

# 《现观庄严论》总义 第1课 初稿

智诚堪布 讲解

现在辅导《现观庄严论》的总义——修行次第略说。

上师也讲到了学习这个论典的必要性。《现观庄严论》总义的修行次第略说，也是华智仁波切的一部比较重要的论典。以前上师也讲过，有些其他教派大德像格鲁派大德，也很羡慕宁玛派有一个《现观庄严论》的修行次第。这里面的修行次第很精华，而且如果学习看了修行次第略说之后，对于《现观庄严论》的全论的意义进行开显，怎么样修行的方式很明显。上师昨天说了，看了这个修法之后，一下就知道整个《现观庄严论》怎么样修行。如果把《现观庄严论》的这些八事七十义，还有把很多印度、藏地大德的说法都能够了知，但是不能够了知修行次第的话，怎么样去串习修行次第，是一种遗憾，真正的修行的时候没办法使用。所以，华智仁波切这个《修行次第略说》把整个修行的方式，从发心到最后成佛之间，对凡夫人来讲到底怎么样去修行，这里面讲得很清楚。

**顶礼佛陀！**

**通达所知三智之真如，**

**修学所修四加行之道，**

**获取所得法身之果位，**

**印藏诸位贤哲前顶礼！**

首先是一个顶礼句。总的顶礼句是对佛陀顶礼，因为《现观庄严论》的来源实际上是般若经，般若经是佛陀讲的，佛陀证悟万法之后宣讲的，所以它的来源就是释迦佛也是佛陀，总顶礼当中是顶礼佛陀。

后面顶礼印度和藏地弘扬《现观庄严论》的行者，看到这个顶礼句中主要是对于基道果，对于见修行果全部都圆满了，已经证悟法身果位了，显现上是善知识形象，对这样的大德面前做顶礼。

首先第一句是“通达所知三智之真如”，三智是安立成所知，对我们来讲是一种所知，当然对于佛来讲遍智，或者对菩萨来讲道智，对于声闻缘觉来讲基智等等，实际上并不一定是所知，但是在最初学习的时候，还是把三智是作为一种所知。所以首先是通过闻思、通过学习，通达了作为所知自性的三智的真如性，这方面就是一种见，见解方面已经完全通达。基本上对于“三智”“四加行”“法身”，把整个《现观庄严论》都作为一个见，都要去了知，学习完之后

了知大概是怎么回事，了知完之后才能够真正的趣入这样一种修行之道。那个时候是从发心开始修的，大乘的基础是发心，后面主要是从发心开始修。

第二个是讲“修学所修四加行之道”，四加行是所修行。如果对于正见当中所通达的三智真如要圆满现前，必须要修加行，必须要修持这样一种修法瑜伽，加行就是正行。所以必须要通过修行所修四加行的道来现前。这方面就是已经修学了，这些印藏的圣者已经修学了所修四加行之道。

“获取所得法身之果位”，通过圆满四加行之后，获取了所得法身的果位，这是一种所得。前面是所知，中间是所修，后面是所得。对于所得的法身果位，通过四加行的方式已经得到了，实际上已经现前三智的真如或者说是现前法身的时候，对于基的自性完全证达的自体就是它的果。所以在这当中，第一句是见，第二句是修和行，第三句是果；或者说第一句是基，第二句是道，第三句是果。从这方面基道果也好，见修行果也好，实际上这些大德都圆满了。通过赞叹他们圆满三智、四加行和法身果位的这种方式，对于印藏的这些贤哲做恭敬顶礼。

**各位有缘之补特伽罗现证究竟法身之果的无谬修持方法可分为二：**

对于能够接触《现观庄严论》的人，能够真正学习它的人来讲，应该说是有缘的人，如果没有因缘，根本没办法接触，连《现观庄严论》的名字可能都听不到，所以能够现在学习《现观庄严论》的人，应该是有缘分的人。

对于一个有缘分的补特伽罗修行者想要真正最后现证究竟法身果位，那必须要通过无谬的修持方式。你如果道有错误，你的果才有错误。所以对于我们用的修持方法，下面就是讲分为二。主要是分为发心和加行，因为发心和加行圆满之后，果自然获得。

**全论分二：一、发心；二、加行。**

**甲一、（发心）：**

**首先，如果能够了知某法，则可令菩提心在相续中如理生起的抉择所知之法可分为三：**

首先，如果能够了知某法，这某法是什么呢？某法就是下面所讲到的三智。如果能够了知三种智慧就可以让菩提心，菩提心上师讲了是世俗菩提心和胜义菩提心。最初的时候，我们发起一个世俗的愿菩提心，后面就在愿菩提心的基础上修行菩提心，后面通过行菩提心现前胜义菩提心，胜义菩提心在一地到十地乃至佛地的胜义菩提心。

所以我们要让菩提心在相续当中如理的生成，抉择所知法可分为三，那么抉择的所知之法就是这样。上师也讲了，我们自己现在所抉择的法很殊胜，因为所知的法分了世间和出世间，如果单单是对于世间的一切的这些法能够很精

通，抉择得非常的熟悉，也能够得到世间的利益。但是，再怎么精通抉择，有没有办法超越世间趣入出世间道呢？这是不可能的事情。尤其是真正要获得趣之于究竟佛地，通过抉择世间道是永远没办法做到的，因为它的因和果不相顺的缘故，不随顺果，你怎么可能通过抉择世间法而了知出世间法呢？所以说现在我们所抉择的所知之法，就是讲成佛之道。成佛之道在所有所抉择的所知当中是非常殊胜的所知。

上师讲《现观庄严论》的时候，处处流现对于《现观庄严论》的信心非常大，确确实实就是这样，显现上面给我们这样示现。因为知道了它的重要性才能够真正对它产生信心，如果我们对于《现观庄严论》或者修行的次第它的重要性不了知，那我们的兴趣发不起来，甚至于我们说学这个干什么？抉择所知之法，抉择这样成佛之道干什么，还不如抉择一点世间的知识还来得实在一点。为什么这样讲呢？因为所谓的成佛之道三智、四加行，似乎是离我们非常遥远的一个东西。如果是现在怎么挣钱的方式抉择一下，马上可以用。如果是这样，就是对于世间和出世间的差别法没有了知。

虽然我们对于所抉择的成佛之道确实很遥远，我们相续当中还没有产生乃至发心以上的功德，但是如果说是通过佛的教义，通过佛的这样一种教育抉择的时候，我们就知道这样的法远远超胜于世间道。

世间道确确实实很快，你如果学了之后，马上就能用，马上就能赚钱，马上效果似乎立竿见影。而学佛，那就是一个遥遥无期的过程，非常非常遥远，我们学了已经十几年，或者学了几十年，还是觉得没有什么收获。在这样的情况情况下，有时候就容易退失，觉得是不是浪费了一辈子的时间，还不如去追求财富，可能还好一点。

实际上这样的心态和世间做事的心态有相似的地方，也就是我们在世间上做事，如果你只是想得到一点眼前的利益，你马上做一点事情，马上就能成办。如果说你要想成就一番大的事业，马上做一件事情是根本见不到效果的。

世间上的人，看一点蝇头小利的人，他杀一头猪，把猪杀了之后，马上就能卖钱，他就觉得这个对我很实在。然而看那些学习的人，在学校当中学这么多知识，从小学读到中学，读高中，还要读大学，他觉得没有用。眼前的利益总是容易成办，而大的事情，你的事情越大，你的果越大，你需要的因缘就越多，你的事情越小，你需要的因缘越少。你自己一个人做顿饭，那时间是很短的，你的因缘具备是很短的。但是如果你要给一百个人做饭，准备的东西时间长，但是它的果大，它的效果就很大。所以我们从世间的比喻也可以对照。一般的人来讲，小孩子永远不会知道大人的想法，为什么这样去做，做这些事情干什么，他就觉得能够得到一个玩具就可以了，就是最大的幸福了。大人就不

这样想，要考虑很多很多事情，很多严重的事情都要考虑到。所以成佛之道和追求世间利益的差别，可以相似这样比喻。

当我们真正的对于修学之道认为它是遥不可及，遥遥无期，感到有点困惑的时候，思维一下这个问题。当然我们追求世间妙欲，就相当于世间上的人杀猪赚钱一样，就这么简单。你如果要去学，你通过扫地都能挣钱，你不需要去坐在这儿去学习。但是如果你想要真正得到以后下一世或者最圆满的快乐，非学佛不可，不学佛是没有办法让你获得这样一种果。

所以我们应该知道一个大果必须要大因缘，长的因缘，圆满的因缘，一个小果就不需要这些。所以，我们如果从这方面观察的时候，也能够发起大心，发起圆满积累一切资粮的心，这样才能真正获得。所以为什么说一切抉择所知之法当中就是这样，我们承许佛语就是这样，就相当于一个世间上的人，他就说你学这个没用，我们现在做一点事情就可以得到，实际上是你学了之后以后有用，他说我看不到以后的事情，如果说看不到以后的事情，这个不算根据，因为有很多这样已经成功的人，或者像世间上的人，世间有一些是堪为资粮的人，给他一解释的时候，给他把道理解释之后，一部分人还是可以转变的。

现在我们看不到因果，到底以后修行到什么时候才能成就，我们虽然看不到，但是佛陀已经走过去了，佛陀走过去之后，把他所证悟的法教给我们，我们相信他的法，相信他的教理，通过正教、通过理证的观察没有错误，我们就可以去走。

就是这样一个问题，实际上有相似之处，通过这样的方式也许能够帮助我们打消一点内心当中的困惑，打消困惑之后，现在抉择所知、现在抉择三世就会变成没有意义的事情了，确确实实就是为了以后成佛，为了以后彻底超越轮回，做一个最正确的最圆满的一种加行、一个因。所以对于抉择所知的法可以分三个方面：

**（一）需要了解究竟所得之果【遍智】，如果不能通晓这一点，则不能了知愿菩提心之所缘；**

了知遍智，了知究竟所得的果，通达佛的等起有什么必要呢？可以帮助我们产生或了知愿菩提心的所缘境。愿菩提心的所缘境什么意思？我们要成佛，所成的佛到底是什么，这个必须要了解。究竟所得的果——遍智，他到底是个什么相，如果不通达这一点，我们就不能了知愿菩提心到底所缘缘什么。我们缘佛果，佛果是什么？佛果叫很快乐。如果是这样的话，很容易走入歧途，因为世间上很快乐的事情太多了。所以我们必须要无误的认定所谓的佛果的自性，绝对是不共的。不共一切法，这就是一种最圆满、最究竟的果。了知了这个自性之后，才能够真正的成为一个愿菩提心的所缘，有了这个所缘之后才能容易发起愿菩提心。这个就是我们的目的，遍智就是我们发愿菩提心的所缘境，他的目的就是这样的，必

须要圆满的通达。

**(二) 需要了解能获得该果的道之法相【道智】，如果不能通晓这一点，则不能了知行菩提心的修法；**

第二个要了知道智。道智是什么呢？道智就是能获得该果的道的本体。我们知道了一个所缘之后，相当于目的，第二步要做的事情是怎么样能够到达目的地。我这样所发的愿怎么样能成熟的呢？必须要修道。所以我们对于这样的道智、菩萨道智的本体、修行的方式必须要很清楚，必须要非常非常了知。如果不能够了知这个，就不能够了知行菩提心的修法，行菩提心是趣向于圆满果的一种真实的行持。

前面这个愿菩提心只是把佛果做为一个所缘而已，我要得到这样一种果，发愿获得；行菩提心就是真正的发了愿之后要去行持。就像在《入行论》当中讲的一样，愿心和行心的差别，一个是欲行，一个是正行。上师打比喻讲，拉萨是目的，我发愿要去，相当于愿菩提心。行菩提心就是讲发了愿之后把该准备的东西准备好，开始走，不管走路也好，坐拖拉机也好，还是坐飞机也好，怎么样也要去行动，这个行心是行。而这个道智就是真实能够到达佛智的一种方便，必须要修六度四摄，就是要回到二无我、大悲心，这些如果不修的话永远到不了，所以我们必须要了知他的相，必须要修持他的相。所以这个方面就是要了知道智的相。

**(三) 需要了解远离该道之歧途的方法【基智】，如果不能通晓这一点，则既不能令胜义菩提心在相续中生起，也不能使空性与大悲双运。**

第三个是讲基智，基智是第三品所讲。

我们需要了知基智，主要原因是什么呢？要远离该道，该道的意思就是讲道智。要离开道智的歧途，这个方法我们要了知，怎么样离开他的歧途。

如果不了知怎么样远离歧途，或者所远离的是什麼，所远离的到底是什么呢？怎么样远离呢？如果不知道的话就有两种过失。

第一种过失，不能够令胜义菩提心在相续中生起。胜义菩提心如果是看待道智来讲，那就是初地菩萨以上的智慧。如果不知道这点，根本没办法获得胜义菩提心。

第二个也不能够使空性与大悲双运。我们就可以进一步的观察，此处的歧途是基智，这个基智的意思下面也讲到了菩萨的基智，也讲到了小乘的基智。上师也讲了在第三品当中所讲所诠的义主要是菩萨的基智，或者说这品在全论当中主要是讲菩萨的修法。但是为什么要把基智作为它的歧途呢？此处就是说，如果按照大乘的道体来讲基智需要取的，但是如果是小乘、二乘相续当中所摄的基智，也就是说这方面的问题是需要舍弃的，这个方面是歧途。

他的歧途到底有哪几种呢？产生道智的歧途第一个就是自私自利，不能发

起大悲心的自私自利心，这个方面就是一个歧途。所以最初要讲发心，或者再讲的时候，如果我们相续当中自私自利的心不打破的话，空性永远和大悲无法双运。

第二个问题就是讲二乘的智慧、小乘的智慧只是有边的部分，不是圆满的空性。不是圆满空性去修就得不到胜义菩提心。真正的胜义菩提心，菩萨相续当中胜义菩提心，是现证法性的离四边的智慧，以通过修有边的小乘空性永远达不到这个境界。如果不发起大悲心，没办法空性双运，没办法成为大乘道体。大乘的道体绝对是空悲双运的，方便和智慧双运的。所以如果你单单修一个的话，那没办法，你修小乘的单空，或者修小乘人我空性的一部分单空的话，是达不到大空性的境界的。没有修大空性的总因，就是离四边的空性的总相的话，他的因都没有修，怎么可能达到他的果呢？他的果是离四边的空性，没有修离四边的因，是达不到的。

第二个方面大乘的道体绝对是空悲双运的，以无误生起大悲心。不打破自私自利，那就没办法相应大乘，所以这个方面就是他的歧途。

就像我们以前学过《定解宝灯论》的第二个问题，ra 字远离诸垢门，第二个问题讲 ra，阿 ra 巴札那德的 ra 字。ra 字麦彭仁波切归纳的 ra 字远离诸垢，垢是什么意思？垢就是讲小乘的道。对于大乘的道作障碍的就是讲小乘的道。所以在第二个问题当中讲，到底小乘有没有证悟法无我空性？很肯定地说没有证悟。所以从这个地方可以肯定它是一个单空的修法，或者说空性的部分，没有证悟。

第二个为什么没有证悟呢？麦彭仁波切说没有发心、没有回向、没有菩萨缘，所以这个地方也讲到了歧途了。大乘菩萨的歧途，第一个方面，《定解宝灯论》的第一个方面主要是讲了大乘圆满空正见，第二个就讲到了他的歧途。这个地方也是一样，所以我们要趣入大乘道的话，必须要远离诸垢，第一个自私自利的作意必须要打破，发起大菩提心来，舍弃利益自己的心，真正生起利益众生的心。

第二个叫圆满抉择法空。如果不圆满抉择法空就不行，如果耽著于小乘的人我空性这是个障碍，耽著小乘这样的境界、自私自利的想法这是个障碍，主要有这两点障碍。如果把这两点障碍远离之后，就能够相应道智了。

上师归纳这三个问题的时候，第一个所谓的遍智就是目标；第二个道智就是顺缘，必须要具备，必须要具备菩萨的六度等等顺缘要具备；第三个要遣除障碍。成就任何一个事情都是这样的，第一个确定目标，第二个成就顺缘，第三个远离障碍。如果你目标确定了，不会盲目走，第二个顺缘具备了，障碍遣除了，那么你的事情就会圆满成功。所以这个方面次第非常清晰，只要我们首先确立成佛的目标；第二个我要具备大菩提心、六度的修法；第三个要遣除满足于小乘的这样一种修法。有时候我们说，我先成就个小乘罗汉，在小乘罗汉没有痛苦的基础上

再发心。这是个歧途，本来就可以很快成就，但是如果你执著自私自利的心，修单空的空性的法，暂时得到利益，究竟来讲还是一种障碍。最后绕来绕去还是要绕到大乘当中去，还是要把自己制造的歧途自己消。

所以首先学这个问题就有个帮助，我们不是首先进了之后发现不对，退回来重新走，而是我们在走之前就首先观察好了，哪条路该走，哪条路不该走，观察好之后一直趋入到目的地。那这个多痛快，何必要绕了很多圈之后再重新入道，是非常麻烦的事情。在这个当中实际上自己的究竟利益损失了很多，也对很多众生的利益造成了伤害。

所以这个方面就是讲前面三个，下面就开始讲首先是发心。

因此，如果首先便能一心一意地思维：无始以来，（对我）有着养育之恩的一切老母有情都挣扎于轮回苦海的汹涌波涛之中，饱受着形形色色的苦痛，从而对他们生起大悲之心。

首先要生起大悲心。生大悲心的方法很多，此处修大悲心的方法和其余我们所学习的修大悲心方法一样。修大悲心的方法也有这样，寂天菩萨传轨，修自他平等、自他相换、自轻他重，从这个方面来生起菩提心。阿底峡尊者教授，通过修知母、念恩、报恩等等，乃至上增上意乐、菩提心之间这样修持。他们有一个共同的因就是修大悲心。大悲心，像《入中论》中所讲的一样，大悲心是一切成佛的总因，总的最近的因就是大悲心。如果大悲心生不起来，没有大悲心的种子，就没办法产生菩提心的苗芽，菩提心的苗芽不产生的话，没办法长成成佛的参天大树。这方面首先培养大悲心非常重要。

此处就给我们介绍了一种方式，一心一意思维，不是三心二意的，把修大悲心的教义在心中记得很熟悉之后，开始坐下来修，一心一意地修。上师也说，在上座之前首先把该做的琐事做完，做完之后就一心一意地修，什么都不管，一心一意地思维。思维是另一种，下面所讲的。

我们上座修大悲也就是修这些，除了这些之外，没有其他作意的，因为修大悲心和修禅定不一样。如果修禅定，就要把你的分别念怎么样想法减少，修大悲心就是让你内心当中大悲心猛厉起来，他必须要有一个正所缘，通过一种观察修的方式，为什么要生大悲，不生大悲心的障碍原因是什么，像这样所缘不对，或者修的时间太少了，把所缘调整好之后励力地修，通过自己的分别心励力地去观察。

如果你修法正确，大悲心从中到有、从微弱到猛烈。猛烈大悲心产生之后，菩提心激发，所以叫思维众生苦而生大悲，此处给我们方式就是要思维众生苦。所思维的众生是一切众生，为什么要对他们生大悲心呢？这个地方就有一个悦意慈心的引发，首先对一切众生生起悦意慈，我们对越悦意的众生越容易生起一

个帮助他们的心。比如，我们的父母、亲友，我们在帮助他们的时候很愿意投入。不管你有什么痛苦我都愿意投入，这种悦意的心很清净。现在把所有的众生修成一个悦意的对境，把所有众生观想成自己的母亲，观想众生如母是个殊胜的窍诀，对我有养育之恩的一切老母是整个都要重视。今生当中我们有一个父母，无始以来一切众生都做过自己母亲。这些有情在做母亲的时候，都曾经给过我很大的恩德，我要报他们恩德的缘故，现在我开始思维了。

一切众生真正修成母亲的时候、能够了知恩德的时候、想要报恩的时候，就不忍心他们在轮回当中痛苦了。所以，观想一切有情都挣扎在轮回苦海当中，没有办法解脱的时候，正在饱受种种痛苦的时候，自然而然就能生起大悲心了，有一个前行的窍诀。这个窍诀如果掌握的话，这个大悲心能生，如果这个窍诀不掌握，所缘不正确，真正要生起大悲心还是比较困难。

这里主要是思维六道众生痛苦，从地狱众生开始观修。地狱是怎么样一种情况？八热地狱、八寒地狱、近边地狱、复活地狱的痛苦一个一个观想。饿鬼道，外障饿鬼、内障饿鬼、空行饿鬼的痛苦是怎么样的；旁生中海居旁生、散居旁生一个个进行观察；人道当中苦苦、变苦、行苦、生老病死、怨憎会苦等等，对八大痛苦、三大根本苦一个一个观修；阿修罗的痛苦，他是怎么样嫉妒的，和天人作战的时候怎么样受到伤害、被杀死的痛苦；天道的众生，和阿修罗作战的时候，虽然除了断头之外没有死亡，但是兵器接触的时候还是痛苦，尤其是天人五衰相现前的时候，七天当中感受非常痛苦。再往上观修的时候，色界天人、无色界天人处在行苦当中，虽然似乎是很清净的，相续当中有俱生烦恼的缘故，永远是行苦的因。通过观修，把六道痛苦的苦相清晰地认识到，就这样观察，前面有悦意慈再加上大悲心修法，观众生痛苦的修法，大悲心就比较容易引发。

**（并进一步思维：）我这次一定要尽心竭力、勇猛精勤，力争使这些老母有情都能从层出不穷的一切苦难中得到救护，并获得大乐果位的安抚。**

在生起大悲心之后进一步观想，我这一次得到暇满人身，已经有了修大乘法的机会，一定要尽心竭力、勇猛精勤，使一切众生都能够从这些层出不穷的一切苦难当中得到解脱、得到救护，最终获得大乐果位的安抚，从这方面生起慈心。前面是悲心，现在是慈心。

**如果能够如以上所说一样生起大乘之法的根本——大悲心，对受苦众生产生如同失去双臂的母亲眼见儿子被急流冲走一般急切的不可堪忍之心，则表明其大乘种性已经苏醒，并堪为该甚深妙法所调之法器。**

如果通过这一系列的观修，相续当中真正产生了大悲心，有大乘法的根本大悲心产生之后，内心当中会有这样一种界限，什么界限呢？看到苦苦的众生很容易产生不堪忍受的心，不单单是苦苦，对变苦、行苦的众生都能够产生大悲心的



话，就说明你的界限达到了。

所缘境一定要看清楚，我们只把所缘境当成苦苦的所缘境的话，这个就不对，所缘境就是太狭窄了。你对苦苦的众生能够产生大悲心，变苦实际上就是安住在快乐的众生，大家都在一起很开心的时候，大家都生活很好的时候，能不能认识到这个是苦？实际上按照教义来讲，这种快乐只不过没有变坏，快乐本身就是变苦，你应该认识到。如果安住在变苦的状态中能够产生大悲心，那就算大悲心产生，还有对行苦这些众生产生大悲心。所以，所缘境必须认真思维再去修持。

他的感觉就是，一个失去双臂的母亲看到儿子被飘走了，非常着急，但她自己又没有能力去救，只能在岸边跑来跑去大声呼喊，这种心情要产生出来。

如果在修的时候有这样的心，这个众生这么痛苦，我一定要救他，但是我现在是一个凡夫人，没有神通、没有智慧，确确实实是没有办法，心有余而力不足。这个时候内心当中很着急，非常急切地想救度众生。如果有这样一种不可堪忍的心，就是表明大乘种性苏醒了，或者你的大悲心的界限修成了。从大乘种性苏醒时候开始，就堪为该甚深妙法所调之法器。该甚深妙法就是指般若法门《现观庄严论》，这个法所调化的法器算是安立了，已经成熟了法器。没有达到这个境界之前，还要励力地修持大悲心。

于是，像这样的所调化机又会开始产生以下的心念：

“所调化机”就是观修者，就是前面说的已成为所调化的法器。这个所调化的机或者法器就会下面的思维。

虽然我要成办一切众生的利益，但如今我自己仍处于轮回的痛苦之中而不得解脱，甚至连出离轮回的方法都一无所知，又怎么能成办他众的利益呢？这种能无勤成办无边一切众生之利的办法究竟是什么呢？如果真有这样的办法，我一定全力以赴地去努力。

下面这样思维：虽然我非常想要成办一切众生的利益，但我现在的三毒非常旺盛，现在还处在轮回痛苦当中没办法解脱。我自己从轮回当中出离的方法都还不知道，怎么去利益众生？这个方面就讲到，如果自己还在轮回当中没办法救度众生，如果自己还被漂在水中，那就没办法去救其他被漂在水中的众生，就是这个原因。所以，这个时候就要思考怎么样去真正利众。能够无勤成办利益众生的办法到底有没有？如果真的有的话，为了得到这个法，我一定全力以赴去努力。

就像常啼菩萨，他相续当中大乘种性苏醒了，一听到般若法门的时候，不管是什么痛苦都能忍受，一定要求到这个法。所以，在《前行》当中讲到，乃至我没有得到般若波罗蜜多之前，不左右看、不考虑睡觉也不考虑其他的，一定要得到这个。在这样心态当中，最后感受诸佛菩萨给他加持，说在东方有法胜菩萨宣讲般若波罗蜜多，得到这个消息之后他就不顾一切了。为了得到给法胜菩萨的

供养，可以卖身、可以把自己的肉割下来、可以把骨头弄下来把骨髓取出来，就这么大的勇气。后面在修法的时候，魔王波旬加持水干了之后，他又把自己的血刺出来扫地，就这么大的精进。七年当中没有睡觉，没有坐下来一直站立。如果他们真正有这样一种想法的时候，对修法、对求法来讲，什么困难都挡不住的。

从这个方面一层一层修下来的时候，最后我们也能够达到常啼菩萨那种境界，我们没有对前面的法没有真正的修好，我们认为我们有菩提心、大悲心，但是如果你真正有菩提心，有没有这个相？有没有全力以赴去追求无勤利益众生的办法？有的时候没有做到，就说明我们的修行差的很远，对于加行还需要一步步去修持。

如果能够生起这样的心念，则可以对其这样说道：“嗟！善男子，这种办法是绝对存在的。首先，就是为了一切众生的利益，而以发心等等的次第现证一切种智【佛智或者遍智】，然后将自己曾经走过的途径宣示于他众，这样一来，就可无需勤作劳顿而任运自在的成办无边众生的利益了。”

如果对方或者所调化的根性已经产生这个心念的时候，这个善知识或者上师就可以这样给他讲，“嗟！善男子，你所想的这个办法绝对是有的，无勤利益一切众生的方法是绝对有。”这个方法是怎么样的？“总说的话，首先为了一切众生的利益，而以发心等的次第现证一切种智。”就说首先要发心，发心之后修加行，最后现证一切种智。现证一切种智之后，就相当于圆满自利了，“然后将自己曾经走过的途径宣示于他众”从发心到教授，自己通过现证走过来，再把这个方法给他人宣讲，这就是无勤作、无有劳顿、任运自在的利益众生。

释迦佛就是这样的。释迦佛最初的时候不堪众生的痛苦，然后就是勇猛精进的发心，像大光明王等等一系列处处发心的时候，发完心之后开始求法，乃至半偈，乃至一个颂词，不惜生命去追求，后面在菩提树下现证一切种智了。现证一切种智之后，就把自己曾经走过的途径宣示于他众。怎么讲的？就是现在的经典，现在的经典当中记载的全是佛陀怎么样从发心到成佛的次第，这种次第、这些修法，全部在经典当中讲到。所以，经典当中所记载的就是佛陀走过的路，就是让我们这样走路，这样走就能够成佛、成就。如果我们经过这样路走下去，我们成就之后也可以通过这个方式给众生宣讲，这就是无勤作、任运自在利益众生的方法。所以，修心的时候，依靠这个次第修行就可以无勤的产生。

讲到这里。

## 现观庄严论（总义）第 2 课 初稿

下面辅导《现观庄严论》修习次第略说。现在还是在抉择遍智品，就是第一品其中的一个修行次第。主要讲如果真正要成佛，应该怎么样一步一步地如理思维，让法和自己的相续融为一体，或者自己的心怎么样能够趋向大乘。

前面讲到首先要通过知母、念恩发起大悲心，然后寻求一种成佛之道，对这样的次第有一个观察。通过修行获得一切种智之后，把自己所通达的意义给别人宣讲，这就是能够无勤利益众生的方便。

讲到一切种智之后，

**如果对方问到，像这样一切种智又是怎样的呢？**

因为前面讲到了现证一切种智，要现证一切种智我们必须要知道所现证的一切种智到底是怎么样的。实际上我们对于真正发起愿菩提心，必须要很准确的认清楚所成的佛。

那么所成的佛到底是什么自性？如果平时我们不知道所成的佛是什么自性，泛泛地发愿说我要成佛，如果没有认清楚要成一个什么佛，也许所发的心不是真正的愿心。可以这样想也可以这样说，或者也可以认为自己已经发了愿菩提心了。愿菩提心一个很大的侧面就是以智慧缘佛果，所以我们在发心之前必须要了知所成的佛的体性到底是怎么样的。

以前我们再再引用过根登群佩大师的讲法，他说如果你对于所成的佛不了知，你说只要发了一个为利益众生愿成佛的心就是发菩提心，那也太可笑了。

为什么呢？如果是这样的话，那么一个世间的人或者一个小乘的人，他根本不知道佛是什么，或者对佛的定义只是观待于自己相续当中所认知的佛，或者度众生也只是他的 **xx2:26**。那么他发了这样的愿之后，真的能成菩提心吗？这个根本没办法满足菩提心的体相。

以智慧缘佛果，以大悲缘众生，这里面既有智慧的本体，也有所了知的对境——佛果；既有大悲心自己的体相，也有要缘一切众生的体相，这方面必须要很清楚的认知。

所以我们现在学佛的时候，一方面要学习基础的法门，为什么要学佛的境界呢？因为如果要发菩提心的话，佛果是愿菩提心的所缘境，是我们内心当中所要获得的境界。到底是个什么样的境界如果你不了知或者了知不清楚的话，那么菩提心的所缘的形象就很模糊。

如果你很清楚的认知一切种智的这个佛果到底是什么自性，法报化三身、果位、无勤利益众生的事业都清楚的了知，我就要成这个佛，那么所缘就非常清楚。如果再把众生，所谓的众生指一切众生，不只是和自己有血缘关系的众生或者自

己的施主，而是所有无边无际的，处在苦苦、变苦、行苦当中的所有对境，通过大悲心的缘，愿他们都能安住在佛地。这才是真正的大悲缘众生，智慧缘佛果的体性，这样圆满的智慧才能真正安立成愿菩提心。

所以我们有必要知道一切种智到底是怎样的，而引发这样的问题。

**我们应当了知，前面所说的“自己曾经走过的途径”，是以因法来表示果法。**

这段分了两层意思对一切种智来进行描述。第一层是通过因法表示果法，第二层是通过对境来表示有境。

首先讲第一层，以因法表示果法。前面所讲到的“自己曾经走过的途径”，这句话明显有以因法表示果法的含义。

那么自己曾经走过什么途径呢？

**也就是说，循序渐进地修持发心等十法的究竟之果，就是所谓的“一切种智”；**

“一切种智”通过循序渐进从发心开始，发心、教授、随福德解脱分、见道、修道等等这一系列的法，最后达到究竟之果，这就是“一切种智”。

这一切种智只是讲到了发心等十法，而且这发心等十法是一切种智的因。那么怎么样能知道一切种智呢？这就是典型的通过因法来表示果法。也就是说，如果把因修持之后果能够圆满，如果因不圆满果就不圆满，所以就叫以因法表示果法。一切种智就是通过修持发心等十法达到究竟之果，就叫“一切种智”。

第二层是通过对境来表示有境。

**我们还应当了知，所谓“宣示于他众”，则是以对境来表示有境。**

前面讲到“自己曾经走过的途径”，“宣示于他众”实际上就是通过对境来表示有境。此处的对境就是所宣讲的十种法，有境就是佛的一切种智。

所以，如果能通过“宣示于他众”，对众生宣讲十种法，然后能够表示有境是圆满的一切种智。

**也就是说，在如理地通达了作为对境的发心等十义之后，而为他众宣说，也是所谓的“一切种智”。**

也就是说，自己如理的通达了、完全证悟了作为对境的发心等十义，所要讲的法已经通达了，通过发心乃至最后的成就，对境的发心等十义给他人宣讲，这方面就是通过对境来表示有境。

这样的有境“一切种智”已经圆满通达之后，才能够给众生宣讲。从能够给众生圆满宣讲发心等十义，通过能够宣讲的对境来反衬，或者通过这样的对境来说明，这个有境他绝对是通达的。

当然，从讲解者来讲，不是从佛的相续来讲，不一定要这么高的标准，你能够讲发心等十法你就是佛，不是这样的。

那么这二者之间到底什么差别呢？

佛是完全证悟之后通过自力来宣讲，而后代的人或者菩萨也好还是没有入道的讲法者也好，他也能够重复发心等十义，他是通过佛力、通过教典的力量，而不是通过自力。

但是从另一个角度来讲，如果你能够把发心等十义讲得清楚，说明你内心当中对有境还是多多少少有所领悟。

从佛的角度来讲他是通过自力完全证悟之后宣讲的，所以此处讲一切种智的意思就是，他自力通达、通过修行之后已经圆满了这十种意义，完全已经现证过了。所以再讲的时候，通过对境表示有境，这方面是这个意思。一个是现证之后通过自力而讲，菩萨等主要通过他力而讲。

**如果对方又问道：要了知一切种智，为什么不通过一切种智自身的法相来说明，却偏偏要以其因法以及对境的表示来（间接）说明呢？**

前面主要是通过因法表示果法、对境表示有境的方式来介绍一切种智。

那么对方又想：一切种智很殊胜，我们发愿菩提心的所缘境应该是非常殊胜的一个法。如果要了知的话应该讲它自己的自性，直接就是一切种智应该是怎么怎么样的。那么为什么抛开一切种智的本身法相不讲，偏偏要以其他的因法或者通过对境来间接的说明一切种智？

实际上我们这样表示能不能圆满了知呢？或者这样表示有什么必要性呢？下面就抉择。

如果不用（因法以及对境）二者来表示，则无法说明（一切种智本身），这就好像如果要表示眼识，就只能通过“是从作为因法的眼根等等当中产生”的说法，或者通过所执著的蓝色对境等等来表示。如果这二者中的任何一者都不依靠，则根本无法表示眼识一样。

为什么不直接讲呢？有其必要性，此处打了个比喻来说明这个问题。

就好像我们要表达眼识，直接说眼识很难以通达。如果通过因来表达，产生眼识的因是眼根、眼根的作意、对境等等，通过眼根的产生知道是这样的。眼根了知之后，眼根去缘取所缘境——色法，然后通过这个而产生眼识。从因表示果法，因了知之后我们对果法就有一个了知。这方面是从因法表示果法。

第二个是通过对境表示有境，或者通过所执著的蓝色对境来表示。我们所执著的蓝色对境，通过对境来表示有境，这个有境就是眼识。

那么到底什么是眼识呢？你看这个蓝色的花，通过所执著的对境，眼识就是产生和蓝色的花相似的影像，我们就知道眼识缘什么法就产生什么法。缘对境蓝

色的花，眼识在了知的时候，实际上是通过眼根等了知蓝色花的形象，我们就知道了蓝色的花，就知道眼识就是这样的。

所以如果能够知道佛陀所宣讲的、所通达的对境，就知道佛内心当中对十种法完全知道，对十种法彻底能够宣讲这就是一切智，对于十种法的宣讲，从圆满宣讲的对境来表示，它的有境方面也是圆满的。所以，上师也讲一切种智本来根本不是凡夫人的境界，它是不可思议的，那么对于这样一种眼识等世间法都难以描述的话，何况直接描述超越我们分别心的一切种智呢？要描述它是非常困难。但是如果要通过因，通过对境来进行了知的时候，更加容易了解一些。对我们怎么样去修持，你必须发心等等最后成佛，我们就知道要成佛的话是通过这么多因缘、积累了这么多资粮成佛的。

或就说一切种智到底是什么境界呢？通过他所通达的对境可以知道一切种智，相续当中对一切万法全部都是这么清晰地现证的，这么清晰地通达了。所以通过对境就可以表示这样一种有境。

这方面是通过表示眼识这个比喻就可以了知实际上通过对境、通过因可以表示一切种智。

**如果对方又提出：一切种智难道不是通达一切所知吗？而仅仅通达这十种法，又怎么能成为所谓的“一切种智”呢？**

实际上一切种智或者说一切相智，一切种的这个“种”是种种法的意思，对于一切的种种法都通达的智慧就叫作一切种智。所以说一切种类的法，这个种就是种类，对于一切种类的法都能够通达。这个所谓的一切种类，就是指一切所知，一切有为、无为，一切有漏、无漏，一切世间、出世间，所有所有的法都叫作一切法。

但是在这个当中只是讲了十种法，一方面讲一切种智必须要通达一切所知法，而仅仅通达这十种法怎么能够成为一切种智呢？怎么样通过它的因来成立它的果，或者怎么样通过它的对境来安立它的有境？这个还是有怀疑的。

那么下面就开始对这个问题做解释。

此处是以“要无勤成办他众之利，就必须通达这十种法”作为主要之必要的角度而言的，并不是表示没有通达其他法，这就像如果能从远处看见针，就必定能从近处见到刀子一样。既然能够通达像这样的难点【十法】，则了知除此之外的其他简单易懂之法就是水到渠成的事情了。

一切种智从佛的角度来讲，相续当中具有一切种智，从一个方面观察的时候，当然从粗粗细细的所有的所知法都通达的，原本就通达，所以这是第一个解释。

第二个解释：虽然通达了一切万法，但是为什么单单讲十种法呢？此处是以要无勤成办他众之利必须要通达这十种法作为主要的必要角度。

佛陀住世主要是引导众生趋向于解脱，引导大乘种姓趋向于成佛的佛果。在主要的、必要的牵引之下，佛陀出世就是为了这个。如果佛陀出世就是为了这个，那么在引导众生的时候，当然就是讲主要的了，哪些法能够帮助众生解脱？哪些法能够帮助众生发菩提心？能够帮助众生成佛？这是他主要的事业。所以虽然通达一切所知，就是把所通达的一切所知当中拣最主要的宣讲，他就通过十种法来表示一切种智的必要性，这就是他的必要性。所以，在作为主要、必要的角度来讲就是这样的。

佛陀实际上从其他地方观察的时候我们学过《随念三宝经》的注释，里面引用了经典当中的意思，很多教证也是讲到了：实际上佛陀是对于一切所知法都完全通达，粗粗细细的法都通达；讲或者不讲，这就要看对众生有没有主要的必要性。

佛陀因为他知道的缘故就全部讲出来的话，实际上对众生的解脱来讲有的时候不一定有利。所以对众生有利的法他会讲，就像上师打比喻的时候：就像小孩子的思维和大人的思维不一样，小孩子就觉得你们大人能不能做这些玩具，上师讲纸飞机之类的东西，他觉得如果你能做你就了不起，不能做就觉得你没什么。但大人的想法不是这样：大人考虑的是怎么样一家人的这些衣食，这些方面怎么样延续下去？他考虑的是这些，他通达是通达，但是不一定天天做这个事情，天天跟你讲，他忙着挣钱、忙着维持家里的开支等等。

所以，佛陀虽然通达这些我们觉得了不起的这些东西，能够把微尘数清楚，能够把一棵树的树叶一刹那之间讲出来，这个很厉害。佛陀看起来的时候这个讲也可以、不讲也可以，关键问题是说对一个众生来讲，你怎么样对众生发起大悲心？怎么样发起菩提心？怎么样了知二无我空性？通过怎么样的修持方式趋入于解脱、趋入于成佛？这个是佛陀关心，这个是佛陀主要关心的事情。当然有必要的时候，佛陀也会偶尔地说一说这些数量，这方面也是要说的。但是从主要角度来讲，这些东西讲也可以，不讲也是可以的。

“这就像如果能从远处看见针”，一个人的眼根他如果能够看到很远处的一根针的话，那摆在眼前的一把刀子他是肯定看得清清楚楚。这个又是个比喻，表示通达的比喻。

那么它的意义是怎么样的？既然能够通达像这样的难点，那么为什么“十法”是难点？我们就会认为这个发心有什么难的？如果不是佛陀出世讲解这个问题的话，我们通过字面是永远无法了知你要成佛第一步就是发菩提心，你要缘众生你才能成佛，谁能够想到这个问题？谁都想不到。

所以佛讲这个，我们就：唉！很简单！这个很简单！反正就是缘佛发菩提心救度众生，这个有什么难的。

实际上这个是一个很难的问题。成佛和发菩提心之间什么关系？到底是什么联系？为什么要这样修？或就说你要成佛为什么要证悟空性呢？你要证悟空性为什么要发大悲心呢？这些难点谁能够通达？只有佛才能够通达二者之间的这样联系。

一个众生的心不能够相应大乘、不能开放的话，你根本没办法悟入实相，没办法成为大觉悟的佛陀。你的执著心越强烈，你的了知的面就越狭窄；你的心放得越开，你的所了知也就越多。这就从一般的世间的情况来讲也就是这样，你很执著一个东西的时候，那就根本看不到其他东西；当你的心胸宽广的时候，你就可以从很多方面看问题了。当然这只是一个世间的比喻，如果要了知法界当中粗细细的问题，这么多因果错综复杂的业果网你要清楚了知，你没有一点完全开放的心胸，这个完全开放的心胸第一个来讲就是把自己彻底交给众生，没有一点自私自利的心，这是一种彻底开放；还有一种彻底开放就是一点点的实执都不应该有，如果有一点实执你就没办法完全放开。

所以说这样一种空性和大悲和佛果之间的关系谁能通达？佛才能通达。所以这个就是难点，这个是最难的地方，尤其是这些业果之间的关系更难，现空无二的空性和显现的关系很难。所以，佛陀已经把十法都讲了，讲了之后我们就知道像这样的难点都通达了何况其他的简单易懂的法！其他这些观现世量、科学界的东西、我们修行的东西，从佛陀的角度来讲这么难的东西、这么难懂的法都通达了，这些问题就更简单了。这些都是观现世量的境界，佛陀的智慧是超越观现世量，完全是一种无分别智。

所以有分别和无分别的问题实际上我们还是应该了知。只要你对一个法有分别就只能看到片面，什么时候你把这个执著打破了，处在无分别的时候才能看到它的全部。所以执著越重你的障碍也就越重，你的执著越轻你对法的问题，对对境的方方面面的本性才能看得更清楚。

很多大德在开示这个问题的时候教给我们要怎么样趋入空性？为什么有这样的关系？就讲得很清楚，就是因为这个实执心它能够障碍我们，如果你把这个放开之后，越不执著，这个智慧产生的时候，看问题的时候就更全面、更准确、更清楚、更能够悟入实相。

所以，从这个方面我们观察后，确确实实佛绝对是一切种智，不管是单单讲十法，还是通达其他法，都可以成立。

此时又有一些人认为：只要能通达十法，就能通达一切所知【万法】。因为在“所缘一切法”当中，就已经摄集了一切万法。

还有一些人是从反面，前面这个问题是从“你单单通达十法就能够成立佛是一切种智吗？”我们回答可以成立。这个问题是从反面讲：只要能够通达十法就



能够通达一切所知。为什么呢？因为在所缘一切法当中，就已含摄了一切万法了。所以如果能够通达十法，就能够通达一切所知。

也不一定。

这方面回答的时候说：“也不一定。”不一定的意思是什么？如果从佛的角度来讲，通达十法就是表示通达一切万法。但是如果说是一概而论这就完了。比如说我们在学习的时候，我们对于发心等十种法通达了，那么是不是能够通达一切万法、一切所知法？这个不一定。看待佛来讲，或者看待菩萨来讲，或者看待平凡众生来讲，这个是要分别对待的。

譬如：在修习菩萨道之时，虽然缘于诸道，并修习了一切万法之空性等等，但仅以此理也不能彻底通达一切万法。十法与一切万法之间的关系也是如此。

比如说从深的角度来讲，菩萨修习菩萨道，缘诸道修习一切万法的空性，能够了知一切万法的空性，但是会不会说他了知一切万法空性反过来就能够了知一切万法呢？这个不一定。

你可以了知一切万法本性是空的，但是你从了知的一切万法的本性是空，是不是就能够对一切万法的显现也能够完全通达？这个不一定。如果说你真正像佛一样对一切万法的空性真正那么圆满地证悟的话，那么这个反过来是可以的，因为一切万法的空性他就圆满地证悟。

但是菩萨修道的时候，他所了知一切万法的空他并不是像佛一样这么圆满，所以这二者之间不是一个同等的关系。所以为什么菩萨他在入定的时候，他的空性越来越增上的时候，他出定的时候对所知的万法的了知也越来越清楚，通过一地到十地之间最后到佛地的时候他证悟了空性圆满，所以他通达一切万法的所知也就圆满了。

这个方面就说是 不一定，反正你虽然能够了知深的法但是不了一定了知广的法，所以十法和一切万法的关系也是这样。那么佛呢？佛就是彻底了知一切万法空，所以他对一切万法的显现、一切万法的因果等的自性也能了知，但是对于其他众生来讲，通过这个不一定成立的。

（再譬如：）在取舍善、不善与无记三法之时，即使必须了解此三法，而此三法本身也包含了一切万法，但仅仅了知此三法，也还是不能通达一切万法。

（由此可见，仅以此理并不能通达一切万法。）

再打个比喻，我们在对于取舍善、不善、无记的时候，即使必须了解此三法——一切万法要不就是善，要不就是不善或者无记法，三法可以包括一切法，一切万法除了善、不善、无记法之外没有了，但是我们在了知了何为善、何为不善、

何为无记之后，会不会通过了知这三法而了知一切万法？这还不一定，不能确定，所以此法和一切万法的关系就是这样。

之后，这些具缘之补特伽罗又会作如下思维：无论如何，我必须获得这样的一切种智。为了能获得这样的一切种智，我应当修学什么样的道呢？

前面是对一切种智的问答，那么在了知这些问题之后，具缘的补特伽罗，上师对“具缘”也讲了，不是说从来没有修习过佛法的，或者相续当中没有这些种姓、没有修持暇满、没有修持无常，没有修习这些法而直接学习《现观庄严论》，直接学习一切种智的问题，不一定内心中能感受的到。所以所谓的具缘，或者通过修心渐次已经成熟相续的人，比如，从刚开始信佛，到现在学习佛法很多年之后，对于佛法的次第，对于前行，对于大乘的发心、空性等等都有一定的了知，再看这个法、再学这个法的时候可以成为具缘者。刚刚什么缘都没接触，马上学这个法，不一定能成为直接的所化，所以此处具缘补特伽罗是这样的人。

因为他对于前面的一切种智已经了知了，了知的很清楚之后，就会想无论如何，一切种智这么殊胜，我必须获得一切种智，我必须成佛，这个心就很坚固。在这个前提下发菩提心，所发菩提心，他的所缘是非常非常清晰，很稳固的。所以为了能获得一切种智，我应该修学什么道呢？为了成佛，我要修学什么道呢？

上师说这种心态，就是真正的精进心，对于想成佛的一种极大的希望。如果有了想要很快成佛的心，自然就精进了，自然会寻找它的道，对于一个法兴趣很高的时候，自然就去想到底怎么样修。在世间上也是这样，如果你对一门技术非常有兴趣的时候，无论如何你会想怎么样去学习？怎么样去掌握？非常希望得到这种成就、掌握这门技术的时候，你对它入门的技艺、它的兴趣才会空前高涨。从我们现在的角度来讲，并不是每个人都一样，但上师让我们观察，我们对成佛的兴趣是怎么样的。

那么我们对成佛的兴趣到底怎么样呢？实际上真正来讲，还没有不顾一切要成佛。每个人都想成佛，但想成佛的时候或者想要走一个捷径，不需要苦行、不需要放弃、不需要受苦，一下子就能成就的法。如果有这样的法是最好的，至于三无数劫，那是不了义的，至于其他的法不是我修的，我现在要修的是要马上成就的，但这个符不符合实际情况呢？我们对于成佛，实际上没有很大的兴趣，因为没啥兴趣的缘故，所以对成佛之道的追求也就显得不那么热心了。

我们现在所学的法，不管是学出离心的教法也好，还是学菩提心的法也好，还是学空性的法也好，有时候我们观察自相续，不说其他的，就自己观察自己，我们在缘这个法的时候，到底是怎么样的？有的时候是可学可不学；有的时候上师让我学我就学；或者实在不行我就学一下，如果是这种心态，那对成佛的意乐

确确实实还差得远。我们说已经有愿菩提心了，但真正把这种标准、这种状态一观察的时候确实没有。

那么这一段所讲了之后，乃至到我应该修什么道呢？这个方面就表现对一切种智，他已经真正了知并想要获得的时候，他对于他的道能够最大付出，什么都可以舍弃，就像佛一样。佛在因地的时候，他对成佛之道已经产生极其强烈兴趣的时候，布施身体算什么呢！上师说为了一个微不足道、不起眼的众生，佛陀就能把自己的身体布施掉，这是对成佛已经有了很大的兴趣，所以对成佛之道哪怕是抛弃自己的身体、抛弃自己的生命也在所不惜。就像米拉日巴尊者一样，只要能够得到法，只要能够从恶趣、从轮回中超脱，什么样的苦行都能忍受，求法的时候忍受苦行，修法的时候忍受苦行，这就是对成佛有真正的信心。

如果从这个反观我们相续的时候，就不一定有。不管怎样我们还是要认清楚自己的确实状态，慢慢开始把自己似是而非的求道之心转为真实的求道之心，这是当前我们需要做的。第一步，我们要认识我们的道心到底是怎么样的？自己欺骗自己说有的，还是确实没有？如果没有，我们怎么样生起来？比如我们要真正修道的話，不是没有讲，上师再三讲过，你要修道次第，你必须把佛法好好去闻思，把整个佛法修法的次第掌握之后，修行的时候那就从出离心开始修，怎么样生起菩提心？它的前行是什么？对这个法产生真正想要去寻求的心，思维的时候去想，怎么样去修？怎么样修暇满难得？怎么样修大悲心？真正去观察到底怎么修，对这样的修法就会上心了。如果不想修，我们对它的观察就是字面上过去了，听过了，知道了，就是这样。如果真正想修，就会对它的细节，一个个细节就会非常关心，不是泛泛进行抉择的问题。

以上讲了一切种智，上师主要讲遍智品的内容，下面主要讲道智。

此时，他们又进一步意识到，因为果法跟随着因法，所以就**必须修学顺应果法之道**，

发起成佛之心之后，就想到了果法，果法就是一切种智，跟随因法，这样的果都是跟随因的，所以如果要成就果法，因法必须圆满，所以就**必须修学顺应果法之道**，就是讲这样一种菩萨道。

**由此可知，我务必要为众生之利而努力。**

这样的菩萨道是什么呢？菩萨道就是利益一切众生的道，所以既然要成佛，就要顺应因法，因法实际上是菩萨道主要所修持的，也就是要利益众生，所以我现在也要为了众生而努力。

但众生的种性和意乐却是千差万别的，所以仅仅以一种道就不能摄受（所有的众生），而应当在以通达和得见而现证一切三乘之道以后，再为他众宣说。既然如此，就需要修学智慧与利益他众之心。

如果要利益众生，众生的种性、意乐是千差万别的，单单学一种道还不能摄受所有众生，所以应该通达得见现证一切三乘之道——菩萨道、缘觉道和声闻道。

为什么要现证一切三乘之道呢？从总的角度来讲，一切众生就是这三乘种性，我如果要真正利益一切有情，对于声闻乘种姓我怎么样去调化？我要通达声闻乘的调化方法；对于独觉众生怎么样调化？必须要通达独觉乘的调化方法；对于大乘众生怎么调化？必须要通达大乘修法，所以我要通达现证一切三乘之道之后再给众生宣讲，引导他们趋向三乘之道。

或者再从广义角度来讲，真正要利益一切有情，必须要通达五明，因为五明包括所有从内明开始，到其他的声明、医方明、工巧明、因明，这方面实际上行行业业的人全部都能够调化。你如果要利益一切有情的话，就必须要通达五明。所以如果想成佛，不通达五明就没办法变成遍智，这个《经庄严论》中也是这样宣讲的。所以就要修学智慧和利益众生的心。

**以这些心念，则可成为令其相续中生起行菩提心之因。**

这样的心念，就可以让具缘者相续当中产生行菩提心的因。行菩提心上师也讲过，是在不离缘佛果的愿菩萨心的基础上，修持成佛因的作意，所以行菩提心必须要有愿菩提心作为基础，在不离缘果法作意，在这个基础上，我要成佛它的因法是怎么样的？菩萨道，那就是菩提心、六度万行，在不离总的成佛的基础上，再修持成佛的正因，能够了知这些就能够生起行菩提心。

今天讲到这里。

## 现观庄严论（总义）第 3 课 初稿

开始辅导《现观庄严论》。

《现观庄严论》修行的次第，现在正在讲发心，科判当中有一个发心和它的修行。发心的内容对三智作为所缘，可以发起这样一种心成为修证的助缘。前面已经讲到了缘遍智可以生起愿菩提心，缘道智可以产生行菩提心的因，这两种一个是缘佛果，一个是缘修行方式。

上师也讲过，我们在发菩提心的时候，有两种歧途，两种舍弃必须要了知，第一个是舍弃众生。因为我们发菩提心，智慧缘佛果，大悲缘众生，所以在平时修行过程中，很容易碰自己的业缘，碰到一些所谓的逆境，这些逆境很多时候来自于众生。

对无情法也有产生嗔心的时候，但是作为真正的违缘来讲，是对众生产生违

缘。对众生产生违缘的因也很复杂，有的时候是内心当中以前曾经伤害过别人，现在果报成熟之后，别人看不惯你，经常给你做违缘，经常给你做障碍，这种情况也有。还有一种就是发菩提心的时候魔王等非常地恐怖，很嫉妒，他们就会幻化成非常粗暴的众生，给你做很多障碍、很多违缘。如果我们遇到这种情况的时候，产生很大的嗔心，内心中发愿舍弃他以后再不度化他的话，这个时候就舍弃众生、舍弃愿菩提心的标准了。乃至一个众生，不是所有的众生都不度化，就是哪个众生、某一个众生，我以后再不利益你了，这就是舍弃愿菩提心，这方面尤其要注意。

平时的时候，多修持各种修法，只要是让我们能够对众生产生不悦意的因缘，遇到之后都要认识到，有可能这个因缘会变成我舍菩提心的因。所以通过各种方式来安忍，通过空性帮助、通过其他安忍的修法，要有一个正知正念，必须要通过一切办法，战胜这个违品。

第二个就是讲到舍弃佛果。舍弃佛果主要是因为佛道难成，三无数劫中要修持很多无量无边的苦行，有的时候我们想对我来说是绝对做不到的，算了，干脆不成佛了，干脆追求一个其他的道，这就是舍弃了佛果。菩提心有两个要素，一个是缘众生，一个是缘佛果，不管是舍弃佛果，还是舍弃众生，真正舍弃之后，都算是你的菩提心不圆满。

从方方面面学大乘的教义，非常重要，如果不学习，在整个世间当中的违品是太多了。学习完之后，至少能够认识到，而且知道怎么做，实在有的时候没办法控制，生起了这样一种心，他知道忏悔，知道这个不对，这是不对的事情要忏悔，想怎么去恢复它，这还是有很大的好处。所以学习不学习这样一种教义，根本不相同。大菩萨在成就之后还是要再再的学习，何况是初学道的菩萨，刚刚进入大乘道的菩萨，不学习大乘的教义，要很迅速的成佛，简直是个笑话，没办法真实安立，昨天上师也是对这个方面做了开示。下面继续讲。

**其后，他们又会继续思维：虽然为了达到这个目标，我要修学一切三乘之道，但我自己却只能将究竟之大乘作为追寻目标，并通过如理了达高低之道的差别，从而避免误入低劣之道。**

这里主要是讲对于基智怎么样修学，在相续中产生行菩提心之后，有些缘道智发起了行菩提心之后，虽然我为了达到这个目标，我要修学一切三乘之道，什么目标呢？就是让一切众生都能够得到利益，要利益所有的众生，这样的目标我要达到，我要修学一切三乘之道，也就是我要通达一切三乘之道。但是就我自己的角度来讲，只能把究竟的大乘作为追寻目标，三乘我一定要修学，一定要去通达，但我自己要现证什么呢？要现证的就是大乘。因为大乘的道究竟之后，就能够顺利的讲三乘道。如果你只是通达或者只是现证了缘觉道，那你只能利益声闻

乘或者独觉乘，对大乘的众生只能重复而讲。就像《入中论》里，有些小乘的罗汉，他也能够讲大乘经，但他自己不修学，是从这方面讲的。所以如果你证悟的果低，你利益的有情就少，如果你证悟的果是圆满的，你所做的利益才是圆满的，所以只能把大乘作为追寻目标。

所以三乘之道都要学、要通达，但我证悟的时候唯一是大乘，而且通过了达高低之道的差别之后，从而避免误入低劣之道。

高低之道的差别从一个角度来讲，就像佛法讲的一样，佛法犹如蜂蜜，中边皆甜。意思是说，实际上都是法，你吃中间，吃边缘的蜜都是一样，都是甜味的，佛法的小乘大乘都是佛法，这种讲法是有的，但是从现相的角度来讲，有没有高低之道呢？从现相讲还是有的，仍然是有的。大乘的发心高、智慧高等等有七种大而安立大乘，小乘就没有这么殊胜，从显现上确实这样。在了知高低之道之后，在不舍弃或者说还是低道的前提下，努力地在高的道上作修持，这样了知之后就会避免误入低劣之道。

只有了知了高低差别，把高低之道的差别做比较之后，才能做正确的选择，哪个是歧途？哪个不是歧途？这方面才产生，如果你都没有比较过，你认为我走的是对的，为什么是对的？除非你的运气好，除非你有殊胜的缘分，一遇到就是大乘的，遇到一个上师也很殊胜，否则真正按照自己的智慧衡量，不知道你走的道是低劣还是不低劣。所以这方面必须对于大乘小乘的道理都要学习，比较之后才知道。

《经庄严论》中，对于大乘和小乘从头到尾都在比较，再再赞叹大乘，对大乘的修道再三赞叹，一讲大乘的时候，小乘不是这样的，这样的内容讲得很多。这个论典学完之后就知道，大乘确实超胜，小乘可以算是一种歧途。

如此思维之后，就在不离大悲方便的境界中，以远离对蕴、界、处的三十二种增益而修持真如法性之义。这样一来，在其相续生起胜义菩提心也就是指日可待的事情了。

把这样一种高低之道等做思维之后就应该在不离大悲方便的境界中，对远离蕴界处的三十二种增益开始修持真如。这句话的意思就是讲悲智双运，前面是讲不离大悲的方便境界，不离开大乘的总作意——大悲心缘一切众生。在大悲心的境界当中，后面远离三十二增益主要是修真如。蕴界处是基，在讲基智的时候蕴界处是基，在讲基道果中基的时候也是讲了《现观庄严论》的“现”就是讲蕴界处的法和它的空是无二无别的。

所谓的三十二种增益，前面我们讲过，就是对于蕴界处的法，对于一般的世间人来讲，他认为是恒常的，或者安乐等等，处在颠倒作意中有十六种。对于声闻来讲，它可以对蕴界处安立无常、苦、空、无我，可以安立圣者行相。三十二

种增益，对于空性宗来讲，对于菩萨来讲，如果对蕴界处认为是恒常的，认为是快乐的，当然是应该远离的边，它是一种增益。从究竟空性来讲把蕴界处安立为无常、苦、空、无我，也是一种增益。

一般的世间上的人，他安住在**非?? (09:14)**行相当中，就是恒常等颠倒执当中，小乘能够打破这个，安立在声闻行相中，声闻四谛行相，他能够缘无常、苦、空、无我等苦集灭道的四谛境界中进行修持。菩萨彻底超越了，两种都超越，世间人具备十六种增益，小乘具备十六种增益，三十二种增益都离开了，这是真如法性，既不是恒常，也不是无常；既不是有我，也不是无我，这才是真正的真如。所以在大悲的境界当中，对于蕴界处，圆满的修持圆满的基智，圆满修持空性的法义。如果这样修持，在修行者的相续中，生起胜义菩提心指日可待，因为大悲心的因已经圆满了，空性见的因圆满了，空悲双运这么修很快。现在我们之所以不能很快入道，要么缺大悲心，要么缺空性慧，要么两个都缺，或者虽然有不圆满、不稳固、不清净，这个方面很难真正趋入胜义菩提心。如果菩萨的真正大悲菩提心具备，三十二种增益空正见很圆满，空悲双运修持的话很快就可以达到胜义菩提心的境界。

由此可见，三智也依次是先后的因果关系。

三智也是先后的因果关系。首先是要学习遍智，生起一种想成佛的心，作为因的话就会开始追求道智，第二个必须要学习道智，道智是安立遍智的因，这个方面是一种因果。然后真正生起道智要离开违品，要知道基智，基智把违品遣除，这里前面是果后面是因，是因果关系。

或者说我们学习的时候作为所缘，首先遍智作为愿菩提心，然后行菩提心，然后再遣除歧途，这个前面讲过。

在通过闻思来了知（三智）以及将其作为发心对境的时候，因为首先应当对所获得的究竟之果产生希求的缘故，所以首先宣讲了遍智。

这是一种次第，通过闻思了知三智作为发心的对境，第二段通过修行相续当中次第生起的修正境界而言，他的因果不相同，次第不相同。

为什么这一段首先宣讲遍智？通过闻思了知、深知三智，而且把三智作为发心的对境，因为首先要对所获得的究竟的果产生希求。发心的时候，要对究竟的果作为所缘、作为希求，最先讲遍智，再讲道智，再讲基智。这个方面是从闻思的角度，首先产生希求，下面一段话是从修行的角度，首先是基智，再说道智，再讲遍智。

而从与补特伽罗相续次第生起的修持相结合的角度而言，则因为首先是令自相续现证一切万法无我【基智】，在相续中生起超胜于（小乘）劣道的不共大悲之心【道智】，继而以针对三种种性的所调化者分别应机施教的方式来圆满、成

熟和修炼，从而现前一切种智【遍智】之果位的，所以就要与该次第相结合。

第二种次第首先是基智再是道智、遍智，为什么呢？是从补特伽罗修行者相续当中次第生起的修持经验相结合，前面是闻思的角度，现在是从次第生起的角度，首先是现证一切万法无我的角度，无我空性是基智，然后在相续的当中产生超胜于小乘劣道的不共大悲之心，这个方面主要从道智来讲。

产生道智之后，继而针对三种种姓，声闻缘觉和菩萨，三种种姓的调化，分别用因机施教的方式，所以要圆满成熟和修炼。圆满二种资粮、六度；成熟所化相续、众生根性；修炼清净刹土。通过这样一种圆熟净，从而现前一切种智的果位，通过这种道智、通过圆熟净的资粮，相续当中就会现前佛果。

佛果是在最后，因此这样生起修行的次第来讲，该次第就要和基智相结合。

（而在《现观庄严论》第三品三智宣讲完毕的）结尾处所说的“如是此及此，又此三段文，当知即显示，此三品圆满”也是先对基智进行归纳的。

《现观庄严论》讲基智圆满的颂词“如是此及此”中的“三此”，第一个此讲基智，第二个此讲道智，第三个此讲遍智，三段文就是讲了此三品圆满，第一品讲基智，第二品讲道智，第三品讲遍智。首先是基，再是道，再是遍，从正文讲第一品是遍智品，第二品是道智品，第三品是基智品。

华智仁波切说是对基智讲的，首先是讲基智，上师昨天讲了按照不同的讲义、不同的注释，他的次第对这个颂词的解释不相同，像麦彭仁波切的注释当中第一个“此”字是遍智，第二个“此”字是道智，第三个“此”字是基智。而华智仁波切说第一个是基智，俄巴活佛注释当中他也是讲基智，第二个是道智，第三个是遍智，他还引用般若经的经文。俄巴活佛他讲，是因为考虑到要和下面的第四品加行相结合的缘故才把次第颠倒，要和下面的修行相结合的缘故，所以第一个此是基智，第二个是道智，第三个是遍智，他把理由讲得很清楚，就和这里华智仁波切所讲的一样，你要次第生起修持相结合，而不是闻思的角度，不是发心的角度来观察，从相续修持的角度来讲首先就是基智，所以俄巴活佛考虑到这个原因才把三品的次第做了调换，把这个问题作了解释。

为了无误地以闻思来抉择这三者【三智】的法相，并进而以其为发心对境，当以六种现观来总摄时，就称之为“法相”；当三种现观来总摄时，就称之为“三种对境”。

如果是为了无误的闻思，通过闻思抉择三者的法相之后，进而把三智作为法相的对境，如果是六种现观的总摄的时候称之为法相。因为这里是广中略三种讲法，对于喜欢广讲的根性来讲的话，要讲八种现观，前面讲的三智、四加行加上法身，八种现观；对于中等根性，不广不略就讲六种现观，三智作为一个，四加行分别作为四个就是五个，加上一个法身就是六个，讲六现观，此处的三智就是



法相。颂词当中很清楚，在讲六现观的时候，此处的三种智慧就叫法相。

当以三种现观来总摄的时候，就称为三种对境。三种现观对于喜欢最略的，不喜欢广也不喜欢中等的，最喜欢简略的人讲三现观总摄。三现观其实意思也是一样的，三智是一种现观，四加行最为一种现观，法身作为一种现观，实际上还是八种，是一样的。实际上怎样归摄，前面讲不归摄，三种智就是三种智，四加行就是四加行，再加上法身就是八种，讲六现观的时候把三智合为一个，和下面的五个合再一起，如果是三现观的时候，三智作为一个，四加行作为一个，法身事业作为一个。如果三现观总摄的时候，三智的名称就是讲三种对境，前面讲六现观，三智的名字叫法相，所以可以从有境讲也可以从对境讲。

也就是说，当以闻思来抉择诸法时，无论是以对境表示有境，还是以有境表示对境，这一切都只不过是一切种智所量之法。

我们通过闻思抉择诸法的时候，不管是对境的方式表示有境，前面讲过，通过发心的十法来表示遍智等等，或通过有境表示对境，一切怎么讲都行，只不过都是一切种智所衡量之法，所以通过有境表示或者通过对境表示都可以。

如云：“此等法亦为遍智之对境，非但如此，（彼等）亦为诸大菩萨道智之对境；此外，彼等非但为前二者【遍智与道智】之对境，亦为声闻与缘觉基智之对境。”能够通达这一点，就能够断除对轮、涅、道三者所摄的一切万法之法相的增益。

在经典当中讲过此等法也是遍智的对境，不单是遍智的对境也是大菩萨道智的对境，不单是前二者的对境还是基智的对境，声闻缘觉基智的对境，这个方面讲到怎么样安立。只要符合道理都可以，没有矛盾。有时候通过有境表示对境，有时候通过对境表示有境，如果智慧不高觉得矛盾，为什么这样讲，实际上前面的理由一方面都是一切种智衡量之法，都可以了知，帮助我们了知这些法相，对境都是可以的。如果这个问题了知通达了，就能断除轮（基智）涅（遍智）道（道智）三者所摄的一切万法法相的增益，通过这个方法断除。

当以其作为发心对境时，则仅仅是以对境来表示有境，所以，在了知某种对境以及相应之理以后，认为自己具有这种能力，思维并发誓要在自己的相续中生起三乘以及四种补特伽罗的一切证悟境界，就可以成为真正的大乘发心。

如果把三智作为发心对境的时候，就应该知道以对境表示有境，通过这样一种对境，发心者的一切遍智表示成有境。

“所以，在了知某种对境以及相应之理以后”“了知某种对境”就是前面讲的遍智对境，或者以基智和道智作为对境之后，以及相应之理，道理了知之后，“思维并发誓”。“这样思维并发誓就要在自己的相续中生起三乘以及四种补特伽罗的一切证悟境界”，三乘都知道，四种补特伽罗就是声闻、缘觉、菩萨、佛，

四种补特伽罗一切证悟境界，在顶礼句就讲四圣证悟，四圣证悟就是四种补特伽罗的一切证悟境界，四证。那么就可以成为真正的发心。了知发心的对境，了知它的道理，自己思维抉择，一定要趋向这样的道，而且发誓在相续中一定要生起三乘的智慧，还有四圣的证悟境界，这个时候就成为真正的大乘发心。

真正的发心实际上上师说很严格，不是随随便便说我们有大乘发心了，没有这样的，当然如果有必要的时候，上师刚刚讲《入行论》时，说有必要的时候，也是把这些，没有信心的人说他们 22: 38-22: 39 愿菩提心生起来了。实际上在讲这个地方的时候，这个方面就很难。刚刚开始学习大乘，有一点那个意思，“我要成佛，我要利益众生”，为了鼓励他们，有的时候为了让他们再修下去，就说已经有了愿菩提心。但是真正讲的时候，真正分析那个相的时候，我们自己对自己相续当中有没有菩提心还是要观察，有没有发真正的菩提心还是要观察。

以前讲过，有一个格鲁派的格西，佛学院给一个道友讲，道友说昨天讲考的时候，上师问我有没有愿菩提心，我害怕上师不高兴，我说有愿菩提心，上师当时很高兴，回去的时候，格西把这个事情说了。格西说在我们格鲁派当中，如果说你有愿菩提心很危险，是不是大妄语啊，这个不是那么容易产生的，这个不是那么简单的，谁要说自己有愿菩提心有的时候还是很危险的。这个是很高的境界，这个以前提到过这个问题。

意思就是说真正的愿菩提心要产生非常不容易，所以一定要把这个作为有境，把“了知某种对境以及相应之理”，对境知道，相应的道理到底怎么样要知道，通过思维，内心当中要发誓，对所有所知的对境清清楚楚了知之后发愿，而不是像《广论》当中讲的，如果给你泛泛讲道次第的时候，觉得很有希望，绝对能成就，只要稍微广讲，只要把这个道理、道次第的修法仔细描述的时候，自己马上说我不行，这个绝对做不到，这哪里做得到这样的修持呢？三个无数劫的概念，不是三天或三年。还有其他的诸菩萨行，诸如布施，真正详细讲的时候那绝对是不行的，马上就是说自己不行，退掉了。所以我们了知道次第的时候，了知发心的时候，还是要很详细地了知，所成的佛到底是什么样，所度化的众生到底什么样，到底怎么样才能成佛，把这一切全部了知，很清楚地思维，思维完了之后，这个时候开始发誓，相续当中生起三乘的智慧，要证悟一切佛的境界，这个时候是真正的发心。《经庄严论》讲得很清楚。

正如《经庄严论》中所云：“乘与智遍行，智者方具备。”也就是说，首先承许乘遍行与智遍行之义，就是最殊胜的承许。

《经庄严论》第三品在讲皈依的时候，讲皈依是一种承许，这个颂词应该是在讲一切遍满。《经庄严论》颂词中讲，“众生遍乘遍，智遍寂灭遍，是名智慧者，四种一切遍。”好像是在皈依品刚开始讲四种遍，指出四种遍当中智遍和乘遍其

中两种遍。

“众生遍乘遍，智遍寂灭遍”，什么是众生遍呢？“众生”就是讲到缘及一切众生，周遍一切众生叫“众生遍”。“乘遍”就是讲到圆满通达三乘。“智遍”，智就是二无我，为什么是二无我呢？因为小乘只是无我，不是一切遍，大乘的智慧是二无我，所以这个叫智遍，智遍周遍。“寂灭遍”是什么意思？寂灭就是涅槃，大涅槃当中生死和涅槃是无二的，这叫做寂灭遍。

“是名智慧者，四种一切遍”，智慧者，具有智慧的菩萨“四种一切遍”，这方面讲到一种承许，也就是说首先承许智遍行之义，乘遍行、智遍行，前面讲了，这个就是最殊胜的承许。三乘我要实行，智慧我要实行，两种智慧都要实行，这个就是最殊胜的承许，《经庄严论》大乘皈依品，大乘皈依的时候提到了乘遍和智遍。

**当此三者【三智】与发心相结合的时候，如同前面所说，则必定是愿菩提心、行菩提心以及胜义菩提心三者之因，**

如果把三者和发心相结合，绝对是愿菩提心的因。第一个遍智是愿菩提心的一个因，遍智是佛果，发愿成佛就要成这种佛，对于遍智是愿菩提心的因，道智是行菩提心的因，道智主要是菩萨行，菩萨行是成佛的因，只发心还不行，发心就要去实行，真正的菩萨六度万行修行的方式是实行。如果你能学道智就是行菩提心发起的因。基智是胜义菩提心的因。基智一方面讲到了要远离歧途，远离的歧途有两种，一个是自私自利，一个是单空（不圆满人无我）。如果你能把自私自利的作意抛弃，菩提心就生起了，大悲心生起了，如果你能把片面的人无我超越，达到真如，远离三十二增益的真如，就是圆满法无我的因。大悲和空性圆满之后就能迅速生起胜义菩提心，是指日可待的事情。所以基智主要是胜义菩提心的因。

**或者是希求、意乐以及殊胜意乐三者之因，**

或者三智就变成希求的因、意乐的因和殊胜意乐的因，三种相智次第解释了。

**因为依照次第首先会生起对所获遍智的希求之情，**

为什么是希求之因呢？遍智是希求之因，依照次第，学习遍智智慧首先就会生起所获得的遍智的一种希求之心。

**然后依靠作为其因法的道智而生起利他的向往之意乐，**

为什么成意乐之因呢？依靠作为其因法的道智，学习道智品，菩萨的道智是这样这样的，然后产生利他的向往之意乐，第二个是意乐之因。第三个殊胜意乐之因是什么呢？

**并修学断除劣道歧途从而不住于二边之理，因这种心念远离自利之心而极为殊胜，所以是殊胜意乐。**

然后趋入基智的学习。基智学习之后是“修学断除劣道歧途”，了知什么是劣道歧途，然后学习怎么样断除，然后不住于二边，二边是轮回和涅槃，“智不住三有，悲不住涅槃”。这样不住于二边之理，这种心念远离了自利之心的缘故是极为殊胜的，所以称之为殊胜意乐之因。

以这样的次第，就可以趋入加行发心等等了。

通过这样的次第之后，就可以趋入加行发心。

了知这一点，是轻而易举的。

如果通过这样的方式了知，非常轻松了。《现观庄严论》虽然是一个很复杂的论典，如果有这样一个次第的修法引导，我们知道为什么学，知道为什么学之后学习就有兴趣了，否则不知道要干什么，学了到底要干什么就会觉得很枯燥，如果知道这样学习有这个必要，那样学习有那个必要，再结合我们平时学习的教义，把二者结合之后学习起来就知道这个是为了产生行菩提心，趋入胜义菩提心的等等，这些了知之后再学习，确确实实还是有很大的帮助。

今天讲到这里。

## 现观庄严论（总义） 第4课 初稿

下面辅导《现观庄严论》总义——修行次第略说。

在这个简短的内容当中交代了很多《现观庄严论》的一些窍诀。一方面是一种修行次第，但是在论典当中也遣除了很多疑惑，确实慢慢学习就了知真正开始学习《现观庄严论》的正文了，它相当于一个总纲一样的意义，尤其是把这个里面很多前后比较殊胜的，或者很重要的意义，通过这样一种抉择的方式进行了开显。

所以说上师讲的我们在学颂词之前，如果提前能够对它的总义，对它修行的次第、目的等等这些意义首先要熟悉，再学习的时候他就有一个转变。在学颂词的时候，内心当中就有一个抉择的方式，这段讲什么，那一段讲什么，首先就有一个这样的准备。

我们学习这个《现观庄严论》来讲的话，首先学习这部论典非常有必要。那么现在我们在讲三智摄于发心当中的内容。

此三者【三智】也可以与《宝性论释》中所说的三宝在自相续中成就的方式

**相对应：**

《宝性论》的注释是无著菩萨所造的。无著菩萨在弥勒菩萨面听了《宝性论》之后，写了一个注释。虽然不是很广，但是在《宝性论》的注释当中也有很多他宗的精华，还有《宝性论》的观点，弥勒菩萨的究竟意趣在《宝性论》注释当中都已经讲到了。所以在《宝性论》的注释当中讲到了三宝，在自相续中成就的方式也可以和此处的三智进行对应的。

**首先，以一切种智就可以表示佛的智慧，如云：“薄伽梵现证一切法”；**

首先，通过一切种智可以表示佛的智慧，就是在讲三宝当中的佛宝。就是说一切种智和佛宝相对应，和佛的智慧相对应。在注释当中主要引用《陀罗尼自在王请问经》当中的经文“薄伽梵现证一切法”，“现证一切法”就是一切遍智。这个方面讲佛宝的时候，怎么安立这个佛宝？是对一切万法现量通达，所以和一切智直接对应。

**其次，以道智就可以表示一切三乘之道，如云：“善转F轮”；**

道智和三乘之道相对应。“善转F轮”实际上就是讲法宝。三乘的道就是这个法宝的自性，除了三乘之道之外，没有一个法宝。所以在《陀罗尼自在王请问经》当中第二句是讲在成佛之后善转F轮，所以说这个道智表示的是一切三乘之道。

前面上师在讲的时候，说菩萨智，这个道智，对于一切三乘之道全部要精通，要通达。除了他自己所修持的之外，他也要了知其他的声闻缘觉要修持的这种方式。所以说道智就是表示一切三乘之道，就是讲善转F轮一样。

**第三，以基智就可以表示上下各乘所证之差别，如云：“为无量弟众智者所围绕”，只是在说法上有所不同而已。**

第三个是通过基智来对照僧宝。这个基智可以表示上下各乘所证之差别，这个上乘就是讲菩萨乘，那么下乘就是讲独觉乘和声闻乘，就是通过这个基智可以表示上下各乘所证的差别。

在经典当中讲了，“为无量弟众智者所围绕”，在弟众当中也有菩萨，也有其他的这些二乘，这方面都有，这方面讲僧宝——无量的弟众智者，这方面是讲僧宝的自性。只是在说法上有所不同，说法上面就是佛法僧三宝的自性。

在此处《现观庄严论》当中，就是讲的遍智、道智和基智，实际上二者的意义相通。所以我们了知这种意思之后，可以通过三智来了知三宝的自性，三智和三宝之间有这样一种联系，很紧密的联系。通过华智仁波切这样的抉择方式，也可以说在说法上有所不同，意义上完全一样。

此时，因为以经书的正文而直接宣说了基智是不住于二边的对治基智，所以就能间接证达堕于任何边的违品基智。

经书的正文就是讲般若经，因为《现观庄严论》抉择的是般若经，所以这个经书的正文直接宣讲的基智是不住二边的对治基智。在《现观庄严论》当中也是讲到了基智品。对于般若经的正文，或者说对于《现观庄严论》颂词的意思，就可以直接了知基智是不住二边的对治基智，能对治的自性讲的，不住于二边。不住二边，就是不住于轮回边，也不注于涅槃边，或者说是一切基智的作意，或者讲这个增益的法不住于菩萨的基智，这个是直接宣讲的。

“所以就能间接证达堕于任何边的违品基智”，通过直接宣讲不住于二边的对治基智之后，间接的就能够了知堕于任何边，不管堕于自私自利的边，堕于自私自利的边主要是堕于涅槃边，像凡夫人来讲的话，就堕于轮回边，没有证悟空性。或者声闻二乘的相续当中，自私自利的作意也好，或者有十六形象的执著也好，这都是堕边的违品，也能够间接地了知堕于任何边的违品基智。

除此之外，并没有直接宣说声闻缘觉的证悟境界，如（本论）云：“非余所能领”。

除了这个之外，没有直接宣说。在颂词当中也有这样的讲法，就是通过这种意思，到底般若经当中有没有直接讲到声闻缘觉的证悟境界呢？或者《现观庄严论》当中有没有直接讲到声闻缘觉的证悟境界？讲是讲了，但是不是直接宣讲的。直接宣讲的是菩萨智，直接宣讲是不住二边的对治基智。

通过能对治和所对治之间的这个意思，就能够了知本论的自宗的观点意趣到底是怎么样的。本论的自宗意趣绝对是大乘，直接宣讲的是大乘，而附带宣讲的是作为违品的声闻缘觉的证悟境界，并没有直接宣讲声闻缘觉的证悟境界。就像本论所讲的“非余所能领”，这个“余”字包括此处的声闻缘觉，也包括外道和世间人。

为什么呢？因为谁“非余所能领”呢？就是般若空性，就是菩萨所证达的，或者佛陀在般若经当中广大宣讲的这个般若的境界，并不是其他的外道、世间人、声闻缘觉的真正的证悟境界。虽然声闻缘觉证悟了一部分，从证悟了一部分的角度来讲，也可以说般若是声闻缘觉的圣者的佛母，也可以这样讲。实际上他真正圆满的般若的境界应该是究竟实相，那么这种究竟实相是佛圆满证悟，菩萨已经接近于圆满证悟，声闻缘觉部分证悟，从这个方面就知道“非余所能领”般若空性非常甚深。

因此，在这里既将基智宣说为（所断之）歧途，又将其宣说为令自相续产生道智之方便，还将其宣说为生起胜义菩提心因法的词句，

通过这样一种意思抉择下来的时候，我们就知道在这个地方，基智有的时候成为所断的歧途，有的时候说这个基智是令自相续产生道智的方便，这个基智怎么样令自相续产生道智呢？首先要了知人无我空性，在人无我空性的基础上修

行之后，就可以进一步的产生菩萨智，产生这样的道智。从这个方面，又说这个基智是令菩萨相续当中产生道智的方便，有的时候又说这个基智是生起胜义菩提心的因法。

以前我们在讲《修行次第略义》的时候也这样提到过，因为这样一种所谓的基智它是不离开大悲的前提之下，修持远离三十二增益的真如本性，所以这个基智是生起菩提心的因。前面也直接有这样一种因法，有这样因法的词句，所以说这个好像有这样一种不同矛盾之处。

**虽然存在着令浅慧之人产生稍许怀疑的可能，**

对哪些方面少许怀疑呢？就是这个基智到底是一个所取的呢还是一个所舍的？到底是所断的呢还是应该所证的？

实际这个地方所讲的基智从观待于大乘的相续来讲，菩萨的歧途来讲当然是所舍所断。这个基智也可以作为生起道智的方便，生起胜义菩提心的因，像这样的话应该就是所取了。所以他从不同方面对这个问题做了开显。

**但是，如果能通过断除与其义相违的歧途诸边，而令相续中真正生起远离增损的对治基智，则既是大乘之道智，也是胜义菩提心，同时还精通了声缘之道，所以，（这些说法之间实际上）并不相违。**

“如果能够通过断除与其义相违的歧途诸边”，相续当中真正能生起远离增益的对治基智，这个就是一种所取，是菩萨应该真正正面了知的，因为缘这样一种小乘的基智。为什么没办法接近大般若，为什么没办法进行佛果的原因就是他的相续当中执著或满足人我空性，或者说自私自利，自己住于涅槃边也好，这方面就是它的各种歧途，通过断除和大般若的意义相违的歧途诸边，断掉这相违的歧德基智，在菩萨相续当中就能真正生起远离增损的对治基智。

那么如果是这样的话，基智变成大乘道智了，断除增损之后，它的本体变成大乘道智，就可以变成道智的方便，也是胜义菩提心。

从胜义菩提心的体相来讲，远离增损的法界，无分别智这个叫真正的胜义菩提心。所以说如果有人真正修菩提心，修持远离三十二增益这样一种道的话，就能够证达一切诸边的殊胜法界空性，这个方面就变成胜义菩提心的因。

同时还精通了声缘之道。什么叫声缘之道呢？因为这里是把声缘之道作为违品，作为歧途来看待。如果我们要了知菩萨智和声缘之智之间这样的差别。为什么声缘之智会变成歧途，你必须要对声缘的道极其精通，它的发心、它的外缘、它证悟的境界、它修行的时间等等，观察下来的时候，实际上你并没有真正对声缘之道怎么样进行学习，但是在精通它的歧途的同时就已经精通了声缘之道了，因为要把声缘之道作为一种歧途的话，你必须非常精通，就像这些大智者和这些外道辩论的时候一样。

实际上，为了摧毁外道的观点，实际上他对外道的观点非常通达。此处，基智虽然是直接对大乘菩萨所讲的，但是作为大乘道智歧途的这样一种声缘之道的基智，你必须从正面圆满了解它的相之后，你才能说这个是违品要断掉，那个是违品要舍弃的，所以从这个方面肯定会精通声缘之道，所以这些说法实际上不相违。

另外，在阐述道智时所宣说的声缘之道，是为了摄受声缘种性的补特伽罗，令其自相续产生与大乘之道不相违背的小乘人无我之义的证悟境界，从而为他众宣说；

一般来讲在阐述道智的时候，直接讲菩萨的证悟修行之法，在阐述道智的时候所宣说的声缘之道在道智品也讲声缘之道，在这个地方所宣讲的必要性是因为菩萨为了摄受声缘种性。在讲道智的时候是在讲菩萨的境界，他应该修持通达的法，所以在讲道智的时候，菩萨他自己为了摄受声缘种性的补特伽罗，他必须要了知声缘之道。

“令其自相续产生与大乘之道不相违背的小乘人我之义的证悟境界”，菩萨他自己相续中产生的大乘的道，不违背小乘人我空性的这种境界。为什么在道智的时候讲声缘之道呢？因为这个菩萨要摄受声缘种性，令其自相续产生与大乘之道不相违背的小乘人我之义的证悟境界。证悟了小乘无我意义之后，才能给声缘种性的众生宣讲让他们从轮回解脱的声缘之道，道智品中宣讲声缘之道的原因是这样的。

至于所治基智，则是指与大乘道相违的，劣乘者相续中的实执增益，以及自利寂灭的部分等等，所以其二者也没有重复之嫌。

在讲基慧品的时候有一个所治基智，所对治的基智直接讲到了和大乘矛盾的、相违的劣乘道。

劣乘有的时候就是讲二乘，但是我们不能把劣乘者理解成非常下劣的。实际上，二乘是针对于大乘来讲，安立成劣乘，但是如果针对外道、凡夫来讲，就不是劣乘，是胜乘，因为他修持这样一种法可以从三界中获得解脱，所以说，劣乘是观待讲的，我们在理解词句的时候，要正确理解。

这个方面讲，和大乘道相违的。为什么要讲和大乘道相违呢？主要是讲和前面道智时讲的声缘之道是和大乘道不违的这样一种道。真正的所治基智和大乘道相违，从发心等方方面面，当然不是说从究竟上矛盾，宗大师在《广论》中讲，实际上这样小乘的修法也是间接成佛义。至于和大乘道相违，在他的相续中真正大乘道的这些法相，世俗菩提心、大悲心、空性等这些不具备，从直接的角度来讲，和大乘道相违，这些是“劣乘者相续中的实执增益”。

“实执增益”就是讲对十六行相的一种执著，对无我的执著，对轮涅的执著



等，这些方面就是实执增益，这个是从空正见方面讲，从见方面讲。

“以及自利寂灭的部分”，自利寂灭相合于他的作意，因为他没有发广大的菩提心，他修持这样无我空性的目标就是想要自己从轮回中解脱之后安住在寂灭当中，这个方面主要是相合于这种作意，就是他的实执增益部分、自利寂灭的部分等等。

“所以其二者也没有重复之嫌”。什么叫其二者呢？在道智品讲声缘之道和在基智品当中所讲到的所治基智，都在讲基智，但是二者之间前后没有矛盾、没有重复。实际上，因为前面是在讲道智的时候，所讲声缘之道主要是讲菩萨相续修行的时候，为了引导众生的缘故，通达这个，下面在讲所治基智的时候，也讲声缘之道，这个是讲大乘的违品，是劣乘当中的所摄等等，所以这二者之间没有重复。

上师也在这个地方讲了，圣者的论典确实很殊胜，看起来好像前面讲了又讲，但实际上菩萨从自相续所取或所舍的角度来讲，有的时候从自他成佛的顺缘、成佛的违品两个方面讲，而且还讲了般若经当中很多所谓的很多看似重复的字句，我们翻开般若经的时候我们会想讲这么多，前面讲了从色乃至一切智智，后面又从色及至于一切智智反复在讲这些空。实际上真正了知这个问题，尤其你把《现观庄严论》的颂词作为科判去看般若经的时候就很清楚，它的次第很清楚，没有矛盾，根本没有重复，前一段讲的是什么后一段讲的是什么。

很多大德说《现观庄严论》的每一会分成八段，三智、四加行、法身，通过一段一段的看下去，实际上看的时候就很清楚，就像在续文中，太虚大师请求法尊法师把《现观庄严论》翻译出来做一个略释，翻译出颂词之后，他老人家的智慧非常敏锐，一看就能把《现观庄严论》看懂，他再把般若经取出来对，第一会、第四会对照就很清楚，非常清楚，次第性很清楚。

如果你没有把《现观庄严论》作为般若经的科判来看，就觉得好像都一样，每一回都一样，或者说前前后后讲得都一样。但如果你有了科判，你把《现观庄严论》科判带进去看，当然空性这部分不能讲，空性这方面是《中论》，\*\*\*（19：17）当你看到空性的时候都能够理解都是无自性。如果你把《现观庄严论》再看进去的时候，般若经的修行次第很清楚。所以佛陀在讲经的时候不可能说是忘掉了，前面讲过了又开始重复了，这是完全没有的。

所以为什么要这样讲？太虚法师说了，如果不是补处的智慧，谁发现得了这样隐秘的修行次第？发现不了。所以这方面我们就知道，《现观庄严论》学习完之后，你才能够真正对般若经整个体系产生正确的定解，所以根本没有重复这些。

当此三者【三智】与后面的五种现观相结合的时候，正等加行与顶加行二者主要是基智加行；次第加行与刹那加行则（主要）是道智加行；至于果法身，则

纯粹是遍智。

“当此三者”，就是三智和后面的五现观，我们在讲六种现观或八种现观时候，后面有五种现观就是讲四加行，再加法身。如果三智和后面的现观结合的时候，所谓的正等加行和顶加行这二者主要是对基智加行。为什么是对基智的加行呢？上师也解释了，就说基智主要是入定智，菩萨的入定智慧。在讲修入定智慧的时候，它一切的相这方面都是通过入定的方式来进行修持，因为基智的修行是远离一切诤议的究竟智慧，所以它侧重于入定智。所以正等加行、顶加行两者主要是基智加行；次第加行和刹那加行主要是道智加行，就是在入定智的基础上，它要做这些广大的弘法利生的事业，前面的这种 173 项加行次第次第修行，或刹那加行，是它自己修行的顶点。达到顶点出定的时候度化众生方面有任运自在的方式，很任运地度化众生。所以，这方面一个是出定和入定，一方面是着重于菩萨利他，所以它是和道智加行相应的。

“至于果法身，则纯粹是遍智”，对于果法身，这方面是遍智所摄了。

由此可知，除了发心与加行的差别之外，八种现观都可以摄集于三智之内。

从前面的分析可以了知，除了发心和加行的差别，比如说前面的三品主要是发心的对境，把三智作为发心的对境，遍智是所缘，然后道智是行菩提心。对于基智作为缘起有几种方式，发心方面的。加行方面就是在后面四加行当中，主要是对于修行怎么现证生起智慧，和加行差别之外，八种情况都可以摄在三智当中。

因为在顶礼句中也宣说了三智，所以实际上在顶礼句中已经含摄了全论所有的内容。

因为八现观可以包括在三智当中，而在顶礼句当中宣讲三智，在顶礼句宣讲三智的缘故，所以在顶礼句当中已经含摄了全论的所有内容，所有的内容都可以在这个当中了知。为什么要这样讲呢？一方面我们可以知道，以前法王再再讲过，弥勒五论是“大海波浪”，大海波浪讲法是从中心扩散到周围。所以刚讲的时候是讲全论的核心，全论的核心在最初的时候就应该讲出来，那么如果是在顶礼句当中已经讲了三智，三智就包括了所有的全论内容。所以从这方面讲也是一样。如果在续品当中，进一步地把八品内容比顶礼句稍广的方式讲到了八事，八种事给你介绍。然后每一品之前还给你介绍全品的意思。像这样的话，顶礼句当中包括三智也是符合“大海波浪”的讲法。

还有就是有些利根者，他在顶礼句当中就能知道全论内容。当然我们不行。利根者在顶礼句当中，一看到顶礼句，他就知道全论在讲什么了；或者有的时候，看到论名，只要看到标题就知道全论的内容，这是非常利根的。如果不行，就慢慢地学习，慢慢地学下去，就慢慢把全论学完之后大概才知道它的意思。

所以顶礼句当中圆满宣说三智也有这些附加的意思在里面。

此处将四加行与三智二者相结合所宣说的“主要”的含义，是从重要的角度而言的，这样相结合而进行宣说，可以对与道相结合、次第顺序以及通达摄受有利，却并不是普遍通行的，比如，在论述正等加行时，就宣说了三智加行。

四加行和三智相结合，就像前面“当之三者与后面的五种现观相结合的时候”这段已经讲完了。讲完之后，四加行和三智相结合宣讲的是“主要”的方面讲的，一些主要的意义，就是四加行属于三智当中等等，这方面都是主要而讲，是从重要的角度宣讲的。

“这样相结合而进行宣说”，有必要这样宣讲。第一个可以和道相结合，有这样一种有利。和道相结合就是讲基智，再讲道智，再讲遍智；或者首先讲遍智，再讲这样的法，或者前面讲正等加行、顶加行、基智等等当中，和道相应，道相结合是有益意义的。首先生起人我空性，再生起道智，再成佛，这样是和道相结合有利。

还有次第顺序也有利。前面说对照的方式，就说是正等加行、顶加行是基智，次第加行、刹那加行是道智，最后是遍智，这样的次第顺序也是有利的。

还有“通达摄受”，全论的内容摄受有情等等也是有利的。这是从主要、重要角度讲。

“却并不是普遍通行的”，完全一概这样讲不一定。比如在论述正等加行时，就宣说了三智加行。所以这方面讲了主要的方面，还有不是一概而讲的方面。

圣者宣说智者阐释义，  
以三妙智妥善而抉择。  
如是三智所摄之此义，  
岂非难以他法而演说？

对圣者宣说，讲到了弥勒菩萨，补处圣者，他宣讲《现观庄严论》。“智者阐释义”，对印度来讲，很多对于《现观庄严论》的密义进行开显的。比较著名的狮子贤论师、解脱军，解脱部，像他们都是非常著名的，在法王的梦境当中在小兜率天（后面讲的是在鸡足山）见弥勒菩萨时候讲到了《现观庄严论》在藏地很多讲法，那么谁的讲法可靠呢？弥勒菩萨说狮子贤的讲法很可靠。狮子贤论师在讲解时密意是这样的。印度的大德、藏地的大德，像宗喀巴大师、麦彭仁波切等很多智者，当然在这个论典当中所谓的智者，就是讲前代的智者，解释《现观庄严论》的这些智者。

“智者阐释义”，以三妙智上师讲是闻、思、修智，三种智慧。华智仁波切通过三种妙智妥善地已经抉择了这样一种意思。

“如是三智所摄之此义，岂非难以他法而演说？”这样三智所摄的意义应该这样讲解，怎么讲解呢？上师说把三智作为所知，以四加行作为修行，修正三智

的方便，最后现前法身。这样的三智所摄此义，“岂非难以他法而演说？”只有这样的方法学究，不能以其他方式解说，这个就是这段话的意思吧。

今天就讲到这里。

讲个事情，第一个是上师今天早上讲，应该是从明天吧，从明天开始在下课之后有半个小时修法时间，大家在家好好修。下课之后半小时修六字大明咒，厚本课颂集里面有仪轨，按这个念。是不是要发？应该要发下来，不发的话，在厚本课颂集有六字大明咒的仪轨，按照这个念。下课之后半小时当中的六字大明咒可以计在每天的一万遍当中，很多道友发心一万遍，就是在半小时当中可以计数。或者虽然没有讲仁波切，也应该可以计吧，反正也是在念。主要是僧众一起共修的力量更大，尤其是在一个时间当中念一个仪轨、念一个咒语，加持力很大。对于发心的人员，上师也讲了，发心人员没有办法好好修的话，戴耳机也可以一边工作一边修，这样也是可以的，看各自的情况而定的。像这样修持是明天之后还是怎么样？反正明天大家下课以后，注意一下。今天是通知宣布了，以后就要延迟半小时，四十九天当中每天下课后有半小时修持六字大明咒。

共修的机会很难得，所以没有很重要的事情，应该好好地修行，修六字大明咒。六字大明咒的功德是无量无边的。真的就像如意宝一样，上师仁波切也是再再讲六字大明咒功德，尤其是藏地当中他对于六字大明咒的很多讲功德，最著名的就是\*\*\*\*，就是\*\*班智达写的\*\*\*\*（29：53）。前面也讲到的《宝积经》当中也有观世音菩萨的功德，还有六字大明咒等等。除了超度死亡人之外，还有对于活着的人也要加持，通过六字大明咒加持。还有上师的意思，就是说害怕，主要是今天没有讲，就是念百字明的时候就应该观想，我们讲在念大明咒的时候也应该观想，就是怕地震完之后有些瘟疫流行，这是很恐怖的。一方面地震受灾很严重，如果不注意瘟疫再流行，简直是雪上加霜了。所以对佛弟子来讲，在观想时候为什么要这么想呢？因为有的时候，昨天讲的主要是在超度这个亡人，但是一方面我们在念咒时，六字大明咒的功德、意义很大，所以我们在观想的时候，反正现在救灾还有很多困难，我们也要帮助遣除这些障碍。还有怕瘟疫流行等一系列的违缘障碍，都要通过观世音菩萨的愿力、六字大明咒的威力，彻底予以平息。上师把这些资料上网后，外面很多人已经开始大批大批报名，念普贤行愿品、念普门品、念金刚经非常多，很多很多。

## 现观庄严论（总义） 第5课 初稿

我们今天辅导《现观庄严论》修行次第略说。

前面以“三智”作为所缘境发心的内容讲完了，今天要讲的是第二个科判。

甲二、（大乘道之加行）可分为二：

次第修行当中把大乘道分为发心和加行两个方面。

前面缘三智发了心，发了心之后，必须要实行，必须要闻思修的基础上开始实修。实修就分为这样一种四种加行，通过四种加行来证悟三智，所以第二个方面，发心之后修行方式可分为二。

一、证悟自在之正等加行；二、证悟稳固之次第加行。

上师讲了，对于三智的修行，可以分为四种加行，四种加行可以分为两类：一个是证悟自在，另一个是证悟稳固。

“证悟自在”主要是有因和果，或者它的修法达到究竟的标准。这样一种证悟自在的正等加行，正等加行作为它的因，然后到了顶加行的时候，主要是这样一种证悟的自在达到一种界限。下面华智仁波切说没有具体的修法，主要是认定怎么样一种标准而言的。

第二个就是要让这些证悟达到稳固，有个次第加行，次第加行作为这样一种因，刹那加行作为它的标准、究竟，就是这两个。如果再进行归摄，四加行可以归摄在正等加行和次第加行当中，如果再归摄的话，可以把二加行归摄到正等加行当中。

上师为什么在正等加行的时候把这些内容讲得非常详细，很广。因为它是基础，最重要。所以如果修持正等加行达到稳固，这个就是一种次第加行，所以他把所有的这样一种加行都放在了正等加行当中。这个方面做了归摄。

乙一、（证悟自在之正等加行）：

所谓“证悟自在”的含义，是指虽然通达了以前面的三智所表达的，作为所知的一切万法之法相，并将三乘的所有证悟境界作为发愿对境，但却没有自在地获得稍许的证悟功德。

所谓的“证悟自在”是什么意思呢？虽然前面我们通过学习三智，了知了三智所表达的，作为所知角度讲的一切万法的法相。一切万法的法相这方面说是他的遍智，道智和基智，他所能够表达的一切所有万法的法相都了知了。而且可以把三乘的所有证悟境界作为发愿对境，对于小乘的人我空性，对于菩萨这样一种不住二边的智慧，对于一切智的这样一种所有的证悟境界，一定要完全证悟三乘的所有境界，这个可以作为一个发愿对境，但是这个状态在这个基础当中还没有

自在地获得稍许的证悟功德。

就是说三智你已经学得非常的纯熟了，也对于三智可以了知所摄的法相是怎么样的，怎么安立的，哪一地所摄的，这样了知的，而且我一定要证悟这些所有境界。但是在这个阶段当中，你还没有真正的自在获得，哪怕一点点的证悟功德。

**这就如同某个穷困的奴仆即使可以对某个财主的所有财产了如指掌并清点盘查得一清二楚，但自己却无权控制哪怕缝衣针之类的一分一文的财产一样。**

这里打比喻：财主有一个奴仆，非常贫穷，财主委托他来管理财务，这个奴仆可以把整个财主所有的财产都了知的非常清楚，但是自己还是没有权利去控制哪怕一针一线的财产，他没有任何支配的权利。

就相当于我们现在学法的时候，我们可以从色法，乃至一切智智之间，他们的无自性方面也可以了知，然后从小资粮道，中资粮道，大资粮道，然后暖、顶、忍、世第一法位，一地到七地的证悟是怎么样，所断是怎么样，(00:04:37)证悟所断是怎么样，佛陀的断证功德是怎么样，全部都可以学习，都可以了知。但是真正来讲的时候，我们还没有进入小资粮道，真正从修证的角度来讲，对于无常的相还没有真正的证悟，所以说从这个方面观察的时候，就必须修加行。

为什么要修加行？我们在闻思的基础上，进一步必须要修。不能完全放在闻思的角度，当你的闻思达到究竟的时候，或者从某个角度来讲，已经可以真正实修的时候，那必须要去以实修，肯定要通过加行的方式修持，实修的方式让内心当中生起你所闻思的境界。就像你要把三乘的证悟境界作为发愿对境，要证悟三乘的境界，单单坐在这里是没有办法的。

所以，当你闻思掌握了修行的方式之后，就要通过这种方式在内心当中，一点一点地收获，一点一点地去感悟，一点一点地去觉受，一点一点地去证悟。

这个方面这个比喻讲得非常清楚，为什么讲发心之后要讲加行？为什么讲闻思之后必须要修行呢？因为他们三个之间是没有办法脱离的，或者发心加行之间是没有办法脱离的。你要把它作为一个目标，但是确定目标之后不做的話那就不行，必须要去做。

这个方面就是讲到了二者之间的联系。

**因此，首先从无常之相入手，直至最后的佛相，都以二谛双运的方式进行修习，令尚未生起的证悟生起，就是所谓的“证悟自在”。**

所以，当我们了知或者发愿，或者开始修行之后，要开始修了。

修的时候从无常之相入手。无常之相入手很多时候就是讲四谛当中的苦谛，苦谛当中有四相：无常、苦、空、无我。

修的时候首先是修无常相，把这个无常相处处展现到细无常当中，像这样的都要了知得非常清楚。有的时候我们对粗无常容易了知，真的要修细无常的时候，还不是特别容易了知。就像前几天我们学《经庄严论》的时候，通过十四种理论来抉择无常的时候，觉得细无常真的还是难以趋入。这些理论有时候和抉择空性的理论非常相似。所以真正要了知细无常，刹那刹那生灭不是很容易。

所以我们从无常、苦、空、无我开始入手开始修持，乃至修到最后的佛相为止，修行的方式都是二谛双运。也就是在胜义当中一切都是无所缘的，胜义当中所谓的色法形法本体都不存在，何况说有个无常等等。但是在出定位之后的后得位的时候，已经有了法的显现。那么已经显现万法的时候，你怎么样去通过世俗谛的方式来修呢？就修他们的无常、苦，修持他们的这样一种形象，修持他们的作意，就能够对一切万法的相了知的清清楚楚。

名言当中是怎么样运作的，名言当中是怎样变化的，名言当中什么是实相。这个方面要通过名言谛当中的理论，或者修行的方式来进行修行串习，这个方面主要是串习。

胜义当中一切万法都是无自性的，不要（00:07:54），在修空性的时候，不要缘它的无常，不要缘它的生灭，不要缘它的苦，这方面都不要缘，就一切万法的显现的时候，他的无自性方面，和他的这样一种显现无二的空性方面，安住它，串习它。

这个方面就是所谓的二谛双运的方式进行修习。

“令尚未生起的证悟生起”，如果还没有生起证悟，就通过修行的方式让它生起来。

“这个就是所谓的“证悟自在”，证悟自在也有它的因和果，因就是正等加行，它的果或者它的标准就是讲到了顶加行，所以这个方面就是“证悟自在”。

**所谓“证悟稳固”的含义，是指将以前在自相续中所产生的一切修习【证悟】前后相联而令其依次现前，**

“所谓的证悟稳固”的含义是怎样的？就是指将以前在自相续当中所产生的一切修习前后相联。以前我们讲证悟自在的时候如果你没有生起证悟，就要让它生起来，这个叫做证悟自在。那么所谓的证悟稳固呢？就是在前面自相续所产生的一切修习的证悟，把它前后联接起来，有次第的修习，依次现前。就是说如果能够次第修行，如果能够次第现前，这个方面就容易稳固，它就不是随随便便。上师讲了一下，你可以单独修五个法，但是你单独修五个法的时候，都是一种单独的法，没办法把他联起来，依次现前。所以他这样的一种了知或者证悟并不稳固，如果能够依次修习，依次现前的时候，一个一个踏踏实实的修，一个一个联接的方式修下去，依次现前，最后就可以获得非常稳固的相，就是这样一

种“证悟稳固”的含义。

依靠闻思令尚未产生（的证悟）依次现前，并逐渐纯熟。

通过这种闻思、修行的方式，让没有产生的证悟依次现前，让依次的证悟依次地现前，让它逐渐成熟起来。

为了（各种证悟）能够在相续中产生，而以猛厉发愿、精勤修持的方式，使以前在相续中产生的所有证悟娴熟精纯，就是所谓的“证悟稳固”。

为了相续中产生的各种相的不同的证悟，为了让各种各样的证悟都能在相续中同时成熟起来，以稳固的方式生起来，通过猛厉发愿、精进修持的方式就让以前在相续中产生的所有证悟都能够达到非常娴熟和精纯的阶段，这就是所谓的“证悟稳固”。

下面就用一个比喻让我们知道正等加行和次第加行之间的差别。

打一个比方 幼童在学习文字的时候，首先要依靠逐字拼读“ㄏ（嘎）、ㄐ（卡）”等字根的方式来学习每一个字母，这就相当于正等加行。

此外以学藏文为例，幼童在学习文字的时候，首先学字母“ㄏ（嘎）、ㄐ（卡）”等，依靠拼读每一个字根的方式非常纯熟地学习每一个字母，每一个字母反复读。刚开始学的时候一个一个地读“ㄏ（嘎）、ㄐ（卡）”等，为了纯熟，每一个都读很多次乃至非常熟悉，随便指到哪个字马上能读出音来。这样相当于正等加行，把每一个相都串习得很纯熟。

就像上师讲的串习轮回痛苦相，在串习苦相时缘地狱痛苦，你可以在地狱痛苦里反复地串习，把地狱在哪个地方、怎么样分类——寒地狱、热地狱和近边地狱，其他地狱弄清楚，然后把每个地狱的痛苦、时间、受的方式等内容反复串习，可以串得非常熟，而且再再地串。像这样是对一个法串习。

像布施，也是再再地修布施、再再地串习，把布施串习得非常熟。修禅定、禅宗也是把禅宗修持的方式再再串习，这都叫做正等加行。把某一个修法单独地修、再再串习都叫做正等加行，就是这种含义。

然后，将前面所学会的众多元音字母与辅音字母串连起来，学习拼读诸如“（桑吉）【佛陀】”之类的词语，这种以串习而令其娴熟练达的过程，就相当于次第加行。

当你把“ㄏ（嘎）、ㄐ（卡）”或者把元音辅音等等都学会之后开始一个一个地拼起来，本来前面是单个单个读，后面要达到什么状态呢？比如这里“桑”由三个字组成，“吉”由四个字组成，刚开始学的时候，“桑”字必须要读三次，后面次第把“桑”拼起来就是一个字，“桑”在一个时间当中就可以读了，“吉”字也在一个时间中就可以读了。

我们学汉文也是这样，桑的发音有好几个，学的时候把每一个音学得很熟，



然后把它们次第连起来，sang 最后发出来就是“桑”字，四个音在一个时间中就可以发出来。通过这种方式让他非常熟练，不需要再一个字一个字拼的时候就是次第加行。

我旁边一个人学拼读就是这样，刚开始学字母的时候我就在旁边听，也不是故意听的，他刚开始读字母，接着开始拼，然后一个一个读文字，非常熟悉，现在到了背诵阶段，这样一个过程。他单个单个连起来，次第地练习，然后很熟悉地一下子连下去，一个时间当中就把字发出来，而且越来越纯熟。

所以把这个问题放过来的时候，我们修布施、持戒、安忍也是这样。首先修布施的时候你就修布施，修持戒的时候你就修持戒，都是单个单个修，相当于正等加行。

后面你修布施的时候把次第性连起来，布施中有持戒，布施中有安忍，布施中有精进，布施中有禅定，布施中有智慧，像这样次第地从单个开始比较生疏地连贯，后面很纯熟的时候你在修布施同时具备六度，一个修布施的当下就具备了六度。

平时观想层次也是这样，比如我们做顶礼、观金刚萨埵的时候，观头的时候观不到手，观心咒的时候观不到其他。我们就可以单独观，每个部分观得很纯熟，慢慢地再串起来，把这些发愿观想串起来，后面纯熟的时候一刹那就可以观很多。

以前我们没学佛法时，在寺院中别人给我们一个个介绍，他说你看到极乐世界图没有？标准是一刹那就要把图观完。我觉得那是不可能的事情，怎么可能这么复杂的极乐世界图一刹那就观得清清楚楚？现在看起来有点可能，如果你把每一个部分都慢慢了知，然后逐渐去串习，就可以在一刹那全部观得清清楚楚。有时候观生起次第也是这样的方式，单个单个观，种子字、咒轮等等，开始好像很复杂，但是后面观纯熟的时候就能在一刹那中能全部圆满观想。这方面就是次第加行。

通过正等加行和次第加行的方式一连贯起来的时候会觉得有点醒悟的感觉——对于修法的方式应该是这样的修法，刚开始逐个逐个地修，后面连贯起来而且到达纯熟的时候一刹那间可以观想一切万法，这样是做得到的。

修布施的时候可以修六度，或者是一刹那当中一百七十三相全部圆满现前，这个可以做到，因为通过次第加行达到顶峰或标准的时候能够做到。所以它是一种单个、连贯的次第修行，依次现前，然后达到稳固，这就叫做“证悟稳固”，通过这个比喻非常容易理解。

至于顶加行与刹那加行二者，则是修习前面两种加行达至顶峰的道之标准，除此之外，并没有其他的修法。

前面讲的正等加行和次第加行，单单介绍这个。至于顶加行和刹那加行就是

第二和第四，是修习前两种加行达到顶峰的标准。所谓顶加行就是修持正等加行达到顶峰，所谓刹那加行就是修行次第加行达到顶峰，所以这是一种标准、一个量，除了这个之外没有其他修法。

以前上师讲过，我们学习时也有这个感受。如果首先把华智仁波切这个论典真正学习一次，再学论文的时候就能够有个指南：这是讲正等加行、次第加行，再讲刹那加行等等这样一种分类，应该这样修行。如果内心中有一个大纲要领，那我们再学习的时候会很清楚。所以从这方面讲除了这个之外没有其他修法。

**正等加行达到究竟之法可分为（与顶加行相应的）四个阶段：**

我们通过修持正等加行，乃至达到究竟有四个阶段。

**（第一阶段，）是属于世间道的，在相续中生起成为压制能取所取四种分别念对治的标志加行【暖顶加行】以及相增长加行【顶顶加行】等功德，也即加行道顶加行。**

第一个阶段属于世间道，这个世间道的意思是讲还在凡夫位时通过修持正等加行在相续中生起能够成为压制能取所取四种分别念对治的标志加行等功德。这是加行道顶位所摄。

那么能取所取四种所分别下面的注释，从能取的角度来讲有实有的能取和假立的能取两种，从所取有染污的所取和清净的所取两种，总共有四种分别念。这四种分别念在加行道主要是压制，我们在学中观断证的时候说过，对加行道当中粗大和不现行的烦恼障所知障主要是压制的方式，把二障种子压制，见道之后，就开始真正的断根。从这个方面讲，必定没有见到法界，没有生起分别智慧，修法也有它的功效，所以在这个过程中主要是压制能取所取分别念的修行。

**在世间修所生慧的证悟中，再没有更超胜于此的境界了；**

在世间有闻所生慧、思所生慧、修所生慧，在加行道中主要是修所生慧——通过修行所产生的智慧。第一个标准是“世间”，在世间的修所生慧的证悟当中，不是其他闻所生慧和思所生慧，没有比这更超胜的，所以这方面就是讲“顶加行”。

**在圣者道中，首先是见道所断【第二阶段】，在相续中生起将能取所取四种分别念连根斩除的对治之法——见道无分别智慧，就是见道顶加行。在现见法性的根本定证悟中，再没有更超胜于此的境界了；**

第二个阶段讲到了“见道所断”，在圣者位讲见道。见道所断，在相续中生起了能取所取四种分别念连根斩除，这地方的连根斩除是讲见道所断，见断就是讲连根斩除。《入中论》中也讲到，并不是所有的一切能取所取连根斩除或者修道所能断的，这方面主要是讲它能够断掉的一部分，或者是见道所断，就是能够连根斩除。前面是压制，现在不是压制了，是通过见法界的智慧连根斩除一部分，

这叫做见道无分别智慧，也叫做见道顶加行。

它的特点是什么呢？它的特点、殊胜性表现在在现见法性的根本慧定中没有超胜它的，现见法性这方面主要是见道，见道还是个现见阶段。不是在修所时串习，是在现见法界的基础上再再串习。所以在现见法性从已经所见角度来讲没有超胜的。上师也引用昨天讲的很多大德的观点，从所见的角度来讲，有见道菩萨所见、佛所见，从所见角度来讲是这样的。

从能见的角度来讲、相续的角度来讲是增胜的，从自己能见的角度还有逐渐增胜的圆满的过程，但是从所见的法性来讲，除了这个之外再没有其他的了。此处是现见法性中没有超胜它的。

**紧接其后【第三阶段】，便是修道所断，在相续中生起将能取所取四种分别念连根斩除的对治，并依靠所有相之等持，而自在获得世间利乐他众的所有成就，就是修道顶加行。**

修道顶加行属于把修道所断连根斩断的过程，在相续中见道的基础上生起能取所取的四分别念连根斩除的对治。要斩除的是修断，是更微细的障碍。这个微细的障碍并不能通过你见而消除，你见到了法性的力量不足以消除你微细的所断，所以你微细的所断是在见的基础上再再地串习、修行，通过你修力越来越强大，你的所断从粗至细才能慢慢地消除。这是从修断的角度连根拔除的修持。

在这个基础上，“并依靠所有相之等持，而自在获得世间利乐他众的所有成就”，“相之等持”上师讲过是不舍相的同时利众，就是不舍弃布施、持戒他自己这些相的时候可以利众，或者是不舍弃入定所得智慧的同时可以利众，像这样就称为相的等持，“而自在获得世间利乐他众的所有成就”，这叫修道顶加行。

**在从有学道的角度所修持的等持中，再没有更超胜于此的境界了；**

从有学道的角度而不是无学道的角度，也不是从其他无间道角度，从所学道的角度所修持的等持中没有超胜这个的，这是它的特点。

**最后【第四阶段】，从根本上断除执著二谛的差异、贤劣或者相违的细微耽执，**

第四个阶段要从根本上断除最微细的执著、耽执。最微细的执著就是胜义谛和世俗谛这二谛之间的差别，虽然真正来讲圣者入根本慧定的时候就已经见不到，但是在出定位的时候二谛之间最微细的差异还是存在。比如说像贤劣——胜义谛殊胜、世俗谛下劣这样一种问题，或者说二谛之间有矛盾，有细微的相违，没有完全一位，这种细微的执著是在十地末尾的时候断掉，这种所断完全是在十地末尾。

**在相续中生起以缘、相、因三者为主的无分别智慧，便是无间顶加行。**

“以缘、相、因三者为主的无分别智慧”，这个“缘”在正文中是一种所缘

缘，是从所缘。所缘实际上是一切万法无性，昨天上师讲一切万法无性，从一切万法无性的角度来讲是相续当中生起缘，缘也是在本论中讲十地末尾的时候所缘和一切智的所缘。他们所缘是什么呢？是无性，是没有性相的一种自性。

第二个相也叫做自性，这个相主要是指寂灭一切戏论，以寂灭一切戏论为相，十地末尾或佛相续以寂灭一切戏论为相，这种相为它的自性。

第三个是它的因，也叫增上缘。那么这个因是什么？因是指十地以下入根本慧定的真如正念，就是说在十地以下入定位时都能见到真如，以这个作为增上缘，作为主要的因。相续中以十地以下逐渐逐渐见真如的正念作为他的增上缘，一路增上到达十地末尾时会达到顶点，所以是以缘、相、因三者为主的无分别智慧，便是无间顶加行。

**因为在（无间顶加行）与究竟所得之果——法身之间，已经不存在其他道的阻隔了。**

为什么叫无间呢？无间就是讲十地末尾和究竟的法身之间不再存在其他道的阻隔。比如十地到佛地之间还有一个十地末尾金刚喻定等等，还有间隔、阻隔，所以不叫无间顶加行。所谓无间就是第二刹那成佛，或者说在它和究竟佛果之间再没有其他道的阻隔，直接就可以成它的近因。无间顶加行就是这个意思。

**在修习次第加行达至究竟之际，也就是刹那加行。**

前面讲到的是次第修行，在修持次第加行达到究竟的时候安立成刹那加行。也就是一刹那达到究竟了，没有其他单独修法，只是前面的次第加行达到了究竟的量，把这个安立成刹那加行。

今天讲到这里。

下面说一个通知，第一个是早上上师讲的一个事情，在超度亡人的时候除了我们念这些经咒之外，今天讲的是烧焦烟。烧焦烟非常重要，对亡人来讲是寻香，中阴身寻香。要让亡人满足其他方式很难，但是通过寻香、烧焦烟的方式让他们得以满足。

上师说这次他准备糌粑和其他的东西，一三五是小组安排烧的人员，二四六是各个班安排，星期天是他们家自己安排，自己烧或者请人烧，像这样不间断地安排。所以我们是二四六的时候各个班安排。

如果是这样，今天星期三，应该从明天开始，如果烧应该是在共修阶段。共修的时候念观音心咒，通过观音心咒的加持焦烟不单单是一种财施，还是法施、无畏施，还有很多不可思议的功德，所以那个时候需要烧。

上师说下课之后可以安排，但是我想在大家都在修法共修、念六字大明咒的时候能够烧焦烟的话意义应该非常大，所以看下哪些人愿意在那个时候做，如果

很多人愿意我们可以次第安排，如果人不多我们就自己几个。（点人数）一个二个……六个，下课后过来登记一下，分一下烧的次第，实际上一天一个就够了，我看把这个分开之后都可以做到。这个是烧焦烟方便的内容。

第二个方面，上师也讲了发愿力，报的数量应该发愿，发愿了就要坚持念，很多亡人、中阴身非常愿意得到这些加持的功德，发完愿以后应该好好念诵，这些任务每天必须要完成。因为监督的缘故上师说十天后会检查，现在每天发愿也好，那天发下通知，星期天从早上八点到下午六点之间要共修六字大明咒，一天念三万遍。

## 现观庄严论（总义）第6课 初稿

下面辅导《现观庄严论》，华智仁波切所造的《现观庄严论》的总义，讲到了修行的次第。

修行次第是帮助我们了知《现观庄严论》的究竟意趣。有这么多的颂词或者这么多的注释，对于《现观庄严论》弥勒菩萨他的意思到底怎么样正确理解，或者对我们学习法有什么精华纲要呢？通过这个论典学习大概就能知道。所以，了知修行次第对我们理解《现观庄严论》的究竟意趣或者是怎样的一种修行方式来讲，确实非常重要。

前面五加行的四个阶段已经讲完了。今天继续讲：

如果现见一种无漏之法，便能将先前所现见的所有无漏之法以无相刹那加行与无二刹那加行现前，便是加行道的究竟之际【刹那加行】。它与前面所讲的无间顶加行二者，只存在入定与出定反体的区别，除此之外，别无差异。

所谓的刹那加行就是这样。如果现见一种无漏之法，比如无常本体的无漏的自性现见之后，就能将以前所现见的所有的无漏之法，通过无相的刹那加行的方式和无二刹那加行方式来现前，这就是讲加行道的究竟之际，就是讲“刹那加行”的本体。

“加行道的究竟之际”，和前面所讲的都是讲十地的境界，所以加行道是在此处讲的修正行的一种道，应该不是指凡夫道的加行道。有的时候的加行道前面是讲凡夫道当中暖、顶、忍世第一法位。此处也讲加行道，但是按照意思来看上师讲的时候就讲十地，尤其讲十地末尾的殊胜功德，所以这个加行道应该是正行之道。现证三智要通过加行道来现前，所以加行道的究竟之际就可以安立成刹那

加行。

刹那加行和前面所讲的无间顶加行二者只存在入定与出定反体的差别。无间顶加行是属于入定，刹那加行是属于出定的反体，二者之间不同的侧面有差别。

除了出定入定的反体的区别之外，本体来讲是没有差别的。所以不管是在出定的时候，一种无漏法能够现见一切无漏法；还是在入定的时候，通过以缘、相、因等生起了无分别智慧，从入定和出定的本体来讲，是没有差异的。所以，此处说“除此之外，别无差异。”

**显而易见，真正的所修之法，便是正等加行与次第加行二者。**

通过前面观察下来的时候，真正的所修之法是什么呢？所修之法就是四加行当中的正等加行和次第加行，这二者是真正的修行方式或者所修之法。

虽然按照论中的次第，似乎是“如果依靠正等加行，而使顶加行在相续中产生以后，便开始修习次第加行”，但这只不过是每一对因果相结合的角度而宣说的次第，并不是指实际修行的次第。

虽然按照《现观庄严论》讲的次第，首先讲三智，然后再讲四加行。讲四加行的时候，首先讲正等加行，再讲顶加行，次第加行和刹那加行。好像就是说如果依靠正等加行，而使顶加行在相续当中生起之后，便开始或说才开始修习次第加行。好像有一个这样的次第，也就是说最初必须修正等加行，顶加行在相续当中生起，然后开始修第三个加行，有一个这样的次第。

但是华智仁波切讲的这个次第，是从每一对因果相结合的角度而宣说的次第。有二对因果，第一对因果就是讲三智的诸相怎么样获得自在，如何获得自在，要修正等加行和顶加行，这是一对因果；第二对因果是怎么样让这样一种法获得稳固？这个方面要修次第加行和刹那加行。所以从每对因果相结合的角度宣讲的次第，并不是指实际修行的次第。那么是不是完全是这样修行次第呢？不是这样讲的，主要是讲每个因果相结合的角度宣讲次第而安立的。

**因此，在修行之际，即使目前尚处于初学阶段的人，也可以修持两种加行。如同论中所宣说的“以闻思的方式而（修习）次第加行”一样。**

通过前面的意思，在修行《现观庄严论》的时候、修习般若的时候，即使目前尚处于初学阶段，也还是可以修持两种加行。什么意思呢？对照前面的意思，似乎是首先正等加行，然后顶加行在内心当中生起来，你才能修第三个，前面是这个意思。华智仁波切的意思就是讲每对因果的宣讲次第，不是讲实际修行。如果从这方面安立的时候，在修行之初，尚处于初学阶段也可以修持两种加行，这两种加行就是正等加行和次第加行。

正等加行和次第加行在初学阶段也可以修的原因就是前面分析的，并不是依靠正等加行一定要在内心当中产生顶加行的相，也就是正等加行达到究竟，你

才能修次第加行，前面不是这个意思。既然不是这个意思，那么在初学的时候，你顶加行的相还没有产生，能不能修行次第加行呢？可以修。

处在初学阶段也可以修持两种加行，就像论中所讲，通过闻思的方式而修持次第加行。这个是论中所讲的，以这个为例“以闻思的方式”，什么叫以闻思的方式呢？初学的阶段，你可以修习次第加行，不一定必须要修正等加行，不能修次第加行。实际上通过闻思的方式也可以修习次第加行。所以顶加行在中间好像必须要通过第一正等加行，第二顶加行，第三次第加行，第四刹那加行，不是这样的。实际上最初的时候也可以通过闻思的方式来修次第加行，也可以真实地修持正等加行，所以这两种加行都可以修。这段话的意思主要是讲这个。

**如果对实际修持这两种加行【正等加行与次第加行】的方法略加宣说，则首先是在正等加行之际，将三智的所有相摄为一百七十三相而进行修持。**

因为真正的修法是正等加行和次第加行，如果把这个方法略加宣讲，比如首先是在正等加行的时候，把三智的所有相摄为一百七十三相而进行修持，总摄的方式进行修持一百七十三相，这方面就是讲正等加行。

**如果进一步宣讲的话，以其中基智的第一相——无常之相的修持方法为例：**

要修持这么多相，三智当中有这些种种相，以基智的相来做例子，第一相就讲无常相，修无常相的时候，以它为例：

**安住于以有为法对境所含摄的一切万法都是连贯的、刹那相续的生灭自性，也就是其境相【义相】；对外境无常的道理，依靠教证理证之推理智慧而断除增益的修持，则为其识相。**

此处以无常为例，讲到了境相和识相，也可以说是它的对境和它内心当中了知的本体。

首先讲它的境相安住于有为法对境。所有的有为法绝对是无常的，一切有为法绝对周遍无常，所以安住于有为法对境所含摄的一切万法，全部都是连贯性的、刹那相续的生灭自性。只要产生的因缘，总的因缘没有消亡，都会连贯下去刹那生灭，就是刹那相续的生灭自性。了知一切万法都是连贯的、都是刹那相续的一种生灭自性，就了知了无常。

此处是从它的境相，也就是它的义相或者对境来讲。比如我们要修柱子的无常，实际上我们了知这个柱子是刹那生灭的，它在不断延续刹那生灭的自性，了知柱子本身的状态这叫做境相。当然以柱子类推，一切有为法，还有我们的心识、种种的烦恼、种种信心这些方面都是刹那生灭，没有一个是真正恒常不变的。这是对所境的了知，对境相的了知。

下面是讲识相，识相就是讲对外境无常的道理依靠教证理证的推理智慧。有些事物是通过教证来抉择，佛陀在经典当中也讲到一切万法刹那生灭，根本不住

一刹那自性等等。通过理证来推理就像以前学《经庄严论》的时候，有十四大理证进行推理，运用这样的教证理证，内心当中有了断除增益的修持。所断的增益是什么呢？就是这些阶段性的恒常。一些粗大的恒常通过粗大的生灭就可以了。比如春夏秋冬的变化，以及很粗大的生死变化，就知道一切万法都不是恒常的。相续当中主要的增益还是一种恒常，阶段性的恒常。觉得有些法是刚开始安住，安住很长时间突然变坏的，在变坏之前是安住的，这个方面就是属于刹那生灭细无常要断除的增益。把这些增益断掉之后就产生一种定解，依靠断除增益而修持就是其识相。内心当中怎么样修无常？内心当中要产生一切万法无常的定解，这方面就是从行持的角度讲，称之为识相。

下面就开始对声闻道和大乘道进行对比。

**对于声闻自道而言，仅仅这些就已经足够了。**

对于声闻自道，了知外境的境相都是连贯性刹那生灭的，内心当中也对它进行修持，这个就够了。通过这样的修持，四谛十六行相当中的无常相就可以从这个角度来了知。无常、苦、空、无我都可以从这个角度来讲，外境是怎么样的，了知它的所缘外境的本体，内心当中断除增益如是修持，这些都可以类推，类推四谛十六行相都可以了知。小乘之道而言，仅仅这些就足够了。

**但因为大乘行者必须在相续中生起所有各乘的证悟境界，所以仅仅（证达）这一点是不够的，还需要将境相与识相二者都作为对境，以加行的方式来进行修持。**

作为大乘的行者来讲这个不足够。为什么不足够呢？因为大乘行者必须在内心当中生起所有各乘的证悟境界。小乘的这些证悟境界、大乘的证悟境界、遍智的证悟境界都要生起来，所以虽然它的所缘是无常相，对于小乘来讲已经够了，反正证悟人无我空性，这样修下去就可以见到四谛十六行相的自性，对于小乘的自宗来讲就可以了。但是大乘不是这样的，大乘还要证悟道智、遍智，或者一切增益都要断除，从这方面讲的时候，单单说外境刹那生灭，内心当中去了知它而修持，这对大乘来讲完全不够。

大乘要证悟各乘境界的缘故，还需要将境相与识相都作为对境。不单单把境相刹那生灭作为对境，而且把识相也作为对境，通过加行的方式来进行修持。把二种相都作为对境，或者上师讲分二谛来修持。在胜义当中必须要了知境相、识相都是无自性的，都是空性的，还要进一步地了知道智，最后通过这个生起遍智。

要生起遍智，要生起道智，因不能够少。小乘来讲，他不需要生起道智，也不需要生起遍智，所以上师说他不需要前面发心，也不需要后面回向。大乘前面要发菩提心，要为众生修持；中间要通过二谛的方式来修无常，通过二谛后面来回向，不单单是了知外境无常，这个是世俗当中了知的。



为什么说要把境相、识相都作为对境呢？实际上二者作为对境来讲都是无自性的。了知二者都是无自性的，能够修这个才是真正的正行无缘，才能够真正地作为一种道智的因。要证悟无分别智，必须要修持它无自性，名言谛当中怎么修，胜义谛当中怎么修，从菩萨的修行来讲还要进一步深化。在这个基础上才可以成为遍智的因，可以说真正了知一切万法的自性。

如果只通过声闻乘的修法，只是内心当中了知外境是无常的，这可以获得声闻道的果，但是不可能获得道智，也不可能生起遍智。所以菩萨的修法要比声闻乘的修法高得多，他的所缘或者条件要严格得多。《定解宝灯论》当中也讲，如果具备发心行回向等等，就可以证悟一切万法的无自性。所以把无常的境相和识相都作为对境了知，这些都是无自性的，超越所谓识相和境相，才可以了知在大乘当中一切无常的相，名言当中怎么修，胜义当中怎么样安立的问题才可以了知。

至于所宣说的二十种加行，因为其中有三种只不过是三智证悟方式的分类；而有十五种，又是指界限的分类，所以真正的所修，就只有无住加行与无行加行二者。

这个二十种加行是在讲正等加行的时候，是一种加行的自性。加行的自性怎么样安立？二十种加行就是它加行的自性。其中第一种加行叫无住加行，第二种加行叫无行加行；第三、第四、第五，这三种是指三智证悟的反体，是指三智证悟的方式的分类；后面十五种是指界限的分类，这些都不是真正的所修。真正的所修就是二十种加行当中的第一个加行和第二个加行，就是无住加行和无行加行这二者。

因为在二十种加行当中，真正的正等加行的自性是二十种加行，你必须要修二十种加行。而二十种加行当中又怎么修呢？华智仁波切此处给我们分析说，二十种加行当中只有两种是真正的所修，其他要么是三智的本体、证悟的分类，要么是界限的分类，和真正的修行有关的，真正的所修就是无住加行和无行加行。在麦彭仁波切的注释当中也是这样很清楚地讲了，无住加行和无行加行是真正的加行。

既然是真正的加行，我们就要了知到底怎么样去修持呢？因为这样一个次第第一个次第下来的时候很清楚，三智作为一种所缘、发心的对境，必须要通过四加行来趣入。四加行当中正等加行和次第加行是真正的修，顶加行和刹那加行是它的界限，所以把修行放在了正等加行和次第加行当中。次第加行只不过是在正等加行前面，在这个基础上进一步地把它连贯起来，次第现前，所以真正最主要的所修又放在了正等加行。正等加行的初期、因缘，它的很多讲法之外，它的加行的自性有二十种，正等加行有二十种修法。二十种修法当中又怎么样安立呢？除了这两种之外，其他的是和加行有关，或者是三智的反体，或就是它的界限而

已。所以最后就放在最关键的问题，般若的精华。

真正我们讲《现观庄严论》是讲般若的修行的次第，你怎么样去修般若？通过三智、四加行，分到正等加行，通过二十种加行，二十种加行分到两个加行。此处就要讲两种加行。

如果你掌握了无住加行，掌握了无行加行，那么就可以说掌握了般若的修法，最后归摄到这个当中。对我们凡夫来讲，确确实实，这么广大的论典，最后怎么样归摄它，怎么样通过慢慢慢慢修行去证悟它。最后华智仁波切就说，只有无住加行和无行加行来证悟。

下面就要对无住加行和无行加行作解释。

**所谓的无住修行，也就是遮止对外境耽执的修行。**

什么是无住修行呢？在解释的时候，平时我们比较熟悉的是什么呢？遮止对外境的耽著。怎么样去遮止？外境都是不存在，都是无实有。从这个方面了知，就不会再耽执外境，这个叫作无住的修行。

下面以无常为例进行宣讲。

**因为此时是以无常之相为对境【外境】，所以，在通达即使了知无常之理，也只是名言世俗的证悟之相，在胜义当中，无常根本无法成立为实有的道理之后，内心不住于任何耽执，也就是无住加行。**

当然此处我们不耽执的外境是一切万法，所有万法都不能耽执，从色法到乃至一切智智，但此处主要是讲无常，以无常作例子来宣讲，我们就了知一切万法是无常的道理。从外境而言一切万法是无常的，但是所谓一切万法无常也只是名言世俗的证悟，了知一切只是包括在世俗谛当中。我们在学习智慧品的时候，前面有一段二谛的辩论，无常到底是胜义谛所摄还是名言谛所摄？寂天菩萨对这个方面也讲过了，如果真正分析的时候无常根本不是胜义谛，可以包括在名言的实相。

所以我们在了知无常的时候，可以说是名言世俗的万法了知是无常的。但是在胜义当中，无常根本无法成立。因为这个无常是谁的无常呢？我们说是色法等等的无常，或者说是心法的无常。但是色法和心法到底存不存在？胜义当中，色法和心法没有存在的机会。所以从这个方面讲，无常的所依不存在，所依不存在无常也根本无法成为实有。

所以，所谓的恒常和所谓的无常从究竟来讲堕于两个边。为什么堕于两个边呢？一般的凡夫人认为是恒常的，这是堕于常边；进一步修行之后，你认为是无常的，还是一种增益，比较微细的增益，所以也不是胜义实相。只有到了胜义空性当中，我们就知道所谓的一切万法既不是恒常也不是无常。这两种概念或者是众生的增益，或者说修道的趋入方式而已，接近于胜义谛而已，根本不是真胜义。

真胜义当中，无常的概念根本无法成立，没办法成立实有。所以在外境当中无常也不存在的话，内心不住于任何耽执，连无常也不耽执，这个叫作无住加行。对外境的执著通过这样的方式来进行遮破。

所以为什么要把小乘的十六行相作为增益？我们讲三十二增益的时候，一般凡夫人对于四谛的不了知，还有十六种增益，还有小乘安住在无常苦空无我当中有十六种增益，要打破才是真正的实相的见，所以在实相见当中没有恒常也没有无常，由此对外境的执著就打破了。

平时我们把一切万法作为所境观察，从色法乃至一切智智，观察的原因就是为了打破耽执。所以如果长时间学习中观的话，对这个问题就很熟悉了，为什么我们要破斥一切万法的所境，把一切作为对境来观察，再再地通过离一多因、缘起因来观察，“哦，这一切万法都是不存在的！一切万法都是无自性的！”最后我们修般若的时候，要打破所境耽执方面必须要使用。现在我们要为了修般若打个基础，你不抉择一切万法无自性从外境当中不存在，这个方面很难真的趣入。

这样一来，在通达无常的空性以后，因为能修之心也是不成立为任何边界的空性，以什么（有境）而对什么（对境）进行瑜伽修持也是了不可得的，所以，所谓的“修持”，也只不过是除了名言中的增益以外，并不存在一丝一毫的修持。

在了知了外境不存在，或者说对外境的耽执打破之后，通达了无常的空性无自性之后，因为能修自心也是不成立为任何边界的空性。平时好像有一个所修的空性和能修的心，但是能修的心一方面作为所境来观察的时候它也是无自性。所以我们可以把柱子、瓶子作为所依来观察无自性，我们也可以把心，它也是无自性，所以可以把心法——能修之心来作为观察也是无自性。或者从另外一个角度我们分析的时候，如果你的所境无实有的话，你的能境绝对无实有。所境的戏论一旦息灭了，能修的心也会熄灭，逐渐逐渐会熄灭下来。

所以，我们在打破了对外境的耽执之后，怎么样来打破对能修之心的耽执。平时我们认为我要修法，实际上“我要修法”这个心，或者“我正在观修空性”的这颗心，它到底是不是真实的？或者说我们总是盼望生起觉受，实际上你盼望生起觉受的这颗心到底是不是真实的呢？从这个角度来讲的时候，没有，能修的心也是不成立为任何边界的空性。

现在我们可以把所境的一切万法通过缘起因来抉择为空性的话，能修的心难道不是缘起吗？能修的心也是一种缘起。所以，能修的心也不成立为任何边界，它也是本来空性的。所以没有所修也没有能修，最后达到这样一种最高的层次。

你有什么有境对什么对境进行瑜伽修持呢？如果有一个有境，可以说我通过我的这颗心，我这颗心存在而外境不存在，所以我的心就可以对于外境不存在的空性进行修持。但是，外境不存在已经观察完了，有境不存在也观察完了，那么

你通过什么有境来对什么对境来进行瑜伽修持呢？这个完全不可得。所以，所谓的“修持”这个概念在名言谛当中有一种增益，世俗谛当中有一种所谓的修持的安立，有一种修持的增益。除了这个之外，名言谛当中有一个所谓修持的概念之外，本体当中或者胜义当中也好，不存在一丝一毫的修持。这个就是为什么说在究竟的时候“无修”，“无修就是最胜修”的原因就是这样的。有什么所修的？如果有一个空性，这个空性存在我就有一个所修，但如果你的心存在我就有能修，但是这个空性也不存在，你能修的本体也是空性的，你用什么样能修的心和所修呢？究竟我们要达到这个境界，就是要这样地修。而般若境界就是这样的，无有能修所修的大实相，菩萨入根本慧定的时候根本没有能修所修。

如果菩萨入根本慧定的时候完全泯灭了二取的概念的话，我们要随顺它，要跟入根本慧定的境界修持的时候，它的真正的近因也必须要做到无修。如果你在近因的时候没有做到无修，还是通过一个所境的方式把空性做一个靶子一样，做一个所缘一样在那儿去缘，可以作为它的远因，但是最后你如果不达到离二取的空性的总相的话，没办法作为空性的真正的因。

所以，他在加行道的时候，世第一法位，就是最接近见道的世第一法位绝对要修二取空的总相，而且这种总相非常清晰，必须要这样修持。之后才能以这个作为近因趋入到见道的智慧当中去。所以，这个方面是所谓的修持名言当中有，胜义当中不存在。

如果能了知这一点，则因为通达了行持外境和有境的所谓修持并不存在，故而称之为“无行加行”。这种加行，也是遮止对有境耽执的修行。

了知了这一点之后，因为通达了行持外境和有境的所谓的修持不存在，所以说就称之为“无行”，没有所谓的修行，后面讲到的遮止瑜伽，像这样的话就是称之为“无行加行”。这种加行主要是遮止有境的耽执的修行。

般若波罗蜜多这样一种正行，真正讲的时候极其深广。

对于这两种加行，在其他经论中也有“遮止住”与“遮止瑜伽”的提法，这里的“瑜伽”与（前面所说的）“行持”是同一个意思。

“无住加行”和“无行加行”其他经论中也是有“遮止住”与“遮止瑜伽”的名词的提法。实际上“遮止住”就叫作“无住”，“遮止瑜伽”就叫作“无行瑜伽”，“遮”就是“无”的意思。像这样的话就是“无行”的瑜伽。

这里的“瑜伽”和前面的“行持”是一个意思。“无行”和“行持”等等这方面是一个含义。最究竟来讲的时候，不能有丝毫的执著。

般若波罗蜜多显宗当中，讲究修法的时候也是这样的。所以《经庄严论》在第四品当中也是讲得非常清楚。

如果结合其他的佛法专用术语来进行阐述，则所谓的“无有所修”与“无

有能修”也只不过是表示这两种加行。

其他的经论当中也有一些佛法专用术语。在以其他的术语来阐述的时候，也提到过“无有所修”和“无有能修”的概念或者提法。

实际上除了“无住加行”和“无行加行”之外，也没有其他的。它所表示的也是“无住加行”和“无行加行”这两种。所以就是在无有所修和无有能修状态当中如何安住，如何护持，实际上都在讲这些。

也就是说，所谓的“无住加行”，就是“无有所修”的意思；而所谓的“无行加行”，则是“无有能修”的意思。

最初的时候我们做不到无有能修所修，这个有一个方便就慢慢要息灭这些增益，慢慢把我们内心当中种种的粗大的执著，或者微细的执著，显现的执著、空性的执著，慢慢来进行抉择。或是说现在我们在闻思的时候，对中观应成派的抉择为什么变得这么重要？中观应成派就是抉择一切万法都是一味的空性，完全是一味的。那么在一味空性当中哪里有一个所缘，哪里有一个能修呢？

如果你能够把应成派的空性抉择的很圆满的话，你要修般若的现证，或者你要修中观正行，或者你要修大圆满的正行，要修大手印正行，都是以这个为基础的。你在这个基础上再进一步修持，那就很迅速。如果你没有了知应成派的空性，不知道这样一种能修所修，或者一切的执著相都是歧途，你还一本正经坐在那儿使劲地观，使劲地修，有实执的方式、靶子的方式来修，这样不是真正的一种修行。确实是这样。

所以，我们真正要想修行之前，应成派的见解很稳固，必须要极其稳固的打牢之后才可以。麦彭仁波切《定解宝灯论》当中对这个问题也是再再地赞叹，赞叹了应成派的空性。

所以，如果你有了应成派的空性之后那就可以，没有应成派的空性的话很难，怎么样都落入实执当中。所以，以前我们在学习《入中论》的时候也是再再提到应成派是不分二谛，他抉择的是一切根本无所缘的这样一种本性。那么到底怎么样趋入？通过我们这样一种善分别念，通过这样一种殊胜的教授，慢慢抉择的时候，一切在世俗谛当中的法怎么样，胜义当中法怎么样，二谛的法是怎么样的，最后的一切万法的无缘的空性的总相可以现出来。这个基础上你去修无住加行、无行加行，才有一个真正比较坚实的基础。没有这个的话，真的很多修行时候，不能说没有用，但是是一种远道了，不是近道。所以，如果能够以应成派的空性来摄持，这个般若现证也很容易修持。

为什么有的时候在辩论的时候，以前我们学中观上师也介绍过，就是在解释《现观庄严论》的时候，有些大德是用唯识见，因为这个里面主要是讲般若空性，通过唯识见来抉择般若现证，则所谓的空全是二取空；有些论师从自续派的观点

来解释般若现证，分二谛加胜义简别，你是怎么样修的；有些论师用应成派来解释般若现证，般若现证当中这个空是什么空，绝对是应成派的空。所以，宗喀巴大师的《金鬘疏》当中，他也是通过应成派的观点来抉择般若现证的。

所以，我们如果从无住加行和无行加行来观察的时候，你真要去通达一个圆满的般若空性，因为《现观庄严论》是抉择般若空性的，你要抉择一个圆满的般若空性，绝对是应成派的殊胜观点。你不以这个观点来进行抉择的话，没办法真正趋入到般若空性当中去。

此处讲“无有所修”“无有能修”深广的含义，必须要相续当中产生一个非常稳固的定解。

另外，无有任何作意即为般若之义的说法，也仅仅是指不作意于对任何外境与有境谛实的耽执。

还有一些提法就是说“无有任何作意这个就是般若”，什么都不作意就是般若，这个说法又是怎么解释的呢？还是没有离开此处的“无住加行”和“无行加行”。

所以，也仅仅是指不作意于对任何外境与有境谛实的耽执，这个叫做“无有任何作意”。这个方面就是真正的一种善的方面的无作意。因为无作意有恶的无作意和善的无作意，在《定解宝灯论》当中麦彭仁波切也专门提到这个问题了。

所以，真正我们要了知无有任何作意就是般若，要是真正的般若正见的话，也只是说对于外境没什么可作意的，对有境没什么可作意的，什么样的作意都息灭的状态，也可以说是无有这种作意就是般若之义。也可以从这个方面来解释。

此处华智仁波切用了很多方式，“遮止住”“遮止瑜伽”的提法，“无有所修”“无有能修”的提法，“无有作意就是般若”的提法，这些方面都是在讲“无住加行”“无行加行”。所以，通达殊胜的要义，实相意义，就能够通达真正的般若，或者说一切佛法的精华。

今天就辅导到这里。

## 现观庄严论（总义） 第7课 初稿

下面辅导《现观庄严论》。《现观庄严论》现在还在讲无住加行和无行加行这两个内容。

还有，因为任何外境都不可成立，所以，内心不执著于任何法，就是“无

住（加行）”的含义；不执著于任何法这种极其殊胜的瑜伽，就是所谓的“无行加行”。所谓的“无修而修”，与此也是同一个要点。

还有就是讲到了要点当中，从另外一个侧面来体现的时候，任何外境都不成立，因为外境不成立的缘故，内心不执著于任何的法，这个方面就是无住的加行。

这个外境有的时候是一种所缘或者一种对境的意思。不管是处于色法的外境还是以心作于所缘，实际上任何一种外境都不成立。通过中观正理或者它本来实相的自性全部都是一种空性的法，没有什么可执著的。因为外境不成立的缘故，内心不执著于任何法，这个方面就是一种无住加行的含义。虽然里面也有外境不成立和内心不执著两个意思在里面，但是实际上从修行的角度来讲还是主要是说外境不成立。它从了知外境不成立而安住是属于对外境的一种执著，对所缘的一种执著打破了。

第二种不执著于任何法这种极其殊胜的瑜伽，如果要观待来讲，是属于它的一种内心，是一种能修。实际上自己的能境当中也完全没有任何执著，因为对所境没有执著，所以能境也不可能执著，这个方面就是属于无行加行。

所以所谓的无修而修也是同一个要点。无修而修是没有什么可修的，这种没有什么可修的本身就是一种修行。无修而修实际上是简别了有修而修，有修而修就是一种所缘，认为有一种所缘。这个所缘不管是对于白骨观的一种所缘也好还是对唯识的一种所缘也好，乃至对空性的所缘也好，这方面都是有一个所修的法。这个方面就是一个过度，一种方便可以安立。但是如果按照般若波罗蜜多的教授来讲这个还不算最了义的修法。所以无修而修实际上就是从外境来讲，从内心来讲没有什么可以修行的，为什么？因为一切万法本来就是这样离戏的，安住在离戏当中不做任何地改造、不做任何地调整，这方面就是一种无修而修，这个就是般若波罗蜜多的精要。不管是显宗的修法也好、密宗的修法，真正在最了义修法的时候都是按照这样的修法而修的。“与此也是同一个要点。”

**正如《经庄严论》所云：“欲修最上修，不见一切修。”**

这在第四品当中有，第四品讲能境因的时候讲到这个问题。这样观察的时候，它的原意是“欲修最上修，不见一切修。欲得最上得，不见一切得”。

“欲修最上修，不见一切修”，你真正要修习最上的修法，根本不见道，没办法安立一切的修，一切的修都见不到，所以说“无有诸修见，许为极胜修（03：25）”的原因也是这样。

由此可见，修持般若波罗蜜多之义的究竟正行，也不过如此而已，因此，我们必须以该要义彻底断除增益。

通过前面的问题我们可以知道，修持般若波罗蜜多的意义的究竟正行，除了这个之外再没有其他的，就是无修而修，就是无住加行和无行加行这两种修法之

外再没有其他的了，这个就是一种最深奥的修法。

当然我们刚刚学习般若波罗蜜多的时候，一下子要做到无修而修这个是很困难的。我们认为无修而修但实际上还是有修，我认为已经无住了还是有住；认为什么戏论都没有了这个本来就是一种戏论。所以这种无修而修不是那么勉强的，确实不是勉强的。

这种很高层次的修法也只有通过大量的前行、大量的消除戏论的修法、大量的有修的修法累积到一定程度的时候，你内心当中才能够真正的掌握什么叫作无修而修。不是通过分别心去缘一个无修而修，认为我已经没什么修的或者确实没什么可修的。但实际上真正按照般若度的角度来讲，你这种缘有能缘有所缘，你的所缘就是没有什么执著的，一切都是离戏；你的能缘就是你的心在缘它，你认为一切都是没有修的，这个就是一种有修。

所以，要达到这个目标，这个是最究竟了义的般若波罗蜜多，但是我们要真正做到无修而修，还是要通过各种各样的前行——出离心的前行、菩提心的前行还有单空见的修行，慢慢把这些粗大的、中等的、微细的执著真正能够泯灭，内心当中要产生一种觉受。当内心当中真的产生一种觉受的时候，这个时候才能够接近无修而修这么高的一种修法，这么高的修法才能做得到。

所以无修瑜伽士不是这么简单的，他是有一种很高层次的修行，在内心当中安立的而不是在见当中安立，见当中很好安立，见当中可以佛怎么怎么样，但实际上我们的相续还是处在小资粮道以外。

我们的相续是小资粮道，我的见、我们的分别心可以抉择到佛位。这是一种抉择见的特点，我们抉择见的时候可以一下破四边，但修的时候你只能一边一边破，修的时候只有这样一边一边来。所以，像这样的修行，有的时候是一种证悟的时候有的说法是有这样讲的，证悟是顿悟修持是见修，有这样讲的。

但是这个根性不一样。我们现在是按照大多数的根性来讲的。极利根的根本也不一定有这样一种次第性，毕竟他的因缘已经成熟了。以前修这个法修了很多的时候，因缘成熟了之后不需要很多加行的修，也有这样的情况。但是我们现在是不是这个情况？自己分析。

究竟意义是除了这个之外再没有了，“因此，我们必须以该要义彻底断除增益。”就是要以这个要义抓住核心，来断除一切的增益。一切的增益有很多种，粗大的、微细的乃至于各种歧途，实际上只要不符合于实相的，不符合于一切无所执、一切无所缘的这样一种实相都叫增益，必须要完全断除，通过一切的方便来断除这样的增益。

不管是运用自空的还是他空的，尤其是把自空、他空两个见解和合起来的时候，断的增益要多一些，圆满。一切的增益，有的时候在我们抉择完之后就觉得



空应该是真实的，但是有的时候这样一种空也不一定是真实义的，因为这个空它还是属于一种戏论。

如果按照他空的观点来讲，你这个空恰恰就放在客尘当中去了。所以像这样讲的时候，我这个见解到底是正确还是不正确，到底是不是真实义的？有的时候可以通过自空来抉择，反正执著都是。有的是借助他空理论，他空理论当中讲客尘讲得很清楚：一切的分别、一切的执著都是属于客尘，所以一旦把这个一换位置，把它的光明，这个光明是什么？这个光明就是根本慧定这样一种空性，如果把这个定义成空性的时候，你自己通过分别心来抉择这些所谓的空、所谓的不空全部都是客尘，都是分别心的状态。所以也可以借助这样一种自空、他空换位的方式来进行观察，这个方面有助于让我们通达自他空圆融的问题，到底是怎么样安立的？一方面把戏论能够认得更清楚。

**如果把此等要义视为附带之义，仅仅依靠论典的个别词句，而将毫无意义的众多冗词说得天花乱坠，则是彻头彻尾的截断甚深大义之法缘。**

这么殊胜的要义我们如果觉得是附带的，这个不是最主要的，依靠论典的个别词语，也就说不是真正最要义的，也许是方便、也许是一种引导的词语，把最主要的注意放在词句上面，把很多毫无意义的众多冗词说得天花乱坠的话，这方面只是说的好听而已，实际上根本没有抓住般若的精要，没有抓住佛法的精要。佛陀是通过什么成佛的？菩萨是通过什么成为菩萨的？我们就通过这个就知道什么是精华？到底哪个是要义？佛陀是因为般若波罗蜜多成佛的，菩萨是通过般若波罗蜜多而成为菩萨的。

所以为什么一般人不能成为这样的菩萨也不能成佛，没有精通般若波罗蜜多，没有精通实相。所以我们就知道这样一种般若空性绝对不是附带的，其他个别的词语，很多冗词说得天花乱坠，你如果没有接近这样一种含义，你说再多都没有用。

所以我们就从学习的时候，真正要学到最后的时候就发现这是一种很简单的事情。以前我们很多的分别念都是没有用的分别念，但这个里面也有什么关系呢？实际上我们真正在分析的时候，如果我们慢慢学，学到最后对于般若有一种定解的时候，我们会发现一切的实相太简单了！真的是很简单。但是我们要知道这个简单，必须要经过复杂。你如果没有经过复杂没有复杂过，你就不知道它的简单性。所以说为什么我们要学的时候学很多很多，但是学到最后的时候就是这么一点点，就是这个而已。这个方面你真要达到这么一个比较精要的见解，还是需要很多轮很多轮的分别来淘汰它，首先经历了复杂最后可以知道它的简单。如果我们刚开始不知道它的复杂性，到底怎么简单？没办法去体会它。

所以我们这样学下来的时候，你会知道虽然学很多最后就是这么一点，但是

确实还是必须要经过这个问题。如果不经过的话，我们内心当中的怀疑一层一层的过滤掉，一层一层的抛弃掉，这个是做不到的。

当然这还有一个层次问题，我们现在已经觉得很简单了，但我们认为的简单仍然还是一种方便。真正到了实修实证的时候，内心当中产生证悟的时候，这种感觉、那种境界也是另外一番境界了。

但是这都是佛菩萨的一种引导方式。虽然佛菩萨在究竟果当中讲：这是究竟果，怎么怎么样。在密乘当中讲了很多这些很简单的窍诀，但是这么简单的窍诀拿给我们一般人看根本就看不懂，没发现什么很深奥的东西。有的时候我们觉得这个要诀，相当于我们平时看武侠小说这个秘籍，反正我们看到不管是谁得到这个秘籍一下子就成了高手。但是佛法当中的秘籍不是这样讲的，一个初学人得到了这个不是什么秘籍，你看到的时候就是这个。学完之后好像我们听大圆满的时候对大圆满非常有信心，但是学了之后怎么就是这个？怎么回事？好像没有什么很特殊的地方。对于他真正的基础没打牢、正见没打牢的话，根本就体现不出它的殊胜性，到底哪个地方殊胜？找不到它的头绪。

所以这个方面就说我们在观察的时候还是需要慢慢地来，慢慢把这些基础打牢之后再最后一看窍诀的时候真正是窍诀，完全能够体现它的真正的殊胜性在哪里就可以分辨了，否则你分辨不出来，怎么样去安住这些都是无法了知的。

因此，成千上万的印藏诸大智者与成就者的所有论典以及修行教言中，也将（所有内容）归结到“无执”这一精要之上。

所以，成千上万的印藏大智者、成就者这些通达之士，印度、藏地汉地的大德，最后都归结就在无执，一切无执是精要。

有时候看印度、藏地、汉地的大论典都是吻合的，讲的时候没有什么不一样的地方。最后在归纳的时候，因为这些都是真正已经通达了、证悟了、内心当中对法界的意思完全明明白白的现出来了。所以，他写论典的时候，完全围绕这个问题在写，和这些全部都是一样的，只不过有些时候讲的侧面不同而已，讲自空、他空、圆融很多侧面，实际上最后讲的时候都是无执。我们如果有时间再去看一下这些论典，或者汉地真正证悟的大德所写的论典，会有一种不同的体会。

如果能够通达这种如同“百川归一流”的摄集之方，就不会再仅仅因佛法术语的不同而将其执为相违，进而以贪嗔之念加以破立，反而会因为对所有宗派生起了诚挚的定解与信念而感到无比欢喜。

如果我们能够通达“百川归一流”，就是所有修法实际上都是归在一个要点当中，就好像很多支流汇入到一个干流当中一样。在支流当中的时候，它完全是不相同的，是各自的，一旦汇合起来，就全部变成了一味。

在佛法上也是这个特点，讲的时候方方面面的讲，为了遣除我们方方面面的

怀疑，打破我们方方面面的争议，所以讲得很多。比如《中论》二十七品，每一品都不一样，但我们把这二十七品的内容再归纳的时候，那就是般若波罗蜜多，就是一种无执空性，除了这个再没有了，完全归纳到这个地方去的。龙树菩萨为什么要讲这么多？你讲一个空性就够了，又讲一个无执着，你怎么无执着？为什么不执着？完全不知道是为什么无执着。所以，他从因缘品、从破烦恼、破色法、破心法，全部破完之后，我们知道确实没什么可执的了，我们执着的东西就是这些。所以，当他把整个不执着的理论体系完全给我们呈现出来的时候，我们的分别心一观察之后接受了，确确实实是这样的，最后就落到一个无执上面，基本上《中论》二十七品的整个词句、体系就能够浮现出无执。这就是为什么要无执着，哪个方面体现无执着，还是内心当中产生一个非常坚固的定解，才能够知道无执到底是在讲什么，为什么是精华，这方面才有一种真正的体会。

如果了知了这样精华的摄集方式，就不会再因为佛法术语的不同，胜义谛是什么、世俗谛是什么、各个宗派的讲法、汉地的讲法等等很多的讲法，就觉得这个地方和那个地方不一样，把它执为相违。不单单是宗派和宗派之间，有可能佛法和佛法之间、佛经和佛经之间执为相违，或者一个经典的前面后面执为相违，都可能出现。

所以，如果真正能够懂得本性是唯一，但讲的方式是各种各样不同引导的话，就不会认为是相违的。如果把它执为相违，就可以通过贪嗔之念加以破立了，但是我们如果没有把它执为相违，没有贪嗔之念加以破立，就会因为对所有的宗派生起诚挚的定解与信念而感到无比欢喜，对整个佛法都会产生一种欢喜心，就会认为佛法确实很殊妙，没有任何的矛盾地方，这是来自于定解、信念。

以前我们对某个宗派的人有不好的看法，就是因为对他的宗派教义有看法，就把这个问题放在这个人上面，你这个宗派是这样的，我对你修行的人就产生了想法。如果对整个宗派意识缘 16: 23?，你再就观察这修行者的时候，全部都是趋向于解脱，对于修行者不好的观点也会随之消失。所以，对于这个宗派产生欢喜心，对修行者也能够产生一种由衷的欢喜，觉得这个就是修正法的人。

我们有时候会觉得我们是这个派他是那个派，或者我是藏传他是汉传，把这个阵营划得很明确。如果对正见方面通达，不会划得这么明确。那是不是就没有分别呢？还不是完全没有分别了，你是个宗派的人，但是你有没有修？就像我们好像是一个修佛法的人，但我们安住佛法没有？我们是皈依佛法的人有的时候解释外道怎么样，但实际上看我们行为的时候，我们并没有安住在佛法当中。从这个角度来讲，我们又有什么资格指责别人是外道呢？实际上我们也可能是一种形象上的佛教徒，实际上是外道而已，这个差别不是没有，但这个差别已经放在了你和这个法相应的问题，而不是单纯的前面一个很粗大的你是哪个宗派所

以我排斥，已经不是在这个层次上，而是在另外一个层次上面了，这个方面实际上是自己到底和佛法有没有相应的问题。

佛法不是迷信，但你自己是不是迷信，这个要观察。佛法是很殊胜的，如果你没观察，那你就是个迷信者了。一般的人说佛法是迷信的，对一部分，对某个人而言可以这样讲，佛教徒当中有迷信的人和智信的人。就佛法本身来讲，不存在迷信不迷信的问题，迷信不迷信的关键是人的问题。所以，我们如果对佛法完全不了知的话，那就是迷信，我信佛，但是不知道他讲什么，这不是迷信是什么？如果我信佛，我知道佛在讲什么，这个就不是迷信，迷信的定义安不到我头上，因为没有这个法相。所以，对于佛法产生一个定解很关键。

**这就是我们通过闻思般若波罗蜜多所取得的收益。**

这个就是我们通过闻思就很正确、很系统地把般若波罗蜜多闻思完之后所取得的收益，这个收益非常大。对于其他宗派所有的佛法已经了知是圆融的，了知之后对其他的人也不生起蔑视的心态，因为你了知了空性的见解，不会产生这种烦恼。而且知道了佛法的精妙是无执着，了知这么多东西，就是闻思般若波罗蜜多的收益。

**这样一来，再也不会说“因为一切万法皆为空性，所以不存在任何修持”，从而因堕入断见而住于平庸。**

这样一来，我们就不会讲了，就因为一切万法是空的，空的就不会有什么修的，这就堕入断见当中或者住于平庸当中，什么意思？就是什么都不做，不去修法也不去造恶业，就是一种平庸状态，或者一般的、平凡的、分别心的状态就叫平庸。要么就堕入断见，既然是空的，我就什么都不做了，反而是做恶业，这个就是一种断见。有的时候住于平庸，这个会有不好的结果。正确的理解空性也绝对会正确的理解缘起，因为空性和缘起二者之间绝对不可能打成两截去分析。如果完全是两个法理解的空性，那就不一定理解缘起。如果你正确的理解空性，绝对会正确理解缘起，因为空性就是缘起的空性，而不是其他法的空性。所以，空是无自性，在名言显现当中有它的显现，有它的作用，这方面完全不错乱。越理解空性的人、对于空性越深入的人，他对因果方面的理解就越深刻。反过来讲，如果你对空性没有理解，你对因果、缘起有一些理解，但是绝对理解不了这么深刻。你对因果有实执的话，理解的程度绝对不会深入。你对空性完全理解了，你对缘起的自性就能完全理解了。反过来讲，你如果对缘起完全理解，肯定是会对空性通达的。真的完全对缘起、空性通达的，这个 21:11?。现在我们从见解方面有一种所谓的圆融，在圆融之后，你做不做、走不走看我们自己。

**如果能够通达“在胜义中，以外境与有境所表示的一切万法之自性离戏无生、超离思维”的道理，则不会受制于对任何法的耽执。**

为什么理解了性而不会毁坏缘起呢？不会因为一切万法是空性，就不修持任何善恶，下面就分析这个道理。

如果我们通达胜义当中，通过外境、有境所表示的一切万法的本性离戏无生、超离思维。我们现在所认为的所有的法都不是空性，都没有了解空性的含义。我们说这个是空性的，这种思维也不是空性的。如果真正了知了外境、有境，一切万法的自性确实超离思维的道理，就不会受制于对任何法的耽执，从色法乃至一切智智，乃至我们平时修行禅修，你会去做但是不会有任何耽执，耽执的任何法都是没有的，对一个没有的法你耽执什么。

在如同幻化的世俗名言中，以加行发心、正行无缘、结行回向三者所摄持的，下自有为法无常开始，上至佛相为止的所有诸相，都以无修的方式进行修习，并令其在自相续中生起，便是修持般若波罗蜜多空性的无上妙法。

胜义谛当中就不会有耽执，在如同幻化的世俗名言中有修，所谓的无修完全是胜义当中它等性离戏的，你修什么？你修实际上是有必须要修，修的时候有个次第，加行发心、正行无缘、结行回向。如果你做了这三个就符合证悟实相的缘起，这个不是一个圆满的因。所以，胜义当中可以一切都是无生的，但是名言当中这个不能乱来。名言当中加行发心、正行无缘、结行回向，佛、菩萨你如果不具备这三个就没办法成为证悟实相的缘起。所以，在名言谛当中三个都要摄持，修的时候就是下自有为法无常、无我、空等等，上至佛相就是十力、四无畏等等，以这个为止的所有诸相，都以无修的方式进行修行，并令其在自相续中生起。就是通过无修而修的方式进行修行，而且实际上他在相续当中产生空性的无上妙法，上师讲听的时候注意，前面的幻化或者这个地方的就是修持般若波罗蜜多空性的无上妙法，这是一种窍诀。通过这样正确的道路修下去，如果方法不正确，南辕北辙的方式就没办法到达目的地。

## 现观庄严论（总义） 第8课 初稿

《现观庄严论》的《修行次第略说》，前面发心的内容讲了，现在是正行，正在讲正等加行。

如（《般若摄颂》）云：“如同木艺工匠所仿造，诸等男女造作诸等事，精通般若诸行之菩萨，以无分别智慧造诸相。”

这是《般若摄颂》当中以喻义对照的方式来宣讲的。犹如这些非常好手艺

的木匠工匠，他所造的这些男女非常微妙惟肖，然后通过他的这样一种技术，这些所造的男女虽然是无有心识，但是也可以做诸等事，还是可以显现很多很多多的事业，就好像现在机器人之类的东西。实际上他们没有这样一种心识，但是仍然可以造作很多事业，可以成就很多事业，这是比较容易理解的一个例子。

没有分别到底能不能够修法？能不能够显现很多这样的事业呢？这个例子说，没有分别也可以造作诸事。

同样的“精通般若诸行之菩萨”，菩萨他精通般若行，一切无分别和他后得的一些发心、六度等等，他对一切般若诸行，全部精通。这个菩萨以无分别智慧造诸相，他是通过无分别智慧，安住在无分别智慧的时候，平时我们说你要做一个事情，必须要分别念推动的时候，你可以造诸相，你可以造作诸事。如果没有分别，就没有办法显现。如果精通了无分别智慧，在精通无分别智慧的基础上，可以造诸相，可以显示很多的菩萨相。而且你的菩萨行的福德和智慧资粮能不能突飞猛进，关键是看你有没有无分别智慧摄受。在地前，虽然有分别，你可以修持一切布施、持戒等等，但是有分别的缘故，进展缓慢。在登地之后，获得无分别智慧，就有了无分别智慧这种资粮，还有积累资粮的速度，就大大增加了。

所以说这方面是以无分别智慧通达之后，证悟之后，可以显现一切的菩萨相。当然佛陀的无分别智慧和菩萨的无分别智慧二者之间，还是有很大的差别。佛陀在完全安住无分别智慧的时候，可以任运自成度化一切的友情。菩萨在八地的时候，他出定位无分别智慧是获得自在的，那个时候，安住在无分别智慧当中可以造作。在八地以下一到七地的时候，可以说真正的无分别智是在入定位，出定位的时候是被无分别智慧摄受的。所以这当中有一些差别。

但是不管怎么样，实际上这地方主要是说，如果有了无分别智慧，或者作为它的所摄受，可以圆满资粮，或者说八地的时候，可以相似于佛地的一种修行方式来安住无分别智，以无分别智来造诸相。佛地的时候，唯一就是无分别智慧和他的一切的事业没有分别的方式进行度化众生的。

这方面就讲到通过修持般若可以圆满佛果。

此外，本论宣说基智之际也说道：以能了知的虚幻七相来表示一切万法，并以四无耽执的方式修持此等诸法。

在第三品宣讲基智品的时候就讲过，“以能了知的虚幻七相来表示一切万法”。实际上一切万法现似有，现似好像实有，但实际上，一切的万法它的本性，都是无自性。此处以虚幻七相，有的时候虚幻八相，乃至六相，还有十个比喻相，像这样都有宣讲，下面有注释，这些梦境、幻术、阳焰、回响、镜影、寻香城、幻化，实际上七个相都是现而无自性的一种比喻。当然有的时候我们

看这些都是一样，但是在解释的时候，在无光尊者的比如说《虚幻休息》，还有般若经当中，《现观庄严论》注释当中，在解释梦境幻术的时候，侧面还是不一样的。有些是从现而无自性，有些时候是从因而有果看待的方式，这样的话有不同的解释。

但不管怎么样，这样一种虚幻七相都是表示一切万法不是我们所看到的我们所认为的这些现而实有，而是现而无实有，或者说是无实有而显现的，一切万法就是这样的。

了知了这个之后，以“四无耽执的方式来修持此等诸法”。通过四种无耽执的方式，以色法为例，般若经当中也是讲过了，不执著四色，不执著属色，不执一色，不执于色，是通过四个方式来以色法为例观察。或者是对色法它的本体，色法的相，这个相就是指蓝色等相，还有色法的差别，或者色法的作用，这是第三类，第四个就是色法的有境。这方面都不耽执，四无耽执。还有这样配的，通过空性、无相、无愿、无为，来配一切万法的了知。所以这方面是在《现观庄严论》颂词当中也有讲。在讲完了虚幻七相之后，马上讲到了它的修持方式，查原文就可以知道了。

以这样的修持，暂时可以在自相续中生起无一不备的三乘修证境界，究竟可以将此等一切清净于空性离戏无执的一体法界之中。

通过这样一种现而无自性、打破一切执著的方式来修持的话，暂时在自己的相续当中可以生起无一不备的三乘修证境界。基智、道智、遍智，像这样一种三乘的修证之心都可以逐渐在相续当中生起来。

究竟来讲的话，可以将此等一切，就说是三乘修证或者三智，一切清净于空性离戏无执的一体法界之中。我们在没有达到究竟的时候，这些好像都是有别别的，有三种智慧，有三种乘作用的修持，但真正达到空性的修持达到成熟的时候，达到究竟的时候，实际上所谓的三乘的概念，所谓三智的概念，其实都是一种看待众生而假立的。在实相当中，并不存在所谓的三乘，或者说并不存在所谓的三智等等，或者乃至它的修行，这些都是完全不存在，都是平等一味的。所以究竟的时候，就可以了知一切都是清净于空性离戏当中，根本不执著，安住在一体法界当中，这方面是属于非常究竟了义的一种修法。

只有现空智慧方便两种资粮的双运，才是令诸佛欢喜的无上妙道，作为具慧之人，就必须通达这一点。

此处指出了现空智慧方便两种资粮双运，现空无二，还有智慧和方便两种资粮无二，这样修行下去，才是令诸佛欢喜的无上妙道。有的时候我们在修行时候，现和空分开，了知现的时候没办法了知空，了知空的时候没办法了知现。或者我们在修持智慧资粮的时候，没办法修持福德资粮，修持方便资粮的

时候也没办法修持智慧资粮。实际上这都是无法分的，只不过我们的分别心没办法同时去趣入，分别心的功能是有限的。所以当我们缘现的时候没办法缘空，修智慧资粮的时候，没有办法修方便资粮。但实际上，他们二者的本性是完全一味的缘故，当我们修持般若空性达到一定程度的时候，就可以现空双运同时修，智慧方便两种资粮同时修。

像这样他的这种速度会非常迅速，非常迅猛。现空，智慧，完全因为它的本性没有别别分离。只不过现在我们就把平时惯有的一种分别方式来思维，是现不是空，是空不是现。

后面当我们的内心当中真正有一种上进体会空性的时候，真正内心当中会生起现空无二，离开了现没有空，离开了空没有现，或者智慧可以摄受方便，方便可以摄受智慧，这种修行方式可以修持，这个就是诸佛欢喜的无上妙道。

为什么诸佛欢喜呢？诸佛就是通过这种方式而修成无上妙道的，所以他是非常愿意看到一切众生能够成佛，当看到众生找到了正确的修持，非常欢喜。

我们当然是从佛的角度来讲，从实相来讲，有没有像我们很高兴的这种情况呢？这是没有的。但是佛必定是发了这样一种无缘的悲心，非常愿意众生成佛，所以说佛陀发心也是为了众生成佛，有这个初衷而修行的。所以当他的智慧照见了这个修行人，“哦，我的这个弟子，你看他现在已经了知了现空无二了，已经能够把智慧方便双运修持了”，这个时候就很高兴，佛陀很欢喜，就是因为它符合于实相，这是一种趋向于成佛的一种无上大道，所以说这是佛欢喜的正道。所以这么说佛欢喜，为什么欢喜？找到了正确的道路，很快就可以成佛了，所以说这个时候佛真正欢喜。

有智慧的人必须要了知这个重要性，必须要通达这一点。所以说我们要在现空的上面，现空无二或者二谛无二、智慧方便无二，这方面下很大的功夫，不是停留在表面上了知一下这是无二的怎么怎么样，实际上内心当中就要产生一个很甚深的一种定解。

现在我们相续当中也许有多多少少的定解，但是有的时候是停留在词句上，有的时候停留在意义的表皮上面，这方面实际上是有很多很多层次的，虽然它本体来讲没有层次，但是我们在趣入的时候有很多层次，我们一次又一次地去抉择二谛的时候，一年又一年的抉择二谛的时候，我们会发现我们对二谛的认知，对现空的概念的认知和以前的认知不同，这个说明我们相续当中的定解在增盛。

真正的现空无二，它是属于一种无分别智的境界，它是一种实相。所以现在我们通过分别心说我们已经完全通达了，这不好说，只是一种某种层次上的通达。



所以，我们要一边抉择一边来体会，一边体会一边的抉择。我们的对于现空无二，对于世俗胜义谛、双运的问题，对他二者之间的关系的的问题，才会逐渐逐渐的趋向于实相。刚开始的时候，我们对现和空是两个概念，后面我们慢慢学习的时候，现和空的两个概念的问题慢慢慢慢减弱，慢慢慢慢缩小距离，后面就能够真正了知，大概的了知，哦，这个是现空无二的，这是一种初步的对现空无二的一种了知，对双运的了知。这才是第一步，实际上后面还要去体会，内心当中怎么样去体会这个无二，这方面没办法宣讲。很多大德说的真正的这种体会只能自己内心当中有一种认知，宣讲是很难宣讲的。

佛陀证悟了圆满无二都是很勉强的通过语言文字来给我们表述，所以像这样我们就知道，了知之后，还是一步一步去体会，这是很关键的。

**此时，即使当下不能真实修持佛陀唯有的（十）力、（四）无畏等任一智慧之相，但也可以将向往与发愿将来自相续中能生起这一切的方式作为修法。**

在凡夫的时候，当下不能够真实修持佛陀才具备的十力、四无畏等一切智慧之相。但是此处，我们不能够、灰心丧气。我们现在可以把这些十力、四无畏等一些佛的功德，作为发愿的对境，作为向往的对境，有朝一日我一定要相续当中现前佛的功德。而且这一切的功德，通过无分别智慧和智慧资粮的双运修持，就可以现前，就可以达到。我们要把这个作为目标，然后不断的积累资粮，不断去修持。这方面在如今我们这个阶段的时候，在这个当中讲的时候，就这样讲。当然如果还要在更深层的意思来讲的话，这些十力、四无畏都是自性本具的。自性本具的这些法，实际上把它作为一个目标来修，在有些大德的眼光来看的时候，你把它作为一个目标来修，都是一种歧途。但是对我们凡夫来讲的话，不把它作为一个目标，就根本没办法了知。所以禅宗当中，它有一些很多这样的讲法。所以在很多禅宗大德的公案当中，有这样的问題。

所以我们就知道每一个有情相续都具备这个问题，都具备这样一种法。但是虽然都具备法，从来都没有消失过，但还要修持，原因就是这样的。

所以很多大德就说，我们现在所做的一切修法都是一种没有目标的修法，为什么没有目标呢？如果把它做为一种目标永远达不到目标，没有目标可言。虽然没有目标，但是我们还是要找，所以很多大德把没有目标的一种修行、没有目标的一个旅行，讲得非常透彻。虽然我们本性当中就具备了，你还是要修持，我们没有一个旅行的目标，但是还要走，不断的走，不断在轮回中把这个鞋子走烂之后，一下子显现了悲心。

这个方面你修而不修，在无修的时候怎么样去修，这个方面的问题还是在般若的体系当中，尤其是在越往上的时候，如来藏的这些体系当中把这些问题讲得尤其清楚。

我们为什么本具，还要修法呢？我们为什么一切万法本来具备功德，我们还要去修法呢？实际上我们如果不修我们永远不知道我们本具，我们就是在学佛之后才知道我们本具的。所以本具我们还是要去做，当我们趋入大德或者说趋入大德修行的道路的时候，我们才会发现，原来我们内心当中具备这样的法，如果本来具备，你不去清净、不去修行永远没办法了知，了知之后必须去做这些无有意义的修持，确实可以说无有意义的修持。

为什么是无有意义的修持？实际上这个方面讲的时候，一方面本具不需要怎么做都具备，但是这个修持还是需要的，所以这个修持是没有意义的修持，只有通过这个没有意义的修持才能真正最后达到心性显露的状态，才能够完全这样显露。所以我们就可以把修持做为方便，了知内心当中的十力、无畏这方面的功德法都是完全具备的。

把这些做为发愿的对境，

**在登地之后，哪怕仍然不能真实修持这一切，但相似的修持却可以在自相续中生起。**

前面是夫凡地，那么登地之后，真正佛陀的一切的功德、一切的力、无畏等等，是没办法真实修持。但是相似的修持，相似、相同的修持可以在相续中生起，尤其是初地以后的菩萨，他已经见过法界了，这个所见的法界和佛的法界是相似相同的。上师也讲了，这些无缘的大悲、无分别智慧和佛相似相同的这些是可以修的，而且修的速度很快，最后就可以很快达到佛陀所拥有的力、无畏等等所有的这些，这以上讲完了正等加行。

**乙二、（证悟稳固之次第加行）：**

**所有的三智之相，可以含摄于一百七十三相之中。**

所有的三智之相可以含摄在一百七十三相当中。下面就是在讲正等加行的时候，也是提到过在《现观庄严论》当中把一百七十三相讲得很清楚。

**在采用二谛双运的方式，以正等加行一一进行修持之际，通过迅速快捷地依照顺序将自相续中生起的所有修持【证悟】前后相联而修，或者将这些修持互相归集于为一相之中而修，从而使正等加行之际自相续中生起的诸等证悟稳定牢固（，就是所谓的“证悟稳固之次第加行”）。**

通过二谛双运的方法，就是在正等加行的时候，对于每一个相一个一个进行修持，修至很熟悉，后面通过迅速快捷的方式依靠顺序一个一个修，很快就现前，前后关联而修，或者另外一种就是把这些修持归摄在一相而修持，这地方有两个，一个是很快的顺序一个一个修下去，这个方面就是一种稳固、一个熟练的过程；还有一个是你能够做到修一个法就能够含摄所有的法，这个方面在一般的凡夫人的相续当中没有修持正等加行是根本做不到的。所以我们想要做次第加行的

法，必须要把正等加行它的基础、它的修法稳固了，在前面正等加行基础上，修得很纯熟的基础上才可以做到真正的次第加行，才可以把前面的证悟很稳固的在相续当中一个一个生起来，这方面就是次第加行的一种本体。

以修持第一智的苦谛之相为例，首先缘于无常与痛苦等各相，在名言世俗中，使对一切有为法皆为无常之理的定解趋于稳固；在胜义中，因为通达了空性，所以对这一切都无有耽执。在相续中生起的将此二者【胜义与世俗】双运的修持【证悟】，就是所谓的“正等加行之修持”。

下面是举例说明正等加行和次第加行。首先解释了一下正等加行。比如说以苦谛为例，有无常、苦、空、无我的四种相。首先缘于无常和痛苦的个个相，在名言谛当中有对一切的有为法皆为无常的道理，为什么一切万法是无常的道理，粗无常怎么安立，细无常怎么安立，像这样把一切万法无常的道理修得非常纯熟，把这个法修得很稳固，然后把痛苦的这样的法，怎么样是苦苦、变苦、行苦，一切痛苦的相修得很稳固，这个是在名言谛当中修的。胜义当中就了知这一切的无常、痛苦都是无自性，都是空性的。

所以对这一切无常痛苦也没有耽执。胜义当中一切万法都是无生的，所以安住无生。名言谛当中一切有他无常痛苦的相，就缘他的相而进行修持。在相续当中把胜义和世俗双运的修持生起来，这个方面就是一种所谓的正等加行的修持。

下面讲次第加行。

当相应各相在相续中生起之际，以在自相续中明观的方式，而令无常、痛苦、空性、无我等相依次在每一个边际刹那中再再娴熟，并将其他三相也摄集于无常之中。

这个方面就介绍正加行，在前面的基础上必须要把每一个法都修得很熟悉，就像前面华智仁波切在介绍的时候，打比喻读诵字母，首先要把三十个字母读得很熟悉，把其他的元音、辅音都读得很熟悉，每一个都很熟悉的时候再一个一个拼起来，一个一个次第的拼、很快很快的拼，像这样拼的时候最后一个字当中就可以包括所有的音，就像这样的，所以必须要在正等加行的时候把每一个相非常熟悉，然后把这个很快地串、练习，必须要把这个学习很快地串起来。

比如说在自相续当中明观的方式，无常是怎么样，痛苦是怎么样，空性是怎么样，无我怎么样，像这样因为前面对无常、痛苦、空性和无我已经串得很熟悉了，个别个别的串习的很熟悉了，所以当要连起来的时候，才能够通过一个边际刹那——就是一个时间刹那，从一个法刚开始到最后结束之间就叫一个边际刹那，在一个边际刹那当中，边际刹那也可能是一分钟，也可能是一小时，反正就是在一个边际刹那当中，再再的把一个相一个相的在相续当中去串习，这个时候就不需要再去思考他怎么样怎么样，因为修得很熟悉了，修得很熟练了，这个主

要是在前面基础上通过一个边际刹那当中依次串、再再地串习的纯熟、娴熟，然后可以再把其他的三相，苦谛的四相中其余三相摄于无常当中，无常就包括其余三相，这个方面开始修，修无常的时候就相当于修四谛了，修四谛的四种行相。这个方面是这样修持的。

理论上支持，

**因为在经论中也说：“因为无常，所以痛苦。”**

“因为无常，所以痛苦”，经典当中讲“无常故苦、苦故空、空故无我”，佛经当中讲都是有联系的。因为无常痛苦，所以是痛苦的。所以因为无常的缘故，所以是痛苦的，因为痛苦的缘故，所以是空的，空的缘故，所以是无我的。有这样联系的缘故，我们可以这样修，修完无常再修痛苦，这个也可以，或者修无常就可以修其他的，这都是可以的。

**又因为有为法是连贯的相续，所以只可能是空性以及无我等等的缘故。**

还有其他的理论，因为有为法是连续不断的，前一刹那，刹那刹那生灭，连续的、连贯的相续，所以他要安立连贯的相续，安立个有为法这样的本性，只有空性无我才能做到。所以这个方面也是理论上还是可以说得通的。

在理论上面抉择，在修了之后，就可以在一个法当中修三个法，或者一个刹那当中，一个边际刹那当中很快的去串习，这方面就可以把以前的证悟变得稳固的一种次第加行。

**以在相互的每一相中，都含摄了所有相的方式所进行的锻炼与修持（，就是次第加行的修持）。**

这个就是归摄，下面是通过问答的方式来进行解惑。

**如果有人认为：依照论中的次第，只宣说了随念佛等十三种次第加行，修持无常等相又怎么会变成次第加行了呢？**

在讲次第加行的时候，讲到了随念佛、随念法、随念僧等等有十三种次第加行，现在是以无常为例来宣讲怎么会变成次第加行的。华智仁波切下面的意思是说，所谓的十三种次第加行是一种真正次第加行的支分，是除了正等加行的修法之外没有其他的，下面在最后一段提到的问题，除了正等加行修法之外，没有其他的次第加行，所以此处也是以无常为例来说次第加行的原因就是这样的。

**所谓十三种次第加行，只不过是次第加行的修行支分，而并不是正行修法。**

颂词当中所讲到的十三种次第加行，是次第加行的修行支分，而不是他的正行。

**因为皈依三宝是一切道的所依，所以是所依支；**

在六种随念当中也有对三宝的随念，这个方面主要是皈依的自性。所以皈依三宝是一切道的所依，如果你要入道，必须要依所依。皈依三宝为所依，以这个

出发点才能够修法。所以这个就是所依支。

**因为随念天是修道的见证，所以是见证支；**

随念天就是一种修道的见证，我们发菩提心、守戒等等，有的时候是以天做为修道的见证，天也有出世间的这些圣者，还有一些世间的护法，白法的天神都可以做为修道的见证，这个也是一种见证支。

**按照每一相中都包含了六波罗蜜多，以及以空性摄持的方式所进行的修持，就是后面七种次第加行的修法；**

后面还有六波罗蜜多，加上空性，每一相当中都包括了六波罗蜜多，还有空性摄持的方式修持，所以这个就是后面的七种次第加行，在每一相当中都可以具备，在每一项当中都是含有七种法，在每一个次第加行当中、修行当中都是具备的，所以它可以做为一个分支。

**至于随念舍与随念戒次第加行，则是因为一旦能安住于此二者，则可以依靠生生世世拥有善趣身体，以及圆满受用的方式而具备修道之顺缘。**

至于还有随念舍、随念施和随念戒次第加行，因为我们如果安住在随念舍和随念戒，一个方面可以生生世世获得善趣身体，这个主要是通过戒律，随念戒安住戒律生生世世可以获得善趣的人身、善趣的身体，这个是第一个。还有就是圆满受用这个是随念舍，如果通过布施可以获得受用，这两个都是修道的顺缘，修次第加行的顺缘。

**这样一来，则即使在来世也可以成为修法的助缘。**

所以不但是今生，在后世也可以成为修法的助缘，所以这个方面安立了十三种次第加行，是它的一种支分而不是正行的道理就是这样。

今天就讲到这里。

## 现观庄严论（总义）第9课 初稿

现在辅导《现观庄严论》。

由此可知，真正的所修，在中现观（“摄品”处）以“相及彼加行，彼极彼渐次”作结论时所谓的“彼”，如果是与三智之相相关，则次第加行的所修就是三智之相；

真正的所修在“中现观”，“中现观”就是广中略当中的中，就是讲摄为六现观的时候，讲到了“相及彼加行”，通过这个颂词结论的时候，所谓的这个“彼”字，如果是与三智的相相关，相是一种所缘、一种所修行，如果这和三智之相相

关，次第加行的所修也就是三智之相。也就是除了三智的相之外、一百七十三相之外，再没有其他的所谓次第加行所修了，这样相可以作为次第加行所修。

如果是以后后的“彼”来表示前前，则应该承许正等加行的顶点就是次第加行。

如果通过后后的“彼”字来表示前前这个含义，也应该承认正等加行的顶点，就是把正等加行修到顶点的时候，这个就是次第加行。所以从这个方面观察的时候，除了正等加行真实修法之外也没有一个次第加行。

不管是从后后的彼表示前前的修法，或者通过彼和相相关联、和三智的相相关联的时候，这种真正次第加行的所修都是正等加行所修持的内容。前面也讲了很多次，01:48?? 当中也提到过，实际上正等加行就是把前面的相修得纯熟，后面也是缘这种相联系起来进一步地修持。

**无论怎样，在正等加行之际的所修之外，绝对不可能存在次第加行的所修。**

不管从哪个方面来观察，在正等加行之际，在正等加行的时候所修持的无常、苦、空、无我，这些诸相、这些所修之外是绝对不可能存在单独的一个次第加行的所修，没有一个单独的次第加行所修。

这个就回答了前面这个问题，十三种次第加行它的宣讲和后面又把无常等相作为加行的原因是怎么样的，对前面提的问题做了回答。

下面是另一组问答。

**如果有人认为：既然在正等加行的所修之外，并不存在次第加行的所修，为什么又要将其安立为两种现观呢？**

虽然前面的这个问题已经回答了，后面进一步地通过前面的问题引发了一个疑问。既然你前面说除了正等加行的所修之外没有次第加行的修法，为什么要把这两个安立成两种现观呢？应该安立成一种现观不就好了吗？把一个修法安立成两种现观的原因是什么呢？此处上师讲，实际上是从所缘的角度、所修的角度来讲的是一样的，但是从他的能修和侧面来讲还是有不同之处。

**因为在这二者之间，存在着主次等等的差别**

在正等加行和次第加行之间实际上他的所修是一样的、所缘是一样的，但还是有主次这方面的差别，不同的侧面，正等加行有它主要的方面，次第加行它主要方面有不同的所侧重、所修行方面，所以还是有必要分成两种现观。

**——正等加行主要修持以三智之相所表示的一切万法空性离戏；而次第加行则主要修炼以大悲心所引发的一切相之等持。**

这方面讲到了主次还有其余的差别，首先讲到正等加行主要的所修是什么，是以三智之相所表示的一切万法空性离戏。三智的相有很多不同侧面，但是它的本体、一切万法的本体都是空性离戏。前面说正等加行真正归摄的时候，它最后就放在了两种加行当中，哪两种加行呢？一个是无住；一个是无行。无住加行，

无行加行。一个是缘外境，外境不存在的一种空性。一个是能境，能修的心不存在的方面。所以他真正最后的实际修法的时候落在了一切万法怎么样安住、怎么样去修行一切万法的离戏空性，所以它所表示正等加行他要修持的是三智之相所表示的一切万法离戏空性的角度讲的。

“而次第加行则主要修炼以大悲心所引发的一切相之等持”，次第加行它主要的侧面是什么呢？他了知空性的基础上，通过观察虽然一切万法都是离戏空性，他有所体悟、有所证悟，但是他又观察一切众生的时候，一切万法虽然是空性的，但是众生很愚痴，把这些本来不存在的法执著为实有，所以菩萨就不由自主地引生了非常强烈的大悲心，为了引导、为了救度众生开始修持一切相的等持。就是一切空性当中，了知空性，为了度化众生的缘故，他就把三智之相一切相一切等持来修持，他主要是为了任运自成地通过诸相的方式来利益有情、利益众生。所以通过等持摄受这些相，通过这些相显现出来的功德力开始广大地利益无边有情，这样就知道了菩萨生悲心的原因。

所以如果是真正的菩萨，他对空性方面有所了知，他所引发的悲心是很深的、很广的一种悲心。有的时候我们很难以理解这个问题，但是也可以从一般世间的相似的比喻了知，比如一些小孩或者愚痴的人，他执著他自己的玩具，他认为这是真实的，或者在《入行论》当中讲的小孩垒砌的沙屋城堡，他认为是真实的，后面倒的时候就非常痛苦，但当大人看起来的时候就觉得很可怜，为什么呢？因为是假的，为什么还要这么严重地执著，其实根本没有什么可执著的。

同样道理，我们可以大概体会一下他怎么样能够产生悲心呢？如果我们能够把某个问题看穿了、看透彻了，我们再一反观沉溺在其中的人，执著还这么牢固，这个时候就容易产生一种悲悯心。这种悲悯心往往是比较真实的悲悯心。所以如果菩萨证悟了一切万法空性，再反观众生，他在一切万法不存在、在一切万法空性的状态当中还是这么强烈地执著的时候，他确实会产生很强烈的悲心。为了度化他们，通过大悲心引发修持一切相的等持。一切相就是前面所讲的三智之相或者一百七十三相等，他通过等持修持所有的相，把它修得纯熟，然后显现一切度化众生的事业。这是一种次第加行主要侧重的方面。

另外，正等加行以入定的修持为主，而次第加行则是以出定后得的修持为主。

另外，还有一种入定和出定这方面进行判断，为什么要宣讲两种现观，正等加行主要是入定，次第加行主要是出定。

此处针对这两种加行所说的“入定”与“后得”的意思，并不是说现在内心正处于安住等持之际，则就是“入定”；除此之外行持诸等威仪之际，则就是“后得”，

这样的入定和后得怎么样去安立呢？平时我们所讲的入定，就是我们的内心处于等持、安住等持的状态，上师也讲一些修持禅定的人，或者一些世间人，

或者一些修禅定的人，他的心安住在等持的时候、安住在寂止的时候什么都不分别，什么都不执著，我们认为他在修定、入定，然后从座位上起来开始做其他事情的时候，我们说他出定了是后得，这个是一种入定和后得的意思。这是针对一般的入定后得来讲的。

但此处的入定和后得是一种般若的现观，远远不是一般的在座位上什么都不想的这种和起座之后做其他的走路吃饭的事情叫后得，并不是这么简单，它有更深层次的意思。那么是怎么样的呢？后面说：

**而是指登地圣者安住于无分别智慧远离相状的法界之中，就是所谓的“入定”；紧随其后的修炼一切相之等持，就是所谓的“后得”。**

这里所讲的入定是什么意思呢？是登地的圣者他真实安住于无分别智慧、远离相状，不是说你的心处在一种等持的状态，而是你的心确实已经和法界相应了，他有一种真实的证悟，这种真实的证悟就叫做入定。所以这个正等加行主要是这样的，他主要方面的修法就是侧重于入定的修持。

和前面对照起来，前面观察的时候无住和无行，无住和无行实际上如果你能够做到，前面说“般若波罗蜜多”就是这个，“一切不作意”就是这个，等等讲了很多。他侧重的是一切不执著的法界智慧，不是单单心寂灭的一种状态，你的心安住于等持的状态。

后得呢？后得的意義更深广，前面一般修禅定的人，从起座之后去做其他的事情，不是这个后得。所谓的后得是在入根本慧定之后、紧随其后修炼一切相的等持，利益一切有情，把所有一百七十三相通过等持的方式再再地串修，作为利益有情的一种妙力的修法，这就是所谓后得。

次第加行侧重的后得主要是修度化一切有情的能力，一切相的等持在这个当中必须要圆满他度化众生的力量，所以这是二者的差别。

下面把凡夫的修行方式和圣者的修行方式通过正等加行和次第加行的问题作以介绍、加以分别。

**在现阶段，作为初学者，在修持正等加行之际，即使无常等（境界）在内心出现，也要将其抉择为空性而进行修持；**

一方面讲，凡夫人也可以修正等加行和次第加行，首先正等加行的修持，比如凡夫人修无常，他通过修无常这个修法很纯熟了，这个无常的境界能够在内心当中出现，他确实已经体会到了粗细无常，粗大的无常和细无常他都能够体会了，即便这个无常的境界在内心当中出现了，但是也要抉择这个无常的境界本身它是空性的，所谓的现空双运、世俗谛和胜义谛无二的方式来串修的意思。所以这个方面的重点是你的无常这些境界生起来了之后，你还是要安住在空性当中，你还要进一步地修炼空性、一切万法无自性方面。

**在修持次第加行之际，也要在不离空性的境界中，以依次明观诸相的方式而令其娴熟。**



次第加行在凡夫位怎么修持呢？你了知了空性，那么了知空性之后是不是什么都无所事事呢？不是这样的。你不离开空性、不舍弃空性的时候，还是要在它的相上面去修，依次明观诸相，无常、苦、空、无我，你不舍弃空性，但是也能够观诸相，这方面把重点放在显现上面。前面是把重点放在空性上面，现在是把重点放在显现上面。你不离开空性可以修显现，通过依次明观的方式让他成熟，这是二者之间重点的差别。

由此可见，在修持方法上，除了一一对诸相进行修持，与将众多（境界）联系起来进行修持的修持差别，以及空性与相的主次差别以外，入定与后得之间似乎并不存在什么差别。

所以，我们知道在修持的方法上面，正等加行是一一对诸相进行修持，一个一个地修。次第加行是把众多相联系起来，或者总修。还有，讲到和空性为主正等加行，相为主次第加行，这个有主次差别。还有，入定和后得之间这样的差别。实际上除了这个之外，入定和后得之间似乎并没有什么差别。上师也讲了，这个对凡夫人来讲很微细，一般很难分别出来二者之间的差别，好像觉得差不多。但是在圣者的境界当中，他就把这二者之间的差别分得很清楚。这个就是对凡夫人来讲修行的方法。

但是，如果圣者在得道之后修持正等加行，则不需要将诸相一一抉择为空性而修习无生，而是将境与有境二者所招致的一切现象之分别妄念，如同盐融于水一般，将诸相清净于无分别智慧的一体法界之中，以智慧而现前远离一切戏论的胜义境界，这就是所谓的“入定”。

圣者的正等加行和次第加行，或者圣者的入定和后得怎么样安立呢？前面是需要一个一个抉择，无常等境界出现之后，要把它们一个一个抉择为空性而进行修持。如果已经得到了，得到之后你要修持正等加行，不需要把诸相一一抉择为空性而修习无生，不需要你把一个一个相抉择完之后而抉择无生，而是把境和有境二者通过境和有境所招致的所有对现象的分别妄念全部融合一体。就像盐融于水一样。

“将诸相清净于无分别智慧一体的法界之中”，我们不管是通过境而产生是分别，还是通过有境而产生的分别，真正的圣者得地之后，他就把所有的分别念全部融于法性，他就安住法性当中，这个方面就是入定，就是通过智慧现前远离一切戏论的分别。

前面是凡夫的修行，你如果在安住无常的时候，你相续当中有一种对无常的分别，后面把无常抉择为空性的时候，你对空性有分别，他是轮番的方式。

后面圣者的修持方式是一体的，就是把有境和境所有的分别念全部安住在一体当中，息灭一切的戏论。不是通过分别来安住，而是通过智慧来安住，这个方面就是一种入定。

如同《华严经》中善财童子的诸大善知识示现各自之等持奇迹妙力一样，诸圣者补特伽罗即使行持布施等伟大的菩萨行为，也应以等持力而实施。

所谓的后得以《华严经》善财童子的上师大善知识、大菩萨各自显现的等持奇迹一样，因为他的这些大善知识都是殊胜的大菩萨，只不过在外相当中跟随不同的修行，或者跟随不同的修行方法，度化众生的因缘显现了很多很多，有比丘、有妓女、有其他一般社会低层次的人，有很多不同的差别，还有一些显现成大善知识、大菩萨，不管怎么样，他们都有一种等持的妙力。所以他们显现度化众生的事业、显现不可思议的解脱境界，这个有很多。通过不同的境界让善财童子逐渐了知菩萨的万行奇特之处，然后掌握他们修行的方法，一个一个拜访，最后他成为一生成佛的典范。

所以圣者补特伽罗即使行持布施等也应该以等持力而实施。一般人的布施就是布施了，但是圣者在布施的时候他有等持力，他修持一个相能圆满诸相，通过前面所讲的相的等持力就是这个意思，在行持布施的时候他有一种特殊的等持，有这个特殊等持的时候布施的意义就完全超越了一般的分别心来进行的布施的意义。他就是一种真正能够完全成熟众生，示现不可思议解脱境界的布施。这个方面就是安立次第加行后得。

这种依靠次第加行的修持，而令有相等持现前的过程，就安立为所谓的“后得”。

通过次第加行的修持令有相等持现前，就像这些大善知识所示现的这种神通妙力奇迹等持一样，从这个方面逐渐显现的过程修行方法这个叫做后得，这个就是后得次第加行的方法。

虽然因为圣者的等持寂灭了一切戏论，所以不存在不同相的修持，但并不表示根本不存在一切相。

圣者的等持已经寂灭了戏论，在寂灭一切戏论的基础上修持的等持，所以真正的不同相的修持像凡夫的分别心一样对于不同的相不同的分别，这种修持是不存在的。虽然没有这种不同相的修持，但是并不代表没有相，并不表示根本不存在一切相，他是寂灭了对一切相的执著，这种修持的力量是最大的，寂灭相的修持的力量最大。如果有相的修持，我们自己觉得修得很好，但并不符合实相。

圣者通过正等加行、通过次第加行这样修持的时候，他虽然在修一切相，但是对一切相没有实执。

比如，就像在阐释见道顶加行之际【顶现观品第五】，以“施等一一中，彼等互摄入，一刹那忍摄，是此中见道”所表示的，“六六三十六种波罗蜜多的自性，也就是见道”的道理一样，三智的所有相，也是在根本定的无分别智慧中，以寂灭戏论的方式而圆满的。

就像阐释见道顶加行的时候讲到，施等每一个当中彼等互摄入，布施当中可

以摄入持戒乃至智慧度，持戒当中可以摄入布施等六度，所以一刹那忍摄之中见道所表示的，所以六六三十六种波罗蜜多，就是说六度每一度当中包括其他的五度，六六三十六种，波罗蜜多的自性就是见道，和这个道理一样。

所以在一相当中，你在修一个法的时候是圆满了其他的一切相，但是并没有其他所有相的执著。所以这个方面是讲在修一相的时候三十六相全部圆满，或者六种度全部圆满，这个就是见道的无分别智慧，他能够修一切相，但是根本没有一切相的实执，菩萨得地的智慧就是这样。

所以三智的所有相，也是在根本慧定的无分别智慧中以寂灭的方式圆满的。三智的这些一百七十三相也是在根本慧定的无分别智慧当中通过寂灭戏论的方式，通过这个方面圆满所有相的修持。这个方面可以如是地理解。

今天讲到这个地方。

## 现观庄严论（总义） 第10课 初稿

下面辅导《现观庄严论》。

现在宣讲次第加行，前面讲了发心，现在主要是讲加行的内容，尤其是般若空性方面的一种加行。

不清净七地后得的所有如海之菩萨行为，都是依靠一切相等持而行持的，而不能在远离相状的法界中以一味的方式而修学，哪怕七地菩萨具备了远离相状的等持，但却是具有勤作的，所以其正等加行与次第加行的修行也是分别进行的。

在这段当中讲到了不清净七地，也就是一地到七地菩萨之间，相续当中人我执的烦恼，烦恼障还没有完全消尽，称之为不清净七地。

在后得位的时候，会行持如海的菩萨行。比如一地菩萨出定之后，在后得的时候，会一个刹那震动一百个世界，幻化一百个身体在佛面前听法，一个刹那当中现前一百个等持，诸如此类的这些如海的菩萨行为都是在菩萨后得的时候安立的。以前我们在学习的时候知道，这样一种功能，主要是在入定的时候得到了一种能力，后得的时候显现他的行为。

在不清净七地显现的如海的度化众生的行为，“都是依靠一切相等持而行持的”，也就是通过次第加行，通过一切相的等持，对于每一个相，通过等持的方式进行任运自成的一种不可思议修法，这方面是通过一切相的等持而行持的。

“不能够在远离相状的法界中以一味的方式而修学”，能不能够在平等的方

式同时行持？一方面安住在远离相状的法界，一方面行持如海的菩萨行，这是做不到的。不能在远离相状的法界当中以一切万法一味的方式来修学所有菩萨行，这个没办法做到。虽然从他们的法性来讲，从法的法性来讲，的确是一味的，但是从对境的角度来讲，从法性的角度来讲虽然一味，但是从能境的角度来讲，从他的境界的角度来讲，还没有完全达到一味。所以在修行的时候，不可能在入定的时候同时去行持如海菩萨行。

这个地方讲的时候，哪怕七地菩萨具备了远离相状的等持，就是一地菩萨已经证悟了一切万法的空性，七地菩萨也是证悟了万法的空性，具备了远离一切相状、一切执著的等持，但是却是具有勤作的，他的修法有勤作。实际上有的时候有勤作，从一个角度来讲，还是能力有限。因为真正来讲，能够任运行持的基础绝对是无勤作，无勤作的基础上才可以任运行持，如果有勤作，就说明有局限。我在修法的时候，我在入定的时候，或者我在修其他的菩萨行，如果有勤作，说明还没有完全的无勤，没无勤的话，他的能力有限。所以在入定的时候，可以安住法性，但是在安住法性的时候，因为是具有勤作的缘故，在后得的时候，或者在安住法性的当下，没有办法行持如海菩萨行，有勤作就绝对有局限。所以这个地方讲的根据就是“但却是具有勤作的”。有的时候我们觉得“有勤作”和“有局限”，好像不是一个意思，但是有勤作绝对是代表有局限性。

“所以其正等加行与次第加行的修行也是分别进行的”，所以正等加行的修法和次第加行的修行是分别进行，主要在入定修正等加行，出定修次第加行，原因就是还没有完全任运自成。八地出定以后开始有了无分别智慧的自在。所以就开始了同时行持的可能性。

**八地以上依靠现空无别的空性等持，在无漏法界中，依次获得善逝佛陀无量而不可思议的一切功德及境界，依靠无相离勤之道使自他二利任运自成，这也是有寂平等性加行的修学阶段。**

八地以后，八地、九地、十地属于三清净地，一方面烦恼障完全断尽，一方面无分别智慧可以获得自在，也是一种无勤作的异名。所以八地以后是现空无别的空性等持，完全依靠现空无二，已经非常纯熟的一种无分别智慧。

“在无漏法界中，依次获得善逝佛陀无量而不可思议的一切功德及境界”，这是在现空无二的空性等持当中，依次逐渐获得佛一样的不可思议的功德境界。有的时候说佛从八地以后是无勤地，无有勤作。上师昨天讲比喻的时候，就好像一个人落在洪水当中，根本不需要勤作，根本没有什么挣扎的余地，绝对是被大洪水冲走。到了八地的时候，也是没有勤作的，不需要勤作就能成佛，也不需要任何的分别念。七地以前还需要“我要成佛”等等这样一种分别念，八地之后不需要去观察“我要不要成佛”，但是通过出定和入定无分别，或者在后得位无分

别智慧获得自在的缘故，是不动地，根本不需要勤作，绝对就能够很快成佛。

“依靠无相离勤之道”，一方面是无相状，一个是离勤作。以前我们在讲《中观宝鬘论》的时候，对一地到七地之间的差别、八地之间的差别，什么是有相有勤作、无相有勤作或者无相无勤作的分别都讲了，八地以后是无相无勤作，无相离勤。一方面是无相的，一切的相状全部泯灭了，一个是没有勤作，根本没有勤作之道，就可以“使自他二利任运自成”。实际上越无勤作，局限性越少，越有勤作，局限性越大。

凡夫众生的分别念非常炽盛，我们觉得我们很有智慧，在真正观待于整个实相来讲，我们所谓的这一点点智慧非常狭隘。一般的众生科学家也讲：“哇，我们的人体还有很多潜能”，实际上真正的实相的潜能，不单单是这么一点点，就是因为我们的执著太重，所以我们很多本具的如来藏功德、很多不可思议的神通等等，根本显现不出来。你的分别寂灭到什么程度，你的功德也显现到什么程度；在有勤作无勤作方面有什么程度，有没有局限性方面就是这样程度。

佛是完全离开一切相状，所以佛是遍知。八地以后无分别智慧获得自在的缘故，有一种离勤之道，所以在利益有情的时候，或者入定的时候，也可以行持菩萨行。越无勤，局限性越少。所以这里讲“依靠无相离勤之道使自他二利任运自成”，就能够让自他二利任运自成。

“这也是有寂平等性加行的修学阶段”，轮回和涅槃平等性的加行修法阶段，是指八地以后总的道。

后面分别再进行观察。

从此以后，正等加行与次第加行无二无别、彼此融合，并在最后有际无间道中，究竟有漏界诸相之殊胜功德。

从八地之后，就可以逐渐逐渐地使正等加行和次第加行变得无二无别了，七地以前都是分开进行的，八地之后可以同时进行，彼此可以融合。

“并在最后有际无间道中”，虽然无间道有很多无间道，但是这个地方是讲最后有际无间道，就是讲十地末尾。

“究竟有漏界诸相之殊胜功德”，就能够究竟有漏界当中的一切相的殊胜功德，最后在无间道当中是完全究竟、完全圆满的。

在将执著二谛相异的十六种争议无余断除之后，入定与出定、正等加行与次第加行的修持便成了无二无别，智慧与等持也彻底平等，刹那加行的智慧也由此而现前。

在最后的时候，在《现观庄严论》的颂词当中也有，有这样一个分别。对于二谛的相异，执著二谛是不是世俗谛和胜义谛，二谛相异的十六种争议，把这样的争论完全断掉之后，这个时候最微细的所知，或者最微细的障碍就可以断掉，

这个时候就可以达到入定出定无别。有的时候是入定的时候入定出定无别，但是真正看待佛来讲，看待十地末尾来讲，还是有所差别。

这个时候把十六种争议断掉之后，入定和出定无二无别了，正等加行和次第加行无二无别了，智慧和等性也能够彻底平等。所以“刹那加行的智慧也由此而现前”，刹那加行就是次第加行达到顶点，次第加行达到顶点就叫刹那加行，这个时候智慧也由此而现前了。

另外，虽然在《贤劫经》与《三摩地王经》等众多经籍中，列举了数不胜数的菩萨行为，并以平等、广大等等的等持方式而宣说了这一切，但这些都是含摄于次第等持[次第加行]之中的。

此处，也是以次第加行、以相等持，通过相等持来了知其他经典当中所讲到的很多菩萨行。比如《贤劫经》《三摩地王经》，在很多大乘经典当中列举了数不胜数的菩萨行。《三摩地王经》当中有十万种菩萨的等持，十万种禅定等等。这么多的等持、菩萨行为，都是以平等、广大等等的等持方式而宣说的，但是真正归摄的时候，这一切也全部含摄于次第加行当中。

上师也讲了，学习《现观庄严论》，对我们了知般若、怎么样去修持般若空性有很大的帮助。以前我们大概提到过，实际上在般若体系当中，一部分是空性，中观这一部分；一部分是般若现证方面。如果我们只学了空性，不学习《现观庄严论》，相当于整个般若只学了一半。只是把无自性方面学了，但到底怎么样去学、怎么样去修行？没有学习《现观庄严论》还是不行。

有的时候我们觉得，《金刚经》或者这些《般若经》好讲，但实际上如果没有真正了知《现观庄严论》，我们很多时候觉得是一样的。尤其是《大般若经》，把《大般若经》翻开的时候，这一段看了之后，再翻过几页，又是一模一样的经文出现了，我们就会觉得这怎么重复了呢？实际上如果按照《现观庄严论》来看，绝对不重复。每一个地方讲的都不一样，不同的加行方式全部都不一样。以前也是讲，如果把《现观庄严论》学好了，这个就是它的科判——《大般若经》的科判。按照这个来看，清清楚楚，它的修道次第清清楚楚。弥勒菩萨的智慧，他把《般若经》当中的修行次第、隐藏的修行次第，全部已经讲得很清楚。所以我们如果学完了这个，再去看《般若经》的时候，就不会有很多雷同、重复等等很多的繁琐，根本不可能有。

所以我们就知道这些，讲到了空性、等持、出定、入定，这方面分别讲了。

下面讲修两种加行的必要性。

至于修持正等加行与次第加行的必要，则是因为：如果不修习修持诸法空性的正等加行，则无法获得断除二障习气、证达诸法平等的佛果；

首先我们要修持正等加行。因为正等加行主要是修持诸法空性，平等加行。如果不修持正等加行，就没办法断除二障（烦恼障和所知障）的习气，证悟一切万法平等的佛果，没办法获得。所以实际上从证悟空性、断除二障的角度来讲，必须要修正等加行。

为什么要修次第加行？

**如果不修习自在后得一切所知的次第加行，则无法获得因现前一种无漏之法，从而现前一切万法的遍智。**

“遍智”，现前一种法能够现前一切万法，一切万法是平等的。一切万法同一个时间当中可以现前，这是遍智的一种特点。在凡夫的智慧当中不会这样。凡夫是显现一种法的时候其他法隐没。比如从现空的角度来讲，当我们缘现的时候，空性不会显现；缘空的时候，显现不会显现。但是从佛的智慧或者圣者智慧来讲，一个法显现的时候，一切万法同时显现，根本不矛盾、不抵触，这个是通过修持次第加行而来的，主要是自在后得所知的一种次第加行。如果修了这个之后，因为现前一种无漏法，就可以现前一切无漏法。这个前面我们在讲次第加行的真正修法的时候已经讲过了，也是修持次第加行的必要性。

**正如《宝性论》所云：“总摄其义而宣说，客尘烦恼得清净，乃无分别智之果；确定无疑将获得，殊胜净妙之法身，乃为出定智之果。”**

这个是在第二品（菩提品）的颂词。颂词讲到了无分别智和后得智这两种智慧。

“总摄其义而宣说，客尘烦恼得清净，乃无分别智之果”，如果要想让客尘这些烦恼得到清净，必须要修持无分别智。也就是“客尘烦恼得清净”是无分别智之果，在《宝性论》当中叫解脱身，佛陀这个地方讲解脱身，讲法身。从解脱身的角度来讲，就是解脱烦恼。怎么样解脱烦恼或者解脱身呢？就是修持无分别智，修空性。

“确定无疑将获得，殊胜净妙之法身，乃为出定智之果”，获得诸种功德的这种法身，是需要通过修出定智，修持后得或者出定的智慧。这一段《宝性论》颂词和前面直接对应了，为什么要修正等加行？为什么要修次第加行？这个是以《宝性论》来证成的。

**综上所述，作为获取究竟佛果二身之因的大乘道之究竟修持，也就是正等加行与次第加行，**

综上所述，我们要获得佛果二身之因（获得解脱身和就得法身）的大乘道之究竟修持，也就是正等加行和次第加行。

所以，我们应当妥善地分析明辨由正等加行与次第加行所含摄的空性与大

悲、智慧与方便、道与地、见道与修道、甚深与广大、智慧与等持、所断与所证、如所有智与尽所有智、法身与色身等众多之法，

我们必须清清楚楚辨别这些法。怎么样辨别？

有些是本体为一体；有些是同类；有些只是所占份额大小的区别；有些又成了因果关系的这些道理。

上师昨天晚上讲的时候，也是大概介绍了一下。

“有些本体为一体”，比如智慧、空性，就是一个本体。

“有些是同类”，属于同样一类。比如空性和甚深，如所有智、法身，这些是属于同类的，同类所摄。

“有些只是所占份额大小的区别”，什么是所占份额大小的区别？从主要和次要来讲。有些地方讲，比如正等加行主要是空性方面，是不是没有大悲呢？不是没有大悲，它主要是空性为主，占的份额大。如果是次第加行，主要是大悲或者等持方面。前面有智慧等持，所以如果正等加行，是智慧为主；如果次第加行，是等持为主。有些方面是所断为主，有些是所证为主。所以它有大小份额的差别，主要是主次来讲的。

“有些又成了因果关系”，比如通过空性、智慧为因得到法身，像这样都是属于因果关系。如果以大悲或者大悲方便为因，可以得到尽所有智或者获得色身，这个方面就成了因果之间的关系。

所以在这当中去比较、去分析，了知正等加行和次第加行。

在资粮道与加行道之际，因为自相续被实有的耽执，以及业与烦恼所束缚而无法解脱，所以应当以修持空性的正等加行为主；

在不同的道地、不同的次第当中，那么有没有一个主次？虽然前面我们学的时候，在凡夫位的时候也要修正等加行，也可以修次第加行；圣者的时候也要修正等加行和次第加行，但实际上这里面有没有一个分别的主次？还是有一个主次。比如在资粮道与加行道，主要是大乘的入道凡夫所摄，自相续还没有证悟空性，还有实执，虽然在四谛法门，他也可以修持空性的总相，或者大空性的总相，但是基本上还是属于一种分别念，属于实执的耽执等等。这个时候，如果有实执，业和烦恼束缚，就无法解脱了。所以主要是修持解缚为主，就是解除束缚，或者打破实执为主。这个时候主要是空性、正等加行为主。

在登地之后，则因为应当以行持他众之利为重点，所以应着重修持作为遍智之因的次第加行。

如果在登地之后，不是说不修正等加行；在登地之后，因为他已经现证法界了，自利方面不会退转了，他不会再被业和烦恼所束缚，无法解脱的一种相续在登地之后不存在了。虽然相续当中还有种子（烦恼障和所知障的种子），



但是基本上来讲，这些粗大的业烦恼不会再束缚他。所以自利方面不需要再考虑了，着重修持利他，把利他作为修持重点的缘故，主要是修持“作为遍智之因的次第加行”。

至于“在获得顶加行之后，便修习次第加行”，以及“彼极彼渐次”所表达的含义，也是与这些论述相符的。

至于“在获得顶加行之后，便修习次第加行”，原因也就是这样的。因为前面是修持正等加行，正等加行达到顶点叫顶加行，过了顶加行之后，再修持次第加行，这个次序和前面的主次，凡夫主要修正等的加行，圣者主要修次等加行，和这个所表达的意思是相近的。

“彼极彼渐次”，“彼”就是讲到了正等加行。“彼极彼渐次”，正等加行达到顶点就是顶加行，然后再修持次第加行，再修持刹那加行，一个个上去。这样一种主次问题还是有所表述，有时也可以这样理解。

有些人认为：所谓“如同虚空一般的远离戏论、超越思维的甚深空性”境界，只是属于圣者等补特伽罗的殊胜之法；而三转法轮的经典，以及阐释其密意的论典中有关行为方面的论述，才是属于初学者的法。

有些人是这样认为：所谓“如同虚空一般的远离戏论、超越思维的甚深空性”境界，只是属于圣者补特伽罗的殊胜之法。当然从一个角度来讲，确实也并不是完全有错误，因为甚深不可思议的空性只是圣者的特性，所以他的意思只是给圣者讲的，这个就不正确了。虽然直接安住在这个境界当中，确实是圣者，但是真正佛陀讲这些空性，是给谁讲的呢？就是给凡夫讲的，让凡夫怎么样去修空性，达到灭除执著的这样一种必要性，所以很多时候给凡夫讲的，圣者已现证了，再给他讲这些方面，有的时候就说必要不大。

而三转法轮，他觉得是显现方面、行为方面的三转法轮讲得多，广大行。所以阐释三转法轮密意的论典，比如我们学习的《经庄严论》，还有大乘的《辩中边论》等等，像这样很多密意的论典，有关行为方面的论述是属于初学者，他觉得初学者可以行持这个行为，空性只是圣者才能现证，把这个分开了。后面华智仁波切破斥：这个是不对的。

像这样的说法，只是颠倒地理解了诸佛菩萨自宗见解的谬论而已。

像这样的说法，只是完全颠倒了诸佛菩萨的密意，颠倒了这样的见解，为什么呢？下面以比喻意义合说。

比如说，对正在吃糖的人，有什么必要向其讲述糖的滋味？

这个是对比圣者证悟空性。他觉得空性是对圣者讲的，但是，圣者已经安住在空性，已经现证了，还给他讲应该这样去观察、那样去推理，有什么必要性呢？没有必要。就好像正在吃糖的人，现量正在体会这个糖味，你在旁边给

他介绍糖是甜的，它什么什么味道，没有必要，他已经正在体会这种糖的时候，再跟他讲，是多此一举，这是不对的。

**还有，为前一天晚上出生的婴儿，即使陈设出精心烹制的由美味珍馐组成的宴席，又会有什么价值呢？**

对刚刚出生的婴儿，昨天晚上出生的婴儿，今天就给他陈设出精心烹调的很多美味的宴席，对他来讲没有任何的利益，没办法吃，虽然这个是很华丽的，或者很精美的，但是，即便把所有的山珍海味全部集在一起，即便是一桌满汉全席，对这个婴儿来讲能不能够享受呢？最多可能看一下，或者他的母亲用筷子沾一点汤给他吃一点，除了这个之外，没办法享受这样一种宴席。所以这个地方比喻什么呢？三转法轮当中所讲的这些菩萨行非常圆满、非常华丽的这样一种菩萨行、菩萨的功德，对一个刚刚初学者来讲，对一个凡夫者来讲，根本就没办法行持。所以他是这样比喻的。

**同理，对于甚深空性已经现前的圣者，又何须为其宣讲甚深之义？**

对于甚深空性已经完全现前的圣者来讲，没有必要再给他宣讲怎么样去证悟甚深之义，这是怎么怎么甚深的，跟他讲怎么思维，这些都是没办法去真正表述的。而圣者已经安住在不可思议的甚深境界当中，再给他讲，完全是画蛇添足，没有必要。

**而作为尚未现见见道法性，尚未修持修道等持的补特伽罗，不要说获证不可思议行迹的诸大菩萨的伟大行为，哪怕仅仅修学真正的大乘道六波罗蜜多，也是无能为力的。**

对于初学的凡夫来讲，没有现见见道的法性，也没有修持修道的等持，对这样一种凡夫来讲，不要说大菩萨这些不可思议的行迹，像善财童子依止的善知识，他们都有菩萨密习，都有不可思议的等持，这些不可思议的伟大行为，不要说这些，哪怕是真正作为大乘到了道体的六度，也是没有办法真实行持，只能相似行持。比如布施、持戒，有的时候我们觉得布施已经做得很好，但实际上真正要做这个布施，还是没有能完全做得到。对于一般凡夫人来讲，真正要去行持大乘六度非常困难。这个我们以前学《经庄严论》的时候，大乘的六度已经很详细地学习过，这方面有很多条件，有很多修法，就是很难以通达。下面引入一个颂词，用《经庄严论》当中一个颂词来说明六度是很难能修的。

**关于这一点，仅从“消除布施之违品，拥有无分别之智，圆满达成一切愿，成熟众生之三相”等描绘六度法相的言词中也可以了知。**

这个颂词是《经庄严论》第十七品（度摄品）当中讲的意义。这方面讲到了菩萨六度有四种特点。

第一个是除障，消除布施之违品。布施之违品是什么呢？布施的违品是悭吝，悭吝心。单单就这一点都是很困难的，一般的众生来讲很困难。有的时候我们给别人一两块钱，觉得没有悭吝心，“我好大方”。实际上真正来讲，很多上师租来那些房子给不给？你的这些衣服、你的这些家人、你的身体，乃至你的善根，“我不成佛，把成佛的机会让给其他人”，这些都是一种布施，如果我们对这些方面有悭吝心，这个叫布施的违品。如果有这种悭吝心，那根本没有消除布施的违品。布施的违品是非常广大，相当大。所以布施度的第一个条件必须要消除布施违品，没有悭吝。

第二个比较麻烦，更麻烦，“拥有无分别之智”，拥有三轮体空的智慧。布施的时候，“施者受者施物”，我们在学《入中论》的时已经讲过，这方面是三轮。我们在布施的时候，有没有“我在给对方布施，我布施的这个是好东西。”有这种执著不叫无分别智。所以一方面要拥有无分别智慧，这个也是很困难的，但是要到达菩萨的布施度，必须要具备无分别智，三轮体空的智慧。

第三个条件“圆满达成一切愿”，什么意思呢？就是要满足众生的愿望。比如我给一个众生布施，我要满足他的愿望。众生的愿望是很多的，我能不能满他的愿望？这个不好讲。这是第三个特点。

第四个特点“成熟众生之三相”，上师也讲这个三相好像要改吧。看了《经庄严论》的颂词，是三乘的意思。什么是三乘的意思呢？成熟众生三乘，不是说这样应该怎么样，意思是这样理解：最后这一项，第四个特点要成熟众生，怎么样成熟众生？把众生安置在三乘当中而成熟。比如是声闻种性，把他安置在声闻乘当中让他成熟；如果是独觉乘种性，把他安置在独觉乘当中让他成熟；如果是大乘种性，把他安置在菩萨乘当中让他成熟。这就是第四个等起(28:17)，这地方三相，就是把众生安置在三乘当中，让他们成熟、解脱。

“圆满达成一切愿”，可以理解成今世当中他的愿望满足，“成熟众生之三相”，是后世把他安置在解脱道而成熟。这个菩萨的布施，确实是非常难做，很难做。

“等描绘六度法相的言词中也可以了知”，可以了知什么呢？一般的凡夫很难以学习，哪怕仅仅是真正的大乘六度。所以有的时候，我们对六度的本体，甚至都不知道怎么样是我们能够学习的呢？没办法的，能力有限，就说恨自己恨铁不成钢，也没有办法，能力有限。如果真的要做到真正的六度，必须要义无反顾地去修持大乘，必须要把它基础打好之后，慢慢修练大乘。发了圆满菩提心之后，修学行菩提心修持、菩萨戒，从布施开始修学。六度当中布施度是最好修的，我们真的要看最好修的布施度，我们能不能做到？如果这个做不到，后面再往上的时候，持戒、安忍、精进、禅定、智慧，一个比一个细，

一个比一个难。

这方面就是说布施要这么修学，必须要修学。所以前面这个问题，从这些方面的教证、理证观察的时候，完全不正确。这个以上已经作了观察。

今天就辅导到这里。

## 现观庄严论（总义） 第11课 初稿

现在辅导《现观庄严论》，修行的次第，今天继续讲问答。

**还有一些人认为：“在证达空性之后，就不再需要修学各种伟大行为了。”**

有些人是这样认为的：如果证悟了空性，证达了空性，那就不再需要修学各种伟大行为。他的意思就是说，证悟空性就是究竟的目的，如果一旦证悟了空性，其它的布施、持戒等等，或者利益无边有情，各种伟大行为就不需要再行持了。

**上述这种说法，也是以谎言所作的蒙蔽欺骗之说。**

华智仁波切在驳斥的时候首先说，这样一种说法是以谎言所作的蒙蔽欺骗之说而已，完全不符合道理。

**因为只有证达了空性，才能修学各种行为；如果尚未证达空性，又怎么可能修学各种行为呢？这就像尚不能在床榻上站立的婴儿，又怎么可能在观众当中舞蹈一样。**

华智仁波切的意思很明显，实际上这样一种伟大的行为，不是在证悟空性之后不需要做，也就是说不是在证悟空性之前要做，证悟空性之后不要做，不是这样的意思，是证悟空性之后才能够做各种各样的行为。

对方说证悟空性之后就不需要做了，华智仁波切说证悟空性之后才能做。为什么证悟空性之后才能做呢？就是证悟了空性才能够修学各种不可思议的菩萨行，比如说在初地菩萨的时候，在出定位有十二种百功德，二地菩萨十二种千功德。实际上都是这样的，只有证悟了空性之后，不可思议的各种广大等持、广大菩萨行才可以修学。如果还没有证悟空性，怎么可能修学这么伟大的行为呢？在证悟空性之前所修学的伟大的行为，有的时候只是一种词句，只是一种相似的伟大行为。

比如说布施、持戒，也算是菩萨行，也算是一种利益有情的积累资粮方式，所以有的时候把它的名字可以取为菩萨的伟大行为，真实意义来讲，要行持各种伟大的菩萨行为，绝对只是在证悟了空性之后才能修学。如果没有证悟空性，被凡夫的实执分别所束缚，没办法显现这么广大的功用、这么广大的能力，根本无

法显现，所以完全是把问题搞颠倒了。

打比喻讲，一个刚生的婴儿还不能够在床榻上站立，就不可能在观众当中去舞蹈。一个凡夫人修学的时候，没有证悟空性，就没办法显现各种伟大的菩萨行。所以对方认为证悟空性的时候不需要学习伟大行为的说法恰恰颠倒，恰恰只能够在证悟空性之后，才能够修学各种各样的行为。

比如在佛经当中也是，仅仅开许在证悟空性之后，在登地之后，证悟实相之后可以布施身体，否则都不允许的，原因也是这样。

布施身体是一种伟大的行为，为什么佛陀说在证悟空性之后才可以做的原因，也是这样的。他有能力了，有能力去修学，有能力去做各种各样的伟大行为，可以显现随意地投生，随意地显现旁生、其他的恶趣众生去度化有情，这个在凡夫是不可想象的，没有办法安立的。所以在证悟空性的时候才能够真实地去修学菩萨行为。

**如果又有人认为：证达空性之后，又如何行持诸行呢？因为行持布施等行为，也只不过是证悟空性而已。**

对方又是跟着前面的问题继续地提问：证悟空性之后怎么样去行持菩萨行呢？如何需要行菩萨行呢？因为行持布施的行为是为了证悟空性的方便如果要证悟空性必须要去行持布施等；如果证悟了空性就不需要了。

这个意思更明确一点，前面说不需要行持，下面进一步明确说为什么不需要呢？就是因为布施的行为是证悟空性的方便而已，所以一旦证悟了空性就不需要了，就是这样的讲法。这个只是一种，有的时候也可以说通过布施的行为来帮助我们证悟空性。

下面华智仁波切的回答：对于整个大乘的共义还没有了知，只是了知了一部分，只是了知了其中的一段，或者是某个教义了知之后你觉得好像是这样，但如果把整个大乘的教义展开、铺开来看，这个说法完全是不正确的，对整个大乘的目标都还没有怎么定。下面破斥说：

**（这种说法，）只是对大乘道的共义一窍不通，并将劣乘之道误执为大乘的表现而已。虽然情有可原，但事实的确是这样。**

这样的说法是对于整个大乘的共义，大乘的共义是什么意思呢？大乘到底它的道什么？果是什么？必要是什么？对这样一种大乘的共义完全一窍不通，而且是把这样一种劣乘之道（主要是说相合于自利的作意的修法叫做劣乘之道），误认为大乘一种表现的方式而已。实际上你没有了知大乘，你把这样一种相合于自私自利的修法之道，或者相合于小乘的道误认为大乘。怎么样体现呢？比如说我们看小乘，他就以证悟空性为究竟，如果你证悟了空性，完全证悟了无我，可以从轮回当中寂灭，你就寂灭了这样的烦恼，你会获得解脱。所以这是典型的一

种劣乘或者小乘的修道方式。

但大乘是不是这样呢？大乘根本不是这样的。大乘是以利益有情为道，而不是以自我解脱为道，所以他把劣乘之道误认为大乘的表现。虽然对于一个凡夫人来讲，初学大乘的人来讲，产生这样一种念头还是情有可原，因为大乘的教义必定是深广无涯，很难以揣测，所以你相续当中产生这个念头还是情有可原。

“但事实的确是这样”，的确是怎么样的呢？就是把劣乘之道误认为大乘，对大乘共义一窍不通，这个就是事实。

所以现在华智仁波切帮助我们打破这样一种观念，我们很多也是初学大乘的，有的时候我们就觉得，学大乘就为了证悟大乘空性，证悟空性之后一些痛苦就没有了。这个还不是真正的大乘，还是对大乘共义一窍不通的表现，还是把劣乘之道误认为大乘的表现，以这样一种修法修下去，没有办法得到大乘的果，完全没办法相应。下面讲根据：

因为，在该论顶礼句中“诸乐饶益众生者，道智令成世间利”一句已经表明，诸大菩萨所向往的究竟之义，应当是他利。

弥勒菩萨《现观庄严论》顶礼句当中就是这样讲的：“诸乐饶益众生者，道智令成世间利”，讲到了一切的菩萨就想要利益有情，想要利益有情，所以要通过道智来成办世间的利益。诸大菩萨所向往的究竟利益就是利他，就是作他利而不是证悟空性就完了，还是要利益有情。

**依靠如海的布施等行为方便，去满足无边众生的愿望，才是大乘道的正行。**

大乘的正行是利他，以布施为例，通过如海的布施、持戒等等的方便善巧、行为方便，去满足无边众生的愿望，这个就是大乘道的正行。

通过六度去满足众生愿望这一说法，在《大乘经庄严论》当中讲的很清楚，学过的《经庄严论》第十七品，在讲度摄品的时候，布施怎么样去满足众生的愿望，持戒怎么满足，安忍怎么满足，乃至般若度怎么去满足，都讲得清清楚楚，主要还是通过布施等的行为方便去满足众生愿望，而不是通过布施来帮助你证悟空性，通过布施帮助你去脱离轮回，这个就不是大乘了。

此处讲的很清楚，是依靠布施等去帮助有情，而证悟空性恰恰就能够做到圆满的布施、持戒等六度。从这个角度来讲，反而空性就成了方便，借空性的基础上去做广大的布施行为，就成了他的本体，成了他的正行。如果以利他为主的观点观察，利益有情，通过布施等广大的行为去满足众生的愿望才是大乘的正行。

**但如果在此之前尚未现证空性，则会因为没有通达自他平等，从而无法使行为成为清净之行（所以才会有证达空性的前提要求）。**

如果我们在以布施等去利益有情之前，没有现量证悟空性，我们相续当中还会有染污、就还会有我执、实执、所以我们的行为就不可能广博，不可能深远。

没有办法真正做到自他平等的缘故去做清净的利他之行，因此才会有证达空性的前提要求。什么是证达空性的前提要求？你要利益有情必须首先证达空性，证达空性就成了利益有情的前提要求，恰恰和前面的问题是相反的。也是说明我们有的时候的心态是相反的。从这样一种状态看，华智仁波切在讲这个是一种不相同的。前面的众生提问的时候说，布施等是为了证悟空性，证悟空性就完了。但是华智仁波切说，证悟空性是利益有情的方便，证悟空性前提才能够去作广大的利他之行，证悟空性是为了利他的一种前方便而已。

如果把这个问题再展开，下面的内容看待的时候，成佛都是利他的前方便，我们就可以知道大乘当中到底什么是真正的正行呢？对菩萨来讲，证悟空性是前方便；以佛果来利益有情、任运自成地度化众生转法轮来讲，成佛就是前方便。为什么要成佛？就是为了利益有情我才成佛的。这就很清楚了，非常清楚，大乘的共道就是要利益有情。

**由此可见，现证空性仅仅是诸大佛子伟大行为的前行而已，又怎么能将其作为大乘道最究竟、最主要的追寻目标呢？**

如果把空性作为修行目标，那么相合于自利了，没有考虑到他利。虽然以前我们分析过，有些众生会这样想，有些人道友会这样说：“已经成佛的不度化众生的绝对没有，所以我只求成佛，也不会堕入不是大乘的过失当中。”这是完全不一样的。虽然成了佛绝对要利益有情，但是我们在发心的时候，你这个心态正不正？你是为了利益有情而成佛呢？还是为了成佛去利益有情呢？这是完全不同的，完全不一样。

我为了利益有情成佛，成佛就成了前方便；为了成佛去利益有情，利益有情就成了成佛的前方便、利益有情就成了成佛的助缘，完全不一样的问题，这样的心态修下去没办法成佛。虽然我们也承认，你成了佛绝对不可能不利益众生，但是通过这种心发下去，不是大乘心的缘故，永远成不了佛，如果不改变，永远成不了佛。这个差别好像是很微小，但真正观察的时候，这个差别是非常大的。

有的时候我们发心就是这样，我必须要去利益有情，为什么呢？因为我必须要成佛，那就是说，我要成佛我就必须要去利他，否则我就成不了佛。你看这个心态，我们看起来好像是堂而皇之的一种理由，但实际上从这个角度观察的时候，完全颠倒了。为什么要成佛？为了利益众生我才成佛的，不是我要成佛（才）利益有情，二者之间的差别应该要了知。

我们自己在观察我们发心的时候，到底是怎么样呢？我是把利益众生作为成佛的善巧方便呢？还是我为了利益有情必须要成佛？这方面我们要做一个观察和调整。

**正如《经庄严论》所云：“现证法性已，随学殊胜戒，胜定及胜慧。”**

这三句应该是在《经庄严论》中的二、三品，在唐译当中二、三品，在行住品当中的内容。它的科判是以菩萨十地来成就三学，菩萨十地可以成就三学的意思。

“现证法性已”，证悟法性之后，才去随学殊胜戒、殊胜定和殊胜慧。戒、定、慧这种菩萨的殊胜行是在现证法性之后，以这个作基础去修学三学的，并不是证悟空性之后就圆满了。如果证悟空性就圆满了，又何必要去随学殊胜戒、胜定和胜慧呢？那就完全没有必要了。

在唐译当中只有一句“见性修三学”，只是一句，就讲了“见性修三学”，见了性之后就修三学。讲到在见性之后，在《经庄严论》当中讲，获得初地的时候成就三学的基础。后面说三学的基础是现见初地，以初地作为基，二地是戒学增盛，三地是定学增盛，四地、五地、六地是慧学增盛，就是这样一个个排下去的。七地、八地、九地、十地分别对应四果。七地是一果；八地是二果；九地是三果；十地是四果。它把前面的初地作为三学的基，二地是作为戒学增胜，三地是定学增胜，“四五六”三地是慧学增胜，“七八九十”四地是四果分别对应，这是讲得很清楚的。所以并不是现见法性之后什么就有了、完成了，并不是这样的，还要通过修学戒定慧三学来进行利益有情的方便。

另外，在宣讲菩萨分类的时候，也将不清净七地的菩萨，称为“住行者”。

还有讲菩萨分类的时候，也是把不清净七地的菩萨称为“住行者”。上师解释的时候说是安住利益有情的行为的这样一种“住行者”，就是这样的。

如果有人就此认为：由此可见，行为只是针对修炼自心而言，才有一定的必要，但却并不是大乘道的究竟目标，因为佛在一些契经中也说过：直至未获八地之前，诸佛未予我授记，因住于诸行之故；获证八地之后，因真实超离于诸行，故方予我授记。

他就开始抓住前面一个不清净七地的菩萨称为“住行者”，开始要进行下一轮的辩驳。

前面的这段文字是说，不清净七地的菩萨称为“住行者”就可以看出来，行为不是最主要的，利益有情不是最主要，它“只是针对修炼自心”。我们要修炼自心，要让我们的自心成熟才去依靠这个行为，才有这个必要，但“并不是大乘道的究竟目标”。如果“住行者”以这样一种行为利益有情，这个行为为主，它是究竟目标的话，佛就可以授记了。为什么呢？因为利他是最主要的。

利行，你看这个地方“诸行”，如果这个是最主要的，那么佛就在七地或者一地就该授记了，因为他直接在做利他的行为。但是，在经典当中讲，释迦佛为例，没有获得八地之前，佛没有给他授记，因为有“诸行”的缘故（他就和前面的“住行者”对照）；获证八地之后，真实超越“诸行”，超越了一切“诸行”的缘故，



所以佛予我授记。他的意思就是说还是空性主要，八地之后他的心成熟了，他的空性圆满证悟了，所以佛才给他授记。从这个角度来看，也是可以说明利他的行为不是主要的。如果利他的行为是主要的，那么在“住行者”阶段的时候，就应该能够得到授记，就是有这个根据。

下面对这个问题作一个分辨。

这些说法的内在含义是：如同前面所说，因为七地以下不存在无相离勤之道，所以无法令无分别智与利他之行并行不悖，由于还保留着一部分对行为的细微实执，因此，才会称之为“住行者”；

一方面是七地菩萨，一地到七地菩萨，相续当中有证悟空性的智慧，他能够真正地做利益有情的事业。

《经庄严论》当中在讲菩提心品的时候，分了四种发心。第一种胜解行发心；第二种叫做净意发心。胜解行发心它只是有一种相顺于菩萨道的行为胜解而修行的。一地到七地是住行，或者是讲净意者，他内心当中有了自他平等的智慧、有了证悟空性的智慧，所以他真地可以利益有情，有这样一种分别。

一方面讲他有这样的，一方面七地以下不存在无相离勤，无相的功用，这样一种本体还不具备，所以无分别智和利他之行双运的方式去行持还做不到，还保留了一部分对行为的最细微的实执的缘故，所以才称之为“住行者”。

获证八地之后，因无相离勤的境界现前，便自然而然地远离了对行为的细微耽执，所以才称之为“超离诸行者”。

在证得八地无分别智慧，就获得了自在，无相离勤的境界现前了，所以所有行为的细微耽执都已经完全断除，所以把它称之为“超离诸行者”，“离相者”或者是“超离诸行者”这个名称就可以获得了。

即便是按照这样讲，你的意义也不对。你说不是利他为主，这个也不对，即便是以八地为例了来宣讲的时候，利他仍然是主要的。

下面就讲为什么在这个当中显示八地还是利他为主。

正当此时，因为担心如果入于无分别之寂灭法界，则会成为断灭的涅槃，所以才会有“诸佛再三劝请其利益他众”之说。如果行为不是最究竟的目标，（诸佛）又何必去劝请呢？

这是一种假设，为什么假设呢？八地菩萨会趋入寂灭涅槃，不会去利益有情的情况是永远不会出现。我们以后在讲《入中论》的时候，在讲八地的时候也会讲到这个问题。以前也分析过这个问题，不可能越修越倒退的。初地菩萨的时候，他的菩提心已经成熟了，后面修到八地的时候，突然入了寂灭了，这是绝对不可能的。

但是它有一种必要性，如果说、假如说，有什么必要呢？因为八地菩萨的智

慧非常超胜，所以他的能力就可以一直入于寂灭当中不出来，很长、极长时间，一直安住这个法界不出来，他有这个能力。担心如果长时间入于无分别寂灭法界，就会成为断灭的涅槃，就会像小乘一样，安住在这种涅槃界当中，不再利益有情了。

所以佛在经典当中有，“诸佛再三劝请其利益他众”，通过其他很多方式劝请他，“你虽然得到了这种超越三界的果，但是还没有真正得到大菩提果”等等，讲了很多很多，“你还要出定去追求佛果，还要去利益有情”，说很多很多劝请之说，还是行为为主。因为他如果入于寂灭涅槃，就不会再做利益有情的事业，就是让他出定来做利益有情的事业。所以八地菩萨这么圆满的境界了，还是以利他为主，因为利他的缘故让他出定。

如果行为不是最究竟的目标，为什么要去劝请呢？如果按照你的说法，空性是最主要的，他们直接入于寂灭涅槃就可以了，为什么还要劝请出定呢？就是因为利益有情的行为是最究竟的目标，整个大乘的精髓就是利益有情，这个就是最究竟的目标的缘故，所以佛就劝请他出定，原因就是这样的。

如果有人又认为：假如布施等行为不是为了证达空性而修学的，那岂不是与《入行论》中所说的“此等一切支，能仁为慧说”的意义相悖了吗？

前面辨别之后，下面讲如果布施等行为不是为了证悟空性而修学，那么就和《入行论》当中所讲的“此等一切支，能仁为慧说”的意义相违了，直接矛盾。因为这个地方讲“此等一切支”，就是讲布施、持戒、安忍、精进、禅定，佛陀是为了智慧而宣讲，所以说布施等行为是为了证悟空性而宣讲。

下面讲“能仁为慧说”的慧到底怎么样讲？

此处所说的“慧”，是陈那论师所说的：“智慧度无二，彼慧即善逝”中所指的诸佛无二之智慧。

“能仁为慧说”当中的慧，是指佛慧，佛的智慧。因为“智慧度无二，彼慧即善逝”是讲果般若，刚刚前面讲略义的时候就讲过，这个是讲果般若，所以“智慧度无二，彼慧即善逝”的慧，主要是讲和诸佛无二的智慧。

正因为如此，所以在《(入行论)智慧品》中认定智慧本体之际，以“若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭”而将智慧认定为远离戏论之法界以后，为了驳斥“这样一来，则应成不能产生利他之色身”的争辩，才紧接着又说道：“摩尼如意树，无心能满愿，因福与宿愿，诸佛亦现身。”

因为这个地方讲的慧是佛慧，所以在讲到智慧品的精华颂词的时候，何时一切有实和无实都不住于心前的时候，没有他相的缘故，就得到最寂灭的果位，就认定是佛智的境界，远离戏论的法界，证悟了佛的境界。

讲完“无缘最寂灭”是佛的境界之后，为了驳斥说，这样一来，如果是无缘

最寂灭的话，没有其他的相，就不可能再产生利他的色身了。为了断除这样的争辩，马上在颂词当中讲“摩尼如意树，无心能满愿”，虽然已经断除了一切的戏论，还是可以满足众生的愿望。就像摩尼宝和如意树一样，虽然没有分别心，但也可以满足众生的愿，通过以前的发愿力，佛陀也会显现色身，利益有情。所以此处的“能仁为慧说”的慧，是佛陀的佛慧。

对方想要把这个慧认定成一种证悟空性的慧，所以他就把证悟空性当成菩萨（比如说初地）的智慧，然后说前面就是布施等行为。“此等一切支，能仁为慧说”，他就说是为了证悟这些初地的智慧的缘故，为了证悟智慧、智慧度，修学这些布施等。所以还是他的观点，如果一旦证悟了空性，那么这些就可以不用了。

但是华智仁波切在这个地方解释“能仁为慧说”的慧字是佛慧，所以是为了成佛的缘故，所以修学一切的诸支，修学这样的智慧，从这方面观察的。

讲完把这个慧安立成佛慧之后，下面还有辩论，他就说：既然是佛慧，那还是成立我们的观点，是智慧为主，而不是利他为主，下面就是这种辩论。

如果有人认为：即使这样，大乘道的主要目标，仍然应当是证悟无我的智慧。因为大乘道的追寻目标，是断除二障的佛果，所以就必须现前甚深之智慧【无我的智慧】。

即便是佛智、佛慧，但是大乘道的目标还是证悟无我，仍然是证悟无我的智慧，就是因为大乘道的追寻目标就是断除二障的佛果，把烦恼障和所知障断掉之后，这个佛果现前就算是圆满了，所以要得到佛果，就必须现前甚深的智慧，也就是说成立不是行为为主了。下面就是驳斥：

你这是怎么了？！难道还想死抱着将劣道误执为大乘的恶分别念不放，并因此而大肆叫嚣吗？

你到底是怎么样呢？你还要抱着劣道不放吗？还是认为证悟空性为主而不是利他为主，把这个分别念抱着不放，还要开始大肆地叫嚣，像这样的话是不对的。下面就是讲根据：

（你要知道，）大乘道的追寻目标，并不是断除二障的佛果，

大乘道的究竟目标并不是成佛，并不是断除二障的佛果就是大乘的目标。

在本论顶礼句中“诸佛由具种相智，宣此种种众相法”的意思，就是为了说明“诸佛补特伽罗依靠遍智之方便，其果即为转妙F轮”，如果（大乘道的）究竟追寻目标是佛果，那又何必需要什么果呢？

在这段当中，说明大乘的究竟目标不是佛果，而是利益有情。因为在顶礼句中，“诸佛由具种相智，宣此种种众相法”，因为佛陀具备了一切种相的智慧的缘故，才对众生宣讲众相这个妙法轮。这句话的意思就是为了说明，诸佛补特伽

罗依靠遍智的方便，首先要成佛。成佛之后，他成佛的果就是为了转妙法轮，为了转法轮而成佛。转法轮干什么？就是为了利益有情。如果你的说法大乘道的究竟追寻目标是佛果，又何必需要什么果呢？

“又需要什么果”的意思就是前面这句话当中“其果即为转妙法轮”，那么就不需要这句了，就不需要佛果的果了，因为佛果就是最究竟的目标的缘故，所以后面就不需要再说佛果，成佛之后还有一个果，就是转法轮，就是利益有情的事业，不用这样讲。

所以还是说明，成了佛之后，才有能力在尽虚空遍法界、永不间断的时间和空间当中利益有情。这种任运自成利益有情的事业方便，只有成佛之后才做得到，是为了广大利益有情的缘故追求佛果的，所以还是放在了利益众生上面。

**显而易见，无论从暂时还是究竟两方面而言，大乘道的主要追求目标，都是利益他众。**

从这个方面你可以显而易见，不管是从暂时的角度，前面这一段当中讲暂时的角度说，菩萨证悟空性之后，通过布施、持戒等去利益有情，从这个暂时的菩萨果来讲还是利益他众；从究竟的这个侧面来讲，成佛是方便，成佛之后广大利众是成为他的主要目标，从究竟的角度来讲还是利益他众。

所以大乘的精华就是利益他众，为了利益他众，我们必须要想一切的办法。想什么办法？必须要走大乘道，必须要修学大乘的空性，必须要成佛，乃至现在我们讲的，上师昨天讲，乃至往生极乐世界。为什么要往生极乐世界？往生极乐世界是为了利益有情，为了利益众生而不是自己到极乐世界去过好日子，是这样的。如果自己到极乐世界过好日子，这个不是大乘。

所以我们就知道了，极乐世界修行的环境非常好，尤其是看待我们这些初发心的众生来讲，容易退失的众生来讲，这个环境太好了。整个环境没有三恶趣，没有女人，这个环境都是佛，有阿弥陀佛，还有观世音菩萨、金刚手菩萨、龙树菩萨，还有法王如意宝，还有很多这些大德都在那个地方，所以我们经常就可以去依止这些大德，而且这些道友全部都是清净相续的，没有产生烦恼的因缘。这个时候，修学证悟的功德就绝对不可能退转。

当我们在极乐世界获得了殊胜的功德之后，以圣者的身份返回娑婆世界而利益有情就不会退失了。所以我们为了在那个地方得到圣者的功德，得到利益有情的方便我们才去往生的，而不是说为了自己去过一个好日子，这个方面是讲得很清楚。所以发愿往生极乐世界，主要还是为了利益众生，为了利益众生的缘故，我要往生极乐世界，在那个地方获得功德再回来，往生极乐世界，成菩萨、成佛，都是一个目的，最终一定要利众，一定要利益有情。这就是此处所讲的精华。

今天就讲到这里。

## 现观庄严论（总义） 第12课 初稿

现在辅导《现观庄严论》。如今讲的是大乘的道体主要是利益有情，就是说利益众生是最主要的追求目标。

**成办这一切的真实方便，在学道之际，是布施等菩萨行为；而在果位之际，则是佛陀的事业。**

“成办这一切”，“这一切”的意思就是前面所讲的利益有情众生。能够成办利益众生的这样一种真实方便，分两个层次：

第一个是在学道之际。在学道之际，比如在获得见道与十地之间，这个叫学道之际，这个主要是布施等菩萨行为，通过布施、持戒、安忍等等广大的菩萨行为，是成办有情、利益有情的方便。

“而在果位之际，则是佛陀的事业”，已经到无学道的时候，怎么样利益有情是佛陀的事业，上次讲了二十七大类。通过二十七种佛陀的事业，分别将众生安置在这些解脱道当中，所以这个方面也是佛陀的事业。

这个就是学道和无学道当中的怎么样利益有情。

**因此二者的前行或者主要能成之因是智慧，所以（在经论中）才会有“智慧最胜，智慧首要”之说。**

要成办学道时候的利益有情和佛果时候的利益有情，这个前行或者主要能够成就的因就是智慧。如果没有智慧，比如说凡夫他没有空性的智慧，真正的很难利益有情。所以这个方面把利益有情安立在证悟空性之后，或者说是证悟空性是成办众生最主要的因，或者最殊胜的、不可缺少的前行的原因，也就是这样的。所以在经论当中才会说智慧是最超胜的，智慧是首要的，就是因为通过智慧才能够遣除这些染污、实执，而让众生获得利益有情的方便，利益有情的能力，所以才说智慧是最胜的，智慧是首要的。

“最胜”是说主要的方面；“首要”就是前行的意思。

**《般若摄颂》云：“布施之施前行乃智慧，持戒忍辱精进亦复然，为令善法无失当遵循。”**

《般若摄颂》当中讲过这些布施等等前行是智慧。这个“布施之施”，昨天上师也没有一个一个讲、解释布施之施，上师直接说布施的前行是智慧。这个方面就是说真正菩萨要通过布施利益有情，智慧要作为前导。

那么也可以说布施的布施，或者说布施的持戒，布施的安忍，布施的精进，

这方面都可以类推。这个方面从字句上来看也是这样。我没有学过《般若摄颂》，这个到底怎么样去安立、解释，不太清楚。

当然从一个方面讲的是布施，每一度当中都包括其余的六度，所以布施的布施，布施的持戒，这个方面从字句上来看的时候，也可以这样理解。不管怎样，这些前行都是智慧，其余的持戒布施，持戒的持戒等等，也可以这样观察。

所以为了让善法不退失，应该遵循这个智慧，通过智慧来作为他的首要的引导。

又云：“无量盲人无引导，不能见道入城郭，阙慧五度无眼导，无力能证菩提果。”

又说，无量的盲人如果没有人引导，没办法见到道路而进入大乘，所以说缺少智慧度的其余无眼的五度的功德，没办法证悟菩提果，无法真正证悟菩提果。所以像这样一方面是没办法见道，一方面没办法成佛。

由此可知，智慧就好比盲人的引导者，所以称之为前行。

智慧就像盲人的引导者一样，从这个方面来讲的话，称之为前行，引导的意思。

也就是说，首先令证悟空性的无分别智慧在相续中生起，然后行持由布施开始的种种如海之菩萨行为，在无量劫中，都以利益他众的行为为已任，依靠圆满、成熟、修炼的方式而现前真实空性【行苦完全寂灭的法界】，才真正是无有错谬的道之关联。

首先要通过其余的方便，就是说在见道之前通过一些方便，修空性也好，或者是以布施等（资助？04:32）也好，首先在相续当中必须产生无分别智。无分别智是一种胜智，这种胜智必须在相续当中首先生起。在生起胜智的基础上，然后去行持由布施开始的种种如海菩萨行，布施开始，然后布施、持戒、安忍等等。

有的时候我们觉得布施是一种圆满资粮的方法，在《经庄严论》当中，这个六度实际上也是真实能够利益有情的这样殊胜的方便，通过布施、持戒能够帮助众生。所以说在证悟空性的时候，可以真实的行持布施等如海行为，通过布施等主要行为来利益无边有情。比如说释迦佛在证悟空性之后，也是行持了无量无边的布施度等，通过这样一种广大的布施利益了很多众生，利益了无边无际的有情。

“在无量劫中，都以利益他众的行为为已任”，在无量劫当中都是完全利益他众，以利益他众为已任。

“依靠圆满、成熟、修炼的方式而现前真实空性”，“圆满”，上师讲是圆满资粮；“成熟”是成熟众生；“修炼”是修炼清净刹土，通过这样一种方式而现前真实的空性。

这个括号当中是讲“行苦完全寂灭的法界”。“行苦完全寂灭的法界”，一方

面是从入定的根本智来讲的话，行苦不现前，他安住在法性。真正要让行苦完全寂灭是佛果，佛果才是真正的行苦完全寂灭。比如说苦苦、变苦比较容易熄灭，但是行苦这个无常刹那生灭的相续真正要寂灭，是要成佛。

我们在以前学习过的这些问题，就是讲到了这些无明习气地、无漏业作为因缘，然后产生意生身的不可思议死亡，这些是属于行苦所摄的。所以说这样的行苦完全寂灭，就是佛位的时候这个行苦完全寂灭。乃至于是说你在出定之后，你还有五蕴刹那的生灭的自性没有完全寂灭的。乃至于是地地末尾的时候，还是有刹那生灭的这个本体。那么一旦到了佛果的时候，这个行苦是完全寂灭的。所以这个地方的真实空性，括号当中它是行苦完全寂灭的法界作为它的解释。

所以这一段是首先安立无分别智，然后在学道当中通过布施等利益有情过程当中圆、熟、净，然后通过圆、熟、净来开始现前真实的空性，这个就是无有错谬之道的关联。

那么一旦现前这个法界之后又怎么样呢？还是利益有情，佛的事业利益有情，这段还是没有离开利益众生的。

另外，依照宣说六度次第之际所说的：“无视受用则持戒，严持净戒则忍辱。”则可以将（六度）视为前后的因果关系。

这个颂词是《经庄严论》当中的十七品，就是度摄品当中的内容。度摄品当中讲到前后次第的时候，就是前因后果，讲前因后果的时候，是以布施生持戒，持戒生忍辱，忍辱生精进，精进生禅定，禅定生智慧，前前为因，后后为果。

首先就是“无视受用”，“无视受用”的意思就是布施，为什么呢？因为如果你对财富、对受用非常重视的话，你就舍不得布施了。当你把受用看破、放下的时候，这个就是布施。所以在布施的基础上就能够持戒。

为什么布施的基础上能够持戒呢？守持戒律他必须要放下很多执著，如果你对这些执著很重的话，你的戒律很难以清净。比如说你对财富、对钱财很执著，那么当钱财和戒律冲突的时候，你就会选择钱财。既然戒律和钱财冲突的时候，你选择钱财的话，你的戒律怎么去守持呢？所以说当钱财和戒律冲突的时候，我对钱财没有执著，我就能够守持戒律。

这个是个比喻，实际上以身体、钱财，还有其余的方式，不管怎么样，通过这些受用可以引发贪心、嗔心、嫉妒，而很多犯戒的都是通过贪心、嗔心犯戒的，这些方面也很多。如果你能把所有的受用全部放下，就可以守戒。戒律就在这个基础上才能够真实的守戒，所以前因后果。

然后再严守清净戒律的情况下，再忍辱。如果守持的净戒，如果你的戒律守持的清清楚楚，你可以安忍的。比如说沙弥四法，也是戒律的自性。如果相续当中能够守戒，别人打你的时候、骂你的时候，你能够安忍，或者说大乘的戒律，

严禁恶行戒、摄持善法戒、饶益有情戒，这个戒律能够清净的话，你才能够忍辱。其他的众生给你做种种非难的时候，我在守持戒律，我去忍辱，如果戒律不清净，那是没办法的忍辱的。像这样的话后面就没有讲了，后面通过忍辱产生精进这个方面可以具体的参阅《经庄严论》的注释当中讲得非常清楚，这个方面就把六度设为前后因果。

那么六度设为前后因果，这个方面的意思是什么意思呢？有的时候这个方面是一种菩萨行，有的时候主要是针对凡夫。针对凡夫来讲的话，通过布施生起持戒，通过持戒生起安忍等等，就有这样的问题。那么后面就说前因后果，前劣后圣。

后面说前面的五度圆满之后，才能产生智慧，这种智慧可以安立成无分别智。就是说从凡夫到圣者之间，你必须通过前前的因，圆满之后才能够产生慧度，所以说从这个角度来讲，前后因果关系似乎是有一种生灭，有前因后果的关系，但是后面讲针对凡夫人怎么样，逐渐逐渐登地，怎么样修六度，是相似的六度。这个方面下面是有一个总结的解释。

**以“皆因以布施而成办诸受用，持戒投生善趣修持断诸惑，以慧可弃烦恼所知诸障故，此殊胜法之因即为勤听闻”等等之说，**

这个颂词是《宝性论》的颂词，《宝性论》在后面功德品第五品当中讲了这个问题，通过修三种福德和智慧做比较。首先是以布施而承办受用，是第一种福德；如果你修布施，可以承办受用；第二持戒可以投生善趣，如果你守持戒律，可以投生善趣；第三个讲修禅定，如果你修持禅定可以断掉或压服这些烦恼。这个方面是断诸惑。

但是以慧可弃烦恼所知诸障故，通过智慧通过空性、般若空性，可以弃烦恼，弃就是讲完全断除。完全把烦恼障、所知障根本断除。“此殊胜之法之因”，怎么是殊胜法呢？智慧殊胜。

以慧可弃烦恼所知诸障，主要是突出了智慧的殊胜，所以说此殊胜法之因即为勤听闻，因就是精进听闻，这个方面似乎也是显示了圣劣。

哪个是圣，哪个是劣呢？皆因以布施而成办诸受用，持戒投生善趣，修持压服烦恼，这个是劣的。那么圣的是什么呢？殊胜的法就是以慧可弃烦恼所知诸障故，这个就好像显示了一种圣劣的关系。下面要讲将六度说成圣劣差别的意图。

**而将（六度）说成胜劣差别的意图，是针对凡夫地（所作的）布施等行为而言的，**

那么有这样一种圣劣差别的意图，是针对凡夫地所作的布施等行为而言的。实际上，这个是针对凡夫在凡夫地的时候所做的这些布施等等，没办法和智慧相比，从这个方面可以解释。



前面所引用的《入行论·智慧品》中的教证，也可以这样进行解释。

华智仁波切说前面有种解释方法，慧是指佛陀的智慧，这个方面前面解释过了。此处智慧品中也说，这个慧也可以解释成初地菩萨的智慧，通过前面的布施、持戒等等，这些修圆满之后，也可以现前无分别智慧，在这个基础上再行持菩萨的布施。所以说这都是一个布施都是一个六度，这个里面就有相似的和真实的。相似的是凡夫行持的，通过这种相似的布施等可以得到这样一种空性的证悟，后面我们说为什么以空性为前行也生起这样一种布施呢？后面的布施度是真实的，是菩萨的布施，菩萨的六度，是如海的、不可思议的利益有情的方便。

二者的解释方式，华智仁波切解释得很清楚，不矛盾，而且这里面有很殊胜的必要性。现在我们要修布施，觉得我们在修六度，实际意义上这个地方讲得很清楚就是相似的。那么至于证悟空性之后所行持的布施，菩萨的布施绝对是广大无垠的、难思难解的，所以前面的教证也可以这样解释。

下面具体的安立，凡夫人所作的六度，相似的意义。

因此，在资粮道与加行道期间所修学的布施等修炼自心的积累资粮，只不过是令甚深见解在自相续中生起的因法，而并不是在行持菩萨佛子们的广大行为，所以这一切谈不上是真正的六度。

资粮道和加行道，是相似的话，那么在入道之前的比如说我们还没有入资粮道，这样一种修行就更相似了，只能说我们进入资粮道这样的法的一种前因。

比如说我们现在抉择空性也好，学习这些有用，但是这个方面是不是真正的道所摄的六度呢？不是。但是如果我们现在不做，我们永远做不到。虽然这个是假的，虽然是一种怎么怎么样的，但是我们现在必须要励力做。只有我们现在励力做之后，才可以进入小资粮道，小资粮道再进入加行道，再励力做就可以证悟空性。证悟空性之后，这个六度才是真正的六度，乃至佛陀的六度任运自成的。

这个方面就讲了资粮道加行道所修学的布施持戒等等，修炼自心的积累资粮，我们说可以通过布施、持戒让我们的心转变、成熟、力量加强。世间凡夫很悭吝，现在我们一天做一点，布施、持戒、安忍等等，我们的心就成熟起来了，我们的心就和解脱道相应了，不要说入解脱道，至少你要和解脱道相应。

所以我们做了这些修炼自心积累资粮的方式，这些方面是入资粮道之前的，入了资粮道和加行道之后，就可以让自己的心更加趋向实相，这个就是让甚深的见解无分别智慧在自相续当中生起的一个因法，而并不是行持菩萨佛子们的广大行，这个并不是广大行为。在这个地方的广大行为很严格，一定是如海的，一定是不可思议的这样佛子做的广大行。所以这一切都谈不上真正的六度。

下面讲真正布施六度的原因。

因为在此当中，既不具备无分别的智慧，也没有消除（各度分别的）违品，

还没有依靠前者而圆满达成众生的愿望，更没有随应根基而（将众生）安置于三种菩提果位中的任何一种果位，所以连四种法相中的一种都没有具备。

《经庄严论》布施品中，分别六度 16: 50 有四相，然后是净障和\*\*，成熟于，有这样一种颂词，很生疏了，以前刚讲完很熟悉，哪个颂词在哪个地方，现在不知道了，学完之后很多地方很生疏。

这个里面在《经庄严论》当中讲菩萨的行为讲得很细，学的时候很多道友会有体会。现在六度的本体每一度当中都有四相，净障或者合智，满愿和成生。成生就是说成熟众生的意思。

首先我们讲，次序首先是无分别智慧，合智，和无分别智相合，在此当中，既不具备无分别的智慧，也就是说分别六度体一一有四相。分别六度的本体每一度当中都有四相。

第一相是无分别智慧必须要具备，凡夫是没办法具备无分别智慧的。

“也没有消除（各度分别的）违品”，像悭吝、破戒等这方面的违品也没有消除。这个是净障。

“还没有依靠前者而圆满达成众生的愿望”，每一度都要满足众生的愿望——满愿，比如以布施的满愿为例，满足众生财物的愿望等其他东西，都可以布施满足他的愿望。比如佛因地的时候，很多人去求头、眼睛、手脚、王位、妻子儿女等都能够满愿，除了父母不能布施，其他都满愿。所以布施的满愿很难做到。

持戒的满愿，有些众生想求戒，菩萨以身语意满足他求戒的愿望，让他安住在戒律当中。或者有些地方讲，菩萨以持戒不杀生、不偷盗，他受持戒律而众生就满愿。

安忍的满愿，通过安忍让心生悔心的人能够满愿。有些人做了一些事情生悔心，产生了后悔心之后，菩萨安忍的缘故让他满愿。他向菩萨忏悔，菩萨不会说“你现在给我忏悔，你刚才是怎么做的”，不会这样的。他在忏悔的时候，菩萨安忍就满足他的愿望，这方面是通过安忍来满足愿望。

精进的满愿，有些众生想要成办事业，菩萨以精进帮助他成办。

禅定的满愿，菩萨给众生讲解安住所缘的方法，修持三摩地的方法让他满愿。

智慧的满愿，不管是任何众生有什么怀疑，有什么疑问都可以解答，满足他的愿望。

第四个是成生，“更没有随应根基而（将众生）安置于三种菩提果位中的任何一种果位”，这个是从反面来讲。实际上从六度的第四个本体来讲要成生，“成生”就是成熟众生的意思。就是随应众生的根基，是声闻的根基还是缘觉的根基还是菩萨的根基，跟随他们的根基而成熟，把他们安置在三种菩提果位当中，这就是成生。

一般的凡夫能做到吗？无分别智没做到，消除违品没做到，满足众生的愿望没做到，将众生安置在三菩提果位也没有做到。所以，六度的四种法相当中一种都没有具备，这个不是真正的六度。

另外，也不具备成立四种功德，抛弃七种贪著等等条件，所以，在这一切当中，并不具备六波罗蜜多的意义。

还有《经庄严论》当中讲到的四种功德，下面的注释当中有引用颂词“广大即无求，最胜亦无尽，当知一一度，是为四功德。21:08”。这四种功德是菩萨在修六度的时候具备的四种功德。

第一种功德是广大，意思就是菩萨不会认为“已经布施过这个东西了，我已经给过这个钱了”，不会以这样而满足，而且时间是无穷无尽的。东西是乃至于自己最珍贵的头也能够布施，还有时间也是无穷无尽的。以布施为例，这两个条件具备就是广大的意思。

无求，就是菩萨利益众生根本没有任何的条件，完全是一心利他。无求当中有两种求，第一种是求别人的回报，比如别人跟你说谢谢，有时候说了谢谢好像就满足了，有的时候觉得怎么谢谢都不说一声，这方面就是一种想要贪图别人回报。还有一种是我现在给你帮助以后你要帮助我，这是一种贪求现世的回报。还有一种是贪求异熟果，我做了这个之后就是一种异熟果。菩萨既不贪著你的回报也不贪著异熟，以唯一利众的心态来利益有情。

最胜，麦彭仁波切的注释是大义，大义和最胜是一个意思。大义的意思就是，把众生安置在三菩提果当中，这是最胜也是大义的意思，这个也是一种功德。

无尽，意思是没有穷尽，无分别智慧摄受没有穷尽。一般众生的善根有穷尽，因为没有无分别智摄受。或者声闻、缘觉的善根是有穷尽的，因为没有无分别智摄受所以有穷尽。佛和菩萨的功德无穷尽的原因，乃至于获得无余涅槃功德也不穷尽，就是因为六度通过无分别摄受之后乃至无余涅槃根本不穷尽。

这就是他的四种功德，凡夫都没有这四种功德。

下面讲标准，以布施头为例，没有时间的界限这个做不到；无求也做不到，我们或者求别人的回报，或者求后世的异熟；最胜，没办法把众生安置在三解脱；无尽当然更做不到了，没有无分别智摄受。

而且后面的抛弃几种贪著，就是讲六度的违品。贪著对六度是一种障碍，后面有七种贪著，我们可以简单解释一下，上师昨天也解释了。

第一个是资财著，以布施为例，对资财有执著。

第二个是慢缓著，别人求施的时候拖延时间，不是在别人最想得到的时候给他。别人当时很急一定要的时候不给，然后别人不要的时候你想起来要给，这个就是慢缓著。菩萨是绝对要抛弃这样一种执著，或者这种障碍必须要打破，最需

要的时候提出来马上给，像这样就是打破慢缓著。为什么会有慢缓著呢？因为对布施、对六度没有当成最殊胜的修法来做，觉得其他的事情很重要，在这个之外可以做，对众生的利益、对六度没有真正产生定解。

第三个偏执著，在麦彭仁波切的注释当中讲，主要是满足于一种布施，觉得我已经足够了，做了那么长时间的布施已经足够了，这个叫做偏执。偏执于某一类或者某一个时间，这样一种满足的心态。实际上要打破偏执著，时间、地点、有情、资具，所有一切一切都不满足，乃至成佛的时候布施的心还不满足，乃至所有的众生都布施了七宝也不满足。反正这些方面都不满足，就是打破执著的方式。偏执著是某一个、某一段时间当中执著，布施了某一类物品而满足，反正就是满足于一类布施等等，这个就是偏执著。

第四个报恩著，第五个果报著，两个连起来讲。报恩就是前面讲到的无求的意思，有报恩和果报。报恩，就是贪著现世别人给自己报恩。果报，以布施为例，贪著布施的果报——广大的受用；以持戒为例，得到善趣的身份，这个都是果报著。

第六个是障碍著，以布施为例，相续当中悭吝，贪心的随眠，这些都属于障碍。

第六和第一好像有重复，但是第二和第六不重复。第一个资财著主要是从物品而讲，障碍著主要是从内心的烦恼而讲的，所以这两个当中是一而二、二而一，讲的时候好像是一个，但实际上侧面不相同。

第七个是散乱著，后面注释当中说有两类。第一种散乱是求小乘，对大乘来讲追求小乘是散乱。第二种是三轮分别，对法有实执，没有安住在三轮体空，这个就是一种散乱。

这七种贪著都要打破，必须要抛弃，弥勒菩萨的《庄严经论》当中把这些讲得很清楚。所以说，这些方面都没抛弃掉，凡夫在行持六度的时候哪个做到了？都没做到。

前面以布施为例，比较容易理解而讲。后面可以类推，或者没有办法类推就看麦彭仁波切的注释。

**就像声闻缘觉所修持的不净观，并不是大乘的禅定波罗蜜多一样。**

就某个意义来讲，声闻缘觉修的不净观也是一种等持、一种禅定，但是这种禅定和大乘的禅定波罗蜜多根本不一样。

大乘的禅定波罗蜜多完全是摄受了整个六度，或者是止观双运的一种自性。而不净观不是这样的，不净观有一种等持的名称，但根本不是禅定波罗蜜。名字上相似，意义根本不一样，所以凡夫的六度和圣者的六度完全不一样。

从这方面我们就很清楚的知道了华智仁波切的意思，你在登地之前可以修

这些相似的六度，但是真实的六度是从初地之后。这个时候首先以前行产生无分别智慧，通过无分别智慧引发后面广大的菩萨行，也可以说广大的六度，像这样才可以对众生作不可以思议的饶益。

今天讲到这里。

## 现观庄严论（总义） 第13课 初稿

下面辅导《经观庄严论》的总义——修行次第略说。讲到大乘菩萨的主要目标和达成目标的方便。

华智仁波切在这一段当中讲到了大乘的主要目标是利益有情，证悟空性是它的方便。一方面讲到了《现观庄严论》当中主要的意义，第二个方面讲到了整个大乘的意义。以前好像对这个问题模模糊糊了知一点，大乘到底是利益有情还是成就佛果？这方面也模糊。但是华智仁波切把这个问题当作专题来进行讨论，讨论之后现在我们的思路就很清楚。什么样很清楚的思路呢？利益众生是最圆满究竟的目标，为了利益众生的缘故，一定要证悟空性。这样一种关系通过前面、现在、还有后面的这些讲解，我们确实收获很大。

以前对这个问题不是非常清楚，但是现在学完之后，对这个问题就比较清晰。而且像六度的关系、或者很多讲解的方法，像智慧品的颂词的解释方法，还有《现观庄严论》当中这些问题，不是说完全精通，但是也是有一个很清晰的思路。所以主要还是围绕为了利益有情、为了度化众生，证悟般若波罗蜜多的方便在讲。

针对智者而言，如果能借用比喻来阐述这些道理，就能使他们心知肚明，所以我们可以在此举例说明：

佛陀这些大菩萨为了让后学能够很清楚地了知意义，所以借用大量的比喻来阐释佛法。因为佛法很深奥，一般的众生很难以直接趣入它的含义，但是世间的比喻大家能够比较清楚、比较浅显，所以往往都是通过比较浅显的比喻来说明很甚深的道理。针对智者来说，如果能够借用比喻来阐释，就能够对这个问题更加了知得透彻，更加能够使这些智者心知肚明。这个地方也是举例来说明利他和证悟空性之间的关系这种道理。

比如，高明的医生为了消除众生的病痛，在净化提炼水银的时候，首先通过擦拭、清洗以及炼制的方式使水银变得清净，当毒性祛除以后，就可以配制成各种各样的药品，从而驱除众生所患的形形色色的疾病。

水银是一种药，在其它地方叫汞，可以做其它的元素，也可以提炼成药品，乃至修点金剂的时候也要用这些东西。以前我们在看哪个传记当中，《八十大成就者》还是哪个里面，一个炼金师修了很长时间，汞啊这些东西都准备好了，最后修成的公案也有，修炼金剂的时候也是要使用这些水银，此处主要是把水银作为一种药物。

很高的明医生他为了消除众生的病痛所以使用水银。使用水银的时候，不能够直接使用它，因为它本身具有毒素，要通过一层一层的方式来提炼、净化，所以此处讲首先要净化提炼水银。在净化提炼水银的过程当中，首先通过擦试，然后清洗，以及最后炼制的方式，让水银变得清净。通过一系列的方式把毒性去除以后，就可以用水银来配制各种各样药品，药品一旦配制好了，就可以祛除众生所患的形形色色的疾病，这是一个比喻。下面要对照这个比喻一步一步地进行宣讲它的意义。

**同样，诸大菩萨将有寂衰损彻底清除的唯一之因，就是令菩提心宝在相续中生起。**

大菩萨能够把一切的有寂衰损彻底清除，彻底清除的唯一的因就是菩提心宝，菩提心宝相当于是妙药一样。菩提心宝就像前面所讲的已经配制成的妙药，而这样一种妙药——菩提心能够彻底清除所有的衰损。清除有寂衰损是指什么呢？对照下面意思来讲，能够清除世间的或者一切有情的有寂所摄的衰损。

谁能够做得到？把一切众生世间、三有当中的衰损消除，帮助众生离苦得乐，这是菩萨的菩提心能做到的。

有寂的“寂”字，寂灭的衰损主要是指二乘，二乘虽然没有三有的衰败，衰损没有了，他从轮回当中解脱了，但是他执著寂灭涅槃，这也是一种衰损，如果不遣除掉，就没办法进入殊胜大乘道。

大菩萨相续当中的菩提心，一方面是要利益一般的世间人，一方面要利益二乘。真正能够将一切有寂衰损彻底清除的唯一因就是菩提心宝，所以说菩提心宝在相续当中一定要生起来而利益众生，这就是讲的妙药。要让利益一切有情的妙药、能够遣除疾病的妙药在相续当中产生，它的过程怎么样呢？

**但是，因为凡夫地众生具有自私之毒，所以就要通过修持甚深空性，并现前见道之法性，**

因为凡夫地的时候，众生具有自私自利之毒，相当于水银在提炼之前或者制成妙药之前、成为配药之前，它就有一种毒性。如果不把毒性转化掉或者把它去除，它就会伤害众生。所以后面大菩萨相续当中的菩提心宝，也是以前他在做凡夫的时候，这种相续当中逐渐逐渐提炼出来的。

我们再讲近一点，比如我们，如果我们在通过修持佛道之后到达了菩萨地，这个时候我们相续当中就具备了一个能够利益有情的菩提心的妙药了。但是我们在到达这个位置之前，现在我们是凡夫地所摄，我们要利益众生，现在我们相续当中就具有自私自利的毒性。我们要让这种毒性去掉，把相续锻炼成菩提心妙药，怎么办呢？就要修炼空性。“所以就要通过修持甚深空性，并现前见道之法性”，甚深空性是彻底能够熄灭自私之毒的对治。

这个地方没有讲菩提心，比如说愿菩提心、大悲心等等，不讲的原因它可以包括在甚深的空性当中。它包括在甚深的空性当中，就不能单独去讲这个问题了。如果你证悟了甚深空性，自私之毒不单单是从表面上把它转变了，而且从根本上可以把它拔除掉。所以此处是说修持甚深空性，和平时我们说要通过修持他爱执，或者要通过修持其他方式，实际上都是一个含义，它可以包括在甚深空性的修法当中。

通过修持甚深空性之后，现见、见到了法性，就能够了知一切万法平等。

在以精通诸法平等而彻底远离所有自私垢染，从而获得清净之后，才能使菩萨的一切如海之行为与三轮清净无分别的方式相互融合，进而以自私心分崩离析的、稀罕少见的精进方式，彻底治愈众生的烦恼所知二障疾患。

如果我们相续当中自私自利的毒，通过空性来消除之后，就获得了见道法性。针对前面的总纲的含义来讲，在大菩萨相续当中，在地上，相续当中以菩提心妙宝就可以遣除众生有寂的衰败，这个主要是利生。如果你要做到利生，要让清净的菩提心宝在相续当中真正地产生，你必须证悟空性，证悟空性就成了利益众生的前方便。这个方面的意思也非常明显。

在现见见道之后，因为精通了诸法平等，所以彻底地远离了所有自私垢染，修持的所有法都是自他平等所摄，都能够利益众生。

《经庄严论》当中，我们以前学习过第五品发菩提心品，当中也是讲到了五种平等。菩萨登地之后有五种平等，不管是你想要得利益、遣除障垢、消除痛苦，都是平等的。没有想到这个是为了自己修，为自己修也是为众生修，为众生修也是为自己修。自和他的这样一种明显的划分的界限，已经泯灭了。

现在我们在修菩萨道的时候，通过这样修法的时候，因为自和他的界限还很明显，这个时候我们就会想这个修法对我有没有帮助？如果对我有帮助，但是对我的帮助有多大？我把我的精力给众生了，那我怎么办？我们平时这种所谓的惯性思维都是对自和他的界限还划得很明确，所以这个时候就会斤斤计较，就会考虑如果利益众生，那我怎么办？初地菩萨就不存在这个问题，自和他的界限已经抹平了，没有自他的界限了，所以修什么法，显现上在给自己修法，也是在为众生修；显现上给众生修也是为自己修。

所以现在我们的自和他的观念是很大的障碍。我们开始要趣入自他平等之前，我们要修他爱执，修持他爱执时候修持自他平等、自他相换、自轻他重。这个修法的一个核心，就是要泯灭自和他明显的鸿沟，把它填平。当后面证悟空性的时候，在空性当中哪里有自和他呢？证悟空性的时候根本没有自他。所以在菩萨出定位的时候，自他平等的修法非常明显、非常殊胜，就是通过这种方式逐渐逐渐来的。

“获得清净之后，才能使菩萨的一切如海之行为与三轮清净无分别的方式相互融合”，一方面他在做弘法利生的一切如海一样的菩萨行，但是在做的时候也是三轮清净无分别的方式，互相融合。

“进而以自私心分崩离析的、稀罕少见的精进方式，彻底治愈众生的烦恼所知二障疾患”，治愈众生的烦恼所知二障疾患，前文当中所提到的，通过把水银提炼好之后，配成的妙药能够治愈众生形形色色的病。菩萨的大菩提心，菩萨的清净菩提心妙药，能够完全不以自私自利的分别心摄受，来彻底治愈一切众生的烦恼障、所知障。这样一种众生的烦恼障、所知障的病是通过菩萨的菩提心而来（治愈）的。

所以可以知道在学道的时候，菩萨是以利益众生为主要，证悟空性是它的前方便，这个意义非常明显。

《总持自在王请问经》中关于清净摩尼宝珠的比喻，也是为了宣讲道之次第。

前面是水银比喻，这个地方讲的是清净摩尼宝的比喻，和前面的意义仍然是同样的。清净自相续还是为了最后广大地利益众生、利益有情、行持菩萨行为作铺垫。所以最后通过三转法轮的次第落到后面的时候，是怎么样修学伟大的菩萨行，怎么样通过菩萨行来利益众生，不管是两大车轨的哪一种想法都是这样。

所以下面讲的这一大段的意思，首先把它主要的意义提炼出来，我们在看的时候就比较容易理解，也是为了宣讲道之次第。

**其中前面的两个过程【擦拭、清洗】是很容易领会的；**

清净摩尼宝珠的时候，首先要去深山当中挖摩尼宝。在深山上挖摩尼宝，和有时候说在大海中取宝，差别很大。大海当中取宝，是说取出来的这个摩尼宝看样子都是已经冶炼过的了，直接可以用的那种。有的人说这个地方所讲到的好像是一种矿石的感觉，从山里面挖出这种摩尼宝矿石（好像也没这个说法，但是好像意义就是这样），把矿石挖出来之后，通过这样两个过程，比如这个地方讲擦拭、清洗，首先是通过药水，把它怎么样洗，然后通过缠在棍棒上的粗大头发、毛发等等再去清洗，用这种方式让它变得光滑。

前两个过程比较容易领会。



而后面的过程【炼制】，也即关于不退转F轮【第三转F轮】的教言，则指的是大悲方便与智慧空性双运之道。

第三转法轮，第三个过程所代表的第三转不退转法轮的教言，就指的是以大悲方便和智慧空性双运的道来修持菩萨行，没有说单单是一个智慧空性。大悲方便主要是体现在菩萨的利益有情的广大行为，智慧空性是二转法轮当中着重抉择的，讲的时候是结合，实际上菩萨相续当中的大悲方便和智慧空性一旦到达地上的时候都具备，主要是要讲到你再怎么样广大地以菩萨行为去利益有情。

所关于这一点，在《经集论注疏》等论著当中都有相关的论述。所谓的“三轮清净”，是指菩萨的布施等行为，因为（他们是）以三轮不可得的方式而行持的。

“所谓的三轮清净”，在般若当中再再出现过，《入中论》当中也学习过。三轮清净是指菩萨的布施等行为。为什么是指菩萨的布施等行为呢？因为三轮在一般的角度来讲，以布施为例，施者、受者、施物，有三轮。通过三轮而引发的这种实执根本不存在，就是三轮体空、三轮清净的意思。

“因为他们是以三轮不可得的方式而行持的”，虽然在显现上面有“我是布施者，对方是受者，一个布施的东西”，有些地方讲“能作、所作、作业”这三者，实际上菩萨的相续在做这个事情的时候，根本没有这么明显的“这个是我，这个是他，这是我布施的东西”，这么明显的执著是根本不存在的。这个现象有，但是根本没有这样一种三轮可得，这个叫三轮体空、三轮清净。

三轮就是平时我们通过分别念安立的，这个是我，他，这个是我布施的东西，或者这个是能作、所作、那是作业。实际上菩萨在做的时候，有这样一种形式，但是根本没有这样一种执著，叫做三轮不可得。

关于这一点，圣者龙树菩萨是在《经集论》中引用该教证，从而建立了究竟一乘的观点。

对于《总持自在王请问经》，它是一个三转法轮的经典，三转法轮当中要成立如来藏的一个经典。在这个经典当中，讲到了圣者龙树菩萨在《经集论》当中引用这个教证是要建立究竟一乘。下面就解释：

也即，首先以（修持）无常、痛苦等等而对轮回生起厌离之心，然后趋入甚深而广大的大乘之道。通过这些方式，从而建立起“声缘之道只不过是上乘之阶梯”的观点；

龙树菩萨引用《自在王请问经》要建立究竟一乘，怎么样建立呢？首先第一转法轮当中的问题，主要是修持无常、痛苦，然后对轮回的本性产生一个深刻的了知。轮回是怎么样就是这么安立，主要就是我们平时为什么要去观想轮回的痛苦，观想无常的问题，没有加其他的一些主观的问题。

一般的众生都想这一切轮回都是美好的，应该追求没有痛苦，千万不要说是痛苦的，千万不要说是无常的，人间是很美好的等等。你讲当然可以讲，但是实际情况是不是这样呢？实际情况根本不是这样的。

佛陀在经典当中讲解一切万法是无常痛苦，这方面不但没有过失，有些人就是以此而指责佛教消极、悲观、厌离等等，实际上佛陀讲的这些都是真实情况，把真实情况给讲出来，让大家认识到就是这样的，根本没有任何过失可言。只不过反方面体现出世间人，他就不愿意看真相，就愿意看这些脑海当中想到的、认为的这些美好的东西、美好的一面，实际上根本就不是真实的，表面上也许有一点点美好。

所以首先通过修无常痛苦，对轮回的本性了知，从而对轮回产生厌离。在这个基础上趣入甚深广大的大乘之道，首先是甚深，再是广大。“甚深”可以理解成二转，“广大”理解成三转，通过生厌离心之后趣入甚深广大之道。

通过这些方式就很清楚，因为无常和痛苦等等是小乘的行者主要修行，但是一转二转和三转也不是彻底分离的。虽然也可以把一转法轮（初转法轮）理解成一个单独的体系，好像二转三转是一个体系，好像前面是个小乘体系，后面是个大乘体系，你也可以这样理解，但实际情况三者之间是有一个关联的。

就像这个地方龙树菩萨所讲的一样，首先通过无常、痛苦对轮回生起厌离之心，然后在这个基础上可以趣入甚深广大之大乘道。通过这种方式就建立起声缘的道，声缘的道在这个当中体现的就是无常痛苦，诸如此类的，乃至于人无我、出离心，“声缘之道只不过是上乘的阶梯”。这句话的意思可以从两个方面理解，第一个说明声缘之道不究竟；第二个，“只不过”从反方面理解，声缘之道其实是大乘的阶梯。

我们从大乘子修习三转法轮的法义来看可以理解，比如在《广论》当中讲到三士道的体系，有唯下士，唯中士，或共下士、共中士，然后再上士道。如果我们从大乘体系来看，声缘之道就是共中士。大乘菩萨要趣入菩提心，必须要了知轮回的无常和痛苦而产生厌离，产生厌离之后，愿意从轮回当中解脱，你再把这个心放在众生身上，你就知道众生有多痛苦，这个时候你才能够生起大悲菩提心来。所以他是一种共中士。

如果是从单纯的三乘之道来看，首先声闻缘觉，修持无常、痛苦、无我，然后得到阿罗汉果；得到阿罗汉果之后，就相当于得到一个暂时的休息，后面因缘成熟之后，佛陀一定会劝请他出定，或者菩萨会做这个事业，会劝他发菩提心，这个时候前面所修持的人无我空性的道就成了趣入大乘道的一种阶梯了。如果没有前面的这种问题，根本没办法后面趋向于大乘，所以从这个角度来讲也可以。

前面我们从两个角度分析，第一个角度是从一个大乘的修行者的次第来说，声缘之道成为一种大乘阶梯，共中士而解释很容易理解；第二个从声闻之道，已经获得了声闻之无学道之后，以这个无学道再作起点，以这个作为起点，再进入大乘。如果没有前面证悟阿罗汉道，后面就没办法进大乘，这个方面也可以很清楚地理解。

最后成立究竟一乘，通过教证就可以成立，最初修持的一转法轮，它是趋入大乘的阶梯，最后一切是究竟一乘，暂时三乘，究竟一乘。这个教证也是最后要说明这样一种甚深广大、无二无别的殊胜菩萨行、究竟一乘，这个方面的道次第很清楚。

无著菩萨则是在《宝性论释》中引用该教证，也即以所宣说的“因为菩萨相续依此次第而进行清净，所以（众生相续中）成立清净的所净如来藏的存在”，从而建立起（众生相续中）成立如来藏的观点。

无著菩萨是在《宝性论释》当中引用这个教证，实际上在《宝性论》颂词当中也提到了《总持自在王请问经》，但是无著菩萨解释的时候更详细地引用了《总持自在王请问经》的教证，他想成立如来藏存在。比如这些垢染，如来藏本来清净，这个是法性存在的，为什么众生不现前如来藏呢？就因为有客尘，清净客尘之后如来藏必定会显现，或者如来藏从一个角度来讲成为一种所依。就好像摩尼宝珠，最后很光亮或者能够显现不可思议的功绩的摩尼宝珠，这种很清净的所依，就代表如来藏。如来藏上面的要清净的这些污泥、这些垢染，这些就是客尘。如果有如来藏，你才有必要清净上面的客尘；没有如来藏，或者没有宝珠，你搞这个石头干什么，你通过擦拭擦拭（00:23:57）程序把这些东西搞干净干什么，完全没有必要。所以通过《自在王请问经》这个教证，说菩萨相续以此次第而进行清净。

首先修无常痛苦，清净一部分粗大的，然后通过空性再去清净实执，把这个清净完之后，如来藏的本性一分一分地显现，少分，多分，然后全分显露。进行清净之后，众生相续成立清净的所净。所净实际上是根本不存在的，它是可以被清净的，把所净清净掉之后，如来藏的本性就可以显露。如果根本没有如来藏，就根本不存在一个所净的问题。即便把所净清净完，也得不到如来藏的自性，从而建立起众生相续中成立如来藏的观点。这个方面是从究竟一乘究竟一乘，第二个成立如来藏侧面不同，但实际上完全一样。

无论如何，这两种观点都是相同的：第一阶段，是以无常痛苦等等而进行修心；第二阶段，是依靠三解脱门的教言而现前甚深见解之法性；第三阶段，是依靠不退转 F 轮的教言，以及三轮清净的教言修学菩萨之伟大行为。两大轨辙师都认为，道之次第只能是这样的。

无论如何两种观点的道次第的修法都是一样，第一阶段是以无常痛苦的方式而进行修心，你必须要把这些粗大的执著、对轮回的执著消除掉，消除对轮回的执著就是了知轮回的无常痛苦，了知了无常痛苦就能够消除对轮回的执著，这个是第一步。

第二阶段，消除了对轮回的执著之后，你还有这些分别，还有其他分别，比如说轮回和涅槃等等的分别，像这样的话依靠三解脱门的教言。三解脱门的教言实际上就是空性，整个空性的教言可以称之为三解脱门，它的因是无相的，它的体是空性的，它的果是无愿的，这个叫三解脱门。三解脱门实际上都代表空性，只不过它从三个侧面——因、体、果，从它的因体果三方面都是无自性，指包括整个空性法门，三转二转法门当中般若体系全是讲这个。通过这个教言现前甚深见解的法性，这个是第二个问题，第二阶段。

第三个阶段是一个不退转法轮的教言，你现前了甚深见解之后还要做什么，这个就是第三阶段要讲到的问题——如海的菩萨行，以三轮清净的教言来修学菩萨的行为。

次序也是非常的清楚，第一方面把粗大的障碍遣除掉，让你发起出离心；第二个方面把你微细的实执遣除掉，证悟空性；第三步部分证悟空性的基础上要修菩萨行。龙树菩萨的观点也是这样，究竟一乘，究竟一乘讲到最后大乘。大乘是什么？大乘就是通过甚深和广大的方式利益有情。无著菩萨的观点是什么？如来藏。如来藏成立还是一样的，就通过修持这样一种问题把这样一种障碍清净掉之后，如来藏上面的垢染少分清除，少分清除后通过这样一种空性和行为无二的方式修持伟大的行为，都是一样，所以说两大车轨都是这样认为，道之次第只能是这样。

在单独的教义当中，龙树菩萨的教义当中，无著菩萨的教义当中，我们看的时候似乎讲的不一样，如果在这个时候没有一个真正通达一切宗派的大祖师，就像华智仁波切，像全知麦彭仁波切这样的，给我们来把这个问题点出来，实际上已经有了，只不过我们智慧很浅，发现不了，我们还认为这个是矛盾的，但是华智仁波切出来了之后，他就把这个道次第一个一个给列出来，一条一条对比之后，我们就知道，实际上两大车轨的密意完全一致，都是有这样一个问题。

当然这一大段还是要成就华智仁波切的自宗，华智仁波切的自宗，现证的自宗是什么呢？弘法利生是最究竟的，是要成立这个。但是在成立这个的过程当中，二转三转圆融，或者龙树菩萨的宗义和无著菩萨的宗义圆融无二的问题，在这个当中顺便就建立了，所以这个方面有很甚深的必要性。

由此可见，这些堪为南瞻部洲两大殊胜庄严的无垢论著，是毫不相违、互为一致的。

从这个方面可以了知，堪为南瞻部洲两大殊胜庄严，龙树菩萨和无著菩萨，他们所写的无垢论著，没有一点垢染、很清净，而且根本不相违佛的教义，佛的教义当中就是这样，也就是说从他们二大论师，他们的观点，清净无为的意义，再来推佛经的时候，就可以得到，佛经——在佛陀的经典当中，这种意义本来就是具备的。讲的时候好像又要一转二转三转，好像又互不关联，似乎有前后矛盾的问题，但是这些大菩萨一出来解释的时候，你看龙树菩萨解释这个体系，无著菩萨解释那个体系，然后华智仁波切这些大论师，再说这些都是这个这个译师，一个一个圆融下来的时候，我们就能对整个佛法的体系，或者整个一转二转三转的关系，也会有更加清晰的认识。

**如果一个人在修习之际，能够通达将其融会贯通的方法，就可以称之为“智者”。**

一个人在修行时候，如果能够将其融会贯通，能够通达将其融会贯通的方法，一转二转三转也好，或者龙树菩萨和无著菩萨的观点也好，或者怎么怎么样广大行和甚深见的问题也好，如果能够通达，就可以称之为智者了。一方面通达了这样一种宗派，但实际上利益最大的，你在修行的时候，你根本不可能认为是相违的，而且能够很自在地去运用一转二转三转的体系来修心。怎么样做到证悟空性，怎么样证悟空性之后利益有情，或者怎么样给众生介绍佛法的次第，让众生产生修学的境界，全都是靠这些，所以把这些称之为智者。

今天讲到这里。

上师早上讲斋戒的问题，大乘斋戒。上师早上的意思就是说有些报的少的，也有报一遍两遍的这些，是不是要考虑有这个好的机会的时候要多报一点。意思很明显嘛，上师也是这样讲的，希望很大的，还有一些没有报的，没有报的也好或者报的少的也好，在这样一种机会当中，有善知识来敦促我们，这个是很好的。实际上已经敦促了三次了，这次是三次了，所以说像这样敦促的时候并不是说其他的原因，我们发现自己的根性有的时候说是比较劣，如果没有善知识一而再再而三敦促我们，我们都很难解脱的。一方面我们说很想解脱，一方面对这些解脱的助缘，有的时候是不了知它的意义，或者在了知之后精进的动力不够，这个时候就需要这些善知识，这些殊胜的上师，进一步地一次又一次地给我们讲这些必要性，殊胜的功德，有的时候甚至于用上师的身份来压，实际上是强迫我们解脱，我们应该了知这样一种问题。

上师他讲我这儿负责统计吧，我这儿负责统计，实际上这些必要性上师已经讲了，如果我这儿不做一个连接，如果我这儿不讲说可以报名，有的时候也许就翻过去了，但是我这个地方讲的话，大家下课的时候把这个报上来，发愿一辈子

当中所受的大乘斋戒的数目报上来，报上来之后我再给上师交过去，也是一种有必要的问题。

还有一个问题是资料一直不够，慢慢我们再找，今天我下课之后也给上师说了，说了之后上师说准备把这个补齐。现在复印室有多少，就是这些，因为在里面有一些缺页的，印是印了一千份，应该整个是够的，但是后面当时领的时候领的人多吧还是比较心急，领乱了，领乱之后好像有些地方就是缺页了。现在我们在复印室，这些已经有的基础上，我们去领，然后缺多少页，把页数、缺页的问题给复印室讲，他们就把缺的给我们印出来，我们可以发下来，发下来之后现在我要知道一个确切的数字，我们需要多少份，我们再统计一下，统计完之后肯定能够拿到的。

现在还没有拿到斋戒的这些道友，几个我看一下，举个手吧，举个手，对，我们需要问一下确切的数字，二三，二四，嗯五份吧，五份，到时候我们就印五份。就是这个问题，斋戒的资料我们一定要拿到手，好像里面上师说有两个错字，两个错字吧。好像有个缺的那个好像不是缺的，好像觉得有两行没有汉文，有藏文没汉文，上师说没有缺，他是把藏文的意思翻译在一个当中，所以好像是没有，实际上意义是圆满的。还有两个字错的，两个字错的好像是哪两个字我不太清楚，今天上师讲了，哪个地方好像是一个错字，还有一个地方的错字，慢慢我们就可以了知了，了知之后应该校正的就校正，过段上师要讲的话我们就可以更加清楚地了知殊胜的功德，还有这些所受的戒律的问题。

这个是今天我们要说的事情，其他就没事，就讲到说报数的道友，没报的或者报的少的想要补报的，下课都可以报。

## 《现观庄严论》总义 第14课 初稿

我们辅导《现观庄严论》总义——修行次第略说。现在正在宣讲大乘主要的目标是度化有情，为了利益有情要证悟空性，为了利益有情要发誓成佛，所以证悟空性和发誓成佛都成了利益众生的方便，能够利益有情才证悟空性、才成佛。

如果把证悟空性和成佛当成一个主要目标的话，实际上这种作意叫做前面所提到的劣乘作意。为什么叫劣乘作意？相合于私利的，不是相合众生围绕怎么样利益有情，我要去做这些事情，而是我要证悟空性、自己成佛作为主要目标，就不算是真正的大乘目标了。

所以华智仁波切这一段都在反复的从不同侧面，给我们阐释这种重要的问题，很关键的问题在这当中指示出来了。前面也讲过，如果我们对于二转三转，

甚深和广大的问题，能够圆融无碍通达的话，对于修行就称之为“智者”。

反之，如果紧抓住以偏执的贪嗔而进行的争执不放，就会因此而积累起舍法的严重罪业，哪怕再闻思，也不能令相续获得解脱。

如果对于二转法轮、三转法轮的意义没有通达，仅抓住以偏执的贪嗔而进行了争执，上师昨天晚上也讲这个贪执，有些时候认为三转法轮的光明实有的、堪忍的，光明相当于外道的观点，自空宗的有些论师、修行者，他在讲如来藏实有、不空，光明、堪忍等等，所以和外道的观点是一样的。有些时候他空宗的论师对自空宗的论师说，一切都不存在，这也是一种断灭空，和顺世外道没有差别。

有的时候是有必要这样显现，有的时候确实不是显现，修学者、抉择者他是真正对自宗、他宗生起了遍执的贪嗔，以这样的偏执的贪嗔抓住这个不放，一方面是以佛教徒的身份来造舍法的罪业，是一种非常不妙的事情了。以佛教徒的身份本来可以累积资粮、获得解脱或者帮助别人来获得解脱，现在以佛教徒的身份，或者有的时候以善知识的身份、以导师的身份，让别人造严重的舍法罪业，这方面就不是在弘扬佛法了。所以如果在这样的基础上，哪怕再闻思也不能够令相续获得解脱，完全不能让自己的相续获得解脱。

每一个凡夫众生对于自他的偏执本来就重，如果再引用殊胜的教证“佛是这样讲的，某大论师那样讲的”，然后再使用这样一种理证抉择，不注意的话这种偏执会越来越稳固，乃至比一般没学佛的人偏执还要稳固。为什么？你看教证也有了，理证也有了，而且根据一个个抉择，你如果有什么过失，一个一个发下来，所以如果不注意，学习教义的人，最后的这种执著根本没办法融化，会非常非常深重。所以这里讲，哪怕再闻思也不能令相续获得解脱。相续怎么样获得解脱？你永远在贪嗔当中没办法解脱的。

如果我们没有学习这种教义，非常可能走到这条路上去。因为我们的心就是这样的，如果再加上一个人这样来引导，很自然就趋向那个路，最后绝对没办法调解的矛盾就会出现。但是像这种佛法的法义，本来二三转就已经圆融了，所以很多真正证悟的大德，他在宣讲的时候，完全是这样一个个来进行引导，华智仁波切这样讲、全知麦彭仁波切这样讲、法王如意宝的法流、索达吉堪布、益西堪布讲的时候，二转法轮和三转法轮之间，怎么样圆融无碍的问题，我们学了这么多年，不敢说完全通达，但是我们知道、刚刚入门的也知道二、三转是圆融的，它们没有丝毫的矛盾，没有矛盾的理由，一步步学习完全可以通达，所以在《定解宝灯论》当中，《入中论》注释当中，讲了很多殊胜的道理，二转法轮的空性和三转法轮的光明，实际上讲完全就是一回事情，完全就是一样的自性。

通过不断的学习之后，就可以了知对于二转法轮的空性，中观方面去学习，然后再系统学习像《宝性论》，尤其通达《宝性论》的话，全知麦彭仁波切《如

来藏大纲狮吼论》《他空狮吼论》，这些当中对要点交代得很清楚。如果能够通达麦彭仁波切的金刚句，我们相续中绝对能够对空性和光明产生坚固的定解。对于空性没有错误的认知，对于光明也没有错误的认知，把光明的本体认定了，把空性的本体认定实际上就是光明的本体，光明的本体正确的认定这就是空性无二，除了这个之外没有其他的自性。所以如果我们没有好好系统的学习，内心中贪执的本性——我执，它就会发挥作用，就会让我们累积起舍法的严重罪业，所以在这个基础上闻思是没办法让相续获得解脱，因为这种思维方式会在偏执的贪嗔的路上越走越远、越滑越远，最后很难改正相续。

**总而言之，大乘道的主要追求目标，就是将普天下的所有众生安置于圆满正等觉的无上果位的佛陀之事业。**

总而言之，大乘道的主要追求目标就是要把一切众生、普天下的所有众生，我们现在脑海中都没有显出一个总相的机会，到底普天下所有的众生有多少？不用去观察这个问题，反正我们就按照这个地方所讲的，普天下的所有众生都要安置在圆满正等觉的无上果位的佛陀的事业，这就是大乘道的主要目标。

现在我们也要跟随华智仁波切的金刚句树立起这样一种观念。如果是以前没有树立的，通过这次学习要树立，如果我们以前树立错了，我们通过学习这一段后，发现以前我树立的目标有点偏，现在通过这次学习就把目标摆正，就是为了利益一切有情，把所有的众生都要安置在无上正等觉的果位，这就是大乘道的主要目标，这个目标一定要树立起来。

**诸大菩萨的善根也不但不会穷尽，而且还会无穷无尽。**

诸大菩萨的善根不会穷尽，无穷无尽的原因何在呢？实际上这主要相合于利众的，相合于利他的，因为大菩萨的所缘一切有情，一切有情无穷无尽的缘故，他的善根绝对是无穷无尽，成佛之后也不会穷尽，下面就要用教证来说明：

**就像《普贤行愿品》所说的一样：“乃至虚空世界尽，众生及业烦恼尽，如是一切无尽时，我愿究竟恒无尽！”**

《普贤行愿品》当中说，乃至虚空穷尽，世界穷尽，众生穷尽，业穷尽，烦恼穷尽，如是一切无尽时，我愿究竟恒无尽，那么这一切没有穷尽的话，普贤愿王也是究竟恒无尽的，也是要把一切众生完全安置在佛地，如果没有这样穷尽，我的愿也不穷尽，如果愿不穷尽，善根也绝对不会穷尽。

否则，如果以为大乘道的暂时追寻目标，是证悟甚深空性之义；而究竟的追寻目标，仅仅是获得自相续解脱于二障之束缚的佛果，那么诸大菩萨的善根也只有就此而穷尽了，就像小乘道行人获得了无余涅槃一样。

如果不是把利益一切有情作为目标而安立善根无尽的话，如果从反方面来安立，就无法安立善根无尽。那么反方面如何不能安立善根无尽呢？就从“否



则……”这段话就是讲你不是这样的话善根绝对是有穷尽的。

如果以为大乘道的暂时追求目标是证悟甚深空性，比如说得初地等等，像这样暂时追求目标以证悟空性为他的目的。

“而究竟的追寻目标，仅仅是获得自相续解脱于二障之束缚的佛果”，究竟的目标就是自相续，让自己的二障可以解脱，这个就是我的最究竟的目标，这个就是佛果。那么这样的话大菩萨的善根是有穷尽的，肯定会穷尽。为什么会穷尽呢？自相续二障，我现在所有的修法，我究竟的目标就是要断除相续当中的二障。你自己相续的二障肯定是要断尽的，如果你修下去绝对是要断尽的。那么如果你的发愿单单是断除二障，当你相续中的二障断尽的时候，你的善根就到尽头了。当然，如果你这样修下去，根本不可能获得佛果。但是假如说获得的话，你的善根也会穷尽的。

如果把大乘的目标不树立好，你这样修下去，我们会这样讲，反正不管怎么样获得佛果就可以了，我获得佛果肯定会利益有情。实际上前面我们讲过，如果你按照这样作意作下去，根本入不了道，不要说你最后获得佛果，这样修下去根本无法获得佛果的。即便是获得了，那么你的目标是什么呢？就是断尽二障，就是自相续解脱二障束缚，那么你最后把这样的目标圆满了，你的二障烦恼障、所知障已经断尽了，断尽之后你就没有动力了，这个就是你的最终极的目标，走到尽头就不会再往前走。所以大菩萨的善根只有就此而穷尽，不会无穷无尽的。打个比喻讲，就像小乘行人获得无余涅槃。小乘行人的最终极目标就是获得无余涅槃，所以他所有的善根都是为了成就无余涅槃。当他获得无余涅槃的时候，善根就会穷尽。

所以我们不能把大乘道的暂时究竟目标锁定在自我解脱上面，应该把目标定义成利益一切有情。像这样的话，相合于大乘的大悲心，也相合于法界实相，自他的执著完全没有。

下面还讲对于大德已经证悟了这个问题的时候，不可能有这个疑惑。但关键的是，对我们刚刚学习佛法的人、刚入道的人来讲，怎么样最初的时候把目标确定得非常地明确，很清楚。那么你再走下去的时候，才不会误入歧途；你的目标如果定错了，越精进越努力，你离正道越远，还不如不修好。你不修，就原地踏步，你还不没有怎么样入歧途；但是如果你的目标定错了、又歪了，你再怎么走，越走越远。所以我们现在把目标定好了，一切大乘的究竟目标就是利益有情，为了利益有情我可以证悟空性，为了利益有情我可以成佛，像这样的话目标是完全正确的。所以，像华智仁波切这样通达《现观庄言论》的意义来讲，就会讲出这么殊胜的意义来。所以我们学习般若这样的大乘，也会因此而树立起一种非常正确、坚固的信解。

上述道理对于智者【高僧大德】而言，因为他们已经彻底通达，所以没有必要再次建立，

前面这些道理，对于这些高僧大德来说，他们已经彻底证悟了，已经彻底通达了这样的密要，所以对他们来讲没有必要再次建立。

但是，对于与我相同的某些浅慧者，

华智仁波切谦虚的词，就是说和我一样智慧浅薄的人是有必要建立的，而且反反复复地建立有很大的必要性，单单说一两个理证、单单说一两句，我们内心当中不一定产生定解。但是说了这么多，反反复复从不同侧面给我们讲，实际上我们最后学完之后，确确实实这样是正确的，如果以证悟空性、成佛为究竟目标，也会有很多过失。

下面讲很多相似的这些对大乘的理解破除之后，就可以知道大乘的意义真是在利益有情的。

诸如：将初发心时，因为是了解到佛陀的功德而发心，以及在看到各乘的高低贤劣之后，便对佛地产生了向往之类的，总之并不是从大悲心根源产生的其他发心，诮为大乘之发心；

初发心的时候，我们可以看到佛陀的功德。上师也讲了，像经典中讲到的佛陀利益有情的很多功德、自在的这些能力或者在其他的地方佛传讲到很多很多的功德。我们想要获得这种功德而发心成佛，这个当然是发心的一个部分、一个侧面，但是你单单以这个来发心，还不是真正的大乘发心。

“看到各乘的高低贤劣”，安立的时候，大乘高、小乘低或者大乘贤善、小乘低劣，在词句当中也有讲，觉得我要取高的，我要贤胜的。一般众生有这样的一种好高骛远的心态，在看到各乘的高低贤劣之后，我要成佛、我要修大乘，对佛地产生向往之类或者修学大乘之类的心。

总而言之，并不是从大悲心的根源而产生的其他种类的发心。如果是大悲心根源产生怎么样呢？那么绝对首先是为了利益有情，我一定要成佛，为了能够利益有情，我要入大乘。这方面就是大悲心根源产生的发心。但是，并不是从大悲心根源产生的其他种类的发心诮为大乘的发心，这是片面的。当然我们最初的时候了知佛陀的功德，我要成佛，而且佛陀说了每个人都有佛性，每个人可以成佛，我们就发愿成佛；然后看到大乘的功德之后，我要入大乘。那么，以这个作为最初入大乘的契机不是不行，但是在进入大乘之后，就要面对这么广阔的大乘的教义之海，你必须要去学习通达，抓出这个要义来，实际上就是为了利益有情。

这个是在入大乘后，必须要重新树立的。如果刚开始入道的时候，根本没想到要利益有情。所以，我们现在如果做一个调查，肯定很多道友在入大乘之前，都是说成佛好，成佛怎么怎么样，这个是可以的。但是我们现在入大乘之后，也

需要学习系统的、正统的大乘的教义重新把观念圆满起来。我要成佛，但是我是为了利益有情我才成佛的。这方面和其他的发心，和前面要成佛的发心不矛盾，和我入大乘的发心不矛盾，但是为什么我要成佛？为什么要入大乘？这个方面是一个根本问题，利益有情的缘故，我要成佛；利益有情，我要入大乘，更快。就是这样的问题。

所以，如果单单地把这个诤为大乘发心，并不是真实的大乘发心。

**或者是认为在学道时，一旦证悟空性之后，则永远不必再修学布施等行为；**

或者认为在学道的时候，一旦证悟了空性，永远不再需要修布施了。就像前面破的一样，他认为布施就是为了帮助证悟空性，那么如果现在已经证悟空性了，我还为什么要学习布施呢？他就不知道布施当中隐藏了利益有情的广大方便，六度当中隐藏了利益有情的广大方便。所以，他有时在安立布施的时候，这个布施只是为了帮助证悟空性而已；如果把布施单单认定成证悟空性，当然证悟空性就不需要布施。但是，布施是利益有情的广大行为，而恰恰就是前面分析的一样，你证悟空性之后才能更圆满地以布施利益有情，这个就是很圆满，前面华智仁波切讲得很清楚。所以，如果我们单单认为布施只是证悟空性的方便而已，一旦证悟空性就不需要再学习布施的行为，这个就是一种片面。

**或者是因误解“见道之后修持修道”的词义，而认为在获得见道之后，仅仅修持无分别智慧就能获得所谓的“佛果”；**

在经论中有这么一句话“见道之后修持修道”，不是说这句话不对，而是误解了这句话的真实意义。这句话是从某个侧面讲，比如说我们通过修持空性见道了，或者获得见道现见法性之后，后面在修道当中缘在见道时候所现前的智慧缘它再再修行。所以说在八正道中有个正见，正见实际意义上对照修道来讲，在见道现见见道的法性之后，出定的时候自然引发这种正见。所以后面修的时候都是缘初地现见的法性这个正见，再再地修行，再加上稳固加深，最后就可以成佛，这是从一个角度来讲。并不是说根本不需要布施，所以在讲的时候见道之后修持修道的词义，如果完全理解成，见道之后只是需要修无分别智慧就可以成佛，这方面完全就是一种误解。

**或者是因为不了知大小乘之间的差异，是以菩萨的发心以及行为来区分，而仅仅将空性见作为区分标准；**

或者有些人，不了知大乘道之间，大小乘之间的根本差异是大乘菩萨的发心和行为来区分的，有没有大乘的发心，有没有大乘的行为，这个可以区别大小乘，没有以发心和行为来区分大小乘，单单是通过有没有圆满的空性见作为区分，他觉得不需要发心，不需要大乘菩提心，也不需要大乘的行为，会产生这样的问题。

宗大师在《广论》当中也讲过这个问题，实际上空性是四圣的佛母，《现观

庄严论》说“四圣空无我定因（19:27）”，四圣——声闻、缘觉、菩萨、佛，共同的因就是空性。

大乘的不共因是大悲，大悲就像父亲的种子一样，你是什么种姓，是汉人还是藏人，要看你父亲是什么人，母亲可以是其他的，但是父亲是决定的，大乘种姓的决定是来自于大悲菩提心和利益有情的行为，空性是作为一种共同的修法，如果颠倒认为空性作为主要的区分标准，发心、行为并不是标准的话就会产生这种分别，此处也是把这个问题打破。

**或者是将没有丝毫的发心或行为，只是夸夸其谈地说一些见解修行方面似是而非的深奥法语，误以为是所谓的“大乘”；**

或者有一些人将没有丝毫的发心和行为的见解，经常夸夸其谈，真正要讲的时候，不讲大乘的发心，也不讲大乘的行为，只是说很高的见修，上师也讲了禅宗经常以禅宗的术语，密乘的《法界宝藏论》《实相宝藏论》，无垢光尊者的密乘当中很多修方面的，这就是大乘，如果这样修就怎样怎样，其他的根本不提，这样的话也会误解，大乘的这些很深的所谓的行为，根本不提大乘的发心、行为方面的问题，这也是一种错误。

这地方一方面也是在说这个问题，一方面从比较深的角度来讲，或者要相和我们的相续来讲，这些都是歧途。我们自诩我们是进入到大乘的修行者，但是我们有没有这些见解呢？相续中有没有这些见解？如果我们相续中恰恰有这些东西，那就说明在大乘当中入了歧途。

我们要通过学习这些内容反观我们的内心，到底有没有这样的想法呢？如果有这样的想法，比如说我们很喜欢夸夸其谈讲一些见修方面的很高的东西，根本不提怎么样生起出离心，怎么样出离心摄受引发菩提心，怎样利益有情，这方面如果提都不提，或者根本不屑一顾，这就不是大乘了，确实离大乘的标准还非常远。

**或者是将甚深见解与广大行为的两种无垢自宗执为水火不容、完全背离的观点；**

或者有些人把甚深见解，比如中观之类的，和广大的行为菩萨地之类的，“两种无垢自宗执为水火不容、全背离的观点”，这方面也会导致出问题。如果把它执为水火不容，学一个就不需要学另外一个，比如我学在中观或者我在学甚深见解，那我就觉得广大行为不是我学的，为什么我要学广大行为，这是广大行派需要学习的，而不是我这个甚深见派的人学的。

实际上甚深见派、广大行派，这两个只是从不同的侧面着重讲两个问题而已，而不是讲甚深见的时候，离开广大行，讲广大行的时候离开甚深见，没有这样的。但是后面的人智慧低劣的缘故，认为是水火不容，学一个必须要抛弃另外一个，

这样是完全没有了知大乘。

实际上真正的大乘是见解和修行，或者甚深见和广大行这两个和合起来才是真正的大乘的道体。我们在刚讲《入中论》也讲到这个问题，什么是真正的大乘，大乘就是甚深见和广大行两个方面和合起来的自性，这才是真正的大乘。只不过讲的时候侧重讲一个问题，我们不能认为侧重讲一个问题，这才是大乘，不是这样的。所以在甚深见解当中，有广大行为，必须要通过广大的行为才能够体现大乘的教义；广大行为没有甚深见，这个广大行为也广大不起来，没办法广大，所以甚深见和广大行两种圆满才是圆满大乘的意义，所以两个都不能背离。

**或者是将佛陀二转F轮与三转F轮的观点相互割裂、分别执持，并以此为满足的分裂见解者们而言，我想或许还是会有一些利益的吧？！**

还有一些将佛陀的二转法轮、三转法轮观点完全割裂，分别来执持，而且以此为满足，觉得自己守持了一种究竟宗。对于具有这样分裂的见解者而言，这样宣讲有非常大的利益，一方面般若现证，《现观庄严论》究竟的意义，到底讲什么？它是大乘的一种修行次第，所以说甚深的见和广大的行没有离开。还有我们要对证悟空性之后干什么？证悟空性之后要利益有情，最初的时候发愿就是我是为了利益有情而证悟修学般若空性、现证般若空性，这方面对我们的意义非常大。

**正因为如此，我才不顾啰嗦唠叨的罪名，不厌其详地就一个意义反复进行了说明。**

非常重要。如果没有这种不厌其烦的反复说明，对一般的劣根者、相续当中偏执习气很重的人来讲，不会产生影响。通过很多方面不厌其烦地讲之后，下了重锤之后，我们内心当中会有一点改变，或者以前有这样偏执的观点，反观之后开始有所改正。所以非常重要。

下面讲大乘的次第。

另外，对于将来那些想要不错乱地修学大乘论义的善缘者来说，在凡夫地期间，首先要依靠《入菩萨行论》等论著所讲述的，初学者的修心方法以及道之次第，令自相续（逐步变得调柔起来，）如同通过敲捶而使皮革远离坚硬，以及通过伸直而使箭矢变得挺直一样；

对于以后想要不错乱地修学大乘论义的善缘者来讲，到底怎样趋入，在凡夫地期间，首先要依靠《入菩萨行论》等，这些殊胜的大乘论典所宣讲的。

初学者的修心方法、道的次第、让相续调柔，《入行论》也讲到大乘菩提心的发起，我们会想为什么不讲出离心？实际上《入菩萨行论》里面已经含摄这个问题了。已经含摄的时候就直接讲《入行论》作为最初的起点，按照我们来讲，你首先要一个出离心，然后再怎么样修学菩提心，但是在《入行论》当中讲，菩提心“未生令生起”，怎么样“未生令生起”？你不生起出离心，你不把这些轮

回中世间八法这些乱七八糟的东西抛弃能够产生菩提心吗？根本不可能的事情。所以在《入行论》当中已经讲到了这个问题，已经含摄了。依靠《入行论》比如静虑品当中讲的问题，很多地方都讲到了，怎么样让我们抛弃对世间八法的执著，怎么样调伏烦恼，这些都是有关出离心方面的内容，都是生起菩提心的前方便，都是它的前行。如果我们能够把这些修好，菩提心能生起来，出离心肯定有了，只不过有些地方专门讲出离心，把出离心给你讲得很透彻，让你修心之后再修加行，再发菩提心。所以通过这样修心的方法和道的次第，把自己的相续逐步变得调柔。打比喻讲通过敲捶而使皮革远离坚硬，和通过伸直使箭矢变得挺直，在《经庄严论》里也有这个比喻——譬如调箭皮，调箭和调皮。

调皮革的时候怎么调？通过敲捶而使皮革远离坚硬，通过这种浸泡和敲打的方式把坚硬的皮革慢慢变得调柔，可以做鞋子，做衣服，做水囊，做很多东西。如果很坚硬，就只能做铠甲。要使皮革柔软做很多东西，必须只能通过敲捶的方式。

还有通过伸直的方式使箭矢挺直。如果箭很弯，就没办法射，要让箭有用，必须要让箭挺直，怎么挺直呢？通过伸直的一系列过程，在《经庄严论》也学这个问题。放在水里泡，放在火上烤，不能烤很厉害，烤一会，再泡再烤，之后把它绑在一个很直的棍子上一段时间，矫正后取下来再泡再烤，慢慢的弯曲的竹箭和木杆就会变得非常挺直，挺直后就能用。

这两个比喻是对照我们的相续的，如果我们的相续太坚固，没办法修菩萨道。所以我们相续太坚固的缘故，必须通过敲捶的方式让我们的心调柔。还有我们的心太弯曲，不能和笔直的道相应，通过挺直的方式把我们的心变得笔直。有一个道可寻，这是一个比较漫长的过程。不管是把皮革变得柔软，还是让箭变得挺直，这不是一下子做到的，要慢慢来。为什么我们学佛要慢慢地学，一个学完再学另外一个。有些经论要反复学而且时间很长，上师说要长时间安住、依止。

如果能让我们的的心一下子变直，上师是具有大智慧、大悲心的人，有这么好的方法不用绝对不是有大悲心的人。所以为什么让我们一而再再而三的去干这些事情，无始以来我们在轮回中，我们的心已经变得非常弯，而且弯得很厉害，所以要让它慢慢变直的话，想一想需要多大的力气、多长的时间才能做到，而且不能急，一急就断了，一下子掰直就断了，相续就中断了。所以上师用一种方法也是慢慢来，用文火、用柔和的方式慢慢调整。上师这样调整，我们也要知道要怎样调整我们的相续。通过学习大论典，慢慢让我们认识到内心当中的问题，慢慢改正问题。如果我们一蹴而就的话，我们很快直接学一个什么法就可以了，但是根本没有这样。

像法王如意宝的智慧我们根本不如，法王如意宝或者上师给我们安排了修的

方法，让我们慢慢来，通过不断敲捶，有时候呵斥，有时候安慰，该放假的时候放假，该考试的时候考试，让我们的心不能矫枉过正，太急不行太缓也不行，这方面菩萨调化众生，如果没有大自在的人受不了，谁受得了这样的调化方式。

我们在学习的时候上师有上师的方法，我们要配合，两方面都用劲、努力的话，很快让我们的心就能怎么怎么样；如果不配合，只是一方面用劲那不行，我们想学上师没有能力，就没办法起到效果，上师想帮助我们，我们不配合也没办法，只有两个都配合才能出效果，也不是短时间能看出来，这是第一步。

之后，便依靠吉祥怙主——圣者龙树菩萨的《中观根本慧论》等论典，以甚深见解之义断除边执增益。纵然有少许实有耽著的所缘境，也将其彻底摧毁，从而抉择出离戏之见解；

第二步，当我们的心调柔到一定程度了，按我们的话来说，你对轮回当中该舍弃的粗大的烦恼能够舍弃了，这时你的心比较细，你的心烦恼相对较少的时候可以接受更深一步的中观，般若空性就能接受。前面的次第主要让我们把粗大的杂念都抛弃掉，把我们的心调柔起来堪能接受教义。第二步是依靠吉祥怙主龙树菩萨的六论，以《中观根本慧论》为主的自空的中观论典，如《四百论》《入中论》诸如此类的，以甚深见解断除边执，第二步要断除边执戏论，执著一切是实有的东西，有无的对立，有无是非的东西，全部通过甚深见抉择之后断除它。我们学中观的意义在这一段都勾勒出来了，为什么要学习？在什么样的基础下学习？通过正理来观察摧毁相续当中的执著。

“纵然有少许实有耽著”，什么叫少许实有耽著？那怕你对空性有执著，那怕你对成佛有执著，或者你对应成派有执著，这些执著都属于戏论，都要彻底摧毁。没有哪个说我抉择的这个是中观，把我这个调离，你这个也不对也是分别念，这样的话把全部的问题都安立，只要是你的分别心可以缘的都不是实相，而且你能够缘的都会让你误入歧途，多多少少会入歧途。

所以中观有“一法不立”，为什么一法不立？没什么可以立的，如果你要立就会成为分别心的所缘，成为分别心得所缘就会成为歧途，没办法真正修持。所谓的戏论边执就是四边，你只要打破四边就能得到中观见。

这个当中要慢慢体会，《中观根本慧论》或者中观里面的词句容易理解，但意义比较深，真正通达这个意义之后，你才能知道怎么抉择修行，从而抉择离戏的见解。中观主要是让我们抉择离戏，离戏的见解怎么样去观察，二谛当中怎么样去安立这个问题，实际上二谛是中道义，世俗谛不是坏东西，胜义谛也不是个好东西，如果你认为有一个好一个坏也是一种戏论，也必须抉择问题，要漫长时间了知。

然而还不能以此为满足，应在审慎观察三转甚深 F 轮的深奥见解，以及佛陀补处【弥勒菩萨】及其追随者【无著菩萨等】的无垢论典之后，全力以赴地投身于无上的普贤之行，

抉择空性也不能因此而满足，还应该审慎观察三转法轮的深奥见解。

三转法轮当中讲到广大的利他行、道谛的安立，还讲到如来藏的光明这方面的问题。在二谛的基础上如果对二转法轮、空性的意义很了解的话，不是大概的中观见，就是你对空性的体系如果真正理解得很清楚，你再学如来藏，会很明晰，不会入歧途，因为你该遣除的怀疑在学般若的时候全部已经遣除，一旦你自己进入空性，直接接触到如来藏的时候，会认为这个法门确实非常甚深。三转法轮这样甚深法门的深奥见解原来是这样，心的本性原来是这样，甚深圆满的法性应该是这样，就了解了佛陀讲的三转法轮的经典。还有弥勒菩萨的这些论典，弥勒菩萨五部论，《辩中边论》《辩法法性论》《宝性论》《现观庄严论》《经庄严论》，弥勒菩萨在抉择的时候也抉择得很深，大部分主要是三转法轮，当然般若现证当中般若体系也有，基本上我们学的差不多，是学过一次，不是圆满的意思。就是我们在学习弥勒菩萨的五部论的时候，真正来看很特殊，教义当中讲这些问题很特殊，不管是《辩中边论》，还是《辩法法性论》《经庄严论》《宝性论》，很重要的大乘的问题都抉择了，还有弥勒菩萨的追随者、弘扬者如无著菩萨等等的无垢的论典，就能知道佛陀圆满的教义了。所以全力以赴地投身于无上的普贤之行。

而不能像（为了令其迅速干燥，）而将潮湿的皮革扔进火中（，最终必将使皮革收缩报废）一样，为了想在即生（获得成就，）而过于急躁冒进，缺乏长远的目光。

应该循序渐进，而不能像以上，前面从“另外，对于将来那些”开始，第二段《中观根本慧论》，第三段是三转法轮，随着我们在学习抉择圆满大乘见的时候，应该循序渐进，慢慢一个一个来。如果没有这样，选择另外的方式，为了让牛皮迅速干燥把它扔进火里烤，这样就会让皮革报废。

所以有的时候，我们非常急，很急，一定要即生当中获得成就……以前法王如意宝讲过一个问题，一个人去求法，到法王那儿去，“法王你一定要给我传个法！”法王说不要着急，“我的马就在外面拴着呢，马上传完法我就要走！”像这样这么着急想要得到一个一生成就的法或怎么样获得成就，这根本不可能的事情！马拴在外面又怎么样，就很急啊，没时间等的，马上要给我怎么怎么样。

有时候虽然不像这么急，但还是有点急。所以我们在修学的时候太过于急躁冒进，很多问题不是其他的问题，就在这个急躁冒进当中出问题。

我看大德的开示，也这样讲过，很多弟子在修法的时候，老是觉得这个问题



解决不了，老是会产生一种分别念或者修法不能前进，他再再去上师那儿去请问：“我应该怎么办？我应该怎么样突破这样问题？”上师说：“你去修嘛，回去修”。然后又去问的时候，“回去修”。后面上师讲，他又提问：“那么到底出了什么问题？”上师说：“什么问题都没有，没有任何问题，这个地方如果说有问题的话，就是太着急！”

所以，着急本身是一个问题，但他克服不了，觉得我一定要怎么样马上突破，马上要达到什么样一个目标。如果你越急于突破，这个障碍就越没办法消除，如果你不管它，它就没有了。

前段时间我们也是再再提到这个问题，修道不能急。当然，并不是说我们可以拖延，不能急不是拖延，不是懈怠懒散。在修法的问题当中，我们为什么再再说中观，它就是放下的过程，就是让我们放下。实际上你放下，不要着急，没有什么可以急的，成就圣果或者成就佛果不是急出来的，是怎么样正确使用方法。

正确的使用方法就是按照你的法该怎么修就修，如果出现了解决不了的问题，或者出现很枯燥的问题，让它枯燥，没事。你只要内心当中不要去太执著它，问题总有一天会过去的。当然，这个地方我们并不是在讲禅修的时候你怎么样通过急躁冒进出现问题的，这一大段主要是从整个道次来讲。

前段时间我们在分析的时候，为什么大乘当中要给你讲三个无数劫？讲三个无数劫一方面体现了菩萨的伟大，从另外一个角度来讲，让你打消时间的概念。三个无数劫是一个没有时间的概念。所以你就：哦，既然三个无数劫，我着急什么，有很多时间，不用着急。你就很容易和真正的大乘道相应；你越急，越没有办法获得利益。佛陀说我都是通过三个无数劫，你一百个劫，最后成就了菩提果。有的说七个无数劫，有的说三十三个无数劫，这个地方突出了另外一个信息：在菩萨道当中，没有时间。你没有时间，可以从容地做任何事情。如果有时间的观念，我只有五分钟，必须要在五分钟当中怎么样去奋斗，所以越急越出问题。如果你没有时间的概念，可以非常从容地去做任何事情。越从容，把这个事情看的越清楚，越从容越不容易犯错误。

这是一个互相关联的问题，不知道我们是否能把这个问题很好的理解，如果能真正对它的精华（这个精华也许没表达清楚，但大概的意思是这样的）掌握的话，实际上很多的障碍违品都完全可以避免。缺乏长远目光，就容易出现这样的问题了。

他都是有关联的。对于这样一种次序来讲，为什么我们要一步一步上去？欲速而不达。在修法当中也是，或者世间当中修行，快快行慢慢到，你慢慢行快快到，你走得很快，想很快到，但是你后面走得很慢，到达的速度很慢。你慢慢而走，快快而到。这个世间人都知道，尤其要走远路，如果很急，一下子百米冲刺

冲出去，冲出去就躺那儿动不了了，像这样的话就没办法了。如果有经验的人，他就慢慢走，不用着急。有些时候乃至我们转山的时候，有经验的人就说你不要着急，慢慢走。转山这个事情是一个时间比较长的事情，刚开始走得快后面走不动，刚开始慢慢走，后面有缓劲的。实际上世间的道理、世间的经验，和我们修道心力的状态来讲，实际上有很大的帮助、很大的关联。

所以说，该做的事情就好好做，做完之后该怎样就怎么样。有的时候我们着急得不到密法，有的时候得到但生不起证悟，有的时候着急生不起证悟，有的时候着急这个着急那个。

我们现在把该学的学，该生起的生起来，菩提心该生起来生起来，中观见该生起来生起来，慢慢修下去，实际上越不着急，在这个当中有条不紊的去做，更容易得到收获。如果太过于着急，这个方面是没有办法的。当然我们绝对不是在鼓励懈怠，以后再修行，绝对没有一点这个意思。

一方面这二者之间有种关联，一方面我们说修道应该很着急，应该怎么怎么样，不应该拖延；一方面说不要着急。这是两个概念，这个不是互相矛盾抵触的问题，而是在于怎么用功的方法，到底修道怎么用功？这个方面有一定的差别。

还要以听闻的方法，建立起以虚空边际以及众生边际为标准，依靠不可思议的解脱门而行持的，等同虚空、如同海洋、超离思维的菩萨之行。

还要通过听闻的方法，建立虚空的边际和众生边际的标准，就是以众生边际为标准，乃至虚空不穷尽，众生不穷尽，大乘利益众生的行持是没有穷尽的，我们要树立这样一种标准。

“等同虚空、如同海洋、超离思维的菩萨之行”，这些都是超离思维的。

如同《普贤行愿品》所说的“我所修行无有量，获得无量诸功德，安住无量诸行中，了达一切神通力”一样，

《普贤行愿品》也表现了这个意思。我所修行没有限量，而获得无量的功德。安住在无量的这些菩萨行当中，了达一切神通力，救助一切无量无边的众生，这样表达的都是无量，都是超离思维的，凡夫人的思维全部在菩萨行当中，完全超越。这也是般若的精华。我们的分别心是怎么样想，或者怎么样去修持，这些都不是真正大乘的本义。大乘的本意是甚深广大二者，全部都超越分别。

依靠佛陀所宣说的，甚深而广大的（般若）佛母论义，在内心深处将佛陀以及佛子的所有无垢自宗作为向往目标，并进一步认为：如果这些发愿能够实现，那是多么的美妙啊！

依靠佛陀讲到的甚深广大的佛母论义，在内心深处佛陀和佛子所有无垢自宗作为向往目标。佛陀是究竟利他，佛子是暂时利他，所有这些方面的无垢自宗都作为自己的向往目标，并进一步地认为：如果这些发愿能够利益有情，这些发

愿能够在现实当中实现的话是多么美妙的事情啊！也就是，我自己也有利益众生的这样一种资本，我也真正能够利益有情，如果这个愿望能够实现，那是最好了。这个才是我们修学大乘的最终目标！

甚深广大大乘道，  
深广无违摄集要，  
谁知深广之此理，  
彼为佛母所摄持。

真正的大乘是甚深广大的。

甚深和广大是大乘的两个侧面，甚深广大的大乘道深广无违，甚深和广大根本没有丝毫相违，摄集的要点，谁能够了知深广的此理就能够被佛母所摄受。

这个是真正的宗道义，为什么被佛母所摄受是宗道义？宗道义就是佛母的一种体现，所以如果了知了这样一种宗道，了知了般若，了知了中观，了知了一切甚深的佛法，也是了知了佛母，被佛母所摄受。前面所讲的这些，都是从这个方面所安立的。

今天讲到这个地方。

## 现观庄严论（总义）（圆满） 第15课 初稿

现在辅导《现观庄严论》总义。下面主要是宣讲所得的果，前面发心已经讲完了，主要是通过三智的方式进行宣讲发心，后面宣讲了加行，加行是通过四加行，归摄成正等加行和次第加行。像这样已经做了观察，实际上这样发心行为的果是法身事业，下面这一段主要是相合于法身事业的宣讲。

从论中的内容可以知道，以殊胜的发心与加行而修持道法的结果，就是法身以及事业。

通过论中的内容可以了知，有殊胜的发心，通达三智的方式而发起殊胜的菩提心，通过发起加行的方式修持道法的结果，最终必定会获得殊胜圆满的果，这也是法身和事业。

这既是一般的佛子们将其作为首要动机的追求目标，也是最后的结果，

实际上这样一种法身和事业一方面是首要的动机，一方面愿诸有情愿成佛也好，或者发心为利他，求正等菩提也好，实际上是法身和事业首先是佛子的追

求、动机，首先要动机的追求目标，也是最后的结果，后面把发心和加行，修道圆满的时候就能得到法身，以及展开弘法利生的事业。

因此，在乃至轮回未空之间，以恒常、周遍、大自成的方式行持众生之利的利他行为，就是菩萨道的真正所修。

乃至轮回未空之间，通过恒常、周遍、大自成的方式行持利他的行为，“恒常”主要是讲根本不间断，没有一个间断叫做恒常。“周遍”就是没有一点偏颇，所有有情和事业周遍一切众，这样称之为周遍。“大自成”就是指任运，根本没有勤作。通过这样的方法利益有情，行持利益众生的利他行，这就是菩萨道真正的所修持。

**作为其所依，就是法身。**

“作为其”，这个“其”就是真正的事业，利他的行为。真正要展开弘法利生的行为，它的所依是什么，它的所依就是法身。相当于我们在菩萨地的时候你要展开布施等六度弘法利生，它的所依是证悟无分别智一样，你要在最后的时候展开任运自成的弘法利生事业必须要以法身作为它的所依。如果你没有获得最为圆满的法身，不可能在这个基础上展开这么任运的，恒常周遍、大自成的方式来利益有情。

菩萨虽然可以真实的利益有情，但是他利益有情的方法和佛相比较的时候仍然有局限性的，有勤作，没办法任运，没办法完全周遍，没办法恒常不断。所以观待佛来讲，佛的法身圆圆满满，他的事业绝对是任运自成。

而在法身所分成的断证两方面当中，行持利他事业的真正增上缘，就是证悟智慧的法身，

在法身当中分为断证，当然在法身的本体上是没什么可分的，如果我们要从分别念去 3: 42 观察法身的话可以，可以把法身分析成断和证两方面，断方面就是断除二障，证方面证悟一切智智，所有圆满的空性，这方面可以分成断证两方面。

在这两方面中行持利他事业的真正增上缘应该是证悟智慧的法身，断证当中证悟，证悟就是获得了智慧的法身，可以作为行持利他事业的真正的增上缘，去掉这个法身绝对不可以，直接的因缘，此处这方面就是真正的增上缘。

因此，在该论（《现观庄严论·序品》）中才会有“法身并事业”，以及《摄品》中的“法身事业果”之说。

就是因为有法身做所依，展开弘法利生圆满事业的缘故，《序品》当中“法身并事业”，“法身并事业”就是把法身和事业放在一起讲的，实际上是不可分的意思。你真正得到了法身是绝对要做事业的，你要展开事业绝对要以法身作所依，一方面我们可以分开讲，合起来讲绝对是这样，肯定是这样来安立的，《摄品》

当中法身事业也是把法身和事业放在一起观察。

由此可见，虽然现前一切种智，是指断除二障及习气的成就，但小乘道也承认声缘阿罗汉所趋入的无余涅槃，也是以无依的方式断除了二障，

“由此可见，虽然现前一切种智，是指断除二障及习气的成就”，现前一切种智就是断除了二障和断除了二障的习气，这种最殊妙的成就而现前一切种智。

“小乘道也承认声缘阿罗汉所趋入的无余涅槃，也是以无依的方式断除了二障”，此处意思就是不以断障来作为区分，而是以有无证悟智慧的法身事业来作为大小乘区分。如果单单以断障来区分，一切种智也断障了，也能够以这个作为它的区分。如果断障的话，从小乘自宗来讲它也有所谓断二障的讲法。

断除二障的讲法，第一个烦恼障是他自己的相续当中已经完全断掉了的，烦恼障的角度是已经断掉了。还有就是剩下的所知障，当然所知障的习气这一部分也是属于所知障。也就是烦恼障的习气属于所知障，还有所知障的习气这些都是划分在所知障当中。

我们平时学习的时候了解到二乘没有证悟到法无我空性，所以也没办法圆满断除二障。但是这个地方讲到了是以所依的方式断除二障，上师已经讲得很清楚，以无依的方式，不是以所依，以无依的方式断除了二障，烦恼障断掉了，后面入无余涅槃的时候五蕴会中断，五蕴断灭，灰身灭智。灰身灭智五蕴就不存在了，五蕴不存在，所知障没有所依就断掉了，这样安立以无依的方式来断除所知障的，你的障碍是要依靠五蕴，但是小乘自宗说我入无余涅槃，五蕴不存在。既然五蕴不存在，他的所依就没有了，所知障的所依没有了，所知障虽然没有通过抉择灭的方式断除，但是因为有所依的缘故可以把它断掉。

抉择灭我们知道通过智慧抉择之后把烦恼断掉，这个是抉择灭，他不是通过抉择灭的方式断所知障，是通过无依的方式断除所知障，所知障没有所依的缘故就没有了，这个方面小乘之中可以安立，当然从大乘的角度来讲还有很多讲的，但是此处按小乘自宗的讲法，他可以以无依的方式来断二障。

所以，论典中才会就此说道：大小乘果位之间的差别，是不能以所断来加以区分的，而只能以所证的智慧法身与事业来加以区分。

大小乘果位的差别不能以所断加以区别，因为以所断加以区别的话，小乘当中以无依的方式断二障，大乘当中讲断除二障，从所断的角度没办法完全加以区别。如果要明显加以区别，以所证的智慧法身，小乘没有得到智慧法身，因为从小乘的角度来讲，他入无余涅槃，灰身灭智，不存在一个所谓的智慧法身这样的所得，什么都没有了，这方面大乘修到最后的时候，大乘入于涅槃的时候，他不是什么都没有，他获得了智慧法身。小乘入无余涅槃，事业就中断了。大乘在获得智慧法身的时候，任运自成的事业才刚刚开始，从这个时候才开始，所以这二

者的差别非常大。如果单单从所断的角度来讲容易混淆，如果从智慧法身有没有获得，然后获得这个果之后有没有展开任运自成的事业，从这个方面一讲就非常清楚，大小乘的差别、果位的差别非常清楚，所以有些论典这样作分析的原因是这样的。

**为了无错谬地认知大乘发心的最初动机，前面已经阐述了“大乘道的追寻目标，并不是断除二障之佛果”的道理，**

为了了知大乘发心的最初动机，初步了知最初的动机，前面已经讲过了大乘道终极追寻目标并不是断除二障的佛果，而是断除二障成佛之后去利益有情，以成办利益有情做为终极目标，主要讲这个道理。

**但从令他相续成就的角度而言，（将断除二障的佛果）说成是（大乘道的）究竟追寻目标或结果也并不与此相违，**

但是我们“从令他相续成就”，如果是从自相续究竟的角度来讲，你说我自相续最终的目标是断除二障成佛这个就不对了，但是现在我们是利他相续完全断除二障成佛，从他相续能够成就的角度来讲，我们就说断除二障佛果就是大乘道的究竟追寻的目标，这个地方已经相合了利他事业了。

把这个作为追寻的目标或者把这个作为大乘的结果，和前面这种说法并不相违。就说和前面的说法不相违，前面的说法是为了利益有情，单单成佛不是大乘的目标，后边说让众生断除二障成佛这就是究竟的目标，二者说法是一样的。

关键就说，在很多地方讲了我们要对他所诠的意义去通达，如果对他前后所诠意义很清楚的通达，这个词句完全不成问题。就像我们讲空性道理一样，如果你能把空性的所诠义清清楚楚的认定，把它所诠义认的很清楚，实际上怎么讲都可以。

这个地方就说前面讲过了大乘道究竟目标不是断二障佛果，后边就说利他相续而言，断除二障佛果是究竟目标，意义上是完全不矛盾，意义上一旦通达之后词句就容易理解了。整个佛法还有很多学习的时候都有这样一种含义在里面，所以最主要的是把它的意义抓住，意义抓住之后词句就比较容易理解“不相违”“不矛盾”“圆融”，诸如此类问题就很容易解决。

**虽然我们有时会分别提到佛陀与遍智二者，但它们之间的意思却是毫无差异的。**

那么有的时候我们分别提到佛陀，有的时候单独提佛陀，有时候单独提遍智，有的时候从断的角度讲，有的时候从证的角度讲，但实际上都是一样的，像前面法身跟事业一样，你单单讲法身和讲事业实际上从一个角度来讲是一样的。所以此处从大乘的框架看的时候只要是绝对是以利他为先的，而就是利他为先成佛、度化众生，从意义上通达都是可以的。

上师昨天讲了，如果是为了利益众生的话，三种发心都是可以的。有的时候我们在辩论，又说三种发心当中哪种发心是最圆满的，牧童的发心、舟子的发心还是国王的发心呢？我先成佛度化众生，还是我和众生一起成佛，还是众生成佛我再度化众生，上师说只要是利益有情怎样都可以。只要是为了利益众生，为了利益众生我可以先成佛，我为了利益众生我可以和众生一起成佛，我为利益众生可以在众生后面成佛，反正我就是为利益众生，菩萨道的精华就是这样。

那么反过来讲，如果你不是为了利益众生哪种发心都是不对的，你说不是为利益众生，你是牧童发心，等于零。像这样话，你不是为了利益众生，你三种发心全都安立不了，都安立不上，所以上师昨天讲这个问题非常精要。我们对于三种发心来讲，它总的前提就是利益众生。为了利益众生你怎么样发心都可以。三种发心哪种发心都行，不是利益众生三种发心都不对。没办法安立成大乘的发心，就是这个意思。

如果将八现观以基道果的方式进行安立，则在《现观庄严论·摄品》“初境有三种，因（四加行性）”中所谓的“因”，可以有向上结合与向下结合两种宣说方式，但其内在含义却都是一样的。

《现观庄严论》当中有八现观，八现观通过以基道果的方式进行安立，在摄品当中，最后在讲总摄品的时候，初境有三种因，这个“因”字有向上结合，“向上结合”就是和三智相结合的，向下结合就是和四加行结合的，这两种宣说方式，向上结合三智是成佛的因，向下结合四加行是成佛的因，有这样两种宣说方法，但内在含义都是一样，完全相同。

在通过闻思来抉择基法三智以后，以修习四加行之道法作为修持过程，其结果，就是现前法身。

这个地方有基、道和果，基道果的方式安立。首先是先通过闻思来抉择基法三智，基法三智，基的法有三种智，这三智可以说是基的法，最初基道果当中的基。现在我们通过闻思来抉择生死。首先通过闻思来抉择遍智是怎么样的，道智是怎么样的，基智是怎么样的，现在我们要把三智了知，然后修习四加行的道法。了知三智之后，我们要用四加行的道法修持，以这个作为修持的过程。

最初了知三智，中间修习四加行，结果就是现前法身。这个因果绝对丝毫不会错乱的。我们如果在最初因果当中在“因”学习的时候，如果你抉择的三智很清楚，你的四加行之道很正确，那你的法身的果就会获得。如果在最初抉择的时候不对，修行的时候懈怠，或者什么地方欠缺，你的果要不然没办法现前，要不然就拖很长时间才现前。

所以像这样正确的了知、正确抉择修道的见和修道的方法，或者佛菩萨开出来证道的条件，了解这个是多重要的，确实太重要了。因为这个直接关系到我们

修道是不是正确，你能不能很迅速和道相应，就是来自于这些，如果我们没有把这个问题抉择好，我们费很长时间走弯路越走越远。如果之前把这些问题抉择清楚了，走上去就是正道，很快就会获得法身果，这完全是因果不虚的道理，因果是完全不会虚耗的，因缘正确了，因缘圆满了，你的果法绝对会现前，果法现前反推回去你的因法绝对是正确的。现在我们再推，现在因法不管，现在我们求很高的法，但是我的基础、我们的因不管他了，不去观察不去修习的话，那么你的果法也没办法现前。

也可以按照本文所宣说的方式，从发心与加行的角度，将基道果分为两种：

通过本文的宣讲方式，通过发心的角度来讲，把基道果分为一种，而且从加行的角度来讲分为另一种，下面就是分别讲这两种。

其一，为了令果——一切种智现前，依靠对诸大菩萨一切道的了知，于修学利他行为之前，以远离对基——蕴界处之一切万法——的三十二种增益的方式而证达；

基道果当中这个讲的方式，首先讲的是“果”，为了令果现前，前面讲了愿菩提心的行径，那么我们要发誓成佛，这方面我们为了令果一切种子现前，现在就说我要成佛，要了知他的道，所以对诸大菩萨一切道，大菩萨的道智，基道果的“道”，它是现前果的一种正因，所以我们要对道进行了知。

于修学利他行为之前，以远离对基的一种增益必须要通达。了知了一切万法的基智，基智了知之后才能入道，否则的话就没办法入道。所以在入道之前、在修学利他行为之前，必须要远离基，“基”就是蕴界处所摄的一切万法，把蕴界处所摄的一切万法三十种增益全部要断掉，上师说这个是基智当中“断”的方面的基智。首先要抉择离戏空，什么是离戏论？三十二种增益都是戏论，所以现在要把三十二种增益打破，一切万法的基安住什么状态？一切万法的基就是现在我们所能看到的一切基道果，实际情况，根本没有三十二种增益，实际情况本来就是离戏空，在这个基础上了知之后，趣入菩萨道，通过菩萨道的修学，证达佛果。

基道果从发心的角度来讲，在果、在道、在基。修学的时候，首先了知基，再以基的方式来修道，最后获得果，就是这样安立的。

其二，以三无生摄持基法三智所摄的一切万法，以正等加行修持空性，并将依靠正等加行而在自相续中生起的，作为道的所有证悟智慧，以次第加行而加以稳固，其暂时的果，是顶加行与刹那加行二者；其究竟之果，则是现前法身与事业。

这个方面也是在讲基道果通过加行的方式怎么安立呢？就是“以三无生摄持”，“三无生”就是讲基道果三无自性，叫三无生。三无生摄持基法，就说三智



摄持基法，“三智所摄的一切万法，以正等加行修持空性”，通过正等加行修持空性或者通过二谛的方式修持这样一种空性，这是正等加行。

“并将依靠正等加行而在自相续中生起的”，就说你修持正等加行之后，在相续当中会产生一种作为道的证悟智慧，通过次第加行来稳固，那么这个问题正等加行、次第加行之间的关系前面已经讲过了，华智仁波切通过比喻、修行、读诵的方式加以宣讲了。像这样以次第加行获得稳固，这个方面是它的基和道。

那么后面讲它的果，“暂时的果，是顶加行与刹那加行二者”，就说你的正等加行达到顶点就是顶加行，像这样的话就是次第加行、刹那加行，暂时的果是顶加行、刹那加行。

“其究竟之果，则是现前法身与事业”，那么你所有加行圆满的时候，他就现前法身和事业了。

因此，在乃至轮回未空之前，利他的广大事业也会以无有间断、远离勤作、任运自成的方式而实现。

那么一旦成就了法身事业之后，乃至轮回未空之前，利他的广大事业也根本没有间断，远离勤作、任运自成的方式来实现的。这个方面最后的时候，能够以佛的身份来任运自成、利益有情。

**追随精确无谬而宣说，  
依照极难测度佛母意，  
无与伦比阐说之圣论，  
大智者之密意而撰著。**

华智仁波切说：我写修行的次第是按什么样安立的呢？是追随精确无谬的句式而宣说的，而且依照极难测度佛母——波若经的意趣，极难测度波若经的意趣无与伦比能够阐说的圣论就是印度的解脱军论师，他的一种《经观庄严论注释》。

把解脱军的密意能够开显的是大智者宗喀巴大师的《金鬘疏》，依靠这样的密意宣讲。实际归纳起来，宗喀巴大师的《金鬘疏》能够解释解脱军的密意。解脱军的密意能够解释难以揣度的波若经的意趣或《现观庄严论》的意趣，我是依靠这样一种精确无谬的方式，精确无谬的传统来宣讲安立这个注疏，这样次第修学的总义，按照这样的次第下来的，大家修学的时候，大可放心。都是引用了最好的一种讲法，最精确的讲法而写的次第修行，这个方面是很正确的意思。

**纵有稍许他释未宣义，  
然于众智者之善说中，  
已经间接宣说且符合，  
慈氏余论之义而撰著。**

那么在修行次第的总义当中，“纵有稍许他释未宣义”，其他注释当中，没有宣讲到的意义，纵然有这样的少许存在，但是在其他的《现观庄严论》注释，很多智者的善说当中，没有直接讲，但是间接的方式已经讲过了，而且我的注释符合慈氏余论之义，这个次第略说，符合弥勒菩萨其他的论义，像《宝性论》《辨法法性论》《经庄严论》里面多处《经庄严论》，还有《辨中边论》等等这方面一种道次第，修行的方式，大乘的关要，也绝对是符合弥勒菩萨其他的密集的，以这个方式而撰著。

**甚深大乘此法乃厉境，  
吾见经云若有于圣法，  
非分僭越臆造罪极重，  
故若有过诚心发露忏。**

甚深的大乘法尤其是般若法门，般若系统是很严厉的对境，“吾见经云”，华智仁波切说：我见到的经典当中是这样说的，如果有对圣法“非分僭越臆造罪极重”，就是说你超越，通过你的分别心乱解释或者臆造，通过分别心去理解、宣讲，像这样罪业非常重。

“故若有过诚心发露忏”，如果我在解释的时候，对于大乘的法有这样的过失，出现一种僭越臆造的罪过的时候，诚心发露忏悔。现在我们在讲的时候，在学习的时候，如果导致了对严厉的大乘法有僭越、有臆造、乱解释的方法或乱理解的方法，现在我们要诚心发露忏悔。上师也说了，为了我们能够诚心发露忏悔而写的颂词。

**然于胜乘甚深此妙道，  
至诚信奉且于众经论，  
稍有谙习修炼之缘故，  
定于其义之要未违背。**

但是因为对于胜乘的很甚深的般若妙道，有很强烈的信心，至诚信奉，且于众经论，稍有谙习修炼，而对于其他的大经、大论也是稍有熟悉而且经过修炼的缘故，所以对于这样的意义是没有被违背的。

**愿以此等无量之福德，  
令诸众生永不复受生，  
三恶道及非天诸恶处，  
其后往生弥勒佛足前。**

这样的论典实际上是很殊胜的论典，肯定会获得无量的福德，尤其是像大菩萨所造的论典，绝对是获得无量福德。

那么福德是因为大乘的宗义是利益有情，此处也是愿一切有情获得利益而

做回向。

那么“令诸众生永不复受生三恶道”，愿一切众生永远不要再转生于三恶道，也不要转生于非天，非天虽然有的时候划归于善趣，但是从一个角度讲，相续当中嫉妒心重，而且感受其他的嫉妒等痛苦，他也是一种属于恶处，三恶道及非天诸恶处。

“其后往生弥勒佛足前”，那么其后就能往生到弥勒他的明足面前，或者生在弥勒内院，格鲁派很多大德发愿生于兜率内院，生于弥勒菩萨的足前，以后跟随弥勒菩萨一起下来度化众生。也愿众生能往生弥勒佛足前，或者以后弥勒菩萨成佛的时候，也能到弥勒佛面前听闻殊胜的法义，除了这些《现观庄严论》还有其他的法义，法王仁波切以前在做梦的时候，见弥勒菩萨的时候说，你造了《现观庄严论》之后，印度和藏地的大德在解释的时候，都是众说纷纭，到底你的密义是什么？他说这个问题我早就想宣讲了，但是就是时间没有到，以后你如果到我面前，我给你宣讲。但是解脱军四贤 26: 10 的注释很可靠，有这样讲的，我们在法王仁波切的传记当中，在见弥勒菩萨那一段的时候讲到了。所以我们如果能到弥勒佛面前听《现观庄严论》，他老人家到底怎么样安立的，还有其他的殊胜的论典都可以，这就是愿一切众生获得增上生的安乐。

**遵照至尊宗喀巴大师所解释的，在阐释《现观庄严论》密意方面，于大地上无可比肩，堪称南瞻部洲日月之圣解脱军的意趣，在此对其总义略作表述。**

那么依靠至尊宗喀巴大师所解释的密意，或是他所解释的，在《现观庄严论》解释密意方面，整个大地，南瞻部洲没办法堪比拟的，是圣解脱军的意趣。宗喀巴大师依靠他的意趣而解释，那么华智仁波切说：我是依靠他的总义略做表述。

**因认为自己视如心髓般疼爱之部分同门有此需要，而且似乎也符合胜妙之依怙——大恩上师的心意，**

他认为犹如心髓一样疼爱的这些部分同门的心子，有了知《现观庄严论》总义的必要，或者有了知大乘修法的精华的必要。我们在最初学法的时候，是为了自己解脱还是利益有情，尤其最后这一段话，把这个问题讲的很清楚，就是为了利益有情。那么不管是哪一个大乘行人，都必须了知我为利益众生而修学佛法，有这个必要的缘故，所以似乎也符合大恩上师——如来芽尊者的心意。

**老狗阿沃故于几座间撰毕于纳琼静处。**

老狗是他的上师钦哲仁波切给他赐予的密名，阿沃是他的名字，在传承弟子当中，像纽西龙多、阿琼堪布他们在讲阿沃仁波切怎么怎么样，都是这样讲的。

在几座间撰毕于纳琼静处。

**愿善妙吉祥！善哉！善哉！善哉！**

这以上《现观庄严论》修行次第总义辅导完了。

