我空性，不见可爱不可爱，对于一切万法知道它就是一个显现而已。显现上有没有可爱不可爱的这种状态呢？没有。

一朵花、一种风景，到底是可爱还是不可爱，法的本身上面没有这个安立。它的本性是可爱不可爱吗？没有这个。它可爱不可爱都是根据不同人的喜好、习气、根基、意乐来安立的。

所以，同样一朵花，有些人觉得太可爱、太喜欢了；有些人觉得怎么看

怎么不舒服——颜色不喜欢、味道也不喜欢。有些人觉得没有特别喜欢的，没有特别不喜欢的。这就说明这个法本身不具有可爱不可爱这样的自性。

对于人也是一样，觉得这个人特别可爱，那个人特别讨厌，不同的人看到同样一个对境，都会有不同的解读，喜爱的程度也不一样。有些人达到几乎疯狂的程度，有些人喜爱是喜爱，但是没有到痴迷的程度。所以这方面来讲，对境上面有没有这个自性呢？完全没有。

认为可爱不可爱都是我们的执著和习气加上去的，把我们的观念加在法上面，就变成了一个叫可爱的或者不可爱的。也就是说这个法可爱不可爱都是我们内心当中的习气在法上贴个标签：这个是可爱的，这个是不可爱的。

但是法本身来讲“不见可爱不可爱”，为什么？因为菩萨没有我、我所，他已经证悟空性了，了知没有我和我所的自性存在。了知本性之后，菩萨就知道这个本性是空性的，没有实有的。他如果没有成佛，这些花、柱子的显现还有，对他来讲就是一个纯粹的显现，但是可爱和不可爱的概念没有了。

对一般的人来讲，可爱的和不可爱的就是直接生起贪心和嗔心的来源。菩萨了知之后就安住无我、无我所的本性，在他面前就是纯粹的一个人、物体，不再有一个让我生贪的可爱的，让我不生贪的不可爱的等等。没有这些之后他要去修布施就非常容易了，修持戒、安忍也都容易，因为障碍他达到这种标准的违缘没有了。

所以“清净有情具戒律，不见可爱不可爱”，他已经了知了，不见可爱不可爱。“施头手足无怯心”，所以他布施自己的头、手脚等没有任何的怯懦之心。为什么呢？因为他没有认为我这个身体是可爱的、珍贵的，是不能布施的，而且也不认为布施完之后我就变得不可爱了、很丑了或者怎么样。

他对这个概念打破之后，内心纯粹是充满了善心，没有什么不能够布施的，只要是众生有需要，能够利益众生，能够让他自己的功德增长、更好更快地成佛利益众生，他完全可以把他的头、手脚等等布施出去而没有丝毫的怯懦之心。

当然这是针对完全证悟了空性的菩萨讲的。有些菩萨还没有完全证悟，但他思想的高度已经达到了。虽然没有完全证悟，他不是完全没有执著，但是他认知达到了很高的高度，虽然有一点痛苦，但是对他来讲这种痛苦是可以忍受的，不至于让他退失布施的心。

比如我们在世间做事情的时候，这个事情虽然有难度但我是可以克服

的，对我来讲不会造成实质性的伤害，我们就可以去做。而且通过不断地去挑战这个高度，自己的修行就可以不断地提升。

菩萨如果知道了“不见可爱不可爱”的状态，“施头手足无怯心，布施所有恒无执”，可以布施所有的东西。连自己的手脚头都可以布施，身外之物更加完全可以布施。

“布施所有恒无执”，为什么菩萨可以达到布施到彼岸？主要是障碍布施的违品一个一个遣除了。刚才我们讲持戒到彼岸的违品是恶戒或者破戒，把破戒、恶戒的违缘打破之后，他就持戒到彼岸了。

布施也是一样的，悭吝心、放不下的心是主要的违品。有很重的悭吝，还有一些很细微的、高标准的悭吝。如果菩萨把所有的粗粗细细的悭吝都打破，他就登初地、布施到彼岸了。

一般来讲，针对最细微的悭吝心，菩萨在登初地之前要布施自己所有最珍贵的，把自己的生命、头等等布施，而且不是一次两次布施，有时候布施头要一千次以上，为什么？因为在这个过程中通过一次又一次地布施，就把最细的悭吝心慢慢消除了，到最后一次的时候最细的悭吝心没有了，就登了初地。

好像我们看不出来他第一次和最后一次布施头的差别到底是什么，他都没有痛苦的，但是他的违品慢慢在减少，他没有粗大的完全舍不得的那种障碍，但是种子慢慢在断。

从粗到细那种悭吝心我们看不到，但他自己知道，这次布施完之后又细了一点，最后一次布施完之后最细的悭吝、布施到彼岸的违品断掉了，他就登初地了。这时候他直接布施到彼岸，已经达到圆满。到彼岸就是布施度增上了，违品没有了。

刚刚我们讲二地菩萨的持戒到彼岸是“梦中亦离犯戒垢”，他甚至在梦中也不会有犯戒的垢染，一点恶心生不起来了。这就是他的标准，他也是通过很长时间不断地训练之后达到这个标准的。同样，菩萨断悭吝心也需要一个过程。

有人会认为，难道菩萨还需要这么长时间吗？已经能够把自己的头布施了，他还有悭吝心吗？财富这些不必讲了，他首先布施的是财产，包括一般的财产以及比较重要的财产。

释迦牟尼佛在因地的时候布施自己的财产、王位、国政、儿女、妻子，这方面都是耽执的东西，所以他要布施。这个方面以前我们讲过，菩萨在因地修行的时候国情和现在不一样，现在布施儿女、妻子会犯法，以前在菩萨修行那种时间段、那种场合中，一般来讲父母不能布施，除此之外，妻子、儿女是属于他自己的财富，是可以做布施的，换句话讲是合法的。

通过把自己最耽著的外在的财富：马、国政、儿女、妻子等布施完，然后开始布施手、脚，先把头发剪下来布施，然后砍一个小指头，割个耳朵，然后是整只手、眼睛、头等等，慢慢把这些最执著的拿来布施。

布施一次两次也许是你热血沸腾想布施，但是菩萨是一千次、很多次不断地做，做完之后他就非常任运，不会感觉有任何舍不得的东西，没有慳吝心了。

一方面他对空性的证悟在不断地加深，一方面布施的习气也在不断加深。两方面双管齐下，空性方面也有了，世俗上面的断慳吝的行为在不断地实践，他的慳吝心慢慢在少，到一定阶段的时候登地了。登地同时证悟空性，他的布施的因也圆满了。像这样他已经布施到彼岸，慳吝的违品一点都没有了，所以“布施所有恒无执”。

“知法无性我不实，纵舍自体无怯心”。菩萨了知一切万法无等性即空性，也了知我不实，我就是个虚名、假名而已，根本没有所谓的我存在，这也是我们在学空性的时候两大块要学的。一个是人我空，一个是法无我空。他了知了之后“纵舍自体无怯心”，即便是把自己的身体布施了，也没有怯懦之心，没有什么恐怖的。

“尔时况施身外物？”何况是布施身外之物？“无有慳吝之是处”，完全没有丝毫慳吝的地方。对我们来讲也是一种启示，我们自己修行上也需要这些。我们有很多耽著的东西，就是因为没有安住在无我和无我所，没有安住人无我、法无我。当我们在不断修习空性的过程中，执著会逐渐减弱，就可以慢慢达到向菩萨的修行看齐的这种高度。

壬二、平凡者没有如此发放之过患：

我想执物为我所，贪愚焉有施舍心？

吝啬转生饿鬼处，投生为人亦贫穷。

平凡人“我想执物为我所”，他首先有我想，认为我是存在的，然后“执

物为我所”，又把物体执为我所——这都是我的东西，我要用的。他安住在这样有我想、有执物为我所的状态中。

“贪愚”是说具有如此贪欲的愚痴众生“焉有施舍心？”他哪里会有把自己的财物、身体等等布施给其他人的心呢？根本生不起来这样的心。“吝啬转生饿鬼处”，他因为舍不得上供下施，舍不得把自己的东西放弃掉，牢牢地抓住不放，这种悭吝心就转生饿鬼处。这方面讲到了饿鬼的主要的因就是吝啬。我们在讲《前行》的时候讲过，饿鬼的痛苦其实主要是不满足，他不愿意布施，总觉得不够用，这种因导致了这种果。

如果认为我存在，这个是我的东西，这种执著心越强，把东西抓得越紧，越舍不得布施。布施是要放松执著的，哪怕是你把一块钱布施出去了，说明你的心对这一块钱的执著放弃了。如果你抓得很紧，一块钱都绝对不愿意上供下施。

“吝啬转生饿鬼处，投生为人亦贫穷。”这就是过患。第一，他最细的过患就是这种有我想和我所想，没有打破我和我所，没有放弃对我和我所的执著。通过这方面说明它的过患是贪愚，贪愚的过患就是生起了贪心烦恼，安住在愚痴状态。还有一个过患是“吝啬转生饿鬼处”，这种吝啬的异熟果会转生于饿鬼之处，感受饿鬼的痛苦。

还有一种过患是“投生为人亦贫穷”，这是他的等流果。即便是从饿鬼的异熟果当中已经出离了，他再次转生为人的时候也是投生为特别贫穷的人。现在这些贫穷的人不是无因无缘的。世间的任何一个法都是自作自受，你自己做了什么因就受什么果，富人、穷人都是自作自受。

但是我们作为菩萨不能想：“反正你自作自受我就不用管你了，你活该，你现在终于知道了如何如何。”一方面要知道他是自作自受，但是一方面要缘这些有情发慈悲心，我们自己要改变狭隘的心态，要尽可能地去发愿，通过菩提心和这个可怜的有情建立联系。

他本来和我没什么关系，我们都是平凡的众生，但是现在我通过菩提心缘这个可怜的众生，他一方面是在受他的因果，从某个角度来讲这不是我们造成的，他是自作自受的。但是从另外一个角度来讲，毕竟我们现在选择学大乘佛法，选择帮助众生之道，我们怎么和这些可怜众生建立联系呢？就是缘他生起大悲心、菩提心，和他建立一种清净的联系。我给他发了心之后就缘他修行，缘他不断地发愿回向。

反过来讲，他们也成了帮助我不断发愿、稳固菩提心、积累资粮的来源。相当于相互帮助，他帮助我成佛，我也是不断地发愿，愿他离苦得乐。当我成佛的时候他就成为我的所化，我直接可以去帮助他。首先是他帮助我成佛，我再反过去帮助他成佛。一方面来讲这些众生是自作自受的，但是从另外角度来讲，我们还是要对他们去生起慈悲心的原因就是这样的。因为如果没有可怜众生我们没办法发菩提心，也成不了佛。

世间当中讲“可怜之人必有可恨之处”，怎么去解读这个问题？如果从业因果的角度来讲似乎是这样的，任何一个痛苦都有其恶因。但是一般的世间人解读不了这么深。可能我们也在用这句话，但是处于什么样的心态呢？是落井下石、幸灾乐祸，还是其他心态？

业因果不虚，的确他这种可怜状态一定是因为以前曾经做过恶因导致的。虽然如此，但是我们作为大乘修行人还是要进一步对他生善心、要帮助他。因为我们是修行佛法的人，不是一般的众生。从这个侧面也可以如是了知，没有发放布施会有这样的过患，打不破悭吝。

而且“吝啬转生饿鬼处，投生为人亦贫穷”，从另外一个侧面来讲，这是轮回的因。如果没有打破我、我所，会不间断地投生轮回。今生投生，下世饿鬼，饿鬼出来之后再投生人，为人之后如果没有打破我、我所，还会继续造业，整个轮回的缘起链永远断不了。

所以我们学习菩萨的布施，一方面在修布施，一方面其实也在打破轮回的链条。打破之后没有我、我所，一方面我们能做到高标准的布施，一方面这也是远离轮回的修法。

壬三、如是了知后当乐于布施之理：

如是了知，第一了知了菩萨布施的功德，第二了知了不如是布施的过患。对菩萨的布施和平凡人的不布施了知之后，我们应该做个取舍，应该乐于布施、欢喜布施。

菩萨知众贫乏已，渴求舍施恒博施，

四洲庄严如唾沫，施喜得洲非如是。

“菩萨知众贫乏已”，菩萨通过学习佛教言之后了知了众生贫乏的状态，也了知了众生为何如此贫乏的因，对因和果了知之后在生起大悲心的同时，“渴求舍施恒博施”。他开始要一方面断除转生饿鬼、转生贫穷人的因，

一方面为了度化众生，也开始修持这样的法。

这里面“渴求舍施恒博施”是从发心和行为两方面宣说的。发心是从意的角度来讲渴求舍施，他对于布施方面很有意乐。以前没有学习布施的道理时，他就想：“这个东西我不能布施，布施完之后我就没的用了，因为很多东西我实际上是需要用的。”有些的确是需用，没办法离开的；有些是根本用不上，只是感觉以后用得上。

执著心比较大的人拥有了很多东西之后，不管怎么样他就喜欢，现在很多人也是喜欢买东西，这个东西好，买回来，觉得以后用得上。但是有时候发现根本用不上，也舍不得布施，舍不得扔掉，就堆在家里面，不断地添柜子装这些买的東西，最后好几个柜子根本没办法用了，但布施别人也舍不得，最后慢慢就坏掉、烂掉了，只有扔掉了。

前面讲的是衣服。还有些执著心比较大的人，现在不知道多不多，以前比较多，把包装盒、塑料袋这些东西收起来塞到床底下，认为也许啥时候就用得上了。其实哪里用得上，有多少东西要装呢？有些东西用完该扔就扔了，或者扔出去之后别人用得上的话就让别人用。有时候感觉这个以后用得上，其实根本用不上，最后累积了很多用不上的东西，这也是一种没有放舍的心。

这种人有一种习气，舍不得布施。有些时候是自己的确觉得不能布施，布施之后我就用不上了。但是学了菩萨道之后，就像《入行论》讲的一样，同样是这个东西，菩萨会这样想：如果我用了拿什么布施呢？一般人就会想：如果布施我就用不成了。这样心态一转换，一个就变成饿鬼的因了，一个就变成天道或者财富的因，很多时候观念很关键。贫穷是一念之差，富裕也是一念之差，转过来之后性质马上不一样了。

这里安立“渴求舍施”，菩萨了知这个之后非常渴求布施。在《入中论》、《四百论》当中讲，菩萨布施的习气很强烈，不要说把东西给众生，即便是听到求施的声音的时候，也特别高兴，像圣者入灭那种欢喜心。这种布施的声音对于菩萨来讲是很优美的，所以他渴求舍施，然后“恒博施”。他自己经常性地布施，一是他的意乐很渴求，二是他的行为恒时博施。我们从佛陀的传记《白莲花论》当中经常看到布施的公案，布施度在《白莲花论》中讲得最多，篇幅最广。

我们看到很多，一方面来讲，菩萨的心态和我们不一样，他听到这个声音的时候就很高興，非常愿意布施，没有任何贪欲心。还有为了布施他要想

办法，怎么样才能够让布施善行延绵不绝呢？他想很多办法，有时候很多次入海取如意宝，有如意宝之后就可以一直布施下去，不会有中断的时候等等，他想方设法地为了布施去创造很多条件。

现在我们作为修行者来讲，也许习气还不强烈，但我们必须要了解，看我们的本师是这样修学之后才能成佛，作为佛陀的随学者来讲，我们也要慢慢地培养自己施舍、布施的习气，之后也会慢慢地欢喜布施。

在《大乘经庄严论》当中，弥勒菩萨也讲了很多布施的道理。菩萨的道理就是喜欢布施，通过缘起的规律，他布施完之后，业果不虚的道理，财富源源不断地会返回来，菩萨又把返回来的东西再拿来布施。他布施出去的东西返回来之后的东西又多又好，因为业果的关系，一般的東西布施出去了，返回来之后的数量比以前更多了，质量更好了，“来多复来好”。菩萨得到之后，又把这些更好更多的东西布施出去，它又返回来更多更好的东西，这样辗转无数次，不断地利益更多、更广的众生，同时菩萨内心当中的功德也在不断增长，乃至有一天增长到究竟就成佛。

这就是菩萨在修菩萨道过程当中的一些原理。他需要不断地布施，之后他得到更多更好的，然后再进一步拿去做更多的布施和培养他自己的施舍之心。他意乐强大之后，不会再有觉得舍不得的地方，他觉得很正常。就像把这杯水从左手交到右手，把这个苹果从右手交回左手，我们觉得这反正是我自己的东西。菩萨布施的时候也是像我们把东西从左手交到右手，没什么感觉。

这里面也讲，如果我们刚开始舍不得布施，就训练把左手观想成自己，把右手观想成众生，把东西从左手交到右手，反复去这样去训练，到一定程度的时候就可以慢慢转移到其他众生上面。《入行论》当中也有很多这样的方便，如果我们吝啬心太重就可以这样做。

当然我们现在布施一块钱、两块钱、五块钱、十块钱可能都没问题，然后可以把一百块钱左手交给右手，交了多次之后哪一天就交到其他人手上。这个习惯了之后，就把一千块钱左手交给右手。我们就这样训练，之后就可以布施出去，就习惯了。这样不断地训练，心态不断地适应一定的时间之后，一下子交出去就不会感觉怎么样，因为你已经缓冲过了，你的心已经训练过了。

以前如果一下子把这个东西交给别人，总是好像觉得不舒服，但是如果

你长时间训练一再给别人，之后一下子给出了就没有那么强烈的反应了。慢慢在这个过程当中你布施的习气越来越强，导致于耽著的东西越来越少。

如果我们的贪执很深，耽著的东西特别多，刚刚讲哪怕是一个装鞋的盒子都耽著，何况价值更高的东西？你肯定是耽著的，毫无疑问。如果你慢慢训练之后，对这些东西开始慢慢不执著，你的舍弃心越大，耽著的东西越少。如果你执著的心越强，耽著的东西越多，好像都舍不得放弃。如果我们在轮回中耽著这么多东西，怎么样去解脱呢？没办法解脱。

布施就训练我们慢慢放下，放下对它的耽著。你可以布施，也可以不布施。菩萨也不是强迫症，不布施不舒服。他内心完全放下了，觉得有必要的时候就布施，没有必要的时候就不布施。他布施是一种智慧的训练，一方面是行为，一方面是智慧，智慧是不断累积的。

所以菩萨永远在做正确的事情，他知道什么该布施，什么不该布施。菩萨也很富裕，有人会认为初地菩萨怎么还这么富？他为什么不穷呢？他觉得该布施的时候、对众生有利的时候就会做，如果觉得不好就不会做。但是他做也好不做也好，内心当中是没有执著的，他内心的布施度已经圆满。哪怕是他重新把鞋盒子拿回来了还是没有执著。他可以有很多，也可以一点都没有。有很多和一点都没有对他来讲没有什么差别，这就是菩萨的心态。

对我们来讲，太少了受不了，太多了也驾驭不了，总是心不自在。天天在操心，没有的时候在操心怎么去找，找到很多东西的时候又操心怎么保管，这都是内心不自在，贪著很重的时候就会这样。不贪著就像菩萨一样，什么东西都没有也不要紧，很多也不要紧，对他来讲无所谓，这就是彻底超然的状态。他方便的时候就把东西拿出去布施了，不方便时就放在这，总之都不会执著。

“四洲庄严如唾沫”，整个四大部洲的庄严的东西都拥有，对他来讲像唾沫一样。唾沫是没有价值的东西，随便吐出去，没什么留恋的。对一般人来讲，整个四大部洲都拥有了，就可以享用；对菩萨来讲，四大部洲就像唾沫一样，拥有可以，没有也可以。

“施喜得洲非如是”，他随便可以布施出去，只要众生有需要，对众生没有伤害他就可以布施掉。得到四大部洲的财富没有比他把东西布施出去的欢喜要大，所以他特别高兴做这个事情。

了知这些之后我们要逐渐地随学菩萨。我们现在虽然理论上知道了，但

上师们经常教导说不要走两个极端，听课之前什么都舍不得，听完课之后什么都布施了，啥都不要了，过两三天后又开始后悔了，这就是没考虑清楚。

道理上要知道应该布施，但是行为上绝对应该循序渐进。尤其是当你要布施的时候要稳住一下，要观察一下是不是应该的？我有没有吝啬心？布施完之后会不会后悔？如果觉得会后悔暂时不做，就培养这种心态。慢慢一点点地开始，即便布施出去对我没有什么影响。这就是有把握的布施，在这个过程中慢慢训练习气。

为什么菩萨从初发心到初地要一个无数劫？一个无数劫当中布施，他的布施度才圆满了，习气才成熟了。所以我们不要着急，着急了很容易后悔，因为我们对财富是无始以来就很耽著的。一布施之后就想：“哎！早知道不布施了。如果不布施，我现在可以用这个钱来救急了，布施完我的钱就救不了急了”。

如果产生了强烈的后悔心，钱没有了，布施的功德也没有了。我们又会想：“完了！现在两个都没有了，钱没有了，在学到教理之后又知道后悔了功德也没有了。”这对于我们来讲不是比较中道的修行，中道的修行首先是学习，然后慢慢来，循序渐进是真实的修学之道。我们应该知道这个道理，逐渐去做布施，大恩上师在后面的教言当中也是告诉我们，左手交右手的训练方法其实非常有必要而且也很管用。

今天的课就讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第 55 课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！发了菩提心之后，今天我们继续一起学习《般若摄颂》。

《般若摄颂》是宣讲一切万法的空性，在佛陀的三转法轮当中属于第二转法轮的内容。初转法轮主要抉择四谛，讲解轮回的因果和涅槃的因果。二转法轮主要抉择空性即无相，所以叫无相法轮。

三转法轮主要是善辨别、善观察，有的抉择有为有，没有的抉择为没有。在世俗谛当中，哪些法是有的，哪些法是没有的，详细地作辨别；在究竟的胜义实相当中，哪些是有的，哪些是没有的，比如说如来藏的本性是存在的、有，就如实地抉择为有，客尘法没有，如实地抉择为没有。这就是佛陀在显宗法要当中的三转法轮。

当然是不是纯粹只有小乘讲四谛呢？因为平常我们讲初转法轮是四谛法轮，有些道友就疑惑在大乘当中有没有四谛？其实所有的修行、所有的佛法都可以用四谛来进行安立，不管是大乘还是小乘。

现在我们在轮回当中就可以抉择什么是轮回的果，什么是轮回的因，如果要想从轮回中获得解脱，这就是涅槃的果，最后就可以达到涅槃。只不过在讲涅槃果（灭谛）的时候，小乘的灭谛阿罗汉和大乘的灭谛佛果不一样，但都是属于寂灭，但是大乘的灭谛更圆满。

为了获得这样的灭谛，大小乘安立了不同的道谛。小乘是以出离心摄持，以清净戒律为基础，以无我空性为核心的道谛。大乘的道谛当然是以菩提心摄持的，以二无我空性为核心的六度四摄的修法。其实不管是小乘还是大乘，讲轮回的因果和还灭的因果从本体上没有什么差别，但是有内涵是否深广、是不是究竟圆满的差别。这方面我们不要误解了，好像只要讲四谛就一定是小乘，大乘不能讲四谛。其实大乘相应空性的教法当中也可以安立四谛，相应于如来藏为核心也可以安立四谛，乃至讲密乘的时候也有更圆满的四

谛来安立，所以在不同的场合有不同的安立方法。

现在我们学习的二转法轮当中，般若般罗蜜多主要是讲一切万法的实相。在很多的佛典、论典当中还有上师们的窍诀当中其实也讲到，在二转法轮当中讲空性实相从正面没办法描述。因为我们众生无始以来实执的心已经习惯了，如果佛陀通过肯定的方法说这就个就是空、就是实相，我们的心一下就把所谓的实相抓住，就开始执著了。我们内心当中那种分别念早已经自在了，如果佛陀从肯定的侧面一讲这就是空性、就是实相的话，马上就会执著。

但是二转法轮宣讲的方式不是从正面、表诠的方面讲实相，而是从遮诠讲的。它是通过破的方式讲实相，说不是这个，不是这个……把我们众生内心当中可以执著的所有东西一一否定。

佛陀把所有我们能够分别、执著的，不管是总相还是自相，不管是眼识面前的还是意识面前的，不管是有为法还是无为法，不管是轮回的法还是涅槃的法，不管是众生的法还是佛的法，只要我们能够看到的、想到的所有东西，全部说：实相不是这个、不是这个……所有的东西全部抉择为空性，我们所执著的所有的法都没有了。

佛陀讲的时候分了有、无、是、非四边，不管怎么执著，要不就是有边，要不就是无边；要不就是有为法，要不就是无为法；或者要不就是有实法，要不就是无实法。

我们在看中观般若的时候，它宣讲的方式都是这样的。首先把我们能够执著的所有东西列出来，有为、无为等等，把有为法一个一个遮破、分类，这是色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴，这是有为法当中所有包含的：色，色空；受，受空……把有为法全部抉择为空性。

无为法是观待有为法安立的，所以也是没有的。总之要不然就破有为和无为，要不然就破有实和无实，要不然就破轮回和涅槃，要不然就破众生和佛的执著（也即我们对众生、对佛的执著，不是说佛还有执著要破）。

我们在安立、观察的时候会发现这种特点，把我们所执著的法，比如有为法当中的色法全部破掉。色法本身又分为二类或者四类：对色法的认知要不执著它有，要不执著它无，是分二类；分四类的有、无、亦有亦无、非有非无；色法有边不存在，通过一系列理论破掉有边，无边也不存在，然后把亦有亦无、非有非无破掉了，色法就抉择完了。

色法正在显现的时候其实没有丝毫的本体，不管你执著有也好，无也好，每个都通过正理破斥掉。所有色蕴的东西，不管是身体还是外在的山河大地，乃至我们在意识当中承认的所谓微尘，通过正理全部破掉。

通过破色蕴的方式类推所有的有为法，因为它是属于有为法的代表，只要这个有为法破掉后，其他有为法可以类推，就运用了离一多因、金刚屑因等等，把法一一观察就是空性了。对我们所执著的法和执著的方式，佛陀在佛典当中、菩萨们在论典当中一一观察，这个是没有的，那个是没有的。

当我们学完般若波罗蜜多、整个中观之后，把能够执著的所有法这样观察完之后，就会发现没有什么可执著的。佛陀说：“对了！这个什么都不执著的状态就叫做实相。”他是通过遮除我们内心的执著来安立最后的这个状态叫实相，我们心的本性就是这样的。佛陀再告诉我们，你要接近这样的实相应用什么方法，应该怎么去现前你内心当中的实相。

所以二转法轮第一个是破执，打破我们对万法的执著，通过遮诠的方式来显现一切万法的本性、实相。其实万法的本性在很多地方也说了就是不可思议、不可言说，只要分别心能够想到的、能够说的全部破完了，就是实相。

只要去说了、去分别了，都落在戏论当中，不是实相。当我们把所执著的分别念本身和分别念所执著的法全部遮破完之后，佛陀说：这样的状态就是。对我们来讲这叫做接近实相、随顺实相的见解，而佛陀、菩萨们真正安住了这种离开分别念的状态。

二转法轮就是讲万法的实相，讲的方式全都是通过破除。《金刚经》也好，《心经》也好，都是采用这样的方式宣讲。尤其《心经》字也少，它是一种归摄——无受想行识，无眼耳鼻舌身意，全都是“无、无、无……”，全部破完了，没有执著，没有挂碍，这就是实相，如果现前了就叫涅槃、成佛。

所以我们要理解佛陀讲二转法轮不是从正面讲的，是从遮破我们的分别念方面讲的。为什么第三转法轮又要从正面讲呢？因为在二转法轮当中，把该打破的执著打破完了之后，佛陀说如来藏有，已经不是我们分别念面前的有了。这时候我们可以正面说如来藏有，那就是有，而且这个有是什么样子的，佛陀讲得很清楚。

我们在学佛法的时候有些观念还是要了知，为什么不能用表诠，一定要用遮诠的方式来抉择万法的本性。万法的本性究竟是什么？好象是我们在

抉择、学习空性的时候，慢慢地有一种叫空性的东西浮现在脑海当中，我们说：“好了！这个就是空性，是我要追求的、要抓住的东西”。它只是一个目标、总相而已，如果你认为这就是空性那就错了，因为它也是你意识当中浮现出来的对境，这也是需要破斥的。

观察的时候一切万法都是离戏的，慢慢接近需要次第，叫中观四步境界，一步一步靠近心的无实有的本性（它本来就没有任何执著的本性），叫现前心性，这方面我们要抉择、学习。不管是心性自解脱还是心性本空、心性光明也好，都是讲的实相。佛陀在般若经当中除了宣讲要现证实相本身，也宣讲了现证实相空性的方法以及一些顺缘、助缘等等，现在学习的六度就是帮助我们现证空性的修法。

六度当中现在正学习的是布施度，前面讲了一部分，今天继续讲第二个科判的内容：如何发放布施之理。这里面的布施和一般的布施不一样，虽然说布施是最容易修的，似乎给人的感觉这个布施的修法菩萨可以修，我这样的初学者也可以修，乃至乞丐、其他一般的人都可以修。布施的行为本身其实是都可以做的，但是这个地方讲的布施层次是很高的，那种低层次的布施很多人都可以做，但是高层次的布施不是很多人可以做得到的。

要成为菩萨的布施、成为六度的布施度，方方面面的条件都是比较严格的。这个乞丐做了布施，拿出了今天收入的十分之一（今天收入是十块钱，把一块钱拿出来）布施了，能不能说他修了布施度呢？不敢确定。

换句话讲，作为我们这些准备或者正在修菩萨道的修行者来讲，什么样的布施才是真正要达到的高标准的布施？有很多的条件，比如今天讲的这些，包括慈悲心摄持、善巧方便回向、不贪著种种布施的事物以及异熟果，而且真正高标准的布施当中含摄了持戒、安忍、精进、禅定、智慧。在布施中具有六度的体性，这就是高标准的布施，是菩萨应该修行的布施。

布施当中的持戒前面讲了，持戒度已经安立了。真正来讲，我们要在布施的时候持戒，不能够以伤害众生的前提去做布施，这叫做布施当中的持戒。

布施当中的安忍，在布施的时候不管对方是不是给我笑脸、赞叹，还是他反而不耐烦，或者在做无畏布施、放生的时候，天气很差、下大雨或者很热，今天去买生的时候这些鱼贩子如何如何，这些都是在做布施的时候需要安忍的内容。所以在做布施的同时要修安忍，不能说：“我在做布施，谁挡我今天我就要对他不客气。”

如果带着嗔心、不安忍的方式去做布施，一方面是做了功德，但这不是高标准的布施，已经夹杂了一些过患，不是菩萨的布施。在布施过程当中不管时间多长，比如说百日放生时间比较长，或者天气不好，或者今天耽误了一下没吃到中午饭等等，在这些过程当中都是有一些需要安忍的。耐怨害忍：阻碍我们放生的，或者今天刚放下去被别人捞走了，对这些怨害需要安忍。苦行忍：很早起来买生，或者很晚吃不到饭等等都是苦行忍。此外在布施的时候也需要一切万法无自性的无生法忍，总之布施也需要具有安忍。

布施需要精进，精进就是欢喜，对于布施的法本身没有餍足，很欢喜去做。不是很无奈地去做布施，或者把布施作为考核的标准，如果你做了给你加分，不说的话就没什么。我们做布施并不是为了给别人看、或者考核、或者很无奈，而是很欢喜踊跃，这就是布施中的精进。布施当中的禅定，就是在布施的时候很专注在布施法本身上面，该生的菩提心、要求的动作轻柔等等所有的方面都很专注地去做。

布施当中的智慧，知道应该怎么样做布施的取舍，布施的时候三轮体空等等，都是属于智慧。这里讲的是我们要修学的高标准的布施。前面讲的一般的布施都容易做，连乞丐都可以做，但是菩萨的布施不是乞丐或一般的人偶尔做几次就可以达到的。它是一种常态。偶尔性的布施很容易做，但是常态性的布施不太容易做，两三天的精进容易，但是长时间的精进不太容易，这就是殊胜善法和一般善法、度和非度之间的差别。

对我们而言，如果不学习，认为自己在做布施，但其实可能只是相应于世间的一般的布施。在法本当中要求我们要做的、要达到是高标准的布施，如果不学习，我们连它的体相到底是什么都搞不清楚，何况说真的已经达到标准呢？我们为什么还不成佛？不是说布施是六度之一吗？我都修了六度的布施度这么长时间了，为什么还不登初地呢？其实我们现在做的布施离法本当中讲的布施度、高标准的布施还差得很远，连这个都不知道何况是要去圆满呢？

现在对我们来讲虽然很多做不到，但是首先要了知，了知是去实践的、达成的第一步。如果你都不学习，不了知该做什么、不该做什么，或者现在做的行为到底是到量、不到量、错误的、正确的，这一切的一切如果都不知道分别，没办法说现在是在做很清净的善法。

菩萨的布施是高标准的布施，只有做了这种高标准的布施，才会逐渐地靠近所谓菩萨的布施度。通过这样的布施度，我们的心才慢慢地彻底开放或

者是释放，或者放弃很多的耽著，才更相应、更接近于究竟的实相、究竟的菩萨道本身。

所以我们要知道布施里面有很多很深的内容，如果不学习，很容易觉得自己的修行很圆满，或者很轻视所谓布施的行为。觉得布施不用给我讲了，我早就在做了，而且觉得自己做得很好。但是不是真正按照菩萨道里面的布施非常完整地做了呢？不学习可能都不知道，所以要不断地学。

为什么菩萨登地之后还要在佛面前不断地求法？佛陀的报身就是给菩萨示现的，不间断地讲解很多修行的方式、成佛之道等等。我们就知道要学的东西很多，学得越多、修学的方式掌握得越多，就可以用更多的善巧方便来迅速地圆满资粮。如果学得少，掌握的手段少，或者自己没有听闻，学识很低，也就是世间当中讲的阅历很少，很多事情不知道应该怎么做，如果你知道得多、阅历多的话，方方面面做的时候都不会吃亏，菩萨修行也是一样的。

辛二（如何发放布施之理）分二：一、真实宣说；二、彼之功德。

壬一（真实宣说）分三：一、以悲心为利他而施舍；二、以善巧方便而回向；三、不图异熟和事物而布施。

癸一、以悲心为利他而施舍：

三个科判当中，第一是以悲心为利他而施舍。我们在布施的时候应该以悲心为前提，是为了利益众生而施舍的，已经打破了以恶心、无记心或者为了自己的解脱利益做布施。把这些都简别掉了，就是非常纯净的布施。

明智菩萨如此思，但愿依此而布施，

三有众生发放施。

明智菩萨就是对前面讲的高层次布施的很多的相能够了知、安住、如是去实行的菩萨。因为该明了的都知道了，该取舍的都有能力、智慧去取舍，“明智菩萨如此思”，菩萨们在做布施的时候是自然而然这样去思维的。

对于我们而言，应该刻意去串习、训练，因为很多东西都还不是那么纯熟或者自然发生的，如果我们刻意去想，就可以做得到；如果不刻意去想，就做不到。而且通过我们的刻意与否，也能够确定这个布施最后能不能够成为一种很自在、自然而然趋入的那种布施。

如果早期的时候很刻意去训练这种发心，到了一定的时间习惯成自然了。如果我们没有很刻意地去做，可能就很难发生转变。这就是我们平时要串习、要提醒自己的地方。要“如此思”，因为我们每天也做很多布施，比如说给穷人布施，或者从佛堂把上供的水收下来之后下施一些饿鬼道的众生，满足一切众生的愿望，当我们在布施的时候应该这样去思维。

或者在放生的时候做无畏布施，在讲法的时候做法布施，在外面遇到乞丐的时候做财布施，或者在倒水、倒剩饭剩菜的时候，也要这样作意：把这些布施给众生，让他们能够食用。

“但愿依此而布施”，菩萨怎么想的呢？但愿依此而布施三有众生，“依此”就是依靠当前正在做的这个布施的行为。比如可能只是布施掉了佛堂里面取下来的七杯水，好像是一点点东西，或者是布施一块钱给一个乞丐，好像是很少。但是，菩萨在这样布施的时候想：但愿依靠这种布施一个人的很少的布施，我以悲心摄持，能够利益所有的三界众生。但愿我布施这个有情就是在布施一切众生。所以心态、见解决定一切。

如果我们在布施的时候觉得对方很讨厌，为了打发他而做布施，这种利益基本上就很少了。有些地方讲，如果我们把他当成很可怜的有情去做布施，这时候悲心摄持做布施的功德很大。

换一个侧面来讲，我把布施的对境观想成菩萨，因为我不知道菩萨在哪里，我把这一块钱布施他的时候，就相当于是供养菩萨的功德。如果我把他当成本尊，一切都是上师的游舞，一切都是本尊的幻化，我把他观成本尊再供养他一块钱，就相当于供养本尊一样的功德。所以这种见解、作意、发心其实是可以决定事情的走向。

好像布施的只是一块钱，给一个人布施，但是我们要想其实我在布施一切众生。有些时候布施的东西很少，会觉得这个对众生有没有利益？有时候我们觉得我应该去做更大的事，而不是在这个地方掏出一把米拿出去喂鸟，好像是利益很少的众生，到底对众生有没有利益？

菩萨的思想是很开阔的，他就依此而布施，显现上面好像是很少的东西，在给很少的有情做布施，但是他的心很大，他就想其实我是在布施一切众生，愿我依此布施，三有众生都能够得利益。愿一切众生从三界轮回当中都能够获得暂时无罪的安乐，究竟获得三乘涅槃（暂时来讲众生有三种根性，有声闻根基、独觉根基、菩萨道的大乘根基，所以相应于三乘而成熟）。

我们在布施的时候想：依靠这个布施，我愿布施一切众生所有轮回中无罪的安乐，乃至涅槃的清净解脱，在这样的心态当中发放布施。安住在这种悲心、正念当中，为了利他发放布施，表面上只是给一个有情做了一点点布施，他得到布施之后显现上可能也不是那么高兴，因为你布施的东西太少了，也许有些人很高兴，有些人就无所谓，但不管怎么样我自己的善心、菩提心引发了，通过自己的悲心摄持的布施就能够成为最终利益一切有情的布施。

因为你的发心是这样的，相当于愿这个布施的行为、功德能够究竟利益一切众生，暂时让他们获得无罪的安乐，究竟引导他们成就无上正等正觉的菩提。这个布施的善根会引领自己逐渐成为能利者。比如成就菩萨、成佛了，当年我在做布施时的发愿就会成熟，真实地我就开始把这些众生安住在无罪的财富当中，安住在三乘的解脱乃至究竟无上正等正觉的佛果。这一切的一切都是因为当前你在做这个善法的时候有这种发心，因非常正确，所以后面才能够得到这个果。

真实的修行、要真实成佛，就要把修行落实在当下的所谓大事和小事上面，每一个事情上面尽量地用现在所学习到的正念摄持去做，最后都能成为究竟利他的因。如果我们现在不做，那就没有以后的佛果，没办法利益众生了。如果晚一天做，这种果就晚一天成熟，早一天做就早一天成熟，每件事都这样做很快会成为真实利益众生的因。

因为我们的的心专注于此，这些善根自动地通过悲心摄持就可以成为我们所发愿的方向，如是成熟了。当然此处是以布施为例来说明，其实我们在做所有善法的时候都应该以悲心为前提去摄持。在三殊胜当中也是讲到首先要以发愿、发心殊胜，做任何事情之前以最贤善的善心为前导。

贤善的善心一方面是个善心，一方面也是一种智慧，因为善心本身就蕴含了智慧，不是什么都不知道、什么都不懂的迷迷糊糊的心态。你能够发起悲心利他的愿，其实本身里面就蕴含了非常高深清净的智慧。无论是通过悲心还是通过智慧的引领，反正都是有善心的一面。所有的善心当中悲心利他这种善心最为殊胜、最为清净，所以我们在做任何善法之前都要以这种最善良的心来摄持。

我们说佛是最为慈悲的，菩萨是慈悲的表率，作为成就佛和成就菩萨的因的发心来讲，菩提心、悲心也是所有善心当中最为殊胜的。如果我们现在来学习这样的善心，也可以慢慢进入到这种状态当中，最后我们悲心自在之

后，不管是做什么事情之前自然而然地悲心就会引领我们的行为。

现在是我们刻意地要去发心，要刻意去训练，训练到后期的时候就不用刻意，反正每一次只要做任何事情，前面就一定是悲心在引导你的行为趋向于利他的。这种意义对我们来讲非常殊胜，前面要以悲心摄持，为利他进行布施，这方面非常重要。

“为了利益三界一切众生”，现在在我们面前的虽然只是一个可怜的众生，但是我们一定要把自己的心量扩大，千万不要想这就是一个众生，现在我只是用一点点东西在做布施。如果这样想的话心量小，就得不到很大的利益了，我们的心量也没办法通过这一次布施来训练。

其实每一次布施都在训练我们的心量很大、很开阔，可能刚开始训练的时候有那么一点不太舒服、不太适应，有很多顾虑等等，但是随着一次一次训练、发愿，慢慢就很习惯了。最后为了一切众生做布施就没什么困难，就变成很自然的事情。我们需要非常自然的发心，对我们来讲还是需要通过训练得到这种果，所以最好做任何事情之前都要以善心来引导。

在《大乘经庄严论》后面讲，当你在做任何事情之前，大悲心就如同上师、善知识或者阿闍梨在说“弟子啊，你应该这样做，应该发起好的心”等等，这样引导我们去观想、作意。每件事情之前我们都可以用慈心来对待。

如果这样做，我们就不可能在生起大悲心的同时又生起恶心、伤害众生的心。大悲心本身是一种智慧，我们在做事情之前如果以大悲心牵引，也不会处在无记状态或处在恶心状态，也不会处在小乘的意乐状态，一定是处在很清净的相应于大乘道的菩提心的状态。

如果做每件事之前都这样去想，我们的心不知不觉当中就已经在菩提道上了。我们没有刻意去想，自己什么时候才能成为一个标准的菩萨（可能有些时候会这样想）？不知不觉中很多不良的心态、自私自利的心、恶心，在一次一次的串习悲心利他的过程中慢慢就没有了。蓦然回首我们已经在道上了，每个修行好像都自然而然安住在大悲心状态当中，这时候可能佛菩萨早就在为你鼓掌了，只不过我们不知道而已。

的确就是这样的，如果我们不去训练，就永远都是处在凡夫的状态中，打不开自己的心。每一次善心都需要刻意去训练，之后我们的心就很自然地安住在这样的状态当中。心是有为法，有为法就是可改变的，只要给它因缘就会改变。我们如果给心的因缘是恶心、很多不良的心态，如果得到了很多

恶劣的引导，如果心经常受这些因缘，就会逐渐变得很狭隘、恶毒、平庸。

但是如果我们给心的因缘是大乘上师每天的教导，在思维当中以大悲心去摄持，都是想的这些方面，如果心经常受到这些因缘的影响，就会朝这方面转变，它的可塑性非常强。

关键是我们现在接触什么样的人，接受什么样的教法，有多长时间去训练它。为什么要不断地闻思修行？就是用这些闻思修的智慧来影响我们的心，让心逐渐朝着佛菩萨希望我们达到的非常清净善良的心态方面去靠近。

癸二、以善巧方便而回向：

利生回向大菩提。

这也很重要，“善巧方便而回向”，前面是讲发心，这个地方是讲回向。这个科判的意思可以从两个方面来解读：一方面，所谓的善巧方便就是回向，为什么呢？因为我做了这个善根之后，怎么样才能够达成所愿，让它利益最大化呢？或者怎么样才能让善根趋向于我想要成熟的方向呢？这必须要用回向来达成。

所以说回向就是善巧方便，引领你的善根趋向于正确的方向，成熟于正确的位置，成熟正确的目标。还有，回向能够让你一点点微小的善根变得广大，广大到什么程度？到可以成佛的程度。这要看我们怎么样去回向，从这个方面讲的确回向本身就是善巧方便。

第二种解读就是要以善巧方便来回向。回向有很多种，有一种是善巧方便的回向，有一种不是，比如有邪回向、不正确的回向。就像学《前行》的时候，有个大力美女，本身她供养嘎达亚那尊者的功德可以升天的，但她就邪回向了：“愿我以后能生到看到你们受苦的地方。”这些人哪里受苦？在饿鬼当中。她说让我看到你受苦的地方，就相当于自己回向自己转饿鬼了，所以这叫邪回向。

还有一些是暂时的、相应于小士道的回向，愿我回向能够升天、下世能够变很富裕的人、下世变大美女，这也是一种回向，但这是暂时的回向，回向于善趣。还有一种回向就是愿我回向能够很快地解脱轮回，但是这些回向针对于此处讲的回向都不能叫善巧回向。

怎么叫善巧回向呢？这个地方讲了“利生回向大菩提”，这就是善巧回向。能够把你的善根最大化、永远用不尽，这不是善巧回向还有什么善巧

回向？小乘的善根也能用尽的，其他的回向善趣也能用尽的，邪回向更不必讲了。真正能够把我做的这个很小的善根让它成就一个无量无边的果，有这个好事，这叫善巧方便。

回向善根本身就可以成就非常大的利益，乃至众生未度尽之前、未成佛之前一直用不尽的，这个回向就叫善巧方便的回向。大乘的回向是善巧方便的回向——以善巧方便而回向，这里就讲了殊胜的大乘回向。

我们现在既然有机缘学习殊胜的教法，为什么不掌握呢？既然可以用为什么不用呢？所以我们要非常踊跃地去学习，不断地训练，让自己每一次回向都能够这样做。

因为不是随随便便就可以成佛的，佛陀是无尽宝藏，佛陀是福等流，他是善根无尽的状态。怎么样才能够成佛？必须要以无尽的善根才能成佛，而不是一点点小小的善根就能成佛。我们就想了，我要利益众生，我要成佛，但是善根不能少。怎么样才能够让善根无尽增长、迅速增长？就是善巧方便的回向。

怎么样才叫善巧方便的回向？它里面需要具备什么样的要素？这就需要学习，学习完之后就需去使用它。刚开始使用的时候很生疏，但是越用越熟悉、越用越熟练，因为在用的过程当中你的心在改变，你在不断地回向，你的善根、福智也在增长，这就是一种良性循环、很快不断增长的过程。

如果我们经常性地使用，就像世间上讲的熟能生巧，但是这个地方不单单是熟能生巧的问题，本身在这样使用的过程当中，对我们心的改变也是很大的，而且与此同时善根有一个快速累积的过程，善根的快速累积反过来对心的改也是很大的帮助。

所以我们的心要上升到高层次，需要不断的善根来积累、铺垫，然后站在这个善根上面，我们就越来越高、越来越高……最后我们的心就达到很圆满、很殊胜的状态。不断地回向一方面是训练，一方面是让我们的善根不断累积。反过来也能够对更加善巧地回向做一个辅助、成一种铺垫、做一种基础，所以这种修法很殊胜。

有这样的法为什么不用呢？一定要用。有这么善巧殊胜的回向，我们就不能够再留恋、再执著以前那种可怜的回向方式了，必须要抛弃了，不需要这些东西了。必须要回向的系统升级，不能够再用这些老系统，要用新系统。

怎么样“利生回向大菩提”？前面讲通过发菩提心摄持做布施，布施之后的回向怎么样去定位？你的善根成熟于哪方面？怎么样让善根无尽增长？真正的善巧方便，应该是在七地菩萨的时候方便度就圆满了。虽然我们还没办法圆满，但是要随学，随学的时候“利生回向大菩提”。做的所有的善根，以布施为例，做了布施之后所有的善根为了利益众生回向大菩提。

这里面有两层意思，一层意思是为了利益一切众生我自己要发誓成佛，这里面一个是为了利他而回向，第二是为了自己更好利他而成佛回向的，这就是一种善巧方便回向。还有一种理解也是为了一切众生成佛，我就是完全为了一切众生能够究竟地得到利益、成就大菩提果位，为了这个目标我要做回向。不管怎么样，心都是非常很清净的，这样的回向也是一样的。

刚刚讲了一些颠倒回向、邪回向、心量很小的回向。还有一些叫杂毒回向，前面我们在讲《摄颂》的时候也讲了杂毒回向，就是以三轮执著杂毒回向。现在是说真实的殊胜的回向，按理说它应该具足所有能够清净回向的要素——广大的心、清净的智慧、三轮体空的智慧等等。如果都能够具足，这样的回向就非常殊胜，并且相应于正道。

此处说要为了利益一切众生，为了让众生成佛而把这个善根做回向。这样回向之后，第一，所回向的众生无量无边，所回向的数量、所缘非常多。善根的因缘法则就是这样的，你所缘的众生越少、目标越狭隘，回向的时候成熟的方面就越少。如果你的所缘越多。

比如只是回向自己一个人和回向十个人相比，回向十个人的目标就多了、所缘境大了，当然就比回向一个人利益大。如果你回向整个人类和回向十个人相比，当然回向整个人类利益大。如果你回向一切众生，一切众生是没有边际的、无量的，虽然我们现在脑海当中没有办法想这个无量到底什么？

我们现在的思维根本缘不到，但是我就跟随这种无量，佛菩萨怎么回向我亦如是回向，或者说一切无量无边的众生我全都回向，没有任何的偏颇，这种无量的所缘作为对境的回向，它的善根没办法穷尽。

不像声闻等其他的果是有量的，菩提果是无量的。这里面回向的第一个是所缘众生无量，第二个是所回向的果无量，如果能够相应于这样的本性回向，如何能够有量呢？没办法去衡量它。这就是让我们的回向能够达到无量无边的一种方法。

我们回向的时候要真实地利他。有些时候回向还是很喜欢相应于自利，

当然我们在初学的时候完全不考虑自利也很困难。但是当菩萨们修行到一定程度的时候，他就开始想回向的目标、自己发心的情况，回向时的发心慢慢就转变了。他就不会再考虑自己了，全部都是回向众生。

不管怎么样，所有的善根自己一点都不留，全部回向一切众生暂时离苦得乐，究竟成就无上正等正觉的果位。他完全不考虑自己的利益了，他的心已经达到一个高度了，觉得如果给自己回向不是应该做的事情。

不是说他很善巧地绕开了，虽然有我，我自己在里面要想得到，但是我不便说出来，就想我回向一切众生，私下里还是想到这样回向其实我得到是最多的。他真正那种程度的回向连这个很隐藏的思想都没有了，真真实实地觉得没有必要给自己回向，他就是给一切众生回向，完完全全打破了对自己的执著。

我们在修行的过程当中会有很多的阶段要达成，有很多明显的障碍要粉碎，还有一些隐藏的东西要挖掘出来然后把它粉碎掉，刚刚讲的隐藏的这些自利其实也是一样的。我们要为什么成佛呢？因为成佛是让自我价值得以最圆满体现的一种状态。

要成佛其实是认为现在这个我需要升华，所以我要修菩提心。因为不修菩提心的这个我是很狭隘的，所以要让我升华，怎么样升华呢？发菩提心我就伟大了。发菩提心还不够，我还不圆满，怎么样才能够让我圆满呢？成佛了，我就圆满了。这些都不对。

真正来讲，发菩提心不是为了让我升华。当然讲的时候我们可以这样说，让我升华就发菩提心，是很善良、很清净，虽然可以这样讲，但是真正的意义当中没有一个菩提心是让我升华的、围绕我而服务的。菩提心就是利他的，要打破我执的。成佛也不是让我圆满的，因为成佛之道就代表我的终极灭亡之道，哪里还有我去成佛呢？不可能有一个我最后成佛了，然后我站在这个成佛的城市里面，挥着大旗，欢呼“我终于成佛了！我达到一个终点了！”这是绝对不会出现的。

为什么呢？没有一个我去挥旗子，因为成佛的时候我就灭亡了，如果有我就成不了佛，这是矛盾的东西。当然我们可以幻想，哪一天我成佛之后，众生夹道欢迎，“欢迎某某佛莅临某某寺院讲法”，我们是这样想的，但实际情况不会有我哪一天终于怎么样了。名言当中可以这样去观察，但实际当中当你成佛的时候，这个我就没有了，绝对是终极灭亡之道。

这方面我们要了解，修菩提心就是在灭我，不管是修世俗菩提心灭我爱执，还是修胜义菩提心灭俱生我，都是真实地现前这个我本来就是假立的、虚妄的东西。它就是不了知真性之后增益出来的东西，哪里还有一个增益的、虚妄的东西最后居然通过努力变成实相了？这是不可能的事情。

所以我们知道回向的时候尽量不要考虑到我。当菩萨修行到一定量的时候，他会了知为自己奋斗没有意义，就会一心一意地利他。回向也是，所有的善根回向利他。但是，当他不考虑自己的时候，他相续当中的善根在不断地迅速增长，他自己的相续也在不断地转变。他不考虑自己的话，回向善根、累积善根最迅速的一种道，最后就可以成就真实无我的佛陀，也可以像他回向的一样，真实地开始为了利益众生不断地弘法，不断地去利益有情。所以说善巧方便就是以大乘心摄持的回向，叫“利生回向大菩提”。

大恩上师在不同的地方给我们传递的信息是，我们在修大乘道过程当中要习惯这样的理念、这种修行、这种发愿和回向。逐渐要把一心一意为利益自己或者在修菩萨道过程当中夹杂了一个“利”字的心去掉。最后把它修得非常纯净，没有我的状态一定要现前，之后我们就可以真实地相应于正道当中。

癸三、不图异熟和事物而布施：

施已于事无能住，彼永不求异熟果。

这是在布施之后不图异熟，也不图这个事物而布施的。“施已”就是布施完之后，“于事无能住”，对于这个布施的物品不执著，对布施的事情本身不执著。没有能住在所布施的事情和所布施的事物上面的耽著，叫做“无能住”。

菩萨在布施的时候不会耽著这个布施的东西怎么样珍贵，布施完之后我就没有了，内心当中做一番挣扎之后把它布施掉。现在对于我们对事物比较执著的众生来讲，是有这个挣扎的过程的，需要把这个东西布施的时候，想我留着其实还是有用的，如果布施完之后我就会比较困难一点，那到底布施呢，还是不布施呢？为了打破我的执著，为了让我的善根更加圆满、拥有利他的能力，我一定要布施。

当我们布施的时候还是有这种斗争的，一番挣扎之后，最后觉得还是应该布施。但是对于菩萨来讲，一世又一世地习惯布施之后，他再做布施的时候就不会有这种挣扎。他就在布施过程当中安住在善心、大悲心、空正见等

等殊胜当中去圆满他的相续。

我们在学这部《摄颂》的时候，应了知有些时候讲的是菩萨的真实状态，他们就是这样的；有些时候是讲给我们的，是我们慢慢要靠近的一些修法。如果是菩萨，他的布施非常清净、很圆满、很令人羡慕，我们要去追随。如果是对我们而言的，虽然我们现在做不到这么圆满，但是要把它列为一个目标去奋斗，去达成这样的高度。我们要在平时修行过程当中把心慢慢朝这个方面去引导，它是一个导向。

如果这个颂词是给我们讲的（当然给菩萨就没有什么好讲的，他已经能够安住，也永远不会求异熟果），该怎么办呢？对我们来讲，对于所布施的物本身，尽量不要去耽著它；布施的事情本身，尽量做完之后要放弃，要学会去忘记，不要老是去回忆布施过程当中对方的笑容、感谢，沉浸在这些当中，“今天做了一件很好的事情……”。

当然，对众生来讲这是人之常情，但是我们要习惯做完之后懂得放弃，不要再去想它了，还有其他的事情要做。每件事情做完之后，当前的事情把它处理好，如果做完之后还沉浸在过去，就会错失当前很多的机缘。

佛法当中有一句很著名的话叫“活在当下，当下修行”。我们永远不要去追忆过去，也不要妄想未来，就是当下。当下如果我们沉迷在过去的事，不管是痛苦的回忆还是美好的回忆，其实在一刹那、一分一秒、一个小时当中，当下的很多素材就流失掉了，没办法缘当下去观心、修行。

但是有些时候为了忏悔或随喜，我们还是可以去回忆一下以前的事情，这是正念摄持。但如果不是正念摄持，很容易就在耽著过去和未来当中错失了当下的修行，所以我们要学着去做，布施完之后就不要耽著了。学会放下，这是很重要的修行。

“彼永不求异熟果”，菩萨在做布施的时候永远不会去追求异熟果报。异熟果大多是后世成熟的，但有些特殊的情况今生也可以成熟异熟果。按照《经庄严论》里面所讲的内容，我们在布施的时候容易耽著的是两个方面：一是耽著今生，比如在布施、帮助别人时很在意对方会不会笑脸相向、说谢谢，如果对方说了，表明他对我的布施有个善意的回应，我们就觉得很舒服。

如果别人不说谢谢或者没什么反应，而且对我的帮助还不是那么爽，有时候我们就会不舒服。我们第一是耽著别人的反应，觉得我给你做了这个事

情你总归有一个反馈，让我觉得我做了是值得的。

还有一种也许不耽著他说不说谢谢，但可能会想：“今天我帮助了他，以后哪一天我落难的时候他肯定会帮助我。”也会有这种想要图别人报答的心，求今生当中的回报。或者可能对今生当中无所谓，但会想我今天做了布施后世会成为很大的果位。今生你谢不谢我无所谓，反正后世我会得到更大的回报，这是耽著后世的异熟，也是有所求、有所住的。

菩萨正在做布施的时候，第一，对别人当时是不是感谢，他不在乎；第二，对于布施完之后别人会不会报答自己，他不会在乎；第三，自己做了布施，以后会不会有异熟果，他也不会在乎。

他在乎什么呢？他其实就是单纯为了利他去做了这个事情。他没有丝毫自利的想法。如果说有想法，那就是“我今天布施的财物，以此功德、善根，愿我以后能够给你们布施正法和解脱。”他的意思是：今天我给你做的布施才开始，你不要高兴得太早了，以后还有更大的利益，不要这么一点点布施你就高兴得不得了，这不算什么，我才刚刚跟你结缘，以后我会给你布施更大的利益，要给你布施正法和解脱道，让你获得殊胜的解脱。

菩萨如果说有他自己的想法，他的想法就是这个，他不会说我自己在这里面捞什么好处、我变得越来越受人尊敬，通过他的修行、不断地训练，这种心态会越来越来少。为什么说会越来越来少？因为他也经历过我们在布施时追求异熟果的这个过程。现在我们布施就想：“我今天布施这朵花，经典当中说以后有什么果报。”就想自己在后世的那种安乐，所以今天一定要做，我们还是有这个想法的，当布施还没有圆满的时候这种心态是不可避免的。

但是当我们的菩提心、善心不断增长，入菩萨道越来越深的时候，这种心态自然而然会越来越来少，最后根本生不起来。当看到别人生起这种心态的时候，菩萨知道这个过程是自然的，他不会按照高标准要求：“你现在既然发了菩提心了，一刹那也不要产生自私自利的心了。”

因为他自己就是这样过来的，他知道让众生一下子放弃对自己的利益是很困难的事情，他会善巧引导这个众生慢慢地去不断修行菩提心，不断地让他深入、成熟菩提心。当菩提心一旦真实成熟了，利他的心非常自然，这就是我们现在这些真实修菩提道的人很向往的状态。我们发菩提心过程当中居然发现自己生起了很多自私自利的心，很自责，心里觉得很失败，所以很向往佛经论典当中所讲的那种自在菩萨的境界。

当我们持续地积资、净障、观修、回向、发愿，不断地去串习的时候，这种真实的菩提心会在相续当中越来越成熟、越来越自然、越来越强大，渣子越来越少。通过不断的修行一定可以达成，最后就像菩萨一样永远不会求报、求异熟果。

“施已于事无能住”，菩萨对于布施的事情本身、对于布施物本身不会执著，他知道是如梦如幻的，哪怕对于异熟果他也不会有任何执著。菩萨在布施之后就是这样的。

有些道友喜欢分析，这里面和三殊胜有没有对应呢？前面讲了有发心殊胜、回向殊胜，这会不会是正行无缘呢？因为施已于事无能住，如果不是很严格也可以对应正行无缘。

但是这里面有“施已”两个字，如果很严格按照颂词来讲，既然是在发放布施以后，从颂词的层面讲不一定完完全全对照正行无缘。但是，“于事无能住”，他对于布施本身、对于布施异熟果不求，也算是布施时安住在如梦如幻、无所住的状态当中，也可以说是正行无缘。很多经典、论典当中所表达的意思有时也不是完全确定的，从不同侧面去做训练、解读都是可以的。

壬二（彼之功德）分二：一、总功德；二、别功德。

癸一、总功德：

如是知舍施一切，施少成多无有量。

“如是知”，前面已经讲了菩萨的发心、善巧回向，通过殊胜的作意，不图异熟而布施，了知这些善巧方便之后能够发心、如理回向，对回报、异熟没有耽著。“知舍施一切”，菩萨可以布施一切，把内、外所有东西放弃。

“施少成多无有量”，安住在一切无所执、无所缘当中布施，即便是对一个众生布施一点点，施少也可以成多、成无量。

“施少成多”怎么理解呢？布施一点很少的东西可以变成布施很多东西，“无有量”可以理解成功德和异熟果报不可限量。怎么样才能够施少成多呢？有时菩萨会做很大的布施，有时做一些看起来很小的布施，但即便是布施很少的东西，他都有方法让这个很小的布施变成大的、多的布施。他就观想：“我是要给一切众生发放布施，通过这样的善根，我要利益一切众生。”这就是把少布施变成无量布施的方便。

“成无量”意思是说乃至你的发心无量，布施的本性也变得没有限量

了。同样一个布施，如果一个没有学习大乘教理的人通过狭隘的心做，他的善根、布施本性就很少。如果一个人的心量很大，他对一个人做布施其实也就在给一切众生做布施一样，没什么差别，因为他的心就是缘着一切众生。

这样施少成多的功德、异熟果报也是没有限量的。我们就会有疑惑了：刚刚不是说了菩萨在布施的时候既不求别人的回报，也不求异熟果，为什么要讲总功德（布施的功德）无有量呢？这方面好像有矛盾。其实不矛盾，为什么呢？因为布施有功德是自然规律，菩萨不求布施果报是他的心态、境界，他不求不等于他得不到。

布施本身的因缘法则是这样的，佛陀都改变不了。如果你生起了恶心，即便不去想它的恶果，说“没事没事，不知者无罪”，它的果报也会成熟的。菩萨布施的时候尽管不要功德，实际上什么都没想，它还是会成熟的，这就是因缘法则。菩萨不考虑、不想得到这个，不等于他就得不到。

前面是讲菩萨在布施的时候心很清净，他不会想我布施是为了什么东西，但是他布施之后的因缘法则自然会成熟，布施出去一定会成熟于他的相续当中。你做恶业一定会成熟于你相续当中，做善业也自然成熟在你自己的相续当中，你布施也会成熟在你相续当中。你想它也会成熟，你不想它还会成熟。

当然还有一个问题，如果真的不想，它会成熟得更多、更快，就是这样一种法则。为什么呢？因为当我想、我去追求的时候，这个善根就被我的思想束缚了，它固定在这个范围当中了。

如果我想得到别人谢谢的这种心如果很强烈，可能善根在一个谢谢当中就用尽了。如果想我后世变成富翁，善根就被这个思想束缚了，它就只成熟这么一点点，成熟之后就没有了。

你的心越大，它成熟越多。如果完全不想，那么善根没有被任何负面的东西、能够束缚的心束缚住，是完全开放的状态，这种善根非常大、非常清净、非常圆满。也只有这样才是成佛的善根，因为佛的善根是无量的、清净无染的。

所有标准、所有条件综合起来，你为了自己得到谢谢的这种想法不是成佛的善根；为了我后世异熟的这种不是成佛的善根；为了我以后得到小乘罗汉果的不是成佛的善根；只有不求自己任何的安乐，完全是利他的心，这种善根是成佛的善根，是最清净的、最无量、最圆满的善根。

说“我不求，我不执著它”，就像刚刚讲的，不是要刻意地为了得到更大的回报而绕开“我”，把“我”隐藏起来。而是的确很清净，完全不考虑自己的利益。这种善心、菩提心真正可以达到无量，因为没有束缚它的因缘，没有被任何一种心束缚，包括求自我解脱的心、其他的心等等，是完完全全开放的状态，在清净的意乐当中去做布施，就达到无量了。

第一，给别人做布施、做善法，你自己能够得到功德是一个自然法则。第二，只有完全无私的布施才是能够把布施的善根、能力、果达到极致的方法，除此之外没办法。刚刚讲了，因为其他的布施都被这样或那样的心局限了，束缚在了某个范围当中，怎么可能达到无限、无有量？没办法。只有没有被任何自私自利的心束缚住的善根才能够达到无量。

其实是告诉我们，一方面我们要知道这里面的因缘法则，对我们来讲很重要，它的规律就是这样，越想、越考虑自己的，得到的越少。就像《入行论》讲的，众生无始以来考虑自己，现在还是众生；佛在三个无数劫之前就放弃自己，他现在成佛了，寂天菩萨说不用多说了，事实胜于雄辩。

我们要知道里面的因缘法则、因果奥秘是什么样的？越考虑自己、以恶心摄持的，心量越小，得到的越少；越不考虑自己，越放松的、清净的，得到的越多。对我们现在有执著心的人来讲，要做一个取舍，到底哪种才是真正的成佛之道、真正的迅速圆满资粮之道？这种方式我就要选择。

虽然刚开始修的时候多多少少还考虑自己，但是当我们进一步深入之后，这种考虑自己的心会越来越弱。因为所修的菩提心的道就是灭我之道，菩提心修得越深入、越纯熟，这种相应的道也就真实地更圆满，它就是灭我之道，真实地灭我爱执。这方面也是为了让我们知道因果的奥秘。我们通过学习要了知，哪些是非常刻意要得到的但是最后得不到的，哪些是其实放弃就是一种得到。

第二个方面，也打消我们的顾虑。什么顾虑呢？我们就想：如果我什么都不想，布施了，不想异熟了，是不是就是意味着我真的什么都得不到了？纯纯粹粹牺牲了自己，成全了他人了？通过这些颂词也告诉我们，不会这样。这真实地印证了如果利他，自己是最大的受益者。

虽然佛陀没有想过自己的利益，但是他得到了最高的证悟，这就是不考虑自己得到了最高利益的明证。这打破了我们的顾虑，不要担心如果我把一切奉献给众生了，我会不会真实地损失啊？或者我布施给众生了，我没有了？

或者我不求异熟果，什么都不求，是不是我就得不到了？不会这样，不用这样想，因缘法则就这样的。

大恩上师也讲，这就是因果的必然规律，做了善根一定会有功德，而且这么清净的善根的功德没有限量。这方面讲到了总功德，是我们需要了解的。

癸二（别功德）分二：一、具足悲心等善巧方便之布施功德；二、无贪而施舍之功德。

子一、具足悲心等善巧方便之布施功德：

三有无余诸众生，假设彼等无量劫，
供世间解佛罗汉，独觉而求声闻果。
善巧方便智菩萨，随喜彼等做福事，
利生回向大菩提，回向胜过诸群生。
如砢砢宝纵成堆，一琉璃宝能胜彼，
众生广大诸布施，随喜菩萨胜过彼。

第一个颂词讲到了一般的众生通过自私自利心布施的情况。“三有无余诸众生”是包括欲界、色界、无色界的三界所有众生。“假设彼等”，假设所有的众生在无量不可计数的劫当中做供养，所供养的殊胜对境是世间解佛（佛陀叫世间解，以前我们解释过，他完全能够遍知世间，了解世间一切众生的方方面面），还有小乘的罗汉、独觉，发心是为了求声闻果。这种功德当然非常巨大，因为佛陀、独觉、阿罗汉都是殊胜福田，都是没有烦恼的很清净的相续，无量劫当中如是供养的功德非常大。

但是下面对照说，“善巧方便智菩萨”，具有善巧方便智慧的菩萨，“随喜彼等做福事”，对于他们产生了随喜心，善巧方便就是通过他的大悲菩提心、智慧去善巧方便摄持，去随喜他们所做的种种福德之事。随喜完之后“利生回向大菩提”，为了利益一切众生把随喜的善根回向大菩提果。这样一念、一刹那之间回向的功德胜过诸群生，超过一切三有众生在无量劫当中供养佛、罗汉、独觉的功德。就这么殊胜，菩萨只是随喜了一下，没有亲自去做，功德已经超胜了所有众生的功德了。

对于随喜的原理，以前我们再再讲过很多次。如果我们随喜的对境比自己强，比如作为凡夫随喜佛菩萨的功德，因为我们的心量、境界比他们低很多，所以他们的功德我们没办法完全获得，只能够得到相应我们自己发心状态的那部分功德。

虽然佛菩萨功德无量无边，但我们随喜的时候得不到所有的，因为他们的境界比我们强，我们只能得到相应于当前这个善心状态的善根（和它平齐的所有随喜功德）。

如果我随喜的功德是和我的境界差不多的众生，那么我就能够得到和他们同等的功德。当我在随喜众生听法、造塔、修经堂、做功德、放生的时候，如果他们的境界和我差不多，我就可以获得等同的功德。

如果我随喜的对境比我的状态低，我得到的功德就超胜他们了。虽然他们辛辛苦苦地在做功德，但是我的一念随喜心生起来之后，我的功德就完全超过他们。为什么呢？因为随喜者我的境界比所随喜的众生要高。

这个地方也是一样的道理，这么多的众生做了这么多供养佛等的功德，菩萨一念随喜、回向之后功德超过他们了，为什么？其实这里面有两点：第一，随喜的功德就超过了；第二，在回向的时候更加不可思议。为什么呢？因为菩萨是发了菩提心的功德。

菩提心的所缘境、深广度完全是很殊胜的，远远超胜了以我爱执去求声闻果的心态，菩萨是处在高位随喜低位，他一随喜的时候功德就超胜众生了。再加上菩萨把随喜功德得到的善根再回向一切大菩提，这就更加超胜了。所以“利生回向大菩提，回向胜过诸群生”，这种随喜和回向已经胜过了一切众生的功德。

“如砮砮宝纵成堆”，打个比喻讲就像砮砮宝，看起来好像是玉石，但就是一种石头，没什么价值。这种砮砮宝纵成堆，“一琉璃宝能胜彼”，一颗琉璃宝就超胜它们了。世间当中真宝和假宝的价值就是这样不同。

像我们自己在修曼荼罗的时候去买宝石，问“这个宝石多少钱一斤？”是按斤买的，说明这肯定不是什么真宝石，“你给我称两斤、三斤。”或者工厂里面都不是按斤，是按吨卖的，“这个宝石多少钱一吨？”即便是花了钱把一吨买下来了，还远远不如一颗真实的宝石、珍珠、钻石的价值。

砮砮宝这种假宝虽然成堆，但是也比不上一颗琉璃宝的价值，所以说“众生广大诸布施，随喜菩萨胜过彼。”一般的众生心量很小，虽然他修的是求解脱道的善法摄持的，做这么大的布施，但是菩萨通过非常清净的菩提心随喜这种功德，不单单随喜佛、菩萨、声闻的有学无学功德，而且还随喜一般世间的功德，所有功德都随喜。虽然众生广大布施的功德很大，但菩萨的一念随喜就完全超胜他们。

这里面讲到的是随喜回向，好像没有讲科判当中的“具足悲心等善巧方便之布施功德”，布施功德在哪个地方体现呢？其实这里面说如果菩萨只是随喜其他人的布施，他的功德都已经超胜了一般的布施了，何况菩萨真正去做布施的功德就更大了，主要是突出了悲心等善巧方便的利益。

他通过悲心等善巧方便摄持去随喜、回向，都能够得到如此超胜其他布施的功德，更何况用悲心摄持去做布施的善根，就更加不用讲了。这里颂词当中虽然没有明显地提到布施的功德，但是我们可以从这儿去类推菩萨的功德更加超胜、圆满，可以这样了知。

子二、无贪而施舍之功德：

若菩萨于众生施，不执我所不惜事，
彼生善根增大力，犹如无云上弦月。

“若菩萨于众生施”，菩萨对一切众生做布施之后，“不执我所不惜事”，他不执著我在做布施，这是我所布施的众生、这是我布施的财物、这是我正在做布施的事业，都不执著，相当于三轮体空的布施。

“彼生善根增大力”，菩萨会产生很多的善根，这些善根会增大菩萨的修行力量，能够让他的心力、内心的状态无尽地增长，“犹如无云上弦月”，就好像在无云晴朗的天空当中上弦的月亮。从初二、初三一直到十五之间，月亮越来越圆满叫上弦月。

菩萨通过这种善心、善巧方便、三轮体空等等的心态、智慧摄持去做布施，他所产生的善根也是“犹如无云”，无云是晴朗、无垢的意思。说明菩萨的心相续特别清净，没有任何的垢染——悭吝心、我执心、狭隘的心都是属于障垢。

如果他内心当中有这些障垢就像有云天一样，就不是无云天。菩萨的内心当中没有悭吝心、我爱执的心、耽著回报或异熟的心，而且没有实执的心，三轮体空，他的心很清净，就像无云一样。

上弦月指他的功德。在这么清净的相续当中，就像清净天空当中的月亮一天天地圆满，看得很清楚，而且是非常明净、光明的自性。菩萨在这么清净的心相续当中做了布施之后，他内心当中的功德就像上弦月一样越来越圆满、越来越光明，能够利益自己也能够利益一切众生。

菩萨的布施第一可以利益自己，当他在做布施的当下就利益到自己了。

为什么？因为放弃了很多执著，放弃了很多耽著的东西。也利益他人，因为他是菩提心摄持的，他有大悲心回向，他的心这么广大，直接间接地能够利益无量的众生。这种无贪而施舍的功德是非常圆满的，能够让菩萨的善根增长很大的威力，犹如无云上弦月一样。

今天的课就讲到这个地方。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情

《般若摄颂》第56课辅导

诸法等性本基法界中，
自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，
祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心！

发了菩提心之后，今天继续一起来学习《般若摄颂》。《般若摄颂》宣讲一切万法的本性，宣讲了佛陀二转法轮归摄的精要。

佛陀在二转法轮当中广说了一切万法的空性般若般罗蜜多，当然一切万法的本性、空性从所诠义来讲其实并没有什么可说的，不是可以思维的，或者说所有的般若归摄起来的话就是空性、一切万法的实相。

但是针对众生的不同根器，有些众生喜欢或者需要广说，对于这些众生，佛陀也讲了很多广大方面的般若般罗蜜多；有些喜欢不广不略的中说，佛陀也讲了很多中等的宣讲般若般罗蜜多颂词的经典；还有些众生喜欢略说、归摄，佛陀也宣讲了属于比较略的般若般罗蜜多。

当然《摄颂》是比较完整的宣说。如果要对应《现观庄严论》的颂词，有些经典可以直接对应，如《八千颂》、《十万颂》、《般若摄颂》等；有些经典直接对应不了，它只是般若经当中的一部分内容。《摄颂》是佛陀归纳了所有宣讲的广大般若的教义之后，归摄宣讲的很完整的一部般若经，其中直接宣讲的是空性，间接安立了一些修道的次第。

如何现证空性呢？第一，直接安住于空性的正所缘，就是一切万法是空性的。我们通过闻思得到了空性的见解之后，如是地去安住，不断地串习空性，到了一定的时间之后就可以现证。第二是一些助缘：比如通过修布施、持戒、祈祷三宝等等来辅助我们证悟万法的空性。

这里面也讲了很多这方面的发心以及修持其他的福德资粮。其实在宣讲布施、持戒等的时候，这些福德资粮也是被般若般罗蜜多摄持的，不是一般意义上的随福德分的善根，它是被空性摄持的善根，是证悟空性殊胜的助缘。这里面的福德都是和智慧双运的，空性也是和福德双运的。我们在理解的时候，既不能够直接说空性是单独的空性，福德是福德，这方面分开是

不行的，也不能反过来单独地说福德是福德，和空性没有关系。

学完《般若摄颂》之后应该有这样的认知：这里面所讲到的般若空性是和福德双运的，所讲到的布施等福德也是和般若双运的。再看《般若摄颂》、修持般若的时候，我们才会对于般若空性有比较殊胜的认知，这方面对我们来讲是非常重要的。

《般若摄颂》八品内容当中前面讲了五品，今天我们要学习第六品。第六品之后的内容都不多，第六品的科判是宣说道之果。宣说道之果其实是一个很大的科判。前面我们已经广说了修道，宣讲完了般若度及其余五度。第二个科判是宣说道之果，这个科判在最早的《摄颂》第一品中就已经有了。

第六品

戊二（宣说道之果）分二：一、分别道之果；二、道圆满之果。

这两个科判都是在讲道之果。所修的道是六度，道之果就是六度的道的果。这里面有两个，一是分别道之果，针对布施有布施的道的果，相应于持戒有它自己的道之果等等。布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧每一个都是一种修法，从修法的侧面来讲都不相同，针对布施、持戒等等差别的道会引发各自不同的果。布施能引发和布施有关的果，持戒引发属于持戒的果等等，这方面就叫做分别道之果，即六度的每一度都有不同的果。

第二是道圆满之果，不管是修布施还是修般若，整个道圆满的果是让我们成就、证悟佛果等等。当然分别道和道圆满也不是完全分开的，只不过是从不同的侧面进行描述，让我们知道布施持戒等分别是什么样的体性，究竟能得到什么样的果。

第一个科判是讲分别道之果，颂词当中首先宣讲布施。

己一、分别道之果：

菩萨布施离饿鬼，中止贫穷诸烦恼，
行时广得无量财，布施成熟苦有情。

菩萨修持布施的道有非常殊胜的作用，首先是布施离饿鬼，第二是中止贫穷，第三是中止诸烦恼，这三个方面是要安立的道之果。后面还有“行持

广得无量财，布施成熟苦有情”也是属于道之果。

首先看为什么菩萨布施离饿鬼？当然我们知道如果已经到达了初地，般若度圆满了，绝对不可能堕饿鬼了。在资粮道、加行道过程当中还是凡夫地的时候，如果经常性地做布施，则永远不可能让这个菩萨相应于饿鬼道。不单单是资粮道、加行道，即使是现在刚刚发心的或者说没有发菩提心的一般人，如果他喜欢布施，也永远不会因为悭吝这种烦恼引发堕入饿鬼道。

所以真实来讲，如果我们想要远离饿鬼的痛苦（饿鬼的痛苦在很多经论当中比如《前行》、《广论》等等讲得非常清楚）就要修布施。饿鬼的痛苦很难忍，每个众生了知之后，绝对不愿意转生饿鬼道。

当然不愿意转生饿鬼道是个愿望，如果没有以发心或者实际的善根摄持，单单凭愿望不能保证我们不堕饿鬼。因为堕饿鬼道最直接的因就是悭吝心、不满足的状态。布施就是打破悭吝心、安住知足的状态，自己有一定的受用就可以了，其他的就为了利益众生、为了弘扬佛法等等，开始上供下施。这种心态、行为完全和饿鬼道是背离的。因此菩萨或者所有的有情如果修持布施一定可以远离饿鬼道。

菩萨修行布施不单单是自己可以远离饿鬼道，而且菩萨布施的时候也是通过菩提心的摄持会发一些善愿：“现在愿你远离财富的贫穷，以后给你布施正法、无畏，让你远离整个轮回……”通过菩萨的发愿，他就和这个众生结上了殊胜的缘份。以后因缘成熟的时候，菩萨会教导这个有情修持布施之道。因为他自己通过布施得到了很大的收益，所以他也会教导其他的有情来做殊胜的布施，也让他们远离饿鬼的因和饿鬼的果。总之菩萨布施不仅自己远离饿鬼，也引导众生远离饿鬼道，或者布施这个道本身就是不会通饿鬼道的道。

第二是中止贫穷。当然饿鬼道我们也可以解读为异熟果，悭吝心等烦恼直接的果是异熟果，当中最主要的是堕饿鬼，从饿鬼道出来之后，剩余的业会让有情产生贫穷的果报。当然还有一种不是直接的等流果，如果有情的悭吝的业不是那么重，在人间当中也会直接引发贫穷的状态。贫穷有些是属于异熟，有些是属于等流。如果我们经常布施，就可以中止贫穷，因为布施的心态和悭吝导致的贫穷的心态是完全相反的，所以经常布施的人绝对不可能贫穷。

现在当我们看到世间当中很多富裕的人、贫穷的人时，尤其是当自己贫

穷或者当看到世间上很多贫富差距之后，一般人的反应就会有一些仇富的心理，或者感叹社会不公、命运不公等等，都会这样去观察或解读。但学习过业因果的人看到富裕的人时自然而然会想，这是他前世做过布施，现在正在享受布施的果；看到贫穷的人就知道他前世没有布施，现在感受贫穷的果。

他了知这些后就安住在因果正见当中，一方面还要发愿：“我一定要好好地做布施，首先把自己从贫穷的状态当中解脱出来，之后发愿把自己的财富尽量地上供下施，生生世世摆脱贫穷的因，也帮助其他众生摆脱贫穷。”

如果这个有情自己没有善因，即便给他做一些布施也只能缓解一时之急，但是和完全不缓解还是不一样的。而且很重要一点是，菩萨虽然知道通过暂时的布施解决不了对方所有的问题或没办法满足他所有的心愿，但是能做一点他一定会做一点，哪怕能够让众生远离一点痛苦、一个阶段远离贫穷他也愿意去做。

还有一点是，菩萨在做布施的时候一定会通过加入菩提心摄持和发殊胜的愿的方式来。他会发愿“依靠这样的布施，愿众生在三乘当中任一乘得以成熟、走向解脱道”，发愿以后要引导众生，这样可以中止自己的贫穷以及众生的贫穷。

第三是布施可以远离烦恼。按照《宝性论》等论典当中的观点，悭吝心等烦恼障共有六种，所谓的烦恼障是六度的违品，这种烦恼可以障碍众生获得解脱。当菩萨布施的时候打破了悭吝的烦恼。六度的违品中，布施的违品是悭吝，持戒的违品是破戒，安忍的违品是嗔恚，精进的违品是懈怠，禅定的违品是散乱，智慧的违品是恶慧，这六种都称之为烦恼。

菩萨通过修布施断除悭吝心，其实就是断除烦恼，布施的法本身就是断烦恼的。只不过一般分为断烦恼障和断烦恼障的种子，断烦恼障的种子必须要空性，菩萨入定位的时候断除烦恼障的种子；粗大的烦恼通过布施就可以了，菩萨在出定位的时候布施度圆满，针对布施度的违品悭吝所引生的烦恼障，通过布施就可以断除，但是断烦恼障的种子必须要无我空性。

在注释当中也讲，菩萨是通过殊胜的菩提心、空性慧摄持的无缘布施，不管是通过菩提心摄持的布施可以断除烦恼障，还是通过无缘的空性摄持的善根或者入定位的时候可以断除烦恼障的种子，从菩萨自己的修行来讲都可以断除，所以说布施可以中止烦恼。

而且从利他的侧面来讲，布施也可以断除有情的烦恼。当然直接来讲，

这个有情没有钱很烦恼、很痛苦，菩萨对他做了布施之后他就很快乐了，没有烦恼了，但这个地方我们不能直接这样去解读。真实的烦恼是能够引发痛苦的因，很多时候都是恶业。菩萨怎么样通过布施来断除众生的烦恼呢？主要是通过法布施，当然通过财布施也可以成熟众生的根基。菩萨的四摄是成熟有情的法，按照《大乘经庄严论》的观点，菩萨自利圆满的修法主要是六度，利他的方法主要是四摄。

四摄当中第一是布施摄，第二是爱语摄。布施摄就是菩萨首先通过布施的方法让有情心生好感，因为如果给他作布施了一般来讲他都会心存感激，会对布施者产生比较好的观念。心生好感之后，他就愿意接近菩萨也愿意听他的话，所以很多地方讲，菩萨以布施招手，让这个有情聚集在身边。

在世间当中也是这样的，如果是一个很讲义气或者很大方的人，他身边总是有很多朋友，不管是酒肉朋友还是其他朋友也好。一个小气的人身边不会有这么多人。众生都是选择有利益的人去投靠，世间的法则也是这样的。

菩萨利他的法则也是一样的，他利用了众生的这种心理，所以经常性地做广大的布施，可以把有情通过布施的方式集聚在他的身边，集聚后会怎么样？一般的世间人把其他人集聚在身边之后，要不然自己感觉成大哥了，好像很有脸面的样子，或者可以让这些人帮自己做事情等等，世间人就满足自己的愿望，有一种成就感。

但是菩萨不是说我把我把众生召集到身边之后显得我怎么样，他把众生集聚在身边只是帮助众生的第一步，如果他身边没有众生，如何利益他们呢？所以他要做的第一件事情就是把众生召集到自己身边来。

第二摄叫做爱语摄。按照弥勒菩萨《经庄严论》的观点，爱语不是说好听的话，当然好听的话也是属于爱语的一部分，但是此处的爱语是指六度的语言。把众生召集到身边之后，菩萨会给他们讲布施、持戒、安忍、精进、禅定、般若智慧，菩萨讲六度等法就是爱语，因为有情集聚在菩萨身边了，他对菩萨有信任感、好感，菩萨再给他讲六度他就容易听进去。

第三是利行。讲完之后鼓励他们去做：“我今天给你们讲法了，之后你要去实行、实践”，这叫做利行，让听法之后的有情去实践利益他们自己的行为。

第四是同事。菩萨在告诉这些有情去做之后，他自己也要身先士卒、以身作则。否则的话，众生的疑惑心很重，“你告诉我们这么好的法，为什么

你不做呢？”他就不愿意去彻底实践。但是，他在做的过程当中发现，我们的师父也在做布施、持戒、安忍，说明这个法是真的好，这样就可以打消这些有情的疑虑。

如果有情去奉行了这些教言就会离烦恼，因为教言就是离烦恼之道，奉行了一定会离烦恼。这方面是讲通过布施如何让有情离开烦恼，给有情法布施之后，有情就因为得到了正法去实行，慢慢地他的心就得以调伏。

“行时广得无量财”，菩萨自己在行持布施的时候，一方面看起来好像是不不断把自己的财富给别人布施出去，按理来讲他的财富会越来越来少。但是，布施之道就是这样的，你布施得越多，你的心越清净，你的财富就越来越广大地积累，只不过需要一些时间的铺垫、成熟、酝酿而已。就像我们种庄稼、投资也是一样，不是今天投了明天就收获了，也需要一定时间去运作，布施也是这样的。

以前有一个公案，一个阿罗汉有一个弟弟，阿罗汉自己成就圣果之后，看到他弟弟非常悭吝，为了让他从饿鬼道当中出离，就到他身边给他大讲布施有如是的功德，他弟弟很相信哥哥的话，然后就开始布施。哥哥给他承诺了，这样布施完之后可以得很多很多的财富。所以他在布施之前提前修了很大的仓库，准备用来装财宝，既然把这些布施完之后就有很多财富，那就提前把仓库修好了，否则财富来了往哪装？他修造了好几个大仓库，然后就很勇猛精进地布施，很快就把钱布施完了。

布施完之后他很高兴，兴冲冲地跑到新仓库开门去看，想可能财宝一下子就涌出来把他淹没掉，但是打开之后什么都没有，空荡荡的，他说：“完了！新仓库里面是空的，旧仓库里面的财宝也没有了。”他就很不高兴，找他哥哥算账。他哥哥说其实这些布施的财富正在运作当中，以后的果一旦成熟他就会得很大的果报，不单单是世间的财富，而且在天界也有很多殊胜的果报。

他哥哥就加持他、借用自己的神通让弟弟看，弟弟借用哥哥的天眼一看，天空当中很多的宫殿已经形成了，死了之后就可以直接转生到宫殿当中去。一般人看不到这些，他看到这个之后才打消了疑惑，的确布施的功德是毫不欺惑的。如果我们没有这样的智慧眼，虽然看不到这个果报的成熟需要一定时间的酝酿，但是因果是不虚耗的。

通过越清净的心去做布施，布施得越多，财富就越来越多地积累，这是

真实、正确的积累财富之道。一般的平凡人看不到这些，就觉得不能布施，越布施越少；但是有智慧的人或者知道因果规律的人，就会知道不布施财富越来越少，有这样的规律，所以说“行时广积无量财”。

菩萨每一世布施的意乐、布施的心非常强盛，所以经常性布施。我们在看一些菩萨传记的时候，都会看到他的布施心很强，当有人想要向他去求施的时候，他就会把对方带到家里面，说：“这里面你看上的东西随便拿，不管是什么东西都可以拿走。”

《大乘经庄严论》当中讲菩萨布施的时候心态是什么样的？菩萨的财富类似于路旁果一样。路旁果就是大路旁边的果树上面有非常多的果实，没有主人，路人可以随便摘。菩萨对自己的财富犹如路旁果，他不会认为这是我的，其实别人随便可以取、拿，他就是这种非常清净的心态。

我们一对照就发现自己还差得很远，所以我们要修持的道的深度还有很大的提升空间。这说明我们做得很差，还需要很多努力。有些时候我们刚刚修了一点点法、做了一点点布施，马上就开始指望“怎么没有大的果报啊、我为什么还没有成就啊”等等。其实真正来讲，对照菩萨行、经论当中所讲的标准，我们离那种真实的布施的标准还差得非常远，所以还是要精进、努力。

菩萨“行时广得无量财”，行持布施可以得到无量无边的财富。但是得到之后他又把这些广大的财富拿出去布施，布施完之后又得到更广大的财富，所以他布施的范围越来越大，就在这个世界、那个世界乃至慢慢在无数的世界当中去做利益众生的事业。他的布施已经变成本性了，他没有悭吝心、耽著心，所以广得无量财。菩萨通过财富来布施众生、圆满他成佛的资粮。成佛需要很大的善根，不是做一点点布施就可以成佛，需要做非常广大的供养、布施，累积很多的财富，才可以成就殊胜的佛道，菩萨知道这个规律。

在《大乘经庄严论》当中也有一句话让我们知道布施的含义。以前我们引用过这个教证，弥勒菩萨讲：“得福由施彼，非由自受用。”真正得到福德的方法是通过布施给众生，不是你自已受用了可以得福，自己受用是得不到福德的。

当然所谓的自己受用主要是安住在庸俗的我执的状态当中去自受用。我们想如果我把自己观想成本尊，荟供了，我吃了不是有功德吗？这是另外一回事了，这不是在我执的状态当中受用财富，已经有了菩提心、清净观。

一般人把财富自己受用了是不得福德的，他只是消耗掉自己福报成熟的这个物品而已，本身不产生福德。怎么样才能够产生福德呢？就是要把财富布施给他人才能自己得福，不是因为自己受用才得福，这点大家要知道得很清楚。

《大乘经庄严论》当中讲了很多关于菩萨的布施等六度的修法。大恩上师正在讲这个法，这段时间没有讲，以后恢复讲的时候我们还可以在《大乘经庄严论》当中去继续吸取很多大乘的养分，很多殊胜的修法、作意等都在里面，学完之后我们的心量会非常清净、广大，和现在的心态完全不同。

“布施成熟苦有情，”菩萨布施财物、正法，可以让痛苦有情的相续得以成熟。平常我们行持的是三种布施：财布施、法布施、无畏布施。无畏布施一般的解读，比如放生属于无畏布施；或者虽然不是放生，但是在有些有情特别恐怖的时候，我们通过自己的努力，或者安慰他、保护他，帮助他解除痛苦、怖畏，也是一种无畏施。

其实除了放生之外还有很多的行持，只要是别人怖畏的时候我们去安慰，做一些帮助，让他从中解脱，都叫无畏施。还有一种无畏施是把众生从轮回当中救度出来，布施给他无畏的果，因为只要在轮回当中都是恐怖的自性，所以把众生从轮回当中解救出来，让他不再感受轮回的痛苦、怖畏，叫做真实的无畏施。

如果从因位的侧面来讲，财施、法施、无畏施三种布施，法布施最殊胜，为什么？因为布施财富和放生都是暂时的，要不然解除有情财富方面的贫乏，要不然解除他生命的恐怖，但是正法可以让他取舍，所以从因地来讲法布施最殊胜。

但是在讲果地的时候无畏布施最殊胜，为什么？因为那时候无畏布施的性质已经变成通过传法让众生从整个轮回的怖畏当中出离，是给予众生这么圆满的无畏布施，所以最殊胜，麦彭仁波切在《大乘经庄严论》的注释当中也讲了这样安立的方式。

菩萨在这个过程当中通过布施来成熟痛苦有情的相续，我们看到这里面在讲果，其实也是在讲菩萨的修行、作意等等的必要性。我们在学了这些教言之后，会想其实自己在做布施的时候还有很多欠缺，虽然在布施，但有的时候心态不踊跃，可能不是那么欢喜，关键是我们没想到这么多，没想到布施要发愿让众生现在暂时离开痛苦、究竟让他从轮回当中获得解脱。没有

发愿依靠这个布施以后我要让众生在三乘道当中得以成熟，也没有发愿我布施要成佛以后再利益众生，其实我们在布施的时候这里面还欠缺很多很多的要素。

在布施的时候有很多可以观想的，其实我们都漏掉了，布施虽然做了，但是它的利益还没办法完全发挥，没有把布施的功效最大化。这要通过不断地学习、思维，有了见解之后，自己才去做圆满的布施，所以越往后修，布施就越清净、圆满，里面的条件、要素就越充足。

同样表面上都在做布施，一个学习很长时间的人和一个一般的人实质得到的利益、功德、内涵完全不一样，外表上不一定看得出来。也许外表上有些人做得轰轰烈烈、特别广大，其他的人可能只是布施了一粒米或者一杯水，其实他内心当中的菩提心等很多的要素在布施的时候都具足了，所以他做一次布施要超胜那种一般情况之下做布施百次、千次乃至于无数次的功德，没办法相比了。

以上讲完了布施的果（分别的果），下面再看其余五度修法的果。

依戒能断旁生体，离八无暇恒得闲，
忍得广大微妙相，宛如金色众乐见。

第一、二句讲了持戒度的果，第三、四句讲了安忍度的果。

首先看持戒度的果：“依戒能断旁生体，离八无暇恒得闲”。我们前面讲了此处是六种修道当中分别的果，相应于守持戒律本身能够得到什么样的功德？“依戒能断旁生体”，“旁生体”是以旁生为例，是不转生三恶趣的意思。因为戒律的精神就是让我们遮止恶行，把我们安住在清净的、正确的善法的道上面。而如果造了杀生、偷盗、邪淫等等十不善道的恶业，上品的十不善能引导众生堕地狱，中品的十不善堕饿鬼，下品的十不善堕旁生；当然也有中品的转旁生，下品的转饿鬼的说法。

转旁生的因就是恶业，而戒律能让我们安住在止恶修善的状态当中，当我们安住在戒律的时候中止了恶业，所行全都是善法，当然就不可能转恶趣了。在讲布施、持戒等各自作用的时候，也提到过布施得财富、持戒得生天，或者持戒得善趣的说法，依靠戒律直接可以转善趣断旁生体，其实就是断除恶趣、生善趣的意思。

而且“离八无暇恒得闲”，守持戒律也能让我们远离八无暇。当然八无暇当中已经包含三恶趣了，如果我们持戒，除了远离三恶趣的无暇之外，还

可以远离长寿夭、边鄙地等其余五种无暇之处。

“恒得闲”，“闲”就是闲暇，指有时间、有机会修学正法。闲暇就是空闲，不是天天无所事事、打高尔夫球、跳广场舞、打麻将，时间闲得没办法打发了，这绝对不叫闲暇，而叫无暇。真正的闲暇不是说你有大把的时间没办法花，而是你有很多的机会、时间来学习佛法，具有这种人生就叫暇满人生。持戒能让我们得到暇满人生。

当然我们会想，在获得暇满人生的条件当中第一个是持戒，第二个是要布施、修持安忍等，第三个是发愿。为什么此处只是安立以持戒似乎就可以获得暇满人身？主要是得到人身的第一个因就是持戒，戒律是主体。有了持戒才可以断恶趣而生善趣，才可以转为人。如果要得到暇满的人身，需要布施和安忍，让我们得到财富和比较庄严的相貌，然后要发清净愿，“要以此善根我要生生世世如何如何……”，但其实菩萨的戒律这些全都是具足的。

菩萨的戒律是完完全全断恶行善的，因为是菩萨戒一定是通过菩提心摄持的。目标很明确，就是为了利益一切众生修行正法，这里面其实已经包含了获得人身的愿。而且菩萨戒本身也可以产生广大的福德，所以说暇满人身的三个条件都可以含摄在戒律当中。以戒律为主体，以戒律所摄持的其余善法作为补充，就可以获得暇满人身，而且是生生世世获得暇满人身。这里面指戒律是主要的、主导的，如果没有戒律就不行，戒律是能够断恶趣、得到无暇的所依。

菩萨的戒律守护清净之后，他就可以远离很多障碍、罪业，将自己安住在很殊胜的、清净的道当中。戒律是一切善法功德的来源、一切功德的基础，在戒律的基础上才可以增长功德。为什么呢？因为刚刚讲了，真正的戒律就是断恶行善，断除恶、断除非法，安住在善道当中。

守持戒律就意味着恶业每天都在制止，不要让恶业生起，已经生起的恶业断除，没有产生的恶业绝对不生，所以在这个基础上没有累积恶业，而且修善法，因此功德就可以持续增长。而且其他所有的布施、安忍等等如果有了持戒做本体，功德才能够不断累积，逐渐变得非常圆满，这就是戒律的殊胜体性。

第三、四句是讲安忍，“忍得广大微妙相，宛如金色众乐见。”安忍可以获得广大微妙之相，所谓安忍得相好。《宝鬘论》当中也是这样说的：如果我们安忍可以获得广大微妙之相。我们在《随念三宝经》当中也学过安忍庄

严，佛陀的三十二妙相、八十随形好等庄严的相是通过安忍而有的。

现在庄严的人也是因为以前的安忍为主因，当然其他的善法也可以让人获得相好，比如在《俱舍论》当中讲，如果布施的东西、财富等很好，比如布施一个苹果等所布施的物体本身非常精巧、精致，也可以获得圆满的相好；如果布施的东西很差，颜色不好看或很丑，得到的果也会是收获不庄严的体相。这也是有一定因缘的，但是最主要的还是安忍。

安忍的人会很庄严，所以现在庄严的人是以前修了安忍的因。如果现在有些人很庄严，但是经常脾气大、不修安忍，以后也不会再获得这种庄严的相貌了。或者现在虽然很丑，但是如果知道了这种因果规律之后，开始修安忍，修得好今生就会转变，相由心变。

看相的人也会说，相是不定的，只要你的心变了，福报变了，你的相也会变化，相由心变，相由心生。如果修了安忍，后世也会非常庄严，不用去整形、整容，也不用担心整容失败之类的，天然就是非常庄严的自性。

我们没有听说过佛陀去整容，怎么样把他的皮肤、头发、容貌做得很好，他不需要，他就是无始以来修持安忍的功德，生生世世非常的妙相庄严，除非他有必要发愿要用一种其他形相度化众生，那是另当别论，他是自在的。除了这种情况之外，这种庄严的果的因就是安忍，所以“忍得广大微妙相”，很微妙就是非常善妙的相，而且很微细的地方也很微妙。有些人的相好乍看起来很好看，但是一仔细看的时候就好像觉得不怎么样；但有些人的相乍看就好看，越看还是越庄严，不管是粗大的部分还是微细的方面都很庄严。

佛陀的三十二相八十随形好当中，三十二相是总相，八十随形好是每个相里面的分支，不管是从总相还是从分支观察都是相好庄严的自性。而且是广大的，不只是眼睛、鼻子等好看，其他地方不好看，他整个都是非常微妙的，说明安忍修得越好相貌就越庄严。

“宛如金色众乐见”，他的肤色非常好，金色一般来讲是黄金色，众生看起来很高兴。佛陀的皮肤像金黄色一样，非常悦意，金光闪闪，“众乐见”。当然要针对不同地方的审美，有些地方的人觉得蓝色的皮肤好看，那么佛陀在所有的蓝色当中就是最善妙的；如果是黑色好看，佛陀在所有的黑当中是最好看的。这就是安忍，主要是得相好。

当然菩萨在修布施的时候也具有了持戒和安忍其余的五度，在持戒的时候也具有了其他的五度，安忍的时候也具有了其他的五度，六度是相互涵

摄的。但是一般的人没有这样的能力，众生的根机还不是那么圆满，修善法的时候只能够适应某一种他自己能做到的，其他的不能做。

比如有些人对这个善法很喜欢，对其他的善法没有兴趣；守持戒律的时候，这条戒律能够守，其他的戒律不能守，这方面暂时来讲也是可以的，但是从圆满的侧面来讲就不一定了。

比如有些人特别喜欢布施，但是不喜欢持戒；有些人喜欢持戒，但是布施、安忍不喜欢做；有些人喜欢安忍，但是布施和持戒不喜欢做，这方面会直接会导致果的差别，所以转生成人的时候就会出现不同的情况。

有些人长得特别漂亮，但就是没有钱，而且脾气很大；这是他以前曾经修过安忍，当然也守持了安忍这一分戒律的缘故，他得了人身之后长得很庄严，但就是没有财富，过得很辛苦。有些人是很丑，但很有钱，这种情况也有，大家都看得到的；我们也可以大概分析，他以前喜欢布施，但是安忍方面做得不好，导致他长得丑，但是还是富裕的自性。

如果不持戒，但是喜欢布施，这样的人有时候会转生在旁生当中，比如龙。龙是非常富裕的，我们所听到的如意宝很多都是在龙宫里面发现的，佛陀的前世、因地当菩萨很多时候都是在龙宫取宝。龙喜欢布施，但是戒律方面守得不那么清净，它的果也成熟了，有财富，但就是没办法得到人身。

有些时候可能是修了安忍，但是可能没有持戒，但因果很微细，我们只能大概分析，因为没有持戒的缘故没办法得人身，但是它在旁生、饿鬼当中，算是长得好看的也有。我们分辨不出来，但有时我们也会说“这条狗好丑，这条狗好漂亮”。但是在狗界、猫界等，它们也有自己的标准，它们可能在议论（我们是听不懂），“这条狗长得很帅，那条狗长得很漂亮，这条狗长得不行”等等，即便是变成了旁生也有它的妙相，但是它没办法在人间去显现妙相，只能在旁生界去展现那种庄严的相好。但这种庄严相好是观待的，这就很复杂了，里面有很多因素。

最好我们自己在修道过程当中都要修，都要尽量地去互相涵摄。因为我们现在是凡夫人，修得还不圆满，如果只是修某一种，缘起就是这样的，这个善法的缘起导致这种功德，那个善法的缘起导致那种功德。如果我们修了这个、不修那个的话，在以后成熟果报的时候就会出现欠缺，不圆满。所以福德资粮、智慧资粮都要积累，福德资粮当中的布施、安施、持戒等都尽量要去做。

我们要把这个问题学得很透彻、圆融，学了之后尽量地去实行，最好是在布施的时候圆满其余五度，持戒的时候圆满其余五度，安忍的时候圆满其余五度。在《大乘经庄严论》当中还会讲这些问题。如果我们都能够圆满，就可以像菩萨一样，在修一个法的时候，其他的都是圆满的。

菩萨“忍得广大微妙相，宛如金色众乐见。”菩萨们在弘扬佛法过程当中，除了故意发愿要让自己丑陋之外，他的业果自然而然就会让他非常庄严，佛陀就更不用讲了。

下面再看精进和禅定。

精进白法不减失，得无边智佛宝库，
禅定舍弃呵欲妙，成就明通及等持。

菩萨修持精进的功德是“白法不减失”，因为精进的本体是喜于善法，如果他很精进，白法（善法）的功德不会减退、消失，而且这种精进是无厌的。佛陀在因地的的时候他的精进没有餍足，成佛之后这种精进心也不退失，他不会说我已经达到顶峰了、不会再精进了，他虽然没有勤作，但还是自然地、特别地对善法方面很精进。

如果我们现在精进，自己的白法也不会减失。我们在修道的时候总是修不动，修法有很多这样那样的违缘、障碍，如果这样就应更加精进。如果修行时候善法总是在减退，一不注意就退失得很厉害，这说明我们在前世精进的善法做得不够，导致现在修的时候特别纠结、痛苦挣扎。

但现在不管再苦再累，还是要对正法方面发起兴趣来修行。如果现在发起勤奋、精进修行正法，我们也可以保持正法不退。而且今生修了精进之后，它的果在后世不断成熟的过程当中，就会自然而然地白法不减失，成了一种自性了。我们很羡慕一些道友这么精进、勤奋，好像都不需要勤作，就像我们羡慕的上师们也是一样的，非常勤奋，而且他们的善法永远不会退失，永远保持那种精进状态，其实也是他们以前精进的果导致的，如果我们现在精进也会导致自己修善法不会减失、退失。

而且通过精进得“无边智”，得到佛菩萨殊胜的无边的智慧，获得佛宝库。佛陀的功德法犹如宝库、宝藏一样，无量无边的功德都在佛相续当中圆圆满满地具足。这么大的无边的智慧，这么多的佛法、宝藏其来源是什么？就是精进。

不管是布施、持戒、安忍、禅定、智慧，缺少了精进都没办法修行圆满。

想想看，如果你对布施没有兴趣，你能走多远？你对持戒没有兴趣，你能走多远？走不远的。如果我们要把布施修得非常圆满，必须要精进，持戒也是一样。

精进既是福德资粮的一种助缘，也是智慧资粮的助缘，哪一个善法当中都少不了精进，有了精进之后，无边的智慧就可以获得了。通过这种勤奋、不间断地对善法欢喜地趋入，无边的智慧就可以逐渐获得，最后就可以成佛，完完全全地具有佛相续当中无量无边的正法宝库、很多很多正法的功德。这就是精进带来的分别的果。

禅定的果是“禅定舍弃呵欲妙”，首先禅定会舍弃智者所呵斥的欲界的对欲妙的耽著，对色声香味触五欲妙（色法、声音、香味、触、感觉，例如柔软的、舒适的身体的接触等等），欲界的众生特别地执著。耽著这些就开始生起了烦恼，因为烦恼开始造恶业而轮转，就是转生欲界。如果要投生色界，不舍弃对欲妙的耽执都不行，色界的禅定要生起必须要舍弃欲妙。

禅定可以舍弃圣者们、智者所呵斥的欲妙，这是一种非常粗大的庸俗的执著，所以要呵斥，让我们不要耽著它。如果修禅定，内心当中对于欲妙的执著会越来越减弱，对欲妙就没有兴趣。欲妙会障碍禅定的生成，如果我们天天都是缘色法、声音等起执著，眼识、耳识等都在缘这些趋入，怎么可能静得下来呢？怎么可能安住在一缘专注的禅定呢？不可能的。

只有慢慢地减弱对五欲的耽著，我们的心才会入定，一旦入定的心修成了，反过来对欲妙就没有什么兴趣了，这也是菩萨修行的基础。所以第一通过禅定可以帮助我们舍弃圣者呵斥的欲妙，因为欲妙和禅定是违背的，如果有欲妙，就生不起色界禅定。

“成就明通及等持”，而且禅定可以帮助我们成就明通，成就殊胜的佛菩萨的等持。一方面禅定本身就是等持，前面这种禅定可以作为基本禅定，有了它之后可以成就菩萨乃至佛相续当中的，通过更圆满、更清净的智慧 and 福德所摄持的殊胜圆满的禅定等持。

“明通”在注释当中是三明三通，明是三明，通是三通，三明三通和合起来就是六通（平常我们讲的五通再加一个漏尽通）。一般世间的五通没有漏尽通，有漏尽通的是圣者，尤其是阿罗汉的通叫漏尽通。

三明在注释当中讲，宿命通是了知前世；漏尽通是对当前一切的烦恼习气诸漏皆尽，不会有烦恼；他心通是了知他心，这是三明，很容易理解清楚。

三通是指天耳通、天眼通、神足通。天耳通可以听到很远、很微细的各式各样的声音；天眼通可以照见房子等阻隔物之外的乃至于很远距离的粗粗细细的色法；神足通也叫神足通，可以飞行，大变小，小变大，示现很多的色法，飞行迅速等等。三明三通和合起来叫做六通。

还有一些安立，注释当中也讲，把次序做个调换的也有。还有一种说法是明和通是不一样的。所谓的通一般来讲是六通，《俱舍论》讲阿罗汉会有六通。当然外道的世间神通不会有明，明只是圣者才有，而且圣者当中钝根的罗汉只有六通，没有三明，三明是无学道的，利根者的罗汉会有三明。

三明是在六通当中有三个法叫三明，宿命通在三明当中叫做宿命明，漏尽通叫漏尽明，他心通叫他心明。为什么在六通当中把这三个挑出来单独叫做三明？因为这里面完全可以明了过去世、现在世和未来世，三个法都可以明了。

一是宿命明，当然阿罗汉是有限的，但是对他的过去非常清楚、通达，没有什么疑惑，这叫宿命明。天眼明是对于众生后世转生、投生的地方了知得非常清楚，没有疑惑，所以他也可以给众生授记你后世转生到哪个地方；宿命明一方面知道自己，因为阿罗汉不会有后世后生了，这方面对他不存在，但是对于众生以前转生过什么地方，他也可以了知并给众生宣讲，这个众生死了之后投生在何处，他通过天眼明也可以非常清楚地照见。漏尽明是对所有的诸漏皆尽的问题非常通达。

当然佛陀的三明就更圆满了。佛陀的宿命明对自他所有众生的前世都能了知；天眼明是对一切众生投生之处都看得非常清楚，因为佛陀已经自在了，自利已经圆满了；漏尽明是一切诸恶皆尽，他自己是早就诸漏皆尽了，对于一切有情如何通过修行达到这种漏尽的状态，没有丝毫的不了知或疑惑的地方。

阿罗汉有钝根阿罗汉和利根阿罗汉的差别，钝根阿罗汉虽然断除了烦恼，但是他的功效有限，但是利根阿罗汉的功效是非常超胜的，这在《俱舍论》当中也讲了。六通只要是圣者阿罗汉都有，当然漏尽明只是阿罗汉以上才有。

此处把六通拆散之后安立三明三通，为什么安立三明呢？脚注里面讲宿命通、漏尽通和天眼通这种说法，对过去、现在、未来三个法都完全明了、无误地通达，对他心明了、无误通达，把天眼换成他心通，意义上相近。

所以可以成就三明六通或者三明三通，也可以成就佛菩萨的一些殊胜的等持，这种等持就是在前面禅定的基础之上安立的殊胜的不共等持或禅定。在《禅定王经》（《三摩地王经》）中讲了很多种菩萨、佛的禅定。为了利他或增上功德，有很多种不同的禅定。安住在禅定当中他的功德迅速圆满，可以迅速成办众生的愿望，迅速成办很多弘法利生的事业。

比如在佛菩萨、传承上师的传记当中讲，如果要降伏某个有情，安住在降伏等持当中就可以成办降伏的事业。有时候安住在怀柔等持，这个人听不懂话，让他听话，让他真实地跟随自己学法修法，在等持当中就怀柔对方的心，让对方按照自己的想法去发菩提心、修行正法。他以前刚强难化，但是如果通过怀柔等持安住之后，一出定之后对方的心自然而然、不由自主地就变了。

怀柔的形状是铁钩状，就是把对方的心勾住了，让他不自在，就像牛或者大象的鼻子被铁钩勾住了，它肯定是随着铁钩而转。怀业也犹如铁钩一样，勾住众生心之后让他发心、学佛，他自然而然就会这样做。

有时候佛菩萨成就事业要怀柔一些国王、王妃、班智达，因为这些人都是有权有势的，如果他们配合弘法，佛法就可以弘扬得非常兴盛；如果他们障碍，众生的利益、佛法的弘扬就出现障碍，因此要怀柔这些国王、领导，让他们配合弘法利生，也有很多这样的修行。

还有息增等持等等，总之成就事业的等持非常多。这些是我们的思维没办法达到的，比如我们念《大自在祈祷文》，它本来是自在怀业的祈祷文，因为我们没有等持的缘故，它的功效就没办法发挥。如果连信心都没有，它的功效就不算明显，如果有了信心就可以让它发挥作用。有了信心，再有了等持、禅定，它的功效就非常圆满了，这方面也有很多不共的等持是我们需要了解的。

下面看智慧的果。

依慧遍知法自性，真超无余诸三界，
人中之尊转宝轮，为尽苦于众说法。

智慧的果“依慧遍知法自性”，通过般若的智慧可以遍知一切万法的本体、自性。不要说一切万法，其实我们在了知的显现法都有限，现在很多教育界、科学界的人针对有限的法在做一些研究，很多时候都是缘法的显现做研究。

但是法本身有它的表相也有它的实相，法的自性不单单是它显现的法，

比如水的潮湿的自性，火的燃烧的自性，除了这个是它的自性之外，空性即无自性本身也是它的自性。

我们通过智慧一方面能够了知世俗谛的广大的法，一方面也可以了知胜义谛甚深的法，把法的世俗谛和胜义谛都了解了，才可以说是遍知了法的自性。谁才能够做到这一点？般若波罗蜜多，或者具有般若波罗蜜多的菩萨和佛陀可以说遍知法自性。

现在我们缘一个法能够了知它的某一个部分，其实这个法从显现的角度来讲，它有很多不同的侧面，我们都了解不了。何况说对它的胜义谛的空性没有了解，就不能认为是遍知了法的自性。

法的自性包含它所拥有或具备的方方面面的特点，世俗的、胜义的等等，真实地了知法的自性就是智慧，如果修智慧就可以得到这种果。如果我们向往这种果，就要修智慧；否则就永远得不到遍知法自性的果。如是因，如是果，我们首先要了知，然后慢慢去趋入。

“真超无余诸三界”，对于整个三界无余地可以真实超越。有了般若空性之后，我们就可以看破三界，灭除引生三界的烦恼障、所知障等等。真实来讲，把我们引导趋向于三界的就是业，业是因为烦恼，烦恼是因为实执，而智慧般若就是完全了知万法的本性，是消除实执的。

当我们安住在无自性，打破了实执之后，就不会生烦恼。为什么我们会生烦恼，会生嗔恨心、贪欲心？就是因为认为这个法是有的，对我们有利益或者有伤害，或者觉得我们自己是存在的，对我有真实的利益或者有真实的伤害。所有的烦恼都是因为实执，认为法是存在的，因为实执产生烦恼，因为烦恼而造业，因为业而显现六道三界。

如果只是从表面上做一些改造，它的作用非常有限，是治标不治本。如果真实要从根本上瓦解掉，必须要一层一层地寻找，三界的根源是什么？根源是业，必须要消尽业；业的根本是什么？是烦恼，必须要消尽烦恼；烦恼的根本是什么？是实执，必须要打破实执；打破实执的方法是什么？是人无我和法无我的空性，安住万法的实相般若波罗蜜多。这就从根本上就瓦解掉，实执没有了，烦恼就没有了；烦恼没有了，业就没有了；业没有了，三界就没有了，这才是从根本上解决问题。

“人中之尊转宝轮”，通过修行般若波罗蜜多、人无我法无我空性，最后就可以成为佛陀。如果是修行、圆满了人无我，可以消尽烦恼障，出离三

界；然后通过修持、现证法无我，可以断除法我执和所知障，就可以成就遍知佛果。

因此通过般若波罗蜜多，暂时可以帮助我们远离轮回，究竟可以让我们成佛。“人中之尊”是说依靠人身修行可以达到非常尊贵的菩萨果位乃至获得佛果。获得佛果之后当然是三界之尊，因为佛陀主要是在人中传法，所以也叫做人中之尊。

“人中之尊转宝轮”，转动殊胜的法轮。宝就是珍宝、非常珍贵的意思，轮就是连续不断。平常我们看到寺院上面有法轮，好像轮子一样的东西，这只是个表示。真正的转法轮是佛相续当中证悟的智慧通过传法、调教弟子的方式，他内心当中的功德在我们心中生起来了，转到我们相续当中来了，这叫做转法轮。

我们自己通过法调伏相续，再把这个法和境界传下去，也叫转法轮。只有通过转法轮的方式，才可以真实利益众生，在所有的佛的事业当中，转法轮是最殊胜、最主要的事业，其他的事业是辅助的。

“为尽苦于众说法”，为了尽除一切众生的痛苦而宣说殊胜正法，这就是般若波罗蜜多。般若波罗蜜多自己可以断除烦恼障、所知障成佛，也可以帮助众生净苦（给众生宣讲净苦的法），这是般若能完成的。如果没有般若，自己没有办法获得解脱成佛，也没有办法帮助众生获得解脱成佛，这方面我们要了知。

以上讲了六度各自的果（分别之果）。现在看第七品、第八品（是合起来讲的）。

第七品、第八品

己二、道圆满之果：

前面是分别的果，现在是道圆满的果，也即六种道（六度）总的或者圆满的果。

此法圆满彼菩萨，受持净土摄净情，
受持佛种及法种，圣僧之种一切法。

按照大恩上师翻译的《般若摄颂释》脚注当中的解释，第七品、第八品是合起来的，只有一个颂词。第七品只有一句“此法圆满彼菩萨”，下面三句是第八品（还有后面一个颂词也是属于第八品的内容）。因为这里面的意义相近，解释的时候也是放在一起的，是一个科判，所以第七品、第八品的品名也放在一起安立了。

“此法圆满彼菩萨”，此法就是六波罗蜜多，六波罗蜜多法圆满之后的菩萨“受持净土摄净情”，第一他可以受持净土。在菩萨道当中，在第八地之后就开始要修炼清净刹土，为了成佛做准备，因为他成佛之后要在自己的刹土当中开始接引有缘的众生如是去调化。菩萨受持净土慢慢就可以达到圆满，真实地成就清净刹土。

“摄净情”，净情指清净的有情。有情分两类，一种叫做不清净的有情，一种叫清净的有情。不清净的有情当然也可以分为两类进行安立：所有的凡夫众生或者还没有离开轮回的众生叫做不清净的有情，所有的圣者在没有成佛之前是属于清净的有情。

还有一种安立清净的有情是八地以上的圣者，因为他没有烦恼障就是清净有情，七地以下的圣者乃至凡夫人都叫不净的有情。还有一种是从大乘的思想来看，四谛法位以下的叫做不净有情，一地到十地之间的叫做清净的有情。

菩萨为什么要修炼清净刹土呢？是为了摄受清净的有情。那么不清净的刹土不摄受吗？不清净刹土菩萨不用修炼，转生到那里就可以了。因为在不清净刹土当中，他直接度化的是那些具有业惑的凡夫有情。

如果要度化清净的刹土，不间断地讲解正法，他必须要受持像密严刹土等等清净的刹土、清净的众生。清净的刹土当中显现的是永远不灭的清净报身相，没有生老病死，不间断地说法，摄持的是一到十地的有情。因为一到十地的清净有情他们如果是有必要的话会示现入灭，没有必要的话可以一直不入灭。

不断有人从凡夫到初地，不断有人从十地成佛，报身就在这个过程中摄持一到十地的菩萨，一直不入灭。清净的菩萨们都可以通过他自己的神通神变能力到达刹土当中，听受佛讲正法。这方面讲到了道圆满的果是真实地成佛，受持刹土和摄持清净的有情。

“受持佛种及法种，圣僧之种一切法”，指受持三宝种姓。六度之道圆

满之后，他可以受持一切佛陀种姓，因为一切佛的自体都是无二的、一味一体的。他可以受持所有的佛种姓，受持所有的法宝（教法、证法或者道谛、灭谛）种姓，受持一切僧宝（一到十地的圣僧）种姓，总之受持一切的三宝种姓，这方面讲到了圆满的果的自性。

丁三、以如是宣说之必要结尾：

这是整部《般若摄颂》的结尾。前面已经讲完了所修持的道以及道的果，然后如是宣说之必要结尾。为什么要宣说这个道？宣说什么？说明讲解般若经的必要并做结尾。

疗众生疾大明医，示慧说此菩提道，
摄功德宝菩提道，为众生得说此道。

“疗众生疾大明医”，佛陀可以治疗一切众生的身体和心的两种病，身体的病佛陀也能够了知、调化，心的病佛陀也可以调化。

但是佛陀在示现成佛的时候，他的事业主要是为了调伏众生的心病。佛陀没有显现上在世的时候到处给众生号脉、开药等，虽然有时候也通过放光加持、摸顶的方式让众生遣除疾病，但这不是佛的主要事业。佛的主要事业还是调伏众生内心的愚痴黑暗，让众生从贪嗔痴等无明实执当中能够觉悟、痊愈，真实疗众生疾。因为心的疾病是根本，如果心的疾病调伏好了，身体的疾病也跟着好了。

“示慧说此菩提道”，慧就是般若波罗蜜多，给众生开示殊胜的般若波罗蜜多而“说此菩提道”，宣讲这么殊胜的圆满的修持菩提的大道，从发心到修布施、持戒乃至修般若波罗蜜多等等所有的菩提道、成佛之道，佛陀在般若体系的大乘经典当中讲得非常圆满。

现在我们所学习的法本、教言其实并不是随随便便的一些知识，不是让我们去消化这些概念。这里面所宣讲的是非常尊贵的，能够让我们获得觉悟、成佛的道。当我们自己的福德智慧越来越增上的时候，就会对这个法的珍贵性、功效认识得越来越清楚。会越来越珍惜它，会很精进地去听闻、思维，通过思维产生定解，然后不断去观修，把般若波罗蜜多之道、大乘菩萨道融入到我们的生活、工作、修行过程当中去。完全以般若般若波罗蜜多、以大乘的思想指导所有的身语意，指导所有的修行、工作和生活。佛陀给我们开示了这么殊胜的菩提大道。

“摄功德宝菩提道”，《般若摄颂》也叫《摄功德宝经》，是摄受一切世

间和出世间功德珍宝的经典，这里面宣讲了殊胜的、无上的菩提妙道。“为众生得说此道”，佛陀非常的慈悲，为了众生能够得到这种能够摄持一切功德珍宝的菩提道，从而宣讲了《般若摄颂》，它的所诠意义就是殊胜的大乘妙道。

佛陀出世是为了开显、让众生明了一切众生都具有佛性，众生通过修行都可以觉悟成佛。这种消息在无始轮回当中流转，没有任何人告诉我们，我们自己也没办法发现；其他外道的导师虽然显现上可能很慈悲、很有能力、很贤善等等，但是没办法告诉我们修成佛之道；梵天帝释没办法告诉我们修行成佛之道；我们的父母家长没办法告诉；我们的朋友没办法告诉；世间的老师没办法告诉我们；我们自己没办法突然发现觉悟的方式，这都没办法。

这么甚深的道就是通过修行这个道成就之后的佛陀、菩萨们给我们宣讲的，对我们来讲很殊胜，一旦遇到之后就意味着离解脱道是非常接近了——无限接近解脱道就是遇到殊胜的般若波罗蜜多法要的时候。就像上师在讲记当中讲的，我们对待这样殊胜的般若法应该非常珍惜，应该知道受持殊胜妙法的殊胜功德。如果能够受持整个般若妙法、《般若摄颂》的殊胜功德，能够闻思修行，其实功德利益很大。

最大的功德利益是般若智慧能够调伏我们的心，让迷惑完完全全消尽，因为般若是本性，我们众生现在之所以流转就是因为迷惑，这个迷惑就是不知道本性。般若波罗蜜多直指我们的本性，我们就知道一切万法的本性是空性。空性、无自性就是本性，一切万法远离一切本体的、远离四边八戏的自性这就是本性，为了现前这个本性，必须要依靠这样的殊胜之道。

殊胜之道第一个是前面讲真实的道、正所缘就是般若波罗蜜多，非常清净的、远离一切分别念的空性；第二个是讲摄持的布施、持戒等等六度的修法，有了这些之后我们就可以从轮回当中逐渐获得解脱。因为了悟了实相，迷惑相就会逐渐消亡。

就像我们以前打的比喻，黄昏的时候看到一种蛇，其实只是把绳子错看为蛇而已，蛇就是迷乱相，比喻成我们现在的身心和六道轮回，就是一个显现，是痛苦的因、来源。我们看到了蛇的相，显现上好像它是真实存在的并起作用，但其实就是一个迷乱的相而已。

怎么样消除这个迷乱相呢？我们要知道蛇的本性其实是没的，绳子才是它的本性，蛇根本就不存在。当我们了知蛇不存在而是绳子的时候，在

还原它是绳子的过程当中，迷乱的相越来越少，对迷乱相的执著越来越少。以前坚定不移地认为蛇是存在的，但是现在发现蛇不是真实存在的，在这个过程中，我们认为蛇是真实存在的这个信念、这种根深蒂固的实执慢慢在瓦解。

但是为什么不会一下子瓦解掉呢？因为这时候我们还没有真实地去现证它，我们还是在分别念上面慢慢去接受它不是真实的事实。佛告诉我们，我们现在的身体和心、所看到的山河大地、整个世界、整个轮回其实都是虚妄的，它的本性就是空性，这是我们在逐渐接受实相、真相的过程。

我们现在所看到的还是同样的世界、同样的身心，但是现在的认知和以前有点不一样了，实执没那么坚固了，没那么觉得放不下了，没有觉得有什么大不了的，逐渐在向实相回归，回归的过程就是个进步。

但是我们还必须要进一步去加深对于一切万法本性的认知，真的知道就在显现的当下它就是没有的，是空性的、无自性的，这方面要有非常深的定解，为了现证这样的定解，必须要积累广大的资粮。

就好像打比喻讲，现在我通过观察，从见解上非常确信这是一条绳子，不是蛇，但是我还要真实地把它做实、让它是蛇的形象完全消失，该怎么办？必须要积累其他的因缘。如果这个地方没有灯，就去拼命把灯找过来，灯的因缘加上自己的正见，把所有的因素准备好了，一拉电闸的时候所有的因缘就具足了，一照见就终于看到以前认为的蛇就是绳子，那时就完全现证了没有蛇了。

现在我们也是一样，已经慢慢通过学习般若、学习中观有了定解，非常确信它就是空性的，不管谁来告诉我不是空的我都不会转变。宗喀巴大师也讲过：“哪怕一千尊佛在我面前显现金光熠熠的身体，告诉我其实一切万法不是空性的，我都绝对不会转变对一切万法空性的定解。”

我们学习后已经非常确信它是空性，这是很主要的一个因，但是还没有证悟，还需要助缘。在不断去串习的过程当中，在不远离、不丢失正见的前提下，我们要去积累很多资粮——证悟的顺缘，要守持清净戒律，要布施、安忍等等，通过积累广大的福德，真实去现证蛇是绳子，很多能够现证的条件必须要具足，不管是去找手电筒还是接电线等等。

如果见解稳固，其他的福德因缘也具备，所有因缘都具足的一刹那之间就现证了本性，就知道所有的迷乱相的确是有的。当入根本慧定的一刹那，

了知所有的相都是假立的、不存在的。知道了一切万法的本性，就知道了蛇的本性其实就是绳子，真正证悟的时候，我们就完完全全知道所有轮回的迷乱相全都是没有的，都是无自性的。

我们一方面要通过正见反复去抉择，一方面其他的助缘、集资净障等必不可少，两方面都同时做的话就可以真实地现证诸法的本性，所以般若波罗蜜多的功德特别大。大恩上师在最后也讲了很多这方面的教诲，上师在翻译、弘扬般若，在讲般若的必要性与功德等方面做得非常多。我们在学习的过程当中，一方面很多道友也产生了很大的信心、欢喜心，一方面也累积了很多殊胜的善根，内心当中种下了很多能够直接摧毁烦恼障和所知障、摧毁轮回的般若波罗蜜多的种子。

虽然我们在学习《摄颂》过程当中也产生了很多的贪欲、嗔恚，也违犯了一些戒律，产生了很多的迷惑，但是这个种子一旦种下去之后，它的作用是不会消失的。我们以后尽量让这样的种子、空性的见解越来越坚固，让修证般若的心越来越强烈，然后为了证悟空性去做很多的修行，如果能这样做，也许今生当中很快就可以证悟，如果今生没有证悟的话在后面几世当中也可以现证真正的空性，这是非常重要的。

以上颂词部分已经讲完了。

乙四（末义）分二：一、无余宣说剩余经义之句而总结；二、为表明来源可靠而说译师之译跋。

丙一、无余宣说剩余经义之句而总结：

圣般若摄颂圆满！

《般若摄颂》已经圆满了。佛陀已经讲圆满了，我们也学圆满了。

但是学圆满了不等于证悟了。学完了不一定懂了，懂了不一定修了，修了不一定圆满证悟了。我们要知道这个过程，有人说空性这么大的功德，我学完以后怎么没有动静、没有利益呢？我们只是学了一遍、听了一遍，种下了很多种子，但是要让它真实地调伏烦恼，这才是万里长征第一步，不是听完了就万事大吉了，没有这么容易的事情。

我们学习到了它的原理、修习的方法，听完之后虽然掌握了，可能都没回去反复看、反复思维讨论，没有去加深定解，在这样的状态当中，听完了马上就起作用是不现实的。

即便是我们听完之后反复看了、思维了，还要看有没有定解，有了定解之后还要看有没有去反复地观修、实践，通过修行去现证。如果在做了，我们还要等时间，即便是空性正见每天都要打坐观修，为了证悟空性也在集资净障，虽然方向全部正确，所有的因素都圆满，但是还要观待时间，时间不够也不行，因为力量不够，时间一够力量就圆满了，就可以证悟了。

丙二、为表明来源可靠而说译师之译跋：

印度堪布布雅嘎热桑哈与主校译师万得拜则由梵译藏并校勘抉择。

以前是由一个印度的班智达和一个译师配合起来翻译的。由翻译家翻译之后，印度班智达讲解一次被翻译的法本，并要下面的译师去听一次，听的过程中再通过梵语和藏语去校勘（班智达一边用梵语讲，译师一边对照着去听，发现里面梵语和藏语之间有哪个地方不对马上去修改，班智达也在）。通过这样的方式去校勘、抉择，最后决定所翻译的法本经文非常圆满。

为了确保可靠，一般首先由班智达讲解法本，译师听一次之后再去看，首译稿完成之后，班智达再讲解一次，译师对照译本再听一次，再次抉择译文，最后定稿，以前都是这样的翻译流程。过去在桑耶寺有一个非常宏大的译场，一百零八位翻译家配一百零八位班智达，那时翻译的东西也是非常的可靠。这里为什么说来源可靠？因为这些翻译的过程是以非常严谨的方式进行的。

甲二、依照间接宣说道现观而解释：

这次讲的是第一个大科判，是直接按照空性来解释的；第二个是依照间接宣说道现观而解释，这里没有内容只有一个科判。间接宣讲《般若摄颂》的是《现观庄严论》，讲现证的次第，证悟空性的具体修法，每个阶位的功德、界限等等。麦彭仁波切说对应道现观的内容要从其他论典参照、学习，麦彭仁波切写的《经论对照》是《般若摄颂》和《现观庄严论》对照的一个注释，从里面也可以了知有关内容。

以上我们辅导完了《般若摄颂》。

所南德义檀嘉热巴涅	此福已得一切智
托内尼波札南潘协将	摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶	生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效	愿度有海诸有情