《宝性论》

弥勒菩萨 / 造颂

**第01课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天我们开始宣讲弥勒菩萨所造的《大乘无上续论》也就是说《宝性论》。那么这个《宝性论》实际上是属于第三转法轮当中的意趣的论典。佛陀在最初发完菩提心之后为了度化一切众生开始修持菩萨道，经过了三无数劫的修行，最后是现前了菩提果。当然对于佛成佛的观点有很多不同的讲法：比如说，跟随一般的小乘的讲法的话，释迦佛在印度金刚座成佛之前这都是属于凡夫的身份，只是在印度金刚座之下，在一座当中，从资粮道到无学道之间佛的功德一座之间证得的，这样讲法也有。然后还有一些是大乘的共同的讲法，大乘的共同讲法实际是佛陀在成佛之前的身份是十地菩萨的身份，十地菩萨的身份也就是他以前已经获得了十地的果位，然后在印度金刚座成佛的时候降服、断除了最细的障碍之后，通过金刚喻定断除障碍之后，现前了无上正等觉的果位，这个是从十地菩萨身份而成佛的。还有一些大乘的不共的讲法，比如说《法华经》等等，很多不共的讲法的话，实际上释迦佛早就已经成佛无数次，早就已经成佛无数次，此次也只不过是为了度化众生的一种示现而已，一种示现。因此说这个方面的讲法相合于密宗的这些不共的讲法。

成佛完之后呢，为了度化众生的缘故开始了救度众生的事业。在所有的事业当中最圆满的事业、最殊胜的事业，就是给众生宣讲这个所证悟的这样的空性啊、所证悟的这样的一种佛法。同时又考虑到一些有情根性的差别的问题，所以在不同的地方给不同的众生宣讲了不同的法轮。有些共同的观点就是讲在鹿野苑当中初转法轮这个是在人间当中初转法轮，还有一些说法是在成佛之后是在不同的地方也宣讲了《华严经》等等的这些了义的法门，这个也有不同的说法。那么按照共同的说法来讲的话，佛陀最初是在鹿野苑初转法轮宣讲了四谛法门，宣讲了一切万法轮回的因果和涅槃的因果，如是通过人无我的方式来让众生获得解脱。以后又在灵鹫山等地开始宣讲二转的无相法轮，宣讲一切万法的空性，从色法到一切智智之间，从眼识乃至于到阿赖耶识之间，实际上这一切万法都是本体空性的，这个方面就进行了宣说。然后又在广严城等地方宣讲了第三转善辨法轮，善抉择或者善辨法门实际上是在抉择一切万法如是存在的如是安立为有，没有的如是安立为没有，像这样就是讲到了三转法轮。三转法轮当中也有了义的和不了义的部分。了义的部分就是宣讲一切万法如来藏的观点，一切众生都具有大无为法功德的如来藏；然后不了义的方面也宣讲了一部分唯识的观点。或就是讲到了义部分就是宣讲究竟一乘，不了义的方面宣讲了究竟三乘等等有这样不同的安立方式。

那么在宣讲完之后就度化了无量无边的众生，然后佛陀趋向于涅槃。虽然色身暂时趋向于涅槃，但是这个只是在共同所化面前，因为共同的所化呢他相续当中具有比较强大的常执，如果佛陀继续住世的话很多具有常执的众生根性不够利的缘故，他就觉得反正佛陀长久住世什么时候修学佛法都是可以的。为了让众生知道无常的这样一种观点，佛陀导师金刚身都可以入灭的话，所以佛陀就入灭之后通过这样的方式来警醒很多的众生让他们发起无常的感觉，精进的修道。不单单佛陀入灭当时是激励了佛在世的很多众生精进修道，实际上佛的入灭也激励了后代的很多众生不间断的进行精进的学习佛法。以佛金刚身都会入灭，所以说我们这个业惑所成的肉身根本没有任何保障，所以应该抓紧时间修道的这样问题，实际上通过佛入灭这个观点也讲的很清楚。

当然了，佛陀入灭只是其中的一个方式而已，最主要的问题就是说在于共同所化面前，佛陀的共同所化的对象已经可以说度化完毕了。度化完毕之后佛陀也是示现入灭，因为佛陀在人间示现的化身主要是一方面是佛陀的愿力，一方面是所化众生的善业力二者因缘和合才能够显现佛陀的庄严的色身。如果说是所化的众生的因缘不具足的话，那么能显现的佛的色身当然也会入灭，这个是针对一般的情况而言的。那么如果是针对清净的所化面前，佛陀的色身其实并没有入灭，以报身或者以法身为立宣讲的时候佛陀是没有入灭的，因为在清净的所化面前他并不存在所谓的这些粗大的生老病死的情况，所以说佛针对这类清净的所化的相续不会显现那种刹那生灭的或者说显现那样一种粗大生灭这样一种色身的。否则的话，一个大德就讲到了：佛陀三个无数劫当中修集了很多资粮，佛陀实际上成佛之后的寿命只有短短几十年的话，这个于因果不符。那么因此说佛陀三十五岁的时候成道，有这样一种讲法，那么三十五岁的时候成道的话，那么从三十五岁到八十一年圆寂之间实际上只有几十年的时间，所以说佛陀因位长时间的修集布施、持戒、安忍、精进、禅定，通过修集了三个无数劫资粮最后成佛之后的寿命只有几十年，这个可以说是因果不符的。从这个方面讲的时候佛陀是一种示现，在这样一种五浊恶世当中的一种示现，针对共同的所化面前，化缘尽了之后色身、尤其化身显现入灭。但是在一地以上的大菩萨面前恒时显现报身，恒时显现报身给众生给大菩萨宣讲很多清净的正法。在了义的经续当中如是的观察、如是的抉择，所以这些问题都是在比较了义的经典续部当中或者论典当中进行的观察、进行的抉择。

但是无论怎么样反正佛陀出世之后给众生留下了很多教言，让众生能够修行。但是随着众生的根性越来越恶劣，所以佛陀的很多经教有的时候很多人没办法直接理解，佛陀这样宣讲了佛法利益非常的深，所以一般的分别念很难以正确的直接去认知。

针对这种情况很多菩萨开始出世注释佛陀的经典。针对佛陀的经典有些是从字句上直接做注释，比如有的时候对于《般若八千颂》的注释，有的时候对《金刚经》的注释，对《心经》的注释等等，有很多对经典的文字方面直接做注释的。还有对一些是对它的意义，也就是说对经典没有一个一个去解释它的到底什么意思，但对它的意义做了解释。比如说龙树菩萨的《中论》，龙树菩萨的《中论》是对于空性的意义做了一个注释，让大家知道佛陀在般若经当中所讲的空性应该如是理解，应该如是来正确理解空性的涵义，所以说像这样的话也是对于空性般若做了这样一种注解。然后比如说弥勒菩萨对于三转法轮当中的这些了义的经典，共称十部了义经典做了注释。做注释也不是逐一一个字一个字注释的，而是对于这个当中的这些意义做了注释来进行开演来进行弘扬。有了这些大菩萨的这些注释，我们后学弟子理解起来佛的经典就比较容易了，比较顺利的多。因为凡夫人的智慧和这些大菩萨的智慧没办法相比，所以菩萨他有这样一种清净证悟二无我智慧的缘故，相续当中或者没有无明或者无明非常少，因此说对于经典当中的究竟意趣能够通过智慧眼照见，然后通过智慧写成论著，让我们能够知道佛经当中的讲的意思是这样的。否则的话没有这些大菩萨做注解的话，以空性为例，那么通过我们的自力很难以非常准确的理解空性。那么这个空性到底如何理解呢？如果按照我们自己的想法直接去理解的时候，当然就应该犹如瓶中没有水的这种空、房子里面没有人的这个空，像这样的话很容易理解成这样一种空，但是这种空根本就不是佛陀在般若经当中所讲的空性的意趣。所以说我们如果要正确的理解空性、要通过这个空性来断烦恼、让这个空性来现证实相的话，必须要对空性的相有非常圆满的认知。这个时候菩萨出世注释这样一种经典，让我们知道空性应该是这样的。那么我们了知了空性应该是现空无二，或者空性应该是远离是非有无的执着，我们就对于佛陀经典当中的空性就有了一个清晰准确的认知了。

如来藏光明也是这样的，那么到底怎么样来认知如来藏光明？那么就是说如果让我们直接去看佛的《涅槃经》等等的大经典的时候，虽然也能够大概知道如来藏在有情相续当中具足，这个如来藏是恒常的、是不变的。但是就是说按照这样方面去理解的时候很容易理解是一种分别心面向的恒常，没办法理解佛在《涅槃经》当中所讲到这些意趣。因此说菩萨出世注释这样一种经典、注释这些续部对于后学者的帮助是非常大的，帮助非常大。所以说我们就知道了菩萨他造论典这个目的是为了让我们正确地来理解佛经的意思，来正确理解所诠意，正确理解万法的实相，从这个方面应该了知的。那么了知了这个论典之后，我们就知道了像《宝性论》之类的论典都属于这样的。

还有一些论典是把这个佛经当中隐含的意义发掘出来，比如说《现观庄严论》就把这个《般若经》当中隐藏的修证次第发掘出来了，像这样的也有。还有就是说把这些没有次第的整理成次第，佛经当中没有这样一种次第，然后菩萨就把这些佛经当中没有次第的内容归结成修行的次第。比如说第一步你要修持出离心，第二步你要修持菩提心，第三步你要修持空正见。像这样的话就把这个次第归摄起来，让后学的弟子能够一步一步地去学习。还有就是说论典当中也能够把这样一种经典当中的比较散的内容摄于一起，比如说是《经庄严论》当中，就把所有的这个皈依、佛经当中的这个皈依的部分摄成皈依品；把佛经当中所有讲种姓的摄为种姓品；然后把佛经当中的讲发菩提心的归成发菩提心品；把佛经当中的神通归成神通品；真实义归成真实义品；然后把这个所有讲佛功德归摄成菩提品；把所有的这个六度归摄成度摄品。像这样的话就把这个佛经当中的这些散于各经当中的内容做分类，分类之后我们大家学习的时候能够通过短时间、比较短的时间的学习掌握佛经当中所有诸如此类和这个有关的种种的内容都能够掌握。所以这个也是论典当中的一个一大特色，它有一个归摄的这种作用，把不是次第的归成次第，把这个隐藏的开显出来等等，有很多很多这样殊胜必要。所以这些工作只有是大菩萨能做，因为大菩萨的智慧非常的深广，大菩萨的智慧能够领悟到佛陀正确讲解的意趣。那么让如果凡夫人的智慧去看的话，肯定会通过凡夫人的这样一种无明蒙蔽了所谓的分别念萌生了很多错误的理解，萌生很多错误颠倒的认知。这个方面就不但对自己无利，而且如果把这个观点写下来之后还会误导很多很多的这些后学的修行者。所以说因为一般的凡夫人的分别念根本不可靠，所以说必须要依靠具有清净证悟的、具有清净智慧的这样菩萨。当然这个菩萨就是说有一部分是真正处于菩萨地的菩萨，有一部分的菩萨是佛化现的菩萨，也就是说他的身份是菩萨，但实际上他自己是一种佛的化现、佛的本体。所以从这个方面来讲的时候他所造的论典就更加的可靠，更加可靠，从这个方面讲的。那么就是说是一般的菩萨、真实义的菩萨虽然他自己还有一些无明没有断，但是要理解佛陀经典当中的意义，比较准确地理解的话，这个方面也是非常容易的。而且即便是佛陀当时不在世的话，这些大菩萨有他们自己的俱生的这样神通、神变可以到其他各个清净刹土当中，或能够见到报身，像这样的话就是说直接请问这个法义，也能够有非常准确的一种抉择和认知的这样的情况的。所以说对于这个大菩萨的这些所造的这样一种论典应该说具有清净的正观、有这个清净的正见、有种清净的信心来进行理解和接受。

当然我们说是这个弥勒菩萨的这些论典当然更加毋庸置疑了，弥勒菩萨是这个佛亲口授记的贤劫第五佛，那么现在是位居补处的位置，十地菩萨的身份，所以说他的智慧非常的深广，能够如理如是地抉择佛陀的这样一种意趣。那么就是说是我们了知了这个论典，还要了知特殊的，比如说此处学习的这个《宝性论》，那么这个《宝性论》是属于弥勒菩萨的五部论。弥勒菩萨的五部论这个缘起大家很清楚，在讲义当中也是讲得很清楚的。

当时大概是佛涅槃九百年的这样一种时段当中，就是说无著菩萨和世亲菩萨出世了，当时是他的母亲，有些时候说是一个婆罗门女，有的时候说是一个比丘尼，像这样的话她就是说感到正法非常的衰弱，因为当时正是有三次毁灭阿毗达磨正法。三次因缘就是说，第一次因缘它就属于一个，当时中印度的一个国王送给其他一个国王一件衣服，一件无缝的这个天衣吧，就是说缝得很好天衣无缝的天衣，那么送过去之后不知道什么因缘，在这个衣服的这个心口那个地方就显现了一个脚印，不知道什么因缘显现了一个脚印，这个外道国王就认为这个是中印度这个国王对他一个诅咒，衣服的正中有个脚印就认为是个诅咒，所以说他就引来了大军，当时就对于这个佛法进行了很大的这个损坏，这个就是第一次佛法遭到衰败、遭到破坏的这样的情况。那么第二次受到衰败的情况是一个外道的一个妇人吧，好像是一个有势力的一个妇人，一个老妇女，那么这个老妇女她说应该看一下这个佛经，这些内道、这些佛教徒的经典当中说什么，然后她翻开一个是经典，是一个注释当中就看到了一个句子，它就说是：“三宝胜众举此椎，粉碎外道邪头颅”，有这样一种词句，就是说这个锏子吧，好像是寺庙当中的锏子，它就是说三宝胜众打起这个锏子的时候能够将外道的邪头颅完全粉碎。实际上这个方面的意思主要就是说对于这些邪知邪见，像这样一种这个观点来进行粉碎的，他们就理解成了是对他们外道的一种攻击，所以说她也就发动了这些军队来第二次毁坏了佛法，这个是阿毗达磨的论藏第二次遭到毁坏的情况。第三次情况就很清楚了，第三次情况就比较普遍的说法，就说是当时有两个外道徒，外道徒到了一个寺庙，有些说是那兰陀寺，有些说是其他寺庙，然后在这个寺庙的时候，当时一些沙弥、这些沙弥没调服内心的沙弥他们很傲慢，然后对这些外道也是非常的不恭敬，用这些洗碗的水、脏水泼到他们身上，他们就非常的愤怒，他们就开始修持这样一种这个他们是“太阳派”的吧好像是修持这个“日光法”。当时是一个外道徒他在地下挖一个地洞他躲在里面去修法，另外一个人就是去化缘供养他就是说是修法。然后有的说是修了三年之后，这个外道徒修不成，修不成他就说算了我这修不成，那另外一个说是我三年当中幸幸苦苦给你化缘，你如果要出来的话我就杀死你，那么这个外道害怕又回去修了三年，最后修成了这个“日光法”。修成“日光法”之后，他就是用他的法术烧毁了很多的寺庙，烧毁了很多的这样一种经典，像这样的话就是说是对于佛法做了很大的损害。当时有种说法就是说是在那兰陀寺还是哪个寺庙下面它有一个很高的经书、经书堆成的墙吧，他这个外道的火是把下面这些经书都烧着了，然后从最上面一层经书当中流下了水，然后把这个火扑灭了，那么有一种说法。这个最上面这些包得很好的经书都是持明藏，就是讲这些续部，从这样续部当中流下水之后扑灭了火。但不管怎么样，通过三次这样毁灭，当时的正法是比较衰败的。

那么就在这个时候，这个比丘尼看到这个情况，阿毗达磨三次遇敌，然后佛法很衰败的这个情况，她就说我是一个下劣的女人，没有办法弘扬佛法，那么就是说是可以生子，生子让这个儿子去学修佛法、弘扬佛法、振兴佛法。她有这样一种发了很大的愿，发了很大愿之后，分别和刹帝利的这样一种种姓结婚，和好像是刹帝利种姓结婚生了个圣无著菩萨吧，好像后面和婆罗门的一个男子结婚之后就生了世亲菩萨。像这样的话就是说是世亲菩萨他们俩兄弟长大之后就问母亲，我们是什么种姓的，他母亲说你们不是什么种姓，你们就是说不是为了其他种姓，你们是为了佛法的种姓而出生的，所以说应该学修佛法、弘扬佛法。像这样的话就是说世亲菩萨就到了客什米尔，到客什米尔去学习小乘的这些个阿毗达磨，学习这样一种毗婆沙论等等。后面我们大家很知道，知道得很清楚了，在客什米尔学习阿毗达磨非常精通，最后造了《俱舍论》这样弘扬的。无著菩萨他就想到了就是说要弘扬大乘，他一心要弘扬大乘，所以说他就到了鸡足山，到了鸡足山在传记当中大家知道是闭关十二年，闭关十二年。鸡足山那个山洞好像是在华首门下面那个山洞，叫眼泪泉，就像法王认定的就是无著菩萨的山洞，在那个地方就是说是闭关了十二年，后面是现见弥勒菩萨。现见弥勒菩萨之后，弥勒菩萨把他带到了兜率天，然后在一个午时的时间当中给他宣讲了弥勒五论。一座午时是人间五十三年，在五十三年、人间五十三年、在兜率天一个午时中过程当中给他宣讲了这样一种论典。然后就是说是无著菩萨下到人间广弘大乘的教义，然后也著作了很多的注释。《宝性论》注释也就是当时就是说是在兜率天听闻大乘法、通达了大乘法之后如是造下了这样一种殊胜的论典。

那么后来呢世亲菩萨听说他哥哥闭关十二年没有显现什么成就，写了很多书，然后就写了一些偈颂讽刺他哥哥，就说你闭关这么多年没有得到成就，写的书倒是很多足够一头大象来驮，像这样的话就写了很多讥毁的语言对大乘讲了很多讥毁的语言。那就是说当时呢他哥哥也是观察，不能让他的弟弟这样造业，派了两个比丘带着《十地经》和《无尽菩萨经》还是什么，像这样的话就是说去调化他。然后呢让一个比丘晚上的时候呢送《无尽意菩萨请问经》还是什么，然后他弟弟听到之后呢，他说大乘的这个因还是很善妙的，但是呢果好像有点散漫，就是说果方面不是讲的很清楚。第二天早上的时候呢就开始念《十地经》，他说大乘的因也很好、大乘的果也很好，因为《十地经》当中讲了很多菩萨十地的一些修法、很多菩萨的这些果位，他就是说因和果都是很善妙的，以前呢我对大乘做了很多诽谤，所以应该要把舌头割掉来忏悔，当时呢正在找刀子的时候呢，两个比丘说实际上不用这样，清净你的罪障的方法你哥哥那个地方有。后面呢就是说他到了无著菩萨那里，然后就是说向无著菩萨学习了很多大乘的教法。有些章节当中讲啊就是说他们两兄弟辩论的时候，他的弟弟呢口才非常好辩才无碍的那种，那么无著菩萨显现上呢就是说要对他的问题要一会儿再回答，没有马上回答。那么他是什么原因呢？他哥哥说你是五百世的班智达，像这样的话以前五百世的班智达你的禀赋的智慧本来就非常高的，像这样的话呢你的这些智慧，我没有回答的原因是我是首先向本尊请问、向弥勒菩萨首先请示之后再回答的。实际上有的时候好像是觉得无著菩萨的辩才没有他的弟弟的高，但是从另一个角度来讲，他所有的这些他可以随时见本尊的，就是说弥勒菩萨没有离开过他，随时就可以请问，随时就可以这样问。所以从另外一个方面讲，他的功德他随时可以见到他自己的本尊的这个功德，还有就是说他的这些回答都非常的正确，没有任何的问题，因为它都是弥勒菩萨的答案嘛，从这方面讲也是一种赞叹，这是一种讲法。后来就是世亲菩萨看到这个情况之后很稀奇他就说我也想见弥勒菩萨，无著菩萨就说我要问一下弥勒菩萨能不能见到，他请问的时候呢弥勒菩萨就说今生他因为诽谤大乘的因缘的缘故今生无缘见我，但是呢如果说你今生当中好好地著论呢、弘扬大乘的话，以后还是可以见我的，那么下一世的时候死了之后可以见我。像这样的话就是说世亲菩萨对他的哥哥产生了很大的信心，像这样的话跟他学习很多这些的大乘的经典。那么为了忏罪的话，为了忏罪也是写了很多像《十地经》的注释啊、《缘起经》的注释啊，很多很多这个殊胜的注释，像这样弘扬大乘。那么就是说是无著菩萨兄弟在世的时候他们对大乘的贡献非常的大，先后注释了很多，然后就是说是对这样一种正法的弘扬起到了很大的作用。像这样的话就是说是平时在佛教史当中讲，无著兄弟他们两个两兄弟的事业呢的确对佛法的恩德也是很大的，然后很多众生呢也是因为这样的一种缘故呢就步入了正法，很多外道呢因为他们两兄弟的智慧呢得到了降服，正法得到了弘扬，就是这样的。

那么就是说我们讲这些来历呢，主要是要对这些造论的人、还有这些弘扬这些他空思想的这些人呢、这些大德呢产生信心。有信心之后呢内心清净容易得到加持，容易深入领悟、深入领悟论典当中所讲的这些意趣。所以像这样在各种各样的佛教史当中呢都是这样进行记载的，就是说是相当可靠的。像《布顿佛教史》、还有很多传承教史当中对于两兄弟怎么出世的这些广传很多，刚才讲的是非常略的，渉略讲了一下无著菩萨和世亲菩萨的这个来历和他们的传记。

无著菩萨在天界一午时当中、人间五十三年当中学习了弥勒五论，学习弥勒五论之后呢，把它带到了人间。弥勒五论呢大家知道《现观庄严论》这是一个、然后呢是《大乘经庄严论》呢这个是第二个，这个叫做两种庄严，二庄严，在五部论当中有两个庄严；还有二辩，二辩就是讲到了是这个《辨法法性论》、《辩中边论》，这个是属于二辩；二庄严二辩再加一个《宝性论》这就是弥勒菩萨的五部论。那么弥勒菩萨的五部论呢，全知麦彭仁波切在他的《辨法法性论》的注释当中这样做了规摄；实际上就是说《现观庄严论》毋庸置疑是解释般若的修证次第的，这个是无有争论的；然后呢就是《宝性论》是解释三转法论如来藏的这样一种注释这个是非常明显的；那么至于二辩呢，二辩就是说《辩中边论》呢它主要是针对三乘的广大道相进行辩别的，就是说主要是大乘无上乘，但是呢在里面也讲了共同的乘，比如说我们知道《辩中边论》七品当中，最后一品是《辩无上乘品》，辩无上乘、无上乘就是大乘，在里面讲到了十地啊、十度啊，还有很多大乘的不共功德。前面这些呢有些是和声闻乘是共同的、和缘觉乘是共同的；有些呢是讲到大乘的真实意义，有些是讲到共同的。像这样主要是讲三乘的广大道相。尤其是安立辩别中边，那么什么是中、什么是边？那么这个辩中边呢，像这样的话呢不一定说是完全是大乘的中边，他说世间的中边是什么，就是在世间意义当中什么是中、什么是边？边应该遣除，中应该是取受的。然后在大乘当中什么是中、什么是边？像这样辩中边呢就是说在辩中边当中呢或者是三乘的广大道相是讲的非常的清楚的。里面呢也没有偏唯识、没有偏中观的方式进行抉择的。然后《辨法法性论》呢，好多道友学过《辨法法性论》，《辩中边论》也学过，《法辨法性论》当中呢主要是讲到清净的、最为圆满的菩萨，无分别智。那么对于无分别智呢是安立于它的这样一种有法，首先安立有法，然后是安立它的法性，安立它的法性的时候呢也是有它的因啊，就是说安立它的法性的这个因、无分别智的因，然后转移、转移的这些因啊、本体啊等等，把这些问题讲的非常的清楚，非常的透彻。所以说像这样讲的时候呢《辨法法性论》呢它也没有偏中观、没有偏唯识的方式呢就进行了抉择，主要是讲无分别智。所以说菩萨无分别智最深的无分别智在《辨法法性论》当中抉择了。《大乘经庄严论》当中呢，主要是对讲到了在像其他的《现观庄严论》和《宝性论》之外的其余所有大乘经典的意趣归摄到一起。其余所有大乘经典的意趣规摄在一起的缘故呢，这里面不一定全是了义的，也有不了义的部分。比如说讲到了究竟三乘、有五种种性啊，像这样也有讲。但是也有讲到了义的如来藏有一点点，还讲到了殊胜的无分别智啊、殊胜的修法，还有前面讲到的菩萨的觉分啊、菩萨的这样一种大悲啊、菩萨的很多很多，所有大乘菩萨的修法都在这个《大乘经庄严论》当中完全包括了。所以说无著菩萨他在《瑜伽师地论》的后面，在藏文当中很明显，汉文当中呢我翻了一下有相似的词句但是不是特别明显的。那么在藏文的《瑜伽师地论》当中呢无著菩萨说，因为作者呢有不同的讲法，汉地的这些学者、这些智者认为《瑜伽师地论》是弥勒菩萨写的，然后藏地认为是无著菩萨写的，像这样的。在这样的一种论典当中呢，说只要能够学习《大乘经庄严论》的话，相当于学习了所有大乘经典的功德都能够得到。所以这样是直接很明显的讲的，它是抉择很多大乘经典的意趣，所以这个方面就是弥勒菩萨五论。所以说弥勒菩萨五论我们介绍完了之后呢，它也有大乘般若的、相合于大乘般若《现观庄严论》；相合于三转法轮如来藏的就说《宝性论》；然后呢所有大乘的意趣归集的《经庄严论》；还有辩别三乘道相的《辩中边论》；还有抉择无分别智慧的《辨法法性论》。所以这样的五部论典呢实际上是规摄了所有的大乘的意趣全部规摄在里面了。如果说能够把弥勒五论学习完了、精通之后呢，绝对是说已经精通了整个大乘的意趣，整个大乘的修法都已经完全抉择了。

所以说在藏地来讲对弥勒五论的这样的一种弘扬啊、讲解、学习啊实际上是非常的重视，因为里面内容的确是太丰富了，里面的内容针对一个大乘的修学者来讲必须要通达的、必须要学习的，这方面就是有这样的一种安立的方式。所以说呢针对这些方面呢，麦彭仁波切呢他没有说把哪一个论典划成中观应成派，哪个论典划成唯识宗，实际上在这个当中没有一个真正就是说虽然说在《辩中边论》当中也有一些三自性的词句，在这个《辨法法性论》当中呢刚开始也有讲一些唯识的这种观点，然后在《经庄严论》当中呢也讲了很多辩别唯识啊等等。但是呢就说这些里面呢，尤其是《辩中边论》呢和《辨法法性论》呢，它也有这样一种三自性的词句，但是麦彭仁波切就说有三自性的词句不一定这就是唯识的论典，因为在很多大乘的经典当中也出现三自性。龙树菩萨有一个《三自性论》当中安立的时候，也有三自性的词句，但是它的意义是用其他方式抉择的。从这个方面来讲，《辩中边论》《辨法法性论》没有偏唯识、也不偏中观地抉择大乘的教义，从这个方面进行安立的。那么《现观庄严论》是抉择般若意趣的，《宝性论》是抉择如来藏意趣的，像这样的话就是有这样的一种分别。像这样的话我们就知道《宝性论》的来源，《宝性论》是属于弥勒五论之一，它是抉择最了义的如来藏的观点。所以说呢一般的说法、共同的说法是在这些论典当中就说《宝性论》的闻思的功德非常巨大，因为它是抉择最了义的如来藏法门的缘故，有这样一种很多不共的讲法。所以我们应该知道我们所学习的论典的是作者是弥勒菩萨，然后就说弘扬者呢就说是弥勒菩萨是说的、弥勒菩萨口述、无著菩萨是记录下来，然后把这个带到人间来进行弘扬，有这样一个来历。下面我们开始讲解科判和颂词的内容。

**〖与此《大乘无上续论》相合具德圣者无著的注释宣说，其义分四：〗**

《大乘无上乘续论》就是《宝性论》，汉地当中讲《究竟一乘宝性论》大乘的名字，藏地的名字就是《大乘无上续论》。那么对于《大乘无上续论》相合具德圣者无著的注释宣讲，（无著菩萨的注释也发下来了），前面是讲得比较广，后面的就比较略，主要的地方做了注释了。所以像这样的话就是具德圣者无著的注释进行宣讲。

**〖其义分四：一、相应正论之名义；二、成就大义之总礼；三、具殊胜义之正论；四、善巧翻译此论义。〗**

使用的科判是遍智多罗瓦尊者的科判。遍智多罗瓦大家都知道是觉囊派一个中兴的大德，多罗瓦尊者对于佛法一切都是圆满精通无碍，还有十三个比较大的弟子。有一种唐卡是多罗瓦弘法图，多罗瓦尊者坐中间，其余的十三个弟子围绕，当时觉囊派的教法还是非常兴盛的时候。当然有一些人对于觉囊派有一些看法，就觉得觉囊派是不是佛教派？有时觉得觉囊派当中弘扬的是“他空见”，弘扬恒常不变的如来藏，到底是不是佛法、佛教的正法？有些大德有必要或者有些时候不了知它的教法他认为：觉囊派的“他空见”只是比唯识高一点点而已，或有的时候干脆就说是唯识宗的观点，有些甚至会说这是一个和外道的神我相同的一个宗派。但是按照全知麦彭仁波切的观点，佛陀在经典中曾经很清楚地授记，能够如理如是地来抉择如来藏他空的、能够如理如是地弘扬如来藏观点的，只有佛和佛的化身，除此之外其他人没有办法如理如是地抉择安立如来藏的观点。所以麦彭仁波切也通过这样一种观点说，觉囊派的大德实际上不但不是一个外道，而且是一个佛的化身，具足很殊胜的证悟和很殊胜的功德。当然我们就说觉囊派是不是所有的人都是佛一样的化身呢？这个也不一定。因为对于如来藏恒常的观点，如果没有如理如是的去抉择，很容易落到分别心面前的恒常。我们在学习《如来藏狮吼论》的时候讲的很清楚，所以如果不注意的话也容易落入歧途当中，但是如理如是弘扬如来藏他空的这些大德百分之百是殊胜的圣者，像这样的话没有任何偏袒的。对于这个问题全知麦彭仁波切、法王如意宝像这一支法脉传承下来的时候，对于觉囊派的这些大德都是平等恭敬的。在我们的坛城上面专门有一座佛殿也是供奉觉囊派的祖师，多罗瓦尊者也在里面，他的弟子这些都有的。所以说科判也是很圆满的一个科判，翻译者是堪布益西彭措，益西彭措堪布翻译的。以前法王讲的时候翻译了两个注释，后面给汉僧讲了一次《宝性论》的颂词，这次我们使用的讲记、参考资料主要也是益西上师讲的这样一种内容。

**科判：〖其义分四：一、相应正论之名义；〗首先讲这个。**

**梵语云：摩诃衍那.俄达（日阿） 丹扎.西扎**

**藏语云：特巴钦波吉喇嘛丹珠**

**汉语云：大乘无上续论**

最初的时候只有梵语，后面翻译成藏语的时候就加了藏语，后面再翻译成汉语的时候又加汉语，所以有三个语言对照的。为什么要加梵语呢？在注释当中讲得很清楚，有四个必要：

第一个必要，加梵语是让学习者得到加持。因为贤劫千佛成佛转法轮都是以梵语来传法的，都是以梵语来传法的。所以说现在我们学习这个论典的时候虽然是通过译成了汉音来读诵一遍：摩诃衍那等等，像这样一种《宝性论》的名称，但是在我们相续当中也能够种下一些很善妙的习气，种下善妙习气之后种下一些梵文的习气，以后这些佛通过梵文说法的时候，我们因为有念诵清净论典名称习气的缘故，也有值遇佛陀听闻正法的机会。所以这个第一个就得到一些加持这样的作用。

第二个必要性是知道它来源清净。为什么前面加梵语来源清净呢？并不是说所有的加梵语都能够来源清净，而是说这样一种殊胜的论典前面加一个梵语也有一种表示来源清净的这样一种必要性。因为在以前古印度在造论典的时候是非常严格的，非常严格。你把论典造完之后你这个里面有没有错缪的地方，要集中国王、国王坐中间做裁判，然后造论者在左边，然后其他的班智达、大智者在右边，然后对你这个论典里面的内容进行辩论，看有没有问题。如果里面有伤害众生、有不符合于实际情况的问题，有这些过失的话，就把它判为邪论或者判为谬论，这个方面的论典是不能够弘扬的，而且要把论典绑在狗尾巴上烧掉。而且据说烧的时候，还要把鼻子捂住不能够让这个烟闻到了，闻到之后还要堕恶趣，有这样的说法，就是说这样的话是非常严格的。或者就说最严格的时候还要把作者杀掉，有这样一种说法。那么是如果辩论之后的一种正论呢，就把它供在很高的宝床上面，然后开始供奉，开始宣布这个是一个清净的论，可以弘扬。所以说能够留到现在这个论典它就是来源清净。前面我们已经讲过了，是不是所有得加梵文的都是清净的论典呢？这个倒不一定是这样的。他就是说通过这个表示它的来源清净。比如说很多外道的典籍很多也是通过梵文写成的，我们说因为梵文的缘故它是清净来源那倒不一定。就说是从这个方面在辩论时，尤其是通过《宝性论》，这些方面在佛教当中承许了这个清净的正论，前面加梵语是来源清净的一种表示。我们对它的意义要从这个方面了解。

第三个必要性是忆念恩德。为什么忆念恩德呢？因为我们看到梵文的时候，第一会忆念佛的恩德，忆念这些大菩萨的恩德，因为他们出世用梵语说法，然后用梵语造论典，然后就是从这个方面来的，所以对作者也有一种忆念。对于翻译家、翻译者也有一种忆念恩德。为什么呢？因为我们一念的时候：摩诃衍那.俄达（日阿） 丹扎.西扎，像这样念的时候我们能够念下来，但是意义一点都不懂，不知道什么意思，但是后面再一看：《大乘无上续论》，当一看到《大乘无上续论》的时候，我们大概就知道，哦，这是大乘无上续论，就可以了知。然后再进行学习里面内容的时候，我们就知道了它的能诠句和所诠义，尤其是它的所诠义方面如来藏的光明非常超胜、非常圆满。所以说从这个方面讲的时候，前面加一个梵语，让我们知道忆念译师对我们的恩德是非常大的。译师的另外一种词句赞叹句叫做世间眼、世间的眼目、世间的明目，就这样的世间眼。所以说翻译者是世间的眼睛。为什么是世间的眼睛呢？因为有了翻译家的话，我们就可以去学习我们不能通达的这些语言当中的所诠义，比如说藏文当中的意义、梵文当中的意义、还有就说这些方面的意义都能够了知。所以说意思是他们是世间的双眼，能够帮助我们看见世间种种的庄严的经续等等。这方面也有一种忆念恩德的必要性。

还有第四个必要性就是顺便可以学一点梵语。摩诃衍那等等，念了之后、念的多的话摩诃衍那，一看的时候，哦，这个就是大乘。摩诃衍那是大乘和尚，大家就知道了。但这个方面摩诃衍那实际上就是大乘的意思，所以从这方面讲的时候它有这样一种必要性。这是三种语言的对照。

下面我们主要是从汉语方面去介绍它的名称。汉语当中介绍名称的时候，首先介绍是大乘，然后是无上续和论，像这样的话逐渐逐渐解释。首先讲大乘，讲大乘的时候我们要讲乘是什么意思，乘呢实际上就是一种乘骑，或者是从此处到彼处的一种方便，比如说呢就以前就是马车呀或者就是以前就是马，像这样的话就属于乘骑，像这样的话就是汽车等等，都叫乘骑。像这样的话这个乘骑这个乘字呢，就可以从此岸到彼岸能够行进的一种所依，一种方便，这个方面就叫乘。那么就是说我们了知了乘之后呢，就是从此到彼的一种所依、一种方便。当然就是我们讲的时候都是用世间的这些车乘来做比喻，这个是比喻方面讲的，它真正的意义呢是从此到彼，啊从凡夫到圣者，或者从此岸到彼岸的一种方法，这个方面就叫它的所依呢就叫做乘的意思。那么这个乘呢有很多，有大乘小乘、也有这样的世间乘、梵天乘等等等等，有宁玛派有九乘，其他方面有这样一种三乘四续啊，都有很多不同的讲法。那么此处我们讲什么叫大乘、大乘的本体和了知呢，大乘的本体实际上就是方便和大悲，或者方便和智慧、大悲和智慧这两者，那么就说是所有的大乘它都是以大悲去缘众生、以智慧去缘佛果，所以说像这样一种本体呢就是讲到了这个大乘的体相，或者就前面我们讲了深广的本体，甚深和广大就是讲到了这个方便和智慧，或就是讲到大悲和空性等等这些方面都叫做这个大乘它自己的本体。那么就是说了知了大乘本体之后呢，我们就知道大乘的它的分类是什么呢？乘的分类它有因乘和果乘，只有两种。因乘就是讲能够到达目的地的方便，这个叫因乘；然后果乘呢就是讲已经到达目的地，从目的地而言，它就叫做果乘，从目的地本身叫乘。当然就是说从我们一般的理解的方式来讲，这个到达目的地的方便它只是一种，比如车啊等等，我们自己呢并没有习惯说把这个目的地叫做乘的，但是呢就从它的这个能乘和它的这样一种所到达的这个地方来讲，所到达的目的地也可以叫做乘，它必定是一种果，目的地方面呢它是这个能乘的这样一种目标、它的这个终点，所以说把它可以叫做乘。那么就具体来对应的时候呢，注释当中它是通过这个五道来对应因乘和果乘的。五道当中呢，资粮道、加行道、然后见道和修道、无学道，那么都说前面的四种道，就说资粮道、加行道、见道和修道这四种道呢是属于因乘，它是因乘，它是能够到达的方便。其中呢资粮道和加行道，资粮道是以闻思为主，加行道是以感受为主的，他们共称呢叫做胜解行，胜解行呢因为就说在两位菩萨还没有真正的现证法性，还没有现证法性他只是通过胜解的方式来行持这样一种六度的，通过胜解还没有现证、还没有亲证，所以说他对于这样一种法性是从胜解生起信心的方式，比如说资粮道是通过闻思生信心，然后加行道是通过修行来生信心，但是呢二者都没有触及到真正的实相的亲证，还没有亲证，他是胜解而行持所以他叫胜解行。然后呢就是初地呢就是叫做见道，他因为已经见到了一切诸法实相的缘故，就叫做见道，这个里面有亲证的智慧，有亲证的智慧，说这个以上呢他就是属于圣者了。然后呢在二地以后，二地到十地之间呢，他就安立成修道，像这样修道的意思就是说，缘见道的时候所见到的这个法性，把它深入、把它圆满，这个就是叫修道，像这样的话二到十地之间，这一之下呢呢都是属于这样一种这个因的这个因乘的本体。然后呢就是说无学道是属于果乘，它是所到达的目的地。这个方面呢我们就知道了因乘和果乘之间的差别。

然后呢就是说是这个讲完这个之后呢再讲它的誓词。为什么叫大乘呢?大乘呢在解释的时候主要是引用了是这个《大乘庄严经论》，《大乘庄严经论》当中呢这样一种观点呢，那么在这个《经庄严论》当中呢就是讲到了这个：“缘行智勤巧，果事皆具足，依此七大义，成立于大乘。”所以说这里面有以七大来成立大乘的。

第一个就是讲所缘大，缘嘛就是“缘行智勤巧果事”，第一个就是讲缘，这个缘呢就是所缘大，大乘的所缘大，所以称之为大乘。那么为什么叫做所缘大呢？因为小乘的这些这个小乘的这样一种修行者他的所缘只是小乘的三藏、是小乘的三藏，他的所缘就说是小乘的三藏。而大乘的修行者大乘菩萨他的所缘是无量的三藏，无量的修多罗，所以说我们就知道了因为就是说小乘他自己的目标小，他只是一个人从轮回当中获得解脱的缘故呢，所以说他需要的正法不多。在《经庄严论》当中讲的话就是说甚至于有一些小乘行者一个偈颂就得到了漏尽了，一偈得漏尽，就这样的，所以说他自己所需要的东西能够泯灭这样一种需要泯灭这个烦恼的这样的修法，不是特别多的。而大乘呢他是要他的果一方面非常大，要经历十地、要经历到佛果，然后呢他要度化无量无边的众生，无量无边的众生呢心行就是无量无边的，所以说从这个方面讲他必须要广学一切的教法，要从这个角度来讲为什么称之为大乘呢，因为他的所缘很大的缘故，他所缘是无量的修多罗、无量的这样的三藏，那么这个方面就是讲到了这样一种所缘大，第一个超胜小乘的。

然后呢就第二个就是修行大。那么修行大呢就说是，这个小乘他自己的修行呢主要是修持这个就说是这个人无我空性或者修持自利为主的，修持自利为主。那么就是说大乘的菩萨是修持是以这样一种这个利他为主自他二利的修行的，所以从这个方面讲的时候呢大乘的修行也是超胜于这个小乘的。

然后呢就是说第三个大呢是智慧大。智慧大呢就是小乘主要是就是说对于这个人无我空性能够修持，那么大乘呢主要是对于二无我空性都能够证悟，都能够证悟。他的这个智慧小乘的智慧是人无我空性的智慧，就说大乘的智慧是这个人无我空性加法无我空性，或者说还要加如来藏的这样的光明的观点，像这样的话他的这个智慧呢也是超胜于小乘的。

然后呢就是说这个精进大。精进大的话就是这个精进大的话就是小乘他的精进是在三生当中因为利根的小乘者三生就可以证得阿罗汉果，他只需要在三生当中精进他就可以成就他的果位，或者说钝一点的根器呢七世可以成就阿罗汉果位；缘觉呢是一百个劫当中积累资粮，像这样的话最多也是一百个劫；那么菩萨的精进呢是三个无数劫，三个无数劫当中要精进修持大乘的法要，所以说他的精进是通过时间来表示的。那么就是说小乘的精进虽然也很精进但是他时间很短要三生就够了，然后就是说大乘的精进很大，他需要三个无数劫来进行修持这样一种菩萨行，所以说从这个方面呢精进方面也是超胜了这个小乘，它叫做精进大。

然后呢就是说第五个是属于善巧方便。善巧方便大就说是这个小乘行者他非常想要从轮回当中获得解脱，他是根本不愿意住在轮回当中的，而一般的凡夫人呢他就是说是没办法超越轮回，所以说像这样讲他没有就说是一种善巧方便能够住于轮回、又不被轮回所染污，所以说呢小乘行者他就是一心一意的脱离轮回，只要是一旦获得了这样一种无余涅槃果的话，他就从轮回当中完全超越了，从小乘自己的观点来讲获得无余涅槃的时候呢，这一个有情从法界当中消失了。比如说张三，张三你现在轮回，轮回完之后你通过修持小乘的这样一种道果之后呢获得了有余涅槃，获得有余涅槃的时候这个时候是你的烦恼已经永尽了，但是你的这个身体、你的五蕴还存在，什么时候当你入于无余涅槃的时候呢，因为你的烦恼首先已经灭尽了，现在剩下的只是一个以前烦恼的果就是这个五蕴的身心，那么当你入于无余涅槃的时候，这个五蕴的身心啊彻底的消失在法界当中，这个时候获得无余涅槃这个时候呢烦恼也没有了、灰身灭智什么也没有了、身体也没有了，所以说这个时候呢，你这个张三这个有情啊从法界当中彻底就没有了，啊从法界当中、从法界的户口当中彻底就消户了，你就没有了，法界当中就没有你这个众生了，所以像这样讲的时候呢小乘是这样讲的。那么就说是他们主要是为了这个自利呢，就说为了自己从轮回当中获得解脱如是修持这样一种法。那大乘菩萨呢他自己超越轮回了，完全从轮回当中超越，但是呢他是再再的回到娑婆世界回到轮回当中度化众生来，他有一种善巧方便，他有的什么善巧方便呢？他就说住在轮回当中不被轮回的过患所染，这种方便这种善巧方便小乘没有，大乘菩萨就具足这种住在轮回当中，但是他的身心都清净，不被轮回所染污的犹如莲花，说是不被污泥所染一样，住于污泥而不被污泥所染，他有这样一种功效，所以说呢这个叫善巧方便大，这个就是菩萨的善巧方便超胜于小乘。

然后呢就说是第六个呢是果大，是果。那么果大呢是小乘他修持这个道所得到的果呢它是个阿罗汉果，声闻罗汉得到是阿罗汉果，缘觉罗汉得到还是阿罗汉果，所以他自己得到是阿罗汉果，他得到一些就说这些这个从轮回当中获得寂灭的人无我空性的证悟、烦恼障寂灭的这样一种果，他自己获得阿罗汉果。那么大乘菩萨修持这个六度万行得到了是万得庄严的佛果。所以阿罗汉果和佛果之间有很大的差别，我们从佛在世的时候释迦佛和他的声闻弟子二者之间的差别就完全可以了知这一点。所以说这个就是果大。

然后，第七个就是叫做事业大。那么小乘也是做一些弘法利生的事业，但是它的范围是极其有限的，时间也有限、范围也有限。所以像这样讲的时候呢，一般来讲的话这些阿罗汉他在证悟阿罗汉果位之后呢，他也会游方度化，他也会到很多地方去游化，但是游化他是范围是非常小的，而且他的时间有限，一旦他趣入到无余涅槃之后呢他这个事业就彻底中断了，事业就没有了、中断了。所以像这样讲的时候呢，无余涅槃是他的事业的终止，是他事业的终点。而且他一旦得到阿罗汉果，到得到阿罗汉果开始到他最后自己入灭之前，反正就这一世，这一世当中如果你是七岁证阿罗汉你是九十岁入灭的话，你的弘法利生的事业也就这么多年，几十年；那么如果你是八十岁证悟阿罗汉你是九十岁入无余涅槃的话，你弘法利生事业就是十年；像这样如果有些阿罗汉他一证悟之后马上入灭了就没有事业了。像这样话有这样一种不同的安立。所以无余涅槃是他事业的终止。那么大乘不是这样的，大乘弘法利生的事业他是从很早发心就开始了，从最初发心然后中间行菩萨道的时候也是很广大的弘法利生。还有一个问题就是说真正的他展开无勤的这种弘法利生的事业是从无余涅槃开始的，什么时候大乘菩萨获得了无余涅槃，就说什么时候他获得了佛果，什么时候从这个时候开始他的弘法利生真正的无勤的、像以佛的身份来度化众生的事业从那个时候才开始。所以同样是无余涅槃，小乘入无余涅槃他的事业终止了，大乘获得无余涅槃的时候他事业才开始，所以说才开始展开无量无边的、在一切刹土当中周遍度化一切有缘弟子，像这样一种事业从那个时候才开始展开呢。

所以从这方面比较的时候，就说通过七种大来全方位超胜小乘。不单单是从七种大全方位超胜小乘，我们就说学习过《庄严经论》的这些道友都很清楚，从第一品开始到最后一品结束全都在赞叹大乘菩萨，都在赞叹大乘菩萨，像这样话从方方面面对于大乘菩萨的这样作意啊、他的修行、他的智慧啊、他的这样一种菩提心啊，他的这些方方面面就说是真正学习完之后自己的心态都有一种转变，觉得大乘的菩萨、大乘的做一个菩萨真幸福。或就说有的时候想的话，这个大乘的精神非常伟大，像这样自己也没有一种想要去追求小乘的这样心念了。所以像这样的话《大乘庄严经论》当中对于大乘的这些修法的窍诀在在处处都是完全都是很多地方出现了。这方面就讲到了大乘通过七种大来超胜小乘。

然后下面讲无上续。那么讲无上续首先讲续的意思，讲续的意思，这个续就是讲连续的意思或是说相续不断或叫连续，都叫做续。那么就是说这个续是怎么样什么东西连续不断呢？在什么相续当中连续不断呢？实际上就是说这个连续不断就是在凡夫位的时候、在菩萨位的时候、在佛位的时候，前面我们在学《如来藏狮吼论》的时候呢，不净位、不净净位和极净位，那么在这个三个位当中呢它这个如来藏的本体啊是连续不断。那么佛的法身功德，从佛的这样无为法身功德到菩萨相续当中所证悟的如来藏光明，和在凡夫位他自己没有办法显现如来藏，显现烦恼，但是在实相当中隐藏这个如来藏，这个是连续不断的。凡夫他自己具有如来藏，然后在基位的时候具有如来藏，在道位在果位的时候这个如来藏都是相续不断，所以这个叫做相续的意思。

那么讲到相续之后，前面讲什么相续呢？就是讲如来藏的法性相续不断。那么为什么叫无上续呢？因为这个相续有两种，上师注释当中讲两种。一个是轮回的相续，这个轮回的相续不属于无上，它是有上的，在轮回的相续之上还有其他更超胜的，所以说轮回的相续不叫无上。那么真正的无上就是指这样一种如来藏的本体，有情相续当中所具足的圆满的证悟的这样一种特性，这个法性或者这个佛性这个如来藏的本体法身的功德，像这样是属于无上的相续。因为在有情相续当中也具足，在菩萨相续、在佛位的时候都是同一个如来藏，所以这个叫做无上续。我们在《宝性论》当中所抉择的就是这种无上续，我们没有必要去抉择一个轮回的相续，轮回的相续都是属于有法的，轮回的相续都是属于不存在的虚妄分别，所以说我们再抉择它、安住它也没什么大必要，所以说我们自己要学习无上续，无上续就是讲如来藏的本体，这方面我们要学习，尤其是要学习现在具缚的具有烦恼的有情相续当中如今就具足佛功德，这个是一定我们要通过学习《宝性论》之后要得到一个定解，有了这个定解之后呢，第一品讲如来藏品结束之后呢，他还会讲到很多很多的殊胜的功德、殊胜的必要性。所以说慢慢慢慢学习之后就知道：哦，抉择如来藏、抉择《宝性论》的的确确有很大的必要性。这方面讲到了无上续，主要是在有情相续当中都具足，本自具足这样功德。

那么后面是讲这个论。这个论的意思就是讲到了有改造救护，我们每次讲论都要重复这样一种殊胜意义，这个就是正论的特点。那么就说改造呢，学习完这个殊胜论典之后呢，他要把众生的三毒改造为三学。因为我们没有学习论典之前，我们相续当中的烦恼、我们相续当中的贪嗔痴是遍满的，而真正的一个正论、殊胜论典学习完之后，它要把你的贪嗔痴改造为戒定慧，这就是论典的一种殊胜的作用。而世间当中有一些论典呢有一些书也冠以论的名称，但是这种论它并没有把你的贪嗔痴改造为戒定慧的这个功效，没有这个功效，所以说在很多注释当中讲这个就是叫做邪论，邪论当然也有狭义的、也有广义的邪论，只要是没有把你的没办法把你的三毒改造为三学的都叫做邪论，不叫做真正的正论，正论它一定能够把你的三毒改造为三学的，不会引发你的贪嗔痴的，一定是改造你的贪嗔痴成为戒定慧的。这个方面就叫做论的一个改造的作用。

第二个就是救护的作用。救护的作用就是说这样论典能够、你学习完之后能够把你从轮回当中救度出来，能够有力量把你从轮回当中救度出来，这个方面就叫做论典的作用。比如学《中论》也好，学《宝性论》也好，学习这样论典的话，你学习完之后内心当中逐渐逐渐就生起证悟的功德，所以说你证悟的功德是来自于学习论典的所诠义之后逐渐证悟的。所以说这个论典有两大作用，一个是改造，一个是救护。改造是从因的角度讲的，从因，把你的相续当中烦恼的因把它改造成戒定慧；然后救护是从果位上讲的。一个是从因上讲一个从果上讲。所以像这样讲的时候就知道了这样一种论典，真正的正论一定要具足这样一种改救的功效，没有的话就不叫做真正的论了。所以有的时候我们凡夫人说，写一篇文章题名什么什么论，实际上这个论有的时候也没办法帮助别人改造三毒，也没办法帮助别人从轮回获得解脱。所以真正的这样一种正论，一般来讲造论者他的要求也是非常严格的，不是说你随随便便把笔拿起来之后呢写一篇文章然后这个就是论了，这个不一定就是一个真正的正论。

所以说这个真正的正论，下等者、下品造论者一定有通达五明的，他对于内明、对于因明、声明等等五明他都要通达，像这样话下等者他一定要通达五明；中等者造论他也是要亲见本尊的，得到本尊摄受的，这个时候就可以说是中等者可以造论；上等者造论就是证悟法性，亲证法性，这些大菩萨他就亲证法性。所以从这些方面讲的时候，我们说弥勒菩萨当然十地菩萨不用讲了，无著菩萨他也是又亲见本尊又见法性的，一般来讲无著菩萨是共称三地菩萨的化身嘛，住于三地的，像这样一种问题。所以说他当时在度化众生的时候呢，无著菩萨去带领他的弟子弘法的时候，遇到很多障碍、很多违品的时候，无著菩萨就要求他弟子全部修安忍，他自己安住在安忍当中，三地菩萨安忍度增盛，所以他也要求他弟子一概修安忍，不能够生起嗔恨心，不能够去做这些打骂等等的行为，就是这样的。所以说就说无著菩萨讲的时候他也是完全具足一个造论的上等者的造论，而且三品都具足的这样造论者。所以说要造一个清净的论也不是特别简单的，不是随随便便写一个东西就叫做论典了，因为要不然你就亲见法性的像初地以上的菩萨，要不然亲见本尊的，要不然通达五明的，否则的话你造一个论典没有什么价值。

像这样话就讲到《大乘无上续论》它这个名称。通过这个名称我们就看相应科判，科判当中讲：

**一、相应正论之名义**

这个名义是相应正论的，也就是说在《宝性论》的正论当中所讲到的都是大乘无上续，都是大乘无上续，就是说这个如来藏相续在有情相续当中是怎么样具足的，怎么样延续的，都是在讲这样问题。所以说它这样一种立名的方式是以意义来立名的，大乘无上续是以意义来立名，论是作用，所以说上师讲的时候这个是意义和作用相合来取名。但是如果单单从大乘无上续的这个角度来讲是从意义上来取名的，因为就是说这个名义是相应正论，整个正论都是讲到了大乘无上续，都是讲如来藏的相续，所以说它是相应正论的名义的意思就是这样的。今天讲到这个地方。

**第02课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后呢，今天继续宣讲《大乘无上续论》。那么《大乘无上续论》呢，前面已经讲完了这个相应正论之名义。那么今天开始从第二个科判讲。

**甲二、成就大义之总礼**：

成就大义之总礼呢，就是说翻译者翻译家呢为了成就这个大义，成就大义呢，第一个呢就是翻译家他本人呢想要把这个论典翻译圆满，为了遣除翻译过程当中的这个障碍、成就这个顺缘，为了自始至终地圆满这样一个翻译呢，所以说呢要做顶礼。第二个呢成就大义呢，也就是说能成就有情的大义，因为这个殊胜《宝性论》呢实际上是开显一切有情究竟心性的实相、一切有情本具如来藏、本具这些法身等功德的这一殊胜的论典。如果有情相续当中能产生这样一种殊胜的这个正见的话，实际上很快就可以从轮回当中获得解脱。那么如果缺少了这样一种论典呢，有情因为缺少了认知的因缘的缘故，虽然具足如来藏，但是还是没办法认知。所以说呢有情能不能够迅速的从这个轮回当中获得解脱呢，这样一种最初的顺缘呢是非常重要的。所以说如果有了这样一种《宝性论》的顺缘的话，有情就可以认知，那么从就是获得解脱的最初呢是从认知自己相续当中、认可自己相续当中有如来藏开始的。而要认知这样如来藏的本性呢，那么外缘必不可少，所以说这样一种外缘呢，比如说《宝性论》的这样一种一个完整的论典、那么非常殊胜的这样论典呢是必不可少，因此说呢从这个方面讲的话也是成就大义。为了成就自己的大义和成就这个一切有情的大义的缘故，也是为了这个殊胜的佛法能够弘扬下去不至于间断呢，像这样的话必须要做这个顶礼。所以说呢翻译者考虑到很多的这样一种因缘，那么在这个翻译之初呢做了顶礼句。

**[顶礼一切佛菩萨！]**

顶礼一切佛菩萨呢就是对于一切的诸佛和一切的菩萨呢做这个恭恭敬敬的顶礼。那么很多这样一种殊胜的法义都是菩萨请问佛陀来回答的，有些时候呢是佛陀加持菩萨让菩萨提出这些问题，在很多经典当中都是说如果佛陀不加持的话，菩萨都没有办法提出这些问题，所以说呢很多问题呢是佛加持菩萨，而就说通过佛的威神力让弟子提问、让菩萨提问，有很多这样一种这个描述。所以说呢对于这个佛和菩萨对于这个佛经的问答，尤其是了义这样一种这个经典的问答的话，那么都是从这样一种来源而来。而且佛菩萨呢也是圆满证悟如来藏和部分证悟如来藏的这样一种这个殊胜的补特伽罗。因此说呢为了我们相续当中现前如来藏，为了让这样一种如来藏的这个一一能够顺利的翻译弘扬的缘故呢，所以说呢也需要顶礼一切佛菩萨。从这方面来讲到了成就大义者顶礼。

那么下面是讲

**缘起品**

那么这个当中呢就说是这个有缘起品，也有讲如来藏品和讲大菩提品，讲功德品，事业品，还有第五个呢就是讲较量一切功德。较量一切功德和功德二者之间不相同，那么前面这个功德品呢，主要是宣讲佛所具足的这些离系果的功德和异熟果的功德，后面第五个较量功德就是学习《宝性论》的这样一种殊胜的功德。

缘起品呢主要是安立七种金刚处，然后在这个安立金刚处之后呢，来宣讲七金刚处当中的前三个金刚处所得。然后呢从如来藏品开始宣讲后面的四种金刚处。那么所以说首先呢是讲缘起品。

科判是第三个科判

**甲三、 （具殊胜论义之正论）分三**

那么具有殊胜义，当然如来藏的这个就宣讲如来藏的这个意义，就是讲具有殊胜意义的。那么这个呢一方面根本就不同于外道的这个论典的意义，不同于世间的意义，当然也不同于内道当中的这些共同的意义，所以说它是所有意义当中最具了义的缘故呢，所以说此处讲，把这个宣讲如来藏的这个意义呢称之为具殊胜意义的这个正论。

那么这个正论当中宣讲七种金刚处，那么这个呢分了三个问题。

**第一是安立论体，第二是广说论支，三是圆满之作业。**

那么这个三个安立的方式呢在注释当中也提到，这个就是讲到弥勒菩萨弥勒五论当中的一个特点，大海波浪的这个讲法。大海波浪的讲法呢，实际上就大海的波浪它是从正中开始显现逐渐往四周扩散。那么平时我们往湖里面扔块石头就可以知道，那么就说是这个从向湖里扔块石头的时候呢它这个波纹也是从中间往四周扩散的、从中间往四周扩散。那么大海的波浪也是从中间发起，然后四周扩散。所以说呢，这样一种这个弥勒菩萨的五论当中的讲解的方式啊，也就是说主要使用的是这个就大海波浪的讲法。我们学习过《辩中边论》最初第一个颂词它也是讲到了这个全论的安立；《辨法法性论》的第一个颂词也是讲到了安立；然后还有《经庄严论》当中每一品前面呢有很多品当中都是首先把全论或者全品的内容做个归摄，然后再逐渐展开来进行宣讲；《现观庄严论》当中首先也是把这样一种八种意义、八事做了个归摄，然后再展开宣讲；那么就说《宝性论》的特点也是这样的。所以说呢这个是大海波浪，大海波浪呢是首先安立全立总标、就全论的这样一种这个论题。然后呢再把这个每一个安立的问题呢展开宣讲，这个就是第二个科判广说论支。第三个呢就是圆满了作业。这个叫大海波浪。所以说呢一层一层的展开进行宣讲，首先呢就说安立全论的总体总标，然后呢再开始如是的宣讲。那么我们在慢慢学习的过程中呢就知道这个大海波浪的特色了。

首先讲**第一个安立论体。**分三**|一总标略说，二对照经典，三决定次第。**首先讲的是第一个呢是总标略说。

**丙一、总标略说**

总标略说呢，主要是这个宣讲全论的意思呢做一个总标，把全论的涵义归摄起来最简略的方式做一个归摄呢，这个叫做总标。那么就说是总标呢，它所标的就是全论是这个涵义，然后呢就是它通过这个次第的方式、次第也是不紊乱的方式呢，把全论的这个意义次第次第地宣讲出来。然后宣讲总标的这个必要性，必要性呢就首先我们在学这个论典之前，我们就大概就知道了这个论题要讲多少个问题，比如说在这个当中就讲到了七种金刚处，那么我们在学习《宝性论》之前呢我们就知道了，虽然还没有学《宝性论》但是已经知道了，哦《宝性论》他所宣讲的就是这个七个问题，把这个七个问题讲完了，这个论题就圆满了。所以说首先呢我们就大概知道了全论所讲，否则呢如果一个很大的论典，我们又没有学习、又不熟悉的话，最初如果也没有总标的话，我们就觉得这样到底有多少个问题呢，心里也是非常的模糊的，所以说中间在讲哪一个问题呢也是非常容易混淆的。所以说如果首先把这个全论的意义做一个总摄呢，我们在学之前就大概知道了一定所学的内容就是这七种，学的时候呢也有一种准备，学的时候呢也知道这个是总标当中的哪一个问题，也对照的非常清晰。然后呢在这个讲解者来讲的话，那么也是在展开广说的时候呢，也不超越这个总标当中的涵义进行宣讲。所以说也不至于次第紊乱呐，不至于就说是这个没办法抓住重点来宣讲。

因此说呢首先总标略说呢，一方面是突显全论的涵义，全论的涵义呢就在这个颂词当中突显出来；然后在学习者在他的相续当中呢也有一种准备；那么讲解者呢也不至于紊乱。所以说首先把这个全论的意义总标略说呢实际上有很大的必要，很大的这样一种必要性。在颂词当中讲到：

**佛法僧及如来藏，菩提功德与事业，**

**论体一切摄略说，如是七种金刚处。**

论体一切摄略说，就把《宝性论》的整个论题的一切涵义，摄略地宣讲了这个七个金刚处。那么这七金刚处的这个它的数目呢，第一呢就是讲佛，第二呢是法，第三呢就是讲僧，第四呢是如来藏，第五是菩提，第六是功德，第七呢就是事业。那么像这样就说《宝性论》的全论呢就是讲到了这个七种意义，全都是围绕这个七种意义进行宣讲的。其中的佛法僧的这个三个金刚处呢是在缘起品当中宣讲，讲的也不是特别的广，但是呢已经把这个佛法僧的这样一种自性、他们的功德呢实际上也是做了一种描绘；如来藏呢是专门有如来藏品；菩提呢有菩提品；功德呢有功德品；事业有事业品。像这样呢后面呢就说逐渐呢以每一品来安立四种后面的四种金刚处。

那么就是说是对于这个七种金刚处呢，注释当中也是引用这些大德的观点，把这个七金刚处分别以胜义和世俗两个地方呢进行对照宣说的。那么分胜义和分世俗来宣讲呢能够让我们进一步全面地来认知这样一种七金刚处的这个种种涵义。所以如果只是以一种，或者比如说只是以胜义来宣讲的话，那么它世俗的功德、世俗的本体我们就无法了知了。那么如果只是讲世俗，胜义的所摄这一部分我们没办法了知，会遗漏。所以说呢既有胜义、又有世俗这个是法本身所摄的涵义。所以说分世俗分胜义进行宣讲的话有助于我们来了知来了解这些七金刚处它的方方面面的内容、方方面面的涵义。所以说分世俗和胜义来了知很重要。

那么下面我们介绍一下各自的胜义世俗的问题。

首先是佛宝，佛宝从胜义的角度来讲，佛宝就是佛陀的法身。佛陀的法身它是从最了义的、从胜义的角度进行观察的，所以说把佛陀的法身安立成佛的胜义部分。那么佛宝的这样一种世俗部分就是讲到了色身，色身就是讲报和化、报身和化身。按照《经庄严论》等的观点的讲法，所谓的报身就是讲对于清净的菩萨面前所示现的这样一种说法的身体，恒时不断地传法的这样一种佛身，这样的佛宝叫做报身。因为《经庄严论》当中讲佛的法身是佛陀自受用的，佛陀自己安住在法身当中。那么对于这样一种最清净的法身的话，菩萨不见、见不到这样一种最圆满的法身，众生也没办法见到这样的法身，只是佛陀他自己受用这样一种最具清净的法身。所以从自利的角度来讲，就是安立法身，安立佛陀的法身。从利他的角度来讲安立色身，色身有两种，一个是报身、一个是化身。报身主要是针对一地以上的菩萨，一地以上的菩萨能够见报身。在《入中论》中讲：“离戏论者始能见”。 离戏论者始能见是说离开戏论的、能够证悟离戏空性的圣者才能见到报身。那么这个离戏论者就是讲菩萨，乃至于声闻缘觉罗汉没办法见到佛的报身。所以说像这样讲的时候，这个报身是专门针对清净的菩萨化现的。也就是说菩萨见佛的本体的时候，不见佛的法身，而见到佛示现了报身，报身给菩萨传法，传很多成佛的窍决，这个方面是观待菩萨安立报身。然后观待一般的不净所化安立化身，那么比如说外道所看到的佛的身体，一般的凡夫众生看到佛的身体，然后二乘就是声闻和缘觉的这些学道者或者无学道的圣者所看到的也是佛陀的化身，看到的也是佛陀的化身。所以说从这方面讲的时候，就说是清净的所化面前是报身，不清净的面前就是讲到了是化身的本体。

那么在有些经典当中或者汉地说的比较多的“见一分法身，断一分无明”，“见一分法身，断一分无明”这个地方的法身不是佛的法身，我们要了知清楚这个不是佛的法身，这方面的法身的意思就是讲实相的意思。就是说菩萨他如果能够见一分实相的话，就能够断一分无明。所以说我们说菩萨他能不能见法身呢？实际上和前面我们讲的是不是有冲突、矛盾？实际上我们说这个法身是佛陀的自受用，是一切万法圆满的实相，所以说这个法身前面所讲的法身、圆满的法身只是佛才具足的，只有佛才具有这样的法身。而“见一分法身，断一分无明”，这个法身主要是讲空性或者讲实相。所以说菩萨能够在入定位见一分实相，就能够断一分无明。所以这个地方的法身并不是佛的这种法身。从这方面讲到了佛陀的胜义和世俗的佛宝。

然后对于法宝而言，也分胜义和世俗。那么胜义当中，以胜义而讲，不是胜义当中，以胜义而讲，这个法宝就是讲道谛和灭谛。道谛和灭谛这个就是真正意义上的法宝的自性，真正意义上了义的法宝自性就是道和灭。那么道谛和灭谛实际上是属于圣者相续当中，要不就是圣者相续当中道谛的功德、要不然就是圣者相续当中灭谛的功德。所以说从这方面讲的时候，所谓的最殊胜的、胜义的法宝就是讲道谛和灭谛这二谛。世俗的法宝就是平时我们所宣讲的经典、论典，比如说经书法宝难得见到，这个方面的法宝是指世俗当中的法宝显现成文字相。现在我们手里的《宝性论》这个论典，我们说这个叫法宝。那么这个是不是法宝呢？当然是法宝，当然这个是属于世俗当中的法宝。胜义的法宝应该是道灭二谛的。那么世俗当中的法宝就是讲这些经典，具有文字自性的经典和论典。这方面就是讲法宝的世俗的层面，世俗的法宝就是这样安立的。

下面讲僧宝的自性。那么僧宝的自性也分胜义和世俗两个方面。那么就是说对于胜义、实相最殊胜的僧宝，真实义的僧宝，如何安立呢？真实义的僧宝安立成圣者，就是学道位的圣者，学道位的圣者他们相续当中的这些解脱的功德、这些无漏的功德，他们的这个证悟和他们的这样一种种种的解脱功德，无漏法和他的解脱功德，这个方面是属于真实义当中僧宝的自性。也就是说把这个僧宝分为两类，一类是圣僧，一类是凡夫僧。那么就是说胜义当中的以胜义而言这个僧宝主要是讲圣僧，他相续当中的无漏法的功德和种种解脱道的功德，像这样都是安立成胜义的僧宝。世俗的僧宝就是讲到了世间当中的大乘和小乘。大乘和小乘的概念无垢光尊者在《心性休息大车疏》当中讲到，受了具足戒的这样一种身份安立成大乘的身份，僧团安立成大僧团，四个以上的比丘或者比丘尼像这样的话安立成一个僧团，平时我们所讲的是从这个意义上讲的，受了具足戒的就叫做大僧。然后小僧呢，沙弥、沙弥尼戒，然后居士、居士戒这个方面也叫做小僧，所以说按照无垢光尊者来讲，居士也是属于僧人，他就是说因为他受了居士戒，也是世间的福田之故，他也是属于世间的福田，所以说居士团体也可以叫僧团，从这个方面讲也可以叫僧团。但是平时我们所讲到的僧团并不包括居士团体，那么只是指出家人而已，尤其是指以受了具足戒的比丘、比丘尼为主的，他们所领导的这样一种团体称之为僧团。但是从广义的角度来讲，居士是世间福田，是世间福田所以说居士团体可以安立成僧团。这个方面，法王仁波切、索达吉堪布仁波切以前也曾经多次讲过这个问题，出处是无垢光尊者的《心性休息大车疏》，在讲皈依部分、在讲僧众的时候这个问题讲的特别清楚，所以说这个方面就是说是凡夫僧称之为世俗的僧宝。

那么下面是讲如来藏。如来藏也是分了胜义和世俗两个部分来进行宣讲。那么胜义安立如来藏呢，主要就是从它的自性住种姓解释的大无为法的本体。我们学《如来藏狮吼论》的时候，这种大无为法的本体、本来清净的这个究竟的实相法身，这个方面安立成它的自性住种姓，这种自性住种性实际上就是指它的胜义的部分。那么它的世俗的部分的如来藏就是讲能够显现其余功德法的这样一种无漏法的因，能够显现无漏法的因的能力就称之为修习种姓。习种，修习而成的种姓，就是通过听闻、通过闻思修所显现的这部分，像这样一种变化的增长的这些能力，从这个角度就把它安立成世俗部分。前面的胜义部分主要就是讲它的究竟实相、大无为法的不变本体；那么它的世俗的部分主要是讲能够产生种种无漏法因的能立，它是一种变化的自性，是修习的种姓，所以从这个方面把它安立成世俗的如来藏本体。

然后下面讲菩提，分胜义和世俗。菩提的胜义就是前面所讲的法身功德无二无边。那么他的世俗部分就是讲到色身的功德，和前面的佛宝当中它的这样一种胜义和世俗是安立一样的自性的。

然后下面讲，第六是讲功德。功德有胜义和世俗。那么就是说以胜义理来安立这个功德，主要就是讲到它的离系果、一切万法离系果、法身功德等等这些离系果，离系果呢是从这个角度安立的。那么从世俗的角度是安立异熟果，通过种种的异熟，像这样的话通过异熟果的方式来进行安立的。所以这方面就是讲它的功德的本体。

然后事业的本体。事业的本体从它的胜义的角度来讲的，是成所作智。成所作智就是佛五智当中的成所作智。那么这个方面成所作，成就一切所作的这种智慧，这个方面就是讲到了一切事业的来源、一切事业的根本就是佛陀在展开一切事业的时候主要是成所作智。所以说像这样的话它的胜义事业胜义部分呢是成所作智，以这个智慧作为胜义的事业。然后它呢这个世俗的事业呢就是显现在众生面前的种种大业，比如说佛陀的八相成道啊、十二相成道等等这样一种这个事情，佛陀讲法、佛陀调化众生的种种的事迹，那么这些方面都是称之为在有情面前显现的这个世俗事业，所以说这个方面就讲到了它的这个世俗部分。

所以说呢佛法僧、如来藏、菩提、功德与事业呢都可以分别从胜义和从世俗两个方面来进行安立，它是有它最了义的这个相合于实相这部分，也有呢就是说暂时在有情面前示现的这样一部分，所以从两个角度来进行这个安立的。

那么讲完这个问题之后呢，我们下面再分析它的这个本体体相。那么体相呢就是有佛法僧这是一组，如来藏、菩提、功德、事业呢这是一组。那么为什么要这样分呢？因为就是说是在这个七金刚处当中呢，佛法僧这个三个金刚处呢实际上是属于所得，所得就是我们修习佛法最后要现前的一个目标，最后要得到的这样一种这个殊胜功德。所以说最后我们要现前的佛法僧呢这个方面就讲所得，三宝的这样一种自性。然后如来藏、菩提、功德、事业呢这个叫能得，能够获得这样一种三宝的一种因缘。所以说像这样就把这个分成所得和能得两个方面讲。

平时我们讲的时候说《宝性论》，《宝性论》的这个“宝”呢就是讲三宝，就是我们讲七金刚处当中的这个三宝佛法僧，那么这个就叫《宝性论》当中“宝”。“性”呢就是讲三宝的这个总性，当然就是指如来藏了，就是如来藏。所以说实际上呢就是说这个《宝性论》它在安立的时候，我们说是《无上续论》也好，或者说《宝性论》也好，实际上它就是说对于这个所得的三宝啊，怎么样安立它的这个自性。那么这个自性是什么本体呢？实际上这个三宝的自性啊、这个如来藏的自性它也是菩提、功德和事业无二无别，从这个方面进行宣讲。所以说我们怎么样来安立成就三宝的自性呢？佛法僧三宝的自性和如来藏之间什么样的关系？暂时来讲可以安立成一个所得和能得的关系，但是呢从它究竟实相当中，佛法僧也就是如来藏，如来藏也就是佛法僧。所以说呢《宝性论》三宝的总性它就是如来藏，如来藏现前就是佛法僧三宝，除了这个之外呢没有别别的其他的这样一种这个本体。但是呢我们要从凡夫到圣者到成佛，那么必须要安立一个在世俗当中必须安立一个能得和所得。那么在这个能得和所得当中呢，佛法僧三金刚处实际上就是所得的自性，这个就所得，所以说呢把这个方面呢就是安立成金刚处，它自己所得的这个本体。那么所谓佛呢前面也分析过，这个佛呢就是讲圆满自利和圆满他利的这样一种本体就称之为这个佛宝，称之为佛陀的自性，称之为佛宝的自性；那么这个法宝呢是属于离欲的这样一种道谛和灭谛，平时我们说的“皈依法，离欲尊”，“皈依法，离欲尊”，所以说像这样一种法宝呢它是一种这个离欲的、离开一切垢染的非常清净的道谛和这样一种灭谛所摄的这样一种自性所摄的这个本体；那么就是说这样一种僧宝呢，僧宝是具足二种智慧再加一个不退转的这样一种本体自性，那么二种智慧呢就是讲到如所有智和尽所有智，下面再讲僧宝的时候呢对这个问题详加阐释。那么就是说如所有智和尽所有智是属于僧宝的这样一种智慧，这个僧宝的智慧呢我们就知道了，此处的这样一种僧宝一般而言呢，《宝性论》当中所讲的僧宝都是讲大乘菩萨，都是以大乘菩萨来进行宣讲的，那么就是说这样一种大乘菩萨他具足如所有智和尽所有智。那么此处所说的如所有智呢是照见一切万法的这个法性的，就是说他的这样尽所有智呢照见一切万法的显现，从这个方面来进行安立的。那么菩萨呢他就是说是实际上也有如所有照见法性和照见就是说他的这些有法的部分，当然这个菩萨的如所有智和尽所有智和佛的如所有智、尽所有智呢有相似的地方，但是呢还不是真正意义上的一种佛陀无二无别的那种如所有智和尽所有智。所以说这个方面呢是把这个学道，哦把就是说无学道的智慧放在学道的这样一种身份上进行观察的。那么此处的僧宝呢他就是讲学道的这个菩萨，学道的菩萨就是说是登地以上的这个菩萨，相续当中他能具备了两种智慧。然后呢还有一种不退转，那么就是说此处的这个僧宝是不退转，那么大乘承许呢就是说这个所有的僧宝都是不退转者，像这样只要是得到了初地以上的果位这方面是绝对不会退转的。那么在这个小乘当中，在我们在学《俱舍论》的时候呢也提到过这样一种罗汉哪，也有退法罗汉。那么就是说在讲《俱舍论》的时候说，有些阿罗汉他会退失，他如果说是在这个安住的时候不注意内心当中又产生了修惑，然后就开始从四果退到三果了，像这样的话就是说有这样一种退果的这个情况。但是呢就是说经部以上很多观察的时候呢就是说这是一种宗派的讲法，但是讲的时候也有这个退法的情况，但是呢就是说退到什么程度呢，绝对不可能，他最多退到这个初果、最多退到初果，那么初果以下不会再退失，不会退到凡夫的，而且他退的时间非常短，他退的时间非常很快就会恢复的，短时间当中就可以恢复，这个方面是《俱舍论》当中的一种讲法，有部的讲法。其他的这样一种这个宗派当中呢并不承许真正有退法的这个情况，证悟了阿罗汉之后得到无学果之后又变成了有学了，然后呢就从三果到二果，最后呢到成一果了这样一种情况，讲的时候呢似乎存在这样一种可能性，但是实际分析的时候这个方面是不了义的一种讲法，我们这个方面附带的宣讲小乘的这些就是退失的情况。但是实际上呢就是说这个讲《宝性论》当中的时候，这些僧众呢都是属于具有不退转的僧众。那么这个方面就是讲它的这样一种这个所得的情况。

那么下面就是讲它的这个能得。能得就是讲如来藏、菩提、功德和事业，四种这样一种自性。四种自性当中呢，四种金刚处当中如来藏是属于近取因，菩提、功德和事业是属于具有缘，也就是说属于助缘。如来藏是主因，那么菩提、功德和事业是属于具有缘也就是助缘，那么就这样的。一个人要现前佛法僧三宝的自性的话，那么因为它是所得嘛，所得就是最终的所得的果，那么如果要现前这样佛法僧三宝的自性，如来藏作为主因。如果没有如来藏，一切的佛宝、法宝、僧宝的功德自性都永远无法获得。有了如来藏之后呢，在如来藏部分慢慢现前的过程当中，就可以安立僧宝、安立法宝和安立佛宝的自性。所以说从这个方面讲的时候呢，如来藏是属于近取因，最主要的因。一切有情都具有如来藏，所以一切有情必定会成佛。那么就是说让如来藏现前的这样一种这个助缘呢是菩提、功德和事业。那么菩提、功德和事业，此处的菩提、功德和事业是以他相续而言的，是以他相续而言。并不是说呢如来藏作为主因，菩提、功德和事业是属于自相续所摄的菩提、自相续所摄的功德、事业，并不是从这方面讲。就是说要让如来藏的它的功德显现出来，必须要有他相续所摄的菩提、功德和事业来作为助伴、来作为助缘才可以现前。那么这个如来藏呢实际上就是讲到了这个本来清净的这样佛性，本来清净的佛性呢就从这安立成如来藏。

那么这个菩提呢，就是说这个菩提和如来藏之间的差别，如来藏是本具清净，而菩提呢是两种清净，一方面呢就是具有本来清净，一方面呢就具有离垢清净。那么因为它必定是无学果，菩提呢是属于无学果、佛宝所摄的，那么这个佛宝所摄的这样一种无学果呢它就是一种离垢的清净、不单单只有自性清净，而且呢就是说自性清净上面、如来藏上面的客尘已经圆满的分离了，圆满的现前了佛就是现前了这样一种相续当中的佛的功德，所以这个方面呢是属于一种这个离垢清净而言的。

然后呢就是说这个功德，功德前面讲了就是讲到佛的现前了菩提之后，现前了菩提之后的这样一种这个就是说是离系果的功德和这个异熟果的功德。异熟果的功德呢，后面在安立的时候呢，安立色身的这个方面的功德比较多，比如说三十二相、八十随形好，像这样的话都是以这个安立成这样一种这个异熟果的功德。然后离系果的功德呢主要是安立佛的法身的功德，从这个方面呢也有稍微不一样的地方进行宣讲的。

然后呢事业呢，事业就是讲到这个佛陀他有一种这个永不间断的、无勤任运度化众生的一种事业。那么佛陀度化众生他没有、事先不经过思考，像这样我该度哪个众生、哪个众生不该度，这种思考是属于一种分别心，佛陀呢已经早就断尽了分别心了，所以说不可能存在这样一种这个想法的。所以说佛陀度化众生是任运自成的，通过任运自成的方式来进行度化，没有任何的勤作、没有任何的分别。但是在没有任何勤作和没有任何分别的这样过程当中呢能够自在的展开弘法利生的事业，能够就是说展开弘法利生的事业，将众生安置在这个解脱地，将众生安置在佛地。像这样的话后面还要讲这样一种这个殊胜的事业我们就可以知道了。

所以说像这样的话就属于这样能得的四种金刚处。那么把这个能得四种金刚处呢就进一步的可以把如来藏安立成所觉，因为它是一个所觉悟的，它本来就在有情相续当中具足，具足但是呢通过客尘蒙蔽它没办法显现。所以说清净的如来藏的本体它是属于一个所觉的本体，应该觉悟的最后让它觉悟的就是所觉。然后呢菩提是觉悟的本体，那么菩提本身呢就是觉悟的意思，我们说佛也好或者菩提也好它就是讲的是觉悟，它就是觉悟的本身，觉悟的本体。那么这个功德呢就是属于这样一种就是说觉悟的分支，也就是说和菩提和大菩提相属的，相属于大菩提，就是说如果你证悟了大菩提一定会现前要么离系的功德、要么异熟的功德。所以说这个功德是属于这样觉悟的分支，觉悟的支分也可以讲。像这样的话因为它是系属于大菩提的缘故呢，所以从这个角度来讲它是属于分支。实际上就是说菩提和功德也是无二无别的。但是呢一个是它的本体，本身就是觉悟。一个呢就是属于它这样一种所系属的和觉悟的本体所系属的这样种种功德，从这个方面进行安立的。那么这个事业呢就是令他觉悟的方便，令其他人觉悟的方便就是事业。那么怎么样，你不是相续当中证悟了菩提吗？有了菩提有了功德，怎么样让其他的众生来觉悟呢，以事业的方式令他觉悟。比如说佛陀示现这个化身，佛陀示现化身到处传法，显现各种各样一种传法的事业。那么做这么多传法的事业干什么呢？就是让众生觉悟，这个事业就是让众生觉悟的方便。所以说如果是说佛不显现在印度金刚座成佛的话，那么我们就没有办法就是说让其他众生觉悟，我们没有办法听到觉悟的方法。所以说这个事业呢就是怎么样让众生觉悟的方便，这个方面就是从事业的角度。具体操作的时候呢，就是佛陀就是示现化身也好、或者加持有情相续也好等等等等方法让众生觉悟的，所以说从这方面将就是讲它这个让众生觉悟的方便。所以说四个金刚处：一个是所觉，一个是觉悟，一个是觉悟的分支，一个是令他觉悟的方便，从这个四个方面进行安立的。

然后呢在注释当中以比喻对照。那么通过比喻对照的时候呢---如来藏呢这个方面就是属于一种云中的太阳一样，云中的太阳本来具足这样光明的太阳，那么在太阳上面本来也就不存在垢染，从它本体上面不存在垢染，但是呢就是说云过来的时候呢就把它遮住了挡住了，所以说有情本具、实相当中本具佛功德，但是在现相当中呢他已经显现成了众生,没有办法觉悟到如来藏。所以说这个如来藏是属于这个所觉，或者说这个云中的太阳它也是应该是一种属于本来具足的功德，但是暂时来讲还是没有办法显现的，它一种所显的这样的自性。然后这个菩提呢，这个菩提呢就是已经离开了云的这样一种太阳，已经离开了云的太阳就是讲菩提，就是讲它的这样一种菩提的自性。然后呢这个功德呢就是和太阳相属的光明，和太阳相属的光明，所以说从同一个角度来讲的话，那么这个太阳光它是相属于太阳的，太阳可以说是它的根本，太阳光呢是从属于这个太阳本体的。所以说有的时候我们说你看到了太阳光和所看到的太阳，有的时候是一个意思，不注意分析的时候我们说一个也可以说、你说是不一样也可以说。因为当你在看到太阳光，比如说我们经堂里面这个太阳光射进来了，射入进来后我们说太阳光是不是离开太阳别别而有的呢，我们说太阳光不是离开太阳别别而有的，但是你看到太阳光的时候是不是看到太阳了呢，看到太阳光的时候并不是看到太阳，所以说这个太阳光是从属于太阳的。所以说我们从这个方面讲的时候功德和菩提之间的差别从这个角度也可以理解。还有一个就是说从这个问题呢，我们前面已经讲过嘛，在讲《如来藏狮吼论》的时候，我们不是说如来藏的本体连十地菩萨都没有办法见到，十地菩萨只能见少分，那么其余呢九地以下的菩萨就是通过胜解信来了知的。那么我们说既然这样的话呢就是菩萨呢没有办法见到如来藏的本体了，没办法见到如来藏的本体。那么以前曾经有讲过呢，实际上菩萨在入定位的时候这种空性它就是如来藏的一种本体，那么这个又是怎么样理解呢?实际上在有些大德的论典当中就是以太阳和太阳光来作比喻的。就是说菩萨他入定位的时候呢，他所见到这样的光明，我们说这个是如来藏的光明，如来藏的光明不是说如来藏的本体。如来藏的光明和如来藏的本体前面我们分析的时候呢就是有这样一种意义，那么我们说太阳光的光明和太阳到底二者是什么样的关系呢，我们就是说如来藏的本体佛地它就是现前的，我们就是说既然是这样的话，初地以上的菩萨他入定位的时候他见到的是什么呢，我们说是不是见到如来藏呢，圆满的如来藏的本体没有见，佛才现前了，但是如来藏的光明这个可以，如来藏的光明这个是在入定位的时候见到的。我们说哦空性和光明是如来藏的本体，有的时候呢就是没有详加分析的时候，我们说这个就是如来藏，但是如果是详加分析佛才现前了如来藏，那你菩萨现前的是什么，我们就是说菩萨现前了如来藏的光明。如来藏的光明和如来藏的本体，稍微有点从侧面有点不一样的地方，它是分支和一个本体的差别。所以说此处的功德它也是有这样一种从太阳和太阳光的这个角度来分析的时候就完全可以知道了，他没有别别离开太阳单独存在，但是从这个角度来讲它也不是完全是太阳的自性。那么像这样呢我们就知道了功德的这个本体了。然后事业呢，事业就是令其他有情成熟的方便，所以说太阳呢能够让地上的庄稼成熟的方便，那么如果有了太阳之后呢地下的庄稼就可以生长，或者如果下雨了很长时间之后呢一出太阳马上就把大地烤干了，这个方面呢也是属于它的事业，太阳它的事业。所以说从这个比喻来对照的时候呢，也可以如是的来了知，这个方面呢就是它们之间的这样一种本体。

然后呢就是说所得和能得之间的关系呢，因为就是说一切有情虽然本来具足三宝的自性，本来具足三宝的自性，但是以客尘的缘故呢还没办法现前。因此说必须要通过殊胜的方便能得的因缘来现前如来藏。那么能得的因缘现前如来藏，这个如来藏呢它就作为一个主因，也就是说首先要了知我们具足如来藏，所以说首先安立有情相续当中具有如来藏的问题，让有情知道自己绝对具有成佛的潜力的。那么就是说有了成佛的潜力之后呢，虽然有无始以来就有，但是你不现前的原因是助缘没有圆满具足，所以说这个时候说安立菩提、功德、事业。那么怎样呢，如来藏这个自性、这个主因我们说每个众生都有了这个不用再考虑了，关键的问题就是说呢其他的几个问题具不具足，其他的几个问题具不具足，菩提、功德、事业呢我们说呢这个他相续的菩提、功德、事业也具足了，那么这个好像似乎一切因缘具足了，为什么我们就没有办法现前呢？就是说他相续当中所具足的菩提、功德、事业呢，如果是你自己还没有这种因缘的话，没有办法遇到这样一种具有缘、没办法值遇佛陀、没有办法值遇佛陀的教法。所以说从这个方面讲的时候呢，虽然似乎就是说自相续当中的因也具足了，他相续当中的缘也具足了，那么为什么这二者就碰不到一起呢？为什么就碰不到一起呢？实际上就是说这个因缘还没有完全的调和。像比如说呢发射台，它发射出来的声波它是一直这样发射的，那么你的这个收音机呢你的这样一种开关也是打开了的，但是你的频率没有调好，像这样的话虽然对方它这个信号不间断在放射，就相当于佛他的这样子的菩提、功德、事业他在不间断的显现，那么就是说我们自己的如来藏呢也是本来就是任运具足的，像这样的话就是说相当于声波它在不间断的在放射信号，你的收音机也是打开的，也有这样接收的潜能，但是这个里面就是错位了、有一点点错位，错位就是说你这个频率没有调到它能够接收的这个状态，就是没有调到能够接收的状态缘故呢，虽然好像两者之间都具足因缘，但是就差这么一点点错位的缘故呢，所以说就是没办法处在一种收听的状态。所以说呢我们自己的如来藏也有，佛的这样菩提、功德、事业也有，那么为什么我们就没有办法得到佛的教化？为什么很长时间当中都没有得到佛的教化呢？这个方面就是说还没有积累起足够多的福报，还没有积累起足够多的资粮，所以说像这样的话你没有办法接触、接触佛，即便是接触了佛，但是呢也许只是边缘方面的接触，还没有办法就说积累到那种足够大的福报能够听闻像《宝性论》这样一种论典，像这个抉择如来藏啊、抉择空性这样的论典。所以说在这样的过程当中基本上是就是说错位的状态，没办法去真正去和佛的这个功德接轨，所以说这个时候怎么办呢？所以这个时候佛就是示现很多这样一种化身，让你修各种资粮、让你修心，然后呢在你的情况达到某种程度的时候呢，就能够达到一种能够接受如来藏这种了义教义的这样阶段，这个时候就顺理成章的成为所化了。顺利成章成为所化之后呢，就逐渐的可以接受如来藏，比如现在的很多道友接受如来藏没有任何问题。所以说从这个方面讲的时候，如来藏在有情的相续当中大无为法的本体存在等等，我们在学《如来藏狮吼论》的时候，这个讲了很多这些窍诀，所以说这个方面我们接受起来就觉得是非常殊胜、觉得非常舒服，像这样的话就觉得就是一种成熟的相，也是要成为所化的一种、已经成为所化的一种标志了。所以如果对如来藏自性有了一种很大的欢喜心，离解脱不远，一定是这样，后面要讲这个问题。

这些问题我们讲了二者之间你必须要通过佛的菩提、功德、事业和如来藏的因缘，才能最终的时候显出客尘，现前佛法僧三宝的自性，所以这一方面是非常稀奇的一个问题。我们又具足如来藏，佛功德也是这样具足，但我们在无始以来就是碰不到佛，就是没办法得到佛陀的这些教化。这一方面就是说是我们通过长时间的累积之后，通过很长时间修行之后，才逐渐逐渐接触到了佛，所以我们在这个基础上当然不能满足，现在我们在接受到了义的教义之后当然就不能这样满足下去，你还要励励的祈祷、励励的忏悔罪障、圆满资粮，因为我们还没有证悟如来藏，我们应该在这个基础上听闻如来藏，有机缘听闻如来藏的基础上进一步来相续当中产生这样一种觉受，来产生分离客尘这样的证悟才对。所以在这个基础上应该更上一层楼，进一步的来清净修持空性，或者就说圆满资粮，或者就是清净罪障，尤其是在听闻如来藏的时候应该更加精进。因为已经看到了目标了，如果这个时候你懒惰的话，你虽然你看到了目标，你虽然看到了轮回的边际，但是如果你这个时候不精进的话，你还是没有办法很快的时间当中到达目的地的。所以说如果看到了目标之后，再进一步的努力的话，很快就可以超越了，这方面就是我们处于这个状态中，所以千万不要懈怠。

下面就是讲所得和能得它的数目为什么是这样？所得是三种，而能得是四种。数目为什么是这样决定的呢？

首先讲所得的数目决定。所得的数目决定我们说这样一种所得一定是佛法僧三宝的自性。为什么一定是佛法僧三宝的自性呢？在注释当中引用《陀罗尼自在王请问经》的观点进行宣讲。这个经典当中讲：“薄伽梵平等证一切法，善转法轮，善能调化无量有情相续。”有这样一句话，在这句话中就把三宝的次第、三宝的数目就已经决定了。

首先是薄伽梵佛平等证一切法，这就是佛宝；然后善转法轮就是法宝；然后能够善巧能够调伏一切无量有情的相续，这个就是讲僧宝的自性。这段话是通过经典的内容就把所得的数目就已经决定下来了。在决定数目的时候，也是通过暂时和究竟两个方面来进行安立的。暂时的所得是对应三清净地，对应第八地、第九地、第十地而安立佛法僧三宝的这样所得。

首先第八地的时候应以十种自在为主的一切自在，这个时候八地菩萨他已经获得了，所以获得之后，对应薄伽梵平等证一切法，就是把八地菩萨安立成佛地，这个就是他所得的佛宝的自性，因为他已经了知、已经证悟了以十种自在为主的一切自在，他已经获得的一切自在的缘故和佛相似、和佛相近，所以从这个方面就安立成佛宝的自性。第九地菩萨是善转法轮。为什么第九地菩萨善转法轮？因为第九地菩萨能够了知一切有情的相续，能够了知一切有情的根基，能够成为最大的法师的缘故，所以说从这方面讲他能够善转法轮，这个时候对照法宝的自性。第十地菩萨对照僧宝的自性，就是讲到了十地菩萨因为他得了自度增胜了，他自度增胜的缘故，所以他显现的事业基本和佛差不多，他也能够善巧地引导众生趋向于解脱地，能够很善巧地引导众生趋向于解脱地，所以说这个叫善巧调伏，善巧调伏一切的所化的有情。这方面是从他所调化的角度讲的，能够将有情安置在圣者道，安置在僧宝的自性当中，能够调化无量的众生，从这个方面讲十地菩萨安立成僧宝的自性。这方面是从八、九、十三清净地暂时的方式来对照所得三宝。

那么如果从究竟的角度来对照三宝的话，那么三宝是一体的，他不是从八、九、十三清净地分别来安立佛宝、法宝、僧宝的自性，他是从一个本体、一个法的方面来安立佛法僧三宝的自性的。那么也就是说究竟来讲只有佛宝，法宝究竟的时候也就是佛宝，僧宝究竟的时候也是佛宝。所以说法宝和僧宝的究竟位这个就是佛宝的自性，所以此处就讲了佛法僧三宝一体，就是自性三宝。平时我们皈依自性三宝等等，实际上自性的三宝就是在宝性论当中所讲到的这样一个问题，你自己是佛是法也是僧众，像这样的话皈依的时候能够皈依自性三宝，能够从真实意义上了知我自已具有如来藏，如来藏本体全体显露的时候他就是佛法僧三宝的自性，法宝的究竟——法性，因为佛也是法性，所以说法性也属于法宝的自性。佛也是僧宝的究竟，因为僧宝是大乘的这样一种僧众、就是菩萨，菩萨的十地究竟圆满之后就是成佛了，所以我们说佛是僧宝的究竟位。此处的僧宝没有、就说是前面我们分析的时候、没有别别安立成出家的僧宝，有的时候我们一看僧宝的时候，就很容易理解一个僧人、穿着出家装的僧人，实际上大乘的僧宝他的位是很广的，他就是菩萨不管是在家也好、出家也好，反正你是菩萨的相续都可安立成僧宝，尤其是圣僧、一地以上的菩萨，真实意义上安立成僧宝。所以说所谓的佛宝他是僧宝的究竟位，所以从这个方面来讲的时候呢究竟来讲的时候，它就是讲三宝是一体的。这个方面也是讲到了决定数量为三的本体和自性。

下面讲如来藏、菩提、功德、事业四金刚处它的数目决定的原因是怎么样的呢。

那么如来藏前面讲它是作为一个近取因、作为主因，一切有情一定要具足这样成佛的种性，如果没有如来藏、没有成佛的种性，那就相当于在田里面没有种子一样，你怎么样可能最后长出庄稼呢？所以说如果说是你的房子里本来没有一个瓶子的话，那么你把灯打开了之后呢也看不到一个瓶子。从这个方面观察的时候，一切有情他就是因为具足这样一种大无为法的功德的缘故，所以当他把客尘分离之后，他的如来藏的自性就会逐渐逐渐显露出来。所以说成佛它不是说重新显现一个没有的佛，而是说成佛是把你本来具足的佛性开发出来而已，开显出来。就说在你平庸的相续当中佛的一切功德圆满具足，但是就是因为无明客尘无法证得。这个时候要做一个事情，就是要认知你本具佛性，然后通过佛开示的方法，把你覆盖在如来藏上面的种种的客尘清净掉、清除掉就可以了。所以说这个方面讲的时候呢，佛说了很多修心的方式、修的很多菩提心呀，或者讲了很多空性的修法，实际上这一切的修法都是清净客尘的、分离客尘的这样一种殊胜窍诀。所以如果我们能够知道如来藏本具，然后客尘它是暂时的、可以分离的，这个时候我们可以通过佛开示的一切方法，通过信心去祈祷、通过积资净障等等通过一切的修法，只要因缘成熟之后呢、功夫纯熟之后，就可以登地落地的方式就可以悟到本体，悟到本体实际上也是现前而已，现前而已。就象天空当中的太阳被云遮住了，被云遮住之后呢有的时候呢因为云在不断的变化，有些时候某一处它的云比较薄的时候，从这个地方就可以现出光明，有时候把这个地方这个位置对应成一种开悟的状态。就是说我们的相续被很多的无明客尘所垢染的，所以当我们在入定在打座的时候、在祈祷的时候、在做很多善法的时候，有某一处的习气就比较薄一点，所以说像这样消尽到某一程度的时候，我们自己心性本具的如来藏的光明它会透出一点来，噢，这个时候一下子我们就好像了悟到了空性、了悟到了佛性、有一种不共的觉受，处在一种无分别的智慧状态当中，实际上这个就是一种开悟。

这种的开悟是暂时的，因为还有很多客尘没有显露，这是一种偶尔瞟见了一下心性，如果自己偶尔瞟见一下心性的话，就大概能够体会到心性的本体。当然如果真的比较稳定的开悟，它是属于初地以上，初地以上就能够比较稳定入根本慧定的时候，安住在证悟的境界当中。平时的时候有些时候偶尔偶尔地在打座祈祷的时候，或者某种因缘的时候，它会出现一种开悟、相似于开悟的状态，或是一点点见到实相的状态，这个是可以有的，这方面可以有。所以说呢我们就知道可以通过修行，把客尘逐渐逐渐分离，然后让本具的佛性显现出来，当你把客尘完全消尽之后，这就是叫做成佛，圆满了佛性呈现就叫做成佛。所以永远没有安立一个重新修成的佛，重新修成的佛是没有的，在了义的经教当中这个佛都是本具的，所修的一切的显宗的法、密宗的生圆次第、大圆满法的修法实际上都是分离客尘，让本具的佛性显露的这个方式而已。从这个方面讲的时候如来藏就作为近因，没有如来藏绝对不可能成就佛、法、僧三宝。

那么就是说菩提、功德和事业前面讲它是助缘，而且这个助缘呢它是属于他相续所摄，他相续所摄。因为我们自己的菩提、我们自己的功德和事业还没有、还没有现前出来，因为要到等我们到了这个佛、法、僧的位置的时候呢，所得这个得到的时候呢，实际上我们这个时候就是说，哦，如来藏你的这个本性圆满显露了，这个叫做所得的佛、法、僧，这样一种佛宝、法宝、僧宝的自性已经就是现前了。现前的时候呢，就在这个上面安立菩提、功德、事业。所以说呢我们说，后面菩提、功德和事业，从一种分法来看的时候呢，那么这个菩提、功德和事业是属于他相续所摄的，比如说释迦摩尼佛、比如说上师的相续，像这样的话就说是，在这个上师相续或者在佛的相续当中他是圆满具足菩提的证悟、菩提的分支和能够成熟他相续的这个事业的这样一种这个功德的。所以说我们有了如来藏，再加上善知识，再加上佛陀，他也有这样菩提、功德和事业缘故呢，他就能够帮助我们来认知，哦你具有如来藏，你应该如是如是的取舍，应该如是如是的修持。所以说我们说从这个方面讲的时候呢，上师他是一个引导者，啊上师是个引导者，他能够善巧的引导我们趣向于解脱。所以说呢在这个过程当中呢，它就是一个窍诀了、最后归到一个窍诀就是依教奉行了，啊依教奉行。因为就是说上师他具有菩提、功德和事业嘛，他具足这样一种最圆满的这个觉悟，也有和觉悟相系属的功德，然后也具足能够调化众生的事业，令他相续显露如来藏的事业，有这些的缘故呢，所以说从这些方面我们如果真正能够认知，那么这个时候也就是依教奉行。就是说上师让你此应取、此应舍，这个应该做、这个不应该做，如果我们跟随上师这些话去做的话，哦把该做的做了，把不该做的抛弃了。然后就是说你应该你首先应该出离心，我们就修了，哦出离心生起来；然后就是说你应该修菩提心，我们菩提心生起来；然后就现在该修空性慧，像这样我们都生起来之后呢，这个时候呢通过这一系列调化的话，就是说是我们自己相续当中的这个光明逐渐逐渐可以显现出来。所以说我们就是说呢，真正来讲的话，我们只要信心足够，那么就是说对佛所开示的这样一种窍诀认认真真的去这个观修、去实践的话，我们就是说绝对很快就可以显露这样一种佛性。但是呢就是说，就是因为我们内心当中的这样一种客尘有点厚，啊客尘有点厚，总是在接受教法的时候呢，会有这样的或者那样的怀疑，那么实际上这个怀疑就是一个拖后腿的一个东西，那么就是我们要往前走呢它这个怀疑老是拖我们的后腿。啊就是上师说有如来藏存在呢，那到底有没有如来藏？上师说这个是大无为法呢，大无为法怎么起作用呢？像这样有的时候我们老是从我们自己的分别念去，像这样的话对于这个教法方面呢有很多疑惑。所以说呢就是说实际意义上呢，实际意义上的话就说是，如果是一个根性已经到了量的一个人来讲的话，他不需要很多其他的东西，他就说是通过这样一种方式去做就够了。但是就是因为我们有很多怀疑的缘故，为了遣除怀疑，佛陀说呢你要对我的教义观察，所以说我们说要对我们的教义观察的意思就是你不要一概的去信受，你要对这个观察完之后去接受，似乎就是说要让我们去多怀疑的意思。上师昨天晚上也讲把这个问题讲得很清楚嘛，实际上就是说并不是说我们一定要怀疑，你才是一个好的修行者，而是说呢如果你已经有了怀疑了，你就怎么样把这个怀疑通过什么样方式来打消掉，实际上就打消掉之后还是生起信心，仍然生起信心。所以说我们说如果你的这个，如果你的这样根性够利的话，你不需要走这条路也可以，但是如果你是已经有怀疑了，这条路是非走不可，你不走这条路你相续当中疑惑打破不了，打破不了你还是没办法生起信心。所以说当你打破怀疑之后，返回头来还是安住在信心的状态，还是依教奉行的状态。所以说我们就说从这个方面讲的时候呢，啊就是说实际上我们是归根结底的时候呢，最后为什么说密乘当中它就是讲依教奉行呢？就是上师说什么，你一定要去做，这个方面就是说是上师是一个具德的上师，而且你呢是一个就是说是具德的弟子，二者既然有这样因缘的时候呢，就是说上师让你做的事情一定是捷径，啊一定是最快的让你成就的。所以说从这个方面讲的时候，如果是这个弟子的根性够利的话，很快就可以获得解脱，他还没有什么其他的很多的分别念，没有很多的很多的怀疑，他就是认为呢上师的所有的教言就是调伏，就是成佛的一种捷径，从这个方面有的时候呢就可以啊就迅速的成就了。

所以说我们就知道这样一种这个菩提、功德和事业和这个如来藏之间关系呢，是他相续所摄，他相续具有菩提、功德和事业，我们相续当中具有如来藏。然后呢菩提、功德事业是让你认知，首先第一步让你知道相信你哦你具有如来藏，这个首先确定下来；然后就是说你覆盖如来藏的这个客尘是什么状态，烦恼是什么状态告诉你；然后说呢实际上呢就是说你把客尘清净掉之后呢，你就会成佛。然后呢这个方法是什么，上师就告诉我们方法是什么，然后让我们去修法啊、念咒啊、观修啊，全都是方法。所以说如果我们能够在这个方面一门深入地修下去，没有怀疑修下去的话，那么这样一种客尘一定越来越少，如来藏的光明呢利用越来越大，这个时候呢就是如来藏就说逐渐逐渐现前的时候呢，就是佛、法、僧三宝就得到了。

所以说呢像这样的话如来藏是近取因，菩提、功德和事业是助缘，而且这个是一个自相续所摄，一个是他相续所摄，啊是从这个方面讲到的。所以说呢前面这个佛和后面这个菩提呢，实际上它就说是没有两个法，虽然没有两个法，但是呢这个佛、法、僧当中的这个佛呢，是属于这样一种这个未来位所得的自性。那么这个菩提呢？后面这个菩提是他相续现在已经现前的，啊这样一种这个菩提。如来藏和佛、法、僧的这个关系是什么呢？如来藏和佛、法、僧的关系呢，实际上呢就说是这个也不是两个法。实际上就是说在禅位呢就叫做如来藏，凡夫位叫如来藏；然后呢就是说是最后所得现前的时候，这个叫佛、法、僧。而佛法僧和菩提、功德和事业是怎么回事呢？佛法僧等于菩提、功德和事业，啊就是这样二者之间是相等的。那么再进一步分析的时候呢，实际上如来藏和佛、法、僧也是一回事，后面就是如来藏和菩提、功德和事业实际上也是一回事。只不过呢在这个七个金刚处当中，佛、法、僧这三个法是属于所得，就说按照我们现在的位置以这个为标准看的时候，这个是未来的果，这个佛法僧属于未来的果。如来藏呢是如今我们在禅的时候的这样一种状态——如来藏。菩提、功德和事业呢是属于他相续所摄的这样一种这个，他相续当中所摄的这样一种这个证悟的境界和证悟的方便，就是这样。只不过我们就把这个七个法呢，重新分成了三段来讲的。实际上从他的本性来讲，佛、法、僧就是如来藏，如来藏就是菩提、功德和事业。它只不过呢就是说有一个未来所得、有一个能得，有一个在禅的位、有一个是他相续所摄的觉悟位。但实际上如果我们的这个如来藏一旦觉悟之后呢，我们就是菩提、功德和事业了嘛，我们呢就是说我们的这个菩提、功德和事业，就成了其他人觉悟的因了，就是帮助其他的有情的如来藏现前的这样的助缘了，就是这个意思。所以说我们这一旦成佛之后呢，那么我们也具有菩提、功德和事业，我们也具有这样如来藏本来清净的自性，我们也具有佛、法、僧三宝的自性。所以说在究竟位置要七个，七种金刚处就是一个。但是呢目前为止，佛、法、僧是属于后来的，以后要得到的；如来藏是现在我有的，这样一种这个本性；菩提、功德和事业属于他相续所摄。像这样的话就有这样一种三个问题，三个问题和在一起的时候呢，就是怎么样让这样一种这个所得的佛、法、僧三宝现前的因缘，就是如来藏、菩提、功德和事业，从这个方面来了知了。

那么就是说后面要讲“论体一切摄略说，如是七种金刚处。”那么对于《宝性论》的论体一切摄略起来宣讲的话，如是七种金刚处。前面讲佛、法、僧、如来藏、菩提、功德和事业，这个叫七金刚处。那么我们下面讲，为什么叫金刚处？那么首先讲金刚，再讲处。

那么这个地方金刚就是讲所诠义，处呢就是讲能诠句。那么就是说所诠义的金刚，就是讲佛、法、僧、如来藏、菩提、功德和事业，这种所诠的意义呀它的所诠的意义实际上和实相相符的，那么和实相相符的这个所诠义呢就犹如金刚一样。金刚具有两种自性---一种自性是不可摧毁的、坚不可摧的自性。那么就是说佛、法、僧呢是三宝的自性，如来藏、菩提、功德和事业都是无为法的本体，究竟来讲都是大无为法的本体，都是大无为法本体它绝对坚不可摧的，只有有为法这个客尘呢才可以被违品所对治，它不是坚不可摧的本体。而就是说这样一种佛、法、僧三宝等等，像这样一种七金刚处的所诠义呢，它是也属于大无为法的本体，它没有违品可以摧毁它的，所以说这个方面就叫做坚不可摧的金刚的第一种涵义。那么第二个涵义呢就是不可分，不可分呢就是讲不可分别，就是说对于这样一种这个七金刚处的所诠义呢，通过分别念没办法真正的去悟达。现在我们只是对于这个七种所诠义的总相有个了知而已，真正呢就是说是它的这个自相呢一定是无分别智慧的对境。当我们无分别智慧生起来的时候呢，就可以了知它的光明，或者了知它的本体，所以说这个方面叫做不可分。金刚呢就是坚不可摧，金刚也不可分的，啊也没有把它这个分成很多很多的问题。所以说像这样的话我们就说通过分别念也没办法去啊就毁坏这个如来藏的这个、这些这个金刚处的所诠义呢，啊就是说这块也是坚不可摧的，没有所治、没有这样一种对治的这样的本体，也不是分别念能够抉择的。所以说这个方面所诠义呢，实际上呢这两种所诠，金刚的所诠义，就是对照一个主题大无为法的自性。以前我们在学这个《如来藏狮吼论》时候呢，再再提及这个就是大无为法，所以它是一定是坚不可摧和一定是一个不可分别的。

那么这个处呢就是根本的意思，或者就是说依处的意思、来源的意思。所以说这个处呢，实际上就是能诠句，前面就是讲金刚是此处属于这样一种这个所诠义呀。能诠句呢，比如说我们在法本上面看到的佛、法、僧的这个字眼，如来藏这个词句，菩提、功德和事业，我们在讲解、我们在听闻、我们在看这个书，实际上这些呢就叫做“处”。处的意思呢就是讲通过这些处能够了知它的意义，以这个作为依处，啊以这些词句作为所依呢，我们可以了达它的意义，所以说这个叫做“处”的意思，啊能诠句叫“处”。

那么就金刚处呢，本来这个金刚呢它是指是所诠义才叫金刚，但是因为这个词句它表达的是金刚一般的意义的缘故，所以说把能诠句也叫金刚，啊把能诠句也叫金刚，所以说这个能诠句呢叫金刚处。所以说我们的法本当中说这些都叫金刚处，佛、法、僧、如来藏这些就叫金刚处。实际上这些是能诠，啊这些是语言，这些是文字，这个是能诠，严格来讲这些文字不能叫金刚的，但是因为这些文字表达的是金刚的意义，所以这个能表达者、能表达的语言、能表达的词句呢也把这个能诠句取了一个所诠义的名称，叫金刚处。所以像这样来讲的时候呢，就把这些啊就是七种意义、七种金刚处啊，为什么叫金刚处等等呢做了分别。实际上这个是非常重要的问题啊，这个把这个总标如果能够搞清楚，搞了很透彻，我们在学习后面学习的时候呢，就能够知道它的这个表达的涵义了，就是这样。今天讲到这个地方。

**《宝性论》第03课讲义 校对稿**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲《宝性论》。宝性论呢，现在宣讲的是缘起。那么在缘起当中，首先是总标，略说了七金刚处，七种金刚处实际上是全论的这样一种论体的一种归摄。下面我们在学习的时候，分别对于佛、法、僧、如来藏、菩提、功德和事业呢，逐一的进行详尽的学习。

那么详尽的学习之后，我们就对于这个整个如来藏的体系，或者就说如来藏它这样一种自己的这样本体，还有呢其他、他相续所摄菩提、功德、事业，或就说自己成佛之后的菩提怎么回事？然后成佛之后的功德和事业如何安立？那么现在就可以从主要的方式，从总相的方式上面做一个了知，了知的话就对于自己这样一种学习的过程都会产生很大的影响的作用。那么前面是对于总标、略说方面进行了安立了。今天讲的是第二个科判：对照经典

对照经典主要就是讲上面七种金刚处，它的这样一种出处或它的来源。弥勒菩萨他的意思就是说呢，为了针对这些疑惑心重的人，就说你这样安排，佛、法、僧、如来藏、菩提、功德和事业，到底有没有这样的依据呢？是按照你自己的想法呢？还是说有佛经的依据？弥勒菩萨本身是十地的菩萨，是佛陀授记的这样的补处，佛的补处。实际上呢，即便是佛经当中没有的话，弥勒菩萨这样安立的话，也是成为一种可信之处。但是呢，弥勒菩萨为了引导后人，为了打消他们的疑惑，因为后面的人呢，相续当中的烦恼和疑惑都很深重。所以，为了打消他们的疑惑，能够真实的依靠《宝性论》的论典，能够得到最大受益的缘故呢，也说这样一种七种金刚处，或者说这样安排的次第呢，都是依靠经典当中而来的。

**应知七种相次第，依照总持自在王，  
经序有三余四处，菩萨如来差别分。**

应该知道呢,这样一种七种相，七种就是讲七金刚处，它的相呢就是它的体相。那么七种金刚处的体相，还有呢如是编排七种金刚处的次第，都是有来源的，都是有依据的。那么就说“依照总持自在王”，有一部经典就叫做《总持自在王请问经》，那么这个总持自在王是一个菩萨的名字，有的时候叫陀罗尼自在王，有的时候叫总持自在王，陀罗尼就是总持。

那么就说陀罗尼自在王菩萨，他在经典当中，对佛的一种问答当中呢，要对佛提问，佛回答。像这样一种意义当中呢，“经序有三”，就是在《总持自在王请问经》的经序当中，那么有三种金刚处。“余四处”，就是在序分之后的经文当中，有其余的四处的这样一种意义。所以说在这个当中有宣讲的，而且是通过菩萨的功德，如来差别的法功德如是的进行安立。

那么就说是“七种相次第”呢，在注释当中也是，首先第一种就是按照其余的经典当中。其余的经典当中比如说：通过《不增不减经》、《度一切佛智慧功德经》等等，在这个当中，都分别的对于佛、法、僧，对于这样一种如来藏、菩提、功德、事业都有安立。那么就说在一部经典当中，有没有这样安排的次第呢？那么如果是一部经典当中的次第就是依照这个《总持自在王请问经》。

那么在这部经典当中呢，也说经序有三，在序分当中，在经典的序分当中，有佛法僧的安立。佛法僧的安立就是前面我们在讲佛法僧的过程当中呢，讲到了佛陀平等证一切法，或者善逝平等证一切法，像这样的就是讲到了佛宝；然后就说平等证一切法之后，三转法轮，这个就是讲法宝；第三转就是讲善能安置，或者调化无量的有情、弟子的相续，像这样的话，实际上就是讲僧宝。

那么就说佛法僧的这样一种三宝的次第呢，是在经序当中，按照佛的经文，佛的平等证一切法等这样一种经文呢，就讲的已经很清楚了，所以这个就是讲到了佛法僧的出现的来源，还有就是讲佛法僧出现的次第。首先是善逝平等证一切法，然后是三转法轮，然后是善加调伏众生。所以这个次第也是不紊乱的。从这个方面来讲的话，佛法僧的次第是相继出现。然后就余四处呢，就在其他的精彩序分之后的经文当中出现其余的如来藏、菩提、功德和事业，这样一种安立的方法。

那么就说对于这个如来藏的安立呢，在这个经典当中，主要是讲菩萨的差别分。菩萨的差别分就说通过菩萨呢，他有六十种这样一种，净治道的这样一种修法，那么六十种净治道的修法来显示这个如来藏。那么为什么这样讲呢？因为菩萨他自己有如来藏的缘故，你有了这样六十种道位的净治法，才可以清净如来藏的客尘，让如来藏次第显现。

如果根本就没有这样如来藏本体的话，六十种净治道位的这个修法就成了没有意义了。即便是把这个客尘消尽完之后呢，也不会现前这样殊胜的佛果。因为这样一种殊胜佛果的本性，它的自性，它实际上在相续当中并不存在。不存在的缘故呢，所以说虽然是把，通过修行把其他的这些，把这些障垢已经彻底的予以了净治，但是内心当中，这个殊胜菩提果位仍然无法现前的。

所以说在经典当中就通过宣讲六十种差别，六十种能治这样一种修法来对治菩萨修道位当中的障垢，来现前如来藏。那么六十种主要是讲菩萨有四种光明、四种庄严，然后有八种光明，还有十六种大悲和三十二种事业，总共加起来呢，是有六十种修法。也就是说菩萨他通过这样一种六十种修法，就可以清净相续当中的这些障垢。这些修法当中，不管是从他的戒律的角度来讲，还是从他智慧、禅定的角度来讲，实际上呢，如果菩萨相续当中能够生起这样一种境界的话，相续当中的客尘逐渐予以分离，然后内心当中如来藏光明就会次第出现。

所以说这个方面就讲到了通过菩萨的这样一种差别分的法来进行安立如来藏这样的自性，安立了有情如来藏的本体。然后，后面通过如来的差别分呢，就是讲有八十种如来的差别分。通过八十种如来的差别法的这样一种分类，这样一种部分来宣讲其余的三处。因为就说余四处当中的如来藏，通过菩萨的这样一种道位的净治，六十种净治法已经做了安立了。然后呢还有八十种就说这样一种功德法，或者差别法进行安立的。所以说分别就安立了后面的菩提，还有功德和事业，这样三种金刚处。

那么就说是在八十种当中呢，首先也是讲到了十六种这样一种无上的菩提和无上的大悲，这个方面讲到了菩提的这个本体，就是讲后面三种金刚处当中的菩提金刚处。那么菩提金刚处是通过十六种无上菩提和大悲方式来进行安立的。然后就说是这个功德呢，也有这样一种十力、四无畏和十八不共法，总共三十二种。那么三十二种功德来进行安立就说功德金刚处，那么分别对于佛陀所具备的十力等等，进一步的进行安立，进一步进行宣讲，所以这个方面就是讲在经典当中对于功德安立的三十二类法。后面就是对于事业，事业当中也有三十二种大事业。佛陀呢，在成佛之后三十二种大事业，通过三十二种大事业来调化有情，将有情安置在殊胜佛地。所以说这个方面是讲到了后面的三十二种，总共加起来有八十种。

所以说呢，通过这样八十种差别法，八十种功德分法呢，像这样就安立了这样一种佛，如来的差别分。所以说呢，如来藏是对应菩萨的这样一种净治，然后呢，就说后面的菩提、功德和事业是通过后面如来差别的八十种法来进行安立的。所以弥勒菩萨就详尽的在这个当中，对照经典来宣讲七种金刚处的来源，然后呢就说如是编排了次第呢，也是按照佛经的次第如是进行编排的。

**丙三、决定次第：**

那么下面是讲第三个，决定次第

决定次第为什么要从佛法僧到这个如来藏，然后到功德、事业，这个次第能不能够调整呢？那么就说这个次第能不能够说是首先来讲后面的菩提、功德、事业，再讲如来藏等等，这样次第能不能紊乱呢？这个地方讲的话，这个次第是决定的。次第决定的根据如何？下面就是讲到次第决定的根据。

**从佛有法从法僧，从僧获得藏智界，**

**终获智慧胜菩提，力等具利众生业。**

就说这个佛、法、僧、如来藏、菩提、功德、事业的这个次第呢，不能紊乱，这个次第呢，是如是决定的。那么为什么是如是决定的呢？下面从几个根据呢逐渐进行安立，第一个呢就是讲，从佛有法；第二个呢是从法有僧；第三个呢从僧获得藏智界；第四呢是终获智慧胜菩提；第五呢是力等；第六呢是具利众生业。所以说呢像这样的话，通过这样一种次第呢，就把这样一种七种金刚处逐一的安立，不紊乱的方式进行安立的。首先就是讲从佛有法。那么为什么首先讲佛再讲法呢？

因为所有的法都是从佛而有的。虽然有些地方我们认为修法之后可以获得佛果，但实际上从法是可以获得僧众的果位的。这个法从何而来呢，这个法实际上是从佛而来的。即便是佛在因地的时候修的法，佛在没有成佛之前不是说法已经有了吗？实际上，佛在成佛之前所修的法，这种法是以前诸佛所宣讲的，以前诸佛所遗留下来的，所以说这个法，仍然是从佛而有的。尤其是下面在讲法宝的时候，或者是在讲其他的这个意义的时候，讲到佛法实际上是佛陀证悟法界的一种等流。如果说世界上没有佛的话，就不可能有成佛的方法，成佛的方法就不可能真实的安立，所以说这方面讲的时候说，是从佛而有法的。

释迦佛示现在印度金刚座，在南瞻部洲成佛的时候，他老人家在最初的时候，也是在成佛之前也没有遇到一个真正的法。虽然也显现上也去拜访很多外道的禅师，也是学习了很多世间的共同学处，但实际上这些方面都不是真正让他成佛的法。佛陀依止这些外道，依止这些世间的教授学习工巧，学习禅定的时候，也都把他们的所学法全都掌握了。掌握之后佛陀发现这里面没有成佛之道，这里面没有解脱之道，所以最后又把这些全部放弃，然后自己到金刚座去觉悟的。自从佛陀从金刚座证悟之后，这个时候有了佛，有了佛之后呢，从佛的相续当中流露出殊胜的正法，三转法轮是从佛相续当中流露出来的。所以说法在佛之后，这个是决定的。从佛而有法的缘故。然后第二个就是从法而有僧。

因为如理如是的实践了佛陀所宣讲的法要，内心当中生起了证悟的缘故如是的安立僧宝。此处的僧宝是从圣僧的角度讲的，不是一般意义上的僧。实际上即便是一般意义上的僧，也是从法而有的。比如说你要成为出家人，要成为出家人、说你要成为比丘的话，这个也是必须要依靠佛陀安立宣讲的羯磨仪轨。实际上这些羯磨仪轨，出家的方法都是法。所以不管是从前面我们讲的世间的小僧，成为居士也好，成为沙弥也好，必须也要通过仪轨来得戒，成为合理的身份。比丘也是需要正法才能得到比丘的身份。所以从世间凡夫僧的角度来讲，也是从法而有僧。从圣僧的角度来讲，如理如实的实践法义，相续当中生起了证悟的时候，如是就得到僧宝的名称。

比喻讲就是佛陀在鹿野苑。佛陀在鹿野苑转法轮之后，也是五比丘，首先是乔陈如尊者，后面是其余的四个比丘。像这样内心当中对于四谛的法要，生起了证悟。对四谛的法要生起了证悟的缘故，世间上从此三宝具足了。因为佛宝首先已经圆满了，佛宝已经成佛了。第二就是佛在鹿野苑宣讲了圣法，给他们宣讲了“此是苦，汝应知”乃至于“此是灭，汝应证”等等的四谛法轮。这个就是法宝出现于世。那么法宝出现于世之后，这个时候给五众、给五个比丘宣讲以及五个比丘次第证果，这个时候就从真实意义上正式获得僧宝的名称。所以从此之后佛法僧三宝就俱全了。从这个方面安立了从法而有僧，这个例子就是这样的。

比如说对我们而言也是这样的。我们现在是一个凡夫人，我们如果要成为一个大乘的僧宝，或者获得一种真正意义的圣僧的话，也必须也要对佛所传下来的一种殊胜的法要，比如说空性，如来藏光明等等，对这样一种法进行实践，内心当中产生无分别智慧的证悟，产生一个证悟之后呢，你就获得初地菩萨的果位。从初地开始获得圣僧的名称，这个就是真实意义上的僧宝。从现在的人获得僧宝的次第，也是从法而有的。如果真正要从凡夫到僧宝过度的话，实际上也是要修持正法。比如说，在资粮道当中修持的四念住、四正断、四如意足，或者修持五根五力，在资粮道和加行道当中也是要对于法、哪些是获得初地的顺缘，哪些是获得初地的违緣，必须要一一辨别，辨别完之后要实修止观次第。对止观次第修持比较纯熟的时候可以现证初地的果位。获得初地果位现证法界之后呢，这个时候就获得了僧宝的自性。从初地到十地之间，实际上都是大乘僧宝的自性。从这个方面来讲是从法而有僧。

然后下面讲，【从僧获得藏智界】。那么就是说从僧宝而获得藏智界。那么这个藏智界就是如来藏。藏智界的“藏”字就是如来藏的意思，“智”就是智慧，“界”就是种姓。从僧获得如来藏智慧的种姓。

此处说如来藏智慧的种姓是从僧而获得的吗？如果是从僧而获得的，是不是如来藏就成了一种所生法了？因为它是从僧宝的能生因而现前的这样一种所生果的缘故。此处呢，从僧获得藏智界并不是真实安立成能生所生。安立成能生所生就是错误。《宝性论》当中绝对不可能从这方面安立能生所生的观点。

那么就是说藏智界是大无为法的本体，大无为法的自性。是不是一种可以重新获得的呢？它不是可以重新获得的。这个地方重新获得，它是一种安立。或者从某种意义上来讲，把藏智界安立成成佛法身的近因。那么成佛法身近因如何安立呢？

这个方面，我们前面在讲如来藏的时候，大概泛泛讲，总的来讲，只要有如来藏，就会有成佛的因。但是如果在进一步的安立的时候，这个如来藏在乃至于没有现前僧宝，没有获得初地菩萨果位之前，如来藏都是属于处在现象的状态，都是被二取的障垢包裹的严严实实的，一点都没有办法显露的，没办法显露它一点的自性。所以每一个众生、一切众生都具有如来藏的种姓，但是一切众生没有办法开显这样如来种姓。也就是说这个种姓没有苏醒。怎么样才能让如来藏苏醒，让如来藏成为真正成佛的因呢？

在《入中论》当中讲到，初地菩萨开始进入到了佛家族。初地菩萨开始进入到佛家族，实际上和这个地方的意义可以对照的。那么就是说虽然一切众生平等具有如来藏，但是你没有到达初地之前，还没有办法真实安立成了佛家族的一员。成为初地菩萨以后，就正式安立成为佛家族的一员。此处的藏智界就是说如来藏的客尘被分离的一部分，然后它的本体显露了一部分，这样一种状态，这个方面就叫做藏智界。界就是种姓。那么如来藏智慧的种姓，那么这个地方智慧的种姓就是说它的智慧已经显露了一分，已经开始部分显露了。已经开始部分显露了、这样一种如来藏是智慧的殊胜种姓。它就和一般众生相续当中被二取包裹的严严实实的这种如来藏从显现上面已经有差别了，这个是真正成佛的近因。因为它的种姓，经由成为圣僧的身份的缘故，它已经显露了一部分，那么这种显露的一部分，他就成为可以很迅速成佛的因了。就是处在这种状态。所以说呢，一般有情相续当中的如来藏，总的来说是一种成佛的因。但是如果真正要成为成佛的因，就是从获得初地菩萨开始的。所以此处的如来藏就是这个意思。从僧获得藏智界。不是说以前如来藏没有，现在重新获得一个如来藏的种姓，不是这个意思。如来藏虽然本来有，但是在获得初地之前，它是属于二取的状态，属于现象的状态，所以说呢这个光明一丝一毫没有显露。光明一丝一毫没有显露，就不能以这种来作为成佛的最近因。所以真正要成为成佛的最近因，就是如来藏的种姓开始苏醒了，二取开始逐渐分离了，这个时候就叫做藏智界。那么有了这个基础的话，很快就可以全分显露如来藏的本体。所以从这方面讲的时候，叫做藏智界的意思。所以这种藏智界就是获得苏醒的种姓，或者比一般凡夫人更加接近成佛的这样一种殊胜种姓，是从僧宝而有的。如果没有获得僧宝之前，你的如来藏无法现前。什么时候获得僧宝，什么时候你这种藏智界就现前了。所以叫做从僧获得藏智界。这个次第也是决定的。

“终获智慧胜菩提”那么就是说终获呢，就是通过藏智界为因，然后终获智慧胜菩提，因为这个智慧是属于佛的如所有智和尽所有智，那么这种殊胜的菩提实际上是智慧的本体、是智慧的自性。那么这样一种殊胜菩提的智慧本体呢，他是通过藏智界而有的，前面讲过了。那么这种藏智界是成为佛陀法身自性的一种最殊胜因，最殊胜的种性，这个就是说种性已经苏醒的状态，已经彻底苏醒了。所以说种性彻底苏醒之后呢，依靠这样一种藏智界的这样本体，就可以获得殊胜的果位，因为他已经见到了一分的如来藏光明。所以，在这个基础上见到了如来藏光明这个无分别智慧，他已经现前了，有了这个无分别智慧之后他要远离这个客尘了，非常的迅速。

经典当中讲了，就是佛经当中讲了，如果愿意的话，初地菩萨七天可以成佛的，七天就可以获得佛果。这个是显教的经典当中讲的很清楚。所以就是说，我们说乃至于你没有获得藏智界之前，不要说是七天，像这样我们在轮回当中已经流转了多少劫了，没办法数这个劫数，但是呢从来都没有说是七天之后怎么怎么样的，一直被二取包裹的很严实的缘故呢，一直没有现前过菩提。但是只要从获得藏智界开始，获得初地果位开始，如果愿意的话，七天就可以成佛。这个方面就是讲很殊胜的、很快成佛的身份，或者很快成佛的机缘，乃至于僧宝，乃至于获得藏智界。从获得藏智界开始，最终一定可以获得智慧的殊胜的菩提。所以这个方面是以藏智界为近因，如是生起殊胜菩提的果位的。

然后有了这样殊胜的菩提证悟之后呢，就开始通过菩提而有力等。这个力就是讲十力，“等”字就是四无畏、十八不共法等等殊胜的功德，这个功德属于菩提的分支，前面讲这个是菩提的分支。什么时候有了菩提，什么时候就有了这样十力等功德。没有获得菩提果位的时候呢，这个十力等功德呢，无法显现，所以说呢这样十力的功德呢完全是通过殊胜菩提才能够具足的，因此说呢首先有菩提，再有力等功德。这个十力等功德，虽然他的本体来讲和菩提无二无别，但是没有现前菩提之前，没办法现前十力等，显现了菩提就会显现十力，从这个角度来讲的话，就说通过菩提而有十力等，这样的功德。

然后具利众生业，就是因为有了功德的缘故呢，才会有具利众生的事业，就具足利益众生的事业。那么这个具足利益众生的事业，从哪里开始的呢？就是有了这个菩提和有了这样菩提的功德，有了十力、四无畏、十八不共法，有了十力等功德的缘故呢，他就会展开任运自成的、无勤广大的利益众生的这个事业。所以说后面呢，要成为像佛一样的利益众生者，要成为佛一样的弘法利生的事业的话，实际上你必须要具有佛的功德。如果没有佛的功德，你没办法做佛的事业。所以说佛的事业一定是在十力的基础上，所以说佛陀利益众生的这种功效，远远超胜其余的这些利益众生的事业。所以说佛陀他利益众生的事业是无可想象的。平时在一般凡夫人的时间当中，稍微度化了几个人，然后做了一点事业的话，实际上和佛的事业比较起来，没办法相比的。所以为什么这样讲呢？因为自己相续当中，不具备十力等的功德，而且这些烦恼、业惑很深重的。佛陀相续当中的一切的这个客尘垢染，全部消尽了，所有的功德法在相续当中全部具足，所以说在这样一种的前提之下，他展开弘法利生的事业，他就无比的宏伟、无比的广大。所以说这样具利众生业一定是通过功德等而成立的。也就是从这方面讲到了次第是决定的。那么就是前面分析的六个次第的话，就是从佛有法、从法有僧。所以说我们在对照金刚处呢，佛法僧，然后是如来藏，然后菩提功德事业，从这个方面一个一个对照起来的是时候，他的次第就是决定的。

那么这个次第是决定的，那么这个讲法呢是和第一个总标略说当中的讲法次第，就说讲解的方式上面是稍微不一样的。从他的主因来讲，当然就是如来藏近取因来讲，是没什么讲的。但是从佛法僧是作为这个助缘还是菩提功德事业作为助缘，这个方面是稍微不一样的。

因为我们前面在讲总标略说的时候，佛法僧是属于所得，然后菩提功德事业是属于他相续的助缘，这个方面就讲到了一种次第，通过所得来讲能得因。这个方面是通过所得能得方面进行安立的。那么此处决定事业的时候是从佛有法，从法而有僧，从僧就安立藏智界，然后获得菩提功德事业。然后从这个方面讲的时候呢，佛法僧就成了助缘，然后菩提功德事业在这个颂词当中，不是讲他相续的助缘，而是说从自己如来藏现前的菩提、现前了功德、现前了事业，从次第来讲这是第二种次第了。两种次第都是论典当中的含义，两种次第我们都要理解。

所以第一种是佛法僧作为所得，是属于自相续现前的法，也就是说这个佛法僧实际上是自相续现前了菩提功德和事业了，从这个方面来进行了安立的。那么此处是从佛法僧作为助缘，然后菩提功德事业是自相续的所得。这方面有这样的安立，但实际意义上我们前面分析的话，从了义的角度来讲佛法僧、如来藏、佛陀的功德事业他就是一个本体。

所以佛法僧当中也包括了菩提功德和事业。所以我们说事业佛法僧作为助缘，换句话来讲，也可以说通过菩提功德事业作为助缘。那么佛法僧作为所得呢，也可以说是菩提功德事业作为所得，这个方面不过是讲解方式上面稍微有一点点不一样而已，那么就说这个僧呢，就是事业，通过佛陀的事业可以教化其他的人，获得这样一种殊胜的证悟，像这样讲的时候以这个佛法僧也好，或者菩提功德事业也好，这个方面都是讲法不一样，实际意义上面是完全相同的，完全是一致的。如来藏是作为近因的角度来讲的，前后两个次第当中的如来藏，作为近因是没有变化过的。稍微不同的地方是以佛法僧作为助缘，或菩提功德作为助缘。那么就说以菩提功德事业作为他的所得，还是以佛法僧作为所得。实际我们分析的时候佛法僧就是普提功德事业，菩提功德事业就是佛法僧。所以说以哪一个作为所缘，哪一个作为所得，意义上面没有丝毫抵触的地方，讲的时候有这样不同的讲解方式，这个方面需要了知。所以前面是对于七金刚处的总要略说已经做了安立了，然后对于经典的来源也是做了安立了，然后七金刚处的次第为什么不能紊乱呢，这个次第也是做了交代了。这样的话我们对于七金刚处他的分支方面这个法呢，就可以产生一个比较全面的认知，也可以遣除怀疑，来进行一种彻底的信受。这个方面也通过三个颂词利进行了安立。

**乙二、广说论支分二：一、广说所得三宝之支分；二、广说能得因缘之四金刚处。**

下面讲的是第二个科判，广说论支分二。一，广说所得三宝之支分；二，广说能得因缘之四金刚处。

那么广说论支当中有个广说所得的三宝，前面按照第一种总标略说当中讲佛说佛法僧三宝是所得。那么像这样的话所得三宝的分支就进行逐渐的安立。然后第二个是广说能得因缘四金刚处，通过安立能够获得三宝的因是如来藏，缘是菩提功德事业。像这样的话对于后面的四金刚处进行广说。

**丙一、广说所得三宝之支分分三：一、抉择三宝各自体相；二、安立三皈依之理；三、宣说三宝之释词。** 首先讲第一，广说所得三宝之支分，分三：一，抉择三宝各自体相；二，安立三皈依之理；三，宣说三宝之释词。

那么对于所得的三宝分支，首先是指三宝各自的体相，什么是佛宝、什么是法宝、什么是僧宝。像这样我们要通过这样的学习之后，详尽的理解。详尽的理解了这样三宝的体性，我们才可以说皈依三宝。否则我们说皈依三宝，你皈依三宝的体性是什么呢？你所皈依的三宝有什么功德呢？都不知道。都不知道的话你相续当中的信心没办法产生一个无伪的清净的信心。那么就是说皈依的本性是信心，所以说如果你对于所皈依处没一个清净的信心的话，也没办法产生一个殊胜的皈依。所以说从外面的住持三宝的角度来讲还是从自相续的自性三宝的角度来讲，你要产生这个皈依心，必须要了知这样的自性，从外而内，最后 对于本具三宝的自性产生一个随顺心，这个叫做皈依了自性三宝了，他不是皈依了外在的三宝，而是皈依了内心当中本具的功德三宝。这个方面了知了这个自性之后首先我们知道，我皈依的佛陀，首先是外在当中我皈依了释迦佛，释迦佛有什么功德？释迦佛具足如是、如是的功德，所以他是我的皈依处；我皈依正法，正法具有什么体相呢？正法具有道谛和灭谛的自相的缘故，所以说我要皈依这样一种正法；皈依僧宝，僧宝具有什么功德？具有两种智慧——如所有智和尽所有智，具有不退转的功德。所以说我对于僧宝要进行皈依，所以从这方面讲的时候呢，了知了三宝才能说皈依三宝，不了知三宝没办法说皈依三宝，所以有的时候我们在学习佛法的过程当中呢，当然不能说其他的这样的讲法有误，但是就是在讲皈依的时候呢，有的时候讲很浅，佛嘛就是两千五百多念前一个印度的太子出家成佛了，像这样觉悟了，觉悟之后就讲了法，就这么简单就把佛宝做了介绍。法宝呢就是讲了现在的经典哪或者修行的方式，像这样就把讲法宝。我们要皈依法宝，僧宝就是讲你们要恭敬僧人，供养他们要恭敬他们像这样就讲僧人，僧人是我们修行的助伴。像这样的话也可以这样讲这是一种共同的讲法，但是了义的经论当中，深层次的讲三宝的时候，这方面我们还是要了知的，了知完之后才可以对我们所皈依的对境升起信心，这样就会发起一种深刻的皈依心，永远也不会退失的皈依心，那是通过彻底的了知所皈依对境的自性之后才了知的，所以说以前我们学习过随念三宝经，随念三宝经中对于三宝的自性也是有详细宣讲的。此处呢，对于佛宝法宝僧宝从大无为法的角度来讲或者从比较了义的角度来讲，怎么安立这个佛宝或者最后来讲的话，这些三宝是一体的观点了知这些之后呢对我们的信心对我们的皈依心呢，是有很大的好处很大的帮助，了知完这些自性之后，我们智慧加深信心才会深入，那么这样一种信心就不容易退失了，所以说我们首先抉择三宝各自的体相，然后再安立三皈依，皈依佛皈依法皈依僧的这个道理，然后第三个呢才宣说三宝的释词。

为什么叫宝，平时我们讲三宝那么就是为什么叫宝呢，此处就说是这个《宝性论》通过六个根据来安立这个宝，像这样我们知道的的确确这是宝，不是其他的这些石头瓦块这些东西。

**丁一、抉择三宝各自体相分三：一、究竟皈依处佛宝之体相；二、佛所说圣教法宝之体相；三、持此法僧宝之体相。**

**戊一、究竟皈依处佛宝之体相分三：一、以赞叹说佛宝；二、别说彼义；三、广说彼等对应。**

首先讲的究竟皈依处就是讲佛宝，那么就是真正安立起来的时候就是说是究竟的皈依处是唯一佛宝，下面还要进行安立的，首先就讲第一个呢是以赞叹说佛宝，通过赞叹的方式来宣讲佛宝的功德，颂词当中讲到，

**谁无初中后三际，寂静自觉而证知，  
既已觉悟令他觉，宣说无畏常恒道，  
执胜智悲剑金刚， 割截一切苦苗芽，**

**摧诸见林疑虑墙，如是佛陀我敬礼。**

那么谁具足这些功德的我就对他进行敬礼，因为佛陀具有这些功德的缘故呢，我就对于如是的佛陀呢恭恭敬敬的顶礼，所以第一个谁智和后面的我敬礼呢是整个一个含义，就说谁具足中间的功德，我就对他做恭敬的顶礼，那么就说具有这个功德的唯一是佛陀的缘故呢，所以我就对佛陀做恭恭敬敬的顶礼。

那么在两个颂词当中呢，讲到了六种或者说八种差别法的功德，那么就说是六种是广说，然后可以把六种摄于两种功德当中，加起来是八种功德。

那么首先是无初中后三际是属于一类功德，然后寂静是属于第二类功德，自觉而证知呢属于第三类功德，这个方面这三种是属于自利，自利加进来就属于第四种了。

然后就说既已觉悟，这个是第二类他利当中的第一种，“**既已觉悟，令他觉道，宣说无畏常恒道，**”之间是属于第二类，“**执胜智悲剑金刚， 割截一切苦苗芽，摧诸见林疑虑墙”**是属于第二类当中的第三种功德，然后这三种功德是属于他利里面的功德，所以这个后面也是四种，前面四种后面四种加起来就是八种，就说分别宣讲的时候呢，是六种。

但是加了自利圆满和他利圆满两种功德的缘故呢所哟总共加起来是八种功德，那么这八种功德。首先我们次第宣讲，首先宣讲的是自利圆满的功德，自利圆满的功德就是讲这个无初中后三际、寂静自觉而证知，那么这两句话就讲到了自利圆满的功德。

首先是无初中后三际，“无初中后三际”这句话讲的是佛自利当中的无为法，就是安立佛陀相续的，佛陀是一种无为法的自性，是一种无为法的功德，那么就说是初中后三际呢，他是有为法的一种特征，有为法的特征，初最初升起，中间安住、最后毁灭，所以这个有初中后三际有这个时间的这个区别都是一切因缘法的特征，都是一切有为法的特征，比如说这样一种因缘，他显现因缘主要是来自于我们的心，以心作为主体。所以上师的注释当中也讲，一切有为法是心心所的自性，都是心和心所，所以实际上我们觉得似乎除了心心所之外，还有一个外面的这个色法，但是这些色法都是心所变现，真正按照这个安立的时候呢，只是安立心心所就够了，他都是或者心的自性或者心所法的自性，所以说一切的因缘来自于具有心，什么使你具有分别心的时候呢，什么时候就在上面可以安立因缘，什么时候具有分别心的时候，在这上面就可以安立有为法，心本身是有为法，心所造的东西也是有为法，所以说我们说是一切的凡夫一切的有为法，都是具有生住灭的自性的，最初有这样心的升起，中间有安住最后有毁灭，所以说这样一种具有初中后三际的法呢都是属于因缘法，都是属于变化的法，都是属于有为法无常的法，那么对于这些法呢，前段时间我们学习《如来藏识有论》（36:21）的时候呢，这些法实际上变化的缘故呢，或者因缘所生的缘故呢，他们自己是没有本体的，没有本体的缘故呢，把这些安立成一个客尘，欺惑的法，它是一种客尘法、是欺惑的法，因为它是一种变化的、因为他是依靠因缘而产生的缘故，自己没有本体、自己没有自性，所以说对于这样的法全部安立成有为法和因缘法等等或者说把他安立成客尘，划在客尘的正因当中，这样也是可以的。

所以说有初中后三际的法呢，他是属于有为法、因缘法，那么无有初中后三际呢就是讲到这个无为法，这个无为法就是没有初中后三际，虽然就说我们在安立观待有为法的无为法时候呢，说这个无为法虚空也是没有初中后三际，但是这个是个假立的常，假立的没有初中后，他因为是观待有为的无为的缘故呢，这个无为实际上也会有为，因为他是一个观待法，这个无为法为什么安立他是无为法呢？这个无为法他没有自己的本体，虚空、兔角、石女儿，他没有自己的本体，他只是观待了这些色法生住灭的变化之后呢，自然的变化之后呢，观待了有为法才安立的这个无为法，所以这种无为观待有为的缘故呢，她也是观待法，他也是因缘法，所以说他是因缘法的缘故，他也划在有为当中，虽然他名称上面叫无为，但是呢因为他观待因缘的缘故，他也叫有为，中论当中有这样的安立的方式的。

所以说这个地方的无初中后三际，不是一种假立的无初中后三际而是真实义当中的无初中后三际，那么这个真实义就是讲大无为法，佛的自性，那么这个无为法，并不是观待有为的无为，观待有为法呢，佛相续当中已经灭尽了，观待有为的这个无为法也、这个自性也灭尽了。所以这二者之间的观待法，实际上并不是佛相续当中的这样一种自性本体，佛相续当中的自性本体，是绝对没有初中后。因为他的这个如来藏本体已经彻底圆满现前的时候，显现的时候呢，像这样已经大智慧的本体、法身不变的这样的功德，如是已经现前了。所以就说在佛的相续当中呢，没有这些因缘法，没有这些变化的法，也没有这些客尘的法，然后这个时间也没有，这个初中后的时间也不存在了，空间这方面也是没存在的，所以说并不是说到底是哪个方向呀，或者到底怎么样一种时间、怎么样一种空间这方面全都离开了，所以说佛陀的这样一种本体呢，次第圆满的本体已经现前了大无为法的自性，所以说以无初中后三际，来代表这个就是佛陀的无为法的法体。

然后第二个呢就叫做寂静，寂静两个字是讲什么呢，寂静两个字就是讲佛的本体，任运自成，那么寂静和任运自成之间有什么关系呢，首先来讲不寂静才能讲了知寂静的问题，那么首先这个不寂静呢，就是讲了有身口的戏论、还有分别念的勤做，身体和口都有这样一种戏论，没有安住在真正的法性当中，还存在他的这样一种戏论，所以身有身体的戏论，口有口的戏论，这个方面就是不寂静。

然后自己还具有分别念，分别念就会有分别念的勤做，比如说我今天要做什么事，今天我中午吃什么东西呀，或者今天我要修什么法呀，这些方面都是通过分别念来催动的，通过分别念来催动的东西，都是勤做的法，所以说这方面有身口的戏论的缘故，有分别念的勤做的缘故呢，他的相续三门都没有寂静，那么所以说我们了知了不寂静，我们再了知寂静就容易了，像这样的话就说是没有身口的戏论，也没有分别念的勤做，这方面就叫做一种寂静的自性，那么这种寂静的自性就叫做任运自成。

为什么任运自成呢？因为你如果有身口戏论的缘故你没有办法任运自成，你怎么任运自成呢？还处于身口的戏论当中，或者说你还有分别念的勤做，你想今天我做这个事情，明天我做那个事情，或者佛陀想了，如果假如说佛陀讲了，我今天要度化这类众生，明天要度化那类众生，这些方面就属于一种勤做，有分别念的缘故，所以说他做事情的时候，就是勤做的方式来做的，没有办法任运自成，那如果说他以寂灭的身语的戏论，也寂灭了分别念的勤做，没有这个分别念的勤做的时候，他就叫做任运自成，没有分别念的扰动就叫做任运自成，所以说从一个角度来讲，八地菩萨他在出定位的时候他就是说勤做的方式已经远离了，没有勤做了，那八地以下都有这个有相，有勤做，前面学习入中论等的时候呢，就是说八地、七地，像这样的话，像七地以下呢、七地以下这样的菩萨呢他有相有功用的，有相有功用，那么就是说七地菩萨是无相有功用行，八地菩萨是无相无功用行，像这样就是这个没有达到七地之前都是又有相又有功用，有功用就是有勤做的意思，有相就是指有勤做，然后七地菩萨方便度圆满的缘故，所以这个属于这个无相。下面六种，六地当中的相没有了，但是勤做还有，他出定位的时候，他的无分别念还没有获得自在，无分别念还没有获得自在，所以像这样讲还是有勤做的。八地菩萨开始无相无功用，既没有相止也没有功用，这个功用就是勤做，就是说没有勤做，所以这个八地菩萨出定位的时候没有勤做，但是这个方面是针对下面的这些诸地菩萨而言，那么针对佛来讲，仍然还是有细微勤做的，因为他的分别念就是说，虽然他的出定位是无分别念自在了，但是这种无分别智和佛陀的智慧来讲，他还是属于一种稍微有细微的分别，有细微的分别，所以说观待于最初的分别念来讲呢，叫做无分别智，而且无分别智自在，无分别智自在安立的时候，就是无有勤做的缘故，没有勤做就可以安立无分别智获得自在，所以这个方面要有任运自成，为什么就是说八地菩萨。一个八地菩萨修一个法，所有的八地菩萨同时修这个法，他就是说在这个无有勤做的任运自在的方式当中，很快就成佛了。他这个不动地呢，就是说他根本不需要勤作就成佛，他是从这个方面来进行安立的，所以说在这个方面，安立菩萨的这个勤作任运自成，他也是相对于下地菩萨安立的这样一种修法，真正来讲佛陀是真正的任运自成。完全所有的分别心，全部寂灭在法界当中，没有丝毫的分别念，所以说这个时候的智慧，就是真正无勤作的智慧，佛陀度化众生是没有勤作的。

当然我们说度化众生是属于后面他利了，但是就是说安立他利圆满你必须要自利圆满嘛，此处佛陀安立无勤作，他只要有无勤作这样一种他具有无勤作这样智慧的缘故呢，才有任运自成。有了任运自成的时候呢，利益众生的时候才可以无勤地、任运自成的方式来展开弘法利生的这个大事业，所以佛陀利益众生他是不需要勤做的，有些经论讲佛陀在度化众生之前，还要做一个思维，这些方面是不了义的讲法，实际上就是在《文殊请问经》当中讲，在经论当中讲，佛陀在做利益众生的事业的时候不分别，他没有做任何的分别，但是仍然可以就是说任运地度化众生，这些方面就是说佛陀有这样一种圆满的无分别智，他有圆满无分别智，他没有分别但是有一种无分别智慧，他可以照见一切的因缘，可以随类而度化，但是没有丝毫的分别念的勤做，分别念已经完全消失在法界当中了，这些方面就是讲佛陀不共的特点。这些方面是通过寂静来了知任运自成，主要就是讲这个有戏论、有勤做的话，他就不寂静。那么无戏论无勤作他就是寂静，这个方面就讲到了任运自成，只有无勤作才能够任运自成，有勤做是没有办法任运自成的。

那么下面讲【自觉而证知】，佛自利的第三类法，佛自利圆满的第三类法就是自觉而证知。自觉而证知就是讲不需要其他的因缘，尤其是不需要他人讲解的因缘，像这样的话来证悟的，是自觉而证知的，那么为什么不需要其他人讲解的因缘呢？那么就是说有的时候我们想，还是需要讲解吧？你看很多人证悟的时候他是需要上师的讲解啊，或者就是说佛是不是也需要别人的讲解？当然从佛，成佛的显现上来看的时候呢，佛陀成佛并没有经过什么人的讲解，给佛陀讲解的这些法都是错误的法，以前佛陀在显现上，在依止一些外道修禅定的时候，可能也给佛陀讲了很多这些：你应该这样修持、你可以获得解脱，你那样修止你可以获得解脱。佛陀一修持的时候获得非想非非想定，获得这样无所想定，佛陀后来发现这不是正道，所以说别人给佛讲的这些东西呢，都没有真正作为佛成佛的一个参照，没有办法以这种作为成佛的（参照）。所以显现上面佛陀是自证的，自己最后在金刚座面前不需要任何人的指点，他证悟了这样的一种佛果。

我们固然可以去讲解这样的意思，但是这样讲解的话还是太浅了一点，单单从这方面说佛证悟的时候呢，没有经过别人这样去指点他，没有通过依止其他的上师善知识，就佛这一世而言，他没有经过其他的上师善知识指引他就成佛了，但是还没有办法发掘这里面自觉而证知的意思。

那么这个地方自觉而证知的意思就是讲，他这样一种智慧是属于自然智，那么这种自然智慧不是需，不是通过因缘和合而有的，不是听过，不是经过别人言说之后才生成的，这种智慧在无著菩萨的讲义当中，上师在讲义当中、注释当中引用了无著菩萨注释当中有一句话，就是实际上佛陀的智慧不是通过其他这个他缘这个，就是说没有通过思闻、没有通过其他这个上师讲闻之后呢，讲解之后听闻之后证知，因为他这种智慧是什么呢？

是自己的一种自在智慧，无言的一种本体，无言的本体他就是说无可言说的，无可言说的本体怎么样去指点呢？哦，别人给你指点的时候就是说，这个是一种，你的智慧怎么怎么，这个方面是属于一种有言说，有言有诠，有言有诠的这个本体不是他这样一种内心当中的这个无言智，所以，关键的问题是他内在的智慧是一种无言智，他没有办法通过别人的语言来证知，像这样没有办法通过别人的语言来证知。如果通过别人的语言来了知的话他是一种戏论法，他不是一种真正的一种自然智慧，所以说就是说有些时候讲呢，这些佛证悟的时候呢，这些大的证悟的时候呢，就是说这样是无私智慧，这个是无私智，这个是一种自然智这个是无言智，所以像这样的智慧呢都是属于这样本体的，他的智慧是属于无言智慧的本体，所以说他不需要通过其他人的语言，通过其他的能诠，来诠解他的智慧怎么怎么样，没有办法诠解的，他只有通过自觉，都是通过个别自证，除了你的个别自证来证悟之外，其他人的语言没办法来指点，没有办法通过其他人的语言来描绘，比如说上师的语言来描绘你的智慧是这样这样的，你通过这样的语言来进去之后呢，还是实际上语言本身，他是没有办法真正去描绘他的智慧的。所以当你证悟的时候还是个别自证，如果你证悟的时候，你发现上师的语言他是一个方便，让你趣入方便而已，真正这个智慧的本身，他是一个无言的一种本体，他是无言本体的缘故呢，从这个角度来讲，不需要上师的这样一种智慧，叫无思智。

有的时候无言智不需要通过这样一种言诠来趣入的，或者说他不是因缘的缘故所以叫做自然智慧，自然智啊、无思智或者叫做讲的这个无言智啊，这样，所以当你这样一种智慧，你要证悟只有一种方法，个别智证。其他的语言可以作为一种助缘，助缘而已，但是助缘本身并不是真正的智慧，所以说呢你证悟的时候，还是通过个别智证的方式来了知的，所以这个时候是自觉而证知，佛陀这样证悟，从显现上来讲没有依止他的上师，自己证悟了，也可以理解，然后从内在的层次来讲，他智慧的本身是一种无思智无言智的缘故呢，不需要通过其他的他人言而证知的，他以自证的方式证知的，所以这个方面讲自觉的证知，这三种就叫做佛陀的自利圆满，加起来就四种。

然后下面讲了佛陀的他利圆满是怎么样，安立了呢，他利圆满也有三种功德，然后第一个呢是“既已觉悟”。既已觉悟就是讲佛陀他利圆满当中的第一类，他利圆满是以智悲力，以智悲力三种功德来进行开显的，那么就是说第一类功德就是智慧，佛陀的智慧，智慧的体现就是讲既已觉悟。既已觉悟这四个字，就是讲佛陀的他利圆满的第一因智慧，虽然说智慧，你可以划在自利当中，但是此处讲利他。

如果你想要利他的话，首先你自己的智慧要圆满，如果你要给别人讲解、这个法师怎么怎么样的话，本体怎么怎么样，你自己首先要觉悟，你直接有了智慧之后才能够把这个智慧传递给他人，才能让别人生起这种智慧，所以第一个就是要讲智慧圆满，这个智慧圆满要通过前面这个“无有初中后三际”无为法体，然后呢寂静这个任运自成，还有自觉而证知不缘他缘这三种因缘来，就是说来凸显了悟觉悟的意思，说怎么觉悟了呢？就是前面有了这个无为法等等三种这个自利圆满，这三种圆满的这个本体，就叫做智慧利他的因的第一因，就是讲既已觉悟。

然后第二个就是大悲，大悲就是讲佛陀利他的第二因，大悲就是令他觉、宣说无畏常恒道，那么自己觉悟之后呢，因为佛修道就是为了利益众生的，为了令别人觉悟的，所以一旦自己觉悟之后呢，他要做的唯一的事情就是利众的。

所以说他的大悲心是周遍的，大悲心周遍，因此从方面讲的时候，修道的时候，他要修大悲，但是修道没圆满的时候，他的大悲心也没圆满，当他修道圆满的时候、成佛之后，他的大悲心也就到了顶点了，到了究竟了。所以说我们可不可能说佛到了、成佛之后呢，他的大悲心没有了，绝对不可能，绝对不可能。所以说最初没有修道的时候，我们没修道的时候，大悲心也没有，开始修道的时候我们说什么时候，开始入大乘道，大悲心有的时候入大乘道，这个把标准讲的很清楚，所以初地菩萨入定的时候，你有了这样一种胜义的菩提心，你和这个胜义菩提心同时大悲心也就有了，所以因地的时候你的修道没有圆满，大悲心也没有圆满，当你的修道位圆满的时候，你的大悲心也到了究竟了，所以佛永远不可能有舍弃大悲心的时候，从这个方面我们来分析也是这样的，所以说令他觉，宣说无畏常恒道，这个是必然的事情。一定会给众生宣讲这样一种正法，所以说为了令他人觉悟的原故呢，佛陀也是宣说无畏常恒之道，宣说无畏常恒道。当然这个方面也是从最了义的角度而言的，最了义的角度而言，那么佛观照其他众生的根机，三转法轮当中也宣讲有畏之道，也宣讲无常之道，这个也讲了。

比如说给小乘宣讲了这个畏惧之道，那么给小乘讲什么畏惧之道呢，生死轮回是可畏之处，生死轮回是可畏之处，象这样的话你们要从生死轮回当中脱离出来，所以说这些小乘的修行者遵随佛的教言，他把这个生死轮回视如洪水猛兽一般，绝对是远离的，所以让他在轮回中多待一分钟，绝对不干的，所以当他入灭的因缘到了，绝对是要入灭的，他对这个生死轮回、在苏醒种性的时候，他就非常厌恶，非常想要出离这个，所以当他这个修道成功之后，他每天还在观想这个轮回的痛苦等等等，这个时候因为他的业未尽，所以没办法舍报的时候，他还是要每天观修这样一种痛苦等等，那么一旦他的因缘成熟，他要入灭了，他要入灭之后呢其他的，他要入灭的时候马上舍弃，比如说佛陀和哪个尊者，富楼那尊者，还是哪个尊者，迦叶尊者（52:41分）对话的时候，去边地教化众生，别人如果他骂你怎么样，打你怎么样，他都回答了，然后最后说要杀你怎么样呢，如果杀死怎么办，他就说杀死我，我感谢他，因为他帮助我入灭了。所以说从这些对话来讲的时候，他们对这个入灭的方面还是欢喜的，他只不过是自己不能自杀而已了，像这样如果是别人把你杀死了，那非常好，帮助我进入了涅槃，他就从这方面讲，他们对这个生死轮回特别特别想要出离，很想出离。所以从这方面讲的时候，实际上从这个角度来讲，不得不给他们讲轮回的可怖，如果不给他们讲轮回的可怖，没办法发起出离心，没办法很极切的心，想要修道而从轮回获得解脱，佛陀针对这类根性，暂时没有办法常住轮回的，没办法让他们在轮回当中一直的帮助众生，生不起这种心的人怎么办，给他宣讲畏觉道，让他首先获得这样一种解脱果，再说。获得这样一种解脱果之后，慢慢引导，最后就可以发起常住轮回的心，那么这个道也是无常的，因为他必定要舍弃这样的法而进入大乘的原故，所以他是无常的。

而又说大乘的道呢，他是一种无畏常恒道，无畏可以针对前面这个有畏而言，那么佛陀宣讲了这个大乘的教义，尤其是了义的教义呢，他是无所畏惧的，那么就说他不畏惧生死轮回，他不畏惧生死，大乘的道就是这样的，不畏惧生死轮回，那么生死轮回为什么不惧呢，因为他就知道这个生死轮回的本性是如梦如幻，对于一个如梦如幻的东西，如果你证悟有什么可畏怖的。所以麦彭仁波切在《经庄严论》中讲对于大乘的人，你讲生死过患要有限度，不能过份，对于大乘的行者，你过多的讲这个生死的过患，他就要从菩提心当中退失，最后就不干了，不发大乘心了。所以说对于大乘行者，你宣讲这个生死轮回的过患呢，宣讲出离心，宣讲这个方面，你要有个限度，宣讲你要有一定时间，他生起了出离心之后，你马上给他宣讲如梦如幻，马上你就给你宣讲入轮回，入生死这样一种必要必性，马上要宣讲一切生死都是如梦如幻的，这个就能保持他的利他心，他就能够发起这样我要入轮回，救度众生的这样一种意乐，所以说象这样讲的时候呢，对于大乘修行人来讲的时候讲法的时候他主要是以幻化为主，所以上师实际上给我们传法的安排时候，我们都知道，中观讲的非常多，上师讲的这些空性，讲的很多，我们自己学习空性也很多，所以实际上我们学习空性很多的时候，我们就知道五蕴如梦如幻的，轮回世间如梦如幻的，象这样都是如梦如幻，所以说我们如果相续中有了一个如梦如幻的见解，上师说你们要常住轮回，你们要发起菩提心，象菩萨一样要度众生，这个时候就很容易接受了，很容易接受。

但是呢出离心也要讲，如果你自己还贪恋轮回的话，你入轮回就不是那种大悲心入轮回，象这样就是通过业力牵引入轮回，或者通过你的烦恼而入轮回，这个就和一般的凡夫人一模一样了，没什么差别。所以既要讲出离心，也要讲，尤其要多讲如梦如幻，如梦如幻。这样一种如梦观，如幻观的话，这个时候对于痛苦就不会把他当作一种实有的痛苦，不会见到这个轮回这么长，实际上轮回他是如梦如幻的、这个时间也是幻化的，你认为是无数劫，你认为是很多劫，实际上在菩萨眼中看起来这个也没有什么，这个时间也是假立的，这个轮回的痛苦也是假立的，没有什么，而且在这个里面还可以获得很多利益众生的快乐啊。象《经庄严论》当中对这些方面讲了很多这样的窍诀。所以说大乘讲的是无畏道，大乘讲的是常恒道，常恒道就是讲获得法身果位，获得法身果位，这个就是常恒不变之道，就是说这个法身是常恒的，所以说获得法身的道就是常恒道。

那么就说这个小乘呢，他这个道不是常恒道，他不是获得究竟法身果位的直接因，他是获得一个阿罗汉果的因，在阿罗汉果因，从阿罗汉这个果位起定之后，才可以开始入大乘，这个是慢慢开始引起菩提心的，所以佛陀宣讲的是无畏常恒道，也就是说和此处的《宝性论》的这些教义相对应，〈宝性论〉的这些教义属于无畏常恒道。所以为令他人觉悟，宣说无畏常恒道，这个是大悲圆满。那么下面就是讲这个力量圆满。

**“执胜智悲剑金刚， 割截一切苦苗芽，摧诸见林疑虑墙，如是佛陀我敬礼。”**那么力从什么地方来体现呢，力是从智悲圆满来体现，所以这个方面说执持殊胜的智悲剑金刚，就说这个智悲圆满叫做力，力就讲一种能力，力量，就是能够帮助众生，真正让众生能够从轮回当中获得解脱，那么这个力量来自于哪里，这个力量一定来自于智悲，你有怎么样的智悲，你有怎么样的力量，如果你没有智悲，你就没有这样的力量，如果你有了智悲，你就有了这样力量，智悲圆满了，力量也就圆满了，所以我们为什么说佛智悲力圆满呢，或者我们为什么说上师他智悲力圆满呢，从这方面讲也是这样的，所以说从这方面讲，从佛陀的角度来讲，他是有完全有力量，完全从他自己的角度来讲，完全有力量帮助众生从轮回当中完全获得解脱。

一般而言，就说我们今天学这个《入中论》、《宝性论》这个教义，一般而言，一个初地菩萨他可以帮助其他的人安置在初地的果位，以他自己的能力，以他自己的能力，把他们安置在初地果位，一个二地菩萨能够把其他众生安住在二地果位，他自己是处在这个果位当中，所以他知道怎么样通过修持到达这个果位的方法。阿罗汉他有这个能力把众生安住在阿罗汉的果位当中。

那么佛有这个能力把众生安住在佛地，那么他有什么样的能力，他的智悲决定这一切，你的这样一种智慧，你的悲心怎么样，那就决定你的力量是怎么样。所以说佛他可以把其他众生一略安置在佛地，他有这个能力，那么这个能力来自于智悲，智慧和悲心的圆满。

那么此处就讲到了通过执持殊胜的智慧悲心圆满的这个宝剑，那么这个宝剑是可以割截一切苦苗芽，那么通过智慧剑来割截一切苦苗芽，通过智悲的金刚来摧毁见林疑虑墙，他是这样进行对照的。金刚他是摧毁见林疑虑墙，宝剑是割截一切苦苗芽的。那么这个苦苗芽是苦果，见林疑虑墙是苦因，就是讲这些烦恼。所以说这个力就是讲，佛陀的这样一种殊胜的力、可以摧毁众生的苦果和苦因。

那么首先摧毁苦果是通过智悲剑来割截一切苦苗芽，那么因为如果这个苗芽，这个痛苦的苗芽没有割断的话，他会不断的相续，不断的增长，最后就会变成一个很大的苦，变成一个很大的苦树，所以象这样的话，当这个智悲剑金刚，这个智悲剑就可以把这个苦苗芽割断，割断之后，他不会再相续后面的痛苦了，所以象这样的话就把痛苦比喻成苗芽一样，象这样的话，宝剑可以把这个苗芽斩断，所以说佛的能力呢，能够摧毁一切痛苦，一切众生的痛苦。如果把今生的痛苦，通过这个智慧把这个痛苦斩断之后，以后的痛苦不会相续，五蕴的痛苦不会相续，所以说这个方面主要是从摧毁苦果这个角度而言的。

那么从摧毁苦因，是从智悲金刚来摧毁见林和疑虑墙，见林和疑虑墙这个方面是讲两个，一个方面见林，林就是森林的意思，稠林的意思，见就是讲诸种见，诸种见此处以五种见为首进行安立的。

首先讲萨迦耶见就是讲我见，第二个是邪见，邪见就是讲没有因果这个方面就是叫邪见，然后就讲到了边执见，边执见就是指常断见，有无见就叫边执见，然后是见取见，认为自己的外道见很殊胜，然后是见近取见，认为自己的修行很殊胜，外道的修行是很殊胜的，这个方面就讲五种见为首。

那么五见为首，那么有了五见一定会有烦恼，众生烦恼他是由五见而产生的，所以说象这样的话，就是佛的智慧金刚能够摧毁见林，这个林子呢就讲非常多，非常给以摧毁，一大片森林如果长得很密的话要把这个摧毁掉很困难，但是这个金刚他有这个不共的能力，而且也是智悲金刚，所以象这样讲金刚有不共能力，无坚不摧的，所以通过这个金刚也就可以，金刚也是帝释天的武器，他和阿修罗作战的时候，这个金刚是无坚不摧，象这样这个金刚，并不是我们现在世间当中这个金刚，有的时候看我们的金刚杵能不能把这个树砸断啊，有的时候我们觉得肯定有一定的困难，象这样的话这个是一个表示了，真正的这个金刚是代表无坚不摧的天人手中的金刚，他的力量尤其很大，象这样讲的话，他可以一下子把其他的这些都能够摧毁。所以说是摧诸见林，佛陀的智悲金刚可以摧毁有情相续当中、又密又说是又高大的这样的种种邪见稠林，比如说萨迦耶见，邪见，边执见，见取见，见近取见，象这样的话就通过佛的事业，通过佛的力量全部都可以摧毁。这个方面就是摧诸见林。

疑虑墙就把这个疑惑比喻成一堵高墙，你如果被围在这个高墙当中你是没有办法获得自由的。所以说如果众生他在修道的过程当中，有种种的疑虑，比如说对因果方面有疑虑啊，对四谛修法有疑虑，对如来藏的修行有疑虑啊，他就说，他就有疑虑的时候，他就会想，我有没有必要，值不值得把我的一生精力投入到修道当中啊，万一这个道没对，我不是又担误了一生吗，享受也错过了，修道也没有结果，所以他有疑虑的原故他就没办法一心投入，总是有这样一种我是不是值得把这样一生奉献给佛法，值不值得把这一生奉献给修行啊，象这样的话这个因果是不是不虚耗的，象这样我去修布施持戒有没有功德啊，象这样的话有这个疑虑的话，他修法的时候，他绝对不可能勇猛直前的，没办法勇猛直前，所以说这个方面疑惑他一种障碍修道的一种大的障碍。

所以说这样的话佛陀就通过他的智悲的宝剑，智悲金刚就可以完全把疑惑全部摧毁，所以佛在世的时候任何人提任何问题，全都可以作一个圆满的回答，都可以作圆满回答，所以说从这个方面讲的时候佛陀可以摧毁一切疑虑墙。佛涅槃之后从佛的经典当中也能够找到这样一种圆满的答案，所以佛在世的时候，佛就随方解缚了，象这样的，佛涅槃之后，弟子把佛经汇集成教典，然后可以从佛经中找到这样一种圆满答案，或者是说佛法流传下来之后，一代一代的善知识，他们掌握了佛法的精髓，因此说象这样的话也是代表了佛作度化众生事业，也可以善巧的解除一切有情的疑惑。所以说这样一种高大坚固的疑虑之墙，通过佛的智悲金刚一下完全可以摧毁，所以具足这样一种功德，所以说这个方面是讲他利圆满，三种法他利圆满，所以说三种自利、三种他利，象这样的话加起来六种，再加自利他利八种。

如是佛陀我敬礼，那么就说这个如是佛陀我敬礼是对于如是具足这些自利、他利圆满的佛陀恭敬顶礼，这个和前面的谁字是对应的，谁具足这些功德呢，佛陀具足这些功德，所以对于具足如是功德的佛陀恭恭敬敬顶礼，这个是以赞叹的方式来宣讲的佛宝。

那么今天就讲到这里。

**《宝性论》第04课讲义 校对稿**

诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，

离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《宝性论》，那么<<宝性论>>当中宣讲了七金刚处,就说宣讲所得的佛法僧三宝,然后呢能得佛法僧三宝的种姓如来藏,帮助苏醒这个如来藏的菩提功德事业的这些助缘。

现在我们宣讲的是所得的三宝的自性,那么所得三宝自性当中呢首先宣讲的是这个佛宝,那么佛宝当中呢有三个问题,其中第一个问题,赞叹宣讲佛宝的功德呢,已经宣讲完毕了。今天讲的是第二个问题“别说彼义”,那么别说彼义呢，实际上第一个科判当中赞叹说三宝,和第二个科判当中别说彼义呢,上师在讲记当中呢，他是以能力和所力两个方面讲的。

能力呢是根据,所力呢实通过能力而安立的这样一种这个本体,实际上这样一种这个能力、所力呢，他只不过是在成立佛陀的这样一种殊妙的功德,通过能力的这些因，比如说无有初,或**三际**来成立无为法,通过寂静来成立任运自成,像这样的话通过能力和所力的方式进行的安立,所以说前面这个赞叹说佛宝呢主要就是宣讲的一些能力的因,通过能力的因来赞叹佛宝,那么今天宣讲别说彼义呢是所力这样一种果,能力的因和所力的果二者之间的关系,颂词当中讲到:

乙二、别说彼义：

**无为法体任运成，不依他缘而证知，  
具有圆满智悲力，具足二利唯佛陀。**

那么如果说是进一步宣讲的话,无为法体呢，就是讲到了没有初中后三际，那么因为没有初中后三际的缘故呢，这个就是无为法的本体，然后呢就说是寂静，就说没有勤做的缘故呢就是任运自成，自觉而正知呢这个是“不依他缘而正知”的意思。

那么就说是这个具足了无为法体，任运成，和不依他缘而正知呢，这个就是具有圆满的智慧。那么就说是依靠这样一种，就说是圆满智慧呢，在这个前面颂词当中有这个觉悟令他觉，宣说无为常恒道，令他觉呢，宣说无为常恒道呢，这个是圆满了悲，然后执持智悲见金刚等呢，这个是讲圆满了力，具足二力为佛陀呢，就前面三种呢是具足自利的佛陀，那么后面三种呢，是具足他利的佛陀，实际上呢佛陀是圆满具足自他二利，通过如是的这样六种根具，六种能力和所力来成立佛陀，是圆满二利的，那么首先呢是无为法体，前面是通过没有初中后三际的这个能力因来成立的。那么因为这个佛陀他的智慧的本体，他是一种无变恒常的自性法，所以说呢一切的这个变化的法，他都是因缘所成，因缘所成的法从某种意义上来讲的话，是属于一种欺惑性的法，属于欺惑性的法呢，所以说欺惑性的法在这个法界自性当中呢，这一种法也是不存在的，然后这样一种法也不可能是圆满一切资粮之后，现证法界之后佛陀的这样一种本体，因为佛陀的本体如果是刹那生灭的话，他有很多绮语的过失，就像前面我们在学习这个《如来藏狮吼论》当中呢也是对于这个缘因缘的法、欺惑性的法、非谛实的法、这些全都是空的法，不存在的法，像这样的进行了安立，那么佛陀的这样一种殊妙功德呢他要成为一种究竟的皈依处，他要成立一种就说是究竟的实相，那是绝对不可能、是欺惑、非谛实或者这样一种因缘所成的法。那么意思是说呢这样一种佛陀的这样一种自证功德呢，第一个法就是讲无为法体，没有初中后三际的这样无为法体，他是不欺惑的这样一种殊妙自性。

那么第二个呢就是讲任运成，那么任运成呢，就使讲前面通过寂静来证成的，这个寂静就是讲没有身口的戏论，然后呢也没有分别念的勤做，没有这样一种戏论和勤做的缘故呢，称之为寂静，也就是说这种寂静呢他是一种无勤的意思。那么因为没有任何勤做的缘故呢，所以说这个就是任运自成，那么这个任运自成呢，也就是说这样一种佛陀的这样一种殊胜智慧，他也是一种任运自成的一种殊胜的智慧，那么这种任运自成的本体呢，首先在佛相续当中具足，然后呢在利益众生的时候呢，显现成无勤的这样事业的来源。那么佛陀要利益众生的时候呢，不是通过身语的勤做，也不是通过分别念的这样一种造作来利益有情的，而是呢，完全周遍在一切处，没有任何勤做，那么因为如果只要是有勤做的话就不可能是任运的，如果是勤做的话绝对不可能是任运的，意思说从这个方面讲的时候呢，这样一种寂静是对照的是任运自成。

然后呢就是讲到不依他缘而证知，那么这个就是讲到了这个各别自证的智慧，各别自证的智慧呢，实际上通过各别自证的智慧来安立不依他缘而证知，那么就是说这个他缘就是说，讲闻的这些因缘，或者其他这样一种善知识的因缘等等，那么因为这样一种智慧的本体，他是一种自然智，他是一种无为法的自然智慧，而其余的善知识的因缘呢，他是一种可以说显现上面来讲的话是一种有为法的本体，他作为一种助缘是可以的，但是呢，就说真正的智慧的本体呢，不可能是通过其他人的讲闻的方式重新形成的，或者就是说这样一种他人的语言呢，也没办法真实来直指这样一种这个究竟的实相，所以说从他证悟的角度来讲，这个证悟所证悟的这个智慧本身呢，他是一种无言的本体，无可言说的本体。所以说呢要证悟得时候，是不需要他缘来进行证知,尤其是不需要他人的讲说的因缘来进行证知，而证知的时候一定是各别自证的这样一种智慧的。

所以说这个方面我们讲得时候,有的时候说呢你需要其他的助缘,有的说不需要其他的助缘,实际上就说是从一般的次第而言的话就是说我们如果要修持佛法,乃至于说有的时候上师直指自己的心性啊,这个方面似乎是依靠他缘而证知的,但是如果严格来讲的时候这个证悟的时候，他还一定是一种各别自证，证悟的时候一定是各别自证，那么无垢光尊者在《心性休息》当中讲的时候呢，如果一个人要从梦中醒来的话，他一定是自己醒来，啊，一定是自己醒来，所以说一定是自己醒来的时候，我们说别人摇晃你，让你醒来，别人在你脸上泼水让你醒来，这个算不算是自己醒来呢？这方面我们就说呢，有的时候需要这样一种外面的一些助缘，但是醒来一定是自己醒来，如果自己不醒来，其他的这些人做再多的助缘，如果自己不醒来的话，也没有任何的这个，没有任何的帮助。所以说真正醒来的时候，除非你自己觉悟了，从这个梦当中觉悟过来的话，是你自己要去觉悟，自己就单从这个本体而言的话，他的确是不依他缘的，所以说我们要搞清楚，有的时候是说从他的助缘的角度来讲的话，也说明需要依靠一些助缘，但是真正要醒悟，真正要觉悟的话，还是自己觉悟，不管从哪个方面来讲，觉悟的时候是自己觉悟的，所以说真正的各别自证的智慧，还是不依他缘或者说是自己各别自证，从这个方面来说也可以了知。所以这个是不依他缘而证知的意思。

然后呢“具有圆满智悲力”具有圆满的智慧，那就是前面所讲到的三种像，三种智慧的像，一个是无为，无为法的这样一种智慧的本体，然后是无勤作的任运自成的本体，和各别自证的本体。那么有了这三项呢就叫做圆满智慧，那么就是说具备了圆满智慧的自性之后呢，因为有悲心的缘故呢，前面讲过了令他觉，宣说无为常恒道，依靠这样一种这个能力，就证成佛陀具有圆满的悲心。那么因为佛陀有圆满的悲心，所以说他会给其他的众生来宣说这样一种这个无为和恒常的这样一种这个修行大乘之道，然后呢就是说圆满的力呢是能够，前面所讲的为什么佛陀具有圆满力呢，是因为佛陀通过殊胜的智悲的这样一种见金刚，能够摧毁一切有情的痛苦，和摧毁一切有情痛苦的因，那么能够摧毁有情痛苦和痛苦的因呢，这个就是一种能力，佛陀圆满具备能够摧毁痛苦、众生痛苦、苦果和苦因的能力，所以说这个叫做具备力、具足这个力。

那么就是说佛陀在摧毁有情的这样一种痛苦和苦因的时候呢，他不是说只是摧毁一点点，实际上就是说他的能力能够将众生所有的痛苦都能够摧毁，一切众生的完全的痛苦的因呢，完全的摧毁，因为佛陀完全能够照见一切有情的根性，然后呢，对于一切有情的这样这个调化的方式呢，也是非常通达的缘故，所以从这个角度来讲佛陀圆满具足这样一种力量。那么这样具足二力呢，是佛陀的具足自利和他利的就称之为佛陀，虽然有些世间上的人呢，也具足一些自利二利，但是这个是非常欠缺的，乃至于就是说声闻和菩萨呢，具足一定的自他二利，但是和佛陀相比较的时候，都不叫做圆满的具足。啊不具足圆满的这样一种二利，所以真正具足圆满二利的就是前面所讲到的，一方面具足圆满的智慧，一方面具足圆满的悲和力呢，这个叫做圆满的二利。

那么就是说是从具足圆满智悲力的角度来讲的话，我们说这个是一个非常圆满的，否则的话就说有些世间当中讲的话，有些人他具有智慧，有些人具有智慧呢，但是他如果，假如说一个人具有智慧但是没有这样一种悲心的话，他也不可能，啊不一定用这样的智慧去帮助别人。因为他有这样智慧，但是呢悲心缺少的话，世间上会有这样一种情况的，他的智力很高，但是呢就是不想去涉入世间，不想用自己的智慧去帮助别人，所以说像这样讲的时候，有智慧没有悲心呢这种智慧不一定能成为利益别人的因。

那有些人呢就说是具有悲心，但是呢没有智慧，有想帮助别人的心，但是呢这个能力非常欠缺，他没有一种善巧的方便。啊就是非常想帮助别人，但是没有这样一种智慧，这个也是一种痛苦。比如说初发心的菩萨，初发心的菩萨呢就说是看到众生非常可怜，有的时候呢就求到自己的门下，但是呢就说是这个自己的确是没有这样一种智慧帮助别人来抉择你，应该这样做应该那样做，具足，啊缺少这样一种悲心，缺少这样一种智慧，虽然具足悲心，但是就说爱莫能助的一种情况，啊干着急的这样一种情况。

有些人呢就具有这个力量，也许有一定的力量，但是呢没有智慧没有悲心的话，那么这个力量呢，就说没有智慧的缘故，他不知道怎么样去使用这样一种力量。没有悲心的缘故呢，也没有、没有不了知怎么样就说帮助，通过力量去帮助别人。所以说呢就是说是这样一种智悲力，如果是缺少的话，都是啊就说不能够圆满做成自他二利的。

那么又说佛陀呢，他对于这个智悲力是完全圆满的。因为佛陀有这个智慧，所以能够照见周遍一切的所知。那么周遍一切所知的时候，有悲心的缘故呢，他就用这种周遍一切所知的这样智慧帮助别人。次第次第引导众生从轮回当中获得解脱，而且呢也有这样一种力，那么这个力呢，是因为智悲圆满了这个力的缘故，所以说能够摧毁痛苦，啊摧毁痛苦的这样一种这个因缘。所以，这样方面我们就知道了这样一种圆满的这个，圆满的这个自他二利呢就是佛陀。

然后呢就说是了知了这个，啊圆满的一切功德是佛陀，我们就知道为什么我们要发誓成佛呢？我们发誓成佛的原因，就是说是只有圆满了佛的这样功德之后呢，帮助众生，啊才是就是最具足最圆满的能力。前面我们说过嘛，反正就说如果你成佛的时候呢，你依靠自己成佛的能力，绝对可以将众生安置在圆满佛地，你有这个啊功能，你有这样一种能力。所以，如果说是你是一个菩萨的话，虽然菩萨也是有这样一种很强利益众生的能力，但是呢和圆满智悲力的佛陀，比较起来的时候呢，他度化众生的时候呢，也不一定是这么任运的，然后呢他的这个能力呢，也是稍微欠缺。所以说真正能够圆满度化众生的就唯一就是佛陀而已。

因此说呢，我们自己要，首先是呢是要考虑到利他的问题。我们在修菩提心的时候呢要考虑利他。就说考虑到众生他就是非常的这个痛苦，或者说处在无明当中，自己要担负起利益有情的责任。然后呢，就发了这个愿之后呢，就怎么样利益他呢？依凭现在我的这样一种这个身份，依靠我现在的智慧和这样一种能力来讲，远远不能够真实的利益众生。所以说呢这个时候就想，那么真正能够利益众生的就是成佛，所以说为了利益众生的缘故呢成佛。

当我们就是说成佛，你到底这个成，所成的佛是一个怎样的本体？如果我们对于所成的佛一无所知的话，我们说哦，为利众生愿成佛，那么这个方面呢有些有些时候呢是有所欠缺，有的时候变成一句口号而已。所以说我们要学习到底成佛利益众生，他具足怎样的一种功能了。在这个颂词当中，还有或者这一段当中，还有在后面讲菩提功德事业的时候呢，把这样佛的这些种种的这些啊这样一种这个殊胜性啊，佛陀的殊胜的种种证悟功德一一讲出来。一一讲出来之后我们就知道，哦在我自己的相续当中，第一个我就圆满具足这样一种佛功德，只不过呢，就说是这个我现在有客尘障垢，没有办法显露出来而已。

那么如果通过修持这个殊胜的方便的话，一定能够现前这样的功德。那么有朝一日，如果我现前了这样一种佛功德之后呢，我就可以任运自成的来度化众生。就像释迦佛一样任运自成的度化众生，像一切佛一样任运自成的度化众生。所以从这个方面讲呢，对自己为利众生愿成佛，这个所成的佛果，啊就有了一个非常详细的了知了，那么就不可不会是一种，啊一种非常就是说是这个飘渺的一种愿成佛的心态，而是说对自己所成佛的佛果的本体功德，有了非常殊胜的了解，所以说这个时候发心的时候呢，就知道我一定要去求这个圆满佛果，因为就是说佛果有如是如是如是功德的缘故，所以有了这些功德值后就能够利益众生了。

从另外一个角度来讲的话，啊就说我要将众生安置在佛地，那么将众生安置在佛地，实际上现在我所度化的众生，他自己也具足，比如说这个颂词当中所讲到的这些无为法体、任运成等等，他相续当中实际上这些功能都是具足的，但只不过呢现在他没有苏醒种姓的缘故，他有无明的缘故呢，啊就说有这么圆满的功德沉溺在轮回当中，所以说我要度化的这个，我要度化的众生他也是具足这样一种潜能的，也是具有这样一种圆满功德的。从这个方面讲得时候呢，自己发心的时候呢，那也就说是真正能够发起利益他人的心。啊从这个方面讲也是这个可以了知的，所以说对我们说，为利众生要成佛的这样一种这个所成的佛果呢，通过学习这些啊论文呢就可以有一个非常深刻的认知。

还有一个问题呢就说，平时我们说在依止上师善知识的时候，我们说观，要了知上师就是佛的这样一种本体。而且尤其是说我们说上师是三世诸佛的本体，那么到底就是说是上师具足了三世诸佛的本体，具有什么样的功德呢？哦实际上在这个颂词当中就把这个上师所具足的佛功德，给我们做了详尽的宣讲。那么就是说，实际上有的时候我们看上师，他就是一个一般的凡夫人一样，好像是一般的善知识一样，和我们就一样的具足这样一种血肉之躯啊，好像也是有这样一种吃饭睡觉等等的行为。但是就是说在《心性休息》当中啊，或者在《功德藏》当中也是这样讲的，那么在不了义的这样一种讲法的时候，好像和一般的人一样的，但是在了义的境界当中呢，他就是和凡夫人完全不一样。那么从哪些人和，哪些方面和凡夫人完全不一样呢？就和这，就从他内心当中本具，不是说隐藏了像如来藏一样和我们一样的如来藏，而是说他已经完全觉醒了这些功德，但只不过呢是在度化众生的时候呢，他显现成一般的人的样子度化我们和众生呢，进一步有一种亲近的这样一种沟通的能力。有这样一种因缘的缘故呢，只不过是外表上面显现成一般的凡夫人的样子，实际上呢，他内心的证悟是具足这些二利功德的，像佛陀一样的具足这种二利功德。所以说他的智慧也是无为法的这样一种智慧，已经圆满现前的，任运自成的智慧已经圆满现前了，各别自证的智慧已经圆满现前了，所以具足这样一种智悲力的功德。

所以我们说所依者上师呢，就是上师昨天也是在讲这个上师的这些种种的，具足这样一种条件的时候呢，也把这些就讲的很多。实际上呢，就说这个《宝性论》呢他就也可以说是作为我们现在学习《前行》的一个补充嘛。补充也可以，从这个方面讲也可以，因为就说在《宝性论》当中讲上师的这些这个体相的时候呢，它是从其他的侧面宣讲上师善知识具有的功德。而真正的就说上师是佛的本体，那么到底是，上师是具足怎样的佛本体呢？哦就是具足这些功德，无为法的功德啊乃至于说圆满智悲力的功德啊，像这样的话都是具足的。所以说呢就是说，我们为什么要这样讲呢，因为就是说是学习佛法，啊学习佛法，或者就是说是上师调化弟子，像这样的话是两方面的事情，啊不是一方面的事情。两方面的事情就是说，调化者，啊就能调化者，他要具足一定的这样一种这个条件。所调化的有情呢，他也许要具足一定的条件。如果这二者之间，只是具足了一种因缘，那么这个所谓的调化的这样一种这个，啊调化的名言，就说这个调化的事情是无法安立的。怎么调化？能调所调。啊能调者善知识，啊所调者这样众生。所以说怎样才能够顺利的进行调化的这种事业呢？就说能调者他要具足一定的功德，所调者他也具足一定的条件。所以说能调所调的这样一种因缘具足之后呢，调化的这种事情才可以真正的顺理成章的发生。那么，如果说是只是上师具有功德，而我们不具备条件；或者我们具有条件，上师不具有调化的功德的话，像这样调化的事情就不能够发生。那么现在我们要所宣讲的是呢，能调者他的因缘是具足的，啊能调者她的因缘是完全圆满了。比如说从能调者佛陀来讲的话，你看具足二利，那就说他这个圆满的智慧、圆满的悲心、圆满的这样能力，从能调者佛陀来讲呢，是圆满具足的。然后就是说从能调者善知识的角度来讲的话，他是具足圆满的智悲力的。那么就是说所调者我们，所调者我们那就说如果要成为上师的调化对象的话，那你要必须要成为一种法器。那么如果你没有真正成为一种所调，那么这个所调当然可以从泛泛的角度来讲，所有众生都是所调，但是在从所有众生来讲的话，有些这些众生，有些是一种以后以后才能够调化的因缘。有些呢还是处于尚未结缘的状态，有些呢就是说刚刚结缘，有的时候呢就是依止上师也许多少世了，像这样的准备相续要成熟的这个状态。所以说，从这个方面所调的角度来讲呢，有直接的调化，啊有间接调化。但是间接调化就是比较遥远的，那就是，啊就说调化起来的话也许就比较困难，或者因缘因为缺少的缘故呢，马上调化就说是很没办法发生这样的事情。

所以说如果我们要成为直接调化的话，很快从轮回当中解脱成为调化这样一种事情发生的话，首先我们自己要具足所调的这样一种法器，所调的法器呢，昨天上师已经讲了很多了，自己就说这些清静观或者这些智慧呀、这些安忍啊这些都要具足，具足之后呢才能有这样的调化，但是实际上就说很多这些条件当中呢，就说最关键一点就是依教奉行的这样一种问题，那么如果有了依教奉行呢，就可以成为一种这个真正的调化机缘，即便是说以前没有很深的福报，但是如果内心当中有一个稳固的依教奉行的这样一种誓愿，那么很快就可以从这样一种这个就说是烦恼当中得以调化的。因为就说我们现在看的话就说，我们为什么要依教奉行，为什么要对上师善知识这样教言不违背的方式去直接实行呢，我们就从圆满智悲力这三个方面讲的时候就很清楚了，那么就说是因为我们相信善知识她是佛陀这样一种化现的缘故呢，因为她是三世诸佛化现的总集，所以如果说上师他是善知识的总集的话，一定具有圆满的智慧，具足圆满智慧的缘故呢对你的根根底底呢，就看的清清楚楚的，如果说他没有具足圆满智慧的话，那么肯定是你应该本来应该用这个法来调化的，但是他没有圆满智慧的缘故，就没有看到这一点，给你宣讲了一个其他的调化方式，像这样的话就说是对你的根基呢，就说是不对应，不相应的缘故呢也许就错过调化的因缘，但是呢就说，上师他具足圆满智慧的缘故，所以说呢对于你所有的根性，你应该通过什么样的方式来调化，你应该走怎么样的路线，或者说你什么时候能得到调化等等，对这一切呢因为有圆满智慧的缘故是看的非常清楚的，那么如果我们真的对上师有这样一种信心的话，我们就相信上师对于我的根性呢，看的非常清楚，所以说上师给我指引的这样一种修行方式呢，对我而言也是最迅捷的，那么这个方面呢是一种智慧的表现。

还有就是讲悲心的表现，那么如果说上师只有智慧没有悲心的话，那么就说他也不一定关照你，他看到你能够这样调化，但是他没有悲心的缘故呢他不想利益你，没有利他的心他不想利益你，所以说自己也不可能成为真正所调的对像。也没办法从善知识处得到真正的调化。但是呢就说上师有这样殊胜的智慧，也有这样一种殊胜的悲心的缘故呢，他不可能就说是不会关照弟子的，或者说明明有这样一种这个最迅捷的方式，但是他不给你讲，明明你很快就会从轮回当中获得解脱，但是他就眼睁睁的看着你流转看着你轮回就不给你宣讲，这个不是悲心的体现。所以说又看到你的这样一种根性、又有这样一种殊胜的悲心，所以我们说这样一种上师他在调化的时候能力也是完全具足的。

因此说呢从这个方面我们来看的时候呢，就说他既然有这样圆满的智悲，从这方面根据的时候，我们从这些根据我们就可以了知呢，就说上师现在给我们开示开显的解脱道呢，也就是最相应我们当前自己最相应我们自己当前根基的解脱道，所以说不管是让我们去做广大的闻思，就说我们要学加行也好、前行也好、中观论点也好、学很多其他的法也好，实际上就是说从我们现在的根基来讲这个就是最迅捷的路，如果明明有其他的法，但是就说我们可以不走这条路，但是明明有其他的法可以迅速成就，但是上师没有给我宣讲的话要么就说是悲心不具足，要么就是智慧不具足。但是他从上师自己的角度来讲，他是圆满智悲力的缘故，他不可能有这种情况，所以说他有这样殊胜的智慧，有这么强烈的悲心，我们说这个佛菩萨强烈的悲心呢，他如果他可以提前一秒钟，能够让他弟子解脱的话，绝对不可能拖延的不可能拖到第二秒，所以从这方面讲他有这么深切的、让有情从轮回当中解脱的悲心，那么就说明明摆着有一条非常迅捷的路线不让他走，让他走一条迂回的路，我们说这个是不可能的事情，他的悲心这么强烈，他投生道轮回当中的原因是什么？就是为了让众生从轮回当中获得解脱。这个就是他唯一的目标，他唯一的目标就是说他很迫切的要让众生从轮回当中获得解脱，而且他又看到了让众生获得解脱的这样一种方式，不宣讲是绝对不可能的。

所以从这方面讲的时候我们说，如果真正要依止上师的话一定要懂，一定要思维，所以说有的时候讲的时候呢，如果就说自己在依止上师善知识的时候呢，如果说是不是有其他这样的想法，或者说我是其他根性上师没有观察到呢。这个还是对自己的上师善知识依止的时候呢，没有产生一种真正的，圆满法器的这种作意。总是呢好高骛远或者觉得自己的上师调化自己的时候呢，觉得上师给我传的法很慢，其他一个上师的法是很迅捷的，他们在怎么怎么样，实际上就说上师法王仁波切以前也讲过，就说自己在学习佛法的时候呢，即便说听到别人就说修行分法已经很快成就了，但是也要就说对自己的上师所传的法产生一种坚固的信心。别人很快成就，是他人的福分，是他的这样一种善根，那么我自己去的话，就不一定有这样一种效果，所以说自己依止的善知识他应该有一种比较稳固的心态呢。应该对自己的上师有一种信任的心态。那么如果有这样一种心态那么就比较容易做到比较稳重。稳重之后呢逐渐在长时间当中就得到调化了。

所以说从这方面讲的时候呢就说我们要从上师所具足的智悲力的方式来修持这些上师瑜伽也好，作为依止上师善知识的方式也好，实际上这里面有很多很多需要了知的需要讲的，否则的话就说这些法摆在这个地方我们没有去好好去思考呢，就说总是觉得别人好像法比我们的殊胜啊或者怎么怎么样，这个有的时候是不一定的，每个人的根性是不一样的，或者就是说有的时候我们这样想呢，也是对自己上师的一种不恭敬，你觉得自己的上师没有给你传最好的法，或者说是不是没关照到我的这样根性啊，这方面也是自己没有信心的表现么。如果没有一个信心的话，你依止哪一个上师实际上都是没有很大的用处的，如果有一个信心这样依止下去的话，就说是虽然显现上比较慢，但是实际上最迅捷的方式，对我们而言，最迅捷的方式就是这个。出这个之外呢，就说你没天去就说是这个东跑西跑的、去这个地方挑选一下、哪个地方挑选一下的话，像这样的话，也许是走一条迂回之路这个不好讲，所以说要通过上师所具备的智悲力方面多去思考，多去思考上师所具足的智悲力的话，自己的这个信心啊，就比较容易生起来。生起来之后呢，容易稳固。尤其是稳固的信心这个是非常重要的。那怎么样让我们自己的信心稳固呢？通过思考这样的法义逐渐逐渐的就可以让自己的心性呢，就说是显现出来。这方面是非常这个非常究竟的或者说非常重要的。

我们就说佛陀具足了这个智悲力，好像我们讲的时候，佛陀就具足智悲力么，但是就说佛陀具有智悲力呢，就说他一定是我们的依止处，他一定是可靠的这样一种皈依处，像这样的话，就从他的智悲力体现的时候呢，我们就可以真正的可以信任的。或者就说在讲的是候呢，佛陀讲的是上师善知识是佛陀的化現，我们就说她是佛陀的化现有的时候就落入泛泛之谈了，我们都说上师是佛陀的化现。那么到底上师是佛陀的化现，他具足怎样的佛陀功德，就说他是三世诸佛的化现么一定是佛，但是一定是佛了，我们就是对他没有产生一个佛的信心，如果他是一个佛的信心有一个佛的信心的话，他的智悲力是怎么样的，他调化我们的方式，我们就说是难道就不接受么。我们一方面说这个医生是很出名的名医，一方面又说这个医生给我开的药不对症，这方面的话就是一种矛盾。一方面我们说上师是佛，一方面对上师佛的教言呢，没有当成佛去看待，这方面也是一个矛盾。所以就说我们真正要从这样一种佛面前得到教化的话，上师的这个角度佛的角度，这个我们前面也讲他的条件是圆满的，他的条件已经圆满了，没有那个地方再增长的，就说已经圆满具足二力了，从能调者佛陀的角度来讲，从能调者善知识的角度来讲，再没有一个圆满的了，再没有一个增长的了，但需要增长的是什么？需要增长的是我们自己的信心。需要增长的是我们自己的这样一种条件，

所以说我们前面讲过么这个调化的事情是两方面的事情，不是一方面的事情，如果是一方面的事情我们也不需要具足什么条件啊，不需要具足什么法器啊，就是上师具足就够了。那么如果说是上师具足就够了那我们早就成就了。就是这样的，那么上师这方面的条件具足了，但是我们自己的条件还没具足的话，就要想方设法的在这个方面下功夫努力成为一种法器，成为法器之后调化的事情自然发生。那么调化的事情自然发生是上师的加持啊，这些方面的功德呀，自然而然在我们的相续当中就会显现出来，所以从这方面讲的时候呢，就知道了这样一种上师的功德，通过讲佛的功德也会知道上师的功德。

那么下面讲第三个问题呢是广说彼等对应，广说彼等对应就是讲把第一个科判和第二个科判的能立所立呢放在一起做个对应。

**非初非中非后际，自性故是无为体；  
寂静法身自性故，应知称为任运成；  
唯以各别自证故，不依他缘而证知；  
证此三相故为智；宣说道故为大悲；  
依于智慧及大悲，断除苦惑故为力；  
以初三者成自利；末后三者成他利。**

那么这个方面就讲到了这个六种或者八种这样的功德，直接讲的是八种功德，那么八种功德讲的时候呢，第一个就是无为体，非初非中非后际的缘故，自性故是无为体。

那么就是说因为这个佛的智慧他没有初中后，没有初中后。所以说这样没有初中后的自性就叫做无为法的本体，他就是一个大无为法的本体，主要是强调一种不迁变，强调一种恒常的智慧。那么就当然我们就说学习过一点教理的人就知道，佛陀在成佛之前，他就是没有具足这样一种智慧。那么就是说后面通过修道，开始显现智慧，那么是不是从这个显现智慧开始，这个就是一种初呢？是不是就是一种最初的获得这种智慧呢？从这个方面讲的时候，我们也许会认为这个一定有一个最初开始证悟的阶段，有这个开始证悟的阶段，这个就是智慧的最初的状态。然后就是说也许有开始，但是没有后际，这个佛陀的智慧也许是没有后际的，这个方面可以成。但是最初的智慧是不是有呢？因为他必定有一个从凡夫到圣者的过程，金刚喻定到成佛之间的这样过程，前面就说是佛智还没有获得，后面金刚喻定一过之后，比如说从2010年的10月1日的1点25分，这个时候现前了佛智，这个是他的开始。实际上就说这个方面，从一个角度来讲，从表相上看，他好像是获得了佛智，但是他这个智慧的本体，他不是说以前没有，后面才就说，从证悟的时候，重新获得的。而是说他的智慧本来存在，但是以前通过垢染障住之后，没有显现出来。那么从这个时间段开始，他是障碍断除，他显露。那么所显露的本体而言，他就是一种无为法的本体。所以说实际上从他的智慧的角度来言，他不是说有初中后的这样一种有为法的特点，他没有这个有为法的特点，实际上本体是个无为法，显露的时候也是无为法，仍然是一个无为法的本体如此显露出来的。

“**寂静法身自性故，应知称为任运成；**”那么就说任运自成的这样一种自性，就是讲寂静法身的自性。寂静就前面讲没有戏论，没有勤作，无戏论、无勤作，这个就是法身的自性。那么这个法身的自性他就是一种寂静的自性，他就是一种任运自成的自性。所以说任运自成，他作为任运自成度化众生的因，一方面就是讲他的这个智慧，是任运自成的智慧，然后这种任运自成的智慧作为任运自成调化众生的一种能力的一种直接因。所以如果要直接调化众生，你有这样的勤作，你还没有办法真正的对于一切众生能够做任运的调化。就是因为他离开了身语戏论，离开了身语心的勤作的缘故，他这样一种法身就可以任运自成。比如说我们要把上师观为法身的自性，或就是说我们在祈祷的时候，要观想成上师是殊胜的法身，实际上也是从这方面讲，如果是殊胜的法身的话，我们就把上师的本体观成法身的时候，实际上我们就知道了为什么要观成法身呢？他就是没有身口的戏论，没有分别念的勤作，这方面都是完全没有的。

所以说如果是具足这样一种法身自性的缘故，他是不具足，不具备这样一种刹那无常的本体，或就是说什么是我祈祷会不会不了知啊，像这样一种情况就绝对不会有，不会有的。所以说如果你把这个上师观成一个凡夫人的话，有的时候我们的内心当中就会有疑惑，我对他祈祷的时候，如果他在睡觉怎么办，如果他在忙其他事情没听到怎么办，像这样的话尤其是在生命的关键时刻，如果呼喊的时候没有加持我，我就死了嘛。像这样的有的时候会出现这样的想法，但是这个方面是来自于哪里？来自于你对他看成一个一般的人，看成一个一般的人的时候，就会有这样一种顾虑。但是如果说是他是一个你经常观想，经常通过法身的方式了知的话，虽然显现上面在睡觉，但是就说他只是一个在众生面前的示现而已，他的这样一种智慧完全是周遍的，智慧永远是觉醒的，像这样的话，就说不可能说有不了知的情况。所以说就说这个法身的自性就是说你什么时候祈祷，他就什么时候显现。你在哪个的地方祈祷，就哪个地方显现，你把他观在头顶上，他就在头顶上显现，你观在心间，就在心间显现，所以这个方面就是一种任运自成的方式，就任运自成。所以任何时候祈祷，任何时候都可以做显现，这个方面就是说他是法身自性的缘故，他就把他称为任运自成。所以这个方面和我们这样一种修行实际上有很深的关联，很深的关联。

如果我们把这些问题和上师瑜伽的一些修法和平时的这样一种对佛的信心，祈祷的方式来进行连接的时候，也有很多需要就说是增进的，我们就说我们的信心有增进的地方，所以我们说不会啊，就说是不会。有很多其他的不必要的顾虑，不必要的分别念。实际上上师具足这样一种功德，佛陀具足这样一种功德，但是如果我们有疑惑的话，不一定能获得这样一种加持，但是通过学习这样的论典，通过学习这样的论典之后呢，我们就知道了佛他具足的功德是怎么样，上师内证的功德怎么样，知道之后就说是有一种精进祈祷的心，所以从哪个方面就说是天上的天月他是恒时具足的，地上的水器，你什么时候具足就在这个地方显现他的月影。所以说我们祈祷的时候，什么时候祈祷，什么时候显现加持，你观想在什么地方，上师就在这个地方给你显现出来。所以从这个地方讲的时候，他是任运的，他不是说勤作的缘故，他没有勤作，他是任运的缘故，他有这样一种智慧，所以说在度化众生的时候，什么时候弟子呼唤，什么时候弟子祈请的时候，什么时候就可以得到如是的加持，这个方面也是需要培养这个生起信心之处。

下面就讲“唯以各别自证故，不依他缘而证知；”那么就是说唯以各别自证，不依他缘。那么就是说这样一种佛陀的智慧，就是一种各别自证，各别自证就是不需要他缘来可以了知的，就前面已经讲过了。

“证此三相故为智；”那么通过前面的这样无为体、任运自成和不依他缘而证知，这个圆满三相，就是讲佛陀的智慧也圆满了，这个是利他的第一因。

然后“宣说道故为大悲；”就是有了这样一种智慧，那么能够周遍的了知有情的相续，也能够周遍了知有情修行的方式，所以说这样的话就可以给众生宣讲无为常恒之道。那么一方面是无为的道，一个是常恒道，所以说能够宣讲这样道的缘故，就具足圆满的大悲心，给众生开始这样修行的方法，来加持众生的修道过程当中，遣除违缘，具足顺缘等等，这个方面也是佛的大悲。

然后就是说“依于智慧及大悲，断除苦惑故为力；”那么依靠这样一种佛圆满的智慧和圆满的大悲心，他就一定可以断除众生的苦和惑，苦就是讲他的果，惑就是讲因。那么就能够彻底地把众生的痛苦和痛苦的因完全断除掉，这个方面就是佛陀的这样一种能力。

“以初三者成自利；末后三者成他利。”那么就是说最初三者就是讲圆满自利的功德，末后三者就是圆满他利的功德，所以佛陀就具足这样一种自他二利圆满。平时我们总是说，佛陀是具足自他二利的，那么如果没有真正的通过学习这些大论典的话，所谓佛陀的二利就是非常模糊的概念，非常笼统的概念。所以说把这些问题，就说是了知清楚之后，就对佛具足的功德我们就了知了。了知之后的信心一定是比以前的信心更上一层楼了，这个是毋庸置疑的，毋庸置疑。所以从这方面讲的时候，我们这个信心实际上通过完全了知这个所信仰对境的他的特点、他的功德之后，这个信心才能生起来，这个信心才能坚固，才能稳固，这个方面就说如果不学习的话，就还是缺缘的缘故，没办法真正的产生。

**戊二、佛所说圣教法宝之体相分四：一、以赞叹说法宝；二、别说彼义；三、彼等摄于二谛之中； 四、广说彼等对应。**

**己一、以赞叹说法宝：**

**非无非有非有无，亦非非有非无边，  
不可思量离言语，各别自证及寂灭，  
无垢智慧具光明，能破一切攀缘境，  
贪欲嗔恚愚痴暗，如是法日我敬礼。**

那么在两个颂词当中，也是分别宣讲了这个法宝。那么宣讲法宝的时候，前面的一个颂词是讲的法宝当中的灭谛功德。那么后面就说是一个颂词的三句呢，前三句呢，就是讲到了道谛的功德。像这样的法宝具足灭谛和道谛，所以像这样的话，分别对于法宝所具足的灭谛和道谛，从这个两个方面来进行安立的。

那么首先就是讲到了这样一种法宝的灭谛功德。法宝的灭谛功德从三个方面来进行安立的。首先有法宝的一个不可思议的功德，然后有法宝的无二功德，和这样一种无别的功德，像这样的无二无别的功德，这个方面就讲到了它的这个灭谛的三种功德。

那么就是说第一个就说是它的不可思议的功德，又分了三个，不可思议的功德分了三个，就是讲，我们看到第四页上面的，第一句话不可思量、离言语、各别自证，这三个就是讲到了第一个不可思议的功德。那么前面我们讲灭谛分了三个，第一个就是不可思议，不可思议就分了三个，第一个就叫做不可思量，不可思量是不可思议当中的第一类，离言语是不可思议的第二类，各别自证是不可思议的第三类，像这样的话就说不可思议分了这个三个。

然后寂灭呢？寂灭两个字当中就分了两个，一个是无二，一个是无别。所以说它这样对应的时候，应该是从知觉上是这样对应的。

那么就是说这个首先在讲不可思量的时候，就用前面的两句话，就第三页最后的两句话来宣讲三类功德当中，不可思议当中的第一，不可思量，这个方面就是从第一句、第二句来讲的，就“非无非有非有无，亦非非有非无边，”这两句话是解释不可思量的。

从这方面讲的，首先我们看不可思量的功德，非无非有非有无，亦非非有非无边，怎么样去讲不可思量呢，因为它远离了四边的缘故，不可思量，为什么远离了四边就不可思量呢，因为可思量的一般来讲是第六意识，第六意识它是一种思量的本体，那么第六意识它能够思量的对境呢，只有这四个法，它能够思量就只有这四个法，要么就是有，要么就是无，要么亦有亦无，要么非有非无，除了这四个之后呢，就没办法思维了，它可以把所有能思维的东西放在有无是非的四边当中，所以说超离了四边之后，那就不是第六意识的境界了。那么这个善法的灭谛呢，它不是第六意识的境界，所以说这地方讲了，它是远离四边，通过远离四边的方式，来说明它超离了第六意识的境界，那么超离第六意识它是谁的境界呢，超越了第六意识的境界它就是智慧的境界，它是灭谛的本体就是智慧的境界，而第六意识是凡夫观现世量的境界。所以说通过凡夫观现世量的境界，永远没办法来通达法宝灭谛的功德，这个方面必须要熄灭这个四边之后呢，才能够通达灭谛，所以说佛陀就告诉我们，熄灭四边的方法。

比如说我们在学中观的时候，这个方面经常提到怎么样离有离无离是离非的方面，就说从头到尾都在讲，此处也是一样的，讲灭谛的时候呢，是一个不可思量的，怎么样不可思量呢，离四边。

那么下面就解释一下怎么样离四边的。第一个就是讲非无，离开无边，离开无边就是讲这样种灭谛的功德呢，它是具足这样恒沙功德的缘故，它不是没有的，因为它具足佛功德，那么这个佛功德实际上从一个角度来讲，这种有呢，它是一种妙有，那么这种有呢，不是分别念的有，它是一种佛的不可思议的有，所以在佛智的面前，了知完全照见了，具足一切的恒沙功德，这个恒沙功德在实相当中，在一切有情的自性当中，完全具足，所以说它是非无，非无就是从它具有功德角度而言的。

第二个就是叫非有，非有可以从两个侧面来讲的，第一个就是非有这个有字，就是讲客尘。那么就是说具足恒沙功德，那就说不具足客尘，那么所有这样客尘就说，是诸实和诸实对境的这些法，都没有，都是不存在的。所以这个方面就说，从它空的体系来讲，讲不清楚的，象这样的话这些客尘的法，是没有的，具有的是佛的功德，没有呢是这些凡夫，这些不清净的这些客尘法，这方面是非有的“有”字的一种解释。

那么第二种解释，这个“有”呢，就是堪能，就说是实有的意思，堪能的意思，就说这样一种法，是不是一种实有的呢，这样灭谛的功德是不是一种实有的法呢，象这个实有的法，就有分别心面前认为它恒常，认为它实有啊等等，实际上这个方面一种实有堪能的有的这个的法呢，实有，也不是存在的非有，没有这样一种分别念面前，实有的自性，没有分别心面前的堪能不空的自性，所以这个方面就讲了非有，所以说非无就是讲具有功德，非有是不具备这样一种客尘，或者不具备这样实有性，这方面讲了非无非有这样的安立。

非有无，就是讲不是二俱，不是亦有亦无，亦有亦无就是讲二俱，非有无，不是二俱，不是二俱也就是说不是一个别别他体的有，和一个别别他体的无，二者相聚在一个地方，在灭谛当中不存在一个实有的别别他体的两个东西会集一处的缘故呢，这方面就是讲非二俱，就不是二边的法，不是二俱的法，而且一个有的法，一个无的法，实际上也不可能同时存在一个法上面，像这样讲就叫做非有无，离开二俱了。

然后呢，亦非非有非无边，非有非无就是第四边，双非、双非边，就说双非边就是讲到了非有非无，那么一切万法离开了有无，亦有亦无之后呢，是不是有个非有非无，非有非无他前面我们学中观的时候，这不是一个所量的对境，这个有因为所量的对境，要么就是有，要么就是无，非有非无，这不是一个所量，这个法就根本不存在，不可能存在，所以从这个方面讲的时候，非有非无边也不可能在灭谛当中具有，所以说从这个方面讲的时候，就超离了这样的四边，总而言之，这样一种在讲非无的时候，这个有呢，似乎我们在肯定一个有，这个和中观宗讲非有的时候呢，稍微不一样的地方，但是就说这个地方，非无这个有，具有恒沙功德，它不是通过分别念去肯定它的有，不是分别念面前的有，它是佛智的有，佛智的有实际上也是离戏的自性。

以前在讲如来藏的时候呢，这种离戏自性的有，离戏的自性本来就不是一种已经完全超离了第六意识之后呢，才能够现前的，所以说在这四个当中呢，实际上都不是说分别念能衡量的，我们所远离的都是这个第六意识的境界，说第六意识你去缘它这个有呢，是缘不到的，缘它的恒常功德缘不到，所以说从这方面讲的时候，它也是超离了第六意识，非有呢就是讲到了这个客尘哪，实有啊，像这样它是第六意识的境界，所以这个也是否定的，那么亦有亦无，就说有无的法在一个法上面存在第六意识，像这样也不可能真正去安立或者说这个法不可能存在的，一个有的法、无呢，同时存在不可能有，这方面也是否定的二俱，非有非无边不是所量的缘故，也不是安立在胜义灭谛当中，所以说从这方面讲的时候，就超离了言思，所以说在这个。第三句当中讲，不可议思量。

为什么不可思量呢，通过前面的这样离四边的方式讲的，不可思量，讲的不可思议当中的第一个功德讲完了。不可思议的第二类功德，离言语。那么灭谛的自性呢，它不是言语的本体，不是语言的对境，怎么样通过语言的描述呢，只是个总相的描述而已，凡夫人的语言，他的发起是什么呢，凡夫人的语言，发起是分别心，他是内心当中，首先有个想说话的分别心，想要表述的分别心，所以说他的发起是一个分别，然后就说发起之后呢，在宣讲的时候呢，通过这样一种因缘，比如说通过这个喉部啊，通过舌头啊，通过不同的嘴型，然后发出的这样不同的语言，那么所发出的语言，他也是一种色法的自性，他是归摄在色蕴当中，所以说我们说从它发心的角度来讲，它是属于五蕴当中的识蕴，或者就说是思心所也可以说，或者说识蕴可以说，然后他就说发音的部位是属于身体的这些所摄，身体的色蕴所摄，喉咙啊，舌头啊，像这样的话，就说是这个方面所摄，所发的声音的本体呢，他也是色蕴，声音是属于色蕴所摄的，所以说像这样讲的时候呢，真正归摄起来，凡夫人的整个语言呢，体系啊，从发心乃至于到他所表达的对境呢，都是属于有漏法，都是属于有为法，都是属于世间名言法，所以说这些世间名言法，不可能去表述一个真正灭谛的境界的，表达不了灭谛境界，所以说从他这个言语的角度来讲，为什么说灭谛的本体离言语呢，因为凡夫人他这些一系列的讲话，他所表达的内容，他都是可思、可诠的，都是一种或者是自相，或者是总相的本体，而且自相总相都不是法性，它都是有法，所以从这个角度来讲，凡夫人的语言没办法表示，没办法表示真正的无分别智，或者他的灭谛的状态。

那么佛的语言呢，佛的语言他的发起，一方面虽然就说不是一种凡夫这样有漏的心识，但是在显现化身，显现这个方面的时候呢，也是一种色身的自性，从这个方面可以讲，或者就是说即便是佛这样的语言很亲近，但是呢佛陀在表述他自己的证悟的时候呢，也只能够总相的方式来描述，佛陀的语言当中在他的经典当中所描绘的法界，所描绘的他所证悟的这样自性都是总相，没有办法描绘他的自相，所以从这方面讲的时候呢，就说是他这个真正的灭谛的本体呢，也是离开语言，离开语言的，必须要自己证悟之后才能了知。所以说象这样的话，不是证悟语言的对境，不是语言的对境，所以说证悟之后呢，就饮水冷暖自知，像这样才能够知道真正的法性，所以说呢这样一种灭谛的自性呢，他不可思议的第二个特点就是离言语，绝对不是言语表述的，不管是佛来表述、还是凡夫人来表述，实际上他真正的表述没办法触及到灭谛的本身。

那么第三个特点，个别自证，个别自证的意思就是说，这样一种法性灭谛呢，它不是通过比喻才能够了知的，不是通过推理能够了知的，所以说它必须要个别自证，那么通过比喻我们说，法性犹如虚空一样，它也是犹如虚空，我们说法性不是虚空，那么如果法性是虚空的话，那么大家能够想、能够见，像这样能够可思可议的，说这个方面实际只是说他离戏的状态。犹如虚空一样，有的说犹如太阳一样，实际上这个太阳它也是一个有为法，太阳是有为法，太阳的光明也是有为法，所以说它不能够表示这个法性的。

所以说这个比喻呢实际上它能够从某一点的角度来讲，比较接近于实相，只能够用这个法来表示这个法相、这个实相，否则的话其它的法是无法表示的。它和这样一种所表示的对境有相近的地方，所以用它做比喻。所以像这样的我们说比喻是没办法，真正的去表述这样一种灭谛的。

那么就是说推理呢？推理也推不出来，推理没办法推出这样的实相。有的时候我们说通过离一多因，通过这些方面推理它的空性，推完之后，也是分别心面前得到一个，这个是空性的正见，这个见解，这个见解是一个向导，能够引导你趋向于实相。但是这个见解本身不是证悟，见解本身还不是实相，所以最后你要把见解泯灭掉之后，你才能够真正地触及实相。所以最后你证悟的时候，你会发现，当初所抉择的正见，和你最后所证悟的这个有偏差的，这个偏差。但是你没有这个见解，也没办法引导趋向于实相。所以这样一种见解就像手指一样的，像手指，它可以大概给你指方向，但是手指本身绝对不是月亮。

所以我们说见解它就是这样的一种自性，它可以帮你指示你修行的方向，但是见解本身绝对不是实相。所以说通过推理，推理的结果，它不是真正的灭谛本身所摄。所以说是什么样呢？各别自证。也必须要自己证悟这样的自性之后，这个才是真正安住在灭谛当中，这个方面就是讲各别自证，它也是讲到了一个不可思议的功德。所以说不可思量，它也是不可思议，离言语也是不可思议，各别自证也是不可思议，所以这三个法是表述的是，不可思议的灭谛的第一类功德，不可思议的功德。

然后灭谛的第二类和第三类功德呢，它是通过寂灭两个字来有所表示的。那么就寂灭当中呢，首先是不二，然后是无分别。那么这个不二是什么意思呢？不二就是讲在灭谛的本体当中，没有业和惑，业和惑都没有，这个叫做不二。

那么在灭谛当中有没有业呢？业当然没有了，惑就是讲烦恼，烦恼也没有了。所以说从这方面讲的时候，就说在寂灭的自性当中，在灭谛当中，已经寂灭了业和惑，那么不管是有漏业也好，还是无漏的业也好，像这样的话就说一切的业已经寂灭了。惑就是讲种种的烦恼，有的时候，这个惑也可以代表所知障，广义的烦恼也可以代表。所以说我们就说业和惑，不管是烦恼障所知障的角度来讲也好，有漏业无漏业的角度来讲，实际上在真正的佛的灭谛当中，在法性当中，因为灭谛它有的时候是和佛的法性身对应的，这个灭谛只是佛具足的功德。所以从这些方面观察的时候，这个寂灭的自性，它绝对没有这样一种业惑的本体，所以叫做不二。

那么第二个、第三个就是讲无分别，就寂灭所代表的无分别，它就是寂灭的这样一种业惑的因。那么这个业惑的因是什么呢？这个业惑的因就是讲分别，这个分别就是讲虚妄分别，或者非理作意叫分别。无分别就是讲寂灭了这种非理作意，就叫做无分别了。那么这个就说如果一个人他有了这样的非理作意，他有了一种非理作意就对于这个事物本身的一种颠倒认知，一个错误的看法的话，他通过这个非理作意就会起业惑。所以业惑的因，就是非理作意。所以前面讲寂灭是把非理作意的果，业惑也寂灭了。然后就说无分别是把业惑的因，分别念，就是非理作意呢，寂灭了。所以这个分别不管是善分别也好，恶分别也好，还是无记的分别也好，所有的分别都要寂灭，都要寂灭。广义上来讲，所有的分别念都叫做非理作意，当然从这个狭义的角度来讲的话，有的时候这个分别它有的时候是有定义的，或者说是善分别需要暂时依靠，恶分别就说首先要遣除，这个方面讲。但是从广义的角度来讲，也都叫做分别，真正的分别没有一个是，在最究竟的法义来讲，没有一个是真正可取的，到究竟位的时候，所有善恶分别念都需要泯灭。所以通过善恶分别念他会引发有漏业或者无漏业的缘故，从这个方面讲，都是需要泯灭的。所以说这个泯灭的这样一种虚妄分别，或者非理作意这个叫做无分别的意思。

无分别、不二都是通过寂灭来进行表示，因为在这个寂灭当中，既可以寂灭业惑，又可以寂灭非理作意，所以说它这个第二和第三种功德它是通过寂灭来表示。这个以上就讲到了灭谛的本性。

那么下面就讲到了道谛的本性。那么道谛的本性就“无垢智慧具光明，能破一切攀缘境，贪欲瞋恚愚痴暗，”这个里面讲了三种功德，三种功德当中，第一种功德就是讲清净的功德，第二种就是讲显现的功德，第三种讲对治的功德。那么首先讲清净的功德，颂词当中以无垢来表示的，无垢表示清净。然后显现的功德是智慧具光明来进行表示。然后对治是通过能破一切攀缘境，贪欲瞋恚愚痴暗来表示的，所以这三种功德，就是道谛的功德。

那么首先第一个就是无垢。无垢就是从什么安立呢？就是清净。那么怎么样清净，怎么样无垢呢？通过无垢来表示清净的。那么无垢这个垢就是讲垢染，尤其是指烦恼和烦恼障。那么就是说烦恼和烦恼障不管是它的种子也好，还是它的种种习气也好，像这样的话就说是在修道的时候，把这些烦恼和烦恼障都要清净掉。一般而言的话，在八地菩萨以下，都是具足这样一种垢染的，这个垢染就是讲我执和我执引发的烦恼障，像这样的话就八地以下都具足。那么到了八地的时候，这个就清净了，所以说从这方面讲的时候，清净烦恼障，根本烦恼和随烦恼它的种子和它的习气，像这样的话。都可以清净掉。这个方面就讲到了垢染可以清净掉的意思就是清净。

那么第二个就是讲显现，显现就是讲智慧具光明。智慧具光明主要对治的是所知障，那么就是说所知障，为什么叫所知障呢？因为对一切所知，成为一种障碍的缘故，对一切的所知成为障碍。那么对一切所知了悟，一切的所知你要彻底证悟它，这个就成了遍智了。但是就是说你对于这个所知没有了知这种障碍，这个叫做无明，这个叫做所知障。所以说在这个地方讲的时候，不是所知本身是障，而是对于所知的了悟的一种障碍，对所知了悟的一种障碍。而佛陀是遍智，佛陀遍智就是说周遍了知一切所知，那么就是我们没办法周遍了知一切所知，这个是什么呢？这个是所知障。有一种障碍，有一种无明，让你没办法了知一切万法的本性，对所知的本性无法了知。所以像这样讲的时候，烦恼障和所知障从它的解释的方式上面不太一样。烦恼本身就是障，我们说烦恼障的时候，烦恼本身它就是一种障碍，直接说烦恼就是障。

那么所知障就不能说所知就是障，比如说有些人解释所知障的时候，学了太多了，你的所知障怎么怎么样，你的所学就是所知障，这个把所知作为障碍是不对的。烦恼本身是障，可以说是烦恼障。但是所知障就不能说所知就是障，你学了太多了，你就有所知障，它不是这样的。虽然从究竟来讲也许是，但是所知障解释的方式就是说对于所知有一种不了知的一种障碍，没办法周遍了知所知的障碍叫做所知障。所以说从这方面讲的时候，那么就说遣除所知障，让本具的智慧光明显现出来，成为一切遍智，像这样的话就叫做道谛当中的显现的功德。显现什么呢？显现智慧光明，显现智慧具有光明的特点，这个叫做显现。

当然这个是道谛，道谛意思就是说它能够通过这样一种遣除所知障显现智慧光明最终成就一切智智，成为一切智智的因，就说不是直接从一切智智的角度，如果从一切智智的角度来讲的话，就划在灭谛当中，划在佛功德当中了。但是这个是道谛，道谛主要是见道和修道，见道和修道划归道谛当中。

严格来讲的话，只是见道、修道，不严格来讲的话就说资粮道、加行道，这个方面都可以叫道谛，但是真正严格来讲的话，真正的道谛是见道、修道所摄的。那么见道、修道所摄的这样一种对治法，它能够泯灭所知障。比如从初地开始，它就开始一分一分地把所知障开始灭谛，到十地末尾，像这样的把所有的所知障灭谛，显现一切智智。一切智智显现之后呢，因为对于所知了无的障碍遣除的缘故呢，就周遍一切所知，对一切所知完全可以无碍的通达。这方面就是显现的功德。下面就是讲对治的功德。

对治的功德是能破一切攀缘境，贪欲瞋恚愚痴暗。那么就说这样一种对治的功德是对于一切攀缘境的、贪欲瞋恚愚痴的黑暗能够泯灭。那么贪欲的攀缘境意思是什么呢？贪欲它的攀缘境是可爱的境，贪欲它所攀的境一定是可爱的境。嗔恚它所攀的境是什么？它攀缘的境是不可爱的境。那么愚痴它的攀缘的境是非可爱，也不是可爱，也不是非可爱的境，就说从这方面讲它是一种中等、平等的境，像这样的话就会产生愚痴。那么就说能破一切攀缘境，这个道谛它能够善巧的熄灭贪嗔痴，它首先对于贪欲、或者嗔恚、或者愚痴，它所攀缘的境作观察。比如说对治贪欲的时候，它就是说贪欲不是说对可爱的境作攀缘，它就为了熄灭贪欲，它就说实际上你所贪的境它不是可爱的，不管是从财物的角度来讲。从财物的角度你要打破对财物的攀缘，你就说要观察财物的过患，比如说积累的时候这样辛苦、过患，然后就说是寻找的时候或者积累的时候，有的时候守护的时候痛苦啊，然后要增长的痛苦啊，或者很多就是说五家共财的这样的痛苦啊，或就是说有很多这样一种产生烦恼的痛苦，或者死了之后无法带走的痛苦，等等等等，给你讲很多很多对于财物生起贪欲的很多过失。它就是说讲很多不可爱的地方，讲很多财物不可爱的地方，然后让你熄灭这样贪欲。那么如果对人呢？就给你讲不净，讲这些种种的白骨，讲很多这样一种引发的欲妙等等，欲妙的过患等等，讲很多这样，讲很多不可爱的地方，让你熄灭贪欲的。这个方面就是讲熄灭攀缘境的方式。

嗔恚当然就是说，你嗔恚当然就是不可爱嘛，然后就说给你安立修大悲心，修慈爱观，通过这个方面来熄灭嗔恚。愚痴就是讲让你通过缘起，缘起的方式。这个东西它是依缘而起的缘故，无自性，所以通过智慧来打破愚痴。

所以说这些呢就说熄灭贪嗔痴，它也有粗大的熄灭的方式，也有中等的熄灭的方式，有最细微的空性的方式来熄灭的，这些都有，这些全都是道谛所摄的。这个方面就是对治。那么整个道谛当中，它对于根本的烦恼，这个贪嗔痴，它有一种对治的功能，所以说这个叫做一种对治的特点。所以说它具足这样清净、具足显现、具足对治呢，它就是道谛所摄，道谛就是见修道，因位所摄。那么就前面讲的不可思议、无二无分别是果位所摄。像这样的话就说果位是灭谛，佛相续当中的功德，然后道谛是见修道，是菩萨相续当中的功德，所以实际上就说我们说道谛和灭谛真实义为什么前面我们讲，胜义当中的道谛、胜义当中的法一定是道谛，一定是灭或者道，灭谛或者道谛，这个就是胜义当中。那么就说名言当中法宝就是现在我们的经书，白纸黑字这个经书是世俗当中的法宝。真实义上的法宝，胜义当中的法宝，要么就是灭谛，佛相续当中所摄的功德，要么就是道谛，见修道菩萨相续当中所摄的功德，所以这个就是了义的法宝，那么胜义的法宝就是这样的。不了义的，世俗的法宝就是讲经书等等。

所以说如是法日我敬礼。那么在这个当中，就对于法宝，像太阳一样的法宝就了知了，了知之后就恭恭敬敬的做顶礼，就是这样的。

今天就讲到这个地方。

**《宝性论》第05课讲记（听打稿）**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《宝性论》。《宝性论》如是通过七金刚处来安立一切有情相续当中具有如来藏，然后对于如来藏这个本体如何现前获得佛法僧三宝的自性的这些修法，实际上在《宝性论》当中也是一一的进行宣讲。在七个金刚处当中现在我们宣讲的是所得三宝的自性，所得三宝自性前面对于所得佛宝的自性通过几个方面做了观察了。现在宣讲的是法宝，对于法宝的本体，前面通过赞叹宣讲了法宝。

**己二、别说彼义：**

别说彼义就是对于前面这样根据所安立的法宝的自性功德，如是进行宣讲。在颂词当中就讲到：

**不思不二无分别，清净显现对治故，**

**何法依何离贪欲，具二谛相是为法。**

所谓的法宝有不思的功德、不二的功德和无分别的功德，这个是属于灭谛所摄。在道谛所摄当中有清净功德、显现和对治的功德。有灭谛所摄的功德和道谛所摄的功德。后面第三句讲“何法依何离贪欲”，“何法”就是讲灭谛。实际上把这句话连起来就说是“何法离贪欲”，然后就是“依何离贪欲”。“何法离贪欲”就是讲灭谛的本体本来就是一种离贪欲的自性，那么依靠什么来离贪欲呢？就通过道谛来离贪欲，所以说这个叫何法离贪欲和依何离贪欲。“具二谛相是为法”这个二谛就是讲到了灭谛和道谛，这个二谛不是世俗谛和胜义谛的意思，就是讲灭谛和道谛，那么具足灭谛和道谛的体相者就是讲正法。

前面我们通过赞叹宣讲法宝的时候，对于不思、不二和无分别已经详尽的进行观察。实际上我们在安立的时候，这样一种灭谛当中有不思、不二、无分别，也就是说在获得究竟佛果的时候，在现前究竟灭谛的时候它一定就是不可思议的，或就说是没有业惑和没有虚妄分别。那么既然它的果法当中具足不思、不二、无分别，那么在修道时候要现前不思、无二、无分别也必须要和灭谛的体性相应修持，才能够真正的现前这种灭谛的境界。因此说在修行道谛的时候，这个里面有个很关键的修行的要点——必须要修持和灭谛相顺的这样一种修法。

那么在道谛当中它有这样清净的修法，离开这样一种烦恼障，显现这样一种修法实际上是现前一切智智，对治的修法必须要善巧的对治贪、嗔、痴等等的烦恼。那么实际上在道谛当中它也有一个它的关要就是讲要修持空性的见解，因为灭谛当中它是不思、无二、无分别，它是属于一种究竟的各别自证智的本体。各别自证智的本体，如果我们要现前这样各别自证智，而且这个各别自证智它是一种不思、无二、无分别的，我们在修持它的这样修法时候也必须要相顺、相应。所以说必须要修持它的空性的自性，那么只有修持空性的自性才能够泯灭我们相续当中的这些种种戏论。因为和不思、不二、无分别和这个相矛盾的就是可思、可议的分别念，然后有业有惑的虚妄分别的自体，还有直接的非理作意。所以说如果真正要把这些可思、可议、非理作意等等泯灭的话，最直接的修法最根本的修法实际上就是讲空性的修法。

在《中论》等当中所宣讲的一切万法无自性，一切万法究竟离戏的本体，这个方面就是讲到怎么样去寂灭思议、怎么样去寂灭分别。所以说我们在修行正法过程当中，第二转法轮大自空的观点非常重要。如果能够把大自空的观点如理如是的掌握去修行的话，自然而然就能够趣入这样不可思议。因为大自空它直接泯灭的就是这样实执，直接泯灭就是这样分别念的缘故。所以说能够修持空性的话直接就是趣入于不可思议、不二无分别的这样究竟灭谛的殊胜的法要，殊胜的关要就是这样的。

在宣讲的时候，虽然说是三转法轮他宣讲了光明的缘故，它是比二转法轮要更了义，但是二转法轮当中所讲的空性它是直接讲到怎么样离开这样一种分别念，怎么样离开这样一种思议的这样本体的修法，所以说二转法轮当中所讲空性般若的这样空性的意趣，实际上对我们修行而言非常重要的，要真正分离客尘的一种不可或缺的手段也是来修持空性现前空性。

还有就是讲到我们在《弥勒五论》当中有《辨法法性论》，在《辨法法性论》当中讲到无分别智。实际上这个无分别智和二转法轮当中所讲空性的观点也可以说是完全相同的，无分别智它能够生起的话就可以真正的现前这样一种究竟的灭谛。所以说对于无分别智它如何生起、它的体相等等的一系列的观点是在《辨法法性论》当中也是讲的非常的圆满的。那么如果要真正现前这样修法的话必须要现前空性，而且我们看道谛当中所摄的法，这个清净它是离开烦恼障，那么怎么样离开烦恼障？实际上必须要远离人我执，因为烦恼障的来源是人我执，而寂灭人我执他就必须要证悟人无我，证悟人无我实际上也是空性的观点，如果说能够证悟人无我空性，能够打破人我执，人我执一打破烦恼障绝对熄灭。因此说我们说是清净当中寂灭烦恼障的这个关要也是空性的修法。

在显现当中也是同样，显现当中必须要寂灭所知障来现前一切智智，那么寂灭所知障的方便也是断除法执。断除法执之后就可以了知一切万法的法无我空性，这个里面也是有空性的意趣。

还有对治当中熄灭贪嗔痴，那么就说什么能够对治贪嗔痴呢？当然前面我们提到过有两种断除贪嗔痴的方法：一种就是观察它的反方面，比如贪欲的反方面要观察它的不净等等；嗔恚的反方面观察慈爱等等；愚痴的反方面观察缘起等等。实际上这个方面可以从暂时上面去压制住烦恼的生起，而要从根本上断除贪、嗔、痴的话，它的最有力的武器就不超过空性的修法。所以如果能够真正的安住空性的话，贪、嗔、痴和贪、嗔、痴的根本、它的习气完全可以从根拔除。因为一切的贪、嗔、痴的来源是来自于无明的缘故，这种无明就是实有的执著，就是颠倒的非理作意。所以如果能够把颠倒非理作意、无明的执著打破的话就可以从根本上熄灭贪、嗔、痴。

实际上我们为什么要贪呢？就是这处无明。为什么要嗔恨呢？也是一种无明。如果能够真正的通过空性断除无明，直接可以趣入到无分别的智慧当中，所以说道谛的修法的核心它是放在空性当中。当然空性它也不是单单的一个什么都不存在的自性，空性它也和有光明双运的空性的这样本体这样部分。所以说修空性它也是修光明，因此说在空性当中它也包括了三转法轮当中所讲到的光明的修法。因此说我们如果真正要趣入于这样一种法的自性的话，那么这个无自性的修法，或就说离戏的修法像般若的修法实际上是最重要的最关键的一点就是在这个地方。

“何法依何离贪欲”，就是讲到了“何法离贪欲”。“何法离贪欲”就是讲灭谛的本性，灭谛的本性它就是一种远离贪欲的。这个贪欲就是客尘的一个代表，不单单是指贪、嗔、痴当中的贪，而是指所有的烦恼用贪欲来做代表。这个烦恼有的时候也是指烦恼障，有的时候指所知障。在学中观的时候在学《入中论》的时候也是曾经提到过这个概念的。此处的贪欲不单单是指贪心，而是指所有的客尘、所有的烦恼，从这方面就称之为贪欲。所以说“灭谛离贪欲”实际上就是讲在灭谛当中远离了一切的客尘，远离一切烦恼；“何法离贪欲”实际上就是灭谛，灭谛的本性它就是远离贪欲的。我们就知道平时在说的时候就是讲法宝“离欲尊”，“离欲尊这个“欲”字就是这个方面直接从《宝性论》当中出来这个离欲的欲字就说是贪欲，但是这个贪欲它就代表一切的烦恼、一切的客尘的意思。所以说这样一种正法就灭谛它是直接没有贪欲没有这样客尘的本体。所以说“何法离贪欲”就是指灭谛；“依何离贪欲”就是讲道谛。必须要通过道谛，通过清净显现对治的修法，可以帮助我们远离这样一种客尘。所以说道谛是直接断除客尘的正对治，正对治完之后，他的本体一现前的时候就称之为灭谛，在灭谛状态当中是绝对不可能有丝毫客尘的。那么此处讲到了“何法离贪欲”和“依何离贪欲”。

实际上“何法灭谛离贪欲”是从他的离果的角度来讲。“离果”就是将离开了客尘之后现前的果，离开客尘之后现前的果称之为离果，那么这个离果就是讲灭谛。还有就是讲道谛，他就是讲的离因。离因就是能够离开这样一种这个客尘的一种修法，能够离开客尘的因就叫离因。实际上就是讲对于客尘对治的这样一种真实的修行方式，这个方面就叫离因，所以说离因实际上就是道谛，离果就是讲灭谛而言的。

“具二谛相是为法”具足这样一种灭谛的体相和具足道谛的体相，这个就是一种殊胜的正法。这个殊胜的正法，平时我们都是说法喜充满或者都是在说在学习正法。但是我们在学习正法的时候，也应该知道这个正法最主要的是要对治我们相续当中的这些垢染，对治相续当中的这些烦恼。并不是我听过一次就算是在学习正法的工作已经圆满了，或者就说是我口头上能够讲几句这个时候就是学习正法，实际上远远不止这些。真正这样一种正法必须要在内心当中生起证悟，或者我们看这个法宝当中，法宝它有灭谛和道谛所摄，在灭谛当中它是真实现前这个法性的本体。所以说这种灭谛的这种正法的标准非常高。那么这种高标准的话，单单通过一次听闻要达到这个高标准是不现实的。单单你说我们能够在嘴上讲几句，也没办法达到这么高标准。所以说我么说达到这种灭谛的高标准，必须要实践，必须要内心当中现证才可以说相续当中有了这种灭谛的法宝。

法宝的第二类就是道谛。这个道谛它要具有清净、要具有显现、要具有对治。那么不管是从哪一个标准来看的时候，都不能够仅仅限于我听了一次，听了一个传承、听了一次讲解，或者大概了知了解了一点词句的意思，或者能够讲几句，在这三个标准当中，都没有哪一个是真正的说是你可以满足于这样一种听一次的。所以说我们说道谛的本体，必须要清净要显现要对治，这个方面必须要通过闻思修的整个次第才能够现前。我们听闻正法之后，这个只是打开思路的一种方便。打开思路之后，也必须要去思维，遣除怀疑、断除增损。那么在断除增损的基础上获得定解，那么定解的基础上去修行，才可以逐渐达到清净、显现还有对治。

我们讲了灭谛的标准，就可以反观相续，你离法宝的自性还有多远；讲到道谛的标准，反观自己离道谛的法标准还有多远。实际上现在很多时候，听一下课，或有的时候听一下正法，也是这个有点勉强。以勉强的方式去听一下课，如果不听的话好像怎么怎么样，觉得不好意思，或者就是有其他的想法，但是没有想到，这个实际上这样法宝他必须是要在相续当中，现起这样一种证悟，或就说必须要有清净的功德显现和对治的功德，为了达到这样一种清净显现对治到道谛的功德的缘故，第一步必须要听法，听完法之后要去思维。按理来说应该在听闻正法之后，上师说你至少要看书，看书的意思就是说要去思维的意思，就对于所听的正法要去思维。思维的目的要遣除这样一种怀疑，遣除怀疑是为了生起定解。那么定解一旦生起来之后，才能可以说修行。修行之后，才可以说清净显现和对治。

如果我们把这些正法分成这么多阶段的话，那么我们是处在什么阶段呢？我们有的时候是处在最基本的阶段。只是处在听闻的这个阶段，而且听闻都是很勉强，听闻的阶段。如果说是按照这种阶段，这样一种心态和真正的道谛的这个本体去对应的时候，我们说要获得解脱，获得成就的确是相续当中的差距不是一点半点。如果对于正法没有产生一个非常强烈的兴趣的话，我们说要现前空性也好，现前法宝的自性也好，还是很远的。只有现前了法宝才能够获得僧宝的自性，僧宝就是证悟者补特伽罗。所以每个人都想证悟，但是付出的努力是远远不够，付出的努力，目标是非常的远大，但是要付出的实践差的太远了。因此说，从这方面讲的时候，还是必须要断处相续当中懒散的习气，或者就对于这样正法没有意乐的习气。实际上，对正法没有意乐就相当于对于解脱没有意乐一样的，对成就没有意乐，是一模一样的。所以，有的时候，我们只不过不愿意承认这个问题，就说我们想解脱，而且解脱的的想法非常强烈，但是对法方面就没什么兴趣。如果是这样的话，真正来讲因果它是不虚耗的，不管你在胜义当中的正见怎么高，你说一切都不存在的，我就是佛，你这样见解再怎么高，但实际上从他的实践，从他的现实的角度来讲，从因缘的产生果的这个本体来讲还是差得非常远。

以前我们看释迦佛他老人家在因地求法的时候，他对正法的希求心是怎么样的。为了一个偈頌为了半个偈颂，他可以舍弃自己的生命的，可以舍弃自己的生命去听闻正法的。他这样去做的话有两个目的的，第一个目的就是为了自己相续当中得以调伏，就去求正法；第二个方面是为了这个正法能够利益有情住世去求正法。所以他在因地的时候付出这么多的努力，得到了这个证悟，就在法上面现前了这个功德之后，首先成为僧宝、成为菩萨；成为菩萨之后，在进一步的修持正法的缘故，成为佛宝的。

不单单是在凡夫位的时候需要求法，我们在学习《辩中边论》到时候，也学习过在三地菩萨的时候，三地菩萨他对于证悟法界的因，就是听闻正法这一点产生了不可掠夺的信心，他就是为了听闻一句正法，可以越过刀山火海去听闻正法，因为他知道要证悟法界的一种最直接的因就是听闻正法的缘故。他相续当中有非常深的体会，所以说他在出定位之后求法的时候，他的这样一种精进是无与伦比的。

佛陀成佛之后，他要做的事情也就是首先给众生宣讲正法，給众生讲法，让自己相续当中的这个证悟的境界转到有情相续当中。所以说，才在不同的地方，有的时候是对一个人讲；有些时候是对无量的大众讲；有的时候是对非人讲；有的时候是对一般的人讲等等。所以说就是讲的很多正法，这些正法在有情相续当中产生了效力了。所以说我们说在佛时代的时候，很多人通过正法获得了小乘的四果，获得大乘的菩萨果，乃至于成佛的这些方面例子是非常非常多的。

实际上真正佛陀出世他是为了給众生宣讲正法而出世的，后面这些菩萨，还有很多传承上师，实际上也是为了把这个法延续下去。把这个法延续下去，不间断的转生，不间断的化现。因为他们是菩萨相续的缘故，所以说他们在化身的时候就能够圆满的守持这个教法。为什么说看在佛教史当中这么多的化身，好像每一个祖师都是化身一样。有些时候就想这么多的化身到底我自己修法有没有希望，因为这些祖师都是化现一样的，有的时候就容易产生一种其他的想法。但是如果我们换一个角度来讲，为什么这些菩萨要这样不间断的转生呢？他就是为了好好守持正法。因为如果是一个凡夫人，如果全部都是凡夫人，重新守持正法的话，不一定在这些的大范围当中能够对于正法非常准确的一种认知。传承这样正法的能力就是完全通过凡夫人担任，这个不一定能够做得这么圆满。所以很多菩萨他发愿，他来守持正法。他因为相续当中本来有这样一种圆满的证悟，所以说他在守持正法的时候，就非常的容易，而且他所守持的正法就是非常的清净的、非常的明清的、很准确的。所以他就把正法通过显现上的方式传承下来之后，接到自己的相续当中，然后在他身边围绕很多的弟子，这些弟子可以是圣者也可以是凡夫。他就可以把这样正法，通过几十年的时间显现在世间当中几十年，然后把这些正法一点一点的给他们传讲，一点点传讲。

因为他的弟子当中很多不一定一生成就的缘故，继续转生的缘故，所以他第二次又转生，又来守持正法，又来弘扬佛法。每一世他都能够来守持一个最清净的教法，每一世能够为了把正法传递下去。所以这些传承上师也是一个目的，就是法。因为法能够调服有情相续的缘故，所以他对法非常重视，所以他自己要传法之前必须要听这个传承，也是对法的一种重视，大家不能够乱来，他在听法的时候有一个他的规矩的。所以他听完法之后，他就慢慢把法传递下来。我们现在能够听到这些法也是因为传承上师不间断的发愿，和不间断的示现投生有很大的关系的。

佛是这样的求法，佛是这样的传法，传承上师也是这样的想方设法的把正法传递下来。作为被调化的我们来讲，对法应该有怎么样的一种态度呢？前面我们讲过了，佛因地的时候，这些传承上师，他们为了法可以舍弃财产、为了法可以舍弃生命、为了法可以舍弃一切，舍弃自己的一切他是为了修法，为了传续正法。实际作为后学者来讲，我们也应该体会到佛和上师他们这样做的一种初衷，他们的苦衷我们应该体会到。体会到之后，实际上内心当中应该要生起一种对正法的一种希求之心。所以在听法的时候也应该知道为了修行正法的缘故，为了弘扬正法的缘故也必须要认认真真的的学法，学完之后要认认真真的思维，认认真真的修行。自己有能力的时候也应该把这样的正法传递下去。所以说如果我们的做法和这些高僧大德的示现也好，和佛的示现完全背道而驰的话，那就逐渐逐渐会丧失对修法的机缘。

前面我们提到过，传承上师也好佛也好，为了正法可以舍弃生命，但是如果现在我们没有体会到法的尊贵性，没有想到这个法非常珍贵，有的时候是为了财产而舍弃正法的。别人真正的成就者来讲，他的正因是为了正法可以舍弃财产。现在为了可以财产舍弃正法，当然这样一种例子就非常多了，这样的例子很多很多。有的时候为了挣钱的缘故法可以不听了，有的时候为了其他财产的缘故可以舍弃正法的，这个也有。有的时候是为了生命而舍弃正法的，如果遇到生命危险的时候首先第一个是保命，命保住之后其他就可以再说。有的时候是这样讲的，所以为了生命也可以舍弃正法。有的时候就是很小很小的一个因缘，为了一顿饭舍弃正法，有的时候为了早上睡一次懒觉，就说今天不上课了，然后就把这个法也舍掉了。所以这样讲的时候，有时候这样一种心态，是不是真正能够去求解脱道的一个心态？这些成就者他都有一个共性的，都对法非常非常的尊重，他对于法有很尊重的意乐的缘故，他就成就了，他的因很正确。他有一个圆满的因所以他的果也是很正确的。如果我们因上面欠缺的话，对法方面没有重视，对正法没有重视，因已经差了的话，果绝对不会有的。所以从这方面我们暂时说，如果你舍弃正法的话，有很多这样的过失那样的过失，但实际上直接的过失就是无法获得解脱，仍然是一种轮回人的相续，仍然是一种凡夫人轮回的习气在我们的相续当中完整无缺的保存着。如果这种轮回的相续在我们的相续当中完整无缺的保存的话，你说你从这样一种状态中要获得解脱，几乎是不可能的事情，那就是异想天开。所以说我们要对正法怎么样一种态度呢？实际上就决定我们是不是很快从轮回当中获得解脱。

米拉日巴尊者他对正法有着非常强烈的希求心，很强烈的希求心，想方设法要得到正法。所以得到之后他就很珍惜，得到之后他就拼命去实践，所以他最后就获得解脱了。如果对正法没有希求心的话，就是觉得这个正法是不是和一般的知识一样，有的时候觉得听正法是一种累赘的话，这个心态没办法引导我们对修行正法产生一种喜好之心，最后就导致自己还是一个凡夫轮回相续的习气，它的结果直接导致轮回。所以对这样的正法，看起来就是灭谛，道谛好像就是这样，但是我们分析起来的时候，尤其是要把颂词和我们的相续，和我们自己的修行方式做对比，通过对比的方式来做抉择的时候，我们可以发现这里面的差距。我们可以发现正法是这样的，我们的相续是另外一种样子，正法是另外一样。比如此处的正法是灭谛和道谛，我们的相续就充满了业惑，根本对正法没有希求心，没有希求心，自己与正法之间没办法产生联系。没办法产生联系，这个正法怎么样调服你的心，让你成为僧宝的自性呢？这是完全不可能的事情。所以说要让自己的相续成为一种守持正法的僧宝，成就者或者证悟者的体相的话，必须首先对正法产生欢喜之心。这个时候是最初的连接。连接之后才能说第二步怎么样让你的心融入正法，或者怎么样让正法融入你的心。正法融入心之后才能说，逐渐成为证悟的。从这方面慢慢去分析的话，实际上我们应该对正法产生一种珍惜之心，一种想要修持之心的。

**己三、彼等摄于二谛中：**

彼等摄于二谛之中就是这样一种正法，或者前面这样一种功德是摄于灭谛和道谛之中的。

**远离贪欲自性者，灭道二谛所摄取，**

**如其次第彼等亦，应以三三功德知。**

远离贪欲的自性，前面所讲到的何法离贪欲和依何离贪欲，这个方面就是讲到了远离贪欲自性者实际上就是灭道二谛所摄取，一个是灭谛所摄，一个是道谛所摄。如其次第，通过灭谛的次第和道谛的次第，彼等亦，它们也是应该了知是以三种三种功德就可以了知的。三种三种功德就是说在灭谛当中有三种功德，前面我们详尽分析过的，第一个是不可思议的功德。不可思议的功德当中分不思量，然后就是讲到了离言语和个别自证，这方面就是讲到了不可思议的功德。然后也有这样一种无二的功德，无二的功德就是没有业和惑，然后无分别的功德就是讲没有非理做意。这方面就是讲到了灭谛的三种功德。

道谛三种功德也有这样一种清净的功德，显现的功德和对治的功德。像这样的话应该以三种三种功德分别来了知灭谛和了知道谛的自性。所以说以前也许我们没有学习过《宝性论》，也许以前学习过《宝性论》，也许以前没有学习过《宝性论》，在没有学习过宝性论之前对法宝的理解非常的笼统。我们说法宝，一说法宝的时候现在我们面前的肯定是经书，这个就是法宝。但是实际上这个是不是法宝呢？前面提到，这是一种世俗的法宝。世俗谛当中法宝的意思。真正的法宝的意思，弥勒菩萨在《宝性论》当中，在讲法宝自性的时候，他是通过灭谛和通过道谛，通过二谛来诠释法宝的。所以说在这样详尽的诠释法宝之后，应该以三中三种功德来了知。如果我们对于灭谛的三种功德知道的很清楚，对于道谛的功德知道的很清楚，一提起法宝的时候就会现起灭谛的三种相，就会现起道谛的三种相。现起了灭谛和道谛的三种相之后，才对法宝自性的总相，它总的纲要有一个认知。你把纲要认知清楚之后，你才能说怎么样通过别别的修行，产生定解的方式，别别的修行方式才可以说是现证法宝。否则的话提到法宝就是现起一本经书的自相，经书到底是什么呢？经书有的时候就是可以礼拜供养的，里面有些修行的方式。真正来讲，还是通过灭谛和道谛的两种自性来了知法宝的自性，所以应该知道法宝摄于二谛之中。

**己四、广说彼等对应：**

**不思量故无言故，圣者自证故不思，**

**寂故不二无分别，净等三者犹如日。**

广说彼等对应就是讲把前面赞叹僧宝的意思和别说彼义的意义进行对应。首先是不思的功德，不思的功德在颂词当中讲“不思量故”是第一个它的根据；“无言故”是第二个根据。“圣者自证故不思”，“不思量故”前面讲离开了四边戏论，离开了四边戏论的缘故，第六意识没办法思量，所以就叫做不思量。“无言”就是说灭谛无法通过语言直接的去宣讲，它不是言语的本体，所以这个叫无言故。“自证”就是不是通过比喻，不是通过比量去了知的，而是必须要自己取触证，自己去触证这样一种本体。在《辨法法性论》当中就讲到了触证。实际上也就是亲证的意思。必须要个别自证才能真正的现前灭谛，所以说从三个方面来讲，三个本体都有不思议的这样一种特点，所以通过三个根据来安立灭谛的不思。

“寂故”就是通过寂灭的缘故来安立不二和无分别，安立不二和无分别。“不二”就是没有业和惑，一切的业和一切的烦恼彻底的通过灭谛现前的时候，彻底要寂灭的，所以说真正是现前灭谛自性的佛陀他的相续当中绝对没有业惑的，绝对没有这样一种非理作意，这个方面就是圆满的灭谛。虽然小乘他也说灭谛有这样一种功德，但是他这个是暂时状态，某个阶段来说他相续当中有灭谛本体，但是在真正详细分析的时候，他相续当中有很多这个法没有被寂灭掉的，还有微细的业、微细的惑没有被寂灭掉的。因为所知障从了义的角度来讲也是一种烦恼的自性，所以说实际上它的烦恼没有圆满被寂灭掉，还有非理作意的对法界的认知，微细的部分还没有被寂灭掉。所以说阿罗汉所现前的灭谛是从阶段性，某个阶段来讲他现前的灭谛，但是如果和大乘的标准和佛的标准来看的时候，阿罗汉相续当中必定还是没有产生灭谛功德的，就说不二无分别。

在道谛当中就是“净等三者犹如日”。那么有这样一种清静的功德也有这样显现和对治的功德，这三种功德犹如太阳一样，它和太阳有相似的地方，所以通过太阳来对比道谛的三种功德。首先就是道谛当中清静的功德，日轮他有远离尘垢，日轮从尘垢当中远离，实际上就是讲到了清静，清静就是远离了烦恼了，根本烦恼和随烦恼，根本烦恼和随烦恼比喻成云雾一样。太阳从云雾当中出离这个方面就相当于从根本烦恼、随烦恼这些垢染当中出离，所以叫做清静。第二个就说这个日轮可以显现一切万法，如果说是晚上太阳没出来的时候，我们看外面的色法是看不清楚的。太阳出来之后就可以很清晰的显现一切的所知所见，尤其是眼根的所见很清晰的可以看得到。所以说我们就说通过道谛当中显现的功德能够远离所知障之后能够获得一切自智，他是一切自智的亲因，就说是这个是主要的因。所以说现前的自治可以周遍见到一切的显现法，这个方面也是他的第二个功德和太阳相对应的。

第三个就是讲到了日光可以对治黑暗，如果太阳没出来的时候一定有黑暗，太阳一出来之后黑暗就不存在了，所以说日光是可以对治黑暗的。相当于说道谛的本体可以对治贪欲，嗔恚和愚痴，这个之间是不可以并存。这三个侧面一个是远离云雾的侧面、一个是显现色法的侧面、一个是遣除黑暗的侧面，这个是太阳所具足的三种特色。那么他和道谛能够远离烦恼障，能够显知一切万法的本体，能够对治一切的所知像这样的话也是相似的，所以说广说彼等对应就是这样的。

**戊三、（持此法僧宝之体相）**

持此法就是前面讲过了法宝的自性，能够守持这种法宝就是僧宝的自性。那么守持法宝的就是讲到了僧宝，当然真正的灭谛现前是佛宝。而守持这样一种道谛就是见道修道的这个方面，就是讲到了是僧宝，僧宝可以守持这样的道谛。灭谛就是讲僧宝的究竟了，僧宝的究竟也是成佛或者从法宝的究竟来说也是成佛。所以说在此当中讲到的是总的来讲就是僧宝可以守持灭谛的清因，从这个方面讲的话也可以说是持此法的僧宝的体相，所以说这样一种僧宝他也是有一定定义的。前面我们就是分析胜义的僧宝和世俗僧宝的时候，真正胜义的僧宝是指见道修道相续当中证悟的功德和无漏法的特性，这个方面就是讲到僧宝尤其是大乘的僧宝是这样的。所以大乘僧宝他就是指见道以上的菩萨，见道以上的菩萨就是讲僧宝。其余也是讲僧宝，是指世俗的僧宝。如果不了知僧宝的自性很容易一提到僧宝的时候，就是讲寺庙里面的出家人，那就认为是僧宝。寺庙里面的出家人他是属于僧宝，但是这个是属于世俗当中的僧宝，属于一部分，真正的了义的僧宝他就是大乘菩萨众。所以有些地方说皈依二宝不皈依三宝，他就觉得说我皈依的三宝，第三宝是指僧人而这些僧人不如法，所以说我不皈依他，我只皈依佛宝，和法宝，实际上这个方面是没有了知真正僧宝的自性。实际上即便是看到一些出家人的行为不太如法的话也可以皈依三宝，因为就说真正的僧宝他是大乘菩萨，大乘菩萨的行为不如法是没有的。你皈依的时候，文殊菩萨观音菩萨显现上他们到底是什么呢？显现上他们也是僧宝的自性，难道这些你都不皈依吗？没有学习过佛法的话实际上很多时候会闹出这样的笑话。实际上从那些方面讲到时候你也没必要说你要皈依二宝不皈依三宝的这样的自性，对于僧宝上自性没有了知的话就会出现这样一种问题。

**分三：以赞叹说僧宝、彼等功德摄于二种中、广说彼等对应。**

**今初（以赞叹说僧宝）者：**

**此心自性光明故，照见烦恼本无实，**

**真实证悟诸有情，无我真实际寂静，**

**见众如来常随逐，具有无障净智者，**

**见众清静遍无量，如是具慧我敬礼。**

此处是通过赞叹的方式宣讲僧宝，那么赞叹是从哪方面赞叹的呢？是从僧宝相续当中具足两种智慧，两种智慧第一种智慧就是如所有智；第二种智慧就是尽所有智。实际上如所有智和尽所有智圆满的获得是在佛地，但是就是在僧宝的证悟相续当中也可以有部分的如所有智和尽所有智。所以也通过僧宝相续当中现前如所有智和尽所有智如是进行安立的。

第一个颂词“此心自性光明故，照见烦恼本无实，真实证悟诸有情，无我真实际寂静”。这个颂词就宣讲僧宝的如所有智。“见众如来常随逐”这一句话是讲到他的尽所有智，“具有无障净智者，见众清静遍无量”这方面是一个总结。

首先看如所有智的功德。如所有智的功德就是讲此心自性光明故，就说这样一种心性本来就是一种光明的自性，在三转法轮中在讲心性的时候都是讲自性光明，那么这个自性光明实际上就说一方面他是离系的本体，一方面他也是光明的本体。离系和光明二者之间没有丝毫的矛盾，没有丝毫的抵触。二转法轮当中讲心的时候就是讲心的自性空性、寂静，像这样的话讲的很多。三转法轮直接说心的自性是光明的本体，照见烦恼本无实那么就是说实际上一切烦恼本来就是无实有，一切的客尘本来就是无实有。在《释量论》当中有一个教正说心自性光明逐垢是客尘，实际上自己的心性是光明的心性，一切的垢染是客尘的自性，他不是心本具的这样的本体。所以说我们知道了心的本性是光明的，这个烦恼本无实，那么什么时候能够照见这个烦恼本无实呢？只有这个心性的光明显露的时候就能够照见烦恼本无实。在无著菩萨的注释当中，他对于自性光明和烦恼本体也是引用经典进行了说明这个很难了知。实际上哪个方面很难了知呢？无诸菩萨实际上就说是我们的心从本以来就是自性清净的，和从本以来就常被烦恼染着这两个法在无漏的真如界二者并存，烦恼心和不烦恼心就是清净心和烦恼心二者共具，二者并存，没有第三种心难可了知，很难了知。一方面说这个心性本来清静，一方面说这个心性虽然本来清静但是本来也是常被烦恼所染着，这二者之间在无漏的清静真如法界当中共存，这个是很难了知的一个问题。引用一些经典当中也是说明这个一方面这个心本来清静，一方面说明本来清静的心经常长时间本来被这样一种烦恼染着，这个就是非常难以认知，很难以认知，既然本来清静的为什么又常被烦恼染着呢？既然常被烦恼染着为什么本来清静呢？对这个问题非常难以认知。但是，我们知道其实在实相当中，的的确确心性本来光明，但是在现象中它已经变成烦恼的状态了，变成烦恼的状态的时候没有办法认知自性光明，实际上自性光明已经在凡夫位在现象位的时候不现，被烦恼染着了。但是心性被染著的时候，心性是一种自发本性，而烦恼是本来无实的。

那怎么样才知道烦恼本无实呢？必须要让心性现前，必须要让本来清净的心性现前，心性现前的时候才能照见烦恼本来就是不存在的，那么。那么心性本来清净，但是被烦恼染著，烦恼是处于凡夫位的，那么，要让心性显现出来，要照见烦恼本无实。要照见烦恼本来无实要现见心性，心性又被烦恼染著，又被烦恼覆盖，那么到底怎么样现前呢？这就好象成了一种搅为一团的自性，很难以真正认知。但是，佛陀告诉我们，首先，你要去学习，学习之后要认知，现在的烦恼是一种变化的自性，这些烦恼这些心是变化的，无常的自性，无我的自性。这一切的客尘是虚幻的，一切客尘是空性的。从第一转法轮，第二转法轮的方式给我们介绍烦恼，间接性地讲到了心性的光明，因为二转法办当中也讲到了一部分实相，人我空性，在讲人我空性这个阶段的时候，也是要讲烦恼，实际上烦恼是可以被对治的。第二转法轮当中讲，一切我们所执着的法，色法也好，乃至于清净的法也好，这一切执着的法实际上本性空，离四边。在离四边的时候，已经抉择到了光明的一部分，抉择到了心性光明离戏空性这一部分。讲到了一切烦恼、心和心念的对境，这一切都是空性的自性。三转法轮直接就讲心性就是光明的，不单单它是空性离戏的自性，而且是本具一切功德法，而且它的心性状态是怎么怎么样，讲得很清楚。直接就是说覆盖在心性上面的烦恼本来就不存在，就是客尘，它是他空的。象这样的话，怎么样现前呢？修持这样一种空性，通过修持空性的方式可以远离烦恼，烦恼一远离，自性就现前。所以说我们首先就知道有一个自性清净的心性，心性是自性清净自性光明的，覆盖在它上面的烦恼是本无实的，这个时候我只要修持客尘空，通过空性远离客尘、远离烦恼的时候，离一分烦恼，他的光明就会现前一分。这个时候就是讲到了自性光明现前的方式方便，一大套可操作的修行的方法，在佛的教义当中讲得非常清楚。

所以，空性修法也好，密法的修法也好，都是让我们分离烦恼，让现前空性的可操作的一种实际修法。当我们自性光明真正现前的时候，这就照见一切烦恼本无实了。

“真实证悟诸有情，无我真实际寂静”，这个时候就真实地证悟了，真实地照见了。“诸有情”不单单是自已的心性，一切的有情无我真实际寂静，本体就可以显现出来，一切有情它的本体都是无我的，人我和法我都是不存在的。“真实寂静”就是讲一切无我的本体离戏和它的光明真实的边际，或者真实的实相，寂静的实相完全可以照见，这就是讲如数有智，如数有智是照见一切有情的法性。一切有情的法性是什么呢？第一个是无我的法性，无我的法性实际上就是讲到空性，真实寂静就是讲到一种空性无二的光明本体，寂静的自性，寂静的本体，无造作的无为法的本体。

所以说，这个时候能够见到有情相续当中如来藏，能够见有情相续当中法性，这个叫做如所有智。我们要了知如所有智，我们必须了知如所有法，因为如所有智是照见如所有法的智慧，如所有法是对境，如所有法是能境，如所有法是讲一切有情的法性。那么，照见一切有情法性就叫做如所有智，这个方面就是照见一切有情本具的法性，证悟自己的法性，证悟一切有情本具的法性，这个方面就叫做如所有智。

下面这一句就是讲尽所有智。“见众如来常随逐”，见到众生相续当中如来常随逐，如来的法身经常随着于众生，没有远离过众生，这个方面是尽所有的自性和尽所有智。如所有智和尽所有智二者之间的差别，上师在讲义当中作了一个区分。如所有智主要是照见法性而言的，尽所有智是照见法性，常逐于一切众生。因为尽所有法就是指有情，尽所有法就是讲有情，就是讲一切众生。所谓的尽所有法就是照见有情具有如来藏，它不单单是照见法性方面，如所有性如所有智主要照见法性方面的。尽所有智是照见有情具有如来藏，是从有情具有佛性的角度来讲是一种尽所有法，尽所有智，所以说尽所有法当中也有有情不清净部分，也有有情具有如来藏部分，所以在尽所有法当中，有情的方面比较多一点，侧重多一点，它是尽所有法方面。如所有法是单纯的法性，尽所有性就是讲有情具有法，佛性角度方面讲的。所以，因为见到众生如来常随逐的缘故，就可以说具有尽所有智慧了。

下面是“具有无障净智者，见众清净遍无量”。具有无障净智就是对前面如所有智和尽所有智的一种总结。“具有无障清净智慧者”就是讲具慧僧众，具有无障它有两个意思，一个无著；一个是无碍，无著无碍在《宝性论》当中出现过很多次。实际上所谓的无著是讲没有烦恼障，无碍就是讲没有所知障，“碍”是阻碍的意思，所知障就是阻碍见到一切所知的遍知的自性。无著的“著”就是贪染烦恼等等，无著就是讲到无有烦恼障，无碍就是无有所知障，总称无障。具有这样一种没有障碍的、远离烦恼障所知障的清净智慧者，他能够见到见“众清净遍无量”，见到众生本来是清净的，见到众生是周遍，具有无量功德，象这样的话就能够见到有情清净的法性，能够见到有情具有如来藏。这个方面他的两种智慧，“如是具慧我敬礼”，那么，具有如是清净智慧的圣者，僧众恭恭敬敬的顶礼，向弥勒菩萨赞叹，说了僧宝。

**己二、彼等功德摄于二种中：**

僧众的功德摄于二种智慧当中的。

**如所尽所各别证，智慧见者清净故，**

**具慧不退之僧宝，定具无上之功德。**

对于如所有法和尽所有法个别自证的智慧，已经见到了本来清净，“见者清净故”就是讲到了如所有智和尽所有智的智慧能够见到所尽本来清净。智慧是个见者，它所见到的法实际上是个清净的法，智慧见者能见者所见到的对境是清净的法。那么对境是什么呢？如所有智见到的对境就是一切有情的法性，有情的法性就讲到了清净。尽所有智见到的是一切有情本具这样一种功德，一切有情一切有法的众生它实际上能够见到他们都具有功德的，这个方面进行安立。

“具慧不退之僧宝”，具有如所智和尽所有智具慧的僧众是属于不退的僧众。不退的僧众“不退”就是绝对会获得大菩提果，在大菩提道当中不退，在大菩提果中实际上不退的。僧众是具有不退的功德的，具有不退的僧众“定具无上之功德”，而且一定具足无上的功德。“无上”是针对于二乘来讲的。小乘没有办法具足大乘菩萨这样广大无边的功德，所以说是针对菩萨来讲，小乘的功德是属于有上。那么针对于声闻来讲，菩萨的功德是属于无上，有这样两种不同的讲法。

在无著菩萨的注释当中也有十种对比，有十种超胜功德，上师的注释当中也引用了十种超胜功德。十种超胜功德当中第一个讲观胜，“观”就是胜观的意思，胜观就是说大乘的菩萨能够对于真如经常能够观察了知，就是大乘菩萨对于一切万法真如完全周遍、广大的来证知来遍达。而小乘对于广大的真如只能够了知人无我的空性一部分。通过中观的断证之道，现在讲中观的时候经常讲这个大乘的断证和小乘的断证。实际上小乘的这个人无我空性的智慧，就是说小乘的证悟是不是像菩萨一样，真正见到了与法义的真如呢？法义的真如没有见到！还没见到法义的真如。实际上就是真正的法义的真如必须是圆满的照见人无我法无我空性，小乘他是见到了人无我法的空性，法无我的空性基本上没有见到，见到一点点，但是用否定词的缘故就是说没有见到法无我空性。所以说这个方面就是讲了大乘的这个菩萨，他能够观真如。而小乘，没办法真正了知广大的真如。

第二个超胜就是功德超胜。功德超胜主要是讲大乘的菩萨在修行正法的时候有一种无厌足的心心态，他对所有的修法没有一个厌足。布施、持戒等等没有一个厌足，修持正法没有厌足。所以说对他而言这个时间不成问题，他有的是时间，他对于正法是没有个厌足的。你看他讲的时候，有的时候经常说三无数劫、三无数劫，三无数劫实际上就是无边的意思，那时间就是说很长很长。说为什么他一定要三无数劫呢？他没有一种急功近利的想法，三无数劫就是说时间长的无边了，他在这个时间当中他要积累资粮。所以说我们如果说现在学佛法是一辈子的事情，我们就不会想，我在两三个月当中怎么样把佛法搞清楚，怎么样在两三年当中一定要证悟，他心态就很紧，心态又紧他就觉得，我这个时间要到了，是不是我的这个法该修的差不多啦，怎么怎么样。实际上如果你的想法是一辈子的话，你就想反正一辈子当中慢慢修，像这样该修的这些都要修好好修，他没有一个很紧迫的这个想法，怎么怎么样，足够的想法，不容易生起这个满足感。所以说菩萨他是三个无数劫，三个无数劫当中他要去积累资粮了，所以说这个就说明了他的心态非常的宽广。他就是对于修持正法方面他有一种，无厌足的这种想法，而就是说小乘没有这样无厌足。小乘，一方面讲的话一种少欲知足，一方面就是讲他对于能够获得的功德，也不像菩萨那样一种无厌足的。他就说是修到一定程度的时候就足够了，能够出离三界就可以了。所以说像这样讲的时候，他是一种这个功德方面是超胜的，因为他有一种无厌足的修持善法的这样一种意乐的缘故。所以说，因为菩萨他有一种无厌足的这个修法，所以说乃至于成佛之后呢，他对于这个善法还是无厌足，仍然还是无厌足的去积累去修持的。虽然并没有什么增上的功德了，但是他的这种无厌足的心态仍然还是保留了。

第三个就是讲，证德超胜了。那么证德超胜就是讲到菩萨他所证悟的是圆满的二无我的体性；而小乘证悟的是一种人无我的体性。从证悟的功德来讲，大乘菩萨是超胜了小乘。

第四种就是讲涅槃的超胜。涅槃的超胜，此处的涅槃超胜的意思从注释当中讲的时候就是说，菩萨他修持正法的话，他是时时想到怎么样回到轮回当中救度众生，怎么样回到轮回当中救度众生？所以说他没有想到自己去取一个自我寂灭，菩萨从来没有一个要取一个自我寂灭的想法，如果他还是生起了自我寂灭的想法，那就肯定会从菩提心当中退失的。菩萨他从最初的发心，中间修道乃至于最后成佛，他都没有一个自我想要寂灭的想法，所以说像这样就叫做涅槃胜，没有一个想要自我寂灭。

而小乘修法的唯一目的就是讲，怎么样我能够趣入到殊胜的涅槃当中自我寂灭，这个方面是远离了一切的犹如火坑一样的轮回，他就觉得究竟清凉了。他是有一种自我寂灭的想法，而且这个想法是非常强烈的。大乘菩萨没有这样一种自我寂灭的想法，所以说他这样一种没有自我寂灭的想法，反而就是一种大涅槃。这种大涅槃是超胜了这个小乘的涅槃，从这个方面来讲也可以叫做做涅槃胜。

第五个就是讲地道胜。地道胜就是讲菩萨的十地的功德无比超胜，菩萨的十地功德就是小乘根本没有，没有十地的广大的清净的功德，所以说十地的不断增上的功德乃至于成佛的功德小乘是没有。小乘走到了无学道的时候，从自道而言走到了尽头了，无学了。他们如果后面，他就必须要重新从小乘当中入大乘之后，来经由大乘之道十地之后最后才成佛。所以说从这个地道的角度来讲，大乘是超胜了小乘的。

然后就是讲到了是清净胜，清净胜就是菩萨清净所知障的功德，这个小乘是没有的。清净烦恼障的功德小乘也有，大乘也有，这个二者是共同的。而清净所知障的功德，是只是大乘菩萨才具的。因为清净所知障，他的一个前提必须要圆满证悟法空，圆满证悟法无我空性才能够清净所知障，而小乘没有抉择法空，没有修持法空，没有现证法空。所以对于所知障的方面，就是没办法断除。因此说从这个角度来讲的话清净所知障的这个功德是小乘不具足的，这个叫做这个清净胜。

平等心胜。平等心胜主要就是讲这个平等的大悲心，平等的大悲心对一切众生，平等周遍的生起大悲心的功德的话，小乘是不具足的。以前我们提到过，在《大乘经庄严论》当中，经庄严论当中就专门有一个梵住品，梵住品当中就是讲悲心的，就是讲大悲。那么就是说在讲四无量，尤其是在讲大悲的时候，他对于大悲的体性和对于普通悲心的体性做了一个区别。如果我们没有学这些大论点的话，那么好像都有悲心一样，阿罗汉也有悲心，他也在传法，他也在救度众生等等，但是这种叫悲心。真正的大悲是不具足的，他要加个大字的意义就完全不相同了。所以说就说菩萨他具有大悲，有六种体相来超胜这个普通的悲心。有六种体相的缘故，称之为大悲，称之为大。如果没有这六种体相，就称之一般的悲心，乃至于就一般的凡夫人他的悲心是具染的悲心，这种悲心是，就相应于贪欲的。比如说母亲对儿子的这种，这种悲心他是相应于贪欲的。阿罗汉的这个悲心，虽然不相应贪欲，但是他是一种普通的悲心，他是有限的。菩萨的悲心是大悲周遍一切，这个方面加一个大字就绝对不一样，所以说这个大悲的大字，不是随随便便谁都可以用的。按照弥勒菩萨经庄严论观点，菩萨才具足这个大悲，一般的人就是普通的悲心而已了。所以像这样的话，平等心呢是，这方面是超胜的，这个方面也讲了。

第八种就是讲生胜。生胜就是说是投生超胜。投生超胜不是说投胎这个方面殊胜了，就是投生超胜就是说菩萨直接生于如来家族。直接生于如来家族有两个方面可以解释，一个方面从比较浅的标准，低标准来看的时候，什么时候发起菩提心，什么时候就生于如来家族当中。因为必定你发了菩提心了，我们在受戒仪轨当中就是说生于佛家族怎么怎么样，不要染污这个清净、尊贵的种性。这个方面就是说，只要有发了菩提心之后，你就算佛家族。第二种标准比较高——登初地。登初地之后你才是投生佛家族，而此处我们说相应于圣者僧众，相应于圣者僧众就是登初地了。登初地，一登初地直接生于佛家族，所以说这个方面就是讲投生的超胜。而阿罗汉虽然他在佛的教化之下，已经证得了无学果，而菩萨只是见道，还没有到无学果，但是因为他现证了圆满实相真如的缘故，他的菩提心圆满的缘故，直接生于如来家族了，他就比这声闻要超胜得多。就相当于在《入中论》当中打比喻，就在讲到了大臣和王者的差别。阿罗汉他已经到达了无学果，就是相当于在这个王宫当中的大臣一样，这个大臣他已经到达了他的这个位子的最高处了，比如说到了宰相。但是他就是说真正这么老的大臣他已经到了这么高的地位，但是他的地位还是不如一个太子。太子一生下来，他的年龄这么小，他的能力等等，他就说也很小，他刚刚生下来的时候，他就已经是属于王族当中，他就是属于这个国王的太子以后要登王位的这样一种。所以说从这个比喻来看的时候，菩萨他虽然刚刚到见道，但是他已经直接生于佛家族，他也就是说超胜了这个一般的声闻的原因原来就是这样的。那么就是声闻他是间接以后重新发了菩提心之后，利益有情的心发完之后，这个时候是勉强的进入到佛家族当中。进入佛家族之后，按照很多其他《现观庄严论》等等的这些讲法，他即便是从回小向大的，我们说回小向大是不是这么容易呢？一方面就是说，到一万大劫入定，阿罗汉他就今生当中获得无余涅槃，他要入定一万个大劫，入定一万个大劫之后佛陀放光，劝请他出定，出定之后开始发菩提心。发菩提心入大乘的这个过程也是非常坎坷的，我们就不要想他是一帆顺利，他已经没有烦恼障了，他是怎么样。实际上阿罗汉进入大乘了，因为以前他对于自我寂灭的心非常的强烈，所以说发了菩提心之后还是数数自厌，对于广大去利益众生，发了菩提心之后要利益众生，这个方面还是有一种想退想法。但是他必定已经入了大乘之后，他就真的退失不可能，但是这个方面进一步又退一步，进一步又退一步，老是就是说想自厌这个想法就严重的拖后腿。所以说为什么说凡夫菩萨他开始从小资粮道开始修行和一个阿罗汉他从大乘小资粮他要修行，最后凡夫这个菩萨还要快四十九劫成佛。因为这个凡夫的菩萨他入大乘的时候，没有这种又退又进，又退又进的这样想法，没有这种纠结的心态，就是因为就是说他直接就是大乘种性。大乘种性他的一个想法就是我要度众生，这个心态是非常坚固的。而阿罗汉虽然有证悟人我空性，但是他内心当中那种，在以前修道过程当中，你看最初是苏醒种性，中间修持，然后最后成就阿罗汉果位，这种自我寂灭的心态很严重，他需要很多的时间来对治这种自我寂灭的想法，而菩萨没有这个。菩萨不需要花很多时间来对治又想自我寂灭这种心态，又想度众生，又想自我寂灭的心态，他这个是没有的，所以说很多时候就花在这个上面的时间非常长。他就说一定要让自己生起一种这种非常坚定的菩提心，像大乘菩萨一样一样的菩提心，还是有困难的。所以说为什么说如果要入大乘就直接入大乘，千万别不要先取个小乘果，然后再入大乘，取了小乘果再入大乘之后，他这种心态会反复的数数自厌，这个是在《经庄严论》当中弥勒菩萨也是讲过的。他当然不是，他是讲五种种性的时候，不是讲阿罗汉，他是讲三果，因为在这个讲义班的时候，三果还不是属于不定种姓，他是已经到了阿罗汉之后就成为决定种性了。三果他进入大乘之后，这种以前修持的这种心态数数自厌，他就是不想要真正去广大利益众生，所以说这个心态就拖了后腿，很难以直接再像大乘菩萨一样这么顺利的去修持大乘佛道，这么愉快、这么顺利的修持大乘佛道，这个是没有的。所以说为什么说，他就是说是菩萨直接生于如来家族这个是一个超胜功德呢，我们不分析就不知道，一分析之后就知道了。小乘他即便是进入了大乘，他还是要在这个上面纠结很长的时间，最后登初地，登初地之后就是生于如来家族。你看菩萨直接就是初地的时候生于如来家族，他要得到了阿罗汉果再返回，再到大乘的小资粮道，大乘的小资粮道之后，然后还要在这个发心的问题上，还要兼顾很长时间，通过很多时间来这个时候慢慢慢慢消失，消尽他的自利的这样一种习气，然后再次发起真实的菩提心，然后才开始进入大乘的见道，这个时候生于佛家族。所以生胜，我们就从这些方面就可以知道，的确菩萨的投生是超胜于小乘的，这个方面是生胜。

第九种是神力胜，神力胜就是讲大乘菩萨的这些三摩地神通远远超胜于小乘。当然小乘的神通，是有四果罗汉的这个神通也是这个远远超胜一般的凡夫人的，。我们就看一些佛传当中的这些事迹，这些方面讲，阿罗汉的神通、神住，还有他的一些天眼等等，非常超胜。但是，和大乘的修法不一样，大乘必定他是修持无量的三摩地，他是积累无量的功德，无量的三摩地，他修持无量的空性的法门的缘故，说他的这个神通是超胜于小乘的神通的，超胜小乘的神通。所以像这样讲的时候他也有些虚空藏三昧、首楞严三昧、狮子奋迅三昧，有很多这样一种这个不共的三昧。《三摩地王经》当中讲，很多三昧，还有在《大般若经》当中讲菩萨的不共的很多这样一种三摩地三昧，所以说他所引发的这个神通也是无量的，从这个方面讲神力他是超胜于这个小乘的。

最后一种就是果胜，果胜就是讲大乘菩萨的果是超胜小乘的。这个方面不用宣讲了，大乘菩萨的果就是佛果。那么就是说小乘阿罗汉的这个，小乘的这个修行者，他的果是阿罗汉果，所以像这样二者之间的差别是非常巨大的。所以说从十个方面来安立大乘的无上功德，大乘僧众的无上功德，所以说无著菩萨说：为什么在此处单单的赞叹大乘的僧宝，小乘的僧众也是僧宝，为什么不赞叹呢？因为大乘的僧众无着无碍的功德，还有大乘僧众的十种无上的功德，这些都是小乘不具足的，所以说，从这些个方面讲单单是赞叹大乘僧宝，没有赞叹小乘僧宝的原因，从这个方面可以了知了。

今天讲到这个地方。

**《宝性论》第06课讲记（听打稿）**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《宝性论》。《宝性论》通过七种金刚处来抉择一切有情相续当中的如来藏的本体、如何现前如来藏的这些方式，那么在七种金刚处当中也分别通过所得三宝和能得的四种因缘来进行次第的宣说。现在宣讲的是所得三宝的自性，所得三宝的自性前面对于所得的佛宝的功德通过六种或者八种特色进行礼赞或者进行对应等等。后面也是通过六种功德来对于法宝当中所摄的灭谛和道谛进行了顶礼，进行了对应等等。所以我们就知道了殊胜的佛宝它是具有这样一种殊胜功德的，也是一种大无为法本体的这样一种特点。那么我们自己发愿成佛所获得的佛果的本身、本体也应该是这样一种殊胜自性，或者就是说相续当中所具有的如来藏的本体现前之后也就是这样一种本性。所以说从这样一种方面观察的时候，已经现正佛果的佛陀的功德然后自相续当中的佛果功德，然后一切众生相续当中的佛果功德，实际上都是完全相同的，只不过有没有障垢的遮蔽、是不是显现这个方面稍微有差别。如果一旦显现之后，实际上这些功德全部都是相同的。对于法宝的自性来讲也从灭谛的角度来进行了安立，就是不可思议的这样一种本体、无二和无分别的本体，还有道谛当中的功德也是清净、显现和对治等等，有这样一种不可思议的功德。

我们今天宣讲的还是僧宝的自性，僧宝的自性主要是通过如所有智和尽所有智。那么因为僧宝它照见了一切诸法的法性的缘故，具足如所有的本体，然后已经了知一切有情具足如来藏的智慧安立成尽所有智。那么这样一种智慧实际上是一种很清静的智慧，清净的本体。

**己三、广说彼等对应分四：一、广说证悟如所有法之功德；二、广说证悟尽所有法之功德；三、宣说彼等清净；四、宣说彼是一切众生之殊胜皈依处。**

那么对于这样一种如所有和如所有的智慧、尽所有和尽所有的智慧它们清净的功德，通过这方面来进行对应，最后安立僧宝一定是众生的皈依之处。

**今初（广说证悟如所有法之功德）者：**

**众生寂灭之法性，证悟故为如所性，**

**彼亦本来清净故，烦恼本来消尽故。**

在这个颂词当中实际上也是提到了如所有法和如所有的智慧，也是提到了能证和所证之间的关系。能证就是如所有智，所证就是讲如所有法。在这个颂词当中，“众生寂灭之法性”实际上这个就是叫做如所有法。“证悟故为如所性”这个叫做如所有智，后面两句是对于众生的如所有法或证悟这种如所有法智慧的进一步描述。

首先第一句当中讲“众生寂灭之法性”，这个就是讲到了如所有法。就是说一切众生从本以来都是这样一种寂灭的本体。那么寂灭的本体是从本以来就具足的，并不是说有情以前它不是寂灭的，当菩萨获得了如所有智之后它重新照见它的寂灭，而是说它本来就是寂灭的。所以说从有情自身的本身来讲，本身寂灭这个法性没有现前。从菩萨这个相续来讲，乃至于他没有获得如所有智之前没有真正的了知、没有真正的现见众生具有的寂灭法性。那么当他获得初地以上果位，获得如所有智的时候就真正的现前了一切众生具足的这个寂灭法性。那么这个方面讲到了一切众生都是安住在寂灭的法性当中。

“证悟故为如所性”这个就是讲如所有智，对众生寂灭的法性如理如是的证悟，所以说就叫做如所性，这个如所有性就是讲如所有智慧的体性。那么这个证悟就是如所有智慧的体性，这个就是讲能证的本体。后面两句是对于如所有法的进一步描述“彼亦本来清净故，烦恼本来消尽故”，到底怎么样来安立众生寂灭的法性呢？从两个侧面进行描绘的。第一个侧面就是从本来清净的角度进行描绘的，第二个就是烦恼本来消尽的侧面进行描绘的。所以说实际上我们在抉择见解的时候，抉择一切万法本基的见的时候，也是从这个两个方面来趋入进行安立的。第一个我们要抉择一个本来清净的见解，这个本来清净的见解是在显宗当中叫做空性，在如来藏当中又叫如来藏的光明等等。实际上这样本来清净它也是一种空性和光明双运的这样一种自性，那么在这个本来清净的体性当中，一切有情不管了知也好不了知也好他都是这样一种清净的光明和空性双运的佛性。这个方面就是讲到了这个本来清净，那么这个本来清净也是属于一种不加造作的。只要有有情的心，它就有有情本来清净的佛性，所以一切有情都是这样平等，这个就是法性的道理。那么就是说一切万法法尔就是如是，所以说心的本体也是本来是清净的。

现在我们要通过学习这样一种殊胜论典，比如说《入中论》也好，还是说《宝性论》也好，我们实际上要了知一切有情本来都是清净这一点非常重要，了知了本来清净的话对自己的本来清净的心，然后相应于本来清净的本体的修法。实际上我们就是说心是本来清净的，那么怎么样还原它本来清净的这样心性呢？实际上它就有很多寂灭这些分别念，寂灭很多起心动念想法的很多一系列的修法，都是为了寂灭这样分别念，现前本来清净的体性。第二个烦恼本来消尽，是从有情的这些显像，有情的显现上面讲的时候本来具足很多烦恼，有很多根本烦恼还有很多随烦恼，还有八万四千烦恼等等，有很多烦恼的种类。实际上这些烦恼、这些本体在显现的当下它本来就是一种不存在的，在究竟实相当中这些烦恼本来就是实相、本来就是清净，这一点也是需要通过学习了知。这种烦恼本来消尽，也就是说不管是人我也好还是法我也好，或者说烦恼障、所知障等等，这些障碍有情现前本性的这个自性实际上也是本来消尽，这个就是从实相的角度来讲它本来就是不存在。虽然在现象的角度来讲的话它还是存在，还在起作用，但是我们知道这个是一种假象而已。那么如果你认知了这样一种烦恼本来清净或者认知了烦恼本来不存在的话，它就很快可以消亡。所以我们就是说为什么大乘它对待烦恼的态度和这些一般的人对待烦恼的态度完全不相同，一般的人对待烦恼认为这个是一种实有存在的本体，实有存在的自性。所以很多世间人他在消尽烦恼的时候，通过很多实有的方式来进行对烦恼的消尽。而大乘的这些修行者的话，他知道这个烦恼本来就是一种虚幻的自性，如果能够了知这个烦恼本来虚妄，安住在这个烦恼本来虚妄当中，那么这个本来虚妄的烦恼就真正能够消失在法界当中。所以他对治烦恼的这个方便也是绝对不是一般的众生，一般的乘所能够具足的。所以烦恼本来消尽这个方面是我们需要在抉择正见过程当中如是而了知的。所以如果我们了知了本来清净、烦恼本来消尽这样一个从清净的角度来讲，一个从客尘不存在的角度来讲，这两方面来安立的时候，就了知了这个众生寂灭之法性。相应于寂灭法性证悟的智慧就叫做如所有智，所以我们说菩萨他具足如所有智，主要是从这个方面能够了知一切万法本来清净的角度进行来安立。

**庚二、广说证悟尽所有法的功德**

**所知究竟证悟心，现见一切有情众，**

**具有遍知法性者，是故具有尽所性。**

这个是从它的尽所有法或者说证悟尽所有法的尽所有智的角度来进行安立的。在这个颂词当中“所知究竟证悟心”，从它能证主要是讲它的尽所有智从这个方面讲的。“现见一切有情众，具有遍知法性者”这个是从它的所证，或者从尽所有法的角度讲的。“是故具有尽所性”所以说这样一种菩萨就具有了知一切尽所有法的这样智慧的体性，这个方面安立的菩萨相续当中尽所有法的功德。

“所知究竟证悟心”，那么这个“所知”就是讲所知的有事。尽所有智它是对于有法的一种认知，这个有法就是讲一切的所知、一切的有事。一切的所知有事，这个方面就是讲所了知的对境。“究竟”就是所知有事的究竟体性，这两个分开讲是两个法，实际上合起来是一个法，就是所知的究竟。对于有事的究竟，对于有法的究竟，这个方面是能够证悟的心，这个心就是智慧的意思。广义来讲，智慧也可以安立成心。如果心和智慧平等存在的时候，心安立成有法，智慧安立成法性。这个方面也有的。但是此处“所知究竟证悟心”这个“心”就是讲智慧的意思。对于“有事”和“有事的法性”，有事的究竟体系完全能够证悟的心，这种证悟的智慧见到了什么呢？现见一切有情众具有遍知法性。现量见到一切的众生都具有遍知的法性。初地菩萨在入根本慧定之后，在出定的时候能够了知一切法界的遍行。了知法界的遍行，《辩中边论》当中在描绘初地菩萨证悟的时候也有这样的讲解。入定的时候见到一切万法是空性，出定的时候见到空性遍行于一切有法当中。当然那个方面主要是从证悟空性的角度的侧面安立的，此处实际上也是一样的，现见一切有情众都周遍具有法性。实际上见到一切有情周遍具有法性，和前面如所有法的功德，看起来是很相似的。好像都是了知一切有情具有遍知法性。“遍知法性”就是讲遍满一切有情相续当中的佛的智智的本体，这个法性叫做遍知法性，那么具有遍知佛的这样一种殊胜法性。

实际上我们前面分析，如所有和尽所有的差别，表面看起来很相似，似乎都是了知有情的法性。但是前面“如所有法”是单纯从法性的角度安立的；后面“尽所有法”是从“所知”和“所知的究竟”，“所知究竟证悟心”这句当中也是讲得很清楚，所知究竟的一种证悟心，对于所知有事和它的究竟法，或者从后面第二句、第三句看的时候也是很清楚。“现见一切有情众，具有遍知法性者”，有情众就是所知，具有遍知法性就是它的究竟。对于尽所有法，对于有法的众生，一切众生具有法性，从这个方面了知的。不单单是从法性的角度讲的，那么从“如所有智”的法性当中它不提一切有情的有事，直接讲一切法性是怎么怎么样，这是“如所有智”的能证所证。

那么“尽所有智”的能证所证，主要是一切有情，有事在里面很明显。一切有情的所知有事，它具有遍知法性。一方面“尽所有智”了知一切有情，遍知一切有情的有事。有事所具有的法性也是了知的，这个方面就叫做“尽所有智”，二者之间的差别就在这个地方。所以说菩萨现量见到一切众生都具有佛的遍知法性。“是故具有尽所性”，所以说，菩萨具有尽所有智慧的自性。“有尽所性”，有尽所有智慧的体性，菩萨已经完全具足了。下面讲第三个科判

**庚三、宣说彼等清净：**

**如是证悟之彼者，依于各别自证见，**

**无垢法界无著碍，是故彼等为清净。**

“宣说彼等清净”在前面“赞叹说僧宝”当中也是有的。“赞叹说僧宝”的科判当中说，“具有无障净智者，见众清净遍无量”。所以在对照的时候，对应三个问题一一进行宣讲的。“此心自性光明故，照见烦恼本无实，真实证悟诸有情，无我真实际寂静。”这个方面讲到了如所有智和照见如所有法。“见众如来常随逐”，讲到了尽所有智和尽所有法。第三个科判“宣说彼等清净”，前面讲到了“具有无碍净智者，见众清净遍无量。”所以说在前面赞叹说僧宝当中，这三个内容在对照的时候，对应的时候，也分别从“如所有法的功德”、“尽所有法的功德”和“宣说彼等清净的功德”从这三个问题进行安立的。

“宣说彼等清净”是怎么安立的呢？“如是证悟之彼者”“彼者”这两个字，是讲出世间道。如是已圆满证悟的出世间道“依于各别自证见”，这种别别自证，各别自证的殊胜智慧，能够见到无垢的法界无著无碍。为什么要提各别自证呢？上师注释当中也专门讲了，了知一切有情的如所有智和尽所有智，这不是一般的凡夫人的智慧所能够了知的。也不是二乘的智慧能够了知的。所以一定是得地的菩萨相续当中对于真如法界，对于圆满法界的一种证悟，这种各别证的智慧才能对于众生的如有性和尽所有性的本体完全能够证知。所以说，这样一种各别自证的智慧，依靠这样一种证悟出世间的正见、出世间的智慧，依靠各别自证的智慧能够见到无垢法界无著无碍。那么无垢的法界无著、无垢的法界无碍，无垢的法界无著讲到了本来清净。一切法界本来就是清净的，没有任何可执着的分别心，所以这个方面叫做无垢法界的无著的方面。主要是远离烦恼的侧面，远离垢染的侧面。无垢法界的无碍讲到了无有任何的障碍，没有任何阻碍。没有任何阻碍就能够见到一切有情具有遍知法性，因为如果有阻碍的话见不到一切有情清净的这一面。如果有了这样一种智慧之后，就能够见到一切有情无碍地具足清净的佛智慧，或者具有清净的法性，这个方面是可以无阻碍见到的。所以说，“是故彼等为清净”，有了这样一种无著的智慧，有了这样无碍的智慧，当然僧宝的相续当中就有一种见清净法性的，或者说见清净法界的清净智慧，从这个方面就可以了知菩萨的清净功德。

所以说，我们知道了菩萨证悟智慧都具有一种殊胜智慧。那到底说具有怎样的智慧呢？他们所具足的智慧，从一地菩萨到十地菩萨之间，都具足这样的无碍智和无著智。这两种智慧都是具足的。所以说，如果我们自己通过修持清净的妙法，尤其是相应于这样殊胜的法界修持了义的正法，我们相续当中一旦现前初地的果位的时候，当然这个时候的名称就称之为僧宝。相续中所具有的智慧，也是相应地具足如所有智和尽所有智。也能够见到一切万法本来清净，现前一切万法本来清净，也是能够现见一切有情完全平等具有如来藏。所以说初地菩萨在证悟初地之后，能够具足这样一种平等性。这种平等性，就是自他都是平等的。然后自己灭苦和他人灭苦，自己得乐和他人得乐，自己消尽障碍和别人消尽障碍，这些方面都是完全平等的。自己和他人同等成佛，这个方面是平等的。所以说，也是相续当中具足这样大清净平等智慧的缘故，也能够平等地对待一切众生，所以说他能够善巧地泯灭自他执著。我们在获得初地菩萨果位之前，也必须要修持这些平等性。那么平等性作为一种前行，作为一种证悟初地菩萨的前行。这个方面是当然需要修持的，比如说，平等的菩提心，平等的空性智慧都是要修持的。但是，这样的修持是一种分别念的总相的修行方式。而初地菩萨所现证的是一种触证内心当中真正证悟的一种智慧，它是一种自相的智慧，各别自证的智慧。所以说和在资粮道、加行道、乃至于我们现在相续当中所具有的平等智慧从深浅、从是不是真正触证方面差别还是非常大的。所以说，我们不能想，我相续当中已经具足这样的清净正见了，是不是和初地菩萨一样呢？是不是和佛一样呢？实际上从是不是自相的角度来讲，差得还是非常远的。所以说，只要是乃至没有现前初地果位之前，相续当中一般来说都没有办法稳固地现前殊胜的清净智慧。乃至于获得了甚深果位，获得了见道以上的果位时候，这样如所有智和尽所有智的现前才会非常稳固，非常广大的一种境界。在加行道的时候，能够偶尔见到心性，这种偶尔见到心性是不稳固的，从整体而言还是属于分别念，仍然是属于分别念的智慧。那么菩萨，菩萨虽然出定的时候也有一些分别念，但是从他的整体来讲，仍然是无分别智慧占主导。从这个方面为主，所以说菩萨是现前法界者，或者说他是具有胜义菩提心的一种修行者，从这个方面都可以了知的。所以说，这个方面叫做“宣说彼等清净”的内容。

**庚四、宣说彼是一切众生殊胜皈依处。**

菩萨或者圣僧，就是一切众生的殊胜皈依处。在颂词当中讲到

**智慧见者清净故，佛陀智慧无尚故，**

**不退转众之圣者，是诸有情皈依处。**

这个地方从两个根据安立这样一种不退转的菩萨僧宝，是一切有情皈依之处。哪两种根据呢？第一种根据就是“智慧见者清净故”；第二种根据是“佛陀智慧无上故”，就两个根据。第一个就是说“智慧见者清净故”，这样一种僧宝，这样一种圣者，“见者清净”。“见者清净”就是说他的能见的智慧是清净，见到的这样所净也是清净。那么怎么样安立呢？就前面就是如所有和尽所有的证悟功德还有彼等清净的功德，从这个方面就可以了知，这样一种圣者能够见到一切有情的法性这个方面是清净的，还有一切有情都具有法性这个是清净的。从法性和见到有情具有法性两个方面讲的话都是清净的缘故，所以说他能够作为有情的皈依处，因为他的心已经得到清净了。如果是他的心，他自己还处在这样一种烦恼当中，他自己还处在无明当中，没有一种具有清净的功德话，那我们皈依这样一种对境，也没有办法让我们的心相应的获得清净。因为在讲皈依的时候，对于佛陀来讲，主要是安立成导师，从导师的侧面就进行安立的，他能够做殊胜的引导；正法，主要是所依止的，所观修的这样一种正道；僧众主要是修行的助伴，从修行的助伴的角度来讲。所以说修行的助伴，他自己必须要有一种具有清净的功德。那么我们在修道的过程中要得到这些清净僧众的加持，或者得到清净圣者的帮助，像这样的话就同时都来修持这样殊胜的佛道。所以说如果他们相续当中不是非常清净的话，没有办法作为圆满的一种修行助伴。所以说这样的修行助伴他要成我们的皈依之处，或者这个方面我们说皈依僧的，主要是作为清净的助伴的角度来讲，没有办法做这样一种圆满的帮助。没有办法做圆满的助伴，所以说这个对境也一定是要具有功德的，具有清净的才堪为一切有情的皈依之处，从这个方面可以了知的。

第二个就是讲“佛陀智慧无上故”。“佛陀智慧无上故”这句话的意思并不是说僧宝已经圆满了现前了佛陀的智慧，而是说僧宝他和无上佛陀智慧比较临近。他是比较临近的缘故，也可以把僧宝作为我们的殊胜的皈依之处。为什么说菩萨和佛陀的智慧非常临近呢？因为从他的方方面面都和佛果临近。一个是从他的种性的角度来讲，那么佛的种性，实际上菩萨僧宝他早就已经正式的踏入到了这个佛的种性当中，佛的家族当中。所以说从这个方面讲的时候，他也是和佛果很临近，就像太子一样，那么生在皇族的太子，虽然就是说他现在还不是国王，但是以后终究会得登上王位的，像这样讲的时候他和王位非常的临近。而其余的大臣虽然位很高，但是他不是和王位非常临近的，除非你篡权，否则的话从这个方面讲的时候，一般的大臣离这个王位非常的遥远，他不是一个直接的关系。而太子虽然小，但是他还是一种非常直接亲近的关系，所以说佛子与菩萨他生于佛家族当中的缘故，他和佛智非常临近的。还有他自己相续当中的这些大悲心和他的菩提心和佛智非常的临近，因为就是佛作为一切众生的导师，能够无勤任运的度化一切众生，他相续当中主要是也因为大悲菩提心引发，带来了就是说众生皈处的这种功德。从这个方面来讲的时候，菩萨他相续当中已经生起了胜义菩提心，已经有了这样殊胜大悲心的缘故，他也是和佛智慧非常临近的。还有就是讲到了菩萨相续当中对于大空性和大光明这个智慧的证悟，也是和佛很临近。佛圆满了具足一切如所有智和尽所有智，菩萨虽然没有像佛一样的如所有智尽所有智，但是，就像前面我们在讲僧宝，赞叹僧宝的时候，要对应的也好，实际上菩萨相续当中也是相应的具足如所有智和尽所有智的。这种如所有智和尽所有智能如果发展到极致的时候，他就够成为佛的殊胜化身的两种智慧，从这个方面来讲的话也是和佛智非常临近。还有就是讲到这些菩萨具有殊胜的善巧方便，具有殊胜的善巧方便的缘故，他可以在很短的时间当中积累起无边的资粮。就是因为这些原因的缘故，所以说《般若经》当中也是讲过，如果初地的菩萨他愿意的话，他可以在七天当中成佛，七天当中就可以从初地菩萨到佛果一下子就取得佛果了，所以说他这个方面是非常临近的。那么为什么说他愿意？那么他到底是他愿不愿意呢？实际上就是说这个方面也看菩萨他的想法，有的时候他就是讲度化众生为主的，主要是度化众生为主的，所以说以什么样的身份能够度化众生，他就取得这样的身份来度化众生，这个方面就是讲的时候，有些菩萨他很快可以成佛，取证很快就取证佛果。有些还是想要义菩萨身份度化众生，这个是也是有的。我们说从这个方面讲的时候，菩萨他具有这样一种善巧方便的缘故，离这样一种佛果也是非常接近的，因些说佛陀智慧无上故。

反观一般的修行者或者声闻阿罗汉，声闻阿罗汉他离佛陀的智慧就不是非常接近的。在《现观庄严论》中也是讲菩萨具有方便的缘故就离佛果很近；声闻缘觉没有方便的缘故，就离佛果非常遥远，从这个方面也是讲。另外一方面是讲他没有具足大悲菩提心，还没有苏醒这样一种佛的种性的缘故，所以说他离这个佛果非常远。还有他自己的智慧还没有抉择法无空性，对于所知障的这样的方便都还没有学习，所以说就还没有办法现证，所以说通过阿罗汉相续当中的人我空性，远远没有办法对治所知障的，这个方面也是非常遥远的。他还没真实的生于佛家族当中的缘故，所以离这个佛智还是非常遥远。从很多很多方面观察的时候，离佛智还是非常遥远。不是直接的因，那么就是说菩萨他是直接因的缘故，所以说离这个佛智非常临近，从这个方面也可以了知的。

所以，从这个方面来安立的时候，大乘的僧宝他是可以无限的接近佛陀的智慧。从这个方面讲话，虽然他自己还没有真正的获得佛陀的智慧，但是临近佛陀智慧的缘故，所以说此处说“佛陀智慧无上故”。通过这两个角度是不退转众之圣者是诸有情皈依处，所以说不退转众之圣者能够作为一切有情的依止处，能够作为有情的皈依处。如果有情皈依他的话，也不会欺惑，相续当中能够得到救护。所以说菩萨他自己救护的对境也非常多，在《经观庄严论》当中讲到了菩萨的十种大悲心，十种大悲心的所缘，是从这些罪业非常深重的，这样非常深重的凡夫，乃至于这些声闻的这些修行者，声闻、阿罗汉也是他发悲心的地方，乃至于初发心的菩萨也是他发悲心的地方。所以说从这个方面讲的时候，如果能一心一意的依止大菩萨话，那么大菩萨的这样一种大悲心就是说一定会加持他，一定会提携他，然后帮助他圆满暂时的所缘，帮助他从这样一种三届六地当中获得解脱。如果是小乘的种性，就暂时把他们安置在小乘的圣果当中。如果是大乘的种性，就教导他们发菩提心，逐渐生于佛的家族当中，让他们逐渐的成佛。所以说这个方面我们说菩萨他是可以作为可靠的一种皈依处的，菩萨具足这么多的殊胜神力，前面我们讲有十种超圣的功德，有十种超圣的功德。所以说从这一方面观察的时候，他是绝对可以堪为一切有情的皈依处，有情皈依处圣者，绝对不会有欺惑之处。所以说从这个方面讲的时候，这个圣者僧众可以作为一切有情的殊胜皈依处。

**丁二、安立三皈依之理分三：**

那么安立三皈依之理就前面讲到了这个佛宝，法宝，僧宝。针对三宝来安立三皈依。这个道理分了三个方面：

**一、观待必要安立三皈依；二、后二者非究竟皈依；三、是抉择了义之皈依处。**

**今初（观待必要安立三皈依）者：**

在颂词当中就讲到

**由说佛法僧功德，依照三乘三供养，**

**不同信解六种人，是故安立三皈依。**

前面就已经讲到了佛法僧的这个功德，依照三乘人的根性、依靠三种供养的一种不同信解，总共六种人，所以说安立了这个三皈依。三乘三供养第一个就是大乘者；第二就是缘觉乘者；第三就是讲声闻乘者。这就是三乘者、三乘的信解人。第二，三供养就是对于佛宝，他能够比较容易升起这个供养心的这种信解的人；第二对于法宝容易升起供养心的这样一种信解的人；第三是对于僧众他容易升起信解心的这样一种人。

针对这样六种人安立三皈依，怎么样进行安立的呢？第一种就是大乘的种姓的人，大乘种姓的人他听到了佛宝功德之后，他就发誓要成佛。前面讲到了佛宝所具足的八种功德：圆满自利、圆满他利，佛宝的这些不可思议的无为法、任运自成、各别自证等等。像这样一种功德安立之后，然后圆满的智悲利益三者，能够圆满地救度一些众生。自利圆满、他利圆满，对于佛陀具有这样的功德产生了不共信解。所以说他就是说佛所具有这些功德，我也要获得，所以说我要发誓成佛。那么对于发誓成佛的大乘众生，安立皈依佛，对于佛进行了一个皈依，他主要所求的就是殊胜的佛果，这个就是第一种。

第二种就是对于缘觉乘。缘觉乘他就是说对于法他就是殊胜的皈依的，对于法殊胜皈依。为什么就是说缘觉他对于法是殊胜皈依的呢？因为我们大家都知道缘觉他是生于无佛之世的。佛陀不出世的时候，声闻也已经灭尽的时候，这个时候就缘觉会出现，他愿力就是这样的。因为以前是对法方面产生了一个殊胜的信解的缘故，对于正法产生殊胜信解的缘故，所以说他是想要通过一种“自然知，不依他知”的对深法缘起的证悟，所以说他发了这样一种缘觉心，发缘觉心他就是说依缘而觉悟。这个“缘”就是讲缘起，这个缘起就是法的意思，通过法而觉悟。还有就是讲到了这个独觉就是独自而觉悟的，独自而觉悟他就是主要也是依靠法。他以前的时候在佛面前或者在这些声闻众面前或菩萨面前，他发了这样一种独觉的愿。发了独觉愿之后就开始修行，最后一生的时候他是个不依靠他缘，单单的通过这个法的认知，尸林当中看到的尸体，看到这样老死的相之后就开始观察尸体的死亡从何而来的呢？它是从生而来，然后生从哪里来的呢？从这样一种“有”而来等等。往上推就推到了无明，一切都是由无明而来的。如果无明灭之后，最后老死缘灭。这样胜观、内观十二缘起之后，他就是可以证悟到了阿罗汉果位。所以说缘觉是对法有一种非常独特的信心，他是想要依靠法来独自获取解脱的功德。所以说这个方面他也没有着重皈依佛、也没有着重皈依僧，他主要是皈依法。像这样的话就是从这个方面就是安立了这个缘觉的这个皈依，他主要是对法方面的一个皈依。

第三者就是声闻乘。声闻乘他主要是对于这个僧宝的功德。前面缘觉是对法的功德非常的有信心，声闻众他主要是对僧众的这个功德产生信解。他看到了这个佛陀的这些声闻弟子、看到了佛的弟子之后，他的殊胜功德之后，他就想我也要成为佛陀的声闻弟子。所以说他对于这个僧宝的功德产生很大的信心，他没有发愿成佛。第一个他没有发愿成佛，第二个他也没有想要到以后完全通过法来证悟独觉果位，所以说他看到的僧众的功德之后，他就想我要成为这其中的一员，我要成为佛的声闻弟子。所以说他有这样一种信解的缘故，他就自己发起了修持声闻乘的这种心，所以他成为了这样一种声闻弟子，这方面对他们来讲安立了皈依僧，这个是对于这个三乘的安立了三皈依。

三供养就是说有一部分人对佛的功德产生了信解之后，就知道了佛的功德这么殊胜，所以他发起了对佛宝的供养心。对于佛宝非常喜欢供养，有些在这个现实当中也是这样的，他就是最喜欢供养佛。因为他对佛的功德有一种独特的认知，有一种就是很坚定的信解，所以说他经常喜欢对佛供养。那么对于喜欢对佛供养这样一种信解的人就安立对于佛的皈依，这个方面也是有的。

第二种有些人听到了对正法的赞叹，比如说有的说对《妙法莲华经》的这个赞叹、对于其他的这样一种很多法宝的赞叹，《般若摄颂》等等赞叹，他就觉得这个法的功德非常大。所以说如果能够对法做供养的话，也可能可以获得非常巨大的福报或者非常巨大的功德。那么这种人他对于正法他是有一种不共信心的，所以他专门喜欢对法供养，对待这种人安立这个皈依法。

还有一种人是对于就是说僧众做供养他有很大的信心。他认为对佛做供养、对法做供养不如对僧众做供养。因为僧众他具有巨大的威德力，而且就是说十方僧众他是非常非常多的，威德力非常大，所以说他看到很多供僧的这些功德、很多供僧得到的这个福报的这些公案之后，他就发心对僧宝做供养。那么也有这样一种这个对僧宝不共信解的这样的人，所以说对他们安立皈依僧。所以说对六种人安立三皈依，其中第一种和第四种，是和佛是一样的，是皈依佛是这样的；第二种和第五种也是对法方面是相同的；第三种和第六种是对僧方面是相同的，所以说实际上就对于不同信解的六种人分别安立了三皈依，这个方面是别别的角度，从三乘的角度、从三种供养的角度安立了这个三皈依。从总体的角度来言，这个方面是别别安立了，但是如果对佛法僧功德都具有这样一种信解的人，他愿意对佛法僧都供养，像这样都是进行依止的，或者说在这个大乘当中，他虽然主要是对佛的一种发誓成佛的，但是对于正法和对于这样一种甚深僧宝的功德，都能够升起这个信解，所以说同时把这个佛陀作为导师、把这个法作为修行的正道、僧作为修行的助伴，像这样的话就安立三皈依。那么在这个颂词当中主要是针对三乘安立三皈依和针对三供养来安立三皈依，这个方面是同它安立三皈依的不同的必要是可以这样安立。平时我们说对三宝要做殊胜的皈依，它主要是就像《宝性论》当中讲的时候，就是说实际上这个从佛就有法、从法就有僧，或者佛法僧三宝是属于这样一种所得，从所得角度来讲。而且佛法僧三宝它是从不同的导师、所依止的法或者说依止正道也好或者说依止的助伴也好，像这样从不同侧面可以帮助修行者解脱的缘故，所以说同时平等的对于三宝来进行一个皈依。这方面就是跟随不同的信解进行的不同的安立。

戊二、后二者非究竟皈依处：

“后二者”就是对于法和僧，像这样进行安立的不是究竟皈依处。前面我们说僧宝是可信赖的，他是一种不欺惑的皈依处，那么这个是从一般意义上而言的，没有从最究竟了义的方面而言。那么如果从最究竟了义角度而言的话，就是说法宝和僧宝这二者不是究竟皈依处。那么真正的究竟皈依处就是佛宝，下面这个颂词还要进行抉择的。那么从什么根据来抉择后二者非究竟皈依处呢？颂词当中就讲到

**可舍弃故虚妄故，无故具有怖畏故。**

**二种法及圣者众，非为究竟皈依处。**

二种法就是讲教法和证法，教法和证法就是讲二种法。在第一句和第二句的颂词当中“可舍弃故”、“虚妄故”和“无故”，这三个就是讲到这个二种法。具有“怖畏故”就是讲这个“圣者众”。依靠这些根据，依靠这四种根据“非为究竟皈依处”。所以说这样一种法宝的一部分和这个僧宝他不是究竟皈依处，从这个方面进行安立的。这个二种法不是前面所讲的道谛和灭谛，这个二种法是讲教法和证法。

首先第一个就说教法不是究竟皈依处的原因是什么呢？教法就是平时我们所讲到的这些文字、语言，这些文字和经典等等，这个方面就叫做教法。这个教法是“可舍弃故”，“可舍弃故”这个根据就安立这个教法他不是究竟皈依处，为什么呢？因为这个究竟皈依处是何时何地他都不能够舍弃的，但是如果是个可舍弃的自性呢，他暂时可以作为皈依处，但是究竟来讲没办法作为皈依处。那为什么这样说呢？因为这个教法他是，只是我们了知所诠义总相的一个必不可少的方便。那么如果我们缺少了教法引导，比如说佛陀不给我们宣讲这样的教法，不通过文字，不通过声音来给我们讲解教法的话，我们就是说永远没有办法了知这个所诠的含义的。所以说这样一种教法他是承担了一种让我们相续当中生起这种对于所诠义总相认知的一种任务的，而且在这个某些阶段必不可少。比如说现在这个阶段，我们就是说必须要依靠这样一种经典，这样一种论典，没有依靠这样经典论典，我们内心当中生不起这样总相智慧。所以像这样讲的时候，他是一种皈依之处，而且他的功行德非常巨大的。但是如果当你相续当中一旦生起了这个证悟的时候，那么这个教法还需不需要呢？一旦你相续当中生起殊胜证悟的时候，这个教法就是不需要了。因为教法他就是一个过渡的桥梁，就像一个船一样，在某个阶段你必须要依止他，但是，如果是超越了这个阶段，你再把这个拿着，那就是成了不必要的事情了。比如说这样一种这个过河的船，你如果没有这条船你就过不了河，但是当你过完河之后，你说因为这个船以前就说在我过河之前它对我帮助很大，所以我过完河之后也要背着它，你是过了河之后还要把这个船背着上路，那就没有必要了，所以说这个时候就必须要把般留在河里面。所以，在我们没有获得这个殊胜证悟之前，必须要依靠这个文字的教典。当你一旦获得了殊胜证悟之后，因为他是一种指示月亮的手指，他是一种指示目标的手指，所以说从这方面讲的时候，当你一旦到达了目的地之后，这个方面就不需要再依靠。从这个角度来讲的话，他是可舍弃的缘故。

《大乘经庄严论》也是有这样类似的讲法，《金刚经》当中也是这样讲过，法尚应舍，何况非法。所以说这样一种教法如船喻者，它就像船的比喻一样，那么就说这个，他一旦到达了这样证悟实相之后，那么这样只是这样一种实相的这个文字，他就可以说不需要了，从这个方面讲他是一种可舍弃的自性。可舍弃的自性的缘故，他不是一个究竟皈依处，这个方面的意义是非常清楚的。

第二个是虚妄故，虚妄故就是讲这个证法，前面讲教法。那么教法证法当中，教法是可舍弃的缘故不是究竟皈依处。证法当中有两类，一类是道谛，一类是灭谛。那么又说道谛的法他不是皈依处的原因就是讲虚妄故。那么为什么说这个道谛的法是虚妄故呢？这个方面我们从小乘的道谛的角度来讲，从小乘的道谛的角度来讲的话，他还没有真正初证到殊胜的这个真如智慧，所以说基本上来讲都是这个从心识上面去安立的这样一种道谛。心识上面去了知空性，心识上面去了知无我等等，所以说他心识上面安立的道谛都是有为法的自性。有为法的自性他就是属于一种非谛实的法，非谛实的法就是一种无常法。如果是一个无常的法，就是一种虚妄的自性。那么这样无常的法没有办法作为这个究竟的皈依处，暂时的角度来讲我们说这个相续他必定是了悟了人无我真实的缘故，这种智慧，这个道谛也可以作为一个皈依之处。但是究竟来讲他必定是一种观待大无为法不变的究竟皈依处的自性而言的时候，那么这样一种智慧他就属于一种这虚妄的智慧，他就是一种非谛实无常的本体，所以从这个方面安立的时候，就是不是究竟皈依处。

如果从大乘的道谛来讲，那么大乘的道谛我们就知道了，前面讲道谛的时候他有显现，还有清静、显现、对治等等有这样一种自性，而且大乘的道谛他也有这样入定的这个清静智慧。但是为什么把这样一种大乘的道谛安立成虚妄呢？也安立成这样有为法的自性呢？观察的时候我们可以从他这个整体变化来讲的，整体变化。说到整体变化，就是从一地到十地之间，他也有这样不断地变化，而且到了佛地的时候，前面的这样一种这个本体已经不再存在了，所以从他的总体而言，他就是一种生灭的自性，他是一种无常的自性。如果单纯从他的这个入定的角度来讲的话，他是一种安住无为法的自性，他是一种安住真如嘛，这个当中是没有这些很明显的这些生灭的自性，这些方面完全没有。因为他分别心已经熄灭了，在安住入定位的时候，他的这个分别心熄灭，所以这个方面来讲的时候，不安立他的这样一种生灭的无常的自性。

但是从整体而言，他初地的时候安住的这个证悟和二地的时候安立的证悟也是必定不相同，必定也是有不断的增长的过程，所以从这个整体而言，还有再加上他出定位的这样一种心识的自性，从他出定位的心识的自性来讲，他是出定位的时候直接安立成心识的本体的，他也是一种这个心识的自性，所以说有为法的特征非常明显，无常的特征非常明显。所以说从他的整体在变化，就说一地的证悟，二地的证悟，乃至于在佛地的证悟之前，他都是在不断地舍弃最初的证悟而获得最新的证悟，像这样舍弃低的证悟而获取高的证悟。他不断地有这样一种变化的缘故，从这个整体而言，大乘的道谛也是一种无常的自性，也是一种有为法的自性。从这方面讲的时候也是一种虚妄的自性，没有办法安立成一种究竟的皈依处。

如果你是一个无常的本体，如果你是一个虚妄的本体的话，你又怎么可能把他安立成究竟皈依处呢？没有把他安立成个究竟皈依处，如果你从他相续的角度来讲，你就说一地菩萨、二地菩萨等等，他都具有这样一种证悟智慧，从这个角度来讲，不是说不能做皈依，前面说他是一个无欺皈依处，他是一个有情的殊胜皈依处。但殊胜皈依处他也是观等而言的，观待一般的凡夫的智慧，观待一种不了知法界真如的智慧来讲的话，他的这个僧宝相续当中的见道、修道的智慧，乃至于前面所讲道的清静的智慧，显现的智慧，乃至于他的对治的这样本体，这种道谛的智慧，像这样都可以作为皈依处的。但是从他的究竟的角度来讲的话，没有办法作为这个皈依处。这方面从他的这个道谛的来讲，虚妄故没办法作为究竟皈依处的。

这个方面要分清楚，不作为究竟皈依处，不等于不能作为暂时的皈依处。像暂时的皈依处也不等于是错误的，观待于佛的这样一种这个究竟的智慧来讲，他没有圆满，所以说没有办法像佛一样作为最稳固的究竟皈依处，从详细分析的时候有这样。但是如果不是详细分析，从总体而言的话，教法也是我们的皈依处。道谛，不管小乘的道谛、大乘的道谛都作为皈依处，像这样是无可改变的。

下面讲这个无故，那么这个无故就是讲证法当中的灭谛。当然大乘的殊胜灭谛就是佛果，这个不用再讲，这个肯定是究竟皈依处。那么此处所讲的灭谛是小乘相续当中的灭谛。小乘相续当中，因为小乘他也修四谛法，修道谛圆满之后他会获得灭谛。那么小乘相续，阿罗汉相续当中灭谛能不能作为这个究竟皈依处呢？这个不能作为究竟皈依处。为什么呢？无故。为什么说是无故呢？因为这样一种小乘相续当中的这个灭谛，他自己所获得的这个本体是熄灭，没有痛苦，没有业。那么没有业惑的这个自性，单单是没有业和没有惑的自性，所以说没业和没有惑，他就是一个无的本体，或者说他是个单空的本体，他就个无的本体。所以说对一个无的本体做皈依处这个也是不合适的，单单是没有业没有痛苦，就是没烦恼和没有痛苦而已。那么这种没有痛苦，也没有这样一种这个烦恼的这个自性，能不能作为一处皈依处呢？当然如果我们就说没有认真去分析的时候，不是很认真严格的时候，当然也可以作为皈依处，但是如果详尽分析的时候，你这样一种小乘的灭谛，他是没痛苦的自性，他是没有烦恼的自性，单单从没有角度来讲，他是一个单空。那么对于这样一个单单的空作为一个皈依处，这个也是不合理的。所以说从这个方面讲的时候，这个小乘的灭谛是无故，所以说不能作为究竟皈依处。

下面是具有怖畏故。前面三种可舍弃故，虚妄故和无故是通过这样一种这个法宝，法宝不是究竟皈依处。当然这个里面法宝不是所有的法宝都不是皈依处，大乘的灭谛，这个法宝是和佛相同的，所以他是究竟皈依处。但是在法宝当中的这些一部分，比如教法或者就说他的这样道谛，或者小乘的灭谛，是不能作为究竟的皈依处，这个方面是已经了知了。还有后面一个具有怖畏故，具有怖畏故就是僧宝，僧宝不会作为究竟皈依处的原因。因为小乘的僧宝和大乘的僧宝都具有怖畏的缘故，他自己都具有怖畏，所以说他还要皈依佛，因此他自己来讲的话，并不是一个究竟皈依处，他自己还有怖畏需要皈依佛的缘故，你说他是不是究竟皈依处呢？他不是究竟皈依处。那么这个具有怖畏如何了知呢？第一个小乘阿罗汉的圣众，他具有什么怖畏呢？实际上就是说小乘阿罗汉的智慧，虽然他已经获得了无学道的果位，他已经从三界轮回当中获得解脱，但是他对五蕴，他对这些这个有为法的行相，还是非常恐怖的。恐怖什么程度呢？就恐怖好像有个人，对于一个凡夫人拿一个宝剑，追着他想要杀他这样一种感觉，这个时候，这个人当然相续当中会产生很大的怖畏心。所以说阿罗汉对于五蕴的这样一种相，对于这些生灭的相，对于这些有为的行相，他还是有很大的怖畏的，他很想从五蕴的行相当中出离。因此说有这样怖畏缘故，他还要皈依佛，他仍然要皈依佛，因为佛才是真正的无畏皈依之处。所以说声闻阿罗汉他是要皈依佛陀的，他自己都具有怖畏的缘故，他就不能作为究竟皈依处，这个方面要进行安立的。

小乘的僧众具有这样怖畏，那么大乘的僧众具有什么怖畏呢？大乘的僧众所具有的怖畏不像小乘僧众一样的。在这个注释当中，上师在注释当中不是很明显，但是在这个多罗瓦尊者的注释当中曾经提到这个问题。他说是大乘的僧众还有需要学习的地方，这个是第一个根据。第二个就没有到达无畏的佛果的缘故，他具有怖畏。所以这个方面的怖畏就不像小乘的这个怖畏这么明显啦，不像小乘的怖畏这么明显，但是从哪个方面安立怖畏的呢？他是说还没有到达无畏的佛果的缘故，那么真正的无畏的这样一种果位，就是讲佛果，佛果才是真正的无畏。所以说你还没有到达这个无畏的佛果，当然从这个角度来讲，你还具有怖畏啦。所以这个怖畏虽然很微细，但还是一种怖畏，他还需要学习，他还有需要学习的地方，他还要就说皈依佛，他因为还没有到达无畏的佛果，他需要皈依佛，所以说从这个方面安立的时候，他具有怖畏的。所以说从这方面安立的时候，我们知道小乘的怖畏他主要是对五蕴的这样一种有为法的行相，他是具有怖畏之处的，大乘他主要是还需要修学，还有很多需要修学的地方，然后他没有到达无畏的地方，还没有到达无畏之处的缘故，没有到达无畏佛果的缘故，所以说从这方面安立呢，他是具有这个怖畏的。

那么通过这样一种根据就知道二种法和圣者众，非为究竟皈依处，二种法就教法和证法，像这样的话就说是这个方面不是究竟皈依处，还有圣者僧众不是究竟皈依处，所以后面还要讲只有佛才是究竟皈依处，今天就讲到这个地方。

**《宝性论》第07课讲记（听打稿）**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《究竟一乘宝性论》是通过七金刚处来如是的安立究竟如来藏在有情相续当中如何具足，如何现前这个如来藏的这些道理。在如是安立的时候，现在在宣讲的是缘起品，在缘起品当中，现在也宣讲的是这个对于佛、法、僧三宝所得安立的次第。前面对于分别的佛、法、僧三宝的这些功德、对应等等，已经做了观察，现在讲了是如何安立三皈依。

安立三皈依分了三个问题，三个问题当中，前面就是讲到了观待什么必要安立三皈依，后二者非究竟皈依处的这个道理。今天讲的是第三个问题，抉择了义之皈依处。抉择了义之皈依处实际上就是讲在三宝当中真正了义的皈依处是佛陀。

**了义之中诸有情，皈依唯一是佛陀，**

**能仁法性之身故，亦彼僧之究竟故。**

在了义之中一切有情真正皈依的唯一就是佛陀，因为佛陀是能仁法性之身的缘故，即能仁是究竟法身的缘故，佛也是身的究竟的缘故，所以在了义当中唯一是对佛陀进行皈依。进一步宣讲，为什么佛陀是了义皈依处呢？因为前面这个颂词当中讲到了法宝和僧宝这二者不是究竟皈依的原因，所以要讲到佛陀是究竟皈依的原因，必须要对前面所讲到的法宝僧宝不是究竟皈依处的原因的反面进行一个介绍，就可以知道佛陀的确就是讲到了义之中的一种皈依处。前面在讲法宝的时候从教法和证法两个方面讲到，首先教法他是可舍弃，为什么佛陀他是唯一皈依处呢？首先第一个因为佛陀没有一个可舍弃的自性，通过观待前面所讲到的佛陀六种功德分别的对应来安立观察的时候，首先我们就讲到了佛陀的证悟，他是个别自证，他不是随他缘而证知的，他没有随他缘而证知，他是个别自证的缘故，所以说就没有一个可舍弃的自性。可舍弃就是讲前面就是教法，那么到了证悟的时候需要舍弃，佛陀的证悟不是这样一种完全是一个教法的本体，他不是依靠他缘而证知他完全是个别自证的缘故，所以说如果说教法他到达个别自证的时候他舍弃，那么个别自证他本身不是依靠他缘而证知的缘故，所以说他没有一个可舍弃的本体。那么如果佛陀的证悟也是依靠他缘的话，就说明他本身也是一个依缘而生的法依缘而起的法，所以说呢就说是他也是可舍弃的自性。但是因为佛陀的智慧是不依他缘而证知，是个别自证的缘故，就没有一个可舍弃的本体。从反面讲佛陀本体并没有一个可舍弃的法缘故，他不具足非为究竟皈依处的这样一种特征，从这个方面安立究竟皈依是佛陀。

第二个前面讲虚妄故，虚妄故就是讲道谛，在讲道谛是虚妄的缘故主要就是从他的相续的无常的角度来讲。从地藏菩萨来说，他有第第增上的这样的功德。第第增上就说有不断的迁灭变化，当然这种迁灭变化不是越变越差，这种迁灭变化是越变就越增长。但是必定是一个变化的自性的缘故，他还是一个无常的，是一种非谛实性，从这个方面安立一种虚妄。那么佛陀的这样自性是不是可变化呢？前面讲佛陀的这样自性就是一种没有前记没有中记和没有后记的这种无为法。前面我们讲无为法体任运成，佛陀六种功德当中有一种无为法的本体，他是无初中后三际的这个自性，而一切有为法都具足初中后三际，所以说一切有为法都是虚妄自性。佛陀的本体是没有初中后三际，没有这个虚妄的本体，所以说没有一个虚妄本体的缘故，也不具足这个非为究竟皈依处的这样一种特征，这个是第二个。因为佛陀的本体是大无为法的缘故，不是一个虚妄的自性。

第三个讲到了无故，无故我们知道是小乘的灭谛。小乘的灭谛是单单熄灭业、烦恼和痛苦，单单熄灭痛苦和烦恼的缘故，他这样一种灭谛是一个无的自性，他是一个单空的自性，所以说这个单单的空他没有办法作为一个皈依处。那么佛陀的这样的一种本体是不是一个单单的空呢？前面讲过佛陀具有圆满的智悲力，那么具足圆满的自悲力，佛陀在泯灭了一切的业惑、烦恼等等一切的烦恼障、所知障的种子习气之后，不是一个单单是什么都没有的状态，而是佛陀具足圆满的智慧、大悲和究竟的能力的缘故，所以说佛陀的这样一种自性是圆满具足功德的，具足恒河沙功德的本体法，所以不是无故。从这个方面讲，也不具备前面所讲的非为究竟处的这个自性。

那么无故当中有智悲力三者，佛陀的六种功德法当中的前五种功德法都已经分别做了对应。后面具有怖畏故就是讲到了大小乘的这些僧众都相应的具有怖畏，其中阿罗汉的怖畏是对于五蕴方面真实有怖畏的原因，想要从轮回当中出离皈依佛陀。大乘僧众的所谓的怖畏还有需要修学之处，还没有到达佛的无畏之处的缘故需要皈依佛陀，对于他是有这样一种怖畏。那么佛的自性是任运成的，是无畏法体任运成。这种任运自成的缘故，他在他的在本体当中已经是一种无有身口的戏论，没有心的勤作的状态。从这个方面讲的时候，他没有丝毫的怖畏，怖畏的本体已经不具足了。身口的戏论已经泯灭了，心的勤做已经泯灭了，已经到达了任运自成的状态的缘故，他是没有任何的怖畏的。从这几个方面，佛陀的六种功德法分别对应的时候，没有一个真正非皈依处的自性的本体。

从正面宣讲的时候，佛陀的法身的自性，恒常法的自性，周遍一切的时间，周遍一切的空间。任何一个空间当中，佛陀的法身都是圆满周遍的。所以说在任何一个地方的人，如果对佛陀生起了信心的话，什么时候在什么样一种地方皈依佛陀，在什么时候这样一种地方呼唤佛陀的话，那这个时候都可以，佛陀都可以作为他的依止处，从这个方面也可以观察了。在佛世的时候也可以知道，很多的商人在取宝的时候，在大海上面遇到了怖畏，在大海当中呼唤的时候，佛陀也会降临加持的；如果是在森林当中遇到了盗匪，如是呼唤的时候，佛陀也会加持；在荒漠当中遇到了干渴等等危难的时候，呼唤佛陀也可以作为他的皈依处。所以在任何地方都可以作为皈依处的，并没有留一个没有办法作为皈依处的地方的缘故，佛陀的这样一种皈依的自性，法身的自性周遍一切处。周遍一切的时间也是这样的，他没有初中后三际的变化的缘故，所以说在过去也好现在也好未来也好，任何一个时间当中皈依佛陀，佛陀都可以成为他的究竟皈依处。佛陀的事业也是圆满的，不管是从世间的还是出世间的，哪个方面的事情如果真心诚意的皈依佛陀的话，祈祷佛陀的话，也可以作为他的皈依处的。所以说今生后世的皈依处暂时和究竟的皈依处，都可以作为他的圆满皈依处。佛陀也可以作为一切的皈依处，不管是凡夫人也好、外道也好，还是声闻缘觉也好、大菩萨也好，实际上佛陀都可以作为一切的皈依处，从一切的恶见当中救拔、从一切的痛苦当中救拔、从一切的我见当中救拔、从一切的痛苦烦恼当中救拔。从这个方面讲的时候，佛陀的确是圆满的皈依处，所以说皈依唯一是佛陀。

下面两句就是讲了法性之身故，这个“能仁”就是指佛陀而已。佛陀也是法性之身，法性之身是什么意思呢？实际上法性之身也就是讲佛陀是法宝的究竟，法宝的究竟就是讲佛陀的法性之身，法宝的究竟是灭，所以说佛陀的灭谛，佛陀所证悟的法身的实际上也是法宝当中的灭谛。法宝当中的灭谛前面讲过不可思议，然后讲不二无分别，就是从通过不可思议的言语各别自证，这个方面安立这个不可思议的功德，然后从这个寂灭的根据，安立了这样一种不二和无分别的这样一种功德，这个方面就是讲到了法宝当中的灭谛。那么这个法宝当中的灭谛也是一个大无为法，也是佛相续当中所现前的、所证知的这样一种本体。所以说佛陀也是法宝的究竟的缘故，从这个方面也可以了知，这个是究竟皈依处。

“依彼僧之究竟”。佛陀也是僧宝的究竟。在注释当中提到安立僧宝的根据的时候，主要是从不同的断证来安立僧宝的自性。对于小乘的僧宝的自性也是通过从一果乃至于四果之间的断证分别安立了一果罗汉乃至于四果罗汉之间的差别，他也是通过断证来安立。

菩萨十地功德，第一首先是菩萨不同于二乘之间的证悟，他是圆满证悟了人无我空性、法无我空性，在获得见道的时候圆满断除了遍际的烦恼障和所知障。然后从二地到十地之间也是别别地断除俱生的障碍。所以说通过他的断证的不同安立了不同的十地。而佛陀是断证圆满的本体，如果是从断证来安立僧宝的话，那么佛陀是从什么方面来安立僧宝的呢？佛陀是从断证究竟而言的，所以说既然僧宝是从断证安立，通过不同的断证安立不同的僧宝的自性，小乘的僧宝，大乘的僧宝，大乘十地的僧宝的自性都是通过不同断证来安立的。佛陀的断证是圆满的缘故，从这个角度来讲也可以划归僧宝行列，只不过他是僧宝的究竟。所以佛陀也是僧宝的究竟。从这个方面讲的时候，佛陀也是唯一的不变的法身自性，佛陀也是究竟的法性自身，这个是法宝自性。佛陀也是僧宝的自性，从这个方面讲的时候也叫做一体三宝。

一体三宝是在一个本体当中安立了三宝的本体。当然有的时候我们在安立三宝的时候并没有通过一体方式安立三宝的自性。但是在《宝性论》当中也是安立了一体三宝，即是佛宝，也是法宝，也是僧宝。这个方面可以如是地安立。我们在学前行的时候，《大圆满前行》在最开始的时候也是讲到了这样一种问题，尤其是对于上师、善知识安立的时候，上师也是佛宝，也是法宝，也是僧宝。从这个方面讲的时候，实际上如果了知了一体三宝的话，这个方面的内容是比较容易了知的。

自性三宝前面我们讲过了。这个地方一体三宝也出现了这样一种宣讲的方式。从究竟而言，这个三宝就是一个本体。究竟而言，自己的本性当中也是具足三宝的。从这个方面安立的时候也是比较了义的方式安立自性三宝和一体三宝。如果在外在当中有一种三宝，平时叫做住持三宝。住持三宝有的时候就是讲佛像、经典，还有僧众，像这样就叫做三宝的自性。这个是属于住持三宝，在世间当中他有各自住持的自性，也是三宝的一种代表。但是如果从了义的方面来讲，从究竟的方面来讲，应该按照《宝性论》中所讲的胜义当中的三宝来进行安立、观察。所以说此处讲到了义之处，了义皈依就是佛陀。

**丁三：宝三宝之释词：**

为什么叫“三宝”呢？当然“三宝”的这个“三”字就是数量词，佛、法、僧，数量上面有三个数字，所以这个方面就是三。“宝”，下面开始解释。颂词当中是着重解释宝的含义。那么在解释宝的含义的时候，主要是通过寓意、比喻和寓意对照的方式来了知为什么叫做宝。平时我们说皈依三宝很长时间了，为什么叫做宝呢？在《宝性论》当中对于皈依三宝的“宝”字通过六种根据，六种因来作了全面的阐述。

颂词当中讲到：

**少出现故无垢故，具势力故世严故，**

**殊胜故及不变故，以此六因称胜宝。**

在这个当中讲到了六种因，一至六种因称胜宝。第一种因就是讲少出现故，第二种叫无垢故，第三叫具势力故，第四叫世严故，第五是殊胜故，第六是不变故。通过这六种根据就把佛、法、僧称之为圣宝。下面逐一解释。

第一就是少出现故，这个对应稀有的意义。少出现就是稀有，为什么它有稀有的含义呢？因为和世间的圣宝有相似相近的地方。比如说世间当中的珍宝，一般而言，这些黄金、钻石也是比较少出现的，所以说在世间当中是非常的稀有，所以价格也是和一般的土石价格没办法同时而语，所以说样一种珍宝的价格非常高昂。但是珍宝当中，黄金和钻石不算是非常超胜的珍宝，真正非常超胜的珍宝是指如意宝。我们现在的世间当中黄金及钻石很容易看得到，如果你有钱的话还是很容易。但是如意宝很多时候基本上是出现在传说当中了，或者在古书当中记载曾经有如意宝。那么这个如意宝针对于一般的宝物而言更加稀有，更加地少出现，所以说此处从如意宝的角度来理解少出现，就是稀有的意思。和一般的珍宝也好、最珍贵的如意宝来做对应的时候，佛、法、僧三宝也是非常稀有的，它也是一个少出现。这个少出现，这个稀有只是出现在具有善缘的人的相续当中，具有善缘的地区才可以有这样一种三宝的出现，如果说没有因缘就不会出现。前行当中也是通过暗劫和明劫的交替出现的方式来说明佛法出现在世间当中的确是非常稀少的。在前行当中看到往往是一个明劫出现之后，出现了几十个几百个暗劫。有明劫的时候，明劫出现的时候，这个世间就会有三宝的名声，三宝的体相，这方面都有。如果暗劫的时候，连三宝的名称都听不到的。所以说我们说从这个方面讲的时候就是一种极少出现。

另外，因为三宝是非常尊贵的，在整个世间当中就犹如如意宝一样，如意宝是出现在具有大福报者之前的，大福报者跟前才会出现这样一种如意宝，一般的人根本也看不到，连如意宝的名称都没办法听到。所以说佛、法、僧三宝是引领众生趋向究竟解脱的这样一种殊胜自性，因此说在一般的人相续当中不可能出现。如果说以前发过善愿，他的善愿、善根成熟之后，在他们的面前就会出现三宝的自性。所以说针对于整个世间而言，暗劫出现的时间多明劫出现的时间少的缘故，从这个方面也可以体现少出现。

还有就是讲到针对于即便是在明劫当中，通过区域来划分的时候，有些地方说三宝的形象出现的多，比如说西藏，比如说汉地，其它佛法兴盛的地方经常可以看到佛、法、僧三宝的像。在寺庙里也是很多的，经典很多，出家人也是很多，这些地区都是属于福报比较大的地区，千万不要认为这是一个正常的现象。实际上能够看到寺庙，能够看到这些经典，能够看到这些僧人实际上也是福报的体现，没有福报的人没办法出现。有些地方甚至于一辈子当中没有见过寺院，没有见过佛像，没有见过出家人，这方面也非常多的。在其他有些人面前三宝也是稀有的，也是少出现的。第一个方面就是说，因为珍宝是少出现的缘故，称之为宝。所以说，佛、法、僧少出现的缘故也是称之为胜宝，少出现的意思是非常明显的。

第二个无垢故，无垢故主要是从清净，或者从明净的角度来进行安立的，明净或者清净就是无垢。因为珍宝具有无垢的自性，三宝也具有无垢的自性，二者之间相似相近，所以也是把佛、法、僧尊之为胜宝，从这个方面也可以了知。无垢故比如说这样一种黄金的自性，还有很多琉璃，这些珍宝的自性都是很清净的，都是非常明净的无垢的自性。所以从这方面讲的时候，大家就喜欢它的晶莹剔透，喜欢它的无垢，喜欢它的光泽，从这个方面安立成胜宝。

佛、法、僧三宝也是无垢的，也是很清净的，从哪个方面体现它的清净呢？首先是从佛宝的自性来讲。佛宝的自性我们说都是佛具有二清净，佛宝是具有二清净的。第一种是自性本清净，当然自性本清净每一个众生都具足；第二个就是离垢清净，就是客尘、垢染通过修行分离之后，它就显现了这样离垢清净的本体，离垢清净的自性。所以说佛宝当然就是具有二清净的缘故，它是一种无垢的自性，它是一种清净的自性，这个地方是非常明显的。

第二个就是法宝的自性，法宝前面讲灭谛和道谛，灭谛和道谛都是具有清净的本体的。灭谛当中的不可思议，它是清净的一切的第六意识面前的这些戏论，还有很多客尘，这方面都已经完全清净了。离言语就是世间当中的语言没办法表诠的；个别自证是通过其他的这些比喻推理，也没办法了知的。所以灭谛当然是一个彻底清净了一切垢障的这样一种本体，有不可思议当中的清净也有。后面这个不二无分别，也是直接说寂灭故。那么寂灭故就是讲寂灭的业和惑，这个不清净的自性也寂灭了这样一种非理作意，这个业惑的因。所以灭谛当中它是纯一清净的这样一种本体的。

从道谛的角度来讲，它也有清净的，清净的烦恼障。显现就是讲远离所知障之后了知一切所知，像这样也有显现，显现方面也是清净的这个功德。

第三个对治，能够通过修持正道，能够对治一切的攀缘境，能够断除贪、嗔和愚痴。贪、嗔、愚痴是代表不清净的法，能够对治贪、嗔、愚痴，它的本体也就是清净的自性，清净的本体，所以说法宝它也是具有清净的自性的。僧宝也是具足如所有智和尽所有智。如所有智呢它是照见了如所有法，一切有情本来清净的这样一个本体，本来无垢的这个本体。对于本来无垢的自性如是照见，它就是讲到的是这个如所有智的清净的自性的。尽所有智照见一切有情恒时具有如来藏，这个方面也是清净的。后面再对照如所有智、尽所有智的时候，第三个意义就是清净意。清净意就是讲无著无碍，无著的缘故就是远离烦恼障，无碍的缘故离开所知障，离开了烦恼障所知障的这个智慧当然是非常清净的。因此说僧宝也是清净的自性，也是一种明清或者也是清净的自性。因此，这个和珍宝的清净无垢相似相应。珍宝称之为胜宝，佛、法、僧也称之为胜宝，从无垢方面可以了知的。

第三个就是具势力故。具势力故就是势力义，势力义的意思就是讲了，因为有强大的势力而称之为宝。那么有什么样强大的势力呢？从珍宝的角度来讲，比如说如意宝，如意宝的势力非常强，如果得到了如意宝，把这个如意宝放在宝幢的顶端做恭敬供养，因为如意宝它本来是很尊贵的，把这个尊贵的东西放在宝幢的顶端对它表示一种尊敬，这个是一个缘起力。所以说对这个如意宝需要放于高处，然后赞叹、供养，通过这样一种缘起的缘故，它才能发挥它的势力。随随便便把如意宝随便乱扔放在不清净的地方或者对它不屑一顾，这样一种态度的话，如意宝虽然有力量，但是这个缘起也是不可思议的缘故，你通过这样太随便的方式它也不会显现它的这样一种功效。所以说对于如意宝需要供于顶端，然后开始受斋戒，然后发愿、供养之后，你有什么样一种心愿，世间当中的心愿，比如说你要遣除疾病，它马上可以遣除疾病；你要获得财富，它马上获得财富；你要获得势力，马上获得势力。所以如意宝它可以如意的赐予一切的所愿，这方面就是讲如意宝它的这样一种功能。

除了如意宝之外，其他的一些世间宝物，也共称有一些这个作用。比如说玉石，它有一些辟邪的功效。还有天珠等宝物，它有聚财等的功效，还有钻石等等。实际上这些东西它都是有一种功效的，你把这些珍宝戴在身上的话，它能够起到一定的作用。它能够对于远离病障、远离违缘，遣除一些邪魔非人干扰，实际上这些珍宝还是具有很强的势力的，所以珍宝是具有势力的。

那么佛、法、僧怎么样具有势力呢？佛、法、僧的力量是非常强，首先是佛宝的势力很强。因为佛陀是圆满了一切资粮，清净了一切罪障，智悲力圆满。因为智悲力圆满的缘故，他的能力就非常的强大。比如说佛陀出世的时候，就是很多人因为见到了佛陀，因为听到了佛陀的声音，或者佛陀莅临某个地方的时候，从公案当中就看到，佛陀放光加持之后，很多眼盲者重新看到光明了，听不到声音的人重新听到声音，手脚不方便的人，重新也获得自在的这样一种本体了，这个是非常多的。而且很多有疾病的人，身体上面有疾病的人、心理当中有疾病的人，通过佛陀的加持引导之后，或者通过修持佛陀教导的正法，都从别别的衰败当中，得到了出离。所以，佛陀的功德很大，佛陀的加持也很大。

我们现在是处在这个五浊恶世，很多障碍通过自己很难以遣除。所以我们平时要精进的祈祷上师三宝。那么祈祷佛陀的缘故，经常的念诵佛陀的名号，经常的观修佛陀，经常的祈祷佛陀，实际上我们很多能够感觉的障碍，还有不能感觉的障碍，我们知道的和不知道的，很多障碍通过佛陀的威神力就已经遣除了。以前遇到违缘的时候，法王如意宝也说了，我们遇到这些违缘，你通过其他的方式是没办法遣除的，唯一的方法就是祈祷三宝佛陀。如果我们能够精进的念诵很多佛的名号，念诵很多佛咒语的这个缘故，不知不觉当中很多非常巨大的违缘就已经化于无形的这种体会是非常多的。

从团体来讲有很多，从个人来讲，在遇到这些危难的时候，千万要具足信心的方式来祈祷佛陀。佛陀的加持力实际上是周遍一切的，关键就是在于我们自己对于佛陀有没有信心。如果有了这个清净的信心的话，一祈祷之后，很容易感应道交的。如果没有信心的话，这个障碍，这个疑惑就是一种障碍，这个疑惑就是你得到加持的障碍。所以，你要具足信心来祈祷。当然具足信心，有些人他天生的信根就很猛厉的，他没有什么样一种疑惑，他不管是兴盛也好，还是衰败也好，他都一心一意的皈依佛陀，一心一意的祈祷佛陀。像这样的话也是有这样。我们在修皈依的时候，法王如意宝文殊大圆满在讲皈依的时候也是说，不管我的兴盛也好，我的衰败也好，反正一切都交给你们了，交给三宝，交给上师。所以说不管是兴盛衰败，我的这个皈依的心永远不变。有这样一种这个皈依的心的话，很容易得到佛陀的加持的。所以，如果有信心的话，佛陀的加持也的的确确是不可思议的。

那么法宝也是具有这样一种强大的势力。当然灭谛就是在佛陀的相续当中的，道谛是在菩萨的相续当中，所以说有了对治烦恼等等的这样一种四谛的缘故也可以体现。不单单是这样一种强大的灭谛和道谛的力量它可以泯灭这些烦恼障、所知障，即便是世间的经典，平时经论、经典你如果能念诵经典，或者有的时候都不需要念诵了，只要你把这样经典供在你的佛堂上面，这个时候就可以发挥很大的效用。上师在讲摄颂的时候，也讲了很多这些这方面的公案，很多这样经典的故事都有。还有自己带在身上，把这些带在身上也可以保护自己，也可以遣除自己非人的这个伤害，还有遣除这些横死的障碍，有很多这样一种加持力。所以说佛宝的力量是非常强大的。念诵《金刚经》、念诵《法华经》，念诵这样一种经典它得到的这些感应，得到的一些加持力，翻开这些感应录就知道很多。《金刚经》的感应、《地藏经》的感应、《法华经》的感应等等，是非常非常多的。还有体现在法宝当中还有很多这些咒语，还有很多佛号，这些方面实际上都是法宝的体现。只要你稍加接触、稍加念诵、稍加忆念、稍微加观修，这个时候就可以发生很多很多不可思议的加持的这样一种相，这个方面也是属于法宝的这个势力体现。

僧宝的这样一种势力体现，这些大菩萨比如地藏王菩萨，显现的不可思议的神变，比如说初地菩萨有十二类百功德：一刹那之间可以动摇一百个佛刹土，一个刹那之间可以见一百尊佛，以一百个法门度化一百个众生等等，他们的功德的确是不可思议的。有的时候看到阿罗汉度化众生的力量很大，但是一想到菩萨的时候，不是很长时间，一个刹那当中就可以显现这么大的神通了，所以说他的势力不可思议。初地菩萨是这样的，越往上走他的功德就更加的增长了，所以说僧宝他的力量也是无穷的。不单单是圣僧有这种力量，就说僧团他的力量也是非常大的，很多时候你想要灭罪的话，相续当中积累了很强的罪业，但是依靠一个僧团的力量，很快就可以从大的罪业当中解脱出来，比如说给僧团做事情，打扫卫生、做一些清洁，有的时候供斋供养，虽然有的时候不觉得什么，但是做了之后很明显就感觉到罪障清净的相，还有就是遣除违缘的相。有的时候自己遇到违缘的时候，请僧团念经，念诵一些经咒，不管是超度也好，还是遣除违缘也好，成就顺缘也好，实际有的时候一个一个看的时候，好像都没有信心一样，但是实际上僧团的力量他比一个人的力量要强的多。如果没有圣僧的话，僧团的力量也是不可思议的。所以通过这方面讲的时候，能够通过依靠僧团的力量也可以遣除很多的障碍，赐予很多的吉祥，这个也是次第的表现。不管是从了义的僧宝来讲，还是一般的主持的僧宝来讲，他都具有这样一种强大的势力，所以说势力故，这方面从三宝别别的自性来讲的时候，都是非常非常可信的。从这个方面讲的话佛、法、僧也叫做圣宝。

第四个就是讲世严故，就是庄严义。世严就是世间的庄严的意思，僧宝就是世间的庄严。比如说一般的人都喜欢在身上佩戴一些宝物。古代的时候男子在帽子上放美玉，放一些很多的其他的珍宝。女人戴耳环，带黄金首饰，都是把这些珍宝放在身上有庄严身体的作用。那么如果把这些珍宝放在家里面，有庄严家室的作用，所以这样的珍宝是世间的庄严。如果有了这些珍宝之后显得庄严，没有这些珍宝就显得不庄严，所以这些珍宝有圣宝、庄严的意思。

佛、法、僧三宝他也有庄严。如果整个世间当中没有了佛、法、僧三宝，整个世间就不会有庄严。因为佛、法、僧三宝能够给众生带来取舍之道的缘故，能够调化众生心的缘故，所以这样一种佛、法、僧三宝成为有情新的庄严。有这样一种庄严，有的时候从外在相看的时候，有庄严的佛刹，有庄严的寺庙，或有庄严的僧人，这方面也是一种庄严。但是真正的庄严应该是说能够善巧的调化有情的心，能够将众生的心安置在善地的缘故，这种庄严远远比一般的外在的物品的庄严要庄严的多了。也就是说在脖子上套一些项链，在耳朵上挂一些耳环，在帽子上戴一些装饰品，他也是让你显得很庄严的，但是如果你的心没有调伏很险恶的话，这个人就不算是真正的庄严。如果别人知道你的根根底底的话，别人都不愿意接近你的。虽然你外表穿金戴银，心比蝎子还要毒，别人就不敢接近你了。那么反过来讲，一个很穷的人，外表上看起来衣不蔽体的状态，但是他的心非常的善良，别人就愿意接近他，因为他很善良的缘故，他不会伤害任何人，还会帮助任何人，所以别人对这样的人喜欢接近。而佛、法、僧的力量就能够善巧的调化人们的心，皈依佛陀、皈依法宝、皈依僧宝，他的心非常的良善，他的心安住在善法当中，他能够做自他二利、能够做很多调伏烦恼的事业，给众生的心带来庄严。如果每一个人内心都有佛、法、僧三宝的话，每一个人都会变得非常的贤善的，就像极乐世界的众生一样，每个人相续当中都有正法功德的缘故、都有佛、法、僧三宝的缘故，整个世界都变成净土一样了。

所以说在一个区域当中，如果每个人都很善良的话，我们在交往的时候不会觉得很劳累。比如说在佛学院当中的这些道友，虽然别别来讲都有一点点各自的毛病习气，但是总的来讲内心向善，总的来讲内心当中都有佛、法、僧三宝，所以说在交往的时候在接触的时候，绝对不像世间的人那样处处提防。觉得是不是会害我怎么怎么样，根本不会有这样的担忧的，因为他内心当中只要融入一点点三宝的加持，他的相续绝对会改变，这就是一种庄严。所以佛、法、僧是世间的庄严，称之为宝。

下面讲殊胜故就是最上义，最上的意义，就是没办法超越的。殊胜故以珍宝来做比喻的时候，比如说世间当中的环境，还有这些钻石白银等等，他也是远远超胜一般的物品。一般普通的土石的价值和黄金白银没办法相比的，如意宝的价值更加超胜，所以这些叫做宝，这一方面叫做宝。佛、法、僧也是最上意义的缘故，称之为宝。佛、法、僧从哪个方面体现他最上的意义呢？比如我们说佛陀是两足尊，两足尊实际上是讲到了在所有的众生当中就是最为殊胜的，他也有一个最上义。两足尊就说福报，福德和智慧两方面都已经满足了，都已经圆满了叫做两足尊。所以从这方面讲的时候福德也圆满了满足了，然后他的智慧也圆满了满足了，整个在众生界当中，他是最圆满的。所以最上义从佛宝的角度来讲能够如是的体现。法宝是离欲尊，在世间当中所有的法门当中，真正的法宝能够离开一切的贪欲、能够离开一切的客尘、能够离开一切的烦恼，像这样的话其他世间当中的学问、世间当中的知识，没有办法相比的，所有说法宝是最上义。我们前面讲佛宝是最上义，谁真正能够做到两足呢？就福德也满足、智慧也满足，实际上很多世间这些所谓的导师、大师都没有办法做到这一个，所以说佛陀是最上的意义。那么说法宝是最上的意义，因为法宝能够熄灭众生相续当中的种种业惑烦恼，将众生安置在究竟的解脱位的缘故，他叫离欲尊，所以这个也是最上义。僧宝是众中尊，僧宝是和合的意思，是团体和合的意思，所以在所有的团体当中，僧宝和合的自性最为殊胜的，圣僧一个人就叫做僧团了，凡夫人四个以上的比丘叫做僧团。从这方面讲的时候，真正的圣僧具有殊胜的意义，一个人、一个圣僧称之为僧团，一个人就成为和合的众了，从这个方面讲的时候，他的最上义也是非常明显的，所有说最上义三宝是超越世间当中的所有修行者，或者这些知识的自性，从最上义方面安立成僧宝。

第六个就是不便故就是不便义。不便义比喻上来讲僧宝的价值不会改变。你对这个僧宝不管你是赞叹他也好，还是说你诋毁他也好，僧宝他自己的价值是不会变化的，不会跟随赞誉与否，或就是说诋毁与否，然后消灭他的价值，就说很多人赞叹他很多人诋毁他，但是他自己的价值是不会变的，这个是一种解释。还一种解释就是他的本质不变。即便把黄金埋在土里很长时间，挖出来之后还是他的价值，仍然没有变的，从这个方面也叫不变的价值。和三宝相比较的时候也是这样的，三宝的加持力绝对不会改变的，他的本体不会改变的，所以不管是这些人赞颂三宝，三宝也不会改变他的本体，很多人诋毁三宝也不会改变他的本体，所以说这样的三宝他是具足这样明显的不变的含义，具足这样不变的含义的缘故，所以说称之为宝。还有黄金和白玉，不会轻易的转变他的本体一样。所以说三宝的本体也是大无为法，从这个角度来讲了义的不变，平常说灭佛运动，由于这样灭佛的灾难，灭佛灾难来的时候寺庙也烧毁了、佛像也砸毁了、经书也烧了，有些僧人也被杀了，也被还俗了。这个时候我们就觉得三宝受到了很大的损失，这方面是从住持三宝的角度来讲，从世间三宝的角度来讲的。实际上从它的三宝的本性来讲，前面也讲，佛陀的法身他是绝对不可以改变的，任何人没办法对佛陀来做伤害。法宝也是灭谛和道谛的自性，灭谛道谛的自性也是无为法的本体的缘故，谁能够伤害呢？甚深的这个本体，他也是这样，经书也是这个本体，这方面讲的时候都不是一个改变的自性。所以说不管对于三宝做任何的伤害，三宝的自性绝对不会改变的。只不过从表象上来看的时候，如果你的因缘，调化的因缘如果不够，福报不够的，住持的三宝他会慢慢地隐没，我们讲是住持三宝，在世间当中的寺庙逐渐就没有了，经书逐渐就没有了，修行的人逐渐没有了，我们说世间当中就没有佛法了。但是这个只是世间当中这一块的因缘消尽之后，佛法的这样一种相，他的表相已经消亡了，但是他真正来讲胜义当中佛、法、僧三宝的自性永远也不会改变，因为他是无为法事情的缘故。什么时候因缘具足，什么时候善根又来了，什么时候佛法又开始出现在世间当中，所以说从这方面讲的时候我们一定要把这个问题分析清楚，从了义的角度来讲他就是不变的自性的缘故，把他称之为僧宝。虽然宣说三宝事实的时候主要是从宝的角度，从圣宝和佛、法、僧做对比相似相近，所以说佛、法、僧称之为宝，而且的确有六种宝的这样一种含义，从这方面我们可以了知宝的含义的。

现在讲的是第二个科判了，前面讲的是所得的三宝的自性也讲完了，下面要讲的是，第二个科判能得的四金刚处，第二广说能得因缘之四金刚处分三，那么在后面呢就是在宣说三宝事实之后，益西彭措堪布也讲了很多皈依的，因皈依、果皈依等等，慢慢地可以去参考。我们由于时间关系，没办法去一个一个去介绍了。

**丙二、广说能得因缘之四金刚处 分三：共同宣说、别说各自体相、彼等利益。初者分四：四金刚处唯是佛之境界、显示彼等不可思议、广说彼之根据、安立因与缘。**

**今初（四金刚处唯是佛之境界）者：**

**真如有垢及无垢，无垢佛德佛事业，**

**从彼生起三宝善，证悟胜义诸佛境。**

这个四金刚处就是佛的境界，首先第一句第二句就是讲到了四金刚处，第三句就是从四金刚处的因缘生起的所得的三宝，能得所得也是证悟胜义谛的诸佛的境界。那么第一句和第二句当中讲到的四金刚处，真如有垢就是讲如来藏，无垢是讲菩提，无垢佛德就是讲佛功德，佛事业对照的就是佛的事业了，这样次第讲到了四金刚处。

首先真如有垢就是讲如来藏，那么怎么叫如来藏呢？如来藏就是讲真如有垢，就是讲佛的功德他是隐藏在有情的相续当中，虽然本体是具有真如的自性，但是在现象当中，他被一些客尘垢染所遮障，没办法现前，所以这样一种如来藏的本体就称之为真如有垢。第二个是真如无垢，真如无垢就是讲这个真如已经完全显露了他真如的自性，垢染已经完全被清净了，这个时候就是讲佛的法身，佛的法身就是讲真正的真如无垢，或就是如来藏和如来二者之间的差别。如来藏在众生位的时候称之为如来藏，在佛位的时候，就称之为如来的法身了。就是因为如来的法身是两种清净的缘故，两种清净就是叫做无垢。众生的如来藏是一种清净，所以说有个真如在里面，就是这个真如就本来清净。那么众生具有本来清净的如来藏，而佛陀法身就是菩提具有两种清净，所以说第一个就是本来的这个如来藏的本体，第二个是通过修持，远离了垢染所以说此处叫做真如无垢的意思，那么这个真如无垢就是讲到了这个佛的法身。第三个就是无垢佛德，无垢佛德就是讲没有垢染佛的这样一种菩提和这样菩提它的支分相属的是佛功德。那么这个佛功德，从下面来讲就是具有六十四类功德，六十四类功德有三十二类是属于离戏果的功德， 三十二类是属于异熟果的功德。离戏果的功德就是有十力、四无畏、十八不共法等等，像这样的话就是讲到了有这个离戏果的功德。

异熟果的功德主要就是讲三十二相，三十二妙相是属于异熟果，无垢佛德就是讲了这样一种佛的功德；佛事业就是讲到佛陀怎么样去任运自成的方式展开调化一切众生的事业，将众生安置在殊胜的解脱道，这个方面就是讲到了这个佛事业，这个分别就是讲到了四种金刚处。那么从彼，这个彼字就是讲四金刚处，因为四金刚处就是讲能得的因缘，能得的因缘，其中真如有垢这个如来藏是近取因，无垢和无垢佛德和佛事业就叫做具有缘，近取因有了具有缘之后他就会有他的果。那么从他的假立的方式就是讲从彼，就是从四种能得的金刚处，生起三宝善，三宝善就是讲前面这个三宝的所得，所以说从这个能得生起这个所得，当然这个方面都是从假立的因果的角度来讲的。因为并没有一个佛、法、僧三宝，以前没有然后重新获得的角度，因为从了义的角度来讲这个三宝自性都是无为法的自性，无为法的自性他不是重新获得的，只不过是在从如来藏上面，别别离开了如来藏垢染之后他的佛、法、僧三宝的自性逐渐显现出来。当然了从凡夫位当中没有三宝，从究竟佛位的时候有三宝，这个方面来讲似乎是因果的关系，所以说他是假立的因果，不是真正的能生所生。从这个能得因缘，生起三宝的这样一种善法，生起三宝的善根实际上就是说证悟胜义，这个完全就是证悟胜义，证悟了胜义谛的诸佛的境界，不是一般的人随随便便可以安立的。

我们这个地方讲，七种金刚处佛、法、僧三宝加一个如来藏，如来藏的助缘它是将菩提功德和事业，好象是很简单但是实际上真正来讲的时候如果没有佛陀照见这样一种本体，如果没有佛陀在经典中宣讲这样本体的话，实际上连十地菩萨都没有办法通过自力来如是的宣讲这样一种问题，所以弥勒菩萨他也是就显现上面是跟随这样一种了义的如来藏的这些经典进行安立的。象《陀罗尼自在王请问经》从《涅槃经》等等这些三藏法了义当中，象这样安立的修行次第，所以证悟胜义谛为是诸佛的境界。这个方面是非常的深细，也就和下面的这个科判就是相呼应的，下面这个科判是不可思议，为什么是不可思议呢？因为这个是佛的境界的缘故，佛的境界的缘故就是十地菩萨到佛的境界当中，十地菩萨对佛的境界也是一个不可思议的，没办法完全了知的。前面刚开始我们学如来藏四部论的时候刚开始也是讲过这个，那么十地菩萨没办法完全了知的，所以说它就从这个方面完全可以安立一个不可思议的，因为它是证悟的圆满胜义谛诸佛境界的缘故。

下面讲第二个显示彼等不可思议。彼等是讲这样一种四金刚处，四谛是不可思议的。

**戊二、显示彼等不可思议：**

**如是三宝此种性，遍知诸佛妙境界，**

**彼亦四相依次第，以四根据不思议。**

如是三宝是讲如是所得三宝的因就是此种性，这个三宝就是所得。那么如是所得的三宝，佛、法、僧三宝它的因就是此种性。此处所讲到的种性，或者讲到了如来藏菩提功德事业。就是三宝和能够得到三宝这些种性，遍知诸佛妙境界，这个就是遍知一切诸佛的善妙境界。那么它来进行安立这样一种四金刚处的，彼亦四相依次第，以四根据不可思，那么就说彼亦进一步讲讲的时候讲的这样一种四相，就是四金刚处，依靠就说依靠次第，首先是如来藏，然后是菩提，然后是功德和事业，这个叫次第宣讲，那么依靠次第通过四种依据来安立这样一种不可思议，完全不是一般人的境界，完全是超离了不可思议的缘故，通过四种根据安立了不可思议，这个方面首先提到了不可思议。究竟来讲的话，开显了哪四种根据来安立四种不可思议呢？下面讲第三个科判。

**戊三：广说彼等根据：**

广说彼之根据讲到了四种根据来安立不可思议。

**清净而具杂染故，无杂染而清净故，**

**法不离而不现故，任运而无分别故。**

这个方面就次第的宣讲四种不可思议。“清净而具杂染故”就是讲如来藏不可思议；“无杂染而清净故”就是讲菩提不可思议；“法不离而不现故”就是讲功德不可思议；“任运而无分别故”就是讲事业不可思议。那么这四种不可思议一般的凡夫人没办法如是了知。

首先讲的是第一个“清净而具杂染故”，主要就是对于如来藏的不可思议。那么如来藏不可思议，为什么不可思议呢？因为这里面有现世相违的地方，好像是有矛盾的地方，所以说一般的人，在注释当中讲，声闻缘觉的智慧都没办法去如实的了知，又清净又具有杂染的这样一种，看似矛盾的地方，没办法就说是真正的搞清楚。所以说这个地方弥勒菩萨就通过他智慧如是的来安立四种不可思议的根据。

那么第一个对如来藏安立不可思议有清净而具杂染，清净而具杂染就是说这个如来藏的本体，从本以来本质清净。从本以来本来清净的意思就是说没有丝毫的杂染，没有丝毫的垢染。但是从本以来，本来清净的这个佛性，又清净又具有杂染。众生的时候，因为这个如来藏是在众生位，众生位一方面这个佛性是本来清净的，一方面又说众生具有杂染。那么就又清净又具有杂染，这个方面就是很难以理解的。如果是清净的，我们按照我们的思维方式，如果是清净的就绝对没有杂染，如果是杂染的就绝对不是清净的。但是现在就是说这个众生又是清净的又具有杂染，比如说我们拿一个众生来面前，我们说，我们自己，我们自己是这样的，我们说我们的本性是清净的，但就是说我们又具有杂染。所以说你到底是清净的，还是杂染呢？有的时候我们就是说你把这个问题说清楚，但实际上就说从他的实相的角度来讲的话，从实相的角度来讲，的确是一切众生本质清净的。但具有杂染的是他从现相，从现相没有认知这个清净的时候，他的能知所知已经变成这样杂染的状态，没办法完全的显示这样一种清净的本体。所以说这个如来藏的自性既清净又具有杂染，这个方面就说是不可思议的地方。

第二个就是讲“无杂染而清净故”就是讲菩提，菩提就是讲无杂染而清净。方便讲的时候，两种清净，我们说菩提是两种清净。两种清净，一个是本来清净，一个又是讲离垢清净。那么在讲的时候，本来没有任何杂染，在法性当中、实相当中，任何杂染都没有，但是又要通过修道令这个杂染清净，这个方面就是一个，这个就是一种看似相违的地方。你没有杂染又何必修道呢？所以说如果你没有杂染，就不可能令清净，这个清净就是令杂染清净的意思，如果你有杂染就可以令杂染清净，如果没有杂染你又通过什么法能令他清净呢？我们说，虽然没有杂染，但是要通过道谛，通过道谛来让这个业惑，来让这样一种烦恼清净，这个方面就是看似相违。如果没有杂染就不应该令清净，如果令清净就不应该不是杂染的，这个方面好像就是一个相违的地方。所以说像这样讲的时候，菩提就说是离垢清净的自性的时候，他本来是没有一切杂染的，而要令他清净的话，这个方面是非常非常的不好思维，尤其是在下乘当中，更加不可思议，更加没办法了知。但是越往上走的时候，就越容易了知这个问题，尤其是在这些密法当中，大圆满的自性当中，他就说直接不讲杂染的，他就是清净的。所以就是说无杂染的缘故，不需要修，他就说本来就没有修，有什么可修的呢？如果你有修的话，就是不符合于他的正道，所以有很多这样一种了义的观点当中也这样提到过。我们说在三转法轮当中讲，从实相现相，一般来讲都是从实相现相来分析的。实相当中的确是没有任何杂染的，也没有什么令清净的。但是在现相当中，他有修道，也有通过修道让清净的这样一种转变，这个方面是从现相而言。所以说在学习这些问题的时候，在学二转法轮的时候，世俗谛和胜义谛分开这个很重要的。那么就在三转法轮当中，实相和现相分开，别别去了知也是很重要的。如果就实相现相没有分开，世俗谛和胜义谛没有分开的话，这个时候很多问题就难以解开。所以此处就说从实相的角度来讲没有任何杂染，没有任何可清净的，但是从现相的角度而言的话，以众生显现上面有垢染，所以显现上面有道谛去对治他，因为道谛是对治这样一种垢染的缘故，所以道谛本身他也是一种无常的，一种非谛实的自性。

然后下面讲“法不离而不现故”，就在讲佛功德。佛功德就是法就是讲佛法，这个佛法的意思就是佛的功德法的意思。那么佛的功德法是什么呢？就是讲十力、四无畏、十八不共法，这些一切的佛功德法。那么这一切的佛功德法实际上不离，不离就是讲在一切有情相续当中，本来就没有离开过。没有离开过，但又不显现，这是什么原因？这个就是一个看似矛盾的地方。如果就是这个法没有离开过，你一定要显现出来，如果说是没有离开，从来没离开过又不显现的话，这个方面就是一个不可思议的地方。但是佛功德法就是这样的。实际上在每一个有情相续当中，无始以来随着有情，每一个众生都具足十力、四无畏、十八不共法，每一个众生都有。我们现在也有，但是就说是没有离开过，他就没有显现。他必须要让客尘分离之后，这个功德法才显现。也就是说你要获得菩提果位的时候，他这个功德法才显现出来，这个也是一个很稀有的地方。方面来讲的话是不可思议的地方。所以这些问题当中，对这些问题需要长时间去观察，需要具足一定的这样一种理论基础，或者就是他的窍诀，怎么样去分析麦彭仁波切在他很多论典当中告诉我们分析这样一种问题的方式，分开这样一种实相、现相的问题去观察，像这样的话实际上是非常善妙的。就是说法不离就是一切有情在实相当中，每一个人都是具有功德，就说在一般的经典当中讲，具有佛性，一切众生具有佛性。那么不现就是讲他处在现相位的时候，通过客尘的垢染而不现的，这个是在《如来藏狮吼论》当中，也是曾经有过分析的。所以这个方面就是一个不可思议的地方。一般的人、声闻缘觉的智慧，一般的凡夫人难以思维的地方。

第四个“任运而无分别故”，这个就是讲事业当中的看似矛盾的地方。一个方面是说佛的功德是任运的，第二个方面是无分别。任运是什么意思呢？这个任运当中又是包括了针对不同的众生，做不同的教化，而且这个众生是广大无边的众生。这么多的众生都要去一个一个去教化，这个方面就是讲任运的度化一切众生。但是在度化一切众生的时候，又没有分别。你看这么多众生都要度化，那么就说怎么可能不分别呢？这个是张三，那个是李四，我首先要度张三，再度李四，这个方面怎么就肯定，度了这么多众生，应该有一个次第，应该有一个想法才对。如果是就说度化了这么多的有情，但是你没有任何的想法，就这样去做了，这个就是一个不可思议的地方。但是针对要做事，就必须要分别，这个是凡夫人的思维方式。我们就说你要做饭，你首先要放米，还要放水，还要怎么样开电，像这样的话就说你自己去思考之后就去做的，这个方面就是按照一般的凡夫人的思维方式，你要做很多事情，你要去度化很多人，你要去点名的话，你内心当中必须要有一个分别。但是你做了这么广大的事情，尤其是佛陀他的事业，不是说度几个人的问题，他就说是在不同的世界显现不同的化身，度化无量无边的众生，而且在讲法的时候，有的时候我们看一个法会结束的时候，有多少人证初果了、多少人证二果了、多少人证罗汉果了、多少人发起无上的菩提心的、多少人发起了缘觉心的，一个法会结束度化了这么多人，但是居然最后说佛一点分别都没有，这个就是难以思议的地方。

但是我们从反方面讲，如果有分别就绝对不可能同时度化这么多人。那么就是他能够同时度化这么多人，就是因为无分别的缘故，他没有这样的分别，但是没有分别又怎么样做事呢？凡夫人认为没有分别不能做事，但是就说是有分别恰恰是让事情圆满的一个障碍。佛陀他就说分别念寂灭了，但是他有无分别的智慧，这种无分别的智慧就说是同时可以做很多事情。一个时间当中一刹那当中可以做一切事情。这个方面就是一般的凡夫人难以思维的地方。所以这个方面是对于佛的事业，他没有任何分别念，但是可以任运做很多事情，调化很多众生的殊胜功德之处。广说彼等根据就是对于四种金刚处不可思议方面进行了一个宣讲。下面是第四个问题：

**戊四：安立因与缘：**

**所觉以及觉悟体，觉悟支及觉他故，**

**依次所觉为净因，其余三者为净缘。**

对于四金刚处就分别安立了因和缘，在四金刚处当中，如来藏是所觉，菩提是觉悟的本体，功德是觉悟的分支，事业是觉他的因缘，要令他觉悟的助缘。这四种法依次所觉，就是近因，所觉就是讲到了如来藏。如来藏的所觉就是近因，在名言当中安立的时候，因为这个法身果没有现前，如来藏作为种姓的缘故，如来藏作为清净的因，在它上面安立一个清净的因，它是一个本基，所以在它上面安立一个清净的因。它最后主要是通过如来藏来现前殊胜的法身果，所以它是净因。其余三者作为净缘，其他三者的他相续所摄的这样一种菩提功德事业就说觉悟的本体，就是菩提，觉悟分支的功德，觉他的这样一种助缘事业分别作为助缘。这里面有因和缘，如果具足了因和缘的话，就可以成佛，如果没有因缘就没办法成佛。只有因没有助缘，也没办法成佛，比如说众生。那么一般的众生只有净因，无始以来如来藏都是具足的，但是他的福报显现上面没有成熟的话，他就说是没有办法遇到佛陀，他相续当中所摄的菩提果功德事业，没有遇到他相续所摄的佛陀的缘故，也就没办法苏醒这样的种姓了，没有办法通过觉悟你的如来藏的缘故来成佛。所以只有净因，没有助缘不对，也不行。

那么如果只有助缘，没有净因，那么就说这个助缘具足了，但是没有种子，众生没有如来藏，这个也是不行的。但是这个方面基本上不会具足，可以说完全可以肯定不会具足。所以一切众生周遍具有如来藏。所以说假如说只有净缘，没有净因的话，这个也没办法成为调化。只有净因和净缘都具足了，因缘具足了，才可以顺利的发生他的果，就通过如来藏成熟之后，成就佛的果位，这个方面才可以真正的安立。所以说此处的安立的因和缘，下面就要分别开始宣讲了。

今天就讲到这个地方。

**宝性论第08课讲记（听打稿）**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造《究竟一乘宝性论》。《究竟一乘宝性论》通过七种金刚处如是进行安立有情具有如来藏，如何现前如来藏等等的一系列的这些关要。在宣讲七金刚处的时候也有所得的三宝和能得的四金刚处。现在讲的是能得因缘的四金刚处，这个也有共同宣说，比如说各自体相和彼等利益的这样三个科判，三个科判当中其中的共同宣说已经讲完了，今天讲的是第二个科判别说各自体相。

**丁二、别说各自体相分四：一、所觉法界义；二、觉悟本体菩提义；三、觉悟支分功德义；四、觉他行之事业义。**

这四个科判分别对应四种金刚处，对于四种金刚处的因和缘进行别别的详尽的宣讲。

1. **所觉法界义；**

所觉法界义这个品名是《如来藏品第一》，因为在这一品当中正式开始宣讲这个如来藏，尤其是在《宝性论》当中所讲到的三大推理，三大理证、十种意义和九种比喻都是出自这一品。也就是说通过三个理论来推知如来藏存在；通过十种意义来详尽的对于如来藏的方方面面来进行观察、进行宣说；通过九种比喻来宣讲对照这个比喻的方式来认定一切有情相续当中如何具足如来藏的这个道理。

**初者“所觉法界义”分八：一、法界遍满一切；二、总标略说能遍者；三、其义广说；四、摄义并启下文；五、依启下义以喻宣说；六、以信心了知所说之义；七、认定所觉之空性；八、诠释宣说之必要。（注：原文是：以彼等宣说之必要。）**

在八种意义当中，法界遍满一切主要是讲三种根据，第一和第二主要是讲三大推理；其义广说当中主要是宣讲到的是十种意义；后面依启下义以喻宣说；这个以下主要是宣讲九种比喻的内容；后面也宣讲了对于二转法轮当中宣说空性、了知空性的密意进一步进行安立。

**己一、法界遍满一切：**

法界遍满一切当中主要是安立有情具有如来藏，通过三大推理来安立有情具有如来藏的道理。在这个颂词当中讲到：

**佛陀法身能现故，真如无有差别故，**

**具种性故诸有情，恒时具有如来藏。**

这个颂词的广讲是前段时间我们学习的《如来藏狮吼论》。《如来藏大纲狮吼论》当中全知麦彭仁波切通过无垢的智慧，通过教证和理证来详尽的进行了安立一切有情恒时具有如来藏的道理。在这个颂词当中，它也是用三相推理来进行证成的。首先是一切有情，“诸有情”这个方面就是讲有法或者宗法，“恒时具有如来藏”是所立，也就是说要安立一切有情恒时的具有如来藏，一切有情恒时都是具有如来藏的，必须要证成这样一种论题。

为什么说一切有情具有如来藏呢？有三个推理三个根据。三个推理当中，第一个是讲“佛陀法身能现故”也就是说一切有情恒时具有如来藏，因为佛陀法身能现的缘故；第二个推理，一切有情恒时具有如来藏是讲“真如无有差别故”，通过真如无有差别来证成一切有情具有如来藏；第三个是诸有情“恒时具有如来藏”，主要是具种性故，通过具种性的这个根据来证成一切有情恒时具有如来藏。这三个推理可以自成一个体系，可以说三个推理各自都可以证成具有如来藏，也可以相互之间有一种补充，相互之间有种含摄的道理在里面。如果能够了知这三个推理，就能够真正的来了知一切有情当中的的确确是恒时具有如来藏的。

首先第一个，一切有情“恒时具有如来藏”，因为佛陀法身能现故，通过佛陀法身能现来证成一切有情具有如来藏的。那么佛陀法身和能现怎么样理解呢？佛陀法身实际上就是讲到了一切诸佛等同虚空的智慧法身，“能现”就是讲能够从具缚有情的相续当中现前。佛陀等同虚空的智慧法身能够从具有束缚的有情相续当中现前的缘故，就说明有情绝对具有如来藏。所以麦彭仁波切在解释的时候“佛陀法身能现”是从有情相续当中能够现前的方式来进行安立的。当然以其他的一些很多大德安立的时候，说佛陀法身能现是讲佛陀的法身能够周遍于一切有情的相续当中或周遍一切的法当中，从这个方面来讲可以说是佛陀法身能现。

全知麦彭仁波切这样解释就非常容易理解，为什么安立佛陀法身从一切有情相续当中能够现前的缘故，可以比较容易理解有情具有如来藏的这样观点呢？麦彭仁波切从共同和不共两个角度来进行安立的。共同的这个理论就是讲如果有一个能够现前的法身的话，那么一定推知他在以前相续当中就有它的因，也就说他的种性，一切有情是一定具有这样种性的。此处把这个如来藏作成他的种性，佛性也好或者种性也好、或者此处所讲如来藏。从他的共同的角度来讲，比如说一个庄稼里面，在一个田地里面，若最初种下了种子的话，通过种子发芽之后长出苗芽，苗芽从土地里面能够生起、能够长出果就能够推知，在土地里面以前就决定具有种子。如果土地里面没有种子，但是后面又能够长出苗芽，这个二者是矛盾的。如果说是佛陀的法身能够现前，而且大家都知道佛陀的法身能够现前一定就是从有情相续当中现前的，所以从佛陀的法身能够现前，这个智慧法身能够现前的缘故，推知在有情相续当中以前绝对具足能够成佛的这样一种因，能够成佛的这个种子的种性一定是可以证成的。如果没有这个成佛的种性而能够成佛二者之间是矛盾的缘故，所以说我们就通过这样共同的理论，就是通过有种子有种性可以安立他的法身功德。从果推因就是讲到了因为法身已经现前了能够现前的缘故，就推知这个有情的以前相续当中就一定是具足如来藏的，这个方面就是叫做共同的理论。共同的理论是通过一种能生所生的因来进行安立的。

下面讲是不共的理论。能够证成有情相续当中具足有为法的共同的种性，那么能不能够证成通过法身来现证成有情相续当中具足不共的殊胜种性呢？这个也可以证成。那么证成具有不共种性的核心、它的关要就要安立这个法身，佛陀的这个法身能够现前的这个法身到底是怎样一个自性？它是一种因缘和合的法呢？还是一种不变的无为法的自性呢？此处所现前的佛陀法身就是一种无变的无为法，如果能够把佛陀的法身安立成无变的无为法的话，就能够证成有情相续当中以前所具足的种性也是无变无为法。实际上这种无变无为法就是叫做殊胜种性。为什么叫殊胜种性呢？因为它和前面这个共同种性不相同，前面的这个共同的种性属于是一种有为法自性，它是一种能生的因，它从有为法的自性。而不共的殊胜种性就是讲这样一种如来藏它是一种不变的无为法，从佛陀的能现的法身来证知有情相续当中具足这样一种殊胜种性。所以麦彭仁波切证成佛陀的法身是一种无变无为法，这个是引用教证和理证来证成的。引用的这个教证就比如说《大涅槃经》等等当中所安立的这样一种佛陀的如来藏就应该是一种恒常的无为法，如果把佛陀的法身、佛陀的智慧身观成无常法观成有为法的话，这个有很多的过失，佛陀在经典当中也呵斥，如果把佛陀的法身观成无常法的话有很多很多过患，不如成为外道，不如口中燃火等等，不能宣说、不能听受等等，讲了很多呵斥的语言。所以说通过佛陀亲口宣讲的了义的经典可以证成佛陀的智慧，佛陀的本体，就是一种大无为法的自性，那么这个大无为法自性可以证成。

再进一步安立，进一步宣讲的时候，通过理证可以证知，如果佛陀的法身不是一种无为法，而是一种因缘和合的法的话。那么第一个佛陀的法身就应该成了不是自然智慧，不是本具的自然智慧，它就是一种因缘和合的法。如果是一个因缘和合的法的话，佛陀的法身应该是刹那生灭的自性，应该是一个刹那生灭的法，它不是一个常法，一个刹那生灭。刹那生灭的法，应该就是无常的法，无常的法非应该是一个非谛实，应该成了虚妄法，就没有办法成为有情的皈依处，没办法安立成有情的恒实的皈依处。这样很多的过失的缘故，通过理证可以证成佛陀的法身一定是一个恒常不变的大无为法的本体。那么这种恒常不变的大无为法的本体如果能够安立，如果能够证成的话，就说明这个法身不是通过因缘新生的，并不是说这个法身本体在有情相续当中以前不存在，后面通过积累很多资粮重新生成的这样一个法身本体，而它是无为法的缘故，不是因缘新生的，不是因缘新生的就说明佛陀的法身在菩萨位的时候也是圆满的具足的。那么在菩萨位圆满具足的法身，在有情位也是圆满具足的，因为佛陀的法身不是通过菩萨道的近取因从因生成的，所以说在菩萨位的时候也是和佛的法身一样圆满具足。而菩萨位这样一种殊胜法身的自性，也不是通过因缘重新和合的。所以说，菩萨位的法身在有情位的时候就已经具足了。有情位具足了这样一种法身称之为什么呢？有情位具足这个法身就称之为如来藏。这样子的如来藏是怎么样的自性呢？这个的如来藏就是一个无变无为法的自性，这个就叫做殊胜种性。

通过这一系列推理“佛陀法身能现”这句话那就可以推出共同的种性，也可以推出不共的种性。所以有情相续当中现在就具足圆满一切功德的智慧法身，只不过众生、有情和佛，不共的地方，不相同的地方，就是佛陀的法身已经显现了，而有情的法身还没有显现。那么这个时候就是通过修道，通过修道就不是通过能生、所生的方式来修道，而是通过能静和离戏的方式来进行修道的。通过这样的一种修行，能够净除伏藏在如来藏上面的垢染，把这个垢染去掉之后，就可以一分一分的现前如来藏的本体，现前如来藏的自性。当最后的一切的客尘、戏论完全清净之后，完全遣除迷乱之后，这样一种本具的如来法身就可以完全现前，这个时候所现前的法身，就和释迦佛现前的法身是一模一样。所以，所现前的这个法身，在有情位当中本来就已经圆满具足了。因此，就可以完全知道一切有情恒时具有如来藏。不管什么时候，你在堕地狱的时候也是具有如来藏，你在转天人的时候有如来藏，你在造大恶业的时候有如来藏，你在修佛法的时候仍然是有如来藏。这种如来藏的本体是恒时没有迁变的，恒时不是灭的本来具足这样的。所以，了知了这样的如来藏，了知了佛陀法身能现的缘故，完全可以诚信我们相续当中就是具足这样一种如来藏的本体的，这是第一个佛陀法身能现故的理论。

第二个理论就是讲到诸有情恒时具有如来藏。根据就是讲真如无有差别故，此处就是讲真如和讲没有差别。首先讲真如，什么是真如呢？这个真如就是讲到大空性和大光明无二无别的究竟实相，大光明和大空性的究竟无别的究竟实相就叫做真如。也具足大光明，也具足大空性，这个方面就是讲到了圆满的法界，这个圆满法界实际上也就是佛陀所现前的圆满法界。从这个方面讲，有情的心通过理证观察到究竟的时候，他所具足的这个本性，没有现前的时候，也是大空性大光明的双运这样自现双运的本体。像这样的话就是讲到了这个问题。“无有差别”是讲什么没有差别呢？就是讲佛的真如和众生的真如是没有差别的。通过真如没有差别，怎么样知道众生具有如来藏呢？因为佛陀的真如和有情的真如完全没有差别的缘故，所以说佛的真如就是有情的真如。那么佛的真如，佛是已经现前了大空性和大光明的自性的。因为佛的真如和有情的真如无差别的缘故，佛所具有的这样一种真如性有情也具足，也就是说在有情相续当中也具足这样的真如。那么这个叫什么呢？这个叫安立成如来藏。实际上就是说这个真如和这个如来藏就是一个恒意，因为如来藏的本体，也是这样一种大空性就是讲完全离开一切戏论，没有丝毫戏论本体，大光明就是讲恒沙功德法。所以说再这样一种真如的大空性，大光明和如来藏，如来藏实际上也是大空性和大光明。所以说因为佛陀的真如和有情的真如完全一致的缘故，通过真如的差别故的这个理论。就是说有情的真如和佛陀的真如，佛陀的真如和有情的真如完全一致，所以说有情现在就具足这个真如。现在有情所具足的这个和佛没有差别的这个真如就是如来藏，所以说一切有情具有如来藏。因为有情的真如和佛的真如没有差别的缘故，从这个推理完全可以知道。因为我们大家对于佛的真如法，已经现前的佛的真如法，明空无二的本体比较容易了知，对于有情心性的这样一种真如、大空性、大光明，这种比较容易了知，所以说通过佛和有情众生的真如没有差别的这一点，就可以知道有情现在相续当中就具足如来藏的本性，因为在实际当中二者是没有差别的缘故。通过这个方面来完全证知一切有情恒时具有如来藏的，这方面就叫做真如无有差别，对于真如无有差别可以通过其他的推理来了知。比如说大空性的推理，大空性的推理就是我们学习过很多自空中观的当中的缘起因、离一多因等等，实际上这些因都可以推知大空性。一切万法都是完全本空离戏，完全没有丝毫的戏论差别，通过空性的理论，最后就完全可以知道，大光明这样推理也是通过大空性的基础上完全可以了知。

全知麦彭仁波切在《幻化网》总说当中是有直接推理和间接的推理。直接的推理主要是通过净见量进行安立的。净见量是了知有情相续当中的大光明自性，净见量推理是通过空性来推出光明，通过空性的缘故。因为在大空性当中，一切不亲近的法它连名称也不存在。而这样一种究竟的法界，不可能是个单单空运的缘故，必定是现空双运。现空双运不清净的显现连名称都不存在了，所以不可能是这种不清净的显现和大空运双运的，那么这个时候的双运只能是清净的光明法。所以说推知有情相续当中就具足这样一种大空性和大光明，这个就叫做真如。所以，有情相续当中现在就具有真如和佛所具足的真如没有差别，尤其是从大无为法的本体进行观察的时候，有情现在相续当中具有真如和最后这个有情成佛之后所现前的真如应该没有差别的。这个从一种纵向的方面进行比较的，纵向的意思就是说现在是有情，以后成佛。从一个有情相续，他的前后次第，时间的这个差别就是众生为了真如和他自己成佛之后的他自己的真如是实际上没有丝毫的转变。这方面从纵向来比较。那么从横向来比较的话就是说，这个众生和另外一个佛，释迦佛和张三这个众生作比较就是纵向方向的比较。从横向方面比较的话就是说不是一个有情他的时间的这样一种众生，而是说同时，这个有情和这个佛来比较的时候，这个佛所现前的真如和这个众生所具有的真如，没有丝毫的差别。没有丝毫差别的缘故，从这个方面讲的时候有情他现在就具足和佛一样的真如，这种真如安立成如来藏。因此，诸有情恒时具有如来藏，从这个方面也可以完全了知这个根据是完全成立的。

第三个问题就是讲到了诸有情恒时具有如来藏，具种性故。那么具足这样一种成佛的总性，而且这个时候不单单是说一个有情具有成佛的咱性，一切众生都具有成佛的种性，所以一切众生都具有如来藏。那么一切众生都具足成佛的咱性，如何进行了知呢？这个方面可以从两个根据或者三个根据来进行认知。

第一个问题就是讲到一切有情的心性，前面所讲的一切有情的心性是完全是圆满了真如，这个方面可以了知它的空性和光明的本体。

第二个方面就是讲到了覆盖在如来藏上面的客尘是一种可以被分离的。那么这个客尘具体的体现是在哪个地方呢？这些客尘的具体体现实际上最明显的就是一种虚妄分别念，有的时候这些烦恼比如说贪心、嗔心等等；有些时候是指这样一种这个分别，种种的戏论；有些时候是指执着；有些时候是指这些已经通过习气成熟的这些有情界的身体、器世界的山河大地等等的显现。实际上这些方面都可以分离，因为他们都在不断地变化，所以，说明这些问题这些东西不是一个恒常稳固的法。从身体的角度来讲是不断变化大家都很清楚，从小孩到现在，从现在到老年到死亡，一期一期的生命不断的变化，为什么会有这样的变化呢？就说明他不稳固，不稳固的法是可以被分离掉的，是可以被消亡的，从这个方面讲的话有情的身体可以消亡。那么有情的心呢？有情的心也是可以消亡，本身他就是在刹那不断的生灭，刹那不断的转变，所以说现在我们的执着，我们现在认为诸法不空的执着，比如说我们学佛之前没遇到中观、中论的理论之前认为一切万法就是存在的，但是后面学过中观理论之后，我们慢慢发现以前我们的观念彻底被颠覆掉了，以前认为不空的观念现在在我们自己的相续当中一丝一毫的踪迹都没有了，所以从这方面讲的时候我们说这种实执他也是可以被分离的。烦恼也是可以被分离的，比如说以前的这个很粗的烦恼在第二年的时候就不存在了，以前的这种烦恼在现在的相续当中不存在了，就说明这个烦恼本身就是一种假立的东西，或就通过修不净观就可以把你的贪欲的烦恼可以熄灭掉，通过修慈悲观就可以把嗔恨心可以熄灭掉等等，像这样实际都是一种烦恼可以被分离的这样一种具体的体现。外在的器世界也是这样的，外在的器世界我们没有通过唯识的观点分析的时候就认为是心外的实有的法，色法的自性、微尘的自性，当我们接触到了唯识的观点当中我们配合梦的比喻来看器世界的时候，我们就会认知这就是我们心的显现而已。除了我们的心认为他是在外面显现之外，实际上没有一个切实可靠的根据可以真正的证成这个心外有一个实实在在地东西，既然他是我们心所安立的心，心又是刹那生灭的法，心是可以被改变的缘故，心一旦被改变了，外面的器世界为什么还存在呢？为什么还长时存在呢？所以从这个方面讲的时候，我们根深蒂固认为的这个所谓的外界山河大地是一个实在的法的这样一种观念也可以被彻底颠覆掉。那么我们具体体现的这些所谓的客尘到底是不是可以被分离的呢？通过真正分析的时候都是可以被分离掉的。我们在讲的时候，实际上佛陀在诸法论当中所讲到这些问题，都是在对客尘的不断的解除迷惑。比如说小乘的修法当中对于贪嗔痴的这些方面也是对粗大的这个烦恼也是逐渐熄灭的过程，这个也是客尘可以被分离的一个根据。最后比如说是人们认为的人我存在，认为我存在，小乘认为人我无的空性最后就现证了这个无我，这个也是熄灭客尘的一个方法。大乘当中的法无我空性这一系列都是这样的，乃至于最后我们说在三转法论当中直接讲到了这个客尘是没有的，一切的客尘都不存在的，所有有情，所有凡夫的心识和心识面前所有的法都是不存在的，所以把这些分离掉之外而且这些可以分离掉，那么把这些分离掉之后剩下的是什么呢？剩下的就是你本具的光明和空性的心性，那么这个分别叫做种性。在有情位的时候把他安立为种性，在成佛的时候就他安立成法身，从这个方面就可以完全的这样一种证知，证知这个方面一切有情都是可以成佛的，再加上前面我们讲两种理论就讲到了这个本具一切有情本具清净的法性这个是第一个根据。

第二个根据前面我们讲过了客尘可以分离掉的。

第三个如果要补充的话就说是佛的事业是永远不间断的，佛的事业就是告诉你本具这样一种清净的法性，告诉你分离客尘的方法。这个方法是通过佛实践过的，对任何一个人都有效，对任何一个终众生都有效，所以佛陀告诉我们有效分离客尘的方法。这个时候就可以完全证成一切有情一定可以成佛，因为成佛的一切有情的这样本来心性是不需要造作的，本来具足，而障碍心性现前的客尘又是一个假立的东西，所以没有遇到对治的时候，似乎是坚固的，一遇到对治之后，马上就不存在了，所以说这样一种客尘他是不可靠。

第三个佛陀的事业是恒时周遍的，佛陀在世的时候，佛陀的宣讲，佛陀涅槃之后，他通过化现成善知识给我们宣讲，继续给我们说这个问题，继续给我们讲解这样的问题，所以说通过这样不间断的内因外缘和合的话，一切有情绝对可以成佛。既然一切有情都可以成佛的话，那么一切有情当然都具有如来藏了。那么这个种性实际上就是如来藏，具有种性的缘故就是具有如来藏，只不过此处是把种性安立成因，假立成一个因，把佛陀的法身假立成一个果，这个就相当于如来藏具有进取因，然后如来藏现前之后成佛一样，就和这个意思是一模一样的。所以我们说每个体系三个根据每个根据都可以自成一个体系，而且他们也可以互相补充，比如说我们在讲佛陀法身能现故的时候，我们说佛陀的法身能现，所以一切的有情都具有如来藏。但是如果我们要问为什么说一切有情都能成佛呢？也可以把这个问题在佛陀法身能现故这个理论当中进一步补充说明也可以。或者我们不补充说明就把他放在第三个问题来做一个说明也可以。

第三个推理就是一切众生都可以成佛的，一切有情都具有能成佛的种性，所以说一切有情都具有能成佛的种性，那么佛陀法身能现当然就说一切众生都具有能现的法身了，都具有这样的法身没有什么差别了。所以说这个当中又说明一切有情都能成佛，又说明这样能成佛的种性是一个大无为法，是一个不变的真实法性。

这三个推理我们刚开始学习的时候觉得这个很难以理解，能不能证成一切有情都具有如来藏这个还要打问号，但是慢慢学习的时候，尤其是通过全知麦彭仁波切的《如来藏狮吼论》当中详讲三大理论，把这个学习过几遍之后再来看推理的时候，的的确确没有任何不成的这样一种不定的或者相违的像这样一种似因的三种过患在这个推理当中都没有，完全是圆满的无缺的真实根据，所以我们经常地通过佛陀法身能现、真如无有差别具种性仔细去思维，这些东西是不怕观察的，越观察越清晰，尤其是我们相续当中的这些疑惑越观察就越少，像这样内心当中就能够树立起真实的定解。

这个问题、这个颂词是整个《宝性论》核心的缘故，我们内心当中要真实的对如来藏这样一种有情具有如来藏的观点产生一个绝对不退的信解的话，多花功夫放在这个颂词上面多看多观察，尤其对全知麦彭仁波切的注释经常进行分析，这个时候内心当中对一切有情的确是具有如来藏的不单单我具有如来藏，一切众生连蚂蚁在内旁边的小虫在内他都具有圆满的如来藏，所以说你敢轻视哪一个呢？每一个众生都是未来佛，要不然你在进一步的话一切有情现在就是佛，为什么？因为他自己现在的相续当中就具有如来藏，就和佛一样只不过外表包了这样一种客尘一样，就像果实外面包了一层皮一样，直接从外表上看不出来，但是你看不出来不代表他没有，通过佛的智慧眼已经现量见到了，通过推理已经现量见到了，一切有情都具有佛性。要不然是未来佛，要不然现在就是佛，你你不要管他的客尘，你看他的本性的话他就是佛。所以我们有的时候说再恶劣的众生，再下劣的众生他都是具有圆满佛性的。第一个了知这个之后不会再对自己轻视，自己再不会有那种自暴自弃的感觉了。有的时候我们修法修不下去的时候，就觉得自己是不是不行了，总是有一种自暴自弃的感觉，但是了知了自己具有如来藏的时候，就可以当下承担了，自己就是具有这样的佛性，现在自己就是佛，这个方面就可以重新树立起一种信心。如果自己曾经做过很多坏事很后悔、很忧悔或者有的时候觉得自己修法修不下去很沮丧，这个方面都要观察自己具有如来藏，越观察自己具有如来藏越能够树立起一种信心，自己必定成佛的这样坚定的信念就可以从这个方面树立起来。自己既然必定成佛，那么现在的这些客尘，现在的这些垢染，现在的烦恼的确都是一种阶段性的东西，它不可能长住，长住只有一个，那就是真如，常住的只有一个就是自己的如来藏，就是自己的佛性，这个是常住，是不变的，恒时具足的这样一种大无为法的如来藏。所以怎么样烦恼，怎么样痛苦都没办法伤害到如来藏的本身，而这种痛苦，这种所谓的沮丧反而是可以被伤害的。只要你俱足了正确的方法，它就可以被伤害掉，它就可以被远离掉，所以这些痛苦都是阶段性的。

如果看到了安乐是恒常的，是稳固的，它是我们一切的本性，而看到了痛苦、烦恼这些是暂时性的，那么有什么不可以战胜呢？这个时候有什么不能树立起来一种坚定的信念呢？这个信念是完全可以树立起来的。这个不像世间上的一些对未来的一种梦想信念，那种未来梦想的信念能不能够实现呢？打问号的，的确是一个打个大问号的地方。但是如来藏可以现前这一点没有什么不能确定的，这个既然能够确定的话，我们在世间上，在生活的时候，在修行的过程当中，就没有什么不可以战胜的困难，这个方面就不是一个口号了，的的确确因为自己本来来具足这样如来藏，后面我们通过四种意义展开宣讲的时候，从方方面面全方位的来介绍如来藏的本体，更加可以树立起一种坚固的信念，一定能成佛的信念，就能够树立起来。而且不单单是这样，看一切众生的时候，每个众生都具有如来藏的，外表上面显得贤善也好，外表上面显得恶劣也好，实际上它还是一个佛性，它仍然是一个具有佛性的有情。

所以说自己学了如来藏，对自己不会轻视，还有一个问题就是对别人也不会轻视。所以说像这样讲，为什么要轻视别人呢？没什么可以轻视的，每个众生都和自己一样和佛本身一样，都具足这样圆满的佛性，了知这个之后，再去观清净心，那就不是说没有一个根据了。有的时候我们说每个都是佛，都是菩萨，你要观清净心。那么凭什么让我们观清净心？有的时候我们说，因为佛和小偷在哪里，我们看不清楚的，谁是小偷谁是佛，我们是看不到的，像这样讲的时候，我们能够保护自己的方法，把所有的都观成清净，这个能够保护自己，这个也是一种观清净的方法。如果有了如来藏这样的问题，在观清净心的时候，它的阶位，它的层次就升的多了，而且是一定是有个根据的这样一种观想，因为它具有如来藏这一点是完全可以肯定的。不是说我不能肯定，所以说我往好的方面想，我就是因为不能肯定，所以我们往轻易的方面想，而是这个地方就是讲，我可以肯定，可以肯定一切有情具有如来藏，它就具有如来藏。所以从这个方面讲的时候，它就具有清净的佛性，从这个角度来出发，来观修清净心的话，它的质量，它的基础很牢靠，所以说真正观修起来的时候，也是不是特别的费劲。

这些问题好好思考的话，这里面包含了修道的很多观要，而且就说具有如来藏的缘故呢，来修持这样一种密宗的声缘次第，大圆满等等的修法，修持禅宗的这些真如的修法等等都有个基础，或者修持这样思乡念佛这样方法的话，都是一样的。思乡念佛当中也是说，你的本体和阿弥陀佛本体无二无别，怎么样无二无别呢？如果你有了如来藏的观点呢，就可以完全诚信，这些了义的这些修法，思乡念佛的修法，禅宗明心见性的修法，密宗当中声缘次第的修法，如果有了如来藏做基础的话，修起来，接触起来，从接触它的理论、体系的角度来讲，毫不费力，那么如果要修行起来的时候，也是毫不费力。因为没有什么可以疑惑的地方，它如果把这个如来藏掌握了，相当于掌握了中修法的这样一种观要一样的，修法的观要是什么？它就是因为具有如来藏，客尘可以被分离掉，现在我的修法就是为了分离客尘，我现前本性，所以说从这个方面讲的时候，抓住它的观要之后，其他的这些方面是比较容易具足的。

所以自己本来是佛，观修声缘次第，这个时候就很容易接受这样的问题，所以说恒时具有如来藏的问题，不是一个简单的理论上的东西，的确是一切佛法最精要的地方，最关要的地方就是在如来藏，怎么样一切有情都具有如来藏，而且在修法的时候，自己就具有如来藏，这个方面就说一切的窍诀当中最关要的地方，所以说把这个问题抉择清楚之后，其他的很多教义在学习起来的时候很容易，修行起来要比以前容易的多了，那就所谓的见解越高，修行越深的道理。

下面是第二个颂词，和这个意义差不多，

**佛智入诸有情故，自性无垢彼无二，**

**佛性假立彼果故，说众皆具如来藏。**

“佛智入诸有情故”就是讲佛的智慧遍入在一切有情的相续当中，或者一切有情现在就具足佛智，这个就和前面的“佛陀法身能现”可以对照。那么因为佛的智慧，遍入一切有情，实际上就说明有情现在就具有如来藏，佛智只不过是从有情的相续当中现前而已，从这个方面也可以说众生是觉悟了的。因为佛智能够入住有情，有情具有佛智，然后后面的佛智从有情的相续当中现前的缘故，所以说通过这一系列的观察之后你就知道一切有情众生就具足如来藏的。

“自性无垢彼无二”可以和“真如无有差别”进行对照。自性无垢就是讲一切有情或就一切万法的自性本来是清净的，大空性大光明的自性本体。“彼无二”实际上就是轮涅无二，就是讲到众生和佛是无二的，佛所具足的无垢自性，众生也具足无垢自性，涅槃的无垢自性，也是轮回的本性的无垢自性，所以说实际上这个就是无二的，那么对照就是讲真如没有差别，这个真如指完全没有差别，所以说佛所具足的无垢自性，也就是众生所具有的无垢自性。通过这方面观察的时候，就是说有情都具足如来藏。

第三个“佛性假立彼果故”就可以对照“具种性故”。那么“具种性故”因为它是一种由因生果的理论，由因生果的作用理，佛性假立彼故。这个种性就是讲佛性，“假立彼果”就是讲到了把种性生成的出现的这样法身，假立为佛性的果，为什么叫假立佛性的果？因为它不是能生所生的因果的缘故，它不是能生所生，因为如果是能生所生，就可以说这个佛性是因，然后法身是果，直接安立能生所生的因果，但是此处并没有一个新生的法，佛性也没有变化。如果从种子生芽的角度来讲，那么你的种子如果生了芽了，你的种子就会坏掉，你的种性必须坏，你才能够生果。从这方面讲的时候，如果是真正能生所生的话，那么佛性生法身之后，这个佛性就会坏掉，就会死在其他的自性，但是实际上佛性它只不过是圆满现前的角度安立成果，这个佛性在生完果之后，显现成果之后，还是这个佛性，它没有变化。所以说他不是一种真实意义上的能生所生，从这个方面讲，要假立彼果，假立一种因果的关系，所以这个可以对照具种性故，就说彼果故，说众生具有如来藏。这个地方，益西鼓措堪布也讲到了很多种性的问题，第一个方面就是讲了一切有情具有种性，通过教证证成，主要引用了毛？37:50，当中就是佛陀讲到了这些种性的很多很多无量差别，把整个大地的泥巴搓成泥丸子，然后就说是这个是声闻种性，下一颗丸子，然后这个是缘觉种性，下一颗丸子，这个是一个具贪心种性，具嗔心种性，贪心强烈的，贪心中等的等等，像这样分析下去的时候，这个大地上面的泥巴完全速速用尽了，但是有情的种性，还没有说尽的时候。大概分的时候，我们说分成三层，分成九层，都是大概分的，如果细分的话这个种性无量。因为每个人的喜好，每个人的根基，每个人在轮回中漂流的时间，所熏染的这样一种习气，都是各种各样不同的，无量众生具无量种性，可以说细分的时候就是这样的，从这个方面可以了知。所以说通过经典可以证成一切有情具有种性，通过理证也可以这样，通过他所获的佛果就是佛陀种性，然后获得缘觉果，通过果来推因一定是缘觉种性，通过声闻果推知，他是声闻果种性等等，这样的话可以通过推理来证成一切有情是具有这样种性的。

对我这个种性来讲的话，安立圣者种性，有部安立的种性，经部安立的种性。有部安立的种性，主要就是讲无贪的善根，这些知足少欲的无贪善根安立成圣者种性，这方面是通过后面熏熏的。经部的种性，也就是说在相续当中一种习气、一种能力、一种能够修道的能力，这个也是一种熏熏的。唯识宗的分了两种，一个是自性种性，无始以来通过法性力具足的，能够现前无漏法的一种因，这个方面是一种自性种种性，通过闻思修逐渐逐渐生成的这样功德法，它属于修所成种性，这上面的三种种性，都是属于有为法的种性。

大中观宗所讲的这个种性，当然大中观宗有两种，有自空他空，此处是把二者合起来的，尤其是偏重于他空中观，进行安立的时候就说是自性种性就是讲具有空性光明无二的如来藏，这个方面就叫做自性组种性，然后修成人种性就是通过闻思修逐渐产生了这样种种的见解、功德，这方面就叫修成人种性，所以这方面的种性是无为法的本体，尤其是自性组种性是通过自性无为法的自性无为法的本体，这方面讲到了圣者种性。后面又附带讲了一个无种性的情况，那无种性的情况分两种一个是暂时的无种性一个是究竟的无种性，究竟无种性这个是不了义的说法，实际上是不用分析的，那么就说实际上每一个众生不管怎么样他有心就具有心性，那么这个心性就是空性和光明无二的本体无二的自性，通过这样一种教证通过理证都可以证知，前面我们在分析三大理论的时候对这个问题也如是做过分析的，只要有心绝对有他的心性，这个心性是什么呢？这个心性就是讲空性的和光明的双运的本体。既然说他具足这样双运的本体，那么这个客尘就说一禅体的这个种性绝对的没有承认这样种性的，他的客尘是什么呢？他的客尘还是被分离的，那么佛的这个智慧佛悲心会不会因为他是名称上的一禅提不关照他了呢？绝对不可能，所以这三个因缘在他上面仍然是具足的，他又具足佛性，客尘又可以被分离，佛的智慧佛的大悲又可以关照他，为什么说他是一个断绝种性者呢？这个是绝对不可能的事情，所以说究竟断种性不存在。究竟断种性是不了义的说法，那么这个时候就分析第一种情况，就是暂时的无种性，暂时无种性是可以的。什么么叫做暂时的没有种性呢？就说从相当长的一段时间当中，他没办法获得解脱，相当长的一段时间当中他没办法发起解脱的这个心念来，所以说这个种性就是讲他能够想要解脱的这样最初的这样一种心态，这个时候我们就说他种性苏醒了。那么有情他虽然本具无为法的种性，但是他没有苏醒，从他暂时性或者长时间没有苏醒这种想修道的习气，想修道的这个想法从这个角度就说他没有种性他断绝了种性了，是把时间很长很长安立为他无种性的。并不是说永远也不能苏醒，他只不过通过他自己的不共的业相当长的一段时间中没办法苏醒，所以说把这个方面安立为无种性。

按照经庄严论当中的观点来讲，经庄严论当中第四品就专门讲种性品，那么在专门讲种性品的这个问题的时候，对于暂时的无种性安立了四种根据、四种情况。四种情况就是讲这个一向行恶法是第一个，一向行恶法这个恶法不是一般的恶法，这个恶行一般指五无间罪，一向的做五无间罪，经常性做五无间罪，所以说他总是在地狱当中进进出出，那么这个时候怎么可能发起善心呢？造五无间罪属于很强的恶心，他经常生起这个极强的恶心他是不可能生起解脱的善心的，所以从这个角度来说一向行恶行主要是经常性的造五无间罪，像这样的话是没有解脱的机会，没有种性，所以从这个方面讲的时候，他暂时或很长一段时间当中没办法发起解脱的心念来。这种造五无间罪的恶心障住了他种性的苏醒，障碍了他种性苏醒的缘故没办法很快生起一种解脱的善心，这个是第一个。

第二个就是普断诛白法。普断诛白法意思就是他经常的依止一种邪知识，很多种众生经常依止邪知识而且这个邪知识不是一般的邪知识，这种邪知识经常的告诉他无善、无恶、断绝因果，就叫做普断诛白法，什么样才能普断诛白法呢？只有相续当中产生了强大的断见，这个方面可以普断诛白法，否则的话你入的这个外道假如是常见外道，这个常见外道还是要教导众生修善法的，因为这个常见的外道都承许有轮回，都承许有解脱，如果你要解脱你必须要修持这些善业。所以说这个普断诛白法所依止的这个恶知识一定是不信因果的，教导弟子不信因果，不要修什么善法没什么意义，这个叫做普断诛白法。所以也不可能在短时间当中苏醒种性的。

第三个是无有解脱分。无有解脱分就是讲他虽然修一些善法，但是他没有修持解脱分的善法，只是追求一些有漏的世间的人天安乐，修的善法只是这些想要得到人天安乐，没有想到要从这个善法当中获得三界的解脱，所以说如果经常的这样没有解脱分的善根的话也没有办法生起种性、苏醒种性的机会。

第四个善少亦无因，善少是虽然修了一点点的善法，但是太少了，修了一点解脱分的善法但是太少了，也叫无因，也叫做无种性，他所做的善法不足以让他苏醒这个想要解脱的种性，所以说或像这样讲的时候也算是一种没办法解脱的这样一种情况。这样四种情况就说明了无种性者，无种性者我们分析的时候就都是暂时的，哪一个是究竟的呢？你说经常造五无间罪不可能就永远都造五无间罪，内心的善根还是要逐渐逐渐显现出来；依止恶知识来行持断灭见也不是永远的，所以这些方面都是一种暂时的无种性的情况，究竟而言他具有佛性的，客尘可以分离佛的事业周边一切的缘故，他绝对也可以发起一些种性，绝对在佛的庇护之下、引导之下绝对可以逐渐成佛的，这方面我们在种性方面对上师讲记当中的内容做一个介绍。

1. **总标略说能遍者**

总标略说能遍者就开始宣讲这十种意义，首先十种意义通过一个颂词标明他的所有名称，这个方面也是相合与弥勒菩萨的大海波浪的讲法。大海波浪的讲法在这一品开始的时候在讲十种意义的时候也是把他这十种意义首先总标略说，通过总标略说后面讲解的时候通过这个颂词当中总标略说一个一个展开进行宣讲。所以说我们说如果能够把弥勒菩萨的总标略说的意义能够记下来的话，实际上这一品的内容都可以了知了。刚开始的时候弥勒菩萨就讲到了七金刚处，就把佛法僧的功德佛法僧和如来藏菩提功德事业这七部金刚处已经标出来了，标出来之后我们把这个颂词记住的话，实际上我们就知道全论所讲的就是这七个金刚处。那么在讲如来藏品的时候，三个理论容易记住，十种意义就是这个个颂词，如果把这个颂词记住之后，我们通过这个颂词一边看他一边回忆的时候他的十种意义就能够显现在我们心中。后面再讲这个九种比喻的时候，还有一个总标略说，把九种比喻总标略说。所以说你把九个比喻的总标略说记下来之后，九种比喻慢慢都可以显现出来。所以这个就是弥勒菩萨大海波浪的一种特殊讲法，一种殊胜不共的功德所在。如果我们能够把一个颂词记住，基本上这一品这一段的内容都可以八九不离十的方式能够记下来的，就是这样的。他是一层一层的给我们介绍的，所以说总标略说就把后面要展开的这十种意义所有的要义归摄在一起。

颂词当中讲：

**本体因果业相应，行及分位遍行义，**

**常恒不变德无别，是说胜义界密意。**

这个当中讲到了十种意义，通过十种意义来安立如来藏，这十种意义是从方方面面全方位的来安立如来藏的意义的。第一个是本体；第二个是因；第三是果；第四是业；第五是相应；第六是行；第七是分位；第八是遍行义；第九是常恒不变；第十是德无别，讲到了十种意义。那么十种意义我们就简单介绍一下：

第一个是本体，这个本体就是讲本来清净的如来藏的本体。如来藏的本体是本来清净的自性，下面要通过宝珠等等或者虚空或水的方式来介绍这样一种本来清净的如来藏的本体，就叫做所境。

第二个叫因，因就是讲能近因，他因为不是能生因不是能生所生的因果关系，这样一种因叫做能近因。把果叫做离戏果，它的本体叫所境，所以这个因就叫能近因。那么如来藏上面的客尘通过什么来清净呢？通过能近因来清净，能近因就讲了四种能近因，也讲了信心，第一个进入佛教的信心是必不可少的；第二个就是无我的殊胜智慧必不可少；第三个就是特殊的三昧禅定必不可少；第四个就是大悲心必不可少。所以说具足了这四个因的缘故就可以成功的分离客尘，这个叫做如来藏的因意，他叫能近因的。

第三个叫做果意，这个果意就是你修持了这样一种因之后你获得一种什么样的果呢？一方面我们说所获得的果就是所境的如来藏的本体显现，此处他就是讲更具体的方式安立果，就是常乐我净的四种果，修持这样的因之后常乐我净四种殊胜果就会现前，这方面就是讲到了果意。

下面是讲业，这个业就是讲作用的意思，那么什么叫做作用呢？就是这个如来藏他具足这种殊胜的功用，具足殊胜的作用。比如说你要生起对轮回的厌离心，你能够生起厌离心，这个是如来藏的一种作用；你能够生起对涅槃的一种向往之心，这个也是如来藏的功用。如果没有如来藏，连厌弃轮回连想要获得涅槃的这样一种心都没法生起来。所以你能够生起出离心，能够生起想解脱的心，这个是因为有如来藏的缘故，有如来藏才会有他的作用，这个作用体现在你想要厌离轮回，想要获得解脱，所以这个方面就叫做如来藏的作用。

下面讲相应，相应就是讲具有的意思，具足或者具有。就是如来藏相应什么什么或者说如来藏具足什么什么，这个方面是一个含义的。上师在注释当中讲了，就好像一个灯，有灯一定会具足光明，这个就叫做相应。灯和它的光明之间是一种相应，或者灯是通过具足的方式，拥有光明，这个方面这个相应、这个具足的意思就是讲如来藏具有具足因功德，具足果功德。因功德当然就是讲前面所说的这些信解、这些智慧、大悲禅定，这四种就是讲因功德。果功德就是讲无漏的这些神通、无漏的功德法，像这样就讲到他的果功德，所以如来藏具足这些因和果的功德。

下面是行，是分类。这个行就是讲他的分类的意思，这个行就是分类不同的这个行者，不同的分类型。这个方面讲到了虽然如来藏的本体是不变的，但是从他的所依的修行者角度，从所依的这样行者来讲分为凡夫、分为菩萨和分为佛，这个方面就是讲如来藏的分类。实际上如来藏本身没有分类，但是从他的所依的角度来讲可以有分类。所依就是讲菩萨、凡夫菩萨和佛，通过这个方面把如来藏作为一个分类。就像我们讲空性的时候一样，就是讲内空、外空，内外空，实际空性的本身他是没什么分类，但是从他的有法的角度来讲，可以对空性做个分类，和这个方面意思一样的。如来藏本身没什么分类，他是无为法，他是不变的，他没有分段义的，那怎么可能去分类呢？实际上通过所依的角度，通过修行者，这个是凡夫修行者，那个是菩萨修行者，这个是佛的这样行者，像这样的话就可以分成三类，这个就叫做分类义，行就是指分类义。

下面讲分位，分位就是阶段的意思，分位就是阶段。那么什么样一种阶段？从这个方面讲的时候，这个是属于不净位阶段，这个是属于不净净位阶段，这个是属于清净位阶段，从这个方面讲的。所以说分类和分位是从侧面是不一样的，分类和分位是从侧面不一样。分类就是讲他的这样一个修行者，他分成哪几种修行者，我们就分成凡夫分成菩萨分成佛；那么分位是不同阶段的意思，这个是阶段的方面来安立的。就是说不清净位阶段、不清净净位阶段然后清净位阶段，所以说分类和分位有的时候好像是一样，但实际上侧面的方面是不相同的。一个是从他的行者的角度分的，一个是从他的阶段性的方式来分的。所以说这个方面来分位的意思就是讲他的不同的阶段，不同的阶段就是讲这个不净位阶段，不净净位阶段和极净位阶段，像这样的话就分了这三个阶段。

遍行义就讲到了虽然有不同的分位、不同的阶段，但是他的这个如来藏是周遍一切的，遍行一切的，就像虚空一样周遍一切的，周遍在一切分位当中，他虽然有不同的阶段，但是如来藏的本体在不同的阶段完全都是不变化的，从这个方面安立遍行义。

下面讲常恒不变义，常恒不变就是讲遍行，常恒不变的方式，前面是讲周遍一切，这个方面是讲不变的方式，二者之间有侧面的不同。所以说就说常恒不变也是讲在不净位的时候不变，在不净净位的时候不变，在清净位的时候也是不变，所以说这个方面如来藏是常恒不变的。

第十就讲到了德无别，德无别就是功德无别，断的功德和证的功德就是无别的。下面要分析的时候从断的角度和从证的角度来讲，安立不同的佛名号。但实际上安立如来、安立佛、安立法身，这个方面都是从断证方面来安立他的名号的，但实际上他的断和证的功德是无二无别的，所以说如来也好，法身也好，佛也好，从他的意义上面没什么差别，这个方面就是讲的功德无别。

“是说胜义界密意”，通过这十种意义来宣讲胜义界，法性胜义界的究竟密意，殊胜的密意，从全方位的，从十个方面来阐释的如来藏。所以我们说真正的去比较专门来宣讲佛性的，专门来宣讲如来藏的就是《宝性论》，这个《宝性论》当中你看讲了这么多细致，从怎么样具足如来藏，乃至于通过十种意义，通过十种意义来分析如来藏的这样一种存在，后面通过九种比喻，通过菩提功德事业，全方位介绍如来藏，专著应该就是这个《宝性论》。如果能够把《宝性论》的意义搞清楚之后，佛三转法论当中所讲最了义的如来藏部分能够通达，如果把这个通达之后，因为《宝性论》是属于显宗密宗的一个桥梁，一个过渡的桥梁，如果能够把《宝性论》能够通达的话，那么密宗当中的很多问题也就随之而通达了。

很多大德在讲密宗的时候，引用的教证基本上都是《宝性论》，通过引用《宝性论》来宣讲密宗当中这些殊胜的观点，所以说二者之间就有这样一种很紧密联系。所以有些大德是通过密宗来解释这个《宝性论》的，有时候是通过显宗来解释《宝性论》的，但实际上因为他是桥梁的缘故，你既可以放在显宗当中讲，也可以放在密宗当中讲，这个方面都是可以的。所以说我们如果能够把这样《宝性论》的意义通达的话，密宗当中的很多问题同时也就通达了，或这个稍微有不通达的地方，以后上师在讲密宗的时候稍微一点的话，实际上你早就有这个基础，你就能够通达。但是当时能不能够通达，就看你现在能不能够真正的来掌握《宝性论》的意义，消化《宝性论》的意义，如果现在听的时候只是一下子过去了，那么以后上师讲的时候就觉得好像没听过一样。那么如果你现在把这个问题讲得很、理得很清楚，那么上师在讲密宗的时候就知道这个意思是在宝相论中讲过的，这个方面是有印象的，那个方面已经抉择过的，所以要理解密宗的很多理论，也是比较容易就可以通达，十种意义下面要展开宣讲，今天就讲到这个地方。

**《宝性论》第09课讲记（听打稿）**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造《究竟一乘宝性论》。《宝性论》是从七个金刚处来如是抉择有情相续当中的如来藏，如何现前如来藏的这些方便。前面对于所得的三宝的自性已经抉择完了。现在宣讲的是能得的四种金刚处。能得的四种金刚处，现在讲的是所觉法界义，就是讲如来藏。这个如来藏又分了八个方面，八个科判内容来进行宣讲。八个科判当中，前面的第一、第二个科判已经讲完了，今天讲的是第三个科判。

**已三、其义广说分八：一、以本体与因清净义 二、果与业成就义 三、诸功德相应义 四、以补特伽罗分类行义 五、分位唯一名分析义 六、如空遍行义 七、恒时不变义 八、诸功德无别义。**

这个科判当中分八个科判，但是它的意义是十个意义，因为前面在总标略说的时候，它是十个意义，有前面所讲的三个理论，十个意义和九种比喻如是来抉择如来藏的观点。在抉择如来藏的观点的时候，前面对于三个理论已经做了抉择。十种意义，前面总标略说本体乃至于得无别之间，已经安立了这样一种总标，展开宣讲的时候十种含义。十种含义通过八个科判，原因是因为第一个科判当中本体和因是合说了，第二个科判当中，果和业是合说了，所以说在科判当中是八个科判，但是实际上意义是十个意义。

**初者分二：一、共同宣说能净所净 二、别说各自本体。**

这个当中就是讲对本体，就是讲如来藏的本体和它的因——清净义，就说果位本体也是清净的，它的因也是清净的，那么这个当中就有了能净和所净两个方面。

**今初（共同宣说能净所净）者：**

合说能净所净，因为本体的所净和能够清净的因二者之间不是一种能生所生，虽然此处就叫做能净的因，它有个因的意义，但是绝对没有能生和所生的含义。所以说它就是讲到了能净和所净。那么能净所净这个因，实际上就是能净因，它的果实际上就是一种离戏果，它的本体就是一种所净的本体。这个意思就是和前面所宣讲的这些佛法僧，或者《如来藏摄论》当中所讲的如来藏等等，这些方面是一个含义的。因为它的本体是如来藏，是一个无为法，大无为法的本体，所以说不可能再通过其余的能生因把它重新产生出来，并不是以前没有，现在重新产生的一个法，而是如来藏本体在有情相续当中本来具足，但是因为上面有客尘附障的缘故，没办法现前，所以说通过这样一种能净的因，消尽客尘，让所净的本体显现出来。所以说它安立的时候，只能够安立能净所净，不能够安立能生所生。在颂词当中，下面还要提到这个问题。

**如净宝珠虚空水，自性恒时无杂染，**

**信法以及增上慧，三昧大悲而出生。**

颂词前两句就讲到了所净，后两句讲到了能净。首先讲所净，就是讲“如净宝珠虚空水，自性恒时无杂染”。就好像清净的宝珠和清净的虚空，清净的水，它的自性是恒时没有杂染一样。相同的道理，就和清净的宝珠、虚空的水一样相似，如来藏的本体它的自性是恒时无杂染的。恒时无杂染就是说在有情内心当中的烦恼达到极致的时候，实际上也对于如来藏的本身没有真正的染污过的，表面上似乎染污了，但实际上对于本来清净的如来藏也没有染污，从这个方面来进行安立的。所以说这个方面就是讲净宝珠、虚空水的自性恒时没有任何杂染。

下面两句主要是讲到它的能净因，能净因就有四种能净因。“信法”是第一个，“增上慧”是第二个，“三昧”是第三个，“大悲”是第四个。这个地方有一个出生，实际上这个出生容易理解成能生的这样一种出生，就是通过能生而出生的一种所生的果。前面我们提到过这个是能净所净，科判当中又讲的很清楚，这个是能净因。既然是能净的因，就绝对不是一种能生因，二者之间有很大的差别。能生因就好像种子生苗芽这个种子一样，它是产生苗芽的一种能生的因，这种能生因，它因为到果位的时候，要不停地转变的缘故，它在不停转变过程当中，必定要舍前前而生后后，所以说这样一种本体，因也必定要灭坏的，这个果也是前无而新生的一个本体，这个方面就是一种能生所生的关系。

能净的因和如来藏之间，实际上并不是一个能生所生，因为前面讲过，它是一种所生，如来藏的本体是一种大无为法，大无为法的缘故就不符合于所生果的前无后有的体性。因此说，从此处讲的时候，并不是一个能生所生，这个地方出生可以理解成现前。或者就是说从现向未来看的时候，假立为因果，因为在众生位的时候，必定他没有现前如来藏的光明，从这个角度来讲，也可以说是不存在。后面通过四种因，四种修法，圆满的时候，现前了如来藏，从现相的角度来讲，这个也是一种前无后有。刚在凡夫位的时候没有出现，后面的时候出现了，从这个现相假立的角度来讲的，也可以说是先无后有，所以说这个出生从假名的角度来讲，可以叫出生，实际上从严格的意义来讲应该叫显现。他本来具足，只不过以前没有显现出来，现证通过各种各样的因缘，让它显现出来而已。就像一面清净的镜子，上面蒙上了很厚的一层灰，实际上它清净的镜面本自具足，但是因为有很厚一层灰的缘故，本来清净的镜面显现不出来，这个时候通过一张纸，或者一块布就可以去扫除客尘。扫除这个客尘，这个布实际上它就是一种能净的因，它就能够清净灰尘的一种因，那么这样一种镜面就是一种所净的这样一种本体，它本来就是一种清净的。所以说这个布或者这张纸它并不是让这个镜面重新出生的能生因，它只是一种能净的因而已。这个灰尘就代表客尘，从这个方面来安立的时候，我们就知道了这样一种如来藏的本体，它是一个本来具足的法，那么就说通过其它的因缘，把客尘、障弊的客尘清净掉之后，它本来清净的本体显露出来了，就像这个镜面实际上是显露出来了。所以说我们本来都具足这样一种清净的妙慧，清净的这样一种殊胜的智慧，但是因为客尘障蔽不显现，通过这些因缘就让它显现出来了。

当然了在其它的教义当中，也有说信法、增上慧、三昧大悲这些方面是一种能生的因。如果你具足了这个能生的因，它就会显现这个所生的果。也有把所生的果安立成善根，比如说方便、智慧，通过这些而重新出生的一种果，这个方面也有安立的。因为此处是三转法轮，了义的观点，如来藏的本体智慧功德本来具足的。还有其它的一些教义当中，不是非常了义的教证当中，这些教证当中也是提到了佛果是有为法，心生的因缘法，这个说法也有。所以说这样一种信法、增上慧，这四种修法实际上就是一种能够真正的获得出生，这样一种所生功德法的这样一种因，这个就是一个能生因。

前面我们曾经提到过这个概念、这个观点，一种就是讲能生的因，一种就是讲能净的因，实际上它的能生的因和能净因也好，假如说我们说就确定这四种，信、法、增上慧、三昧大悲，这四种法有些地方讲，这四种法就是讲一种能生因，有些地方，比如说此处就讲能净因。同样是四种法，又是能生因，又是能净因，那么到底是怎么样安立的呢？实际上从不同的场合，或者跟随不同的所化的根性来讲的话，也有可以安立成能生因，也有可以安立成能净因，两种都可以。对于那种没有办法直接去接受如来藏，或者说佛、法身功德，在有情相续本来具足如来藏的这样一种观点来讲的话，那么就可以给他讲这个是能生因。那么就说是一具足这个佛性，这个佛性是什么意思呢？这个佛性就是说你有证悟潜能的意思，如果你去修集这样一种资粮的话，你最后是可以成佛的，对于这种人来讲的话，就说这信、法、增上慧、三昧大悲，这个叫因缘，那么因缘可以具足，只要因缘具足之后，果就可以产生出来，最后就可以成佛，可以这样讲。

那么针对于相信相续当中本具无为法的如来藏的这些人来讲的话，直接可以讲是能净因，你的想续当中本具佛功德，但是不显现的原因就是因为这些客尘障碍，所以这些信法、增上慧、三昧大悲就是一种能净因，实际上都可以讲。但是我们说实际情况就一种的缘故，依靠哪种情况为主呢？真正来讲依了义，不依不了义，也就是说，了义的观点它就是能净因。

在其他的教义当中，虽然讲到了能生因，但是实际情况就只有一种，不可能说这样一种如来藏，这样一种本体，或者说佛法僧功德的本体又是有为法，又是无为法，这个是不可能的。所以说，讲法身功德，或者讲佛功德是有为法的观点就是一种不了义的说法。真正来讲的话，又有了义的教证，又有圆满的理证的讲法，实际上是讲佛法身功德是无变无为法。既然是无为法，它的这样修行方式就确定了绝对是能净因，不可能是能生因，因为能生因的果一定是所生的，由于千变法的缘故，所以说讲法有很多，但真正来讲的话，最了义的就一种，就是此处所讲的能净和所净的关系，是最了义的，其它的认为这种能生的因和所生的果是一种变化的因缘法，这个方面就是不了义的讲法了。所以说有很多的这样的讲法，它的因也是完全一模一样，但是只有按照了义的观点安立，才是非常合适的。那么信法的方面，后面还要详细地观察。

**辛二：别说各自本体分二：所净本体义、能净因义**

**今初（所净本体义）者：**

因为前面合说了能净所净，它是个略说，下面是展开宣讲所净，再讲能净，所净本体义实际上就是讲如来藏，如来藏具足怎么样的特点，如来藏具足怎么样的一种清净的自性，在颂词当中进行抉择。

**自在势力及不变，滋润本体自性故，**

**彼等宝空水功德，是为相似对应法。**

在这个当中，讲到了比喻和意义对照的方式进行安立。因为前面讲到了“如净宝珠虚空水”，此处对于清净的宝珠、清净的虚空、清净的水观察安立。首先，“自在势力不变，滋润本体”，这个方面就是讲到了有它别相的安立，也有它的共相的安立。自在势力就是讲如意宝，这个如意宝实际上就有自在的势力，可以谴除有情的衰败、贫穷、疾病等等，它是存在一种自在势力的，那么这个对应什么呢？下面讲“彼等宝空水功德，是为相似对应法”，它相似相同的话，和如来藏本来清净的本体有一个相对应的，存在一个相对应的。

那么怎么具足一种相对应的法的呢？就是说如意宝具足自在势力，就象如来藏具足一种自在势力，如来藏具足怎样一种自在势力呢？实际上，在如来藏的本体当中可以有自在调化众生的势力，比如佛已现前如来藏之后，因为如来藏全体显现缘故，它就可以任运自在地，无勤作地调化众生，这种势力就是在如来藏当中本自具有，这样一种自在势力和如意宝是相似相同的。

第二个就是讲不变，讲完了如意宝的自在势力的特点之后，进一步讲不变，因为自在势力只能够从一个侧面来讲，比如说如来藏自在的势力方面来讲的。但是其他方面单单从一个比喻还没有办法完全了知，所以，此处就是讲第二个比喻就是不变，这个不变对应是虚空。虽然它有自在势力，但是在如意宝当中不变的意义没办法体现出来，没办法在如意宝上面的体现不变的一种自性，所以，此处再从不变的比喻来对应如来藏具足不变的功德。

为什么不变呢？因为虚空是不变的。这些有情界和器世界，他们来来去去生生世世，整个器世界在劫末的时候都要毁坏，毁坏之后又安住，安住之后又重新形成，又重新形成、开始、毁坏等等，成住坏空的情况不间断地变化、不间断地示现，但是虚空是从来不变的。所以说，有情界和器世界都在变化，但是虚空是不变的，这个就是它具足一种不变的特质。虚空具有不变的特质，它所对应的就是如来藏，如来藏就是一种不变的特质。那么覆盖在如来藏上面的法都在变幻，比如说心识、种种的烦恼、种种的贪嗔痴等等，有情从无始以来走到现在的话，实际上内心当中的如来藏上面的客尘没一个时间是停止变化的，都在不停地变化，不管是它粗大的变化，粗无常的角度来讲，还是细微刹那生灭，细微刹那的无常都在变化，任何这些客尘的法都是属于有为法，有为法都是变化的。刚开始是烦恼和烦恼之间，染污和染污之间的变化，后面开始修道时候，开始从染污法逐步逐步变成到修道位的功德法，开始出现出离心了，开始出现菩提心了，开始出现空性的见解了，开始出现如来藏的见解了，实际上这个时候从染污到清净的一个过渡，这个时候内心当中具足这些功德法还是属于变化的法，象这样讲的话，这些都是在变化的，永远不变的法是如来藏的自性，如来藏的本体是不变化的，所以说如来藏的本体和虚空不变化本体它就有种相似相应的对应本体自性。

第三是滋润的本体，单单从自在的势力和不变化方面讲还办法圆满来解释如来藏的方方面面，所以再加上一个滋润的本性。滋润的本体就是水，水就是滋润的本体，水可以滋润一切万物，比如人需要水来滋润，大地需要水来滋润，如果大地有了水的滋润的话，其它植物才可以生长，有了水的滋润，有情才可以生存。实际上，水对一切万法的本体是滋润的作用的。和这个相似，如来藏本体的大悲，如来藏本具的悲心也是滋润一切有情，它在如来藏的本体当中就具有一种悲心，就具有一种怜悯众生的慈悲心，所以这个方面说具有本具的功德。如来藏当中本来具有圆满的大悲的缘故，这样一种同体的大悲也好，或者无缘的大悲也好，实际上在如来藏自性当中本来具足，因此，我们在讲胜义菩提心的时候，如果你能现前空性，一定会现前悲心的原因也就是这样的。

这种本具的悲心在世俗修法的时候，它需要一个相似的悲心，因为本具的悲心是一种大无为法不变的功德，要现前这样一种功德，因位修道时候也需要修悲心，在因位修悲心的时候是造作的法，它是一种有为法。但是通过相似的大悲心，它修到顶点的时候，达到圆满的时候现前这样的本性，本性现前的时候，本具的悲心功德就会显发出来，实际上二者之间有这样一种关系，现在我们修的是一种造作的有为法的悲心，在本性当中具足一种滋润一切有情相续的，能够真正度化一切众生永远不变的大悲，在如来藏当中本来具足。所以，佛现前如来藏的本体，这种大悲心永远不会泯灭的，菩萨相续当中的大悲心永远不会泯灭的，因为他已经照见了实相本体的缘故。它的实相上的空性法性现前的时候，悲心功德一定会现前的，百分之百会现前，而且是永远不会隐没的。

但是声闻缘觉就不一定，因为声闻缘觉所现前的本性并不是真正法界的这种本性，严格来讲还是属于心识的法，它单空部分是心识的法，他所现前的空性不是完全真实意义上菩萨所现证的圆满法性的缘故，所以他的悲心有限，他有可能入涅槃的时候悲心就没有了。但是，菩萨所现前的真实法性的缘故，所以他入定的时候悲心也不会泯灭的。八地菩萨的时候，如果佛不劝请他的话，他会入灭，这个方面是一种说法，《入中论》也讲过了。实际上是赞叹他的功力，入定的心非常深，谁也不劝请的话也一定会出定利益有情的，因为他的相续当中和本性无二的大悲心已经现前的缘故。当然佛更不用说了，佛的话如来藏的本体圆满现前的，他和如来藏的本体无二的悲心也是完全现前的，所以说他绝对不可能自己入灭，不度化众生的情况不会存在。所以说如来藏当中的大悲和滋润其它万物的水的功德也是相似的。为什么叫相似呢？因为只能够叫相似，没办法从完全相同的角度来讲。

因为如来藏的本体的确是一个无为法的本体，而现在我们所讲的三个比喻、三个例子都是有为法。第一个如意宝，如意宝的势力虽然很大，但还是一个有为法，它仍然是一个有为法的自性。虚空它似乎有一个不变的功能，但是虚空从它远离了生住灭的角度来讲，把它安立成一个恒常不变，但是从真正意义上观察的时候，比如说在因明当中、在中观当中我们认为如果说虚空它是实有存在的也有很多破斥的方式。实际上这个虚空它是一种概念，实际上在名言当中不像其他的法一样存在的，它是一种遣除了色法滞碍之后，没有滞碍没有变化所以说把它安立成一种虚空无碍的这样一种自性。那么水当然我们也知道肯定是一种有为法了。所以说这些都是一种有为法，但是和如来藏在某种方面有一种相似的地方。比如说从如来藏的自在势力角度来讲，这个如意宝具足自在势力。那么不变的角度来讲的话，虚空具足不变。从滋润的这个角度来讲，水具有滋润的这个显现的特性。所以说从这三个问题来对应这样一种如来藏，这个方面叫做彼性。它这样一种自相或者别相分别是从自在势力、不变和滋润本体三个方面来进行对照的。

三个比喻和如来藏它有一个共相，那么这个共相是什么呢？这个共相是本质清净，本质清净就是它们的共相。虽然它从别别的相来讲的话，自在势力是如意宝的别相，不变是虚空的别相，滋润是水的别相。但是它们三者共同有一个共相，那就是清净。如意宝它的本性就是清净的，虚空的本性也是清净的，水的本性也是清净的。这个方面就和如来藏它的本性本质清净就是一个含义。首先从它的自在、不变和滋润讲到了如来藏上的三个不同的侧面，它的完全相同的和这个比喻相似相同共相方面如来藏是本来清净的，本来清净方面就是它的共相。那么这个共相又怎么样理解呢？比如说如意宝虽然在从矿山里面挖出来的时候，它上面还有很多杂质，很多灰、石头这些杂质，虽然是覆盖了上面很多这样一种杂染，有很多不清净的东西，但是这些是可以被分离掉的。通过宝珠师的三次打磨之后，它本来清净的本体就会逐渐逐渐显现出来。所以说即便是在外面覆盖了很多这些杂质，但是如意宝的本来清净的光泽等等它是不变的，这个方面和如来藏的本性完全相同的。

第二个方面就是讲虚空的本来清净。虚空它是本来清净的，虽然有的时候在虚空当中、在城市当中这些污染很重，但是实际上这个方面是真正对虚空来讲的话有没有改变呢？对虚空来讲它是没有改变的，或者有的时候我们说这个云层很厚，有白云有黑云，但是实际上对虚空的本体来讲也是没有任何改变的。从这个方面讲的时候，虚空本来清净也是，虽然显现表面上好像是被染污了，但是只要是下面的这些因缘停止之后，虚空本来清净的本体就可以完全显现出来。如果虚空的本体就是一种不清净的法，即便是在人间人们停止了排放很多这些汽车的尾气、停止了这些煤炭的燃烧，像这样即便停止之后虚空还是会变成那种不清净的，因为它已经真的变成不清净的，它本体是不清净的。但是如果把这些因缘停止之后，虚空它本来清净的本色它会显现出来的，所以从这个角度来讲的时候虚空它就是本来清净的。暂时显现上面受到染污，但是实际上对虚空的本体来讲是不会受到染污的，这方面就是讲虚空它和这样一种本来清净之间的对照就是这样的。

下面就是讲水的本来清净，水的本来清净它是本体也不会被这些灰尘真正的染污，显现表面上说水里面的加很多泥沙之后它就变得不清净了，或者这个水被染污之后变得不清净了，但是其他的灰尘等等也仍然是可以被分离掉。有些时候把这个水放在一个地方不动的话，那么其他的杂质逐渐逐渐沉淀下去之后，水又变得很清净了。我们搅动泥坑里的水的时候，一搅动的时候似乎这个水变得非常脏，我们一看的时候这个水变得很脏，但是这个水是不是真的变得很脏呢？其他的泥沙没有真正的染污过这个水，因为它放一段时间之后它只要停止搅动之后，泥沙尘下去之后，本来清净的水它又会呈现出来。即便是被这些工厂里面的这些东西染污的这些所谓的废水，好像我们觉得这已经完全被染污了，但是它通过一些净化的系统的话，它还是可以把这些净化掉。通过这些净化的系统可以把污水净化掉，说明水本身就是清净的。如果水本身不清净的话，你怎么样去净化它也没办法把它这个水净化，也没办法把它经变成一个清净的水。所以很多循环的水的系统，或者说清净水的这些系统、这些仪器，实际上因为水本来是清净的缘故，它才可以被清净掉。如果它的这个本体就是一个不清净的本体，怎么样净化它也没用。

还有一种就是讲到一种宝珠叫净水宝珠，这个净水宝珠就是讲如果哪个地方水很不好，你把这个净水宝珠投进去之后马上就变得清净。那么为什么把一个宝珠投进去马上变得清净呢？就是因为这个水本性就是清净的，所以这些其他的杂质、尘土是可以被分离的，可以被分离就说明它的本性是清净。如果说是它的本性不清净那就无法被分离，除非你把它本体灭掉，但是这个时候你把它本体灭掉了，它的灰尘也灭掉、它的本体也灭掉了，但是这个方面实际上就是说它可以被清净掉的原因，这些其他的客尘不是水的自性，才可以通过这些水的净化系统、通过净水宝珠、通过沉淀、通过很多方法让它变得清净。实际上我们看起来的时候似乎是变得清净，好像这个水变清净了，但实际上来讲的话本来就是这样的，它的水的本性就是这样的。所以说从这个方面讲的时候水它也是本性清净的，和如来藏的本性是完全一样的。我们从别相的角度来讲，分别从如来藏的自在势力等等做了对照，从共相的角度来讲的话，这三个例子都具有本来清净的特点和如来藏本来清净完全相似的地方，因此此处说相似对应法的意思。

**壬二（能净因）分二：断除四障、以对治成为佛子；**

**今初（断除四障）者：**

**于法瞋恨及我见，怖畏轮回之痛苦，**

**舍离利乐众生事，是为四种障碍性。**

**大欲有情及外道，声闻以及辟支佛，**

**增上信等四种法，应知是为能净因。**

在这两个颂词当中有三个意义：第一个意义就是讲到四种障碍，四种障碍就是第一个颂词讲到了四种障碍，四种障碍当中第一个是“于法嗔恨”，第二个是“我见”，第三个是“怖畏轮回之痛苦”，第四个是“舍离利乐众生事”，这个叫做颂词的第四句就是“是为四种障碍性”，首先这个颂词就讲到了四种障碍。第二个颂词当中的第一句、第二句讲到了谁持有这四种障碍，谁是具有这四种障碍者，就讲到了四类有情，四类有情的话第一就叫“大欲有情”，第二是“外道”，第三是“声闻”，第四是缘觉。像这样的话这四类有情、补特伽罗他具足上面的四种障碍。那么后面的两个句子“增上信等四种法”就是讲到了真正的断除障碍的对治，前面不是讲到了四种障碍、具有四种障碍的有情，后面就是讲到了怎么样来断除这四种障碍，后面的两句断障者它就是讲大乘菩萨。“增上信等四种法”是大乘菩萨相续当中要生起来的不共的修法。这种不共的修法其他的凡夫、外道、二乘圣者都不具足，所以说能净因只是佛子的一种不共修法。就是因为这四种能净因是佛子的不共修法的缘故，也只有菩萨的种性，最后才可以现前如来藏。其他的有情暂时来讲没有苏醒菩萨种性的缘故，对他们而言还没有办法真正地现前如来藏的自性。首先我们就分析所断除的四障：“于法嗔恨”、“我见”、“怖畏轮回痛苦”、“舍离利乐众生事”。

“于法嗔恨”主要是大欲有情。大欲有情的“欲”是讲贪执，对于欲妙的执著，所以这些有情叫做大欲有情。为什么叫做大欲有情呢？因为他们对于世间轮回的这些欲妙非常得耽著。对欲妙极其耽著的缘故导致不想解脱，根本就不想追求解脱道，像这样的话就叫做大欲有情。那为什么大欲有情会对法嗔恨呢？嗔恨，也有没有兴趣、不感兴趣，或者反感，讲到了真实意义上的嗔恨等等，这些都在里面。所以说大欲有情对于妙欲，对于世间的一切的享受特别喜好的缘故，对于解脱道就没有兴趣。不认为真的有个什么解脱，而且给他说解脱的时候，他就觉得：什么是解脱呢？解脱就是暂时来讲要放弃这些妙欲的享受，不能耽著；究竟来讲，我必须要证悟空性。他一这样看的时候，这样一种解脱道那肯定是不行的，对我而言就不能趋入这样的解脱道，这个方面是就一般情况而言的。对整个解脱法产生一种反感，不感兴趣的情况。

还有一种大欲有情，对于大乘法有一种嗔恨心。虽然有可能他在法门当中，已经趋入了佛门，但是他对大乘法有一种嗔恨，这也叫做大欲有情，这也是于法有嗔恨的一种表示。如果他对大乘法有嗔恨的话，他怎么可能对大乘法生起信心呢？对大乘法不生起信心的话，就绝对断绝了趋入大乘教法的一种因缘。他没有这种因缘，断除这种因缘的缘故，他怎么能够去生起信心，怎么去修持呢？这些人来讲，就是现前如来藏本来清净自性的一种障碍，这个叫做“于法嗔恨大欲有情”。无著菩萨的注释当中讲这两种，一个就是不承许有解脱道的，第二个就是对大乘法嗔恨的这种。

如果我们稍微再分析一下，还有可能有第三种。第三种是什么呢？有可能是像我们这样的人。有的时候对法也会有一些嗔恨，当然这个嗔恨也许不明显，也许属于宗派之间的那种嗔恨。我是这个教派的，你是那个教派的。我这个法怎么样，你那个法怎么样。这个时候，在不知不觉中会对其他教派的法产生一种排斥的心态，产生一种嗔恨的心态。对其他的修行者产生一种嗔恨的心态，排斥的心态，有可能这个也变成一种障碍了。因为从很多地方讲，这个也算是一种舍法。如果有这样舍法的话，你犯了舍法罪，不可能再从正法中得到殊胜的加持。所以再进一步观察我们自己相续的时候，不注意的话，有可能是我们处在障碍当中，也不好讲。所以说，一方面要相信解脱道，如果相信解脱道，就必须要了知一切的欲妙，这方面的法是不可靠的。虽然暂时享受了这些欲妙法，但它终究是属于一种有为法。终究是不可靠的缘故，不能够去执著，不能去耽著。对整个大乘的教法来讲，不能够嗔恨。因为对大乘教法嗔恨的话，你就断绝了趋入大乘教法的因缘了。还有，你处在大乘教法当中，你认为你是一个大乘修行者。但是对其他的大乘修法，某一个大乘修法对你很相应，但是你对于其他的大乘修法不是真正的解脱道，有一种排斥反感的心态的话，这个方面实际上也是一种对法嗔恨的表现。这个方面也是需要认知，需要断除的。

第二个叫“我见”。“我见”对应的是下面的“外道”，一般来讲，外道具有我见。当然这个外道有狭义的外道，有广义的外道。首先就是从狭义的外道来讲，狭义的外道，比如说“数论外道”，“胜论外道”，“顺世外道”等等。像这样的话都是我见很深重的一种表现。比如说“数论外道”承许一个神我。那么神我讲到了恒常不变的一种自性。这个方面就讲到了一种神我的自性。所以这些叫做“遍计执”“遍计我执”。如果内心当中有这些遍计执的话，那就没有办法真正地去相应如来藏的本体。如来藏本体当中的“常乐我净”四种法当中的“我”是要离开“我”和“无我”。像这样讲的时候，如果说存在我见的话，这个就是一个障碍。这个就是真实意义上的，或者说平时我们讲的外道。就是狭义的外道，平时我们定义的外道就是讲这种外道。

还有一种外道有些时候叫做“附法外道”，他的身体已经进入佛门了，但是他的见解是属于外道见解。严格意义上讲，还不叫附法外道。实际上是什么意思呢？比如说，佛涅槃之后，这些犊子部的观点，犊子部的修行者，正量部的修行者，实际上他内心当中对佛是诚心皈依的，想要求解脱道的。但是他承许一个“我”存在的观点。他认为这个“我”是存在的。从皈依的角度来讲，他是佛弟子。但是从见解的角度来讲，他是外道见。因为承许有我存在的缘故，他是外道见。这个方面实际上也是一种外道，他的见解是属于外道。所以不是从皈不皈依三宝这个方面来区别内外道，是你自己有没有三法印，你承不承许三法印，或者四法印，从这个方面来判别外道了。所以说，这种也是（外道）。虽然他进入了佛门，但是呢，安立一个有我的外道见，这个也是一种外道。如果有这样一种我见，就无法获得这样一种解脱。真实意义上来讲，是没有办法获得解脱的，这是一种外道的表现。

还有一种讲到了“俱生执著”。一般的众生有一种俱生执著，他也有一种俱生我见。俱生我见这个方面实际上也算是一种外道吧，因为他的内心没有趋入佛门的缘故，也是一种外道。如果要加的话，就加上。因为无著菩萨的注释中分了两种，一个是实际意义上的数论外道等等，一个就是讲“犊子部”等等。像这样的话，在无著菩萨的注释当中分了两种。如果我们再进一步分析的话，一般的世间人相续当中有俱生的我执的这种也可以包进去。

还有一种，在上师注释当也中提到过，通过隐藏的方式提到过。就是说，我们自己不注意的话，也容易落入外道的修法当中。为什么？因为真正的佛法修法，以断除“我”、断除“我执”为根本目标的。如果我们在修行佛法的时候处处都想到我，然后修行的时候没有以断除我执作为他的对治的话，作为他修行的核心的话，有可能是以内道的身份在修外道的修法，从广义的角度来讲就是这样的。尤其比较可怕的是，以我来修无我。真正来讲，他在修无我，但是修无我是不是真正的修无我呢？不是真正修无我。宗巴仁波切讲了，他是属于一种模仿的方式来修无我，他是模仿。模仿是什么意思呢？没有真正修无我。首先我要修无我，比如说今天我要修一个无我空性，他就在我的基础上开始观修无我。实际上，这个观修无我和自己的我是根本上无关的一个东西。所以说，这个无我是一个模仿道，不是一个真实道，这个修下去就很危险了。如果直接说有我的话，我们直接认识到危险了。这个时候“我”在修无我的话，这个危险性就发现不了了。一方面觉得，我当然是佛弟子，为什么？我在修无我！但是“我在修无我”，这样讲的话本来就是矛盾的。为什么修无我的时候，很多人修行很难成功呢？因为对于“我”的消亡，很多人自然而然还是具有一种恐怖的。有一种恐怖心，认为“我”如果没有了，那么谁来享受这个解脱果呢？所以说“无我”当然是要修的，为什么？佛教的精华，佛教的音义，人我空性，我们大家都知道的。所以无我肯定要修。这个时候不注意的话，就被“我”利用了。无我虽然肯定要修，但是谁来修呢？我来修这个无我!我来证悟这个无我!本来是一个矛盾的东西，但是如果不注意的话，我们自己很容易落到这个当中去。我来修无我，我来现证无我。我要享受无我的果实。但实际上真正来看的话，所谓的真正修无我，我一定是要消亡的。没有谁来享受这个胜利果实。没有谁来修持无我。就是我本身就不存在的。如果就是没有认识到这个我本身不存在，然后就说我来修持一个无我的话，这个很容易落到一个很细微的这样一种我见当中，这种很细微的我见尤其很危险，越微细就越难发现，越难发现就越危险就是这样。所以说如果不注意的话，我们很多修法都在围绕我执而转，都在为我而服务，这个方面就是比较危险的事情。

所以说我们说外道，数论外道很明显的外道，很容易被发现，犊子部这个方面直接承许了，直接承许我存在，这个也很容易发现。但关键我们现在这个无我是我们不能承许有我，必须要承许无我，但是在承许无我的时候更加善巧的以隐藏的方式来说我。有些时候比比犊子部、数论外道还要危险一些，因为他们是直接承许有我，但是我们是以隐藏的方式承许有我，这个隐藏的方式就更加难以发现。所以说我们在修持佛法的时候，要把这个无我的问题真正要深入。我们要真正去观察这个我就是一切轮回的根源、一切痛苦的根源，真正来讲放弃了我执，消灭了我执才可以获得一种安乐，如果你抱持着我见不放的话，当然这个道就是一种相似道，一种反照道，一种相似道。所以说这个修持下去的时候，似乎从你自己的感情的角度来讲你保持了我的这样感觉，好象就有一种安全感，但是从道的角度来讲的话，只要你还有这种我执，你就绝对还会通过这个我执引发无穷无际的痛苦。众生无始以来流转在轮回，就是因为我引发的，阿罗汉虽然没有对于一切万法证悟空性，但是对于我的角度他真实证悟空性的缘故，他就终止流转了。这个方面就说是真正证悟无我从终止轮回的角度来讲非常明显，所以从这个方面来讲的时候，如果说我们没有真正去认知我的危害性，证悟无我的功德的话，我们还是不愿意从内心当中去修这个无我，因为修持真正修无我的话，这个我是一定要死亡的。但是如果我们还没认识到这一点的话，还觉得还应该保留一个我，还应该保留这样一个我的本体的话，那么就不算是真正的内道了。所以说这个我见，实际上有可能也包括我们自己在内。我们了知这些教言之后，要认认真真去观察自己所修的道，到底是内道的修法还是外道的修法，如果不认真观察的话，很有可能落入外道的修法还不自觉，这个方面比较危险。那么我们怎么样才能发现这一点呢？就很认真的去闻思，非常认真地去树立一个无我的正见，生起一个标准的无我见，这个时候才能避免一切危险歧途。

下面讲第三种怖畏轮回之痛苦

怖畏轮回的痛苦直接对应的是声闻，声闻他对于轮回的痛苦是非常怖畏的，怖畏就说是他对于轮回的痛苦很怖畏，他对于涅槃的这种寂灭的安乐非常向往，所以说他越怖畏轮回他就越向往涅槃，所以他越有这种执著的话，对于轮回和涅槃之间就越是有不一样的执著、不一样的看法。如果这样的话他就没办法证悟平等性，因为要证悟如来藏他必须要证入一个平等性，轮回和涅槃实际上是平等的。从他的法性来讲轮回本来是不存在的，轮回本来不存在，涅槃也就不存在，这二者之间完全是平等的。但是你越怖畏轮回，为什么会怖畏呢？你会认为他存在，他实有存在，你会认为他实有存在才会对他越怖畏。比如说你很怕蛇、很怕鬼，很怕这些东西，为什么怕呢？我实际上认为他是实有存在的，我们认为他是实实在在有一个东西在那儿，我们才怕，如果我们认为没有东西在那儿我们怕什么呢？没什么可怕的。所以说声闻乘的修行者，他就说非常怖畏轮回，他认为轮回是实实在在存在的，涅槃是实实在在存在的，所以他要离开轮回获得涅槃。越这样想，轮回和涅槃之间的差距就越大，就越没有办法了悟平等的，轮回和涅槃的平等性。所以由这样的角度来讲，他怖畏轮回的缘故就没办法真正去趣入万法的平等。要证悟如来藏必须要证悟万法平等，因为轮回的这样一种概念这个涅槃的概念实际他都是属于一种客尘，如果你不超越这些概念的话你是没办法获得本来清净的自性的，本来清净自性是没有的。从这方面来讲的时候，声闻他这样一种怖畏轮回痛苦也算是一种障碍。

第四种是讲舍离利乐众生事就是对应缘觉，缘觉就是辟支佛，那么缘觉为什么会有一种很强烈舍离轮回众生事的这样一种特征呢？辟支佛他自己就喜欢清净，他不喜欢接触人。在人间当中有些人的性格也是这样子，不喜欢和很多人在一起，就喜欢一个人看书、一个人喝茶、一个人坐着，没什么事情他喜欢离群所居，他喜欢这样的法。辟支佛他实际上就是这样一种特性，他非常厌倦和人交往。因为从一方面讲的时候，和人交往会引发很多很多痛苦，和人交往有的时候会引发很多闲言杂语，会引发很多烦恼等等。所以他自己发愿的时候，也是发愿在佛不出世的时候在声闻灭尽的时候去独自证悟，而且在修道的时候也的的确确经常是在很偏僻的地方去修道。那么他即便成为最后有的时候，他也是一个人在尸林当中去观修这样顺逆的这样十二缘起，只不过是在要化缘的时候才到人群当中去化点缘，然后得了饮食之后又马上到深林当中去修行。所以他对于接触人是没有兴趣的，一点兴趣都没有，他就是通过这样的方式去修行，修完之后得到了这样一种阿罗汉果。得到了阿罗汉果之后他也不想讲法的，因为不想讲法，他不想多说话。即便是要利益众生，他对于供养他食品的这些人，有要利益他们的话，他就显神通了，开始飞到空中开始显现神变，让他们就生起这样的信心，最后很多人在缘觉面前发清净愿，最后也是得到了解脱的这样也有。所以说即便成就了也难得讲法，他就说通过神变的事来利益众生。所以象这样讲的时候，他是不想通过接触很多人的方式然后利益众生的，他没有这样的想法，这个方面就是缘觉他具足了一种特性，舍离利乐众生事。

实际上有时候我们就把二乘，把声闻缘觉放在一起，一方面怖畏轮回，一方面没有做广大利益众生的事情，象这样的话就会成为他的障碍。所以说对待这两个问题我们自己还是要有所注意的，为什么我们就说大家讲轮回痛苦不要太过份了，在讲到一定的时候你必须要给菩萨讲如梦如幻。前段时间我们提到过这个问题，如果讲过份了之后很多人就会生起这样一种声闻心了，然后你给菩萨讲很多众生过患的时候，你讲太多的时候，他就想不能接触众生了，他内心当中就要发起缘觉心，自己一个人修持，根本不想要利益众生，这个方面就容易生起了。所以说有的时候不注意的时候我们自己在这过程当中已经进入这个缘觉道了，已经进入这个声闻缘觉道了。象这样我们的修行没有达到这个层次，但是我们内心这些想法已经达到了趣入和缘觉相似相近的意乐当中去了，就觉得根本不想去度众生，不想去利益很多众生，只想自己一个人修行，一个人解脱。实际上有的时候说是说一个人解脱，但是主要还是为了清闲，为了避免很多烦恼的事情，为了找一个清闲的地方呆着，是不是修行再说，反正先找到这样清净的地方再讲。从这个方面讲有的时候就和缘觉道比较相应，这个方面就比较危险了，不是一个应该赞叹的地方。所以说象这样讲的时候，内心当中一方面讲的对于轮回痛苦他也必须去思维的，你自己不去生起出离心你怎么去引导众生呢？还有一个问题就是在暂时阶段性，阶段性的问题来讲的时候你还是不能过多接触这些凡愚众生，因为过多的接触恶友的话，凡愚众生的话，你内心当中会受到染污，但这个方面只是一个阶段性的，讲的很清楚一个阶段性，所以到了一个阶段性，你内心当中生起出离心之后，你要把你的心马上一次性的调整到大悲，调整到菩提心，所以说这个转变二乘是没有的，转变这一点是菩萨是有的，当修到出离心的时候就觉得一切轮回都是痛苦的自性，在修到这个时候他的意念一转，既然都是痛苦的自性，那么一切众生不都是飘落在轮回当中吗？所有众生都飘落在轮回当中，那是不是所有众生都需要解脱、都需要出离呢？的确都是需要解脱需要出离，但是众生不知道，还在沉溺于轮回，这个时候他一转就转到了发悲心上面、就转到了发菩提心上面，他就想，不能一个人解脱，我一定要帮助众生。所以为了帮助众生的缘故，进一步开始修持空性，进一步开始修持六度万行。所以这个方面，这个转变二乘是没有的。

所以说，如果我们在这个问题上面不及时调整的话，即便你不成为声闻缘觉，但是你对成为菩萨这个方面也是有延误的，仍然是有延误。所以说我们在学习这样一种问题的时候，当然第一个我们的内心当中要生起标准的出离心，第二个在生起出离心的时候，有的时候就要去调整自己的心了。尤其是自己对轮回的痛苦有感受的时候，这个时候就要把注意力放在众生上面，就要去观察众生的痛苦。这个时候就可以适时地去转变自己的意乐，到大悲心的状态，到菩提心的状态当中去。

这方面就讲到了四种障碍。所以说如果我们不离开这四种障碍的话是没有办法真正修持佛道的。所以说下面讲到了这样一种对治法。

**增上性等四种法，因此视为能净因。**

我们为了对治这四种障碍必须要修持这四种法，这个叫做增上信解，然后是空性、三昧和大悲心，这四种法也叫做四种对治。通过增上信心可以对治与法嗔恨；通过修持空性、无我空性可以对治我见；通过修持安乐的禅定可以对治怖畏轮回；通过修持大悲的缘故可以舍离利乐众生的事情。这四种障碍是决定的，所以说断除这四种障碍的对治性也是决定的。如果能够把这些障碍对治掉的话，自然而然就可以趋入到现前如来藏的清净正道当中，完全可以自然趋入的。所以说像这样的话，增上性等四种法，因此视为能净因。下面开始讲这四种法怎样成为能净。

**癸二、以对治能为佛子。**

**信解胜乘为种子，般若为母生佛法，**

**禅乐胎处悲如母，具足彼等伴佛子。**

这里面有四种法。“具足彼等伴佛子”就是讲如果你具足了这四种法就会相当于一个转轮王子生下来一样。一个佛子在佛家族当中就会出现，就会显现出来。这个地方讲伴佛子，实际上佛子是成佛的近因，所以说伴佛子的话就相当于他已经踏上完全现前如来藏的正道了。这个方面如来藏就已经现前，前面讲佛法僧如来藏，如来藏菩提功德事业。

前面讲通过法宝现前僧宝，通过僧宝来现前如来藏，显现这样一种52:52。所以说这个佛子他实际上就属于僧宝所摄，他如果已经现前僧宝的时候，同52:52就会显现出来。这个方面就是讲现前如来藏的第一步。这个方面如果达到之后，后面逐渐修持六度万行，超越了十地之后，成就佛陀的果位，这个是圆满现前如来藏。所以说伴佛子的四种因是非常重要的，如果你对于能够显现佛子的四种因，已经能够修持，已经能够现前的话，后面成佛就非常容易。那么下面就一个一个来解释。

“信解胜乘为种子”。此处他是以一个转轮王子的诞生的方式来进行对照，也是一个比喻和意义对照。比如说一个转轮王子他要诞生的话，首先需要种子，这个种子就是父亲的种子，比如说绝大多数来讲的话转轮王子他的父亲是转轮王，很多地方是这样讲的，但有些时候也不确定。但是第一个来讲的话，必须要有一个种子，如果没有父亲的种子，他的儿子没办法出生，所以种子成了最初因，最初的因就是这样的。对照佛子诞生的过程中，佛子的诞生也需要种子，那么这个种子是什么呢？信解胜乘，信解胜乘就是种子。“胜乘”就是大乘的意思。所以说你信解胜乘，第一个就简别了，已经简别掉了前面你对于解脱没有兴趣。因为你对于胜乘都有兴趣，想成佛，当然想解脱了。

前面我们讲的几种大欲有情，第一个就是说过度地贪着欲妙，不想解脱。那么如果你既然信解了胜乘，当然能够生起解脱的心。第二个“信解胜乘”是简别了对大乘法嗔恨，就是虽然进入了佛门，但是对于大乘法非常嗔恨的这种人。第三个“信解胜乘”我们说前面我们讲了宗派，对宗派之间，如果我们通过广大的闻思修行，能够了知一切的教典都是教授的话，能够知道一切的大乘经都是成佛的方便的话，我们就不会说我的这个大乘，我的这一派修法是正确的，其它派的修法不正确的。像这样一种诋毁他宗的过失也会避免。所以说真正来讲的话，如果能够广大闻思这样一种教义，内心当中，首先我们自己在内心当中的智慧就能够圆融。如果自己的智慧圆融之后，看法转变之后，对其他所有的修行者，对其他所有的教派也能够平等的对待。所以说这个方面就能够避免对法嗔恨，成为大欲有情的过患。

所以说信解胜乘，就是说信心，尤其是对大乘、对胜乘的信心是非常重要的。《华严经》当中讲，信为道源功德母。“道源功德母”就是说一切修道之源、一切功德之母就是讲到了信心。所以说信解是非常重要的。那么信解的来历，信解的来源是什么呢？信解的来源就是闻思修行。通过听闻，通过思维，通过修行，慢慢慢慢就会对大乘产生信心。那么最初对大乘产生信心，这个就成为菩萨的一种最初因。如果我们想要成为菩萨，这个种子你是必不可少的。如果你缺少了种子，虽然学其他的功德法，但是也没办法真正地成为菩萨的。就像一个转轮王子，你没有最初父亲的种子，你怎么样成为一个转轮王子？怎么样诞生呢？这个是不可能的事情。

所以说这个方面最为关要的一点就是要信解胜乘。那么这个信解胜乘有很多，现在我们实际上也是处在逐渐逐渐对大乘生起信心的阶段。因为大乘当中有甚深道和广大道，甚深道主要是般若空性，这个方面是甚深的地方，我们这个方面也需要生起信解。那么还有一种就是广大道，比如说如来藏这方面，五道十地的功德方面，六度万行方面，这个方面也是需要生起信解，大悲菩提心需要生起信解。现在上师给我们安排了一系列的教程都是让我们内心当中对整个大乘生起信解的一种方式。实际上我们在不知不觉当中对于大乘的信心就会生起来，就会坚固。这个信心一旦坚固之后，就会为以后现证菩萨果位垫下了一个非常坚实的基础。

如果有这样一种机会学习大乘教法的时候，为了自己、为了他人、为了佛法，实际上还是应该好好去学习，因为好好学习才能够生起信解，如果你没有好好学习的话，内心当中还会有很多疑惑，这个疑惑那个疑惑，这个疑惑如果不断除的话，你对整个大乘没有办法产生一个殊胜的信心。没有殊胜胜解的话，你怎么成为道源？怎么成为功德母呢？

所以说这样一种信解胜乘就是一个种子，必须要通过方方面面的手段，让我们内心当中生起坚定不移的胜解信，这个绝对要多听闻佛法、多思维佛法，尤其是很多教授是需要反复听的。不是说《中论》听过一遍就够了，实际上听过一遍你内心当中有没有这样一种正见也不好讲；《宝性论》听过一遍是不是也就够了？也不是这样的。有的时候我们觉得，听过一遍就满足了。但是这个满足实际上是属于一种虚妄的满足，也许是虚荣心满足，并不是说真正的你内心当中产生了正见之后已经满足了，并不是这样的。你觉得听过了再听没有意义了，但实际上这里面还有很深的教授，还有很多很深的教言，或者说我们内心当中的疑惑还没有真正的遣除的时候，你反复要去听，反复要思考，反复要去观察，最后内心当中产生殊胜的信解。但是众生有一个毛病就是说，听完之后觉得已经够了，已经足够了，再听就浪费时间了。有些时候他就觉得我自己也能懂这些事情，但实际上是根本没有懂，认为自己懂了，这个比较危险。这个地方是讲信解胜乘为种子的。

第二个因就是讲了般若为母生佛法。般若就是作为它的生母，因为有种子之后，需要一个生母。他的儿子的诞生必须也是要在母亲的子宫当中去生存，然后从母亲的体当中诞生出来的。所以说母亲也是必不可少，这个就讲生母。生母也是必不可少的。和生母的比喻对应就是般若，般若空性，无我的空性。无我的空性就是一切诸佛之母，佛母，般若佛母也是这样讲的。生佛法，这个佛法的“佛”字是讲诸佛的佛，“法”是讲诸佛的功德法。般若为母生佛法，实际上就是讲通过般若空性能够产生一切的佛功德法，那么此处不是说在诞生佛子吗？怎么叫做生佛陀的法呢？实际上就是说这个不单单是能够生佛子，而且也能够产生佛陀。因为在《现观庄严论》当中也有这样一种讲法：“具为声缘菩萨佛，四圣众母我敬礼”，对于般若，它是声闻、缘觉、菩萨、佛四圣众母，他这个四种圣者的生母就是般若空性。所以说此处讲要成佛的话，也必要无我空性，要成为佛子，当然需要般若空性。因为佛是通过佛子而形成的、而产生的，所以说首先要成为佛子，然后通过修行之后，成为佛陀。所以说这个般若空性，它又是佛子的因，也是佛陀的因。

般若直接对治的是我见。不管是外道的这些神我见也好，还是犊子部当中有我的见解也好，还是说一般的凡夫人的俱生我见也好，还是说平时我们以我修无我也好，通过修持般若空性一概可以遣除掉。所以说一切的佛陀，一切佛子都是因为无我空性，证悟无我空性才能够成为佛子和佛陀。从这个方面讲的时候，无我空性就成为佛母了，就成为一切佛法之母，就从这个方面讲的。

所以说般若为母，我们对于般若空性，对于人无我空性，对于法无我空性也不能够产生一种是是而非的这样一种见解，必须要非常的清净，非常的准确来抉择无我见。因为只有有了这个无我见之后，才可以通过无我的见解来对治种种的我见。不管是人我也好，法我也好，种种的我见都可以对治，对治掉之后，才可以真正趣入到空性当中，这个方面就讲到了般若为母。

下面讲“禅定胎处”。

那么有了这样一种母亲之后，他还需要有一个安乐的胎处。比如说在生母的子宫当中，他必须要远离很多很多的危害，必须要处在一种安乐的状态当中。很多时候，当这些王妃怀孕之后，她的国王都需要给她安排很多合适的宫室，还有很多合适的饮食，还有很多服侍的人，避免很多剧烈这些动作等等。这个方面就是为了让她在养胎的时候，必须要具足一种安乐的一种胎处。如果在这个时候，在怀胎的过程当中遇到一些伤害的话，他会对胎儿有所伤害，所以这个安乐胎处就是非常非常重要了，很重要。

这个安乐的胎处就是指禅乐，比喻成禅乐。这个禅乐，就是一种禅定的安乐。那么这个禅定的安乐对治什么？对治怖畏轮回的痛苦。声闻之所以怖畏轮回的痛苦，他是认为轮回当中就有一种这些实实在在的痛苦，他怖畏这样痛苦，所以说非常想从轮回当中获得解脱。但是大乘菩萨就有一种殊胜的禅定，他生起殊胜禅定之后，他是不畏惧轮回痛苦的。有的时候我们会想，难道说声闻他没有禅定吗？声闻当然有禅定，他四禅八定都修的很圆满的。那为什么他也有禅定，他还要怖畏轮回痛苦呢？此处的禅乐在注释当中讲的很清楚，是属于虚空藏三昧，是属于首楞严三昧，这些三昧都属于大乘的不共三昧。所以这些大乘不共三昧，你生起来之后，就会生起很大的安乐。以前我们在学《入中论》的时候，就提到初地菩萨布施身肉。在提到初地菩萨布施身肉的时候，一般的这些声闻，这个方面的事情是很少做的，不做这样一种事情。一方面也有他布施的习气不浓厚，也有其他的原因。大乘菩萨可以布施身肉，大乘菩萨是不是咬紧牙关，然后就开始忍受这个痛苦呢？没这个事情，没有这个事情的。咬紧牙关忍受这个痛苦是在资粮道的时候，加行道的时候，那个时候通过布施自己的身肉然后开始观想地狱的痛苦。然后开始生起悲心，胜伏通过悲心来胜伏痛苦，不生起后悔，这样有，但是到了初地以后，他没有这样的事情了。

在《入中论》的这样注释当中，就是好像是割植物一样，这样感觉。还有一些就是以前慈诚罗珠堪布在讲的时候，专门提到了菩萨有一些特殊的禅定。比如说在这个时候有一种喜乐定，修持一种喜乐定。修持喜乐定之后，他就修持这种禅定，这个禅定遍满自己身体之后，任何兵器接触到自己身体的时候，都产生乐处，他没有什么痛苦的，他都是快乐的。所以说这样都是快乐的感觉，哪有什么怖畏的呢？这个时候就布施自己的身体，不但没有痛苦，而且都是快乐的感受，都是快乐的感受，他就是修持一种喜乐定。修持喜乐定之后，这种喜乐定就是一个例子，只是一个例子。菩萨修持很多殊胜安乐的三昧，修持很多这样殊胜安乐的禅定。所以说他处在轮回当中不可能有丝毫痛苦的，没有什么真正的轮回的痛苦需要去怖畏的。有的时候我们想，成为菩萨之后，要布施头，要布施这个，要布施那个，这个很痛苦，实际上，这个是我们不了知菩萨的功德。如果通过学习大乘的，了知了菩萨的功德之后，我们巴不得赶快成为菩萨。因为他有这么多禅定，这么多安乐的禅定，根本不可能在救度众生的时候，有丝毫的疲倦，丝毫的身体的劳累，这些痛苦等等，这些实际上都是不存在的。

如果要给众生显示这样一种生老病死，这个有必要显，后面要讲到，《宝性论》后面要讲。很多菩萨在度化众生的时候，他显示有生老病死，实际上，内心当中根本没有这些痛苦。如果没有这样的痛苦，他就禅定，就种种的无量的三昧、无量的禅定，就大乘不共的三昧，非常的多，所以有了这样禅乐的缘故，根本不会畏惧轮回痛苦的。这种禅乐不是一般的四禅的快乐，不是一般的四无色定的快乐，他是一种很多大乘不共三昧。所以说有具足地大乘不共三昧的缘故，他不会畏惧轮回痛苦，这个方面叫做禅乐胎处。

然后后面就是叫做“悲乳母”。悲乳母，就是大悲，生下来之后，需要乳母来喂养。乳母在注释当中讲到，一个是有监护的作用，一个是养育的作用。监护的作用就是讲乳母每天陪着小孩子耍，避免他堕入到深井、悬崖，堕入到这些危险的地方去，所以她有监护的作用的。还有一个就是养育，乳母，就是平时喂乳的这样的事情她在做，所以说有养育他的责任，她有监护和养育。所以说大悲心，它也有监护和养育的两个作用。监护的话，就说监护这个修行者，这个菩萨，不要堕入到小乘的见解当中。这些小乘的见解就是属于悬崖，就属于深井这样一种东西。所以说它是监护这个菩萨，不要堕入到小乘的见解当中去，小乘的作意当中去。所以说为什么要修大悲呢？只要这个菩萨相续当中生起了大悲心，是不会堕入到小乘的这些单单是为了自己利乐，不顾众生的利益，这个方面是不会堕入到这样一种意乐当中去的。然后养育，大悲心也能够养育这个菩萨，逐渐逐渐就说让他获得佛果。

在《入中论》当中，刚开始就讲，“悲性于佛广大果，初犹种子长如水。常时受用若成熟，故我先赞大悲心。”所以说“悲性于佛广大果”，这个悲性，它这个性就是一个相续，这个大悲的相续从最初到最后它都是贯穿的。所以说悲性于佛广大果，对于成佛的广大果，最初、中间、后面都重要。初犹种子，大悲心最初就像种子一样，就像一颗植物的种子一样。“初犹种子长如水”，开始长的时候，犹如水一样，这个大悲心可以滋润这个种子，让它可以生根发芽，长如水。“常时受用若成熟”，最后常时受用成佛之后，就可以常时受用这样利益有情的这样一种。若成熟，就好像果实成熟一样。所以说呢，“故我先赞大悲心”，它在初中后都很重要的缘故，所以说月称菩萨最初就赞叹了大悲。

菩萨在所有修行当中，大悲心是非常重要的。宗大师是在《广论》当中也是说空性它是共同的，声闻、缘觉、菩萨都要修持空性，这个是共同的。但是不共的是什么呢？不共就是大悲，菩萨的大悲是不共的。所以说从这个方面讲，他有大悲摄受的缘故，他绝对不会去考虑到自己的安乐，他一定是要利益众生。所以说这个大悲心从最初贯穿到最后，如果它从最初贯穿到最后了，就说明他绝对不会落入到自我寂灭、自私自利，像这样一种想法，绝对不会落入到这个方面。

这个大悲心它有监管的作用，监管菩萨不要落入到这些小乘的意乐当中去，不要落入到这些下劣的作意当中去。所以像这样的话就说是悲乳母，然后也有养育，通过大悲心来养育这样一种佛子。如果内心当中经常有大悲心遍满的话，他的法身慧命就会逐渐逐渐增长，因为大悲和空性是相互支助出生的，所以从这个方面讲的时候就悲乳母。

所以说又有了种子，又有了生母，又有了安乐胎处，生下来之后也有乳母的监管和养育的话，具足这些就会诞下一个显现一个非常圆满的转轮王太子。如果有了信解胜乘的种子，也有了无我空性，又有了三摩地，又有了大悲心的话，具足这四个条件，能净因一旦具足了，这个时候如来藏的功德就会显现一部分。这个时候就会成为一种大乘菩萨，成为大乘菩萨之后，这个时候逐渐逐渐修持就可以到达佛位，这个方面就叫做能净因的意义。所以对于四种修法对治成为佛子，我们还是应该认认真真去观待的。今天我们讲到这个地方。

**第10课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天我们继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《宝性论》前面讲了“所得三宝”，现在讲的是能得的“四种金刚处”。能得的四种金刚处主要也是从它的能得的因和能得的緣两方面进行安立的。能得的因主要是讲一切有情相续当中本具的如来藏。那么要安立一切有情本具如来藏，前面通过三个理论、通过推理来证成一切有情相续当中现在决定具有如来藏的道理。通过三个理论进行宣讲，然后通过十种意义进一步的进行说明。十个意义已经周遍遍满了如来藏的意义的方方面面，有它的本体、因果等等，很多它的特性在科判当中做了广说。前面这个问题对于它的本体和它的四种因都已经做了观察了。本体是本来清净的，从它的现相上面安立一个所净。那么为什么从现相上安立一个所净呢？因为实际上如来藏的本体它不可能真正成为一个所净的自性，它本来就是清净的本体，或者就是说它的客尘本来就是不存在的，实际上没有一个可以被清净的法，当然它就不是一个所净。安立所净就是代表在现相当中它上面有可分离的垢染的缘故才安立成所净，但实际上从它的本体来讲是本来清净的。既然是本来清净的，实际上就没有一个所净，所以说呢从最了义的讲法，从正行的修法来看的时候呢，都是在抉择如来藏的本体或者究竟的空性、究竟的光明，它这样一种本来清净的意义。抉择见解的时候也是抉择本来清净，修行的时候也是有本来清净的很多修法。既然在现相上面它有了垢染，必须通过修行的方式来遣除这些垢染。这些垢染实际上就是一种有为法，是一种无常的自性，它属于一种客尘，虚妄的本体。那么要遣除这样一种垢染的话，最初的阶段因为没有现前无分别智的缘故呢，最初阶段也是通过有为法的善法进行遣除的。比如说最初时候的这样一种信心、或者就说生起的这样一种悲心啊、还有空性的见解等等，这一系列的本体实际上都是属于有为法，这个时候就通过有为法来遣除有为法、通过幻相来遣除幻相，通过这样一种方式来进行安立的。当有了这样一种相续当中存在了一种无分别智慧之后呢，因为安住在无分别智慧的缘故，现见本性，所以说客尘分离的速度就明显加快了，最后可以迅速现前如来藏的本体。

所以说在入道的时候，最初的时候总是非常的缓慢的，但是如果一旦入了道之后，相续当中现前的这些圣位功德的时候，实际上要成就是非常迅速。也就是为什么在《般若经》当中讲，这些菩萨如果愿意的话七天就可以成佛的原因，从这方面可以了知。因为在凡夫位的时候他总是没有办法突破，他总是通过分别心、通过有限的智慧来进行修道，所以非常缓慢，有的时候要突破障碍也很困难。但是如果相续当中一旦现前了无分别智慧之后，这样一种修行的方式就远远和凡夫修行方式不可同日而语了。所以说从这个方面讲的时候我们就知道后面的时候主要通过现见本性的方式，有了这样强大的证悟的力量的缘故，就可以迅速的分离这样一种垢染。

前面通过本体和因做了观察，今天讲的是：

**第二个科判 果与业成就义分二**

果就是讲到了四种波罗蜜，业就是讲它的作用。前面讲它的业成就实际上就是它的作用,它的作用也有厌离轮回的作用、然后欣取涅槃的作用、希望修道的作用。那么这些作用实际上一方面可以安立成它能得的因缘，一方面也可以说有这个是有种姓的缘故才会有这样一种作用。如果没有种姓绝对不可能有作用，体现了这样的含义。这个分二。

**一是合说所得能得，二是广说各自体相。**

首先讲第一个合说所得能得。对于所得的四种果和能得的四种作业首先是合说。

**净我大乐及恒常，功德波罗蜜多果，**

**厌离轮回求涅槃，欲愿彼等之作业。**

其中这个颂词前两句就是讲到了四波罗密多的果，后两句讲到了如来藏的作用，如来藏的作业。首先“净我大乐及恒常”，这个方面讲到了四种波罗蜜多，也就是说净波罗蜜，我波罗蜜，以及大乐、乐波罗蜜和恒常、常波罗蜜，这四种波罗蜜的功德它是属于波罗蜜多的果。波罗蜜多是到彼岸，到彼岸前面我们分析过，也有能到和所到的两个方面。能到彼岸就是讲这些修法、这些因。比如说布施到彼岸、持戒到彼岸，也就是通过布施的功德它能够趣向于彼岸，这样一种修法能够趣向于彼岸，引导这个修法趣向于彼岸的，比如说这样一种真正的布施的正行，还有布施的三轮体空的智慧，像这样的话在你在内心当中逐渐逐渐生起来的时候，它可以引导布施最终到达彼岸、到达圆满的果地，所以说这个方面叫做能到。还有所到就是通过这些因缘引发，已经圆满了这样的布施等功德，就叫做波罗蜜多，这方面就是所到。从这方面讲的时候也有能到和所到等等的差别。还有就是说这些种种的功德法，它要成为一种能到的话，它也必须要具足某种因缘，如果不具足某种因缘，它也不成为能到的修行、能到的波罗蜜多。比如说通常的一个布施，如果没有菩提心摄持，如果没有空性慧摄持，这样的修法可以说是叫做一种布施的修法，能不能叫做布施到彼岸的修法呢，这个就不一定。因为这样一种因直接来讲无法到彼岸，直接来说无法到彼岸，没办法通过这样一种普通的善行、让这样一种布施到达圆满的彼岸的缘故，所以它只是一种普通的布施的善法、普通持戒的善法，不能够称之为波罗蜜多的修法。所以波罗蜜多也有相顺于、随顺于究竟到彼岸的修行，和一种不随顺到彼岸的一种修行方式。所以一般的世间的等等的修行不称之为波罗蜜多。只有发了菩提心，尤其它是三轮体空的智慧，通过智慧的本体摄受之后呢，这样一种布施持戒等等才能够真正叫做到彼岸的修法，布施波罗蜜、持戒波罗蜜等等。

不单单世间的人他没有到彼岸，实际上严格来讲二乘他也没有真正的到彼岸的修法，它没有菩提心摄受这样一种布施等，也没有通过三轮体空的智慧摄持的缘故呢，所以无法真正的到彼岸。真正到彼岸随顺到彼岸的因的修法它是从发菩提心、相续当中有了圆满的空性慧，这个时候随顺之后才可以说是真正到彼岸的修法。通过这样一种修法，这样一种布施、持戒等等的功德真实能够到彼岸。

所以此处的波罗蜜多果它主要是所到，从它的究竟的所到的角度来讲的。所以说呢此处就是讲到净波罗蜜、我波罗蜜、乐波罗蜜和常波罗蜜。这方面四种波罗蜜是这样一种果。是什么的果呢？是前面修持断除四种障碍的四种对治的果，前面所讲到的信解大乘、还有讲到无我空性智慧、三摩地的安乐、还有讲到了大悲心，这四种因缘修到圆满之后就可以真实的现前这个四种殊胜的果。这方面叫做所得。

下面两句主要是讲能得，能得实际上也是讲作业或者作用。那么它有什么样一种作业呢?这个地方讲了三种，厌离轮回这是一种，求涅槃是一种，然后欲愿彼等之作业是一种。有的时候可以分两种，但此处是三个方面进行安立的。第一个是厌离轮回，每个有情到了一定程度的时候就会对轮回生起一种厌离心，对轮回生起厌离心他就会想到底有没有这样一个涅槃的果位呢？这个时候他就开始厌离轮回想求一个寂灭的果位。因为流转轮回的时候呢很长很长的时间，因为相续当中的善根萌发，然后终于对轮回生起厌离心。无始以来漂流在轮回当中，无始以来每一次都是这样生生死死、从生到死从死到生的这样的过程，所以说当他相续当中、流转过程当中，曾经遇到过佛陀、曾经遇到过正法或者曾经遇到过僧宝的缘故，相续当中有了这个善根，当这个善根要成熟的时候，内心当中的如来藏的种姓它就会发生它的作用。虽然这个如来藏的种姓无始以来都圆满的具足，但是它还是需要一个助缘来引发，引发它本具的作用。所以这方面就是需要一定的善法、一定的善根。那么如果有了这样的善根之后，他总有一天会厌离轮回。就像我们在座的这些道友一样，实际上每个人入佛的因缘，他都有一种特殊的因缘。有的时候是通过痛苦来引发的，终于有一种厌离轮回、有一种想要求道、有一种想要学佛的这样一种心态；有的时候是看到寺庙中的佛像；有的时候是听到这些念诵；有的时候听到看到这些书本等等，反正就是说各式各样的因缘都能够引起内心当中的震动，引起向道的心。那么这个向道的心在这一世当中就叫做苏醒种姓的一种表现，他的种姓就终于苏醒了，苏醒了之后他第二步才可以怎么样去拜师求法，怎么样去学习佛法，开始准备认认真真的修道。所以说这些方面实际上都是他内心本具佛性的功德，所以说有了助缘之后，他的佛性功德开始苏醒了，这样一种种姓开始苏醒了，这时候生起厌离轮回的这样一种意乐。然后还有一种求涅槃的意乐，就是想到有一种境界叫做涅槃、或者叫做成佛、叫做成就、叫做解脱，有的时候我们最初学佛的时候就是想要从轮回当中出离，想要得到一个佛的果位，像这样的话实际上就是一种求涅槃的心。然后有了厌离轮回和求涅槃的意乐之后呢，还欲愿彼等之作业，彼等就是讲到修道或者就是说怎么样才能脱离轮回获得涅槃的这个修道呢，这个方面也对于它的方法、这个方便的作业呢，也产生了一种欲愿之心。一方面是厌离轮回，想要求涅槃，但是你只是有这个想法还是不足够的，就想到怎么样才能真正的从轮回当中出离得到涅槃，这方面欲愿彼等之作业就是想要成就涅槃果位的修法，修道呢必须也要生起一种欲愿之心，所以这个方面也是一种作业在这方面讲是一种能得。因为如果有了这样一种厌离轮回求涅槃，这种想要修道的心之后，这种能得的因缘具足之后才可以修道，趣向于所得。所以此处把这样一种作用、作业安立成能得，也是从另外一种角度来讲，如果有这个如来藏种姓，才可能有生起厌离轮回求涅槃的心，如果没有的话就永远不可能生起一种求涅槃的心。所以说从严格意义上来讲的话，就说是如果生不起求涅槃的心、不生起厌离轮回的心，这方面叫做断种姓者。但是前面分析了，这个断种姓实际上是一种很长远的缘故，所以加一个否定词说没办法生起厌离轮回的心、没办法生起求解脱的心，这个暂时安立成无种姓。但实际上每个众生都具足这个种姓的缘故、都具足如来藏的缘故呢，每个众生他都会苏醒种姓，终有一天会厌离轮回，对于大乘的这样的道果会产生决定兴趣的。下面就是讲别说，或者广说：

**各自体相分二：一所得果义、二能得作业义。**

首先讲第一个**所得果义分三，断除颠倒相、获得四种果、解脱于二边。**

首先讲第一个是断除颠倒相。

**彼等果者若总摄，以于法身四颠倒，**

**不净无我苦无常，相反对治而获得。**

那么这个颂词当中，按照上师的注释也有这样一种所得，从它的所净和能净两个方面来进行安立的。那么从它所净的角度来讲的话，主要就是从它所获得的四种功德，就是说把这样一种果、彼等果就是把前面的这样一种通过四种因修持这样一种断除四种障碍的修法，如果把这些修到极致的时候，它就会现前它的果。那么这些果“彼等果者若总摄”，这些果总摄起来的话、归摄起来的话就可以这样归摄，对于法身的四种颠倒，就是说对于法身的不净，认为法身是不净、无我、苦、无常的这样一种认知呢是一种颠倒。它就是把这个四种颠倒相反的四种功德就是讲它的所净，从它的功德方面讲就是它的所净。就是说把这样一种对于四颠倒的不净等等，它的相反的方面安立成它的功德法。就是讲到了净是清净的法，是我的法，后是乐的法和恒常的法，像这样的话这方面是从它的所得的角度来讲，主要是从功德方面安立的。如果从能得的角度来讲，对于它的四种果，它的果如果总摄的话，对于四种颠倒的执着，对于不净的执着、无我的执着、苦的执着、无常的执着，它的相反的对治。净、然后是我、乐和常，像这样的话对于四种执着，然后分别安立净等四种体相，它的对治安立成清净等等四种。所以这个方面是从能得，能得主要是说从对治它的执着方面、四种颠倒执着，内心当中生起的这样一种境界，这个方面叫它的能得。所得主要是从它的功德角度而言的，实际上生起了四种功德，这方面就是讲到了它的所得。实际上能得所得它只不过是从讲法方面不一样，意义上是完全相同的。从我们的分别念可以安立成能得和所得的不同境界，实际上它是一个含义，到了究竟果地的时候就没有真实意义上面的能得所得的差别。但是它从功德的角度或者从对治执着的角度来讲，可以安立成一个能净和一个所净，从这个方面来进行安立的。

那么了知了这样之后，我们下面再看这个颠倒，那么这个颠倒实际上有四个不同的层次，有粗的颠倒相还有细的颠倒相，我们必须要了知。因为在颂词当中出现了不净、无我、苦、无常，以隐藏的方式间接的方式也出现了净、我、乐、常的这样一种词句。实际上如果不把层次分清楚的话，词句上面很相同很相似，所以我们就没办法搞清楚到底是颠倒还是非颠倒。因为不净、无我、苦、无常观待于粗大的颠倒来讲，它是属于一种非颠倒相。然后观待于究竟的法身功德来讲的话，它又成了颠倒相。而就说这样一种常乐我净，常乐我净这样四种法在粗大的颠倒位的时候把这个常乐我净安立成颠倒法，但是最究竟的时候常乐我净就变成了非颠倒法。这个方面就是必须要把粗的颠倒和细的颠倒详尽的分析之后，才能够完全了解这个颂词当中所讲的意思。

首先粗的颠倒就是平常所讲的常乐我净，那么这个常乐我净是如何安立的呢？实际上就是说一般的凡夫人他的心、他的心思非常的粗大，心思很粗大的缘故所以对于这些世俗法、对于这些五蕴的法、对它的这样一种世间本体的相没办法真实的了知，所以说就产生了这样的四种颠倒。

产生了四种颠倒第一种就产生了常倒，恒常的颠倒。恒常的颠倒就是说本来这个五蕴它就是一种刹那生灭的无常，或者说它就是一种粗大的无常，它也是一种细微刹那生灭无常，但是很多众生很多有情他不了知这样一种无常之相，所以说它就把这样一种色蕴、把这样一种受想行识四名蕴、把这样的五蕴了知执着为恒常的法，这个方面就变成一个颠倒了。因为在现相当中观察的时候，一切万法五蕴的本体必定是刹那生灭的，没有一个法不是刹那生灭的无常，这个就是属于现相当中的实相，名言的实相就是讲一切万法都是无常的。但是如果你把这样一种无常的法执着为恒常，当然就成了一种颠倒，因为这种执着和实际情况不符，和实际情况不符的缘故这个就安立成一个颠倒，这个是四种颠倒当中的第一种常倒，恒常的颠倒法。

第二种颠倒法讲到了安乐的颠倒。安乐的颠倒是什么意思呢？就是说一切的法或者一切的受都是一种痛苦的自性，但是众生在受蕴当中认为有一个快乐的自性。比如说在痛苦当中，苦苦当然不用讲，苦苦大家都认为是痛苦的。但是对于变苦的自性来讲，很多人就没有认知这是一个痛苦，他认为这是一个快乐、这个是一个安乐，就虚妄的把这个五蕴或者把这样一个受安立成一种安乐的自性。还有认为把行苦没有认知、也没有认知它是痛苦的自性，所以就认为在轮回当中有快乐，在受蕴当中有快乐。实际上真正观察的时候，这样一种苦苦它是一种痛苦的相，变苦就说快乐它是变化的缘故，它也是一种痛苦的相，然后行苦不停的在生灭的缘故呢，它仍然是一种痛苦的相。所以从这方面讲的时候，一切的受周遍都是痛苦的，但是有情认为是一种快乐的缘故这个方面就成了颠倒，因为和事实不符的缘故所以这个方面就叫做乐的一种颠倒。

然后第三个是我的颠倒。我的颠倒实际上在五蕴当中观察的时候根本不可能存在一个我的自性，但众生不了知这样的法的缘故，就把五蕴或者五蕴的总集安立成一个我的存在，有的时候是把五蕴的总体安立成我的的存在，有的时候是众生把身体执着为我，有的时候是把心意识执着为我，总之认为在五蕴或者五蕴当中有一个我的存在，这方面讲就叫做我的颠倒执。因为实际上分析的时候这个我是根本不存在的，在名言当中观察的时候也是只有蕴而无我，这个方面是从一种名言的角度来观察就是这样的。那么实际上从实相当中观察的时候，实际上粗大的五蕴也是不存在的，粗大的五蕴也不存在，那么实际上这个我也是不存在。从这个方面安立的时候就是说实际情况当中不存在我，但众生执着有我这方面就和实际情况颠倒了，这方面这就是讲最大的颠倒就是我的颠倒。

那么第四种颠倒就是净的颠倒。就是说这个身体本来就是一个不清净的法，仔细观察的时候它是属于很多、佛经当中讲三十六种不净物组成的身体，对于三十六种不净物从里到外这个不净的自性是遍满身体的，但是众生的心识过于粗大的缘故呢，就没有办法了知这样一种不净的自性。一方面也是说众生里面这些内脏肚子里面的不净粪、还有这些流动的血液、还有这些骨髓等等这些方面众生也看不到，不认为这是不清净的法，但是在外面的时候呢外表当中的时候也是经常通过一些方式去清洗，所以说就产生了一个清净的假象。实际上清洗它不是身体的本性，如果说要本性的话就不加清洗，如果真正清净的话不加清洗它应该也是清净的，但是它稍微不加清洗的话，很快就变成一种脏臭的自性，然后身体里面的不净物总有一天也会显现出来的，所以从里到外实际上都是不清净的，但众生通过颠倒的缘故没有认为这是不清净的，认为这是清净的自性，拼命去追求，对于身体产生一个贪爱，对其他人的身体产生一个贪爱，原因就因为这个是清净的、因为它有一种清净的功德、有一种认为可贪可爱的自性的缘故，他才去对自己的身体也好、对他人的身体也好，产生一种贪执之心。但是实际上如果真正的分析之后呢，如果认为看到了自己的身体是不净的话自己不会对身体产生贪执了，如果看到别人的身体是不净的话对别人的身体也不会产生贪执了。这方面就是讲，如果说是认为它清净，就会认为它可爱，认为它可爱就会贪着。如果说从反方面去观察的时候，没有这样清净的法，都是不清净的，那么自然而然就会息灭对自己和他人身体的执着了。所以说这个方面把不净认为是净也是一种净颠倒。

所以说众生的颠倒常乐我净就从这个方面来安立它是颠倒法，所以它是观待于名言当中的五蕴、名言当中的世间法这个方面来安立成它的四种颠倒的。那么这四种颠倒都是緣五蕴而产生的，一方面我们说是緣世俗法，但是真正的有为法它是可以包括在五蕴当中。比如说常就是对五蕴的常，五蕴的刹那生灭没办法了知，所以说也是緣五蕴的。乐也是受蕴，受蕴也是五蕴之一。然后我或者是五蕴的总体，或者是五蕴的个别产生我。净也是对于身体产生一种净，也是属于五蕴色蕴的分支。所以说从这个方面讲的时候，实际上这个四颠倒它都是对于五蕴的法不了知它的自性而产生的这样一种颠倒执着。

然后要对治这样的四颠倒的话就会产生了这样一种不净、无我、苦、无常的这样一种修行方式，有些时候这个叫做四念处。小乘的四念处就是修持观身不净、然后观受是苦、观法无我、观心无常，通过这样一种方式来安立的、安立这样一种对治之道。也就是说它的这样一种对治首先就是讲到通过无常来对治恒常，通过无常来对治恒常就是说是实际上观察五蕴，尤其是观察心它就是一种刹那生灭的自性，这个方面就可以对治常的执着，对治常的颠倒。然后观察诸受是一种痛苦的自性，不管怎么样观察受的本体就是苦的自性，不管是哪一种受只要是有受它一定是苦的自性，一定是痛苦的自性。只不过前面我们讲有些时候痛苦很粗大，有些时候痛苦很微细，有的时候从另外的方面了知它痛苦的含义，这个方面才能够了知诸受之苦。所以对于苦的观察佛陀在经典当中也说了很多种观察，全知麦彭仁波切在《四法印》当中也是对于痛苦之相也做了很多详尽的分析，益西上师也也专门有这样的发挥宣讲让我们了知苦苦、变苦、行苦等等的苦相，了知完之后我们就可以真正了知诸受一定是痛苦的。通过了知诸受是痛苦就可以从颠倒当中摆脱出来，因为没有一个乐可以追求的缘故，认为三界都是痛苦、一切受都是痛苦。三界都是痛苦的意思就是说，一方面我们说整个三界都是痛苦的自性，一方面就是说三界所有的受都是痛苦的自性。因为在欲界当中，比如说恶趣它就是苦苦占主导的，它的苦苦的自性占主导。有些时候比如说人道当中的一些乐受，天界当中的乐受，像这样这些方面还是一种变苦的自性。然后再往上的话一些无色界的天人，他们生在天界的时候，主要是以舍受为自性的，通过这样一种行苦。所以说如果能够了知一切受是苦的话，我们就知道无色界的这些天人他也是痛苦，他是什么痛苦呢？主要是行苦为主。然后这些欲界天呢，感受这些方方面面的安乐，这也是痛苦的，这是什么呢？这个是变苦为主的。人间当中当然也有苦苦、也有变苦、也有行苦都有了，像这样我们就知道人间当中也是一个苦的自性。那么地狱不用说了，肯定是苦苦的自性的。了知之后就知道，一切受都是苦，只要你的心识还存在受之间，它就一定是痛苦的自性。所以说通过这个方面就对整个三界轮回产生一个厌离心。因为打破了乐执的缘故、打破了乐倒的缘故，就会对整个三界、对诸受产生一个强烈的厌离心，这个时候就会生起一种想要求解脱，得到寂灭涅盘的这样一种想法就会产生的。

然后通过观察无我，实际上观察的时候，我的自性和五蕴的自性从它们体相来讲完全不相同。所以说我们认为的我它是一种恒常不变的法、是一种常一的法，但实际上五蕴它是变化的、它是多体的、它是坏散的法，所以说从这方面观察的时候在蕴当中根本就不存在我，或者说这个粗大的五蕴实际上也不存在，所以说这个我也是没有办法真实安立的，我们认为有我这是一种错误的认知、一种颠倒的执着，通过详尽观察五蕴的自性就可以得到无我的正见。所以说在小乘的修法当中，在《俱舍论》当中，它就是把五蕴分得特别的细、非常非常细，把色蕴分成很多种让我们去学习。色蕴当中它是分了十种色或者十一种色，也有五根、五境、还有无表色等等，就把这些眼根耳根等等每一个法都分得很细致。然后把受也分得很细致。乃至于把心识分得很细致。所以把这些分得很细致是干什么呢？分得很细致就是说，如果你的五蕴有这么多细致的分法的话，这个里面哪一个是我呢？实际上这个里面没有一个我的存在，因为我呢它是一个总体的法、一个整体的法、一个恒常不变的法，但是五蕴都是集聚的法，实际上五蕴都是很多细法集聚的一种假法而已，根本不存在实有的法。所以当学习完这些之后，它的主要的思想就是引导我们内心当中对生起一个无我的正见它就打下了一个很坚实的基础，因为它实际上已经把这些法分得很细致了。所以说我们说《俱舍论》到底有没有解脱道，当然有解脱道。因为它这个里面就有趣入无我的实际的操作方式，只不过没有好好去学习的话，不一定认为这里面有真正观察无我的修法，但这个里面的的确确是把五蕴分得非常细的，有了这么多很细的分类的话实际上这个我根本就不存在，这方面也可以了知。

然后就是通过观不净对治净执。直接来观察身体的不净，就是把隐藏在所谓清净的表象之下的它不净的实际情况通过观察的方式就把它揭露出来。我们就直接透过皮肤去观察里面的这些脑髓啊、或者这些肮脏的脂肪啊、还有很多很多东西，一一观察之后就知道，自己实际上就是一个很大的不净的流动厕所而已，没有什么清净的。自己了知之后再观察别人，他也是这样一种不清净的自性，所以要通过这个方面来生起厌离心，生起一种求道之心。

所以说在四念住当中一般来讲的话要进入小乘的小资粮道，它就是以四念住，一方面讲的话是出离心，有了出离心再加上修持这种法，也就是修持四念住，修持四念住的缘故呢就能够安住在小乘的小资粮道当中。那么大乘的小资粮道呢，一方面讲要发起菩提心，一方面也修四念住，但是大乘的四念住和小乘的四念住稍微不一样。为什么稍微不一样呢？以前在学习《辨中边论》的时候这个方面也是提到过大乘四念住的修法和小乘的四念住不一样，但是共同来讲的话，大乘修行也要修持这些不净、观受是苦等等，但是大乘的四念住，比如说就像是《智慧品》，《智慧品》当中寂天菩萨讲大乘四念住的时候就说身体是空性、受是空性、然后心是空性、我是空性，四念住都是从空性的角度来讲的，所以说你必须安住在一切万法都是空性的角度，身受心法四种法都是一种空性的法。小乘主要针对于身体是不净的、受是痛苦的，它有这样的别别相。当然这种别别相大乘在现相位的时候也可以修持，但这个方面它是暂时的断除颠倒的一种方式，究竟要断除颠倒的方式就是修持身受心法四种法都是空性的，全都是离戏空。身体是离戏空，然后我、受全都是离戏空。这方面就可以真正的安住在一切万法的究竟实相当中。所以是从这个方面进行安立的。

前面我们讲到了常乐我净的四颠倒，也讲了无常、痛苦、无我、不净的四种非颠倒法，这个方面是一般意义上粗的颠倒和对治粗颠倒的非颠倒的对治。然后还有一种层次，因为前面讲过，不净、无我、苦、无常这个就是非颠倒法。但是如果说是在观察究竟法身自性的时候，有些时候小乘的这些空智、无我智，它去观察法身的时候就会认为究竟的实相就是不净、无我、苦和无常。因为这个方面它已经观察到究竟的时候，它就能够观察到这一点。身体是不净、万法是无我的、然后受是痛苦的、一切是无常的，他已经认为这就是达到究竟了，你如果这样去修持就能够获得阿罗汉的果位，就能够获得寂灭的果位，所以说他用这个眼光、通过他自己证悟的眼光去看究竟实相的时候，如果说法身是什么样的，他就会说法身是不净无我苦无常，他就只能生起这样。就像凡夫人，我们问凡夫人的话，这一切的相是怎么样的？他们就会通过自己的观念来给我们描述我是存在的、身体是清净的等等，他就会这样描述。所以我们说小乘的行者因为他并没有真正去学习过大乘的中观、大乘的如来藏的这些殊胜的经论的缘故，所以我们说究竟实相是怎么样的时候，描绘究竟实相的时候，他就说究竟实相就是不净、就是无我、就是痛苦、就是无常，所以他对法身的看法也是不净无我苦无常。这种相对意义上他能够灭除的四颠倒而生起的不净无我苦无常的对治，它是不是法身自性呢？实际上根本不是法身自性。为什么不是法身自性呢？因为法身它不可能是无常的自性，如果认为法身是无常的话，佛陀在《涅槃经》当中也是做了这样一种呵斥的，所以说绝对不是无常。法身也不是痛苦的自性。法身也不是单纯一个无我的自性。法身也不是不清净的自性。所以说这些不净无我苦无常在相对层次上面这种对治的功德法，在究竟实相当中就变成了颠倒法了。所以如果你认为法身是不净无我苦无常的，它恰恰就是一种颠倒、四种颠倒，所以说这四种颠倒并不符合法身的自性。所以说必须要把这四种颠倒去除，才能够真实的认知法身的自性。

在颂词当中讲了“相反对治而获得”。因为对于法身的四种颠倒，就是讲对法身认知成不净、无我、苦、无常，像这样的话就不符合于真实法身的自性，法身的自性它不是这样的，所以说你认为是不净无我苦无常它就是种颠倒。就像前面所讲的一样，因为在名言实相当中这些都是无常的，这些都是痛苦的，所以说你认为这个是恒常的、是安乐的和实际情况不符，就安立成颠倒。那么现在的话，你对于法身安立的不净无我苦无常这个方面也不是法身的自性，所以也把它安立成颠倒。怎么样颠倒？相反对治而获得。相反的这样一种对治就可以获得清净的法身的认知之相。怎么样相反呢？就是不净的反方面就是清净的，无我就是我的，然后苦就是乐，无常就是恒常。像这样讲的时候就是安立常乐我净，常乐我净意思是和粗的常乐我净四颠倒名字是一样，但是意义就完全不相同，意义是完全不相同的。前面是讲凡夫人的粗大的分别，他对于五蕴的认知是常乐我净，这方面当然是不符合实际情况。但是在究竟法身的自性当中，在佛的清净智慧的本体当中，它的确就是常乐我净的。怎么样常乐我净呢？下面要进行分析的。

它的常并不是分别心面前的常；这样一种乐也不是一种心所的快乐，这方面也不是这样的乐；这样的我也不是讲到众生緣五蕴整体或分支认为有一个所谓的我存在这样一种想法；这样一种净也不是凡夫人对身体的不净认知为清净，是这样的。它是一种常乐我净是属于常波罗蜜，乐波罗蜜，乃至于我波罗蜜、净波罗蜜。它是属于这样一种大常、大乐、大我和大清净。所以说有时候我们加上一个大字也可以区别，它不是一般的平时名词当中所表达的法。比如有时候讲大贪欲，大贪欲在显教经典当中有时候也会出现这个大贪欲的字眼，有的时候密宗当中出现的更多一点。大乐有的时候也是会出现的,有一部《般若波罗蜜多理趣经》，在里面也是提到了很多大乐这样一种词句。但实际上这样的词句在讲这些方面的时候，它名词好像都是乐、贪欲这方面，但实际上它的意义另有所指。所以说在学习佛法的时候如果单单是看这些词句，或者看一些凡夫人他緣这些词句做的一些歪曲的解释的话，他会认为哦你看这个佛经当中在鼓吹这些大贪欲啊、在鼓吹这些大乐啊，好像很容易和一般的世间当中认为的肮脏的庸俗的东西挂钩、放在一起，但实际上我们真正靠近它的含义的时候，真正通过佛的讲法或者菩萨的解释去看的时候，就完全不是这回事情。不单单没有这些很多肮脏的东西，而且是超越了这些一般意义上所谓的清净，对一般的意义上所谓的清净也超越了，所以像这样讲的时候它是超越了清净和肮脏的概念之后，一切万法本来的状态。那么要表示这些东西呢，安立成大乐、大贪欲、大常等等这样的名称而已。所以说我们在学习佛法的时候，很关键的一点就是通达它的意义，你不走进这个意义你是永远没办法了知它的意义的，单单从文字上面、单单从表象上来看的时候，你可以有这样理解的自由的，但实际上根本不是佛经它自己真实能够表达的它的含义的，此处讲到的意思也是这样的。那么本来我们说不净也是对的啊，无我苦无常都是对的啊，但是为什么在如来藏当中又反过来说常乐我净了？这个方面实际上是超越了粗颠倒的常乐我净，也超越了细颠倒的无常苦无我不净，这两种都超越之后的智慧的境界，这样一种究竟的法性自性，取个名字叫做常乐我净而已。所以下面我们分析这个常乐我净的时候我们就会发现都是实相义，全都是超越分别心的实相义。所以在这样超越分别心的实相义当中，你取怎么样的名字都是可以，当然这个名字也不可能是随随便便乱取，它一定是有和它这个名字相似相对的含义，才能够取这样一种意义。所以为什么取为常，为什么取为乐，为什么取为我，为什么取为净？下面就要解释分析了。

下面讲第二个获得四种果。获得四种果讲到

**法身自性清净故，及断习气故为净，**

**我与无我诸戏论，寂灭之故为圣我，**

**彼意生身及其因，舍离故为大安乐，**

**三有轮回及涅槃，证悟平等故为常。**

那么这个净、我、乐、常或者常、乐、我、净呢，像这样观察的时候，它这样安立的呢，就是这样获得四种果，就是说它相反对治之后呢就会获得四种果，就会获得常乐我净的四种果。

首先就是讲清净，净波罗密。那么这个净波罗密怎么样安立这个清净呢？“法身自性清净故，及断习气故为净”，也就是说安立这个大净呢，它主要是讲到了两种清净。一种清净就是讲法身的自性清净，这个法身它是自性清净的，这个自性清净呢就是一切众生都具足这种自性清净；还有一种清净是众生不具足的，就是讲断习气故为净，那么就是说断习气故清净就是讲离垢清净了。平时讲两种清净，一个是自性清净，一个是离垢清净。这个垢就是讲习气，断习气，就要叫离垢，所以说我们说断掉了习气、离开了垢染，他就显现为这样一种清净。所以说呢就是法身是两种清净。两种清净我们说这个清净和前面个常 、乐、我、净的清净我们看的时候呢完全不沾边的。前面就是讲了执着这个有为法的身体，把这个不清净的有为法的身体执着为清净的。那么我们说在这个常乐我净的这个净当中呢，在这个法身的境界当中呢有一点这个意思吗？一点这个意思都没有。完全就是说把这个不净的身体执着为清净的意义一点都没有。所以说不但把这样一种身体执着为不清净和清净这个是没有的，而且也超离了这样的不净、超离了不净。那么因为就是说观察身体不净呢，它毕竟还是属于一种习气所摄的，是属于习气所御，它属于垢染所摄的。所以说在三转法轮的眼光看起来的时候，你把这个身体观为不净，当然暂时来讲呢是一种功德，但是实际上究竟来讲呢你这个不净它是完全是属于一种客尘法，也就说在二转法轮当中说这个是如梦如幻的，它就是如梦如幻的假的。在三转法轮当中一概就说这个没有，根本不存在，所以说就说你建立了这样一种不清净的法，实际上就是说在阶段性来讲，的的确确你是安立在法存在的前提之下，你是安立这个五蕴或者身体存在的前提之下，你说身体到底是清净的呢是不清净的呢？你如果说清净的呢，那就违背了它的这样一种本体；那么你说不清净呢，似乎就说符合它这样的实相的、符合它的这样本性的，但是从它的这个究竟的角度来讲的话它是大空性的本体、它是不存在的本体，所以说你这样安立的时候怎么符合它自性清净的法呢？安立不净既不符合自性清净也不符合断习气故为净，实际上就是说这个方面的法的时候呢，所以说它就是说一种暂时的安立是可以的，暂时安立非颠倒，但是究竟来讲话呢你如果认为这样殊胜的法身还和身体一样这个是不净的，当然就成了一种颠倒了。所以说必须要安立自性清净和安立断习气离垢清净。所以说这种清净，从建立上也超越了不净，从修行上、从果地上也超越了不净。建立上超越不净呢，就是说你认为这个身体是有的、而且它是不净的，那么别人说自性清净的、根本连这个存都不存在、实相当中根本就没有。那断习的话就是说这样一种不净的身体呢，是与习气的这样一种本体、习气的自性，所以说它就是说离垢，把这个完全断掉之后呢安立成一个清净。所以说它是从这个方面呢完全超离了这样一种清净，就是说粗的颠倒的清净和细颠倒的不净，两个法都超越之后呢安立成大清净的，从这个方面安立大清净。

那么下面就是讲我般若密。那么怎么样安立我呢？平时我们说这个我是需要破斥的，我执是需要打破的。那么为什么要在如来藏当中安立一个圣我呢，这个方面也是在它意思上分析的时候呢，也知道它和前面这个我呢也是完全不沾边的。“我与无我诸戏论，寂灭之故为圣我”。那么就是说这样一种所谓的我呢，这个方面叫做圣我，那么就是说这个所谓的这个圣我呢，就是说它的意义怎么样安立呢？这个意义呢就是讲呢，我的这样的戏论寂灭、无我的戏论寂灭，也就是说我的这个安立平时众生认为的这个我执它也是属于一种戏论，然后就是说要对治粗的颠倒的这个无我的对治法呢它也是一种戏论，所以说我的这样一种戏论它是寂灭的，本来是寂灭的，然后后面修行的时候也寂灭了。无我的这个戏论呢本性当中也没有，后面修行的时候也是没有的。所以说把这个我和无我的戏论全部寂灭的缘故呢，把这种境界安立成圣我，所以说我们从这个方面就知道的很清楚了。所以说这个方面安立常、乐、我、净的时候，它的名词好像和这个一样，但是实际上意义完全不一样，既超离了这样一种凡夫人认为的我，因为它是这样讲我是戏论的，也超离了声闻缘觉他的这个境界当中的无我，一方面讲前面也是这样分析，这个地方也是这样分析的。无我这样的修法暂时的时候、暂时的阶段呢，它很有用，打破这样一种颠倒的我执很有用。但是就是说这个无我的话实际上也是一种假立的，因为就是说所谓的无我呢，它是针对于我才有的、它是我的一种对治法，如果有我就可以有无我，那么没有我的话无我就不会存在。那么我到底存不存在呢？我是不存在的。小乘也说这个我本来就没有的。所以说这个我本来就没有的话，既然这个我本来就没有，那无我又怎么样可以存在呢。所以说如果内心当中总是执着一个无我的这样戏论的话，它仍然是一种诤议。如果你不打破无我执着的话，还是没有办法现见离戏之相，所以说中观宗当中它也说呢我和无我都要远离，我和无我也要远离，那么在这个地方也是一样的，我和无我的戏论都要远离、都要寂灭，这个时候就叫做圣我。这个圣我的这个意思当中既没有凡夫人认为的这种粗大的这个庸俗的我，也没有这样一种声闻缘觉他所谓的现前的这个无我的法，所以说它是把这个众生的状态和声闻当中神圣的状态超越之后的境界。这个是什么境界呢？这个实际上的意义就是讲诸法的的本来实相，也是说一切诸法的实相当中本来就没有我和无我的。但是呢就是说凡夫人还没有到达这样境界的这些修行者呢，他总会落入到两边当中，或者落入到我的这一边，或者落入到无我这一边，所以说呢就是说没有超越没有办法还原一切万法本来的状态。而就是说在这个大乘的了义的中观和这样一种如来藏的教派当中呢，都是这样讲到的，我要不存在了，无我也是不存在的，这个方面就是一切万法本来的自性，最平常的状态就是这样的，所以说呢就是说能够到达这样一种状态就叫做寂灭之故为圣我。超越了这样庸俗和超越这样神圣之后呢，安立了这样一种本来状态的一种名词句叫做圣我。

那么下面就是讲大乐。大乐是怎么样安立的呢？“彼意生身及其因，舍离故为大安乐”。那么就是说这个乐呢已经完全超越了，因为超越了苦果和苦因的缘故呢，把苦果苦因超越了，所以说这个叫做快乐。当然这个地方的苦果苦因呢它也是从比较微细的角度来讲，既然微细的苦果苦因能够超越的话，那么粗大的苦果苦因更能够超越，所以说从这个方面讲的时候呢就叫做大乐。这个方面和凡夫人认为的这样一种乐呢也是完全不相同的，没有任何的相同相似的地方。所以说凡夫人认为诸受是一种快乐的自性、它里面有快乐的自性，但是这个方面讲的时候呢是根本没有快乐的自性。这个方面的高度是从意生身和意生身的因，因为就是说前面我们分析过这样的意生身的因它是通过无明习气地为因、无漏业为缘，然后产生了这个意生身的本体，有了意生身的本体之后就会有不可思议的死亡，那么就是说从这个方面就是安立了它的这样一种因果之间的关系、因缘和它的果法。那么就是说这个方面就是讲的是意生身的因呢从它的因缘来看的时候呢，他绝对不是凡夫人能够具足的。所以说意生身分了三种，一个是声闻的意生身，一个是缘觉的意生身，一个是大力菩萨的意生身。那么就是说这三种意生身，哪一种都没有凡夫人他的这样的特性在里面的。那么凡夫人他的这样一种因缘和他的身体呢，决定了他绝对不可能有意生身，因为意生身的因是无明习气地，那么众生呢就是说他不是无明习气地的问题，他是粗大烦恼、众生就有现行的烦恼这个作为因，然后呢意生身的缘是无漏业，众生的呢他没有无漏业，他就是有漏业，所以说粗大的烦恼加有漏业他一定是显现一种这样一种血肉之躯呀，或者就是显现成一般的众生的身体，它没有像意识一样这样一种身体的，所以没有意生身，那么没有意生身。有了这个意生身生呢，他就会有他的死，那么这个死呢是不可思议的死亡，是随意可以舍弃的这样一种身体的，但是众生的身舍弃就非常困难，所以说众生的死亡是可思议的，而就是说意生身的死亡是不可思议的，二者之间有很大的差别。所以说从这个方面讲的时候呢，就说是这个佛果、果功德当中，意生身他的这样一种果也是断除了，和他的这样一种意生身的因呢也是断除了，所以说这个时候的舍离之故就叫做大安乐。那么意生身它是一种苦果，从它这个相对于四谛来讲，它是属于苦谛所摄的，相似于苦谛所摄，那么其因相似于集谛所摄。所以这个方面因为是苦果和苦因的缘故，那么意生身要舍离的话主要是相续当中完全地断除这样一种心识的能取、所取的自性的缘故，那么因为断除了能取、所取的心识自性缘故，完全圆满的证悟了这个法界实相，所以说它的无明习气地就不会有了。那么无明当然我们就知道这个是覆盖如来藏显现的这种障碍，习气就是讲烦恼的这个习气，不是粗大的现行的烦恼，而是烦恼这个比较微细的习气；“地”就是讲一种比喻，这个地方“地”是比喻，好像是一个所依一样，就好像大地是一切有情及器世界的所依，所以说这样一种无明习气也是成为一种所依，它就比喻成“地”。那么有了这样一种无明习气地，因为这个无明习气地它是烦恼的习气，烦恼的习气主要就看的时候就是声闻、缘觉、菩萨，像粗大的烦恼不现行的，粗大的烦恼不现行，但是相续当中他会有这样一种这个很细微的习气，很细微的习气这个方面就作为一个主因，然后这个业是属于无漏业，它不是一种有漏的业，有漏的业是烦恼引发的，那么这个无漏的业是通过细微的这些相执很细微的相执引发了这些善业、善根，这个方面就叫做无漏业。所以说有了这样一种很细微的无明习气，也有了这样一种很细微的这个善业，有了这个因缘，所以就会显现这个意生身。这个意生身就像意识一样一种身体，可以很随意地显、可以很随意地舍弃的这样意识的身体，还有就是说有它的死亡。所以说从这方面讲的时候，意生身，从意生身的角度来讲，也有意生身的生和意生身的死，其一有它的因和缘就是无明习气地和这个无漏业。所以他如果修持圆满的法性，圆满的法性现前之后，那么无明习气地会灭尽，无明习气地灭尽那么无漏业会灭尽。这两个灭尽之后，那么意生身就不会显现，意生身不会显现，那么不可思议的变异死也不会显现，所以从这方面讲的时候它是属于一种变异生死，很微细的流转、很微细的生死、很微细的痛苦和痛苦的因，这方面完全断舍离的缘故，所以当然就有大安乐了。那么连这些微细的变异生死都能舍弃的话，那么粗大的这个分段生死更加能够舍弃。所以既没有这样一种这个分段生死的苦果和苦因，也没有变异生死当中的苦果和苦因，离开了这一切的苦和苦因的缘故，所以说把这样一种状态称之为“大安乐”。实际上这个“大安乐”有些地方讲的“大安乐”就是讲智慧的本体，智慧的本体安立成大安乐。它不是非常快乐这种心所，就是说我们有的时候有些众生中了彩票很快乐，有些时候就是说怎么样很快乐，不是这种快乐，这种快乐是一种心所法，心所法是一种无明，它是这样一种有法的状态。所以说这样一种这个所谓的心所快乐是在佛地的时候它都要泯灭的，它没有、它都要泯灭。所以泯灭之后，这些所谓的这些世俗的大安乐就不存在了，它是一种最细微的苦果、苦的因缘也完全远离了，把这样一种状态安立成“大安乐”。所以说这个“大安乐”和平常的这个乐受它也是完全不沾边的一种法，所以这种乐受在佛果的功德当中是完全说是没有的，它已经完全超离了心识的自性了嘛，所以超离了心识自性怎么可能有心识之性显现出来的这样一种快乐呢？这个完全没有。所以这种状态就叫做“大安乐”。

那么下面就是怎么安立成“常”呢？“三有轮回及涅槃，证悟平等故为常。”那么就是说是把这样一种这个三有的轮回的执著和涅槃的执著完全证悟平等，这个方面就是一种恒常。那么因为没有了轮回和涅槃这样一种差别的缘故，证悟大平等的缘故，他就会恒常不变的利益二利、做二利的事业，所以从这方面讲的时候就是恒常。因为如果有了轮回、有了涅槃，二者之间就不平衡，他就没有这样一种这个恒常的本体。但是如果说是轮回的自性也泯灭了，涅槃的自性泯灭了，任运自成的缘故他才会有一个恒常不变的自性。所以这个“常”它是超越了凡夫人的分别念的“常”，因为分别念的这个“常”是落在轮回当中的，它是轮回的自性、有法的自性。然后也超越了无常了，无常的话是属于小乘涅槃所摄的，所以这个方面也是超越了。那么就是说三有的轮回和涅槃都证为平等的缘故，既没有这样一种凡夫人的这个常，也没有涅槃的这样的无常的自性，所以说这二者之间完全证为平等的缘故，把这种状态、清净寂灭的状态就安立成恒常的自性，取名字叫“恒常”。

所以说我们说分析“常乐我净”的时候，我们真的一旦认真分析这个三转法轮当中的“常乐我净”，我们就知道和一般的四颠倒当中“常乐我净”那就是完全没有任何的关系。所以我们就不能够就是说为什么是矛盾的，刚开始出现这个是一个颠倒，后面是变成了清净法，有怎么样矛盾，根本分析它的意义的时候根本没有丝毫的相抵触矛盾的地方。

下面是第三个问题解脱于二边。“解脱于二边”是讲：

**智慧断除我爱执，悲悯众生不住寂，**

**智悲菩提方便力，圣者不住有寂边。**

那么就是说这个“解脱于二边”实际上是解脱于轮回边，也解脱于寂灭边。

那么首先是“智慧断除我爱执”，那么就是说智慧断除我爱执就是通过无我的智慧能够断除这样一种“我爱”的执著。“我爱”的执著也有遍计的我爱执，也有俱生的我爱执，这个方面也完全断除了。断除之后就不会住于轮回边，因为引发轮回的主因就是讲“我爱执”，有了“我爱执”就会转生轮回。那么如果有了智慧断除了“我爱执”之后就彻底的斩断了三有轮回之边，所以这个方面就叫作不住于轮回边。

然后“悲悯众生不住寂”，那么一般的小乘者他没有善巧方便的缘故，他断除了轮回之后没有进入轮回、重新进入轮回的这样一种勇气，也没有这样善巧方便，所以他断除轮回之后自然而然就安住在寂灭当中。那么就是说是菩萨一方面他有智慧断除了我爱执，那么在修持智慧的同时他又修大悲，所以说他有智慧圆满的时候他大悲也圆满了，所以说他在通过智慧圆满断除三有轮回的同时，大悲也圆满了，所以他能够悲悯众生，不住在寂灭的这样一种状态当中。这个方面就叫做悲悯众生不住寂。

“智悲菩提方便力”，通过这样智慧的大悲获得这个菩提的方便的力量，就是说这个智慧和大悲实际上是获得菩提的最大方便，通过这种就是说智悲的这种方便之力，“圣者不住有寂边”，就是大乘圣者他不会住在这个寂灭的边、也不会住在三有的边。那么《现观庄严论》当中也是讲了这个“智不住三有，悲不滞涅槃”。就是说他通过这个智慧不会住于三有当中，通过大悲也不会留滞在涅槃当中，他是超越了寂灭和超越了这样一种三有的，所以这个的确是一个菩萨的不共方便。所以说凡夫人他没有这样方便的缘故是住在轮回当中的，声闻人他是没有这样方便的缘故是住在寂灭当中的。他总是住在要么住在轮回边，要不住在涅槃边。实际上小乘修行者的话就是说修行成就之前是住在轮回边，然后他修行成就之后住在涅槃边。像这样的话就是说没有离开二边的。那么菩萨的修行者的话就是最初的时候虽然住在轮回边，但是他一旦就是说通过他的智悲的修行圆满之后，他离开轮回的时候也没有、也不会住在寂灭，他就是说没有住在寂灭，他返回轮回救度众生的时候也不会被轮回染污，也不会被轮回所染污。所以像这样讲的时候，他有智慧的缘故根本不可能被轮回染污，所以说他就是超越了轮回的缘故。虽然超越轮回，但是有大悲的缘故也不会舍弃众生。这方面就是菩萨他的相续当中的智悲圆满的这样一种必然的结果。所以说我们就知道了这个大乘的修法就是智慧和大悲，如果有了智慧也有大悲心的话，这个就是菩萨道的精华，一切入大乘道的精义就是智慧和大悲。所以说我们发展的时候一方面要发展自己的这个智慧来泯灭自己的种种的执著，泯灭我执、法执等等来了知如来藏，了知修行的方法这个智慧；一方面也要培养自己的大悲心，有了大悲心之后，这个方便的法才成为一种真正的大乘修法。所以说这个时候这个智悲圆满之后进入大乘，如果能够在大乘当中就是遣除违缘的方式修行的话，也会很快现前大乘之果。这个地方所讲到的暂时是显现圣者的果位，究竟的显现“常乐我净”的这样一种圆满的般若密多的果位。这个方面就是讲所得的意义。今天讲到这。

**第11课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《宝性论》当中呢，讲了是这个究竟一乘，究竟一乘我们都知道呢，就是暂时分三乘是针对于不同众生的根性如是呢进行了区分，那么暂时一乘究竟来讲的话只有一个佛乘，那么就是说要真正安立究竟一乘的话，实际上的话主要是对于一切有情相续当中本来具足这个如来藏，一切有情本具这个圆满的佛性，然后呢这样一种覆盖在客尘上面，啊就是说啊这个佛性上面的客尘呢完全可以分离掉的，而且是佛的事业永远不间断。从这些根据来看的时候呢，没有一个众生不可以成佛，所以说呢究竟来讲的话就只有一个佛乘。因此说从这个方面来讲的话，就讲究竟一乘。然后呢《宝性论》呢我们大家知道了，就是讲到三宝的种性，安立三宝的种性就是讲如来藏，意思说呢在这个本论当中着重宣讲的就是如来藏，只不过呢这个如来藏呢在众生位的时候它如何具足、如何安住，然后再就是说修道位的时候呢如何让它现前，佛位的时候呢如何让它圆满的这个过程。所以说不管是从凡夫位的时候也好、还是说学者菩萨位的时候也好、还是佛位的时候也好，实际上这个如来藏的本身呢，它从来没有变化，变化呢只是如来藏上面的客尘而已。所以说从这个方面安立的时候，我们就知道这个本论当中讲的就是这个宝性，啊就是讲到了这样以前三宝的种性如来藏，或者讲到了是无上续，那么就说这个宝性也好或者就是说无上续也好，它都是讲了是一个意义。所以说我们就要知道呢，现在我们相续当中就具足这个圆满的佛性，或者换句话讲的话，现在我们相续当中就具有圆满的佛功德，只要就是说是使用正确的方式能够让我们认知内心当中的这样一种佛性的话就可以安立成佛的果位。所以说呢在很多大德的论典当中就是讲了，如果说是没有觉悟呢这个就叫做众生，如果觉悟之后这个叫佛。所以觉悟的话就是让自己相续当中，或者说本来、自己本来是这个佛的这个问题呢自己觉悟，然后觉悟之后呢，本来相续当中的这种种种佛功德就可以圆满的现前。这个方面呢就讲到了一切修道的它的这样一种总纲要，也就是说呢一切的修道它都是围绕如来藏进行安立的。那么在下乘当中虽然没有直接提到如来藏，但是呢他还是所有的修法呢仍然还是朝着就是分离客尘、现前如来藏的这个总目标，从这个方面来进行这个行进的。因此我们在学习如来藏的这个论典的时候，或者在修道过程当中，不管是念佛也好、念咒也好、还是说打坐也好、还是干什么其他的这些功德法也好，实际上我们都要有一个甚深的见解，甚深见解就是说本具佛性，现在我所修行的所有的法都是为了现前这个佛性，如果有了这样一种甚深的、高深的见解的话，他的这个种种的行为，尤其是哪怕是一点点的善根呢，都成了分离客尘的这样一种殊胜因缘，正确的这个因缘。因此说从这个方面讲的时候呢，一个人他的修行的时候呢，见解越深的话他的修行一定是越圆满越高的，如果说是没有这些圆满的这个见解的话，那么对待客尘的态度就会认为这些都是实有存在的，比如说我们的身体呢是实有存在的，然后我们的心呢是实有存在的，烦恼呢是实有存在的，一切的障碍是实有存在的，那么就是说如果不了知这些客尘它本来是幻化、无谛实、虚幻不存在的这个自性的话，我们在分离客尘的时候呢，前面讲过他就会显得非常的非常的笨拙，或是就是说在分离的时候呢，啊你对于这个障碍他有种实执的话，那么实际上是要真正让他就是说一步、一分一分的去融化掉的话，非常困难。如果你知道它本来就是犹如这个绳子上的蛇一样，它本来就是一个幻觉的话，那么这个时候有这个高深的见解，他这个分离客尘的速度就非常的快。所以为什么就说是这些见解越高，他这样一种这个成佛的速度越快的原因呢，实际上和这些见解呢绝对是不无关系的，有很大的这样联系。我们在现在学习的时候呢，主要就是针对相续当中这个如来藏的问题呢进行的这个分析。

那么在这个讲如来藏的时候，有所得的三宝和能得的四因缘，所得三宝都已经讲完，现在讲的是能得的四金刚处，能得的四金刚处呢，也有它的近取因叫主因如来藏，和它的助缘俱有缘呢就是讲菩提、功德和事业。

现在我们还在讲的是如来藏品，那么如来藏品呢也有三个理论、十个意义和九种比喻，详尽来阐释如来藏的方方面面。啊这个如来藏在有情相续当中如何具足、如何修持什么样一种因缘、分离客尘之后现前如来藏这些道理呢，在这个如来藏品当中讲的非常细致。那么前面呢三个理啊三个推理就是说呢，因为佛陀的法身能现故，因为真如无有差别故，因为具种性故、一切有情恒时具有如来藏，这个三个推理呢讲完了。现在宣讲的是这个十种意义，那么对于这样一种这个十种意义当中呢，前面对于它的本体啊，能境的因，这个方面也做了观察，然后呢对它的这个果啊它的这样果呢已经做了安立了，这个果呢就是常乐我净的四波罗蜜。

那么就是说今天讲的是，啊第二个科判是能得作业，啊能得作业。科判当中呢是在这个，啊总的第二个大科判当中分下来的能得作业。那么实际上呢是在十个金刚意义当中呢，啊十个这样一种这个意义当中呢是属于第四个，能得作业。那么就是说这个作业呢就是讲一种它的作用，就是说什么作用呢？如来藏的作用。有的时候我们说，哦！这个是如来藏的妙用啊，或者有的时候说这个是如来藏的作用啊，也就是说如果有了如来藏呢，就会有这样如来藏的作用，如果没有如来藏呢，就不可能有这个如来藏的作业，或者不可能有这个如来藏的作用。所以说此处呢也是通过这样作用来了知具有如来藏的这个本体。这个方面也是它要表达的一个含义。

**壬二：能得作业分二：一若无种性不能了知取舍。二若有种性则有了知功过之作业。**

那么这个两个科判、两个颂词呢，主要就是从反方面和正面，从反面和正面来就说是显示这个作业，就是显示这个作用。那么这个作用呢就是讲到了远离对轮回呢生起厌离心的这个作用，然后呢希求于涅槃的作用和为了获得涅槃修道的这样一种作用。那么这个三个作用呢，实际上呢它都是因为相续当中具足了这样种性的缘故，才会有这个作用。没有种性呢就绝对不可能了知取舍之道，没办法呢真正的生起想要修道之心。说这个从反面和正面两个方面进行观察的，首先讲第一个呢，若无种性不能了知取舍。这个是从反面讲的。

**倘若无有佛种性，不能厌离轮回苦，**

**及不希求于涅槃，亦无希欲之愿心。**

那么这个颂词当中讲到：如果倘若说，倘若说呢没有这个佛种性的话，就没有这个如来藏、没有这个成佛的种性，那么就不能够让众生生起厌离轮回痛苦的这样一种心态；也不能够呢让众生希求于涅槃；然后呢也不会呢因为要远离轮回痛苦、希求涅槃的缘故呢对于修道生起一种希欲的这个愿心。像这样的话都是不可以生起的。

那么我们就这个地方就提到了这样一种就厌离轮回的痛苦，实际上呢这个厌离轮回痛苦呢，就是针对于众生他就是说趣入涅槃的，或者解脱的第一步。不管是密乘的行者也好，还是大乘显宗的，还是说是大乘的这个这样一种这个大乘的这样一种修行方法，或者说小乘的这些修行的方式，实际上呢它的这个共同的一点的话，就是必须要对整个轮回呢生起一种出离心，生起一种厌离心。那么就是说佛陀在教导众生的心成熟的过程当中，第一步就是要让这个后学弟子来观察轮回的痛苦，因为就是说只有观察到了轮回的痛苦，才可以就说是生起一种厌离轮回的意乐，才愿意呢去修持解脱轮回之道。那么就是说在佛陀开显的这个四圣谛当呢，第一个就是讲到了：此是苦汝应知。那么此是苦汝应知呢，实际上就是说要让后学弟子了知整个三界轮回这个就是一种痛苦的自性，这个就是叫一种苦果。所以说这个苦果是显而易见的，那么就是说是因为这个苦果显而易见，所以说呢佛陀让我们观察苦苦的自性、观察这个行苦的自性、观察变苦的自性，了知一切的身心、一切的器世界和有情世界、整个三有的轮回不离痛苦的自性，都犹如一个大火坑一样、一个罗刹州一样，没有丝毫让人贪恋之处。像这样的话就是说是方方面面观察到了轮回痛苦之后呢，这个人就不愿意待在轮回当中，也就是说呢如果他知道这个轮回呀真正就像一个火坑一样、没有丝毫的清凉的地方、没有丝毫可以真正信赖的地方的话，他就会啊就是说对整个轮回来产生一个厌离之心。所以说呢从四圣谛的角度来讲，第一也是观察于这样一种这个苦谛、观察轮回痛苦，观察轮回痛苦之后呢，那么就进一步要去分析，那么导致这样一种这个轮回痛苦的因是什么呢？实际上呢这个就叫做集谛，就开始通过苦谛而了知轮回的因，就是苦因呢就是讲集，就是讲一切的烦恼、一切的我执、一切的这样一个种种的这个业，这个方面就讲到了是要就说断集。那么像这样的话就说我们自己在修行的时候呢，第一步也实际上是要这个对轮回的痛苦做观察，那么对轮回的痛苦做观察的话就不愿意待在轮回当中，这个在三圣道当中的话，三主要道当中呢这个叫做出离心的修法，出离心。所以说呢如果我们没有出离心的话就不可能生起菩提心，如果没有菩提心呢也就不可能真正地进入到这个菩萨道当中。所以不管是从四圣谛的侧面来讲，还是从就说三圣道的这个角度来讲呢，第一步它都是观苦而对整个轮回呢产生一个厌离。那么就说我们流转轮回的时间已经非常地长了，所以说呢从一个角度来讲的话也应该可以说是足够了吧。所以说无垢光尊者呢在很多论典，比如说在《窍诀宝藏论》当中呢，就是讲到了无始以来我们流转在轮回当中，无始以来就说感受这个轮回的痛苦应该足够了。所以说呢从这个方面讲的时候呢，现在已经到了这个解脱的时间，不单单是到了解脱的时间，而且稍微有点迟了。就说稍微有点尽的意思就说，应该早就生起厌离心了，但是呢在现在我们对轮回产生一个厌离心的话，应该说正到时间，而且真正认真观察的时候，稍微有点迟，但是呢还不是特别迟。就是现在如果能够真正地对于整个轮回看破生起一个厌离心的话，从现在开始修道，还是就说是这个有解脱的希望的。从开始生起修道的心这个角度来讲，实际上呢就说开始苏醒了这样一种圣者种性，开始苏醒了这个如来藏上面的一些种性。所以说呢，从这个方面观察的时候我们对个轮回的厌离呀，一定要从方方面面去观察。尤其是观察到这些三恶趣的痛苦的时候，人间当中的种种痛苦，还有就是讲这些天道啊，整个三界轮回痛苦的时候，我们就知道三恶趣的痛苦呢，对我们而言就说是暂时离开了、暂时离开了这个三恶趣，但是呢如果在人间的时候，没有好好去行持正法，如果颠倒取舍因果的话，那么这个三恶趣对我们来讲还是不遥远了，也许很多人呢刚刚从三恶趣出来，那么现在呢就说是到了人间的时候，没有好好取舍的话很快又回去，回到三恶趣当中又受痛苦的。所以从这方面讲的时候呢，我们在观察恶趣的时候，有的时候觉得是不是和我们的解脱无关呢，绝对有关系。因为就是说观察恶趣的痛苦呢，就是说现在我们虽然是善趣的身份，但是呢就说这个如果不解脱的话仍然会回到这个恶趣当中感受如今我们观修的痛苦，或者就说这个观修的痛苦呢也一方面就是提醒我们说，我们曾经在三恶趣当中感受过这个痛苦，让我们有一种回忆啊。第二个方面就是说，如果你现在不修行的话，未来会感受这样三恶趣的痛苦。所以说呢就从就说回忆以前感受这个痛苦的话，就觉得非常的这样一种这个害怕，现在侥幸地从恶趣当中出来了，像这样的话应该就说修持善法。然后呢就是说观察，如果现在不修行，以后会非常可能堕到三恶趣当中的时候呢，就想如果现在不修行，以后还会又感受三恶趣的痛苦，这个叫做轮回嘛，这个叫轮回。所以说我们就讲到这个痛苦呢、种种的痛苦我们都不愿意感受，但是你不生起这个厌离轮回痛苦的心，没有生起一种解脱的这样一种功德的话，不愿意感受但是还是要感受的，这些轮回他不是跟随人的意愿，如果说是跟随人的意愿的话，哪个人想要去感受痛苦呢，没有人任何去愿意感受痛苦。但是呢这个业果不虚的原因，如果你造了这样一种这个苦因呢就一定会感受苦果，造了三恶趣的因一定会感受三恶趣的果。三恶趣的因是什么呢，我们大家都知道，主因就是贪嗔痴，就是三毒，就是这个三毒。所以说如果有了这样一种三毒的烦恼，再加上造了一些这样一种这个严重的罪业的话，那么不愿意感受痛苦也一定会感受的。所以说呢从这个方面讲的时候呢，我们也要生起这样对于轮回的这样一种流转性啊，它这个轮转性就产生一个厌离。就说我们无始以来，再再地就说是投身轮回当中，那么真正观察的时候呢，就应该产生一种厌离心。如果内心当中能够产生厌离心，就说明已经跨上了这个解脱的第一步，如果没有厌离心的话绝对无法解脱的。所以说此处讲，如果没有佛种性呢，内心当中没有如来藏种性，那么不能够导致你的相续当中产生这样一种厌离轮回痛苦的这个意乐的。

“及不希求于涅槃”，那么就说了知了轮回痛苦，知道了这个轮回极其痛苦，但是如果说没有一个涅槃道的话，那我们就只有甘心地感受痛苦了，只有在轮回当中怎么样就改善你在轮回当中的环境，这个时候呢就好一点，因为没有解脱道的缘故。但是呢非常幸运的是，的的确确有解脱、的的确确有涅槃。佛陀呢就已经现证了涅槃，佛陀也把这个就说得到涅槃果位的方法已经告诉我们了。所以说呢我们非常想要离开轮回，而现在呢也有离开轮回的方式，也有真正地息灭轮回痛苦的这样一种道和它的果。因此说为什么不希求呢？应该希求涅槃。这个方面在四谛当中呢就是灭谛。那么首先呢就说是这个观察这个灭谛，此生灭如应证。那么所以说这个是灭谛，灭谛是什么呢，就是讲能够息灭轮回的痛苦和能够息灭轮回痛苦的因。轮回的苦、轮回的因果都能够息灭，完全息灭的状态呢这个叫做灭谛，在此处就叫做涅槃。那么要是我们知道有一个这样一种这个能够让我们的身心的所有痛苦完全息灭的，这样一种理想的解脱境界的话就应该去追求。所以说呢对于这个涅槃道、这个寂静的涅槃果位产生的一个非常强烈的希求心之后呢，我们就会打听怎么样获得涅槃，也就说怎么样能够通过修持这个，什么样一种息灭轮回苦和获得方法来获得涅槃呢，这个时候就是安立了道谛嘛，这个时候安立道谛。所以说这个灭谛和道谛呢，它也是解脱的因果，那么从这个方面讲的时候，从四谛的角度来讲的话，就说我们也是要去这个了知有涅槃，或者说对涅槃产生一种想要获得的心。这个方面呢就说是这个，如果有种性的话可以做，如果没有佛种性的话就说怎么可能是说是了知有一个涅槃道呢？因为在这个佛种性当中，如果没有一个就说是这个不存在轮回的这个自性，或者说有存在究竟寂灭的这样佛性的话，那么这样一种这个功德法，或者就说是希求涅槃这样心啊、厌离轮回的心也不可能生起来，这个方面是第二个。

第三个呢是“亦无希欲之愿心”。就是如果相续当中没有佛种性的话，那么就是希欲远离就说是痛苦，希欲就说获得涅槃，尤其是想要获得涅槃的这个修道的意愿、修道的希欲的愿心呢就没办法生起来。所以说呢，我们就从这方面讲的时候，如果没有种性的话，就不能够了知什么该取，就是比如说涅槃就是该取的，不可能了知这个该取和该舍之处，轮回呢是一个应该舍之处。那么虽然从究竟的本体当中、从本性当中呢，并没有一个取舍，而且说有取有舍它是需要这个呵斥的，它不是一个究竟的正见。但是在趣入这个修道之初的时候呢，应该有一种取舍，有了取舍呢才能够生起这个修道的意乐，没有这个取舍无法生起修道的意乐。所以说呢，我们说是在这个轮回当中，你远离的第一步呢的的确确就是想要生起这个厌离心，生起这个求解脱之心。那么在大乘当中呢，不单单说自己看到了轮回的痛苦而生起求涅槃之心，而且呢看到这么多的众生还在苦海当中挣扎的话，作为大乘的种性、作为大乘的菩萨来讲绝对于心不忍。所以说呢，他就想怎么样就说能够帮助这些众生能够从轮回当中获得解脱呢，实际上也是一样的，自己怎么样从轮回当中解脱，其他众生也是必须要经由这样的道来获得解脱，所以说他就有了一种为了度化众生自己精进修道，或者说为了度化众生自己去给他们帮助啊、讲法等等这个心愿，菩提心的这个大悲等这个意乐呢就油然会生起来的。这个方面讲到了如果说没有这样种性的话，不能了知取舍，那么就是说打个比喻讲的话，那么这个种性呢就相当于是一个种子一样，就是这个因，那么就说是了知取舍的这样一种意乐呢，就相当于是这样一种这个它的果，或者就它的这样一种种子产生的苗芽。那么就说这个了知取舍的这种苗芽，它的生起就说这个果已经发生了，那么这个果已经发生了就说明它一定有它的因的。了知取舍的这个苗芽的果生起来之后呢，就一定推知啊，它在前面有一个种性的这个因、种性的这个种子，有了这样一种种性的种子，才能够生起取舍之道的这个苗芽的果。那么如果说是没有，最初在这个田里面你根本就没有播种子的话、种子不存在，怎么可能从种子当中长出这个苗芽呢。所以如果在相续当中，没有这样一种种性的话，那么也不可能生起这个了知取舍之道的这样一种这个果位。所以此处我们要知道，种性和取舍之间的这种因果关系，这种因果关系，如果没有种子不可能了知取舍。那么我们就知道这个种性呢在《宝性论》当中啊，它是安立了一种佛功德法、佛功德法，所以说呢就说在相续当中安立一个佛功德法，如果这个种性圆满地现前的话，就会成佛，就会安立这个佛陀的这个无为法的法身。但是呢就说在还没有真正地生起，相续当中没有生起无分别智的时候，这个如来藏的光明还没有现前的时候呢，当然就说我们的种性不可能显得这么有强大的势力啊。但是呢就说是在这个，因为在这个佛果上面呢，它是存在一种就说是种种稀有的功德法，而轮回当中这个客尘法是不存在的，从这个圆满的佛功德法往前推的时候呢，实际上就是说这个圆满的佛功德法，它在这个众生如来藏上面现前的时候，尤其是具有客尘但是这个客尘还不是非常深重的时候呢，这种就是说希求涅槃，因为这个本具的这个功德么，希求涅槃的这样的心呢会生起来，而因为就是说佛成佛的时候呢他的这个客尘已经圆满分离掉了，说明这样一种轮回的痛苦它是可以分离的，可以分离呢所以说就最初的时候就有一种厌离轮回的这样一种意乐，厌离轮回中想要从轮回当中出离，那么如果说轮回的这个痛苦他本来具足的话，也不可能去生起一种想要厌离轮回的心，所以说呢从这个厌离轮回的这个心，从这个方面逐渐逐渐开始深入修持的话，最后呢就可以到佛位的时候就是说哦一切的客尘彻底分离掉了，然后呢因为就是说最初的时候有一种想要希求涅槃的意乐的缘故呢，所以这种心态圆满的时候呢，他就会现前那种佛相续当中的大涅槃的果位，所以说二者之间它一定是有一个关联的、一定是一个联系的。所以说如果说没有种性的话，就不可能做到这些了知取舍，不可能最终现前远离一切客尘的佛功德这样一种状态的。这是反方面。

那么下面讲第二是正面宣讲。若有种性则有了知功过之作业。

如果有如来藏、有佛性、有种性的话，就可以存在有了知功过的这样一种作业或作用。

**于彼轮回及涅槃，观见苦乐之功过，**

**此依具有种性有，何故于无种性无。**

那么这个颂词当中讲到了对于这个轮回和涅槃呢，因为关键的这样一种苦乐之功过的缘故呢生起了取舍。那么因为轮回它具足很多的很多这样一种过患，轮回具有很多过患，最大的过患就无非是这样一种痛苦和这样一种业惑，痛苦就是现在我们感受到了这些身体上面的、心上面的，像这样种种的不悦意呀、种种的忧愁啊、种种的痛苦啊、生老病死这些方面呢，实际上都是属于它的这样一种果方面的。然后因方面的话就是它的这个烦恼和业，那么就是说是这个烦恼业和苦二者之间呢相辅相成。

就像十二缘起当中所讲到了这些就三种杂染一样，实际上三种杂染它是这个相辅相成的，那么就是说有没有一个单单是有情感受痛苦，在感受痛苦的时候呢他不引申业惑的情况呢，这个是几乎不会出现的。也就是说有情在感受这个痛苦的时候呢，他又会引申这个烦恼和引申这个业，这个方面又会引申这样的烦恼和业，那么在这个烦恼和业生起来的时候又会通过这个烦恼业来感受这样一种痛苦。所以说呢在十二缘起当中呢，首先是无明嘛就是讲这个烦恼支，那么有了烦恼支之后呢就会有行就是讲这个业支，那么有了这个业支之后呢就会有这样一种身杂染，就会有种种的四支。所以说像这样讲的时候呢，就说是好像从次第来讲是无明首先有无明烦恼，然后再有这个业，有了业之后呢再会有这些种种的痛苦，但是呢从它十二缘起的最后生老，那就说老死啊，通过老死呢它又从老死生什么，通过老死又生无明。所以说呢这样一种无明的烦恼呢，它也是通过这些这些苦啊、通过这些苦杂染那，它又会产生这些烦恼啊产生这个业。所以说只要是众生在轮回当中的时候，十二缘起链是很难被斩断的，所以说我们就看到了这个轮回当中的这样一种苦果和轮回当中的这个苦因，那么它就引申起了一种这个连续不断的这样一种因缘，不断的循环下去。所以说有情呢他就说是这个自觉或者不自觉他就在这个十二缘起链当中呢，就说是这个连接不断的连接这些下面的这样一种果法的自性，所以说从这个角度讲的时候呢，就几乎来讲如果没有遇到这些对治之道的话，那么几乎来讲是没有解脱的希望的，所以说这个方面我们就通过佛的教言来让我们知道了这个通过观十二缘起关键的这样一种轮回的痛苦。

然后呢就说是涅槃呢，就是讲十二缘起也有这样一种无明灭故行灭，然后最后生灭老死灭，从这个方面讲的时候呢他怎么样息灭这样一种无明。比如说呢就观察这样一种无明的我执，这个我呢实际上是这个不存在的，这个方面实际上是一种空性的，然后呢就是说我不存在、我所也不会存在，所以如果没有我我所的话就不会去造业了，没有造业就不会有这样一种种种的痛苦的杂染，从这个方面就是安立的时候呢，它在这个环灭的次第当中也有，所以说从无明入手的话也有这样一种。从烦恼入手又是这样的。那么通过业来入手的话，有的时候就观业的空性，业本身就不管是恶业也好还是说这样一种这个有漏的善业也好，它这些也本身它也是可以被净化的，它也是可以净化的，虽然它生起的时候是通过无明、通过烦恼产生，但是这个业本身呢可以被净化，比如说也有金刚萨埵的修法呢，还有其他的这样一种空性的修法，像这样的话就可以就说是净化业，就是这个业还没有成熟果位之前呢也可以净化，这个方面也是在这个中间这个业的缘起链当中呢，怎么样通过空性和这个菩提心呀，这个方面来净化业的方式呢也讲的很多。

还有一些呢是从它的苦上面去修持的，比如说这样一种苦果已经生起来之后呢你怎么样去观待它呢？这个方面又把痛苦转为道用的方法，就是你可以把这个痛苦转为修道之用。那么一般的人呢他在遇到痛苦的时候呢无一幸免的，或就是说没有一个可以避免的话就是说在痛苦当中、在感受痛苦的时候呢他是会生起业惑的，一般的凡夫人在痛苦当中肯定是生起业惑。但是呢修道者他就可贵在于呢，在生起痛苦的时候他可以通过这样一种善巧的这个方法、通过这个佛法呢，把这个痛苦转为修道之用，也就是说不再让痛苦成为业惑的因，而让这个痛苦成为随顺解脱道的因，这个在佛法当中也是非常非常着重讲解的。比如说安忍的修法，它就是把痛苦转为道用、把违缘转为道用的；还有就是说这个安忍不单单是安忍这个痛苦，它也安忍快乐，因为一般的人他在快乐的时候他会飘飘然，在快乐的时候会产生很多傲慢那，或者说产生很多这样一种其他的这些贪欲啊等等的这个烦恼，所以说就修行者、佛陀告诉修行者就说呢，在快乐的时候呢也要有一个清醒的认知来对待这样一种快乐，所以说这个方面讲的时候，他也能够把这个快乐转为修道之用，不会让快乐成为修道的违缘、成为业惑的因。然后遇到这些打骂的时候、遇到这些违缘的时候呢，一般的人的反应就基本上是一种忧伤啊，或就是一种这样一种的嗔怒的形态，所以通过这方面的情绪他就会引发很多的这个业惑烦恼、新的业惑烦恼。但是就说是佛告诉他的弟子的话，遇到这个打骂的时候、遇到这个逆缘的时候呢，应该知道这个是偿还业债，应该知道这个是空性的，应该知道这个是帮助你修安忍啊，等等等等，有很多很多让我们转变这个观念的这个修法、这个作意的方式非常非常多。所以说这样的话就可以把这样一种当前的一切痛苦的这个景相呢转为道用，这些方面就说不是说一种说说而已，它绝对是可以操纵的，可以就说是修持的。所以说呢这个我们说轮回当中的特点，它就是苦、它就是业、它就是无明、就是烦恼了。所以说呢佛告诉这个弟子呢，对待烦恼他有一种观察的方法，对待业有一种观察的方法，对待苦呢也有一种观察的方法，所以说他是全方位的能够帮助他这个追随者能够就说是修持远离轮回痛苦之道，这个方面的话就是我们要观察轮回的痛苦，然后前面呢我们也讲到了，就说是能够断除轮回的这样一种他的方式，这个方面在佛经当中也有讲了很多，还有呢涅槃、获得涅槃之后呢，自己的身体这些痛苦呢就会远离会息灭，新的痛苦呢会远离会息灭，尤其是大涅槃果、大涅槃果就说佛果这样大涅槃成立之后呢，这些分段的这些轮回呀、这些流转就会完全的消灭，然后变异的这些刹那生灭的这些、这些轮回呀、这些生死呀也会消灭，所以说这些种种的苦，种种的这样粗的苦、细的苦完全都会就是说远离。所以说暂时的涅槃快乐也好，究竟的大涅槃的快乐也好，实际上这些方面都是他的功德。

了知了这样一种轮回的过患和了知了这样一种涅槃的功德之后呢，这个时候就会产生一种想要获得佛果的心，想要完全息灭这些客尘的的心。所以说我们说在二乘当中，在下乘讲的时候呢，就把轮回和涅槃看成两个对立的、就说有实体的东西呢，像这样的话一定要舍弃，像抛一个舍弃一个垃圾一样把这个轮回舍弃，然后呢就说到达一个非常快乐的地方，这个叫涅槃。再就是说下乘当中这样思维也是可以的，而且有的时候呢就是说必须你要这样思维的。但是呢在这个大乘当中，对待就说是舍弃轮回和获得涅槃的方式呢就是说实际上息灭客尘，这个叫做舍弃轮回。而这个客尘和涅槃的之间关系的话，那么就是说大乘当中讲，这个是有法法性的关系啊，或者就是说有的时候就讲到从这个方面就世俗和胜义当中的关系啊，或者就是说是通过比喻当中讲绳子和蛇的这样一种比喻啊，冰和水的比喻啊。所以从这方面讲的时候，实际上就是告诉我们说，这样一种轮回当中的这个轮回所谓的这个轮回呢，它没有一个真实的可舍弃。如果说轮回存在它的自性的话，就有一个可舍弃的东西。比如说在这条绳子上面的确有条蛇的话，那么这条蛇就成了一个可舍弃的东西，它就说明它的本体是存在的，但是呢这种认为这个蛇存在这个观念不符合于大乘的思想，这个方面是小乘，他就这样认为

他认为这个烦恼就是实有的，或者说这条蛇就是实有的，如果你要把这个你如果要把这个蛇的恐怖去掉，那对小乘者来讲最好的方法就是把这个绳子抓出来、扔掉，就把这个蛇扔掉了，他就觉得这个蛇没有了。但是大乘当中他没有他没有认为这个这个蛇是从来就存在过的，大乘当中说这条蛇从来就没有过，既然这个他的见地当中已经认知到了这个蛇是从来没有过的，那么哪里有一个可舍弃的这个烦恼的自性呢？那么这个蛇这种可舍弃的这种自性，实际严格来讲也是没有的。那么严格来讲它是什么？严格来讲这条绳子，这条蛇就是绳子。所以严格来讲这些客尘、这些烦恼它是不存在的，它是本来就是这样一种这个涅槃的自性、就是佛性，只不过呢你有无明、看错了。因此说呢，这个时候严格来说真正该被舍弃的是什么呢，真正该被舍弃就是一种错误的观念，从头到尾都是这个错误的观念。所以说我们说，把这个绳子看成蛇，然后呢就是说把这个蛇认为成这样一种绳子，然后呢就是说最后就是真实看到绳子。这个过程是什么过程呢？不是说这个蛇转变的过程，而是说你的这个观念转变的过程，错误的观念在转变，所以这个叫做解脱无因迷境， 这个很清楚了，就是这个迷乱消失。从头到尾只有一个东西，那就是迷乱。那么这个迷乱实际上这个迷乱的话就说是它并没有就是说是真实存在的。所以说在大乘当中它对待这个客尘的这个态度呢，它不是说你这个身体、你这个客尘，是一个真正应该被舍弃的，或者你这个烦恼是一个真正被舍弃，它没有一个真正被舍弃的一种基，就是说这样一种所谓客尘的基它是没有的，它是本来就是一个错觉而已。所以这个时候只要你觉悟了，只要你觉悟之后呢，这个错误的观念一旦被舍弃，这个时候就是说，哦，你的这个客尘被舍弃掉了。所以当你看到一切万法的这个如来藏本性的时候，就说明你的这个迷惑的状态已经远离了。所以说学佛法它主要就是说通过生起无分别智慧啊，生起这样一种这个对于实相的了悟的智慧来认知、看穿这样一种一切轮回的本相。所以说真正的看穿的时候，现在在我们面前非常实在的这些山河大地，或者我们认为呢就内心当中、盘踞在我们内心当中根深蒂固这个烦恼似乎是实有存在的，但是呢似乎实有存在并不代表它真正的实有存在。所以说从大乘的这些思想，尤其从如来藏的这些思想，大乘中观宗的这个思想来看的时候呢，这些所谓的这些烦恼啊，所谓的我们认为就非常坚固的山河大地啊，这些方面全都是一种假相而已，只不过这种假相呢在我们的这个在我们的这个思想当中它存在的时间比较长，所以说我们把它当真了，我们把它认为是一种真实的。做梦的时候呢，有的时候我们会认为就是梦里的这些这些猛虎啊、梦里面这些大象是真实的，但是你再怎么认为它是真实的，它还是一种虚假的，它仍然是不存在的。所以说我们从这个方面就是说可以深层次的了知，对于轮回和涅槃它这些取舍之道是怎么样去安立的。

所以说这些方面我们说，不管是说从浅层次的角度来认为有一个实有的可取可舍的轮回和实有的可取的涅槃也好，还是从比较深层次角度来讲，那么就轮回和这个涅槃是平等的；还是说呢究竟来讲呢，客尘它就是一种这个佛性的这个自性，这些了知这些就说观点都来自于有佛性，如果没有这个究竟的佛性的话，你也没有办法说在下乘当中就有一个实有的轮回和涅槃的取舍。在这个中观当中呢，轮回和涅槃它是平等空性的；在如来藏当中呢，这些一切的客尘它就是佛性的。像这样一种这个见解呢都没办法生起来，没办法生起来的话那么就没办法修道了。所以说如果能够生起这些想法就说明相续当中一定是有这样一种圆满佛性的，只不过在不同的状态的时候呢有情苏醒种性的它的方式不一样，那么这个时候呢就说是那么这个方面就讲到了一切众生呢他一定是有种性的。

那么在这个注释当中也提到了这个一阐提，前面也提到过一阐提就是说是断种性者，断种性者呢无著菩萨注释当中他就说，就是说为了遮止这个谤大乘的这样一种说法，就是说如果你诽谤大乘的话，会导致很长时间当中没办法值遇大乘、没办法对大乘生起信心，所以说在相当长一段时间当中没办法获得解脱，是从长时间来说明他无种性的，并不是说真正的有一个完全不具备如来藏种性的这个众生。所以说当他相续当中这些业惑清净到一定程度的时候呢，他就会就是说生起这个求解脱的心，或者就是说他会对大乘产生一种、产生一种这样一种这个清净的信心。这个方面我们就是说本来具足佛性，为什么又会对大乘产生这个就是说这样一种诽谤的心呢？或者就是说是，他最后又怎么可能说又产生了这样一种这个对大乘的信解信呢。这个时候我们可以把这个种性呢就分成两个层次来讲解：那么一个层次就是说这个种性就是讲那个原始的种性，就是讲这个自性住种性嘛，一切有情皆具如来藏，这个方面就是讲这个最根本的种性；那么还有一种种性呢是什么，就是苏醒种性叫种性，我们就把这个苏醒的这个种性叫种性了，比如说呢就是他对于轮回生起终于生起了厌离了、终于想要求解脱道了，这个时候我们说他种性怎么怎么样，这个叫小乘的种性啊，或者大乘种性。实际上这个就是在最根本的种性的基础上，他这样一种本具的这个种性呢他就是说是这个覆盖在这个本具种性上面的这个、这个客尘呢稍微的微薄了一些，稍微的微薄了一些，所以他生起了这样一种求解脱道的意乐。那么大乘的种性就是说呢覆盖在他这个根本种性上面的这个客尘呢比前面这个还要薄一点，所以他生起了对这个更殊胜、更实相的这个这样一种这个种性呢产生一种希求。所以说实际上是从这个方面，打比喻讲的话就是说云层当中的这个阳光嘛，那么如果说是这个乌云满天的时候，这个云层非常厚的时候呢，这个时候我们是没办法感觉一点阳光的这样一种这个本体的，所以这个时候的状态呢就是说这个太阳是不是具足呢？太阳这个时候是具足的，但是呢具足你能不能够现前它的作用呢，一点都现前不出来，因为它的云层太厚了，把它盖住了。这个方面就比喻呢，就是一般的凡夫众生就前面所讲的阐提种性啊，或者就是说没有生起这样一种想要解脱道的这些人的状态，就是这种状态。他虽然有种性，但是他云层很厚，他的覆盖他这个障碍很厚，没办法显示这种功用，没办法显示功用。那么就是说当然这个厚厚的云层不可能永远都是这样的，它有变化的时候，随着它的云层的变化，某一个地方这个云层比较薄的时候呢，一点点的阳光就会照出来，一点点的阳光照出来的时候这个时候就会产生一点点的暖热，就是说我们觉得这个是不是要晴了、要晴了怎么样。所以这个时候呢就代表他有一点点的这个，稍微有一个地方的云比较薄的时候呢，它就会有一点阳光就说是它能够作用，还不是说真正的阳光照进来，真正的阳光就是说透进来的时候，这个时候就云层真正要分离到，不管你分离多少，反正真实的这个阳光要透进来的时候，还没到那个程度，但是呢你能够感觉到它的热量了，你能够感觉到它的热量。这个时候就相当于有些声闻种性，他开始苏醒了，他想要生起修道的心，想要远离轮回的时候呢，这个时候呢就说他就是说开始要修道了。还有一些呢就是说是这个云更薄一点，我们能够更加明显的感觉到这个热量的时候，就有的时候就把这个安立成这个大乘的种性的苏醒的状态，他对于这样一种这个、他对于这个如来藏的本体的体会更深，比如说他对空性、大空性能够产生定解了，他对如来藏的光明这样一种这个了义的法能够产生定解了，他决定要成佛。这个时候呢他就是说云还没有真正的分离掉，但是呢他已经能够比较明显的感觉到温暖，这个时候呢就相当于那种大乘的种性苏醒的状态。那么后面就是说这个云层真正分离掉了，一丝的这样一种阳光透出来了，这个时候我们就可以安立到这些别别的，有的时候能够就能够照见心性，有的时候一刹那之间能够照见心性啊，或者就是说有的时候呢就把这些比喻成这些就是说是这个圣者的境界啊，这个方面也可以，因为他必定是见到自相，不是说透过云层的这种暖热的这种作用，而是真正的就是说太阳的本体照进来了。这个方面就是他就是说本具的佛性他开始显露了，圣者的这样一种智慧开始逐渐显露了。所以说随着云层的逐渐分离，分离得越来越多，这个时候呢就是说这个这一轮的太阳就完全显现出来，它的这些太阳的本体啊、太阳的这些强烈的光明啊、太阳的强烈的暖热啊，这个方面就可以完全感受得到。所以说从这个方面讲的时候有情本具这样一种种性呢，相当于这个就是说前面我们所讲的这个本来的状态，那么这个厚厚的云层呢就代表这个很深的障碍。那么就是说他的云层稍微薄一点的时候呢他就是说这种种性、这种种性还不是真正的见佛性，但是呢他有了一种想取舍的道，他有一种想要追求大乘的道，这个方面就是相当于是种性开始苏醒的状态了。所以说后面通过修持之后呢，他的分离的客尘越来越多的时候，终于现见了心性，这个就叫做这个从云层当中阳光透出来。有这样一种不同的这个对比。

所以说我们说种性到底有几种呢？我们可以说，真正的种性就一种。但是呢就可以分成两个阶段，一个是真正的自性住种性的阶段，一个是就是说开始他的种性开始苏醒的状态，这个方面就是说有这两种。当然后面的话就是说他的这个他的这样一种现前僧宝自性，前面讲现前僧宝自性的时候获得藏智界，那个方面就是相当于是真正的现见心性的这个本体的作用了。

所以说从这个方面讲的时候呢，如果说是有种具有种性的话，这一切的这个了知苦乐功过的取舍呢都存在的。那么如果没有的话就不会存在。何故？那么为什么说呢？就是说具有种性有呢。何故呢？就是说于无种性无。因为就是说是对于没有种性而言的话是不可能有这样一种、没有、不可能有这样一种取舍之道的，无种性就没有，有种性就有，没有种性就没有。就是前面所讲的比喻一样，那么种子在这个地里面，你播了种子呢就可以有后面的这个苗芽，那么如果没有种子呢就不会有苗芽。所以说如果你相续当中有这个佛性如来藏的话，就会有这样一种这个啊就是说这些种种的作用作业，如果相续当中没有如来藏、没有佛性的话，连这个就永远没了。所以说我们说，为什么安立阐提种性？为什么安立、暂时安立一个断种性呢？从这个方面也可以说明，就是说他暂时来讲的话就说我们说他没有办法对于轮回产生厌离心，没有办法对涅槃产生一种希求心，我们说这个叫断种性。当然我们就是说前面讲这个断种性是暂时断种性，暂时断种性，就是他的这个种性没有苏醒的时候，就是说如果他没有苏醒种性他就不可能生起这样一种这个可以说是关键苦乐啊，或者就是说是厌离心。如果说是绝对永远没有种性的话，那就永远不可能苏醒的，永远不可能厌离了。所以说这个就说众生他厌离轮回的这样一种思想呢，或者说想要求解脱道的思想呢就绝对不会有，所有的众生没有种性、所有众生都不可能有这样一种求道的意乐。但是呢就是说众生实际上给他宣讲的时候呢，总有一天他会生起这样一种对轮回的厌离、对涅槃的希求心的缘故，说明他绝对是具有种性的。啊从这个方面观察的时候，尤其前面我们说通过观察有情的心性啊等等都可以知道他的这个本性当中具足明空无二的本体，像这样客尘可以分离，种种的理证呢都可说明了实际上有情、一切有情总有一天他一定会苏醒种性的。

这些方面讲到了这个能得作业就是他的种性的作用，这个方面就是啊这个颂词当中也讲了很多这个、课判当中讲了很多实际上和我们修道非常有关联的这些东西，需要好好去体会这些颂词的含义。

那么下面讲第三个问题呢是：

**庚三：诸功德相应义分二：一、合说功德；二、别说各自功德。**

那么这个功德相应的“相应”两个字呢就是讲：具有的意思、具足的意思。那么就是说是功德相应就是说具足功德，那么具足什么功德呢？下面讲：具足因功德和具足果功德。那么就是说在哪个地方具足呢？种性当中具足，在佛性当中具足因功德和具足果功德，啊具足两类功德。所以说这个首先来讲呢是第一个合说因果功德，就在这个如来藏当中怎么样具足因和果的两类功德呢？

**辛一、合说因果共同功德：**

**犹如大海器宝水，无量功德无尽处，**

**具有无别功德性，是故犹如酥油灯。**

前面两句呢是通过大海的比喻和大海当中的这个大海和大海当中的珠宝和水的比喻来说明因功德。那么后面两句呢是通过酥油灯和酥油灯的这样一种光明、温暖和它的这个颜色呢，来这个表示果功德，像这样一种这个对比。

首先呢，犹如大海器宝水，无量功德无尽处。那么这两句是讲到了是具足因功德。那么首先讲比喻，那比喻当中呢就是这个大海呢，它是这个非常广阔的、又深又广的这个自性，那么因为这样一种大海非常深广的缘故呢，那么在大海当中具足很多的这样一种宝物，具足很多的这样它是无量这个珍宝的来源；第二个方面呢，就是因为大海很大的缘故呢，它是无量水的来源。它就是这样两类。

所以说呢就是从这两个来观察的时候呢，就是讲到了这个在如来藏当中呢信解这样一种法界啊，信解法界就像大海一样，这个容器就像大海的容器一样，然后从这信解整个、整个法界的这样一种这个大容器当中呢，它具足这样一种这个啊就是说是三昧禅定的这个僧宝和具足这个大悲的这个水。也就是说这样一种这个器呢、就是大海这个器呢，对比就是前面不是有四种因嘛，就是讲四种能净因，四种能净因当中的第一个信解大乘呢，信解大乘这个能净因呢就比喻成大海，信解大乘呢就是说是非常非常的广阔，就像大海非常广阔一样，所以说呢就是信解大乘的这个心，心量也是非常广阔的，它的这样一种作用呢也是非常深广的，这个方面就是讲把信解大乘来比喻成这个大海器。然后四种因当中第二和第三呢就是讲，无我的智慧和这个安乐的禅定，那么把这个比喻成这样一种大海当中具足了这些珍宝。然后呢就是说是这个四种能净因当中第四个就是讲到这个大悲，这个大悲心呢就比喻成就是说这样一种这个大海的水，它们有这样一种自性。那么大海是非常广阔，大家都非常清楚啊，尤其是这些这个太平洋啊、大西洋等等，像这样一种大海它是非常非常广阔的，所以说像这样的话就是知道大海的广阔性。那么大海当中的珍宝的话，就尤其是在这个以前在佛传当中讲呢，在大海的这些深处啊、在宝洲当中呢，它有很多很多这样一种如意宝啊、还有很多黄金啊、很多很多资信。像这样的话也许是现在呢跟随这种众生的福报逐渐减弱的话，就说是在这个海岛当中呢几乎找不到这些这个宝物了。有时候说，哦大海是人们说、现在人们说，大海是就是很多这样一种财富的来源呢，主要是说可以给你们打很多的鱼，或者就说这个是海底也许有很多石油，也许有什么其他的这些资源可以被利用的。像这样的话就是从这个方面说好像是这个大海怎么怎么样，啊具有珍宝的这样很多珍宝、无尽珍宝的来源。但实际上在以前的时候呢，很多商主他就出海去取宝的时候呢，都是在这些海岛当中去这个直接去捡取这些很多宝物，就说从这个方面讲的时候呢就说它是无量的这个珍宝的来源，还有无量的水的来源，这个比较容易理解了。所以说在这个里面对比的时候呢，就把这个信解大乘呢比喻成大海器，因为信解大乘呢只要你能够对于大乘、对于法界啊，大乘因为是深广的自性嘛，所以说如果你能够对这个进行这个信解的话，从这个信解当中可以源源不断的产生功德。前面不是讲过嘛，信为道元功德母，所以所有的功德它都是从这样一种这个信解当中出来的，所有的修道的功德都是从这个信解当中出来的。所以说呢就是好像所有的这个大海当中的珠宝和大海的水都是从大海当中啊以它为这个基础来显现的一样，所以说呢就是说这个无量的这些种种的功德法都是从信解当中出现的。那么所以说这个就把这个信解大乘呢、信解法界呢作为一种大海的这个水器。

然后呢就是说是珠宝呢就是说珠宝对应的是这个智慧和禅定，就是无我的智慧，就是说你要生起个无我的智慧，它也是尤其是大乘的二无我智慧嘛，它也是通过信解大乘的这个因而来的。所以说呢这个无我的功德它是无量无边的。还有呢就是讲到这样一种这个禅定的功德也是无量无边的，那么你要生起大乘的禅定，也是来自于对大乘的信解。所以说此处呢就把这样一种智慧，把这个智慧和把这样一种禅定呢比喻成这个珍宝，那么为什么把它比喻成珍宝呢？注释当中也交代得很清楚，就是实际上就是说这个珍宝呢，它具足这样一种这个不可思议的这样一种特点。然后呢就是说是这个可以满足这个，可以说具有大功用的这个特点，还有呢就是说具有大势力的这样的特点。这些方面的话都是属于这个珍宝的这个特色。那么同样道理呢，就是说这样一种这个智慧和这样禅定呢它也是无分别的，啊它也是这个无分别的这个本体，它也是众生的分别念没有办法真的去缘的这样无分别的本体。它又具有很大的势力，具有很大的功用这样的自性，所以说从这些方面安立的时候呢，它和珍宝的自性呢有时相似相同。因此说呢从这些方面安立的时候呢，就是它也是属于这个功德之处，无量的功德处。还有呢就是说是这个水呢，水呢它就说是大海，它是把这个大海的水比喻成大悲，那么为什么把它比喻成大悲？前面也讲过了，因为大悲呢它是很柔软的，大悲心呢就是说水可以滋润万物了，所以说呢这个大悲也可以滋润万物，从这个方面观察的时候呢，就是说大悲心它可以就说是让众生得到安乐，就是说如果一个人他生起大悲的时候，他周围的人都能够感受他大悲的这个力量，所以说很多大德他在这个修持大悲心很相应的时候呢，就是说是旁边的人只要一走近他，他的心自然就会获得安乐了。还有就是大德在深山修大悲的时候呢，这些啊这些就是说互相之间的天敌、这些野兽啊他都能够和睦相处，也是他大悲的力量。所以说大悲它是一种啊就是说拔苦的一种心态，尤其实际上就是大悲心呢它有的时候要代表慈悲，有时候代表菩提心，所以说这样一种心态它是完全利益众生的一种心态。所以说这些大德的大悲心、慈悲心、菩提心修圆满的时候呢，就是说众生自然而然就能够得到利益，这个是对众生而言能够带来很大的受益。那么对修行者本身而言的话，他们如果有了大悲心，他的自私自利的心完全会转化掉，他以前他非常啊就是说刚强的心态呢，因为有了大悲的缘故呢完全软化，完全就滋润。所以说有大悲心的人，他的心是非常非常调柔的，他自己也调柔，然后呢也能够对其他人呢产生很大的作用。如果说很多人都有大悲心的话，这整个区域、这整个国家他都能够带来很多祥和啊，带来很多这样一种安宁啊，带来很多吉祥的事情。所以说我们就知道了，就像水，它就说能够滋润、能够软化其他东西一样，实际上就说这些菩萨的一个大悲心呢，他也能够产生无量无边的功德，所以说这个也是无量功德无尽之处啊，就是无量功德来源、无尽功德的这个处，这个处呢就是来源的意思，它的根本嘛或者来源的意思。所以说很多无量的功德它的来源无尽功德的显现之处，这个方面都是来自于这样一种这个信解，和这样一种这个智慧、三昧和这样一种大悲。所以说像这样讲的时候呢，如来藏它就是这些功德的来源。那么这是讲了因功德。

那么就是说是这个果功德呢是“具有无别功德性，是故犹如酥油灯。”那么就是说果功德呢，一方面讲到就是前面的所讲的四种这个啊四种波罗蜜，那在此处呢就和四种波罗蜜的侧面稍微不一样的，就讲到了这个神通、讲到了无漏智慧和讲到了这个漏尽的这个就是一切诸漏永尽的这样一种状态，所以说这个方面就是讲它的这个果功德。那么为什们么叫无别功德性呢？无别功德性就是说从看起来的时候、讲的时候呢好像是五神通，和这样这个就无漏智慧呀和漏尽是三类功德，但实际上呢它在如来藏当中都是无二无别的方式具足的，它是从侧面来表述它的功德，但实际上它的本体呢是完全是一味的，所以说从这个方面讲叫无别功德性。那么就是打比喻讲的话，就是犹如酥油灯的无别这样功德性。那么酥油灯上面什么无别呢？酥油灯它的这样一种光明和酥油灯的这个暖热和酥油灯的这个色呢，实际上它就是讲到了这个啊无二无别的，啊就是无二无别。所以说这个对应的时候呢，就把这个五种神通呢和这个光明对应；然后呢把这样一种这个啊就是把这样一种这个无漏智慧呢和这个暖对应，就是能烧的这个暖热对应；就把这样一种漏尽呢和这个色、清净的色对应。那么此处呢明和色之间的差别是什么？明和色之间的差别呢就是明呢它就能够照亮的意思，啊能够无碍通彻照亮的意思就叫做明，啊就光明嘛，就是这样的。色呢就是它比如说这个火呢，火呢它就是说能够照亮了这个角度呢就叫做明。然后呢它的这个色呢，就是它红红的这个显相，红红的这个显相呢它是从它的红色的这个角度来讲它的色的。所以说有的时候呢，我们就容易把明和色混在一起，它的明呢它的侧面它就主要是能够遣除黑暗，这个方面就叫做它的明的自性。那么就是说色的自性呢，就是它红的这个侧面，它这个就是说它是灯的这个红色的这个红红的火焰嘛平时我们说从这个角度来讲呢就叫做色的自性。所以说呢我们就是说这样一种这个无漏的智慧，啊无漏的智慧和这样神通啊和漏尽呀等等，和它上面所具足的这些酥油灯当中所具的这样一种本体呢有相似的地方，所以说此处呢就是把这个问题呢作为一种这个对比之处。当然它只是个相似，下面还要讲“故与无垢界相似”，那只是一个相似而已，那不能够完全的和这样如来藏的本体对应。一方面来讲的话就是说像大海啊、像大海的珍宝啊、大海的这样一种种种的这些大海当中的水呀，这些方面都是属于有为法，都属于客尘法，严格来讲呢属于客尘法。而就是说其他的这样一种这个它的这样一种这个啊比如说信解大乘等等，它都是一种出世间道的，它和这个完全是不相同，但是从某个方面有相似的地方的缘故呢，它可以这样对应，那么具体的这些不一样的地方呢，我们下面来可以进一步的分析，啊都可以去分析它的相似的地方、不一样的地方都可以讲，那么这个科判当中主要就是合说的这样一种这个因功德、合说的这个果功德，从这个方面了知的。今天就讲到这个地方。

**第12课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。那么《宝性论》通过七个金刚处来给我们介绍本具如来藏。本来如来藏在我们相续当中这样存在的道理非常难以通达，就说是一方面是众生一方面也具有佛的这样一种圆满功德，而且这样的如来藏也是属于一种凡夫人不可思议的这种境界。所以说要让真正我们了知这个如来藏在我们相续当中如是存在的道理，必须要用很多方面来进行宣讲。所以说在这个里面七个金刚处实际上全都是在讲如来藏的自性。那么在讲如来藏自性时候呢，前面通过佛法僧讲的时候呢它可以安立成所得，然后后面四个是安立成能得的因缘。能得的因是如来藏，然后能得的缘是他相续所摄的菩提功德和事业。那么不管从哪个方面，但是宣讲的时候，但是它的这样自性它的本体就是一种如来藏的本体如来藏的这个自性，所以说在宣讲如来藏在有情相续当中如是存在的道理。

那么前面通过三个推理进行了安立，那么通过三个推理了知一切有情的的确确都是具有如来藏，然后呢后面通过十种意义、再通过九种比喻方方面面来抉择如来藏的道理。后面在讲菩提功德事业的时候，在讲他相续助缘的时候也讲到了，如果说成就了佛果的话成就了菩提，那么菩提的性相、菩提的自性如何安立？然后就说这样功德如何安立？它的事业如何安立？就说怎么样来帮助众生现前如来藏这个本体事业。这个方面在《宝性论》当中讲的非常地清楚、非常多，所以说实际上它从头到尾一个主线就是在宣讲如来藏。不管怎么样呢，最初的时候如果我们没有了知如来藏存在道理的话，就可以把整个七个金刚处作为一种见来了知，就不管是所得也好还是能得也好，都是一种见，都是帮助我们树立正见的一个方法。然后有了正见之后呢这个里面的很多内容就可以作为修行的内容，比如能净因啊、还有里面空性啊、或者说对于具有菩提的佛如何生起信心来进行祈祷，在里面也是讲了如来藏的自性，它也是信心的对境，如果有信心就可以悟入，没有信心无法悟入的，这方面实际上也是说出了现前如来藏的窍诀关要所在，这个方面也可以。然后呢就说是修了之后它也有它的果，那么把这个后面的这些如来藏也好或者菩提功德事业作为我们现在通过见修所获得的果也可以。因此说看怎么样去理解，那么对于初学来讲的话可以把整个七金刚处全都作为一种了知生起见的一种对境，也就是佛法僧三宝如何了知，然后如来藏的本性如何了知，菩提功德事业如何了知等等，这样方面的话就说相续当中最后就知道了我们内心当中一定是具有如来藏的。那么具有如来藏那么就要趣入修行，修行当中在，如果我们学习完之后内心当中有了一定的正见，也可以在这个当中讲的很多修行的方法，比如说能净因、能净的四种因啊，或就说这个里面的作业，不管是对轮回应该生起厌离心也好，还是对涅槃应该生起希求心也好，或者修的时候应该生起信解啊、生起禅定智慧、生起大悲这方面实际上都是讲的比较清楚的。

那么现在我们宣讲的是十种意义，十种意义当中主要是通过宣讲它的如来藏的本体、因果、作业、还有具有、还有这些分类、还有这些行义、还有这样一种不同的这样一种分类义和它的分段义进行方方面面的阐释。

那么在宣讲的时候，如今我们宣讲的还是讲相应。那么相应的意义当中就说具有了意义，具有意义主要是讲在如来藏这个本体当中具有这样因的功德和具有果的功德。那么实际上这个因功德和果功德呢那么这个方面我们应该知道，尤其是在讲因功德的时候，我们说在如来藏当中如何具足因功德呢？那么因功德从一个角度来讲它是属于能净因，前面所讲到了信解啊、然后智慧、这些三摩地和这样一种大悲，这个方面可以说是一种因的功德。那么实际上在这个科判当中所讲的意义就是说，这样一种因功德在如来藏上面本来具足，那如果说是在如来藏上面本来具足这样一种因功德的话，那么在和如来藏无二无别的这样一种因功德应该是一个无为法的自性，它应该是无为法，因为它是如来藏上面本具的功德的缘故。所以说这个因功德从它还没有现前的角度来讲可以安立成因，那么从它已经现前的角度来讲也可以叫做果。所以说实际上如果要讲大无为法的如来藏的这个自性的时候，此处所讲的因有两个意义，一种意义就是在讲在如来藏当中本具的这个功德，从它没有现前佛果的角度假立为因；还有一个问题就是讲我们在宣讲习种的时候修行种性的时候呢你要生起信心啊，你要生起这样人无我空性法无我空性智慧啊，或者你要生修舍（5分36秒）的这样三昧啊，或者你要修持大悲心，这些方面实际上都是属于有为法的自性，这些属于有为法。那么就是说和这样一种本具的这些如来藏上面的功德，二者之间一个是属于无为法的本体、一个属于有为法的本体，那么就说实际上都可以作因。前面我们讲到了如来藏本体上面就假立为因了，那么后面就是讲修行种性，现在我们分别心去生起信解啊、或者去修持这样智慧等等这个方面是属于一种能净的因，它虽然本体是一个有为法，但是通过这样有为法它可以对治相续当中的种种有为法本性的客尘这些垢染，或者通过这样一种信解等等最初的有为法也可以和如来藏本具的功德的因相应，相应之后就逐渐就现前无为法的自性。所以说前面作为引子的这样作为这样牵引的因的这样一种信解啊或者这样一种智慧啊等等，它本体在现前了殊胜智慧之后这个有为法的本体它会逐渐隐没，所以说后面真诚的是从内心当中显现出来的这些无漏的智慧啊无漏的功德，它们现前的越多你相续当中的这个客尘分离的就越快，从这个方面也可以讲。或就说从菩萨位的时候，既有他入定的时候这些殊胜的无分别智慧，出定的时候这个方面的种种的修行，修行尽所有智的方法，这方面也可以对应。所以说从这些方面讲的时候这个因它可以从本具的这个因，因为是具有嘛，既然是具有的话那么就是如来藏上面本来具有的。但是如来藏上面本来具有的无为法又怎么样变成我们相续当中的这个有为法？这个可以通过佛陀宣讲的方式让我们了知的这样一种本具的功德，然后佛陀给我们宣讲的这些就说能够现前如来藏本性的这些生信心的方式啊或者智慧啊大悲啊等等，这个方面是通过相似的方式来进行和本具的如来藏功德对应，如是的话就可以引发内心当中或者现前成熟内心当中的本具的自性。所以说这个方面就是此处因功德的意义。因功德的意义方面前面我们讲两个方面可以理解的。

那么前面已经合说了因果功德，那么今天讲的是第二个问题：

**辛二**、**别说各自功德分二，第一是因功德相应义；二是果功德相应义。**

首先讲是第一个是

**壬一、因功德相应义：**

**法身以及如来智，大悲之因蕴涵故，**

**如以具有器宝水，是故宣说如大海。**

那么前面是通过大海和大海的这样珠宝和水来进行作为比喻，宣说因功德。那么就说这个因功德，就是第一句和第二句宣讲的因功德，【法身以及如来智，大悲之因蕴涵故】，那么这个之因呢要配上法身、如来智和大悲这三个词，也就是说法身之因、如来智之因和大悲之因，就是这样的。那么谁上面具足这些法身之因、如来智之因和大悲之因？就是这个如来藏本身，或者法身上面本具这样一种诸法之因。法身之因、还有如来智之因和大悲之因，实际上在如来藏当中在法身自性当中本来就是具足，不单单是具足而且它们的本性应该是一体的，应该是一味的，从这个方面进行安立。因为就是说如来藏本体它是属于一种无变的无为法，它是一个无变无为法所以说在这个当中它不可能有多种的因并存，实际上它们就是一个法，但是在宣讲的时候可以从不同的侧面，也就是说分别心可以把一体的法分成：哦，这个是法身之因、这个是如来智慧之因、这个是大悲之因，通过这个方面来进行安立的。

那么这个法身之因是什么呢？这个法身之因就是讲到了信解法界。这个信解法界这个信解它有很深的意思，它意义很深，可以从粗至深的或者从浅至深的方式来了知这个信解。所以有的时候一提信解的时候呢就好像，哦，觉得对于某个东西的存在呢你是没有怀疑，像这样话就是一种粗的一种信解。但实际上很深的信解也是可以说是证悟之后他也有一种信解，而且这个信解的这样本体，有的时候我们说：这个如来藏是具足的嘛，有如来藏，这个方面也是一种信解；然后呢内心当中通过思维之后产生了这个定解这个方面也叫做信解；有些时候通过修行内心当中产生了这样觉受也叫信解；证悟之后这个方面也可以叫做殊胜的信解。所以说这样一种信解的意义实际上很深的，但是呢此处我们就把信解作为法身之因，因为最初的时候如果我们要现前相续当中本具的如来藏的话，现前相续当中本具的法身自性必须要信解法界。那么信解法界就说是，第一个它的自性就是大空性，大空性的本体必须要生起这样信心，它也是一种法身的这样一种因；第二个方面就是讲本具的如来藏，本具的如来藏要生起信心，而且这样一种空性的自性就是如来藏，如来藏的自性就是空性。因为如来藏的本体是空性的缘故呢所以如来藏的本体是离戏的，因为就是说它有功德的缘故呢，所以说这个空性的本体它是显现的，从这个角度来讲的时候呢，究竟的如来藏的本体它是一种明空无二的这样自性，既具有大空性的这样一种本体，也具有这样大光明的本体，所以说我们对于这样一种殊胜的法界如果能够产生一种信解的话，它就是能够获得法身的这样一种最殊胜的因。主要此处就是讲到了这个法身之因它就是一种甚深的信解，尤其是我们信解的时候这个地方讲它是信解心性，信解这样法界的实相，这个法界的实相是非常难以通达的，所以说需要俱生的智慧需要后天精进的智慧，还需要通过祈祷上师三宝的方式来让我们逐渐地深刻的悟入。所以如果我们得到了上师的加持之后那种理解它就应该说是能够深入到比较深的层次当中，如果就是说只是从表面上理解一点生起点信心，哦，觉得这个信心是不是这样的呢？有的时候这种信心就是比较肤浅、不是很深刻的，有的时候这种信心也容易退失。所以说我们在学习的时候，一方面要缘于这个法义法本当中所提示的意义好好去思考，去尽量地去断除怀疑，还有必须要祈祷通过祈祷的力量自己对于这些意义的领悟他会更加的深刻、更加的深广。那么这种很深刻很深广的这样一种悟入，它可以直接作为我们证悟的因。否则的话粗处的这样一种信解的话它还是算是个因，但是不算是非常殊胜的因，不是很近的这样近取因，它是可以作为一个远因间接因。但是如果我们真正要直接成为法身的因，对于大空性和对于大光明这样一种了知也必须要非常地圆满必须要非常深刻。这方面讲到了法身之因蕴涵的意思。

然后就是如来智之因蕴涵故。那么就说在如来藏当中也是蕴涵了如来智慧之因。那么这个如来的智慧佛陀的智慧可以说是究竟的这些法身功德当中本具的这个智慧也好，或就圆满的如所有智和尽所有智也好，像这样都可以如是的了解。那么就说如来的智慧之因它主要就是讲到了智慧和三昧，智慧和三昧就说是禅定和智慧这两种。禅定和智慧就说此处的智慧它也不是一般的这些世俗的智慧——了知这个是色法、那个是其他的这样一种声音啊，这方面智慧也是很浅的。那么实际上这个方面要趣入佛的智慧的话，必须要了知人无我空性的智慧和法无我空性的智慧，就说一切的人我实际上不存在、一切的法我不存在，因为在佛的智慧当中本来就是已经圆满现前了大空离戏的境界。而真正引导我们趣向于这种大空离戏的境界的话，从一个角度来讲我们说：这个智慧应该是趣入于法界的这种实相的智慧。换一个角度来讲的话，平时讲的比较多的就说：这个是契合于圣者入根本慧定的智慧，因为圣者入根本慧定的智慧它是一种离戏的智慧，或就说它是一种相应于实相的智慧。所以究竟来讲的话，我们说这个智慧应该趣入于佛智；那么暂时来讲的话，我们说趣入于菩萨的这样根本慧定智慧。总之二者它都是离戏的本体离戏的智慧。因此说我们在抉择空性的时候因为前面上述的原因的缘故，因此说我们为什么说在抉择中观的空性、在抉择中观的无我的时候必须要彻底的来抉择它的离四边。人无我空性它就说如果我们认为离开了人我之后，那么还有一个人无我的本体可以获得的话，那这个人无我本身它也是一种分别念可缘取的东西，它保留了一个这样一种人无我的这样相可以被分别念缘取、可以被分别念执著。所以说大乘的意思说，如果说在破完了人我之后，进而认为有一个人无我可以被执著的话这个也是戏论，必须要破掉。然后就说法无我空性也是这样的，对于一切万法，对于万法实际上前面所讲到的人无我的这样空性呢，如果对它执著它可以包括在法我当中，它也是一种法执，已经是包括在法我当中，所以这个方面也是需要被清净的。那么就是说怎么样体现彻底远离戏论呢？中观当中体现的最清楚就是远离有无是非，有无是非包括了一切戏论，所以为什么说它中观宗说一切的显现你要了知为空性，空性本身也要了知为空性。所以说实际上这个里面就说让我们的分别心没有任何可缘可取的这样的自性。只要存在一个相分别心肯定会缘取，所以只有把它的所有的分别心可以缘取的相一一击破，就是毫无保留的全部击破之后，这个时候所缘的对境是完全空性的缘故，能缘的分别心自然就息灭下来了。从这个方面来讲，所以说此处所讲的智慧一定是远离一切戏论，所有的显现不管是下劣的显现也好、还是说所谓的殊胜的显现也好，这些显现一概抉择为空性。

还有就说这个所谓的实相不管是对于如来藏这个实相的缘取也好，还是对所谓空性的实相去缘取也好，还是对佛的本体、佛的功德、佛的色身这些缘取也好，一概的抉择为离戏。所以《金刚经》当中也说，如果你说认为有佛可见呢这个也是一种执著，也是需要打破的，无佛可见，无有佛的相啊等等。这个方面实际上都是在告诉我们在中观的体系当中般若体系当中，在所谓的这样一种智慧的体系当中，任何法都不能够缘取，任何法都不能够缘取的。这方面就讲到了如来的智慧之因，为什么它是它的因的缘故就是这样的。还有就是讲到它的另外一个因就是讲三昧。三昧就是说一方面共同的这些四禅八定包括在内它是一种基础，但是在要获得佛智的这样三昧，单单是这样一种四禅八定是远远不够的，因为它的佛的智慧它利益众生的这样一种能力是不可思议的，他趣入法界的这样种种的相不可思议。所以说相应于的这个禅定，相应了这个三昧是完全不相同，所以此处也有相应于殊胜佛智的相应于大乘的虚空藏三昧、楞严三昧、狮奋迅三昧等等这样很多很多殊胜的三昧也必须要去现前。一方面讲的时候呢就可以把这个理解成这样一种止观，三昧就是止，然后智慧就是观，就是止观，有的时候讲大乘道是止观双运的这样自性。那么有些时候就把这样一种理解成成佛的这样一种直接的这个近因，这样二者三昧和佛智之间无二无别的这样自性。那么菩萨的智慧绝对离不开这样禅定，菩萨的禅定绝对离不开这样一种殊胜的胜观智慧，二者之间无二无别的方式来进行安立的。所以这个方面叫做如来智慧之因。

然后第三个就是叫大悲之因。那么佛相续当中的圆满具足这样一种同体大悲或者殊胜的无缘的大悲，没有任何缘取的这样大悲。佛陀生大悲的时候呢不会说：这个是一个可怜的众生，我要去拔除他的痛苦，这样一种有一个缘取有一个生大悲对境的相的执著，在佛的相续当中不会有。为什么不会有呢？因为佛陀已经圆满具足了前面所讲到法身和如来智慧缘故。那么如果说你还认为有一个可缘可取可执著的对境呢，这方面就是说明你的智慧方面还是没有真正的现前圆满的智慧，还是通过分别心去执著的。所以说佛陀他的救度众生的方便呢，他一方面是对于这个众生他是如是如是的众生他这个分别念的执著是没有的，但是没有执著能不能够了知呢？了知的智慧是可以有，但是绝对不可能一个一个去分别说：这个是某个众生那个是某个众生。通过众生分别念的方式、勤作的方式去救度，这个方面是没有。所以佛陀的大悲他是和前面这样一种智慧等等就是完全一味的，那么这就叫做佛陀的殊胜大悲。

那么就说大悲之因是什么？大悲之因就是前面所讲到大悲心，那么这个大悲心虽然都叫大悲，但是呢一个是果位的大悲，一个是因位的大悲，二者之间是不相同的。所以说在果位的时候大悲呢它是和胜观的智慧、它是和究竟的智慧双运一味的，方便的话不是别别分开的，也不是一个心所的对境。那么就说因位的大悲心它可以说是一种心所的对境，它是一种心所的本体法，比如说我们就说要缘一个众生，然后知道他很痛苦，然后生起一个拔苦的心，然后把这个心推广到一切众生，推广到一切众生的苦相上面，然后生起一个拔苦的心，这个方面就说一般的造作性的大悲心。造作性的大悲心现在我们要串习的、准备要修持这样一种造作性的大悲心。虽然从一个角度来讲它是属于造作的大悲，但是从另外角度来讲它的确是佛相续当中大悲的因。如果没有最初这种造作的大悲心的话，我们没有办法趣入，我们说怎么样趣入这样一种佛的大悲？佛的大悲是这么样圆满不可思议的，所以说我们的分别心就没办法趣入。所以这个时候有个方便，首先让我们修持一种造作性的大悲，因为这个造作性的大悲和佛相续当中大悲它有一种相似的地方，有一种相似的对应的，所以说你通过这种因这种能引的这种因呢就引出通过修行圆满之后他这样有为的相息灭之后，他内心当中的这个圆满大悲心它就会圆满的现前出来。所以说这样一种大悲的因就是讲大悲心，这些方面在法身智慧当中在如来藏当中都是圆满的涵盖的。

那么为了进一步的了知这样问题呢下面通过比喻来进行宣讲。【如以具有器宝水，是故宣说如大海。】那么就是说就好像大海一样，大海具有它的器的功能，然后就说大海里面具有这样一种珍宝珠宝、具有珍宝具有这样一种无量的水藏，这方面就是讲到了比喻。那么就说大海器就是整个大海它就像一个容器一样，那么这个容器里面装了什么呢？容器里面装满了很多的水，海水是充满的，还有这样一种大海当中也是无尽的珠宝的、珍宝的这样源泉，很多这样一种无量无边的珠宝就是在大海当中圆满具足。通过这个方面来进行安立。所以它也有这样一种器、它也有这样一种珠宝和水，那么这个器、珠宝和水实际上对照前面的三种因。

首先这个大海器就是整个法器，这个容器方面呢就和法身之因的这个信解所对应的，那么因为整个大海它是一种很宽广很深广的自性，所以说信解的力量也是非常深广的，信解的本体也是非常深非常广的一种自性，所以说从这个方面可以对应；还有信解它是所有这样后面的所有功德法的因，如果没有信解就不会有后面的法，这个方面可以了知，和大海它是一切珠宝和水的因，没有这种大海就不可能有珠宝，没有大海就不可能有这样殊胜的水藏，所以说从这地方讲的时候就讲到了器方面和信解方面是完全相似的。

还有第二个就是珠宝，珠宝自性它也是具有一种无分别的自性，珠宝是无分别的，然后它有一种不可思议具有这样殊胜势力的这样自性。那么和如来的智慧和三昧也是一样，如来的智慧和三昧它是一种无有分别，然后它也是不可思议的，它也是具有很大势力的这样一种殊胜自性。所以说和这样珠宝这个是相对的。

还有第三个就是水和大悲，水它也是一种柔软的自性，那么大悲它也尤其是一种柔软的自性，所以二者之间它有相对的这样一种关系。

那么前面我们讲过，就说实际上这也是一个相似的对应，那么真正对应的时候二者之间很大的差别，为什么二者之间很大的差别？大海虽然很深很广，但是它毕竟还是一个有为法的自性，它毕竟观待于某种这样一种情况而言它是不可测的，非常非常的深广不可测。现在我们讲太平洋自性或者大西洋自性啊，我们说这个是不是非常大非常广呢？可以说是很大很广很深，而且它的水到底有多少我们都没办法去测，这方面就是从相对的层次上来讲它是一种深广而不可测。但是就是说是不是完全不可测呢？这个也不是完全不可测的，它毕竟是有一个范围，毕竟是有范围的，你说你再大反正有范围，如果真正愿意的话可以花几十年几百年几千年时间，可以把海的这样一种它的水滴的数量可以计算清楚的。但是呢信解的这样一种深不可测它就完全不一样了，这个信解方面它的深不可测它就不是一种分别念的范围了，它是一种信解法界的这样一种因，所以这个方面的本体它是缘的是无为法的自性，它缘的法界的自性。一个属于世间当中的这个有为法，有限量的，它针对于整个法界来讲，这个大海的自性它就成为一种有限量、可量的一种自性，从这样一种自性。那么法界来讲它是无边无际，没办法衡量的，二者之间的差别也就是这样的。

还有第二个是珠宝和如来的智慧二者之间也完全不能够等同的，完全不能等同的。佛的智慧就是圆满的、一种真正的不可思议、无分别的自性，那么就说珠宝，珠宝的无分别一方面它是一种无分别的，但是呢从这个无分别的角度来讲呢从一个角度来讲成了它的一种因的安立，但从如果和佛的智慧相比的时候这种无分别也许就成了一种局限了。为什么呢？它就说是没有这样一种了知的自性，这种无分别没有一种了知的自性，就说这样一种珠宝我们说它是一种很大的势力的，比如说如意宝，它可以赐予有情的这样一种种种的利乐，但是它能赐予的时候它有没有这样一种心呢？它没有心、也没有这样一种智慧。而佛的这样一种无分别他是一种能够了知万法的一种，完全能够了知一切万法的这样一种完全觉悟的这样自性。二者之间，一个有这样一种觉悟自性，一个是没有觉悟自性，二者之间差别非常大。还有从它的势力、从它的无分别的角度、从它不可思议的角度来讲，那么就说不可思议，真正佛的智慧他是不可思议，那么珠宝的自性有的时候并不是完全的不可思议的，就是这样的，它毕竟是一个可缘可取的这样自性嘛。还有一个就是说具有势力呢，如意宝它的势力、珠宝的势力很大，可以遣除这个有情的贫穷，有的时候可以遣除有情的疾病啊，满足一切有情这样世俗的希望，但是它也只能够满足有情世俗的希望而已。那么就出世间的这个果位你祈求如意宝是没办法的，你拥有了很多珍宝，你说我对这个珍宝祈祷，我要获得阿罗汉果位，乃至于说我要获得这样一种菩提心的果位，都是完全做不到的事情。所以它这个如意宝它如意赐一切所欲只是在相对的层次上面，在世俗的层次当中可以给你赐予这样一种财富啊、赐予这样一种健康啊，这个方面可以的。但是呢说要以它来赐予出世间的解脱果位那是完全办不到。而就是说佛陀的这样势力如果对佛祈祷的话，世间当中的很多这样一种健康啊、世间当中很多财富的愿望能够得到满足，出世间的这样一种果位也能够得到满足。所以说从这方面讲的时候呢二者之间完全不相同的。

然后在讲这个大悲和海水之间，虽然这个海水它是一种柔软的自性，它也好像是滋润的自性，但是有些时候它也成为就是说众生窒息之因，那么就说如果你掉到大海当中就是很容易窒息而死，它从这方面讲的时候呢大悲你掉到大悲当中那不可能窒息而死的。所以说如果你真正的生起了大悲心，你大悲心遍满的时候呢这个时候你的内心的的确确对自己对他人全都是纯粹的利益、没有丝毫的害处。而海水的自性有的时候某些地方它可以作为一种利益的之因，有的方面作为一种伤害众生的因，这个方面也是有这样一种对应的。所以说我们说只能说是相似的对应，完全的和对应的话，佛陀的这样法身、佛陀的如来智慧、佛的大悲，和他自己这样的因的话，二者之间就说是三者之间是没有办法真正的去完全对照的。这方面我们都可以了知。前面我们是从佛的佛果的角度来讲，实际上是从能够获得这个佛果的因的角度来讲的话，他也是远远超胜于大海、珠宝和这样一种海水。

那么下面讲是第二问题，

**壬二、果功德相应义。**

**神通智慧及漏尽，于彼真如体无别，**

**犹如灯之明暖色，故与无垢界相似。**

那么首先讲的是果功德，那么果功德是神通，这个神通就是讲五神通，然后这个智慧就是讲无漏的智慧；那么下面讲漏尽就是讲一切诸漏永尽的这样一种本体。

那么【于彼真如体无别】，就说这样一种三种功德和这个真如的自性和真如自性的本体实际上是无有分别的，或者说如来藏的本体可以说或者真如的本体来讲都是没有任何差别的，就说讲的时候呢可以说：哦，这个是他的神通的果功德，那么这是属于他的无漏智慧的果功德，这个是他漏尽的果功德。实际上它们都是属于真如的自性。五神通也是真如的自性。

这个地方五神通和一般的世间当中的五神通虽然都叫五神通，但是从它们的体相来讲、从它们这样一种功效来讲、它们的因来讲，完全都是不相同的。因为这个五神通有的时候是通过这些世间的禅定为因，它也可以引起一些五神通，就一般的世间的苦行仙人他如果修持禅定，修持禅定到了一定量的时候，他自然而然可以引起这样一种天眼通、天耳通等等的五种神通，像这样可以生起来的。有些这些神通它是通过报而得到的，就说你以前你曾经做过某种善法，然后今生当中通过以前这个善法的成熟，然后你得到了这样一种天眼通啊、得到天耳通啊等等，这个方面得到这样神通了。有些时候是通过药力，某种药力它专门有一种八种共同成就当中有一种药成就药持明，像这样话就配了某种药之后呢，有的时候把这种药抹在你的脚底下，抹在你的脚心的话你就跑的特别快，这个方面也有；有的时候你手持一种加持过的树叶呢也可以在空中飞行；有的时候就说某种药涂在眼睛上面的时候有显示这样一种眼通啊，这方面实际上都是有的。所以说世间当中得到神通的因有这些。那么为什么这样讲呢？这个和佛得到五神通的因是完全不一样的，这方面都是一种可思可议的这种因。你比如说造某种善业怎么，那么佛的这样一种神通完全是通过无漏的智慧，从这样法界现前法界之后如是现前的这个五神通，所以从它的因的方面讲它就不一样，因为它的因的方面不一样的缘故呢，所以它的果方面也不一样，一个就是讲完全无漏的五神通，一个就是属于有漏的这个五神通。还有世间当中的这个因它是有限的缘故，所以说你的药力你会过去的；然后你的这样如果是通过报而得到的话，你这个报的力量就说你善业的力量也会穷尽的；有的时候通过禅定的力量获得，你禅定有时候也会失去，比如有些五通仙人他在遇到某种染缘的时候呢，他一下失去他的禅定，禅定失去他神通也失去了，这个方面也是有的。所以说它这个因是有局限性的缘故，它的这个果的本身有局限。

而佛的这样因没有局限，佛的因它是属于这样一种彻证无漏法界而引发的，所以说他就绝对不可能说是什么时候他的因用尽了，然后佛的神通不存在了，像这样也是不可能存在的。所以从这个方面比较的时候呢，世间的五神通和佛的这样五神通完全也是不相同。而且从它因的方面从它的这个方面不同也可以说他的能力方面不同，一般的这样一种一般外道的神通他的范围有限，所以说有的时候他的神通虽然可以看很远的地方，但是呢和这样一种圣者的神通和菩萨的神通和佛的眼通来看的时候呢，那就没办法相比了。佛他可以无碍的彻见一切法界，那么就说外道的这些五神通、眼通啊只能够照见比一般的肉眼，比一般大一些的这样范围当中他可以见到。实际上就说超越这些范围之后也没办法见到的，他的这个神通也是有局限性的，仍然有局限性。所以说从这方面讲的时候方方面面都有不一样的地方。所以说我们都看的时候都是五神通，但是从它的这些因啊、从它的这些本体啊、从它的作用方方面面的观察的时候和佛的这样一种神通完全不相同，这方面就说稍微有共同的地方。

然后就说第二个就是讲到了是智慧。那么这个智慧就是无漏智，佛陀这样一种无漏的智慧，那么这个佛陀无漏的智慧呢实际上就说是能够完全的来照见一切的这样烦恼，把所有的烦恼都能够完全的灭尽，佛相续当中的一切的烦恼都是不存在的，所以像这样他具足这样一种无漏的这样智慧。那么智慧有有漏和无漏两种，佛陀的这样智慧纯粹是一种无漏，而且这个无漏是一种无为的无漏。前面我们也提到过这样一种无漏功德是属于无漏有为啊、无漏无为啊，像这样有些是属于有漏自性。佛陀这样智慧呢它是属于无漏的，而且是属于无为的法的自性。

然后第三个就是讲漏尽。漏尽的话，一切的烦恼障和所知障，然后它的种子和习气这些诸漏已经完全永尽了，虽然小乘的罗汉他也有一个诸漏永尽的这样一种安立，那么这个方面从小乘自宗来讲到无学道的时候可以说他的诸漏已经永尽了，这个地方的诸漏呢是指他的烦恼障的种子，他的烦恼障种子这个方面讲就是完全永尽，他粗大的烦恼绝对没有，然后烦恼障的种子也是绝对没有，从这方面讲的时候就叫做诸漏永尽。但是他的烦恼障的习气这个方面还没有尽，所知障还没有尽。所以说佛陀这样一种诸漏尽他是了义上的一切诸漏永尽。因为有的时候在安立漏的时候，他的这样一种范围不一样，有些时候就把烦恼安立成漏，所以说烦恼就说烦恼障、所知障和所知对应的这个烦恼，有的时候把这个对应成漏，所以说诸漏这个漏永尽的话，就说烦恼不存在叫漏。但是有的时候这个漏的意思也是有这样一种分别念或就说习气啊、客尘的意思都叫漏。所以说诸漏永尽，如果从那个高标准来看的时候，阿罗汉是不是诸漏永尽呢？他还没有达到诸漏永尽的地步，他只是在所有漏当中的一种漏尽了，就是烦恼这种漏尽了，其余的这些诸种漏还没有尽。而佛是通过修持圆满大乘的因的缘故，所以说烦恼障、所知障，然后他的这样一种种子啊、习气啊全都已经消尽，所以叫真实义的诸漏永尽。这些功德都是佛相续当中具有的，【于彼真如体无别，】那么和真如的本体无二差别。

下面就是比喻，【犹如灯之明暖色，故与无垢界相似。】那么就好像一盏酥油灯，这个酥油灯它的明和它的暖和它的色，实际上它也是在灯上面是完全一体的，在灯上面一体，但是从它侧面分了明暖色。那么明暖色和前面三种果功德也有相似的地方。

首先这个明和神通相似，那么神通是属于一种通彻的一种无碍的境界。通彻无碍比如说天眼通、天耳通啊、这些他心通啊，它都是一种通彻无碍。那么它可以比如说隔着墙壁啊或者隔的很远啊他都能够照见了，这方面也是一种通彻的自性一种无有阻碍的自性。神足通也是一种无有阻碍的自性，有的时候就说如果从这个地方到天界啊，从这个地方到刹土的话我们就有局限性有碍，没办法到达。但是如果有神足的话他就可以通过神足的方式刹那之间到达这个天界啊，刹那之间到达这些其他的地方去，这方面也是一种无阻碍的自性。这方面话就说五神通它都有一种无阻碍。那么就说和明也是一样的，这个明也是一种通彻无碍的自性，就说这个酥油灯的光明它也是一种通彻也是一种无碍，它能够照见它能够让其他的隐蔽法显现出来，这个方面就是一种通彻的自性，一种无碍的自性。那么就是说神通的自性也能够让隐蔽的法显现出来，这方面也是相同，而且从它有一种通彻的自性无碍的自性，这方面和灯光是相似的。

那么第二个暖呢，这个暖就是讲它的暖热，暖热是一种能烧的这种自性，所以说就像无漏的智慧它能够完全消尽相续当中所有的这些烦恼一样。所以说这样一种酥油灯这样暖热它也能够烧毁其它的这样一种能烧之物。这个方面二者之间有相似的地方。

那么色呢是和漏尽相似，因为这个漏尽烦恼障和所知障这些障碍完全消尽之后它有一种明清的自性，它是一种非常清净、非常明清的这样自性。所以和酥油灯的颜色也是有一种很明清的自性是相似相同的。所以从这方面观察的时候呢酥油灯的明暖色，和无垢界当中的神通、智慧、漏尽它有相对的地方，而且神通、智慧、漏尽和这样一种真如本体是无二无别的。所以说此处他通过对比的方式就说灯的明暖色和无垢界的这些功德相似，那么也仅是相似而已，真正来讲的话它没办法完全相同，那么就说酥油灯的它的通彻无碍它也是范围极其有限，它飞越范围是有限的。而且它也是一种世间法或说是世间的自性，而佛的这样一种通彻无碍他就完全是一种整个三界整个法界当中一种通彻无碍的自性，所以二者之间它的差别是显而易见的，非常大。然后就说这个能烧的自性呢，就说酥油灯的能烧再怎么能烧它不能够烧毁有情相续当中的障碍，它不能够烧毁有情相续当中的烦恼，而就是说佛的无漏智慧的能烧呢他能够将一切的烦恼完全烧尽，所以说二者之间的差别是非常大的。

第三个这样明清的自性，佛他是断尽一切烦恼障所知障种子习气的这样明清，而这样一种酥油灯的这样一种颜色比如说红色啊，像这样话也是一种局限性很大的一种明清，所以说二者之间的差别是非常大，只能说是相似从某个地方相似，真正来比较的时候呢二者之间是完全没办法相比的。

那么下面是讲第四个科判。

**庚四、以补特伽罗分类之行义分二：一、以三者宣说分类之行义；二、彼等渐次清净理。**

那么这个就是讲到这个分类，那么就是说分类是对谁分类呢？实际上是对于如来藏进行分类，那么这个如来藏到底能不能够进行分类呢？如来藏的本体从它的这样一种真如的角度来讲的话，那么它是没办法分类的，它就是一个自性无可分类的自性。但是呢为什么要分类呢？是从它的所依的身份上面把这个如来藏作了个分类的，就好像说空性无法分类，但是呢就说是从有法上面对空性作分类说：这个叫做内空这个叫做外空，叫内外空叫空空等等等等，我们在学实有空的时候这些东西都学过。但是我们就是从空性本身来讲，怎么把空性分成这么多呢？空性它本身无可分，但是因为它的显现法有这些分类缘故呢就把这样显现法的名字加在空性上面说：哦，这个叫内空这叫外空等等等等，是这样的。所以说这个方面也是同样道理，能依的如来藏没有丝毫分类，所依的这样一种修行者他可以有分类，所以此处所说的这样一种分类义是从这个方面来进行安立的。

**依于凡夫及圣人，佛陀真如分类行，**

**见真实者于众生，宣说如此如来藏。**

那么依靠凡夫、圣人和佛陀的真如，这个真如也是要分别配于前面的三个，意思就是凡夫的真如、圣人的真如和佛陀的真如，依靠凡夫和圣人、佛陀的这样一种真如的分类行。见真实者：见真实者就是讲佛陀，佛陀就是见真实者，佛陀彻底的见到了一切万法的真实。所以见真实者的佛陀于众生宣说：那对于后学的众生宣说了如此分类行的如来藏。那么就说实际上这个如来藏本身无可分，但是佛陀要让我们方方面面来了知这样一种如来藏的自性，或者它的有法的自性的缘故，所宣讲的这样一种如来藏。实际上此处的话凡夫、圣人和佛陀呢这方面就叫做它的有法显现法，然后凡夫的真如啊、圣人的真如啊、佛陀真如啊，像这样话就是讲它的法性。

所以说从这方面讲的时候我们就知道了凡夫和凡夫的真如这二者之间，现相和实相完全不同。那么他的现相是什么呢？他的现相就是凡夫的自性，凡夫的自性大家很清楚的，具有业惑的、具有痛苦的、具有流转的、完全存在于客尘状态的，这方面就是他的这样凡夫的自性，这个就是他的现相，显现出来的相就是这样一种凡夫相。而他的真如，他的真如当中完全没有这些东西，所以这个叫做现相和实相完全不一致。

那么圣人和圣人的真如二者之间有怎么样差别呢？这个地方圣人是指菩萨而言的。那么就是说这个菩萨和他的这样一种真如他又说部分相对应的，所以说从某些地方讲他可以说是和（他的这样一种实相完全，）和他实相可以说有一致的地方，但是从某些地方讲的时候他和他的实相也不一致，所以这方面就是讲到了他和他的现相和实相还没有完全统一的。

那么后面讲佛陀和佛陀的真如这个就是完全统一的，那么佛陀所现的相，我们说虽然讲佛陀和佛陀的真如，但是就说佛陀的这种现相和佛陀的真正佛陀的真如这个就是一个法，所以这就叫做真正的现相和实相完全统一，现相实相完全一致。这个就是讲到三转法轮当中的第二种二谛嘛，三转法轮当中所讲的实相现相一致的，能净所净完全统一的这样一种真如。

所以说从这地方分析他的有法和法性，分析他的现相实相，也可以了知三转法轮所讲的二谛的这样差别。那么对于分类行这个方面分类行是见真实者佛陀他就说从见到了法界的自性来讲，见到了凡夫和凡夫的真如，圣人、圣人真如，佛和佛真如，这样一种不同的分类行，从他的所依的角度来讲可以这样把真如分成三类，凡夫的真如、圣人的真如和佛的真如。所以说见真实者于众生宣讲了如此的如来藏，从这方面讲到了如来藏的自性。

那么下面第二个问题呢。

**辛二、彼等渐次清净理：**

彼等渐次清净呢实际上一方面讲的话就说是从凡夫到菩萨，从菩萨到佛陀他渐次清净的道理，也可以说从它的有法的角度来讲，凡夫、圣人和佛陀这个有法它是怎么样不相同的，那么实际上从它真如角度来讲我们不能说是渐次清净，因为真如的角度来讲完全一致的。那么如果要讲渐次清净只能从它的有法上面来讲渐次清净，所以说凡夫是最不清净的，然后圣者就说是稍清净，佛陀是极清净，像这样所以说这方面有渐次清净的意义都是从有法的角度来进行安立的。那么这个有法的清净它实际上也是分别和相应不相应真如如来藏，从这个方面也有很大的关联。

**一切凡夫心颠倒，已见真实异于彼，**

**如来如实不颠倒，远离一切诸戏论。**

就是说一切的凡夫他的心都是属于颠倒的自性，“已见真实异于彼”，这个讲圣者就是讲菩萨，那么就说凡夫心颠倒的缘故呢没有见到真实性，那么就说圣者他已经见到了真实性的缘故了没有颠倒，所以说是异于彼。那么如来就是如实不颠倒，那就说一方面他就具有不颠倒的自性，就具有圣者的这样一种体性。还有一个就“远离一切诸戏论”，那么一切凡夫心颠倒是从哪个方面心颠倒了呢？就是从他的能净和所净的角度来讲都算是颠倒，和究竟的实相完全不相同，就前面所讲到的就说法界的自性或就从了知世俗的自性来讲凡夫的心也是颠倒的，因为世俗的自性前面讲它是属于无常的、不净的、然后就说无我的，像这样一种自性。那么凡夫人就把这样一种一切的五蕴啊世间法见成常有、清净、快乐、有我，像这样。所以说凡夫人对于世俗法颠倒，凡夫人对于胜义法当然也颠倒了，胜义法就常乐我净的这样一种离戏的境界，那么凡夫人根本没有缘这样离戏的境界，所以说凡夫人他就是从世俗法和胜义法两个方面都是颠倒的，但是直接来讲的话颠倒的是世间法，因为他只能缘世间法，有这样自性。如果是入道的凡夫呢他有可能是对于胜义法有可能颠倒的自性，因为他把这样一种常乐我净有可能拉到他的分别心的状态当中去这样安立。这方面也有一种凡夫心颠倒他对于实相来讲的话就是错误认知。

那么第二个呢，“已见真实异于彼”，异于彼就是讲一方面可以说是异于凡夫，一方面就是异于颠倒，那么异于彼就说凡夫人是颠倒的自性，那么异于彼就是不颠倒的。那么为什么不颠倒呢？圣者见到了真实性，世间当中的无常等的真实性暂时性的真实性也见到了，然后胜义当中的这些空性、这些光明的自性也见到了，所以说从这方面讲的时候就叫做已见真实异于彼。所以圣者他是见到了真实义的，他内心当中是没有很多很深重的颠倒的，从这方面可以了知。那么在《经庄严论》当中呢在二十二品讲功德品当中，也有一个这样一种讲法，就是凡夫和圣者之间的差别是什么呢？就说凡夫人和圣者的颠倒完全不相同，那么就说是凡夫人就是“覆实见不实，如是名凡夫”。就说覆实，覆就是障蔽的意思，凡夫人把真实义障蔽了见到了不实有的东西。真实义的东西是什么呢？真实存在的东西就是法性，法性就是真实存在的，那么覆实见不实，就说凡夫人他就说没有见到这样一种真实义，反而见到了不实的东西。那么什么是不实的东西呢？就是讲现在我面前的这些色声香味触法或者身体和心的状态，这叫做都叫做不实。为什么呢？这些都是无而显现的，在究竟实相当中都一概不存在的。但是呢众生就见到了不存在的东西，把没有的东西呢看到了，然后本来有的实相呢就是众生见不到，这个叫“覆实见不实，如是名凡夫。”这个叫做凡夫。所以说我们什么叫凡夫？就是这样状态，我们现在所看到的东西都是属于凡夫的对境。

然后就说圣者是什么呢？菩萨是什么呢？“见实覆不实，如是名菩萨。”就是说见到了真实义就说不见没有的法，见到了真实的法不见没有的法这个叫做菩萨，所以说真实的法就是法性，法性就是真实存在的，菩萨在真正在根本慧定境界见到了真实义，那么就说在见到真实义的时候，不真实的这些显现见不到呢？能不能见到呢？不真实的显现是完全不见的，它已经隐没了。所以说从这地方讲的时候呢菩萨和圣者（？48分47秒）之间的差别就从这个方面也可以了知。

所以说我们就从这些颂词当中可以有很深的体会啊，平时我们根深蒂固的认为真实的东西从真实义来看的时候这个叫做不真实，而真实有的东西呢我们是没有看到了，我们就是把真实存在的东西比如说绳子，这个就是真实有的东西，但是呢我们看不到这个绳子，看到了不实就是这个蛇，这个蛇实际上是不实的，但是我们看到的就是一个颠倒的相，这个就是严重颠倒，就说实相看不到，但是看到了不存在的东西。那么菩萨就是见实覆不实，就是见到了绳子而不见蛇，所以这个绳子可以说是真实的，蛇是虚假的，那么菩萨就见到了真实的绳子而不见蛇的虚妄相，所以二者之间就有这样差别。

因此说我们要为什么要通过这样一种出离心，我们说要从五欲当中出离的原因，第一个就是最初的这样一种可以缘取的就是这样的。而且就是说我们说这个是无常的、刹那生灭的，在最后中观宗说这一切都是空性的、都是虚妄的、都如梦如幻的，在三转法轮当中说这一概是客尘不存在。实际上就说通过这样一系列的方式让我们了知：哦，这一切我们面前的这根深蒂固执著的东西通过一步一步的这样一种认知，一步一步的修学，我们就知道全都是无而显现。而真正有的东西就是法性，真正有的东西就是如来藏，真正有的东西就是这样实相的空性，这个方面在我们相续当中要必须要把它显现出来的。这方面讲到了凡夫和圣者差别。

“如来如实不颠倒”，也就是说佛陀他一方面有这样一种如实不颠倒的自性，他因为看到了究竟的法界的缘故，还有就远离一切诸戏论，所有的戏论都已经完全远离了，一方面具有不颠倒的这样一种自性，一方面具有远离一切戏论的自性。就说是圣者从一个角度来讲他已是处在不颠倒的状态当中，如实的照见一切万法空性，但是呢相续当中所有的戏论还没有完全离开、离开一切戏论。所以所有的戏论就说真正离开是佛陀，因为他烦恼障所知障和种子习气这些戏论全部已经远离的缘故，所以说从这方面可以安立。还有在《经庄严论》当中讲到的时候呢，是最初的时候远离的戏论是什么？最初远离的戏论是属于心面前的这些相、心面前这样见解啊、心面前这样一种错误的认知啊，首先远离的是心面前的总相。然后这个远离完之后才远离这样自相的执著，比如说这些山河大地的这些显现、还有更深层的因啊，这方面才能够远离的。所以说从这方面讲的时候呢真正的要从根本上远离一切戏论，这只是到佛地的时候完全可以做到的，菩萨的话就是没办法做到完全远离一切戏论。所以说佛一方面不颠倒、一方面就说是远离一切戏论的，菩萨具有不颠倒，但是菩萨还没有真正的做到远离一切戏论的这样功德。所以说三者之间的差别是这样的。这个方面就是讲它的分类，分了凡夫、菩萨和佛。从这三个方面进行分别的。下面讲第五个。

**庚五、分位差别唯名分析分二：一、于三分位安立异名；二、以三名摄六义之理。**

那么第五个问题就是讲分位差别，分位差别就是讲它的阶段。那么这样不同的三个阶段唯名分析，它实际上只是一个不同的名称而已。它在实相当中没有什么差别的，都是讲法界，但是从三个阶段它也是通过不同的三个名称来安立了这样三种阶段。所以说这个方面就是讲到了平时在经典当中安立的这个不净位啊、不净净位和极净位，实际上并不是说从如来藏的本体上有这样一种，所以说如来藏它不清净、如来藏不净净、如来藏极清净，实际上是没有这样的。那么为什么既然没有这个要安立三个分段义呢？这方面就是讲通过分位差别的是唯名分析，只是通过前面这个科判当中讲了分类的行义，通过它的三种不同的名称来安立了三个阶段，它不是从它的本体上来分的，而是从它的有法上面进行分的。

那么这方面讲第一个：

**辛一、于三分位安立异名：**

**不净以及不净净，极为圆满清净者，**

**如是次第而宣说，凡夫菩萨与如来。**

那么在经典当中在论典当中，比如说在弥勒菩萨的《辩中边论》当中也有这样安立的方式，在《经庄严论》当中好像也有这样安立的方式，那么就说实际上有三分位的安立，就说第一个是不净位，第二是不净净位，第三个是极清净位。不净位当然我们知道在凡夫位的时候呢，从内到外都是属于一种不清净的自性，从他的能净到他的所净，从他的这样一种分别念啦、从方方面面认知的角度来讲都是属于这个不清净的自性，不清净的本体。不净净就是讲菩萨，菩萨他有不净的方面，他还有一些障垢没有清净，所以说这个叫不净；那么后面这个净呢就是讲他也有清净的一部分，他清净了一部分的障碍。所以说他既具清净也具不清净，二者都具备的缘故所以叫做不净净，这个方面就是拣别了这个凡夫人，也拣别了佛。那么就说佛是极清净，那么凡夫是不清净，那么就说菩萨是属于不净净。然后第三个就是讲极为圆满清净，就是完全只是指佛陀，那么完全只是佛陀的话，所有的不清净都已经没有了，他是极为圆满的极为圆满的清净，所以叫做极净位，这个叫佛的自性。

“如是次第而宣说，凡夫菩萨与如来。”如是次第对应的时候呢不净对应凡夫，不净净对应菩萨，极清净对应如来，这方面就是通过三分位，通过不净、不净净和圆满清净三分位来安立异名。异名就是讲凡夫的名称、菩萨的名称和如来名称。这地方通过三分位安立了异名了，所以叫做唯名分析，意思就是这样的。

那么下面讲第二呢：

**辛二、以三名摄六义之理**

通过三种名称就是讲凡夫、菩萨、如来三个名称来摄六义，摄持这样一种六种涵义。

**于彼本体等诸义，以六所摄之法界，**

**彼者于三分位中，以三异名而宣说。**

那么“于彼”，前面所讲到的本体就是前面我们讲到第一个义就是本体义嘛，第二个方面就是讲因义，然后再讲果义，再讲作业义，那么再讲是相应义啊，像这样话就是讲了很多。那么就说本体等诸义以六所摄，通过六个意义所摄的这样法界，这个法界就如来藏真如。那么实际上前面所讲的六个义都是在讲如来藏，只不过在讲如来藏的不同的侧面，有的是从本体上面讲 ，有的从因果方面讲，有的方面从它的作业方面讲的，等等等等。像这样话就说同六所摄的法界。

“彼者”就说这样一种法界呢于三分位中，这个法界在不净位、在不净净位、在极清净位在三个分位当中呢通过三个异名来进行宣讲。因为前面就讲到了已经通过它的本体讲到了它的分位，所以说这个方面讲到了三个分位呢实际上也是用三个异名来宣说而已,也就告诉我们说没有别别的他体，在如来藏的本体上面没有别别他体，只是以三个不同的名称来安立这样一种三种分位，三种分位实际上也就是讲它的法界自性。所以说法界自性当中三分位它也是假立的，然后这个三个分位通过三个异名来宣讲，这个里面包括了既包括了凡夫人的他所具有的本体，然后就是菩萨他具有的本体，佛所具有本体啊，这些方面都已经具足了。所以说呢在宣讲分段的时候，在讲分位的时候呢就把这样一种三个分位按照三个名称来进行归摄，而三个名称所摄的意义也是前面所讲的这六种意义，所以说像这样讲的时候呢，前面已经讲到了实际上是七个意义，七个意义但是里面有一个唯名分类，像这样六种所摄义在讲分段的时候，在讲分位的时候呢就把前面所说的这六个意义呢通过三个名称来进行归摄，实际上归摄的时候我们了知它只是法界的一个不同的侧面而已，没有从它的真实义上面去分很多六种不同的完全不同的这样一种它的特征、完全不同特点，这个没有的。是从这方面宣讲。今天讲到这个地方。

**第13课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造究竟一乘《宝性论》。《宝性论》通过七个金刚处来安立有情相续当中恒时具有的如来藏，而且对于如来藏如何现前这些方式方法也是做了这些详尽的阐释和宣说。那么在宣讲七金刚处的时候，前面是讲的三种所得就佛、法、僧三宝。然后现在讲的是四种能得的因缘，其中讲的是这个主因如来藏，那么因为如果没有这样一种主因，就相当于庄稼没有种子一样，实际上根本没办法真正的出生它的苗芽的。因此说我们如果想要真正的现前佛果的话，那么必须要有如来藏，而且这个如来藏是的确存在的。只不过我们对于后学的人来讲，怎么样对于本来存在的如来藏有一种确认、一种认知的话，这个是非常关键的。

那么为什么从释迦佛开始乃至于下面的这些诸大传承上师很多时候都是要一代一代的宣讲这样一种经典和论典呢？实际上因为很多学习者、后学者一批一批的在接触佛法，所以对于他们来讲的话都是重新确认、都是重新认知的一个过程，因此说也需要一遍一遍的来学习、一遍一遍的宣讲像这样一种殊胜的意义。如果说是没有宣讲的话，众生有的时候虽然他具足很敏锐的俱生智慧，但是也不一定能够了知相续当中本具的这么甚深的佛性。因此说对我们而言的话也是一样的，有些是以前曾经接触过这样一种教义，有的时候是没有接触过这个教义，但是因为这个如来藏的教义非常深的缘故，因此说我们还是非常有必要一遍一遍来进行复习，一遍一遍的进行学习，以期在我们内心当中真正的对于如来藏这个自性周遍在相续当中的道理产生信解。尤其在这个论典当中在讲如来藏真实实相的时候，再再的给我们宣讲一方面是如来藏它的实相如何存在，在讲这个实相的同时也再再给我们讲这个客尘它是不存在的，客尘是幻化的、客尘是可以被遣除的，然后宣讲了很多遣除客尘的方式。因此说在学习这样实相的过程当中，也对现在我们所执着的、严重执着的这些身心世界，它的这样一种虚幻性它的这样一种不真实性、它的这样不存在的这样一种实相也是再再地学习。所以说在我们在这个学习的过程当中加深了对实相的认知的同时也遣除了对这个客尘的执着的程度，这个方面实际上是非常重要的一个信心。

在宣讲如来藏的时候，如是通过三种理论和四种意义、九种比喻，这样方式来进行安立。那么前面是对于如来藏的果，然后讲它的因，它这个本体、它的因、它的果，还有它的这样一种做业、相应、它的分类，这些方面已经讲了，还有讲到了它的行义、分类和它的阶段性这个都讲了。

那么今天讲的是第六科判的意义，如空遍行义。

**庚六、 如空遍行义分二：一、 无分别周遍一切；二、共相无差别理。**

第一个讲的是无分别周遍的相，第二个方面是它的这样一种道理如何去安立。那么首先讲第一个是无分别周遍一切，这个颂词当中也是通过比喻和意义对照的方式来进行安立。在弥勒菩萨这个论典当中，还有很多这些菩萨论当中，都是非常善巧的通过比喻和意义对照的方式来让我们认知。因为这些意义有的时候是非常深的，有的时候很抽象，有的时候是我们的分别心很难以缘取的地方，有些时候这个意义是非常生疏的这些地方，所以说一下子让我们了知意义、趋入意义的话觉得非常的困难，所以说在这个之前或在这个之后，这些大祖师给我们宣讲了很多比喻，那么这些比喻都是这些耳熟能详的比喻，都是在这些生活当中经常遇到的比喻，所以说这个比喻就比较容易理解，然后通过这个比喻和意义对照之后，我们因为对比喻理解的比较深的缘故，所以说和这个比喻相似的意义也能够比较容易认知。所以说此处也是通过比喻和意义对照的方式来宣讲非常甚深的实相，非常甚深的佛性如来藏。

**辛一、无分别周遍一切：**

**犹如具无分别性，虚空遍行于一切，**

**心之自性无垢界，如是遍行于一切。**

首先讲的是比喻，比喻就是以虚空来做比喻的，那么这个虚空做比喻的时候也有两个特征，一个是虚空具有的无分别性，第二个是具有的遍行的这样一种特征。

首先是无分别性。无分别性就是虚空它是没有分别的。具体在哪些上面没有分别呢？具体就在于一切的事物的胜劣方面没有差别、没有这个分别，没有对它的上下或者说喜好方面有什么分别的。因为从一个角度来讲虚空它周遍在一切万法当中，所以说它在周遍的时候它是没有分别的，不分别这个是粪便我就不愿意安住在这个粪便的本性当中，那个是黄金我喜欢安住在黄金的自性当中，那么这个是中国的地方，那个是美国的地方，所以说像这样一种分别性是没有的。所以说这个虚空它是没有分别的住在一切万法的体性当中，这个方面就是体现了它的这样一种无分别性。

那么第二个就是讲它的周遍性，它周遍一切的。实际上这个无分别和周遍有相同的地方，也有不同的地方。那么相同的地方，实际上就是说无分别它就能够周遍，如果说是周遍它一定是无分别的，从这个方面讲，如果有分别它就会有偏颇有喜好的缘故，它就没办法周遍，从这个方面讲是一样。但是它的不同的侧面来讲的话，无分别它主要是放在它没有任何的分别方面，周遍是遍行于一切万法当中的意义。所以说这个虚空它是遍行于一切上下左右或者一切有情的本体当中，一切器世间的本体当中，一切的瓶子等等，这个里面都是具有虚空的自性的。

所以说这个虚空具有无分别性和遍行于一切的这样一种自性，所以说这样具有无分别性的虚空它遍行于一切，这个方面我们就比较容易了知了。

然后通过这样一种比喻对照的意义，是“心之自性无垢界，如是遍行于一切。”那么这个心的本性、心的自性这个无垢的法界或者无垢的佛界、无垢的佛性如来藏，如是也是遍行于一切的。

首先这个佛性它也有无分别的这样本体，也是有周遍的本体。无分别的本体就是说这个佛性也没有这样分别念，没有像一般凡夫的分别念。实际上凡夫人的分别念是不了知这个实相之后如是产生的这样一种虚妄分别，也就是说对自他的分别，对于这样一种好恶的分别，像这样的话有很多分别。但是它的法性、法之自性它是远离分别念的，没有分别念，所以说它是一种无分别。对于具足一切功德的佛陀也好，还是对于无间地狱的一个众生，乃至于说在世间当中非常恶劣的一个坏佛、坏法、坏僧的这样一种大恶人，实际上佛性也没有任何的分别。我们说这个人很恶，所以说就不周遍在他的相续当中，这样一种想法是绝对没有的。所以这个方面有一种无分别，它无分别的周遍在一切的胜劣的相续当中，这个是无分别。

还有就是说遍行于一切，不管是色法也好还是非色法也好，是这样佛的相续也好还是一般的凡夫人相续也好，这样佛性完全都是周遍的。那么对于色法周遍如来藏的这个意义前段时间我们在学习《如来藏狮吼论》的时候大概也提到过这个问题，因为一切的色法从真正观察起来的时候，除了心之外它是不存在心外单独的色法的。所以说从这个方面安立的时候，这些色法是唯心所现的缘故，所以它是心它就一定有它的心的自性。所以说心的自性无垢界遍行于一切的这样一种意义对于色法方面可以这样去安立，这个方面去安立从自己自相续的角度来讲也是可以这样理解的。还有从佛他的这样一种已经现证的角度来讲也可以，从它周遍照见一切的缘故，可以说这样周遍也行，这方面安立也可以。所以说对于这个色法佛性如来藏也是周遍的，对于一切有情的心相续是直接的方式，佛性是通过心的法性的方式如是遍行在一切有情相续当中，这个方面就讲遍行于一切。

那么就说这个心性遍行于一切呢，我们就知道了这样一种问题，所以不管是在任何人的相续当中他都具有佛性，不管你是否在安住他也具足佛性，不管在做任何事情的时候他还是具足佛性。所以说就在一切众生从流转开始到成佛，这样一种过程当中这样佛性全都是没有离开过众生，行住坐卧的时候没有离开过众生。所以说如果是这样的话，不管众生了知也好不了知也好，这样一种佛性的确是周遍在一切有情的相续当中的，而且这一切的万法都是佛性的一种显现，它都是佛性的一种游舞一种化现，那么是这样一种意义。

但是呢话再说回来呢就说虽然是说佛性周遍在一切有情相续当中、一切行住坐卧都是佛性的体现，如果你不知道的话这个意义就不大，虽然你知道不知道反正是周遍的，但是从修道的角度来讲，从要很迅速的来现前这个道果的角度来讲，知道和不知道的差别是非常大的。

不知道的例子就是说以前我们在没有学习佛法之前或者说现在很多有情呢不知道自己就是佛，不知道这一切万法都是遍行于佛性的。所以说他不知道的话就说是产生无明的缘故，他对这些外面显现的无而显现的这些东西呀，就说前面我们分析的时候呢就说凡夫面前的这些法都是没有的，那对这些法呢就说是产生很强的妄执，产生很多的虚妄分别念，产生很多遍计啊等等的执着。所以说你开始导致了很多的这个痛苦无意义的流转，这是就是不知道佛性的过失。

然后说如果知道了佛性呢，知道了佛性之后他就能够相续当中产生这样一种定见，就可以缘这个为基础修道成就。所以说呢例子就是讲释迦佛、阿弥陀佛啊、很多佛，还有文殊菩萨、观音本尊等很多大菩萨，还有很多这些传承祖师呀，还有很多无名的我们很多不了知的很多真实的修行者，他们内心当中已经了知了佛性的周遍的缘故，所以说获得了解脱获得了自在。

像这样的话我们就知道，这个知道和不知道这个是有很大的差别的。那么既然我们要分析这个了知不了知的原因又何在呢？实际上就说是一切有情都具有如来藏，但是我们要了知，了知之后呢，我们自己就可以在这个大秘密当中获得最好的这样一种收获。实际上我们学习了佛典之后呢我们就知道，我们实际上是具足了一大笔这样一种丰厚的财富，这个财富是任何人也夺不走的。所以说像这样的话就说怎样认知我具有财富，这个是很关键的。认知之后怎样把它实行起来，把它拿出来之后怎样使用它，这个方面也是很关键的问题。所以说以前我们认为我们是穷光蛋，什么都没有，但是现在我们发现我们实际上是一个很富的人，像这样这笔钱存在银行当中，这样一种财富存在我们如来藏本性当中，存在我们的心里当中，了知了这个真实的事实了，了知了这个事实之后呢，现在的问题是在于怎样使用。

所以说我们第一步呢是必须要了知，如今我们正在了知，通过学习弥勒菩萨的论典告诉我们每一个人都是大富翁，每个人都拥有一大笔这样殊胜的财富，这种财富可以和这样佛陀的财富像媲美，就是有这样一种财富每个人都是平等的。那么我们学习完之后呢就是一切有情我自己都具足这样一种圆满的佛性，具足这样一种圆满的功德法，那么这个方面我们是要了知，不但要了知而是要产生定性，产生个决定性。

产生了决定性之后怎么办呢？我们就说认知了内心当中有如来藏，下面一个就是怎样去使用，怎样去安住这样一个如来藏的自性当中，所以叫生起它的条件因缘助缘。比如说你要生起出离心和菩提心啊或者你修持空性见，像这样产生一种无分别的这样一种总相智慧，这个方面就是我们要具足的。比如说你要取钱的话你必须要办理各种各样的手续，就像这样一种预备位是一样的，所以说我们如果能够这样认知之后呢，能够平时修持它能够现前的因缘，逐渐逐渐的我们内心当中就会生起对佛性的一种觉照。那么就是对佛性的觉照体现在那个地方呢？体现在座上和座下。那么座上的话就是一缘专注的去观修现前佛性的这个方法，然后座下的话就是在行住坐卧中不离开你在座上得到的这种觉受，护持这种觉受。所以说像这样的话，你如果在行住坐卧当中都能够保护这样一种佛性，就知道实际上在行住坐卧当中都是没有离开佛性的，如果对这个问题认知的很清楚的话我们的相续呀就容易和这样一种实相去相应，很容易和实相相应。所以如果我们能经常保持这种觉照的话，能够经常和佛性相应的话，实际上我们的妄念是没有机会产生的，妄念产生实际上它是来自于不了知、来自于无明，所以如果自己能够经常的把自己的心放在这样一种觉悟的状态，不管是自相也好还是它的总相也好，如果能够经常放在这样一种状态当中，妄念基本上生不起来。即便生起来了它也不会相续，不会继续的这样一种产生呀、继续的流转呀、辗转的增长变得非常得强大的这个情况是不会出现的。所以说我们越这样修行越这样安住的时候呢他的妄念就越少，他这样对实相的认知也就越深，那么这个过程我们就称之为修道。所以关键就在于我们怎样去了知这样一种究竟的实相之后呢去做这样现前的事情。

那么还有一个非常稀奇的事情就是说呢我们虽然修了道，但是呢没有一个新的的佛果。一般来讲的话，你作了这样一种准备之后呢一定有它成熟的果，比如说农夫他种植了庄稼之后呢，以前没有了庄稼后面也会产生出来，这就是一般的因果的这样的看法。但是在此处在如来藏的教义当中它没有这样一种通过修道重新获得了一个佛果，这个是没有的。为什么呢？因为所谓的这个佛果是本具的，它是不需要一些因缘重新来产生的。所以说就这个角度而言，这个修道基本上就是无法得果的，没有得果的这样能生所生的因缘。但是虽然修道没有办法得到果，到时还需要修道。那么这个修道是做什么的呢？实际上这个修道是去除客尘的这样一种方便。那么如果不是很认真观察的话这个修道就直接得果了，认真观察的话这个修道是无法得果的，那么这个果是本具的，所以它不需要新得，所以说这个修道你没办法得个新果。那么你为什么还要修道呢？主要是遣除客尘，也就说主要把这个轮回灭尽。有一个大德以前也提到过【17:12】仁波切他以前也是讲过这样一个问题，他说是修道它是一种没有目标的旅行，一个人他旅行的时候是没有目标的。为什么没有目标呢？这个方面讲的很清楚，因为这个所谓的目标是不存在的，所谓的这个目标呢一方面如果有执着一个目标可得，比如说佛果，那么如果你有一个所执着所得的目标的话，这个不是真正的所得，这个就是一种虚妄。第二个没有所得的意思就是说你这个果是早就已经有的了，你的果是早就已经具备的了，所以说是没有目标的，你修道了，没有一个恒定的目标，我修道一定要得到一个什么东西。但是呢还要修道呢，他就比喻说是没有目标但是你还要不停的走，不停的走没有目标的旅行嘛，就说你在旅行但是你没有目标。那么这个旅行是干什么呢？他说这个旅行就是把你这双鞋子走破，那么这个鞋子就代表轮回。所以说这个目标是没有的，但是你要不停的走，把这双轮回的鞋子走破之后呢，这个时候你的目标实际上是没有目标，但是你的目标已经达到了。所以我们修道就是把这个轮回的鞋子走破。这个轮回是什么呢？这个轮回就代表这个地方所讲到术语讲的客尘，就说这个目标这个佛果它是没有的，但是我们还要不断的修，还要不断的修，就是轮回把这个客尘慢慢的磨尽，就像你走路的时候把这双鞋子磨破了、把这样一种鞋子磨尽了就是圆满了。所以说我们在修的时候呢要不停的走不停的修，不停的观修呢，就把这样一种客尘、把这样一种习气、把轮回的显现哪把它消尽之后，这个时候就可以了。为什么呢？因为果是本具的。从这个方面我们也了知这个修道的真实作用就是这样的。

还有一个就是上师叫宗萨仁波切，他也是讲了实际上从一个角度来讲的话这个修道它也是一种虚妄的性的，那么修道的虚妄性呢佛法当中把这个问题就直接讲了。其他的宗派它没有讲我们的道是虚妄的、我们的道是假的，但是佛就讲了，佛就说这个道是虚妄的。一方面讲了这个道它没办法获得真实的果，从这个角度来讲，这个道只是个方便而已，所以说你到某个程度的时候这个道也要舍弃。

前面我们讲到了就说是可舍弃故虚妄故，在讲虚妄故的时候直接对应道谛嘛，直接对应道谛，所以说道谛它也是一种虚妄的自性，这个虚妄的自性我们要认知，也不是一个实有的法，这个也是一种方便，所以说它是通过有为法对治有为法，它是通过这样一种虚妄法对治虚妄法这样一种过程，所以说当它把这个所对治的虚妄法消尽之后呢，能对治这样的法也自然而然就消失在法界当中。所以说我们在修道的时候也是这样的，所以说这个心的自性无垢遍行一切这个问题呢它也是就说是牵扯到很多这些修道时候的一些关键的见解，这些关键的见解。如果把这些关键的见解能够搞清楚的话，很多时候我们在修道的时候，这个见解越深的时候，它修道的时候就念能够发挥作用。如果能够对这样一种正见、一切这样佛性都是遍满的这个问题了知之后呢，再去即便是观修出离心，观修出离心的时候，这个高深的见解也能够对你出离心发生一个很大的帮助的作用、很强的推力，能够让自己很快当中能够产生这样一种出离心。

所以说没有这些中观的见解，没有这个如来藏的见解的话，观修出离心的时候，也就是在那种实执的、对于轮回认为实实在在的一个痛苦的基础上去观修出离心。那么有了这样一种空性的见啊，有了如来藏的见解的时候，那种出离心它的高度就很高了。所以像这样再一观修的时候，这个所耽著的这些东西它本来也就是一种不存在的，本来就是一种虚妄的客尘法、欺骗性。所以你能够对于这样欺骗性能够认知的话，那么相当于对这个轮回的这样一种实相就认知的更清楚了。

那么一般的观修出离心的方式主要就是观修轮回的过患，从它的反方面，平时我们就说对轮回很贪著嘛，认为它有可爱的地方，那么一般意义上的观出离心就是观它的反面，就它从这个方面讲的。那么就说如果能够以这些如来藏的高度啊，能够以空性的高度来看的时候，不单单是它的反面怎么样具有痛苦啊，具有这些无常的自性，实际上它就是虚幻的自性，它就是本来不存在的自性，它是属于一种非理作意的这样一种自性，它是伪概念的自性，这些方面都能够知道的清清楚楚，知道清清楚楚之后，就能够从根本上来出离，从根本上的来放下。就像是前段时间不是讲了嘛，真正放下、看破的话，需要有智慧的意思就是从这个方面可以理解的。所以说我们就说从它很深的智慧来看这些轮回法的时候，如果真正能够看破了，就真正能够放下了。所以说从这个方面讲的时候，它对于修持一些一般的出离心的教法帮助也非常大。

那么对于菩提心的修法帮助也非常大，这个方面我们就说每个众生他都具有佛性，而且就说一切客尘都是可以遣除的。所以说呢在帮助众生的时候，这个菩提心一旦、这个见解一旦很高的时候，在观修菩提心的时候帮助也特别大。

这个方面讲到了遍行一切的这样一种相，然后下面讲共相无差别的道理。

**辛二、共相无差别理：**

**共相法性能周遍，过失功德究竟位，**

**犹如虚空能周遍，下中上等色相器。**

那么此处讲共相法性，共相的法性就是讲一切的就说别相它都有一种共相，就说是一切的别相都有一种共相。那么如果在世间的角度来讲的话，那么一切的别相的共相是什么呢？也有很多。比如说：一切的别相的共相就是无常。任何一个就说世间当中存在的法，它都有一个无常的相，这个无常的相就叫它的共相。

那么这个方面就是讲每个别法都具有的相，不管是哪个法，世间当中任何一个法，绝对都是无常的，这个无常就是一切万法世间的共相；或就说一切法都是无我的，这个无我也是它的共相；一切万法都是空性的，空性也是它的共相；那么一切万法都是如来藏光明的，这个也是它的共相。尤其是这个大光明和大空性的这样一种圆融的本体，有些万法究竟的共相，它胜义的共相就是这样的，所以说这个叫做共相法性。那么这个共相的法性它能够周遍一切过失、功德和究竟位，就是这样的。

上师在注释当中通过黄金来打这这个比喻，黄金来打这个比喻就说，通过黄金打一凡夫人的模样，用一个黄金再来打一尊这个具有相好菩萨的形像，再打一尊佛形像，那么实际上就说从别相的角度来讲的话，凡夫相和菩萨相和佛相的差别呢是很大的，菩萨相和凡夫和佛相的差别也很大，所以说从它的别相来讲的话当然是不同的。但是，他们的共相是什么呢？他们的共相都是黄金，黄金就是他们三尊像的这个共相。所以说从这个方面讲的时候呢，这样一种黄金它实际上能够周遍在凡夫的像和菩萨的像和佛的这样一种像当中，这个是已经周遍的。

所以说从这个比喻就能够知道，共相法性它能够周遍在过失、功德、究竟位。那么过失、功德、究竟位怎么样理解呢？过失位就是讲凡夫，因为基本上来讲的话，就说凡夫人他不具备任何的超凡的功德，他都落在二取啊，或者都落在这样一种庸俗的分别念当中，所以说根本可以说根本没有超凡的功德。有的时候呢只不过是随顺了圣者的功德而已。比如说资粮道、加行道，他相当于有随顺了圣者的功德，但是他本体而言呢，还没有超越二取，还没有超越这样一种三轮，没办法安住在这样一种圣者位当中。所以说过失呢，过失位就直接对应凡夫了。

那么第二功德位呢就对应菩萨，菩萨他是具有功德的，比如说从一地到十地的功德，还有呢就说大悲心啊、菩提心、无二慧的功德，这些方面功德都是具足的。这些功德在凡夫人的相续当中完全没有，所以说这个方面就把菩萨呢称之为功德位。

第三个究竟位是指佛陀。佛陀就是他的功德是圆满的，不但具有功德，而且所有的功德，菩萨相续当中的功德在佛位的时候都是以增上圆满的方式而具足。像这样菩萨的所有功德佛都具足，只不过在佛相续当中这个功德更圆满。打比喻讲布施的功德，初地菩萨的时候布施到彼岸，可以说布施度已经圆满了、没有违品了，但是呢针对佛的布施而言的话，佛的这样一种布施才是真正究竟圆满，不单单没有违品，而且是他所有的方方面面的这样布施的功德在佛相续当中都是具足的，所以说这个方面叫做究竟位。什么究竟呢？功德究竟了。所有的功德不单单具足功德，而且是功德究竟，这个是指佛。

那么就说是这样一种法性共相的法性能够周遍在过失、功德和究竟位当中。也就是从他们的别相来讲的话，凡夫他具有过失，因为他过失很明显，和菩萨相比的话完全不一样，和佛相比差距就更大了。所以说过失、功德、究竟位它们在别相上面都不一样。但是呢，有一个共相是什么呢？从究竟的实相来讲，都平等的具有佛性，都平等的具有法性，这个法性的这样共相完全是相同的。只不过呢就是讲凡夫人他对于这样一种共相的法性一点都没有觉悟；然后呢，菩萨呢对于这个共相的法性觉悟了一部分；佛陀呢对于这个共相法性是圆满现前的。这个方面呢就是导致了这样一种差别。所以说这个方面就给我们做个提示，就说凡夫人他都具足共相佛性，但是如果你不修道，你还是就成为凡夫，仍然是具有过失位；如果你修道能够分离这样一种客尘，能够遣除这样一种过患的话，就能够成为功德位，乃至于究竟位。

这个方面的机会都是平等的，而且佛陀在给我们讲的时候呢，都是平等的讲解离开客尘的方法。关键就是在于有情他精进啊，是不是就说对这个问题非常的精进，像这样的话就说是不是很大的兴趣，这个方面是有差别的。所以说呢，为了让一切的有情都能够对这样一种佛性、对这样一种修道啊，或者说这个方面产生兴趣的缘故啊，所以讲了很多轮回的过患，讲了很多就说是涅槃的功德，这个方面就引导他们从最粗大的妄执当中脱离出来，踏上于这样一种道当中。然后在道当中的时候再给你讲哪些是了义的，哪些是不了义的，逐渐逐渐的将众生的心引导在最圆满的这样一种实相当中，所以说像这样讲的时候，我们现在接受到这个道理的话也是这样的。所以说如果现在我们不精进的话，有的时候还是没有办法在这么殊胜的教义当中获得这样一种殊胜功德的。所以从这个方面我们还是要精进的。

前段时间上师也是这样讲嘛，释迦佛他老人家以前也是凡夫人，所以说现在呢他早就发心修道了，超胜了很多人。在《殊胜赞》当中也是这样的，以前和佛是一样的凡夫人，后面呢就说佛陀修道成了佛了，像这样呢我在佛面前顶礼，像这样的话皈依佛陀，也是有这样一种赞叹。所以说现在我们也是一样嘛，所有的这些道友我们一起学习，在学习有些道友很精进，他提前就成佛了，你就成为他弟子了，你就皈依他了。然后就说呢又一个道友又成就了，像这样我们全班的道友，也都成了他的弟子。每一尊的时候，都成为他的弟子，也都在称赞他、皈依他，最后你自己还没有成就的话，这个方面就说是自己不精进，自己没有真正好好去缘这个教法去学。如果去学习去实践的话，肯定是能够在这个里面获得一个最大收益的。所以说这个法义是非常非常殊胜，所以说我们自己在学习的时候，也应该有一种强大的兴趣，来学习、来实践这样一种殊胜教法。

“犹如虚空能周遍，下中上等色相器。”这个也是比喻。那么这个比喻就像虚空能够周遍一切下等、中等、上等的这样一种色相的容器一样。那么这个下等的容器就是瓦罐，就通过这样一种瓦，通过这些方面做得这样一种容器呢，比如说瓦罐就是下等的容器。中等的容器呢是铁啊、铜啊，像这样一种容器。上等的就是黄金啊，像这样一种非常好的容器。那么从外表来看呢，它是不一样的，就说它有瓦罐的，有铁、铜的，还有黄金的这样一种质地，所以说这个方面外表来讲不一样。但是呢就说瓦罐里面的空，和这样一种铁罐里面的空，和这样一种金罐里面的空，从这方面空的角度来讲是一样的，没什么差别。那么就是这个空呢，不会因为说这个我这个空是住在黄金的器当中，所以说我的这样一种特质就要优越一点，然后就说这个空呢住在瓦罐当中，就说我这样一种空呢是下等一点，实际上是没有这样差别的，差别只是在于它的这样外在的容器的质地，这个方面有差别，但是就说它的这样一种里面这个空的本体是没有丝毫差别的、没有任何差别。所以说呢，周遍住在佛相续中的佛性和住在有情具有很大过失有情相续当中的佛性，从外表看起来的时候，当然众生和佛的差别非常巨大，但是就说是它里面这样的佛性是没有丝毫差别的。这个方面就说是用上中下的三等容器的方式，上中下容器当中虚空的这样一种比喻，来说明相续当中的佛性是没有任何差别的。这个问题在无垢光尊者《心性休息》当中也是引用过，也是说明这个问题，这个比喻是很早就学习过，只不过以前就说不太清楚，在法学（？）的哪个位置，实际上就在这个地方就出现了这样一种比喻。通过这些比喻很能够让我们知道，不管是任何一个众生，我们都能够就说都是这样一种和佛的本性都是一模一样的，所以也是避免我们这些这个自卑啊，过度的自卑是没有必要的，所以我们觉得和佛差别很大，差别很大是从现象上来看的，实际上从它的本质来讲和佛是完全平等的，只要我们能够精进的修持也能够到达佛的这样位置。

下面讲第七呢是恒时不变义，恒时不变义就是讲到了在初中后三位的时候这个佛性的这样一种涵义。

**庚七、 恒时不变义分二：一、 宣说不变之分位;二、其义广说。  
 辛一、宣说不变之分位：**

**具有过失客尘故，具有功德自性故，**

**本初如是后亦尔，真如法性无变易。**

那么就说此处讲到的不变义呢，就是从两个特点:第一个特点，是具有过失客尘故;第二个是具有功德自性故。所以说呢这个真如本初如是后亦尔，它的真如的法性是不会变易的，没有任何变化。

那么就说此处在讲的时候，首先讲第一个，它的这样一种特征呢就具有过失客尘故。那么这个方面讲到了具有过失客尘故，这个客尘的意思在注释当中是从两个涵义来讲的，两种客尘，实际上是一个意思，就说从两个方面来讲的。

第一种客尘呢，就讲这个就像客和尘从这个两个方面来解释的。客就相当于一个人他住店的人，住店的客人呢他就说今天住了店之后，第二天他就要上路就要奔赴前程的，所以说他是不安住的，观待于主人开店的主人而言呢他就是客，他是不安住的缘故他就是客，那主人呢他不需要动，所以像这样的话，他只需要接待其他的客人而已，所以说这个方面讲的话，客的意思就是这样的，它是不安住。尘就是讲垢染的意思，垢染叫尘，所以说像这样讲的时候，不安住的这些垢染，这个叫做客尘。那么就说观待把这样一种定义、把这个相去观察套在这个事物上面的时候呢，就平时我们讲得这些烦恼、这些业，还有就是我们自己的身体啊，还有外面的这些山河大地啊，这方面都是不安住的相，都是染污的相，所以说这个方面都叫做客尘。那么就是说这个和主和清净相对应呢就是讲的佛性，佛性是不变的，就像主人开店的主人一样，它是不变化的，它是不动的，动的只是这些来来往往的客人而已，他自己是安住在房子里面，所以说这个就叫主。主人的话就和佛性如来藏对应的，那么如来藏就是不变化的、它是不动的，不管怎么样它是如是安住；还有呢就说它清净的功德不具足染污性，所以说方面就叫做非客尘。所以了知了客尘之后呢，对于这样如来藏的自性、非客尘的本体也能够了知，从这个方面呢就说进行安立。

那么还有一些问题呢，就是讲这些客呢就是讲到一些动摇了的自性，客呢就是动摇的自性，那么就说动摇了自性呢就是说也是一种动摇的，一种不稳固的。所以说这样客尘两个方面呢，主要是客和尘，它没有单独去解释，它从两个不同的侧面来解释的这样一种不安住、动摇和这样一种不稳固，从这个方面来进行安立的客尘。虽然两个意思呢，实际上都是讲了一个含义，像这样的话具有过失客尘故，那么为什么把具有过失客尘故安立成不变易的这样一种特征呢？因为我们如果不了知客尘的含义的话，我们就没办法了知这个颂词当中说具有过失客尘，也就是说这样一种过失的客尘呢，它是一种变易的法，它不是本性，它是变易的法，它是染污的法，所以从这个角度来讲的时候呢，它实际上是不存在的，我们就说它是变易的缘故，它不是稳固的缘故，实际上它是不存在的意思，它主要是把这个过失客尘介绍成它是不存在的东西，它是虚妄性，所以说究其本质而言，它是根本不存在，这个就是它的一个特征了。

第二个特征就是具有功德自性。它不单单是过失客尘、它是具有可分离、具有虚妄性的，而且这样功德自性它是本具的，这个本具的功德自性它是不变化，观待于前面的这个过失客尘而言，这个如来藏的功德自性它是不变的自性，它是非染污性的自性，所以它有稳固、它有清净的这样的本体。那么就说清净的缘故呢，它不是这样一种客尘，它不是可舍弃的。然后就说从它的这样一种不变化的角度来讲，它因为不是客的缘故呢、不动摇的缘故呢，它也具有恒常的自性。

所以说一方面所有的这些客尘它是分离，它是不安住的；第二个方面呢，本具功德它是本住的，它是不变化的。从这两个根据就可以知道不变的意义了。

那么下面就讲这个分位，不是有一个不变的分位吗？不变的阶段是哪些阶段呢？它就说不变化呢。本初如是后亦尔，也就是说最初不变，中间不变，后面也不变，这个就叫做本初如是后亦尔，那么这个就是叫做真正的不变。它不是说是有些东西呢好像不变，似乎在比如说我们在有些时候小孩子他好像一年当中都没有变，这方面就说有很粗大的不变，实际上内在刹那生灭的变化还是有的。但是这个如来藏自性呢，粗大的变化也没有，然后就说细微的变化也没有，真正的一种不变，所以说呢是本初如是后亦尔，真如法性其实没有丝毫变易的。

这个方面这样一种根据呢，根据过失客尘故，具有功德自性故，两个方面对照就能够凸显出不变分位它的准确的含义、准确的信息，这个方面我们就能够真正知道法性如来藏的的确确就是一种不变易的这样一种法的自性，这个就是叫做宣说不变的分位。

现在讲第二：

**辛二、 其义广说分三：一、 不净位不变；二、不净净位不变；三、极净位不变。**

那么对于前面这样一种不变分位呢，就是讲了本初如是后亦尔， 最初中间和最后。那么最初是什么，最初就是讲到他的凡夫位，中间就是讲不净净的圣者位，最后就是讲到了极净位。所以说在凡夫位、在菩萨位、在佛位的时候呢，都是不变化的，这些观点我们在学《如来藏狮吼论》的时候，曾经接触过很多次，但是呢广讲不变的就是在这些当中在《宝性论》当中把这些怎么样不变、怎么样真正的是一种恒常的法、怎么样是大无为法的自性呢讲得非常清楚。像这样的话就通过很多颂词、很多篇幅来给我们介绍，力求在我们内心当中呢产生一个最清晰的、最准确的这样一种对不变对恒常的一种认知。所以下面就要分别的是对于不净位凡夫的时候它是不变的，不净净位菩萨位是不变的，还有对于极净位佛位的时候它是不变的；而且初中后把不净净位，把极净位串起来的时候呢，实际上变的也只是它的客尘而已，它这个佛性是永远是没有变化的。

**壬一、 不净位不变分二：一、 如空无变理；二、宣说彼等差别。**

第一个是如空无变理分三，这个空就是虚空，那么就好像虚空不变呢一样，通过这个方面来讲这个不变化的道理。

**癸一、如空无变理分三：一、略说；二、广说；三、摄义。**

**子一、略说：**

**犹如虚空遍一切，由体细故尘不染，**

**如是佛性遍众生，一切烦恼亦不染。**

那么犹如虚空遍一切呢，好像虚空能够周遍在一切色法当中，但是因为犹如由于虚空的本体微细的缘故，其他的这样一种这个这样一种微尘呢、其他的这样一种染污呢，没办法染污它，其他的尘没办法染污虚空，虚空它是不会被沾染的。就像这样一样，所以说佛性周遍在一切众生相续当中，也是因为体细的缘故呢，一切烦恼不能够染污这样一种佛性，不能够染污佛性。

那么就说从比喻上面看的时候，似乎有的时候呢就说这样一种乌云满天的时候呢，好像是把虚空染污了；有的时候呢浓烟滚滚的时候呢，好像是不是把虚空染污了；有的时候就说在沙漠里面，或者咱们这冬天刮大风的时候这么多灰尘、天空这么脏，有的时候觉得是不是把这个天空染污了呢；有的时候城市里面这些这个工程、大烟囱里面冒出的黑烟是不是我们觉得这个空气非常的不好、染污了这个空气了。实际上就从这方面讲的时候，从表相上面看的时候似乎有染污，但是对于虚空本体来讲它不会染污。为什么不染污呢？因为体细故。这个地方的根据就是体细故，这个体就是它的本体，细就是微细。那么从它的字面上来看的时候，好像它有一个本体，但是它的本体很微细，所以说这个尘很粗、体很细，所以这样方面的话没有办法染污到它的本体，好像觉得它的本体没办法染污的，从这个角度讲也可以从粗细来对应。那么粗的法是什么呢？粗的法就是讲这些色法，这些色法就是很粗的，它因为有一个很粗的本体的缘故，这些色法的本体有的时候也可以被染污的情况。观待于粗的法而言，这个虚空的本体非常的微细非常微细，因为很微细的缘故就不会被染污，这个是观待于色法的粗和虚空的角度来讲的，把虚空的本体安立叫细。但是要真正我们分析的时候，什么叫做粗细呢？就说这个粗的意思就是讲，它有质碍，色法当中它就是具有一个本体，它有质碍的缘故，从这个角度叫粗。那么就说是虚空它没有乃至于微尘都不存在的，连微尘的本体都没有的，所以它叫细，它就没有质碍的东西，叫细。所以我们看字面上的体细的细字，觉得虽然细，认为好像是不是还是有一个像微尘一样的东西存在呢？实际上虚空当中是连微尘这么大的东西都不存在，从这个角度来讲叫细。一方面这个细的意思就是很微细的意思，一方面就是讲到它就是没有存在质碍，从这个角度来叫做细。就说质碍的色法叫做粗，没有质碍的本体就叫做细。那么就说从这个方面讲的时候，当然它没有具足这些连微尘本体都不存在，你怎么去染污它呢？如果存在一个乃至于微尘一样的自性，都可以去它有本体的缘故都可以去染污，但是它就是连这个微尘的自性都不存在。虚空如果是微尘的自性，它就不成虚空了，还是尘，它还是色法，即便是本体非常非常细的色法，但还是色法，但是虚空不是色法。从这方面讲的时候，它体细的意思就从这个方面来了解。

那么了知这个之后，“如是佛性遍众生，一切烦恼亦不染。”同样道理，佛性周遍的众生当中，但是因为它的本体微细的缘故，烦恼也是不染。这个地方也是一样的，这个地方的微细，我们也不要认为它真正有一个像有为法这样的东西，但是它很细的缘故染污不了。这个佛性它绝对永远不会变成有为法的，永远没有一点点有为法的味道。所以说这些烦恼、这些客尘就染污不了这样一种本体。所以这个体细的意思就是讲很难缘取，它超越了分别念，很难缘取，所以说从这个方面讲它是微细。有些地方讲法性微细，法性是很微细的，所以说我们就很难去缘取，它的相基本上就是没办法通过分别心去缘取，所以说这个时候就叫做它的体相很微细。

所以说我们真正来看的时候，佛性实际上就是一切万法的实相、一切万法的法性，染污就是属于它的有法，二者之间实际上不是就说是一个层次上面的。如果这个佛性也是有法的话，怎么样也多多少少肯定会被染污，就像我们的心，我们的心就说再细的话，它还是要被烦恼所染污的，但是法性就不存在它的相了，就像虚空一样不存在相的缘故没办法染污。所以说就说这个佛性周遍在众生当中，按理来说应该说是被烦恼所染污，但是就说烦恼非常强烈的众生、一个贪心很强烈的众生天天生起很强烈的贪欲心，但是就说佛性也没有办法被这样一种强烈的贪心染污。一个众生每天发很重的嗔恨心，天天生起很严重的烦恼，但是这样严重的嗔心也没有办法染污佛性，它本来也是一种清净的。为什么呢？就是体细的缘故。它的这样一种本体就是非常的微细，所以说呢没有办法去通过其他的粗大的烦恼去染污佛性。

从这个方面就略说的意思我们就很清楚了，关键问题在于一切烦恼亦不染这个问题。就说为什么就叫做不净位不变，不净位就是讲凡夫，在凡夫的时候也不变，原因就是说这些烦恼没办法改变如来藏，没办法染污如来藏，没办法让如来藏以前清净的自性转变成不清净，这个方面是永远不会存在的。所以说佛性周遍在众生相续当中，但是烦恼永远不会染污佛性，这个佛性是永远不变化的。

**子二、广说分五：一、有法显现生灭理；二、法性无灭理；三、广说实相；四、以客尘成立轮回理；五、自性无变理。**

有法显现生灭和法性无灭这两个科判如果是对照起来看的时候，那么这个有法为什么显现呢？依靠它是有所依的，有所依靠的缘故，所依它会有生灭。那么法性为什么是无灭呢？它没有什么依靠的，没什么依靠的缘故，它就没有什么灭的。所以说如果有因缘的话它就会有生灭，没有因缘它就不会有生灭。一切的有法都依靠因缘而生，所以有生灭，那么法性不是通过世俗因缘而生，所以说没有生灭。这两个科判的意思就是这样的。

**丑一、有法显现生灭理：**

**犹如器界一切法，依于虚空而生灭，**

**如是有情之诸根，依无为界而生灭。**

那么首先讲这些有法，它显现生灭的道理，这个方面就是把器世界和有情界的根，像这样的话呢进行宣讲的。

“犹如器界一切法，依于虚空而生灭”。那么器世间的一切法它是依靠虚空而生存、依靠虚空而灭，最初的时候也是从虚空当中生，后面灭的时候也是灭在虚空当中。所以像这样的话，从它整个器世间来看的时候有成住坏空的四个阶段。那么就说成住坏空的四个阶段，最初生的时候它实际上是从空当中而产生，成住坏空，空完之后，然后从空当中、一无所有当中产生出来了。

这个方面有两种说法：

一般的共同的说法，这些器世界、须弥山等坏掉之后，这些微尘散于虚空当中，最细的微尘，因为在有部小乘当中，它承许有一个显现万法的基，那么这个基是绝对要有的，这个基没有的话没办法从微细的色法显现成粗大的色法。所以当这些须弥山毁掉之后，这些微尘散在虚空当中，后面的话就说有情通过有情的业力，这个世界要开始形成的时候，通过有情的业感召，把这些微尘重新聚集，重新聚集起来之后就变成了比较粗大的须弥山啊这些器世界的法，有这样的说法。

还有一种说法就是讲，不太共同的说法，前面是共同的讲法。那么就是深一点的讲法，实际上灭完之后，就成为虚空了，没有什么微尘漂浮在虚空当中。那么后面是怎么样一种显现出来，就从空当中显现出来，可以说是从虚空当中显现的。那么怎么样从虚空当中无而生有的呢？也是从有情的业，有情的业，从有情的业当中感召显现出了这样的东西，就像我们在梦中做梦的时候，在梦中的这些景象就说是梦到山河大地它没有，实际上根本不存在丝毫色法的本体。但是就是通过他的梦心、通过他的习气，也会感召显现成这样似乎存在的有情界、器世界，这个和唯识的观点非常相似。所以说像这样讲的时候，通过有情的业感召的话，通过每一个有情相续当中共业当中的这些须弥山的种子或者就说这些山河大地的种子，都有这个种子，显现成一个共同的一个器世界的法，这方面实际上也是依靠虚空而出生，依靠虚空而出生。最后住在虚空当中、中间的时候住在虚空当中，后面灭的时候也是消亡在虚空当中。所以说一切的这样房屋也好，一切的这些河流也好，它都是这样的，最后的时候乃至于说我们整个四天下、四大部洲、须弥山，这方面它也是要被毁灭的，都是要被毁灭掉。所以说被毁灭的时候，这方面都不会存在的，最后就说成住坏，坏之后就又入在空当中。它灭是灭在空当中，生成也是从空当中生成。所以说“依于虚空而生灭”。

“如是有情之诸根，依无为界而生灭。”那么同样的道理，有情的这些诸根，就是讲这个六根，有情的六根也是依靠无为界而生，通过无为界而灭，通过这个方面的话依靠一个无为界，就说是无为的法界，通过这个无为的法界而生起的，生起的时候也是从无为法界当中生起，灭的时候也是灭在法界当中。无垢光尊者在《心性休息》当中，在讲诸根融入的时候，也是曾经有这样的阐述的。首先是睡觉的时候，诸根关闭了诸识入于意识，意识入于阿赖耶识，阿赖耶识入于阿赖耶，阿赖耶最后入在法界当中，这个时候实际上就是这个也是个环灭的过程。然后呢最后生起来的时候，也是从法界当中生起阿赖耶识，阿赖耶识当中生起意识，还有诸根，这个方面它也是有。实际意义上每天都有这个过程，每天都有这个过程。从有情总的角度来讲的话，他也是从无为界当中生，无为界当中灭，住的时候也是在这个当中住的。那么就是从每个有情，他每天的这样的情况来看的时候，也是这样的话，有情的六根、有情的眼根等等，它也是依靠无为界而生依靠无为界而灭的。所以像这样的话为什么他们有生灭呢？因为他们有一个所依靠的因缘。从它的本身来讲器世界本身来讲它也有一个可依靠的因缘，比如依有情的业啊等等，那么从他的这种依靠的地方讲的话他有依靠于虚空而生灭的，这个方面是他是有所依的。有情的诸根呢也是从这个方面，一方面有他的业，一方面是依靠无为界而生灭的，所以说他有是这样一种依靠的缘故有所缘的缘故呢他是有生有灭。

下面讲第二段，法性无灭理。为什么这些法性是无灭的呢，它因为无所任何依靠的缘故。

**丑二、法性无灭理**

**犹如虚空以诸火，往昔何时未曾烧，**

**如是佛性死病老，诸火亦复不能烧。**

那么此处以比喻与意义对照的方式来进行安立的，比如说呢虚空它以种种火往昔、现在、未来何时呢都没有办法烧毁虚空，同样道理呢佛性它以这个死的火、病的火、老的火也是一切世间当中都没办法就说烧毁佛性。

那么这个诸火的意思就是在颂词当中讲了三种火：第一种火就是普通火，比如说现在我们烧的柴火、牛粪的火或者煤炭的火，像这样就是一般普通的火；第二种火就是讲比普通火厉害得多的这个地狱火，那么有情通过他的业力堕到地狱当中，像这样通过他的业力堕到地狱当中的时候呢，像这样的话就说地狱的火会焚烧有情；第三种火是最厉害，是劫末火，劫末火它不单单是这样而且它能够把所有的这些器世界都能够烧毁。

所以说当一般的普通火生起来的时候呢它可以把柴烧尽，有的时候呢可以把这样一种森林烧尽等等，像这样的话它的力量呢就非常强。

那么第二个地狱火呢它就说这个有情堕到地狱的时候呢，这个火的温度啊它要比一般普通火要大得多，一般我们在世间当中被火烧的时候呢他就觉得很痛苦，但是呢地狱火它的温度比它还要强烈，比它温度还要高得多，所以说这个方面是有情感受痛苦，而且一般来讲的话就说世间的火你烧的时候，烧死之后呢，你不会再再的感受这样的痛苦的，那就说忍受一段时间痛苦之后他会死亡，死亡之后呢他神识离开身体之后呢不会感受痛苦了。但是呢就说地狱火的话它对有情焚烧的时候它是恒时间的焚烧，它不是说把你烧死就算了，实际上就说其他的这个其他诸界的有情是想活但是没办法达到这个目的，那么就说地狱有情是想死但是他没办法死他死不了的，像这样的话一直烧烧不死，这个方面一直来感受这样一种强烈的焚烧的痛苦，即便是死了之后呢一天当中万死万生的，一直不间断的感受这个痛苦，所以说呢地狱当中的火呢是非常的强烈的，它温度很高而且它有时候呢有情变成了地狱的火，像这样成为和火无二无别的方式呢来感受这样强烈的痛苦，这个方面也是这个地狱的火的这样一种情况。

还有呢劫末火，劫末火它这个很厉害。所以说前面讲的话就说地狱火能够焚烧有情，劫末火能够焚烧地狱，把整个地狱都烧毁，所以说劫末火生起的时候它从下面无间地狱开始，把无间地狱烧坏然后逐渐往上烧，把这个世间当中南瞻部洲、把四大部洲烧毁，把须弥山烧毁然后往上面烧这些宫殿，这些兜率天的宫殿也好还有其他的宫殿烧毁之后一直烧到梵天，梵天的宫殿全部烧毁，所以像这样的话就说是有这样一种很厉害的热性。

但是呢就说虽然普通火把森林就说烧掉了，然后呢就说地狱火把有情烧掉了，然后呢就说劫末火把梵天以下的世界烧掉了，但是呢它没办法焚烧虚空，虚空它是没办法焚烧。因为它没有这样一种可烧的自性，如果虚空它是一个色法的自性的话，这么大的火烧不毁也把它烤烫了吧，但实际上就说虚空它是没有这样一种微尘的自性的，因此说呢它不是所烧，它不接受这样一种烧的自性。因此说呢虚空它是往昔当中什么时候什么样的情况下都没有办法被焚烧的。

那么下面就讲意义了，如是佛性它也是这样常住的。虽然有情呢他具有这样诸种火和前面的火对应的普通火、有地狱火、有劫末火，那么同样道理呢有情也有死病老的诸火，但是死病老的诸火恒时焚烧也没办法烧毁佛性，也没有办法对佛性产生真实的威胁。

首先对应的时候呢，老就说老的这个火呢是对照普通火。所以说呢如果有情逐渐变老了的时候呢，通过这个老火焚烧的时候呢有情的诸根逐渐逐渐就衰退了，一老了的时候眼根衰退、耳根衰退、身根衰退、他的这样意根也衰退，所以像这样的话老火一生下来之后呢能够对有情的根方面有衰退的作用。

然后呢就说这个病的火一生起来之后呢，有情就感觉不健康，就感觉很非常痛苦，所以像这样的话一般来讲有情不生病的人非常少，偶尔有几个人他一辈子当中不生病的也有，但是基本上呢人都要感受到这个病的痛苦，但是呢就说病的痛苦对佛性呢也没有什么伤害的。

最后一个火呢就和劫末火，病火和地狱火对应，然后呢就说劫末火和死火对应，就说和死亡的痛苦对应。那么一切有情最后呢都要死亡，没有一个有情他是不死亡的，所以从这方面讲的时候呢它是和劫末火对应的。

那么归纳而言的话，老火呢能够烧掉有情的诸根，病火呢能够烧毁有情的健康，死火呢能够烧毁有情生命的相续。所以实际上从根的衰退也好，从他的这个健康的消失也好，还是从他的这个生命的消失也好，像这些火焚烧的时候都没有办法真正的危及到佛性，因为佛性它不是一个这样一种这个它的客尘的缘故，不是有为法的缘故它是没办法受到伤害的。所以这些伤害的层次只是在有情他有执着有分别心的时候有存在而成立，而佛性呢它是超越分别心的缘故呢，它绝对是一切的这些死病老的诸火是没办法烧的，因为它是无所依靠，它是没有依靠因缘而起的缘故它也没有这样的生住灭，它没有这样一种一般的世间的这些心的自性也好、色法的自性也好，它也不是一个真的被毁坏的地方，所以说这样一种法性呢，它是无生无灭的。那么其他的有法是有生有灭的，法性它无生无灭。像这样的话就讲到了有情在不净位的时候这个佛性不变化的一种根据。今天就讲到这个地方。

**第14课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》，在《究竟一乘宝性论》当中，通过七种金刚处来抉择如来藏如何安住和现前的这些殊胜的方式、殊胜的窍诀。如今先讲的是能得的因缘，能得的因缘当中也有宣讲如来藏和宣讲他相续助缘的菩提功德和事业。

那么现在讲的是如来藏，如来藏品也通过三个理论、十个意义和九个比喻如是的详尽的阐释。如今宣讲的是十种意义，十种意义现在安立的是不变的这样一种道理。不变的道理也有不净位它不变；然后不净净位不变和极净位不变。现在是在讲的是不净位不变。不净位不变实际上是讲在凡夫位的时候虽然显现各种各样的生灭，但是如来藏的本体它是绝对不会改变的，有这样一种安立的方式。

今天讲的是第三个科判。

**丑三、广说实相分三：一、比喻；二、意义；三、彼等对应。  
 寅一、比喻：**

**地者依于水而住，水则依于风而住，**

**风复依于虚空住，虚空不依地等住。**

这个颂词所对应的比喻或所宣讲的比喻是一般的教典当中安立的这样一种可以说是世界它是如何安住的情况。

现在我们这个大地是依靠水而住的，现在我们的大地是称之为地轮，地轮最下面是依靠水轮，安住在水轮上面；“水则依于风而住”，水是依靠下面风轮而住的；“风复依于虚空住”，风轮下面就没有什么依靠的，它依靠虚空而安住，实际上是说物质的法没有了，但是它是在虚空当中安住的；“虚空不依地等住”，虚空它不依靠什么其它的法，虚空也不依靠地水风如是安住的，因为虚空它可以说没有本体，从这个方面也可安立。

在《俱舍论》等等论典和还有一些经典当中宣讲的时候，在劫末之后整个世界变成一片虚空，从这个方面讲全部变成一片虚空而住。安住了很长时间之后，有情的这个业力开始现前，虚空当中开始生起十字形的金刚风，十字形的金刚风开始旋转，最后在风当中风轮最初就是显现这个风轮，那么风轮在整个世界当中它是在最下面的，在虚空当中安住的是最下面的一个风轮，这个风轮的风力非常大，或者就是说它的本体也是非常坚固牢固的这样一种自性，不间断的旋转，这样一种讲的风轮。风轮形成之后，在上面显现云，下着很大的雨，然后在风轮当中显现云之后，然后不断搅动水，不断搅动水之后，在水里面逐渐逐渐显现坚固的物体，比如说须弥山、铁围山等等。像这样的话就说风轮上面是水轮，水轮上面是地轮，地轮就是现在我们所依靠的这样一种自性。所以说这个方面就是一般的讲解的方式，共同乘的教典当中也是这样讲，《宝性论》的此处也是引用这样的观点如是来安住。

所以说这里面就有地依靠水而住，水依靠风而住，风依靠虚空而住这样一种次第。对于这样的问题以前也是分析过，上师在讲《俱舍论》的时候，这些问题也是分析过。跟随不同的有情的这个业力，面前显现的这样一种世界安住的方式等等也有所不同的。所以说呢可以说是从当时有情的业力，佛陀随顺当时有情的这样的业呢宣讲了这样一种地球，或者这样一种世界安住的方式。

总之，在这个当中所宣讲的地依靠水、水依靠风、风依靠虚空，这些都是有依而住的。地是依靠水的，乃至于最后风依靠虚空而住，这些都是有依而住。有依而住的缘故呢这些都是因缘法，所以说它们都是要变坏的，风轮最后也是要消散的，因此说从这个方面讲的话这些都是属于有依而住。

“虚空不依地等住”是讲虚空无依而住。第一个是虚空不依靠其它的因缘，不像地它必须要依靠水、风它要依靠虚空，虚空实际上是不依靠任何法而住，这个方面就讲虚空它没有依靠的。再加上虚空也不依靠前面的这些风、水、地而住的，地、水、风直接间接地要依靠虚空，但是虚空直接间接都不依靠地、水、风，如是就是安住，这个方面就叫做不依而住。不依而住因为它没有依靠因缘的缘故，所以它就是一种不坏的法。前面这些地水风它依靠其它因缘的缘故，它是属于一种毁坏的法，而虚空呢不依靠任何法的缘故，虚空它是属于一种不坏灭的法。从这个方面了知它的比喻，那么了知了比喻之后下面是讲意义。

**寅二、意义：**

**如是一切蕴界处，住于业及烦恼中，**

**此等行业及烦恼，住于非理作意中，**

**此等非理作意者，住于心之清净中，**

**心之自性诸法者，不住彼等诸法中。**

这个颂当中所讲到也有依靠而住和不依靠而住的这样的两个意义。

首先讲到了要依靠其它因缘而住的就是蕴界处、业、烦恼，还有就是非理作意。不依靠这些诸法因缘而住就是讲心的清净，或者是讲清净的心、心的自性，这个方面就是讲到不依靠其他法而住。

又因为在这个颂当中提到了依靠而住和不依靠而住的缘故呢，依靠而住的这些法它就变成了、它实际上它的本体就是属于因缘坏灭的法，一种无常有为的法；不依靠其它而住的心的自性呢，它就变成一个、或者就安立成一个恒常的法，它就是一种无为法的一种自性。它要对照的意义就是这样。

那么从对照的意义我们也要主要回到主题当中呢就是有情不净位。不净位就是变化的是哪些法？不变化的是哪些法？变化的是有情的客尘，不变化的是有情的如来藏。所以说不管处在什么样的位置当中，如来藏的本体完全都是如是恒常安住，对这个问题是在通过这个颂词的意义和比喻对照的方式如是来了知的。

“如是一切蕴界处，住于业及烦恼中”，如是一切的蕴界处，“蕴”就是五蕴处，“界”是十八界，“处”就是十二处。蕴界处在《俱舍论》当中它也有这样一种不同的安立，实际上蕴界处它是可以说是一切有为法的总称，所有的有为法包括在蕴界处当中，所以说五蕴和十二处、十八界的三种法的关系，实际上是通过略、中、广的方式来进行安立这个有为法。最略的摄在五蕴当中，从色蕴乃至于十蕴，最略是摄于五蕴当中；中等的讲法中摄在十二处当中；最广的讲法是讲到了十八界。

所以说从这个方面安立的时候，蕴界处实际上是指一切的有为。在蕴当中的话，比如说色蕴，色蕴就可以包括十二处当中的色声香味触这样一种五境，还有讲到了眼耳鼻舌身的五根，再加上五表色，实际上讲到色蕴就是讲了十二处当中这些法。然后受想行三蕴，实际上讲到了心所法，十二处当中讲到了义处？？？和法界，义处和法界包括了诸法的，还有识呢也是包括在异熟法界当中，这个方面就讲到了十二处。

那么十八界就是讲到了六根、六境和六识，六根、六境、六识实际上是讲到十八界，十八界这些法也是五蕴所包括，或是十二处所包括。所以针对利根者来讲的话，五蕴就够了，针对中根者来讲十二处，针对钝根者必须要讲十八界，讲十八界才能把这些问题、把一切有为法讲得很清楚。

所以说实际上这些蕴界处都是从五蕴的角度，从色和心两个方面进行包括的，只不过有些时候在讲行蕴的时候，在讲心的行蕴当中有部宗有的时候讲到一些不相应行，不相应行它不是属于色法、不是属于心法的这样一种法，但实际上这是一种假立的法，一切法真正包括起来的时候就是色和心两种，要么就是色法，要么就是心、心所，这些法可以包括在里面的。当然这里面，在十二处当中也是讲到了涅槃法的自性也有，在十八界当中也包括这些，但是实际上主要包括在了五蕴当中摄一切的有为。十二处当中，除了有为之外，也讲了一些无为的自性，或者讲了一些涅槃法的自性，这个方面是稍微有不同的地方。一样的地方是讲蕴界处，都是包括所有的有为法，尤其是五蕴包括有为法非常明显，所以说在讲十二处的时候，它有一些轮回法和涅槃法都包括，十八界当中也有这样的，所以说这个方面就讲到了一切怎么样归摄一切的蕴界处当中的这样一种道理。

如是一切蕴界处是住于业及烦恼中，住于一切烦恼当中也是通过业和烦恼显现，蕴界处是依靠业和烦恼而住的，就像水依靠风而住一样。所以说呢像这样地依靠水而住一样，所以这样一种蕴界处呢是依靠业和烦恼而住的。那么这个业呢就是有这样一种有漏业，主要是有漏业，一般来讲不讲无漏业的这个自性，因为这个是讲一般的杂染当中，讲杂染的时候有漏业当中，有有漏的善业还有恶业，有的时候加上无记业。当然真正起作用的话，主要是这个有漏的善法和恶业它们的力量非常强大，直接可以引发这样业果的，通过引发果的住业，这个业呢也是实际上就是行为的意思，通过行为呢它一定有它的这样一种后果，所以说这个业呢有的时候和行放在一起的。如是业还有烦恼就讲三毒五毒啊，根本烦恼或者随烦恼，像这样的话各种各样的分类，因此说呢这个蕴界处它是住于业和烦恼当中。

那么此等行业及烦恼，住于非理作意中。那么前面讲这个行业呢和烦恼呢，它也是住于非理作意当中，也就是说通过非理作意呢如是现前行业和这样一种烦恼。那么就是说非理作意实际上是对于这样一种这个诸法自性一种颠倒认知，实际上它就是一种无明的自性。比如说呢这个前面我们所讲到的四颠倒，四颠倒就是一种非理作意，非理作意实际上也是叫做虚妄分别，那么虚妄分别也好，还是非理作意也好，实际上它都是一个含义，就说对于这样一种法的对境没有办法如实认知，而处于一种错误的作意当中，啊错误的作意当中，所以说这个方面就叫做非理作意。那么就说这个作意的意思在《经庄严论》当中麦彭仁波切解释作意的时候，就是将心引向于所缘境，将心引向于所缘境这个就叫做作意。当然要把我们的心引向于这样的所缘之境呢，这个里面就有如理的和非理的两种，所以就有了如理作意和非理作意。那么就是说如理作意将我们的心引向于一种正确的所缘境当中，非理作意呢就将我们的心引向于颠倒的所缘境当中。所以说这样一种作意，比如说呢生起贪心的时候，所贪的对境它是不是真正一个所贪的本体呢，这个方面就是一种非理作意、一种颠倒，实际上我们把这样一种法呢认为是一种清净的法的时候他就会产生一种贪欲心，这样的；就说产生常执的时候呢也是错误的认知对境它是一种恒常不变的法，所产生恒常；那么我呢是把无我误认为是有我的自性；乃至于把不清净的身体认为是清净的，等等。那么就说常乐我净的四种颠倒都称之为非理作意，那么就说是住于非理作意中。

“此等非理作意者，住于心之清净中”。那么这个非理作意它是安住在心清净当中、清净的心的自性当中，是从这个方面安立的。那么前面我们就从非理作意讲的时候呢，它就是说蕴界处、业烦恼和这样一种非理作意，那么这个前前为果后后为因的自性。蕴界处是果，它的因就是业和烦恼，业和烦恼是果，它的因就是非理作意。所以说这样一种非理作意呢它是因，然后产生了行业，那么通过行业呢产生了蕴界处，那么就是说从这个方面来观察的时候呢，大概就知道了这个蕴界处生成了这样一种过程。所以一切有情是怎么样流转的过程呢？首先就有非理作意，那么有了非理作意才会有业和烦恼，所以说呢在修行佛法的过程当中呢就说最关键的一点必须是要断尽非理作意。那么断尽非理作意呢，上师注释当中就是以黄金为例，以黄金为例做了安立，比如说呢看到一块黄金的时候呢，就认为这个黄金它是存在的，首先它的本体是实有存在的，然后这个本体实有存在之后，知道这个是叫黄金，自己受了很多影响，受了很多别人宣传的影响，黄金是一个非常珍贵的东西，黄金是个非常值钱的东西，如果你拥有了黄金，你相当于拥有了财富，拥有了快乐，等等，这些方面观念呢在自己脑海当中是如是存在的。因此说呢有了黄金存在的观念，有了这样一种依靠它可以得到快乐的观念之后呢，这个本体就有了一种非理作意的这样一种本体在里面了。实际上从黄金它自己的角度来讲的话，它只是一种缘起显现而已，它就是一种缘起显现，但是呢人们给它赋予了很多其他的东西，认为它是一个珍贵的金属啊，或者说黄金可以做很多的装饰啊，或者它的价值很高啊等等，如果得到之后就可以拥有财富等等。所以说这方面的时候就产生了这样一种很多的实执，有了实执之后就觉得要拥有它，这个时候就逐渐逐渐开始引发烦恼了，就觉得呢我非拥有它不可，这个时候就产生了一种想要获得的心念，想要获得的心念呢，如果说是自己没有得到的话他就会产生偷盗的心，或者说有的时候就会去谋财害命啊产生这样一种心，这个方面就是烦恼。那么有了这些烦恼之后，贪欲的烦恼，它就会引发这样一种行为，所以说通过烦恼就会引发这个业，那么如果说是这个偷盗的罪业如果说成功之后呢，那么偷盗的行为成功之后呢形成了引申后有的这个业，那么引申后有的业，那么这个引申后有的业一旦成熟的话它就会显现蕴界处，那么显现蕴界处就是显现这个要不然就是堕地狱的蕴界处、要不然就是生饿鬼的蕴界处，因为它必定造了很强的、很粗重的罪业的缘故，所以说通过这个方面就会显现蕴界处的或者五蕴的等等的饿鬼的身体、地狱的身体，这方面就开始形成了如今当下的这样一种状态，这个方面状况就如是显现的。

所以说呢现在的身体它是通过业而来的，业是通过烦恼来的，烦恼通过哪里来的呢？通过非理作意。那么实际上这个非理作意的本身呢，它就是属于一种无明，属于一种实执的一种本体状态，这个方面就是讲到了造业的过程。那么如果说是修行者来讲的话，看到这个东西的时候他这个时候就产生一个如理作意，产生如理作意就是说这个法它是无常的自性、这个法它是无我的自性、这个法是不净的自性，这个方面进行分析进行安立的时候呢，它就说是一切的世俗法本来就是无常的、不净的、苦的自性，就是这个无我的自性，所以说呢他对于世俗的法、它的本性如是的照见，安住这个当中，这个叫做如理作意。那么如果有了如理作意之后呢就没有实执，没有这样其他的不符合于法的这样的想法，所以说呢就不会产生这个烦恼。那么如果没有产生烦恼，就没有一个想要贪、获取或者想要嗔恨、厌恶的烦恼，没有烦恼就不会有跟随的这些恶业，那么没有这些业呢当然就不会有这样的蕴界处。

所以说呢它修行的过程、修行的重点呢它实际上就放在遮止业烦恼，遮止业烦恼，为什么、我们怎么样才能遮止业烦恼呢？实际上就是如理作意。打破这样一种颠倒妄执，打破非理作意，这个时候呢就会遮止一切的蕴界处。所以说呢这些修行的圣者阿罗汉也好或者菩萨也好，或者优秀的修行者也好，他们在入手修行的时候都是从遮止非理作意开始的。所以说呢如果说是中观宗的修法的话，第一它共同的修法也是依靠这个无常啊、苦、然后无我、不净的这样的修法来遮止这个非理作意的；第二呢它是从比较究竟的角度，比较了义的角度，了知万法的空性，了知万法的这样本性，这个就是如理作意。这种如理作意是相合于胜义的层次的，前面的这个如理作意是相合于世间世俗实相的层次。那么作意一切万法的空性、无自性、离戏呢是相应于实相的一种层次，所以说如果能够相应在实相层次当中，安住在一切万法无生的自性当中，当然就是从根本上就遮止了非理作意了。根本上非理作意遮止之后，烦恼行业这些方面就跟随全都寂灭。

所以说呢就修行的这样一种方式，它的程度是不一样的，前面这个呢前面这一套如理作意的方法可以说是遮止住、暂时遮止住这样这个一切有情流转轮回的这样一种相续；那么后面这一种呢可以遮止一切的乃至于分段和变异生死等等一切的因果，这个方面都是可以遮止的。所以说空性呢是对治一切粗粗细细的非理作意，都是完全可以对治的。

这个方面讲到了如理作意和非理作意之间的差别，实际上我们现在修行的话，为什么说修行的时候要生起这样一种正见呢，这样正见就是打破非理作意的第一步。那么就是说如果你有了正见你会懂得理性的思考，你会懂得智慧的一种思考的方式，如果说没有这样一种正见的话，你就不会有这样一种如理思维。当然正见，有时候我们在讲到正见的时候很容易联想到空性，空性是正见的一部分，实际上就说这个正见的范围是非常广的，比如说你遇到事情的时候，怎么样通过佛法的智慧来处理事情，这个之初它有这样一种观念，这个也叫有正念。还有就说四法印的这个正念，空性的正念，慈悲心的正念，这些实际上都是属于正念，这些正念生起之后呢都能够对治不同的就说这样一种非理作意。比如说有了慈悲的正念之后，你的反应的方式就不会象以前那样别人打了你之后，你就要想方设法去报复啊，这个方面就属于非理作意，然后如果有了如理作意之后呢，别人打了你、伤害你的时候，你想要修持这样一种慈悲、要修持安忍、要修持慈悲，要通过这样一种方式就说是对待对方，有这样一种反应的话，实际上这个也是通过正念引发的一种合适的行为。这方面讲了通过非理作意安立。

那么非理作意它是怎么样子显现的呢？住于心之清净中。住于心之清净中，这个方面前面我们说蕴界处、业烦恼和非理作意它都有某种因果的关系，都有某种能生所生的关系，当然非理作意和烦恼之间呢它之间也有这样一种因果关系。但是就说非意作意从有些产生烦恼的因缘来讲的话，它不是主因，它是一种助缘。那么主因是什么呢？主因是相续当中烦恼的种子。那么就说有相续中有烦恼的种子，加上有非理作意的助缘和外境的话，它就可以产生烦恼，这个方面从一般的产生烦恼的方式来讲的。但是非理作意它也是属于一种无明，它也是属于无明，通过这个无明它会产生烦恼的，所以从这个角度来讲也可以说非理作意作为因而产生烦恼的这样的果，所以前面这几种都是有某种因果的关系的。

那么非理作意和清净的心它是不是有因果关系呢？它是不是有能生所生这样的一种法呢？实际上非理作意和心的清净，它并没有这样一种能生所生的关系，它没有能生所生的关系，只不过是住于心之清净中，意思就是说如果有清净的心，依靠这个清净的心呢它就会有这样一种非理作意，它是通过这种方式、此有故彼有的这种方式，此无故彼无。所以说如果没有这样一种本净的心的话，也不会产生非理作意，如果有了这样一种清净的心的话，就会显现非理作意，这个问题我们在讲《如来藏狮吼论》的时候大概也提到这个问题，这个地方也是一样的，它第一呢它不是能生所生，不是能生所生，如果是能生所生的话，有很多这样一种过失。因为这样一种清净的心它是属于一种法性，而这样非理作意它是属于一种有法，二者之间不在一个层次上面，所以二者之间它的因果它没有一种等流的关系，没有一种相顺相似的这种关系，所以从这个方面讲的话也没办法安立成一种因果关系。前面的非理作意也好，或者业烦恼也好，它都有一种染污性，所以说这个方面它是有一种共性的；那么自性心的清净、清净的自性和非理作意之间二者之间没有共性，一个是染污一个非染污，所以说非染污的法不可能产生一个染污的法的，本来清净的法性它不可能产生一个染污的有法，从这个方面没办法安立成能生所生的因果；还有就讲到了这个能生所生的因果的话，能生的法它一定是变化的法，但是心的清净的法它不是变化的法，如果说是这样一种自性清净的心它是能生的话，就必须安立如来藏或者佛性这个清净的这个种性它是一种变化的无常法，只有把它的本体安立成无常法之后，才能安立能生，因为所有能生所生的法它都是一种变化的法，所以如果要把自性清净的心安立成能生的话，它就一定是变化。但是呢此处提到了心的清净法的绝对不是一种无常变化的一种法，它是一种无为法的自性，它是一个大无为法的自性，它是不变化的，所以从这个角度来讲也没办法把心的清净，就说自性清净的心安立成能生的因。那么既然是没有能生和所生的关系，那么怎么样安立的呢？那么就有此故有彼。通过这方面就说可以说在世俗的层次呢，把这个心的自性清净，就说自性清净的心安立成一种基，安立成一种基，有了这个一种基就可以显现其它的一种法，从这个方面讲的。比如在注释当中通过水和水的波浪，通过水和水的波浪进行了这个作了比喻。也就是说这个心的清净它就是比喻成这样一种水，那么非理作意就是波浪，实际上就是说如果没有水的话，就不可能有波浪。水是一种很平静的自性，波浪是显现很多形状翻滚的这样自性，所以说就把这个翻滚的自性比喻成非理作意，非理作意也有这样一种翻滚的这样一种本体的，它在思考的时候它的妄念纷飞，像这样讲的时候也有翻滚的自性。那么水是平静的，比喻也可以代表说如来藏的自性，它可以说一种这样一种法性的自性，也可以这样对待的。所以说如果说是没有这个水就不可能有这个波，那么这样波浪显现的时候是没有离开水的，因此说这样一种水呢这里面是作为一种基的自性来进行安立的，作为一个基，那么实际上波浪正在显现的时候它的水的自性仍然是不变的，没有变化过，从这个方面就说对待二者之间的关系。

还有前面我们使用的绳和蛇的比喻，绳和蛇的比喻也是一样的，我们就说这个绳子和蛇，绳子是不是蛇的能生因，实际上绳子并不是蛇的能生因，就是这样的，那么就说但是不依靠绳子的话也不可能有蛇的显现，那么如果说这个地方根本就没有一条绳子的话，谁能够误看成把这个绳子误看成蛇呢，这个是完全不可能的事情。所以说有了这条绳子再加上其它的无明的助缘的话，昏暗灯光的助缘，像这样的时候就会产生一条蛇的想法，所以这条绳子在这个里面是充当一个基的作用的，它这个基，就说它有一个本体的基是不变化的，那么有了这个基之后呢再加上外面一个无明的因缘，它就会显现成一条蛇。所以说非理作意和本来清净的心二者之间也是这样的，所以说我们说心它是不变化的，但是如果有无明的话，就缘这样一种本来清净的心，不显现它的自相，显现成其它的一种非理作意的状况，二者之间就有这样一种本体。

所以说在汉传佛教当中有讲了义的观点的时候呢，也是讲到这个问题，比如说有的时候这个术语当中就有这样一种全妄即真的讲法，还有一种全真即妄的讲法。那么就说是从这个方面观察的时候呢，就说这个全妄即真，全妄即真我们说在看这个蛇的时候呢，看这条蛇的时候全妄的意思就说整个这个妄相，整个妄相，这个整个妄相的这条蛇，实际上它的本体全妄即真，它整个本体它在实相当中呢，它就是这个绳子，这一切的客尘法、这一切的非理作意呢，这个所有的这样一种妄相呢，实际上它就在没有舍弃它的妄相的时候，它的本性呢也就是这样一种真实义，就是这样真实义，所以说通过这样一种全妄即真呢能够让我们了知这样一种实相。全真即妄，反过来讲全真即妄的话就说这个绳子整个变成蛇，那么就说绳子整个显现成一条蛇的时候，实际上这个就叫做全真即妄。就说这样一种真实的本体它完全显现成了一种妄相，完全显现成一种妄相。所以在凡夫人的眼中，能取和所取都变成一种虚妄相。但是这个虚妄相从哪里呢？它显现的时候就从真实义中显现的。那么就说全真即妄也好，全妄即真也好，一个是在说它的一种实义不认知的时候显现成一种客尘相，一个说是这个客尘相正在显现的时候它没有离开它的真实相，所以二者之间通过这个我们就知道了众生无明的状态，然后正在显现无明的时候呢，它的这样一种清净的状态，这两种都可以了知。那么就说通过这个比喻也有前面这个水的比喻也是这样的，那么全波即水，全水即波，也有这样一种不同的讲法。那么我们可以通过绳子和蛇来比喻，全绳即蛇，全蛇即绳。这个方面从这个方面讲的时候，它都是从两个侧面来描绘客尘它在显现的时候，它客尘的相是怎么样的，实际上法性它在显现成客尘时候，法性是变成什么样子。这二者之间从正面反面两个方面了知之后，我们就能够对有法和法性二者之间的关系就有一个非常清晰的认知。对有法和法性认知的很清楚的话，实际上对我们建立正见，建立这个正见，建立这样一种修行的方式呢它有完全不同，有一个很大的这样一种有一个很大的超越，了知这样一种究竟实相或者说认知客尘相到底是怎么样的，实际上正在显现客尘相的当下呢它没有离开这样一种真实，就像正在显现蛇的时候绝对没有离开过它的真实相的绳子一样。所以说我们对这个方面抉择正见的时候，抉择一个本来清净的正见它是非常有大的帮助。所以说这个非理作意是住在心的清净当中。

那么就是说“心之自性诸法者，不住彼等诸法中”。那么就是说自性清净的自性，这些诸法实际上是不住彼等诸法中。自性清净的这些法不住在其它的变异的法当中的，不住在变异法当中。那么心的自性诸法我们可以从它的自性光明、自性的空性或者讲它的这些如来藏上面十地四无畏等等。有的时候讲自性清净的时候，好像就觉得就是一块、就是一片这样蓝蓝的天空一样的一种自性。但是实际上心之自性诸法，那么心之自性诸法有个“诸法”两个字，“诸法”就是很多，各种各样的意思。所以我们说这样一种心的自性当中的诸法是怎么样去描述，怎么样去体验的呢？可以从它的自性的光明去体现，可以从自性的空性去体现，也可以从它法身当中的十地四无畏十八怖畏法这些法去体现这个心之清净的诸法的意思。就是这样的。

那么，这些自性清净的诸法不住于彼等诸法中。第一，它是不依靠任何法；第二，其它法可以直接、间接依靠它的这个自性清净的法而住、而生或者而显现。但是自性清净的诸法它不依靠蕴界处，也不依靠业烦恼，也不依靠非理作意等而诸法而住的。

所以说这个方面对比的时候，就是说依靠诸法而住的法它都是变化的法。蕴界处依靠业烦恼，蕴界处是变化的；业和烦恼依靠非理作意，非理作意是变化的；非理作意是依靠心的清净，所以说非理作意也是变化的。通过这个方面我们都知道了这些法都是变化的法，变化的法它是没有谛实的，是终究毁灭的法。

而不依靠这些因缘的心的自性诸法它是不依靠因缘的缘故，它是不变化的法，它是恒常的，它是一切万法的实相胜义谛，这个方面可以讲。尤其是这个地方比较关键是讲心的自性当中显现非理作意这个问题，这个问题我们一定要搞清楚。否则的话老是我们觉得，我们的心本来是清净的、就是佛，那么又怎么样从佛性当中生出来了这样一种这些众生呢？我们要知道，的确不是能生所生，百分之百不是能生所生。如果是能生所生的话，这个佛性一定是要变化的，它才能作为能生因。所以呢此处就是前面所讲的有法和法性之间的关系。通过有法和法性理解这个问题，就是应该可以理解的比较清楚一点，比较准确一点。所以说心的清净它不是作为能生因，然后开始产生变异之后变成了众生，像这样的话自性清净就应该不是一种无为法的本体了。

下面是讲第三个：

**寅三、彼等对应：**

**知蕴处界犹如地，有情业惑犹如水，**

**非理作意犹如风，净心如空无基住。**

对应的时候，就是把前面的比喻和意义对应起来进一步来安立。那么就是说应该了知蕴处界犹如地一样，就和前面的这样一种地，就是对应意义当中的蕴处界；然后就说是这个有情的业惑犹如水，因为地依靠水而住，所以说有情业惑犹如水；非理作意犹如风一样。这个方面讲了三种比喻和意义对应。

然后净心如空无基住，就是说前面讲的空无基而住，那么净心就是讲到了究竟清净的心，它也是无基而住的。究竟清净的心实际上就是讲佛性如来藏，就是讲一切有情心的实相。所以有的时候这个净心它是讲到了世俗的净心，比如说无常、不净，这些都是叫做净心。比如说麦彭仁波切有一个净心法要，这个里面净心的意思就是讲到了相对层次上面的净心。那么此处的净心就是如来藏当中的净心它就讲到一切有情的佛性。

从这方面讲的时候，就知道了这个蕴界处它犹如地，就像地依靠水而住一样，所以说蕴界处是依靠业惑而住的。那么就像水依靠风而住一样，所以说有情的业惑是依靠非理作意而住的。那么就像风依靠空而住，非理作意是依靠净心而住的。就像空不依靠任何法而住，所以说净心它也是不依靠任何法而住。就像其它的这样一种依靠因缘而住的法都是变化的缘故，所以说呢像这样的话，就说是蕴界处的法也是变化的、无常的法。那么空它是不依靠任何法而住，所以说它是常住的这样一种相同，所以说这样的净心不依靠任何法而住，净心是恒常不变的。

通过这个方面，方方面面的对应之后，我们就能够进一步地对于法性和它的有法之间的本体了知。尤其是对于现在的这些显现的客尘法，一切的蕴处界都是变化无常的、都是一种虚妄的法，就可以生起进一步的认知。我们前面讲过了，再再地去观察这些法的话，我们内心当中的这样一种观念就会再再地坚固，我们就会重新树立一种对世界万法的一种认知、一种看法。所以说这个时间实际上是我们要准备彻底颠覆以前的这样一种知见的过程。以前我们认为的法和现在我们所认知的这些法的话，必须要做一个天翻地覆一样的颠覆之后，才能够做到这样一种入道的。

在修心法要当中，也就是说比如说在《开启修心门扉》，在三法当中它有一个术语、它有一个观念，就是说我们修持圣道、修佛道的时候它必须有一个天翻地覆的变化。比如说你以前的时候是追求世间的欲乐，现在是彻底的放弃。如果这样的天翻地覆的观念、变化没有生起来之前的话还没办法与正道相应，此处尤其是要做天翻地覆的变化。那么就是说要把我们这样的蕴界处等等的法完全认知它就是一种本来清净的，或者说蕴界处的法本来是一种无常的法、是变化的法，所以说它是不应该被我们所执取的。不管是从凡夫世间人的层次去执取也好，还是从这样一种修暂时位的修道的这样一种修行的方式也好，实际上这些都是一种变化的法，究竟而言这些变化的法都是不可依靠的。所以说我们就要知道这样一种变化的法它都是要坏灭的。

那么对于坏灭的法，终究要灭尽的这个有为法、蕴界处或者业和烦恼等等它实际上可以从两个层次了知。一个层次就是说一切的蕴界处的法，反正它就是一种生而寂灭的法，它因为是依靠因缘和合而产生的缘故，它既然是因为因缘和合而产生的缘故，它生了之后马上就灭，灭了之后就没有本体了，它就会灭尽的，它完全都会灭尽，那么完全会灭尽的话就说明这些法本来是不住，这个问题也必须要了知的，这是第一个层次的问题。那么第一个层次上的问题，实际上我们如果不讲第二个层次的话，我们还没办法来对这个问题更加深入了知。那么第二个问题就是什么呢？我们就要把蕴界处这些显现生灭的根本必须要断掉。这个什么意思呢？就是说这些法虽然无始以来它都是生生灭灭的，就是说前一刹那的法在现在都找不到了，但是这个问题对于我们现在修道而言的话，如果单单是这个层次对我们修道而言不一定起到大的助益，没有什么大的帮助的。为什么没有什么大的帮助呢？因为这个生生灭灭的法你知道也好，你不知道也好，反正它就在生灭，但是单单是这一点对我们修道没有意义。关键就是在于你能不能够了知它？了知完之后你能够主动去斩断它的相续。这个什么意思呢？就是说这些法它虽然都在生灭，但是它还有一个总相续，这个相续来自于内心当中的种子。那么就是说它一个相续的法不间断在生灭、不间断在生灭，所以说就说这个法它本身生了之后就灭了。但是我们为什么还要安立还有一个流转的轮回呢？实际上这个流转的轮回就是它的相续在不间断地在延续。它的生灭变化本身成了一个相续了，所以它流转到现在。有些人说这个变化的法又怎么样呢？我们就说昨天法今天没有了又能怎么样呢？反正这个法还会生起来。这个就是说明我们内心当中还有种子上生灭的法、不间断地生灭的种子还在，只要这个种子还在的话，它的生灭的相续它就不会间断的，它不会阻断的。所以说我们说轮回它也不会因为它是生灭的缘故它就自然终止了，不会自然终止，众生呢我们现在的众生也不会因为我们的五蕴是生灭的缘故它自然而然就自动终止了，它不会终止的。所以说我们单单是处在这个层次上是完全不够的。关键就在于第二个层次，我们要主动去斩断这种生灭的相续。生灭的法和生灭的相续是两种，可以说也是一种、也是两种。就是说它这个法本身个别的自相的法它在不断的生灭，但是它还有一个相续、粗大的相续在不间断地生灭、不间断地生灭，这个时候就引起了一期的生命，就引起了无始的轮回，没有间断的轮回。所以说这个时候我们就要做一件事情，就要认知这个问题，认知这些法都是变化的、无常的法，而且不单单认知它是变化无常的法，而且要把它这个生灭这个变化的相续要斩断掉，这个时候才能够阻断轮回的相续，才能够真正地斩断轮回的相续。

这个时候怎么办呢？必须要斩断种子。内心当中它有不间断出生万法的种子，就是说众生他当没有修持佛法的时候，显现的法虽然显现之后就灭了，但是它显现的时候他就执着它，然后把这个执着这个万法的种子熏习到自己的阿赖耶识当中去，然后呢就是说它灭了之后呢，自己的种子又开始出现外面的法，然后呢就是我们的眼根、耳根等就接触外面的法之后，哦执着它实有，然后又把它熏习到内心当中去，这样就是成了一种循环。这个循环如果你不主动去斩断它的话，这个循环自己是不会间断的，它这种循环的次序是不会间断的，因为它没有遇到违品，它的因缘具足它没有遇到违品的缘故它一定会显现下去。

所以说这个时候就很多方法，比如说呢，就是反观自己的自性也好，或者就是说修持唯识的自性也好，了知这个显现的法是心识的自性，或者说修持中观的这一切显现的法它是空性的自性，这个时候呢在显现以前种子还在不断的显现这个法，那么以前的种子在不间断的显现法的时候呢，自己就了知它的空性，这个时候就熏进入去一个空性的种子，熏进入一个唯识的种子，熏进入一个空性的种子，那么这个空性的种子、唯识的种子熏进去的越多之后呢，这个力量就能慢慢的对治你相续当中显现这些法的这样一种力量，就能够把你不间断显现蕴界处的这种力量呢，就会逐渐逐渐地去阻止，逐渐逐渐地去斩断，逐渐逐渐地去对治它。所以说当我们相续当中的空性的种子充满之后呢，这个时候就会了知一切万法的空性，从唯识的角度来讲叫证悟空性了，按中观的角度来讲叫做了知一切万法的本性，虽然显现了当下就可以就可以了知它的万法的本性。所以说这个时候我们就要主动的去斩断它的种子，主动要去阻止它的这样一种就说迁变法、就是无常法的这样一种相续。那么这个相续必须要通过修道才能够做到的，所以说这个方面就是自己必须要采取这个主动，就不能够说这个是无常，反正都是生灭嘛，反正它都是不住的。但是这有什么用呢？我们无始以来都是处在这样一种刹那不住的本体当中，但是我们并没有证悟，就是这样。所以说第一个我们必须要认知，这个认知就相当于是见解呢，所以我们必须要知道这个所显现的一切蕴、界、处，显现的一切烦恼、一切的业和一切的非理作意实际上都是不存在的、都是空性的、都是客尘的，这个方面就是必须要认知。这个方面就是这个正见呢，那么这个正见呢，就是说这个见解的作用有的时候在我们修道的过程当中就相当于是一种就是说统筹全局的这样一种作用。比如说我们要做一个事情，首先要统筹全局，把这样一种的事情一步一步认知清楚完后，没有做之前呢，必须要把这个思考清楚，实际上这个见解的作用就是这样的。我们在进入修道之前，它的基是什么样的？它的修道应该怎么做？最后得果的时候应该是怎么做？它的理想的状态应该是怎么样的？这个方面就是说我们在抉择见的时候，应该是一种统筹全局的这样一种观想，或者就是说一种状态，就是说相当于是制定一种战略，是这样一种万法。下面就是说我们把这个问题制定清楚之后呢，有了这个清净的见解之后呢，我们再去开始对治，就是说该首先对治什么，然后再对治什么，就是相当于就是说要打一场大战，打一场大战的时候你首先战略你怎么样制定的，然后战术怎么样制定的，像这样的话就是说怎么样第一个是消灭哪一个、第二个是消灭哪一个，像这样的话你各个击破。所以说在修法的时候呢，它的这个统筹全局是怎么样统筹的，战略怎么样制定，然后就是说在这个制定完之后呢你怎么样去修法。首先对治贪欲心，乃至于首先修无常啊，这个方面的话你就是你开始着重一个一个去对治，乃至后面通过修空性的方式把最微细的习气也能够断尽，这个方面慢慢慢慢去对治掉之后呢，才能够斩断这样一种无常法的相续，就是说对于这个轮回呀、对于这样一种虚妄分别心，它也可以斩断。所以说我们只有通过这样的方式首先一个正见认清楚全局，然后再通过实践的方式一个个去做，这个才能够真正的达到这样本来清净现前、本来清净的实相。所以说如果我们在做的时候呢，只有统筹全局这样一种纲要、这样一种策略，没有一个真正去实践的话也不行，你去实践了你没有统筹全局这样一个计划也不行，所以说没有见解你去做的话，也许你在局部你能够获得一点点胜利，但是从它的整体来讲的话，你没有办法在最短的时间当中达到最高的收益的。

所以说这样的见解很重要，见解制定下来之后，实践也是很重要，所以说到底哪个更重要，两个都是很重要的。所以说我们从这个方面讲的时候，我们要把这样无常的法真正要灭尽，我们说这些都是虚妄的、这些都是一种无常的法、都实际是不存在的，但是我们就是在喊口号是不行的，你再怎么说这是不存在的，但是在我们面前这个存在，你怎样观察它？你怎么样让它起一个不存在的作用呢？所以说从这个方面讲的时候，第一个要认识到的确是不存在的，但是呢就是说第二个呢就是说如果你没有对治的时候呢，这个不存在仍然起作用，就好像眼病的人他看到眼花一样，眼病的人他看到黄海螺，这个黄海螺的确都是不存在的，但是就是说你不治病的话，它不存在的东西还是起作用，仍然对你还是起作用的，这个方面就是说我们要修道的这样一种原因。那么就是从这方面讲的时候？？？【45：23】

那么下面讲第四个问题。

**丑四、以客尘成立轮回相：**

**非理作意分别者，住于心之自性中，  
依于非理之作意，生起诸业及烦恼，  
依于业及烦恼水，生起有漏蕴处界，  
空中器界成坏般，如是有情生而灭。**

就是这个当中讲到是通过客尘来成立轮回之相。那么整个轮回呢实际上就是把前面的这样一种蕴、界、处、业、烦恼和非理作意，通过这样的方面呢来成立轮回，来成立轮回的生灭，就是前面所讲到的它都是因缘产生的，这个方面的话也是要着重宣讲的。

非理作意的分别念呢，它是住于心的清净中、心的自性，心的自性就是前面讲到了有情的佛性，那么它是住在这个没有离开过心的自性的。那么依靠这个非理作意呢就会生起业和生起烦恼，有了非理作意之后呢一定会产生烦恼和业的，乃至有蕴执，而时有我执。像这样蕴执呢实际上就是一种实执，就是一种非理作意。那么这个业呢，这个我执呢就可以对应成它这个非理作意或者非理作意所产生的烦恼和业，那么有业复受生，像这样如果有业的时候一定有情会投生轮回，所以这个叫做通过业当中产生蕴界处。

依于业及烦恼水，生起有漏蕴处界。那么就是说有了业和有了烦恼这样水的滋润的话，那么它就会产生有漏的蕴处界，有漏的蕴处界就是通过烦恼相应的，通过轮回相应的这个方面就叫做有漏的蕴处界。那么有的时候也叫作无漏五蕴，有的时候就无漏五蕴的时候呢就是讲到圣者的五蕴称之为无漏五蕴，这个方面也有。还有一种无漏五蕴呢，就是说戒、定、慧，就是说戒蕴、定蕴、慧蕴、解脱蕴、解脱之间蕴，有这样的讲法，所以说那种讲的时候呢就是和一般的受想行识这样的讲法是不一样的。所以说通过业和烦恼水，就能够生起有漏的这个蕴处界。

空中器界成坏般，如是有情生而灭。那么就好像在空中在虚空当中器世界依靠空而成、依靠空而住、依靠空而坏，所以就像这样一种自性一样，所以说如是有情生而灭，那么有情呢是也是依靠心的自性而生、安住心的自性当中、然后最后也是消失在心的自性当中，所以说一切的有情的这样的一种生、住、灭，它是依靠一种心性，那么这样一种器世界的这样成、住、坏呢，它是依靠于这样一种空，有这样一种讲法。

前面是对应的时候是这样讲的，所以说呢我们知道了这样的问题，就是说这样一种有情的生而灭它都是一种无常的法，为什么它是一种无常的法呢，因为它是一种因缘的法的缘故，所有的因缘法它不可能是常住的，都是依靠因缘的生起而生起，依靠因缘的坏灭而坏灭，所以说它自己的本性呢，它是不常住的不是恒常的。所以说这个方面讲的时候呢，虽然在这个因缘法当中，也有这样一种法就说是所谓的恶法或者不清净的法，有些这个因缘法是所谓的这样一种善法或者清净的法，但是从最圆满的了义的高度来讲来讲的话，只要是因缘和合的法它都是最后都是需要舍弃的法。就像前面我们讲佛法僧三宝的自性的话，这个问题也是讲的很多，所以说此处是从最了义的角度来讲而不是从入道的角度来讲，这个方面我们一定要分清楚，如果这个问题不分清楚的时候呢，有的时候就是说这个因缘法，有的时候这样一种出离心、菩提心，这也是因缘的法，难道也是属于批判的对境吗？这个方面我们就是说你到底是想安立什么样的一种自性，是要安立让有情入道呢，所以说我们要高度赞叹这样一种不净观呢，高度的赞叹这样一种出离心、菩提心这样的修法，引发一种造作的菩提心、大悲心，这个方面是非常重要的，这个方面是引导我们有情的这样一种恶劣的相续，入道的时候你必须这样，如果没有通过这样的方法，你怎么样让众生直接了悟大无为法的光明的方式一下子顿悟到佛地？这个是做不到的。所以说虽然是因缘的法，虽然是无常的法，虽然它最终要变化，但是在某个阶段呢必须要依靠。也就是所谓的有一种说法嘛，分别念我们说分别念是不是要舍弃的呢？分别念需要舍弃的。但是呢在初级阶段的时候呢，把分别念分为两类，一类分别念是属于恶分别念，初中后都是需要舍弃的；一类分别念是属于善分别念，就是说这个最初要依靠的，那么后面要舍弃的，最初要依靠的分别念比如说通过分别念发菩提心、通过分别念生起正见，这个方面都是分别念，但是呢我们不能说分别念的缘故都是要舍弃。我们如果最初的时候没有依靠这个善分别念，怎么样去对治恶分别念，怎么样去产生道心呢？所以这个方面我们要分清楚。所以说对于这个因缘法也是一样的。通过因缘，善因缘、恶因缘显现了这样一种善法、恶法，这个方面从究竟义角度来讲都是需要舍弃，因为它都是变化的法、无常的法，它不是有情的这个究竟实相，但是从暂时的角度来讲的话，有些是有些这样的因缘法、无常法它是要依靠的，有些是不能够依靠的。

所以此处的这样因缘法的话，就上师注释当中他就是通过这样一种十二缘起，十二缘起就归摄在这个三种杂染当中。那么就是说是十二缘起的归摄是三种杂染，实际上这些都是属于种因缘。那么这三种杂染当中这个“蕴界处”它是属于这样一种生杂染，属于生杂染的。然后就是说这样一种这个业是属于业杂染。烦恼这方面是属于无明杂染、烦恼杂染。所以说像这样进行观察的时候，三种杂染如果有了这样的烦恼、有了这样的业、有了这样一种生，它就构成了十二因缘。十二因缘就是从这个方面来构成的。其中“无明”、还有这样“爱”、“取”它是属于这个无明烦恼杂染的。然后就是说“行”和这样一种“有”，像这样的话也是属于这样一种业杂染。还有其余的这些法都是属于这样生杂染，就是说它的果，这些果就是属于它的生杂染，比如蕴界处就是属于这个业和烦恼的果，它是属于生杂染的。那么其他的这样一种业，还有烦恼，这个方面烦恼是属于无明或者说是它的主因方面。业是属于烦恼产生的这样业，像这样的话就是说有这样一种的安立。所以这一切都是因缘和合产生的法缘故，总而言之这些都是一种变化、无自性的法，这个方面也是属于一种非理作意，也是属于一种颠倒虚妄分别念。所以说这一切实际上都是需要舍弃的。

第五个问题

**丑五、自性无变理：**

**心之自性如虚空，无因以及无有缘，**

**无有和合及无生，无灭亦无安住相。**

那么在这个颂词当中，上师注释当中也是通过了个三相推理来进行安立。实际上三相推理在颂词当中都是明显，只不过它的次序我们需要去安立一下。首先就是说心之自性，心之自性这个方面就是讲它的有法，虚空是比喻，无因以及无缘、无有和合，乃至于无有和合之间就是讲它的因、能立。无生、无灭、无安住就是它的所立。所以说我们在安立它的三相理论的时候就是这样安立的。心之自性无生、无灭、无安住。因为无因、无缘、无和合的缘故，犹如虚空。它就是这样的心的自性无生、无灭、无安住，因为无有无因、无缘和无和合的缘故，犹如虚空一般。那么像这样讲的时候我们就知道了心的自性它就是无生、无灭、没有安住的。为什么心的自性是无生、无灭、无安住呢？因为它无因、无缘和没有因缘和合的缘故。那么这个心的自性的产生它没有任何的因缘，也没有因缘的和合。既然它没有因缘、没有因缘的和合，当然就不可能有通过因缘和合的生、住和灭。那么实际上所有的生、住、灭它都是有因、有缘、有和合才能够产生的。所以说苗芽的产生它必须要有这样一种因缘，它必需要因缘和合。所以说有了因缘和合，这个苗芽的生起，然后就是它有安住，最后因缘散坏之后它就会灭掉。所以说这样一种所有生、住、灭的法它都是有因缘和合的法。所以如果说是它没有因缘和合就一定没有生、住、灭。心的自性无生、无住、无灭，因为没有因缘和合的缘故，犹如虚空。虚空就是没有因缘和合，所以虚空它是安住的，它没有生、住、灭。所以说从这个方面三相推理就知道了这样一种自性是无变的。

的的确确的这样一种心自性它没有任何的转变、没有任何的改变。所以说我们也没有办法通过分别心去造作的方式去了知、去缘取这样一种心的自性。只有把分别念完全息灭的时候，安住在它的本性，这个时候才可以真正的现前它的这个心的本体。所以说从一个角度来讲的话，我们修行的过程它是逐渐息灭分别心的过程，从粗而细逐渐的息灭，通过这样次第慢慢慢慢的息灭。所以息灭到最后的时候，我们说在证悟空性前相的时候，它有一个空性总相，就是说四谛法位的时候会是什么样，它就是空性总相。实际上空性总相它就是最细的心，它所有的分别念当中最细的心，这个方面就是说它的力量非常非常的弱了，所以这个时候再进一步观修的时候他就能够达到一种这个分别念完全隐没在法性当中或者现前心自性当中的这样状态。这个方面就是说分别念的本体，息灭可以说，暂时隐没也可以说，反正像这样讲的时候它不现的。心的本性这样无生、无灭、无住的自性就会现前出来了，这个时候就可以说是现前了心性，证悟了空性也可以说，现前了心性也可以讲。所以这样的话实际上我们应该了知自性是无变的，变化只是它的客尘。而这些客尘通过有序的观修、通过这样合理的观修完全可以把它通过对治的方式隐没掉，或者把它就息灭下去，这个时候可以说现前心性的无变了。这方面讲到了这个自性无变。那今天讲到这个地方。

**第15课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后呢，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的究竟一乘《宝性论》。那么究竟一乘《宝性论》是十地补处的弥勒菩萨呢归集了三转法轮当中了义的这些经典，然后在《宝性论》当中呢，对于如何安立如来藏的问题呢可以说做了最广大的安立。那么针对于如来藏的宣讲的方式来讲，《宝性论》可以说是一部专著，专门的安立如来藏。那么如来藏的讲法遍布于佛经当中，有些是间接的讲的，有些是隐蔽的讲的，有些是比较直接的讲的，但是把所有如来藏的问题归结在一起详细的宣讲的话，那么就是这部《宝性论》。所以说如果能够把《宝性论》当中的意义通达的话，实际上就能够通达三转法轮当中讲的如来藏或者说整个佛经当中讲的如来藏这个相或者说通过它的修法等等，这些问题都可以清楚的了知，而且这个如来藏的讲法很接近于密宗续部的讲法，那么《宝性论》也作为显宗密宗这样过渡的桥梁，因此说如果能够通达这个《宝性论》的话也能够帮助我们理解密宗当中很多甚深的观点。很多大德在讲解密宗的时候、在讲解大圆满的时候呢很多时候就直接引用《宝性论》的这些观点作为教证的，这个方面就说如果把这个讲高了讲深了就讲到密宗当中讲到大圆满当中，当然显宗当中它有它的一种解释的方式，从它有法、法性的两个方面进行观察的。

那么就说对于《宝性论》当中的意义，大家很清楚主要是通过七个金刚处进行安立的。前面的所得呢有三宝的自性，能得呢有四因缘的自性。那么现在讲到的是能得四因缘当中的主因如来藏，那么对于这个主因如来藏呢有三个理论、四个意义和九种比喻。现在讲的是四种意义，那么四种意义当中呢讲不变的这个意义，不变意义也讲到了不净位不变、不净净位不变和清净位不变。

那么现在讲的是不净位不变，也就是说凡夫处在这个不净的现相的时候，实际上他的实相、实际上他的法性呢绝对没有这样一种变化故，一切有情正在流转的时候呢，他的本性还是不变的大无为法，如果认清楚这个问题的话就能够知道一切的客尘正在显现的时候呢，它的这样一种本来不存在、本来清净的这样一种道理。这个方面对于我们建立一种高深的见解，建立一种修行的前导的话，实际上它的作用是非常巨大的、非常重要的。

那么就说现在是进一步观察的话就讲到了是这个前面对于广说实相当中比喻意义对应已经讲完了，还有客尘层面的【3:12】讲完了。今天讲的是第三个科判了是摄义。

**子三、摄义：**

**心之自性为光明，犹如虚空无转变，**

**妄念所生诸贪等，客尘诸垢不能染。**

那么这个“心之自性为光明，犹如虚空无转变”，实际上这个颂词主要是讲到前面自性不变和变化的这样一种意义的归摄。首先呢这两句呢是讲到了是心的自性它就是犹如虚空一样根本不转变的，而且呢是一种光明的自性；后面呢是妄念所生这个贪欲等等呢，这些客尘诸垢方面呢这些客尘诸垢是属于变化性，毕竟是通过各种因缘产生的，它是变化性，那么这个变化性呢也不能够染污本质清静的这样一种法性与自性的，主要意思就是这样的。

那么进一步观察的时候心之自性为光明，实际上这个意义在般若经当中也有阐释的，《般若经》当中有一句很著名的话就是“心无有心，心之自性为光明”这样有讲的。那么“心无有心，心之自性为光明”的意思就是讲，实际上这个里面讲到了心它的本性是心无有心，他的心是不存在的，心的自性究竟来讲是光明的。那么分析的时候呢实际上很多大德把这个对照成三转法轮的意义，那么就说三转法轮的意义在这句话当中都可以相似的对应。首先一个呢心无有心当中的心，这个心就可以对应初转，那么初转法轮我们就知道了从究竟的它的胜义谛来讲的话呢就是讲无我空性的，那么就是在安立名言的时候呢就是讲到了有蕴而无我，所以说在初转法轮当中呢这些色法的自性色蕴也好或者心识的自性也好这个方面是可以安立的。所以说从这方面安立的时候就是讲，心在初转法轮当中是抉择心上无我的本体，但是心的显现可以说是无可否认的，有这样一种安立。所以说第一个心无有心的心字就对照初转法轮当中的含义或者说呢对照心的这个现相，平时有情起心动念的这个现相就是讲这个心的这个意思。无有心呢，那么第二个无有心呢就对照的是二转法轮般若空性，大家都知道二转法轮讲到般若的时候呢是完全讲离戏的空性的，所有万法抉择为离戏，所以说此处以心为例子的话，而且就是说心它是一切万法的前导，心是一切万法的根本，所以说这个地方心也可以代表一切万法。心无有心的意思就是讲，心正在显现的当下它的本体是完全不存在的，既不存在它的有、也不存在它的无，所以说显现也好空性也好，心的它的自性是究竟离戏的。通过这样了知的话我们就可以打破对心的耽执，或者说打破对心的所谓的空的耽执、显的耽执也好，这方面都可以打破，所以说心无有心，这是二转法轮。那么心之自性为光明呢就是三转法轮的意思，那么这个心无有心这个离戏是不是一切万法的究竟实相呢？实际上在抉择的时候呢心的空性和心的光明呢它都是无二的，所以说抉择完了说心的自性为空性的时候，它的和空性究竟双运的本体呢应该就是讲它光明的自性。所以说，心无有心，心的自性为光明的自性，这句话实际上就是对于显现、对它的空性、对它的光明呢都做了观察，初转二转三转法轮在这个当中都已经抉择到了。一般而言呢在二转法轮当中它是不会涉及到三转法轮的意义的，但是有些经典当中比如二转法轮的大般若经等当中呢，通过略说的方式呢也有抉择这样一种光明的自性，比如说心无有心、心的自性为光明，像这样的话就说按照三转法轮来讲的话它就是一种略说，有些时候是通过一种略说的方式、有时候是隐蔽的方式讲的。比如说呢大乘菩萨道的修法在初转法轮当中它是通过隐蔽的方式或通过很略很略的方式做一些介绍而已，比如说他也承许【7:42】的菩萨，虽然没有承许大乘当中的直接的十地的安立，或者说广大菩提心的这些修法，但是在初转法轮的经典当中呢对于菩萨道也是通过隐藏的方式、很略的方式做了一些介绍，广大的介绍是在大乘它自己的经论当中安立广大菩提心的修法，安立五道十地的这样一种地道等等，这方面是很广大的安立。同样道理在二转法轮的般若体系当中，光明的自性是通过很略的方式通过这样一种简单的方式进行了阐释，而对于光明的广大的名言的解释呢就是在三转法轮的经典和论典当中，这个方面我们也是需要了知的。

所以说在这个地方安立的时候就是讲到了“心之自性为光明，犹如虚空无转变”。那么一方面它是光明的自性，光明的自性就是讲到了一方面是鉴别无明的，一方面就是讲它的这个自性也是具有智慧法。一方面是空性的离戏的，一方面在离戏的同时呢它有它的这样一种造就一切万法的智慧，那么这种智慧不是分别念，比如说有的时候提到智慧的时候容易联想到起心动念、分别念，比如说我去思择一个法、我去考虑一个法、我做利益众生之前我要进行发心呀等等，这些方面它是属于分别念的本体，那么就说它的究竟法性光明的自性呢它不是分别念，但是它有一种能够了悟的这样一种作用，这个叫做无分别智。因此说呢这样空性和光明的智慧呢实际上在心性当中本自具足的。

犹如虚空无转变，一方面是光明的自性，一方面是无转变的自性，就说最初是怎么样、中间怎么样、后面还是怎样，所以这个方面就是讲一个大无为法的这样一个本体就好像虚空一样，最初中间和后面不会转变，也不会通过其他的因缘而让它转变，也讲到了对于法性的摄义。

然后呢对于妄念的摄义呢，“妄念所生诸贪等，客尘诸垢不能染”，实际上就是讲妄念所生，也就是说诸贪等它是属于妄念所生。贪心也好，还是说嗔恨、愚痴呀、嫉妒、骄傲等等这些根本烦恼和随烦恼，这些一切万法呢实际上都是通过妄念所生。妄念所生就是前面所讲到的非理作意也好，或者虚妄分别也好，颠倒的这样执着也好，这些方面都是属于妄念，那么它就属于这个妄念所产生的，那么妄念实际上是不了知一切万法的自性，如是呢就说是这个安立。所以说妄念所生诸贪等是属于客尘诸垢，那么这些客尘和这些垢染呢实际上它是属于因缘法，属于因缘法。所有的这个因缘合和的法呢，它都是不安住自己的自性的，没有任何的自性，所以说没有任何的自性。在三转法轮当中呢，这些法就是属于这个非谛实的法，这些法呢是属于虚妄的法，是这个方面来进行安立的。所以前面在讲佛宝和法宝的时候，对这个问题也曾经做过阐释。并且说呢这个妄念所生诸贪等，客尘诸垢，这个方面就是说明它是因缘法的缘故呢，这一切万法都没有一个谛实性，都是一种空的自性，都没有一个它的本体。不能染呢实际上就是通过这样一种妄念和这样一种这个法性二者之间，那么就说虽然在有情相续当中产生了这些贪嗔痴等等的这些客尘诸垢，但是呢这些客尘诸垢呢在产生的当下并没有办法去染污这样一种这个本来清净的光明法性，这方面没办法染污的。就好像这个灰尘没办法染污虚空一样，所以说这样一种垢染呢也没有办法真正地染污这样一种这个没办法染污这样一种法性。所以说呢我们在看佛经当中的时候呢，这地方所讲的一样，如来藏有这个不清净的位、有这样不净净的位、如来藏有这样一种这个极清净位，那么表面上看似乎是如来藏它有三个阶段，但实际上前在讲它主要是从它的这个三个名称、三个分位，三个分位通过三个不同名称来进行表示而已，如来藏本身不变，变了的只是它的这样客尘。客尘最重的时候就叫做不净，客尘就说是中等的时候呢叫不净净，客尘完全清静的时候叫极清净。所以这个方面呢就是讲从它的客尘的这个方面安立的三种分位，实际上它的本体呢是完全没有任何变化的，这方面呢就是对前面的含义呢做了一个摄义。

那么下面讲第二个问题，宣说彼等差别，彼等差别就是讲到了这个无变法性和变异这样一种客尘之间的这个差别相。

**癸二、 宣说彼等差别分二：一、 无变法性以生灭空；二、变异与三火相同。**

**子一、无变法性以生灭空：**

**依于业及惑水等，不能令彼新生起，**

**以死病老猛烈火，亦复不能焚烧彼。**

那么这个方面就讲到了这个法性呢它以生灭而空的这样道理，前面呢第一句、第二句呢就是讲这个无变法性以生而空，那么后面两句呢是无变法性以灭而空，合起来就是讲无变法性以生灭空。实际上就是说无变法性以生灭空的这个意思呢，直接就是他空的思想，他空的思想在这个里面就是直接体现了。那么就说自空当中的时候呢，如果讲无变法性的话，绝对不可能说无变法性以什么什么法来空，它自己不空以什么法来空。那么如果在二转法轮当中讲肯定是无变法性以无变法性空，像这样讲的生亦生空，灭亦灭空，这个叫做自空，自空就是它自己的本身不依、不需要观待其他法，自己本性就是空的，叫自空。那么他空呢就是讲到了它自己的本体是不空的，只是它上面的他法不存在，这个叫做他空。所以说我们看无变法性以生灭空呢这句话呢，它就讲的很清楚，一定是他空。所以说无变法性它自己来讲的话它是不空的，那么当然这个不空呢的话在这个《如来藏狮吼论》、在《他空狮吼论》当中呢对这个所谓不空的意思，它也是就说是这个描绘成这个和谛实，和这个实相，和这样一种这个非颠倒、非虚妄等等这一类法是放在一起的。所以这个不空的意思呢并不是分别念面前的不空，它是属于这个它在现前佛智的时候呢并不是空荡荡的一片什么都不存在，而是说这样一种智慧本身它应该是存在的，尤其是在名言理论当中，有的东西呢必须要立成有，无的就安立成无。所以说呢这样一种这个佛的智慧、这样如来藏应该是存在的，这种存在立个名字叫做不空，就把这个呢立名字叫不空。所以说呢像这样安立的时候就无变法性它自己呢是不空的，那么无变法性以什么法空呢，无变法性上面以生灭而空。所以说呢生和灭在无变法性上面是不存在的，所以说呢无变法性自性不空，无变法性以生灭空。这个方面和世俗当中的这个有异于马空，马上面没有角，马上面没有牛角呢，像这样的话是不一样的。看起来虽然是好像是很相似啊，你看就说是这样一种这个瓶子里面没有水，瓶子本体不空，那么这个瓶子以水空，像这样的话就是有这样讲法。或者说是这个牛不空，牛异于牠上面的马而空，像这样的话就说好像是一样的，此处也讲到了法性与法性不空，法性以生灭空。那么实际上这个讲解的这个词句上面虽然相似，但是呢它二者之间有一个差别，差别就是在于你是不是以分别念来安立。那么实际上我们在《定解宝性论》当中所破斥的，佛陀在《楞伽经》当中的所谓的破斥的彼彼空，这些方面都是分别念面前的，在自己的分别念面前呢认为呢，分别念面前有一个不空的牛，然后呢牛上面没有马的缘故呢，就好像就是，这样的话就说牛与牛不空，牛以马空，这个方面是这样的。但是呢在这个地方所空立的这个无变法性，自性不空，无变法性以生灭空，它是在智慧面前安立。所以说不是以分别念面前还有一个所谓无变法性，如果在分别心面前还有一个无变法性的话，这个就是彼彼空，这个就和前面所讲的这个牛上面没有马的这样空性是完全一样的。所以说呢这二者之间最关键的区别就在于是不是以分别心安立的，不变法性这个地方它已经是在三转法轮的高度在讲，所以说所有的分别念的这些安立的问题呢，在二转法轮当中早就已经破得干干净净了，不可能还留下一个分别念的戏论，然后通过这种戏论来安立无变法性是不空的，这个机会是永远不会有。所以说我们在学习的时候，应该把它的场合这些方面搞清楚的话，这些所谓的这样一种矛盾呐、所谓的这样一种抵触啊绝对不可能在自己相续当中出现的。所以此处的无变法性不空的意思就是讲在智慧面前它是存在的，把这种存在呢安立成不空。所以说呢生灭的法为什么是空呢？生灭法是客尘，生灭法它是因缘法，因缘法的话是一种虚妄的自性，所以说呢它自己的本体是不存在的，把这个角度安立成空，把这个分别安立成空。究竟实相的角度来讲的话就像那条蛇一样，那么这条蛇实际上根本就是没有的，完全不存在。所以说呢绳子以绳子不空，蛇以蛇空，这个方面的意思和这个方面是可以完全对照的。

那么下面讲“依于业及惑水等，不能令彼新生起”，这个就叫法性以生而空。法性以生而空的意思就是说呢，依靠业和惑的这样一种水，那么就前面就把这样一种这个蕴界处呢比喻成地，把这样一种这个业和惑呢比喻成这样水，然后把非理作意比喻成风，就是这样。所以此处呢业和惑的水等，也不能令彼，这个彼字就是讲这个法性，不能够让法性重新生起。那么通过业和惑的水不能够让法性生起，通过非理作意的风也不能够让这样一种法性生起，然后通过这样一种蕴界处的这样地呢也不能够让这样的法性生起。所以说呢依靠这样一种业及惑的这样一种这个水呀、风啊、地啊，都不能够让这样一种这个无变法界的虚空重新生起来。为什么它没办法重新生起来呢？因为它就是一个无变的法，它是一个无为法。有的时候我们容易产生就说，这些业和惑等不能够让这个法性生起，为什么呢？因为它早就生起了，我们不能说它早就生起了，实际上我们说早就生起的这个问题，还是说明它有一个生，只不过它早就生起而已，但我们不能说早就生起了，而是说它这个法性本来就如是存在的，它本来就如是存在。所以说呢它最主要的问题就是说，它不是一个什么能生的因，能够让它生起来的，不是一个能生因而生起来的。所以说以前它没有生起，现在不会生起，以后也不会生，像这样讲的时候呢永远它都是离开了这样生的自性的。因此说通过任何一个因缘，不管是业和惑的这个因缘也好，还是非理作意的因缘也好，还是说这样一种蕴界处的因缘也好，永远也不能够让这个法性重新生起。

在我们相续当中生起一个法性的见解，这个好像是一个重新生起，但只是这种生起只是一种认知而已，就说这种认知可以重新生起。但是呢就说我们所认知的这个对境可不可能是重新生起呢？认知的对境是不可能重新生起的，它早就已经存在了，它一直就是存在的。所以说从这个方面安立的时候呢，就说，那从任何的因缘都没有办法让这个虚空一样的无变法性重新生起，所以说呢这个方面就叫做无变法性以生而空，它这个生在这个无变法性上面是不存在的。

那么下面讲无变法性以灭而空。“以死病老猛烈火，亦复不能焚烧彼”。那么前面讲过呢，通过这样一种三种火，通过这个劫末火啊、通过这样地狱火啊、普通火，能够这个烧毁这样一种世间、能够烧毁有情、能够就说是让有情的诸根变坏，像这样的话就说是有这样一种作用，所以说呢死病老就是比喻成猛烈的火。那么这个有情的这样一种死火、病火和老火，这个方面就说是非常猛烈的这个火呢，能不能够焚烧彼，就是这个法性呢？也不能够焚烧法性。虽然这样一种死病老一次又一次地在有情的每一期生命当中呢都在起作用，都在让有情的这样一种身体变老、让他痛苦、让他就说是终结他的相续，但是呢永远也不可能焚烧这样一种这个，永远也不可能焚烧这样一种这个法性。就好像就是说这个普通火也好、还有地狱火和这个劫末火你怎么样焚烧不同的对境，但是呢永远也不可能损害虚空一样。因此说呢像这样讲的时候我们就知道了无变的法性，它也是以这样灭而空的，它不可能受到这样灭的这样一种影响，因此说呢归摄起来的时候呢，这个无变法性呢它就说是这个不会受到生灭变化法的影响，它是如是的这个如如不动的自性，那么这样一种了知的时候，我们要再再地提醒，像这样的话就是说我们在了知这个恒常啊、经常提到这个恒常不变、如如不变、无为法的自性啊等等，像这样的话就说是实际上它是在讲究竟了义的这样的问题，如果没有二转法论的基础的话很容易在这个地方进入歧途，很容易产生一种误解。所以说我们在这个学习三转法轮之前呢，对于一切万法离戏，对于远离分别念的这样问题呢，应该产生一种定解，有了定解之后呢，就是说实际上三转法轮这样的如来藏法性不空，它都是在二转法轮远离分别念的基础上如是安立的。前面所提到的一样，这个是佛智面前的有，佛智面前的恒常，它就是一种这个不是分别念面前的、不是虚妄分别安立的这样一种常等四边所摄的。这方面讲了无变法性，以生灭空的科判。

下面讲第二。

**子二、变异与三火相同：**

**劫末地狱普通火，三者依次而对应，**

**死病老之三种火，应知彼等相似法。**

那么前面讲到了有世间当中有三种火，归摄起来的话有三种火。

第一个是劫末火，劫末火就是这个在这个劫在这个劫呢要终结的时候呢，我们这个有情的有业显现的这样一种劫末火这个大火呢就会产生，大火产生的时候首先是烧毁这个地狱，首先把这个地狱的器界烧毁，然后逐渐逐渐从无间地狱往上，极热地狱啊、烧热地狱啊等等啊，乃至到复活地狱，往上一直烧南瞻部洲整个烧尽，然后须弥山，然后是这样一种三十三天，然后是六欲天，然后最后是梵天，像这样的话把这个所有的这样一种初禅以下的世界全部烧成灰烬，一点都不留。那么这个时候呢，再按照俱舍论的讲法呢，这个里面的有情呢是早就空了，有情是早就空了，它就是说在这个劫末火要生起之前呢，首先是大转移，就是讲到了这个地狱的众生开始转移，他如果说是这个业消尽之后呢他就会离开地狱，如果他的业没有受尽的话他会转移到他方世界的地狱去继续受苦，然后呢就说转移到其他地方去暂时受苦，然后这个地方世界形成之后又会转回来，这个方面就是讲地狱有情。那么就说是这些就说南瞻部洲这些众生的话，他首先就是通过法性力得到禅定，然后就是说是往上升，升到初禅然后在升到二禅，这个时候就慢慢慢慢反正就转移这个世界，那么这个火生起来的时候呢，这个世界已经变成了空无了，然后从这样一种这个地狱火，啊劫末火升起来的时候呢，首先把这个空荡荡的地狱烧尽，然后逐渐逐渐就把这些世界全部烧完了，这方面就叫做劫末火，它这个火的温度是非常高的。然后呢还有这个地狱火呢，就是焚烧这个有情焚烧地狱当中有情。普通火的话，就是能够将就说是这个地面上的这些普通的木材啊、草木啊、森林等等，把这些呢能够焚烧的。

这个三种火三者依次对应的有情世间当中的一切有情、有情世间当中的死病老呢，这样一种这个状况。所以说呢有情他也有三种火，分别呢就是讲死火病火和老火。那么这个死火呢和劫末火相似，因为劫末火呢它能够烧尽一切初禅以下的器世间，主要这个死火呢它也是一种终极的毁灭，那么什么终极毁灭呢，就把有情这一期的生命啊，把有情这一期的生命，把有情这一期的生命呢彻底的毁坏，就像劫末火它能够这个禅定以下的这个器世界彻底的毁坏一样，所以说死火呢也能够让有情这一期的生命呢彻底毁坏，这个方面和劫末火有相似相同。然后呢就是说呢地狱火呢和病火相对应的，那么为什么这样呢？因为地狱火能够让有情受到终极的苦恼，地狱当中的有情被地狱火焚烧的时候呢，没有一丝一毫的时间是快乐的，绝对不可能有丝毫的快乐，所以他一直处在痛苦当中，那么和病火是一样的，病火呢只要生病之后，那么就是一种痛苦的自性，乃至于这个病没有消亡之前呢，他都一定要感受这样一种痛苦，这个方面就是讲地狱苦的痛苦，让有情的痛苦相类似的。普通火呢和这个老火是相对应的，普通火呢虽然也能够焚烧，但是呢不像地狱火彻底让有情的这个身体受到很大的痛苦、劫末火彻底让世界毁灭，普通火它能够有燃烧的作用，但是它的作用远远比地狱和劫末焚烧有情界和器世界的这样一种这个情况就是稍逊一筹。所以说就像这个老火一样，这个老火呢它也不是让这一期的生命呢完全终结，也不是像病火一样呢让有情始终处在一种很严重的痛苦当中，这个老火呢就是能够让有情的六根逐渐的衰损，啊让有情六根逐渐衰损这个方面有它的作用，但是它的作用比起比较猛烈的病火和死火来讲的话它还是稍逊一筹。

那么像这样讲的时候呢，死病老这三种火因“死病老之三种火，应知彼等相似法。”那么和劫末等方面的火呢都是有相似的。实际上这个方面也讲到这个变异，那么劫末火等等呢它也是这样一种变异的法，那么劫末火也好、地狱火也好、普通火也好，总而言之呢都是依靠有情的业而产生的，依靠有情的业而产生的，所以说从这方面讲的时候它也是通过因缘产生、因缘合和产生，因缘成熟的时候它会显现劫末、地狱、普通火，那么因缘一尽，比如说地狱的有情的业已尽之后呢，那么呢地狱的火就会消亡了，地狱火就会消亡。按照共同乘的讲法的话，是在地下某个就说是这样一种这个高度某个深度的地方有一个实实在在的地狱，像这样的有情堕在这个地狱当中你感受痛苦。按照就说是这个一般不太共同的讲法来说的时候呢，那么实际上这个所谓的地狱就是有情相续当中的业，地狱的业是什么时候成熟了，在这个地方就显现为地狱，并没有一个真正的堕到哪个实实在在的地狱当中，比如说你在这个地方死去了，如果你相续当中有地狱的业的话，就在当下，就在当下的话就是说是显现成一个地狱，你自己去感受这样一种地狱的痛苦。所以说它都是通过业而有的，通过业而灭的，灭的时候呢这个地狱的火就消失了，那么消失的时候实际上也不是一个实实在在的这样的火消失的，而是说它的因缘，这个业消尽之后呢，这个地狱的显相而就自然也就没有了。普通火等等这些都是通过有情的业缘而产生的。那么死病老这些方面的话，也是通过有情的这样一种业而如是形成的。所以说二者之间都有相似对应的法。

这个最共同的相似的法呢就是讲都是因缘法，实际上都是变异的，都是一种这个虚幻性的自性，啊这个方面是要了知的。所以说在显现死病老的时候呢，它的法性仍然是不变化的，这个就叫做不净位不变。

下面讲第二个呢是

**壬二、 不净净位不变**

也就是讲这个菩萨位，菩萨位呢它就是具有不净和净两种自性，所以说称之为不净净，那么在菩萨的这样一种不净净位这个阶段的时候呢，它的法性呢仍然也是一种不变化的，而且呢这样一种不变化的法和这样一种这个有情不净位的这样一种这样一种法性呢，也是完全相同的，也是完全相同的。它并不是说呢，哦在整个不净位这个有情相续当中法性它是属于划个分段，这个里面是不变的，然后呢菩萨呢这样一种这个法性和有情的法性不一样，但只不过呢在整个菩萨的阶段它是不变的，不是这样的。实际上就是讲，就说是这个普通的有情的法性和菩萨的法性和佛的法性，像这样讲的话都是不变的。从它的横向比较的时候呢，比如说如果说有三类众生，一个众生就是讲的这个一般的有情，第二个呢是现世他相续的一个菩萨，然后第三个呢是一尊佛，那么实际上我们从他这个别别不同的三类众生的比较的时候呢，他们内心当中的法性从究竟来讲也是一个、也是一体的，但只不过我们显现的上时候呢哦这个是三个相续，那么这个有情的相续他不是佛相续，菩萨的相续也不是个有情的相续，这个方面讲的时候似乎是三个相续，但是呢在成佛之后呢，大家都知道一个概念呢，就是成佛之后呢法身一味，法身一味这个不是随便讲的，法身一味就是讲到了在成佛之后诸佛的法身都是相同的，没有很多。所以说既然诸佛的法身是相同，而这样的法身它是无变的无为法的缘故呢，从这个方面我们就知道一切有情和菩萨等等所有的众生，在究竟法性当中他的这个整个如来藏的法性不可能分成很多很多种。讲的时候就是说，哦整个张三他的如来藏怎么样，我的这个如来藏怎么样，有这样的讲法。但是呢就是说从究竟的角度来讲的话，所有有情的法性都是一味，因为成佛之后他的法身是一如的缘故，从这个方面就可以讲。

因为就是说之所以有自他的分别呢，这些所谓的自他的都是通过分别念来划分的，通过分别念来划分，哦就说是这个执着我、执着自、然后执着他，有了自他之后呢就好像有了自相续和他相续了，像这样讲乃至于一直把这个自相续他相续的概念，可以说一直要保留到成佛的时候，因为成佛之后他所有的这样一种客尘、执著才彻底消亡。这个时候呢，这个时候就是说是这个还原了一切万法的实相而已，彻底还原，彻底还原。所以说呢就是说我们这样一种所谓的自他相续呢是通过我们的分别念划开的。我们每个人就有我之后呢就划一个地盘，这个是我的地盘了，划个圆圈。（你就不能，）你就是你，我就是我，你不能侵犯我的地盘，怎么怎么样。像这样的话就实际上这个划地盘的方式是通过自我在划的。那么这个自我是什么？这个自我就属于有虚妄分别。所以说我们所谓的自他它就是一种虚妄分别的产物，它完全就是一种虚妄的分别，是非理作意的产物。所以说现在我们认为的有自他的这样的分别就是这样。那么就是说在究竟法身当中是一味的。

菩萨呢他修持平等，修持平等呢就修持自他平等。修持自他平等当然这种菩萨所修持的自他平等和佛那种法身当中的这个平等，佛那种平等是究竟平等， 究竟一味的。菩萨呢这种平等呢是就是说是他的一种因，最终能够引起这个究竟平等的一种因，才修持这样一种自他平等。我苦别人也苦，我享乐别人也享乐，像这样的话就是说是这样一种自他平等，逐渐逐渐去修持，然后通过修持无分别智的方式来泯灭自他的分别。所以说在无分别智当中说，自他都是平等的，一切空性都是平等的。像这样的话就是空性没有分类，这些方面都在逐渐逐渐靠近这个思想，靠近这个思想。但是呢就菩萨他出定的时候毕竟还这个分别念的习气啊，分别念的这样一种作用还没有完全消尽。所以说那个时候呢，还有现世他相续的法，但是他已经了知了在究竟当中应该是没有他相续。但是在出定之后呢，他以前的习气的作用，还没有办法让他彻底的让这个自相续和他相续呢真正的还原成一个。那么后面呢成佛之后，这个时候就彻底的消尽了分别念了，习气也消尽了。所以这个时候我们说诸佛法身一味。那么这个一味呢也是一种勉强的讲法而已，实际上就是说在究竟实相当中，没有很多就不可能有一，没有很多法哪里有最后的一味呢，没有一味。那么最后所谓的自他都是一样的。这个也是说我们首先有自和他的分别，最后就是说自他的这样一种法身都是一个法身，只有这样子讲。那实际上来讲的时候，这一切的自他的分别念都是假立的，都是假立的。

所以说呢，平时我们在生活当中，在修行过程当中，去强加分别很多很多自他的东西，这个方面就是没什么必要。而且有些时候呢就是说，再加上很多这个自他分别的话，就是在我们的这样一种法身上面再加了很多道的绳索，把我们就是说牢牢捆缚住，这个方面就叫做作茧自缚，作茧自缚，没有什么意义的。但是呢就是不了知这个实相的话就会做出这些很多很多的傻事。所以说众生无始以来都在做这些蠢事，但自己还不知道。非常高兴的，落于，就是说自己落在其中，就觉得这些方面呢都是很有意义的法。但实际上真正观察的时候，这个所谓的自他，所谓的这样一种自己和他人哪，就是说是本民族他民族啊，本国啊他国啊，很多很多这样一种这个执著都是属于妄执，都属于妄执。我们在学习佛法过程当中，这些道理应该再再去思考去观修，逐渐逐渐泯灭自他的执著。如果泯灭了自他的执著之后呢，自己就不会变成一个非常自私自利的这样一种这个这样的人，自己的观念呢也不会非常的狭隘，总是在一个很狭隘的圈子里面就出不来的话，这个方面也是这个我们学习佛法还没有真正了知到佛法的精华的这个缘故。所以说我们在学习佛法的时候，这些方面都要运用在我们的思想当中去。那么像这样讲的时候，我们就知道了这样一种这个，前面我们不是主要是讲横向比较嘛，横向比较的话， 一个佛一个众生，一个佛一个众生一个菩萨。这样比较的时候呢实际上他的这个也是一体的，他的法性也是不变。

那么从竖向来比较的时候呢，比如现在我是凡夫，过段时间我成菩萨了，再过段时间我成佛了。像这样的话有这个我自己是凡夫位，过段时间是菩萨，后面又是佛，那么这样一种竖向的三个位的话，实际上它的这个从它这个方面讲的时候呢，我在做凡夫的时候这个法性和我后面成了菩萨的时候这个法性和最后成佛这个法性，这个法性从竖向来比较的时候，它也是一味的。也就不管是横向也好，竖向也好，它都是这个一味的。当然在显现的时候呢，你的凡夫位和菩萨位和佛位不可能是一样的，但它的法性呢从这个角度来讲是一味。就像前面横向比较的时候，那么就一个他相续的菩萨和一个凡夫、一个佛，像这样比较的时候似乎是不一样的，但是呢究竟的法身来讲就是一味，这个方面我们都要知道。不净净位也是实际上也是不变的，这个不变和凡夫的这样一种法性和佛的法性也是根本没有任何差别。这方面叫做不净净位不变呢的真实意思。

**分二：一、 宣说以生等不变之真实义；二、认定十地佛子功德。**

首先讲第一个呢就是宣说以生等不变之真实义。

**癸一、 宣说以生等不变之真实义**

那么生等不变就是讲生老病死，生老病死。通过生老病死呢实际上也是不会转变它的法性。

**分二：一、不变现似变之理；二、其义广说。**

**子一、不变现似变之理：**

**菩萨如实知佛性，解脱生老病死等，  
离生等贫由证因，悲悯众生示生死。**

那么就是说是这个第一句、第二句呢就是讲到了这样一种这个菩萨呢他实际上是已经了知了这样一种不变之理了，那么后面呢就是讲到了了知了不变之理后呢，为什么要现似变化的这样一种因和它的道理。

首先呢“菩萨如实知佛性”。那么菩萨如实的已经了知了这样一种佛性，他自己还没有真正的变成佛性，但是他已经了知了。这个方面这个“知”字呢我们要就是说是这个很清楚啊，一定要了知得很清楚，这个“知”字和他自己真正的完全现前佛性还是不是一回事情的，那么完全现前佛性的时候，这个菩萨他自己完全就是佛了，他就不是了知不了知的问题。这个了知在里面呢就还有一个其他的意思在里面的，所以说他自己还没有真正的变成这个佛性，他只是了知。比如说见道，他只是见到了法性而已，他自己还是需要通过见之后的方式再再串习。所以这个方面也是一样，菩萨呢就在菩萨位的时候，如是的能够已经了知了佛性，因为了知了佛性的这个巨大的力量的缘故呢，他就能够解脱生老病死等等一切的这样一种这个客尘，一切的轮回的这样一种不悦意的相，在了知佛性、证悟佛性的时候呢，他就能够解脱这样一种生老病死的这样一种客尘。

那么“离生等贫”，“离生等贫”呢这个是一个意思，那么就是说因为解脱生老病死之后呢，他自己就离开了生等贫。这个贫呢就是贫穷的意思，贫穷的意思就是把生老病死比喻成贫穷、比喻成贫困。因为就是如果有了生老病死，他就没办法享受圣财，有了生老病死没办法享受这个圣财的这个安乐，所以说呢一个人很穷他是没办法享受这些富裕生活的安乐的。所以说一个人如果有生老病死折磨的话，有这样一种贫穷的这个生老病死折磨，他没办法感受这些圣者的快乐等的财富，所以说呢这个方面的话生老病死比喻成一种贫困。那么离开生老病死呢比喻成一种富裕，这个方面就是说菩萨已经离开了生老病死的贫困了，他自己离开，但是有两种因的缘故呢，他示现生死。第一种因呢就是“由证因”，第二是悲悯众生。那么因为由证因的缘故，因为悲悯众生的缘故，示生死，他就示现有生老病死。那么什么叫做由证因呢？由于他证悟了这样一种法性。因为证，他存在这个证悟法性的这个因的缘故，这个是第一个，他必须要证悟法性，他才能够示现生死，所以第一个就是由证因，因为他有这个因就是这样一种这个证悟了这样一种如来藏为因，这个方面就是讲，因为他证悟了如来藏就为因。第二个方面就是悲悯众生，有大悲心，他才能够示现生死。我们分析一下，那么就是说如果他如果说他只有悲悯众生这样一点，他如果没有证因，没有就说证悟如来藏，那么如果没有证悟如来藏的话他的这个生死呢是不是示现的生死呢，他的这个生死就不是示现生死了，因为他没有证悟这个如来藏的缘故，他的生死就是真正的生死，他就不是示现的生死，他自己就不由自主的还要流转，虽然有悲心，但是呢有悲心没有智慧的话还是会流转轮回的，这个方面是以前讲过。所以说如果他没有证悟如来藏这个因的话，他自己会有生死，但是这种生死绝对不是示现的生死，这方面他就是他自己的一种真实的生死。那么再进一步来讲的话，如果有证悟法界如来藏的因，但是没有大悲心的话，他也不会去示现生死。那么如果证悟了如来藏没有大悲心呢，当然这个不可能，但是如果说有这个情况的话，他就会安住在这样一种自己的寂灭当中，他不会去示现生死。只有这两种因和合的时候，第一，他证悟了如来藏，他有这个能力；第二呢他有大悲心，他就不会舍弃生死。所以说这两种因缘和合起来的时候，才会有示现生死的这样一种这个情况出现。

那么就是说菩萨他证悟了如来藏，他为什么要示现生死呢？总之来讲他是为了度化众生。那么就是说他度化众生他不能够示现一个比较这些让人们看起来比较神圣的这些示现呢？为什么一定要示现生老病死呢？这个方面和就是说是度化众生的方便是有关的。比如说呢就是说一个父母和他儿子之间做一个游戏的话。那么这个我们知道这个父母是一个大人，是一个大人，他的儿子呢是一个很小的一个小孩子，那么如果这个父母在和儿子玩耍的时候呢，就显得过于那种成熟的大人的样子的话，那是两者是玩不起来的。小孩子的心态和大人的心态完全不一样，所以说这个大人他完全是啊就是说显现成一种大人的这个样子、大人的威严的话，怎么可能和小孩子一起耍。所以说呢他要和小孩子一起耍，要让这个他儿子欢喜的话，他必须要做出那种小孩的模样，啊并且看起来很滑稽那种小孩的模样，哎，这个时候他这个儿子才高兴，他觉得儿子才耍得是欢天喜地的，他就觉得，父母他觉得，哎，像这样呢我就说是这个让儿子欢喜了。所以这个时候他要让儿子欢喜，儿子是不可能显得像大人一样的，所以说只有大人显现上像小孩子一样，而且他有这个能力，啊他有这个能力显现成这个小孩的样子，让小孩子误认为和他是一个年龄段的这样一种，哎他们二者就能够有一个共同语言，就能够耍的很开心，就是这样的。还有一种比喻就是，讲这个一个正常人，他要去和一个疯子沟通的话，你显得太正常了那是不行的，啊你如果太正常了，你这个一个疯子他的心智失常了，这个时候你要去和他沟通，你要去慢慢去治疗他的疾病，你要接近他的话，这个时候你不能显得太正常，如果你显得太正常了，这个那个疯子就觉得你和他不是一类了，他就根本不想跟你沟通的，啊你就失去了沟通的机会了，所以说这个时候这个正常人必须要显得和这个疯子是一样的，啊和···显得和他一样的，他就觉得，哎这个疯子觉得呢，他和我是一类的，然后呢就说，慢慢慢慢就容易和他去这个，啊，去沟通去交流。所以说他也说疯话啊，在地上打滚呐，还要做很多很多事情，哎这个慢慢慢慢呢就和这个疯子接近，最后呢通过善巧方便，哎就能够啊就说是这个把他引到正常的这个心智当中来。菩萨在度化众生的时候不能太显得过于神圣了，就是这个意思。

为什么菩萨他又要显得生老病死呢？就说就像前面我们讲这个大人和小孩玩耍的这个例子，和这个医生他要去引导疯子变得正常这个例子，也都不能过于正常，你大人不能显得太过于大人，你这个正常人也不能显得过于正常了，过于正常你也没办法度化他，所以说菩萨你不能显得过于菩萨了，就像这样的话你必须要示现有这样一种和一般的凡夫人相似相同的特征，你才能够去接近他，你才能够度化他。所以说像这样讲的时候我们说，啊你好像菩萨显得更，啊就是说菩萨显得非常完美，应该就是说是那种和凡夫人根本不一样，凡夫人走路，你必须要在天空飞来飞去才行。像这样的话就说，这个不就成了一种我们平时所看到的这个唐卡上面的佛像了嘛，像这样的话我们就永远是高高在上的，像这样的话我们就觉得和自己没什么关系。所以说呢如果真的要度化众生的话，你不显现生老病死那是绝对很难以度化。因此说从这个方面讲的时候呢，他第一个他要示现游戏生死，他必须要证悟如来藏，他必须要要有这个能力，否则没有这个能力你就不是示现了，你就和别人一样的啦，你也是疯子，就像这样的话你怎么样去引导别人呢？所以说，第一个你必须要心智正常，第一个就是说这个心理医生你自己心理正常；第二个呢，你要有一种悲悯心，你要去度化他，你必须要示现和他差不多的样子，这个就是一种大悲。

所以说呢就是菩萨他在度化众生的时候呢，在我们的这个想法来看的时候，那么我们的善知识、我们的上师呢你必须要怎么样很神圣，但是如果就是按照钦哲仁波切、宗萨仁波切来讲的时候，如果说是上师显得这个过于神圣的话，有的时候我们会非常失望，啊就觉得这个绝对没办法和他一起沟通了，没办法和他一起做很多事情。但有的时候呢我们又想，上师要示现一些和我们不一样的神通，但有的时候呢也必须和我们一样，要变得一个像正常人一样，这个时候我们觉得和他一起就是做很多事情的时候就很方便，就是有这样一种思想。

所以说呢就说是凡夫人的想法永远是这样一种这个不切实际的，但是呢就是善知识在示现的时候呢，他也是迁就众生，他示现和众生有的时候呢一样的生老病死，有的时候稍微示现一点点神异的地方让众生产生信心，反正就能够用的方法都会用的。这个方面我们主要是讲什么原因呢？为什么就是说菩萨解脱了生老病死，还要示现生老病死。那么这个是什么原因？原因就在这个地方。他为了要和众生沟通的缘故，所以说像这样讲的时候必须要这样示现，不这样示现没办法利益有情。下面对这个问题还要广说的方式，还可以进一步的再讲一点。

那么下面讲第二呢是讲：

**子二、 其义广说分二：一、 以痛苦不能转变；二、以大悲示现变异。  
 丑一、以痛苦不能转变：**

**死病老之诸痛苦，圣者悉皆永灭尽，**

**依于烦恼业力生，彼者无彼故无生。**

那么就是说死病老的诸痛苦，那么对于生老病死一切痛苦呢，圣者菩萨悉皆永久灭尽。那么就是在圣者相续圣者相续当中呢，生老病死的一切痛苦都是不存在的。那么为什么不存在呢？下面就分析，依于烦恼业力生。什么是烦恼业力生？生老病死的这个痛苦是依于烦恼和业力产生的。那么也就是说如果有了这个烦恼，如果有了这个业力的话，它就会引申这样一种这个生老病死的痛苦，啊这个一般的有情呢他就是因为烦恼很粗重、业力很粗猛的缘故呢，他一定会是不由自主的来显现生老病死，或者就是说出现生老病死这个种种痛苦。这种痛苦呢虽然从究竟来讲它是也是虚幻的，但是在落在有情这种没有证悟的相续当中的时候呢，非常的真实，啊非常真实。所以说我们在学习空性的时候啊，学习高深教法的时候呢，这个也是一个不能够忽视的一个事实吧。可以说从就是说是阶段位的时候呢这个也是很真实的，有的时候呢就是很多大德在开示的时候，我们很多时候呢，在就是说谈空说妙，啊这个一切都是空的，一切都是什么啊很玄的这个十玄门呐讲很多这些问题，但是呢这个痛苦一旦来的时候呢，这个就变得很真了，也不空也不玄妙了，就是这样的。所以说这个是说明什么问题呢？就是说我们的思想你可以去思惟这些很高深的东西，但是呢就是说我们的这样一种实际情况你还没有解脱这样实执的话，当这个痛苦生起来的时候呢，还是会还是会就是说让你感受到实实在在的真实的痛苦，这种痛苦生起来的时候呢，比你那种谈空玄妙的这种思想还要真实得多，啊这个时候我们一定要是要生起定解了。那么对这个问题生起定解有什么帮助呢？就是帮助我们在世俗当中老老实实的该做什么就要做什么，该取舍因果就要取舍因果。所以说你也不能说我现在已经有了空性见了，我就可以不取舍因果了，啊当然绝对不能这样的。你如果是真的有这样一种有空性见不用取舍因果了，那么就是说痛苦生起来的时候，你是也是应该是空性的才对呀，但是在痛苦生起来的时候，肚子饿的时候马上就要想吃东西，哎这个方面就很真实，然后就是说是肚子痛的时候马上就要去找药吃，这个也是很真实的。所以说一方面你变得很现实，一方面你变得很这个很这种虚无的话，那么太理想主义这个也是不对的。

所以说这个也是为什么说佛法当中说你要把世俗谛和胜义谛二者之间区别清楚，在当前凡夫位的时候，着重它的修行重点一定是取舍因果，那么在取舍因果的同时你要去树立起这种高深的见解，慢慢慢慢的让这个高深的见解变成你的心的一部分，当你的心真正最后证悟空性的时候呢，你就自然而然你的行为就会随顺善道了，这个时候就自然而然随顺善道，他不会做一些超越因果的事情，他因为见到了真实的缘故，证悟空性之后呢他还没有说真正的超越这样一种这个因果，他可以自然而然会随顺因果。啊像佛地的时候彻底的超越分别心啊，彻底超越因果了，因为所有的因果它是通过分别心而有的，如果没有分别心就不可能再有因果这些方面的安立。

所以说呢就是在凡夫位的时候呢，空性这个方面的见解非常重要，但是呢更重要的就是说，在凡夫位主要行使的是这种取舍之道，啊是有执着有取舍之道，这个方面凡夫位的时候是着重行使，这个方面不会虚耗因果，不会让自己的修行走上歧途。但是呢在这个取舍因果的同时慢慢的要去接触这些高深的教义，慢慢的把自己的这个思想引导到这个究竟的实相当中，这个是一种过渡。所以说我们从这个方面讲的时候，这些都是依靠烦恼业而生的。

彼者无彼故无生，这个彼者就是讲圣者，无彼的彼字就是讲这个烦恼和业，啊烦恼和业，所以说呢就说是这个圣者没有烦恼业的缘故呢故无生，那么生老病死就不可能再出现。因此说呢从圣者相续来讲呢，他是没有生老病死的，所以说呢圣者他是啊我们在表面上看到圣者有生老病死呢，这些都是下面讲了，是大悲一种示现，生老病死的这样一种相而已。表面上看起来的时候呢，圣者的病和凡夫的身上的病一模一样，甚至于有些高僧大德他在示现生病的时候呢大呼大叫啊，像这样的话就是以前我们在看传记的时候这个那曲仁波切他在圆寂之前呢，就说是在有人经过的时候就喊的特别厉害，就是特别就是好像非常痛苦一样，那么就是说他弟子都看不下去了，他说上师你忍着点吧，像这样的话别人就是外面听得很清楚，就是这样的。当没人的时候他就很安静的，没人的时候他就什么都不叫，有人的时候就喊的很厉害，就是这样的。所以说有的时候他的这个病，我们看起来的时候这个是装的吗？这个是示现的吗？实际上就是他装的太像了，就是我们只能这样说。所以说从这个方面讲的时候，他示现的这样生老病死的时候，让我们都产生，啊绝对是已经生了病了，怎么怎么样，但是实际上呢从他的角度来讲他是一种示现，他有这个智慧有这个能力示现的，他是一个非常非常优秀的演员。所以说在这个在有情面前，在游戏的时候呢，他就是这个演的这些戏啊，完全就是和就是说让我们认为这个就是真实的这个东西一模一样，啊比世界上任何一个高级演员演的戏都要好，所以说他因为他有这个很超强的智慧、有大悲心的缘故，所以他有这个目的，他有这样一种示现的。所以说，但是实际上从他自己相续来讲，绝对没有这样的问题，没有这样一种时候。因为我们从《宝性论》当中所讲到的，因为见到了法性的缘故，见到真实义的缘故，已经超离了生老病死，但是在有情面前会示现，会这样示现的。这个方面讲痛苦不能转变。痛苦不能转变就说，这样一种烦恼，通过烦恼业力所产生的这样一种生老病死它是不能够转变他的相续的，不能转变圣者的相续，因为就他已经现见了这样一种法性、实相的缘故，所以说这个生老病死的痛苦是不能转变他的。“彼者无彼故无生。”

**丑二、以大悲来表示变异：**

他虽然没有变异，但是通过大悲心来示现变异的情况。

**如实真实已见故，虽于生等已超离，**

**然以大悲之自性，示现生死老病等。**

那么“如实真实已见故”，就是说对于这样一种如来藏本体法性，如实真实已经现见的缘故，他已经远离了生老病死，他自己就绝对没有生老病死，已经离开了生老病死的这样一种痛苦了。但是他以大悲的自性示现生死老病，他就说是要度化众生必须要示现生老病死。

前面总的这样一种原因已经讲了，那么现在我们就在讲大悲自性示现生老病死别别的这样一种特殊的必要性。到底有什么特殊必要，一定要示现生老病死呢？一方面是为了度化众生，前面讲过他是一种总的原因已经讲过了。那么就是说别别来讲的时候，有情他在轮回当中流转的时候，尤其是转人的时候，这个生老病死的痛苦是具有代表性的。一般众生都有生老病死这个种种的相，种种的痛苦。所以说菩萨在救度众生的时候，他也是要示现这样一种生老病死，他有特殊必要。

第一个他示现生，他要示现生。那么为什么要示现生呢？就前面我们讲过，就说菩萨他要度化众生，你怎么样才能度化众生，最好的方法就是走近他们，走近他们才能够度化他们，能够和他们建立起一种很亲密的关系。比如说菩萨转生到你的家族当中，你会认为这个是我们家族的人，怎么怎么样。第一个他会遣除一些有情认为，比如说释迦佛降生在释迦族当中的时候，为什么要降生呢？就在很多经典当中讲了，为了遣除人们以为释迦佛他是一个神怪，他是一个神怪显现出来的，他没有一个父母，他是一个神怪，像这样的话就是为了遣除这个疑惑呢就是降生在母胎当中，坐胎，然后和正常人一样，住胎之后就产生，就是这样一种生产的，有这样一种。但是生产的时候，我们就知道他是从母亲的右胁、右肋产生的，这个方面就说有共同的，也有不共同的，这个方面在《广大游舞经》当中都有这样讲的。所以说他，就说菩萨示现生的一个最主要的目标，一方面是为了遣除有情的这样一种种种的猜疑，种种的猜疑，像这样的话有这样的。还有一个就是说前面讲过，你要度化众生，你必须要到众生圈子里面去，你要到众生圈子里面去，你才能够真正的接近他们，而且要跟他们建立起一种亲缘关系，要建立一种血缘关系，要建立一种这样正常的一种关系，这个时候大家就会有一种认同感，对你来讲有一种认同感。如果对你都不认同，你再讲很多法，别人就说对你的身份都有怀疑，对你的根根底底都有怀疑的话，没办法利益众生。所以说第一个他要帮助众生就必须要接近他们，接近他们的话就说通过在人群当中出生这一点，就能够最近的和众生建立起这种关系。所以说菩萨他要示现生。我们讲菩萨有的时候就说如果落在现在的时候，就是讲上师善知识，就是讲上师善知识。因为上师善知识我们离开这样一种上师善知识之外哪里去找这个菩萨呢？没有这样一种菩萨了。所以说这些菩萨要降生在人群当中的时候，就和我们一样了。也许他在净土当中的时候，他具有这样一种相好，具有这样一种光明，具有很多这样一种不可思议的地方。但是如果要显现成人，要显现成我们就说要度化人的众生的话，就显现成和人一样，就是这样的。所以说这个方面就是示现生的一个必要性，主要是要让众生产生一种认同感。要度化众生，你就必须要到三界当中来，你要度化人你就必须要降生在人的圈子当中去，像这样的话这个方面是基本讲的话最方便的一种方法了。不会让众生认为他是永远是一尊神，永远是就说是我们是接触不到的，就像上帝一样，说存在，但是都不知道是什么样子。曾经不是有些人就说，在讲上帝存在的时候，到底上帝长什么样？上帝是什么样子都不知道，像这样的话就会有这样。但是我们就说菩萨他就活生生的例子，他就是在我们的人群当中，他就在我们的身边，这个方面就他不是一个很抽象的概念了，他就是真正在我们旁边来示现，而且降生在人群当中最好的一个就说方式就说言传身教，你如果要言传身教，你必须要显现成这种样子来，你的语言直接能够教导他的所化，而且尤其是有些时候就言传，有的时候就身教，身教也是非常重要的，像这样的话，你讲的这些教法你自己去实行，后面的人他就说是上行下效的方式，他就能够去做。所以说言传身教，你如果要做到言传身教，在整个教育当中，最直观的教育的效果要起的话，也就是说如果要把这个利益众生的效果最大化的话，你必须要示现投生，你这样才能够让利益最大化。所以说你要言传身教的话，你就要示现成一般的人，像这样的话言传也好，身教也好，像这样让他的众生逐渐逐渐明白真理，逐渐逐渐就修持清净的正道。这个方面就是示现生的必要性。

那么示现老的必要性呢？示现老的必要性他也是随顺无常的意思。虽然就说他在修行过程中，让大家知道他很有修行，他是一个菩萨的化现也好，或者他有修行也好，但是他在世间当中也要随顺迁灭，也要随顺这样一种不断流转迁灭，从小孩到中年、到老年之间的这样一种老的变化，他也是要随顺这样一种缘起的。所以说他虽然在修持这样的法性，但是也要随顺缘起的。所以有的时候这样一种示现老相，也能够让这些很多修行者泯灭很多不切实际的幻想。他觉得我们去修佛法会不会得到一个长生不老之术，有些时候有些人就问上师，你给我传一个长生不老之术，上师说你看下我的身体吧，我的身体就这么老了，怎么可能有长生不老之术呢？像这样的话就有的时候就打破这些不切实际的幻想的话，也就要示现这样的老相。还有就说是老的时候，他也需要修行正法，所以有些这些善知识、菩萨他在示现的时候，越老越精进，越来越精进，所以像这样的时候，越老的时候越要修行正法，他就是做这样一种法的一种代表，他就说是老的时候有他的迁灭之相，这个菩萨他从年轻到老的时候，像这样的话有一种这样的相。而且就说他在示现过程当中，这些菩萨他在投生的时候，有的时候在年轻的时候显得很调皮，年轻的时候显得很放荡，但是老的时候，就显现上面通过长时间十几二十年的修行正法，显现上面法入了心，老的时候就非常的调柔，就给人们一种示现，你可以刚开始的时候，可以很不如法，允许你很放荡，或者说是很邪恶，但是如果你认真学法的话，你也可以变成我这样，众生他就是有一种希望了，他就不认为我是个天生的劣种，天生的一种恶劣的种姓，我不可改变，就说遣除很多很多这样一种怀疑、邪见。所以这些方面我们说能够分析的、能够考虑到的就是这些很少的部分，但是实际上菩萨示现老还有很多很多殊胜的必要性，因为我们自己的智慧有限的缘故，有的时候根本就观察不了，但慢慢慢慢去看的时候，也能够发现菩萨给我们很多很多这方面的启示的。

还有就是示现病的这样一种特殊必要。当然总的来讲的话，他是示现一个人他有的时候也会示现这样一种生病，而且他是示现一个普通人的话，就和一般的普通人一样，也会头疼发烧、也会肚子痛，也会产生显现这样一种病症。但是他有特殊的这样一种原因，特殊的原因。所以说因为众生，这个弟子对上师善知识他有一个强烈的依赖，一个很强烈的依赖，就说上师生病的时候，尤其是上师生病示现很重的时候，害怕失去依怙的缘故，他就很着急，他就会做很多这样一种方法，想要让上师身体健康。实际上这个方面他有一种祈请住世的修法在里面，有祈请住世的法行。那么通过这样一种生重病的时候，大家都祈请上师善知识住世，一定要住世，像这样的话他就实际上就修了这个祈请住世的广大法行，这个方面如果众生能够修持祈请住世的这样一种广大法行的话，当下累积了很多善根，当下就能够遣除很多众生的寿障，这个方面也有他的必要性。还有一些我们可见可思维的必要性的话，当一个菩萨比如说我们的上师，我们就说他示现生病的时候，有的时候他是自己讲，有的时候他是和其他的人配合，和他人配合是什么意思呢？就是去问一些瑜伽士，应该做什么法行，应该做什么善行，比如授记说应该大量的放生，应该大量的供灯，应该大量的做什么什么，有的时候他自己讲，有的时候是其他人讲。这些方面通过自己或者和其他的菩萨配合之后，大家就为了让上师健康的缘故，就做很多的放生。比如说这次就是门措上师示现生病的时候，益西上师发起放生的，就说短时间当中放了这么多生命，这个短时间的放生的生命，这个善行如果说上师不示现生病的话，这种善行没办法圆满，那么就是说示现了这个生病的善行很快就圆满了。这个方面就是说众生有的时候很懈怠，让他自己去做这个放生的话，他就是不愿意去做，不愿意去做这些放生，但是如果说这个上师善知识生病了，他需要怎么样，通过这样的缘起让他的身体健康，大家就非常踊跃，就去做这个善行，所以说通过这样一种病缘，你看，直接来讲这么多几千万的众生得到了救度，几千万的众生得到了救度，这个是直接从屠刀上面解脱了，这个方面是直接得到。而且在得到救度的时候，不单单是说他暂时没有被杀死，而且在被放生的时候，他的耳中就说听到了很多的经咒、佛语、系解脱、甘露水，像这样的很多很多这样一种利益他都得到了，这个方面就几千万的众生实际上就种下了解脱的因缘，这个就是菩萨生病他直接带来的直接利益就是这样的。再一个就是讲，放生的人，他就前面讲，放生的人他对自己的上师有这样一种依怙心，有一种依靠的心，所以说这个方面他是一种善心引发的，操心善知识这个方面是有很大的功德的，还有就是讲他放生的时候是种善心。他放生之后的善行，谁得到了呢？放生这个善行，放生者他就得到了，所以说这个方面就是这么多人参加放生，这么多人相当于是一个共修一样，你一个人去做这么多事是做不到的，但是和很多人一起做，全国上下一起做，就相当于是共修，你是共修的话所有人放生的功德你都能够获得，这个方面就是说是短时间当中可以累积巨大的善根资粮，是这样的。这个是谁做到的？菩萨生病才能做到的，菩萨不生病就做不到。然后这个是从放生的角度来讲。那么如果从有的时候是说你还要供很多灯，还有就说是念很多经咒，念很多佛号，念很多咒语，顶礼，做很多很多这样一种念祈祷文，这些方面在念的时候，实际上就说念者自己就得到了很大的善，而且这个善根这个菩萨最后把这个所有善根，他自己还要把这些善根收集起来，做一个最圆满的回向，有的时候把这个善根用在最有利的地方，祈祷这样一种佛法兴盛，祈祷这些参与修行的人都能够得到暂时和解脱的利益，这个方面的话就说是非常非常的明显的，极其明显。所以说我们就是说，像这样观察的时候，菩萨如果生病了，像这样的话他就会有这样的善根，以前的话就是这样的，各种各样的，实际上现在很多都是有这个的，不管是门措上师也好，上师也好，很多大德生病的时候大家都很愿意去做很多善行，那么这个善行就说平时一般的众生来讲，很难自己去发起的，但是有这个助缘，因为我们对菩萨有一种依赖性，有一种想要依赖，想要永久依怙的这样一种想法，所以我们觉得不能离开上师，那么为了上师能够住世，能够帮助我们的话，做什么善行都愿意，都是愿意的。所以说，这方面的话就是平时不能够被激发起来的这样善心，就通过一次上师的病，一下子就激发起来了。像这样的话就说是有很大的必要性。所以我们分析的时候，如果这个菩萨没有病，我们说没有病的话，这些善根就没有了。那么如果有病呢，有病的时候这些善根就有了。所以说我们就说，菩萨有病和菩萨无病看起来，比较起来的时候，菩萨有病利益要更大。如果一个菩萨他一直示现那么健康的话，别人觉得你这么健康了，就没必要给你放生了，没必要给你修法了，像这样的话，这些善根也做不了了。但是如果说这个上师生病了，而且病得很重，经常病，这个时候众生就经常修善根，它是有必要性的。而且就是有个特点，经常做这个事情的人，不会疲厌，他不会疲厌，就是这样的，不会觉得怎么又病了，又要放生了，很难生起这样的想法的，因为他是一个对境很殊胜，他本来就有很大的福德善根，所以有一种威德力在里面，所以说大家不会觉得很疲厌的这种想法。所以说修这些善根的时候，心都是很热切的，都是很真诚的，他就不像一般的，如果没有这样的对境，你自己放生了，可能有夹了很多名利、很多浮躁的这样一种想法去，但是现在这个是很真诚的，就为了佛法住世，就为了上师住世，我就要去修这个善法，所以这个心相对来讲，就是清净的多，就清净的多。而且他是菩萨自己发起来的，菩萨自己发起来的时候，相当于是菩萨他发动了这次放生，所以说这些善根都会被他智慧所摄受，把这个善根用到最需要用的地方，有这样一种问题。所以说有的时候我们说为什么这些高僧大德，有些人就会想，也会问，为什么这些大德总是生病，而且病得都不轻。那么就是在佛学院就是看好像就是那么一两个身体比较健康的，慈诚罗珠堪布就好像看起来他身体健康，其他的大德没有一个是不病，而且都病得不轻，实际上就是这些方面的病，不是这种值得不好意思的地方。就说米拉日巴尊者讲过了，这个病就是庄严，他就是直接这样讲，这个病就是一种庄严，不要认为这个病是一个什么。所以说这些大德的病，他就是一种庄严。为什么是一种庄严呢？他就是通过大悲心示现的病，这个不是庄严是什么？这个就是为了利益众生的一个病，所以这个就是一种庄严。还有一种说法就是，上师在摄受弟子的时候，他的大悲心非常强胜，所以说弟子的很多业他会直接去承担的，弟子的业障上师会去承担，所以说当他就说有的时候我们就觉得，我们就一直修法没有什么违缘，或者有的时候有一点点违缘，实际上很多，按照一些上师的讲法，很多的弟子业上师一个人承担了，只不过没有成天去做广告宣传而已，但是就是我们知道不知道。反正他的大悲心生起来的时候，他就会主动去承担，有的时候他有这样一种力量，他因为承担很多弟子的业障，所以这个方面就会示现生病。我们说有的时候如果不了知的话，就觉得上师的业障很重，但是不是上师业障很重，而是说是上师代我们承受了很多这样一种疾病，很多这样一种业障，有这样一种讲法的。所以说我们就说这些病都是一种庄严，所以说如果这些上师他都有大悲心的话，都会示现这样一种病，因为对众生有特殊的必要的缘故，有特殊的必要，所以说像这样讲的时候，就会示现很多生病。有的时候甚至比一般的普通修行人病还有重，有的时候我们讲天天修法、天天放生，为什么病还这么重，实际上如果没有示现这些病的话，很多众生根本就得不到救度，他通过自己的生病救度了很多很多众生。这些行径，这样的行为，不是我们这个分别心能够想得到的，就是这样的。

那么后面就是讲了示现死亡的必要性。示现死亡的必要性，总的来讲督促弟子精进。因为佛在世的时候也是这样的，后面的善知识也是这样的。如果说是长时间住世，住世很长时间的话，他的弟子会产生一种反正上师会一直住世的，我现在不求法也可以，现在我不在上师面前去遣除怀疑也可以，现在我不精进的依止也可以，他就容易在这段时间当中严重放逸，严重放逸就说浪费很多时间，他的生命也是不确定的，有可能在放逸的时间当中死去的话，就没有修行正法。所以有的时候在，当然不可能随随便便这样示现，上师善知识住世的时候他可以通过其他的传法、讲经等等很多的方式来利益众生，但是就说有的时候，为了让懈怠者精进的缘故，有些方面他是化缘已尽了，直接的化缘已尽了，一方面也是为了让这些其他的这样一种有情生起一个最大的精进心，示现圆寂了。示现圆寂有的时候对弟子相续当中的震动是非常大的，就像当年佛陀示现圆寂的时候，对于这些弟子相续当中的震动非常大，就说佛陀、金刚身像这样的已经示现涅槃，示现死亡了，那么我这个血肉之躯，我这个庸俗的凡夫，为什么不死亡呢？死亡之后到哪里去呢？他就会认真思考这些问题。所以懈怠的他就会精进起来。所以说很多时候示现这样一种死亡，示现圆寂，都有特殊的必要性。乃至于这样一种死亡都有是为了利益众生。

《四百论》当中讲了：“诸佛之所作，都非无因缘，乃至出入息，亦为利有情。”所以说佛陀的这些所做，都不是没有因缘的，乃至于出息呼吸，都是为了利益众生。所以说菩萨的这样一种生老病死，他的一个微笑，一个其他的动作，没有一个不是利益有情的，都是为了利益众生，这个方面就是大悲的自性。一方面他就证悟了空性，一方面他就说是有大悲的自性的缘故，示现这个生老病死。

总而言之，我们归摄一句话，凡夫人也在生老病死，菩萨也在生老病死，从表相上看起来一模一样，但是从它的本质分析起来的时候，天渊之别，绝对不是一回事情。所以现在我们了知了这些问题之后，我们就说对这些大德、对上师、对这些菩萨，像他们示现的生老病死，我们就不能够再以凡夫人的眼光去度测了，通过我们自己的凡夫人的这些狭隘的心识，永远度测不了菩萨的大悲的心。小孩子永远想不到父母为他付出的这么多、怎么样通过好心好意去对待他的想法他是永远想不到的。所以从这方面看的时候，菩萨他就说是这么伟大的心，他就为了利益有情，他甘心被众生误解。当然误解他也是无所谓，他主要是能够帮助众生的话，他什么都愿意去做的。所以有的时候，乃至于示现一些妓女，示现屠夫，示现这些被人唾弃的人，他自己没有丝毫的怨言，反正就是他一个想法就是度化众生，能够利益众生就可以，所以示现生老病死主要就是大悲示现度化有情的。所以下面，前面我们讲了总的必要，分别的必要，我们都要去思考，思考之后它会对菩萨的功德有一种重新的认知。今天讲到这个地方。

**《宝性论》第16课讲义 校对稿**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

那么发了菩提心之后呢，今天继续宣讲，弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。对于这个宝性论当中的所诠呢，主要是啊安立如来藏。啊本来呢安立这个如来藏的这个本体非常微细，啊非常的这个甚深了，一般的这样一些人呢根本无法了知。所以说呢，首先呢是佛陀在这样一种这个经典当中，诠释了如来藏的体相，诠释了如来藏的这些修行的方式。后来呢就说十地菩萨、弥勒菩萨呢，就说佛陀的这样补处，啊弥勒菩萨呢在这个《宝性论》当中，把所有宣讲如来藏的这些意义呢归集在一起，通过有条理的方式，来进行了着重安立。所以说这个七金刚处呢，就包括了整个《宝性论》的内容。

那么前面呢讲到了，佛法僧三宝呢是属于所得，后面呢就是说如来藏功德，菩提、功德、事业属于能得。那么前面对于所得三宝的自性呢已经···啊做了安立了。那么现在是学习如来藏，那么这个如来藏的这个能取或者这个近取的因啊，啊这个如来藏的这个近取的因呢，通过三个理论，十个意义和九种比喻，次第的进行阐释，方方面面的让我们了知如来藏如何存在在有情相续当中，方方面面的进行安立了。前面是对于三个理论呢，也已经讲完了，现在讲的是十种···啊十种意义，那么三种理论讲完，十种意义呢就是讲到了是不变异，啊不变异呢有三个位的不变，也有这样一种这个，不净位的不变，不净净位的不变和清净位不变。那么实际上呢对于这个不净、清净和不净净的三位，啊实际上都是通过他的这样一种有法而进行显示的，如果从他的法性以凡夫现在观察的时候呢，法性他没有任何的变化，啊法性没有丝毫的变化，所以说呢从这个方面安立的时候呢，我们就知道了：变化呢只是他的这个有法方面，那么也有这样一种这个，不清净的有不清···不净净的也有这样一种极清净的，因此说呢：安立了这样一种变化，也安立了这样一种不变，所以说呢，从他的究竟实相来讲的话是这个不变的。

现在呢我们···我们继续学习的是这个，啊不净净位不变，不净净位不变呢前面也是讲了这个，啊宣说以生等不变之真实意义。那么来今天讲的是第二科判的：

**癸二、认定十地佛子功德分五：一、已生菩提心之功德；二、已入殊胜行之功德；三、获不退转之功德；四、成最后有之功德；五、成办二利之差别。**

那么在五个科判当中呢，主要是宣讲了十地佛子，那么因为就不净净位呢都是讲从初地到十地之间的，啊这样一种功德或者他不变的这个含义，所以说呢，进一步的宣讲的话认定的十地佛子的不共功德。首先呢第一个呢是已生菩提心的功德呢，主要是讲初地，初地菩萨呢是生菩提心。第二呢是已入殊胜行是从第二地到第七地之间，那么他有智慧和大悲双运的这样一种殊胜超胜的这样的功德行，这个方面叫一种殊胜行。第三呢是讲不退转功德，是第八地第九地，啊主要是第八地，然后呢也讲到了第九地的这样一种不退转的功德。第四呢成最后有之功德，指的第十地，十地呢是在整个啊就说轮回当中呢最后有，因为这样一种最后有呢，他也有从小乘的角度来讲，今生当中必定获得这个罗汉果的，这个方面称之为最后有。

大乘当中呢对第十地呢安立成最后有，因为超过了这个之后就会成佛，所以说再没有比他就说是这个更殊胜的学道功德，所以说称之为最后有。第五呢是成办二利的差别，那么就是说成办二利之菩萨的二利和这个佛的二利之间的这个巨大差别呢，是从第五个科判呢进行宣讲的。首先讲的是第一呢是：

**子一、已生菩提心之功德：**

那么生菩提心呢他有很多不同的标准，一般来讲呢如果按照《入菩萨行论》的第一品，菩提心利益的这样一种意义来说的时候呢，生起啊无造作的世俗菩提心，就算是生起菩提心的功德了，所以说呢如果按照这个标准来观察的时候呢，这个生菩提心，啊不一定是圣者的，主要是安立成凡夫。凡夫人内心当中通过修炼呐，真正的舍弃了自私自利的心，内心当中产生了非常清净利他心的时候，这个时候呢就说是产生了这样一种菩提心，就是为利众生愿成佛的这样一种心，在内心当中真实无伪的、没有造作的方式已经生起来了。这个时候呢就是叫做生起菩提心。

那么还有一种标准呢，是按照这个《入中论》的标准，《入中论》的标准呢主要是生菩提心呢，是讲生起的胜义菩提心，生起的胜义菩提心呢，这个称之为真正的生起的这个菩提心，那么此处呢，把这个第一个科判：已生菩提心的功德对应菩萨十地当中的一地。所以说此处的标准呢，是没有按照《入行论》当中生起世俗菩提心的标准安立的。主要是通过《入行论》，啊《入中论》当中呢相应于《入中论》当中，生起这个胜义菩提心的方式安立的。那么实际上就是说，胜义菩提心他有两个意义：胜义菩提心的第一直接的意义呢，就讲到了是无分别智慧。那么我们就说，一方面呢讲菩提心呢他是有两个体性的，一个是呢为利众生，第二誓愿成佛。那么在这个胜义菩提心当中呢，当然这样一种为利众生愿成佛的这个世俗性的体相呢，啊是圆满具足的，超胜的方式安立就是说，超胜的方式在菩萨相续当中圆满具备，但是他还有一个最不共的地方呢，这个胜义菩提心，他主要是无分别智慧，超离一切边戏的这个无分别智慧，在内心当中已经生起的时候呢，这个方面称之为胜义菩提心，那么这种胜义菩提心呢，啊一般的凡夫人是没有的，因为他们还没有真正的超越这样一种分别心，还是在分别心当中打转，所以说呢一般的世间人根本没有世俗、胜义菩提心。

然后声闻缘觉有没有胜义菩提心呢？声闻缘觉证悟了一部分的这个啊空性，啊就声闻呢证悟了圆满的人无我空性，啊然后缘觉呢也证悟部分的法无我空性，那实际上呢就是说，虽然证悟一部分空性，但是按照大乘的标准来看的时候，还没有真正的胜义菩提心，因为他没有见到这个离戏的无分别智慧，啊没有这个真正的生起，啊这个无分别智慧，他们的智慧呢可以说属于这样一种这个，啊心所的一部分，还没有真正的超越心心所，还没有超越真正的有边，所以说呢，从这个方面讲的时候，没有真正见到离戏法界的缘故呢，内心当中没有办法安立真实的这样一种无分别智，所以说呢声闻缘觉也没有胜义菩提心，啊！因为他没有无分别智慧的缘故呢，也没有胜义菩提心。所以说呢，这个方面的胜义菩提心呢，只是安立成这个初地以上的菩萨，初地以上的菩萨，因为初地菩萨入定位的时候已经现见了离四边的这个空性，相续当中生起了殊胜无分别智的缘故，所以说呢初地以上呢安立成生起的胜义菩提心。那么就是说，这样一种这个菩提心生起来之后呢，是真实生于佛家族当中，那么在《入中论》当中呢这个问题已经做了安立了。那么下面呢我们就进一步宣讲颂词：

**诸佛意子已证悟，不变法界真如性，  
无明令盲诸众生，见现生等诚稀有。  
若得圣者之境界，凡夫境界中显现，  
是故众生之至亲，善巧以及悲殊胜。**

那么这两个颂词呢就宣讲了，初地菩萨已生菩提心的殊胜功德。首先讲到了是呢：诸佛意子已证悟，不变法界真如性。那么就是说佛的这样一种意子初地菩萨呢，已经证悟了不变法界真如性，那么他自己，啊证悟了真如性之后呢，已经远离了生老病死。但是呢在这个啊无明令盲的这样一种众生面前，就是说这个众生呢，是通过无名的眼翳，会让他的智慧眼呢就是说处于瞎盲的状态，所以说呢没有办法见到这个菩萨真实情景，那么在他们这个众生面前，是见到菩萨显现生老病死等，这些方面是非常稀有的。那么如果得到了圣者的境界的话，在凡夫面前，在凡夫境界当中就可以显现生老病死乃至于其他的菩萨行。所以说呢，啊是通过这种方式善巧的引导众生逐渐趋向于解脱的缘故，他就称之为众生的至亲，啊这个成为众生至亲的这样一种这个方式呢，主要是善巧，这个善巧是对应四摄，还有呢大悲心是殊胜的。那么下面进一步的进行，啊宣讲的话：

首先是诸佛意子呢，就是讲到了是菩萨，因为就是说是按照一般的讲法，在《入中论》当中呢对于佛子啊，他也是从三个方面来安立的。第一个方面的这个佛子呢是佛的身子，佛的身子大家都知道，佛在出家之前呢，那么有一个儿子叫：罗睺罗尊者。像这样的话就是佛的身子。那么第二种呢就是讲佛的语子，佛的语子呢就是讲佛的语所生的，啊这样一种佛子呢，就称之为声闻缘觉。声闻缘觉呢是通过佛陀讲经说法之后，然后呢就说是通过佛陀讲经说法之后呢，如是的这个证悟了法性，所以说呢这个是依佛语所生，因此说呢叫做这个佛的语子。第三个呢就叫佛的意子，佛的意子呢就是讲这些菩萨，啊这些菩萨呢称之为佛的意子。那么为什么要称之为佛的意子呢？因为就是说是对于佛的利益啊、佛的意趣，这些菩萨能够修学，啊！相续当中能够接受，这个方面就是讲这个对佛意能够修学的缘故呢，称之为意子。还有呢就是说这些菩萨他能够善巧的修学菩萨行，那么在这个佛的相续当中呢，最能认可的一类修行者就是这个菩萨，因为就是说这些菩萨的修行呢，能够真实符合于最清净圆满的菩萨正道的缘故，而菩萨道呢也是成佛的近因，所以说从这个方面讲的话，这个是称之为佛的这个意子。还有呢这些菩萨呢他能够，啊像这样一种这个家里面呐，他最得力的，啊这样一种这个儿子一样，他能够承担这个事业，能够承担家族事业，所以说这个方面称之为最殊胜的，啊就是说最殊胜的这样一种这个继承者，啊这个方面称之为意子。

那么菩萨呢是真正能够继承佛的事业，那么就是说是声闻缘觉呢，他一方面就说是这个弘法利生的时间也很短，一方面他弘扬的时候呢，是能够让众生，啊就是说是在声闻乘当中，在小乘当中呢得到苏醒，安立在这个，嗯！小乘类的果位当中。但是呢佛的事业就没办法做，真正呢就能够荷担佛家业的这个就是菩萨。菩萨他发了菩提心，然后修学菩萨道，这个时候呢可以就说是真正的让众生成佛，这个方面呢也是称之为佛意子的这个原因。

还有呢一个问题呢就是佛他自己也是从菩萨而成的，菩萨呢是成佛的近因的缘故，所以说一切的菩萨呢都称之为佛意子。啊，对佛的一心一意对佛的这样一种究竟智慧，他能够学习能够继承，所以说呢称之为佛的意子。那么当然我们就说，从划分身语意的角度来讲的话，那么我们把罗睺罗尊者呢化成身子.

但实际上呢，就是罗睺罗尊者他算是一个比较，比较特殊的一个例子了，一方面呢从佛的这个亲生儿子的角度来讲的话，是属于佛的身子，后面出家呢，就是在佛面前听闻佛法，那么从这个角度来讲呢也是，啊成了阿罗汉，成了阿罗汉之后呢也就成了佛的语子，那么从他的最究竟的密意的角度来讲的话，他也是菩萨的化现，所以说他也是佛的这样一种意子，所以说这个方面也是佛的身子、也是佛的语子、也是佛的意子。像这样的话也有。

那么就是说菩萨呢，就是说有的时候呢他主要是从佛的意子角度安立的，但是呢就是说这个声闻呐，就说是这个佛的语子、这个声闻他的体性呢，有宽有窄，那么从这样一种这个窄的这个角度来讲的话，那么当然就只是安立二乘者，他是属于佛的语子了，但是呢如果从广义的角度来讲的话，那么菩萨也叫声闻。啊你因为从佛面前，啊同声闻的缘故，那么就是说在佛面前听闻教法，然后把所听的教法给别人宣讲，这个也是有声闻的意义，所以说在《入中论》当中，引用了华···啊《华严经》等的经典，那么也是说明了菩萨也叫作声闻，了达声闻。这个方面也可以安立的，所以说呢这个方面的这个安立的这个方式呢，一般来讲的话，佛意子他主要是通过菩萨方式进行安立，因为这个···在这个身语意当中呢，意的这样一种功德在菩萨相续当中最为明显，所以说呢这个方面把菩萨呢安立成佛的意子。

那么这种佛的意子菩萨呢，他已经证悟了不变法界真如意，啊真如性。那么对于这个不变的法界如来藏呢，就是说不变的法界究竟真如实相，他已经完全现前了，他已经完全证悟了，像这样的话就证悟这个法性之后呢，前面就讲过了，如果能够如实知佛性的话，就能够解脱生老病死等，啊！解脱一切身体的痛苦，也能够解脱一切心的这样一种忧苦，所以说菩萨呢证悟法性之后，他的身语的···啊就是说他身心的痛苦实际上都是不存在的，一切的生老病死、轮回的痛苦都不存在，这个方面就是他已经完全解脱了生老病死等的一切痛苦。

但是呢在无明令盲诸众生面前呢，是见现生等诚稀有，那么就是说无明令盲就是讲：这个无明呢当然就是指不知道法界的这样一种实相，对于究竟如来藏的本体呢，不了知的一种愚痴，称之为无明。那么因为有情相续当中，这样一种生众无明的缘故，那么这种生众的无明令盲，那么就是说令有情、令众生的智慧掩没，啊就说是这个已经瞎盲了，啊成了一种这个盲的状态，没办法见到这个一切万法究竟实相。所以说呢在这些通过无明眼翳令众生慧眼，啊就是说是这个盲瞎的这样一种众生面前呢，他们见不到菩萨的真实意，啊！见不到一切，啊就像一个你没有眼睛见不到色法的啊真实一样，所以说呢，啊···就是说慧眼，啊瞎去的这个有情的话他也是没办法见到，就一切的真实意，见不到菩萨的究竟的这样，真正的自性，究竟的本体。

所以说呢见到菩萨显现生老病死，看到菩萨的生老病死这个是很稀有的。为什么呢？因为就菩萨的本身呢，已经超越了生老病死，但是呢在众生面前显现，或者说众生仍然见到菩萨具有生老病死，这个方面就有两层意思：第一层意思呢就是菩萨他自己故意的，要投生在轮回当中，故意的在有情的，啊这个境界当中，显现生老病死，这个是很稀有的。第二个方面呢是从有情的这个角度来讲的，本来呢就说是这个，本来呢这个菩萨是离开了生老病死，但是呢通过他的这样一种无明呢，啊见到了菩萨，还是有生老病死，就像我们面前的这一切万法，包**括**我们的身心在内，包括一切的这个器世间在内呢，这一切万法本来都是究竟清净的。但是在我，我等的这些具有这个，啊具有这样一种这个无明眼翳的众生眼中啊，这一切显得如此的不清净，显现了这么多的二取，显现这么多的不清净的法，实际上呢这个就叫做——在无名的这个众生面前显现这个不清净的法，显现二取的法，这个也是很稀有的。

本来呢他就不存在，但是呢众生就要把这个不存在的东西，啊就是说是已经现前了，现前他的存在，而且现前之后呢，执着他实有，而且呢就是说越执着、离实相就越远，这个方面的话就说是永远无法回归的样子也有了，所以说这个呢是两个意思，一个是菩萨的故意显现，一个是啊众生通过他自己的无名的这样眼翳呢，见不到真实意，反而见到了这样一种虚幻意。

而就是说菩萨显现的生老病死呢，他本来就是一种这个不存在的，但是众生呢把这个菩萨的不存在的这些法呢见为，见为存在，这个也是很稀有，当然这个方面是需要菩萨做配合的。那么如果菩萨要不做配合的话，那也无法见到，但是从另外一个角度来讲呢，菩萨的这种境界代表实相。所以说呢就是说是他见不到实相呢，也相当于就说是，见···见不到菩萨相续当中的这样一种这个究竟的，他的这个真实境界，所以说呢显现的生老病死非常稀有。前面我们分析过，那么就是说菩萨的生老病死，和凡夫的生老病死，从现象上看起来的时候几乎分不出差别来，我们分不出这个菩萨殊胜善知识，他的这样一种生老病死，和一般的凡夫人的生老病死，表象上谁看得出来差别呢，都看不出来。但是实际上呢，就是说他的内在的这个意义呀，完全不相同。那么菩萨是通过殊胜的大悲心示现的，有很大密意要帮助众生示现的，而众生呢是通过业惑，直接以业惑为因而产生的，所以二者之间呢就说是这个差别，差别是非常大，有情呢是无奈的，无奈的去这个感受生老病死的痛苦，而菩萨呢是自在的，那么为了度化众生如是的示现而已，他自己本身没有这样一种生老病死，但是示现有这个生老病死，这些方面就是有这个非常大的差别，前面已经做了分析了。

那么若得胜者之境界，凡夫境界中显现。那么如果已经获得了初地以上的这个圣者的境界的时候呢，就能够在凡夫的境界当中显现，显现什么呢？显现种种和凡夫相应的相，也显现种种引导凡夫趣向于解脱的相，所以这个方面两个方面都要显现，所以说不单单是，啊显现生老病死而已，那么菩萨在显现生老病死的当中呢，他有很深的这样一种意味，那么通过显现生老病死来让众生觉悟，啊让显现生老病死让众生觉悟，所以说米拉日巴尊者他在喝毒之后呢，被这个···啊这样一种这个格西嘛，哪个格西？操普？（18:03）是哪一个？就说是下了毒之后呢，就说他去看病的时候，他这个格西装模作样去看病的时候呢，哎他说尊者这样的大成就者啊，还让他显现这样一种严重的病啊？尊者就说的很清楚，他说我这个病呢，啊就说是这个实际上不是病，他是一种庄严。有的时候我们就觉得这个成就者的这个病是一种庄严呢，我们也都是很难理解，他怎么是一个病是一种庄严呢？

但是如果从他的病因，从他的这样一种种种的这样一种情况来看的时候呢，的确不是一种什么业惑显现的这样一种病，他就是一种大悲心，他就是一种智慧示现出来的，这个不是庄严是什么？所以说呢就说他本身没有一点的病，但是呢就为了众生的缘故呢，示现这样的病。那么就是说通过这样的病引导众生趣向于解脱，通过这样一种病引导众生，就说完全解脱于种种的这个业惑烦恼，这个不是庄严是什么？！所以说我们就说，这样一种病呢的的确确是一种很大的庄严。米拉日巴尊者直接就说，我的这个病就是一种庄严。所以说通过这样我们就知道，其他的这样一种，在···嗯，凡夫境界当中这个圣者显现的种种的这些生老病死呢，都是一种殊胜的庄严，啊都是一种殊胜的庄严。就像一般的人，他···他认为这个金耳环呐、金项链，啊这些是一种庄严，而圣者呢就把这些大悲心示现的这个生老病死啊，通过智慧示现的这样生老病死，这个呢作为一种庄严，因为这个是在所有的功德当中这是最稀有的，最奇妙的，一般的这个凡夫人根本无法想象的，这样一种救度众生的方便，那么这个就是真正的一种殊胜的庄严了。所以说他在凡夫境界当中显现呢，就是让众生觉悟这样的实相。每一种法他示现都有一种目的，都有一种必要，每一种法示现的时候都能够让，啊一类众生呢获得相应的这样一种解脱，啊或者趣向于解脱，所以说他显现生老病死的原因呢目的呢，啊前面我们也做了分析了。还单···还有呢就是说不单单是显现这个生老病死，而且呢就是说圣者、还显现其他的很多行为，比如说显现出离心的行为，让众生知道出离心到底应该是怎么样一种样子，怎么样去修持出离心。啊显现就对于财物根本不耽著的这样的一种情况，所以说这方面有很多有一类大菩萨呢，他就完全显现了一种完全的知足少欲，就是说一点点东西，只有这样一种，啊就很必须的一点维生资具而已，像这样的话就是显现成非常的这样一种知足少欲的样子。

还有一类菩萨呢就说是显现财富非常多，但是呢对这个财富没有一点执著，这个方面也是一种，啊知足少欲的这样一种行为。那么像这样的话两种实际上都是这个，啊都是舍世者，啊两种都是舍世者，所以说有的时候我们在理解舍世者的时候呢，就说是这个容易理解成那种，完全什么东西都没有，也不收钱，也不其他东西呢，这个方面就是一种舍世者，但是如果说是看到一个，一个菩萨他财富非常多的话，我们就觉得这个不是舍世者。这个有一个，啊故事，就是以前的这个，啊就说这个霍西，啊是这个色尔坝这个大堪布嘛，就是色尔坝这个大活佛叫什么名字啊？意科喇嘛，对意科喇嘛·秋央让卓，那么就他呢就是他名字也叫夏扎瓦，夏扎瓦也是舍世者的意思，啊舍世。大家都公认他是舍世者。那么是前···有的时候，有一天呢有一个，有一个其他的喇嘛，就去拜见他，拜见他之后呢那个喇嘛进了他房子之后，因为他有一个很大的房子，里面有很多装满了书，装满了很多这样一种装饰的也很好，很多财富，就是这样的，财富很圆满。这个喇嘛进去之后呢就···他不就坐，他不坐下来，就说是请教问题，他就走进去之后就东张西望，那个夏扎瓦就，他就是那个秋央让卓他就说呢：你是不是丢了什么东西呀？你掉了什么东西没有？到处在我家这里找这个东西呀怎么着？所以他说这个很奇怪呀！他说你是一个舍世者了，他说你是个舍世者你的东西怎么这么多啊？我就是对这个问题有疑惑。那么就是说，啊意科喇嘛说：所谓的舍世者，就是说是显现这些东西的时候没有丝毫执着，这个叫做舍世者，而不是说内心当中对财富很强的耽着，但是显现上显得很穷酸的样子，这个不叫做舍世者，真的舍世者，是从内心当中对这些物品呢已经彻底的看破了，彻底的放弃了，这个叫做舍世者。而不是说内心当中对财务很耽着，但是在外表呢显现成一个很穷的样子，他说这个就不叫做舍世者了。我是真正的舍世者，他是真正的从内心当中对这个物体没有耽着的。所以说有的时候我们在理解这个舍世者的时候，他也从很多方面来进行···进行理解的。所以说我们有的时候呢只是从某个角度去看的话，这个看问题的方式并不全面。有些时候我们衡量一个人修行好不好的时候呢，也是只是从他的表···外表上去衡量，当然这个也是一种标准嘛，不管是怎么样的话，他能够装出这个样子也算是一种，一种功德。但是真正来讲还是主要是内心当中，有一些呢，有一些菩萨的话内心当中也没有耽着，外表当中也显现没有财富的，这个也有。有些呢，嗯菩萨呢，是内心当中没有耽着，外表呢显现有财富的，这个也有。但不管怎么样呢，他们的境界都是完全平等的，啊境界都完全平等。所以说并不是说哪个境界更高一点，是因为他内心当中对这些财富呢，都是没有任何的耽着的。这个方面我们也要知道。所以说在这个，这个菩萨他在有情面前境界当中，显现出离心的行相，显现的这个大悲心、菩提心的行相，显现这样一种布施持戒的行相，显现这个安忍的行相，显现这个禅修和显现这个智慧的行相。

所以说这些方面呢都是获得胜者境界之后呢，在凡夫境界当中显现的这些。那么显现这些呢一个目的，那就是通过这些行相，来让众生，啊就是说引导众生趣向于解脱，或者说换一个角度来讲，他示现这个，这个布施行啊，示现持戒行啊，示现这样一种出离行啊，示现这个大悲行啊，他都是为了方便众生模仿。因为就是说众生学佛他也是一个模仿的过程，啊众生最初的时候根本不知道应该怎么样去做，然后呢就菩萨显现成一种布施的样子，啊就是说如果你要布施呢，就应该这样做，然后菩萨显现一种持戒的样子，就是说你应该这样做，然后就说是众生他看到这些，啊这些上师、导师、善知识，他示现了这样一种殊胜行为之后呢，他就逐渐逐渐进行模仿。

首先呢是很笨拙的方式去模仿他的行，啊他的这个外表的行为他去模仿，比如说呢菩萨在放生的时候呢，大家都跟着去放生，实际上这个时候他最初放生的时候，他的行···他的这个模仿的放生呢，只是模仿了他的这个大者放生的行为，至于他的这样一种深刻的内涵呢，最初的时候还没办法去体会，所以说呢他就模仿的时间很长之后，慢慢慢慢他模仿的方式，就从模仿圣者的行为转而模仿圣者的作意，啊模仿圣者的心，像这样的话就是模仿时间很长之后呢，就从模仿逐渐逐渐的变成他自己内在的一种东西，这个是一种过程。这个是个转变的过程。

所以说我们学习，啊学习佛法也是一种模仿的过程。在讲前行依指善知识的时候，啊依止上师的时候，也是模仿上师的种种这样的行为，所以说他就是一个表率，啊他是一种典范，他是一种这个经典。那么就说他是个样板，所以说呢如果是···他有这样示现之后呢，其他的众生他···他是不懂得怎么样修行的，所以说有一个这样一种模仿的对境之后呢，他就逐渐逐渐通过模仿，啊开始深入到这个法意的内涵当中。所以说这个法意的内涵他是很深的，如果你没有通过这样一种至浅而深，啊这个方式来进行引导的话，一般的众生很难一下子就做到像佛那样一种境界，像初地菩萨那样的境界。所以说呢这个在境界，凡夫境界当中示现这些生老病死很大必要，尤其是示现这些出离行，示现这个菩萨行，所以说这个方面我们如果不是依指上师善知识呢，不是依指这些菩萨的话，我们是无法得以模仿的。所以现在我们每一个人都在模仿上师的种种的行为，模仿上师的慈悲心，啊模仿上师的这样一种，种种的度化弘法利生的行为，啊模仿上师的这些很多很多的美德，所以说呢我们就说是长时间模仿之后呢，我们就很善巧，越来越善巧之后呢，我们内心当中也就具足了上师的种种功德。所以说上师善知识他主要是通过这个方式来善巧的，逐渐逐渐引导这个众生走向善道，所以说最初的时候肯定会很，啊模仿的时候呢不是很善巧嘛，模仿的时候肯定会出很多差错，但是这些就说在中间出差错的过程当中，或者也有，在最初的时候前面我们讲嘛，最初的时候众生只是模仿这个外在的行为。所以他模仿外在行为的时候呢，他有的时候他的作意就不一定非常的这个，啊和···啊就是菩萨一样，啊这么娴善，和菩萨一样这么，啊就这么深刻，不一定有这么深刻的这样一种作意。

但是呢，这个也是一个过程，在菩萨眼光看起来这个是完全可以被接受的，因为他刚开···刚刚开始做嘛，刚刚开始做的时候他模仿只是了知他的行，而不了知他的意。不知道···了知他的这个意趣，不了知他的这个心髓的这样一种这个含义，他的深刻内涵还不知道。所以说呢最初的时候只是在行为上面做一些模仿，但是呢时间长了之后呢，啊也能够逐渐，只能逐渐深入到他的内涵当中，这个也是这些菩萨呢，他要引导众生一步一步走过的这个过程。因此说我们自己也是刚开始学习的时候呢，也是很着重于佛教的外相，啊也是很着重于上师的外相，很着重这些僧团啊，这些穿衣呀，怎么样剃头啊，这些外相。这个当然就是入法的第一步，这个是要模仿他的行，后面呢就是说进来之后呢，慢慢慢慢要模仿他的内涵，就是出家的内涵到底是什么？然后就是说是这个学习这样一种慈悲的内涵到底是什么？逐渐逐渐就会深入到他的内涵当中去，所以说深入内涵当中去的时候呢，他就说是能够真正的了知，哦！佛法原来是这样一种，啊这样一种意义。如果没有这样一种外在的行相的话，没有让我们去由浅而深去做的话，我们是永远进不了门的。所以说这些方面的话菩萨他用了很多很多方法，逐渐逐渐他···他不让你知道，啊他是在逐渐引导你怎么样走，但是呢他实际，实际上他的这个智慧呀，他的大悲心呢，他就是引导众生逐渐逐渐走向于这个解脱道的。因为这个众生的根基是非常非常多啊，所以说呢像这样讲的时候呢，他不能够用一种方式来进行调化，所以有些时候呢这些善知识显现在家的行相，有的时候呢显现出家的行相，有的时候显现这样一种，是比较正常的行为，有的时候显现疯癫的这些行为，但是呢这些方面都是有很大的必要，来逐渐引导众生趋向于究竟的实相的。所以说呢通过这些方面了知之后呢，我们就确定了这个就是众生之至亲，啊这个就是众生至亲，那么如果我们说世间的亲人他做什么事情呢？世间的亲人就是善巧的保护，啊和自己有亲属关系的这些人，保护他们就是说是，保住他···保护他们驱除怨敌的伤害，保护他们呢就是得到这些种种的安乐，这个方面就是亲友的这样一种意义。那么就是说是众生的至亲就是菩萨，啊众生的至亲就是菩萨，而且他不是说这一类是我的保护的对象，那一类呢是我打击的对象，实际上就是菩萨打击的对象只有一种，那就是烦恼，那就是无明。那么除了这个无名和烦恼之外呢，没有一个真正的怨敌，没有一个真正打击的对象。所以说呢他在救护众生爱护众生的时候呢，把所有一切的众生都执为他的这样的亲友，都执为他的至亲的方式来进行平等的对待，所以说呢他能够引导众生获得暂时的安乐和究竟的安乐的缘故呢，所以说呢他就是叫做众生的至亲，至亲人做的事情也就是这个，让众···让自己的亲人得到安乐，那么就是说是菩萨呢不单单能够让众生得到现世的一些身心的安乐，也能够让众生得到后世的安乐，不单单能够得到暂时的安乐，而···而且能够引导众生得到究竟的安乐，这个方面就是标准的众生的至亲。啊而且呢不单单是，就是和世间的亲人相似，远远超胜的世间的亲人能够做到的种种事业和行为，所以说这个叫善巧以及悲殊胜。他为什么能作为众生的至亲呢，因为他有殊胜的善巧和大悲心殊胜的缘故，这个善巧就是四摄法。那么就说是这个菩萨利益有情的时候呢，他主要是通过四摄，通过布施、爱语、利行、同事的方式呢来利益众生，来让众生走向解脱之道的，还有呢就说菩萨的大悲殊胜的缘故，他就是不可能一刹那当中放舍一个众生，他绝对不可能的。在凡夫位的时候呢有的时候他受到这些很大打击的时候呢，有可能闹情绪的时候呢，他的大悲心呀，他的悲心呢修行可能中断，或者有遇到一些障碍，但是呢在初地菩萨的相续当中，这种大悲是绝对没有中断的可能性的，没有任何的这样一种违缘能够中断菩萨的大悲心。

因为他已经现见了无分别智，和无分别智双运的这个大悲心已生起来的缘故，所以说再不会有任何世间的违品能够超胜于他，能够让他中断乃至于丝毫的大悲心。所以说呢大悲心殊胜的缘故，善巧方便殊胜的缘故，他就能够作为众生的至亲。这个方面就是讲已生菩提心的功德，所以说生起了菩提心的功德，这个地方呢就是对应初地菩萨，所以说我们说：到什么时候我们说菩萨他没有生老病死，前面是总的一个方式，笼统的方式说：只要是菩萨，见到了法性之后呢，见到佛性之后，就解脱生老病死了。有的时候我们就会想，那么就这样的话是不是包括初地菩萨呢？因为有的时候我们在看公案的时候呢，龙树菩萨他就说是，显现上面呢就说是这个，啊被这个吉祥草割断了头颅而示现了死亡嘛，那么这个方面到底是不是有真实的业来受报呢？还是说他是一种示现呢？有的时候呢对这个问题呀，总是有一点疑惑，啊是有点疑惑在里面的。那么就说龙树菩萨呢，就说是从共生的角度来讲，他就属于初地菩萨的代表，初地菩萨。所以说呢如果从这个颂词来看的时候呢：诸佛意子已证悟，不变法界真如性。和前面说：如果···如实知佛性，解脱生老病死。他应该是不会有这样一种死亡的，啊这样一种粗大的这个生、老、病、死啊，这些方面都不可能有。所以说他示现的这样一种生老病死，菩萨示现生病呀，菩现···菩萨示现这样死亡的话，好像他是真正从他自己的境界当中进行解脱的，但是在，啊众生面前呢，示现呢有这样一种生老病死，就像佛陀他已经彻底的远离了，啊这样一种，啊一切二障和二障的习气，但是在众生面前呢也示现生、也示现老、也示现病、也示现最后的死亡。这个方面我们就说这个是一种完全利益众生的示现。但是菩萨呢他就说是也是如实知佛性的缘故，从自己的境界当中也是解脱生老病死。从这个已生菩提心功德这个颂词的教证来看的时候呢，初地菩萨也应该是解脱了生老病死。所以说他也是在众生面前如实的示现，这样一种因果啊，示现这样一种生老病死，引导众生趣向于善法。

那么下面就讲第二个科判呢是：

**【子二、已入殊胜行之功德】**

那么这个殊胜行呢，一方面前面是讲菩提心，那么这个方面就是已经生起了菩提心了。那么第二个呢就是说，已经生起···这样殊胜菩提心之后呢，怎么样趣入殊胜行，那么如何了知这个殊胜行呢？通过下面的这个颂词意义呀，还有通过注释当中的意义，就可以知道这个殊胜行，他就是讲这个智慧和大悲双运的这样一种殊胜功德。

通过智慧和大悲，啊这样一种双运的行持救护有情的利益呢，所以说叫做殊胜行。一方面来讲的时候呢，这个菩萨的智慧也叫作殊胜行，啊菩萨的智慧本身也是非常殊胜的，他已经能够超越整个世间的缘故也是殊胜的。然后菩萨的这样一种大悲呢也是殊胜的，那么合起来呢还是殊胜，那么所以说呢就说此处讲呢，菩萨的智慧和大悲呢，他这样一种能够双运的方式来救度众生，所以就称之为殊胜行。住于世间不被世间染污，这个就是一种殊胜行。颂词当中讲到：

**彼者超越诸世间，依然安住于世间，  
为利世间现世间，世间障垢无染污。  
犹如莲花出于水，不为彼水所染污，  
如是佛子生世间，不为世间法所染。**

那么就是说，已经进入殊胜行，啊意思就是说彼者就是讲二地到七地的菩萨，这个方面讲二地到七地。二地到七地的菩萨呢，他们已经超越了整个世间，啊但是呢，还是通过大悲心的方式安住在世间当中，为了利益世间而显现在世间面前，显现在世间面前的时候呢，世间的障垢没办法染污这个菩萨的相续，就好像莲花出于水，但是不被水所染污一样，如是佛子呢生于世间，也不被世间法所染污。这个方面就如实的介绍了殊胜行的这个功德。

首先呢就是讲：彼者超越诸世间呢，就是讲他的殊胜的智慧。

那么怎么样能够超越世间呢？就说他相续当中生起了这个殊胜智慧的缘故，不单单是有见道的智慧呀，啊不单单有见道的智慧，而且有修道的智慧，二地到七地呢已经趣入到修道了，已经趣入到修道的时候呢，他对于初地的时候所现见的这个真实的法性呢，进一步的方式来进行修炼，所以说他的智慧呢就说是非常超胜。那么就是说超越诸世间呢，有两个方面我们可以理解，第一个呢是超越世间的本体，第二是超越世间的因。那么又说超越世间的本体，我们就世间的本体是一种有法的状态嘛，而就说是二···二地到七地的菩萨呢，他是···他是能够如实的现见实相法性，所以说能够如实的现见实相法性，而且是通过这样一种不断的这样一种，啊不断的这样一种这个修炼的方式，不断的修行的方式，他这样一种证悟的智慧呢，越加明显，所以说呢他是这个从，啊世间轮回的本体的角度来讲嘛，他已经超越了。因为就说是轮回自性他是属于有法的自性，而他的证悟呢是属于一种，啊无分别智慧也是属于一种法性的证悟。所以说从他现前法性的角度来讲呢，已经超越了轮回的本体了，这个方面也可以了解。

还有第二个方面呢是超越了世间的因，那么就是说是显现世间的因是什么呢？显现世间的因就是非理作意，那么就是说是这个菩萨呢，他相续当中产生这个究竟殊胜智慧的时候呢，虽然八地以下的菩萨都还有烦恼，烦恼障的种子，但是呢就是说他相续当中已经完全断尽了非理作意的缘故呢，那么就超越了世间的因，因为世间的因是非理作意，所以说他能够断尽非理作意的话，那么就容易超越，从因方面已经超越了世间。所以说超越世间呢，可以从超越世间的因的非理作意，和超越世间的本体，两个角度两个角度来进行分析，但是果呢，也是包括在里面的。那么就是说彼者超越诸世间，是通过什么样超越呢？是现见实相，现见了法界，这个方面就通过智慧来了知万法的真如，如是呢就超越了通过无明形成的世间的这样一种，他的这个世···本体和他的这样一种因果了。那么这个就是第一个呢智慧的超胜。

第二个方面呢，依然安住于世间。那么为什么他超越了世间之后还会安住于世间呢？就是因为相续当中有殊胜的大悲心的缘故，有殊胜大悲心的缘故呢，他自己超越了世间，那他自己呢，就不会住在他自己的境界当中，他会了知很多众生还在轮回当中没办法解脱。因为前面讲过就是说，菩萨对待众生的这样一种态度呢，就好像这个母亲对待她唯一的爱子一样，母亲她对待她唯一的爱子，她是没有办法割舍的，她不管是到哪个地方她的心中呢，都是她的爱子这样一种这个，啊在她的心里的这个地位都是非···最重的，啊都是最重的。她虽然做其他事情，但是她心呢，无时无刻不在挂念，她自己的这样一种爱子，所以说菩萨呢他也是把一切众生放在他的心上，他之所以能为···能够成为菩萨，他也是因为把这个众生放在第一位的缘故，如果把自己放在第一位，这样一种修下···修行方式，是永远得不到菩萨果的，他之所以能够得到菩萨果，就是因为最初的时候就把众生放在第一位，所以说这个时候通过修行才能够获得菩萨果。因此说他已经获得菩萨果之后呢，他也是把众生放在第一位的，他修行也是为了就是说救度众生，所以说现在他已经超越了世间之后呢，会不会说我现在已经超越了世间了，最初的修法只是我超越世间的一个方便，我利用众生来修道，绝对不是这样的。

啊不是说利用众生来修道，我自己通过众生得到了菩萨果之后，我就不管众生了，啊他没有这样投机的这个心理。哪怕的的确确我们内心当中是为了利益众生，所以为了利益众生他才修道的。现在呢他已经超越了世间来获得了救度众生的功德的时候呢，他更加是安住在世间当中。所以说呢这个母亲，她出去打工啊，她出去工作她是为了让儿子过得更好。所以说像这样讲的时候呢，她的发心就是这样的。那么她后面当她通过这个打工赚到了钱之后呢，她有了这样一种钱呐，可以支配这个钱的权利存在的时候，他会不会说呢？啊现在我有钱了，我现在就根本不管我的儿子，绝对不可能这样。她就是把这个挣到的钱马上就去买这个儿子喜欢的东西，让儿子来享受这样一种这个财富，享受这个安乐。所以说呢，菩萨他获得了这样一种出世间的财富之后，啊通过修行获得了就说是出世间的这样一种这个财富之后呢，他也是绝对要把这个财富用来利益众生，他本来就是为了众生去赚取这个出世间财富的，现在他已经赚取了出世间财富，他肯定是把这笔财富用在众生上面。所以说呢他会依然安住于世间，他大悲心决定了他绝对不可能趣向于寂灭的。那么为利众生现世间，他就说为了要利益这种世间的缘故，他一定是会显现在世间当中，那么如果要利益世间你高高在上那是不可能的。所以说呢就就为了利益世间，他必须要显现在世间当中，显现在人们的群体当中，为了度化人显现在人群当中，为了度化狗就显现在狗群当中。所以像这样讲的时候呢，为了要利益众生他就现在世间。那么虽然现在世间，那么世间的障垢也没有办法染污他，这个就是一种善巧方便。

或者就···这个叫做智慧和大悲双运的殊胜行，那么这个殊胜行就体现在这个地方，就是说超越了世间、安住世间，安住世间也不被世间的染污，不被世间的这个垢障所染污，这个方面就是讲了菩萨的一种殊胜行。那么这种殊胜行，啊世间人是没有的。世间人他是安住在世间当中，但是被世间的垢染所染污。那么就是说是，声闻呢他也没有殊胜行，因为就是声闻他是超离了世间，但是他绝对不安住在世间。只有菩萨呢超越了世间、安住世间，安住世间不被世间所染污，这个方面就是讲他相续当中有这样一种殊胜的智慧，和有这样一种殊胜的大悲双运的无二的功德的缘故呢，才能做到安住世间，但是根本不被世间的这个垢障所染污。因为他已经真实的见到了这些所谓的垢障，这样殊胜的空性，他的智慧已经了知了一切万法的这样一种本体，是这个不存在的，或者说如梦如幻的也可以说，或者说是根本就不存在的。所以说呢，在众生面前的垢障，在菩萨面前呢，或者就是说他根本就不成为垢障，或者就是说呢这样一种垢障他就是一种真如，或者就是说这样垢障他就是一种如梦如幻的。所以说呢就是说是，对于他对这个东西有一种这样高的智慧来看破这些垢障的话，那么能够束缚，能够束缚这样一种众生的垢障，对于菩萨来讲，没办法束缚。

就像一张蜘蛛网一样，【40:57】？？？在《开启修心门扉》？（41:04）当中讲的这个蜘蛛网的比喻非常的这个，啊非常有意思。啊！就是说这个一张蜘蛛网的话，它能够挡住这些一般的小虫，它能够把这个小虫粘得住，但是它绝对挡不住大象。那么就是说我们说这个蜘蛛网它是一种，啊它是一种能粘的自性，它能够就是说捕捉住这些众生，但是它能够捕···捕捉的也就是这些力量小的众生而已，就是说世间的这个垢障就像这张蜘蛛网，那么这张蜘蛛网我们觉得在轮回当中的这么些，啊就是说物欲横流的这样一种世间呐，这么污浊的世界，那么这种污浊的世界是在谁面前显得污浊呢？是在众生面前显得污浊。啊！在众生面前觉得这个诱惑力太大了，没办法就说是超越，他一定是对···一定是要障碍众生修道的。这个就是说，对于这些小昆虫而言，啊对于小昆虫而言，这张蜘蛛网它是致命的打击，它就是一个无法突破的这个障碍。但是呢，对于一头大象来讲，啊这个就根本不算什么障碍。所以说呢世间当中的这些种种的显现对于菩萨来讲，根本就不算什么障碍，轻而易举的就···就会突破了，或者根本就对它来讲就是一种根本就不存在的东西，就像一个虚幻的，虚幻的网络的这个世界一样。那么，执着的人呢认为它就是真实的，那么如果你有一个名相之后，你就觉得这个虚···网络当中就是不存在的。是···甚至于都不存在所谓的这个蜘蛛网的这个突破的问题，为什么不存在乃至于不存在突破的问题呢？因为他本来就没有。啊！再一个他的所谓的有呢，是你执着之后你认为有，你沉迷于在那种虚幻世界当中，你就是觉得，哦！这些都是存在的，在这网上购物啊，在网上去成家啊，在网上去干什么很多事情，觉得都是真实的，但是呢对于其他人来讲，哪里有？结果是从来就是没有，所以说也不存在他的障碍，也不存在他死了、其他的自性。所以菩萨他就有具有这样的智慧，我们认为的这样一种实实在在的这个轮回，我们认为的实实在在的垢障，在菩萨眼中呢，一个都没有，他本来就没有，就是这样的。

所以说呢，你是本来没有东西呢，在众生面前成为垢障，在菩萨面前不存在所谓垢障的问题，所以也不存在被染污的问题。这个就是菩萨，他有了这个智慧之后啊，能够真实的游戏世间，啊怎么样才能游戏世间呢？通过他的神通啊，通过他的智慧，来真实的游戏世间。因为这些东西对他来讲就是一种游戏一样，小孩的游戏在大人眼中就是一种游戏，他根本就不会对这个游戏产生任何的执着。所以说呢，产生执着的就是这些···就是这样世间的人呢，智慧很小、心地很小，像这样的话他就，这些东西呢对他而言他，就牢牢地执着，小孩他对他的玩具是非常耽着的，但是对大人而言呢，对他的这个玩具的耽着是一点都没有。所以说菩···凡夫人对于这些轮回当中的这些，啊！妙欲呀，对这些产生这个所谓安乐的这些，很多的钱财地位啊，这些这个，啊这些东西呢，他都认为是非常非常重要的，但是在菩萨眼中的时候呢，这个没有所谓这个，所谓重要的问题。

这些东西在菩萨眼中就是一个玩具一样，啊就像小孩的玩具一样。他是就说你再精美，这个小孩对他的变形金刚、对他的这些火车啊，这些再执着，在大人眼中看起来就是一个，就是一个玩具，啊没有任何值得，自己有时候值得去追求的东西。所以说凡夫人所执著这一切的这个，放不下的这些感情啊，放不下的这些财产呐，放不下的这样地位和名声呢，就是有智慧的人看起来，在菩萨眼中看起来，这个就和小孩的玩具没什么差别，所以说他怎么可能被这些东西所障碍住呢，是绝对不可能的。他已有这样一种生存智慧，绝对不可能被这些东西所沾染。

所以说他已经获得了这样一种大人一般的超胜智慧，他要再回到这个小孩的团体当中来时候呢，他可以和陪他们做游戏，但是呢绝对不可能对他们这些东西产生丝毫的这个耽着。这个是···啊小孩当中的这些恩恩怨怨，啊小孩当中的恩恩怨怨对菩萨来讲，那绝对不成为丝毫的障碍，所以说呢他就是菩萨来看这些众生的恩恩怨怨的时候，也就像这样一模一样，所以觉得是非常可悲悯的地方。

那么就说世间的障垢呢没办法染污这样一种这个菩萨相续，打比喻讲吧就好像莲花在出于这个污水当中，但是绝对不可能被水所染污一样。如是呢，佛子他生于世间呢，也绝对不会被世间法所染，他的原因呢就是前面讲的。

那么就说是这个，我们在这个讲的时候呢，似乎啊是把智慧和大悲两个方面呢分开在讲，这个说通过智慧的缘故呢，超越世间，啊然后通过大悲的缘故呢，就说是这个，超越涅槃、超越寂灭。但是实际上呢，麦彭仁波切的观点呐，这个菩萨的智慧呀，菩萨的智慧他是双破于二边的，在菩萨的智慧当中有没有一个说，哦！超越了世间之后呢，还有一个涅槃没有破掉的，这个没有。在菩萨的无分别智慧当中，轮回的自性和涅槃的自性是平等的，所以要是平等的，你能够看破轮回的自性，你就看破了涅槃的自性了。所以说当菩萨获得无分别智慧的时候，这个时候从他智慧的本体而言，单单从他智慧而言，不从大悲的角度来讲，从他的智慧角度来言，他是绝对不住于涅槃的，因为没有一个可住的涅槃，他在他的无分别智慧当中，轮回的自性，哎！他也是这样幻化的，涅槃的自性呢，同样也是不成立。

所以他已经获得这种智慧的时候，他是双破于这样一种轮涅，轮回的自性也破掉了，涅槃的自性也破掉了。所以说单单从智慧的角度来讲，他都是能够超越轮回，也能够超越涅槃的。从这个方面麦彭仁波切在从，说从他这样一种这个，无分别智慧的体性来讲，啊就是即便不加入大悲的这个因素的话，他也能够绝对不住于这样一种涅槃当中。

那么菩萨的大悲也是一样的，菩萨大悲心他和一般的这个世间的大悲心不一样，世间的大悲心呢就是处于准备位的时候，他的大悲心呢他是没有真正的无分别智慧做为他的本体的，而菩萨的大悲呢，他是在现前的无分别智慧之后引发大悲，所以这种大悲呢，不单单是一种大悲了，他也是智慧。所以说这样一种这个，他的大悲心呢也是智慧的本体，所以说单单从大悲的角度来讲，从菩萨大悲角度来讲，即便我们不说智慧，他也绝对不住于世间，啊绝对不住于世间。所以说呢这样一种单单从大悲的角度来讲，那他也是不住于世间，也是不住与涅槃的，但是呢，我们就说，他便与从他的侧面可以凸显菩萨的智慧和菩萨的大悲两个方面。所以说对我们后代的修行者的话，哦！你要修大悲心，你要修智慧，像这样的话就是，啊可以做到这样一种这个，住于世间不被世间人所染污，而且从这个方面讲的时候，我们为什么要分析这些菩萨的境界呢？

分析这些菩萨的境界，分析初地的境界，没有生老病死，示现生老病死。分析这个殊胜行的境界，现于世间，不被世间法所染污，实际上呢是对于初学者来讲，内心当中有一种这样一种疑虑，啊一种疑虑。就是说如果我放弃了自己的话，我们会不会我因为放弃了自己的修炼的缘故呢？啊然后就开始就说是，感受很强的痛苦。那么就说是我现在大悲心还不强的时候呢，我一观察众生痛苦的时候，我自己觉得很痛苦了，会不会这个大悲越修下去，我的痛苦越来越增长了，最后成了菩萨之后我就是永远被这个痛苦所纠缠住，哦，没办法获得快乐了呢？实际上学习这些颂词呢，也可以打破我们初学者的疑虑，像这些疑虑都是根本不需要的。我们担忧的就说是在成为菩萨之后他会永远痛苦，这个情况是不会出现，因为这个地方讲了：诸佛意子已证悟，不变法界真如性。这个方面是没有生老病死的，你可以示现生老病死，而且就是说你现在世间当中的时候，不被世间的垢障所染污，这个方面就是告诉我们说，你尽可以放心大胆的修持这个殊胜的菩萨行，就是因为痛苦就因为在凡夫这一位的时候呢是痛苦的，只要你一旦获得了菩萨果位的时候呢，什么广大无边的轮回呀，什么度不尽的众生呐，什么众生的痛苦无边无尽啊，什么你必须要舍弃是这些这个，啊手、脚啊，舍弃这样一种修持安忍呐，这些方面对菩萨来讲，没有一点点的这样一种痛苦的自性。

所以说我们在没有证悟法性的时候呢，没有到达菩萨果的时候，觉得这些又要失手，又要失脚的，像这样有要挖眼睛的，像这样的话是非常恐怖，但是呢在···我们学习了菩萨的境界之后呢，我们就不会认为这个是一种痛苦的事情，啊不会认为这个是痛苦的事情，因为对菩萨而言呐，根本没有丝毫的生老病死的这些痛苦，虽然示现痛苦，也没有丝毫的痛苦，所以说我们看这些大德在病得很重的时候，从他自己的境界当中是没有丝毫的痛苦而言的。所以说这个方面我们就可以放心的发起这样一种入世的菩提心，虽然现在我们还没有真正的生起菩萨的境界，但是我们可以放心的去修炼入世的加行，啊就是进入世间，安住世间度化众生的这样一种心呢，就完全是通过学习这些方面的教言可以稳定下来，这个也是我们还没有得到菩萨功德的时候，要学习这个菩萨功德的这个原因，这个方面也是原因之一。一方面就是说我们了知之后呢，你可以对菩萨的修行的功德产生一种随喜，产生随喜他本身也能够得到很大的利益，也可以帮助我们坚固我们的修道之心。那么下面讲第三个科判是

**【子三、获不退转之功德】**

那么获不退转之功德，这个主要是讲八地以上，第八地、第九地，第八地和第九地呢是讲获得不退转的功德。那么这个获得不退转的功德呢，就是讲为什么叫不退转呢？那么这个不退转呢，我们不能够从字句上去理解，有些时候有些人理解不退转就说。哦！八地菩萨是不退转地，所以说呢七地以下都会退转，七地以下都会退转到轮回当中，有这样一种理解，但这个不是这个不退转的真实意。

那么真正的不退转轮回的话，那么就说不要说八地的时候，那么初地，获得了初地绝对不退转轮回的，啊绝对不退转轮回。那么为什么说第八地才不退转呢？这个里面有他的意义的。这个地方的不退转，是不退转于有相、有功用性。因为就是说以前我们再再讲过这个概念呐，讲过这个概念，就是说在这个七地的时候呢，在七地以下是有相、有功用，有相、有功用行，七地的时候呢是这个，无相有功用行，八地的时候是无相、无功用行。所以说呢在这个七地以下，或者有相或者有勤作。那么什么时候无相无勤作呢？就是第八地的时候呢，无相也没有勤作。所以说到了第八地的时候呢，他是不退转，永远他···只要一到达了八地，他就修行的方式，永远不可能再有那种通过相状的方式去修行，还有通过勤作的方式去修行，这个是永远不会有了，所以说这个叫做不退转。

啊从不退转的意思是从这个方面讲的。

还有一个叫做“不动地”嘛，不退转地和不动地，第八地是不动地，“不动地”是什么意思呢？不动地就是说到八地之后，永远不会再被分别念所动摇，因为就是说他有一个很重要的特征，就是讲八地菩萨出定位之后，无分别智慧获得自在，出定位的时候无分别智慧获得自在，哪里还有分别念去动摇呢。所以说从这个方面讲的时的时候呢，不动的话就是说，再不可能被这些分别念所动摇，这个叫“不动地”。啊无勤作的意思，不动的意思，就是这样的，所以说我们要理解不退转的时候，千万不要理解成说八地不退转，七地以下还有退转轮回的可能性，这个是永远不可能有的。所以说呢，不退转的意思就是从这个方面讲，他主要特点就是无相、无功用、无勤作，这个非常明显。下面讲呢：

**行持利他之事业，智慧恒如火炽燃，  
寂灭静虑之等持，恒时入此定境中。**

那么就是说是这个，八地菩萨呢他是行持利他的事业，那么利他···行持利他事业的时候，因为他是无相、无功用的缘故呢，他就智慧犹···度化众生的智慧犹如烈火炽燃一样，啊犹如烈火炽燃一样。而且这个地方的烈火炽燃，就像呢干柴啊着火一样。就是说这个干柴被烧着的时候呢，他是···就是非常快，啊就无勤作、无功用的方式马上就可以，啊熊熊炽燃的。所以说他利益有情的时候他智慧是非常非常这个，非常非常明显。所以说他的智慧这么明显的缘故呢，他在利益有情的时候呢，也是能够利益，啊所有的众生。在这个《经庄严论》当中也是讲，在上师的注释当中引用了麦彭仁波切在这个，《大乘经庄严论》当中的注释的一段话。他就说对比的这样一种这个胜解行地的菩萨，八地以下的菩萨和八地以上的菩萨度化众生的这样一种，成熟有情的这些方式。那么就是说都是通过四摄法来成熟众生，但是呢就是胜解行地的菩萨，他在使用四摄法来度化众生的时候呢，比如说他度化一百个众生，这个时候呢，他的四摄法能够成熟的众生只是一少部分，啊可能是有七八个，啊或者就十来个。像这样的话，他通过就是说，是四摄法能够成熟的众生呢就只有这么多，因为他的智慧还没有到达一种任运的这样的状态，还是非常有功用的。只要你的功用越大，啊，你的这样一种这个，你的功用越大，你的这样一种这个效果就越低。这个方面和世间的这个···看法不一样，世间的看法就是你功用越大，像这样你可能成就的概率就越高，啊你没有功用，那你当然就，这个功用和世间的功用不是一回事。

所以说像这样讲的时候呢，在度化众生的时候，你是···功用越大，你的执著越大，像这样你的这个，你的发挥的这样一种效果也就越低，你概率就···效效率就非常低。所以说胜解行地的菩萨呢，他没有这样一种任运的智慧，所以说他通过这个，他热情很高，啊他也有一定的善巧方便，但是呢他的就说是，没有这样无功用性的缘故呢，他成熟的众生只是一小部分。那么从一地开始到七地菩萨之间呢，他就说是已经现前了一部分的，啊这样一种法界智慧，但是还是属于要不然就是有相形，要不然就是这个，啊有功用形。所以说呢这个一地到七地菩萨之间呢，他通过四摄来成熟众生的时候呢，他是大部分的众生能够成熟，啊大部分众生能成熟，比如说五六十的众生呐、七八十的众生这个时候可以成熟，一小部分的众生呢仍然是没办法成熟的，因为他还···仍然还是，有这样一种这个，或者有勤作，或者有相有功用的，这样的方式。八地菩萨通过四摄法来成熟众生的时候呢，有百分之百都能成熟，啊都能成熟。因为他有这样一种这个，无相无功用的这样一种行为缘故，有这样智慧的缘故，所以他的智慧呢犹如火炽燃一般，从这个方面我们也了知了，就是说越无相、越无勤作，他越能够就是说，广大的利益众生。因为这样一种勤作，啊这样一种勤作呢就代表是一种执着、一种相执，所以说我们这样一种众生，为什么没有办法发展我们内在的这些神通、妙用，为什么没有办法发展我们内心当中的这样一种本具，这么大的佛性功德呢？就是因为这个执着障蔽了。这样相执障蔽了。所以说呢就说是这个，不是其他一个东西障碍了，就是我们的执着障碍了，或者是人执啊、法执啊，或者其他的这样一种相执啊，障碍了这样的法。所以说我们的执着很强的缘故呢，所以说我们就没办法，根本没有办法显现一点的这样一种妙用，所以说当我们修定的时候呢，我们执着放松一点呐，或者我们修持这样一种空性的时候，执着放松一点，这个时候呢，这些出离心啊、菩提心，这些神通妙用、禅定呐，他都是慢慢慢慢获得一分获得多分的，都能显现出来。为什么就是说，你越放松，啊越不执著，你就越能越靠近正道，你越执着越没办法靠近正道。所以说很多地方都是讲呢，为什么就是说呢，你不能够说我去修道，如果说不放弃我执的话，这个修道是没有办法解脱的，如果你放弃我执呢，放弃这样一种心的执着，他反而会现前实相的原因呢，这些方面在这个其他经论当中呢是讲的非常清楚的。所以说这个方面就是讲，八地菩萨的智慧犹如干柴着火一样，没有什么功用可以，就可以炽燃。我们烧过火的人都知道，有野营经验的人也知道，在野外生火，或者就是说在我们家里面生火的时候呢，如果这个柴很湿的话，我们要把这个很湿的柴烧着的话，这个是有功用的，而且这个功用是非常大，就是说我们去烧火的时候这个浓烟滚滚呐，搞得我们就说是眼泪盈眶的，这个方面呢就说是非常不舒服。如果是个干柴的话，就是很轻松的就可以烧着了，啊根本不需要功用，你趴那去吹火啊，这些方面都不需要。但是这个湿，很湿的柴火的话，你要把它烧着了，需要很大的功用的，而且烧着之后你还要不断的护持它，不断的护持它，一会又灭了，又要去吹它，所以说像这样的话只有等它把这个柴，彻底的熏干之后，那个时候你烧起来才是比较愉快的，才是比较舒服的，这个叫无功用了。

所以说我们说是这样一种这个，八地菩萨的智慧也就是干柴着火。那么其他的智慧呢，就像湿柴着火一样，像这样它是有，有功用和无功用这个方面是非常非常明显差别的。

寂灭静虑之等持，恒时入此定境中。那么菩萨在就是说救度众生的时候呢，他的寂灭静虑的等持也是非常超胜，能够寂灭一切烦恼的这样静虑的等持非常超胜，他一无分别智慧获得自在了，所以说像这样讲的时候呢，他能够恒时的安住在定境当中，这个“恒时入此定境中”就是说，他有这种能力，啊他有这个能力恒时入定。比如说是，有的时候在《入中论》里讲八地菩萨功德的时候呢，就是说如果，啊他只是讲八地菩萨的这样一种智慧之···定境之深呐，这个非常深，就是说如果佛不劝请他出定的话，他就会一直安住这个当中就涅槃了，有这样一种说法。但是实际上呢就是说，这个方面八地菩萨会不会涅槃呢？是绝对不可能涅槃的。那么为什么说如果佛不劝请他出定会涅槃呢？就是赞叹他的这样一种寂灭的等持是非常深，啊非常的深。就是有这样一种这个赞叹他的这个静虑、赞叹他的等持，还有无分别智慧相应的这样一种禅定，非常深的意思。八地菩萨不可能不出定利益众生，所以说初地的时候呢他都是要这样利益众生，八地的时候不可能又返回到小乘的寂灭当中去的，这个方面是赞叹菩萨的智慧很深的一种角度，啊进行赞叹的。

所以说他的证悟很深，啊都需要佛来让他出定来利益众生的，而且佛啊，从其他方面告诉他还需要这个继续的精进还没有得到佛果的缘故，所以说从这个上面讲的时候，他一方面利益众生，一方面还能够恒时的入持这个定境当中，他的这样一种智慧和他的禅定的功德都是非常非常超胜的。所以一旦到了八地之后还有·、还有一种这个功德叫做一行道嘛，在《经庄严论》当中讲一行道。一行道的时候，一行道的意思就是说，一个菩、八地菩萨修一个法，所有的八地菩萨同时修这个法，因为他没有功用，他是属于没有功用没有勤作的，所以他增长的这个功德的方式就非常快。那么在这个八地以下的话，他相续就相当于是别别的他相续，都还属于别别他相续，所以你修这个法布施的时候，其他布施不一定修布施。但是在八地的时候他已经无分别智了，无分别智慧，所以说相当于是一行道，相当于···就不是相当于一行道，就相当于一个人一样，就是说这么多八地菩萨，我们说在这个整个世界有多少八地菩萨，他们的这个心，可以说从无分别的角度来讲已经变成一味，他没有入出定的差别，没有入出定差别原因，他的心也是泯灭了自他相续，当然和佛来比还是有一些的差别的，但是呢，针对于七地以下的菩萨来讲，他们的相续相当于成了一个相续一样。所以一个菩···八地菩萨修一种法，所有的八地菩萨都同时在修这种法，一个八地菩萨增长功德，所有八地菩萨都能增长功德，所以说他的这个成就的速度，他呢在一刹那当中累积的资粮呢，他是说啊就一刹那当中累积的资粮，要在下面的地当中啊，他要很多劫才能够积累，很多劫才能积累，这样一种功德。因为他就说越修越快，越修越快，他后面就是说是所有的八地菩萨一起来相当于共修一样。所以说这个方面呢成佛的速度，也是根本不是下面的这个诸地、诸地的功德所能比拟的。八地菩萨就好像在大海当中呢，就是说到了，船到了大海之后呢，就是他把这个帆扬起来之后，通过风的力量，他一天当中所行驶的路程，在陆地当中要几百年才能够行驶，所以他有这样一种这个无情无功用的这样很多、很多超胜的行为。所以说这个方面就讲到八地菩萨的，不退转的功德。

那今天就讲到这个地方。

**《宝性论》第17课讲义 校对稿**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的究竟一乘《宝性论》，那么《宝性论》呢主要是宣讲如来藏。那么对于如来藏如何安住，如何修持和现前，那么这些呢通过七个金刚处的方式进行安立的，安立七金刚处呢首先讲到了所得。

首先讲到这个所得呢，实际上也是确立一种殊胜的目标，那么就是说这样一种修持佛法究竟的所得呢，是现前佛法身的自性，那么这个佛法身的自性呢，实际上也就是一体三宝、自性三宝这样一种殊胜自性。那么如果要现显这样一种殊胜佛法身三宝的自性的话，必须要具有因缘，那么因呢就是如来藏，缘呢就是现世他相续的菩提功德事业。那么现在我们要抉择的是一切有情相续当中本来具足的这个进取因，啊，这个就叫如来藏，那么就每一个众生他都具足如来藏，所以说每个众生呢他都能够现前这样一种佛法身三宝，那么这个助缘的话，就说是可以从两个方面讲，一个方面来讲的话从总的方面而言呢，就说是菩提功德事业的这样一种他相续的助缘，他可以说是长时安住的，因为佛陀现前这样一种菩提等功德他也是无为法的自性，是从总的方面讲，因也是长时具足，缘呢也是具足。但是呢就说是这个因缘都长时具足的话，为什么一切有情，一部分众生可以很快值遇三宝，一部分就没办法值遇呢。这个也是从第二个方面呢从分别的角度而言，这个助缘。有些众生他可以具足一定的福报，具足一定的因缘之后呢，他可以真正的值遇这样一种佛陀，佛陀的化身等等，值遇这个教法。然后通过不间断的教法之后，内心当中的种姓开始苏醒，从这开始呢，进入到修持之道的，一部分众生呢因为客尘显现上面的客尘非常的深厚，因为如来藏的本体虽然是恒时具足，但是呢，现象有法的时候，这样一种如来藏他已经现为这个现象了，所以说没办法真正的去，从他自己来讲没办法起作用。而就说值遇他相续的菩提功德事业，这个呢虽然也是长时具足的，但是呢如果说比如说在地上的水汽如果不存在的话，天月虽然它还是存在，但是也没办法把这样一种影像呢现于这个水汽当中，所以说呢这个一切有情呢他自己虽然长时具足这样一种进取因，但是这种进取因被覆盖了，被覆盖之后没办法现前，那么他相续的这样一种菩提功德事业虽然长时安住，但是自己如果没有一定的福报因缘的话也无法值遇。从这个方面来安立的时候呢，虽然这个因缘从总的角度来讲是安住长时具足，但是一部分众生呢能够值遇佛法修持，一部分众生呢就没办法值遇，所以说我们就知道能够值遇这样一种清净的教法，能够对他产生这个信解呢，能够有修持的机缘的话，就还是这个福报的显现，这个方面是上师三宝的加持，福报的显现呢，方方面面的因缘具合之后，才能够有真正的因缘来学习教法，所以学习教法的时间也不是说无因无缘的，随随便便偶然的方式遇到就可以学习的，从这些方面需要了知的。

那么就是说对于这个如来藏呢，我们现在学习如来藏，当然我们一部分的种姓可以说是苏醒了，因为对这些如来藏有这样信解，但是呢还让这样一种种姓呢进一步去开发，进一步去显露，这一方面就必须要精进，那一方面前面我们就讲过了，这个方法要正确，如果你方法不正确的话，虽然你精进，但你离这样一种目的越来越远，啊方法要正确，方法正确了，如果你不去做的话，这方面还是没办法到达目的地，所以说第一个我们要通过学习这样一种《宝性论》的这样金刚句呢，来确立这样一种目标，掌握这样殊胜的方法，这个方面就掌握之后呢，要把这样一种这个方法，他的方方面面呢就说必须要通达，所以说我们必须要对基道果这方面都要有清晰的了知正确的了知，遣除怀疑，遣除增益损减之后呢，内心当中升起非常清净的正见，有了这个清净的正见之后，再加上非常精进的修持的话，就可以很快现前这样一种如来藏的自性，这一方面我们就说在学习佛法的过程当中必须是要了知的，我们要经常来提醒自己，就说是这么多的众生都没遇到这样清净的正道，那么我们遇到了，这个方面也是非常稀有难得的，所以说呢，既然是稀有难得就不是随随便便的就可以得到的，一旦得到之后呢，怎么样就说在这个教法当中得到最大的收获，这也是平常经常要思考的，还有平常要思考的话，就是现在处于凡夫的身份，如果现在没有好好去抓紧时间修法的话，没有认真去对待修行的问题，那么时间就很快的过去了。虽然有的时候说几十年的时间，七八十岁，但实际上我们现在观察我们自己的身体的时候呢，很多都已经四十岁了，很多都已经三四十岁了，所以从这个方面讲的时候，时间还是非常容易过的，几十年的光阴呢，有的时候，不注意的时候一下子就过完了，所以从这个方面讲的时候呢还是需要这个谨醒自己的，汉地的大德呢就是说你们这些出家人刚刚出家，还没有说是得到消息的时候呢已经过了二三十年了，脚跟还没有站稳就过了二三十年，所以古代的大德啊对于我们这些修行人，他提出这样的警示啊应该说非常有力量的，非常有力量。所以说有的时候我们不注意的时候一年也这样过去了，两年也这样过去了，就是这样的，有些汉地的大德在每天晚上，睡觉之前他会警醒自己今天没有得到证悟，今天又过去了，新的一天又过去了，离死亡又进了一步，有的时候晚上都会痛哭流涕的这样，他会痛哭的，所以他会因为一天当中没有得到证悟，所以说他觉得这一天呢是空过，这些大德每天都是精进于这个修习佛法证悟的这些因方面，没有空过的，但是有些时候我们自己不注意的话，非常是有可能空过的，那么这个空过呢就说是在无所事事当中呢打磨时间，这个就叫做空过，所以说自己能够在法意当中好好修行，或者自己正在做的这些发心事情上面呢，如果能够好好的精进的去做的话，这一方面对于自己的证悟，在创造这些殊胜的因缘，就说是尽量的话不要空过，该做的事情好好做，该看的书好好看，还有该修的这些法好好去修持，反正呢总而言之呢，就说按照上师的教言，精进去实践，这个方面是非常值得肯定的，这个也是靠近如来藏的殊胜的因。

那么现在我们宣讲的十种就说如来藏当中三个理论十个意义和九比喻呢，现在还在讲第二个问题十个意义，那么十种意义呢现在讲的是不变意，不变意呢就分了三个问题，不净位不变，不净净位不变和清净位不变。那么现在讲第二，第二个方面就讲到了是不净净位不变。那么这个放在两个问题，现在讲第二了是认定十地佛子功德，分了五个方面，前面三个科判是分别讲了初地菩萨的功德，二地到七地的功德，然后第八地第九地的功德，今天要讲第四呢：

**子四、成最后有之功德：**

那么这个最后有呢，不是随随便便都能叫最后有，那么这个最后有呢在小乘当中，他就是属于在今生当中一定要证悟阿罗汉果的，无论如何今生当中一定会证悟阿罗汉果，对于这种最后有者来看的话，他就说是在以前其他的这些经典当中描绘的时候，那么如果他是最后有，最后有的意思就是在轮回当中是最后一次受生，这个叫最后有，那么这种最后有的人，他一定在今生中无论如何他都会证悟这样一种阿罗汉果的，所以说中途夭折的情况是绝对不会出现的。我们在看这个公案的时候小驼背阿罗汉最后是饿死的，但是呢就说是他没获得阿罗汉果之前，虽然经常受到饥饿，但是绝对不会中途夭折，没有证悟阿罗汉果位之前，是不会死亡的，所以像这样讲的时候最后有的功德还是非常稀有非常殊胜的，这方面就讲小乘的最后有者。

那么大乘的最后有就是讲在这个变易的最细微的生死当中，这个也叫一种有，那么最细微的有当中呢，是成了最后一次，所以十地菩萨的果位一旦度过之后绝对成佛，啊，粗的生死也好，细的生死也好，都已经超越了，这个方面最后有者是指十地菩萨的，十地菩萨也是佛的补处，也是有学道的这样末尾，也是马上要登入佛地的这样一种阶段，也是成佛的最近的因，真正的进取因，是十地菩萨的身份，所以说这个地方讲最后有呢就是讲十地菩萨，他的功德，颂词当中有三个颂词要宣讲：

**以宿善愿推动力，及离一切分别故，  
为令成熟诸有情，十地菩萨无勤作。  
说法以及现色身，利行及与诸威仪，  
何者以何如何调，此者如是皆通达。  
如是普于虚空际，无边有情恒时中，**

**具慧任运无障碍，真实广行利生业。**

那么在三个颂词当中首先讲的是十地菩萨呢，他是无勤作的，他是利益有情，无有勤作，第二个颂词就是讲到他利益众生没有任何障碍，没有阻碍都可以，都可以救度众生，第三个方面主要是有如下的结论：那么首先讲第一个问题是怎么样无勤做的方式来进行安立的，以宿善愿推动力，就说菩萨利益众生也好、佛利益众生也好，实际上都需要因缘，那么这样一种姻缘实际上因主要是有情相续当中的善业，他必须要善业成熟，虽然有情的如来藏恒时都没有变化过的，但是堪为调化的根器这个方面是需要一定的因缘的，如果说从总的如来藏的都具足如来藏的这个角度来讲，每个众生都是所化。但是这个是间接的，或者说从一种远因的一种所化了。那么要成为直接的一种所化，当前成为所化，他必须要一种殊胜的善业成熟，才能成为所化。

这个方面，一方面是有情需要具足的条件，那么第二个条件呢是能调化者他相续当中有一种宿愿，就说无始以来他发愿了救度有情，当然这个从菩萨的角度而言呢是肯定完全具足的，他就说生生世世从发心开始中间修道都是为了度化众生，所以他也有一种宿愿力，还有一种宿愿力就是讲到了前面讲菩萨度化众生是总的宿愿而讲的，还有一种是分别的比如说他和张三的这样一种因缘，以前呢张三曾经遇到过他，他们二者之间结下缘，菩萨就发愿以后度化你，像有这样一种宿世善愿呢，就是分别的善念成熟之后呢，那么这个众生一定会成为他的直接的所化，所以说和这些圣者结缘，这些都不可能是空耗的，那么虽然说是一切众生都可能是和菩萨主动或者被动的方式在结缘，但是呢自己主动的方式去做一些承侍呀供养呀做一些清静的事情的话，实际上和菩萨的缘更深的话，他就更加能够迅速的得以调化，因为度化众生是两方面的事情，不是菩萨一方面一厢情愿，如果是菩萨一方面的事情的话，那就根本不观待众生需不需要有没有这样一种因缘，是不是可以度化了。只要他自己有这样一种条件就可以了，但是度化众生要众生相续成熟，毕竟是两方面的事情，所以说菩萨要做的事情第一个呢他就是要发愿度化众生，第二个呢在这个过程当中要想方设法来让众生累积起堪能直接调化的这样一种因缘，这个就是一种准备位，预备位，就是有时候呢这个众生成为菩萨的直接调化之前呢他可能要几世几十世当中断断续续的或者说一点一滴的，来积累这样堪能被调化的因缘，所以这样积累很多世之后一旦他的因缘成熟了，他善根的累计到了堪能被调化的程度，这个时候就显现为直接变成菩萨的弟子，这个时候就就会成为一种菩萨的弟子的身份来进入正道的，所以说这个方面就是讲从菩萨的角度来讲，宿善愿推动力。

还有呢离一切分别故。就是讲呢十地菩萨他远离一切分别，因为八地菩萨的时候呢入定位就不用说了，入定位的时候肯定是离开一切分别。出定位的时候，八地菩萨以后呢，也是无分别智慧或者自在，到十地的时候他可以说是远离一切分别的，那么这个离一切分别的话，他观待于下面而言的，针对佛而言呢，他的相续当中无明悉悉地【13:49】啊，还有这样一些分别念非常微细的这样一种二取分别念还没有真正的断尽，所以说针对佛而言呢还不叫做离一切分别，但是针对下面的有情来讲的话他可以说是离开了这样一种一切分别的。

为令成熟诸友情：那么一方面菩萨他有善愿，一方面他离开一些分别勤做的缘故所以说为了让有情成熟的话，十地菩萨他是通过无勤做的方式，来现前这样一种殊胜的事业，所以说他的善愿力也非常的殊胜，第二个方面他也是离开一切的勤做，他救渡众生的方便已经到达了极致了，所以说前面我们分析过了，如果有分别、有勤做的话他的事业一定是有局限的，那么就说到达无分别的时候呢，他就说没任何局限，也不需要去作意哪个众生该调化、哪个众生不该调化，虽然在共同乘面前显现的时候，在具有分别心的众生前显现的时候呢，佛也会思考佛也会作意，首先度化哪一个，佛在六时当中会观察谁得度因缘成熟了，谁正在受苦呀等等，但是这个方面是一种描述，实际上从他的智慧角度而言呢，他是绝对不可能说，内心当中有一种分别心，然后去思考那个该度那个不该度，是没这样的。所以如果有这样的分别念，他一定是有勤做的，有勤做就说是有局限性，不可能普遍的去度化的。

那么就是在无勤做离开分别的情况下，才能够真实的在一切有情面前适时的显现，月亮的亮他是无分别的，地上的水汽如果说是次第呈现的话，那么这样一种月影就次第的显现，那么说地上的水汽时同时呈现呢，那么天月就同时显现，他就是因为没有这样的分别，没有这样分别的缘故呢，他就可以有这样一种任运的方式示现的，那么如果有分别就不可以了，无分别就可以做到，所以说菩萨他是无分别的缘故，所以说如果所化的有情他的根性次第成熟呢，他就次第的教化，那么一大批的弟子呢，根性同时成熟呢，他就同时的呈现，这个方面是没有任何分别念的。为利益成熟诸有情，那么为了成熟有情的相续的缘故呢，十地菩萨也是无有勤做的方式来度化众生，这个方面就是讲怎么样安立菩萨无勤做。那么下面就是讲呢菩萨以无无阻碍障碍的方式来度化有情的。

说法以及现色身，利行以及诸威仪，就说是菩萨在都化众生时候呢有语业和身业，通过讲经说法的方式来度化众生，然后一部分众生是显示身业、就说显现色身呀、显现其他的利益众生的行为，还有其他的一切的行住坐卧的威仪。那么对于调化者是何者这个也是通达的。通过什么样一种身相来调化，如何通过什么方式来调化，此者如是皆通达，那么菩萨都是完全通达的，十地菩萨他是一种补处，菩萨的身份，他是等觉，所以从这个方面仅次于成佛的这样一种身份，所以他的智慧非常的超胜，他的名字就叫法云地的菩萨。所以说他能能够普遍的像云一样给众生降下法的雨水，这个方面成熟一切有情的，所以说他对于能够调化众生的种种善巧方便，可以说是已经完全通达了，他的智慧是非常圆满的，所以说从这个方面讲的时候他是完全通达的，那么首先呢就是说法的方式呢度化众生，佛陀主要的事业是说法，那么十地菩萨呢，他真正度化众生也是通过说法的方式来进行调化的，只不过有的时候说法的方式有很多种，有的时候是通过语言的方式，宣讲文句的方式来说法，有的时候是通过手势来说法的，有的时候这些弟子证悟的时候是通过手势通过其他的表示来证悟呀，这个方面也有的，有的时候是加持虚空呀、加持这些墙壁呀，加持这些山河大地呀的说法呀这些方面也有，反正这些方面是通过说法的方式来利益众生，那么就说在九地菩萨的时候，他是能够获得四无碍解，当然四无碍解的这样一种功德呢，前面佛陀也是具足四无碍解的，圆满具足四无碍解的，那么就说是声闻缘觉在得到阿罗汉果位的时候呢，他也具足四无碍解的，那么在菩萨当中当然支分的四无碍解都具足，但是比较圆满的是第九地的时候呢，他可以获得这样四无碍解的功德，但是十地当中当然更具组四无碍解的，圆满具足四无碍解的方式，因此呀他说法的时候因为相续当中有圆满的四无碍解次第的缘故，所以他就可以在讲经说法的时候得心应手，可以非常非常自在的讲经说法。

那么就说四无碍解，前一段时间上师讲四十八愿的时候也是讲过，像这样的法义辞遍是四无碍解，这个法主要是讲他的种种名称，种种名字都可以了知，一个法他可以有很多很多的名称，像这样这方面就称之为法，意呢就是对于每一个名称相似的意义，都可以通达，比如说真如比如说如来藏比如说实相，比如说光明空性这些都是一个法的不同名称，但是他虽然是一个法，他就说真如从哪个方面讲真如的，然后实相是从哪个方面解释实相，光明是。。。。，他每个侧面都不一样，所以说通过每个词句所表达的意义，都能够通达就叫做意无碍解，那么辞无碍解就是讲到了针对不同的人可以实现不同词句，这个词句方面是没有阻碍的，英文也好汉文也好或者其他的旁生也好，天人也好像这样的话就是，对于种种的方言种种的言辞都可以无爱的掌握无碍的通达，这方面就叫做辞无碍解的意思，那么辩无碍解的就是对于这个法义的辨别、或者有的时候是这样一种方方面面的意义可以展开去宣讲，或者别人在提问的时候他可以完全无有阻碍地去回答。这方面叫做辩无碍解。也叫做乐说无碍。那么就说是这个四无碍解掌握的缘故，在讲经说法的时候都能够如理如实地去辨别。所以说如果你看对于这个法义辞辨，对这些东西都已经完全掌握的时候，他讲法的时候的的确确是非常地任运的，基本上对于一切的众生都可以通过不同的语言，不同的方式来进行调化。

所以这方面是讲说法的方式而度化众生。而且这个方面是没有阻碍的。这个方面说法的方式没有任何的障碍，没有任何阻碍的。这方面就是从菩萨他自己的身份进行宣讲的时候就是这样的。

那有的时候我们会想，既然是菩萨他具足这样大的功德的话，为什么有时候有些高僧大德他好像显现上面也不懂这个词，只懂他本名族的语言，不懂得其它名族的语言，这个方面要做何解释呢？需要配个翻译。这方面好像就觉得有一点说不过去了。

但是就是说我们知道，菩萨他如果是以菩萨的身份，他就是直接是以清净菩萨的身份度化众生的时候，他就不可能受到这些局限。比如说佛他以化生的方式，通过现前正等觉的方式度化众生的时候，他就会显现佛的功德。但是如果他是显现一个一般的凡夫的形象来度化众生的话，他就不一定显现菩萨那种境界的功德。

所以说菩萨他本来是一种，比如说他是一种清净的虹光身，清净的色身的话，但是显现在人间的时候，显现和一般的血肉之躯是一样的。就从这样一种方式我们也知道了，他显现，他要显现成凡夫的形象，显现成凡夫的善知识，所以说从这个方面讲的时候就不一定显现他本具的菩萨的功德了。他具是具足，但是他显现这个身份的时候，要跟随众生的方式来度化。所以他有的时候不一定显现他所有的功德，所以从语言方面也是有这样的一种示现。

比如说我们如果从这个方面观察的时候，他如果是以凡夫的善知识显现的话就示现。而且从一个角度来讲的时候，有的时候我们会想，有时候讲的时候，或者在说话的时候，或者讲法的时候会出现一些我们认为不应该出现的错误。实际上从另外一个角度来讲，一方面是一种示现、一种化现，也可以这样讲。

从另外的角度讲，他既然是显现为凡夫善知识的这样一种身份，所以说从世间的层次，从我们比较世间的眼光看的时候，我们可以这样说：他既然是显现一个凡夫的善知识的形象，我们允许出现一些错误。这些错误他是示现成这样一种凡夫人的时候，像这样的话，也是他的一种特色。

就像他是菩萨显现成凡夫的时候，我们说他为什么会生病啊，为什么会出现，我们允许可以出现这样的。我们在理性上面，在我们的分别当中可以接受。同样的道理，他既然是示现成一种凡夫的形象，所以说有的时候我们也可以允许出现这样一种错误。

这方面我们是从世俗的层次，非常世俗的层次来看的时候也可以出现这样的。因为他必定，他虽然本体是十地菩萨，本体是佛的本体，但是示现在我们身边的时候，并没有示现成十地菩萨的样子，没有把他的本性完全地显现在我们面前，他是跟随我们的根性来显现的。我们自己是具有很多的疑惑，我们自己是具足很多的分别念，我们具足很多错误的，所以在我们面前就示现成这样一种有的时候出现一点错误的这样一种善知识，但是从总的方面来讲又是超胜我们的。这方面就是讲菩萨的一种非常稀有的示现，非常稀奇的一种示现。

在益西彭措堪布以前写的在依止善知识当中也是这样讲的。就是说示现一个怎么样的上师，主要是看他所化的众生具足怎样的福报。如果所化众生的福报非常圆满，示现了上师的功德也可能是方方面面都是很圆满的。那么如果说他所化的弟子方面根性普遍来讲比较低劣，或者说不是非常优秀的话，在他的面前示现了这样一种善知识也有可能，就是缺陷比较多一点，从显现上来讲缺陷就比较多一点。

就好像水气。你的水气如果是很清净，水很清净，那么显现在水当中的月影就可能很清楚，很清净。如果你的水很脏，它会显现成这样，月亮会显现在水当中。但是这个时候月影就显现的比较污浊，不是非常清楚。所以说这个并不是说月亮变了，而是说跟随你的水在变。你的水气是三角形的，可能它显现的月影也是三角形的。如果你的水气有缺陷了，显现出来就有缺陷。

所以说如果所化的弟子他的福报、善根，这个方面如果说缺陷很大的话，在我们面前显现的善知识的形象有可能是跟随我们的根性显现的时候，显现上面就缺陷很大。如果所化弟子的福报善根非常非常的清净、很深厚，显现的形象就非常地殊胜。比如说在两千五百多年前释迦佛在降生的时候显现的就是佛的化生。佛的化生，可以说从比较普遍的角度来讲他是非常圆满的，十全十美的。从相貌而言也好，或者他的智慧方面来讲，显现神通方面来讲也好，这些方面可以说无可挑剔。那么为什么会示现成这样呢？因为当时的众生他的福报善根都是非常深厚的，所以说感召了一个如此殊胜的善知识。

后面说有情众生的根性越来越恶劣了，所以说这个时候所感召的善知识的形象有的时候就出现这样那样的我们觉得有缺陷的地方。但并不是说佛他本身有缺陷了，而是说所化的根性出现了变化，所以他调化的时候也相应地出现了变化。最好理解的就是水气。

如果你的水不干净，那么显现的月影就只有这样的，没有办法说你的水不干净，显现非常清净的月影，这个方面从因缘的角度来讲，从因果的角度来讲是不符合实际情况的。所以说从这个方面观察的时候，我们说虽然他具足这样的功德，但是在我们有些众生、凡夫面前不一定全部这样示现。从这个方面可以了知。

还有第二个方面就是讲现色身。现色身就是说这些十地菩萨在调化众生的时候他也是显现各种各样的身相来度化众生。有的时候是显现在家的形象来度化众生的这个也有，有些时候是显现出家的比丘的形象也有的，有的时候示现寂静的身相，有的时候示现愤怒的身相，这个方面都有很多很多。只要能够调化众生，而且他能够观察到什么样的身相能够调化众生的话就示现这样的身份来进行调化。

比如说观世音菩萨、文殊菩萨，虽然他们本体上是佛，但是一般共同乘的讲法来讲，共称的显现为十地菩萨的形象。那么显现为十地菩萨的形象，弥勒菩萨当时在释迦佛出世的时候，弥勒菩萨也降生了，这个时候是现为比丘形象的，后面上升兜率天之后，显现成这样一种天官的弥勒，不是显现为声闻形，显现是在家的形象。

观世音菩萨有时候也是显现为这样一种天官呀，显现这样一种报身的服饰，没有显现出家的形象。文殊菩萨在佛出世的时候也跟随、降生了，在王舍城降生，那个时候显现为比丘形。后面在五台山住持道场的时候也是显现为这样一种在家形象，这个方面也有。

但是这方面只是从某个角度、某个阶段来进行这样判断的。实际上就是说这些菩萨跟随不同的所化，显现为不同的身相，什么样一种行相能度化众生他就显现为这样的行相。有些呢，他容易对出家人的行相产生信心，这个时候就显现为比丘的行相，让他去观修，让他去供养。有时候众生对于报身行相能够生起信心，这个时候显现为报身行相。有的时候寂静的身相，比如说看到观世音菩萨寂静的行相的时候，这么调柔，这么殊胜，就产生信心了。

有的时候寂静的身相不能调伏的时候，显现为愤怒身相。观世音菩萨显现为马头金刚，这个方面就是说二者之间的差别非常大了。我们很难想象马头金刚是观世音菩萨显现的，但是实际上的确是他显现的。

还有文殊师利菩萨显现为大威德金刚的方式来度化众生。所以说像这样的话，他所现的身相都是跟随众生的需要进行调化的，但是众生有的时候并不肯定自己到底需要什么样的身相，而是说他自己相续当中的根器、善根，菩萨通过殊胜的智慧照见到之后就示现成这样的行相。所以有的时候观想寂静的像，有的时候观想愤怒的像，这个方面在不同的时间当中都可以做不同的殊胜事业。

有的时候尤其是一些愤怒的身相，当我们相续当中的这些罪障，当我们相续当中的我执，非常深厚的时候，通过寂静的相无法调伏的时候，有的时候直接观修愤怒身相，很快就可以清净，把这样一种根深蒂固的障碍，根深蒂固的我执，这方面就可以通过愤怒的方式来进行调化。

像这样的话他一定是有它的不共的作用，尤其是愤怒的身相，他是一种智慧的、非常殊胜的妙力的显现，不是说一般的发脾气。他就说是内心当中这个智慧呢非常非常就说是这个显现的明显的，通过这样的方式自己来调化。所以说显现身像的时候色身的时候呢，他也是跟随众生的这样一种需要如是的示现的。

利行呢，就是讲做利益众生的这个行为，做利益众生的行为的话就是说是，有的时候是布施的行为能够利益众生，所以说呢善知识呢就教导他的弟子呢做布施，上师以前也讲过吗，这个上师善知识他喜欢做什么事情他就经常讲的多的这个，所以如果说是喜欢，非常喜欢放生呢，他就经常强调这个放生的功德，有的时候呢就说是他，善知识他自己非常喜欢持戒的话，他就强调持戒的这样一种功德比较多，有的时候呢就是这个闻思的方面，他就强调闻思方面的越多，有的时候修行方面的他就强调修行多，不管怎么样呢反正就是说这样只要对众生有利益的行为呢，他都会如此的示现。这个方面就是示现这样利益众生的行为，比如说放生的话，他就可以大规模的直接和其他的这些众生接触，就说是几万几十万几百万的，这个众生呢在短短时间当中就和他们结缘，像这样的话就通过加持的方式，或者说菩萨眼睛看到他，或者就说通过这些手摸到他们，或者说通过自己的语言，通过这样一种咒语加持他们，像这样的话，就说是在人间有的时候是不可想象的，就说虽然有些这样一种这个，有些这些明星的话，有可能就是开一个什么其他的演唱会啊之类的，他可以一下子接触到很多几十万的众生，但是一般来讲的话，就说是法王如意宝也讲过吗，就说是这些高僧大德他的这样一种事业很大的话，有的时候不如这样的世间的明星好像是他们就是说是这个崇拜者多，像这样的话就是有这样的讲法，所以说呢就是说这些菩萨呢在人间当中有的时候就是这样几十万几百万的这样去结缘的话，也有一定的困难。但是在放生的过程当中，短短的时间当中你看每天放几万每天放几十万，这些一个月下来，几个月下来的话，接触的众生是非常多的，结缘的众生是非常多的，像这样讲的时候呢，他也是通过放生的方式，给这些可怜的这些众生，没人管的这些众生，像这样的话替他们说话，然后呢给他们做这些利益，通过这样一种最直接的方式来度化他们，像这样的话就说，这个也是一种利行，有的时候是通过放生，有的时候是通过布施，有的时候是通过讲经说法，通过方方面面的方式，有的时候是我们可以看到的，有的时候是看不到的，有的时候我们可以接受，有的时候我们不能接受，不管怎么样的话就是说，通过一切的方式，去对众生做利益的行为，这个方面也是菩萨他的十地菩萨他的工作，他主要利益众生，无可阻碍的方式（？32:49）。

第四个方面就是讲诸威仪，就是行住坐卧，行住坐卧就是他也通过行住坐卧的方式来度化众生的，就有些时候呢这些菩萨他的威仪非常非常调柔，非常调柔，所以说呢别人一看到的时候马上就被折服，马上就生起信心，说这个方面的话，也是这样的，有些时候是显现很寂静的这个方式啊，这个行者，走的时候很寂静啊，像这样的话他一下子就调伏了，有的时候他通过其他的方式来调伏，有些时候呢，就是说睡觉卧的话也可以，睡觉法王他也是经常就是睡觉，通过睡觉的方式就说是利益众生。比如说如果说一般的修行人，你天天睡觉的话，没有人生信心的，但是他每天睡觉的话，别人就说每天睡觉的话利益很多众生，度化很多，事业？（33:41）有的时候问什么授记，他就说睡一觉，下来之后就可以说这些授记的，这个方面也有。第三世的luo（？33:47）多钦活佛看他的传记当中，别人跟他问授记的时候，他都是就说是在梦中示现，梦中示现呢很多时候就说做梦的时候，梦中翻开一本书，书上面记载了是什么什么，他的一个经师吗问他，还有能活多少年，经师问他，我还能活多少年，他晚上做梦的时候，打开一本书，他说你的瑜伽,士经师啊，还能活5年，不会超过这个年纪，绝对不可能有变，他就是这样的，结果5年之后呢，他的经师就去世了，就是这样的。还有他的弟弟白玛多吉他就是说多斯经师（34:15）的人问他的弟弟能不能够就说是，能不能够管理寺庙，他也是做一个梦，他就说你的弟弟他白玛多吉他能够管理寺庙直到去世。就是这样的一直当寺庙的管家。

就是他的这些很多时候，他就在梦中示现很多这样的一种，示现很多这样一种授记，所以说向从这方面讲的时候，通过睡觉的方式利益众生啊，通过其他的走路的方式呀，坐的方式啊利益众生，他都有不共的特色的，所以说呢这些大菩萨，十地菩萨在世间当中在示现的时候呢，都有他各自的特点，走路的时候也能够度化众生，睡觉的时候也能度化众生，像这样的话都能够度化众生，这个方面就是他们无碍的无有阻碍的方式，都能够度化众生的。

何者以何如何调，那么就说这个方面讲的何者，那么哪些人是就是说能够被调化的，因为前面我们讲过，这个所化当中虽然一切众生都是他的所化，但是呢成为直接的所化，和成为间接的所化，这个还是有差别的，哪一部分众生是直接通过示现摄受为弟子的方式来进行教化的，还有哪一部分众生是只能够就保留在结缘的层次上面。不论怎么，只能够结缘，结缘之后呢，下一世调化他，这个方面也是有的，有的时候那些是直接的，有时候那些是间接的，哪些是属于发愿的，这个方面就是说有很多很多。所以一部分呢，他就说根性成熟的时候呢，就是直接显现成这样一种讲经说法，或就让他修行的方式，这个方面就是直接调化，啊直接调化，如果说没有办法直接调化的话，就显现成也可能显现成施主的方式，给上师做一点供养啊，给这些善知识、菩萨做一些事情啊，这方面就是显现成这样的方式，所以说就直接能够接受上师教法的，直接能够修持的，按理来说呢这个就是一种直接的所化了，因为他可以直接给你讲法的，让你直接去修行，但是有些时候呢我们有的时候不注意的话，当然不是很多人有这样的情况，不注意的时候，就容易搞颠倒，真正上师在讲法的时候，没认为这个是直接调化，他认为每天在上师身边，可能跟上师说点话，能够就是说，跟上师在一起坐一会，他觉得这个是直接调化，这个不是直接调化，就如果能够真正的直接调化他，让你去修行了，上师给你讲法了，让你去实修，从这个方面就很快就可以调伏你的心，很快就是那样了，那么如果是不能修法的人呢，他可能示现这个上师和你经常讲话啊，经常做点供养啊，经常做一点事情啊，这个方面可能是间接调化你，因为你的根性还没有到达那种直接给你讲教言，直接给你讲窍诀，让你去实修、让你去现证了这个阶段，所以有可能是这样一种方式，因为说呢能够在上师座下听闻佛法，能够接受这样一种修行窍诀的应该是主要的直接的一种调化，这个方面也不是前面讲不是随随便便来了，是具有很殊胜的福报的，从这个方面讲的时候呢，何者能够调化，这个方面就是菩萨也知道清清楚楚，绝对他自己要被调化的时候，绝对不可能过时的，不可能就过了时间去调化，或就是说不到时间去调化，绝对不可能，所以时间成熟的时候呢，适时地显现在他的这个、就说是这个身边也好，或者显现在他的这个相续当中呢，给他调化，就像水气一样，什么时候水具足了，什么时候月影就显现了。所以这个时候绝对不可能说是，天上的月亮存在了，那么就说是你的水具足之后呢，过了两个小时月影才从这个水中出现，这个是不可能的，说什么时候你的这个水具足了，什么时候当下他这个月影就显现了，所以说什么时候众生的福报成熟，什么时候就在当下就显现一个善知识了，然后度化众生，这个方面是不可思议的，这个方面就说按照我们的角度来讲是很难以去思考的，到底是怎么回事的，所以说但是呢菩萨他就很清楚，什么时候就是可以调化的，主要是任运，主要是无分别，这个方面是他最不共的功德。

然后呢以何种身像来调化，那么这个众生他需要是通过什么样的方式来调化呢，是通过就是说显现成一个标准的出家的善知识的方式，来进行调化的话，他就会示现成这样一种一个标准的比丘而且他的戒律非常的清净，他的行为呢非常的清净，像这样的话他会显现成这样一种方式来调化众生，那么有的时候呢就说是不一定显现成这么样一种标准的善知识，也许这个弟子他喜欢，或就调化的时候呢，喜欢不是那么规矩的这样一种身份，所以他就显现一种，这样一种这个这样一种不是很规矩的这样的身份来度化众生，这个方面都会有很多很多，所以说呢像这样的话，这个方面也是我们没办法思考的，没办法思议的，说以什么样的身相来调化呢，他也很清楚，也通达的。

如何调，那么怎么样的调化他，这个方面他也通达，比如说呢，米拉日巴尊者怎么调化玛尔巴他是很清楚地，所以说呢就拼命的折磨他，拼命的折磨他，每天让他修房子，修了又拆掉，然后说这个喝醉了，有没有观察清楚啊，什么什么，反正就是说通过这样的方式来调化他，让他的相续当中的业，强迫性的让他的业就说是这个清净掉，通过这个方式最后就是说真正的调化成功了，但是呢玛尔巴说，像我这样的调化你的方式以后不要再用了，这个方面是不行的，没有这样的上师，也没有这样一种弟子，所以说从这个方面讲的时候，这样一种调化的方式也有的。

还有一方面呢就说是通过其他的一种方式调化我们在看很多佛传的时候，实际上我们就可以看到很多很多，看佛传，看传承上师的传记，看这些佛教史当中呢，我们就可以看到很多如何调，这个如何调在里面就非常非常的多，所以说玛尔巴尊者调化米拉日巴尊者是一种方式，还有其他很多很多方式来调化我们的，所以说像这样的话尤其是对我们而言的话，就说上师调化我们的时候，一部分人呢就是上师你们去好好闻思，好好去背诵经典呢，背诵论点，好好去讨论，好好去闻思，去就是这个方面的话就说是靠近法义，一部分呢就比如说我们班上有很多就说好好去发心，这个方面呢就是通过这样一种方式来调化的，所以如何调呢，这个方面菩萨是知道的非常清楚的。

这个方面的话就是说是这样方式能够调化。他就这样的方式来调化你。所以有些时候呢是这个直接说你应该怎么怎么样，应该怎么怎么样去做。有的时候是直接说，有的时候呢不是直接说的，但是呢就是说通过各种的因缘你做这个事情了，通过事情它也是属于上师的智慧摄受的。所以像这样讲的时候呢，到底是何者啊，以何调啊，如何调啊，像这样的话【此者如是皆通达。】。

那么菩萨呢不是说一点都不知道，菩萨知道得清清楚楚。所以上师在，那天晚上在讲的时候也是说呢，有的时候在依止上师的时候呢，在上师面前有的时候需要上师看到的，觉得你在发心。有的时候不一定要上师看到，反正这些方面，上师的意思就是说知道得很清楚的。这方面我没必要认为我只要在上师面前拎个水桶晃来晃去，是不是就在做事情了，不一定的。这个方面你在，你在这个菩萨的眼中是显现也好，你不显现也好，反正他的智慧是周边一切，能够完全可以看得到。关键是你的心，你的心呢要和法去相应，去真正的去行持上师的种种的教言，这个方面是最为殊胜，最关键一点，而不是说你怎么样表现。这个方面的话就要知道了。所以说呢这方面，此者皆通达，这方面都是完全通达的。那么这个方面就是讲到了他的这个度化众生无有阻碍。那么下面就是讲他的一种结论。如是普于虚空际，无边有情恒时中，具慧任运无障碍，真实广行利生业。那么这个里面讲到了几个问题。

第一个呢是普于虚空际无边有情，这个方面是从他所化的这样一种范围。所化的范围呢就是说是不是说一小片地方，一小片地方，它是普于虚空际，而且它是无边有情。当然呢就是说是从这个上师善知识他显现事业的时候呢，以前呢我们就是说上师的事业呢，就是在这个山沟当中，就这个山沟当中也就是这个利益众生，就是在这个喇荣沟里面利益众生。有的时候最多呢就是说偶尔出去一下。开个法会啊，像这样的话就是说是这个度化一切众生，这方面是以前我们看到的。那么后面呢就是说上师用网络在弘法了，这方面好像众生也多得多了，好像是很多地方的人都在学习。但实际上这个方面只是我们能够看到的，是我们能够看到的。还有就是我们没办法看到的，度化了这些非人的情况，我们看不到。还有就是说他通过这智慧身，显现在其他地方的时候呢，我们也是看不到的，仍然看不到。

所以说呢从这些方面讲，他们的这样一种身相在我们这个地方现前的时候呢,他是好像是在我们面前显现。那么实际上呢，十方世界当中都有很多。米拉日巴尊者的弟子呢，当时不是惹琼巴他在做梦的时候到了不动刹土。不动佛刹土的时候呢就是说呢当时有些问答嘛，就是说是那些弟子那些空行母问这个佛陀呢米拉日巴尊者在哪里呢。他就说是周边一切刹土。当时就是说是，当时惹琼巴尊者想了，我的上师不是在藏地嘛，怎么可能在其他地方。他醒来之后，他忏悔，他就实际上呢通过凡夫人的眼光看的时候，他是在藏地，安住在一个山洞里面，好像是也没有经常走动的样子。但实际上他的智慧身呢，他是周遍一切的。

还有一个传记，麦彭仁波切传记当中讲。那么当时有一个活佛呢，是第几世乌金仁波切（?43:11）嘛，他说是通过他的神通去看的时候，就每个刹土当中，麦彭仁波切都在讲经说法，都在安住，也是这样的。所以说呢，像这样有些成就者,他就说是这个，以前呢很早很早以前的话，他就是通过他的智慧去其他地方周游的时候，法王如意宝也是在极乐世界，也是在地狱当中，经常在其他地方都是在度化众生。所以这些方面是我们看不到的。就像当时在，当年在印度的时候也是一样的。那在一般的凡夫人眼中呢，佛陀就在一个地方，好像就在三个月当中在一个地方住在那弘扬佛法，没走动。但是呢从其他的这些菩萨大菩萨的境界当中呢，佛陀在安住一个地方的同时，也是在其他，一切地方，都在有缘的地方都在示现，就这样的。所以说从这个方面讲的时候他是普于虚空际无边有情。这个不是一个抽象的概念。就是说抽象的这个概念而已。所以说普于虚空际无边有情是十地菩萨他自己本具的功德。

但是呢就是说在狭隘的分别心面前，比如说在我们面前的话我们就觉得他只是在一个地方，没有走动。但是呢就是在他自己境界当中，他这个地方，在这个，此处道场中安住弘扬佛法的时候，他只是他的一个这样一种这个事业。一处的弘法的这样一种这个据点而已，一个这样的中心而已。实际上在同时也在无边的这样非人界啊，在旁生界啊，在其他的很多很多地方都在任运的展开弘法利生的事业。所以说我们说普于虚空际这一点呢，是必须要有一个开放的这样一种头脑才能够想得清楚的。

还有呢时间呢是恒时中。恒时当中呢就是说是指乃至于有情没有得到彻底救度之前，恒时的救度众生。他时间是绝对不可能中断的,无法中断。所以说在显现化身的时候我们觉得，佛陀示现了八十一年，那就说是扣除三十五年，三十五岁成道嘛，三十五岁之前呢没有直接度化众生。所以后面的话就是说几十年的时间度化众生，这好像度化众生的时间非常短。但实际上并不是这样的，这个在一般的人面前显现的这样一种时间。实际上真正佛陀弘扬佛法的话，就是说是恒时的，前面我们讲的这个常有的时候呢不是也讲过，《经庄严论》当中的观点呢就是法身呢是自性恒常的，那么就是说是这样一种这个报身呢是说法恒常的，然后化身呢是相续恒常的。所以说从这方面讲的时候，他是相续的，他是说法是不间断的，他自性是不变的。从这方面讲的时候度化众生呢，也是恒常。十地菩萨虽然没有得到佛的那样一种三身的功德，但是呢也很相似很相近。从这个方面讲的时候呢恒时当中会利益有情。

然后呢就是说是这个。这个方面是他时间。后面就是他的方式是什么呢，【具慧任运无障碍】具慧呢就是指菩萨，菩萨就是具慧。那么像他任运无障碍就是讲他度化众生的方式。他就是通过任运，没有障碍的方式来度化众生的。那么后面第四个呢就是讲到他的这个功德和他的果。【真实广行利生业】他不是一种相似的，他不是一种这样一种这个狭隘的，他是一种真实的，他是一种广行利益众生的事业。就是说不像就是说是这个一般的，一般的众生有可能很虚伪的方式。打着这个弘扬佛法的这样一种旗帜，做是自己的这样一种这个就会说是招揽财产的这样一种适时，并不是这样的。他是真实的利益众生，而且是广大的方式利益众生。从这个方面讲的时候我们就知道了十地菩萨最后有的功德，的的确确是非常超胜的。

颂词当中还提到了这样一种菩萨呢他度化众生的时候也有两个门，两种门，两种方便度化众生，一个叫做陀罗尼门，一个叫做三摩地门。那么陀罗尼门呢就是讲的菩萨获得了这样一种不忘总持。“句义皆不忘”像这样的话就是讲到了他具有这样一种这个总持的缘故呢，陀罗尼还可以通过这个方式来度化众生。第二个方面呢就具有三摩地。三摩地的话就是说是通过安住在很多殊胜大乘的不共的禅定当中的方式来利益有情。有的时候他就安住在三摩地，就是虚空的三摩地的时候他可以雨下，一个下，就是说降下很多粮食雨，珍宝雨。

那么这个故事呢以前龙树菩萨的传记当中有。龙树菩萨当时在就是在主持这个那烂陀寺的时候不是有一年遇到了这个，不是一年，好像十二年嘛，多少年当中遇到了这个干旱，遇到了灾荒、饥荒，饿死了很多人。这个当时他的，就是说当时他的上师正在闭关，正在修定。龙树菩萨呢就不敢把这个事情呢就给他的上师讲。但是呢僧众的生活需要维持，所以他自己是通达点金术的，他通过点金术呢点了很多黄金，买了这些就是说很多昂贵的粮食出来的话，就是说是这个寺院的僧众这方面呢是没有问题，但是呢外面的人饿死了很多。后面呢就是说十二年之后呢，他的上师出关了，他看到这个情况他就问怎么回事。龙树菩萨说呢就发生了大饥荒，饿死了很多人。他上师就说你怎么不给我讲呢，应该给我讲，我是有那种能够在虚空当中降下粮食雨的那种功德的，我有那种功德，你为什么不给我讲呢。所以显现上呢为了惩罚龙树菩萨的话，让他去修十万座，千万座，十万座的小泥塔（?48：19）。然后就说是，哦修佛塔，修寺庙，然后要把金刚座的这个围墙修起来。像这样的话就是有这样的。

所以说这些菩萨呢他就有这样一种虚空当中降下珍宝啊，虚空当中降下粮食的这样一种禅定，他是有的。所以从这方面呢也可以知道的。所以像这样的话有时就，通过三摩地有很多不可思议的方式来利益有情。还有呢十地菩萨的功德呢，他就是得到了这样一种佛灌顶的功德。最后呢要成佛之前的话就十方诸佛现前灌顶。然后灌顶加持之后呢就得到了这样一种这个，就说是成佛的这样一种力量。很快就可以获得佛的果位。这方面叫成最后一个成最后有功德。

**子五、成办二利之差别：**

那么下面讲第五呢就是成办二利之差别。有十地菩萨和佛陀成办二利的差别，就这样的。

**菩提萨埵后得时，事业相与诸善逝，  
真实救度诸有情，于此世间视平等。  
然如大地与微尘，亦如大海牛迹水，  
彼等差别极悬殊，佛与菩萨亦如是。**

那么就是说菩提萨埵在后得，这个地方菩提萨埵不是指其他的菩提萨埵，是指这个第十地的菩萨，不是说一到十地，而是说第十地。第十地的菩萨在后得的时候呢，他的事业的相和诸善逝的这个度化众生的相，真实救度诸有情方面呢，于此世间视平等。那么可以说从这个世间人，从世间的这个方面来看的时候是一样的。就是说十地菩萨他在后得的时候呢，他做很多很多利益有情的相，就比如前面所讲到的说法啊、现色身哪、利行啊、诸威仪啊等等，这方面的四类相和佛陀救度众生的相是一样的。所以说真实救度诸有情。因为就是说是从他无分别的角度来讲。那么十地菩萨也是无分别的，佛陀呢也是无分别的。从相续不断的度化众生来讲，十地菩萨是相续不断、佛陀呢也是无分别的，从相续不断地度化众生来讲，十地菩萨是相续不断，然后佛陀呢也是相续不断，这个方面也是相续不断。还有一种说法，以前我们在学《入中论》的时候呢就是讲到了这个佛陀他可以示现十二相成道，或者有汉地讲八相成道。十地菩萨他也可以示现这样一种十二相成道或者八相成道，就是这样的。所以说呢，他所示现的这个从兜率天下降，他所示现的这样一种这个受用后妃啊，他示现的这样苦行成佛，他示现的这样一种度化众生涅槃，这个相呢就说是这个佛陀一般来讲，他是示现十二相。

但是呢十地菩萨已经有这个能力示现十二相成道，而且他所示现的这个佛相，他所示现的十二相成道，九地菩萨都没有办法观察清楚，这个十二相成道是佛示现的呢，还是十地菩萨示现的呢，像这样的话就是，下面的人根本就分不出来，下边九地以下的菩萨都没有办法分辨到底是十地菩萨示现的这个事业，还是佛示现的事业。所以从这个角度来讲是非常相似的，可以说从这个方面讲与此世间视平等。为什么叫与此世间视平等呢？就说从世间来看的时候呢，几乎分不出差别，他就说从世间来看是一样的，是平等的，就说二者之间的差别太微细了，太小了，所以说根本就看不出来，从这个方面讲的话根本看不出来，所以说呢从利他的角度来讲，不是说科判是成办二利的差别嘛，从利他的角度来讲呢可以说是平等的。当然我们就说是从大概的角度来讲平等。

那么下面讲自利的时候呢，十地菩萨和佛的差别很大的，那么如果说自利方面差别很大的，按理来说从他利的角度来讲也是会有很大的差别的。但是呢从这个他恒时不断地利益众生呐，或者从他的这个任运地无别利益众生呐，或者他具足六神通啊，具足这样一种十自在，这个方面来划一划就基本上是一样的，所以从利他方面来讲可以说是一样。但是从自利方面讲呢差别很大，颂词当中讲了[然如大地与微尘，亦如大海牛迹水]，这个方面就是两组对比，两组例子。

第一种例子对比呢就是大地的差别和微尘的差别，一粒微尘小的看不到，小的看不到，所以说我们的一个指甲上面的微尘呢就非常非常，非常多啦，这个方面就讲，取他最小的一个单位，就是最小的一个微尘。那么当然这个是很小的，而且也一个微尘也是很小的。那么这个和大地，整个大地的微尘呢当然就没法比啦，当然无法比。我们就说整个喇荣沟的微尘有多少呢，整个中国的微尘有多少，整个这样一种这个地球上的微尘有多少，这个是没办法算的。所以说呢，十地菩萨的自利方面他的功德就像这一粒微尘一样，佛的这样一种相续的证悟，圆满的证悟就像大地的微尘一样，就像整个大地一样，差别就这么大，差别非常大的。还有呢就是比喻就是大海水和牛迹水，这个牛迹呢就是讲牛踩的脚印，牛在土上踩一个脚印，然后这里面装满了水，这个叫作牛迹水，然后呢就说牛蹄里面的水嘛。然后呢就是大海水呢就是整个太平洋的这样的水，整个大海的水，所以这二者这间差别也是非常大的。所以说十地菩萨他的自利的功德就像牛迹水一样，佛的这样一种相续当中的证悟就像大海水一样，二者之间的差别就是非常非常的悬殊。

[彼等差别极悬殊，佛与菩萨亦如是]，那么就微尘和大地的差别极悬殊，然后就说是牛迹水和大海水差别极悬殊，同样道理呢，佛和菩萨的这个自利方面的差别也是这么大。那么主要就是在注释当中讲到了差别的原因呢，就是讲到了十地菩萨相续当中无明习气地还没有完全地断尽，没完全断尽，还有这样一种这个非常细微的习气需要断。那么断障的原理我们都学习过《入中论》都知道，断障原理呢就是越粗的障碍越好断，越细的障碍就越难断，就这样的。那么就是说是洗衣服的时候呢，最初的这样一种污垢是最好洗的，然后呢最细的这个污垢是最难洗的，比如说领口的啊，还有说袖子上的这些方面是最难洗。所以说呢就是说断障的时候呢，十地菩萨相续当中的这个无明习气地呢，我们说是很微细的障碍，一方面我们就是说从大和小来看的时候，微细嘛，这么细很快，很容易断掉，但是呢从断障的这个原理来看，越粗的越容易断，越细的越难断。所以说十地菩萨相续当中还具足这个非常难断的这样一种这个最细微的无明习气地，而佛相续当中已没有这样一种无明习气地啦。所以说从这方面差别来看的时候呢，就说是佛的这个自利的功德和这样一种十地菩萨的证悟的功德，从自利角度来讲差别极悬殊，就是从这个方面，平常我们经常引用，实际上就从这个颂词当中出来的。

因此说呢，我们如果从自利的差别这么大的话，推足他利的这样差别也应该有这么大，但是呢从世间的角度来讲，是基本上是看不出来的，没办法去比较，但是呢从自利的角度来讲呢，就能够很清楚地比较出来。就是一个就是讲到了这微尘，一个就是大地，一个是牛迹水，一个是大海水。从这个方面讲的时候，佛和菩萨的差别，自利方面也是如是的，差别是非常巨大的，那就是这样。那么以上呢讲完了这个不净净位不变的这样一种道理，就是这样。

**壬三、极净位不变：一、略说不变易；二、  
其义广说。  
 癸一、略说不变易**

下面再讲一个颂词，那么第三呢是讲极净位不变，极净位不变呢是讲佛的这样一种这个极净位不变呢，这个方面呢分二，一呢是略说不变易，二是其义广说。首先讲第一个呢是略说不变易：

**不变性具无尽法，众皈无后际究竟，  
此常不二无分别，无灭法性非作故。**

那么这个颂词当中所讲的意思呢就是讲到了这个不变易，佛位不变易。佛位不变易呢就是通过四个特点来讲的，四个特点分别以四句话来进行描述。第一个呢就是讲到了恒常，不变性具无尽法是恒常的角度讲，众皈无后际究竟呢是从坚固的角度讲，此常不二无分别呢就是讲到了他是寂灭的角度讲的，无灭法性非作故是从不变的角度讲，后面广说的时候都有对照的。

那么就是说第一个呢是不变性，不变性就是指恒常，不变性就是讲恒常的意思。那么为什么是不变呢，为什么是恒常的呢？他的根据就是后面的具无尽法故，具无尽法的缘故呢他是这个不变的。因为变化的法的话他是以前存在后面都没有的，或者说是以前没有了后面存在的，这个方面就叫做这个变易性，那么就说是这个十地以下呢他都具有这样一种变易，多多少少都具有变易性。像这样讲的时候呢不是无尽法，那么就是说是这个佛功德呢，他就是讲到这个不变性的恒常法。恒常的法他是恒常不变的根据就是讲无尽法，具无尽法的缘故。他具有无尽的法，有的时候我们会想呢，那么虽然就说是些，如果我们不把佛功德安立成大无为法的话，他也是无尽的。为什么他也是无尽的呢？因为他相续是不断的，佛的因是圆满的，虽然他是变化的法，但是他是因是恒时不间断地会出现的缘故呢，总体而言他还是不尽的。这个方面我们从粗大的分析来讲可以这样讲，但是如果从详细的角度来讲，他既然是变化的法，那变化的法的话，就可以说明呢这个法，或者说在最初的时候有，后面没有。或者就说这个法，就说是这个以前没有，后面有。这个方面是从他的变化的角度来讲话，他一定有这样一种这个穷尽的时候，或者就说最初有的这个法呢，在后面的时候没有，就后面的法在最初的时候不是不存在的，因为他必定是生灭的法嘛，生灭的法他就具有刹那性。所以说我们说第一个刹那，第一刹那法出现的时候，我们说第二个刹那，第三个第四个刹那，在这个时候有没有呢，这个时候还没有出现，还没有出现，所以从这个角度来讲的话，他也是具有穷尽的，就说后面的法他没有出现。那么还有一个方面的法呢，从第二刹来那讲，第一刹那法存不存在呢？第一刹那法已经穷尽了，没有啦，所以从这方面讲他也是具有穷尽性的自性的。那么只有他不变的无为法才真正叫做无尽法，这个方面这个无尽不是从他的相续无尽而言的，而是从他真正没有穷尽，他没有刹那生灭，没有刹那生灭的角度来讲。所以说呢佛的这样一种大无为法，他为什么叫恒常呢，他就说具有无尽法的缘故，具有无尽法，那么其他的都不叫做真正的无尽法，因为他都有穷尽的。比如说第一刹那的法到第二个刹那的时候他就穷尽了，就没有啦。那第四刹那之后出现的，前面九刹那都没有啦，所以说从这方面讲，如果是变化的法他都是有穷尽的，只有是这个，这样一种这个无尽的恒常法，他才真正地无穷，具有无尽故呢就安立成恒常，这个第一个问题。第二个问题呢众皈无后际究竟，众皈呢就是讲了他的这个坚固，那为什么叫做坚固呢？就是因为他这个皈依啊他是一个坚固的皈依处，众生的坚固皈依处。那么为什么这个佛陀的这样一种相续，佛陀的法身他属于一种坚固的皈依处呢，一切有情恒时不变地无欺惑的皈依处呢？他讲无后际究竟。那因为他没有一个后际，后际就是轮回的终点，没有这样一种终点，没有这样一种终点的究竟缘故呢，所以说他是一切众生的永恒的皈依处，像这样的话后面还要详细地讲到这个问题。所以说呢像这样无后际究竟的缘故呢，他是一切有情的恒时皈依处，而且呢他是一个不变易的法的缘故，所以说他是一个坚固的皈依处。如果是变易呢就不是究竟住处了，这个在《如来藏狮吼论》当中呢我们也学习过这个理证。

那么第三个呢就是讲寂灭，那么寂灭呢就是讲，就是讲此常不二无分别，那么就是说他就是讲到了这个寂灭性，为什么是寂灭性呢？就是此常不二这个就是寂灭，此常不二。那么就是说是这样一种的恒常，他是不二的。就是不二的话就说是这个，没有这样一种轮回和涅槃的两种法的这个安立，这个叫不二。为什么？无分别故，这个无分别就是他的根据。那么就无分别故呢就是讲，他没有佛陀、像智慧当中，没有这样一种涅槃和轮回的分别，两种分别法是根本不存在的，本来就不存在，也证悟了不存在。所以说从这方面讲的时候就叫做这个无分别。通过无分别来安立寂灭，寂灭了轮回和涅槃的这样一种差别。

第四个呢就叫做不变，那么就说是无灭法性，这个叫做不变。那么就是说这样一种法性是无灭的，所以说他是没有变化，不是说他是生灭的自性，当然就有变了，前面有后面就没有了。所以像这样的讲的话就是他是无灭的法性的缘故，这就是一种不变的自性。那么为什么呢，根据是什么呢？非作故。也就是说所有的所作法一定都是变化的，任何的所作法都是变化的。因为这样一种这个果法，他需要跟随他的因缘，这个所作的因缘变化而变化的缘故。所以只要是所作的性，他就会有变化。但是呢他是非作故呢，他是无为法，无常，就说无为法的缘故，大无为法的缘故，他是就说是不是这样所作性的法，不是这个有为法，不是这个无常法，所以说他就叫做这个不变故，不变的这样一种自性。这方面就讲到了佛的位的时候具有这样恒常，具有这样一种坚固，具有这样一种寂灭和不变的这样自性。那么这些，就主要这些核心问题呢，一部分的问题是在《如来藏狮吼论》当中呢讲的很多，很清楚的。这些佛面前的恒常，佛面前的这样一种坚固的道谛在究竟所指是什么，所以因为我们前面，前段时间也学习过这样一种《如来藏狮吼论》，对他的这个主要的中心，核心的思想已经掌握啦，所以说我们在讲解这个恒常的时候，坚固的时候，讲解不变的时候，不需要再去返回到这些问题再讲，噢平时佛经当中讲是无常的，是讲空性的，为什么这儿开始讲恒常，有什么抵触啊。实际上这个方面就是在《如来藏狮吼论》当中呢，这个问题早就解决啦，所以这个方面不成问题。

还有呢就是下以这个《他空狮吼论》当中呢也是讲了一些，这些净见面前恒常的道理啊，净见（？61：32）面前谛实不空的道理啊，这个方面也是讲了很多。如果有时间的话我们可以讲一讲《他空狮吼论》，这里面呢就对于名言量面前的这样一种这个，名言量面前的这样一种这个恒常不变的这些道理呢，麦彭仁波切通过辩论的方式，也决择的非常清楚。所以这个方面就是讲佛位的时候他具有恒常等等的这样殊胜功德，今天讲到这个地方。

**《宝性论》第18课讲义 校对稿**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的究竟义乘,《宝性论》。那么《宝性论》当中，抉择七金刚处，七金刚处实际上关系到每一个有情每一个众生的实相。然后就是如何遣除这样一种客尘的一种修行的方式。那么在所有的显教的经论当中，抉择如来藏的经论最为了义、最为殊胜，原因就是因为他在抉择一切万法究竟实相的时候，不单单是讲到了这些现象法，也讲到了这些现象法他本来的不存在，讲到他空当中空的方面。然后不单单讲到了空性方面，也提到了和空性双运的光明。

那么这种空性和光明实际上是一切有情的心性。一切有情本来的心性或就说一切有情的究竟实相，或者说是一切有情的本来的状态。那么对这个问题必须要进行观察抉择。如果对这个问题没有观察清楚、抉择清楚的话，修持了义的佛法非常困难。所以说平时我们都说一切有情都具有如来藏，但是到底怎么样具有如来藏、怎样的方式具有如来藏，那么实际上最权威的一种论著就是《宝性论》当中对于整个三转法轮的、就讲如来藏的经典的做了归摄，这个方式做了宣说。

那么七金刚处在这个论典当中做了次第抉择，前面已经讲到了佛法僧三宝的自性。然后又讲到了是如来藏、菩提、功德、事业。在后面四种能得因缘当中现在讲的第一个是近取因。

近取因就是讲一切有情相续当中本具的如来藏。为了了知这个问题，实际上是通过三个理证、四个意义和九个比喻，像这样的话次第进行抉择了我们自己对从自己相续当中这样一种如来藏的完全不了知，然后有一种听闻上的了知，通过这样一种次第性的抉择，通过理论啊、意义啊通过比喻，次第性抉择之后，自己相续当中具有如来藏这点，实际上是越来越认同，认同之后就可以逐渐的去发展其修行如来藏或者显露如来藏这种兴趣。那么如果有了这个兴趣就会去寻找这样一种方法，所以像这样的话平时所讲的修道的道心啊，修道的殊胜行为啊，在这个过程当中逐渐的得以树立、逐渐的得以增长。

那么就是讲如来藏的四种意义当中现在讲的是不变义。不变义就是讲到了在众生位的时候，在菩萨位的时候和在佛位的时候，这个本具清净的如来藏本体是恒时不变化的。恒时不变化前面对于凡夫的时候他的恒时不变化，然后在菩萨位的时候是恒时不变化已经讲完了。现在是极净位的不变，就是讲在佛位的时候这个佛性也是不变化的。

这个分了两个问题，第一是略说不变易；第二个是其义广说。其中第一个科判已经讲完了，今天讲的是其义广说。

**癸二、其义广说分三：一、远离生等义；二、摄义并承上启下；三、安立常等之根据。**

首先讲第一个是远离生等义。那么这个远离生等义的意思就是讲到了这个凡夫位当中具足的生老病死，这个方面分段的生死。还有就是讲到了菩萨位的生老病死，就是变易的生死。实际上在佛位的时候彻底已经远离了。远离了生等义的缘故，显示佛性是极为清净的。这个分了两个方面：

**子一、远离生等义分二：一、分别宣说；二、广说对应。**

**丑一、分别宣说：**

**清净法界无有生，无死无病亦无老，**

**依次常故坚固故，寂灭故与不变故。**

那么在讲远离生等义的时候就讲到了清净的法界，清净的法界此处就讲到了佛性如来藏。佛性如来藏是在因为清净的法界当中，如来藏当中，他是抉择了一切万法究竟本义。所以说从他的本基的角度来讲也好，还是从他的果的角度讲也好，实际上这种清净法义、尤其是此处在讲极净位的时候，是佛现证了这种清净法界，这个时候的清净法界和佛的智慧无二无别。所以清净法界或者佛的智慧本体当中是根本不存在生死病老的。那么依次通过常故、坚固故、寂灭故和不变故这四个根据来证成无有生、无有死、无有病和无有老。

前面我们在讲凡夫位的时候曾经提到过、在讲菩萨位的时候曾经提到过生老病死，那么这个生老病死实际上观待于凡夫位的话、有粗大的生老病死，观待于菩萨位有比较细微的生老病死，在凡夫位比较粗大的生老病死的话，就是每个众生都体会到的，当然菩萨的生老病死，现在所有的凡夫人还没有真正的去生起，针对于佛来讲的话，菩萨的生老病死属于一种过患，但是针对于凡夫来讲的话菩萨的生老病死是属于一种功德。的确是一种功德，因为他的这样一种意生身啊不可思议的死亡等等，这些都是属于圣者相续才具足的。

那么首先我们看凡夫相续当中的生老病死的话，就是他各自的我执和自己的不共的业就是生起的、投生不管是胎生卵生还有湿生化生四种投生，然后这样的死亡呢他有很多，比如说在人间当中、在欲界当中有这些横死啊、这些病死啊、有这些所谓的寿终正寝啊等等很多的死亡。天界实际上也有死亡，天界的天人暂时感受很多的安乐，但是最终的时候因为他的引业穷尽之故，仍然是要死亡的。

在整个死亡当中呢，可以说是所有的众生不喜欢死亡，但是地狱众生是最希求死亡的，有这样一种不同的安立的方式。总而言之就是讲在客尘当中、在名言当中、在现象当中生死这个问题是一切众生必须要面对的。还有就是病和老，有一部分众生绝大多数的众生在生之后，还感觉到病的痛苦，当然福报比较大的天人，不一定有很粗大的病，但是一般的人而言、一般的旁生而言都有这样一种病苦的折磨。

还有就是老人就是这个衰老，当然衰老有两个意思，一种意思就是不断的变化，只要是出生之后不断的变化这个就可以安立成老，这就是讲广义的老；还一种老就是讲狭义的老，比如平时讲的衰老，诸根的衰老啊等等都称之为老。一般的凡夫人都处于这种生老病死的状态当中。那么佛呢已经完全远离了这种生老病死，凡夫人不了知这样一种自性，所以说生的时候，并不知道自己生的自性，在死、病、老的时候也完全不了知，他已经完全被无明所蒙蔽了，就虽然他知道这个是在生病，但对于病的真实的含义，他是没有了知的。很多人认为我们了知了这个众生的世俗、我们了知了众生的生、死，对于众生的病也了知了，但实际上真正观察的时候，最多是了知了生老病死的一种表象而已。

那么对于生老病死真正的实相，没有很多人没有了知的。为什么要这样去讲解呢？实际上生老病死这个问题在清净的法界当中看的时候他都是属于完全不存在的。众生不了知这样一种实相的缘故，首先执着有一个我，有一个身体的存在，然后在这个基础上建立了一种生老病死，所以众生认为这个生老病死他是存在的，他是有的，他虽然不可避免，但是他是属于整个生命的、整个实相的一个部分，有这样的前提。但是从佛的眼光来看，或者从究竟实相的眼光来看的时候，所有的生老病死，所有对生老病死的认定，这些名称啊，所有的概念，所有的这一切都是不存在的，完全都是不存在。所以这些从中观的角度讲的时候，这些都是从本无生、从本无死、从本无老、从本无病，这些就是通过他离戏的角度进行安立的。

那么从究竟如来藏光明的角度来讲的话，生老病死这些都属于客尘法，他的本性就是一种空性和光明双运的自性，但是众生并不了知他的虚妄性，并不了知他从来都不产生的这个实相。所以他就会出现很多问题，要不就基于生老病死他是人类的，或者是众生的本性，开始在这个上面去发展这些问题，或者对生老病死有些错误的认知，像这样的话就是建立了很多这样的概念。本来佛陀是要引导众生趋向于究竟实相的，但是针对众生他的执着是非常的坚固、众生的无明非常深重的缘故，一下子将众生带入到无生无死、无病无老的究竟实相当中，众生无法接受。在本来不存在的生老病死当中开示出一种修行的道，就是说估且让众生去执着有一个身体，生老病死是存在的。

但是，佛陀又说生老病死可以被谴除掉，然后通过修行善法的话可以改变你的生老病死的状态，这方面就是一般的人天乘。一般的人天乘承认生老病死现象的存在，然后是如果你想要在生死的当中过得好一点的话，你必须要修持善法，断除恶业，像这样开示了人天乘的修法。通过修持很多善法的话他就得到了增上生，得到了很多殊胜的安乐，人道、天界当中的殊胜安乐。虽然也在生死，但是比恶趣的生死，比那种带有很强痛苦的生死来讲的话，毕竟感受要好一点。

然后，又针对想要解脱的人来讲的话，佛陀说生老病死是可以被超越的，它可以被灭除掉，所以如果你修持空性，修持其它的法的话，你可以超越生老病死，这个时候的前提，他还是认为佛陀在给众生开示的时候，佛陀的意趣是讲这些都是幻化的，但是众生听起来的时候，就觉得生老病死听起似乎是个实有的东西，我可以把它超越掉，这个时候开始修持佛法，这是一般的共同乘的修法。比如说声闻等等，他认为轮回、生老病死是可以被超越的，有一个实有的轮回可以被抛弃掉，他就进入到小乘当中开始修行。还有，在大乘当中，一些加行方面、共同乘方面也是经由这种观点的，这个方面也是对于生老病死的一种暂且的安立了。

然后到了中观宗以上，他就讲到了生老病死本来空性，本来离戏，三转法论当中更进一步宣讲了一些生老病死的法性，就是讲如来藏的光明。

前面这两种实际上说是一些改变，一些改良这样一种生老病死也好，或你去超越生老病死也好，都是属于一种暂时的讲法，引导众生的心趋向于实相的一种方便而已，因为从它实相来讲，根本都没有生老病死，连它的名称都不存在，又何来改良这个生老病死，又何来超越生老病死的这个实有状态呢？

实际上，我们知道这个是属于佛对于众生的一种善巧方便的安立，就是在一切万法生老病的死，这个轮回现象本来是虚妄的，本来是不存在的，但是在这种虚妄当中，暂时安立这样一种顺序，暂时安立这样一种规则，这样一种规律，这个规律就是讲因果律，如果你有了生的因，你就有了生的果，有了死的因，就会有死的果。就是把本来不存在当中排一个顺序，让众生去暂时遵守它，实际上在名言界，在世界当中人们也是这样的。

从佛的眼光看起来的时候，这一切的山河大地，一切的人类的众生、旁生的众生，这所有的众生实际上都是不存在的，但是在众生的眼光看起来的时候这些都是存在的。实际上佛看起来的时候，是把不存在的东西在分类，比如这个是人类，这个是动物类，这个属于科技类，这是属于文化类，这是属于什么什么类，分得很多很多，无穷无尽的分类，那么这个地方把本来虚妄的东西做个分类，从佛眼光看起来的时候，从究竟实相看的时候，这些东西都是不存在的，把这些东西分类是徒劳无益的。但是，在人们暂时的境界当中，分类要比不分类要好，虽然它是一个虚妄的东西，但是人们要暂时生活，要暂时发展下去的话，它也必须有一个可遵循的规则，这个时候就分了很多很多类。

分类之后，有些分类纯粹是增长一种遍计的，有些分类是让我们逐渐逐渐了知世俗的道理，比如说，《俱舍论》当中呢，对于五蕴、对于十二处、十八界的色法，对于很多的这样一种心法、色法有很多的分类。在因明当中也有对色法也好、心法也好，哪些是正确的，哪些是不正确的，这个方面也一些分类。所以说呢，像这样的时候，如果不了知，逐渐地趋向于实相的话，这些很多分类真正是徒劳无益的。

虽然人们在这个里面乐此不疲分了很多很多的这样一种不同分类，分类之后，自己处在所谓的比较高层次的时候，就沾沾自喜，然后就看不起下面的人，实际上这些所谓的分类都是虚幻当中的一种分类而已，如果不了知趋向于实相的话，这种分类就是很可能是完全是增长我执，增长无明，在镣铐上面再加镣铐的方法。

那么《俱舍论》和《因明学》当中的分类，有些《中观宗》当中的分类，实际上是引导众生的心趋向于解脱，它就把我们执着所有深信的万法，眼识面前的法也好，还是意识面前的法也好，像这样做一个梳理，做一个梳理之后，噢，有些是暂时符合于名言谛当中的法，这个暂时保留，有的时候严重不符合于名言谛的法，这个首先就去掉，这个叫虚妄法；一部分的法叫做真实的法。然后保留一部分的法之后，众生的心识就跟随分裂逐渐变得简单一点，他就没这么混乱，象这样的话就减除掉一部分法。然后把剩下的这部分的法，佛陀说是世俗谛的法，在胜义谛当中这些法也是不存在。在世俗谛、名言当中这些法暂时可以起些作用，比如说因果的这些分类呢，可以引导众生心和行为在暂时的层面上可以保持一种规范，实际上这种规范也是相顺于因果的缘起。

所以，从这个方面讲是把这些法暂时做一个归类，归类完之后，这些法在胜义当中也是空性的，这些法呢，他也是属于客尘，逐渐逐渐引导众生的心趋向于实相了。

我们讲这些问题是什么原因呢？就是我们学习正法的时候，首先，应该有个目标，首先觉得正见对于如今的这些法的存在，到底是怎样一个存在，我们认为我们已经通达世俗了，我们已经了知了自己，已经了知众生了。但实际上根本不了知，原因就是在于我们认为这些东西都是存在的，当我们认为这些都是存在的时候，在这些上面作一些分类，作很多思考的话，实际上没有很大的意义，对究竟实相而言没有很大的意义。

我们讲这些法，拼命地分析生老病死的本体，最后归根到底这一切的生老病死实际上是不存在的，实际上这些万法都是没有的。所以说，这个方面我们要通过间接的方式来详尽地了知。

然后，是对于他的法性也是首先要有个了知，了知它的显现法是个怎么回事，了知了他的法性是怎么回事，这个时候才内心当中，对于目前在我们面前显现的这个法有了一个根本上的认知，有个最初的了解，有个最初的了解之后，就时候就知道显现在我面前的生老病死的法，都是属于无二显现的，在它显现的时候是不存在的，显现的事后也是无二显现的，所以这些方面都没有一个真正可靠的东西，既然没有一个什么真正可靠的东西的话，在我们修行过程当中，在生活的过程当中，这里面有一种思想(暂时的存在当中)引导我们，这些法没有什么可以去真正认真的。

但是众生在和人交往的时候也好，众生在生活修行的过程当中也好，就是恰恰是对生老病死的法，对轮回的法非常认真，觉得这些东西是存在的，然后要必须要分清楚一个是非呀，分清楚很多很多的有为法。如果你在完全不关系到佛法的角度来讲当然是可以这样分别的。但是，毕竟现在想要修道的话就不能对生老病死、轮回当中这些法，象过去没有学习佛法一样这么认真去对待。实际上这些法，前面再再提到过，从佛的眼光来看，从究竟实相的眼光来看，它本来就是没有的，它的确不存在，虽然在我们面前显现了，但它也是一个显现而已，除了单纯的显现之外，没有什么其它的额外的意义，所以说我们不需要赋予它额外的意义，这方面就是一种显现。

所以，了知了这样一种法之后，我们对于出现在我们身上的事情，出现在我们心上的一些事情，出现在我们身边的一些事情，就会有一种智慧的对待，和以前不一样的对待，很多的问题就可以看淡了，就可以真正地放下了，很多事情就不与计较了。我们对很多事情斤斤计较的原因，就是认为这个东西的的确确对我而言很重要，但是真正看时候，哪个法对我们真正很重要呢？如果它有一个本体可得的话，我们肯定是认为它是很重要的，但是如果它没有一个本体可得的话，那么这是一个什么很重要的呢？这个没有什么真正很重要的。

所以，我们从学习佛法，从学习空性中观的整个体系来看，和学习宝性论的整个体系来看，它们对待客尘法是一个态度，这些法都是离戏的，这些法都是空性的，或者都是客尘的法。实际上，我们真正觉得很重要的东西，前面的分析，很重要的东西是真正有本体的，从这个角度而言的话，如来藏对我们来讲是重要的，实相对我们来讲是最重要的。那么如果你真正想要去获取的话，就去现前你的这些法性，为了现前法性，你去拼命的修道啊，修安忍修持戒修布施，这些方面是可以的。

但是其他的这些很多的这些财富啊、很多这样名声啊很多就引起争论的这些很多因缘呢，那是我们认为的所谓的很重要，实际上这些就是对修道来讲不是真正的很重要。当然我们在讲的时候呢每个人都会有一种认同感，但是在实际操作的时候，因为我们相续当中的这个实执还很深厚的缘故，所以说虽然知道这些都是假的，但是还是去执著。这个方面我们就说是在见解的过程当中，虽然有了这样见，但是还没有去修行的缘故呢，还没办法真正把这些佛法拿去使用。因此说平时还是要尽量是在这些事情当中去使用这些法。前面我们再再提，通过小的法去观照小的法方面去经常去使用，习惯之后呢这些大的这些很多的挫折啊、很多违缘也能够像对待这些鸡毛蒜皮的小事一样，像这样认真去对待，或就说通过智慧去对待。平时如果我们在小的事情当中都没有使用智慧去对待的话，大的事情出现的时候更加没办法了。

所以说佛陀是远离了这样一种粗大的生老病死，因为它是客尘的，众生处在客尘位呢，他是属于纯粹的颠倒，他所看到的所境也是颠倒的，他的能境的执著的方式也是颠倒了。所以说这个相当于就是一种非常不正常的状态，所有的众生都处在这样不正常状态。所以说从这个角度而言的话，所有的众生都是属于这样一种疯狂的状态，为什么说一切众生他都是疯子呢？所以从这个方面讲的时候他没有处在这样一种正常状态当中。我们说疯狂者他之所以成为疯狂者：第一他的所境是颠倒了；第二他的能境是颠倒了。所以说他的所境和能境都颠倒的时候，我们就说：哦，他是一种不正常者。这个是针对于所谓的正常人而言，那我们下的定义就是这样。

那么实际上就说一切的众生他的所境和他的能境是不是真正的正常的状态呢？实际上根本不正常，因为他所看到这个法也是根本不存在的，他所执著的能境也是根本不存在。有的时候我们和这些疯狂者和这样一种精神病者打交道的时候，他们说看到了什么东西啊，然后就说谁来害我了，刚才又出现一群魔了，怎么怎么样。实际上在他的境界当中这些都存在，但是在一般人面前根本就没有，所以他的能境和所境都是颠倒的缘故，我们说判定他不正常，就把他判定成不正常。

但是我们在指责别人不正常的时候，就是我们实际上自己也处在一种不正常的状态，我们自己也是不正常，为什么？因为我们这样能境和所境也是颠倒的，我们所经历的这样一种心识，还有我们心识面前所显现这些万法——这些生老病死啊这些山河大地啊这些身心啊等等，实际上这些方面也是根本不存在的。

我们把这个不存在的东西去归类，把不存在的东西去做判断，然后去发展这样概念呢，这方面原来（23:24分）也是颠倒。所以说众生是处在严重的不正常的状态。这个方面我们首先是要认知的，我们要治愈我们的疯病的话，我们首先要认知这一点，如果我们这点不认知的话我们就没办法靠近正常的状态了。第一个问题就是讲这个问题。

那么第二个就是讲到了菩萨的生老病死。菩萨生老病死下面还要讲，像这样意生身啊、不可思议死亡、无明习气地和无漏业，像这样话就是属于菩萨相续当中的、这些这样一种他的生老病死。那么这种比较细微的生老病死是超越了凡夫的粗大的生老病死，像这样他是比凡夫要清净的多。但是呢因为这样一种圣者的生老病死，他仍然是属于这样一种客尘的缘故，他还没有真正达到了最极清净，所以这个方面也是需要净除的、也是需要加以清净的，就是这样的。那么就是说清净法界就是讲佛的这样极净位境界无有生、无有死、无有病、无有老，所有的粗的客尘完全已经泯灭了，所有的这样细的客尘，完全已经泯灭了，所以说佛的境界当中粗粗细细的这样生老病死的这个客尘都已远离的缘故，说佛的境界最极清净。

有的时候我们说：哦，佛他是一种就说是这样一种具有超能力的修行者也好，我们觉得佛是超人也好，像这样实际上讲的时候，我们觉得佛很超常。但实际上换个角度来讲佛不是很超常，佛是正常。那么佛是一种正常、最正常的状态了，我们认为佛超常是因为我们严重的颠倒的缘故，我们严重地不正常的缘故。所以说像这样讲的时候，我们看到佛做了很多超越我们分别心的事情，说了很多超越我们分别心的概念，实际上佛所讲到这些所谓的超越分别心的概念，比如说无垢无净啊、无因无果啊、无生无住无灭啊，或者它的空性和光明，他的这样一种很多很多这样法，佛陀示现的这些很多的神通啊、很多就说大小无碍，然后这些很多很多法，我们觉得：哦，这些东西太玄了，这些都是属于很玄妙的东西。

但是这个方面的玄妙，所谓的玄妙是针对凡夫人的这些颠倒分别念而言它是很玄妙的，针对众生分别心而言，这些方面是很抽象的，这方面是很难以理解的，或者说很超常的。但是呢就佛而言，他所讲的空性他所讲到了这样一种无垢无净的本体，他所讲的光明乃至于佛示现的这样一种所谓的神通，都是最正常不过了，因为这些都是一切万法究竟的实相，一切万法本来就是这个样子，一切万法本来就是空性的样子，一切万法本来就是光明的样子，一切众生本来就是佛的这样一种样子。所以佛他只是讲到了最正常不过的状态，但是因为我们的心严重的颠倒的缘故，我们认为这些东西是非常难以接受的。难以接受不是说佛讲一个什么一个超常的东西，而是说我们的心太颠倒的缘故呢，所以说当别人讲到最正常的事情的时候，我们觉得这个是很玄妙，就是这样的。所以说我们就这个方面，我们要做的一个事情就是要把我们这样思想，把我们思想和佛的这样一种智慧去靠近，因为我们现在是处于严重颠倒的疯狂状态，而佛是处于正常人的状态，所以说我们自己要把自己的这些，我们要认知现在我们已经处在颠倒位了，要把颠倒的能取所取逐渐地熄灭它，所以通过很多修法来规范，逐渐逐渐规范到这样正常人状态。这个方面实际上就是在做整个治疗的过程，通过治疗之后，我们心就达到正常，这个时候取个名字叫成佛。实际上就说这个成佛也好、什么也好他就是达到一个最正常的状态，了知的一切万法的世俗的实相、究竟的实相，他就只不过是现前了这个本来的状态，本来最正常不过的这样一种状态而已。所以从这方面我们要了知佛的所谓极净位，就是一切万法本来状态。所以说我们修道的过程，只不过是回归正常回归一切万法的本来的法性而已。所以在这个过程当中这些所有的概念，所有轮回的概念也好、涅槃的概念也好，所谓的修道的概念也好众生和佛的概念也好，实际上这些都是不存在的。

有了众生才可能有佛的存在，而如果本来就是这样状态的话也不可能有所谓的觉悟了，所谓的觉悟它也是针对于迷惑，那么这个迷惑到底存不存在呢？实际上这个迷惑本来是不存在的，所以如果没有这个迷惑也就没有这个觉悟，这个方面就是讲到很多它本来的状态是什么样的。这方面在了义的这些经典当中他说为什么说超离了垢净，污垢他也是要超离的，那么就针对于污垢的清净也是要超离的。所以说我们抉择到这些见解，为什么说中观宗说他不应该有丝毫的这样见解，连空的见解也不应该有，连涅槃的见解也不应该有，这方面也就是从这些方面我们要了知。所以说我们在学习三转法轮之后呢，我们也可以去同时了知，在二转法轮当中所讲到的很多无生、无住、无灭的这些这样一种空性的意义，我们学习三转法轮对我们了知自空当中和般若法轮当中所讲到这些空性，它实际上有很大帮助。那么就依次也讲到常故啊等等，通过这方面来宣说的。

**丑二、广说对应**

那么下面讲第二是广说对应。对应就是讲无生无死，就说这样一种无老无病啊，像这样话就怎么样对应它的这样一种根据的。

**佛性依于意生身，无生其性常恒故；  
依于不可思议死，无死其性坚固故；  
依于无明习气病，无害其性寂灭故；  
依于无漏之行业，无老其性不变故。**

那么就是讲这个佛性它是一种常恒的法，所以说依于意生身无生，那么这个意生身就是指菩萨的或者是阿罗汉，或就菩萨他们在断尽了、断了分段生死之后呢，他所显现的一种意生身。那么意生身前面讲过它针对于究竟清净的佛性而讲，它是一种过失、它是种客尘，但是针对凡夫人来讲它是一种功德，就像意识一样一种身体，像这样话就说是意生身。

那么就说“佛性依于意生身，无生”：他不是依靠意生身而让佛性重新生起的，为什么不是依靠意生身让佛性重新生起呢？因为就说意生身他本来有一个生的过程。就说是生老病死当中呢意生身的这样一种本体代表生，他代表微细的生，所以呢就说意生身他有一个从无到有的过程，那么佛性有没有依靠意生身的身体、佛性就重新生起了呢，这个方面讲佛性依与意生身是无生的，他不会因为意生身的身体而使佛性重新生起，为什么就说没有让佛性重新生起的这样一种机会呢，后面讲根据：

其性常恒故，其性就是讲这个佛性，那么这个佛性呢实际上是常恒不变的，那么意生身的这样一种生呢，他是有一个先无后有的过程，而且他的本体呢是前后刹那生灭的过程，这两个特征非常明显。

意生身在这个地方非常明显，第一个呢是前无后有，第一个就前面没有后来生起了，有前无后有特征，第二个特征呢就生起来之后这个意生身的本体刹那生灭，第一刹那的本体在第二刹那已经不存在了，但是佛性有没有这两个特征呢，佛性没有这两个特征。

第一个呢，因为佛性是常恒的缘故呢他没有一个从无到有的过程，并不是说这个佛性刚开始、刚开始没有后面突然生起来了，没有这样一种过程，第二个呢就说佛性他的本身来讲不是刹那生灭的，他没有这个禅那生灭的法。如果是刹那生灭他就是有为法了，但是呢佛性绝对不是有为法，因此说呢这样一种其性常恒故呢，就是说依于意生身没有办法使佛性重新生起，因为如果是让他重新生起的话，一定是有为法的自性。

那么第二个呢是依于不可思议死，无死其性坚固，就说是通过不可思议的死亡也无法让佛性死亡，这个叫做依于不可思议的死，无死的意思，那么就说是这个既然他有意生身的身，那么就可以有这样一种死亡，那么只不过这种死亡呢他不是那种通过业力，通过有情的这样一种粗重的业力引发的那种死亡，通过这样有情业力引发的死亡是可思议的死亡，他是可思议的，那么就说是这个菩萨呢，这些圣者他的死亡呢他是不可思议的，因为他不是通过这些杀生偷盗啊，这些有漏的业引发的死亡的缘故，他是属于一种意生身，意生身他是一种很快速的、而且一般的人也没办法去思维的，像这样的话，所以他死亡的时候呢也是一种不可思议的死亡。

那么就说这个不可思议的死亡死的时候呢，因为一方面讲他是菩萨相续当中具足了一种，这样一种自性法，意生身有个不可思议死，那么这样一种菩萨的这个菩萨的证悟当中，他有这样一种不可思议的死亡，那么是不是代表说，因为有这个不可思议死亡的缘故呢，让佛性也跟随死亡了，这个地方讲依于不可思议的死亡让佛性是不会死亡的。为什么佛性不会跟随死亡呢，其性坚固故。

因为这样一种其性就是讲佛性呢，他是具有一种坚固的自性，所以如果说这样一种佛性他先有后无，他就不是坚固的自性了，他就肯定不是坚固的自性，他是一种脆弱的自性，但是呢佛性他是坚固的自性的缘故呢他是无死的，他没有这样一种死亡，他因为这个佛性，他作为一切有情的恒时的皈依处，这个坚固就说作为一切有情恒时的皈依处，有情什么时候皈依这个佛性呢，皈依这个如来藏，皈依这个法身呢，实际上都是永远可以作为他的皈依处的，因此说呢从这个方面讲的时候他是一种坚固的缘故他是没有死的，菩萨的不可思议死亡，也不会导致佛性的死。

依于无明习气病，无害其性寂灭故；那么通过无明习气的这样一种无明习气地的病，能不能够让这样一种佛性受到伤害而让他病呢，实际上这个地方讲依靠无明习气地的病是无害的，为什么无害呢，其性寂灭故，那么就说这个佛性呢是一种寂灭的自性，寂灭的轮回、寂灭的涅槃，寂灭的轮回和涅槃的这样一种执着，没有这样一种执着的缘故呢，所以说也不可能有无明习气地的病，那么就说无明习气地的病呢，他是一种无明的烦恼障，根本烦恼、随烦恼他的这样一种习气，很微细的习气，那么这样的无明习气呢，是作为生起意生身的主因，但是呢就说这样一种无明习气地，他主要是有这样一种微细的执着，有微细的习气，比如说轮回和涅槃的这些很微细的执着，或者对其他的法还没有完全认知的这样一种微细的执着，但是呢佛性当中的话已经寂灭了最微细的、哪怕最微细的轮回和涅槃的这样一种执着的缘故，所以说呢不可能产生无明习气地，没有一个根本这个地呢，就是讲依处的意思，那么就说是在这个完全熄灭的轮回涅槃的这样一种执着的、相续当中不可能再有无名习气的这样一种根本依处，所以说呢他是通过无名习气，病呢无害，他不会就说是这个伤害这样一种佛性，那么所以说让佛性呢不会生病的。

那么下面讲的话依于无漏之行业，无老其性不变故。那么就通过这样一种无漏的行业呢，无老，那么因为就说是让这样一种一般来讲的话就说是这个菩萨相续当中有这样一种无漏业，存在这个无漏业，那么有了无明习气地的这样一种因、有了无漏业的缘的话，就会生起意生身等，所以说呢从这个方面讲的时候菩萨相续当中的无漏业，虽然观待与有漏业而言他是比较超胜的，但是呢无漏业本身他是属于这样一种这个客尘所摄，因此说呢就说是佛他相续当中，他就说是这个他具足这个不变的自性，因此说呢依靠无漏的行业呢，不会让佛性老，不能让佛性衰老，因为他的这个性呢，是不变的缘故，不变呢他主要是说他具足这样一种非做非造作的这样一种本体，不是所做法、不是造作法，所以说呢不是造作法的缘故就不会有变化，那么就说这个无漏的行业呢，这样一种变化的自性、老的自性呢，在佛性当中完全没有，因此说通过这样一种常故坚固故寂灭故不变故，这个时候就成立了无生无死，无病无老的这样一种佛性的殊胜的本体、殊胜的自性，所以说这样的佛性，他是完全远离了生老病死，完全的具足常恒、坚固、寂灭不变的这样一种殊胜的自性，

那么凡夫人相续当中具足了这样一种常恒、坚固、稳固、寂灭不变呢，他主要是从基位的角度而言的，就从本基的角度而言的那么就说是从他的这样果位上完全显露这样一种、常恒坚固寂灭不变只是佛位，只是在果地的时候才这样显现的，所以二者之间呢一个是属于本性清净、一个是属于离垢清净，二者之间的差别是非常大。

那么就是因为凡夫人呢他是属于现相和实相完全不统一的这个阶段，佛是属于现相和实相完全统一的阶段，所以二者之间的差别从这个方面可以分辨出来，在注释当中也是用了这些黄海螺来比喻，或者说用绳子和蛇的比喻都可以了知，那么众生在看到这个黄螺的时候呢，那么这个时候就是这个黄海螺的这个螺呢他本来是白色的，这个白色呢就是代表他的实相，本来应该是白的，但是众生在看这个白螺的时候呢因为他的眼病的缘故，所以说他的能境，他的眼根面前，眼识面前，眼识所现的就是一种黄螺的相，所以他的眼识也是见黄螺的这个识，所看到的螺呢也是黄色的螺，所以从这方面讲的时候呢，他的这个能境和所境，这个时候他的能境是见黄螺的眼识，他的所境呢是看到一个黄螺，这个就叫做现相、实相不一致的能境所境。

那么实相是白螺，但是呢在他面前显现的相呢是黄螺，这样一种能境所境呢他是一种现相，这个时候他所看到的这个他所显现的相呢，是一个黄螺的相，这种所现的现相和实际的白螺的实相不一致，这个不一致、是三转法轮当中所讲到的世俗谛，所以我们说这个时候呢，虽然白螺这个也是本来是存在的，这个实相本来存在、他本来常恒、坚固、寂灭不变的，就佛性当中所具足的特点是有的，但是呢他属于现相位的时候呢根本看不到这样一种这个白螺的自性，那么就说是这样一种正常人呢，正常人他就是说白螺还是在这个地方，那么他看白螺的时候呢，在他的这个所境当中呢，看到是一个白螺，在他能境的眼识呢，也是显现为白螺的眼识，这个叫做现象和实相一致的能境所境。能境所境都是一致的。

所以说呢实相也是这样白的、现相呢也是这个白的。所以说实相现相完全相同，这个就叫做实相现相一致的能境所境，这个叫三转法轮当中安立的胜义谛，那么就说是佛我们就观察呢，凡夫人他的这样一种现相实相是不一致的，因为就说是究竟的实相是佛性，就比如说这个地方讲了常恒、坚固、寂灭不变，像这样的话就讲到了实相，实相的话就是这样的佛性，但是在众生面前显的时候是什么呢，众生面前所看到的法，他的所境的法呢，就是现在我们所现的这些山河大地呢，具有变化的具有生灭的、具有这样一种很多很多的这样一种法，所以像这样讲的时候呢他所看到的境呢，是这样就说这个有为法、无常法，那么就说能现的这个心识呢，能现的就是眼识耳识乃至于这些声识，这些方面呢实际上也是缘这样一种变化的法、产生一的变化的东西。所以说在我们面前，能净、所净都是这样一种没有见到实相的一种法，这个叫做现相和实相不一致的能境、所境，这个叫做世俗谛。所以一切众生处于这样一种状态当中，和见黄螺的这样眼识和所境是一模一样的。我们现在所经由的一切法全都是属于客尘法，都是属于现相位，都是属于世俗谛。离开这样一种现相之外，还有一个实相，这个是我们没见的，所以这个叫现相、实相不一致。

那么佛面前他看到了这样一种相，佛面前显现的相和究竟的实相完全一致。究竟的实相是常恒、坚固、寂灭、不变。佛的智慧，他所看到的这样一种，他也是常恒、坚固、寂灭、不变，所以说这个时候就是讲佛的现相就是实相。现相和实相之间没有什么差别，没有什么差距，这个已经达到一致了，这个方面就叫做胜义谛。

所以说我们就了知了这样一种问题，那么这个是从凡夫和佛的角度作比较的。那么实际上从菩萨和佛的比较来讲的话，也是有相似的地方。虽然他就说是菩萨的相续当中，他没有完全见到这样一种非常白的螺，但是呢，他的这个黄色是已经减退了的，黄色已经减退了。或者说一分见到了这样一种它实相的意义，或者就说有的时候见到，有的时候不见到，这个方面有反复的。

这个方面就可以说是菩萨和佛和众生不一样的地方。但是呢，我们说最大的差别、最大的反差来自于凡夫和佛之间的差别就是这样的，所以说这个方面也是现相和实相一致，现相和实相不一致。就说什么是凡夫的境界？什么是佛的境界？这个方面我们要了知。了知了，分析这个之后，我们说怎么样去通过修行的方式、去分离我们这样一种执著、戏论，然后慢慢慢慢见到这样一种白螺的自性，让这个白海螺的自性逐渐逐渐显现出来。

这个不是我们要在所境上面下功夫，我们应该是在能境上面去下功夫，应该是把我们的执著方面去下功夫。就好像你生了眼病之后，你不能够用一把刀子去刮黄海螺，你想刮黄海螺，你是把它刮不掉的，这个时候你要刮的是你内心当中的眼病。像通过服药的方式，把你的病治愈，你的病治愈之后，这个黄海螺逐渐逐渐就显现成它原来的样子了。显现上，表面上看起来的时候，好像是黄海螺变成了白海螺，实际上没有一个黄海螺变成白海螺，它本来就是白的，只不过你有这样一种眼病的时候没有看到而已。

所以说修道的这样一种原理也就是这样的，一切万法本来就是离戏的、空性的自性。但是我们有了无明眼翳的缘故呢，看不到这样实相，所以说这个时候就通过修法的方式来治疗你的这样一种眼病。把你的这样无明的眼病通过空性啊，通过这些方式治愈之后呢，一切万法的实相就如是的现前了，这个叫做修道，这个叫做证果。

**子二、摄义并承上启下：**

**当知以二复二句，亦复具有二二句，  
依次无为法界中，具有常恒坚固等。**

那么这个就是摄义，对于前面的这样一种含义呢，就是讲到佛性的这些无有生老病死啊、常恒啊等等，做个摄义，然后承上启下。那么就说承上启下，下面还要安立常等的根据。为什么是恒常啊？为什么是坚固？等等这样一种根据要对应的，所以说它有承上启下的含义。

“当知以二复二句，亦复具有二二句”，像这样讲的时候，实际上就是有八句，八句就是两个颂词。那么这两个颂词就是下面这个科判，第三个科判当中有安立常等的根据，安立常等根据这里面就有八句两颂。所以说以二复二，再加上具有二二句，就是讲八句。

那么就是说首先呢，是第一个二句。第一个二句就是讲：“具有无尽功德故，如如不变常恒义；”这个就是在颂词当中讲以二的意思，以二句。那么这两句呢是安立常等这样一种常恒义，然后复二句呢，就是讲了第二个二句：“如同轮回无边故，皈依自性坚固义；”，这两个二句叫做复二句。那么这个复二句安立的是坚固，安立是坚固的意思。

然后第二句当中，“亦复具有二二句”。亦复具有二二句就是第二个颂词当中的两个句。首先第一个就是讲“无分别智自性故，无二法性寂灭义；”这两句是安立寂灭这样一种根据。然后具有二二句，第二个二句呢是“具非造作功德故，自性不灭不变义。”这个方面就是讲到了通过这样八句，“依次无为法界中，具有常恒坚固等”。依次安立无为法界当中，怎么样无为法界当中，具有常恒的意思，具有坚固的意思，具有寂灭的意思，具有不变的意思。所以这个方面就是讲到了承上启下，那么实际上主要是要讲到下面这个常等的根据的。

下面讲第三呢，安立常等之根据。

对于前面这个颂词当中所讲的，“二复二句，亦复具有二二句”当中依次安立无为法界、常恒、坚固等意思呢做一个表述。

**具有无尽功德故，如如不变常恒义；  
如同轮回无边故，皈依自性坚固义；  
无分别智自性故，无二法性寂灭义；  
具非造作功德故，自性不灭不变义。**

首先呢这个两句呢，讲到了常恒，前面不是讲到了嘛“无生其性常恒故”。那么就是说这样一种法性如来藏它的常恒义是怎么样安立的呢？就具有无尽功德故，这个就是讲它的根据。通过这个具有无尽的功德安立如如不变常恒义，就是讲真如它是不变的一种常恒的，所具有常恒的含义。那么具有无尽功德的意思就是讲到了这样一种究竟的法性当中呢，本自具足这个无尽功德。

那么这个本自具足呢，它有很多意思。第一个意思呢，这个本自具足就是说它不是通过因缘新生的法，不是通过因缘新生的法，这个叫做本自具足。如果是通过因缘新生的法的话，它就不叫做本自具足。它就以前没有，后面通过因缘和合重新升起来了，这个不叫做本自具足的意思，所以说像这样讲的时候本自具足。而且这样本自具足功德法它本来就是无尽的，它没有穷尽，没有一个穷尽的时候。所以说从这方面讲的时候，它也是，它从这个方面讲的话，它不是穷尽的法，它是无尽的。所以说它是一个不是穷尽的法的缘故，所以它就是最初怎么样，中间怎么样，后面还是怎么样，它不可能是刹那生灭的法。所以说第一个意思，那就是说它不是新生。

第二个本自无尽呢，它不是刹那。因为前面我们在分析这个无尽的时候，也分析过，像这样如果他是一种刹那法的话，第一刹那的时候你具足这样一种功德法，第二刹那的时候，第一刹那法就穷尽了，就没有了。但是这个就不是真正法界如来藏的含义，所以说第一个它不是新生的法，第二个它不是刹那生灭的法，这两个方面就安立它无尽的意思。所以具有这样无尽功德的缘故呢，如如不变常恒义，它就是一种常恒不变的。第一个不是新生的缘故，它是恒常的；第二个不是刹那生灭的缘故，它是恒常的。两个方面安立这样一种法性恒常的这个含义。

那么第二个呢，“如同轮回无边故，皈依自性坚固义；”那么就说坚固义如何理解呢？因为坚固是皈依的自性，它让一切有情真实的一种皈依处。一切有情真实的皈依处，从成佛之后呢，他恒时成为一切有情皈依处。从皈依自性佛性的角度来讲，从皈依自性佛的角度来讲，它也是坚固的。所以我们说皈依的这样一种自性要从最初的皈依外在的三宝，转而呢皈依内在的三宝。从皈依外在的佛，从皈依外在的佛像开始皈依外在他相续的佛的智慧，然后转而皈依自相续当中这种本具的这样一种佛功德。那么这些方面都是要具足一种坚固的含义的，应该要具足坚固的含义。

所以说怎么样安立一个，就说皈依这样一种自性坚固的含义呢？这个方面就讲到了，它必须要有这样一种，可以说和他本性相顺的这样意义，所以说这个地方讲如同轮回无边故。“如同轮回无边”什么意思呢？就说整个轮回它是无边无际的，就像整个轮回无边无际一样。那么就说这个佛性，这个法身，他就恒时可以作为这样一种无边轮回众生的皈依处，所以说从这个角度讲的时候，它是一个坚固的。它不是说这一波众生赶上之后，它就成为皈依处，然后它这样一种法身的自性就坏散了，坏散了之后，后面这一波就赶不上了。这个方面就不是这样一种坚固义了。它这个坚固的意思和恒常的意思是有关联的，所以说它就是恒时的一种坚固，任何时候，任何众生，都可以皈依这样一种佛。而且在皈依这样法性的时候，恒时不欺惑，没有任何的欺惑，就如同轮回无边无际一样。所以说呢，对于整个轮回无边无际的众生，任何时候，他都能够把这个佛性呢，作为一个稳固的皈依处，所以说从这方面讲的时候，就叫做坚固的意义。

那么“无分别智自性故，无二法性寂灭义；”那么这个方面讲的叫寂灭。那么为什么讲寂灭呢？无分别智自性故。那么因为就说没有分别，它是属于无分别智，无分别智是不分别什么呢？当然不分别很多法，不分别自他，不分别有无，不分别常断，不分别轮涅等等有很多。那么此处就是讲对于轮回和涅槃的法，它没有一个别别的分别的。

实际上就是说众生认为此处有一个轮回，然后修道之后出现一个涅槃，这个是针对众生分别念，如是设置而已。实际上在究竟的实相当中，轮回也就是涅槃，涅槃也就是轮回，二者的本体是无二无别的，所以说了知这样一种无二无别的智慧叫做无分别智。那么因为佛相续当中具足这样一种无分别智的缘故呢，无二法性，无二就是讲没有轮回和涅槃的这种法性，完全现前就是叫寂灭义，这个方面寂灭了对轮回和涅槃的别别执著。

这个我们就说没有一个轮回和涅槃，我们有的时候认为轮回和涅槃是有的，只不过呢，我们不要对它执著而已，这个是错误了。不是说有一个轮回和涅槃，现在我们要泯灭对它的执著。就比如说：有一个人，有一个有情站在我们面前，这个有情是存在的，但是我们不能对他贪执，这个意思是比较浅层次的意思，不是说它法性的意思。所以说我们认为这个人有，但是我们不能嗔恨他，这个人存在，但是我不能贪著他。这个方面不是说轮回和涅槃是存在，只不过我不能够执著它，不是这个意思。这个方面就是说不能够执著的意思就是说它本性就是没有的，本自就是没有轮回和涅槃这样一种分别的，所以说本性当中没有轮回和涅槃的分别。

那么我们的执著是什么呢？我们的执著就属于虚妄分别。它就相当于这样一种意思，对于一个不存在的东西呢，产生一个贪著，就是这样的。所以说当你说不贪著的时候呢，只不过认清了它本性不存在，我不贪著了。所以说这个方面就说一个人站在面前，我说不执著他，和就是说本来不存在这个人，我去产生一个幻觉，然后就开始去执著他，这两者的意思是有差别的，二者是有差别的。所以说轮回和涅槃本来就不存在的。像这样我们就是说回归了本来不存在的状态，自然熄灭了轮回和涅槃的执著，是应该从这个角度理解，所以说无二法性，它是寂灭的意义。

那么就说第四个呢就是讲不变义，不变义是“具非造作功德故”。那么这个主要的特点就是非造作，它因为具足非造作，不造作的这样功德的缘故呢，自性不灭。那么如果是造作的法，它的自性一定是有灭的，任何一个造作的法，有生就会有灭，但是如果它是不造作的话，它就不会有灭。而且这样一种不灭呢，它并不是说从一种空的角度来讲的话，它不生的缘故，它就不会有灭，这个方面就说这个功德它是不造作的功德，是法性当中本来具足的功德。所以说从这个方面安立的时候，它的自性是不灭的自性，它也是一种不变的意义。所以说这个方面是安立常恒、坚固、寂灭、不变的，主要是通过前面四句来安立他们的根据。

所以这个以上就讲完了这个不变意义，那么不变意义就有这样一种凡夫位的不变，也有这样一种菩萨位的不变，还有佛位的不变。实际上就是说看起来的时候，似乎有三种不变，但实际上这个不变呢，它所表达的含义呢，就是一个如来藏。所以凡夫的如来藏也就是菩萨的如来藏，菩萨的如来藏也就是这样一种佛的如来藏。那么如果从我们熄灭分别念的角度来讲的话，我们可以说这三个法，都是这样一种，最初是这样，后面也是这样的。但是如果从分别念的角度来讲的话，我们就可以这样认知了，好像似乎就变成了三段。第一段是属于凡夫位的，它有着一个不变的含义，第二个是属于菩萨位的，第三个是佛位的，就是这样的。

那么即便是我们说泯灭了菩萨，泯灭了凡夫，泯灭了佛的差别，这个时候我们内心当中还会有一种，似乎就是一体的这个执著。但是实际上我们最初这样所谓凡夫的阶段也好，还是说菩萨和佛位的阶段，分成三段也是不对的。那么后面就是说这个不变是一个，我们认为这个是一个也不对的，没有一个所谓的一。那么为什么没有一个所谓的一呢？因为这个所谓的一它也是一种所谓的概念而已，它也是一个概念。

所以说我们是在表述的时候，只能这样说，它是一个不变的自性，它没有很多。从遮止很多的角度来讲，我们可以说这个是一个。但是实际上它的准确的描述，能不能落在一上面呢？绝对不可能落在一上面。因为就说没有多的参照的话，就绝对不可能有一的安立了，那么有一呢就说明有多。因此说它最究竟的意义上来讲的话，它也不是这个所谓的一。因此我们在理解的时候，要配合中观宗的离戏的见解来看，就说它只是一个勉强的表述而已，究竟来讲它是一个离戏的自性，离戏的状态。

所以当我们现前了如来藏的时候，我们就会知道佛位的时候和众生位的时候，所谓的凡夫位它都是一个假相。这个假相的东西我们就说是不可能说一个假相的东西它去分为三段，它是又变成真实的，没有的。只不过在暂时的时候这样表示，究竟的时候，它本来就不存在这些分别。这个方面就讲到了这样一种所谓不变义的，他的真实的，正确的应该怎么样去理解，从这个方面去做了观察。

今天就讲到这个地方吧。

**《宝性论》第19课讲义 校对稿**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的究竟一乘《宝性论》，《宝性论》叫大乘菩萨续论，主要是对于无上的相续讲，如来藏在众生位在菩萨位、在佛位的这样的一种不变的自性，殊胜的、究竟的本体，而且在自空和他空当中，又是通过他空的方式进行安立这样一些有情如何具足佛性如来藏，因为如果只是单纯依靠自空的体系的话，能够抉择一切万法离戏的空性，但是要了知一切万法究竟的光明的话，通过这样一种离戏的本体是无法抉择的，所以说要在离戏的基础上来安立、来抉择一切有情本具的这样一种光明佛性，这种光明佛性呢，因为一切有情无始以来，虽然是具足最为殊胜的佛性，但是无始以来沉迷在这样一种二取当中，沉迷在这样一种虚妄分别当中，对自己的自性的珍宝已经完全迷失了，非常长的一段时间，所以这个方面就要让众生相信他就是一个佛，然后让众生相信他自己本来就具足恒沙功德的话，没办法产生定解，所以要通过很多方式来进行对众生宣说，佛也是为了让众生真正了知这样的佛性如来藏也是作了很多这样的准备，也是给众生宣讲无常苦空无我，宣讲这样一种种种的发心，宣讲种种的这些空性离戏，众生的心他到达了某种高度之后，再给他宣讲本具佛性的话，那么接收起来就不是这样一种非常困难，所以说一方面对于众生来讲，具有如来藏绝对是不可思议之处，如果不是佛陀现证了这个法界，如果不是佛陀在经典当中如是进行阐明的话，有情众生是永远也没办法了知这样的相续当中具足如是如来藏的道理，没办法了知，所以这里面也有针对众生的分别念而言的不可思议的一部分，也有这样一种众生这样一种根性成熟之后，他也能够如是了知的，能够如是善知信解的部分，比如说通过文句通过金刚句、方面能够产生信解的部分方式，这里面也是有他的一种殊胜本体，就是我们现在要通过弥勒菩萨他的金刚句他的善说,来建立相续当中的如来藏，对于本具的佛性如来藏呢要产生一种决定信解，如果有了这样决定信解的话，修持离垢的种种的能净的因，或者修行这样一种种种了义的观点，或者修理持密宗的生圆次第大圆满的本体的话，这个方面是非常殊胜的，所以我们无论如何对于本具如来藏的这些种种的根据，种种的意义，种种的比喻，还要需要非常的详细的去思考，否则的话很难真正对于本具佛性产生一种殊胜定解。

那么我们现在继续讲如来藏，如来藏就是讲到了有三种理论和十种意义，然后再加上九种比喻，那么对于这种一种十种意义当中，前面已经讲过了九种意义了，今天我们讲第十种意义是功德无二义

**庚八、功德无二义分二：一、以名略说；二、其义广说。**

功德无二就讲到了这个佛相续当中的种种功德法，他都是无二无别的，都是无二无别，那么在这样一种颂词当中通过四种名称来建立佛陀的殊胜功德，通过法身，通过如来胜谛和涅槃来建立这个本具的这个佛性，实际上这个里面这四种名称所表达的，四种意义所表达的名称，或者四种名称所显示的意义，实际意义上呢，可以包括在断德和证德的两种功德当中，所以说不管是从四种意义侧面来讲的话，他也是无二的，那么无二的意思呢，一方面可以理解成四种功德和法界如来藏是无二的，不是离开法界之外，单独再去安立一种四种功德，这个方面是没有的。所以说四种功德实际上就是法界如来藏这是第一个意思。

第二个意思就是讲这四个功德的，他的六部实际上也是无二的，虽然讲的时候是从四个侧面来宣讲他的功德，但实际上呢，这四个功德他也是完全一致的，从究竟实相来讲完全是无二无别，从这个方面讲无二，或者讲他有讲一个证德和断德，实际上证德和断德，他也是无二的，通过这样意义，通过比喻来进行安立的时候就是这样，还有一个讲功德无二呢，他主要是承接前文当中的这个极净位。在我们刚刚讲完了极净位不变，那么在讲完极净位不变的时候就讲这个已经显露全分如来藏的，极净位的佛陀，他相续当中具足怎样的功德，对于这个功德他进行安立这个无二，实际上安立这个无二也是打破我们相续当中，认为这个法很多别别的执著，相互不相干的很多妄执，很多虚妄分别。通过学习教育之后呢，就可以完全遣除，所以这样一种功德无二义他就是一种双容或者是一种没有很多一味，没有很多差别一味的这样一种自性，所以说我们要了知这样一种功德无二义，就应该遣除这样各种各样的一种分别念，来了知这样一种究竟的法界这样一种佛功德法。或者说在我们相续当中现在也是本来具足如是这样一种功德意义的。

**辛一、以名略说：**

**法身如来及胜谛，涅槃如光不离日，  
如是功德无二故，除佛之外无涅槃。**

那么首先讲到了四种名称，四种名称就讲到第一个名称就讲到法身，第二名称叫如来，第三个名称叫胜谛，第四个名称叫涅槃，那么就说此处有四个名称，分别他都表示不同的意义，这个意义在下面，意义在颂词当中还要进行宣讲。

现在呢就说佛陀他在极净位的本体当中呢，第一个他具有法身的这样一种功德，或者他也可称之为如来，也可称之为胜谛，这个胜谛就叫做胜义谛或者叫做第一义谛，因为他是胜者所见的原故，也就叫做胜谛真实的意思。还有就是讲到了涅槃的自性，圆满的寂灭，那么这四种功德实际上是如光不离日，就好象太阳的光明就绝对不可能离开太阳，太阳也不可能离开光明而单独存在，光明也不可能离开太阳而单独存在，所以说这样一种四种名称如是功德无二故。

那么和谁无二呢，是和这样一种法界的自性和这样一种法界自性和殊胜佛种性，那完全是无二无别的，所以后面讲到除佛之外无涅槃。那么就说除了佛、除了法身、除了这个如来之外呢，也没有一个单独的涅槃，一方面我们就可以说佛入了涅槃，佛他已经证悟了涅槃，好象是从直觉上看起来的时候有两个法存在的样子，实际上如来即是涅槃，然后就说胜谛，所证悟的胜谛，也就是这个法身，这个内部之间也完全没有差别，所以说除了佛之外就没有一个单独的涅槃了，从字句上看起来的时候呢，可以理解成，那么只有如来才具有大涅槃，当然也有这样的意义，我们讲这样一种意思主要是讲小乘也是安立这样有这个涅槃，但是呢，在无著菩萨的注释当中对于大乘的涅槃小乘的涅槃，也是做了一个区别，小乘的涅槃在，自宗，小乘自宗讲的时候他在获得了阿罗汉果位之后，最后会入于这样一种涅槃果位，已经断尽了三界烦恼获得阿罗汉果，这样叫做有余涅槃，最后趣入到这样一种最殊胜的寂灭当中就称之为无余涅槃。

无著菩萨引用这样一种经典当中意思就说，佛为了救度这些长久以来漂泊在轮回当中的众生，让他们的心暂时得到休息的原故，变做这个化城，这个小乘涅槃就相当于化城一样，就是在里面暂时的休息，暂时的休息就是在大乘的佛和菩萨的眼光看起来的话，这个就是一个暂时休息的场所，但是从小乘自宗看起来的时候呢，这就是一种究竟的涅槃，入到这个究竟的涅槃境界当中就永远息灭了三界轮回的业惑，也息灭了轮回当中的种种痛苦，五蕴等不生的原故呢，就是最理想的境界这个就叫涅槃，执著这个就叫涅槃边，但是佛讲的很清楚，这个不是究竟的涅槃，真正的究竟涅槃只有佛，除佛之外并没有一个其他的涅槃，所以说此处把涅槃是作为佛的一种最无上的功德来进行介绍。他的这样一种涅槃是和法身，和如来，和胜谛可以说是平齐的。也从这个方面讲的时候我们就知道了，不单单是就是说是小乘者没有这样一种涅槃，实际上大乘的这些大菩萨们也没有这样涅槃。真正的大涅槃果位只有佛陀、他真实具足的。

所以说这样一种功德和这样一种法界都是完全一味的。那么这个涅槃也可以理解成一种断德，断除熄灭了一切障碍、断除了一切垢障的缘故称之为“断德”。其他的这个法身如来这个方面实际上就是“证德”。那么从断德证德的角度来讲的话，二者也是一味的。一方面就是讲的时候好像是一个断德功德，一个是证德功德，但是就是说是如果你的相续当中要升起某种殊胜功德的话，那么就是说他证悟了当下，一定就是有断除他的这个障垢的。断除障垢的当下，是一定有证悟的这个殊胜功德的，所以说二者之间是没有任何差别的。那么下面是讲第二个问题：

**辛二、其义广说分三：一、广说异名；二、广说意义；三、彼等以喻了知。  
壬一、广说异名。分二：一、以四义说四名；二、名义对应而说。**

那么在这个当中虽然也是讲到了意义，但是在讲意义的时候它主要是就是附属在这个名上面讲的，因为此处是“广说异名”。对于不同的名字来进行宣说，那么就是说为什么要安立这个名字呢？也就是通过四个意义的方式来宣讲这个名字，然后再把这个名和意义对应的方式来进行安立。为什么要起这样一种名称呢？后面第二个科判就“广说意义”，就对意义方面再进一步的安立的。首先讲第一个是

**癸一、以四义说四名**

**总之无漏法界中，依于四种义差别，  
当知四种相应名，称为法身如来等。**

那么总而言之呢，在无漏法界当中依靠四种意义的差别“当知四种相应名”。通过四种意义安立了四种相应的名称。那么这个相应的名称就是“称为法身如来等”。“等”字就包括了后面的胜谛和这样一种涅槃。所以说在这个每一个法它都有相应的这个意义，那么在相应它意义的时候可以取上不同的名称。所以此处实际上也是告诉我们这样一种本性。所以说一方面来讲的话就是说是这个法身、如来等等它的这个本体意义上面、本性上面完全是一样的，完全一致的。但是从四个不同的侧面它就说是可以表述。如果单单从一个侧面针对众生而言没有办法就是说如实的了知，那么如果针对佛而言的话，它是不必要取这么多不同的侧面的这个名称的。因为佛已经完全现证了他的本体的缘故，就佛自己而言是不需要的。那么就菩萨而言，有的时候也是佛陀给他们广宣讲、广大的宣说这样一种名称和它名称的自相、别相的意义。这个方面有很多。尤其是针对凡夫人而言的话，凡夫人相续当中他的分别念他有很多，所以说如果单单从一个角度来讲的话，那个分别念没办法通过一个角度来理解全盘的这样一种含义。

所以说就是佛陀就尽可能的照顾到众生的分别念，给众生从方方面面的宣讲很多的侧面的意义，方方面面的安立很多不同的名称。这个方面就能够让众生的分别念能了知、尽可能了知圆满的法界自相。那么就是说尽可能了知圆满的法界自相之后，他自己就可以去修持，就可以最后遣除怀疑的方式去修持就可以现证。那么当他现证了之后，他就知道这些东西、这些名称所表达的意义在本体上面实际上是完全一味的。这个方面就可以了知。但是在众生位的时候，他的的确确、如果单单从一个侧面来表述的话，绝对对众生而言是没办法很圆满的表述的。所以说佛陀他可以对这些不同的、很多很多的侧面安立很多不同的名称。此处如来或者法身就是从一般的角度而言，如果从佛的究竟智慧而言的话，佛的智慧当中还可以看到无漏法界很多无量无边的侧面。那么通过这些无量无边的侧面可以安立无量无边的意义，那么通过无量无边的意义可以安立无量无边的名称。像这样的话为什么就是佛陀在对很多这些菩萨广说的时候，这些经典的它的这个品数都是不一样的或者品数无量无边的原因，也就是从这些角度来讲的。但是现在我们看到我们自己的分别念来讲的话，我们就觉得除了四种意义之外，再找不到其他的意义了。这个方面就是说针对我们而言的话，那么这四个意义可以从四个方面来表述。太略的话就没有办法让我们了知。如果说得太广、太多的话，按照那众生的分别念来讲，也是没办法接受的。所以说很多时候在我们人间这些流行的这些经典也好或者论典也好，它都是比较适中的，采取一种比较适中的方式来让我们了知的。所以太略、太广都对众生的分别念而言都不太适合。所以此处就针对四个意义的差别来宣讲了这个“法身等”的四种名称，这个就是【以四义说四名】。那么究竟什么是四种意义呢？现在讲这个第二个科判的：

**癸二、名义对应而说：**

就是说这种意义和这种名称相对照，如是就通过四个意义来安立了四种名称。

**佛陀诸法不相离，及彼佛性如是得，  
不妄不欺之法性，本来自性寂灭性。**

那么这个四句话实际上就是讲到了四个意义。“佛陀诸法不相离”这个是一个意义，它对照的是“法身”功德，然后就法身的名称了。“及彼佛性如是得”这个是第二个意义，对照的是“如来”。第三个“不妄不欺之法性”对照的是第一义谛，或者就是叫对应的是胜谛、胜义谛。那么第四个的“本来自性寂灭性”对照的是“涅槃”。那就是这样的，通过四种意义对照了四种不同的名称。

那么首先讲第一个是“佛陀诸法不相离”，对照的是这个“法身”的这个名称。那么为什么称之为“法身”呢？因为它的意义当中就有这个含义，“佛陀诸法不相离”。那么这个“法身”的这个“法”字讲到了佛陀的这些功德法，佛陀的功德法。那么这个佛陀的种种功德法，集聚起来叫做“身”的意思，这个叫做“身”。所以说这个“身”它有很多含义，有的时候讲“身”的时候好像就是直接讲身体，实际上这个身体只是“身”的一个意义。那么平时我们所讲的这个肉身、这个身体它也是很多这些从名言角度来讲很多不净物的一种集聚体，或就是从一般的这样意义上来讲的话，它是很多微尘的集聚体。像这样的话都是有一种集聚的含义。像这样的话就是讲这个肉身就是很多的肉，肉的这样一种微尘也好、很多肉块也好，像这肉组成的这样一种本体就叫做“肉身”，叫做“身体”。那么就是说针对“法身”而言，当然我们不能够把“法身”的“身”字，理解成我们现在这个身体的这样一种“身”。虽然这个“身体”的“身”虽然是“身”的一部分，但是它这个“身体”的这部分不能够代表所有的“身”。所以说此处就讲到这个“法身”的“身”它是一种集聚。那么它对什么集聚呢？以什么而集聚呢？是以佛陀的诸法而集聚的。佛陀的诸法就是讲这个十力的法、四无畏等等。像这样的话就是说四无畏、十八不共法。这些方面都是讲到的佛陀的这样一种功德法。那么这个佛陀功德法的集聚就称之为“法身”。而且这样佛陀的功德法是不相离的，从本以来就没有离开过这样一种佛性。那么一切众生都具足佛性，所以说一切众生从本以来都具足这样一种法身的自性。那么佛陀他通过清净的这个法身如来藏上面的垢障客尘之后，现前了、显露了这样一种法身功德法。所以说他就是通过这个“佛陀诸法不相离”的这个方式来安立这样法身的名称，就是这样。所以有的时候讲法身的时候主要侧重于它的这个空性方面，比如说二转法轮。二转法轮在讲法身的时候就是说法身空性、空性法身有这样一种安立的方式。那么这个只是从它的一个侧面，从它的离戏的角度来安立了这样一种法身它本来不是分别念的所缘。那么是不是就是说这个空性就能够完全代表这个法身呢？实际上一方面就是说有这样一种空性，一方面在证悟空性之后，他本具的这个法身功德法，绝对是具足的。《现观庄严论》也好，还是其他的这个《入中论》等等当中也是讲了很多这样一种相应于法身的这个功德。只不过讲的时候没有像三转法轮的体系一样他从正面来安立这样法身的功德，他是从离戏的角度，来安立这样的法身。因为就是说如果不打破众生的执着的话，他会认为这个法身，这个法身的功德就在我们相续当中，就好像说是我们肚子里面装了很多这样一种饭菜一样，就好像在我们身体里面具备了很多很多这样一种密密麻麻的功德法。那实际上就是说是他通过二转法轮、离戏的角度来讲法身的时候，就是说你不能够通过你的分别念去想这个法身功德法，到底是一个什么法呢？到底是一个色法呢？还是一个心法呢？还是个什么法呢？它就是说色法，色法也是不存在的，不是这个色法。色法本身不存在。那么是不是这个心法呢？心法也不是这个法身的自性。所以说他就是通过什么呢？通过抉择一切万法的离戏的空性，最后一无所缘，一无所取的这样自性。说这个如果究竟的话就是这个法身的本体、法身的侧面。所以说从一个角度来讲我们很容易理解，法身就是讲空性的意思。但是这里面呢它是以空性来讲法身的话，它主要告诉我们说这个法身是不可思议的，而中观中讲到这个是离戏这个不可思议，它表达的意思是说这个是不可思议，你千万不要通过你的分别念，去衡量这个法身的本体到底是如何如何的，实际上二转法轮当中告诉我们这个密意呀。实际上这样一种法身它也是不可思议的，通过空性来说法身，通过离戏来说法身，实际上就是说你不能通过分别念，去对应这个法身的这样的自性啊，本体啊，实际上你无论怎么样去对应，通过分别念，无论怎么样，通过分别念是没有办法真正的认知法身的，那么怎样才能够相似相近的来了知法身呢，空性，它通过空性来对应法身，就是大概我们就是说，方向是正确的，虽然就是说现在相续当中还是属于分别念，但是它总的目标，总的方向呢，它是通过空性、通过离戏来介绍法身的话，这个方面和佛陀法身的自性呢可以说有相似相近的地方。所以说在二转法轮当中呢，法身主要是通过空性来介绍的，那么在三转法轮当中不单单有离戏的空性，而且从正面呢，也讲了很多法身功德。那么后面再讲这个功德品的时候呢，是讲这个离戏果的功德，再讲异熟果的功德的时候，还要对于佛陀的这些功德法还要做进一步的做介绍的，那个时候我们就可以详细的了知了。

那么第二是“及彼佛性如是得”，那么这个方面就叫做“如来”，那么“如是得”就是讲现前的意思，那这个得呢，不是说重新获得，因为这样一种，一切的这样一种功德法呢，它实际上，或者佛性也好，或者功德法也好，它都是本自具足的，它不是、不假因缘重新生成的，它是本来如是具足，尤其是佛性呢，它就是本来具足的从法尔的方式呢，只要是有情、有心呢一定有佛性的。

那么就是说第二个呢，为什么安立这个如来的名称呢，那么就是说佛性如是的现前。佛性如是的现前，如是获得的缘故呢，就称之为这个如来，那么如来这个如字呢，就是讲佛性，佛性就是“真如”。所以说这个如呢，有的地方叫“如如”，有的时候叫做”真如”。有的时候叫做”佛性”，所以说这样一种如来的如字呢就是对应佛性的，那么就是说“如是得”就是对应“来”“现前”和“来”呢这个方面是一个含义，所以说为什么称之为如来呢，佛性，这样一种真如的佛性呢如是的现前，这个方面呢就叫做“如来”的意思，“如”就是“真如”。

所以说对于这样一种真如现前，有的时候就是说成真如之传而来啊，有的时候这个“来”呢直接从这个《宝性论》的这个体系来讲“得”就是现前的意思。所以说现前佛性就叫做如来，那么谁现前了佛性呢，谁就叫做如来。那么没有现前佛性那么就不叫做如来、不叫做众生了，所以说有的时候我们说众生它有如来藏，但是它没有现前如来藏这个缘故呢，就只能叫做如来藏，众生具有如来藏的众生而已，还不能真正叫做如来。那么如呢就是说不单单就是有这样一种佛性，而且这个障垢啊，障蔽的东西呢已经完全远离了，它本具的佛性如是已经现前了，从这个方面就称之为真实的如来，那么佛陀呢他为了自度度他的缘故，所以说开始修持很多殊胜的法义，通过很多的能近因，遣除这样一种佛性当中的种种的客尘，总而言之前面再再的讲过，这个所谓的客尘，全都是一种虚妄分别，除了虚妄分别之外呢所谓的真实的客尘一个都找不到，不管是我们的这样一种所谓的身体障垢啊，烦恼障和所知障全都是一种虚妄分别念，所以说就是说把这个虚妄分别念完全净除之后呢，这个方面就是能够获得这样一种佛性现前的这个本体，这个方面就安立成一种如来，所以说我们修行佛道呢，它有两个过程，一个过程呢就是对于客尘而言，对于一个过程来讲的话就是认知这个客尘的本体的过程，就是说我们要怎么样对于客尘呢，做一个界定，做一个认知呢，这个必要学习，而且学习的时候呢，必须要由浅至深的学习，因为在不同的经典论典当中不同的修行的体系当中它对于这样客尘的认定呢它有不一样的，那么越往下呢它对于客尘的认定呢，就越带有一种实有的这些成分在里面的，它实际上并不是说佛没有看到它是幻化的，因为众生他没有办法了知太高的对于客尘的一种认知程度，所以说呢，在下面这些修法当中呢，就出现了很多就是说这个意味吗。

佛陀没有直接说这个是实有的，但是就是说直接说了很多，怎么样安立这个烦恼，怎么样去遣除这个烦恼，就好像在一般的人，相应于一般的根性来讲这个烦恼是实有的，如果它存在的话我就没有办法获得解脱就没有办法获得快乐，必须要把这个烦恼祛除掉，好像对待怨地敌一样，像这样的话去针对这个烦恼啊，针对客尘进行修持，像这样的话就是略微带着一点实有的成分，那么后面越来越往上的时候，大概就知道了，像这样的话就比如说身体呀，比如说这样一种山河大地，在唯识宗的当中呢，它就是说这个就是心识的变现，它就是一个相分，如果你认为他是一个外在的、外在的法存在的话，它就是一种二取，它是一种遍计，所以说从这个方面讲的时候，它对于客尘的认知就上升到了一个心识变现的程度，它是一个心的自性，那么心的自性呢和色法的自性来讲的时候呢，我们对于这个色法我们就会很容易认为这个是根深柢固的实有的东西，难以祛除的。比如我说我们要证悟这个山的不存在，这个时候我们就是说如果说它真实存在的话，如果这个山的在外表当中真实际存在，我们要把这个东西去除掉那是非常困难的。但是呢它给你介绍说这个就是你的心识的变现，心识的变现，心识的变现这个就容易多了，从一个像愚公移山一样这样一种把一座山，真正要去掉的这样一种方式，变成了只要你心里的这样一种贪着，就可以仔细【26:32】？？掉这种方式，因为它本来就是你的心的显现，就像你的梦境一样，这个时候对于这样一种，对于客尘的方式，它可以说就是进步了很多了，前进了一大步。就这个时候对治起来就比较容易了，再讲呢，在中观中讲的时候，这些都是实际上一切万法连心在内它都是如梦如幻的，全都是不存在的，这个方面就是慢慢慢慢的去接近了它的究竟实相，所以说越接近这个究竟实相，它对这个客尘的认知呢，越是一种一种虚妄分别，就非常非常明显，最后就说这一切都是一种概念而已，一切都是一种虚妄分别而已，除了这个虚妄分别的执着之外呢，不存在任何的概念，所以这个就是我们一个认知的过程，我们怎么样来认知这个客尘，所以最后呢，我们越学习了义的这样一种经纶，大空性也好，大光明也好，越学习这些呢，这些客尘的自性就变的越来越虚无飘渺，就变的越来越概念话，最后就知道这个就是一种除了概念去安立这些山河大地，除了概念安立这样所谓的障垢之外呢，没有一个所谓的障碍的本体，连本体一点点都不存在的，所以说呢这个方面如果要去遣除客尘的话，就会非常非常的容易，相当容易。所以说呢我们就是从这个方面讲的时候，只要你证悟了心性，这个方面就是客尘自然而然就会隐没了，了知真实相，它的这样一种虚妄相就会隐末了，所以说这个方面就是非常的容易了。所以说越往上的时候他的，他的见解越高，修行越高，他对治障碍的速度也就越快，从这个方面、这个意义，前面我们就是讲过了。所以说呢能够现前这样一种，佛陀以前通过这样一种过程的时候也是经过了，最初是经过了很长一段时间的这样一种修行，后面的话就是说通过他这个修行的上进的话，他对分离客尘的速度也越来越了， 最后就是彻底的现前了这个殊胜的佛性，所以说他现前了之后呢，就有次第的条理的告诉了后学的弟子，怎么样认知这些显现的万法，最后呢就告诉我们这些显现的万法从来都没有存在过，就好像绳子上的这条蛇一样，从来都没有存在过，所以说从来都没有存在过，就是认知这一点呢，实际上也就能认知它的究竟实相，给他后学的弟子开示了一条这样认知的捷径，但是呢这个虽然是条捷径啊，但是如果我们这样一种心智没有到达某种一种高度的话，那么这个捷径对我们而言也不称之为捷径了，因为我们还没有办法了知佛陀的意趣，所以当我们就是说踏踏实实，内心当中对于佛的不同的层次的教言真正了知之后，我们的心智会逐渐逐渐上升到不同的阶段，所以说它上升到不同的阶段。对于上面的法义，他才可以就是说是非常顺利的接受，否则你心智处在一个很大很粗的这样一种状态，要接受很了义的教法的话，无论如何只是停留在你那种智慧的层次，你没有办法靠近佛的这种义趣，所以当我们的智慧慢慢慢慢上升的时候，才能够靠近佛讲这句法，讲这部法的意趣所在，比如说讲如来藏的时候，讲光明的时候到底从哪几个方面侧面来表示佛的意趣呢，这个方面来表示法界之相呢，从这个方面慢慢慢慢可以了知的，所以说第一个方面认知，第二个方面就是断除，第二个阶段就是断除，那么怎么样去断除他呢，实际上通过不断的修习就可以断除它。

那么下面就是讲到第三个意义呢，是“不妄不欺之法性”，这个方面就叫做胜谛，叫第一义谛，或者叫做真实的意思，那么就是说这个胜谛就是说真实的意思，真实的意思这个地方讲不妄不欺。上师在注释当中讲呢这个不妄就叫真，啊就是说不欺呢叫实，啊就是说不妄不欺呢就是真实的意思，真实的法性。真实法性这个叫做这个胜义谛，啊这个叫做“胜义谛”。那个谛呢，也有真实不欺惑的这样一种意思在里面。

所以说呢这样的话就是叫做“第一义谛”或者叫做“胜义谛”，那么这个“胜义谛”呢，从某些角度来讲呢，似乎我们可以理解成一种所境，但是呢不单单是个所境呢，因为在佛的智慧当中呢，这样一种所境和能境呢，完全是没有差别的，完全是无二的。所以说在有分别念的时候呢，啊以分别念作为能取、能境，然后呢去缘取一个见解的这个胜义谛这个所境，我们在学习的时候，很多时候是把这个分成两个的，分成两块进行这个安立的。但是实际意义上就他意义而言呢，这个胜义谛呢，这个胜义谛就是你的佛性，这个佛性就是胜义谛，他就是不、不妄不欺的法性。所以说当我们不、啊不再把他作为一个所境去修行的时候，当真正的现前这样自性的时候呢，哦！这个就是现前了这样一种，啊胜义谛。所以说这个不妄不欺的法性的这个胜义谛呢，也是啊就说是和如来藏的本体，和佛的智慧呢也是无二无别的。这个方面就讲到了这样一种，第三个名称，啊第三个意义所表达的这样一种胜谛的名称。

第四个呢讲这个涅槃。那为什么要叫做涅槃呢？是本来自性寂灭性这个意义来表示的。那么就是说：本来自性寂灭性。本来自性寂灭性呢，就是从第一个方面呢，就是说这样一种这个本体，如来藏本体当中呢，一切的垢染本自不生，本来就是一种寂灭的自性，所以说呢这个方面就叫做这个，啊本自清净。那么第二个方面呢，这个里面也有这样一种寂灭性的意思呢，也说是这个本来清净的这个自性完全现前了，这个方面就叫做离垢清净，啊就叫做离垢清净。所以两种清净也好，或者两种涅槃也好，他都是从这个方面讲的。总而言之呢他要传递一种，这样一种信息，就是说在佛性当中，或者是在这个佛的境界当中，这个方面的话就说是，一切的这个障垢，就是已经完全清净，完全寂灭了。从佛性角度来讲的话，那么一切的障垢也是从本不生的。所以说现在呢，我们为什么很难接受这个问题呀。因为现在我们处在这样一种烦恼自性当中，时间很长了，我们把这个本来不存在的东西，已经把他就说是这个，啊很固执的认为他已经存在了，所以说我们就会想呢，这个本来已经存在的东西你为什么说他本来就不存在呢？为什么说他本自清净呢？实际上就是说是，这样一种这个法呢，就是就像我们打比喻讲的时候，就是这个蛇一样，实际上这个蛇，它从来就是没有存在过的，啊从来就没有，在绳子上从来就没有一条所谓的蛇的存在。但是呢当我们出现无明，出现幻觉的时候呢，那么就看不清楚这个，他这样绳子自性的时候，这个时候似乎就，啊这个蛇似乎就出现了。但是呢这个蛇在出现的时候，在中间所谓，我们在执着它恐怖感的加强的时候，中间的状态安住的时候，乃至于这个最后的时候呢，这个蛇从来都没有过，这个就是一种真实性。但是呢就是众生对于这种从来就没有蛇的真实性呢，他没有了知，啊迷惑没有了知，他反而执着呢这个蛇是存在的。所以说，啊针对这条蛇，制定了很多不同的消灭的计划，啊迁呢就是说迁移的计划，或者乃至于很多很多，制定了很多方案去对···对付这条蛇。实际上我们就说，这个蛇的本身它是不存在的，我们所制定的很多这个方案呢，也是实际上来讲也是徒劳的，啊也是徒劳的。但是呢当我们就是说不了知的时候呢，你可以针对它，啊针对这个这条蛇，所谓的打引号这条蛇。像这样的话就是说你可以针对很多计划，那么这个计划暂时来讲有没有用呢？暂时来讲可以熄灭你的恐怖感，从熄灭你的恐怖感对你做安慰的角度来讲的话，当然是有用的，可以对你的心灵做一些安慰嘛，所以说从这个方面来讲当然是有用的。但是呢就其、啊自性而言的话，这些统统都是没有用的，啊没有哪个是有用的。因为这个本来就不存在一个所谓，这个所知的蛇的自性，那么你这个，你针对这条蛇制定了这么多方案，实际来讲有什么样，最终来讲有什么样实际意义呢？实际上是没有的。所以说呢，佛教在佛典当中讲到的话就是说：所知是不存在的缘故呢，你的能知的道也是不存在的，啊也是不存在的。所以说这个方面是暂时呢作为一种方便，暂时作为一种安慰，这个是可以，但是呢究竟来讲这个都是需要舍弃。因为就是说从究竟，究竟意义而言这些东西，啊这样一种这个本体都是本来寂灭的。所以说我们要通过方方面面来认知啊，我们现在相续当中的这些垢染虽然现、显现的非常的强烈，啊有的时候我们的贪欲心就是说是非常的强烈，嗔恨心非常的强烈，我们说难道这么强烈的贪心和嗔心都是假的吗？这么强烈的贪心和嗔心都是不存在的吗？从相对的层次来讲，我们可以说这个是有的，站在世俗的角度来讲，我们说这个是有的，但是呢从···啊就说是这个真实意义而言，我们不要说是说得很玄妙啊，说什么胜义谛啊，就从他平常的角度而言，从他真实的这个本体而言，他就是没有的，啊的确是没有。所以说我们认为他的是有就是一种增益，啊就是一种增益。我们增益的意思就讲过很多次了，就是说本来不存在的东西，认为存在就是增益。所以说呢我们对于这样一种客尘的认知是增益的，啊对于这样一种这个对峙他的这样一种这个道呢，也是叫做增益的。从他，他的平常的，啊状态而言也就是说他的真实义的状态而言呢，他就是没有的。啊，所以说我们要了知这样一种本来自性寂灭的自性呢，啊通过不断的学习，我们可以认可这样一种这个观点。

那么第二个呢就说是，虽然他本来不存在，但是众生出现了这样一种迷惑，为了消除这个迷惑呢，所以说就开始修道。啊通过这样一种这个，啊通过这样一种这个，啊迷惑的道来对峙这样一种迷惑嘛，或者说对···啊通过这个虚幻的道，来对治这样一种这个迷惑的自性，二者是同样都是虚幻的，但是呢他二者之间就有一个能知所知，啊这个方面也是一个很稀有的。所以说蛇当然是不存在的，那么就是说我们去对付这个蛇的这样一种很多方式呢，我们就说为了就是说遣除这条蛇，我们把灯调开，调开这盏灯呢实际上这个也是一种虚幻的，我们要去照亮这个蛇这样一种，啊灯光呢他也是这个，啊也是这个虚幻的，但是呢就是说这个二者之间呢就有一种能知所知的关系，啊同样都是虚幻的，但是呢都可以通过这种虚幻去对峙那种虚幻，最后呢就是说两种虚幻都已经隐没在法界当中。啊两种···两种虚幻都隐没在法界当中，就像我们在梦中做梦的时候呢，梦中做梦的时候碰到一个，啊碰到一个就是说非常恐怖的事情的时候呢，我们就是请搬来救兵了。我们搬来这个救兵啊就说是这个，来对付这样一种梦中的这些，啊盗贼也好，或者对对付这些猛兽也好，这个方面的话就说是，猛兽和这些盗贼他本来也是假的不存在的，你后面搬来的救兵呢这个也是假的，但是呢就是说当你把，搬···把救兵搬来的时候，当你就是说这个救兵去真正的把这些盗贼打跑的时候呢，这个二者之间有一种能知所知，啊 这个能知所知的这样一种关系呢，可以从暂时的层面上可以说可以存在。但是呢就是说当你觉得，哎！很幸福的时候，很快乐的时候呢，这个时候你梦中醒来了，啊当你因为你把这个猛兽打跑了嘛，你没有受到这个，你没受到这样一种这个，啊这个伤害或者你把盗贼也打跑了，没受到财产也没受到伤害，这个时候你处在非常快乐的状态当中，这个时候呢就说，处在很快乐的时候呢你醒来了，醒来之后呢，就是说这样一种所知也是没有了，能知也是没有了。像这样的话就恢复到了本来的状态，所以说在这样一种本来状态当中呢，这些所谓的这些能知啊所知啊他都没有，但是在梦中的时候呢，这个能知它能够对付所知，它能够对峙所知。像这样修道就是这样的，实际上就是说种种修道他都是虚幻性的，都是虚幻性，都是一种这个虚幻的自性。那么这个种种的烦恼也是虚幻的自性，但是呢就是说这样一种虚幻的道，就能够对峙这样虚幻的烦恼。那么当就是说对峙完之后呢，这个···这个所对峙的这个障碍消失之后呢，那么就是说能对峙这个道他也会消失。当我们就真正的就是说从这样一种能知所知的梦中醒来之后呢，我们会发现，哦！佛性他本来就是这样的，他就是本来就是如是这个一种平常的状态。所以说他前面的一些，这些波涛汹涌的这些对峙啊，波涛汹涌的这个修道的这个，啊这个境界啊，这个整个过程，他实际上都是一种不存在的。像这样已经度过了这样一种这个，啊这样一种情况，实际上这些都是你的心，你的心念的起伏的过程，除了你的心念起伏过程，就是说你心念产···产生了烦恼，又在你的心念当中修持无我，这些心念的这些不断的起伏过程，他只不过是水变成波的一些状态而已了，他没有什么其他的东西。所以说如果你认知了之后，那就是本来清净的，不认知之后呢，哦就出现了很多很多这样一种这个状况，出现了很多烦恼，这些轮回，出现了很多修道和修道的十地啊，这个很多安立。但实际上最后来讲的时候呢，什么都没有发生过。啊就是这样的。所以说呢我们就说本来自性寂灭性，他就是通过这样一种这个很多自性，啊很多这个方式来进行表示的。那么所以说它有两种这样一种寂灭嘛，有两种涅槃的本···实性涅槃也好，本性涅槃也好，或者就是讲到他的这样一种这个离垢涅槃也好，这个方面也有不同的讲法。那么就说对于这样一种讲法呢，有些大乘的经典当中呢，也是用两种，啊灭来进行安立的，因为这个是寂灭的自性嘛。两种灭呢，一种灭就叫做抉择灭，啊第一种灭叫抉择灭；第二种灭就叫做非抉择灭。那么当然这个抉择灭和非抉择灭呢，尤其是非抉择灭这个，这个问题呢和小乘的《俱舍论》当中讲的非抉择灭的，啊侧面不一样。

小乘当中讲非抉择灭的时候就是讲，世间当中某、某些法呢缺缘不生，啊就因为，他不是通过抉择而灭的，他是·、他是非抉择而灭，就是说这个法他因缘不具足的缘故呢不会产生。比如说：在就说是这个雪山的顶上呢，就没办法盛开这些鲜花一样。像这样的话就是讲到缺缘不生的，他缘不具足就不生，他非抉择而灭的。那么有一种人呢就叫抉择灭，这个抉择就叫做智慧。通过智慧抉择而灭，这个叫做抉择灭。这个我们学习过小乘《俱舍论》的人都知道。那么在这个大乘当中呢。那么在这个大乘当中呢，有时讲这了义的这些经论的时候，他也出现了抉择灭和非抉择灭两个问题。

第一个呢抉择灭，我们就知道了，通过这样一种生起无分别智，生起无分别智的缘故呢，我们就说一切的这样一种障垢，一切的烦恼自然熄灭，这个叫做抉择灭。抉择就是一种智慧，通过抉择而灭，我们可以对应这个离垢清净，可以对照离垢清净，就这样的。

非抉择灭呢，对照的是本性清净，啊本自涅槃。为什么非抉择灭他是啊对治这样一种，啊对应的是这样一种本自涅槃呢？因为他这种灭呢不是抉择而灭的，他本来就是这样灭的，所以说叫非抉择灭。那么这个非抉择灭呢，他是说这个灭呢，他就本自清净就叫做灭，所以说他就是叫非抉择。啊这个非抉择和小乘抉择的非抉择不是一回事情。所以像这样讲的时候呢，就本来的这样一种寂灭的法性叫做非抉择灭，他因为不是通过啊就说抉择，就说不是通过智慧的方式来现前这样一种法性，不是这种抉择灭，不是通过离垢清净的方式来清净的，他是本来清净的，所以说叫非抉择。它不是通过智慧现前清净，他本来就是清静的缘故，所以这个方面叫非抉择灭。

在很多大乘的这些，嗯这些这个了义的经论当中有这种讲法。汉地呢，就是也有这样讲法。窥基大师他在一些啊论典当中，他也是讲到了这样两种灭。所以说两种灭的时候呢，在讲非抉择灭的时候也是通过这样方式讲他的这个本来的法性，本来的佛性，这个叫非抉择灭。从他的灭的角度来讲，本自障垢不生的角度来讲呢，就是非抉择灭就从这个方面理解。

抉择灭当然我们就很好理解了，通过智慧来灭掉，就是离垢清净。所以说这样一种寂灭的、寂灭的自性有从就说是抉择灭和非抉择灭两个方面也可以了知的。上面讲了通过四种意义呢来对应四种名称，那么下面讲第二呢，

**壬二、广说意义分二：一、广说无二义；二、广说解脱义。  
癸一、广说无二义：**

**遍知一切现菩提，已断障垢及习气，**

**如来以及涅槃者，于胜义中无二性。**

那么此处就讲到了这个无二，因为此处就是讲到了这个是这个啊功德无二义嘛，那么就说无二义到底怎么样去理解呢？

“遍知一切现菩提”这个方面就讲到了是证德，“已断障垢及习气”这个是讲了是断德。那么这个颂词当中呢，就把前面的这个四种意义呀，啊四种功德法，四种意义呢，啊归摄成了这个断德和证德的两个，两种观点当中。所以说“遍知一切现菩提”就是讲到了这个，佛陀他能够遍知一切，他通过不断的这个修行现前相续当中的佛性呢，最后就是遍知一切的这个缘故。遍知的一切，就是讲对于如所有性也是完全了知的，对于尽所有性也完全了知，所以现前如所有智和尽所有智。

那么就说是因为相续当中有如所有智和尽所有智的缘故，遍知一切。这个方面就叫做现前菩提。因为在所有障碍已经完全不存在了，所有的一切万法的自性也完全通达了，这个方面就叫做觉悟，啊这个方面就叫做觉悟。所以说这个菩提就是觉悟的意思，是遍知一切而显现的这个啊完全的究竟的觉悟，这个方面就是讲佛陀的这个证悟，啊这个讲证德。

然后呢就是讲断德，断德呢就是“已断障垢及习气”，那么因为这样一种这个断障，和这样一种这个，断障和证悟呢它是一种平行的，所以说呢如果你相续当中还有很多障垢的话，那说明还没有现前他的证悟。如果有了一分证悟，一定会断除这样一种这个它的违品的。所以说佛陀已经遍知一切，已经现前了究竟的菩提的缘故呢，所以说这个时候可以安立佛陀相续当中的这个障垢和习气，已是完全已经啊断掉了。那么有的障垢就说有很粗的这些烦恼障啊，很粗的这些所知障，这方面的话就是讲他的这个障垢的意思。

还有习气呢就是讲他的比较微细的这样成分，啊比较微细的成分，像这样就称之为这个习气。就以前我们学《入中论》的时候呢，也是打过这个类似这样的比喻，就像一格油瓶，一个油瓶子呢它装油装了很长时间了，然后把这个油用完之后呢，我们把这个油炒菜用完了，把这个油空油瓶放在这个地方，放好几个月，放好几个月时候油早就没有了，啊但是呢你去打开这个盖子闻这个瓶子，还有这个油的气味。这种就说是，留下来的气味呢在佛教当中叫做习气。当然，不是说这个这个油的这个这个叫习气啊，就说我们相续当中刚开始的时候呢，有很强的这个烦恼障和所知障，这个相当于就是这个油一样，啊相当于油一样，这个就比较粗大的了，比较粗大的。

那么后面呢就是说是这个，啊后面的话就说是当我们把这样一种这个烦，粗大的烦恼和所知障断掉之后呢，那么她这个习气还会留在相续当中很长时间。所以，如果你没有加以强制性的直接去对治的话，习气还会有。比如说阿罗汉呢，阿罗汉他就说烦恼障已经断尽了，但是呢他这个烦恼障的习气呀这个方面还不是说很容易断尽。甚至于我们可以说呢，这个烦恼障的习气，啊烦恼障是阿罗汉断尽的，在八地菩萨的时候，哦在菩萨位的时候八地菩萨的时候，断尽的这个烦恼障。但是真正烦恼障的习气呢，最后要断尽它习气要成佛的时候才断掉的。所以说我们说这样一种这个烦恼障，和他的相续当中这个很微细的这个习气呢，这个方面就说是侧面不一样，一个是很粗的自性，一个是很细的自性，非常微细的。所以说呢就说粗大的智慧可以断除粗大的障碍，但是呢很微细的习气呢，就必须要通过，啊必须要通过这样一种这个，啊就说是这个很强很深细的智慧才可以断掉。

所以说，有的时候我们就想呢，就说我们把这个瓶子的油倒干净，这个是很简单的，我们可以用啊水的稍微洗一下，但是你要把里边的气味彻底弄干净，这个不是很简单。我们要通过很长时间，要通过洗涤剂，要通过这样那样东西，拼命去洗好多次，最后一闻的时候还怎么还有味道啊，又洗又洗洗很多次之后，最后味道慢慢没有了。有的时候我们用这些油桶去打水的时候啊，或者用这些酒桶去打水的时候啊，就好像觉得这个味，这个气味很难以消除，实际上就是有这样一种意思。他就粗的东西呢，酒早就倒出去了，油早没有了，粗的东西比较容易啊清净。但是，很细的东西啊就不太容易了。所以说有的时候我们从不要讲这么深，不要讲这么高，就讲到众生位的时候呢，有时候我们，有的时候我们自己的固有的习气啊，这个方面也是比较难断的。所以粗大的东西呢，就说比如说我们啊就是说受一个戒律，你受了戒律之后，不杀生、不偷盗，好了，我们受戒律我们守戒的缘故呢，这个方面我就断掉了这样一种这个啊这种行为了，但是呢就说杀生的这种习气，比如你以前喜欢钓鱼，啊以前喜欢这样一种打猎，啊你觉得这个很有乐趣，像这样你即使出了家、你受了戒了、你当了居士，你不能钓鱼了、不能打猎了，当然你就不能去做。但是呢，内心当中你还是念念不断去想，啊去想这样一种打猎的乐趣啊、钓鱼的这个乐趣啊，总会有这样一种习气存在的，啊总会有这样一种习气存在。所以说这个方面是，这方面这个习气是比较不容易断的，啊比较难以断除的。

所以说，我们就在这个修行过程当中呢，第一个佛陀也告诉我们，第一个呢他是要从这种大的方面遮止。比如你需要受过戒律，你越受过戒律的话，就从粗大的身语的行为方面的障碍就断掉了。然后细微的方面呢，就就是佛陀让我们经常的反观自心，经常地通过这样一种这个智慧去对治相续当中的一种烦恼，让他就说，我们就，比如说就说是这个出家之后呢，或者说是这个出家之后呢，你不能去做一些非法的事情，啊不能做这些不净行啊等等。但是呢，就说你不做不净行，你贪欲怎么办呢？啊佛陀说你不单单是不要做不净行，而且呢就说你还要努力的斩断相续当中这样一种啊，就说不净行的来源，就是讲这个贪欲心，所以说他也佛陀也开示了很多修持啊、这样一种断贪的这个窍诀，有不净观的窍诀啊，也有这样一种很多这些无我的教言那，还有很多这样一种很多种方式，反正让我们去断掉这样一种内心当中的烦恼，断掉这些对这个法的习气。所以说呢，这些佛陀在开示断习气的这个断烦恼的过程当中也是多管齐下，一方面是让我们观察对境，啊观察对境他是怎么怎么样，一种不存在的，或者对境是怎么不清净啊，这方面要断除要观察；一方面要观察你的心的这样一种起心动念，它是也是依缘而起的，所以说他也是一种空性的意思不可靠的。像这样通过很多方式，方方面面的斩断非礼作意，斩断对外境的就说耽着啊，有的时候远离这样一种对境啊，很多很多方式。反正呢，就是想方设法让我们去体会，啊就说是不单单是说你外在当中要断除这样一种行为，而且尤其是要断除内心当中这个烦恼，所有的修行他都是断烦恼的。所以说呢，从这个方面来看的时候呢，就说是这个从高的方面也有可以讲通，低的方面也可以讲的。所以，尤其对我们而言的话就说粗的方面要断，而且比较容易断，但是细的方面尤其是要注意，也需要注意。不是说是这个别人看不到你的心，你就可以随便去胡思乱想啊，随便去做很多这样一种事情，实际上这个方面的话，就是说这个外在的行为呢，比相对来讲比较容易，但是啊内在的这些烦恼，内在的习气呢，这个还是要下一番大功夫，才能够断掉的。而且断的时候必须要掌握正确的方式，还加上一个持之以恒的这样一种决心，这方面修持下去，绝对会有一个结果，不可能说是徒劳无功的。

那么就说“如来以及涅槃者”这个方面讲对照前面的两种，就“遍知一切现菩提”的这个叫做这个如来，啊就是证德方面他也成如来的。然后呢就说是“已断障垢及习气”，就啊他就对应是涅槃，那么实际上这个如来和涅槃也好，或者就说证德和这个断德也好，于胜义中无二性

“于胜义中无二性”那么在胜义当中他是无二的自性，所以这个方面广说无二义。就说如来也是涅槃，涅槃也是如来，上师在注释当中主要是通过镜子的比喻，这面镜子它本来清净的，后面世间很长不用放在家里面沾上了很厚一层灰，你要让它的本性显现出来的时候，你用一张纸或者一块布去擦这个镜子，当你把这个镜子的灰尘擦净之后，这个时候它的离垢和它的光明，它是无二的。这个时候没有垢染，就是它的这样一种光明的自性，就是它的本来洁净的自性，这个洁净的自性就是无垢染的自性。所以在这个当中就没有两个别别的法，不是有一个除了洁净之外还有一个离垢，除了离垢之外，还有一个单独的洁净，没有的。实际上就是说这个时候洁净就是离垢，离垢之后就是洁净，从它镜面而言就是这样的。所以说，这个比喻非常好，通过这样了知之后我们就知道了。现证菩提的这样一种光明的自性和它断垢是平行的，你如果要断垢，你必须要证悟，你证悟之后一定要断垢，一定是必须没有垢染，这二者之间也是平行的。所以说这个二者无二，我们就说没有两个法，那就是无二的。只不过一个是从它证的侧面来安立，一个是从断垢垢染不存在的侧面来安立，它侧面有没有差别呢？可以有，尤其在我们分别心面前可以有这样的差别。但是有了差别和它二者之间是无二义是不矛盾的，我们可以从侧面来讲它是两个法，但是从它的本体而言，离垢也就是它的这样一种证悟，证悟也就是离垢二者之间无二无别。下面讲第二个问题：

**癸二、广说解脱义：**

**一切诸相无数量，无思无垢之功德，**

**无别体相即解脱，解脱彼者为如来。**

这个里面就讲到四种本体、四种功德法。这四中功德法就叫解脱，广说解脱义就是四种功德法就叫解脱。四种功德法第一个“一切诸相”，第二个“无数量”，第三个“无思”，第四个“无垢”，这个叫四种功德。四种功德“无别体相”，这个四种功德无别的体相就叫做解脱，现前解脱的这个境界的修行者就叫做如来，就说“解脱彼者为如来”，这个叫做解脱的意思。

那么首先讲第一个“一切诸相”的功德是什么意思？“一切诸相”的功德就是在一切有情佛性当中，在一切有情的心相续当中，本来就具足种种功德法，本来具足诸相，这个“诸相”就是一切善妙的功德法。一切善妙功德法在一切有情相续当中本自具足，从这个方面讲不加其他造作，不是通过其他因缘重新和合而有的，它是本来具足一切无量无边的功德法。这个方面是从怎么而有的呢？佛经当中讲，这个就是法性而有，通过法尔而有的，这个不是谁来造作也不是谁来安排的，反正一切众生在法界当中本来就具足这样一切无量无边的功德法。这个具足这些功德法的侧面讲。

第二个就是讲“无数量”，“无数量”就是没有边际。这个功德法是不是只有那么一两件呢？比如说佛陀的功德法有十力、四无畏、十八不共法，是不是就这么几个呢？实际上这个只是代表性的讲而已，归摄起来讲。真正展开讲的时候是无量无边，佛经当中讲过于恒河沙数的功德。那么这个方面我们说过于恒河沙数的功德现在按照我们小脑袋来计算的时候，算来算去最多算出几十种，最多你把经典翻遍了可能列出一二百种，实际上这方面只是我们分别念能够承受的极限。我们就只能够想到这么多了，像这样你不管再怎么绞尽脑汁也想不出到底怎么样是无数量呢？怎么样超过恒河沙呢？像这样我们就是没办法想象的，但是佛陀针对我们现在这种状态而言或者我们要解脱要生起信心的角度而言，这就已经足够了，对我们而言就已经足够了。如果佛陀把这所有的这些讲出来的话，我们也没办法去思维，没办法记住、也没办法思维，所以从这方面讲的时候，代表性的归纳性的讲解这洋的功德法，就归纳成这些十力，像这样的法来让我们去便于思考，所以前面讲的我们很多时候就会认为佛功德法就是这些我已经完全通达了，实际上不是完全通达了，佛只是概括性的给你讲了几种而已。

这几种对佛本体生起信心，对你自己本具功德生起信心，像这样已经可以了。当你逐渐逐渐修行现前法性的时候，也会对于这样无量无边的功德法也会产生信解。那么为什么当我们智慧有限的时候我们要去讲这个颂词，我们没办法讲很多很多意思，有的时候我们讲几句之后就觉得没有什么讲的了，就好像把这个颂词的意思全部讲完了。但是不是把这个颂词意思全部讲完了呢，再换一个人来讲，他理解的深、他理解的广，他讲的时候可以在颂词上面讲很多很多发挥的意思。那么通过一个证悟的人来讲，他对于法界有证悟了，所以他通过证悟的智慧再来看这个颂词的时候，它里面包含了更多的信息，包含了更多法义，所以说如果让佛来讲的话，这个颂词它可能就是一字展开讲就没办法讲完了，一直就是没办法讲完，有这样的。

为什么会出现这样的情况呢？实际上我们的智慧也是由浅而深的，所以当我们的智慧局限性很大的时候，我们看任何东西都是被这种狭隘的智慧所局限，没办法了知更深层次的东西，所以说佛陀的功德法是恒沙功德，我们现在通过现在的智慧永远想不通，怎么样恒沙，怎么样无量无边，但实际上通过我们的智慧不断增进，通过你修行的境界不断增长，这个时候你的智慧就越来越增长了，所以智慧越来越增长之后，你再来看这些经典的时候，再来看这些论典的时候，它里面所包含的这些无量无边的信息，包含了很多很多信息，这个时候慢慢慢慢就解开了。就好像解开这个密码一样，把这些密码解开之后，哦，这个里面包含了这么多的信息呀，像这样的话，这个时候我们就慢慢慢慢就会了知，所以当你的智慧到达了佛的境界的时候呢，这个就可以像佛一样对一个字展开一个大劫都没办法穷尽的辩才，滔滔不绝的就会显现了。这个不是世间人的辩才，那是佛的辩才，他是完全打开了一切的智慧库的辩才，所以这个方面和一般的凡夫人的这些所谓的辩才，完全不可同日而语，所以说我们对这个无数量，通过这个方面对比的方式大概可以生起一个信解，否则的话直接让我们说这个无数量到底是怎么样？我们说无数量的时候，在我们脑海当中就出现了十几种，这就是无数量，但就是我们就说这个方面是不是无数量呢，这个是我们狭隘的这样一种智慧当中出现了一个无数量一种概念而已，实际上根本就不是无数量，所以说我们通过这个方面对于佛的智慧的无数量可以相似产生一个信解，哦，大概是从这个方面来了知佛智慧的无有数量。不是说只有这几种，而是说我们的智慧只能了解这几种，当我们的智慧增进的时候，我们可以对于无量无边的佛功德法逐渐逐渐去现前的。

那么第三是“无思”，“无思”我们就讲到它不是分别念的境界，不可思议的这个方面就是它无思的功德。无垢就是离开了一切烦恼障和所知障，然后离开了一切烦恼障和烦恼障的习气，这个方面讲无垢的功德。那么这个方面讲了四种功德，四种功德就无别体相，四种功德之间功德法和无数量之间、无思和无垢四个之间，实际上都是无有差别的。那么这种无别体相实际上就安立成一种解脱，那么这种体相现前这个叫做解脱，这个方面就安立成解脱。现前者“解脱彼者”这个方面安立成如来，所以说这个方面讲到了广说解脱义，或者说广说功德义，因为此处在科判当中讲功德无二义，那么功德无二义，好像前面广说了无二，那么好像我们说科判当中没有广说功德呢？实际上广说解脱义就是广说功德义，功德无二这个里面已经讲了，功德就是讲这四种殊胜的功德一切诸相、无数量、无思、无垢的这个功德，这个功德实际上就是解脱。所以说就是广说解脱义当中就是广说了这样一种功德义，从这方面讲的时候就是说功德义也讲了，无二义也讲了，最后功德无二这个方面就可以完全了知了。

今天讲到这个地方。

**《宝性论》第20课讲义 校对稿**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后呢，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的究竟义乘宝性论，那么究竟义乘宝性论一方面是讲到了究竟义乘的观点，主要是讲到了一切有情平等的具足佛性，所以说最终都必须要成佛的，这个方面就讲到了观待于暂时三乘来讲啊，只有安立究竟义乘是最具了义的，那么这个方面就是讲到了修行到了最后呢都是要皈依到佛乘当中，宝性论就是讲到了三宝的种姓，实际上三宝种姓也是讲如来藏的本体，那么对于这样一种如来藏可以说分了七个金刚处来进行安立，有所得的三宝和能得的因缘，所得三宝的自性，已经讲完了现在讲的是能得的因缘，能得因缘当中又分了近取因和其余的他相续的助缘。

那么现在讲的是近取因也就是说主要的因，那么一切众生要成佛的话必须要有一个主因和其他的助缘，主因就是将本具的这个如来藏，如果没有这个主要的因的话，就相当于田里面没有种子一样，虽然具足了阳光水土和这些其余的这些时间等等，但是不可能长出庄稼来，所以说一切有情如果没有如来藏的这个种姓的话，虽然具足了他相续的菩提功德事业等等，但是绝对不可能让有情成佛，所以说一切有情具有如来藏这一点是非常重要的，那么就说是从法界的角度来讲的话，这个是每一个众生平等具足的，然后这个具足之后呢，其他的他相续的菩提功德事业，这个也是会具足的，所以现在这个问题，就在于怎么样让这个本具的如来藏的这个种姓让他苏醒，苏醒之后就开始让他逐渐逐渐的趋入到这样一种修道过程当中，分离客尘的这个阶段，所以说一方面主要种姓具足了，然后再开始苏醒的修道的种姓，想要修道想要去追求成佛的这样的一种究竟的境界，想要度化众生的话，这方面就是一种种姓的苏醒的标志，那么有了这样一种标志之后呢，逐渐就开始要进入闻思修的阶段，进入到这样一种戒定慧的阶段，所以说这一方面闻思修也好、戒定慧也好，他都是逐渐逐渐的现前本具佛性如来藏的这个过程，那么这个过程当中呢离不开菩提功德和事业，所以说菩提功德事业呢，就一部分根性很利的这些众生而言，因缘比较具足的人而言，他可以在佛面前圆满现前菩提功德事业，实相当中是这样的，现象当中也是如是显现的这个菩提功德事业的佛面前进行听闻，或者说呢在释迦佛出世的时候呢，曾经在释迦佛面前听闻过或者已经现证了这样一种心性，还有一部分人呢他现在是在净土当中，在佛面前听闻这样一种殊胜的教义这个也有。

那么针对于是释迦佛遗教的弟子，在瞻部洲的这些弟子而言的就是佛陀示现的善知识，像这样佛陀示现善知识之后呢，然后给众生继续的传递，这样的佛性呀、传递一切万法空性呀、传递其余的很多很多的这样的殊胜教义，所以我们才有幸听闻到这样一种如来藏和这样 一种修行清静或者现前如来藏的这样殊胜的教法，那么就说在这个当中呢，现在讲如来藏主要有三个理论，四个意义九个比喻，那么现在也是讲的四个意义当中的最后一个无二义，那么这个无二义呢，主要是讲功德无二，那就是指在所有的功德当中呢有断得和证得，那么就说断得和证得实际上是没有两个法的，前面也是提到过在讲意义的时候，讲到了现证菩提和断习气或者如来涅槃二者呢实际上是无二的，也是通过镜子的比喻做了阐释。现在讲第三个科判呢是

**壬三、彼等以比喻了知分二：一、绘画喻之义；二、日轮喻之义。**

彼等以比喻了知的“彼等”就是指功德无二，那么对于这个无二是通过比喻来进行了知的，那么通过比喻来了知时候呢分二，一绘画喻之义，二日轮喻之义，在绘画喻之义中呢也是讲到了无二，就说是断证无二的概念，这样一种意义，然后在日轮喻当中也是讲到了这样断证无二的这样一种意义，所以说通过绘画来了知无二，通过这样一种日轮的比喻，来了知无二。

**癸一、绘画喻之义**

**譬如种种绘画师，各自善巧各不同，  
某师了知能绘分，此分余人不知晓，  
此后于此由诸师，我之形貌当共绘，  
具权国王于彼等，下谕布绢赐与彼，  
从彼听闻此事已，着手绘画国王像，  
绘画王像画师中，若有一人去他方，  
由于彼人远行去，缺少彼者一人故，  
圆满王像遂不成。此喻此处如是知，  
所言彼等画师者，布施持戒忍辱等，**

**具有殊胜诸方便，空性即说圆身像。** 那么首先前面一大段呢，是讲了比喻。那么后面是讲这个比喻他所对照的这样一种意义，像这样的话就说是是让我们来了知这样一种含义的，那么在这样一种意义当中呢，首先将这个比喻，那么这个比喻是出自于《宝积经》，在无著菩萨的注释当中是出自《宝积所问经》，那么一般来讲就是宝积经，《宝积经》当中佛陀是讲了这样一种比喻，那么就说讲比喻的时候比如说当然真正有没有这样的画师也不好讲，但是这些画师只能精通各级部分呢，没办法了知所有的这样的画手画脚的这样 一种技艺的这样的画师呢不一定有，但是这个地方是说一个比喻。

譬如说种种绘画师各自善巧各不同，比如说有些某师了知能绘分，就说有些画师他能够了知画头的这个技巧，而且画头的这个技巧非常的通达，非常的善巧，那就说画头的这一部分呢，余人不知晓，其他的这些画师并没有并不能掌握这样一种画头的技艺，所以说有的人是能够画头的、有的人是能够画手的有的人是擅长于画脚的，或者有些人擅长于画衣服呀或者画其他的装饰呀等等，像这样的话是有这样一种情况。

那么这个画师的情况，我们有的时候难以、有的时候觉得有没有这样的画师也不好讲，但是在比喻当中呢说，比如说、假如说有这样一种情况的话，怎么怎么样，还有如果从另外一个其他的比喻来讲的话 ，比如说现在的工厂的一些流水线，就是这样的比如说有些工厂是比较保密的，技术要保密的话，它实际上就是这样，这部分工人你就是精通这一部分的零件的铸造，对于其他的方面你就不能够通达的，然后就每一个车间当中只能够精通他做这一个部分的工艺，像这样的话，其他的人他不管，只要你把你的这个东西做出来之后，你交给下一个流程，那么每一个他只掌握一部分的技术，但是这些所有的人呢他就不能够掌握其他的技术，而如果这些所有的车间里面的工人配合起来的话，最后就可以把这些汽车、把这些具有保密性的这些产品生产出来，所以说别人再买到这个东西的时候呢，他也没办法去精通这个工艺，而其中的一些工人他也没办法去把自己的这样一种整个的工艺泄密出去，有的时候工厂当中，也有这样一种程序的，为了保密起见有这样的程序。所以说这样的情况可能在一些工厂当中呢，在一些传授技艺的这个方面通过这些比喻来进行了知的，就相当于在这个画师的比喻当中，所讲到的某些人能够精通画耳朵或者有些人精通画手脚呀像这样有不同的情况。那么首先把这个情况作一个交代。

“此后于此由诸师，我之形貌当共绘，具权国王于彼等，下谕布绢赐与彼，”那么后面就是这个国家的国王，想要给自己画一幅像，他就把这些画师全部召集起来，他说我的这个形貌必须要画出来，画出这个肖像而且这个所有的画师，必须要一起配合共同来绘制这幅像，具有权利的国王于彼等画师呢，下了这样一种昭仪，或者这样一种圣旨，布绢赐于彼，然后呢就将布绢这个材料呢也赐给他们让他们去画。

“从彼听闻此事已，着手绘画国王像，”这些画师听到了国王的安排之后就开始着手绘画这个国王的形象，那么绘画王像画师中，若有一人去他方，如果在绘画王像的画师当中一个人有什么急事没有办法参与去了他方，由于彼人远行去，这个人已经不再这个画师的行列当中而远行的缘故呢，缺少彼者一人故，圆满王像遂不成，那么因为前面这个总的前提已经讲了，像这样的话就说是这个所有的人只能够精通他这一部分的技艺，所以说他这个国王圆满的身像必须紧密配合才能够圆满。所以说如果说它缺少了中间一环的话，圆满的王像就没办法圆满形成了。就像流水线当中如果哪一个工艺、哪一道工序它如果出了问题的话，像这样的话整个流水线它就会停止下来，整个产品就没办法圆满的生产出来。所以说像这样的话画师当中如果一个人缺少了，这个圆满的王像就没办法真正的画成了。或就说他把支分的这些画完之后要总的一个上色的人没有啊，或就说其他的画头没有啊，这方面就没办法画成这样王像了。这方面就是应该了知这个比喻。

“此喻此处如是知”，那么通过这个比喻在意义当中就应该如是了知，在此处讲意义的时候、讲无二义的时候如是应该了知。那么怎么样了知呢？

“所言彼等画师者，布施持戒忍辱等，具有殊胜诸方便，空性即说圆身像。“那么就说“所言彼等画师”，就说精通各自不同的技艺画不同分支的这个画师，就相当于说在修菩萨道的过程当中、修习成佛之道过程当中的这些布施、持戒、忍辱，等字当中包括了精进、禅定和智慧。像这样各种善法的分支具有殊胜的这个方便。那么就说这些布施、持戒和忍辱等等，它都是有各自一种侧重点，都具有各种侧重点，所以像这样讲的时候“空性即说圆身像”，这个地方空性就是讲空性法身，这地方空性不单单是讲空性而已，它就是讲圆满的空性法身。否则的话这个方面的空性，不能够和前面布施、持戒、忍辱、六度当中后面一个智慧啊，不是和这个智慧相对应的。那么前面这个布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧六度当中这个智慧，有的时候也容易理解成空性、理解成智慧的自性，但是呢就前面这个主要是一种修法的分支。那么这个地方空性就是讲圆满的果，所以在注释当中讲空性法身，所以说这个地方空性就是指法身而言的。那么这个空性的法身就是讲圆满的身像，其他的布施、持戒、忍辱等等就是讲这些画师他能够精通的所画的这一部分，这一部分就是这样的。

那么我们就知道了布施持戒忍辱就和前面的这个画师的比喻就可以对应。那么怎么样对应呢？比如说这个画师只能够精通画头呢，就相当于说布施它只是从它六度当中这个方便当中的一分，它可以圆满具足。那么就说布施比如说是打破我们的悭吝心，或者说教导我们做放舍的这样一种善行。那么就说这个布施当中就是打破悭吝的这个特点非常的明显，但是布施它具不具足这样一种智慧的本体呢？这个布施单纯从布施的本身而言它是不具足的。所以说布施它有它自己的一个特点，那么其他的这些持戒等等不具足布施的特点，但是反过来讲布施，它也不具足其余的持戒等等的特点，所以说这个方面讲布施它有它自己的特性。

然后持戒呢，持戒有它自己的特性，它可以行于正确的道路上面，或就说这样一种持戒，它可以说是断除恶行、行持或圆满这样一种善法，这方面就是讲持戒它自己的本体。比如菩萨戒当中这地方持戒就是讲到禁恶行戒，然后还有摄善法戒、还有饶益有情戒，像这样三种戒律主要就是从它断恶，然后修持这样殊胜善行角度进行安立的。

那么这个安忍呢，也是其他的持戒等等的它不具足这样一种安忍的这样一种自性，安忍的自性在其他地方是没有了，但是安忍它也不具足其他的布施等等的善法。

还有精进主要是对于善法的一种欢喜，还有就是讲身口意不断的去行持，这方面就说是精进的本体是具足的。禅定呢就是一缘专注，一缘专注的话，其它的布施持戒等等也不具足这个一缘专注的自性，而一缘专注自性它也不具足布施持戒安忍等等这样一种特点。那么从智慧的角度而言，它了知一切万法的本体空性，那么其他的五度不具足，但是呢就是说在智慧当中它也不具足其他的布施持戒安忍等等。

所以说从这个方面讲的时候它每一个都有它各自的不同的侧面，这个方面是其他无法替代的，但是它有缺陷，就是说它虽然具足这分功德，但其他的功德是不具足的。

那么平时我们在讲六度的时候呢，我们都已经习惯了把六度配合起来讲，所以说我们的感觉当中好像布施当中也有持戒安忍精进禅定智慧这些方面都有。实际上在讲菩萨善巧修行的时候呢，他也曾经有一个一度当中包括其余度的这样修法，那么这个方面我们就说是在实际情况当中，它们这些法都是无法无可分离的，所以说在布施的时候，你怎么样去具足持戒、怎么样具足安忍、乃至怎么样具足三轮体空的智慧，这方面是已经把这些修法都已经融合起来的时候就直接这样讲了。但是呢从别别的各自修法的侧面而言，无可否认的是布施持戒都有各自的一种侧面，那么这种侧面就是说它的特点其他的这些诸度，是不具足的。这方面就讲到这些六度其他一些菩萨行的修法，所以就和前面的这个画师的本体是一样的。

那么这个方面比喻和意义进行对照的时候，我们就应该知道了，像这样就说其余的这些画师能够画这样一种不同的支分，相当于布施持戒忍辱等等，它可以圆满某一个方面的资粮，某一方面的资粮是可以圆满的。然后就如果这些配合起来的话那么就可以，这些画师配合起来的时候，就可以绘画圆满的这样一种身像。那么如果说这里面的画师缺少一个的话，那么国王的像就没办法画成了。那么同样道理呢，布施持戒安忍等等如果它们都具足的话，那是所有的因都具足的话，这个时候就可以就说现前圆满的法身，空性法身就可以现前。那么如果其中的一个修法不圆满，比如说布施这个度不圆满，或者忍辱这一度不圆满，像这样就说相当于画师当中缺少一个，那么这个空缺是其他没办法补的，其他的画师，想要帮助也没办法爱莫能助了。所以说因为这个是国王下的命令，他们可能也有期限啊也有时间的限制，所以说大家都很着急，但是呢就是着急归着急，他没有办法去帮助，因为他不精通画这部分的技巧，所以说这个方面圆满王像就没办法画成。所以说在修佛道的时候，要现前圆满的佛性，如果说你在六度当中缺少了某一度，这个度方面功德没有圆满的话，最后还是没办法现前圆满的法身的。就是这样。如果说是这些画师都已经齐全的话，那么这个国王的像就可以画得成，同样道理呢，如果是六度的这个种种方方面面的修法都圆满的话，那么这个空性的法身最后就可以现前。那么通过不同的比喻来进行了知，不同的比喻就可以了知这样一种殊胜自性，所以说“空性即说圆身像”。

这个方面也是告诉我们一个意义呢，就是说这些布施持戒等六度不可偏废，像这样实际上都要去平等的行持，平等行持之后呢，它最后才可以圆满功德之后，成就殊胜的佛道。所以说这个方面在讲菩萨行的时候，六度是侧重讲的，着重讲六度。所以说在释迦佛在修持菩萨道过程当中也是侧重圆满修持了六度，后面有一个《六度集经》，那么就是主要是讲到佛陀是因地的时候，怎么样圆满行持六度的这样方法。当然我们在在修道过程当中呢，可能按照某些情况就说偏好不同的话，那么也有侧重于布施的，也有侧重于持戒、忍辱的。但是不管怎么样呢，如果布施的功德没有圆满，其他的这样忍辱等功德没圆满的话，实际上是没有办法真正的现前圆满的法身。从这个方面讲的时候我们就知道必须要平等的行持，平等的行持之后才可以圆满身像。还有一个就说是他可以掌握窍诀的方式，就说一度当中包括其余度，这个方面如果懂得窍诀的话，也可以在做一度的同时圆满其他度，但是呢这方面前提就是你必须要了知各度的体性，然后在行持的时候呢，兼顾各度的话，这个方面就可以真正还是可以圆满这样殊胜资粮。

所以这样一种修行圆满法身的方式，他是从最初的时候必须要发起修道的心，这个因缘不可或缺，中间的时候积累资粮这个因缘不可或缺，最后的时候才可以真正的现前殊胜的空性法身，这方面才可以如是现前。那么在这个当中无二的意义呢，无二义主要是讲到了断和证的意义完全是无二的，或就是这些布施持戒等等的意义，在圆满的法身当中，这个方面是无二的，这个方面也可以说，或者说布施持戒等等，它都有断的功德，也有证的功德，在菩萨道的时候在行持布施的本体的时候呢，它断除的是悭吝。那么就是说是在行持持戒的时候呢，他要，一方面要守护这样一种这个戒律，有的时候是有戒条，有的时候呢是一些，啊必须要行持的一种善法，像这样的话就说这个方面是他要行持的，然后呢在行持的过程当中，断除了是破戒的，啊这个过患。

那么安忍呢，他也有这样一种这个忍耐，啊这样一种怨敌忍呐，还有就是说是耐苦行忍呐，还有就说对于无生法的这个无生法忍呐。这样在行持这些三种安忍的时候呢，他也要断除的是这些，啊这样一种嗔怒，这样嗔恨的这个情况，不能够忍受的情况呢是要断除的。那么这个精进他行持的时候呢，那么他有这个，啊就是说发心方面的铠甲精进，然后呢还有这样一种这个，啊加行精进啊，还有无厌足精进啊，那么断除的就是这些种种的懈怠，种种懈怠呢是在，啊《入行论》第七品精进品当中呢，是也讲到这样一种自轻凌的这个懒惰啊，还有其他的这些懒惰啊，像这样的话都必须要这个断除掉，所以说他也有断，啊也有这样一种证，或者就是也有行持的，也有断除的。那么对于这个禅定方面呢，也是有这样一种这个世间禅定，或者就是说是有出世间的这个无漏禅定，或者就是讲到有寻有伺的禅定啊，啊就是说是无寻有伺的禅定啊，无寻无伺的禅定啊，像这样的话也讲了很多智慧方面，闻思修的这个智慧等等，这个方面都又分了很多。所以说在行持这些，在行持这个禅定的时候呢，他的违品呢，必须要杜绝种种散乱，身体的散乱、语言的散乱、心的散乱，像这样的话就是说都要断除，这些方面的散乱都是要断除的。乃至于在最究竟的禅定的时候呢，他就是说这些，啊乃至于这些，啊就是说是有为的善法的这些都属于散乱，也要断除。所以说像这样的话，他有些时候通过修行的次第的不同呢，他所断除的，啊散乱的这个层次也不一样。那么还有就是讲这个智慧呢，智慧它主要断除的是邪慧，啊断除的是邪慧，所以说你要行持这个，啊清净的智慧呢，邪慧等等的这个违品是要断除的。所以说呢就是说，他在行持道的时候呢，从他们各自的本体当中，那么这些个断和证呢他也是无二的，如果你有证一定有断，你如果有断一定有证，像这样的话二者之间是没有什么差别的。还有呢就是说从六度之间呢，功德和功德之间，啊可以说究竟的本体来讲呢，也是没有差别的，啊究竟本体来讲这个是没有差别。这个方面是在从究竟的侧面来讲也是完全一样的，完全无二的。还有呢就是说，哦，前面讲在究竟的法身自性当中呢，断证功德也是无二，所以说如果你要证悟这个圆满的空性法身，那么他的这样一种这个种种的所断你不断除的话，你说我证悟了圆满空性的法身，这个也是不现实。

全知麦彭仁波切在这个《中观庄严论注释》当中呢，也是曾经讲了，断、证、功德这三者，断证功德这三者呢也是平齐的，啊也是平齐的，如果你有断的话一定有证，有证之后一定有功德。如果说，如果说你的这样功德已经现前了，但是你说你的断证没有圆满，这是不可能的。所以说，如果你的功德现前之后呢，可能和这个功德相应的断证它一定是要有具足的。所以说在暂时位的时候，你有暂时的功德，你就有暂时的断证，究竟位的时候，有究竟的功德，就有究竟的断证，所以说呢如果有证，一定有断和功德，有功德一定有，啊就是断和证。那么有这样一种这个断的话，一定有证和这个功德的这样一种自性，所以说呢，这些方面都是这个平齐，都是这个无二无别的。这个方面呢就，哦和这个比喻呢，对照了这个无二的意义。那么还有就是讲呢，这个平时呢我们就安立这个地方要讲空性法身呢，空性法身呢就是前面讲，主要是指这个实相而言的，那么此处呢，是讲空性，实际上这个空性就和这个法身呐，空性和如来藏啊，空性和光明，这些方面都是无二无别的。所以为了让，也让我们就是说去打破，啊对于空性和对于光明这些别别的执著，啊就觉得这个空性是不是要低一等，然后呢就说是，光明呢才是最究竟的，实际上从所诠的意义而言的话，空性就是实相，空性就是如来藏，空性呢也就是光明，这些方面都是没有什么差别。所以说这样一方面空性呢，他也是完全超离了这样一种概念呢，在抉择本基的这个空性的时候呢，在讲本基如来藏的时候呢，也是超离了这样一种这个，啊种种的概念的。平时的时候我们在讲这个，啊如来藏的时候呢，在讲如来藏的清净的时候呢，他总是···啊我们就是有一种，啊就是说是断除垢染之后呢，现前一种清净的，啊这样自性。但是呢就是说从了义的这些经典和论典的意义来讲的时候呢，啊垢染和垢染相对应的这个清净呢，它都是属于这样一种，啊概念而已。所以说呢就是说垢染和垢染相对应的清净都要遣除，啊都是要遣除的。所以说在很多大德他在讲这些比喻的时候呢，也是讲到了比如说洗衣服的这些比喻，还有这些这样一种这个比喻方面都是讲过了，所以说有的时候我们就看到这个衣服很脏的时候呢，我们就会认为，哦！这个衣服很脏，然后把衣服洗···啊把这个垢染洗清净之后呢，哦，这个就说这个衣服变干净了，这个方面就说他对照这个垢染他就有一种清净，但是呢有的时候，啊这些大德就是在讲的时候就是说，我们很多时候忽略了，这个衣服它本身是什么状态了，实际上这个衣服本身它也是没有一个染污的。但是我们说没有染污，他的清净是存在的吗？那么实际上来讲，它清净也是不存在的，那么这个，当这个衣服它没有垢染的时候呢，他这个清净的概念是不会出来的，只不过呢就说我们经历了很多，啊染污清净、染污清净、染污清净之后，最后我们就说，哦！这个衣服它本来是清净的，然后我们如果把这样一种污垢清净之后呢，它就现前了它的清净。这个方面是观待染污的清净，那观待染污的清净呢，不是它究竟的这样一种大清净，所以说呢他这个究竟的本体当中呢，它实际上它是没有这个染污和清净的这个概念的，没有这个染污和清净的概念。所以说我们说，假如从来就没有染污的话，我们就不可能有清净的这个概念，所以说呢，这个时候呢就《宝性论》当中所提到的这个空性也好，《宝性论》当中提到这个实相也好，提到这个如来藏，我们经常说这个是清净的，客尘分离掉之后就现前它的清净，现前它的本来清净，实际上就是说这个地方讲的，《宝性论》当中所讲的究竟的意趣的话，他都是讲这个法的本身的状态，而染污和清净呢，实际严格来讲，不算是它的本身状态，就好像你这个后面的这个清净是观待了这个染污嘛，你观待了衣服这个垢染之后呢，我们说把这个垢染洗···洗干净了，这个呃垢染不存在了，我们说：哦！这个衣服它又变得清净了，所以这种清净它是和染污这样是相对应的，和染污相对应，如果没有这个染污就不会有这个清净，因此说这个清净，它是观待了染污才能够出现的。实际上就说一切万法的本来的这个状态，是不是这个清净呢？不是这个清净。啊，一切衣服本来的状态不是，因为这个衣服它本身是超越的，超越了这样一种染污和超越了这个清净的。那么这个后面的这个染污和清净它是已经超越了，所以说呢有的时候就把这个本来的这个，没有染污、没有这个清净的状态起个名字叫——大清净。啊，一定要知道这个大清净，它不是这个观待于染污的清净，那么就实际上呢在这，在这个《心经》当中不是有嘛，舍利子就是说一切，说一切万法空相的时候呢，就是不生不灭、不垢不净、不增不减，那么实际上就是说，这个里面里面也是讲空性的时候，他是说是不生不灭，啊有的时候不生不灭我们就知道，哦！生灭都不存在。那么在讲实相如来藏的时候呢，在讲实相如来藏的时候，我们就是前面不是提到过嘛，就是其他的这样一种这个，其他的这样一种业惑等呢，没有办法让佛性从新产生，那么其他的这些死呢，也没有办法让佛性死去。这个方面呢就说无生无灭的这个，啊如来藏方面也有这样一种体性的，因为生灭它是属于客尘法，所以说呢只有如来藏上面是没有生灭的。

那么第二呢就是《心经》当中讲的不垢不净，不垢不净呢当然从二转法论当中也可以从它的体性来讲，解释这个不垢不净，那么从三转法轮的体性来讲，也可以解释这个不垢不净。那么就是前面我们所讲的这个衣服的比喻，也就是这样对照《心经》当中的这个不垢不净的话，实际上所谓的垢和最后呢垢外面，啊就是说把这个垢分离掉之后的这个清净，那么这个都是一种观待的，实际上的观待，如果没有这个垢绝对没有这个清净，所以说这个清净呢，它是这个我们内心当中这个清净的概念呐，有的时候我们觉得，哦这个东西很清静，观待于粪便来讲呢，啊就是说这套房子很清静呀，有这样一种垢净的这个概念，这个也算是一种垢净的概念，没有垢就没有净。还有就是从前面洗衣服的这个角度来讲的话，就是说我们认为把这个污垢清净掉之后呢，这个法性就是一个清净，但是呢，我们也不一·、不、哦不能否认的，这个清净是落在意识当中的，这个清净是落在分别念当中的，所以说从这个方面讲的时候呢，如果我们，我们的见解落在这种清净当中的话，还没有达到他的，我们要所要抉择的这个本来的状态，所谓的这个本来状态是非常重要的。就是说衣服它没有变成染污，也没有这个垢·、啊清净的概念之后它本来是怎么样的，我们说这个衣服本来它是超越了垢净的，啊没有这个垢净，后面就是说有了染污才有净，所以说本身它这个衣服有没有垢净呢？衣服本身没有垢净，所以说我们要抉择的是它本身是怎么样的，所以它本身是怎么样，就不容加入很多的这些概念，所以这些概念，这些···啊这些染污这个概念呢在衣服上面本来也没有，但这个清净的概念呢，在衣服上本来也没有，所以说这个就是说不垢不净，啊不垢不净就是讲这个如来藏，他本身呢他也就是这样。所以说从二转法轮来讲，不垢不净就是这样的，从三转法轮角度来讲，不垢不净就是这样的。还有一个不增不减嘛，不增不减呢，这个要从二转法轮角度来讲的话，增减这些方面都是属于这个空性之后，从胜义角度观察的时候，这个增减不存在。那么从三转法轮讲的时候，这个如来藏的本性不增不减，啊不增不减的，就是说像这样呢，在佛不增，在凡不减，所以说像这样讲的时候呢，就是说这些，这些如来藏的自性，在《心经》当中所讲的这些，你从二转法轮解释完全可以，从三转法轮解释完全可以。

所以说像这样讲的时候，有些时候从《心经》、从严格的二转法轮当中也有很多很多的注释来讲，从空性的侧面阐释心经的。还有，汉地的很多大德都是从它的心性的实相的角度来讲这样一种空性，所以要一讲，就讲的非常高，像这样的话就继续讲到了如来藏方面。所以从如来藏本身来讲，也可以讲心经。还有，比如西尔桑哈拉（？30:39）也是从大圆满的角度来讲心经。这方面佛陀的经典都有很多的特色。

所以我们讲空性即是原生相（？30:44）的时候主要也是说他本身在抉择本基的时候也是离开了垢净，离开了很多很多差别。实际上这些垢净是包括在哪里呢？这些所谓的垢净严格意义上来讲，我们在说的时候，好像讲如来藏是一个清净的法，但是如果不注意的话，我们所抉择的这个离开垢染的清净它是客尘。

为什么它是客尘呢？因为它是分别念的境界，它是观待了染污的清净，还不是究竟的本性，究竟的本性一定是离开了概念，离开了分别念的境界。所以说这样一种生灭，这样一种垢净，还有这样一种增减，这方面都不是属于如来藏本身的状态。所以要抉择如来藏本身的状态，要从最究竟的教言方面观察之后，了知它本来是怎么样的，这个时候就不要加给它任何的概念。这个就是抉择它的本来的状态，一方面就提到了绘画喻。

**癸二、日轮喻之义分二：一、以四法与日轮相似；二、除佛外无究竟涅槃之理子**

**一、以四法与日轮相似：**

首先讲第一个，“以四法与日轮相似”。这个地方的四法就是在颂词当中讲到的般若智慧、解脱还有无二。像这样的话就讲四法。那么这个四法和日轮是相似的。首先念颂词：

**般若以及智解脱，光明照耀及清净，**

**无二是故如光明，光芒日轮无二般。**

首先前面两句讲到了，前面两句还有，这样方面也是讲到了比喻和意义，都是在讲比喻意义对照。首先讲四法，四法在注释当中第一个就是般若，第二个是智，智慧的智，第三是讲解脱，第四个是讲三者的无二，就是指般若智慧解脱这三者实际上是没有别别他体的，这个叫无二。所以说实际这个法是有三个法，但是加一个无二，把这个无二加进去最后就有四个法。

那么和日轮对应，和日轮相似，这个里面也有四个法。第一个叫光明，第二个叫照耀，第三个叫清净，第三个叫无二。像这样它也有三个法和它的无二。所以说后面光明、光芒、日轮和无二也是和前面的光明、照耀、清净、无二一样的。在这个地方讲到了般若智解脱，还有二、三转之间的无二。首先解释，首先是讲般若。

这样一种般若和智慧从注释当中来看的，主要是从断和证两个方面来进行安立的。般若是可以遣除种种的障碍，从遣除种种的障碍，或者就是易暗的角度来讲，安立了般若的本体。那么对应的比喻就是讲光明。光明可以除暗，除暗的角度来讲，遣除黑暗。所以说般若的智慧也能遣除颠倒的执着，比如说人执、法执，像这样都是属于无明。也就是说相当于对照这个易暗，平时我们说愚痴的黑暗。愚痴的黑暗是什么？就是无明，种种的无明的障垢。

所以像这样讲的时候，光明是除暗的反体角度来讲的。那么般若也是从它能够遣除执着的角度，遣除无明的角度来讲，这方面就是讲般若的空性智。

第二、就是讲这个智慧。这个地方智慧和照耀是对应的。比如说照耀，太阳出来之后，能够看到经堂里面的画像，佛菩萨的脸看的很清楚。像这样的话就是一种照耀、一种显了（？34:46）的作用。所以说它对应这个比喻所对照的意义就是智慧。智慧也能够显了（？34:46），也能够明见，有智慧就能够明见一切万法的所知，对一切所知都有一种明见的特性。这个方面是讲智慧和照耀之间的对应。

第三个是解脱，解脱和清净相对应。这个解脱是解脱什么呢？解脱了一切的障垢。这个和前面的般若也是有相似、也是有侧面的不同。前面主要是遣除无明，这个解脱主要是从一切的障垢当中解脱出来。所以说它的解脱的意思是非常明显的，前面是遣除的意义很明显，后面是解脱的意思很明显。里面都有相似、相同的地方。

但是不同的地方，一个是从解脱的侧面意思是非常明显的，前面也是从断除无明的角度、除暗方面是比较明显的；后面是从解脱的角度比较明显。那么这个就和清净一样。清净也是有解脱的意思。日轮就是说离开了这样一种云、离开了这样一种物之后非常清净。清净也有解脱的含义，所以说这个和日轮的清净是相对应的。

然后下面是无二方面的相似对应。般若智慧和解脱实际上都是无二的。般若断除这样一种我执，和它的证悟、照见一切的诸法也是无二的。当你断除障垢之后，你的智慧自然而然就能够照见一切万法。当你在照见一切万法的时候，说明是没有障垢的。这方面讲的时候，就是说它的执着方面是没有的，所以说解脱方面也是。只要是你解脱之后，一定是证悟的基础之上，一定是断除障垢的基础上，这个时候才可以了知的。所以说三者都是无二的，就像光明照耀清净一样。当你的日轮很清净的时候，它一定是除暗，一定是显了的自性才能够安立成清净。所以说般若智慧和解脱这个无二的意义，和光明照耀清净的比喻的无二的意义也是一样的，可以说也是相同的。

是故如光明，光芒日轮无二般。所以说通过前面的比喻、意义相对照之后就应该知道般若和光明，般若智慧和解脱，光明、光明、光芒和日轮，这个无二是完全一样的。光明就是前面所讲的意义，，光芒就是前面讲的照耀的意思，日轮就是对照前面清净的意思。那么日轮显现出来的，这个地方的日轮主要是讲他日轮显现出来之后的本体。本来没有垢障的本体就和清净的自性是完全相同的。所以说光明、光芒和日轮这个方面是完全无二，或者讲般若、智慧、解脱和法界是无二的，或者说、或者说般若、智慧和解脱本来就是无二的。这方面的意义不管怎么样讲它所表达的意义都是完全相同的。

**子二、除佛外无究竟涅槃之理**

下面讲第二个科判：除佛外无究竟涅槃之理。除了觉悟之外，没有究竟涅槃。所以说必须要究竟觉悟才可以有涅槃。

**是故乃至未得佛，真实涅槃不可得，**

**如舍光明及光芒，日轮永时不可见。**

是故乃至没有得到觉悟的佛果之前，真实的涅槃是没有办法获得的。就好像舍弃了光明、光芒和日轮，永时也不可见一样。得到佛的自性就是一种究竟的觉悟，究竟的觉悟也有如所有智和尽所有智。像这样讲，如果有了如所有智和尽所有智就可以安立真实的涅槃，如果还没有得到佛的如所有智和尽所有智之前，实际上是没办法获得究竟涅槃的。

所以说这方面也是提到大乘的涅槃和小乘涅槃之间的差别。大乘的涅槃是说圆满的寂灭，圆满寂灭或者究竟寂灭的本体必须要智慧圆满的。如果智慧圆满，必须要把它的障垢清净掉，要照见一切万法的本性。所以说这个如所有智是照见一切万法法性的，那么在照见一切万法法性的时候，一切的非理作意、一切的这样分别念，不管是粗的非理作意也好，还是比较细微的非理作意也好，像这样一种非理作意必须要遣除。或者说你必须要照见这一切非理作意的对境都是不存在的，人执、法执、乃至于最微细的障垢、最微细的习气，实际上这一切都是不存在。这方面必须要照见。

然后，尽所有智是说必须要了知一切万法的自性，一切有法的自性或者一切有情，遍具如来藏自性，这个必须要了知。了知之后才能够说如所有法和尽所有法都已经完全证悟了。这个时候证悟完之后，得到了真实的觉悟，因为觉悟了法性，也觉悟了有法的缘故。如果你只是觉悟了法性，没有觉悟有法，这个还不叫尽所有智。那么觉悟了有法，没有觉悟法性也不可能得到一切智，但是呢，我们说完全觉悟了法性不觉悟有法是完全没有的，完全觉悟有法不觉悟法性也是没有的，但是佛是对有法和法性是全部已经觉悟了，所以这个方面就安立成佛果。菩萨对于有法和法性是分别有部分的证悟，部分证悟的原故，所以没办法安立成真实的觉悟，这个方面真实的涅槃也不可得，那么说是二乘呢，讲阿罗汉这些二乘，二乘实际按照严格的角度来讲的话，那么就说他没有获得这个现证真实法界真正的无分别智慧，是没有的，真正无分别智慧没有，对于如所有法的自性也没有真正了知，对于尽所有法的自性也没有真正了知，象这样的话，这样讲的时候就没有办法真正获得这个大涅槃，也没办法相应于大涅槃。

但是呢在小乘的自道当中，在自宗当中在自道当中，他证悟人我空性，证悟四谛四有行相，他算是证悟这个如所有性，证悟这个就说这个人我空性的时候呢，对于人我不存在的这一点了知了，然后了知这一点之后，肯定也获得了对于相应有法了知智慧，所以这个方面也可以叫一种觉悟，但可以相应了知一种觉悟，也能够相应获得一种涅槃，那么这个时候，大乘菩萨的证悟，要比罗汉的证悟要高，但是大乘菩萨他并没有安立涅槃，只是在佛位的时候安立涅槃，这个方面有一个相似的地方，相似的地方实际上大乘的菩萨属于有学道，他属于学位，不是无学道，所以就好象小乘的这些阿罗汉以下的诸果，从见道开始，乃至于阿罗汉相，这七种圣果他没有安立涅槃，他只是随顺涅槃道，所以菩萨虽然证悟比阿罗汉高，没有安立成涅槃，他是大涅槃的随顺道，他是获得大涅槃的因，这个方面可以了知，所以说他只是安立无学道是涅槃，比如说佛果安立大涅槃，然后阿罗汉安立暂时的涅槃，象这样的讲的时候，我们可以相似对待，但是呢严格的意义上讲就说这个阿罗汉，他所证悟的这种人无我空性，观待于菩萨所证悟的人无和法无我空性来讲的话，菩萨所证悟的这个是究竟实相，究竟实相，离开四边的无分别智，而阿罗汉他是属于，还是属于一种比较细的分别念，他的证悟，还是心所法上面的一种人无我空性的一种证悟，他还不是真正的离开完全证悟心心所空性的这样一种证悟，这个方面还没有，虽然在小乘道当中，他有一种灭尽定，他有一种灭尽定，他是灭尽心心所法，有的时候直接叫灭尽受想，因为灭尽受想，他是代表一切粗细的心的原故呢，他这个地方没有心，但是这个方面没有心，他是不是无分别智慧呢，这个方面在小乘自道当中呢，他说这种灭尽定呢，他只是小乘的圣者在出定位之后呢，就说是生起受想，非常非常的厌烦，对受想很厌烦，对这些心心所很厌烦，他就修持这种灭尽定，修持灭尽定之后，他入于灭尽定当中获得一种休息的状态，就象一般人很累了他就去睡一会儿，象这样后面他会从这个，就说从这个睡觉当中，起来之后他就觉得很舒服，所以说小乘的灭尽定，他是一种休息的状态，按照小乘自宗的讲法来讲的话，他分了这个有漏定和无漏定，无漏定是属于什么，无漏定就是照见无我的智慧这个叫做无漏定，他只是照见无我的智慧，和无漏智慧相关的这个定叫无漏定。

那么如果不和无漏智慧相关的定叫有漏定，而灭尽定恰恰属于有漏定，所以说他们自宗在判断的时候，都没有把它判成无漏禅定，他只不过是灭尽心心所之后在里面休息一下，他和无我的证悟方面就说是没有直接联系的，当然我们就说了你只有获得了无漏功德的圣者比如三果以上，你才能入灭尽定，但是这个方面从他的本体而言的话，他是属于这样一种无漏的范围当中，但是他的定本身，他并不是无漏的禅定，他是属于一种有漏的禅定，因为他是在小乘安立证悟功德的时候，安立无漏的时候他主要是从心上面无我的这样本体，非常清楚，一定要照见无我，象这样的话，才可以如是的安立，而无我的这样一种本体，他是安立在心所上面，安立在心所上面，所以说为什么我们说他的智慧就是一种有为法呢，我们在学中观庄严论的时候，刚开始讲这个颂词，和讲这个颂词意义的时候，都是说你的对境是无为法，你的有境，你的智慧是有为法怎么怎么样，实际上对方就说我的智慧就是有为法，就是一个有为法，他是安立在心心所上面的，他是安立在心所上面的一个了知无我空性的这样一种智慧，所以说他的这样一种心，他的智慧的本体是一种有为的心识，但是他因为了知无我的原故呢，这个方面又是无漏的，所以就叫做无漏有为，他的智慧是属于一种无漏有为法，所以我们就和大乘的智慧就不是一样了，大乘的智慧是永远不会安立在心所上面的，大乘的智慧是安立在心心所的法性上面，这个和小乘灭尽心心所不是一回事情，小乘灭尽心心所他是通过一种禅定暂时止息这样一种心心所的流转而已，但是心心所的法性，会不会因为这样止息的心心所它就自然现前呢，不会自然现前，他没有修持这样法性，不可能自然现前，所以说大乘他在安住这个根本慧定的时候呢，他也是没有心心所，这个没有心心所的意思，他不是说完全心心所不现行，他就说安住在心心所的法性当中，安立在他的空性当中，这个方面就已经了知了他的空性，而小乘的灭尽定他是没有心心所，但是他没有现前法性，他是一种休息的状态。是一种休息的状态，和外道的无想定很相似，但是无想定他没有这样一种，外道的无想定他没有无漏的功德作支撑，没有一个无漏的功德作前提，而小乘的灭尽定，他有一个无漏的证悟，证悟空性的智慧作基础，作为前提，这个从他的本体来讲的话，他和无想定相似，但是从本体的角度来讲的话，一个是圣者入了定，一个是凡夫入了定，而灭尽定和大乘菩萨的这个无二取的这个境界和根本慧定比较起来的时候呢，大乘菩萨的根本慧定是了知了法性的，而小乘的灭尽定是没有了知法性的，所以二者之间都叫灭尽定，但是呢大乘的灭尽定，叫大乘灭定，他就说是完全不一样的，就在《入中论》中讲了这个灭定大乘灭定就未现见真如，安住在真如当中叫做灭尽定，而小乘的灭尽定他就直接说有漏道，他是一种休息的状态，所以我们说小乘的智慧，他最后入无余涅槃的时候，我们为什么说灰身灭智呢，灰身灭智，心心所，象他的所依，灭尽定的所依，他以灭尽作用，比如我们说小乘最后入涅槃，入于灭尽定当中，入于灭尽定当中有的时候就讲，有的时候没有不行的，因为他的所依这样的，但是从严格的角度来讲的话，他是从入灭尽定，然后从入灭尽定起入于无余涅槃，是这样的，所以象这样讲的话不是很严格不是很规范，不是很标准，但是大概来讲的话也可以这样说，象随着他灰身灭智的时候，象这样他是心也没有了，他是身体灭尽，心也灭尽，所以说他的智慧是安立在心所上面的，你的心所一灭尽，他的智慧也没有，就是这样子，所以这个方面和入灭定还一样，他入无余涅槃的时候，他就一直这样就安住在这样的没有心心所状态当中，从小乘自宗的角度来讲，他是没有这样一种心心所，决定不现行了，这个时候就叫灰身灭智，彻底的灰身灭智，但是灭定他是中间一个暂时休息，在有余涅槃位的时候还没有入无余涅槃之前呢，中间一个暂时休息位，这个方面就是智慧还没有彻底的灭掉，他只是暂时的息灭之后，然后后面还要起定，休息一下之后他还是要起来的，所以象这样讲的当然就没有办法获得真实的涅槃了，他没有真实现前法性的原故，所以说同样都是涅槃的名称，二者之间的意义完全不一样。完全不相同，象这样就是讲乃至未得佛之前，为什么真实涅槃不可得，原因就是这样子。

如舍光明及光芒，日轮永时不可见。就好象舍弃了光明和光芒一样，前面就说如果没有如所有智和尽所有智的觉悟，就不可能入无余涅槃，所以如果没有光明和光芒，日轮也是不可能见到的，没办法见到这个日轮，所以这个方面除佛之外没有究竟涅槃，除光明光芒没有日轮，这个方面二者之间也是相似相同。

**己四、摄义并启下义：**

好下面讲第四个科判摄义并启下义，因为以上十种意义已经讲完了，下面要进入九种比喻，所以这个方面算是一种承上启下的这样一种含义。

**如是已说如来藏，十种意义而安立，**

**今说烦恼所缠藏，当以九喻而了知。**

那么如是上面已经讲完了如来藏的十种含义，从它的本体开始讲，从本体讲到了无二，所以说如果说是这个特别用心的人来讲的话，通过这个十个意义，应该对如来藏的本体有一个全方位的了知了，从它的方方面面已经了知了，象这样的话，应该对十种意义了知，那么今说烦恼所缠藏，现在就说无量烦恼所缠的这样的一种所遮障、所缠的这样一种如来藏，那么当以九种比喻而了知，九种比喻当中都是从客尘和从它的法性，两个方面同时来进行宣讲，有情具有这样一种烦恼，又具有这样一种清净的佛性，从这个方面，从佛的尽所有智，从佛的尽所有智进行安立的，佛的尽所有智同时见到有情的客尘，和有情客尘这样一种本性，所以象这样讲的时候呢，佛陀照见这样的意义之后呢，给后面的众生说，具有无量的烦恼，贪嗔痴等等根本烦恼和随烦恼，在这些根本烦恼、随烦恼所缠的自性当中，没有离开如来藏，而且虽然被这些显现上非常染污性很强的烦恼所缠的如来藏，它缠的时间再久，它也没有办法真实的染污这样的如来藏，象前面我们讲到了这个，好象是说油瓶当中的油，油瓶当中的油把这个油倒完之后，还有很长的习气这样存在的，那么如来藏会不会是因为烦恼很久之后，就被粗大的烦恼所染，后面就说粗大的烦恼没有之后，被习气所染呢，暂时没有的，根本不存在这样的所染的情况。

实际上就说烦恼和这个烦恼的习气能够染污是什么呢，能够染污的是它的心识而已，它的心识能够成为沾染，能够成为染污的对境，但如来藏本身来讲是绝对不可能被沾染，所以我们在这个方面讲的时候，实际上就是在彻底清净这样一种这个有为法，因为有为法它是作为一种染污体，染污的自性，所以从这方面讲的时候，如来藏本身就从来没有被染染过，它本来就是清净，即便是被烦恼所缠的时候，它也没有丝毫染污到体性，因为前面讲过，就好象灰尘没办法染污虚空，因为虚空的体很细，由体细故不能染，所以因为它的本体很微细的原故，你没有办法染污它，所以这些无量的烦恼它也没有办法染污这个佛性，佛性如来藏的体性很细的原故呢，也没办法染污它，所以从这个方面讲的时候，一方面具有烦恼，一方面烦恼并没有染污如来藏，这方面就是在后面的比喻和意义当中对照，尤其是以九种意义对照的时候呢，我们可以逐渐了知。

今天讲到这个地方。

**第21课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的究竟一乘《宝性论》。那么这个《宝性论》或者说是《大乘无上续论》呢是有七个金刚处，七个金刚处它主要是针对我们相续当中的这个如来藏呢进行方方面面的阐释。为了让我们便于的趋入这样的金刚处缘故，所以弥勒菩萨呢也把这个佛法僧三宝的这个三金刚处呢安立成所得，然后把如来藏呢安立成这个近取因，然后把这个菩提、功德和事业呢安立成获得三宝的助缘。那么如是呢我们也了知，相续当中本来具足这样成佛的这样本体，那么只不过呢是暂时的无明障住、障垢了这样一种如来藏的显现。因此说呢为了现前如来藏缘故呢，必须要具足佛经论典当中所讲到的种种的修行的方式，那么这些方式呢就是帮助我们现前如来藏的方便。

那么这些修法当中呢，有些呢是最根本的这些修行方法，也就是说呢正行；有些呢是叫做这个它的这个次第，或者是说间接趋入的方式，有的时候叫加行。或者说有的时候呢我们说必须要发起菩提心，然后呢必须要修持这样一种种种六度啊等等的助缘。那么这些方法呢都是佛陀通过一切智智照见了，进行宣讲的这一殊胜的修行的方式。那么针对于我们来讲的话，也可以说是这个对于佛陀的这样的经教呢必须要产生这样一种殊胜的信心，有了信心之后才可以真实的趋入到修行当中。那么如果说自己对于佛的经教这些没有信心，想要自己创立一个这样所谓的修行方法的话，很多时候根本没办法真正的就是说来了知一切万法修行的这个自性，或者就是说修行所得的果法获得的。这些方面呢我们都是要学习，就是说学习这样一种佛学的过程当中呢必须要了知的。

那么在最初期的时候呢，着重是放在这个通过理论去观察、理论去学习的这个阶段，那么这个阶段呢主要是生起信心，然后呢是对于佛的这样一种本体和佛的这样教言产生信心，然后呢也是遣除这些相续当中的这些怀疑啊、还有很多这样一种疑惑啊，这些不信的这些过患，那么这个是在最初级入佛门的时候呢需要广大的方式去就说是这个观察，或者去这个通过理论去分析。那么后面呢是越学习往后的时候，信心如果已经坚定的时候，对于佛没有任何怀疑，对佛所宣讲的教法没有任何怀疑，那么这个时候呢我们的心达到了某种高度，所以这个时候呢不必要再用过多的方式去说，哦佛的这样一种教言是不是正确的、佛的这样一种教言是怎么怎么样，这个时候就不需要再去分别了，主要是呢通过相续当中具足的这样一种信心去修学、去祈祷的话，这个时候可以获得和最初的学习佛法的方式那种不相同的一种觉受或者不相同的这个加持。这方面我们也需要了知的。

那么现在我们在讲的是如来藏品。那么如来藏品呢也有先通过这个三个理论一一的就是说比喻的方式来进行宣讲的。那么这个以上呢讲完了这个它的这个三个理论和十个意义呢，今天开始呢要宣讲这个比喻了。那么科判呢是第五个科判。那么前面在讲如来藏品的时候分了八个科判，那么现在讲的是第五。

**己五、依启下义以喻宣说分二**

那么就是说是这个启下义呢就说是通过比喻来了知这样一种这个意义呢，通过比喻来宣讲分了两个方面。

**一、有垢真如共同相似对应；二、障垢与如来藏二者各自相似对应。**

那么有垢真如共同相似对应呢，就是没有别别的把这个障垢和如来藏当中本具的这些功德呢分别来进行对应了。总而言之呢就是说这些垢染呢通过比喻来宣讲，这个垢染呢就是就说是这个从一方面讲的话就是说是从垢染就是说从总的方面来宣讲的，那么这个真如呢也是从一个方面讲的，就没有把垢染的分类别别的去对应，也没有把这样一种真如别别去对应这样一种垢染等等，这个方面就是叫做这个有垢真如共同相似对应。第二个呢是障垢与如来藏二者各自相似对应。那么这个障垢当中的这方面分别是对应贪心啊、嗔心啊、有愚痴心啊等等等等，像这样的话一个一个分开来进行宣讲。因为比喻当中有九个比喻，那么九个比喻呢，像这样的话九个比喻呢对照的这个障垢呢分别有贪嗔痴等等的障垢。还有如来藏呢也是通过学道啊，或者是想道04:53（？不知是否是这个词）的这个阿罗汉的智慧啊，学道的智慧啊等等，像这样来进行安立这个如来藏，就是它自己的分别对应的。那么首先讲第一。

**庚一、 有垢真如共同相似对应分三：一、 如来藏周遍众生之理；二、 广说其喻义；三、 摄义并说无前际理。**

那么这个有垢真如共同相似对应呢有三个方面。首先呢是讲如来藏周遍一切众生，第二个方面呢是对于它的比喻和意义呢展开宣讲，第三个呢是归摄前面的喻义，然后并说没有前际的这些道理。

**辛一、 如来藏周遍众生之理分二：一、 略说；二、宣说喻义对应。**

**壬一、略说：**

首先讲的是略说。那么略说呢就是讲这个九种比喻当中的这些障蔽方面和它的这个障蔽、所障蔽的这样一种这个清净的法方面呢略说。然后后面呢就是讲到了客尘和它如来藏二者之间的这个关系。所以说，前面六句呢主要是讲比喻的能障所障，后面呢是讲到意义当中的能障所障，如是了知。在颂词当中讲到：

**萎花中佛蜂中蜜，皮壳中果粪中金，  
地中宝藏果中芽，破衣之中宝佛像，**

**贫贱丑女腹中王，焦泥模中妙宝像，  
客尘烦恼所障覆，众生如是佛性住。**

那么在这个八句当中呢，前面六句呢主要是通过比喻进行宣讲这个能障所障。那么它的这样一种比喻当中呢，第一个就是叫做萎花中佛，第二叫做蜂中蜜，第三呢皮壳中果，第四呢是粪中金，第五呢是地中宝藏，第六是果中芽，第七呢是破衣之中宝佛像，然后呢第八呢是贫贱丑女腹中王，第九呢是焦泥模中妙宝像。这个就是讲到了这个九种能障所障。

那么在这个九种能障所障当中呢，首先呢这个萎花就是比喻成了这个能障，然后就是说中佛呢就是讲所障，因为就是说在萎败的莲花当中呢安住了这样一种相好光明的佛身，所以说呢如果你不把这个萎败的花拿走的话，那显不出里面的这个金光灿灿的佛像。所以说呢这个佛像呢是一种所障的本体，萎花呢就是讲能障的这样一种自性。

那么第二个呢是蜂中蜜。蜂中蜜呢就是讲成千上万只蜜蜂它所覆盖的这些这个美味的蜂蜜。那么这个蜜蜂呢也就是说带着蜇人的这样一种这个有刺的这个蜜蜂呢它就比喻成它的这样一种能障，然后蜜呢它就是一种这个美味就是所障。所以说呢从这个方面安立的时候呢就是说如果乃至于这样一种这个蜜，这个蜜蜂没有真正飞走之前呢，没办法取到美味的蜜；如果把这个拿走之后呢，就能够取到，就能够享受这个美味的蜜，这个就叫做这个蜂中蜜 。

皮壳中果就是讲在这个皮壳当中的这个果实。那么这个呢是非常多了，比如说核桃啊、松子啊，这些很多呢都是在皮壳之中它有这样一种美味的这样一种果实。皮壳呢是没办法享用的，而且呢如果你不把皮壳去掉呢，没办法享受里面的果实。所以这个方面讲到了皮壳中果，皮壳呢就是叫做能障，果呢是所障。

然后第四呢就是粪中金。那么是说有一块非常好的质量好非常好的这个黄金呢落在了这个粪堆当中，或者落在了粪坑当中，非常多年很多人都没办法了知。那么这样一种的话，如果你不把这个黄金从粪里面取出来的话，那么没办法发挥这个黄金的它的功效，没办法就是说是发展它的这样功用，那必须要从粪中捞出来之后洗干净，然后它就可以发挥它的作用了。这方面叫第四个呢粪中金。

那么第五个呢就是地中宝藏。就在贫贱的这个非常贫穷的一个人他家里面的地下呢就埋藏了很多很多的这个宝藏，但是他自己并不了知这一点，他一直过着非常贫穷的生活，他如果没有去这个得到别人的指点，如果没有去挖掘就是说房子里面的这样一种宝藏的话，他一直会处在这个贫穷当中，如果挖出来呢就可以以这个宝藏发家致富。这个地中、这个地蕴呢就是讲它的这个能障，宝藏呢是讲它的所障。

那么还有呢就是讲这个果中芽。果中芽呢就是讲在这个果实当中呢已经有了这样一种苗芽，已经有了苗芽，但是呢如果说是没有把这个果打开的话，没有把它掰开呢是看不到芽的，或者说没有去进一步的去浇灌它的芽的自性也无法显现出来。所以说这个果呢就是讲它能障蔽的这样一种自性，芽呢是讲它的所障蔽的自性。

然后呢有这个破衣之中宝佛像。那么在十字路口呢有一个很破的衣服丢在那个地方，人们踢来踢去就是说是没有发现里面什么好东西，那么但是呢在这个破败的衣服当中呢它就有一个非常珍贵的珍宝佛像。那么如果说是不拿开这个不把这个破衣拿开的话，宝佛像无法显现，如果拿开之后呢，就能够把这个宝佛像取出来作为这个供奉啊、积累福报的这样一种对境。所以说破衣呢就是讲它的这个障蔽，佛像呢就是讲它的这个真正的精华。

然后后面呢讲到贫贱丑女腹中王。贫贱丑女腹中王呢那么就是讲到了非常贫穷下贱丑陋的女人她腹中怀了转轮王，那么当这个转轮王王子还没有降生的话，贫穷的这样一种生活没有办法结束，那么如果说是腹中转轮王生下来之后，登基之后呢，像这样的话完全可以遣除贫穷下贱这种一种生活方式。那么这样的腹中王就代表它的所障蔽，那么贫贱丑女呢就讲它的能障。那么腹中王、转轮王相当于人中之王是一种精华，那么贫贱丑女呢是外表当中又贫又贱的这样丑陋女人，那么从人间看起来的时候呢也不值得这样一种这个追求的这样一种自性。

焦泥模中妙宝像。那么在这个焦泥模中，这个就是讲模具，模具很多时候是通过焦泥模来做的，那么这个焦泥模外表看起来的时候是非常肮脏的，也是呢不值钱的东西，但是在焦泥模当中已经铸好了一尊非常好的妙佛像。所以说你不把这样一种焦泥模打开，没有把妙宝像上面这些微细的障垢清洁掉的话，那么妙宝像没办法显示。拿出来之后做了清洁，妙宝像就可以发挥它真实的功用。那么这个就讲到了九种比喻当中的能障所障的意义。

那么后面两句呢就讲到了“客尘烦恼所障覆，众生如是佛性住”。那么就一切众生他都具有这样一种殊胜的佛性，但是呢被客尘烦恼障蔽而无法显现。就像前面所讲到的九种喻义，九种比喻当中的能障所障一样，这些客尘烦恼这方面就相当于萎花啊、皮壳等等，这样九种能障的自性。那么就说是“众生如是佛性住”呢就是这样一切有情实相当中本来安住这样一种殊胜的佛性，那么乃至于你的这样贪嗔痴的客尘或者二取分别念等等这样的障垢没有清净之前呢，这个佛性是没办法这个没办法显示的。但是呢换一个角度来讲，虽然它没有显示，但是呢并不能够通过外在的现象当中说，这个有情具足这么多的贪嗔痴，所以说他根本没有资格拥有这样一种佛性，也不能这样讲。就像前面所讲的萎花啊或者蜜蜂啊、皮壳啊乃至于粪便啊，这些方面都是很污秽的，但是在这个里面的的确确有价值连城的一些宝物啊，有很多美味的这个食品等等。所以在外表看众生的时候，各种各样的一种众生有各种各样的一种客尘烦恼，每个人都有他一套烦恼的相续，很多具有烦恼的人合起来的时候呢，显现上就把这个世界弄得乌七八糟的，像这样的话就说是这个世界是非常不清净，这些人呢也是非常不清净，等等等等。但是呢从它的实相的角度来看的时候，那么一切有情的客尘烦恼呢，它的确在实相当中也是不存在的，它只是一种妄相而已，是一种虚妄的分别而已。那么实际上这个不清净的色界在佛眼光看起来的时候，全都是清净的刹土，只不过一切众生他没有真实了知，因为如来藏和如来藏的自性上面的身相啊、他的这样智慧或者他的刹土所依的自性呢，本来就是如是无为法的方式安住。所以说呢这样众生的烦恼和众生的烦恼造业之后显现的这些所谓不清净的器世间,那么也没办法真正的染污本来清净的佛性，染污本来清净的广大的清净刹土，这个方面是没办法染污的。所以说呢不管再怎么污浊的话，一切的有情界、器世界本来呢就如是清净，本来呢就如是的安住在这个本自解脱的境界当中。

从这个方面讲的时候，我们从两个方面讲，一方面的的确确呢从现相的角度来讲这个障垢是具足的，但是从另外一个方面来讲所谓的障垢呢它都是一种虚妄的分别念，它没有一个实实在在的自体的本性。因此说呢，我们一方面要遣除这个障垢；一方面要懂得遣除障垢的方法，就是了悟这一切如梦如幻，就是了悟这一切万法本来就是不存在的一种空性，然后它的自性是大光明的本体。这个方面了知之后呢，那遣除障垢、显现自己的本性，那么就能够迅速的得度，这方面就讲了略说。

下面讲第二呢宣说喻义对应，那么对于这样比喻的意义呢进行一番对照。

**壬二、宣说喻义对应：**

**障垢犹如萎莲花，蜜蜂皮壳及粪秽，**

**地蕴果皮破坏衣，苦逼丑女黑泥模。**

**无垢佛性如佛身，蜂蜜果实及黄金，**

**宝藏胚芽宝佛像，四洲圣王妙宝像。**

那么在这个颂词当中讲到这些垢障呢是犹如这样一种这个，垢障就犹如萎莲花一样，这个垢障就是意义，这个意义当中的垢障就犹如比喻当中提到的萎败的莲花，还有呢这些蜜蜂，前面讲的蜜蜂、皮壳，那么这个蜜蜂还有皮壳、粪秽、地中宝藏当中的地蕴，然后呢是果皮、破坏的衣，苦逼丑女和黑泥模，像这样的话就讲到了这个对照这个垢障这个比喻当中的含义。

那么后面是对照这个意义当中的这样一种佛性，无垢佛性如佛身，那么无有垢染本来清净的佛性呢就犹如萎花中佛的这个佛身一样，然后也是对照这样一种蜂中蜜就蜜蜂当中的蜂蜜一样，然后呢皮壳当中的果实啊，粪中的黄金，然后宝藏，还有胚芽，宝佛像，四洲圣王就是贫贱丑女腹中的四洲转轮圣王，还有妙宝像，这九个比喻呢是对照他的无垢佛性，无垢的佛性就像这些清净的佛像也好或者清净的这些果实也好、美味的果实也好，等等，像这样的话进行对照的。

那么这样一种九种比喻呢在注释当中都提到，佛经当中在讲十部如来藏经的时候呢，其中有一部叫做《如来藏经》，那么这个《如来藏经》当中呢对于这样九种比喻也是宣讲的非常的清楚的，那么宣讲《如来藏经》之前呢，当时有六十恒河沙的菩萨到释迦佛面前来供养听闻正法，那么当时佛陀就显现非常广大的神变、发出很多的光明，每一个光明当中都有这个千叶的大莲花，那么这个莲花呢大如车轮，那么在这个莲花里面呢本来安住了化身佛，每一个莲花里面都有化身佛，然后呢通过佛的加持的话，佛显示神变这个所有的这些无量无边的、无量的莲花呢全部开放，一刹那之间呢全部开放，开放的时候非常让人悦意的，然后呢就说佛显示神变呢在开放之后，很短的时间当中这些花呢全部已经萎败、发臭，这方面就显现这样一种自性，然后萎败的这些莲花叶、莲花的花瓣掉落之后呢这里面也显现了很多化佛，每个莲花中都有一尊化佛，然后呢就说是结跏趺坐，放射无量无边的光明，上师就显现了这样一种瑞相。那么显现瑞相的时候呢这些菩萨就请问佛陀这是什么原因，那么佛陀在讲某一个大的经典之前呢都会示现这样的瑞相，那么就说是示现广长舌像啊、示现眉间白毫放光明啊，显现很多很多这样一种身语意的神变，让众生呢苏醒这些种姓，众生的善根呢能够得以成熟。那么同样的道理呢，佛陀示现了这样一种殊胜的瑞相之后，这些菩萨就问为什么会出现这么多莲花，而且这些莲花开放之后还没有真正来得及欣赏这样的莲花，马上就已经衰败了发出这个臭味，而且呢这是什么原因呢，在莲花当中也有佛像。那么佛陀就是说这要宣讲一切有情当中本具的这样一种如来藏佛性，这个就是宣讲《如来藏经》的缘起。所以说佛陀也讲到了在一切的有情相续当中呢，本来安住这样一种无垢的佛性，这个化佛呢就代表佛性，并不是说在我们每一个有情的相续当中呢都坐着一尊这样一种佛像、非常清净的佛像，不是在我们心中有一尊佛像的安住，而是以这样一种化佛的形象来代表一切有情相续当中本具这样一种如来藏的佛性，是从这方面来进行比喻的，所以说佛陀以靠这个因缘就宣讲了这些问题。下面呢是对于这个莲花，对于这个莲花的开放的时候让人生起欢喜心，然后衰变的时候让人生起沮丧的心，然后呢在烦恼之中呢有这样清净的佛性安住。下面还要讲萎败的莲花是代表众生的贪欲，分别对应的是要代表众生的贪欲，所以说这样一种众生的贪欲，刚刚生起来的时候或者说他正拥有追求贪欲的时候呢，似乎这些东西呢能依所依它都是清净的、很悦意的，就像这个莲花开放一样显得非常清净、非常的悦意，这个方面就容易引发这样的众生的追求。那么就是说后面的一刹那的之间，这个莲花就一下子衰败了，就说明这个所贪的物不管是能贪所贪也好，所贪的物一刹那之间也是坏灭的自性，然后呢众生呢跟随这样一种所境所贪的这个物品的消亡，他的心呢也就是不舒服，前面讲到大家看到莲花萎败发臭之后呢，都不愿意接近，觉得这个很臭味的东西，所以说这样一种贪欲的对境和贪欲心本身呢它也能够引发众生的这样一种众生相续当中的这样一种种种的这些沮丧的心情，这个方面就代表这个贪欲的烦恼。那么在这样一种莲花，莲花就是说里面呢，当它的这样的莲花的这些萎败的花叶拿去之后呢，里面它就显现了这样一种光闪闪的这样一种化身佛，就比喻是呢在如果把这样一种这个贪欲心啊，把这个贪欲心如果能够真正的去掉的话，或者照见贪欲的本性也好，或者就说把这个贪欲心去掉也好，这个时候就能够显现他的佛性，显现他的佛性。所以说呢在这个很多不同的经论当中，它是讲到了贪欲的实际上它的本性呢也是不离开这样一种佛性的，贪欲的本身就是佛性，只不过呢它的这样一种现象呢，它显现成烦恼的这个样子，但是它的实相呢没有离开过殊胜的这样一种实相，没有离开过如来藏的。从这个方面一个一个对照，所以说这个方面只是做一个例子而已，为白莲花做例子。后面呢是对于蜜蜂的嗔心啊这些方面，皮壳的愚痴这些方面，一个一个都要对照的，下面都要广大的对应，那么这个方面呢是总的对应，所以说没有分别对应。

那么这个方面就讲到了这样一种缘起，那么就让我们知道了每一个众生相续当中实际上都本来具足这样一种殊胜的佛性，具足这样殊胜的佛性，那么如果说是了知了具有这样佛性来进行修持的话，就可以很快的现前。那么如果是即便是你不了知这样佛性，但是呢你对于佛所开显的这个方法一个一个去修学下去的话，总有一天呢你还是会了知的。比如说呢在佛陀三转法轮的这个所化当中呢，一部分众生他就是上根利智者，这个是佛陀直接说一切众生本具佛性，一切众生都具足和释迦佛一模一样的这样一种法身功德法，只不过呢有非常微薄的这个障垢，把他覆障住了，这个时候呢就可以通过这样一种修持无分别智等等方式呢来照见他的本具的佛性、来分离这样的客尘，这个方面就是对于一些上根利智者来讲的。那么对于一些就说是小乘者啊，对于一些初学的凡夫来讲的话，佛陀暂时不会给他宣讲如来藏本自如是存在的道理，就让他、给他宣讲这样的无常苦空无我，让他了知一切万法的这样一种这个在世间当中怎么样行持合适的行为，怎么样就说合适的话，怎么样去了知无常苦空无我这样的自性，像这样的话逐渐逐渐让他修持。那么这个方面佛陀并没有说你的相续当中就具足这个如来藏，但是呢佛陀所做的这个事业呢，的确也是让他显露本具如来藏的一种方便。那么这二者之间有什么差别呢？就二者之间呢就说是，一个是众生他本具已经了知的有如来藏，像这样的话修行起来就非常的快；那么如果不了知呢虽然最终也会现前，但是因为不了知的缘故呢，他也是就是说修行起来的话他的速度不是非常的快、不是很快。所以说这二者之间呢有这样一种方式，因为他指导者导师他是不欺惑的，指导者导师是不欺惑的，就像就一个人他已经知道了这个地方就有黄金，肯定是有黄金，像这样的话就挖的时候那就很快就可以现前；那么另外一个人他也在挖，反正呢就说他也在挖，但是不知道这里面他到底是有没有黄金，只是说呢如果你的因缘和合的话有可能找的到这样的黄金，这个方面的话就是说他挖的时候呢，内心当中也没有一个他必定有黄金的这样一种定解，所以他挖的的时候有的时候就不一定非常的精进啊，他挖的方式也不是很善巧，像这样的话他显现黄金的速度呢就慢的多，但是呢一定会挖到。为什么呢？因为这个是作为导师佛陀一样的一种指引者，他指引的，就是说对于对这个很有信心的人来说，你的这个通过我的神通、天眼也好或者通过我的这样的仪器也好，我已经勘测到了你这个地方就是有这个大宝藏，他这个人对于这个指点者非常有信心的话，他就一直挖下去，肯定马上就会得到这样一种大宝藏的。那么另外一个呢，就说是另外一种人的话，他就说没有这么生起这么强烈的信心，所以说呢只是说你挖吧，反正呢就是说你这个地方没有那个地方会有，所以他通过这样的一种方式，逐渐逐渐的磨练他的这样一种磨练他的这样一种众多的品行，然后呢就是让他慢慢去挖掘，也不跟他说这个地方一定有，也没给他讲其他的这些很多善巧的方法，他就通过这样挖下去，那么如果说他通过这样指引者的方式慢慢去做的话，他最后还是可以得到黄金的。二者之间呢有这样的不同。

所以说呢，我们现在呢已经经过了从不了知不接受如来藏的过程，到现在已经接受了如来藏，而且很多人已经产生定解了这样的阶段，那么在这种阶段的时候呢，那么就是通过很多的方法来实践、来现前相续当中的本具的佛性，像这样的话也是可以把这些显现佛性的这样的过程呢分成这些资粮道、加行道、见道、修道乃至于无学道的时候圆满现前。这个方面呢就是觉得自己房里面的黄金或者宝藏的这样的一种过程，就是这样的。从这个宣说喻义对应呢我们就知道了，一切有情相续当中呢一定是本具佛性，而且呢佛陀是指引众生去掉这样一种障垢的殊胜导师。

下面讲第二呢是：

**辛二、广说其喻义分九：一、萎花中佛之喻义对应；二、群蜂中蜜之喻义对应；三、皮壳中果实之喻义对应；四、粪中金之喻义对应；五、地下宝藏之喻义对应；六、果皮中胚芽之喻义对应；七、破衣中宝佛像之喻义对应；八、贫贱丑女腹中所怀轮王之喻义对应；九、焦泥模中妙宝像之喻义对应。**

下面对九种比喻一一展开宣讲，那么首先讲第一呢是：

**壬一、 萎花中佛之喻义对应分三：一、萎花中佛身之喻；二、烦恼中佛性之义；三、喻义对应。**

那么在这个当中呢也是一层一层的这个展开再进行宣讲，那么首先讲呢，第一个：

**癸一、萎花中佛身之喻：**

**譬如萎败莲花中，安住相好庄严佛，**

**具净天眼人见已，去除花叶显佛身。**

那么譬如说呢是在这个萎败的一个莲花当中安住的这个相好庄严的佛像，那么具有清净的天眼的人看到之后呢，他就去掉这个花叶让这个佛身呢显现出来，那么这个方面就讲到了这个萎花中佛身之喻。那么就萎花中佛身之喻呢就说从外表上看起来的时候呢，这个就是一朵萎败的莲花，那么任何人呢对这个萎败的莲花都是没有任何兴趣的，放在这个地方很长时间呢没有人去管，没有人就说是乃至于没有人去产生一个怀疑，那么这个萎败的莲花里面到底有什么？连这样一种疑惑心都没有的。像这样的话我们就说堆在这个地方的垃圾谁有兴趣去看这个里面到底有什么东西，所以像这样的话可能这个萎败莲花很长时间都没有就说是人看，但是呢在这个萎败莲花当中呢通过各种不同的因缘呢，的确呢安住着一尊非常相好庄严的这个佛像。那么这个秘密呢是很长时间没有人发现，后来呢就说是有一个具有清净天眼的人，或者是人也好或者是天人也好，像这样具有清净天眼，因为他的这个天眼是很清净的，他能够照见很多隐蔽之处，有些时候呢就说人修成了肉眼的话他也能够看的很清楚，但是呢这个方面呢天眼主要是讲他就是说是具有天人的这样一种这个眼根，有这个天人的眼根，他自己的能力也是非常这个非常大的，天眼通呢一方面讲是获得禅定之后呢，能获得这样一种天眼通，那么他的这样一种所依呢是色界的色法，那么像这样的话有这样的安立的。还有一种呢就是说次一等的这个天眼的话，也通过报得啊、通过其他的药啊也可以显示一种相似的天眼，那么这种天眼呢他就能够看透看穿一些隐蔽的东西。比如说呢，隔着墙他也能够见到啊，隔着这些东西都能见到啊，或者很远的地方、很微细的地方他都能够现量见到的，这个方面就称之为清净的天眼。那么这个具有清净的天眼的天人他就看到了这个萎败莲花当中就是安住了相好庄严的佛像，所以说呢就把这种花叶去除掉之后呢，让这个佛身显现出来。这个就讲到了是第一个问题。

下面讲第二：

**癸二、烦恼中佛性之义**

那么和这样一种前面的比喻对照的意义呢就是讲烦恼中佛性。

**如是善逝佛眼见，阿鼻亦遍如来藏，**

**无碍大悲于轮回，常住令众解脱障。**

那么同样呢就说是这个如是善逝佛眼呢，也是见到了乃至于阿鼻地狱的众生也是周遍了如来藏，那么所以说呢佛陀呢无碍的大悲心于轮回当中常住，然后令众生解脱，这样一种覆盖在如来藏上面的种种障碍，展开了广大的利众生的事业。

那么实际上呢和这个方面也是一样的，这萎败的莲花呢就比喻成这样一种障垢一样，一切有情他在轮回当中漂流过程当中呢，像这样的话都是以显为一种非常不清净的身相来进行流转的。偶尔呢有的时候获得一些色界的这个清净的光明的身体呀，这个方面是有，偶尔有很少数，但实际上很多时候呢他都是通过一种这个五蕴的方式啊，通过血肉之躯的五蕴的方式来进行流转。还有呢即便是色界当中是个清净的色法呢，他还是这个有漏的业所引导的，如果他的业是有漏的不清净的话，那么他的果呢现似清净，那实际上还是不清净。所以在整个六道当中呢他都是通过烦恼和这个有漏的业引发的，所以说整个六道呢是充满了这样一种这个很多很多的障垢，有心相续当中的种种烦恼，还是外界的这个器世界呢充满了种种的障垢，充满了种种的这些不如意。那么就是说在漂流当过程中呢，有情正在感受这样一种种种障碍的时候，前面所讲的一样乃至于都没有怀疑过自己的本性到底是怎么样的。很多人都认为我当然了知我自己呀，我对我自己是完全了知的，从里里外外我都了知，而且是我自己的起心动念我当然更清楚，像这样的话他都是只是停留在这个二取的这个层次上面，没有真正的说这个二取、这个人，或者就我这个人，或者就这个二取，他这个心识，它到底还有没有什么样一种秘密呢，有没有什么这样一种更殊胜意义呢，从来都没有怀疑过。所以从来没有怀疑过的缘故呢，他就很少去真正去修持这样一种这个解脱的道，因为他根本不知道有这样一种解脱道，根本不知道有这样究竟的实相的缘故，所以说他就不可能真正地去寻求能够开演这样法相的善知识和正法，也不可能懂得去修持。那么在这个漂流过程当中呢，一部分的众生他就说是产生了一种解脱心，想要解脱，他就是对于流转轮回呢非常的厌倦，当然了这个方面有很多因缘了，有些时候呢是在这些典籍当中讲到了轮回的这样一种事实，有的时候呢就是有情他对于自己，就说是在轮回当中，因为他接受轮回事实嘛，而且在轮回当中啊一次又一次地推倒、一次又一次地重来，像这样的话他就是对这个问题呢产生了厌倦了。所以说你看我们的这个身体每一次死了之后都是完全毁灭了，毁灭之后呢就是又从开始从没有当中逐渐逐渐显现这个身体，我们就做了很多很多这样一种这个事情。每一次当中，比如说转为人的话，每一次当中呢都要建立一个家庭，然后后面呢就把这个家庭给摧毁掉了，最后呢自己又去投生，投生掉之后呢，又去开始慢慢又去做这个事情，又去建立一个事业，又把这个，死亡之后呢又把这个完全抛弃掉。所以说呢我们实际上流转轮回它是一次一次地建立、一次一次地推倒的过程。

有一部分人呢他就对这个问题啊终于能产生这个厌离心，他想要修道，他想要从轮回中解脱。那么在想要解脱的这样一种心念带动之下呢，又出现了两种情况，一种情况就说他虽然想解脱，但是没有找到能够真正指引自己解脱的方式，这个方面就是在这个我执上面呢更加增加遍计的我执，这就是所谓的外道。还一部分人呢就说想要解脱呢，就是也找到了这个真正能够指引他解脱的这个殊胜善知识，比如说佛陀啊，比如说其他的这样一个菩萨、罗汉等等，像这样的话他就真正可以找到解脱之道，这个方面是两种情况。

那么就这实际上呢我们就说在流转过程当中，这个最初啊对这个流转有一种厌离心，它就算是一种对于我们要从轮回当中解脱的一个信号，一个信号。那么这个信号就说已经就说是发出来之后呢，已经显现出来之后呢，但是我们能不能够真正地去遇到殊胜的佛法，这个方面还是需要这个观察的，还需要看自己的福德等等这个因缘，这方面都要观察。但是呢不管怎么样，反正外道他只要能发起解脱心的话，从这个时候开始，我们就说这个是个信号嘛，他实际上对轮回能够产生个厌离心，就说明他相续当中种姓啊要开始苏醒了，前面讲如果你没有佛性如来藏，乃至于你的厌离心都没办法生起来。所以他如果有了厌离心之后呢，就说明他的佛性在一点一点地苏醒，他想要解脱的这个心念、这个心态呢，也能够最终牵引他去进入到真正的正道当中、清净的正道当中，去这个铲除一切的这样一种垢染。

所以说我们众生在流转轮回当中的时候呢，就很难自己的去怀疑自己相续当中的如来藏，即使是前面我们讲这么多修道的人，这么多修道人当他自己在就说想要修道的时候，他也没有想过我到底我相续当中有没有这样一种如来藏，像这样有没有清净的佛性都没有怀疑过。那么后面呢就说佛陀、善逝，他已经通过殊胜的修行呢，已经成就了这样一种这个殊胜的这些？？34：32，那么通过善逝的佛眼呢见到一切有情周遍具有如来藏。

这个地方阿鼻呢就是讲这个阿鼻地狱，就说这个是梵文真正的是意思就是讲无间，那么就说无间地狱呢也是周遍了具有这样一种如来藏的。无间地狱的众生相当于是所有众生当中最凄惨的众生了，他就说是没日没夜地在感受这样一种痛苦，而且呢就说在无间地狱当中呢，这个人和火焰都已经分不出来了，像这样的话一直在感受非常非常强烈的痛苦，就即便是这么就说恶劣的众生、感受这么凄惨痛苦的众生呢，他相续当中也具有这样一种这个圆满的、完美的这个如来藏。所以说呢，佛、善逝的眼睛呢是他的这样一种智慧眼，他是亲眼见到了，这个不需要任何推理，他是现量见到一切有情他都具有如来藏。所以说他看到这一点之后呢，也是看到这些障垢它是可以分离，然后呢就说这些有情众生都具有这样佛性和自己一样都具有佛性，所以他就是通过悲心引发无二大悲呢安住在轮回当中，就是常住轮回，然后呢就是使用一切的方便让众生解脱这样一种障垢，使用很多的方便来解脱障垢。所以说第一个呢他一定是常住轮回，一定是常住轮回，所以说呢他常住轮回才能够就说接触到众生，常住轮回才能够给众生宣讲这样众多种种的法义。所以说呢就说在一切清净的所化有情面前呢他是安住在报身刹土，但是这个报身刹土当中和化身刹土当中的化身呢实际上也是这个一味的。只不过呢对于清净的众生也要度化，对于不清净的众生呢也要度化，所以说呢像这样的话这个障垢的轻重不一样，菩萨他相续当中的障垢要轻得多，一般的凡夫人呢相续当中的障垢就非常严重，尤其是无始以来呢就说是个流转在轮回当中的这些众生呢，真正要让他们相续当中产生用乃至于刹那的善心、刹那的这样一种信心有的时候是非常困难的。但是呢这个佛陀并没有真正地因为一些众生很难以产生这样一种被调化的这个结果他就放弃了，这个是没有，这个真正一下子、努力一下就放弃的话这个不是佛的这样一种他的这个想法，也不是佛的行为。

真正努力一下就放弃了，这个恰恰是凡夫人的行为。比如说我们有的时候在就说接触很多这些众生也好、接触很多人也好，这个时候呢就很容易产生一种就说是厌烦心，这个厌烦心并不是真正对轮回产生厌烦，而就是说是跟你说了一遍、跟你说了两遍、有时跟你说了三遍你都不听的话，有的时候就觉得你这个人不可调化了，但这个绝对不是佛的这样一种这个想法。佛的想法不是说一次两次三次，如果是这样的话我们绝对现在还没有被调化。那么就是上师佛陀在调化我们的时候，上师在调化我们的时候，给我们说了多少次，或者说我们在流转轮回当中的时候呢，跟随我们流转、流转了多少次，我们都没办法计算了。所以按照这个标准来衡量的话，我们现在绝对不可能坐在这个地方来听法，我们绝对不可能坐在这个地方就说来讲闻佛法的，所以这个方面就是乃至于佛常住轮回的这样不间断地、这样事业永远不放弃的这样一种这个大悲心，他才能够做到这一点。所以说我们随学佛法的时候呢，千万不要因为一个众生、两个众生他在这过程当中呢好像对你有一点点地不恭敬啊，或者对你有一点点地不舒服啊，你就觉得啊放弃他吧，像这样的话他肯定是没办法调化的，他绝对没法调化的。所以说像这样讲的时候呢，还是需要有一种长期地忍耐性，做任何一个事情它都需要有一个长期的忍耐。我们就是说对调化我们自己的心，我们都需要一个长久的忍耐呢，何况是说呢你要去调化一个和你的相续完全不同的一个陌生的相续。有的时候呢你自己对自己的习气还是比较清楚的，哪些喜欢的、哪些不喜欢的这个还是比较清楚，按理来说呢在自己修法的过程当中比较容易找到一种修法的感觉。但是在就说你在去帮助别人的时候呢，这个是一个全新的、全然陌生的相续啊，所以说你说我就去接触一两次你就可以把他的心完全调化到和你的想法一样，这个是非常困难的事情。所以说我们在和就其他的这个信佛的人接触和不信佛的人接触的过程当中呢，还是应该有一点点的这个忍耐心啊，那么如果没有这样一种忍耐心啊，很多时候做不到这样一种调化的事情，做不到调化的事情。所以说呢我们在这个过程当中呢，有些道友是直接接触这些很多学佛的人呐，所以说接触这些学佛的人的时候呢，有些人呢当然很听话了，他也是这样一种方方面面比较放心，这个时候呢就是管理在起来或者是在什么时候就非常省心的。有些时候呢不是这样的，有时候你给他讲一遍两遍三遍都是不听的，还有有时候唱对台戏的也不少，所以这个时候呢我们就要就说了知这个佛他怎么样在度化我们，我们怎么样在调化我们。所以说对待一个其他的众生，要让他真正地安住在清净的正道当中，这个绝对不是随随便便就可以做到的。即便是我们说他的这个就说十地菩萨也好或者就说是佛陀也好，这些殊胜的上师善知识也好，他们实际上已经获得了任运度化众生的事业了，他的这个能力已经获得了，但是呢在调化众生的过程当中，对于这些这个很多各式各样的众生呢，他调化的时候还都是要用很长的这样一个时间，在我们眼光看起来的时候呢，非常的这样一种不一样的忍耐，像这样的话逐渐逐渐的调化。所以一个众生的调服、调化有的时候是长期的。因为在这个过程当中呢最初的时候我们觉得，噢最初的时候这个人容易调化，但是时间长了之后他可能变得越来越不好调化了，这个也有。有些时候最初的时候觉得不好调化，但是呢在这个后面的时间当中觉得越来越调顺了，这个也有。所以这些方面都是无常的，都是无常，我们也不需要在遇到一些比较容易的时候就觉得沾沾自喜，觉得不好调化的时候就产生愤怒、产生放弃的心态，这方面也是不需要的。

所以说我们在这个过程当中应该有一种清净的智慧、比较深远的智慧，就象我们对待我们自己的烦恼一样，我们在对待我们的烦恼的时候，我们实际上对待我们自己的过失我们是怎么样容忍的，今天这个过失出来的时候，我们就想一个理由容忍了，算了，反正就说自己是凡夫嘛，肯定会有这样的想法、肯定会有这个烦恼，这个方面就容忍了。再过一段时间又犯一个过失的时候又容忍了，对自己是很容易原谅的。但是如果能把原谅自己的想法去原谅别人的话，这方面是不容易产生这样的厌烦之心的。这方面就说是对待自己和对待他人，有的时候我们自己都是不太公平，如果我们从这方面观察的时候，佛调化我们，他是通过清净的智慧和长久的大悲心逐渐逐渐把我们调化到现在这个样子。所以说我们要把一个刚刚学佛的人或者说还没有学佛的人要调化到我们现在这个样子，你说是一两天或是给他讲一两句那是绝对远远不够的，所以我们应该有这样一种想法。

此处“无碍大悲于轮回，常住令众解脱障。”我们是随学佛陀，虽然我们没办法象佛一样有这么圆满的事业，但是有随学的地方。比如说佛陀有无碍的大悲，我们就生起一种相似的大悲，这方面也可以有了。于轮回常住呢，佛陀是于轮回常住，我们现在是在某个阶段当中然后呢对这些人做一些调化。然后佛陀是解脱一切的障垢，我们是不是能够帮助别人解脱一点点的烦恼呢。这些都是可以去随学的。随着自己力量的增强，自己对利益有情的善巧智慧、能力都会有所逐渐逐渐地增长起来。

所以说我们有的时候直接面对很多这些人的，有些时候是间接面对这些人的，那么不管怎么样，作为一个大乘修行者来讲，大悲心是绝对要培养的，绝对要培养的。如果你没有这样的大悲心的话，绝对没有办法进入大乘，连进入大乘的资格都没有。所以说不管是从自己的自利的角度而言，还是从利他的角度而言，像这样一种大悲心是绝对一定要生起来的。如果你的大悲心生起来之后呢，这个时候对待众生的态度绝对是不一样的，就像上师真正具有殊胜的大悲心，对待弟子的态度就绝对是完全不相同的。所以说大悲心生起来就相当于我们自己有了一个独生子一样，当然很多人不一定有机会有独生子了，但是这样一种相似的心态容易产生，就说一个母亲对待她的独生子的悲悯心是一种发自内心的，不管是业障显现也好，还是怎么样也好，反正她对待儿子的大悲是发自内心的，她如果对儿子有种发自内心的那种悲悯心的话，她愿意为他做任何事情，时间再长她可以忍耐的，然后再难做她可以忍耐的，任何事情、任何尴尬的事情、任何难堪的事情她可以忍耐的，就是为了他她可以忍耐的。所以说她有了真实的悲悯心的时候，你看她对她儿子的态度绝对不可能是假装的，绝对不可能是说说一两次不改那么就放弃了，绝对不会有。

所以说我们在修行佛的过程中，我们的大悲心没有去发展而已，如果我们去发展的话，我们一定能够生起这样一种大悲心。所以如果我们的大悲心一旦生起来了，这个时候我们去看众生的心态就完全不一样了，就相当于母亲她有了一个儿子一样。所以说我们相续当中有了大悲心之后，我们对所有的众生看成自己的独生子，所以在把所有众生看成是独生子的时候，我们自己内心当中会有什么样的想法？我们的相续就完全会转变，和以前对待众生粗暴的方式完全不一样，这个时候她就说是一心一意地去利益对方的，一心一意利益众生的心完全就会转变在大悲上面去，所以说时间再长，或就是再难以忍受，再有什么违缘她都能够忍受的，所以以前根本不可以想像的，自从相续中生起了这种大悲心之后，她对待众生就完全不相同了。

所以说不管怎么样说我们分析很多的话，还是相续当中对众生产生一个大悲，这个方面是非常重要的。但是我们光是喊口号说要生大悲也是不行的，要修它的因，要修慈悲喜舍、要修持其他的很多这样一种心，让自己的心就变得柔软，柔软之后让心变成一个可塑的本体。那么如果在心很柔软可塑的前提下，那么如果你修慈悲喜舍的话，大悲心就很容易生起来，大悲心生起来之后，你的心就非常非常地柔软很柔软。

我们现在对待众生的心态是很刚强的，真是非常刚强，有的时候对待道友的态度也好、对其他的一些工人也好，这些方面我们的心非常的坚硬，非常的刚强，没有一种站在对方的角度考虑问题，没让他生起快乐的心念，有时候没有的。有时我们学习的时候我们觉得很多时候我们不能放弃自己的利益，有的时候不能让自己吃亏，或者别人稍微占一点便宜就觉得很不舒服。但是换一个角度来讲，你让他高兴一点有什么不好的呢？你让他多得一点有什么不好的呢？他高兴你就高兴嘛，像这样弄得大家都不舒服的话，他不舒服你也不舒服，这个方面就是从修行的角度来讲，这个方面就是从暂时的结果而言也不是非常好的结果。

所以说我们如果修行大悲心的话，我们的心非常柔软，对待众生内心当中很柔软，外表形式上面也许柔软、也许不柔软，像这样有可能的。因为母亲在调化她儿子的时候，她的心一直是很柔软的，但是她的行为呢，该打的时候她要打，该骂的时候要骂，然后该爱护的时候她会爱护，她不可能说行为上一直很柔软或者行为上一直很硬，但是她的心呢一直一直是非常柔软的。所以菩萨对待众生的时候，他的心一直是很柔软的，但是需要愤怒相调伏的时候，他是绝对要使用愤怒相，因为他是大悲心利益众生的，只要对众生真实有利，什么手段都可以使用，什么手段都可以使用。

所以从这方面讲的时候，我们内心当中应变得非常柔软，相续当中产生一个大悲心，这个时候随佛来进行修学的话，我们的心也变成了佛心，也能够帮助众生解脱一切的障碍，只有当我们内心当中产生一个非常愿意帮助对方的想法的时候，我们才能够认真地去考虑怎么样去帮助他解脱障碍。如果我对他没当回事情，别人给我申诉，别人给我倾诉他烦恼的时候，我不把你这个东西当回事，我就是敷衍了事，就一直这样吧那样吧，像这样的话可能就这样过去了，但是如果有真实的一种悲悯，就像母亲对待儿子真正在乎、非常在乎的时候，她儿子有这种的想法、她儿子的病痛，她就会认真对待，她就绝对不可能说是随随便便去敷衍一下的。所以说只有在这种情况下，我们在接受众生，真正对众生有一种大悲的时候呢，我们才可能认真地去对待他的问题，我们才能认真对待他的障碍，怎么样帮助你解脱这样的障碍，怎么帮助你获得安乐，我们才能够真正认真去对待。否则，我们很多时候对这种问题都没有认真对待过，我们真正认真的、真正在乎的是我们自己的事情，对待别人的事情很多时候没有真正认真去对待过。所以你没有真正认真对待，怎么可以真正认真地帮助别人去解脱这样的障碍呢？这方面是完全做不到了。所以说它的根本来自于大悲，有了大悲这一切都可以，慢慢去和佛道相应。

**癸三、喻义对应：**

**犹如萎败莲花中，安住善逝佛陀身，**

**无垢天眼见此已，去除凋残败坏叶。**

**如是众生贪嗔等，烦恼缠中住佛性，**

**大悲能仁见此已，善作摧毁垢障业。**

这个就是喻义对应，喻义对应就是“犹如萎败莲花中，安住善逝佛陀身，无垢天眼见此已，去除凋残败坏叶”。这个方面就是讲到比喻，就是在萎败的莲花当中安住佛陀的身相，具有无垢天眼的人看到这个之后呢，他就去做去除凋零的残败的树叶的事情，让他这样的佛身显现出来。如是众生的贪嗔等烦恼当中住有清净的佛性，那么具有无垢的智慧眼的大悲的能仁见到这样的情况之后，也能够善作摧毁垢障业。

这里面的对应的时候，萎败的莲花对照的是众生的贪嗔；安住的佛陀身对照的是烦恼缠重的佛性；无垢的天眼对照的是具有智慧眼的佛陀，具有大悲的佛陀；去除残败，就是说天眼看到的佛陀身对照佛陀看到有情的如来藏；去掉残败的树叶对照佛陀善巧地摧毁有情的障垢。像这样的话都可以去如实对照的。

所以说佛陀这样的比喻能够比较形象地来说明有情相续当中具足这样的佛性、具足如来藏的这样一种事实，这个方面比较容易宣讲。虽然从一个角度来讲的话，佛性是无为法，萎败莲花当中的佛陀的身相它是属于一种有为法的一种本体，这方面一个是大无为，一个是有为，从这个方面稍微不一样。但是除了这个比喻之外，就没有办法从其它方式做比喻，所以说呢相似的方式来比喻、比喻有情相续当中具足这样的佛身，所以这个方面我们要了知有情。现在我们有情相续都周遍了佛的身相，这方面大悲能仁也是在不间断地在做这个事业。所以说有的时候我们是向极乐世界的佛祈祷，这个时候极乐世界的佛陀也在做摧毁我们障垢的事业，因为我们去念佛，我们对佛生信心，得到阿弥陀佛的加持，这个时候就能够可以清净很多的罪业，可以圆满很多资粮，或者有的时候通过佛放光加持也可以证悟无生法忍。这个方面也是通过现在安住的、真正的佛陀来做摧毁业障的事业。有的时候在我们的身边的话，也是有殊胜的上师善知识来教化我们，这个方面作了佛的事业，这方面也是有。反正不管是真正的佛陀也好，佛陀的化身也好，实际上真正的佛、佛的化身都是佛，无二无别的。所以他们的做的事情是善作摧毁垢障的事业。

所以，我们在依止上师的过程当中，应该了知上师做了很多很多帮助我们摧毁业障的事情，只不过有时候我们根本就不认知、我们不了知，不认为这个是上师在帮助我们在去除障垢。所以有的时候通过自己相续当中的一些烦恼、一些业啊有的时候就不愿意接受上师的教化，这个方面就对自己的解脱也会成为障碍。但是虽然你暂时不接受上师的教化，或者说有的时候在过程当中有点抵触，但是从殊胜上师的大悲心的角度来讲，他也绝不可能说这次你违背了我的心愿，所以我以后绝对不再度化你了。有很多时候我们遇到这样的情况，上师说这样的有情实在是没有办法调化，只有发愿以后调化。所以说没法调化就说在现今的一段时间当中呢通过自己的业障现前，他是没办法真正去安住在佛性当中，但是呢没有放弃他，以后要调化的，还是发愿在后世当中调化他，这一方面我们是要随学的，这个方面都是我们作为修学佛法的一些参照、一些标准、一些楷模。所以说我们自己在学习的时候，怎么样对待其他的众生，这一方面的话实际上在经论当中讲得非常非常多，讲得很清楚，只要我们好好认真去学习的话，能够逐渐掌握很多这些修行的技巧，度化众生的很多善巧方便，都是可以做到的。

所以说佛陀见到这个之后，就善作摧毁障垢的事业，这方面就是一种喻义对应。今天就讲到这里。

**第22课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后今天继续宣讲弥勒菩萨所造的究竟一乘《宝性论》。《宝性论》通过七个金刚处来抉择一切有情的本性如来藏，实际上这个本性如来藏是一切有情本自具有的，但是因为暂时生起的无明客尘的缘故没办法认知，而让众生堕入到了能取所取的显现当中。在能取所取的显现当中，实际上也是具足这样一种殊胜的本性，实相没有受到一点一丝一毫的染污。所以说佛菩萨为了让后学的这些弟子能够真正的了知这样的现相的本质或者说现相之外的实相的缘故，宣讲了很多很多的教义。一方面是让我们来认知自心的虚妄分别这个是一个很重要的问题，一个方面是让我们知道这个虚妄分别的自性它就是究竟无分别智的实相。

那么现在学习的这样的教义从初转法轮、二转法轮到三转法轮之间，实际上都是逐渐逐渐来生起或者抉择如是的清净正见。在学习《宝性论》的过程当中，实际上也是很清楚这一点，尤其是在《宝性论》当中，在讲现相、在讲这些实相的时候，通过方方面面的比喻，通过这样一种理证，通过这样很多教证，来让有情如是的生起这样的正见。那么有了这个正见之后，以这个正见修行就可以获得殊胜的觉受或者殊胜的解脱证悟。

在这七个金刚处当中现在我们宣讲的是第四个金刚处，就是讲如来藏。这个如来藏是抉择成佛的近取因，或就说一切成佛的基。那么如果有这个基就可以在基上面显现出离、菩提心，还有显现这样一种证悟空性等等的一系列的功德。那么如果没有这样一种如来藏的本基的话，这一切显现都不可能，不单单是说显现这样功德法不可能，即便是显现烦恼也不可能。所以说从这个方面来安立的时候，有了这样如来藏的缘故，一切轮回的显现可以合理，一切的涅槃的显现也可以合理。只不过在这个当中轮回的显现它属于一种妄执，是属于一种误觉；涅槃的显现是本自佛性的呈现，这个方面在安立如来藏。那么安立一切有情本具如来藏，在抉择最殊胜了义的正见方面，它的这样作用是无可替代的。如果我们真正没有来学习如来藏，或者相续当中没有生起如来藏的定见的话，那么真正了义的观点的的确确是很难以真正生起的，这个在如来藏品最后也会讲到它不共的特点和不共的功德。那么在抉择如来藏的时候有三个理论、四种意义和九种比喻。那么现在我们讲的是九种比喻，九种比喻当中是在广说喻义，广说喻义是通过九种比喻和意义对照的方式，来让我们了知一切有情都具有如来藏，九种比喻当中前面第一种比喻为花中佛的这个喻义已经讲完了。

今天讲的是第二个问题就是讲：

**壬二、 群蜂中蜜之喻义分三：一、 群蜂中蜜之喻；二、烦恼中佛性之义；三、喻义对应。**

第一个方面就讲到了千百万只群蜂当中的美味蜂蜜的比喻，第二个方面是在一切有情烦恼当中安住的佛性的意义，第三个是把这个比喻和意义做一个对照。

**癸一、群蜂中蜜之喻：**

**譬如上妙美味蜜，为诸群蜂所围绕，**

**须者见已设方便，驱散群蜂而取蜜。**

比如说有非常上妙美味的蜂蜜被一切的群蜂团团围绕，一般人就没办法真正取到这样一种蜂蜜，须者他想要食用这个蜂蜜或者想要通过这个蜂蜜来进行做其他作用的这个人，见已设方便，看到了这个蜜也看到了这些外在的群蜂，所以说见了之后就设施很多方便，然后把群蜂驱散之后然后开始取它的精华的蜜。这样一种取蜂人他自己在了知这个问题的时候，他也有两个问题要了知的：第一个前面讲到，蜜是他自己的所取，从现相角度讲就是他的所取；然后群蜂就是讲到他的障碍。就是说如果要得到这样一种蜂蜜，直接去用手去是不可能的，他自己会受到很多伤害，所以他看到之后就设了很多方便，比如注释当中说通过烟熏等等的方式就把群蜂驱赶走之后，他自己就取这样一种蜂蜜，就有这样一种方式。

**癸二、烦恼中佛性之义：**

**大仙一切智眼见，犹如蜂蜜之佛性，  
 彼之障垢如蜜蜂，善作彻底断除业。**

这个大仙就是指佛陀，在很多经典当中也是以大仙这个名称来称呼佛陀，这个方面也有的。大仙佛陀的一切智智的慧眼已经见到了犹如蜂蜜的佛性，一切众生相续当中都完全具足这样一种精华的佛性。“彼之障垢如蜜蜂”，但是覆盖在这个佛性上面的障垢就好像是蜜蜂一样，那么如果没有把这样一种蜜蜂驱赶走的话，没办法取到这个蜂蜜，所以佛陀就看到了如果没有把障垢驱散的话也没办法真正的去显现有情的佛性。所以说佛陀生起的这样一种极为清净的无碍大悲的缘故，“善作彻底断除业”，所以佛陀就善巧的做了彻底的断除一切有情业的很多很多方式。那么这些方式就是在佛的事业当中从让众生苏醒种姓开始，和佛陀结缘开始，然后做了很多很多这样一种殊胜的事业，乃至于到了能够直接调化的地步，能够直接给众生宣讲一切有情具有的佛性如来藏或者宣讲一切万法如梦如幻的空性，让众生了知实际上自己本具这样一种殊胜的无分别智慧，做了很多这样一种事业。那么从这个方面就可以安立佛陀他就是没有舍弃一个众生，让一切众生在佛陀的教化之下逐渐逐渐都可以远离犹如障垢一样的蜜蜂。众生处在这样一种状态当中的到时候，他当然就没办法了知自己相续当中的佛性，所以在烦恼当中安住了非常殊胜、非常精华的佛性。不管是哪一类众生，他的烦恼再怎么样强盛的话，实际上他的佛性都还是一点都没有缺少的，而且这样佛性一直在显现它的功用。一直在显现功用的时候，实际上很强的烦恼，很强的贪心也好，很强的嗔心也好，这个方面也是一种如来藏它自己这个佛性的这样一种功用，只不过众生他通过二取染污了这个佛性之后，这个佛性的功用就显现成了一种贪心的状态、嗔心的状态，或者贪心非常强烈、嗔心非常强烈的状态，这个方面只要如果把烦恼通过无分别智慧的方式能够认知，能够让它消失在法界当中的话，或者就是说如果能够认知这个烦恼的本质，这个时候就能够显现非常明显的这样一种光明和空性双运的智慧。佛陀就让一切众生来断除这样一种种种的业，断除一切种种的烦恼，通过不同的方式。

比如对于小乘者而言，教导小乘者应该把烦恼彻底的抛弃掉、彻底的断除，像这样的一种方式让他远离烦恼和业，暂时获得一种解脱。对于大乘者来讲的话，就说你可以通过发心的方式，通过发菩提心、通过空性来转变这样一种烦恼，通过殊胜方便的方式就可以成为一种修道之用。然后对于密宗者来讲的话，直接的就说这个就是清净的智慧，他也没有讲这些客尘也不讲其他的，就说这些法都是清净的智慧，让他直接去取受。像这样就有不同的很多很多的调伏的方式，虽然上上的调伏的方式对于下下者来讲的话就觉得有点难以思议，但是实际意义上的观点就是说这样一切的障垢它的本性本来就是不存在的，所以说下面下面的这些人这些修行者不了知上上的这个修行的方式，主要是认为这样一种客尘它是实有存在的。在这种修行状态当中他认为这个烦恼应该是真实具有它的本性，所以既然真实具有它的本性，它的本性就是一种染污的本性，所以说呢如果你不把它抛弃掉，你反而直接去取受它，那么当然这样一种这个问题在下下人看起来呢就不合道理，啊非常不合理，所以说他就觉得呢就有很多很多修行的方式是不合理的。也就是为什么有些学习小乘者啊，或者根性稍显下劣的人，他看到这些上上乘当中菩萨乘当中，啊这些可以，啊就说如果的你发心贤善，你可以杀生呐、可以偷盗啊，像这样就觉得呢就是不好理解。为什么呢？他在他们的这些眼光看起来的时候呢，杀生偷盗它是的的确确它是没办法的一种、绝对没办法转变的一种实际的罪业，它是自性的一种罪业。所以说呢你这个修行者你怎么还要去杀生呢？而且还说是没有障碍，很多人就是很难以理解，或者说这个偷东西没有障碍就很难以理解，或者密乘当中有很多这样一种这个殊胜的方便呢，他就觉得这个无法理解。一个修行人啊你本来应该非常清净的，但是现在你做了很污秽的这样一种行为，就觉得非常难以理解。所以说呢我们说为什么会出现这样情况呢？就是因为他认为了这样一切烦恼啊、一切的业呢，他的的确确只有一个方法，那就是舍弃掉，那么除了舍弃掉之后，他就想不到还有其他的方法，可以真正的去这个说是把它来转而道用啊，或者就直接享用啊，这个方面没办法来了知。那么在大乘当中和显宗当中，它为什么就说可以把它这样一种，通过其他的方式来对治呢、来转变呢？实际上呢大乘当中说这一切都是依缘而起的，那么这样一种这些这样一种这个杀生的罪业，所谓的罪业也好、其他的烦恼也好，它都是依缘而起，所以要如果能够通过一些贤善的作意，啊通过这样一种贤善的这个发心的话，实际上呢它的本质，第一个也是如梦如幻的空性的，第二个它也是可以转变的。所以说呢这一切当中的以心为主，如果你的心贤善的话，这个像这样的行为它不一定、不决定成为一种这样一种业或者烦恼，不决定成为一种障碍。所以说呢他在修行的时候呢，他通过这些发菩提心啊、清净的意乐摄持这样一种行为，比如说呢通过这样贤善的意乐摄持这个杀生呢，它就可以成为自他二利的这样一种因缘。比如说大悲商主啊等等，他有这样很多的这样一种事例可以进行安立，因为它是依缘而、就是通过因缘而转变的缘故呢，所以说它不是决定的一种啊所谓的这样的罪，这个方面就和小乘的观点就不相同了。小乘的观点就是说这个杀生呢，无论谁去做他都是有过失的，所以说呢这个方面是小乘的当中绝对是不开许的，如果谁做了那就是破戒，那没什么讲的、没什么通融的地方。大乘呢就是说呢，如果你的心贤善的话，它这个杀生可以做、可以转变成一种善行。一方面就是认为这个就是如梦如幻的本性是不存在的，不存在一个实在的这个罪业或者实在的烦恼，所以说如果通过这样一种这个贤善作意去转变之后呢，它就可以变成修道之用。比如说呢就是说，世间当中的很多毒药、很多毒药的话，一般人看起来这个就是的的确确的这个毒药，没办法就说是就是说变作他用的，但是在这些良医的眼中看起来的时候呢，这个毒药不一定就成了一种是真正能够害命的这个毒，如果你能够善巧使用的话，这个毒可以治病，而且有的时候这个毒呢可以治很多其他的药根本没办法治疗的病。比如说这种毒和其他的这个药配合起来之后呢，那么这个药性、这个毒性呢就不会再去伤害众生的生命，而且这样一种所谓的这个毒药呢就变成了一副良药。所以说呢就说是菩萨乘当中也就是说，要通过这个方面讲嘛，所以说杀生偷盗等等这个行为，它如果要通过这样一种贤善的发心来就是说配合起来的话，那么这个所谓的毒呢它也能够成为修道之用。

《宝积经》当中呢，它也有这样一种这个说法，它比喻说呢那么就是说是城市当中士夫的这个不净粪的话，它就是有利于甘蔗甜的，那么菩萨的这样一种烦恼这些结使呢他是有益于成佛道。所以说他就是说是这些，外边看起来的这个结使啊，外表看起来这个烦恼，实际上呢如果能够通过贤善的这个作意，加以这个和合转变的话，它这样一种烦恼是可以转变成修道之用的，啊是有这样的。那密乘当中呢就是直接知道这些一切的烦恼的本质，他不把重点安住在这个所谓的这个烦恼上面，他是把它这个重点放在它的这个本性实相上面，所以说在他的眼光当中、在他的见解当中只有清净的智慧，没有什么所谓的这些客尘烦恼。所以说呢在这样一种殊胜的证悟和殊胜的正见的摄受之下的话，他就直接去享用。当然在一般的人看起来的时候呢，他在享用这些欲妙，但是在他的这个见解当中呢，没有所谓的所谓像一般人眼中的这个不清净的欲妙啊，是所谓的障碍的东西啊，在他的眼中全都是清净的法。所以说他显现的时候，他的境界当中他是显现，他是享受这些，啊这个如来藏它是显现一种清净的自性。但是呢在其他人眼中的时候呢，他显现的就是一种不好的行为，乃至于有的时候就觉得，哦和这个所谓正统的佛法背道而驰的行为，但实际上就是说它这个前面我们分析过了嘛，这样一种烦恼它本身没有自性的、没有自性，只不过呢就是你的观点你认为它是什么东西，它就有可能跟随你的这样一种观点而转变成这样的东西。那么如果你认知它的本性之后呢，实际上它什么都不是，它就是一种非常清净的自性，远离了这样一种污秽和清净之后的它原本的本性。那么瑜伽士就安住在这样一种正见当中，他直接去安住、他直接使用的话，对他来而言没有什么所谓的这样一个不清净的行为或者说很多这样一种不合法的行为，这个方面呢就说是这个，原理就是这样的。所以说我们在了知的时候呢，主要是通过我们自己的眼光，安住在我们自己的这样一种低劣的见解的时候呢，去看这样一种这个瑜伽士的行为，哦我们觉得，哦这个就是一种惊世骇俗的这样一种这个行为呀，他们所做的这些行为呢就是违背了啊佛教，然后引经据典说违背了这样一种伦理，啊又开始引经据典开始所谓的这样一种辩驳。但是实际上呢，自己的这样一种正见非常的这个啊就是说不是非常的高的话，他安住在自己的分别念当中，他认为这些烦恼都是实实在在的，只有啊清净了这个烦恼才是一个神圣的行为，他就安住在这样一种见解当中，当然就看不惯上上的这些修行的方式了。所以说菩萨的这样一种修行方式它也是不一样的，密乘者的修行方式都是不一样。关键在于这一切的烦恼，这一切的垢染它都是无自性，它都是就是说没一个实在的本性的，究竟而言呢这一切的烦恼都不存在，除了这样一种清净的法性之外呢，这些其他的法都不存在。所以说瑜伽士他证悟到了这个境界，他安住这些境界在行持的时候呢，在他而言不存在一个啊就说是所谓的这个啊就说做了什么其他的这个不合理的事情，因为他的内心当中没有这样的作意。然后在外境当中呢都是清净的法，然后从这个方面讲的时候呢，我们看起来的时候呢，似乎好像是，因为我们眼中有不清净的嘛，所以说瑜伽士他，哎看到瑜伽士喝酒的时候就觉得他怎么怎么样、吃肉的时候怎么怎么样，但实际上在他的眼中呢酒呢或者这些肉啊或者其他的法呢，它都是一种清净的法。不是说又有不净又有清净，这个所谓的不净呢是我们，我们自己的眼中显现的不净，在瑜伽士的眼中全都是清净的法。所以说呢他自己是安住在这个清净状态的时候呢不存在这些问题，只不过呢我们看起来的时候就觉得他好像是不是做了一些非法的事情，实际情况上根本就没有这样的。

所以说呢我们就知道，必须要了知这个障垢它的本性啊，障垢它的本性我们再再提这个问题，就是说障垢的本性它的确是不存在的。我们一切的这样一种轮回也好，一切的这样一种心念也好，这些一切的二取也好，实际上呢根本就没有。我们学中观学了学了这么长时间了，实际上就是要了知这样一种一切障垢它本来就是离戏的自性，没有一点的本体，没有一点的自性。所以说这样一种障垢呢，从粗大的这个所谓的恶念开始，乃至于到非常贤善的度化众生，上求佛道的这个心念为止，这些一切呢都是一种啊可以说分别念的状态，这个分别念呢可以说都是不存在的。

因此说呢我们在学习佛法的时候呢，有些时候呢是直接就把这些教义呀，对照着一切的显现法的时候，这一些都是这些障垢呢都是无二无自性的。但是呢就是说观待于众生的见解，啊观待于众生对于这个障垢、对这个显现法的认知的程度，所以说呢就没办法，佛陀呢就是宣讲了不同的层次，让不同的人有一个相对照的这个修行的方法。所以说对于二乘者来讲他有一套修行的方法，对于这个大乘显宗根性来讲他有一套修行的方法，对于密乘者来讲他有一种啊就说是一种对治的方法。虽然方法不一样，但是结果都是一样的。结果是什么呢？通过三种方法修行的人，内心当中的这种自相的烦恼都不会生起。那么如果就是说我们在修学的时候呢，就是说找一个借口说我要就说要行持密宗啊，或者说我的发心是很正确，所以说我可以偷东西，但是呢你自己做的时候，你内心当中产生了自相的烦恼了，这个是所有的三乘的教义当中都没有开许的，没有说你通过这样修行你最后可以正大光明的产生一个烦恼，绝对没有这样讲。所以说方法不一样，但是它效果、还有结果就是一样的，那就说是绝对要调伏内心当中的烦恼。只不过呢就是说，小乘者调伏烦恼是舍弃的方式来调伏的，啊通过舍弃的方式来调伏这样一种烦恼，调伏这个罪业；大乘者呢就通过菩提心，啊这样一种这个菩提心的妙药和这样一种烦恼的毒，配合起来把它这个毒呢转成这样一种修道之用，这个方面呢最后也没有烦恼了。那么密乘者呢就是说直接的受用呢，他通过密咒啊，通过他的见解加持，或者说是观照之后呢，内心当中也不会生起烦恼，只会生起清净的智慧。虽然说这样一种方法不一样，但是它的结果都是完全都是一致的，绝对不能够生起自相的烦恼。因此说呢在这个佛法当中绝对没有你取巧的这样一种这个所谓取巧的这样一种机会，你自己想要取巧只是你自己欺骗你自己而已。佛陀和很多这样一种主寺菩萨从来都没有开许过说：一个修行者他可以通过佛法来作这样一种幌子之后，可以去相合于自己的贪欲、相合于自己的烦恼，然后让自己的烦恼增长之后还没有过失，这个方面是绝对没有的。这个方面如果认为有的话，是绝对没有真正地了知这样一种就说佛教或者金刚乘的这样一种殊胜意义的。从这个方面很多地方都讲了很多这样一种不同的对比的方式。

所以说这样一种障垢像蜜蜂一样，佛陀在调伏众生的时候，善作彻底断除业。那么为什么要讲这么多这样大乘、小乘和密乘之间的这些断除烦恼的一种差别呢？实际上佛陀所作的这个事业呢，我们说彻底断除，我们如果不讲三种层次的话，很容易就直接理解成小乘的那种直接断除，好像就把这个业断掉了，你不能够做这个，不能做那个。实际上这个当然是一种断除的方式，但是如果单单停留在这个角度的话，还没有办法真正去了知佛陀他广大的智慧，佛陀他清净的大悲心，或者不同根性他有不同的修行方法，这个方面就说是没有办法了知的。

而且呢，我们讲这么多不同断除业的方法的话也有很多的必要。第一种必要的话，针对我们而言我们的这个修行是要不断上进的，所以说呢就说障碍我们上进的，有的时候就是这些分别念，就是这些固有的分别念就说捆缚住我们，没办法就说让我们进一步上进。当我们了知断除烦恼有三种方式，大概分了三乘方式的话：有可以就说直接断除的；还有就说通过贤善的作意去转变的；还有通过观察它究竟本性现前之后，直接去使用的。这个方面他的心力在不断增强的缘故，所以以前是在我们初学的时候，想都不敢想的、碰都不敢碰的这些东西通过自己的修行不断地增长，他就知道还有这样一种方式，当自己的这样一种，当自己的心力不断的大起来之后，他就可以去这样做。

比如说一条蛇一样，一条蛇当我们就说胆子很小的时候，有的时候看一眼都觉得心里在发抖，那么后面就说是当你不断地长大，你的力量不断的长大之后，你就敢摸它了，最后你就敢抓它了，像这样的话就说有可能出现不同的情况。

所以说当让我们智慧不断的增长之后，调伏这样烦恼的方式在佛教当中非常的多，非常的它的这样一种范围很广大，它的这样一种深度也是不可以思议的，所以它的修行方式可以很活泼的，这个方面我们就可以了知，哦为什么很多大德他可以这样显现那样显现，实际上它就是说明一个问题，这些东西都是假的，这些都是如梦如幻的，如果你认为它是真实的，它就会束缚你，那么如果你真正看穿它的本质之后呢，它就是一个纸老虎而已，所以说你怎么样去摆弄它像这样的话都无所谓。以前呢是它摆弄你，因为你的力量很弱，那么当你的这样一种修行，或者你的见解增长之后呢，你可以随便摆弄它，它不会成为你的障碍了，就从这个方面来进行安立的。

所以在自己断除障垢的过程当中，我们还知道有很多很多可以选择的方式。但是呢就说，在哪个阶段，选择哪种方式，这个方面也可以通过自己的情况如实而断定。那么如果自己还没有到达那种高层次断障的方法的话，那就需要老实一点，就通过下面下面的这个断障的方式对自己最适合。那么如果自己贤善的心生起来了，比如说我们现在就看到了大悲商主，他就说生起无以伦比的勇气，把这样一种造罪业者杀害，中止了他堕恶趣的这样一种因缘。这个时候我们觉得如果是我去做怎么样呢？我们现在观察，如果按照现在当下我的这种情况来讲，那是绝对不能做的，因为现在我还有这样自私自利心的缘故。但是呢，当我们修菩提心修到了一种非常纯熟的阶段的时候呢，那个时候再观察自己相续，哦的确是一心一意利他，怎么观察都是利他的心，没有一点点自私自利的心，那个时候自己就可以去做，因为那个时候自己已经到达了那种层次了，到达那个层次之后自己那个时候就可以去做这样一种行为了，那个时候再去做的时候就觉得没有任何的问题、没有任何的其他的这样一种障碍，所以说这个时候就可以去做了。

因此说，我们就说首先掌握了这个法之后，我们是可以调整的，但是只不过我们要观察我们相续处在何种状态，那么千万不要以这样一种上上的法作借口来行使自己的烦恼，这些方面是不应该。但是呢到了这种程度之后，已经到了菩提心很超胜的阶段，你还在通过下面的这样一种方法去调伏烦恼，那就说是耽误时间，的确是这样，因为在佛教当中它都有不同的这样调伏方式。那么到了密乘的阶段，你就必须使用密乘的阶段来进行这个强制性超越很多的这些观念、很多概念。所以说呢，在佛教当中说很多这些佛教的概念它也是一种暂时的方便而已，如果你执著它的话它也成为一种束缚，这个佛法当中是讲得很清楚的。所以说呢，在修行到一定层次的时候呢，我们刚开始的时候非常殊胜的、非常强调的这些善有善报恶有恶报啊，或这些因果啊，还有有些显现上面就有些戒律啊，在最后的时候它都说这些概念你都要超越的。当然超越的方式非常多的，超越的方式极其多。有些时候就直接显现很多一般人接受不了的净行，像这样的话就超越善恶的概念，这个方面也是非常多。所以说到了这些越往上修行的时候，它力量越强的时候，它调伏烦恼的方式也是很多，这个是一个必要性。

那么第二个必要性呢？了知了这么多调化业的方式，调伏烦恼方式，对我们而言容易产生一个清净观。就是说是有些人，就说一部分修行者他能够守护自己的六根，像这些南传的修行者，他能够守护自己的六根，像这样因为守六根的缘故他的心就变得很清净，这个方面是一种调伏业和烦恼的方式，我们要尊敬的，对于这样的修行者要尊敬。那么还有一种就是大乘的这些人，他的菩提心非常的善巧，所以菩提心很善巧他不一定在行为上面就说显得非常那种所谓的很如法的行为，他就说只要能够利益众生他就是说无所不用其极，他就说什么方法都可以用，所以对于这一类修行者来讲还是需要敬重，仍然需要敬重，而且就说是更加应该敬重这些人，因为他就说是从利益他人的角度来讲。前面这些南传这些修行者，或者二乘修行者，他主要是以保护自己为重点，那么因为自己就说是六根散乱的话很容易让自己的修行失坏，所以为了保护自己的修行缘故呢，他就开始都摄自己的六根，像这样的话就说是让自己的修行增长。那么大乘的菩萨呢，他的相续当中的利他心非常的坚固，他一心一意的相就是利益众生，所以这个时候他就用一切的方法利益众生，他的心非常的纯净，但是他的行为方面就不一定在一般的眼中的这种标准去衡量的时候就不一定是所谓的合法了，这个方面他也通过这种方式来调伏自己的烦恼，主要是调伏自己自私自利的作意，像这样说的话就是一心一意利他，这个方面当然需要敬重的，这个是我们尊重的对境。第三种呢就说有些瑜伽士也是显现上做很多这样一种超乎一般人想象的行为，这个更加应该尊重，他应该安住在实相当中，在他的眼中没有这些所取、所舍的东西。哪个是清净的？哪个是污秽的？哪个是所取的？哪个是所舍的？在他的当中没有这些概念，所以说像这样讲的时候更加应该尊重，他是安住在这样最了义的戒律的缘故，他能够调伏最微细这样一种概念的缘故，所以说这些方面不是一般的人能够做得到的。

所以说我们了知这些方面的缘故，我们对于不同层次的修行者都能够有一种产生信心的理由。我们只是说我应该尊重他们，我应该生起清净观。那么到底怎么样生起清净观呢？因为我们了知了在佛教当中有一种方法是可以这样方式来调伏烦恼的，可以通过这种方式来调伏业的，所以说我们了知了这样一种缘由之后呢，我们对于不同的人的不同的行为，我们要去再去观个清净观，这个就要容易的多。但是我们并不是说所有的人都在这样行持，所有人都有这样一种行持的能力。但是如果从某个角度来讲，如果让我们要去观一个清净观的话，那么如果就说内心当中没有这样一种见解，没有这样一种理由，但只是在很浅的层次上说我观清净观，我要观清净观，这个是没有什么力量的。当你就说对于种种的这个根据、种种这样一种示现的原因，真的有了一个比较清楚的了知之后呢，你再去看他这个行为的时候，就比较容易产生这样一种清净心的，比较容易产生这个清净心。

所以说很多时候就是这样的，比如说有的时候我们看到有些修行者，比如说学院的一些修行者，他有时候就放很多的这些音乐，放很多这样一种流行的音乐。有的时候我们就觉得这个修行者怎么这样呢？但是有的时候说，如果他有这样正见的话，他放着音乐的时候，他自己可以安住在这样一种音乐本性当中，他也可以通过这样一种方式在做会供啊，在做很多很多法，只不过他没有告诉你说我在做会供啊，他没有这样给你作说明，我在通过安住它这个音乐的本身，他通过这个方式来显现了妙智，他不一定给你这样讲。但是呢，我们说有没有这个可能性呢？如果你学了密宗这些很多见解之后呢，这个完全是可以接受的。还有些时候，我们在走路的时候，一擦肩而过的时候，一股香气扑面而来了，就觉得怎么擦了这么多香水啊？虽然有的时候如果把他的身体观为坛城的话，他这个香水洒在自己身上他就完全是给坛城做供养、在给本尊做供养。所以有的时候如果你能够了知的话，真正是这样的，他就完全是一种积累资粮的殊胜方便，在一般的世俗眼光看起来的时候这个绝对不是一个标准的修行者，但是如果按照密乘的眼光看起来的时候，这个不单是个修行者，而且是个非常标准的修行者。他能够恒时的安住在他自己的正见当中，能够安住在自己的身体是坛城当中，所以他要穿好衣服，他要在自己的身上洒香水，就相当于我们在坛城上供香，没有任何人有疑义。但是如果把这个香水洒到身体的坛城上面，我们有的时候就会有想法，就因为我们还有这样一种执着，真正的佛他应该是坐在佛台上面的，但是有些修行人他把佛他把真正的佛把自己的身体完全了知为佛、把自己的身体了知为坛城，这个时候做供养的时候，因为我们固有的分别念的缘故就难以接受，难以接受是我们的事情，但是别人如果有这样的正见的话他就可以做，他就可以这样做。

所以有些时候我们自己的想法还是过于狭隘了。那么如果是学习了很多这样的见解之后呢，对很多这样的事情就可以有一个生起恭敬心的理由，就是这样的。所以因为佛法当中实在是非常的广大，我们只是用一种标准去衡量的话，有的时候是自寻烦恼，我们只能说是自寻烦恼。因为别人根本没有这样的事情，当然你自己去看自己去想的时候就觉得怎么怎么样了，有的时候就是自己给自己找很多烦恼而已。所以就说是当然我们前面讲过是不是所有的人都能够做到呢？我们排不排除有些人是通过烦恼呢，这个不排除，就说所有的人都是这样的话也不太现实。但是就针对于我们自己而言，那么我们自己处在什么状态我们自己非常清楚，在这样的前提之下，对其他人他到底是怎么样一种显现，的的确确是非常难以思议的，很难以思议。当我们在看传记的时候，在看很多这些佛菩萨示现这些所谓的不如法传记的时候，我们在看的时候，我们以第三者的情况去看、第三者的眼光去看，我们就觉得这里面的主人公，这些方面我们看书的时候这些是菩萨一眼就看出来了，那个人怎么这么笨，菩萨显现在面前的时候都没有认知啊，他都对他产生邪见、产生很多分别念，我们就觉得这个人很笨，这个菩萨显现的这么清楚这么明显一眼就看出来他就是一个菩萨是圣者的化现。但是如果这个人出现在我们身边的时候，这个圣者在我们身边示现的时候，我们就肯定是当局者迷了，我们就看不出这个是圣者的化现，我们就不能够一眼看出来他是在游戏人间，这个就产生了很多无义的分别念，产生了很多无义的烦恼。所以如果你能够安住在这样的净观当中，实际上有的时候我们说你安住在净观当中你自己吃了亏，那到底吃没吃亏呢？如果你能够安住在净观当中，真正的最大的收获者还是你自己，因为你没有离开这个是坛城的分别念，因为就是这样一种想法。如果你认为这个修行者他洒香水他就是供养坛城，这个时候你的心就是很清净的，你就安住在这个净观当中。你安住在这个净观当中你是不是在实践佛法呢？当然是在实践佛法。你就是安住在净观当中，这个净观是整个佛法它最提倡的，尤其金刚乘它最提倡的就是清净观，就是用智慧去看待一切万法。你能够通过智慧去看待他的这个人、他洒香水这个事情，当时你的见解就是说，他在用香水供养他的佛坛城，就说你如果能生起这样的想法，似乎从表象上看的时候好像是一个很勉强的观想，明明就是不如法嘛，为什么一定要让我观想他是清净的呢？但是前面我们分析，如果你真正能够安住在他的身体是坛城、他在用香水供养坛城，你在安住这个的时候你在行持这个佛法，你的心中是很清净的，就远远比这个人他的身体是血肉之躯、他在用香水洒他的身体、他违反了戒律，你看你这样生起来的时候你的心中是什么？你的心中全都是不清净的想法、不清净的观念。但是如果你能够从好的方面想，你的心就变成了清净的，对境也是清净的，你的心也是清净的。所以像这样想的时候最后就转为你自己的身体也是清净的，像这样一切都是清净的，这个方面没有什么差别的。

所以说很多在观察的时候，实际意义上修行的方式非常非常的多，我们这样观察几种调伏烦恼的方式，对几种人都有产生信心的根据的来源。当然就是说我们这样讲的时候呢，似乎觉得都能够这样做，但是还一个问题就是说，很多问题我们在了知的时候我们首先要了知，但是真正在发生在我们身上的时候，就显得非常困难了，就显得很困难了，我们就要对付就很困难，但是这个方面在佛教当中叫难行能行，非常难以行持，但是还要去行持，摧毁自己的概念，摧毁自己固有的习性。有的时候自己太过于自以为是了，就觉得自己认定的东西一定是正确的，别人的东西一定是错误的，那么如果我们不放弃这样的观念的话，我们很难以超越这样自他的一种概念分别念。所以说呢，虽然非常难以行持，但是呢首先第一个知道道理就是这样的；第二个我们要靠近这样一种真性真理。我们是追求真理的人，所以一方面说要求解脱，换个角度来讲我们是追求真理的人，那么这个真理是出现在生活的方方面面的，它并不是说一个真理放到书里面让你去膜拜，让你这样去看书的时候在学，哦我的身体，实际上真理它放在一切世间当中的时候，一切世间的显现严格来讲都是一种真理的变现，关键就是说你怎么样认知它。所以如果你的心很清净，你看一切都是清净的；如果你的心不清净，你看一切都是不清净的，乃至于你看佛都能在佛身上找到这些瑕疵，也就是说心不清净你看上师上师也是好像有这个问题那个问题，但是如果你的心清净之后呢，你看上师和佛都没有任何问题。当你看一般的所谓很恶劣的人，他也能够在他上面看到很多很多的优点。关键在于我们自己怎么样去转变我们自己的心态而已。

所以说佛陀给我们开示了这么多不同的方便，那么我们在学习这个过程当中对我们而言非常重要的。第一个要认知，第二个要去实践，这个方面就是彼之障垢如蜜蜂，这个蜜蜂在这个地方讲的时候善做彻底断除业。前面我们讲了，我们在看断除业的时候很容易理解成就好像是很直接的把这个业断掉，它有一个实有的业，但实际上有的时候也不是这样，比如说在这个当中讲了这个驱赶蜜蜂的话，我们看到时候似乎就只有一种方式得到蜜。什么方式呢？就是可以通过把蜜蜂通过烟熏火烤的方式让牠离开，这个时候好像只有这个方式。但实际上这个地方只是讲了这样方便而已。有没有其他的方便呢？当然有。比如说现在的很多养蜂者，养蜂者取蜜的时候不是说怎么样把这个蜜蜂驱赶走，他就说故意的养这个蜜蜂，通过养蜜蜂的方式来取蜜。这个时候如果想要源源不断的来取到这个蜜的话，那就说是养的蜂越多蜜就越多。这个地方有的时候想养蜂的比喻时候呢，和很多修行者他就说对待烦恼的态度、对待业的态度也是这样，他对待障垢的态度他不是说把烦恼阻断住、不让它生起。比如说分别念嘛，分别念的话就是说如果你懂的使用的话，分别念就是产生无尽智慧的来源，如果不懂得分别念的本性的话，你就只有通过阻断它不要生起，然后你拼命去压制住它，像这样的话它的效果当然是不一样的。那么就说养蜂者，他的蜂越多，他的蜂蜜源源不断的产生，所以善巧者能够安住在他分别念的本性，分别念产生多少就产生多少智慧，这个方面是不一样的。所以就是你能不能够使用它，如果你能够使用它，这个东西它不是说它的本性是坏透了。当然有的时候我们就觉得分别念是最坏的，只要有分别念就怎么怎么样，但是这个方面就是从哪个方面去看这个问题。如果这个分别念生起的时候，无能为力的话，对你而言是坏透了，像这样的话就引申了无尽的实执、引申了无尽的烦恼。但是如果你懂得方便了，分别念它就不是一个坏东西了，只要你生起一个分别念，就会产生一个智慧。像这样的话阿底峡尊者就讲生起一百次分别念就产生一百次无分别智，这个方面就是说他的智慧来自于分别念，如果你能够善巧的观察它的本性的话，你就能够善巧通过分别念来学法。你的分别念有多少，你产生的智慧就有多少。所以从这方面而言的时候，就说这样一种蜂蜜或者蜜蜂，像这样这个烦恼呢关键还是看我们自己的调伏方式、对待方式。如果你能够很善巧的对应的话，这样一种分别念它不再成为问题了，而且还有很多修行当中它就说为了让你生起很强烈的智慧，它有的时候故意让你生起这个烦恼，比如说故意让你生起贪欲啊、故意让你生起嗔心，然后让你去观察烦恼贪心的本性是什么，然后嗔心的本性是什么，这个时候来了知它的一种烦恼无实啊或就是嗔心无实啊等等这样一种智慧。所以说从这个方面来讲的时候呢我们在对待这样一种业烦恼的时候，如果你了知的很多呢我们有的时候如果你的心量打开了，就不会再认为这个分别念非常可怕，没什么可怕的，它本来就是这样的。所以如果你能够真正的了知它的本性的话，产生分别念的时候你观察它的本性无生，这个方面就能够产生一次智慧。这样很习惯之后，产生分别的时候，就分别念一产生它的智慧就带起来了，它本来就是一种具有智慧的。所以从这个方面讲的时候就可以善巧的使用这样一种分别念，所以说这个时候我们就觉得，我的烦恼很粗重、我的分别念很多是不是没有办法修法呢？实际上并不是这样的，你分别念很多，反而你如果善巧的话，把它能够转变成一种优势，这个不是在口上讲讲而已呀，这个方面如果你真正懂得善巧修行的之后呢，你完全可以把这些分别、所有的分别转为你修道之用，全部转为修道之用，所以从这个方面讲的时候呢，怎么样断除，这个怎么样断除的方法是非常多的，就是这样的。

**癸三、喻义对应：**

**譬如蜜为百千万，蜜蜂障覆须求人，  
 驱散彼等诸群蜂，随意而作蜂蜜事。  
 如是众生所具有，无漏智慧如蜂蜜，  
 善巧摧毁如蜂惑，智者佛陀如丈夫。**

比如说蜂蜜被百千万的蜜蜂障覆，这个方面就是没有办法取到这样的蜂蜜；须求人就是想要需求蜂蜜的人；驱散彼等诸群蜂，通过烟熏等的方式呢把这样一种蜜蜂驱散，把蜂群驱散之后取出这样一种蜂蜜；随意而作蜂蜜事，就是把这个蜂蜜呢做很多事业，自己享用就是说滋养自己的身体呀，或者用这个蜂蜜来做药引啊，做药啊，或者就是说通过蜂蜜来做很多食物啊，这个方面都是可以的，通过蜂蜜来做很多事情；如是众生所具有，无漏智慧如蜂蜜，那么同样的道理呢，众生他所具有无漏智慧就好像蜂蜜一样，那么就是说覆盖在蜂蜜上面的这样一种烦恼呀，就像这个蜂群一样；所以说呢佛陀善巧摧毁如蜂一样一种业惑；智者佛陀如丈夫，像这样的话佛陀就像前面这样取蜂蜜的这样一种丈夫一样，佛陀也是能够遣除有情相续当中的种种的迷惑，让它本自具足这样的佛性显现出来，这个方面就有这样一种对应。

像这样的话就是说群蜂呢是对应这样一种众生的种种的业惑，那么百千万的群蜂就比喻成有情相续当中无量无边的这样的业惑，然后这个蜂蜜呢就对照有情相续当中的如来藏，须求者就比喻成这样一种想要解脱的人，或者就是说想要让蜂蜜显现的、想要得到蜂蜜的这样一种人，他就方便观察的时候像佛一样，他想要把这样一种蜂群驱散之后呢然后让众生显现这样的佛性。然后呢就是说以烟熏等方式来驱赶群蜂呢，就好像是佛陀通过不净观呢，通过这样一种如梦如幻的智慧，通过很多修行密乘的方法，然后让众生离开这样一种烦恼。然后最后呢显现这个取了蜂蜜做事情之后呢，就好像佛陀呢把这样一种众生的如来藏开显出来之后，然后开始做广大弘法利生的事业是一样的。这个方面就是讲到烦恼和烦恼的这样一种本性，二者之间的关系。

**壬三、 壳中果实之喻义分三：一、 壳中果实之喻；二、烦恼中佛性之义；三、喻义对应。  
 癸一、壳中果实之喻：**

**譬如具壳之果实，众人不能得受用，  
 凡欲食用果实者，去除皮壳取果实。**

那么就好像是具有外壳的这些果实，众人不能够直接的享用它，那么凡是想要食用里面的果实仁，必须首先祛除皮壳，然后再取这个果实。就像很多的大米，大米外面包了一层糠，像这样的话如果你就是说想要吃大米饭的话，你必须要把外面这些皮糠啊必须要去掉，去掉之后呢显出里面的大米来之后，你可以做饭来食用。或者说像其他的很多的坚果，那么坚果的话它外面也是包了一层厚厚的果皮，比如说核桃啊、比如说松子啊、比如说其他的这样的东西呢，它外面都有一层壳，所以如果你不把这个壳体去掉的话，没有办法享用里面的果实，想要享用里面的果实必须要去除皮壳，然后再能够取走里面的果实，这就是它的比喻。

那么它的意义呢就是：

**癸二、烦恼中佛性之义：**

**如是众生所具有，佛性为诸惑垢杂，  
 乃至未脱烦恼垢，三有不能作佛事。**

那么如是众生所具有的佛性呢，被诸种惑垢所杂染，乃至没有脱离烦恼诸垢之前，在整个三有当中没有办法显现佛的事业。所以说众生本来具足这样殊胜的佛性，如果这个佛性显露出来的时候呢，那么就是成佛了，成佛之后就是整个三有当中可以显现广大无边的这样弘法利生的事业。但是这个佛性呢，它这个当前的状态是被一切的惑垢所杂染，所以这个时候乃至于还被惑垢杂染的期间呢，它没有办法显现佛的本体，没有办法显现佛的本体呢，你就不是佛，像这样的话你的本具的这样一种能力呢，就无法施展出来，就没有办法显现出来。所以说只有等它的这样一种障垢清净完之后呢，你才能够真正的显现这样一种佛的事业。所以说这个时候就要做一个事情了，为自己为他人这个时候必须要修持正法，通过修持正法的方式然后来清净垢染。这个里面最殊胜的方法就是直视烦恼垢的本性，直视烦恼垢的本性，在这个时候呢一举两得了。第一个呢就是说了知了烦恼它的本性是虚幻的，了知烦恼是虚幻的这一点它就能够去除障垢；第二个呢就是直视烦恼的本性是虚幻的时候呢，就了知了它的本性如是具足它的本体的空性的自性。所以说如果我们能够直视烦恼的本身的话，它一方面能够显现烦恼本身的法性，另外一方面通过这样的方式直接断除、最善巧的方式直接的断除这样一种垢染，这个方面就是说是非常殊胜的一种方法。像这样的话就是说我们通过学习了这些很多很多的观点呢，在产生这些烦恼的时候，就是说观察烦恼本心的时候，用空性，通过这样一种方式来进行观察，或者说如果有正见的时候，密乘当中生圆次第的修法，这个方面实际上都是来就是说显示出这个佛性或者观察烦恼本不生的这样的情况。比如说在密乘当中修行这些生起次第呀，在观想自己是清净的佛尊的时候，这个时候呢烦恼方面它已经是没有了，一切都变得清净了。然后呢这个本性呢自己也要观想，这个里面呢实际上就是很多很多这样直接可以使用的，又是断除烦恼，又是显现本性的，很多很多。在观空性的时候也是这样的，一方面我们在观空性本空，一方面在观本空的时候就在修持一切万法的本来的自性，所以说从这个方面来观察的时候都是这样一种殊胜方便。所以说呢我们就通过很多方便来脱离这样烦恼的垢染，否则的话就没有办法在整个三有，就是讲欲有、色有和无色有，三界当中广做佛事。因为就是说是前面讲皮壳当中取果实啊，它能够显现它的事业，显现的事业就是说把这个米做成饭之后呢，能够遣除有情的饥渴。那么现在同样的道理，如果自己的佛性，从这样一种烦恼壳当中脱离出来之后，就能够在整个三界当中大做佛事，就能够引导众生趋向于殊胜的解脱。

**癸三、喻义对应：**

**譬如稻谷麦等粮，果未脱壳具芒者，  
 倘若果实未善治，众人不能享美味。  
 如是众具法自在，未离烦恼之佛身，  
 于为烦恼所逼众，不能赐予法喜味。**

那么譬如说这样一种稻谷麦子等等粮，这个果实没有脱壳去芒，它具有这样一种外面的壳，具芒就是讲它的壳的尖端的这个小尖刺，像这样的话没有把这样一种芒去掉的话，那么这个果实没有善治的缘故呢，众生不能够享受这些果实的美味。同样道理呢，一切众生具有法自在的佛身，但是这个法自在的佛身如果没有离开烦恼的话，被烦恼所逼迫的众生不能够赐予众生法喜的妙味，就是这样一种对应。所以说如果我们想要真正的享用这个果实，必须要通过这个方式来善治的。所以说予以对应的时候呢，稻谷麦等粮的这样一种具芒呢，就好像说众生具有法自在，但是没有离烦恼。就是第二个方面呢，如果这个果实没有善治的话，众生没有办法享受美味，比喻呢如果这样一种烦恼没有远离呢，本具的佛呢不能赐予众生法喜的妙味。然后呢再下面对比的对应的时候呢，如果你能够把这样一种稻壳等去掉的话，就能够显示出这样一种果实，对应呢就是讲如果能够把烦恼去掉话，就能够显现佛身。然后就是说是显现出来的果实，如果能够就是说显现出来之后呢就是能够让众生享受美味，比喻呢就是说如果你的佛性显现出来之后呢，就能够赐予众生正法欢喜的美味。像这样的话一个一个对照，这个方面我们就知道壳中果实之喻义。

**壬四、 粪中金之喻义分三：一、 粪中金之喻；二、烦恼中佛性之义；三、喻义对应。  
 癸一、粪中金之喻：**

**譬如有人行路时，黄金遗失粪秽中，**

**具有不坏之黄金，于彼安住百千年。  
具净天眼见金已，以语告示余人言，  
 此中现有真金在，汝当还净起金用。**

比如一个人他在走路的时候不小心把黄金遗失在粪秽当中，那么具有不坏自性的黄金呢，在粪秽当中安住了百千年没有人知道这样一种黄金，虽然就说它在里面安住了百千年但是黄金呢没有坏，但是其他人呢也不知道粪秽当中有这么好的黄金，后面呢具净天眼见金已就说具有清净天眼的天人看到了黄金在粪秽当中安住之后呢，以语告诉其他人说此中在粪秽当中现在就有一个非常好的黄金存在，你们应该把它捞起来，洗清净之后呢，让它发挥黄金的这样一种效用。

所以说呢这个里面就讲到了这个黄金呢它就是这样的，它就说是人不注意的时候遗失了，那么遗失了之后呢这个黄金呢它的本性没有变，黄金虽然没有变呢但是呢如果别人不知道的话那对这个不变的这样一种黄金的自性呢没办法了知、没办法起功用。其他一个人具有天眼看到之后呢就告诉他们说，现在有黄金应该把它捡起来，洗净之后起金用，否则的话这个黄金这么价值昂贵的东西落在这个粪秽当中没有办法发挥它黄金的作用。那么捞起来之后可以发挥什么作用呢？捞起来之后就可以把它打成这样一种佛像，打成这样一种佛像就可以成为所供的对境，然后如果把它打成供具的话就可以作为供品，如果把它打成这些首饰就可以装饰身体，它就能够发挥黄金的作用的。

**癸二、烦恼中佛性之义：**

**如是能仁分明见，陷溺烦恼粪秽中，  
众生功德欲令净，于诸众生澍法雨。**

如是呢就说佛陀能仁分明呢见到了陷溺烦恼粪秽当中的众生的这样一种本具的功德，那么为了让众生本具的功德还净的缘故呢，于诸众生澍法雨，这个方面呢给众生就宣讲了很多的正法，让众生在现在这个烦恼粪秽当中的这个清净的佛性也能够显现出来。那么如果佛陀不指点的话，众生就没办法知道像这个黄金它在粪中安住千年都没有人知道，后面就说具有天眼的见到才告诉人们起用的。那么同样道理呢，一切众生也是本具这样一种殊胜的功德，犹如黄金一样的自性一切众生本具，但是呢通过众生自己的这样一种能力根本看不到没办法发现，这个时候呢佛陀告诉众生说，每个众生都具有如来德相，所以说只不过是被烦恼客尘所障垢而已，如果能够还净就能够成佛，这个时候就给众生宣讲很多很多殊妙的正法。

**癸三、喻义对应：**

**譬如腐烂粪秽中，坠入黄金天眼见，**

**为令清净胜美金，认真显示于他人。  
 如是佛陀已明见，烦恼不净大粪中，  
 堕入有情圆觉宝，令净于众说圣法。**

就好像在腐烂的粪秽当中呢坠的黄金，就比喻成就说是在这个众生的烦恼就不净的大粪当中呢有这样一种清净的佛性，就说是这个黄金在粪秽当中百千年而人不知呢，就比喻成众生无始以来产生的很多的烦恼，那么在这个烦恼自性当中呢都具有这样一种清净的佛性，但是众生他自己并不知道，无始以来都没有知道、没有了知、没有怀疑过这个问题。那么后面就是讲到了这个清净的天眼看到了黄金，就比喻成佛陀呢清净的慧眼见到了有情的本性当中呢具有如来藏。认真显示于他人呢，就说是为令清净胜美金，为了清净这样殊胜这个殊胜美丽的黄金呢，就说认真显示于他人，就好像是说佛陀就比喻成佛陀呢为了让有情相续当中的如来藏清净，然后呢认真的给众生讲法，让众生来认知具有如来藏这一点。然后把它捞起来之后清净还原了它的这样一种本净呢。就比喻成众生修法之后呢那么就说还原了这样一种本来清净的佛性。然后呢把这个黄金开始打造成佛像啊、打造成其他饰品呢就好像是众生他这样一种这个本来清净的自性显现之后呢，显现成了其他的这样一种自性，比如说呢用黄金打造的阿弥陀佛像，打造的释迦摩尼佛像，就好像这个以前的众生他修法之后呢法藏比丘他成了阿弥陀佛，然后呢以前的海尘婆罗门变成了释迦佛一样，所以像这样的话就说是它也是一样的，以后呢我们自己清净的佛性显现出来之后呢也能够成为人天的供养处，也能够成为这样一种殊胜的佛性显现的这样一种人天导师，这个方面一个一个对应的时候呢都是非常清楚的。

所以说在佛经当中《如来藏经》当中讲了九种比喻，宝性论当中讲了九种比喻更加直观的让我们知道具有烦恼的当下他就具有佛性，他为什么一个一个这样讲我们就是这样反复的这样学、反复的这样看的时候，实际上就是我们越来越能够认知我们现在的种种烦恼在这样一种相续当中它是具有佛性的，佛陀给我们讲法是为了给我们开示佛性，然后呢就说是如果我们精进呢就能够显示佛性，这一点点的这样一种金刚句我们慢慢学习的时候呢，我们的这个认同感就会越来越强，这个时候呢修道的意乐就会越来越强，这个方面就是所谓的发起了殊胜的道心。发起了殊胜的道心之后呢，自己就会认真的去考虑怎样修法。以前有可能我们在没有遇到很甚深教法的时候，我们修法只是耍耍而已，有的时候是赶个时髦而已，大家都学佛了我也去学，大家都在听我就去听，但是呢就说我们在认真学完这个教育之后呢就会从这种赶时髦的心态变得认真起来了，认真对待这个修道的问题，认真考虑是不是我应该进入到这个修法的行列当中，以前我们还是在围观看热闹，像这样的话里面到底在干什么围了一圈人，很热闹，我们就在外面看到底里面发生了什么事情啊，是不是真的很热闹，这个时候我们是一个围观者，有的时候我们在学佛的时候呢只是在外围往里面看热闹，里面讲的很热闹，里面又做放生又做什么讲经说法很热闹，我们看一看到底在干什么？在看到之后慢慢慢慢就生起兴趣了，自己就想真正的加入这个行列当中我们也去做这个事情。所以说刚开始的时候我们是看这个修道者，这个人修道他是怎么成就、那个人修道又怎么成就，这个时候还是一种围观者的心态，去看佛传、去看很多祖师传、看很多佛经的这些修行方法，后面我们就慢慢认同之后呢，我们就很自愿的、比较认真的去考虑我是不是也去修道呢？这个时候实际上是一个巨大的转折，然后自己决定加入到修道行列当中去的时候呢，自己就慢慢慢慢融入到这样一种这个修道的气氛当中去，逐渐的就开始认真的清净自己的障垢这个方面也是一种转变了。所以说有了这样转变之后呢我们才可以认真修道，认真修道完了之后才可以真正的获得这样殊胜的解脱，所以说我们学了这么多的喻义对照，喻义对照，这个方面都是让我们来对这个修法的问题能生起一种认知，然后真正考虑是不是开始认真修行，所以有的时候我们现在很多人已经开始认真修行了，有些人还没有认真修行，学习完之后呢已经认真修行的人他对自己修行的方式呢可以做一个调整、可以做一个对照，没有进入修道行列人呢他就开始准备修进入真正的严格的状态当中，所以说反复的学习这些方面非常的有必要。

**第23课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后呢，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的究竟一乘《宝性论》。究竟一乘《宝性论》通过七个金刚处来介绍有情相续当中本具的如来藏，然后又宣讲了如何让这本俱的如来藏现前的这些方法，如果我们不知道有情都具有如来藏的话，那实际上很难树立一种成佛的信念。那么如果有了这样如来藏，不知道现前的方法的话，那么也是对于众生自己的人来讲的话，是非常困难的。所以说在佛陀的三转法轮的经典当中，还有在弥勒菩萨的论典当中，也是针对有情的如来藏和如何现前的这些方式方法，实际上都做了非常详尽地宣说。那么我们就跟随弥勒菩萨的金刚句，次第次第在相续当中生起这样一种定解，生起了知修行的方法的这样一种定解，那么后面我们也能够成就之后向众生如理如是的方式来宣讲在有情相续当中存在的一些道理。那么在这七个金刚处当中，前面讲了佛法僧三宝所得的这样的功德，现在在讲的是因缘当中的因，就是说有情本具如来藏的这样一种道理。那么为了让我们非常明确的了知具有如来藏，弥勒菩萨就通过三个理论通过推理的方式来证成有情具有如来藏；通过十个意义从方方面面来抉择具有如来藏的道理；然后再用九个比喻来进一步的巩固我们相续当中已经存在的既具有烦恼、又具有清净佛性的这样一种正见。那么现在我们就宣讲这个比喻，在讲比喻的时候有九个比喻，那么前面已经讲了四个比喻，那么今天讲第五个比喻。

**壬五、 地下宝藏之喻义分三：一、 地下宝藏之喻；二、烦恼中佛性之义；三、喻义对应。  
 癸一、地下宝藏之喻：**

**譬如贫家地层下，具有无尽珍宝藏，  
主人于此无所知，宝藏不言我在此。**

就好像一个非常贫穷人家里的地下，具有无穷无尽的真宝库藏，但是这个很贫穷的主人，对于自己家里面本来拥有这样的无尽藏不知道，那么宝藏也不说这个地方。所以说在这个比喻当中在这个颂词当中，实际上第一，贫穷家里面本来具足这样一种受用无尽的真宝藏；那么第二个方面呢，虽然具足但从主人的角度来讲，他是一个凡夫俗子的缘故，所以不了知自己家里面有这样一种如来藏，宝藏它这个无情的珍宝而言呢没有办法告诉主人说我在这个地方，所以说就导致了这个主人虽然他拥有可以从一个角度来讲可以说他拥有这样一种无尽藏，但是他没有办法开发这个无尽藏，使用这个无尽藏让自己脱贫致富，没有办法这样做到。像这样的意思是非常明显的。

**癸二、烦恼中佛性之义：**

**如是意中珍宝藏，不增不减净法性，**

**由未证故诸众生，恒时备受贫乏苦。**

那么和前面这个比喻非常相似的一点就是说，如是意中，这个意就是有情的心、就是讲有情的相续，虽然有情有心相续和身相续两种，但是主要是心相续，那么在有情的心中、在有情的心相续当中，他具有无尽的珍宝法藏，那么这个无尽珍宝藏就是讲不增不减的清净法性，那么这个不增不减的清净法性不单单是说具足这样的法性，而且法性也代表了无量无边的功德法，那么在这个无量无边的功德法当中，绝对不可能存在轮回的这些自性、轮回的贫乏等的自性。但是由未证故，由于众生没有证悟了知，没有证悟这样本俱的心性的缘故，一切众生恒时备受贫乏苦，就是说没有开显圣者功德法，开显这样一种本来清净法界藏的功德法，所以众生恒时感受这样一种贫穷痛苦。那么自己相续当中这样一种清净法性，不增不减实际上它也是一种无为法的自性，它也没有增加也没有减少，如果有增可能是有减的，所以说有增有减的话，就说明是一种变化的自性，就是有为法的自性。有为法的自性就可以说前面说过第一刹那拥有第二刹那就失坏了，要不然就是说第二刹那的法还没办法显现，有这样一种增减变化的过失，有为法的过失。不增不减就是成佛的时候没有新的增加，在凡夫的时候也没有减少。但是主要表达的一个意思是它不变，它又是一种恒常的自性，恒常的自性就是一种值得信赖的本体，不是这样一种有为法的自性，不是通过因缘的和合新生的自性，所以说这个不增不减表达了很多很多的涵义，主要就是说这样一种宝藏是永远具足的。那么这样一种永远具足的宝藏和前面的比喻对照的意思来讲的话，那么这个人家在这个地方，这个此后从某种意义上来讲的话可以说你拥有，但是呢通过因缘变化你离开了这个地方的话也许就不属于自己了，也就是说它不是随着你的搬迁而搬迁的这个珍宝藏。但是这个法性就不一样的，法性具足在一切有情的心当中，所以说你这个有情不管怎么样流转，不管怎么样流转的话，你相续当中的法性也是绝对不可能转移的，不会因为你搬了家的缘故，或者你换了一个六趣的身体，你以前是人后面变成了几条蛇，像这样的话实际上你相续当中的如来藏还是绝对不增不减，也是一个恒常不变的自性。所以说这方面就是讲到清净的法性在有情的相续当中，永远都是这样一种恒时安住，永远是恒时具足。那么这样一种清净的法性，它也说是能够满足一切的众生的一切愿望，世间当中种种的善愿望也能够满足，因为它本具这样法性的缘故，那么这个法性当中具有无量无尽的功德法，那么就是说出世间当中讲的话，也可以让众生获得阿罗汉果、获得菩萨果或者获得这样一种殊胜的佛果。所以说内心当中的这样一种法性，就像如意宝一样，是真正的一颗如意宝，所以说这个如意宝就在每个有情的相续当中，那么如果你把它开发出来的话，你可以显现无穷无尽的殊胜事业，如果你不了知不开发呢，它就说是仍然没有办法它会作用。所以后面讲，由未证故诸众生，恒时备受贫乏苦。有情因为没有开显这个清净法性的缘故呢，在轮回当中仍然饱受这样贫穷的痛苦，所以说白白地拥有这样一种清净的如意宝，但是不了知这样一种自性的缘故，没有开发这个自性的缘故，众生是无意义的感受无量无边的这个贫乏的痛苦。那么虽然众生有的时候说，不贫乏，我这个钱还是很多的，有几十万上百万的钱，或就是说在当天人的时候生活这么富足，怎么可能说在轮回当中很贫乏呢？轮回当中很贫乏可能只能只说转成穷人的时候很贫苦，转成饿鬼的时候很贫苦，或者转成牛的时候找不到草吃，像这样一种贫乏的痛苦。那么实际上这个问题是不是不周遍呢？是不是整个轮回就代表这个贫乏呢？实际上整个轮回的确是代表贫乏的。第一个问题就是讲，这个贫乏主要就是针对于圣者的这个功德，或者就是说相续当中本具的恒沙功德而言的话，那么有情在轮回当中感受的这一点点的有漏的安乐根本就不算什么、根本就不算什么真正的富裕，因为这个标准就是以一种圣凡的本体的作用为标准的，那么就是说圣者相续当中的这些功德呢，它也是一种无漏的法，也是一种究竟安乐的法，所以说从这个方面安立一种真的富裕真功德。而有情相续当中轮回当中具有的这样一种所谓的财富呢，它也是一种有漏的自性，第二个它也是变化的自性，第三个针对于究竟的解脱无漏安乐来讲的话，这方面就不是一种真正的安乐了。所以就是说从这些方方面面比较的时候，只要还是众生，只要还没有从轮回当中获得解脱、没有现前圣者功德之前呢，都在恒时感受这样一种贫乏的痛苦，所以说这样一种二者比较起来的时候呢，真正的珠宝藏、真正的殊胜的富裕的财产呢，就是相续当中的如来藏当中本具的种种证悟啊、智慧啊，还有很多很多一切无量无边的功德法，那么还有就是前面我们从圣者相续当中的功德和凡夫相续当中的功德相比较，我们已经了知了二者之间有很大的差别。然后我们可以分析，实际上在人世间或者在轮回当中的财富它都是一种有漏的。第一个，它是通过烦恼引发的、通过烦恼心引发、通过我执引发，这个方面和圣者相续当中的本具如来藏当中的本具的功德不一样的。如来藏当中是属于无漏法，有情相续当中是通过烦恼、通过我执，那么无漏的功德不是我执、它也不是有漏。第二个，世间当中的这些种种的财富，你如果拥有之后呢，它是要丢失的是要丢弃的，没办法永久的拥有这样的财富。有些时候是只能拥有一两年、几十年的时间，有的时候你在死的时候一切的财富没办法带到后世的，这个方面它是一种无常的自性。这样一种圣者的财富就一旦拥有之后是永远不可能抛弃的，永远不可能抛弃的，所以说二者之间也有这样一种差别。那么世间的财富每一世当中你都要去勤做才能够获得，有的时候勤做还没办法获得，所以这样一种财富是不可靠的。而圣者的财富一旦拥有之后它就永远不可能离你而去，所以像这样的话就相当于一劳永逸的自性。第三个，我们就知道世间的财富因为它是通过有漏的自性、通过烦恼的自性它引发的缘故，它本体是被烦恼所摄，所以说它得到之后总是有一种不满足的感觉，就是说你得到之后刚刚开始得到拥有的时候你觉得非常好满足了，但是拥有几天、拥有一段时间之后你觉得这个东西又旧了，然后呢对它的新奇感又消失了，这样的话又想要去寻找一些新的刺激、新的财富来作为你幸福快乐的支撑点。所以众生因为财富是被有漏的烦恼所摄，随顺这样一种有漏烦恼，而烦恼它都是一种不知足、不满足这样一种状态，所以说通过烦恼、通过我执得到的财富没办法让众生真正的满足。而这样一种圣财它并不是烦恼所摄的，所以说他没有烦恼自性当中的不满足，所以说圣者他相续当中获得的圣财之后，它的本体就是通过无漏的智慧来现前的，所以通过无漏智慧显现的，在这样一种无漏智慧的摄受之下，这样种种的财富一旦得到之后可以说是心里非常非常快乐、非常非常的满足，它就不会像有漏的财富一样总是觉得这个东西稍微时间长了一点之后就觉得又没有什么新奇感了，又要去寻求一个新的生起快乐的方法，但是圣财就不是这样的，一旦拥有之后内心是非常平静的。所以二者之间拥有财富的方式也不一样，通过烦恼拥有的财富它内心是引起不安静，他的内心当中没办法安静下来，没办法真正的满足，这个财富也会增长他心的痛苦。而圣者的财富非常非常宁静，这样一种圣者的财富让自己的心真正的安息，而且只有在自己的心现见法性的时候才能够真正的获得圣财，所以说它的本体也绝对是圣者智慧所摄。所以说一个是被烦恼所摄的财富，一个是被圣智所摄的财富，二者之间的拥有的方式也是完全不一样的。

所以我们通过很多方式可以了知二者之间的差别，因此说我们主要是要讲什么问题呢？主要就是讲这样没有获得、没有现前法性如来藏之前还是会倍受贫乏的痛苦的，都称之为贫乏。那么我们内心当中所具有的这样法性就像如意宝一样，所以很多这些大德在做教诫的时候就是说，我们每一个众生都具足这样一种如意宝、都具足这样本性的法性如意宝，所以说千万不要经常为了衣食而奔波。这个方面的意思就是很明显的，你自己具有一个比衣食还要重要的多的、还要价值贵重的多的如意宝，而寻找这点衣食满足一点点的受用的快乐，实际上就是相当于世间当中所讲的你捡了芝麻你丢了西瓜了，或者说你把方向搞错了。本来相续当中如意宝通过修行的方式，通过种种佛法可以把这样一种烦恼、客尘净除之后显现这个无尽的宝藏，就说是在如意宝的本性当中世间的轮回的安乐和出世间的安乐实际上都能够已经圆满具足了，应该把注意力从外而内这样收摄，主要是内观自己的心性就可以现前。但是如果你不了知内心当中具足的这样一种如意宝，你反而把注意力往外求，你觉得这个安乐是在外在的衣服上面、在外在的饮食上面、在外在的一个什么受用上面，像这样外在的东西是随你的心的变化而变化的，它是绝对不可靠的，从这个角度来讲它也是不可靠。所以说如果你把所有的精力放在外面的话，这个方面就是讲到了舍本逐末，或者就是说没有把真正安乐的核心认知清楚，所以说众生实际上无始以来都是往外驰求，从这个角度来讲都叫做外道，因为它是心外求法、心外追求安乐、心外追求平静的缘故，所以说这些方面都叫做外道。那么真正的佛法它是内道，内道的意思就是说往内而观自己的心，往内而观自己的心就是不管是从修行的角度来讲、护持自己的心的角度来讲或观心性的角度来讲，或乃至于我们在这个地方所讲到的一切的安乐都在内心法性如来藏上面。所以说如果我们了知了这一点之后我们就不可能再把自己的心往外去驰求，应该把自己的心内观，尤其是要掌握这样一种内观的方式。出离心它也是内观的，菩提心也是内观的，然后这样一种空正见它也是内观的，这些方面一切的修法它都是内观的这样修法。所以说我们在唯识的教义当中也是首先着重的让我们知道，一切外在的所谓的显现都是自己心的显现，所以把这个就显现为自己的心，然后把这个心观为清净的法性。中观宗也是通过了知一切的二取法无自性而证悟心的本空，这些方面全都是要在自己的心上面去了知，心上面去下功夫。所以说作为一个修行者来讲话，很多的佛法我们叫修心法门，为什么叫修心法门呢？实际上就说是你在如果不了知修心的关要，它的作用它的关要不了知，你只是在外面去寻找一个所谓的幸福的话是永远找不到幸福的。所以只有把你的心修好之后，你的心一旦修好了外面的一切的境像自然就随你的心而转变，这就是一种暂时的修行的方式。实际上从了义的角度来讲，只要你的心一调伏，你的心的客尘一消尽之后，你心当中本来就具足这样如意宝的。所以说从一个角度来讲的话，没有证悟的众生恒时倍受贫乏苦。从佛的眼光看起来或者从我们现在了知本具如来藏珍宝这一点看起来，我们觉得流转轮回受很多痛苦是很冤的一个事情，明明我们具足拥有大量的财富，但是不了知、不开发这样大量的财富，白白的受了很多的痛苦，这方面就是非常的冤枉。但是从换一个角度来讲的话，也值得庆幸。为什么值得庆幸呢？因为这样一种无量无尽的清净的安乐必定自己是拥有的，而且拥有的方式是在自己的相续当中，在自己的心相续当中不可能舍弃自己。所以说如果要去寻找这样财富就不像说你在外面找矿一样，在外面找矿还要付诸很多很多身语的劳作，那么就说自己的心相续当中就本具这样的法性，所以说如果你懂得修行的人的话，你就相当于你坐在这个地方观修你的心就能够让这样一种无尽的宝藏显现出来。如此无勤作的拥有的方式、如此无勤作的可以开发的方式实际上我们是可以掌握的，这样的方法可以掌握。第一个它的法性如来藏这个方面不需要我们勤作，它已经通过法尔的方式已经具足了，在我们相续当中已经具足了，这一点是非常值得庆幸的。而且这种具足的方式就在自己的相续当中，如果是在很远很远的地方的话就有可能碰得到有可能碰不到，但是非常庆幸的就是说在我们自己现在这个起心动念的这个相续当中它就是实相的方式具足这样一种清净大无为法。现在要做的一点事情就是说确认它，现在我们要确认它呢就是佛陀实际上已经告诉我们每一个众生都具有佛性，但是无始以来我们养成的这种狐疑的习惯，非常怀疑，怀疑一切法，对什么都怀疑。所以说像这样呢，就佛讲的这一个有情具有如来藏，我们就会想：真的具有吗？怎么肯定它具有呢？像这样的话就是我们有怀疑。所以第二步呢我们就要确认。或者第一步，或者第二步我们要确认它，确认的话就说实际上我们本来就具足，但是呢这个怀疑这一点呢，它是受了这个受了这样一种杂染法的这样一种就说污染之后呢，我们对这个法产生了怀疑。所以这个时候呢有必要来学习通过，就说是方方面面的学习，或者说我们来确认佛呢是量士夫，通过这个方式呢也可以说噢佛是量士夫的缘故呢，他绝对不会有妄语的，佛有清净的这样一种遍知的缘故呢，佛能够看到我们不能够看到的东西，所以通过很多很多这样一种事例啊，通过很多理证来确认佛看到了我们所看不到的东西，而且佛绝对是这样一种这个周遍能够照见一切的智慧，而且佛呢绝对不可能说是欺骗有情、欺骗众生，通过这个方面呢也可以让我们了知，我们相续当中就具有如来藏。有些时候呢是通过这些理证呐也可以这样推知，有的时候通过很多这样一种事例啊，通过很多这样一种相似的例证，通过果来推因的方式也可以了知，通过不间断地学习，或者说是通过无常、苦、空、无我，通过很多空性，通过很多这样一种不断地感受呢，自己就知道内心当中的的确确具足一种叫做法性的这样一种如意宝。

所以说我们确认完之后呢，就是通过佛所给我们开显的方法去实践，去实践就是真正开始做分离的事业。所以说我们知道了，噢的确我具有如来藏，这个方面很幸福。但是呢如果就说你知道之后你不去做的话，内心当中的这样宝藏仍然是无法现前的。因此说了知了确认我们相续当中有如来藏之后呢，这个时候就要开始真正地开始精进。那么这个地方精进呢，当然就说是这个在不同的佛啊、不同的菩萨这些上师的传记当中有不一样的地方。有很多这个上师或者修法的时候经过了很大的精进，然后开发出了这样一种佛性如来藏；那么有些这个有些众生呢，他现显上面也没有经过很多的这样苦行，只要掌握了这样一种殊胜的方法的话，就说是也是比较轻松的方式开显了相续当中具有如来藏。那不管怎么样呢就说是我们了知之后呢，就需要去实践。那么实践的方法就佛告诉我们的这个次第的观修的方法，这些比较次第的观修方法。所以说呢针对一般的众生而言呢，由下而上、由浅而深的这样一种修行方法，的确是对于普遍的大众来讲都是非常适合的。那么有一些个别的这些了义的修法的话，针对个别的众生有用。但是呢就说了一下子你就下面的修行的方法这些都不经过，直接地进入了正行话，这个方面呢就说是对于绝大多数众生而言，就说没办法直接起到作用。所以说呢我们讲这些呢，就是还是要次第，自己内心当中呢如果没有产生出离心之前呢，这个方面就要把重点放在出离心上面去观修。如果已经有了一种看破这些一切的财产呐、一切的这样一种这个其余的轮回的妙欲，有了这样一种觉受之后呢，可以转移到这样一种抛弃自私自利的这样子的修法，修持利他菩提心的这个角度，然后呢再可以去观修这个空性，这个方面就是很多的佛菩萨和大德实践之后呢给我们讲到这些次第的修法。

所以针对我们而言的话，有的时候呢我们是非常懈怠的，明明有这样一种这个殊胜的教言呢，我们可以几年都不去看一次，我们都可以十几年都可以不闻不问，这样的话不闻不问一次。有的时候又很着急，下面的加行也不想修，马上就要开始要顿悟。这个方面我们就总是落于两个极端，就是我们总是没有按照佛菩萨所开示的这个次第去做，太过于自以为是的话有的时候是总是要碰鼻的。所以说呢我们说要避免两个极端，一个极端就说是过于的懈怠，比如说我们几年或十几年都不看这样一种教言呢，这个方面就过于懈怠了；有的时候呢是过于的好像是要在两三天当中、几个月当中就要想要现证这样空性，所以说我们就会想没有时间修加行啦，没有时候修这些空性，我就直接修大圆满，直接修这样一种心性，那么就不是很好吗。虽然好是好，但是你的根性跟不上，这个法是非常好的，但是你自己的这样一种这个心的情况呢，和这个法呢没办法对应，没办法相应。所以说这个法虽然高，但是你自己都是没办法受用的，这个方面搞来搞去呢，反而是就说是搞得你疲惫不堪，最后呢还是要就说是真正有缘分的人呢、有福报的人呢，他就会想还是从头开始，没有福报的人呢就开始放弃了，我是绝对没办法修持这个法，这是骗人的，没办法引导我成就。所以说像这样讲的时候呢，我们总是不相信有佛菩萨的这样一种教言，最初的时候是不相信我们有如来藏，后面相信有如来藏之后，又不相信佛开示的方便，这个方面就是一种非常可悲的事情。所以说呢为什么很多地方说呢，就说真正的一个窍诀就说依教奉行，依教奉行的话就是依佛的教而行，依上师的教言而行持，这个方面就说是一种真正的捷径。因为依教奉行呢，这个不是随顺了你的分别心，就说通过实践证明的话，我们的分别心总是引导我们走弯路，我们的分别心总是引导我们去碰壁，所以说我们碰了几次碰了几次之后呢，应该醒啦，你碰了之后还是这样昏昏绰绰的这样一种状态的话，还是没办法清醒的话，这个就是不好的。所以说我们碰壁之后呢应该知道，噢按照我们的这样一种分别心抉择下去呢，绝对没有出路的。所以说呢就是说是我们去看看很多大德他成就的事例呢，都是说依靠上师的教言行持，老老实实去行持之后呢这方面就说获得殊胜的成就。所以说这个为什么我们就分析这个一定是个捷径呢？因为我们就说这个就是殊胜的智慧所抉择的，佛的智慧照见了，所以说如果你去行持的话，实际上相当于就说是这个不是通过我自己这样一种有偏差的分别去你抉择，而是通过清净的智慧去抉择的。上师的智慧照见了这样一切之后呢，给我们设计了这样一种非常适合于我们自己的修行的方法，而这种修行的方法一般的凡夫人是看不到的，没有办法去抉择。所以如果能够这样去就说跟随上师的教言去行持的话，表面上有的时候看起来似乎是好像没有什么这样一种这个成效，觉得是不是我去另外搞一套这样一种这个真正的所谓的实修，是不是要快一点呢？这个绝对就说有的时候从时间来证明的话，有的时候的确是错误的。所以说我们如果再过段时间听上师讲这个帝洛巴和那洛巴的这个传记的时候，就非常非常清楚，就说真正看起来的时候呢，最初那洛巴做的这些事情都是没有意义的，要么今天让他去抢这个新娘，要么就是去偷汤，要么就是让他去做很多很多的事情，所以这些事情在我们眼光看起来到底在干什么？他们两个师徒在干什么？好像都在做这些一点意义都没有的事情，米拉日巴尊者修了房子又拆、拆了又修，到底干什么？但是呢就是里面的话这个就是对他而言就是个捷径。看起来是在过程、我们在看过程的时候似乎觉得都是没有什么意义的，但是它这个效果啊的的确确就是超越了轮回了，这个方面就是最适合的这样一种方法，最快的方法就是这样的。所以说有的时候我们会觉得，我们现在做的这个事情到底有没有意义，现在我们要去每天四座去所谓的实修，我现在的修行还到底有没有意义？我现在每天在这儿去闻思到底有没有意义？我天天在做这个事情到底有没有意义？不需要怀疑这个有没有意义。像这样的话就说在这个事例当中有这么多的事例，就说我们看到之后呢，觉得这个很精彩，但是呢这些故事落在我们身上的时候呢就觉得不精彩，我们就觉得这些方面非常的枯燥，像这样天天做这些没有意义的事情，到底有没有用呢？实际上这个绝对不可能说没有用的，从这个方面看的时候呢，就说是实际上我们从事例、从很多时间来抉择的时候呢，依教奉行这个就是一个最针对我们而言就是最殊胜的一个方法。所以说呢，我们就说不要想太多，想太多的话有的时候我们自己想得太多了，这个不是说我们觉得有利益、我们觉得是有理由、我的想法都是对的，我们的想法没一个是对的，从这方面讲时候，我们真正学习佛法，要彻底颠覆我们的自己的想法。所以说如果我们不颠覆我们的想法话，我们就绝对跟随我们的这样一种分别心而转，就说是我们轮回无始以来轮回，我们是不是就是这样的呢？我们无始以来轮回就是太过于相信自己的心了，都是按照自己的想法去做，所以说呢我们现在还在流转还在流转，像这样的话没有看到一个头儿。那么就说是如果说是不再相信自己的心，相信智慧，相信就说是这个法的话，这个时候就可以获得一种解脱。因为就是必定是逆流而行的一种，逆轮回流而行的这样一种修行的方法。所以说这个方面呢是明摆的事实，我们自己在学习佛法过程当中的时候，一定要好好去体会。所以说像这样上师在讲这些这个，我觉得上师在讲这个依止上师这部分的时候呢，每一次我在听这部分的时候都是感触最深的，的确是感触最深的就是这些。就有时候想呢就说是自己想了很多，噢我要做这个、我要做那个，或我要这样去修行、那样修行，真正有的时候看起来的时候都是在白白地在浪费很多时间而已，上师讲这些很多这些成就的经典案例的时候呢讲了很多，所以每次从我自己而言听完之后呢，在一段时间当中都会很强烈说是这样一种依教奉行是最就说是这个一切修法当中最殊胜的修法就是这个，再没有比这个更殊胜的修法了。所以说自己也发愿呢一定是要依教奉行。那么但是呢就因为有情的相续啊、有情的心它总是摇摆不定，所以过段时间之后呢自己的想法又出来了，自己的想法又出来之后呢，这个时候如果不调整的话，就容易就说是这个入魔，这个方面我们一定要是要注意的。所以说在听上师讲这些案例的时候呢，好好去体会里面的深意，它不是说这个故事很精彩，它里面寓意了很深很深的对于一般的凡夫成就的这样一种捷径啊。所以上师他这样给我们教诫的这些东西呢，实际上呢我们要相信有，就说不要相信自己的心，要相信上师的智慧，这个方面去做的时候呢，肯定上师绝对，我们前面在讲这个佛宝的时候呢，也是曾经以佛宝和上师的这样一种教言做过对应嘛，做过对应。所以说上师他具有圆满的智悲力，他因为具有圆满的智慧的缘故呢，他绝对不可能看不到你的相续的，看不到你的根性这个情况是没有的。那么上师具有大悲的缘故呢，绝对不可能说明明这儿有解脱道他看到了，他不把你引向解脱道，反而把你往火炕里推，这个事情是绝对不会做的，因为他绝对具有圆满大悲的缘故，他有这样一种能力引导你趋向于解脱。所以如果我们相信这一点的话，那么还有什么可以犹豫的呢？没有什么可犹豫的。就像现在我们要做的一个事情，就是说千万不要按照自己的想法去做，任何事情要依教奉行这个是真正的戒行，百分之百的一个戒行。

所以现在我们学佛的时候，要让我们内心当中本具的佛性显现出来，像这样怎么样让我们内心当中本具的这个佛性显现出来呢？这个时候就说修行佛法，在所有修行佛法当中，依靠佛的教典而行，依靠上师的教言而行，这个方面就是最快的能够让我们相续当中的这样一种种种的客尘分离、让珍宝显现的一种殊胜的方法。否则的话我们还是一个凡夫人，还是一个凡夫人的想法，跟随、随顺轮回的一种思维的方式，这个方面绝对是没办法引导我们趋向于解脱的。

前面我们讲了很多次了，无始以来流转的一个因不是依教奉行而来的，无始以来流转的因就是太过于相信自己的意乐了，过于相信自己的心。所以说很多大德在中间的时候不再相信自己的心了，他开始相信智慧，开始相信上师的教言，所以说一个又一个的开始从轮回当中获得了解脱。那么现在我们如果是按照以前的习气，当然每个人都有他的想法、都有他的性格，但是我们就说这个想法、性格都是随顺轮回的性格，这些东西保留也没什么用。有些人觉得我要保留我的性格，没什么用啊，保留你的性格一个结果就是轮回。所以说这样讲的时候就是说你必须要随顺于这样的智慧之道，也随顺于上师的清净智慧，这个时候就可以很快从轮回当中获得解脱。因为并不是说从一个角度来讲是上师抓住你的头发抓住你的身体把你从轮回当中拖出来了，并没有这样的。但是就说如果是随顺上师的教言的话，这个就是一种法，随顺了真正的这种清净的法性，随顺了一个真正的修道的自性。所以上师说你应该样修出离心，怎么样放舍轮回，怎么样应该放舍自私自利，怎么样应该去做很多很多事情，在做的时候就实际上代表放弃了我执了，没有这个我执，因为这个我执就是分别心啊、就是自己的想法都是属于我执的范畴，所以说你依教奉行实际上是相当于一种放舍我执的修行方式。如果能够放舍我执的话，从小乘的角度讲放舍我执，从大乘的角度讲放舍我执，从密乘的角度讲放弃我执，它都是随顺于清净的正道的。从这个方面观察的时候呢，一定要好好的去思考这个问题，要显露相续当中的如来藏，最殊胜的方便就是上师瑜伽。上师瑜伽是什么呢？实际上一方面讲我们坐在这个地方观修祈祷上师这个是上师瑜伽，然后平时依教奉行百分之百是上师瑜伽。所以像这样讲的时候呢我们应该好好理解这样一种修行的方式。

**癸三、喻义对应：**

**譬如贫家地层下，已有宝藏对主人，   
宝藏不言我在此，主人不知有宝藏。  
如是意家法藏住，一切众生如穷人，**

**为令彼等获此故，大仙真实降世间。**

譬如在贫家的地层之下已经有了宝藏，已经有了宝藏对主人而言宝藏不会说：我在这个地方，请主人挖出来。“主人不知有宝藏”，那么这个主人也不了知自己的家下面有这个宝藏，所以一直没办法通过这个宝藏来远离这个贫困。“如是意家”，这个“意家”就是讲心的家里面法藏安住的，就是法界的宝藏就是如是安住。一切众生如穷人一般。“为令彼等获此故，大仙真实降世间。”那么一切众生有穷人，虽然拥有内心当中本来具足这样一种如来藏，但是他不了知的缘故呢，也没办法获得解脱，从显现上的角度而言的话，如来藏也没有直接的说：我这就有如来藏，然后怎么怎么样，是让它现前，直接来讲是没有，但是从一个角度来讲的话，它就是说这个如来藏必定和这个宝藏不是完全一样的，这个宝藏它是一种无情，这个如来藏毕竟是一个清净的法性，还不是心的状态，它就说是一种清净的法性，但是它就说是具有活力的这样一种本体。所以它就说按照索甲仁波切的《西藏生死书》观点来讲的话，这个本具的如来藏它无始以来它实际都在做努力，都是在做努力的，只不过这个因缘没有成熟之前，我们还没办法真正的遇到正道。当我们一世又一世努力之后呢，就开始逐渐逐渐对善法有兴趣啊，然后内在的这个如来藏上师和外在的上师相遇之后，这个时候就可以真实的开始进入了正道的修行。所以说为了让众生了知这样一种自性，大仙佛陀他真实的降临在世间当中，给众生指点这样一种修行之道，这个方面就是这样的。所以它对应的时候呢就是贫家地层之下面的宝藏就对应一切众生相续当中的如来藏。那么就是说“宝藏不言我在此”呢，意思就是讲到了，如来藏它也没有直接的显露出来就是说我在这个地方。然后就是说这个“主人不知有宝藏”就是对应一切众生他也不了知自己相续当中真实具足这样一种佛功德，所以说不了知的缘故感受痛苦就比喻成了众生不了知这样一种如来藏的缘故呢，就没办法真实获得解脱。后面“大仙真实降世间”呢，就说有人开始指点他，或者说有天眼通也好，或现在而言的话有一些设备仪器通过探测之后可以发现下面是一个大金矿，或者下面是一个什么什么，就告诉他让他挖出来就可以脱贫。然后就好像这个比喻对照说佛陀降临到世间当中，通过他的慧眼，就看到了一切有情都具有如来藏，所以给有情指点怎么样开显的方式。这几年蒙古鄂尔多斯那个地方以前很穷的，后来发现很多煤矿很多资源，所以很多人他以前生生世世在这个土地上面盖房子圈了很多地放羊这些，但是他没办法了知下面有很多这么大的财富，后面勘探出来很多煤矿之后，据说很多人现在坐地收钱，就说他把他的院子卖一块出去，然后一下子就得到几百万，挖煤一下子就富裕了。以前生生世世几代几代住在这个地方没办法使用煤矿啊很多这样一种矿藏来致富，现在的人因为现在勘探的技术的缘故，发现里面有很多很多的煤、很多很多的资源，现在很多人就非常的富裕，也有这样一种对待的方式。所以说有情本来具足这样的佛性，但是呢就需要一个人来指点，如果不指点的话实际上我们是没办法了知的。所以说从这个角度而言呢，能够指点我们内心当中具足这样一种佛性的佛也好，或者说我们自己的真正的上师善知识也好，从这个角度来讲对我们的恩德是没办法表示的，我们无始以来拥有这样的财富，但是就没办法了知，也不知道怎么样去开发，现在我们值遇了自己的上师，能够让我们了知你的相续当中也是具有这样一种佛性的，每个众生都具有这样的佛性，然后给我们指出了这样一种、给我们讲到了这样一种开显佛性的方法，对我们而言的话对我们的恩德的确是非常的大。有的时候我们在想的时候呢，如果我们没有值遇上师的话，我们会变成什么样子？就说我们自己在入佛门之前的话，可以说是绝大多数都是浑浑噩噩的，有些时候找不到生活的方向，有些时候虽然找到这个生活方向很起劲的朝这个方向去做，但实际上对于佛法的法义方面根本没有了知。但自从遇到了上师善知识之后，就告诉我们还一个解脱道，还有一种怎么样利益众生的清净的行为、广大的发心，怎么样去观修这样一种空性啊，给我们讲了很多很多教言。所以从入佛门之前到现在我反观的时候，上师给我讲了很多很多教言，这些教言每天听到的时候似乎觉得没有什么，每天都在听嘛，但是静下心来想一想的时候，这些教言对我们心的改变是非常大的。怎么样观察我自己，怎么样从一个根本不了知一点佛法的人逐渐逐渐对出离心的重要性有了知了，怎么样有菩提心的重要性有了知了，然后空性的抉择的方法，上师都是一个字一个字、一个颂词一个颂词的教给我的，所以现在我能够了知一点点呢完全都是来自于上师的恩德，所以像这样讲的时候，能够指点我们的心性，能够指点我们本具的法性，上师对我们的恩德的确非常大，所以从这方面安立的时候一方面我们要感恩上师，一方面就说上师的期望他就是引导我们解脱，所以说从这个方面讲的时候以后要更加的对自己的上师产生一种坚固不移的信心，要有信心的依止。然后现前了如来藏之后呢，通过这种方式、也通过上师调化我的方式我去帮助众生，帮助众生开显他相续中的如来藏，这个方面是我们真实要思维要做的事情。

**壬六、 果皮中胚芽之喻义分三：一、 果皮中胚芽之喻；二、 烦恼中佛性之义；三、 喻义对应**

**癸一、果皮中胚芽之喻：**

**譬如郁多罗等树，果中种芽未朽坏，  
 种于地中灌水等，渐次生长成大树。**

果皮中胚芽就好象郁多罗，下面还要讲菴摩罗等等这样的果树，这样一种树的果实当中呢具有这样的种芽，能够生长出芽的种子没有毁坏，没有毁坏。种于地中灌水等，如果把这样一种种子种在地中，灌水或者浇灌管理等等，渐次发芽就能长成大树。

在这个颂词当中那么上师讲了有两个重点。一个重点就是讲它在果实当中，种子它有能够长成大树的一种功能，这种能力这种功能是具足的。第二个呢是它的种子是没有坏的。如果它没有这种功能它就不可能长成大树，第二个如果它有这个功能，它如果毁坏了、朽坏了也没办法长成大树。所以说里面有两个，一个是它具足长成大树的功能，第二个是它的作用没有毁坏，具足这两个特点，所以后面就能预言能够长成大树。也就是说这里面的主因就是讲果中的种芽、果皮中的胚芽，这方面就说这个是主因，助缘就是讲种于地中，然后灌水。如果有了这个主因，再把它助缘具足它就可以长成大树。

**癸二、烦恼中佛性之义：**

**一切有情无明等，果皮中缠法界善，  
 如是若依彼彼善，渐次成为能仁王。**

那么一切有情的无明等等的果皮当中，皮果当中呢都是裹缠的法界的善根，也就是说法界的善根就是缠在烦恼的果皮当中，有了这样一种善根，如是若依彼彼善，如果能够依靠彼彼的善法，彼彼就是讲到了福德资粮和智慧资粮，如果能够依靠福德资粮和智慧资粮的善法的资助的话，渐次成为能仁王，渐次渐次这样一种善根它就能够生根发芽，然后抽枝长叶，乃至于最后开花结果，像这样的话渐次就成为能够引导一切众生的这样一种能仁之王，就能够成佛引导一切有情。所以从这个方面讲的时候呢，我们有情、我们现在有情五蕴的相续，不管是我们现在的肉身也好，还是我们相续当中这些心识的自性也好，像这样的话都犹如果皮一样，在果皮当中都有一种善根，这种善根就比喻成前面这样一种胚芽，善根如果它没有遇缘的话，没有把它种在土里面、没有种在土里面、没有去浇水、没有去做很多很多梳理的话，这样的一种种性这样的一种种子没办法发芽。我们相续中法界的善根，如果没有把它种在良田当中，良田我们就可以对应说一种贤善的心地，贤善的心地。如果我们内心当中没有，乃至于我们还没具足一个贤善的心地，还没有真正具足这样出离的意乐，没有具足这样一种利他的菩提心，没有具足这样一种殊胜的空性智慧，没有具足这样福德和智慧资粮之前的话，像这样一种法界的善根是没办法发芽的，所以我们要把这个法界善根要种在一块合适的田地当中，这个时候实际上就说是其他的助缘呢，就是我们通过很多世很多世准备之后呢，现在我们终于拥有了一个比较贤善的人品，有了这样一种贤善的人品之后呢，然后就说我们这个善根再依上师善知识的教言的水等等，像这样逐渐逐渐具足之后呢，我们这样的善根就开始慢慢萌发了，像这样就开始显现成一个修道人的样子，然后开始生起觉受，开始生起这样的证悟，逐渐逐渐就可以从凡夫到圣者，从这样一种见、修道，有学道，到无学道，到了这个佛果，它都是逐渐逐渐生起来的。所以说呢这里面和前面比喻对照就是这样子，第一个具足能够成佛的种性，就好像前面我们说这个胚芽具足能够长成大树的这个功能，所以说第一个我们一切有情具足能够成佛的种性，这个功能我们是绝对具足的；第二个这个功能它是不坏的，它是不坏的，所以说像这样的话从这个不坏的角度来讲有些种子它就坏，郁多罗的种子也是具有不坏的自性，像这样的话有情相续当中的如来藏就像这些郁多罗的种子一样它是一个不坏的自性。为什么不坏？前面我们已经抉择过了，因为它是一个大无为法本体的缘故呢，所有的烦恼、所有的这些地水火风的法都没有办法让如来藏毁坏，它可以每一世都可以毁坏我们的身体，可以毁坏我们的心，但是绝对没有办法毁坏我们的法性，所以像这样讲它具有不可毁坏的自性。再加上对照的时候，这个就是因，然后是遇缘的话，前面这个果中种芽它如果遇缘的话马上就可以生根发芽，所以说我们的法界的这个善根如果遇缘，像这样就可以逐渐的进入了正道当中，逐渐就可以开花结果。所以说像这样讲的时候如果遇到了上师善知识，能够给我们指点修行的方式，能够通过方方面面让我们苏醒种性的话，这样遇缘之后，遇到这个善缘，然后就是开始修持福德和智慧资粮，渐次就能够成为能仁王。

**癸三、喻义对应：**

**譬如依水日风土，时间虚空之众缘，**

**郁多罗及菴摩罗，果皮之内生长树。  
有情烦恼果皮内，具有正觉之胚芽，  
如是彼彼善缘力，见法次第渐增长。**

然后就说譬如依靠水日风土时间虚空等众缘的话，郁多罗和菴摩罗的果皮当中就能够，果皮当中的胚芽就能够长成这样一种参天大树。那么依靠水，水等都有一种不共的作用：比如水它有滋润的作用；日呢它就有一种能够成熟的作用；风就有让不毁坏的作用；土就有一种任持的作用；时间当然我们就知道春夏秋冬或者从春天至秋天等等，像这样一个东西的生长它都是需要时间的，这个也是一种助缘；还有虚空它是无阻碍的。等等的这样一种作用。依靠这样一种水日风土时间虚空等等众缘，像这样的话主因就能够逐渐逐渐的生长，主因就是这个种子，像这样就能够逐渐逐渐生长，长成这样的大树的。那么同样的道理呢，有情烦恼果皮内，具有正觉之胚芽，有情烦恼的果皮当中具有正觉的胚芽，我们叫做种性，我们把这个胚芽就叫做种性，具有成佛的种性，但是这个种性没有遇缘之前还没有办法去发挥它真正的效用，遇缘之后它的善根就可以逐渐逐渐显发出来。如是彼彼善缘力，前面在注释中讲了这个彼彼善缘力就是福德资粮和智慧资粮，依靠福德和智慧资粮的善缘之力，见法次第。见法就是讲见到法界就是见道；次第渐增长呢，就是讲修道。首先要见法界自性这样的见道功德；次第渐增长，从见道之后，从二地到十地之间，逐渐逐渐的增长，然后最后成就无上佛果。这样就有这样一种对照的方式。就像这个种子不可以缺少助缘一样，我们的种性要让它真正成就佛果，也需要这样一种助缘，虽然它从具有真实义来讲话，种性和胚芽二者之间生长过程是不一样的，但是从大致来看有这样一种相似的地方。因为这个胚芽长成大树必定是有为法的变化过程，而佛性如来藏它是以前也再再讲到在众生位、在菩萨位、在佛位都是不变化的，所以增长是从现相上在增长，实相上是不断不断显露的过程，它是不断显露的过程。所以这个方面意义和比喻从某个角度来讲不是百分之百都能够对的上的，所以说从大的方面可以对照，因为这个种子长成大树它是不断变化，它是种子它本身在变；而有情的种性显现成佛果的话，它的种性是不变的，变化的是它的现相上面，客尘不断的分离之后，似乎就好象成了圣者了，似乎就好像成了见道、成了修道、成了这样一种无学道。二者之间是有这样的不同的差别的，但是从它的总的来讲是一样的。

**壬七、 破坏衣中宝佛像之喻义分三：一、 破坏衣中宝佛像之喻；二、 烦恼中佛性之义；三、喻义对应。  
 癸一、破坏衣中宝佛像之喻：**

**譬如宝成之佛像，臭秽破衣所缠裹，  
 天人见彼在道中，为除秽衣此示他。**

首先讲第一个问题。譬如有一个珍宝所做成的佛像，外表被臭秽的破衣所缠裹，然后破衣缠裹的佛像被扔在了十字路口，被扔在人来人往的道路当中，别人都没有办法发现里面有这么珍贵的佛像，而且有的时候唯恐避之不及，因为这是非常臭秽的，又脏又臭的烂衣服，所以大家都在纷纷地躲避。那么这样的情况存在了很长时间，后面一个天人通过他自己的天眼看到了“彼在道中”，佛像被破衣裹在里面，在道当中安住。“为除秽衣此示他”，为了遣除秽衣然后显示佛像的缘故，把这样一种真实的情况开示给他人，让他人把破秽的衣服然后解开之后，把里面的宝佛像取出来，作为一种供奉的对境能够利益众生。这就是“破坏衣中宝佛像之瑜”。

**癸二、烦恼中佛性之义：**

**佛陀无碍眼现见，诸惑缠裹如来藏，**

**下至旁生亦具有，为令解脱示方便。**

那么就是说佛陀的无碍的智慧眼现量见到了“诸惑缠裹如来藏”，一切有情的种种的烦恼，种种的非理作意，这样的烦恼缠裹当中具足本性如来藏。“下至旁生亦具有”，下至这些牛、马、羊等的旁生，或者注释当中说乃至于厕所里面的蛆它也是完全具足这样一种如来藏的。但是众生不了知具有如来藏，所以相当一段时间当中没有办法显露。“为令解脱示方便”，那么佛陀为了让众生如来藏从这样的缠垢当中解脱出来，开示了解脱的方便，让众生真正地来修持解脱障垢显示如来藏的种种的方便。这个方面叫做“烦恼中佛性之义”。

下面讲第三：

**癸三、喻义对应：**

**譬如珍宝之佛像，臭秽破衣所缠裹，**

**置于路中天眼见，为令解脱示他人。**

**如是烦恼破衣缠，佛性安住轮回道，**

**佛见旁生亦具有，为令解脱说妙法。**

那么譬如珍宝的佛像被臭秽的破衣所缠裹，被放在路中没人理睬，后面天人天眼见到之后，为了让佛像解脱破秽衣的缠裹，把真相告诉他人。同样道理，众生的烦恼犹如破衣一样它缠裹佛性，安住在轮回的道路当中。佛陀见到了清净的佛性，乃至于旁生也具足这个佛性，为了令解脱就宣讲这样殊胜的妙法，为了让众生如来藏解脱就宣讲了殊胜的妙法。

里面对照的方式，“珍宝的佛像”对照“有情的如来藏”，“臭秽破衣所缠”对照“有情如来藏被烦恼所缠裹”，“置于路中”对照“安住轮回道”，“很长时间没人看”，众生很长时间当中都没办法自我发掘这样的佛性，后面“天人天眼见”对照“佛的智慧见”，然后“为令解脱示他人”，佛陀为了让众生解脱开示妙法。后面把佛像从破衣当中取出来，对应说众生按照佛的教言修行之后，现前了殊胜的如来藏。有这样一种对照的方式。

所以说，修行一般都是靠自己的，虽然佛给我们指点如来藏，但是要让如来藏显现出来，我们自己要做配合，如果我们不做配合的话，虽然佛给我们讲了这样一种佛性如来藏，但是完全按照佛自己的能力，佛是非常想让众生一刹那就解脱，但实际上佛没有这种能力。佛能够给我们指点这样一种解脱的方法，可以引导我们，但是引导我们的时候，如果我们自己不配合，如果我们自己不努力的话，那么佛一个人在这里努力的话是不行的，佛一个人使劲，我们是不配合的话，也没办法让我们获得解脱。所以说，佛给我们讲了解脱法，上师给我们讲了解脱法，我们自己就要配合，好好去观修，好好去通过教言去做的话就可以。

如果自己这一世当中好好去做了，如果结了很大的福报，即便是有的时候呢下一世当中成了旁生、成了其他可怜的众生，但是你相续当中有这种解脱的因缘的话，有的时候即便是从旁生的身份当中也可以获得解脱。所以说，如果你没有福报、没有善根的话，即便是又获得人也没有办法获得解脱；乃至于你成为一个帝释天王，成为其他一个所谓的高高在上的对境，也没有办法获得解脱，这个方面的事例是非常多的。所以说，我们无始以来也转过很多天人，转过很多有势力的人，但是因为没有积累福德资粮和智慧资粮的缘故就没有获得解脱，而有些旁生就获得解脱了。比如说呢很多地方讲的，在汉地有很多鹦鹉念佛往生的，它解脱的因缘是一个旁生的身份解脱的，这个方面是事实确凿，毋庸置疑的。还有以前在《宝箧经》当中讲的，在大城的外面的粪堆里面有很多很多小虫，观世音菩萨变成一只蜜蜂或一只苍蝇什么的飞到上面，念“嗡嗡”的声音的时候，好像是“皈依三宝”“皈依三宝”等等，所有的蚊子小虫听到之后，都往生极乐世界，名叫“口香”。它们为什么有这样的因缘？有的时候我们难道不如旁生吗？从某些角度来讲的确不如。为什么说从某些角度来讲的确不如呢？它可以从旁生的身份获得解脱，而现在我们还没有获得解脱。有的时候我们修道的时候还没有真正地对所修的道产生定解，有的时候虽然有一点点信心，但是这样一种修行的态度来讲是完全不符合于这样一种标准的，但是这些蚊虫等等它们的相续当中具足解脱的因缘、也就是说它具足解脱的善根，它有这样的善根就解脱了。我们现在虽然是人，显现上出家人，但是相续当中的福报资粮、智慧资粮没有具足的话，你在这个身份上面也有可能是难以解脱的。所以从这个方面讲的时候，有些时候我们主要是观察一点，如果你具有了（福德资粮智慧资粮），你拼命积累了福德资粮和智慧资粮，即便是下世当中你没有真正地获得人身，获得了旁生，但是你的因缘成熟了之后，你仍然可以以旁生的身份获得解脱。乔美仁波切他的传记当中说：“乃至于他家里的牦牛，他的狗，他都带到极乐世界去的。”像这样讲的话我是想肯定是有某种解脱的善根，没有这样的因缘随随便便是不可能的。没有因缘都可以（解脱）的话，那我们都可以了，因为不需要因缘就可以解脱就可以往生，为什么我们不能呢？所以说这些解脱的蚊子，念佛往生的鹦鹉，还有乔美仁波切家里的狗、牛等等，它们也能够以旁生的身份获得解脱，第一个它也是具有如来藏的缘故；第二个是因为有助缘，前面所讲的“彼彼善缘力”，有了这样一种解脱的因缘，就可以通过其余的助缘让它因缘成熟趋向于殊胜解脱。

所以问题关键在于不是我们缺少如来藏，这个大家平等的，没有什么差别。关键问题是你内心当中的福德因缘到底是多深厚，如果你内心当中有非常深厚的善根，有很深厚的福德和智慧因缘的话，上师在直指的时候，上师有的时候在开玩笑的时候，有的时候上师在给你讲一般的法的时候，或者乃至于有可能在讲密法直指的时候，如果你的因缘具足的话，你就能具足开悟的因缘了。如果你的因缘不具足的话，上师给你指一百次，就好像直指一个石头一样，你自己是没有办法获得相应的。这个里面关键第一个你要具足信心，第二个你还是要为了解脱、为了开悟，要累积非常广大深厚的福德资粮和智慧资粮。如果内心当中福德资粮和智慧资粮已经具足了，开悟只是时间的问题，只是时间的问题。所以我们应该从这一方面了知这些问题。虽然都具有如来藏，但是谁快解脱、谁慢解脱，这个方面是关系到自己相续当中的福德因缘，而不是说这个上师的法力大一点，他的弟子就解脱快，那个上师的法力低一点，（他的弟子）就好像解脱慢，没有这样的。实际上解脱快慢主要是两方面的问题，一个是上师善知识，一方面是你自己的因缘，当然主因具足，助缘是不是完全具足，这个方面还要观察。所以说现在我们有机会的时候，对这个修行和修行之道，修行之道当中的主要核心问题比如说积累福德和智慧资粮，都要好好去圆满、去争取，如果内心当中真的具足很深厚的福德之后呢，很快就可以解脱。这是讲的第七个。

下面讲第八个。

**壬八、贫贱丑女腹中所怀轮王之喻义分三：一、贫贱丑女腹中怀轮王之喻；二、烦恼中佛性之义；三、喻义对应。**

**癸一、贫贱丑女腹中怀轮王之喻：**

**譬如丑陋无怙女，住于无有依怙处，**

**胎藏住持吉祥王，自腹有王不觉知。**

比如说一个长相非常丑陋而且无依无靠的一个女人孕妇，她住于无有依怙处，她没有家庭、没有亲友可以作为依靠的，她是住于无有依怙处，就是我们讲客栈啊、有些岩洞啊、屋檐之下、或者十字路口等等，住于这些地方。但是这个孕妇的胎藏里面住持着一个吉祥转轮王，她怀着一个转轮王种。但是“自腹有王不觉知”，她肚子里怀了一个转轮王种，但是她是不觉知的，她没有觉知。或者从另外一个角度来讲的话，虽然她怀了一个转轮王，但是因为有胎障、有胎障的障蔽的缘故，转轮王还没有办法生下来，还没有办法显现转轮王的巨大威势，这个里面二者的反差是非常大的。

最初的时候这个女人是没有依怙的，她住在没有依怙的地方，但是她腹中是个君临天下的统摄四洲的王中之王，就是这样的一种自性。如果这个转轮王一旦登基之后，她可以通过她的其宝完全可以统治一切天下。但是现在是什么情况呢?现在她是处于无有依靠之处，住在岩洞等当中，住在这些地方，所以像这样讲的时候反差非常大。腹中有一个君临天下的国王，但是现在她是住在一个没有依怙的地方，这是它的比喻。

**癸二、烦恼中佛性之义：**

**转生三有无怙家，不净众生如孕妇，**

**具有怙主无垢界，如彼腹中转轮王。**

“转生三有无怙家”，众生转生三有就好象转生在三有没有依怙的家庭当中，整个三界他是没有依怙的，不可能真正的三界作为一个依靠处是绝对没有的，原因我们前面大概也分析过了。然后不净的众生就好象孕妇一样，从此到彼没有找到一个真正的依怙之处，然后这些所谓的暂时的依靠、暂时的投靠处都是变化的。比如说，我们小时候的依怙是什么呢？小时候的依怙当然就是父母了，父母作为我们的依靠处，但是父母他也是无常变化的，无常变化的。所以有些时候呢年纪轻轻的时候、很小的年纪就失去了父母，就失去依靠了。有的时候我们觉得我们家庭是依靠，我们在外面上学，在外面忙碌了很长时间之后呢，觉得有个家可以依靠。但是这个家是不是依靠呢？这个家也是不稳固的，有的时候地震来了、洪水来了、还有火灾出现的时候，你的家庭一旦销毁之后，自己觉得没有依靠了，像这样这些依靠也是不可靠的。还有的时候觉得有个稳定的工作这个是依靠，但是这个也是不确定的。像2008年显现的金融危机之后，很多人失业，不单单是金融业崩溃，而且带动了很多很多的产业很多的人下岗，很多的人失业，这个方面实际上没有什么可以稳固的，在没有遇到事情之前，大家都觉得非常稳固，但是一旦遇到事情之后，任何人都没有办法扭转。所以像这样讲的时候，仍然是一种没有依靠的地方。这个只是很小范围当中很小的一些事例。如果把这个放大的话，放大到整个三有的话，都没有一个真正稳固的地方，乃至于天王他自己都要下堕的，乃至于帝释天都要被烧毁的，所以哪里有个真正依靠之处呢？众生转生三有，它就是转生于无怙之家庭，就好象没有依怙的家一样的，众生就象孕妇。

“具有怙主无垢界”，但是这样一种不净众生他在相续当中是具有怙主无垢的法界，他是可以有怙主，或者他是一个怙主，他在相续当中是具有无垢的法界。“具如彼腹中转轮王”，这样一种法性如来藏就好象孕妇胎中的转轮王一样，众生象孕妇，她就是怀的转轮王，所以说众生像孕妇一样，众生的相续当中具足无垢的法界，这个法界一旦显现出来之后，就象转轮王出生之后，他一登基就君临天下。所以说这样一种法界如来藏一显现出来之后，他自己就成为有情的怙主了，不可能说找不到依怙，他自己就成了一个怙主，像这样的话就是烦恼中佛性之义。

**癸三、喻义对应：**

**譬如身著破垢衣，丑女胎中轮王住，**

**然于无怙寒舍中，感受猛厉之痛苦。**

**如是心住佛性怙，无怙具心诸有情，**

**由于烦恼心不静，是故安住痛苦处。**

就好象身著破垢衣的丑女胎中住了转轮王，但是在无怙寒舍中感受猛厉之痛苦一样。同样的道理，心住佛性的怙主，但是显现在现相当中无依无靠，显现成众生的时候无依无靠，具心的诸有情由于烦恼心不清静的缘故，不安静的缘故，所以安住在痛苦之中。现相当中这个是众生，实相当中他是安住在一切有情依怙的地方，现相当中他自己找不到依怙，实相当中他自己就是怙主，所以他自己这方面的差别仍然还是非常非常巨大的，这二者之间都有一种相似相应的对应之处。

这个转轮王显不出他的功用，主要是说他有胎障，没有出生嘛，所以胎障成了他的障碍。我们的如来藏为什么办法发生作用呢，就因为众生的胎障相当于具有众生的烦恼的缘故，所以没有办法让如来藏发挥作用。要让转轮王发挥作用，必须要把他生产下来，离开障蔽的胎障之后，他就逐渐可以显现他的转轮王巨大的福报善根。要让我们的如来藏发挥作用的话，必须要从烦恼心当中远离出来，这个时候可以发挥他的作用。所以说住在胎中是无依无靠的可怜之处，出胎之后就成了非常就说有权有势的转轮王；我们处在烦恼当中就无依无怙，有的时候我们贫穷的人，有的时候我们自己遇到这些困难的时候好像叫天天不灵、叫地地不灵的状态，好象是非常可怜的无依无怙的状态，但是一旦成佛之后，一旦如来藏现前之后，他就成为众生的怙主了，像这样完全不相同了。这个方面就是喻义对应，如果要让如来藏真正现前的话，必须要通过息灭烦恼的方式让它显露。今天讲到这个地方。

**《宝性论》第24课讲记（听打稿）**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造究竟一乘《宝性论》。究竟一乘《宝性论》主要是通过七个金刚处来抉择有情相续当中本具的如来藏自性。抉择本具有的如来藏自性，对于修持殊胜的佛法实际上是非常大的必要性。从最了义的角度来讲，实际上一切的众生现在正在显现客尘的时候，本来就安住在这样一种自性当中，实际上就相当于正在显现蛇的时候，就是绳子的自性。所以说最利根者，他在了知了这样的教义之后，或者因缘成熟之后，就在显现这些一切不尽法的当下，就可以真正的如实的了知这样的实相，如是安住在如来藏的本体当中。从其他方面，从其他角度来讲的话，实际上也可以通过这样一种现象来了知现象是一种假象，然后在这个假象之中有一种清净的实相，好像看到黄海螺的时候了知道白海螺的存在，像这样的话就可以逐渐逐渐的来通过清净客尘的方式，逐渐显露本俱的如来藏的本体。实际上这两种方法都是可以取的，两种方法都是让我们究竟觉悟的一种殊胜方便，只不过有一种方法它是否定我们现在的一切的所思所想，否定我们现在的一切的现象。所以说在中观的体系当中，一切的色、声、香、味、触，一切的身体，心等等，全都加以否定，就象《般若经》当中所讲的这些含义，实际上这个否定一切就相当于我们在清净客尘。

还有一种就是讲到了如来藏的本体，一切的显现都是如来藏，尤其在密乘当中这个讲的非常的清楚了。所以说在讲三转法轮的时候，给我们讲一切的显现实际上都是如来藏的自性，这一切都是一种虚幻的自性。在这个虚幻的自性之中，它有清净的佛性。这个方面让我们了知，不管否定是客尘也好，还是说直接的来认定这个清净的如来藏也好，实际上都是一个目的，都是让我们觉悟显现本具的佛性如来藏。所以说在学习七个金刚处的时候，这个方面是一个主线，一个核心的思想，它始终贯穿全论始终的。

了知佛性如来藏并不是在抉择和我们无关的一个自性，实际上抉择如来藏就是在认知我们自己生命的究竟的实相。那么漂流到轮回当中这么长时间了，到底我们这样一种生命的本体，这些实质到底是什么，实际上从《宝性论》的思想来看的时候，一切的世俗的这些生命都是一种虚幻的，都是不存在的这个本体。在胜义当中，在实相当中，一切的万法实际上都是和佛无二无别的清净的自性，让我们了知这一点，让我们认知这一点。我们就为了这一点的缘故，学习弥勒菩萨的《宝性论》。

七个金刚处，佛、法、僧三宝已经讲完了，现在讲的是就是如来藏主要的因。这个主因如来藏有三个理论还有四个意义和九种比喻，现在讲是九种比喻。九种比喻，每一个比喻都是通过不同的不净的现象，指出这种不净的现象，只是一般的人看到的一种外表，实际上它的内涵，它是具有清净的本体的，或者说具有殊胜功德法的这样一种自性。让我们通过比喻予以对应的时候，有情现在的身心，不净的状态，实际上也是一种现象而已，在这个现象之中，应该认知它的究竟清净的实相。九种比喻前面已经讲了八种比喻了，今天开始讲第九种比喻。

**壬九、泥模中金像之喻义分三：一、泥模中金像之喻；二、烦恼中佛性之义；三、喻义对应。**

**癸一、泥模中金像之喻：**

**譬如模中融金铸，宝像外有焦泥模。**

**见已知者为清净，内金除去外泥障。**

这个字面意思就是讲比如说在模具当中已经存在了融化了的黄金铸造的宝像，这个宝像外面有胶泥膜覆盖，“见已知者”或者就是讲铸像师他自己要了知里面这个像已经成型了，外面有泥膜覆盖，没有办法让这个黄金像全分的呈现出来。“见已知者”也是见到之后他就了知里面有金像。为了清净内金外的障垢，除去外泥障，然后通过这样的方便，把外面的泥障剥离掉，轻轻的把他敲碎也好，或者说把它剥离掉也好，让里面的宝像显现出来。这样的比喻就是有一个铸像的过程，这个铸像的过程和有情相续当中本具有的如来藏也有相似对应的地方。在铸像的时候首先要做一个模具，当然做模具的方式有很多不同的，有些时候是一个像一个模具，有的时候一个模具可以铸很多的像。在这个当中就好像是一个模具一个像的这样子。因为他每个一个像做完之后都要把外面的这个模具敲碎，现在有很多钢的模具，也有很多其他的比较坚固的模具，一个模具可以做很多的像的，这个方面也可以对应。只不过不是把泥模敲碎，而是把它打开。把这个模具打开之后，把这个像取出来，这个意义上是一样的，但是因为做像的工艺是不一样的缘故，此处就是讲通过胶泥做成一个模具。像的模具做好之后，就把黄金融化掉之后，灌注到模具当中。灌注到模具当中之后，过一段时间让这个黄金完全凝固下来之后，把这个模具敲碎取出里面的金像。实际上还没有取出金像之前，黄金像外面有胶泥膜，外表看起来是胶泥膜，但是里面的宝像已经完全成型了，里面的不管是从比例的角度来讲也好，还是从形状的角度来讲也好，已经完完全全的变成一个圆满的形象，它这里面像已经完全具足了。那么铸像师也好，其他的有智慧的人也好，他知道这个黄金像已经凝固了，已经完全形成了，为了清净黄金像泥膜的缘故，祛除外泥障，他就通过方式或者把他打开，或者通过轻轻的敲击，把泥膜敲碎之后，把里面的金像取出来，这个就是讲泥膜中金像之喻。这个里面金像之喻，第一个我们就知道了外面它有泥膜；第二个里面它有金像。虽然金像没有显露出来，但是金像在泥膜当中安住的时候，它的种种形象都已经完全的成型了，它是一种圆满成型的自性，就是有这样一种本体，但是你如果没有把泥膜敲碎的话，里面这个金像仍然还是无法显露的。

**癸二、烦恼中佛性之义：**

通过前面的比喻对照这个意义

**佛见自性常明净，以及障垢亦客尘，**

**众生犹如金泥模，令净诸垢成菩提。**

佛陀见到了众生自性是恒常明净的一种自性，还有就是说覆盖在自性外面的障垢，它也是一种客尘之像，所以说众生就好像金像外面的泥膜一样，“令净诸垢成菩提”为了让众生清净诸垢而成菩提，逐渐逐渐开示一些清净的妙法，这个方面也是讲到了和金像对应的自性。佛陀见到了一切有情自性恒常明净，和佛的功德法是无二无别的，就和胶泥膜里面的金像是完全对应的。像处在胶泥膜当中的时候，虽然从外表上看不到他的金像，但是实际意义上它里面的金像方方面面都已经圆满了，这是很重要的一点。方方面面都已经圆满了，没有任何的欠缺，把这个取出来之后，也不需要进行加工、改造等等这些都不需要了，一切都是完全圆满的。实际上这个对照就是讲众生现在正在显现种种垢障客尘的时候，佛的功德法也是圆圆满满的具足。就像这个金像的比例、形状方方面面都已经完全圆满的一样。所以说在有情相续当中，佛的功德法（有些地方讲法身功德，有些地方讲法身功德、报身功德、化身功德三身功德）都已经圆满具足了，有些地方讲了这个一切的法身功德法离戏的功德都已经圆满具足了，但是相好的功德不具足，这个方面也有。还有些经典当中讲了不单单是离戏的功德圆满具足，而且色身的功德，相好的功德也是圆满具足的。总之，在有情相续当中这个佛性是完完整整的存在的。这个佛性容易理解成一个种子的意思，也有种子的意思，但是这个种子是假的种子，前面我们在讲这些意义的时候已经讲过了。我们说佛性，有的时候觉得佛性只是能够成佛的一种因素，但是我们还要把这个因素搭配起来，把因素组合起来之后让他逐渐生长，让他最终成型。这个方面有些地方是针对不同的根性的是这样讲的，因为直接给他讲你和释迦牟尼佛一模一样的，有些人不一定接受，所以说这个佛性他可以从很多地方解释。也可以说，你说你有成佛的潜能，如果你积累资粮，就可以把这个潜能激发出来，通过内心当中这个潜能逐渐逐渐就开始累积功德，你就从众生变成佛了，像这样的话佛性也可以这样解释。

佛性还有另外一种解释，比较了义的解释的说法就是在众生位的时候叫佛性，在佛位的时候叫佛，实际上这个佛性和佛他只不过是在众生位和佛位的时候的名称不一样而已，实际意义上这个佛性就是佛，佛就是这样的佛性。所以说从这个方面安立的时候就知道了，从究竟的意思来看的时候，一切的众生圆满的具足一切的佛功德法，原原本本一点都不欠缺，这个方面我们是要了知的。自性是常明净的，完全具足。还有障垢，众生虽然具足圆满的佛自性，但是因为处在现相位的时候他有内外的障垢，让佛性的功德法无法显现，所以说这个方面暂时的现象位的时候没办法显现佛功德。

“以及障垢亦客尘”障垢是存在的，但是这个障垢也是客尘，客尘的意思前面已经分析过了他是动摇的自性，他是可以分离的自性，他是动摇的自性，是不安住的自性这个叫做客尘。既然他是动摇的自性，不安住的自性的缘故，他就绝对是可以被清静掉的。因为所有动摇的东西，所有不安住的东西都是因缘和合产生的，所以既然是因缘和合产生的，这个时候去掉显现这个客尘的因缘或者让这些客尘的因缘不具足，这个客尘就没办法重新在生成，这个方面就是障垢是客尘的缘故他是可以被分离的。所以说这两个特点，一个特点就是讲自性如来藏本身具足；第二个是覆盖如来藏显现的障垢也是暂时的法，他也是能够被分离的法的缘故，所以说一切众生一定能够成佛。

佛见到这一点之后就知道众生犹如金像外面的泥模一样，“令净诸垢成菩提”。佛陀善巧方便宣讲种种妙法，让众生清静一切的垢染，然后显现成殊胜的大菩提果，这个就是讲到了烦恼中佛性之义。

**癸三、喻义对应：**

**譬如无垢金铸成，象马等像藏模中，**

**彼无垢故寂灭性，铸师知已除泥模。**

**如是遍知佛陀见，犹如纯金寂灭意，**

**以说妙法巧方便，善破模障令清净。**

无垢的黄金铸成的象和马的形象，这个像铸好之后，藏在泥模当中，“彼无垢故”因为这个是纯金铸成的缘故，是一种没有其他杂质、没有垢染，所以说这个金像是一种寂灭性。“铸师知已除泥模”铸像师已经了知这个已经成型了，里面的像已经完全凝固了，知道之后了知时机的缘故，他就去掉这个泥模，把这个金像就显现出来。通过这样的比喻对应的意义就是讲到如是遍知佛陀也能够善知时机，什么时候能够把众生外面的泥模去掉，像这样什么时候能够去掉，佛陀是非常清楚这个时机的。“犹如纯金寂灭意”，好像纯金的无垢自性一样的，这个寂灭的心的本体佛陀也了知这个，“以说妙法巧方便”通过宣讲妙法的善巧方便，善巧的破除外面的犹如泥模一样的障碍，令本来清静的佛性显露出来。这个里面喻意对应这个“无垢金”实际上就是对应无垢金铸成的象马，就是对应一切众生相续当中的寂灭的本性。“寂灭义”就是寂灭的心的本性，意思就是这样的。外面有泥模就对应众生暂时的一种障垢。铸师知已就对应遍知佛陀见到了众生的本性，知已前面我们讲过，铸师他很了知这个时间，那么到底是什么时间能够把这个泥模打开？太早了不行，因为金像还没有完全凝固，太早打开这个方面是不行的。太晚了也耽误时间，也不可能太晚了打开。所以说他就知道什么时候打开金像的最佳的时机。实际上这和佛陀的调化众生的事业“知时”这个方面是完全对应的，如果这个众生的根性还没有完全成熟，当然从他本具如来藏的角度来讲，前面分析过，每个众生都是圆满具足的，从这个角度来讲是圆满具足，但是到没到调化的时间，这个时候还是非常重要的。真实的直接调化的时间到了之后，佛陀就会显现在众生面前。这个时候绝对不可能提前，提前的话对这个众生来讲度化不了，因为他的善根没成熟，你怎么给他讲法他这个时候没办法接受，他根性没成熟之前没办法调化。过了时间也让众生白白受苦，这个时候佛也不会做这个事情，所以佛陀是在最适合的时间出现在众生面前进行调化的。和铸师完全掌握什么时间能够打开泥模这个方面是完全对照的，因为铸师非常有经验，所以说不会早不会晚他知道里面的像凝固之后他就可以去做去除泥模的这样的事情。铸造师通过其他的方便轻轻的把泥模敲碎，把金像取出来，实际上就是对照佛陀通过说法的这个善巧方便，还有佛陀的殊胜事业，去除众生的障碍，主要是种种的实执种种的分别念，把众生的这样的种种的实执去掉之后，显露本来清净的佛性，就是有这样一种自性的。

这样一种比喻意义对照之后，我们就大概知道了，我们自己相续当中的佛性早已成型了，但是到没到打开的时间？通过不同的方式和因缘有关，现在来讲的话对于大乘的佛教意义，对如来藏生起信心，想要从轮回当中解脱，或者想要真正的成佛度化众生的话，这个基本上就是种姓成熟的一种标志。现在我们也是真正的进入到佛法当中，进入到佛门当中进行学习，表面上看起来，我们进入佛门都是偶然的因缘，好像是接触到了某本书，或者接触到了某个人、接触到了某种观点，然后来学佛法的。但是这方面没有一个是偶然的，一方面都是讲到佛陀的事业，我们自己有这样的善缘，佛陀有恒时教化的事业，就会在合适的时间当中显现成善知识的样子，或者说一本书的样子，或者说其他的因缘让我们内心当中是生起一种触动。内心当中生起触动之后，就开始决定要接触佛法，开始学习佛法。这个时候实际也是在时间成熟的时候，佛陀适时的进行调化。我们现在已经准备要打破这个泥藏了，从这个角度来讲，我们是要接触佛教，接受上师的教法，对于清静这样一种泥藏有些地方讲这个是需要修持很多很多的教法，就可以把泥障消除掉。有些地方讲的时候，实际上，你不需要做很多事情，直观它的本性就可以了。或者说是你不用思考，什么都不用做，这个时候就可以打破泥障，清净罪障。

有些禅师、祖师在讲的时候，就说实际上修道是最容易的事情，最简单的事情就是修道了。为什么修道的这个方面是最简单的呢？因为在你真正在修道的时候，你什么都不需要做，什么都不做，你就可以成道的。有的时候我们就想什么都不需要做，这个我是最喜欢的，我就最喜欢什么都不做了。但是真正就说他把什么都不做的这样方式教给你的时候，你会发现这个根本就做不到，没办法做到什么都不做。

为什么这样讲？因为有些地方讲的时候，你只需要，你的身体就坐在这个地方，你的心就不要想，你的语言也不用说，你的身体也不动，你的语言也不说话，你的心也不想，这个时候就可以真正相应于它的本体。因为在颂词当中讲到了“寂灭义”，这个“寂灭义”的意思就是讲它本身远离一切的争议，所有的障垢都来自于争议，所以说这个时候就让你回归到自性当中的时候，就让你就说一切的寂灭。

但是有的时候我们会发现，平时当我们忙忙碌碌的时候，我觉得好像如果当我静下来的时候，什么都不做的时候，应该很好，应该一下子能够安住。但是，当我们真的静下来的时候，会发现我们坐不住。让我们坐在这个地方几分钟有的时候就坐不住了，就开始东摇西晃。要不然就说是东摇西晃，要不然就是东张西望，总是想要找个什么事情，觉得自己坐不住。自己的语言时间长了不说话的时候，自己也想找一个人来说话，或者说实在不行就自言自语，总是有一种想说话的冲动。尤其是这个心，这个心让你坐下来什么都不要想，这个时候就觉得这个是最好的，最无勤的。但是我们坐下来之后才发现，当你坐下来的时候，这样一种分别念就说是层层不断的涌现。

这些大德讲的很清楚，只要你什么都不做，也就可以真正的达到这个自性。但是，当我们真正坐下来的时候发现什么都不做这个太困难了。因为本来在自性当中讲了没有什么可做的，的确是没有什么可做的，但是，当我们坐下来之后就发现这个分别念非常的多。所以说在这样一种情况之下的时候我们就知道，真正了义的正行，它不是这么简单的，它不是很容易修持的。

那么怎么办？这个时候就说既然也没有办法做到什么都不作，什么都不想，佛就给我们开出一种药方，让我们去想，让我们去做。通过这样想和通过去做，逐渐逐渐到达什么都不做的这样一种境地。因为我们现在无始以来已经习惯了勤作了，让我们不勤作都是不舒服的，无始以来早都形成了这样一种习惯，所以说当我们说你不要想的时候，他没有办法遮止。实际上从一个角度来讲，只要你有分别心，你肯定会想。

有些人说我的禅定修的好，我坐下来之后我就不起分别。但是这个时候我们就问了，你的心相续实际上有没有中断？你的心相续是不是还在迁流？如果你的心相续还在迁流的话，这个就是一种分别。只不过他的这样一种分别从比较粗的状态，显现成一个比较细微的一种、不容易察觉的状态而已。平时我们坐下来的时候，马上就开始胡思乱想，这个方面就是一种比较粗大的分别念。当你修寂止修的比较好的时候，就觉得我一个念头都不起了。一个念头都不起的时候，实际上这个就是粗的分别念没有了，细的分别念仍然存在的。

就像弥勒菩萨在《辩法法性论》当中讲到无分别智的五种障碍。所以说你昏厥过去，好像看起来是没有分别念的，但实际上只不过是粗的分别念没有而已，细的分别念仍然是存在。当你沉睡的时候就觉得好像什么都没想，一下子醒过来，好像是刚才没有什么分别，但实际上细的分别念还是有。这个原因是什么？只要你有心的时候，你就肯定是有自性分别的，只不过这个自性的分别比较细微，你没有办法安住，没有办法察觉。所以说这个方面我们讲这个原因，就是我们真正要修持这样一种一切无作的修法，这个很困难。

还有就是不要把这个寂止禅定当成一种无分别智的修法，这个也不是什么无分别智的修法，这个只不过是你粗大的分别念，通过一种方式压制住而已。实际上暗流还在涌动的，外表上看不出河流在涌动，但是在地表之下，这个河的暗流在涌动。所以说表面上修禅定的时候，有的时候觉得我心很寂静，一念都不起。但是，只要你的心还在延续的时候，你的分别念的暗流还是涌动，而且这个非常危险，就是这样的。

前面我们讲到了既然我们现在做不到什么都不作，那么怎么办？这个时候就开出一些善巧方便。比如说我们说让你的身体一动不动坐在这里没办法，那么就让你去顶礼，让你去转绕，让你做这些散乱的这些善根。最好来讲，很多修法当中说，最好你的身体能够不做其他的事情，最好你就安住或者在座上打坐，这个方面最好。但是你做不到的时候，也开许做一点散乱的善根，散乱的善根做起来的话，就说比较容易的多了。比如说让我们去磕十万头，让我们去转绕坛城，让我们去做一些供灯、供水的事情。这个方面就说是有勤作的，有勤作就说对我们现在情况而言，相对而言是比较容易操作的。所以这个方面就开许我们去做这些善法、这些善根，身体方面去积累资粮。

语言方面，让我们完全不说话，这个是很困难。所以说像这样讲的时候，就说念佛号、念咒语、念经典，通过这种散乱，通过这种勤作来对治那种胡言乱语，对治那种妄语、绮语、恶口，种种不清净的语言。所以说，如果你要说话的话，你经常念咒，经常念佛号，或经常讲经说法，经常的讨论法义，把你的语言用在这些相对而言比较善妙的法上面。

心的方面也有对治的。最好就是讲什么心都不要想，本来因为一切心识都是一种不存在的。如果我们没有办法做到的话，这个时候也是说，你的心如果要想的话，你就想一些善的分别。最好来讲的话，真正究竟而言的话，善恶都不要起。但是如果我们做不到，而且尤其是的确做不到，没有哪个凡夫人真正做到这一点。既然我们做不到一念都不起的话，也就是说我们没有办法节制分别念这样相续的话，那么就要想一些善的分别念，这个方面就通过善分别念来对治恶分别念。比如说你要想的话，你想无常、想暇满、想轮回的痛苦。当你在想这些的时候，又产生一种新分别念。什么分别念？就是出离心生起来了。出离心它也是一种分别念，但是这种分别念对于我们修道非常有利。如果我们不生起这种新的分别念的话，我们还会产生非常庸俗的一种分别念。比如说执著我的寿命会很长、执著我永远不死、执著我还要去发财、还要去奋斗、还要去做很多很多这样一种事情。这种恶劣分别念它是直接导致在轮回的最深处没办法解脱的一种因。这个时候当我们另外一种新的分别念，出离心这种分别念生起来之后，对于其他乱七八糟的这些世间当中的执著，粗大的分别念，它都完全能够遮止，不会再有这样，通过一种分别念取代了所有很多轮回当中乱七八糟的分别念。这个方面当然就是一种，都是分别念，但是，这是一种善巧方便。是通过分别念来引导分别念，通过分别念来打破分别念，通过一种分别念来遮止很多种分别念，这个方面就是一种。

我们说菩提心，暂时来讲也是一种分别念。比如说我要利他，我要打破自利，我要利他。像这样的话，他也是菩提心想要成佛，想要利他，也是一种分别。但是，这个分别念更贤善，更好的一种分别念。虽然就分别念来讲的话，不管是好的、坏的，它都是遮障本性的，究竟而言是这样的。但是，就说都是从遮障本性的角度而言，一种就是能够帮助我们接近于实相，一种就是对于我们接近实相根本没有丝毫利益。比如说我执，这个自私自利的想法，也是一种分别，但是如果这种分别任其发展的话，它就没有办法接近实相。从小乘角度而言的话，如果你不打破我执，你接近不了人无我空性。从大乘而言的话，如果你有我爱执，接近不了菩提心。菩提心它是一种开放的心态，如果你的菩提心的分别念发展非常好的话，你对利益有情，你对成佛的这样一种想法，它会非常的清净。它也是一种暂时的分别念去打破其他的一种不好的分别念，通过一种分别念来对治很多其他分别念的方法。

修空性暂时来讲也是一种分别念。比如说我们在这观空性，观空性的时候，它也是一种分别念。但是这种分别念，它可以引导我们的心越来越寂灭，它是一种引导我们的心越来越寂灭的一种方法。我们说修空性，一方面我们说好像是在观一个空性，但是，这个是最初的时候以空性的这种观想来对治这样实有的想法。两种都是分别，但是，一个就是空，一个就是有。通过空的分别念来打破实有的分别念，再进一步的时候他就会引导你说这个空性的分别念也是空的，这个时候就通过善巧修行之后，他就可以方方面面都可以熄灭这样对有的执着，熄灭对空的执着，逐渐逐渐的你看通过这么多的层次，通过这么多的分别念，创造了这么多分别念之后，才基本上接近到了实相的边缘，这时就开始修空本身也是空了。所以说修空本身也是空的时候，当我们通过这样修行善巧的寂灭掉对空的最微细的执着的时候，能够把这种执着熄灭掉的时候，这个时候本性基本上就要现前。所以告诉我们本来是非常简单的事情你就不要想就可以了，你就不要去造作就可以了，不要去勤做就行了。

但是众生的确是做不到，赶鸭子上架一样，的确是让我们去不分别那是做不到的事情。所以大德说修法最容易、最简单，你只要不做，但是我们说这是大德开玩笑的，我们没有办法做到。让我们心没有办法做到这个什么都不想，大德说如果你做不到的话那就这样，应该通过这样观修的方式。实际上佛陀并不是不知道这点，佛陀也是讲到了。佛陀在经典中给我们开示这么多修法，原因就是通过一种分别念来统摄多种分别念，然后通过分别念来引导分别念，像这样的话就说是都是分别念当中，似乎都是分别。有的时候我们对于佛法没有掌握很清楚的时候，有的时候就会对这些修法产生邪见，就说你讲这么多修法干什么？这些都是分别念。的确这个都是分别念，但是这个分别念有他的分别念的效果、有他的好处。从暂时的层次来讲的话这个就是善的分别，善的分别念有善的分别念的利益，他绝对可以对治恶分别，而且这种分别念逐渐逐渐修持下去的时候他就有一种力量是什么？熄灭分别念的这样一种修法，这个方面也是有的，这个方面就叫有善巧方便。

怎么样来通过分别来引导分别，这个方面就是佛的一种善巧方式，否则的话我们说都是分别念都放弃了，都放弃了最后结果是什么，放弃的结果还是分别念在生起，我们不是说到你这个是分别念你放弃了你就生起无分别了，谁做得到？哪个凡夫做得到这一点？真正的凡夫人做不到的，只要你的相续没有截流，你是没有办法做到这一点的。所以说中观当中讲为什么要观想心性本空？观想心性本空他就是通过这个观想心性本空的这种作意，这种简单的造作，观察这个心他正在产生的时候是空性的。似乎这是个矛盾，你看我们在观心本空，但是我们的心正在造作正在观他的心本空，但是这个是一种很善巧的引导，当我们把这个体系、这个程序观完之后，我们的心就会产生一种空的定解，然后你安住空的定解的时候，前面的很多这些造作的分别念就熄灭了，这个是一个循序渐进的过程，他是打破我们的分别念由粗而细引导我们的分别念最终寂灭的这样过程。这个也是让模障，这个模障就是颂词当中的模障，不是魔鬼的魔是模具的模，就把这个泥模，外面的胶泥模这样一种障碍逐渐逐渐清净的这样过程。铸师也是在清净模障的时候，轻轻地敲击，也是有次第的，不可能狠狠地砸下去，像这样他是不会的。

佛陀在引导我们的时候也是循序渐进，也是善巧方便。如果一下子太猛的话很多人就接受不了了。虽然他的如来藏不可能被砸碎的，是不可能被伤害的，但是从暂时的角度而言，他的如来藏上面苏醒的善根有可能是会伤害到这一点，伤害到这一点之后，会影响他的修法因缘，暂时当中没有办法真正的解脱。我们知道了这样一种善破模障这个方面也是一种技巧，他不是随随便便的。我们修法的时候要掌握这个特点，给别人引导的时候也要掌握这个特点，当然我们真正的方方面面向佛陀一样这么善巧，像上师调化我们一样，这么善巧的来让我们循序渐进的做的话这个有困难，但是第一个心要清净，心清净这个是最主要的；第二个除了心清净之外还要掌握这样一种智慧，逐渐逐渐通过学习、通过修行来掌握智慧，这个方面是非常重要的。否则有的时候有热情但是没有能力，有好心办坏事这种事例也是不少。所以说第一方面我们是要心善；第二个方面也是需要具有善巧的智慧，这个方面是非常重要的。

善破模障从这个方面讲的时候，他有些时候这个模障，泥模是一层；有的时候这个模障是很多层，所以说他必须要一层一层的扒开。实际上有些大德在讲的时候，我们自己佛性外面的障碍、我执也分层次的，实际上这种障碍有很多层，前面我们大概分了一个出离心等等这些都是分了很多层次的。但实际上从相似修行到究竟的真实修行之间他还有很多的这些障碍，有的时候这些叫歧途。这个歧途之所以成为歧途的话，他并不是说这么容易就看到了，就比如说杀生、偷盗一样这么明显的话大家都比较容易知道。关键有些时候我们会把这样一种错误的观念当成是一种真实的观念，这个就有点麻烦，这个有点微细。这个时候怎么办？这个时候必须要长期的依止一个善知识。前面我们不是讲过了么，善知识要做的事情就是一种让我们的障碍分离，或者就是折磨我们的事情，昨天上师也讲了，上师折磨弟子。实际上折磨弟子的时候，主要是把你相续当中非常深厚的这个习气，这个我执，通过一次一次的折磨让他剥离掉。因为众生有很多伪装层，有些大德讲有很多面具，戴了很多面具，当我们修法的时候，上师让你出家放弃，这个时候我放弃了，放弃了之后觉得我就是一个修行者。但是他就觉得我已经接触到了这样一种我自己真实的自己了，但是从大德的眼光看起来的时候，这个还是面具。你把最大最外面一层面具剥掉了，你就觉得里面就是我自己了，但是这个还是面具，只不过你伪装的比较真实比较像自己而已，这个方面自己发现不了。这个时候需要上师，因为他看的很清楚，你这个还是面具，把你这个面具还要剥掉。这个是我们在依止上师的过程当中觉得很痛苦，这个痛苦是来自于哪里？这个痛苦来自于我执受到了伤害了，我们这个我执好像感觉受到了危险，受到伤害，他就觉得非常的麻烦。有的时候我们在学法的时候也产生这样一种痛苦，产生违缘的时候干脆离开算了。这个时候自己的我执他受不到这样一种打击了，这个方面就说他自我保护的一种意识，但是这个时候我们千万不要随随便便的就做出这样一种愚蠢的决定。因为是上师在调化我们的方法，我们自己是没办法剥离我们的面具的，为什么没办法剥离我们的面具？我们没有把这个当成面具，我们把这个当成是一种真实的东西，但是这个的确不是一个真实的东西。这个时候就需要一个具有慧眼的而且具有一种魄力的上师来做这个事情。昨天晚上讲的公案，如果不是帝洛巴尊者他具有这么大的手段，这么大的魄力的话，怎么可能这样方式来调化弟子。把他的内心当中的概念一层一层打破掉，一层一层强行剥离，像这样一般的人他没有具有这样一种方便没有具有这样大慈悲他是做不到的，完全做不到。弟子也是这样，他没有具有这样这么大的一种忍耐力他也是做不到的。

有时候调化是需要两方面的，我们再再讲过的。我们在学习佛法过程当中，最危险的一点就是我们很自以为是，我们认为这段时间我们的修行很好，我的菩提心很好，他实际上也是一种伪装，这个不是真正的菩提心。有的时候我们觉得修空性这段时间修得好，这样好像没有我执了，这个还是一个伪装，这个还不是真正的这样一种法性。所以这个也是一种这个地方所讲到的模障，还要剥离掉的。但是我们自己是不忍心剥的，我们觉得这个是这么好的感觉，打坐这么好的感觉怎么可能这是一种歧途？怎么可能这个是一个要被抛弃的东西？但是到了上师面前他就通过很多方法让你抛弃掉，强行的让你抛弃掉，像这样一种很多方式。

以前XXX活佛（39.00听不清）他在修法的时候他就觉得他的修法非常善妙，生起了很多很多好的觉受，这个方面觉得修行很好。但是后面他的上师让他去尸陀林当中过一夜，过一夜的时候他就晚上三次修这个施身法，必须修三次。去了之后修一次中间的时候要睡下去，睡下去之后中间的时候感觉他后面有一个很大的岩石，在他的境界当中就变成一个非常恐怖的怪兽，吓得他就没办法睡觉了，最后他还是想到了上师的教受不能离开，得修三次施身法，所以他就又修了一次睡下去。等第二天早晨的时候他就又修了一座，一转身看的时候，没有什么怪兽就是块岩石，这个时候他就回到他的上师面前汇报，上师说怎么样昨天修行，你的善妙的觉受还在不在呀？以前觉得很好的修行还在不在呀？他说什么都没有了，所有的觉受都没有了，这个时候发现他自己的很多这些微细的这些执着，微细的我执在关键的时候非常清楚的。但是通过这样一次修行之后，通过这一次考验之后，他善妙的觉受是一点都没有了，但是一种新的证悟重新生起来。

所以说从这个方面讲的时候，有些时候他修行很好，生起了很多的觉受，但是在上师的眼中看的时候，这个不是精华，还是糠皮，还是这个地方所讲的一层新的、又靠里面的一层的魔障，它是一层一层的。所以说你不把这个剥净的话，本来清净是显不出来的。但是这个障碍很像所谓的实相，很像里面的真实义。比如说这些善妙的觉受，还有很多我们觉得新奇的东西，这方面实际上都是一种障碍。

所以说很多地方讲的时候，我们修道的时候最害怕对这些东西产生执着，尤其是在打坐、修行的时候显现这些奇异的东西。比如说从来没有见过佛菩萨显圣，突然间打坐的时候本尊现前了，这个时候高兴的不得了。但是这个方面实际上就是这个地方讲的一个魔障，还是一种泥模。你自己认为已经见到本尊了，但是只要你产生欢喜的时候，只要你产生执着的时候，这个还是要剥离的。但是我们绝对舍不得剥离掉，我们但愿每天都看到，每天都能够有这种情况。有时候产生这些显现，看到很多光圈，看到很多奇异的东西我们就觉得这是真正的修行，实际这根本不是真正的修行。真正的修行是在上师面前汇报的时候，很多时候我们看到弟子给上师汇报修行的境界全部否定掉，没有什么了不起的，不要执着，放掉。禅宗也是有一种“佛来佛斩，魔来魔斩”。实际上说明什么问题？就是说只要你落在概念当中，都是属于概念。但是有的时候是属于魔障，有的时候我们就根本发现不了。而且对于众生追求新奇的想法来讲的时候，出现这些好东西的时候他肯定是绝对不舍得抛弃的。

这个时候需要什么？需要善知识强制性地让你抛弃掉。如果这个时候没有善知识的引导的话是非常危险的。所以这个时候我们就前面讲需要长期地依止善知识。长期依止善知识，他慢慢慢慢地打击你所谓的傲慢心，打击你的自信心，把你的概念心彻底地摧毁掉，上师做的就是这样的事情。所以，有的时候一些上师显现的很威猛，这个方面也有很多。有的时候上师显现的很柔和，反正不管怎么样都是在逐渐地让你的很多的概念，很多的执着，很多的虚妄分别逐渐逐渐地分离掉，所以说做的唯一的事情就是剥离我们的泥模。

我们现在本性具足如来藏，在这个上面覆盖了很多我执加工成的面具，很多东西我们必须要经过很长时间慢慢地认知，慢慢慢慢地剥离。我们在学习的时候觉得以前有很多错误的概念，现在的正见应该是好的，但是真正在上师、在佛菩萨的眼光看起来的时候还是属于泥模，还是需要抛离的、剥离的。这个方面就是说佛也有善巧方便，我们在学习的过程当中也需要有一个长时间的准备，也应该有种种的心理准备。尤其是当我们在自以为是学的修的很好的时候、修的很好的时候，有的时候容易飘飘然的时候，上师就会显现当头一盆冷水泼下来，让你觉得什么都不是。的确你什么都不是，不是什么样一种了不起的徒弟。如果你认为自己了不起的话，就是一种执着，就是我执。有的时候我们为什么觉得我没做什么坏事，没做什么错事，为什么今天上师对我好像不高兴了。实际上就是你内心当中的我执在萌芽了，傲慢在萌芽了，你自己没有发现，但是上师已经看到了。所以说通过很多方法把你这样一种飘飘然的感觉打下去，把我慢的心打下去，让你重新认知你的本体，重新定位，老老实实地修持真正的教法。这些事也是我们没办法思议的。

总而言之，通过我们综合很多很多的事例，综合很多很多的理论，长期地、一心一意地依止上师，不要通过很多投机取巧。依止上师的时候投机取巧，我们认为是不是会得到什么好处。得不到任何好处。投机取巧真正地受伤害的就是自己而已，上师对这一切看得清清楚楚的。

仲巴任波切就说上师在调化你的时候，你给上师做很多事情，比如说你要去欺骗上师，上师面前打个妄语，这些方面他清清楚楚的。你跟他说什么，你自己玩玩，这些是随便你，你自己选择。但是如果你自己要去骗的话上师看的清清楚楚的。你要骗是你的自由，但是真正受伤害的是你自己。这个时候就需要你对上师完全地开放，他讲了很多依止上师的事例。

比如说你对上师的奉献是什么奉献？你如果把你全部的钱供养出来是完全不够的。他说是，讲了很多非常有意思的。他说我把我的一个耳朵割下来供养上师这个总足够了吧？他说这个也不够。那么砍掉我的一只手指？这个也不够。他就说那么到底怎么样？除了这些东西之外你还有什么东西舍不得的，这个东西需要拿出来，把所有的你认为宝贵的东西都要奉献出来，这个时候真正地对上师完全地开放，这个时候才有一个真正开悟的基础。否则你供养一两百块钱，说是你做一点事情，就完全能够得到上师的加持，不要这样想。真正你还有什么很宝贵的东西藏在你的内心深处，还有什么隐瞒的东西都需要全部抖落出来。这个方面在上师面前根本保不住。你就觉得这个我好像内心深处这个东西没给上师讲，是不是就可以装模作样地做一点儿啊？这个完全没有用的，投机取巧的一些事情在上师面前一点儿不管用。所以说你除非是真想解脱，不想解脱的话可以玩这些游戏。如果你想解脱的话这些游戏千万不要玩，这方面对自己是没有任何意义的。

所以这方面讲的非常深刻了，我们自己看的时候也是这样的，有的时候总是想在上师面前表现的很好，自己不好的东西隐藏起来，这方面就是在玩游戏。真正想要解脱的人来讲，上师那天讲了，不需要刻意在他面前表现。刻意地表现，你的心如果不正确的话，上师看的清清楚楚的。就好像一个人藏在门背后，像这样藏起来。但是后面别人门一打开一下子就把你抓出来，就是这样的。你觉得你藏的很好，但实际上上师的智慧眼当中一眼就看穿了，这些小把戏简直是没办法在上师面前玩的。

所以有的时候在上师面前的时候不要非常非常地狡诈，没有什么必要。上师也说，真正地依止上师，不一定要上师看到的地方，那天我觉得这个方面讲的非常地对自己很有收获的。不一定要看到你，好像我们觉得我们在给上师做事情，一定要上师知道，一定要上师看到，这个是不一定的。上师说你在一个没有人的地方去弘法，你在一个没有人的地方去修行，这个是不是依止上师？绝对是依止上师。这个方面我们就知道关键问题在于你的心，一心一意去做，不在于是不是要在上师看到的地方去表演，这个表演不是真正的依止，是一种虚伪的世间的伎俩而已。这方面我们说怎么样来，上师要做的事情就是剥离你的很多很多的执着。现在我们自己也需要一个配合，愿意把我们的面具剥离掉。但是有的时候我们没办法发现我们自己的很多缺点，那么就需要一个善知识。这个时候上师做的事情就是指出你的过失，然后把你伪装的东西一个一个地揭掉，这个时候让你本具的佛性以这个方式显现出来。

所以我们说上师和善知识除了给我们讲法之外他要做这个事情，他有智慧，能够知道什么时间做什么事情。所以这个时候我们自己来讲是根本做不到的，让我们去发现这样的面具，让我们自己去剥离掉这样的面具，相当于我们自己要拿把刀把我们的皮剥掉一样，这个我们根本不敢想象，但是上师从他自己的角度来讲他懂得怎么样去做。因为现在也讲了，上师昨天也讲了，真正好的弟子不一定找得到。所以说有的时候就显现比较温和的方式，现在我们在上师调化之下，是比较温和的方式被调化。千万不要认为我们能够像米拉日巴尊者那样，这个方面有的时候是非常困难的。

很多时候我们想上师专门来调化我，像玛尔巴尊者调化一样，但实际上有的时候根本就不现实的，也没有像米拉日巴尊者那样的根性。如果真正像上师那样调化你的时候，肯定两三天就走了，没办法这样调化。所以像这样的阶段，很多时代不相同。所以说我们在依止上师的时候善巧方便，反正就说是长时间地依止，对于上师的种种呵斥，种种做法在依师法当中讲的很多。实际上从仲巴仁波切的意思来看的时候，就说是对上师不要什么隐藏的东西，没有什么必要。所以依止上师应该诚心诚意的，发自内心地去依止，这个方面才能得到真实的收效。

我们说从破障和依止上师二者之间也有这样一种关联，仍然是有关联的。有的时候我们依止上师应该从比较深层次的东西去发现，如果我们没有去发现的话，我们就觉得从形式上面依止上师好像是给上师做一切事情，很多东西没有自己的自由，这只是从很粗浅的层次对依止法，对于上师瑜伽方面去认知，实际上还有很多更深层次的东西，必须要理解它的原理。理解完之后，我们就在依止过程当中，就是要比较好的遣除很多很多的疑惑，这个方面讲到了这个一一对应的方面。

**辛三、总摄而说无前际之理：**

**萎败莲花与蜜蜂，皮壳粪秽及土地，**

**果皮破坏垢秽衣，女人胎藏及泥模，**

**佛身蜂蜜与果实，纯金宝藏及大树，**

**佛像以及转轮王，纯金所铸宝像般。**

**宣说众生无始来，具有烦恼客尘垢，**

**无垢自性清净心，无始不离而安住。**

在这个当中讲的时候就宣说无前际。前面讲到了比喻的含义，就是萎败的莲花、蜜蜂，乃至于这个胶泥模之间的这个障垢、能障方面的，还有佛身、蜂蜜乃至于宝像这样一种这个所障的这个自性的。这个方面前面我们也讲过就是一个能障所障的这个含义，前面一个颂词讲的是能障，后面一个颂词讲的是所障。后面这个意义当中第三个颂词讲了，意义当中“宣说众生无始来，具有烦恼客尘垢。”前面的这个颂词对照的就是这句话：“宣说众生无始来，具有烦恼客尘垢。”

众生无始以来，他就具有这样一种烦恼客尘的垢染，无始以来他就没有认知，否则如果认知绝对不可能流转的。所以说无始以来开始迷惑的时候，这个方面就开始具有烦恼客尘的垢染了，无始以来就已经完全具足了。这个就对照前面萎败莲花等等的这样一种客尘。

“无垢自性清净心，无始不离而安住。”无始以来，有客尘的时候，有不清净心的时候，他的清净的自性也是不离而安住的，无始以来就是不离而安住的。所以说这个方面就是讲，无前际就是讲到了清净心它也是没有前际的，无始以来就这样存在了。垢染它也是无前际的，它也是无始以来就是具足的。所以说它是一种混合在一起的这样一种自性，或者就是讲到无始以来的时候，一方面它从实相的角度来讲，一切有情都本具如来藏，从现相的角度来讲的时候，众生没有了知这样的一种本具的如来藏，像这样的话已经把它显现成一种现相的样子，具有二取的这样一种状态。所以说在这个具有二取状态的时候，实际上正在具有二取状态的时候，它就是一种本来清净的。这个方面我们就是说有的时候不好理解就想一想这个蛇和绳的比喻，只要一想到蛇和绳的比喻的时候，我觉得很多问题就可以解开的。实际上就是说是正在显现蛇的当下，它就是绳子，这个时候就是说我们比较容易理解的。它绳子没有离开过蛇，这个绳子虽然具足，但是，它在显现的时候，在众生面前的时候，就是显现成一条蛇的样子。 所以说一切众生本具的如来藏，就像这条绳子一样。但是就无始以来它又会显现成这个二取，那就相当于这个绳子被看成蛇，从最开始看成蛇，中间看成蛇，最后看成蛇，像这样的话实际上好像都是一条蛇，但是实际上这个蛇也是绳子。我们就说这个蛇就是绳子，这个是一样的，没什么不对的地方。我们说这个客尘就是清净的法，这个方面没什么不对的。

从这个方面讲的时候，我们说众生无始以来具有客尘，无始以来他的清净心也是没有完全离开的，这个方面讲了无前际之理。

**庚二、宣说各自相似对应分二：一、显示障垢之差别；二、显示自性法界。**

**辛一、显示障垢之差别分四：一、能障障垢之分类；二、以彼等障覆法界之理；三、广说各自之喻义对应；四、再摄总义。**

**壬一、能障障垢之分类：**

**贪欲嗔恚痴随眠，猛厉现行及习气，**

**见道修道不净地，清净地之所断障。**

**如是九种障垢相，依于萎莲等显示，**

**以随烦恼所缠覆，差别之相无有数。**

**贪等九种障垢者，概要略说如次第，**

**萎败莲花等九喻，依彼真实而宣说。**

这个方面主要是讲到了能障和障垢，能障障垢的分类。那么这个方面就讲到了“贪欲随眠。”“贪欲嗔恚愚痴随眠”里面讲到了九种障垢。贪欲嗔恚痴随眠，这个就讲到了第一、第二、第三种，这个方面就是三种了。”猛厉现行“就是第四种；习气就是讲第五种；见道障垢是第六种；修道这个是属于七种；不净地是第八种；清净地是第九，它有九种的障垢，下面我们就稍微解释一下这个意思。

首先是这个贪欲、嗔恚和愚痴的随眠。随眠的意思有些地方讲就是烦恼，这个地方随眠就是一种种子的方式。用种子不明显的方式，称之为随眠。那么贪欲、嗔恚和愚痴的这样一种随眠，它就是说是讲到世间离欲者，世间离欲者相续当中具足的贪欲、嗔恚和愚痴的随眠。因为这个地方是讲了是烦恼不明显，它是通过种子的方式存在。那么如果说是他不明显处于种子的方式存在，也没被对治掉的话，那就是一个，那就是讲的世间离欲者。世间离欲者就是讲世间人通过修共同的禅定，压伏住了猛烈的三毒，猛烈的三毒不现行。但是虽然猛烈的三毒在禅定当中不现行，但是他的这个贪欲的种子、嗔恚的种子和愚痴的种子还具足的，所以像这样的话就是讲到了世间离欲者。通过贪嗔和愚痴的随眠它可以引出善二界，就是色界和无色界的这样一种这个众生。而且它的对治是什么？它的对治就是讲出世间道的智慧，出世间道的智慧能对治。因为他已经属于比较高层次的这个烦恼状态了，通过一般的对治不了，通过世间的烦恼对治不了的。所以说这个时候只要通过出世间的智慧才能够真正的断掉这样一种贪欲、愚痴、嗔恚的随眠，这个讲第一种。第一、第二、第三种。

第二类就是讲猛历现行，就是第四种。猛历现行就是讲世间的这样一种贪欲者，世间具欲者吧，前面是离欲者，现在是具欲者。那么世间的这个具有，欲界众生具有欲界贪欲的这些众生就猛历现行。什么猛历现行？就前面的这个贪嗔痴三毒猛历现行。那么这个猛历的现行，它可以引发这样一种欲界的这些果位，可以引发欲界的这样果位，欲界的众生的这样一种显现，这个方面就讲猛历现行了。它的这样一种对治就是通过不净观等就可以对治了，通过不净观。如果你贪心很猛历，你修不净观，单单通过不净观这样一种修法就可以压伏住，可以对治掉。那么强烈的嗔恨就通过修持大悲，通过修持慈悲心就可以。粗大的愚痴修缘起就可以，猛历现行它是通过这方面来对治的。

后面有第五种就是讲习气。这个习气就讲无明习气地。无明习气地是谁具足，是二乘具足的，就罗汉具足的，罗汉就具足这样一种无明习气地。无明习气地的因可以引发这样一种无漏业、意生身，或者不可思议的死亡，像这样可以引发的。那么这个习气地的对治是哪里呢？这个对治是成佛。成佛之后就可以彻底的断尽这样一种无明习气地。像这样的话就讲到了他的断除的方式。

见道，见道的这样一种障碍，这个见道的障碍不是说见道菩萨相续当中的障碍，不是这个意思。主要是见断，这个见断就是指妨碍获得见道的障碍的意思。这个地方是妨碍获得见道的这个障碍，而不是见道菩萨他相续当中的障碍。所以说，谁具足这样一种见断呢？凡夫具足这样一种见断。因为他有见断的缘故，他没办法获得见道。所以说像这样观察的时候，凡夫人具足这样一种见断。那么通过什么样一种智慧可以断除？通过无分别智，见道的无分别智可以断除这个见断。

后面就是修道的障碍，修道位的菩萨或者圣者菩萨相续当中具足了修断。那么这个修断的断除是通过后后地，或者通过殊胜的修道的智慧可以断除修断的障碍。后面有两类一个是不净地的障碍，一个是清净地的障碍。不净地就一地到七地之间，虽然见道和修道当中，修断当中他肯定是包括一地到七地的，但是这个是从分成不同的组，见道、修道的障碍是一组，不净地和清净地是一组。所以从这方面讲的时候就是这个不清净地主要是一地到七地的障碍。一地到七地的不清净地的障碍就是说什么可以断除，就是清净地的这个智慧可以断除。或者就是说这个不净地我们说一到七地，不净地把这个整个不净地把一地到七地都划成不净地，那么所以说他说，断除障垢的对治就是八地的智慧，清净地的智慧。当然我们就是说如果从把它分开说一地到二地到三地到四地，这个每一地的不净地的障碍怎么断除呢？可以上上地的断。但是我们为什么不是说是这个上上地的断除这样一种一地到七地呢？因为上上地到七地之间它都是属于不净地。所以说我们就说断除不净地的智慧乃至清净地的智慧，那就用第八地的智慧断除，意思是这样的。那么就是说清净地的，八、九、十，三清净地的这个障碍什么来断除， 这个方面就是讲到这个佛地来断除，或者十地末尾的金刚预地，他来断除这样一种清净地的障碍，断除之后显现成佛，所以这个方面讲到了九种障碍。

“如是九种障垢相，依于萎莲等显示。”九种障垢相依靠萎莲，然后是蜜蜂、皮壳、粪秽等等，像这样来显示他的这样一种障碍，以随烦恼所缠覆，下面讲了随烦恼所缠覆这个差别自相，实际上是无覆的，不单单是这九种，为什么只是讲九种，他差别是无覆的。

只是以贪等障垢九种者，概要略说如次第。那么只是以贪等九种障垢萎莲花等等概要略说，把这个所有的障垢，归摄到贪欲等九种障垢当中，概要略说如次第通过萎败莲花等九种比喻，依靠这九种比喻真实宣说九种障垢。那么在《辩中辩论》当中，他有第二品就是辩障品，在辩障品当中讲到了九种节，讲到了般若波罗的障碍，十地的障碍，还有很多三十七道品的障碍，实际上他的障碍十非常多的，最后就是说，总的来说障碍是无量无边的，但是归摄起来，归摄到烦恼障所知障当中，那么就是相同的道理。在《宝性论》当中说障碍是无量无边，无有数的，但是归摄起来，有必要的缘故归摄到九种障碍当中，通过九种比喻对照如是来安立的，通过这个方面如是来了知。那么下面讲第二个科判，以彼等障覆法界之理。

**壬二、以以彼等障覆法界之理**

他不是障垢，那么怎么样障覆清净的法界，这个颂词讲：

**以彼等垢令凡夫，罗汉学人及具慧，**

**如其次第四一二，复二成为不清净。**

通过前面的九种垢，让四类行者成为不清净，当然佛，当然不算，佛是究竟清净的。那么四类众生成为不净，或者说四类行者成为不清净的，或者四种补特伽罗成为不清净。“如其次第”，他就讲到了令谁不清净。第一类就是凡夫，第二类就是罗汉，第三类就是学人，就是学者，就是有学道的学人，第四就是具慧的菩萨，这四类就是成为不清净的。“如其次第四一二，复二，”“四一二，复二”这里面讲了九种垢染。四是对照凡夫的，因为凡夫里面有两类，一类是属于下界的凡夫，就是欲界，欲界凡夫，第二类是属于上二界的，比如色界无色界，把这个凡夫分了欲界和上二界两类。前面讲了是通过四种障垢让他们不清净，四种障垢对于上二界的凡夫是通过贪，贪心，还有嗔恨和愚痴的随眠，相当于就是对于上二界来讲就是这三种，这三种随眠让他们变得不清净，上二界的众生变得不清净。第四种，前面不是讲四种，三种已经让上二界不净了，那么其中一种就是猛厉现行，猛厉现行让这个欲界的凡夫变得不清净，就是讲了四对照两种凡夫，让凡夫变得不清净。后面有一个罗汉，和第三句当中的“一”对照的，那么一种障碍让罗汉变得不清净，那么罗汉有两种，一个是声闻的罗汉，一个是缘觉的罗汉，罗汉也有两类。那么就说是一种障垢让他不清净是无明习气地，前面讲第五类是无明习气地，以这个无明习气地让声闻和缘觉的罗汉不清净，因为他没有办法，这个毕竟是属于无明习气地，毕竟是一种客尘，如果具有这样的客尘的话可能是不清净的，所以说无明习气地，这种障碍让罗汉变得不清净。然后有个“二”，这个二让学人不清净。学人也分了两类，一个是凡夫的学人；一个是圣者的学人，尤其是菩萨。凡夫的学人，和圣者的学人。这个学人可以理解成小乘的凡夫和圣者，也可以理解成大乘的凡夫和学人。那么像这样讲的时候见道修道，对照见道修道这两种障碍让学人不清净，其中一个就是讲到了见道，见断是让凡夫不清净，因为他相续当中具足间断，断除见断，才能获得见道，所以说这样一种见断，见道的这样一种障垢让凡夫学人不清净。第二个就是圣者学人，那么什么让圣者学人不清净？修道的障碍，修道的障碍让第二种学人——圣者学人不清净。毕竟是有学道的到无学，让圣者学人变得不清净，这就是“四一二”当中的“二”的意思，这样对照的。

后面还有一个“具慧”和后面的第四句当中的“复二”，这个具慧和复二是对照的。具慧有两种具慧，一种具慧，具慧就是指菩萨的。具慧有两种，第一种就是讲到了不净地的菩萨，第二个就叫做清净地的菩萨，就是这两种。复二就是对于不清净地的这个菩萨，不净地的障垢让他变得不清净，一地到七地，一地到七地的菩萨让这个不净地的障垢，让他变得不清净。第二种具慧就是清净地的菩萨，八、九、十，三净地，那么三净地的菩萨是通过清净地的所见障让他变得不清净的。所以说像这样讲的时候，以彼等垢令凡夫，罗汉学人及具慧。如其次第四一二，复二成为不清净。所以通过这个障垢覆障了法界，如果把这些障垢都清净掉之后，就可以显现清净的法界，显现清净的如来藏，就是这个意思。

今天就讲到这里。

**《宝性论》第25课讲记（听打稿）**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《宝性论》是通过七种金刚句宣讲如来藏。七种金刚句前面已经讲过了佛、法、僧三宝做为所得的自性，也可以说是作为我们修行的一种目标。要获得这样一种佛、法、僧三宝，必须要修持能得的因缘，能得的因缘有主因如来藏和助缘他相续所摄的菩提功德和事业。现在我们要抉择有情相续当中本具的如来藏的本体，那么这个是如来藏品，通过三种理论十种意义和九种比喻详尽的抉择心相续当中本具如来藏的殊胜道理。

在这三大类的意义当中，前面对于三个理论已经宣讲完了，十种意义也宣讲完毕，现在讲的是九种比喻。对于这个九种比喻，前面是总说了这样一种比喻和意义。总的来讲的话能覆障的这个九种法，他的这样一种比喻和意义，已经宣讲完了。所覆障的九种法和意义，通过比喻和意义已经宣讲完了，总的来讲的话能障和所障前面通过比喻和意义做了观察。今天讲的是第三个科判，是广说各自之喻义对应。也就是说九种比喻对照的是九种不同的障碍，还有他的所得的方面，或者所障的方面也是有九种意义来进行对应的。因为前面的喻义当中分别有九种九种，所以说他的意义的能障、所障当中也分别有九种九种，所以说就对前面的如来藏经当中所讲到的九种比喻和意义，还有弥勒菩萨在此处《宝性论》当中讲的归摄如来藏经当中所讲的九种喻义，分别的对照让我们知道实际上，每一种比喻他都是有因缘的，每种比喻他都有相对应的种种的能障、所障的法。那么下面就通过九个颂词来宣讲各自对应的喻义，首先讲的是第一个：

**第一段、萎败莲花的喻义：**

**譬如淤泥水莲花，初敷荣时人欢喜，**

**后萎悴时人不喜，欢喜贪欲亦如是。**

此处就是讲九种比喻当中的能障当中，萎莲花就是讲到他自己最初的时候是生于淤泥当中，开放的时候人们是非常欢喜，后面就萎坠的时候人们都是不欢喜，这个就是比喻。意义就是讲到了“欢喜贪欲亦如是。”他的因和他的刚开始升起来的时候到最后萎悴的时候，他也是有不同的状态。

首先来看淤泥水莲花，这个淤泥就是讲到了生长水莲花的因，莲花大家知道是生于淤泥当中，如果缺少了淤泥的话，也没办法让莲花的种子来进行发芽，逐渐的生长，最后开花的。淤泥就是讲水莲花最初的所依，就他的这样一种因缘。有了这样的因缘之后，莲花的种子这个时候就可以开放。莲花的开放的时候，大家非常喜欢看莲花开放的样子，白色的、粉红的等等，很多很多不同的颜色。开放的时候人们很高兴的，后面萎个悴的时候人们都不高兴看，不喜欢在看这个萎悴的样子了。这就是讲莲花的所依是淤泥，它的种子大家知道是莲花种，开放的时候是高兴，萎悴的时候人不欢喜的，这个就是一系列的经过，他的过程就是这样一种发展情况。

“欢喜贪欲亦如是，”实际上莲花对应的是一种贪欲，人们对于贪欲的欢喜也是有这样一种情况相似对应的。对应的时候，淤泥是前面讲到莲花的这个所依了，那么贪欲他自己要生起来的时候，也需要各种各样的因缘，才能够真正的生起，如果缺少这些因缘是无法生起的。按照俱舍论的观点，这样一种贪欲的生起，他有三个因缘可以产生：第一个因缘就必须要有所缘，所缘镜必须要具足的；第二个是必须要有贪欲的种子；还有就需要非理作意，三个问题都需要具足。如果不具足的话，就没办法真正的产生。

淤泥是一种非常脏臭的东西，对应的是生起贪欲的时候，他的这样一种非理作意。如果没有这样非理作意的这样一种氛围的话，实际上是没有办法让贪欲的种子去发芽的，没办法让他生长。所以说有了淤泥，这个种子就可以生长。那么有了非礼作意，贪欲的种子就可以预缘而现行，那就有这样一种对照了。所以说非理作意和这个淤泥是对照的，水莲花的种子和贪欲的种子可以是对应的，有这样一种对应的方式。

“初敷荣时人欢喜，”我们就知道了贪欲生起来的时候，人是处在一种欢喜的状态的，而熄灭的时候就不高兴，没有这样的欢喜的状态了。所以说欢喜、贪欲也对照莲花的生起和他的萎悴。那么就知道了贪欲生起来的时，贪欲是对于所缘镜这样一种欢喜的状态，他认为这个所缘镜有某种功德，众生的心缘取这个对镜，然后缘取之后，牢牢的抓住不放手的。在这个状态当中，就觉得非常欢喜。比如说有了这个欢喜的对镜，不管是人也好，还是物品也好，在生起欢喜的时候，他就是一种欢喜的状态，因为他对于这个所缘镜，认为是值得追求的一种贪着的对镜，他就是一种欢喜的状态，牢牢抓住不放，在生起贪欲的时候是一种欢喜的状态。这个是对照敷荣时人对莲花是非常高兴的，“后萎悴时人不喜，”对照贪欲熄灭的时候，他就不高兴，当然这个不高兴有很强烈的一种愤恨的情绪，这个也算是不高兴，还一种不高兴就是没有前面的那种欢喜心了，他是一种麻木的状态，或者就不再有前面那种欢喜的状态，这个都叫做不喜。所以说当这个生贪欲的时候，想要追求这个心的时候，他都是一种冲动，都是一种欢喜的状态在里面的。后面当贪欲心熄灭的时候不管通过什么样一种因缘让他的贪欲心熄灭的时候，或者说你得到了追求物品，得到之后刚开始的时候当然是一种欢喜，但是当你获得了一段时间之后，这样一种满足感就会消退。消退的时候，这个消退的状态或者是麻木的状态，在没有以前的那种欢喜的状态，这个时候熄灭的时候，他就没有欢喜的状态了，或者直接通过这样一种这个不欢喜发展成了一种强烈的愤恨，这个也有。得到之后，有一种失落感，这个方面也是一种不喜的状态。

比如说人们发了大财了，发了大财刚开始的时候非常非常欢喜、激动，但是过了几天之后，这种因为发财得到的欢喜，就会逐渐逐渐的熄灭，甚至于有的时候就会有前面讲的一样，就会有一种失落感，他就觉得得到之后也就是这样，就没有什么刚开始的欢喜心了。所以说欢喜就说是一种这个，贪欲心他也是有这样一种不同的状态，生起的时候有一种状态，熄灭的时候一种状态。

上师在注释当中，进一步的对于所贪的对镜也做了观察了，对于所贪的对镜，最初的时候认为所贪的这个法，所追求的法，方方面面都是都是一种惹人欢喜的，惹人高兴的一种方面，不管是物品也好，还是人也好，怎么看怎么喜欢。后面当他的贪欲心熄灭的时候，再看到这个东西的时候，就没有觉得这么好了。人也好，是这样的，物品也好，也是这样的，所以说对于所贪的对镜而言，也是有从欢喜到不欢喜的状态的。

“欢喜贪欲亦如是，”因为这个方面前面我们分析了这个贪欲心他是属于一种烦恼或者无明的状态，因此在无明的这个因当中，真正要得到一种恒常的欢喜心，或者是一种很清静的欢喜心，这个方面是非常困难的。因为他里面总是夹杂了一种烦恼，有的时候是夹杂了我执。那么通过了我执这个不清净的因，要引发一种清静的欢喜心，这个非常困难。所以说很少有人通过贪欲真正的得到一种究竟的满足的，这个方面是非常困难的。当然了有的时候我们说贪欲心生起来之后，他又自然的熄灭了，那么不是非常好吗？佛法当中也提倡，对于这样一种贪欲的法不能去追求，而且佛法当中说，你通过这样一种贪欲心是无法止息你的贪欲的，那么这个颂词当中不是说可以自然止息吗？你看对这个所贪的对境，刚开始生欢喜，后面的时候，自然而然就对他不欢喜了，这个是不是一种自然止息的方式？从这个单个的个例来看，似乎是这样的，对某个法这个众生都没有说一直保持一种最初的欢喜的状态，最初的一种贪欲的状态，这个是没办法保持的。所以说对任何一个东西，再喜欢的东西，时间长了之后，你自己都会厌烦的。

这个是不是自然生起厌烦心？这个绝对是从个别的个例来讲，他有这样一种特质。但是问题在于这个贪欲的境他不是一个，而且众生的心，也不是满足于这一个贪欲的境。他有一个相续的问题，有一个延续的问题。当这个众生对一个东西、一个事物产生很强烈的贪欲的时候，这个时候他就会产生一种追求的心，然后得到之后就会满足一阵子，后面就开始厌烦了，就开始要舍弃了。但是舍弃之后，总的相续来讲，这个贪欲，前面我讲的贪欲是一个不满足的一种状态，那么就体现在他的相续上面，对这个法个别的法，他虽然有一个满足了好像是不再喜欢了，但是这个贪欲的心，他就像找一个更新的东西来满足他自己的贪欲心。所以说世间当中的喜新厌旧就从这开始表现了，就说这个东西不能满足我的这个心了，然后我在去追求一个新的东西。所以说，世间的很多人，很多这个商家也好，很多这些生产产品的人也好，抓住了人们的这样一种心理，不断的推出新产品。很多东西是刚刚上市，刚刚出现的时候，他的新产品就出来了，让人们永远的去追求这个新奇的东西，让人们永远保持一种相对高昂的贪欲的状态，否则他的产品可能没有市场了。大家对你的东西一段时间之后就觉得也就是这样，没有什么很高的欢喜心的时候，如果不推出新的东西来打动人的心的话，他的产品就没法做。所以说就是有这样一种情况的缘故，人们总是想要追求新的东西来满足自己的这样一种贪欲。

从总的相续来讲，我们可以知道众生的贪欲是无止境的，没办法止息是从这个角度来讲的，而不是从单个事物。单个事物他有满足的时候，但是人们的总的贪欲心，是没有办法满足的，他总是要去追求一些新的东西。这个体现在一切方面，只要是没有修行正法的凡夫人都有，在家人也有，出家人也是有的，这个方面我们为什么要不能够等能他自然去熄灭，我们说为什么说你去追求一个东西，你要满足的话是永远不行的，或者就说在《入行论》讲的话，这个贪心，追求这种东西像喝盐水一样，永远不满足。不是说对整个，对个别的东西不满足，对个别的东西你是会满足的，你追求的一个人，时间长了也会满足了；你追求一个物品，时间长了你觉得还是一种厌烦的心会产生。但是关键就是说，你对这个东西厌烦之后，你还会去追去其他的让你生起欢喜的对境，这个就是要命的一点，众生为什么他说是没有办法止息贪欲心？就是这样。所以说永远没办法说通过满足了你的这样贪欲心的方式，来止息你的贪欲心，这个是永远做不到的。

在这样一种前提之下，佛陀就告诉后学的人，必须要主动出击，主动去观察所贪的对境，他就是一种无可贪的本体，他就是一种无常的法也好，或者有漏的法也好。或者总的相续而言，如果你这样去贪著的话，永远没办法产生厌离心，没办法出离。所以说就教导后学者，对于所贪的对境不要去看他的功德，要去看它的过患。那么这个过患不是说吹毛求疵，或者在鸡蛋里面挑骨头那种，一定要从它本来没有过失一定要去挑过失，不是这样的。因为众生在生起贪欲心的时候，他的无明蒙蔽了他自己的慧眼，让他没有办法看到本具的过失。为什么世间上的人谈恋爱的时候，最初的时候怎么看对方都是好的，全都是优点，一点过失都没有，但是当结婚之后，这些不是说他十全十美的，开始不是十全十美的，觉得他也有一点过失，时间越长过失越多。他不是说这个过失从新来的，这个过失本来就有，但是在最初恋爱的时候，那个时候这个心是处在一种强烈的贪欲的状态当中，这种强烈的贪欲就是一种强烈的无明，这种无明蒙蔽了他的眼睛，让他没办法对这个所贪的人的方方面面去做一个了知，所以才有了最初的这样一种情况。

众生在对于这些物品生起贪欲的时候，也是通过盲目的无明，冲昏了自己的头脑，看不到物品本身的种种的过患，当佛陀告诉我们要观察这个对镜无可贪的时候，实际上就是把这种蒙蔽在我们眼睛上面的一层无明把它挑开，把他揭开之后，让我们去如实的看这个对镜。这个对镜到底是不是一个可贪的事物？或者说我们贪了他之后到底得到什么好处？通过方方面面，佛陀通过赐给我们的清静的慧眼，或者很多殊胜的理证，让我们观察的时候，知道了它的无常性、知道它的不净性、知道他的无我性、知道了如果不抛弃贪欲的话，引发的严重后果，或者对修道的一种种种的障碍，或者带的很多不悦意等等很多很多的过失，通过静下心来观察之后，全都会呈现。那么这个物品从某些角度来讲，也许能够给你带来一点点的利益，但是这个利益相对于过失来讲非常的少。

整个来讲佛陀说一切的诸乐都是苦，都是一种苦的自性，没有一个安乐的自性，这个是从一切万法的本体变化的角度来讲的话都是这样的，没有一个真正的可以说是实有的自相的缘故，没有一个真正所贪的对境。所以说告诉我们之后，我们就对这个法主动出击，主动去观察，了知了这些法无可贪之后，他就处在一种无贪的状态。那么处在一个无贪的状态之后，他就保持一种更加清醒的智慧的方式，去看待这些法。当然，虽然从一个角度来讲，并不是说当你生起了厌离心之后，比如说你对饮食产生了厌离心之后，永远放弃饮食；当你对衣服的过失了知之后，永远放弃穿衣服，没有这样一种说法。你还是该拥有的都可以拥有，佛陀讲了如果是你的福报，在你的福报显现的，或者通过正当的手段得到的这些财富，你可以享受。但是，享受的时候，就和刚开始这个盲目的去追求、盲目的享受完全不一样了。这个方面就非常的理性，非常的清醒。所以说在拥有财富的时候，他有一种非常清净的方式，在追求的时候也有，拥有的时候也有，使用的时候也有，所以说他永远不会被外相所迷惑，这个是佛陀教导的一种生活的方式。所以说，在这个方面讲的时候，很多很多盲目的东西不会追求了。换句话来讲，现在的这些世间当中只要一出去之后，在汽车上面，在这些路边上，广告牌到处都是，广告到处都是铺天盖地的来了，这些铺天盖地来了这些很多的产品的广告，你再看的时候，觉得这些东西，他所讲的这些东西你不需要。所以说需要的东西你自己拥有就可以了，但是额外的很多东西，就不需要了。一个人拥有十几部手机，这个干什么？实际上一个就够了，能够一部手机打电话有个通信就可以了，但是有些人他拼命的买，买很多，但是用得上用不上这不好说，他也不管是不是真的用得上，只要拥有就可以，他就是满足一种贪欲的状态。很多人十几二十套衣服，能不能穿这么多，根本不知道，反正拼命就是出去买，听到广告鼓吹之后，买很多衣服放在家里堆起，最后全都放旧之后他就拿去扶贫，自己也穿不上，很多事就是这样的。所以说有了一种清净的智慧之后，他在看待这个问题的时候就完全足够了。实际上应该拥有适当的这些财富物质他可以拥有，这个方面第一他就有很清醒的智慧；第二个，他可以用花在这些不必要的物品的时间，很多时间就已经出来了。以前根本没有时间，实际上没有时间在干什么？自己脑海当中在想这些东西，怎么样去再拥有一套房子，想怎么再拥有一个什么东西，所以他的脑海被这些东西占据，哪有时间去观察？哪有时间去修法？哪有时间去思维法义？但是如果你不想这些东西的时候，很多的时间，很多的精力就出来了。所以你可以发现，一个人他可以生活的非常的简单。而且生活的很简单的时候，他内心当中能够保持一种长久的愉悦，这个方面叫做知足而常乐，你不需要在跟着这些东西转了，不需要再被这些东西搞的你头昏脑胀的，所以说你的头脑很清醒，像这样生活的时候很知足，这个方面就是很富裕的一种生活，很幸福的一种生活，这方面是完全可以做到的。

从这个方面来观察的时候，我们就知道了贪欲对我们种种的伤害，从自己观察方面观察的时候都可以了知。在家人需要这样智慧，出家人还是需要这个智慧。因为就是不管是在家人，也好出家人也好，从某个阶段来讲都算是一种凡夫人，如果是凡夫人的话，这些贪欲心在内心当中就是具足的。如果在家人生起了这样智慧的话，像这样佛陀才能产生，出家人如果没有产生这样智慧，虽然外表上出了家，但是内心当中拼命的还对这些东西兴趣非常高涨的话，从这个角度来讲不如某些在家人。所以说不管在家人也好出家人也好，他内心当中要生起这样智慧或者调心的修法都是需要具足的。

那么这个地方讲的时候，可不可能说通过讲这一个颂词一下就达到那种高层次？绝对不可能，这个绝对不可能，除非你内心当中有这种以前观修的一种习气，只是需要一种助缘就可以引发那种习气重新的成熟，这个另当别论。除了这个情况之外很多人都必须要刻意的观修，就是说对于所贪的对境就去观察它的过失，长时间的观察，这个时候就会引发那种放下、看破的这样一种状态。所以说《修心门扉》当中，《开启修心门扉》也好《山法》也好，还有很多这些《前行》当中所讲到的四厌世心也好，它都是需要长久观修，抓住核心长久观修，这个内心当中就会有一种彻底的转变，对这个东西看起来，以前对这个东西非常有兴趣，现在观修完之后再一看时候，又觉得没什么兴趣了，自然而然自己的心就止息下来。这个方面就是说非常重要，所以他在观修的时候把它作为一种修心法门放在首要的位置。

因为前面我们分析了，如果说是没有这样观修的话，这些对于世间五欲的念头，这些追求的想法，占据了我们脑袋的绝大部分的空间，那么如果我们脑袋当中绝大部分都是这种想法的话，想想看，你能不能够真正的修行佛法？很困难，非常困难是真正去修行佛法。所以说这个时候我们真正把这些东西全部清空了，通过观修出离心的方式把这些不必要的东西，实际上这个方面不是说佛陀非常地厌恶这些极端的富裕的生活，不是说从真正角度来讲，从佛陀眼光来看的时候，这些东西都是如梦如幻的，不存在的，不是说特别厌恶，而是说对这些东西的非分的执著这个方面是不需要的。

所以说你该拥有的这个东西都可以拥有，但是拥有的时候，慈诚罗珠堪布讲的时候，什么叫出离心？你拥有这些东西的时候你要知道这些都是无常的。我们不能说，为了给自己享受找个借口，就说这些是无常的，不是说这样想想而已，而是内心当中真正地生起这些东西是无常的。所以说你该富裕还富裕，但是你有随时放弃这些东西的打算，随时放弃没有任何的挂碍，有这样一种状态的时候就算是一种出离心。所以说出离心就是对这些东西了知它是无常就是无常的，随时放弃随时都可以，没有阻碍的可以放弃的，这个方面就算是一种出离心的一种标准状态。没有羡慕心，你对这些东西没有这种执著心没有羡慕心。这个时候它是一种很清晰的状态的，很清净的智慧在自己的相续当中引生起来。

这个方面就把占据我们脑袋大部分的这些信息，或者这些膨胀的这些东西全部清空了，清空之后你再去观修佛法，再去追求佛法的时候，没有这些东西做干扰，你想象看，自己再去学法的时候当然就很清净了。佛陀教导我们要生起出离，教导我们要去观修法义，一观修很快就可以生起来，因为在我们相续当中已经没了这些障碍了。但是现在我们为什么说修法的方式修法的方面举步维艰的原因是什么？就是我们脑袋当中的这些东西太多了，脑袋里面这些东西太多的缘故，它就是肯定拖后腿的，这个没什么讲的。所以说当你想要出离的时候，在自己的相续当中有另外一种力量告诉你说：不要出离，出离是很痛苦的，当你出离的时候，你看你什么东西都没有拥有，你这个生活还有什么乐趣？像这样讲的时候，我们就想：还是不是还要拥有一些东西？但是拥有的时候它不是说是很理性的拥有，因为相续当中这些非分的贪执非常重，所以他就想一而再再而三的拥有很多很多东西。所以我们一再被这些贪欲心所打败，如果没有去刻意的观修放下的一种方法的话，真正要入道非常困难，这个方面没办法做一个佛弟子的相，他没有佛弟子的相，所以说不能叫做佛弟子。因为佛陀在相续当中对于佛弟子的标准就是你必须要生起一种出离心，这种出离心就是对于世间的这些妙欲，不单单是人间的而且还有其他的天界的，很多很多这样妙欲必须要看破，如果不看破没有出离心的不叫佛弟子，最多就是佛学的爱好者。你对这个爱好者是很多的，爱好者他不一定是真正的想要追求一种道，就说我对你这个东西有点兴趣，但是让我真正去做那不行，如果真正让我真正去做那不行，这方面就称之为爱好者。

我们现在修法，我们当然自诩我们是修行者，是不是修行者就看内心当中有没有这些佛陀所讲的修行者的相，没有这些修行者的相，你取名字叫修行者，就像把一个人取名叫狮子，你把他名字可以叫狮子，回头你把他取一个佛，把他取一个佛的话有很多圆佛，或者什么其他的藏名桑吉，像这样都是佛，但是是不是佛？要看你有没有佛的相了。如果你有佛的相，那就是佛，没有佛的相，那就不是佛，就是一个人。或者你可以把狗取名叫佛也可以，或者把狗取名叫狮子都可以。但是实际上没有这个相的话也没办法这样安立。所以说我们可以把我们的名字取名叫佛教徒，或者把我们名字叫做大乘者，或者说我们叫密乘者，像这样可以取很多名字，但是不是密乘者？有没有这个密乘者的相？有没有佛弟子的相？这方面要观察。所以说如果没有的话不能够说反正没有就算了，不能破罐破摔，如果没有的话就要就想方设法的去迎头赶上。

所以很多人都走到我们前面了，很多修行者走到我们前面了，所以从这个角度来讲我们落后了很多，因此说有些时候说：我们赶不上时代了，在山沟里面人出去人赶不上时代了，落后了，所以说必须要迎头赶上。但是其它的这些东西落后了没什么，如果说在生起贪欲心方面或追求物欲方面落后的话，这个不算是一个什么丢脸的事情，不算什么丢人的事情。

真正落后的看一看我们对于先贤的这些修行我们是不是已经真正的滞后了，我们是不是真正落后了。如果我们对于戒定慧方面落后别人很多的话，这个是一个丢脸的事情，这个需要去迎头赶上的，在享受方面我们落后了话，这个是没有什么的。现在科技发展的非常快，所以这个肯定是落后了，只要你山沟里面待两三个月，出去之后你发现自己落伍了，这个时候就觉得落伍了之后，落伍了会不会迎头赶上？这个方面世间当中的东西落伍之后，也没有，发展它反正很快的，你要去追永远追不上，永远追不上这些东西。所以我们要看我们在修行上面是不是落伍了，修行上面如果我们落伍的话，我们就要去追赶。比如说戒律方面我们落伍没有？有很多参照的，有很多高僧他的戒律可以参照的，所以一观察的时候我们的戒律落伍了，这个时候就必须要迎头赶上了。那么我们的禅定我们的智慧是不是落伍了？像这样的话必须要去赶上的。

所以说我们学习佛法的时候也有很多参照，比如说在年底考试，在年底考试，很多人讲考的时候，他们的智慧表现出来的时候我们去观察，我的智慧和他智慧比较起来怎么样？一观察的时候自己落伍了，这个时候是应该有个可以丢脸的地方，自己没有和别人比起来的时候差这么远，都在一个班学习，同时在学习，但是他理解这么深刻，我的理解这么差，这个时候如果是无动于衷的话，这个真正一个丢脸的地方，有个羞愧的地方。有的时候就觉得别人的这个手机很新款，我自己没有拥有这个，我落伍了，就觉得很羞耻，这方面不是一个什么真正羞耻的地方。真正在智慧上面如果说是落伍了，或者在修证方面和高僧大德和其他的道友比较起来差一大截的话，这方面真正是应该好好认真对待的地方。因为同样的道理，都在一个地方学习，学习是一样的，别人能够这样深刻理解，相续当中能够产生定解，而我自己没有办法的话，这方面就是真正需要赶上的地方。所以说对于落伍的问题还是需要好好去观察的，尤其在佛法上面修行上面，我们千万不要落得太远了，如果落得太远的时候，从修学佛法的角度来讲是不好的。

在修学佛法方面不需要谦虚，有些时候甚至于很多大德他在修学佛法方面最初示现上面，他也是非常竞争的，竞争的很厉害，攀比的很厉害，所以他们从来不会在这些衣饰上面去攀比，他们攀比的是智慧，谁背得论典多，或者谁掌握的法义多，有这样的。

以前不是讲过，是不是讲过德巴堪布和他的以前的一个道友，也是在一个堪布面前学法，也是益西上师讲他一个他们家乡一个堪布，他们和德巴堪布一起求法。一起求法的两个人竞争的非常厉害，竞争的时候有的时候他就悄悄地在他的家窗户面前去听他背什么论，听他背一个论典他没背，马上就回去背开始背，两个人竞争得非常厉害。最后通过两个人的竞争，他们两个人智慧都是增长的非常非常地突出的。现在你看德巴堪布他成为大圆满的上师，方方面面的内明还有很多这些外明，方方面面都非常精通的。

有次德巴堪布给益西上师讲，他很感谢你们家乡那个堪布，如果没有他的话，我的智慧肯定没办法增长，达到这样一种程度。因为有了一个这样竞争的对象，我们在背书的方面，在理解法义方面互相有这样帮助的缘故，所以说增长得很迅速的。掌握的法义方面也是很全面，因为有参照。有一个竞争的时候自己就容易上进，如果没有这样竞争的时候作为凡夫人来讲，通过自己的力量想要去精进，有的时候非常困难。实际上这些大德示现了这样一种行为，其它的世间法方面不要去竞争了，这个没有什么意思，但是在佛法上面有的时候该竞争的时候还是要竞争，因为对自己生起见解，对自己掌握法义有非常大的帮助的缘故。

有些人对这些问题不太了知，不是很清楚了知，他就说既然学了法学了佛法了入了佛门了，为什么还要很多竞争？像这样就不竞争了，像这样随顺其自然去学习。随顺自然去学习的话，但是有些他对于其他的法方面竞争很厉害，对世间法方面竞争很厉害，但是对佛法方面他虽然没有竞争，但是世间法在增长佛法没有增长，所以这个方面也是一种颠倒的认知吧。不管怎么样，如果是好的方面你去竞争一下这方面都可以，不好的方面完全放弃，这个也是佛菩萨殊胜的教言。所以说我们在修行佛法过程当中这些都还是要了知的，尤其是对于这样一种修行方面我们还是要经常去观修，经常把自己心放在法义上面，不要落后别人太多。这个方面就是讲贪欲。下面讲嗔恨方面：

**第二段、蜜蜂的喻义：**

**譬如爱蜜之蜜蜂，极其扰乱刺蜇击，**

**如是由生嗔恚故，内心产生诸苦恼。**

“爱蜜之蜜蜂”有些版本当中是爱命，就喜爱寿命，这个地方讲是爱蜜，对于自己的蜂蜜非常喜欢的蜜蜂。“极其扰乱刺蜇击”，就是说当别人想要取它的蜂蜜的时候，因为它对这个蜂蜜非常的欢喜的缘故，所以说当别人来取蜜的时候，它就非常的扰乱，它的心就是非常的不寂静很扰乱，就是生起很强烈的嗔恚心，所以说就用它的尾部的刺去蜇击取蜜之人。

“如是由生嗔恚故，内心产生诸苦恼。”这个方面就通过蜜蜂它生起嗔心去蜇击其他的人而损伤自他一样，生起嗔恚的缘故，内心当中也产生了很多很多的苦恼。所以说嗔恨的状态它也是一种极为不寂静的状态，贪欲心它也是不寂静的，那么嗔恨心还是不寂静的。所以因为不寂静的缘故都叫热恼，就是不寂静不清凉，而且自己的心没办法放在正常的状态，这方面都叫做一种热恼，都叫一种烦恼的这个状态。而嗔恨心和贪欲心不寂静表现的方式不一样的，前面是一种欢喜的状态，想要得到的一种状态而不寂静的；现在是一种排斥的状态，它是一种极其的排斥，对于所缘境非常排斥，所以说犹如爱蜜的蜜蜂，它非常排斥取蜜之人，因为它的这样一种恼乱达到极点的缘故，它就想要用自己的刺去报复这样人。但是它用刺去报复这个人的时候，实际上它的后果是自他二损，双损的这样状态，自他俱损的状态。有一种说法我不知道是怎么样，小时候就有这样一种说法，就说当这个蜜蜂它的刺如果刺到其他地方时候它很快就会死去的。从我很小时候就听到这样一种说法，但是是不是真正是这样我搞不清楚。从这方面讲的时候当然从一个方面讲它如果把这种刺去刺别人，把这个刺放出去之后它很快就会死亡，从这个方面讲的时候它就是害了自己了。有的时候也害了别人，因为用这个刺刺了别人缘故让别人很痛苦，这个也是害了别人。即便是它刺出去不死的话，但是当它产生很强烈的嗔心的时候，它的内心也是非常不舒服的，没有一个人发了脾气说他很舒服，发了脾气的时候都是极度的不舒服那种状态，所以说从这个方面两个方面可以观察的。

同样道理当生嗔心的时候，这个方面也是自他俱损的。自他俱损也是从一般的情况而言的，但是真正生起嗔心的时候，有的时候是不一定能够伤害到别人，但是自己是一定受伤害的，无论如何自己一定受伤害。所以说这个蜜蜂它把刺坐蛰出去之后，有的时候不一定能够伤害到其他人，但是它自己是肯定受伤害。嗔心也是一样的，从总的角度而言是自他俱损，好像是你生起了嗔心之后去报复别人、去打击别人、去辱骂别人，好像给别人做这些很多障碍，这个方面有的时候能够伤害到别人，有的时候伤害不了别人。但是有一点我们一定要记住，当嗔心生起的时候，第一个受到伤害的就是你自己。因为嗔心这样状态离你自己最近，所以说一生起来的时候，你当下就受到这样伤害了。或者说这个嗔心本身就是你的心，一生起来时候，首先你自己就是非常非常的不悦意的，非常不悦意非常不平静，非常不悦意，极度这样嗔恨的时候，你自己是非常不舒服的状态。

从罪业的角度来讲，嗔心一生起来马上就染污你的相续，都不需要第二刹那，当下就染污你的相续了。所以说这个嗔心的过失有多重？我们学习过很多论典都讲过，辛辛苦苦积累的资粮，强烈的嗔心一生起来当下烧毁了，一点都没有了。积累资粮有多辛苦我们大家都知道，像这样我们说一堂课，听下一堂课有多辛苦我们就知道了。你要去积累这些善根有多辛苦我们都知道了，这样一刹那的嗔心生起来之后马上就烧毁了。如果我们在平时没有把这个问题作为一个重点去观修的话，非常容易随自己的性格，随自己的这样习性去爆发，爆发的时候似乎你觉得很畅快的一种事情，但是爆发为完之后，你还是要感受这个后果的，仍然是要感受这个后果。所以说通过这样一种嗔心感受的当下它就说一种罪业，然后通过这个罪业烧毁了善根，不单单是烧毁了善根就算了，通过这样嗔心的罪业还让你堕入恶趣当中。真正观察起来的时候一点必要都没有，但是众生就是非常愚痴，没有必要事情拼命去做，真正有必要事情需要去做的事情——安忍，或者好好的对待别人，修慈悲心，真正佛陀高度赞叹这些东西就不做，这方面愚痴就愚痴在这个地方。所以说要成为一个标准的修行者的话对于佛法这些意义没有认真去观察，没有认真去观修的话，随着自己的习气随着自己的脾气去做的话，这个不是一个可取的地方。很多人就沉湎于自己的脾气，就觉得我的脾气就是这样，我绝对不能改变的。这个是没什么意思的，所以说该改变的就必须要改变，不对的东西就是要改变。连好的分别心都要改变，何况你这个不好的分别心，你还念念不舍的保持有什么用？实际上没什么用的。

但是这个方面我们一方面说是非常不好，一方面说这个人的本性，凡夫人本性就这样的。但是这个本性，有的本性有的天性是非常好的，天生就有信心，天生就有菩提心，这个非常非常好，值得赞叹的。很多高僧大德一生下来之后天生具足这样一种善心，这样一种清净的业。但是有些人生下来之后，他这个品性是不好的品性，不好的品性就必须要改正。所以说我们千万不是说：这个是我的脾气，这个是我的这样一种性格，我说没办法改变。实际上不是没办法改变，有的时候是自己不愿意改。有的时候是不太容易改，但不管怎么样我们要看，这个对自己修行到底有没有好处。有的时候一生嗔心的时候发脾气的时候，真正是自他二损了，只要一发脾气的时候，不要说是当事者，旁边的人看起来都是非常不舒服的，没有一个人看到别人发脾气他觉得非常好。就是嗔心很强的时候会感染其他周围的人，让周围的人都不舒服。所以像这样讲的时候它的的确确是极其恼乱的，开始就说是拼命的。

有些人就说没发脾气的时候似乎很正常，一发脾气之后就简直像疯了一样。这方面情况非常非常需要了知的，每个人他都有一种烦恼的，只不过有些人天生脾气比较大，有些人天生脾气不是很大，但是不管怎么样，只要你没有获得圣者果位之前，你生嗔心的种子都存在的，只不过因缘具不具足而已，这个方面我们就说不能够让它现行。不能够让它现行就必须要来自于平时把这个作为一个重点反复去观修，如果自己的嗔心大那就着重的观慈爱心，着重的观，这个方面不可能没有转变的。只要你抓住了修行的核心，你把修行的核心抓住了，平常经常去观修的话肯定能够在关键时候派上用场的。所以说当兵的人他平时苦练这些技术就是为了在战场上面去，或者去杀敌也好或者保护自己也好，练武术的人他平时去苦练他也是关键的时候能够用得上。

修行人他也是这样的，平时就要好好修行，平时对于熄灭贪欲心、熄灭嗔恨心就要作为重点去观察，就是在关键的时候去使用。一天当中二十三个小时都是一个好人，但是生起嗔心的时候一刹那就变成了恶人了；有时候，十几二十年都是个好人，但是这个脾气一发起来之后，一下子就变成了恶人。在别人眼中看来，这个人平时很好，谁都不想他，他会发这么大脾气呀？但是因缘和合的时候，平时没有注意调伏自己的心，就是一个助缘来到之后，马上就变成另外一个人一样。别人会想，怎么可能是他呢？你说是某某人我还相信，但是他绝对不相信，但是实际上事情就发生他身上了。这个方面我们观察别人，但我们自己也是一样的，我们自己平时觉得方方面面修行得很好，但是如果你没有认真去调化这样，平时没有把法义去观察的话，真正遇到这个对境的时候，马上生起嗔心，马上就嗔心。像这样讲的时候这个方面就非常容易爆发，爆发之后就自他而损，完之后自己又很后悔。像这样的话就是应该按照佛的这个教言，平时就好好去观察，这么多的教言，有修平息安忍的教言、有世俗的修法、有胜义的修法、有很多很多修法。而且如果你去修慈心的话，就是百利而无一害的。

修慈心，可以对治你的嗔心的生起，有效的对治嗔心的生起。修慈心可以在这个基础上发展菩提心，而菩提心就是入大乘的一种最殊胜的因缘。如果你要没有慈心，入大乘是绝对不可能的。修慈心本身的功德也非常大，修慈心可以对治嗔恨心、修慈心可以进入殊胜的大乘的正道、修慈心可以最终成佛。这个方面就是讲，善法一生起来的时候都是善法，他一系列的这样一种反应都是善法；恶心生起来的时候一系列的东西都是恶法。嗔心生起来的时候，又摧毁了你的善根了、嗔心生起来的时候又背弃了大乘道了、嗔心生起来的时候和你发的誓愿又违背了。所以，一个恶业，它都是坏的，一个善法都是好的。

我们要修持慈心，修持善法，实际上对我们修行，方方面面的都是有直接，有间接的很多辅助作用。这个方面有的时候我们不讲，很多时候不知道，但是佛陀讲完之后，我们不做的话，这个也算是我们的一个过失。平时要多多去观修，为了在关键的时候派上用场的话，必须要去好好去观察。下面讲第三个问题：愚痴。

**第三段、果皮的喻义：**

**譬如稻等内果实，外为皮壳所包裹，**

**如是现见如来藏，痴心蛋壳所覆蔽。**

如是稻等内果实，就是说水稻、稻谷等里面的这个果实，外面被糠壳等所包裹了，没办法可以现见，没办法把里面的这个果实取出来，让他派上做饭的用场。

“如是现见如来藏，痴心蛋壳所包裹。”我们要现见如来藏的本性，如果没有把外面的这个痴心的蛋壳打破，它仍然覆弊我们的自性的话，也没办法现见本具的如来藏。那么这个本具的如来藏，也是没办法现见的。如果要把果实取出来，必须要把外面的包裹的外壳要去掉。如果要把我们内心当中的如来藏这个本性显现出来的话，也必须要把外面痴心的蛋壳去掉。上师在注释当中讲，这个痴心的状态，他虽然是非贪非嗔的一种状态，好像是比较平和的状态，但是他必定是一个大的无明。所以说这样一种无明，外表看起来很平和，没有锋芒毕露的这种状态了，实际上，他有一种坚壳覆蔽里面的果实的现前。所以说我们的愚痴心无明他如果不打破的话，实际上是没办法真正的去现见本性的，而且还一个问题就是，通过无明它可以产生贪嗔。

一方面我们讲的时候我们说，嗔心它是通过什么来的？嗔心是通过强烈的贪欲心而来的，你对一个东西越贪，别人在给你做伤害的时候，你就越容易发大的嗔心。如果你对这个东西不贪的话，别人去动你这个东西的时候，你就是不会产生这么大的嗔心的。比如说我对一个东西执着心很大，我对这个东西执着心很大，如果别人要动这个东西，要损坏它，这个时候，我缘这个东西，发的脾气越大了。比如说对亲人他很执着，谁去辱骂我的这个亲人，谁去打击这个亲人，我就自然而然缘这个对境，就产生很强的嗔心。但是如果说这个人去打另外一个我不认识的人，去辱骂另外一个不认识的人，你的嗔心会有这么大吗？不可能产生嗔心的。对一般的人生不起嗔心，就是和你无关嘛，你没有对他产生贪心的缘故，就是这样的。你对你的房子很贪著，别人对你的房子敲一下，为什么敲我的房子，你干什么？别人如果去拆你的房子，那就更不行了。因为这个是我的东西，我对这个东西贪著很大。但是，如果是别人去拿你家里面一个垃圾的话，那就没什么了，随便拿，拿走。像这样的话你对这个东西没有贪著，没有贪著你就生不起嗔心来，就是这样的。所以说一般人来讲的话，嗔心它来自于对这个物品的贪执。比如说别人打你的身体，为什么打我的身体的时候我就会产生很强的嗔心？为什么骂我的时候就产生很强的嗔心？因为对这个身体很执着，非常非常贪著，所以说不能碰、不能骂，骂了之后我马上就产生一个条件反射，马上就产生一个强烈的嗔恨心了。所以如果我们对这个身体的贪著，如果熄灭的话，别人怎么样打骂的话，就不会产生嗔心，菩萨就是这样的，这个有事例啦，菩萨就是这样的。所以说菩萨对于身体，完全已经交给众生了，所以他没有想到这个是我自己的东西，也没有对它产生很强的贪执。所以说，别人在打骂的时候，他不会缘这个身体而产生强烈的执着，强烈的嗔恨心。所以说嗔心来自于贪欲，贪心是嗔心的良师，这个《入行论》当中讲得很清楚。而贪心来自于哪里？贪心来自于无明，就对这个不该贪的东西就产生了贪心了，像这样这个是来自于无明，所以说无明它是做为贪嗔的这样一种根本。如果你没有无明的话，你就不会贪，不会贪的话就不会嗔，就是这样的。

从这个方面讲的时候，寂天菩萨在《四百论》当中也是讲过了，命根是一切根的根本，私心就是一切贪嗔的一切的烦恼的根本，如果把命根断掉了，其它的根就跟随损坏，如果把痴心断掉了，其他的这些烦恼跟随就断除了。所以说贪、嗔、痴三方面都是息息相关的，相辅相成的。但是最根本的还是这个愚痴心，我们还是要通过学习，掌握这个智慧，修行、修炼这个智慧，让我们不再对这个东西贪恋，不贪恋之后就很难生起这个嗔恨心。所以说，修行的过程就是这样的。

《入行论》、《四百论》当中，把这个问题讲得很清楚。所以说，这个痴心的蛋壳如果不打破的话，没办法现前如来藏。当然这个痴心这个状态有深有浅，前面就是说是因为痴心的缘故，不了知所贪的对境，他不是所贪的而产生这样一种贪欲心的，这个是比较浅的产生一种痴心的状态。还有这个痴心的状态，就不了知如来藏的本性，不了知本具实相而产生这样一种无明贪欲了。像这样的话就是障蔽自己现前这个法性，这个方面讲到了这个前面三种。

后面讲第四种，就是讲猛烈现行。前面是主要是从烦恼的随眠而讲的，就种子而讲的。下面就讲他的这样一种现行状态。

**第四段、不净粪的喻义：**

**譬如粪秽不合意，如是具贪诸有情，**

**依止五欲之因故，猛厉现行如粪秽。**

好象粪秽，我们就是不合意。粪秽这个东西和我们悦意的对境是完全矛盾的。一般的人，绝大多数的人类而言，对粪秽没一个是高兴的，没人觉得这个粪秽很香、很悦意，应该拿回去做装饰，像这样是绝对没有的，人类来讲是没有这样的情况。所以说，这个粪秽和悦意的对境，绝对不可能是相同，所以就好像粪秽是不合意一样。如是具贪的这个有情，依指五欲之因故，猛厉现行又是和粪秽一样。具有贪欲心的众生，具有烦恼的众生，他因为依指了五欲之因，就是五欲之因，色、声、香、味、触。色、声、香、味、触，对色法、对声音、对香、对味、对触的执着，依止五欲之因之故猛厉现行，猛厉现行什么？不单单是猛厉现行贪欲，而且是猛厉现行三毒。三毒猛厉现行就好像粪秽一样，这个方面就是试讲，你猛厉现行的三毒，就和粪秽一样。真正的意思就是说，非常强烈的贪、嗔、痴三毒，他是一个不悦意的，他和合意，完全是矛盾。虽然在贪心当中有一个似乎悦意的，但是我们前面分析过了，它也是短暂的，而且是一种虚假的一种悦意。真正的悦意不是从这个猛烈的贪、嗔、痴生起来的。所以说，这个和粪秽人们都不喜欢一样，这个猛厉的三毒产生的时候，因为他是三毒，他不是三种什么美食啊、三种什么其他的东西，他是三毒。三毒的话，就是你当时生起的时候，当下就变成毒，因三毒、果三苦，果的方面就会通过三毒产生这样苦苦、变苦、行苦。所以说，它的因和它的果都不清净，称之为三毒。这样像粪秽一样，就没有一个真正生起悦意之处。前面是随眠，这个方面是猛厉现行，这个方面就是指这个一般的，具贪欲的凡夫，具贪欲的有情。

前面三个颂词，讲完以后我们知道了，这个主要是针对上二界的众生，在他相续当中只有这样一种三毒的种子，没有现行的这样一种状态。后面第四个颂词讲了，具欲有情，就是大欲有情它是相续当中，三毒是现行的。下面讲第五个问题，无明习气地。

**第五段、地的喻义：**

**譬如财富由覆障，不知不得珍宝藏，**

**如是众生自生智，无明习气地所覆。**

“无明习气地所覆，”就是譬如地下财宝的比喻。那么地下的财宝，由这个地蕴，大地所覆障，所以说这个主人，不知有珍宝藏，也不得这个珍宝藏，他的这样一种覆障就是这个大地。“如是众生自然智，”众生相续当中，每一个众生相续当中，都有这样一种本来的自然智慧，不加造作的自然智慧。但是，通过无明习气地覆弊之后，就没有办法完全的现前，这个是指声闻和缘觉的这样一种阿罗汉。声闻和缘觉阿罗汉，虽然也是现前的从三界当中解脱的这样一种阶段，达到了这个阶段，但是因为相续当中有无明习气的缘故，没有办法现见本具的大宝藏，这个大宝藏没有办法显现出来。所以说，如果要现前这个自然智，必须要打破无明习气。那么打破无明习气，针对声闻缘觉而言，他们的自道，他们自己的道已经走到尽头了，单单凭他的自己的道，已经没有办法打破无明习气地了。为什么讲？因为他是小乘的无学道，他是属于小乘的无学道，他的小乘无学道就是说他缘这个道已经修到了极致。他首先是苏醒种性，然后经过资粮道、加行道、见道，见道之后就见到无我，然后再通过修道，把他的这个小乘道已经修到了极致了，修到了顶点了，这个叫做无学。一方面他到了无学，一方面我们就从另外一个角度来讲，他既然到了无学的缘故，通过他的智道再来打破无明习气地，已经无能为力，这个时候怎么办？必须要从新入大乘。选择另外一条道，因为另外一条道当中，大乘道当中他才讲了这个断除无明习气地的方法，而你的小乘智道当中，到达了顶点都没有找到，都没有办法，这个提都没提。连这个无明习气地的词都没有，你怎么样去认知他，怎么样去打破它？所以这个时候通过智道而言，已经没有办法真正的去远离无明习气地了，这个时候只有从新的入大乘。从大乘的小资粮道开始，大乘的小资粮道的标准就是发菩提心，所以说他最初第一步就是发菩提心，发了菩提心之后开始修学法空，不单单人无我空性，也必须要修持法无我空性，开始学习有情相续当中本具如来藏的这样的观点。有了这样观点之后，逐渐逐渐修持法空来熄灭无明习气地，把这个大乘道走到顶点的时候，无明习气地才可以真正的断掉，才可以把无明习气彻底断掉。

所以说这个问题就在于这个地方，所以为什么说通过小乘的道，他没办法断无明习气，必须要从新到大乘的原因就是这样的。我们要讲无明习气地是覆障二乘，现前自然智的一种障碍。下面又讲到了是见道所断：

**第六段、种皮壳喻义：**

**譬如芽等渐生故，种子皮壳即破裂，**

**如是由见真实性，断除见道诸所断。**

“譬如芽等渐生故。”这个方面就是讲果实当中的胚芽，还有比喻。比如说这个芽逐渐逐渐生长的缘故，当它破壳而出的时候，种子皮壳就破裂。那么它们芽生出来的时候，这个外面的种子的皮壳就破裂了。

“如是由见真实性，断除见道诸所断。”同样道理，修行者，就是说小乘也可以，大乘也可以，因为小乘和大乘都有见道。“如是由见真实性，”因为见到了真实性的缘故，断除了见道的诸所断。这个方面是从资粮道，有的地方说从加行道开始，从暖位开始，逐渐逐渐修持这个就是对应什么？对应就是芽等渐生。芽等渐生就是说，有的时候我们可以从外表看起来的时候，他这个外面的果实还是很好的，但是里面的芽已经开始逐渐逐渐开始生长了，里面的芽逐渐开始生长了。但是他这个芽，还没有真正的到达那种破壳而出的状态的时候，他是在里面慢慢生长，就是为比喻芽等渐生。当它破壳而出的时候，一方面他这个芽开始明显了，一方面就是皮壳一定要破裂了。同样道理，在有情的相续当中，在有情的五蕴的果实所包裹之下，里面的这个种性，里面的有情的闻思修的智慧，逐渐逐渐在增长，尤其从暖位开始，他是相应于加行的，他是相应于修法的。所以从暖位开始，逐渐逐渐他是靠近见道，从暖、顶、忍、到世第一法。

当他到了世第一法最后的阶段的时候，他的力量成熟了，次第成熟之后，他一下子冲破了凡夫位，到达了见道。到达见道的时候，相当于芽破壳而出了，把他的这个皮壳砸裂了。所以当他到达了见道的时候，见道的诸所断，见道所断的这些皮壳，也是彻底的摧毁掉。这个就是讲当菩萨在见道的时候，获得证悟本性的时候，他的这个遍计的所断，遍计的烦恼障、所知障的所依，这个一定是要断除的。所以说获得了见道的功德，断除了见道的一切的怀疑等等的所断，见断就已经断掉了。下面是讲修断。

**第七段、破烂衣的喻义：**

**由与圣道相连属，摧毁坏聚见核心，**

**修道智慧诸所断，宣说犹如破坏衣。**

破坏衣，他就是讲破坏衣当中的这个佛像。那么此处主要是讲，破坏衣他是怎么样去做障碍的。这个破坏衣一方面就是讲，很破很坏，而这个质地也是很腐朽的，他已经起不了完整衣服的作用了。一个新衣服，一方面他是很完整的，一方面他可以遮蔽严寒等等，一方面他就是说非常坚固，不是随随便便你就把它撕坏了，像这样很坚固。但破坏衣不是这样的，破坏衣第一个，他已经没有了衣服的这样一种作用，他已经非常破烂了，没有办法达到这个衣服的作用，就是第一个。第二个，已经破坏的缘故很腐朽了。轻轻一撕就坏掉，他也是这样的。同样的道理，这个破坏衣和修道相似的，那么怎么样和修道相似？

“由与圣道相连属，摧毁坏聚见核心，”这个方面是讲圣道相连属，这个圣道就是见道。因为这个修道的智慧和见道的智慧相连属的缘故，因为他是在见道的时候，首先是亲见了法界，然后在法界的基础上，再开始修持，修持在见道的时候，所见到的这样本性，连续不断的修持。所以说在见道的时候，他已经摧毁了坏聚见核心，这个坏聚见核心是指什么？坏聚见就是萨迦耶见呐，就是指遍计的我见，不管是人我见也好，法我见也好。在见道位的时候，摧毁了遍计的人执和遍计的法执的这个见，所以说这个方面就叫做摧毁了坏聚见核心。

而在所有的修道当中，从凡夫到圣者这个是最困难的。因为这个方面的障碍，已经到了见道之后，相对来讲就比凡夫人修道要快得多了，最困难的就是凡夫人的时候，你看现在我们修法的时候，又是怀疑、又是障碍、又是烦恼、又是种种的违缘，修行非常困难，所以说我们相续当中这个见断，也是很难断除，这个坏聚见很难以打破。所以说他与圣道相连的见道智慧已经摧毁了坏聚见这个核心，最关键的最难摧毁的这个障碍已经被我们扫除了。

后面的修道智慧诸所断这个修断？修道的智慧所断的这些障碍，就是犹如破坏衣一样。观待，虽然就是讲的话，他障碍还是一种这个存在的，俱生的这样一种种子还存在，但是他已经不现行了。我们说在见道之上，尤其是大乘的见道，大乘见道之上非理作意已经断掉的缘故，他不会再有这个强烈的烦恼现行，他只是一个种子，只一个种子的方式存在在有情的相续当中。这个种子，他已经不能够真正的去发挥它烦恼的作用了，真正发挥烦恼的作用是在见道之前，这个烦恼会现行，强烈的烦恼会现行，它会再再的影响我们修行。到了见道之后，把这个最强最根本这个摧毁掉之后，只剩下一个种子，这个种子的力量是非常有限的，所以说这个很有限的种子的障碍，犹如破坏衣一样，虽然是存在，但是已经没有办法起到衣服的作用。所以这个种子虽然存在，他已经没办法起到贪欲的作用了，没办法起到烦恼的作用了。所以说这个方面讲的时候，就好像破坏衣就很容易摧毁一样，所以这个种子，他因为不现行的缘故，也是只有等在那个地方，被这个圣道的智慧所摧毁，很容易摧毁掉。从这个方方面面去对照的时候，我们所修道这样的智慧，修道的所断，就犹如破坏衣的原因，通过前面的两点作了分析。下面就是讲到这个不清净的、不净地的所断：

**第八段：胎藏的喻义：**

**依于七地诸垢障，犹如胎藏之垢障，**

**如同远离于胎藏，无分别智成熟般。**

依靠七地的这些障垢，犹如这个胎藏之障垢。胎藏，就是说胎里面的转轮王。转轮王他本来是具有强烈的统摄四周的这个能力，但是因为他住在母胎当中没有生下来缘故，通过这个，通过这个母胎的障碍，使他没办法显现他这个功能。同样道理，不清七地的这个障垢，就是不净地的这个障垢，七地菩萨，不清净地的这样一种障碍，它们犹如这个胎藏一样。如果转轮王远离了胎藏之后，他的智慧就会成熟，能力就会成熟。所以说到达了第八第的时候，远离了不清净地的障垢到达了第八地的时候，这个无分别智慧就会成熟。因为这个时候，让菩萨获得无分别智慧成熟的障碍，就是不清净的障碍，就像胎藏一样。所以说，这个转轮王他如果没有离开胎藏之前，他没办法真正的发挥他的公用。七地菩萨没有离开不净地的有勤作等等的这个障碍之前，没有办法获得无分别智慧。只要一远离了这样不清净的障垢，他就会获得无分别智慧。就像转轮王，他一离开了胎藏之后，马上就会显现他这样公用一样。这个方面就是二者之间的障垢方面的比喻。下面就是清净地的这样障垢：

**第九段、金像上泥土的喻义：**

**随逐三地诸障垢，当知犹如泥土染，**

**巨大智慧之自性，金刚喻定所摧毁。**

随逐三地，三地就是讲三清净地，八、九、十三清净地。随逐三清净地的这个障垢，当知犹如泥土染，这个是胶泥膜中的保护佛像，他的障垢就是胶泥膜。这个覆盖在外面的胶泥膜，它是一个泥土的自性，方便讲的话也是很薄的一种泥土。随逐三地的障垢，也是非常微细的，很薄的自性，巨大的这样一种障碍已经被前面的见道修道这些智慧完全摧毁完了，这个时候只剩下一个很微细的烦恼了，剩下了很微细的这样烦恼。这个后面，这样微细的烦恼被巨大智慧的自性，就是金刚喻定，十地末尾的金刚喻定，这个是巨大的智慧的自性，被这个巨大智慧自性，轻而易举就可以摧毁，很容易就把这样一种清净地的这个障垢就摧毁掉了，这个方面这样的意思。

十地末尾的这个所智烦恼，一方面很细，但是一方面我们讲，也是最难清除的。这个最难清除的意思是说，通过前面的智慧是很难清除的，但是这种很难清除的障垢，是不是完全没办法清除？他在巨大智慧面前，也像薄薄的泥土一样，也很轻易就可以遣除掉了。你如果通过前面智慧对这个来讲的话，他是很细的这种障碍的缘故很难清除，但是这个金刚喻定的智慧他是巨大智慧的自性，他是有学道智慧的这样终点了，所以说他就可以对于这样一种这个习气来讲，很轻松的就可以。清净掉就好像覆盖在佛像外面的泥土一样，很轻易的就会被剥离掉，就这个意思。所以说，他的所谓的这样一种很难清除和还很轻易清除，这个用两种不同的讲法，但是观待两种不同场合。观待什么是很难清除的？观待什么是很容易清除的？把这个分析清楚之后，就没有所谓的前后矛盾的问题。

这九个颂词，实际上讲到了各自喻义的对应，尤其是对于障垢，他是哪个方面作为障碍了，这个方面讲的非常清楚。所以说弥勒菩萨，或者就是说《如来藏经》当中讲到的九种比喻，他都有一种特殊的所指，而且对应起来的时候，非常善巧，没有一个一个脱节的问题，全部都对应的是非常善巧的。所以我们就知道了佛的智慧和《宝性论》当中，像讲九种比喻的智慧不能多不能少，而且不能错乱的原因，从这个方面都能了知。

**壬四、再摄总义：**

**如是贪等九种垢，如同萎败莲花等。**

这个就是把前面的这个障垢的总义，再进行归摄，如是从贪等随眠乃至于到最后的清净地的所断的九种障垢，如同萎败莲花等，就是说贪心对照萎败莲花，后面这个清净地的障垢，对照薄薄的泥土胶泥膜，像这样的话都可以如实的对照他的这个障垢的自性。

今天就讲到这个地方。

**《宝性论》第26课讲记**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《究竟一乘宝性论》讲七个金刚处，现在佛、法、僧三宝这个金刚处已经讲完了，正在讲的是如来藏。那么如来藏作为一切众生的近取，如果缺少了如来藏，绝对无法生起这些殊胜的功德。究竟的法身的无为法的功德无法生起，无法得到，暂时的这些出离心或者菩提心等等这些功德也无法得到。所以说如来藏实际上是一切有情相续当中本具的这些殊胜的种姓，那么要让众生对于这个本具的法了知，这是我们现在学习如来藏品的一个重要的必要之一。虽然他本来具足，但是众生如果不了知他具足的话，实际上对于修道来讲意义不是特别大。

这个就像我们平时讲的一样，一切万法本来是无常的，那么我们还需要观想，一切万法本来是无常的，但是如果我们不去观想的话，很难生起这种认同，很难在无常的修法上得到殊胜的受益。所以说已知是无常的还要去观想无常去认知，或者说已经得到了暇满人身为什么还要观察呢？这个方面就是讲对于这个暇满的意义必须要进一步的了知。所以说已经具足的如来藏我们还要进一步的学习，主要是我们相续当中对于如来藏，对于这些殊胜的法义有些时候有很大的怀疑；有些时候没有真正的了知他如何存在的道理，为了让我们相续当中对这个生起一种决定的认可的话，必须要通过很多方法来学习。学习完之后，自己的见解和经书、论典当中的观点就将成为一致。成为一致之后，就能够被佛陀菩萨顺利的引导，进入到清净的栈道当中。这个方面也就说明为什么具有如来藏还要学习这样一种殊胜的教典的意义原因所在。

那么在讲如来藏的时候，有三个理论、十个意义、九种比喻，现在讲的是九种比喻。九种比喻的殊胜意义的含义前面已经分别的讲完了，现在是针对寓意对照的方式来进行进一步的宣讲。前面总的他的能藏和所藏，还有分别的能藏已经做了观察，现在要对于他的分别的所藏的方式他的所藏的意义进行抉择，所以说第二个科判显示自性法界。那么显示自性法界主要是讲障垢他所障壁的这个法界怎么样来进行了知。

**辛二、明示自性法界分三：一、略说九喻显示三法；二、显示分别喻义；三、广说分别喻义。**

**壬一、略说九喻显示三法：**

**由三自性归摄故，种性如同佛身等。**

通过三自性来归摄，所以说这个种姓如来藏犹如佛身等这样一种如意。有三自性归摄的意思就是对于法界如来藏通过三种自性来归摄，这个地方三自性并不是唯识当中所讲的，遍计所执自性、依他起自性、圆成实自性，不是这三个自性。那么这个三自性虽然名词相同，意义是不相同的。这三种自性实际上讲到了法身的自性、真如的自性、种姓的自性。通过这个方面观察的时候，种姓如来藏通过三自性归摄的缘故，这样的法身、真如和种姓，就犹如佛身乃至于最后的这样的黄金像，这方面讲通过九喻显示的这样一种如来藏法界的三法。

实际上这三法，也是从一个本体的不同的侧面来进行宣说的。因为这个法身也好、真如也好、还是种姓也好，实际上都是一个法，所以一个法中从三个不同的侧面进行宣讲的。前面我们讲三大理论的时候，也是法身能见故、真如差别故、具有种姓故，这个方面是通过三个问题来抉择的本具如来藏的理论。那么此处指出的法身、真如或者种姓也是通过三个侧面来抉择一个无为法的本体。所以说不理解法界如来藏是不是有三个法，好像一个盘子里放了三个苹果或者三种不同的水果，实际上并没有这样的东西，只不过是对于一个法从三个不同的侧面进行抉择进行显妙，这就是种姓犹如佛身等。

**壬二、显示分别喻义：**

**此之自性即法身，真如以及种性者。**

**其中由三及一种，五种比喻当了知。**

“此之自性即法身”这个“此”的意思就是讲如来藏，这个如来藏的法界的自性就是法身的自性，真如的自性以及种姓的自性。前面不是讲到了通过三自性来归摄这个法身吗？所以说这样一种法界如来藏的自性就分成了法身自性、真如自性和种姓自性，就是这三个殊胜的自性。下面对于法身、真如和种姓还要分别的进行宣讲，这个方面只是把名称安立出来，然后对应有几种比喻，对应意义的，下面就是讲到了比喻的数量和他的对照。

“其中由三及一种，五种比喻当了知。”对于法身的自性，他通过三个比喻来进行了知的。那么三个比喻，下面讲到了有这个【6:09】中佛的这个佛的自性，花佛的自性，花佛的这个比喻是第一个；第二个就是讲蜂蜜的这个比喻；第三个就是讲壳中的果实的这样的比喻，三个比喻来对照这个法身。因为在这个法身当中有三个意义，所以通过三个比喻来对照三种法身的这个含义。

第二个呢就是真如。真如就一种比喻，只是用黄金的比喻来对照这个真如的。下面种姓有五种比喻，首先就是讲到种姓有自性部种姓和修行成种姓两种种姓，对于因的自性住种姓，用了地中宝藏比喻；对待修行种姓，是用果中的胚芽长成大树的比喻，这方面就是讲到了两种种姓的比喻。通过这样的种姓而显现的这个果，是三身来进行表示的，由三身——佛陀的三身。那么对于佛陀的三身有后面的三种比喻来显示，三种比喻当中，第一个对于法身，通过破衣中的佛像，通过宝佛像来进行比喻；报身是通过转轮王进行比喻的，就说处女胎中怀着转轮王，用这个转轮王来对照这个报身；后面的一个胶泥膜当中的这个金像，以这个金像来对应这个化身，所以说种姓实际上的总的是两种种姓，和两种种姓所显示的三种果就是三种身，总共加起来就是五种法。五种比喻总共加起来就是三及一种，后面的五种就是九种比喻，九种比喻就如是的对应了法身、真如和种姓三种意义。

**壬三、广说分别意义分三：一、法身之喻义；二、真如之喻义；三、种性之喻义。**

**癸一、法身之喻义分二：一、显示法身之分类；二、彼等与比喻对应。**

**子一、明示法身之分类：**

这个地方所讲的是法身之分类，那么显示法身的分类，这法身和平时我们了知的这个佛的法身安立的时候稍微有不一样的地方，就说侧面不相同。以一个法身的词句，表示的不同的含义。这里面的这个法身，实际上是有两种法身，一个是真的法身，一个相似的假的法身。为什么法身有这些分类呢？实际上是从他的真实的法身和他的等流两个方面来进行安立的。所以说都是使用法身，但是意义稍微不相同。

**当知法身有二种，法界最极清净体，**

**以及依彼之等流，所说深及种种法。**

“当知法身有二种”实际上就是把法身分成了两类，总的来讲分了两类。第一类是法界最极清净体，那么这个法身就叫做真正法身，真实的证悟的法身，也是各别自证的法身。第二个法身就是“以及依彼之等流”就说依彼这个“彼”字就是讲真正法身，通过真实的这样个别自证的法身他的等流来安立的了第二类法身，假叫法身，后面会解释这些意思。那么这个假叫法身当中又分了两种，依彼之等流所说深法，依彼之等流所说的种种法，也就是说第四句当中有一个所说深及种种法，那么这深就是讲通过法身等流而流现出来的这个甚深的教法。还有通过法身的等流，流现出来的所以说的种种的教法，像这样的话就两类，所以说总的分就两类。那么展开来的时候，因为这个假教法是分了两种的缘故，所以说整个法身他就是三种：一个真正法身；第二就是等流的甚深的教法，第二个是等流的种种教法；第三个就是讲等流的种种教法。那么首先那么看这个法界最极清净体当中所讲到的真正法身，那么这个真就是讲真实的意思，离开了一切的虚妄，离开了一切变化的这个自性，所以说就叫做真实。这个证呢就是讲证悟，就各别自证，因为佛陀的最殊胜的法身，他唯一是佛陀智慧的各别自证的境界，而且这种智慧也是完全的纯粹的无为法的本体，所以说这个方面就叫真实的一种各别自证。

那么这个“法身”两个字，这个“法”就是讲到了佛陀的十力、四无为、十八不共法等等，佛陀所拥有的这些功德法。这个“身”就是讲所依的意思，这个身就是所依。像这样讲就叫做真正法身，就叫做“法界最极清净体”。“法界最极清净体”这一句话完全就表示了真实的证悟法身。因为他是法界最为清净的本体，一个是本来清净，本来清净前面我讲过很多次，大家都知道，知道的很清楚，一切有情本来具知这样一种离开一切垢染的这样一种法界如来藏的本体。显现上再怎么样流转轮回的话，实际这样本体都是从来没被真正染污过的，这个方面就讲最极清净体当中第一个，就是讲到了这个本静的法界。那么第二个就是离垢法界，离垢法界呢就是讲通过修习将客尘分离之后的这样一种本体，实际上和本来清净的本体完全成为一味。完全成为一味的，就说是从他的不同的时间的层次来看的时候，前面叫做本来清净，后面叫离垢清净，但实际上这个离垢清净除了这样一种本来清净的本体之外，也没有一个单独的一个离垢清净。讲的时候似乎有两种，但实际上还是只有一种，这个方面就叫做这个法界最极清净体。

佛陀相续当中已经现前了这样一种法界最极清净体，而且这个智慧也是这个法界最极清净体，那么这个所净和能净完全成为一味，没有这样一种真正的能所的差别，如果还有一个真实的能证和所证的话，这个就是分别念的特点，是分别念的特点，所以说根本不可能是一种个别自证，或者说是一种无分别智的本体。所以说我们在讲的时候，说佛陀的智慧证悟了殊胜的法界，但实际上这个所证的殊胜法界也就是这个能证的智慧，能证的智慧也就是这个所证的法界，二者之间他绝对不可能分成两种法的，这个方面就讲到了法界最极的清净体。

那么第二个就是“以及依彼之等流”。前边这个叫真正的法身，后面这个叫假教法身。那么为什么叫假教法身？这个“假”字实际上就是观待于众生的分别心如是安立的。前面在讲这个法宝的时候，就是讲到了是一种可舍弃故，前面讲就是真正的究竟皈依处的时候，就是可舍弃故。那么这个教法他是可舍弃故的缘故，他就是从这个方面讲也是具有虚妄性，所以说呢和前面这个真实的正法身来讲，他就是假的一种本体。这个假的本体不是说这个法是一种伪经，不是那个层次上面的这个假法、假经典、假论典，不是那个意思。那么这个“假”字是相对于真实的证悟的智慧而言的。前面就是讲是各别自证的殊胜智慧，这个是观待众生的分别念而安立的缘故，或者说究竟来讲，具有欺惑性的缘故，所以说他就是安立一个假的名称。

第二个假教，“教”字就是讲教言或教典。因为他是观待分别心安立的文字，安立的语言、章句的含义，所以说他就是一种“教”的意思。法身的“法”字就是讲到了很多的这些名词，很多的语言，像这样一种就叫做他教的意思。“身”就是讲到了集聚，就是集聚，因为在里面集聚了很多的名词、很多的章句、很多品等等，所以说这个方面就叫做他的这个身，法身的意思就是从这个方面讲。

所以说同样一个法身，我们看到法身的时候，很容易理解成佛的法身，但是在《宝性论》当中讲，这个法身也是可以指教法。我们了知这个教法之后，所谓的这样假教法身，他是依彼之等流，这个“彼”字就是讲真实的证悟法身。那么以这个真正法身的等流，等流的意思就是一方面和他是相等的，因为他必定是这个佛的智慧流现出来的，所以说他和佛的智慧从某个角度来讲是相同相似，所以这个叫等；“流”就是从他的前面和后面也有相似之处，所以说这个方面就叫做等流相似，平等而流的意思，或者流现，或者就说是一个相续，这个方面都可以指这个等流的含义。

所以说这个教法，实际上佛陀的《大藏经》当中所讲的这个教言，这个全都是这个等流，还有这些很多论典，也可以算是他的等流，属于这样一种真实证悟的等流。佛陀证悟了这样一种法界之后，和他所证悟的法界相似相同的，流现出这样一种殊胜的教言，显现成文字，显现成语言的这样自性，所以说这个方面就叫做等流的意思。一方面讲的话，一个是智慧，一个是观待分别心而假立安立的这样一种文字，这个方面来讲二者是不相同的。但是相同的一点就是说，这样一种这个教言，他是佛相续流现的；第二个方面，通过这个教言也可以证悟到佛陀相续，他有两种这样的含义。

所以说我们就知道了经书、经典，这些论典，他也叫法身。了知了这个意思之后，我们以前学习过《入行论》。《入行论》当中第一句就是讲法身善逝佛子伴，法身善逝佛子伴当中就是讲三宝。三宝，有的时候我们说，法身和善逝不是都是讲佛吗？善逝是讲佛，那么法身也是讲佛。但是这个地方法身是指法宝，是法宝。因为佛子伴当然是僧宝很清楚了，善逝是指佛宝很清楚，就是这个法身两个字，为什么讲法身两个字是讲法宝呢？实际上这个法身两个字就是此处所讲到的假教法身，就是讲假教法身。所以法身善逝佛子伴，他是对于三宝的一种安立，一种顶礼的方式，这个方面我们就很清楚，这个法身善逝佛子伴当中的法身是指《宝性论》当中的假教法身，他也是这样一种这个法身，但是指是的教言，指的是这个法宝而言的，这个方面讲了是以及依彼之等流。

所说深及种种法，这个所说深及种种法是和前面的依彼的等流完全是连续的、有连续性。依彼之等流所说的深法的意思，还有依彼之等流所说的种种法。这个深法和种种法有什么差别？这个深法就是指这些宣讲胜义谛方面的法，比如说宣讲如来藏、宣讲空性，就是比较甚深的法就叫做等流，依靠佛的等流所说的深法。依靠佛的法身等流所说的种种法，那么种种法主要是讲安立了世俗谛。那么为什么有一个深和种种呢？因为甚深的胜义谛而言的话，他没有很多种分类，他没有这很多种分类，他就说究竟的胜义他就是一味，他就是一体的，他不可能分成很多种胜义，分成很多种实相，这个是绝对不可能的。所以说从他宣讲的这个甚深的教言而言，不可能安立成种种。那么要安立成种种呢，主要是世俗谛，世俗谛的有法面前，比如说众生的五蕴、十二处、十八界，种种的很多很多安立，这些都是不相同的，每一个众生有很多种不同的法，其他的这个也有很多种法，所以说这个方面叫做这个种种法的意思，这个方面主要是针对世俗谛当中，安立了种种法。

我们了知了这些法之后，我们就再分析一下真正法身和假教法身之间的关系。这二者之间的关系，首先可以从能诠和所诠的两个方面去讲。能诠就是指假教法身，假教法身他是属于这些文字，是属于章句或者语言的自性，所以他是一种能诠的特点非常明显的。那么有了这样一种能诠作为方便，他就可以依靠这个能诠指出这个所诠的含义。这个所诠是什么呢？这个所诠就是真实的证悟，就是讲真正法身就是他的所诠义。当然在这样一种假教法身当中，这个能诠当中，有这个深的法。那么深的法就是直接地指出了真正法身的所诠，直接指出了他的所诠义。种种法是从间接的方式，或能够现前真正法身的很多方便的角度。比如世俗谛当中你怎么样认定五蕴、十二处、十八界，这个看起来似乎和这个佛的本体没有关联，但实际上是不可能是没有关联的，因为他从他的层次上面讲的话，对于这个五蕴、十二处、十八界进行分类，了知之后，就给梳理出很清晰的这样一个脉络，在梳理清楚脉络的时候，这个里面就显示了这样一种无我的自性，把这个无我的自性就可以完全地显现出来，因为没有一个恒常唯一的本体的缘故，他分了五蕴、十二处、十八界，而且分成微尘了，分成一刹那，他是无常的自性，后面就通过这样法义显示出了空性。那么这些方面空性显示出来之后，这些法都是客尘，不存在的，后面就显示一种最为究竟的法性如来藏的本体。

或者就是说通过五蕴、十二处、十八界的修持，或者从他方面抉择也能够带出很多的究竟的修行方法，显示出这样很多的修行方法，积累资粮、或者说清净罪障，这么方面都是在有法上面逐渐逐渐行持可以达到这样的法。所以说二者之间是一种能诠和所诠的意义。还有二者之间可以互为因果的关系，互为因果。互为因果首先第一个是以本论颂词上所讲到的依彼之等流。依彼之等流就是讲依靠法身为因而流现出这些法义。为什么这样讲呢？因为这些法义必定是佛陀证悟了甚深法界之后，依靠佛陀的证悟的境界为因，然后宣讲这样一种殊胜的法宝，宣讲了很多甚深和世俗谛的种种法。所以说这样的因果关系是以佛的证悟相续的智慧为因而流现出了这些种种经典。这方面就是讲这样一种因果关系。

第二种因果关系是依靠教为因而生起真正法身的证悟，这个也有。比如说现在我们学习《宝性论》，现在我们学习《宝性论》就是依靠学习这个《宝性论》为因产生定解，或者说依靠《宝性论》当中所指的修行方式为因，修行之后最后就可以生起法界的证悟，生起真正法身的证悟。所以说观待我们而言，是以经教为因，依靠经教为因而生起真正法身的果的证悟，所以说二者之间是互为因果的关系，这方面讲到了法身的分类的含义。

**子二、彼等与比喻对应**

**当知由超世间故，世间此喻不可见，**

**不可见故佛自身，宣说与彼界相同。**

“当知由超世间故，世间此喻不可见”就是说真正的法身，这个颂词主要是真正的法身，这个真正的法身实际上是超越了世间的。因为这个真正的法身是超越世间的，你不可能用分别心去了知这样一种真实的证悟的法身，也不可以通过文字去真实描绘，它只是作为一个方便指出它的所诠意。所以说像这样观察的时候，真实地通过文字而描绘了、完完整整描述了真正的法身是不可能的。通过这样一种语言去真实宣说也是不可能的，通过我们的分别念也没有办法去思维。所以说因为真实证悟了法身，超越了世间的缘故，世间的种种比喻都没办法见到，没办法去描绘它。

那么世间的种种比喻都没办法描绘，那么像这样的讲的时候通过怎么办呢？通过不可见故，这个地方讲不可见故，通过世间的比喻不可见故，通过佛的自身宣说与比喻相同。佛自身就是讲萎花中佛，只有通过佛自身的这样一种显现来作为佛的这样一种比喻，相似相同的比喻。因为有的时候我们说一切法身无相，犹如虚空一样。那么这个虚空只能表示一种离戏的这一分，能够表示离戏这一分，但是对于佛的光明和空性无二的自性没有办法方方面面去表示，所以从这方面讲的时候也不能够完全表示的，没办法作为比喻。

或者就是讲虚空真实观察的时候，世间当中只是一个名称而已，没办法得到它真实的本体，所以也没办法真实地表示它是一个虚妄的法，而且是世俗当中不存在的极度虚妄的法，所以说不可能以虚空来对于真实存在的光明无二的佛的法身做一种比喻。那么怎么样做比喻呢？就是讲九种比喻当中的萎花中佛。萎花中的佛作为这样一种比喻。那么在《如来藏经》当中讲萎花中的佛的时候是指化佛自性。化佛的自性就是讲佛的自身，就讲佛的本身，或者说以佛像也好，或者以化佛的自性来讲也好，它可以对佛本身的法身做一个比喻，当然二者之间还不是完全相同的。

所以，这个方面真正比较贴切的比喻就是讲以佛自身，佛的化身也好，或者佛像也好，通过佛的自身宣说与彼界，就是宣讲和法界自性是完全相同的。这方面讲到了为什么要以萎花中佛的佛身来比喻真实证悟的法身，这个方面就完全了知了，因为它绝对不是世间的比喻能够了知的。世间的比喻是没有办法去显示的，所以只有用佛自身来对佛作一个相同的比喻，这个意思应该是非常清楚的。

那么下面一个颂词：

**所说微细甚深法，犹如蜂蜜一味性，**

**所说种种广大法，犹如种种壳中实。**

后面讲到了假教法，这个颂词是对假教法身的一个比喻。因为假教法身分了两种，所说的甚深法和所说的种种广大法。所以说它的比喻也是分了两类，相似地分了两类。

“所说微细甚深法，犹如蜂蜜一味性”那么对于假教法身所描绘的微细的、甚深的法，比如说空性，比如说如来藏，像这样就称之为微细的甚深法。那么对于微细的甚深法它的比喻是犹如蜂蜜一味性，为什么要以蜂蜜来做比喻呢？因为所宣讲的微细甚深法，比如说空性也是无可分类的，它没有很多分类。虽然我们在讲比喻的时候有二十种空性、有十六种空性、四种空性、两种空性等等，有很多这样的所谓空性的分类。但是这些空性的分类不是对空性本身的分类，而是说有这么多的有法，通过这么多的空基显示了这么多的空性的分类，这是个假立的分类。对于空性本身来讲是无可分类的，空性是一味。这个方面应该知道，所有的空性都是平等的，所有的空性都是一味的。而且通过罐中的空、然后精气当中的空、或者大虚空的空等等，通过这方面来宣讲空性的空都是平等的，所以从空性的方面来讲它没有很多分类的。

那么通过如来藏的角度来讲，我们从《宝性论》开始学到现在，从《如来藏狮吼论》学到现在，实际上我们都知道如来藏是无可分的。虽然分了不净、净，还有寂静位等等，但实际上如来藏的本性绝对无可分。这个方面就是前面所讲的无分别义，这方面也是讲的很清楚的，实际上如来藏的光明的自性上面也不可分。空性无可分，光明也不可分，所以说它的比喻，比较合适的比喻就是蜂蜜的比喻。那么蜂蜜从哪个方面和这样一种甚深的法做比喻呢？蜂蜜的味道是一味的。整个蜂蜜的味道都是一样的味道，所以说你不管是从它的蜂蜜的中间也好，还是旁边也好，吃这个蜂蜜的时候都是一个味道的，它没有很多不同的味道，所有蜂蜜都是一味性，那么这个一味性就作为比喻的核心。前面讲甚深法是一味的特点是比较突出的，一味的特点很突出，所以说就把蜂蜜当中的一味的特点来比喻这样一种甚深空性和光明的一味性。所以说此处我们讲到了蜂蜜来作为微细甚深法的比喻。

后面讲第三个比喻就是讲果实中，壳中果实的比喻：“所说种种广大法，犹如种种壳中实”。讲到通过法身的等流所流现出来的所说的种种的广大法实际上就是和种种壳中的果实是对应的。那么上师注释当中也是通过三类来分别对应的。三类的分别对应，第一个就是种种的壳；第二个是种种的果实；第三个是种种的受用。这方面是从它的比喻方面，三个方面来对照的。

种种壳的意思是讲因为壳中果实的外壳有很多种类，比如说稻谷的外壳、麦子的外壳、核桃的外壳，还有其它很多坚果的外壳。实际上这个外壳有种种外壳，这个种种外壳当中它的果实也是种种果实。稻谷当中的果实是大米，麦子当中的果实就是面粉小麦，然后核桃里面就是核桃仁，这方面很多很多不同果实。不同的外壳当中有不同的果实，不同果实有不同受用，所以说你就是吃这个煮大米饭的时候的受用，和用面粉来做面条的时候的这样一种受用，还有把核桃壳砸碎之后享用里面的核桃仁的受用，它的受用是不一样的，口感也是不一样的，营养也是不一样的。这方面叫做种种壳，种种果实，种种受用。这个时候对照种种广大法的时候它也有三类，种种的意乐，种种的法门，种种的受用，就是这样的。

种种的意乐实际上是对照前面的种种的壳，因为众生的意乐根性都不一样，你不能够通过一种法调服所有的众生。众生的根基完全不相同，有种种的这样意乐，实际上分类的时候好像可以分为三种根基，比如说小乘的根基，或者就是说小乘的声闻的根基罗汉的根基、缘觉的根基，或者说是菩萨的根基。或者再把三种开成九种，平时宁玛派讲九乘，这方面也可以开。还有实际上再分下去的时候，一个众生一个根基，一个众生就是一种根基。因为每个众生他的情况都不一样，所以说从这个方面讲的时候众生有无量，根基就有无量的。从这个方面观察的时候，种种的意乐是完全不相同的。

种种的意乐不相同，种种的法门就不一样。种种的法门就是对应壳中的种种果实，因为众生的根基不一样的缘故，所以说佛陀针对众生宣讲了八万四千法门，八万四千法门它也是大概的数字而已，实际上远远不止八万四千，归摄起来叫做八万四千法门。这个方面讲了针对不同的众生的根基宣讲了种种不同的法门。通过种种不同的法门就得到种种不同的受用，就好像你把果实打开之后你的受用是不一样的。所以通过这样种种法门的修持，你的受用也是不一样的。有些人通过修持不净观得到了从贪欲当中出离的受用；通过修持慈悲观就得到了从嗔心当中出离的受用；或者通过修持缘起观从愚痴当中出离的受用，等等很多你通过修持六度万行的受用，修持空性的受用，很多很多这样不同的法门的受用是完全不相同的。所以通过种种广大法修持之后它就分别的得到了不同的超脱、不同的解脱，有的时候得到安慰，有的时候真正生起了道的感受，这个方面就是讲到了不同的法。所以说为什么叫壳中果实是不一样的种种法来对应呢？通过这些方面都完全可以了知的。这个方面就是对于法身自性的三种比喻已经讲完了。

**癸二、真如之喻义：**

这叫真如之性。

**由于自性无变异，以及胜善及清净，**

**是故宣说此真如，与彼真金性相同。**

这样一种真金性是和真如是完全相同的，为什么是这样讲呢？因为真如它有自性不变异的特点，胜善的特点和清净的特点，所以，“是故宣说此真如”和“真金性”相同。“真金性”它也有无变异的特点、胜善功德无穷的特点和清净的特点，有三种相似的地方。

真如第一个它是自性无变异的，真如的自性不变异所以这个方面我们就知道了如果它是变异那就不可能是真如了，不可能是真实的法性。所以真实的法性它就是不变异的法，这个方面就是讲到了自性不变异。所以真如不管是在器世界当中的真如也好，还是有情界的真如也好，还是菩萨佛相续当中的真如也好，实际上真如是不变异的。前面在讲如来藏的时候，一切有情具有如来藏，因为具有真如的缘故，真如不变异的缘故，像这样就是可以完全的了知如来藏的本体，这个真如是无二无别不变异的自性。

第二个就叫做胜善，胜善对应真金性当中就是叫做功德无穷，功德无穷和殊胜的善法、殊胜的善根也是完全相同的。殊胜的善法、殊胜的善根和真金性是完全相同的。第一个就是讲它的本性、本具的功德是无穷的，还有能生的功德是无穷的。它的本性的功德无穷，第一个就是指真如当中本来具足无量无边的功德法，所以说如来藏当中具足无量无边的功德法或者真如当中具足无量无边的功德法这个是一个意义。这个方面就是讲本具的功德是无有穷尽的。

第二个就是能生，因为相续当中本来具足这么多的殊胜功德法的缘故，所以在世俗的层面它通过本具的真如也能够生起其余的很多额外的功德。比如说我们在凡夫修道的时候生起很多功德，实际上也是和相续当中本具的意义是完全相同的。这个方面就讲能生的功德也是无穷的，能够产生无穷的功德法。这个和真金性是有相同的地方，比如说第一个真金它本来也是具有本性上面具足很多价值，具足很多功德法，它本来就是非常殊胜的一种金属，这个叫做它本具的功德。第二个就是说能生无穷功德，通过这样一种黄金、通过真金可以打造很多的首饰，打造很多其他的饰品，可以产生其余的额外的功德，所以说和真金性也是相同的。

第三点和清净无二是相同的，这样一种真如它的本质清净的，不管是在哪个层次当中哪个位置当中它都是没有离开本来清净这个自性，所以说在很多修行方法当中也是运用了这个本来清净的特性，让我们怎么样来通过种种的方法，或者通过上师的指点也好，或者通过其他的观修也好，让我们来了悟这样的本来清净的自性，这个方面就是讲到了本来清净。所以说不管是在哪个位置当中，尤其是在凡夫位的时候也要去了知这个本来清净的这个特点法。这个方面就是讲清净，那么这个真金也是一样的。粪中金不管是它是沉溺在粪便当中的时候它的这样一种本性也是清净的，捞出来之后洗净之后它还是清净的，所以说只是它外表上面是不是沾了粪水稍微有点差别。实际上从它的本性上来讲是在粪当总也是清净，捞出来之后洗干净之后还是清净的，就和真如的自性你在凡夫位的时候好像是被客尘染污了，但实际上即便是在凡夫位的时候这个真如它也是清净的。然后显现佛性的时候它还是清净的，它这样本来清净的自性是不变的。所以前面我们讲了这个清净它不是观待染污的清净而是大清净法，它本来的状态、把他本身的状态安立成一种名词叫做大清净。所以这个清净有的时候很容易和“秽”对应，所以说以前我们讲在《心经》当中讲无垢无净，它也不是垢染也不是观待垢染这种清净，而是说超越了垢染和这些观待垢染的清净之后的本来如是的这样状态，为了表示它，就把它取名叫清净，叫“大清净”。所以这个方面说讲的清净它也是离开了垢染和洗净之后的这样一种状态，概念之后本来的状态，这个方面就叫做清净。

“是故宣说此真如，与彼真金性相同。”宣讲了这个真如和真金性相同就以这个粪中的真金来比喻真如就很清楚《宝性论》当中的含义了。所以这些比喻和意义对应的非常善巧，从哪个方面来观察哪个方面来对照的时候都是非常相合，而且很能够帮助我们了解所诠的含义。

**癸三、种性之喻义**

种性的喻义前面在讲三大理论的时候也是讲一切有情具有如来藏因为具种性故。也是讲到了这个种性，所以说对于如来藏的之分的种性的喻义也是进一步通过比喻来说明

**分三：一以喻明示二种性；二、由此获得三身之理；三、彼等与比喻对应。**

在这个科判当中就讲到了两种种性和通过两种种性所现前的三身之果的道理。所以说有两种种性有三身果，总共加起来五种法。对于这个五种法就用五种比喻来进行显示。

**子一、以喻明示二种性：**

**犹如地藏及果树，当知佛性有二种，**

**无始自性住种性，真实纳受胜种性。**

首先讲出了它的比喻，“犹如地藏及果树，”犹如地中的宝藏和果实中的胚芽逐渐生成果树的这样一种比喻所描绘的意义，当知佛性有二种。就说这样一种佛种性有两种，一种种性就叫无始自性住种性，也叫做性种。第二种就叫做真实纳受胜种性，也叫做习种，平时我们叫修习种性。通过这两种进行对照的，第一个就是讲无始自性住种性，无始自性住种性是直接宣讲了一种真实的无变无为法。这个和地中宝藏是有对应的，对应的方式有两种，两个侧面来对应的。第一个是地中的宝藏无勤作本来如是安住；第二个就是地中宝藏具有很多很多受用的自性，或者很多功德法从两个方面对照的，这个也是和无始自性住种性对照的。那么无始自性住种性也是无勤作的，本来具足。第二个本来具足的这个法也具有本来具足很多功德的自性，所以说这个叫做无始自住种性。比如说以法身来讲的话，在成佛的时候显现了无穷无尽的法身功德，实际上这个无穷无尽的法身功德，他就是在自性住种性当中本来具足本来安住的，他不是通过后面修行才形成的，所以第一个就是讲无勤做本来具足；第二个就是举出了很多这种种无穷无尽的功德法，超过恒沙数这样的功德法，这个方面就是无始自性住种性。

第二类就是真实纳受胜种性。真实纳受胜种性实际上就是讲到了修行胜种性。修行胜种性从他对照的比喻来看是果树的比喻。果树的比喻就是在果实当中有胚芽，这个胚芽在讲的时候他第一个有长成大树的功能，第二个他是不坏的自性。所以说像这样观察的时候通过浇水、阳光、施肥、时间、虚空等等因缘的缘故，苗芽逐渐逐渐就破土而出，然后逐渐生长成参天大树，享受种种花果的自性。同样的道理通过这样修行的种性，逐渐逐渐修习相续当中从这样一种贤善的人品开始升起出离心、升起菩提心，然后开始进入资粮道、加行道、见道、修道，最后达到无学道。所以说，真实纳受胜种性就是修行胜种性，他是通过不断的修行、不断的勤作，然后就开始逐渐逐渐显示了这样一种殊胜的果，就好像这样的果树通过不断的浇水、施肥、时间、阳光等等的因缘，逐渐逐渐的长成这样的大树一样。所以说这个真实纳受的种性他有一种需要改变的自性、有一种勤作的自性，他就和果树相对应的。了知了这两种种性之后，上师注释当中也有这样分析的。分析的时候就是说两种种性之间的关系如何了知，从一般的意义而言的话，他就是一种所依和能依的关系。所依和能依的关系就是讲这样一种无始自性住种性，就是性种他就是讲所依。真实纳受胜种性就是喜种就是能依，他是在自性住种性的基础上，比如说每个有情他都具足这样性种，这个叫做所依。在这个性种的基础上开始通过心识的方面、通过有为法的方面逐渐逐渐升起出离心、菩提心等等的功德法，这个叫做习种，这个方面能依的自性也是很明显的。因为一个是无变的法，一个是变化的法，所以说一个作为所依、一个作为能依的这样的自性。

从另一个角度来讲，二者之间是不是一个真实的能依所依呢？如果有两种法，他就能够安立所依能依，二者真实观察的时候并不具足真实的两种法，所以从了义的观点来讲，不能安立成能依所依的关系。为什么不能安立成能依所依的关系呢？因为真实来讲这个所谓的习种，他也是无为法，仍然是无为法。为什么这个习种还是无为法呢？前面我们是把这个习种放在变化增长的自性上面，似乎是从心生起来的，似乎是心识造作生起来的，但是实际上在本性当中他也是本具的出离心、菩提心等等的功能而已。这种本具的无为法的功德为什么我们修行的时候他不完全显现呢？他就说通过我们的修习、通过这样一种的方式，他只不过是让本具如来藏上面的客尘微薄的时候，显示了他的种种妙用。就说我们所显示的出离心，他也是当我们在如来藏上面的垢染稍显薄弱的时候他就显现成一个出离心的状态；这个障垢再薄弱的时候，就显现成菩提心的状态；再薄弱的时候就显现成自证智慧空性等的状态。所以说不管是出离心也好、菩提心也好、还是空性也好，还是其他的种种的功德法也好，他没有一个不是法性当中本具的。那么本来具足这些功德法，但是因为垢染的不同，所以说他就有这样一种以前不生起出离心、不生起菩提心，这个就叫做一般的无种性的状态。但这个无种性也只不过是他的垢染很重，他的自性住种性的这个妙用没有显露，这个方面就叫做无种性的时候，或就罪业深重的状态、刚强难化的状态，就是这样。后面当他的习气、障垢稍微薄弱的时候，他本具的功德法就会有些表现、有所表示，这个时候就安立成出离心、安立成菩提心，因为这些功德法在本性当中本自具足，因为障垢障住的缘故无法显现，现在他障垢薄弱一点了，他就显现出来这些状态。所以说从这个角度而言，所谓的修行种性也是无为法的自性。就把他的重点放在他的本具功德而逐渐逐渐显现的这样侧面来观察的时候，的的确确修习种性和自性住种性也是一体的。

从这个方面讲的时候没办法安立成所依能依的关系，没办法安立，他就是同样一个法，在注释当中讲的比较清楚了。麦彭仁波切在注释当中也是如是安立的，所以说这个就是无始自性住种性和真实纳受胜种性二者之间的关系从共同的角度来讲，可以安立成所依能依，这个是《庄严经论》当中种性品有这样安立的。从了义究竟的方式来讲，实际上二者就是一个法，无始自性住种性也是无为法，真实纳受胜种性也是无为法，二者之间全都是无为法的本体。

**子二、由此获得三身之理：**

**承许依此二种性，获得如来三种身，**

**依于初者得初身，依于次者得后二。**

“承许依此二种性，”依靠自性住种性和真实纳受胜种性也就是这个习种就可以获得如来的三种胜，佛陀的法、报、化三身。因为他是成佛的种性的缘故，所以说通过这样一种种性就可以显现成佛。怎么样显现呢？“依于初者得初身，”初者就是讲的无始自性住种性。通过自性住种性能够得到初身，初身就是法、报、化三身当中的法身，这个叫做初身。通过自性住种性显现法身，因为从他的显现的侧面来讲的话，法身他是无变的，所以他直接对应的就是前面所讲的无始自性住种性，像这样讲的时候通过自性住种性的智慧资粮修持的缘故，最后就显现殊胜的法身，“依靠初者得初身”。

“依于后者得后二”，依靠后者就是真实纳受胜种性得到了“后二”。“后二”就是讲得到了报身和化身。那么其中依靠近的因缘就获得了报身，就说近的清净的所化得到了报身。通过远的不净所化就是显现成化身。那么这个远和近就是讲具不具足这样一种殊胜的善巧方便，因为菩萨他具足善巧方便的缘故，就叫做近。

第二个讲清净。那么一方面他离佛果很近，一方面也是他相续当中现证了殊胜法界的缘故，也叫做清净的所化。所以说菩萨就是佛的近的义子，在清净的所化面前是直接显现报身像，这个方面是依靠这样一种对于两类所化，一类就是讲到了清净的所化，所以显现为报身，得到了报身，或者说显现了报身；第二个依靠远的、不清净的所化显现了化身。远是指不具足善巧方便，比如说还没有发起菩提心，还没有真正的靠近殊胜的证悟，所以叫远。不清净的当然就知道了，是观待于菩萨而言的话，他相续当中还有很多很多的垢障没有遣除，这一类就是凡夫和声闻缘觉。凡夫和声闻缘觉没办法真实见到佛的报身，只能见到佛的化身，比如说依靠后者就显现了报、化两种身。这方面就是讲到了通过两种种性而获得三身之理。

**子三、彼等与比喻对应：**

这个“彼等”就是讲第二个科判当中所讲的三身和比喻是怎么样对应的。

**当知庄严自性身，犹如珍宝之佛像，**

**自性本来非所作，摄集功德宝藏故。**

**具大法王国政故，报身犹如转轮王，**

**唯是影像自性故，化身犹如金影像。**

后面讲到了三身对应最后的三种比喻。其中第一个法身对照的是破衣中宝佛像的宝佛像，从这个方面来讲的。“当知庄严自性身”，应该知道了具有种种功德庄严的这个自性法身，犹如珍宝之佛像，那么为什么说具有庄严功德自性的这个法身，犹如珍宝的佛像呢？有两个特点相似，第一个是自性本来非所作，第二是摄集功德宝藏。那么通过这两个因缘就可以安立法身和珍宝佛像相似，第一个就是讲“自性本来非所作”就是这个法身的自性，他是自性非所作的，他本来就不是一种所作的自性，对照的是珍宝佛像。这个珍宝佛像的意思，并不是说他们不靠因缘而产生的，而是说在这个破衣当中的这个佛像，当你看到的时候当你把这个破衣解开的时候，他早就在这儿了，从这个方面叫做本来非所作的对镜的意思。

从世间的角度而言，如果从方方面面是无法对应的，但是从一个角度对应就是可以的就是说你把这个破衣解开的时候，他不是说现去造一个佛像，而是说当你把这个破衣解开的时候他的佛像已经早就在这个地方了，早就已经形成了。这个方面和当你把障垢分离之后，这样一种法身本来就是具足的，这个自性非所作，从这个角度是讲一致的，我们千万不要理解成，我们就会想这个佛像难道不是人工的吗？这个佛像难道不是因缘和合的吗？这个佛像是人工的，是因缘和合的，但是这个方面我们说本来非所作的意思就是前面所讲的一样，他不是说打开破衣之后重新再去个造的，而是说在破衣里面早就已经存在了，这个方面就对应的是自行本来非所作，从某个地方相似，做了一个对应，然后摄集功德宝藏故，就是在这个法身当中他不是一无所有的，在这个法身的本体当中，本来具足恒常功德法，所以说摄及的功德宝藏，对应的是这个珍宝佛像，他是珍宝的自性。第一他是珍宝的自性的缘故，所以说他也是很珍贵的；第二他是佛像的缘故，他也能够摄及种种的功德法，如果你礼拜等等，他也具足这样的功德法，本具这样的功德，通过两种特点来分析就可以知道了法身和珍宝佛像二者之间的相似相同。

下面讲报身的这个比喻和意义一一对照了，

“具大法王国政故，报身犹如转轮王。”具大法王国政就说这个报身的自性是具足大法王国政，国王具足殊胜的国政，比如说转轮王。转轮王他具有统摄四大部洲的功德，具有这样的国政，他能够让他的属下、臣民，自然而然的行持十善法，这个是转轮王的一个特点。另外，他具足轮王七宝，通过轮王七宝，可以显示他的威力，可以推广他的国政。所以说一般的讲法的话，只要是转轮王出世的时候，他的手下的庶民自然而然是行持十善的，自然而然行持，而且通过十善的缘故的，能够死后升天，这就是转轮王在世间当中所做的事情。不单单是是把重点放在转轮王他在享受上面，他又有金轮宝、又有骏马宝、又有摩尼宝，他非常享受怎么怎么样。实际上转轮王之所以能够这样殊胜，一方面他具有自然而然的统摄四大部洲的功德，具有轮王七宝的功德；还一个就非常重要而且经常被我们忽视的功德，就说转轮王出世，他是能够让他的臣民自然而然的安住在十善道，而且不单单安住在十善道，能让他们死了之后就转生天界，因为他必定显现的是世间的事业，所以说不能象佛一样让众生安住在十善道之后，让他证悟心性，让他获得涅槃。

在整个世间当中转轮王的事业是最殊胜的，所有的国王当中，转轮王的国王是最殊胜的，因为他能够让他的臣民自然而然的安住十善，让他们的臣民死后能够得到天界的福报，这个方面就是他对于他的臣民做了一个最殊胜的饶益，当然和佛还没法相比。我们了知了转轮王有这么多的国政的缘故——具大法王国，所以说报身佛也具足大法王的国政，他给清净的所化降下殊胜的法雨，很多很多深广的法要不间断的宣说。不间断的宣说的缘故，让这些初地的人登二地，二地的人登三地，然后让十地菩萨成佛，这个方面就是报身不间断的做了这样的事业。所以他从一个方面和转轮王相似，但是从究竟意义上来讲，远远超胜与世间的转轮王，就是因为他具足这些宣讲深广法要的摄持国政的缘故，所以说报身犹如转轮王。下面就是讲最后一个比喻和意义对照。

“唯是影像自性故，化身犹如黄金像。”这种影像自性，那么谁是谁的影像呢？化身是法身的影像，从一个角度来讲的话，他也是三身无二。但是化身从一个角度来讲，还不是真正的佛身。他是佛的一种影像，他是佛显现出来一种化身，他是一种影像。从这个方面观察的时候，“唯是影像自性故呢，”化身就犹如黄金像一样。那么黄金像和哪个方面去对照呢？黄金和黄金的像二者之间有不同的地方，黄金就对照法身，黄金的像就对照化身，他只是黄金的一种变相。我们看的时候，看到一个黄金做成的工艺品，我们说这个是一匹马，或者这个是一头象，我们在看的时候，直观当中这个就是一种动物的形象，但实际上我们在看到动物的形象的时候，我们很容易忽视他的本质，他的本质就是黄金。所以说从这个方面讲的时候，这个像只是黄金的一种影像而已，只是黄金的一种变相，他的本质还是黄金的。但是我们看的时候，容易忽视黄金而看到他的影像，就是这样的。化身是法身的一种影像，所以这个法身就像黄金一样。那么这个像就像化身一样，就是这样的。

还有一个对照，黄金像实际上就是工匠通过融化黄金之后，倒在模具当中制造出来的，而且因为他是因缘所做的缘故，这个黄金他也是生灭的自性。这方面安立的时候，这个化身像是要观待众生的因缘和佛的功德，二者因缘和合起来显现的。二者和合起来显现的缘故，这样一种自性就是因缘和合的法，就像这个黄金像一样，他是因缘和合的法，这个方面是一个自性；第二个方面，因为是因缘和合的法的缘故，黄金像是刹那生灭的，因为是观待了众生的这个因缘的缘故，化身他也是生灭的自性。所以，化身在众生面前，他是会显示生老病死的。因为众生本身有生老病死，所以说通过众生的因缘显现出来的化身，也绝对有生老病死，这个方面就是因缘所决定的。当然化身在显现的时候，他没有离开法身。这个黄金像在显现的时候，这个黄金像会损毁。损毁之后，黄金的自性还是存在的。那么，化身他会入灭，但是化身入灭之后，因为他只是法身的影像的缘故，所以说，他在世间当中投生、在世间当中安住、在世间当中说法、在世间当中隐没，实际上都没有离开法身的自性，所以，我们说为什么法身常住，化身涅槃之后法身常住，就从这个方面讲的时候，也可以了知的。所以，化身犹如黄金像一样，他只是一个影像的自性。以上对于九种比喻所显示的自性的法界，自性的法界分为了法身自性、真如自性和种性自性，分别予以的对应，今天的课就讲完了。

**《宝性论》第27课讲义**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的究竟一乘《宝性论》，《宝性论》有七个金刚处，七个金刚处来抉择一切有情相续当中本具的如来藏功德，那么七金刚处也分了两个部分，一个是所得的三宝自性这个已经讲完了，第二个是能得的这样一种因缘。

按照因缘当中也有因和缘两个部分，因是抉择一切有情相续当中本具的这样一种大无为法的佛性，缘是现实他相续的、佛的功德的、佛相续当中的菩提功德事业，那么通过佛相续当中的菩提功德事业，然后给众生进行教化之后呢，众生就能够明了相续当中本具的佛性，通过修持能净的因，而现前如是殊胜的佛性，就称之为成就圣果或者说成就佛果，那么在七个金刚处当中，现在还在讲第四个金刚处，讲因的如来藏。

因的如来藏有八个科判，八个科判当中前面五个科判已经讲完了，今天要讲是第六个科判：

**己六、所说义以信心了知：**

所说义以信心了知，这个科判主要是讲对于四类有情，对于四种人就是没办法通过智慧直接的现量去证悟如来藏，那么可以通过信心来进行了知，或者说要通过信心来进行证悟，佛陀讲到如来藏的道理，那么在颂词当中就讲到：

**自生诸佛之胜义，唯是依信所证悟，  
犹如日轮光晃耀，无眼目者亦不见。**

“自生诸佛之胜义”主要就讲到了佛性法界如来藏，这个法性如来藏的观点呢，唯是依信所证悟，唯有通过信心所证悟的，犹如日轮光晃耀，比如说这样一种日轮它光明晃耀，虽然一直恒时存在那个地方，但是没有眼目者也没办法见到大日轮的光芒，这个就是它的意义和比喻，进一步了解的时候，自生诸佛之胜义就讲到了有情相续当中本具的这样一种佛性。

自生就讲不是通过因缘如是积聚的，在这个世俗谛当中一切的这些有为法，一切的有漏法，没有一个不是通过因缘具足的，都是通过因缘和合之后才形成的，但是就是这样一种佛陀相续当中或者证悟的，一切有情相续当中的如来藏呢，它是属于这样一种非因缘所生，法尔如是存在的这样一种佛性，那么可以称之为诸佛之胜义，一切诸佛法界的胜义本性，那么这样一种又是无为法的、又是自生的胜义谛，唯是依信所证悟，当然佛陀这方面已经完全亲证了佛性如来藏，而十地菩萨等通过部分方式也证悟了这样一种如来藏，那么还有就几类众生他没有办法通过自己的智慧去证悟这个如来藏，那么对于这一类众生而言，对于四类众生而言必须要通过信心才能够了解，才能够悟入。那么说这四类众生，四类有情的话，第一个就讲到了身见有情，身见有情就是指凡夫人，所有的凡夫人，没有证悟人无我空性的原故呢，相续当中有比较深厚的萨迦耶见，所以说这样的萨迦耶见就称之为身见众生，那么这个身见众生为什么没办法去了悟真实胜义谛呢，身见的众生他处在最严重的实执，最严重的颠倒当中，所以说对于这样一种法界如来藏没办法了知，因为他处于这样深重的误解当中的原故，所以对于这些佛陀所宣讲的入门的这些方法，比如说无常啊，比如说其他的一种不净等等的没办法了知，对于这样的五蕴本空，对于五蕴上面不具足人无我的这样的教义，也没办法了知，因为相续中具足非常深重的这个萨加耶见的原故，所以称之为身见众生，那么这个身见众生如果不通过调心的方式逐渐悟入的话，实际上很难直接了知，这样一种远离四边的大无为法的这样一种如来藏功德。所以说是第一类没办法了知，身见众生无法了知的。

那么就说第二类和这样第三类，是可以说是放在一类当中可以宣讲的，因为这个叫做取四颠倒的众生，取四颠倒的众生呢就是讲声闻和缘觉，声闻和缘觉称之为取四颠倒的众生，为什么叫取四颠倒的众生呢，那么针对于前面的身见众生而言，声闻缘觉这些罗汉呢，可以说是这个不是身见众生，因为他们已经了悟了萨迦耶见不存在，已经证悟人无我空性的原故呢，不能称之为身见众生，虽然不是这个身见众生，对于这样一种人无我空性有所悟入，但是对如来藏的甚深的观点而言，还是仍然没办法了知，为什么没办法了知呢，因为就说声闻缘觉，他是把这样一种无常、苦、无我不净的这样的一种法，作为他们所证悟的真实胜义谛，实际上就是说这样无常乃至于不净的这样一种四类法呢，他不是一切万法的究竟实相，但是声闻缘觉把这四类法认为是所证悟的究竟实相，所以说观待于究竟的常乐我净，观待于和空性双运离戏的这样一种如来藏光明而言呢，如果说认证执著这样一种无常苦无我不净，这个叫做四颠倒，所以说声闻缘觉他到达了这样一种无常乃至于不净的境界当中的时候，再没办法继续走下去，因为他们对他而言呢在自道之中已经达到了无学的果位，也就是说他们的道已经达到了顶点了，再也没办法增长了，没办法增长缘故呢，所以说就没办法从这四种见当中脱离出来，没办法从四种见中脱离出来的原故呢，所以说就没办法进一步了知本具的如来藏光明，真正要了悟呢，必须要从自道当中从小乘道当中脱离，重新进入宣讲这个常乐我净的大乘道当中，才有可能重新去悟入，所以为什么说我们前面提到，为什么二乘必须要入大乘，如果你不入大乘，在自道当中，在小乘道当中，的确再没办法进一步去认证法界如来藏，因为在他的道当中，已经到达无学道了，已经到达了道的顶点的原故，所以再修持下去也没办法增长，所以必须要重新进入大乘，然后发菩提心接受这样一种大空性，大光明，这些观点，进一步的修持才可以超越四颠倒，然后才到达常乐我净这样一种殊胜境界当中，所以这个是属于第二，第三就叫做取四颠倒的有情，取四颠倒的众生也没办法了悟这样一种如来藏。

那么第四种呢实际上就讲到了初发心的菩萨，初发心的菩萨又叫做散乱心失空众生，散乱心失空众生这个里面有两个意思，一个是散乱心，一个是失空，实际上散乱心和失空在里面是一个含义，那么这个初发心的菩萨，因为刚刚发起这样一种世俗菩提心，对于究竟的实相还没有经过系统的修学，所以内心当中没办法趋入根本慧定，没办法趋入根本慧定就叫做散乱，他的心是属于一种散乱的状态，这个散乱当然有很多种了，有的时候就讲到了所有的出定位都称之为散乱，只有在入定的时候才称之为定，所以说在这个定之外就叫做散乱，因此说在一般的共同乘的角度而言的话，就说是这个比如说你的眼识看到了外面的法，耳识听到了声音全代表散乱，因为这个是散乱位，这个是非定位的原故，但在究竟的教义当中的话，如果没有真正趋入根本慧定当中，分别心没有完全息灭的话，只要是分别心的状态，都称之为散乱，这个就叫做散乱心，那么失空众生就是失坏空性，失坏空性也好，或者没有获得空性也好，这个都是一个含义，所以说这样一类初发心的众生还没有真正去了悟空性，对于这样一种远离四边八戏的空性呢，没有真正去悟入，没有了知，所以说对他们而言，如来藏的这样一种究竟的自性也没有办法直接的通过智慧去证知的，这个是属于第四类的众生，散乱心失空众生主要是指的初发心的这些大乘菩萨。

那么这四类众生都没办法了知呢，就好象日轮光晃耀，无眼目者亦不见。就好象这个大日轮虽然在虚空当中长时安住，但是呢如果你缺少了眼目的话，也看不到这样一种太阳，那么此处只适于太阳作为眼根所缘境的角度而言呢。他并没有说太阳的热量，你可以通过身识去感觉，这个方面没有讲。就是主要是说这个日轮的这样一种显现，虽然显现，恒时显现，但如果你没有眼睛的话，就没有办法觉知这样一种太阳的存在。那么这个意思呢就比较前面的这样一种四类有情，虽然就说法界如来藏在一切有情相续当中恒时存在，但是呢，如果说是没有这样一种殊胜的智慧的话，也没有办法了悟这样一种法界如来藏存在的道理。

那么就说既然没有办法了知，那么是不是完全没有办法了呢？在这个科判当中讲到了，“所说义以信心了知”，或就是后面第二句当中“唯是依信所证悟”。那么就说通过自力没办法证悟，前面已经过分析了，从这样一种身见有情，到散乱心失空，众生这四类之间，通过自己的智慧没办法了知。但是这四类呢，可以通过佛语，对于佛语生起信解的方式可以了知的。

那么对于佛语生起这样一种信解的话，那么一般的凡夫人虽然相续当中具有很强烈的身见。但是呢，如果他具足这样一种福德，能够对于佛的教义去闻思啊，去思维啊，或者相信佛的教义的话，也可以相信虽然现在我相续当中具足很严重的身见。但是呢，在有身见的这个本性，它的法性也是大无为法的如来藏自性，这个也可以产生定解。

而声闻、缘觉呢，他如果没有真正去想要发心入大乘道的话，乃至于在这个之间，他都不会去认知，不会去了悟的。因为就说在这个，乃至于他的心没有趋向于大乘之前呢，他自己相续当中的那种就说是想要自我获得寂灭、安乐的这个想法呢，是很难以去除的。所以说我们在学习《定解宝灯论》第二个问题的时候呢，也曾经提到过为什么有的时候说，他必须要入一万个大劫的定呢？他入一万个大劫的定呢就说他以前在这个获得阿罗汉果位之前，在轮回当中长久的流转，非常的疲倦，对于这样一种轮回当中的种种的痛苦非常的疲倦，对于这样一种涅槃的安乐非常的向往。所以说他一旦获得这样能力之后呢，他就要这样一种感受寂灭的快乐。当他一旦失去生命之后，他的这样一种五蕴的身体一旦中断之后，他就会入在这个定当中，享受这个寂灭的涅槃的安乐。

那么就说是到了一定时间之后呢，他这样一种心慢慢慢慢开始就说可以说消退，可以说吧。因为他必定是通过分别心造作生起来的一种想要获得寂灭的这样一种想法。所以说他也算是一种引的这样一种通过这样分别心，通过其他的这样一种业，引起来的一种观念。还有呢，一万个大劫呢，实际上是非常的长的。所以说在这一万个大劫当中呢，他可以说已经充分的享受了这样一种涅槃的安乐。

在小乘自道当中讲这个是灰身灭智了，身啊，心啊，都已经灭尽了。大乘当中讲，这个只不过粗大的这样一种五蕴灭尽了，细微的这样一种身心还存在。所以到了一万大劫末尾之后，诸佛开始放光、弹指，他自己从禅定当中起来之后呢，就佛劝他发菩提心，他自己那种长时间厌离轮回的这个心呢，也开始逐渐的淡薄了，然后呢就说是安住涅槃的这样一种心愿基本上满足了。所以说这个时候，他再没有就说强烈的耽著自己获得自我涅槃的这样一种意乐。所以通过一万个劫的缓冲，一万个大劫的这样安住，他的这个心很淡，所以说这个时候再劝他发菩提心的话，就愿意发心了。

如果就说没有经过一万个劫，没有经过这么长时间安住的话，虽然让他发心，但是他以前那种心念非常稳固的缘故呢，所以再怎么让他发心，他也不愿意发心的。你说刚刚获得阿罗汉的时候，就让他去发菩提心，这个时候还不行。因为他那个时候厌离轮回的心，还仍然处在非常旺盛的这样一种阶段，所以那个时候让他发心是不行的。但是通过这么长时间的安住之后呢，那个时候就说是前面我们分析的一样，通过世间的话来讲的话，就心比较淡了。那种心比较淡了之后，再劝他发心的话，那个时候种性就容易苏醒，所以那个时候发心开始入大乘。所以说在这个阶段当中呢，就说对于法界如来藏这个含义呢，依信所证悟。他通过对佛的这个信心，对于大乘经典的信心，那个时候可以产生。所以说通过这种信心可以了悟、了知如来藏的存在，通过信心可以证悟如来藏的存在。这个方面就是第二类声闻、缘觉如果进入了大乘道之后，他通过信心来了悟的。

那我们就知道了，就说二乘他进入大乘，并不是说一进入大乘就成了八地啊，一地啊，像这样的话就说是不是了义的观点。所以说按照了义的观点来讲的话，一开始发心入大乘之后呢，是从大乘的小资粮道。大乘的小资粮道，观待于大乘来讲的话，还不是真正的圣者，还不是真正的初地菩萨，所以说从这个方面讲的时候，他还是只有通过信心来证悟。虽然相续当中也具足人无我空性的证悟，但是按照大乘的角度来讲的话，这个还不是真正的无分别智，还不是远离四边的智慧的缘故呢，仍然是处于分别心当中，所以说对于他们而言还是依信才能够了悟如来藏的。

那么就对于这样一种散乱心失空众生而言的话，就说一方面也有对佛道的信心，对佛道的信心也存在，然后菩提心呢也发心起来了。所以说信心和这样一种大悲呢，都可以说是相对而存在的。所以说在这样一种前提之下呢，他们对于佛陀所讲的经典有信心的话，通过信心是可以了悟的。虽然通过资粮没有了悟，但是通过信心可以了悟这样一种如来藏的观点。

那么有了这样一种对如来藏了悟之后，就在这个基础上可以进一步的修持，可以现见如来藏。所以说在这个科判当中讲“信心而了知”，那么在颂词当中讲“通过信心而证悟”，那么实际上这两个意思都有，两个意思都有。第一个就是讲到了怎么样才能了知相续当中具有如来藏呢？佛陀呢和这些大菩萨，他通过缘分、满分、或者说是部分、支分的方式，了悟相续当中具有如来藏。那么对于其他的这个四类众生来讲的话，没有现量见到乃至于光明的一分，所以说对他们而言的话，怎么样才能够确认具有如来藏呢？通过信心能够了知的。通过信心学习佛陀所讲的《大般涅槃经》、《如来藏经》等等这个经典之后呢，通过信心了悟一切有情当中都具有如来藏。这个方面是通过信心而了知，就说这个如来藏存在。

还有第二个意思呢，就是这样一种“自生诸佛之胜义”。如果你要证悟的话，也是通过信心来证悟的，通过信心来证悟，所以说呢，这样一种信心和这样一种疑惑是相对的。那么如果你相续当中具有这样疑惑和那样疑惑的话，就对于这样一种佛陀所讲的道不愿意去，真正的放心的去趣入。比如说我们走到十字路口的时候呢，内心当中有疑惑，十字路口到底哪一条是正道呢？这个方面就说内心当中有疑惑的缘故呢，我们就不敢入道，不敢就说放心大胆的去这个道当中。那么如果说有这样一种，如果说遣除了疑惑的话，就确认了这条道，这条道就是真正的道。如果没有疑惑的话，那么自己到了这个路口之后，马上就开始进入到正道当中。所以说就说是如果有疑惑的话，是障碍自己趣入正道，障碍自己通过正道而获得证悟的。所以说在修道当中呢，这个信心是非常重要一个修行的方式。

那么就说这个信心，可以说是有两类信心吧，一类信心的话就说有智慧。通过智慧来引发的这样一种信心，通过学习这样一种佛经论典之后，对于这样一种佛经论典的意思产生这样一种定解。然后开始产生了坚不可摧的信心，通过这样信心就可以作为证悟的近取因。那么第二类呢就说是没有通过学习而生起了信心。

没有通过学习而生起了信心也可以分两类：一类就是属于那种宿世福报非常的深厚。宿世福报非常的深厚，所以今生当中，他一听到佛语，听到了上师的语言之后呢，虽然对他所以然方面的理论方面没搞清楚，但是呢，因为他前世福报的缘故呢，对这个所讲的话呢，不产生丝毫的疑惑心。所以说上师或者诸佛让他怎么去修习，他就怎么样修习。所以通过这样一种所谓愚笨的信心的话也是能够证悟的，仍然一样能够证悟的，因为他有这些强大的福报作支撑。有这个强大的福报做支撑的缘故，他在这个修行的过程中不会产生怀疑，不会产生邪见，所以说他就通过这样一种愚笨的信心，他就可以证悟这样一切万法的实相，那么这个方面就是一类。

还有一类呢就是讲到了没有学习，生起了信心。而这种信心呢，没有强大的福报作支撑的缘故呢，这样一种信心容易退失。所以说我们就说对于那种没有智慧引发的信心，我们也不能够一概而论。就说你只要是没有通过学习生起了信心都是要抛弃的，这个不一定的。因为在佛教历史当中有很多人，他有这样一种坚定的信心、有强烈的信心，但是他没有学习很多东西。你要去问他很多这些道理的话，他是讲不出来的，但是内心当中这个信心他是非常真诚，而且是非常坚固的，非常坚固。通过这种坚固的信心，他就可以证悟，就以前上师在讲这个很多法的时候，也是曾经提到过这种愚笨的信心，也赞叹过这个愚笨的信心。所以说如果有了这样一种愚笨的信心的话，当然前面我们讲过这种愚笨的信心它一定要有一个深厚的福报作支撑。如果没有这个深厚的福报做支撑的话，这样一种人遇到了逆品，遇到了违緣的时候，就很容易从这样的信心当中退失，这方面也有很多事例可以见可以讲的。但是这种愚笨的信心，因为有了殊胜的福报做支撑的缘故，他的信心不会退失。

以前密宗当中也有很多对自己的上师善知识就是有一种佛一样的信心，他就通过这样一种信心经常去承侍，经常去修法，这样也是获得了很多加持，这些通过这样一种信心获得加持获得证悟的非常多。净土宗当中也有很多人根本没有学习很多理论，他就是一句佛号念到底，反正就是对于极乐世界的信心不变，对阿弥陀佛的信心不变，对自己能够往生的信心不变。所以他没有学很多，但是通过这样一种念佛往生的不计其数。所以像这样的话，现成的例子摆在我们面前的话，就不能够不承认。所以有的时候也很羡慕这样一种信心，他就没有很多想的，没有很多怀疑疑惑，像这样一直做下去就能够解脱。

反观有些人太过于注重理智了，对信心没有引发起来，所以就老是处于理智去观察，老是认为需要理智去观察才能够合适，才能够真正的放心，但是永远处在这样的怀疑当中，永远处在理智当中，他内心当中的信心反而不容易生起来。所以老是在观察，老是觉得应该通过理智来观察，但是佛的含义也是非常甚深的，很多时候我们知道佛所讲的意义，就是超越分别心的。很多东西不是通过分别心的理智就可以完全想得通的。所以有的时候，还是到一定程度的时候还是需要这样一种信心，所以说我们在通过理论去学习论典的时候呢，一方面要通过自己的理证去分析，佛为什么要这样讲，像这样通过理论产生一种信心，可以遣除一部分的疑惑。在遣除了一部分的疑惑的时候，这个时候我们要注意，要引发一种对佛的信心，这个方面我们在信心在生起智慧的当下，这个信心是应该有意识要把它带出来的。有了这个信心之后对于很多超越分别念的东西，有了智慧又有了信心之后，就可以趋入了。所以有的时候我们老是想我要把这个问题搞清楚之后我才去趋入，这个是很麻烦的，因为很多都是超越分别心的东西。要完全通过自己狭隘的分别念要把这个搞清楚的话，有的时候是一辈子两辈子都不一定弄得清楚，所以说我们在学习过程中要引发这样一种殊胜的信心。引发这个殊胜信心之后，有了这个信心再去配合自己的智慧的话，这个方面是非常好的。如果没有这样的智慧，有这样的愚笨的不动摇的信心也可以。不管怎么样的话，完全没有理论的智慧，也没有福报支撑的信心很危险，然后只有这样一种理论没有对佛陀修道的信心也是比较危险的。在这四类情况当中，两类可取，两类是必须要扭转的。两类可取的前面讲一种愚笨的有福报支撑的信心是可取的，当然有时候还要看前世的福报，还有一类就是又有理论的支撑，生起了强烈的信心，就像现在很多道友在逐渐学习过程当中，逐渐逐渐对于佛陀或三宝，对如来藏对空性逐渐逐渐开始生起信心，自己的心准备入道的。这方面就通过理论产生的信心，这就是两类可取的。

两类要舍弃的就是前面所讲到的，愚笨的信心没有福报支撑，这个方面很危险，第二个方面老是用理论去观察，不想自己入道，生不起信心的这类也是比较危险，必须要扭转的。不管怎么样，真正要超越我们的分别心，从我们的分别心要到达无分别智慧的状态的话，很多时候就是通过信心去证悟的。所以信心有时候就是讲到了一种没有怀疑的心，就称之为这样一种信心。还有讲清净的心就叫做信心，所以没有怀疑的心它和实相很接近的，清净的心和实相也很接近的。所以在信心当中，所以实际上，为什么有的时候说，你的信心很强烈的时候，容易得到加持，容易和实相相接近呢，相应呢。

实际上前面讲了一类信心就是讲他没有怀疑的，没什么疑惑，疑惑是障碍众生趋入正道的一种很大的障碍，所以说是没有这样一种疑惑的话，当然就比较容易和实相接近。第二个方面这个信心叫清净心，它是很清净的状态。很清净的状态，实相也是很清净的，所以说如果你能够保持在这样一种清净的状态当中，有对境给你做加持、做帮助的话，很容易趋入实相的状态当中。还有在信心的清净状态当中，我执的成分比较少，我执的成分很少的缘故，所以说这样一种清净的信心是没有以我为中心的。没有以我为中心，所以没有很强的障碍，因此说在这个过程当中他的心是一种开放的状态的缘故，也很容易的得到诸佛的加持。

很多时候我们就说，如果能够产生一种很清净的信心的话，比较容易证悟，还有有的时候，我们在学习佛法的过程当中，尤其应该注意的。一方面通过自己智慧去看书，去领悟法义很重要，还有在学习的过程当中，经常性的对上师做呼唤，做祈祷，这方面也是非常非常重要。有的时候我们在看书，有的时候难以通达，有很多难题的时候，还是要去祈祷上师加持，祈祷传承上师、祈祷根本上师。加持的方式有的时候对很难的问题就可以了知，有的时候在强烈的信心祈祷呼唤的过程当中，很容易和上师的心相映，来获得这样一种证悟。当然证悟有很多种类，大彻大悟的也有，有的时候是小彻小悟的也有，有的时候是有一点点的感受，这个也有。

所以说在学习佛法的过程当中不单单是要通过理论，理智去学习，尤其是像我们学习的时候，闻思过程当中，如果完全把所有的这些修法都放在分别念方面，就是我一定要通过自己的分别心去把理论搞清楚，没有想到对上师、诸佛去呼唤去祈祷的话，这个也算是一个歧途，所以在闻思的过程当中，一方面要通过理论，发挥自己的智慧，去分析去观察，一方面也是要经常去祈祷、经常去呼唤，有的时候修上师瑜伽或者融入自己的身体，有的时候去呼唤上师的名字啊，等等这些方面都是需要的。通过这样很多很多的助缘，通过自力和他力的因缘和合的话，很容易了悟一切万法的自性。

所以说如果通过长时间的修行，自己的福报因缘要成熟的时候，证悟的时候也是通过这样一种信心能够证悟的。所以很多时候通过对上师诸佛，通过对法界胜义谛对上师有信心的话，就能够通过信心为近取因，这方面我们一定要了知。信心就是一个主要的因。有了这样一种信心的主要的近取因的话，就能够证悟一切万法的实相。实际上有的时候很多修行者，容易把净土宗划成信心的教义，他力教，有的时候把禅宗等等划成自力教，好像根本不需要他力。但实际上这里面不是不需要他力的，实际上他力，只不过有时候你是不是把它作为一种很重要的修法去做。实际上我们在修行的时候，完全靠自力这样一种修行也是很困难的，只不过有的时候在它的教义当中，没有非常强调这样一种修法，但是没有这样强调，不等于诸佛菩萨没有给自己做加持。当一个禅宗的修行者坐在那里修行的时候，如果只看外相的时候好像他自力在修行，但实际上你发了菩提心之后，你想要去救度众生之后，诸佛菩萨不可能不帮助的，诸佛菩萨不可能不加持的。所以像这样讲的时候，它仍然还是一种自力和他力要和合的，那么就是净土教也是一样的。有的时候说只是靠他力根本不靠自力这个也是说不过去，那么如果你自己没有想往生的心的话，你自己没有信心的话，诸佛阿弥陀佛怎么给你加持你也不行的，如果你自己不需要一点信心完全靠他力的话，那所有人都不需要修行了。像这样的话，反正阿弥陀佛有这样的愿力，反正他加持你，只要完全靠他力的话，那就是所有的众生不需要修行就可以往生极乐世界。但这个里面也是绝对不可能没有自力的。所以从这方面讲也是自力和他力要和合。

而且尤其是信心的问题，不管是哪一个教派都是要的，密宗当中也是信心非常重要，禅宗当中也是要有信心，对于修道，对于所修的境界，也是有一种信心，对于法界也是有某种程度的信心。所以有了信心之后，通过信心才可以证悟。所以信心可以表现在很多地方。那么就是说你跪在那个地方去祈祷，流着泪去呼喊，这个也是一种信心的表现。有些时候有些人坐在那个地方，内观自己的心性也是一种信心的表现。所以信心的表现有各种各样的，关键问题就是在于一种没有疑惑的状态，很清净的状态，一种敞开，放开自己的心的状态，或者说一种对于道，对于心性，对于诸佛菩萨和自己一体的这样一种信任，这个方面是完全有的。有了这个之后，就可以逐渐的趋入实相当中。

因为这个道它就是本来就是这样存在的，只不过自己的心呢有了这样一种我执啊，有了这样一种疑惑啊，有这样一种不清净的念头啊，像这样的话就是这些作为障碍没办法发现道。实际上如果你把这些东西一抛开之后呢，你就发现道就在这个地方。这个就是一种，对于道的一种信心，它就没有疑惑的一种状态。所以说从这方面讲的时候呢，就如果有了信心的话就容易这个证悟。那么下面讲第七呢就：

**己七、认定所证空性：**

认定所证空性呢这个两个颂词

**此无任何所遮遣，亦无纤毫所安立，  
真实正观真实性，真实见已即解脱。  
具有分离之体性，如来藏以客尘空，  
无有分离之体性，藏以无上法不空。**

那么这个第一个颂词呢就是讲到了这个基道果，第二个颂词呢是对于第一个颂词当中所讲的基再进一步的宣讲，通过自空他空的方式，尤其通过如来藏体性的方式，对于这个本基呢，再进一步的补充。那么第一个颂词当中讲到了基道果呢，就是这个讲到了，第一句第二句呢就是讲基的问题。

“此无任何所遮遣，亦无纤毫所安立”，就是讲它的本基。然后呢“真实正观真实性”，这个第三句呢就是讲道。“真实见已即解脱”是讲果。所以这个方面讲到了这个基道果的问题。

首先讲第一个基，那么这个本基呢，就是讲不管众生证悟与否，像这样的话一切万法的究竟状态。一切万法的究竟状态呢这个叫做本基。对于这样一种本基呢就说是这个，如果说是通过学习去认知的话，这个叫见。所以有的时候我们说这个见和这样一种基呢，它就是说是，就说是一个从所净的角度可以去理解。比如说这个，它的这个状态，就说是这两句当中所讲的状态，不管你证悟不证悟，了知不了知，反正一切万法安住在这样一种状态当中，这个就叫做它的本基。 然后对这个本基呢，最初的时候，有一种认知的，这个就叫做见 ，就认知了一切万法它就是离有离无、离是离非的。像这样在自己最初的时候认知它的这样状态呢，它就叫做见解。然后对于这样一种本基呢，进一步的去，就是有了见之后呢进一步的去，去串习呢，就串习这样一种见解呢这个叫做修和行。最后呢就本基，这个自性完全显露了这个叫做果。这个叫做果。

所以说像这样讲见修行果也好，基道果也好，他都是通过不同的这样一种这个侧面去了知的。基的时候呢就说我们对于这个基要认知，这个叫做见解，前面也讲过了。那么怎么样去了知这样一种本基呢。这个本基作为所净的一种状态呢我们要了知。所以不管你证悟与否它都是这样如实存在的，都是这样如实存在的。所以说呢在这个此处呢，当中所讲的基的话就是讲到“此无任何所遮遣，亦无纤毫所安立”。

它就是说没有可破的，也没有可立的。这个就是一切万法本来的这种状态。没有任何所遮遣，没有任何所，纤毫所安立呢，当然从二转法轮、三转法轮的这样一种不同的侧面呢可以了知。那么如果是以二转法轮的这样一种观点为主来进行安立，进行解释的时候呢，它全都是通过这个遮破的方式，通过遮破的方式。就是说任何遮遣的东西呢，在空性的状态当中都是没有的，没什么可以遮遣的，因为一切万法都是空性的缘故。也没有任何纤毫所安立的，因为一切万法都是空性的缘故。也没有什么所安立的。所以说这样一种破和立，破和立呢它都是互相观待的。所以说呢众生他就是说，如果要破的话，他就要立一个法，如果要立的话他就要破一个法。在如果说有破有立的话，这个对于究竟的空性实相来讲的话，它是一种障碍。因为不管是破也好还是立也好，它都是分别心的一种安立、假立的状态。所以说呢在讲究竟实相空性的时候呢，不管你的破、还是你的立呢，实际上都是不存在的。只有把这个破和立的这个观念彻底打破之后呢，这个空性的这个实相的状态呢，才容易被我们认知。所以说在二转法轮当中讲这两句的时候，它在讲本基的时候呢，它就说破也不存在，立也不存在。它主要就是讲引导我们的这个所有的分别念趋向于寂灭，它就说是从这个方面讲的。那么如果是从这个三转法轮的角度来讲，它是讲的方式方面呢稍微不一样，但从所诠的意义上面是完全相同的。但是呢从能诠的方式角度而言的话，它不一样。“此无任何所遮遣”的话就是讲到了这个客尘，它是本来不存在的东西。客尘本来不存在的缘故没有什么可遮遣的。就是说如来藏的本性本自清净，本自清净它本来就存在这样清净的法，所以有什么可以遮遣的呢，没有任何可以遮遣的。

那么如果这个客尘存在的话就可以遮遣，如果客尘本来就不存在，那么又何来遮遣呢。所以说呢从如来藏本性而言的话那么就从来没有什么可以遮遣的，因为这个客尘本来就是一种忽然垢（？35:18）的一种垢染而已，它的本性呢根本不存在。除了分别念面前就是说认为它存在之外的话，实际上从它的实相的角度而言是不存在的。从这样一种证悟者的智慧面前来讲，它也是不存在的。所以说从这个地方讲的时候，只有分别念，这样一种错觉存在的时候它才有。而这种错觉本身它也是一种，完全是一种这个虚幻的东西。所以说呢从，它就没有任何一个真正安立的基，从这个角度来讲的话，没有任何可遮遣的。这方面就从它的障碍方面讲的话没有一个所破的法。

“亦无纤毫所安立”呢就是讲从它的这个本性来讲，本来清净的自性，或者就是说从它的这样一种这个本具的功德法而言的话，就没有丝毫重新安立的。再由清净相续当中本来具足一切的功德法，所以说你还重新去安立什么呢？没有任何重新安立的，在这个如来藏的本性上面本来就已经具足了，所以说它没有任何重新安立的法。所以说三转法轮在讲的时候，它就侧面不一样。为什么侧面不一样呢，因为三转法轮它是要从正面来建立光明，从正面建立光明。所以说把这个客尘遮破之后呢，这样一种正面的光明要建立起来。那么这个正面的光明建立的时候是不是重新安立的呢？它绝对不是重新安立的。不是我们分别心把这个功德法，以前没有，现在重新建立起来，不是这样的。它这个地方没有丝毫重新安立的法的意思就是说，它本来就是圆满具足的。所以说不需要你通过分别心，通过因缘重新去建立一个法了。所以说这个方面所讲的，没有纤毫所安立呢，它的讲解的侧面不一样。它要安立的是本来具足的光明的如来藏。而二转法轮当中讲的时候呢，它主要是讲离戏，二转法轮的任务，主要是要打破我们的实执。所以要打破我们的实执的时候呢，就是它主要是从建立一切万法离戏的角度来讲。一切的有漏法也不存在，一切无漏法也不存在。任何分别念的法都不存在。所以说呢像这样讲的时候它主要是从空性的方面安立。

三转法轮呢它是要，它是它空的，它空的话就是说一个是它法是空的，不存在的，它这个不存在呢也是不需要去遮遣的，它是本来就不存在，从究竟了义的角度来讲它本来不存在，所以说“此无任何所遮遣”。“亦无纤毫所安立”呢就是说这样一种如来藏的本体呢，不需要重新安立，它本来就存在了。所以说“亦无纤毫所安立”的意思就是这样的。所以在这个当中讲了就离开了有边和离开了无边，有边和无边呢都已经离开了。所以说像这样讲的时候呢就说是这个，没有任何所遮遣呢，离开了这个有边，那么无有纤毫所安立呢离开了这样一种无边。像这样的话就是说两边都已经离开之后呢，这个抉择了这样一种这个基，对于基方面的理解认知了。那么认知完这个基之后，抉择见之后呢，必须要去现前这个基。因为前面我们在讲，就是说第一品的前面在讲的时候，不是有这个，在续品吧，在续品、在缘起品的时候，讲到了这个四个问题，四个问题当中呢就讲到了就说是本来不存在这些客尘，但是还要去修持，还要去远离，这个是一个很稀奇的地方。所以说呢就是在本性当中呢，本来就是离有离无的。但是呢因为有了错觉，有了，有了虚妄分别的缘故呢，你还是需要修道，没有垢染可遮遣的。但是呢在现相当中，在现相当中还是要修法，去这个远离这样一种这个客尘。这方面就是很稀有的地方，一般人难以生起定解的地方。

“真实正观真实性”那么就是说在修道的时候呢，真实正观就是讲道位了，前面基已经完全已经确立了，确立了基之后呢，那么要趋入道位。趋入道位修行的时候呢那么就“真实正观真实性”。那么这个真实性呢就是讲到了前面的这样一种本基。正观呢，当然就是讲这个不偏不倚的方式，怎么样它，怎么样这个本基如是，如何来安立就如是去观察，如是去观想，去观修，这个方面叫做就是说真实正观。那么对于这样一种道如是的存在，如是的去认知，这个叫做真实正观真实性。当然这个方面我们讲的时候，它也有暂时和究竟的。暂时的这样一种真实正观呢，就是说通过分别念大概的认知了，这个本基是如是的状态。然后通过我们的分别念去靠近，这个方面也可以叫做暂时的真实正观。当然就是说我们如果从了义的，从根本慧定的境界来讲的话，这个绝对不是一个真实正观。因为它所有的分别念去观修的东西呢都不是真实的正道。因为就是说是这个前面在本基的时候呢没有什么遮遣的，没有什么安立，它实际上表达一个宗旨。表达一个宗旨它就是说绝对不是分别念的境界。这样一种本基呢就离开分别念的，所以说呢我们在修道的时候，如果你通过分别念去靠近的话，暂时来讲的话你在修这个法。暂时来讲我们说你在修这个法，你在修这个道，你安住在清净境道当中，但是从究竟角度而言只要是分别念的东西，他都不是真实，所以说怎么样才能够做到真实正观真实性呢。

这个方面就是说呢，在三转法轮当中也好，二转法轮当中也好，他实际上给我们一个真正的修道的提示，他就是一种，不是让我们分比念去重新塑造一个什么东西，如果要通过我们分别念去塑造一个东西，那完全错了，所以说真正修道他的核心就在于要慢慢去泯灭你的这种可塑造性的分别念，所以说二转法轮他的体系，修行的方式也好，三转法轮的修行的方式也好，他都是让我们去慢慢泯灭你的这样一种执着，泯灭你这样一种分别意识，所以说二转法轮当中讲离戏的时候，他就说你的分别念要从粗到细，慢慢的泯灭，像这样的话，泯灭之后你最后就可以真正去悟入空性，这个悟入空性的时候的呢，也就是说你的分别心，你的分别念，完全泯灭的时候，这个时候就空性，就算是证悟了空性了，没有任何可得到的东西的时候，你就证悟了空性，所以说他的修行的方式，也是非常明显的，我们学习中观庄严论注释啊，学习其他的这样的中论的时候，他都是说要打破你有无是非的四边，打破四边之后，当你这个四边的执着，泯灭的当下，这个状态就叫做证悟空性。所以说乃至你的分别心还存在的时候，就是永远无法证悟空性，这个方面也是讲到了修行的核心，就是在于对于你，我们现在这种非常粗重的分别念，逐渐逐渐的消亡，他是让我们分别念消亡的过程。

那么就是说三转法轮体系还是一样的，因为就是说如来藏光明不需要你去塑造，你去塑造什么如来藏光明呢，如来藏光明本来就是这样存在的，你不需要去塑造，而且你塑造的东西就是一个假的如来藏，就是一个伪如来藏，这个方面绝对不是一个什么所修所现前的东西，所以说你通过分别心去塑造一个如来藏，这个错误啦。那么要通过分别心去修如来藏，这也是错误的，所以说如来藏本身是存在的，那么这个时候怎么办呢，你只有通过修持空性的角度，通过修空性的方式把你的这样一种，种种的障垢客尘慢慢泯灭之后呢，如来藏的自性才可以逐渐逐渐显现出来，所以说在修持三转法轮的时候，他修能净因嘛，修能净因的时候他也是把我们内心当中的执着烦恼，逐渐逐渐的从粗到细，逐渐逐渐的减弱，减弱到最后的时候让他消亡，实际上就是说减弱到消亡的过程当中，我们这个地方也还是要分析一样，为什么要分析一下，因为我们没有把这个问题搞清楚的话，我们觉得有一个东西可以被我们减弱，有一个东西可以被我们消亡，似乎这个障碍就是存在的，但是我们只有这样表示，只有这样表示说把这个分别念，把这些障垢逐渐减弱逐渐消亡，实际上从真正的这个如来藏的这个体系来讲的话，讲得很清楚，此无任何所遮遣，这个所谓的障垢，他本来是不存在的，本来不存在的东西，他哪里有个减弱哪里有个消亡的过程，他本来就不存在，但是我们在修道的时候，观待我们的分别心而言，只有这样表示说，对这个东西，似乎存在的东西，逐渐减弱逐渐消亡了，好像我们看到这个白海螺的时候，这个黄色逐渐消退了，这个黄色没有了，从他的现象而言，他是有这样的现象的，我们表示的时候也只有这样表示，但是从真实义而言，这个黄色的海螺，黄色从来就没有存在过，从来没存在过，所以你的正见够高的话，如果你的福报够大的话，像这样的话一刹那就悟入了，这个障垢从来就没有，一刹那之间就把所有的障垢分离掉，你认知他本来就不存在就够了，所以说像这样讲的时候，就说是他有这样一种这个不断的这样修行的过程，所以说真正的去正观真实性，他不是有一个让人去造作的方式去观察这个真实性，这个正观的意义很深，正观的意义就是他本来不存在任何有无是非，你就安住在没有有无是非，实际上这一点就够了，啊，任何都不要造作就够了，但是我们没办法做到一下子不造作，所以说必须逐渐逐渐的不造作，逐渐逐渐去熄灭自己的分别念，这个就叫做正观真实性，因为真实性他就是离有离无的，所以说我们要真正的正观真实性的话，不是去观他离有离无，而是把我们这样一种能观的心逐渐逐渐的熄灭掉，这个叫逐渐的正观，所以说这个就是很稀奇一种，佛教当中很稀奇的一种讲法，所以说他不是让我们的分别心去观一个离有离无，有的时候修法的时候，这个方面有的时候不注意的话，容易说你看他的这个所缘，他的这个对境呢是离有离无的，所以我要去观他的离有离无。总是没有打破自己那种能观的心，这个方面就是说要去真的去修道的话，还是没办法真实去靠近的，所以说这个方面观的意思不是说真正有一个能观的意思，就是说当你把你的能观的心逐渐逐渐熄灭的时候，这个叫能观，没有什么可观的，这个叫做正观，最后完全把你的能观的心，完全这个概念心，把你能观的心，完全泯灭的时候的呢，这个叫做真实正观，真实性，就是说他的这样本基当中，本来离有离无的状态，在你修道的时候完全和他成为一体了，完全成为一体了，就是说分别念没有了，当你有分别念的时候，总是有一个所观和一个能观，这个二者之间是没有统一的，二者之间还是两个对立的法，你看这个是所观的基，这个是我能观的剑，能观的修持，他总是有一种这样对立的法，但是呢就是说真实的正观的时候呢，就是真实正观真实性的时候，他必须要把自己的能观和所观，有的时候讲的时候，泯灭能取，泯灭能所，能取和所取，都把他泯灭。泯灭的时候、当你的能取所取泯灭的时候呢，这个时候已经和实相达到了统一了，那么怎么才能和实相达到统一呢，只有泯灭你的分别念，当你的所有的分别念，完全不存在的时候呢，这个可以说从字句上来讲，达到了统一，实际上这个统一，达到统一这个也不能够，也不是很准确的描绘，但是没办法只有这样描绘，所以从这方面讲的时候说，当我们的分别念，能取的心完全消亡的时候，这个就是颂词当中所讲的真实正观真实性的意思，这个叫真实的正观。所以说呢就是说这个方面可以说是达到见道或者修道位，这个是菩萨的境界，是道位。

那么后面一个呢，真实见已即解脱，这个就是讲这个果，果呢就是说是他的本基，前面就说这个这样一种带道位的时候，这个真实正观真实性啊，他是一种部分的现见，还不是圆满的现见，那么真正的当的本基的所有的部分，都已经完全的现见的时候呢，这个就是达到了佛果了，所以说这个叫真实见已即解脱，这个方面是从最深的角度讲的。

那么如果说是从观待道位来讲的话，真实见也可以相合于道位去解释这个果，那么就是暂时的果，因为你观到了真实性，你不管是部分的正观真实性，你就会部分的解脱，你如果圆满的观真实性，你会有圆满的解脱，所以这个解脱可以从暂时的解脱和究竟的解脱两个方面，见道和修道的这个，道位的时候，因为他对于真实性，他有部分的正观，所以说呢他有部分的正观，就会有部分的解脱，如果是到达了佛位的这样一种圆满的真实性正观，他就会有这样圆满的解脱，所以说这个方面讲到了基道果三位的这样一种不同的安立。那么下面就是讲到这个第二个颂词，主要是对于他的基的问题进行进一步的抉择。

“具有分离之体性，如来藏以客尘空”，那么就是说，这个颂词讲到了前面“此无任何所遮遣，亦无纤毫所安立”，对于这两句呢，这个基的问题进一步阐释，那么就是说具有分离之体性，如来藏以客尘空呢，主要是讲到了他的这样一种这个空如来藏，因为在《……经》【48:12】当中讲到了这个空如来藏和不空如来藏，两个这样讲法，实际上空如来藏和不空如来藏呢，他讲的意思是一样的，那么空如来藏就是讲到了这样一种客尘法，客尘法在如来藏上面是不存在的，从这个方面讲呢就叫做空如来藏，那么就是说怎么样理解呢，具有分离之体性，就说这个客尘呢，他是具有分离的体性的，他不是安住的，他是动摇的，或者乃至于他是虚妄的缘故，他是可以被分离掉的，所以说如来藏以客尘空，如来藏以客尘空的意思就是如来藏以如来藏不空，如来藏以客尘空，那么就是在如来藏上面，客尘是不存在的，所以说客尘，像这样的话，就说是客尘他这样的法呢，是属于可以分离的自性，所以说呢这个客尘是属于他空当中的他字，所以像这样讲的时候，客尘是本身不存在。可以从客尘本身不存在的角度来讲，也是空的本体。

那么如来藏以客尘空，主要是讲这个客尘的本身他是，就说是不存在的，那么就是说客尘本身不存在，这个空如来藏，我们就说这个空如来藏，能不能够抉择如来藏的本性空呢，这个问题我们以前也讲过，实际上如果能够把客尘抉择为空性的话，这个如来藏也就能够了知为空性的，那么似乎我们就是说在观察我们的分别心的时候呢，你要抉择这个东西，你必须要把这个法本身抉择为空性，如果就是说你看客尘空了，当我们把客尘抉择为空性的时候，如来藏本身就是空性的，这个又如何了知呢，这个问题就在于前面我们分析过一个要点，一个要点就是讲所有的这些这个执着啊，所有的这样的戏论啊，他都是包括在分别念当中。那么分别念呢实际上就说是，分别念也好，虚妄分别也好，像这样的话就说他有，就说是有无是非的四个体性。那么就所有的分别念他是包括在有无是非当中的，所以说呢我们就说是这个有无是非真正观察的时候呢，它是属于什么呢，他是属于具有分别的体性，他是属于这个客尘的本体。

因为只有在这个，在三转法轮体性当中，如来藏他是属于那种究竟的本基，究竟的本基。然后呢就说是这个一切的这些烦恼啊，一切的这个业啊，一切的这个五蕴等等，它是属于客尘，他是属于从来就不存在的东西。而所有的这样一种这个认为这些东西存在，都是分别念。

分别念是属于哪个方面呢？分别念可以说五蕴当中的识蕴所摄的，五蕴当中的识蕴所摄。所以说呢我们就说，认为这个法存在，他一定是分别心的状态，所以说我们就说，这样一种这个分别心，它是包括在客尘法当中，他是属于八识和八识的对境。所以，当我们把这个八识和八识的对境，都了知为客尘不存在的时候呢，他是一概都不存在，一概没有，实际上我们就从根本上已经否定了，这样一种这个分别心的存在。那么从根本上否定了分别心的存在之后呢，哪里还会有产生这样一种执着的可能性呢？所以，这个时候我们说如来藏虽然没有直接去观察如来藏的本性，但是呢就说他已经包括在，就说是这个八识的对境当中了。他要不然是属于八识，要不然是属于八识的对境。所以当就把这个八识和八识的对境完全已经就说了知为空性的时候呢，如来藏怎么可能还不空呢？如来藏一定就是空性的。因为它就说是安立这个不空的本性，他已经完全没有了。从这个方面讲的时候，也可以了知。

还有从另外一个角度来讲的时候呢，所谓的这个客尘，他只是在分别心面前才能安立。而如来藏的本性他是属于佛的智慧，要现前佛的智慧，只有在远离了这样一种分别念的状态，才能够现前佛的智慧。所以说，我们就说我们怎么样讲佛的智慧是不空的？佛的智慧是存在的？这绝对不可能落在实执当中的原因嗯，就是从这个方面讲的。

第一个方面，如果从凡夫位的角度来讲的话，在你的相续当中出现了如来藏，他只是你的心识，就说你的六识的对境。这个六识对境的如来藏他是属于什么法呢？你认为他是不空的，是属于六识的对境。那么六识和六识的对境，八识和八识的对境都属于客尘，都是不存在的。所以说从这样来讲的时候呢，当我们认为如来藏是实有的，如来藏是常有的，怎么可能是空性的呢，当我们在想这个问题的时候，它实际上这个这一套的这个想法，他都是属于这个八识的和八识的对境当中的。尤其是第六意识和第六意识的对境，所以第六意识和第六意识的对境在这个地方讲的很清楚了，这个就是可以分离的自性，他就是不存在的，他是远离有无是非的。所以，如果你认为这个如来藏，你看脑海当中浮现一个如来藏，你认为这个如来藏真实是有的。但是这个如来藏是实有他是属于你第六意识的对境，他绝对不是一种真实的佛的智慧。所以说，我们就讲了六识和六识对境，他都是自性空的，六识都是远离四边八戏的。所以从这个角度来讲之后呢，这种如来藏就已经是远离四边八戏了，我们就可以知道，如来藏从色法到一切智之间，都是离戏的，这个完全可以肯定下来的。所以，你有什么不能抉择的呢？如果是你出现在你的意识面前的这个如来藏的话，也抉择成这个是远离四边八戏的。

那么如果不是出现在你意识面前的如来藏，是属于佛智面前的如来藏，那也是远离四边八戏的。为什么呢？因为佛智他只有远离了客尘，远离了这个分别念才能现前佛智。所以说你这个安立实执的这个分别心的本身，已经不存在了，怎么可能说佛智面前的如来藏还是实有的呢？但你认为这个实有的东西他属于分别念，但是分别念佛智的时候已经不存在了。所以说呢我们就说呢，佛智面前的如来藏绝对也是离戏的。没有任何的戏论，从两个方面都可以理解。

所以说下面讲的时候呢，说如来藏与客尘空。也就是说呢，如果你能够真实的了知客尘空，绝对能够了知如来藏本体空。这个是没有丝毫怀疑的，只不过就说有的时候我们思维的方式、有的时候没有完全的去全面的去调整，就觉得你把客尘抉择为空性了，你如来藏你怎么抉择的？你把如来藏和客尘分成两个法了。实际上就是说前面我们分析的，如果说你在你的第六意识面前，你这个如来藏就属于客尘，这个方面就是空的，他就是离开一切戏论。那么如果你说是佛智面前的如来藏呢，佛智面前的如来藏绝对没有客尘，他必须要远离客尘之后才能现前如来藏。所以说，在佛面前的如来藏是没有分别念的，没有客尘的。如果是这个如来藏在你的分别念面前，分别念面前的法都是客尘的，都是远离四边八戏，这个是个假如来藏，所以说像这样讲的他是个虚幻的。有的时候说一切都是虚妄的，如来藏也是虚妄的。如果是从你的分别念面前出发，以你的分别念去观察如来藏，绝对是虚妄，没什么讲的，这个完全是客尘，完全是客尘。

那么，如果从佛智面前的话，没有客尘，因为分别念早就已经灭了。所以说从两个方面讲的时候，都是离开四边戏论的，完全都是没有丝毫的，不空的地方。所以说呢“如来藏以客尘空”。

然后，“无有分离之体性，藏以无上法不空。”那么就是说是这个是不空的法，就是不空如来藏，不空如来藏是从两个方面来讲的话，就无有分别的体性。谁和谁没有分离呢？就说如来藏和无上法。这个无上法就是讲到了十力、四无畏、四法不共法，这些佛如来藏面前、如来藏本体当中，本具的这样一种功德法。那么这个功德法就和如来藏是无二无别的，啊是无二无别的。所以说他不是可以分离的体性，他不是客尘不是可以分离的体性。所以说有如来藏就会有这样一种无上法，所以说呢“藏以无上法不空”，这个方面就讲到了不空如来藏。

不空如来藏就是讲如来藏具有功德法而言的，所以说从这两个法了知完之后呢，就能够了知“此无任何所遮遣，亦无纤毫所安立”的意思，没有纤毫重新安立的，因为就是“藏以无上法不空”的缘故，那么没有任何所遮遣的，因为就是“如来藏以客尘空”的缘故。如来藏不是上面本来就没有客尘，所以说也没有任何可遮遣的东西。这个从这两个方面讲到了清净的这个如来藏的体性，还原这个清净如来藏的体性，所以说一方面讲的话，既没有这样一种，没有这样一种分别念面前认定的无，也没有分别念面前认定的有。

实际上就说，众生的分别念他就是落在有无当中，如果能够把有无打破的话，就能够趣入到实相当中。只不过呢，就是二转法轮当中说，打破了有无趣入了实相叫离戏。三转法轮当中讲打破了有无趣入了实相叫如来藏光明。实际上就说，从他的所诠义来讲，这个离戏和这个光明就是一回事。我们不能说，除了离戏之外还有一个光明，除了光明之外还有个离戏。否则的话就变成了，如果除了离戏之外还有光明的话，这个光明就不是离戏的了，因为除了光明之外还有个单独的离戏，但是不是这样。离戏就是光明，光明就是离戏。所以，当说离戏的时候，他就没有就是单单说这个离戏就是一个空荡荡的状态，这个离戏不是空荡荡的状态，只不过我们没有去认知，去了悟的时候，我们就觉得离戏他就什么都没有，就是空性的。当我们说光明的时候，就觉得好像是一个存在的东西。他实际上就说，如果了知光明就是离戏，离戏就是光明的时候呢，我们就能够对于这样一种二转法轮或三转法轮所诠义完全一味双运，就可以产生殊胜的定解，这个方面讲到了这个认定的所证悟空性。

下面就讲第八个科判了：

**己八、以彼等宣说之必要分二：一、以问答略说；二、其义广说。**

这里面有很深的内容，前面就是说是认定所证悟空性当中的这个含义呢，如果还有些没有表述圆满的话，就在这个科判当中可以进一步的表述，二转法轮和三转法轮之间的一些这样一种这个殊胜的一些关系，这个方面可以讲的。

**庚一、以问答略说分二：一、提问；二、答复。**

**辛一、提问**

**处处经说诸法空，如云如梦如幻相，  
此中如来云何说，众生皆具如来藏？**

那么这个提问就是讲“处处经”，“处处经”就是讲到了二转法轮当中的《般若经》的这些诸经。那么“处处经”就是有广般若、中般若还有略般若、极略般若等等。像这样的话就说这些广中略的般若经当中，都讲到了一切万法是空性的。从色法乃至一切自知之间，都是无自性都是空性的，如云如梦如幻。

那么就说是这个如云呢，就是云呢就是说她没有一个固定的状态，没有一个固定的相。尤其是秋天的云，她就说变幻莫测，他可以显现很多样子的，也可以马上就变化了，然后呢这个方面是没有坚固的。像这样的话就说它是不坚固也是无自性的，也叫如云。

如梦的话就是，梦中呢他虽然有种种的觉受，但是梦中她没有丝毫的本性，现而无自性。

如幻也是一样的，幻化的象马他也是虽然显现这样一种幻化的象马，当下呢他没有来住去。

这方面就是讲了一切万法都是这样一种不固定的，然后现而无自性的，生住灭没有来住去的这样一种自性。

“此中如来云何说”，此中就是讲在第三转法轮当中，佛陀为什么说众生皆具如来藏呢？一个方面就是讲到了是佛经当中，在般若经中二转法轮当中，讲一切万法都是如梦如幻的，都是空性的。那么再三转法轮中讲了一切众生都具有如来藏，而且这个如来藏是不空的，是常住的，是谛实的等等等等。那么在二转法轮当中讲呢，没有一个常有的法，没有一个谛实的法，全都是空性的法。三转法轮中讲的话就说恒常的法，谛实的法，不空的法。那么二者之间到底为什么不矛盾呢？啊有些人为一定是具有这样某种矛盾。所以二转法轮的无和三转法轮的有，二者之间如何去圆融，如何去统一，对我们而言怎么样去认知它不相违的地方，这是第一个提问。

第二个提问讲到了，既然在三转法轮当中，在《涅槃经》当中讲到了，如来藏的体性，乃至于十地菩萨都没有办法完全去认知，都好象黄昏看色法一样，你看不太清楚的。那么，在经典当中为什么又说众生具有如来藏呢？“此中如来云何说，众生皆具如来藏？”到底这样讲有什么样必要性，间接当中讲了两个提问。

对于第一个提问，后面答复当中没有直接答复，但是可以这样回答，回答的时候，在注释当中都是这样回答的，实际上我们在分析的时候也是这样去了解。

对于第一个问题，二转法轮当中讲的无和三转法轮所讲的有，实际上是从一个法界的不同侧面去讲的，法界是具有明空的自性。在讲空的时候，在讲离戏的时候，是要打破众生的实执。要打破众生的实执的时候，在《般若经》当中讲从色法到有一切智智之间，乃至如来藏本身，它也是如梦如幻的，它也是无有现无有自性的。

因为如果你不把这些实执打破的话，你去通过实执心去了悟一个法，这个法是被你实执心所攀缘的，是被你的实执心所认定的，所以说，永远不会符合一切万法的真实性。佛陀要做的事情当中，第一件事情必须要打破有情的实执分别念，而广、中、略的《般若经》当中，从头到尾所讲的一切万法的宗旨就是要打破一切众生的实执。

所以说，众生的实执可以从很低俗的东西，比方说欲妙、异性、钱财，可以是这些方面、色蕴方面的有东西很多，也可以是道和道有关的东西，比如《三十七道品》这些方面，也可以是众生所谓的很高尚的东西，高级的东西，比如说如来藏，佛智。但是从佛的眼光来看的话，只要是执著，只要是执著心，那就没有一个哪个是真正究竟(了义来讲)可取的。反正只要是执著都是束缚。因此说，佛陀才讲从色法到一切智智之间全都是无自性。

那么就是说，从色法到一切智智之间都是无自性，实际上就是引导众生，从色法到一切智智都没有一个可耽着的东西，都打破对这些万法的执著，只要是耽着不分好坏，都是一种障碍，究竟的了义的观点就是这样，对于本身就是对于本身的一种障垢，都是一种障碍，所以必须要打破，从色法到一切智智之间的法的执著，这个方面是二转法轮当中讲空性离戏。

要讲空性离戏，不能够保留如来藏的光明是不能空的。如果在讲二转法轮的时候，在打破众生实执分别念的过程当中保留了一个“如来藏光明”不破，这个时候众生的分别念就会执著它，马上分别念就会攀缘这个“如来藏”，就会把如来藏拉到自己分别念的正见当中去了，这个方面的时候，众生还保留着如来藏的分别念，而且如果这个是胜义谛的话，他就永远没有法打破实执的，他的心就会缘这样一种法，实际上所缘的法也不是真正的如来藏，所缘的法还是属于自己第六意识的对境，属于法尘，它不是真正的色声香味触，但是它属于法，这个法是属于法尘，它是属于第六意识的境界，它仍然没有离开二取的，那么，没有离开二取的东西如果认为是离开二取的究竟实相的话，那么众生耽着这个就会进入一个错误的企图当中，就不是真正的正道，佛陀不会引导众生进入到这样的一种企图，而且把这种企图当正道是更加利害的一种企图。

所以佛陀说，要引导众生的心，完全远离执着的话，从色法到一切智智之间全部诀择空性，没有任何可以执著的，在没有任何可以执著的状态之下，再讲如来藏的时候就可以知道了，这个方面就是从光明的角度来讲，从光明的角度讲实际上就是说，它不是分别念的状态，因为所有的分别念的状态，从色法到一切智智之间，都已经完全离戏了，完全离开有无是非，离戏的分别念完全泯灭了。

泯灭之后再讲如来藏，实际上告诉我们信息，这个如来藏，佛讲的如来藏不是分别念那个认定的，不是分别心的如来藏。所以说，如果我们在二转法轮当中，把从色法到一切智智之间这个空性的意思，把一切分别念的不可靠，完全泯灭分别心的状态了知得很清楚，再来学如来藏的时候，我们即便没有证悟如来藏，但是告诉我们一个很强烈的信息，这个如来藏一定是离开了分别念的对境，不是分别念的对境，虽然我们还是在用分别念在学习，但是，这个信息已经透漏出来了，它不是分别念能够认知的。

那么怎么样认知呢？哦，这个是佛智，佛智面前认知的，菩萨的智慧面前显露少分，或乃至于它是本基，和分别念无关的，和你的虚妄分别无关的，本基就是和你无关，你怔不怔悟它就是这样。

如果说是道位的智慧，它是属于离开分别念之后的，因为根本慧定是熄灭分别念才能现前的，它是见道修道菩萨的对境，它不是分别念，或乃至说它是佛的境界，也没有分别。所以说，在整个过程中都不是分别念的对境。佛陀在讲第三转法轮光明的时候，他绝对是说超离了分别念，超离一切客尘。所以我们从这个方面去观察的时候，三转法轮所讲的光明是从光明分的层面讲的，二转法轮是从离戏分层面讲的。所以，一个是从离戏的方面讲，一个是从光明的方面讲，没有什么真正矛盾的地方。

还有讲到第二个方面的答复，这个如来藏既然是远离一切分别念的对境，乃至于不是十地菩萨的对境，那么对现在具赋众生讲如来藏有没有必要，有没有利益，下面是答复这个问题，有很大必要，有很大利益。

第二个问题就是：

**辛二、答复：**

**心怯轻慢劣众生，执著虚妄谤正法，  
增上我执五过失，为具过者断彼说。**

给一般的众生讲如来藏有很大的功德，有什么功德呢？要断除五种过失，安立五种功德的缘故。哪五种过失呢？

第一种过失叫心怯，心怯就是讲一般的凡夫的心很怯懦，没有办法趋入大道中；第二是轻慢劣众生，对其他下劣的众生有种轻慢心；第三是执著虚妄，执著这些客尘法，认为这个客尘法是实有的；第四个是谤正法，对于本具的法——如来藏认为它是不存在；第五个是增上我执，因为没了知自他平等的缘故，他的所做、所为都是增上我执，认为我要解脱啊，没办法发起平等慈心，这个叫五种过失。

“为具过者断彼说”，为了具这五种过失的人断除这五种过失，所以宣讲了如来藏，有这个必要缘故宣讲这个如来藏。

实际上“心怯”，就是讲有些人天生心很怯懦的，一看佛经当中讲菩萨入道，具有很多很苦行，要做很多很多苦行，他的心就很怯懦了。他就说，象我这样的人怎么可能修这么清净的菩萨道呢，这么圆满的菩萨道我是无法修持的。所以生起这样一种怯懦心之后，他就从正道当中退失下来了。然而，佛就对这类众生讲，实际上你本来圆满具足佛性，圆满具足如来藏，他如果对这个产生定解之后，他就会打破这种怯懦的心态，我就具足佛性，我和释迦牟尼佛是一模一样的，只不过我上面有少许的垢染，只要把这个垢染去掉之后，我就能够真正趋入佛性当中，就能够现前这个如来藏。而且进一步观察的时候，如果到了初地之后，因为初地到成佛之间，按照一般的共同乘来讲，还有很长的一段时间，只要到了初地之后，我的种种执著之心就会熄灭，再修道就不会有怯懦，也不会有任何的痛苦，只不过是从现在开始到入道的一段时间当中比较痛苦而已，如果超越这个阶段之后，我修道就会非常顺利。从这方面讲的时候，他就会打破这种怯懦之心，发起求道的信心。为了这样心怯的众生，来断除怯懦的过失，宣讲一切有情本具如来藏。

第二个是讲轻慢劣众生，轻慢劣众生就是讲入道之后，他开始发起菩提心，如果没有了知一切众生平等，具有如来藏的话，他就会对那些没有发起菩提心的人就会有一种轻慢，我已经发了菩提心了，我已经处在菩萨道当中了，我怎么了不起，其他众生怎么看怎么样下劣，他没有产生慈悲心，产生一种高高在上，盛气凌人的一种状态，他就会对其他没有发菩提心的人，比如现在我们随便一看，就有很多人忙于生活，忙于琐事，忙于很多没有意义的事情，所以如果这个时候不注意调伏自己的心的话，就容易产生一种高高在上的心态，恶劣的心态，就会轻慢劣众生。为了打破这种轻慢下劣众生的心态的缘故，断除这种过失，佛陀说，一切有情平等具有如来藏。你具有如来藏，其他众生也具有如来藏，乃至一个蚂蚁也具足如来藏。从这个方面讲，和佛陀是平等的，只不过你现在稍微苏醒了一点点习气而已，所以像这样讲的时候，他就会打破这种轻慢心，平等地去恭敬众生，或者说对其他没有苏醒和没有了知的人产生一种悲心，而不是生起一种盛气凌人的这样一种状态。这是断除第二种过失。

断除第三种过失就是执着虚妄和谤正法，那么就说执着虚妄和谤正法的话如果不了知一切有情本具如来藏而客尘是虚妄之情的话，他就会对现在这样一种虚妄的法牢牢的执着，比如现在我们就是这样的状态，对于这个本来没有的法的话，就说牢牢的执着，实际上现在我们执着的这个身体乃至于有的时候我们执着我们的感受，我们内心当中产生一种感受，内心当中产生一种感觉、乐的感觉等等，我们就对这些感觉呢执为实有了，实际上这些东西都是虚妄法，按照三转法论的教义来讲都是属于客尘，他属于虚妄分别，但是我们对这个没有的东西开始执着，比如说对于这条蛇，对绳子上面显现这条蛇呢，如果你不了知这样一种绳子是本来存在的，蛇是本来不存在的。这个时候你就会对这个蛇呢产生一种强烈的实执，就像现在我们就是对这样一种这条蛇，就是显现成这样一种这个万事万物这条蛇呢，产生很强烈的执着，所以这个叫做执着虚妄，一定会有这个过失的。

谤正法就说是，这个正法意思呢实际上就是讲法界如来藏，就会认为这样一种实相是不存在的，很多人现在就正处在这样的状态当中，就说没有解脱、没有什么佛性、没有什么法界如来藏，他就对这样的东西他不会产生正见，就因为前面讲过如果你没有去了知这样一种，这个法界如来藏是存在的，而这样一种虚妄分别念是不存在的，他一定会产生执着虚妄谤正法的这种过失，一定会产生的。就好像就说前面的绳子和蛇的比喻么，绳子和蛇的比喻，当你就说不了知实际状态是一条绳子的时候呢，你就会认为这个绳子是不存在的，当你就说是不知道这是一条绳子变现的时候呢，你怎么可能知道这个蛇是假的、这个绳子是真的，是绝对永远无法产生这样一种观念的，因为在你的眼前只有一条蛇，而且这条蛇就是实有的，所以说这个时候就是执着虚妄的这个蛇实有，而认为这个绳子这个真实存在的东西是没有，所以现在的众生呢，现在的我们就是正落在这样一种状态当中，所以说如果我们没有学习如来藏当中，如来藏本具，而一切客尘虚妄的观点，一定是颠倒的，因为在我们面前只是显现了虚妄法，所以我们就对这个虚妄法认为实有，开始拼命去耽着、拼命去执着，像这样产生很多过失，而就说法界如来藏呢，不了知，不认为有法界如来藏开始谤正法，但是佛讲这个如来藏存在，讲了这样一种这个虚妄法不存在的时候呢，我们就会颠倒过来，就会断除这个过失，就认为，现在这些我们眼前所显现的一切法，全都是虚妄的不能执着，而就说隐没的法性这个如来藏呢，这个是存在的，这个是对本来有的东西，本来存在的法界如来藏产生信心，对本来没有的东西呢就认为他是如梦如幻不存在，这个方面是完全要颠覆的。如果我们不颠覆这样的观念的话，我们说想要获得一种解脱非常非常的困难，第五种过失就是增上我执，增上我执的话，如果不了知自他众生平等具有如来藏，那就对自己一个人获得解脱这个方面就会产生一种我执，增上这种自我的执着，那不能产生平等的自性，那么如果说自他都具有这样一种如来藏的话，就不会在为自己一个人奋发了，他就会平等的产生慈悲心，为具过者断彼说，这个是一个略说，后面还有广说，所以我们讲的时候也没有很多去讲。像这样的话就说是讲空性的必要性和讲五种断五种过失五种功德的这样一种必要性，像这样后面还要讲，有些祖师呢他为了强调自空的观点，为了避免众生落入到实执状态当中，他就说佛陀在三转法论当中讲如来藏是不了义的，为什么不了义呢，他因为有必要，有什么必要呢，就是引用第二个科判答复当中讲，心怯轻慢利众生，就说实际上这个法界如来藏是不了义的观点，那么为什么不了义还要讲呢，因为为了让心怯的众生，让他就说不要在怯懦，不要再轻慢众生，不要执着虚妄法，不要谤正法，所以说有情具有如来藏，说这个具有如来藏是有必要的，有什么必要呢，就是有五种必要。

但是呢就说从弥勒菩萨的这样一种本意来一看的时候，从自宗的观点看的时候，这个当然就是法界如来藏，第一个他本来也是真实存在的，第二个呢也具有这样五种必要，所以说有必要不一定是不了义的。佛讲的任何一个法都是有必要的，乃至于讲空性也是有必要的，我们说有必要就不是了义的么，这个不一定的。虽然有五种必要但是他也是了义的，像这样讲，比如空性为了打破众生的实执，为了证悟空性的必要，这个也有，但是呢空性是了义的一样，所以说有些、就是有必要的时候呢，就说是为了让众生不要误入到那种真正分别心面前的常有等等方面讲说、佛讲如来藏是不了义的，只有空性才是了义的。这样打破一切的实执，他是为了着重讲这一点的话，他引用这个颂词说呢，实际上弥勒菩萨这个地方观点就是说佛讲如来藏是不了义，为什么，因为是为了断除过失才讲的，而不是说真实一切有情，真实具足这样一种常乐我净的如来藏，有这样的讲法，但按照自宗的讲法来讲的话，一方面他也的确是存在的，第二个也有这个五种必要，所以说二者之间没有什么矛盾的地方。

今天就讲到这个地方。

**《宝性论》第28课讲义**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘 宝性论》。《宝性论》是宣讲一切有情本来具足如来藏，然后如来藏是完全可以现前的殊胜的道理、殊胜的修法。

那么三转法轮如来藏的这个道理，可以说是非常甚深的一种宣讲。佛陀也是把如来藏的道理放在三转法轮的末转法轮当中，给有情做了安立。因为如果没有通过前面的这些四谛法轮、无相法轮这样一种次第的话，一切有情是很难真正地通达如来藏这样一种殊胜的所诠的。那么就是因为这样一种非常难以通达的缘故，所以说一般的众生实际上通过自力是非常难以了知的。弥勒菩萨通过他的补处的智慧吧，通过十地菩萨的智慧，然后就说精通了佛经当中所讲的要点，在《宝性论》当中通过七个金刚处的方式，给有情做了宣说。

那么在给后代的弟子做宣讲的时候呢，后面的弟子也能够通过这样一种宣讲的方式，逐渐逐渐对于如来藏的本体产生这样信解，产生这样信心逐渐地趋入修道。那么因为这样如来藏的道理它是非常接近于心性的，所以这个里面在安立这些客尘的方式啊、安立这样一种心的本性的时候，也是非常的殊胜非常的殊妙。所以说我们在学习的时候一方面要好好的去了知它的颂文的含义，一方面要多祈祷传承上师加持。那么能够在相续当中真正的产生这样一种殊胜的正见。

那么对于七金刚处现在宣讲的是如来藏，那么对如来藏的观点，前面讲过也有三种理论，也有十种意义、有九种比喻。这些方面已经讲完了。现在宣讲的是对于这样一种如来藏，通过信心的认知，或就说认证这样一种所说的空性，或者宣讲这些空性的必要性，像这样的话次第的进行安立。那么前面通过略说的方式，讲到了这个二转法轮和三转法轮当中的所诠义，显现上面不相同的这些安立的方法。也就是说二转法轮当中呢，是每个经典当中都宣讲一切万法自性空。没有谛实、没有恒常等等的这样一种自性。那么在三转法轮当中宣讲的谛实啊、恒常啊还有宣讲不空等等的这样一种如来藏光明的安立。那么问题就是在于第一个它们二者之间有没有矛盾；那么第二个问题就是讲到在三转法轮当中讲如来藏的时候，那么就对于一般的凡夫众生来讲的话，那么就说是能不能够真正的接受。这样一种不同的问题。

那么对于第一个问题，前面略说的方式讲了，今天讲其义广说，对于怎么样安立空性的密意，然后怎么样去安立如来藏宣讲如来藏的功德，像这样也是不同方式来进行安立的。那么首先讲的是，科判当中是第二个：

**庚二、其义广说分二：一、二转法轮宣说空性之密意；二、此无上续典中宣说法界如来藏之功德。**

**辛一、二转法轮宣说空性之密意：**

**究竟清净真实际，以诸有为法而空，  
烦恼行业果报义，说为犹如浮云等，**

**一切烦恼犹如云，行业犹如梦受用，  
烦恼行业之果报，五蕴犹如幻变化。**

那么这个对于二转法轮当中宣讲空性的密意做了这样一种合适的安立。那么首先第一个颂词当中讲到了是它的密意，然后是所空的这些法是什么法。

首先前面第一句第二句就是讲到了宣讲空性的密意。那么也就是说二转法轮当中宣讲空性他有什么密意呢？颂词当中讲了“究竟清净真实际，以诸有为法而空”，也就是说二转法轮当中所讲的这样空性、所讲的离戏、无自性实际上就是讲到在“究竟清净真实际”，就是讲法界如来藏的本体当中呢“以诸有为法而空”，“以诸有为法而空”就说一切因缘和合的这些法，它实际上都是无自性的、都是空性的。那么对于这个问题前面我们也做了安立。

实际上就是说在安立一切万法空性的时候呢，就主要是说一切万法的离有离无、离是离非，一切能够安立的这样一种有自性的法，就无外乎就是四边的自性，那么对于这样一种四边自性，通过观察都是一种虚妄的自性，都是没有任何本体的法。所以说这些法实际上它是属于有为法，那么这些有为法在显现的当下的话，就没有丝毫的本体没有丝毫的自性，或究竟来讲它就是一种欺惑性，一种如梦如幻的这样本体的。所以说二转法轮当中所讲的空性呢，是一切有为法都是空性的。《金刚经》当中也是讲“一切有为法，如梦幻泡影”等等，像这样也是对于有为法的自性做了观察。

那么就说是有为法和观待有为法的无为法，实际上也是空性的，因为就是说在《中论》当中讲到了：一切的无为，因为观待有为的缘故呢，这个无为也叫有为。所以这样一种有为法实际上是广义的有为法。不单单是现在我面前的这些眼识的所见、耳识的所闻啦，这方面法是属于有为法；然后观待这个有为法的这样种虚空啊或者石女儿、兔角等等这些法实际上也是属于有为法，因为它毕竟是观待了某种因缘而安立的缘故，所以说这些法叫做有为法。

因此说真正讲到空性的密意的话，也是讲了究竟真实际是以有为法而空的。这个方面就是很典型的是在三转法轮的基础上，这些方面他空的意思非常明显。也就是说他空当中所讲的是真实际，他自己的本体可以说是可以安立的。那么就是说究竟真实际上面根本没有任何的有为法，是以一切有为法而空的。就像这个蛇和绳子一样，实际上这个绳子是以蛇而空，实际上这个蛇对于绳子而言，它根本就是没有。根本就是不存在的。或就说我们说绳子这个它是远离四边戏论的也可以说，或者说这样一种绳子是根本不存在的也可以讲。

只不过有的时候我们说，说它不存在的话很容易落入凡夫分别念当中的这个无当中。所以有的时候我们在讲这些法的时候，经常引用这个离戏论，就说这个法是离戏论的；有的时候讲无自性，但是有的时候无自性呢，容易理解成这个法有是有，只不过是没有自性而已。容易这样理解。但是就说这个无自性，一方面可以说是它没有本体，一方面就是说它的显现实际上也是无自性的，不管是它的显现也好，还是它的自性也好，实际上都是平等的无自性，都是平等的空性，都是平等的离戏，那么从这个方面可以了知。

前面我们在讲《中论》的时候也是提到过这样问题，实际上就说法界如来藏和这样一种一切的有为法，从离戏论的角度来讲平等离戏，都是平等离戏的。但是在离戏的过程当中，一部分法它是没有的而离戏的，比如说这些一切的有为法，它可以说从究竟的角度来讲它也是虚幻的，它也是没有的，它也是离戏的。远离四边戏论是它一个特色；第二个方面就是讲它本来本体也是不存在的，不存在它也是离戏的。这个不存在又怎么离戏呢？实际上这个不存在的法，在凡夫的眼识、凡夫的根识面前暂时显现为有，所以说就说对于凡夫人而言的话怎么样正确的了知这些法呢？实际上为了打破说这个法是真实实有的，说它是无有自性，也可以说是为了摆脱凡夫人认为的这样法是一种没有的法。虽然就说我们可以一概的说这个法是没有的，但是在最初的时候，针对凡夫人而言，最初的时候就是讲没有的话，很容易让他落入到一种凡夫人面前、分别心面前的这样一种不存在上面去。最初的时候就是不讲它的没有啊，这些方面的法，最初的时候我们就是讲，他就说对于它显现的实有而言呢它也是不存在的。

那么就说观待实有的无之后，就实有的法空性之后，那么就说这个空呢？空呢也是没有的。所以说就说最后我们在三转法轮当中所讲的这个没有啊，所谓这个没有，它实际上是离开有无之后的这样没有。这方面我们是一定要搞清楚，否则有的时候我们说这个法是没有的，不存在的，有的时候说这个无实际上也是一种观待有的一种无，它一种分别念面前的无，那么分别心面前的无，和观察到最后的这个离有无是非的这个无呢，它从它所诠义的角度来讲还是不相同。所以说我们在理解的时候，有的时候是比较浅层次的无，就是观待于凡夫分别心面前的无；有的时候离开了有无是非之后这样状态，我们只能够以无的这个词来表示。实际上这个无，并不是说这个法在观察之后它没有了，这个就是无，实际上这个无不是这个无。他空当中的这个没有呢，实际上这个无就是讲离有一切的戏论。

那么前面我们讲就说两种离戏论，那么一种离戏论就是讲这些暂时的客尘法它是离戏论的，实际上究竟来讲它也是没有的。那么如来藏光明这个法它是离戏论的，但是究竟来讲它是有的，这个方面就说我们在理解的时候呢稍有不一样的地方。说一个是有，它是离戏论的；一个是呢，离戏论呢，它也是没有的。二者之间有这样不同差别。实际上这样一种有为法而空主要就是讲到一切的有为法，不管是它能境所境都是不存在它的自性，或就是讲远离一切戏论。那么这个讲它的密意。

那么下面讲是所空的法到底是什么呢？那么所空的法就是讲“烦恼行业果报义”，这方面就是所空。“说为犹如浮云等”，就是讲通过比喻来了解这一切的这样法，实际上都是无自性都是空性的本体。那么此处就讲到了三类法：一个是烦恼，一个是行业，一个是果报。那么针对弥勒菩萨在《辩中边论》等当中所讲的法，或者通过其他的教义当中所讲的法，那么这个三类法就可以分为三种杂染法，一种就叫做烦恼杂染，一种叫做业杂染，一种叫做生杂染。

烦恼杂染就是种种的这些无明啊、或就说爱取这些法，都是称之为烦恼杂染；那么行业就叫做业杂染，这个业杂染也包括了有漏业，还有一切的，广义来讲的话，无漏业也可以包含，主要是指有漏业，当然从究竟的观点来讲，无漏业、无漏的这些行为也算是一种客尘，也算是一种杂染，这个方面可以这样讲。那么究竟因为究竟的本体来讲它是一种无为法的缘故，所以说这样一种无漏的业它是有造作的含义在里面，所以说也不是究竟的殊胜的法界。还有讲这些无记业也好，或就有漏的善业、有漏的恶业啊，这方面叫做行业，这一类叫做业杂染。

还有第三类就叫果报，实际上这个果报就是讲现在的我们这些种种的五蕴，色蕴，就内外的这样色蕴，内的色蕴就是讲我们的身体，外的色蕴就是讲这些桌子这些房子这些山河大地，这些叫做外的色蕴。还有讲到了受想行识的四名蕴，像这些都是属于果报，那么这些果报叫做生杂染。就通过烦恼和行业所产生的这样果报就叫做生杂染。

那么实际上就说这一切的都可以包含有为法。所以说前面讲到了有为法而空就是讲了这些烦恼、行业、果报义这些方面都是离自性的，也都是离戏的一种本体。那么这些法在显现的当下“说为犹如浮云等”，第一法烦恼就像浮云一样，那么这个行业就像梦中受用一样，然后这个果报就像幻化一样，所以这方面就叫做所空。那么下面是对于所空的法呢，进一步的进行观察和安立。“一切烦恼犹如云，行业犹如梦受用，烦恼行业之果报，五蕴犹如幻变化。”通过三个比喻针对三种法来进行观察进行安立。

那么首先是“一切烦恼犹如云”，“一切烦恼犹如云”就说众生生起的种种的烦恼，不管是这样一种烦恼障也好还是所知障也好，反正从广义来讲的话所知障也叫做烦恼。但一般来讲的话，就针对初学而言这些烦恼就是比如贪嗔痴、嫉妒我慢嫉妒骄傲等等，这方面都称之为烦恼的自性。那么这个烦恼的自性它是一种有为法，烦恼的自性，它是通过因缘和合的法，所以说这样烦恼的自性也是离戏论的法，烦恼的自性也是根本不存在的法。所以说这样安立的时候，一切的烦恼就犹如云一样。

那么这个云呢，前面我们也进行了观察，实际上这个云它就是一种不坚固的、可以变化的、可以远离的自性，一方面就是讲云的本体。那么在产生云的时候，从阶段性而言，像这样话有的时候在虚空当中就看到本来是一种非常清净的天空，然后逐渐逐渐地就开始从无到有，开始形成了这样一种云，刚开始可以是很淡的云，后面慢慢的话，它这个云很快就可以充满整个天空、遮障整个天空。像这样话，这个云就可以显现白云啊，显现黑云啊，显现很厚的云，有的时候这个云，可以显现很多的形状不停的变化。那么有时候就说刚刚还在满天乌云的时候，一下子就很快的时间当中这个云就散掉了，像这样这个情况也是有的。所以说这样云就是不坚固变化，它也是无自性虚妄的一种本体，还有一种遮障的自性。

所以说烦恼也是和云非常地相似，一方面这个烦恼也是遮障的自性，烦恼生起来之后呢，可以遮障有情的本性，有些人就说在生起烦恼的时候呢，是没办法真正的认知烦恼的本体，没办法认知烦恼所遮障这样心性的。

还有烦恼在产生的时候，似乎也是像本来清净的天空突然产生云一样这个过程，也有这样一种过程的。所以说这样烦恼在产生的时候，有的时候我们情绪还是好好的，这个心情还是好好的，突然就产生了这样一种烦恼，产生了贪心啊，产生了嗔恨心等等方面的烦恼就产生了。所以有的时候烦恼就会越积越厚，烦恼就变成种种样子，变成贪心的样子变成嗔心的样子等等，像这样话也有不同的变换。还有就是烦恼实际上也是因缘和合的缘故，本身也是一种无自性的，所以说这个烦恼犹如云一样，我们应该知道种种的烦恼犹如云。

那么知道烦恼犹如云，实际上它就说是，第一个认知烦恼的本身就是这样一种自性，烦恼本身就是像云一样，而不是说当我们内心当中没有、烦恼很轻微的时候，我们觉得这个烦恼无自性的，这个烦恼是完全可以对治的。那么就是当我们处在烦恼当中的时候，又认为这个烦恼似乎是实有存在的，似乎这个烦恼是难以移动的，难以去除的。但是不管我们在心情愉快的时候认为烦恼是很容易对治，或者我们在听课的时候认为这个烦恼就是一层纸一样，就是一个云一样很容易对治。还是我们在课后在生起烦恼的时候呢，觉得这个烦恼是坚不可摧的这样自性。不管是怎么样，实际上烦恼的本体就是一种云一样的本体，它就是一种幻化的本体，只不过就说有情相续当中对待烦恼的态度，如果说是没有经过佛法这样系统的训练的话，我们对待烦恼，基本上是束手无策的，没办法真正去对治它。像这样话就说是没办法主动的将烦恼消亡的。像这样只有针对烦恼，慢慢去发酵，慢慢去产生，最后它逐渐逐渐地淡薄，逐渐地消亡，然后另外一种烦恼一种新的烦恼重新生起来，就落在这样一种循环当中。我们自己是没有办法采取主动的方式去干预这个烦恼产生的过程的。

但是通过这样一种认知，我们首先认知这个烦恼它是一种假的，这个方面就是在对治烦恼之初、对待烦恼的这个态度，对待烦恼这样态度就称之为叫做见嘛。所以说对待烦恼的见解是非常重要的。如果我们认为这个烦恼是实有的存在的话，真正我们要对治烦恼非常非常困难，当我们认为烦恼是实有存在的时候，我们使用对治的方法，也是只有采用一种对治实有烦恼的方法去对治它。所以这个方面有的时候收效非常非常的少，收效甚微。那么如果我们了知了这个烦恼本身就是不存在，本身就是空性的，我们出发点就很高了，如果真正这个见解很高，在相续当中能够很深刻的产生一个烦恼本来无实的这样见解的话，在对治烦恼的时候他所采用方法也就完全不一样，完全不相同的。

所以说这个它是烦恼来的时候可以来势汹汹的，它可以好像觉得一种势不可挡的，但是如果你内心当中有一种对烦恼无自性的这样见解，无自性的正见的话，实际上就可以采用佛陀或就说菩萨所给我们宣讲的这些观烦恼“本无实”的这样方法去安住，这安住也可以叫对治，但是实际严格意义来讲也不叫对治。所以说观它的本性、在观察烦恼的本性那就无实有的，就没有一种烦恼是实有的好像是洪水一样，然后必须要修个堤坝然后把它挡住。这样一种实实在在的一种对治，在了义的空性的修法当中，在三转法轮当中，不鼓励采用这种方式。初学者他就没办法没有产生这样正见之前，还是只有通过这样实有的方式去对治。这个方面是有的。

但是在我们修行逐渐逐渐上进的时候或者说我们在抉择比较高的见解的时候呢，或就说在抉择烦恼的本性的时候呢，我们就知道烦恼本身就犹如云一样，它就是无自性。那么这个我们需要长时间的去观察，刚开始我们对于烦恼是不存在、烦恼是假立的虚妄的根本没有的，这方面这样思想很难产生定解。但是如果我们在通过几年的时间，专门的针对这个烦恼，它的这个自性进行详尽的观察的话，最后我们就能接受这个烦恼的确就是犹如云一样，没有坚固性的，虽然它是遮障性，虽然这个周遍可以遮障本体，但是只是它一种显相而已，是一种假相而已。实际上这样假相它完全没有本体，如果有本体的话，那么就是谁都没办法真正地远离烦恼而成就。

但是就是因为这个烦恼它是假的缘故，所以一部分的修行者他就认知了烦恼的假相，当烦恼一生起的时候就戳穿了它的假相，就让这个烦恼没有办法再继续延续下去。最后，通过他的这样修行这样智慧逐渐地增长缘故，后面只是烦恼就是逐渐逐渐没办法产生了，后面就是完全是智慧充满了自己的相续。所以烦恼根本无有产生，这个烦恼无有产生前面我们讲过嘛，第一个方面就是讲到首先要断除非理作意。非理作意是产生烦恼最强有力的一种根源。所以安住在如理作意当中，是通过缺缘的方式让烦恼不生。然后通过这样修行，他的智慧会越来越增长。所以说呢，他这个非理作意刚开始的时候，是通过某种观想，通过某种修行的方式让这个烦恼缺缘不生。那么后面，到了初地之后，非理作意真正没办法产生了，烦恼只留下种子，还有呢就是三种缘当中的对境。

这个种子通过一地到十地的修行，把烦恼的种子逐渐逐渐地消亡，因为它已经没有力量了，麦彭仁波在其它注释当中讲了，犹如一条蛇，它的骨头被打断之后，它的腰折断之后，虽然在地上还在动，但是它已经没有伤害有情的力量了。对待这条被打断骨头的蛇的话，可以慢慢地对付它，它已经没反抗的力量了，它终究会被你消亡的，消灭的，烦恼的种子的也就是这样的。

实际上在非理作意还没被消亡之前，在凡夫位的时候，这条蛇是一条完整的蛇，是没有受伤害的蛇，它的力量很凶猛。这个方面体现在我们凡夫相续当中烦恼很凶猛。但到了初地之后，或是到达初地的过程当中，它的脊骨就逐步逐步被损害了，到了初地之后，它的骨头就彻底被砸断之后，它好象你说烦恼没有呢，它的种子还存在。你说这个蛇没有呢，它还在动，但是你说有没有力量呢，也没有力量了，所以说，菩萨相续当中的烦恼，他已经没有力量了，没有办法再起作用，这个时候菩萨就通过见道修道的方式，逐渐对待这条没有力量的蛇，逐渐逐渐予与消灭。所以，对待这样一种只是潜伏在相续当中的种子啊，所知障，烦恼障的种子，对待烦恼的种子，逐渐逐渐去把它消亡。所以它已经没办法对菩萨再产生作用了。这个方面就是在对待烦恼的根本，就是逐渐通过空性的方式消灭。

还有一个缘就是讲对境。那么这个对境，实际上是在菩萨修法的过程当中，他对待对境的方式，有的时候我们觉得，对境好象是永远没办法对它怎么样的，也只有缺缘不生，只要内心当中对待烦恼的种子让它不要起现形就可以。但实际上，所谓的对境，它在修道的过程中也在发生变化，怎么样发生变化呢？

其中一种变化就是讲修唯识，修唯识就是一种改变外境的方式。外境能够改变吗，不是把外境怎么改变，而是转变对外境的看法。当我们认为外境是实有存在时候，它会发生一种作用，因为我们认为它是实有存在的，对境是实有存在的，某个有情是实有存在的，这些物质是实有存在的，山河大地是实有存在，好象我没办法改变它。但实际上外境本身，他也只是我们心识的变现而已，只不过我们认为这是一个外境，认为这是一个心外之法，它在对我产生作用，对我生烦恼，对我产生作用。但是修行的时候，把外境认知为自心，认知为心识，这个时候的观念就完全不相同了。然后通过不间断地修持空性的方式，这个所谓的外境逐渐逐渐由不清净转变成清净，这个就是在把不净地转变成清净地的时候，所谓的外境呢，他就发生翻天覆地的变化了，然后再进一步修持的时候，所谓的外境会彻底地消亡，显现大光明的智慧，这个就是成佛的时候呢，就是这样的。

所谓的烦恼，不管产生它的主因也好，它的助缘也好，这些方面都是不存在的，完全都不存在，所以说，外境是不存在的，非理作意也是一种虚妄的迷乱而已。也是不存在的。然后呢，烦恼的种子也是不存在的。只不过有些法显现的时间比较长，我们执著得这些比较坚固的时候呢，认为它似乎是实有的法一样。但是，只不过是窜习的时间的长短，窜习的时间短，这个法我们容易观成假立的。比如说梦境啊，有的时候我们针对白天的法来讲，比较容易认知梦是假的，但实际上，梦和白天是一模一样的，没有什么差别，只不过是习气的长短，习气的坚固与否让我们容易产生错觉，某一类法是假的，某一类法是真的。实际上从究竟而言全都是假的，没有哪个是真的。从这个方面观察的时候，我们说一切烦恼犹如云，我们就完全了知烦恼是无自性。了知烦恼无自性，前面讲过，第一个，它本来无自性的，第二个，了知烦恼无自性也给了我们对治烦恼这样一种充足的信心，我们再不会认为它是一个没有办法打败的强大的对手了。

实际上我们从理论上认知，它不过是纸老虎而已，只不过我们还保留了以前它对我们的伤害的畏惧，保留了这种畏惧，残留了这种习气的缘故，我们认为这个纸老虎还是在起作用。虽然是纸的老虎，但是不是还对我有很强大的伤害呢？实际上是以前被伤害之后，残留了一些畏惧心，一些执著习气在起作用。真正你彻底看穿它的自性之后，它就是一个纸老虎而已，它没有任何的作用。所以像这样烦恼的话，实际上在《入行论》，在很多论典当中讲，烦恼它是最没有力量的。如果你认知它的本体之后，它是没有办法起任何作用的。关键问题是它专门欺负弱者，它欺软怕硬的特性非常非常地明显。只要你对治一起来，它一点力量都没有。但是如果你没有对治心的话，它就显得很凶、很强的自性，它是一种欺软怕硬的一种本体。

所以说，我们自己要树立内心对治烦恼的毅力、决心和对治力，如果一旦产生了这种对治力后，烦恼在自己面前，在相续当中再不会认为它是一种不可战胜的强敌了。所以，树立烦恼犹如云一样的见解是非常有必要的，树立信心有很大的必要。

第三个，是讲到了知烦恼犹如云的话。树立对治的方法。你是一个什么的敌人，也会针对这个敌人出台不同的对治方案。所以像这样的话，如果我们了知敌人是幻化的，我们在对治的时候就不需要其它的方式的，安住他这个烦恼本性是空性，就可以对治它。

所以从这个方面讲的时候呢，对待认知烦恼的程度，我们如果认为它是实有的，我们在研究它的对治方法、作战方案的时候，可能就会出台一套实有的对治方法。那么往往是越实有的方法越笨拙的，效果越小，当然有效。但是，从整个把烦恼连根拔起的作用，或是长时间的连根拔除的效果是非常有限的，越无实的对治，越无情的，越有效的，也是越高效的。

所以，我们在认知烦恼是无实有之后，在对治的时候，我们就说是研制出了一种专门的对治这种无实烦恼。怎么样去呢？烦恼产生时，只要你安住它无实的本性就已经足够了。其它什么对治都不需要，这就是无上的对治。空性的对治就是无上的对治。因为烦恼本身就是没有的，本身它就是一种空性，本身它就是无有的。不是说烦恼存在的时候还有个其它的东西叫无实，而是烦恼正在产生的当下就是无实的。你安住这种烦恼产生的当下无实，只要你能够安住，烦恼马上就会烟消云散，没有办法再延续的，因为让它延续的动力已经没有了。

那么延续的动力要么是你过渡地专注它，过度的非常地在乎它，象这样的话烦恼也会有一种延续的动力；要么你追随它，放纵它也能让它延续。但是你若不管它，安住它本性——无实有的时候，它就没有延续的动力，马上就可以烟消云散，只不过烦恼很强的时候，我们安住它空性的力量很弱，它还有一种造作性，比如说我们想产生这种强烈的烦恼。通过这种方式去安住它的本性。实际上安住他的本性、有时候我们觉得安住的时候不管用。这个不是说空性不管用，而是说你这个空性还是有点假，你现在相续中的所谓的这种见解还有点弱，你的力量非常弱，这个时候觉得好像没有用。但如果你真正产生了空性的正见，或者你真正真正能够安住它的话，这个方面烦恼的的确确是没有办法再延续的。

所以，了知了烦恼的空性，也能够帮助我们来制定一套真正的最合适的一种方法，而且大乘当中，前面讲空性的对治是最无上的对治，最无情的对治，最有效的对治，就是空性的对治。所以我们了知烦恼如云的话，实际上就不单单是有一些我们能够看到的，还有我们不了知的一些殊胜的作用，它也是整个一套对治烦恼的方式。所以，在二转法轮当中讲一切万是空性的，它有很多直接和间接的功德和作用。

就是这样一种空性的对治。所以说我们了知烦恼如云的话实际上就不单单是有一些我们能够看到的，还有很多不了知的这些殊胜的作用它也是整个一套对治烦恼的方式，所以说二转法轮当中它讲一切万法是空性的，它有很多直接和间接的这样一种功德和作用。我们能够想到的能够观察到的就是这些，我们如果分析观察还有很多这些殊胜的必要性在里面。所以说了知烦恼如云。

那么第二个就是讲行业犹如梦受用。行业就是讲种种的有漏业、无漏业。当然无漏业我们作为凡夫人来讲还没有产生，无漏业的话它是圣者相续当中的，凡夫人不需要替圣者担心，他怎么样去把行业观想成如梦如幻。关键就是现在对凡夫人而言，能够对凡夫起作用的就是这样一种种种的有漏业。那么这个有漏业，有有漏的善业、有漏的恶业，还有无记业等等。实际上业是通过烦恼而产生，业还可以产生后面的果报，但是这样一种行业它是不是实实在在存在的呢。行业它也是无实有的，因为它也是有为法。因为行业造作的体性非常强，它就是一种造作的自性。那么这种造作的自性，它也是观待其他因缘的缘故，它也是无自性。

此处打比喻就是讲梦受用。就犹如梦中的受用一样。梦中的受用我们在做梦的时候，你梦到吃好吃的东西也好，或者说你在梦中去旅游也好，做很多这样的受用，不管是好的还是坏的受用，实际上当时在显现的时候，我们都认为这个是真实的，但是一醒来之后我们就说这个是一场梦。如果是做的是个好梦呢，我们也许就会很惋惜，就说这个是一场梦。要是个噩梦呢，我们会很庆幸，就说幸亏是一场梦。像这样实际上就是说，我们在醒来之后容易认知这个梦是个假的，这个方面是比较容易认知的。

但是一切的行业所有的白天的事情实际上也是假立的，前面我们讲过只不过梦中，梦的时间有的时候是比较短暂的，针对于白天的时间来讲，它比较短暂而且反复多变，这方面有的时候我们就容易产生一种这样观念就是说，晚上的梦境是假的，白天的这个是真的。当然这个在阶段性的凡夫人来讲，我们这样去安立也没什么不对的。因为我们主要所有的这些规则的安立、所有的这些道德规范，还有很多像这样的很多行行为为啊，还有很多这些取舍，都是以白天的这个为标准的。所以我们暂时制定一个白天为真，梦为假，这个方面也是可以。但是如果再稍微的分析一下，我们就会发现这个站不住脚，不管是白天的这种显现也好，还是梦中的显现也好，实际上都是假的。没有哪一个是真的。所以说我们在观察的时候实际上白天和梦中，它都是一种习气的幻化。除了这个习气的幻化之外，没有其他的这样一种法的安立，真实的安立这个基础是没有的。梦中它也是有习气之后，然后再通过睡眠为缘，通过睡眠为缘有了习气然后，在梦中就会显现种种的梦境。白天实际上也是通过无明为缘，然后我们内心当中有种种的种子，种种的习气，通过这个习气来显现的山河大地。所以说这个实际上和梦它显现的过程是一样的，如果你做梦的时候你没有显现睡眠的这样一种因缘的话，你怎么可能显现梦境呢？你没有办法有梦，虽然你有习气，如果就说你不睡觉你就永远显现不了梦。所以说这样一种梦它是以睡眠为缘，睡眠本身它是一种昏沉的自性，它一种昏眠的自性。所以这个昏睡当中，有这个因缘有这个助缘之后，它内心当中的种子，托睡眠的因缘而起显现了种种的梦境。

那么白天的这些东西，它还是主要就是这些习气。但是这个习气要显现为它的这个习气的影像，它也必须要有一个无明。这个无明和睡眠这个因缘非常相似。所以有了这个无明之后，他在这个无明当中的种种习气就显现为山河大地。就像我们现在面前所有的东西，我们的身体、我们的某某受用，实际上这样一种都是一样的。从它的这样一种显现的因、显现的缘、显现的本体、显现的作用、消失的这样一种状态而言都是一样，只不过稍微有点不一样，就是一个坚固、一个稍微有点不稳固，从这个方面而言就稍微有差别的。那么从这点差别也不能够分出哪个是真假，因为在白天的时候，有的时候我们的受用，它也是有些法、有些显现习气它弱一点，显现的时间就短暂。有些时候它的习气比较稳固一点，显现就长。梦中也是一样的，有些时候这个梦可以做很长的时间、很长连续性也有，有些时候就断断续续也有。所以说我们在投生的时候有些时候刚刚显现为婴孩的时候就死了，有的时候长寿到八十几岁也有，所以这个方面长长短短这样一种情形也再再发生，只不过我们已经根深蒂固的认为这个白天就是真的，所以就忽略了很多这样一种现象。如果你真实去观察的时候和梦中的这些是一摸一样。除了习气显现为这样一种似乎存在的法之外，没有实际上其他的真实的东西。所以说我们在白天的时候，我们要修如梦如幻，我们要修如梦。那么如果我们在梦中你能够自由的话，你就在梦中的时候，你就修这一切犹如白天，这是一样的。只不过我们就觉得修梦这个应该是理所当然，你在梦中修如白天一样这个好像就接受不了。这个只不过就是我们接受不了而已，实际上白天和晚上就是一样的。我们在白天为了知道这个白天是假的，我们就修如梦。如果你在梦中你能够自主的话，你在梦中你认为这个实有的是假的，如白天一样是假的。所以这个时候这个真假就是一样的，我们在白天的时候梦中景象已经没有了，在梦中的时候，白天的景象一点都找不到。这个是完全是一样的。我们就认为第二天早上醒来的时候，昨天晚上这个都是假的。为什么假的呢？你看全部都没有了，梦境当中所有的东西都是已经没有了。如果你在梦中，你能够这样修的话，你看做梦的时候白天的景象有吗。白天的景象一点都没有。像这样从这个方面讲的时候，我们说在白天可以修如梦，在梦中你可以修如白天，这方面实际上它都是假立的方式，是完全相似的、完全相同的。所以说我们就知道白天的东西和晚上的东西它都是一种假立的法，就犹如梦中受用。

所以说行业它就是一种行为。有的时候业呢，我们很容易理解成一种很抽象的东西，实际上这个所谓的业它就是一种行为。一切都是业，因为一切都是一种行为。只不过这些行为当中有些行为能够成为势力，成了有势力的这样一种行为，它就是感受后面的果报。有些行为很弱，它没办法感受果报，比如说一些平常的走路、平常吃饭无记的一种行为，然后就叫无记业。为什么叫无记业呢？因为它没办法感受以后的果报。为什么没有办法感受果报呢？以为它力量太弱了，就是这样的。所以说这些行为当中有些是很强的行为，比如说善业、很强的善业、很强的恶业，这方面能够感受后面的果报，有些是很弱。实际上这个行业就是讲平时的行为，白天的行为也好，晚上的行为也好，像这样都是属于这个行业。那么实际上这个行业正在显现的时候，就犹如梦中受用一样，它都是假的，它是没有任何自性。梦中的受用我们很容易理解，所以说通过这样容易理解的东西，来改变我们的固有观念，实际上就是讲白天也是一样的。最后就是说是什么的？最后就是是白天和晚上都是一样的，没有什么差别，并不是说，我分不清白天黑夜了，一般的世间人讲的你这个人分不清白天黑夜，你到底是做梦，还是真实的情况当中分不清楚。我们不是要落入那种混沌的状态当中，而是说真正的认清了白天和梦境它都是无自性，完全一样的，没有什么真正的东西。所以说我们了知了这些一切万法犹如梦中受用之后，这个时候呢，一方面种种的行为它本身也是这样的，第二个方面在修行的过程当中，如果了知一切都是幻化的话，尽量的它在暂时的阶位当中，它能够减少恶业，然后行持善业，因为虽然这些都是假立的。但是在暂时起作用的过程当中，好的行为能够带来好的结果，恶的行为，能够带来恶的结果。所以说在暂时的时候我们还是要随顺这个规律，究竟来讲的话，在善的行为所产生的善结果的基础上，修自他空性的话，就可以彻底的解脱这样一种行业。

为什么我们一定要修善法呢？因为真正要获得解脱的话它必须有一个基础，那么这个基础就是在一种安乐的基础上，比如说人身，比如说相对比较充足的受用，在这样基础上面你可以修法。否则的话如果你得到一个旁生的身体，你说在这个上面要修一个空性，在旁生的身体上面、在地狱的身体上面要修一个空性非常困难。所以说旁生它有愚钝的这样一种报，地狱的众生非常痛苦没办法修行的。所以我们就说你必须要通过正确的行为感到一个正确的身份，在这个上面去观修一切万法的空性，它就比较容易证悟，所以在这个基础上我们也是要取舍业果。

还有一个问题就是讲这个善法也是能够帮助我们，如果通过正确的思想摄受的话它就变成一个资粮，那么这个资粮就帮助我们证悟的一种推动力，这个方面也是有的，而恶业呢他并不能够真正推动，恶业他是障碍我们，从这个方面我们要知道一切行业他如梦如幻，在阶段性的时候我们要取舍。那么在究竟而言的话，我们要了知行业他就是一种本来就不存在的假立的东西。所以解脱有漏业也解脱无漏业，从这个业当中解脱出来之后呢就不会有果报了。有漏业的果报就是前面所讲到的这些真实的这些五蕴啊，根身器境这方面。那么无漏业呢他的这样一种果报就是前面提到过的这些就说这样一种这个意生身啊，不可思议死亡这些方面的法，所以说呢如果能够解脱有漏业解脱无漏业的话，就可以从一切的生死轮回当中获得解脱，不会再引发果报了。所以观想一切行业犹如梦受用也是非常有必要的。

下面就讲了：“烦恼行业之果报，五蕴犹如幻变化”。那么就说烦恼行业的果报呢就是显现成五蕴，那个五蕴呢犹如幻变化一样，就犹如这个变化犹如幻化。那么就说这个五蕴呢就说讲到这样一种色受想行识，色受想行识这个五蕴呢实际上犹如幻化一样，这个就是这个果报，有这个果报之后就会显现五蕴。当然从另外一个角度来讲这个在果报上面又可以产生因，以这个果呢又会产生这样其他烦恼等等的因，所以我们也要了知这个五蕴呢，犹如幻化，第一个呢五蕴它本身也是幻化的，第二个呢就说是五蕴的这种果，因为就说我们在感受这种果的时候呢也有这样一种乐果也有这样一种苦果，这个五蕴呢也有显现的比较好的这种五蕴，比如说你的身高你的容貌你的身体的健康程度等等，像这样的话也有这样的。而且你的感受的受蕴，或者你的这样一种心情是否愉快，这些五蕴上面的果报有苦有乐的。那么有苦有乐，如果你不了知五蕴犹如幻化，你对这个果法如果不了知幻化的话，当你在产生这些快乐的时候，当你的色身显现就说比较优秀的时候呢，如果你没有空性的这样一种观点就会产生这样一种烦恼，产生贪心、产生烦恼。然后呢就在通过五蕴的果呢就开始产生了其他的这样一种飘飘然的感觉，产生了其他的这样一种这个烦恼等等。所以这个方面就说没有办法发现他的这个本质，还有一些呢，就说是五蕴他这个五蕴很苦他属于一种很苦的五蕴，身体不好，然后就说是长得丑陋啊或者经常就说忧伤，实际上如果你不了知空性的话，你在这个通过这样一种法，通过这样的痛苦，你又会引发其与额外的烦恼，比如说嫉妒、比如说这样一种自卑，还有其他的嗔恨啊等等这个方面都会产生的。所以说呢如果你有了空性、也能够了知五蕴是幻化的，当你在安乐的时候呢，你不会过度的去放纵。那么当你痛苦的时候呢，也不会过度的去悲伤，衍生其余的烦恼，这个方面也不会的，这个方面在如果了知了五蕴是空性的时候，你不用去改变他，有的事你改变不了，也不用你改变他，但是呢当你在显现的时候呢，你对他的态度完全是不一样的，当你快乐的时候，你不用去改变这种快乐，你在受用的时候你知道，这些都是假立的都是空性的，当你痛苦的时候也不用去想方设法去改变他，像这样你知道他是空性的，这个时候你的心，他就完全不相同了，所以像这样讲的时候呢，佛法当中他就通过这样方式来改变我们这样的相续、改变我们的益乐，这方面就说对待苦乐的这种态度呢，实际上有的时候呢会影响你是不是产生一种新的烦恼，如果你对待苦乐有一种真实的正见，有一种了知实相的正见的话。那么这个苦乐产生的时候，你就安住他的本性，就不会再衍生其余的烦恼，你就可以通过苦乐来修道。这个方面也是了知空性的必要性，还有呢就说是了知五蕴他是一种这个幻化的。像这样也不会就前面是在这个从果的角度来讲，然后从产生以后的这样一种果法而讲，就说把五蕴作为因而言的话他也有很大的这个作用。你了知五蕴是幻化的，你就不会在就说为了就说所谓的这样一种五蕴的受用，然后去造很多很多这样的烦恼产生很多的业。所以说像这样讲的时候了知这些法如梦如幻呢，他本性如是，如是了知。然后呢遮止这些不必要的这样一种这个衍生的这些痛苦烦恼，斩断他的相续有很大的作用。安住他的本性也能够让自己的心非常的平静非常的平和，像这样的话就说能够如理如是的看到一切万法的本性。

所以当我们在大喜大悲的时候，有的时候呢，很容易让我们的情绪激动，当我们的情绪激动的时候呢，这个时候很难以看到这样一种本性的，所以说在相对比较平静的状态当中呢，去观察他的自性，观察他的相续无自性啊、像这样都能够产生一种比较好的效果。所以说了知烦恼行业和这些五蕴呢，他都是无自性的，所以说这个叫做所空。所空的法他就是无自性。总而言之呢，我们把这个烦恼和这个行业和这个五蕴归摄起来的时候呢，不外乎就是八识和八识的对境，除了这个之外再没有了。要么就是八识的本体，要不然就是八识的对境，所以说像这样讲的时候呢这样一种烦恼啊，这个方面实际上是属于行蕴的。行业呢这个方面当然是业方面、行方面比较明显的，还有呢就其他的这些感受还有其他的这样一种身体，还有其他的心识等等，反正这一切都是属于八识和八识的对境。所以八识和八识的对境代表一切的这样一种轮回法，代表一切的这样一种有为法，所以我们了知实际上八识和八识的对境他都是空性的，这一点我们一定要知道。

那么八识和八识的对境，在二转法论当中，代表所有的所空，一切的所空的法。因为就说有些是直接的，但我们眼识和眼识面前的法，比如我们现在看到的山河大地，这一部分是占了很大一个比例。我们眼识能够看到的是可以说是占得比例很大，我们产生烦恼的时候呢，就说是在这个上面产生这是非常大的明显的，再下来就是耳识后面就是意识等等，这个方面就说是，他都能够让我们产生种种的这样一种烦恼，但是修道的话有时候也是借用这些来修道的。但是我们在讲的时候呢，在二转法轮当中，我们再再要提的这个问题呀，就二转法轮当中所讲的空性所有的法，就是八识和八识的对境，全部都是无自性的，要么就是你的眼识直接看到的、要么就是你的意识去了知的，反正呢这个方面只要我们的心识能够想到的东西在二转法轮当中一概的抉择为空性的，就你能够想到的是什么，你能想到的是地狱，地狱无自性、色法色法无自性，你能够想到佛、佛也是无自性，你能够想到佛的三身，佛的三身无自性，你能够想到如来藏，如来藏无自性。所以说在整个二转法轮体系当中呢，只要是八识和八识的对境全部一概抉择为空性，而这整个一套八识和八识的对境，在三转法轮当中是属于什么呢，在三转法轮当中就整个属于客尘，我们就可以分析这样一种这个分析这二者之间的关系，这个关系很明显。所以说二转法轮当中讲什么，我们为什么说在三转法轮来讲就空性的必要是什么，密义是什么，说一切有为法是空性的，一切有为法代表什么，一切有为法代表三转法轮当中，整个客尘的体系，所以说就说这个五蕴也好、不管是你粗大的五蕴、还是你比较微细的五蕴，你说是你地狱的五蕴、乃至于十地菩萨末尾的五蕴，只要是有为法都是属于客尘的，所以说此积资就是属于客尘的，行业也是一样的。你的有漏业你的无漏业这些方面都是属于客尘的、都是空性的。你的烦恼烦恼就说是粗大的烦恼，还是你烦恼障的种子烦恼障的习气，所知障也叫烦恼。所以说这一切实际上都是有为法，二转法轮当中把这一切的问题讲的非常清楚，全都是无自性的。实际上我们在二转法轮当中讲，就是让你空掉你的分别念，不是把你的分别念面前的东西空掉，你的分别念本身也是空的，也是本身就是离戏的。而这一切呢，就说是成为客尘的形成的一种因缘或者客尘的本体，除了这些分别念之外，没有一个真正的其他的法存在，所以我们说如果你能够把二转法轮的这样整个体系搞清楚之后呢，相当于三转法轮当中的客尘问题搞清楚了，客尘的问题只要你认知客尘，只要你远离了客尘如来藏不显现不可能的事情。百分之百要显现，如果你是在这个二转法轮当中，他只是给你讲这个客尘不存在。然后空性，这个空性呢实际上他是通过隐藏的方式讲光明的，通过隐藏的方式讲如来藏。他就说这个叫空性，这个叫离戏的本体，那么实际上就说三转法轮当中，就把这个离戏的本体进一步宣讲，这个离戏的本体就叫做光明如来藏，这个就叫如来藏。所以他就把这个问题正面化来讲，正面化讲出来，也不会落入戏论当中。

为什么，因为所有的戏论所有的客尘在二转法轮当中已经空掉了，所以三转法轮在讲光明的时候，他就不会有任何的问题了，所以说我们在讲这个二转法轮三转法轮我们说是圆融的，从这个方面业可以了知是圆融的。

二转法轮的密义，为什么要讲空性呢，他就是要破实执的，只要你的实执当然这个实执有很细的实执，从最粗的实执到最细的实执，当你把这些所有的实执分别念，全部清净之后呢，那么就再没有遮障如来藏光明的障垢了。没有遮障如来藏光明的障垢，你如来藏为什么不显现呢。他本来就存在在这个地方。他就在这。所以说当你把这些东西完全清净掉之后呢，绝对会显现的，如来藏一定会显现。所以就说二转法轮当中，把我们现前如来藏的这样一种一个所有的障垢最大的障垢就把他清净掉了，清净掉之后呢如来藏自然而然逐渐逐渐显现出来，只不过呢我们在提前学如来藏有他的必要性，有他的必要性。就像我们就是说知道提前知道了我的这个房子的床下面，通过勘测通过仪器了知他就是有一大堆矿石藏，有一大堆宝石藏，有一大堆金矿，这个时候已经提前了知了。这个时候我在挖的时候就非常起劲，非常起劲白天晚上的，可以就说是不睡觉，不吃饭。像这样的话就是说白天晚上就开始挖这个，因为我知道在这个三米之下就有金矿。我如果挖的越快就显现的越快，我就发展起来，发达起来的就越快了。如果你懈怠的话，你越懈怠反正就是说，你自己只是给自己做障碍而已。

所以说如果你自己知道自己有如来藏，你在清净修空性的时候，你就消尽垢染的时候，当然你就越起劲了。像这样的话就说是，如果你还不知道你的房子下面到底有没有这个金矿，你还不知道的时候呢，这个时候你不一定有这么大的精进心。所以说提前让我们知道有如来藏，虽然你不知道他也会显现的，你不知道也会显现。但是呢就是说如果你知道之后，你再去修持，再去修持这个因的话，你就完全不相同了，就完全不一样。

所以说呢，虽然你就是说把所有的通过、完全通过修二转法轮的这个空性，把这个客尘清净掉之后，你绝对是可以现前如来藏的。这个不管你抉不抉择，反正如来藏就在这儿，你了之也在这儿，不了知也在这儿，所以当你把这个垢染清净掉之后的如来藏的光明绝对会显现的。但是呢就是在最初的时候呢，了知他存在，这方面对我们的精进的程度，这个方面对修道的遣除修道的过程当中这些障碍啊。这个方面是有很大的作用的。所以说要提前要去学习这样的如来藏的本体。这个方面是非常重要的，我们在学习空性的时候呢，二转法轮和三转法轮的光明方面，就说这段时间当中，我们也是着重讲这些。虽然讲这些的时候，有些时候这里面有很重要的信息在里面的，尤其对于二转法轮和三转法轮的一些关系，弥勒菩萨在颂词当中也是讲了清楚的，我们在理解的时候对二转法轮和三转法轮空性和光明之间的关系，实际上我们如果能在内心当中有根深蒂固的认知的话。那么不管在任何时候，这样一种见解不会退失，任何时候呢二转法轮和三转法轮当中他的所诠意，都是圆满的都是一味的，能够产生一个非常清净的认知。说这个方面是针对第一个问题做了回答，做了广答了。那么下面第二个问题呢。

**辛二、此无上续典中宣说法界如来藏之功德分三：一、为除过失而说法界如来藏；二、过失如何产生之理；三、由遣除过失速得功德  
之理。**

那么就对于一个凡夫人来讲的话怎么来宣讲如来藏让他变得有意义呢，下面讲这个问题。

**壬一、为除过失而说法界如来藏：**

**先前如是安立已，复于无上续此中，**

**为令断除五过失，宣说具有如来藏。**

那么“先前如是安立已”，就是讲到了在二转法轮当中安立的空性之后，也可以说是“先前”就是前面的科判，合着这个“先前”就是讲这他就是个三转法轮之前的二转法轮，像这样的话就是讲到了，这个在二转法轮当中，或者前面的科判当中讲到了，安立了空性的密意之后呢，复于无上续，“无上续”就是讲三转法轮的意思，因为无上续就是前面讲到了他就是属于法界如来藏的无上的相续，无上的连续，就是讲这个如来藏。那么就是在这个无上如来藏体系这个法轮当中，“为令断除五过失”，为了断除五种过失，安立五种功德呢，宣说具有如来藏，有这样一种五种必要，给众生宣讲具有如来藏。

**壬二、过失如何产生之理**

那么第二个科判呢，过失如何产生之理，那么这个过失如何产生之理呢，针对五种过失分别宣讲五种产生的道理，下面就可以逐渐宣说。

**如是未闻此善法，而以轻视自身过，  
心中生起怯弱者，菩提心者不生起。**

如果说没有听闻这个如来藏的善法，没有听闻一切有情本具如来藏的这样一种教义的话，就会产生怯弱的这样一种心态。而以轻视之身过，因为凡夫人的这个过失很明显的，而如来藏呢这个是属于隐藏的，一点都不显现的。所以说呢在凡夫人的自相续的执着当中呢，他就会从自己的这样一种身体，你看这个身体也是没有力量，身体呢也是经常生病，然后呢就说是自己要度化众生呢，好像也是没人听自己的。有的时候呢修法也是总是遇到这个烦恼，总是遇到这样一种这个很多障碍，就觉得像我这样的身体能不能够帮助众生啊，我这样一种相续能不能够成佛啊，像这样的话就很容易，对自身就产生一种轻视怯弱，而通过这个怯弱呢，就直接引申，哦从道中退失的这样一种过患。他就会这样想，既然我没有办法修道，何必在这儿去挣扎呢。像这样的话，他就很有可能从道中退失，他觉得我不看能修道，我自己没有办法去做这样的事情。所以说他就会从这样一种道中退失，这个方面就和世间上一样了。当世间上你学习，你实在学不下去的时候呢，就觉得我实在是没办法就是说学这个、这样一种、学习这样一种知识，他就很容易从这儿退失，所以说呢学菩提道也是一样，如果你过于的轻视自己，过于的产生这样怯弱心的话，就很容易从道中退失，比如认为这个戒律我没办法守持戒律，他就会从戒律当中退失，如果我觉的我没办法发菩提心，他就会从菩提心当中退失，如果觉的我没有能力学佛，他就从佛道当中退失，所以这个方面是非常明显的。

那么心中就升起怯弱对于这样一种修菩萨道中产生怯懦，如果是产生怯懦的话，菩提心则不生起，菩提心有两个体性，一个是成佛，一个是度化众生，所以说呢如果说产生了怯懦的话，就说是他不敢在成佛了，不想在成佛了，成不了佛。第二个方面就说是度化众生，这么多的众生要度化，他也觉得做不到。所以他就从度化众生的心态当中退失，从成佛的心态当中退失，所以说如果你没有听闻这样子的如来藏的话，那就不会产生这样的菩提心，反过来如果你听闻了之后呢，听闻之后你就知道相续当中就具有如来藏只不过是有客尘遮障，如果把这样一种客尘去掉之后呢，就能够成佛。啊这个时候他就会产生一种勇悍的心，产生勇悍的心之后就开始发愿成佛，因为发愿成佛吗，反正这个佛的本体，佛的体性就在我的相续当中，就具足了，就是具足的，就是具足之后呢，像这样的话，就说是这个一定可以成佛。那么度化众生也可以度化众生，因为众生也具有如来藏。所以从这个方面讲的时候，菩提心的体性就可以产生了。

就像他已经知道你的房子下面就有金矿的时候呢，哦已经有了金矿了，他就会很积极的去挖这个金矿，他就不会再有怯弱的这样一种状态。否则的话就把他带到一个大草原上面，你挖吗，反正不知道哪个地方有黄金，这个地方反正就是几十万平方公里，不知道哪个地方有，像这样的话，他就是内心当中看这么大的地方，怎么挖啊，到底哪个地放有啊。像这样的话就会产生一个很怯懦的心态，但是如果已经勘探到了，就在这个下面就有，他这个心态马上就变化了。所以说告诉一切众生，就具足这样一种这个，就具足这样的如来藏的话，对他就说是这个去掉怯懦这个过失呢，非常有作用，那么当然这个地方它主要是科判当中，主要是讲过失如何产生的，真正的遣除过失，生起功德是在后面的一个科判当中。所以过失怎么产生的，就没有听闻如来藏，所以说就不会发起菩提心。那么第二个过失呢：

**何者已生菩提心，由此故生我慢心，  
众生未生菩提心，于彼生起下劣想。**

那么就是对于其他的众生生起下劣想，就会轻视众生，轻慢众生，为什么呢因为就是说，如果你没有听闻自他都具有如来藏。即使是你通过其余的因缘产生了菩提心。通过其他因缘，不是通过学习如来藏在一切有情相续当中平等具足啊，不是这样的，就说通过其余的因缘，你产生了菩提心了，像这样的话你生起了菩提心之后，如此故生我慢心。通过这样的因缘，你会产生我慢心。那么就是怎么样产生我慢心呢，我已经生起了菩提心了，我已经成为了伟大的菩萨了。但是呢其他的众生3为生菩提心，其他众生很下劣，没有产生菩提心呢，要不然他就是属于那种耽着自私自利的自了汉。你看你自己修行，自己那么精进的持戒啊，你都是为了自己，你没有想到众生呢，你怎么很下劣。然后其他的众生耽著五欲，你看这些众生耽著五妙欲，他就说不发起这种伟大的心，你看我发起伟大的心，我这么了不起我超胜声闻缘觉，我超胜这样一种一般的所有的凡夫人，我自己很了不起。

因为他没有就说听闻自他都具有如来藏这个观点，说如果即使是他生起了菩提心的话，也非常容易产生我慢心。非常容易生起。因为他没有听闻自他都具有如来藏的观点，所以说他自己具有一切众生都平等具有如来藏，他就不会去恭敬众生。他就认为我生起了菩提心，我高高在上，其他众生没有生起菩提心，其他众生就很下劣。因为你不知道他相续当中有如来藏这一点，所以说你的这个认为这个众生很下劣的这样一种想法，那就是自然而然生起来了。那么如果你知道众生也具有如来藏的时候呢，你的这种认为众生很下劣的想法，就是无论如何生不起来的，你在怎么下劣，他如来藏是圆满的。这个如来藏是什么，如来藏实际上就是佛的功德，他就具有佛的功德，像这样的话你什么可以生起这样一种傲慢的心呢。就不会认为很下劣。但是你没有听闻这个如来藏的教义，这个如来藏的教义在你内心当中一点影子都没有。当你生起一点功德的时候，那很自然的就对众生产生了一种功高我慢的心了。所以说就于彼生起下劣想，这个是他的过失。下面第三个过失第四个过失。

**如是于此思惟者，真实智慧不生起，  
是故执著虚妄法，及不能知真实义。**

**由于改造客尘故，众生过失非实有，  
真实此过无有我， 功德自性为清净。**

那么如是于此思惟者，于什么思维呢，就对没有如来藏思维.当然就是说我们说对没有如来藏思维，这个好像就觉得已经有了如来藏了，或者怀疑有如来藏，不是这个意思。实际上要表达的意思是什么，就说是对于这样一种这个如来藏存在这一点没有思维，他就是没有如来藏这一点如果是在思维。

也就是说放在他的这个平常比较庸俗的思惟的状态当中，如果是这样的话啦，就真实智慧不生起。他就没有办法了知，噢一切有情本来具足如来藏这一点，真实的就具有如来藏法义的这个智慧生不起来。那么如果生不起真实的智慧的话，那么就会执着虚妄法，是故呢执著虚妄法，及不能知真实义。那么第三种过失和第四种过失是连在一起在观察的。

那么第三种过失呢就是讲执着虚妄法，第四种过失呢就是讲到谤真实义嘛，谤正法义。像这样的话就讲到了，如果你没有去思维本具如来藏的话，你就对于如来藏本来具足这一点，智慧就生不起来，也不会了知客尘是虚妄的。所以说你如果不知道本来的实相呢，就会执着虚妄法，那么就说是面前的众生的习气所产生的种种的这些，这些不清静的肉身呐，还有这样不清静的思维啊，还有很多种种的这样一种山河大地呢，像这样的话，你就会认为这些都是实有的。因为你不知道这些客尘，当然你就会认为这个是实有的。如果你认为这个是客尘的如来藏，才是真正的法性，这些都是不存在的，像这样的话你当然就会对这些客尘法就不会再有执着啦，你会对，了知真实义而产生这样一种，真实的智慧。

但是如果你没有听闻这样的法的话，你就没有办法树立起一种对这个虚妄法的态度，你会认为这样一种显现的法都是实有的，乃至于会，就是说，这些法在成佛之后都是有的，只不过呢对他的看法不一样而已。就会产生这样的观念。但是呢如果你了知了这些究竟来讲是如来藏法界，然后这些法都是虚妄的客尘，他实际上都是不存在，当你修道的时候，他就会转变，他就会最后就会消亡。那么如果你没有产生这样一种智慧的话，你就会执着虚妄法实有，你就不了知真实义的这个法界如来藏，所以就会产生这样一种过失。第三种第四种过失。

那么下面这个颂词呢主要是讲这个所谓的客尘呢，他是非实有的这个问题。“由于改造客尘故，众生过失非实有”，那么因为这个客尘他属于改造性，这个改造的意思就是讲，通过因缘合和的，通过因缘合和通过因缘改造的，所以说这一切的客尘呢都是无实有的，都是虚幻的。所以说呢，众生过失非实有，一切众生的过失呢，实际上是非实有。也就是说，种种的这样虚妄法，种种的客尘法，实际上是这个没有实有，没有实有，这个非实有的意思前面我们分析过了，这个非实有呢，就是说是一方面是没有实有了，一方面他也是没有的，也是没有的。

所以说呢从最初学习的时候，我们就说没办法真正的趣入到实相当中，我们就只有说，噢这样法现而无实有。好像还有一个显现似的，但是呢就说，当我们了知空性之后呢，连显现本身他也是非实有的，所以说呢，就说两个阶段，一个阶段就是讲他有显、但是没有实有的自性，这是第一个阶段。相合于初定位。然后第二个就是讲他实际上连显现本身呢也是没有的，所以说相合于入定位。就说是他远离一切四边八戏，他从本以来，本来就是一种无声的状态，这个方面这个本体产生。所以说了知众生的过失，他就是不存在。

“真实此过无有我”，真实来讲的话，这个“此过”，就说众生的这个过失也没有的，真实来讲这个过失也是没有我的，他没有一个我的存在，我的也是一种虚妄的分别，虚妄的假立而已。所以说这个过失也是没有我，这个过失也是不存在的。“功德自性为清净”，那么究竟而言呢，一切有情的这样本具这个清净的功德，那么如果了知了一切有情，本具清净功德呢，就不会再认为这样一种过失呢，他是属于一种这个真实的了，这个方面就针对前面一个颂词的一种补充吧，进一步的对于这样一种客尘的一种描述。下面就讲第五个过失，

**执著虚妄之过失，诽谤真实功德者，**

**具慧自身与众生，不得现见平等慈。**

那么这个颂词当中前两句呢，是承接上文的。因为前面第三第四呢，因为就讲到了执著虚妄和诽谤真实功德，那么这个现在呢首先是承接上文。那么就是说如果你执著虚妄的过失。然后你诽谤真实法界如来藏，你认为他不存在，那么当然诽谤的话，他有很多意思啦，至少有两种意思。那么两种意思第一个就说是诽谤他不存在，学了听了几句之后呢，噢说有法界如来藏，开始说这个真实功德的法界如来藏是没的，直接诽谤，这也叫一种诽谤。还有就说不了知，就诽谤的意思还有不了知，没有学习嘛，没有学习你不了知有这样一种法界如来藏。所以说你只会入到这样一种执著虚妄当中。那么如果是出现了这两种过失之后呢，自然而然就会出现下面这种第五种过失。

“具慧自身”，“具慧”就是讲这个菩萨嘛，发了菩提心的菩萨就要叫具慧。当然这个地方的具慧呢他是一种这个总称，把所有的菩萨都叫做具慧，所以说并不是说你具有什么很殊胜的智慧，就说你发了菩提心之后呢都叫具慧。那么就说这种具慧的菩萨呢，对于自身和众生，不得现见平等慈。因为你没有学习自他源泉都是具有平等如来藏的这个观点，你没有这样之后呢，他就会很耽著自身，非常耽著自身，很在乎自己的这样一切，在乎自己的受用，很在乎自己的修行，在乎自己的成就，所以说这个时候对自己太在乎之后呢，自然而然就会忽略众生。当然嘛，如果你太在乎自己肯定会忽略众生，肯定会忽略别人，所以说如果你要太在乎自己的时候，很关心自己的成就与否，关心自己安乐与否，这个时候就不会关心众生是不是也可以这样成就。所以说这个时候就不得现见平等慈，他就没有办法真正地现见平等的慈心。没办法获得这个平等的慈心。真正的这样一种这个利他心，真正的这样一种这个慈心呢，他应该是一种平等慈，而不是在一种高高在上的一种慈悲，高高在上的那种慈悲是有等级的，有等级他实际上是有高下的，有高下。所以说从这方面讲的时候呢，有的时候呢，修的时候当然我们也说，哦这个众生很可怜，我们应该对他生起这个慈悲心啊，等等。但是呢在这个里边要注意的一点，就说千万不要把自己放得很高，把自己放得很高，那当然就会把对方放得很低，像这样的话就认为自己很高，对方很低时候呢，就会产生一种盛气凌人呐，或者有高高在上的这个感觉，这个方面呢就所产生的这样一种慈悲心呢，他都是有染污的。被什么染污了呢，就被你这个高下的执著所染污了，总是认为自己是给予者，对方是接受者，他有了这样一种心态之后呢，菩萨道不清净。

所以说这个方面在引道的时候呢，最好的一种慈悲心就是平等慈。我自己想要得到的快乐，众生也想得到，我自己想要离开的痛苦，众生也想离开。所以说他这种平等的状态，像这样的话就说，他的一种地位也是平等的，没有想我是很高，你是很低的，我是给予者，我是就说改造你的命运的人，你是被改造的对象。像这样的话没有这样一种，没有这样的问题。所以说呢如果有了平等慈之后呢，第一个他的心态是平等的，我要想等到的，你也想等到，我不想得到的，你也不想得到。所以像这样讲，在修道的时候他就想，当自己想要得到快乐的时候，他就想众生也是一样的，只不过有些人呢是比较明显地有这种诉求，想要得到快乐，有些人呢还没有发现这种诉求，但不管怎么样呢，就一切众生都是想要得到快乐，都是想远离痛苦这个是一样的。在这种状态当中生起的慈心叫平等慈。而且这种平等慈呢也很接近空性，因为空性就是平等，所谓的空性就是平等的意思。没有这个很多，很高低的差别，我们认为的这个高低的差别啊，种族的差别啊，国家的差别啊，民族的差别啊，实际上这些都是，这些现象上面有差别，这些都是分别念，都是分别念派生出来的这种东西呢。实际上就从他的本体而言，都是平等的。所以当我们能够了知平等的时候，能够生起平等的慈心，当我们了知平等的时候，也能够生起平等的实相。因为这个实相当中就是平等的，你总统的实相和这个乞丐的实相是一样的，佛的实相和众生的实相是一样。所以说这个平等呢是很重要的，通过这个平等呢可以生起平等的慈心，这种真实的菩提心利他心，通过平等的这个心呢，可以帮助我们趋入空性当中，所以像这样的话就说了知自他都平等的话，也是非常重要的一个问题。好下面讲第三呢：

**壬三、由遣除过失速得功德之理：**

**如是依于听闻此，勇悍敬众如导师，  
生起般若智大慈，由于生起此五法，  
无罪以及观平等，无有过失具功德，  
自与有情平等慈，依此疾得如来果。**

那么如是依于听闻，前面就是没有听闻这个法产生的过失，现在呢听闻了这样如来藏的法要之后呢，就会产生过失，就遣除过失之后呢产生功德。把前面的过失遣除掉，那么前面是怯弱，现在呢听闻这个法之后呢生起勇悍。那么这个五种功德法，第一种就是勇悍，第二是敬众如导师，第三是生起般若，第四是生起智慧，第五个是生起大慈，就像这样的五种功德法。

那么第一种功德法就说是遣除了这样一种怯弱心态之后呢，产生了勇悍求道的心。勇悍求道，勇悍发菩提心，这个方面也可以产生。第二个呢就说听闻了这样一种自他众生都平等具有如来藏之后呢，就不会对众生产生一种傲慢心，就会敬众如导师。就说很恭敬众生，犹如恭敬导师一样，为什么要恭敬导师一样呢，因为众生就是佛。从一个角度来讲叫未来佛，但是从实相讲，就现在就是佛，所以说如果你听闻了这样一种一切有情都平等具有如来藏之后呢，你再看众生的时候就完全不一样了，他就是佛，好像就说有个佛坐在他的心想续当中，或者说外面一层皮蒙住了一个佛，也可以这样去想。但不管怎么样呢你可以了知，噢这个众生他就佛，就具有佛性的，就具有圆满的佛功德。所以说你对待这个众生就会很恭敬，犹如恭敬导师一样，这个方面就是在很多经论当中，教导我们要恭敬众生呐。那么如果你不知道道理的话，你去恭敬众生，也是坚持一两天也坚持不下去。但是如果你内心当中有这么深刻的见解的话，你就会恒时地去恭敬众生，因为你恒时知道他就是佛陀。像这样的话，以这种恭敬众生的这样一种修法就长久稳定下去。

然后第三个呢生起般若，生起般若就是这个般若和智慧呢，他是从两个不同的自性，般若呢就是讲照见虚妄法、空性，照见虚妄法空性，因为前面不说虚妄法他就是客尘嘛，你了知这个虚妄法，一切的山河大地，他就是空性的，就是幻化的这个叫做般若智，就是般若。然后后面这个智慧呢，他就是了知了如来藏，了知如来藏这一点就叫做智慧。所以说呢生起般若和智慧。然后第五点呢就是，第五个功德就生起大慈心，平等的大慈心。他再不以自己的这样一切为重点，再不会过于的在乎自己而不关心众生，他就会平等地生大慈心，这个生起了五种功德。

由于生起此五法，无罪以及观平等，那么无罪呢就是讲没有怯弱的这样一种罪过，就是和前面的这样一种这个怯弱是，就是相对等的。怯弱就是有罪，所以说呢无罪就是讲勇悍嘛，就说是遣除了这样一种怯弱的罪过之后呢，就会很勇怯。观平等呢就是讲敬重如导师，观平等就说是自己生起菩提心，然后呢也不会轻视众生。无有过失具功德，就是前面生起般若和智慧，一个是没有过失，一个是具有这样一种了知本具如来藏的功德。然后呢自与有情平等慈，就前面讲了大慈心。依此疾得如来果，那么通过这个呢就是树起一个就可以获得如来果位，所以像这样就讲完了嘛，这样一种大乘无上续论变三宝种性中，如来藏品第一终。现在第一品讲完啦。

今天讲到这个地方

**《宝性论》第29课讲义**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《宝性论》是属于三转法轮当中的了义的经论的所诠内容。因为三转法轮有一部分是属于不了义的，一部分是属于了义的，那么针对于三转法轮当中了义的观点，这个也是一切有情的究竟心性，那么对于一切有情的究竟心性，我们在学习的时候必须完全通达，然后在这个基础上修持其它的能清净客尘的方法，如是所谓才能够让自心本具的佛性显露出来。

为了让我们全方位地、全面地了知、掌握这样一种如来藏的观点，弥勒菩萨在本论当中用了七个金刚处，前面是用了佛法僧三宝的金刚处，称之为所得。然后在后面宣讲了能得的因缘。能得的主因就是一切有情心相续本具的佛性，助缘就是讲到他相续所摄的菩提功德和事业。前面的四个金刚处已经讲完了，或者说能得因缘中的近取因已经做了观察，今天讲的是后面的这样一个菩提功德事业的内容。

**菩提品第二**

首先是讲菩提品第二。这个菩提品是讲他相续的菩提的自性，也就是说，从一方面讲，从它的助缘的角度来讲的话实际上是他相续，从另一个角度来讲的话实际上我们的这样一种进取的如来藏，他如果说是全分显露的话，一定会成佛。那么这个成佛所成的自性如何了知呢？或者说成佛之后的菩提的本体，然后他的功德，还有种种的事业如何去了知呢？就通过后面的三品进行观察、安立。

所以说从现实他相续的助缘的角度也可以安立，从自己的如来藏完全显露之后显示的菩提功德事业，可以从这方面来进行安立。所以我们说每个众生都是佛，既然每个众生都是佛的话。那么这个佛当然就不是一个笼统的概念了，不是一个很抽象的概念，不是一个笼统的概念。所以说既然一切有情是佛的话，他一定具有佛的种种自性。

所以说我们就要了知所成的佛到底是怎么样的？或者说作为我们助缘的他相续，有没有能力作为我们的助缘，能不能真正帮助我们？这个方面我们也需要了知的。了知这个之后也可以帮助我们来产生一种殊胜的信心。也就是说这样佛到底具有怎么样的本体，具足怎么样的功德呢？我们必须要学习菩提品，佛陀有什么功德？就学习功德品，他有离戏的果和异熟果。那么怎么样的事业呢？通过方方面面的比喻，来进行、让我们了知，佛陀他度化众生的事业如何让我们了知。

所以说我们对于佛，对于佛相续当中所摄的菩提功德事业了知之后，我们就能够相信佛一定能够帮助我们，现前这样一种如来藏的本体。因为自己本具这样一种如来藏本体，然后自己非常想开发这样一种本体，而这样一种助缘帮助我们的这样一种对境，也不是随随便便的一个和我们一样的具肤的凡夫，他是完全从这样一种烦恼当中解脱出来的这样一种清净的自性。

所以说学习菩提品，学习功德品，和学习这样一种事业品来帮助我们对于这样一种佛产生信心有非常大的帮助作用。还有就是说佛显示的善知识他具足佛功德，三世诸佛的总集，三世诸佛的本体。那么这样一种上师具足怎样的功德呢？也就是从菩提品的功德事业也可以了知。当然前面在讲佛宝的时候对这些问题也是简略的方式做了观察，但是广大的方面来安立佛功德，安立这样一种菩提功德事业就是后面三品非常广大的方式安立。

这个就是对于外境现世他相续的、这样一种对境产生信心的方法。然后对于自己产生信心，一方面前面讲了如来藏，第二个方面就是自己成佛之后的这样一种自性，也就是具足菩提品当中，功德品当中，事业品当中所讲到的这些种种殊胜的功德，成佛之后全部具足。所以说对于自己将要获得的这样一种果位，也能够产生殊胜的自信。

当然，前面讲三宝和菩提功德的事业，也是从不同的阶段来可以不同的安立，前面两种次第，两种安立的方式。既可以把菩提功德事业作为所得，也可以把菩提功德事业作为能得；可以把佛法僧三宝安立为所得，也可以把他们作为能得，也可以。所以说从这个方面进行安立的时候，我们就知道了自己相续当中所具足的和佛一样的功德到底是哪些？到底是什么功德？去细分之后就能够对自相续的功德也产生信心。

前面不是说了么，如果不学习如来藏的法很容易产生怯懦心。我们学习完之后发现自相续当中具足这么丰富的财富，具足这么多的功德，那么自然而然就会产生欢喜，自然而然就会对自己产生这样一种信心。这个方面也是学习菩提品等的必要性。

还有就是说我们要视众生如佛，视众生如佛也不是一个简单的抽象的概念，看到一个众生他是佛。既然他是佛到底具有怎样的佛功德呢？这方面一无所知，或者说界定在自己非常狭隘的凡夫心识当中，这样去认定他是一个佛的话这也是不合理的。所以说学完菩提品之后，就觉得一切众生他的相续当中，他也是未来佛，只不过没有现前而已。一旦现前之后，菩提品当中所讲的八种意义，或者后面功德所讲的离戏功德和异熟的功德等等，这方面都是会获得的。

所以说有了这些充实的内容之后，对众生产生恭敬心的时候就有了一个非常坚实的基础。因此我们从哪方面来观察的时候都需要好好的学习《宝性论》当中诸品的内容，尤其是现在我们要开始学习的菩提品当中，全都是讲佛相续当中所具足的不同的功德侧面。下面开始讲正文：

**戊二、觉悟之菩提义分三：一、略说所讲义之分类；二、讲法总标而说；三、彼等对应而广说。** 那么“觉悟之菩提义”就是讲这个菩提他就是讲的是一种觉悟，从觉悟的角度来讲，后面还有觉悟的分支，或者令他觉悟的方便，这就是菩提功德事业。对于所谓觉悟的菩提到底如何了知？实际上这个觉悟是非常重要的，对于一切众生在产生这个大悲心的时候，或就是说自己的主要目标的话主要是从是否觉悟，从这个方面进行安立的。

那么就说是，学习佛法的态度有些很多大德在他们的经论当中，在论典当中反复地强调。实际上我们学习佛法的话，我们应该把目标摆正确。如果说学习佛法只是为了快乐的话，这方面就是一种错误的目标。因为所谓的世间当中的种种的快乐，不管是身体上面的也好，还是心上面的也好，这都是属于有为法的自性。或者说针对一切众生来讲，对于学佛的众生来讲，是不是获得真正的快乐呢？这个不是真正的目的，真正的目的是应该是放在觉悟上面。所以如果我们把这样一种目标放在觉悟上面，那么在修学佛法过程当中，快乐也好，痛苦也好，也就是说快乐与否都不会影响他学习佛法的这样一种信心。

如果我们把这样一种目标定在是否快乐，那么当你没有获得快乐的时候，自己就会产生很多的疑虑，产生很多疑惑心，就觉得为什么我学习佛法没办法给我带来一种快乐呢？实际上学习佛法不是为了给我们带来快乐的，学习佛法就是一个觉悟。当然有的时候我们说你觉悟之后有很多快乐，但实际上真正观察的时候，一旦觉悟的时候是没有快乐可言的，没有快乐可言。为什么没有快乐可言呢？实际上平时我们所讲的快乐，身体的快乐也好，心的快乐也好，这些快乐都是属于一种有漏法，都是属于心的状态，从一方面来讲就是属于心所，心所法是具有无明自性的。

所以说真正在成佛之后，真正在获得成就之后绝对没有这样的快乐。所以说我们在学习佛法之前就要把这个问题认清楚，否则我们把目标定在要获得一种快乐，只是从目前、当前的一种痛苦的状态当中、从郁闷当中解脱出来去修习佛法的话，一方面这个目标太低了，一方面我们如果没有获得快乐的话就会怨佛法，还会怨上师，或者怨其他很多的道友，就觉得自己为什么学习佛法没办法给自己带来快乐呢。

从这方面讲的时候也是有很多歧途。如果我们把目标定在为了觉悟的角度的话，就是为了觉醒，为了觉悟，这个时候你快乐也好，不快乐也好，反正我的目标不是为了得到快乐，也不是为了离开痛苦，所以说当你在遇到痛苦的时候有一种非常深的智慧去对待。那么当你遇到快乐的时候也有一种这样智慧去对待。

就是说得到了快乐你有一种智慧，没有得到快乐也有一种智慧，这方面的话就不会影响你总的这样一种修道的这个计划，修道的安排。所以如果把你的这样一种目标定得很低的话，那么如果一旦没有实现这样一种现实当中的目标的话，就非常容易退失信心。从这个方面进行这个安立的。

那么所以说，我们就从这个方面讲的时候，这样一种这个快乐的话，真正来讲的话，快乐的话，他是属于一种这个现在我们的凡夫心他认定的一种目标。这种凡夫心认定的目标的话，都是在我们现在当前的我执的状态之下认定的。所以说当我们修到一段时间之后，我们会发现，以前我们定的目标是非常傻的一些目标。实际上以前定的目标呢都是非常低的一种目标。

当我们到达一种层次的时候，我们看这个问题的时候，完全就会超越了。因为以前的这样一种心很粗大，以前的心呢很低劣，它就，它在设定这样一种终极目的的时候，因为目光浅显的缘故，它所设定的这些终极的这些快乐目标呢。实际上看起来的时候呢，都是非常可笑的一些法。所以当我们的智慧增长之后，当这样一种这个，这样一种菩提心悲心啊，或者智慧增长之后呢，可以发现以前呢这个为自己设定的快乐啊，等等都是不合时宜的。 或者就是说比如说小孩子他的目标。小孩子他的目标，因为他的这个智慧有限的缘故，他设定的这些目标就，大人看起来就很浅显，就这样的。

当他自己长大之后呢，就会发现以前的小孩的时候呢，自己许愿得到的这些东西啊，得到一些糖果啊，得到一些玩具啊，这方面都是微不足道的。所以当他的智慧增长，他的年龄增长之后呢。他会设定更高的目标，就是有这样的。当然就是说是从修习佛法的角度来讲也是这样的。刚刚学佛的这个智力，相当于就是你的小孩的智力一样。所以说我们在设定这些目标的时候，就觉得我应该得到某种快乐啊，或一般的很多人学佛的时候呢就是说，自己要就是说是让家庭幸福，或者让，要让自己的身体健康，要让自己一切的顺利。这个这方面就是他修学佛法的目标了。所以说这些修学佛法的目标，在佛菩萨看起来，这个方面的目标是非常浅显的。就像小孩他，他的目标就是，他制定就是说两三年之中，得到多少糖果，得到多少玩具，这个就是他的这个目标了。所以当就是说，修习佛法逐渐逐渐，就是说是上进的时候呢，我们会发现这个，单单是为了获得一点快乐去学习佛法的话，这个也是有错误的。他是局限在一个很狭隘的心识的这个状态当中，非常就是说目光浅显的这样一种智慧当中设定的一些目标。所以说呢，很多大德呢就是要，教导我们要看穿这个问题，要超越这个问题。

把这个我的目标定在觉悟上面。如果把我们的目标定在觉悟上面的话，那么在就是修习的过程当中，前面讲的，不管是遇到快乐，不遇到快乐，都有一种非常正确的心态去对待。否则的话就是说是这个遇到快乐的时候也没办法对待，遇到这样痛苦的时候也没办法超越的话，这个时候就是说自己认为好像是非常正确，但是在佛菩萨眼中看起来的时候呢，这个就是非常可怜的一种对境。

所以这些，这些问题在佛经论典当中就讲得很清楚，讲得很多。但是有的时候如果我们不思考的话，平时我们讲离苦得乐，离苦得乐。离苦得乐实际上就是讲的话，就是超越这个三界，获得觉悟，把这个觉悟呢安立成一种快乐。那么这种快乐是不是凡夫人认为的一种快乐呢，绝对不是凡夫人认为的这个快乐。

凡夫人认为这个快乐在成佛的时候呢，连你的这个心都已经消亡了，哪里还有获得快乐的这个基础呢？ 所以说绝对不是现在我们设定的那种所谓的一种心的快乐和身的快乐，这个方面绝对不是一回事情。

所以说呢一些大德在讲，如果你想要获得快乐，你是不适合于进入佛道的。因为佛道它是泯灭你的快乐的这种修道。你最终的时候呢，你修法的时候你会发现，这个整个佛道它是完全要让你离开心意识（？14:00），离开心意识（？），这个里面是没有你的分别念，你的凡夫心所认定的那种快乐，在这个佛道当中绝对没有。所以说呢如果说是你想要寻找那种快乐的话，不适合于进入佛道。

那么如果你要进入佛道的话，你绝对要超越那种所谓的那种身体啊、心的那种追求感官的那种快乐的心，这方面一定是要抛弃的。因为就是说得到快乐，要不然就是这个自己的我执，但是佛法当中呢它就是对治我执之道。要不然就是这个心识，在大乘当中呢，心识它也是空性的，最后也是要完全消亡的。所以说我们说成佛之后很快乐，绝对不是那种快乐。这个方面我们一定要搞得很清楚。所以说我们在这个了知这些问题之后呢，我们就把这个目标一定要设立在觉悟，一定是要觉悟。那么自己要觉悟，要帮助众生来觉悟，这个才是真正的所谓的离苦得乐之道。

**己一、略说所讲义之分类：**

“略说所讲义之分类”就是讲在第二品当中呢，主要所讲的内容就是从这个方面来进行归摄。

**净得远离及二利，其依深广大自性，  
 常住世间如实性，以此八义而宣说。**

那么对于整个菩提品的内容呢，通过八种意义来进行宣讲。首先呢是归摄八种意义。那么八种意义当中呢，第一个就是，就是说八种意义首先我们讲一下就是从这个颂词当中看一下。

第一个就叫做净，第二个就是得，第三呢就是叫远离，第四呢就是二利，第五呢是其依，第六是深广大自性，第七呢常住世间，第八呢是如实性。这个方面就有了这个八种含义。

八种含义呢首先讲这个第一个就是讲净。净呢就是讲这个本体，八种意义当中的本体义。那么就是说这个本体是谁的本体呢，这个本体是菩提的本体。因为此处我们在讲菩提品。所以说呢就是说这个菩提它的本体，菩提的本体是什么呢？菩提的本体就是净。那么这个净呢就是包括了两种清净。也就是说大菩提的自性它是两种清净所摄的。

那么一种就叫做本性清净、自性清净，第二种就叫做离垢清净。所以说真正，整个大菩提呢，就它的本体除了两种清净之外，没有办法安立其他的任何一个法。所以这个就叫做它的这个本体，清净呢就是讲大菩提的本体。

那么第二个叫得，那么这个得是什么呢，这个得就叫做因义，因果的因，就是讲因义。那么这个因义呢就是得。那么这个得是什么呢，这个得就叫能得的因缘，能得的因。那么能得的因缘呢，此处就通过这个“得”字呢来进行安立的。那么到底通过什么来获得这样大菩提的本体呢。 那么要修持怎样的一种这个因才能够获得大菩提的本体呢，这个方面就是说你必须要修持它的这个正因。那么这个地方的正因就是讲两种智慧。

两种智慧一个叫做入定无分别智，一个叫做后得的拣择智，像这样的话就是两种智慧。那么平时我们讲菩萨在入定、出定的两种智慧。因为菩萨在修行的时候呢，他只是两种智慧，入定的时候修持无分别智，出定的时候呢修持后得智。入定智可以作为后得智的因，后得智也可以作为入定智的因。二者之间呢相互支柱。 像这样的话就是从此地、上地，像这样的话就可以、最后的话完全在这个两种智慧的就是说交替的修炼当中，可以就是说把一切的垢障，彻底消亡，现前两种清净的大菩提果。所以说此处的这个“得”呢就是讲通过入定和出定的两种智慧间替修习，最后就可以获得这样一种这个菩提果。

当然这个“得”字呢不是所获的这个意思，所得的这样一种得。他是能得，是这样一种第一个本体的能得因。要获得这样一种本体的两种境界必须要修持这样一种两种智慧，这两种智慧就叫做能得。这个方面讲第二个。

那么第三个就是远离。那么这个远离呢就是果。那么因果的果，那么因果的果呢实际上就是说如果修持了这样一种这个两种智慧的话，那么这个因修持完之后呢，它就会现前它的果。那么这个果和他的本体呢，可以说是从侧面不相同。那么如果你修持了这个因之后呢，就可以获得这样一种果。那么这个果是从远离的角度来讲果的。从远离的侧面来讲果。那么从远离的角度来讲果的，怎么样远离呢？远离了一切的烦恼障和远离了一切所知障。

那么因为如果有了烦恼障会障碍我们就是说获得菩萨果，如果有了所知障会障碍我们获得佛果。所以说这样一种这个烦恼障和所知障是障碍一切有情获得圣果乃至获得佛果的这样一种根本障碍。

所以说呢如果是这样的话，那么远离了烦恼障，远离了所知障，当然就是最好的，这个果一定会现前。所以此处的这个果呢它是从远离垢障的这个侧面进行安立的。那么虽然就是说是这个果和本体啊等等，它实际上都是一个意义的。但是呢本体呢是从二清净讲的。那么这个果呢是从两种远离讲的。远离烦恼障和远离所知障，从这两个方面讲到它的这个所得果。

然后呢下面讲第四个呢就是讲二利，那么这个二利呢是讲它的事业。二利就是讲它的事业。那么因为离开了烦恼障的缘故呢，可以获得自利圆满。离开了所知障的缘故呢能够获得他利。那么就是说这个方面也是弥勒五论当中，《宝性论》当中一种特殊的讲法。可以这样讲也没什么就是说不对的地方。当然弥勒菩萨或者就是说是经典当中所讲的这些问题呢，这些问题都是由它的安立的根据的。之所以前面我们那样说呢，只不过就是说和这个二转法论当中所讲的意思啊，或者和以前我们自己所理解的意思啊好像有点不一样。  
 那么实际上就是说是这个烦恼障，它就清净之后呢是自利圆满的，主要就是说让障碍自利圆满的这个主要就是自相续当中的烦恼，种种的根本烦恼，随烦恼，以及它的这样一种习气。所以说如果说是把烦恼障完全消尽之后呢，就可以获得圆满的这个自利。

然后如果说是把所知障清净之后呢就可以获得圆满他利。因为所知障他是障碍一切智，障碍一切智智的，所以说如果说是，只是想自己从轮回当中获得解脱，从二转法轮角度来讲，如果自己想要从轮回当中获得解脱的话，那么就说是远离烦恼障就可以了。比如说呢，这样声闻缘觉他一离开了烦恼障，离开了烦恼障之后呢，他自己这个，啊这个说从三界轮回当中已经获得解脱，但是呢如果要让其他的所有众生，都要从三界轮回当中获得解脱的话，必须要消灭所知障，啊必须要就说是这个，消尽所知障才可以真正的成就。

或者就是说，如果想要从粗大的轮回和细微的轮回当中获得解脱的话，必须要灭尽所知障。所以说呢，啊如果说要利益众生，他利方面获得圆满是，清净所知障之后呢，所获得的果。那么这个问题在后面还要，就说是进一步的分析的。这个方面就是讲事业，啊，自利的事业和利他的事业圆满的话，就是方便讲二利。

那么下面，啊下面一个就是讲“其依”，啊其依呢就是实际上就是讲到了是相应的意思，或者就是讲具有。那么就是这个其依呢，就是讲二利的他的这个所依是什么？二利的所依是什么？那么其实这个二利的所依呢就是讲到了，依靠什么可以获得这样二利。当然这个和前面的这个，能得的因缘还不一样，啊同他的侧面是不一样的，那么前面就是从他能得，能得的因，通过什么样一种能得因才进行获得的。那么此处就是讲他的这个所依。那么此处的讲的所依呢，他就一方面有因的意思，就是说你靠什么来获得，啊这样一种这个二利的。好像有这个意思，但是此处呢主要不是从因的角度讲的，这个所依在是从他的基础，啊基础。

就是说你相续当中可以现前这个二利的功德，你的基础是什么？这个方面基础就是讲，一切有情相续当中本自具有胜义功德。那么这个胜义功德是本自具有的，相当于就是说，说如来藏是他的一个基一样的，你依靠什么呢？依靠什么作为所依呢？依靠什么作为基础呢？你要现前这个二利没有基础是不行的。比如说呢，就是说如果你这样一种这个，绳子啊或者说你这个蛇要消尽之后呢，显现出他本来自性。他的这样所依，就是这个绳子本身，啊他有这个绳子本身，所以说这个叫，这个方面就叫他的现基，或者就叫他的这样一种基础，或者就叫他所依。所以说如果说要真正的成就这个二利的话，那么成就二利呢，像这样的话就说是这个，一切有情本自具有的胜义功德，这个就是他的这个所依。

所以说这个里面呢就是所依也好，这些和这些能得的因缘也好，这个方面有相似的地方，还有前面的这个本体和他的果呢，有相似的地方。像这样呢我们在学习的时候是要稍加辨别，把这些问题呢就是辨别开来，否则的话就会搅成一团，好像就是说，啊本体和果也是一样的，然后就能得的因缘和这个所依也是一样的。实际上从他的本体来讲是不一样的。像这样的话就说所依，啊这个地方“依”呢，就是讲他的基础而已。啊从这个方面讲到的。

所以它的基础就本具，一切有情本具的这样一种胜义功德就作为所依，如果没有这个本具功德，就没办法现前二利，如果有了这个本具功德，就可以现前二利。所以说像这样讲的话，这个依呢就是讲到了这个相应或者说具有的意思。

然后下面讲的“深广大自性”，那么深广大自性这个第六个法呢，就是讲到了这个分类，那么分类呢就分了，深、广、大三种这个本体。深广大呢实际上就是讲法、报、化。法报化三身呢实际上就是讲菩提的分类。啊就可以把菩提呢分为法、报、化。那么实际上法报化三身本身是一体的，但是从他，就说是他的显现的这个功德的角度来讲，或者是说他，从他显现的事业的角度来讲，像这样呢可以分为这个三身。

是其中的身呢就是对照法身的，这个广呢是对照报身的，这个大呢是对照化身的。像这样的话就是深广大是对照法报化。那么为什么，啊！为什么就是说法身是甚深呢？啊为什么法身是深呢？因为这样一种法身呢，他是从他的这个菩提的本体而言呢，说或者说从最主要的本体而言的话，它完全超越了一切分别心。啊粗大分别心和最微细的分别心，啊烦恼障、所知障它的本体，和他的习气都已经完全消尽了之后呢，才能现前这个最殊胜的法身的缘故，所以说它绝对是一种甚深的自性。它不是一种分别念能够了知的。从这个角度来讲的话，这个就叫做甚深。

那么就说是这个“广”呢，广呢就是对照报身，那么此处安立报身呢，主要是从他的这个功德法，啊从它的显现的功德法来进行安立的。显现的功德法呢，啊就是有这样一种这个十力呀、四无畏等等，像这样，当然十力、四无畏、十八不共法，这个问题呢在后面，在讲这个功德品的时候还要详尽的观察。因为我们在这个学习的时候经常提这个十力呀、四无畏、十八不共法，但是究竟是，究竟是指哪些法呢？有些道友知道，有些道友不一定知道。那在后面讲菩提品的时候呢，这个对这个问题还要详尽的进行，哎就说是宣讲。那么此处呢，他就是把这样一种，这些种种显现的功德定义成他的这个报身，这个报身呢，啊就是报身是“广”的意思，啊是广的这个自性。为什么是广的自性呢？因为他这些，啊这些恒沙功德法，他是非常非常多的，非常广大的一种自性，所以它并不是说我们的分别念当中能够数出几种，那么数出几种呢，一方面呢就说是只是归摄性的宣讲了很多这些功德法。从另外一个角度来讲，对于凡夫的这种狭隘的心思来讲，如果说得过多的话，有情呢，会产生厌烦，啊会产生厌烦。虽然这个好东西，但是你就是他们的分别心接受不了的时候呢，他也会觉得这个这么繁琐太多了。所以说有的时候佛陀在度化众生的时候，也没有把他的功德法完完全全的给一般的凡夫人描绘出来，那如果把他的智慧呀，把他这些完完全全描绘出来的话，尤其很容易生厌。啊就是这么多法，怎么样去趣入啊，像这样的话就会产生厌倦。所以说呢把他，把他就说归摄成四···啊十力呀、四无畏呀、十八不共法等等，像这样去讲的时候呢，有情也容易记，哎也容易记。然后自己也容易在这个当中了解完之后呢产生信解。所以说佛陀在度化众生的时候，也绝对是跟随这样有情的心量来进行这个施教的。

一个大学的这个老师，啊一个就说，啊一个，嗯大学老师也好，或者一个教师也好，像这样的话他···他内心当中的这个智慧是很丰富的，但是正在教导这些一般的人的时候呢，他不可能把他所有的智慧全部拿出来，他就把他的智慧当中，这个小孩能够接受的一点点，给他讲这么一点点他就当下就足够了。如果要讲的太多的话，这个小孩是完全接受不了的。所以说这个佛陀就像这样一种这个，具有很多知识的这样一种教授和老师一样，他的这个智慧是很多的。但是呢对于一般的凡夫人在教导的时候呢，他不可能是完完全全的把这些全都给众生教导，因为一般的人，啊他的这个思想，他的这样一种智慧，无法接受，啊接受不了。所以说像这样讲的时候，对他们来讲没有利益，反而有这些，有这样一种弊端。因此说呢我们就也不要认为，哦！现在我已经通达了所有的佛法了，我对所有佛的智慧都通达了，实际上这个只是佛陀对待我们这些凡夫人而言，所讲的一点点法而已。

了知了这个之后呢，我们也会知道，为什么龙树菩萨在龙宫去的时候呢，啊连这个目录都看不完，这个佛经的目录都没办法就说是完全看完的原因就是这样的。所以说实际上这样一种这个，佛陀在讲法的时候，对于大菩萨所讲的法，对于很多这些，啊这些持明者讲的法非常多，但是呢就是在留在人间的，啊我们现在能够看到的就是很小一部分，这些很小一部分呢，一方面就是讲到了归摄的，啊把这些佛教的这样一种意义精华归摄在一起，或者就对我们现在出离轮回，当前能够帮助我们冲破这样一种实执障碍，非常有利的这个法的话就说是做了这个，啊做了这样一种这个归摄。所以说像这样讲的时候呢，我们如果能够好好的去学习，从初转到三转法轮，乃至于到密乘之间的这个教义的话，实际上对于这个整个佛教的概要的话，还是有所了知的。从最浅显的到最深的这样一种究竟实相，都可以如实的了知。所以说像这样讲的时候，我们就为···啊讲这个原因主要是讲这个大的自性，啊就是讲这个广的自性，这个广的自性的话，就是远远超胜我们的这个狭隘的心胸的，能够容纳的。现在我们所认为，我们已经通达了很多的话，实际上并不是这样的。啊，就是还有很多很多功德法，描绘这些功德法的还有很多这个经续，啊因为他有这么多功德，描绘这些功德的经续也就是很多。所以说呢，从他的这个功德方面讲就是这么多的，然后呢从他的等流的佛经的续···续部来讲也有很多很多，但是这个方面主要是从很广的这个功德较多安立成报身。

然后呢就是说后面一个“大自性”呢，就是大自性主要是化身，啊化身的自性。那么因为就说这个化身呢，他是在整个轮回当中，跟随不同的众生的根性应机施教。所以说像这样的话永远不间断的这个缘故，做大的这样一种来饶益的缘故呢，所以说这个化身呢就叫做大自性。他就说是，啊对一切众生呢做宣化，像这样的话就是叫大自性。这个方面就叫做菩提的分类。

那么下面就是讲：第七呢就是讲“常住世间”。啊常住世间呢就是讲常住义，啊讲常住义。那么这个常住义呢就是讲常住世间，那么常住世间呢是谁常住世间呢？就是前面所讲的法、报、化三身呢是一种常住的自性。前面我们也对这个常住呢作了分析，法身呢他是自性常住的，他本来就是一个无为法的自性，他没有生灭。所以说这个叫做这个自性常住。然后呢就是说报身呢，是属于一种说法常住，啊讲法常住，就是说他不间断的讲法，总有···啊总不间断地有众生获得菩萨果。然后不断的有众生成佛。所以说呢这个报身呢，就是针对这个清净的所化呢，不间断的宣讲这个正法，所以这个方面就叫做这个讲法常住。还一种就是化身呢，叫做相续常住，因为就是化身呢，他在众生面前示现生灭，在众生面前示现生灭，但是呢他的相续是不会断的，啊这个化身在此处圆寂了，那个化身早就已经在世间当中已经投生了。所以说呢他的这整个相续呢，是不会间断，所以说总是有佛的化身，安住在轮回当中做事业。

所以说有的时候这些化身和佛法有关，有的时候和佛法的这个表相无关。这个什么意思呢？我们就是知道有些化身他直接显现成佛弟子的形相或佛教祖师的形相。比如说藏地化身的系统，像这样的话就说很多人一生下来就认定为化身，像这样的话就开始培养，就开始以后做化身的这些事业，这些方面也有。他实际上是佛，然后他的名相也是佛弟子，他也是在佛教的范围当中的。这个方面也有很多这样一种化身，汉地、藏地、印度有很多这样一种幻化身，这个方面就是属于在佛教的团体当中。

还有一些和佛教无关，他显现化身的时候，没有显现在佛教团体当中，他是显现在一般的社会上面。像这样有的时候我在想很多这些歌星啊，很多这些球星啊，还有很多这些有影响力的这些人，不敢说不是佛的化身。因为就说佛要和众生结缘的话，有的时候就说这些名人和众生结缘的数字，实际上远远要比正统的化身结缘的数字还要多的多，从表相上来看就是这样的。有些时候一些明星他的崇拜者有好几亿、有几千万，这样的。一般就说这些世间上面显现的非常清净的大德的话，这么大影响力的人还真的很少很少，所以说从这个方面讲的时候就是这样的。

还有说是这些化身他主要是引导众生，和众生结缘嘛。如果说因缘的人，有因缘的人他就直接教化佛法。那么就说还没有这些深广的因缘的话，就间接的方式和他们结缘，间接的方式和他们结缘，结缘的方式就很多了。那么就说这些化身他就会观察哪种方式能够大规模的结缘呢？你看显现成一个明星的样子。像这样的话他就可以就说是结很多缘，像这样的话就说是一代一代的这样一种结缘，这个方面的作用应该是非常大的。所以说有的时候是想的时候，有的时候这些明星经常传出这些负面的消息，很多这样一种好像那个地方又不对啊，很多很多绯闻这些。但实际上从另一个角度来讲，如果他是佛的化身的话，他就通过这个方式和众生结缘的话，也是一个很好的方法。

那么为什么有的时候我们说真正正统佛教当中的化身，他的事业没这么大？然后就说显现成一个其他的这个明星啊、这些球星啊，他的这个影响力为什么这么大呢？这个方面就是说实际上从另外一个角度来看的话，就说真正成为直接所化的这个不多，像这样的话，结缘的可以很多。但是你要成为一个正统上师的直接所化的话，你还是需要一些直接调化的因缘，而这个直接调化的因缘的话就说是不容易具足，不太容易具足。所以说你要很正规你去皈依，很正规的穿上僧装去在一个上师面前去听闻佛法，这种福报不是一般的福报，而你就说是成为一个球星的崇拜者，这个福报不需要很大，这个方面我们就从这个方面观察也可以了知一点点、大概这个方面的意思。

所以我们意思是讲的时候，化身的事业是不可思议的。所以说就说有些是和佛法有关的，他也有这个佛教的这样一种表相，有的时候他没有这个佛教的表相。他甚至于在佛教完全隐没的时候，在没有佛教的地方，他也会化身，只不过他不会显现成佛教的这样一种表相来幻化而已。所以说这个方面有些是和佛教无关的，有些是直接和佛教有关的，但不管怎么样呢，我们就说我们在思考这个问题的时候，我们自己的心胸也要打开一点。就说实际上在没有佛教的地方，还有很多化身在示现利益众生的事业。就说是还没有成为直接所化之前，广大的方式来结缘，让他们对于这个菩萨呢，对于这个化身产生一种信心，产生一种清净心，那么这种清净心就是以后他得度的一种因缘。所以说从这些方面来讲的时候，就说是化身他是大自性，常住世间我们就知道了，的确是相续常住的。

那么后面第八个呢是“如实性”，“如实性”是不可思议的意义。那么为什么如实性就是不可思议的意义呢？因为就说对于这样如实的法界，只有佛陀才真正的安住了，所以说佛陀的这样智慧是不可思议的。不可思议是前面我们讲什么不可思议呢？是这个分别念不可思议。所以说在成佛的时候，所有的分别念，粗粗细细的分别念，全部会隐没，隐没在法界当中，一点分别念都没有了。

所以说像这样的话就说凡夫人自不必讲了，凡夫人处在分别念当中。圣者的话，他入定、出定有差别的，乃至于十地菩萨他也有微细这样分别。所以说就说真正如实的安住，如实性现前的话只有佛，因此说只有把如实性安立成不可思议。当然就说把这个标准降低一点的话，菩萨等他也是具有这样一种不可思议的意义的。当然就真正完完全全，方方面面都是如实性的话，这个方面只是从佛的角度才可以安立。所以说呢把这个如实性，把不可思议的意义，安立在菩提的本体当中非常合适。“以此八义而宣说”，那么前面就对于八种意义，本品当中所要讲到的八种意义呢，以概略的方式进行了介绍了。

**己二、讲法总标而说**

讲法总标而说这个意义和在前面第一个科判当中实际上这个意义已经讲完了，只不过把它的这样一种它的所讲的法，总标的方式列出来，八种意义的名称列出来。

**本体因果与事业，相应以及分类行，  
常住以及不思议，由此建立如来地。**

那么就说这个本体因果、本体、事业等等，有八种意义嘛，实际上和前面讲第一个科判的时候已经讲了。上面是略说所说的意义，那么这个是讲它的名称。比如说本体就对照净，“净”就是本体的意思；然后“得”就是因的意思；“远离”就是果；“二利”就是事业；“依”就是相应；“身广大自性”就是分类行；“常住世间”就是常住；“如实性”就是不可思议，像这样的话就是由此建立如来地。通过这个八种意义呢，通过八种名称所表达的意义来建立如来地就是讲菩提。因为整个菩提是属于如来地所摄的，所以说通过这样一种八种含义呢，来建立佛的这样一种菩提的如来地。

**己三、彼等对应而广说分七：一、净得本体及因义；二、远离障垢之果义；三、自他二利之事业义；四、其所依具足功德义；五、以三身分类之行义；六、众生未尽之间彼等常住义；七、如实不可思议义。**

那么意义有八种，科判有七种，原因就是讲第一个科判当中讲了两种意义，第一种科判当中有这样一种净义和得义。就说净得本体义，就说本体和因义在第一个科判当中讲了，所以说科判是七个，但意义是八个。

**庚一、净得本体及因义分二：一、略说净得；二、其义广说。  
辛一、略说净得**

那么首先讲的是第一个是略说净得。对于就说清净和能得的因缘，或者说对于本体和因呢，略说的方式进行阐释的。

**所谓自性之光明，犹如日轮与虚空，  
以客烦恼所知障，厚重云聚而遮蔽，  
遍具无垢佛功德，常坚不变之佛体,  
此依于法无分别，以及拣择智获得。**

那么在这个八句当中，前面六句是讲净的，是讲这个本体，那么后面两句呢，是讲它的这个得，就是讲它的这个因。那么首先就看了前面这样六句是讲了它的这样一种清净。

“所谓自性之光明，犹如日轮与虚空”，那么就说所谓的这样一种自性光明，就是讲到了这个本体当中的，佛菩提当中的这样自性光明。或就说是一切有情的它的这个，这个地方讲两种清净，一个方面讲有情的这样一种本来清净；还有讲离垢清净。实际上就从它的这个两种清净，从它的自性光明来讲的话，就犹如日轮和犹如虚空一样。

那么这个日轮和虚空它表示了两种含义。那么就说日轮所表达的含义呢，它主要就是讲证得的含义，虚空它主要是讲断得的含义。所以说实际上在两种清净当中，它就是有这样一种证得和断得。实际上就说我们在讲这个意思的时候，它也要表达所谓这样自性光明，它所要表达的含义呢，它是有断证的。它不是就说一片光明在那个地方，什么都不做，并不是这样。实际上就说在自性光明当中，他有一种证得的智慧，证得的智慧也有，然后就说断除一切这样一种客尘的这样本体也是存在的，这个本体也存在。因为三转法轮当中，它也是从正面的角度，名言理论，它也是从正面的角度安立的，所以说证得，它也必须要从正面角度安立。那么如果说没有证得，没有证得在名言理论当中，如果你的这个证得不存在，那么这个证得就没有了，可能是有其他的这样一种邪分别啊等等，像这样的话就说是未证的自性肯定是有的。

然后就是讲这个断得，那么在讲断得的时候，虽然就是说在成佛的时候，或者在如来藏本性当中，它是根本没有这样障碍的。但是没有这个障碍本身它也必须要表达出来，就说这个障碍是没有的，这个必须要表达出来。如果说这个没有障碍这个是没有的话，那可能从反方面讲的话，障碍是存在的。所以说三转法轮，我们就说名言理论它的特点就是这样的，它就说是必须要详加辨别，把这个问题辨别清楚，详加辨别的。所以说就说是此处说有证得，也有断得，这两个本体可以说是在菩提的本体当中是完全具足的。

下面呢就对于这个障垢进行一个宣讲。“以客烦恼所知障，厚重云聚而遮障”，以客烦恼就是讲在还没有完全现前大菩提果的凡夫人的相续当中，它有客尘。那么这个客尘呢就是讲烦恼障和所知障，那么这个烦恼障和所知障就犹如厚重云聚而遮蔽这样一种天空一样，遮蔽天空也遮蔽日轮，所以说让当有情具足烦恼障和具足所知障的时候呢，没有办法现前两种清净的佛果。那么说如果说把这样一种障垢清净掉之后呢，就可以现前两种清净的佛果。因此说呢这样一种厚重的云聚生起来的时候呢，它是有遮障的自性，那么遮障什么呢？

第一个遮障虚空，把这个清净的虚空不再显现了，第二个遮障日轮，两个方面都已经遮障了，所以说是如果说是有这样一种烦恼障和所知障的时候呢，它也不会有这样一种证得，也不会有断得。所以说这个方面就是讲到了在暂时凡夫位的时候它是具足这样一种云聚的，但是因为这个云聚呢，它也属于一种客尘性的缘故。所以说它仍然是可以被遣除的，被遣除之后呢就会现前这样一种本具的佛性，两种清净的本体。

那么下面讲讲，“**遍具无垢佛功德，常坚不变之佛体”。**那么一方面呢它遮障了这些，一方面呢它远离了这些遮障的之后呢，这样一种佛功德就会显现出来。遍具就是讲一切有情，它本身从这样的自性来讲是遍具的，第二个方面从遣除了障垢、现前了佛性之后呢，它这样一种、种种功德是周遍在已成佛的有情的相续当中，所以说这个方面是遍具的意思。

无垢呢是讲断的意思，没有垢染，这方面相应于断得，佛功德呢就是相应于证得，所以说遍具断正的佛功德。还有下面有一个常坚不变之体性。常坚不变的体性，这个常呢，就远离了一切变化了，坚就是讲坚固的意思，不变的话就是说没有丝毫的变异。所以他也不是有为法、他没有丝毫的变异，它也是坚固这样一种自性，所以说不单单是凡夫的这样一种种种的客尘已经远离了，圣者相续当中这些变异的生死啊，这些很微细的生死变异啊已经远离了。所以说这个方面就完全现前了恒长坚固不变的 、佛的自性佛的本体，这个方面就是讲略说了清净。

下面是讲略说获得，略说能得因缘呢，**“此依于法无分别，以及拣择智获得。”**此依于法，依于法就是依靠什么而获得的呢，此就是讲这个净，或者就是讲这个本体、或者就是讲这个菩提。那么这样一种清净的菩提呢，是依靠对于法无分别的智慧以及对法**拣择**的智慧而获得的。于法无分别的智慧，和与法**拣择**的智慧呢，这个就是讲入定智和出定智。

那么入定智呢就是讲于法无分别智，那么对于任何一个法都是没有分别的，这个叫做无分别智慧，入定智慧就叫做真实智。那么就是说还有第二个呢就是说叫拣择智，拣择智呢就是讲后得智，那么就是说后得智不是对法无分别的侧面安立智慧的，而是对于这个法呢有拣择，能够分别、能够拣择。那么这个是有漏的，这个是无漏的。这个是障垢、那个是修法等等，像这样的话都有一种拣择的智慧，所以说就是说菩萨他修法呢他是通过这两种智慧，两种智慧都具足了之后呢，就可以真正的获得这样智慧的本体。

当然后得智它是在通过入定智之后才能获得的，所以说最初的时候是修持这个相似的种相的无分别智，修持这个相似的无分别智之后呢，最后就可以十地法位到达这样一种真正的见道，生起这样一种无分别的智慧，那么当它生起这样一种智慧之后呢，然后出定位之后，就可以有这种拣择智，就是后得智。那么在出定之后而获得智慧，获得智慧之后呢就对于以前的这些世俗法呢，它就有一种拣择，它因为毕竟有了这样一种入定的无分别智，所以以这个入定无分别智为基础，他再来看这些显现的万法的时候，他就会获得和凡夫位完全不一样的一种拣择智，所以说这个拣择智一方面说它是世俗智，好像是分别念，但和凡夫人的分别念完全不一样，凡夫人的分别念的智慧是非常有局限性的，因为他这样的本体呢没有证悟分别智，而菩萨呢他在入定位的时候，已经现前分无别智慧了，对于这样的法界已经了知，所以说他这获得一种更深的智慧，在出定位之后，他对于一切万法拣择智慧更深细。

所以以前在凡夫位的时候，根本没有办法观察、没有办法抉择的智慧，在后得位的时候就可以抉择。那它是通过在后得位的时候抉择一切万法都是，拣择一切万法，以这个为因的再趋入到入定位智当中，再出定的时候他智慧又增长了。对于一切万法的这样一种看法，对于一切万法的认知呢，它又获得了一种增长的、这样一种增上的一种智慧，所以又开始通过这个增上的智慧抉择智慧、又开始入定，然后出定之后呢，他的智慧又增长了，通过这样的方式的时候呢， 通过就是从总的而言、大的方面来讲的话，可以说就是一地到十地之间，当然这其中、在这个过程当中，经过无数的这样的入定和出定的这样一种智慧的、这样一种的修炼 ，这个方面就是说智慧呢，在入定与出定的时候，他的智慧就差不多无分别了，就没有什么差别的。最后呢就是泯灭了入出定的智慧之后呢就获得了佛智。

这个时候呢就是对法的无分别智慧，如数有就信也完全通达了，对于近所有信，因为它后得位的时候呢，主要是拣择一切有法，拣择一切有法呢，主要是对这个近所有的法进行了知，进行拣别，所以说我们就是说呢这个对于这个法而言，有的时候我们看这个杯子的时候，看这个桌子的时候，我们只是看到了它的很少很少的一部分，我们没有对这个有法彻底通达，那么对这个有法彻底通达你必须对有入定智慧作为基础，所以说他入定有了智慧之后，再一出定后看这个法，还是同样的杯子但是它就是看到这些因缘呢，看到其他的这个法就更多了。

所以他通过这个不间断的入定和出定，最后就对于一切万法遍知，佛陀就是对于一切万法就是遍知的，对于这个东西它的最细的因果，最远的因这个方面都能够看的清清楚楚，这个方面就是它的一种后得智、他的拣择智已经达到究竟了。

对于有法的这样一种方方面面都能够完全看的清楚，这个时候佛就是说你这个有情是什么因。你是通过什么因来获得这个当中，每一个有情我们不是说很简单的、在我们相续当中只有有两个线索，只有两个业和果的关系，或者我们觉得只有一个业果的关系，以前我造了这个因现在就是这个，在我们相续当中，业网是极广大的，非常多的线索在我们的内心当中有很多很多的因缘。很多很多的不知道哪个先成熟，无数的因缘当中，哪个先成熟这个我们是完全没有办法。

所以说在这个当中，为什么有的时候我们在修法的时候遇到这个障碍呢，遇到那个违缘或者有的时候看到已经不行了，突然又出现了一个转机，这个方面是我们完全没有办法释义的，在我们内心当中，在相续当中这些种子太多太多了，所以说哪个先成熟，哪个后成熟，这个里面谁在对谁起作用，这个我们都完全不知道的。所以说我们就认为我们了知了自己吗？完全不了知。所以说佛才能够了知一切有情的相续，佛才能够对一切的因果遍知，所以说佛授记了才不会变的，其他的这些授记都有可能变化。因为它不一定看的这么准，他不一定对所有的问题都看的很清楚。所以说他对一切有法没有遍知的缘故呢，这些方面呢就是说菩萨所说的授记阿，或者其他所说的授记阿，都不是完全可靠的。

只有佛他有了最清净的智慧，对所有的有为法都完全通达无碍了。这个时候呢他做的授记就不会变化，绝对不会变化的。所以说从这个方面在讲的时候呢，对于这个很深的这样一种的因果呢，最后通过拣择智已经完全达到究竟的、对一切有法周遍了知，这个叫做通过拣择智来断除所知障。通过拣择智断除所知障的意思就是这样的。那么在入定位的时候断除烦恼障，它是对一切万法无分别，然后对熄灭烦恼，然后呢对一切万法要遍知要怎么办呢，他就在后得的时候，通过入定的时候对有一种拣择智，它对于一切显现法，逐渐逐渐获得一种遍知的一种自性，对于有法呢，逐渐对方方面面都了知这个叫做遍知，否则的话只是看到一个东西这个不叫做真正的了知，只是说是很粗大的了知一部分，所以说这个方面呢通过无余法无分别智，拣择智而获得的。

**辛二、其义广说分二：一、具二净本体之义； 二、能得智慧因义。  
壬一、具二净本体之义分二：一、真实；二、差别。  
 癸一、真实**

那么这段就是说对于本体，对于这个二清净的本体作广说，首先呢真实宣讲是：

**佛性是由无别异，清净妙法所安立，  
犹如日轮与虚空，智慧离染二体相。**

那么所谓的这个佛性呢它是由无分别，通过无别异和清净的妙法所安立的，就是无别异的意思就是讲到了，这个除了这个大菩提之外，没有别别的他体法，菩提之外有个别意，或者除了佛性之外别别一个其它的功德法所来安立的，不是这样的，是由无别异的妙法而安立的，然后是通过清净的妙法而安立的，无别异呢就是没有别别他体，清净就是讲两种清净，就是本来清净和离垢清净，通过这两种自性、这样的妙法而安立这样一种佛性。

“犹如日轮与虚空”那么就是说这个比喻呢，就好像日轮和虚空一样，日轮呢它是一种显了的自性，虚空呢是一种清净的自性，所以说像这样的话叫做日轮和虚空，或者叫做日轮是显现、虚空是空性，光明和空性双运的，这个方面也可以理解，或者就是断得和证得的，这个方面也是可以理解的，像这样的话就是讲智慧离染二体相。像这样一种佛性就是讲智慧和离染的两种体相。智慧就是讲到了它的证得，离染就是将它的断得。通过这两种本体安立了本净的因义，这个意思前面也是大概讲过。

**癸二、差别分二：一、自性光明之差别；二、离垢清净之差别。**

下面讲第二是“差别”。那么这个差别的意思是怎么样理解呢？差别就是讲自性光明和离垢清净二者之间的差别。实际上从一个角度来讲，自性光明和离垢清净这二者之间就是一个法。

前面讲，前面的科判当中“第一真实”当中实际上就是把光明和清净合在一起讲。后面的第二个科判“第二个差别”的意思就是讲：自性光明和离垢清净之间的侧面上的一些差别。不是从它的本质上有差别而是从它的侧面方面，自性光明和离垢清净二者从侧面从内部当中，也稍微有一点点差别的地方。所以说这个方面的差别，自性光明的差别，不是说就自性光明的差别做辨别的，不是从离垢清净做差别的，而是说自性光明和离垢清净之间的一种差别。通过两个颂词来了知二者之间的不同之处。首先讲第一个：

**子一、自性光明之差别：**

**光明非是所作性，无别超过恒河沙，  
是故本来即具足，佛陀功德之诸法。**

那么这个所谓的光明并不是所作性的，这个佛的光明不是所作性的一种因缘法。而且它这个无别，就说和有情无别，和大菩提无别的功德，超过恒河沙。就是说它的功德数量超过恒河沙数。所以一切有情本来就具足佛陀功德之诸法，在佛性当中本来就具足佛的功德之法。这些佛陀功德之诸法不是通过其他造作的因缘、额外重新获得的。它是本来就具足，只不过是把障蔽的客尘完全扫尽，如是显露出本来具足的功德而已。

所以这个方面讲“光明非是所作性”光明实际上就是讲它无别超过恒河沙的功德法。“光明非是所作性”，所作性就是因缘和合的法，是具有无常刹那性的。因缘和合的法是具有虚妄性的，欺惑性，在显现的时候是没有本体没有自性可得的。所以这个方面我们前面讲过很多次了。

而这个光明它不是所作性。所以这个地方就了知了此处所讲的光明和平常的日光，和平常的电光，和其他的光明都不是一样的。因为这些都是因缘法。这些因缘法不可能是真正的佛功德法。所以我们在看光明的时候很容易理解成一个五彩的光，很容易理解成一个太阳光，很容易理解成一个灯泡的光明，实际上不是这样的。

其他的这些太阳光等它都是属于因缘和合的法，因缘和合的法都是虚妄性的、是无常性的，前面讲过。此处的光明它不是这种光明，所以只不过是用这个名词来表示而已。这个方面我们一定要知道。实际上这个光明就是智慧，这个光明实际上就是讲殊胜的功德。从这个方面进行安立的。还有一些在注释当中讲，有的时候在世间禅定当中会出现一些光。这些光还是属于所作性的光明。它仍然是属于因缘所做的，它不是那种佛的光明，所以有些时候不注意的时候容易耽着这些东西。看到一点点光明的时候就觉得自己很了不起。实际上这个并不是说真正看到佛的光明了。如果说看到佛的光明你不是用眼睛去看的，也不是用你的心识去看的，所谓的看它只是一种安立而已。实际上佛的光明必须把你整个分别念熄灭之后，佛的光明才会显现出来。而真正显现出来的时候实际上这个光明就是讲智慧的本性，他是一种无为法的本性。无为法的自身，本体。所以像这样讲的时候，光明不是所作性的。这方面讲到了光明自性的本体的侧面。

**子二、离垢清净之差别**

**是以自性不成立，周遍以及客尘故，  
烦恼所知二障位，宣说犹如厚重云。**

那么这个讲到的时候呢，直接的颂词讲的是客尘的相，但是间接的讲了离垢清净的差别。那么为什么直接讲的是客尘相呢？因为这个地方讲，是以自性不成立，周遍和客尘的、这三个的根据来安立烦恼障和所知障，来安立烦恼障和所知障的二障位犹如厚重的云一样。那么为什么说二障犹如厚重云呢？

它有三个根据，一个是自性不成立的根据，第二个是周遍的根据，第三个是客尘的根据，所以说通过三个根据的缘故就可以安立烦恼障和所知障犹如厚重云。那么自性不成立，当然我们知道厚重云的自性是不成立的，它只不过是暂时的因缘和合之后显现了一个的厚重云。它的自性也是完全不成立的。这方面有这样理解的。还有讲周遍，当它这个厚重云显现的时候似乎周遍在整个虚空当中。客尘也是以变化的本体，它也是变化可分离的自性的，所以从这方面讲有三个特点。

这三个特点放在烦恼障所知障上面也是一样的。第一个自性不成立，烦恼障和所知障的自性是不成立的，完全不成立。烦恼障的因是来自于人执，所知障的因是来自于法执。所以说如果有了人执和法执，就会显现烦恼障和所知障。而人执和法执是不是真实的安立的呢？人执是通过对五蕴的一种错误的认知，对它整体的错误认知安立一个人我，法我就是认为这些法是存在的。所以这个方面也是属于非理做意，还有属于其他的因缘和合才能产生的。所以真正观察的时候呢，烦恼障和所知障的自性完全不成立，这方面在整个二转法轮中观的体系当中讲的非常清楚。烦恼障和所知障就是一种自性不成立的法，现实存在的、实际上没有本体。

周遍也可以理解。周遍的话在乃至于你没现前佛位的时候，像这样在凡夫相续当中啊，烦恼障和所知障是完全遍满的，完全是周遍的。所以像这样讲的时候，这个也有周遍的意思。然后烦恼障和所知障也有客尘的意思，它也是客尘，是变化的，不住的。它不是一切万法的本性。所以从这个方面讲它是客尘。

所以说通过自性不成立，周遍和客尘三个根据呢，就了知烦恼所知二障位呢犹如厚重云。那么犹如厚重云，他似乎没有讲离垢清净，但是既然是一种自性不成立的法，现是周遍的，也是一种客尘的法的缘故呢，我们就知道，他在成佛的时候，为什么叫离垢清净呢？在有情位的时候它是成为烦恼障和所知障，但是在成佛位之后呢，他这方面的垢染全部都已经远离了，所以说在现前菩提果位的时候，它有一种离垢清净。这个离垢清净就是把厚重云一样的烦恼障和所知障完全的遣除掉了，遣除完之后就不存在这样一种烦恼障和所知障，所以叫离垢清净，所以间接实际讲到离垢清净，直接颂词当中是讲到客尘的相。或者讲烦恼障所知障这样的相，但是此处必定要从自性光明和离垢清净两个侧面去做比较，去做对比。所以前面讲到了自性本来光明的自性，第二个方面就讲到了离垢清净，在讲离垢清净的时候，首先讲垢染，再讲离垢，然后就知道了自性光明和离垢清净二者之间，是有一定的差别的。从这个反面了知二者的差别。

**壬二、能得智慧因义：**

下面是第二个“能得智慧因义”能得智慧因义的广说是讲的：

**断除二种障碍因，承许即是二种智，**

**一者无分别智慧，二者依彼后得智。**

那么断除两种障碍的因就是讲两种智慧，烦恼障和所知障有两种障碍，那么断除两种障碍的因，就是讲两种智，两种智慧是什么？一种是无分别智，一种是后得智。

如果说是通过入定智断除烦恼障，通过后得智断除所知障，把这样一种障碍完全断掉之后呢，就会显现佛的二身，或者显现自性光明和显现离垢清净，所以说它是通过这样的无分别智慧和后得智来安立的。那么此处的讲法前面我们也提到过《宝性论》当中有个特殊的讲法和二转法轮当中讲的不一样。

二转法轮当中讲入定的时候是断烦恼障所知障，真正只是入定位空性智慧来断障。在《宝性论》当中讲，入定的时候无分别智断烦恼障，在出定位的时候是断所知障，通过后得智来断所知障。这个原因前面我们在略说的时候也大概介绍了。主要是入定的时候对种种的烦恼，通过无分别智慧，因为烦恼是种种的分别，垢染，根本烦恼和随烦恼，所以说这个方面通过入根本慧定无分别智慧可以断掉的。然后后得智，后得的时候主要是显现有法，显现有法的时候他通过入定的这种智慧，对于有法，他逐渐逐渐有更圆满的更深的认知，最后就可以通过后得智的圆满，然后对于所知障遣除之后，所知障一旦不存在了就会显现遍智，所以说入定是如所有智的因，后得是尽所有智的因。从这个方面讲的话也是可以完全了知的。

所以后得智当中也是有这样了解的。还有从后得智当中讲，在《经庄严论》中也有个讲法，“菩萨习五明，总为求种智”，菩萨习无明就是为了成遍智的，而习五明也是一种周遍的一种智慧的因，所以这个方面的智慧也是在后得的时候逐渐学习逐渐通达，然后在此处讲的时候，对于在有了入定位，然后出定位的时候他的智慧非常清净，所以来抉择有法的时候，来抉择一切显现法的时候，都能够完全了知。所以在这个过程当中，对所知障、对这种所知的障碍呢，就逐渐逐渐就消亡了，对一切所知最后就能够得到一种周遍了知的智慧，叫做遍智。所以在《宝性论》当中是从这个方面的角度来进行安立两种能得的因的。

今天讲到这个地方。

**《宝性论》第30课讲义**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后呢，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的究竟一乘《宝性论》。这个《宝性论》也是叫无上续论，主要宣讲的是大乘当中的精华，就说如来藏在有情相续当中，然后到佛地之间如何连续存在的道理。即便是堕入地狱、即便是流转到可怕轮回当中，如来藏的本体绝对不可能间断、绝对不可能消亡的，这样一种殊胜的自性。这个殊胜的自性要准确的认知的话必须要在二转法轮的基础上，然后了知一切万法无自性、了知一切万法离戏的空性之后，才能够真正的来抉择或者说了知如来藏的安立的本体的道理。

前面在《如来藏》品当中，佛陀在二转法轮当中宣讲一切万法究竟空性，那么也能够如是的抉择如来藏本体远离四边八戏的道理。那么讲完这个问题之后，讲的是助缘现实他相续的菩提功德和事业。

这个菩提品也是有三个方面进行安立的，主要是通过八种意义来进行安立这样一种菩提的自性。对于这个菩提的本体和菩提的因，前面已经做了观察了。菩提的本体就是讲两种清净。在讲两种清净的时候也有这样一种自性清净和离垢清净，那么从一个角度来讲是讲清净，但是在讲清净的同时不可能不讲功德法。

实际上这样一种本体的二种清净既有这样离戏的部分，也有光明功德的部分，两个方面都是圆满具足的。然后讲完这个本体之后又讲到了怎么样来获得这样一种本体或怎么样现前这样一种果呢，就讲到了能净的因义。那么这个因呢主要是讲到了两种智慧。通过入定的无分别智和出定的后得的拣择智轮番交替的修持的话，最后就可以现前这样一种果位，那么也就是说呢，讲完这个之后呢，我们就要讲果。

**庚二、远离障垢之果义**

在科判当中是讲，第二个科判远离障垢之果义分二。那么远离障垢前面提到在有情相续当中，如来藏的本体是圆满具足的，但是现象当中有情相续当中具有这样一种无明烦恼，障蔽了如来藏无法现前，所以必须要通过种种的方式来远离障垢，让本来具足的果显露出来，所以前面讲到了两种因。通过无分别智和后得智，把烦恼障和所知障的障垢，如果予以遣除之后就能够现前圆满的佛果。所以说这个叫远离障垢之果义。这个主要是宣讲他的果。

**分二：一、以喻略说无垢；二、其根据广说。  
辛一、以喻略说无垢**

通过三种比喻来宣说无垢，前面有三个比喻来宣讲。后面也是根据《宝性论》第一品《如来藏》品当中的九种比喻的方式来安立的。颂词当中讲到

**犹如具有无垢水，莲花渐荣遍满池，  
亦如圆满之月轮，罗睺口中得解脱，  
复如圆满之日轮，云聚烦恼中解脱，  
具有无垢功德故，具光明者即彼体。  
唯佛如同佛身蜜，果实真金及宝藏，  
果树无垢宝佛像，转轮圣王纯金像。**

那么这个三个颂词首先讲了是前面两个颂词。前面两个颂词是通过三个比喻来宣讲佛具有的无垢光明的功德。后面是讲通过九种比喻的方式来安立佛的本体。那么首先是通过三个比喻来了知的时候呢，这三个比喻就是讲到了无垢的水池或者无垢的水，然后就是讲圆满的月轮或者圆满的日轮。

首先第一个是无垢的水：犹如具有无垢水，莲花渐荣遍满池。那么就是说如果说能够把水池当中很多的污垢，能够清净掉的话，我们就说这个水池就具备了清净的自性；如果里面充满了无垢的水的话，里面莲花的种子就会发芽，然后逐渐逐渐的增长、繁荣，乃至于最后遍满整个水池。

这个方面就讲到了无垢水。也就是说这个佛陀他自己相续当中具足离垢的自性，就犹如这样无垢的水一样。下面还讲到了莲花等，他主要是从利他的角度来讲，也可以从自利的角度来讲，那么如果从自利的角度来讲的话，如果你相续很清净的话，自然而言就能够现前这样种种的功德。后面通过他利的角度来讲的话，如果有了无垢的水的话，也能够帮助其他的莲花逐渐不断的生长，两个方面可以这样理解。

那么就说这样一种无垢水，代表佛相续当中种种的客尘、种种的烦恼已经完全的远离了。如果说这样一种水特别脏的话，就没办法真正的生长莲花。虽然就是说有一种讲法，在污泥当中生长莲花，像这样的话这个水呢他也是一种观待一般饮用的水来讲呢，不一定特别清净的水。但是如果这个水不符合这样生长条件的话，也无法生长，比如说工业的废水，很多重金属的水的话、这样是没办法生长的。所以真正的对于那种无法生长的水的话，无垢的水不一定是这个现在非常干净的饮用水，能够生长莲花的这样一种水、符合莲花生长的水呢，也可以叫无垢水,当然我们直接理解成无有垢染的水的话也是完全可以的。那么这样一种无垢的没有任何垢染的水当中，如果垢染清净掉之后就有了生长莲花的条件，莲花就可以逐渐逐渐的生长，这是第一个比喻。

第二个比喻：亦如圆满之月轮，罗睺口中得解脱。那么这个圆满的月轮和罗睺。罗睺主要是讲障蔽月轮的这样一种有情。这个有情经常用手去遮蔽月轮，或者有的地方讲他用自己的口把月轮吞下去，然后又把他吐出来，这样一种事情，所以当他用手把他遮住的时候，就会显现月食或者日食。那么这个圆满的月轮如果被罗睺吞在口中，就没办法显现这种皎洁的自性了。如果说是圆满的月轮从罗睺口中得解脱的话，月轮就可以放出圆满的光芒。

所以这个方面也是通过这样一种比喻来了知佛陀相续当中的种种的垢染也已经远离了，罗睺就好像垢染一样，遮障的意思，罗睺本来就是遮障的意义。所以说如果这个月轮从遮障当中得到解脱的话，就可以放出圆满的光明。这个地方就讲到了犹如月轮的比喻。

第三个比喻呢就是讲到了犹如日轮一样的比喻：复如圆满之日轮，云聚烦恼中解脱。这个日轮本来也是具有圆满自性、圆满光明的本体，但是如果被这个很厚的云聚遮障的话，也没办法显现日轮的形象、光明等等，这个方面都是没办法显现的。或者说如果这个云很厚的话，乃至于日轮的热量，我们都没办法直接感受，做很多事情就非常不方便。

如果说是这样一种日轮从种种的云聚当中解脱的话，一方面他的这个形象、他的色、然后他的热量，都可以释放出来，让友情获得安乐。日轮就像佛的智慧，云聚就像烦恼一样。如果友情相续当中具足了烦恼，烦恼周遍的话，他的圆满智慧无法显现。如果烦恼已经解脱掉之后呢，日轮就显现出来，就可以圆满自他二利，这个方面通过日轮的比喻来进行安立的。

“具有无垢功德故，具光明者即彼体。”这两句就讲到了佛陀是从种种的污垢啊或者说罗睺或者说云聚当中解脱出来的缘故，像这样从烦恼当中解脱出来的缘故呢，就具足无有垢染的功德，无有遮障的功德。然后一方面是具有无垢清净的功德，一方面也具有殊胜的光明自性法。所以前面也提到了犹如虚空和日轮一样，实际上这个地方也是一样的，无垢的功德，无垢主要是讲他的断德，功德或者后面的具光明主要是讲他的证得，从这个方面来了知彼体。这个彼体就是如来的菩提的自性，就是果的意思。

因为这样一种本基和这样一种果呢实际上只不过从没有远离障垢的角度进行分判了不同的差别。从他的本体而言的话，本基当中所具足的空性光明和果位当中现前的空性光明，实际上是一味的、无二无别的。所以从这方面讲的时候呢，这个本体和他的果呢，主侧面不一样：从他的本体来讲的话完全是一致的，这个彼体就是讲如来的菩提的自性，像这样的他的如来的果体。那么下面就是讲：

**唯佛如同佛身蜜，果实真金及宝藏，**

**果树无垢宝佛像，转轮圣王纯金像**

那么唯佛的意思就是讲这个拣别了其他的这个凡夫啦、拣别了二乘的圣人拣别了这些大菩萨。因为凡夫人他要具足非常猛力的烦恼客尘的缘故、没办法真正的现前佛的光明，那么就说是声闻缘觉呢虽然证悟了无我空性，但相续当中，还有这种种的所知障，还有很多无明没有遣除。就说大菩萨呢，是随顺与佛道的，但是相续当中微细的垢障还没有远离，所以说都没办法像佛一样来解脱一切垢染显露本具的光明，所以说此处呢，就讲唯佛，唯佛的意思就是拣别了其他的这个凡夫圣者。

然后呢唯佛如同佛身蜜，等这样一种比喻所诠释的意义一样，那么这九种比喻呢在前面如来藏品当中也是提到过。前面如来藏品当中的时候呢主要是讲有垢真如或者在禅如来藏的种种自性。那么此处是讲这个菩提，从菩提的角度来讲的，进行显露的。而且前面讲如来藏的时候呢也有一些是针对于这个凡夫相续当中的这个本体而讲的、或者针对于二乘针、对于菩萨，三性一地（？11:33）等等的菩萨的方式，来宣讲的如来藏,。

那么此处呢唯一的是佛相续当中的功德法，通过九种比喻呢来进行安立，所以说前面的如来藏品当中讲的九种比喻，在菩提品当中所讲的九种比喻，从他的侧面不相同，前面讲有垢真如，现在讲无垢真如。从这个方面前面也是有针对于凡夫、针对于圣者相续当中的佛性来讲，此处呢主要是全翻显露的佛相续当中、真如进行比喻的。所以二者之间没有不相同，也没有重复的过失。

那么如同佛身蜜等呢我们就知道佛陀犹如佛身，佛身我们前面学过萎花中的化佛、就犹如萎花中的化佛一样，已经离开了这个萎败的花瓣之后呢，显现的光明的佛化身，然后蜜呢就是讲蜜蜂中的蜂蜜，把这样一种蜜蜂驱赶走之后，直接就可以去受去享受这样一种甜美的蜂蜜，果实呢就是讲壳中的果实把外面的这样一种壳分离之后，就可以显现就可以享用里面的这样的美味的果实，真金呢就是讲粪中金，那么从粪便当中捞出来洗干净之后呢，可以打成佛像可以做成首饰，可以带来这样种种的幸福，所以这方面就是讲真金呢，也是从烦恼的这个粪晦当中脱离出来的一种自性，宝藏呢就是讲地中的宝藏已经从地里面挖出来了，已经显现出来之后呢，他也可以显现这样种种的事业，就像佛从一切的地狱等这样障垢当中眼里出来之后呢，佛相续当中具有无量无边的功德法的宝藏，可以让一切有情得到满足，果树就是讲到了这个果实当中的胚芽，这个胚芽呢，逐渐远离了这个果实的外壳之后呢，逐渐长成了参天大树，上面还是结了很多这样的果实，能够让众生去享受，这个方面就是比喻佛陀呢，他这样种种的功德法逐渐逐渐圆满之后呢，成了这样一种无与伦比的大菩提树，能够让众生去享受正法。

然后无垢宝佛像呢，就是破衣当中的佛像，从他的破衣当中解脱出来之后佛像就可以成为供养处，所以说佛陀他从障垢当中，脱离出来之后，也如是的成为人们的供养处。

转轮圣王呢就前面讲丑陋女胎中的转轮王，他因为有胎障的腹壁的缘故呢，转轮王得势力没办法显示如果一旦从胎障里面脱离之后呢，逐渐逐渐就能够显示他无与伦比的威力和他无与伦比的功德，此处也是佛陀一切有情，实际上外面被这样烦恼的胎障所障壁，没办法显露他的本具的功德。那么如果把外面的这些客尘分离之后呢，他本具的这样的一种殊胜的功德就能够显现出来。

最后一个是胶膜当中的纯金像，虽然外面的胶泥膜非常薄，但是乃至于没有把外面的胶泥膜打碎之前呢，里面的纯金像是没办法显露的，而且佛现在已经纯碎的把种种的障垢已经彻底远离了，所以显露了这样一种犹如纯金像一般的殊胜的佛的自性。所以说以喻略说无垢呢，前面是三种比喻后面是通过九种比喻的方式来宣讲了这个无垢的功德。那么这个无垢的功德一方面是我们现在所皈依的佛，陀也是我们承许我们自己内心当中所具足的这样一种佛陀，也就是说不管是从所皈依的外在三宝而言，还是皈依的自性的三宝而言，实际上都是具足这样一种殊胜功德的。从一个方面讲只要能够精进的修道、能够远离这样障垢的话这些种种功德法，总有一天迟早会在我们相续当中如是的缘分现前。那么下面讲：

**辛二、其根据广说分三：一、以二智出生二身之理；二、由断三毒成就二利之理；三、由净障垢获得实义之理。**

**壬一、以二智出生二身之理：**

首先讲的是第一个问题呢，以二智出生二身之理，也就是说通过这样一种入定智和出定智的两种智慧，能够出生二身、就是能够出生这样一种解脱身和能够出生这样一种如来身或者能够出生法身，和这样一种色身，从这两个方面都可以链接的，颂词当中讲到

**如水池等贪欲等，客尘烦恼得清净，  
简要无分别智慧，其果如是而宣说；  
具有一切相殊胜，佛陀之身决定得，**

**是依出定拣择智，其果如是而宣说。**

那么这个颂词当中就讲到了，这个如水池等贪欲等、就说是这个一切得障垢远离了之后，如何现身这样一种二身，和如何现前这样一种智慧，那么如水池等呢，就是讲到了这个水池，然后还有前面三种比喻当中呢月轮以及日轮。这个等字当中包括了月轮和日轮，前面这个科判当中三种比喻讲的时候呢，就说无垢的水池，然后这个讲的月轮和日轮，那么贪欲等呢，就是讲到了贪欲等字当中，包括的嗔恚和愚痴这样的烦恼。那么就说水池等呢就说代表这样一种清静的，贪欲等代表障垢的，那么就说是如果要现前水池或者日轮月轮等等的清静法，那么贪欲等这些障垢呢，必须需要得以清静，所以说就说如清静得水池和远离的贪欲等客尘烦恼，要让这些客尘的烦恼得以清静呢，“简要无分别智慧，其果如是而宣说”。

那么怎样才能够就说是如是远离这样种种的贪嗔痴的客尘烦恼，而现前如水池一般的殊胜解脱的自性呢，实际上这个方面如果简要来讲的话，就是讲无分别智慧。如果把所有的能境归摄到一点上的话，就是讲到了无分别智慧。那么这个无分别智慧如果得以修持的话其果如是而宣说，其果就是讲到如果能够修持无分别智慧，无分别智慧修的非常纯熟的时候，他的果是一定会现前的，那么他的果是什么呢？

那么这个地方的果就是讲到了二身当中的解脱身，为什么叫解脱身呢？因为这个里面都有解脱的自性，比如说这样一种水池的解脱的这样一种污秽，然后月轮的解脱的罗睺、日轮的解脱的云聚，所以说像这样的话都有一重重从障垢当中解脱的意思。那么就说实际上这个佛身呢他也有一种解脱的意思，他是从贪欲等的烦恼中获得解脱，和前面我们所讲的意思一样，此处这样解脱的意思，只不过是从迷乱的分别当中获得解脱，而不是真实的有一个烦恼，被我们解脱掉，这方面是整个《宝性论》当中初、中、后都要讲到的一个核心的问题。

一方面我们要讲这个光明如来藏，一方面也要了知这样一种客尘烦恼没有一个独立的自性、没有一个实有的自性，这样的种种的贪嗔痴的烦恼呢，除了自己的虚妄分别念之外，绝对不存在一个丝毫的自性，不存在一个丝毫的本体，就是因为自己的心迷惑才显现了贪嗔痴等，那么如果自己的心一旦觉悟的话，贪嗔痴的自性本来就不存在的。并不存在一个所谓的、刚开始有贪嗔痴，后面通过智慧，把实有的贪嗔痴予以灭尽呢，这个方面是没有的。

所以说这样一种众生位有贪欲、众生位有这样一种客尘呀，主要是讲他有这样一种无明、有这样一种颠倒的分别心。如果能够通过无分别智慧、通过出定拣择智等，那么如果能够正确的了知这样一种烦恼等，本来不存在的自性的话，这个就叫做解脱。除了这种解脱之外呢，没有一个其他的一个真正的智慧从这样一种实有的烦恼中解脱的道理。所以说呢这个方面我们是要一直了知的不能够忘失，来学整个了义佛法的过程当中，不管是二转法轮的意思、还是三转法轮的意思这个方面是一定要了知的。一方面的实相是如是具足的，然后客尘也是本来不存在，本来就没有的自性。

那么为什么说是简要无分别智慧，因为这个无分别智慧他就是贪欲等的直接对治。那么因为贪欲也好，嗔恚也好，无明也好，都是具有分别念的一种本体，那么分别念的本体，如果只要是我们相续当中具足分别念，那么现前分别念的时候，他就有一种分别的自性，他就有一种攀比，有一种分别的自性，他就对于其他显现在我们眼识面前的法、耳识面前的法，他就有一种了别，有一种分别。所以如果有了别、分别的时候，就自然而然会出现二取，在二取上面出现三轮。有了这样的二取三轮之后，就开始有实执，有种种的烦恼等等生起来了。

而无分别智慧恰恰就是对待这些法的一种直接的了知，了知这些法到底是怎样的一种本体。前面我们讲分别念他是一种分别的自性，而无分别他就是讲到这些万法正在现前这些二取三轮的时候，实际上他的本体是丝毫不存在的，也没有一个真正的分别的。所以这种智慧称之为无分别智慧，一方面他有无分别，一方面他有智慧，所以说呢，我们在了知无分别智慧的时候，两个侧重点也必须要了知，无分别和智慧。

因为如果单单讲智慧的话，没办法体会出无分别，因为智慧也有正慧、邪慧、有分别的智慧等等，这方面只是讲智慧的话，没办法把体相圆满的讲出来。如果单单讲无分别的话，也没办法了知他的全分。为什么？因为他很多法也是属于无分别的。比如说初分无分别昏死过去的时候，他是没有什么样分别的，或者就说石头、瓦块，他也没有分别念，所以单单讲无分别的话，也没有办法讲到他的自性。所以无分别智慧他是具有两个特点的，《辨法法性论》当中对于无分别和无分别的智慧，对无分别和智慧两个方面都是讲得非常清楚。

其实我们通过这样一种学道位或者凡夫位的时候，通过经论当中所学习到的一种观察，一切万法的无分别的智慧的总相，对一切万法进行观察，对于贪欲或者贪欲的对境，对于嗔恨的对境，对于愚痴的对境，或者对于贪嗔痴本身，真正做观察的时候，这一切万法的自性毫无所得，没有一点点的自性可得。所以说在他究竟的自性当中，对一切万法完全都是平等离戏的，没有丝毫的本体。所以说如果生起了这样无分别智慧，平时我们就使用无分别智慧的总相，当然是一种相似的，相似的一种总相，对一切万法进行观察，对我们所执著的万法进行观察，这方面就是叫做修持。

所以我们最初的时候就一定要掌握这种观察，一切万法的这种观察的智慧，有了这种智慧之后，我们就可以对一切我们所执著的万法都进行观察。以前我们是对于这些我们没有了知，不可知的这一部分是具有一种恐怖，具有一种疑惑性的，但现在我们掌握了殊胜的智慧之后，有这样一种锐利的兵器，我们就可以使用这样的兵器去对一切万法进行观察。那么平时我们所执著的这些认为他能够让我们生起贪欲的东西，能够让我们生起嗔恚的东西，这些方面到底是不是具足一个实实在在的本体呢？

因为我们实际上在遇到这些对境的时候，很容易自然而然就产生一个贪欲心，产生一个嗔恨心，产生一个嫉妒、骄傲等等的情绪。但是当我们真正观察的时候，是不是真实在本体上面就能够具足一种贪欲的自性，所以我们对所贪的万法做观察的时候，实际上这个贪欲本身他是不存在的。

为什么贪欲本身是不存在的呢？贪欲因为他就是对于对境的一种，认为他清净，认为他美好的贪著心，像这样的想要获得的一种心念。但是这种对境是不是真正的是本体具足贪欲了，这个不一定的。因为同样一个法的话，三类人他可以产生三种不同的分别念，一部分人就是觉得这个东西非常的好，一种人就认为这个东西非常不好，一种人就认为这个东西一般，所以说就可以产生三种分别，大概来讲就产生这三种。

所以如果这种本体上面本身就具足能看生贪的自性的话，他就应该任何人看到这个物体的时候，都能够生起贪欲，但实际情况根本不是。而且如果再加上阿罗汉的智慧，再加上佛的智慧，把这些问题加进来之后，贪欲的本性根本就没有办法安立了。所以我们就知道贪欲只不过是我们内心当中的一种特殊的状态而已，他就是一种分别念，一种虚妄颠倒的分别念，所以这个贪欲本身是不存在的。

然后就说产生贪欲的基，就说这个物品本身他是不是存在呢？比如说一个很好的杯子，我们就缘这个杯子，产生一种贪心，然后我们就说这个杯子本体上不具足贪欲的自性的，这个方面我们得到了一种正见。然后进一步观察的时候，这个本基是不是真正的具足呢？再把这个杯子一观察的时候，通过离一多因、缘起因，放这一观察之后，这个杯子本性也是完全远离四边八戏。所以这个方面从所贪的自性来讲的话，根本找不到一点的本体。那么从能贪的自性来讲，我们自己的分别，他也是这样的，我们自己的心识也是刹那生灭，所以说从方方面面观察的时候，这些能贪所贪的自性，真正一观察，全都是离戏的。

然后如果你通过观察得到这样离戏的见解之后，你就可以安住在这个离戏当中，反复的安住，长时间的安住，像这样的话才可以最后的时候，在出定、 再起定的时候，因为在入定的时候，如果对空性真正有了一种认知之后，你再来看这个法的时候，就会现出一种如梦如幻的相。当他现出如梦如幻相的时候，这个时候你内心当中的贪欲心，是无有生起的，是没办法生起的。所以说一方面了知他如梦如幻，一方面你会发现内心当中他就获得一种平静，就说以前的贪心就没有这么强烈了，这方面就是通过修持空性智慧之后，获得了这样的结果。

当然我们前面强调，一定要长时间的去观察，如果你是观察一两次，或者只是观察一两分钟，然后就说是马上要对于物品退失他的贪欲心的话，这个还是不够的，因为无始以来的贪欲的烦恼非常强烈，短时间当中无法起效果。

那么对于贪欲心是这样，对于嗔恨心有的时候有些人的嗔恨心非常重。所以如果你要熄灭掉嗔恨心，也是通过这个方式去观察，是不是真正一个所嗔的对境，是不是所嗔的基到底存不存在，自己的分别念存不存在等等。一观察之后，就得到一个空性见，然后安住在空性见当中，反复去串习，反复去串习，这个时候就能够把自己的嗔恨的种子也能够灭尽。愚痴的自性，嫉妒、骄傲的自性都能够通过这个方面去观察。

所以说如果等这样的空性无分别的智慧的力量越来越强之后，后面就可以无勤任运的来安住在这个空性当中，其他的这些粗重的烦恼就没机会生起来了。那么再继续修行的话，就会现前这样的无分别智慧，真正的亲证无分别智慧。所以无分别智慧亲证，把这个无分别智慧的自性达到圆满达到究竟之后，这个就会现前如来的解脱身。就佛陀的解脱身这个方面就可以获得。所以说“简要无分别智慧，其果如是而宣说”的原理就是这样的。因此说如果我们真正要熄灭重大的烦恼，或者要入清净的道，要真正的现前佛自性的话，必须要修持空性，必须要修持无分别智慧。

那么下面讲“具有一切相殊胜，佛陀之身决定得，是依出定拣择智，其果如是而宣说。”那么这个就是讲到第二种身，前面讲到了解脱身，第二种身就是叫做如来身，或者也可以说是他的种种具有殊胜相的色身的自性。

那么具有一切相殊胜的佛陀之身，就这个方面是连在一起的，具有一切相，这个相就是讲相好。那么具足一切相好的、殊胜的佛陀之身，如何决定能够获得呢？决定能够获得的因，是依出定拣择智，就说这样的决定能够获得的因是依靠出定的拣择智慧。那么如果你在入定的时候，有了这样的无分别智慧，对一切万法的本体，对一切烦恼等等都能够熄灭的自性，那么在出定的时候就能够对一切万法的自性进一步地能够得到了知。

以前因为相续当中有种种的无明烦恼障蔽的缘故，导致你在看一个法的时候，被你自己的无明分别所遮障，所以你在看一个法的时候，对于他的自性，没有办法看得很清楚，就像大雾天你要看这些色法是看不清楚的。所以说有情相续当中如果具足这个非常浓厚的无明的迷雾的话，他对一切万法也是看不清楚的。

现在经由入定的时候，对一切万法的自性，也就是说通过无分别智慧，把这些贪欲等等，把这些万法，把这些迷雾都能够清净到一定程度，出定的时候虽然还会有烦恼障，烦恼等种子的作用的现行，烦恼不现前，但是作用还会要，这个时候虽然没办法继续安住在这样无分别智慧当中，但是必定有了入定的智慧，出定的时候，相续当中这些种种的迷雾就少了很多，少了很多，再来看一切万法的时候，你就会获得很多新的智慧。

就像我们昨天讲的一样，凡夫人他在看一切万法的时候，他若得到这样的知见，和一经入定之后，他的无分别智慧的后得，再来看这一切万法的时候，他就会发现很多凡夫人根本没办法了知的。比如说无常啊，不清净啊，或者这些方面就可以现量的通达，现量的可以知道，所以说像这样的话，通过入定后的拣择智呢，有时就可以对一切显现的有法，有一个更加深入的认知。

所以说他就是说从修道位开始，二地到十地之间，入定的无分别智慧的这个力量越来越强的缘故呢，所以说在后得、在出定拣择智的时候呢，他的这样一种对尽所有法的了知，也是越来越清净，越来越圆满，乃至于后面就说他入定的这个无分别智彻底的圆满的时候，泯灭了出定入定的智慧之后呢，这个时候就是说佛的尽所有智已经完全的现前了。这个时候就可以安立为获得一切遍智，所以说通过出定的拣择智，或者出了后定的拣择智摄受的这些福德资粮等等，这个方面修持之后就可以获得，可以现前具有相好的如来身。所以说这个方面就是说通过二智来出生二身，通过出世间，就是说出世间的无分别智慧和世间的这样一种拣择智慧呢，也可以泯灭烦恼障和所知障，泯灭了烦恼障和所知障，也可以现前佛陀的法身和报身，或者就说现前解脱身，和现前如来身，这个方面就讲了通过二智来出生二身之理。下面讲第二个问题，

**壬二、由断三毒成就二利之理：**

那么如果能够斩断这个贪嗔痴三毒呢就能够成就二利，那么在这个科判当中呢，就是讲佛陀怎么样由于远离了三毒之后来成办二利的道理了，在这三个颂词当中讲得很清楚：

**由断贪欲之浊尘，且于所化众莲中，  
降禅定水滋润故，佛如清净之池水；  
由脱嗔恚罗睺罗，且以大慈悲光明，  
普照一切众生故，佛如无垢之满月；  
由脱厚重愚痴云，且以慧光照群生，  
遣除无知黑暗故，佛如无垢之日轮。**

那么就是通过前面第一个科判当中讲的三种比喻呢，在这个当中分别来断除三毒，然后成就二利。

第一个颂词当中讲断除贪欲，那么由断贪欲之浊尘，那么这一句话呢，主要是讲到了佛陀他自相续当中，对于贪欲的浊尘呢已经完全的远离了。完全远离了。当然如果完全要把这样一种水池当中的浊尘，完全清净掉的话，也可以通过常规的方式，比较粗大这一部分，打捞的方式就可以把这些垃圾呢，全部打捞出来。然后呢，有的时候通过澄清的方式，让它水呢慢慢慢慢的自然澄清下来。还有一种方法就是通过一种澄清的宝珠。那么一种净水珠，如果把净水珠投在这个水当中的话，这个水池当中这个水呢，就自然而然变得清净了，所有这样一种污垢呢自然而然就没有了。

所以说佛陀呢他也是通过种种的方式，尤其是通过这样一种殊胜的无分别智慧的话，也是把贪欲的自性，不管是从粗大的贪欲也好，还是细微的贪欲也好，像这样的话，通过他相续当中的智慧彻底已经远离。因为就是说，前面我们讲过，所谓的贪欲，它就是一种颠倒分别念。所以如果你能把颠倒分别念泯灭的话，就说你不用管这个贪欲到哪去了，贪欲到底被他被佛陀扔到哪去了呢，实际上就是不需要把他扔到哪去，就像这条绳子上面的蛇一样，当你发现它是一条绳子的时候呢，你说这条蛇到哪去了呢？这个蛇没有到哪去，它从来没有生过，所以说它没有生过，它最后也不需要到哪去的，就是这样的。所以说贪欲的自性也就是这样的。

那么我们现在，好像在我们自己相续当中，凡夫人相续当中具有很强的贪欲心，那么我们通过修炼这个贪欲心到哪去了呢。实际上这个不需要到哪去，因为这个贪欲本身就是一种颠倒执着。它本身就是一种虚妄分别，所以当你相续当中的这个如理作意升起之后呢，实际上就说它的种种的虚妄分别，自然而然就消失了。自然而然就泯灭了，没办法再找到它的踪迹。所以说呢佛陀通过了知了一切万法，修行自性的缘故呢，那么能够按住在最圆满的如理作意当中，安住在最圆满的殊胜智慧当中，所以说这个时候贪欲的自性是无有生的。种种的虚妄分别没办法产生。所以说呢佛陀相续当中的智慧的净水珠一旦现前之后呢，所有的贪欲就会彻底的远离，这方面就是讲到了佛远离这样贪欲的浊尘。

那么再对照科判当中讲的这个断三毒成就二利的时候呢，就说断三毒当中的贪欲，然后成就二利当中的自利，这句话就是讲成就自利。断掉了贪欲而成就自利的道理。然后呢就说是断掉了贪欲成就他利的道理呢，就是后面的两句，“且于所化众莲中，降禅定水滋润故，”这个方面就讲到了成办他利。

那么一方面 就是说池水很清净，然后呢且于所化众，这个时候所化的众生就比喻成很多很多的莲花，莲花的种子，像这样的话，如果说有了这个清净的水，通过这样一种，佛陀禅定的，降下禅定的水，滋润这样一种种子的缘故呢，这个种子就逐渐逐渐的长成了莲花，啊长成莲花。所以说降禅定水呢，佛陀给众生讲法，然后佛陀通过禅定加持众生的相续，啊通过止观地方式加持众生的相续，等等吗，像这样的话，让众生相续当中的，种种善法种子呢，得以生长，最后呢开出清净的莲花。所以说佛如清净之池水。这个里面呢就是满足了自利和他利。

下面讲的是第二个，就说是断除嗔恚心而成就二利的道理，“由脱嗔恚罗睺罗，且以大慈悲光明，普照一切众生故，佛如无垢之满月；”，那么就是首先第一个就讲到了脱离嗔恚。这个嗔恚就像罗睺罗一样，就像罗睺障避的自性，就是一个阿修罗王。

那么就是这个阿修罗王，这个罗睺罗呢他有的时候经常障避日月，通过他的手去遮障日月，一方面就是说这个罗睺罗呢，他也是嫉妒心，嗔恨心也是很大，所以说他二者之间也有相似对应的地方。那么佛陀他无始以来呢，修持这样一种殊胜正法，对于这个粗大的嗔恚和细微的嗔恚呢，都可以善巧的断除，或者通过世俗的修法来断除，或者通过胜义的修法来断除。我们在学习《入中论》的时候呢，也是有两种修法：一种是胜义谛的修法，一种是世俗谛的修法。两种都有。

那么不管怎么样呢，世俗谛的修法呢，比如说在《入行论》第六品当中呢，讲了很多关于世俗谛当中，怎么样观待嗔恨，怎么样能够远离嗔恚心的很多很多的善巧方便。这个方面呢如果我们能够去修持的话，可以从粗大的嗔恚当中能够得以脱离。但是呢所有的法都是一样的，所有的法都是一样的，我们不能够幻想说，只是观修一两次，然后就是要发生作用。

一个人的病非常的严重，你吃一两次药是没有用的。一个人的病已经病入膏肓了，这样你说吃了一两付药没有效果，你说这个药没有效果吗，实际上不是这样的，相当于你的病太重的话，你必须要长时间的善巧服药才行，。以说呢一切有情相续当中的嗔恚种子非常的严重。所以说只是看了一两遍书，只是观修了一两次。这个说是没有用的话，这个方面也是非常正常的。所以我们应该了知，任何法都是一项需要长久去观修，尤其是要针对我们相续当中非常严重的嗔恚心，有的时候呢，这些有情，嗔恨心是现行的非常严重的。因为每个人的根性不一样，有些人贪欲心现行很严重，嗔恚心呢就不一定非常严重。有些人呢嗔恚心非常严重，但贪欲心不一定很严重，有些人贪欲和嗔恚都很严重，都有。

那么有的时候我们如果发现我们自己的嗔心很重，那就必须要去修持对治的法。有的时候我们也许自认为这个嗔心不是很重，但是如果遇到这些重大的事情的时候，我们会发现我们的嗔恨心还是很容易冒出来。

所以这样的时候就必须要去观修妙法，佛陀实际上已经把对治我们烦恼的法，药方已经开出来了，已经开出来了，只要我们去修炼就可以。但是现在我们说是一方面我们就是说纵容我们烦恼，一方面就是说佛法好像没有什么作用的。这个方面是对佛法做了很大的诽谤。实际上我们自己没有认真去对待这样一种法。然后呢也没有去修炼的话，当然不一定起到很大的作用。

所以说呢从这个方面讲我们如果真的观察，认为我们的烦恼的确很重，那么我们要生起一种要断除这个烦恼的心。那么就是说产生想要断除烦恼的心之后呢，必须要依持一个正确的方式。那么正确的方式，佛陀在经典，还有这些大祖师在论典当中，怎么样对治贪欲，怎么样对治嗔恨。像这样的话，都已经讲得清清楚楚了，从这个教法的角度来讲，没有丝毫的欠缺。欠缺的就是我们修持的热情。欠缺的就是我们修持的毅力。如果我们有了这样一个毅力，烦恼没有哪一个不是，是不能够被消除的，都可以被消除。

所以说平时我们没在法义上面多下功夫的话，遇到烦恼的时候，就像一个一般的凡夫人一模一样，通过这个方式去处理种种的事情，那么这个方面就是一个佛弟子在遇到烦恼的时候，必须要通过世间的法去处理这个问题的话，这方面就是一种耻辱的地方。所以说呢佛弟子他之所以成为佛弟子，他就是有一种追随佛陀不共智慧的这样一种方法，或者这样一种能力，他应该有的。但是如果遇到事情的时候能够使用佛教的方式来平息自己相续当中的这些嗔恚心的话，这个方面就是值得称赞了，佛陀看到了也会微笑的。

但是如果就说我们平时没有对待佛陀的这个法去真正重视，也没有去修炼的话。那么这个时候呢我们说学了法之后呢，就像一个人他收集了很多很多的药方，但是呢每一副药都没有服用过。每一种药都没有吃过。你收集了这么多药方有什么用呢？所以说，如果只是学法，如果没有想去实践的话，像这样就好像是收集药方一样，啊收集药方一样。

像这样的话就是没有什么真实的作用，所以说不管怎么样呢，一方面我们要正确的学习，要来就说学习到掌握到正确的修行的方式；第二个方面还是要去老老实实的去脚踏实地的去实。，去观修这样一种这个对治自己贪欲、嗔恚等等的方法。所以说呢，这个对待嗔恚的方法，也有世俗的比较粗大的观修方法，也有这个胜义谛当中观修嗔恨的本体完全不存在。从根本上拔除这个嗔恚的方法，都是需要去观修的。佛陀呢就是在因地的时候，经由这样一种这个世俗和胜义的修法，已经远离脱离了嗔恚的轮回，这个时候已经现前了这个满月，所以这个方面就是讲佛陀圆满了自利。

然后呢，他利呢是“且以大慈悲光明，普照一切众生故”。那么佛陀的这个满月清凉的月光，从这样一种轮回当中脱离出来之后呢，他就具足了这样一种这个洁白，或者清凉等等的这样一种自性。所以说呢，佛陀呢就以大慈悲的光明来普照一切众生。月亮呢就说满月他在这个十五的月晚上的话，他会给众生带来这样一种清凉，而且没有什么不圆满的地方，没有欠缺的地方。所以佛陀呢，他在观照众生的时候呢，也是通过他的这个大慈悲的光明呢，是普照一切众生，关照一切众生的。

那么就说是这个月光呢，他有一种清凉的自性，那么这个方面就说按照一般的讲法的话就说，这个月光能够清净有情相续当中的热恼。当你就说在这个晚上呢，非常就酷热的时候，如果有这样一种这个满月照耀的话，自己会感觉到清凉的。所以说呢这样一种我们内心当中的这个嗔恚心啊，就像这样一种热恼一样，非常非常燥热，灼热的一种自性。所以说呢如果接触到了佛的这个光明，啊对佛祈祷得到佛的加持的时候呢，自然而然就能够熄灭我们内心当中的这样一种嗔恚的热恼，能够成为帮助我们也能够从这样一种热恼当中呢，得到出离，所以这个方面是讲佛以大慈悲光明普照一切众生的啊，这样一种殊胜的含义，所以说佛如无垢之满月，自他二利都是成就的。

那么下面是讲第三个，由于佛断除了愚痴，然后呢也能够成就二利的道理了。“由脱厚重愚痴云，且以慧光照群生，遣除无知黑暗故，佛如无垢之日轮。”

那么就说是，因为佛陀呢已经脱离了厚重的愚痴云，所以说佛陀也能够以慧光来普照群生，遣除有情的无知黑暗，所以说佛陀犹如无垢的日轮一样。

那么就说是这个厚重的愚痴云呢，这个愚痴呢当然有很多种。有的时候呢就是讲就说就说是这个在世间当中呢你好像很笨那，这个方面也是一种愚痴。或者有的时候找不到目标呢，这个也是叫做一种愚痴；然后呢就说或者就是讲相续当中具足这样一种严重的分别念，这个也叫做一种愚痴。所以这个愚痴他有很多很多的这样一种这个层次，有很多不同的种类，很多不同的种类。

所以说呢，像这样讲的时候，佛陀就是发现一切有情之所以能够流转轮回当中，或者说之所以能够产生贪心和嗔心，都是因为愚痴。这个愚痴也是代表虚妄分别念，就说非理作意啊，都可以包括在这个愚痴当中。所以，如果你有了这样一种非理作意，颠倒分别念，你就对于不可贪的东西呢产生了贪欲，对于不可嗔的东西呢产生了嗔恚心，对于一切万法呢，没办法如理如实了知他的自性，了知他的本体，所以说就产生了很多的愚痴。

所以说就说是为了对治这样一种对于轮回前后业的愚痴呢，佛陀也讲到了十二缘起。像这样的话，让你观修轮回的前际、中际和后际，然后呢就说是来了知哦一切的这个轮回，他是从什么来产生的。有了这样一种很清晰的智慧，你去修持断无明的方式，最后就可以从老死当中获得解脱。这个方面也有的。还有呢就说是从这个分别念，一切都是通过我执分别念而产生的。所以佛陀就是让我们去断除这个我执，断除这样分别念。

像这样的话，如果我们能够修持这些种种的智慧的方法的话，就能够从厚重的愚痴云当中脱离出来。这个方面就是叫做这个智慧之道，啊就叫做智慧之道。所以说呢，佛陀他通过这个修炼的话，已经完全从这个厚重的愚痴云当中已经完全脱离出来了。所以说佛相续当中呢，解脱的这样一种这个种种的无明愚痴现前了一切遍智。这个方面就是讲佛陀的这样一种这个自利，从愚痴云当中脱离出来之后呢，这个日轮是非常光耀的。

然后呢，他利的功德，“且以慧光照群生，遣除无知黑暗故”。然后呢佛陀通过这样智慧的光明，来就说照耀群生，来帮助众生遣除无明黑暗。那么就是比如说晚上的时候呢，就说是没有月亮、也没有太阳的话，它就非常的这个黑暗。那么太阳一升起来之后呢，马上就把这个黑暗全部遣除了。所以说呢众生他没有听闻到佛的教义，没有修持佛教义的时候呢，也就是说如果佛陀不出世的话，整个世间当中，虽然有可能出现很多所谓的哲人，啊出现很多的智者，但是呢，他们都没办法、没有能力遣除有情相续当中的无明黑暗。有可能改变一下众生的生活方式，这个方面可以，或者就是说是规范一下有情的众生的这样一种道德规范，像这样的话可以做的。但是呢，真正从，把有情从无明黑暗当中救拔出来，如果佛陀的这个日轮不出世的话，通过其他的星星的光明，想要真正的遣除黑暗，那是绝对不可能的。所以说呢就说慧光照群生，啊能够遣除众生的无明黑暗、无知黑暗，只有佛陀的这个智慧。佛陀智慧呢一下子，佛陀出世之后就告诉众生 他迷惑的根源是什么，那就是我执、分别或者二取三轮等等。

然后如果要从这方面得到解脱的话，方法是什么？像这样修持这个无分别智慧等等。这个方面的话，就佛陀出世之后呢告诉众生。众生通过这样了知之后呢，哦就发现了这个自己的这样一种这个痛苦的根源在哪里。比如现在我们学完这些佛法之后呢，我们就知道了我们痛苦的根源就来自于我执。我们痛苦的根源就来自于这个颠倒的实执分别念。这个方面我们了知了。了知之后呢，我们说怎么样遣除呢？我们就可以说必须要修持这样一种世俗当中的这些种种的这个资粮，然后胜义当中的修持这个空性的资粮。这个方面逐渐修持的话，就可以真正的遣除无明黑暗。

所以，这个方面一方面是从这个道理上很清楚，一方面就从操作的方式佛陀也讲得很清楚了。怎么样集聚顺缘，怎么样遣除违缘方法呢，也是完全告知我们。所以说呢，这个方面佛陀出世之后，的确犹如大日轮一样，完全遣除有情相续当中的无知黑暗，所以说呢佛陀就犹如无垢的日轮一样。

那么就说遇到了这么清静的这个佛法，尤其是佛陀出世之后呢，把这个佛法就留给了这样一种这个众生，留给了人间。所以现在我们有幸学到这个教法之后呢，实际上应该好好的去这个、去这个对待。对待的方式那就是闻思修行，我们一方面要多闻思、多闻、多思考；一方面还要多去实践，啊多去观修。这个方面的话我们自己的相续当中，我们如果自己能够得到调伏的话，也能够通过这样一种法义去调伏他人。啊这个方面就能够就说是这个报答佛的恩德。因为我们是经由佛法，得到了这样一种解脱，我们是经由佛法，得到安乐，所以说我们也能够帮助众生，让众生经由佛法来得到这样一种安慰，得到这样一种殊胜的解脱。所以说呢，我们就知道了这样一种这个通过断除三毒，成就二利，这个也是佛陀的一种不共的特色。

今天讲到这个地方。

**第31课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

为度化一切众生请大家发无上的菩提心！发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《宝性论》。那么《究竟一乘宝性论》在内容当中实际上是宣讲了一切万法的究竟实相。那么在抉择万法究竟实相的时候，二转法轮主要是通过空性的方式、通过离戏的方式来介绍一切万法的究竟本体；那么三转法轮在这个基础上进一步地抉择了和空性无二无别的大光明的自性，这种大光明的自性可以叫做如来藏。

每个众生相续当中都具足如来藏，但是我们要了知如何具足如来藏？具足怎样一种如来藏？或就说我们和佛的功德无二无别，那么到底佛具有怎么样功德？我们又怎么样具足功德？实际上有的时候对于一般的众生来讲，可以说是具足这样一种殊胜的功德，或就是说具足这样一种殊胜的佛功德，对于一般的这些下劣的心异的众生来讲，有的时候是难以接受的，我们竟然和佛的本体、佛的功德一模一样，很多时候没办法了知。但是通过学习殊胜的经论，我们逐渐逐渐能够接受一种事实，实际上就是一切众生真正的都和佛陀是一模一样的，只不过在暂时现相位的时候呢具足一定的客尘。那么这个客尘也是容易被分离的，如果修持对治性的话一定能够被遣除掉，那么相续当中的本来的佛性就绝对可以显现出来。

这些道理都是通过学习殊胜的经论逐渐逐渐在相续当中要产生一种定解。所以说本来一切众生，一切众生本来都具足如来藏，但是如果不学习这样论典的话，难以生起认知，没有认知这样观点就没办法去修学，所以最后也没办法现前。这个也是为什么具足如来藏但是一部分众生他可以获得解脱，一部分众生没有获得解脱的原因，从后面的时候在现相位的时候有没有苏醒修行的种性，有没有真正的去踏入修行之道，从这个方面来进行的这样一种区别。

那么现在我们在宣讲就《宝性论》当中前面讲过了佛法僧三宝所得的自性，现在讲的是能得的因缘。能得的主因如来藏已经讲完了，现在讲的是可以说助缘他相续所摄的菩提功德事业。那么现似他相续此处有很多，比如说释迦牟尼佛，还有阿弥陀佛、药师佛等等，这些都是现似他相续。因为表面上看起来是他相续，但是在实际的本体当中呢，它是没有一个真正的他相续的，因为所谓的自和他都是有情的分别念分别出来的。所以当现前了殊胜的自性的时候，或者在本记当中实际上自和他的本体都不存在。因此说我们只有说现似他相续在凡夫位的凡夫人的分别念当中好像是他相续的，但实际上根本不存在一个他相续的问题，这个就关系到实相的这些内容，实相的一种见解。

那么在讲现似他相续的时候，讲的是第一个助缘就菩提，那么佛获得了殊胜的菩提，那么到底佛获得了什么样的一种殊胜菩提呢？在这一品当中就通过本体、因果等等八个方面来进行观察这个殊胜菩提的自性。那么对于这样一种殊胜菩提的自性，前面也讲过他有本体啊，还有这样一种因，和这些果的自性已经做了观察。现在我们讲的是宣说它的根据，前面不是说有殊胜的解脱和殊胜的如来身、解脱身等等。那么为什么这样安立？安立的根据是如何了知呢？它分了三个问题：

**一、以二智出生二身之理；二、由断三毒成就二利之理；三、由净障垢获得实义之理。**

其中，前面两个科判已经讲完了，今天要讲的是第三个科判：

**壬三、由净障垢获得实义之理：**

那么通过清净障垢如何获得真实义的道理呢？在三个颂词当中进行描绘的。那么在颂词当中就讲到：

**获得无等等法故，赐予无上法味故，**

**远离二障皮壳故，佛如佛身蜜果实；**

**净故真实妙功德，遣除有情贫穷故，**

**解脱果赐众生故，佛如真金宝藏树；**

**现前珍宝法身故，两足主尊最胜故，**

**显示种种宝色故，佛如佛像王金像。**

这个里面讲到了九种比喻和九种意义，九种比喻可以说是和前面第一品当中所讲的九种比喻的名词等都是一样的。那么所对应的，前面也提到过，所对应的前面是从可以说真如在禅的状态而讲的，现在主要就是讲已经完全远离了这样障垢的佛身菩提的本体来进行比喻的。

那么首先是讲前面三种意义：“获得无等等法故，赐予无上法味故”和“远离二障皮壳故”，通过这三个根据那么就可以将佛理解成佛身一般，或者说是蜂蜜一般和果实一般，分别就通过三种意义来显示三种比喻的含义。

那么首先第一个“获得无等等法”，那么谁获得无等等法呢？就是佛陀已经获得了无等等法。那么就说无等等的意思在注释当中提到，第一个“无等”就是讲到佛和其余的这些凡夫和这些外道和这些声闻、缘觉乃至于十地的菩萨，十地的菩萨和佛等相比，都是没办法相比的，所以是叫无等。佛是属于无等，其余的这些是属于可以有等也可以说，或就说有与伦比，或就说可以相比的，可以相提并论的。但是真正的佛的功德是远远超胜凡夫、声闻、缘觉和这些菩萨的功德，所以说称之为无等。那么后面有一个“等”字，后面这个等字就是讲到了和诸佛相等。那么就说佛只能够和佛相等，所以说此处把两个意思合起来就叫做无等等，此处叫无等等法，《心经》当中有个无等等咒，实际上这个无等等的意思可以如是的了知。所以说我们就知道佛的功德因为他已经因缘果满的缘故，（他的因已经圆满了，）他的果已经圆满了，所以说他的功德法远远超胜了所有一切的凡圣。从这个方面要了知是无等等。其他的这些众生都是处于有上位啊，都是处于这样一种还要有待圆满位，有的时候乃至于还处于凡夫位，所以说功德就完全没办法和佛陀相比的。

通过这个方面对比，有的时候也可以帮助我们了知我们和佛之间的这些显现上面这个差距，或者说和菩萨的差距和声闻差距这方面都可以知道。所以说也可以有效地制止我们在修道位的时候这些我慢心，这些傲慢心，有的时候我们得到一点点财产的时候就觉得非常非常的了不起，产生了很多的这些傲慢，有的时候在禅定当中生起一点点小的觉受的时候觉得自己了不起，是不是和佛一样？是不是和菩萨一样？是不是和上师一样？实际上这方面真正从这方面的经论的意思比较起来的时候呢，我们这一点点的功德简直就是微不足道的。所以说如果真正了知的时候就没有一个真正产生傲慢的一种根据，你到底凭，我们有的时候到底凭什么来产生一个傲慢呢？实际上是没办法真正产生傲慢的。

此处主要是从佛和其余的圣者来讲是无有伦比的，通过这样意义对照的时候佛如佛身。第四句当中有三个比喻，第一个比喻就是佛犹如佛身一样，那么这个佛身前面讲萎花中佛，萎败莲花当中显现的这样一种化佛。那么为什么以这个作为比喻呢？因为前面意义当中讲无等等，他是已经超越了其余的声闻缘觉，只能和佛相等，佛和佛才能相等的，所以说此处对照佛相续当中这些种种功德也只有用佛身才能够真正的去做一个对比，所以说第一个就是讲到了佛犹如佛身一样。

第二个就是讲“赐予无上法味故”，佛陀成佛是为了利益众生，而且佛陀也有能力赐予众生法味，让众生品尝到殊胜的法味，所以说跟随不同的众生的根基分别赐予这样一种无上的妙法。对于这样一般的根基来讲也会赐予这些五戒啊、十善啊等等的这样法；对于相续当中想要求解脱、解脱的愿望非常强的人可以赐予他从轮回当中获得解脱的四谛啊、十二缘起等等这个共同乘的这些小乘的修法等等；那么对于这些迫切的想要利益一切众生的人来讲的话赐予菩提心的修法、赐予这样无上佛道的修法。所以说佛陀能够针对不同的众生赐予不同的法味，能够赐予无上的法味。那么众生谁能够品尝到这个法味的话，就是可以真正的在道当中获得殊胜的受益，这方面讲到佛陀他的能力能够赐予无上法味。那么这个时候对照的比喻就是佛如蜜，蜜就是讲蜂蜜，那么就说蜂蜜，如果人能够食用蜂蜜，一方面这个蜂蜜它是有一种甜美的自性，大家都是乐于去品尝蜂蜜的；还有就是蜂蜜它也有滋养身体，它也属于一种精华，所以说能够食用蜂蜜的话也能够调节自己的身体，也能够滋养自己的身体；还有蜂蜜也可以作为一种药，作为一种药引有的时候作为一种药也可以。所以像这样它有药用的，也有滋补身体的，也能够兑在水里面可以解渴，也是一种非常甘美的饮料。所以说他品尝的话就是觉得很甘美的这样自性。那么这个就和佛赐予的无上法味是相同的。谁能够品尝到佛陀的妙法的滋味的话，也能够就说是这个让我们干涸的这样心田，也能够得到滋润，它也是一种很殊胜的这样饮料一样的。

然后呢，他也能够滋养身体，不是那个蜂蜜可以滋养我们的身体，所以说呢这样一种这个无上的正法的法味呢，也能够够滋养的我们的这个慧命，也能够滋养我们这样解脱的身体。然后呢，这样蜂蜜呢也可以做药，那么就说这个法味呢也可以调伏我们内心当中的种种的烦恼，种种的疾病，所以像这样身心二病都是可以调治的。从这方方面面讲的时候，佛陀能够赐予的这些无上法味，实际上就犹如这个蜂蜜也能够赐予众生种种的这样一种安乐一样的，那么这个就第二个意义对照的这个第二个比喻。

那么第三个呢，是“远离二障皮壳故，犹如果实一般”。那么就说“远离二障皮壳故”，佛陀呢通过修持无分别智慧和修持这样一种后得智，二种智慧。或者修持这样一种这个空性和大悲心，修持福德和智慧资粮圆满的缘故呢，就能够远离一切的二障。那么这个二障就是讲客尘，那么所有的一切客尘，所有的二障都能够远离，那么这个二障就犹如皮壳一般。那么如果这个皮壳存在的时候呢，里面的果实是无法显现的。

那么就说是佛陀已经远离了这样二障，就相当于把果实外面的这个皮壳呢已经剥去了。剥去之后呢，这样一种殊胜的这个佛性，这个完全的没有差别的这个佛性可以显露出来。显露出来之后呢，可以成为受用的这个对境，这个完全就可以受用。所以说呢，这样一种这个就说是佛陀的这样功德呢，犹如皮壳当中的果实。一方面自己能够受用，一方面让那个众生也能够受用，这样一种这个殊胜的这个佛证法。这个方面就叫做“远离二障皮壳故，就佛陀犹如果实”，所以这方面都是很善巧的，能够对应的。

那么下面讲是第二组，第二组三个法呢就是四五六，三种意义和三种比喻对照的法。

“净故真实妙功德，遣除有情贫穷故，解脱果赐众生故，佛如真金宝藏树。”那么这个里面有这个“净故”，“净故”是第一个意义。“真实妙功德，遣除有情贫穷故”呢这个是第二个意义。“解脱果赐众生故”呢是第三个意义。通过这个三个根据，然后呢安立佛陀犹如真金，犹如宝藏，犹如这个妙树。那么，首先第一个呢“净故”。“净故”呢就是讲到佛陀已经获得了两种清净，两种清净的本体已经现前了。那么就说是实际上呢两种清净以前我们讲过了，主要就从两个不同的侧面，从两个不同的侧面来安立佛具有两种清净的。因为就众生呢他具有一种清净，他只有本性清净，但是他没有离垢的缘故呢，终生不具足离垢清净。而佛陀呢，即具足本性清净，又通过修持正法现前了这样一种这个这样一种离垢清净。

实际上，离垢清净这个清净和本性清净的这个清净它不是两个法，它就是一个法。只不过在禅的时候呢，它叫做这个本性清净，然后呢，就说是离禅的时候呢，就叫离垢清净。所以说是把一个本体呢，两个阶段，取了两个名字，所以说我们说两种清净的时候，我们千万不要理解成佛相续当中具足两种清净法一样，实际上并不是这样的，它是具足两种阶段的这样一种成果，这两者清净呢，都是具足的，所以从这个方面讲的时候呢就叫做两种清净。而佛陀呢通过修炼呢，已经现前了本自清净的缘故，所以说呢具足两种清净这个叫做“净故”。

那么这个“净故”对照的这个比喻呢，就是叫“佛如真金”。那么真金呢前面讲粪中金，那么粪中金就是这个这样一种这个粪便当中掉入了这样一种真金，虽然掉在粪便当中的时候，它的金性不变的，这个方面就是讲他的本性清净。然后，从粪便当中捞出来，洗干净之后呢，这个叫离垢清净。所以说呢，从这个方面讲的时候呢，就说是这个真金是具足两种清净的，那么对照佛陀的这样一种现前的真实如来法，这个方面也可以安立成这个佛如真金一般。

那么就说是这个第五个呢，就是“真实妙功德，遣除有情贫穷故”。佛陀具足真实殊妙的这个功德，而且呢前面我们讲过，佛陀的这些功德法都是属于无变的无为法，他是恒时作为有情的皈依处的。所以说呢有情，他恒时能够作为有情的皈依处，这个真实的殊妙功德，恒时能够遣除有情的贫苦，恒时能够遣除有情的贫苦。所以说佛在世的时候呢，对待这些有缘的众生，也是遣除了很多他们的这个受用上面的这个贫穷。有的时候呢是遣除他们就说是这个心灵上面的贫穷，有的时候遣除今生的贫穷，有的时候遣除来世的贫穷。所以说佛陀就说有的时候呢，显现上面降下这些珍宝雨的时候，满足了有情的愿望。有的时候教导众生修持一些五戒十善，修持布施等等，种下了来世受报的这些很多种子。有些时候呢就在今生当中，让众生供养布施，今生当中就获得这样一种富裕果报的这个事例呢，比如说《百业经》、《贤愚经》等当中呢是讲的非常的多的。所以说佛陀能够遣除有情的这些受用上面的贫穷。

然后呢佛陀也能够遣除有情的这些心理上面的贫穷，每一个凡夫，他没有获得圣者果位之前呢，都是贫穷的人。不管你在就说显现上面有再多的钱财，有再多的眷属，但是心内当中如果没有产生这些圣财的话，实际上还是一个贫穷者。那么就佛法当中他有这样一种这个，总的来讲如果你获得了解脱，你算是获得了殊胜的财富。或者你获得了某种境界，可以说获得了这样一种殊胜的财富，或者就说你获得某种功德，比如说呢，在这个佛法当中有圣者七财，有七圣财。比如信心、戒律、听闻、施舍、惭愧、还有这样一种智慧。谁具足这样功德法，谁就是富裕的人，谁不具足这些功德法，谁就是贫穷的人，所以说，从这个方面也已经了知了。

那么从这些修行的角度来讲的话，就说是知足少欲的人它是富裕的人。那么如果说经常就说是这个贪欲没有止境的这些人呢，虽然显现是富裕的人，但是也是贫穷的人，内心很贫穷的缘故，所以从这个方面也可以也如是的了知。或者说你还没有获得圣者的这些功德法，仍然是一个贫穷的人，从方方面面都可以去了知。所以说佛陀具足这些真实妙功德，可以从方方面面的来帮助众生远离各式各样的贫穷。因此说从这个方面讲的时候呢，佛陀的真实妙功德就能够恒时的来遣除有情的这样一种种种贫穷。

但是这个里面呢，也是一样的道理，前面我们讲过。那么就说，利益众生，利益有情它是属于两方面的事情。所以说单单靠佛一方面的这个这样一种这个功德呢，是没有办法就说是显现成那种很圆满的结果的。所以说，利益有情是两方面的事情，一方面佛陀具足能够帮助众生的力量；第二个问题，众生也需要配合。就说你需要具足的信心，你自己需要具足的这样一种这个精进，这个方面如果能具足的话，再加上佛陀有帮助的这个能力，两方面的因缘和合的时候，就可以遣除友情的这些疾病，遣除有情的这样一种痛苦等等。

否则，他如果不了知佛法当中的这些道理，看到比如说此处强调佛功德的时候说，佛的真实妙功德可以遣除有情的贫穷，那么为什么我们还能看到这么多贫穷的人呢？为什么还能看这么多痛苦的人呢？佛陀如果真是能够遣除它，为什么还会看到这么多的贫穷者？实际上我就前面讲过，度化众生是两方面的事情。一方面众生如果没有因缘的话，佛陀也拿他没有办法，虽然佛陀很像帮助众生，虽然佛陀有帮助他们的能力，但是对方他如果没有配合的话，这个方面两方面的事情就非常难以这个承办。

比如说一个大富翁，他非常想帮助众生，但是就帮助者，就说是本来应该说是就说是得到帮助的人，他非常的傲慢，他觉得自己不需要帮助，这个时候呢就说是富裕的人，也没办法就说是帮助他，帮助他的事情就没办法承办。所以说富裕的人有帮助他的心，有帮助他的能力，他有很多钱愿意就说是施舍出去。那么对方呢也有一种想接受的心，也有一种就说想接受的心，两方面的因缘具足的时候呢，这个布施的这个事情就能够承办，否则的话就没办法承办，也没办法帮助众生。

所以说佛陀虽然具足，恒时具足帮助众生的心，佛陀的相续当中也恒时有很多很多的财富想要赐予众生，但是众生如果不想要的话，也没有信心，也没有精进，这个时候呢就说利益有情的事业是没办法具足的，所以说我们还会在世间当中看到很多很多就说是受贫穷的这个情况，这个方面有几个……因为这个里面呢这样一种情况实际上是非常复杂的，有的时候我们在学习的时候还是需要进一步的分析，可以了解这个里面很多的这个不同的情况。

所以说呢，这个方面对照就是讲佛陀犹如宝藏，佛陀犹如地下的宝藏已经现前了一般。所以说呢如果地下的这些金矿已经现前的时候呢，就拥有了巨大的财富，就能够帮助其他很多这个众生。要不然就是来通过这样一种宝藏，或者遣除贫穷，遣除疾病等等，都可以做很多事情。所以，佛陀犹如这个大宝藏一样，可以满足有情的一切的希望。

那么第三个呢，就是讲到了这个，就说第六种吧。这个第六种的时候就“解脱果赐众生故”，那么佛陀呢能够将这个解脱的果赐予众生，所以说佛陀呢犹如这个大树一样。那么这个大树它从这个果实当中逐渐逐渐的生长，破壳而出之后呢，他也逐渐的生长，最后成了参天大树就开花结果了。那么这个果实呢，可以遣除有情的饥渴，可以帮助有情致富，就这样一种这个能力。所以说呢，佛陀他从凡夫人的时候发菩提心，乃至最后从见修道，最后达到无学道佛果，以及最后获得了无上佛果的时候呢，佛陀也有能力将解脱果赐予众生，也能够帮助众生获得解脱。所以说此处“解脱果赐众生故”主要是从佛陀的能力方面讲的，从佛陀有能力帮助众生获得解脱这个能力讲的。

也就是说一个纯粹的凡夫人，佛陀就有能力引导他的心从凡夫逐渐逐渐到达佛果，这个方面是完全有能力赐予众生解脱果。那么至于多长时间能够赐予主要是看有情的根性，如果有情的根性非常利的话，就可以在很短时间当中帮助众生现前相续当中的如来藏。如果这个众生的根基很钝的话，那么可能就需要多生累劫，需要多生累劫的方式来进行调化，一世一世慢慢的进行调化。

这个有情刚开始的时候可能根本没有一点善心，但是佛陀跟随他转生，然后逐渐逐渐培养他内心当中一丝一毫的善心，然后让他逐渐修持解脱道。在这个过程当中这个有情都有可能堕落到恶趣当中，这个时候救渡他的事业有可能稍微中断一下，但是他如果从恶趣当中出来之后呢，又可能继续的救渡他。所以说像这个有情如果堕落恶趣不算很深，比如说堕落到一些旁生道中的时候，还可以经常在身边去救渡他的情况也有的，如果说是无间地狱，这个方面有的时候就稍微可能没办法。

所以说实际上佛陀救度众生的时候，他是多生累世，乃至于最后让这个有情生起求道的心，最后让他去听闻正法，让他去修持正法，这个方面实际上有可能是已经做了很多世的努力了。从这个方面讲的时候我们自己也要观察自己的相续，所以说上师、佛陀有度化我们的心，我们自己也要积极配合。否则上师来度化我们，我们自己不配合的话，这个还是很难以真正的获得解脱。

此处我们讲的时候，这个解脱果赐众生是讲佛陀有这样的心、有这样的能力，作为让有情获解脱的助缘，但是这里面有情还是需要具足信心等等这样一种功德。那么如果佛陀也具足这样的功德，有情也具足求道的心的话，两者配合起来就很快可以从轮回当中获得解脱。所以此处就是讲解脱果赐予众生的缘故，佛陀犹如妙树一样。佛陀这棵妙树上面很多很多解脱的果实，然后众生如果愿意去取的话，就可以取到这个果实，所以佛相续当中有很多很多累累的硕果。如果有情愿意求的话，也能够求到很多殊胜妙法。通过修持妙法就可以获得解脱。

那么后面是讲七八九三种比喻的意义。“现前珍宝法身故，两足主尊最胜故，显示种种宝色故，佛如佛像王金像。”第七种意义和比喻就是现前珍宝法身故，这个方面就是讲佛如佛像。那么现前珍宝法身故呢，就是佛陀已经现前了犹如如意宝一样的法身。为什么此处把法身比喻成如意宝一样呢？因为珍宝就是如意宝，如意宝它可以显现很多很多的功德法，能够显现很多资具，自在显现很多功德法。

同样的道理，佛陀的法身也能够自在显示很多功德法，所以这个方面叫法身。而且法身的身字也是众多的意思，聚集的意思。所以实际上就是讲佛陀在相续当中具足非常多的正法功德，或者说具足很多佛法的功德。所以此处就是讲佛陀已经现前了珍宝法身，这个方面就叫做佛如佛像。这个佛像就是我们前面讲比喻时讲过破衣中的宝佛像，所以说如果把外面的破衣拿开之后呢，里面的宝佛像就可以呈现出来。如果把有情相续中的障垢分离出去之后，内心当中本具的如来藏光明法身就可以显现出来。而佛陀已经现前了珍宝法身的缘故，所以佛陀犹如宝佛像一般。

“两足主尊最胜故”这个两足主尊，在注释当中讲这个两足就是人天，因为在所化当中人和天都是示现两足，所以说这个两足就是指人天。两足主尊就是讲佛陀，因为佛陀在显现调化众生的时候主要是以人天作为调化的对境，最好的是人道众生的根性最利，然后次一等的天人的众生。像这样的话天界众生也可以成为所化，天人也有证果的情况出现。当然真正最多的，从释迦牟尼佛调化众生的情况来看的话，主要还是住在人间来调化人道的众生。调化天人的也有一部分，有一部分天人从天界下来听法，然后解脱返回天界也有。有的时候佛陀也到天界去讲法这个也有，但是主要还是在人间，所以说两足主尊的两足可以指人天。

还有一些其他地方的解释两足指佛十号当中的明行足。明行足这个叫做两足尊，两足就是讲两种道已经圆满了。明和行，明以前我们学习《随念三宝经》的时候讲明指见解，行就是讲行为。所以说明行足就是讲见解和行为都已经圆满了，见解已经圆满了，行为已经圆满了，圆满这个叫足，满足的意思。两足尊就是讲他的见解和修行都已经圆满了这样一种自性，这个叫做两足尊。两个方面有不同，都可以解释。不管说是人天这个两足的主尊也好，还是说见解和行为，或者福德资粮和智慧资粮，这两种资粮都已经圆满满足的这个角度讲，都可以叫两足主尊。

“最胜故”因为他是属于两足主尊当中最胜的缘故呢，因为在所有人天当中没有超越佛陀的，佛陀是所有福德智慧两种资粮圆满者，或者在所有天界当中、人间当中都是最尊、最贵的。世间当中的国王也是以佛陀为供养处，为皈依处。天界的众生也是一样的，天界当中人们都喜欢崇拜帝释天王，都是以帝释天王作为崇拜对境，而帝释天王是以佛作为皈依境的，以佛作为供养处。人们也是很崇拜梵天。但是梵天也是以佛陀为皈依处，为究竟的供养处。还有很多天人也是以佛作为皈依处。所以佛陀就是在三界当中最尊、最贵，他是真正的两足主尊的缘故，所以此处叫做两足主尊最胜故。

那么依靠这样一种意义对照比喻的时候“佛如王”。这个“王”就是讲转轮王，前面讲丑女胎中所怀的转轮王。这个时候转轮王从胎藏当中远离，已经生下来了，已经登基了。这个时候转轮王在人间当中统摄四大部洲，所以他的威力，他的福德，他的种种受用，相貌都是无与伦比的，所以他在人间当中可以说是最尊、最贵。和这个相似，这个是人间的转轮王，佛陀是整个三界从转法轮方面讲的话是殊胜的法王。所以说二者之间有这样的相似之处的缘故佛犹如转轮王一般。

然后后面第九种：“显示种种宝色故，佛如金像”。那么显示种种宝色，这个“宝”就是讲如意宝一样的，如意宝可以显现种种不同的受用。同样的道理，佛陀也可以显现种种的色身，后面的“色”就是讲显现种种色身，显现种种的化身，这个时候利益一切的有情，所以说佛陀犹如金像一样。那么这个金像是金子的一种影像，它的本体是黄金，然后把本体的黄金通过不同的工艺去改造之后呢，变成不同的金像，比如说佛像啊，其他的人像等等。这些佛像和人像都是黄金的变现，所以佛陀的种种化身也是属于法身的变现，所以说他可以显现种种化身的缘故，佛陀就犹如金像一样。这里比喻的方式和前面金像的理解方式是一样的。这方面由净垢障获得实义之理已经讲完了。

下面讲的是第三个科判，

第三个科判讲：**自他二利之事业义分二**

前面讲过了果，现在讲第三主要是讲自他二利之事业。这个自他二利的事业主要因为遣除了烦恼障和遣除了所知障的缘故所以也能够成就圆满的自利和圆满的他利。

**分二：一、略说成就二利义；二、其义广说。**

首先讲的是第一个略说成就二利义，那么就是讲佛陀怎么样成就二利的这个道理的。

**无漏周遍不灭法，坚固寂常不变处**

这两句主要就是讲成就自利，下面的法主要是说成就他利的。

**诸佛法身如虚空，能作圣者六根境**

这个他利当中的略说，然后后面详细讲的时候

**令见非大微妙色，令闻清净微妙音，**

**令嗅善逝戒妙香，令尝大圣妙法味，**

**令受三昧妙乐触，令知甚深胜妙理，**

**倘若仔细而思惟，佛如虚空离诸相。**

一方面《宝性论》当中讲了很多殊胜了义的部分，尤其对于佛陀具足怎样的功德，实际上宣讲的方式是非常细致的。平时我们说皈依佛，如果没有了知这里面所讲的很多内容的话，我们在皈依的时候有可能就打了折扣了。如果对于《宝性论》中讲到了佛的功德，比如前面讲的三宝佛宝的功德，此处讲菩提的功德，还有讲到事业方面的功德，这个方面对于佛陀的相续就能产生非常圆满的认知，产生的信心非常圆满，相信自己相续中也具有这种佛功德。然后对于自性三宝的功德的信心也能够达到圆满。如果真正能够产生这么非常清净圆满的信心的话，能够遣除我们修道中的很多很多客尘。

因此，在很多的大论典当中讲的道理和一般的简略的论典讲的方式完全不一样。为什么平时我们说对于大经大论要多学习？因为大经大论对这些功德讲得很广，讲得很深，讲得很细，我们慢慢学习下去的时候，内心当中的疑惑会在学习经论的过程中逐渐就遣除了。学完之后你就能够产生这样一层信心，如果再学习一遍，理解能力更深的话，你的定解就更深了。所以像这样讲的时候，在不知不觉当中就能遣除了我们相续中很多的怀疑。那么怀疑一旦遣除，信心一旦生起之后，通过这个信心去祈祷就很容易得到上师诸佛的殊胜加持。

那么，首先讲的是略说自利而成就的。那么“无漏周遍不灭法，坚固寂常不变处”。那么这个自利当中讲了三种法，一个是“无漏”、一个是“周遍”，第三是“不灭法”，后面就是讲“不灭法”的本体的根据--“坚固寂常不变处”。

那么首先第一个讲“无漏”主要是讲断德圆满，断德圆满是从无漏的角度来讲的，因为佛相续中已经把所有的漏法完全遣除了。那么这个漏法有“有漏”“无漏”不同的讲法。有的时候这个“漏”是指烦恼，有漏就是讲有烦恼，无漏就是讲没有烦恼。有时候讲无漏虽然有烦恼，但是它不相续，它不相续也叫做一种无漏的自性。在《俱舍论》中打比喻，一块烧得很热的石头，天上的雪飘在石头上面，它马上就会融化，它不会延续下去的，这方面就叫做无漏的自性。就是说有些圣者相续中虽然也会偶尔地产生烦恼，但是因为他相续中有了知一切万法空性的智慧的缘故，《俱舍论》当中讲的是小乘的圣者，小乘的圣者相续中偶尔会产生烦恼，但是他这个烦恼不会延续，不会相续下去，就像雪飘在比较热的石头上面马上就化掉了，它不会有一个延续的作用。就不像凡夫人的贪心生起来后，会不断地延续，不断地增长，这个方面是有漏，圣者是无漏，这样一种烦恼是不会相续的，这个方面叫无漏，也有从这个方面了知有漏和无漏的。

还有就说理解的时候也是可以从凡夫和圣者了解有漏和无漏，凡夫人叫有漏位，圣者就叫无漏，就从这方面讲。虽然圣者相续中也有一些有漏的种子等等，但是主要是以无漏为主。所以，有的时候判别有漏无漏的时候，是以是不是圣者来判断的，凡夫就讲有漏，圣者就是讲无漏，这个方面也有。

还有大乘当中有些讲的时候，入定位是属于无漏，出定位是属于有漏，这方面也有这样讲的。但不管怎么样，佛种种漏都没有了，不管从哪种标准来衡量的时候，佛都已经远离了这种有漏的过患，现前无漏的功德。所以，佛陀因为远离了所有烦恼和烦恼种子习气的缘故，佛相续中获得了无漏功德，这方面就是说断德已经圆满了。第二个叫证德圆满，就是周遍。周遍就是讲证德圆满，佛相续当中已经完全地现前十力、四无畏等等功德法，所以说佛陀相续中的功德完全已经遍满，完全已经周遍了，这个方面就是证德已经圆满。

第三个叫不灭法。不灭法就是说佛相续中无漏功德也好，周遍的功德也好，实际上都一种是无灭法。无灭法是讲没有生灭自性的，一方面是讲不灭，实际上讲不灭缘故是肯定是不生，如果有灭就会有生的，此处讲的不灭就是无生无灭。，无生无灭这个法就是无为法，那么这个无为法不是观待有为的无为。所以说这样的无为是属于大无为的自性，不灭法就是指无为法的本体，具足这三种特色。三种特色实际上，无漏和周遍都是无为法的自性，虽然从侧面讲的时候，无漏是无漏，断德是断德，证德是证德，然后具足无为法。实际上断德的法也就是证德的本体，证德的本体也是无为的本体，所以说，三者的法实际上是无二无别的。

无二无别，从这个方面讲的时候就是讲到它们共同的一种自性呢，就是讲“坚固寂常不变处”，就是讲无为法具足怎样的特点呢？那么这个大无为法具足坚固、寂灭、恒常、不变的四种寂处，处也是一种寂处的意思，或者地方的意思。这个方面对应的时候，佛已经完全远离了生老病死的缘故，获得坚固的四种法。因为佛陀远离了老的痛苦的缘故，是获得了坚固，因为没有老缘故，所以是坚固的。

这个老不一定是人的老，或是物体的老，或者说动物的老，这方面是老的一部分，是比较粗的老。我们把生死分为二组，一组是比较粗的叫做分段生死，一个是比较细的叫做遍计生死。所以说此处的老不单单是人间的老人当中的老，当然佛陀已经远离了这样的老，因为这些的老是属于业力，是通过业力来变化的，所以说佛陀已经完全超越了这种业力的缘故，佛陀远离了这样一种衰老。然后还有遍计生死当中的微细的老，佛陀也已经超越了，离开了老了的缘故，是获得了坚固的功德法。

然后远离了病的缘故是获得了寂灭，这个寂字就是讲寂灭。不管是分段生死中的病也好，还是遍计生死当中的病也好，像这样的话都已经完全远离了，所以叫做寂灭。常就是讲无生，没有生，没有生的缘故就是恒常的，佛具有常的自性。

然后无死的缘故叫做不变，所以说离开了老病生死，佛陀获得了坚固、寂灭、恒常、不变的殊胜功德，所以叫“坚固寂常不变处”。这两句就略说了成就自利，下面就要略成就他利。

首先，是对于他利作一个总标，“诸佛法身如虚空，能作圣者六根境”。也就是说一切诸佛的法身犹如虚空一样，能够作为圣者六根的对境。六根就是讲圣者的六根，尤其是指大菩萨的六根；境是讲对境，以谁作为对境呢？以诸佛法身来作为对境。“犹如虚空”就是说，他能够在虚空当中变现成很多色法，虚空当中可以生成很多色法一样，犹如虚空一样的诸佛的法身无相的，或者就是寂灭一切相、寂灭一切戏论的诸佛法身，它也在法身功德当中可以显现很多功德法来作为圣者六根的对境。那么下面就是讲具体来作为六根怎样的对境进行详细宣讲。

**“令见非大微妙色，令闻清净微妙音”，**这方面讲了殊胜的眼根和殊胜的耳根它的对境。殊胜的眼根见到的是非大微妙色，非大微妙色就是讲佛陀的色身是属于非大的、微妙的色身。也就是说一般意义上的色身肯定是具有四大的自性的，地水火风，肯定是具足地水火风的自性。但是佛陀的色身是不是四大的自性呢？如果不仔细观察的时候，我们就会觉得佛陀的色身一定是四大自性。当然如果说是显现在一般凡夫人面前的话，我们可以说佛陀的身体也是由四大组成的，但是实际意义上佛陀微妙的色身并不是四大组成的，他是超越了四大的。

所以为什么此处说是圣者的六根对境呢？如果是一般人的对境的话，我们看释迦牟尼佛的化身的时候，这个就是四大的自性，显现上也是来自于父母的身体，他也是显现在人间的四大的色身，但是此处是圣者六根的对境，所以说圣者的六根的对境，我们可以把这个意思理解成报身。因为离戏论者能使人见佛陀报身的缘故，所以说佛陀的报身不是四大的自性，所有它叫非大，这个大就是四大的意思，佛陀的这个色身是非大的、是微妙的一种色法，而圣者的眼根能够见到这种非大微妙色，所以叫“令见非大微妙色”。

“令见”是诸佛令圣者六根见到佛陀非大的微妙色。谁令见呢？就是诸佛令圣者六根见到佛陀的非大的微妙色。一方面就是说佛陀的这样色身也是非常微妙的。第二能够见到这种微妙色身的眼根也是很微妙的，所以这方面就叫圣者的眼根。他的特殊的这样一种眼根殊胜的眼根，能够见到殊胜的非大微妙的色法，就是佛陀的色身能够见到。所以能够见到这样一种色法也算是超胜的功德，而且在这样不变化的非大的微妙色身面前可以恒时的依止、恒时的听闻很多成佛的妙法。这方面就成为一种利益有情的、利益殊胜众生的殊胜的处。

第二个，**令闻清净微妙音。**这个清净的意思注释当中讲了不是一般的凡夫的状态，或就说有非常污秽的状态、具有染污性的声音，不是这样的。他是非常清净的，而且这个微妙他也不是在说一般的有为法有漏法这样的自性，他宣讲的是恒常，宣讲的是清净的法音。所以说这样一种清净恒常微妙的法音，他也不夹杂世间的自性，佛陀所宣讲的微妙法音，而且听闻者也是圣者清净的耳根。

圣者的清净耳根能够听到最为清净微妙的法音，这个法音也超越了世间一般的法音。因为就说世间当中的这个色法呢，一般众生看见世间当中的色法的时候，也是跟随不同的情况而产生不同的烦恼。对于所谓这样微妙、好的色法产生贪欲了，对于恶的色法产生嗔恨心，对一般的色法产生愚痴无明心，有这样的，所以这个色法都是引发众生产生烦恼之处。那么声音也是一样的，听到这些声音的时候，相应的产生贪嗔痴。而佛陀的微妙色身只能够作为殊胜圣者增长功德之处。然后这种声音也是让圣者相续当中增长证悟之处，绝对不可能产生种种的烦恼，所以这个和一般的色和声不相同的。下面其余的四种法也是一样的。

**“令嗅善逝戒妙香”，**这样一种鼻根所嗅到的是善逝的戒律的妙香。那么这种佛陀的戒香，不是世间当中所和合的妙香，他是通过安住在最究竟圆满的实相当中通过这样一种殊胜的缘起法显现出来这样一种妙香。并不是世间当中通过各种香料配合起来之后焚烧所发出香味，所以很多时候就是看到很多传记当中讲这些有妙香的人、有戒香的人，他守戒非常清净，像这样的话发出戒香的话很多时候就说不是人间的香味所能够比拟的。当然这样的戒律有身体方面清净的戒律，还有就是说相续当中彻底远离一切烦恼，像这样的话清净戒律的标准。也就是说在《入中论》当中也讲，有这样一种行戒、见戒，有不同的差别。菩萨即圆满行戒，也圆满见的戒律。一般来说普通人见的戒律、我执没断的缘故呢，见戒没有圆满，但是他的行戒呢就是可以圆满的。但不管怎么样此处所讲的佛陀，佛陀的话不管是哪一种戒体、戒律都是非常非常清净、非常圆满的。所以佛的相续当中自然而然发出的一种清净的妙香，那么这种清净的妙香，菩萨的清净的鼻根能够嗅到善逝所发出来的戒律的妙香。

**“令尝大圣妙法味”**，这个是讲舌根。那么这个舌根就是能够尝到大圣所传的妙法味。当然菩萨就说尝法味的时候并不是真正的是用舌根去尝，不是说把法味变成饮食了，这是从他殊胜的舌根的角度来讲的。有的时候殊胜的舌根不一定就是真正的舌根，不是我们平时舌头一样的舌根，不是这样的。所以就说圣者他能够听闻佛陀的妙法，而且他能够品尝大圣的妙法。能够品尝大圣的妙法就是在相续当中生起种种的觉受，生起了种种的证悟，这个方面就是对于佛传下来的妙法有一种很深的体会，这个叫做品尝的意思。此处的品尝我们不要理解成舌根真的去嚼去添法本，好像是尝到了妙法味，不是这个意思。

**“令受三昧妙乐触”，**这个就是身根。身根的对境就是触。平时我们的身根接触到柔软的东西，就会发出一种乐触；如果接触到这些很坚硬的很粗涩的东西，我们的身体就会感受这样一种苦触，这个就是讲身根接触的时候就是这样。比如说我们穿的衣服很硬的话我们就觉得不舒服，如果穿了很软的衣服我们就觉得很舒服，所以这个方面触主要是身根的对境。那么就是说菩萨所受的身根的触是三昧妙乐触，不是世间的乐触，不是世间一般的有漏的乐触，他是属于无漏的三昧妙乐触。就说他安住在这样三昧当中，就能够产生一种妙乐，就能够产生一种殊胜的乐触，所以这个地方就是对比身根而产生的乐触来讲的。

那么第六个就是讲**“令知甚深胜妙理”，**这个就是讲意根殊胜的意根所能够通达的这样一种法触，从这个方面讲的话就是法尘。那么就说“令知甚深胜妙理”就是说菩萨相续当中已经真正能够证悟、能够通达、能够了知最为甚深的，比如说空性、离戏或者说如来藏等等，最为甚深的胜妙法理，所以他内心当中能够如是的了知、如是的通达、如是的证悟。这方面就是讲菩萨殊胜的意根对于这样一种最甚深的胜妙理，或者就说佛陀本身就是一种正道，佛陀本身也是一种殊胜的法界，也是殊胜的实相，这方面完全能够了知，自己的心和佛陀的心能够无二无别，这个方面就可以说是了知了甚深的胜妙理了。

从这个方面了知就说是佛陀的法身犹如虚空一样能够作为圣者的六根境。为什么以虚空（比喻）呢？因为虚空他是无相的，所以虚空当中因为无相的缘故、无碍的缘故，他可以显现种种的色法。佛陀的法身也是无相无碍的，所以说跟随不同的所化能够显现不同的这样一种对境。比如说此处显现的六种殊胜的所缘，让菩萨六种殊胜的根去能够了知、能够感受、能够产生种种的殊妙功德，就这个意思。

“倘若仔细而思维，佛如虚空离诸相。”那么如果对这样一种问题仔细思维的时候，就知道佛陀犹如虚空一样离开一切相状。那么在离开一切相状的时候能够成为一切显现的基础，完全可以这样，所以佛陀如果没有离开一切诸相的话就没办法成为诸大菩萨的受用之处。没办法，因为你还有相，还有相执、还有烦恼，还有相执的缘故，就说是没办法真正随意的显示这些殊胜的色身啊、殊胜的妙音啊，这方面是没办法做到，就像一个凡夫一样。凡夫人没办法做到这些显现非大微妙色等等的能力。所以说如果你没有离开诸相，这个时候就没办法真正的去显示成为殊胜的菩萨六根的这样【48:46】。如果说离开了诸相就能够如是显示，所以说如果仔细思维的时候就知道佛陀犹如虚空一样离开诸相，这个方面也是提到了佛陀功德的本体，实际上也是本体空性的。

**辛二、其义广说分三：一、总说成办二利之理；二、别说自利圆满；三、别说他利圆满。**

**壬一、总说成办二利之理：**

**总说二智之作用，应当如此而了知，**

**成就圆满解脱身，及成清净法性身。**

**解脱身与法性身，应知二相示一相，**

**无漏性故周遍故，无为法故依处故。**

这个方面讲到了总说成办二利之理。首先就讲到了总说二智之作用。二智就讲到了前面所讲的殊胜的两种智慧，入定智和出定智。那么就说入定智和出定智，这个二智的作用“应当如此而了知，成就圆满解脱身。”就是说入定的无分别智慧，他能够成就圆满的解脱身。然后这样出定的后得智呢，能够成就清净的法性身。

那么成就圆满解脱身就说通过入定智能够对于一切的烦恼和烦恼的种子习气都能够彻底的泯灭，能够泯灭一切种种的烦恼，所以说他的入定智圆满之后呢就能够成就圆满的解脱身，从一切的烦恼等障垢当中获得解脱。然后第二个就是后得智因为前面我们讲到了后得智，通过入定的这样一种智慧作为基础，在后得的智慧当中它对于一切有法，一切净所有法，完全可以逐渐逐渐的通达，所以到最后的时候就成就了清净的法性身，就能够遍知一切，成为具有十力、四无畏等等功德法的法性身。所以要通过后得智慧能够成就殊胜的法性身，像这样的话就通过二智成就二身。

那么下面就是讲它的根据，讲自利和他利安立的根据。“解脱身与法性身，应知二相亦一相，无漏性故周遍故，无为法故依处故。”那么就是说解脱身和法性身，应知二相亦一相。就是说解脱身和法性身他们有别别的相，解脱身有解脱身的相，法性身有法性身的相，所以叫做应知二相。亦一相就是讲二者的共相。那么就是说别别的相如何了知呢？别别的相就是下面第三句当中讲的：无漏性和周遍故。那么就是说无漏性对照解脱身，就是无漏性是属于解脱身的一个法相。周遍故是法性身的别别的法相。应知二相的意思就是后面的无漏性的这个相和周遍性的这个相，想这样的话就是讲二相，二相是分别对照解脱身和法性身。

然后后面一个“无为法故”，就是讲后面的“亦一相”，就是说解脱身和法性身呢共有的一相，共有的一个共相，是什么共相呢？就是无为法故。也就是不管你是无漏还是周遍，他都是无为法，或者说不管是解脱身还是法性身都是无为法，从无为法的角度来讲是完全一样的。这个方面就是前面刚刚讲这个略说的时候也讲到了无漏周遍还有不灭法嘛，实际上就是讲到了这个地方的意思，解脱身和法性身它就是无漏性、周遍性，然后他们二者之间的共相就是无为法，这方面就是讲到了安立自利的根据。

那么后面一个“依处故”呢，就是讲到了安立他利的根据，为什么能够安立他利呢？因为是依处的缘故，也就是说佛陀这样的殊胜法身呢，他是一切菩萨生起功德的依处。就前面所讲到的，他能够成为菩萨殊胜眼根的对境，能够见到非大、微妙色，能够听闻清净的微妙的法音等等，这个叫做依处，就是佛陀这种法身能够成为圣者六根的所缘，或功德的依处。这个方面依处故就是安立了成办他利之理，这个方面就是讲总说的成办二利之理。今天讲到这个地方。

**第32课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后呢，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的这个《究竟一乘宝性论》。《宝性论》呢是有七个金刚处，那么前面呢讲到了这个佛法僧三宝，后面呢继续讲的是这个如来藏菩提功德和事业。

那么实际上从最了义的角度来讲的话，这个七个金刚处都是讲的一个本体，但是从这个现相和实相不同的角度来讲的话，有些呢是侧重于这个实相现相无二的角度，有些呢是侧重在这个还没有和实相达到一致的角度讲的。

比如说这里面有这样一种在禅如来藏，有垢真如啊，无垢真如啊，等等的这些差别。或者就是讲到了这个僧宝和这些佛宝之间的差距呢，暂时来讲有，但是在究竟而言的话，除了这个唯一的如来藏变现不同的阶段，变现不同的名称之外呢，实际上并没有这些别别他体的法。所以说从这个方面来讲的时候呢，我们也可以了解真正的这个，就说是这个无上续，他就说是这样一种这个无上的一种连续，无上的相续这个意义。

那么了解这样一种含义呢，实际上就说对我们抉择这些了义的正见，来真正地进行殊胜的修行呢有很重大的意义的。也就如果了知了这个如来藏在我们相续当中是相续的这样自性，本来具足了这个自性，那我们在抉择这个正见的时候就了知了，这切的种种显现法，他实际上都是一种变现的客尘法。然后呢自己真正具足的这个法呢就是如来藏，除了如来藏是自己真正具足的法之外呢，其他这些法都不是自己真正具有的。

我们现在拥有的财富也好，我们拥有的其他的这些种种的法也好，实际上呢都是不是真正具足的。真正具足的不管怎么样永远不变化的就是讲这个佛性，这样一种实相的这个如来藏自性，所以说我们在抉择见的时候呢也了知了这一切的这个，一切的实相呢就是空性和光明的双运的本体。而在对于这样其他的这些五蕴，这十二处十八界，这些法的时候呢，我们就可以了知了，出离心他主要是从不要耽著这些法的角度来进行安立，追求一个解脱。

那么如果了知了这个如来藏的本性的话，那么这要生起出离心的时候，他的高度就非常的高。像这样的话要在修持出离心的时候就是非常的殊胜，他就不会在这个认为一切的显现法实有，一切的这些轮回法实有的基础上，再去修一个出离的这样一种行为，修持菩提心的时候也是一样。所以说呢我们在真正了知了究竟法界如来藏，对抉择空性也是一个非常殊胜的一种方式。

因而说呢我们不管怎么说，相续当中如果真的生起了很深的见解，那修行的时候呢也是非常轻松的，相对来讲比较容易得多。那么如果没有这样清净的见圆满资粮的话，真正修行起来的时候呢，就不是这么容易去观修了。那么进入其他的这些很多这样必要的缘故呢，我们也是好好地是抉择这样如来藏的这个它的自性，因为它也本身就是一种实相，本来就是一种这个法界的本体。

那么前面我们已经学习完了这样一种四品的内容了，四个金刚处已经讲完了，现在在讲的是菩提品。菩提品呢是佛相续当中的两种清净作为本体的，也就是说自性清净和离垢清净，对于这样一种这个菩提呢，他通过八个意义来进行抉择。那么对于这个八个意义的这个方式的法呢，我们就进一步地进行观察。

那么现在我们在讲的是这个成办这个二利，那么成办二利呢，前面已经总说二利，总说成办二利之理这个已经讲完了，今天要讲的是别说成办二利。别说成办二利也有**别说自利圆满**和**别说他利圆满**，那么首先讲的是这个**别说自利圆满**。那在这个别说自利圆满这个科判当中呢，

**烦恼习气灭尽故，承许即是无漏法，**

**无著以及无碍故，承许智慧周遍行；**

**毕竟无灭自性故，承许即是无为法，**

**不灭性者为略说，由坚固等广说彼，**

**当知灭者有四相，翻此坚固等法故，**

**谓腐变异及间断，不可思义变易死，**

**当知无彼故次第，坚固寂静常不变。**

那么通过这样一种三个半颂词进行安立的。那么就说是在宣讲这个自利圆满的时候呢，就通过这个次第的方式来进行安立。首先是讲到了这个无漏法、周遍行，和无为法，那么后面对于这个无为法呢进一步地进行广说。

首先讲自圆满当中的一种无漏。

**“烦恼习气灭尽故，承许即是无漏法”。**那么这个承许无漏法的根据呢，就是讲烦恼和习气呢是彻底灭尽。烦恼呢可以是安立成一个比较粗大的法，习气呢是比较微细的法。那么就说有的时候呢就说，烦恼和习气如果说是并存的时候呢，烦恼就是属于比较粗的，习气呢就是比较细微的，这个方面也可以有了知的。那么就有的时候呢，就是烦恼呢他也可以指粗的，也可以指细的，或者说烦恼，这个习气呢也可以指烦恼而言。但是呢就如果烦恼和习气并存的时候呢，烦恼就是指比较粗大的这些，现行的这些贪嗔痴等；那么习气呢就是属于他的一些难以祛除的一些很多的这个，他的这样一种这个习性。

那么这个习性呢就每个人的相续当中都有，前面我们在讲这个习气的时候呢，实际上也是提到过，就好像是这个瓶子里面的油啊，或者就你把衣服放在这个香气里面熏了之后，这个香气还很难以消尽等等，这方面的话都是一种习气，所以说呢这个修习佛法的过程也就是针对于烦恼和习气，不间断的这个灭尽的过程。那么如果说是我们不灭尽烦恼也不灭尽习气的话，实际上是没有办法真正地去走进佛法，或者修持佛法了，所以说修持佛法一定要灭尽烦恼和灭尽习气。

在初级阶段的时候呢，我们要针对比较，就说粗猛的烦恼来进行这个对治，尤其是在修行者相续当中，哪一种烦恼最猛烈，就首先针对这种烦恼来进行这个修持。这个方面就是在很多这个窍诀的法当中呢，是这样进行观察的。首先把这些力量强大的灭掉之后呢，实际上可以扫除我们修道过程当中的很多的障碍。那么在这个烦恼不粗重，压伏的这个粗重烦恼的基础上，如果在修持其他的这些正法的话，就比较容易相应。或者其他的这样一种这个种种的细微的烦恼，中等烦恼也比较容易逐渐的消尽的。所以说呢从这个方面讲的时候呢，是这个烦恼先灭，然后习气后灭，灭定烦恼之后呢，再灭尽烦恼的这样一种种种习气。

那么如果把烦恼和习气都灭尽的话，这个时候呢就是真正地达到了实相的阶段，因为在究竟实相当中呢，这些习气啊，烦恼，实际上呢全都是不存在的，不管这样一种烦恼再粗重，或者就说不管显现上面这个习气呢，再难以遣除，但是呢都是只是说明我们的执著心是非常严重而已。那么除了这个非常严重的执著来安立烦恼和安立习气之外呢，再没有其他的安立方式。所以说实际上呢，如果真正要把烦恼和习气灭尽的话，他就是修持这样一种空性，修持一切万法无自性，修持空性的就可以断除。

比如说小乘呢也是通过修持人无我空性，来断除这些粗大的烦恼，那么就说菩萨呢也必须修持法无我空性，对于这些很微细的习气呢，逐渐逐渐来进行这个灭除。那么佛陀呢，是烦恼和习气都已经灭尽了，所以说已经完全地现前了根本不存在丝毫客尘的这样一种殊胜法界。

所以说从断除烦恼习气的这个侧面讲呢，承许即是无漏法，那么这个呢就安立佛陀呢获得了这个无漏法的功德。小乘的圣者呢虽然也安立获得了这个无漏法的功德，获得了漏尽的功德，那么这个是只是针对于阶段性的这个烦恼，阶段性的这样一种漏来进行的这个灭尽。那实际上对于比较微细的这个部分还没有断尽。所以说和佛陀的这个无漏法相比的话，小乘的这个无漏法的功德，漏尽的功德也是只是相似的，从阶段性的角度来讲呢是可以这样安立，真正殊胜的这个安立漏尽就只是佛陀，所以说呢，安立佛陀呢相应了无漏的法界。

那么第二个呢就是讲周遍行，那么从哪个方面承许智慧周遍行呢？那么承许智慧周遍行的根据就是讲无著以及无碍故，无著以及无碍呢就可以承许智慧周遍。那么也就是说通过殊胜的这样一种这个如所有智也好，通过这样一种这个入定的这样殊胜的智慧修持，可以灭尽这样一种这个对一切法的耽著，对一切烦恼的执著，对一些法的耽著的缘故呢，所以说这个方面就叫做这个无著。然后呢通过这样一种尽所有的这个智慧，或者通过后得的智慧呢，那么对一切万法无碍的了知，无碍的通达。这个方面就说是这个获得这种遍智，对一切万法的这个遍智的功德。所以说呢，他既有如所有智，也有尽所有智，获得了这样一种这个解脱身和法性身的缘故呢，所以说承许智慧周遍行，这个时候呢就说，佛陀的智慧是周遍一切。

那么尤其是在这个如来藏这个体系当中呢，在三转法轮如来藏体系当中呢，不单单是讲这个佛陀已经完全地现前了离戏的功德，而且呢再再处处都提到佛陀的这样一种殊胜智慧他是完全周遍的。那么在这个二转法轮当中讲佛智慧的时候，我们学习过《入行论》呐，学习过这个《入中论》，那么在讲这个佛陀的智慧的时候，很多时候都是说佛陀以前曾经发过这样一种愿力，然后呢众生呢也有这样一种这个善根，那么通过佛以前发的善愿力和现在众生的善根的缘故呢，虽然是佛陀寂灭了一切的烦恼，寂灭了一切的心性，但是呢仍然可以起作用。

比如说加持鹏塔之后呢，这个鹏塔仍然可以消除毒龙的种种的毒气呀等等，或者说也使用如意宝虽然没有分别，但是可以起作用，从这个方面来安立佛陀灭尽了这样一种心、心所之后仍然可以起作用的道理。二转法轮当中用他不正面提及这样一种殊胜的自然智慧的缘故，所以说他是从这个方面了知的，。

从这个方面也可以从暂时的角度，从不了义的角度可以以这样一种鹏塔呀，可以以这样一种如意宝来做比喻。但是鹏塔和如意宝他毕竟属于一种无情法，他毕竟是属于无情法的缘故，所以说真正的以这种鹏塔和以如意宝对佛的智慧，对佛的本体来作比喻的话，就说是可以安立为不了义的讲法。暂时是可以这样安立的，你毕竟也有这样一种愿力，以前也的确发了愿，现在众生的善根也成熟了，所以说现在二者和合起来之后呢也可以。

然后《入中论》当中还对于以前发了愿现在是不是还可以这样实行呢，就说是通过比喻来说明。比如说一个陶师，他在做这些陶具的时候首先是他要转动他的基轮。首先转动他的基轮所以说最初的时候呢是通过极力来转动他的基轮，用很大的勤做来转动他的基轮。那么后面是一旦基轮他运作起来之后呢，基轮就可以自己去运作了，那么这个陶师就不需要去，再去加力去运转这样一种基轮，所以说像这样的话后面他这个基轮他自己可以运作。当然这个后面他自己运作呢，他是通过前面这样一种极力转基轮这样一种因而引发后面这样一种不勤做的基轮自己运作的，所以说他是通过前面这样一种因缘推动的。

那么同样的道理呢佛陀也是这样的，虽然是现在成佛之后的没有丝毫的分别心，但是在以前修学佛道的过程中呢，他也是再再的缘众生发了这样度化的愿力，所以说后面虽然不勤做，这种愿力仍然起作用。这个以前发的愿力现在仍然起作用，相合与众生的善根就可以起到度化众生的作用，所以二转法轮当中主要是侧重于这个方面讲。但是在三转法轮当中呢一方面讲到了这个离戏的这些离开一切分别念的这样一种方面，一方面也提到了智慧周遍行，诸如智慧周遍行之类的。就说是佛陀具有殊胜的智慧身，灭尽了种种的心心所，灭尽了种种的客尘、杂染，不是说是真正的什么都不存在的空性。这个时候灭尽了这客尘之后呢相续当中本具的自然智慧这个时候就完全显露了。

所以说佛陀在法界当中周边利益众生的时候呢是自然智慧，自然智慧虽然不是分别心识，但是他必定是一种殊胜的远离一切障垢的非常清净的智慧，所以这个智慧在无有任何功用的过程当中呢就可以成为度化一切有情的殊胜的来源，殊胜的依处。所以说全知麦彭仁波切在此讲《澄清宝珠论》的时候，一方面是提到了鹏塔等等这样的比喻，一方面也是说实际上佛陀的这个最主要的度化众生的因缘就是来自于自然智慧。那么有了这样的自然智慧就可以真正的去作为度化众生的一个最主要的【13:47】，主要的来源。所以说那一段的时候麦彭仁波切没有偏于二转或者三转，像这样的通过佛相续当中的实际智慧，如是的进行了安立如何展开弘法利生的事业。

实际上在三转法轮当中，在《宝性论》这个体系当中呢，也是讲的很清楚，他的烦恼灭尽之后，他的自然智慧已经现前了。所以说自然智慧现前之后呢，通过无著和无碍的缘故呢，能够周遍了知如所有和尽所有的法，所以说就能够承许智慧呢周遍行，从这个方面讲的。他就说是这个佛相续当中的智慧是属于最了义的角度，而二转法轮当中虽然也提及佛智慧，但是他是通过世俗的角度来进行安立的，没有把佛的如所有智和尽所有智等的智慧安立成这个胜义的本体，殊胜的本体，只是说世俗当中具足这样一种智慧，但是在胜义当中完全是从离戏方面进行安立的。那么三转法轮当中不单单是离戏，那么佛的尽所有智和如所有智也是属于这样一种殊胜的佛智的本体，这个是究竟的了义的方面。不了义的就说世俗方面呢都是属于客尘，所以说从这个方面稍微有点不一样。

**“毕竟无灭自性故，承许即是无为法”。**那么就是对于三个特点当中呢前面两个讲完了，那么第三个呢是无为法。那么从哪个方面来安立无为法呢？毕竟无灭自性故。那么这样一种佛的本体，佛的实相呢是一种毕竟无灭的本体，毕竟无灭的自性。所以说既然是无灭呢，当然就无生，所以说是无生无灭的本体的缘故呢承许佛的相续这一法是一个无为法。

如果说是一个有灭的自性的话呢就不能作为一个究竟的皈依处了，或者说还有灭的话，就说明还没有到达真正的边际。因为如果有灭的话还是属于刹那生灭的法，要不然就说你这个灭，已灭永灭了，这个是一个断灭，佛陀相续当中的法不可能是断灭的。或者就说灭了之后还能重新生起，那就变成了刹那法了，那刹那法是相合与有为法的自性，而所有的有为法前面抉择呢全都是通过因缘产生的，所以说全都是属于世俗的法。

那么如果说佛在最究竟的时候还存在生生灭灭的世俗的法的话，这个也不是真正佛的本体。从一个角度来讲的话，也是从最了义的角度来讲的话，如果认为佛的相续当中还具足这样一种生灭的刹那性的话也是对佛的一种诽谤，也是对佛智的一种诽谤。为什么是一种诽谤呢？因为佛智本来没有这样一种刹那生灭的自性，你说还有一个刹那生灭的有为法的自性，那么就是对佛的殊胜本体做了诽谤。所以说我们不管是从已灭永灭的角度来讲也好，还是灭了再生的角度来讲也好，实际上都不可能真正有灭的。

所以说这样一种佛陀的自性呢只有安立是一种无灭法的自性，没有真正的灭，那么这个无灭呢也不是分别念面前所安立的。所以说从究竟实相的角度来讲，所有生灭的自性他都是属于客尘，究竟来讲都是不存在的。而佛已经不存在这种灭的自性的缘故就完全符合他的究竟之理，所以说通过这个方面来抉择佛相续当中的智慧就是一种无为法的自性。

前面我们在抉择如来藏自性的时候或者在抉择无上续的这个角度也好，所以这个无为法的自性是无灭的缘故，所以说佛相续当中具足这个无为法，在菩萨相续当中也是完全具足的；菩萨相续当中具足了，在众生相续当中也是完全具足的。从这个方面讲的时候也有很多必要，否则的话如果是一个真正的有为法的话，也不可能成为究竟殊胜的不变稳固的这样皈依处了，它成为一种欺惑性，从这个方面在《如来藏狮吼论》当中也是讲了很多。所以说他是毕竟无灭自性的缘故呢，承许佛相续当中的一种自利圆满的这样大无为法的功德，。

那么下面是对这个不灭性进行宣讲进行广说，或者对于这样无为法进行广说的。

**“不灭性者为略说，由坚固等广说彼”**，不灭性者为略说就说是这个第三个特点当中讲毕竟无灭自性故，所以说这个地方讲不灭性者就是略说。对谁的略说呢？是对承许无为法的略说。所以说前面只是说毕竟无灭自性故，这方面就是承许即是无为法了，所以说不灭性者呢就是讲略说。那么就说由坚固等广说彼，这个“彼”字呢也是讲无为法，所以通过这个坚固、寂静、恒常、不变，像通过这样四个根据来宣讲是广说了这个无为法，通过恒常等四个特色呢就进一步的去广说，那么略说呢就不灭就可以了。然后如果广说呢是坚固寂静恒常不变，这个方面进行广说。那么既然是由坚固等广说彼，那么到底是怎样广说的呢？那么下面就开始安立广说这个无为法的自性。

**“当知灭者有四相，翻此坚固等法故”**，广说的时候通过正面和反面两个角度来进行安立的。首先呢是当知灭者有四相，那么既然是无灭自性，他既然是无灭坚固等等自性，那么就说是他的反方面呢这样一种自性是什么样的呢？当知灭者有四相。因为前面是讲不灭，既然讲不灭那么它的反方面的这个灭呢也可以安立成这样四种相。

那么四种相也可以安立成生老病死呀或者就说灭的四种相可以安立成不坚固，不坚固的法也是灭的法。为什么不坚固的法是灭的法呢？因为这个法是不坚固的缘故呢，所以说他生起来之后刹那刹那在变化，最后他的因缘彻底消尽的时候他就有个粗大的变化，粗大的变坏，所以就不坚固当然是属于这样一种有为相，是属于这样一种灭的相。然后就是不寂静，不寂静也是属于一种灭相。就说它是一种不寂静的法，它也是属于一种灭相的，因为所谓的寂静呢，并没有这样一种生生灭灭的法。那么如果说是不寂静的法的话，那就是存在这样一种心识啊，存在这样一种生灭的自性，所以说不寂静呢也是属于一种灭的自性。然后呢后面就是一个无常，那么这个无常相呢就很清楚，没有一个常住，就是变化的特征是非常这样一种明显的。然后第四个就是变异，变异呢也是一种灭的自性。他因为有这个变异从生到死啊，或者就说从有到无啊，这个方面都是一种变异的自性。所以说呢，当知灭者有四相，前面就讲到了这个不坚固，然后呢是不寂静，无常和迁变，这个方面就是讲到了四相，这个方面讲到了灭相。

翻此坚固等法故。翻此呢就是把这样一种灭相，反过来呢就是讲到了不灭的自性。不灭的自性呢就有四个自性，四个特点：第一个就是坚固，坚固就是第一个，那么因为他根本就没有灭的缘故呢，所以说他就是坚固的法。那么对照佛相续当中的这个智慧作为皈依处来讲的话，那么也是一种坚固的自性的缘故呢，恒时，永远作为有情的皈依处。不管是从粗大的角度来讲，还是从最微细的角度来讲，都不可能有丝毫的这样一种这样的欺惑性，因为他的本体就是如是坚固而住的缘故。那么第二个翻过来就讲不寂静呢，翻过来就讲寂静，就是完全寂灭的一种自性，完全寂静的一种自性，这种方面也是一个不灭的。然后呢，第三个就是讲这个恒常，恒常当然我们也知道，这个就是非灭，因为如果说无常的法才有生灭，那么恒常的法就不会有生灭。那么第四个就叫做不变，那么不变就是讲这个说是针对变异来讲，那么这样一种自性，是不变的。所以说这个坚固寂静恒常不变呢，他都是佛相续当中完全具足的。

那么至于他的这样一种核心的问题啊，至于他的其它的法方面安立的方式，就说是前面我们在讲《如来藏狮吼论》的时候呢，讲如来藏品的时候也讲过很多次了。这方面坚固啊，寂静恒常不变，他实际上都是使用了这些名称，并不是说分别念面前恒常不变啊，这方面呢就说落入戏论当中这些四个特点绝对是无法安立的。所以这个是超越了分别念之后，如是安立的坚固寂静恒常不变。

那么如果说长时间学习这样一种术语，长时间去通过这方面的思路去观察的话，应该不会落入到这些庸俗的分别念当中。真正容易落入到其他的所谓矛盾抵触的分别念当中，就是没有长时间听闻这些这样一种思路啊，没有真正去长时间接触这些术语的人呢，他比较容易生起这样一种坚固寂静恒常不变和二转法轮当中所讲的这些空性啊，或者说是最初的时候讲无常啊，这些地方为什么不抵触？，实际上这些方面在这个三转法轮当中并不成为问题，因为这个问题呢前面已经真正已经解决过了，所以我们就不需要再再来说这个地方的坚固寂静恒常不变是属于这样超越了分别心面前怎么怎么样。实际上这个讲佛功德的时候呢，都应该了知，前面的这样这个特征就是永远不会改变的，这方面讲翻此坚固等法故。

**谓腐变异及间断，不可思义变易死，**

**当知无彼故次第，坚固寂静常不变。**

那么就说是谓腐变异等呢，这个又是从反面来宣讲这样一种这个变异的自性，或者说讲这样一种老病生，生老病死这样法。那么生老病死也有粗的生老病死和细微的生老病死。那么实际上在这个佛相续当中，在佛的菩提的功德当中，绝对都没有粗乃至于细的生老病死的缘故呢，所以说次第安立，坚固寂静恒常和不变。

那么就说这个地方讲到的“腐”呢，就是讲这样一种腐坏，啊，就是讲的这样一种腐坏，那么这个腐坏呢就是讲一种病的自性。那么一种有为法呢，它就说是成熟之后它又腐坏，腐坏之后呢就是讲一种这个就说是老的自性吧，就是安立成这样一种这个老的自性。那么就是说任何一个法，不管是从无情法也好，还是从有情法也好，它的这样一种相续或者这样一种有为法，它就成熟之后呢它有一种腐坏，所以说这个方面就是安立老。

然后第二个是讲变异，那么变异呢就是安立成一种病的自性，安立成病的自性。所以说呢他这个有为法不断地这个迁变，不断地这个变异，不断地迁变，所以说这个方面就是安立成一种病，啊，一种病。所以说从这个方面讲的时候它是有一种变化，比如说我们的身体呢从健康到不健康的一种变化，这方面也是一种病的自性，。但是呢主要是这个变化和前面的变化不一样的地方呢，他会通过这个变异来引申痛苦，通过变异来引申痛苦，所以从这个方面来讲的时候呢，就安立成一种变异的法。

然后呢第三个间断就是讲这个生，那么生就是间断。为什么间断呢？因为前面的这样一种法已经到了终点之后呢，已经间断它的相续，然后呢重新再产生另外一种它的这样一种法的缘故呢，所以说这个方面就叫做间断了它的相续之后重新生起，所以这个生呢就叫做间断。

第四个是不可思议变异死亡，那么像这样的话也有，从粗大的角度来讲的话，就是一种死。它的相续呢完全已经这个中断，不是从重新生起的角度来讲，它是从中断角度来讲。那么前面间断呢是从前面的间断，后面又重新生起来了，这个方面就叫间断，那么后呢安立成死。那么生老病死呢他也有这样粗大的，然后生老病死呢也有这样一种比较微细的。比较微细的这样一种这个无漏业和这样无明习气地呢，无漏业和无明习气地就对应前面的老和病。然后就说是这个异生生和不可思议死亡是对照后面的这个生和死，那么前面是老病，后面是生死。所以说像这样的话就粗的这个生老病死和细的生老病死分别是凡夫和一般的圣者所拥有的，所以说他们如果拥有这样一种生老病死的话，都还是有这样一种生灭法，而生灭法都是属于客尘法。所以说从这个角度来讲还没有真正的和究竟的实相去相同，还没有和真正的实相去相应，所以说他没有达到真正的殊胜的胜义谛。

**“当知无彼”**，那么“无彼”呢就是讲在菩提的自性当中没有粗的和细的这样一种生老病死，没有这样一种这些客尘的缘故呢，所以说次第安立，佛相续当中的这个法呢就是坚固、寂静、恒常，不变。因为所谓的这样不坚固啊，这些不寂静等啊，他只是在这个分断生死和变异生死当中才有，那么在菩提当中是没有这样一种这个生老病死的缘故，所以说佛陀已经真正获得坚固寂静恒常不变的这样一种自利功德。啊从这个方面我们也了知了佛陀的自利功德是完全远离了一切的客尘，远离了一切戏论，远离了一切变化，远离了一切的生老病死，像这样的话获得了最为圆满究竟的这样一种殊胜菩提功德法，这个方面就了知了自利圆满的这个角度。

那么下面是讲第三个问题，就是别说他利圆满。

**壬三、别说他利圆满：**

**为白净法所依故，无垢智慧是为处，**

**犹如无相虚空界，见色闻声与嗅香，**

**尝味觉触知诸法，皆由彼者作为因，**

**如是为佛于二身，无碍加行坚固者，**

**殊胜六根行境中，无漏功德能生因。**

那么就说是这个他利圆满是讲到是“白净法所依故”，那么这个就说是佛身是属于白净法的所依。那么这个白净法是谁的白净法呢？这个白净法就是指这个所化。不管是菩萨也好，或者说一般的凡夫人而言，那么这个一切的所化，相续当中的白净法，他都是以佛的自利为所依的。那么如果没有佛陀自利的功德，他就没有办法产生这个殊胜的白净法。当然呢在此处所讲的主要是就这些圣者菩萨而言的，但是呢圣者菩萨作为直接的所化，那么其他的这样一种众生呢作为间接的所化，不管是怎么样呢，这些殊胜的一切众生的白净法都是依靠这样一种佛陀的自利圆满作为所依，所以这个叫做“为白净法所依故”。

**“无垢智慧是为处”**那么佛的无垢的智慧呢视为所依。这个“处”呢就是依处或者所依的意思，或者就是叫来源，或者叫所依或者叫依处，所以说呢有佛的无垢和智慧作为所依。那么无垢智慧呢不是讲一个无垢的智慧，而是无垢和智慧是两个含义。在注释当中讲的很清楚，无垢呢是属于解脱身，智慧是属于法性身，所以说这两个方面呢一个是从断的角度，一个是从证得圆满的角度来进行安立的。所以说呢这个实际上这个佛陀的相续是一切白净法的所依，所以说呢无垢智慧呢它就是一切白净法的来源。

从这个方面讲，因为这个方面是别说他利圆满。既然是别说他利圆满，我们就知道了就是一切的他利圆满来自于哪里呢？来自于自利，这个方面呢也是把这个问题讲的很清楚。虽然就菩萨他自己在发愿的时候是一心利他，但是呢就说他也很清楚就说如果自己的自利没有圆满的话，也是没有办法真正去行持利他的事业的。所以说呢他在行持利他的时候呢，也会圆满自利，或者就是说菩萨虽然说我为了度化众生的缘故，要圆满自己的证悟啊，要圆满自利，但是他究竟的目标还是为了他利的。

就是说我修持这个法，我圆满这个自利是为了什么目的呢？圆满这个自利就是为了利他的缘故。所以说这个实际上是，这个方面实际上是和这样一种利他不矛盾的，啊，不矛盾的，这个方面我们一定要搞清楚。否则有的时候就看到很多菩萨行当中所讲到的要放弃自利，放弃自利，所以说很多菩萨呢，就连自利的名词都不敢提，就生怕一提自利就落到了自了汉的行列当中，好像就不是菩萨了。实际上我们可以提自利，但问题在于你提自利到底是干什么？实际上从一个角度来讲菩萨的自利也就是他利，也就是他利，所以说为了更加圆满利他的原故呢，他寻求一个自利也是可以的。

或有些时候我们在学完这样一种要度化众生的时候呢，我们都不敢说要往生极乐世界。好像是在有些人的这样感觉当中呢往生极乐世界那就是不管众生了，根本就不管众生，好像就自己一个人要到极乐世界怎么怎么样。好像你把众生抛弃在这个地方，眼睁睁看到众生在受苦，你一个人跑到极乐世界去。好像在有些人的理解中往生极乐世界是属于一种自了汉的行为，然后不往生极乐世界好像就是菩萨的行为，但实际上这个方面也不是真的是这样理解的。

最关键就是看你发愿往生极乐世界的目的是怎样，目的何在呢？那么如果往生极乐世界是为了圆满利他的这样一种功德的话，那么绝对是鼓励的。因为就是阿弥陀佛了也是把这些人接引到极乐世界去的时候，也让他们很快的时间当中获得这样一种不退转的功德。或者说真正利益众生的这样一种殊胜的功德，然后就说是随自己的本愿一定是利益众生。而且极乐世界他是一种大乘的刹土，大乘刹土的原故，所以说像这样的话也是为了培养圆满这样一种利他的修行者，为了培养圆满利他的菩萨，所以才设置了这样一种刹土的。所以说我们往生极乐世界也不需要很害怕、很畏惧。

实际上，这个和在娑婆世界当中为了利他而修禅定，为了利他而修这些法；或者究竟为了利他，暂时去深山当中修法，这都是一样的。只要是为了圆满利他的功德，暂时往生西方极乐世界去，得到殊胜的功德呢这个完全是符合于菩萨道的。所以说我们在学习佛法的过程当中呢，有的时候容易偏执一方，在没有学习到菩提心的时候，我们肯定是所作所为是相合于自利的。然后一旦接触了菩提心之后呢，看到菩提心讲到要抛弃自利一心利他呢，就连自利都不敢提，连往生极乐世界都不敢提，否则一提到之后就觉得变成了自了汉，就好像和其他的菩萨不是一个行列，这个方面也不需要。

实际上这个地方讲的很清楚，佛陀他能够圆满利他也是因为他的自利圆满。那么就说是你能够做多大程度的利他要看你自己具足多大的自利，你圆满了多少自利。所以在注释当中这个问题是讲的很清楚，如果你有初地的功德，你自己是初地菩萨，你可以将众生安置在初地；如果你是八地你就可以将众生安置在八地；如果你是十地你就可以将众生安置在十地；如果你是佛你就能够将众生安置在佛地。

所以从这个方面讲的时候我们是从你的能力的角度来讲，这个问题我们以前也讲过，很多道友也提出了很多其他的问题，但实际上是此处我们讲到的是你能够通过自利去引导众生安置在这个地方。至于说比如说以前有个大天比丘，大天比丘自己是一个造了五无间罪的人，但是呢，他通过他讲法呢他门下出现了很多阿罗汉，像这样的话也有这样一种事例。还有其他的很多事例，但是就是说这个方面不是通过他自己的力量，主要是通过法的力量，像这样的话就是将讲法之后，其他的人修持之后得到了阿罗汉果，实际上不是通过他自己的力量引导的。

此处我们所讲的是通过自己的力量，比如说我是一个阿罗汉，真正我就很清楚的对一个众生怎么样逐渐逐渐调化，把他调化在阿罗汉的道当中，这个方面是有这个能力的；然后初地菩萨他也能够有能力，真正的通过自己的能力把众生安置在见道果位；那么佛呢，有通过他自己的能力就可以将众生安置在佛位。这个方面就说这个，从两个方面可以去考虑的，所以说在利他的过程当中我们也需要具足这样一种自利的功德。

那么如果我们一点菩提心的自利功德法都没有的话，怎么样去帮助众生呢？没办法帮助众生了。如果你有一丝的利他心，你可以通过这一丝的利他心去帮助众生，那么就是这样的。如果你能够精通这样一种经论，你可以把这个经论当中的内容给众生宣讲，让众生也能够通达佛教当中所讲的意义。如果你有殊胜的证悟的话，你可以遣除有情的障碍，让众生安置在这样一种佛地当中。所以说像这样二者之间都是有这样一种关联的，完全没有自利就可以利他的这种情况非常罕见，非常罕见的，所以我们从这个方面讲的时候就是这个自利一定是利他的基础。

那么就说有些大德就讲的话，比如说呢，就像是一个医生一样。那么一个医生他要去救度众生，他自己首先要保持一个健康状态，他自己不保持一个健康状态的话，他没办法去帮助别人。所以说自己保持健康状态这个就叫自利，然后就说是自己在健康的基础上，去帮助其他的众生解脱这个烦恼，解脱这样一种病苦这个叫做他利。所以菩萨修行的时候你能够帮助别人，首先你自己要保持某种这样一种情况之下的健康。如果你自己相续中都不健康的话，你怎么去帮助别人呢？所以如果你自己相续当中没有这样一种功德法，你怎么样去帮助别人呢？这个方面就非常困难的事情。所以说如果要帮助众生的话，必须自己也要具足利他圆满。

而就说在所有的利他当中看起来的话，佛的利他是最无勤的，佛的利他是最为圆满的。因为第一呢佛能够将众生直接安置在佛地的这个能力佛陀是有的，第二个方面佛陀已经完全泯灭了所有的这样的勤作戏论啊等等，所以说他的善巧方便也是最多的。因为他的智慧已经周遍通达了，所以说他知道这个众生是自己该度的，还是其他众生该度的，从这个方面讲的时候他看的也很清楚。如果自己该度的那么自己就度化，如果自己度不了的，他就观察弟子当中哪一个人和他有因缘，观察之后就派遣弟子去将他度化。这个方面也是通过殊胜的智慧照见之后呢，如是做了很多直接利益众生的很多很多的事业，这个方面是这样的。

而且佛陀已经远离了这些生死，不管是前面讲的两种生死都已经远离了，远离了之后呢他就恒时的作利他的事业。他的自利已经圆满了，他现在所作的就完全利他了，怎么样将众生一个一个从轮回当中救拨出来，怎么样一个一个将众生安置在佛地，这个就是他自己所作的事情。而菩萨呢他自己的自利还没有圆满，所以说一方面他要利他，一方面他还要做自利圆满的修行。佛陀呢自利方面已经圆满了，没什么可修行了，所以说呢，他完全所做的事情全都是利他的事业。

这个方面也是从，比较起来，佛陀的这样一种利他是最为一种圆满的，最为圆满。所以说像这样的话，圆满最究的利他圆满是佛陀，然后下面就是诸大菩萨，然后就是这样的圣者，然后就是这样一种凡夫人，他能够作很多利他的事业。所以像这样讲的时候，如果我们要利他的话，一定要具足自利。但是呢在这个问题上面的话，如果我们不注意的话，有可能要落入到另外一个极端当中去了。那么既然说利他必须要具足自利，那么有些人就想了我没有这样自利，我就不能利益众生，所以说我现在不利益众生，像这样的话也是一种极端。

实际上这个利他，他有很多种方式。那么就说佛陀也好，上师善知识没有让我们去做佛陀那种利他，你一定要把众生安置在菩萨位，你一定要将众生安置在佛位，佛陀也没有这样要求，没有要求他的凡夫弟子这样做。但是呢也没有说你不要去，完全不要去做利他，实际上从自己的能力的角度来讲的话，也可以做一些利他。比如自己相续当中有这样一种利他心，有这样一种菩提心，自己能够掌握一个偈颂，就可以把这个偈颂给别人讲解。那么多多少少对这个众生都会有帮助，都会有帮助，都会有利益众生的方面。

所以有的时候我们说利他的时候一下就想到初地菩萨，马上就想到文殊菩萨，马上就想到这些上师等等这样一种殊胜的圣者，觉得利他一定是他们的事情，我们就不能做利他，这个方面不要这样考虑的。所以众生这样的思维，总是落入到非常喜欢落入到极端当中，非常容易落到极端当中，所以我们在学习佛法过程当中要针对不同的情况反复要去观察。

有些时候比如说无垢光尊者说了：“没有神通难利他，或者说如果你是凡夫人的话，你不要去利他的事情”。这个方面就说一般的人容易落入到这个烦恼当中，如果没有调伏自相续的话，有的时候如果没有掌握好这个界线的话，最后就是自他俱损，利他没做到，自利也没做到。所以有些人看到这句话之后就觉得我肯定不能做利他的，一点利他都不能做，这个方面也是不行的。因为做利他一方面也是圆满自利的一个方法，再加上做利他也是打破自私自利的一种方法。

所以我们在学习佛法过程当中，当然你以利他做幌子去搞自利的话，这个是百分之百任何一个祖师都是反对的。但是就说是这个，如果你在做利他的时候能够善加调伏自心。调服自己的心不要让自己的心落入到庸俗的分别念当中去，在这个利他过程中也能够调服自己狭隘的心胸，就不要老是想自己一个人怎么样去依止寂静或者自己怎么样一个人去清闲，或者就是说自己一个人去享受，有的时候实际上是把这些作为自己享受清闲的借口而已。因为利他毕竟是一种非常繁重的事情，也非常辛苦的事情所以很多人就不愿意做。

但是我们说在利他过程当中它也能够开阔自己的心胸，也能够调服自己的分别念。尤其是在遇到难化的众生的时候，有的时候就会反观自己的心实际上还是很狭隘的，有的时候自己的心还是非常难以调服的。因为真正一个调服者的心胸他遇到这些难以调化的人的时候，他有很多安忍心，他一次调化不了，两次调化不了，他就长时间的调化，所以说就说明他自己有这种不放弃的这样一种决心和毅力。实际上这种也是打破自私自利的一种修法，所以说在利他的过程当中遇到这些好调化的众生也好，遇到不好调化的众生也好，他如果能够每一件事情都能够好好对待的话，也能够对他自己的修行也能够起到一个很大的帮助。

所以说修菩萨道它是全方位的去修行的。所以说有一部分首先去独修，然后也是修行有成之后来利益众生的；有些是在利益众生的过程当中来坚固自己的修行，在利他的过程当中提升自己的自利，这个方面也是有的。至于在利他过程当中有可能出现的障碍，实际上在独修过程中这些障碍都是可能出现的，这个比例可以说是同等的。我们就是说做利他的时候容易怎么怎么样，实际上如果一个人在深山修行的话还不是一样？自己相续当中的烦恼生起还是照样生起来，而且有的时候如果说是没有好好的掌握修法的话独自修行的很容易入偏。要不然有些时候进入到小乘道当中去了，要不然走火入魔发疯发狂的这个情况也有了，有的时候彻底对修行失去兴趣然后就永远不再修行了，这些方面都是有很多很多事例的。

所以有的时候我们把这个利他过程中的困难夸大了，夸大之后就养成了这样一种看法就是只要是住山修行那就是万无一失，只要你去度化众生那就百分之百落入到火坑当中。我们就不能这样去想，实际上我们公正的去看一下的时候，真正住山修行的人他是需要很高标准的，不是说随随便便你就可以住的，你可以住一两天，或者你没有去的时候你觉得一切都是美好的。

以前我不是讲过一个道友的公案嘛，他就是在没有住山之前就觉得这个住山很容易的嘛，反正没有吃的到处都是野果子嘛，树上到处挂满了苹果什么都不用准备，去了之后哪里挂什么野果子全都是树叶，所以说什么吃的都没有最后住一晚上就跑回来了。所以像这样的时候就说想的时候就觉得可能山上什么都有什么都不用准备，去了之后就发现和自己理想当中的情况完全不一样，所以这个情况也有。而且住了之后没有这样修法，没调服自己的心，最后没办法修不下去这个也有，所以我们不要太理想化，不要把这些住山修行太过于美好。实际上住山修行非常非常艰苦的，很艰苦的事情，不是这么简单的一个事情。

所以说从这方面讲的时候我们就是说对这个修行这个问题，不管怎么样选择一个适合于自己修行的方式这个是非常好的。但是就这个方面讲的话，反正我们前面讲过如果你有一定的能力，也能够对这个论典你有比较通达的自利的功德，你可以把这个内容真心诚意的为了让别人了知，因为现在很多人不了知，因为现在有些修行人来讲的话，针对这些圣者菩萨差的非常远。但是针对其他一部分众生来讲，对于佛经当中的一个颂词的意义都不懂的人来讲，那还是有超胜的地方。所以说把自己内心当中懂得的意义给别人宣讲，让他也能够懂得，让他发起出离心，让他去对佛生起欢喜心，让他去对空性有种了知，这个也是一种利他，所以这种利他来自于自利。什么自利呢？就是我对这个论典我通达了，然后我有这种相似的利他心，通过对这个论典有部分通达我就可以去认真的给别人讲，让他能够懂得佛经的意义。所以像这样的话一方面就是说自己好像功德很小，但是做了这个事情之后自己的功德也会提升，通过这个方面自己也会得到这样一种殊胜的功德利益的。所以通过利他来增长自己的自利这方面也是一种殊胜的方式。

所以我们对这个问题也是需要公证来看待，千万不要把某种都夸大，把某种都夸大之后就容易产生一种偏颇的想法，没办法公证的认知这种情况。所以自己有能力的时候也事宜做相应的利他，当然究竟的利他的话把众生安置在菩萨地，把众生安置在解脱地这种利他的话凡夫人是很难做到的。也许通过你的因缘他证悟了，但是这个不是你自己的能力，是通过他相续当中的福德成熟，只是你作为一个助缘让他成就。但是真正你自己的能力要把他安置在利他位的话，你自己还是要获得自利。

前面我们讲，佛菩萨没有要求我们把一个众生真正安置在解脱道当中，上师也是这个意思，就说你去帮助众生这个是可以做的到的。每个人都有帮助众生的这个能力，哪怕是很小很小，但是都可以做。就是在这个很小很小当中，以这个作为种子慢慢慢慢开始拓展，就好像是大海波浪一样，从中心开始逐渐逐渐拓展。最后的时候我们自己的心胸、自己的修行在这个过程当中都会逐渐逐渐增长、逐渐逐渐圆满，这个方面就是最后像佛一样做利他。佛在做利他的时候最初还就是观想一下把同伴他不是拉马车的时候让狱卒把他的绳子套到自己的脖子上，就是从这个地方开始利他的。

所以我们说最初的这一念这个利他的心和最后佛那种不可思议利益众生的情况来讲，那就是没办法相比的。但是如果没有最初的这一点点利他的话，不可能打开他那种非常伟大的菩萨行的修行之门，打不开的。所以我们也是一样的，我们如果不迈出这第一步的话，我们老是龟缩在自己的小圈子里面，什么都考虑自己的利益，如果不走出去的话，我们永远没办法达到佛的境界。我们老是想怎么样圆满自己的利益，但是圆满自利的时候也没有想到是真正利益众生，有的时候为了自己享受，自己快乐，这个方面不考虑众生利益，这个也是不对的。

所以正在学习完菩萨道的时候，不管怎么样，要把自己的心胸去打开，要去接触众生，要给众生做很多的利益。就是说随自己的力量，我们是一个小人就做小人的事情，是一个大人就做大人的事情，所以说从这个方面讲的时候都有自己的定位，都能够找到自己的位置，都能够找到定位。所以说哪怕给一个人讲，一个人把一个偈颂能够讲清楚让他内心当中有一种收获，这个都是一种利他了。从这个方面开始逐渐逐渐就可以真正做到菩萨那种或者佛那种行为，所以说我们对这个问题还是要好好考虑的。那么就此处讲到了利他圆满的话，也是他利它主要是相合于以自利为基础的。

犹如无相虚空界，见色闻声与嗅香，尝味觉触知诸法，皆由彼者作为因”那么就说“犹如无相虚空界”，那么这个虚空界它是无相无为的一种自性。虚空它没有相，没有这样一种变化所以它也不是作为能生因。但是在虚空界当中它就可以作为其他的色声香味触法的显现的因，其他的眼根等等就缘这样一种色声香味触法就能够产生种种的诸识，就能够产生六识。所以说像这样讲的时候“犹如无相虚空界”作为比喻一样，那么就可以了知在虚空界当中显现色声香味触法。能够让其他的眼根见色、耳根闻声、鼻根嗅香、舌根尝味、然后身根觉触、意根知诸法，然后皆由彼者作为因，都是以虚空作为因的。这个无相无为的虚空界作为因，但是它不是能生因，这方面讲有了这个虚空界之后就可以在这个当中显现这样一种六境，那么显现这个六境之后，六根缘六境就可以产生这样六识，它有这样一种对应的方式。

那么和这样一种比喻相同，“如是为于佛二身，无碍加行坚固者”，“如是为于”就是讲如是成为于佛二身无碍加行坚固者的对境，那么是什么呢？就是对于佛二身无碍加行坚固者就是讲这些菩萨，那么这些菩萨实际上也是以佛的二身做加行。从哪个方面说对佛的二身做加行呢？这个佛的二身就是前面讲解脱身和法性身，或者就是法身和色身，那么对佛的二身无碍加行。

就说谁想要获得佛陀的解脱身和获得佛陀这样一种法性身呢？就是修持这样一种菩提心、修持菩萨道，因为这样一种菩提心和菩萨道到达究竟的时候就会成佛，就会显现佛的二身。所以说为了现前佛的二身做修行者就是这个地方所讲到的于佛二身无碍加行坚固者。它就说对于获得佛的二身做无碍的加行，而且这个加行做的很坚固的人，像这样的话就会成为这些人的所缘，成为这些人殊胜六根的所缘。

所以说“殊胜六根行境中，无漏功德能生因”殊胜六根当然就是捡别了这样一种一般的六根、凡夫人的六根等等，因为只有菩萨的六根称之为殊胜六根，因为前面所讲到的见到了佛陀的报身这方面就是不是一般的眼根能够看到的。它就是离戏论者始能见，就是离开戏论的菩萨才能够见到佛的报身，所以说这个方面都叫做殊胜六根。

那么殊胜六根的行径当中这些无漏功德能生因，而且就说相续当中无漏功德能出生的因实际上就是讲佛的自利。就好像无相虚空界一样的一种佛的功德法，那么就说无相虚空界对照佛相续当中的这样一种殊胜的功德，就前面所讲到的无漏周遍和无为的功德，然后在这个虚空当中显现六境，显现六境就是对比就说将佛相续当中显现殊胜的色声香味触法，然后成为一般的六根的所缘就是对比殊胜六根的行径。

然后通过六根见到六境产生六识的角度来讲的话，也是说菩萨的殊胜的六根缘佛功德当中所显现的六境而产生殊胜的无漏功德，从这个方面讲都是有对应的。能生因这个方面就是讲能够出生的因，这个方面能够出生的因就是讲佛的自续功德。当然这个能生因就前面所讲到的一样，它不是那种能生所生的那种能生，它是作为一种所缘。就是在佛的无相无为的功德当中能够出现殊胜无漏的色声香味触法，然后成为菩萨的所缘，菩萨通过缘这个之后就产生无漏功德。就好像前面所讲的一样，六根缘六境它就能够产生六识一样，所以菩萨的殊胜六根缘这样一种殊胜的六境就能够产生这个无漏功德。所以说这方面就是有一种他利圆满的一种对应，这个方面来进行安立的。所以这个以上就讲完了第三个科判的意思，第三个科判的意思就讲这个二利圆满这方面已经讲完了。那么今天就讲到这个地方。

**第33课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《究竟一乘宝性论》有七个金刚处，前面已经讲了四个金刚处了，那么就说在讲这个菩提品的时候呢主要是通过八个意义来安立殊胜的菩提。那么对于这样一种菩提呢前面讲过了菩提的这个本体，菩提的因菩提的果和这样一种二利，那么今天讲的是这个第四个科判第五个意义呢是具足功德义。那么这个相应或者说这个具足功德义呢主要就是讲能够承办这个二利的他的基，能够承办二利的基或者他的依处呢实际上就是讲到了这样一种具足的功德。那么这个具足的功德呢有十五类，那么在这个科判当中呢对于这十五个功德四大类呢进行宣讲。

所以说呢第四个科判**具足功德意义分二，第一呢是以异名略说，第二是广说根据，**首先讲第一个以异名略说，颂词当中讲到

**不思常坚寂不变，静遍离念如虚空，**

**无著无碍无涩触，非见取善佛无垢。**

那么这个里面呢有这个四大类的功德十五种。那么这个四大类呢就是讲到第一大类呢主要是讲到甚深的功德；然后第二大类呢就是讲到不变的功德；第三大类呢是讲到断证的功德；第四大类呢是讲到亲近的功德，那么这四个功德呢在广说当中呢都有这个一个一个宣讲。那么就说这个四大类所摄的十五种呢第一个就是讲这个不思，他就是这样不可思议；第二呢就是讲常；第三呢就是讲坚；第四呢讲寂寂灭；第五呢是讲这个不变；第六是讲这个静，这个静呢就是讲寂静或者说灭的意思；然后呢第七就是讲周遍，后面是讲离念离念就是讲无分别的意思。那么在后面就是讲这个无著、无碍、无涩触，后面第四句当中呢非见和非取非见取是两个非见和非取，然后呢善呢是一个了知自性清净的善法，最后一个第十五呢是无垢。

那么这个在分别的时候呢，不思就是讲不可思议呢他主要就是讲到第一大类，就是讲甚深，有不可思议的缘故呢安立成甚深；那么第二大类呢就是讲不变，不变呢有四类功德就是常、坚寂、不变，常坚寂不变呢就是讲了第二大类就是不变的功德；第三大类呢就是讲到了断证，那么断证功德呢实际上证功德当中呢有寂静的功德，然后呢是周遍无分别讲证的功德；然后就断的功德呢有无著、无碍和无涩触，这个是总摄于第三类断证功德当中；第四类是清净的功德呢是非见非取善和无垢，那么就说四类摄十五种的，意业呢就从这方面了知。

那么在这个名词上面简单解释一下呢，首先第一个就是讲不思，不思就是讲不可思议。那么怎么样不可思议呢？通过闻思修的三种智慧都难以思议的缘故。那么对什么难以思议呢？就是讲对这个菩提的功德，又说本来具足这样的功德或者说是对于佛的本体本具的功德是难以思议的，难以思义的缘故呢就叫做甚深。

那么后面呢就是讲到了常坚寂不变呢这个是讲第二类，就是讲不变的功德。不管是恒常也好，还是坚固也好，寂灭也好还是不变也好，实际上呢这个里面都是讲到了一类功德就是讲都是不变，只不过就是讲从不同的侧面来宣讲这个不变的意义。恒常当中也是远离了无常，坚固呢也是远离了不坚固，寂灭呢是远离了这样一种生灭的变化，所以说呢远离了不寂静，然后呢不变是远离了迁变，所以说呢这里边都是讲到了不变的功德。

然后呢就是后面讲到了静遍离念这三个，这三个中就主要是讲断证当中的证的功德。证的功德首先第一个静呢他也是讲这个寂静，但是这个寂静和前面的寂静呢稍有不同。前面的这样一种寂灭或者寂静呢他主要是讲离开生灭的缘故呢是讲寂静的傲的寂灭，后面这个静呢主要是讲的灭谛，灭谛呢就是讲到了这个因为他安住在灭谛的缘故呢所以说极为寂静，所以这个静呢就是讲证悟了灭谛的功德。那么后面这个遍呢就是讲周遍。这个周遍的意思就是讲到了在证德当中的这样一种尽所有智，尽德当中的尽所有智周遍了知一切万法，所以说这个方面就叫做周遍的意思。

然后后面还有一个叫做离念。离念就是讲离开分别念就是无念的意思，这个无念呢就是离开了这样一种或者证悟了如所有智，这个方面讲这个证德。好像在讲这个颂词的时候呢注释当中首先讲的是断德，后面是讲证德那个按照后面的上师的讲义当中呢这个是顺序颠倒的，就说是在注释当中第一个断德应该是证德，那么第二个就说是这个第二个方面就和第一个呢就必须要调整，因为和后面的意义和后面的注释当中呢就前后稍微不一样，所以可能是打字的时候打错了，那么这个方面讲到了证德的功德。

然后呢后面呢是讲这个断的功德，断的功德就是有个如虚空无著，如虚空和无著呢是放在一起的。那么就说是这个如虚空和无著呢这个方面主要断除了烦恼障，那么因为就说断除了烦恼障的缘故呢如虚空一样没有这样一种这个真正耽著的地方，这个方面讲如虚空无著，或者如虚空无碍，如虚空无涩触，这个方面都可以的。那么如虚空无著这个就是讲到了断德当中的第一类就是讲断烦恼障。断德的第二类是断所知障，断所知障就是无碍。那么因为有所知障就有碍，那么无有所知障就无碍，无碍了知一切所以说呢从这方面讲的时候断德当中呢断除了所知障的缘故就叫做无碍。第三个呢就是无涩触。无涩触也是断除了三摩地障，断除了禅定障。那么断除了禅定障的缘故呢所以说安住在非常殊胜的出世间禅定当中，所以说是远离了世间禅定当中的涩触的这样一种自性的。这方面讲到了是这个第三类断证的功德。

那么第四类是讲到了清净的功德，清净的功德当中也有四种，非见非取善和无垢。那么就说非见非取呢首先讲非见，那么这个非见呢就是讲到了佛的本体，佛的色身他因为不是四大的本体的缘故，不是四大组合的缘故呢就说没有办法通过眼根来见，只有通过智慧眼来见，所以说从这方面讲的时候就叫做非见。非取呢就讲这样一种佛的本体呢他也不是说通过比量的推理呀，通过其他的法可以真正通过自己的分别心去取受的，离开了分别念的缘故呢就不是通过分别心去取受，所以叫做非取。非见和非取的意思是这样了知。

然后呢这个方面非见和非取的缘故离开了眼根等的根识，离开了这个意识等等，所以说实际上非见非取当中呢他对照的是一个清净的功德。，清净什么呢？清净一般庸俗的眼根和清净这样一种意根，所以说都是强调一个通过殊胜的智慧。尤其是最了义的、最究竟的智慧才能够了知，才能够见到取受这样一种殊胜佛的本体，所以说呢根本不是一般的这样一种眼根和意识的这样一种见取之处称之为非见取，突出了清净的功德。

然后后面一个善，善和无垢呢就是讲佛的这样一种两类功德。就佛无垢实际上这个佛字呢他就是讲到了这个如来或者佛他所具足的这个功德。当然这个佛呢他可以放在前面的任何一个当中，比如说这个不思然后常坚寂不变，或就讲如所有智、尽所有智或者断德当中都可以放。那么就说把这个佛呢放在这个地方，实际上就是讲这些呢都是佛所具足的这样一种功德，或者说是佛本性当中所具有的这样功德。

那么这样一种善呢就是讲到这个善法，那么善和无垢呢就是一个是从他的自性清净来讲的具足这个清净的善根。那么因为这些很多的善法，胜义的善法不是通过因缘有为法而生成的，这个方面就是本来自性当中具足的，所以说从自性清净的角度来讲呢讲具足胜义善。那么后面无垢呢就是讲这个离开垢染的角度来讲。那么一个是具足善法一个是离开垢染，所以说这个叫做善无垢都是强调了一个清净。那么就说自性具足善法也是清净，本来没有垢染也是清净，所以说呢这两种呢都叫清净，所以说第四句当中呢非见取善无垢呢都是从这个清净的这个侧面进行安立的。那么这个讲到了就说以异名略说，十五种异名略说了这样一种具足功德义。

那么下面讲第二呢是广说根据分二，怎么样来安立这样十五类功德就**广说根据分二，第一于何者具功德之理，二所具之功德。**

首先讲第一个方面讲的是于何者具功德。那么实际上第一个科判和第二个科判当中呢一个是于何者具，一个是何者所具的是什么功德，也就是说一个是能具，一个是所具。那么就说能具是谁具足这个功德呢？实际上在这个科判当中讲到二身具足这样的功德，二身具足这样安立的功德。那么所具的功德是哪些呢？所具的功德就是讲十五类功德，十五类是二身所具的功德。所以说在这两个科判当中一个是何者具，就是讲能所具者是什么？第二是能具者所具的功德是哪些呢？广说就是十五种。就是这样的。

首先讲第一、于何者具功德之理，主要是讲能具的角度。

**依于解脱法性身，显示自利及他利，**

**自利他利之依处，具有不思等功德。**

那么就是说“依于解脱法性身”，“解脱”就是前面所讲的是解脱身，“法性”就是讲法性身。那么就说解脱，就是讲它因为具足无漏，具足周遍等等，从这个方面讲到就是他具足这样的解脱身，或者就是说从一切的障垢当中解脱了。那么法性身就是讲具足了这些法性的功德，具足一切十地等的功德。所以说是二身，二身就是讲解脱身和法性身。

依靠解脱身和法性身就可以显示自利和显示他利之处。因为一切的自利和他利都来源于解脱身和法性身的缘故，所以说显示自利和他利。从这个方面就知道了自利他利之依处，谁是自利他利依处呢？就是讲二身，就是讲自利和他利的依处。那么以这个二身作为自利他利的依处，那么这个二身当中就具足不思等功德。

前面三句主要突出了能具，能具就是讲二身，然后所具略说就是承前启下，然后就是讲具有不思等功德。具有不思等功德就是讲到他所具的布施乃至无垢等十五类功德。所以这个里面就是讲到了何者具呢？就是讲到二身具。那么这个二身就是前面讲到的解脱身和法性身。如果你真正想要具足这样的功德，或者安立这样的功德的话，要从他的二身的自性角度来讲。二身的自性实际上从本性上来讲也是如来藏的本体，只不过从它远离了障垢和现前了他的本体的角度来讲的。

法性身当中所讲的这些种种功德和这个解脱身当中所讲的无漏等功德，实际上也是如来藏的一个本体。因此说来说去还是归于这个如来藏当中。佛将如来藏上面的所有客尘都已经彻底地清净之后显现了二身，那么这个二身就可以显示自利、他利。那么这个自利他利当中实际上是以不思等功德如是进行庄严的，具足了不思等一切功德。这方面的意义应该如是了知。

下面讲**第二、所具之功德分二。前面讲能具，下面讲四类能具。**

**所具功德分二：一、广说甚深之根据；二、宣说其余之根据。**

甚深之根据就是前面我们分了四大类当中的第一类，对于第一类不可思议的功德是单独宣讲，所以说广说甚深之根据；第二个方面是宣说其余之根据，其余之根据就是讲到了四类当中的后三类，不变的功德、然后是断证的功德和清净的功德。后面是单独的以三个科判来进行抉择。

**首先是讲一、以广说甚深之根据分三：一、总标不可思议之理；二、广说彼之差别；三根据与比喻对应。**

对于这个不可思议进一步展开宣讲。首先讲第一个是总标不可思议之理：

**一切种智之行境，如来非是三慧境，**

**是故当知此智慧，一切有情不可思。**

字面上的意思就是讲一切种智的行境就是如来法身，也就是说这个如来法身只是一切种智的行境。此处是从字句上、从名言当中把一切种智和如来分为了能境和所境。一切种智就是讲到能境，然后它的行境、对境就是讲如来法身。实际上一切种智就是如来法身，如来法身就是一切种智。但是此处从字句上，或者从便于了知的角度来讲，一切种智就安立成了一种能知，能境。然后，如来的法身安立成一个所境。

那么就说实际上如来的法身只是一切种智之行境，它安立了是一切种智的行境实际上就是进一步地鉴别了它非是三慧境。它既然只是一切种智的行境，那就不可能是其余分别念等的行境。所以此处说非是三慧境，三慧境就是讲闻慧、思慧和修慧，但不是闻思修三慧、三种世间智慧的对境。

“是故当知此智慧，一切有情不可思。”所以说就应该知道这个殊胜的智慧，或者殊胜的如来本体是一切有情不可思议之处，是从这个方面如是地进行安立。在这个颂词当中也是体现了两种含义：第一种含义实际上就是讲如来的法身只能是一切种智的行境，只有佛和佛的才能够了知如来的法身。除了佛和佛之外，如来的法身甚至于不是十地菩萨的行境。所以说前面我们曾经提到过虽然说破一分无明，见一分法身，有这样的讲法，但是真正的圆满的佛的法身实际上也不是这些十地菩萨等等的行境，因为还没有获得一切种智的缘故，相续当中多少具足这样一种无明障垢的缘故，所以说根本不是这样一种其余有情的行境，只是一切种智的行境。

如果你获得了一切种智就能现前如来的法身，那么至于说是破一分无明，见一分法身。这个法身前面我们也分析过，可以理解成是一种实相。那么就是说破一分无明就可以见一分实相，如果从这个方面讲的话，从实相的角度讲的话，佛也渐渐地圆分了实相，然后菩萨渐渐地少分了实相。但是如果把这个法身的意思安立在佛上面的话，那么这个法身绝对就不是菩萨的行境。从这个方面可以了知，所以说他只是一切种智的行境。

第二个意思就是讲其他有情的智慧无法了知这样的行境。这方面是从非是三慧境的角度来了知的，不是闻慧、思慧和修慧的这样一种分别念所摄的智慧的对境。如是可以了知总标不可思议之理。

**那么下面讲第二个问题：广说彼之差别。**

广说彼之差别这个“彼”字实际上就是讲到这样一种不可思议。那么前面是总标的不可思议，下面就是广说不可思议的差别。从哪个方面来讲不可思议的差别呢？从不是三慧的角度分别进行观察。怎么样不是闻慧的对境？怎么样不是思慧的对境？怎么样不是修慧的对境？所以说对于前面总标，它没有单独地在颂词中讲不是三慧的对境，只是总说了不可思议或者就是非是三慧境。那么至于怎么样才能够安立不是三慧的差别呢？就在这个颂词当中讲到了广说彼之差别的意思。

**微细故非闻慧境，胜义故非思慧境，**

**法性甚深故亦非，世间修慧等境界。**

针对三种智慧都不是了知这样一种如来法身的智慧，原因：第一个是讲微细故非闻慧境。我们在讲不是闻慧，不是思慧，不是修慧的这个意义之前，首先介绍闻慧思慧和修慧，这个虽然在其它很多地方做了解释，但是相合于本颂当中稍微做一个简单的介绍，回顾一下这样一种意义。

首先这样的闻慧是以听闻为因而产生的一种智慧，这个叫做闻慧。闻慧和闻是两个意思，首先只能以听闻作为因，那么听闻是不是闻慧呢？听闻不一定是闻慧。因为在听闻的时候有些人听懂了，有些人没有听懂，没有听懂就只是听闻而已，没有产生闻慧。那么如果说是听懂了之后，以听闻为因而产生的一种智慧，比如说这个颂词听闻的过程中听懂了，它就是讲这个，这方面就是说通过听闻产生了闻慧。这方面是讲听闻的意思，闻慧的意思。

第二个是讲思慧，思慧是以什么为因呢？实际上思慧是以闻慧为因的。或者说通过这个闻慧作为因之后进一步地思考，虽然思慧直接来讲是通过思维而产生的这个思慧，但是如果没有刚开始的这样一种闻慧的话，实际上没有办法在这个基础上进一步地来打开思路，遣除怀疑，遣除这样一种增益、损减而产生这样一种思所生慧。所以说思所生慧是由思而产生的智慧。那么这个由思而产生的智慧，思维什么呢？通过什么为思维的对境呢？就是通过听闻作为思维的对境。

所以我们说闻思修的三个步骤，第一步叫听闻，听闻之后就安排说要下去看书，实际上就是说安排下去看书是要让我们产生一个思慧。因为闻慧必定是很肤浅的，闻慧只是打开一个思路而已，大概了知这个颂词怎么样去解释，至于在这个颂词当中听闻之后还有很多属于自己的疑惑，必须是要解开的。所以说呢，这个步骤呢必须要自己去做。这个方面就是说是这个讲法者他实际上是没有办法就是说真正的让你去达到这样一种很深的这个遣除疑惑的这样一种这个事情。所以说必须要自己去做，必须自己要做的话，那么就是说依靠这个讲法者他给你传递的这种智慧，给你传递的这样一种思想或者传递的这样一种思路，循着这个思路去，如果不听闻的话，这个思路就很多时候就打不开。

所以说呢在听闻之后呢，噢大概知道了，这个颂词或者这个经论应该从这个那个角度去了知、去趋入。给你讲解了这个方法之后呢，相当于后面你下来之后呢，就循着这个思路去就是说仔细的去思维。那么这个颂词当中，这个术语是讲的什么意思？那么这个句子是讲的什么意思？然后它的表达的意义是什么？他就是说每一句之间是什么意思？合起来是什么意思？和前面的这个科判和后面的这个意义是怎么样连接的？它表达了一种什么样的修道的信息？和我的相续，怎么样去就是说是关联？这个都是属于就是说思维它的这个对境，所以说思维的对境是非常多的。

一方面讲呢主要是就是说遣除这样一种这个争议，遣除争议然后呢生起定解。这个里面呢实际上包括了很多很多实际的内容。当我们通过长时间的思维，那么我们的智慧呢就可以由浅而深的深入。由浅而深的深入对于这个颂词呢，最初的时候连字面上都不懂，然后呢听闻之后，然后思维之后，逐渐逐渐就由字面上过渡到了它的这个意义。那么从意义的，浅层的意义过渡到深层的意义。

那么这个深层的意义过渡的过程当中呢，实际上就已经遣除了很多很多的怀疑。那么这个遣除的这些怀疑呢，实际上恰恰就是我们修道过程当中的，这些就是说多多少少或粗粗细细的这样的障碍。所以说最后我们要是以，以这个修行服务的，闻和思呢都是为了修行服务。那么就是说我们要修行呢，必须前期遣除很多很多的这样一种障碍。那么最大的障碍就是通过闻慧来遣除的。

那么这个最大的也就是最粗的吧，最粗的障碍是一无所知。那么对于这个所修行什么都不知道。那么通过听闻大概了知了。然后呢就是说他更微细一点的这样障碍呢，他就通过思维来进行遣除。然后呢通过思维遣除了障碍，产生定解之后呢，必须要通过修行，通过修行来进行这个感受。就是这个法句当中所讲的这样一种甚深的意义呢，被我们思慧抉择出来了。抉择出来之后呢，那么要让内心当中产生一种感受，内心当中产生一种觉悟，一种证悟的话，必须要通过这个修行的方式去安立。

所以说呢这个闻思修的次第呢就是这样的。如果我们抛开了前面前期的这个闻思，那么就是说进一步想要直接到这个修慧的话，要不然你就是一个善根利智的人，就相续当中本来就有很深的这样一种福报，很深的见解，虽然没有听闻很多，但是也绝对不可能就偏离修行的轨道。除了这样一种情况之外呢。如果说是没有经过闻思去修行的话，多半呢就是没办法修持。因为闻思它所确定下来的，就是你修行的目标，修行的所缘就是闻思所确定下来的。

那么如果你就是没有经历闻思的这个道路，那么相续当中没有产生这样一种殊胜的定解，那你修的时候呢那是就麦彭仁波切所讲的一样修庸俗分别念。修自己认定的一个所谓的法。那么自己所认定的一个所谓的修法呢，实际上很多时候都是有问题的，只不过是自己的分别念派生出来的一种这个影像而已，它是仍然属于庸俗分别念。麦彭仁波切说，修持这样一种庸俗分别念有什么用呢？无始以来我们就是在串习这个庸俗分别念，就是在修持这个庸俗分别念。但是结果呢还是就是说不容乐观的，仍然还是流转在轮回当中。因此呢必须要经由佛菩萨的这样一种智慧听闻和思维产生出一个属于自己的定解。那么就再缘这样一种定解，再再观修的话，这个时候就会产生一个殊胜的效果。如果没有经过这个闻思去修行的话，就容易产生这样的歧途。

所以说这样思慧呢主要是把这个就是说是这个经论当中的意思，或者把就是说讲法者，上师传递给我们的这样意思呢，通过思维变成自己的东西。这个过程是，很多时候必须自己要走的。这个时候呢谁都没办法代替你，没办法代替你。所以说在这个过程当中呢，每个人都要经过这个过程，一代一代的人经过这个过程。这个法本呢永远不变。从弥勒菩萨造出这个论典开始，这个法本的意思就从来没有变过。但是呢就一代又一代的人经由学习这样一种论典之后呢，产生了属于自己的定解，产生了属于自己的定解之后呢，他通过这个定解修持之后呢产生了属于自己的证悟。所以说呢就上师他只能够把自己相续当中知道的告诉你。但是呢就是说这个告诉你的东西呢永远实际上是属于他自己的，属于他自己的，他自己了解的或他自己证悟的。那么至于他表达出来的东西能不能够成为你自己受用的地方，那就要看你自己的这样一种这个领悟的能力啊，看你的精进啊，看你的毅力啊，或者看你的能不能把这样一种含义变成你自己的东西。

所以说呢我们在这个学习的时候就是这样的。如果我们就是说没有好好去思维的话，听完之后，讲完之后，永远还是属于，这个意思呢还是属于法本的意义，还是属于这个上师的意义。实际上不能够属于我们自己的意义，真正要成为自己的意义的话，你必须要通过这样一种长时间的这个闻思，才能够达到一个非常稳固的这个定解。有了定解之后呢，才可以说缘这个定解去这个修炼，缘这个定解去修炼。所以说呢，从这方面讲的时候呢，胜义非是思慧义，我们就讲了这个思慧的意思。

那么就是说是讲完了思慧之后呢，再讲这个修慧。那么这个修慧呢，是以修，它就是说通过修而产生这个智慧。那么这个修的所缘是什么呢？修的所缘就是讲思慧所得到的定解。那么要修的话就必须要一个所缘境，否则的话你就很散漫的修的话也实际上就前面讲，以庸俗分别念作为所缘，那是没有什么可修的。所以说如果你要修而达到修所生慧的话，必须要有一个正确的修。那么正确的修的所缘就是讲这个思慧。以思慧，以这个定解啊，以思慧得到的这个定解为所缘境，然后呢就开始去这个不断地去串习。

比如说呢我们要修这个空性，要修空性的时候呢，我们通过思慧，然后呢就是说，再再观察之后呢就得到一个这个空性的正见。单空也好，什么样也好，就得到一个空性的正见。然后得到空性的正见之后呢，这个正见是不可动摇的。或者就是说，从某个阶段、从某个角度来言呢就是不可动摇的。已经是空性，显现在面前，一定是空性的。这个问题已经没有怀疑了。没有怀疑之后呢，你在修行的时候呢，实际上你就再再缘这样一种程序去观察，再再缘这个程序去观察。

首先是现前一个法，然后呢通过你的这个定解呢就了知通过它，哦这个显现的法的过程当中，虽然显而无自性，它是通过离一多因还是通过什么因，这样的话就一个步骤观察下去之后呢就得到一个空性见，然后就安住在这个空性当中。如果又产生这样一种怀疑的时候，哦，不是产生怀疑，又产生分别念的时候呢，又重新观察，又安住在这样一种这个，安住在这样一种空性的那个正见当中。反复去串习，内心当中呢就由实执的状态改变成了一个空性的状态，所以最后呢自己的心就变成了空性。这方面呢可以说是觉悟空性，那么修得深一点的话就叫做证悟空性，除了这个之外就没有其他的。

所以说这样一种修慧呢它是以修作为这样一种因而产生的一种智慧叫修慧。而修的所缘呢恰恰就是讲这个思慧的结晶。思慧的这样一种结果就是这个定解，所以说修必须要缘定解而修。缘定解而修之后呢就可以产生修所生慧。那么这个方面就是讲闻思修的这样一种次第。闻思和修呢就不可脱离。一方面呢就是说如果我们脱离了这样一种这个闻思，那么去修行的话非常的危险。但是呢如果说是这个只是闻思不修的话，这个也没有什么意义。因为必定闻思它是为修而服务。那么如果是你闻思了最后不去修炼的话，那么对于我们就是学习这个教法而言的话，就没有这个很大的必要。所以说要善巧的懂得将闻思和修行有机的结合起来，这个时候呢才能够真正的调伏自己的内心。把这个正法呢融入到自己的相续当中去。

那么有一种讲法就是讲到了这个，如果没有闻思去修行呢就好像是没有手去攀岩一样，没有手去攀岩一样。像这样的话就是说是这个非常危险的，没有办法到达目的地，或者说也是非常危险的一个事情。但是呢就是说从另外一个角度来讲的话，如果说是只是闻思没有修呢，就好像你具足了很多只手但是从来就不去攀岩，像这样的话就是也没有办法到达目的地。

所以这个方面呢以前，就是说这个宗萨仁波切他也是讲过这个问题。他就是说有些，有些人呢就是说是讲到了这个，有些人呢就说是这个，批评一些修行者，就是说你们这样一种没有闻思，没有广大的闻思去修行的话，就像萨迦班智达所讲的一样，这样没有手臂去攀岩呢很危险。那么宗萨仁波切开玩笑就说，如果按照我来回答这个意思的话，就有很多学者，很多标准学者的话，他就是说学习很多法，就好像这个人他试图拥有了一千只手，但是呢从来就不去攀岩一样。就是说如果只是闻思不去修行的话，你通过闻思得到的很多只手，但是呢就是从来没有用其中的一只手去攀岩，这个方面呢也是一种没有意义的事情。

所以说呢这个里面传递出来一个信息，就是说闻思和修行要善巧的结合。通过闻思，闻思的话就产生了这个思慧之后呢，就应该去实践，在内心当中呢去产生这样一种这个道的证悟。所以说呢没有闻思的修行和只有闻思没有修行，这方面都是两种歧途，作为修行者来讲都要善加规避的。。

一般而言的话，世亲论师也好，还有其他地方当中，都是提到了闻思修它是一个不可超越的次第，所以对于一般的凡夫人而言，通过听闻、思维而修行的这样一种路线去达到证悟是非常有把握的事情。但此处毕竟是讲佛的本体，它已经是果位法了。已经是果位法的缘故，所以说在凡夫位的时候，经历的这样一种闻慧、思慧和修慧，的的确确没有办法真实的去缘这样一种殊胜的菩提，这个是两回事情，所以说我们说必须要经由闻思修的智慧到达这样佛的本体。但是呢，就说闻思修的智慧，从它的因位的角度而言，毕竟还是属于分别的状态。毕竟属于分别状态的缘故，还没有办法真正去对于一切种智的所境如来的本体，进行真正的一个思维，所以这个叫不可思议，这个叫甚深的道理。

那么前面我们对闻思修的这个法呢，作了一番归摄。实际上，这个方面我们说非常重要，就是我们经常不要离开这样一种体系，然后自己想要去另避蹊径，找一个修行的道路。实际上，通过很多的大德，很多这样一种佛菩萨，从他们实践而言也好，或者通过他们智慧观察也好，都是就说是归摄出闻思修这样修行的次第。前面讲除非你是一个特殊的根基，否则的话，一般的人都还是要老老实实的经过这样的闻思修，最后就可以达到一个比较稳固的证悟境界的。

那么就说下面就进一步讲它的差别。

第一个呢，微细故非闻慧境。什么微细故呢？就这个法身，一切种智，这个法身是非常微细的缘故，不是闻慧的对境。为什么不是闻慧的对境呢？因为就说闻慧的对境它都是缘词句，或者说缘文字，要不然就是缘文字，就是经书当中它讲的这些法，要不然就是缘这个词句，就是讲缘这个言语。像这样的话，这些都是很粗的，这些都是分别念的对境，或者属于有为法的对境。

所以说这样的话，一个是很微细的法性，那么这种很微细的法性通过这样文字，通过闻慧实际上是没有办法表达的。因此说呢，通过听闻之后，比如说在讲《宝性论》，在讲这个甚深的法身。那么我们在讲解这个甚深法身的时候，这个文字和这样词语有没有真正触及到这个法身本身呢？实际上是没有触及到的。然后我们在听闻的过程中，脑海当中生起一种，哦，这个就是法身，这个就是法身的这个概念。那么这种闻慧当中产生这个法身的概念是不是真正的法身的自性呢？不是的，这个微细故，这个真正的法身是很微细。而我们的闻慧呢？它是属于一种分别，或就说它是属于一种文字和语言的对境，它的本体的缘故呢，没有办法真正去了知，所以说微细故非闻慧境。

那么第二个，胜义故非思慧境。那么思慧，它是一种思察，它是对于这样法的一种思察。那么对于法的一种思察的缘故，那么就说它是闻慧的自性。但是呢就说这样一种佛的法身呢，它是属于胜义的本体，它是属于胜义谛的本体的缘故，它就绝对不是思察的对境，《入行论》当中讲胜义非心境。所以说你这个思察呢，它是一种心的本体，心的对境，而胜义非心境，它一定是超越了这样一种分别念的对境的。所以说这样的话，就说思慧它能够辨别的，比如说辨别了这样一种法身是这样的，或者说空性是这样的。

实际上，从一个角度来讲作为修行的最初总相，法身的总相或者就说作为一种目标手指的这样作用是可以产生的。但是这个是不是法身本身呢？绝对不是法身本身，二者之间必须要搞清楚。所以说只要是通过分别念，通过思察而安立的，它的这个对境，绝对不是真正的法身。因为真正的法身具有殊胜的胜义谛，而胜义谛绝对不是思慧的对境的缘故，这方面讲到了胜义故非思慧境。

然后下面第三种呢就是：法性甚深故亦非，世间修慧等境界。那么这个法性是非常甚深的缘故，所以说也不是世间修慧等的行境。那么这个世间修慧有两种，一种世间修慧就是讲世间的禅定，第二种世间的修慧，就是缘前面的思慧而产生的这样一种修行的智慧。虽然它也可以缘胜观，也可以缘实相啊，可以缘这样一种空性去修持。但是乃至于你没有超越世间到达出世间的智慧之前，这些修慧都叫做世间修慧，乃至于就说到达初地之前，这个智慧叫世第一法。

那么什么叫第一法？第一法就是最超胜。但是呢，它前面有个“世”，世间的世，世间第一法，它仍然属于世间当中最超胜的智慧，还没有超过世间，到达初地之后才是出世间的智慧。所以说从这个角度来讲的话，不管你怎么样去相续当中通过修慧产生的觉受，产生这样一种这样觉受，那样觉受，实际上它都是属于一种世间修慧。所以说这样一种甚深法性也不是世间修慧的行境，世间修慧它可以产生种种的觉悟。

比如说你在听闻的时候，没有觉悟到这样一种空性啊、无常啊，或者你在思维的时候，没有觉受到这样一种空性、无常啊，但是修的时候你可以产生，所以它的力量是非常大的。一方面讲听闻的智慧最浅，闻慧是最浅的。我们不管在课堂上听闻的时候产生多大的震撼，这种力量都是非常浅的，都非常浅。所以说这样一种了悟，这样一种智慧也许出门就忘了，也许过两三天就忘了，根本就再没有这样境界了，再没有那种法喜了。

那么第二步就是讲思慧它得到这样一种法喜就要深的多，我们这里很多人都有这样一种体会。当你就说思考，把一个问题思考的很透彻的时候，那种欢喜心，就绝对不是那种闻慧它得到的这样一种欢喜心，那么就是说肤浅，它这样一种欢喜就深的多。就说你在思慧的时候，对于无常，对于空性，它从道理上方方面面遣除怀疑，然后就说得到了这样一种定解，它就绝对比闻慧产生的这样智慧深广多了，而且你通过这个产生的这样一种欢喜心也要强的多。那么同样道理，在修的过程当中产生的觉受啊，产生的这样一种利益，也远远比思慧来得深的多。

所以说就说是有的时候就是讲通过修行而产生的无常的观念，这个时候你就在听闻的时候，哦，这个是无常的，思维的时候这个是无常的观念，这个方面就要理解的时候，体会的时候就完全不一样了。所以说如果你在修行的时候能够体会到无常，自然而然的话你自己的行为就会改变。那么你在修行的时候能够体会到空性，你的粗大的烦恼基本上就很难生起来了。

所以说从这个方面讲的时候，修慧它有它这样不共的力量的，但是不管怎么样呢，它都是属于世间的行境，它还没有办法真正触及到实相本身，它可以作为一种阶段性的成果。闻慧是一种阶段性的成果，思慧是一个阶段性的成果，修慧是一个阶段性的成果，那么真正的法身本身呢，它就真正超越了这样一种世间智慧达到不可思议的甚深之处。我们各方面我们要知道，作为一个凡夫人来讲的话，闻思修的三慧，这个方面的这样一种次第呢不可缺少，这个方面是不可缺少。

当然，作为一个凡夫人来讲的话，长时间在闻思当中去徘徊，没有真的产生很多觉受的话，很多人容易产生疲厌，或者说有很多人容易会产生一种满足，就觉得是不是已经完全懂了。实际上就说是不是完全懂了的话，这个也不好说，有的时候就说觉得懂了还没有懂的也有，这个方面也有的。所以说像这样讲的时候呢，就说是通过长时间闻思会产生一种更加清净的这样一种见解。有了见解之后，不能够老是去受用这个见解，把这个见解当成果，这个方面是一个很大歧途。所以说如果把这个见解，把这个思维的见解，当成哦，我已经证悟了，我已经了达了，像这样实际上也是很危险的，所以说在这个见解的基础上，进一步就去修持。

那么这个方面是三个阶段性的这样一种过程，没有这三个过程，很难以到达殊胜的证悟。但是呢，三个过程必定它只是三个过程而已，只是分别念的对境，只是世间智慧的行境。它和这个地方我们所讲到的如来的功德，讲到的佛陀的法性、法身这个方面还是有很大差距的。我们既不能以闻思修的这三种智慧为满足，这个歧途，这个极端是必须要抛弃的。也不能说既然这样一种佛的智慧不是闻思修的行境，我就干脆抛弃闻思修，这个方面也不能够这样做。所以说佛陀在一部分当中讲闻思修的次第，一方面有时说佛的智慧不是闻思修的行境，这个是两种不同的阶段，所以说我们要看自己处在哪个阶段。

所以说闻思修对于我们而言是需要的，但是在学习的时候，我们也知道，最后的时候也要抛弃这个闻思修，因为真正的法性它不是闻思修的行境的缘故，所以说最后的时候要抛弃不等于最初的时候要抛弃。所以说有的时候如果我们没有这些善巧的智慧的话，就很容易误解这样一种经义，抓住一个经义，然后这样一种断章取义的方式。就说你看经典当中这样讲的，闻思这个法性，不是闻思修的行境，而我是修法性的，所以我根本不需要闻思修，这个方面就完全错解了弥勒菩萨的意义了，所以说这个方面分开阶段来进行安立非常重要。

那么现在讲第三，根据与比喻对应。

那么这个根据就是讲前面所说的如来的法身呢，就说不是三慧的对境，像这样的话就说超越了这样一种三慧的对境，以这个根据和这个比喻对应。颂词当中讲：

**此因如盲不见色，凡夫从来未曾见，**

**亦如产房内婴儿，不见日轮圣亦尔。**

所以我们讲“此因如盲不见色，凡夫从来未曾见，亦如譬产房内婴儿，不见日轮圣亦尔。”这个地方讲的此因，就是前面我们所讲的根据，根据与比喻对应吗？所以说这样的话，此因就是前面我们所讲到的如来的法身，它不是这样一种三慧的对境。那么怎么样通过比喻来了知呢？不是三慧的对境怎么样通过比喻来了知呢？第一个就是讲如盲不见色，如盲不见色呢，就是对应凡夫从来未曾见，就是说犹如一个天盲，天盲就是生下来就是盲人，生下来就是盲人呢，从来没有见过色法，这个色法的形状是怎么样的？色法的颜色是什么样的，像这样的话形色都无法见，都从来没有知道过它这样一种色法的形状是什么样，色法的颜色是什么样的，所以说像这样讲的时候呢就是没有见到的。犹如天盲不见色一样所以凡夫呢也相当于是天盲一样，从来就没有见过法性如来藏。所以说从这个方面讲的时候呢，从这个方面来讲的时候，凡夫是从无始以来就没有见过法性如来藏这样一种自相它的本体，所以说这个方面就是讲到了如盲不见色。

第二个呢“亦如产房内见婴儿，不见日轮圣亦尔”，那么这个产房内的婴儿呢，还处在产房当中，刚出生7天的，或者7天以内的婴儿。他眼睛呢能够睁开一点点，但是就是说睁开一点点的话，他的这个目力，他的视力力量还很弱，非常弱，所以说他只能见到一般的能够容忍或者能够容忍一般比较或者不是很强烈的亮光。但是日轮呢他是没办法见的，他的很幼稚的这样一种眼睛呢没有办法真正去见到这个大日轮。所以说这个比喻是什么呢？圣亦尔。圣者也是同样的道理，见不到犹如日轮一样的这样一种如来藏的光明。那么婴儿虽然眼睛能够具足，他也能够见点色法，但是他不能够见到大日轮一样。他的这样眼睛太稚嫩了，太稚嫩的缘故呢，就容忍不了这个强烈的光线，所以说他也没有办法见到这样一种大日轮的本体。

所以说这个地方的圣者它是有两种意思来讲的，一种意思就是讲圣者就是讲声闻缘觉，引用《胜鬘经》。《胜鬘经》当中也是这样讲的，就像婴儿一样，出生7天的婴儿没办法见到日轮。同样道理呢声、闻、缘觉也没有办法见到佛的自性，没有办法见到如来藏。所以说针对声闻、缘觉他实际上没有见到实相的一分，实相一分没有见到的缘故呢，所以说也是犹如这样一种婴儿没有办法见到日轮一样，没有办法容忍日轮的光明，从这个方面讲的时候这个圣呢就是讲二乘圣者，他没有办法见到日轮。

还有一种就是讲圣呢就是讲十地菩萨，就把十地菩萨来比喻成产房里的婴儿。那么就是说十地菩萨实际上呢只能见到少分的如来藏，见到少分的如来藏从见少分不见多分的角度来讲呢，这个方面叫做不见。那么就是说他只见到一点点，多分方面没有见到，所以说从太少的用否定词的角度来讲，在颂词当中说不见日轮圣义尔。这个圣呢就是讲十地菩萨，十地菩萨犹如产房里的婴儿一样，也根本没有办法见圆满见到佛陀的这样一种殊胜的自性。

所以说这个圣呢就是通过不同的经典，前面通过《胜鬘经》就直接讲到了这样一种产房的婴儿，就像二乘的智慧一样，没有办法见日轮。那么后面在其它的《涅槃经》等经典当中呢，就是说十地菩萨没有办法见到圆满的这样的佛性，只见到了一少分的自性。就像产房的婴儿能够见到一点点这样一种太阳一样，所以说没有办法见到全分的日轮，从这个方面讲的时候呢就是把这个圣者安立成十地菩萨。当然，如果是十地菩萨不见日轮了，那么下面七八地的菩萨，一二地的菩萨乃至于声闻缘觉等等更加不见了。反正就是说圣亦尔就是总之来讲，十地菩萨呢不见多分叫不见。

那么下面不见就是生闻缘觉是真正不见日轮也叫作不见。所以说呢这个圣呢就是可以说是十地或者十地以下的菩萨，这个方面都是可以说。前面这两句呢，主要是就是讲凡夫人不见，后面两句是从二乘乃至十地菩萨也不见。最后就是说到底是谁见呢？只有佛才能见。佛才能真正见圆满的大日轮，才能够真正见到殊胜的圆满的法性，它的意思呢从这个方面可以了知的。

那么下面讲第二是**宣说其余之根据分三：一、不变之功德，二、断证之功德，三、清净之功德**

那么前面不是说把这样分为四个类吗，四大类当中，第一类甚深的这个功德讲完了，后面还剩下三个一个是不变，一个是断证，一个是清净。下面次第宣讲这三大类，首先讲第二类呢，是不变之功德，科判当中是第一是不变之功德。

**远离生故是恒常，无有灭故是坚固，**

**无彼二故是寂灭，法性诸故是不变。**

这个方面就是讲的很清楚，为什么叫做恒常、坚固、寂灭、不变呢？它都有一个根据。首先第一个呢为什么是恒常呢？远离生故是恒常。它因为远离了这样的因缘所产生的缘故，所以说是恒常的。

那么在这个学习佛法的时候呢，就会出现这样一种疑惑，首先是在讲一般的经典的时候或者说二转法轮呢，或者下面的经典的时候，佛法当中讲一切都是因缘产生的，我们在学习的时候就觉得因缘产生一切法呢，这个方面是非常合理，这个就是一切万法的实相。，后面再学的时候就是说只要是因缘产生的法，好像都是这些虚妄的法，我们这个观念又转变转变。像这个就好像是因缘产生的法就不是一个很了义的法，好像不是一个什么什么法一样，不是一个好的法一样，就是有这样的想法。

但不管怎样，这些都是引导我们的心逐渐趋向实相的一种方法。因为我们自己最初的时候，内心中容易耽著恒常，对于一切万法的实相难以真正了知，所以说佛告诉我们说这一切万法都是因缘产生的，没有一个法不是因缘产生的。这方面就是鉴别了很多的遍计的执著，遣除了很多我们内心当中对一切万法到底是怎么来的这种疑惑。像这样的话这个方面就是属于世间的实相，世俗的实相的确一切万法没有一个不是因缘产生的。所以说要让我们的心从那种最强的实执当中到达无常，到达一种空性的状态，所以说佛陀讲到一切都是因缘产生。

那么后面就是说我们内心当中已经到达了某种高度之后呢，要超越这样一种所谓的空性的见解，超越这个无常的见解，到达一种了义的、究竟的正见当中。所以最后又说因缘产生的法都是虚妄的法，不要再执著因缘产生的法。也就说不能执著实有，也不能执著缘起，那么这个缘起的法它也是虚妄的让我们抛弃。那么前面呢就是抛弃了这样一种实执，就非因缘生，后面又抛弃了因缘生，所以说把这个非因缘生和因缘生都抛弃了之后呢实际上就是说这个就是一种实相。什么都不要耽著，这个就是一种实相。

所以说实际上在这个当中，在引导的时候，佛的意趣是非常清楚的，迷惑的只是我们的智慧而已。我们的智慧就说是没有办法领悟佛的意趣，所以说我们觉得我们被搅成一团，我们什么都不懂，没办法分辨了。所以说最初的时候能够分辨一点点，后面又没有办法分辨了，又搅成一团。后面就在这个过程当中又出来了，理出一个头绪来，所以说慢慢慢慢的我们的智慧就越来越清净。

所以说我们前面讲法界的实相是很简单的，但是为什么佛不以最简单的方式来告诉我们呢？是我们的智慧太复杂了，我们的分别心太复杂了。所以说呢就通过相应于我们自己复杂的分别心，佛陀就讲了一个相应于复杂的方法，然后就说让我们复杂的分别心去学习复杂的方法。然后呢就是逐渐逐渐的把我们复杂的分别心泯灭掉，泯灭到你最大实执，泯灭掉你中间的实执，泯灭掉微细的实执。最后佛陀就是说这个就是实相，我们最后就知道了实相是这么简单的一个事情啊。所以说如果最初给你讲这些简单的事情是永远无法了知的。虽然它简单，但是太简单了，你反而不相信。所以说佛陀就是引导我们，实际上这个引导的过程是很复杂的。

以前我们讲过嘛，《中观》也是很复杂的。你看这个《般若十万颂》，最后学完之后呢就是一个，就是一个什么都不执著，色就是一个空性，什么都没有，就是这样的。佛为什么最初不说呢？佛如果说最初说的话就没有一个人真正能够信受的。所以说佛讲到了《般若十万颂》、《般若二万五千颂》、《般若一万八千颂》啊，再讲《般若摄颂》，再讲《心经》，再把这些一个个讲下来，再讲《中论》呢，就讲很多很多这样一种《经论》。实际上他里面讲的就是一个含义，就是一个空性。

你如果懂得就是什么都不执著，但是这个什么都不执著呢，一展开的时候呢就是我们分别心因为执著的太多了，所以说要把这些分别心一个一个去击破的话，他不得不使用很多的这样的词句，来给我描述这样一种一切都不执著的境界，这个方面主要是为了打破我们的分别心。当我们的分别心能够很适应的时候呢，我们再看这个《般若经》它就是一个含义，最后呢连这个经书也不需要了。因为你已经懂得了这样一种一切无生这样含义的缘故，所以说从这个方面讲的时候是这样的。

那么如来藏也是相同的，那么唯识也是一样的，这么大一块，最后就讲一个意义。那就是说如来藏这么大一块就是讲到了一个意义，最后来讲的话整个三转法轮就是讲一个意义，什么都没有，就是说最简单的一种实相了。或者就是说本具有的法性，就是说这个分别心什么都不存在，这个方面就是讲这个。但是呢，这么简单的事情如果我们没有经过这个复杂的体系学下来的时候呢，我们是很难以真正了知的。所以说我们要学四谛法门，把最粗的这些过滤掉；然后学唯识把外境过滤掉；再学空性呢，把这个二取过滤掉；然后最后呢就是学这样一种远离身故是恒常是等等，又把这些空性也过滤掉了，所以最后呢就达到一个这样一种清净的正见。有了这个清净的正见之后，哦就说你安住的时候，你修行的时候，一方面有个目标，一方面就说是逐渐逐渐可以达到这个境界。

所以说真正来讲佛陀是讲了最简单的，实相就是最简单，但是我们的分别心太复杂的缘故呢，所以说必须要经过这个复杂的过程。有些时候这些弯路是必须要走的，在走弯路的过程当中，你就学会了很多很多的这样的知识了，学了很多知识了。所以说没有真正一个人告诉你什么是捷径，最后你发现走下来的捷径，他就是一个弯路，这个弯路就是你的捷径。所以如果你没有去走这个弯路，你没有办法学会怎么样去走路，怎么样去避免很多的问题。所以当你走下来之后呢，这个就是你成熟了。

所以说我们学习佛法也是这样的，没有一个真正什么样一种捷径啊，怎么样一种最简单的窍诀，最简单的窍诀我们是接受不了的。我们谁能够接受最简单的窍诀，没一个人真正能够接受。所以说我们有些时候这个窍诀还是比较复杂的，还是要通过这些文字啊。实际上，真正最实用的窍诀，他就什么都不讲，什么都没有，没有什么给你讲的，什么窍诀什么都不存在，但是我们是没办法接受。我们总是觉得应该有一个什么东西，应该有一个什么好的东西，应该有个什么神秘的东西，这方面都是我们分别心面前出现的东西，所以说学习佛法他必须要把这些东西逐渐逐渐的消灭掉。

所以说为什么要讲这些呢？这个地方又讲远离身故，他不是因缘而产生的法的缘故呢，安立他的恒常。所以这些恒常我们在学习前面的意思之后呢，我们就懂得他的含义了。无有灭故是坚固，那么第二个呢又是这个坚固的意思，无灭那就是没有这样一种断坏，没有坏灭就是坚固。那么什么是第三个寂灭呢？无彼二这个彼二就是讲生灭，没有生灭的缘故他就是寂灭的。因为生生灭灭他就是刹那刹那无常，这个就是不寂静，这个就是不寂灭的自性，所以说没有生灭呢，他的本体就是寂灭的自性了。生灭灭已，寂灭为乐，也有这样讲的。那么所以说像这样讲的时候呢，就说生和灭他实际上都是不存在的，生灭只是我们分别心面前的一种显现的法而已，他是一种颠倒的虚妄分别。法性住故是不变，那么就是说第四个呢就是在讲法性本来就是安住在离戏当中，法性本来就安住在离戏的这样的自性当中，所以说他是不变的。

这个方面就是讲，科判当中讲不变的功德，我们就可以说恒常、坚固、寂灭、不变，它都是一种总的一个不变的总相。它一个不变的总相可以分为四个侧面，就说恒常也是有不变的一个侧面，坚固也是不变的侧面，寂灭也是不变的侧面，当然后面第四个不变呢，它也是把这个总的法呢，放在分别法上面他也是一个不变法，法性按照的缘故它是不变的，所以说这个方面就讲它的不变的功德。

那么下面讲第二是断证之功德，第三大类。

**证悟灭谛故极静，觉悟一切故周遍，**

**无所住故无分别，断烦恼故无耽著，**

**清净一切所知障，是故一切皆无碍，**

**无二堪能且调柔，是故远离粗涩触。**

那么首先呢前面是讲了证德，前面呢就是讲三句讲到了证德，后面呢是讲到了断德。那么首先讲证德呢是证悟灭谛故极静，这个是第一个。证德当中第一类就是讲到这个寂灭的自性，或者极静的自性，就说这个极为清净的自性。

那么怎么样安立他极静呢？极为寂静呢？就是讲证悟灭谛。那么呢灭谛有两种，一个是抉择灭，一个是非抉择灭。那么抉择灭呢就是通过智慧，把这样一种客尘等熄灭掉，那么这样一种灭的本体，就叫做抉择灭。抉择是智慧的意思，通过抉择而灭的，就叫做抉择灭。那么就说是这个这方面抉择灭呢我们可以对应是离垢清净，啊离垢清净。像这样的话就说通过智慧把垢染清净掉之后呢，这个叫做离垢清净，也叫做抉择灭。那么第二种灭，就叫做非抉择灭。非抉择灭就说不是通过抉择，它本性灭，它自性就是灭的，这个叫做非抉择灭。那么我们可以把这个对应成这个这样一种自性清净。那么自性清净他不是通过抉择而灭，它本性就是一种灭，本身就是不存在这些很多客尘法。所以说像这样的话就说是，对于这样一种灭谛呢，二种灭谛都已经完全证悟了，现前了，这个叫做极为清净，所以说这个叫做证德。

那么第二个呢就是讲了这个证德当中的这个尽所有智。“觉悟一切故周遍”。那么他已经觉悟了一切的这个有法，觉悟了一切的万法，所以说他的智慧也是一种周遍的智慧，觉悟一切故周遍，那尽所有智。

那么就是第三种证德呢就是讲如所有智，”无所住故无分别”。那么因为就说无所住的缘故呢，它是无分别的。那么如所有智呢，了知了一切无所住的法性，一切法性本来是无所住，而自己的智慧完全和它相应了，这个叫做无所住故。无分别它就是无所有智，对于如所有法如是的了知就是如所有智。

当然讲的时候只能是说是一个了知一个所知，但实际意义上就讲法性本身是无所住的。我们像这样的心呢逐渐熄灭，我们也自己的心也到达了无所住的状态，和这样无所住的实相完全成了一味，这个方面就叫做证悟了如所有智，现前了如所有智。

所以说像这样的话，实际上如所有智在我们相续当中本来就具足的，在如来藏的自性来讲，它如所有智本来就具足。但是呢，我们没办法证悟，主要就是这个虚妄分别念。就是这个虚妄分别念生起的时候，好像就变成了二取了，在虚妄分别心面前变成了二取。所以说当我们把这样虚妄分别念逐渐熄灭的时候，这个熄灭的状态就叫做证悟了如所有法，就说没有什么，没有分别念了，就叫做证悟。所以说我们千万不要理解成，有一个重新获得了这样一种法去证悟了另外一种法，根本就没有。所以说这样一种如所有性和如所有智呢，它也是完全是一味的，当我们的分别心，完全消亡的时候，这个就叫做完全消亡和这样一种法性完全无二的时候，这个方面就叫做证悟了如所有智的，是从这个方面安立的。

那么下面就讲断德，断德呢就是讲“断烦恼故无耽著”。断烦恼故无耽著就是断除了这个烦恼障，断德当中第一类就断烦恼障。断烦恼障的缘故是没有丝毫的耽著，前面讲犹如虚空一样，虚空是没有任何法，没有任何就说可以执著、耽著的地方。所以说此处呢断烦恼故，是没有任何耽著，断除了烦恼障。

那么就“清净一切所知障，是故一切皆无碍”。那么第二种断德呢就是断除所知障。清净一切所知障，断除一切所知障的缘故呢，是故一切皆无碍。所以说呢一切，了悟一切都没有任何障碍，这个和前面的这样一种觉悟一切故周遍呢，他实际上有相当的地方。本来我们说断德和证德它就不是，本来就不是别别分开的，从来就没有别别分开过。

所以说从这方面讲的时候呢你断德，你在讲断德的时候肯定会从他的另外一个侧面讲证德。所以只不过呢一个是从它的这个断德角度来讲，断除所知障的角度来讲。前面那个呢就是讲这个，就说是周遍了知的角度，周遍的角度来讲是这个就是讲尽所有智，所以说实际意义上二者都是一个本体的。所以说这个方面我们觉得和前面也有一样的，清净一切所知障，是故一切皆无碍。所以说对一切都能够周遍通达，一切都能够无碍通达，我们抉择相似，实际上的的确确是这样的。因为它的这个断德和证德他本来就是一种，一味的东西，只不过从不同的侧面讲而已了，这个方面讲断除所知障。

那么第三个呢，第三种断德就断三摩地障。断除三摩地障就是讲：“无二堪能且调柔，是故远离粗涩触”。那么因为断除了这样一种世间三摩地等的这样一种障碍的缘故呢，所以说他的这个心呢极为调柔，极为堪能，像这样的话就断除粗涩触。那么就是说这个无二呢，这个二是讲什么呢？这个无二的二就是讲昏沉和掉举，昏沉和掉举它是属于禅定的障碍。我们再修一般的世间禅定的时候呢，昏沉和掉举也是两大杀手，也是两大这个障碍。所以说呢，如果你在打坐的时候昏昏欲睡，这个方面是没有办法安住在三摩地当中的。

三摩地它实际上是从一个偈子的角度来讲的话，就说是安住一处吗，自心一处不动不乱。就说你自心一处不动不乱，你在修的时候要不自心在你的前面的一个法上面，一朵花也好，或者一个石块也好，或者是把你的心放在呼吸上面也可以，或者把你的心放在你所念的咒上面，或者把你的心放在你所观的本尊上面，像这样的话都是需要你自心一处的，不动不乱的。所以如果你昏沉的时候这个所缘境就非常的模糊，就没办法现前这个所缘境，没有办法自心一处，这个方面就昏沉它对我们修行造成了障碍，所以这个是需要遣除的。

第二就是掉举。掉举就是分别念，想来想去，想过去想过来。像这样的话你的分别心，一会想美国，一会想日本，像这样的话，你怎么可能安住在这样一种清净的这个禅定当中呢？禅定的自性上，他是一心不乱的，自心一处的。但是呢想的太多了，这个方面就是没办法安住。

所以它在修禅定的时候就是要让我们提起正念，一方面你不能昏沉，啊不能昏沉。第二个就不能掉举。不能掉举的话就说比如说呢，我们在这个修法的时候，你把你的心放在呼吸上面把你的心放在呼吸上面，也就什么都不要观察，你就一呼一吸，一呼一吸。当你的这样，当你的分别心一起的时候，哦你就觉悟到已生起分别念了，马上回到呼吸上面。像这样的话一这样想的时候，最后你的心就逐渐逐渐训练成一种很堪能的一种自性，一安住马上就安住了。最初的时候我们的心非常乱，但是通过这样训练之后呢，我们的心就能够真正的就说是自心一处，说让你的心自心一处你就很听话，他就自心一处。所以说后面把你的心专注在本尊身上面，你就一直专注在本尊身上面，不会散乱的。说把你的心专注在咒语上面，你一直安住在这个咒语上面，就不会散乱。或者把你的心安住在你的空性见上，你就安住在空性见上面，不会跑。

所以这方面讲的时候呢，就是说，在修持佛法过程中，远离昏沉掉举非常重要的。如果没有这样远离昏沉掉举，你的禅定几乎没有办法修成。所以从这方面讲的时候呢，就是无二，当然就是说世间禅定它是要远离昏沉掉举，在佛的这样一种断德当中呢，当然是彻底远离了粗粗细细的昏沉掉举，都不会存在的，安立在最清净的禅定当中。

第二个方面呢就是讲堪能。堪能的意思呢就是说能够做任何事情，能够让你的心去做任何事情这个就叫做堪能。那么这个身体修善法也能够堪能去做，你的心呢去安住善法也能堪能去做。而不是说要坐在那个地方看书的时候呢我根本就不想看书，本来应该要看书的时候呢我的心跑到外面去做很多事情。或者说我的心今天想要修法了，或者说我今天早晨要起来了，但是我的身体就不配合，像这样就是躺在被窝里动也不想动，像这样的话就是说你身心不堪能。所以说修善法身体要堪能，心也要堪能，身心一堪能之后呢，像这样的你修任何善法都可以就说很容易修成。所以像这样讲的时候呢，堪能的意思呢就是从一方面来讲的，堪能做这样任何善业。

调柔就是讲你的心可塑性非常强，那么就是说你的心如果很刚强的话就没有什么可塑性。比如说要让我们去对众生发起慈悲心，这个心是很柔软的心，但是我们的心很刚强的话，决对发不起来。就觉得为什么我要凭什么我对他发慈悲心？他为什么不对我发慈悲心？像这样的话从这方面讲的时候自己的心非常刚强。但是自己的心很调柔的时候呢就像面块一样，就像一个面团一样，随便怎么样揉，随便怎么样捏，像这样的话它的可塑性是非常强的。所以说我们修行佛法，它应该把我们的心调整到一个非常柔软的状态。

把我们的心调整到很柔软的状态，并不是说我们看到一个小虫就哭出来，这个方面看到一个小虫就哭出来，当然这个也是一种柔软，我们就不能够把这样一种调柔就是说理解成非常柔弱的一种状态。当然，我们的心也可能菩萨的心是很柔弱、很柔软的，但从另外一角度讲它也是坚强的。

所以说我们就是说这个方面调柔的意思呢它主要就是讲可以做任何事情，你的心就像一块面团一样，可以做任何事情。也可以发起出离心，也可以修菩提心，也可以修空性，也可以修任何法。所以像这样讲的时候呢，这个方面主要也是说当你的三摩地修成的时候呢，你的心是非常调柔的，你这样身心都很调柔，像这样可以堪忍任何这样的一个修法。

所以无二堪忍和调柔这方面就讲到这样断除障垢，断除这样昏沉掉举，断除这样不堪能、不调柔、刚强的这样一种【62:49】之外呢，它就远离了粗涩触。远离了一般的这样一种禅定障碍之后呢，安住在禅定当中，这个方面就是讲到了它一种殊胜的禅定。所以说这些方面的这些禅定的事情都是可以修成的，只要我们就是下功夫去修，都能够修成，而且尤其是有很多这样一种技巧能够帮助我们去修持禅定。

但是我们也是知道禅定它也是一种工具，很多人修禅定生起了一定禅悦之后呢就深深耽著这种禅悦。那么这个就是什么呢？这个方面就是把方便当成目标了，他就觉得安住禅定当中很舒服。这个安住舒服是一回事，那么你能不能通过禅定达到觉悟的目标是另外一回事情，当然是另外一回事情。所以说你是为了舒服去安住禅定的话，在这个过程当中就会忘失你的更大的目标。你是以禅定来做为你觉悟的方便的，所以说呢为什么有的时候说你不能耽著禅悦？一方面就是说禅悦你耽著它也是一种执著，第二方面就是说你耽著就忘失你本来的目标，你是把这样一种方便当成目的地的。就好像你本来是要坐船过河的，但是你在坐船的过程当中对这个船产生很大的耽著心，产生了很大的执著心，无论如何不想下来了，你永远无法到达目的地，就是这样的。

所以说从这方面讲的时候呢我们就是说前面我们提到过嘛，最主要的是觉悟，最主要的是觉悟。所以说禅定它只是达到觉悟的一种方便，在这个过程当中你就要有一种超越这种禅定的力量，超越这种执著的力量。所以说你就不管它快乐不快乐，反正呢就是说我不是为了快乐来修禅定的。如果你是为了快乐修禅定，哎，就找到了一个快乐的方法，为什么呢？因为打坐就能让我带来快乐，所以觉得佛法伟大，佛法这么伟大，能够让我的身心这么舒服。这个不是佛法的伟大，所以说如果你这样讲可能是对佛法的一种亵渎。

佛法这些禅定的这些东西，禅定这些觉受，禅定的这样一种法，实际上都是就说是需要遣除的，不能够耽著的。所以从这方面讲的时候呢，虽然它能够让我们的心就说很快乐，但是主要是让我们的心能够堪能修持菩萨道。所以说如果你有这个禅定的时候你修持菩萨道方便的话就会非常顺利，主要是为了让自他觉悟而修禅定的。

所以千万不要把这个禅定当成一种最终极目标，禅定当中这些觉受也不能够，为什么说不要执著呢？这些都是修法过程当中的一些自然幻现而已，超越过去之后的什么都没有，本来就什么都没有。但是因为凡夫人就是说对于新奇的东西没有接触过很多，所以说一看到光圈的时候就觉得了不起了，觉得打坐的时候身体有点儿发轻的时候就觉得了不起了，就觉得是不是要证悟了，怎么怎么样，其实这些根本不是什么东西，所以说这些很多修禅定的书当中对这些问题讲得很清楚。

所以如果我们要修禅定的话，对这些很多容易造成企图的心态啊，很多行为啊，都应该好好首先去看，看的很多时候呢当你在打坐的时候呢出现这个状态的时候呢，你会提醒自己这个没有什么，这个不算什么。实际上这个方面都是一种，一种魔影一种幻现而已，如果你执著它就是一个魔障，实际上本身什么都不是。所以当你的心还没有真正达到觉悟的时候呢这方面容易对一般的智慧小的人产生障碍。那么如果你的智慧很强的话，就像前面我所讲的蜘蛛网挡不住牦牛的，所以一下就冲过去了，这方面就可以真正的在觉悟的路上面走的更远。这个讲断证的功德。

那下面讲第四类第三个科判，清净的功德:

**子三、清净之功德：**

**彼无色故不可见，亦无相故不可取，**

**自性净故胜善根，障垢断故极无垢。**

那么就是讲到无色故不可见，无相故不可取，清净当中呢有一个不可见不可取的功德，非见非取。所以说呢为什么不可见呢？因为就是说真正的这样一个佛身呢，它是无色故，不是四大的色法的缘故呢，通过这样的眼根是见不到的，没办法通过眼根去见。就说“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”有这样一种讲的。所以从它的了义的角度来讲的话，佛陀这样一种殊胜的法身呢，他不是色法的自性。所以说要通过你认为通过眼根见到的，这个就是佛，产生一个执著了，实际上这个还只是，还是一种最初的方便而已。如果要深入到佛的境界当中的话，你必须要达到不可见，不可觉的状态。所以说佛因为不可见的原故呢，无色故不可见。

然后呢无相故是不可取的。无相就是没有相状，也不是通过分别念通过这样一种可以见到的，通过比量等可以了知的。所以他没有相状的缘故，自己的第六意识，分别念也不可取。前面主要是讲根识，后面是讲意识。根识不可见，意识也不可取，这样一种佛的本体。

自性净故胜善根，那么就是说自性清净的原故呢具足这个胜义的善根，就是佛陀呢具足这样胜义的善根。他自性本净，他不是通过造作的，所以从这个方面讲的话也是一种清净的自性。

障垢断故极无垢，然后呢就是说障碍断除缘故极为清净，极为无垢。所以说呢这样一种垢染从它的本性来讲也没有垢染，从它的显现的角度来讲现相当中有些垢染，但通过修炼断净之后呢，不管怎么样，垢障已经不生了，已经断掉了，清净了，这个方面也叫做极无垢的清净。所以说不见、不取，然后是善根和无垢呢它都是包括在清净的功德当中，这个以上就讲完这个科判。

今天就讲到这个地方。

**第34课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

那么发了菩提心之后呢，今天就继续宣讲，弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。啊，《宝性论》呢就分了七个金刚处，前面也讲到了佛、法、僧三宝，作为所得的自性。那么现在讲的是能得的因缘，能得的是···啊，能得的正因呢是这个，每一个有情相续当中所具足的如来藏。然后能得的助缘呢，是他相续···现实他相续所摄的菩提、功德和事业。啊，通过主因和他相续所摄的菩提、功德、事业作为这个帮助呢，一切有情绝对可以，啊，逐渐逐渐的现···啊就是说，现前如来藏的自性，啊最后呢就是说是获得佛果。

那么这个逐渐现前的过程，也就是从凡夫到圣者过渡的这个过程。那么这样一种这个客尘呢，一方面我们应该知道它是一种，啊可以说是这个现而无性，或者无而显现的这样一种法，他是一种非常虚妄的一种自性。那从另外一个角度来讲呢，如果我们自己的执著非常的深厚的话，虽然是一种虚妄颠倒分别，但是如果我们自己没有好好的去认知这个自性，实际上还是没有办法很快的时间当中分离这个客尘。所以说一方面我们要认知这个客尘的，啊虚妄性，一方面呢还是要加以这个修行，加以实践，最后才可以真正的把这个客尘呢消失在这个法界当中。

那么现在我们，啊宣讲的是这个菩提品，那么这个菩提品呢是分了这个八个意义，分别的是从这样一种，啊可以说因和它的这个，啊本体，还有是从···从它的这样一种这个具有，啊就二利呀等等，从这个方面来进行这个观察的。

那么今天我们讲的是第五个科判：

**庚五、三身之分类行义分二**

那么就是说三身分类之行义，就是说这个菩提呢它的这个分类行。菩提的分类行呢就是把这个菩提的自性呢，啊分成了这个法报化三身，如是来进行这个安立。那么通过法报三···法报化三身的安立呢，能够让我们全方位的了知这个佛陀的菩提的功德。然后呢，平时我们有很多经论当中看到了法报化三身，那么对于法报化三身的不同的宣讲呢，有很多地方来宣讲了。比如在《宝性论》此处呢也宣讲了，然后在《大乘经庄严论》当中呢也是宣讲，还有就是在《现观庄严论》等，这些里面都有对于这个三身的不同的这个描述。

那么此处呢，啊，分了两个方面进行观察的

**一、略说体相之异门；二、其义广说。**

首先讲第一**略说体相之异门分三：一、自性身之体相及五种功德；二、报身亦具五种差别相；三、化身具有三种功德。**

那么在第一个体相，啊就是说是在这个宣讲体相这个不同门，不同的这样一种这个相当中呢，首先要宣讲的是自性身的体相和五种功德。那么自性身呢具足五种体相，然后呢也安立五种功德。颂词当中讲到：

**非初中后无别异，无二离三垢分别，**

**证悟法界之自性，入定瑜伽师得见，**

**无量超过恒沙数，具诸不思无等德，**

**如来无垢法性身，尽断过失及习气。**

那么在这个宣讲这样一种自性的时候呢，首先呢是宣讲它的这个体相，那么体相呢就是第一个颂词。第一个颂词当中讲到了这个五种体相，五种体相呢在这个颂词当中呢就有“非初中后”，这个是讲无为法的体相；“无别意”呢就是讲这个无二的体相，或者无别的体相，啊然后呢···啊就是无别体相；，那么第三个呢就是讲这个“无二”的体相；啊第四个呢就是叫做这个“离障”体相，离障的体相呢颂辞当中叫“离三”；然后呢就说是这个，最后一个呢是“光明”的体相，在颂辞当中叫“离垢分别”，‘证悟法界之自性，入定瑜伽师得见’，那么这个方面就讲到了这个五种体相。

那么首先讲的是五种体相当中的第一个体相，就是讲无为法的体相，无为法体相颂词当中，啊颂词当中提到了是“非初中后”。因为所有的这个有为法，它都有最初产生，中间安住和最后消亡的这个过程。所以说呢，啊有初、有中、有后就是讲有为法它的本体，有为法的体相。所以说在有为法体相当中讲“生、住、易、灭”，或者叫，或者叫做“生、住、灭”，或者呢，或者最后简称呢就是这个“生、灭”，乃至于“生”。所以说呢有这样一种这个，具足这样一种本体呢都是有为法，而这样一种这个菩提，或者就是说这样一种殊胜的自性身，或者是叫做殊胜的法身，这样一种殊胜的自性身呢他没有初、中、后的本体，所以说呢他就具足了这样一种无为法，它就···它是真正一个不变异的无为法的本体。

那么第二个体相呢就叫做“无别异”。那么这个“无别异”呢就是讲到了这个没有差别，啊没有差别的意思。那么谁和谁没有差别呢？在自性身当中法界和智慧无有差别。那么就是说从某些角度来讲的时候呢，尤其是从分别念的本体来看的时候呢，那么就是说，啊就是说这样一种这个能境和所境当然是有差别的，有分别心的时候能境和所境就变成了二取，那么就叫二取。如果有了二取的话，就没有办法真正的了知现前殊胜的这样一种这个实相自性。

那么就是说是有了这个能取之后呢，就是显现了这样一种分别，这个别异之相。那么在这殊胜的自性身当中呢它是，啊实际上它是根本就没有这样一种这个能所的，讲的时候呢好像有一个是智慧，那平时我们讲能证知，有一个所证的法界。但实际上呢，就是说所证的法界也就是智慧，智慧呢也就是这个法界，智慧和法界是无二无别，二者之间呢没有任何的别异，啊任何二者之间没有任何别异，所以说呢这个叫做这个无别异的功德。

那么第三个呢叫做“无二”，那么这个“无二”的“二”字呢，我们就知道这个是有边和无边。那么就是说是这个有边无边呢，这个也是在有情的相续当中具足了这样一种执著，那么为什么我们老是讲这些都是执著呢？实际上在一切万法的本···本性当中啊，它并不具足这样一种这个有无等等的这样一种差别相。一切万法不管再怎么显现，它的本性都是远离四边戏论的，绝对不可能是这样一种具足有无等。

就是说我们···啊即便是现在我们面前的法，我们也没办法真正的去把这个法上面安立一个有无。除了说自己的分别念，没有真正了知这个法的这个本体之外，哎我们说这个是有的法，然后就是说他是无的法。这个就是众生以分别心认定的这样一种自性，在法的本性上面是没有的。所以说为什么我们说，在学习这样一种佛法的时候，有些时候我们说在学习中观的体系当中的时候呢，要使用胜义理论对于我们所执著的法做详尽观察。做详尽观察之后呢，哦！我们最后得到一个结论说，这个法离有离无、离是离非。

为什么说呢离有离无、离是离非？因为他们来就不存在这个有无是非的，所以说我们只不过是还原了这个法的本性而已。所以我们说，抉择好像似乎是对一个法从新抉择出了一个本性，从新抉择出一个他的这样一种空性，它的实相。但实际上就说是这个，没有不存在有无是非，本来就是这个法的自性,只不过呢我们众生的分别念，没有了知这个法的本身离四边的自性，然后呢就是说加进去了很多有无是非的概念而已。

所以说我们必须要，啊经由这样一种中观理论的观察，还原一切万法的本体。所以说我们所还原的这个本体，实际上就是这个法最初它所具有的这样一种空性的本体，对于这样离四边的法我们可以说是法界也好，可以说是实相也可以说，反正呢就是说，这个法在显的时候它没有丝毫的这个自性，没有丝毫的体相。这个方面针对于刚刚初学的时候呢，我们必须要生起这样一种这个见解。

所以说这样一种有无呢，啊放在任何法上面都是一样的，乃至于我们自己的正在动念的这个分别心，他还是无二的，啊仍然是没有有无边的。所以说我们乃至于把这个，啊这样一种这个，把这样一种有无二边来观察的时候，它还是这个离开戏论的。所以说实际上这一切万法它都是远离戏论，也就是说为什么一切万法的实相周遍一切万法呢？一切万法只要显现，绝对是离戏的，它没有任何的有无是非的这样一种概念执著。所以说，啊我们说有了这样一种有无是非，然后通过有无是非产生了很多的这样一种，粗的这个烦恼啊，粗的罪业。啊都是来自于内心当中的颠倒实执、虚妄分别念，学习佛法就是把这个虚妄分别念逐渐认知、逐渐消灭的过程。

那么如果我们把自己的虚妄分别念消尽了，法本身是没有问题的，这个法本身它本来就是离戏的。所以说呢，如果我们的分别念不去执著的话，我们不用担心这个法怎么办。实际上如果我们的分别心一旦就是说是消亡之后呢，通过分别心所妄造的这些执著啊，通过分别···啊通过执著所所现现的···现前的这些，一切的万法他逐渐逐渐都会消失在法界当中，显现一切万法它最究竟的殊胜的体性。

所以说呢无二的意思就是在自性身当中呢，是没有有和无的二边的，一切万法没有有无二边，所以说呢自性身它相合了这样一种究竟实性，它也绝对不可能有无二边。那么因为没有有边的缘故呢，所以说远离了增益的这样一种过失；因为没有无边的缘故呢，是远离了损减的过失。所以说这个无二呢，一方面说是，啊离了有无，啊从另一个角度来讲，是远离了常断，或者说远离了增···增益损减，也可以讲的。那么这个是第三类“无二”的功···啊无二的体相。

那么第四类是“离障”的体相。离障的体相呢在这个颂词当中讲离三。那么这个离三，既···既然要对“三”行远离，那么这个“三”是什么呢？这个“三”就是前面曾经提到过的，啊断证功德当中的这样一种这个断除，啊断德当中离开烦恼障、离开所知障、离开禅定障。那么就是说是这个烦恼障、所知障和禅定障都远离了，这个叫做离障的功德，就是颂词当中讲到的离三。就是说离开了这样一种三种障垢，而安立它本身都是离开一切障垢。所以说这个方面就是自性身当中呢，没有丝毫的障垢而言的。

那么第五···啊第五个体相呢就是讲到了这个光明的体相，光明的体相呢在颂词当中说离垢。啊这个···这个离字呢，他就放在离三上面，也放在啊垢上面。所以说呢，啊前面是讲离三是讲到了，啊就是说是断障的功德嘛，那么后面光明的功德呢就是讲离垢、离分别，啊把这个垢和分别也要用这个离字来进行安立的，所以说它是离垢、离分别，这个是它一种自性。还有呢‘证悟法界之自性，入定瑜伽师得见’，这些都是属于光明的功德，哦！光明的体相所摄的。

那么就是说，啊！离垢离别呢，就是讲到它的这个在自性身当中，在光明的自性身当中呢，没有丝毫的垢染，就是离开了垢染，也没有丝毫的分别心，所以说叫离分别，离垢离分别。然后呢就是讲到了这个，证悟法界之自性，它对于这个法界的自性呢，也是非常清晰的，非常清楚的已经现前了，已经完全的这个证悟了，所以这个就叫做证悟法界之自性。

而且呢这样一种这个法界的自性是入定瑜伽师得见，此处的瑜伽师不是一般的瑜伽师，此处的瑜伽师就是指佛陀，啊就是指佛陀，所以说佛陀呢此处称之为最大的瑜伽师。那么这个入定呢就是讲恒时入于定中，佛陀他没有入定出定的差别，因为就是说佛陀从来不散乱的缘故呢，我们就可以说佛常在定中。他是从这个角度说佛常在定中，并不是说佛陀还有这样一种这个造作啊，还有这样一种作意去，啊入一种某种禅定，或者说像菩萨一样，啊入根本慧定，然后从根本慧定当中出来，佛陀没有入出定的差别。

那么没有入出这样的差别，为什么要说佛入定呢？和前面所讲的一样，是因为佛陀恒时没有分别念，恒时没有散乱心的角度来讲的话，我们说佛恒在、常在定中的意思就是这样的。所以说呢，这样···啊这样一种法界的自性，这个光明的自性呢是，恒时···恒时常在定中的，啊佛陀大瑜伽师他得见的。所以说这样一种光明呢就是讲到了这个佛的智慧，这样一种光明呢实际上也就是说，啊这样一种这个非，啊根本不是一种断无的这样一种自性，它是一种殊胜光明的自性了。所以说我们就讲到了，啊就是说自性身当中呢有五类功德，其中一类呢就是讲佛陀具足光明的自性。

那么下面讲是，啊五种功德，前面是五种体相，后面是五种功德。那么五种功德呢是：

**无量超过恒沙数，具诸不思无等德，**

**如来无垢法性身，尽断过失及习气**

那么这个里面的这个五类功德呢，第一类是无量，啊第二类是这个无数。无量的这个，啊无可量呢就是颂词当中讲无量，然后呢就是这个无可数呢，就是说无数呢，就是讲到超过恒沙数。然后呢就是说是这个第三类功德，就是讲具诸不思，颂词当中讲具诸不思这个叫不可思议的功德。第四类是叫无等，啊无与伦比的功德，颂词当中叫无等德。然后呢，最后一类呢是这个究竟清净的功德，究竟清净的功德就是讲‘如来无垢法性身，断尽过失及习气’，这个方面讲了第五类，就是讲到了这个究竟清净的功德。

那么下面我们可以，啊解释···啊就是说解说一下这个里面的这个含义。第一个呢就是无量，那么无量和无数二者之间呢，有的时候我们容易混淆。那么实际上这个地方呢，啊无量的量字呢他是不是数量的量，这些方面呢第一个无量的量呢，是衡量的量，啊是衡量的量。所以说呢，啊第二个数呢，才是数量的这个量，就是说二者之间呢一个是量，一个是数，有的时候我们容易把数和量呢放在一起讲。

那么第一个量呢是衡量的意思，无量呢就是无可衡量，无可衡量就是用什么无可衡量呢，通过分别心，啊通过这样一种我们的比量啊，通过这些比喻呀，实际上是没办法去真实做衡量的。能够通过比喻，能够通过···啊比量去做衡量呢，只是分别心的对境，它可以通过我们分别心去做衡量，去揣测或者就是说去比喻，怎么怎么样。所以说呢，这样一种佛的自性是无可衡量的。

所以有的时候为什么我们说，哦！这样一种佛功德无可衡量呢？啊，一方面讲的的确确就是这样的，有的时候我们通过很狭隘的这个分别念说，佛的自性一定是这样或者一定是那样，或者说法界的自性一定是这样或者说一定是那样。实际上有的时候呢是这个，通过我们的有限的非常狭隘的分别心，也非常难以真正去了知这样一种这个殊胜的法界，或者就是说去了知这个佛的这样一种殊胜境界。所以说有的时候呢我们就是说超越我们分别心的法，啊这就说这个是超越了我们分别心的无可衡量的了，的确是无可衡量。

随着我们的智慧，啊就说是从这个凡夫到圣者，从圣者到佛过程当中，我们对于这些分别念没有办法衡量的法，逐渐逐渐呢通过少分衡量，乃至于啊就是说全分衡量，啊只有到成佛的时候呢，才能够和佛一样去了知很多佛所讲的东西。否则的话通过我们现在的分别心，我们只有信受，说哦佛是这样讲的，是佛的智慧照见的。那么我们没办法去衡量啊，是因为我们的分别心，这个狭隘的分别心呢是做了障垢···障碍，所以说没办法真正了知，当我们成佛之后呢，就会真正了知佛陀所讲到的这些种种的含义。所以这个方面就是无量就是无可衡量的意思。

第二个方面是超过恒沙数。超过恒沙数就是讲他的这个功德呢是超过了这个恒沙的这样一种数目，所以这个就是真正的无有数量了。啊没有数量不是说一件两件、三件四件，或者就是说我们所看到的十种，或者就是几十种这样一种功德而言的，实际上这样真正佛的功德呢是超过了这个恒沙数的功德。啊超过恒沙数的功德，有的时候我们就想，哎！这怎么可能呢？就说是这个明明经典当中只讲了这么几种，这个意思呢前面我们曾经提到过了，针对凡夫人呢，他也就说是入道来讲的话这么几种就已经够了，或者最重要的这些已经够了。至于就是说真正的佛陀所宣讲的正法，通过不同的根性，所宣讲的不同的调伏法的话，这个方面是非常多。为什么讲了这么多调伏法呢？就是因为佛陀相续当中的这个智慧，佛陀相续当中的这样一种功德是无有边际的缘故，有要超过恒河沙数的这样功德缘故，所以说才能够如是的示现，种种的智慧呀，种种的大悲和种种的调伏方法，所以这个叫做，啊超过恒沙数就是无数量的功德。

然后呢就是说是第三类是，具诸不思的功德，啊不思就是讲不可思议的功德。那么就是说是通过凡夫分别心呢，也没有办法衡量没办法思议，啊从这个方面呢就了知这个殊胜的这个法身的功德呢就有一般的这个凡夫···寻思者，根本没办法揣测的这种功德，。也就是说必须要泯灭分别念之后，才能够了知这样一种这个殊胜的体相、殊胜的法界。所以说这个方面有不思议，不可思议呢就是我们完全从这个角度也可以了知的，如果你通过分别念，是永远没办法通过分别念面前的这个法，啊选定一个法我说这个就是殊胜的法界，这个就是殊胜的实相，这个方面是错误的，在佛经和论典当中都讲得很多。

所以说我们平时说，抉择的一个见解，这个见解就是最殊胜的见解，这个就是实相的见解，实际上这个还是属于分别念的范畴。什么时候能够现前这样一种殊胜法界呢？什么时候你断尽分别心的时候，你分别心或者暂时不运行的时候，这个时候就可以说是，啊殊胜的法界有现前的机会。比如说入定的时候，比如说圣者在入根本慧定的时候，这个时候呢它是现前法性，而不现前这个有法的。因此说这个方面我们可以说，啊见到了法界。那么在出定位之后呢，分别心开始现行了，这个时候又没办法真正的见到法界了，所以说这样一种法界啊实相，的确是不可思议的。佛陀呢他是圆满的现前了法界自性，所以说呢，佛陀具足最不可思议的功德。

然后呢就是，嗯第四类呢是无等德，无等就是讲无与伦比。那么就是说是，这个佛陀相续当中自性身的这样功德呢是无等的。也就是说和谁···和···谁和佛无等呢？就是前面所提到过的，一般的这样一种凡夫人，所有的凡夫人，还有呢就是讲到了这样一种，啊外道啊，外道当然也是凡夫，还有就是说二乘这样一种这个阿罗汉，还有这些十地以下的菩萨呢，他们的这种功德都没有办法和佛陀相比，乃至于十地菩萨。前面我们讲过，十地菩萨呢，他和佛陀智慧都好像萤火虫和太阳的这样一种差别一样，都好像这个微尘和大地微尘一样，都好像是牛蹄水和大海水的差别一样，所以说呢没办法和佛的功德相比。那么在经典当中也是，啊曾经提到过嘛，就是说是所有的这些，啊就说是这个，啊众生都变成阿罗汉的时候，也没有办法了知佛的这样一种分智慧，所有的众生都成为十地菩萨呢，也没有办法了知佛的智慧。这个方面我们就讲到了佛的功德的确是无与伦比的，只有佛和佛相等，否则的话就是说，其他的这些，啊圣者、凡夫都没有办法获得和佛无等的功德。

那么下面是第五类功德呢，是讲究竟清净的功德。究竟清净的功德呢颂词当中讲到：‘如来无垢法性身，尽断过失及习气’。那么就是说佛陀无垢的这样一种法性身，也就是说是自性身也好，或者说无垢的法身也好，在这个无垢的法性身当中呢，是已经断尽的所有的过失，和断尽的所有的习气，任何过失任何习气都已经完全断尽。所以这个方面只···只有佛陀才能说是，究竟断除了过失和习气，从这个方面讲，也只有佛陀才真正的获得了周遍一切了知的智慧。

否则呢如果相续当中有过失有习气的话，啊即便是大证悟者、大瑜伽师或者说即便是大菩萨的话，他们对于万法的了知，有的时候都还会稍微有一些偏颇，没有办法像佛一样看得非常的准确。所以说一般来讲的话，如果说是成就者的授记和佛的授记来讲的话，佛的授记是最为准确的。因为就说只有佛陀才真正的圆满见到了一切万法的自性，从这个方面讲的时候，就说是佛陀断尽了所有的过失、习气，就是从这个方面显示佛的智慧，从另外一个角度就显示了佛陀的修行都已经圆满了。就是因为修行已经圆满的缘故，才能够断尽过失和习气，如果修行没有圆满，处在学道位的话，他修行没有圆满的缘故，所以过失和习气没有断尽，他的智慧还没有真正的到达圆满的地方。这方面讲到了五种体相，五种功德。

**壬二、报身亦具五种差别相：**

报身呢也是具足这样一种五种差别相，那么在颂词当中讲：

**种种妙法光明身，勤修众生解脱义，**

**事业犹如摩尼王，能现种种非彼体。**

那么这五种差别相，第一种就是种种妙法，种种妙法就是讲传法、说法不断，说法不断的差别。第二个光明身就是示现不断。第三个就是讲到事业不断，事业不断就是讲勤修众生解脱义，这个叫做事业不断。第四个是任运自成，或者无有分别任运自成的事业，就叫做事业犹如摩尼王，这个是无有分别，或者说无有勤作的事业。第五种是现非自性，能现种种非彼体，虽然显现，但是不是他自己的自性，不是犹如显现那般的自性，叫做现非自性。那么下面我们可以一个一个来解释。

首先第一个就是种种妙法，种种妙法就是说法不断。那么就说报身主要是给清净的菩萨、清净的所化传法的。这个报身也叫做食身，食就是食物的食，或者叫做受用身。受用身也好，或者食身也好，像这样的都是讲报身。

那么为什么叫做受用身呢？他是诸菩萨受用正法的地方。或就说食身也一样的，食物的食，食身他相当于也是菩萨享用，犹如享用食物一样的享受妙法之处，所以这个叫做受用。或者说佛他自己受用这样的功德法也叫做受用身。那么此处说法不断主要就是讲报身他也是不间断地给这些大菩萨宣讲正法，宣讲能够成佛的妙法，宣讲能够从障碍中解脱的方法，宣讲种种修行的方式，所以说他是说法没有间断地，这个叫做宣讲种种妙法。

然后第二个就叫做光明身，就叫做示现不断。那么就说现身不断，或者就说示现不断，就是经常地示现光明的身体，示现三十二相、八十随行好等等这种光明身。所以说他所示现的并不是一般的不净众生面前的化身，他现前的是光明的自性。不管是哪一类的报身，他都是具足种种的光明、庄严，具足种种殊胜功德的这样一种身体，所以说称之为光明身。

然后第三类就是讲事业不断，事业不断就是讲勤修众生解脱义。那么这个修字就是成就的意思，或者成办的意思。那么就说这个修并不是修炼的意思，或者修行的意思。这个地方修字是成就、成办的。那么就说报身也是长时间的成办众生解脱的意义。这个方面的众生可以说，直接的所化是清净的众生，直接的所化是清净的菩萨，所以说此处的众生他也是针对于清净的所化而言，主要是一地到十地的菩萨，乃至于二禅阿罗汉他都不能够见报身，二禅阿罗汉都只能够在佛的化身面前去听闻种种教义。所以这个地方的众生他不是指所有的众生，此处的众生是单指清净的所化的众生。因为只有清净的所化，一地到十地的菩萨他才是真正成为报身的直接所化的缘故，所以说报身经常地、精勤地去成就这些诸大菩萨的，能够从究竟的障碍当中解脱的殊胜的大义。这个方面就是讲事业是不间断的。

然后就是说后面就讲到了不可思议的功德，或者不可分别的功德，就事业犹如摩尼王。那么佛陀展开事业的时候，并不是像一般的人，在世间当中展开事业一样，需要很多的作意。首先他要规划，我怎么样去成办这番事业。然后规划完之后，还要去勤作，比如说找人，或者说去找钱，或者说找关系，或者就说现在的做很多事情还需要做很多手续、登记、申请等等，做很多很多事情。操作起来的时候，还要照顾上面的关系，照顾下面的关系，照顾这些资金的流转，他要做很多很多这样一种劳作，才能够把这个事情做成。尤其即便是这样，有很多事情都做不成。但是佛陀在成办事业的时候，根本不需要最初的这些作意，或者就说中间的这些劳作，后面就说是做很多这样的补救，这些根本没有的。

所以说佛陀的事业犹如摩尼宝王一样，没有任何的勤作，没有任何的分别，就能够如意地成办。因为佛陀他在成办事业的时候，是有情的善根成熟的时候，佛陀就会适时地显现殊胜的事业，所以说佛陀的事业就犹如摩尼王一样。此处在救度清净的所化的时候，也是犹如摩尼王一样，根本没有勤作。那么针对初地宣讲初地的法，针对二地宣讲二地的法，或者就说怎么样从一地到二地，怎么样就说成就殊胜的佛果等等。像这样的不间断的说法，都犹如摩尼宝王一样，没有丝毫的分别念，也没有丝毫的勤作。那么就只有这样没有丝毫分别念，没有丝毫勤作的事情，他的事业才是最为广大的，最任运的事业的。这方面就是讲佛陀的事业犹如摩尼宝王。

那么第五个体相就是讲现非自性。现非自性颂词上讲“能现种种非彼体”。就是说佛陀他在清净的所化面前，显现各种各样的相，但是所显现的相并不是他自己的本体，现非彼体的意思就是这样。并不是像所显的法那样成就了他的自性，成就了他的彼体，他并不是这样的，但是针对不同的所化的意乐如是的示现的。

那么就说针对凡夫，针对不清净的所化，你有不清净的示现。那么难道说针对清净的菩萨，你也有现种种相吗？这个方面是有的。除了法身一味，没有任何的差别之外，实际上就说是报身和化身针对不同的所化，都有不同的显现。那么就说一地到十地菩萨，他的根性也有很多种的，也有很多种不同的根性。所以说在显现的时候，也有不同。比如说在《大乘经庄严论》当中，在讲菩提品报身的这一章当中，实际上也是提到了这个问题。提到什么问题呢？就针对不同的清净的所化所显示的不同的相的情况。

第一个是刹土的情况。刹土的情况，因为这些菩萨以前相续当中有某种喜好，或以前他有某种习气的缘故，所以有些菩萨就喜欢黄金，有些喜好琉璃等等。因此说，从这个方面来判断的时候，佛的报身刹土当中，他的地面或者他的这些楼阁等等，有些就是黄金为地的，有的就是琉璃为地，有的时候水晶为地。所以像这样讲的时候，同样是报身刹土，但是他的地面也有不同的差别，这个叫做现种种的意思。

还有第二个就是讲到了佛陀的名号不一样，报身刹土的名号。法身的名号是一味的，但是他的报身的名号不一样。比如说无量寿佛，或者有其他的不动佛，还有其他的很多很多大日如来等等的不同的名号。那么这个名号也是不相同的。还有就说是佛陀的身体的颜色也不一样的。比如说有些像金刚萨埵是白色的，像阿弥陀佛红色的，有些报身佛是黄色的，还有些是黑色的、蓝色的。反正就是说报身的身色，他也是现种种的，他也是不一样，因为调化的众生的根性不相同的缘故，所以他也会显现各种各样的身体的颜色。还有的时候就说是根据众生的根性，有些报身显得非常高大，有些就显得稍微小一点。这个现大现小，这个也是跟随众生的根性。

那么在报身刹土当中，所传的法的侧重点，跟随所化的众生的意乐，也有所不同。那么有些是在刹土当中宣讲的是一些般若经，有些是宣讲十地因，有些是宣讲这样密法等等，像这样的所宣讲的法义也是很多差别的。所以这个方面就叫做现种种，能现种种。

但是所现的种种非彼体。非彼体就是说实际上他是针对于所化而现这样种种相，他不是真正的报身他自己的体性，不是犹如所显的那样，他就成了一种报身的真实性了，并不是这样，所以这个叫能现种种非彼体。这个方面就讲到了报身所具的五种差别相。

那么下面讲的是第三个科判

**壬三、化身具有三种功德：**

**世间令置寂静道，成熟授记因色身，**

**不离法界恒安住，犹如诸色不离空。**

那么此处就讲到了三种功德。第一种功德是世间令置寂静道，这个是第一种功德，没有入道者令入道。第二个叫成熟，没有成熟者令成熟。第三个叫授记，授记就已成熟者令解脱。这个方面就是讲了三种功德。

那么后面就讲到了因色身不离法界，因色身的意思就是讲到三种功德都是因为色身而有的，这个叫做因色身的意思。不离法界恒安住，犹如诸色不离空。那么就说这个化身虽然显现各种化身相，但是他没有离开法界而安住，他没有离开法身，没有离开法界而安住，就好像一切色法没有离开空而安住一样。大概的意思就是这样的。

那么下面我们进一步的讲解。世间令置寂静道，就是化身三种功德当中的第一种功德。因为就说化身所调化的是不净的众生的缘故，他所化是不清净的所化，既然是不清净的所化，所以就不像菩萨一样，菩萨他已经获得证悟的，所以报身所调化的是殊胜的已经获得证悟。那么现在化身所调化的众生是根本没有证悟的，纯粹的凡夫人，还有就是一些二乘。所以说这些纯粹的凡夫人最初的时候，没有入道，不像菩萨已经证悟，他还没有入道，还没有入道，所以说佛陀化身要做的事情的话，就是令这一类众生进到道当中，所以将世间的众生置于寂静道。怎么样让他们置于寂静道呢？就佛陀给他们开示整个轮回的痛苦，开示整个轮回的痛苦，开示这个无常相，开示这个痛苦相，开示这个业因果相，所以说开示了这些相之后，众生他内心当中就会对世间产生一种厌烦。

那么产生厌烦之后，不是说佛陀单单让众生产生厌烦，让他痛苦，不是这样的。讲完因之后，就说让众生出离之后，紧接着就要宣讲出离之道，让众生知道除了不清净的世间之外，还有一种解脱道，还有一种寂灭之道，能够寂灭相续当中的种种烦恼。所以他就能够从以前那种一直追求世间妙欲，追求世间事业的心态当中就会出离出来，然后将他的心安置在求道的意乐上面。这个方面有很多。佛陀讲法之后，很多人生起了出离心，然后或者出家，或者受戒，或者就说当居士等等，反正他开始要追求一种解脱之道。这个方面就是讲世间置于解脱道当中。

或者就说上师所做的事业也是一样的。很多不信仰佛法的人，很多还没有想真正修行的人，给他宣讲佛法之后，把他们的心引导趋向于求解脱道的方向，置于这样解脱道的目标当中。虽然有很多人还暂时放不下世间的妙欲，但是他应该树立一种解脱。因为所有的世间的妙欲都是不可靠的，所有的世间妙欲，即便是我们追求，有的时候不一定能追求的到，即便是追求的到，很快也会消亡，即便是几十年内不消亡，但是死的时候一定是没办法带走的。所以说有的时候我们从几个步骤去观察之后，我们就会发现我们如果说追求这样妙欲呢，穷其一生即便是追求到了，但是还是没办法真正的拥有，没办法真正的拥有的，这个方面绝对是会变坏的。

还有就是随着时间的推移的话，那么自己在世间当中安住的时间越来越短。所以越靠近老年的话，有的时候就越恐怖死亡，尤其是有些修道的人，内心当中也有一些因果的正见，一方面也是有一点因果正见，一方面也是经常散乱于世间法，所以这两种思想交汇起来的时候，死亡的时候就非常非常的害怕。因为就他知道有后世，有种种的恶趣，或者恶业它也会成熟，这个时候在临死的时候就非常后悔，在这样的状态当中死去的话，非常可怜的一种状态。

所以针对我们而言的话，也是经常要思考这些，我们的身体，还有很多的财富，很多欲妙，这些方面实际上都是无常的，都是不可靠的，我们就说没办法真正的拥有。如果就说我们现在看到很多人想要去追求一个世间的妙欲，但是因为缺少了前世的福德、因缘，或有的时候不如法的缘故，穷其一生去追求，都是在贫穷当中挣扎的，最后就在这样一种状态当中死去了。即便是有些人稍微成功一点点，但是还是有很多身心的烦恼。

还有就一些大的富翁，在一般的人眼光看起来，他也是非常的幸福，非常的快乐的，但是就说他自己的烦恼，他自己的痛苦，也只有他一个人知道。所以说越是富裕的人，他越是孤独的人，有的时候就说他没有办法和别人去交谈，没办法把自己的苦恼给别人宣讲。所以在别人眼中，他是一个成功人士，方方面面都是很成功的，受到别人的膜拜，但是痛苦他是只有一个人去承担，这个方面就说他有很多非常痛苦。

寂天菩萨也是这样的讲的，下劣的人身体的痛苦很明显。比如说乞丐，一般的这些穷人，身体的穷苦很明显，比如说他生病，或者他找不到房子住，或者找不到食品，他身体的痛苦是非常明显的。就说大人是意苦很明显。就说国王也好，大臣也好，这些方面是意苦很明显。就说我们不需要去为美国总统的隐私去担心，去操心，他就说是他的生活是非常好的。但是我们就从另外一个角度来讲的话，这些国际上面的要员，这些美国总统，他虽然吃的方面不愁，但是烦心的事情比我们多得多，这个战争，那个战争的，还有很多很多事情等他解决，所以从早上一起来，到晚上睡觉之间，他都是在烦心当中过的。所以说从这方面讲的时候，风光也很风光，但是痛苦也很痛苦，像这样的关键就看我们怎么样去看这个问题。他是没有身体的痛苦，饮食方面绝对不用操心的，财富方面不用操心的。但是就说意的痛苦，心的痛苦方面是非常非常多，比一般人多得多。

所以说只要是众生，没有哪个是没有痛苦的，只不过是身苦，还是心苦，像这样的话我们要去分析一下。而且从另外一个角度来讲的话，即便受这个痛苦，修行人也有痛苦，修行人在修行过程中也有痛苦，但是这些所受的痛苦的结果是不一样的。一般的世间人，他的身体痛苦，痛苦完之后，也没有一个好的结果，就说很多这些大人物，心很痛苦，很烦恼，但是这个痛苦也没有一个结果，但是修行人的痛苦有一个好的结果，这个是完全不相同的。所以说鼓励为法而苦行，而痛苦，不鼓励是为了追求世间的名誉，世间的地位，世间的财富去痛苦。这方面就是讲佛陀将我们通过这些方法安置在了求道的意乐当中。

那么有了这个求道意乐这个是第一种功德，第一种事业。那么第二种功德就说已经入道的，就前面讲没有入道的人让他入道。第二个就已经入道的人令他成熟，这个也是非常非常重要的。现在我们很多人就是，实际上就是被上师安置在道当中，让我们逐渐成熟的阶段。我们已经入道了，但是入道毕竟只是入道而已，你的道心还没有完全成熟，你的道果还没有完全成熟。所以这个时候就是引导我们逐渐逐渐走向成熟，这个方面就是让我们修法，让我们听闻，让我们修法，让我们念咒，让我们发心，让我们做很多很多和成熟自己的道有关的事情。这个时候如果就说我们好好的依教奉行的话，我们的内心逐渐逐渐就会成熟起来，或者就我们的功德就会逐渐成熟起来。那么这个就是讲已经入道者让他成熟。

然后第三个就说已经成熟的人让他解脱，已经成熟的人让他解脱。这个方面就是颂词当中叫授记。授记好像和解脱没有什么大关系，但是只要能够得到授记就说明他的修行已经到达了某种高度了，或者就说授记你已经解脱了，或者就说是印证你已经解脱了等等，这个授记有印证的意思。所以说这样的授记呢，或者说你将要成佛，或就说现在已经获得某种果位，你现在已经得到了某种证悟，这方面就授记，已经成熟者让他获得一种解脱。这个方面就是很多事例，在禅宗当中就他的根性已经成熟的人，他的善知识用很多方法让他解脱的。一句话，就说让他成熟的人，已经成熟的让他解脱的。或者说一顿棒子猛揍，像这样的话让他解脱的，有些时候通过很多很多方法让他解脱的，密宗当中有更多。

像这样的话就说弟子相续，他的善根成熟的时候，也是一句，有的时候上师总是在直指心性的时候，给他抛过来一个没有答案的问题，然后就在这个问题当中，他就稍微一思考他马上就获证了心性的，这方面的事例非常多。所以说我们要真正地获得解脱的话，要看我们处在哪个阶段，我们如果还没有入道的话，就必须要入道，已经入道的话就必须要逐渐成熟，那么如果已经成熟了，那么这个时候就要等待解脱的因缘，已经成熟的一定会解脱的。上师，就说殊胜的善知识，化身，他也会做这样对已成熟者让他解脱的事业。所以说这个方面三种功德也是非常稀有的。

那么因色身，那么这三种功德都是因为依靠色身而成办的，这个地方的色身就是讲化身，通过化身来成办。就说没有入道让他入道，已经入道让他成熟，已经成熟让他解脱。那么这个三种都是因为色身才能够真正的做到。如果佛陀不示现这个色身，众生也见不到法身，也见不到报身，那么就说怎么样去度化呢？没办法度化。

所以说从这个方面安立的时候，我们就知道佛陀的悲心，的确是非常圆满。他对待清净的所化，他就显示报身，对待不清净的所化，就显现化身。但是这里面还是有一个众生他自己的因缘，你众生相续当中有了见佛的因缘，你就可以见到佛陀，听闻佛法。那么如果你相续当中没有植下这种因缘，没有发愿，没有回向善根，没有去做善根的话，也难得遇到佛法。虽然佛陀他也是经常性的引导众生去发愿，引导众生去在道当中尽量去做些功德，但是所化众生也有听话的，也有不听话的。所以说从这方面讲的时候，成熟起来，解脱起来也有快慢的差别。但是不管怎么样，只要是和佛陀结过缘的话，都会逐渐逐渐从轮回当中获得解脱的。

“不离法界恒安住，犹如诸色不离空”。那么就说不离法界恒安住就是讲到了这个色身他实际上也是不是离开法界单独安住的，他是不离法界而恒时安住。也就是说这个化身他也是法身的一个影像，也是一个法身的变相，所以说他是没有离开法界而安住。虽然显现了各种各样生老病死，但是他也是大无为法的本体，没有离开大无为法的如是恒时安住。

犹如诸色不离空。那么就好像一切的色法他也是没有离开虚空单独而安住的，他也是在空中生住坏灭，在空中生住坏灭的时候，他没有离开过空。这个方面就是讲到了化身他也是没有离开法身如是安住的。

**辛二、其义广说分三：一、略说共同安立分类；二、安立各自体相；三、彼等摄义。**

**壬一、略说共同安立分类：**

**自生诸佛之遍知，唯称彼者为如来，**

**最胜涅槃不思议，各别自证出有坏。**

**彼者分类由深广，大自性三功德法，**

**当知如是自性等，安立法报化三身。**

那么首先这个第一个颂词就是讲到了共同安立的，像这样的话就说是佛陀从四个方面来进行安立的。然后再从具有四种功德的佛陀的分出了由他所具足的深广大的自性，分出了法报化三身。这个方面第一个颂词主要是总说佛陀相续当中所具足的这样功德。

那么第一个是“自生诸佛之遍知，唯称彼者为如来”。这个方面是安立如来。安立如来从哪个方面来安立如来呢？就从断证圆满，从断证究竟而安立如来。“自生诸佛之遍知”，那么就说这个自生就是讲到了不是通过因缘而产生的。就说在法界本性当中，本身就具足一切佛的功德法。那么因缘只是清净客尘，因为客尘他是一种因缘法，所以说清净客尘的法最初的时候也是通过因缘法来清净掉客尘。那么实际上佛的自性他都是一种自然的自性，自生的智慧。那么这个自生诸佛之遍知就是讲一切种智，这个遍智就是一切种智。自生诸佛的一切种智已经获得了断证圆满的自性，所以“唯称彼者为如来”。因为就是他的遍智已经完全断除了一切的过患，已经证悟了一切的功德，所以说称这样的自性叫做如来。

那么第二个就说是最胜涅槃，最胜涅槃这个方面就是讲到了无二，没有别义的。那么就说最胜涅槃他就是讲到了是已经完全的远离了一切的轮回的二边。一切轮回的二边就说是有边、无边也好，或就说是常边和断边也好，等等等等。像这样的话，已经远离了一切轮回的二边的缘故，获得了最殊胜的大涅槃，这个方面叫做最胜涅槃的意思。

第三个就叫做不思议，远离了一切寻思者的境界，所以称之为不思议。

然后第四个叫做出有坏，出有坏就是从一切的过患当中得以出离，从轮回当中得以出离，所以这个方面就叫做出有坏。或者就说从出有坏他自己的字面上来讲的话，出就是讲从过患当中出离。然后有是讲具有种种的功德法，有就具有种种的六度，具有种种的功德，这个方面叫有。坏就是叫毁坏四魔，已经摧毁四魔，毁坏四魔。所以说出有坏的意思，他可以从这个方面讲。总的来讲的话，出有坏他就说已经毁坏了轮回的过患，从轮回过患当中出离了的称之为出有坏。那么后面一个各别自证，就具足这样自性的唯一是各别自证的佛的境界，而不是其他的分别的境界。像这样的话就讲到了对佛的功德的一种总述。

然后，彼者就是讲通过对前面的具有这些条件的，具有这个特征的佛陀，这样对菩提的法身，对整个菩提如果说彼者分类有深广大的自性三功德法。那么因为他具足深的功德、广的功德、大的自性功德，所以说从这方面讲的时候，“当知如是自性等，安立法报化三身”。那么就具足这样深广大自性，具足如是的自性的缘故，安立了法报化三身。

那么怎么样安立呢？由甚深来安立法身，因为他不是分别念的境界的缘故，所以他是具有甚深的自性。那么通过广安立报身，因为就说在报身当中具足很广大的种种功德，所以通过广来安立报身。那么通过大的自性，通过大来安立化身。因为为什么叫大呢？因为就说化身他是针对这些所化的有情，别别的予以调伏，做大的调伏，所以说从这方面讲的时候，就叫做大自性。所以说通过大方面周遍一切境调化的缘故，安立成化身。

尤其这个化身他还具有很多种的化身。比如说工巧化身，还有其他的殊胜的化身，还有很多种种的事业的化身。所以显现桥梁，显现药物，显现一般的人，显现事业，显现佛陀等等，这些都是属于殊胜的化身的种类，所以说化身他是在不清净的世间当中，周遍做调伏，周遍做饶益，周遍做结缘的殊胜的自性，所以称之为大，从这个方面称之为大。所以说大的自性安立成化身。

这个就是略说的共同安立。

**壬二、安立各自性相分三：一、安立自性身体相；二、安立报身体相；三、安立化身体相。**

**癸一、安立自性身体相分二：一、略说体相及功德；二、广说彼等。**

**子一、略说体相及功德：**

**其中一切诸如来，自性身之五体相，**

**摄略宣说当了知，具有五种功德相。**

那么其中一切诸如来的自性身，就说法身、自性身，具足五种体相。五种体相前面讲过，后面还要说。“摄略宣说当了知，具有五种功德相”。那么摄略起来，也应该了知，佛陀也具足五种功德。下面就分别从体相、功德两个方面进行广说。

**子二、广说彼等分二：一、 广说体相；二、广说功德。**

**丑一、广说体相：**

**无为法与无别异，以及遣除二种边，**

**烦恼所知三摩地，三障决定得解脱，**

**无垢无有分别心，诸瑜伽师境界故，**

**由于法界自性力，本来清净故光明。**

那么这个方面讲到了无为法的功德，无别异的功德，然后就说是无二的功德，离障的功德和光明的功德，就是五种。那么首先是无为法。无为法就前面讲，主要是没有初中后，没有初中后的变异，所以称之为无为法。那么无别异主要是讲到智慧和法界是没有别别的两个法的，法界就是智慧，智慧就是法界。遣除二种边就是断除、遣除了有边和无边，因为遣除了有边和无边的缘故，所以说没有增益和损减这两种过失，从所有的过失当中得以遣除，因为是遣除两个边的缘故。然后就是说离障，离障就是说“烦恼所知三摩地，三障决定得解脱”。就是说烦恼障、所知障和三摩地障，这三障决定得以解脱，这个上面就是讲无障的功德。

第二个颂词讲到了最后一个是光明的体相。“无垢无有分别心”，他就说没有垢染，也没有分别心，这个也是诸瑜伽师就是讲到了佛陀瑜伽师的境界的缘故。“由于法界自性力，本来清净故光明”。那么通过法界自性的本体的力量，本来清净，安住在本来清净当中，所以说从这个方面就叫做光明的自性。这个问题前面已经讲过，所以这个方面不需要多讲了。

**丑二、广说功德：**

**无量无数不思议，无等清净之究竟，**

**当知彼等诸功德，真实自性身具足。**

**广大故及无数故，非为寻思境界故，**

**唯佛习气亦断故，次第是为无量等。**

那么此处就讲到了，功德方面就是讲无量的功德，不可量的功德，然后是无数的功德，不可思议的功德，然后就说无等的功德，和究竟清净的功德。所以这个方面讲到了无量、无数、不思议，然后无等和清净的究竟。

“当知彼等诸功德，真实自性身具足”。当知这五种功德是真实自性身的，他是完全具足的。

那么下面就是讲他的根据来安立他的功德的名称。那么首先是广大故和无数故，非为寻思，寻思境界故，为佛故，习气亦断故，所以次第是为无量等。那么通过这样的根据，次第安立无量等的功德。那么就说我们在颂词当中看的时候，通过广大故，来安立无量。他就是不可衡量的，没办法衡量，所以说从这方面讲是叫广大故安立无量。

然后通过无数故安立无不数的功德的，因为他的超过恒河沙的缘故，所以通过无数的缘故安立无数的。然后通过非为寻思者境界故，来安立不可思议，他不是寻思境界，所有的寻思境界都是可思可议的，所以说非为寻思境界故安立不可思议。然后通过为佛来安立无等，为佛两个字就可以安立无等。因为就说除了佛之外，其他的这些圣者凡夫，都没有办法获得这样功德，所以说为佛具有这样的功德的缘故，这个是通过为佛的根据，来安立无等。

通过习气亦断故来安立究竟清净，获得清净的究竟。那么就说连习气也断掉了，因为就说这些菩萨等等，他就虽然断除了，比如说声闻缘觉他断除了烦恼障，但是烦恼障的习气他没有断，还有很多的菩萨也是有这样的自性的，所以说连最微细的习气也完全断尽的缘故，这方面叫做清净的究竟。

通过这五种根据，次第安立无量等的这样名称，通过这个方面来进行安立。以上讲完了自性身。

今天讲到这个地方。

**第35课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的究竟一乘《宝性论》，《宝性论》分了七个金刚处，前面讲了佛法僧三宝所得的三金刚处，现在讲的是如来藏菩提功德事业的能得的四种金刚处。在能得的四金刚处当中，其中的第一个能得近取因已经讲完了，就是如来藏品，现在讲自他相续所摄的助缘的三个金刚处。三金刚处当中首先讲是菩提的金刚处，对于这样一种殊胜菩提的自性也是分了八个意义，分别予以广说。八个意义当中前面也讲过了本体因果等等含义。现在安立是分类行义，那么分类行义就是讲将菩提分为法身、报身和化身这样的自性。法报化三身实际上是一个本体，但是可以从三个侧面进行安立，三个侧面进行安立呢密宗当中有密宗的讲法。在这个地方就讲到了三个侧面：一个方面是从自性的角度来讲，安立成法身；从现于清净所化的有情面前，安立成报身；然后现于不清净的所化面前，安立成化身的自性，是有这样一种讲法。还有一种讲法是：从法身当中显现报身，报身当中显现化身，这个讲法也有。还有些就是讲了这个菩萨看佛的这个菩提的话就是显现为报身，然后一般的众生就见佛的法身就见化身，这样的讲法也有。不管怎么样，我们就知道实际上法报化三身都是一个本体所摄的，只不过是针对不同的情况安立的三身而已，没有三个身体，也没有三种别别的他体，实际上是一个本体的三个不同侧面。

在讲这个问题的时候呢前面广说了自性身的体相，然后今天讲的是安立报身体相。

**癸二、 安立报身体相分三：一、 广说报身体相；二、复摄彼义；三、随缘示现。**

**子一、广说报身体相：**

**圆满受用诸法故，显示自性之法故，**

**大悲清净之等流，利益众生无息故，**

**无有分别任运中，所欲如实满足故，**

**以如意宝神通故，圆满受用身安住。**

这个里面讲到了报身的五种体相。报身的五种体相，第一个就是讲到了说法不息。说法不息就是讲“圆满受用诸法故”，因为这个报身是一切菩萨受用圆满处，或者圆满受用一切佛法的依处，它的所依的缘故呢，所以从这个方面讲就是说法不停息，那么就是报身一直给这样一种菩萨宣讲种种能够成佛的法、种种除障之法、种种顺缘之法，讲很多很多让菩萨能够从障碍当中出离，然后让众生获得殊胜佛果的很多很多佛法，所以说这个圆满的意思就可以说是让菩萨圆满成佛的意思，或者就说这样一种法当中无所不包、无所不含，这个方面也可以叫做圆满，所以说这个报身他是圆满一切的所喻。反正你想要求这样成佛的方法的话，报身是完全可以宣讲的，一方面可以宣讲很多种种的佛法，还有五明的谛这些这个所诠义都可以如实的阐释，让菩萨成就一切的智智，所以此处的“圆满受用诸法故”就是代表说法不息。

第二个是讲“显示自性之法故”，就是讲示现不息、示现不断。那么显示自性之法什么自性呢？显示报身自性之法，那么这个报身自性之法呢，一方面就是讲经常显现光明的身体，显现三十二相、八十随行好的这样报身自性的法，这个方面的话也可以说是显示不息，那么化身也有三十二相，报身也有三十二相，但是化身毕竟是法身的影像，或者说是报身所流现的，因此说真正所具足的受用身的话一方面就是讲到了这个报身所具足的种种相好，一方面报身有自受用、他受用两种。自受用就是讲到了佛陀受用自己所现前的种种功德法，这个方面也是偏重于自利方面讲的；还有就说他受用报身的话就说这个报身是让其他的菩萨受用之处，一方面看到佛陀的这样一种光明赫奕的这些光明身产生这样一种殊胜的功德，第二个方面受用佛相续当中的种种的佛法，这方面也叫他受用的意思，所以说报身可以显示报身自性的种种相好、种种光明之身体，所以说这个叫示现不息，从这个方面讲的时候，他没有生老病死，像化身所现示的生老病死是没有的，他可以说是一直常驻在所化的清净菩萨面前，这方面就称之为常时受用的意思。

下面就是讲“大悲清净之等流，利益众生无息故”，这两句主要是讲到了事业不息，这样一种事业不息就是利益众生的事业是不停息的。从哪个方面来安立不停息呢？此处呢主要是从大悲作为等起，从大悲作为发起的因，因为佛陀当然最初的时候是发了大悲心，中间也是串习大悲心，最后的时候大悲心完全已经清净了。大悲心完全已经清净的意思就是说，最初的时候还有二取，就是菩萨在最初发大悲心的时候呢，这个是所调化的对境、这个是可怜的众生，然后我要救度他们，这个时候是现世他相续的法，或者这个时候有二取三种分别等等，或者说这个时候最初的大悲心也许还夹杂了一些众生的自利或者说很多的烦恼的自性，或者就是说在菩萨位的时候这个大悲心还夹杂了一些烦恼障所知障的一些习气，这方面的大悲还没有真正算是清净的大悲心。到达了佛位的时候，他的大悲是真正的清净的大悲，因为二取也不存在了，二取已经清净了，三轮已经清净了，烦恼也已经清净了，习气也已经清静了，所以这个时候的大悲有时候就叫做无缘大悲心、同体大悲心等等，所以说像这样的话就说没有很多别别的他相续所摄的法，也没有很所烦恼种子习气所摄的法，所以这个时候的大悲就非常的清净。那么以这大悲心作为因，然后大悲清净之等流，如果有了大悲心当然就会做利益有情的事情，所以说因为佛陀的大悲心最极圆满，最极清净，没有丝毫的违品的缘故，没有丝毫的障垢的缘故，所以说佛陀这样一种最为清净的大悲，他的等流就是从清净大悲当中流现出来的这个等流，就是利益众生没有休息，利益众生绝对不会休息，利益众生无休息就是大悲清净的等流。所以说我们就说如果你的大悲心不圆满、不周遍，这个还没有完全清净的话，利益众生的时候就还没有真正的到达任运自成，或者就说无有休息的阶段，但是如果你的清净的大悲心完全已经清净的话，利益众生的时候就完全不会休息。这个方面就叫做利益众生无息故，这方面就叫做事业无息的。

然后后面就是讲“无有分别任运中，所欲如实满足故”。这两句就是讲到了利益众生任运自成的、没有分别的这样一种相。这种体相就是讲无有分别任运中，佛陀利益众生的时候完全没有分别念的，没有说今天我要去调化张三明天去调化李四，像这样一种分别念在佛的相续当中完全不存在了，虽然没有任何的分别念，如果众生没有任何的分别念的话要做事情就非常困难，佛在最初学道的时候也是通过分别念推动然后取造作很多的这种，首先是有漏善法然后是无漏善法乃至于救度众生的事业，都是有各种各样的分别推动的，那么后面到达初地以上了，逐渐就开始入定的时候无分别，出定的时候开始有这样利益众生的殊胜的功德，那么最后达到佛位的时候一切的分别心已经完全泯灭了，没有分别心但是也可以任运的度化众生。从两个方面讲：

一方面讲，没有分别的话，它有殊胜的智慧，没有分别念不等于没有殊胜智慧，所以没有分别念，但是它有自然智慧已经现前的缘故，自然智慧在引导众生趋向于解脱，这个方面也可以说智慧是任运的，没有丝毫障碍的。从另外一个角度来讲的话，前面我们已经提到过，有分别就没办法任运，因为你的事业是受你的分别念的所障碍和所影响的缘故，如果乃至于你处在有分别念的时候，就没有办法真正地任运地度化众生。而佛陀已经处在没有分别的状态了，所以他度化众生完全是任运自成的，这个方面也可以讲无有分别，所以说任运。在无有分别任运中，“所欲如实满足故”，那么清净所化的、内心当中的所欲是可以如实地满足，因为报身主要调化的还是清净的所化，清净所化相续当中的一切的愿望都可以在佛的殊胜任运的事业中都可以得到满足，所以这个方面叫做是任运自成的事业。

后面讲第五种，事业。现彼自体，现彼自性的事业。这里有一句，“以如意宝神通故”，这一句讲到了第五种的体相，第五种的体相以如意宝神通，此处在冈波巴仁波切的注释中讲到，以犹如如意宝一样的神通所显示的一切法，为什么叫做以犹如如意宝一样的神通呢？因为如意宝可以如意地变现很多很多的资具、受用，可以满足很多人的心愿，而神通也可以如意地变化，不管是天眼天耳，乃至于尤其是他的神性通，这种神通神足可以如意地变化很多法，也满足很多有情的意愿，可以帮助有情达到很多不可思议的事情。神通和如意宝有相似相同的地方，因此说，犹如如意宝一样的神通虽然变现很多很多的事业，变现很多很多的刹土，变现很多的身相，但是它所显现的法并不是它的本体。因为是针对于所化的有情所变现的事物等等的缘故，所以说所变现的法本身并不是它报身的自性，就好像如意宝所变现的物体实际上不是如意宝本身一样，通过这个方面就了知如意宝神通故。当然后面还有另一种解释的方式，在解释的时候以如意宝下面放蓝色的布、黄色的布，如意宝就现为蓝色或黄色，是从如意宝所显的颜色——所显，并不是如意宝的自性，从这个方面也可以理解。从前面这个如意宝显示各种资具，比如说如意宝显示的衣服，如意宝显示的饮食，如意宝所变现的饮食衣服其实上并不是如意宝本身，这也是很容易理解的，现非自性、非彼自性从这个方面都可了知。

通过前面的五种体相作个归摄，“圆满受用身安住”。现在就是讲到了圆满一切体相的受用身如是地安住，如是地安住在殊胜的法性当中，这个方面广说了报身体相。

下面讲第二个科判，复摄彼义，就把前面的五种体相再作个归摄，这个归摄在颂当中提到了：

**子二、复摄彼义：**

**说法示现业不息，无有加行功用相，**

**显现不是彼自体，此处种种示五相。**

此处也讲到了五种体相。第一个就是讲说法不息，第二个就叫作示现不息，第三个就叫作业不息，所以第一句当中讲到了三种体相；第四种讲到了无有加行功用相，这个方面讲到了任运自成，任运自成无有加行也没有功用，一般的凡夫人做事需要加行、也需要功用，但是佛陀真正在度化众生的时候，也没有最初发起一种加行的心，中间也没有一种加行的勤作，最后度化众生完了之后，也没有种种的功用，他是安住在法性当中不动摇的同时，就可显示这样一种报身，做度化清净有情的事业，他这样一种事业是属于任运自成，任运自成也可以通过无有加行无有功用来完全了知的。第五种体相就是“显现不是彼自体”，现非自体，现非自性，所显现的法并不是报身法它自己的自性，它是随缘所示现的。

“此处种种示五相”，种种示五相，通过很多很多的方式、名词等等来显示了报身所具足的五种体相，这个叫复摄彼义，意义前面讲了。

**子三、随缘示现：**  
 第三个科判是讲随缘示现，随缘示现主要是针对五种体相中的第五种“现非自体”，进一步地安立随缘示现，是对第五种的一种广说，或者说是一种别说。

**如由种种形色物，摩尼中现非彼体，**

**亦由众生种种缘，如来显现非彼体。**

此处好像是“种种形色物，摩尼中现非彼体”，这个有两种解释方法，前面已经提到了。第一种是从摩尼宝当中所示现的种种的物体，比如说示现的衣服、饮食、房屋、药品等等，那么从摩尼宝当中所显现的形形色色的物体，实际上它是从摩尼宝当中显现的，但是并不是摩尼宝自己的本身，从它显现的法本身来讲，并不是摩尼宝，因为摩尼宝上显现的是圆圆的、珠形的、球形的物体，而显示出来的衣服、饮食等等和摩尼宝本身的相是不相同的，所以说“摩尼中现非彼体”。还一种解释的方式，在摩尼宝的下面放上一些不同形状的器皿、放下不同颜色的布，这个时候摩尼宝会现为三角形、长方形等等，显为不同形状，跟随器皿而显现不同的形状；跟随不同的布显现不同的颜色，显成红色、黄色、白色等等，也会随缘变现。而所变现形相上面的三角形、圆形、四方形，它不是摩尼宝的本身；还有所变现的种种的颜色也不是摩尼宝的本身。所以说，从它的形和色两个方面讲都不是摩尼宝的本身，它可以说在摩尼宝当中显现，但并不是摩尼宝的本性，两个方面都可以理解。

下面从意义上面讲，“亦由众生种种缘，如来显现非彼体。”这个地方众生就是清净的所化，因为此处在讲报身，此处清净所化的众生种种的因缘不同，因为有一地到十地之间不同的差别。在菩萨清净所化当中，从大的方面根性没有什么大的差别，但是从微细的角度来讲，这些菩萨的根性还是有些不同的地方。所以，通过众生种种不同的因缘，“如来显现非彼体”，如来在他面前的显现各种各样的身相，有的时候是显现高大的相，有的时候不是这么高大。有的时候显现为黄的身体，有的时候显现红色白色的身体，这方面显现不同颜色的形相。有的时候叫大日如来，有的时候叫阿弥陀佛，这个方面和他的名号也不一样。有的时候刹土是黄金为地的，有的时候是水晶为地、琉璃为地，像这样显示的刹土质地也是不相同的。佛陀显现这么多的形相，但是所显现的这些都是随众生的因缘随缘示现的，“非彼体”，并不是佛陀真实的自性，并不是佛陀真实的本体。就像前面所讲，摩尼宝当中所显现的东西并不是摩尼宝本身，但是从摩尼宝当中显现的。

从佛陀的功德法当中所示现的这些种种的不同的法，也全都是从佛相续当中示现，但是并不是佛法本身，“现非自性”这一点也是非常重要的，因为现在我们所认为的这种佛像，这种佛像好看、那种佛像好看，但实际上这个还是针对于一般众生的所化。根敦曲巴大师在《中观精要》讲过，佛陀报身刹土的描绘都是相应于当时印度的人们的喜好示现的。比如说看到佛的报身服饰，如项链、肩上披的青纱、穿的服饰、戴的帽子，观察之后都怎么看怎么像印度古代国王的装饰品，因为当时这些是属于最好的、最圆满的装饰品，在描绘的时候，为了针对众生，反正众生看不到真正刹土当中的相，根据当时众生的意乐、喜好，把报身的佛描绘成这种样子。然后，因为众生喜欢珠宝的缘故，很喜欢黄金、很喜欢珠宝，所以在描绘的时候投其所好，就说这个刹土当中遍满了珠宝，遍满了黄金，甚至于大地都是黄金造的，像这样的话它也是一种“现非彼体”的这个含意。如果说这个佛是降生在汉地的话，这个报身像肯定是带皇冠的、长长胡子的这个汉地的这个皇帝的形象；如果说是出现在藏地呢，那么就说佛的刹土当中肯定是有一个方圆五百由旬大的酥油桶，然后里面呢是装满了用如意油打的酥油茶，等等等等，有这样一种很多的描绘。这个方面真的有时候想的时候就和这个地方意义非常相合，非常相顺。就是说我们认为在我们的概念当中所出现的这样一种很多佛的刹土的形象、很多佛的装饰，是不是绝对是这样的呢？我们说这个是随缘示现的，你喜欢怎么样，他给你示现怎么样的，当你真正到达了那种位置时候，真正示现是怎么样子那个时候不太重要了，也不太会关心怎么我到了刹土跟我在经书上看的不一样啊，或者我成佛之后报身刹土变成这个样子，这个方面就是随缘示现的。从这个方面讲，主要都是跟随不同的因缘，示现现显成不同的样子，所以说在《中观精要》中所讲的这句话也是为了打破我们的偏执，打破我们的偏执我们就认为一定是这样或者一定是那样，实际上对你而言是这样、对其他众生而言是那样，所以有时候需要一定是这样那样，所以它他也是引导我们内心趋向如梦如幻、超越我们分别心的这样一种自性，所以说此处所讲到的“现非自性”、“由众生种种缘，如来显现非彼体”，虽然这样显现，但是并不是真正的这样，尤其是针对于我们一般的众生、凡夫分别念面前这样的相呢，他所显现出来的法更加不是佛陀本身这样的，他是跟随我们的喜好，跟随我们这样很多的意乐如是示现的。所以说呢如果不是调化众生，佛陀根本不需要示现这些非彼体的很多法，但是呢，现前这些法呢有度化众生的必要性，他是从佛的相续当中示现的，但是并不是佛的自性，这个方面呢我们在学习佛法的过程当中呢，也是一个很重要的一种启示。

下面讲第三个问题：

**癸三、 安立化身体相分二：一、 殊胜化身示现十二相；二、其作业次第引导众生。**

化身体相分了两个方面。第一个呢是殊胜化身，因为化身有很多种，工巧化身等等，此处所讲的化身是四种化身当中的殊胜化身，那么这个殊胜化身呢他会示现十二相，那么示现十二相就是平时我们讲的十二相成道，汉地是讲八相成道 ，那么就是藏地是讲十二相成道，只不过是把十二相当中，如果合起来就是说八相，如果开的话就是十二相，开合不同，实际上就说都一样的。其余呢，作业次第引导众生，就前面所提到过的，如果说是没有入道的让他入道，已经入道的让他成熟，已经成熟的让他解脱，这个叫做作业次第引导众生的意思。

**子一、殊胜化身示现十二相：**

**依大悲心知世间，观照一切世间界，**

**法性身中不动移，幻化种种之事业。**

**天界出生圣白幢，从于兜率天宫降，**

**入于母胎及降生，善巧通达工巧处。**

**王妃眷属中嬉乐，出家修习诸苦行，**

**往诣菩提道场中，降伏一切诸魔军。**

**圆满菩提转法轮，趋入大般涅槃界，**

**普于不净刹土中，轮回未空恒示现。**

这个里面按照注释当中的这个意义是讲四种相。第一种就是有四层意思吧，第一层意思就是示现的十二相的因，示现的这个十二相的因呢就是讲到了这个第一个颂词，他的因到底怎么样，从什么样一种因当中示现十二相。后面就是讲到了“天界出生圣白幢”乃至于到后面的“趋入大波若涅槃界”之间呢就是讲到了他所示现的相，就是化身的相呢就从这个方面讲的。后面还有两句：“普于不净刹土中”是讲他的处，哪个地方示现的他的处；“轮回未空恒示现”，就是讲他的时间，那么就到底示现什么样的时间当中，如何示现的，时间呢就是说乃至于说众生还没有空之前呢一直会示现这样一种殊胜的相。

首先讲第一个，就是讲他的因是什么，“依大悲心知世间”，也是就是说这里边有大悲心和智慧两种。第一个呢是依大悲心，那么就是说佛陀呢大悲心完全是周遍的、圆满的，前面已经提到了，所以说当他看到这些有情、这些众生不了知这些万法的实相，在轮回当中苦苦挣扎，想要获得安乐但是找不到安乐的因，想要摆脱痛苦也找不到真正摆脱痛苦的因，或者即便是知道了他也很难以自己去实行。所以说佛陀看到这样一点的时候就没办法忍受，因此说他一定会示现一种化身，到轮回当中救度众生，这个是大悲心，乃至于说是说示现的第一个因。第二个呢是“知世间”，知世间就是讲他的智慧，一方面要有大悲、一方面要有智慧，所以说有了智慧之后呢能够周遍了知一切有情的这样一种相，什么时候该示现怎么样的相，他都观察地非常清楚。以十二相为例呢，所以说佛陀呢他在从兜率天下降之前，他也做了很清净的观察，这个时候到了该下降的时间，这个时候呢就开始从兜率天下降，所以说他也有智慧能够了知有情的根性，能够了知有情以什么样的法来调服。所以说一方面有智慧、一方面有大悲心，智悲二者和合起来之后呢，就可以真正地示现殊胜的化身。当然每尊佛大悲和智悲都是圆满的，所以说每尊佛都绝对会示现殊胜的化身的。“以大悲心知世间，观照一切世间界”，观照一切世间界呢就是说佛陀的智慧眼呢他是恒时地观照的，有的时候地方讲六时观照，六时观照就是一切时间当中观照，所以说呢也就是按照现在的话来讲呢，佛陀每天24小时他都是观察世间，哪些众生衰败了，哪些众生兴盛了，哪些众生度化的时机成熟了，哪些众生又从道当中退失了，等等。像这样的话就是说佛陀的智慧是恒时观照一切世间界的，现在我们在这听听佛法、修习佛法，实际上佛陀的智慧也是观照我们，上师的智慧也是观照我们，所以说他观照一切世间界，在这个过程当中做很多调化的这个事业。有的时候我们自己认为我们一个人在奋斗一个人在修法，但实际上佛陀是在恒时观照，尤其是自己从内心当中皈依了上师、皈依了佛陀者呢，这方面呢他有时候不相同。虽然就是说佛陀的智慧不可能有偏袒，不可能偏袒于皈依者就多一点加持，你没皈依就少一点加持，佛陀的智慧大悲没有这样偏袒。但是呢就是说你能不能得到上师诸佛的殊胜的加持，还是需要具足一定的因缘。皈依是一种信心引发的，皈依是以信心为本体的，所以说如果你有了对于上师诸佛有了这样一种皈依的心，有了这样一种信心的话，很容易相应，很容易相应的缘故呢所得的加持方面就要比一般人迅速得多。所以说你的信心越强烈、越坚固，你得到的加持越多，如果你的信心越弱及至于没有信心呢，佛陀的智慧是周遍一切世间的，佛陀是在恒时观照世间的，但是如果你自己不去相应的话，这个是很难得到真正的感应，很难得到这个殊胜的救度，所以说佛陀的智慧观照一切世间界。

“法性身中不动移，幻化种种之事业”，那么是怎么样幻化的，怎么样示现的？就是在法身不动摇的过程当中，自然而然就幻化了种种事业。也就是说这个化身他也是长时安住在法身当中的，虽然显现成化身，但是还是没有离开法性身，没有完全一分都没有离开法性身。所以说在法性身不动摇的同时，现示了种种的事业。那么这个方面就讲到他的因，一方面就讲到了大悲心和智慧观照一切世间界，第二个呢是他化现的方法就是从法性身中不动摇的过程当中幻化种种事业。这个方面按照一般的讲法呢，以前我们再再提到过的，第一个就是佛陀以前的愿力，第二个就是众生的善业成熟，二者因缘合和就从法性不动法身的过程同时显现种种幻化的事业。按照三转法轮来讲的话呢，一方面有往昔的宿愿，一方面有清净的智慧身，有清净的智慧身再加上种种众生的善业的话，就可以示现为种种的化身事业。

我们下面就讲第二个问题：就是说所化现的相是什么？那么此处所化现的相就是讲佛陀的十二相，佛陀的十二相成道，这个方面就是殊胜的化身才具足十二相成道，也就是说如果不是示现的是殊胜化身，当然我们从一个角度讲如个化身不是殊胜的呢，但是这个地方的殊胜化身不是这个意思，所有佛的化身都是殊胜的，但是他在示现化身的过程当中他所示现的化身有很多种分类，比如说工巧化身，他也是佛的化身，但是呢他不是殊胜化身，那么殊胜化身一定是具有十二相的，示现十二相成道的这个方面就称之为殊胜化身。所以说佛在世的时候有很多佛下来帮助，但是他们不是殊胜化身的缘故，不示现十二相成道。所以从这个方面讲的时候，一个地方、一个时间当中只有一尊佛来教化，这尊佛就叫做殊胜化身。其他的佛都可以来帮助，但是绝对不示现十二相成道，否则的话一个世间当中有两个导师的话，有的时候到底哪一个是正确的，众生容易产生分别念。窥基大师在《辨中边论》的述记当中也是曾经讲过这个问题，就是说真正的化身一个世间当中绝对没有两尊佛，如果有两尊佛度化的话，其中一尊佛肯定是密化，不可能是显化。显化就是此处所讲到的十二相成道，比如说释迦佛，释迦牟尼佛已经在南瞻部洲十二相成道了，所以说维摩诘居士或者其他文殊菩萨等等，他们在来世间当中度化众生的时候他就是密化了，他是佛但是他不可能显示成十二相成道的化身佛的形象，他是绝对不会这样做的，或者乃至于显示阿罗汉的形象，乃至于显示菩萨的形象，乃至于显示居士的形象，都可以来度化，但是他不会显现十二相成道，此处只有殊胜化身他会显现十二相成道。

后面讲“天界出生圣白幢”，这个方面当然不是十二相之义，这个是讲到释迦佛在成道之前降生在天界，这个天界就是讲兜率天，他首先出生在兜率殿当中名字叫做圣善白幢天子，他就叫做白幢天子。白幢天子他上兜率天的时间按照释迦佛广传，全知麦彭仁波切记载应该是在迦叶佛时代，在迦叶佛时代的时候他的名字就叫自现无上婆罗门，身份麦彭仁波切没有很详尽的阐释，他当时是居士还是出家人还是怎么样个形象，像这样的话当时在迦叶佛出世的时候他名字叫做自现无上婆罗门，然后舍弃了这个身体之后他就转生到兜率天安住，这个时候他的名字叫做白幢天子，就此处所讲的“天界出生圣白幢”。他就首先到了兜率天，兜率天我们都知道恒时有大乘菩萨安住，恒时有大乘菩萨讲法的，有这样一种殊胜的地方、殊胜的环境，虽然它属于欲天，但是它这个地方恒时有菩萨安住，现在也是弥勒菩萨安住在兜率天当中的。首先是在天界出生圣白幢，然后在兜率天当中白幢天子出生之后就成为众天人的怙主，恒时给这些天人讲经说法，这个方面就说当时白幢天子的身份按照大乘的一般的讲法、共同的讲法十地菩萨，他那个时候已经是第十地菩萨就像现在的弥勒菩萨，他是第十地菩萨他是一生补处，所以说像这样讲的时候大乘的共同讲法的话他就是属于第十地的菩萨。属于十地菩萨的缘故他有四无碍解，他是大法师的缘故经常给这些天人讲经说法安立大乘的很多教义。后面他观察度化众生的时间也要到了，所以十二相当中的第一相是从兜率天下降。首先我们把十二相在这个颂词讲，因为天界出生圣白幢这个还不算十二相当中的一相。真正的十二相是从兜率天下降开始的，所以说从兜率天下降这个是第一个，入于母胎是第二个，降生是第三个，善巧通达工巧处第四个，王妃眷属中嬉乐是第五个，出家是第六个，修习苦行是第七个，往诣道场是第八个，然后降服一切诸魔军是第九个，后面讲圆满菩提是第十个，转法轮是第十一个，趋入大般涅槃界是第十二个，像这样就讲了十二相成道。那么在汉传佛教当中有些没有算进来的往诣道场、王妃受用等等，有些说没有算进来，有些是算进来，所以有说八相成道、十二相成道意义是完全相同的。

十二相成道当中第一相就是于兜率天下降，从兜率天下降这个是十二相成道的第一个。在兜率天安住了很长时间之后，这个时候下界他所度化众生的因缘也要成熟了，当中在世间当中没有佛，在很多佛传当中讲，因为释迦佛要下降南瞻部洲的时间快成熟了，所以很多净居天的天神、净居天的天人很多都是圣者，净居天它就说只有清净的圣者居住的地方叫做净居天。这些圣者首先到南瞻部洲去劝这些缘觉涅槃，因为这个菩萨要下降了，缘觉他是处在无佛出世的，所以这些很多圣者就南瞻部洲下去就劝很多缘觉，就说马上菩萨要下降要成佛了，所以你们要赶快取涅槃，所以很多缘觉就开始显示神变，或者石头上留下脚印，或者显示神变纷纷就入灭了，入灭之后这个时候就世间当中就没有圣者安住，首先是做了这些很多前期的工作。然后在天界当中的这些菩萨和他的眷属就开始商量怎么样去南瞻部洲去降生，这个时候也做了很多观察，这些所谓观察的方式也很多种不同的讲法，要下降的时候首先观察是什么时候合适，如果寿命太长的话众生放逸，如果是太短的话也难以真正的得到法味，所以最后观察一百岁的时候最合适，菩萨最后是选定时间是一百岁时候下降。然后选择哪个地方呢？那么就说北俱芦洲、或者东胜神州、西牛贺州像这方面难以调化，所以南瞻部洲是最适合的，地方就选在南瞻部洲。然后如果把这个选完之后是哪个地方降生呢？哪个国家降生的？这个时候天人做观察之后，有的说是王舍城摩羯坨国，有的说是乌章那，有些是说其他国家，然后一个天人说完之后另外一天人就反驳，这个地方的国王怎么怎么不好，哪个地方的国王的血统不清净，哪个地方好勇斗狠，反正都没有同意。后面观察完之后，观察来观察去迦比罗卫国比较好，迦比罗卫国他的传承他是从重敬王开始，血统很纯正的。当然菩萨出生从他自己而言的话，高贵也好不高贵也好，高贵不高贵无所谓，但是他下去是度化众生的，度化众生他就说是要出生在一个受人尊崇的这样一种国度当中，所以像这样讲最后就选定这个迦比罗卫国。迦比罗卫国的人性很善良，然后他们也是懂得很多技艺，血统很高贵，所以定在迦比罗卫国。那么迦比罗卫国定完之后，菩萨降生的话他绝对不会投生在下劣种性当中，所以观察高贵种性当中有两种，一个婆罗门种性一个刹帝利种性，那么菩萨降生都是这两种种性，如果是印度的话都是这两种种性降生的。所以说像这样讲的时候，当时刹帝利种性还是在迦比罗卫国或者在当时的情况当中很受尊重的，所以菩萨就选定刹帝利种性投生王族。投生王族他种性已经选完了，然后氏族是什么呢？他的家族应该选成什么家族呢？最后观察之后就是说释迦家族，或者就是讲到的甘蔗种性，像这样选择这样一种种性降生，把这样一种种性选定是释迦族。然后选完之后父母是谁呢？父母最后选定父亲是净饭王，母亲是摩耶夫人。像这样把这些全部一个一个都已经做完观察，做完观察之后就是准备下降，而且下降的时间是在一百岁的时候，前面我们已经讲一百岁的时候，而且当时的时候在南瞻部洲也是外道横行的时候，他就选定在这个时间当中下降到这个世间去利益有情。然后菩萨要下降之前他就给这些天人说，马上我要下去成佛，如果你们想要去听法的话现在就可以提前投生，菩萨给他们说了六个大的城市，在这六个城市当中去投生，像这样的话到时候我就会逐渐游化到这些地方来，你们就可以到我的面前去出家或者听闻佛法得到殊胜的解脱果。很多天人响应这个号召就纷纷下去投生了，色界、还有很多欲界的天人纷纷下去投生，各自选自己的家庭去投生，很多天人下去投生，像这样也有这样一种情况。然后选完之后，后面准备要入于母胎。这个是第一相就从兜率天下降，那么马上要走之后天人很伤心，就说你们走之后兜率天就空荡荡没有依怙了，怎么办？白幢天子就说我就把弥勒菩萨留在这个地方，他就把弥勒菩萨封为补处之后呢，把他的皇冠戴在弥勒菩萨头上，他说以后弥勒菩萨给你们讲法，他自己就从兜率天准备下降了，那么第一相讲完了。

第二相是入于母胎，入于母胎这是十二相的第二相。当时净饭王和摩耶夫人很长时间没有儿子，没有儿子经常做很多善法，经常做很多祈祷，她的母亲摩耶夫人也可以说是具足很多殊胜功德的，贪欲心很微少，然后具足很多其余的很多功德。有一次，有一段时间她就给他丈夫净饭王讲了我想要住于斋月当中，住于清净的斋戒，请求大王不要对我产生贪心，让我要去受一段清净的斋戒，当是就是处在清净的斋戒过程当中，这个时候菩萨降生的，菩萨入胎。入胎的时候当时也在天界商量以什么样的形象入胎呢，有些人就说通过帝释的形象入胎，就说变现成帝释形象，有的说变成梵天的形象，有的说变成大鹏鸟的形象，有一个天人说应该按照婆罗门的经典当中、吠陀的经典当中说应该以六牙白象之相入胎，菩萨就选这个，然后就显示六牙小象，就开始从里面、从兜率天下降。当时母亲正处在斋戒当中的时候呢，从这个就说是右胁入胎了，，实际上菩萨在入胎的时候，从传记讲的时候他的身体不是这些不清净的父精母血，因为当时他的父母没有和合，他的母亲的处在清净斋戒当中，在这个状态当中入胎了，像这样的话，他自己入胎的时候也是这样的，名义上是他的父母，实际上他并没有父精母血的这样的种子而产生，他是很清净。菩萨入胎，按照佛经典传记所记载的话，一入胎他就是通过六个月大小的形象安住，而且里面显示很多这些这个大宝楼阁，在母胎当中大宝楼阁，而且菩萨住在里头恒时讲法。这个当然从一般外在的观现这样的角度来讲的话，当然很多人不是这样去观察的，但是呢，按照这个真实的大乘经典当中的很多记载的话，菩萨一入胎的时候以六个月的身量如是安住，诸根都齐全的，在里面经常享受这些法味，经常给很多众生宣讲佛法，这个时候他母亲自然而然的安住在这些愉悦的，一入胎之后，他母亲的感觉的非常非常的安乐，身心非常的宁静很安乐，这个方面是讲入于母胎。入于母胎，菩萨他后面要想的时候是为了避免别人他说菩萨发育不全，所以为了避免这样一种讥嫌造罪的缘故，菩萨在母胎当中呆了整整十个月，平时都说是十月怀胎，但是实际上很多人正常的人来讲都是九个月多一点点，九个月零十天，真正坐满十个月的不多，菩萨在胎中呆了整整十个月，然后这方面就讲到了入于母胎的第二相。

第三相就讲降生这一相。降生这一相呢就是马上要十个月要圆满的时候菩萨就想呢，如果是在城市里面降生的话，很多释迦族的人就会放逸，或者说是菩萨为了显示这个，菩萨本来就喜欢清净的地方，喜欢宁静的地方，考虑到如果在城市里面降生的话，以后的释迦族容易散乱，所以他自己一心一意的向往寂静处，这个时候她母亲有了感应，突然动个心念她想要去寂静处，当然有些地方讲她要回娘家生产，但是从佛的传记中讲她是要到寂静处去，这个时候她向净饭王请求，到了蓝毗尼花园，到了蓝毗尼花园时候菩萨就降生，这个时候就降生下来，降生在一个寂静的地方。当时帝释天、还有很多梵天、四大天王天，他们都在附近，都想要接生菩萨，当时帝释变成一个老妇女坐在摩耶夫人面前，他也想要接生菩萨，一方面以前发过愿要接生；第二个方面他想，如果我接生菩萨的话，我就可以在众生面前炫耀，可以统治很多其他的诸神，他有这样的一个心他自己想要接生，所以变成一个老妇女，想要用一个丝绸来接生。但是呢这个时候出生的时候菩萨为了摧服他的傲慢心，把自己变成一个金刚身的样子，他根本就接不住，没办法接住，梵天来接也没接住，四大天王来接也没接住，最后是大力女神显现成莲花座，这个时候菩萨降生在莲花座上面，行走七步，一手指天、一手指地，这个方面大家都很清楚的。像这样的话，就讲到了从蓝毗尼从母亲的右肋降生下来，为了显示不是父精母血种子而产生的，所以他是从右肋而降生的，也是有这样一种意义。在《广大游舞经》中讲到了，为什么要从兜率天下降，为什么要这样入母胎，为什么要这样降生，都是把这些根据讲的很清楚，一个一个都讲的很清楚的。菩萨降生七天之后大家都知道摩耶夫人去世了，当时菩萨在兜率天的时候就观察他的母亲呢，他母亲的寿命只有十个月零七天的时间，他母亲的寿命只有十个月零七天，所以那个时候观察完之后就入了母胎当中；还有一种说法就说菩萨他不忍看到，如果他降生的时候，他母亲会向他礼拜，他不忍看到她礼拜的样子；还有就是后面他长大出家的话，他母亲会心碎而死。所以像这方面这样讲的话，他母亲就提前往生了，她生到三十三天当中，后来佛不是为了报母恩，上升到三十三天为母说法，在《地藏经》中也有。菩萨降生之后还有很多精彩的，还有很多这样精彩的传记，比如说在降生完之后呢，按照当时的这些情况他们必须要去朝拜当地土地神的庙，国家宗族都有这样一种庙，要去朝拜这个神庙，当时是这个摩诃波舍波提，他的姨母给他打扮的时候，就问我们要去朝拜神庙，太子说，我是只是其他天神都是恭敬我的，我的上面还有谁呢需要去礼拜的呢？他就说是为了表示对这个传统的尊重，而且还很多人想看一眼呢，最后菩萨就顺从她去就去。刚刚走到庙门口的时候，这个庙神就提前出来了，就是他们的一个药叉，一个药叉看到了菩萨来了非常高兴，降临他的庙当中他非常高兴，提前就跑到门口去迎接，菩萨一进去之后呢，这些神像都从座位上起来了，像这样日月、日神、月神，还有很多帝释梵天全从座位上起来了，纷纷礼拜菩萨。像这样的话菩萨讲的很清楚，我上面没有神了，我去礼拜谁，我是神中之神，所以说呢，大家取名叫天中天。那天上师讲《愿海精髓》的时候就讲到天中胜天，实际上就讲到他就是天中天，天中之天，像这样很多天神向他礼拜，向他恭敬顶礼的，这个方面就讲到很多的降生。还有很多取名字的阶段啊，还有很多看相的阶段，很多人看相说，有两条路可以走，一条是成为转轮王，一条路是成佛。后面是有一个叫阿私陀仙人的，他从雪山降临之后呢，看了菩萨的相之后就说，其他的相师是怎样授记的？净饭王说其他的相师是说有两条路一条是转轮胜王、一条是成佛。他们看的都不准，按照我的看法是绝对会成佛的，绝对会成佛，这个世间不会出现转轮王，绝对会成佛，他就这样很肯定的说绝对会成佛，他预示到看到菩萨二十九岁出家，三十五岁成道，六年苦行成道。他说他已经活不到那个时间，所以他就非常伤心、很伤心，净饭王问他为什么伤心，他就说看不到菩萨成佛，没办法领会清净的教诲，像这样的话他非常伤心。后面他告诉他外甥，好象是叫火私，告诉他外甥菩萨成佛你一定要去领受教化，火私夷后面就叫迦旃延，佛陀弟子迦旃延尊者，后面他就去依止得到阿罗汉果。这个方面就是一些降生的过程。

那么降生完之后，下面就到讲这个第四相，第四相是善巧通达工巧处，开始通达五明。工巧实际上就是讲整个五明，当然其中内明还没有，当时内明是指一些吠陀这些经典等等，后面的内明就是讲佛典，但当时这些五明当中的内明它就是讲一些吠陀一些婆罗门教的一些经典，一方面菩萨学习算术、学习骑马射箭、学习很多技艺，这样方方面面是处于优胜的地方，像这样的话就逐渐逐渐掌握了一切技艺。在佛的传记当中讲的话，他的很多技艺的话，完全后面是超越了他的所有的老师，他的所有的老师就没办法，因为他显现上面就是十地菩萨，十地菩萨的智慧是非常非常圆满的，所以说一般的世间人、凡夫人的智慧没办法和他相比，而且他的力气非常大，力气是非常大的，所以说像这样讲的时候呢，菩萨从父母所生的力量，前段时间不是益西上师讲个四十八愿的时候也是曾经讲过这些，这些神力嘛那罗延力啊，菩萨的父母所生力到底有多大，父母所生的力量就非常非常的大了，像这样的话，他力量也是非常大，后面呢讲到了他已经通达了整个工巧处。

通达工巧处之后呢，后面是讲的是第五相，第五相是王妃眷属中喜乐，受用王妃，好像在菩萨十几岁的时候呢，就是准备给他娶妻子，准备给他娶妻子的时候就到处去寻找合适的王妃，虽然菩萨他是没有欲望的，十地菩萨没有欲望，但是相应的为了利益众生的缘故呢，他还是为了顺应大家的想法，为了满足父王等等的想法，还是示现受用王妃，后面就选定依苏陀罗，但是呢依苏陀罗她的哥哥还是她的父亲，也是很傲慢的，非常傲慢，他就说是我们家族的规矩呢，你必须把女儿嫁给武艺高强的人，那么就说这个太子呢经常处在宫中、养尊处优，他不一定能够通达什么武艺，所以他不愿意把女儿嫁给他。当时呢净饭王就很生气，太子看到之后就说为什么这么生气呢？他就这么傲慢呢，上次我们要商量太子降生的庆祝事情的时候请他来，难道让我商量羊的事情吗？就是牛羊的羊，商量羊的事情不成。那时就侮辱我，非常的不恭敬，这次呢又是这样的出言不逊，净饭王非常不高兴，他就说没什么比武的话，没一个人比得过的，啊随便安排比武就好了，所以后面呢就有一个比武招亲，像这样的话，就说在菩萨和其他的提婆达多、难陀啊等等，一起在比武的时候完全超胜，而且在射箭的时候当时他们那个家族，就是前面依苏陀罗的哥哥嘛还是父亲，他的射术是非常好的，但是呢他的射术呢超过其他的这些王子，但是就说是菩萨他这个射一次箭的话也是完全把这个只尧有成【52:43】叫什么名字，把他的这样一种射术完全比下去的，像这样的话，也是很多通过比试呢就获得了冠军，后面就娶了这个依苏陀罗，后面又娶了叫做饮碧女，娶了饮女为妻，还有娶了洛女为妻，像这样的话娶了很多妻子为妻的，在王妃眷属当中呢喜乐，那么这个方面讲到了第五种相。

后面讲第六相，出家。出家的话，当时菩萨他自己在享受这些快乐的时候呢，从来没有离开过他要出家修行、要帮助众生这样的想法，所以说这些娱乐从来就没有真正的染污过他，因为他显现上也是十地菩萨嘛，但是呢按照一般的不同的人的不同的兴趣呢，这个不同的佛的传记当中也有不同的记载，也有相和一般众生口味的，把菩萨描绘成一个一般的世间人，像这样的有些地方描绘菩萨生下来多愁善感，很多这样的描绘，当时就说是内心当中从小就具足出离的心，像这样的话就说是多愁善感，这样描绘呢，按照一般的这个众生的口味，描绘的佛传记也有很多。按照一般的普通人把这个佛从出生到涅槃，都描绘成一个普通人，完全是一个凡夫人一模一样，只不过他的道德高尚、智慧高尚，像这样的话，就是没有什么其他，都是一个凡夫人，这个方面描绘也有。反正众生的根性、口味不一样嘛，像这样的话，就描绘菩萨的这样一种示现也是有很多很多的，就说有这样的不同描绘。那么像这样的话就说，后面菩萨呢他就说是出家的时机呢逐渐逐渐要到了，授记的出家的时间马上要到了，所以说后面他就示现出出四门，分别看到了病人、看到了尸体、看到了死人等等，后面看到了一个清净的出家人，他就说我自己也要走这个出家这一条道路。后面呢，他就给他的父王请求，他不同意的，最初不同意的，而且后面呢按照授记的这个时间来讲的话出家的时间要到了，而且是从吉祥门出家，以前早就已经授记得清清楚楚了，所以他们开始排兵布阵，每个门每个地方都派下重兵把守，像这样的话阻止菩萨出家，但是后面的话出家的时间要到了之前呢，像这样的话，四大天王还有很多天神帮助，菩萨呢从家里面出来，最后决定要舍弃家庭，要出家。当然要出家的时候呢，这个马也是预示到菩萨要出家了，拼命的叫，用它的蹄子敲打地面，发出很大的叫声，但是没人听得到，然后又说他这个车夫，叫车列还是叫什么，也是拼命的大喊，没一个人听得到，像这样的话所有的人都听不到，后面菩萨就是乘了马腾空而起了，当时他的父亲是镇守哪一个门呢，忘掉了，是东门还是哪个门，在门口防止菩萨出家，也在那当门卫，当时菩萨想的话如果走的时候不去看一下父亲的话，后面父亲会很伤心，他说去看一眼，骑在马上，在空中去看一眼，当时他父亲已经睡着了，啊，睡得很死，睡着了，他最后发了愿，以后成佛之后再回来，如果不成佛就不回来了，像这样的话，从另一个方向就出去了，最后呢就开始出家，这个方面就讲到了出家。出家之后在离他的这个国度不远的地方，现在就叫做清净处，有个叫清净处，那个地方就说是开始削发出家了，他就说是其他的人都不敢给他剃度，不敢给他剃发，如果说谁敢给他剃发的话，肯定后面国王知道了要惩罚他的，所以他自己把刀拔出来，把自己的头发剃掉了，然后让车列呢带着这个马，带着很多金银首饰呢就回去了，菩萨呢他就是一个人出家。后面呢他想到穿着这么好的衣服，是要修道的话很不合适，他就想换一个粗布衣服，这个时候来了一个猎人，身上披着粗布衣服，菩萨就把身上的衣服换给他了，然后他就换了一件粗布衣服，这个粗布衣服据说是以前这个，以前有几个独觉吧，有几个人出家之后成为独觉了，他们的母亲呢就做了一件衣服想要供养他们，他们后面说呢以后菩萨要、释迦佛要成道要出家，后面你把这个衣服供养给他，后面这个母亲呢就说是他们几个要出家成独觉了，后面也圆寂了，这个母亲呢后面把这个衣服传给她女儿，女儿又传给女儿，最后她女儿死的时候就把这个交给树神了，然后让树神保管，如果菩萨在这出家剃度的时候呢，要把衣服供养给他。后面就看到菩萨剃度了，树神就幻现成一个猎人的样子把衣服披在身上，然后菩萨看到这衣服的时候，就想到这个适合于修道，然后，最后就把这个衣服供养给菩萨了，啊就是有这样一个经历。这个车夫回去之后呢，那么因为马非常的伤心，后面在伤心当中就死了，死了之后投生在哪个居士大城嘛哪个城当中，一个婆罗门家庭当中就是这样的。那么这个方面就讲了他是出家。

后面出家之后呢修行诸苦行，在传记当中大家都知道，拜了很过这些外道的这个人修禅定，那么他们就教菩萨修这些，好像主要有两个修禅定的老师，一个是教无所有处的、一个是教非想非非想处的这个禅定的，菩萨很短时间当中都掌握了，然后再问你们还有什么更高超的吗？他们就说没有了，他说我这个已经掌握了，掌握之后没什么教的我就要走，虽然他们挽留菩萨一起教导弟子，但是菩萨说这个不是正道，像这样的话就没有留下来，他自己一个人就去苦行。后面就到了这个苦行林，就说到了苦行林当中，离金刚座不远的这个地方，尼连禅河的附近在苦行林当中修行了六年苦行，当时整个印度流行的所有的苦行的方法，断食也好、还是修持不呼吸的方法也好，很多很多的这样一种苦行，都一一经历过了，全部都修炼过了，像这样的话就说是没有达到觉悟，而且身体搞得非常的差。后面呢菩萨觉悟到如果这样一味的苦行下去的话，没有办法到达觉悟，好像和极端的享受是一样的，极端的享受和极端的苦行性质上完全相同，如果你在极端的享受当中没办法觉悟，你在极端的苦行当中折磨自己的身体也没办法觉悟，所以他就决定呢放弃苦行，重新寻找中道，所以呢就放弃了苦行。跟随他修行的五个修行者，看到他放弃了苦行，就觉得他堕落了，就离开了他，到了这个鹿野苑，他们五个人到了鹿野苑自己修行。然后菩萨在河里面沐浴，沐浴之后呢享受了这个牧牛女供养的乳糜之后呢恢复了体力，本来菩萨的福报就很大的，通过这样的一碗乳糜喝完之后马上就恢复了体力、恢复了容光。然后供养乳糜的牧女也发了善愿，菩萨也给她们做了一些很多这个加持，做了很多授记。然后菩萨想，这样苦行肯定不行，他就要寻找这样一种重新修道的地方，所以他就度过了尼连禅河，朝金刚座的这个地方去了，所以说前面是苦行，是第七相。

往诣菩提道场是第八相，第八相呢是往诣菩提道场。过了尼连禅河往现在菩提伽耶这个地方，就是佛成道处这个地方去的。上师以前也讲了，好像是相当于是洛若乡到佛学院这个位置，距离不是很长的，像这样的过程当中就往诣菩提道场，当时呢也是，像这样的话就说是这个帝释嘛是梵天？变现成了这个卖草的人，菩萨呢一看到这个吉祥草之后就很高兴，他就说赶快给我吉祥草，我要准备用吉祥草要修法要成佛，这个方面就是往诣菩提道场。然后往诣菩提道场过程当中呢，啊好像是这个从一个方面讲的时候，菩萨看到一座山风景很好，啊菩萨就想在这个山上去修法去成就，但是呢一上去之后呢，啊一打坐这座山整个山塌下来了，就说是这个山没办法承载这个菩萨的这样一种能力，没办法承受。所以后面呢菩萨就到了这个金刚座，啊好像是到了金刚座，正在金刚座的时候呢，就是说有一千个位子，前面已经有这个三个位子，然后菩萨顶礼转绕了前面三个位子之后坐到第四个位子上面，像这样就有了贤劫第四佛的这个位子。像这样的话就说是坐这个上面，然后呢就是说在这个地方发愿，如果不证悟的话绝对不起身，啊菩萨就发这个愿，就开始修法。他就把吉祥草的草尖朝内草根朝外铺成了一个圆形，观察这个所铺的形状非常圆满，啊这个缘起很好，所以说菩萨说肯定会在这个位子上证悟无上正等正觉，所以发了愿之后呢，就进入到这个禅定当中，这个方面就讲到了第八个往诣菩提道场。

第九个是降服一切诸魔军。菩萨知道马上要成佛了，他就说我要成佛这个事情不能不告诉魔王，一定要告诉魔王，他就放光动摇了魔的这个天宫。魔的魔宫当中有两个床，一个叫吉祥床，一个叫做噩兆床，然后噩兆床开始动摇了，他就观察什么原因呢？哦！据说是菩萨在南瞻部洲要准备成佛，像这样的话我们就想到，他成佛超越了魔界的时候要引导很多人超越魔界，所以他们就会带来千军万马想要阻止菩萨成佛。首先是花言巧语给菩萨说了很多，就是说你的迦毗罗卫城已经被提婆达多占领了，然后怎么怎么样，他已经当国王了，你应该回去把王位抢回来，说了很多这些花言巧语，菩萨呢没有动，不为所动，后来派了他的女儿想要干扰菩萨修道，菩萨加持他们变成了老妇女之后，他们又忏悔之后，菩萨加持然后叫她们变回了以前的样子。后面又带着很多这些千军万马来干扰菩萨修行，但是呢菩萨安住在这样殊胜的慈悲心当中，把射来的这些箭都变成了花雨，没办法真正的障碍这个菩萨。后面呢击退了一切的魔军之后，后面就显现了这个成佛。但这个里面还有很多这些内容，时间关系也没办法一个一个去讲。

第十相是圆满菩提。圆满菩提呢，当击退完魔军之后显现上面是菩萨夜睹明星，最后就证悟了圆满正等正觉，获得了三明六通，真正的成就了圆满正等正觉。当然一般来讲的话，当时是十地菩萨最后成佛的。按照了义的角度来讲是佛的身份重新示现成佛，他已经成佛有无数次了，像这样在南瞻部洲成佛都已经多少几千返吧？七千返、八千返，早就已经成佛了，所以说呢，按照不同的所化面前，他示现了这个成就菩提的相也是很多的，所以最后呢第十相也是圆满菩提。

圆满菩提完就是说证悟完菩提之后没有讲法，四十九天当中没有讲法，这个大家都是很清楚的。或者有些说法是在四十九天当中也是讲了《华严经》，在不同的地方最初讲了《华严经》，但是在示现上面在南瞻部洲坐在菩提树下面没有讲法，菩萨想要静住在寂灭当中，一个人享受法味，所以说呢菩萨，总共好像从传记里面看的话，生起了三次想要进入到寂灭的这样一种意乐。那么就是说，第一次想要安住在寂灭当中不想讲法，像这样的话就说如果是梵天祈请的话，那么就可以讲法，因为大家都崇拜、当时都非常崇拜梵天，梵天是大家最崇拜的对象，只要如果是梵天来祈请的话，就可以显示这个法的尊贵，然后后面呢就加持梵天了知这个想法之后呢，梵天和其他的很多天人，下来就是说请求佛转法轮。佛陀当时是第一次没说什么，没说什么按照印度的规矩呢，就说是默许了。梵天也想这么轻松就请求佛转法轮了，所以他们高高兴兴就回去了。回去之后呢佛陀为了进一步的显示法的尊贵的缘故，所以说佛陀显现上第二次内心当中又不想讲法，就想住在寂灭当中，这个时候呢梵天和帝释又来第二次请法，佛陀没有同意，第二次没有同意。然后呢，后面的话就第三次想要进入到安静寂静的境界当中。梵天又开始请法，又开始请求转法轮，讲了很多，以前是为了度化众生发了菩提心，后面呢积累资粮，最后成佛了，像这样的话应该到了转法轮的时间了。这个讲完之后，劝请完之后呢，这个时候佛陀才同意的。其他的这些天神呢，其他的很多人，一知道这个情况之后呢，他因为非常崇拜梵天嘛，梵天在佛面前三次请求转法轮，佛陀才同意的，所以说呢，他们又非常尊崇梵天的缘故，对于佛陀和对于佛陀的教法的尊贵呢，他们也产生了很多的信心。所以说是为了这个必要，然后显现上面故意不想转法轮了，但是佛陀出现在世间就是为了传法，从一个角度来讲，即便是梵天、帝释不请求的话，佛陀也会传法的。但是在世间当中就是这样的，因缘法就是这样的。所以说很多一般的很多众生根器不是这么高，很多众生的意乐都是很下劣的，所以如果佛陀主动给他们讲法的话，他们就觉得，你送上门的东西可能是不是什么好货，像这样的话就不一定产生这个珍贵的心。但是，你看这个转法轮是请了好多次，才开始就是说是转法轮，所以说就知道这个法的这个尊贵性，佛的尊贵性。以前呢也是米拉日巴尊者他们在求法的时候也是辛辛苦苦去求得了法，所以说求得法之后呢他对这个法就一直珍惜的去修持。现在有的时候我们如果不注意的话，这个法太容易得到了，法太容易得到我们就觉得，法嘛反正每天都会听，每天都可以得，这个好像没什么可稀有的，连法都是当成一个一般的知识来看的话，这个就非常不合理。所以说严格来讲的话，就说是以前说要传法的话，你必须要用黄金、要用很多财物去求法，这个方面是表示对法的一种尊重。而且你付出了这么多的财物的话，求到法之后你会非常的重视他，也会很殷重去修持它。如果这个法得到太容易的话，就不会尊重，有的时候就说我们得到法之后连看一遍都不行，都没有，不想看。像这样的话有的时候就是说，不知不觉当中我们就变成了这样样子了。但不管怎么样的话，我们应该知道这个法来之不易呀，真正的这个法最初的时候佛陀证悟这个法就来之不易，后面就要转法轮了嘛，也是梵天求了三次之后才传下来的。所以现在的我们在求法的过程当中，虽然真正上师，按照上师所讲的一样，如果按照让每个人都拿黄金去求这些法的话，可能就是说没人求法、没人听法，像这样的话就是说得不到很多利益，现在的人的根性和以前的人的根性毕竟不一样，所以从这方面讲的时候呢，对于正法真正希求的人是不多的，把法送到门口都不想学，何况是说还有这么多条件，还有这么多门槛、这么高的门槛的话，更加没有办法去学习了。所以也只能说把标准放低之后呢，尽量的让众生来学法、来求法，在法上面来得到这个利益，这个方面我们也应该知道的。

这个方面就讲到了佛同意传法，佛同意传法之后观察首先给谁传呢？佛的意思实际上是首先想给以前给他讲无所有禅定和非想非非想禅定的这两个外道老师，两个外道老师也有智慧、根性也很利，所以如果要给他们传法的话，他们应该很快可以得到解脱，但是一观察之后呢，昨天晚上去世了，像这样已经刚刚去世了，就没有福报去接受这个法，所以就没办法给他两个老师讲法。所以说像这样讲的时候呢，菩萨观察之后，哦，五个以前的这样一种五个修行者，他们的根性还是很利的，也发过以前也有这样一种夙愿，所以说呢佛陀就到了鹿野苑，到了鹿野苑之后呢，然后最初呢给这个五比丘传法。憍陈如尊者第一个领悟到了这样一种真谛，所以说成为了阿罗汉，这个时候呢世间出现了三宝。佛宝当然是已经出现了，法宝的话就是说四谛，然后僧宝最初就是憍陈如，后面其余的四个人，次第的得到阿罗汉的果，所以说出现了五比丘。后面耶舍尊者成了第六个比丘，像这样呢后面逐渐逐渐的比丘就开始多起来了。后面就是三转法轮，大家都很清楚的。第一次转法轮是在鹿野苑；第二转法轮呢也有很多地方，灵鹫山是大家比较熟悉的也是比较标志性的，二转法轮的地方灵鹫山；第三转法轮当中也有很多地方，但是广严城呢是大家比较认同的三转法轮的地方。就像这样的话，在这个不同的地方三转法轮，后面呢在印度南方米积佛塔这些地方，也是传了《时轮经刚》、《密经》等很多密乘法轮。所以说这个时候呢就是说，佛陀呢为了利益一切有情呢，次第次第的三转法轮的这个经过，将无数的众生安置在了解脱道当中。所以说在很多经典当中讲，无数的天人、无数的众生在佛一次讲法之后呢很多人证道、很多人发心，这个方面所以说佛陀真正的在出世、出现世间当中广转法轮的时候，这个利益是不可思议的，这个利益是非常非常巨大。所以说像这样讲的时候呢，这个方面讲到了这个佛陀广转法轮。这是第十一相。

十二相趋入大般涅槃界。在佛陀在81岁的时候，佛陀最后观察到了这个度化因缘已用完差不多尽了，佛陀自己亲自要度化的众生已经度完了，所以像这样的话，最后一个好像度的是集贤嘛，集贤这个婆罗门，把集贤安置在了阿罗汉果位之后呢，佛陀最后就示现了大般涅槃，也是为了让这些懈怠的比丘让他们精进。一个方面是佛陀的这个化缘已尽，一个让他们感念无常，要精进的话，佛陀最后呢示现了涅槃，在拘尸那城示现了涅槃。像这样的话就讲到了这个佛陀的十二相。

十二相成道的这个过程，从兜率天下降到最后，最后的这个，回归法身呢，像这样的话总共有十二相，这个方面称之为十二相成道，或者说叫八相成道。这个方面我们就知道相当于把佛的一生简单的方式做了一个介绍。当然我们要真正了知佛陀的很多事情的话，要应该看各种各样佛的传记。像《布顿佛教史》当中也有佛传；还有敦珠法王在佛教史当中也有佛传；还有一个《蓝宝石》当中也有佛传。很多都有佛传，还有一个释迦佛的大传，这里面都有很多，讲到很多的佛陀的传记。像这样的话应该好好去看一下这个佛传，对自己的本师到底在世间当中经历了什么，怎样的这样一种经历，怎样的经过，怎么样度化众生的，作为一个佛弟子来讲的话，多多少少还是应该了知一点的。

后面就讲到了“普于不净刹土中”，这个就是讲这个处，在哪个地方示现呢？普于不净刹土，就是不清净的刹土。因为这个是化身，化身所度化的是不清净的众生，不清净的众生安住是不清净的刹土，所以说此处呢就是讲殊胜的化身是在不清净的刹土当中示现的。然后时间呢是“轮回未空恒示现”，乃至于轮回还没有空之前的话，恒时示现十二相成道。所以说这个方面就是从时间，主要是针对不清净众生，只要不清净众生还没有完全度化成佛之前的话，都会示现这样一种事业，让众生次第次第的获得殊胜解脱。讲完了十二相成道。今天呢讲到这个地方。

**第36课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的究竟一乘《宝性论》，《宝性论》分了七个金刚处，前面呢已经讲完了佛法僧三宝这个所得，现在宣讲的是能得的因缘，其中的近取因已经讲完了，现在宣讲的是【0:28】【0:29】他相续的这个助缘。那么这个助缘呢，也有菩提、功德和事业，现在宣讲的是菩提。

对于菩提呢，实际上是证悟的一种本体。佛陀彻底已经完全的证悟了一切万法究竟的实相，证悟了万法的实相的缘故呢，实际上已经完全现前了如来藏的本性，也完全已经遣除了对于获得证悟的种种的障碍和种种的违缘。那么对于这样一种菩提的本体，或者菩提的种种的形相，通过八个意义来进行宣讲。那么八种意义来进行宣讲呢，现在宣讲的是分类义。分类义也分了法报化三身，现在宣讲的是化身。前面呢我在讲化身的时候讲到了这个示现十二相成道，今天要宣讲示现十二相成道之后，如何展开事业。也就是前面一个科判和下面一个科判呢，前面是示现的十二相成道，那么就说在示现十二相成道过程当中，怎么样让众生次第次第的获得解脱，宣讲的是第二，这个意义。

**子二、 其作业次第引导众生分三：一、 安置平凡者于小乘道；二、 安置小乘于大乘道；三、安置大乘于解脱位。**

化身就是引导众生的，怎么样来引导众生呢？第一个呢是安置平凡者于小乘道。这个次第呢可以从这方面可以理解，有些众生是必须逐渐的经由平凡者到小乘道，小乘道到大乘道，然后呢通过大乘道获得解脱的，一部分众生是这样一种次第。一部分众生呢是不经由小乘道的这个证悟，但是首先要学习小乘道一些共同的法，比如说在学习《广论》的时候，有共中士道，实际上呢在这个中士道当中，也有小乘的一些提倡的出离心，也有小乘当中的四谛，等等这样一种法要。这个方面呢就说是这个大乘修行者也必须要共同修学的，所以这个叫共中士。那么了知了这样法之后呢，就不取证小乘的这个道果，直接在生起小乘的出离等的意乐之后，直接的发起菩提心，直接的进入大乘道了，这方面也有。所以此处的这个科判呢，安置平凡者于小乘道，可以从这两个角度来进行安立。

当然就从直接的颂词来讲的话，首先让这一部分众生趋入到了涅槃当中，然后再从涅槃当中起定，发起菩提心，这样直接理解也可以的。从第二种刚才我们讲的方式也可以，反正呢就说取证是没有取证，但是呢他已经生起了这个共同的这样一种基础，共同的基础已经生起来了，然后发菩提心之后学习大乘。所以说第二个科判当中安置小乘于大乘道也可以从两个方面来进行理解。那么就安置小乘于大乘道，就说你生起了相同于小乘的共同的基础功德之后呢，然后呢在这个基础上发菩提心，进入大乘。这个都是一般的这样一种次第来宣讲的。

**丑一、安置平凡者于小乘道：**

**演说诸法无常苦，无我寂静知方便，  
先令众生厌三有，后令悟入于涅槃。**

在这个颂词当中，它主要安立了是对于平凡者，将平凡者安置于小乘道。平凡这是什么状态？小乘者是什么状态？我们必须要分析。那么就小乘者、平凡者的状态呢，对于一切万法的这些世俗的实相，比如说无常、痛苦等等没办法了知；对于胜义的这些无我、寂静也不知道，所以这个方面就是一种平凡者。现在在社会当中，很多庸庸碌碌过一生的这些人都称之为平凡者。

那么小乘者呢，小乘道呢，就说极端的厌离三有，对整个三有没有丝毫的兴趣，对于三有当中的任何的富贵没有兴趣，当然对于衰败有兴趣的人是几乎没有的。所以说像这样的小乘者呢，它是对于一般的喜欢的三有的妙欲、三有的兴盛就产生很多兴趣，但是小乘者呢就是对这些法没有刹那生起羡慕心的这个机会。所以说呢这个方面讲的三令：先令众生产生一种厌离心；然后呢通过修法进入到这个涅槃当中，息灭业和烦恼，远离三界轮回痛苦，这个方面就叫小乘道的这样一种他的状态。

然后安置平凡者于小乘道，因为平凡者他的这样一种心态离解脱道还非常远，所以说必须要通过这样一种这个说法善巧方便，逐渐逐渐的将有情相续当中的一些庸俗的执着，逐渐的转变成一种求道的意乐，将众生相续当中的无明转变成无我涅槃的智慧，这个方面就叫做安置平凡者于小乘道的意思。

那么怎么样来进行安置呢？此处呢主要是通过四法印的方式进行安置。那么四法印呢，在颂词当中体现的是诸法无常、痛苦、无我、寂静，从这个方面来进行了解的。

在这个颂词当中所表达的意思也就说诸行是无常的，一切的有为法都是无常的这样一种自性；然后呢苦就是讲诸法皆苦，也可以说或者说有漏皆苦，一切的有漏法都是一种痛苦的自性；然后呢是诸法无我和涅槃寂静，这样四种意义。当然四种意义大小乘在讲解的时候，稍微有不一样的地方。

前面的这个诸行无常，讲一切万法的刹那生灭，或者粗无常也好，或者细无常也好，都讲到了一切诸行都是无常的，一切有为法全都是无有常住的，没有常住，实际上呢我们就没有一个真正追求的一种基础。那么一般的凡夫人，他认为这个法它有安住，不管是长时间安住，乃至于短暂的安住、阶段性的安住，他都认为这个法是有安住的。那么这个法既然有安住，你就有了一种追求的基础了，既然这个法存在呢，我就要追求它，或者这个法存在，我就要舍弃它。像这样的话他就一般凡夫人，对于这样一种一切诸法呢，他就产生了这个实执之后，产生了一种这个法常住的这个心。那么有了这个法常住的心之后呢，就通过这样常住的心引发了很多粗重的这样一种意乐和粗重的这种烦恼，没办法真正了悟一切万法的究竟真实实相。

所以说，第一个呢就让一切众生了知一切诸行无常，或者说一切有为法都是无常的自性，这个方面呢是必须要这个了知的。大乘小乘从这个角度来讲都是一样的，反正呢一切万法它都是刹那迁灭、刹那无常的这个自性。大乘也是在这个基础上进行安立，就是在这个小乘的安立的方式全部可以承许的。粗大的无常，当然春夏秋冬这些无常啊，或者说我们人从婴儿到少年，乃至于到青年，到老年，到死亡，这个方面的无常也是都是一样的。细无常呢就是刹那生灭，啊任何一法不住第二个刹那，生了之后就完全灭掉了，这个方面就说刹那生灭方面的法也是一样的。

那么实际上引导众生对于粗大的无常产生定解，和对这样一种些细微的无常产生定解呢，像这样的话就说非常有必要，引导众生放弃种种欲望。我们在修习无常的时候呢，也是要对一切万法的自性进行观察，全都是一种刹那生灭的无常。尤其是对于现在我们所执着的身体呀、所执着的受用啊、所执着的这些房产等等，对这些方面的法我们要进行观察，这些都是一种无常的自性。所以说呢不需要将这个所有的时间花在这个非常无常的这个法上面，穷其一生追求的财富，但是死亡的时候不管你是愿意还是不愿意，反正全部都要抛弃的，到头来了就一场空

所以说呢我们就讲这个，那么有些人就会想，那又怎么样呢？实际上就说在佛法的意思上来讲，单单知道这个要抛弃是远远还不够的，啊单单我们要知道这个是无常的是要抛弃的，这个远远不够。在这个基础呢必须要知道，就说是在死亡之后呢，这些财富对我们没有什么实际的用处，真正有用处的只有善法，真正有用处的只有善根。所以我们就要用这一世当中有限的时间，来修持这些殊胜的善法，这个方面我们如果能够想透的话，那么就自然而然的对于这些欲妙的法就没有什么兴趣了。因为要追求这些欲妙的法，必定要花精力，必定要花时间，必定自己的分别心要运作，在这个过程当中呢，必定要产生很多很多的实执、很多痛苦，而得到的就是一无所有。所以说呢，我们就转变了就这样意乐，必须要将这个自己的有限的时间精力放在正法上面。放在正法上面呢，这个正法一旦获得了功德获得之后呢，临终的时候不会有什么痛苦，而且这样一种善根不会因为我的死亡而抛弃，就不像财富一样，这些财富会因为我的死亡而抛弃，但是这个善根呢它不会因为我的死亡而抛弃，临终的时候也能够真正的帮助我，然后死了之后也跟随我在我的相续当中呢，可以产生种种的安乐、种种的解脱、种种的福德。

从这个方面讲的时候呢我们就知道修无常的含义呢，必须要了知是这样一种含义，这个就是厌三有的体现，那么厌三有就是说自己的态度不愿意转在这个一般的无常的欲妙上面了，自己不愿意再花时间在这些没有意义的上面了。所以说这些都是无常的缘故呢，自己拥有的这些法呢他会非常的知足，没有拥有的法呢他会非常的少欲，这样一种修法的状态自然而然就会出来，所以说如果有了这样一种状态，就扫清了我们在修法过程当中的很大一块的违品，这个方面就是讲到了无常的厌离三有。

还有呢就是说思维有漏皆苦，只要是有漏的法都是痛苦的，不管是显现的这些快乐也好、痛苦也好，还是说这样一种行苦，或者说这样一种不苦不乐的这样一种一般的状态也好，只要是有漏的相续所摄的都是痛苦。都是痛苦呢它就不是狭义的痛苦的进行包括的，那么如果是狭义的痛苦呢我们只是定义苦苦，苦苦才是真正的苦，那么其他的快乐呢就从它的相上面并没有苦的相，那么有的时候我们说快乐的上面根本没有苦的相，所以说快乐不是痛苦，这个方面是把这个苦是否是苦呢，定义成苦苦。只是我们的身体非常的痛啊，或者我们心非常忧虑啊，这个方面大家都知道这个苦。至于快乐呢，就没有定义成痛苦，这个方面呢就是从定义的侧面没有办法安立，如果我们只是把这个痛苦定义成苦苦的话，当然这个快乐就不是苦了。但是呢现在说有漏皆苦，只要是有漏的法那就是痛苦的，所以说这个方面就是说，你的这样的快乐是不是有漏的呢，如果是有漏的那就是痛苦的。所以说就把痛苦从有漏的苦去做了定义了。或者说无常，无常的缘故就是痛苦，它没有办法安住，它会变坏，这个方面就是说安立成一种痛苦，或者就是说把它安立成痛苦的因，比如说行苦啊等等，它是一种痛苦的因，它的这个苦相不明显，但是它是一种引发痛苦的因的缘故呢，这个方面也是苦。或者说它是刹那生灭无常的缘故呢，也是符合这样一种苦的相，所以说如果把这个无常故苦的缘故，因为它是无常的所以说是故苦。那么说一切的有漏的法都是痛苦的，只要是有漏的就没有真正的快乐这样一种本体，所以说关键是我们怎么样定义这样一种苦。一般的我们定义的太过于狭窄了，过于狭隘所以说我们只是一想到苦的时候，当然就是讲到这样一种苦苦了，所以说我们说离苦得乐呢，就是从这样一种身心的不愉快当中脱离，所以说有的时候我们修法，主要是为了摆脱苦、追求其他的快乐，就认为只要追求了其他的快乐就没有痛苦了，这个方面主要是对于这个苦的定义过于狭隘，导致于自己的目标也是非常的狭隘。因此说如果把这个苦的标准放大，就是说广义上面来安立痛苦的时候，我们就知道了快乐也是苦，然后呢就是说一般的苦苦也是苦，还有这样一种不苦不乐这样的舍受呢还是苦，所以说既然是要抛弃一切的苦，帮助众生远离一切的苦，有漏的快乐，还有这些就是痛苦啊，还有就是这些舍受呢这个方面都是属于要抛弃的。

怎样进行抛弃呢？那么真正要远离三界轮回，才从种种的痛苦当中能够得到这个解脱，只有证悟了无为法，只有证悟了空性、证悟了涅槃，才能真正的远离了痛苦，因为在这个涅槃当中呢，它是不存在有漏的本体的。从这个方面我们讲有漏皆苦，这个也是让我们来厌离三有，因为在整个三有当中呢都是属于苦的状态，有些地方呢是苦苦非常明显，比如说地狱、饿鬼这个状态呢就是苦苦非常明显；在人道当中呢有些人基本上也是在这个苦苦当中度过的，要不然就是身体、要不然就是心等等，产生了很多的痛苦；有的时候呢就是比如说天界，欲界天它是快乐的自性，快乐的自性它是一种变苦，没有离开这样一种变苦；还有呢就是说无色界呢，有些时候呢它是行苦的自性，所以说它是一种舍受。但是如果我们把这个苦的定义从广义的方面比较详细的方面去了知苦的时候呢，我们就是知道一定是厌离三有的，因为从地狱乃至于无色界的天人在内，所有的众生都没有离开这样一种漏的自性，都是属于有漏法。既然是有漏法全都是痛苦的，只不过痛苦的方式呢有些是苦苦、有些是变苦、有些是行苦而已，但是全都是一种苦的自性。如果把苦的自性思维透了，那么肯定不愿意转生三有，因为在每一道当中全都是痛苦遍满的，没有一个真正值得我们去追求、去留恋的地方。就像佛经当中讲到一样三界犹如火坑一般，犹如罗刹州一样，自己一刹那都不想在轮回当中真正的呆下去，这个时候就是说证明对整个三有产生了出离心了。至于就是说有的时候就是偶尔性产生的出离心，但是内心当中对于世间当中的很多欲妙还有很多兴趣的话，那么这个就不是真正的厌离心，这个方面我们也是要了知的。所以说偶尔的出离心呢很多人都会产生，突然一段时间当中、一个阶段当中对于整个世间好像觉得没有兴趣了，觉得这个人也是坏人、那个人也是坏人，自己觉得在这个里面很没有意思，这个方面是不是真正的出离心呢，这个还不一定是出离心，就是说偶尔性的阶段性的出离心这个还不算是真正的出离心。从内心当中呢真正的对于整个三界的自性完全已经思维透彻了，的确全都是痛苦充满的，不愿意再一分钟、一秒钟呆在这个轮回当中，这个方面才是真正的产生了这个出离心。这个方面就是前面两种。

那么后面呢就是诸法无我和涅槃寂静。这个无我小乘当中就是讲人无我，大乘当中就是讲二无我。大乘也讲四法印，大乘当中讲的无我是讲人无我和法无我，两种无我，圆满的无我。那么小乘当中呢，就是讲五蕴上面不存在我，在真正的胜义谛当中粗大的五蕴和我都不存在，那么在名言当中只是在名言当中、在出定位的时候呢，它是有蕴而无我的。所以说从抉择的时候呢，从这两个方面就可以了知。

那么后面就是讲到涅槃的寂静。涅槃的寂静小乘和大乘也不一样，因为它修持无我方面不一样，所以说它的这样一种果呢也不一样。那么小乘主要是修持人无我空性，寂灭了这样一种粗大的五蕴，所以说它的这样一种涅槃呢所获得的寂静只是说对于这样一种人我已经完全寂静了，然后就是粗大的五蕴方面呢不再现行了，安住在这样的状态当中就获得一种寂静。因为感受这些粗大的这个变苦、行苦，粗大这样一种行苦或者说是苦苦，这个方面已经不存在了，所以说从这个方面讲就叫做寂静。那么大乘的涅槃它是真寂静，因为通过修持二无我空性和广大的资粮呢，已经将所有的这些粗大的五蕴和细微的五蕴，乃至于就是说对于粗的执着、细微的执着，所有的烦恼障、所知障，乃至所有的习气，全都已经完全消灭了，这个时候就完全现前了如来藏的缘故呢，这个是叫做真正的寂静、真正的大涅槃。这个方面就是说大乘和小乘。但此处是讲到了将平凡者安住于小乘道，那么我们在理解这个颂词的时候，后面的无我和寂静主要是按照小乘的无我和小乘的寂静涅槃来进行安立。从这个方面讲的时候自方便，谁自方便呢，当然就是化身了，前面我们就是讲到了十二相的化身，那么就是说具足十二相的殊胜化身它完了知了怎样让众生趋入于涅槃的方便，所以说后面两句就讲到了安立这样一种次第，就是讲先令众生厌三有，后令众生入涅槃。那么首先要让众生对整个三有产生厌离心，这个方面就是我们平常讲到的共同加行，共同加行要修持一切的诸法无常，要修持有漏皆苦，像这样的话通过修持无常呢，这个无常当中也包括了暇满了，像这样的话通过修持无常它可以帮助众生远离对今生的执着，因为如果太过于耽着今生的话，就会把今生的这些时间、精力放在追求今生的欲妙上面。那么如果了知了这一切，我们的身体是无常的、死的时候是要抛弃的，我们所得到的这些钱财、很多的这样一种所谓的这样一种高位在死的时候都要抛弃，它就对今生产生了厌离心，不愿意再以今生的这样一种精力、时间、身体，来做这些无有意义的事情。所以说修持无常呢能够抛弃对今生的执着，众生对今生的执着这个方面是非常非常严重的。一部分人有后世的观念，绝大多数的人没有后世的观念，所以绝大多数的人对于今生的执着非常的严重，因此包括我们在内的话对今生的执着都是非常严重的。有的时候虽然知道有后世，但是对今生的这些欲妙的享受执着太重的缘故，所以说也会忽略后世，首先把眼前的利益抓到享受了再说，很多时候呢我们都是产生这样一种或者有意或者无意、或者明显或者隐藏的这样一种欲乐，这个欲乐是会严重妨碍我们修道，所以说从这个方面讲的时候必须要修无常，如果你的无常观在内心当中没有生起来的话，我们的心肯定是追求现实的；那么如果内心当中生起了无常观，我们的心就不会再追求现世了，就会追求这样一种解脱道。所以说通过无常的修行主要是厌离这样一种现世。

那么轮回痛苦和业因果这两个法主要是厌离后世，对后世也不耽著。因为今生当中我们认为今生我变成人的时候，身体当中有这样的缺陷那样的缺陷、这样的痛苦那样的痛苦，我后世转成一个方方面面都很圆满的、都很优秀的，相貌也好、身高也好，还有家庭也好、钱财也好，方方面面都是非常优秀的人，这个不是就很快乐了么，这个方面虽然不耽著今世但是耽著于后世，自己发大财、成为一个优秀的人物来享受欲妙，这个方面和今生当中耽著是一样的，不过换了一个时间段而已，只不过换了一个身体而已，它的本质实际上是没有什么差别的。所以我们要思维轮回痛苦，不管你转生到那个地方，只要没有出轮回，全都是痛苦的。所以说要引导我们详尽的去思维六道当中每一道的痛苦，这个方面就是前行当中的这个讲轮回痛苦，这要让我们去打坐的时候，我们就要去详尽的思维六道当中把它的所有的痛苦的相在内心当中都要生起一种感觉，当所有轮回痛苦的相在我们心中生起感觉之后呢，这个时候我们就对整个轮回没有什么兴趣了。因为有的时候我们对天界啊还会保持一种憧憬，对于后世当大官啊、或者当其他的这些富翁啊、当一个优秀的人啊这个方面还有这些兴趣，但是我们对这些法还是要一个一个去思维，我们对什么东西有兴趣我们就要对这个方面去思维，因为我们对这些有兴趣呢实际上是没有看透它的相，如果我们稍微仔细的思维一下就会发现，这些所谓我们现在的人拼命想要追求得到的东西呢还是一种痛苦的，如果我们稍微接近一下这些总统，稍微接近一下这些明星，就会发现他实际上和我们一样，烦恼一大堆、痛苦一大堆，所以说从这方面讲只不过我们没有得到的时候呢就觉得这个是我们应该追求的东西，但是如果他真正的处在这个位置上呢他还是有他很多很多的痛苦，而且尤其是最大的一种悲哀、最大的痛苦就说在这样的位置上浪费了自己的人身，浪费了自己可以修道的精力，所以说作为一个修行者来讲并不鼓励说后世发愿投生到一个非常圆满的等等的这样一种状态当中，而是鼓励说你要用你的身体来修持佛法、弘扬佛法，这个方面才是真正最有利的事情。意思是说佛法当中所有的引导呢都是在引导我们的心看穿这些假象，然后我们的心呢产生一种出离。也就是因为这个原因呢经常会导致一些世间人的误解，认为佛教徒是很消极，佛教徒逃避现世等等，实际上就说从某个角度来讲的话他也有一种厌离的状态，从另外一个角度来讲的话他更加积极的去改变自己的人生了，像这样的话整个三界轮回都没有一个可以让我们去追求的，所以说我们要追求一个更永恒的快乐，就说大涅槃果等等。所以说从这方面讲，首先让我们来厌离三界轮回，后令悟入于涅槃，然后呢让我们悟入了涅槃。那么悟入涅槃的方便呢就是无我和寂静，人无我呢是趋入涅槃的方便，也就是可以理解成道谛；那么寂静是修持人无我的果，如果我们真正的想要悟入于寂静涅槃必须要认知一切三界轮回的根源就是我执，所以说如果我们不生起这样无我空性见解的话是没有办法真正抛弃这个轮回的。所以说首先要抉择无我，首先要修持无我，那么如果我们修持无我空性到达圆满位的时候呢，首先就会获得一种有余涅盘，然后呢就说是会获得无余涅盘，这个时候呢这个有情他的五蕴就会真正的消失在三界当中不会在流转了。因为他在修无我的时候在小乘道当中他是认为已经把整个五蕴的因，可以说是粗大的五蕴已经完全决择为空性了，而引发痛苦的都是这些五蕴，粗大的五蕴上面去引发这些想啊痛苦等等，所以这个方面只要已经消亡之后呢不会在有这样一种痛苦的出现，这个方面就是讲平凡者怎么样安置于小乘道。

但在平时我们在讲的时候呢有的时候分小乘有的时候不分，主要大乘小乘都承许四法印，所以这个方面就说将一个平凡者的心态，将他的这个意乐，通过佛法的这样一种教化呢逐渐逐渐的让他认知现在所有轮回是没有意义的，通过方方面面的引导让他知道没有意义，然后呢就引导他要生起一种出离心，修持这样一种正道之后呢有一种彻底解脱涅槃的一种方便，这个方面就是讲安置平凡者小乘道。

下面讲第二个问题安置小乘于大乘道。安置小乘于大乘道呢这个方面就前面我们所讲的一样，有一部分的修行者，经由前面所开示的次第已经修到底了，已经达到了究竟了，已经入于这样一种佛在经典当中所开示的这样一种涅槃。佛陀在小乘的经典当中所讲的涅盘，实际上佛的意趣、佛的想法呢，说这个涅槃只是一种暂时的休息的地方，暂时的涅槃，但是在经典当中在小乘的经典当中并没有明说，那么如果佛陀在小乘的经典当中明说这个就是一种暂时的涅槃，相信没有几个人愿意去修行，没有几个人愿意去获得这种涅槃，那么众生的想法就是这样的，众生一般的意乐就是这样的，他都是觉得我所修的这个法是究竟的吗？是了义的吗？如果是究竟的我就修，如果觉得这个不是究竟的我就不修，一般人的想法都是这样。所以佛陀在小乘经典当中讲，并没有说这个涅槃是暂时的涅槃、这个涅槃是需要舍弃的，如果首先给他讲这个需要舍弃的话肯定很多人就不修了，但是佛陀的意思就是舍弃的意思就是说还有一个更高的、更了义更圆满的道可以去实修的，还有一种更高的果位可以去获得的。但是针对当时小乘的心态给他讲这么高的东西他并没有办法接受，因为在世间当中也有很多这样一种情况，有一部分的人呢他有这样一种广大的自相，他立誓就是做大富翁的，所以说这些小钱呢小打小闹他没有兴趣，所以他一直就想怎么样做广大的发展，他的心态也是什么样广大的发展，然后他就说挣钱的方式也是怎么样广大的发展，这个时候呢就说相当于大乘一样，他对这些小的东西没有兴趣。但是还有一些人呢他就对这些大的事情不敢去做，他只是想家庭怎么样温馨一点就可以了，或者怎么样能保证一点稳定的收入就可以了，至于是这些有大风险的、大风大浪、能挣大钱的这些买卖他不做，他觉得这个太危险了，如果一旦陷进去之后倾家荡产，这个方面是没有什么大的意义，所以说他有一种小市民的想法，这个在人生的相状也有，跟他说有这个机会你要挣大钱，有这个机会成为出人头地的人，他思前想后之后一想还是不行，还是就说稳当一点好，所以说人的想法也是不一样的，这个方面相当于小乘的这个法。我们说这么好的大乘这么好的道果你为什么都不来呢，实际上我们说在人间当中也有这样的，这么多赚钱的机会他就是不敢去，他觉得这个风险太大，或者对他来讲根本就不可思议的，很多事情呢根本就不愿意去接触，所以说在经典当中佛陀不讲这个是暂时的涅槃也有他的目的，因为一部分人就是小乘的根性，暂时来讲这个根性是无法转变的，只是跟他说这个涅槃是究竟的，只要你到达了这个理想的阶段，那你就永远从三界轮回当中解脱了，因为这种修行人是非常的厌离三有，他就非常的马上想从三有当中获得解脱，所以说一旦有了这样的方法之后呢就拼命去修行，所以说最后就悟入到了涅槃当中。但是你悟入的这个涅槃和实际情况不一定完全相同，佛陀的意趣是暂时的涅槃，讲的时候呢没有讲暂时两个字，所以是暂时的通过不了义的方式，将众生安置在了这种解脱的位置当中，让他休息一万个大劫、调整心态休息一万个大劫。后面当他的因缘成熟之后呢，佛陀还会进一步的让他来修持大乘道，所以第二个科判安置小乘于大乘道，是对于这些已经圆满小乘无学道的人让他们进入大乘道。还有呢就是说在中间没有悟道，前面我们提到嘛，就是说共中士，这些大乘的根性，他要修持共中士。但是当他修持到一定时间的时候呢，佛陀也好、善知识也好，就会让他调整心态了。当你对于整个轮回生起了厌离心的时候，这个时候的话，善知识就不会让他发展下去了，这个时候就让他转变意乐，转变意乐就在这个地方，就是说都生起了一个出离心，都了知了无常，都生起了出离心，但是小乘的善知识就是鼓励他修下去，就是说修持这个离苦之道，自己就可以获得解脱。大乘的善知识在这个拐点上面呢，在这个就是说是这个转变的地方呢，他就给你说：“哦，你看，你自己了知这个痛苦了吧？”他说：“了知了。”“那么其他的众生也是这么痛苦的，你不能够眼睁睁的看着其他众生受苦，你一个人享受安乐。”在这个时候呢他一下就转变成了大乘的意乐，因为他对于痛苦已经非常非常深刻的体会到了痛苦了，自己的痛苦非常深刻的体会到，所以说他再把这个意乐一转变，一观察众生，众生也和我一样，都是在感受这么强烈的痛苦，所以我不能够独自地去享受涅槃的快乐，这个时候他就进入了大乘道了，进入了大乘道开始为了开始度化其他的众生，开始勇猛的积累资粮，为了救度众生，然后抉择二无我空性，像这样的话就进入到了大乘的六度万行的修行当中。这个方面就是讲到了在这个当中讲这些小乘，共同的小乘安置于大乘。那么转变这种想法，发起大悲心啊等等，进入到了大乘道当中，两个方面都可以就理解这个，直接的解释了就是这个对于已经入了这样一种小乘无学道的小乘而言的。

**丑二、安置小乘于大乘道：**

**既入声缘寂灭道，具有已得涅槃想，  
妙法莲华等诸经，宣说诸法真实性，  
遣除彼等先前执，而以智慧方便摄，  
令彼成熟于胜乘。**

既入就是跟随前面这个颂词的意思呢，就是说已经，既然已经进入到了声闻缘觉的寂灭之道，就是说已经进入到了寂灭道之后呢，“具有已得涅槃想，”那么这样一种这个修行者他具有的，我已经获得了涅槃，那这个我是假我，那么就是说已经获得了这个真实的涅槃了，他就把这个暂时的涅槃呢了知为真实的涅槃，他就安住在这个涅槃当中，安住在这个涅槃的境界当中，这个方面就是称之为就是说进入到了这样一种无余涅槃位。

“妙法莲华等诸经，宣说诸法真实性”。佛陀在《妙法莲华经》、还有《涅槃经》等等这些大乘的经典当中宣说了一切诸法的真实性。“遣除彼等先前执”，在《妙法莲华经》当中对于很多声闻首先已有严厉的呵斥，然后也是引导他们趋向于这个大乘道。后面还有对这些声闻一个一个授记的，这样很多的这个不同的记载。在《妙法莲华经》当中宣讲诸法真实性，这个诸法真实性就是究竟的法界、圆满的法界，就是讲这个大空性和大光明的这个究竟的法界。而小乘他所趋入的这样一种这个涅槃呢，有些方面叫做单空涅槃，叫偏空涅槃也可以这样讲。所以说从这方面讲的时候，他还没有真正的悟到真实义。那么从大乘和小乘的这个证悟所比较的时候呢，小乘的罗汉果他还是处于这样一种证悟单空的状态，还是属于一种分别念的状态。而就大乘的这样一种二无我之道呢，它是真正的远离四边八戏的这样一种大空性，安住在法界当中。所以说呢大乘呢它是真正抉择了诸法真实性，修持诸法真实性，安住诸法真实性。所以呢小乘呢它并没有宣说，也没有修持，更没有现前。所以在《妙法莲华经》当中呢，对于很多的小乘行者宣讲了一切万法的这个真实性，遣除了彼等先前执。那么以前认为已经获得涅槃的这种执著、这样想法已经遣除了，所以遣除了彼等先前的执著。“而以智慧方便摄，令彼成熟于胜乘”那么就是说通过智慧方便来摄受这些众生，让他们成熟于胜乘当中，这个胜乘就是大乘。那么就是说智慧呢当然就是讲的二无我空性，二无我空性的智慧，方便呢就是讲大悲菩提心。那么就是说是在大乘道当中呢，最主要的就是讲这个二无我空性的智慧和大悲菩提心。如果一个人的相续当中具足了大悲、具足了空性，那么这个人他就能够真实的行持大乘的教义；如果内心当中缺少了大悲心，那就当然就没有办法行持这样一种这个大乘的；那么缺少了这个二无我空性的智慧，只有大悲心呢也有没办法真正的去行持大乘。但是这里面有一个差别，就是说有些人他最初的时候呢比较侧重于大悲，那么就是说，他就是很长时间修持大悲，通过修持大悲的缘故，逐渐逐渐的引起智慧，这方面也是有的；还有一些一部分人呢是首先呢就对于二无我空性的智慧，他就修持得很纯熟，但大悲心方面呢没有着重去生起，但是呢就长时间修持二无我空性智慧之后呢，执著逐渐的淡薄，这个时候呢大悲心也容易产生。关键问题在于他是不是一个大乘的种性，如果是一个大乘种性的话 ，不管先生智慧还是先生大悲，他都可以引发真正的这个大乘道。所以说通过智慧方便所摄，令彼成熟于胜乘。让这些众生呢成熟于在大乘当中，真正的行持大乘，最后成佛。那么就这个方面讲的时候呢，在有些经典当中说，先让这些声闻入定，这个时候呢佛看到他们入定也不管，引导他们入定。像这样的话，因为有很大的必要，在入定当中，安住在这个无余涅槃当中呢，可以让他们就是说是永久的修行。因为他们太厌离三有了，如果没有通过这样一种无余涅槃让他们休息够的话，那么出定之后还会有一种厌离、很强的一种不可逆转的厌离三有的心。那么就是说他从定中出来之后呢，这个时候基本上休息够了，休息够了之后呢对于三界轮回的痛苦呢感觉也不是这么强烈了，这个时候呢佛陀劝他发心。一方面就佛陀放光弹指让他出定，然后劝他发心，这个时候他就容易接受了，容易接受就发起菩提心的想法。但是呢他的习气还在，虽然没有这么强烈的这个想法，就是说最初的时候呢他是有非常强烈的现行，对整个这个厌离三界他是有很强烈的现行，所以那个时候谁劝他发菩提心他都不干，像这样的话他厌离心非常强，这个时候是做不到的。 那么从定中出来之后呢，佛一劝他，他愿意发心了，但是他的习气还在，强烈的现行是没有了，但是他习气还在，愿意发心了，但是呢他内心当中这种厌离三有的习气仍然会拖后腿。所以说怎么样发起菩提心呢？他就是说是没有办法像大乘种姓那样，发起来之后就勇猛精进的勇往直前、高歌猛进的这样一种情况，在小乘入大乘、转入大乘的这个修行者相续当中很难以看到、很难以出现，所以他总是进进退退，进进退退。所以说为什么在很多经典当中讲了，一个是大乘的凡夫和一个阿罗汉，同时站在小资粮道的起跑线上面，同时修行，最后这个凡夫他提前四十九个大劫成佛，把这个阿罗汉甩在后面四十九个大劫。所以说他因为相续当中虽然他厌离三有的现行没有了，但是呢厌离三有的这个习气还在，那么这种习气就拖了后腿了，就没有办法让他就是说是生起来一种非常清净的、非常稳固的、一心利他的、这样一种菩提心呢就很难以生起来。所以说他要花很多的时间去对治这种不共的习气，而这个不共的习气也是很难清除的，所以说从这方面讲的时候呢，就是说为什么很多佛菩萨不鼓励这个大乘者首先进入小乘呢，不鼓励首先进入小乘，因为一旦进入小乘他习惯了这个厌离三有之后 ，从另外一个方面讲如果你在小乘修道当中你没有强烈的厌离三有，你是无法见道的，你没法见道，所以说你必须要很强烈的厌离三有你才能够入见道。那么在入了见道之后呢，你很强烈的厌离心，引发修道，然后到了无学道之后呢你这个整个这个厌离三有的心都是在从始至终都处在你的相续当中。所以后面你得到阿罗汉果之后，然后再进入大乘当中之后呢这个习气还在，而且很强，也很难以去清净。尤其像我们现在，以前如果我们在出家之前、修道之前做过什么样职业，那么即便出家之后呢我就是说不再做这个职业了，但是呢内心当中这些习气啊还会时不时的犯在我们的相续当中来扰乱我们的修行，就像这个一样的。所以说我们要花很多的时间，要花很多的精力去对治这种以前的这个烦恼带来的习气，这个方面修起来就不是特别快。有些人他没有这些习气呢，他这些习气很微薄的话，他修习起来就比较容易相应。但不管怎么样呢就是说是这个阿罗汉他最终还是要把自己的习气完全的抛弃，还是能真正的产生这个大乘菩萨一样的一种证悟的。那么通过我们也是一样，现在虽然我们就是说是修道过程当中这样的烦恼那样的烦恼，但是呢从一个角度来讲这也算是一种客尘吧，也算一种客尘，只要是通过够长的时间、够正确的方法去修持的话，怎么样一种习气烦恼都能够被我们战胜。所以说这个修道呢就是这样一种改变的过程，如果无可改变呢我们就不需要修道了。但是呢就是我们首先自己不要放弃，如果我们首先自己放弃了，谁都拿你没办法。如果我们自己不放弃的话，你不管是再怎么样猛厉的烦恼，我自己没有放弃掉对治它的心的话，总有一天这样一种烦恼是会被我消尽的，应该树立起这样一种见解。所以说像这样话也需要一种战略的、站在一种战略的高度去看这些烦恼看这些客尘，如果我们目光太过于短浅呢，就觉得我现在我修法没有希望了，现在我这次又被烦恼打败了，像这样话就觉得自己没有希望，千万不要这样想。我们在这个方面应该把这个目光放长远，所以说这些烦恼它都是属于在我们相续当中盘踞的时间比较长，比较长而已，所以说只要真正的通过长时间去修行、去对治的话，这个烦恼逐渐就变得无力，最后就彻底被我们消亡。像这样话我们站在比较高的角度来看这些烦恼的时候呢，就不会很容易的被这些打败。如果我们把眼光放的很浅显，如果我们眼光很浅显就觉得：哦，这个烦恼太强大了，我是绝对没办法打破了，所以说只有破罐子破摔。像这样话就说反而对自己调伏烦恼是不利的。如果自己把时间把这个问题站在高的地方看，长时间去看的时候就会觉得它实际上只是修道过程当中一个过程而已，它会出现很多很多这样好的或者不好的情况。所以说我们如果说是有了这样一种比较长远的眼光的话，所谓好的情况出现的时候自己也会有一个智慧去对待它，不好的情况出现的时候也有一个好的智慧对待它，所以这个方面也是需要我们不要太过于的去急躁，如果太急躁的话自己没办法修行成功。这方面就是讲将小乘安置于大乘道化身做这个事业。

**丑三、安置大乘于解脱位。**

**授与殊胜菩提记。**

授与殊胜菩提记就是已经进入大乘道之后修持大乘道，当他修持大乘道到达了一定的阶位的时候，这个时候佛就会予以授记，这个予以授记也是对他修行的一种肯定。有的时候我们就是讲的时候：修行为什么就要一直得不到授记？后面哪个哪个时间时得到授记。我们在翻开《释迦佛广传》的时候看释迦佛得授记那一章，我们就会发现佛陀得授记他也是经过了很长的时间，后面到达了无相无功用行的时候得到授记，后面有很长时间不得授记，像这样的话也有这样一种不同的记载。所以说就说授与殊胜菩提记，就是讲你因缘时节到了，你的修行已经无可逆转了，这个时候他就可以给以授记。尤其此处授与殊胜菩提记的是处在八地的时候，修行到达八地的时候会获得大授记，大授记不同于平常的一些授记，平常的授记也许授记的不是特别清楚，只是笼统的给你授个记，但是八地菩萨的时候他的授记就非常清楚，这称之为大授记。

授记非常清楚它是从六个方面进行安立的：第一个就是刹土；第二是名号。那么就说你成佛的刹土在哪个地方，佛给你授记的很清楚。然后你成佛的时候你名号是什么名号，像这样话也给你授记的很清楚。然后就是说从现在开始过多少时间，把这个时间给你授记的很清楚，比如从今天开始往后二十年，然后就说从今天开始往后一个劫等等，像这样他就把过了多少时间给你授记的非常清楚，时间很准确。然后当时劫的名称是什么，劫名是什么，当时是什么什么劫，在这个劫当中你会成就大菩提果位，这方面给你授记的很清楚。然后就说第五个授记就是你的眷属，你有什么样的眷属，比如说你有像神通第一的眷属，有智慧第一的眷属，有什么什么眷属，多少眷属，有多少大乘眷属有多少小乘眷属，像这样话这个眷属的这样情况也是做了非常清楚的授记。第六个授记就是你法住世的时间有多长，像你成佛之后你的法住世的时间有多长，这方面也是作一个授记。所以说这方面就叫做六种大授记。这个六种大授记是非常清楚的。

那么就说既然我们讲到了大授记，也可以附带讲一下其他的授记。在《经庄严论》当中也是专门有一个主题是讲授记的，专门讲这个授记，因为这个授记算是一种认可，或就说提前一种悬记、一种授记，对于还没有发生的事情提前的讲一下讲出来，像这样让修行者心中有数。

授记呢就说在《经庄严论》当中讲，首先可以分为四种授记，那么对待授记的方法有四种：

第一种就叫做安住种性的授记，安住种性的授记说，只要有种性的人都可以授记都会成佛，就说比如说每个人都有如来藏，每个人都有成佛的种性每个人都可以成佛，这方面就是一种对于有种性的人授了成佛的记了。像这样就说只要有种性都可以成佛，当然就说都授与了成佛的记，记别，这方面就是讲对于安住种性者授的记。当然这个安住种性者有两个层次，一个层次就是说每一个众生、地狱众生他也是真正从自性住种性的角度来讲都有，这方面就是讲安住种性；还有一个安住种性就说他的种性马上就要苏醒了，即将要苏醒，但是还没有苏醒、还没有发菩提心，但是他种性的势力已经比较强了，他是这种安住种性者，他就比一般的所谓地狱啊一般的平凡人那种安住种性要高的多了。比如说一个人他遇到一个因缘一触动他马上发起大悲心，那么在这个之前，他已经有了这种种性即将苏醒的这样一种前兆了，这个在《经庄严论》种性品当中也有讲的，所以像这样讲的时候对这种种性安住种性的人虽然还没有发菩提心，但是他的种性的相已经比较明显，这个时候就说即将要苏醒大乘种性者，给他授记他就要成佛。这第一种安住种性者授记。

第二种就是说发菩提心授记，只要发了菩提心绝对要成佛的，所以说对于已经发了菩提心的人给他授菩提记，像这样话只要发了菩提心你肯定会成佛，因为菩提心就是成佛的近因嘛，所以像这样只要你发了菩提心之后呢你一定会成佛。即便是中间他会起起落落，但是只要你发了菩提心之后究竟是会成佛的，这方面就是讲发菩提心是成佛之前的一个标志，出现的一个亮点、一个标志，所以只要它出现了离成佛不远。所以说我们有的时候就看我们自己是不是真正的去想要成佛，想要发菩提心呢？如果真正内心当中生起了菩提心，不管这个菩提心的力量有多弱，这个就是一种标志，那么有了这个标志之后离成佛就不远了。这个方面因为佛已经授过菩提记了，只要发了菩提心的人就会授记，就会成佛。这个方面一种授记。

第三种授记叫现前授记，现前授记就是说当时佛陀在法会当中对某一个补特伽罗授记成佛。比如说当年在法会当中给弥勒菩萨授记，以后是贤劫第五佛，像这样话就是在法会的人当中现前的来给某个补特伽罗授了这个菩提记。当然在翻开佛经当中有很多很多佛授记的这样情况，有给阿罗汉授记的也有，给一个贫女授记的也有，像这样有很多很多授记，这些都是属于现前授记。

第四种叫不现前授记，不现前授记说这个授记者当时不在法会当中，但是也授记。比如说龙树菩萨、比如无著菩萨、比如世亲菩萨、比如安慧论师等等等等，或者法王如意宝这些，像这样话当时不在法会当中，但是佛陀授记说过多少多少年，比如过四百年、过八百年这个时候龙树菩萨会出世，无著菩萨会出世，他们会怎么样弘扬佛法，怎么样辨别了义不了义，这个方面就首先在经典当中予以了明确的授记，这个叫做对于没有在法会当场的人也作了些授记。这个方面就是最初讲的四种授记的这个情况。

还有一些讲的是两种授记的情况，就是有限和无限，有限的时间和无限的时间。有限的时间就是说把这个时间授记的很准，就是在多少年——就2055年，就说那个时间你会成佛，这个时候就把时间他已经完全确定了，这方面叫有限的授记，就时间是限定的，时间已经完全限定了，这个方面就是讲有限的授记。无限的授记就说你在某时以后在未来会成佛的，你未来会成佛，这个就很笼统，反正未来会成佛，这个就没有把时间说的很清楚，这个方面叫做无限的授记。这个有两种。

还有两种授记就是直接授记和转记。直接授记就前面讲的话佛直接对某个众生授记，佛直接给他授记说你什么什么时候成就，什么时候成佛，这方面就是讲直接的授记。还有一种是间接授记也叫转记，转记就是说佛陀不直接给这个众生授记，而是转记——就是说以后弥勒佛会给你授记，他直接不作授记，但是呢授记说以后弥勒佛会给你授记，这个叫做转记，也有这样一种授记。

当然后面还有大授记，大授记前面我们讲了六种授记，大授记。

所以像这样话就说对于这样一种安置于大乘位的人让他们解脱也是授与殊胜的菩提记，授完尤其对大菩萨就八地菩萨授完菩提记之后呢，就是对修行相当认可了，绝对修行不会退转，不会退转的有相、有功用，也不会退转也不会停滞，绝对会很快成佛。所以像这样讲的时候就是在《经庄严论》当中对于授记这一品，对授记也是有一个专题，专门在讲这个授记的问题。像这样的话也是讲到了安置大乘于解脱位的含义。

那么下面是讲第三个问题：

**壬三、彼等摄义分二：一、对应根据摄于三义之中；二、对应实际摄于二义之中。**

**癸一、对应根据摄于三义之中：**

**甚深圆满大势力，善引凡夫同利故，**

**彼等次第应称为，甚深广大大自性。**

那么对于这样一种甚深和圆满，甚深和圆满就说这样一种大势力，还有“善引凡夫同利故”，像这样通过这样根据呢，“彼等次第应称为，甚深广大大自性”。前面这两句就是讲到了根据，所以说叫做科判当中叫做对应根据，然后后面就是“彼等次第应称为，甚深广大大自性。”就摄于三义之中。

首先就说讲到了这个甚深的根据，通过甚深的根据就说用一般的凡夫人他的相续难以真正的去了知的缘故、不可思议的缘故，所以说这个叫甚深的自性。第二个圆满大势力，圆满大势力这个根据呢对应广大的自性，广大，因为在这个体性当中呢它是圆满了一切利他的势力的缘故，比如说十力等等，就说圆满了利他的这样一种功用的缘故呢，所以说称之为广大的自性，能够圆满利他。

然后就说后面的善引凡夫同利故，这个叫做大自性，“善引凡夫”因为凡夫的这个根性千差万别，那么就说佛陀也能够善巧的引导凡夫。“同利”这个“同”就是随顺的意思，随顺众生的根性；“利”就是利益，予以利益。那么所以说像这样话佛陀会显现各种不同的法门，前面讲通过（51分52秒）很多很多的法门逐渐让凡夫人入道，然后小乘根性的人首先让他获得一种解脱，大乘根性的人让他直接进入大乘，像这样话就随顺众生不同的根性而利益，“善引凡夫同利故”，像这样话称之为大自性，作广大利益的缘故，做对一切众生凡夫众生作利益缘故，这个叫大自性。所以说次第称为甚深广大和大自性的三种名称，三种意义。

**癸二、对应实际摄于二义之中：**

**此处初者为法身，其后二者为色身，**

**如于空中色安住，于初身中后身住。**

对于对应这个实际，他这样一种证悟的情况，然后摄义二义当中。那么首先就是讲到了“初者为法身”就是甚深，就说这个甚深的问题就说安立成法身。然后“其后二者为色身”，后面这样一种广大和大的自性安立成色身，因为就说法身他不是在众生面前示现的，这个法身不是在众生面前示现，从一个角度来讲是佛陀的自利的侧面，他并不是真正的显现在不管是清净的眷属还是说不清净的眷属，不是示现在他面前，所以像这样话就是把甚深不可思议的角度安立成法身。

“其后二者为色身”，那么其后二者：不管是圆满大势力也好，还是善引凡夫同利，或者说是广大自性也好，是大自性也好，这个都安立成色身。那么怎么样把它安立成色身呢？因为后面的报身和化身都是出现在所化的面前，都是出现在所化的境界之中的，报身出现在清净的所化境界中，化身出现在不清净的所化的境界中，所以从这个方面都可以安立成一个色身。从显于所化众生面前他都有一种显现之相，从这个显现之相的角度来讲可以安立成色身。

当然这个色，前面我们讲过了，前面在讲这个问题的时候就说它不是四大的自性，和现在我们所讲到的这个色身是不相同的，当然我们在看的时候容易理解：哦，这个就是四大的自性，我们看释迦佛也好、看报身的相也好，我们会觉得这个就是一种四大。实际上前面讲的很清楚，这个不是四大，他是一种微妙的显现。但是从能够现于清净和不清净者，在现于他们的根识面前从这个方面来安立成色身，从这个方面讲的。

那么后面两句就是讲法身和色身之间的关系，“如于空中色安住，于初身中后身住”，那么好像在一切无碍的虚空当中种种的色法可以安住，可以出现、可以安住一样，可以隐没一样，那么就说于初身中在法身犹如虚空一样无有阻碍的法身当中，后身就是讲色身，色身也可以出现，色身是以法身为基础而出现的，色身安住在法身当中，最后隐没的时候也隐没在法身当中。有的时候看尤其是化身这个大德的传记，就是讲涅槃的时候就融入到了法界、融入到了法身当中，实际上就说这个化身他是从法身当中示现的，所以他后面涅槃之后他又收摄到了法身当中去了，所以像这样最后隐没的时候也是隐没在法身当中。从这个方面讲的时候二者之间的关系是以法身为基而显示了其余的色身，下面讲到了分类行义吧。那今天讲到这个地方。

**第37课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的究竟一乘《宝性论》。宝性论分了七个金刚处，前面讲了佛法僧三宝作为所得的三种金刚处，现在宣讲的是能得的因缘，实际上不管是从所得和从能得的两个方面实际上对我们来讲都是特别的重要。如果没有知道所得的话，相当于没有目标一样。如果有了目标，但是不知道能得的因缘的话，相当于没有方便一样。所以说我们一方面要知道所得的三宝的这个自性的必要，第二个方面更重要的是怎么样来现前这个所得的三宝，所以说能得的因缘当中就宣讲了能得的因和能得的缘。

能得的因，就是主因，就是第一品当中讲到的如来藏。第一品第四个金刚处所讲到的是这个如来藏，现在所宣讲的是这个能得的缘，能得缘是现实他相续所摄的菩提、功德和事业。那么这个菩提功德和事业可以说换一个角度来讲也是前面的所得的佛法僧，它从暂时的和究竟的所得两个方面都可以进行安立的，究竟的佛法僧实际上就是菩提、功德和事业所摄的，这方面是没有任何差别。前面如来藏讲完了，现在讲了能得缘当中的菩提品，菩提品也是分了八个意义，从八个意义方面对于菩提进行详尽的阐释，前面的六个意义已经讲完了，今天讲的是第七个意义。

**庚六、 于众生未尽间彼等常住义分二：一、略说常住之根据；二、其义广说。**

众生乃至于没有穷尽之间彼等常住，彼等就是讲前面讲到的法报化三身，法报化三身摄于法身和色身的二身当中，所以说乃至于众生没有穷尽之间法身和色身一定是会常住的，所以说这个彼等常住就是讲到了前面的三身或者说归摄的二身当中。

为什么法身和色身能够常住呢？首先对于常住的根据进行安立，然后对于这个意义展开宣讲。

**辛一、略说常住之根据：**

**由无量因众无尽，慈悲神足智具乐，  
得法自在灭死魔，无体世尊故常法。**

这个里面就讲到了常住的十种根据。第一是无量因，第二是众无尽，第三就是慈悲，第四就是神足，第五是智慧，第六是具乐，第七是得法自在，第八是灭死魔,第九是无体，第十是世尊，总共就有这样十种根据。其中的前面七种根据，由无量因到得法自在那么这个之间呢，宣讲了是色身常住的因。后面灭四魔无体和世尊故，这三个根据宣讲了法身常住的因。所以说这里面呢就有法身常住和色身常住的两个问题。

首先略说了色身常住的因。第一个就是讲无量因故，因为这个因是无量的，所以说呢色身会常住。那么就说这个地方的因是什么因呢？就说讲到了长时间累积这个殊胜的资粮，就说很多很多无量的资粮的缘故呢，所以说他的果这个色身呢就绝对是无量的。也就是说我们在世间当中也是这样的，你的这色身能够显示一个怎样的情形，你的肤色也好、你的身高也好或者说你的庄严与否也好或者你的住世的时间长短也好，这个方面都是和前世的因缘有很大的关系。如果你修的怎样的因就会得怎样的果，你如果修的是善趣的因那会获得善趣的身体，你修的是恶趣的因就会得到恶趣的身体，这个方面因和果之间是确定的。你色身安住的长短也是一样的，像这样也是跟随你的因缘的长短而变化。所以说此处说无量因呢就是说佛陀在因地的时候呢修持了无量的这样一种因缘，修持了无量的因缘，比如说放生了或者说供养等等像这样修持无量的因缘。就说这个因全都是善因，那么就说他的数量呢无有边际无法衡量，所以说因为他的这个因缘无有边际无法衡量的缘故所以说他的这个果法、这个色身一定会常住的。这个方面就是讲到第一个呢就是有无量因故。

第二个是众无尽故，众无尽就是众生无尽。因为佛陀他是发了愿要救度一切众生的，所以说如果众生无尽的话，佛陀的色身绝对不会穷尽，绝对一直会安住，因为他发了这样一种誓若圆满这样的缘故，他一直要把众生救度穷尽为止，那么如果说是众生不穷尽那么这个色身就会常住，那么这个方面就是讲到了色身常驻的第二个因。

第三个因是慈悲故，就是讲佛陀慈悲一切众生。前面讲众生无尽是从众生的角度讲的，主要是观待于众生是无尽的，众生是无尽的缘故呢因为众生无尽那么佛陀的色身就不会穷尽，就一定会安住，这个主要观待的众生的侧面，那在颂词当中讲的是众无尽。第三个呢是慈悲，那么就说佛对众生的慈悲心是任运的，是无缘同体的这样一种慈悲心。所以说因为佛陀对众生发起了这样一种慈悲心的缘故，所以说佛陀不会入灭，一定会久住世间。所以说众无尽和慈悲呢当然就说是就是因为佛陀慈悲无量众生他才会救度世间，二者之间有相似相同，的确有相似相同的地方，但是侧面不一样。前面是从众生无尽的角度讲的，后面是从佛陀的慈悲的这个角度讲的。

第四就是讲神足故，神足故就是讲四神足，主要就是讲佛陀的神通。那么佛陀有了这样的神足、有了神通的缘故，就会示现这样一种变化身，或者就说是因为有神足的缘故呢，通过这样的神足禅定呢，加持自己的寿命来可以得到无穷无尽，所以说这神足实际上是以禅定为体的，所以说安住在禅定当中可以加持自己的寿命，得到很长的寿命或者无穷无尽的寿命，这样一种禅定佛陀是完全圆满的，那么就说是完全圆满的缘故呢那么就可以永久住世。当年佛陀要涅槃之前呢就对阿难尊者有一个启发嘛，他就说世间的这样一种禅定者得到了四神足的话那么他可以住世一个劫，那么佛陀于四神足那是已经获得自在的，那么你说佛陀能够住世多久？那么这时候就是讲魔王波旬障避了阿难尊者的心智，所以当时佛陀问了三次都没有回答，像这样就错过了让佛陀长久住世的这样一种因缘，后面佛陀就说如果你想不清楚的话你就去寂静处林间好好思考一下，等阿难尊者一走，魔王就来请佛入灭，这个时候佛同意说三个月后他承许入灭，就是这样的，所以说有一个这样的因缘，有这个因缘就说明呢四神足如果能够善修的话能够加持自己的寿命。一般的人能够加持自己的寿命住世长达一劫，那么佛陀对四神足已经完全的善巧圆满了，所以说从这个方面讲那么佛陀的色身可以常住，像这样的话就是神足故，我们从这个方面可以了知。

第五个，智，智慧的意思。因为佛陀具足这样的智慧，那么具足智慧是什么意思呢？就是对于轮回涅槃无二的智慧非常的通达、非常的善巧，所以说他不会对于轮回产生一种厌烦。因为如果说是我们对于轮回和涅槃的一种智慧有偏颇的话，我们就会认为轮回是可舍弃、可厌离的地方，而这样一种涅槃呢是绝对要向往、要安住的地方，所以这个时候自然而然就容易对于轮回产生厌离。那么如果一旦对轮回产生厌离了那就不愿意住世了，不愿意住在这个世间当中，而佛陀的智慧呢对于轮回和涅槃无二的这样一种本体已经圆满通达了，所以说在佛陀的智慧当中呢轮回和涅槃是一体的，并没有一个所谓的那个更好那个更差的差别，所以说既然没有这样一种好坏的差别，佛陀就不会说因为厌离轮回寻求涅槃的缘故佛陀舍弃安住世间，就绝对不会这样的，所以说像这样的话也是色身常住的一个根据。

第六个是讲具乐。具乐就是说如果你安住时间很长，如果身心经常遇到痛苦的话，你就不会安住、不会住世，但是佛陀不会有这样的情况，为什么呢？因为佛陀圆满了各种各样殊胜的禅定，因为有了各种各样殊胜的禅定的缘故，安住在这种殊胜的禅定当中就不会有痛苦，因为佛陀具足种种无漏禅定大乐，绝对不可能有引发痛苦的情况，这也是佛陀色身常住的一个根据。

第七是得法自在。得法自在的意思就是说，如果你安住世间时间很长，也没有快乐，会不会对轮回的法产生染污？因为佛陀得到法自在的缘故，不会对于轮回的法产生染污。于法得自在，实际上众生于法不自在的，随法而转。佛陀于法得自在，法随佛陀的智慧而转，当然不可能被轮回法、染污法所染污了。得法自在就是讲佛能够驾御一切法，能够自在的于一切法而转，就是说一切法随佛陀智慧而转的缘故，所以根本不可能说被这些法染污，因为佛陀得到了法自在。这个方面讲到了七种色身常住的根据。

所以，我们学习这样的论典的时候，在这些大论当中，对很多殊胜的道理作了详尽的解释。如果我们对于这些法能够真的好好通达的话，我们对于佛陀的皈依心、对于佛陀殊胜的功德，或就说如果我们以后成佛之后，也可以用这种方式来度化众生，生起一种向往的心，这方面的必要性非常大。

所以说当我们的智慧越来越深广的时候，我们自己对佛的信心、对自己修道绝对会成功的想法就会坚固下来，就不可能出现中间突然对佛产生一个邪见，而自已又没办法对付、没办法对治的情况不会出现，修来修去修了一段时间突然自己不想修了，就觉得对前途很渺茫，我自己对成佛之后到底干什么，象这样(情况)也不会出现，因为自己提前已经把佛的功德、佛的菩提这方面学得很清楚。学得很清楚的缘故，我们自己在遇见邪见的时候就有智慧去对治，保持我们的道心，保持对佛的信心。然后在学习这些果的同时，也能够学习到底什么是样的因缘导致了这样一种结果，因为他了知这种因缘的缘故，就不会导致盲从迷信的情况。因为这里面把这情况讲得很清楚。

所以，佛陀所留下来的经典，菩萨所留下来的论典，实际上完全可以遣除我们相续中各式各样的执着，就怕我们心情浮躁，不好好去闻思、不好好去思维这样一种论典。如果对这些佛经、论典好好去思维的话，相续当中的很多的邪见、很多的问题都可以自然而然地遣除了，因为在经论当中早就已经把答案讲完了，所以说像这样的话我们对于这些大论典应该好好去认真地学习。

后面讲三种法身常住的根据。第一种根据是灭死魔，因为灭除死魔的缘故，佛陀法身常住。死魔有分段生死、遍计生死两种生死，或两种死魔，两种死魔都已经完全灭尽了。死魔主要是一种实执，一种实执心，或是一种很微细的障碍。当把实执灭尽、微细障碍灭尽后，就不可能显现死亡，既然没见到死魔，当然就不会有死亡了。从这个角度来讲的时候，佛陀的法身常住，因为在法身当中根本没有死魔一丝一毫的踪影的缘故，从这个方面讲的时候，佛陀的法身会常住。

第二是无体故。无体是无什么体呢？在佛的法身当中不存在有为法的本体，如果在你的相续当中具足有为法的本体，你就会生灭，不管是粗大的生灭也好，还是微细的生灭也好，因为这些生灭都是有为法所摄。而在法身当中根本不存在有为法的本体的缘故，无体故，没有这个有为法的本体，怎么可能生灭呢？没有生灭就不会示现死亡和变异等等。所以说，从有为法的本体的缘故，佛陀的法身常住。

第三个根据是世尊故。世尊故意思就是说恒时地成为有情的皈依处，这种皈依处是非常坚固的，前面我们在学习如来藏的时候提到过这个问题。如果说佛陀的法身智慧是刹那生灭的法，你所皈依的第一刹之后，在第二刹那就没有了、就成了虚妄，因为你皈依的第一刹那这样佛的智慧法身在第二刹那——刹那生灭法，已经消亡了，像这样的话就成了欺惑处，就成为欺妄之处了。只有离开了有为法、变化法才能够安立这种坚固的皈依处。世尊就是讲到了坚固皈依处，要安立成一种毫不欺惑，毫不欺妄的，不单单是从粗大的方面不欺惑，从最微细的地方观察的时候也不欺惑，这才是真正地一种了义的究竟坚固皈依处。所以说这个方面只有说是法身自性当中成为坚固皈依处，他是坚固皈依处的缘故，他是常住的，只有常住才能真正地作为一个坚固皈依处。

所以“故常法”，是讲色身常住，法身常住，总共加起来有十种根据。这方面是讲总说，或者略说法身色身常住的根据。

**辛二、 其义广说分三：一、 色身常住之根据；二、法身常住之根据；三、对应二身摄义。  
 壬一、色身常住之根据**

下面通过七个长句，每两句作为一个长句，安立色身常住的根据。

**弃舍身命财三者，护持诸佛正法故，**

**为利一切诸有情，究竟圆满本愿故，**

**佛身净洁及澄清，大慈大悲生起故，**

**神变神足力显示，彼者住世行持故。**

**成就妙智于轮涅，取舍二执脱离故，**

**恒常圆满而具足，无量等持大乐故，**

**常住世间利益他，不为世间染污故。**

这个方面讲到七种根据，最后这个“故”字要引发的是什么意思呢？“弃舍身命财三者，护持诸佛正法故”，后面我们要加一句，不是在颂词中加，我们要了知的时候，“护持诸佛正法故”，佛陀色身是常住的，每个后面都有“故常住”。因为此处讲到了色身常住之根据，色身常住的根据是什么呢？第一个根据是讲“弃舍身命财三者，护持诸佛正法故”，因为你护持的诸佛正法这个因无量的缘故呢，所以说色身常住的。第二个也是一样的，众生无量的缘故的呢，色身常住的。后面都是要开显色身常住，因为这全都是开显色身常住的根据，所以后面我们要知道，要表达的意思就是讲色身常住，这个科判意思是这样的。后面法身常住的根据的意思也是一样，只不过是讲法身常住了。

下面就开始宣讲了，“弃舍身命财三者，护持诸佛正法故”，这个对应的就是前面的无量因。怎么样来开显这个无量因呢？

第一个，佛陀在因地时候修持时间够长——三无数劫，三无数劫就从发了菩提心进入小资粮道开始到成佛之间，足足是花了三个无数劫，三个无数劫不是三年，是相当长的，时间非常长。修持的这样的正法，是弃舍身命财三者，不是说随随便便修的，表面上修，内心当中很强的执着，没有这样的。他是从内心当中完全放弃了身命财，他的基很稳固了，不是一种虚伪的修法。比如说，你要博得世间人的赞誉，或者你想要在世间当中达到某种目标，你舍弃财富，你博得一个善人的名称，或者怎么怎么样，要得到别人的赞叹等，这个方面的发心不正，不能作为色身的因，乃至于没办法成为正因，所以这方面根本没办法安立在这里面，这里面的因全都是正因了。所以要成为正因，说明你的相续和你的行为，你的发心和行为必须要相应。此处他舍弃身命财三者，是从内心中舍弃中的。从内心中舍弃他是什么样的一种发心呢，一心一意地为了利益众生而愿成佛的心，也就是说，纯粹是以菩提心摄受。只有通过菩提心摄受的因才是圆满的因，才是无量的因，从菩提心摄受的角度，菩提心本来就具有巨大功德的法，如果被菩提心摄受了，他的善法就变得无量，何况三无数劫当中反复的串习，放弃身命财三者的执着，这方面的功德非常大的。所以说呢我们就可以从《贤愚经》啊，《毗那耶经》、从《百业经》啊，从很多很多，还有《六度集经》，全知麦彭仁波切所造的《释迦佛广传》，这个里面就可以看到佛陀在因地的时候如何修行的，那么实际上佛陀因地时候如何修行，一方面我们要知道佛陀怎么样获得一种无量的因，第二个呢就是说我们怎么样获得一种无量的因。佛陀在因地时给我们示现的弃舍生命财三者这样的情况，就是说为了护持佛的正法，佛的正法有很多种，有六度万行无量的这样一种慈悲、无量的智慧、无量的戒律、无量的正见，像这样的话都是属于诸佛正法，那么就是说为了圆满六度，佛陀就舍弃了这样一种身体，无数次地舍弃身体，有的时候呢是舍弃整个身体，比如说跳入火坑当中，整个身体就说是消亡的；有的时候舍弃一部分身体，比如说呢割下自己的手啊，或者挖出自己的眼睛作布施，像这样的话就是把自己部分的身体来做舍弃的。这个方面也有很多，或者说为了求法，身上钉千钉，身上点千灯，像这样的话做了很多很多这样一种苦行，那么都是为了护持正法，都是为了圆满资粮，为了打破自己对色身执著。所以说我们对于这样身体的执著是很严重的，如果对于身体执著不打破，我们很容易就使用自己有限的精力、时间、财富，维持自己微脆的身体了。所以为了打破对身体的执著呢，佛陀也是这样修持这样一种菩萨道。修持菩萨道过程当中呢，一方面是为了求法度化众生，一方面也是为了打破自己无始以来对身体的强大执著。那么就舍弃了身体、舍弃了生命，很多世当中为了求法，为了利益众生，舍弃了自己的很多宝贵生命，无数次的生命舍弃了。然后呢舍弃了自己的财富，《成佛传》当中讲到了舍弃自己的王位，舍弃自己喜爱的车臣相马，舍弃自己的璎珞珠宝，舍弃了很多妻子儿女等等等等，像这样的话，就说经常舍弃自己的财富。所以说呢，舍弃身体，舍弃生命，舍弃财富，像这样的话实际上也能累积无量无边的资粮，如果能够舍弃这样的生命财就可以获得殊胜的福报。以前在《经庄严论》当中不是讲了么，就好像我们前段时间引用过的：得福由施彼，非由自受用。《经庄严论》当中弥勒菩萨说，得福，你怎么样得福呢？由施彼。就说这个得到福报呢是通过将财富等布施给别人你才能够得到财富；非由自受用，不是通过自己受用这个财富你可以得到福报的。弥勒菩萨在《经庄严论》当中就讲到了菩萨的修布施的核心，一下点到了核心了。一般的人想呢，如果我把这个财富布施了那我怎么受用？弥勒菩萨说了：得福由施彼，非由自受用。得福，想要得到福德，就是把你的这些财富等布施，要不然就是上供，要不然就是下施，这个方面也能够得到广大的福德。非由自受用，根本不是通过自己受用这个福德，能够得到财富的。这个方面就是讲的非常清楚。所以说佛陀他怎么样获得无边的财富呢，佛陀就是说对这个财富，首先没有丝毫的执著，然后把这些财富，把生命财，这些都属于财富，都是广义的财富，这些都算，所以说上供啊下施啊，像这样的话就得到了无量无边的资粮。得到无量的资粮，像这样的话他就可以获得色身常住的因，护持诸佛正法。

还有修持了很多其他的持戒、安忍、精进、禅定、智慧，像这样护持诸佛正法，这个方面护持诸佛正法就是为了成就佛法。为了护持佛的正法、为了救度众生等等很多这样殊胜的因缘，无量的因，修习了前面我们首先讲了三个无数劫，那么就是说时间三个无数劫，时间无数劫，没办法计算的，像这样的时间非常长的，没有时间概念的。第二个他所修的因是【24:57】。第三个为了护持佛法，救度众生。从这方面讲他的因一定是无量的。所以说如果他的因是无量的缘故呢，他的果也是无量的，也就是说色身常住，色身一定是常住的。这个方面就可以知道色身常住的因。

那么就是说这个至于就说示现的这样一种身体，他有之后获得这样一种自在，但是能不能够常住，有时候要观待于所化。比如说清净的所化呢，佛陀也有这样一种常住的因，那么所化的角度讲呢也是清净的，这个时候佛示现报身就是常住的。那么化身呢？化身比如说释迦佛，他成佛之后，35岁成佛，81岁涅槃，像这样我们就看到好像是佛陀的色身的化身住世的因不是常住的，这个方面是针对的这样一种所化的有情的缘故。佛陀是已经获得这个能力，这个能力是获得了，所以说像这样讲的时候呢，因为众生的在当下的这个时间当中呢，大家都是基本上都是这个年龄，活了这么长年龄，佛陀要相顺于世间的缘故呢，佛陀就没有常住于世间。还有从另外一个角度讲，此处示现了入灭，彼处又示现了出生，这个方面也是一种常住的一种根据，他是相续常住，前面我们讲过这个问题。那么这个方面就讲了因无量的缘故呢，佛会常住的。

那么后面呢，讲解后面六个因的时候呢，我们跟随麦彭仁波切的 注释当中的问答的方式来解释，问答呢很具有启发性。所以后面我们六个根据通过问答的方式来进行宣讲。

第一个问答，虽然因是无量的，但是如果没有必要的话，佛陀不会常住，我们说这个必要是有的，佛陀会常住。有什么必要呢？为利一切诸有情，究竟圆满本愿故。就是说我的因是无量的，也有这样殊胜的必要，那么这个殊胜的必要就是说为利一切有情，诸佛在最初入道的时候就发了这样利益有情的心，那么就是说他入道的时候就是为了度化一切有情而入道的，就是说首先他有这个本愿；中间积累资粮也是为了圆满这个愿望；后面最后的时候呢他的功德圆满了。他已经为了究竟圆满自己发了本愿的缘故呢，他一定会住世。那为什么就说为了圆满自己本愿会长久住世呢，因为他发愿的时候是为了利益一切有情，而一切有情是无有穷尽的，所以说佛陀被这种本愿所系的缘故呢，佛陀一定会长住世间，他主要是为了利益众生。如果是众生度尽了，当然没有再住世的必要了，但是呢他为了度化众生，众生又是无穷无尽的，这个时候呢佛陀的色身一定会常住世间，从这个方面讲的时候呢，有住世的必要性。我们在讲的时候呢，众生无尽，明明知道众生度不尽，那么还需不需要发菩提心？有的时候我们看佛陀以前的时候呢也是明知众生度不尽还发菩提心，现在这个问题又落到我们头上了，那么现在我们就通过很多经论了知众生无穷无尽，根本没办法度尽，那么就是说众生根本没办法度尽，我们还有必要发菩提心度化一切众生吗，度尽一众生吗？当然需要，有什么必要呢？第一个就是为了调整我们的心，舍弃我们这样一种自私自利的心，明明知道众生无有穷尽，没办法度化尽，还要发心，这个就是真正的难行苦行。世间上的人他如果说这个事情做不到，就提前趁早放弃，因为这个事情根本做不完做不到。佛道当中度化众生是没有办法圆满的，没有一个圆满的时候，但是必需要去做，明明知道众生度不尽，还是要发心度尽一切有情，就把自己的心量呢达到穷尽，开发自己本具这样的心量。那么如果说众生既然度不尽我就放弃了，算了，我就说是度化我身边的人，能度多少度多少，像这样的话，自己的心量本具的这样一种心量就没办法发挥出来，如果你的心量没办法发挥出来你怎么样修持这样一种殊胜的大乘道呢？没办法修成大乘道，所以说这就是入道的第一步，你要发心，你必需要知道这个情况。佛陀劝发心的时候，菩萨劝发心的时候，就把这个情况跟你说清楚，你发心度化众生，但是我告诉你众生度不尽，那么这个时候还要发，还是要发心，众生度不尽我还要发心，这方面就是说要把我们内心当中的潜能本具的这样一种无量无边的智慧开现出来，他就是引的这样一种因缘，所以说明知众生度不尽，还需要发心，这个方面主要就是讲从最初的角度来讲，就是要训练自己的这样一种心，让自己的心达到无量，修持一种难行的一种苦行。

第二个问题，众生度不尽，佛陀是不是没办法成佛呢？虽然地藏菩萨说“众生度尽,方证菩提,地狱未空,誓不成佛”，这样的话是不是菩萨就根本没有成佛的希望？文殊菩萨也是发了不同的心，一切众生成佛我才成佛，如果一切众生没有成佛我就不成佛。那么从这个方面讲是不是这些菩萨根本没办法成佛了？也不是这样的。实际上众生和佛二者之间它也算是一种分别念的安立，它也是一种安立而已。所以说当他的修行到达了一种圆满的时候，他自然而然就泯灭了众生和佛的概念。从现相的角度来讲，它的因圆满了，它的佛果现前，当他的佛果现前的时候众生度尽没有呢？在他的智慧当中已经没有众生了，在他的境界当中一切众生都是本来是佛，所以说从这个方面讲的时候他的愿算是已经圆满了。再从另外角度来讲的话，到达一种轮涅平等的智慧，也不存在一个众生，也不存在一个佛，所化的众生和能化的佛都不存在了，只有从这个方面讲的时候，一切的众生和佛的概念都会泯灭，从这个方面来讲的时候他成佛的时候众生也成佛了，众生都已经成佛了，从这个方面来讲的时候也算是圆满了本愿了。

虽然度不尽但是我们还要度。因为在这个过程当中仍然有无量无数的众生得到救度，一个一个的从轮回当中获得解脱，我们不能够说因为总的众生度不尽，所以说单独的众生我也不度了，菩萨是不会做这个事情的，佛也不会做这个事情的。虽然总的众生度不尽，但是在我们面前的众生，有因缘、和自己有因缘，那就可以度化他，这个方面就是说每一个众生单个别别的众生他会因为佛和菩萨的度化而得到这样一种殊胜的法的受用，他们逐渐逐渐从轮回当中可以获得解脱，这个方面是需要做的。如果说是我们现在因为众生度不尽我们干脆不发心了，我一个众生都不度，那我们现在也没办法修学佛法，没办法成佛，为什么呢？因为按照这个逻辑的话，因为众生度不尽，别别的众生也不需要度的话，那么我们是属于别别众生的，所以说菩萨也不会发心度化我们，那么我们还会流转轮回。同样道理，现在我们发了菩提心，所有众生度不尽的，但是度不尽还要度，这些和自己有暂时有缘的众生、以后会结缘的众生，一个一个逐渐逐渐的可以对他们做利益、对他们做度化，将他们安置在解脱地、将他们安置在佛地。这个方面就是说别别的众生他是可以逐渐逐渐得到救度的，虽然度不尽但是还要度的原因这个第三？（第二）个根据，从这个方面我们就知道了因为众生无尽的缘故，佛陀的色身常住，因为他需要圆满究竟本愿的缘故，像这样色身一定会是常住。从这个方面讲到了第二个根据。

第三个根据，慈悲心。即便是有这个必要，如果佛陀在度化众生的时候如果不想久住世间，那么怎么办呢？那么后面我们就回答说，佛陀会久住世间的，他有久住世间的这样一种想法，有久住欲。从哪个方面来说他有久住欲呢？他一定会久住世、一定会常住呢？“佛身净洁及澄清，大慈大悲生起故”佛陀一定会久住的，因为佛陀的这个佛身它是洁净和澄清，洁净主要是讲息灭烦恼障，澄清主要是讲息灭了所知障。那么佛陀的佛身，佛身相续已经圆满清净了烦恼障和所知障，因为清净了烦恼障、所知障的缘故，究竟的大慈大悲在佛相续当中已经生起，已经圆满的获得了。已经获得这种圆满的大慈大悲的缘故，佛陀一定会久住世间。为什么呢？他有这样一种大慈大悲。世间上一个母亲对她的儿子的话，她的儿子生了病她都会长时间的守在病床上面，像这样给他做救度，何况这只是一种一般的普通的悲心，我们学完经庄严论就知道，这些悲心都是一种有染污的、很普通的一种悲心，和烦恼相应的一种悲心，她尚且都能做到这样的话，那么佛陀的这样一种慈悲心是串习了三个无数劫，佛陀的慈悲心是不带丝毫的条件的。一个母亲对待儿子如果说、假如说儿子的病非常的严重，而且时间非常长的话，有可能她会产生厌离，这个我们也听说过这样一种事例。因为她的因毕竟是有限的，她的慈悲心毕竟是有限的，所以说如果没有超越她的极限、没有超越她的忍受的范围怎么样做都行，但是如果一旦超越了她的范围，即便是对自己的儿子她也会产生厌烦。但是佛不存在这个情况，为什么佛不存在这个情况？三个无数劫当中串习慈悲心，他的这样一种慈悲是没有穷尽的，不会说我忍受到达这个极限了然后崩溃了，这个是没有的，而且他的因彻底清净，因为烦恼障也没有了，所知障也没有了。这个世间的母亲烦恼障、所知障俱全的，她也是一个有情，她是俱全二障。而佛陀的二障没有了，所以他这种大慈大悲心绝对是彻底清净、彻底圆满，因此说他有这么圆满的大慈大悲心为什么不久住呢？一定有久住欲。所以说有久住欲就会常住。所以说前面对方提问的时候就是说虽然有这样必要，但是佛如果不想久住的话就不会久住。我们说佛一定会久住，为什么呢？因为佛相续中有这个圆满的大慈大悲心已经生起的缘故，从佛自己的角度来讲他一定会久住的。

下面就讲到佛陀虽然想久住，但是如果寿命穷尽了，那就没办法久住了。这个也是承前启后的，因为前面讲佛有久住欲嘛，佛陀想要久住，但是提问的时候就是说，虽然佛想久住，但是如果说寿命穷尽了、寿命终结了，你想久住也住不了。比如现在的人都想长寿，谁不想长寿呢？都想长寿。但是你想长寿和能不能长寿是两回事情。那么佛陀会不会也是这样？想要久住世间但是没有能力久住世间，他也会趋入涅槃，如果一旦趋入涅槃色身就不常住了。下面就是讲到了根据，就是讲神足故。因为佛陀有神足的缘故他愿意住多久就可以住多久，颂词当中讲“神变神足力显示，彼者住世行持故”。“神变”就是一变多、多变一、一变无量、无量变一的这样一种神变，他可以示现很多的变化身。第二个“神足力”实际上这个神足就是讲神通的意思，这个神足是以禅定为体。归纳起来的话就是四神足，四神足实际上就是说获得四种神通，或者说获得会这样一种禅定的四种因。那么这个足就是因的意思，它有因的意义。比如说你要从此处达到彼处，你没有足是不行的，没有脚不行。所以你要从这到那、从家里面到经堂没有脚走动那是不行的。所以说你想要获得神通呢，没有这样因是不行的。所以说就把这四个因比喻成足，神通足就是获得神通的足、获得神通的因。那么什么是获得神通的因呢？就是禅定。

获得禅定的方式有四种，欲勤心观就是讲四神足，或者有的时候叫四如意足。因为神通是有如意的意思，所以有的地方翻译成四如意足，有的时候翻译成四神足，实际上意义是一样的。欲勤心观四如意足麦彭仁波切在庄严经论注释当中他讲到，实际上通过欲获得了禅定，或者通过勤获得禅定，通过心获得禅定和通过观获得禅定，欲勤心观四种禅定因。

首先就是通过欲，通过欲就是讲对于这样一种殊胜的禅定发起一种很强烈的希求心，发起很强烈的希求心通过一种恭敬性的精进这个为因就可以获得这样一种禅定，通过欲获得的禅定就叫欲神足。

第二个就是勤，勤就是精进的意思，通过精进获得这样一种禅定神足，那么获得精进就是讲前面是恭敬性的精进，后面那个是通过恒常性，因为精进它有恒常的意思，就是经常性的串习，所以说他经常性的对于这样一种正法，对于这些禅定的因长时间的串习，这个时候长时间的精进之后，通过精进就可以获得禅定。这方面就是讲禅定足神通足，通过勤通过精进而获得的。

第三种就是心如意足——心神足，心神足就是讲到了这个地方的心就是讲禅定的本体，通过禅定的本体。那么怎么样获得禅定的本体呢？就说前世曾经修行过这样殊胜禅定，今生当中稍微一引发就可以生起来。这个方面我们就看好多人的差别，有些人怎么样去修禅定很难以生起，他这个生起禅定的境界很漫长，但有些人就稍微地坐一下很快就可以进入到禅定状态当中，这方面就是心神足。就是讲他的前世有这样一种因，所以今世当中这个禅定的本体一引即发，他就是真正在心上面现前的一缘专注的这种状态。所以叫做心神足，心如意足。

第二个？（四）就是观如意足——观神足。观神足就是讲到了通过对空性等的胜观的力量引发禅定，这个叫做观如意足。

所以欲勤心观它可以从四个获得禅定的因的角度来进行阐释，总之就是讲它是以禅定为体，那么获得了禅定之后它就获得了神变，有了这个神变之后、有了四神足之后，因为它是以禅定为体的嘛，他就可以逐渐通过四神足达到圆满了，就可以获得十种自在。十种自在当中就有寿命自在，就可以获得寿命自在。所以说他既然四神足自在了，那么十自在也获得了，这个时候寿命自在、业自在，像这样他都可以如是如是的获得。所以说因为他的四神足利益已经获得了圆满的缘故，他可以加持自己的身体加自己的寿命长久住世住在世间当中。所以说此处讲得很清楚，“神变神足力显示，彼者住世行持故”；他就可以加自己寿命长久住世，行持弘法利生的事业。所以说佛陀有久住欲，也能够久住。这个方面就提到了佛陀会色身会常住世间的这样一种根据。

（第四个问题）那么后面讲：虽然你能够久住，但是会不会出现这种情况呢？住世的时间太长了对轮回生起了厌烦心，对轮回生厌了，会不会是这样住的时间太长了就不想住了，这个情况会不会出现呢？这个情况不会出现。下面就讲这个原因，他不会对轮回生厌的，因为“成就妙智于轮涅，取舍二执脱离故”。一般的人住世间太长了也许会生厌烦的，没什么意思了，该看的也看了，该享受享受了，像这样再住下去没什么大的意义、没有新奇的、没有什么很新鲜的东西了，他就会厌世，他就会不想再住世了。佛陀没有这样一种差别。为什么没有差别呢？因为佛陀成就了殊胜的妙智，这种妙智恰恰就是对于轮涅取舍的两种执著已经完全脱离、完全已经远离的缘故。

那么如果前面我们分析的，如果你对于轮回和涅槃有一个别别他体，而且轮回是一种很糟糕的一种自性，而涅槃是个很善妙的自性，这个时候你住轮回时间很长了，当然你就想：住轮回当中太没意思了，像这样干脆取一个涅槃，住在一个更新鲜的涅槃当中去，这个时候有可能不想再住世了。但是呢佛陀对于轮回和涅槃二者之间的体性，轮回涅槃二者之间就是分别心安立的，仍然是属于一种分别心安立的——哦，这个叫轮回，这个叫涅槃。但是呢对于轮回和涅槃的体性、轮涅无二的本体，在学道的时候早就已经圆满通达，在无学道的时候这个智慧就达到圆满了，所以说对于整个轮回涅槃的这样别别他体的法是绝对没有了，对于取舍二种执著已经完全脱离了，不单单是说粗大的种子没有了，连它的习气都已经消尽了，怎么可能还说是不想再住世了，我对轮回产生厌烦了，不想再住世了，绝对不可能有这样情况。内心当中没有这个习气、没有这个种子，怎么可能说是对轮回会产生了一种厌烦心，而对涅槃产生一种希望之心呢？所以这方面是绝对没有的，所以不可能说住轮回时间太长对轮回产生厌倦，这种心是没有的。把这种不常住的邪见，这个不好的想法也打破了。

（五）下面又进一步的提问，他虽然对轮回不生厌烦，他主要是因为没有遇到痛苦的缘故，如果说他在住世过程当中遇到了痛苦那就不想再住世，而且痛苦很大很多的话不想住世。那么轮回当中是不是很多痛苦呢？轮回当中很多痛苦，会不会在调化过程当中、调化众生的过程当中，因为所化的众生非常不听话，或就说遇到很多各种各样疾病，像这样就引发他不想再住世的这样想法。会不会有这样想法呢？绝对不会。为什么不会呢？下面讲：恒常圆满而具足，无量等持大乐故。佛的相续当中恒时恒常圆满的具足无量的等持大乐，他这个大乐周遍身心，因为他这个大乐周遍身心的缘故，等持这个而且这个大乐它是属于那种殊胜的禅定，无量的等持有大乘不共的禅定所引发的这样一种大乐周遍身心的缘故，所以说他不可能产生痛苦，没有产生痛苦的因。《入行论》当中讲，菩萨住世的时候曾经也就是说：“福德引身适，智巧令心安。”那么就说是他如果有福德的缘故就会引发身体的安乐，智慧善巧的缘故令心安乐。所以菩萨他在菩萨位的时候尚且已经有了这样一种境界了，何况说佛呢他的福德圆满，他的心他可以说智慧已经圆满了。所以他因为获得无量无边的等持，所以说安住在这个等持当中引发了大乐。因此说绝对不可能说有痛苦生起的机会。

那么这个痛苦，前面我们在讲的时候，两种痛苦嘛，一种就是讲分段生死当中所受的痛苦，这个是没有的；变异生死当中所受的痛苦也没有。就是不管是粗的痛苦还是细的痛苦，在佛境界当中都不存在。所以说根本实际上这个地方讲根本没有遇到痛苦的可能性，即便是遇到了，就说比如他住在世间当中有情对佛打骂呀，或者世间当中遇到这些情况，比如说佛陀示现的时候呢金枪马麦之难，那么就说遇到金枪马麦之难，佛陀有没有这个痛苦？当时佛陀在食用这个马麦的时候，阿难尊者看到佛陀这么尊贵的身体食用马麦，他就伤心难过，佛陀说：“你不要难过，你尝一尝我嘴里边的青稞。”佛陀就从嘴里取出一颗青稞交给他，他吃了之后七天不吃东西，不是厌恶的七天吃不下东西，而是说它那种妙味美味实际上人间没有的，而且这一颗吃下去之后呢，七天之中饱满、满足那种状态，根本不想吃东西的，就这样的一种情况。所以说显现上面当然是佛陀在度化众生的现世显现当中他好像有这样一种痛苦，这个是我们替佛担心，但是从佛他自己的角度来讲，就单单从这一个事例我们就可以知道，佛是不是安住在痛苦当中呢？弟子他嚼马麦的时候很痛苦，但是佛他因为相续当中有这么殊胜的圆满的功德的缘故，吃什么味道都是具足百味，具足百味的这样味道。从这个方面讲的时候呢他这样一种等持大乐周遍的，周遍的时候根本不可能有这样痛苦，即便是我们看到似乎有痛苦，但是从佛的相续角度而言没有丝毫的痛苦可言。没有痛苦就没有让他色身不住世的因，所以说他具足无量大乐缘故，没有痛苦的缘故佛陀色身会常住。从这个方面来进行讲的。

（六）那么后面最后一个提问就说虽然没有痛苦，但是如果他受到了世间的染污就不会住世了。这个痛苦和染污是两回事，痛苦是果、染污是因，像这样话就说如果他受到世间染污了，他就不会再住世。最后一个回答就说，佛陀不会受到染污。“常住世间利益他，不为世间染污故。”佛陀不会受到世间的染污，为什么呢？就前面讲得法自在的缘故，佛陀已经得到了法自在，对一切万法自在驾驭而转，可以驾驭一切万法，所以说像这样可以驾驭一切万法的时候不被万法所驾驭。一般的众生被万法所驾驭，所以说他不由自主的对万法会产生这样分别啊，产生执著啊，产生各式各样非理作意，这个方面就是说在这个过程当中已经受到了染污了。但是佛陀可以自在驾驭一切万法的缘故呢，他是不会受到世间染污的。他不受到世间染污，所以说他色身常住。这个方面从七个角度、七个根据讲到了色身常住的根据。

**壬二、法身常住之根据：**

**获得无死寂静处，无有死魔现行故；**

**无为自性之能仁，本来极为寂静故；**

**恒常是诸无依者，皈依处等合理故。**

获得无死寂静处，首先讲的是佛陀的法身会常住，为什么会常住呢？因为无有死魔现行的缘故，佛陀获得了无死寂静处。有生就有死，有死就有生。这个生死实际上是一种迁灭，迁灭体现在有情上面就有两种，前面讲分段的迁灭和变异的迁灭。分段的迁灭就是讲分段生死，变异的迁灭就是变异生死。那么就是说分段生死有分段生死的因，变异生死有变异生死的因。佛陀对于分段生死的因和变异生死的因已经灭尽了，没有因绝对不可能有果，所以说佛陀已经获得了无死寂静处的缘故，不可能有死魔现行，两种生死已经断尽了，没有死魔现行，所以说法身常住。在法身的自性当中这两种灭尽了，法身常住了。

下面讲法身常住的第二个因：“无为自性之能仁，本来极为寂静故”，，那么就说“无为自性之能仁，本来极为寂静故”，就是讲遣除了有为法，没有有为法的自性，有为法的这样变化等等的法在法身当中都不存在了，所以佛陀他在修习到最后的时候，无学道现前的时候，相续当中只有无为法自性的能仁佛陀本来就是极为寂静的，没有这些生灭，没有生灭呢所以说佛陀法身就是常住的，就是说极为坚固故法身常住。

第三个根据就是讲到了“恒常是诸无依者，皈依处等合理故。”前面略说当中讲“世尊故”，那么就是佛陀恒常是一切无依无怙者的皈依处，这个恒常不是大概的讲恒常，而是从最圆满的观察的这个侧面讲，最细的智慧观察的时候呢，佛陀的这样一种法身是无为法的缘故，他没有刹那生灭，哪怕一刹那生灭都没有，所以说从这个角度来讲，你什么时候皈依佛陀，绝对没有丝毫的欺惑性。如果是刹那生灭都有一点点微细的欺惑，但是这个是最圆满的皈依处的缘故呢，恒常的皈依处缘故，所以说他作为世尊、作为众生的皈依处是非常合理的。从这个方面讲是法身常住。

所以有三个根据安立了法身常住，总共加起来有四种根据。

**壬三、对应二身摄义：**

**由前七种无误理，显示色身恒常性，**

**由后三种无误理，显示法身恒常性。**

对应二身，就说通过前面的七种无误理，通过“无量因”、“得法自在”之间有七种无误的根据，来显示色身恒常安住的自性。“由后三种无误理”，通过这样一种“灭死魔”到“世尊故”就有三种无误根据显示法身恒常性。像这样前面的总说已经把这个问题讲很清楚，所以说通过这样十种根据来对照二身常住的摄义，我们就知道了佛陀的三身乃至于众生未尽之间如何常住的意思就已经开显了。今天讲到这个地方。

本课结束

**《宝性论》第38课 讲义**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的究竟一乘《宝性论》，究竟一乘宝性论呢分了七个金刚处，其中前面的这个佛法僧三宝这个所得的自性呢已经讲完了，现在讲的是能得的因缘，能得的因缘呢也是有这样一种能得的近取因。这个呢是不加任何的功用的，每个众生法尔呢具足这样一种心性如来藏，每个众生他本自具足这样一种圆满的实相。

那么这个呢就是讲到了这个如来藏，那么虽然一切众生本具这个如来藏，但是呢还需要抉择的原因，前面就说是讲过的，那么就说具有如来藏和了不了知呢，还是有不相同的。我们不能说因为你具足的缘故呢一定会了知，这个不一定，所以说我们要通过佛陀和这样一种弥勒菩萨他们这样一种现量的智慧或者通过经教的所诠，来让我们知道每一个众生具足如来藏，也要对这个问题产生一种信解，因为就说我们在具有如来藏的前提之下呢，现在已经迷失了，现在已经就说在虚妄分别念当中呢，已经过了太久的时间。所以说呢已经不了知或者有的时候甚至于不相信我们自己已经具足这样一种佛性的。

那么在这样的前提之下呢，那么佛菩萨需要花很多的时间精力来让我们认知这样一种最简单的事实。所以说我们在这样一种学习的过程当中呢，能够遇到这样一种教义，能够抉择这样教义呢，实际上仍然第一个呢，是本身我们业具足这样一种因缘。第二个方面也是诸佛菩萨通过很长时间的教导之后，我们才有这样一种真正的这个抉择或者来修习这个法性如来藏的机会。这个也不是随随便便的就说无因无缘产生的。那么在这样一种前提之下在这样一种基础之上呢，我们就必须要好好的去在相续当中产生一种如来藏常驻，或者就说如来藏体性认知的一种定解。那么只有在有了这样一种定解的基础上呢，我们才可以说，如何的来现前这种如来藏。如何通过这些殊胜的显宗修法窍诀和密宗的修法窍诀来现前这个如来藏。

那么如果我们不了知的话我们就没有这样一种去修行的动力，没有去现前这个的动力，所以说还是和一般的众生一样会流转道轮回当中。那么在这个很多就说修法当中呢，最初的这些无常观，最初的这些轮回痛苦能够让我们这颗庸俗的心，然后来，就说对于修道产生这种兴趣。所以说这个最初的无常等的这个修法是必不可少的。然后再有这样一种这个修法之后呢，进一步要通过菩提心的这个修法来打开我们自己的心胸，打开我们的心量，进一步的来扩宽我们、首先是心识这样一个能够缘取的对境，后面是逐渐通过这样一种二无我的空性的智慧，来泯灭这样一种分别心，泯灭这样一种心识概念的本体，最后呢才可以现前这个法性如来藏。

所以说我们学习如来藏、辨别如来藏和修行这样如来藏是非常重要。尤其我们应该知道呢在这个所有的修法当中，一心一意的祈祷上师，修上师瑜伽呢这个也是现前如来藏的一种最特殊的方式，也是最圆满的方式。这个里面是以非常清净的信心为基础。如果有了这样一种清净的信心呢，在观修上师瑜伽的时候，祈祷的时候呢，这个时候呢，也就是在现前如来藏的一种非常圆满的一种非常特殊的方式，这个方面呢我们已经学习过很多种，这样一种理论或者说学习过很多套这样上师瑜伽的修法。这个在很多修法当中，也是要求我们在上座之前，修法的时候呢，时时刻刻呢都需要不离开这个对上师的这样一种观修恭敬等等。实际上呢他主要是说在时时刻刻提醒我们本具的这样一种佛性，从这个方面呢，就说是他是最深层次的意思。如果我们平时不离开这样一种殊胜的这样一种观修的话，实际上在这个白天晚上都可以尽量的来关照我们自己的心性，来现前我们的这个心性做准备。这个方面讲到了这个近取因的如来藏，这个方面一切众生法尔具足，但是还是需要抉择的原因。

然后呢那么在讲到这个如来藏现前的因缘是什么，就是能够帮助我们现前如来藏的这些助缘，就是在这个当中讲到的菩提功德事业。为什么要以菩提来作为现前如来藏的助缘，而不是说通过其他的方式来现前呢。比如说以外道仙人的这个能力呀，二乘的智慧乃至于诸菩萨的智慧。

因为就说如来藏具足这个问题，他本来也是很甚深的，那么如果不是佛陀来进行这个亲自宣讲的话，其他的凡夫外道二乘这些方面，是没有办法自力了知的，实际上也是真正通过佛陀宣讲完之后呢，他们才生起了一种定解、生起了一种信心，跟随这样的教言修持，才获得了这些相似的或者相类似的种种的功德。所以说呢通过这些智慧呢，是没办法了知、没办法照见、没办法宣说的。既然你没办法了知的话，就没办法去真正的去宣讲，十地菩萨或者说这些诸地菩萨呢，虽然也是现证的部分的光明，但是他对于全分的这样一种光明他没办法了。既然对于全分的光明没办法了知呢，如何让这些如来藏全分显露的方式，就说也没办法了知这个，或者虽然了知呢，因为自己没有亲证的缘故，在这个方面引导的时候呢，也没办法直接将众生安置在这样一种全分显露的如来藏的自性。

所以说此处呢，因为佛的菩提是一种圆满的觉悟，实际上这种佛的菩提这种圆满的觉悟呢他所觉悟的也就是这个如来藏的原原本本的自性，那么这样一种圣者他原原本本的现前了如来藏，佛陀圣者他已经原原本本的现前了如来藏自性，这种原原本本现前的这个自性呢，就是此中所讲的菩提品。所以说他自己原原本本现前了，他才能原原本本的给众生描述，才能够真正的观待于不同的众生的这种所化的心境呢次第的引导，给哪一类的众生，宣讲哪一类的法，他站在那种最高的层次上面才能够真正的统筹全局。对于不同的众生呢，才赐予不同的教法，如果自己都没有站在顶峰上面的话，自己就没办法看到这个全盘的情况，也没办法真正的去引导众生怎么样去达到这个顶峰。所以说这个方面我们说这个助缘呢，一定是菩提，才能够作为圆满的助缘，菩萨也可以作为助缘，但真正的就说圆满的能够作为助缘的，那就是这个菩提。这方面从圆满的角度来讲。

然后呢还有就是后面所讲到的功德，就说佛的功德和这样一种这个佛的事业，这个方面都是能够作为我们现前心性如来藏的一种助缘。所以说我们要学习。我们要对这样一种就说首先现实他相续的这个助缘呢，来产生这个信心。很多法义就是这样的如果我们学习的话逐渐逐渐的就能够产生这样的信心，而且这个信心呢就说能够逐渐的稳固，不会通过其他的怀疑疑惑来动摇我们修道的心。如果不学习的话，对这个菩提呢就是大概的一种总相的概念而已，那么至于这个菩提到底是怎样的，到底具有怎样的功德的，就说一问三不知。没办法真正的对于生信心的对境，对他方方面面的情况有了解的话，就没办法从方方面面产生一种不可动摇的信心。所以说如果一旦遇到了外在的这些自私啊、或者遇到了自己内心当中邪分别的时候呢，很容易从这个道里面退失了。所以说学习菩提功德和这样一种事业呢，对修习佛法者来讲，对于我们相信具足如是功德的佛陀，能够作为我们开显如来藏的一种助缘，我们是充满信心的。所以说既然是这样我们就能够相信佛陀一定能够帮助我们开显这个如来藏。因为我们学完这个菩提品之后，从八个意义我们就知道佛具足如是如是的功德，所以说这样一种佛陀呢，完全可以作为自己的一种皈依处，就说是皈投依靠之处。我们相信佛陀他所开显的这种教言绝对是正确无误。我们如果能够这样去修持去实践的话，一定能够开显相续当中的如来藏，像这样的话我们就可以产生一种信解了。前面我们已经多次讲过了，反正自己就说要从轮回当中解脱的话一方面就说是助缘，这个佛陀等等的他们要具足这个殊胜的功德，那么这个方面不需要怀疑这些对境圆满具足这些功德。还有一个就是自己相续当中的这些信心，这样一种精进、还有这样智慧啊、大悲啊，这个方面是不是具足了，如果自己这方面因缘具足了的话，像这样的话就说是内应外缘，因缘和合之后，自己也是可以超凡入圣，也可以尽快现前这样一种佛性的功德。这方面就是我们为什么要学习这样一种这个宝性论。为什么要对七个金刚处详尽分析的这些原因呢。实际上前面已经曾经提到过，今天呢也是再提一次。

那么就是在这个第二品，菩提品当中呢，就说讲到的八个意义，呃就是前面讲了七个意义了，今天要讲的是最后一个意义：

**庚七、如实不可思议义分二：一、略说；二、广说。  
辛一、略说**

**非言语境胜义摄，非心所观超譬喻，**

**无上轮涅不摄故，佛境圣亦不可思。**

那么这个颂词所讲到的核心的内容呢，他就是讲到不可思议，全都是讲不可思议，所以说此处有六个根据来描绘这个不可思议，那么六个根据呢，第一个就是讲非言语境，第二呢就是讲胜义摄，第三呢就是非心所观，第四呢就是超譬喻，第五呢是讲无上，第六呢是讲轮涅不摄。

那么通过这样一种六个根据就是一个**固执**（？11:29）呢，就我们就可以了知，佛境胜义不可思。那么这种佛的境界，胜义不可思，这个地方胜呢就是讲到了这个十地菩萨，那么实际上连十地菩萨呢都没有办法真正地了知佛的境界，十地菩萨不能了知的话，那么下面的这些初地菩萨呢也没有办法了知，也没办法真正地去思维。这个也不是通过分别念能够了知的，能够思议的，还有呢就是二乘的胜者、还有外道的仙人一般的世间凡夫人呢，对于这个佛的境界妄加揣测。我们说呢你有这个权利，当然你有这个分别心也是可以想的。但是至于在你的脑海当中，浮现出这样一种佛的境界，或者是说通过自己的这样一种依照之后呢，认定佛的境界就是如是如是。像这样的话就是可以去观想，可以去在自己脑海当中去构造一种佛的境界。但的的确确呢这个方面呢，他不是一般的人的这个境界，也不是一般的境界。

所以说我们现在能够了知佛的这样一种菩提啊等等，那只不过是跟随佛陀，他的内心当中的这个圆满证悟所流现出的这个佛经。还有呢就是说这些论典的意义呢，大概大概能够了知这个佛的境界，只是了知佛的一些总相而已，大概让我们知道就是说你修行成佛之后呢，你能够获得这样的境界，或者就是说就当下的这个佛陀相续当中的这个境界而已呢，的确呢是一种不可思议的。

那么不可思议呢有六种根据，非言语境，就是说这样一种佛的境界呢，不是言语的境界，言语呢是不能够真正表达的，一方面他就是具足这样一种个别自证的智慧，一方面他是属于一种非常甚深的境界，而这样一种言语啊他只能够表述一般的观现量所摄啊、或者通过一般的世俗法，通过言语能够表述，而就是佛的境界就是已经超越了这个境界的缘故，非言语境。

那么第二个问题就是胜义摄，因为佛的境界呢是一种胜义谛所摄的缘故，胜义谛所摄呢从空性的角度来讲呢，他也是泯灭了种种的分别念的。因为所有分别他是属于世俗，没办法就说是真正去了知胜义谛，那么就是说从三转法轮这个侧面来讲的话，这样一种胜义呢，他是一种实相、现相无二的能见所境，实相现相无二的能见所境，这种胜义谛的标准非常地高，真正完全圆满地达到这个标准呢非佛莫属。所以说呢从这个方面讲的时候呢，是胜义谛所摄的缘故呢，下面的这些弟子啊，或者说这些圣者这些凡夫人是没办法思议的。这方面是讲胜义摄的缘故，佛境不可思。

那么第三个呢就是讲非心所观，非心所观呢就说这样一种佛的境界啊，或者甚深境界，并不是心能够观察，心能够观想的这个对境，超越了这样一种心识，或者说这个心量超过了比量等等、推理啊比喻的这样一种境界，所以说呢只要是通过心去衡量佛的境界呢，肯定都是错误的。没办法真实地了知这样一种佛的境界。

超譬喻，那么就是说这样一种佛的境界呢，不是通过一般的世间的比喻来能够了知的，犹如虚空啊，或者犹如摩尼宝啊，犹如啊其他的这样一种很多很多的法。实际上呢这个只是一种相似比喻而已，从某个角度来讲比较相似，比较相同，在人间，在我们理解这样一种这个法义的时候呢，只有通过这样一种比喻来相似地对照一下，实际上就是说，世间当中的比喻是永远没办法和佛的境界的这样一种佛相续当中的境界相提并论的。所以说呢，实际上没有办法真正做为他的比喻，所以说呢此处呢是从他实际情况来讲，佛的这样一种三身的智慧呢，是超越了比喻，但是呢我们在宣讲的时候让我们的这些狭隘的心识，具有狭隘心识分别心的弟子相续当中要生起一种相似的一种定解的话，必须要借助种种的譬喻。因为这种譬喻是我们内心分别念能够比较容易通达，比较容易接受的，所以说呢通过这些譬喻来了知佛相续当中的这个总相的智慧。就是我们生起一种总相的智慧。

那么就是说是这个第五呢就是无上，那么了知无上呢就是要知道有上，那么就是说有上呢就是讲这些菩萨啊，或者就是这些罗汉哪，这些圣者，他们上面都还有更高超的境界的缘故呢，都称之为有上。而真正呢这个无上呢就是指佛陀，因为他到达了这种境界之后呢，再没有增长的，再没有辗转上进的这个部分缘故。所以呢他是称之为这个无上的。轮回涅槃都是这个没办法去了知，没办法去这个摄实他。

那么第六个呢就是讲轮涅不摄故。轮涅不摄呢就是说这个如果说落在轮回被轮回所摄也好，被涅槃所摄也好，我们都是可以去就说是定性，这个法是属于轮回法，这个法是涅槃法。他就不是不可思议的了。因为我们的心呢要么就是缘轮回，要么就是缘涅槃，但是呢如果说这个佛三身的法既不是轮回所摄，也不涅槃所摄，这样呢就属于一种不可思议的境界了。而佛呢，佛的这样一种三身呢恰恰就是不是轮回所摄的，也不是涅槃所摄的。他已经超越了轮回和涅槃的这个概念，所以说呢这样一种佛的境界呢，胜义不可思，通过这个方面我们可以了知这个，通过六个根据来表述了这个佛三身不可思议的境界。

**辛二、广说分三：一、依次宣说根据；二、对应二身摄义；三、功德不可思议之理。**

**壬一、依次宣说根据**

那么对于这样一种这个六种根据吧，对这个根据呢是通过就是说呢这个连贯的方式来进行了知，通过连贯的方式来了知这样一种根据，通过根据来表示这个不可思议的这样一个含义。那么首先呢就是讲到了这个离言。那么为什么是这个来了知这样离言呢，宣说这个离言的根据。那么首先就是讲不可思议，就是说佛的三身，或者佛的境界，他是不可思议的。

那么为什么不可思议呢，此处就是说离言故，就是讲：

**不可思议离言故，离言胜义所摄故，  
胜义所摄非思故，非思超越比量故，  
超越比量无上故，无上轮涅不摄故，  
轮涅不摄不住故，不取轮涅过德故。**

那么这个颂词当中所讲的这样一种连贯的含义，那么就是说在分别地来宣说的时候呢，首先就是说佛的这样一种境界是不可思议，那么为什么不可思议呢，因为他的离言的缘故，没有办法通过语言来表述，一般的人没办法通过语言来表述，那么即便是具足这样一种这个四无碍解，或者就是说即便是具足六色梵音的佛陀呢，对他自己真正的境界，也是没办法真实地表述的，只是说从法身当中等流出这样一种这个教言。那么这个教言呢，佛陀所宣讲的这样一种教言呢，也只能够这种言语的自性呢，只能够相似地来对于所证的境界做一番描述。所以说有的是在描述的时候呢，就是讲到了犹如虚空一样啊，或者说不可思议啊，也就是说离言呢等等，这个方面呢来进行这个大概的描述。所以说从正面地来描述佛的境界，非常地困难，有的时候呢就是通过这样一种遮全的方式，因为就是说一般的众生，他没有经历过这些光明啊，实相啊，如来藏啊，没经历过这些的时候呢，直接跟他讲这个境界没办法了知，而众生能够经历的那是什么呢。能够经历的，能够大概他自己有的境界就是言语啊，分别啊这样种种的境界。所以说呢，在描绘这样的实相的时候呢，佛陀就是从遮止众生他的执着方面来大概描述实相，比如说离言就是一种，因为众生他总是出在这样一种言语境界中，佛就是说这样一种究竟实相呢不是言语能够表述的。不是分别心能够通达的，不是什么什么，不是这个不是那个，反正就把这种轮回当中众生能够可视可依的东西全部否定掉。否定掉之后呢，佛陀就说这个就是实相。啊，实相通过一般的众生来讲，只有通过遮遣的方式大概能够表示出一种这样实相大概的状态，实际上就是说如果他真正证悟之后呢，这个时候是不需要语言去再去安立的。内心当中对这个实相已经证悟之后呢，就不需要语言安立，通过分别念没办法了之。所以说呢像这样讲的时候呢，就不可思议是因为离言的缘故。

那反过来讲，那么如果说是可思议呢，可思议的法，就一定是言语的境界，或者就是说言语的境界，他能够衡量到一定是可视可依的法。那么什么是可视可依的法呢，可视可依的法就是一般的，这样世俗的万法，可视可依。所以说呢我们就可以通过语言来描绘。这些瓶子、柱子、山河、大地，可以语言来描绘他们，而且有的时候需要描绘得相当的精准。所以这个方面就是说，如果是可思议的法，一定是言语，不可思议的法一定是离言的，没办法通过言语来进行描述。因为就是说可视可依和言语二者之间呢，他是有紧密关联的。那么如果是语言的境界，这个他所描绘的境界一定是可视可依，所以说呢我们如果认为通过讲解佛经，真正能够描述到这样一种不可思议的境界那就错误了。因为我们像就说是所使用这样一种言语呢，他本性是属于世俗所摄，他所描绘的境界呢，通过言语所能够、给我们思想当中，能够思维的，能够升起的这样一种定解呢，实际上从他的本质而言呢，他还是一种世俗谛所摄，不是真正的这样一种胜义谛。所以说我们说呢通过言语所表述的，或者我们通过言语来产生的，这样一种境界呢，他只是一种目标，只是一种这个总相，是一种方便而已。那么实际上我们真正要达到的这个目标的话，必须要泯灭这个言语的自性，必须要泯灭分别念才可以真实的达到这样境界，所以说不可思议是离言故。

然后下面讲，离言为什么是离言呢，第二个根据是讲胜义所摄故，之所以他是离言的，因为他是胜义所摄，也就是说佛的这样三身呢，他是这个非语言能够表述的。那么就说他非语言所能表述主要就是讲这个佛的境界是胜义所摄，那么不管是从这个空性的这个胜义，还是从光明的胜义来讲的时候呢，佛呢都是属于胜义所摄。在这个《入行论》当中讲“胜义非心境”，而一般的这样凡夫等等的境界呢都是属于心的境界，他是属于心和心的这个对境，他是属于这样的。所以说呢，一般的众生他属于世俗所摄，那么通过显现的角度来讲的话，也是世俗所摄。通过这个三转法轮的这样一种这个来观察胜义和世俗的时候呢，凡夫人的境界也是属于世俗所摄。

所以说呢没有证悟空性，二转法轮当中的这个胜义谛没有现前，没有就说是了知光明的，三转法轮当中这些超越分别心的境界也没有现前，所以说这样佛的境界呢，一方面是圆满证悟了大空性，超离了分别心，一方面就说是实相现象完全一致的、这样胜义谛已经完全现前的缘故，所以说呢他就说是离言的，就是因为他是胜义谛所摄的缘故。佛陀的这样三身，他是胜义谛所摄，已经完全现前了这样一种究竟胜义谛。第一谛或者叫做胜义谛。因为他已经现前了这样胜义谛的缘故呢，他绝对不可能是这样一种言语的境界。所有的心识，心识的对境，他是言语的对境，语言的境界。但是胜义谛呢这些都是啊殊胜的无分别智慧啊，或者就说其他的这样一种这个通达究竟实相的这样一种本体，所以说他绝对是胜义谛所摄的缘故呢，离开了言语。

那么下面讲了，就说是佛的本体，佛的三身是胜义所摄。那么就说为什么呢。他为什么是胜义所摄呢。下面就讲非思故。因为他不是这样思维能够通达的，不是思维能够通达的缘故呢，所以说他是属于这样一种胜义谛所摄的。啊世俗谛所摄的法呢，三转法轮当中讲了，这些都是属于这些客尘。实相现相不相同的这个境界，这个方面呢恰恰就是分别念的对境，思者的对境，而这样一种二转法轮当中所讲的这些名言法。名言显现的法也是通过思维可以了知，可以去通达的，所以说呢在这个在此处呢就是讲到了这个胜义所摄。那么就说佛的三身呢是胜义谛所摄，非思故，他不是一般的这个分别念能够了知。而就说我们在修道的时候佛陀在教导我们修到的时候呢，就说如果你要真正的趋入到这个殊胜的胜义谛的话。你就要想方设法来泯灭自己的这样一种思者，泯灭这样分别念。当然作为一个初学者来讲，那么佛陀也没有要求你一定要泯灭分别念，实际上你也没办法泯灭得了，或者就说如果你要去泯灭的话，只有说是通过强制性的方式，而这种强制性的方式，本身也就是一种换了位的思者，还是一种分别念。

所以说佛陀也不会强求初学的人去泯灭分别念，所以说最初的时候呢，是通过一种善分别，去引导这样一种邪分别。啊通过就说是换一种方式，换一种思维的方式的、这个方法，来让我们就说是熄灭掉内心当中的固有的一种不好的分别念，或者对修道有障碍的分别念，他是通过这样方式来进行安排的。比如我们思维出离心他也是一种分别念。但是这种分别念呢，那么这种分别念他可以帮助其他的贪恋轮回欲妙的众生呢，就是说是舍弃以前固有的分别念，这个方面也是很重要的。菩提心的修法呢可以说最初的时候，还是一种分别念，但是呢这种分别念可以善巧的引导众生，从以前的自私自利的分别念当中呢，解脱出来，他也是很有必要的。乃至于后面要讲的空性的分别念，你修空性也是分别念，但是呢你修这样一种空性，他也能够从实执的状态当中解脱出来，这方面就是说在没有办法达到真实的归摄、授摄分别念之前的话，他还是或多或少的鼓励有情呢，来使用分别念。

那么当后来他自己的这样一种境界逐渐逐渐要成熟圆满的时候呢，他就要通过各种各样的方式来超越这样一种分别念。所以说呢，据说很多这个具德的上师啊，具德佛菩萨呢，他在引导众生过程当中呢，有些时候他示现的也就是相合于一般众生口味的，这种所谓的如理如法的行为，就说我们所谓的如理如法的行为，因为这些如理如法的行为，比如说他的身语意很规矩，就说他很如理如法，符合戒律啊，也符合世间的这些道德规范，这个实际上就是说他在做这些事情的时候呢，他是为什么要这样做呢，他主要是观待了众生的口味。观待了众生的口味，对他而言的话，就说是你这样做或不这样做没什么差别，啊没什么差别。

以前根登秋巴大师【根登曲佩？27:53】，他在《中观精要》当中讲过的嘛，就说六行比丘，他们的这样一种行为，他们怎么样穿袈裟，他们是把这个袈裟卷到膝盖以上呢，还是按照佛制的这个标准，放在标准的位置上面呢，这个方面就是说对佛而言是无所谓的，怎么样都行，但是考虑到其他众生对于穿衣服的标准，比如其他舍卫国啊，其他的众生，对于穿衣服的标准呢，为了观待这些有情，为了就是观待这些人情面的缘故，就说是佛陀制定了一个穿衣服的标准，就说你裙子下线到底应该在哪个位置，佛陀规定了，佛陀制定这个的话，实际上前面讲过就说是对佛而言，本身来讲是没有什么差别的，即便不穿衣服的话，也是没什么，但是要度化众生，观待其他人的想法，佛陀就制定了一个所谓标准。很多大德他就跟随这个标准，他就是大家喜欢，你应该这样穿衣服，或者你应该那样穿衣服，你这样穿就好，那样穿就不好，像这样的话，有些菩萨在度化众生的过程当中呢，也是相合于众生的分别念来这样做了。

那么还有一些呢，当他所化的弟子的根性要成熟的时候，或者当有些弟子太过于拘泥这样行为的时候呢，他就会显现一种所谓的一种超离言思的，就说是近乎于疯狂的行为。那么实际上就说是这样一种行为的话，他是有必要性的，对他而言的话，这个不存在什么疯狂，这个对他而言本来就是这样一种，本来实相就是这样，没什么改造的。但是呢就是说针对于一般的众生，他相续当中有一种根深蒂固的观念。比如说道德标准呐、规范呐，或者就说佛的这样一种教言应该是这样这样，他就把佛的这个教义呢，就说固定在了固化在了某个地方，或者拘泥于某个地方，乃至于导致他的心呢没有办法从这样一种状态当中进一步的释放，没有办法就说将他的这个心呢，进一步的去泯灭在法界当中。如果就说他的这种观念成了一种障碍的时候呢，乃至于上师善知识他就可能示现一种超乎寻常的这样一种行为，来打破它的这样一种执着。

这样的情况非常多嘛，像这样的话就说有些大德他出了家了，最后又还俗。像这样的话就说在一般的人的这样一种情况当中呢，你既然是一个大德，你为什么又出家、又守不住戒律的情况呢。他实际上从他的角度来讲，他不是守不住戒律，而是从换一个方式给你诠释戒律的精神。戒律的精神到底是怎么样的？就说通过他的这样一种很多的示现，来给你描绘。

当然就说，我们不能就说通过看到这个行为，就说我也去学。你自己就说是没有办法就说达到这么高的标准的，还是就说是老实一点。因为你的这个心，并没有开放到这么高的程度，你的精神没有啊就说是这个开放到这么高的程度，所以说呢外在的束缚是有必要的。

所以说这些大德呢就说这样行为呢，他就说按照宗萨仁波切的讲法的话，他就说是从出离当中出离的一种方式。首先从俗家当中出离了之后呢，他就是一种出离。然后如果说出离之后呢，太过于耽着于他的外在的形式的时候，这个时候叫示现一种从出离当中出离，从这样一种执着当中也要超越，要超越。所以有的时候呢，就开始示现很多不可思议的行为。但是这个前面我们讲，这个所谓的不可思议呢，只不过是我们庸俗的分别心，超越了我们现在的一种狭隘庸俗分别心的范畴，这个叫做不可思议。那么对于圣者而言没什么不可思议的，这个就很正常的一种事情。所以说有的时候他也会示现这样一种这个，打破我们分别念的行为，也需要做了一些超乎寻常的这种行为。

这个方面的事例是非常多的，以前呢在这个佐钦寺，啊就有一个这样一种大德，就是第四世佐钦活佛。第四世佐钦活佛就叫做什么名字啊，美久·囊卡多吉，那么就说囊卡多吉活佛他就是有些地方讲是在吉美朗巴的化身，五个化身之一。但从他自己正式身份来讲，他是佐钦寺的第四代活佛。那么他开悟的经历呢，是在这个第一世多智钦活佛面前呢，他当时就拜见的时候呢，第一世多智钦给他一碗酒，他就把这个酒喝下去之后。然后就是完全证悟了心性。通过这样一种方式呢，就开显了他的这个本具的心性。所以说呢，他开悟的过程，本身也是一种一般人难以接受的。按照我们的想法而言的话，你要开悟必须规规矩矩的坐在这个位置上，观修啊、祈祷啊，后面就说是通过很规矩的方式来成就的。但是他们师徒二者示现的方式，弟子也具有这样一种超乎寻常的信心，然后上师呢也是通过一种超乎寻常的方式，给他指点了这样一种心性。这个酒呢似乎作为一个中介，但是呢就说他本身是怎么样呢？我们就不用讨论。

实际上就说这个方面就是讲，他这个过程本身已是显示了一种一般的人难以接受的。因为在一般的情况当中，在佛教的戒律当中呢，这个酒呢他是属于以一种迷醉性的，似乎他不是一个非常好的东西。但是呢就说在这些圣者的眼光当中呢，他并不是一个非常不好的东西。因为密宗当中，非常好和非常不好，这样一种执着呢，就是必须要打破的。

他就说是被啊这样一种这个多智钦活佛加持成为大成就者之后呢，像这样他也示现了很多这样不可思议的行为。如果说他讲经的时候，讲经说法的时候呢，他可以把这个非常难懂得这个经文呢，给你解释得非常非常的清楚。就很多难懂的难题，他一解释之后呢，就把这个一般的智者难以解释的这个问题，解释得非常清楚。但是呢，换一个角度来讲，他可以把非常简单的东西，解释得和这个颂词根本不沾边。就说大家一看这么简单的颂词，但是这个活佛在解释的时候呢，就根本不沾边了，解释是哪去了？就根本不是这个颂词的意思。所以他可以把很深的东西解释得很简单，他也可以把很简单的东西解释得和颂词根本不沾边。这个方面我们就说他就是一种无分别智慧，安住在这个无分别智慧，打破这个众生的这种固有的思维，他就没有迎合一般众生的口味。像这样他也可以示现一种那种超乎寻常的一种境界。

还有就是，还有有些时候，他在灌顶的时候呢，啊在灌顶的时候，他就是也是在灌顶的仪式当中需要去摇铃啊，需要去这个摇这个手鼓，在专辑当中记载的话，他有的时候摇的时候就一直摇下去了，像这样的话就说是不停的，就是这样的。后面如果他的这个侍者不去扑过去，把他的这个手中的手鼓夺下来的话，他会一直摇下去。像这样的，他就会有这样的示现一种一般的人他接受不了的，就是说你一般的人，一般人的这个思想当中，这个摇鼓按照仪轨来讲，应该有一个标准的。你这个一直摇下去，那也不是什么说是一个什么样一种境界，但是呢，他在安住在无分别智慧的时候呢，他就不跟随你一个凡夫人的分别心去做事情。我们就觉得你摇了这一会儿了，够了。但是他就说处在无分别智当中，他就是一直摇。实际上一直摇，他就是为了是他有一个必要性就是说是，他打破这个一般众生的这个执着。啊一方面的话就是他给你示现一种无分别智的这个智慧，它是一种怎么样一种性状。这方面有很多这个示现了很多这样一种一般的凡夫人，啊所谓的一般的这个行为不沾边的很多事情 。但是呢他的的确确呢就经常安住在无分别智慧当中，也示现了这个广大的利生事业，这个方面也有。

我们还有一个就前段时间我们不是讲过一个xiang ji luo ji（？35:55），他是一个那卡罗布（？）的上师。他也是有这样一种相似的这样一种这个境界。他显现上面读书不是很多的，灌顶就是不懂不会，不会灌顶，但是他是一个证悟心性的大德。当时这个囊卡罗布他去，他是因为是从小被认定为活佛，从按照这个正确，就说非常正规的途径培养的一种、当时一种学者么，他从佛学院出来，然后去求灌顶，啊求灌顶。

那么就说这个上师呢他就说是：灌顶我不懂，没有学过灌顶。他一定要按照这个传统的方式给他灌个顶，后来上师呢没办法同意了，同意之后因为他从来没学过灌顶，所以找了一个其他的这个精通灌顶仪轨的喇嘛帮助他一起去做这个灌顶。但是他从来没学过，所以说哪个地方应该做什么，都是他下面那个助手告诉他这个时候应该做什么，那个地方该做什么。像这样的话，有的时候他看到经书里面灌顶的仪轨当中说，这个地方应该灌顶了，因为这个地方应该摇铃，他就把铃拿起来哗啦哗啦摇五分钟，然后就放下来。放下之后一看，哦这个地方应该摇鼓，又把鼓拿起来哗啦哗啦摇，又摇五分钟。后面哦还说我懂了，应该是同时摇，又把铃和鼓同时拿起来摇五分钟。像这样的话就通过这样的方式，本来就是半个小时可以结束的，他搞了一整天。啊就从就说是早上开始，搞到半夜。这个时候呢就说是才把这个灌顶勉强的做完。下面这个弟子几乎休克了，就是这样的，他已经受不了了，他因为就说很通达这个灌顶的，他说这个灌顶，正规的灌顶绝对不是这样的。怎么就说大成就者把这个灌顶搞成这样了。啊像这样的话他就是自己几乎，心那几乎要崩溃了这个边缘了。后面就说是灌完顶之后，上师就给他讲，就给他了灌顶，讲了三个小时，给他讲这个真正灌顶的意义，哦这个时候他就懂了这个灌顶的意义了，他就是不在乎这样一种外在的形式。

上面就说他在上师给他做灌顶的时候呢，他就说是这个之所以要做这个事情，就要摧毁他的一种以前的这个固有的概念。就是灌顶应该是一个上师坐在法座上面，规规矩矩的按照这个灌顶的仪轨，然后呢就去该摇铃的时候打鼓的时候，而且这个铃和鼓配合得非常的娴熟，啊应该是这样的。但是呢，他上师呢示现了一种超乎寻常的行为。最后呢，就说是让他真正得到受益的，让他真正得到开悟的就是在所谓的这种，啊就说这个不符合实际情况的灌顶结束之后，给他做一个开示，给他做了一个真正关于灌顶的实际意义的开示，那个时候他就证悟了心性。

他如果没有刚开始摧毁他的的这种概念的话，后面就说他上师给他做这个真实意义上的符合于实相的开示的时候，他也没办法得到这么大的受用。所以说呢，他就说真正得到灌顶是在后面，就所谓的这个仪轨灌完之后，给他讲解的这个灌顶的真实含义的时候呢，他得到了这样一种真实的受用。

所以说就说是凡夫人的这样一种，一般的示现上面，分别心的这样一种期望啊，和这个实相呢，基本上就说是脱节的很远。尤其是当我们学习完很多这个教义之后呢。那如果不注意的话，这个很多教义他会变成这样一种束缚。当然了，就说对我们有些绝大多数而言的话，还没有达到这么高的高度。没有达到这么高的高度的话，还是应该就说最初的时候能按照一般的这样一种情况，按照一个符合用我们分别心的情况去做。这个方面呢就说生起信心，这个是非常保险的。

那么如果当然就说是你的心性即将成熟的时候啊，或者就是当你的这样执着很严重的时候啊，有的时候呢就说上师也会示现一些，啊不可思议的，啊近乎疯狂的这样一种行为。所以，这个疯狂呢就说是实际上并不是说上师本身疯狂了，而是针对于我们的这个固有的分别念而言，这种行为似乎是一种疯狂。但是，实际上这种疯狂他就是一种非常符合于实相的，实相就是这样一种，但是我们自己固有的分别念已经把这些东西固定成这样，或者固定成那样的时候，有的时候呢就说也会打破我们执着的方式，让我们就说从新认知这个教义的、它的这样一种这个不同的侧面或者它真实的意义。这方面有很多上师呢也是曾经这样对他的弟子做了很多的调伏。

所以说呢就是说是，反过头来看我们自己呢。我们自己，当然我们每一个这些弟众，观待就是说是这些初学者而言的话，都希望自己的上师就是说是规规矩矩的，千万不要做出那种就是说是一种超乎寻常的行为，否则让自己脸上无光。你看你的上师做这样的事情，好像觉得又违背了戒律啦，然后说又违背了这样一般的世间的道德规范啦。有的时候就觉得这样难以接受。但是这个难以接受呢还是一种固有分别念的一种执著，它难以接受。我们如果不超越这样一种这个分别念的话。永远没办法真正的了知超越分别念的实相的这个行为。所以说呢就是说我们在了知这些教义的过程当中，一方面看很多的这样一种公案，一方面看很多这样一种这个以前的上师和弟子之间的这个示现呢，应该也给我们的这样一种这个修学过程当中呢，应该也有所启发。我们在看这些故事的时候也有一种启发。

它就是说，真正的一种超越分别念的状态到底怎么样。我们就是说已经习惯于就是说固定，固化一种情况，应该这样或那样，或者说佛法应该这样或那样。这个时候我们就是说是陷入到这样一种束缚当中的时候，有的时候就需要一个真正的善知识来进行就是说是这个解开这种束缚。解开这些束缚有的时候呢就是也许他上师自己示现，或者说加持你让你做这个很多不可思议的事情，这个方面也有很多。

但是呢就是说我们应该了知啊，就是说是在这个过程当中的话，就是我们要知道实相它的确是不可思议的。那么如果说是在上师示现这样一种很多不可思议的行为的时候呢，这个时候呢按照传统的角度来讲，你应该生起一种清净观，安住净观。实际上这种净观呢，它就是说是比较相合于那种不可思议的境界的一种总相的一种思考的方式。这个时候呢就比较能够从固有的思维当中脱离出来。所以一切都是清净的，只不过是我的分别心，把就是说这些佛法固定在这个上面或那个上面，就觉得这个应做那个不应做。最初的时候当然是可以。但是在比较了义的教义当中呢，这些胜义谛它都是远离分别念的，不是分别念所摄。这个方面我们是要经常去考虑，如果这个方面不经常去考虑的话，就没办法就是说是从我们现在固有的这样一种分别念当中呢，从见解上面得到一种上升的这个空间，这个是没有了。所以说不管怎么说呢，就说是看到很多这些示现，很多传记之后，我们应该知道这个胜义谛它的的确确是不是分别念所摄。凡夫人他希望出现的，他就是说是相合于他我执的东西，而不是说应该出现什么，而是说希望出现什么。就是说希望上师是一个什么样的情况，而不是说是真正的上师应该是什么情况。像这样的话就是说很多时候呢，都是随着自己的分别心而转。如果说上师示现的行为和自己心中所想的相符，这个时候就是，信心就生起来了。有的时候我们的信心是从这个方面生起来的。那么如果说上师示现的和自己的想法不一样，这个就所谓的邪见就生起来。

但是有的时候就从这个方面来观察的时候，我们自己有的时候信心它的确是很靠不住的。只不过停留在这样一种这么浅的层次上面了。所以说呢就是说有的时候为什么我们很容易生邪见呢，很容易怎么样，实际上我们有的时候它智慧很肤浅，没有深入到很深的层次。所以说呢不管从哪个方面的话，上师就实际上从《前行》这个教义来讲，不管怎么样示现呢，都应该有一种净观的智慧，都能够接受。这个方面呢自己的心和这个示现比较靠近。如果说是太过于拘泥在某个地方的话 。就是说是相合于自己的就容易产生欢喜的信心，觉得自己和上师很相应。如果说是这个和自己的分别念、我执不相应的时候呢就容易产生这样一种邪见，这个方面也是必须要注意的，必须要遣除的一个歧途。这个方面我们主要是从这个胜义所摄非思的缘故呢，从这个方面我们要了知，修道它有的时候需要超越一些这个固有的分别念。但是呢什么时候超越，就是说看观察这样一种这个因缘而确定的。

“非思超越比量故”那么就是说这样一种佛的三身呢是非思，不是思维的境界。为什么不是思维的境界，超越比量故。它就是说是不是通过这个比量能够抉择的。比量呢，它主要是对于现量这个法没办法了知的比较隐蔽的东西呢，通过这样一种推理的方式来抉择出来它的隐蔽的这样一种自性。

那么当然就胜义谛它也是一种比较隐蔽的，观待分别心来讲比较隐蔽。但是呢就你通过比量能不能够真实的来了知呢，从就是说是总相的方式大概可以了知。但是自相的方式呢是永远没办法通过比量来了知的。即便是说我们在抉择空性的时候呢，通过这样一种上下推理的方式来了知一切万法是空性的。这方面呢就是说从这个最初的角度来讲也可以大概知道。但是呢就在通过比量的方式抉择出了这样一种空性的见解、总相的见解之后呢，还是要通过个别自证的方式去现证。否则的话就是说完全通过比量来了知这个殊胜境界，这个也是非常困难，没办法做到的。所以说呢非思它超越比量故。

然后呢就是说超越比量，为什么说超越比量，“是无上故”，它是无上故。那么这个无上呢就是讲到了是这个，这样一种不是这些声闻缘觉啊，这些方面的境界，它是一种无上佛的境界。所以说呢从这方面讲的时候呢，它是纯粹的关乎于实相的这个本体，所以说它是超越比量。就是说超越比量它就是一种这个无上的缘故。所以说呢通过比量没办法了知的。后面讲无上，为什么是无上呢，是轮涅不摄故。

轮回和涅槃都不摄，不是属于轮回的法当中也不是属于涅槃的法当中。这个方面的法也是属于无上的法。那么就是说轮回和涅槃呢它是相互观待的，有了轮回呢，就会有熄灭轮回的涅槃。所以说呢众生沉溺在轮回，圣者就是说是这个获得了涅槃，这方面也是有众生才会有圣者。但是呢就从它究竟的实相的角度来讲的话。就是说轮回和涅槃它都是不存在的。如果你真正能够了知轮涅无二的话，你就真正能获得这个无上。一般的众生他是轮回的自性，轮回所摄。声闻缘觉等呢他是涅槃所摄，他没有真正没有获得这个无上的境界，他属于有上的境界。菩萨呢当然他是在正在随顺无上之道，在修持。所以他和佛划为一类的。

那么就是说“轮涅不摄故”。那么就是说从轮涅不摄的角度来讲就可以了知，这个无上它的这样一种本体，就是佛的境界是无上的，因为轮涅不摄的缘故，如是可以了知的。然后呢就是说轮涅不摄，为什么轮涅不摄呢？不住故。它因为不住于轮回、也不住于涅槃，所以说呢无法被轮回的法和涅槃的法所摄。那么后面讲为什么不住呢。

“不取轮涅过德故”。那么就是说是这个不取轮回的过患，不取涅槃的功德。这个方面就是真正可以达到不住。那么如果我们取轮回的这个过患，如果取涅槃的功德，这个时候就住于轮回或者住于涅槃之边。这方面就是讲这个没办法真正的达到不住的境界。那么真正要达到不住的境界呢，必须要对于轮回和涅槃呢，过失和功德达到一种平等的境界。真正来讲的话，就是说轮回本身也不存在，那当然没有轮回的过患。涅槃本身不存在，也就不存在涅槃的功德。也根本不存在二者之间的一种比较。所以说呢如果真正达到它的本性的时候呢，才可以不取轮涅的功过。那么不取轮涅的功过，它才能够真正达到、就是说不住轮涅。所以这方面就讲到通过依此的方式来讲到了这个根据。

**壬二、对应二身摄义：**

**前五正理微细故，如来法身不思议；  
第六正理自在故，如来色身不思议。**

那么就是说是前面这个五种正理呢是很微细的缘故，所以说呢通过这个五种正理来表示了如来法身不可思议的境界。那么第六正理自在故呢，第六个正理就是讲不摄，轮涅不摄。那么这个第六个正理轮涅不摄的缘故，它因为是这个轮涅获得自在的缘故呢，就是讲到了如来的色身不可思议的。通过就是说法身不可思议和色身不可思议，二身不可思议的这样一种这个境界。通过，就是说通过这个六个根据如是来做了描述。

**壬三、功德不可思议之理：**

**无上智悲等功德，至德彼岸佛不思，  
是故诸佛最后相，自在大仙亦不知。**

那么就是说无上的智慧呢，主要是讲到已经圆满的现前了这样一种如所有智和尽所有智，所以说呢获得了无上智。那么就是“无上悲”呢就是讲到了这样一种这个无上的这个大悲心，不是通过有缘的方式而生起来的，而是相续当中，如来藏当中本具的这样一种这个同体大悲等等已经完全现前了。所以说佛陀呢，具足了无上的智悲等功德。

“至德彼岸”已经到达了这个功德的彼岸。

“佛不思”呢就是讲，这种到达彼岸的这个自性除了佛之外，佛可以了知，其他的这个凡夫啊，其他的这样圣者不思，都没办法了知。所以佛不思呢它是从两个不同的侧面讲的，不是说佛不可思议，而是说到达就是说功德彼岸的这种境界，除了佛可以了知之外呢，其他的这样一种凡圣都没办法真实了知。

“是故诸佛最后相”，所以说呢就是说，诸佛就是讲菩提。在讲解诸佛菩提八相当中。最后的这个不可思议的相，“自在大仙亦不知”。那么就是说是这个获得这个十自在的大仙，就是十地菩萨呢他也是没办法了知的，如果十地菩萨没办法了知，下面的这些凡圣就更加没办法了知。所以说此处为什么叫做不可思议呢。主要是说这样一种境界都是佛的境界，所以说绝对不是下面的这样一种弟子的境界。因此说从这个角度安立了这样一种不可思议。那么既然不可思议呢，那么我们自己，现在我们从哪个方面，主要是从信解的方式，通过学习这样一种经论，内心当中产生一种信解。那么有了信解之后呢就可以跟随这样一种这个途径呢，逐渐修学息止相续当中的如来藏呢圆满现前。

【大乘无上续论辨三宝种性中菩提品第二终】今天讲到这里。

**《宝性论》第39课讲义 校对稿**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的究竟一乘《宝性论》。究竟一乘《宝性论》也叫《大乘无上续论》，主要是抉择一切有情相续当中的如来藏自性从未间断的本体。也就是说成佛的时候是现前如来藏，那么在菩萨地的时候也是这个如来藏的本体，然后在凡夫位的时候仍然是如来藏。如来藏的自性是一种究竟的大无为法的本体和自性。

我们学习这样一种如来藏的本体有助于我们在发心的时候，中间精进的时候，或者以后在度化众生的时候合理地安立种种的修法、正见，还有种种的事业。这个菩萨续论是有七个金刚处，前面讲了所得的三宝，现在讲的是能得的因缘。其中能得的因如来藏已经讲完了，然后能得的缘当中，菩提功德事业其中的菩提觉悟的本体的意义已经讲完了，今天讲的是功德。

**功德品第三**

**戊三、觉之功德义分二：**

觉之功德义讲到这个功德主要是觉悟的一种功德。如果有情相续当中生起了觉悟，一定是会产生种种的功德。尤其是生起了圆满的觉悟，圆满的功德在他的相续当中绝对会获得。所以在这个《中观庄严论注释》当中把断障、觉悟和功德是放在一起进行安立。

实际上，任何一个修行、或者修行的方式或者修行者，如果他相续当中有了断障的功德，一定是有证悟的功德。如果有了证悟的功德，种种的离戏、异熟等等其余的功德也是一定会具足。或者就是说具足的功德一定有断证，有了断证一定会有功德。这个方面是密不可分的。前面讲到了觉悟的本体，现在讲觉悟的功德义。

**一、对应二身功德之分类；二、抉择功德之分类。**

**己一、对应二身功德之分类分二：一、分别宣说身与功德；二、彼等各自分类。**

**二身是讲到了法身和色身。这个法身和色身对这二身的功德他的分类可以分成两个问题：首先是分别宣说身与功德，然后是彼等各自分类。**

**庚一、分别宣说身与功德：**

**自利他利胜义身，及依彼者世俗身，  
离系果与异熟果，功德分类六十四。**

在宣讲身和它的功德的时候，首先前面两句是宣讲二身，然后是讲两类功德。二身的功德有自利、他利所摄，或者说是胜义身，依靠胜义身和世俗身这两种。如果我们要进行进一步地宣讲的话，这样一种自利是属于胜义身，他利是世俗身。

为什么及依彼者呢？因为在安立自利他利，或者安立世俗身和胜义身的时候，二者之间有一个能依和所依的关系。能依和所依的关系就是说这样一种胜义身是作为所依法，如果有了这样一种胜义身，自然而然就能够显现世俗身。这个方面说胜义身是世俗身的所依，二者之间有这样一种差别，自利主要是胜义身，他利主要是显现为世俗身。

“离系果与异熟果，功德分类六十四。”那么就说是从它的功德角度讲也可以有这样两种分类：一种功德就叫做离系果的功德，第二种就叫做异熟果的功德。离系果有三十二种，异熟果也有三十二种，所以说总共加起来就是六十四种。那么这样一种功德也是依靠于前面的身，前面是胜义身作为世俗身的所依，二者之间有一个能依所依的关系。然后二身和二利功德之间，也可以安立成所依和能依的关系。也就是说胜义身作为所依，安立了离系果，世俗身作为所依安立了异熟果。像这样也有二者之间的所依能依的关系。

然后离系果的三十二种功德有十力，四无畏，加起来就是十四种了，然后是十八不共法，加起来就是三十二种。前面我们提到真正的离系果是不是完全肯定局限在三十二种当中呢？实际上也不是这样的。佛法僧的功德超过恒河沙，前面也曾提到过，只不过跟随众生的根基，或者说拣重要的进行安立，大概知道这些佛相续当中所具足的这样一种完全不相同于凡夫人的殊胜功德，就那些而言，绝对可以帮助众生产生这样一种信心。对于自己修道产生的果也能够产生一种信心，所以说把这样一种离系果，定为三十二种也便于记忆，重要的功德也在里面，所以说有很多这样一种必要性。

异熟果主要是讲到了三十二相，三十二相就是讲到了异熟果。离系果和异熟果二者之间安立的时候不同。离系果是说本来这样一种功德是圆满具足的，但是因为有种种烦恼，有种种五蕴等的吸附的缘故，没办法真实地现前这样一种本具功德法。所以说通过修道来远离种种的烦恼，这样的垢障，然后将五蕴逐渐地转变为清净的法界。这个时候遮障在本具功德上面的垢障不存在之后，离系果就可以显露出来。

所以离系果是本具的无为法的自性，不是通过因缘一丝一毫、慢慢慢慢修集起来的。这个方面就安立了离系果的自性。有情相续当中的十力、四无畏、十八不共法等等实际上这些方面都是在有情相续当中，在如来藏自性当中本来就是圆满具足的，具足这样一种自性，具足这样一种果，所以这个方面称之为离系果。

第二类就叫做异熟果。异熟果从安立异熟的角度，通过修习种种的因缘逐渐生成三十二妙相。前面曾经提到过这个问题，按照一般共同乘的讲法的话，佛陀的法身等功德是属于本自圆成的，相好这些功德是通过修集这些有为法，属于因缘法的善因逐渐形成的相好，有这样共同乘的讲法。

如果按照最不共的讲法，连这个三十二相也是在有情、如来藏当中本自具足。也就是说按照最了义的观点观察的时候，三十二相也是离系果，因为在一切有情相续当中本自具足这些相好。但是因为在不同的经典当中有不同的安立，很多经典都将三十二相安立成这样一种因缘，修集之后，逐渐形成的这样一种功德，所以把它安立成因缘和合的异熟果。

它有三十二相，那么三十二相当中也包含了八十随行好，三十二相和八十随行好没有别别他体。实际上就是说，比较大的方面，比较粗的方面安立了三十二种妙相，然后再进一步仔细的分析、观察的话，就从三十二妙相当中，进一步地安立八十随行好。所以说八十随行好是包括在三十二相当中，就像一朵花一样，整个一朵花是属于相好，它的相就是这样的；它的随行好比如说它的花瓣、颜色、花蕊，像这些比较细的方面就是随行好，所以说三十二相包括八十随行好。大家讲的时候可以从三十二相，可以从八十随行好分别去进行安立和抉择。但是总而言之，三十二相就可以包括八十随行好。所以说呢在异熟功德当中呢，以三十二相作为代表就已经足够了。功德分类六十四，因为离系果有三十二，异熟果有三十二，所以加起来呢，功德的分类就属于六十四种。那么下面讲第二呢：

**庚二、彼等各自分类：**  
就是讲这个二身，身的分类和这样一种功德的分类

**自利圆满功德处，即一切佛胜义身，  
他利圆满功德处，即一切佛世俗身。  
初者法身十力等，离戏功德皆具足，  
二者大丈夫相等，异熟功德皆具足。**

前面一个颂词呢，主要是讲到了是这个僧的分类，那么僧的分类呢就是讲这个“胜义身”和“世俗身”，或者说“法身”和这样一种“色身”。

那么就是说是“自利圆满功德处”呢“即一切佛胜义身”，那么就是说这个胜义身呢，他是自利圆满的功德的源泉。那么这个处呢是一种来源、源泉、或者叫他所依的意思。那么就是说要具足一切圆满的功德，他是以胜义身来作为他的这个依处的。所以说此处的这个胜义身呢，啊就是说是讲到了这个，如果你清净的这样一种垢染的话，在法性当中本自具足这些种种的功德法。所以说如果你现前了胜义身这个功德法就能现前。从这个方面讲的时候呢，他不是通过显于这个一般的众生的这样根识面前，或者说他也不是真正的通过因缘和合积累的这样的法，他不是变异的法的缘故呢，他符合于胜义的这个含义。因此说呢，只需要清净垢染他就可以现前这样一种自性，从这个方面安立成胜义身。

然后第二个世俗身呢，是“他利圆满功德处，即一切佛世俗身。”那么就说是这个世俗身呢是他利圆满功德的来源，或者说他的这个所依、依处，这个方面就是一切诸佛的世俗身，那为什么称之为世俗身呢？因为这样一种这个，啊色身呢他是现于清净和不清净的这个眷属面前，他是现于清净和不清净的眷属面前，他是可以通过这样一种眷属的根识啊，像这样的话就是说可以现量照见的，从这个方面他是一种显现的自性，所以说呢他是安立成啊世俗身。这个方面就是讲到了这个他的这个色身。

那么下面讲的是功德的分类呢“初者法身十力等，离戏功德皆具足，二者大丈夫相等，异熟功德皆具足。”那么这两句呢，主要是讲到了这个功德分类，功德分类呢首先是这个离戏功德的分类，就是‘初者法身十力等’，就是说最初的，啊初者呢就是安立这个功德的，啊就是说离系果的话，他就是说法身当中所具足的这个十力，或者就是说胜义身当中所具足的这个，法身、十力、还有四无畏、十八不共法，这些方面都是属于这个离戏功德了。那么这个离戏功德呢，啊都是这个圆满具足的。

那么“二者大丈夫相等，异熟功德皆具足”二者就是讲世俗身，那么在世俗身当中，那么就是说是这个三十二种大丈夫相，像这样的话异熟功德都是具足的。因此我们要从全方位来了知佛陀的功德的话，也需要学习像这样一种殊胜的论典。因为在这个论典当中呢讲到了十力、四无畏、十八不共法等等的，这样一种殊胜的离戏功德，也讲到了三十二妙相等等的种种异熟功德。所以说把他的离戏功德和把他异熟功德，他的相合于自立、相合于他利，把这些问题就说是了知清楚之后呢。那么对于佛陀他就能够产生一种全方位的信心，啊就不会，啊处在那种迷信的角度，啊就他就能够产生真正的内心当中不动摇的这个信解，因为对这个佛的自性呢，啊可以说从我们自己的，啊相续相对应的这样一个方式，可以说是全方位的了知了，全方位了知之后呢，就能够从全方位来产生这个殊胜的信解。所以这个方面呢就对于他的身和他的这个功德呢，都做了分类。下面讲：

**己二、抉择功德之分类分四：一、总标略说喻义对应；二、广说各义；三、以经教了知彼等功德；四、复说喻义摄义。**

那么前面是对于身和功德呢是做了总说，那么后面呢是对于功德的分类呢，进一步的进行抉择和观察，那么这个里面呢分了四个问题，首先呢就是讲总标略说比喻和意义对应的。然后呢在宣讲这个，意义方面呢是别别宣说、广说各义，然后是经教了知日益功德和在归摄这个寓意的含义，那么首先讲：

**庚一、总标略说喻义对应：**

**力破愚痴如金刚，处众无畏若狮子，  
善逝不共类虚空，佛现二身同水月。**

那么这个里面呢就是讲到了这个，金刚的比喻、狮子的比喻、虚空的比喻、水月的比喻。那么也讲到了这样一种这个四种比喻，那么就是说是，啊前面的三种比喻呢，前面的三句呢就讲三个比喻，实际上这个三个比喻呢他主要就是通过这样一种离系的功德，那么因为离系功德他有十力、四无畏、有十八不共法。所以说呢，啊就是说是对应十力的这样比喻、对应无畏的比喻、和对于这样不共法的比喻。后面最后一句呢是这个，‘佛现二身同水月’呢，他主要就是讲到了这个色身功德，或者世俗功德的这样一种比喻，犹如天月和犹如水月一般。那么就是说进一步宣讲的时候呢：

首先是‘力破愚痴如金刚’，那么就是说这样一种这个佛陀的十力呀，他能够破除于一切的愚痴，因为就是说十力他是就是说对于这样一种这个，他这个实际上十力他也是以智慧为自性的、以智慧为体。所以说内心当中如果真正能够生起这个十力的功德的话，就能够铲除一切的愚痴，啊他十力实际上也是代表一种遍智的这个境界。而就众生呢对于这些十力对境的法义说，处非处啊、业异熟啊等等，一些终生都处于愚痴的状态，只是跟随自己的这样一种想法，跟随自己的分别念去安立而已，没办法真正的去了知他的这个圆满的自性。所以说呢，如果相续当中不现前十力，那没办法真正的了知，相续当中没办法打破愚痴。而这个十力呢能够破除愚痴，不单单是说，说佛陀他现前十力的时候破除愚痴，而且呢佛陀也具足了帮助众生打破愚痴的这样一种能力。

那么就说是在显现为色身的这个情况之下呢，那么佛陀这种十力就能够帮助清净的或者说不清净的这个众生，来打破这样一种愚痴。那么所以说他的这个比喻就像金刚一样。那么金刚呢能够摧坏一切，而不被他法所摧坏。所以说呢，十力呢，能够破除愚痴而不会被愚痴所摧坏，这个方面呢就是讲到了这个十力的这个殊胜的功德，十力就是讲殊胜的本体，因为他已经遣除了粗重的烦恼和烦恼的种子习气的缘故呢，所以说他能够把这个愚痴彻底的铲灭干净，但是呢，绝对不会受到愚痴反过来的一种伤害，就像金刚一样。

那么这个金刚呢，就是有些地方，啊就说是好像是理解成这个金刚钻石，他实际上这个地方的金刚呢，也不能够真正的完全理解成金刚钻石，像这样的话就说这个金刚呢，就是说按照佛经当中的这个记载的话，就是说以前呢这些，有些仙人，他修苦行，发了很多这样的愿，然后发愿在死了之后呢，自己的骨头呢就变成那种坚不可摧的这个金刚，最后他死了之后呢，就说他的这个金···他的这个骨头呢真正的就显现成这个金刚，后面被这个帝释天呀，等等拿去做了这个武器，啊属于一种坚不可摧的这个自性，能够摧坏一切，但是不会被其他的一切的物体所摧坏。也就是这样从这个方面的话，就是说佛教的来源当中呢，对于这个金刚呢也是有如是的这个宣说的。

后面呢就是以，后面就是通过这样一种这个事例呢来比喻这样一种坚不可摧的本体，啊比如说《金刚经》啊等等，像这样的话，佛在此处讲，十力呢犹如金刚，他主要是表达的含义呢，就是讲到了这个，能够摧坏一切而不被他法违缘所摧坏，这个方面来了知的。

但是呢我们也要了知呢，就是说金刚和佛陀的十力呢，必定还是相似的地方做个比喻，那么就说是这个金刚虽然说能够摧坏一切不被他法所摧坏，这个方面就是从一般的角度而言的。那么《大智度论》当中也是曾经讲过，就是说：金刚虽坚羊角能坏。就是说其他的金属他是没办法来毁坏金刚的，其他很坚硬的这样一种金属没办法毁坏金刚，但是呢有一种羊角，他就能够毁坏金刚。所以说这个金刚呢，他是也是属于一种，第一个呢，他也是属于这个有为法，他属于一个缘起法。他是以前仙人发愿之后形成的一种世俗的这个物质。所以说虽然通过在他的愿力所摄的这个情况之下，他可以摧坏其他，暂时不被他法所摧坏，但是他必定不是大无为法。所以说呢只是从某些方面和佛的十力呢，就是有一种相似对应的地方。实际上从方方面面完全没办法和佛的十力相比，这个方面也是需要了知的。

那么第二个是讲“处众无畏若狮子”，讲到了这个四无畏，四无畏主要就是讲佛陀处在眷属当中宣讲正法没有丝毫的畏惧，佛陀宣讲正等觉无畏、宣讲漏永尽无畏、宣讲障道法无畏、宣讲出离道无畏，所以说佛陀对于断证的功德，宣讲说我证悟了一切智智，我断除了一切烦恼这个方面是没有丝毫畏惧的。任何人站起来说佛陀还没有证悟圆满的功德、你还没有断尽诸漏，像这样的话，如果和佛辩论的话，佛是没有任何的畏惧。然后佛陀说这个就是一种障碍，这样粗粗细细的障碍佛在眷属当中都能够如是的宣讲。如果下面的人说这个不是障碍的话，佛陀也能够摧坏他的争论，所以像这样宣讲障道法佛陀是没有畏惧的。

然后第四个就是说宣讲从障碍当中解脱的出离道这个方面也是无畏的。所以佛陀处众无畏，像这样的话，引导众生趋向于解脱道没有丝毫的畏惧心。一般的人如果心里有底气的话，他也不会畏惧的。如果是世间当中说艺高人胆大，你如果真正的有很真的底气，或者你技艺很高的话胆子也会大。那么当然佛陀已经完全超离了所谓的世间当中的底气足，或者艺高人胆大的境界，佛陀已经真正的了知了一切万法的实相，没有什么没看到的。

畏惧来自于什么呢？畏惧来自于无知，我们对于某个法不了知它的底细，我们就会畏惧，如果了知了你的底细，就不会畏惧，所以对待一个怨敌也是这样的。如果我不知道你的水有多深，我不知道你的腰里有没有襒着手枪，像这样的话我就非常害怕。但是如果我对你的根根底底全部了知了，我能有什么好害怕的呢？不会有害怕的。所以说一般的众生的畏惧都是来自于不了知，对于这些法不了知的话会产生一种畏惧心，而佛陀周遍了知一切万法的实相，因此说他不会有畏惧。这个方面我们也了知是这样原因，畏惧和无畏之间的关系。

“若狮子”这个地方以狮子作比喻，狮子是兽中王所以狮子在百兽当中行走是不会有丝毫的畏惧的，不会担心谁来给它做伤害。这个方面佛陀在眷属当中宣讲正法，实际上也是没有丝毫畏惧，不会担心谁给他做伤害。所以这个方面叫“处众无畏若狮子”，主要是对应四无畏。四无畏的自性比喻就像狮子一样。

那么第三个是不共法“善逝不共类虚空”，佛陀相续当中所具足的十八不共法，它也像虚空一样，为什么像虚空一样？因为佛陀相续这样的法都是属于不共法，和二乘和凡夫外道相续当中所具的少分功德都是不相同的，绝对是出类拔萃、绝对是不共同的。这方面就比喻虚空和四大不一样。虚空和四大绝对不是一个类别。所以说就把这样一种虚空和四大做对应之后，像这样的话虚空它是不共的。所以把佛陀的不共法与二乘和凡夫外道的功德相比较，所以佛陀的功德也是不共功德。这个三句就是讲到了他的离系果的功德。

下面就是讲第四句“佛现二身同水月”这个方面就是主要讲到了佛陀的异熟功德，佛陀的异熟功德就犹如水月一样。佛陀在有情、在众生面前示现殊胜的身体，示现种种身体的时候就能够救度一切有情、救度一切众生，就好像显现在虚空当中的月亮。报身就好像显现在虚空当中的月亮一样，他的化身就好像显现在水池当中的月亮一样，现而无自性。因此说佛陀二身犹如水月一般，能够安住虚空当中能够显现不共的身体来调化有情。这个方面讲到总标略说予以对应的这样问题。那么下面是讲第二个问题：

**庚二、广说各义分二：一、广说自利胜义法身具离系功德；二、广说他利世俗色身具异熟功德。**

是讲广说各义分二，就对于自利离系功德和他利世俗功德分别的进一步进行阐释。在阐释的时候，就讲到了广说各义分二，就两个问题。第一广说自利胜义法身具离系功德和第二他利世俗色身具异熟果功德。

**辛一、 广说自利胜义法身具离系功德分三：一、十力；二、四无畏；三、十八不共法。**

所以说我们要了知，平时经常讲十力、四无畏、十八不共法，实际上比较广就是在这个里面讲，在《入中论》当中也有讲，在《现观庄严论》当中也有讲，在《宝性论》当中对于这个十力等功德也是专门讲。因为这个是功德品。功德品当中就讲到了这个离戏功德主要是三十二类，下面就一个一个进行安立。

**壬一、十力分二：一、所表义之本体；二、依能表比喻了知。**

**癸一、所表义之本体：**

**知处非处业异熟，种种根机种种界，  
种种信解遍趣行，染净二种静虑等，  
忆念自他之宿命，了知生死天眼通，  
寂灭烦恼习气智，如是宣说十种力。**

这个里面就讲到了所表的意义，是从所表的意义方面进行讲到的。也就是所表就是讲十力真正的本体，十力我们在颂词当中首先看一下，第一个就是叫知处非处智力，颂词当中有知处非处。第二种力就是讲业异熟，就了知了种种业异熟的智力。第三种力就是讲种种根基，对于下等的、中等的、上等的种种根基周遍了知，叫知种种根基智力。第四就叫种种界，知种种界的智力，像这样就第四种。第五种就叫种种信解，种种信解就是说一切有情他有很多种不同的信解，了知有情具足的种种信解就叫知种种信解智力。第六就叫遍趣行智力，遍趣行就是讲不同的道，经由什么道到达什么果这个叫做遍趣行，也叫道的方面讲的。佛陀了知种种的遍趣行，了知种种的道所以叫知遍趣行智力。

然后后面讲到“染净二种静虑等”，第七种就是讲到了染净二种静虑等，就是对于染污的精虑，对于清净的精虑两种精虑都能够了知的智力叫做知染净静虑智力。然后就是讲到了第八是忆念自他之宿命，忆念自他之宿命就是对于自己和他人的一切的宿命，完全都能够了知的智力就叫做知宿命的智力。然后第九就是讲天眼智力，了知生死天眼通。对于有情何处生何处死这个方面照见的清清楚楚，所以这个方面就叫做知天眼智力第九种。第十种就叫做寂灭烦恼习气，就叫做漏尽智力或者叫做寂灭智力。像这样的话对于寂灭烦恼、寂灭习气的种种分类、种种差别完全都可以通达，这个叫做第十种智力。如是宣说十种力，这个方面我们在颂词当中就把这十种力首先数出来，数出来之后我们下面再解释。

那么第一个就叫知处非处智力，处和非处首先要了知，处就是讲到了合理，非处就是讲不合理。就是说了知合理和不合理的情况就叫做知处非处智力，那么具体举例来宣讲的话，比如说修善法能够得到安乐这个叫处。因为这个合理的，善法和安乐之间它有一种必然联系，这个方面如果说安立做善法得到功德、做善法得到安乐这个叫处。如果说修善法得到了痛苦，如果你这样安立叫做非处，因为这样不合理，不符合于实际情况，这个叫做非处。

对于处与非处是完全都能够了知的，对于一切的处与非处，一切的处非处是讲的一切的因果了，一切合理的因果与一切不合理的因果佛陀都能够清清楚楚地了知，这个方面叫做知处与非处自利。在所有的十种利益当中，这种是最殊胜的，最重要的，这个叫佛知处与非处的自利。因为现在很多人宣称自己了知合理的知处，很多人安立了这样一种因果关系，很多人安立了这样一种前因后果，但是是不是真正的处呢？这个方面不好讲，对于各自宣称自己了知的处非处，只有佛陀的一切智智能够照见，到底谁是安立在处当中，谁是非处。

佛陀因为彻底了知了处非处的缘故，佛陀在他的经典当中也安立了取舍之处。或者就是说安立了这种戒律。因为佛陀是一切智智的缘故，佛陀了知处非处，佛陀了知你这样做会什么样的结果。你这样做不会产生什么结果。像这样对处非处了知得非常清楚。所以，佛陀安立的很多戒律只有一切智智才能够了知通达，也只有一切智智才能安立的，其他人也没有权力去改动，因为我们不知道处非处，没有知道处非处的本体的缘故，只有随佛智而行。

还有佛经当中讲到的很多，如果你这样做会有什么样的业因果等等，也讲了很多取舍之处。也打破了很多邪见，一般的众生分别念当中认为，如果这样做一定会有怎样的功德，这个方面是不一定的。因为你的智慧没达到圆满之前，你所认为的这些东西不一定是正确的。而且安立了修持六度，修持万行能够成就佛果，如果你不经由这种方式去修持想要成佛这叫非处。实际上真正我们看的时候，处非处是遍摄的一切佛经，遍摄的一切佛语，遍摄的一切业果规律，这方面知处与非处自利是佛最圆满、最殊胜的一种自利，如果真正把了知处与非处的智慧通达之后，我们对佛也能够产生非常坚固稳定的信心，这个叫知处与非处的自利。

那么如何获得知处、非处的自利呢？在注释当中提到修行者或者菩萨在因地的时候，他对于整个大乘教非常稳固地去修持，很稳固地去修持大乘教，不会今天修大乘，明天跑去学一些其它的外道，或是心血来潮去学习南传，像这样的话，对于大乘道的基道果没有产生殊胜的定解，不是说我们不能够学习其它的法门，而是说对大乘本身我们不能够通过摇摆的心态去学习。如果我们对大乘有了非常稳固的定解之后，为了调化众生，对于其它的外道学说，对于其它的调化众生的方式都要去通达，但是，最初的时候方要是对于整个大乘道必须要有个坚固地信解。而最初在因地的时候对大乘道有坚固的信解缘故，修行到极点的时候，他就可以获得知处非处自利的殊胜功德。

第二种利叫做知业异熟自利，业有很多种，有恶业、善业，有无记业，有无漏业，大概有这些分类，有时候也分福业和非福业，也有决定业和不定业，还有顺现身受业和顺后身受业等等，业的种类是很多的，《俱舍论》当中讲了很种多业的分类。这个都是总分，如果细分呢。

细分业网就非常广大了，一切有情相续当中以前造过什么业当然有些都忘掉了，但是如果有业异熟自利的话，佛就了知得清清楚楚。然后业和业之间怎么样去影响，或者业的种子怎么样去酝酿，怎么样去逐渐成熟，这个有情是一无所知的。所以说，只有佛的智慧能辨别清楚业的分类。它的差别，只有佛的智慧能够了知业怎样在酝酿，它什么时候会成熟，这个方面佛了知，所以佛能够做很多授记。佛能够了知业的异熟情况，或者说怎样一种行为加进来，他能够改变业的运行方向，怎么样的业不加进来就怎么样去变化，佛也是能够了知这样的规律。

所以佛陀首先是让众生断除不善业，修持善业，然后讲到了善业和恶业，善的行为和恶的行为，安住在寂灭当中，如是获得解脱的很多方法都有了，这是业异熟是怎样的。知业异熟自利，是佛了知业的异熟的种种方方面面，佛完全可以通达，完全可以了知。这个方面叫做知业异熟自利。这个方面的作用很大，佛陀安立的戒经，佛陀宣讲的戒律都是通过了知业异熟之后进行安立的。

然后，佛陀在经典当中劝众生广造善业，断除恶业，这方面也是佛陀了知业异熟之后进行安立的。佛陀宣讲的很多的业的不同分类，像这样有情造了业后，绝对不会空耗的。这种情况也是佛陀照见的。我们在学业异熟的引导的时候，他就说“未做不遇，做已不失”，一切是业的自性，业会增长广大，这些都是属于非常隐秘的事情，如果没有达到遍知，就没办法完全通达，而佛完全通达给我们宣讲了业的特性，如果你做了，就绝对不会失坏，如果你不做，就绝对不会相遇，不管是善业还是恶业，不管是安乐也好、痛苦也好都是这样的，如果你种了善根，最后肯定会得到安乐，如果你没有做善法，就没办法得到安乐。如果你没造恶业，也没法遇到痛苦，你造了恶业，就没办法躲避，佛陀就讲到了一种最公正的规律。它不是说世间的规律，多多少少会有人为的情况。

佛陀制定的戒律只是随顺于缘起，随顺于规律。佛陀发现了这个规律。然后宣讲了这个规律，就不是一般世间的道德规范、世间的法律也好，他受人为控制的因素比较多，这里面有时候也是会有偏颇，到底是不是很公正等等，有很多很多问题，而且很多人想要去钻法律的空子，就觉得如果我不被你发现，那就什么都一切万事大吉了，发现了就是倒霉，不发现就是成功了。佛陀讲的业果律是没有什么空子可以让你钻，反正如果你做这个事情就必须去受，如果你没有做就不会受，像这样讲的时候是最公正的，最公正的一种规律。

如果真正诚信因果的话，造业者本身就能够严格地来控制自己的身语意，让自己去利益别人，让自己去修持很多善法。像业因果的教授在佛教当中也是非常重要的教授。如果我们真正完全诚信业因果的话，我们不会去做很多伤天害理地事。不管是别人看到没看到。反正这个业果是最公正的，如果你做了肯定是要去承受它的后果。如果没有做，就不用担心承受它的后果。佛陀发现业因果律，对后面有情自觉地安住在正道当中也是起到了很大作用。因是什么呢，因是前面诚信业因果，取舍业因果导致的，后面对业的异熟都能够完全了知，也就是说对于业与业的异熟都能够完全了知。

第三种是讲知种种根机之自利，这个地方的种种根机主要是从下根、中根、上根三个方面进行安立。总的来说分为三类，如果细分的话也有无量，上可以分为上中下，中可以分为上中下，下可以分为上中下。那么就上上也可分为很多很多分类。实际上像这样就说众生的根基呢就非常多，完全不同。

佛陀照见了这样种种根机的不同，那对于上根者宣讲让他成熟的法；对于中根者宣讲中根的法；对下根者宣讲入门之法入道之法。像这样讲的时候呢，了知种种根机他是处于上根、他是处于中根、他是处于顿根。像这样他的施教的方法都是不一样的。真正的佛陀了知种种根基的缘故呢，佛陀能够完全地做到因材施教，真正做到因材施教而且很准确的做到因材施教。

一般的人只能做到大的方面因材施教，但是因为众生的根基很微细，所以说就说如果真实了知他处在哪种根基，通过怎么样的方式去调化这个方面很重要。如果说他是一个上根你给他下根的法，延误他成就的时间也算是一种过失；如果他是下根你给他上根的法那没办法修习，乃至于产生邪见的话，也是毁坏他的相续。所以说了知众生的根基善巧说法的话，这个是佛陀的不共特色，知种种根机智力。

他的这样一种因就是在因地的时候在修行的时候，能够善于观察众生的根基，然后相应他说法。那么这个方面实际上和前面所讲的一样，那么前面是佛通过他的遍智去照见了根基毫无差别，那么就说在因地的时候，没有这种智慧，那么怎么样去照见根基呢？通过他的因地的智慧去善加辨别，作一些分析之后呢大致的按照了知他的根基，是属于上中下哪一类，他能够接受哪一类，像这样有的时候是通过询问啦，有时候通过和他交谈逐渐逐渐知道——哦，他能够接受这类法，他不能接受那类法，像这样话就说是通过这样一种判别，然后就进行因材施教的。因地的时候做了这样一种加行的缘故，在果位的时候也能获得如是的功德。

然后下面第四种是种种界。这个界就是讲种性的意思，就是讲种性，界性或者种性。那么就说这个和根基有相似的地方，但是不是完全相同。那么就是种种的种性比如说，小乘种性他声闻种性，缘觉种性、菩萨种性，像这样还有这样三种不同种性。那么对于这个三种不同的种性佛陀也了知：这种种性他是可以回小向大的；这类种性暂时他没有获得阿罗汉果之前，没办法回小向大；这类种性他是完全菩萨种性，就直接给他讲菩萨道，他绝对不会退失的；这种菩萨种性他是摇摆的，如果你多给他讲声闻的这些厌离心，他有可能是进入小乘，那么如果你给他多说如梦如幻、大乘的这些法的话有可能不退失。佛陀对这样一种种种界完全了知，叫知种种界的智力。

那么像这样的话也是在因地的时候也是跟随于这样不同的有情，不同的界进行修行，趣入到种种不同的所化界当中进行修行的缘故，这个圆满之后就能够了知种种界的差别了。

那么下面再讲种种信解。那么这个这种信解和前面的种种界、种种根基也有相似的地方，但是不是完全相同的。那么这个种种信解就是讲它的种种不同的口味，或者他对法的这样信解是不一样的。我们就说在一个班里面，在一个学院当中也出现很多不同的种类：有些人就喜欢观金刚萨埵，有些人就喜欢念佛，有些人喜欢中观，有些人喜欢唯识，有些人喜欢生起次第，有些人喜欢大圆满，有些人就喜欢往生，有些人就喜欢久住世间去救度有情，有些人喜欢闭关，有些人喜欢说法，这些都叫信解，这叫不同的信解。所以这个和根基有相似的地方，但是呢信解主要是在修行的时候，他的兴趣不一样，他的口味不一样，所以这个方面叫做种种信解。那么佛陀就了知所化弟子的种种不同的信解，然后跟随他们的种种不同的信解，然后开始传法，这方面叫做知种种信解的智力。

那么了知这样种种信解智力也是因为在因地的时候了知了有情的不同的爱好，然后分别的予以传法，这方面就叫做，这样一种因圆满之后就能够获得种种信解智力。

那么后面一个叫做，第六种叫做知遍趣行智力。什么叫遍趣行呢？前面叫这个叫道就叫遍趣行，比如说，你现在修持轮回之道，你的种种的心行，它都是相合于轮回之道，所以这个叫做轮回道，也叫做轮回的遍趣行。你就修持的是天人的道，你就叫做天人的遍趣行，你修持的是饿鬼的道这个叫饿鬼的遍趣行，修持的佛道就叫做佛的遍趣行。所以像这样讲的时候，通向于什么地方的道这个叫做遍趣行。佛陀就是很清楚的了知种种的道，所以说佛陀了知一切的遍趣行。那么了知一切遍趣行，像这样他能够了知有情他的喜好或者正在做什么，这个时候也能够相合于这样情况而分别予以救度，分别的予以教化，有的时候需要改变他们这样想法，有的时候暂时的随顺他们这样想法，将他们安置在善趣当中，最终予以调化。这个方面是佛陀完全通达的。

那么就说能够生起这样遍趣行的智力就是以前他对一切乘——对于人乘、天乘、对于这样声闻乘、缘觉乘、菩萨乘等等都完全了知，能够通达一切乘的缘故呢，佛能够获得这个遍趣行的智力。

第七就是讲到了染净二种静虑，染净二种静虑就说佛陀对于染污的静虑、对于清净的静虑完全都可以通达，四禅啦、四无色啊，还有这样一种十遍处，九种解脱，像这样种种静虑佛陀都能够了知，而且佛陀很自然就可以看到众生他处在禅定当中：哦，这个是处在染污的静虑当中，这是属于清净的静虑当中，像这样这是有漏的静虑，这是无漏静虑，像这样佛陀都了知清清楚楚。所以说也能够因为看的清楚的缘故也能够给他们进行调化。那么这个方面叫做知染净静虑的智力。

那么这个原因就是以前因地的时候呢，善巧的修习一切的染净静虑，所以说佛陀后面也能够了知一切静虑的差别。

然后下面讲第八就是讲“忆念自他之宿命”，忆念自他宿命就是讲到了佛陀他在他的成佛的时候呢，对于自己无始以来曾经转世的情况，转世哪个地方、什么种姓、什么寿命、做什么事情，像这样每一世都能够了知的清清楚楚，这就了知自己的宿命；也能够了知他人的宿命，就说这一切的有情，他在往昔的时候做了什么事情，佛在一个毛孔当中完全可以无杂乱的来示现，完全能可以了知这些一切有情的清清楚楚的宿命都了知的很清楚。像这样就说是能够“忆念自他之宿命”。

那么他的这样一种功德来自于什么呢？就是因地的时候修持不放逸、不散乱的善根，因为不散乱不放逸的缘故，所以说佛陀最后就获得了忆念自他宿命的智力功德。

第九就“了知生死天眼通”，那么就说是天眼通智力。天眼通智力主要是照见有情何处生、何处死，这个地方生的之后呢他投生哪个地方，像这样话对一切有情的生死之处，都能够了知的清清楚楚，这了知生死天眼通智力。了知这个情况之后才可以随着不同的方式去超度，否则如果你不知道他怎么样投生，他转生哪个地方的话，这方面没办法很准确的去超度他帮助他，了知了他投生之处，然后佛陀也能够到这个地方去给他予以这样帮助救度，这个都做得到的。

这样一种殊胜的功德也是在因地的时候呢不伤害众生，不去恐吓众生，然后通过清净心去给他们宣讲教言，这个时候后面就可以获得殊胜的天眼。

第十种智力就是讲“寂灭烦恼习气智”。寂灭烦恼习气智就是对于寂灭烦恼的这样智慧，寂灭习气的智慧完全都能通达，佛陀能够了知他的弟子——谁他获得了这样无漏，谁寂灭了习气，像这样佛陀都能够完全了知。所以像这样就叫做了知寂灭的智力，也叫做知无漏的智力，能够完全了知漏尽的智力。那么这个原因就是因为以前修习，曾经修习过能够断除有漏的善法，然后给别人宣说这样正教的缘故，就能够获得这样智力。

“如是宣说十种力”，这个方面就是讲到了佛陀十种力，大概通过字面上的意思做了这样一种讲解。

今天讲到这个地方。

**《宝性论》第40课讲义 校对稿**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后呢今天继续宣讲弥勒菩萨所造的究竟一乘《宝性论》，那么宝性论也分了七个金刚处，前面讲了佛法僧三宝所得的三个金刚处和讲的能得因缘当中的如来藏和菩提品。

那么现在讲的是功德品，也就是说呢对于觉悟的自性获得怎样的功德，像这样的话通过离系果和异熟果的方式进行安立，那么现在我们还宣讲的是离系果的功德。那么这个离系果的功德呢现在讲的是十力四无畏和十八不共法。那么对于这个十力呢前面我们已经讲到了所表义之本体，也就是说对于佛陀所具足的十种力呢已经做了抉择。那么今天讲第二个科判呢：

**癸二、依能表比喻了知：**

那么通过能表的这样一种比喻呢，前面是所表的意义现在是能表的比喻，喻意对照呢就能够很容易知道这个佛相续当中的力从哪个方面来了知的，颂词当中是讲：

**是处非处异熟界，众生种种信解性，  
遍趣行与染净定，种种根机忆宿命，  
天眼通及漏尽智，无明铠甲墙与林，  
能刺能摧能截故，佛力犹如金刚杵。**

那么首先呢前面这五句呢是讲到佛的十力，那么是处、非处这个就是第一个前面讲对于处和非处对于因果等，完全能够无误的通达这个叫做知处非处智力。

然后呢也了知这个异熟界，异熟界主要是讲到了这个种种这个业的异熟然后还有这样一种众生种种，众生种种可以说是了知了不同的信解可以讲，或者是说了知了种种的根基，信解性呢也就是讲到了这样一种不同的，信解性就是讲众生他喜好，前面讲众生有的喜欢念咒、有的喜欢参禅等等，像这样的话就讲到了种种不同的喜好，然后呢是遍趣行，遍趣行就是讲到了不同的道，轮回的道或者天人的道涅槃的道等等，像这样的话称之为遍趣行。

还有染净定就是讲到了对于染污的禅定和清静的禅定，如是的都可以完全了知。还有讲的是种种的根基，种种的根基就是讲上中下的不同的根基。前面呢是众生种种信解性呢，再加上种种根基呢，实际上就是讲到了前面的话种种基、种种根基、种种信解，像这样的话就进行安立的。词句呢前后稍微不一样。

忆宿命呢就是讲到了这个能够了知自他的一切宿命。天眼通及漏尽智，那么天眼通就是了知一切众生生死的情况，漏尽智的意思就是了知一切众生如何获得漏尽的这样一种智慧，这个方面讲到了这个佛陀的这个十力。

然后呢无明铠甲墙与林，这个方面主要是讲到了障碍。那么这个障垢是什么意思呢，就说如果我们相续当中具足这样一种无明就不可能获得四种力。那么如果能够获得四种力呢他就一定没有这样一种障垢，像这样讲的时候，就此处就把无明和力二者之间做一个对比抉择。那么就说这个所谓的力呢他是也是一种智慧。

《入中论》讲了十力就是善抉择，以善抉择为信，那么就说善巧抉择、善加抉择就是力的自性，所以说这个善抉择到底是什么呢，善抉择就是智慧的自性，就是智慧的本体，所以说智慧的本体和无明二者之间呢是矛盾的法，容易了知的，这个是比较容易了知。所以说像这样观察的时候呢，如果获得了十力，相当于就是说获得了殊胜的智慧，获得了善抉择的能力，而没有获得无明的原因呢，主要是因为相续当中具足这样一种违品无明。那么 这种违品无明，从比喻上来讲的话就有三种比喻：第一个呢就是铠甲的比喻；第二就是墙的比喻；第三个就是树林的比喻。

那么就说是铠甲墙和林呢都是对应这样一种无明，那么这个铠甲呢就相当于众生披在身上的这个铠甲一样，那么如果说有这个铠甲的话，其他的东西没办法，一般的普通物品没办法击穿，像这样的话就可以保护众生。但是如果披上的是无明的铠甲这个就不是一个好的事情，那么因为就说如过众生披的是无明的铠甲，而且这个无明的铠甲很厚的话，那么就说难以通过现在我们相续当中这些比较稍显这个浅薄的智慧来击碎像这样的我执、还有击碎种种的分别念，所以像这样的话，这个方面呢就是把众生的的无明比喻成铠甲。那么就说这个比喻呢，他和十种力对照的时候呢是前六种。前面六种主要就是说这一切都有如铠甲一般。像这样的话，这方面就犹如所知障。那么一切友情的所知障，犹如这个铠甲一样非常难以击穿。那么就说在十力当中呢，他的违品就是讲这六种力的反方面，就是讲到了犹如所知障一样的无明，直接的比喻就是铠甲。

然后第二个呢就是墙的比喻，就是讲到了无明犹如墙一般，没办法逾越，挡在众生面前，众生没法走动，所以说此处呢，就把墙呢也是作为无明的另外一种比喻，那么这种比喻就是第七第八第九。

那么第七第八第九呢实际上这三种力呢，三种力的违品呢他都是属于三摩地的障碍，我们从第一个所表意的本体，从这就看的很清楚了，那么就说前面的六种呢，他主要就是讲到了到遍趣行之间，这方面就是讲到了到了所知障方面的障碍，犹如铠甲一样。

然后“染净二种静虑等，忆念自他之宿命，了知生死天眼通”那么这七八九，这三种实际上这三种都是属于禅定的一种侧面，禅定的侧面所以说呢就说是在对照他的比喻的时候呢，也是以三种禅定的违品来作为他的比喻，就是墙。以墙来做他的比喻的。

然后呢最后一种就是讲了树林或是讲森林，那么这个森林就是讲无明犹如森林一样，犹如稠林一般，像这样的话，如果不摧毁的话，就说是没办法见到开阔的自性，从这个方面讲的话，林就是第十种漏尽智力的违品，漏尽智力的违品主要是烦恼障的自性，那么漏尽的漏呢主要是烦恼。所以说呢就说主要从他的第十种了知漏尽的智力或者寂灭烦恼、习气智（？7:51分），寂灭烦恼的智力他的违品实际上就是烦恼障。那么把这个烦恼障呢比喻成密密麻麻的森林一样。

“**能刺能摧能截故，佛力犹如金刚杵**”那么虽然众生具足这样十种违品十种障碍，犹如铠甲一样、犹如墙、犹如森林一样的自性，但是呢，这个佛力呢都能能够刺穿这个无名的铠甲，这样一种佛力能够刺穿。然后呢像这样无明的墙，是这样的佛力能够摧毁。然后无明的森林是佛力完全能够截断。所以说要能刺能催能截敌故，佛力犹如金刚杵，那么这个佛力犹如金刚杵一样，这个金刚杵是无坚不摧的，它能够将铠甲刺穿，能够将墙摧毁掉，能够呢将树林完全截断。

所以说从这方面安立的时候呢，佛力就犹如金刚杵一样，所以佛力犹如金刚杵和这样一种，他所表的意义合起来，我们知道了佛陀这种力的善抉择，他的智慧力的确是非常的广大的。也就说是说只有佛才真正的了知了、或者现前了殊胜的这个十力，那么其他的菩萨圣者根本没办法现前。这是讲到了离系功德当中的第一类。这是讲到了十力的功德。那么下面将到第二类呢是四无畏的功德

**壬二、四无畏分二：一、认定本体之义；二、以比喻了知彼义。癸一、认定本体之义分二：一、认定本体；二、其作用。**

那么就说前面这个利他的这个体相呢，就说是能抉择，前面已经讲过了。那么就说无畏的体相是什么呢，无畏的体相按照入中论的观点呢 ，无谓的体相就是坚定，他是以坚定为他的本体的，也就是说他的一种坚定的自性没有任何人能够移动，四无畏就说这样一种自性没有任何人能移动。所以说四无畏的本体呢，他的本体就是一种坚定的自性，这个方面我们也是需要了知的。

**子一、认定本体：**

**诸法圆满觉菩提，一切诸障能禁止，**

**宣说道谛及灭谛，如是四种无所畏。**

那么此处就讲到了这个，四无畏的，四种无所谓的这样一种本体。那么首先第一个呢‘诸法圆满觉菩提’，那么就是说佛陀对于一切的如所有法和一切的尽所有法完全已经、圆满的觉悟了，已经圆满觉悟了一切的法的这个殊胜的意义。所以说呢，佛陀能够在眷属当中，就是说是无所畏惧的宣讲，我已经获得了圆满菩提。不单单是在就说是这个一般的眷属面前，而且是在帝释、梵天呐、大自在天等等，像这样一种威望合一【？10:56】的这个天神面前呢，也是绝对是宣讲自己获得的菩提道，没有丝毫的这样一种畏惧。因为佛陀的确已经获得了圆满菩提。所以说呢佛陀在眷属当中，能够无所畏惧的宣讲自己获得了圆满菩提，那么这个原因呢，就是因为以前佛陀他在因地的时候呢，能够没有悭吝的，给众生传法，没有悭吝能给众生传法的缘故呢，所以说这样一种功德圆满到极点的时候，就能够获得，如此的这个说正等觉无畏。

那么就是说是，就说是悭吝心传法在，这个《经庄严论》当中也讲了很多，作为菩萨的传法的方式，作为佛传法的方式有很多种。那么其中一个很重要的一个就是说，自己所掌握的这些关要，自己所掌握的这个核心呢，不害怕就是说自己讲完之后别人超胜自己，所以说呢他就把自己掌握的这样一种核心关要，就是说原原本本的给别人宣讲，让别人也能够如是了知这个法的意义。这个方面就叫做这个没有悭吝心来进行传法。那么如果是能够这样没有悭吝心来传法，如是呢到究竟的时候，就能够真正的获得这个说正等觉无畏的，这样一种殊胜的功德。

那么第二个无畏叫做：‘一切诸障能禁止’，一切诸障能禁止。那么就是说是佛陀宣讲障道法，他是这个没有畏惧的。那么首先是诸障，然后是能禁止，诸障呢就是讲到了佛陀，他说呢这个贪欲心，是障道法，嗔恨心是障道法，愚痴心是障道法等等等等，佛陀讲了很多很多障道法，那么就是说佛陀在一切的大众当中，宣讲说贪、嗔、痴等，这一切是障道法的时候呢，没有任何一个人能够站起来如理如法的说，你说的这不对，你说的这个贪心不是障道、嗔心不是障道、或者就说愚痴心不是障道，没有一个人能够真正如理的反驳。所以说呢佛陀在大庭广众当中，宣讲一切的这个诸障，而且宣讲了一个禁止的法，这个是没有丝毫的这个畏惧的。

那么这个因呢也是以前佛陀在因地的时候呢，不依止这样一种障道法的缘故，佛陀修行的时候只是依止这样一种善妙的法义，不依止这样一种这个障碍的法义。所以说呢，佛陀修持这样一种这个无障的法，到达究竟的时候也能够宣讲一切诸障无畏。

那么第三个呢就是讲‘宣说道谛’，宣说道谛这个含义呢，首先是讲到说初地道无畏，说初地道无畏，前面第二个呢主要就是在大庭广众当中，宣讲这一切诸障，而且这个诸障都以此应该禁止的。那么第三个说初地道无畏呢，就是讲佛陀在大庭广众当中，能够如理如是的宣说，如何从道障当中解脱的道理，怎么样从道障当中解脱。所以说佛陀说：我照见了这个，这个是障碍。但是呢佛陀又说，我也知道如何从这样一种道障当中解脱，从一般的角度而言呢，我们就说，就说是如果贪欲心很强的话，你可以修持这个不净观来对治，如果你嗔恨心很强呢，你也可以修持这样一种慈悲观来对治。如果你的愚痴心很强呢，你也可以修持缘起观来对治。或者就是说是你的这样一种执着很重的话，你就可以修持空性等等。你要悭吝心重修布施，这个方面有很多很多这样一种不同的修法。所以说佛陀针对小乘的心子、大乘的心子、密乘的心子，也宣讲了很多很多的这样一种道谛。佛陀说：如果能够如理如是的依止这些道谛呢，就能够从这一切的障碍当中获得解脱。佛陀如此宣讲的时候，也没有人真正能够就是说站起来如理如是的这个遮止，佛陀在讲这些无畏的时候呢，在有些地方也讲了，佛陀并不是说，哦在这个一两个眷属面前，或者在一个僻静处别人看不到的地方，宣讲这样一种，说我成佛了，说就是说我领你发现了这样一种道的障碍呀等等，不是这样的。佛陀讲法的时候他都是在这个人天大众当中宣讲，在这个经典当中提到很多这些大菩萨，很多这样一种圣者，还有很多的这些天神、帝释、梵天，还有很多这样一种婆罗门，很多这些善变者，佛陀是在这些人面前呢，大庭广众当中宣讲正法的，所以说呢，如果没有真正的获得，不是···如果不是真正的获得无畏的功德的话，佛陀也就是说是不会也不敢，在这样一种场合当中宣讲。所以他并不是说一些人呢，非常的狂妄，自己没有成佛说敢于在很多人面前说，我已经成佛了，我已经就是说永远灭除了烦恼了，这种狂妄，他是没有真正的这样一种基础的。佛陀呢他这样一种宣讲我成佛，这个方面呢不是一种狂妄，佛陀的的确确呢已经完全的证悟了一切万法的实相，而其他一些人的情···很多人这样一种狂傲之情的话，他完全是自己的烦恼驱···驱使才能做这样一种狂傲的行为，所以说二者之间完全也不相同。这个方面就是第三者呢，就是在宣说道谛无所谓。

那么第四个呢就是宣说，灭谛是无所谓的。那么就宣说灭谛无所谓，佛陀说：我已经从一切诸漏当中获得解脱。就是说，说漏永尽无畏，说漏永尽无畏，佛陀说：我的诸漏永尽了。这个方面的话佛陀也是完全可以在大庭广众当中呢，如理如是的宣说。我断除了一切的诸漏，我断除了一切的烦恼，这个方面就叫做这个，说道永尽无畏。

其中呢，就我们如果归摄的话，第一种说正等觉无畏和第四种说，就是漏永尽无畏呢，这个是相合于自利的，相合于自利你看是，就是说佛陀说我证悟了圆满的佛果和佛说我已经，断掉了诸漏，这个就是从自利的断证两个侧面进行安立的。然后呢，下面就是说，第二种和第三种呢，他主要是相合于他利，来宣讲就说是这个两种无畏。就是相应相合于他利呢就是说，诸弟子应该知道，贪嗔痴等是障道法。然后呢就是个，这个方面呢是为了让弟子能够修持，为了能够了知这样障垢进行宣讲的。还一个说呢，要想从这样一种障垢当中获得出离的方法，如是如是也宣讲了很多道谛的这个方式。所以说这两种呢，主要也就是说，这是一种这个相合于他利的一种想法，一种讲法。如是四种无所谓，所以说这个方面也是讲到了佛的四无所畏的这个本体。

那么就是说佛陀他出世在世间当中呢，他就说是在这个特定的场合当中，显现为殊胜的化身，他显现了也是以佛陀的，他是显现的是一种佛陀的这样一种身份，显现在这个世间当中。所以说呢，从他的这个相貌，智慧呀，从他的讲法，乃至于他的语气，都是和一般的人不相同的。佛陀就是说降生的时候使用了，他的一种佛陀作为佛陀化身，就是说殊胜化身的一种特性吧，是一种特性。所以说呢，示现成佛陀的这样一种善知识，和示现成菩萨的这个形象的善知识，示现成罗汉的善知识，示现成凡夫形象的善知识，他们在做弘法利生事业的时候呢，有点不一样。是有点是不相同的。

所以说我们现在就发现很多示现为凡夫的善知识呢，都很谦虚，都说自己没有获得功德，自己实际上是一个凡夫，自己的障碍很重等等等等，为什么这样呢？因为他示现的是凡夫形象，他没有示现成佛那种形象。所以说，他们在这样安立的时候就说，哎，像佛的功德我是没有获得的，或者呢这些禅定我没有获得，大圆满也没有证悟，像这样的话也是会说很多很多这个谦虚的语言，当然就是说针对于末法时代的众生来讲的话，他有他的必要，因为他的特性已经决定了，他已经示现了是凡夫身份的善知识，而且他度化的是末法时代这些刚强难化的众生。所以说呢，如果说是，这些善知识都很高调的话，下面的这些人学不到这些精华的地方，反而呢就会会去学那些、就说是这个，其他的方面，最后就很有可能养成自我吹嘘呀，还有像这样的话没有功德说自己有功德，或者就把这个功德无限夸大等等的这样一种这个情况。而佛不是这样的，我们就从这个四无所畏，我们就可以看到了，佛陀在讲这个四个法的时候呢，没有任何谦虚的，没有什么可谦虚的，我就是成佛，我成佛了，我断除了诸漏，我能够说一切、就我能够说一切障道法，我能够说从、就说是这个道障当中解脱的方式，像这样的话就、我们从这个方面就是看得很清楚，佛陀在大方广佛当中就是这样讲，所以说我们说这个示现的佛的化身和示现这方面是完全不相同。佛在这个场合当中不需要谦虚。

佛不会躲躲闪闪地说，圆满菩提还没有完全获得等等，不会这样讲因为他必定是佛的化身，他显现这样一种殊胜的身份是不一样的。所以说像这样讲的时候呢，也有这样一种情况，所以说呢我们就知道了一般的善知识，他显现的时侯主要相应于一般的众生，他示现一种谦虚，就是有必要性的。否则如果其他的人很狂傲的话、很多人容易引发很多的误解，不过有些就像有些大德所提到的宗萨仁波切提到过，他就说有些修大圆满的人呢还是比较就说不谦虚的。

有些好像是指果洛州【？20:59】那一代的，有很多他是培了很多大圆满的修行者呢，他就说是，别人在开示中讲举例子么，他就说，哎，你这个念经怎么这么快，他就说你这语速这么快。这个是因为我已经断除了语障了，他把舌头伸出来，舌头上就有一个自成的莲花。因为我的语障断掉了，所以我念这么快。他这方面没有拐弯抹角去做谦虚，但是就说这种人是很直率的一种人，是怎么样就怎么样，但是呢很多人呢，要去学也不一定学得到，所以像这样的话一般就是说，谦虚一点儿有好处，但是呢，针对有些人讲的话，就说是是怎么样就怎么样，有点像佛陀的一味，像这样的话就说是有这个功德，没有其他很多很多的负担，没有把谦虚做为一种负担。像这样的话也是他的一种功德。但是一般的人来讲的话，把谦虚做为一种负担还算是一种功德。

此处我们主要就是讲佛陀在这里面没有示现出其他、所谓谦虚的样子。他没有示现这种样子，是怎么样就怎么样，像这样的话通过这种方式引导众生，有这样利益的。第二个科判，

**子二、其作用：**

**诸法自知令他知，道障自断令他断，**

**入道自得令他得，说二利谛佛无畏。**

那么就是说这个里头讲到了，说四无畏的作用。首先是诸法自知令他知，那么就是说佛对于一切诸法已经完全了知了，已经原本觉悟了这样一种菩提，所以说自己应了知了一切万法的自性。令他知呢？佛陀也让其他众生了知这样的法，所以说佛陀也是在千经万绪当中呢讲了很多很多他自己证悟的境界。

道障自断令他断，那么佛陀呢已经完全断除了这样一种道障，这样一种道障已经完全断掉了、和诸漏永尽啊。像这样一切道障已经完全断掉了。不但自己断掉了，而且在经典当中也宣讲了断除障碍的方法。那么就后面是入道，入道这个是单独的，自得令他得这个是单独的。第三和第四：

首先呢第三是入道，那么入道的话是自己曾经入道已圆满了，现在也引导众生入道，进入这样一种道谛当中。“自得令他得”呢？就是讲到了获得了灭谛，也引导众生就说这个获得这样灭谛的功德。

**“说二利谛佛无畏”**，那么说二利、自他二利这样谛实语的佛陀呢是无所畏惧的。那么这个方面从相合于前面这样四种意义进行观察，或者有的时候呢是相合于四谛的方式进行观察。

**“诸法自知令他知”**，像这样的话就是第一谛、苦谛，就是说佛陀已经了知了世间的这样一种痛苦的自性，这方面了知了一切万法的苦谛的自性，“令他知呢”也让别人知苦谛，像这样的就是佛陀说：此是苦有（？24:24）人知。

然后第二方面，道障自断令他断，这个就是讲集谛，集谛就是道障，所以说这方面讲的时候呢，佛陀他已经自己断除了这个集谛道障，令他断，佛陀也让众生断除这样一种集谛，佛陀讲：子自其一如云断【？24:44】。

第三个就是讲道谛，那么实际上这个道谛就是灭除集谛现前灭谛的方式。那么就是说你如果真正要趋入断障之道的话，你必须要经过道谛当中，所以说此处讲到了入道，那么就是这个入道呢，就是讲到了自己佛陀以前曾经进入道谛，然后现在以引导众生进入道谛。佛陀讲：此是道如言修【？25:15】。像这样讲到了第三个。

第四个呢就是讲灭谛了，自得令他得，那么就是说对于这个灭谛，你如果修了道谛肯定会现前灭谛，所以说这个方面讲的话呢，自得令他得，佛陀自己获得了灭谛也让众生获得灭谛。佛陀说：此是灭如应证【？25:34】。这方面也是说四无畏和四谛相互之间关联的这样一种意义，这方面是说二义谛佛无畏的意思。

**癸二、以比喻了知彼义：**

**林中兽王常无畏，百兽群中自在行，**

**佛陀狮王处众中，无畏善住坚势力**

林中兽王常无畏，就是安住在森林中的兽王是恒常无所畏惧的。在百兽群中呢，自在而行，那么和这个相似相同的话。佛陀狮王处众中，无畏善住坚势力。那么就是说佛陀犹如人中狮子一样，那么佛陀处在大众当中呢，是没有丝毫畏惧。也能够善住坚势力。像这样具足种种的功德。

那么就是说狮子在群兽当中呢，它的的确确是无畏惧，而且是自在行持的。同样道理佛陀处在众中也是这个无畏解，善住坚势力。无畏呢前面我们讲过了，佛陀没有丝毫的畏惧，前面我们提到过，因为有无知才会有畏惧，佛陀已经遍知，所以没有丝毫的畏惧之心，这方面是讲佛陀是没有畏惧的。

然后呢佛陀能够善住的，那么就是说佛陀能够经常安住在这样一种修行境界或者说安住在这样殊胜的定境当中，这个方面就叫做善住的意思。

然后呢还有就是坚，坚就是讲他坚固的自信。势力就是讲到了没有其他的违品障垢，所以说具足这样功德的佛陀就能够如是安住在眷属当中，不需要任何的畏惧，这个方面就是佛陀的四无畏的功德法，所以说四无畏功德法，他的本体就是讲坚固。下面讲第三个问题：

**壬三、十八不共法分二：一、真实义；二、喻义对应。  
癸一、真实义分二：一、十八不共法各自之分类；二、复说上义及作用与获得之理。**

**子一、十八不共法各自之分类分二：一、广说；二、摄义并说余义。**

**丑一、广说分四：一、行所摄六法；二、证所摄六法；三、事业所摄三法；四、智慧所摄三法。**

**寅一、行所摄六法：**

首先讲第一呢行所摄六法，也就是说把佛陀的十八不共法分成四个部分：第一个就是行为所摄的六种法。那么在这些法当中呢，有些地方似乎这些圣者也相似具足。但是像佛一样圆满具足的话，绝对不可能存在的。所以说十八不共法是完全不共，和这样一种其余圣者其余凡夫完全不共这样的功德法，像这样的话称之为不共法。他有十八种的缘故呢称之为十八不共法。首先是行为所摄的六法 ：

**如来无过亦无诤，无有心意失念过，**

**亦无不定散乱心，及无轮涅种种想，**

**并无不择而舍置。**

那么就是说这个当中有六类：第一是无过，第二是无诤，第三是无有心意思念，第四是无散乱心，第五是无种种想，第六是无不择。像这样的话总共有六类。

那么这六类当中呢讲第一类，讲到了如来无过，讲身无过。佛陀这样一种身体的行为没有丝毫的过失，那么就是说佛陀的行为没有丝毫的过失呢，主要就是在因地的时候呢，他主要修持了断除一切身业的种种过患的殊胜行为。所以说呢佛陀的身体呢没有丝毫的过失，那么这个从哪个方面来了知呢？可以从一些其他的圣者的行为来了知，比如说阿罗汉。那么阿罗汉呢他如果说在安住在定中的话，或者说他就是这个安住在正知正见的当中的时候呢，他就说是说走路，方方面面，他就说是都会有一种提醒自己的行为。但是呢有的时候也会放逸，也会放逸，就是说有些罗汉他以前曾经转世过很多次其他的动物呢，像这样呢，现在呢虽然现在他获得了阿罗汉果，但走起路来还是蹦蹦跳跳的。

比如说目犍连尊者是神通第一，但是呢因为他很多世转为猕猴，所以说他在今生当中显现的时候呢，也是喜欢蹦来蹦去的，像这样的话就是有这样的，还有一些些阿罗汉呢以前过很多次女人呢，像这样的话，今生当中也喜欢照镜子，像这样的话就是说本来是一个阿罗汉他烦恼也断尽了，但是他习气还在的缘故呢，他行为上面也做了这样一种照镜子等、的让别人不太生信心的这个行为，还有一些阿罗汉他走路的时候，如果没注意的话，也会踩到毒蛇。然后有的时候也会被藤象所伤，这方面都是属于身体的过失。佛陀呢绝对不可能有这样的过失，像这样呢佛陀，也不会有这样的习气，蹦来蹦去的习气，照镜子的习气，这方面是没有的。佛陀走路也是从来不会踩到毒蛇，绝对不会踩到这些其他的东西，不会受到这些野兽的伤害，主要这个方面呢就是讲佛陀的不共法。

所以前面呢我们为什么要以圣者为例呢？那么因为就是说这个圣者，虽然断掉了烦恼，但是呢和佛还没法相比的，从这个方面能够了知，不共的意思。还有呢就是说，连圣者他们在行为的时候都会有这样一种过失的话。那一般的凡夫人，没有调服诸根者，像这样的话就是更加具有种种的过失的。像这样的话就是讲到这个身无过，或者叫身无失。

那么就是说第二个问题叫做语无失，或者语无过。那么在颂词当中叫意无诤，无诤这两个字呢，就是用来表示佛陀的这个语言的功德法，那么佛陀在因地的时候呢，不依止这样一种，种种的语言的过失，比如说呢，不说这样一种，不说妄语，不说离间语，不说绮语，不说任何就是说语言方面的过失。所以说善巧能够断除一切过失的缘故，所以说呢在这个果位当中，就显现了这样一种这个无诤的这样一种功德法。绝对不可能引发种种的争论，不可能引发种种的争论，所以说呢就很多想争论者，到佛面前的时候呢，自然而然就熄灭了，自然就熄灭了这样一种争论之心。像这样的话呢就说有些呃、就是说是这个声闻者，他修持一种无诤定的，那修持这种无诤定，他修无诤定的时候呢，也就是说这个首先作意。首先作意，然后呢就首先作意，然后呢就生起一种无诤定，然后入禅定，出定之后就是呢获得这样无诤的这个功德。然后呢就是说到了别人面前呢，自然而然就能够熄灭别人的争论心，这个方面是属于有勤作的。有勤作要入一种定，而佛陀呢根本不需要入一种无诤定，佛陀是具足这样一种功德法，所以像这样的话就是这个不会引发种种的这个争论，这方面就是讲到了这个无诤的这个过失。语无失。

那么第三类呢就叫做这个，呃就是说是这个意无失。意无失呢无有心意失念过，那么这个功德，来自于佛陀因地的时候呢，善巧修持六种随念，就是说修持随念佛，随念法，随念僧，随念施，随念天，随念戒。像这样的话就是这个如是的修持六种随念的缘故呢，所以说佛陀没有失念，佛陀不会有这个失念的过失。就是说佛陀有忘失什么事情，或者说有什么不记得，或者说是什么样错乱，像这样的话在佛陀相续当中呢，绝对不可能出现这样一种失念的过患。而这个凡夫人他就会，往往会出现很多的失念的过失，把张三记成李四，或者就是说以前做过的事情忘掉了，没有做过的认为是有做过，这个方面有很多很多这样失念的过失，但是佛陀呢是绝对不可能有这样失念的过失，恒时安住在殊胜的这样一种智慧当中。凡夫的相续当中绝对不可能有这个失念的过失，这个方面就是讲到了这个修持随念佛法僧，现在我们就是说随念佛宝，随念法宝，随念僧宝，像这样的话就是随念三宝，。然后呢随念舍呢，就是经常随念这样一种施舍，随念这个布施方面的，然后呢就随念戒呢，就是经常地随念自己曾经受过的戒律，随念戒律的功德，随念这样一种破戒的过患，等等等等。像这样通过很多方式，将自己安住在清净的戒律当中。还有呢随念天，天呢有两种解释的方式，两种解释的方式就是天神，一个方面就是讲佛菩萨本尊的意思，像这样的话就是这个随念天呢，经常随念天，我们就会约束自己的行为，因为就是说有的时候我们在大庭广众当中呢，因为有其他的道友监督嘛，像这样的话自己的语言，行为呢就能够保持一种如理如法的这样一种状态，但是如果在独处的时候，有的时候呢就是因为没有其他人监督的缘故，所以说自己很容易放逸，这个时候随念天呢，我们就知道，虽然这些自己的行为就是说一般人看不到，但是天人、他有天眼，他们可以看得到，像这样的话，就是随念天呢，也能帮助自己就是说能够这个远离在独处的时候这种种的行为。如果能够善巧地修持六随念呢，也能够最终达到就是说这个无有失念的这样殊胜的功德。这方面就讲到了这三种功德法。

那么第四种功德法呢就是讲亦无不定散乱心，但有些人讲就是无不定心，无不定心呢就是讲到了这个佛陀呢绝对不可能有不安住在定中散乱的情况，这个是绝对不会存在的。不会存在这样的情况，那么这个因地的时候修什么功德呢？佛陀在因地的时候主要是修持就说是断除扰乱他心。那么就是佛陀所做的事情都是保善护持他心，保护他相续，不会扰乱其他人的相续，像这样的话就说是因为经常如此修持的缘故，所以说呢就是这个佛陀在果位的时候呢，就是这个无有不定心，当然呢就是一般的众生都是处在散乱状态的，只要是欲界的众生，欲界众生心他是没有禅定的，没有禅定。所以说我们在修禅定的时候呢，他不是说通过欲界心那个得了禅定，而是说首先就是说修持欲心一境，通过各种方式修持欲心一境，再往下修持就会得到这个轻安，然后最终呢引发初禅。初禅的时候开始就开始有禅定心了，所以说真正的禅定心呢，他是从初禅开始的，欲界的这个所有的心当中，没有禅定的这个自性，全都是属于这个散乱的自性。还有这样的，所以说呢我们就从这方面了知了。还有呢，就是说有些时候出定有的时候入定，这方面呢就是不是恒时在定当中，不是长时在定当中。还有一些就是说在这个方面有出入定差别的缘故，有这样的不同差，有这样一种情况，佛陀呢就是经常处在禅定当中，没有散乱的情况。所以说呢这个叫做无不定心，没有不定的这样一种情况，没有不定的心。

然后呢就是说这个应该是第五种，第五种功德呢就是讲及无轮涅种种想，那么这个叫做无种种想，那么就是说无种种想呢，是没有轮回和涅槃的种种的想法，是因为佛陀在因地的时候呢，善巧地修持这样一种这个轮涅平等，善巧修持轮涅平等的缘故呢，所以说在果位的时候呢，自然而然就能够安住在没有轮回和涅槃的种种的想法当中。那么就是说就我现在我们的境界而言的话，轮回是轮回，涅槃是涅槃，轮回和涅槃有很多很多不同的差别。轮回有很多的痛苦，涅槃有很多的安乐，轮回他是要抛弃的，涅槃是属于那种需要获得的，在我们的这样一般的人面前呢，轮回和涅槃还具足很多很多不同的差别。所以说呢众生对于轮回涅槃，他就有种种想，乃至于就是说圣者，对轮回涅槃，没有证悟平等的缘故呢，他也有种种不同的想，但是呢就从实相的角度而言呢，轮回和涅槃呢的确是平等的，轮回他的自性空性和涅槃的自性空性这个也是平等的，或是说轮回观待涅槃，涅槃观待轮回，二者之间也是平等的。在这二者之间全都是一种种种平等，所以说在这个中观的体系当中，他有个轮涅平等的修法，有个轮涅平等的这样一种抉择的方式，所以像这样的话，就是说我们知道轮回涅槃在实相当中，本来就是属于那种这个平等性，佛完全照见安住这种平等性，所以说呢佛不可能有种种想，无种种想就是不会有轮回和涅槃的种种想，这个是佛的属于这个不共之法。

那么下面讲第六个意义呢就是讲到了这个无不择舍。无不择舍在颂词当中讲并无不择而舍置，归摄起来就是叫无不择舍，无不择舍就是说没有一个不经过抉择之后，像这样的话就是说舍弃的情况，这方面就是应该了知。那么这个方面也是因为在因地的时候修持的这样一种自他平等，修持的这样一种这个一切的这个诸法平等等等的殊胜功德的缘故呢，殊胜的修法的缘故，在这个时候呢就会产生无不择舍的情况。

那么这个方面有两种情况，就是说对于这个根基成熟的众生呢，佛陀绝对不会就是说这个不经过择舍而舍置的，就是对这个众生，这个众生本来应该救度的，但是呢佛陀没有经过择，没有通过抉择，就把他舍置了，没有度化他，这方面的情况是不会出现的。

所以时候我们总是说佛陀度化众生是非常知时的，最能够就是在合适的时间，适时地出现，这个方面就是讲佛无不择舍的原故，所以说呢这个众生的根基成熟了，佛陀也没有抉择，然后把他舍置了，没有救度，这个情况是不会出现。所以说这个叫做无不择舍。

还有另外一种无不择舍的讲法呢，就是讲到了这个种种的过失，种种的这样一种违品，种种的逆缘，在佛相续当中没有一个是没有经过择舍而放置的，就是说他所放置的所有的障碍都是经过智慧抉择完之后，通过智慧抉择完之后然后彻底放置，像这样呢所以说没有任何一个障碍是没有经过抉择而随随便便放置的情况。这个问题是绝对不可能存在的。所以说从另外一个方面也可以叫做从这个方面也可以叫做无不择舍的意思。

所以说这个方面叫做行为所摄的这个六法，我们也可以知道他和方方面面的和其他的这个圣者呢都是不相同的。只有佛相续当中具足的殊胜功德的缘故才如是这个具足。所以说他也是具足一种不共的自性。不共的功德所以说称之为不共法。

今天讲到这里。

**第41课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲啊弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。在《宝性论》当中呢有七个金刚处来抉择额殊胜如来藏的这个教义。那么在佛陀的经典当中也是啊对于这个有情本具佛性，本具如来藏的这个额这个意义呢是做了这个呢详尽的阐释。啊因为这样一种佛的经典非常难以通达的缘故，额所以说呢就说是弥勒菩萨也就说是这个怕其他的这个众生无法了知佛的密意，所以说呢也是专门造《宝性论》，啊造这个无上续论来这个开演弘扬佛陀在这个经典当中所诠释的这个如来藏观点。

那么在这个《宝性论》当中呢，是通过七个金刚处次第来宣讲。那么就说首先是讲所得三宝--佛法僧，然后是讲能得的近取因--如来藏，再宣讲这个啊就说是能得的俱有缘是菩提功德和事业。那么前面呢我们已经讲完了这个功德品以上的内容，那么现在正在讲这个功德品。那么功德品呢，它也有两类功德，一类功德呢主要是啊针对于这样一种这个离戏的功德进行安立的。那么另一类呢，是主要针对这个异熟的功德进行安立的。

那么就说是在宣讲离戏功德的时候呢，也是分了三类有四力、四无畏和十八不共法。啊其中呢，前面两个讲完了，现在我们正在宣讲的是十八不共法。那么这个十八不共法呢，实际上这个不共呢是和其余的啊二乘和菩萨和其他的这个外道、凡夫呢都是不共同的。也就是说只有佛才真正圆满的具足这些啊这些十八类的功德。所以说这个称之为不共法。啊《入中论》当中呢，就是对于不共法的这个定义呀，他就是讲到了是不可夺位之相。不可夺位之相呢就说谁也没办法硬夺这样一种这个佛的这个相续当中的种种功德，谁也没办法硬逼，谁也没办法啊就说硬夺，谁也没办法超胜，所以说像这样的话就称为不夺位之相。

那么针对这样一种十八不共法呢，啊就是次第的进行这个宣讲和安立。那么前面呢是通过这个行所摄六法进行的宣讲。就说把这样是吧不共法呢分了四个额方面，四个侧面当中有行为所摄的六种法，证悟所摄六种法，事业所摄三种法，智慧所摄的三种法。那么其中呢，第一个讲完了，今天要讲的是第二，就是讲“证所摄六法”。

证所摄六法就是说，通过证得所含摄的这样一种十八不共法当中的其中六个。

**寅二、证所摄六法：**

**志欲精进与正念，以及智慧与解脱，**

**解脱知见不退失。**

那么就说在这个里面讲到了是这个主要是不退失，啊不退失方面讲。也就是说，志欲不退啊或者不减，志欲不减。然后是精进不减，第三类是正见啊正念不减，第四个呢是讲智慧不减，第五呢是解脱不减，第六是解脱知见不减。这个不减，啊颂词当中不退失呢是一个含义。

那么就说佛陀在因地的时候呢，因为对于殊胜的法要精进的这个串习过。像这样的话佛陀在因地的时候，修学这些殊胜的法要，修习佛法的时候呢，从来都没有满足，从来都没有觉得啊这样已经足够的这个没这样的心态。所以说一直呢勇猛精进的修持，乃至于成佛之后这些功德法，或者这些这样一种这个意乐啊，或者这样精进啊，乃至于成佛之后呢，他都没有啊就说是啊退失啊，或者就说满足的时候。这方面也是佛相续当中所摄的这样一种意义。

实际上呢带给我们的这个启示呢，也是让我们在修学佛法的过程当中呢，不要有满足。啊如果真正应该满足的话，是佛绝对是满足了，因为从获得佛果的时候呢，再没有一个更加增上的功德，啊在没有增上的功德。但是呢，从佛他自己相续当中的这些，这样一种这个啊就说志欲呀、精进呀、正念等等，从这方面讲的时候呢，佛陀从来没有真正的满足，没一个满足。虽然没有再获得额外的功德了，但是佛陀也不会满足。

那么反观我们自己呢，有的时候就比较容易满足。就说修了一点点正法了，精进了就说是这个几天，精进了几年之后呢，啊就觉得是不是已经足够啦？或者就说依止上师几年之后，就是觉得啊不应该再依止啦？不应该再依止上师听法啦？是我自己学得差不多了。像这样的话这个也是一种满足。这个满足呢我们要讲的话就说什么该满足？实际上该满足的东西就是讲轮回的欲妙。轮回的欲妙我们享受了这么长时间，就从无始轮回到现在呢，每一次都追求轮回的欲妙，当然在每一次当中有些，有些是当中追求到了，有些是没有追求到。但是累积起来的话，这个欲妙呢他也是享受的非常多，但是呢我们对这个应该满足了。因为他不可能给我们带来任何的实义，但是呢就说，我们从作为修行者来讲地话，对于这些轮回的这些贪著，对于轮回的这些欲妙呢没有满足，对于这个功德法呢，反而就说是一点点就容易产生一个满足的心态。啊这个方面就是做一个修行者来讲的话，必须要遮止的，那么应该反其道而行之，对于轮回的法呢应该及时的产生满足心，及时的产生一种厌足心、厌离心，像这样的话就不应该再把自己的这些身语意呢都放到追求这样一种这个世间妙欲的这些世间法上面。

那么对于这样的一种种种的出世间法呢，应该就说升起一种不满足的心态。那么我们学习这个十八不共法啊，虽然他是佛相续当中所摄，但是对于就说后学弟子来讲的话，也应该是有所启示的。一方面我们就说我们是追随佛学习的人，那么追随佛学习的人，当然从方方面面都要和佛做的一模一样，这个是很困难的。但是呢就是佛以前做过什么，他成佛了。现在我们要这样做，才能够成佛。因此说呢对于这样一种这个额证所摄六法当中的某些意义呢，对我们来讲还是要非常大的这样一种接近的意义，像这样的我们也应该啊和佛一样的就来生起这些志欲啊不减、精进不减等等的这样一种这个殊胜功德。

如果生起了这样不退不减的功德的话，那么我们就相续当中的这些功德会迅速生起来。因为就是说这个成佛的功德，或解脱的功德，它是一个属于一个非常清净，非常深广的这样一种一类所摄的。所以他并是不是像世间上做一个简单的事情一样，随便你整几天你好像就能够看到一个结果。实际上修习佛法的话，这个方面不是这么简单的。啊就说在这个过程当中的话就说是生起一个啊不满足的这个精进，这个是非常非常的重要。有了这样一种不满足精进的话，就非常广大，今生的这些佛法的内容才能够融入到自己相续。否则的话就说是单单凭一点点世间上面的这些啊志欲呀、精进啊是无法获得的。

那么下面我们就是在解释这样一种证所摄六法。

证所摄六法呢首先第一个，第一类呢就是讲志欲无减。啊志欲无减呢就是说这样一种这个欲乐，或这样一种志欲呢，它是不会退失的。佛在因的时候呢，因为就说是对于深广的这个教法他追求或就说修习的缘故，所以说呢到了这个佛地的时候呢，佛陀相续当中那种啊就说是这个啊要让这些三宝，隆盛三宝的这个心愿呢，或者就救度众生的心愿呢，像这样一种这个心愿，像这样一种志欲呢也是不会退失的。

那么既然是已经成佛之后呢，他对这样一种志欲还是无法退的，哦我们还是没有满足没有退失。就说佛陀在这个因地的时候呢，他也是为了一切的众生能够就是获得解脱，或者为了让这个佛法僧三宝的这样种姓能够延续，像这样的话也是发起了很大的志欲之心。啊就说是这个发心为利他，求正等菩提，像这样的也是发起了这样殊胜的菩提心。

所以说呢，在这个三无数劫当中呢反复的串习，反复的这样一种这个串习，那么到成佛之后呢，他一心一意的是为了这样一种这个额三宝种姓能够就说是延续，三宝种姓能够啊就说兴盛，一切众生呢能够在这里面获得解脱，所摄之法这种志欲呢是没有这样一种这个满足过。

就是因为有这样一种在这个修行的时候呢这么精进的菩萨，在成佛之后呢啊这个志欲不退转的佛陀，不间断的这样一种离欲缘故，所以说我们才能够真正的来学习佛法。因为我们现在来听闻佛法学习佛法的话，这个也是就说延续三宝种姓的一种啊殊胜的方式。如果你没有通过学习佛法修行佛法的话，那么三宝种姓如何延续呢？三宝种姓是无法延续的。所以说呢啊就是佛陀延续啊三宝的这样事情，是啊就是让众生来学习这样一种啊殊胜的这个教义，掌握这样殊胜教义之后呢，内心当中能够生起这样殊胜的解脱，所以这个叫做这个志欲不退的意义。

然后呢就是下面讲到了是第二个呢，讲到了是这个精进不减，那么精进不减。那么就说佛陀因地的时候呢，对于这个殊胜的上师善知识的这样承侍，或者说对于众生的利益方面也是非常精进。修行佛法过程当中也不会随随便便就停止下来，或者觉得这样一种精进已经足够，像这样一种满足的心态也是不会生起来。就说乃至没有生起殊胜的证悟，乃至没有获得殊胜的佛果之前他的精进都是没有尽头的，像这样就讲到了他因地的时候生起很大的精进心。

那么就说是到了果地的时候呢，他自己虽然从证悟的角度来讲，从所获得的角度来讲，再没有一个增长，这个前面也讲过。但是因为佛陀内心当中这样一种精进的心念从来没有间断过，所以说乃至于成佛的时候，对于做这些佛法仍然都是没有满足的。这方面是通过和佛陀在给这些，当时不是有一个病比丘缝衣服么？像这样的话就说病比丘，好像是眼睛不好的一个比丘，他就说谁对于这样一种正法，对于善法没有满足的能够帮我缝衣服？佛陀当时显现我是对于这个修行正法、积累善法从来不满足，所以说让我来帮你缝衣服，有这样一种示现。

所以说从这个方面，佛陀内心当中的想法，还有佛嘴里面所讲的这个法都是体现他对于善法是没有满足的，哪怕是小小的事情他也会做。还有就是说佛陀也是看到这样一种经堂、院子里面落满了树叶，落满了垃圾，然后带领很多比丘来打扫经堂。像这样的话也是表现对于善法永远不止息的精进的心态，精进的一种示现。这个方面就叫做精进不减，佛陀成佛之后精进也不会减退的。第三类法叫做正念不减。正念不减的正因也是往昔修学正念。那么此处修行的正念和前面的这样一种心，就说意无失的这个方面，正念它所修的因侧面不一样，前面是修持六随念，现在主要是修持四念住。修持四念住的缘故，所以说佛陀在成佛之后正念也是不减退的。

那么四念住大家都知道讲的是身受心法，就是四念住。在共同乘当中和大乘当中对于四念住阐释的角度是不相同的。那么就说在共同小乘当中所阐释的四念住呢，第一个是讲观身不净。四念住就是观察自己的身体的一种不清净。因为众生产生种种的贪欲，想要去追求很多的欲妙，主要是贪著、贪恋自己的身体，或者贪恋他人的身体。而像这样的一种贪恋是没有安住在正念当中，所以说要安住在正念当中首先要修持身念住，就说把自己的正念，把身体不净的这个正念安住下来。

观身不净是四念住中的第一个，就是观察自己的身体实际上是不清净的。这个在《入行论》等很多地方都是讲了很多，我们在观察的时候，身体每天都往外泄漏很多不净物。所以像这样讲的时候，身体实际上是不净的。不单单是说从这个方面可以观察，通过现代医学和解剖学等等把自己的身体拉开之后也是非常肮脏、臭秽的自性。

所以说我们如果不知道这样不净的自性，反而每天洋洋得意，或者每天有时候为了贪著自己身体的受用去追求这些享受的话，实际上也是颠倒妄念。所以说要让我们的心入道，要打破对身体的执著就是修持身体不净，是一个很殊胜的修法。因为对身体的贪著是在所有贪著当中很严重的贪著。所以如果不打破对身体的贪著，我们也没办法精进，没办法用其它的苦行来追求正道。总是想自己怎么样来让自己的身体感受一种乐触，感受一种乐受。像这样的话，如果自己的心念放在这个地方的话就很容易从正道当中退失。所以第一个是讲观身不净。

那么第二个是观受是苦，观受是苦是说一切的受，不管是显现的乐受，还是苦受，还是舍受，那么一切的受都是一种痛苦的自性。只不过里面有些是属于苦苦，有些是属于变化的缘故是苦，有些是从苦的因角度来进行安立的。比如说舍受是从苦因的角度来安立成苦；然后说乐受主要是从变化的角度安立成苦；然后苦苦当然是从我们身心当中这些直接的痛苦，把这个痛苦的感受安立成苦。但不管从哪个方面，就是说一切受都是痛苦的。

一般的人不知道这一点的话，每个人都想离苦得乐，但是他们的这样一种观念非常狭窄，因为对于苦苦都是想远离的。不管是身体上面的生病的苦受，还有内心当中的压抑、忧愁的苦受都是愿意远离的，而对于舍受基本上就很少人能够认知的到。而对于快乐是大家认为应该追求的，但是在追求过程当中没有发现所谓的乐受也是一种转变的自性，转变就会产生痛苦，因为不恒常的缘故。所以像这样讲的时候，对于苦都没有真正的认知到，那么就谈不上离苦了。

那么就说佛教佛弟子的话，或者教一切众生来观察诸受是苦，这个方面就有很深的意义。不单单是让我们知道一切的苦苦是苦，否则如果是佛教给众生的只是苦苦是苦的话，也不需要佛这样来教。因为很强烈的苦受，很多人都知道，乃至于旁生以上都愿意去摆脱这样的苦受。但是乐受是苦，舍受是苦，像这样就不知道。因此说佛教这些众生观察快乐，观察舍受的自性和苦苦的自性一样，都是应该生起怖畏，远离执著。如果能够真正产生的话，就会对整个三界的感受不会产生执著，这个方面就能够入道。这个方面就是讲观受是苦。

那么第三个是讲观心无常。观心无常就是观察正在起心动念的这个心，它实际上并不是恒常不变的，它是刹那刹那生灭的自性。所以说从这方面讲的时候就能够趋入到刹那生灭的细无常当中，这个方面叫做观心无常。

第四个叫做观法无我，这个法是指五蕴。实际上在五蕴上面一般的众生耽著有一个我的存在，而真正通过观察之后，在胜义谛当中，在胜义当中这个五蕴和我都是不存在的。但名言谛当中呢，只有蕴而没有我，这方面是从两个角度来进行观察的。就说如果要修持究竟的胜义谛的话，小乘当中说如果你要修持究竟的胜义谛，那么粗大五蕴这个是不存在的，粗大五蕴不存在，那么这个我也不存在。那么就说在出定之后呢？出定之后五蕴现前了，但是这个我是找不到的。因为这个我通过入定的时候已经见到无我，出定的时候再不会随着五蕴的生起而重新产生这个我执，因此像这样就讲观法无我。

这个方面就讲到了小乘、共同乘所承许的四念住。然后大乘的四念住和小乘的不一样。一方面我们前面讲这个小乘属于共同的，共同的就是说大乘行者在初入道的时候也需要观察，观身不净，观受是苦，观心无常，观法无我，也需要这样观察。但是在基础上进一步地提升，必须要观察，必须要进一步地观察，比前面这种共同的四念住还要深一层，那么这个就是在《入行论》当中曾经提到过大乘四念住。

那么就说《入行论》当中所提的大乘四念住是观身空性，观受空性，观心空性，观法空性，像这样的话就说身受心法全都是空性的。所以我们从这个方面的意义来观察的时候，它就比前面小乘共同的四念住的修法要究竟、了义。因为把这个身受心法全部观察为空性，前面把你的身体观为不净，它还有一种保留不净的执著；或者说观受是苦有一种苦的执著等等。大乘当中说身受心法这四种法全都是空性的，没有任何可以耽著，没有任何可以去，像这样的执著都是不存在的。这方面是讲到了四念住。

佛陀在因地的时候，善巧修持四念住的缘故，所以说在成佛之后佛陀的正念也是不会减失的，也是不会减退，不会消失，像这样的就叫做正念不减。

然后第四个就叫做智慧无减。智慧无减，佛祖在因地的时候，他曾经为了救度众生，去追求佛，没有厌足的去寻求佛法。然后在寻求佛法的过程当中，也生起了这些闻慧、思慧、修慧等等。所以说以这个为因，在成佛的时候，佛陀的智慧是不减的。佛的智慧无减，就像明镜当中能够清清楚楚地现前种种影像一样。所以在佛的智慧的明镜当中，也是能够清清楚楚地显现一切万法，能够辨别、明了一切万法的自性。这个方面就叫做智慧无减。这个是十八不共法当中的智慧无减。

然后就是讲到了解脱无减。解脱无减是佛因地的时候，一心一意地依止解脱之道，这个可以从几个方面来进行了知。那么第一个就是说他的身体依止这个，身体方面的行为和解脱相连，和解脱道相连。像这样的自己的身体不做这些愦闹、散乱很多很多这样无意义的事情，一心一意地将自己的身语意，去做和解脱有关的事情。比如说禅坐、顶礼、转绕等等，做很多很多这样善行。

然后就说他自己的处所，他的处所也是依止和解脱相应的地方，比如说寂静处。当然这个寂静处有不同的理解的方式，最初的理解就说对一般人而言，他就是单纯的从环境上去区分的。人很多很嘈杂的地方，就叫做愦闹处，他因为能够产生很多很多无意义的争论，无意义的琐事。而就说清净的山林，这些地方就称之为阿兰若，就称之为寂静处。或者就说寺院，一些学院等等，像这样的话就说他总是和解脱相连，这里面就说是闻思修的气氛很浓厚，因此说这个方面就称之为寂静处。这方面是从环境方面进行安立的。

然后就说是当他的修行逐渐逐渐地增长之后，他安立寂静处的条件标准，就不一定单纯从环境当中安立了。他外境当中也是寂静处，也是阿兰若，但是关键是他内心当中已经将烦恼调伏了的缘故，哪个地方他都可以修道，哪个地方对他而言都是寂静处，所以说他就常住寂静处。就说他的心不会再被这些外面的这些事物所动、所牵引、所改变的时候，这个方面就说常住寂静处的意思。这个方面就是讲他的处所方面的经常依止寂静处，和解脱相关联的地方。

然后他的心经常安住和解脱相关联的，比如说三解脱门。像这样的话就说和解脱直接相关，不管是从他的因，然后和他的果、和他的本体安住在空、无相、无愿的三解脱门当中。这个方面就是讲到了因地的时候，如是的修持。因地的时候如是修持，所以果地的时候就解脱了一切的障碍，安住在解脱的境界当中，这个方面就叫做解脱无减。

后面就是讲第六种，就是讲解脱知见不减。解脱知见主要是放在知见上面，他主要就是讲到了一种智慧的作用。解脱可以说是从种种的障碍，种种的烦恼当中获得解脱的一种安立方式。而解脱知见他是凸显了解脱之后的一种智慧的境界、智慧的一种作用。佛陀因地的时候，为了利益他人，通达了佛法，然后也给别人传讲了佛法。像这样一种善根到达究竟的时候，就获得解脱知见不减的一种殊胜功德。那么就说一方面从种种障碍当中获得了解脱了。一方面就说佛陀的知见，或者说佛陀的智慧，可以明了的照见一切，一刹那当中就了知一切万法。所以一方面是解脱，一方面是解脱之后他的智慧的作用，是刹那之间了知一切万法的，这方面叫做解脱知见不退失。

那么这以上就讲完了证所摄六法。

**寅三、事业所摄三法：**

**三门事业随智转。**

那么就说三门事业就说身语意三门的事业跟随智慧而转。那么在注释当中就是讲到了，三门事业以智慧为前导，然后随智慧而转。

那么就说首先身业，佛陀的身业就说是以智慧为前导，随智慧而转，就是这样的。那么佛陀身体的所有的事业，不管是放光，或者就说是佛陀禅坐，或者就说佛陀去乞食，佛陀去加持一些弟子等等。像这样的时候就说这些都是以智慧为前导的，都是以智慧为前导，然后随智慧而转。

那么一般的凡夫人在做事情的时候，随虚妄分别而转，或者就随贪嗔痴而转，像这样的话就说以烦恼为前导，随这些贪嗔痴而转，这样的话就没办法自利利他。但是佛陀的事业首先是以智慧为前导的，他是泯灭了一切的无明，泯灭了一切虚妄分别，不会安住在这些无记，安住在一些邪的分别念当中，他是以殊胜的智慧为前导。然后在正在做的时候，随智慧而转。这方面就说是能够究竟甚深的做自他二利的事业。这个主要的因就是讲佛陀在因地的时候，佛陀的身业断除了一切的杀生、偷盗、邪淫等等的过失。像这样的话断除这些过失，而精进地修持佛法的缘故，所以在果地的时候，身业以智慧为前导，随智慧而转。

那么第二个就是语门，就语业的事业就随智慧而转。就说佛陀在开口讲话的时候，当然都是为了利益众生，乃至于佛陀有的时候在大庭广众当中讲经说法，有的时候在路上碰到其他人的时候，就说善来，说身体好吗？等等。实际上像这样的时候，也是佛陀的语业。那么就佛陀在做这些语业的时候，是以智慧为前导，随智慧而转。也是被智慧摄受之后，完全都是智慧的一种境界，都是智慧的境界。所以说他在发起语业之前，他也是这样一种智慧为前导的。正在说语业的时候，也没有离开这个智慧，这个方面是非常奇特的，非常奇特的一种事业，一般的人根本就没办法做到。这个也是因为佛陀在因地的时候，断除了一切的语业，就主要是语的恶业，妄语、绮语、离间语、粗恶语等等，像这样的全都断尽之后，到达究竟就可以做到，显现不共法的事业。

那么第三个就是讲到了意门事业随智转。佛陀他在究竟的智慧当中，他是不存在起心动念的，但有的时候是为了度化众生的缘故，佛陀也是示现思维，或有的时候是明知故问，有这样一种情况。所以，佛陀生起意业的事业的时候，也是以智慧为前导，随智慧而转。佛陀内心当中，安住禅定，或者安住在殊胜的境界当中，这些都是属于意业。或者通过意来加持弟子的相续，让他们悟道，像这样的都是属于意门的事业。那么在做这些意门事业的时候，也没有离开过智慧，他的这样一种发起也是以智慧为因。

这个方面就是讲到了事业所摄的三法。

**寅四、智慧所摄三法：**

**智慧无碍知三世。**

佛陀的智慧无有阻碍能够了知三世的情况。原因就是以前佛陀在因地的时候，对于一切诸佛，三世一切诸佛的无浊无碍的智慧，没有任何的怀疑。当就说我们看到这些经典当中，讲到佛陀他描绘过去的事情、描绘未来的事情、描绘现在我们的眼根无法触及到的事情的时候，就说有的时候是很玄妙的。就说有些时候在看这些甚深经典的时候，好像就说不知不觉的过程当中，好像就觉得是这样的吗？就严重超越了我们的分别念的范畴了，有的时候自然而然产生一种疑惑。这个方面就是对于佛陀的无浊智、无碍智没有真正的产生定解所导致的。

那么就说佛陀因地的时候，对于三世诸佛无浊无碍智，他们所宣讲的一切殊胜的境界，第一个没有丝毫的疑惑。那么第二个，不单没有疑惑，那么发愿自己也要获得这样一种殊胜境界。第三个不单发愿自己获得这个境界，那么就说在实际行动当中，也是趣入获得这样境界的修法，像这样的话就说是逐渐修持就能够达到智慧无碍知三世的殊胜境界。

那么就说我们知道了佛陀的智慧无碍可以了知过去世，比如就说宿命之通。像这样的话就说能够了知一切自他的一切过去世。然后就说自他的一切未来世的情况，这些都能了知。比如说做一些授记，像这样的话就说是授记以后会出现什么事情，或者以后谁谁谁在哪个时候可以成就，像这样的都是无碍了知未来世的情况。然后无碍了知现在世，就说现在正在发生的事情，而一般的众生的眼根无法通达的时候，佛陀通过他的无碍的慧眼，完全能够照见这些现世当中很隐蔽，很微细的事情，因果当然也算是一类。像这样的话就说是对于三世的能够无碍的通达，这个方面就是讲佛陀的这样一种不共法。

菩萨也能够了知三世，但是他了知三世的范围就不如佛。阿罗汉他也能够了知三世，但是他的范围总是局限在八万大劫之内。那么如果观察八万大劫之内的法的话，可以了知，不管是观察过去，还是观察未来，八万大劫当中都可以了知。那么超越了八万大劫他就没办法了知了，所以他的了知三世的智慧也是有局限的。当然外道仙人的神通，了知的范围就更小了。凡夫人就没有办法了知三世，就对现在世也能够一点点了知，对于过去未来世就完全无法了知。

所以这个方面就宣讲了佛陀的不共法的特色。

**丑二、摄义并说余义：**

前面十八不共法的真正意义已经讲完了，然后归摄前面的意义，然后宣讲其他的不共的意思。

**如是十八及余法，是为佛陀不共德。**

如是就说十八不共法，还有其他的殊胜功德法，是为佛陀不共德。那么这个是属于佛陀的不共功德。那么十八法就是前面所讲到的这些十八类法，余法就是在十八类当中没有包括的，没有含摄的。因为此处他是分成了行所摄、证所摄、事业所摄、智慧所摄，像这样的话有四类。当然也不可能把所有的不共法都包进来，只不过是挑重要的，众生容易记忆的，像这样的话就说是宣讲而已。

实际上在其他还有很多不共的地方。比如说佛陀示现无量的身，这个方面也是不共法，佛陀的无见顶相也是不共法，有些地方宣说了佛陀穿袈裟的时候，离身体四寸，像这样的话也是一种不共法。这些都是属于佛陀的不共功德，因为他的因是不共的，所以他的果也是不共的。一般的人没有修不共的因，当然就没办法获得不共的功德，你修持共同的因，只能获得共同功德。所以佛陀因为他修持的不共的因的缘故，时间也是三个无数劫，他的殊胜的智慧也是智慧所摄、大悲心所摄，他这些都修到极点的缘故，所以他获得的功德当然就是不共的。那么就说其余的这些修行者，或者一般凡夫跟随自己所修的因的不同，相似相应的可以获得一些共同的功德，但是像佛一样不共的功德的话，只有在成佛之后才能够真正获得。

**子二、复说以上义及获得之理：**

那么就是把上面的意义再进行归摄，然后讲如何获得的这样道理。

**佛身语意悉无过，心无动摇无异想，**

**不择舍置亦远离，志欲精进清净念，**

**无垢智慧及解脱，解脱知见均不退，**

**诸业普随智导转，三世无碍广智行，**

**觉彼不共大菩提，为众无畏转妙轮，**

**此唯具足大悲者，一切中胜如来得。**

那么就说是首先就前面的这个两个颂词就是再一次的引出了十八不共法的意义。那么就说是佛身语意悉无过就是讲到了佛陀的身无过、语无过和意无过，这个方面就是讲到了三种。然后就是心无动摇，就是无不定心，无异想就是无种种想。不择舍置亦远离，就是说无不择舍，就是前面学习到了行所摄的六法。然后，志欲不退、精进不减，或就是说清净念不减，无垢智慧不减，解脱和解脱知见不减，这个就是讲到了证所摄的六法。后面诸业普随智导转，这个就是讲到事业所摄的三法。三世无碍广智行，就是讲到了智慧所摄的三法。这方面就是属于佛陀相续当中的不共的殊胜的功德。

实际上就说我们在讲的时候，在听闻的时候，能够在讲的过程当中，能够对佛的不共法产生一念信心的话，功德非常非常的殊胜。在听的时候，也能够的对佛的不共功德产生信心，也是具有很多不共的功德。所以说这样佛的不共功德因为非常的殊胜，非常重要的缘故，所以说弥勒菩萨在讲了一遍之后，又讲一遍，又归摄。像这样的话就说是一而再、再而三的在我们的相续引申对佛陀智慧的信仰，对佛陀的清净的境界产生一种信仰。或者说讲一遍的时候，能获得一遍功德，讲第二遍的时候又得到第二遍功德。总之就说是在我们学习这个论典的过程当中，弥勒菩萨为什么会这么详细来讲呢？一方面是悲悯后续的众生，生怕众生不了知，了知的不清楚，像这样的话就反复的讲。一方面就是反复讲他的意义，还有他的殊胜的必要性。也能够在不断的讲闻过程当中，产生这样不间断的功德。

那么后面就是讲获得之理，“觉彼不共大菩提，为众无畏转法轮”。那么就是说觉彼不共大菩提，佛陀已经觉悟了这种不共的殊胜大菩提，就前面讲和菩萨不共，和二乘不共，和声闻，和凡夫、外道不共的殊胜大菩提。那么觉悟了这样的不共大菩提之后，那么为众无畏转法轮。那么为了给众生，无有畏惧的方式，转动了殊胜的妙法轮，转妙轮，就是为众无畏转妙轮，那么就说转动这样的殊胜的殊妙法轮。

那么这样做到了，能够做到这样一种事业的因，“此唯具足大悲者，一切中胜如来得”。只是具足最为清净圆满大悲心的一切中胜如来才能够获得。这个方面就是讲获得之理，只有如来才能获得，一切中胜就是在一切的四魔当中获得尊胜的佛陀。因为佛陀他已经远远的战胜了四魔，战胜了四魔的缘故，就说在一切的魔类当中已经获得超胜了。

那么只要你的内心当中还有一种魔没有超胜的话，实际上就是讲你的殊胜的功德还没有圆满。这个魔就是讲障碍行持的这样一种恶心、恶行等等，都称之为魔，他是障道的一种因缘。所以如果你障道的因缘没有战胜，你没办法获得佛果，如果战胜的话，就说是再没有障碍，体验上没有障碍，所以就可以安立成佛果。

所以这种就说一切中胜的境界，也只有佛获得了。那么就说反过去讲，其他的圣者，多多少少在这个魔类当中，还没有完全的战胜，没有完全的胜过诸魔的境界，所以说没办法获得这个不共法。而佛陀已经完全战胜的缘故，所以说能够获得这样殊胜的不共法。也可以表达这样一类含义。

**癸二、喻义对应：**

**地等体相空中无，虚空体相色中无，**

**然五大种世间共，不共世间尘许无。**

那么这个方面是通过喻义对照的方式，通过比喻的方式来进行了知。

那么就说前两句就是讲到了四大和空大之间的差别。“地等体相空中无，虚空体相色中无”，那么地等四大的体相和虚空的体相是不一样的。虚空是不共于其他的四大的体相的，所以说地等体相主要是讲四大种，当然地的体相就是一种坚固，是坚固为体相的。然后就说水大的体相是一种潮湿为体相的，火大的体相是一种暖热，风大是一种动摇。所以像这样的话它们是以坚固乃至于动摇为他的体相。那么就说空中无，这些地等的体相在空大当中，就找不到，怎么样寻找在空大当中找不到这些坚固乃至于动摇的体相，所以叫空中无。

那么就说空大它是以无浊无碍为相的，无阻碍为相的。所以像这样讲的时候，地水火风他都有一种质碍，四大种他都有一种质碍，所以说只有虚空是无质碍的。所以说地等体相在空大当中找不到它的体相。“虚空体相色中无”，那么虚空的无阻碍的相，在色中，色中就可以说是从他的果色这些粗大的方面，从他的因色地水火风，从这些方面讲的时候，在这些地水火风当中，都没有他的虚空无质碍的体相。这个方面是讲到了空大不共于色大。

所以说通过这样一种比喻就了知了佛陀和其余的众生之间的巨大的差别。其他的众生或者有这样的相，或者有那样的相，凡夫人有凡夫人的相，外道有外道的相，二乘有二乘的相，菩萨有菩萨的相。但是佛的这种相，他们都不具足，都不具足佛的相。所以说就像地水火风，也都有各自的相，但是你不具足虚空的相。虚空的体相色中不具足。所以说佛的体相，这个不共的体相就说从菩萨以下，乃至于凡夫人，都不具足。所以像这样讲的时候，通过四大和虚空作对比之后，表示出一种不共的意义。

那么下面两句是讲另外一种不共的意义。“然五大种世间共，不共世间尘许无”。

那么前面是将空大和四大种分别开来进行宣说的，那么就空大和四大是不相同的，不共的。那么就说后面第三句“然五大种世间共”，空大它虽然不共于四大，但是它也是属于世间的共同法，它是属于大种，它是从大种的角度来讲，和世间是共同的，因为就说地水火风空，它是属于五大种。所以说空大也属于五大种，这个大种的一类的角度来讲的话，它是属于和世间共同的，它和世间是属于共同的。

“不共世间尘许无”，那么就说真正的佛一样的一种殊胜的功德，和世间不共的法的话，就说不共的法世间尘许无，一点都找不到。所以说你用什么法来比喻佛陀呢？任何一个法都没办法来比喻佛陀，因为和佛陀这样功德最靠近的就是空大，但是空大他也是属于世间的一种安立，他也是属于世间法。而佛陀是超越世间的，他是一种不共的法。所以说你用世间当中的什么法来比喻呢？一点都找不到。没办法真正用这些法来比喻佛陀的殊胜功德，所以说“不共世间尘许无”。这个方面就是讲到了佛陀超越世间，没有办法用世间当中的任何比喻来进行描述的、殊胜的阐释的方式，这个方面需要了知。

**辛二、广说色身异熟果功德分二：一、所表之三十二相；二、以能表比喻归摄。**

那么这个里面就讲到了广说色身异熟果，那么前面就是讲法身的一种离戏果，那么此处就是讲到了色身的异熟果。显现上面就是也是通过不断的因修持，那么前面我们在讲十八不共法，在讲四无畏的时候，都提到了它的因，那么此处也会讲它的因。

那么我们也会想，二者之间到底有什么样的差距呢？都是好像有前因，有后果了。那么这个因和果，实际上我们学了很多喻义的时候，也是从不同的方面可以了知。有的时候是从它的异熟的因，来进行安立的，所以它的果就是一种异熟果，而从能生的因，产生它的异熟果，所以像这样的也是从它的能生所生的关系。

有些地方比如说离戏果它不是新生的。那么不是新生的这样的因，对它不起作用的，但是通过这样的因，作为一种能净因可以，通过能净因而引发离戏果。所以就说通过能净的因，来消尽相对应的功德法的某种客尘，通过能净因消尽客尘之后，相似相对应的就可以产生和它的因相同的果。所以像这样讲的时候，十八不共法，或者十力，好像都有它的这样一种因。但是这种因，可以严格意义上来讲，不能叫做能生因，它可以叫做能净因，能够清净客尘。那么客尘清净之后，它的这样一种法身功德，离戏的功德自然就呈现了。

那么此处的异熟果，从它共同的表述的方面来讲，它是属于一种能生所生。就以前你修持能生因，所以后面就产生这样的异熟果，它是一种能生所生的关系。这个就分二，第一是所表之三十二相；第二是以能表比喻归摄。

**壬一、所表之三十二相：**

**善住平满轮辐相，足跟广长踝不隆，**

**手足诸指悉纤长，及如鹅王网缦相，**

那么这个颂词就讲到了五种妙相。那么这五种妙相的第一种妙相就是善住平满。这个方面就是讲佛的脚掌，非常非常的平满。一般我们自己的脚就知道了，它是凹凸不平的。佛陀的脚掌就说是像乌龟的腹一样，像龟腹一样，像这样的非常非常的平满的，像这样的话就说是没有丝毫的欠缺之处，没有这些明显的凹凸之相，像这样的就讲善住平满。

那么就说这个善住平满的相，它的因是什么呢？善住平满相就以前他自己对于他自己所发下的誓愿坚固的守持，坚固的守持自己所发下的誓愿的缘故，所以说导致了善住平满的相。就说坚持自己所发的誓愿，当然就说可以引发其他的很多这些修行上面的功德，但是其中一个引发自己的相好的功德的话就是引发的是脚底非常平满，善住平满之相。

那么就说我们在修道过程当中也发了很多誓愿，这个方面就说是在发下誓愿之后，有一部分的修行者他就是善于受持自己的誓言，那么有些人就刚开始的时候能够守持，中间的时候就逐渐逐渐松懈，后面就完全没有了，这个方面就说也是一种过患。所以说我们看到这些佛的功德，想到佛成就这种功德因的时候，既然是佛的随学者，那么应该尽量的来坚持自己所发下的誓愿。这个也是一种获得妙相的因。

那么第二个叫做轮辐相。那么这个轮辐相也是很奇妙的，就说佛的手掌的掌心，然后就脚掌的掌心当中，都有这样一种千辐轮。千辐而且非常的微细，清清楚楚，有这样一种千辐轮相。这样一种轮辐相他就说获得的因缘，他也是在因地的时候，他就说是为了修学佛法，为了救度众生，经常的去承侍师长，经常的帮众生做事情。在承侍师长的过程当中，就说是往来无厌，没有厌足，让他做这个事情，做那个事情的话，没有什么厌足心。所以经常这样往来无厌的做殊胜的事情，成办这样殊胜事情的缘故，后面在成佛的时候，也会就说是成就说是轮辐相。

那么就说和前面讲的一样，就说好好的去承侍师长，然后就说是去帮助众生的话，这个方面不单单是成就轮辐相，他可以成就很多成佛的功德。当然按照一般的角度来讲的话，佛陀在圆满了三个无数劫的资粮之后，还要专门的用一百个劫的时间来修相好。也就是说如果从这个观点来看的时候，那么这种三十二相当中的因，他是在三个无数劫的功德圆满之后，为了成就殊胜的相好的缘故，专门用一百个劫，百劫修相好，像这样的话来修持相好的。所以说是不是在现在的时候我们修持的时候也能够感受这个相好呢？一方面就说按照不同的观点，他有不同的解释的方式。或就从另外一个方面来讲的时候，如果我们在修持这些善根的时候，也能够这样做回向，也能够这样去发愿的话，当然也能够成就。从这个方面也可以了知的，所以这个方面就叫做千辐轮相。

第三个就是“足跟广长踝不隆”。就是佛陀的足跟广长，而且踝骨不向外隆起。一般的众生踝骨都很明显的，两个脚的踝骨都往外凸出的很厉害，踝骨很明显。佛陀一方面是足跟广长，一方面踝骨不会向外隆起。在上师的注释当中这方面讲到，足根广长福不隆。这方面讲到的是脚背，这个讲到是脚背不隆，这方面的解释也有。但是从几个颂词的翻译来看，都是踝，踝骨不隆。踝骨其它意义解释，就是讲踝骨不向外凸起，这方面就说有两种观点。它的主要的因，就是在因地的时候不轻视他人。比如说常不轻菩萨。像这样不轻视他人，最后感得这样殊胜的妙相的果报。

那么对于佛弟子来讲的话，当然现在对我们而言，不是说怎么样去获得一个相好的时候。这个相好，你单单去修一点点功德的话，可以相似的可以获得一些相好的因。因为它必定是因果不虚。但是对于一般的众生来讲，主要是怎么样增长自己的慈悲心，增长自己的智慧，这方面是最主要的。如果你有妙相，没有这样殊胜的智慧的话，很有可能就产生了傲慢。所以佛陀有这样的妙相，他也不会有傲慢心，因为他内心方面的证悟是很圆满的。

这个方面就是说最初的时候，我们发愿要成佛的时候，度化众生的时候，显现一些殊胜的妙相来引导众生，来让众生见而生喜这个方面很重要。但是在初学的过程当中相貌这个方面不重要。有的时候，虽然讲相貌端严，这方面有它殊胜的功德，也是容易得到师长的摄受等等，讲了很多这样的功德。但是针对一般的人而言的话，有时不注意也容易成为修道的障碍。这个方面是讲不轻视他人的话能够获得这样一种相好。

然后就说第四相就是讲“手足诸指悉纤长”。就是说手和脚这些诸指都是纤长的。世间当中一般的人都是以手指纤长为美，大家都是追求这样一种妙相。如果一个人手很粗、很短，像这样别人看你手这么短，就说你好像是没有福报，是一个做苦工人的手。像这样的很多人觉得这不是一个很好的相。但如果你的手指很纤长的话，别人说你的手指很纤长，好像是很美啊。打比喻就是说像弹钢琴的手，怎么怎么样，都是以纤长为美的。所以说佛陀手足诸指都是显现成一种纤长的妙相。让人看起来是非常的悦意，非常的舒服这样一种感觉。

佛陀获得这种妙相的正因呢，也就是因为以前他在修道过程中，也能够服侍师长，为师长做很多事情。像这样，感到这样一种相。或者说在《佛说善业经》当中，讲到看到别人的财富的时候，不产生一种想要的心，不生起偷盗的心。然后对其他的人，都是尽心尽力地承事，尤其对上师等等进行恭敬，起立，或者说问询，鞠躬等等。做很多这样殊胜的善业的缘故，所以感得“手足诸指悉纤长”的妙相。

第五个相就是及如“鹅王网缦相”。犹如鹅王的网缦一样。我们知道鹅脚掌之间是有璞相连的，有一种璞相相连的，它中间是连在一起的。佛陀的手脚之间也有相似的。当然不是长的像鹅那样的，否则佛陀修持这么长时间，和一个鹅这样的相差不多，也不是一个生起信心的地方，这里面表达的意义有不同的了解。一方面是犹如鹅王一样，双手和双脚的缝隙之间，有网缦相连，是光明的自性，或者说是网缦相连的自性，中间是连在一起的。这方面是通过善因而引发的。以前佛陀不去做挑拨离间的事情，不去破坏别人的事情，不去破坏别人家庭。如果有了这样一种争论的时候，就善巧地去合和，像这样也是做了这样的善因的缘故，感得鹅王网缦的相。这方面也是一种善业引发的善果。

总之，有时候我们在看这些妙相的时候，就觉得这个倒底是不是一个好看的标准呢。有的时候觉得手指之间长网缦连在一起，如果在世间当中出现这样一个人的话，我们觉得这个不一定觉得好看，因为和一般人的相有很大不一样的地方。但是从另外一个角度来讲，我们现在无法去思维，这个佛的鹅王网缦相到底是怎么样的。而且当时的人们看起来的时候就觉得非常好，它就是一种妙相。那么如果从这方面来讲的话，只能说我们自己没见过，但是肯定是非常善妙，我们只能够这样去想，这个方面也是一种意义。

还一种意义说，实际上三十二相实际也是代表一种不可思议的相。它毕竟是佛的相，佛的相他是不可思议的，超越了一般凡夫人的想法。凡夫人的想法认为佛应该这样，佛应该那样。但是佛在示现相好的时候，就示现了一些超乎一般人想像的妙相。这个方面也有，这个是宗萨仁波切在讲《金刚经》的时候，好像在讲佛的妙相的时候，也是曾经提到过这个问题。是《金刚经》，还是《宝性论》的时候，反正曾经提到过这个问题。佛示现了这些妙相，从很多地方来讲，好像与一般人的审美标准来观察的时候，好像相去甚远。但是里面传递了一个信息就说佛的相是远离分别念的。而且引用一个教证，说是“若以色见我,以音声求我,是人行邪道,不能见如来”。

像这样讲的时候，佛这种相它的确表达一种不可思议的信息。它一方面是唯美的，一方面是非常庄严的，一方面也是超越了人的分别心。所以我们觉得到底是怎么样的呢。这个相是有这样一种妙相，到底是不是真的好看。但是它表达一个意思就是说佛的相是以无相为相的，佛以无相为相。这个方面就是讲一种超越分别心的相，如果我们了知了佛的三十二相是以一种无相为相的。像这样我们就能体会到真正佛的相好的深意当中，而不会围绕外在的相，来观察来观察去，或者想来想去，像这样就没有必要了。

所以这里它表达了一种无相为相，超越我们分别心的意思。要真正深入到它的空性其他的意义上去，而不单是从外表上去观察。当然，我们如果有缘见到佛陀的话，就仔细观察下到底这样一种相在佛身上是怎么样的体现的。这个方面如果有这个因缘那是最好的，如果没有因缘，我们就想反正肯定是很庄严的就可以了。像这样的话，就说是对于鹅王网缦相，还有其他很多相，我们都可以如是了解，如此类推吧。

今天就讲到这个地方。

**第42课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《宝性论》有七个金刚处，前面对于佛法僧三宝安立为所得，然后对于如来藏、菩提功德和事业安立成能得。能得当中其中的近取因如来藏已经讲完了，现在讲的是俱有缘。现似他相续的助缘，就是说菩提功德和事业。

那么菩提品作为觉悟的本体已经做了安立了，现在讲的是觉悟的功德。觉悟之后一定会显现功德，功德分了两类：一类是属于离戏果的这些法身功德，第二类是属于异熟果的色身功德，从这个两个方面进行安立的。其中第一个是讲到了离戏果的三十二类功德。前面讲了十力、四无畏、十八不共法，这些方面都是属于法身相续所摄。那么现在讲的是第二个问题，广说色身异熟果功德，也就是宣讲的是佛陀色身所具的三十二妙相。

三十二妙相了义的经典当中讲是法性当中本质具足的。那么如果从这个角度来安立的话三十二相也应该是法身功德，但是比如现在我们所描绘的三十二妙相和真正在法身功德当中所具的三十二妙相是不是完全一致这个也不好讲。因为现在我们所学的三十二相所表的意义当中，观待众生的意义非常明显，观待众生如何示现等等很明显，那么后面还提到这样一种问题。所以说三十二相实际上是表示一种不可思议的本体，不可思议的相。

也就是说佛的相，一方面说他是无穷无尽的功德所形成的。那么就说众生的福报实际上并没有无穷无尽的这样一种因缘，所以说佛的福报无穷无尽，那么就说众生的因缘有穷有尽。那么在这样一种前提之下，佛陀示现在众生面前的这些相好，实际上从一个角度它也表示了一种佛的善根是不可思议的。所以说这里面有些是相合于一般的众生的审美的观念，有的时候是超越了这样观念。从这个方面讲的话就是说佛的相好也算是一种极大福德的示现，所以从相好的角度来讲也是非常的圆满的。

那么至于很大的福德和这样一种因之间，和这样一种看的、所见的、能见的人之间，它到底是有怎么样一种因缘？这个也有的时候不好直接对应。因为你有怎么样的因缘就能够看到怎样的相，就是怎样的。如果说中间隔的因缘太过于悬殊的话，这个时候示现出来这个妙相它就只能说是一方面我们就说这个是佛它自己圆满的功德之后的示现，另外一个角度来讲的话也是跟随当时众生的这样善根的情况如是的进行的示现，这个方面也是可以如是的了知的。

第二个方面就是讲到了佛的相好是无相为相的，它实际上是超越了其余的对相的一些很多的标准，如是的安立了这些三十二种都是说明了佛，他实际上真正的妙相就是超越分别念、超越一般的相的一种无相，以这个为殊胜的相。所以说通过这个方面也能够引导后学的我们不能够单单的说看到了佛的相好这个就是佛的本身，看到了佛的相好这个只是佛真正法身功德的一种影像。真正的佛身本身的话他就是一种真正的证悟的自性，让本体和法界无二的智慧，这个方面就是讲法身的这些很了义的安立。

所以说应该引导众生的心趋向于甚深的法性，如果说单单是以色相来安立佛的话，那么众生就会觉得外面的三十二相他就是佛，他就会缘这个产生是佛想。所以说就不会进一步的去了知真正的佛的法相就是讲到了这个离戏的无分别智慧，如果没有这样去了知的话，那么众生就很难以真正的生起无分别智慧、很难以真正的成佛，这个方面有很多这些甚深的含义。

三十二妙相当中现在我们在继续宣讲，前面讲到了五种妙相，今天从第六个妙相往下宣说。

**肌肤柔软且细嫩，身体七处极隆满，**

**伊尼延鹿王腨相，阴藏犹如大象王。**

第六个相主要是讲到了佛陀的肌肤柔软细嫩相。这种殊胜的妙相也主要是佛陀因地的时候他布施非常柔软的、上等的衣服，这个方面就导致了肌肤柔软细嫩。还有一种无上衣襟的说法，也就是佛在因地的时候恭敬的承侍上师善知识父母师长等等，做按摩啊、做其他的洗浴啊、做很多很多的承侍，所以通过这个方面的话他的肌肤也是非常的柔软而细嫩的。

那么在《大智度论》当中，龙树菩萨也描绘了这样一种妙相，在上师注释当中也提到这个问题。就说这样一种皮肤非常细滑，这么细滑的皮肤上面乃至于不会停留灰尘，也不会停留蚊子，像这样一种殊胜的相。那么在这样一种殊胜相当中，如果说很细滑的话不会停留灰尘，这个方面也是佛身的一个殊胜功德。还一个如果是很细滑的这些蚊子也不会停留。因为是不是太滑了？蚊子站不住在这个上面打滑了有可能是这样的。

那么就说在热带的地方蚊子非常多，一般人的皮肤很细嫩的话那一下子就咬出几十个包，像这样话就说非常痛苦。但是如果不停留蚊子的话，从一个角度来讲，从大众的审美的观念来讲，他是觉得这个很实用的。像这样皮肤细嫩而且不停留蚊子，一方面美观，一方面也实用的，有这样一种看法。所以说像这样的话肌肤柔软且细嫩的这样一种殊胜的妙相。

然后第七是讲：

**身体七处极隆满。**

那么身体七处极隆满是讲手背、还有脚背等等像这样地方有七处它是非常隆满的，没有凹凸不平的这些情况。那么对于这样一种殊胜的因，我们就知道佛陀因地的时候布施其他的资具、布施悦意的饮食，都让其他的众生非常的满足，心意满足的缘故。所以说经常让众生心满意足，这个时候能够感到佛陀的身体七处极为隆满。就是说一般的人，他在这些身体上面，比如说手背也好，或者脚背也好，或者其他这样地方也好，像这样的话他有这些凹陷的地方，佛陀的身体这些方面凹陷的地方都是没有的，所以这方面也是属于超越一般的这些凡夫相的这些情况。

那么这些相也许并不符合于世间当中的，有些不一定符合世间当中的审美观念。大家的手背这些都是比较凹陷的，那么突然佛陀这些地方都是很隆满的话，刚开始众生看起来不一定是觉得这个是很圆满。但是从这些传记，从很多佛传的角度来看，看到佛陀的这些相好的时候都会产生这样一种信心。因为这个是大福德，是大智慧力显现的缘故，所以说认为佛陀的这个相是非常非常殊妙的。

那么这个方面是讲到布施的时候他是满足众生的心愿，那么这个方面是非常殊胜。那么满足众生的心愿当然第一个就是他的布施者的心态是相合于受施者，他没有那种居高临下、高高在上的感觉。他布施的时候内心当中很谦卑，所以对方也能够感受的到他内心当中的真诚。然后布施的时候他的这样一种行为也是非常柔和、语言也是非常柔和，然后所布施的东西也是很善妙的，能够满足众生心愿的一种物品，所以说能够做到这些的话那么就通过这种殊胜的因缘所以感得的果在身体上面出现的时候就身体七处极隆满，这个方面就是应该了知的。

那么下面第八个妙相是：

**伊尼延鹿王腨相。**

腨，下面有注释，就是腿肚子。伊尼延鹿王就是一种野兽，这个鹿王的腨相是很坚实，越往下逐渐变细的情况。佛的腿肚子，佛的腨相也是相似于伊尼延鹿王的腨相，这方面只是以鹿王的相作为表示。实际上鹿王的相和佛的功德是没法相比的，从因的角度来讲是没法相比，从果的角度来讲也是没法相比，但是让我们大概了知一下这样一种情况。

当然伊尼延鹿王是什么样一种长相？我们也不太清楚，只能够大概想一下鹿的情况。那么平时这些鹿呢，大概它的这样一种腿肚子情况怎么样，我们也能大概这样去思考一下而已。实际上真正的这些鹿王的相也好，佛的妙相也好，我们都是很难以了知的。

那么有了这样一种殊胜的腿的相，他主要就是因地时候，他就说是通达佛法，然后给别人宣讲这样殊胜的法义。而且宣讲法义的时候，来回奔走，他不辞辛劳，没觉得给别人传讲法义很辛苦。只要有需要正法的地方，他都会去宣讲殊胜的法要，经常性地不知疲厌为利益众生去宣讲正法的话，最后就能够感到这种殊胜的妙相，所以说像这样就讲到了第八种妙相。

第九种妙相：

**阴藏犹如大象王**

这个就是平常所说的马阴藏相。犹如大象和马王，像这样的话它们阴部藏在肚子里面，一般来讲的话不显露。那么佛陀的这样一种阴藏相也是相似于象王马王的这样一种情况，身藏肚内不明显、不显现的，也是这样一种情况。那么就说能够显现吉祥阴藏相的话也是在因地的时候，不说淫语，不做这样一种邪淫，像这样的话就感得的殊胜果报。然后就说从《无上依经》的观点来看的时候，这种阴藏相，主要是说看到很可怜的众生，经常去帮助他们，经常施与众生无畏，经常就说布施无畏的这样一种安乐，所以说也有这样。而且修行者本身对于恶业非常惭愧，极力遮止恶业的缘故，也会自然而然感得马阴藏相。那么就说马阴藏相呢，这个方面颂词当中讲的是大象，实际上二个都可以，一个大象王，一个是马王，这两种动物王都有这种吉祥相，这个是第九个妙相。

第十个妙相是讲：

**上身犹如狮子王**

佛陀的上身犹如狮子王一样非常结实，而且非常匀称的殊胜妙相。这样的妙相的因主要是在因地时候，佛陀修持这些殊胜的善法，真实修持上品的善法。修持的善法有很多种，一般人的看到街边的一些乞丐，通过无记的心做一些布施也算是一种善法；有些人为了自己的解脱积累功德，然后布施钱财，上供佛陀，这个算是中品的善法；还有看到乞丐的时候，做父母想，然后以慈悲心观待，通过恭敬的心发放的殊胜布施，通过菩提心摄授吧，反正像这样一种善法属于上品的善法。还有这个善法当中有没有被三轮体空的智慧摄持？有没有被清净观所摄持？像这样的话也是很大差别的。

一般的人在布施乞丐的时候，他就是一个乞丐相，主要是在他面前显现一个乞丐的相。所以说他乞丐相一现的时候，就是一种很低劣的这样情况。所以说这个时候呢，我们的心也比较容易生起来，所以说像这样的话，一般的人对这样的对境是如是修持的。

还有一些人看到对方的时候，观想成自己的父母，因为在往世的时候都曾经做过自己的父母，所以说这个时候呢，因为他内心中有一个父母相的缘故，所以说呢，给对方布施的话，就相当于供养父母一样，这样一种对境就比较殊胜，比较严厉，所以说像这样的话，他的功德就能够增长很多。

还有一些呢，就说是把其他的人都观想成菩萨，看成菩萨的样子，从相续来讲的话，都具足这样一种如来藏的。像这样的话，把对方都观想成菩萨，他自己安住在菩萨相当中，然后把对方想成菩萨，这时候就说如果做供养的话相当于对菩萨供养一样，这方面的功德也非常殊胜。

还有提到一种密乘的供养，把对方观想成本尊的，观想成清净的本尊，像这样能够供养的话相当于例供，对本尊作供养一样。这个方面的话就跟随自己的情况，都有上品的善法需要修持。也就是说你的心越清净，心量越广大，你的善法的品德越深、越广；如果你的见解越深、越广大，这个时候，你所做的这样一种善品也就越深越广大。

所以此处说，上身犹如狮子王是往昔修持上品的善法导致的。那么如果你的善法能够成为上品的话，你的功德能够迅速地圆满，它超胜以前的不同修法，超胜其他人，也超胜以前自己的不同修法。所以从这个方面讲的时候，在修持善法的时候，尽量地以自己能够生起来的正见摄持。如果我们学了很多的教法，但是在做这些法行的时候，还是按一般人的想法去观待对方的话，像这样的话就说所学的法义就很可惜，没有用上。如果平时都能够反复地串习，你对待其他众生都能串习成菩萨，都能串习成本尊，都能串习成父母，像这样的话经常这样串习的话，你的心也就逐渐逐渐转变了。所以说这个比你把对方观想成一个很恶劣的人，观想成很一般的人去对待的话，实际上它的效果、它的功用是完全不相同的。

当然，跟随我们自己的习气来看的时候，我们很愿意就把对方观成一个很一般的、很普通的人，这个时候我可以骂他了，这个时候我就可以打他了，这个时候我就可以欺负他了。但是如果把对方观成本尊的话，观成一个父母的话，从我们习气的角度来讲，觉得很不方便。因为经常这些父母在我们身边晃来晃去，或者说有这么多佛菩萨在我们面前，这个时候觉得我们说话也不敢说，走路也不敢走，有的时候觉得很不习惯。但是，实际上修习佛法的话，就是要超越我们凡夫人的习惯了的凡夫的意乐。如果我们不超越凡夫人的意乐的话，怎么能得到圣者的功德呢？所以说实际上这样一种修法虽然和凡夫人的想法很不一致，但是它的确是超越凡夫庸俗分别心的一种殊胜作意，这个就相当于一种清净观。这方面如果修习习惯之后，逐渐逐渐能够了知一切都是普贤能净界，一切是贤善的境界，这个方面有很大的必要性，这方面就讲到了第十要修持上品善法。

第十一就是讲：

**肩脖隆满极丰腴**

这个主要是讲双肩的功德，连脖子、连双肩。像这样的话就说双肩隆满，而且是很丰腴的，看起来没有很消瘦的感觉，没有很干瘦的感觉，非常的隆满，非常的丰腴，看起来很悦意的这样一种殊胜妙相。

那么这样一种殊胜的妙相就是来自于因地时候对于善法，他是行持一种真实的善法，他不是行持一种表面上的善法。那么行持表面上的善法和真实内心当中去行持善法完全不一样，这个方面我们大家也许都知道这个情况。但是，我们在做的时候还是比较容易、比较喜欢在表面上做一些善法，然后内心中对这个真实的善法并没有真实的产生很强烈的一种意愿心。

那么这种情况是什么样原因导致的呢？真正分析起来的时候，还是对于业因果没有真实地产生一种定解。对于这样如是因，如是果的这样情况，没有产生很殊胜的定解，所以喜欢在表面上修善法。表面修善法有什么作用呢？表面上表现自己修了很多善法，容易得到别人的直接的这样一种关照，或就是说别人看在眼里的时候一方面就会传扬，某某人修善法很精进，这个时候自己的这样一种声名鹊起了，就觉得得到一个好名声。或就是说进一步传下去的时候，供养也就，啊就是说纷至沓来了，有很多所谓实际的受用吧。所以说很多人喜欢在表面上去行持善法，内心中他对善法并没有这样一种诚信。

而且呢就说，这种通过表面的善法来揽财，来揽这个这样一种这个名声的这个做法，恰恰就是不是真实行持善法的一种表现，他恰恰就是颠倒因果的一种表现。所以说呢就是说，内心当中对于这个因果他没有很甚深的这个正见的话，就很喜欢这个表面上呢做一些善法，然后实际内心当中呢，对于善法并不愿意去修持。所以说当别人看得到的时候呢，就是修持善法，当别人不见的时候呢，啊自己就安住在放逸当中，这个方面就是讲到了没有真实行持善法。

真实行持善法就说是不在于，不在乎别人是不是真正能够看得到。反正呢就是说自己念的每一句心咒，啊自己念的每一句佛号，自己做的每一件善法，自己是因为诚信因果的缘故啊，他就是说做起来的时候他非常的有兴趣。啊他就是这种做善法的兴趣是发自内心当中，他是因为是诚信每一个啊就是说因，它都会有它的果的缘故呢，所以说呢他对每一个小的恶业尽量的遮止，对于这样一种小的善法呢尽量去做，因为他知道每一个这样一种因都不会空耗。有了这样一种因果观的缘故呢，所以说他在这个修持善法的时候，的确就是很真实，能够真实地修持善法。

所以说作为修行者的话，我们也应该反观自己的心，在修善法的时候到底是哪种心态？那么如果说是一种伪装的心态的话，这个就要及时的来调整，将自己的心及时调整，调整的方式就是说真正从内心当中来生起这种因果的正见，因果的正见是属于佛法当中的一种最核心的一个这样纲要。那么如果我们们缺少了这样因果的正见的话，真正的修法，修佛法是没办法推进的。不管你从布施也好、从持戒也好、从转绕也好、从打坐也好、从其他的很多很多付出也好，全都是来自于因果观。如果对于因果观没有很好的悟入的话，我们就是说修行佛法的的确确非常非常的困难。

所以说呢主要是我们通过很多的这样一种理论，通过很多的这样一种教证，通过很多的教言，通过很多的公案，来就说是让我们内心当中产生一种，不可退转的这样一种殊胜因果见。因为有了因果见之后呢，自己自然而然呢去愿意行持这个真实的善法。这个就是从内心当中，从根本上解决了自己就是说不真实行善的这样一种问题，啊只要诚信因果的话就完全可以做到。

米拉日巴尊者也是说了：“如果能够诚信因果的话，像我这样的苦行每一个人都做得到”。啊实际上言外之意就是说呢，很多人做不到的话，就是因为他对因果方面还不是真正的诚信，啊对于这样一种这个所做的恶业呢必将成熟不是很诚信的。就觉得虽然经书当中讲，啊你杀生、偷盗、邪淫你会堕恶趣，哎但是呢内心当中是不是觉得就有侥幸的心理？是不是不会这样吧？这么多人都···都做了恶业，是不是都会堕入呢？有的时候就会产生这样一种疑惑心，啊会产生这样疑惑心。所以说产生这个疑惑心的时候，对恶业呢他就不是非常非常的去这样一种这个谨慎的断除了。对于善法的话也是这样，佛陀说这样一种，做一个善法有这么大的功德，真的有这么大功德吗？如果有这么大功德的话，这么多人做了这些善法为什么不显现呢？他就会有这样一种，啊这样一种怀疑，如果有这样怀疑的话，对于善法他就不是很有兴趣去做了。

所以说如果对于这个业因果他没有真实产生定解的话，对于啊就是说是这个行善断恶呢，他不会有很···很清净的意乐。但如果内心当中产生了这样一种因果正见，他的的确确在行为当中会体现出来。啊像这样的话米拉日巴尊者那样一种这个苦行呢，也会因为随着因果的这样一种正见的坚固，他也会做到很多超越一般人心性的苦行者。啊这个方面就讲到了这个，第十一个呢就是，行持真实善法而言的。

然后呢，第十二相呢是

**“臂肘浑圆丰腴相”。**

那么这个前面是双肩呢，啊现在这个第十二呢，是属于臂膀。臂膀就是从手臂到肘之间的这样一种这个，啊这样一种阶段。那么就是说这个臂膀浑圆，而且呢也是这个丰腴的一种相，啊这个方面呢也是有这样一种这个殊胜妙相。

那么就是说，佛陀显现啊这样一种这个殊胜妙相的这个因呢，也就是在因地的时候呢，经常的去做别人的依护。当别人就是说无依无靠的时候，那么自己就做他的依护去帮助他，像这样的话就是经常去帮助别人，经常做别人的依靠的缘故呢，所以说呢自己在今生当中，他也会显成这样一种这个臂膀浑圆丰腴的相。

当然就是说是这个方面我们都是在讲相的因啊，那么除了这样一种获得妙相的因之外呢，还有额外的其他的因，有些时候我们去帮助别人是不是除了感受一个妙相之外就再没有其他的呢？并不是这样的。那么就是说除了这样一种这个，感受这个啊身体妙相的因之外呢，他还会显现其他的这个殊妙功德。尤其是现在我们如果能行持善法啊，或者就说是这个，行持真实的善法啊，或者就能够做别人的依靠处的话，自己相续当中的这些功德他也会逐渐逐渐的生起来，也能够获得逐渐获得无分别智啊、六度四摄等等的这样一种功德法。

所以说此处呢，他只是从获得这个身体妙相的因而言的，像经常做别人的依靠处的话也是非常的这个，啊非常的重要。因为很多人呢是在现实当中，因为他的这样一种前世的，啊所做的这样一种这个行为之不同嘛，啊所以说很多人呢就是说，有些人呢显现，啊他就有很好的依靠。

比如说生下来之后呢就有父母啊、有家庭啊，而且那个父母家庭，啊都还比较啊圆满的这样情况，比较富足的。有些人生下来就成孤儿了，啊有些人呢就是说被抛弃了，有些人呢就是说是这个，啊长大之后呢在过程当中父母相继去世啊，啊就是说家败人亡这个情况逐渐出现。所以说这个逐渐出现的时候，就出现了很多这样一种这个无依无靠者。

那么作为很多无依无靠者的话，菩萨的话他就会为了帮助他们呢，做他的依靠处，做他的依靠处呢，当然他的就说这个行为是很多的。布施他的这样一种，啊布施他房子啊，或者就是说给他···把他们收容在一起学习，或者就提供他们饮食，这些都是实际上，都是属于作为这个依靠处的。或者在别人临时有难的时候呢，经常去啊帮助他们，帮助他们渡过难关，有些时候呢他是，有些人有些时候他是···有些人，有些时候这些人他是属于物质上面的缺乏，他就是说如果你给他很多的这个，啊或者比较少量，或者很多的这样一种财务的话，他也能够很高兴，觉得有了依靠一样的。啊有的时候呢他是属于很绝望，啊内心当中呢就是说非常的空虚，这个时候呢你作为他的依靠处，你作为他一亲友，这个经常啊就是说陪她说话、陪她聊天的话，啊他觉得有一个啊依靠处，这个时候呢也是觉得很舒服的。在这个方面呢，就是说方方面面都做就是说，啊众生的依靠处的话，这个时候就能够感到这个臂膀浑圆丰腴的这个妙相。

那么下面是讲第十三个妙相呢是“

**手软浑圆无高下，正立不俯手过膝”。**

那么这个是两句来表述一个相，两句表示一个相呢主要是讲这样一种手的相。手的相呢他有什么特点呢？第一个特点就是手软浑圆无高下。就是说他这个手呢，非常的柔软，而且呢就是说浑圆无高下的差别，就是说凹凸不平的这样一种情况呢，是不存在的。这个就是第一个，那就是说手的这个对他的手的这样一种描述。啊就是说从他这个肘以下吧，从肘以下乃至到这个手掌之间呢他就有具有这样的相。

然后呢就是说是，正立不俯手过膝，这个就是讲他的第二个特点，就是他手很长，手很长的话就是说，他站直了之后不俯下腰手呢都能够过膝，啊这个呢在世间当中也认为是一种贵相了。那么就是说这样一种这个妙相呢，主要是在因地的时候，啊就是行持这样一种这个殊胜善法。而且呢主要就是在别人，哎就是需要帮助的时候呢，适时的伸出救援之手，这个时候呢就是感到自己的这个手上面的这样殊胜的妙相。一方面是手软浑圆无高下，然后第二个呢就是讲到了这个正立不俯手过膝。

前面呢主要是作为众生的依靠处而言的。那么这个第十三呢个主要是经常的、啊适时的去帮助别人，在别人需要帮助的时候呢，自己不畏缩，啊自己不畏缩，自己适时的伸手，这个方面去帮助他人的话，这个也是能够逐渐感到这样一种妙相。那么现在的这个，啊现在的这个社会呢，有的时候虽然有些人是愿意帮忙的，但有些人呢，有的时候也不敢去帮忙。

比如说呢，在社会上经常出现这些，一些人摔倒在路上，不敢有很多人不敢去搀扶，不敢去帮助这个情况。因为就是说以前曾经出现很多次讹诈，就是说他倒在地上之后呢，别人去好心去搀扶他，要把他送到医院，然后呢就是说家属赶来之后，就和这个伤者一起串通一气就说，啊就是这个···就是这个人，送到医院里面这个人就是把他撞倒的，然后怎么怎么样。

所以说搞几次之后人们就心都搞寒了，像这样话就是不敢去帮助别人。所以说现在大家的心理，看到这个情况，这个手都是往后缩的，绕道而行，手往后缩。那么就说如果碰到这个情况经常手往后缩，不去适时的帮助的话，像这样的话自己的手就不会长得这么圆满，自己的手也不会这么长。像这样有些人的手是很短的，我也看到有些人手非常短，有些人的手就是一般的，有些人手比较长看起来比较舒适的。这方面也有。

所以说遇到这些情况按照菩萨道的角度来讲的话，应该适时的去帮助，像这样经常性的伸手去帮，当然前面我们所讲的只是一个例子而已。在生活当中，在修行过程当中还有很多很多，实际上我们看到之后马上就能够伸手帮助的情况非常多，但是因为我们毕竟呢内心当中没有产生这样观念，所以说当时反应不过来这个人需要帮助，好像就是内心当中没有这个概念，很麻木的这种状态吧。有的时候就是前面所讲的一样有点不敢去做这个事情，内心当中的这样一种心不够深广，所以错失了很多这样机会。但实际上如果真正自己内心当中有一颗帮助别人的心的话，是能够看到很多帮助别人的这情况的，情况这个方面可以看得很多。如果经常性的去帮助别人，经常性的去观照别人的话，这个时候自己的手也能够像佛一样这么殊妙的相能够生起来。这方面讲到了“正立不俯手过膝”相。

那么第十四个就是讲

**清净之身具圆光。**

“清净之身具圆光”像这样一种善法主要是在因地的时候修持十种善业没有厌足。从断除杀生乃至于后面生起正见，就第一到第十之间，修持这个十善业道没有一个厌足的时候。他因为对于这样一种善法、对这个法性他理解得很深，所以他就不会认为行持善法是对自己的世间当中的受用的一种大的损失。因为就说很多人他对于因果的正见或者对于法性的理解非常的肤浅的缘故，他就觉得人生在世的话，那么无外乎就是这些吃喝玩乐。除了吃喝玩乐之外他就觉得没有一个更高尚的东西，如果别人在行持和他不一样的事情的时候，他就觉得这个是很傻的一种行为。

为什么会出现这样情况呢？ 他就对于十善业道没有产生一个真实的这样定解。所以他就觉得杀生是快乐的，偷盗是快乐的，邪淫是快乐的，或者乃至于说妄语、说绮语是快乐的，有贪心、有嗔恨心才算是有抱负的人，才是有目标的人，才是怎么怎么样的懂生活的人，他会有这样一种观念。

所以说如果没有行持这样一种清净的十善业道的话，那么怎么可能获得这样一种善趣之身呢？没有行持十善业道他自己的身体会感受非常非常让人厌烦的这样情况。比如说恶趣当中的动物，恶趣当中动物虽然有少数的这些动物，它好像让人见而生喜——熊猫啊、像这些宠物狗啊，还有很多其它的动物吧，有些人看到时候很高兴。但是还有很多绝大部分动物看到之后都不舒服的，各种虫类还有很多鸟类等等，实际上看了之后都觉得不太舒服，这方面就是讲通过恶业所引发的缘故。

饿鬼的众生也是这样的，那么就非常的干瘦，而且双手和双脚非常细像茅草一样，肚子非常的大，像这样喉咙也很细的这样一种情况，经常身上喷火。这样饿鬼看了之后就是觉得非常的不舒服的一种相。

还有些是描绘地狱的相的时候也是这样的，地狱众生的长相也是非常恐怖的。像这样就说它是三角眼啊，还有很多其它的这样描绘，是哪个书里面我曾经看到过一次。像这样如果平时看到，如果能够看到地狱众生的话肯定当时就会把心脏吓裂的，这样一种情况就非常非常多。

所以从这方面讲的时候呢这些恶趣的身体因为没有修善法的缘故，没有这些所谓的这样一种殊胜的相，“清净之身具圆光”这样相是没有的。所以如果不修十善法，或者说你修十善法的时候有厌足之心，像这样话就说是没有办法让自己获得一种安乐的状态。

那么这个“清净之身具圆光”两个意义，一个是清净的身，就是佛陀这个身体是很清净的；第二个是讲具有圆光，就说是他的上下左右有一丈的圆光包围佛陀，像这样话也是具足非常善妙之相。那么佛陀身体所发的光也不耀眼，没有灼热的感觉，很稳定，像这样和一般的世间这些光完全不一样的。所以说这个光如果能够接触到众生的身体的话，能够帮助众生遣除很多的这些忧虑啊，遣除很多疾病啊，他都是属于善业圆满的这样一种圆光。所以说这个方面没有一个不是救度有情的，没有一个不是帮助有情的。这个圆光不单单是一种装饰，不仅是种装饰而已，这个圆光实际上也能够引发众生的信心，这个圆光实际上也能解除众生的很多的疾病、很多这样的忧愁。因此说像这样佛陀圆光实际上也是代表佛陀自己本人，这个方面也是具有很多善妙的功德。

然后下面讲

**颈项无垢如海螺**

“颈项无垢如海螺”就是讲在佛的颈项上面有三道横纹就好像无垢的海螺一样，有三条无垢的横纹就犹如海螺的横纹一样。这个方面是在画佛像当中都有，像这样话是佛的脖子下面有三条横纹，这个就是讲的这个妙相。

那么这个妙相他主要是一方面是代表是语功德，代表的是语功德法，能够善巧的宣讲梵音的一种功德；还有就是讲到了是他的妙相也是属于殊胜的福报所形成的。那么这样殊胜的福报所形成的这个妙相他主要行持的怎么样的善法呢？这样一种善法主要就是在因地的时候经常的布施药物，能够帮助病人康复，像这样是一种能够获得这种殊胜妙相的一种正因。像这样的话就是“颈项无垢如海螺”。

然后下面讲第十六就是

**两颊平广似兽王**

“两颊平广似兽王”就说佛的脸的两颊非常的平广丰满，就犹如狮子王一样，让人见而生喜的这样一种妙相。实际上这样一种殊胜的相也能够震慑很多众生，也能够完全的将众生的心引导到殊胜的法义当中。像这样的话就是讲到了“两颊平广似兽王”。

那么这样一种因是什么呢？这个因就是讲修善法的时候具足一切善法的分支。因为一般的人修持善法的话有的时候忘了发心，有的时候是忘了正行，有的时候是忘了回向，总而言之有的时候修善法的时候总是不具足分支的。而就是说修行因地的时候，修持这样善法的时候具足一切圆满分支的话，这个时候就是可以做到两颊平广犹如兽王，没有丝毫的欠缺之处，主要是很圆满的，这个“两颊平广似兽王”也是讲脸部很圆满的意思。那么就说它的因也是相似的、相对的，修善法的时候他种种分支都很圆满，没有欠缺，所以说如是的感到这样妙相。

那么下面是讲第十七相是

**齿具四十上下等**

“齿具四十上下等”这方面讲到了佛的牙的相，后面有四个相，四个相都是属于牙的相。首先讲“齿具四十”，那么佛陀是四十齿相，一般的人正常的人32颗牙或者30颗、28颗的也有。像这样就是佛的牙就是属于四十。“上下等”就说上面20颗下面是20颗，像这样的话整齐的对应。这方面讲的是四十齿相。

那么这种四十齿相的因就是因为在因地的时候，佛陀在因地修法的时候他对于高下的众生平等的对待，没有对于高级的众生就好对待，对于一般的下劣的众生就不屑一顾啊，这个情况是没有的。所以他对待一般的人和对待下面的人都是平等的生起慈悲心，所以说像这样的话就是自然感得齿具四十上下等的相。

然后十八相是

**亦极清净且密严**

这个牙齿不单单是四十颗上下相等，而且是很清净很密严的这样一种齿相。那么这样一种清净密严的齿相主要是因地的时候他善于和合这样一种分裂的情况。比如说分裂的家庭，分裂的朋友的友谊，像这样的话经常去和合。佛陀不做这样一种分裂别人的事，而是经常对分裂的情况经常去做调节，能够去帮着他们重新和合起来。那么经常做这样一种善法的缘故所以说感得这样一种牙齿清净密严的相。

第十九相是

**讲净齿长短相细匀**

“净齿长短相细匀”就是讲到了清净的牙齿长短、粗细都是非常均匀，都很均匀，没有说有些牙齿特别夸张的生长方法，这方面是没有的。反正就是说看起来的话这些牙齿都是长短粗细非常均匀，看了人很悦意的这样一种殊胜的相。

那么这个殊胜的相的原因是在因地的时候布施总让人悦意的食物，让人悦意的资具，像这样就经常给别人布施让人生喜的资具能够感得这样的相。让人生喜的资具可以从两个方面去理解：一个方面就是这个物品本身具足特殊功德的，物品本身让人见而悦意的相，这方面也算是比较好的东西的吧，一般来讲比较好质量的东西让人见了之后都能够见而生喜。还有一种让人悦意的是能够针对对方的喜好，给他做这些布施。因为每个人的想法不一样，所以像这样的话哪个人他喜欢什么东西，这些菩萨首先观察，观察之后给对方做这样一种殊胜的布施，让他非常欢喜，非常地喜爱。这方面就是两种理解的方式都可以，就能够感得净齿长短相细匀的相。

第二十相是

**大牙极胜洁白性**

“大牙极胜洁白性”就是讲佛的上下四颗大牙是极胜洁白的自性。一方面是很殊胜，一方面是洁白的自性。像这样的话就讲到了他的这样一种相本身。那么它的因是什么呢？这样一种大牙极胜洁白性的因就是佛在因地的时候他的身语意三业没有丝毫的垢染，身业没有垢染，语业没有垢染，意业也没有垢染，所以说在因地的时候身语意三业没有丝毫垢染的缘故能够感得这样一种殊胜妙相。

二十一

**难思无边广长舌**

“难思无边广长舌”这个就是一种佛的不共的相，就是讲难以思议的无边的广长舌相。那么一般讲的话，这个广长舌很细，这个舌很细很薄，伸出来之后可以覆盖到发髻，这样一种广长舌。有的时候如果有必要的话可以覆盖整个三千大千世界。有这样一种殊胜妙效。佛陀有的时候在宣讲殊胜善法之前也会示现这个广长舌相，在调化众生的时候有的时候也会示现广长舌相。

佛陀在村子化缘的时候，因为当地有一个村庄受到了国王吧，哪个地方谁的蛊惑不能供养佛陀，谁供养佛陀就罚款三百块钱，做出了这样的规定。当时佛陀去村子里面化缘的时候，没有人供养。后面碰到了一个妇女对佛生起信心之后，给佛供养了一般的饮食，佛陀就给她做授记：说你得到了怎样怎样大的功德。当时旁边有一个婆罗门就说这个沙门这么喜欢说妄语呀！只是供养了这么简单的一点食品怎么可能得到这么多的功德呢？佛陀说你看没看到城市里面的尼拘罗树的种子？他说看到了。那么种子的因有多小呢？种子的因很小很小。那么长出来的树有多大呢？他说非常大。那么你说的这个谁能够相信呢？他说我亲眼看到的。

佛陀这个时候就显示广长舌相，显示广长舌相之后就讲实际上有情的因果规律都是这样增长的，何况是说有情对于佛产生信心，供养这样一种食物，他的这样一种因果更加增长广大。他就说你在你们的经书当中有没有记载说有这种妙相的人，有这种广长舌的人说妄语的这种情况？他说是绝对没有的，在我们的经书当中没有说有这样广长舌相的人也会说妄语，就是说有广长舌相的人绝对是不妄语者。

这个时候佛陀给他讲法他就心开意解，他给其他的人开始宣传，说佛的殊胜功德。然后他们自愿交受罚款，每个人都给佛做供养。后面这个村长还是什么，他也是自己请佛去供养了。这样的规定自然而然就消失了。所以佛陀的广长舌相也是适时的时候也会以这个相来度化众生。能够显示这样一种无边广长舌相是生生世世不说妄语，生生世世说诚实语，所以自然而言就能够感受到这样一种无边广长舌相。

第二十二是

**品尝诸味得胜味**

“品尝诸味得胜味”就是讲佛陀也是属于舌相。舌根的相是因为因地的时候修持这样的妙行，主要是因地的时候经常给乞丐布施善妙的饮食，不是说把自己家里面几天都不吃的嗖饭嗖菜给乞丐，好不容易看到乞丐来了一股脑儿全倒给他，不是这样的。不是把自己不用的，或者很腐败的东西给别人，而且经常给好东西，给乞丐等做布施，满足他们的心愿。这个时候长时间的行持就能够感得品尝诸味得胜味的这样一种妙相。

佛不管是食用怎么样的食品，乃至于使用这些腐败发臭的食品，在佛的感觉当中都是殊胜的胜味。但是佛安住在这样一种本性当中，这个胜味也好，不胜味也好，对佛来讲是没有丝毫的执著。但是在调化众生的时候，众生就知道修持这样一种善行就得到这样一种殊胜的功德，而且佛陀在度化众生的时候也是在众生的群体里面去度化众生的。所以说当别人知道佛陀有这样殊胜功德时候，承许佛也是一种福德圆满者。这个问题前面讲过，阿难尊者品尝佛嘴里的马麦是百味的饮食的味道。所以不管是食用怎样的胜味，佛陀怎么样的味道都是得到胜味的这样一种殊胜的妙香，这个是第二十二。第二十三是

**迦陵频伽自然声，梵音清澈深远闻。**

“迦陵频伽”是一种好音鸟，它的声音非常好听。佛陀发出这样一种妙音是自然声，不经造作的一种自然之声，而且所发的妙音清澈、深远都能够听闻的。一方面佛陀说话没有这些发音不清的情况，非常地清澈，每个人都听的清清楚楚。而且佛的梵音的特点是深远都能够听得到，就是深远闻。

一方面就是说佛陀讲法不需要其它很多的造作，前面讲自然声。还有就是佛陀的梵音非常地清澈幽远，就是说坐在跟前的人听的清清楚楚，坐在很远的地方也听的清清楚楚。像这样的话是非常善妙的，有点像现在的喇叭，坐在跟前的人通过喇叭的传音也能听的清楚，坐在后面的人通过喇叭也能够听的很清楚。但是佛陀当时传法不需要这些喇叭的，是通过佛自己的功德力如是地呈现的。

有的时候如果人很多的时候，我们要让坐在后面的人听的清楚就只有喊了，但是喊的话坐在前排的人耳朵就受不了了，这么大声地喊他肯定受不了了。但是佛陀在讲法的时候他不需要大声喊，轻轻地讲的话坐在第一排的人也不会震耳朵，坐在最后一排的人也不会觉得听不清楚。

这方面是讲了佛的梵音很深远，深远到什么程度？深远到目犍连尊者想要观察佛的音轮，飞到几十个世界之外，很多很多的世界之外，乃至于导致他的神通用尽了回不来了，像这样听的时候佛陀的梵音还在耳边，还没有找到他的边际。后面就请问当地的佛陀怎么回去，就忆念本师，像这样忆念本师释迦摩尼佛通过他的加持刹那间回到南瞻部洲。

像这样的话就是说佛陀的梵音并不是说在一个什么样的场合当中不用扩音器就能够让所有的人听的清楚，不是这样的。乃至无边的世界之外，乃至于神通第一，神通用尽了都没办法回来的情况，他一听的时候佛的梵音还在耳边，还是没有停止的，这些功德是真实不可思议的。像这样的话就是讲到了这个“梵音清澈深远闻”。那么他的这样一种因呢就是因地的时候他经常不说这样的恶语，经常就说这样的诚实语，说这样一种如理如法的语，不说这样伤害别人的恶语，像这样的话就自然而然能够感受到这样一种功德。

当然就说众生他感受像佛一样的功德是不可能的，因为毕竟是他的福德没有圆满。但是，如果众生经常能够断除粗恶语，经常能够说真实语的话，他在人间当中也会示现那种妙音。现在世间上的人和人不一样嘛，所以有些人他说话的时候就让别人听到就非常的舒服，发音又清晰，而且听起来的话也是让人很悦意的。像很多人唱歌的时候啊，很多人朗诵的时候啊，这方面都有很多情况。有些人呢就说是发音就没有这样一种殊胜功德，听也听不太清楚，有的时候听得时候也觉得很烦的这种感觉，这个方面就是他自己的以前的修善修恶的差别不一样，这方面导致自己的声音也是有很大的差别的。

那么下面讲二十四就是

**眼如莲花**

“眼如莲花”呢就是讲佛陀的这个眼睛啊像青莲花一样，就说是非常的好看，像这样一种很细长这样一种殊胜的眼根。那么对于这样一种眼如莲花的这样一种相呢，像这样的的话主要是佛陀在因地的时候呢他经常通过慈悲心去看众生，不是恶狠狠的经常盯着别人。就说是佛陀在看待别人的时候呢都是很慈爱的一种眼光，很慈爱的眼光看着别人，所以经常性的这样去做的话他的眼根自然而然就会发生变化。因为他就有一种相似等流的这样一种因缘吗，所以说像这样的话就是这个众生他和佛的修法真正看起来差的非常远。

尤其是有时候看到城市里的很多人的话，就说看到这些人的时候都是这样瞪着你的，或者有的时候觉得有什么仇恨一样，他就不会很慈爱的看着对方。但是就说修行者菩萨他有这样一种菩提心，有这样慈爱众生的心的缘故，他在看众生的时候就不一样的。就说很多修行人他没有到达菩萨的境界，但是呢他接触到了佛法，他接触到佛法之后他看众生的这样一种眼光就不一样，他虽然还没有真正的生起一种菩萨的境界，但是毕竟受过这种教育的缘故，必经知道这些因果的缘故，所以他自然而然内心当中就得到了一种净化，所以他的眼神看别人的时候也是非常的柔和这个方面就讲到了“眼如莲花”。

然后下面讲：

**牛王睫**

“牛王睫”就像牛王的眼睫毛一样，牛王的眼睫毛是很浓密的，黝黑的，而且是不杂乱的这样的自性，所以说牛王的睫毛呢也算是非常好的一种妙相。佛陀呢因地的时候心就很正直不谄诳的缘故呢，所以说就感得犹如牛王睫毛的一种妙相，一方面就说是浓密的、黝黑的、不杂乱的睫毛相，这方面就说是很殊胜。

第二十六就是讲到了

**具净白毫颜饰面**

这个方面也是讲佛的一种很殊胜的不共功德。那么就说佛的两眉之间有一根殊胜白毫，白毫颜饰整个面孔。那么这个殊胜白毫按照讲记当中讲的话抽出来的时候可以打一肘，如果不抽的时候是右旋而安住的，这样一种殊胜的白毫，这个方面也是非常善妙的一种妙相，他是掩饰整个面孔的。

那么像这样的话我们就知道了佛陀他因地的时候也是修持了这样一种殊胜的因缘，所以说就感到这样一种殊胜的相。实际上就说每一个他都不是无因无缘而来的，他都有相似的因缘。那么就这个具净白毫颜饰面的因缘是什么呢？就是在因地的时候赞叹应赞之处。对于佛法僧三宝这些应赞之处呢经常赞叹，对于这些修行者的修行该赞叹的地方也是经常去赞叹，所以说像这样的话经常赞叹应赞之处的缘故，就得到这样一种清净白毫颜饰面的这样一种白毫相。

二十七就

**顶有肉髻**

“顶有肉髻“”就是讲佛的顶上有这样一种肉髻就好像发髻一样，有肉相发髻一样，所以就说顶有肉髻。那么这样一种肉髻很多时候就没办法看到他这样一种这个，有两种解释一种解释就是这样一种肉髻一般人看不到，所以叫无间顶，无间就是顶相。第二个就是讲的这个肉髻呢没办法看到他的顶端，你不管从哪个方面看看到顶端叫无间顶相，所以这个方面就是讲的顶有肉髻。那么顶有肉髻我们在佛像当中都可以看到这个佛的这个相，像这样就是讲到了顶有肉髻他的这个因呢讲到因地的时候啊经常地礼拜，礼拜上师啊礼拜佛陀啊像这样的话也是能感到肉髻相顶髻相。还有就是讲到了接送上师接送善知识，这个方面也是能够得到这样一种肉髻之相，这方面是见到了二十七。

然后二十八是

**肤金色，清净细薄众生尊**

那么就说是佛陀的皮肤呢是金色的而且清净细薄成为一切众生的最尊最贵的这样一种供养之处，叫做肤金色相吧。肤金色相是以释迦佛等这样一种佛为例的，然后如果是其他的药师佛啦皮肤呢就是讲蓝色琉璃色，这方面还有很多红宝石色呀。像这样麦彭仁波切的注释当中讲了认为这个肤金色主要是讲具有善妙光泽。所以说像这样的话就跟随不同的佛他会显现不同的颜色，但是主要呢就是讲就是具足这样一种善妙的光泽而言的。那么这样一种相呢就是以前呢他就是没有任何的悭吝，没有任何的悭吝心去布施，很多善妙的衣服、饮食等等的资具的缘故，所以说就能够得到这样一种殊胜妙相。

二十九

**一孔生一细柔毛，右旋细轮向上靡**

那么就说是佛的一个毛孔生一根细柔的毛，而且这个细柔的毛的话是右旋细轮向上靡，就说他是很柔软的，而且就说这个细柔毛他是右旋而上就像轮子一样逐渐逐渐往上，这方面就是讲佛的这个毛孔相。

那么这个毛孔相的话一根一个毛孔，一般人的话不一定一个毛孔生一根细毛，不一定一个毛孔生一根毛，即便是一个毛孔生一个毛的话他这个毛不一定是很柔软的，即便是很柔软不一定是右旋而住，像这样的话就说是没有这样的，这方面就是讲到了佛的这样一种殊胜妙相。

像这样的话佛陀是一孔生一根毛他的这个因是什么呢？他的在因地的时候呢平等的纳受堪布善知识的教言缘故，他对堪布善知识的教言平等的去纳受，平等的去修行，所以像这样的话他也能够感得细柔毛相，一孔一毛像的这种细柔毛相。

然后第三十就是

**净发严如琉璃宝**

就是讲佛陀的这个发绀青色的这个相。那么佛陀的头发一方面是很柔软的，一方面是佛陀的头发是绀青色，就说是黑中带蓝的那种颜色。像这样的话就说是这个绀青色就犹如琉璃宝一样。那么就说如是的妙相怎么样获得的呢？就是讲到了佛陀因地的时候断除了以兵器，以这样一种器杖去殴打众生，伤害众生的这样一种发心和这样一种行为。所以说从来不以这些兵器呀，棍杖呀去对待众生，或者乃至于他身上不佩戴这些东西，所以说呢就说从内心当中断除了伤害众生的缘故，所以他的这个头发很清净，就犹如这样一种琉璃宝。

三十一相是

**身量端似尼拘树**

佛陀的这样一种身量呢很端正犹如尼拘树一样。就说佛陀双手展开的距离是他的身高，这方面是完全平等的，长宽平等。那么长宽平等就说尼拘树，尼拘树他也是长宽是平等的。那么像这样一种身量端严犹如尼拘树一样一种妙相呢，也是佛陀在因地的时候能够善巧的将众生安置在三摩地当中，将众生善巧的安置在禅定当中，所以说像这样的话就说是能感到身量端似尼拘树的殊胜功德。

下面第三十二妙相呢

**普贤无譬大仙人，那罗延力坚固身**

那么就是说三十二相就是“普贤无譬大仙人”，像这样的话就说普贤不一定是普贤菩萨的普贤，普贤的普是全部的意思，就说是全部一切的意思，贤就是贤妙的意思。像这样的话就是说普遍贤善，普贤贤妙的一种无譬的大仙人。

“那罗延力坚固身”，就好像那罗延力的力士所具足这样一种坚固的身体一样，佛陀的身体非常的坚固，不受四大的损害。然后就说是远离一切的这样一种伤损、损失，柄持而住的。，这样的话就是讲到了坚固的身体。

那么佛陀这种犹如那罗延力这种坚固的身体呢，也是因地时候修建佛像，修建佛塔，像这样的话断除了很多恶业，给众生做无畏布施，像这样的话就能够获得这样坚固的身体。所以就是说我们如果能够经常修佛像呢，有因缘的时候修佛塔，或者就是说经常做放生等等，像这样的话我们的身体会好。像这样的话为什么说那么坚固呢？就经常做无畏布施嘛，然后经常做佛塔、佛像。像这样的话让众生供养礼拜，这方面就逐渐逐渐能获得这样一种那罗延力的坚固身。

**不思议相三十二，佛说此是人王相。**

那么就说以上就是讲了三十二种妙相，这三十二种妙相是不可思议的。不可思议的意义呢？第一个呢 ，他的时间不可思议。为什么？他经过了三个无数劫，一般来讲是三个无数劫，当然有的地方讲百劫修相好的。但是从这个地方来讲的时候，像这样整个这样修法从最初发心到最后结束的时候，像这样的话都可以做为妙相的因，也可以做为成佛觉悟的因，所以说从这个方面讲的时候可以说是三个无数劫可以讲，这个方面是时间方面不可思议。第二个方面呢，心乐不可思议。心乐不可思议就是讲菩萨在修这些法的时候，他自己都是经常性的利益众生的。他的心呢就是利益众生为主，所以心乐不可思议的。第三个呢就是品类不可思议。那么前面我们讲了只是很多因的一部分而已。那么真正来讲的时候是断一切恶，行一切善法，修持这样品类不可思议之多。而且不是一生一世这样行持善法，而且是很长时间当中对一切善法的品类都要修持，对一切恶法品类全都断除，这方面就是一种不可思议。

总共描绘为三十二相，总结成三十二相，那么“佛说此是人王相”。那么这三十二相呢实际上龙树菩萨《大智度论》当中他也提到过这个问题，主要就是说三十二相是不是完全我们所讲的三十二相就是真正的佛所具足不变的相呢？这个不一定。因为这个三十二相是相应于当时中印度的人的喜好，如实的示现的，如实的宣说的。那么如果换一个地方的话，他的三十二相的，他的名称啊，他的相好就不一定一样的，不一定相同。像这样的话他主要是跟随一部分人的审美观，或者是喜好的情况吧进行安立，这个方面就是讲不能够完全确定。

而且这个地方所讲的三十二相很多时候是观待的一般的人，所以说这个方面有一部分可能也不一定是报身所具的相。报身所具的三十二相，他用观待的是清净的菩萨。然后化身的三十二相观待的是一般的不净者，不净的所化众生。所以说呢，报身也具三十二相，化身也具三十二相，实际上如果我们从这个角度分析的时候呢，报身所具的三十二相和化身所具的三十二相应该还不是完全相同的，里面还有很多不相同的地方。但是总而言之呢，佛经所描述的三十二相呢就从这个方面可以了知。

下面是第二个问题

**壬二、以能表比喻归摄：**

**犹如无云空月色，秋季湛海水中见，**

**如是正觉坛城中，佛子能见遍主身。**

那么犹如这个无云的空中显现的清净皎洁的月色一样，这个方面的话虚空当中可以见到的天月。“秋季湛海水中见”，就是在秋季非常湛蓝清净的海中也可以见到月影，这两个比喻，一个是天月一个是水月。“如是正觉坛城中，佛子能见遍主身”。如是在正觉佛陀的坛城之中呢，这个佛子能够见到遍主的身相。那么这两种坛城，一种讲清净的众会的坛城当中，这个坛城就是众会的意思，很多人聚会在一起叫坛城。在报身的坛城当中的话，清净的所化佛子能够见到报身三十二相。然后就说在化身的正觉坛城当中呢，这些佛子呢能见到遍主的化身相，佛陀的化身之相。像这样的话就说这样一种天月呢比喻成这样一种天月和这样一种报身坛城的对应，水月和化身坛城对应。就是说跟随自已不同善根福报分别见天月和分别见水月，分别见到报身的三十二相，分别见到化身的三十二相，像这样的话就是能过能表的比喻来进行归摄的。

第三个问题：

**庚三、以经教了知彼等功德：**

**如是六十四功德，各自所具成就因，**

**及其次第当依照，宝女问经而了知。**

那么就是说是通过经教了知这些功德的话，如是六十四种功德就说离戏果的三十二种和异熟果的三十二种，加起来六十四种。各自所具，他每一个法的功德和他们各自成就的因，还有他们安立的次第呢，应该依靠《宝女问经》，就是《宝女所问经》这样的经文来如是的了知，通过经教来了知他们的功德。当然宣讲这些十力、四无畏、十八不共法的经典还有很多呢，然后宣讲三十二相的经典也有很多，但此处呢说依靠《宝女所问经》而了知的，今天讲到这个地方。

**第43课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后呢，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《究竟一乘宝性论》或者说《大乘无上续论》呢也是有七个金刚处，那么前面呢对于佛法僧三宝呢所得的自性已经做了安立了。现在讲能得的因缘，那么能得的因缘呢是能得的进取因是如来藏，那么能得的具有缘呢是菩提功德和事业。那么其中呢前面呢这个如来藏净因和菩提已经安立完了，现在宣讲的是佛的功德。

那么佛的功德呢当然我们已经知道了很多佛的这些证悟啊，或者佛的这样一种这个断除一切障碍的这些种种殊胜的功德。然后呢也在很多佛传当中看到了佛调化众生的显的这些神通等的这些殊胜功德，那么这些功德归摄起来的话，就是在这里面所讲到的，异熟果功德和这样一种离戏果的功德。

那么就是说在学习这个佛法过程当中，了知佛具有怎样的功德是相当重要，就像是前面我们就说必须要了知佛所证悟的菩提的本体，这是很重要的一样。那么就是说我们真正所了知的佛的证悟的状态，然后呢证悟之后能够获得怎样的功德的话，实际上呢也能够对于我们所皈依的这个佛陀产生殊胜的信解，因为此处呢我们也是按照这个科判的次序呀，是把这样一个菩提功德和事业是作为现时他相续的助缘。

那么既然是一个助缘呢，当然就帮助后学的这些佛弟子，来产生必要的功德。那么在此处首先我们要产生怎样的功德呢？首先要产生的是一种信心的功德。就是说我们要皈依佛陀，我们要皈依这样一种三宝。

那么这个佛陀他到底具足怎样的圆满功德？前面我们就知道菩提他具备了这样的体性。然后呢就是说在功德品当中所提到的这些种种的离戏果，种种的异熟果。像这样的话就比较详细的方式，来让我们了知。而且在学习就是说离戏果和异熟果的过程当中呢，对于这些前面所获得的每一种功德的因也做了安立了。所以说就让我们知道佛陀在因地的时候呢也是像凡夫人一样呢，就修持了很多很多殊妙的善法。

我们现在呢就皈依佛陀的时候呢，一方面呢是对于佛证悟的这个圆满的功德所现前的这样菩提和证悟的圆满的功德呢会产生一种信心。然后呢对于佛陀在因地的时候的修法呢也是产生一种信心。这个方面的话也是对于我们后学的佛弟子来讲的话，对于佛产生一种真实不虚的清净信心，那必须是要经由这样一种这个安立。那么如果没有这样的安立，只是说佛功德很圆满，佛的功德很大，让我们自己真正去数一数佛到底具足怎样功德？那么这些功德的种类，他的安立的方式到底怎么样的话，心中就不一定有底。像这样的话我们自己在皈依佛的时候，或是劝别人皈依佛说佛具足这样的功德，那样的功德。像这样的话就是说不一定就能够真正地打动自他而内心当中产生一个非常清净的信心。

这个方面的话，就说是这个很殊胜、很必要，必须要去了知这样一种这个宣讲的金刚句。然后呢对于自己修持这样佛法的角度来讲，那么我们是跟随佛陀而发了菩提心，那么跟随佛陀发了菩提心之后呢，最后我们要得到怎样的一种功德自性？那么在此处呢也是讲到了这样一种佛所获得的菩提的本体。然后呢所获菩提的证悟之后，他所显示的离戏果和异熟果的功德。

那么也就是说此处所讲到的离戏果和异熟果的功德，按照已经完全现前如来藏的佛的角度来讲的话已经是现在了，他已经属于现在相续当中完全现前的。那么对于后代的佛弟子，发誓成佛利益有情的人来讲的话，像这样一种功德呢，也是必将获得，也是必将获得。只不过呢在时间上面也许是在稍微远一点，或者是说从隐藏的方式具足这样一种圆满功德。

所以说呢如果我们能够好好地按照佛的教言，积资啊、净障啊，或者是说通过闻思修的次第。趣入佛法的这个殊胜意义的话，总有一天我们所获得的也就是这两类功德。所以说呢，帮助我们自己产生一种这样一种殊胜的欲乐，产生一种想要修道的心。了知这样的功德也是必不可少。

还有呢就是讲到了对于这样一种佛的功德，这样进行宣讲的话，有一种赞应赞的这样一种殊胜的必要，就是赞叹应赞之处。那么就说佛陀本身具足这么圆满的功德。如果说大家都这样进行赞叹的话，能够影响其他的很多人。虽然就是说佛陀的功德你赞叹不赞叹，像这样对佛而言呢他是没有任何的增减的。但是呢就是说，如果大家都去这样做殊胜的赞叹的话，就很多人都了知佛所具有的功德。所以大家都愿意去对佛产生信心，对于这样一种获得功德的因呢也有兴趣去进行学习啊，或者进行修持。如果大家都不赞叹的话，虽然佛具足很殊胜的功德，但是大家不了知的话，那么从这个角度来讲的话也没办法利益更多的众生，所以说对于赞叹应赞之处呢也有这样一种殊胜的必要性。

我们要了知佛具足的不管是法身相续当中所摄的功德也好，还是说色身相续当中所摄的功德也好。像这样的话在就是说学习功德品的时候呢，我们不要认为这个和我们没有关系，当然有关系。因为就是说对生信心的角度，对随学佛的足迹的角度，对就是说对以后自己付出了之后成果的角度，都会产生殊胜的提升的作用。所以说呢，从方方面面都是很大的必要性的，那么前面对于这个功德的本身呢，他已经做了观察了。

今天要讲第四个问题呢是喻义。

**以喻义复摄其义分二：**

那么就再进一步地通过比喻意义归摄，来进行安立两类功德。

**第一呢是总说喻义相同。**

**二、别说彼等各自喻义对应。**

首先讲第一呢是总说喻义相同，颂词当中就讲到：

**由无坏裂无羸劣，无与伦比无动故，**

**次第金刚狮子王，虚空水月喻显示。**

那么就是说在这个里面呢就讲到了这个无有毁坏，然后呢是再讲到了是无有羸劣。还有呢就是说无与伦比和这个不动，那么就讲到了这个四个意义。然后他对照的这个呢就是次第犹如金刚，犹如狮子王，犹如虚空，犹如水月的比喻来显示殊胜的这样一种功德法。

那么就是说是无有毁坏呢，主要是讲到了这个十力，十力呢他就是说善抉择的本体。实际上面善抉择本体实际上就是说能够摧毁一切的无明的邪见。而自己呢并不被其他的这个法所摧坏，这个方面就是叫犹如金刚一样。金刚能够摧坏其余的坚硬的东西，但自己呢并不被这个所摧毁的东西所坏的，像这样呢就叫金刚一样。

同样道理呢佛陀的这个十力啊，他能够摧毁一切的这些对于处非处啊，对于这样一种这个业异熟啊，等等的这个无明，这些邪见。但是呢，这些无明和邪见，反过来能不能对佛的这样一种功德做摧毁似乎是两败俱伤的这样一种情况呢？实际上并不存在的。因为就说是之所以能够形成这样无明呢，是不了知实相，而佛陀了知实相之后呢，那么这样一种种种的无名呢，自然而然就消失无形了。不可能说他还能对证悟圆满的佛陀的相续呢，再重新地染污，或者重新地就达到一种什么样一种情况，这个方面是绝对不可能的事情。那么就是说这个方面是讲无毁坏的意思。

然后第二个呢无羸劣，无羸劣就是没有什么示弱的，没有什么恶劣的下劣的这样一种这个情形出现。那么就是说这个主要是讲到佛陀的这个四无畏，那么四无畏的本体呢就是坚定的，它就是坚定。所以说呢这个坚定的这个自性的，坚固的自性呢，当然就是说内心当中获得的圆满的功德。所以说呢于内于外他都没有任何的羸劣之处，内心当中呢也不会心中发虚，或者外面的时候也不会显现的很多害怕的样子。所以说呢，佛陀的这个，对自己内相续当中，在外面示现的时候呢都是一种坚固无羸劣的这样一种自性。

那么这个比喻呢就犹如狮子王一样。狮子王就说是在自己独处的时候呢，就说是对其他，它内心当中是没有丝毫的畏惧的。然后呢行走于这些眷属当中的时候呢也是没有丝毫的这个，没有丝毫的这样一种这个可以说是畏惧的。那么佛陀呢他就说是这个，行走在弟子当中的时候呢，不需要就是说像一般的人一样，刻意地来修缮自己的行为。

然而如果作为一个凡夫人，他恰巧拥有一批弟子的话，他在这个弟子当中就会提醒自己，哦，今天我走路的时候应该怎样走，然后说话的时候应该怎么样说，然后应该怎样去表现。他为什么会这样想呢？他因为内心当中还没有真正获得无有畏惧的境界的缘故，所以说他都要观待于，就是说他的行住坐卧都要有所观待，都要有所造作。

佛陀呢不需要就说去考虑应该怎样走路啊，应该怎样去说话，佛陀的这样种种的行走，种种的这样一种说话，全都是相应于究竟实相。所以说你去寻找的话，没办法寻找到任何的过失，啊，没办法找到任何的缺点，像这样的话，他在弟子当中无论是做回答，还是说做种种的这样一种教化，像这样的佛陀没有丝毫的恐惧，内心当中他已经圆满的照见了实相，所以说外相显现的时候呢，也不会在自己的弟子当中有什么要畏惧的地方，也没有什么需要隐藏的地方。

啊，比如说自己在暗处的时候有某种过失，但是在大庭广众当中就想方设法把这个过失包起来，像这样的话，很多凡夫的这些人相续当中，存在这样的情况。但是在佛的相续当中绝对没有任何情况，没有这样任何的此处情况出现的。所以说就有狮子王一样，不管是独处的时候也没有畏惧，然后在行走的时候也不需要观待其他人，这方面就叫做无羸劣犹如狮子王。

然后呢下面讲无与伦比。无与伦比主要是讲到了这个不共法，那么十八不共法的确就是无与伦比的。没有任何一个圣者的功德能够或者凡夫的功德能够和佛的功德相比，啊，这样的。一般的世间上的人他就会认为佛曾经出世过，他是一个很善良或者说很有智慧的人，像这样的话给就说是世界的文学啊，给世界的宗教啊做下了一些贡献，然后佛陀最后就去世了，一般来讲的话有这样的认知。但是呢就说从佛弟子他自己的对于佛留下来的经典，或者佛描绘这些情况来表现的时候，根本不是单单像一个一般世间的好人一样的殊胜的功德，而是从方方面面都是无与伦比的。

从佛陀所讲的这个经典呢，或者说所做的种种的调化的事业来讲，像这样的话，佛陀的事业功德都无与伦比。当然具体表现出来的时候就是十八类不共法，十八类不共法就完全可以体现出佛和其他一般的众生，外道还有二乘的菩萨完全不相同的地方所以这个方面应该了知佛呢就是属于无与伦比。

那么佛的无与伦比呢就是说在这个地方就说，《宝性论》呢也没有刻意去营造一种高高在上的境界。因为为什么没有刻意营造一种好像佛高高在上，好像上帝一样坐在空中看着我们，然后我们就是说成天在这顶礼膜拜？没有营造一番这样的境界的原因就是说实际上这样一种佛功德，他在每个有情相续当中都具足的，十八不共法是每个众生都具足的。所以说是你去精进修持的话，你也能够得到这样殊胜的功德，而不是永远说佛陀是高高在上，每个众生只能做他的属民，没有这样去安立，没有这样去宣讲。

而且十八不共法当中的无与伦比呢，很多都是讲超越的分别心，从超越的分别心的角度去安立的。所以他要表达的这个意义呢永远都是和实相相合的，和实相相合就是说有情相续当中也具有这样实相，从这个有情和佛从这个角度来讲是平等的，啊这个方面也说是平等。或者说你如果修持的话，你能够达到像佛一样的境界，这个方面呢也是这个属于是平等的。然后从离戏无分别的角度来讲的话，这个方面也是平等的，看你自己有没有办去安住，有没有办法去真正去现前而已。

所以说在《宝性论》当中，在佛的教法当中，所提到的这些无与伦比啊，或者说很神圣啊，当然从一个角度来讲的的确确没有人能够和佛相比。但是呢他所传递出来的、另外这些信息，比较容易被一般的人，或者比较容易被我们所忽略，而我们所忽略的这一点呢，恰恰就是最重要的一个信息。一般的人他总是喜欢看，哦佛的身高有多少？佛的相貌如何如何的端严？佛陀调化众生的时候是怎么样去将他制服的？怎么样让众生无话可说啊？总喜欢关心这些比较新奇的东西。而对于佛陀传递出来的这些种种信息，比如说无分别智慧啊，或者自他平等啊，佛和众生平等，这些方面好像似乎就没有兴趣，这就是众生他之所以成为众生的一个原因之一。

所以说我们在学习宝性论的时候，一方面要了知佛殊胜的智慧，一方面要赞叹就说是感叹于佛的智慧之伟大。但从另外一个角度来讲的话，这些佛所具有的功德智慧，实际上在我们自己的相续当中，本自具足。如果任何一个众生通过合适的方法去修持的话，每个众生都能显前这样一种无与伦比的功德。所以这个无与伦比也是体现了一种完全超越分别心的一种境界，就是因为其他的这些有情，多多少少都是具足这些分别心的缘故，所以说他成了和其他不共之处。那么这个无与伦比呢就犹如虚空，那么主要是说这个虚空和四大，没办法相比的，四大是属于色法所摄，而虚空呢不属于色法所摄，这个方面的话就说是通过虚空来表示十八不共法的一种无与伦比的特色。

那么最后的一个无动故。无动故呢就是通过水月喻来显示，也就是说无动的话，就是讲到了佛陀的异熟身，异熟的功德。异熟的功德就是讲到了前面学习过的三十二妙相。那么三十二妙相在报身相续当中也具足，在化身相续当中也具足，像这样示现的时候呢对外都是示现三十二妙相。那么就是说这三十二妙相他为什么是不动呢？因为在法身不动的基础上如实在所化的众生面前示现了这样一种异熟的功德，所以说一方面就叫做不动。

那么就好像一个水月，这个地方水月它也有空月、天月和这个水月两层意思。一方面就是讲在虚空不动的同时显现这样一种空中的月亮，或者就说在这个空月不动的同时呢也显现了水月的自性，从这个方面来讲的时候呢他是随缘如是进行显示的，所以说呢这个方面叫作通过水月喻来显示佛陀的这样一种相好。所以通过水月喻来显示，尤其是在凡夫人面前，以水月来比喻来描绘佛陀的相好的话更有他的这个就说不共的一种必要性。

因为就说是菩萨，登地的菩萨对于佛的报身不会说有这样一种耽执，菩萨他因为已经有了证悟的这些空性的功德，他已经有了很强的如理作意的智慧。所以说呢就说是登地以上的菩萨来缘佛的报身的时候呢，他只能产生种种的功德，不会产生任何的过患。而就说佛陀在《金刚经》当中讲：“若以色见我”这个恰恰是针对凡夫人的。凡夫人容易着相，我们说菩萨他会不会着相呢？登地的菩萨会不会缘佛的报身来着相呢？啊“若以色见我、以音声求我”，这个方面的话，菩萨相续当中是不会产生这样执著的。

所以说能够产生执著的就是一般的凡夫人，他是最喜欢，就说是缘这样一种种种的相，然后缘这个相之后产生种种的执著，这个方面是和佛示现这样一种相好，或者就是说出世说法的本意就相违了，就矛盾了。所以说此处呢如果用水月来比喻，来显示化身的话，当然他就意味深长了。所以说水月呢它是显而无自性的，啊显而无自性的。因为说它没有显现呢，它也有很清楚的显现，那么你说因为这个清楚的缘故，所以它是实有的，那水月也不会体现出这样一种含义来。所以说佛的相好就犹如水月一样，虽然显现，但是没有丝毫的自性。

实际上从一个角度来讲的话，就说佛陀这样一种化身的相好，他是从报身流现出来的，他是一种影像嘛，前面我们已经提到过的这个问题。啊在讲这个九种比喻的时候，最后一种比喻就是提到了这样一种佛的化身是从种种的报身等流现而出的一种影像，这个方面也是曾经提到过。

那么在此处呢就是讲到了是水月，水月呢是从天月的一种显现。在地上面有水，这个水汽呢就代表了众生，众生的相续，然后就说天空中的这个天月是代表这个报身。然后呢如果是说有了报身的自性也有了地上的这个水汽，因缘和合之后就会在水汽当中显现这样的水月。所以说如果有了这个报身，殊胜的功德，再加上有了众生所化的一种清净的相续，二者因缘和合呢就会在众生面前示现佛从兜率天下降等等。像这样的话就在南瞻部洲示现十二相成道的无比事业，所以说这样水月的比喻呢他也是体现了一种佛的化身，现而无自性。

所以说让后学的弟子，一方面要了知佛殊胜的相好，一方面能够帮助众生获得解脱，第二个方面呢要知道，就说是不能够执著佛的相好，应该就是说通过佛的这样相好来趋入真正的究竟实相，这个是佛讲这些相好啊，讲这些经典的最主要的目的就是这个样的。所以说通过虚空水月喻显示，通过前面的四类功德法，通过四类意和喻对应的方式进行安立了。

下面讲第二

**辛二、别说彼等各自喻义对应分二：一、宣说离系果法身之功德；二、宣说异熟果色身的功德。**

**壬一、宣说离系果法身之功德分二：一、展开以比喻表示；二、归纳无差别之理。**

**癸一、展开以比喻表示分三：一、以金刚喻表示十力；二、以狮子喻表示无畏；三、以虚空喻表示不共法。**

**子一、以金刚喻表示十力分二：一、别别表示；二、共同表示。**

**丑一、别别表示：**

**初六中三后一力，依此十力之次第，**

**遣除所知三昧障，以及习气诸障故。**

**如甲如墙如稠林，刺穿摧毁截断故。**

啊这个方面就通过别别表示呢来就是说这个啊了知这样一种这个十力犹如金刚一般的这样一种含义。

那么“初六中三后一力”，就是把十力呢分成了这样一种三段，分成三段。因为它里面的这样所诠的意义呢他有不同的所断，所以说呢就把这样十力呢分成了这样一种三段。

第一呢是初六，初六就是讲到了在十力当中呢前六类法。也就说处非处智力；然后呢就说知业报的智力，知根胜劣智，就说上中下有三种根基的胜劣智；然后就是了知种种界智力，就说种种的种姓吧，界就是种姓的意思；那么就小乘声闻种姓啊然后缘觉种姓菩萨种性，种种界智力；然后呢还有就是说是种种信解，它是种种的不同的这个信解，有些人喜欢念佛，有些喜欢持咒等等，这个事种种信解；然后呢就说遍趣行智力，这个方面就是前六种。

啊然后呢中三呢就是讲到了是染净智力，啊染净呢这样一种等持智力吧，对染污的禅定和清净的禅定的这样一种智力。还有呢就说是了知宿命智力和这样一种就天眼通的智力。像这样就中三，这方面主要是和禅定有关的。

最后一种力呢就是讲到了漏尽智力，就寂灭的这种智力也好，漏尽的这个智力也好，像这样的话就是最后一种力。

那么就说是“初六中三后一力，依此十力之次第”，那么通过这样一种十力的安排次第的话，就是“遣除所知三昧障，以及习气诸障故。”

那么对于这个所知障，就是前面的六种呢，主要是指能够遣除所知的障碍。然后呢中三呢主要是遣除三昧的障碍。啊因为中间三种他都是和禅定有关，前面讲了。然后一力呢，啊是“以及习气诸障”，习气诸障呢前面也是提到了，是有一种叫烦恼障也可以，此处讲习气障。像这样最后一种呢主要是习气或者烦恼有关的这个障碍，所以说呢此处呢就是讲的是断除了习气的诸障。

那么就这些障碍次第呢就“如甲如墙如稠林”，就说所知障所摄的六种无明呢犹如铠甲一样，啊犹如铠甲一样。所以像这样的话就说是如果这个啊这些众生披着铠甲的话，一般的这个对治是对他没有办法的。所以说呢只有通过佛犹如金刚一样的一种这个六种智力能够刺穿这样铠甲。

比如说这个处非处和这个业异熟。像这样的话就说哪些因是真正的处？哪些是非处？一般的众生的这样一种无明铠甲很坚硬，所以说呢就说众生他通过自己的力量或通过一般的这样一种世间的哲学宗教，他很难以去啊就说是这个刺穿这样一种铠甲。比如一个人他说这个业因果啊像这样的话不合理啊，或就说是认为这样一种因啊就说是这个异熟不合理呀。像通过宣讲这些的时候呢，一般的人很难以真正去啊真正去就是刺穿他这样一种邪见。所以这种所知障实际上是非常厚的。

那么佛得这样一种殊胜的十力当中呢这些处非处智力呀，业异熟智力等等，像这样一现前之后呢，这些铠甲就显得不那么坚固了。一下子就可以刺穿这些人的邪见。所以说呢就知道了这样一种这个啊就说是这样一种铠甲，就说这个所知障所摄的六种无明呢犹如铠甲一样，他只是这样一种佛的智慧刺穿的对境。

然后呢就说如墙，啊如墙主要是三昧障。这个三昧的这个障碍就犹如这个厚墙一样，他就说是把众生困在房子里面。或者就是说是挡住这些去路。那么像这样的话就三昧的这个障碍犹如墙一样，就昏沉掉举等等犹如这个大墙一般。那么如果不把这些三昧障清净的话，也是很难以真正的了知一切万法的究竟实相。那么这个呢就说是这个啊就说中间的三种无明呢犹如墙。

然后呢如稠林呢就是讲习气诸障，这样种种的这个烦恼，啊种种的烦恼，种种的习气，不管是根本烦恼也好，随眠烦恼也好等等，像这样一种这个种种的烦恼稠林，啊这些诸漏吧，先这样的话也就这个稠林一般。啊这个方面的话就是众生处在稠林当中就没办法真正的去获得解脱。

那么就说“刺穿摧毁截断故。”呢，这个方面就是讲到了佛智犹如金刚，佛智犹如金刚呢，这个金刚杵能够啊刺穿这样一种铠甲。然后呢这个金刚杵能够摧毁这样一种墙，金刚杵能够截断这样一种稠林。所以金刚杵它的这样一种这个它的力量可以说是无坚不摧。当然和现在我们世间上所看到这些金刚呢是不一样的。现在我们这些世间上的这些金刚杵呢，它是一种表法的一种标志，啊表法的一种标志。所以从这个方面讲的时候呢，就说我们说哪一个金刚杵你去敲墙啊，或者你去刺穿铠甲，似乎从这个角度来讲，没有显现很强的实力。但是呢就是从啊帝释天手中的武器这个金刚也好，那么从真正的这个金刚也好，的确就是一种利器，啊非常利的一种器，它对于这个铠甲这种金刚杵一下就刺穿了。然后这些墙呢只有金刚杵能够摧毁，这些稠林呢只有金刚杵能够截断。啊像这样的话他也是一种非常殊胜的一种武器，非常殊胜的一种利器。

那么此处呢是以这种利器呢作为这样一种佛十力的一种比喻，啊佛的十力也是非常的这个尖锐的，像这样的话就其他的一些无明没有办法阻挡佛的这样智慧的这个金刚杵。这个方面就是讲别别表示，我们就把这个十力当中，那么就是十力当中对应十种无明，然后呢分为三段，啊分别呢通过金刚怎么样进行刺穿摧毁和截断的情况。

**壬二、共同表示：**

共同表示呢就是讲这个金刚他到底具有怎样的一种啊不公的这个特色，所以主要是讲这个金刚的方面。

**重精坚固不坏故，大仙势力如金刚，**

**何以沉重由精华，何以精华由坚固，**

**何以坚固由不坏，不坏是故如金刚。**

那么这个金刚呢它有四种特点，就是重啊，重就是沉重，精就是精华，然后沉重精华坚固不坏。那么因为他具足这四种特色的缘故呢，“大仙势力如金刚”，那么这个大仙就是指佛陀。那么有些时候呢这个大仙呢前面也是讲这个十地菩萨也叫大仙的，那么有些时候呢就佛陀叫大仙的。主要是关键是看他出现在什么样场合当中。

那么此处所讲到了是佛的功德，当然此处的大仙的势力呢，就是讲佛陀的这样一种十力。佛陀的这样一种殊胜的十力犹如金刚一样无坚不摧，那么就说是这样一种的话，就是说金刚他有这些沉重啊等等的这样一种含义。

以前在佛传当中不是讲过吗，就说是在这个金刚杵，就是金刚持他的这样一种金刚，他是因为他是右手抓住这个金刚杵的，当时呢就说是在哪个地方山，灵鹫山吧，在灵鹫山的话就说是金刚持和佛陀等很多就说是凡夫圣者眷属在一起的时候。那么这个时候呢阿阇世王来拜见佛陀的时候，看到金刚持手中的金刚，他就想这个金刚到底有多重？啊到底有多重？这个时候金刚持就把这样一种金刚杵放在地上，让他去举。那么就说这个阿阇世王他是一般来讲，按照这些描述来讲力量非常大，他可以单手把大象举起来的，啊这个大力士。他就想这个金刚杵这么小，啊随随便便的。像这样的话就说去的时候呢，使劲了全身的力气，那么金刚杵是纹丝不动，像这样的话没办法就说把这个金刚杵就说挪动一分一毫。满面通红，但是也没办法就说是移动金刚杵一点点。额这个时候就知道这个金刚很沉重了。

然后呢就是讲的这个帝释天吧，帝释天他看到阿阇世王没有把这个金刚杵举起来，他也想试一下。啊帝释天我们都知道，他手中经常耍金刚的，他手中也有这个金刚杵做武器。他觉得我也是就说是以金刚杵做武器，那么这二者之间有什么差别呢？帝释天去拿了也是拿不动，像这样的话就没办法说是这个移动金刚持的这个金刚杵。

后面呢就是说是这个目犍连尊者也去了，目犍连尊则她的神通第一了，像这样的话他去搬动金刚的时候呢，他一使劲的时候，一使神通的时候，整个大地在颤抖，整个江河在咆哮，但金刚杵呢也是纹丝不动的。

后面呢金刚持用右手把金刚杵抓起来了，像这样的话，很轻松的抓在手上。从这个方面讲的时候呢这个金刚杵他也是一种很沉重的这样一种自性。这方面传记当中呢从金刚杵的这样一种表象从这个方面讲，帝释天手中的金刚和金刚持手中的金刚肯定还是不一样的。帝释天手中的金刚他主要是以前仙人发愿了，他的骨头变成这样金刚杵。而金刚持手中的金刚呢他主要就是讲这些一种殊胜的这些断证的智慧的一种表现。所以说像这样他是一种圣者出世间的一种功德的体现，一般的凡夫没办法撼动他的这样一种自性，所以二者之间有这样一种差别。

那么就讲到了重精坚固不坏故，大仙势力如金刚一样。那么就是说下面讲到了何以致沉重？为什么他是沉重的呢？有精华故。那么就是说呢有这样一种金刚呢，它是属于轮涅一切诸法的精华。实际上就是讲如来藏的本性，一切轮涅诸法精华的缘故。所以说呢它就是很沉重，由于它是轮涅一切万法的这个精华，所以说从这个方面讲的时候呢就说犹如金刚。

那么当然此处呢这个金刚他是代表了佛智，代表的是佛的智慧，金刚是一种表相，他一种表法的一种相。就像我们说外面的佛菩萨手中的金刚杵，或愤怒本尊手上的金刚橛，像这样他都是一种表法的，他表的法呢主要是内心当中的这些殊胜的圆满证悟的境界，像这样从外表的形式显现的这个情况。所以说一方面我们就说是看到外面的时候似乎觉得这个金刚橛，这个金刚杵它就是一个兵器，好像觉得怎么样。但实际上呢就说它所表示的是一种殊胜的境界，殊胜的智慧。那么此处的就说所谓的金刚呢它表示的是佛的势力，佛的势力当然就是一切轮回涅槃的精华，所以说从这个方面讲的时候它就有一种沉重的自性。

何以精华由坚固。那么就说为什么他是精华的自性？怎么样表示它是精华的自性呢？由坚固可以表示。那么就说是通过坚固可以表示的，主要是说这样一种精华，它是这样一种这个远离有为法的自性，远离刹那生灭的自性，它是一种无为法的本体，不是因缘所造作的法，所以说呢它是一个坚固的自性。

那么如果说是通过有为法的这样一种这个，如果是通过因缘法所表现的话，那么它一定不是一种坚固的自性。或就是说在某种前提下坚固而在一切时间当中不坚固。比如说前面我们讲的帝释天手中的金刚。帝释天手中的金刚，它是仙人发愿呢最后通过他的遗骨形成的这样一种坚固的金刚杵，所以说从这方面讲它也是因缘和合的。

虽然他的愿力所摄的范围当中它一直是非常坚固的自性。但是呢这个金刚杵他是不是永远不坏呢？也不是永远不坏。前面不是引用《大智度论》的讲法么金刚虽坚实羊角能坏，那么就说这个公羊角就能够把这个金刚杵能够摧毁。所以说从这样一种时间发愿的前提下，它最后也会毁坏，从它就说世间因缘法的角度来讲它也会毁坏，所以就说从粗大的角度来讲的话，只要是因缘和合的东西没有一个是不毁坏的。不说是一般的东西，就像是这些四大部洲，像须弥山，像这样显现坚固的东西，最后在大限来临的时候，还是会彻底摧毁的。所以说我们在整个世间当中找不到一个永远不变的法，只要是因缘和合的法就一定不是坚固的，这是从粗大的自性来讲。

那么从微细的角度来讲的话就是刹那生灭，刹那生灭它也没有一个坚固的自性。第一刹那的法在第二刹那就已经没有了，那么如果第一刹那的法在第二刹那没有了那怎么叫坚固呢？所以说只要是有为法不管你是粗大的生灭也好，还是细微的生灭也好，都没办法担当坚固的这样一种殊胜的含义的。所以说呢这个方面的坚固为什么是精华呢？因为他是属于远离有为法的一种无为自性，他是一种无为自性所以说是坚固。

那么佛相续当中这个十力呀，他就是远离了有为法的这样一种特点的，他就说完全一种无为法的一种呈现。所以说他既不是粗大的因缘显现的这样一种粗大的法，他不会被粗无常所摧毁。他也不是这样一种微细的这些心识等等的有为法而显现的，所以他远离了刹那生灭的细无常的变坏。所以说佛相续当中的十力呢也即不是粗大的粗无常能摧毁的，也不是细微的无常能够摧毁的。从这方面讲的时候就因为他是无为法的自性的缘故，他就表现除了坚固的含义。

何以坚固由不坏。何以坚固呢？通过什么来了知坚固呢？由不坏。他因为不会被这样一种违品所催坏的缘故，任何违品催坏不了这样一种佛的智慧。那么就说佛的智慧胜服一切了，那么就说有没有这样一种障垢，有没有任何的一种法能催坏佛的十力呢？这个方面是永远找不到的，所以说通过不坏的方式来了知这样坚固。

后面还有一个不坏。那为什么是不坏呢？就是讲他能够催坏其他的法而不会被其他的法催坏。那么就说前面的这个意思主要就是讲这个他不会被违品所催坏，后面这个主要是说他能够催坏其他的法而不会被其他的法所催坏，有这样一种两者不同的含义。

是故如金刚，所以说佛陀的十力呢就犹如金刚一样坚不可摧。

那么下面讲第二段意义：

**子二、以狮子喻表示无畏分二：一、略说；二、广说。**

首先讲略说：

**无畏惧故善住故，坚故势力圆满故，**

**释迦狮子如狮子，于大众中无畏惧。**

那么就说是这个通过这样四种特色，四种特点来表示这样一种无畏惧的。那么这四种特色法呢第一个就是无畏惧故，第二呢就是讲善住故，第三个叫坚固，第四个叫势力圆满故。那么通过这样四种这个特点呢赞叹释迦摩尼佛如狮子一样，于大众中无所畏惧，在整个大众当中是没有丝毫畏惧法的。

那么就说是这个一般的人，前面我们讲过了产生这些畏惧的因呢有很多，有些呢是担心自己的生命受到这样一种伤害而畏惧的，佛陀不存在这个问题。佛陀因地的时候主动的把自己生命，把自己的身体生命布施给众生。早就在很早很早以前就早就习惯了这样一种这个看穿了生命的本质，早就习惯把自己的生命布施给其他的众生做利益的。而且呢就佛陀他已经获得了从三界轮回当中早就已经获得了见道的功德，所以说呢出了见道的功德之后呢，他就从一般的这样一种分段生死当中解脱了。然后呢佛陀也是远离了无明习气地等等，从变易生死当中实际也完全解脱了，所以说佛陀不可能有死亡的畏惧。

那么佛陀会不会有财产受到伤害的畏惧呢？佛陀不会有财产受到伤害的畏惧。因为以前在因地的时候呢也是主动地把自己的象马妻儿等等，曾经很习惯的做了很多次的布施，这个方面呢是对财富呢不会有丝毫耽著的。如果对财富没有耽著就不会担心财富受到伤害的一种畏惧心。佛会不会担心名誉呀？担心这样一种高位呀？像这样的话受到损伤呢？从这样一种佛陀所修持的因缘这样一种因地法来讲的话，这些方面的法都不会有丝毫的耽著，是这样一种自性。

那么还有一种畏惧呢是来自于我执，因为就害怕我受到伤害害怕我断灭所以说很畏惧。一般的人因为害怕我受到伤害动摇现在这种舒适的一种熟悉的生活环境，所以说很不愿意去持戒，不愿意去修持这样一种和平时习惯相反的这种善法。然后也害怕这样一种我断灭的缘故呢，他也不愿意修持空性，不愿意去修持这样一种其他的法。所以说因为有我的缘故就会有畏惧，这是一般人的反应，佛陀呢早就证悟无我，所以说不可能就通过无我而引发这样畏惧心。

还有一种畏惧呢他是来自于对这些法的未可知。这些法不知道的缘故呢，就有的时候我们为什么害怕黑暗呢？因为黑暗当中什么都看不到，所以说像这样的话就会有一种畏惧。但如果是白天的话你就不会有这么强的畏惧，因为你看的清清楚楚这里没有什么。所以说很多人的畏惧也来自于对未来无知，对未来的未可知，到底会出现怎么样的情况不知道，所以说就很容易出现畏惧。而佛周遍一切的智慧已经了知了一切法的缘故，不会有这样一种就说对未来不知的这样一种畏惧心是没有的。

所以说我们从那个方面讲的时候呢佛这些产生畏惧的因都不存在，完全不存在，所以说佛我们说从这个角度来讲佛陀绝对不会有丝毫的畏惧的理由。但是此处呢仍然是从把很多的这样无所畏惧的因归结起来的话，那就归纳成了四种特点：就无畏惧故，善住故，坚固势力圆满故。通过这四个方面来表达佛无畏惧的这样一种特点，那么这个是略说，下面对这四个因呢进一步的广说。

**二、广说：**

**正遍知故于何者，无所畏惧而安住，**

**清净有情与自身，亦见不等故善住，**

**心于一切诸法中，一缘安住故坚固，**

**极细无明习气地，彻底越故具势力。**

那么首先第一个就是讲了无畏惧故。那么为什么无畏惧故呢？“正遍知故于何者，无所畏惧而安住”。那么因为佛陀正遍知一切万法，所以对一切万法没有哪一个地方没有照见的。就说把这些法的这些根根底底都的清清楚楚，没有任何可隐蔽的地方，所以说就无所畏惧而安住的。再一个问题呢就是正遍知故于何者也就说了达了一切万法的实质，一切万法的实质就说如果你不了知的时候似乎他有一种伤害你的这样自性。但是照见了它的本体的时候就没有伤害你的自性了。

就好像比如说对于藏在仓库里面的小偷，你看到了。看到之后，但是你虽然看到了，但是你没有胜过他的力量的话，也不敢说也没办法处在无所畏惧的状态当中。但是你看到你照见之后呢，你看到这个小偷他是一个幻相，他是一种假的一个人，或者他是一个纸老虎，这样一种自性，这个时候就没什么怕的了。

所以说佛陀不但是照见了这些法，就好像是照见了仓库里面躲在某个角落的人一样。一方面你看到的话就是说照见了他的这个底细，就说他的底细我已经照见，他就是一个虚妄的自性，没有丝毫的这样实有的自性，所以说这个时候就是真正的任何地方从方方面面的没有丝毫的畏惧之处，没有一个产生畏惧的来源。

所以说正遍知故于何处，他不单单是说已经了知了一切万法，而且这种智慧在了知万法的时候已经彻底照见了万法的品类。一般的人在照见的时候呢，前面我们提到过一般的人在看一切万法的时候只能触及它的表相，很粗很大的地方有些人能够了知一点点，但是呢就说是从他方方面面的法没法了知。比方说他的细无常呀，或者他的空性啊，他的究竟的如来藏的自性啊，这方面都没办法照见的。但是佛呢一方面能够照见这些外表的有法的相，而且对他的方方面面都已经完全了知的。了知之后呢就是因为了知了这些相，才进一步的了知哦这一切的有法的显现都是假立的，全都是假的，其实他根本不存在一个实有的东西，这个方面的话就说是不会产生丝毫的畏惧之心。

从这个方面讲的时候呢，佛的这样一种正遍知智慧呢，他也是从很多方面可以体现的。产生了大的智慧就不会有这样一种恐怖，没有大智慧对这些法多多少少都会产生恐怖的。尤其是众生他为什么没办法做到真正的无所畏惧呢？关键的原因还是在于我执。有了我执之后，你在世间上的人你再勇敢的人，你再是一个勇士，他都有一个害怕的地方，他都有时候在某种环境之下都会产生一种莫名的畏惧。实际上这种畏惧有的时候是来自于自我，来自于自我传递出来的一种畏惧的信息，但是呢一般的人并不能够发现这样一种。所以说如果你没有真正的证悟无我的话你说你再无所畏惧这方面都是没办法做到的。当然，证悟了无我之后，了知了一切万法的自性之后呢，自然而然无所畏惧而安住。

第二个呢“清净有情与自身，亦见不等故善住”。那么这善住故无所畏惧的意思是什么样的？他就说是实际上这个地方就是佛照见了所有的有情，都没办法和自己相等。所以说他自己是独自善住的，他不需要观待任何人，不需要观待任何法，像这样的讲的时候呢就说是善住。

那么此处说清净有情是专指十地菩萨。那么就说是第十地菩萨这个证悟应该是在所有有情当中达到最高了，他是属于有学道的这个最圆满的地方，最高的位置。但是佛陀照见的时候呢，即便是十地菩萨呢他相续当中的断证功德和自身亦见不等，和自己相续当中的断证功德，也不是相等的，也没有相等的这样一种机会。

前面我们讲到了十地菩萨的断证和佛的断证就像这牛蹄水和大海水这样一种差别，有这样的一种差别，所以说一粒微尘和大地微尘的差别。像这样的话就说他已经照见了这个最高的有情，清净有情和自身也没有相等的时候，也没有这样完全平等的的机会，所以说故善住。佛陀的话是没有任何的畏惧，完全的这样独自善住的，没任何一个可观待的地方，所以说就是故善住，这方面也是一种无畏惧的因缘。

那么就是比如说呢一个大人在一群小孩的这样一种团体当中，他有什么可畏惧的呢？没什么可畏惧的。而且这个小孩里面最大的一个六岁，它就属于在这一群小孩里面的孩子王了，他最厉害的了，想揍谁就揍谁，这个人。但是呢就说这个大人一看的时候，你这个最厉害的人在我这也不会产生任何威胁。所以说他在这样的团体当中这个大人会不会有任何的畏惧呢？从他的体力，从他的智力，从他的这些方方面面来讲，他没有一个和他相等的，所以说这个时候大人就可以善住，独自善住，没什么可畏惧的地方，也相当于这样的比喻。

“心于一切诸法中，一缘安住故坚固”。那么就说后面就讲到了这个坚固。那么这坚固是什么意思呢？心于一切诸法中，一缘安住。那么就说自己的心对一起万法都能够一缘安住，这一切万法如所有法，和尽所有法。就说佛陀对于一切的如所有法和尽所有法都能够一缘安住，所以说这个方面就叫坚固。能够完全安住在一切万法的如所有性和尽所有性这就是真正的了知一切万法的自性，而且能够一缘安住不动摇，这方面就是一种坚固的自性。那么如果动摇的话就说是不是很坚固，但是呢心呢恒时处于这样一种禅定当中，恒时处于禅定当中的缘故呢，所以说就没有丝毫的动摇之处，也没有任何动摇的因缘。

那么第四个呢就是讲到了势力圆满故。就是讲到了这个“极细无明习气地，彻底越故具势力”，就说是连这个最细微的无明习气地也彻底超越了，所以说佛陀是具足了圆满的势力。也就是说对于所有得这样一种障碍，那么就说对于所有的障碍都已经完全超越了，在所有的障碍当中的话就说最细微的无明习气地是最难超越的。

那么这些粗的一些习气呢无明啊像阿罗汉的智慧呀，菩萨的智慧呀，他们都能够超越一部分，但是呢对于最细的无明习气阿罗汉是没办法的。菩萨呢要逐渐修持到了十地末尾的时候才能够超越，开始超越这个无明习气地。而佛呢对于最粗的这些障碍呀，这些烦恼对最细的无明习气都已经彻底超越了，所以说从这个角度就完全体现出佛势力圆满。的确是势力圆满，任何的障碍没办法超越佛的，佛呢彻底的超越了所有障碍的缘故，这个方面就叫做具势力。那么从四个根据就可以了知佛的无所谓。

下面是第三个科判：**以虚空喻表示不共法：**

**凡夫声闻及独觉，具慧菩萨与如来，**

**愈上智慧愈细微，故以五大喻显示。**

**一切世间受用处，故如地水火风大，**

**超越世出世间相，故不共法如空大。**

那么此处呢就是讲到了通过虚空的比喻来表示佛相续当中的不共法的特点。那么此处列出了五类的有情，严格来讲的话就说佛不能叫做有情，但是从一般讲的方式来讲的话，有的时候把佛也称之为普特伽罗，也称之为有情，有的时候便于表示就是这样讲，那五类有情。凡夫声闻，凡夫是一类，声闻是一类，独觉是一类，具慧菩萨是一类，然后如来是第五类。

像这样的话五类像这样有情，愈上智慧越细微，故以五大喻显示。那么就从凡夫到佛之间，越往上智慧是越细微的。那么我们再看呢就讲的这个凡夫人，凡夫人的智慧在这五类有情当中是最低劣的。因为他没有丝毫的证悟的境界，所以说他的智慧是最粗的，最低的这样一种智慧。

虽然就说凡夫他在凡夫人当中也分很多的这个三六九等，有些人属于掌握了一种高端技术的，高智慧的人才，这个也有，像科学家呀，很多这样一种知识分子呀，这方面就属于凡夫人当中出类拔萃的人。凡夫人当中也有很多智慧低下的人，像这样的有很多的。但是呢就说是即便是在整个社会当中掌握了尖端技术的，或者说高智慧的这个人才的话，他在分析的时候呢，没有触及这个核心问题。就是这个我的怎么样就说是消灭？怎么样去消灭我执？这个方面的话就是没有人去怀疑，也没有人真正的去找到一种对治的方法。所以说他们可以把这个物质分析的非常细。物质里面的很多缘起他掌握了一部分，但是对于这样一种一切众生之所以流转的根本的无明我执没有真正的去了知，没有发现，也没有修持。所以说从这个角度来讲的话，即便是在凡夫群体当中出类拔萃的这些人他在五类有情当中也算最粗的智慧了。，

那么第二类就是声闻的智慧，他的智慧要细的多。为什么声闻的智慧要细的多呢？因为他就是跟随佛的教言，观察五蕴无我。观察五蕴无我像这样的话就把粗大的五蕴了知为空性。既然粗大的五蕴是空性的，那么在不存在粗大五蕴的时候这个“我”也不会存在了。所以说像这样的话，他已经证悟了圆满的人无我空性。证悟了圆满的人无我空性的声闻的智慧，实际上就罗汉的智慧他已经远远超胜了整个凡夫人的智慧。整个凡夫的智慧没办法和声闻阿罗汉的智慧相比较，所以说像这样的话就讲到了声闻的智慧很细。

然后再往上就独觉，独觉的智慧就比声闻罗汉的智慧还要细一点。一般来讲的话，声闻证悟了圆满的人无我，而独觉是证悟了圆满的人无我和半个法无我。虽然我们在学《定解宝灯论》的时候声闻和缘觉罗汉是放在一起在观察的，但是二者之间它仍然还是有细微的差别。声闻所证悟的法无我空性非常非常少，比缘觉还要少，所以直接就是说圆满人无我空性。而独觉他是在证悟了粗大的五蕴的空性前提之下，他还证悟了一种，就说在细微的色法和心法当中，色法的自性也证悟了。所以这个方面就比声闻的证悟要深一些，所以他的智慧他的这些神通等等也是从这个角度比声闻要超胜。

总的来讲，声闻缘觉放在一类来讲，但是详细分析的时候独觉是证悟了粗大的五蕴是空性，然后细微的五蕴当中的色法已经证悟空性，只剩下心法的自性，只剩下心法就说五蕴当中的后四蕴了。后四蕴没证悟，前面色蕴证悟了空性，像这样就是独觉的证悟。但是我们虽然这样了知了独觉证悟了一切色法是空性，此处心法的空性没证悟。但是他和菩萨唯识宗的观点来讲没办法相比的，虽然好像唯识宗他证悟的也是色法空性，剩下的是心法。但是唯识宗能知道一切唯心所造，一切都是心识的显现，这个是独觉没有去了知的，也不敢去承认一起都是心识所造、心识所显现的，这个方面是没有办法相比。还有即便是所证悟的色法的空，像这样唯识宗所证悟的色法的空完全离四边，而独觉证悟是离开有边，这方面也有很多差别。所以说即便是这样有相似的地方，但是独觉的证悟和唯识宗的观点仍然不是完全相同的。

然后再往是具慧菩萨，具慧菩萨是圆满证悟二无我空性，对于人无我和法无我空性都已经圆满证悟了。不单单是证悟了有边，而且是四边的空性全都证悟，所以具慧菩萨的智慧要更细微。

然后最后是如来的智慧，如来的智慧是全分显露一起如来藏，遍知一切万法的体性。所以说像这样我们可以知道，越往前智慧越粗，越往后智慧越细。

“愈上智慧愈细微，故以五大喻显示”所以说对这五类有情，分别通过地水火风空的五种比喻来显示。为什么这样显示呢？因为五大种也是前前为粗，后后为细。地大是最粗的；然后再往上，水大要细一点，水大比火大要粗，火大比水大要细；但是火大比风大要粗，风大比火大要细；后面就是讲到了空大，空大是最微细的，它已经远离了色法的自性了。所以说从这方面讲的时候，空大就和佛的智慧所对应，直接就是和佛的智慧所对应。所以说像这样的话智慧越上越细微的缘故，所以说以五大喻显示。此处通过五大喻来显示突出了佛陀的不共法的特点。佛陀不共法的特点从这个方面就已经完全突出出来了。

然后下面讲“一切世间受用处，故如地水火风大”。此处就是讲成为世间的共同受用处的缘故，所以佛的智慧犹如四大一般。那么为什么说佛的智慧是一切世间受用处呢？因为一切世间的圆满、一切世间的智慧等等、功德的增长都来自于殊胜的佛的功德。那么如果没有殊胜的佛的功德的话，那么世间没办法产生正见、没办法增长自己的修行，没办法了悟一切的实相，所以说佛陀的不共功德就成为了一切世间的受用之处。

所以说就犹如地水火风四大种一样，成了众生滋身之因。成为众生滋身之因第一个很明显的就说，众生的身体要形成必须要有地水火风，然后很多的物质要形成必须要地水火风，还有很多食物它也是地水火风的自性，所以说实际上地水火风就完全成了世间的受用处。这个方面就和佛的智慧相比的话，佛陀的智慧就成了世间的受用处，所以说从这个方面来讲的话就犹如世间的四大，佛的智慧才能够成为世间的受用处，这方面和前面的五大种当中，前面四大对应而安立佛的一种超胜功德。

那么第三类就是讲“超越世出世间相，故不共法如空大。”是通过第五大来表示佛的不共法的。因为佛的不共法、佛的相续的法已经超越了世间，也超越了出世间的种种相的缘故，所以说佛陀的不共法犹如五大当中的第五大就是空大的自性。空大不共于前四大，所以佛陀的相也不共于世间和出世间的相，它是完全的一种不共法。所以此处就讲到了这个佛陀的不共法就犹如空大一样，就这个意思。

所以这里面有三层意思，三层意思在使用五大比喻的时候都不一样。第一类就是讲到了第一个颂词，它主要是从越上越细的角度来突显佛和空大对应，所以他是完全不共的；第二个就是讲“一切世间受用处，故如地水火风大”，这两句话它是以佛陀的殊胜的法，佛陀的不共法来和世间比喻的前四大对应突出他的不共法的。就说是地水火风它是世间的受用处，和这个道理相同佛的智慧也是世间的受用处，所以和五大当中的前四大对应。那么第三段“超越世出世间相，故不共法如空大”，这个方面就是讲佛陀的不共法超越了世间和出世间相，所以就犹如五大当中的空大和其余四大不共一样。像这样都使用了五大的比喻，但是使用方式不一样。

第二就是讲归纳无差别之理，

**此等三十二功德，依止法身无别异，**

**如如意宝光色形，彼等三者无别故。**

此等三十二类的功德依止法身无别异，三十二类就前面十力、四无畏、十八不共法，像这样总共有三十二类功德。三十二类功德是依止法身无别，它实际上都是法身的一个本体。打比喻讲就好像如意宝的光明、如意宝的颜色、如意宝的形状，彼等三者无别故，它们三者实际上都是如意宝的不同的支分、不同的侧面。所以说这三类功德法实际上都是和法身无别意的，它都是一个法身的三个不同侧面。以上讲完了离戏果。

下面讲第二是

**宣说色身异熟果之功德分二：一、三十二相依报化二身而住；二、以月喻表示二色身。**

首先讲第一是**三十二相依报化二身而住。**

**见时喜足功德者，所谓妙相三十二，**

**依二色身即化身，圣法圆满受用身。**

那么这个“见时喜足”就是讲到了三十二妙相，三十二妙相就是讲到了让清净的和不清净的所化，见的时候就立即生起欢喜心、立即生起满足心，像这样的话就很想立即就皈依这样一种佛陀。所以见时喜足功德者所谓妙相有三十二种，那么这三十二种妙相就是依靠两种色身而显现的，两种色身就是它的所依。依靠两种色身而显现，第一种就是讲化身，这个方面主要是针对于不清净的所化，以化身的三十二相来呈现的。然后第二类就是胜法圆满受用身这个就报身，报身是胜法圆满受用之处。一个方面就是讲佛他自己享用圆满胜法的地方，第二个方面是讲清净的有情不间断的源源不断的享受圆满胜法的地方，所以这个方面就叫胜法圆满受用身。这方面就讲三十二相依靠报化二身而住的意思。

第二个科判是**以月喻表示二色身。**

**依于垢净远近众，世间如来坛城中，**

**见此有情有二种，如现水空月轮色。**

那么依靠这个垢净的差别，依靠远近众的差别，所以在世间如来坛城当中见此有情，见到这样一种殊胜妙相的有情有二类，就说如现水空月轮色。像这样两类有情可以见到报身，犹如现于水中和现于空中的月轮的颜色一般。那么依于垢净就是讲到了，当然你这个下面的水汽非常的污垢，很污垢的话就一点现不出来的。但是也不是最垢，但是也不是很清净的时候，它能够显现这样一种很模糊的情景，这方面也有。或者说依靠净垢的差别的话，在污垢的相续当中没办法见到佛，没办法显现佛的影像。在清净的相续当中就可以显现佛的影像，这个方面就是讲垢净当中的清净的相续能够见佛。

这个方面就是讲两类了，就说是清净的相续有两类，一个是菩萨的相续，一个就是讲的福德圆满的众生的相续。他能够见佛就叫做清净的相续。当然这个清净和菩萨那种清净的概念不是一种层次，所以像这样的话就依于净垢的差别，清净的相续能够见佛。第二个远近众，这个清净当中又分了远众和近众。这个远众就是讲到了一般的当时有福报的外道、还有这些世间人、还有这些登地二乘，还有登地以下的这些菩萨，像这样的叫做远众。近众就是讲到了这些登地以上的菩萨，就叫做远近众。

那么依靠这个远近众的差别，世间如来，那么就说在世间的如来坛城当中见此有情有两种。见到了这个佛妙相的有情就有两种，如现水空月轮色。见两种的话，一类就是犹如见到水月一样的这样不清净的所化；第二类是犹如见到空月一样的清净的所化。那么如果说是空中离开了垢染的话，月亮可以呈现。那么就说如果是地上的水汽离开垢染的话，就说水月可以显现。所以说同样道理，如果说清净的菩萨到达了清净位就可以见到报身，然后这些一般的众生如果你遣除了粗大的障垢以前发过这些善愿，这个时候也能够在瞻部洲当中在娑婆世界当中见到佛陀的化身。像这样的话，通过喻意来表示了两种色身。

大乘无上续论辩三宝种性中功德品第三终，这以上讲了第三品。

**第44课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《宝性论》有七个金刚处，前面讲了佛法僧三宝作为所得的自性，现在讲的是能得的因缘，能得的因缘有近取因的如来藏、菩提功德和事业。在后面的四个金刚处中，如来藏已经讲完了。通过三种理论、十种意义和九种比喻已经做了详细的阐释，后面作为他相续的助缘也宣讲了菩提，通过八个意义安立了菩提。然后也有功德，离戏果的三十二类功德，异熟果的三十二类功德，已经都讲完了。今天开始讲第四，能得因缘当中第四个金刚处是事业品。

**第四 事业品**

**戊四、觉他行之事业义分二：一、显示任运相续不间断；二、以比喻了知。**

前面讲到了如来藏，它是属于菩提的因，而菩提属于觉悟的本体，功德是属于觉悟的相属，觉悟的功德；事业是觉他行的事业，觉他行的事业就可了知成另他觉的方便。怎么样让其他人觉悟呢，主要是通过佛的事业，也就是说有了前面殊胜的菩提本体，也有了相属于菩提的功德，有了这两个保证之后，就做觉他行的事业。

如果说不存在前面殊胜的觉悟，也没有觉悟所摄的功德的话，那么就真正没办法来安立令他觉悟的殊胜事业，因为以世间的比喻也可以了知，如果自己没有获得殊胜的利益的话，也没办法真正去帮助别人，如果即便是帮助别人，他的利益是非常微小，就像一个人他自己不会水，掉到水里面的话，他在挣扎的时候，也没办法真正意义上去帮助其他人解脱这个水的恐怖；或者说医生他自己处在一个非常不好的状态当中，他自己不保持健康的话，也没办法去帮助别人去恢复健康一样。所以说没有获得次第功德的人，即便是帮助别人，他的自利没有圆满的缘故，利他也没有办法真实的圆满。

此处所讲到的觉他行，令他觉悟的方便，他一定是最殊胜的方便，为什么呢？因为是令其他人觉悟的本体基础已经真正圆满了，他自已已经获得了殊胜的觉悟，获得了大菩提，大菩提相属的、相应的功德已经获得了，有了觉悟的本体和觉悟的功德之后，要展开令他觉悟的事业，那就可以说是最圆满最无上的事业。

从他相续的条件，从他相续的基础来看的话，这个是已经圆满了，那么，下一步就要看所化的众生他自己是处在什么状态，如果所化的众生他处在休眠位，还没有真正地苏醒相续中的种性的话，这个时候没办法作为直接的调化。那么就是说他苏醒了小乘种性，苏醒了独觉种性，或者苏醒了菩萨种性，这个时候相合于三乘具体调化。有些人想要修一定善法，但是不想解脱，此处就给他安立成增上生，给他宣讲十善业道、五戒的利益，行持十善五戒的方式来获得人天的安乐。因此，这种调化，很快就可以成为调化者，所调化间接地成为真正所调化的法器的话，要看所调的自己是处在什么样阶段。当然这种阶段是不可能永远不变的。以前没有成为所化者，现在可以成为所化者；以前是属于远的所化者，现在可以成为近的所化者。

这个在佛法中也有一种所谓转根的说法，转根的说法就是以前你是钝根呢，通过不间断的修炼，你的根性也可以转变，从劣根转为胜根，从下根转中根，中根转上根，这样的机会都是有的。因为这些都是有为法的缘故，可以改变，可以调整的缘故，这种所化也不是完全一定的。所以，佛陀在针对这些人做调化的时候，有些是直接让他获得解脱，有些是种下解脱的因缘，比如逐渐逐渐的地让修持某一种调服的方便，来获得与道相应的实际觉悟。

在这个事业品当中，主要还是佛他自己从哪些方面任运自成地展开了这种调服，从另外角度来讲的话，所调服者应该安住在怎样一种阶段，怎样一种状态中才会成为真实的所调化。

成为所调化还需要什么条件吗？成为所调化的确是需要某种条件，因为所调化的分类是非常多的，层次阶段是非常多的，我们成为一般意义上的所调就太大了，所有众生都成所调了，都是所调化的对像。但是在所有的众生中还是有差别，有些人很快就能获得解脱，有些人不一定这么快获得解脱。

所以，我们在学习事业品的时候，一方面要了知调化者——佛陀，他具足怎样的一种调化的事业，他是怎么样调服众生的，这个方面是需要了知；第二个方面，在了知这个同时，尽量地让自己来成为一种直接的所化，自己成为直接所化根基的话，佛也有这样一种殊胜的功德和事业，殊胜的善知识具足殊胜事业的能力，我们自己也是积极配合，这个调化的事情发生的话，就会出现很多一生成就的人，一生往生的人，或者很快就从烦恼中得到出离的人，像这样的果相也完全会出来的。

现在我们想要将自己置于所调的这个范畴当中，所调的行列当中，那么我们自己需要具足怎样的条件？一方面我们在学习这一品的过程中也要反观自心，有过失就需要改正，然后生起必要的功德和基础，就成为真正的所调了。所以说成为一个所调也不是很简单的，尤其是要直接成为所调化的对境的话，应该具足某种功德才行。

这个也从两个方面讲，第一个是显示任运相续不断，第二是以比喻了知，这两个科判第一个主要是讲到佛调化事业的时候，有两个最主要的特点，一个是任运自成的方式来调化众生，第二是相续不断的方式来调化众生。任运自成是没有丝毫地勤作，相续不断就是说没有任何的间断，这两个侧面是不同的。

第二个方面是以比喻了知，就是下面有九种比喻，有帝释天的比喻，有大地的比喻，有日轮比喻等等，像这样的话，通过比喻来展示佛和所调化众生之间的事情到底是怎么样发生的。

**己一、显示任运相续不间断分二：一、略说；二、广说。**

**庚一、略说分二：一、略说任运；二、略说相续不间断。**

因为这里面有任运和相续不断两个意思，所以在宣讲的时候就分成两个科判进行讲了。

**辛一、略说任运：**

**所化界与调方便，所化界之调伏事，**

**随所化处应时行，遍主恒时任运转。**

这个颂词讲到了任运调化众生，任运调化众生里面有四个主要的意义，第一个是所化界，第二个是调服的方便，第三是所化界之调服事，第四是随所化处应时行，那么具足了这四个条件的缘故，所以说遍主佛陀调化众生的时候恒时任运而转。

首先来讲第一个问题是所化界，对于所化界遍主恒时任运而转(这个所化界和遍主恒时任运转是连在一起，四个意义都要和最后一句连在一起看)。所化界的差别是很大的，有些还是处于随眠的状态中，还没有真正的苏醒哪怕一点点的种性，这个方面有情也是存在的。还有些根基、还有种种的信解、种种的意乐完全都不一样，有些是处于中根的状态，下根的状态，上根的状态；有些是属于信解小乘、信解大乘的状态，有些时候是属于其余的状态中。佛陀是完全了知所化界的情况，在完全了知所化界的情况下，佛陀不产生丝毫的分别心，没有丝毫地勤作，任运地缘众生而转。

要在一个时间中调化众生的话，佛当时有没有产生起心动念的情况呢？没有起心动念的情况，如果我们在了知佛陀智慧的时候，如果认为佛陀还有起心动念，一个时间调化很多的众生的话，那在众生所化界很多的情况下，我们又以为佛陀需要了知所化界根基意乐差别分别心，佛陀有这个分别心的话，那么我们只有想像佛陀是超大型的计算机，运转的时速很快，只不过非常快，一秒钟运转几千万亿次，很快运转的时候还是会有分别念，我们只能这样去想像了。

但实际上，佛陀在调化众生的时候，需不需要像超大型的计算机一样快速计算众生的根机，怎么调化众生的方式呢？实际上，根本不需要通过这样分别心去运转的。佛陀他没有分别心，在远离分别念的时候，又能够完全地了知一切所化众生的根机、意乐、种种的分别、调化的方法等等，实际上是佛陀不可思议的殊胜智慧，他在无分别的同时完全照见。而且就是因为他根本没有分别的缘故，所以就不需要第一个计算哪个，第二个计算哪个，如果所化界的程序、信息不是很多的话，好像很快一刹那就完成了。如果所化界非常多的话，这时也许佛陀在趋入的时候，总之还是会有快慢的差别，从第一个到最后一个计算的过程中还会有时间的差别，但是佛陀根本不需要这样，他就是因为远离分别的缘故，一时当中完全同时地能够显现在一切众生的面前，佛陀缘所化界恒时任运而转的情况，是通过这个方面来进行了知的。

比较容易了知的比喻就是天月和水月之间的关系，天月显现在水器当中的时候，它是不需要任何勤作的，地上多少的水器，就会出现多少水月，地上的水器是属于什么样的形状，清澈也好，浑浊也好，显现在水器当中的水月有很多不同的差别。这个可以作为任运调化，不需要分别而转的例子，是通过这个方面来了知，而不是通过计算机来了知佛陀在度化众生的时候没有偏颇，没有差别的情况。这个方面是讲所化界“遍主恒时任运转”的情况。

第二个方面是调方便，“遍主恒时任运转”，对于调伏的方便，遍主佛陀也是恒时任运而转的，调伏的方便非常多，因为缘所化界情况千差万别的缘故，调伏的方便也不可能是不变的一种。病人的病有很多不同的情况，一个真正高明的医生在给药的时候，是完全跟随不同的病，有时看起来是一类病，但是得病该吃多少药，什么时候吃药等这些微细的地方都完全不相同的。

同样，佛陀对于所化界中不同的众生，比如以贪心重的众生为例，虽然都是贪心很重的众生，但是贪心很重的众生里面又分了很多很多不同情况，所以调化的方便当然就不可能只是一种，每个人的意乐不一样，给的药方不能完全相同，这个方面对于所调化的方便也是恒时任运所转，没有任何地勤作。

佛陀在调化众生、上师在调化弟子的时候，调伏的方便有的时候使用寂静的方式予以调伏，有的时候是愤怒的方式调伏，有的时候赞叹，有的时候也呵斥等等，通过这些方面调伏都是对于所化众生的一种调化的方便而已，这个方面有很多的必要性，完全是跟随所调化的弟子的需要设置的一种特殊治疗方案。如果这里面搞错了，没有通过合适的方法去调伏的话，那么对所调的众生来讲不一定起到很大的作用。

《四百论》当中，对于贪心很重的众生有的时候让他修一些苦行，让他多去碰一些壁，逐渐逐渐让他知道整个轮回是一种痛苦的自性，因此也有这样一种逐渐逐渐让他调化的过程。

对于嗔心重的众生，如果他本身相续中嗔心就很重，再每天去呵斥他，每天让他吃很多苦的话，他内心中会产生很多的逆反心理，成为所调的情况也是不能顺利展开的。所以对于嗔心重的众生，有的时候让他衣服穿好一点，食物吃好一点，房子住好一点，这样逐渐被调伏的情况也是有很多的。

对于所调的方便，如果对于贪心的众生你使用调伏嗔心者的方法，让他吃好东西，让他住好地方，他贪心本来就重，再让他用这些好东西的话，他的贪心就严重了；对于一个嗔心重的众生用调伏贪心的方式，让他到处去吃苦，会加重他的嗔心，当然不同阶段有不同的情况。一般来讲，在《四百论》中有这样的说法，但是因为众生的根基在不停地变化，众生的意乐想法也在变化之中，所以，真正意义上要调化一个众生也不是一件很简单的事情，不是说一个人坐在板凳上面，语重心长地给一个人讲十几二十分钟，然后对方非常感动，一下子就改变他的人生，实际上调化众生没有这么简单的事情。

从上师调化我们的情况就可以知道了，我们自己的心今天这样想，明天那样想，我们觉得这是应当的，但是换成其他人来看上师调化我们的过程的话，真正来讲是很难调伏的，为什么叫刚强难化的众生呢？实际上就是这样的，真正好调伏的人讲完之后他完全就依教奉行，很快就把自己的习气矫正过来，把自己的烦恼完全抛弃，然后安住在师所教授的道当中，如是去安住。这样功德不间断地生起，不间断出生很多的功德，不断地灭除很多过失，这是非常容易调化的人。

但实际上我们是很难以调化的，所以在调化的过程中也会使用很多的方便，有的时候赞叹一下，有的时候呵斥一下，或是显愤怒相，显寂静相等，使用很多很多方式才能够将众生的心慢慢地转向正法，尤其是在浊世、在末法时代，要想将一个人的心真正转向于殊胜道是非常困难的，极其困难。从我们自己的角度来讲也是这样，从其它学习佛法的角度也是这样的，他往往对一个上师、一个法门产生欢喜心是很容易的，别人一介绍，或是看到一点点资料之后，好像马上对上师产生了很强烈的信心，但是千万不能忙于高兴，这个众生因为调化了怎么怎么样，实际上这只是一个开始而已，是不是真正被调化了呢，我们看自己，我们在最初的时候也有这样一种激动呀，然而要进入门道中正经修行的时候，问题还是存在的，问题仍然在我们相续当中，每个众生都要面对调伏自己心的问题。

这个众生成了上师的弟子之后，这时的路才刚刚开始，他内心中的随眠烦恼还会不间断地冒出来，会出现在修道过程中，今天出这个问题，明天出那个问题，很多很多的问题，作为一个调伏者来讲，他的耐心的的确无可想像的，他在很长时间不间断地面对这些众生，不间断地使用各种方式调伏，一方面也是说明调伏者内心中的确是具足非常圆满的功德。

从一个凡夫人的角度来看的时候我们就觉得多么不容易。针对一个众生他每天变来变去，一个众生今天学明天不想学的情况也很多，何况说这么多的的众生，每个人的想法都不一样，每个人都起起伏伏，每个人今天学明天不学，处在一个调化者的状态。如果真正是一个有分别心的凡夫可能是受不了的。但是因为他是一个殊胜的圣者，或者是佛陀相续的缘故，所以他能够完全地自主地面对很多很多事情，对于所调伏者，每一个所调伏的相续都有一套计划：这个众生这段时间中应该让他怎么样做，那个众生这段时间这个阶段应该做什么，他实际上都是很清楚的。

我们知道了调化众生的的确确是非常不容易。所以，第一个我们自己要成为一种所化，第二个方面我们还要跟随佛陀、殊胜的上师一样发愿，以后要像他们一样去调化众生。因为我们就是这样被调化过来的，所以针对其他的众生在调化的时候也不能够随随便便，两三天两三句话一顶的时候就觉得这个人不可教化，然后就从内心当中把他放弃了。实际上每个众生都是有阶段性的，今天好明天又不好了。调化众生是需要一定的智慧，一定的慈悲，一定的耐心，一定的毅力，否则这个众生的确是非常不好调化。

这个方面讲到了调方便，就是说跟随所化众生的情况显现成一种贪欲相，显现成嗔怒相，显现成愚痴相，显现成其他的形相。所以我们有时看的时候，没有反观自己的相续，就觉得上师这段时间怎么会是这样的显现，明天又那样的显现呢？实际上我们也不想想自己的心是多么地复杂，上师在随我们的心调化的时候为什么今天不显现这个相明天显现那个相呢？肯定是这样的。因为所调化的众生有这么多的差别，所以说单单以一个相来调化完全是不够的，而且我们自己的心也在变化。

当我们的心高举的时候，觉得自己哪方面了不起洋洋自得的时候，有的时候显一个愤怒相，打破自己的种种的执著，让自己回到道当中；有的时候当自己很沮丧的时候，觉得自己修道无望的时候，上师也会安慰、赞叹，这样的话自己又重新提起精神开始修道。他(上师)就是通过这样的方式慢慢慢慢调化众生的。

我们在依止上师成为所调化的过程中，有时候说是依止上师，通过很多学习的方式，我们知道，实际上这个调化者——殊胜的佛陀上师，他也是完全是跟随所调者的情况来进行方便的示现而已。佛陀也是这样来示现的，各种各样的上师在调化众生的时候也是这样示现的。

真正作为一个上师弟子来讲，不管是上师示现怎样一种忿怒相也好，寂静相也好，都应该知道这就是调化众生的方便。他自己是根本没有这个的，但是为了调化众生有这样的必要的缘故，他就示现这样的情况，完全是为了利益有情才这样示现的。所以说，我们作为所调者，如果因为这个产生很多邪分别念的话是不合理的。

我们看到有这样一种情况出现，尤其是当自己的心(包括每个凡夫的心)有点起伏不定，看到不符合自己预期的时候就会产生所谓的邪分别念。我们应该知道这个是调化众生的方便。有的时候示现愤怒，有的时候示现一种寂静，有的时候示现欢笑，有的时候示现悲伤流泪，都会这样示现的。对他自己来讲，不需要这样做，但是为了众生能够入道，做了很多很多调伏的方便。用世间的话来讲，非常不容易，从佛的角度来讲，他做了很多的调伏。

当然，这个地方的主题并不是要说佛陀或上师调化众生怎么辛苦，这个和此处的颂文没有一点关系，这个地方颂文的意思就是恒时任运转。但是此处在讲解意义的过程中，我们应该知道，平时我们对上师所产生的所谓的邪见，所谓的邪分别等等是多么可笑。有的时候不分析就觉得好像自己很有理由很有道理一样，稍微分析一下我们的很多想法都是非常可笑的。

作为一个根本没有这些形像，没有分别念的调伏者——佛陀来讲，在调伏我们的过程中出现了这些情况，我们反而觉得没看到自己的过失是怎么样，为了调伏我们而显现成怎么样，反而觉得这个调伏者为什么有这样的过失那样的过失，如果不把这些关系理清楚的话，会产生一些不必要产生的分别念，或者说产生之后没办法调伏。真的是不是没办法调伏吗？只要我们把这些道理好好地去想，想通了之后，没什么想不通的，没什么不能够逆转的。所以说，有的时候多在这个地方去考虑的话，对自己产生净观应该是有帮助作用的。

此处我们要讲的是在调方便的过程中，不管是显现寂静愤怒，或者是贪欲相、嗔怒相，显现怎样的行相的时候都是恒时任运而转，没有任何丝毫分别念，是为了让众生安住在正道当中如是的一种示现，他自己是没有任何丝毫的分别，任运而转。这方面就是讲了调伏的方便。

然后“所化界之调伏事”，所化界之调伏事和前面的总的众生的根基也是息息相关。“所化界之调伏事”是讲遍主在调化众生的时候做怎样的调伏事业，怎样的调伏事业就呈现在增上生和决定胜两个方面。调伏的事业是将众生安置在增上生当中，还是将众生安置在决定胜当中，这个也是恒时任运而转。

我们就想，为什么不把这个众生直接安置在佛地，为什么还要将他安置在增上生当中？针对这一类众生而言，怎么样去调化他他都没有办法真正地产生出离心，像这样的情况之下，如果给他讲再多，他可能干脆就抛弃了，干脆最后连自己善趣的安乐都会丧失。所以在这样的一种前提之下，调化者——佛陀上师退而求其次，反正现在这一阶段你暂时没办法求解脱的话，就给你宣讲善道的安乐，给你宣讲获得善道的方便，比如说十善五戒，还有很多的修法，相对容易一点的修法，也不需要你有怎么样的出离心菩提心，这些不需要，反正你就安住在十善业道中就够了。那么，所化者听受了调化者的劝告，他就修持这样的戒律和善法，也引来了后世的人天快乐。这方面是讲将这一类暂时没办法发起求解脱道心愿的人安置在增上生的行列当中。

还有就是有些众生能够生起决定胜的功德，但是，所调化的人自己并不知道，这个时候调化者他知道这个人实际上是能够生起决定胜的功德。虽然从表面上来看，这个人对家庭，对事业，对钱财，对其他异性好像执著心非常严重，似乎根本就不可能入道的。但是他知道这个人有善根，这个人能够将他安置在决定胜当中。

所以说，会用很多方法，比如说佛陀调伏难陀。调伏难陀的时候，几乎看起来都是不可能，他对妻子的贪恋心达到那样的程度，怎么可能真正成为入道者呢？但是通过佛陀的调化，这个人真正最后变成了阿罗汉，像这样就真正被调伏了。所以，有的时候觉得佛为什么不把他安置在决定胜，一定要给他讲增上生？或者说，这个人只能够接受增上生的教法，没办法修习决定胜的教法，为什么要这样做呢？实际上，佛陀对这些调伏者也是恒时任运而转，相续中有这样一种殊胜的智慧，能够了知他的根基意乐。

相续中有这样一种殊胜的智慧，能够了知他的根基意乐，将这个所化的众生安置在怎样的一种道当中，安置在怎样一种安乐当中，这个时候就说佛陀也是恒时任运而转。虽然做了这么多调化众生的事业，但是仍然还是没有丝毫分别的。这就是第三类。

第四类就是“随所化处应时行”。“随所化处应时行”就说跟随所化的一种处所应时而行，这个所化众生在什么地方，佛陀就显现在这个地方，什么时候应该调化了，佛陀就在这个时间中进行调化。

比如前段时间我们讲佛陀的十二相成道的时候，就说显现上面和仙人在商量：什么时候应该下降到南瞻部洲？什么时候该调化？最后观察人寿百岁时，六道外师开始盛行，这个时候可以降生；在哪个地方降生呢？就在南瞻部洲，就在迦毗罗卫可以降生。像这样讲的时候他在哪个地方有一个所化、有所化，什么时间可以所化，像这样也是遍主恒时任运而转。这个只是一个很小的例子，是十二相成道中一个例子。

其他佛在调化众生的时候都是这样的，其他佛的化身显现在人间、藏地还是在汉地，还是在印度，还是哪个地方，对众生有利益的时候也是恒时任运而转的。所以，我们就知道了佛陀他调化众生时，他是没有任何勤作、分别恒时任运而转。

那么后面一个“遍主”，“遍主”实际上就是讲佛陀，在注释中也提到，因为佛陀他周遍一切所化之处，周遍在一切的时处中而行持，或就说遍足一切调化事业的缘故，此处称之为遍主。遍主佛陀就是恒时任运而转。这个方面就是讲到任运的情况。

**辛二、略说相续不断：**

**具足功德胜宝聚，智慧水海福慧日，**

**诸乘无余定成就，广无中边如空遍，**

**佛性功德无垢藏，已见众生无别具，**

**烦恼所知云罗网，诸佛大悲风令散。**

这个方面就提到了第二个特点，就是讲相续不断。前面是任运，这个方面是相续不断。佛陀虽然是任运，但是，如果不是恒时、不是相续不断的话，对很多众生，就有一部分众生就可以调化，一部分众生就没办法调，为什么？因为佛陀的事业他不是相续不断的，他是中间会有间断的，或就说度化一段时间过后佛陀不再示现化身了，这个时候后面的众生就不一定真正能够得到救度。但是在事业当中，佛度化众生的事业仍然是相续不断的，一方面是任运，一方面是相续不断。所以说就能保证前面的众生、中间的众生、后面的众生都能够得到这样一种殊胜的救度。

那么此处就是讲到了，收起来的话四类功德，展开的话六类功德，六种这样一种特点的。“具足功德胜宝聚”，这个就讲到了出离因，还有一个“智慧水海”，“智慧水海”这个以上是属于出离因；“福慧日”是讲到显示的因。

“诸乘无余定成就，广无中边如空遍”，“广无中边如空遍”这个主要是讲到了果，前面两种因的果就是讲“广无中边如空遍”，这就有三种。

然后“佛性功德无垢藏，已见众生无别具”，这个后面颂词讲到了第四种，或就说在里面再展开的时候又分成三种，第一个佛能够照见所化众生的情况，照见众生具足如来藏的同时又具足障碍。像这样话就是第四和第五。

那么第六就是讲到能够断除这个障碍的助缘，就是讲“诸佛大悲风”，就说诸佛菩萨的大悲心就犹如狂风一样能够吹散天空当中的密云。这个方面讲第六个，把它放开来讲的话有六种特点，那么收起来的话，最后一个颂词就是第四种特点。

下面我们可以稍微介绍一下这里面的意思，因为下面还要广说，所以像这样话看一看种种因。

首先是第一个因和第二个因就是讲到：第一个因叫出离因，第二个方面叫做显示因。实际上出离因和显示因都是讲到在获得大菩提的十地功德。“具足功德胜宝聚，智慧水海”，此处是以大海来作为它的所依，作为它的比喻所依，然后显示里面很多殊胜的珍宝聚。就是把整个十地菩萨的阶段作为一个所依，里面也具足很多功德。

首先我们看比喻，就是讲到了“胜宝聚”或者“水海”，那么就说整个大海它的水是无穷无尽的，那么在大海中也具足很多的珍宝，大海越大它里面的珍宝就越多。这方面讲到了海和珍宝之间的关系，它的意义也是水海和它的功德之间的关系。“具足功德胜宝聚”就是讲到一地到十地的菩萨是逐渐地具足了种种陀罗尼的功德、种种三摩地的功德、种种断证的功德，逐渐具足，就像大海里面的宝物一样，这叫做“具足功德胜宝聚”。

“智慧水海”，无垢的智慧是遍满了整个十地菩萨的大海相续中，就说整个十地菩萨的相续犹如大海一样，里面充满了种种的功德，充满了种种无垢的智慧，这个叫做出离因。那么为什么叫出离因呢？出离因就是讲从十种不同的障碍当中出离，我们说十种障碍主要是针对十地菩萨相续的所断而言的，那么如果再加上凡夫位的这些障碍也有很多很多出离，但总而言之就是要获得超越种种的障碍，获得佛果的话,他是需要从这些障碍中出离的。所以说所出离的法就是讲到了种种的烦恼障、所知障、以及他的习气；出离的因就是讲到十地菩萨的修行的阶段；出离的果就是讲后面的殊胜大菩提。像这样讲到了出离因的意思。

“福慧日”这三个字主要是讲到了显示因，显示因也就是说显示十地菩萨能够增长的助缘，那么显示十地菩萨能够生起相互增长的助缘是什么呢？这个就是福德和智慧二资粮，二资粮就是成为显示因，就犹如太阳它能够显示其它的法一样，能够成为其它法的助缘。比如说太阳出来之后谷物增长等等，或者太阳出来之后色法能够明显，这方面都是一种显示的作用。

福德和智慧的两种资粮,一方面福德和智慧它能够生起十地菩萨相续中的种种功德；一方面就是福德和智慧能够显示他的道位、他的道的阶段、道的本体，能够遣除的疑惑。像这样实际上也是讲到了显示因就是福德和智慧两种资粮。菩萨就相续当中具足很多资粮，所以说有了福慧两种资粮就能够获得十地菩萨的果位。因此说出离因和显示因都是为了表示十地菩萨相续中种种的本体。

“诸乘无余定成就”，有了这样一种出离因和显示因之后，“诸乘”就是小乘的声闻、缘觉，还有大乘的这些法。“无余定成就”，这个无余也就是显示无余涅槃。一切诸乘能够获得无余涅槃这样一种道是一定能够成就的，因为他相续中已经有了一种出离因和显示因。所以说针对其他所化的诸乘众生也能够让他们无余的获得涅槃。所以叫做诸乘无余定成就。这还是在讲出离因和显示因两种因的效果。因为这个因一旦圆满之后就成了佛果了。所以说他在调化众生的时候，就能够将一切诸乘无余地安置在涅槃道中，所以这个叫做定成就。

第三种就是讲“广无中边如空遍”。“广无中边如空遍”这句话的意思主要就是讲到大菩提果，那么这个大菩提果是从哪个地方来的呢？大菩提果是从前面的因而显现的。

前面还有个对应，对应的是相续不断，就是说“具足功德胜宝聚”，出离因和具足显示因的缘故，还有一个“诸乘无余定成就”的缘故，这个就是说明相续不断，说明佛的事业会相续不断，因为他的因是无穷无尽的，他的因是圆满的。他的出离因是圆满的，他的显示因是圆满的。他也能够让“诸乘无余定成就”的原故呢，所以说佛度化众生的相续不会中断，他应该是这样连接的。

第二个相续不断的根据是什么？第二个相续不断的根据是讲“广无中边如空遍”，“广无空边如空遍”这个主要是讲到了大菩提。大菩提的本体是非常的广大无中无边，犹如虚空一样周遍一切所化界，所以说虚空是很广大，没有中没有边，这是说虚空。

佛的事业，它大菩提的本体也是广无中边如虚空一样周遍一切。既然它如虚空一样周遍一切，它没有中没有边，它就不是一个变异之法，不是变异法就显示大菩提本体是个无为法。如果说它的本体是个无为法，那就没有刹那生灭，相续中断情况就不会出现了，通过了知佛相续是一种大无为法的缘故，就体现出了相续不断的这个意思。前面是通过它的因圆满的缘故，相续不断，从这儿显示的。

那么第二个呢，或者说第二类，第三个大菩提的本体是从它的果位(大无为法的自性是一种不中断的法，它不是刹那生灭的法)的角度来显示相续不断。

那么下面是第三类显示相续不断，就是第四种法：

“佛性功德无垢藏，已见众生无别具。烦恼所知云罗网，诸佛大悲风令散。”

这个讲到了佛度化众生相续也是不断的，为什么不断呢，在这个颂词中可以显示相续不断的意义。就是说“佛性功德无垢藏，已见众生无别具”，首先就是说成为大菩提之后，能够周遍的了知一切的所知，对于佛性功德无垢的宝藏、无垢的如来藏，“已见众生无别具”，就是说具惑的众生也无别的具足这种佛性功德、无垢藏，这个方面就是讲到了大菩提的遍知智慧完全已经照见了。

同时，在照见佛性功德、无垢藏的同时，也照见了众生相续障蔽显现的烦恼所知云罗网，也同时照见了他的障垢，这个障垢就是相续中所具足的烦恼障和所知障。烦恼障和所知障犹如云罗网一样，就像云网一样，这个云遍布在虚空中，众生的相续遍布了犹如乌云、密云一样的烦恼障所知障，这个像一个网将众生束缚住，就相当于云像网一样，将清净的虚空障蔽住，将这样的原况【4325】束缚住，也可以从这个方面去讲。所以说众生的烦恼障所知障就像一个大网一样，像一块密云一样，遮障住这个本来清净的虚空和阳光，没办法显示。

那么照见这个之后，“诸佛大悲风令散”，佛陀就生起了同体的大悲，有了同体的大悲心呢，通过佛事业的大悲风，让身后的烦恼障和所知障的云吹散，像这样的话他就是相续不断，从这个方面安立相续不断的。

见到了一切众生都无比的具足如来藏，又见到众生具足佛性的同时，被烦恼所知障的云所遮障，我们从这儿观察的时候，就说佛陀生起了没办法遮止的大悲心，所以说要为了让众生显示本来清净的佛性，为了让众生的障碍完全得以分离的话，佛陀的事业怎么可能中断呢，这个方面就是说相续不会中断。

一个众生解脱了，还有无量无边的众生都是和这个众生一样的处在又具有本来清净又暂时具有客尘的状态，佛陀为了让一切众生都显露这样功德法，所以说佛陀的事业是绝对不会中断的，从这上方面安立的相续不断。

我们在看这些颂词的时候，重点核心要放在相续不断上面去理解。他都是在讲相续不断，像前面的出离因和显示因，他也是在显示相续不断，后面说大菩提广无中边如空遍也是在显示相续不断，后面的佛性功德无垢障这个颂词显示的还是相续不断，所以说他要显示的都是佛相续不断的种种根据。

**庚二、广说分二：一、宣说任运；二、宣说相续不间断。**

**辛一、宣说任运：**

**何者依于何方便，调所化业何处时，**

**于彼不生分别念，是故能仁恒任运。**

**何者种种所化界，彼彼诸多调方便，**

**所化种种之事业，何处何时任运行。**

这方面也是对于佛陀任运的功德进行宣讲，第一个何者是讲佛陀，那么佛陀依靠什么样的方便来对于所调化的众生做调化事业，在何处何时当中调化呢？“于彼不生分别念”，从这个方面讲是能仁恒任运的。佛陀对于所化的众生依靠什么的方法去调服，这方面就说不生分别念。

将众生如何安置在这个调化的事业中，比如前面所讲到的增上生、决定胜等等，怎么样安置在所调化的事业中呢，这个也完全是任运的。在何处在怎样的时间调化也是同样的道理，我们前面也是照故，在这些众生调化过程中他都是任运自成的方式，能够显示佛陀能仁恒时任运调化的方便。

第二个颂词和第一个有点相似，但是主要是从他所化的角度，前面是从佛陀在调化众生时他怎么样不生分别念的角度。后面就是讲任运的角度，从他任运、从所化的角度来理解的。对于(第二个)何者，何者就是调化的众生，所调化的种种众生还有种种根基，种种根基还有所化的界，这个界就是种性的意思，就是说他是声闻种性、缘觉种性和菩萨种性，他不同的种性、不同的根基，不同的信解。“彼彼诸多调方便”，针对不同的众生安置很多调服的方便。然后就是说所化种种的事业，佛陀调化的时候也是将不同的众生安置在不同的果位，何处当中也是任运行的，何时当中也是任运而行的，所以说没有丝毫地勤作，如实地进行调服。

今天讲到这个地方。

**第45课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》，《究竟一乘宝性论》或者《大乘无上续论》，我们学习到现在，主要是来宣讲我们自心本具的佛性如何现前。佛陀在三转法轮的经典当中，也是宣讲了每个众生都具足佛性——如来藏，每个众生都是未来佛，或者每个众生都有成佛的机会。《宝性论》实际上也是承接了佛经中所宣讲的如来藏教义精华，把所有如来藏经的密意、精华集聚在一起，集中性地给我们宣讲如来藏的本身，如何进行安立，通过怎样的方便来现前如来藏。

在学习如来藏过程中，空性是一个非常殊胜的远离障垢的方便。还有就是福德资粮和智慧资粮的修法。当然，尤其重要的是信心，有了信心之后，超越分别念的殊胜智慧，在我们的相续中就可以生起来。在后学的很多学习修习者当中，从他们的传记看起来，基本上都是比较明显的通过信心来进行证悟，就说是信心是作为主要的；有些就是直接通过信心祈祷，或者通过对正法、对佛陀、对上师的信心如是的证悟；有些是以信心作为本体，通过其他的方式进行证悟，就是说每一个证悟者离不开信心，因此我们自己对于调化者要具足信心。此处讲到了调化者——佛陀，对我们而言的话，佛陀已经入灭，现在是依止佛陀的代表——上师，给我们宣讲殊胜的法要，所以我们自己要对殊胜上师、善知识产生信心，依教奉行。如是的话就可以现前相续中的佛性，这是最为主要的一个问题。所以说我们自己要现前这个如来藏，在修行过程中，殊胜的助缘、殊胜的修行方法必须要掌握。

还一个问题，就是要长期地进行修学，如果短时间的话不一定能够发生很明显的改变，如果时间长了之后，自己所有的修法如理如法得当的话，那么就可以真正的现前在经典和论典中所讲的这些道果的承许。

现在我们继续来学习了知佛陀如何调伏众生，他的事业品。前面讲到了佛陀任运地调伏众生的方法。今天要讲的是第二个。

**辛二、宣说相续不间断分五：因为前面略说已经讲完了，现在是略说相续不断分了五个方面：**

**一、以名宣说分类；二、宣说义之本体；三、以比喻表示彼等；四、广说喻义；五、相续不间断之摄义。**

首先讲的第一个是，**壬一、以名宣说分类，**也就是说通过名称来宣讲相续不断的分类**：**

**出离以及彼显示，彼果以及摄受彼，**

**彼障以及断障缘，于此无有分别故。**

此处讲到了六者、六个名称。第一个叫做“出离”，就是前面提到过的、接触到的出离因。第二就叫做“显示”，显示就是讲到显示因。第三就叫做“彼果”，彼果就是讲到前面的两种因，就是说“出离因”和“显示因”修持之后所得到的圆满大菩提果，这个方面就叫做“彼果”。第四就叫做“摄受彼”，就是说通过大菩提所摄受的对象，这个“彼”字就是讲到一切众生、一切有情，“摄受彼”就是承接前面的“彼果”，是通过菩提果而摄受的有情。第五个问题讲到了“彼障”，就是说所摄受的“彼”，即众生，他相续中具足的烦恼障和所知障的本体，这个叫做“彼障”。第六叫做“断障缘”，“断障缘”就是讲到佛陀的殊胜大悲心，是断除一切有情的烦恼障、所知障的殊胜助缘。

“于此无有分别故”，通过安立这些法，佛陀一方面是没有分别，一方面是相续不断地进行调化。这个所谓的“出离”就是讲到了整个菩萨的十地，菩萨的十地是一种出离之道。“彼显示”就是讲到了福德和智慧两种资粮，福德和智慧两种资粮可以显示十地的本体、十地的存在，或者说可以出生，或者可以说资助，就是说福德和智慧两种资粮就成了显示的因了。第三个就叫“彼果”，“彼果”通过十地和辗转出生十地的资粮的话，一定会产生殊胜的大菩提果，殊胜菩提果虽然是大无为法，它不是通过因重新出现的，但是，如果你没有通过能净的殊胜空性、大悲等等因的话，这样一种圆满的佛果在名言中也没办法安立说他成佛，他获得了殊胜的佛果。所以说此处安立“彼果”主要就是通过前面的两种因而获得的，或者是所显示出来的殊胜的果位——大菩提。“摄受彼”，因为以前他是为了度化众生而开始修道的，一旦成佛之后，他的度化众生的能力就已经圆满了，一定会摄受众生的。这个方面就是讲摄受的众生具足本来清净和障垢的两种特色。

如果他没有本自清净佛性的话，即便怎么样摄受也没办法将他安置在解脱道当中；如果他是本来清净又没有障垢，也没有必要去摄受他。所以说，所摄受的众生，第一个是他佛性本具的，调化之后一定可以还原成为殊胜的佛果。第二个问题就是说他相续中，暂时还有垢染，实相中他是本来清净，但是在现象中他仍然还是存在某些垢染的。所以就成为了佛陀的摄受处，对有情摄受就真正成了有必要，有殊胜必要的一种摄受之处。“彼障”就是专门讲到所摄受众生的种种障碍，虽然障碍有无量无边之多，但是按照《辩中边论》讲法的话，就归摄在了烦恼障和所知障当中，如果能够把烦恼障和所知障断除的话，就可以获得解脱。

暂时来讲的话，断除了烦恼障就可以从三界中解脱，断除了所知障就可以成就殊胜的一切遍智的佛果，从一切的障碍中获得解脱，所以说此处也要宣讲有情的障碍。宣讲了有情的障碍之后，我们应该知道实相，有情的障垢实际上是属于虚妄分别的一个自性，除了虚妄分别之外，障垢它本身并没有一个实在的本体，我们对这个问题还要经常性地去观察，因为每个众生在修道过程中都会出现烦恼障所摄的障垢，或者是所知障所摄的障垢，所以我们在遇到障垢的时候，如果不能正确的面对障垢的话，就很容易在障垢中退失自己的修道。就是说修道者千千万万，但是得道者非常少有很多原因，其中对障垢的本体不了知，是比较容易导致众生从修道中退失的一个因缘，就是因为没有正确了知障垢的本体，认为障垢是实在存在的，或者认为障垢是无比强大的、难以战胜的，或者说自己在障垢中看不到出离的希望，如是的话就从道中退失了。

所以，我们在学习障垢的时候一定要了知它是属于烦恼障和所知障，它是属于人执和法执产生的，人执和法执是缘人和法而产生的。实际上人和法也是通过虚妄分别心如是来形成的，在法界本体中根本就不存在人和法的自性。所以，我们就知道烦恼障和所知障虽然显现，但是它是无而显现，它是没有实际本体的，了知没有实际本体，那么我们对待障垢的方式就完全不一样了。我们知道，现在我们受到了障碍的干扰只是暂时性，没有什么不可以战胜的烦恼和所知障等等。所以，有了了知之后就能够树立立即战胜障垢的决心。就不会真正地被障垢所打垮，所压垮，这对于修行人来讲的话，也是一个比较重大的课题。如果能够了知障垢，轻视障垢的话，那我们在修道过程中，就比较容易恢复信心，比较容易恢复常态的修行。常态的修行就说是也不急于去急于地获得一种神通，或者说一些经验。但是遇到障碍的时候也能够面对这样的障垢，通过方方面面的方式来对治障垢，对于障碍也算是一种专题，必须要了知的一个问题。

还有，就是讲断障缘，就是说有情相续本来清净，障垢也是可以遣除的。但如果缺少了断障的因缘，也是没有办法真正地让有情自己去遣除。因为每个有情都是带着障垢来投生的，投生的数量已经无量无边了，非常之多。但是通过自我造诣的方式，来断除障垢的人还是很少的。虽然这个障垢的本身是假的，所有的众生都是处在需要与分别中，都没一个实质的本体，都是幻化的一种本体，整个轮回都是一个幻化的自性，没有一个人能够真正通过自我造就来了知这一切的轮回全是幻化，然后找到一个走出这种幻化的方式。所以这个时候就需要一个断障的助缘。

这个断障的助缘就是佛陀的大悲心，通过佛陀的大悲心能够了知，看到众生处在轮回中，没办法自拔。因此，佛陀就显示这个化身，来到轮回中，给众生做指引。所以说佛陀从证悟的体性，从法身中显现化身到了有情身边，有情团体中，也是就显示生老病死，显现和人们一样的行为，逐渐逐渐地让有情产生一切都是幻化的见解，来修持空性，将众生一个又一个地从轮回中带到解脱的殊胜境遇。

断障缘、大悲心对于具有障碍的有情，想断除障碍的有情来讲是非常地重要，这个方面也是必须要了知。就是说是通过这六个因缘、六个名称来宣讲相续不中断。因为有了这些的缘故，他的相续是不会中断的，以此无有分别故。

下面讲第二个问题，宣说义之本体。通过这样的名称，所表达的这个意义如何去了知呢？前面是以名宣说分类，第二个方面就是宣说意义的本体，就是名称所表达的意义，它的本体如何了知？

**所谓出离即十地，二种资粮是彼因，**

**彼果乃为大菩提，菩提摄受诸有情，**

**彼障无边诸烦恼，及随烦恼与习气，**

**一切时中断障缘，彼者乃为大悲心。**

前面出离的意思实际上就讲到了整个十地，讲到了整个出离的因。那么出离的因，前面我们在讲出离的时候大概也提到过，第一个方面是，所出离是种种的障碍，广而宣讲的话包括凡夫的障碍无量无穷。但是从十地的本体来讲的话，十地当中，每一地所设的所知障，或者说第一地到八地之间的烦恼障，或者是一地到十地之间的不染无明所知障，都是需要出离之处。然后是说整个十地的相续就是讲出离的因，如果获得了一地，那就从一地的障垢中出离了。获得二地，三地等等，也是如是了知。整个出离就主要是讲出离的因，十地就是讲出离的因。

出离的果就是讲到了菩提。他已经从整个十地的障碍中出离了，再没有可出离了，这个时候只安立在无学道的佛果。“二种资粮是彼因”，那么就是说，从烦恼障，所知障中出离的十地，他要获得十地也不是无因无缘的。所以说安立了福德资粮和智慧资粮，福德资粮和智慧资粮就是安立十地的殊胜因缘，这个方面就叫做显示因，有的是殊胜的十地，有广大的十地，

那么，十地到底是如何构建的呢？换个角度来讲，我们怎么样才能够获得十地，这个方面讲到了福德和智慧两种资粮。或者说六度也可以，就是说通过六度，布施、持戒、忍辱、精进、禅定(精进是两种资粮的共同因。就是说布施，持戒和安忍有的时候加上禅定，都是属于福德资粮所摄的),然后是智慧般若度,是讲智慧资粮所摄的。因为在般若度中有怎么样修持诸度的方法，也有如何让诸度清净的方法，所以说般若度就是属于智慧资粮。而精进既是福德的助缘，也是智慧的助缘，就是说修持福德的时候如果缺少了精进，这个福德无法圆满。修持智慧缺少了精进也无法圆满，所以说它是二者共同的助缘。至于禅定，禅定有的时候是和智慧放在一起作为智慧资粮的,有的时候把它放在福德资粮中，像这样都是可以安立的。所以，通过修持六度的方式来圆满两种资粮。

平时我们自己想要真正地成就十地的话，对于两种资粮的积累是必不可少的。积累资粮，小到自己平时做顶礼，每天做念诵的功课，乃至在佛菩萨面前做一些供养、礼拜、赞叹，这都是属于积累资粮；或就是我们每天听闻佛法、讲闻佛法，也是属于积累资粮的方便；或是能够给常住做事情，给上师做事情等等，都是属于积累资粮的方法。一个修行者，他如果相续中缺少了资粮的话，虽然很精进地观修，但是内心中产生的效果是非常微少的，因为他是缺少成办证悟因的缘故。那么他通过其它的方式积累了很殊胜很圆满的资粮，当他的资粮圆满的时候，基本上也就是他证悟法性的时候。

我们虽然每个人都想要获得圆满的解脱，很多人也在修持解脱之道，但如果他的相续中的资粮缺少的话，就没办法真正地成办。这个粮资主要是从比喻来讲，像一个人走很远的路，他身上所带的种种粮食就是能够帮助他达到目的地的方法和方便。我们现在也是行长路的人，要从一个凡夫走到成佛之地，路途也相当遥远，那么，能够资助我们到达目的地的粮食是什么呢？就是福德和智慧。那么如果你带的福德和智慧够多的话，那么你就能够顺利地行走，能够顺利地到达目的地。如果你相续中所摄的福德资粮非常地鲜少的话，就会出现这样的障碍和那样的障碍。或者出现这样的分别，那样的分别，导致自己在修道过程中徘徊不前，很难以有很明显的收获。因此想方设法来累积种种的福德和智慧资粮，对修行者来讲相当重要了。

这样圆满的方式有很多种，比如说你能够达到小资粮道，就说明小资粮道的资粮圆满了。你能到初地，就说明初地的资粮圆满了。你能够成佛就说明成佛的资粮圆满。现在我们修法如果没有任何的动静，没有任何的消息的话，就说明自己的资粮还不够，还是要在因上面多下功夫。所以，这二种资粮也是我们主修的。

在智慧资粮中，就包括了很多空性的修法。在福德资粮中也包括了很多世俗的修法，大悲心等这些方面都是包括在内的。我们如果能够精进地通过勇猛的态度来集聚两种资粮，当资粮圆满的时候一定会有某种果。当我们还没有获得某种果时，恰恰是说明我们自己相续中的福德和智慧资粮还不足够。所以，正确地了知自己当下的状态是很重要的，相当重要。不要认为自己已经达到了怎样的高度，如果自己真正已经福德已经圆满了，智慧已经圆满了，这个时候不出现果是不可能的事情。

一方面认为自己资粮已经圆满，一方面说觉得自己怎么样了，这时会出现一些邪分别。如果资粮圆满不需要再积累资粮，你肯定会证果的。一方面认为自己的资粮圆满，一方面没有证果的话，这是不可能出现的事情。所以，对待资粮的问题上，法王如意宝也是经常的让我们好好地思考资粮的问题。一方面多念经咒，一方面多学习，在念经念咒的过程中，虽然短时间不一定显现这些效力，但是时间长了之后，通过数量的累积，这种福德资粮和智慧资粮的质量上去之后，一定会改变我们的相续。因为我们相续成为怎样的状态，都是受到我们相续中业的影响的。如果相续中恶业比较多的话，我们的相续就会变得比较恶劣。相续中如果福德和智慧充满的话，那么我们的相续就会变成贤善的相续，这个方面是显而易见的。所以说两种资粮作为显示的因对修行人来讲的话也是相当重要的一个问题。

“彼果乃为大菩提”，前面所讲的所谓的“彼果”，就是讲到了大菩提果。如果说有了出离的十地，也有了两种资粮圆满的显示因的话，一定会出现它的果——大菩提果，即断除一切障碍，圆满了知一切所知法的殊胜佛果。

“菩提摄受诸有情”，这讲到了摄受彼，所摄受的彼就是一切有情，他成佛之后一定会摄受一切有情的，这些有情也是具足殊胜的佛性，也具足障垢，他能够成为佛陀的摄受之处。

下面讲到了彼障，“彼障无边诸烦恼，及随烦恼与习气”，所谓的彼障就是讲到了无边的诸烦恼。前面的诸烦恼就是讲根本烦恼，后面还有一个随烦恼，就说是根本烦恼和随烦恼，以及它们的习气， 即是一切的诸障。在讲障碍的时候，《俱舍论》中也提到了随眠，随眠品中都是在讲烦恼，烦恼的种类，烦恼的体相，怎样去断除烦恼的方式等讲了很多。《辩中边论》中第二品就是讲辩障品，各式各样障碍，诸劫、三摩地的障碍，还有地的障碍、度的障碍，很多很多障碍在辨障品中讲到了。

实际上前面提了这个障垢，它是阻止有情现前功德的一个主要因缘，如果不把它扫除的话，证悟无有显现，就是说证悟了是没办法显现的。在此处提到了这些根本烦恼随烦恼，不单单在这个地方，其他很多经论中都再再提到了烦恼，让我们引起对烦恼的重视，或就说是正确地对待烦恼，最后对治或者瓦解消失这个烦恼。这方面讲到了有情相续中的种种障垢和烦恼。

下面就讲到了断障缘，断障缘是什么意思呢？“一切时中断障缘，彼者乃为大悲心”，在一切时中能够成为断障助缘的彼者，实际上就是佛陀的大悲心，佛陀的大悲心没有一时一刻是离开有情的，恒时关照有情，就是说看到哪些众生，关照哪些众生，他成熟的时间已经到了，或者哪些有情他正在感受痛苦，正在感受快乐，六时中都在关照有情的。只要他得度的时间到了，佛陀就会显现在他面前，如是地给他宣讲解脱之道。所以，一切时中断障缘的根本是来自于佛陀的大悲心。如果有了大悲心，就一定会去做利益有情的事情，如果没有了大悲心的话，不会做这个事情。从这方面观察的时候，这些都是属于相续不断的原因。

出离的十地和二种资粮也是相续不断的原因，它的因已经圆满的缘故，因是无量的，所以这个果也是相续不断的。然后果的大菩提，前面讲这个是大无为法，大无为法的缘故，没有任何中断的，所以也是显示相续不断。

摄受的有情他具足烦恼，也具足本来存在的佛性，乃至于有情没有从轮回中解脱之前，大悲心它是不会见断的，从这方面来显示不可间断的意思。

**壬三、以比喻表示彼等：**

讲到了讲到六种比喻。然后就来显示名和意义的相续不断。

**应知此等之六处，如其次第而宣说，**

**犹如大海与日轮，虚空宝藏及云风。**

此处所讲到六处就是从出离乃至于断障缘之间的法。

“如其次第而宣说”，如其出离乃至于彼显示等等，次第不错乱。如果对照而宣说的话，犹如大海、日轮、虚空、宝藏、云和风，每一个比喻对照一个意义是为了辨别，让我们来了知的。

首先说这个大海，大海对照的出离，实际上就是十地。大海所对照的就是讲十地，讲出离的因。因为大海具足很多的水，又具足很多的宝藏，在十地中也具足很多无垢的智慧和种种的神通等等殊胜的功德宝藏，整个十地犹如大海一般。

第二个就是讲日轮，日轮所对照的是显示因，显示因就对照两种资粮。一切万法都是通过日轮来显示来出生的。比如说世间中的有情要生存，无情要生存要生长的话，都需要日轮。有了日轮的支助之后，有情无有才能够真正地生长生存下去。所以说日轮就是成了他们的显示之因。二种资粮也是这样的，犹如日轮一样，能够让十地的功德辗转的生起，辗转的增加，两种资粮就像日轮一样。

下面就是讲大菩提，对照的比喻是虚空。虚空和大菩提做一个对应，因为虚空是无有形象的，是无为法的本体，大菩提的本体也是没有中边，没有局限性的自性、不迁变的自性，大菩提犹如虚空一般，如是对照的。

后面有一个摄受彼，前面我们讲到“菩提摄受诸有情”，所摄受的意思对照的比喻就是宝藏。宝藏的意思就是说，一方面具足很多，比如说金矿一方面具足很多的黄金，一方面它有很多的土石掩盖，敷衍在上面。所摄受的有情一方面是具足本来清净的佛性，具足很多很多的佛功德，一方面也具足很多的障垢。两种因缘同时具足，所以说一切所摄受的有情本身就犹如宝藏一样，如果开发出来的话，他就是价值无量。如果不开发或者乃至不了知的话，这个宝藏有可能在一个地方埋藏几千万年，这是非常可能的事情，没办法发挥宝藏的作用。有情的自性也是一样，如果开发出来的话，他就是具有无量功德的佛陀。如果不开发出来，这个有情就是一般的有情，一个庸庸碌碌的有情，他在轮回中随随便便就漂流几十亿个劫，一直漂流下去，没办法认知。我们以前也是漂流了很长时间，现在还有很多有情正在漂流，一方面是他自己本来清净，一方面是被烦恼所障蔽，没办法如是的现前，所以有情犹如宝藏一般。

然后就是讲到障垢，彼障是一切根本烦恼随烦恼。“犹如云”，云是有障蔽的作用，只要是大阴天的时候，或是阴雨天的时候就会看到虚空中浓云密布，看不到蓝天，看不到阳光，这就是一种障蔽为性的。同样道理，有情相续中的根本烦恼随烦恼虽然没有本体，但是在现象中它也能够障碍有情现见本来清净的自性，所以，一切的障垢障碍犹如云一般。

最后一个断障缘，就讲到一切事物的断障缘、彼此的大悲心，断障缘，大悲心犹如风一样，犹如飓风，犹如猛风。剧烈的风吹起来的时候，基本上就能够把云吹散。能够将云吹散的助缘，就讲到猛烈的风，就是佛的大悲，佛的大悲就犹如猛烈风一样，能够帮助众生远离烦恼障和所知障。

下面讲第四，是广说喻义，就是把前面比喻和喻义再结合起来进一步进行宣讲。

**智水功德宝具故，诸地犹如广大海，**

**为诸众生资生故，二种资粮如日轮；**

**无有中边广大故，菩提犹如虚空界；**

**正等正觉法性故，众生界如珍宝藏；**

**客尘周遍无体故，彼障烦恼如云聚；**

**住能散尽彼障故，大悲犹如猛烈风。**

在喻义中是通过对照的方式，次第宣讲的方式一个一个来指出比喻和比喻所能够开显的意义的，这方面的话就通过这样一种三段颂词的方式来进行安立。那么首先对比的是，第一个就是犹如大海一样的意义，“智水功德宝具故，诸地犹如广大海”。此处的“诸地”就讲一地到十地。一地到十地犹如广大的海洋。为什么犹如广大的海洋呢？因为在海洋中具足无量的水和具足无量的珍宝、如意宝，或者是很多金宝和银宝石，都是在大海深处的。在菩萨的十地中，第一个充满了智慧之水，菩萨的智慧和一般凡夫的智慧完全不相同的：一方面他也有了悟法性的智慧，比如证悟空性等等；另一方面也有通达五明的智慧，因为通达了法性的缘故，所以说菩萨对于世间五明了知的智慧是完全具足的，至于他示不示现去通达世间中的万法，就看他有没有示现的必要性。如果有必要性的话，他是可以实现的。所以，如果我们对菩萨的智慧真正的有所了知有所通达的时候，就是说我们应该知道，大菩萨他绝对是了知一切万法的。

只不过显现上是引导众生学佛的善知识，对于世间法方面有必要让弟子远离等等。显现上不学，或是不懂，但是显现上的不学和真实的不懂是两回事情。上师也讲过，有些佛陀、大善知识和上师对于法都懂，他对世间很多的法都懂，但懂是懂，没有特殊必要的话，他也只是显现上面引导众生学习佛法，经论上面还是比较侧重的。如果他证悟了空性之后，这些世间的缘起，他也同时了知了，世间的缘起一般的人他通过分别念苦苦思索能够通达的话，菩萨的智慧刹那之间就完全通达它的奥妙。这方面绝对不是说盲目赞叹菩萨的功德，因为证悟了空性之后，他从定中出来之后引发的智慧是非常深广的，他对于世间的诸名处，通过出世间智慧所摄受非常容易通达。从这方面讲，菩萨的的确确是具足胜义智和具足世俗智，通达法性的智慧，也具足通达有法的智慧。所以说一地到十地的菩萨相续中是充满着无垢智慧的种种海水，这方面是讲智水具故，第一句讲智水具故，具足智慧的无垢水。

第二个功德宝具故，就是说犹如大海中具足很多珍宝一样，菩萨相续中也具足很多很多功德宝，功德宝就是有很多神通啊，有很多三摩地，有很多陀罗尼。总之就是对自他二利能够发生重大作用的功德宝在菩萨相续中也是部分或者全部的方式具足的。所以说“智水功德宝具故，诸地犹如广大海”，就是说一切诸地犹如广大的海洋一样。

第二个方面就叫犹如日轮，“为诸众生资生故，二种资粮如日轮”，日轮能够成为一切众生资生之因，此处从两个方面去观察：第一个方面从菩萨自利的相续来观察的话，福德和智慧两种资粮能够成为从地上地的资生因，还有一个方面讲到了成佛的资生因，如果首先从自利的角度来讲的话，二种资粮如日轮的意思可以从这个方面可以了知。

第二个方面，是讲菩萨的两种资粮是其他众生的资生因，就是从他利的角度讲，要让众生获得种种安乐，实际上是来自于菩萨的两种资粮。因为菩萨修习两种资粮终极的目的并不是自己怎样就获得一个菩萨果。这个方面以前我们在学《现观庄严论》总义的时候，上师也是反复强调这个问题。我们修学佛法的目的到底是怎么样？有些人觉得修学的目的就是想获得安乐，或想远离痛苦，这些都是属于暂时的目。有些人说修学佛法终极目的就是为了成佛，但是这个也不是终极的目的。实际上修学佛法的终极目的是为了利益有情的，为了利益众生，为了利益众生的缘故才成佛。

为了利益众生的缘故显示其他的功德，所以我们平时说修学佛法为了获得财富，或者说获得神通，又说获得自我解脱，这都是没有真正领会大乘究竟的思想，真正的大乘究竟思想是以利他为终极目的，就是为了利他，成佛也是为了利他而服务的。

因此说我们在修学佛法的过程中，最初建立利他的思想相当重要，也就是为什么在大乘的修心教授中只是以利他作为修行的核心，想方设法的引起有情相续中的慈悲心、利他心。想方设法的打压相续中的我执。我执犹如唯一的毒食一样。唯一的毒食就是我执。想方设法让我们远离相续中自私自利的作意。

为了真正的让我们了知我执的很大的障碍作用，甚至于很多菩萨为了显示重要性，众生不度尽他不成佛的，彻底地放弃了愿自我成佛的想法，就是说众生度尽方证菩提。就是说把众生度尽了我才成佛的，如果众生不度尽我就不成佛。有时候我们看到这句话的时候，就替他们很担心。他们永远不成佛，永远是菩萨怎么怎么样。实际上，它表示很多信息的，因为我们自己对于自我太过于关注了，总是想到我们怎么样去成佛啊，我怎么样去得到成就啊，我怎么样去获得……，想方设法都是从我的角度出发。但是如果太过于专注于自我的话，反而得不到这样一种功德。如果把自我放弃之后，他反而因为抛弃了一个大的障碍，他该得到的功德很迅速就可以获得。所以菩萨在修道中培养利他心是最初就应该开始的。

那么如果我们出家修行很长时间之后，很长时间之后才发现利他是修行道的核心，才开始调整自己心态，前面的时间并不能完全说浪费了，但是假如我们最初的时候就能将我们自己的心态就调到利他频道上面的话，这对于真正的自他二利的成办有很大的必要性。因此在修学佛法过程中，闻思是需要的，还有是要去观修，观修自私自利的过患，观修利他的广大必要性，让内心开始产生利他的心，最初的时候很快就走到利他的道路上面的话，是不需要走很多弯路的。而且就是说是一心一意修利他，从清净障碍或圆满资粮角度来讲，都是有相当大的必要性。所以说我们应该把自己的心放在一心利他角度。积累资粮也是为了利他，所以此处说“为诸众生资生故”，他为了其他众生能够获得帮助滋生他们相续中种种增上生，决定胜的功德，菩萨圆满两种资粮。所以说两种资粮如同日轮一样帮助有情相续中的善法苗芽如此的生长成熟。

下面讲“无有中边广大故，菩提犹如虚空界”。就是讲菩提。菩提犹如虚空界，为什么犹如虚空界呢？因为无有中边及其广大的缘故。那么虚空界呢，我们没办法说这个是虚空的中间，这个是虚空的边缘，虚空是没有边界的，我们怎么可以真正地去认定呢？当然我们说假立的认定是可以的，比如说站在我们的这个山沟里面，这个时候天空就显现一定的形状了，因为四周山的形状缘故，好像虚空显现的形状，我们说这个是我们大经堂的顶上，这个地方就是讲虚空的中央，附近的是边缘，大概可以这样讲。但是当你到了山头上时就发现所谓的中央已经偏移了，刚才认定的中央现在已经不是中央了，所以说虚空他是没有边界的，我们没有办法真实去认定到底哪个是中间，哪个是边缘。就好像我们认定一个轮子一样，这个是中间哪个是边缘，这个好像是比较容易，这个太小了，但是虚空他是无有边际的，整个虚空可以说是没有中边，因为及其广大的缘故。

所谓的菩提就犹如虚空界一样及其的广大，没有任何的边缘，大菩提果也是没有中边，尤其是菩提果是大无为法的缘故，也没有办法通过认定有为法中边的方式来认定大菩提，因为中边是属于有为法所摄，如果是有为法，你可以说这个是中，这个是边。但是大菩提是无为法，所以你没有办法通过有为法的方式去认定所谓的菩提它是中啊它是边啊，或就是说整个空性，整个大菩提是无为法的缘故。我们通过认定有为法的方式说这个是有那个是无，这个是是那个是非，实际上也没办法认定它的实相。因此说为什么说我们要真正去抉择空性的时候必须要打破有无是非呢，这些都是属于概念，是有为法认定的一种范畴，这个认定的范畴并不适合于认定无为法，来安立认定无为法的一种方式或者标准。所以，我们要抛弃这样一种固有的方式，打破和抛弃之后，内心中能显现无为法的自性。

下面讲珍宝界，“正等正觉法性故，众生界如珍宝藏”这个方面就是讲，佛成佛之后现量照见一切的众生皆犹如珍宝藏。为什么犹如珍宝藏，从一个角度来言，一切众生都具足和佛一样的法性，所以说正等正觉法性故就是一切众生都具足正等正觉的法性，从他具足法性的角度来讲犹如这个珍宝藏。但从另外一个角度来讲的话，他也是具足障垢的，障垢因为下面要讲，此处只是以珍宝藏、正等正觉体性来理解众生界的含义。

下面就讲客尘，“客尘周遍无体故,彼障烦恼如云聚”，前面所讲的彼障，所谓的障垢——烦恼犹如云聚一样，为什么犹如云聚呢，因为三个特征和三个根据和云聚相似。三个根据特征第一个是客尘，第二是周遍，第三是无体，三个根据和烦恼也是相同的。第一个，云聚是客尘的一个自性，它显现上面也能够遮障，所以它是一个客尘；“周遍”就是说它也能够周遍在虚空中；第三个，云是无体的，没有本体，是暂时的一种显现，暂时现象，现在它遮蔽以后不一定遮蔽，现在云显现成现象成马的样子，羊的样子，实际上它马上要变化的，它没一个真正的本体，这是云聚具足的三个特点。和云的三种特点相同，就是说烦恼障所知障也是客尘周遍无体，第一个也是属于客尘，它暂时性的能够成就一种遮障的自性，它是一种客尘，显现上面是一种遮障的自性。

第二个是可以周遍在一切有情相续中，所有的有情都周遍具足客尘。

第三个，烦恼是无体的，它没有一个自体，具足了种种的因缘，它就会显现客尘，。有时候我们说客尘是因缘法的缘故，它为什么不自动消失呢，很多其它的因缘法都会自动消失，如果它的因缘一但不具足的时候就会自动的消失，那就是说在我们相续中的烦恼和它们显现难以对治，就是因为它显现的因是连接不断的，让烦恼出生的因连接不断，众生习惯于制造出来一种显现烦恼的因，所以说前面产生的烦恼虽然是有为法，刹那生灭，已经消亡了，但是后面源源不断的有一个烦恼制造工厂，把烦恼源源不断的制造出来，这就是我们相续中根深蒂固的我执。

还有就是产生烦恼时又重新熏习了这个种子，在我们相续中，如果你不去主动对治的话，它已经形成规模了，已经是非常大的规模工厂，所以它的主要因没有办法自动去消失，没办法自动消亡。我执是一直存在，无名烦恼一直存在，这种种烦恼虽然无体，也是因缘法，会变化的，为什么它就不会自然消失的原因，主要就是有情相续中的种子没办法真正的消失，种种的烦恼一层一层一波一波的，我们相续中的烦恼不知道已经换了多少次了，实际上每一个烦恼升起之后都会灭。但是因为它源源不断产生的缘故，我们还是认为现在的烦恼还是以前的烦恼，实际上不是这样的，它是一个为法，也会刹那生灭，它并不是不生灭的无为法，是因为一般凡夫众生每一时每一刻都在和烦恼相应，和我执相应，从这个方面看起来的时候真的可怕。虽然它是无体的，但是如果没有遇到强有力的对治阻止它的相续的话，这样的烦恼还会不断间断地产生下去，我们的相续就是一个烦恼加工厂。这就犹如云聚一样。

下面就是说，既然客尘周遍无体，到底通过什么因缘将他们散尽呢，“住能散尽彼障故,大悲犹如猛烈风”，是佛陀的大悲，犹如猛烈风一样能够吹散有情相续中的烦恼云聚。“住能散尽彼障故”就是说住于能够散尽彼障的近因的缘故，就是说大悲心犹如猛烈风。

那么谁住于这样一种境地呢，佛陀住于能够散尽障垢的殊胜境界中，所以佛陀的大悲心犹如猛烈风一般，这个主要是从助缘的角度来讲，佛陀能做的助缘就像风一般。这时候我们了知，佛陀告诉这个有情，能够断除烦恼的方法，以前是从来没有修习过对治，烦恼源源不断，后来佛陀告诉了能够断除障垢的方式，能够怎么样通过修空性啊，修出离心的方式来减少烦恼，来终止烦恼或者乃至于把烦恼从根拔出，也通过修持的缘故，再加上佛的大悲心作为助缘，客尘周遍无体的云聚烦恼逐渐逐渐就消亡，就能显现本来清净的自性，是通过这个方面我们知道佛陀的大悲心对于有情来讲是非常重要的。有情他自己没办法去发现这个问题，佛陀发现之后呢，生起殊胜大悲，然后给众生宣讲这种殊胜的法意，帮助众生远离障垢。

**壬五、相续不断之摄义，** 这方面就是讲相续不断。

**由于他因得出离，自与有情见平等，**

**事业尚未圆满故，轮回未空业不息。**

直接讲到相续不断就是这个科判的颂词，由于他因得出离故，出离就是讲十地的菩萨，十地的菩萨是因为他因而得到出离，这个他因就是利他因，十地菩萨也是以利他为本体的，十地菩萨生起了利他的因，生起了想要利益众生的缘故，最后十地菩萨获得出离的大菩提果，因为是利他的因所出离的缘故，所以轮回未空之间利他的事业是不会休息的，他最初发了利他之因，利他心。

而且是由于利他的因得到了佛果，从这个角度来讲的话，十地菩萨成佛之后，他是绝对会相续不断的去利益众生的。最初是通过利他而生起菩提心，中间是因为利他而得到菩萨道，最后也是通过利他得出离，因为是利他因的缘故，所以说佛陀的事业绝对是不会间断的，因为利他不会间断的缘故。

第二个就是讲“自与有情见平等”之故，自己和有情都见为平等，“自”就是讲佛陀，佛陀见到有情和自己一样，都具足圆满佛性，只不过在现象中有情没有办法显露圆满的佛性，见到有情和自己具有成佛的条件基础的缘故，就乃至于轮回未空之间，他的事业是不停歇的，这个方面来安立相续不断。因为见到有情和自己一样平等具足佛性，所以说佛陀救度众生的事业是相续不断的。

第三个问题就是讲事业尚未圆满故，“事业尚未圆满故，轮回未空业不息”，佛陀是以利他为事业的，佛陀利益众生的事业还没有圆满，实际上这个是永远无法圆满的，就是说在阶段性中，佛陀好像是有圆满的一个阶段，比如说释迦佛，我们在经典公案中好像看到了直接调化众生的事业已经圆满了，佛趋住于涅槃，其他的佛未来佛显现在世界中的时候都有阶段性的，在这个世界中度化事业圆满了，佛趋住于涅槃。但是阶段性的圆满不等于整个事业圆满了，整个事业是没有办法圆满的，整个世界因为无穷无尽的缘故，永远没有办法度尽的，所以整个世界无法圆满，那么在轮回未空之间，事业是不会停歇，这个也是相续不断，通过三个问题，三个根据来解释了相续不断地设意，今天讲到这个地方 。

**第46课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》，那么《宝性论》有七个金刚处，前面讲了佛法僧三宝作为所得的自性，后面也宣讲或者现在正在宣讲的是能得佛法僧三宝的因缘，其中近取因是如来藏，现世他相续所摄的菩提功德和事业是作为具有缘。在宣讲因缘的时候，前面我们通过三个理论、十个意义和九种比喻来证成了相续中每个众生如何具足如来藏的道理，这个问题非常重要，因为如果对自相续的如来藏本体能够产生信心的话，这是证悟实相最殊胜最快捷的一种方便，因为如果对于自己相续中本具如来藏没有产生定解，虽然对于外在的三宝等等产生信心的话，这个时候得到加持等等方面不是特别的快捷。但是如果能够对自己相续中本具如来藏产生信心，再对外在的上师三宝等等做祈请的话，那么，里因和外面的助缘都具足的情况之下，再修习种种的佛道，或做殊胜祈请的话就能够得到很大的加持。我们相续中所具的如来藏如是平等存在的道理在如来藏品中也是讲得非常清楚。

现在我们在宣讲的是他相续助缘的菩提功德和事业，那么在这三品中，其中菩提已经讲完了，功德也已经讲完了，现在在讲事业品，对于事业，前面提到佛陀利益有情的事业有任运的特点、相续不间断的特点。任运自成主要是指不分别，没有任何分别念，虽然无勤中了知一切所化众生的情况，根基意乐，种种随眠烦恼的情况，但是在调化的时候是没有丝毫分别的。然后，佛陀使用种种愤怒和寂静等调伏方式，显现的时候也是没有分别的，所以我们看到这些寂静的佛像，或者有的时候显现愤怒的佛像，有的时候显现贪的自性等等，这都是没有丝毫分别念，只为救度众生。

后面讲到了相续不间断的道理，通过四个或者六个根据可以了知这个相续绝对不会间断，乃至于有情没有完全从轮回中获得解脱之前，一直要安住世间度化众生，这方面就是讲相续不断。当然从佛果的角度来讲我们知道，成佛之后释迦佛等诸佛通过这样的方式来度化众生的。换一个角度来讲，对于随学佛陀的佛弟子而言，现在就要发起一种乃至虚空未穷尽，乃至于众生没有完全从轮回中得到解救之前，我们自己也要救度众生，需要发起一种誓愿力，这方面对于打开我们自己的心量或者修持真实的菩萨道是有意义的。讲完这个意义之后，今天开始讲的是第二个科判：

**己二、以比喻了知分四：一、总标以比喻分类；二、对应意义别别宣说；三、宣说必要并摄该处之义；四、又复归摄而说差别。**

那么就有四个科判来宣讲这个比喻，首先讲第一比喻，

**庚一、总标以比喻分类：**

**譬如帝释法鼓云，亦如梵天及日轮，**

**摩尼宝王与谷响，以及虚空与大地。**

这里面讲了九种比喻，这九种比喻和前面(所讲的)如来藏的侧面是不一样的，或者宣讲比喻的情况和他所宣讲的比喻本身也不一样，前面如来藏的九种比喻主要是如来藏在一切有情相续中如是的具足，通过九个比喻来说明这个问题。现在九个比喻主要是讲到了佛的事业，佛陀的殊胜事业是通过帝释乃至于大地之间的九种比喻来进行了知，这九种比喻麦彭仁波切在《澄清宝珠论》中也曾经宣讲过，帝释等九种比喻，现在我们要看《宝性论》中所讲到帝释等九种比喻从哪些方面来宣说佛陀所具有的殊胜事业，首先第一个是帝释，第二个是法鼓，第三是云，第四是梵天，第五是日轮，第六是摩尼宝王，第七是谷响，第八是虚空，第九是大地，这九种比喻分别从不同的侧面对佛陀的事业做描绘。

首先第一个就是讲帝释，帝释天的比喻就是说帝释天在天空中不动的同时，他的影像映现在了南瞻部洲，影像在南瞻部洲就做很多调化，南瞻部洲的人看到映现在地面上的影子之后，一方面向往帝释天的生活，一方面发愿以后获得这种生活，他就开始修持白净善法，显现在南瞻部洲的帝释影像虽然没有分别念，但是它仍然可以起到教化众生修持善法的作用，这方面就是讲到身体显示种种幻变。

佛陀在法身不动的同时显现的殊胜化身，虽然没有丝毫的分别念，但仍然可以做到引导众生修持善法，引导众生修持殊胜菩提道的殊胜功用，这就是讲到帝释，主要就是讲身体的种种幻变。身体显示种种幻变引导众生修持善法就和帝释在南瞻部洲显现他的身影，没有分别念的身影仍然可以达到调化众生的目的是一样的，这是从身显示身变的角度而言的。

第二个是讲法鼓，法鼓是天界的法鼓，天界的法鼓经常会响起无常苦空无我等等声音，法鼓正在显示声音的时候也是没有丝毫的分别，任运地就可以显现，那么通过怎样的一种因缘能够让法鼓能够不鼓而振鸣呢？就通过天人的善业力，当天人击败非天的时候，法鼓会自然发出天人胜利的声音，就说是在平时比较放逸的时候法鼓也会发出无常苦空无我等等的声音，就是说法鼓在发音的时候没有分别念，自然而然能够传出种种的法音。通过法鼓的比喻可以知道佛陀开始宣说种种的教戒的时候，实际上是没有任何分别的，任何分别念都没有。这一方面是自己相续中有这种无分别的智慧，第二个方面是相应众生的善业，如是因缘和合时自然而然给所化众生宣讲种种的修法，不管是宣讲出离心还是宣讲菩提心，或者宣讲密法等等，都能够自然而然地给众生宣讲修持的方式，这就叫做语音来宣讲教戒，

第三个就是云，云主要是对应意，意的智慧，佛陀意的智悲是周遍一切的，就好像大云一样，大云可以遍覆一切，从大云中也可以降下种种的雨水，让地上的谷物等开始生长发芽，这个云就具足这样的特点。云在显示特点的时候实际上是没有任何分别的，就没有想这个地方的人对我很好我就把雨水给他多一点，或者说遍覆多一点;那个地方的人对我不好不给他下雨。云本身是没有这样分别的，他是一种普遍的饶益，或者说平等无分别地进行饶益。

佛陀的智慧也是这样，他没有想这些众生对我很好，我要对他额外加持，那些众生对我没有信心，我就不对他加持，就是说有信心得加持，没信心不得加持现象是存在的，但这种存在的现象是不是佛的分别而导致的呢，绝对不是因为佛的分别念而导致的。而是说佛陀的智慧和大悲是完全周遍一切、遍布一切的。但是有信心的人容易和佛的智悲感应，容易得到加持，没有信心的人不容易和佛的智悲感应，不容易得到加持。

而从佛自己的角度来讲是没有任何的偏袒，没有任何的给加持不给加持等等的分别念。所以说佛陀的智悲犹如大云能够覆盖一切有情、遍覆一切有情，而且从智悲中降下正法之雨来救度一切众生。这方面是通过云的方式讲智悲周遍，智悲周遍通过云做比喻的。

第四个是讲梵天。梵天是通过身语的幻化，通过身语的种种幻化来引导欲界的众生升到梵天。为什么要引导欲界的天人升到梵天呢？因为梵天是属于一种很清净的、离开欲界烦恼的天界。一般来讲，得到禅定都是属于一种色界定，色界才有禅定，欲界是没有禅定的。

所以获得禅定之前，必须要让自己的心逐渐逐渐达到色界的层次。按《俱舍论》的观点，达到这种层次的时候，自己的眼根、耳根等就变成了色界的所依，变成了色界的所依就可以显现天眼通，显现诸种神通，有这种安立的方式，整个欲界是属于散心位，没有禅定。

但是在欲界中可以修持色界的禅定。当你在欲界的身份上生起色界禅定的时候，也可以说某人获得了禅定。梵天的果是很清净的，离开了不清净的行为，离开了很多对欲界的贪著。梵天为了引导欲界天人离开放逸，通过身体语言的幻变来让欲界的天人产生信心，乃至于后面生到梵天中。梵天是身语的变化，在显现幻化的同时没有丝毫的分别念。同样的道理，佛陀也是通过身语的变化让众生修持殊胜的菩提道等等，也是没有丝毫的分别。

第五是讲日轮。日轮也是没有丝毫的分别念。日轮是通过智慧来照射的，梵天是身语，日轮是智慧，通过智慧普照一切。日轮升起来的时候，首先照到的是最高的山峰，然后是次第地照中等的山峰和最低的山峰，乃至于照到洼地等等，洼地是最后照射的，因为必须要等到太阳升到最高的时候，才能够照到河谷等很多低洼之处。最高的地方最先照，是这样的道理。它是平等的，它智慧照射的时候没有分别念，但是显现上有高山、中山和低山次第照耀，也有最后照洼地、山洞等等情况。

佛陀的智慧照射也犹如日轮一样，本身没有丝毫的分别念，是属于智慧普照、佛光普照的原理。但是在日轮普照的时候，就像首先照高山，次第照中山一样，相续中的福德、智慧比较明显的人最先得到佛陀的教化，相续中福德智慧不是很深的中等教化，其他众生最后得到教化，也有这种不同的阶段。这个方面是通过客观的原因而形成的。佛陀本身绝对没有丝毫的分别。这方面是讲日轮的比喻。

下面讲摩尼宝王。摩尼宝王是通过意的神变来利益有情，通过意的神变利益有情就像摩尼宝王一样。摩尼宝王在利益有情的时候，自己没有丝毫的分别心，只要把这些因缘做完之后，自然而然就能够做到降下所欲之雨的殊胜情形。这些前行的准备需要具足缘起，当然有些是从山里面挖出来之后是需要打磨的，需要圆满，或者有些是从海岛中直接去捡如意宝。过后，人吃饱，人本身要斋戒，要安住在斋戒中，然后要打扫、沐浴，乃至于要把摩尼宝供于高幢之顶，一起焚香、祈祷。这些因缘都和合之后，这时自然而然在摩尼宝中就可以显现很多很多的资具，遍满大地的金银财宝、谷物等等。

摩尼宝王在利益有情时是没有丝毫的分别念，但是可以无勤地显现很多很多殊胜的珍宝。佛陀意的神变在度化众生的时候也是同样的。佛陀意的神变在加持一些众生的时候，是通过意神变，他也是没有丝毫分别念，但可以完全地加持众生的相续得以成熟。这个方面和摩尼宝王的比喻相同。

然后谷响的比喻，讲到了语的秘密利他。通过语的秘密利他就说是谷响。谷响真正在显现谷响本身的时候，它在山谷里面来回地传文的时候，我们观察这种谷响本身没有丝毫的本体，但是同时也是非常明显地响起声音。谷响本身没有想要发音的欲望，也没有种种勤做，但是也可以生起谷响的声音。

同样的道理，语的秘密也犹如空谷回响一般，没有想要，像一般的众生没有想要发生的意乐，佛陀是没有想要发生的意乐，在众生因缘具足的时候，自然而然宣讲了很多正法的教诫，殊胜的佛法。这样所宣讲的教诫犹如谷响一样，本身没有分别念，但是仍然发音。没有分别念，但是仍然是能够完全利益众生。这方面的缘起非常殊胜，相当殊胜。

有了殊胜的缘起，佛陀语的秘密就像谷响一样可以做圆满的利他。我们看到谷响的时候，没有理由怀疑像谷响一样的佛语能不能够真正利益众生。实际从它的本质来看，就像谷响一样没有丝毫的自性，但是如果从一个相对的层面来讲，或者针对一般的凡夫人来讲，佛陀所宣讲的教言对他而言就相当于实实在在的语言一样可以起作用，只不过，实有的人认为谷响是虚无缥缈的，不起作用，也许会有很多的怀疑。但是在这些人面前所显示的实际上就是一个活生生的佛陀坐在上面，给下面的很多弟众宣讲佛法，所使用的是六十种梵音语，具足六十支分的梵音语，这似乎是很真实。但是从实际方面观察的时候，佛陀所宣讲的一切语秘密的教言全都犹如谷响一般，没有任何的分别念，没有任何的勤做，但是在这个过程中完全可以实现利益有情的事业。

下面是第八个比喻虚空,虚空的比喻就讲身的秘密。为什么虚空和身的秘密进行对照呢？实际上虚空在显现一切色法的时候，虚空本身和色法是没有任何相连的。和这个相似相同，佛陀在显示殊胜的身相时，和四大本身也没有什么真正的关联，一般众生看起来似乎佛陀的身体好像就是四大组成的，也是一个肉身,也是个肉体，佛陀显现成这种身体本身并不是四大和合的身体，这是属于身的秘密，也和身的秘密是完全是相同的，他并没有种种的分别。

最后一个就是讲大地，是一种转移的慈悲心。转移的慈悲心就犹如大地一样，大地成为一切有情的所依，同样道理，转依的大悲也能够作为一切有情的所依之处，佛陀的事业就犹如大悲一样。

这九种比喻首先讲到了他的身、语、意、帝释、法鼓和云，身显现神变，语宣说教戒，意智慧周遍，这是一组身语意；梵天和日轮这两个也是一组身语意，梵天是身语，显现幻变，日轮是他的意智慧，了知的智慧能够照射的道理；摩尼宝王、谷响和虚空又是一组身语意，只不过其次序首先是意的秘密，然后是语的秘密，然后是身的秘密。最后一个是大悲，这种转移的大悲心才能成为所依的道理。所以这九种比喻大概的意思就如此可以了知。

下面要讲第二个问题

**庚二、对应意义别别宣说分九：一、应以帝释喻说显示种种神变之理；二、应以妙法鼓喻了知宣说教诫之理；三、应以云喻了知智悲周遍之理；四、应以梵天喻了知种种幻化相之理；五、应以日轮喻了知智慧照射之理；六、应以如意宝喻了知意之秘密；七、应以谷响喻了知语之秘密；八、应以虚空喻了知身之秘密；九、应大地喻了知遍入之理。**

前面我们在讲颂词的时候是简单的介绍，后面还要广说从帝释喻乃至于大地喻之间的道理。

**辛一、应以帝释喻说显示种种神变之理分三：一、虽无分别成就他利；二、与彼者善加对应宣说；三、摄义而说无生灭相。**

帝释喻显示种种神变，实际上帝释天的身影显在南瞻部洲，佛陀显现种种神变，这个方面的神变是其中的一种，或就说广义的神变是佛陀的所有行、住、坐、卧所有的显现、身体方面的显现都可以叫做种种的神变。没有分别的同时叫做有情。

**壬一、虽无分别成就他利分二；一、能表比喻；二、所表之义。**这个也是从比喻和从意义两个角度进行安立的。

**癸一、能表比喻分四：一、净地基中现影像；二、由此安置善业中；三、以彼善业获得所欲果；四、无勤成办利益之理。**

**子一、净地基现影像：**

**犹如自性净无垢，琉璃所成大地基，**

**以其清净故映现，天主帝释天女众，**

**以及胜利妙宫殿，此外其余诸宫殿，**

**帝释无量宫种种，天界诸物皆现见。**

前面三句是讲能显现的地基，后面的偶句是宣讲是所显现之物。首先，能够显现的环境是怎么样的呢？“犹如自性净无垢，琉璃所成大地基，以其清净故映现”，这个地方映现的处是哪里呢？就是南瞻部洲，就是现在我们的地球，南瞻部洲可以映现天界的影像，这是一种特殊情况。按照现在这个情况是绝对没办法映现的，因为现在我们的世界充满了隔阂，土石的自性没有具足很光滑的、很平整的、很悦意的大地基。

此处所讲到的自性清净无垢，琉璃所成的大地基也可以从几个方面去解释，第一个映现天界的事情；还一个是南瞻部洲人业力比较清静的时候，比如说劫初，或者说是再往后到达十岁再往上长的时候，这个过程中有可能出现大地非常清静的情况。为什么呢？因为大地是污浊还是清净主要是跟随人心的情况而变化的，如果人的心本身非常清净，整个环境也就非常清净。如果人的心非常恶劣，外在的环境受人心业力的影响，逐渐变得很污浊。就是说南瞻部洲人的业力相对比较清静，心很清净时，外在的环境也是很清静。在这种前提之下，当时的大地非常可能显现成很平整、很光滑，犹如琉璃一样的大地基。在这样的前提下能显现这样地基，就是说他的自性也是非常清净、无垢的自性，而且是琉璃所成，它具有反光自性的这种巨大利益。因为大地基非常清净，就可以映现天界的种种事物。

按照《俱舍论》的观点，在须弥山的山顶上，就有三十三天，就有帝释的宫殿。在须弥山的四面分别有四个洲，南面就是南瞻部洲，须弥山在我们现在南瞻部洲的北面，须弥山的上面是三十三天。是不是山脚呢？山脚并不是，因为山脚下面是一个大海。离开大海一段距离，在陆地上面有四大部洲、八小洲的情况。就是说是，天界中的种种事物是可以映现在南瞻部洲的地基上面的，前提是它的地基一定是要清净，如果地基不清净就没办法映现，这个是能现的角度而言。

下面讲所现的物体，就是讲三十三天所摄的能依所依。首先讲到了三十三天的有情，天主帝释天女众。帝释天是三十三天之主，领导三十三天的人的福报非常大，修持殊胜的善业而生到三十三天中当天王。帝释天的周围还围绕很多天女众，当然并不是只有一个帝释天带着一群天女住在三十三天中，只是从主要的主尊，还有他身边的天女而言，当然还有其余三十二位天王。三十三天主要是从他三十三个宫殿里，每个宫殿中住了一个天王，中间是尊胜宫。帝释天居住，旁边还有三十二个小的比帝释天地位稍次一等的天王安住，还有很多不可思议的天众，还有很多天女等等。此处是讲三十三天这个能依的有情，

所依是讲“以及胜利妙宫殿，此外其余诸宫殿”。胜利妙宫殿是帝释天王所居住的，通过他的福报显现非常庄严的宫殿，非常高广非常庄严的宫殿，在三十三天的中央。此外除了胜利宫殿之外，他的周围遍布了很多其余的宫殿，还有其他很多园林、水等等的自性，有些是属于天人游戏的地方，有些是属于听法的地方。有些属于出恶院，出恶院是生起恶心的地方等等，要打仗的时候领取兵器，有很多很多这样的地方，这就讲到了有很多奇遇的善妙宫殿。

“帝释无量宫种种，天界诸物皆能现”。帝释天的无量宫殿还有其他的天女，还有帝释天和天子天女一起嬉戏，一起游乐的种种情况，天界一切的形象在南瞻部洲的地基中全都可以显现出来，完全可以显现出来。这就是讲镜子中现影像的这样道理。

**子二、由此安置善业中：**

**此后地上所居住，善男善女诸群众，**

**已见彼等诸显现，心中能发如是愿，**

**我亦无须极久远，即与帝释成同等，**

**为获彼者真实持，白净善法而安住。**

三十三天的天主和天女有意或者无意，也许他们是有这样的想法，也许是没有这样的想法。但是不管怎么样，他们这种影像，他们享乐的情形如实地映现在了南瞻部洲的地基上面。住在南瞻部洲的人们看到了这样的影像，就引发了触动。引发什么触动呢？就说是地上所居住的，善男善女诸群众。虽然这种生活也显现清静的琉璃地基，按照这种环境来推理的时候，当时南瞻部洲人们的生活应该不差，应该差不了哪儿去。虽然是很不差，他拥有琉璃地基，可能到处都是珍宝。但是他一看到这个显现得时候，还有比他更高尚的社区，还有比他们生活更好的地方。因为显现帝释天的容貌，天女的容貌也是很庄严，很美丽，很清净，他们享用的东西，他们玩乐的方法等种种的情况都看得清清楚楚。

看清楚后，这些人就想，哦，还有比我们这样的生活还要好的地方。每个人看到这些好东西都有一种贪欲心吧，都有一种想要获得的心。这些地上居住的善男善女群众已见彼等显现之后，就生起了很大的触动心，心中也发愿，我一定要过那种生活,想到"我亦无须极久远”，我也是不需要经过很久远的时间，就可以和帝释或是旁边的这些人共成同等，可以显现过这种舒适的生活。

“为获彼者真实持，白净善法而安住”。他们也是为了获得帝释天的果位，或是三十三天天人的果位，他们也是了知因果善法，之所以能够生到三十三天也是需要清净的善业。下面的人也知道，如果真是要生到天界中，必须要守持真实的白净善法。他们为了到达天界，就开始真实地守持白净善法而安住。主要是修持五戒，修持十善法，通过修持殊胜的十善法就可以升到天界中，从帝释天的角度来讲，他自己虽然有可能发心，也可能没有发心。但显现在地上的影像起了这个作用，下面要讲这个问题。

**子三：以彼善业获得所欲果：**

**彼等由于白善法，仅见此等影像显，**

**虽不如实而了知，地上命终亦升天。**

“彼等”就是讲到了地上的人们，地上的人们由于真实地行持了十善业道，行持了白善法。“仅见此等影像显”，他只是看到了这个影像的显现，没有如实了知影像的自性，没有如是地了知这些都只是属于影像而已，但是他看到影像，触发了内心的善心，或是说以一种想要得到享受的心开始修持白善法，那么通过这样的因缘修持善法的缘故，他在地上的生命终结之后也能够升到天界中，升到天界中就可以享受这种生活了，这就是通过善业获得所欲之果。虽然所看到是个影像，但是他因而所修持的善法是很真实的缘故，缘起不虚，所以他通过修持善法，死了之后也可以升到三十三天去。

**子四：无勤成办利益之理：**

**显现影像彼等者，虽极无念无动摇，**

**然而于此地基上，成就大义而安住。**

显现在大地上的影像，彼等“虽极无念无动摇”。因为它们只是在地基上面的一个影像而已，它是极无念，没有丝毫的分别念，分别念没有丝毫动摇过，然而于此地基上成就大义而安住。但是这样影像显现在地基上面时，他就成就了大义，成就什么大义呢？就是成就了，让下面的人修持善法的大义。虽然说是大义，观待于佛果等等的角度而言，不算是什么大义，因为三十三天毕竟还是属于欲界天，属于有漏所摄的三界，并不算真正的大义。但是如果和天界和人道和南瞻部洲比较起来的时候，天界就要殊胜得多，种种的受用，其他的方面都是非常地超胜。这个影像虽然没有丝毫的分别念，但是在地基上显现影像时，也可以成就大义而安住的。这是能表的比喻。

**二、所表之义分四：一、于净心中现色身；二、以彼成就所欲果；三、无勤成就利益；四、渐次得究竟法身。**

前面讲南瞻部洲的地基上面显现帝释天的影像触动了人们的心之后，修持善法而升天的经过。所表的意义主要是讲在佛和众生之间怎么样做调化的情况。

第一，于净心中现色身，就是说要显现佛清净的色身，必须是有一个清净的相续，如果有清净的相续，在清净相续中就可以显现色身，如果没有清净相续，那就没办法在清净相续中显现色身，也就是说显现上面就见不到佛，也见不到佛殊胜的化身就得不到殊胜的救度。如果想要遇到佛陀色身或者清净化身的话，就必须要修持清净的善法。

**如是无垢信心等，修持信心等功德，**

**自心中现正等觉，具有妙相及随好，**

**从容行步及站立，端然而坐与卧息，**

**作诸威仪妙姿态，有时宣说寂灭法，**

**有时默然入禅定，显示种种神变相，**

**具大威光极晃耀，有缘众生能见此。**

“如是无垢信心等，修持信心等功德，自心中现正等觉”，这三句是对照能现的相续。能现的相续就是讲必须是很清净的一种心，很清净的心是怎么体现的呢？此处讲无垢信心，就说是你必须要有一个无垢信心等之后，还要有其它的精进，正念等等的功德。通过修持信心，修持精进等功德的缘故，在自己相续中就能够现前正等觉的形象，就说是自心中现正等觉，这也就是说为什么有些众生能够见到佛的化身，有些就见不到，这就要看他的相续是不是有清净的状态，如果有了清净的状态就可以显现，否则就没办法显现。那么，所显现的佛身相是什么样的呢？第一个是具有妙相和随好，具足三十二妙相和八十随形好的殊胜福德，这个是从佛的身相而言。

后面三句就是讲到作诸威仪，就是讲行住坐卧是种威仪。从容行步，第一个就是佛陀走路的样子，也可以在自己心中完全可以显现出来，或者说换句话来讲，自己能够遇到佛陀，能够看佛陀行步的姿态，和一般人行步的姿态是完全不相同的，在这里我们无意神话佛陀，但是佛陀是一切功德圆满的，一切障碍都完全清净的自性，不象一般人相续中充满了业惑烦恼，他们有各种各样走路的姿态，但对其他众生没办法产生利益，而佛陀是属于断证圆满的殊胜觉悟者，乃至于促膝、走路都能够完全利益众生，所以，佛陀从容行步的样子也能够教化众生。

还有站立，就是行住，住是站立的意思，站住不再行走，这个时候也可显现。坐和卧，端然而坐，或者是打坐的时候，或是讲经的时候端然而坐，有的时候显现卧息，有的时候中夜睡觉等等显现卧息的情况，“作诸威仪妙姿态”，诸威仪是行为的意思，作种种的行为，显现种种善妙的姿态。

下面讲“有时宣说寂灭法，有时默然入禅定，显示种种神变相，”佛陀在救度众生的时候，跟随不同有情的喜好，有的时候是显现宣说寂灭的正法，寂灭是讲寂灭一切的烦恼，本来寂灭的法性，宣讲殊胜的法和如何获得寂灭境界的方式，这是宣说寂灭法。有些时候不宣讲正法，默然入禅定，从佛陀自己的角度来讲并没有什么增长的功德了，不象一般人入禅定是为了休息，有的时候入禅定是为增长自己的功德，佛陀没有更加增长的功德，也不需要累了之后作休息的情况，但是入禅定也是为了度化有情，显示修行之相，通过显现修行之相，其他的人看到佛陀修行的样子而生起触动，或是看到佛陀显现上都在禅定，知道禅定是很重要，能够让弟子生起一种经常禅定之心。佛陀有的时候显现一个人在树下面安住，安住在禅定中，很多弟子看这种情况之后也纷纷独自到森林的树下开始禅定。通过这种上行下效，很多弟子生起了殊胜的禅定，通过禅定引发了种种胜观的功德，乃至于胜果的功德，默然入禅定也是为了利益有情，显示种种神变之相。

“具大威光极晃耀，有缘众生能见此。”显现神变相有的时候显现广长蛇，有的时候显现放出极大光明，有的时候显现大地震动等等，显示很多神变。当然从显示神变的角度来讲，佛陀也不是没必要显示神通，佛陀显示神变都是有很大的必要，完全都是为了调化众生。

佛陀有的时候显示神变，有的时候喝斥这种神变，是有某种必要性的。显示神变是很自然的，通过修戒定慧的薰修自然而然能够产生神变，这个就是一种缘起，就相当于是一种很正常的事情，就象具足水，具足了米，具足了火、锅等等，自然而然就能出米饭一样的道理。反正具足了戒定慧，就能够显示神通，出现神通，这方面是很正常的，也没有什么可避讳的。

一方面从佛陀显示神通来讲，一方面又怕众生，尤其是末法时期的众生耽著于神变，比如在戒律等当中也是对于随随便便显示神变的道理作了一些遮止，不能够随便显示神变，如果没有必要的话，就不能显神变。这方面很容易将众生的心引到一个极端的作意上面去，会让他觉得整个佛法就是一个神变，只要获得了神变就获得了佛法。

实际上神变算是个副产物，真正来讲的话，在佛法当中最关键的问题是一种了悟，觉悟一切万法的实相，如果把自己的目标从觉悟换成了神变的话，就会引发一种错觉，众生就不愿意再通过传统的方式去追求开悟，他就会想只要得到神变就可以，而且他一心崇拜神变，最后就会变成谁有神变，他就认为这个就是我的本师，至于其他的人开示佛法的时候，开示最寂静的正法，但他会觉得这个只是一个讲法而已，对我来讲没有什么真正的作用，真正有作用的就是神变，谁能够显示神变，谁能够在天空中飞行等等，我就崇拜他，他就是有真功夫，就是有真本领，实际上并不是这样的。

从这些方面考量的时候，佛陀也没有去赞叹，随随便便显示神变，因为凡夫人在考虑问题的时候，不会考虑得很周全，就象一个一般的小孩考虑和一个大人考虑完全不一样，小孩就是考虑当下的情况，很小的一些利益，而大人考虑得更长远得多。所以一般凡夫人的考虑，神变啊，飞行啊、新奇的东西最能够打动凡夫人的心，但你说一些很深奥的哲理，还有空性、光明等，就好象觉得一方面难学，一方面是学起来没什么味道，觉得这个方面不新奇，觉得学习起来遥遥无期，似乎得不到什么收效一样，这方面很容易产生一种变化。

当然变化之后，变不变对佛来讲的话，没有伤心不伤心的问题，但对你自己而言容易走上一条歧途，歧途走来走去还得回到起点上面，重新开始走，从这方面考虑的缘故，佛陀说应该在法义上面多去做作闻思修，至于其它神变，只要你的修行达到一定程度的时候自然而然可获得的。

而且有些人喜欢追求神变，主要是为了有神变之后在其他人面前炫耀，或依此敛财，有很多不清净的意乐，从这方面考虑的时候，佛陀、传承上师等等基本上是一个口径，就说应该去好好去学习，其它的神变不要去多追求。但是从佛的角度而言，有必要的时候显现大威光极晃耀的神通，“有缘众生能见此”，有缘的众生能够见到佛陀的身相。

此处主要是讲圆满正等觉的化身相，有缘众生能够看到这种身相，主要是从清净的相续，清净心当中出现的，如果你有了清净的信心、福德就能够遇到佛陀。从我们现在的角度而言，遇到殊胜的上师和这个也是一样的，如果有了无垢的信心，修持信心等，在我们自心中就能够显现一个善知识，殊胜的上师，和佛陀一样的上师，然后做种种教诫，行住坐卧，宣讲寂灭，有的时候入禅定，有的时候显现神变也是有的，只不过妙相与随好和佛没有显示完全一样，虽然具足这个功德，但是通过各种各样因缘的缘故，尤其是众生的福报不够，或就说是一个事件当中也是一尊佛来明显教化了。所以，真正显示三十二相的殊胜善知识基本上是没有的，但不管怎么样，我们能够值遇殊胜的上师，也是具足清净的相续，有了清净的相续才能值遇殊胜的善知识，如果没有这样清净的相续，就没办法值遇，没办法成为弟子，没办法教导自相，修持种种的佛法，这个道理是相通的。今天讲到这个地方。

**《宝性论》第47课讲记（听打稿）**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的究竟一乘《宝性论》。《宝性论》有七个金刚处，前面通过所得的方式宣讲了佛、法、僧三宝，现在我们通过能得的因缘安立后面的如来藏、菩提、功德和事业的四金刚处。四个金刚处前面近取因的如来藏这个已经安立究竟了，现在如何现前这个如来藏呢？就介绍他相续的所摄的菩提功德和事业，有了他相续所摄的菩提已经完全的觉悟，觉悟之后也具足离戏果和异熟果。我们要知道佛陀如何在这样具足觉悟的本体和功德前提之下调化众生的，或者让他相续成熟的方便，这个方面就是讲佛陀的事业。

了知了我们本具如来藏，也真正的对于能调的佛陀产生了信心之后，我们就能够合理的去修持遣除如来藏相续当中所摄的这些种种的客尘烦恼，这个可以说是对于佛陀产生殊胜的信心，对于佛陀的化身的上师产生殊胜的信心，都是非常有必要性的。或者就是说我们了知了佛陀调化的事业，佛陀本身具足这样的功德，那么我们也具足如来藏，在这样一种前提之下，怎么样才能成为佛陀事业的直接调化呢？每一个众生都是具有如来藏的，但是从他的现象来看并不是每一个众生都得到了殊胜的调化，所以我们还不能完全满足于自己具有如来藏。

在观察其他的众生得到调化的这个情况，分析这样一种情况的时候，得到调化的众生一方面他具有如来藏，一方面如来藏的种性，大乘的种性或者小乘的种性多多少少的有种苏醒。有种苏醒之后才能够真正的成为佛陀的事业的调化的对镜，否则的话有如来藏它属于随眠的状态的话，还是没办法成为真正的所调化的。所以现在我们遇到了佛法，从某个角度来讲，是属于苏醒种性者。在这样一种前提之下，我们还是要进一步的再分析，皈依佛门之后一部分众生通过了精进的修持获得了觉悟，另一部分众生虽然遇到了佛法，但是没有精进的修持，又开始沉沦在轮回当中。所以说我们自己在看到这些情况之后，我们自己当然选择不要退失。尽量见解、行为、修行都不要退失，好好的进行修行。

那么这样一种前提之下，我们自己要观察分析，怎样才能做到不退转，怎样才能做到不退失呢？像佛陀或者上师在经论当中给我们介绍的、给我们教戒的，必须要通过闻思修的次第或者通过信心、精进、毅力等等因素一心一意的修持的话，自己相续当中很快可以得到佛法的加持和这些受用，从此之后步上了不退失的正道。像这样我们就必须认认真真去观察，否则我们昏昏碌碌去修持的话，遇到了因缘好一点的时候就修一点佛法，然后如果遇到逆缘的时候自己就从佛法当中退失，那么这样进进退退的话搞很长时间都没办法真正得到佛法的受用。所以说我们现在学习事业品有很多从能调者的角度来讲，因缘已经圆满了。从所调化的我们来讲，因为现在我们主要是成为自己的所化了，那么从所调的我们自己来讲，自己是不是真正具足了那种直接成为事业关照的对境呢？这个还要观察自己的相续。如果已经具足的话一方面应该高兴，一方面在这个基础上应该更进一步精进的学习，那么如果说是还没有具足这样一种直觉所调化的基础的话，我们自己就在放弃轮回的耽执或者产生信心还有其他的佛法所介绍的修学的条件的基础上还是要进一步的去努力，进一步的让我们自己内心当中去具足所调化者能够具足的法器的因缘，这个方面也是我们学事业品必须要了知的一个很大的意义。

事业品现在我们在讲九种比喻，九种比喻当中第一种比喻即是帝释天的比喻。帝释天的比喻主要是讲佛陀或者上师虽然示现种种神变来调化众生，但是没有丝毫分别，在没有丝毫分别的过程当中仍然可以成就广大无边的事业。前面对于能表的比喻，帝释天他在三十三天不动摇的同时，他的影像显现在南瞻部洲的非常清净的琉璃大地基上面，下面的人们看到帝释天的种种的行为、种种的受用等等之后，生起了欲求之心然后开始追求获得升天的方法，通过这种方法最后得到了升天。帝释天虽然影像是没有动摇，没有分别念的，但是仍然可以成就利益，这个就是讲到了能表的比喻。所表的意义，在清净的心中显现佛陀的殊妙化身，或者显现殊胜上师的影像来救度弟子，有缘众生可以看见殊胜的佛陀这个方面的意义讲完了。

**子二、以彼成就所欲果：**

以彼的“彼”字就是讲见到了行相之后能够成就所欲之果。

**见已发起愿求心，为能成佛善修习，**

**真实受持成佛因，所欲之果能获得。**

“见已”就是见到了心前所示现的殊妙化身之后，很多人就发起了欲求心，这个欲求之心就是讲欲求成佛之心。首先是发起欲求心，然后“为能成佛善修习”，就是讲到为了成佛他就付诸实践开始善巧的修行种种成佛之道，真实的受持成佛之因，所以说就能够获得所欲之果。

“见已发起愿求心”我们可以从很多的众生发心的经过可以了知怎么样是见佛而发心的。从《贤愚经》、从很多经典当中记载，一部分众生是看到了佛陀的行住坐卧的威仪，因为看到了佛陀行住坐卧的威仪生起了无与伦比的欢喜心，发愿自己成佛，这个方面也是非常多。有的时候是通过佛陀讲解寂灭的正法之后生起了想成佛的心，生起了一种想要和佛一样去讲经说法的意乐，所以说自己发誓要成佛。有的时候看到佛陀入禅定的寂静像的时候发起成佛的心；有的时候看到佛陀显现种种神变的时候生起这样一种求佛之心，所以众生看到佛陀的种种行为，显现的种种相好之后，如是发起欲求成佛之心，自己发愿和佛一样成就正等正觉的果位然后利益众生。

释迦牟尼佛因地的时候发心的情况也是有很多的，有的时候也是看到佛陀的相好而发心；有的时候是通过看到众生的痛苦而发心的。但是缘这个导师佛陀，因为导师佛陀就是成就佛果之后最直观的、能够看到的感受在心中能够生起来的，所以说主要就是讲到了佛陀的妙相和随好，这个方面也是让其他的众生发起成佛的心，就是看到佛陀的相好之后发愿我要和他一样。有的时候知道是佛，有的时候不知道是佛。不管怎么样发愿我要和这样一种一样，生起这样殊胜的相好。有的时候看到度化众生如此的任运，就发愿我要和佛一样发誓成佛。有的时候我们虽然没有真正看到佛陀以前在印度度化众生的情况，但是就看到了传记当中描绘的佛陀如何去调化种种痛苦有情，将众生安置在善道这样情况之后，实际上我们自己在看书的同时很容易发起我一定要成佛、我一定要和佛一样去救度众生的这样一种欲求之心，所以说这个是缘佛陀去世之后留下来的记载在我们相续当中生起一种佛度化众生的总相，然后我们自己也能够发心的。所以说这样一种发心它也是来自于以前妙相的一种影像。真正当时出现在印度的话，很多众生直接能够看到佛陀行住坐卧，或者说是讲法显神变的种种很多的行为，所以很多众生当时就发心，我们可以从这些经典的后面看到，佛陀在讲完一会正法之后，无量的众生发起的成佛之心，很多众生获得殊胜的果位，发起成就佛果之心的众生也非常多，然后在发心的同时，有些众生在发心的时候只是缘了佛果；有些人在发心的时候缘了佛果也缘了众生，但是无论如何他能发起上求佛道，下化众生的心的话也主要是说在净心【10:53】中所显现的这个色身的形象，震撼了有情，他自己发起了想要成佛的心愿，所以这方面第一个成就佛果的最大的最重要的一点，追随佛陀的发心主要是通过佛陀的色身的教化如是生起来的，所以这方面就讲到了成佛的第一步“见已发起欲求心”。

实际上第一步发起欲求心，在整个修道过程中他是非常重要的。无常以来众生很难生起求佛道或者化众生的心，但是见到了佛之后，他内心当中的善根很容易就被激发。那么一激发起来之后，他就重新开始发起求佛之心，发完之心之后，有一部分众生就缘这样一种发心，继续修持，很快就进入了菩萨道；有些众生发了心之后，他的善根又被其他的烦恼杂念隐蔽了，就变成了一个一般的人，但是他最初发的这个心的种子，他是绝对不会空耗的，只要发起了一念心之后，就在不会很长时间又会重新发起这个心，因为毕竟他已经有过这个发心的经验，有了一种想要成佛的心愿，所以说他在不久的将来仍然会发心。所以说最初的时候发起欲求解脱的心、欲求成佛的心，这个是非常重要的。

从这个角度，我们自己在和别人接触的过程当中，在劝别人学佛的过程当中，有些人就受我们的劝告，他就开始发心、开始学佛也好，或者发起菩提心想要成佛也好，一部分众生他就从此开始就很精进的学习了；一部分众生当你劝告他学佛，当时的时候起点作用，但是随着时间的推移，一个月两个月之后，或者几年之后他就不再学习了。不管怎么样，最初的时候他因为你的劝告而发起这样的菩提心，通过你的劝告发起求佛之心，这个对他的整个人生，整个轮回的历程来讲是最重要的。可能无始以来都没人劝过他真正去接受佛法、去修持佛法，但是现在能够劝他去听一堂课，或者劝他去学习，哪怕时间非常的短暂，从长久的意义而言，对他的意义都是非常巨大的。所以说有的时候我们看到有些学佛者，学了佛又退失了，然后从内心当中我们也很受伤，觉得很沮丧，好不容易劝了几个人学佛现在全退完了。从这个角度来讲，也许是失败的，从世间的眼光来看也许是失败的，但是从真正的让他的相续当中这个种姓逐步逐步苏醒来讲，你就做了一个很大的事情。所以说，我们有的时候成功了就是很高兴，但是即便是所谓的失败，对他的将来的意义来讲也是非常重大的。因为修行成佛并不是一生一世的事情，是生生世世，时间很长的，所以在这些流转的过程当中总会有这些转折点的因缘，劝解他又去学佛，又去开始随佛发起这样欲求之心。不管怎么样，我们在众生流转的过程当中，哪怕是让他能够一秒钟心向于佛法，一分钟心向于佛法，这样对他来讲都是有很大意义的，那么这个方面就是讲见道发心的过程。

第二就是“为能成佛善修习”。那么一方面发起的这个成佛之心，一方面发了心之后还不够的，还必须要善巧修行。发心他只是进入获得佛果的第一步，我们不能说有了第一步，最后你就可以成佛，什么都不用做了，这样就说是不行。发了心之后，你必须要成就自己的心愿来善巧加行。加行有很多种，比如说我发愿成佛之后第一步我们要成佛的话，就要开始放弃种种的耽着，因为如果不耽着的话，我们无法修持这样的善果，所以说这个时候就可以修持逐渐的放舍、修无常，修厌离心的这样教授，让自己的心逐渐逐渐从对轮回这些诸法的执着当中呢逐渐的脱离出来，让自己的心得到某种净化，这个时候要修持种种的厌离心。然后进一步也是要修持布施、持戒、安忍、精进、禅定等等，这些小乘者也修持的法，大乘者称之为六度的修法是必须要修持的。因为六度也是在清净者菩提心的基础上，如是的才可以真正的圆满真正的到达彼岸，所以说菩提心他是在中间的位置的时候也是绝对不能够放弃的，绝对不能够稍微有所放松稍微有所减弱，这方面是……【16:05】如果稍微有所减弱的话，那么自己大乘的修行有可能大打折扣，所以为能成佛善修习的过程当中，第一个重要的问题还是坚持自己的菩提心，那么在这个基础上，怎么样修持种种的布施，修持持戒、安忍、精进、禅定、智慧等等种种的善法。我们发心之后也是要逐渐修持，但是我们在逐渐修持这个六度过程当中，还是需要好好的对于六度的本体进行修持。当然我们每个人现在都对六度有一种这样的认知，但是实际上这个六度是包括整个大乘菩萨道的精华，按理来说应该是相当的甚深，相当的广大。

有些修行者认为对于六度我已经相当通达了，有些人就觉得六度还很陌生，布施、持戒、精进、安忍、禅定、智慧六度的修法，逐渐逐渐由易而难，由浅而深的逐渐逐渐要深入。对于六度的描绘，应该是在弥勒菩萨的《经庄严论》的十七品当中讲得很详细，十七品当中就是讲度摄品，就是讲六度和四摄，对于六度的方方面面讲的是非常详细的。如果我们能真正了知菩萨的六度应该这样的发心，这样遣除障碍，这样去圆满六度的修法的话，如果真正全盘掌握之后，他再修持六度的时候，质量就完全不相同。所以说大经大论有很多对于修习大乘者来讲的窍诀，一种归摄。我们平时也是逐渐逐渐需要去关注，需要去学习这样一种修法。了知了这样一种窍诀之后，就把他用在了我们平时的布施的行为当中、持戒的行为当中、安忍的行为当中。掌握了他的精髓之后，再去修持这样一种修法的话，实际上是完全不相同的。对于六度的修法，稍微有一点点知道，但是也不是很清楚的这个人来讲，如果他能够对整个六度的修法全盘能够掌握得很清楚的话，对他的修行当然是帮助非常大巨大，这个是不言而喻的，这个方面讲到了是为了成佛必须要善巧修行这样一种菩萨道。

“真实受持佛因”，这个真实受持成佛因也是相当关键的。为什么呢？因为成佛的因，真正要成为成佛的因，他这样一种修法必须要相当的真实。如果说是不是一个真实的成佛因，是一个虚假的成佛因，那么通过假因不可能成就真实的佛果的。所以说这个方面的话，成就真实的受持成佛之因的话，对于修行者来讲是非常重要的。

那么怎么样才能够成就成佛之因呢？佛陀在经典当中，还有诸大菩萨在论典当中对于成佛的因也是做了很多的描述。比如第一步的菩提心，生起了怎样的一种菩提心才能成为一个成佛的因的菩提心，而不是那种相似的菩提心？实际上真正的这个菩提心前面提到过，他就是一种真正的，对于佛道来讲的话就是上求佛道，发誓成佛的心，再加上利益众生的心，就是这两种心。所以我们如果要发誓成佛，那么所成就的佛果他到底是怎样一种体性呢？我们要了知，这个时候才能够比较圆满准确的缘到这个佛果。我们要度化众生的话，实际上要度化众生的时候，他就是这个生起菩提心的时候，我们要放弃自私自利的做法，一心一意的为众生考虑，一心一意的去救度众生，这方面的意乐在内心当中真实要生起来。所以说如果我们内心当中的利益有情的心态多多少少夹杂了自私自利的作意的话，那么这种因不算是真正的受持了成佛的因，因为它里面有夹杂，夹杂了自己的自私自利的作意的缘故，这个因还不算真正的成佛之因。真正的成佛之因必须要一点间杂都没有的这样一种殊胜的利他的作意，必须要生起来，这个方面就是第一个成佛之因。

发起了这样成佛的因之后，种种的布施等的修法，他必须要掌握正确的修行方式、精华的修行方式。方便的话就是真实受持，而且就是长久的受持，才能够就真正成为成佛之因。像这样的话必须要趋入六度，趋入六度之后，修法清净的话，必须要通过空性的正见，通过空行的方式来摄持这样一种善根，才能够让这样一种修法得以清净。那么这些方方面面的这些修法都做到之后，所欲之果一定是能获得的，因为他的因非常的纯净无暇，所以说他的果也是一定能够想佛陀一样产生这样一种殊妙的佛果。

那么如果我们在修行的时候因就错误了，比如说现在我们在修道的时候，还在耽着自己的这些种种的享受，耽着自己的妙欲，这个方面肯定不是成佛的因，这个肯定不是成佛的因。因为在经典、论典当中，对成佛的因的描述是非常的清楚的。如果我们在修行的时候，夹杂自己的自私自利的作意，比如说我自己要成佛，不管其他的众生，这个也不是真实成受持成佛之因的一种表现。实际上我们在修学佛法的过程当中，他就是在不断的矫正我们自己的作意，不断的调整我们的心态的这个过程。

所以有的时候我们在修法的过程当中显得比较慢呢？就是说这个因他没有很正确。如果这个因很正确的，因如果圆满的话，它的果一定能获得，不管是阶段性的果也好，还是修行的果也好，都一定能够获得的。所以说现在我们因为内心当中还有很多这些种种的烦恼也好，还有很多种种的夹杂自私自利的作意的这样方法，我们没有办法，还没办法真正的受持成佛的因，没有受持这样成佛的因的话，那么就没办法获得他的果。因此，我们还是要通过学习殊胜论典的方式来矫正自己相续当中的这些作意，还有很多这样一种行为。那么如果是矫正了自己的作意行为之后，一定能够获得真实的受用。这方面就是讲到了能够看到因为缘佛发心、缘佛修行，最后缘佛自己能够成佛的这样一种殊胜的过程。“以彼成就所欲之果”，这个可判的内容就讲完了。

**子三、无勤成就利益：**

**净心显现之佛陀，虽极无念无动摇，**

**然而于此世间中，成就大义而安住。**

在有情相续当中所现前的就是净心所显现的佛陀，虽然“极无念无动摇”，佛陀的自性是无念无动摇。一方面就是讲到它是属于法身的影像，一方面就是讲他已经完全的寂灭的分别念，他没有任何勤作的动摇，就是从这个方面讲的。所以说净心显现的佛陀和前面我们所讲到的帝释天的这个影像显现在琉璃大地基上面，他也是无念无动摇，但是二者之间的的确确仍然还是有很大的差别。

帝释天的影像就是纯粹的一个影像，就像我们映现在镜子里面的影像和这个是一模一样，他的这种无念无动摇是从一个非有情的角度来讲，他这个影像根本不具足作意、心识的这个角度来讲，它是无念无动摇的，那么这个方面就是从这个角度来讲。

佛陀显现的这个影像，在有情的清净的心里面所显现的佛陀的影像，是不是和镜子里面的影像和大地基上面所显现的帝释天的影像一模一样呢？这个不能说是完全一模一样，他从无念无动摇的角度来讲。但是佛陀的无念无动摇和帝释天的影像的无念无动摇，差别是非常大的。虽然这个是法身的一种影像，但是佛陀这种化身仍然是属于极度的熄灭了分别念的，没有分别念，但是他具足无分别智慧。无动摇就是他没有任何的勤作，他虽然这样显现他的实有，但是他种种的勤作的因缘都已经完全的灭尽了。他在没有通过分别念去勤作、去作意、去度化众生的很多的想法是没有。但是虽然没有这样很多想法，仍然可以自在的度化众生。一方面来自以前的愿力，一方面来自于内心当中所证悟的无分别智慧，还有离戏果等等的这样一种殊胜的功德。所以说他最后显现了静心当中所显现的佛陀是非常无念而无动摇的。虽然是无念无动摇，“然而于此世间中，成就大义而安住”。但是在整个世间当中，佛陀的幻化身也能够帮助众生成就大义如此而安住的。

那么净心中显现的佛像，实际上可以说从一个例子来讲，就是当时佛陀在印度降生之后，从兰毗尼花园降生，然后出家修行，苦行成道，最后的转法轮等等，就是佛陀，就是称之为净心显现的影像。所以说我们有的时候我们说净心中显现的佛陀很容易理解成了单个众生在他的这个脑海当中，在他的这个心前显现的佛陀的影像，有的时候容易理解成这样一种意思。当然也有这样的意思，但主要的意思还是说在当时的很多清净的众生面前，当时整个清净的众生的心就像一个地基一样，然后在这个上面显现了佛陀的影像。也是相当于现在我们认为的活生生的佛陀降生在了印度，然后有一个佛陀降生，有他的历史，然后有他传法的经历，有他留下的足迹，有他的现在留下的圣迹等等，实际上是这样理解的。

那么显现的这样一种活生生的能够说话，能够走路的佛陀，实际上他在显现这一切的事迹的时候，仍然是无念无动摇的。虽然无念无动摇，但是和一般的无念无动摇的其他的这些无情相比的话完全不相同。所以说佛陀他又具有无念无动摇，但是也能够成就这个大义。但是成就大义的时候，也不是说碰巧能够成就一点大义，而是他能又成就很多很多的利益。那么成就的这个大义有很多种，比如说当时通过讲经说法、通过很多教化的方式，让很多众生得到了增上生，很多人听法之后升天了。当然有部分众生升天之后又回来了，在佛面前听闻了殊胜的教义，也成就了初果等等的情况是非常多的。天子升天之后又回到佛面前听闻领悟真谛的记载相当多，所以说这个时候成就的大义又帮助他得到了增上生，又帮助他得到决定胜，像这样的话就是成就了大义。有一部分众生升天之后没有回来，这个方面当然也有很多了，但是在经典当中并没有这样的完全去记载，这个方面就帮助众生得到了这个增上生的这个果位。还有很多众生在佛在世的时候，通过皈依佛陀受持殊胜的五戒，修持十善法，种下了在后世生到善趣的这个殊胜的因缘，这个方面也是很多，这个也是成就大义。

在佛在世的时候，证悟圣果的人的确是不计其数。从五比丘开始到耶舍，到后面的迦叶还有很多罗汉，还有很多凡夫人，就是通过一生修持而成就的阿罗汉果，很多成就菩萨果的，很多发起殊胜的菩提心，这个方面的话就佛陀出世之后很多众生就是得到了救度，从这方面讲的话就是成就大义而安住。

佛陀降生之后所成就的事业，的的确确是非常非常巨大的，任何人没办法和佛陀的事业相比较。有很多当时众生，还有很多非人，也是通过佛讲法之后证悟了殊胜的法性的，这个方面也是相当多的。所以说，佛陀无念无动摇。但是在世间当中成就的最大的利益，没有人能够做到向佛陀这样一种利益，帮助众生安置在曾上生、决定胜，或者说是帮助众生安置在清净的正道当中。虽然没有获得果位，但是能够安住在清净的正道当中，这个方面也是非常非常的稀有难得的。佛陀出世之后成就了大义，不单单是说佛当时在这个世间当中开始救度众生，成就了很多大义。还留下了很多很多教言，现在也能够持续性的来成就大义。佛陀戒律的传统，还有佛陀的经书当中所指出来的修行的方法等等现在还在持续性地利益有情。很多众生看到佛陀的示身相的画像、塑像，看到了佛陀的经典之后，看到了佛陀的事业，还是在持续对佛陀产生殊胜的信心、殊胜的信解，这方面也是成就了大业。

还有一个问题就是我们在南瞻部州能够看到佛陀的事业，但实际上在整个世间当中，其它的超越了我们这样一种眼识的界限，其他的事业当中佛陀所做的事业，我们还有很多根本不了知的。所以说佛陀出现的时间做了对众生怎样的了义，这方面是一般人根本没办法思维的，但是在做这一切的时候，的的确确没有丝豪的勤作，教理完全可以显现，这个方面就是讲了在众生清净的心面前显现了佛陀怎样利益众生的过程。

**子四：渐次得究竟法身**

**此乃自心所显现，虽诸异生不能了，**

**然由现见色身相，亦于彼等有义利，**

**依见色身亦逐渐，安住大乘诸士夫，**

**以智慧眼能照见，内具胜义法性身。**

这就是讲通过佛陀外在示现的色身影相逐渐地来让其他的众生现前本具的如来藏，本具的胜义法现身这样一种的殊胜的过程，一个影相最后能达到这样一种殊胜的利益。“此乃自心所显现，虽诸异生不能了。”佛陀显现身相，佛陀所示现这样的色身，实际上是自心所显现。自心所显现是从一个角度而言，从自己相续当中如果你的心很清净的话就具足了现前佛化身这个因缘，可以说是自心显现。比如说水气当中所显现的月影，水气当中所显现的月影从水气自己的这个角度来讲，这个月影实际上是从它自己的水气里面显现的，这个方面讲没有任何问题。还有一问题就是显现的来原应该是天月，所以说在我们内心当中所显现的佛的影像，从现于我们心前的角度来讲的话，可以说是我们自心所显现的。但是如果没有外在的佛陀的法身——现世他相续佛陀法身的话，单凭我们自己的内心还是很难显现的。就像只有水气没有天月的话，水气当中仍然没有办法显现月影。所以说一方面需要具足自己的因缘，他方面的因缘也是要具足的。所以说我们在显现佛影相的时候，我们能够看到佛，能够看到佛的显现的话，实际上也是我们自已内心当中具足清净的清净容器、清净的水器，一方面也是诸佛的法身永远不动摇，恒时不动摇，这个方面也是一个助缘。

但是从这个方面我们可以说这个是自心当中所显现的。佛陀这样的色身是从自心而显现，很多众生虽然不知道，但是由“现见色身相的缘故，亦于彼等有利义。”这个是自己清净的心中呈现的影像，很多众生虽然不了知，但是不了知的情况下也是因为见到了色身相的缘故，对这个众生也是产生了很大的利益。那么我们就可以观察，当时在印度建佛的很多人当中，真正有几个人他能够说：这个佛陀所显现这样身相实际上是我清净的心所显现的影像呢？很少人知道。但即便很多被调服的凡夫人不能了知这一点，他把佛陀身相完全的是做为外在存在一个佛调化者来讲，除了这方面产生这样信心，但是也可以，即便这样的话你不知道这是自性当中自己的清净心所显的这一点也可以，本来不管怎么样，他缘外在的佛像产生信心，缘这样外在的佛的化身，去祈求正法，他也能够得到利益，所以亦于彼等有利义。这个方面是讲当时能够见到佛的化身，他是从自己的心中所显现的。有这个清净的因缘，就能够显现佛的身相，这个方面非常非常希有。所以说如果真的能够见到佛，能够听闻正法的话，这个是相当大福报的一种显现的。

佛陀在入灭之后真正的佛的化身一般的众生实在没办法见到了，但是在见到佛陀其他形像，比如说见到画相、见到佛陀身相、塑像，也是自己清净心面前显现的。如果自己的心相当的浑浊，连这样佛陀的画像都没办法见到，所以说如果自己的心相对清净的话，也能够见到这样一种影相，这方面也可以从这方面理解。

自心当中显现的相，一部分众生不了知，但是能够产生利益。还有一部分众生能够了知的，有些众生也能够了知，比如说他通过学习很多正法之后，内心当中具足了这些智慧，他就知道，佛陀实际上是我自已清净的内心当中如是呈现的，也有这样一种了知的方式的。或者说在平时修持祈祷本尊、修持本尊的时候，也是知道实际上显现的本尊，所修持的本尊也是自心清净的心显现的，什么时候你能够现见本尊，什么时候你的心清净到能够现前影相的时候，自然而然能够显现。那么如果自已的心还很浑浊的话，虽然修很长时间的本尊观，那这个时候也不一定能够很快就显现，但是这个方面并不是说没有现前就等于本尊不存在。就像无著菩萨和弥勒菩萨的公案一样，从无著菩萨刚开始修的第一天开始，弥勒菩萨就没有离开过他，但是因为显现上面无著菩萨内心当中还有很多罪障没有清净，所以就一直显不出他的相，虽然一直跟随他但一直显不出他的相，也有很多这样一种讲法。一方面讲我们在前行中看到的描述，实际上我一直显现，但是你的罪障很重，没看到我的身相，不信的话把我放到你的右肩去市场看一看。结果只有一个老妇女看到了一个腐烂的狗，除了这个之外其他人没有看到弥勒菩萨的身相。

还有一个说法，是在其他一些内容中所讲，比平时来讲很少看到的，他就说我一直在跟着你，实际上你不信你看我的袈裟上面，无著菩萨一看他的袈裟上面很多他自已修法的时候吐的痰，都是吐在他身上，有这个说法是很早很早以前。因为这个方面的话，他就说我一直在你的旁边守护你，但是你不知道有的时候随便吐的时候吐到我的袈裟上面了，有这样一种说法。从这方面讲的时候，这个说法很早以前看的一本书里面写的，具体怎么样也不好说。主要是说明一个问题，他这样一个圣尊到处显现，只要你一祈祷的时候，他就会显现在面前的。但是他显现了，如果我们心不清净的话，有时候不一定能看得到。所以真正能够现见本尊，能够和本尊一样，这样去谈话，去请示教言的话，实际上这方面也是自己清净的心达到了某种程度的时候你才可以显现。所以说前面的种种的修行都是清净自己的心染污的种种的方法，不管是你在开始祈祷的时候观想这种本尊观的时候，还是说在修持心咒的时候，都是在清净自己内心当中的业障。如果我们自己内心当中的业障清净之后，我们这时候的心变成清净的心，这个时候本尊的影相就会显现出来，【39:12】，所以从这个方面讲的时候呢，有的时候是了知，他是我的心显现，然后一直去修持。当然这样一种见解相对来讲比较高一点的，不管了知也好、不了知也好，反正如果要在面前显现像导师释迦佛一样的影相，当时在印度显现这样的影相，他也是通过众生的清净心所现的。

佛涅槃之后，单个的修行者他能够见佛，也是清净的心所现的，这在很多高僧传当中，很多人在佛涅槃之后，仍然见到的佛陀的身相给他做加持给他做教诲，像这样的话也是他的心清净到某种程度的时候显现的影相，我们不能说佛已经涅槃了就不能再见到佛。佛涅磐是在大多数众生面前化缘已尽，化身入于法身当中。但是从单个的所化的有情来讲，也能够单独地为单个的众生从法身当中再显现一个化身，这个是没有任何问题的。所以只要你的心清净的话，在你的单个的清净心面前就能够显现这样一种影相。世间上的所有基本上大部分的水气都坏掉了，这个时候水月不可显现，但是单个的人他又具足这个条件的话，他自己的水气当中仍然是可以显现这样一种影相的。

所以后代的修行者，当然大部分的大面积的面见佛陀这样的情况不多，但是很多人很多大德在修行的净观当中现见释迦佛，现见很多其他的佛这样的描述比比皆是，也可以说是不少的。所以说我们自己修行佛法，如果要在我们的面前显现诸佛，得到教诲得到加持的话，一个问题就是清净自己的相续，通过清净自己相续的方式让自己的心变得清净，这个时候自己的心清净之后，自然而然就会现前佛的影相。所以说我们在修持正法的过程当中，不管是观修佛也好，观修菩萨也好，如果要让我们现前这样一种本尊的影相，给我们做种种的加持，做种种教诫的话，就是说努力的让自己的心清净，这方面一定是二者之间有一个绝对结果的。如果你的心很清净的话就能够显现这个影相，如果你的心不清净，暂时而言就没办法显现，不管你再怎么哭闹也是没办法显现的。所以主要是通过长时间的修持来了知，而且尤其是我们在学习正法过程当中，能不能够得到佛的加持，能不能够现见佛陀，主要是来于自我们自己心的这样一种显现。

我们自己在正法方面没有做很多修持，但是从反方面对于显现瑞相、显现觉受、显现见佛的情况的期望很高，这个方面就说不太合理。因为任何一个事情出现的时候都是因缘圆满之后出现的，我们不在我们自己内心当中下功夫，该做的条件不做，该圆满的条件不圆满，我们在这样的前提之下，非常奢望地说想要见到佛陀的身相，想要得到本尊的摄受，一旦没有得到自己就开始怨天尤人，这个是不合理的。所以，我们在修行过程当中，这个方面也是很重要的。因为很多人修持一段时间之后，发现没有所谓的感应，没有所谓的觉受，他就退失了，就觉得这个法是虚假的，或者这个法和我没有缘分。如果这样想的话无著菩萨肯定是永远修不成的，他修了十二年他的法没有变过的。实际上从这方面讲的时候，他并不是说法对你没有缘份，而是说你的因缘没有到达某种程度的时候，没有办法现前法的种种觉受。所以说最好就是一个法修到底，修到底肯定会得到这样殊胜的成就的。

有这样一种说法，印度人修一个本尊得到一百个本尊的成就，西藏人修一百个本尊一个本尊的成就得不到，当时印度和西藏修行者是这样的情况。但是我们自己来讲的话好像也是有一种很怀疑的心，经常换，修一段时间这个又修一段时间那个，好像修三五天没什么感觉又换另外一个，换另外一个修几天没感觉又换另外一个。实际上很多时候讲得很清楚，你就一个法修到底肯定不可能没有觉受的，不可能没有收获的，关键问题在于你的这样一种修行是不是能够让你的心得到清净。如果清净之后，圣尊、本尊一定是能够在我们的相续当中现前。这个时候就现前一种影相本尊，然后在这个基础上最后可以现前自己本来的面目，这个是在这个科判当中讲的意思。因为现见的色身相，“亦于彼等有义利”。那么到底获得怎样的利益呢？下面就对这个利益进行近一步的安立。

“依见色身亦逐渐，安住大乘诸士夫，以智慧眼能照见，内具胜义法性身。”依靠见到佛外面的色身的因缘逐渐逐渐能够步入大乘。怎么样能步入大乘呢？首先是见到了色身，发起了想要成佛的心，发起了求道之心，发起求道之心之后，这个化身会给这个修行者很多的教授，或者让他修持寂静妙法，通过修持寂净妙法之后，他就可以进入小资粮道、中资粮道、大资粮道、能够进入加行道等等，逐渐逐渐和大乘道相适应。后面到见道的时候，就安住大乘的殊胜证悟，能够安住在殊胜证悟当中。那么安住大乘殊胜证悟诸士夫以智慧眼就能照见内具正义法性身，通过他自己所具足的智慧眼就能够照见本具胜义法身，这个方面就是讲从色身相对于修行者带来种种启发，最终现前和佛无二无别的这样殊胜法身的这样过程，乃至于殊胜的化身相。那么如果没有最初的这个化身身相的话，就没有最后的现前胜义法这样的结果。所以说最初所显现的色身，虽然是一种影相，但是他能够对众生起到这么大的利益，就说见次得到究竟法身，当他最初皈依佛陀的时候，一般的人一定认为是他相续所摄的，我和佛之间是两个相续，佛所获得的证悟和我完全不一样，我现在是一个具【46:20】的凡夫，而佛是一个清净的一切业障的殊胜的正等正觉的觉悟者。所以当我们皈依的时候，我们都是对着佛像在皈依，好像皈依这尊佛像，我们当时对皈依的理解还是很肤浅的。那么后面逐渐逐渐了知佛陀这样一种佛像代表了他一种化身，像这样的话实际上就是佛陀殊胜化身，表面上如若涅磐，但实际上也可以在有情面前示现，逐渐逐渐有时候有这种情况，但是我们在皈依的时候，还是觉得我们现在的这个相续和佛的法身之间，或者说在虚空当中安住某尊佛像之间还是两个相续一样，这个方面我们是在接受他的加持，我们在接受他的帮助，有时我们在祈祷佛陀的时候、在祈祷本尊的时候、在祈祷上师的时候，实际上都是觉得我的相续和上师的相续之间他是有差别的，现在我祈祷上师是得到他相续所摄上师的加持，我现在都是通过这样别别相续的方式在祈祷、在安住，虽然在修法最后的时候，有上师和自己融于一体的这样一种暗示，实际上我们和上师是无二无别的，但是很少有人体会到这一点。但是不管怎么样最初的时候我们都是认为别别相续，我们按照上师的教诲去做，像这样的话我们依止上师的教诲而做，这个方面还是有脱节的，自他这样的分别。但当我们做的时候，我们逐渐逐渐发现上师所给的这些教授，或者佛陀所给的这些教授，他都是在泯灭我们的很多的自他方面的分别、一多方面的分别，还有贤劣方面的分别，都是这样的。当我们学习佛法越来越深入的时候，就开始准备要接触到教法当中最深奥的部分，教法中最深奥的部分是讲法性一味的这样一种本体，就是说自己和佛之间的界限，实际上是人为化出来的，是众生的分别心化出来的。在实际的情况当中，这样一种界限是根本不存在的。

很多人不承认，就说怎么可能呢，我和佛是完全一味的，一个身体感觉是两个人，一个身体这个感觉，实际上就没有说两个人一个身体的感觉，他就说即便是两个人一个身体的感觉，这个还是属于我们的分别念，像这样实际上从究竟的本体而言的话自和他、众生和佛、殊胜的和下劣的这些都属于分别念，都是属于虚妄分别，而修持正法他就是在泯灭这样一种执著。比如说我们学习《中论》，学习讲空性的法，为什么要讲这些？一切轮回和涅槃是平等的，为什么要讲众生和佛是平等的？为什么要讲这些贤劣是平等的？实际上在空性在究竟的实相当中本来就不存在这些东西，学习空性、修行空性只不过是在帮助我们泯灭掉了额外加进去的东西而已，所以后面我们就逐渐逐渐深入到了一味的所谓的教法的精髓的这个地方。我们到达了加行道的时候，他就能够修持一切万法都是平等的大空性，当自己证悟见道的时候，这个方面就真正通过智慧眼照见了自已本具的法性身。

当然真正完全地泯灭自他相续的执著，还要修到后面修到八地的时候，乃至于最究竟成佛的时候，所谓的自他分别念完全泯灭了，没有这样一种分别念，就没有通过分别念所描绘出来的种种的景象。所以最后来讲的时候，他一定能够证悟一切诸佛法身一味的境界，一定能够证悟这样境界。所以说这样境界是最究竟境界，所以说在抉择本基的时候现在我们也应该知道，像这样一切万法的本体完全就是一味，没有任何的差别。

我们为什么这样讲呢？因为是首先缘色身去生起皈依心，当我们最初在皈依的时候，我们是实实在在的有一种严重的实执——就是我来皈依佛陀，我来修持佛陀的教法，我和佛之间是有很大的距离的，我和教法之间也是有很大的距离的，有很多很多这样一种执著，很粗大的执著。但是就是修到逐渐逐渐当我们的心通过修行正法，他的智慧增长、他的大悲增长，像这样过程当中，佛陀就会给我们宣讲这些比较深奥的教法。比较深奥的教法越深奥实际上并没有什么其它的深奥的地方，就越深奥越接近实相，越深奥越不是分别念的境界，越接近实相，就是这样而已。那么究竟的实相是什么？就前面所讲到的诸法一味平等的境界，它本来就是平等一味的，但是一般的人他就习惯了这样一种对立二元的执著，习惯了这样二取分别念的缘故，所以说没办法发现没办法接受这一点。所以说我们必须要通过长时间的修行，我们现在很多道友听闻佛法修习佛法时间很长，因为通过对于中观的这些教法一遍一遍的修行，现在基本上能够接受这样一种理念，能够接受这样一种观念。实际上这个观念，就一切诸法平等一味的观念，有的时候我们想，毕竟没有证悟空性，好像觉得还是属于理论。但实际上这样见解在我们内心当中的生起它是非常重要。这样见解已经非常靠近于究竟实相了，很靠近究竟实相，就一切万法平等的、一切万法空性的见解很靠近实相。所以说像这样一个人他的见解能够达到这样高度，的的确确是一般的和其他的人相比较起来时候绝对是超胜的。虽然这些修行者他在受用、福报，在其他的方面，可能你走在城市当中的时候你觉得还不如这些其他的人，但是就你内心的这种正见而言，可以说这个整个城市当中百分之九十九的人没有你这样正见，没办法和你相比，这方面是完全可以肯定的。

从这方面来讲的时候，也不需要太过于自卑，有的时候自卑可能是觉得自己的受用、自己的钱，自己的其它东西不如世间人，但是你内心当中对上师三宝的信心，还有对于殊胜正见的这种了知的程度很多人不具足。一个城市的人不具足，十个城市的人也是一样不具足。所以真正来讲的话你在整个世界当中、整个世间人当中、整个世纪当中没有几个人能够产生这样的正见。所以从这个角度来讲也可以产生一种傲慢，的的确确也有一种产生傲慢的资本。但是我们有的时候就说对这个问题，对这个傲慢还是要认真对待，不要过于夸张的傲慢。但是就从提醒自己提升自己的自信心来讲，像这样对众生产生悲心的角度来讲也应该有的时候也这样想，对自己还是有所帮助的。所以说他这个主要是从外而内，从皈依外在的三宝开始，然后开始接受自己和三宝一体的观念，开始修持自己和三宝一体的这样修法，乃至于最后自己现前一体三宝的这样境界，像这样都是由影像由色身逐渐转移，从外而内，像最后就是由多而一，最后完全证悟一切万法的实相。所以说这个方面是来自于外在色身相带来的利益。

**壬二、与彼者善加对应而宣说：**

**犹如诸地离险难，具摩尼德光严净，**

**如是无垢琉璃成，地面平正清净故，**

**映现天主诸住处，天主及天眷属像，**

**净地功德渐离故，则此不复再显现。**

**为得彼者而修持，近住禁戒布施等，**

**男女诸众发愿心，向空抛散妙花等。**

**为能获得如琉璃，净心中现能仁果，**

**具极欢喜诸佛子，善能发起如是心。**

这个方面就是讲到了善加对应，比喻和意义之间善加对应。那么首先前面就是讲到清净地显现影像和不净地不现影像之间的这样差距，像这样讲到了是前面两个颂词。那么前面两个颂词就是：犹如，比如说诸地，这个南瞻部洲的大地离开了险难，这个险难就是讲到了种种的高山、深沟、还有很多泥沙地等等，这个叫做地上的险难。就离开了这样一种高低不平的情况，离开了很多泥沙不净的情况，然后这个大地具足了犹如摩尼宝的功德一样的，这样一种摩尼德光严净的这样地基。

“如是无垢琉璃成，”这个大地就变成了无垢琉璃所变成的地面，又很平正又很清净的。在这样一种大地的地基上面就能够映现天主的住处，就是讲三十三天的天主的住处，他的建筑是远远超胜于人间的住处，因为他的福报很超胜。他的福报很超胜的缘故，所以说他的建筑通过他的福报自然就可以形成。或者说通过他的福报能够招感那种能够技艺很高的这些工匠，那么这工匠在修建的时候也不需要世间人这样一种勤作的，但是他修的宫殿也是非常的善妙。像这样就是讲到了能够现前他的殊胜的宫殿，是因为他福报的确是非常圆满。还有天主和天眷属像，天主和他的其他的三十二个副天王，还有其他的很多的眷属天子、天女，还有很多守卫等等，很多的影像都能够在地基上面如是映现出来。这方面是讲清净的地具足这个因缘能够映现这样一种影像。

第二步就是讲“净地功德渐离故，则此不复再显现。”随着众生的业力的加重，大地不再平净，不再平整不再清净了，像这样开始显现泥沙，开始显现这样高低不平的高山、深谷，开始显现变成现在这个样子的时候，就没办法再显现了。净地的功德逐渐远离的时候，不复再显现清净的天主的行相。

“为得彼者而修持”这个就是说当年的时候在看到这个清净地上显现的这个影像，“为得彼者”地上的人们为了能够得到天人的身份，为能够转生到天界去享受善妙的快乐的缘故，而修持善法。那么这善法是近住就是斋戒，还有修持五戒，修持布施等等的很多的善法，修持五戒或者修持斋戒，修持布施、修持安忍、修持很多的善法，修持十善法。而且男女诸众为了生到三十三天而发愿心，向空抛散妙花，开始供养，开始发愿以后自己要生到天界当中。所以他自己有这样心愿，又修持这样善法，最后又回向自己的功德能够生到天界当中，那么最后他就是能够如愿以偿。他通过缘这个影像，修持真实的善法之后就能够如愿以偿能够生到天界当中去。

“为能获得如琉璃，净心中现能仁果，具极欢喜诸佛子，善能发起如是心。”这方面就是通过比喻对照意义。对照意义为了能够获得犹如琉璃的清净心中所现前的能仁果。具极欢喜的佛子，就说对于成佛、对于菩萨道有很强烈欢喜心的这些佛子，善能发起如是的心，也发起能够想要成佛的心愿。尤其是看到讲佛的这些本体、讲佛的功德、讲佛的事业，讲这些方面的时候这些修行者能够生起很大的欢喜心，生起很强烈的欢喜心，就说这样佛果我一定要获得。这个时候能够发起那种很清净的心。

比较悲哀的一点就是很多修行者在看到这些佛的这些功德，看到佛的证悟的本体，看到度化众生的事情的时候，真正能够产生触动的人不是很多，像这样就说是福报稍微欠缺的一种表现。有的时候看到了其他的世间当中的这些很多的享受、很多欲妙，他自然而然就能产生一个：哎，我要得到这样一种东西，这种房子我要想得到，以后我要获得这样一种生活，这个车我一定要买。他就能很容易产生这样一种强烈的欲求心。但是就是对于佛、描绘佛的功德、描绘佛的事业，看到之后觉得这个就好像天天都在翻来覆去的在讲这些，到底在干什么？像这样还不如马上讲完算了，就是有这样一种想法。但是我们在了知这样佛功德的时候，这个不是在描绘一个世间当中的一个怎样的一种庸俗的境界，一个有漏有为法的境界，他是在描绘这样佛他是觉悟、他的功德。像这样实际上按理来说我们在看到这个法的时候——哎，这个法非常非常的善妙，佛相续当中具足这样证悟的本体，这样离戏果和异熟功德、这样种种的事业，那么我一定要成佛，一定要像或者像佛一样功德，我一定要像这样去利益众生。能够产生这样欢喜心的话，能够发起求佛的心。否则的话我们学完之后，就没什么感觉的，当然也就不会去发起这样心了。比如我们学完本体佛陀的这样觉悟本体，看到佛的功德之后，内心当中没有任何的感觉，那么你内心当中能够发愿就是我要获得这样一种功德吗？肯定不会发起这样愿心的。

所以当你对这样功德法产生很强烈的触动的时候，觉得这个的的确确是超胜一切的功德，完全是一个不共的功德，我一定要获得这样一种。像这样话能够对他产生很强烈欢喜心，才能发起这样愿求之心，如果没有产生这个强烈的欢喜心，即便是说很勉强的说：我要成佛，我要成佛。像这样话也是很苍白，没有什么力量。所以这种很苍白的这样所谓我要成佛的心，在对我们修道角度而言起不到什么作用。如果遇到这些善妙——所谓的这些善妙的欲妙的时候，遇到一些挫折的时候很快就会退失的，这个是毋庸置疑的这样一种情况。

这个方面讲“具极欢喜诸佛子”。我们能够看到佛像、能够看到佛的事业、能够看到佛的证悟，描绘佛证悟的这样情况的时候，按理来说应该产生很强烈的欢喜心，缘这个欢喜心去发誓成佛，像这样也是净心当中能够现前的吧。如果我们没有现前这样境界，是不是说明我们的心还是处在比较浑浊的状态。但是并不是说无可救药了，如果我们在看到这些的时候还不如看到一本小说生起的欢喜心大的话，这个后面还可以调整，这些东西通过对比的方式，通过进一步的修持的方式，像这样话去逐渐调整自己的心态，让自己的心态调整到对道的一种欢喜的角度来讲，这个时候可以说是一种前相。否则的话如果我们对于佛教本身的殊胜的经论没有兴趣，我们说我们要很快得到一种成就的果，这个不是一个它的验相，不是它一个前相。它的前相应该是对于这样教法产生一个强烈的欢喜心，这个强烈的想要修持的欲乐之心，这方面算是个前相。如果说是任何感觉都没有的话，我们说很快就可以成佛了很快就能往生了，这有的时候稍微有点妄想的成分在里面。这方面还是要了知，及时的调整我们心态，调整我们的心态就是实际上一方面多去闻思，一方面多去修持，慢慢慢慢的话可以把我们的心态调整过来。

**壬三、摄义说无生灭相：**

**犹如清净琉璃地，映现天主身影像，**

**如是众生净心地，亦现能仁身影像。**

**犹如帝释现不现，由地净与不净故，**

**众生现不现影像，由心浊与不浊故。**

**佛影虽现生与灭，然不能作生灭观。**

就好像清净琉璃地基上面可以映现天主的影像，同样道理，众生的清净的心地当中也能够映现能仁的身体的影像，就佛身影像。就说是虽然佛的影像在我们现在的众生面前显不出来，但是上师的影像也能够在我们相续当中能够现出来。所以说现在能够对殊胜的上师产生这样信心实际上和佛无二无别的。

“犹如帝释现不现，由地净与不净故，众生现不现影像，由心浊与不浊故。”那么帝释的影像显现还是不显现呢？是因为大地清净和不清净而导致，大地清净可以显现，大地不净就不能显现。那么众生现不现影像“由心浊与不浊故。”那么我们能不能够遇到佛，就看我们的心是浑浊还是不浑浊。我们能不能够遇到一个殊胜的上师善知识的话，也是看我们自己的福报具足还是不具足，如果能够具足这样福报的话，一定能够遇到一个善妙的上师善知识；那么如果自己的福报欠缺的话，能不能够遇到一个殊胜的善知识就不好说。

现在世间当中也出现这样情况，依止完之后就遇到这样的事情或者那样烦心的事情，像这样从某个角度来讲也是相续当中的福报不是很圆满所导致的。所以说即便是在依止上师这样一种情况上面，他都会遇到很多这样烦心的事情。所以说有的时候遇到这些有争议的人，有的时候遇到其它的情况也很多的。如果我们自己能够具足这样福报的话，当然能够遇到殊胜的上师，比如说道友就因为具足福报的缘故，也是遇到了法王如意宝，虽然没遇到法王如意宝，但是因为福报比较清净的缘故也是遇到了像上师仁波切这样殊胜的、圆满的上师善知识。不管是从戒律的角度来讲，从他智慧、大悲的角度来讲，从摄受事业的角度来讲，方方面面都是能够产生信心的，很难产生邪见的一种对境。现在我们能够遇得到，也是一个真正具足福报的显现。因此，如果具足福报你不寻找也能找到的，也能够遇到，如果不具足福报你怎么寻找很难找到。

所以说华智仁波切在《前行》当中给我们提示一点，很重要一个就说“宿业”。如果你有福报的话，无论如何你肯定是能够遇到一个殊胜的善知识。因为华智仁波切讲到了这些所有的上师善知识的法相，归根结底就是菩提心，但是就是这个菩提心的真正的菩萨他是要隐藏自己的功德的，像这样很多的骗子伪装自己具有功德，这个也很难以判断，真正一个人具不具足真正的菩提心，很难以判断。他就说，但是遇到自己具缘的上师很重要。这个怎么样遇到自己具缘上师？这个里面福报的成分是非常非常明显的，非常大的，你有这样一种宿善，你就能遇得到；如果你没有这个宿善的话，实际上真正还是无论如何要让我们去观察一个上师真的非常非常困难的。就看你自己以前发过怎样的善愿，怎么样善巧依止过上师，有这样善因缘，像这样话能够遇到这样殊胜善知识。所以说我们自己平时也是经常要发愿，一方面在依止上师的过程当中要如理如法的清净的去依止，这个方面也为以后值遇清净善知识也是做下一个善根，再加上平时有很多这些愿文，像《普贤行愿品》的愿文，还是很多这些愿文多去念诵，多去发愿，像这样多去回向，这个时候能够保证我们生生世世当中都能够遇到清净的上师，都能遇到能够堪能调化我们的上师，不会在这个上面出现很多烦心的事情。所以我们自己修持很殊胜的福报，这个方面也是非常重要。所以说在众生的心念前显不显现这个善妙上师的影像呢？还是和自己的心浑浊和不浑浊、心清净不清净是有很大的关系的。

“佛影虽现生与灭，然不能作生灭观。”帝释天的影像他虽然显现生灭，但是他本身来讲没有生灭的。佛陀化身的影像虽然显现生和灭，比如说心浊的时候就灭，心净的时候就现，那么他好像是有生和灭的这样一种不同差别。但是我们不能够缘佛像作生灭观，因为所谓的生灭的这些显现主要是说，针对于这样众生的心净不净而出现的生灭，那么佛陀本身来讲他并没有生灭，从佛他自己角度来讲并没有生灭，所以所谓的生灭只是观待于凡夫众生的心净与不净的差别显现的这样生灭。而佛他自己的角度来讲，有没有生灭呢？佛陀他自己的角度来讲没有丝毫的生灭，佛陀已经完全证悟了大无为法的自性，所以说没有任何生灭。从这方面讲虽然显现但是没有丝毫的生灭之相。实际上这些比喻这个意义当中它有很多很多很深的意思在里面，平时我们去看这些法本的时候要比较深入的方式，但那个字句是比较简单，尤其是弥勒菩萨在这个《宝性论》当中特点，大家学习到现在都比较清楚了，首先是总摄的方式讲一下，然后是广说，广说完之后又归摄，又开始归摄再一次归摄，像这样很多前面的意义后面的意义，基本上很多时候我们看起来是相似相同的，但是里面他所表示的这样一种含义，尤其对我们修法怎么样去如理作意，这些很多窍诀在里面都是已经有了。如果自己去认真去看的话能够发现，如果是自己不认真看这样划过去的话，实际上自己是没办法得到很多的受用。今天讲到这个地方。

**《宝性论》第48课讲记（听打稿）10页**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》，《宝性论》乃抉择三宝的总性，抉择每一个众生相续中具足的如来藏。如来藏如何现前，现前之后的境界，这样的宣讲在论典中非常地明确。我们跟随宝性论的学习，如果能做比较深入的学习的话，在《宝性论》中抉择的道理都是一种究竟法界的实相，也就是说一切有情本来是佛陀的道理，或就说烦恼是菩提的道理，很多经典、论典当中所宣讲的重要启示在《宝性论》中都有很圆满的答案。还有讲到他空的思想中，如来藏的本性是从哪个方面讲不空，客尘不存在的意义，对我们遣除障垢，能够远离障垢的解释作用非常强烈，非常明显。《宝性论》也有七个金刚处，前面讲了所得佛、法、僧三宝，再讲能得的因缘，其中能得的因讲完了，下面在讲能得的具有缘。

具有缘主要是现世他相续所摄的菩提功德和事业，其中觉悟的本体——菩提讲完了，离戏和异熟两种功能也已经讲完了。如今讲的是令他觉的事业，就是如何让其他具有如来藏的众生来觉悟如来藏，这就是讲事业。佛通过不可思议的，无有间断的事业让一个又一个众生从轮回中得到救度。

前面讲了两种事业的意义，现在通过比喻来了知佛的事业，为什么大篇幅的使用比喻来进行安立？因为佛的事业再怎么讲，还是非常难以思议，很难以真正通过分别念来思维。佛在没有分别的同时，又能够救度很多众生，又能够做很多的事业，到底如何安立？实际就通过九种比喻来帮助我们了知。

九种比喻都是属于世间中通过分别念能够大概了知的比喻，比如前讲到的帝释天的比喻，现在要讲的妙法鼓的比喻等等，这个里面都有一种无勤作，都有一种无分别的含义。但即便是无勤作无分别的时候，这个事业仍然不间断地展开，这个方面我们能够清楚的掌握这个比喻的话，对于比喻所表达的虽然无有勤作、无有分别，仍然能够成办事情的意义。

我们接受比喻所传达出来的意思之后，就可以进一步通过佛陀的事业对比。从某个方面讲我们知道了佛虽然没有分别，没有勤作，可以度化众生，但是，从更深层的角度而言，佛陀救度众生的能力远远超胜一般世间上的无情物，或是其它的法所能够达到的效果。所以我们在前面的基础上，进一步对佛的无分别智慧，展开的事业产生殊胜的定解。我们对佛陀祈祷、皈依等等心愿也会跟随变得更强烈，我们相续中的怀疑，种种烦恼通过自己皈依等的深入，所有障碍本来都是客尘，随着你对治法的深入，其它的障垢法逐渐逐渐自然地消失在法界中，所以讲比喻的原因就是这样的。前面我们讲完了第一个比喻，帝释天的比喻。主要是讲到佛陀显示身的神变，佛陀显示身的种种变化来救度众生。

**辛二、应以妙法鼓喻了知宣说教诫之理分三：**

此处的比喻是妙法鼓的比喻，天界的一种殊胜法鼓，它对照的意义是佛陀的事业，其中佛陀事业的支分就是讲语言来宣讲种种的教诫，就是了知宣说语的教诫。佛陀这么多的事业中，语言的事业是非常明显，语言的事业是非常重要。因为佛陀通过语言宣讲了种种的教诫之后，其他的众生听闻了教诫，了知了取舍之理，然后他们进一步去做种种取舍的话，就可以由凡入圣，超越轮回，最后成就殊胜的佛果。佛陀显现在世间中最殊胜、最圆满的事业应该就是讲语的事业。前段时间学习《缘起赞》的时候，对于佛陀语言的事业，尤其是语言当中的缘起作了高度的赞叹。

所以，我们知道佛陀出现于世间，宣讲了种种教诫，非常非常的难得，很多人在最初在接触佛法的时候都是把注意力放在了佛的相貌上面、佛的神通上面、佛的慈爱上面，但是很少把注意力放在佛的语言上面，佛的教诫和佛的经典上面。随着学习佛法的不断深入，佛出现在世间，其它显示的神变、相貌等等，都是为了引导众生进入佛门的一种方便。

进入佛门怎么办？进入佛门之后，不是说什么事情就万事大吉了，进了佛门之后，什么事情都已经圆满了。进入佛门之后只是学习的开始，对于佛陀的教法必须要进一步地掌握，掌握得很圆满，对于修行的方式等方方面面都能够掌握得很透彻。如果是掌握得很片面的话，修行的时候，一部分人能修行，一部分人容易出现障碍违缘。实际上佛陀的教言是怎么样让众生获得解脱的方法，这个叫做法门。我们每个想要获得解脱人应该把重点放在佛的教诫方面。对于佛所宣讲的种种教诫，当然《宝性论》是弥勒菩萨直接宣讲的，著作的，但实际上，《宝性论》也是佛的教诫，这些论点直接是菩萨所造，间接也是解释佛的种种教诫，这个方面都是属于一个种类。我们要了知，通过语言宣讲的教诫分三：

**辛二、应以妙法鼓喻了知宣说教诫之理分三：一、以天鼓妙音宣说圣法；二、亦超此等诸喻；三、彼等由缘而入。**

通过天鼓妙音来宣讲圣法，就是直接宣讲天鼓妙音。第二方面，亦超此等诸喻，是讲佛陀语的教诫事业超过了天界的铙钹等等的乐器，其它种种的声音是没办法与佛的语言相比的。彼等有缘而入就是有缘众生具足善缘就可以进入到佛门中修行。

**壬一、以天鼓妙音宣说圣法分二：一、广说喻义相同之根据；二、又复善加对应摄义。**

**癸一、广说喻义相同之根据分三：一、无勤作；二、由业出生；三、由此成就寂灭。**

比喻是妙鼓，意义是佛的语言的教诫，对于喻义相同的根据都有无勤作，由业出生等等方便。由此成就寂灭，但是，真正成就寂灭只是佛陀这样说，当然天界妙鼓中也能够相应的熄灭贪心和嗔心，但真正能够成就熄灭果位的只有佛陀，但二者之间仍然还是有相同之处的。

**子一、无勤作**

**如天界中由诸天，往昔白法善业力，**

**法鼓无勤无生处，亦无意色与分别，**

**同时能说无常苦，无我寂静之法音，**

**依此数数作警策，令诸天人不放逸，**

**如是遍主虽远离，勤等然于诸有情，**

**如来法音能周遍，于诸有缘宣说法。**

在三个颂词中，第一个颂词讲到了天鼓的特色。我们知道，由天界中诸天往昔白法善业力，天界当中有一面非常大的法鼓，称之为天鼓，天鼓的来历是往昔天人们自己的善业力形成的。我们要升到天界的话，要修持很多殊胜的善法，必须中断恶业，要修持很多殊胜的善法才能升到天界。还有佛经记载，如《贤愚经》所讲的，要想升到天界不是特别的麻烦，在公案当中，只要是遇到了殊胜的福田，自己当时的心就会非常地平静，或就说非常清净的话，一点点小的东西就能够让它升到天界中。这方面实际上也是说明了善业仍然是有一种增长广大的一种作用，虽然他修的善业是很少，但是他在成熟果报的时候，是很多倍的超胜于他当时所造的善业。但是，只要能升到天界当中，生到天界当中的人，他的福报仍然是有高低的差别的。但是，升到天界中的人，总而言之他是升在天趣，往昔的善业力要有法鼓的呈现。这个法鼓也是天人的一种福报，一方面天人的种种的资具，种种的受用，相貌等等都是非常非常的圆满，非常非常超胜的。除了这些之外还共同拥有这样一种殊胜的法鼓。这个法鼓在适时的时候能够自然而然响起，没人敲动，自然响起来。要么就警策天人，要么就说是鼓励天人，有种殊胜的作用。天人听到这个法鼓的妙音之后，内心当中就觉得非常的安稳、非常的踏实。有的时候能够从放逸当中解救出来，有的时候是从畏惧当中解救出来，所以这个法鼓在天界仍然起到非常大的作用。

我们就介绍这个法鼓无勤无生处，亦无意色与分别，这方面就讲到了他的种种的特色。第一个就是这个法鼓在发音的时候他是没有种种的勤做的，一般的人要发音的话他还是需要勤做。比喻说我们要讲话，我们要讲话的话，内心当中首先要起心动念，起心动念之后我们就开口说话，舌头要动，气管还有很多上颌下颌不同的、不断地转动舌头发出各种各样的音，要说出一连串的话来，本来就是一种勤做。上师注释当中讲，一个人要讲话时间长了之后也感觉非常的累，他也是勤做的一种表现。所以，一般的人他发音是需要勤做的。世间当中发音的东西基本上也都是需要勤做的，比如说录音机，其他的东西他仍然需要勤做。首先，制造它需要很大的勤做，使用的时候虽然很多机器很高档，但是你不去操作它的话，你不去做这些简单的操作的话它仍然是无法发音的，所以说它也不是一种无勤的发音。法鼓发音的这个特色有的时候就讲到了是适时的发音，而这些机器必须也要受其它外在力量的影响，它没办法适时的发音，也是属于有勤做的这个范畴。

法鼓是属于无勤做，一方面他形成的时候只是由于天人的善业如实的形成而已，它没有集很多的工匠去打造这样的法鼓，还有发音的时候就是恐怖的时候发出激励的声音，放逸的时候发出四法印的声音，他也是适时无勤做的方式发音，没有很多发音的器官配合起来后再发出这样殊胜的妙音，所以说这个方面就是一种无勤。第二个方面就是无生处，没有一个产生的地方。我们的声音产生于嘴，产生于喉咙，它有一个真正的生处。天鼓妙音他实际上是没有一个真正的生处的，因为他不需要通过嘴，不需要通过喉咙等来发音。如果说有生处的话，这个妙音他是从这个鼓里面发出来的，我们只有这样讲。但是你像人发音一样，嘴呀、喉咙等等这样一种生处，从这个地方出来的话，在法鼓当中是不存在的，自然而然就能够传出殊胜的妙音。也就是说他的外形也许是一个鼓的样子，但是发出来的声音就不像人间的鼓，你敲了之后只发出咚咚咚的声音而已，实际上天鼓发出来的声音也就像人们说话一样，发出这样一种妙音，对人听到之后也能产生很大的愉悦的感受，这方面主要是讲无生处。

后面有讲到无意色和无分别，那么这个意色和分别注释当中讲得很清楚，意色就是讲到了第六意识前面的这个色法，就是讲总相。当我们在说话之前，我们要想表达一个东西的时候都会有分别，都会有显现意色。比如说我想描绘这个瓶子，我想描绘这个事情，那么在我的脑海当中，在我的第六意识面前自然而然就会浮现出想要表达的这个东西的这样一种总相。像描绘这个柱子的红色，首先在脑海当中浮现一个红色；我要描绘这个杯子的形状，脑海当中浮现出这个形状，那么这些都称之为意色。一般的人他在说话之前，会浮现出这样的意色。这个后面的分别就是讲第六意识，也就是说分别和意色二者之间一个是能境一个是所境，分别就是讲第六意识的能境，意色就是讲第六意识的对镜，就是讲平时所说的第六意识面前所显示的总相。那么法鼓在发音的时候，最初的时候有没有分别说你看这个天人很痛苦，我要发音去激励他，或者说天人很放逸我要发音去策励他精进，他是没有这样一种分别的，他是没有这样作意的，所以说首先他不像一般的人发音一样，他会有个作意，我要和某个人交流，我要和谁谁说话，像这样的话有一种想要说话的一个起心动念，这个是每个人说话之前几乎都有的。那么说完之后他要描绘自己的脑海当中浮现出来的这个东西，把它描绘清楚。但是天鼓就没有，首先没有这样的分别，在描绘的时候也不会浮现出天人痛苦的样子，然后怎么样去熄灭他痛苦的这样的意色，在天鼓这些都是不存在的，天鼓之中也不存在的。

所以说这个方面从四个特点就能够比较清楚地说明什么叫做无勤做，实际上这些方面都是表示一种无勤做，前面的无勤是一种总说的别说，那么就说无勤、无生处、无意色、无分别，实际上这四个法都是在表达的一个总的无勤做的含义的。我们现在就首先了知了这个法鼓的来历，法鼓的功效，法鼓他在发音的时候如何无勤做方面。下面我们要就说是宣讲在无勤做的当下怎么样发出这样一种妙音的，发出怎样的妙音。

“同时能说无常苦，无我寂静之法音，依此数数作警策，令诸天人不放逸。”这个同时是和什么同时，这个同时就是和无勤做同时，在无勤做的当下，在无勤做的同时他能够发出种种的妙音。一般的人无勤做就无法发音了，但是天鼓无勤做的时候他能够发音。所以说在无勤做的当下，无勤做的同时，他能够宣说殊胜法音，当然了他所传出的声音也是动听悦耳的，而且所传出来的声音也是意义深厚的。很多天人他在升到天界之前，他都有修持这样种种的善法，相续当中有一定的善根，有一定善根的缘故，他所招感的法鼓也能够相应于以前所修的善业，如是的宣讲佛法当中的非常深奥的内涵。那么所宣讲的就是讲四法印，首先来讲诸行无常，然后是有漏皆苦、诸法无我和涅槃寂静，这样四种法印。那么这样四法印是绝对不共与一般的这个世间的修法的。所以说首先是讲到了一切的诸行无常，行就是有为法，一切有为法都是无常的自性。天人他正在享受快乐的时候是非常的需要这样一种声音的出现，这个声音的适时的出现不是说能够完全的扭转天人的享乐的这样一种状态，但是至少可以在他享乐享到极端的时候，忘失了善法的时候这样一种法音的出现能够提醒他，一切都是无常，因为当很多人他享受一切都是非常顺利的时候，一切万法的无常、痛苦，基本上是想不起来的。也就是说高度的享受，从某角度而言，也能够蒙蔽有情的思维、他的相续。所以说很少有人在享受快乐的时候，保持一种清醒的头脑。很多人在享受的同时，都是处在一种无明、放逸的状态，基本上是想不起善法的。即便是想起了善法，我们也许有些时候有这样一种经历，即便是想起了善法，那个时候善法力量的种子在我们相续当中体现的也是非常非常的微小。比如我们出去之后，享受许多快乐、许多欲妙。这时候我们就忘记了自己的身份，基本上就和外面的环境融为一体了。那么有时候偶尔想起了，我是一个修行者，我是个修行人，是个出家人实际应该修行善法。当这个念头冒出来的时候，我们自己会发现它的力量是很弱小的。这样观察的时候，我们就知道处在很强烈的放逸当中，真正要扭转他的相续会非常困难。但是出现这种情况比不出现还是会好。总之在这种极度放逸当中，还能够冒出那么一两个想要修行的念头还是不容易的。但是，这还是相当危险的信号。

那么法音它能够传达出一切诸行无常，就是一切的有为法都是无常的。天人它也是有为法，是无常的。天人的欲妙也是无常的，天人的感官享受它仍然也是无常的。所以，一切粗大的法是无常的，微细的法方面也是在刹那刹那生灭。所以说诸行无常，实际上说它的这样一种力量是非常的强大。只要是我们能够修持诸行无常，能够内心当中升起一种对诸行无常的觉受的话，基本上对世间的妙欲不会有什么兴趣的。所以说我们有的时候如果不修的时候，我们就会想，反正都是无常，你修也是无常，不修也是无常。但是如果你修持了，如果是觉受到了它的无常的法义的时候，那个时候你的心就会有一种真实的转变。现在我们耽着妙欲的时候，是不会有无常的观念的。这个时候在脑海当中，总会认为耽着的这些都是常有的，现在拥有的时候，这些都是永远不会变化的。还有一个问题是在我们拥有的时候，它有一种想要想方设想法延长乐受的心理。其他负面的东西，它想要远离，这样一种快乐的状态想要延长。如果延长不了，就会引发很强烈的痛苦。即便是说勉强延长了，又会引发它的常执。而且在这当中，一而再，再而三地落入循环当中没办法出来了。

如果我们内心中观修无常，就知道这一切全都是一种变化的东西。我们是没有办法永久地拥有它。所以即便是拥有了它，最终还是会消失的，通过很多很多因缘消失。即便你在世间中是相当有能力的人，这些金银珠宝和很多很多的钱财，也能够一直拥有。但是，当你在死亡的时候，你是没有办法拥有的。一个帝王可以把很多很多的东西带到坟墓里面去陪葬，但是遇到那些盗墓的人你是无可奈何的，只能躺在那个地方看着他拿走。所以，这些东西究竟是怎么样的，都没有办法做到永久地保存，我们说这些东西都是无常的。但是我们为了得到这些无常的东西付出的代价是非常的多，太多了。尤其是对于出家人而言，这个人身是属于暇满人身，暇满人身是很难得的，暇满人身也是很短暂的。现在我们通过这么珍贵、短暂的人身，追求一个最终没办法保证的东西，那就本末倒置了。还有就是在追求的过程中还有可能会失坏自己的善心、失坏自己的道心、失坏自己的戒律，这样观察起来就更加得不偿失。

所以，诸行无常这个观念要经常地观修。内心当中如果能产生一定的觉受的话，那么自然而然就会对这些东西不会再感兴趣。这方面是发自内心地不感兴趣，而不是在外在的形式上面稍微做个遮止。稍微做个遮止力量不大。内心当中发出的无常的修法，这种力量是非常重要的。所以，在天界当中也能经常宣讲诸行无常这样的道理。对于我们修行人来讲，诸行无常也是非常深奥的一个修法。一旦能在心中修成了无常，基本上修行就成功了一半。

那么第二个方面就讲到有漏皆苦。只要是有漏的法都是痛苦的。我们就知道了，整个凡夫，整个凡夫人的相续，整个凡夫人的流转，只要是在轮回当中，就没有一个快乐，全都是一种痛苦的自性。所以既然我们知道这样一种道理还有什么可耽着的。以前我们也是因为耽着这样一种所谓的快乐，这样的假象，漂流在轮回当中。现在仍然是在感受很多很多的痛苦。人们习惯了痛苦了，即便是很多人一辈子都在痛苦，他的安乐只是一点点，很少很少的一点点快乐，但是仍然是乐此不疲。就是说已经很明显了，整个人生这么痛苦，就那么一点点的安乐，有的时候安乐只是一种希望而已。但是有情的执着就是这么大。没办法对整个世间，哪怕是产生丝毫的怀疑心，觉得这个轮回是不是不是应该我们呆的地方。有没有一个超越轮回解脱的地方。象这样很多人就没有这样想，虽然他很痛苦。但是没有人去引导他的话，他没有办法内心当中发出求道的意乐。

乞丐很苦，但是让他去修道，他很难去修道的。他觉得可以，我每天要点饭，睡在桥洞下无忧无虑的也很快乐嘛。但是实际上真正地看起来，天寒地冻或者炎热、或者受到打骂的时候，基本上都是痛苦的。但是（乞丐）基本上发现不了。现在我们也是一样的，不管是居士、出家人也是一样的。所以说这个痛苦在整个世间当中铺天盖地。我们感受的很多的过程，基本都是痛苦的过程。但是我们在生活当中有一点点的快乐好像就能把痛苦冲淡，继续维持、追求、拼搏，有这种心态。但是从佛法的眼光来看，这么多的痛苦是需要远离的。一点点的快乐也是一种痛苦的假象，是伪装起来的东西。但是如果不了知的就很容易上当。因此，经常观修有漏皆苦，真正了知痛苦的本意，对修行人来讲仍然是非常大的一种修行方式。

然后是诸法无我。诸法无我，一切诸法它都是无自性。这个我是自性的意思，无我就无自性。诸法无我实际上就是讲一切诸法没有自性。体现在人我和法我上面。人我它也是无自性的，它也是假立的；法我也是无自性的，也是假立的。所以说这个方面在观察完之后，我们就能够了知一切万法在显现的当下，实际上是空性的道理。既然知道了是空性的道理，我们如果能安住在空性的道理当中，心态就很容易自然而然转变。如果我们的心态一旦转变了，就不会再去耽着实有的法，因为很多痛苦的来源就是实执。如果能够真正到达无我的境界，我们就能熄灭实执。如果没有实执，我们对这些东西，再不会象以前那样去追求了。

比如说现在我们在听《虚幻休息》，上师给我们在《虚幻休息》里传讲，我们就知道一切都是幻化的。如果你的内心当中能产生这一切都是幻化的这样一种观念，这个时候你再观你的心态，和前面不了知幻化时候的心态，这样耽着的程度是完全不相同的。一点都不一样。所以说我们如果能知道一切万法是空性的，能感受到一切万法是空性的这个力量的话，我们再看万法的时候，就不会再象以前那样，得到东西的时候大喜，失去之后大悲。这种大喜大悲起起落落的情绪，在我们的相续当中再也难觅它的踪迹了。原因就是看穿了这些万法，了知这些万法没有实质，不值得真正去追求。不单单是我们的分别念，去认定它不值得去执着，而是说我们内心当中，安住在这种空性的状态当中的时候，这样一种心态发生了转变。它就和以前的思维方式就完全不一样，所以说是两套思维方式。一套是安住在实质的思维方式；一套是安住在幻化空性的思维方式，所以说二者之间的思维方式当然不一样，这个方面就讲到了诸法无我。

涅槃寂静，涅槃寂静就是讲到超越轮回之后，如果你能够熄灭苦谛和集谛的话，自然而然能够获得一切寂灭的境界。那么这个寂灭的境界，一方面从小乘的角度来讲的话苦集，从大乘的角度来讲的话，连小乘的这些作意，都是完全寂灭的，真正获得了大涅槃的寂静。天鼓妙音当中就能够传出诸行无常、有漏皆苦、诸法无我、涅槃寂静的这样殊胜法义。“依此数数做警策”，通过这个法音数数的做警策，让沉溺在这种快乐当中的天人尽量的能够不放逸。天人有福报，他能够接触到这个法音。但是真正有的时候讲的时候，能够对天人起到多大的作用，这个有的时候是还是不容乐观的。因为处在非常的快乐当中，极端的放逸当中，像这样的话能够怎样的去应验佛法，这个是非常不好说的。

现在我们都认为美国很多地方它的快乐在整个地球上面应该说是达到了极致了，但是，美国人的快乐和天界的快乐来讲，仍然是没办法相比的。美国人的快乐或者放逸的程度，是远远比不上天人的放逸的程度。因为他的物质、他的享受，他也不需要劳作的，而且他的这些东西也是非常圆满的，处在这个当中的话就是每天都是吃喝玩乐，任何工作也不需要做，一切都是顺心自然的这样一种状态。所以说他处在这样一种状态当中，你想想看，那他能够放逸到什么程度，基本上就没有一个心思去修持善法了。因为修持善法，他仍然是和他享受快乐方面是一种矛盾的，所以他不愿意去修行佛法。所以说我们就可以在佛传当中看到很多升天的人，他们对于这些反应就都很清楚。很多人就是说升天之后，那么马上观察说：我是从哪升来的？然后一观察：哦！是从佛那个地方升来的。他还没有去享受妙欲的时候，马上就从天界下来去听法了，像这样的话就很快就可以证果了。那么如果一旦去享受，到了天界当中已经开始享受的时候，这个时候就没办法。

耆婆医师往生到了天界之后，舍利佛尊者去看的时候，他也是以前很早的时候，看到舍利子尊者的时候就非常非常的恭敬，远远就下车就顶礼了，像这样的话就求问法义了。在天界的时候坐了一辆飞车，坐了一辆一种车哗哗哗的跑过去，然后看到了舍利子尊者的时候，只是举了一个掌，合了一下掌，然后就走了。舍利子尊者把他定住了，就像这样使神通把他定住，他没办法再下车来礼拜，他就问什么原因？以前这么恭敬，现在是这样的？他说我都算好的了，你看其他的天人，他从你边上走理都不理你，我还跟你打个招呼了，我还算是不错的。但是我们这个地方他说为什么这样？他就说还要赶时间去享受，没有时间陪你了，你自己转一转、走一走，我自己要去参加聚会去了。所以说他那种放逸，他是不像我们，完全不相同的。

即便以前他有很多很多的善根，但是到了天界之后，放逸的程度，或者说放逸的环境，让你不得不放逸的。所以说，一旦升到了天界当中的时候，他是完全处在放逸状态当中。所以说就很多天人死了之后，想要再度的转生善趣，很困难的原因，他就和这个方面也是有关系。当然有些人的善根很深厚，他在这死了之后，还要继续的往天上转，越转越高的这个情况也有的。但是，绝大多数的天人，他就是处在这个放逸的状态当中，非常难以出来，非常难以出现，就是从这个方面讲的。

以前益西上师在讲广论的时候也讲到一个最贫困的天子，最贫困的天子他很穷，虽然生到天界，但是只有一个天女，只有一个乐器，只有一件天衣，但是他已经非常快乐了。他其他的都不想，什么求法这些都不想，反正就是一心一意的享受他的快乐。他能够处在这样一种这个放逸当中，所以他那种力量是非常强大的.

从这个方面我们在推理的时候，虽然我们以前可能每个人都生到过天界，但是基本上都忘记了他的这个放逸的程度了。但是，现在在现世的生活当中，随着这个生活的这个条件越来越好了，修行人不注意的话，也比较容易的在这个放逸当中。你看现在很多情况非常的方便，有很多电器，很多这些东西，商家也是投其所好，你喜欢什么他给你生产什么。所以说当这些东西都拥有的时候、圆满的时候，你再处在这个环境当中去生活、去享受，如果时间一长了之后，不忘失道心的基本上没有。肯定会逐渐逐渐就忘失了道心，因为他这种放逸的力量产生了强大的无明，这个强大的无明就很容易覆盖你通过修学能够得到那么一点点的出离心、一点点的这样一种境界，很快就会覆盖住。所以说生活太好了，他不是一个真正的比较好的一种表现，智悲光尊者也是讲了，当就是说你的施主、你的钱财、你的条件方方面面都很圆满的时候，这个时候佛法没有修成的时候，魔法已经成就了，这个方面前行当中也会提到这个问题。

所以说佛陀就教导弟子行于中道，行于中道这个意义是非常深广的。如果你不行于中道，太过于放逸，那是没办法真正的去修持佛法，那么如果你太过于痛苦的话，也没有办法去修持佛法，所以说行于中道。人道他也是行于中道的，南瞻部洲的人基本上是行于中道的，不是太乐不是太苦。在人间当中，一般的中等人，他不是太乐不是太苦，也是容易修持佛法。

现在这个社会当中，出家人、修行人比较受尊崇。比较受尊崇的时候一定要注意，一定不要飘飘然。别人尊崇你是看到你是修行者，但是你自己是不是真正的一种应供，你自己在面临这些东西的时候，会不会真正的去做别人的福田？这个方面是要打问号的地方。再加上这些东西接触多了，以后能不能够影响你的修行？能不能影响你的道心？这个方面也是很难说的一个问题。所以，修行者有很多，导师、很多论师讲，如履薄冰一样的感觉一定要生起来。那么如果我们平时在修行的时候，没有那种如履薄冰的感觉的话，相续当中的正知正念这个方面的观修的方式还要稍微欠缺。那么如果有一个如履薄冰，自己在思维的时候，自己在修行的时候，都有那种比较精进、不放逸的情况出现的话，这个时候很多事情出现的时候，自己有一个冷静的头脑去对待。别人在赞叹你的时候、恭敬你的时候、在怎么供养的时候，遇到这些环境的时候，如果你能够保持一个清醒的头脑的话，就是不会随境而转。如果那个时候不能保持一个清醒头脑的话，我们现在的放逸的程度是远远比不上天人的，但是，在这样一种情况之下，还是应该非常的注意。因为，如果我们精进的话，这一世结束之后，就很有可能就永远离开轮回了。那么如果不注意？有可能还要重蹈覆辙，仍然该下地狱的下地狱；该堕饿鬼的堕饿鬼，然后在轮回当中，仍然又要挣扎一段时间之后，再看有没有机会来从新获得这个修行的身份，再来开始修持佛法。轮回当中都是痛苦的自性，现在很多人早早出家了，早早出家之后，没有真正去体会社会上的很多的痛苦。但是如果说是失去了这样一种身份，当你又重新回到这样一种身份当中去的时候，很多痛苦又从新捡起来。如果又转生了之后，你还要去感受这些很多的痛苦。所以说还不如做一个了断，做个了断之后，今生当中清净的修持能够往生极乐世界，永远离开轮回，这个方面是非常明智的一个选择。这个方面讲到这个法音能够警策，尽量的来让天人处在不放逸的状态当中。

“如是遍主虽远离，勤等然于诸有情，如来法音能周遍，于诸有缘宣说法。”如是遍主佛陀，他自己虽然远离了勤作。“勤等”就是前段时间讲，勤作生处、然后是这个意色和分别，离开了种种的勤作，但是对于有情，如来法音也是能够自然周遍，对有情对于这些有缘者，能够宣讲这个殊胜的正法。遍主佛陀，他能够自然而然的远离勤作，那么因为佛陀佛陀在讲法的时候，他因为已经获得了殊胜的圆满正等觉的果位的缘故，或者，换一个角度来讲，佛陀勤作的因已经没有了。勤做的因主要是来自于心识分别念，但是佛陀早就已经熄灭了种种的分别念。所以说不可能再出现勤做的因，没有勤做的因就不可能有勤做的情形出现。所以佛陀从这个方面可以理解离开了勤做。生处就是讲佛陀发音的生处有没有？现在看起来的时候，好像佛陀是一个和我们一样的一种血肉之躯，但是前面我们曾经也提到过，佛陀的身体好像是四大，但是不是四大组成的，它不是一个四大的身体。它不是一个四大的身体的话，平时我们在说话的时候需要的舌头还有这些发音的器官，通过不同的动作、不同的位置发出不同的音，像这样和凡夫人一样这样发音的话，在外表上看起来的时候佛陀似乎也是在这样说话，也是在这样通过舌头等在说话。但是实际意义上这个只是一个影像而已，在佛陀自己来讲，他并不是一个四大组成的色法的身体。所以这样一种器官等等，对佛而言也没有一个是实际情况上面通过四大组成的这些身体和器官，所以说真正的生处观察的时候也是没有的。

佛陀他的意色和分别会不会存在？意色是第六意识面前的总相，有了第六意识才可能有第六意识面前的总相，没有第六意识，第六意识面前的总相也不存在。所以说像这样讲的时候，佛陀他也是离开了种种的分别念了，一切的根识和意识都已经远离了。所以说佛陀不可能有意色，也不可能有分别。那么佛陀没有勤做、没有生处、没有意色、没有分别，那么完全没有这些，但是对于一切有情如来的发音能够周遍。能够周遍一方面就是讲到了这个如来的法音，不管在坐的再远再偏僻的地方，反正你在法会当中都能够听到如来的法音，这个方面也能够理解成一种周遍的意思。还有一中讲到了不同的种类他也能够周遍，小乘的人、大乘的人在听佛讲法的时候，小乘者听到是小乘的法音，大乘者听到是大乘的发音。当时在法会当中还有很多的旁生，还有很多的天人，天人的语言和旁生的语言和人的语言都是不相同的，当时在印度也分了很多国家，它的语言也不相同。所以很多很多人不同的人，佛陀一音宣讲法的时候，众生随类各得解。那么就是说是，佛陀一讲法，旁生听到就是旁生的声音，天人听到天人的声音、龙听到龙的声音、人听到人的声音，随着各自的根性随类而各得解，这个方面也是一种法音周遍的一种具体体现。

总之，佛陀于诸有缘宣说法，有缘碰到佛陀、有缘听闻佛法，佛陀给他宣讲，佛陀虽然没有勤做，但是能够无勤作的方式给众生宣讲殊胜妙法，让众生在听闻妙法之后得到这些殊胜的利益，这个方面就是讲虽然没有勤做，但是也能够利益众生的这样一种情况。

**子二、由业出生**

**犹如天界妙法鼓，其音依于自业生，**

**如是世间佛说法，其音众生自业生。**

犹如天界的妙法鼓，它这个声音是依靠自业，就是依靠有情自己的业力而产生的。或者就是说法鼓是通过善业力而形成，那么声音也是通过善业力而形成的，主要是讲天人的善业力形成的。

“如是世间佛说法，其音众生自业生”。在世间当中，佛陀安住给众生宣讲正法的时候，佛陀法音也是众生自业而产生的。有了这样一种善业能够听到佛陀的法音，所以说通过它的情况的不同，有的时候听到的声音也有所不同。总而言之从大部分的人他能够见佛闻法的角度来讲，他能够听到的佛的法音都是那种比较清澈的，比较深远的梵音，但是不排除个别的业重众生听到佛的声音的时候也是觉得不善妙的情况也有。比如说在《观佛三昧海经》当中，有些业重的众生看到佛的身相不是金色的，犹如灰色犹如大象脚一样的等等，很黑的情况、看到佛具足丑相的情况，这个情况是属于特殊的情况。一般的大部分的人他能够见佛闻法的话他基本上有一个共同的善业力，能够看到佛陀殊妙的相好，能够听到佛陀深远的梵音。所以众生能够听到佛陀讲法基本上也是通过自业而成的，这个里面的佛陀的善业力它是虽然有但是没有讲。所以说从这方面讲的时候，佛陀他也有愿力再加上众生的善业力二种和合起来的时候就能够显示这种讲经说法的情况。这个情况和法鼓的情况稍微有不一样的地方，因为法鼓它是纯碎的天人的善业力形成的。而佛陀讲法的法音一部分功德、一部分因缘来自于佛陀，所以佛陀这里面有一个无分别智慧，而法鼓它相续当中没有一个无分别智慧，二者之间从这个方面来讲是全面不相同的。但是从一个角度来讲，就是说天鼓法音它是属于一种天人的善业力，而佛陀讲法众生能够听到这样法音是通过有情自己的业力形成，这个方面可以说是相同的。

**子三、由此成就寂灭**

**如离勤作处身心，妙音令天得寂静，**

**如是离勤等法音，令诸众生得寂静。**

犹如离开了勤做，离开了处，处就是讲出处、发音处，然后就说身体和心，离开了这个勤做、出处、身心之后这个妙音能够令天人得到寂静，哪怕是一刹那的寂静，像这样一种妙音能够帮助天人得到这样寂静。“如是离勤等法音，”如是离开了勤做、出处声音等的佛陀的法音的话，“令诸众生得寂静，”也能够让众生获得寂静，能够获得暂时和究竟的这样一种寂静。所以说天鼓妙音能够让天人得到寂静，佛陀的法音也能够让众生获得寂静的。

**癸二、又复善加对应摄义**

**譬如天城妙鼓声，彼因产生无畏施，**

**烦恼心起战斗时，破诸修罗与嬉戏。**

**如是由佛于世间，说法四禅四无色，**

**彼因摧毁烦恼苦，开示无上寂静道。**

这个也是喻意对应的，首先讲到了天城，天界的妙鼓的声音，彼音在这个天鼓的音当中能够产生无畏的布施，能够施予天人无畏。那么施予天人无畏的话具体表现是烦恼心起战斗时破诸修罗，这个方面施予无畏的。那么因为它和天人打仗的时候，虽然天人他的身高、他的力量、他的优势，他是处于比较有利的地势，他是俯攻的，阿修罗他是仰攻的，从下往上攻，然后天人是从上往下打，他是占据的比较有利的地势。但是他打仗的时候总是心里面产生烦恼的，平时的时候天人喜乐的时候也不会产生很强烈的嗔心烦恼等等。但是要打仗的时候他们到一个粗恶院，在前行当中讲有个月粗恶院，粗恶院当中天人一走到这个地方的时候就自然而然产生恶心，这个烦恼心这个恶心自然而然就产生起来了。然后在粗恶院当中有很多兵器罗列，然后他们就开始取了兵器之后座上很多的坐骑然后就开始和阿修罗打仗。和阿修罗打仗的时候，阿修罗身材比天人矮小的多，但打起仗来是非常的勇猛的，天人和阿修罗经常打仗。

阿修罗也是屡战屡败，但是也是屡败屡战的情况，因为他看到如意树在他的国界当中，而果实天人在受用，所以他就觉得这个是我家的东西，长到天界的时候你们也没有想到给我们拿一点东西下来，有的时候他就想去争抢这样一种果实，经常性的发起战斗。从这方面讲的时候他是很喜欢战斗，天人是他不喜欢，他一打仗的时候一方面打仗的时候他也会受伤，有时候也会死亡的；一方面的话也是很畏惧的，打仗的时候也破坏了他享受的乐趣。他在打仗的时候，总之他打仗的过程当中心里都是不舒服的，这个方面就是讲了一个战争的因缘。

还有一些战争的因缘在其他地方讲到的时候说天人的甘露是很好的药，天人打仗的时候，只要不是头被斩断了，只要涂上一个甘露马上就恢复如初了。但是阿修罗就不是这样，没有这样甘露，只要是伤到要害就死亡，所以他对天界的甘露他是非常有兴趣的，所以经常发起战争也是为了夺到天界的甘露，这个方面也是发起战争的情形之一。

还有一种发起战争的情况，阿修罗的男的很丑，女的很漂亮，漂亮的程度超过了天人，她超过了三十三界的天女了，所以说这些帝释天还有很多天人也是抢这些美女发起战争的，这个也有。所以说也不是完全怪这个阿修罗，像有的时候天人已经有很多天女了但是还是要想要更好的天女，像这样发起战争抢阿修罗的这些女人，像这样也是发起战争。所以说不管怎么样，这些方面还没有离开战斗的，他在战斗的过程当中他都是处在一种畏惧、处在一种烦恼的状态当中，所以说这个时候烦恼心起战斗时破诸修罗，谁破诸修罗？天鼓它自然而然就发出天人不要畏惧你会战胜的这样一种声音，这个时候天鼓一起来之后，基本上阿修罗就会败下阵来，天人就会获得胜利。或者天人胜利之后在打仗的时候天鼓就发出愿天人胜利的这样一种声音，这个方面也有。所以说像这样的话，天人也是经常要和阿修罗去打仗，打仗的时候产生畏惧的时候天鼓的声音能够施予天人无畏，这个叫做产生无畏施。

还有第二个功效就是说嬉戏，当天人在和天女等嬉戏的时候，这个时候天鼓自然而然就发出四法印的声音。一切诸行都是无常的，一切有漏都是痛苦的等等，像这样发出声音就制止相续当中太过分的放逸的状态，能够让他们获得一种寂灭、寂静的状态，所以这个方面就是讲天鼓它能够对待天人的嗔恨和他的贪欲心能够做制止。

“如是由佛于世间，说法四禅四无色”佛在世间当中宣讲四禅和四无色的教法，彼因摧毁烦恼苦，这个佛陀的讲法也能够有两种作用。一种作用就是能够帮助众生获得这样一种增上生，比如说说法四禅四无色，佛陀说法让众生修持四禅定和四无色定，通过这样因能够摧毁种种的对欲妙的耽着，因为一旦产生四禅之后他对欲界的烦恼不会再有兴趣了。当然就说从很多公案看起来的时候，有些获得神通的这些仙人，当他们又接触到女人的身体的时候又听到女人的歌声的时候，这个时候失坏神通的也有。这个原因就是说当他正在处在这样一种禅定的时候他对这个欲妙没有兴趣，但是他内心当中的种子还在，他相续当中这些烦恼的种子一点都没有伤害过，他只是压服了。所以说内心当中他还有这个种子，当他一看到这个对境的时候，有的时候偶尔就会产生这样一种显形。一显形之后他的禅定会失去。因为他的种子一显形之后，他显形的是一种欲界烦恼，欲界烦恼一产生的时候他的禅定就会消失了。因为这个禅定它是压服欲界烦恼的一种方法，所以从这个方面讲的时候，他也有这样情况。

总而言之，如果一旦产生了这个禅定，它能够摧毁对欲妙当中非常强烈这样一种耽执，他不会再会有很强烈的痛苦，所以说摧毁烦恼苦。因为生起了四禅和四无色的缘故，摧毁烦恼苦。开示无上寂静道这个是第二类功德，第二类功德就是说不单单能够摧毁，能够让众生产生四禅和四无色，暂时摧毁这个欲界的烦恼和痛苦，得到增上生的安乐，而且因为开示无上寂静道的缘故，也能够让众生获得决定胜。决定胜的安乐、决定胜的功德也是因为佛陀讲法之后很多众生不愿意再耽着在轮回当中，开始修持殊胜的小乘和大乘的教法，最后获得寂静道，这个方面就是讲这个获得解脱。所以佛陀也有开示无上寂静道，让众生获得殊胜决定胜解脱这样一种殊胜的能力，这方面讲到了和天鼓对应的方式，今天讲到这里。

**《宝性论》第49课讲记（听打稿）**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》，《宝性论》有七个金刚处，前面讲了佛法僧三宝作为所得，现在宣讲的是能得的因缘。能得的因缘也有能得的近取因如来藏和能得的俱有缘。俱有缘这个是现世他相续所摄的菩提功德和事业，实际上当如来藏的自性全分现前的时候，这个时候也是菩提功德和事业所摄的。只不过在对于没有现前殊胜佛果的众生而言，只能说他相续当中具足这个如来藏。真正的觉悟觉悟的功德和这样一种令他觉悟的事业，这个在一般平凡众生相续当中没有办法说已经完全具有了。但是当他的如来藏已经完全先前，就是他成佛之后，这个有情相续当中也是说具有菩提功德和事业，如来藏这个时候已经全分现前了，它的名称就可以叫做菩提功德事业。所以从究竟来讲的话，这个菩提功德事业，以及佛、法、僧三宝都可以叫做所得，只不过法宝和僧宝的究竟这个是佛宝。

前面在讲圆寂品的时候，对于佛、法、僧三宝究竟唯一皈依是佛陀的角度来安立的时候也可以如是的了知。因此，佛、法、僧三宝和菩提功德事业的三种殊胜的功德自性可以说是完全一致的。如今宣讲的是在现世他相续所摄的事业品是令他觉悟，怎么样令他觉悟？前面讲到了通过无分别和无间断的事业来令有情觉悟。只要是具足如来藏的众生，佛陀都会发心让这个众生逐渐觉悟，然后已经发了菩提心的众生，已经苏醒了种性的众生，虽然在修道的过程当中，可能也有磕磕绊绊的也有进进退退的这样一种情况出现，但是只要是真正的是皈依了佛陀三宝，真的发了菩提心的话，那么这个有情很快能够从轮回当中获得解脱。那么这个就是救度有情的种种事业，那么现在通过九种比喻来让学习者了知佛陀的这种不可思议的不勤做但是也是任运自成度化众生的殊胜的方便。

现在我们讲的是九个比喻当中的第二个比喻，第二个比喻主要是讲天界法鼓的比喻。通过天人的福报，在天界当中，在三十三天自然显现了一面非常殊胜的一种巨鼓。这个妙鼓在适时的时候就会发出各种不同的声音，在畏惧的时候发音安慰天人；在放逸的时候发音提醒天人安住在正法当中，通过同福报如是的显现了这样的自性。那么这样一种法鼓实际上就和佛显现在世间当中救度众生一样。实际上这个是佛以前的愿力和一切众生的善业力和合起来之后，在人间就显现佛的教诫，宣讲种种的教诫，然后有情听到教诫之后，获得了增上生和决定胜的这个殊胜利益。

二者从方方面面可以说有相似的地方，从他这个无有勤作的角度来讲，能够成就静虑的这样一种殊胜功德角度来讲等等，都有相似的地方。但是我们要了知，这个妙鼓必定是属于天人的福报所显现的这个有为的自性的这样一种物品。那佛他是属于断证圆满功德的这样一种这个殊胜的佛陀，二者之间是不是完全从方方面面一致？实际上也不是这样的。

今天要讲的内容是第二个科亦超此等诸喻分二。

一方面从有些地方讲可以说是相似的，但是从深层次的，从广大的方面来比较的时候，佛陀的教诫是完全超胜的天界的法鼓，然后和天界法鼓这些发音的这些乐器是全方位的超胜。所以此等比喻第一个就是讲到了妙鼓，然后除了妙鼓之外，还有天界当中天人用来娱乐的这些铙钹，这些种种的乐器，实际上也是全方位的超胜的，所以说天人的这些福报仍然没办法和佛陀的这些殊胜证悟功德相比拟的。

**壬二、亦超此等诸喻分二：一、略说；二、广说。**

**癸一、略说：**

**由于能遍众生界，具有利乐三神变，**

**是故如来妙语声，超胜天界铙钹等。**

这里面实际上就讲到了四个特点超胜天界的铙钹、天界的妙鼓，天界的铙钹这些乐器完全是已经超过了的。第一个就是讲到了能遍，通过能遍的功德超胜了天界的妙鼓等。然后是具有利和具有乐，具有三神变，总共加起来有四种特点。具足这样四种特点的缘故，所以说如来所发的妙语的教诫完全超胜天界的铙钹等的乐器。

下面我就分析能遍众生界。

佛陀因为已经完全证悟了一切有法和法性的自性，并不是向一般的众生一样，那么对于有法能够了知少分，对于法性也只有通过总相的方式大概得了知。佛陀对于一切的法性完全已经证悟了，所以说和法性无二的这样一种有法，在证悟法性的当下也是全方位的已经证悟，所以说有法的显现、有法的法性、它的方方面面，从时间、从他的空间、从一切的地方完全已经周遍了知了。所以说了知了一切有法之后，了知了一切这样殊胜法性之后，实际上佛陀的法身是周遍一切的。佛陀的法身周遍一切，所以说佛陀从他自己的能力的角度来讲，他能够具足法音周遍一切众生界的这样一种殊胜的能力，已经超过了天界的这些乐器。天界的乐器虽然也是很超胜的，但是他没办法和佛陀的殊胜的妙语功德相比拟，因此，第一个就是讲到了能遍众生界。不单单是天界的众生能听闻，人界的还有所有的众生他都是有能力让他们听闻到这样一种殊胜的教诫的，这个方面就是讲佛陀的能遍的功德。

第二第三是具有利和乐。具有利的功德就是说佛陀的殊胜的妙语让众生听闻之后，就能够获得最为殊胜的利益。这种利益实际上就是讲到了决定胜的利益。决定胜的利益就是讲一切众生能够从三界轮回当中获得殊胜的圣果，这个叫做决定胜。决定胜就是获得解脱叫决定胜，决定胜伏烦恼，或者决定胜伏三界，都可以叫做决定胜。所以说这个决定胜他是鉴别与增上生的。当然了，一般的恶趣等等既不是决定胜也不是增上生。决定胜一定是要获得殊胜的涅盘，或者说和涅盘之道相应、相随顺的这样一种殊胜的功德，他主要还是从果的角度来讲让众生获得决定胜。决定胜的果也有小乘的圣果，还有大乘的圣果。佛陀宣讲一切最了义的这个修法。比如说，宣讲出离心，宣讲一切人无我、空性等等，声闻乘的行者通过听闻佛的教戒，修持佛的教戒，然后就可以获得小乘的利益。

大乘的菩萨通过听闻菩提心，或着通过二无我空性的智慧，通过如来听闻如来藏的这个殊胜的修法，他就可以获得大乘的初地的菩萨，乃至于十地或者乃至于成佛的这种果位。所以说，这一切的利益，决定胜的利益，都来自于佛陀讲解、传讲这样一种殊胜的语的教诫的缘故才获得的，这个方面就是讲具有利的这样一种殊胜的功德。

第三是具有乐，这个乐就是种种的快乐，这个种种快乐就是直接指增上生。增上生就是从现在开始，他的安乐是逐渐逐渐增上而生。比如现在是生在一般的家庭当中，有可能下一世生在富裕的家庭当中，生到高贵的家庭当中；生到四天王天、三十三天等等，是增上而生。就是他自己的种种的身体方面的安乐，心方面的安乐，身体方面的受用，心方面的种种的受用等等都是增长的，但是不能够直接获得解脱果，能够增上而生。他可以在人天当中享受种种的快乐，这个方面就叫做增上生。

众生当中，有一类众生的种性已经苏醒了，这类众生堪能修持决定胜，所以说他在修持决定胜的过程当中增上生的功德是附带获得的。他在修持决定胜的时候，在修持出世间道的过程当中，种种的人天安乐方面顺便获得。还有一类众生相续当中显现上面还没有真正苏醒修道的习气、修道的种性，所以佛陀只给他们宣讲如何获得天界人天安乐的方法。他就是通过修持这样的法之后，只能够获得增上生，而没有办法附带获得决定胜的情况。修持决定胜可以附带获得增上生，但是修持增上生的人就没办法附带获得决定胜，只有获得增上生。这是因为有些人的根基意乐不相同的缘故，所以出现了利和乐的不同差别。当然，他既然能够在佛面前皈依，得到殊胜佛法的教诫，究竟来讲他还是会获得决定胜，但是只不过是在一段时间或相当长一段时间当中没办法发起修道的意乐，这方面是有差别的。

佛陀语的教诫也能够让这些众生祛恶从善，修持四禅八定，修持无色定等等，让众生获得欲界的安乐、色界的安乐、无色界安乐，能够让众生获得这些安乐，这是讲获得增上生的功德。佛陀的功德能够获得三神变，具足三神变。那么佛陀的妙语或者说他的功德具足三神变，就是讲到了身的神变、意的神变和语的神变，称之为三神变。

三神变第一个就是身的神变，身的神变就是佛陀在传法之前，在讲解正法之前，他首先是显现很多的神通。比如说身体某个部分发光；或者整个身体发光；或者显现广长舌相；或者显现种种大地震动之相，或者显现各种各样的其他刹土之相，显现各种各样的神变。那么佛陀显现神变的原因何在？在讲法之前，显现神变主要是让与会的这些众生、这些弟子能够产生信心。因为他没有获得见道之前，相续当中的怀疑都还是存在的，只不过有些众生的怀疑程度不是很深，有些怀疑很深。怀疑程度不是很深的他还是具足这样一种种子等等，所以只要是凡夫人，相续当中怀疑心或多或少，或者现行或者隐蔽都还是具足的。为了让这些人在法会当中得到最大的利益，能够遣除怀疑的缘故，佛陀也是显现这样一种神通，显现神变来让与会者产生信心，打消不必要的怀疑，安住在清净的信心当中、安住在清净的意乐当中。这个时候，能够让与会的众生成就一种殊胜法器的功德。成就殊胜法器虽然有很多功德，但信心是最主要的，信心是最关键的。而佛陀通过显示种种神变的方式，就能够让与会的众生产生信心。后面我们在看经典的时候，一看到佛陀在讲经之前，显现了很多的神变，实际上我们自己也是跟随产生了稳固的信心，就觉得佛陀的确是断证圆满的殊胜佛法的传讲者，那么也能够产生信心，所以第一个就是显示身的神变。

第二个是讲意神变，意神变主要是说佛陀通过智慧、神通能了知听法者的相续，听法者他自己是属于怎样一种相续？他是怎样的根基？当然从一个角度来讲，从相合于我们自己分别念的角度来讲，我们就是觉得佛陀在观察，显现神变之后通过神通来观察有情的相续到底怎么样，但是从此处本品当中所安立的佛陀种种无勤作，种种任运的角度来讲的话，并没有像一般的众生或者说和我们的分别念一样：好像对与会的众生挨个的进行观察：这个人是什么种性，那个人是什么根基，这样一种勤作是没有的。但是在一刹那当中，在无勤作当中，佛陀绝对能够了知与会众生的根性。像这样的话，通过意的神变来了知听闻者他能够接受怎样的法，通过怎样的法能够得到救度，这方面就是讲通过意神变来了知与会者的根基。

第三个是通过语的神变来宣讲教诫，就是正式的传法，又显现了神通，让有情生起了信心，又了知了有情的根性。那么第三步当然就是讲通过殊胜的具足梵音的语言来宣讲种种解脱之道。就像前面所讲的一样，佛陀用一个音声宣讲正法，与会者都觉得在给自己讲，这就是讲佛陀所具足的不可思议的无勤作的功德。佛陀并不需要一个一个的让众生排着队，一个一个给众生说你的根基是这样的，你应该修持这样的法，怎么怎么样。然后一个一个排着队过去，好像与会的众生都是听到相合于自己的教诫了，佛陀讲法的时候并没有这样。佛陀在法座上面只是以一个声音讲法，但是与会的众生都觉得是给自己讲的。小乘者就觉得佛陀今天讲了人我空性的修法，讲到了如何获得涅槃的修法，佛陀赞叹了涅槃的寂静；天界众生就觉得佛陀以天语给我们宣讲这样一种正法，给我们宣讲了怎样获得快乐的方式，怎么样获得解脱的方法；大乘者就听到佛陀以相合于自己的方式讲法，在赞叹大乘，在宣讲六度，在宣讲圆满空性，来授记很多人成佛。佛陀在法座上面只是以一个音声讲法，但是与会的众生跟随自己不同的身份、不同的种性、不同的意乐、不同的语言都听到了相合于自己的教法，这个方面就讲到了语言的神变。

为什么叫做语神变？就是不是和一般的人讲法的方式相同的。所以说有的时候我们学到这个是很难于释义的，的确这个方面超越了一般的凡夫人。因为一般凡夫人的心局限在非常狭隘的他的根、他的做意、他的思维方式当中，真正超越了凡夫人的很多境界，一般的人他也很难接触到。所以有的时候我们想怎么可能佛陀只讲了一个法，众生听闻之后就产生了不同的觉受、不同的意乐？实际上，从世间的一般情况来讲，众生的根基和意乐都不相同，所以说接触到的情况也不一样。比如，看一部电影。很多人有不同的想法，有的人觉得这个情节好看，有的人觉得那个情节好看；有的人觉得这个电影拍的很好，有的人举得拍的一般，有的人觉得拍得很烂。一道菜也是这样的，有的人觉得很好吃的，有的人觉得不好吃，这就是一般的情况。但是在这个情况当中，也有一个比较共同的业力显现共同的结论也有的。佛陀也不是一般的物品，佛陀具足证悟一切有法，证悟一切法性的殊胜功德。尤其是所谓的一个声音，在一般的众生面前它就是实实在在的声音，它是绝对不能够转变的。而佛陀的智慧当中一个声音它并不是一个声音，只不过在一般情况下我们说发了一个声音，一个声音的自性是不存在的，所以说一即是多，多即是一，从这个方面佛陀已经完全证悟了一多的等性。所谓的一个人只能发一个声音，然后只能跟一个人讲，一个人只能怎么怎么样，这个方面一般是众生的分别念局限了法的显现。但是在真正的法性当中，所谓的一个声音，一和多的自性完全是平等的，都是无自性的。所以说一个声音当中，他可以显现很多，可以在一个声音当中显现各种各样不同的声音，这方面就从我们学习过的中观的教义，通过学习这样一种教义当中，都有所体现的。

所以我们不能够完全的把这个认定成一个不能变，这个方面我们在学很多。有时候所谓的一他是一个假立的，这个只是众生执着的时候这个叫一，实际上即便一根柱子他还有很多很多不同的侧面，而佛陀完全证悟了这样一种境界，所以说在所谓的一个声音面前他就会显现各种各样不同的情形。一方面众生的根基很多种；一方面佛陀证悟的智慧已经达到这个圆满程度，所以说也能够以音声宣讲法的时候众生随力各得解的这样一种神变就会发生，就会出现，佛陀是具足这样一种三神变的。而天鼓或天界的铙钹乐器并不能够让众生获得利乐，天鼓本身或者铙钹本身，没办法显示这个三神变，这个方面是没有办法做到的。所以后面下了结论：是故如来妙语声，超胜天界铙钹等。佛陀所发出来的妙语的声音、教戒的声音已经完全超胜了天界铙钹。一方面超胜了妙鼓，一方面是超胜了天界的种种的乐器，全方位超胜，从这个方面我们对于佛陀的教戒产生信心。

**癸二、广说：**

广说是从四个方面，前面略说的时候是从四个方面，所以从广说的时候也基本上是从四个方面的角度来进行比较的。第一个，就是讲到了佛陀的妙音能够超胜；第二个就是讲能够获得利；第三个是乐；第四个是能够出离或者通过三神变能够出离的角度。

**天界妙鼓发巨响，地居众生耳不闻，**

**佛鼓妙音能遍行，轮回下界诸世间。**

**天界乐器百千万，为增欲火而演奏，**

**大悲诸佛仅一音，亦令息灭痛苦火。**

**天界美妙铙钹声，唯增心之掉举因。**

**大悲自性如来音，能令心入三摩地。**

**总之宣说尽世间，天及地住安乐因，**

**此等无余皆依靠，普世遍现佛圆音。**

这四个颂词每个颂词讲到了一个不共的特点，首先第一个讲到了周遍。佛陀的法音能够周遍一切，而天界妙鼓没办法周遍。“天界妙鼓发巨响”，天界的妙鼓能发出很大的巨响，他能够周遍整个天界。虽然能够周遍整个天界，但是，他的声音没办法传到地下，“地居众生耳不闻”，就是说居住在地下众生的耳根是没办法听闻这样的妙音的。再讲“佛鼓妙音能遍行”，佛陀的教戒、佛陀的佛鼓妙音能够遍行一切世间当中，能够遍行于整个三千大千世界、能够遍行一切的法界。“轮回下界诸世间”，一方面在净土当中能够周遍；一方面轮回的下界一切的世间当中，佛的声音也能够完全周遍。

从天界的妙鼓发的巨响，虽然声音非常大，尤其和阿修罗发生激战的时候，他发出的妙音也能够超胜一切的声音，能够让阿修罗心惊胆战、能够让天人奋发鼓舞，消除怖畏，像这样他能够发出巨响。当天人在放逸的时候，他发的巨响也能够完全周遍整个天界。天界的范围是很大的，妙鼓发出的巨响，整个天界能够听到。但是这个巨响虽然声音很大，但是不能够传到南瞻部洲，不能够传到地下。地下的众生是没办法听闻的。而佛的声音不是局限在当时传法的这个环境当中，佛的妙音能够周遍一切世间。

有时候我们会产生这样一种想法：天界法鼓妙音，作为人道众生来讲基本上没有听闻过，但是佛的声音能够周遍一切，这个方面是不是还是有不周遍的地方？因为当时佛陀在印度讲法的时候，他的法音也是在城市当中或者在法会当中。比如说佛陀在舍卫城祇树给孤独园讲法的时候，还有很多人没有听到，只是在与会的众生听到了这样的法音，而其他的很多众生就没有办法听闻。舍卫城当中也不周遍，还有没有周遍印度、没有周遍整个世间。当时佛陀在印度传法的时候，中国的众生并没有听到，这样是不是和天界的妙鼓是完全一致的，他发出的声音没办法周遍一切？我们这个方面在宣讲的时候，这是不相同的，因为佛和妙音之间的差别和天鼓妙音之间的差别，天鼓的妙音通过天人的善根，天人的善根有限的缘故，他所显现出来的妙鼓只能够发出有限的声音来，其他的众生就没办法听闻。佛的功德是圆满的，从能力的角度来讲是不一样，从因的角度来讲，天人的这个因，天人的善根，他的因是有限度的，所显示出来的这个果有限度。佛陀的功德是周遍的、是圆满的，所显现出来的果也是周遍是圆满的。天界的妙鼓发的声音有局限，而佛的妙音发出来的声音是没有局限的，那么这个方面我们也知道二者是不相同的。

至于超越的范围都没办法听闻的这个显现又如何去解释？天界妙鼓发出的声音是从他自身的角度有局限，他发音的从妙鼓本身有局限的缘故，他发出来的声音只能够传到一定的距离就没办法传了。佛的声音能够周遍一切，为什么其他众生没办法听闻？是从有情自己的善根不具足，或者他自己的因缘不具足。佛陀的妙音虽然已经周遍一切了，因为有情不具足听闻的这个善根的缘故，所以说他没办法听闻，这二者之间是有差别的。有时候我们就想天界的妙鼓是不是也是因为地区的众生福报不够听不到？这个方面是不一样的，天界的妙鼓并没有能够周遍一切的这个能力，这个能力他自己是没有的，而佛陀有这个能力，只不过是众生的因缘不具足，二者之间不具足可比性的。

我们如果说是因为地区众生他的福报不够听不到这样一种妙音，他有一个前提，天界的妙鼓所发出的声音他自己必须要周遍在南瞻部洲，他必须要周遍在地狱当中至于你听到听不到看你的福报善根的，但是不是这样的。天界的妙鼓发出的声音只能够周遍在天界，他不能周遍在南瞻部洲。一方面也是因为地下的众生善根不具足；一方面也是因为他自己本身的力量，他自己本身的能力有限，没办法传闻到很远。而佛陀的妙音完全不一样了，佛陀妙音从他自己的能力来讲也能够周遍一切世界当中。前面我们讲了目犍连尊者寻找佛陀这个音轮的比喻，这个例子就说明的很清楚。当时佛陀是在一个地方坐在法会当中讲法，阿罗汉目犍连就突然想观察，可能得到了佛的加持，他想观察一下佛陀的音轮到底有多远，然后用自己的神通去寻找，然后遇到很多世界之后停下来一听音轮，佛陀的声音还在身边，又开始往就是说直接通过他的神通去飞，这个时候佛陀知道他的这个想法也用神通加持他，然后他就飞了很远很远的世界，到了一个地方停下来的时候佛陀的声音还在耳边。所以，他的神通用尽还是没有办法听到佛陀的妙音，这说明一个什么问题？就说明佛陀的妙音本身他是周遍一切的。

那么佛陀的妙音本身是周遍一切的，为什么法会其他听不到？中国众生听不到，其他世界的众生为什么听不到？这个方面是友情的因缘、善根不具足，而不是说佛陀的能力没有办法发出这样一种让众生听闻的声音。而是说一切的友情并没有真正的具足听闻到佛妙音的功德。我们从这个方面来比较的时候，佛陀的这样一种妙音的的确确是从全方位超胜天界的妙鼓的，因为佛陀的妙音的确能够周遍一切的世界。如果现在我们能够修持佛法，能够得到一个清净的耳根的话，我们现在就能够听到从不同世界佛陀讲法的声音。佛陀的妙音，佛陀的妙音是周遍一切，也周遍现在我们的南瞻部洲。现在我们自己的耳根的能力太弱了，没办法听到佛陀所传出来的妙音。如果我们通过修持种种的佛法，通过修持种种的善根，一方面也可以到佛面前去听闻，一方面在这个地方，也能够听闻到佛陀的殊胜的妙音。就像世间当中收音机的电波，它是周遍在一切世间当中，但是如果你不打开收音机，不对准频率的话，也没有办法收听到。所以，佛陀的妙音周遍一切，但是如果众生不具足这样一种殊胜的善根，也没有办法听到佛陀所宣讲的妙音。但是我们听不到，并不能说佛陀的妙音，他自己能力没办法周遍。佛陀从他自己的角度来讲，他的能力已经周遍了，但是就是说不能够听闻，是因为众生他自己的这个善根不具足，从这个方面而导致的。那这方面也知道了，佛陀的妙音能够超越天界妙鼓的这样一种情形。那下面讲到的是第二个问题，就是佛陀的妙音超胜了天界的乐器。

“天界乐器百千万，为增欲火而演奏。”这个颂词所讲到的是除了天界有妙鼓之外，天界还有很多让天人舒心悦意的种种的乐器。这些乐器有的时候单个演奏，有的时候同时一起演奏，发出来的妙音，让天人听了是非常地舒服。人间的众生，有的时候听到音乐之后觉得振奋；有的时候听到音乐之后就觉得很舒畅，等等等等。所以，一般的众生他除了耽着色法之外，这个声音也是众生所耽着的这样一种情况。众生也是对这声音也是非常地耽着的，总是喜欢听这些妙音，喜欢听好的声音。对于其他的声音，就觉得有一种厌烦等等。所以说众生在这个声音方面，也是很多的取舍。天界的乐器，因为这个方面是众生的，他天界众生的福报所显现的。所以说天界的乐器一方面质量很好，一方面所发出的妙音，也是非常的超胜的。天界乐器百千万，一起在演奏的时候，当然从听闻起来的角度来讲，他是觉得非常地善妙，但是有一个情况就没办法回避，这些乐器演奏起来的时候，整个天人相续当中的贪欲的火，随着乐器的演奏也被引导起来了，所以说这些乐器是为了增加天人的欲火而演奏的。从这个方面讲的话就是没办法平息痛苦，反而是增长以后这个痛苦的因。

因为贪欲总的来讲是属于五毒之一，只要相续当中，生起了贪欲心，他就是以后引发痛苦的来源。所以说天人虽然有的时候造的业不像人间一样这么多，但是，天人也是会造很多业的。有的时候和打仗的时候造业，有的时候就是说看不起其他的天子，因为天界他有很多贫富的差距。我们现在看到的时候，我们看不到贫富差。就像以前八十年代，七十年代，中国就很迷信美国。就觉得整个美国，黄金为地了，是属于天人生活的等级。但是，实际情况，你到了美国的时候，你走近他们的时候，你会发现也有很多贫富的差距，还有很多歧视，这个也有很多。虽然我们现在在人间仰观天界的时候，觉得一切都是美好的，从总的角度来讲，一切都是美好的，但是，在天界内部，也有很多歧视，也有很多的差距。福报小的天人到了天界的时候，也是觉得抬不起头的感觉。福报大的天人，也看不起这些福报稍微小的天人的。有的时候就抢他的天女，有的时候就是抢他的宫殿。像这样的事情，这个比较肮脏的事情，在人间才出现的事情，在天界有的时候也有，只不过有些地方没有描绘而已。真的描绘的时候，像广东，其他地方描绘天界的这些情况的时候，也有很多很在人间当中出现的这些很多事情，所以他也很多烦恼的。天界也有很多烦恼，他也不是说方方面面如意的。死了之后，还是会随自己的业而转，有的时候我们觉得，只不过是在人间造的业，天界当中并没有造业，天界的人安乐，他的善业用尽之后，是因为以前的业而下堕的，实际上并不是这样的。天界也造很多业的，他在和阿修罗打仗的时候，也生嗔恨心。嗔恨心，不管是谁，相续当中具足，他都是一种自性罪，一种自性的恶；贪欲心，贪天女也好、你贪乐器也好，也是一种贪欲。贪欲也会引发不悦意的结果的。

所以，天界的很多的乐器同时演奏的时候，听起来是非常舒服的，但是在这样一种环境当中，他内心当中的贪欲是一直一直在增长。世间当中也有很多所谓的这些比较好的乐器，或者有的时候显现上面说这个音乐，这个曲风或是比较清新的、比较高尚的。但是，当众生沉溺在这个曲子当中的时候，这个时候他是念念增长贪欲心。不管你说，我听的是名乐，我听的是什么轻音乐，要比这个重金属的音乐，比摇滚的音乐要高尚地多，实际上当你沉浸在这个所谓的优美的旋律当中的时候，你觉得很高尚、很优雅，但实际上念念增长的是贪欲心，贪欲心本身他是一种自性的罪业。所以说，念念增长的贪欲心还是一样的。只不过是显现上面，大家觉得重音乐吵的不得了，有些人怎么喜欢听这个东西？每个人的想法意乐不一样的。不管怎么样，从增长贪欲的角度来讲，他是完全相同的。所以说，天人的这个乐器，他也是为了增长欲火而演奏。从这个方面讲的话，是没办法熄灭平息痛苦的因。

大悲诸佛的声音不一样，“大悲诸佛仅一音，亦令息灭痛苦火。”具足无量大悲的诸佛，单单是通过一个声音，宣讲了一个声音的妙法，就能够熄灭有情的痛苦之火。因为佛陀发音的来源是由安住在空性的大悲，从这个方面作为音的。所发出的声音本身，也是没有带丝毫的烦恼习气，所发出的声音，他这个教诫本身，也能够让众生修持之后，接触之后，内心当中获得安乐，能够熄灭痛苦火。痛苦火，就是讲整个三界的痛苦之火。因为这个对照的是前面的具有力的功德。这个力就是讲决定胜，所以说佛陀的妙音，能够让众生获得这个决定胜的殊胜的安乐。佛陀的声音，能够熄灭痛苦火。天界的乐器他是增长欲火而演奏的，百千万的音乐同时演奏，他只是增长的是欲火，让这个天人获得这样一种痛苦的来源。佛陀只是一个声音，这一个声音对照的是百千万，天界的乐器是百千万。佛陀的声音就是一个声音，但是百千万的声音，增长了的是欲火。而佛陀的声音，他就是熄灭痛苦火的一种来源。

从这个角度来讲，作为修行者，在这个当中也能够得到很多的启示。一方面，我们这个地方在赞叹天界。天界的妙鼓，天界的很多的欲妙享受做了很多赞叹。但是，如果我们不了知，不清楚的时候，容易发起一种下次我要转生到天界当中去过好日子这个想法。但是在这个地方比较的时候，天界虽然有妙鼓，但是他也只能够在天界周遍，他不是周遍一切的。天界他虽然有这样一种乐器，但是这个乐器是增长众生的痛苦的因。而没办法真正平息痛苦，尤其是转生到天界之后，你没有修持这些获得圆满解脱的因的缘故，当你的这个业穷尽之后，仍然还漂流轮回，还要感受到很多其他的痛苦，所以这个方面从总的来讲的话是没有任何意义的。所以说天界的乐器，他是为了增长欲火而演奏的；佛陀的声音，是为了熄灭痛苦的，二者之间完全不相同。

第二个比喻主要是讲妙鼓比喻，但是为什么此处又把天界的铙钹，天界的乐器扯进来。实际上面就是说一方面是妙鼓，一方面是和妙鼓同等的这些其他的乐器。妙鼓本身发出的声音并不能够说是增长贪欲的，因为他发出来的是这个四法音的声音。但是他的这样一种声音有限，声音是有限的。而且这个声音也不是像佛一样，能够具足种种的殊胜的证悟的功德，佛陀相续当中证悟的功德能够默默地去转移众生的相续当中的种种的想法的。而妙鼓没有，他就是发出声音而已，如果你的善根比较深厚，你就可以去得到利益。如果你善根不是很深厚的话，听完之后有的时候觉得就不想听了，这个情况也是有的。但是，佛陀的妙音能够直接地打动众生的心，让众生获得解脱。

天界当中虽然也有妙鼓，虽然也有很多乐器，但是从这方面来比较的时候，还是应该对于佛陀的教诫，对佛陀的妙音产生信心，而不是说对于天界当中的种种有漏、有为的功德产生兴趣。天界当中的乐器我们尚且不应该去执着的话，那么人间当中的种种乐器，人间当中种种所谓的好的音乐，这方面实际上也是增长欲惑的，真正能够平息内心当中烦恼的音乐几乎是微乎其微。

所以，我们如果要真正的对于声音耽着的话，对佛的这样一种妙音，当然就是说佛的妙音我们听不到，但是宣讲佛妙音的这些其它的声音、讲法的声音实际上也应该有一种追求，这里面讲了很多让我们熄灭痛苦的方法的缘故。所以做这样的对比，也是有这样的原因。

下面就是第三个“天界美妙铙钹声。”这个颂词讲到了天界虽然有很多美妙的铙钹，这些铙钹的声音是“唯增心之掉举因。”它是让心产生掉举的一个因。前面是增长贪欲，现在是增长掉举。掉举和昏沉一样，同时成为禅定的障碍。

什么是掉举？比如说一个人坐在这个地方胡思乱想，这个就称之为掉举，他的心是一种外散的状态。昏沉是一种内收，比如打坐的时候一会儿就想睡觉了，或者本来上座的时候所缘境是很明显的，但是一会儿眼睛就开始发热了，所缘境就开始模糊了，最后昏沉下去。这个方面的昏沉是内收的一种，所缘境不明显。

掉举是外散的，坐在这个地方缘一个所缘境，从这个所缘境开始发展，逐渐逐渐发展到全世界。掉举的心是一种外散的，心是掉来掉去，像我们拿一个东西，拿一个杯子从这个地方放到那个地方，这个东西掉来掉去一样。“举”是高举的意思，和昏沉的低沉、内收是相对应，是高举。“掉”是讲掉来掉去的情况。

音乐，随着音律的变化，众生的心随音律的变化他的心也有变化。比如说我们听一个曲子的时候，有的时候是比较低沉的，有的时候是比较高潮的，有的时候比较激昂的，我们的心随着音乐的变化我们的心也在变化，这个就叫做掉举。我们的心没办法安住一处，掉来掉去，而且存在很多分别念。天界的铙钹声音虽然很好，但也是增长心的掉举因。掉举是没办法制心一处，是散乱的一种状态。如果处在掉举当中，是没办法一心入定的，没办法一心入定就没办法真正去发现有为法真正的本质是什么，一切万法的实相的本质是什么。没有定就很难去安住在一切万法的本性当中。

天人有这些铙钹，从一个角度来讲，反而是让他没办法真正一心一意去修持佛法的原因。前面提了，一个人如果生活非常好的话，让他分心的事情太多了，让他分心的事情非常多，所以说很多的缘故，他就没办法真正地去把自己的心放在佛法当中。比如说一个人有十个让他分心的事情，佛法可能在其中只是占了十分之一，占了十分之一的话就是说有九个事情让他分心，所以说最后这个十分之一的力量肯定就非常弱了。虽然他内心当中还有一点佛法的影子，觉得我是不是每天要修点佛法，但是其它让他分心的事情太多的缘故，基本上很难把自己的心收回来放在佛法上面。

所以说，如果我们的境界能够达到不被外境所转的情况之前，还是尽量简单一点好。这个就是以前的大德开出来的殊妙的药方。如果我们的心能够不被外境所转动，佛法的修行，佛法的证悟在内心当中已经牢牢地占据了主要的位置，其它的东西有也可以，没有也可以，有这样的态度的时候，你的显现上面拥有很多的财富，这个方面不一定成为障碍，不会成为障碍。

但是如果我们的心还被外境所转的时候，外在的东西太多的话，产生掉举的因就很多，产生散乱的因就很多，这个时候就没办法真正安住佛法，最多做一个佛法的影像，没办法真正去深入修持佛法，这个原因也就是这样。最多有的时候比较富裕的人喜欢捐钱，捐点钱盖个庙、印点书就觉得我还在修持佛法，你看我做了很大的功德。至于其它能够深入心性的东西，比如让他坐下来，静坐一个小时，静坐两个小时观无常，让他静坐下来观修空性，这个时候是做不到，心太乱了，心太乱了就做不到这些功德，所以说靠近心性的东西做不到的。做一些散乱的可以，比如捐点钱放生，捐点钱修庙这个方面是可以，他认为自己是佛教徒，认为自己在修行佛法，但是实际上真正离心性的修持还远得很。

天界的人也是这样的。也许做一点善根，但是因为散乱的因太多的缘故，没办法一心一意地修持。作为修行人来讲，这个方面也要考虑的。自己有驾驭诸法的能力的话无所谓，没有驾驭的能力，尽量最初的时候还是应该稍微离远一点比较好。这个方面讲到了天界的音乐。

“大悲自性如来音，能令心入三摩地。”佛陀的自性，自性的如来声音，能够让众生听闻之后自然而然地趋入到三摩地当中。前面是掉举，掉举是三摩地的违品。现在，佛陀的大悲妙音能够让众生的心自然安静，能够让众生的心趋入到三摩地当中，这个方面是让众生获得增上生的一个殊胜的方便。前面是利，现在是乐，让众生获得乐的这样一种殊胜方便，能够让众生心入三摩地，这方面也是非常超胜。

下面讲到了能够出离三神变。

“总之宣说尽世间”。这个颂词宣讲尽世间当中天和地住安乐的因。“此等无余皆依靠。”这些天人的安乐的因和地上的人安乐的因，这些无余都依靠普世遍现佛圆音。在整个世间当中普遍示现的佛陀的周遍圆音，都是依靠佛的圆音而成办的。所以说前面不是说佛陀具有三神变，具足三神变的缘故，所以说能够让众生生起信心，能够了知众生的意乐，能够跟随众生的意乐而传法。天人和人间的众生听闻了佛的讲法之后，修持十善法、修持殊胜的佛法、修持这样善妙的音之后、安乐音之后他们就可以获得殊胜的安乐，就能够从痛苦当中脱离，能够从轮回当中脱离。像这样的话，佛陀可以做到。

为什么说这一切天人和地住的安乐音来自于佛陀？他们因为是听闻了佛陀的教诫，或者是直接，或者是见解，听闻了佛陀的教诫之后修持了善法，得到了天人的安乐，或者得到了人间的安乐。所以他们的来源尚且都是依靠佛陀，他们自己本身并没有真正出离的能力，而只有佛陀的原因能够让出离。

所以说天人的妙音也好，天人的铙钹音也好是没办法让众生获得安乐的，能够让众生获得安乐的只有佛陀殊胜的妙法。像这样就讲到了超胜天人的，全方位超胜天人乐器的这样一种情况。

**壬三、彼等由缘而入：**

**犹如远离耳根故，不能听闻细音声，**

**亦如具有天耳者，亦非遍闻一切声。**

**如是微妙胜法音，微细智慧之境界，**

**若心无有烦恼垢，彼人耳中方闻受。**

“犹如远离耳根故，不能听闻细音声”。耳根和声音是相对比的。如果说这个声音离耳根很近，耳根就能够听到它的声音；如果声音离耳根比较远的时候就没办法听闻，尤其是细微的声音离耳根比较远的缘故，所以说没办法听闻到细微的声音。

“亦如具有天耳者”，具有天耳的人他的耳根是比较超胜的，耳根比较超胜的缘故，他能够听闻到比较细微的声音。前面一般的耳根不能听闻到的细微声音，一般的耳根能力不够，所以一般的细微声音听不到，但是天耳的能力比较超胜，它就能够听闻到比较细微的声音。

一方面讲的时候，天眼、天耳有的时候是通过修禅定而得来的，就叫做天眼或天耳。前面我们提到过，一般的欲界自然音状态、相续当中是没有禅定的，没有禅定的缘故，他的能力没办法通过禅定来引发。如果能够修持殊胜的禅定，比如修一禅、二禅、三禅、四禅，修持禅定之后，他自己的心安住在禅定当中，这个时候他的根相应于禅定，转变成色界的根，转变成色界根之后，色界的根很清净、很微妙的缘故，这个时候就能够引发种种的耳通、眼通等等。

一般的天耳它的根不相同，因此转变故，转变之后可以听闻到很多细微的声音，都听得到。但是即便是这样一种天耳也亦非遍闻一切声，它的能力也是有限的，仍然是有局限性。它能超越一般的肉耳，但是对于天耳来讲，它也没办法周遍地听闻所有一切世界的声音，听不到的。

“如是微妙胜法音，微细智慧之境界，若心无有烦恼垢，彼人耳中方闻受。”前面通过耳根的差别来讲能不能够听闻声音的情况。同样道理，佛陀所宣讲的微妙胜法的声音，微细智慧之音是属于一种非常微细智慧的境界，如果说心里没有烦恼垢染的人，耳中才能够听闻。即便你是一个天人，你有天耳，但是如果你的心有烦恼垢染的话，也是没办法听闻到佛陀所宣讲的微妙法音。从一个大的角度讲的话，这个人有因缘、有善根能够听闻。从细微的角度来讲的话，必须也要有一种接受的到佛陀微妙法音的情况。比如说如果你有很大的善根转到佛的跟前，这个时候也叫做说无有烦恼垢，这个人耳中也能够听闻智慧、微妙、殊胜的法音，他是具足这样的智慧的。

还有前面我们提到过这个问题，实际上佛陀的声音周遍一切，你能不能够听闻在法界当中纵横交错的很多佛陀的讲法的声音，就看你自己有没有烦恼的垢染。如果你通过修持清净的烦恼垢染，你就可以听闻到。没有清净的烦恼垢染，虽然你具有天耳，但是也没办法听闻到法界当中周遍的佛陀的原音。这个方面是讲到了如果有殊胜的因缘能够值遇佛陀，能够听闻到佛陀的教义，或者说你心中没有很粗大的烦恼垢染，也能够听闻到佛陀的声音。或者说在后世佛入灭之后也具足某种功德能够听闻到宣讲佛法的声音，如果没有这样一种因缘也没办法听到这样的声音。

从这方面讲的时候，我们还是，总结而言的话，就必须要经常性地去发愿在听闻佛法的时候，要认认真真地听闻佛法，尽量通过殊胜的意乐听闻佛法，这个种子种下来以后，能够接受佛法、听闻佛法的这样一种因缘。如果说是经常给别人听法制造违缘，或者自己随随便便中断听闻佛法，这个方面都是对以后接受佛法的一些障碍，这个是在其它很多的经论当中曾经讲到的。

所以说如果以前有这样不如法的行为应该忏悔，发愿以后经常都能够很早地接触到佛法，听闻到佛法。因为真正能够让众生得到利益的只有佛法而已。除了这个之外其它的任何一个声音都没办法和宣讲佛法的声音相媲美。这个方面就讲到了天鼓喻和佛妙音之间的差别。

今天就讲到这个地方。

**《宝性论》第50讲记**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。究竟一乘主要是讲到一切众生的根基虽然是千差万别，但是因为相续当中具足圆满的佛性如来藏的缘故，所以说所有的众生最终必定要成佛，没有一个不能够获得佛果，没有一个不能获得解脱的众生。暂时来讲因为众生的根基意乐，一部分众生暂时没办法发起解脱的心，一部分众生暂时没办法发起大乘的心，像这样的话就是跟随他们各自的因缘获得增上生的善趣、获得小乘的圣果，但是最后来讲的话都必须要入大乘，必须要成佛。所以说从这方面安立的究竟一乘。

《宝性论》主要是宣讲一切有情相续当中本具的圆满佛性如何存在，然后如何通过他相续所摄的这些助缘的帮助，逐渐的从不了知到了知，到少分显露，到多分显露，到全分显露这样一种过程。所以说《宝性论》这个论典主要是开显我们相续当中本具的佛性，能够指示我们相续当中本具佛性如何存在的殊胜的法理。那么《宝性论》也有七个金刚处，前面讲佛法僧三宝讲完了。现在宣讲的是能得因缘，能得因缘也有能得近取因和能得的俱有缘。俱有缘主要是现世他相续所摄的菩提、功德和事业，菩提就是讲到觉悟的本体，功德是讲觉悟的附属和它的功德，觉悟之后的功德；然后事业主要是讲到了令他觉悟的殊胜的方便。

那么现在我们宣讲的是《事业品》，《事业品》主要是宣讲佛陀的救度众生的事业有任运自成、无勤作和相续不断的这样一种殊胜特点。那么前面对于意义已经讲完了，现在通过比喻结合比喻的方式来了知佛陀他的殊胜的事业，尤其是无勤作的方式要了知的。那么这个比喻有九个比喻，前面讲到了帝释天的比喻，然后是妙鼓的比喻。分别对应身显现这样一种幻变；语言是现世教诫，让众生获得解脱的道理。今天开始要讲第三个比喻。

**辛三、应以云喻了知智悲周遍之理分四：**

那么第三个比喻主要是讲到了云喻，那么这个云喻当中又牵扯到了很多的问题，有云，然后还有云当中所降下来的雨。然后降下来的雨它熄灭，还有一方面是增长庄稼；一方面还要熄灭种种的烦恼火，熄灭地上的大火等等。所以说云喻所表现的主要是佛陀的智悲周遍一切，佛陀的智悲周遍一切是从殊胜的智悲当中流下甘露法雨，这个法雨能够滋润一切有情的相续，让一切有情的心地当中能够长出善法的 庄稼；然后一切有情相续当中的贪嗔痴等猛火，也通过云中降下来的妙雨可以熄灭，有很多内容可以相对应而解释的。总之，这个云喻主要是表示了佛相续当中的智慧和大悲完全周遍一切的道理，因为佛陀的智慧和大悲周遍一切，只要是有情相续当中他的信心、他的精进等等，像这样一种功德能够具足的话，就一定能够获得佛的殊胜的观照和加持。没有智慧和大悲，虽然也是能够获得佛陀的智慧和悲心的加持，但是呢，因为缺少法器应有的功德的缘故呢它不明显，感受的加持不是很明显的。所以说我们自己想要真正获得殊胜法义的话，自己相续当中所具足的功德还是逐渐要具足。

分了四个科判

**一、与生长庄稼相似而对应；二、以器变异相似而对应；三、与不观待相似而对应；四、与寂灭诸火相似而对应。**

那么通过四个方面来逐渐进行安立。首先讲第一

**壬一、与生长庄稼相似而对应分二：一、略说无勤作之理；二、宣说由缘而入。**

那么就说，云它能够降下大雨，能够生长地上的庄稼。同样道理，佛陀的这样智悲云当中能够降下妙雨，能够让众生心地当中的善法增长，二者之间都是无勤作的。

**癸一、略说无勤作之理：**

**犹如夏季之云聚，庄稼茂盛圆满因，**

**水蕴丝毫无勤作，自然降澍于大地。**

**如是依于大悲云，佛陀圣教妙法雨，**

**众生善根庄稼因，无有分别自然降。**

第一个颂词当中讲到了云当中无勤的降下大雨而生长庄稼的道理；第二个颂词主要是讲到佛陀的大悲云当中无勤降下妙雨，来让众生相续当中善根得以增长的道理。

首先是看他的比喻，就好像夏季当中虚空当中乌云密布，聚集之后那么就可以降下大雨。那么夏季的云聚它实际上是地上的庄稼茂盛，然后最后获得收成的圆满的因。那么从云当中所降下来的这个水蕴它也是丝毫没有任何的勤作，没有任何的分别也没有任何的勤作，自然而然降大雨于大地上面。

这个里面就有四个含义：第一个就是讲云；第二个就讲水，就是讲雨水；第三个方面就是讲到了大地；第四个方面就讲到了大地的庄稼的生长。那么就有这四个特点。那么这个四个方面有两个方面主要是讲到是属于云和雨方面的，然后两个方面是属于地和地上的庄稼方面的。

首先是在天空当中聚集了很多很多的云，然后在云当中就饱含了雨水的缘故，所以说到了一定的程度自然而然就会降下大雨。而地上的这些庄稼必须是要大雨的滋润才能够真正的生根发芽、然后就再生长，最后就圆满的收获。所以说这个雨必须要降在大地上面，因为庄稼它是根植于大地当中，所以降落在大地当中的时候滋润了大地，依靠于大地的这个庄稼才可以逐渐逐渐地生长，是这样一种情况。这方面大家是很清楚的。

那么这个比喻所表达的意义，也就是佛陀相续当中的智慧和大悲它如何帮助众生，帮助众生获得解脱的道理。“如是依于大悲云，佛陀圣教妙法雨”，就说依靠智慧和大悲的佛云，“佛陀圣教妙法雨”，从云当中就降下了佛陀圣教的妙法之雨。那么这个妙法雨也是众生善根庄稼的生长因，而这样一种雨水它是无有分别自然而降，它也是无分别也是无有勤作的自然而然降下来的。

那么在这个颂词当中也是有云和雨、然后大地和这样庄稼四个方面的对应。首先对应的是，大悲是和上面云聚相对应的，因为佛相续当中的智慧和大悲是完全遍满的，完全周遍的，从佛自己相续当中的智慧和大悲来讲没有丝毫的欠缺，完全具备完全周遍圆满，所以这个好像是夏季当中要下雨之前乌云密布遍满整个虚空，和这个是一样的。那么大悲云当中自然降下这个妙雨就好像是佛陀的智悲的大云当中自然而然的会显现这样圣教妙法之雨，会降下或者说佛陀会说法，对观待一切众生会宣讲不同的教义。所以这个方面就是，这个法雨主要是从佛陀的智悲的相续当中如是自然显现出来的。这方面讲到了云和雨，和前面这样一种云雨对照的时候，那么就说云就是大悲，然后雨就是讲妙法。然后观待众生方面的，前面就是讲到了是大地和大地的庄稼，那么这地方也是一样的，那么前面的大地就比喻众生的相续，善根它是根植于众生的相续当中，如果说众生的相续没有遇到佛陀的正法的话，那就没办法在相续当中生起哪怕一刹那的善心。在《入行论》当中也是这样讲的，因为佛陀的威神力的缘故，“众生暂萌修福意”，

众生是暂时地会生起一些想要修善法的心愿，所以说众生相续中想要修善法的意乐和他的想法也主要是佛陀大悲的加持，所以说佛陀相续中所宣示出来的殊胜妙法能够帮助有情相续中生长起种种的善根，所以前面的大地是对照众生的相续。

然后，大地当中的庄稼因为雨的降临而生长，相对比就是讲到了众生相续中的善根因为佛陀的妙法而逐渐逐渐生起来。因为从一个角度来讲的话，众生相续中的如来藏的是圆满具足的，之所以不显示，之所以没办法生起修道的意乐，主要是缺少了很多内因外缘，他如果是积累了很多的资粮，一方面又遇到了佛陀的妙法的话，相续中本具的佛性就会逐渐逐渐显示这样一种功效，所以就开始对正道产生信心，对善法产生兴趣，这都是善根萌发的表现。所以，不间断的听闻佛法，不间断的来闻思佛法的话，就相当于在自己的相续当中，心地中不间断地降下雨水，当雨水非常充沛的时候，庄稼就会长得非常好。所以说当我们听闻佛法听闻得很多的时候呢，相续当中对于修法的方方面面就会产生决定信解，也就是说如果我们在听闻佛法，在思维佛法的时候，只是从一方面比较片面的方式去听闻、去思考，只是了知法义当中一点点意义的话，这个时候呢，我们在修习佛法的时候这方面了知一点，但是从其它方面就没办法全面了知，所以会导致自己在修习佛法的过程中会有所欠缺，或就是说没办法制止方方面面的烦恼、分别念等，有这样的过失。

只有当我们在全方位的尤其是对修法角度来讲，全方位的角度都能够了知之后，我们在用功的时候呢，在修行的时候呢，即便是生起了分别念，自己也懂得如何通过相续中掌握的智慧去对治它，或去安住在它的法性中，这方面非常殊胜。所以说，有了这样一种听闻佛的教义助缘的缘故，相续当中的善根遣除和排除了很多违品，它就能够自然的茁壮生长，最后就决定会生根，一定能开花结果，有这样一种殊胜因缘。

所以，“无有分别自然降”主要是讲到了佛陀的智悲云当中对于有情相续成熟方面也是没有分别，自然而然地降下殊胜的妙雨也是没有丝毫的勤作的。

下面讲第二个问题，

**二、宣说由缘而入。**

**犹如世间行善时，风起云涌降雨霖，**

**如是慈风为增善，佛云降澍圣法雨。**

**于彼三有依智悲，不染轮涅住虚空，**

**三昧总持净水藏，佛云善根庄稼因。**

首先讲第一个颂词，“犹如世间行善时，风起云涌降雨霖”，从佛教的教义，从因果的角度来观察的时候，如果世间普遍行善，普遍能够行持很多善法的话，这个时候，通过这样一种不虚的缘起之力，自然而然就能够感得风起云涌，然后降下雨霖。如果世间善根非常兴盛的话，地上面人间中什么时候降雨，什么时候吹风等等就会显得风调雨顺。就在适时的时候能够降雨，然后在适时的时候，应该晴天晴天的时候，他就晴天。所以说地上的人们基本上都是望天吃饭的，如果该有雨的时候有雨，该停的时候就停，有这样一种风调雨顺的情况的话，就会获得丰收，否则种了庄稼不下雨，或是后面不该下雨的时候下雨的话，这个时候人们就没有办法去获得很多的收成，因此，这个缘起因果规律也是有关的。

还一种说法就是讲，世间行善的时候呢天人也会帮助，如果世间的人们善根行持得比较多的时候，这时天人也会自然而然帮助来降下很多雨。反过来讲，如果世间经常行恶，造很多的恶业的话，那么，恶业增长的缘故，天人也没办法帮助，也是爱莫能助，所以说，这个时候就会显得诸季颠倒，风不调雨不顺，就会显现很多这样的问题。有的时候也会显现大洪水，有时候显现大干旱，没有办法让地上的庄稼顺利地生长。所以，世间行善和风调雨顺二者之间一定是有个必然联系的。如果世间上的人都行持善法的话，自然而然就能感得风调雨顺，如果世间上的人心也不正直，然后也做很多杀生偷盗等等的很多邪行的话，实际上，在人间当中也会显得灾难频发，会显现很多很多不如意的事情，这方面就是一种因果的关系，就是一种世间缘起的规律。

“如是慈风为增善，佛云降澍圣法雨。”同样的道理，有情相续中的善根能够增长的话，也是因为这样一种慈风，“慈风”就是讲佛的大悲，佛的慈悲之风。“为增善”就是为了增长有情相续中的善根的缘故，“佛云”，佛陀的云当中降下来圣教的法雨，能够滋润有情的相续。所以说有情相续中的善根能够增长的话，都直接或间接来自于佛陀慈悲的关照，佛陀讲了这样一种圣法之后，有情听到这个圣法逐渐行持，也能够在相续当中生起很多的善根。如果善根一旦增长之后，相当于庄稼就会自然而然地生长，就像世间的庄稼必须要风调雨顺能够顺利生长一样，所以，有情的善根也需要得到佛的慈悲的眷念眷顾，然后获得佛的慈悲加持，相续中的善根才能够茁壮地生长。

一方面，我们自己也需要经常修持善法，尤其是在修持善法的过程当中，将自己的心安住在正道中是非常重要的。那么在所有修善行中，第一步让自己的心变得贤善，让自己具足一颗贤善的意乐，有一颗贤善的心的话，这方面很好，就是说自己的心具足贤善的话，比如伤害别人的意乐，不愿意别人获得安乐的意乐都应该逐渐逐渐地铲除掉。尤其是在平时修行过程中，自己和他人不必讲了。

还有，自己的团体和他人的团体之间，对自己的团体方面容易产生慈爱的心，对其他的团体容易产生这样一种其他的不好的意乐，这个方面是一定要注意的，当听说对自己团体有利益的事情发生的时候，自己很高兴，当听说别人的团体超胜自己的时候，自己就觉得很不舒服。或听到别人的团体遇到不悦意的事情，遇到很多不吉祥的事情的时候，自己很高兴，这都不叫做贤善的意乐。还有，自己的民族和其他的民族，自己的国家和其他的国家之间，有的时候也会出现这样一种偏颇，所以，我们在修持这样善法的时候，应该是对所有的众生，对所有的人，对所有的众生应该有一种平等的慈悲的心，平等的贤善的意乐，这个时候才能跨入到修行的第一步，如果自己乃至于没有泯灭掉这样一种自他的分别，像这样一种偏颇没有泯灭掉的话，自己要修持一颗菩提心还是很困难的。

所以，我们在观修的时候，首先不要想到这个是我的敌人，这个是我的朋友，首先不要这样去定性，这样一定性之后呢，自己的修持很有可能就偏到这个方面去了。按照一般的角度来讲的话，如果我们看到一个人的时候，最好的方法就是想“这是一个人”，你不要想这是我的敌人，或者这是我不喜欢的人，首先不要去贴这个标签。首先说这是个人。这个人又是怎么样呢？他是一个人，他就有一种和我一样，想要离苦得乐这样的心，这样一种愿望，朴实的愿望，和我相续中的愿望应该是一模一样的，所以就像我自己，我也愿意我，我愿意我熟悉的人获得安乐一样，对于对方来讲呢，他也是有这样一种想要离苦得乐的愿望的，所以我也愿意他获得安乐，抛弃不好的这样一种习气和抛弃不好的这样一种恶业，能够让他安住在善妙当中，

像这样的话就是如是去观想，这个方面就是对待人来讲的话，只是一个单纯的他是一个人的作意呢，有时候能够帮助我们熄灭掉很多很多的这样分别，因为就是说我们在这个人上面就分了很多种类了，这个是男人这个是女人，这个是老人这个是小孩，那个是这样一种小人，或者说这个是美国人，这个是中国人，这个是汉族人，那个是藏族人，像实际上就是说在同样一个都是人的这样一种前提之下，分了很多很多种类，而在这个很多种类当中呢，就开始出现了这一类人是我喜欢的，这一类人是我不喜欢的，那对我喜欢的人怎么怎么样作意，对我不喜欢的人呢又怎么怎么样作意，所以这个时候实际上是延伸了很多很多不必要的虚妄分别，那么这样的分别呢就在产生的时候对自己修行来讲没有任何增长的利益，而且这样很多分别念呢，很多不必要的烦恼都是因为缘这些很多不同的所谓这样一种标签而产生的很多很多不同的分别念，所以这方面是完全可以避免的，那么在修行的时候就单纯的安住这个是一个人的，这个是一个人的这样的想法，如是如是去培养的话，就能平等的去培养一切的这样一种善根贤善的意乐。还有呢对待众生的时候也是一样的，前面我们是以人为例，那么就是说对待其他一种的众生呢我们也是安住在“他就是一个众生”，和我一样他就是一个众生，他都是一个有情具有心识的，那么具有心识的话，离苦得乐的想法和我是一样的，所以说这个方面就把人的这样一种范围扩展到众生的范围，像这样的话对一切众生平等的去产生这样一种贤善的意乐，贤善的作意，这个时候你可以逐渐逐渐的让自己心变得贤善。那么我们在修法的时候，如果自己的心变得贤善了，那么在这个基础上你要生起这样一种慈悲的意乐，生起这样菩提心，愿一切众生都能够获得佛果，他就有一个基础。如果没有这样一种基础，经常处在这样偏堕，偏袒自方，然后仇视他方这样一种意乐当中，要生起一个非常贤善的修行的境界的确是非常困难的，所以说修行的话，如果说是严格来讲也应该从他的这个实处去落手，首先平息这样一种很多的分别，平等的产生贤善的意乐，那么有了这样贤善意乐之后呢，再说空性的证悟啊，再说其他的很多很多殊胜的功德，那么如果这个方面经常我们在内心当中没有放弃的话，要生起一个很清净的境界，这个方面还是相当困难的，所以说呢佛陀帮助我们相续当中生起的这个善根，那我们自己呢也是经常要去观修，因为佛陀呢他做的事情一方面是给我们加持，一方面是给我们传法，所以说呢如果我们自己没有去缘佛的教义去修持去观修的话，即便是佛陀在加持我们，即便是佛陀讲了很多法，但是呢如果我们自己不配合的话，仍然是没有办法真正的在相续当中获得这个受用，相续当中如来藏没有办法完全的显示，所以说现在是在外在的这个条件当中呢，佛的这些种种的功德具足，但是在内在的我们自己的相续当中观察一下，平时要观察我们缺少什么东西，那么有的时候真正通过佛经来做一个对照的话，我们就会发现实际上缺了很多很多，佛经当中讲到的很多的这个过失，像贪心啊、嗔心啊、像很多愚痴嫉妒骄傲啊，一对的时候每一个都好像自己都具足的，就好像每一个具足，然后把佛陀讲这些修行人应该具足的条件来对待的时候呢，出离心一看的时候也不存在也没有，好像就是说这些自他平等的这样一种心呢也是没有的，这样一种空性的证悟呢，见解也是没有的，还有很多这样一种清净的戒律、布施、安忍等等，好像一个个观察自己相续的时候，功德一个都不存在，那么过失呢是一大堆，那么像这样如果是在这样观察的时候就我们要针对自相续的情况啊要逐一的去对治，发现自己的过失，然后去对治，首先从最猛厉的开始，逐渐逐渐的把这些大的烦恼去掉，然后相续当中呢逐渐在这个过程当中，就逐渐能够生起佛陀在经典当中，菩萨在论典当中所讲到的这些善妙的功德，这个方面也是逐渐增长的过程。下面讲：

**于彼三有依智悲，不染轮涅住虚空，**

**三昧总持净水藏，佛云善根庄稼因。**

那么就是说是“于彼三有依智悲”，那么就是说在对于这样一种三有的众生，佛陀依靠这个智悲，通过智慧和悲心，不染轮涅而住于虚空当中，也就是说通过智慧呢他不住于轮回，通过这个大悲呢，他不住于涅槃，所以说呢对于这个三有轮回啊，佛陀是怎样不染轮涅的，所以说佛陀他度化众生显现在三有当中，那么对于这个三有呢他是依靠智慧和大悲不住于轮涅而住在法性的虚空当中，那么就是说“三昧总持净水藏”，就说是佛相续当中的这个种种的三昧，就是讲三摩地，佛陀具足这样一种首楞严的三昧，虚空藏的三昧等等，很多不可思议的这样一种这个殊胜禅定，那么这个种种的禅定呢，他都会显示种种这个不同的度化众生的能力，所以说呢这个方面就是讲到了这个佛陀的三昧，还有总持呢就是讲陀罗尼，那么陀罗尼这个总持呢，有对于句的总持，有对于意的总持，还有对于句意二者的总持，对于句的总持呢，就是讲对于这个句子，他看了之后就不会忘失的，啊这个方面的一种总持，意义方面呢，就是说他对这个意义就不会忘失，还有呢第三个呢对句和意二者都不会忘失，这个方面的殊胜的这个总持陀罗尼，那么就说这样一种三摩地和种种的陀罗尼呢就比喻成清净的水藏一样，佛陀具足殊胜的智悲，那么这个智悲的云呢是住在虚空当中，然后呢从这样智悲云当中能够降下具足三昧和总持的清净水藏，那么降到地上之后呢，就能够成为众生庄稼生长的因，所以“佛云善根庄稼因”，佛陀的这个智悲云他是地上众生善根他生起和增长圆满的这样一种殊胜的因。这个方面就讲到了这个观待这样一种因缘而入，依缘而入的这样一种殊胜的情况，这个佛陀是他的救度众生的事业也是无勤作的，那么在救度的时候是依靠有情，就说是依靠佛相续当中的这样一种智悲，然后观待了有情的善根之后呢，如是让众生的修行逐渐逐渐能够生长圆满。下面讲第二个问题呢

**以气变异相似而分二，**

**一、宣说比喻；二、宣说其义。**

那么就说以气变异相似呢，就是讲天空中所降下来的雨呢，他是一味的，他是没有很多异味，但是呢降到地上之后呢通过地上面的这样一种情况，他这个水呢就相合地上的味道之后呢就变成为了种种不同的味道，所以佛所降下来的妙法，他是清净的一味的这样一种殊胜的这个胜道，妙雨，但是呢相合于不同众生的根性，他的不同相续呢就变成了种种不同的教法，这方面就是讲通过气的变异相似而对应的这个意义。

首先讲第一呢

**癸一、宣说比喻：**

**犹如云聚中普降，清凉甘甜轻软水，**

**由合地层盐咸等，遂成种种诸异味。**

那么就是说犹如云聚当中普降下来的雨水，它也算是它具足这个八种功德，它是八功德水，它是八功德水也可以说是一味的这样一种水，没有很多的异味，但是呢这个降下来之后呢由于相合了地层当中的这样一种情况，有些地层呢是盐、咸呐，或者盐碱等等很重的地层，所以说降下来的水呢，他也逐渐逐渐变成了其他的味道，那么就是说这个降下来的雨水呢，很多地方说这个方面就是讲这个八功德水，八功德水这个里面在颂词当中讲到了前面的四类，就是讲到他的清凉，啊，清凉这个部分，然后呢还有这样一种这个甘甜，它还是一种甘甜的自性，还有呢就是说清，它也是一种，还有一种很软，这个方面叫八功德的前面四种，然后呢就是说在这里面没有提到的呢，还有就是后面的四种，后面的四种也是就说清净这是一个，水呢是相当的清净的，然后呢这个水呢不臭他没有其他很多臭的这个异味，然后饮的时候不伤喉，你喝的时候呢不会伤害你的喉咙，然后呢饮后不伤腹，喝完之后不伤害你的肠胃啊，不伤腹，像这样的话是具足八功德，那么

八功德呢就是很多地方讲到的水具足八功德，此处来讲这个雨水呢他具有八功德的，还有有些是讲这个阿耨达池龙王的水池当中呢也是具足这样八功德的，有时候说恒河的水是八功德水，有时候讲到三十三天呢他有八功德水，极乐世界有八功德水，当然这些总的方面呢都说是具足八功德水的，但是呢他是跟随不同的这样一种有情的福报所显现的这样一种八功德，应该说还是有这样一种差别的，比如说极乐世界他是属于这样一种最为清净的净土，是佛的愿力所形成的净土，所以说呢在极乐世界当中所具足的八功德水按理来说呢应该是最为超胜的，然后呢天界当中呢他是天人的善根所形成的，所以说天界当中的八功德水应该是超胜人间的等等，像这样的话是跟随不同的众生的根基意乐，像这样的话是具足这样一种情形，当然呢就说雨水的话可能从某一些地方某一个阶段的时候，这些水呢的的确确是可以饮用的，很多地方呢他是属于干旱的地方所以说他没有很多地上的河流泉水，所以说他们在饮水的时候呢都从直接房顶上接水到水器当中，平时喝的就是这个雨水，比如山里面听说很多修行的人他也是在山里面主要是接这个雨水来饮用，没有其他的水，这方面也是有，有些地方呢这个水可以饮用，有些地方的水呢就不一定，比如说有些时候呢他降下的水呢就带着很重的污染，像降下来的酸雨呀，像其他的这些染污很重的水肯定不是八功德，像这样的话就说是这个从这方面讲的话就说不同的地方不同的时间不同的阶段呢这个雨水呢也是不停的变化，所以说此处所讲的这个雨水他具有八功德呢是从某一个角度，比较清净的侧面进行安立的，所以说呢他降下来的时候呢是属于八功德是属于一味的水，没有很多异味，但是呢地上面的情况呢也是很多不同，所以说呢降下来之后呢这个水呢变化，有的时候这个水是很甜的，有的时候是很干净的，有的时候是盐分很重的，有的时候呢就直接被染污掉了，比如说下到这些染污很重的地方，这个水呢也没办法饮用他，已经被染污了，所以说呢下来之后就是因为地上情况的不同，所以这个水呢就变成了种种的异味，这方面讲到了这个由器变异相似的这个情况，由器变异的情况，那么和这个比喻相似的话就是讲第二呢

**二、宣说其义**

**如是广阔慈悲云，普降八支圣道雨，**

**由合众生分类处，遂成种种异解味。**

那么如是在佛陀广阔的慈悲云当中所降下来的法雨呢它也是具足八支圣道的，一味的这样一种妙法，但是呢由于相合了众生的这个不同的分类的缘故，所以变成了种种异解之味，那么就说佛陀的这样一种法义呢他是一味的，比如说佛陀以音声讲法的话就是这样的，他没有用很多方式来讲法，但是呢就众生随类各得解，那么就说是跟随不同的众生他这样一种分类，比如说他的分类的话有这个中根上根和下根的分类，还有就是小乘声闻缘觉和菩萨的分类，还有很多很多就说喜欢甚深见的喜欢广大行的很多分类，像这样的话就说分类很多的缘故，所以说呢这样的法雨到了有情相续当中的时候呢就变成了种种异解味，有时候就变成了小乘的教法，有的变成了大乘的教法，对众生的调服方面也是这样的，有些众生贪心重这个时候降下的雨呢就变成了调服贪心的这样一种教法，有些众生嗔心重那么这个法雨就变成了调服嗔心的方法，但是呢就说这个方面总的而言这样一种佛的正法他是完全一味的，然后呢就说是这个到了众生相续当中之后呢众生听闻接受之后呢他就变成了种种不同的法，虽然变成了种种不同的法，但是这个法本身呢他仍然是就说从佛的广阔慈悲云当中降下来的，应该就说他是一味的。所以此处也是讲“普降八支圣道雨”，八支圣道的话就说和前面的八功德他是对照的，八功德他是这个虽然具有八种特色，但是他仍然是一味的他没有很多的异味不同的味道，所以说呢这个八支圣道呢虽然具足这个八种这样一种不同的分支，但是呢他仍然是这个不可分的一味，像这样的话就讲到了这样对应，那么八支圣道呢就是按照佛典当中所宣讲的从正见乃至于到正定之间的这样一种这个八圣道，八圣道有些时候呢是从有情修行的角度应该从正见乃至于正定方面呢都应该修持，有些时候呢这个八圣道直接对应的是修道位，在大乘当中讲修道位，有些小乘当中讲了八圣道是对应见道位，像这样的话就说有不同的解释的方式。那么八支圣道当中的第一支呢他就讲到了是正见，那么有些人在解释这个正见的时候呢就和现在我们一般的人在最初修道之前你必须要生起正见，和这个对应的，但是如果和修道对应的话这个方面这个正见就不一样，这个方面的正见呢他是一种定解，那么这个正见是怎样一种定解呢，他主要是在初地在见道的时候呢获得的这样一种见一切诸法实相的这样一种智慧，那么在后得的时候，因为见到了这样一种实相所以在后得的时候呢自然而然的对于他入定的时候呢所看到的这样一种境相产生一种定解，那么这种定解就叫做正见。这是一种分别支，所以说他是一种定解的本体。正见呢是入定的一种后得，自然而然对于诸法的实相产生了一种分别，产生了一种正的分别，所以说这个方面也叫正见。然后就是说这个第二和第三，就是讲到了正思维和正语，那么这个正思维和正语主要是教诲他支，或者是对他人做教诲的方便，因为他自己已经对于法界有一种认知而且对于他的后得的时候呢对于这样一种应该了知的本性产生殊胜的定解的缘故，所以说他就想要让别人来了知，要给别人宣讲这样的一种殊胜的正见，那么就是说这种正思维呢，实际上是想要给别人宣讲的一种发心。思维就是讲：哦，我怎么样，他内心当中想，我怎么样给别人宣讲的一种发心，一种意乐，像这样的话叫做正思维。他就是诲示他支，诲示他支就是讲我怎么样给别人教诲，那么给别人教诲的时候：第一个就是发心，我要去给别人去宣讲这样的一种是殊胜的正见，这样殊胜的境界，这方面叫正思维。然后这样思维完之后呢，他就说正语。正语，第三支就是讲正语。正语就是讲通过发心他自己本来相续当中有定解，然后也有这样正确的发心，然后有了这样一种的前提之下，然后就开始给别人宣讲，通过语言来宣讲这样殊胜的正见，这方面的语言就叫做正语。那么像这样的话就讲到了第二类，第二类就是诲示他支这类。然后就是第三类，第三类呢就是八圣道当中的第三类主要讲到了令他起信支，让他生起信心，让他生起信心呢在八正道当中有三个，一个是正语，一个是正业，一个是正命。那么就说这个正语呢他是比较特殊，因为这个正语在诲示他支当中呢他有一个正语，因为发心去给别人宣讲之后呢，他有正语，所以像这样的话也可以放在诲示他支当中。然后呢这个正语也可以放在令他生信支当中，让其他的人生起信心，那么怎么样让他人生起信心呢?因为通过自己这样的语言宣讲了这样正法之后呢，其他人自然而然就能够对这个修道来产生一种信解，产生信心。所以说呢这个正语即使诲示他支所摄，也是令他生信。因为他必须通过语言让其他人对修道等等生起一种信心，所以像这样的话就是说他也是包括在令他生信支当中。然后呢就是说令他生信支当中的第二个呢讲到了正业，那么这个正业呢实际上呢就是一种戒律，一种戒律的本体，那么这种戒律的本体他不是一般的正业，当然如果按照凡夫人的角度来讲的话，他就是一种持戒的本体了，前面我们说正见啊，这方面他也有他的针对一般凡夫人修持的方式，那么如果是针对凡夫人来讲，那么正语就是不能说妄语啊等等，从这个方面来解释的。那么正业呢就是说你必须要过一种正确的生活方式或是你要受持戒律，但是

在修道位的时候，修道位的时候这个时候的正业呢他是一种无漏戒律，啊他是无漏戒律，他因为有漏的自性没有了，凡夫人他如果是修，啊修持这个戒律的话，他还是相合于这样一种凡夫的这个烦恼，所以说他这个戒律呢虽然是，啊戒律本身很清净，但是他仍然属于有漏本体所摄的。而这个修道位所摄的这样一种正···正业呢，他是属于无漏戒。那么就是说是令他生信支的第三支呢就是讲正命，正命因为他是圣者的缘故呢，所以他自然而然抛弃了种种的谄诳啊，抛弃了种种的邪命养活，像这样的话就说是处在这个正命当中，那么这个针对一般的凡夫人来讲的话，当然也是有相似的地方，也不能够邪命养活怎么怎么样，像这样的话就是令他生信。就是说正语也是令他生信的，你安住在清净的戒律呢也是令他生信的，因为就是说凡夫人的他的这样一种这个意乐呢也是很多种，所以说如果啊你的这样一种行为，如果不符合于这样一种所谓的道德规范的话，或者不符合于一个一般的这样一种情形，比较高尚的情形的话，那么众生呢没办法对于啊你所宣示的正道产生信心，所以说为了让他人生起信心的缘故呢，你自己要安住在这个清净的戒律当中，这个时候呢啊能够让别人产生信心，对佛法啊对于所修的道，他自己很放心的趣入到你给他所宣讲的道当中，生起信心也好，这个方面也是很重要的。所以说正业呢能够令他生信。正命呢也能够令他生信，就是说你没有去啊谄曲 的方式去邪命养活，像这样的话就是说其他人他觉得，如果依止你学法的话他有一种安全感，啊他就觉得就说是你不会去欺骗他，啊不会去哦通过这样钱财去搞这些歪门邪道，所以像这样的话也是令他生信的一种方式。所以像这样的话就是讲到了第三个分类，就是讲到了令他生信支。然后第四类呢，就是八圣道当中第四类呢他主要是对治障碍，啊能够对治障碍，那么就对治障碍当中有这个最后的三类，啊最后的三个分支，最后三个分支呢有正精进、有正念和正定。那么就是说正精进他对治的障碍呢，主要是对治根本烦恼，啊对治根本烦恼，就是说你的正精进，啊能够对于这个贪嗔痴等等的这样一种根本烦恼呢，能够进行这样一种对治，像这样的话就说是对治的障垢呢是根本烦恼。那么正念呢，他对治的是随烦恼，啊比如说昏沉、掉举啊等等的这样随烦恼呢他也能够对治，啊像这样的话就是说正念她能够对治昏沉、掉举，而让自己能够真正的去对于这个所修的寂止啊，他能有一个这个意念的这样成分，所以说这个方面就是叫正念。然后呢正定呢，正定它所对治的是一种自在的障碍，自在就是神通，就是说通过正定能够对治神通的障碍，就是说如果你相续当中没有产生正定的话，那么就是说没有办法引发这个自在的神通，那么如果你生起了正定，安住在正定当中呢，你就可以生起这个自在的神通显示天眼等等的殊胜神通。所以说像这样的话总共加起来有这个八支，啊八支圣道，八支圣道呢他就说是，啊就是说他本体是一味的，但是呢这个八支圣道到了这个有情的相续当中的时候呢，就变成了各种各样不同的这个啊异解味，啊小乘的理解啊，或者说大乘的理解啊等等都有不同的，但是呢这些都是能够让众生相续当中，脱离障碍获得殊胜功德的这个殊胜的妙法。啊这个···啊这个方面主要是佛无勤作当中降下的这样一种啊法雨，然后相合于众生啊变成各种各样不同的这个教义的情况，这个方面呢做了这个介绍。那么下面要讲第三呢是：

**壬三、与不观待相似而对应分三：一、以三喻略说；二、广说其义；三、无观待而入。**

首先讲第一个呢是：

**癸一、以三喻略说：**

**于此最胜大乘法，具信中等及嗔者，**

**此等三聚似三类，人类孔雀与饿鬼。**

那么就是说此处讲到了是不观待，那不观待的意思呢实际上就是，啊真正来讲的话就说是这个，佛陀在讲法的时候呢，他并没有真正去通过分别心去观待哪些人，啊就是说完全能够接受啊，哪些人不能够接受啊，像这样的话有这样一种作意，我对能够接受的人宣讲，不能接受的人不宣讲，啊或者说对接受的人生起这样一种善根，对不能接受的人他也许···也许可能产生这样一种这个暂时性的这样一种伤害呀，佛没有这样一种分别，没有观待这样很多情况，所以说直接呢无分别的降下了这样妙雨。但是就说，啊无分别的降下妙雨暂时来讲对于一些没有信心的人来讲呢，似乎产生了伤害，但是从长久长远的角度来讲的话，他接触到了妙法，那么依靠这个因缘，以后也能够得到殊胜的解脱，他主要是讲的这个含义。那么下面就是讲，首先以三喻来略说，那么“于此最胜大乘法，具信中等及嗔者”，那么就是说对于这个最殊胜的，啊大乘的妙法，那么就是说是对于这个具信者、中等者和对大乘法嗔恨者，“此等三聚似三类”，那么这样一种三聚三类众生呢，就是好像···啊这个，就说是具信、中等和嗔者，这样一种这个三聚众生呢，就好像这个三类有情一样，那三类有情就讲人类、孔雀和饿鬼，那么这个三聚呢当然就是说可以对照具信者、中等者和嗔者，那么在注释当中呢他也有这样一种这个，具体的这个术语来分别的，那么比如说第一类呢就叫做正定聚，那么第二类呢就叫不定聚，第三类就叫做邪定聚，那么像这样的话这个方面叫做是啊三类，那就是叫三聚众生。三聚众生对这个正定聚呢，那么这个定呢就是决定的意思，那么聚呢就是讲这个类别的意思，那么就是说正定聚呢就说是，啊对于这样一种正法决定能够生信的这一类。不定聚呢就是讲对于这样一种正法呢就说是这个中等的，啊就是中等的，也不生信啊也不就是说嗔恨的这一类，这就叫做不定聚，或者说他可以转变这个叫不定聚。还有呢就是讲这个嗔者，嗔者呢就是讲邪定聚，邪定聚呢就是讲决定他是生起邪见的，啊决定生起嗔恨、决定生起邪见这一类呢就叫做邪定聚。那么就是说这个三聚众生呐，就好像三类有情一样，人类、孔雀和饿鬼，人类、孔雀、饿鬼实际上呢他所宣讲的是，主要是观待于这个雨，观待于夏天所降下来的雨呢，他有三类众生有三类不同的反应，啊就好像就是说佛陀降下来妙雨的时候呢，三类众生有三类不同的反应，所以说呢就是说是人类、孔雀和饿鬼呢，就是观待于这个大雨来讲，他有三类众生所以说呢他也会出现三类不同反应。下面来讲第二呢，就是讲

**癸二、广说其义：**

**犹如夏季无云雨，人苦孔雀住舍受，**

**夏季地上降澍雨，令诸饿鬼受灼苦。**

**诸佛大悲云聚中，法雨世间降不降，**

**于法具信及嗔者，世间之中此譬喻。**

那么这个通过三类的这个众生来观察的时候呢，就是说犹如夏季无云雨，那么就是说因为人他是这个必须要，夏季的时候必须要这样一种这个雨，降雨之后呢他的庄稼才能够生长，他是非常渴望下雨的。那么就是说是这个孔雀呢，他是无所谓，啊他就说下雨也可以不下雨也可以，对他而讲的话就没有什么其他的想法。而就说这个饿鬼呢，啊饿鬼他因为他这个颠倒的业力缘故，所以说呢如果下雨呢他就是，啊就说是感受很强的苦受，那么如果不下雨呢他就很高兴，像这样的话就是说有三类的。那么此处讲：“犹如夏季无云雨”，如果说是夏季显现干旱，啊没有云也不下雨的时候呢，这个时候“人苦”，人他因为需要下雨来让他庄稼生长的缘故，所以说人呢就安住在苦受当中。“孔雀住舍受”，那么就孔雀他因为并不观待雨，啊所以说有雨也可以没有雨也可以。所以说呢孔雀呢是住在舍受当中无所谓，啊是这样一种情况。那么就是说对于饿鬼来讲他就很高兴，啊因为就是说一下雨他就会感受强烈的痛苦，不下雨呢他就是会远离这样的痛苦，啊相似来讲本来饿鬼他没有任何的快乐，但是呢就说是在这个下雨和不下雨的这样前提之下呢，还是不下雨让他就是感受的痛苦要少一些，所以说他就会安住在乐受当中，有这样的情况。然后呢反过来讲“夏季地上降澍雨”，那么就是如果说在夏季地上开始下了这样一场大雨的时候呢，那么就他的情况就反过来了。“人乐”，哎就是说人呢就安住在快乐当中，因为他的庄稼可以生长了，能够远离干旱，能够让这些庄稼生长，所以说人呢快乐。“孔雀住舍受”，哎孔雀还是住在舍受当中，反正你下雨不下雨对它是没有，没有任何的这样一种啊利害关系的，所以说孔雀住舍受。“令诸饿鬼受灼苦”，那但是呢就是说一下雨之后呢，通过饿鬼的业下雨的时候呢，啊这个他在饿鬼的境界当中，所降下来的就不是这样一种妙雨了，降下来就是这样一种热沙，啊降在这个饿鬼的这个身上，就让他感是这个很多热沙灼···啊灼身的痛苦，像这样的话就饿鬼住在舍受当中，啊这个方面的比喻就知道了。然后呢，下面对照的意义呢就讲：“诸佛大悲云聚中，法雨世间降不降”。在这个大悲的云聚当中，啊法雨在世间降落和不降落，啊就是说是针对三类不同的有情出现的情况也是不相同的，因为前面也讲到了正定聚、不定聚和邪定聚的三类众生。那么像这样讲的时候呢，那么就是说如果这个法雨在世间啊不降呢？就是在整个世间中都不降法雨，于法具信者他就很痛苦，因为他对正法具有信心，啊对正法具有信心，如果正法能够在世间当中能够广泛流传的话，那么他就很高兴，因为自他都能够得到利益，但是呢如果在世间当中没有正法，或者乃至于正法隐没了，正法被伤害了，这个时候呢这个于法具信者呢，啊于法具信者他就产生这样一种强大的苦受。然后呢就是说是不定聚的众生呢他就无所谓，啊就是说你有法也可以没有法也可以，对他来讲的话就是说无利无害。那么就···啊对正法有嗔恨的人，有成见的人、有嗔恨的人，比如说魔王啊，还有其他的这些外道啊，啊或者说对正法他就说没有信心的人呐，啊如果说看到正法在世间隐没了，看到世间没有正法他就特别高兴，就是这样一种这个反应。那么反过来呢就是讲，如果说是正法在世间，啊就是说能够住持、能够兴盛啊弘扬的话，那么于法具信者就生起很大的欢喜心，那么对于这个中等者来讲的话，就是说无利无害，啊所以他也没有欢喜也没有嗔恨，那么对于法嗔恨的人呢，他就不能够看到正法在世间当中兴盛，所以说对于法嗔恨者他就住于苦受当中。“世间之中此譬喻”，那么就在这个，佛法在世间当中安住不安住呢，也是使用这样一种这个比喻呢就完全可以了知。所以说像这样的话就说实际上是这个，啊有这样三种不同的情况，啊对于正法降和不降呢，对于有情的角度来讲他就具这个情况，但是呢对于就说是这个降雨者本身他是没有，嗯没有这样一种这个分别的，啊雨在降下来的时候呢，你人苦也好，孔雀住舍受也好，还是你的饿鬼，啊就说是这个安乐也好，这个雨本身他是没有分别的。所以说呢这个，啊在世间当中降下妙雨的时候呢，具信者高兴，或者就说是不定聚者就是说住舍受，乃至于嗔恨者具很大的这个，啊很大的这个苦受呢，这个方面佛陀也是没有分别的，所以这个方面是第三个科判当中要讲的意思，首先把前面两个科判讲到了这个，意义讲完之后呢，再理解第三个科判比较容易。那今天就讲到这个地方。

**《宝性论》第51课讲记**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《宝性论》可以说是有七个金刚处，现在宣讲的是事业，也就是说在七个金刚处当中第七个金刚处。

前面佛法僧三宝作为所得，然后能得的因缘当中如来藏是因，其它的菩提功德事业是作为助缘。其它的菩提功德的自性已经做了安立，现在我们要了知具足殊胜觉悟和觉悟功德的佛陀如何来对众生进行调化，如何对众生进行调伏。像这样的话必须要详尽安立。

详尽安立之后，我们知道佛陀是无勤作的方式来救度众生。所以我们要成为所化的话，必须要发起这样殊胜的善愿，要修持这样一种清净的善根。在有了清净的善愿和清净的善根的基础上，就能够成为佛陀的这样一种所化。如果没有具足这样的条件的话，虽然具足如来藏，但是也没办法成为佛陀的所化。像这样的话必须要了知这样的问题。

尤其是我们在修学佛法过程当中，一般的世间人认为我们在佛面前这些做礼拜做供养好像有一种似乎给人感觉是行贿的感觉，就说是就说是我如果给佛陀做很多供养的话，佛陀一定会垂青我，一定会对我另眼相看，他是有这样一种想法。

实际上把对佛陀做供养得到的功德按照世间上这种送礼之后得到好处的说法是完全没办法相提并论的。因为一般的世间上的人有一种分别念，有一种分别心。所以说如果你对他做很多供养，做很多贿赂的话，自然而然会得到很多的照顾。但是在佛法当中，似乎在表象上面，对佛供养，对佛礼拜得到很多的功德，得到利益，但是这个是不是所谓世间上的这些通过贿赂等得到的这样一种功德呢？实际上并不是这样的。

佛陀的证悟、功德就像我们学习菩提品等的内容所讲的一样，他是完全熄灭了分别心，他是对一切众生普遍的具有这样一种大悲心的。但是能不能得到这样殊胜的功德，也要看你自己是不是具足一种虔敬地信心。如果有一种虔敬的信心，有这样一种善心引发的话，那么缘佛陀这样一种殊胜的功德自然而然通过法性力就能够得到很大的功德和利益。所以说呢，这个和世间当中所谓的通过送礼得到这样好处，他的概念是完全不相同的。

当我们学习到了佛陀怎么样利益众生的事业之后，实际上我们就知道了前面所讲的这些支分的内容就完全可以通达。所以我们如果成为间接的所化的话，就做一点供养，做一点礼拜，这方面也就可以。如果成为直接的所化的话，那他的这样条件还要严格一点，条件还要严格，比如说生起出离心，生起菩提心等等，像这样才能够成为真正的佛陀的所化。

越能够直接成为所化，离解脱道就越近。如果只是一个一般的间接的所化的话，他离解脱道就不一定非常的近。也许还要等很长时间之后才能够真正地接触到佛法的精髓，接触到佛法的精要，如是地生起修持现证佛法的心，那个时候才能够谈解脱的问题。

那么如今我们在学习事业品，前面讲到了佛陀度化众生的事业有一种任运无分别和相续不间断的两种特点。那么两种特点呢，为了进一步让我们的相续当中对这个不可思议的事情产生相似的定解，所以说通过九种比喻对应的方式让我们了知。因为这个九种比喻当中呢都是有一种无勤作，任运的这样一种特点的。所以说我们了知了这样一种比喻当中任运、无勤作的特点，那么再来看佛的事业的话就能够有一种初级、初步的了知，或者说相续当中对佛的事业进一步地能够通达。

那么讲的时候呢，现在宣讲的是第三个比喻，第三个比喻是佛陀的智悲遍覆一切，犹如大云能够遍覆虚空，降下这样一种妙雨一样。现在讲的是不观待相似而对应，那么就是有三个科判，以三喻略说，广说其义和无观待而入。其中前面两个科判讲了，今天讲的是第三个科判。

**癸三、无观待而入**

**犹如空中降大雨，冰雹石类金刚火，**

**微细含生入谷人，云于彼等无分别。**

**善巧方便智悲云，普降细广妙法雨，**

**惑净我见随眠众，佛于彼等无分别。**

那么这个就是讲到无观待而入。观待而入就讲到了空中降大雨的时候连带大雨也降下了很多冰雹。严重的时候，有的时候会在大雨当中夹杂很多这些石块。金刚火就是讲霹雳，就是讲雷电。那么就说，在降大雨的过程当中同时降下冰雹石类和这些雷电，对于地上的这些情况来讲的话就有微细含生入谷人的这样一种差别。

微细含生因为跑不快的缘故，所以说在天降大雨夹杂很多冰雹、石类等的情况之后，微细含生就很容易受到伤害，乃至于失去生命，有这样的情况。

还有一种叫入谷人，就是说人类逃入山谷当中去逃避、躲避。实际上这个入谷人的话，到了这样一种山谷当中，按照现在我们的情况看起来，单单是在山谷当中可能还不行，可能山谷当中的这些房子，山谷当中的这些山洞啊等等这个方面可以躲避的地方，应该是这样的一个意思。所以说能够躲到山谷当中的岩洞房屋当中的这些人就不会受到伤害。

然后虽然在降下大雨当中有了这些冰雹石类和金刚火，但是“云于彼等无分别”。那么就是说云在降下大雨的时候，对于微细含生很容易产生伤害，还有对于入谷人没有受伤害或者说对其它的有利益方面的话就没有什么分别的，没有任何分别。像这样的话是说普遍降下了大雨。这方面讲到了云无分别的情况。

然后下面讲佛陀在传法的时候无分别的这种情况。

“善巧方便智悲云，普降细广妙法雨。”那么就说在具足一切善巧方便智慧的，智悲的大云当中，这方面是对佛陀的相续做了描述。佛陀相续当中的善巧方便是已经完全圆满的，因为在修持六度，在圆满十地的过程当中，这些善巧方便，比如说第七地就是讲方便度嘛，这个时候就已经完全圆满了。然后佛陀的这样一种殊胜的如所有智和尽所有智，佛陀相续当中本具的这些大悲啊等等这些方面都是圆满的，在相续当中已经08：10，就好像云一样。

那么在适时的时候普降细广妙法雨。那么就说呢众生的善根已经成熟了，堪能接受佛陀所传的这个妙法时候呢，就能够普遍地降下妙法雨。所以，佛陀给三乘的众生如实地宣讲这样殊胜的妙法。那么在讲法的时候，实际上也是有利也是有害的，对于众生有利有害，怎么样对众生有利有害呢？下面就讲这个问题。

“惑净我见随眠众”，这方面就讲到了利害的差别。“惑净”就是讲相续当中的烦恼完全清净，或就是说相对清净也可以。如果说是完全清净的话当然得到了佛的妙法之后他就可以对他的功德有一种增上的一种情况发生。然后就是相对清静的话，他堪能接受佛陀所传授的妙法。比如说有些对佛陀教法有信心的人，像这样的话他相续当中的疑惑，相续当中的烦恼稍微清净一点的时候他就对于佛陀的这样一种教法就能够知道是殊胜调伏的一种方便。对他而言，惑净众生就能够得到殊胜的利益。

然后，“我见随眠众”。我见随眠众就是说相续当中的具足很深厚的我见的众生，然后就说是相续当中具足随眠烦恼的众生，因为他的我见和随眠的阻碍的缘故，听到佛陀传法的时候对他来讲不一定会产生很强烈的欢喜心。尤其是如果我见很深厚的时候，他就觉得佛陀所讲的法不符合于实际情况。

或就是说佛陀说要修持无我，那么因为这些我见众生相续当中的我执是非常严重的缘故，所以根本就没办法接受这样一种无我的观点。而且修持寂灭道必须要把我见彻底地消亡的缘故，所以很多众生缘这样的问题产生了很多恐怖心，所以也很难以真正地接受佛陀这些深奥的教法。

相续当中具足很多随眠，比如说贪心，嗔心和愚痴心非常地深厚、非常猛厉的话，虽然佛陀给他讲了正法，但是他因为相续当中的烦恼很深重的缘故无法接受有法实性10：36。所以对待这一类众生来讲，就没办法直接地调化他。或者有可能的话，甚至于对正法产生抵触，排斥，诽谤等等，出现这样一种很多情况。

虽然佛陀讲法之后出现了一类人信受奉行，一类人根本不予理睬的这个情况，但是佛于彼等无分别。佛陀相续当中有没有这样的分别？对于信受教法的人佛陀额外的产生一种感激的心，然后对于不信受佛法的人佛陀感觉到很厌烦，或者感觉到很伤心，这样一种分别念是佛相续当中完全没有的。

因为这样的话他是属于一种我执，或者说通过实执而引发的。佛陀早在因地的时候就开始修持无我空性，修持熄灭分别念的方法。到达佛地的时候，一切的我执，一切的分别念完全已经灭尽了。所以这个时候是完全不可能再产生这种分别的。

那么这个是从一个角度来讲佛无分别。而换一个角度来讲的话，虽然佛陀完全了知在讲法之后会出现这样两种情况，但是佛陀仍然没有分别的普降妙法雨。

那么就说我们在了知的时候讲道，如果对于惑净的众生直接有利，当然佛陀传法对他们是有利的。但是对这些我见随眠的众生传法之后也许对他们有伤害，会让他们对佛陀的法义产生抵触排斥诽谤的情况出现，让他们造下罪业堕地狱。那么这是不是佛的过失呢？

实际上这个问题我们就知道了，佛陀在讲法的时候，总而言之如果没有因缘的人是根本没办法听到佛讲法的。如果能够听到佛的讲法说明多多少少有一定因缘，暂时来讲这些人缘佛陀，缘佛陀所讲的法他会产生一定的这样一种排斥啊，一定的烦恼。依靠这样一种因缘有可能会积累下很深的罪业，然后堕落到地狱当中。但是从长远的角度来讲，因为必定是见过佛，听闻过佛法，通过这样的种子永远不会损耗。所以通过这样一种种子最终来讲还是可以获得殊胜的解脱。

也就是说见佛听法产生诽谤和不见佛不听法不产生诽谤这样的情况比较起来，还是见佛听法之后即便是产生了诽谤，产生了恶业，堕落恶趣，但是从长远的角度来讲，必定是种下了一个得度的因缘。和从来没有结缘的人，从根本没有结缘的人来讲，他的解脱的速度还是要快得多。所以从这个角度来讲，仍然对他是有利益的。

从这个方面我们讲到了虽然对众生有的时候显现上面产生了一点伤害，但是佛陀还是无分别地传讲妙法的原因，从这个方面可以了知。

下面讲第四个问题，

**寂灭诸火相似而对应分三：一、能寂灭苦火聚；二、次第生起能寂灭之智慧；三、依照了知取舍而修行。**

首先讲第一个是能寂灭苦火聚。此处把众生的五道或六道的痛苦比喻成大火聚一样，然后就是说佛陀的这样一种法语能够善巧地熄灭六道众生的大苦火聚。从这个方面来安立。

**轮回生死无始际，众生流转于五道，**

**犹如粪秽无香气，五道之中无安乐。**

**轮回痛苦恒如触，烈火利刃盐生苦，**

**大悲云降圣法雨，善能平息此诸苦。**

这两个颂词当中，前面一颂半，六句当中讲到了众生痛苦的情况，后面两句主要是讲佛陀如何来寂灭众生的痛苦的情况。

那么首先介绍整个轮回的情况。轮回生死无始际，这是从时间的角度而言的。那么就说整个轮回，他犹如一个火轮一样，犹如一个圆形的火轮一样找不到开始，找不到结束。众生流转在轮回当中，那么我们能不能够决定一点说这个地方就是轮回的开始，从这儿开始，以前是没有轮回的，从这儿开始是有轮回的。实际上通过我们自己现在的分别心而言是完全没有办法确定是从这个时候开始流转。

所以说从这个方面讲的时候，我们就知道，众生流转轮回没有一个真正找到开始的时候。有的时候就讲到真正没有开始的时候，有的时候实际上是讲到太久远，所以没有办法找到开始，这个方面有不同的观点。所以众生流转轮回的时间是非常长，那么就说是“无始”。

“际”字可以理解成无始际，没有开始，但是这个际字也可以理解成后际，就是说也没有后际，也没有终结的时候。对于这个问题来讲的话可以分别进行观待。

对整个生死轮回是没有结束的，因为一切众生无穷无尽，一切众生没办法度尽的缘故，所以说整个轮回的终结点是找不到的，整个总的轮回是无有终结的。但是在轮回当中的单个众生，单个众生他如果修持了正法，他的轮回就可以终结。如果不修持正法的话，他的轮回就没办法终结。所以像这样讲的话整个轮回是没有结束的，但是单个有情如果修持妙法他可以一个一个地从轮回当中获得解脱。这方面观待是否修法。

但是呢，流转轮回，无始以来流转轮回这一点完全是了知的，而且如果不修持正法他还会继续流转下去。这个就是我们在修持轮回痛苦的时候，在修持出离心的时候必须要思维的一个问题。因为现在我们的眼光都是比较浅显的，我们眼光总是盯着眼前的利益，所以说不考虑到怎么样从轮回当中去获得解脱，怎么样厌离轮回的一个问题。

而佛经当中给我们开示说，我们流转轮回实际上并不是说今生当中突然遇到一个因缘，我们开始变成了张三或者变成李四，突然这个众生从这儿钻出来的。实际上从佛眼观之，每个众生漂流轮回已经没有办法计算他的时间。

所以说从这个方面我们在观察的时候，六道轮回有这么多的痛苦，我们流转的时候，每一世当中基本上都要经受生老病死的痛苦，每一世当中都要经历很多的痛苦。所以说我们已经漂流轮回这么长时间，按理来说应该产生一个厌离心了。因为每一世流转的时候，每一世都在努力，每一世都在奋斗，在做旁生的时候也在积累，做旁生的时候也在寻找很多衣食，但是一死的时候一切又重新开始。

所以我们作为一个人而言也是这样的。即便在世间中打拼很长世间之后，累积了一点点的资具，但是死了之后呢这些全都还是又留在世间当中，所以这一世又白干了，下一世又重新开始。所以像这样讲的时候，就说没有一个终结的时候。

一想到这个问题的时候，内心当中油然就能够产生一种对整个轮回的厌离心，就觉得搞这些东西没有什么意义。真的来讲的话，就像小孩子做游戏一样。小孩子做游戏他乐此不疲，但大人看起来的时候就觉得这些是没有什么意义的。

所以说众生在轮回当中做很多很多事情，一切从头开始，弄完之后又推倒再来，像这样一次又一次地做这些事情，佛菩萨看起来的时候就觉得毫无意义。所以我们处在轮回当中，我们有的时候是属于当局者迷，当局者迷的话我们就没办法看清楚整个轮回的实际情况。所以这个时候就要去学习像《正法念处经》啊，像很多《前行》等等的这个引导。让我们知道实际上我们流转轮回时间已没办法分辨。在流转的过程当中，那是感受了非常多的痛苦。

那么就说是从时间的角度来讲，应该产生厌离心了。无垢光尊者在《窍决宝藏论》当中不是有一个教言嘛，说思维到这样一种轮回的痛苦的时候，就觉得流转轮回的时间已经够了，应该到了出离的时候了。无垢光尊者说不单单已经到了，而且稍微有点迟了，发起出离心解脱的这样一种心稍微有点迟，现在应该产生一个从轮回当中出离的这样一种心态，应该产生的时候了。

那么就说无后际呢也是很可怕的，就是说如果说我们不修持解脱道的话，如果不修持解脱道，以后还会在轮回当中继续的漂流。以前的一幕一幕地就是说以前的这样一种生死的大戏呢，还要在自己的身上呢一幕一幕又去重演。很多这样一种这个痛苦呢，还是在身上必须要去感受。现在我们可以说是处在和平的年代当中，没有什么很多的这个很严厉的痛苦，没有很多恐怖，很多畏惧，也没有很多这样一种这个饥饿的这样感觉。生在这样环境当中，一切都是很顺利的。但是呢我们能不能够保证说，下一世或者是在每一世当中，都能够得到这样的身份呢？这个就很难讲，这个很难讲。所以说因为我们相续当中，造了各式各样的业。即便我们在修学佛法过程当中，我们造的业也是善恶夹杂的，仍然是善恶夹杂。那么善恶夹杂的这个业呢，善恶业他的这样一种他的这样一种规律就是不虚耗，所以说如果你造了善业呢，当然你可以转到比较好的地方。那么如果你造了恶业的话，你仍然还要转到这个恶劣的地方。所以说呢，我们现在看很多贫穷的非洲啊，看到很多人，生的很多的大病啊，很多家庭这样悲欢离合啊。看到很多这样痛苦的事情的时候，我们觉得“哎呀，非常地可怜。”怎么怎么样，但是如果我们自己不修持解脱道的话，通过相续当中沉寂下去的恶业呢，下一世或者再下一世有可能我们就转在这些非常悲惨的，非常痛苦的这样的环境当中，我们成了就别人生悲心的对象。这个是非常可能发生的事情。所以说呢就是说以前感受到了这么多的痛苦，以后还会感觉这么多的痛苦。所以说呢对待一个修行人来讲，他既然有了这样一种修习的机会，有了这样修行的自力的时候呢，就应该好好地对这个问题作一番观察，那么把这个问题看透彻，看清楚之后呢，相续当中油然就会产生一种厌离心。就觉得这个轮回真的没有任何的意义，没有任何意思，像这样的话只有就寻求一种永恒的解脱。这个方面才是一种修佛者，佛弟子应该做的事情。所以说观察轮回无始无终，这个是我们去生起厌离心的一种方式，我们在观想的时候，这个轮回无始无终，这个也可以作为一种，这样一种所缘来进行观修。当然就是说还有其他的，比如后面所讲到的这些痛苦，众生流转于五道，那么在无始无终的轮回当中呢，一切众生跟随自己的无明，跟随自己的业，流转于五道当中，所以说呢，在这个佛法当中，佛法的这个观点当中，没有任何一个人在后面操纵谁的命运，就是说有一个大手去操纵，把你放在一个安乐地方，把你放在一个痛苦的地方，没有任何一个一双手去操纵，真正地来讲的话，就是一切众生他都是自作自受，全都是自作自受，所以说这个在佛法当中，讲的这些众生流转的过程哪，他就是最公平的因果律，最公平的因果律，所以说如果你造的这样一种善法，那么自然而然呢就是转到这个安乐之处，如果是造的这个恶业呢，自然而然，通过业力呢，恶业就转到这样一种痛苦之处。所以像这样的话就是说，因果他是完全不虚的。所以说呢，如果我们在学习佛法过程当中，完全接受了这样一种因果律的话，实际上我们自己就能够，不需要任何人来督促，自然而然呢就能够相合于正道。该做的善法和该熄灭的这个恶业呢，自然而然就会去做。没人鞭策，但是自己也会很踊跃去做。因为就是说，命运掌握在自己的手中，如果就说是这个修持很多这样一种善法的话，那么就可以改变自己的命运，或就是说你修持了很多解脱这样善法的话就可以获得解脱的这个因，那么如果说反方面讲，如果自己很懈怠，很懒散的，没有就是说修持善法的话，跟随自己的业力而转，相续当中的这个，不修行者来讲的话，他的恶业是占很多数的。所以说呢，基本上来讲随恶业漂流，然后如果说，自己在这个基础上，反而的话，就是说为了自己的享受，造了很多这样恶业的话，那么下一世当中的话，一定是漂流在这个黑暗的这个恶道当中，感受很多痛苦，所以说呢，作为修行者来讲的话，就说是也要了知，要深信这个业果不虚的道理，那么众生流转于五道当中呢，也是完全跟随自己相续当中的，存在的这个行为，曾经做过的行为，像这样的话流转于五道的，所以说这个业呢，前面我们讲了很多次，业就是行为的意思，总而言之，简单地说的话，就是这个业果，就是说你要为你自己的行为负责，这个方面就是一种业果，你做了这种行为，你就要为这个行为负责，所以呢造了这个业，你就会感受这个业果。世间当中就是说，你做了这个事情要负责，所以说佛法当中讲，造了这个业，你就要去承担这个业果。这个方面是一个意义，所以说呢，众生流转于五道，完全是因为他做了怎样的行为，他就会在哪个地方去承担他的这样一种后果，那么此处的五道和六道呢，实际上是意思是一样的。有些地方讲五道轮回，有些地方讲六道轮回。那么就是说这个五道和六道只不过是开合不同，那么三恶趣这个是没有什么不一样的，就是说地狱，饿鬼，旁生呢。这个就是讲三恶道。那么在善道当中呢，善道当中，如果讲六道轮回的，他就有人道，阿修罗道和天道，然后如果是讲五道轮回的话，他是指人道和天道而已，阿修罗道就并入到天道或者并入到，有些地方说并入到旁生道当中，有些地方讲并入到天道当中，所以说靠近天界这一部分呢，靠近天界这一部分就属于天道了。然后有一部分阿修罗，他是靠近于大海的，靠近于大海。这个方面就归摄到这个旁生道当中去。所以像这样的话，就是说这个，他是属于这个五道和六道，实际上这个意义是一样的。只不过阿修罗呢，他自己是单独算一道，还是说并入到余道当中，这个方面有差别。

“犹如粪秽无香气，五道之中无安乐。”这个时候就要让我们真实去观察，这个六道或者五道当中，到底有没有一个安乐，到底是不是应该出离的呢？打个比喻讲，就好像这个人的大便一样，人的大便，不管是谁的大便呢，粪秽是没有任何香气的，没有任何香气和这个一样呢，五道之中无安乐，说整个五道当中，也没有丝毫的安乐可言，全都是一种痛苦，充满了自性，那么就是说，我们要了知这样一种，五道无安乐，或者六道全都是痛苦的自性的话，那么也必须要，就说是对于他这个苦苦的自性啊，还有就说是这个变苦的自性和行苦的自性，对于这样一种，三苦的自性呢，必须要了知，否则的话，我们如果不了知，尤其是不了知这样一种这个变苦，不了知行苦的话，我们就会错认为说，六道当中有快乐啊，比如说这个天界，比如说人间当中呢，也有很多快乐，有些富翁有富翁的快乐，平凡人有平凡人的快乐。这些不都是快乐吗？实际上就是说，是这个他对于这个，快乐和痛苦呢，只是做了狭义上的分别，他只是把苦苦作为痛苦，而其余的这样一种这个乐受呢是代表快乐了。但是呢就是说所谓的这个乐受呢，他是也是一种变苦，从变苦的角度来讲，他仍然是属于痛苦的自性。那么行苦呢，昨天上师已经，在广讲行苦的自性。所以说行苦的自性他是作为这个后面的这个因的角度来讲，所以说呢他的这样一种苦相，这些方面虽然不明显，但是他可以作为这个一切痛苦等等的因的缘故，所以他自己也是一种痛苦的自性。所以说呢，如果我们能对于这样一种三苦的自性，有一种非常清楚的这个通达的话，我们再把这个三苦，放到这个六道当中去印证，没有哪一个不被这个三苦所摄的，那么当然就是说，地狱啊，饿鬼或者旁生，尤其是地狱呢是纯粹的苦苦，他虽然也有这个，也有这样一种行苦的自性，但是苦苦是非常明显的。所以像这样的话，就说是三恶趣当中呢主要是以苦苦为主，然后呢就是说是这个人道当中呢，人道当中，当中呢也有这样一种苦苦，也有这样一种变苦，也有这样一种行苦，三苦都是具足的。然后呢，在抉择人道的时候呢，还要再加上这个八苦的自性，爱别离苦啊，怨憎会苦等等的，像这样一种八苦的自性，再去这个做这个仔细的思维，然后呢就说是天道当中，天道当中呢比如说欲界天哪，他就说是这个快乐是比较明显的，所以说他这个变苦比较明显，变苦比较明显，当然也有苦苦，比如说他死堕的时候，当他死堕的时候呢，这个时候是纯粹的痛苦，所以说这个时候，苦苦也有，但是呢，针对他整个，整个这样一种天界的生活的时间来看的时候呢，就是说天界呢，比如说三十三天呢，七天当中，要感受四苦嘛，时间很短。主要就说是，从他的这个，变苦的角度来进行安立了，然后呢就是说，再往上的这些色界天哪，色界天他这个欲界的等等这些乐受呢不明显了，像色界天以上很多都是属于那种舍受的自性，舍受的自性，对照的时候他就是一种行苦，所以说呢不管是转生在哪个地方，只要是有五蕴的话，就会产生这个，就会产生这样一种行苦，等等的自性。所以说呢，我们在思维痛苦的时候，很多时候呢，我们只是从他的这个比较粗大的这样一种苦相上面去思考。

当然对待一个初学者来讲的话，首先从比较粗大的方式，去思维这样一种苦苦的话，对我们内心当中产生一个比较粗大的厌离心，也是有必要。但是呢如果不从比较微细的地方，去思考这样一种这个苦之相的话，有的时候呢就说佛陀讲呢，佛陀讲苦谛的时候就“此是苦汝应知。”像这样的话就是说我们对于苦，如果只是偏在于苦苦上面，那么我们的这个所谓的苦谛的了知啊，只是苦苦啦。那么如果说是只是苦苦呢，那么就是说我们说要从痛苦当中出离，那么我们自然而然就会想到，哦应该从这个苦苦当中出离，只要是我得到了快乐了，那么就一定是没有苦苦了。但是呢就是说离开苦苦而追求其他快乐的想法呢，一般的旁生都有，旁生他都是想要怎么样去找一点，比如说牦牛呢他怎么样去找一片比较好的草场，又有水，又有草长得好的地方。这个时候呢它有吃有喝，然后呢吃饱之后躺下来睡觉，这个就是离开了苦苦，他是一种快乐嘛。所以说如果说单单是离开苦苦的话，一般的旁生也做得到的，这个绝对不是说作为一个佛弟子来讲应该去努力思考的地方。所以说呢，作为一个佛弟子来讲应该努力思考的地方是，对整个轮回，对整个轮回这个痛苦啊有一种比较清晰的了知，才会对今生对后世对整个轮回不会有一种希求之心，那么对整个轮回没有希求之心，才可以说怎么样从轮回当中去获得一个出离，怎么样去产生出离心，怎么样去把自己毕生的精力，愿意投到这个修道当中去，那么如果说对于这个苦相还没有完全了知的话，我们就觉得我付出这么多，去山里面去修行啊，或者是受持很多戒律的话，实际上就是说是不是不值得啊？浪费了很多青春啊，浪费了很多时间。所以说如果我们对于痛苦，真正的一切，周遍一切的痛苦，没有了知。我们就不会想生起一种全面性的去超越轮回痛苦的这样一种相，没有这样一种作意的话，我们就不愿意去付出毕生的精力去修法了，所以说呢就是说只有把这样一种痛苦之相，完全地思维的非常透彻圆满的时候呢，我们想要远离这个六道，远离这个痛苦的时候呢，他才会有一种这个投入毕生精力，比如说很多的大德，他为了离开这样一种这个痛苦或者为了帮助别人离开痛苦，他投入自己毕生的精力，一点都不后悔。像这样的话，也有这样的情况。所以说，我们一定要好好思维，轮回当中的这个痛苦，尤其从三苦的角度去思维。或者就是说从这个从这样一种这个前行当中呢。对于这个地狱的痛苦是怎么样一种相，首先从他的热地狱，从寒地狱，从孤独地狱，从近边地狱，一个一个就是说自己的修持的时候呢，一个一个去想，尤其是有的时候呢，想自己堕到地狱当中的这个情况，这个时候呢就容易对这个地狱的这样痛苦产生一种感同身受的感觉，然后在思考饿鬼的痛苦，饿鬼的痛苦呢，像这样的话就说是有外障饿鬼，有内障饿鬼， 还有这些特殊障的饿鬼，像这样的话，他们是感受怎样的痛苦，怎么样感受四季颠倒，怎么样感受饥渴难耐等等很多的这样痛苦，或者说这些，这些这个天的，特殊障的这些饿鬼，或者说还有很多这些显现上面的这些妖魔啊，他们是怎么样经常产生，经常产生这样一种这个恶劣的伤害别人的心，怎么样感受痛苦，这个也要去一个一个思考，然后旁生的痛苦，就是说海里面的旁生感受什么痛苦，陆地上的旁生，感受什么痛苦。野生的旁生有什么痛苦，就是说圈养的旁生有什么痛苦。像这样的话因为旁生和就是说能够和人道同时生活的，所以说平时我们可以观察到很多旁生它受到宰杀的时候啊，它受到欺负的时候啊，它受劳役的时候啊，随便任人宰割的时候啊，像这样它也是无可奈何的，这个方面也可以经常去观想，像这样的话就观想其中痛苦，然后观想人道的痛苦，生老病死的痛苦啊，还有这个苦苦，变苦，行苦的痛苦啊。爱别离，怨憎会的痛苦啊等等，一个一个去仔细去观察，然后再观察就说是阿修罗的痛苦，再观察天人的痛苦，再观想这些无色界等的痛苦，像这些一个一个去观察下来的时候就觉得整个轮回当中，的的确确就是痛苦充满。没有一个地方是我真正就说是依靠的地方，就说转生到这个地方没有丝毫的这个痛苦的地方，一点都找不到。所以这个时候就容易在内心当中，产生一个厌离心。当我们在这个内心当中，对这个六道的痛苦产生一个很强烈厌离心的时候呢，这个时候呢，我们说是作为一个修行者来讲，作为一个佛弟子来讲，他的第一步才能算是达到了。那么在达到这个第一步的时候呢，就说菩萨道的这个精神，在这个地方转折。然后如果说是小乘的修法的话，他就把这样一种痛苦之相，出离之相，继续地稳固，继续加固，在内心当中再再串习。就是说他要把这样一种这个出离的意乐呢，修到极致，然后呢为了出离的缘故呢，守持清净戒律呀。为了这个出离的缘故呢，修持人无我空性。他是这样的方式下去就是在苦相当中去证悟这个见道等等。那么就说是在大乘当中，在内心当中产生一个很强烈的痛苦的意乐的时候呢，这个时候就要把心转到其他众生，就是说我自己现在对于轮回痛苦产生这么强烈的感受，那么实际上其他的很多众生，他也是处在这个轮回当中，他也是应该需要出离的，这个时候自己的心一转折之后呢，他马上就会引发这样一种慈悲心，就会引发菩提心，所以说这个以上呢，就是说都是大乘和小乘共同的，但是呢在这个转折点这个方面，怎么样转成菩提心，慈悲心方面，他就成了大乘的不共之处了。这方面就成了一种悲心的修法，成了一个悲心的修法，所以说呢“五道当中无安乐”这个方面我们是要需要，花很多时间，去一个一个去思考的。尤其是我们要通过打坐的方式去思考这样轮回的痛苦。因为只有在打坐的时候他产生的这些觉受呢，是比较稳固的，除了这个之外，平时我们看书啊，平时随便聊天的时候引发的一些痛苦的这个感受呢，他是散心位嘛，所以说有的时候呢，他的力量不是很强。那么在自己座上面，去观修打坐的时候呢，第一个呢他是首先要把这个前行等的，这一段在讲地狱痛苦的时候的这一段内容必须要记下来，不一定是每个字要记下来，但他的意义要记下来，或者饿鬼的痛苦啊，或者人的痛苦他要记下来，记下之后呢，自己就一心一意地去反复去观，设身处地地去观修这样的痛苦，尤其是观想自己变成这样一种痛苦的时候怎么样，观察一段时间之后，内心当中一定会产生某种感觉，产生感觉之后，内心当中逐渐逐渐就能够产生厌离心，就说麦彭仁波切对大乘的行者来讲，不能够过多的去观修或者去宣讲轮回的痛苦，应该多讲如梦如幻，但是呢显而易见的是，现在的很多修行者，似乎还没有到达这么高的高度，就是说对于这样一种轮回的痛苦的了知，还非常地就说是这个不齐全，差距很大的，所以说呢，像这样我们即便是多讲一点轮回的痛苦呢，也不为过。麦彭仁波切虽然有这样不能多说，但是呢他是针对有些人一讲的时候，很容易产生这样一种这样感觉的人来讲，但现在我们就是说如果这方面讲的少了，讲的不多话，或者说我们思维的不够多的话，我们对整个轮回当中的这个痛苦还没有一个了知。厌离心在内心当中生不起来的话，那么真正的菩提心对众生也生不起来，所以当我们观修这个轮回的痛苦生起厌离心的时候呢，这个时候呢就要适时地去转变意乐，或者是说转变成慈悲心，或者是转变成如梦如幻，这个时候才有个基础。否则的话，当我们对于这个轮回痛苦本身都没有产生厌离，你说如梦如幻，你说产生一个慈悲心啊，转变的过早了，这个方面呢也不是一个真正的一种殊胜的修法。

“轮回痛苦恒如触”那么就是说真正轮回的痛苦呢，就是恒时犹如接触烈火，接触利刃，伤口接触盐一样所产生的痛苦一样。所以说呢，这里面就有三个比喻来描绘轮回当中的痛苦。比如说我们身体接触到烈火的时候呢，我们会感觉非常地痛苦，有的时候不小心接触到了这个烈火的时候很痛苦，有的时候呢比如说，发生了大火灾了，自己被堵在房子里面，活活地焚烧的时候呢，这个方面是非常痛苦的，还有有些人呢，就喜欢就是把动物放在火里面烧烤，然后去享用他的血肉，这个时候呢，这个动物在烈火当中挣扎的时候，这个也是非常痛苦的，那么自己被火烧的时候，也是很痛苦的，有的时候呢，不小心就是说被火烧的时候都很痛苦。然后呢就被利刃接触，自己被利刃接触，被别人捅刀子也好，或者是怎么样也好，这个时候呢就说是自己也非常地痛苦。还有呢就是说盐生苦，盐生苦，就是伤口还没有痊愈的时候呢，或者就是说这样一种这个伤口当中撒了盐巴，这个时候呢就会引申一个非常强烈的一种苦受。这个方面呢等，跟轮回的痛苦就会犹如触烈火和利刃，盐巴生苦一样，难以忍受，这个方面难以忍受。一方面就是说，真正观察轮回的时候呢，因为众生，他处在轮回当中，有的时候就不太容易发现这个痛苦，但是如果我们去好好思维的时候，我们的心哪逐渐逐渐就会，就对轮回的这个痛苦的相啊，他会产生一种感应，所以说最后观想的时候应该对于整个轮回的痛苦啊，应该产生一种犹如触烈火，利刃和盐生苦的这种感觉。

或者就是最后观修到量的时候呢就会觉得整个轮回就像一个火坑一样，整个轮回就像罗刹洲一样，整个轮回就像一个不净室一样，一刹那都不想待在那里这个感觉在自己的相续当中就会产生出来，是这样的，这个时候呢，也是弥勒菩萨就告诉我们说整个轮回的痛苦实际意义上就好像接触烈火利刃乃至于接触盐巴所产生的痛苦一样，这个方面来讲的话众生是难以真正忍受的，那么我们既然了知了这样一种巨大的痛苦，这个痛苦的火炬已经了知呢那么这个佛陀怎么来熄灭这个痛苦呢，

“大悲云降圣法雨，善能平息此诸苦。”那么就从佛陀的大悲的云当中降下了圣法的妙雨，善能平息此诸苦，那么实际上就说是佛陀能够很善巧的来平息六道当中的种种痛苦，原因就是说佛陀他，首先佛陀照见了一切痛苦的这样一种相，然后佛陀讲到了痛苦的因，然后佛陀讲到了这样一种苦因和苦果他是能够被熄灭的，最重要的是讲到了熄灭痛苦的方便，熄灭痛苦苦因苦果的方便，所以说呢这个方面不是说我们对于佛陀唱赞歌，说佛降下了妙雨然后从此熄灭了种种的痛苦而是佛陀实实在在的开出了熄灭痛苦的一系列的修法，像这样的话就真正的讲到了痛苦的相，痛苦产生的原因，然后熄灭痛苦之后安乐的境界和这样一种能够熄灭这样苦因苦果的这样的殊胜的方便。这方面都讲到了，尤其是讲到了人无我空性，讲到了熄灭实执的方法，像这样的话就说整个对治当中的无上对治，只要我们能够真正的证悟人无我空性或者说证悟一切万法无实有的空性的话，那么一切的痛苦他是没有证悟之后他就没办法重新产生的，所以像这样的话一旦证悟空性之后可以说所有的痛苦完全熄灭在法界当中，这方面都是来自佛的讲法而得到的。下面讲第二呢是

**癸二、次第生起能寂灭之智慧**

**已知天中死堕苦，人中亦有寻求苦，**

**是故具有智慧者，人天殊胜亦不求。**

**智慧以及随佛语，生起信解此是苦，**

**此等业惑是苦因，此灭由智所见故。**

那么这两个颂词讲到了次第生起寂灭之智慧，首先呢我们要讲到这个出离，要次第生起能寂灭的智慧，首先要生起一个出离心，然后再通过四谛的方式了知四谛的方式来获得这样一种寂灭的智慧。

那么首先呢讲到生起一个出离心，“已知天中死堕苦，人中亦有寻求苦”，那么这个是以善趣的苦为例，就说我们要从善趣的苦当中脱离，那么就说是已知天中死堕苦我们观察的时候呢，天人他虽然在死之前呢，他是总的而言呢是具足很强烈的乐受的，但是就说他的这样快乐一旦穷尽之后，他的引业一旦穷尽之后呢，他仍然要感受这样一种种种痛苦，其中的死堕苦就是比较早出现的一个痛苦，死堕之苦就是比较早，我们说比较早就是说他死堕完之后呢他还会跟随自己的业力要么转生人间要么转生旁生呢转生恶趣当中去感受痛苦，所以说这个死堕之苦呢，前面我们讲一般来讲三十三天他有七天的死堕之苦，天人五衰相现，那么五衰相现的时候呢他就是会感受很大的痛苦，因为以前过于快乐所以现在感受到这个死堕痛苦的时候呢他就觉得非常难以忍受，那么如果说是一个人平时经常受苦的话，像这样的话他去感受这个死堕痛苦的时候他就不觉得是非常难受，但是如果是一个人平时经常是处在极端的快乐当中，现在要遇到这个死堕痛苦了，他看到眼前这一切的宫殿呀，这么多的饮食呀这么多的美女呀，还有这么多的乐器呀，还有很多很多的这个享受到资具呀，这些东西从此之后都要离自己而去了，而且他自己内心当中就说非常舍不得这些东西的时候呢，他内心当中的痛苦会加剧的，所以在七天当中感受这样一种死堕的痛苦，以前的话七天当中享受快乐很快就过去了，现在呢七天当中感受死堕的时候呢真的是度日如年，像这样的话就说是非常难以忍受，这个方面就是讲他虽然很快乐，但是呢临终的时候仍然要感受死堕的痛苦。实际上从另外一个角度也说明，即便是像天人这样的他衣食自然，他就很多都不需要操劳的，但是在临终的时候仍然要感受这么悲惨的情况，仍然是一无所有，所以说呢我们就说有些时候呢我们不注意的时候看到很多描绘天界快乐的情况时候容易产生这种希求心，想到自己是不是转生天界，去感受一些快乐呢，实际上就说转生天界感受快乐这个方面是暂时性的，那么真正轮回当中的他的这样一种自相呢是痛苦为相的，所以他真正最后要感受到死堕的痛苦。

“人中亦有寻求苦”，那么人中呢当然死堕的痛苦也是有的，像这样死亡之后呢四大分解，有些地方讲到的话四大分解就好像乌龟脱壳一样，就是把乌龟扔在水里煮就把他的肉和他的壳分离，就是这样一种痛苦，虽然这个神识是重新加入到他这个身体当中，父精母血当中，但是加入进去之后他就牢牢的执着这样一种精血是自己的身体，他就一直在串习这个东西，所以说呢虽然他本来是可以分离但是要分离的时候是非常非常难以忍受的，所以说在一般的人在死的时候呢他会感受到这样一种四大分解的痛苦，感受四大分解的痛苦这方面也是难以忍受的，这个方面也有死亡的痛苦，但是呢这个方面讲到了人道当中还有其他的比如说寻求的痛苦，寻求什么呢？寻求财富，像这样的话就说要寻求衣食，要寻求住处，要寻求很多很多的享受，所以说在人间当中寻求这些资具也不是非常容易找到的事情，除非是福报非常深厚的人呢他找这些资具是相对而言比较容易，但绝大多数的人在寻找这些资具的时候都要去感受这些寻求的痛苦，比如说农民呢他要去这个在天地里面去耕耘，要拔草呀要下种呀耕耘呀而且要看天吃饭，像这样的话什么时候该下雨什么时候怎么样他要看天吃饭，这个方面也有农民的寻求的痛苦，工人呢有工人寻求的痛苦，商人有商人寻求的痛苦，尤其是现在很多人呢在世间当中要寻求一个职位，这个方面也是非常非常痛苦的，像这样的话世间当中的工作也是非常不好找，像这样的话要在寻求一个好的工作挣钱挣得多的而且不累的，像这样的工作很多人都在寻求，但在寻求的过程当中会感受很多痛苦，然后寻求到之后呢是不是就万事大吉了呢，寻求到之后还不行，因为寻求到之后你还要去守护它，你还要守护，你要去首先把这个守护住然后要让它去增长，因为众生的心是这样有一种贪得无厌的这样一种状态，在加上外在的这些媒体呀天天给你宣传这个东西很好你应该拥有，那个东西很好你应该拥有，像这样的话每天听这些东西的时候你的心每天都在动，所以说就觉得呢如果没有买到这些东西的话，别人很多人都买到了，自己觉得是低人一等的感觉，所以说呢他总是处在一种不断去寻求不断去巩固不断去发展的过程，那么这个过程实际上是痛苦的，有些人不发现但是很多人发现这个实际上是痛苦的，比如说房奴呀车奴呀，像这样的话就说他已经觉得自己已经被这个套的很牢，套死了，像这样子他就一辈子基本上就是为了还这些钱，就说自己所有的工作挣得钱都要还这样的贷款，所以说这个里面实际上寻求的痛苦是非常非常明显的，古代的话也许有但是可能没这么明显，尤其是现在的话这个方面的话就说是这个更加明显了，所以人中呢他也是总是在不断地寻求当中感受很多的痛苦，但是呢就说寻求到之后又怎么样，寻求到之后最后还是要放弃的，最后仍然要放弃，所以说你辛辛苦苦的买了这些车子呀，它也是开了一段时间之后，开几十年之后它又会坏掉，像这样的话就会旧了坏了，这个方面也是最后还是一场空，房子最后还是一场空，哪怕是自己的生命自己的身体最后还是要死亡的，像这样的话人中他也有寻求的痛苦。

“是故具有智慧者，人天殊胜亦不求。”有智慧的人呢他就看到天人有这样的痛苦人中也有很多痛苦，所以说呢人天殊胜亦不求，他对人和天的这样一种殊胜安乐也不是追求的，那么如果连善趣的安乐都不追求的话那么当然三恶趣更加不会去追求了，因为从这方面讲的时候，他就能产生一个对整个轮回的厌离心，因为对三恶趣的痛苦，一般的人都是比较容易自然的发起一种出离之心的而对于这样一种人天的快乐的话很多人就没办法看穿，所以他总是想要去追求这个人天快乐。

但是此处说具有智慧的人他是了知了整个轮回的痛苦的情况之后呢，他不会去追求这样一种所谓的安乐的情况。那么下面就是讲到了生起了厌离之心，它怎么样去熄灭，生起熄灭的智慧呢。

“智慧以及随佛语”，这个里面呢。它就讲了两类的有情。一类的有情就是这个智慧。那么这个智慧生起胜解，还有随佛语生起胜解，就是平时我们讲到的随法行的行者和随信行的行者。随法行的行者，它是通过自己的具生智慧，对这样一种法进行观察之后，然后他理性的成分比较多一点。他虽也是随佛语而生信，但是看到佛经后，他就会作很深入的思考观察，这个里面理性的成分多一些，所以这个方面就叫做随法行。随着这样一种智慧对法作观察之后，对于应该修的道等等产生一种信解，这就叫随法行。

然后随佛语，主要是随信行。随信行呢就说看到佛语，听到佛语之后呢，他的理性的成分少一些，随着佛语而生信。因为这个是佛说的，一定没有错。因为这个是佛经当中讲的，一定没有错。像这样的话，他随着这个佛语而生起信解。这个方面都是入门的方式。一般来讲的话，随法行的人他是属于比较利根的，随信行的人，他是属于比较钝根的。像这样一种情况有这样一种分别。但是那就说随着修行的深入呢，这样一种随信行的人也能够转变成利根，这个方面也是有的。所以说这个方面不能一概而论。大体来讲可以这样分别。

那么说生起信解，智慧生起信解，随佛语生起信解，那么对什么生起信解呢，“此等业惑是苦因，此灭由智所见故。”

这方面是讲四谛。对于四谛的一种通达。那么四谛的通达此是苦，他就说不管是从智慧也好还是随佛语也好，他就知道一切的三界它都是苦的自性，对这个问题产生一种信解了。通过智慧能够了知，此等业惑是苦因，然后有了痛苦之后，我们就想要熄灭痛苦。想要熄灭痛苦，那么什么是痛苦的因呢，哦，业惑是痛苦的因，所造的业和烦恼这个就是产生痛苦的因。像这样的话见到了苦因，就会产生一种断掉苦因的想法。此灭，就讲到灭掉苦果和灭掉苦因的这种寂灭的状态。这方面就叫此灭，就是灭谛。由智所见故呢，这方面就讲道谛，就因为通过人无我的智慧能够见到这一切。或者就是说由智所见此是苦，此是业惑，是苦因。此灭，这方面通过修道的智慧能够了知，可以去熄灭这样一种苦因。这方面也可以了知的。所以说通过这样一种方式就次第次第地能够获得一种寂灭的这样的果位。

第三个问题，依照了知取舍而修行。

**癸三、依照了知取舍而修行：**

**如病应知因须断，乐住当得药当依，**

**苦因苦灭如是道，应知应断应触修。**

这个方面是通过治愈病的过程和脱离轮回的过程相对应而宣讲。那么首先讲到一个人治病。如病应知，首先自己生病了自己应该知道。当然像感冒像头痛啊，这方面自己都知道。还有一些比较隐藏的病，它发作起来已经到中期到晚期这种病，实际上有的时候是难以了知的。但不管怎么样呢“如病应知”。首先应该知道自己得了病。病应该是知道的。因须断。然后自己要是让这个病，必须要痊愈的话要断掉病因。比如说病是通过伤风啊，通过其他原因导致的感冒，像这样的话它的病因就必须要断掉。不能再去进一步的去吹风啊，加重它的病情。这个方面把它的因须断，必须要断掉它的病因。乐住当得，乐住当得就是讲痊愈的这样一种状态，健康的状态，这个是应该得到的。像这样的就是乐住当得。药当依，那么为了让病痊愈，为了断掉这样病因呢，应该依靠这样一种药物，像这样的话就讲到了治病的四个过程。

那么这个治病的四个过程实际上和四谛是可以对应的。“苦因苦灭如是道”，像这样的话首先是苦，苦呢它可以对照着病。了知这个病就应该知苦。苦因呢，第二个方面就是讲到因么，这个因呢就是集谛，集谛是对照前面的病因而言的。那么苦灭呢，就是讲到乐住当得，就是乐住当得就是这个苦灭。就是说熄灭了痛苦，熄灭了痛苦的因，最后获得这样一种果位。如是道，如是道就是讲道谛，药当依，这个吃药就是道谛了。像这样的话如是道。

“应知应断应触修。”对于苦和苦因，苦灭和如是道分别的进行宣讲的时候就是讲苦应知。苦呢，就是应该了知的。因呢是应断的，苦因是应该断除的。然后呢就说是灭，苦灭呢是应触。触就是讲触证的意思。触证就是一种证悟现前的状态。然后说如是道，就是讲的应该修行，应该修行这样一种真正的道。所以说，这个方面就是和他的四谛对应。四谛它也是佛语当中的殊胜之处。像这样的话和病这样一种过程对应的时候，我们就可以知道四谛，应该了知取舍而修行。那些是应该取的，那些是应该舍的，像这样了知之后就应该修行，修行完之后呢，自己就可能从轮回当中获得一种殊胜的解脱。就是这样，今天就讲到这里。

**《宝性论》第52课讲记**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《大乘无上续论·究竟一乘宝性论》。。《究竟一乘宝性论》它和二转法轮的这个空性都实际上都属于这个了义的所抉择的这样境界，那么他是属于了义的这样一种这个经典或者论典，主要就是讲到抉择了法界究竟自性。法界究竟自性呢他也不是，有的时候比较容易理解成好像是和我们无关的，和我们的这样身心之外的一个怎样一种境界，蓝蓝的天空啊或者什么样一片片空荡荡的东西，这个叫做究竟的法界。实际上这个究竟的法界呢，啊抉择这样究竟法界主要就是抉择我们自己的这个身心的本来的状态。当然了就说外在的这些诸法，外在所显现的山河大地呢，从佛法的角度来讲呢都是自心所显现的，通过自己的心自己的业所显现在外面的。那么就说显现的来源呢是在自己的相续当中，而这样一种这个来源或就说这个五蕴，这个身心呢，真正观察的时候呢，一方面我们就说是这个观察的时候，一般的人认为呢这个就是一个肉体呀，这个就是一个这样一种起心动念的心识。那么在小乘当中呢，他对这个肉体和这个心识他着重，他比较着重的是他的无常，是它的不净啊是他的这样一种这个无我等等，从这个方面进行的观察。

那么大乘二转法轮当中呢，对于这样一种这个身心他抉择的比较多的，就是讲这一切万法显的时候无自性。现而无自性呢这个就是讲到二转法轮当中的主要所诠义。当然这个现而无自性呢主要是抉择在显现的当下不管是身体还是我们的心呢，他完全都是空性的，他完全都是离戏的。那么这个戏论有四种，四种边际即有无是非的四边。那么通过殊胜的理证进行观察的时候，不管是它的有边，啊这个方面我们说有边呢也否定了，然后无边呢也否定了，亦有亦无的二俱边否定了，非有非无的双非边呢也否定了。像这样的话实际上把这些法全部否定之后，能不能再找到一个第五边？找不到第五边的缘故呢，就说知道这样一种身体和心正在显现的当下，他的确是无法就说是这个不可思议的。他就是一种远离一切戏论，有些地方讲的时候就说这个只是一种显现而已，那有的时候讲的时候就说这个完全是大空性，完全是离戏的一种自性。也就是说我们自己的心正在起心动念的当下呢，他也是远离一切戏论的，他没有丝毫的本体可得，他只不过呢实相是远离四边戏论，但是我们的分别念，我们自己的这样一种心呢就执着他是有无是非的四边。这个就是讲到了现相实相不一致了，所以说我们自己要修学的时候呢，对于这样一种这个法界的自性啊，对于一切万法的究竟的本体，我们要和它相合。相合主要是通过分别念逐渐逐渐消减执着的方式，和这样一种实相相合。

实际上分别念前面我们讲，分别念他显现的当下，它本身也是一种远离戏论的，所以说呢通过中观的这些修法四步境界啊等等，一步一步的把这样粗大的执着啊清净掉。清净掉之后呢，当自己的心安住在这个空性当中的时候呢，可以说是初步的和实相相合了。啊再进一步的修持的话，自己能证得能净的这样一种心，能证的智慧逐渐啊清净逐渐泯灭的时候呢最后就可以真正的和这个圆满究竟的实相完全成为平等的。

那么这个呢就是二转法轮当中所要讲到的一些，主要意义就是讲到了一切万法无自性空性，他和我们自己修行或者说对于我们解脱来讲的话啊是从这个方面关系的进行安立的。

那么就说是现在学习的三转法轮就说无上续论这个《宝性论》呢，主要是讲到了这个和这样一种大空性完全双运的这个光明的自性。也就是当我们修持空性到达入根本慧定这个境界的时候呢，一方面就是讲这个空行已经现前了。但是呢，就说现前空性的这样一种主体，他这样一种智慧呀，就心识它的法性呢，这个方面是无可泯灭的。所以说当证悟空性的时候呢，内心当中他有一种明清的智慧，那么这种智慧呢可以说叫做光明。光明也是这个和大空性无二无别，所以说呢，如果能够了知这样一种光明的话，我们在抉择见的时候，我们就不会认为哦这样一种一切万法那是空荡荡的一片，什么都不存在，有这样一种感觉。

实际上呢就是说是这个在法界自性当中呢，大空性和大光明都是这个二者之间是无二的。当然我们正在讲二者之间是无二的时候呢，似乎在分别念在进行缘取，好像是分别念的一种可了知之处。但是这个方面就是实际上他的本体呀，不管是大空性也好还是大光明也好，他的本体是离戏的。通过我们的分别心呢，就只能知道一个总相而已。那么这种总相呢，并不是他的这个大空性和大光明的本身。所以讲的时候呢，思维的时候呢，似乎变成了可说或者说可思议的对境，但实际上它的本身，它的所诠义的本身呢，他应该是远离一切分别念的。

这方面我们在抉择的时候，如果能够把空性的这个观点抉择出来，也能够把光明的观点抉择出来，这个时候就讲到抉择了一个圆满的法界。那么这个圆满的法界就实际上我们正在起心动念的时候，我们正在行住坐卧的时候，我们正在轮回流转的时候呢，像这样一种这个法界啊，清净的法界一刹那没有远离过我们。只不过呢我就说是没有认知这样的法界，因此说我们现在修学这样一种论典的目的，或就说是这样一种这个通过修持其他法的目的呢，只不过就是为了消尽迷惑，让我们内心当中本具的这样实相光明显现出来，啊就是通过修法呢显现这样一种究竟自性。

所以说我们要知道呢，就说这个学习这样论典呢绝对不是没有意义的。在所有的这个意义当中呢，是最为殊胜的意义。所以说了知二转法轮当中所讲的空性，和了知三转法轮当中所讲的如来藏光明，尤其是二转和三转当中光明和空性完全双运一味的这样观点呢，通过学习之后，应该在内心当中产生这个定解。产生这个定解之后呢，平时我们在观察的时候，在作意的时候，那么像这样的话就知道其他的一切这些所显现的这些山河大地呀，显现的一切欲妙等等，他都是一种现而无自性的客尘，或者现而无自性或者无而显现的这个客尘而已，这一切是一切万法在究竟实相当中完全都只是一种虚妄分别，都是一种错觉，根本都不存在。所以说如果从内心深处能够了知这个问题的话，自然而然呢对于这些欲妙就不会去执着。然后如果不执着这个欲妙呢，和他不执着欲妙的这个反方面的这样一种空性呀，他的这样一种境界觉受等等，这个方面佛法有7：30功德就能够产生起来，这方面对我们学习这样《宝性论》的这个意义呢的的确确是非常有必要性的。也就是说呢害怕这个学习的时候认为这些，讲这些很多颂词啊，讲很多这样一种意义到底对我们修行呢有什么用一种帮助？有什么利益？或者说人最关心的就是一个切身利益嘛，就说我学了这个东西到底什么用呢？如果我们说帮助众生，觉得帮助众生吧这个还早得很，像这样的话自己还没有解脱没办法帮助众生。那么我们说呢一方面帮助众生，一方面能够帮助自己，他就关心要帮助自己从那方面帮助自己，这方面我们就说从抉择相续当中本具的佛性空性无二的这样一种实相，本来具足，然后呢如果使用正确的方式他就能够远离他的障垢，显现他的这样本来的自性的话，这个时候呢就容易产生一种学习的心呀，啊容易产生一种想要去现证他的心。所以像这样的话我们就说是有的时候也必要的时候也必须要了知学习这样殊胜论典这个重要性。

当然在第五品当中还要校量功德，就说学了这个《宝性论》啊听了这个《宝性论》他的功德怎么样呢，下面还要校量。那么总而言之呢我们这个了知这样一种这个《宝性论》呢对我们现前究竟的实相，他是有很大帮助的。那么就为了这样一种现前实相呢，我们要学习《宝性论》，那么《宝性论》呢前面讲有七个金刚处，现在讲的是第七。第七个金刚处就是讲到了事业，事业就是讲佛怎么样啊一步一步的引导众生趋向于解脱。佛陀显现事业的时候呢，有些时候就直接显现了一种具足妙相的这样功德的佛陀。有些时候呢就是显现成这个佛的化身，即便是在佛在世的时候啊，有的时候呢就是通过佛自己直接的身体，有一部分众生也没办法教化的，所以说佛陀也是显现成其他的化身，然后呢就说是逐渐逐渐的接近他逐渐引导他，然后呢就说是让他获得了这样一种解脱，这个方面也有。

那么当然佛涅槃之后呢，绝大多数的众生没办法见到佛的身相了，这个时候只有通过佛陀显示的这些殊胜的化身，在他面前听闻佛法，像这样的话就说才可以有这个抉择正见，或就说是这个的解脱的这个机会。所以说我们就知道，啊佛陀的事业呢他是以调化众生为重点的，那么怎么样调化众生呢？他主要是通过这样一种无分别还有就是相续不断的方式来调化的。

那么我们现在学习的是比喻。通过九种比喻来了知，佛陀的无勤作调化众生的这样一种殊胜功德，前面讲了三个比喻，今天讲第四：

**辛四、应以梵天喻了知种种幻化相之理分二。**

以就是说，通过梵天的比喻来了知种种幻化相。就是说佛陀的身语，佛陀的身体和语言显现种种幻化相，就好像梵天他通过这样一种身相，显现这个身相去对欲界天做饶益一样。此处，梵天喻所对照的是种种幻化。种种幻化相主要是讲佛陀的身和语来显现种种幻化相救度众生的这样一种内容。

**分二：一、于有缘者示现显现；二、于无缘者不示现显现。**

那么，即便是在显现幻化相的时候，也要观待众生有没有缘分。从佛他自己相续当中的功德而言，他没有任何欠缺的，没任何欠缺的。从佛他自己角度，作为众生怙主角度，从显现幻化功德的角度，佛没有任何不圆满的地方。但是有的时候我们就会想，既然佛方方面面都圆满了，为什么还不能够救度众生呢？我们是再再讲这个问题，救度众生是两方面的事情，救度者他自己具足功德，和被救度者他是不是当下能被救度，这是两回事情。所以说佛他自己相续当中的功德是完全圆满的，但是被救者有没有被救的因缘，这也是不好说的。有些人不了知全盘的内容的话，比如说佛陀他大慈大悲，或者观世音菩萨大慈大悲，寻声救苦，为什么很多众生在遇到灾难的时候，没有看到观世音菩萨去救度等等等等，他就产生了很多疑惑心。他们有时候就想是不是观世音菩萨没有这个能力，或者说观世音菩萨不知道，或者说没有去救度呢？有时候会产生很多的想法。比如说在遇到地震的时候啊，在遇到很多洪水的时候啊。像这样的话，一方面说观世音菩萨寻声救苦，一方面说看到这么多众生在洪水里挣扎，也没有办法去救度，到底是什么一种情况？从这个方面讲，这个意思和此处所讲的意思是差不多的。从他的能力的角度来讲，观世音菩萨也好，佛陀也好，他的慈悲心，他的能力是完全已经具足，已经圆满的，但是所救者他自己是不是曾经种下善根呢，或者能不能够成为救度的这样一种对象呢，这个是被救者本身他具不具足因缘的问题。所以说，能不能被成为能救和所救，必须要观待两方面的事情。单单说是救度者他自己具有这样一种功德，但是所救者他本身不成为所救的话，这方面就成为在无缘者面前就没办法显现了。这样一种佛，或者观世音菩萨这样一种本体，周遍一切处。什么时候你内心当中有了这样的信心，乃至有一点点善根，这时候在你心当中，心面前就会显现这样一种影像。那么如果说你没有这样的善根，就不会显现这个影像。这个方面就和水器当中显现月影的意义是一样的。就是说佛陀的法身周遍一切，恒时都存在这个地方，但是如果你自己内心当中不具备这样一种显现的因缘的话，虽然说佛陀常住，佛陀慈悲常住，但是一般的人感受不到佛陀这样一种慈悲，所以他就会说佛啊，观世音菩萨啊等等没有这个能力，或说佛教当中所讲的这些都是虚幻的东西啊，都是不着边际的，假的广告而已，也会产生这样一种邪见。但是，通过佛陀教化这些众生的事例，就是说有些在有缘人面前可以显现，无缘者面前不显现。像这样的话也是一种因缘，佛陀虽然周遍了知一切，他的这样一种障碍已经圆满一切了，但是他在世间当中利益众生的时候，他也要随顺于世间的缘起，世间的缘起有因缘和合了，就会有这样果的显现。没有因缘和合，就不会有这样一种现象的显现。所以说有缘和无缘二者之间决定了哪些众生能够成为救度的对象，哪些众生不能成为救度的对象。这方面要怪就怪自己，没办法说佛陀是不是慈悲没圆满，佛陀是不是能力没圆满。从他自己的角度来讲已经圆满的。但是从所救的众生自己本身而言，他如果不具备这样一种因缘的话，仍然无法显现这样一种大悲的影象的。

首先讲第一是

**于有缘者示现显现分三：一、宣说无勤作故相似；二、宣说除过失故相似；三、宣说对有缘者示现故相似。**

那么，这地方讲了三个相似的地方，在有缘者面前显现。那么首先讲的是第一个，

**癸一、宣说无勤作故相似。**

主要是通过比喻和喻义二者之间对照的方式，二者之间都有一种无有勤作的相似之处。颂词当中就讲到：

**犹如梵天于住处，梵宫不动之同时，**

**遍于欲天一切处，无勤自然而示现，**

**如是能仁法身中，毫不动摇之同时，**

**于世有缘无勤作，自然示现变化等。**

第一个颂词主要讲到的是比喻，第二个颂词讲到的是意义。首先讲的是比喻的内容，“犹如梵天于住处，梵宫不动之同时”，那么我们首先应该知道在佛教的《俱舍论》，在《起世经》等等，在这些经论当中讲到了器世间的构造，器世间的构造哪，当然最下面的就属于是地狱了，最下面是无间地狱。然后就说有饿鬼界，然后在人间，在地面上有人、众生和旁生的众生等等，一般大概的分布就是这样的。在人道之上有须弥山，须弥山的中央是属于四大天王天，再往上有阿修罗界。在须弥山的山顶有三十三天，就讲到了欲界天，这些都叫做地居天，依靠地而住的，都是地居的众生。然后在须弥山山顶之上开始显现其余的欲天，比如说夜摩天，兜率天，自在天，他化自在天等等这些都是属于欲界天，欲界整个有六种天。那么在欲界之上就是存在色界天，这方面都属于有色界，那么就说是从一禅、二禅、三禅、四禅，像这样的话，从这方面计算下去的时候，有的时候讲是十七天，色界十七天，有的地方讲是十六天。上面有这样一种色界天。在色界最上面就叫做色究竟天。在有色界是属于最高的天界，再没有了。当然还有一种说法，就说无色界。无色界有两种说法，一种说法就说无色界是在色究竟天的上面，有这样一种讲法。但是按照一般共同的讲法来讲，无色界没有一个固定处所的。虽然他是在色界之上，但是只不过是他的境界比色界的境界高，从这个方面讲是在色界之上。但是他毕竟是无色的缘故，他不固定在哪个地方。比如你这个众生在人间修的是无色定，在你死亡的时候，就在死的地方就会显现无色界。这个地方就是无色界。你修的是这样一种空无边处啊，你修的是识无边处啊，无所有处，非想非非想处，像这样的话就会在死亡之处显现一个无色界的处所。实际上是没有一个处所的，因为是无色的缘故嘛，也没有一个所依的器世界，也没有一个能依的身体等等，像这样的话就是一种心识入定。在八万大劫完了之后，他就从定中起来，该投生就投生，该堕落就堕落，像这样的一种情况。那么我们大概介绍世界的情况之后呢，和这个地方有关的就是欲界天和梵天之间是有这样的关系。那么这个地方梵天主要指大梵天，因为就说初禅啊有三种不同的禅定，有一种禅定叫未到定，有一种叫中间定，还有就是讲真正的初禅本身的禅定。那么三种禅定分别引申三种不同的天界，从梵天的角度来讲有三种天人，色界天有三种天人，一种天人就叫梵众天，梵众天就相当于在梵天当中的老百姓，像这样的话就是一般梵天当中的天人。第二种就叫做梵辅天，梵辅天就相当于是王国当中的大臣一样，国王身边的大臣一样。像这样的就叫做梵辅天。第三个就是讲大梵天，大梵天在天界当中就一个，大梵天他自己一个，像这样的话，在梵天界当中中间有一个比较高的高处，有一个高楼，大梵天就住在这个地方，这个叫做大梵天，此处我们所讲的梵天与住处实际上单指大梵天而言的，不是指梵众天，也不是指梵辅天，主要是指大梵天，大梵天作为色界的天人在人间的时候要修持十善法，

十善法是共同的，你如果要生到天界啊生到什么欲界天色界天他这个啊十善法是必须要修持的，然后呢在这个基础上他必须要修持这样一种禅定，尤其是要修持初禅，那么如果是修持初禅成功了，然后他也有这样一种这个十三业道作为他的辅助的话他就可以生到梵天当中。梵天当中他是远离了这个欲界的，啊远离了欲界的种种的欲妙，他对这个欲界的欲妙没有兴趣，因为他在修禅定的时候呢他就必须要远离五盖，在远离五盖的时候，贪欲盖嗔恚盖啊昏沉盖啊掉举盖啊等等这些盖都需要远离才能够获得这个啊，这样禅定，所以说他因地的时候已经善巧修持远离了五欲的禅定，所以他在成就果位的时候在色界天当中他也是不会对这些五欲呢，有很多这样一种执着，他主要是一心入定，那么有的时候出定说一些交谈，有时候呢主要很长时间当中呢他是内观住在禅定当中，像这样色界天的天人呢他稍微一内观他就会入定的，就会处在这个禅定当中，所以说他在在梵天当中呢观待于欲界而言呢他是很清静的，因为就是说是从他化自在天以下整个欲界的人间呢，他都是对欲妙啊，非常的执着但是呢在这个梵天以上呢，他就远离了对欲妙的执着了，所以从这个角度来讲的话他是相当清静的,那么就是说是此处说呢梵天于住处，梵宫不动之同时，他住在自己的啊就是说是大梵天天宫当中不动的同时遍于欲天一切处，他自己的身相，主要是此处显现身相，他的身相就是周边于欲天的一切处，他化自在天，然后在下的自在天，然后呢就是还有这样一种兜率天夜摩天，三十三天还有四大天王天，像这样的话称之为欲天的一切处欲界六天么，他的身相就是说在欲界六天的一切处当中，无勤自然而示现，像他这样的话在他面前显现这样一种身相。那么这个方面就是讲无勤显现身相的道理。

然后下面讲到了佛陀显现神变的情形。“如是能仁法身中，毫不动摇之同时，于世有缘无勤作，自然示现神变等。”那么就是殊胜的这个佛陀他在法身安住法身境界毫不动摇的同时，实际上就是说当他获得这样一种殊胜的果位的时候，在法身的这样一种境界当中，在一切万法究竟实相当中，他是完全不动摇的、因为他就是动摇的种子让他动摇的因呢已经没有了，真正让他就是动摇的具有动摇性就是讲这个种种的心识，这个种种心识是属于客尘的自性，属于世俗法的自性，所以说他在修行修道的过程当中他对于心的空性，他对于心的这个实相早就有所认知，然后通过不间断的修持他可以说在成佛的相续当中这样一种具有分别念动摇心识的本体一刹那都没有了，可以说断尽也可以说证悟他本身的这个就是说这个啊完全遣除这个动摇的客尘也可以讲，不管怎么样的话就是说众生他一直是只要在流转的过程当中就一直一直具足这样一种心识，那么这个心识到什么时候才能够真正断尽呢，在成佛的时候真的断尽，乃至于在十地菩萨相续当中，他这样一种阿赖耶识的自性还没有完全转依所以当他通过了这个金刚喻定，在完全的获得了这样佛果的时候呢，这个时候呢他的这样一种分别念呢，这个有为法的心识那个时候才真正的断尽，当然了是在菩萨地的过程当中有暂时性的安住在法性的时候呢这个时候不现前这样分别念的情况也是有的，但是真正的完全的断尽他心识的相续呢，只有在佛地才能断尽。所以说，佛在他成佛的时候他的这样一种分别念的因是完全没有的，动摇的因啊完全不存在，所以说呢就不可能说真正的动摇，因为他把他的种子已经完全灭尽的缘故不可能再在佛的相续当中，在示现一个在法身当中动摇突然出现垢障啊这样情况绝对没有的。那么在不动法身的同时呢，于是有缘，在世间有缘者面前没有丝毫勤作，自然而然就能够世现，变化的这个身相，这个方面主要是讲佛陀的这个身语种种幻变，那么主要是世间当中众生有这个因缘，佛在世的时候很多众生有见佛的因缘，佛在他面前示现种种身语的变化，佛涅槃之后呢在人间当中有极少数的人啊有见到佛的因缘，比如说修持禅定啊，修持这样一种这个有些时候是修持这样一种般舟三昧，有时候是示现修持种种忏悔法，有时候修持种种生圆次第，生起次第，像这样的话当他修持这样的法的时候因缘具足，就能够在他的面前显现佛的圆满身相，这个方面就是在佛涅槃之后在少数人面前可以示现。但是不管在多数人面前示现还是少数人面前示现，那么佛陀示现这个身相的时候呢，他都有一个共同的特点那就是无有勤作，自然而然的示现变化，所以说佛的他的前面提到过么佛他自己示现变化身的因缘，佛是完全具足的，一点都不缺少，那么缺少的就是众生的因缘，什么时候众生的因缘具足了什么时候就能够在你面前显现佛的身相。所以说像这样的话主要是就是说修行者自己啊，你的自己戒律啊，你自己的这样禅定啊，你自己的智慧你自己的信心，像这样因缘是不是具足，如果这些因缘全都具足的话，那是绝对会在你的面前呢就会显现这样佛的身相，因为佛的这样一种法身周遍一切处，佛的法身周遍一切处，从显现上面看的时候呢阿弥陀佛是住在十万亿刹土之外的极乐世界，那实际上从另外一个角度来讲的话，佛陀阿弥陀佛的法身也是周遍一切，也是周遍在我的相续当中，也是周遍在我的面前，所以什么时候当你有信心的时候，一祈祷的时候就在你这样面前法身当中就会显现阿弥陀佛身相，所以说从这个角度来讲他实际上是佛陀他的身相他并不需要就是说一祈祷之后佛马上从极乐世界赶过来，这个方面虽然有时候我们想快是快么，总是觉得是不是有赶过来这样一种想法，是不是还是有勤作的，实际上并不是这样的。显现上极乐世界他只是一个幻化，实际上佛陀的法身周遍一切处，就在你面前的虚空当中，一方面我们讲的时候，就在你相续当中，就在你面前的虚空当中，所以如果你有信心一祈祷他就在你面前世现一个幻化身，他是根本不需要任何勤作的。所以说大规模示现也好还是小规模示现也好，他都是自然的示现变化没有丝毫的勤作，这方面讲无勤作故相似。

下面讲第二呢是

**癸二、宣说除过失故相似：**

就是说能够遣除过失的缘故呢二者之间是相似的。

**如梵恒住无量宫，不动遍入欲界天，**

**诸天见彼妙色相，由此遣除五欲乐。**

**如是佛于法身中，不动示现诸世间，**

**有缘众生见欢喜，由此恒能净诸障。**

那么就是说是梵天示现在欲界天面前他是有所为的，那么佛陀显现在啊世间众生面前他也是有所为的，那么什么所为呢，就是说梵天显现在欲界天面前是为了让他们远离欲妙的过失，佛陀显现在众生面前是让他们远离客尘等障碍的过失，就是这样的。当然梵天和佛无法相比，所以梵天做的事业呢只能够将众生从欲界天引导到梵天当中，啊佛他的这个断证圆满了，所以说呢佛示现在众生面前就能够将众生引导到佛位，引导到究竟的解脱的这个位置上面，所以二者之间能力完全不相同。

那么首先看第一个呢，是讲到了比喻，“如梵恒住无量宫”，就是说大梵天他恒时住在无量宫不动的同时，他这样一种幻化身相呢，就能够遍入就周遍在欲界天当中，在欲界天人面前走来走去，或者说在他面前示现这样一种梵天的身相，那么因为就是说梵天的这个福报，梵天的修法要比欲界天的修法要超胜的多，所以说他的身相也是非常的清静，非常的圆满就是这样的，那么有些地方讲的话就是说，这个色界天的天人呢他也是一种光明的身体，他仍然是属于光明的身体，所以说像这样的话他就是这个啊，他是有没有这样一种有的时候讲没有这样一种骨肉，没有这样血肉他就是光明组成的身体他也是一种光身，像这样的话他的身相当然就远远超胜于欲界天了，欲界天啊和人道的身相比较起来的话，那么就是人道的相貌就差的多了，即便是世间当中长得最好看的这个男男女女都没办法和一个一般的欲界天的天人相比，不是佛陀在调化他的弟弟难陀的时候，就是有这样的示现吗。他的妻子和猴子比，他就觉得开玩笑有点过分了，就是说妻子怎么和猕猴一样的，后来到了天界之后呢他自己认为哦我的妻子长得像猕猴一样像，猴子一样，像这样的话没办法和这个三十三天的天女相比。

所以说呢人间和欲界天的相貌就这么大的差别，那么欲界天和梵天的相貌也有这样大的差别，他们因为是福报的不同如是显示各种不同的天界，所以说梵天在欲界天面前示现这样种种色相的时候呢，能够让诸天看到梵天的殊妙的色相。他就知道在世间还有这么圆满的身相啊，当然这些身相对我们而言是没有办法想象的。因为我们只能看到人间的这些相貌，不具有可比性，像这样的到底天界的人和人间长的情况，到底长得有怎样的差别，让我们怎么样去发挥想象力，都是没办法去思维的，没办法想象，所以说像这样讲的时候呢，欲界天人看到在世间当中这么圆满的相貌，他就会关心，就说得到这个相貌的因是什么，梵天就会给他宣讲得到这样一种相貌的因呢是要遣除五欲乐，修持这样一种禅定。或者有的地方讲修持四无量心，四无量心也是属于生梵天的因，修持这个初禅等等，像这样还最关键的一点必须要遣除五欲乐，五种妙欲就是对色、声、香、味、触。像这种五欲乐一般的众生一般的人最耽著的也就是五欲乐。对于色法不管是对有情也好，还是对外在的眼根面前的这些比较可意的东西呢，都比较容易产生一种贪欲心。或者做得很好的一个产品或者这个地方的风景很善妙，或者者说有情啊某某人长得很好看。像这样的话很容易对这种好的色法呢产生贪欲。这个地方就是讲色欲。

然后呢有时候就是说对声音，也能够产生贪欲心。像不管是某个有情发出了声音，有时候他就觉得这个声音很好听，对它产生一种贪著。有的时候是发出这样一种音乐的声音，昨天我们讲了发出音乐的声音，有些人喜欢民乐，有些人喜欢摇滚乐，有些人喜欢轻音乐，有些人喜欢电子乐，反正呢就是喜欢的很多。但是这个方面缘声音产生的贪欲心，这个声音好听我要再听，听一次还要再听一次，像这个方面对音乐有一种耽著对声音有一种耽著。

还有对于香，这个香有很多，现在所烧的妙香，还有很多的香水啊，还有很多饮食发出的香味啊等等。一般的有情众生都是喜欢这个比较好的妙香，当然对其它不净物发出的味道呢就不想闻，也有这样取舍这样排斥和这样喜欢的地方。但是对于这样一种妙香很多人喜欢去闻，这个也是一种产生贪欲的地方。

然后还有这样一种味道，味道当然是跟随各自不同的饮食习惯，他对这样一种味道也有不同耽著，像这样的话他主要是舌根，对于接触酸甜苦辣味道之后呢分别产生不同的贪欲心。

然后就是触觉，对于比较温暖的，对于比较柔软的比较滑的等等这样一种对境喜欢去接触，比如穿衣服的时候比较软的衣服啊等等，有的时候其他的有情也愿意接触。像这样的话也是对于触方面身体方面这样触觉产生执著。

因为众生有了这五种欲乐的执著缘故呢，众生拼命去追求这样五种妙欲乐，那么在追求的过程当中，本身他就是一种爱取的过程，我们在学十二缘起当中，他本身就是爱取，然后这方面本身就是属于轮回的因，因为是产生贪欲之处。然后在追求欲妙的过程当中，还会延伸其余额外的过患。比如说你想要感受欲妙但没有钱的话，你必须要想方设法去搞钱，那么在挣钱的时候呢，如果在不顺利情况之下，你对钱的执著也很旺盛的前提之下呢，有时候就会铤而走险，就开始要不顾一切了，偷啊抢啊，通过杀生的方式去挣钱等等，这个方面就额外延伸很多的罪业了，所以说五欲乐本身，还有讲到了为了得到五欲乐，为了保持五欲乐，整个过程都是一种引发贪欲的过程。当然我们说欲妙的本身呢不是从最了义的角度讲，那么从最了义的角度讲五欲妙本身也算是一个离戏的法，本身也是一种空性的法。但是众生缘五妙欲呢，产生一种耽执，在这样前提之下呢，五妙欲本身变得不清净，他主要是从这个方面讲的。那么就是说一般的人很耽著五妙欲，天人也很耽著五妙欲，那么这个时候呢梵天示现的身相，让他们看到了这么清净的身相，产生一个向往之心，那么梵天跟他们宣讲遣除五妙欲的方法，他们就尽量的离开五妙欲，修持禅定，当他们死了之后呢，通过这样一种殊胜的因就可以转生到色界天当中，对他们也是从欲妙当中，拯救了解脱了，从这个方面做了饶益的。当然从更了义的角度来讲，即便是生到了色界天，但他内心当中根本没有无我智慧，没有这样一种更殊胜的修法的缘故，他也是暂时性的得到了一种清净的解脱，暂时性的一种清净解脱，从妙欲当中解脱的这样一种色界的境界是得到了，但是内心当中的贪执啊，执著啊等等，他种子是一点没有断尽的，而且对于色界天的色法执著，对于色界天禅定的执著，仍然还是没有完全远离，所以从这方面讲是不究竟，但是从阶段性而言，能够从妙欲当中解脱，或者色界的果位呢也算是遗除了某种过失，所以梵天呢能够对欲界天的 天人做到这样的饶益。

“如是佛于法身中，不动示现诸世间，有缘众生见欢喜，由此恒能净诸障。”那么和梵天遣除和欲界天过失相似呢，如是佛陀在法身当中不动摇的同时,他的幻化身示现在这个世间当中，那么就说有缘的众生看到这个身相之后呢能够对于佛陀的身相产生欢喜 心，“由此恒能净诸障“，就是说佛陀的方方面面他都是为了利益有情，就像《四百论》里讲的，”乃至出入息，亦为利有情”，就是说佛陀出息和入息，佛陀的呼吸呢也是为了利益有情，所以说佛陀这样一种身相呢一定是能利益有情的，所以说，很多众生，很多有缘的众生看到了佛陀这么圆满的身相之后呢，就对这样一种佛陀本人也好，对于佛陀这样一种相好也好，就产生欢喜心，产生欢喜心之后呢他就想佛陀身相这么圆满，那么我也想得到这样一种身相。那么这个身相是如何得到的呢，这个时候他就是有了一种希求之心，有这个希求之心之后呢，佛陀就在不同的场合当中给众生宣讲获得妙相之因，比如说，前面我们在学习功德品的时候呢，不是学到了三十二相嘛，在三十二相的每一个前面，他都有一个说修持怎样怎样的善法得到怎样怎的相好，就这样的，那么众生最初的时候呢他不一定说我为了成佛，我就修持善法，众生刚开始这种动机可能比较单纯的，动机可能是比较浮浅的，就是说我就是想得到这个相貌，我就是想得到这个相好，像佛一样这样的相好我要得到，他就是这样一种动机。那么佛呢，就是相合他们的根基，就给他们宣讲，你如果要得到这样的相貌的话，你就修持这样的法那样的法，那实际上佛的意趣就是说，你修持这样一种善法，不单单说可以得到这样一种相好，而且呢可以获得佛的果位，那么当众生不间断趋入佛法的时候呢，佛陀又不间断地讲法，众生修持善法的善根增长之后呢，他这样一种善法一旦清净了，他就会转变他最初的意乐，就不是为了求得一个佛的相好了，他就是佛的相续中的种种智慧，很多这样殊胜的功德，他都是通过善法可以得到，这个时候他的心量，他的心就会转变，逐渐逐渐就会从只是缘佛的相好生欢喜，而对佛的整个功德法产生欢喜心，这个时候就能修持真正的佛法，然后清净相续中的烦恼障和所知障，一切的障垢，所以佛陀也是在众 生面前示现相好，让众生对相好产生欢喜，之后呢趋入佛法当中，那么佛在世的时候在人间在城市在聚落当中这样行走，有时候是经行啊，有时候是托钵化缘啊，有时候是从此处到彼处去救度众生，一方面的话是佛陀是在世间当中说法去度化众生，

但是一方面的话佛陀这么好的身相，他有意的让更多的众生看到这个身相。有意的让很多众生你看到佛的相越多越好，你能够产生欢喜心也能够产生一种向往之心，这个方面也是佛陀以身相来度化众生的一种善巧方便。所以通过这样的善巧方便之后，通过这样身像来的引导众生进入佛门之后也能够度化众生。佛在世的时候这样示现，那么佛涅槃之后佛的很多弟子塑造了佛的身相，种种的佛像。树立佛像的话也能够让后代的弟子没有见过佛的人，看到这个佛庄严的塑像之后然后产生欢喜心。很多人、很多道友在学佛之前，他都是因为看到了佛的塑像，即便是在寺院当中看到了这些塑像之后，他内心当中产生一种震撼、产生一种共鸣，然后开始引发了对佛教探索的愿望。所以说塑在寺庙当中的佛像也有很多救度众生的方便作用，尤其是很多树的非常庄严的这些佛像，能够让这些众生见而生欢喜，能够发愿、顶礼，自然而然去供养、顶礼膜拜，像这样的话也能够产生救度众生的作用的。所以说像这样的话，在有缘者面前是会这样示现，遣除过失是相似的。

第三宣说对有缘者示现故相似，对于有缘者面前示现的缘故是相似的。

**癸三、宣说对有缘者示现故相似**

**如依梵天昔誓愿，及与诸天善业力，**

**梵天无勤而显现，佛陀化身亦复然。**

大梵天和佛陀对有缘者面前示现这个也是一样的。梵天在诸天面前示现这个也有两个因缘，一个是讲梵天他以前发过誓愿要救度欲界的天人，要救度欲界的天人。还有就说在欲界天当中一部分的天人他也是发过这样一种。。。他也有这样一种善业力，所以说欲界天的天人有善业力作为基础，梵天他有救度的誓愿也是作为一种具有缘，一种助缘，所以这样因缘和合之后自然而然就能够在天人面前显现这个梵天。当然梵天在示现这样一种化身像的时候是不是所有的天人都能够得到救度，一个不一定。因为还是在有缘者面前才可以这样示现，即便示现之后有多少人愿意跟随梵天抛弃妙欲去修持这样一种禅定，这个也不好说。但是总是对一部分众生是有利益的，这方面就是讲有这样善业力也有这样誓愿就可以这样显现。所以梵天无勤而显现他面前。“佛陀化身亦复然”，那么就说佛陀显现化身在人的面前的时候也是一样的，第一个就是讲佛陀以前发过愿，不单单是一世发过愿，生生世世当中都在发愿。我们看《贤愚经》的时候佛陀做这些布施，做很多善行的时候就是发愿我这个善根就是成佛广度一切众生，要救度一切有情。当然就说当时在不同的故事当中、不同的公案当中它有当事者，比如说有些时候是五个猎人，有的时候是什么什么天人，像这样他有这样当事者。所以说对当事者他也有一种共同的誓愿，比如说你们现在给我做这样一种顺缘或者善缘，当我成佛之后你们就成为首座眷属，也有这样特殊的愿。当然也有很多共同的愿就是救度一切有缘众生，佛陀从发心开始到成佛之间，救度众生的誓愿没有一天真正荒废过，每一天都在加固自己的誓愿，每天都在发愿。所以说我们自己在学佛过程中对于发愿一定是必须要坚持的，有一种说法，以前第三世多竹钦活佛他在讲的时候就是说，我们在发愿的时候不能够太谦虚了。你必须要发很多很大的愿，虽然这些愿有的时候我们暂时来讲是做不到，比如说救度一切众生怎么怎么样，但是发愿的时候一定不要太谦虚。现在发愿的时候一定要发广大的愿，因为你的愿越广大才能够引导你的心趋向于更广大的善行当中。佛陀以前也是发愿普度一切众生，所以说我们现在也是每天的发愿文、每天发的誓愿一定是要认真对待的。有很多人每天没有发很多愿，没有发这样救度众生的誓愿，那么如果没发救度众生的誓愿的话，实际上就是说今世和后世之间的连接，或者自己和众生之间的连接，自己和佛道之间的连接都是以发愿来做连接的。那么如果你没有发愿，很多时候它就会中断，如果发了愿了它就不会中断，所以说比如说我们发愿生生世世值遇清净的上师，发愿生生世世值遇清净的佛法。像这样的话，如果你今生当中发了清净的愿，那么这个愿不会虚耗的，它肯定会成熟。像这样的话，如果是经常性的发这些救度众生的愿、成佛的愿、值遇上师的愿或清净戒律愿等等，经常发很多誓愿的话自然而然就能成熟的。如果现在不发愿地话，你就坐在这个地方等着这个好日子降临的话这个是不可能的事情。所以说像这样的话，佛以前发过这样的愿要救度众生，现在我们主要是说我们现在也是要在修道的过程当中每天都要发这个愿。当然愿有很多像《普贤行愿品》，像很多这样一种愿我们有选择性的挑选一些最主要的每天去坚持发这个愿，自己的愿越清净的话就越能够成熟这样一种清净的愿的果报。

那么还有一个就是讲到，一般的众生有缘，有缘就具有这样的善业。佛陀有这样一种誓愿众生有这样善业力，二者和合起来之后就能够在众生面前示现这样一种佛清净的身相，给众生宣讲种种的教法。

讲第二个科判

**壬二、于无缘者不示现显现**

**降入胎诞往父国，嬉乐苦行降魔军，**

**证大菩提转法轮，涅槃无缘者不见。**

这个方面首先讲到了也是简述了一下佛陀成道的过程，最后一句就讲到了佛陀示现从兜率天下降乃至于涅槃之间的这些十二相大业的，无缘者面前是没办法见到了，无缘者是没办法听闻也没办法见到这样的。此处讲到了十二相成道和前面讲的稍微不一样的地方，但是总的来讲是一样的。比如第一个就是“降”,降就是从兜率天下降，佛陀观察好投生的地、投生的时间等等，把一切都观察好之后，通过六牙白象的方式从兜率天下降到人间当中，这个叫“降”的意思。第二就是“入胎”，入胎就是说当时当母亲处在斋戒的过程当中，然后就说太子，菩萨呢他的神识就入到了母胎当中，也叫入胎、住胎的过程。“诞”就是讲诞生，当时菩萨向往寂静处，他这个想法一起了之后母亲就想到去蓝毗尼花园，想到花园当中去安静。这个时候在花园当中他母亲手攀无忧树枝的时候，菩萨是从右肋降生，这个方面是“诞”诞生的意思。“往父国”菩萨的父亲的国家是迦毗罗卫，他母亲的国家应该是在神示国吧，神就是天神的神，示就是开示的示，神示国。像这样的话就是“往父国”他降生完之后就回到了父亲的国家，父亲国家当中在路上、在很多地方他也是显现了很多和一般的人完全不相同的很多的事迹。所以这个方面就回到了迦毗罗卫国叫“往父国”。然后“嬉乐”，“嬉乐”当中也是包括学习工巧明，学习很多的技艺，算数等等很多技艺，然后“嬉乐”主要是长大之后和诸王妃在后宫当中享受妙欲，“嬉乐”就是这样的。“苦行”，苦行当中也包括出家，因为菩萨他降生世间主要是为了觉悟成佛，显现成佛救度众生的，所以到了一定时间的时候不可逆转的菩萨就从王宫当中。。。王宫当中出离了，在清净塔那个地方割下自己的头发和树神显现的猎人换了衣服，换了粗布衣服之后然后披上袈裟开始苦行。苦行首先在离清净塔不远的地方开始苦行，后面的话逐渐逐渐就远行就到了摩羯陀国那些地方，就到了苦行林，到了尼连禅河做这些，总共做了六年的苦行。那么做六年苦行的时候，他最后发现了，极端的享受和极端的苦行都不是能够现前觉悟的方法，所以他放弃了这样苦行。当然最初的时候他放弃了王位，王位它代表的是极度的奢华，所以说像这样他就知道，如果是在王位当中处在王位当中是没办法修道的，所以他最初的时候就舍弃王位，舍弃了这样极端的一边。后面他开始苦行，发现苦行也是无利于证悟的，后面他就舍弃了苦行这一边。最后他决定要行于中道，行于中道是从方方面面开始的，第一个是从身体方面开始接受饮食，像这样的话他就觉得如果说是吃的太多这个方面也不行，但是不吃饭对于修道没有利益，所以他自己接受适量的食品。然后衣服方面也是该接受的这些衣服，资具也是接受，这方面从身体方面的结束了极端的苦行。从心方面他也是观察一切万法的中道义，主要是无我、观察缘起，像这样也是心当中就是准备修行至于中道。像这样的话结束了苦行，然后从苦行林到金刚座之间趋向于菩提座。然后坐在菩提树下面然后降服了魔军，最后是夜睹明星而证悟大菩提果位。那么当他证悟大菩提果位之后开始转法轮，也是教导后学的弟子也是要行于中道，比如说受持三衣，然后过午不食，还有依止其他方式，反正就是行于中道，不能够过于的富裕，不能过于的贫穷。像这样的话就说是在身体上面、在行为上面行于中道，在见解上面远离这样一种常见和断见，安住在一切万法无实有的见解当中，行于中道之意义。像这样的话也是在鹿野苑初转法轮，在灵鹫山等处二转法轮，在广严城地方三转法轮，像这样的话就说三次的转动大法轮，安置无数的有情在解脱之地。后面当他在世间当中直接的所化已经圆满了，这个必要，也为了让这些懈怠的人精进的修持佛法等等很多必要的缘故，佛陀在拘尸那城那个地方娑罗双树之下进入无余涅槃。火化之后他的身相、佛陀的妙相就没办法在人间再示现了，没办法示现就留下了一些舍利子，像佛的顶骨舍利、佛牙舍利、还有很多舍利等等，这些还留在世间供人们朝拜。但是在最后法灭尽的时候连这些舍利逐渐逐渐也要消亡，也要消失。这方面就是有缘者面前可以了知佛的十二相，无缘者面前根本不见。很多人现在为止连佛的名字都没听到过的也有很多很多，像这样的话就说主要是在有缘者面前示现种种的功德；在无缘者面前就不示现种种功德，像这样也是属于和梵天的比喻是一样。当然就是说从某些方面相似，全方位和佛陀相似，梵天是没办法做到的，他毕竟是佛的弟子，有的时候讲梵天他还是属于具有种种烦恼的具缚凡夫，所以他没办法和佛一样将众生安置在殊胜解脱地，但是从他自己的角度而言也是做了一些相合于众生的善业，这以上讲了第四个比喻，今天讲到这个地方。

**第53课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

好，发了菩提心之后呢下面继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。那么对于《宝性论》呢，我们就知道通过七个金刚处来安立相续当中的这个如来藏如何现前，或者他的本体他到底是怎么样一种体相。那么有了这样一种这个认知，啊帮助我们来抉择一切万法的究竟实相，来认知这样一种啊，世俗当中暂时的这些法的客尘性和它的虚幻性，它的这个无谛实迷乱性等等，都应该有一个非常清晰的了知。

也就是说呢，对于实相啊认知越清楚，啊对于现象的这样虚幻也就了知的越清楚，越能够了知它的虚幻性，越能够对它不执著。所以说在这个过程当中呢，那么对于这个修行过程当中必不可少的这个出离心呢，也比较容易引发，啊菩提心和空性慧等等这个智慧呢，都比较容易引发。所以说我们在学习这个三转法轮他空的过程当中呢，实际上对于这个下面修行的啊这些方式、方法，都应该有一种比较大的注意，不管是修持出离心也好，还是修持菩提心也好肯定是有帮助的。

然后呢对于我们抉择这个自空中观见呢，也应该说有一个比较清楚的认知。因为就是说自空中观当中讲，从色法到一切智智之间，一方面法全都是属于一种无自性。当然，就是说无自性从它的空性，从它的实相角度而言的话，那么这个方面可以说一种一切无所缘的空性自性。那么从另外一个方面，从它的所破的角度来讲，比如说从色法到一切智智之间呢，我们认为它的有无是非啊等等，像这样法呢都是属于客尘的自性，都是属于二取得迷乱轮回。那么这些法呢在三转法轮讲客尘的时候呢，都把这些问题将很清楚，实际上这些客尘的法都是一种不存在的法。

所以说如果我们能够了知三转法轮当中讲到了这个啊就是说远离客尘的如来藏，然后客尘的自性是属于这些有无是非，它完全都是不存在的话，那就是说把这个问题放在二转法轮当中，啊自空的见解观察的时候呢，我们就知道这样一种显现法不单单是说没有这样一种啊实有的自性，而且连它的这个显现呢，啊连它显现的法呢实际上都是不存在的，都是一种迷乱的显现，这个方面就能够知道的非常的就是说清楚，能够很确信的抉择万法的空性的观点。

那么对于这样一种这么殊胜的论点，也是有七个金刚处，那么现在我们观察的是事业品-第七金刚处。那么这个事业品-第七金刚处呢主要是来抉择啊就是说佛陀怎样通过无有分别和相续不断的方式来对众生做饶益。那么如今呢是通过九种比喻的方式来进行安立，就无勤作的道理。九种比喻当中呢前面四种比喻已经讲完了，今天讲第五种：

**应以日轮喻了知智慧照射之理，分四：**

那么这个呢是讲通过日轮的比喻，来了知佛陀度化众生过程当中一种智慧的照射。那么因为前面也讲到了梵天他是通过身语，梵天喻是通过身、语的幻化，那么身和语已经讲完了，现在再进一步安立意的智慧。那么就是说佛相续当中意的智慧呢他是怎么样来照射众生？怎么样来利益成熟众生？我们通过这个日轮的比喻呢可以相似、相同的来了知。

**四个科判当中一呢：一、于利害无分别；二、无分别而利他；三、由缘分差异而次第显现；四、超胜比喻之理。**

此然讲第一呢：**于利害无分别：**

**如日普照诸莲花，有花闭合有花绽，**

**日于功过无分别，佛陀日轮亦复然。**

那么这个利害无分别呢就是说，日轮在出现在世间的时候呢，他对地上的这些花朵有些是做利益，有些是做伤害的，但是呢就是说日轮本身呢是没有什么分别的。佛陀的日轮出现在世间的时候呢，那么对于这个根性成熟者来讲，直接做利益。那么对于佛等没有信心的这些劣根来讲的话，有可能暂时做一些伤害。也就是说他们就是缘佛的教义诽谤啊等等，他自己就说造业受到伤害，但是呢佛陀出现在世间当中的时候呢也是没有丝毫的分别的。

啊首先呢是他的这个比喻，犹如日轮普照世间的时候呢，普照诸莲花。日轮一出来之后呢，地上这些莲花呢，有些呢就闭合，有些呢就是绽放。那么就是说这个太阳出来的时候呢，啊众生，颂词在注释当中讲了邬波罗花就是开始闭合。也就是说其他地方，有些地方讲就是睡莲花，睡莲花就是睡觉的睡，那么睡莲花在太阳出来的时候就闭合了。那么像这样的话就是在这个啊，在这个什么呢在这个月亮出来的时候就会开花，它是晚上开花的，所以说有的时候呢就是从这个方面安立的，所以说太阳一出的时候，白色的邬波罗花他就开始闭合。有花绽，那么其他的水莲呢，它就开始绽放。

所以说呢一个太阳初升，它导致的有些话闭合，有些花绽放。但是呢，出现的这样情况的时候，太阳啊，对于这些功过它是无分别的。那么功呢，就是讲到了对于一些花呢，做了这些利益；过呢，就是让有些花呢闭合。那么佛陀就说这样一种日轮对这些是没有任何分别的。当然，从一个角度来讲的话，这些太阳它也是属于这个无情物，像这样的话它当然没有这样一种分别。或者从有些地方来讲的话，这个日轮它是属于天子，所以说也是属于这样一种有情。但是呢他虽然在世间这样普照的时候呢，仍然是没有任何分别的。

那么和这个比喻相似相同的话，佛陀日轮亦复然。那么佛陀这样的日轮呢他也是一样的。也就是说佛陀出现世间的时候呢，总的方面的话他是这个观待于众生的这个大部分的根基，有很多众生他能够堪为的调伏时候呢，然后佛陀就出现世间当中。那么佛陀出现在世间当中的时候呢，那么一部分众生当然就得到了这样一种密意。佛陀这样一种他的身相，佛陀的智慧，佛陀的语言，一接触到有缘的众生呢，那么这些众生相续当中信心的莲花如是就开放了，然后对于佛陀呢产生了信心，智慧的莲花也是开放。像这样的话就能够证悟无我，证悟到这样一种证悟的大道的自性。这方面是佛陀出世对一些人有利的情况。

然后呢，就佛陀出世呢有些人因为往昔的恶愿力，就说他自己本身呢就经常性就在恶道当中漂流，对于这些善法呢串习的很少，等等各种各样因缘。有些是属于外道的种姓啊，偏袒于自宗，嗔恨他宗等等，有很多这样一种原因导致的话，看到了佛陀，看到佛陀讲经说法等的时候呢就产生很大的这样一种这个很大的这样一种这个嗔恨心，开始对佛陀做诽谤，做很多就是说不利的事情。那么就是因为佛陀他是一个殊胜的对境，严厉的对境的缘故，所以说如果说对佛陀经常性的就说是心怀恶意，通过这样一种恶业呢会让他失去人身，堕入恶趣当中去感受很多的痛苦。这个就是讲佛陀出世的时候呢，有些人反而因为佛陀呢是得到了这些啊痛苦等伤害。

但是呢，即便出现了这个情况，佛陀日轮也是没有分别的。啊佛陀出世的时候呢对于这样一种这个啊，就说功方面也没有一个，就是说额外的执著，或者说有一种这样一种这个啊欢喜心。那么对于其他这样一种对佛陀不高兴的人呢，他也没有这样一种分别念，也不会对他们有这样一种厌烦心。佛陀相续当中这样一种智慧呢早就已经证悟了平等了，对于自他方面的这样一种概念呢，早就已经泯灭了。所以佛陀在做这些事情的时候呢，佛陀自己没有丝毫的分别念。

没有丝毫的分别念不等于不了知这样一种情况。那么从观待于我们自己分别念的角度来看的时候呢，就说直接对佛陀生信心的人就可以得到利益。那么间接对佛生信心，就是说现在虽然说对佛他没有产生信心，乃至于很强的诽谤。但是呢就是说是佛陀的大智慧也会摄受他，当他就说感受痛苦结束之后呢仍然会有解脱的机会。所以说呢就说是佛陀出现在世间，对有些众生的所谓的伤害呢他也是暂时性的，究竟来讲的话仍然可以因为缘佛的缘故而得解脱。但是就这个例子来讲的话，佛陀对这些功过他是没有任何分别的。

第二个问题呢：

**无分别而利他分三：一、由无分别利他；二、由放射光明利他；三、由一时同现利他。**

那么这些都是讲的利他的时候呢没有任何分别呢，今天讲第一呢，由无分别而利他，

**癸一、由无分别利他：**

**犹如日轮无分别，光明一时普照射，**

**能令水花得增长，亦令他物得成熟。**

**如是如来大日轮，放射圣法无量光，**

**于诸所化众生莲，无有分别而照入。**

这个就讲到了无分别而利他的这样一种情形。那么就说是犹如日轮没有分别，光明是一时普照的。那么在一时普照的时候，第一：它能够令水花得增长，水花就是讲水莲花。那么日轮一出，水莲花自然而然就会开放，所以说让水莲花得以增长。那么在让水莲花得以增长的过程同时呢，也能够让他物得以成熟，比如说其他的这些谷物、庄稼、还有这些菜类等等，都有让它成熟的功效。也就说日轮一方面能够让万物增长，一个方面能够让万物得以成熟。那么在做让这些法增长成熟的时候日轮也是无有任何分别的。那么和日轮能够让诸物增长和让诸物成熟的这个例子，实际上对照佛陀也是一样的。“如是如来大日轮”，那么佛陀就犹如大日轮一样。从这个大日轮当中可以放出无量光明，从佛陀这样相续当中也是放射出无量的圣法教诫、圣法的教授。有些时候是属于意传的加持，有些属于语的教诫，有时候是属于身体的神变。不管是身体神变，还是语的教诫，还是说意的加持，它都是属于圣法的自性，都是属于放射的圣法的无量光明。

那么这些无量光明接触到众生的时候，那么这些众生就犹如莲花一样，那么对于所化众生的这些莲花无有分别而照入。就说有些众生因为接触到了佛陀的殊胜的正法光明，他就可以得以增长。有情相续当中本来他有一些善根，有些众生因为接触佛陀的缘故，他的这样种性就得以苏醒了。有些时候相续当中微少的善根因为接触到了佛陀的教诫的缘故，他的善根也是增长了。所以像这样他都是因为接触佛陀而增长了这个情况。

那么除了让这些众生的善根得以增长之外还能够成熟。因为前面在讲日轮的时候它有增长和成熟的两个方面，那么前面讲到了增长，后面讲成熟。那么就说有些众生相续当中他的善根已经非常的多了，非常多，但是就没办法让它成熟，所以说这个时候通过佛陀的这些指点，通过佛陀的教诫，有些时候就通过一句话，有时通过少少的修持就能够让相续、这个众生本来已经圆满的这个善根让它成熟为殊胜的解脱果。这个当然在佛在世的时候是很多很多人因为见佛而证果的，听到佛法而证果的，还有通过稍微的修持而证果的，这个方面是非常多的，所以说让这些众生得以成熟。一方面还没有得以成熟的机缘让它增长，已经要成熟的众生就让他成熟。但是佛陀在让这些所化众生的善根增长，或者让他们的这样善根成熟为解脱果报的时候，佛陀也是没有分别的，没有任何的分别念，但是仍然可以成办这样殊胜的利他事业。

下面讲第二

**癸二、由放射光明利他：**

**依靠法身及色身，菩提精藏虚空中，**

**显现遍知大日轮，智慧光芒照群生。**

这个是指放射光明，就好像在虚空当中安住日轮，然后这个日轮放光照射众生，让众生得到光明，能够在光明当中做事情，能够接触光明产生暖热等等，很多必要性。那么和这样一种日轮放光明利他相同，佛陀他也是放出殊胜的光明来利益众生。那么此处是依靠法身和色身菩提精藏。那么菩提精藏就是讲菩提的整个精华，菩提的整个宝藏或说整个菩提的这样本体。此处就是这个整个菩提精藏就是指法身和色身，那么依靠法身和色身的这个菩提精藏犹如虚空一样，把菩提精藏比喻成虚空。那么在虚空当中显现遍知大日轮，虚空当中有日轮作为庄严，所以说在菩提精藏的虚空当中显现了遍知的佛陀的自性。日轮安住在虚空当中当然就会放射光芒，放射光芒之后就会利益众生。同样道理，安住在菩提精藏当中的遍知佛陀也一定是放射种种的智慧光芒，智慧光芒一定能够普照众生一定能够利益众生。

所以说在整个学习佛法过程当中，我们对于佛陀的，第一，对于佛陀的慈悲心，像这样就是有非常深的了知，也就是说佛陀的慈悲他不舍众生的缘故来到众生的身边做很多饶益的事情；第二个就是对佛陀的智慧，佛陀洞察万法的智慧，就说是对于一般的众生非常执著的牢牢执著的万法，佛陀通过他的智慧眼了知这一切万法都是完全都是虚妄的，都是属于无自性，都是属于因缘和合远离有无是非的这样自性。所以说佛陀把这个智慧留给了后学的弟子，谁如果对于真理对于智慧有追求的话，谁就能够去寻找这样智慧，在他相续当中就能生起这样智慧。

所以说我们现在也是通过佛陀的加持，通过佛陀殊胜智慧的帮助，很多道友相续当中也生起了如梦如幻的智慧，生起了如梦如幻的定解，能够对于自己的身心、能够对于种种的烦恼、能够对于一切的所面对的外境都有一种清净的了知，知道这一切在显现的当下是无有自性的，显现的这一切万法都是因缘和合的虚妄法，这方面都能够了知。了知之后就能够通过不间断的修持，暂时熄灭种种的实执、烦恼分别念，究竟来讲能够现证殊胜实相的智慧。然后有了这个智慧之后也像佛一样去利益众生。所以说我们自己是通过佛的慈悲和智慧得到了利益，那么现在我们学习佛法的话，也是要学习佛陀的慈悲和智慧，然后一旦有了机缘之后，一定是要去帮助其他众生来进行觉悟的。所以说这个方面讲到佛陀放射的慈悲和智慧的光芒来利益众生的情况。

**癸三、由一时同现利他：**

**由于所化清净故，于彼一切水器中，**

**如来日轮之影像，无量一时皆显现。**

佛陀出现世间他要救度众生，那么这个所化也需要清净，如果这个所化不清净这个时候就不能够作为直接的调化的对境。佛在世的时候也遇到了很多人，很多人看到佛陀之后呢并没有产生信心，然后自己就放弃了这个解脱的因缘，这个方面就是属于他的相续，他的所化的相续没有清净的缘故，没办法对佛产生信心。那么一部分人一见到佛陀之后无可抑制的产生了非常强烈的、非常殊胜的这样信心。那么因为有了这样殊胜清净的信心的缘故然后成了直接的所化，成为直接所化他就能够听闻佛法，得到暂时的、究竟的殊胜的受用。

此处讲到“由于所化清净故”，那么所化的这个相续清净的缘故就把清净的相续比喻成这样一种水器。那么如果在地上具足了水器，水器里面也是盛满了清净的水，很清澈也不动摇的话，那么在这个水器当中就能够显现日轮的影像。虽然有无量的水器，但是日轮的影像无量的影像一时当中都能够在水器当中显现。

那么和这样比喻相同的话，所化的清净的相续也犹如这样一种水器一样。一方面它是要具足这样一种人身，或就说善趣的身体等等；一方面它也需要注满水，而且能够显现影像的水必须要注满，就像这个水器一样。不单单要注满而且是不能够动摇，不能浑浊。如果有了这样一种情况之后，自然而然就能够见到佛陀听闻这样殊胜正法。所以说如果我们自己的相续充满了这些怀疑啊，充满了邪见充满了贪嗔痴，我们的心很浑浊的话，也没办法真正去显现佛陀的殊胜教授。一方面我们心动摇得很厉害，这个时候也没有办法稳定的来示现成佛陀上师等的影像。

所以说第一我们的心要清净，不能够浑浊，当然说清净也是相对的，然后也不是完全说像阿罗汉一样这样清静，想菩萨一样清净，这个方面我们是做也做不到的。但是呢就是说是我们相遇当中要有一种能够对佛产生这样一种殊胜信心，对修道有一种意乐，像这样就是一种基本的条件然后我们的心相续还不能够起伏太大。那么我们如果心相续起伏太大，从思想来想去就像这个水，水器里面的水老是波动的话，那么里面日轮的影像也是没有办法显现或者显示不清楚的。

因此说我们自己的性格，我们自己的心相续，如果过于摇摆的厉害的话，有的时候就没有办法直接的成为这个所化，这方面也要注意。那么就是说这个无量众生，他的心相续都是具足这样的法器，那么在无量众生的心相续当中都能够显现这个佛陀的影像，不管再多的众生都可以意识中显现。那么就像水器当中如果具备条件，无量水器一个时间当中同时都可以示现日轮别别的影像，所以说呢，对于这样一种情况就是这样。

那么对于阿弥陀佛这个方面也是一样。无量众生祈祷的话，就在他的众生当中显现一尊阿弥陀佛的影像，最终的时候阿弥陀佛会引导他往生极乐世界。那么对于上师的祈祷也是这样样，那么如果你的心相续很清净的话，无量众生去同时祈祷，无量众生都能能够得到上师的殊胜意传加持。所以说这个方面也是因为一时同现利他的功能，或者说因为无分别的缘故一个时间当中完全都可以实现的，以上讲了第二个科判。

那么现在讲第三个科判是**由机缘差异而次第显现分二：一、略说；二、广说。**

**癸一、略说：**

**恒时周遍于一切，法界虚空之中央，**

**升起佛陀大日轮，应所化山次第照。**

那么这个科判也是很重要的。这个科判就是讲到了佛陀他的这个智慧呀虽然都是一时遍照一切。但是就是说在世间当中有些众生得到调化，有些众生得不到调化，或者有些众生先得到调化，有些众生后得到调化。那么出现这样的情况，是不是说佛相续当中这样一种慈悲和智慧有差异呢？或者说怎么样有其他的这样一种分别。事实上，佛相续当中的这样一种智慧和慈悲是没有分别的，也没有差异的。之所以出现这样有些度化，有些不度化，有些先成熟，有些后成熟这样一种现象主要是因为机缘的差异，而出现了次第度化的现象而已，所以为了说明这个问题，下面通过两个颂词来解释：

**癸一、略说：**

“恒时周遍于一切，法界虚空之中央”， 这个颂词主要是讲到佛陀的这样一种智慧，他是恒时的、周遍于一切处。那么就说是在法界虚空之中央，那么这个虚空就是说实际上是无边无界的，很难说虚空的中央是在哪里。如果是找到了虚空的中央，也就意味着找到了虚空的边际。但是呢，就是从某一种前提，在某种情况当中，可以假设一个虚空的中央。

比如说我们在山沟里面，站在山沟的中央往上看的时候，大概是就能够定到这个虚空它是多大。因为他就是受到了山谷的影响，受到了山顶的影响，我们就觉得虚空是这样一种形相，然后把虚空的中央定在这个地方，像这样的话，这个方面是一种假立的。所以说为了说明这样情况，也是假立一个虚空的中央，在这个法界虚空的中央，升起一个佛陀的大日轮，在虚空中央升起佛陀这样一种日轮。

那么升起佛陀的大日轮之后呢，“应所化山次第照”，依照所化的情况，所化的、应化的根基，然后就说次第次第去调化他们。就像日轮升起来之后呢，相应于山的高低，然后次第的去照射一样。这方面就是说明，这样一种太阳，它在照的时候，它是无偏袒的、无分别的，同时照的。但是因为山的高低的不同，所以说有些早照，有些晚照，这个情况是有。那么佛陀的智慧也是一样，佛陀的智慧照射众生的时候是同时的、平等的去照耀的。但因为所照众生的心相续有些已经成熟，有些没有成熟，所以就会出现早度脱、晚度脱的情况。那么为了把这个情况讲清楚，就第二个颂词。

**癸二、出广说：**

**如具千光日初升，照亮一切时间已，**

**高中低山次第照，佛日次第照众生。**

如同具足千光的这样一种日轮，最初升起的时候，一升起就能照亮一切世间。“照亮一切时间已，高中低山次第照”最先照到的就是最高的山。比如说在人间当中就是珠穆朗玛峰，这个就是属于最高的山。那么它最先照到的就是这样最高的山，然后再照中间的山，然后是低的山，像这样的话就是从高到中到低，像这样的话就是次第的照射。

然后就说像这样的话次第照射之后呢，从一个角度来讲，从世间人的眼光来看起来就说，就说这个太阳越升越高了。像这样越升越高的时候，后面就开始照到这些更低的丘陵，然后照的更低的平原，然后再照到比平原还低的有些时候这些沟壑，像这样的话就说一些深谷，像这样的话就说把这些方面逐渐照到。

那么就说有些时候就说从它这个次第上面也不一样的。比如说太阳出来之后，从佛学院这样一种为例的话，首先照到的是东边的东坡，东坡是首先照到的。然后随着太阳的升起，然后逐渐逐渐照到西坡，像这样的话，也是有这样一种情况。所以说太阳实际上是它是平等的，太阳它是没有任何分别的。但是因为地上所照的物品，所照的物体方面它有高低不同，有遮障、无遮障，有东坡、有西坡，等等差别的缘故，所以显现上面，太阳照耀的时候，首先照高的，然后再照低的，似乎是有分别的。

那么如果从不懂的这样一种道理的人来讲，他觉得太阳是分别的。你看为什么先照高山？再照平原，再照最低的地方呢？有时候讲为什么先照东坡再照西坡这样一种差别呢呢？尤其是有些很多深谷当中，尤其像三峡那个地方一些深谷，长江的这些水要到中午的时候，要到正午的时候，才能照到这样的峡谷当中。而且照到的时间最多也是半个小时、一个小时，然后一往西一偏马上又照不到了，所以说像这样的话也有这样一种情况出现。那么这个不是因为太阳它有什么分别，而是因为沟太深了，而是因为所照的物体有千差万别的差别的缘故，所以导致了似乎有这样一种不平等的现相。但是这种不平等的现相来源于所照的物体而不是来自于太阳的本身，太阳是没有任何的差别的。

假如说在我们世间当中根本就没有任何的高山，没有任何的沟壑，全都是平原的话，那么太阳照进来的时候是同时普遍的照耀了，从这个方面也可以了知。如果有了高山，有了沟壑，一定会有这样一种显现。所以如果说所化的众生平等的都是一个相续的话，那么这个时候佛陀照耀的时候是绝对不可能有这样前前后后的一种差别。但是如果说所化的众生，他有这样一种根性不同，福报不同等等的情况，所以说在得到度化的时候，他一定是有次第的，所以这个方面讲到了比喻。

然后他这个意义是“佛日次第照众生”。就是说佛的智慧，他在照耀众生的时候，从佛他自己的相续来看，从他自己的智慧来看的时候，没有任何的分别，没有任何的偏袒，像这样的话就是平等地照耀一切众生。因为让佛智慧不平等的因素，早就已经没有了。让佛相续不平等的这样一种，种种的实执呀、自他的这样一种差别呀、众生和佛呀、亲友和怨敌呀、或者说是不是我的亲近弟子，这些能够影响凡夫人的这些概念、这些想法的话，在佛修道过程当中，早就已经清除干净了。所以说如果相续中还有这样一种分别，是成不了佛的，成了佛就说明他已经完全清除了这样一种障垢。

所以说从佛他自己的相续的层面来看的话，他绝对没有丝毫的分别。但是为什么在出现世间当中的时候，五比丘他就首先得度了，然后后面是叶迦尊者，然后后面是这些二圣徒、大迦叶尊者，还有很多很多弟子逐渐得化。还有很多众生没有得度，比如像我们的话，当时没得度留在现在，像这样的话在学习佛法。

那为什么会出现这些情况？比我们还惨的还有呢，还有其他根本没有听闻佛法的，还有很多旁生、还有很多地狱的众生还惨的多的很。像这样的话，为什么出现这个情况呢？实际上讲到了众生的相续高低不同，众生的福报高低不同，所以说如果你相续当中具足了这个圆满的福报，你就首先得度。如果你相续当中没有这样福报，你就没办法得度。乃至于你还对佛等等产生强烈的抵触情绪，得度的时间还要延迟。所以说这个方面也是说明了佛陀的慈悲没有分别、智慧没有分别，但是因为众生的相续的高低不等的缘故，出现了现象当中的所谓的先度后度的差距。

实际上在这个过程当中也给我们做了一个提醒，做什么提醒呢？就是说即便是现在，佛陀的智慧、佛陀的慈悲，或者说上师的智慧、上师的慈悲，也是在平等照耀一切众生。那么在上师的智慧平等照耀一切众生的时候，如果我们相续当中的福报、智慧、信心等这些因素圆满了，那你就离得度就不远了。如果上师的智慧周遍照耀一切的时候，我们自己的相续还是处在那种怀疑的状态、处在那种耽著世间的状态，处在那种其他的与修道没有很多兴趣的状态的话，这个方面就相当于是低山或者相当于是平原、相当于是沟壑一样，上师的阳光要照到你的身上可能还要等相当长一段时间。所以说如果我们自己想要很快得到上师的意传加持，我们就要努力的去生起清净的信心，努力去圆满福慧资粮，这些都是最平等的、最公正的。谁的因缘、谁的相续当中的福报成熟、圆满了他就能够得到上师的加持。谁的相续当中这些信心等不具足，再怎么样没办法得到上师的加持。

所以说这方面从上师的角度来讲，他的事情已经圆满了，关键就是我们自己的事情有没有圆满？如果我们自己的事情不圆满的话，直接的成为所化还有点困难。所以说，像这样的话主要是我们自己要完善自己相续当中的种种的功德，让自己能够成为一种比较高的相续吧。像这样的话，对照这样一种山，高山、中山、低山来讲，我们要成为高山，或者就是说以前我是低山，但现在逐渐逐渐通过我自己的努力，通过很多的祈祷，通过很多的上师所开示的方式，让我们自己相续当中的这些福报善根成熟，现在能够成为上师的阳光所照耀的地方，这个方面也是从这个颂当中能够得到的一些启示。

下面讲

**第四是超胜比喻之理分二：一、以光明超胜之理；二、以作用超胜之理。**

首先讲第一个是**以光明超胜之理。**

**一切国土虚空中，日轮不能普照射，**

**无力破除无明暗，亦不能示所知境。**

**大悲体性遍放射，种种彩色光明网，**

**能为众生照明了，真实微妙所知境。**

那么这个大科判主要是讲到了是佛陀的智慧超胜这个比喻，日轮虽然很殊胜，但是它必定也是世间当中的一种法，它是因为众生的业力而出现的。我们大家都学过《俱舍论》的都知道，在最初劫初的时候它是没有日月的，没有日月世间不会变成黑暗的原因就是指这些有情身上本身每个人都会放光明，每个人身上都有光所以根本不需要日月。后面当人们内心当中的执著越来越重了，恶业越来越深重的时候，这个时候他自身的光明逐渐逐渐隐没了。

这个时候通过有情相续当中的业力或者福报，它就显现了日轮和月轮，日轮和月轮就显现出来。所以说日轮是白天的时候给众生带来这些光明，月轮的时候是有些时候在一个月当中一部分时间当中可以在晚上带来光明的，这个方面就是有情的业力而形成的。所以它既然是有情的业力而形成的，它就不是一个无为法，它是属于有为法，是虚妄的自性。所以从这个方面来讲的话，和佛相续当中的这个殊胜的证悟当然是无法相比的。所以说像这样就讲到光明方面超胜和作用方面超胜。

那么光明方面超胜“一切国土虚空中，日轮不能普照射”。那么日轮它可以照射这样一种时间，但是能不能照射一切国土呢？一切国土虚空中，日轮不能普照射，它没有办法在虚空当中去照耀所有的国土。就是在这个世间当中的，它能力的范围当中它就可以照射这个色法，让人们看到这个色法。但它不能够周遍一切的刹土，不能够周遍一切的国土，像这样的话也没办法。然后在世间当中是不是完全能照射呢？比如说有些两个很高的山的最底部有的时候是照不到，一天都照不到太阳。有的时候是山洞里面，有些是黑洲里面是照不到太阳的。所以它不能够普遍照射，这是第一个局限性。

第二个是“无力破除无明暗”，它虽然能够破除在世间当中的种种黑暗，但是它没办法破除这个无明的黑暗。有情相续当中的这些对我执、对种种烦恼，对于万法不了知的无明，实际上这个无明也算是一种黑暗。太阳它虽然能破除世间的黑暗，但是没办法破除有情相续当中无明的黑暗，然后这个是第二个局限性。

第三个局限性“亦不能示所知境”。那么我们就知道太阳它能照亮一切的色法，它能够指示这个色法存在的位置，但是这个太阳、阳光它不能够指示所知的这个对境。比如说所知境的空性，所知境光明的自性、无常自性等等。像这样的话它能够照亮色法，但是不能够让众生来了知无常等等的本性，它也没有这样一种能力的，所以这个方面就是它的第三种局限性了。那么和太阳相比较的时候佛陀的智慧完全不相同的。

“大悲体性遍放射”这个方面是一个法。就是讲到了佛陀的智慧能够周遍一切处，一切刹土能够周遍、一切有情的相续也能够周遍。所以说这个方面就是讲和佛陀智慧无二的大悲的体性它能够周遍的照射，它就不像日轮一样它是有局限性的。那么佛陀的智慧是没有这样局限性，因为佛陀已经普遍的了知了一切万法的空性，一起万法的体相已经完全照知了。所以从这个方面讲的时候，根本没有任何的局限。那么只要是智慧通达之处，和智慧无二的大悲心就能够周遍在这个地方。所以从这个角度来讲的话，佛陀的大悲智慧的体性完全是周遍了知的。

“种种彩色光明网，能为众生照明了，真实微妙所知境”。那么第二个方面就是讲到佛陀他能够普遍的破除无明的黑暗。“种种彩色光明网”它主要就是讲到了佛陀讲三乘的教法。这个彩色就是讲不同的颜色，不同的颜色实际上是比喻这样一种三乘不通的教法。因为对于声闻乘，对于缘觉乘，对于菩萨乘等等，他所开示的教法是很多种的、各式各样的。然后对于不同的有情、对于不同的菩萨他修持的布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧，还有不同的陀罗尼、不同的三摩地，像这样他也有很多不同的教法。这些的都称之为种种彩色光明网，代表有情的根性很多种，佛陀能够跟随不同的相续不同的众生放射出种种不同的教义的光明之网。

“能为众生照明了”，一方面讲的时候这些光明网能够破除有情相续当中的无明黑暗。声闻的教法能够破除声闻者相续当中的黑暗，然后缘觉的教法、菩萨的教法等等都能够让众生内心当中对一切万法的无常、对一切万法的无我、对一切万法的无自性等等这些无明的黑暗都能够善巧的破除。从实际例子也是佛陀引导的无量无数的众生走向了这样一种殊胜的解脱道，所以说佛陀的相续当中他有这个力量，还是依据和前面的道理是一样的。

那么就是说佛陀有这样力量，那么为什么还有很多人它没有打破无明黑暗呢？这个方面不是佛陀的能力不足以打破他的黑暗，而是说呢就说是佛陀他有这个能力，但是呢所化的众生如果你还没有成为真实的所化的话，暂时而言，也没有办法相应于佛陀的智慧来调伏自己的心。那么这个和太阳不一样。太阳他不是说他已经有了这个能力，足够的能够破除无明黑暗。他不是这样，他自己这个太阳是没有这个能力的。而佛陀的有这个能力，那么就说至于佛陀有这个能力还有很多人没有度化呢，这个是前面我们讲度化是两方面的事情。佛陀的能力是已经圆满的，但是呢所化的众生他内心当中呢，他的这个福德智慧有所欠缺的话，他没办法成为所知。这个和佛有没有能力是两回事。佛陀有这个能力，但是呢如果没有成为调化的这样一种事情，调化的事情没有发生的话，我们就观察，哦佛相续当中这些功德是圆满的，但是呢没有调化成功主要是有情相续当中的这个障垢他在这个做阻碍，他的福报不够没办法成为所化的，这个方面是必需要分别去对待的。

第三个呢，“能为众生照明了，真实微妙所知境”，然后也能够让众生来照见真实微妙的所知境，真实微妙的所知境就说真实的所知境和微妙的所知境。那比如说呢按照众生的角度来讲的话，一切的不净的话，身体的不净，一切有漏的，有漏都是痛苦啊，这一切万法都是无常的，这个方面真实的境也能够，也能够让众生了知。然后呢就说还有真实的无我的境界，比较微妙的这些如来藏的境界啊，一切万法都是啊都是觉悟的这样本体，一切万法都是佛的境，这些全都是实相的境界等等这些微妙的所知境，通过佛陀的这样一种光明的照射，他也能够逐渐逐渐来通达。现在我们没有直接从佛的那个地方听受教义，但是嗯通过佛陀和菩萨的这些加持呢，大概呢对于在总相上面也能够了知这些空性的这些所知境啊，一切万法都是光明的所知境啊，都是实相的所知境等等。像这样一种这个真是微妙的所知境通过佛和菩萨的加持呢，就说是这个后学的弟子也能够逐渐逐渐了知。那么从这个这样一种超胜的角度来讲的话，太阳不具足这样一种能力，但是佛陀呢能够具足这样能力，这方面也是完全不共之处。

第二个问题呢，是**癸二、以作用超胜之理：**

**佛陀进入聚落时，无目盲人重得目，**

**远离无义诸恶法，见佛获利而觉受，**

**无明瞎却溺有海，邪见暗覆诸有情，**

**依于佛日光明照，慧光当见不见处。**

那么此处就是讲到了这个，就说作用超胜。那么佛陀的这样一种作用是超胜日轮的作用，日轮它能够照亮色法，但是呢，不能够让这些没有目的盲人从新得到这个眼目。这方面就是佛陀不共的啊超胜的作用。那么从这些经典和很多的这样一种公案记载的话，那么就佛陀度化众生的时候呢，有的时候也是通过他的殊胜的这个加持力呢，让很多的这个盲人啊，重新呢见到这样一种这个色法，重新得到眼目。啊当佛陀进入聚落当中的时候呢，很多没有眼睛的盲人呢重新得到眼睛，然后呢就说他的这个聋人呢重新听到声音。盲人啊就说这样一种哑巴重新得到说话的机会，然后呢就说是这些心识不正常的人，因为佛陀进入村落的这一刹那，他的心智就获得正常了。像这样的话一种这个事情在这个佛经当中有很多的这个记载，因为佛陀呢他也发了这样殊胜的愿望，佛陀呢也是发了殊胜的愿，然后佛陀呢也是为了这个问题积累了很多很多的这个善根资粮，也是获得了一种无分别的能够调化众生的这个啊这样一种这个额很多的能力。

还一个问题就是讲到了这些众生的，啊他不能看色法，他的眼目受损了，这些众生的这样一种这个心智受损了，从一个角度来讲，都是属于是有为法。有为法的话就说是从某些角度来讲都是可以改变，只要是具足了殊胜的因缘他都是可以改变，他绝对不是说不可改变的这样一种这个无为法。但是呢这个改变的因缘，有的时候呢是需要一种很清净的、很猛烈的信心，有些时候是需要这些殊胜的对境。如果这些方方面面的因缘再一个时间当中都成熟的话，那么就说是盲者重新得到眼目，然后呢就说是这个聋者重新听到声音，这个不是说什么完全不能办到的事情。这些事情在一般的人眼光看起来虽然是不可思议的，但是绝对不是不能承办的。

那么现在呢很多人他得到这些病的时候呢，很难以重新得到眼目，就是因为他的这个因缘难以具足。但是不能说我们不能说因缘具足之后他还是不能够没办法重新得到眼目并不是这样的，所以说呢当时的话就他的因缘就成熟了。一方面有些时候看这些盲人啊，看到这些这个啊这些这个哑者等等，他们的前世呢造了很多恶业之后也发愿以后遇到佛陀，遇到佛陀的时候呢啊就说是因为他当时知道我造了这个业，以后一定要成熟这样的业，那么就说当我在成熟这个业没办法就说避免成熟这个业的时候呢，愿我能够遇到佛陀，通过佛陀的加持，让我的眼睛呢就说重新能够看到东西。有些时候有些时候他也是发了这个愿的，所以有这样一种善愿，有这个清净信心也加上佛陀这样一种殊胜的对境等等，这些所有的因缘成熟的时候呢，没有目的盲人重新得到眼睛绝对不是不可能的事情。

之所以现在很多人看不到，没办法从新得到眼睛呢，是这些很多的因缘他没有具足。啊没有具足因缘，没有具足因缘当然不可能显现他的这样一种不可思议的事情。但是呢因缘具足之后呢，我们也不能说不能够显现。所以说当时呢他也是有幸遇到了佛陀等等的这样殊胜因缘，成熟了，所以说他能够让没有眼睛的盲人重新得到眼睛。

啊不单单是这样，而且让这些众生呢远离无义的诸恶法，而获佛啊就说“见佛获利而觉受”。让他也能够就从他的这样一种这个没有意义的这些恶法，杀生、偷盗等等这个恶业当中呢远离，重新呢就说是寻找一种啊比较正确的生活的方式。那么这些呢都是因为见佛而获得的利益，觉受这样一种殊胜的这个法味。像这样的话就说这个作用超胜，太阳呢他是没有这样一种这个功效的，而佛陀呢有这样功效。

“无明瞎却溺有海，邪见暗覆诸有情，”那么就说通过无明的这样眼翳，瞎却了这个众生眼根的啊这样一种这个，瞎却了眼根的众生呢他是飘离在三有大海当中。因为相续当中的邪见覆避的这些有情呢，他就说没有办法见到这些，啊没有办法见到这样一种殊胜的修道之处，清净之处见不到的。那么现在呢依于佛日光明照，依靠佛陀的这个光明照耀，重新获得的眼根，看到获得了眼根之后呢就获得了这样一种殊胜的正见。那么获得了殊胜的这样一种眼根，获得殊胜正见的缘故，所以说呢他的这个“慧光当见不见处”。他的这样一种智慧光明就见到了以前从来没有见到过的无常，哇无我，没见到的这样一种这个实相等等，都能够见得到了。

所以这个作用呢，也是绝对不共的。虽然都是无分别在利益众生，但是呢就说佛陀的这样一种这个功用，它是远远超胜了世间当中的任何的这些有漏的有为法。所以我们就知道了佛陀的的确确就是一种最为殊胜的这样一种皈依处，最为殊胜的依靠处。除了这个佛陀之外呢，世间当中的任何东西没有办法成为我们的这个依靠。所以说如果我们要真实性的去找一个依靠处的话，那么就是真心诚意的去归投上师三宝，只有上师三宝才是真正的依靠处。

至于现在的很多呢，他担心以后的生活，像这样的话就说其实依靠保险，皈依保险。像这样的话实际上就说认为呢是不是买了保险之后就可以得到这样一种真正的一种安稳呢？这个得到一种一套依靠皈依处呢？有些人是这样想的，但是真正观察的时候呢，是没有办法真正的去做一个皈依和依靠处的。如果就说有情呢相续当中具足这样清净的信心的话，就知道这样一种这个佛陀呢才是一个个最为殊胜、最为圆满的永远不会欺惑的这样依靠处。所以，作为一个佛弟子来讲的话，应该在内心当中产生这样一种殊胜的信心。，那么有了这样一种殊胜的信心之后呢，很多其他的这样一种啊这些烦恼啊，很多障碍呢都能够随之而遣除。所以不管是怎么样的话，就说我们学习完这些大论典之后，知道了佛陀的殊胜不共的功德之处呢，就应该从内心当中去产生一种殊胜的信心，从内心当中去祈祷上师诸佛加持我们，啊我们的相续呢我们的相续呢逐渐逐渐得以改变，啊这个方面是很重要。

今天讲到这个地方。

**第54课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《究竟一乘宝性论》，或者说《大乘无上续论》是有七个金刚处。那么前面是通过佛法僧三宝作为所得的自性，也就是说我们相续当中要现前佛宝的自性，法宝的自性和僧宝的自性。那么这自性三宝，佛法僧一体三宝的自性必须要具足因和缘。后面的四个金刚处就是在宣讲因缘。其中第四个金刚处宣讲的是如来藏，这个可以说是最主要的主因。通过如来藏这一品的抉择，我们就知道每一个众生相续当中平等的具足这样一种佛性，平等的具足这样一种佛的功德法。但是因为没有遣除客尘，没有现前他的本体的缘故，所以称之为众生的。

那么为了让如来藏的自性现前，我们要借助助缘，他相续所摄的助缘就是菩提、功德、事业，菩提、功德、事业是现他相续的俱有缘。这个主要是像释迦牟尼佛，像其他的佛陀，或者说显现为善知识这样一种佛的化身，他们相续当中具足这样一种殊胜的功德。所以说具足菩提、功德、事业就能帮助其他众生现前本来相续当中的佛性如来藏。因此说我们如果对如来藏深信的话，必须要学习如来藏品。要了知现时他相续的菩提自性，然后离系果和异熟果的功德自性，还有讲到了事业是如何度化众生的，这样一种本体必须要进一步学习。

那么我们现在在学习的是事业品，七金刚处当中的第七个金刚处。那么事业品主要是讲佛如何来调化众生，佛通过怎样的方式来调化众生。那么前面讲过了通过无分别和通过相续不间断的方式来让众生明了诸法的本性，或者本具的如来藏自性如何现前。那么在讲这个问题的时候，前面也是讲到了他的无分别和他的这样一种相续不间断。现在通过九个比喻来进一步说明无有勤作的道理。九个比喻当中前面讲过了五个比喻，今天开始从第六个比喻宣讲。

第六个比喻是如意宝的比喻：**应以如意宝喻了知意之秘密**。

前面都是通过身语意，像这样的话来宣讲佛相续当中如何调化众生的差别。那么从第六个开始，六、七、八也是宣讲身语意。只不过第六如意宝喻是宣讲佛意的秘密；然后第七是讲佛语的秘密；然后第八是讲身的秘密，通过意、语、身的方式来进行安立的。第六个当中是通过如意宝喻来了知佛意的秘密。本来的话就说佛意的秘密难以去了知，难以去通达的。但是通过这样一种相似的比喻大概也能从总相方式上了知佛的意的秘密。

那么意的秘密可以没有分别、没有勤作的方式成就一切众生的所愿，就和如意宝是一样的。如意宝是在没有分别、没有勤作的过程当中能够满足众生的愿望，所以佛的意的秘密也是相似相同的，能够在无有勤作、无有分别，或者说方方面面满足众生的心愿。这个方面是意的秘密。

这个**分二：一、成就所欲故说相似，二、难得故说相似。**

就是说如意宝和佛的这样一种秘密能够成就所欲的方面，二者是有相似的地方。还有如意宝是难得的，佛现在众生面前，或者众生面前能够现前佛的身相调化众生，这个也是很难得的。所以说二者之间都有一种难得的方式，说为相似的。

首先讲**第一，成就所欲故说相似分二：一、无分别成就一切所求；二、无勤作恒时安住之理。**

首先讲第一个，**无分别成就一切所求：**

**犹如如意宝珠王，虽无一切诸分别，**

**一时同处诸有情，亦随所愿皆能满。**

**如是依佛如意宝，种种意乐诸有情，**

**虽闻种种差别法，然佛于彼无分别。**

那么就是说犹如如意宝王的自性虽然他自己是没有一切分别念的，但是在一个时间当中能够满足同处的有情各自不同的心愿。这个方面就是讲到如意宝殊胜的自性。如意宝的自性是一种，可以从一个方面讲是有情的福报、福业所形成的。还有一种说法，如意宝是以前佛的舍利，以前佛的舍利形成的。佛陀在世的时候，是以佛陀的身语意来救度众生，这个方面是通过直接的方式救度众生。然后通过佛的心愿，在佛入灭之后留下舍利子，通过舍利的方式来救度众生。比如说如果此处有佛的舍利，或佛的舍利塔的话，能够保一方的平安，能够让这一方风调雨顺，像这样的话都有很多利益。或者谁如果能够礼拜、能恭敬舍利子的话，像这样的话也相当于说见到佛的面，给佛供养、承事、礼拜、发愿这个方面是一模一样的。所以说舍利子也是和佛的身相一样，能够在世缘当中利益很多的有情。

有些地方的说法，比如释迦牟尼佛，释迦牟尼佛的教法灭尽之后，世界各地的佛的舍利都变成舍利子入到海中，通过如意宝的方式继续利益众生。所以说如意宝也是佛的舍利的化现，也有这样一种说法。所以不管怎么样，如意宝珠王他自己能够满足这些有情的心愿。如果说谁有福报，得到这个如意宝，能够通过如理如法的方式，比如说祈求者他自己守持斋戒，也能够把如意宝供在胜幢的顶端，进行祈愿等等的话，如果把这一切加行都做完了，就能够满足一切众生的心愿。而如意宝在满足众生心愿的时候，他自己是没有丝毫分别的，也没有丝毫的勤作。

下面就讲到了满足众生心愿的情况：“一时同处诸有情，亦随所愿皆能满”。比如说在如意宝的下面有十个或一百个人同时去祈祷，一百个人内心当中他自己的愿望都是不一样的，有些人想要祈求如意宝赐予衣服，有些人想要如意宝赐予饮食，有些人想要如意宝赐予珠宝，有些人想要如意宝赐予无病的加持等等。就是说一百个人各自怀着各自不同的心愿，那么都一起去祈祷的时候，随着他自己福业的呈现，如意宝能够赐予他们的所愿。

那么就是说如意宝没有分别，说这个人在给我祈祷想要我赐予他衣服啊，那个人想要我赐予他饮食啊等等。如意宝他自己在赐予他们这些物品的时候是没有丝毫分别念的。虽然没有丝毫分别念，但是在一个时间当中同时圆满这样一种有情的心愿。那么这个方面是不可思议的。

一方面我们说如意宝这个里面也不是一个什么大的仓库，如意宝就是像一个石珠一样的，一个宝珠一样的一种自性。它里面也不是一个大的仓库，一祈祷之后呢，仓库门打开之后，从仓库里面飘出很多衣服啊，饮食啊，也不是这样的，他就是一个石珠。但是就是说通过有情的福业或者因缘，祈愿之后，就有这样一种显现，从他们各自不同的地方显现各自所需的物品。

还有从以前佛因地的时候去大海当中取如意宝情况看起来的话，有的时候他能够满足方圆几百由旬之内和几千由旬之内的众生，这个范围里面的众生都能够随欲的获得衣食啊、财产啊，或者很多很多象马等等这样一种资具。然后让他们获得这样的资具之后，菩萨给他们宣讲十善业道，给他们安置在十善业道当中。这个方面也是以前菩萨在因地的时候，佛在因地的时候，也是通过很多殊胜的方便，来教导有情，救度有情的这种殊胜方便也是通过如意宝的方式来承担的。所以，如意宝这样的自性的的确确非常的稀有。像这样的话，没有任何分别念也能够如意的赐予一切有情的所愿。这个方面的话，随着各自不同有情的心愿是能够满愿的，那么这就是如意宝的自性。下面就是通过如意宝的自性来对佛的这种意义做一个观察。

“如是依佛如意宝，种种意乐诸有情，虽闻种种差别法，然佛于彼无分别。”

那么佛陀呢也是如意宝，那么就是说是这个，啊佛陀呢他是这个通过不间断地这个修持，因地的时候呢他发了这个殊胜的菩提心，修持了圆满的两种资粮。所以说成佛之后呢，啊我们就说是佛的相续当中具足无量无边的，这样一种禅定门、三摩地门还有就是说陀罗尼门，就是说很多这样一种这个，啊四种自在等等的这样无量无边的功德。

那么佛陀成佛之后呢，他就是利益一切有情，随着有情的不同的意乐，如是的赐予这个教法予以教化的。那么就是在佛面前，集聚了很多很多种种意乐的有情，每一个人，每一个、一个人一个相续，一个相续的一种想法。所以说呢有些人呢他想要佛赐予他十善的这个法；有些人呢想要佛赐予他就是说能够出离轮回的法；有些人呢想要就佛赐予他呢，如果说啊今生不成就以后成独觉，自己一个人觉悟的这样一种这个教法，想佛赐予他这个法；然后呢，有些人呢想要修持这样一种菩萨道，啊修持布施、持戒等等，像这样每个人的这个根基呀、意乐也都是不相同的。

那么这些带着种种意乐的有情，在佛面前祈求啊听闻这样正法，然后呢就是说是佛陀呢跟随他们种种的意乐，传讲了这个各自不同的法。那么这些人呢虽然听闻到了种种的差别法，但是呢佛在讲法的时候呢，的确是对他们没有丝毫的这样一种分别。佛首先呢就没有说，哦这个人他向我祈祷这样声闻乘的法，那个人向我祈祷是这个菩萨乘的法，那个人祈祷的是密乘的法，从佛的相续当中呢是没有任何分别念的，啊没有任何分别念。但是呢就是虽然没有分别念，通过佛相续当中的无分别的智慧，通过有情的这样一种这个善的意乐，这样因缘和合的话，那么就是说佛是没有分别的时候，一个时间当中呢可以满足一切有情的心愿。所以说佛陀一个音声说法的时候呢，众生听到的都是各自相应于各自相续当中的，这样一种殊胜的教法，啊这个方面也是这个不可思议的。

那么二者之间呢不相同的地方呢？就是如意宝的话，可以说从表面上看起来的时候，他是一个无情的这个自性。那么佛陀呢是不是也真正没有一点的这样一种这个，啊没有一点的这样一种分别呢？没有一点心识呢？佛陀的确是没有心识，也没有分别。但是佛陀会不会变成无情呢？啊就是一般意义上的无情是绝对不会变的。为什么呢？因为就是说，佛陀虽然没有一般众生的这种心的分别念，但是呢这个无分别的智慧这个时候在分别念完全啊就是说消融在法界的时候呢，无分别智慧就已经圆满了。

所以说如果一定要相应于众生的啊这个意乐，跟随众生的分别念来观察的时候呢，我们说佛呢他不是无情，啊佛他有智慧能够了知一切，实际上这个也是相合于众生的啊意乐分别念进行安立的。因为有的时候呢，众生就会想，如果是啊佛就像如意宝一样，佛算是无情的。那么和石头有什么差别呢？和这个方面又有什么差别呢？像这样他就觉得呢佛是这样一种这个自性。所以说有的时候我们就说，的的确确呢佛他也具足无分别智慧，所以说呢从有些地方讲的时候，我们说佛不是无情。

但是佛是不是那种意义上的有情呢？那种意义上的有情，具有心识的有情呢也不算。严格意义上来讲的话，具有心识的这样有情呢，都是一种具分别念的自性。所以说呢如果是具有分别念的话，他的确不是佛的自性。那么就是说呢，就是说如果从具有心识的角度、具有智慧的角度来讲呢，可以说佛是一种有情。但是呢以严格意义上的有情就是说具有心识、具有这个分别念的有情佛陀也不是已经超越了。因此说呢佛他不算是六道众生的任何一道，但有些时候我们很容易把佛划在人道当中。但是呢就是说人道他有他的这个转生人道的业，转生人道的这样一种因缘，而佛呢完全超越了三界、超越了六道，只不过呢是显现在人道当中，和人啊就是说显现成一个人的样子而已。实际上从方方面面来观察的时候呢，佛实际上是已经完全超越了这样一种轮回，超越了涅槃的这样一种殊胜自性。所以说从方方面面来看的时候呢，佛陀是和如意宝有相似的地方，但是呢是全方位超胜如意宝的。

那么下面讲第二个问题呢：

**癸二、无勤作恒时安住之理：**

**如如意宝无分别，无勤赐予所求物，**

**能仁无勤应众机，利他恒住三有中。**

啊前面是无分别方面讲的，现在是无勤作方面讲的。那么就是说无勤作呢是如如意宝没有任何的分别念，无勤赐予所求物。他就是说没有这样一种这个，如意宝他没有赐予有情财物的这样一种动机。也没有就是说是当众生祈祷一个人，比如说像要祈祷一个人赐予财富之后呢，这个人马上跑回家里面去，翻箱倒柜的找出很多的食品，找出很多的财物，然后呢就说是这个再跑回来赐予众生的，这样一种这个勤作呢，啊这个如意宝也是没有的。

首先他自己是没有任何分别念的，这个方面呢他在赐予财物的时候呢，也是通过这样因缘和合如是的话就说是也显现财物。如意宝呢他有这样一种能力，啊有情呢有这样一种这个善业力，那么这二者之间因缘和合之后呢，那么到底这个财富从哪里出来的？比如说他这个祈求的是粮食，他祈求的是衣服，那么谁从哪个地方就是说给他端来饮食，谁从哪个地方给他拿来衣服，像这样的话实际上是根本没有一个来处，没有一个来处的。那么但是呢就是在这个没有来处当中，在一切都不存在当中呢，如是的通过因缘来聚集，他就如是的呈现了。所以一切万法何尝也不是如此的呢。

所以说呢从这个如意宝赐予财物的角度来讲的话，可以说呢，他是一种这个，啊在一切没有当中不存在当中呢，因缘和合的时候当下就显现。所以说如果我们内心当中有很强的实执的话，我们就会去追寻这个衣服的来源，这个衣服是什么牌子的？啊这个衣服是哪个工厂加工的？啊这个衣服呢是，就是说是在哪里去，从哪里运过来的？或者这个饮食，这个食物是谁做的？啊谁圆满了这些饮食的自性。啊也许就是说具有实执的人他一定要去刨根问底，去追寻一个来源，但是呢从这个如意宝的这个，从如意宝的这样一种比喻来看的时候呢，的的确确是没有任何来源的，因缘和合之后呢就在此处当下就显现他一切万法。

实际上就是说是这个一切万法也是这样的，实际上我们在追寻的时候呢，并没有一个真实的来源。只不过是众生他在就是说内心当中有这个分别、有执著的时候呢，他会想这个法从哪里生成的，他的来源在哪里呢？如果他安住，如果灭了之后趣向于哪里？他就会有一种生住灭的概念。但是呢如果真正了知了大乘的这个殊胜教义的话，就应该知道一切万法他在因缘和合的当下如是就呈现了。

那么因缘聚集的时候就显现，因缘灭的时候他自己自然就消散，那么自己并不存在一个真实意义上的生住灭，那么这个也是一切万法的本性就是如此的。所以说呢如意宝他是没有分别、没有动机，啊也没有就是说，勤作跑来跑去，去寻找这样一种衣食，在仓库当中去啊挑来挑去说有没有这个东西呀？像这样一种这个勤作是完全没有的，所以说他在无勤当中呢，可以赐予这个众生所求的物品。

那么和这个相同呢，佛陀“能仁无勤应众机，利他恒住三有中”。那么就是说佛陀呢他也是没有任何勤作，就说应众生的根基，为了利他恒时住于三有当中，来满足众生的这样一种，种种修法的这个愿望。

当然了就是说佛陀他在，啊就是说众生在佛陀面前不单单是求法，啊不单单求法。有的时候呢身体病的时候，身体不舒服的时候也会去求佛作加持。啊佛陀也是通过这个说谛实语呀，有的时候是通过放光的方式，有的时候是通过摸顶的方式，像这样的话就是解除众生的这样一种这个，啊种种的痛苦。因为佛陀的这个，啊佛陀这样一种这个相续呢是属于圆满一切功德的。

有些时候说佛的手等，他都是通过百福庄严的手臂，所以说像这样的话，他的这个手一摸到这个众生的头顶上的时候呢，通过这样一种种种因缘众生有信心，佛陀有这样一种殊胜的加持力的话，一刹那之间就可以遣除众生的这个病。所以说呢，啊将佛呢称之为大医王，能够善调众生的身心二病。

一方面呢就是说佛陀讲法能够，让众生远离这个心的痛苦，啊种种的无明啊，种种的烦恼啊，啊种种的忧扰等等，这个时候呢是通过佛的加持，通过佛的这样一种啊传法能够圆成的。然后呢就是说是，啊众生身体的病呢也是通过佛陀这样一种加持力呢，也能够就予以遣除。所以说呢佛陀能够善巧的能够遣除众生的身心二病，这个方面是世间上的任何的一个医生是没办法啊做得到的。

啊所以说像这样的话，佛陀他利众的时候呢也是这个，啊就是说赐予众生种种的这个身体方面的安乐，有的时候呢也是帮助众生得到这样一种，种种的这个财富，啊等等这个方面呢在传记当中非常多。啊这个方面一般人呢就认为，啊就如果就说是真正对于佛的这样一种这个自性不了知的人呢，认为这个就是一种迷信的说法，这个就是一种神话的说法。实际情况当中怎么可能出现这两种情况呢？实际上就说实际情况当中，这个是很自然的。因为众生有遇到佛的因缘，佛陀自己通过修持很圆满福业的缘故，他也能够无勤地赐予众生种种身心的安乐。

像这样的话佛陀自己修行的时候，加持三个无数劫修行的话，他本来就是在修持这样的能力。所以当他的因缘圆满的时候，当然就可以赐予一切有情殊胜的安乐，这一切万法主要都是因为没有自性的缘故，所以说能够如是地显现。在无自性中，当因缘合和时完全可以这样显现的。所以，佛陀在利益有情时候，也是能够帮助众生，方方面面的能够利益有情。所以说佛陀在利益众生的时候，是没有任何的勤作，但也可相应于众生的种种不同的根基，为了利他恒住三有当中。

所以说从这一点也可知道，佛陀呢，释迦牟尼佛虽然在一部分众生面前示现入灭，有必要地缘故，示现了入灭。但是因为佛陀相续中慈悲和智慧永远没有穷尽的缘故，所以佛陀可以说是永远住在三有当中。如果自己有这样的福德因缘，在自己的面前就可显现佛的身相，那如果是自己没有福德因缘，即便是佛当时在很多人面前住世的时候，他自己也不一定能够真正看到佛陀。

所以说以前佛陀在舍卫城教化众生的时候，三分之一的众生没有见过佛。那么舍卫城这个城市也不是特别大，比起现在的大城市来讲的话，也不算是特别大的。但是佛陀在舍卫城住了这么多年，但还是有三分之一的众生从来没有见过佛，当然也是从来没有听过法了。像这样没有福报的人，他虽然和佛陀住在一个城市，但是从来没见过面的众生也是有的。但是后面很多众生，即便是佛入灭了，通过他精进祈祷他就可见到佛，得到佛的教授，然后得到佛的加持，这个方面也是很多。所以说，佛的的确确恒住三有中，关键是看自己有没有见佛的因缘。如果自己有见佛的因缘，佛陀是为了利他恒住三有中的，如果自己有因缘是可以见到佛的，如果自己没有因缘就没有办法见到佛。

当然我们见佛是为了什么呢？见佛是为了得到佛的加持，或者说见佛是为了听闻佛的教授，或者见佛是为了引发内心自性佛性的一个助缘，或是见佛是一种兆相，通过见到外面的佛相实际上能够引发内心本具的佛性。像这样的话它有很多这样的因缘，而不是见佛后你就怎么样了，好像外在当中有一个佛，当你见了之后，就觉得你的修行是不是圆满了。实际上就说，后面会讲见佛是为了引发内心中本具如来藏，外在的佛只是一个影相而已。真正内在的佛性，内在的这样一种智慧和光明，见到这样一种佛性，才是我们的修法的最主要目的。这个方面讲到了佛是无勤恒时安住在三有中的道理。

下面讲第二个科判：

**壬二、以难得故说相似。**

**蕴藏深海地下住，于彼心虽有欲求，**

**然彼善妙如意宝，薄福众生难获得。**

**如是劣缘诸有情，为诸烦恼所执持，**

**当知于彼垢心前，极难亲睹于善逝。**

这个当中讲到了非常难得，如意宝也是难得的，见到佛也是难得的。首先讲到了如意宝很难得，为什么如意宝很难得呢？因为此处讲到了如意宝蕴藏在深海中，在深海的地下而住的。“于彼心虽有欲求”，于彼就是对于如意宝，心虽有所求，很多人都想得到如意宝，得到如意宝之后就意味着能够如意地赐予一切的所求。如果是个贫穷的人的话，从得到如意宝的这一刹那开始，肯定就是远离一切的贫困，得到一切财富的。像这样的话很多人对于如意宝的功德都能产生信心，都想要得到如意宝，所以对于如意宝很多人都有欲求的心。

但是这种善妙的如意宝薄福众生是难以获得的，没有福报的人是没有办法获得的。为什么没办法获得呢？因为从最初如意宝显现的角度来讲的话，它是蕴藏在深海当中。这么大一片海域，它是处在深海中，有情只知道如意宝是在海里面。但是这么大的海，到底如意宝在深海哪一块呢？这是一般的人无法确定的。他没有福报，第一步就没办法探测如意宝存在的地方；第二个，即便是你知道如意宝在深海的下面，但是你如何潜到这么深的海下面去找到如意宝呢？深海的话就说是上百米、上千米的这样深海。所以说一般人也没办法潜到这么深的地方去寻找如意宝。

即便是你通过自己的能力潜下去，早就被水压压死了，或是早就窒息而死了，没办法潜到这么深的地方去。即便是潜这么深的地方，如意宝它也并不是躺在深海地表层上面，它是在深海的地下而住，所以说你到了深海地还要去从表层挖掘才可能挖到。所以，你要准确知道它在哪里，你要有能力潜到深海当中，还要去挖起来，一般的人基本上是做不到的，所以你说一般薄福的众生做不到。

那么，实际上我们说谁能够做得到呢？从很多地方看起来的时候，如意宝都是在龙王的手里。龙王他就具足这些条件，他的福报很深，龙王的福报很深厚的，他本来就住在海里面，海下面的，这些条件都具足。因此说很多如意宝都掌握在龙王手中，所以很多时候这些菩萨在求如意宝的时候，直接到龙宫去找龙王来赐予如意宝。比如说，以前我们学过的大布施菩萨也是到了龙宫中去向三个龙王求到如意宝的，后面返回到南赡部洲救度众生。

有的时候在海岛上面，如意宝已经挖掘出来了，它是在海岛上面如是呈现，所以有些人他能够到海岛当中也能够得到如意宝。有些时候是在海岛上有一座城市，如果懂得方法的话，就能够得到如意宝，这方面也有。能够到龙宫的人，他的福报也是很深厚的，能够到达海岛的人说明他也是有因缘的人，在海岛中能够如理如是了知进入城堡的方法也是福报大的人。

还有一个问题，你得到了如意宝，你能不能够顺利地返回南瞻部洲也是一个问题。虽然入海的人非常多，但是真正成功的人很少，即便是成功的人，他是不是得到了如意宝这个也不好讲。有些人只是到海岛取些黄金，取些珊瑚等等，取这些一般的宝贝回来，这个时候，有些海神、龙王也不做留拦的，让你得到一些东西回去。但是，你拿到如意宝的话，有些时候，这个海种的神，还有龙王也会生起忌妒心，让你的船翻掉，让你死掉，这方面的情况也是很多。所以，这样的善妙如意宝真正最后能够拿到手上的人，他一定是福报大的人，福报大的人对于这个如意宝才能够真实地获得。除了这个之外，“薄福众生亦难获”，虽然他内心中想要得到殊胜的如意宝，但是因为他福德很浅薄的缘故，也是没办法获得如意宝的，这个方面我们要知道如意宝是世间中非常难以获得的。

下面颂词是讲佛在世间也是难以现前，一般垢障很深重的人也是没办法见到佛陀。“如是劣缘诸有情，为诸烦恼所执持，当知于彼垢心前，极难亲睹于善逝。”那么就说佛陀的这样一种圆满的身相，如果你要想见到佛陀这样圆满的身相，能够得到佛陀意的加持的话，也必须要具足很深的福报。如果你在以前曾经做过很大的福报，比如说你在殊胜的对境面前，佛像也好，僧团面前也好，曾经做过祈愿，做过殊胜的供养，在殊胜的对境面前忏悔自己的业障，然后圆满了自己的资粮，也是做很多的供养和祈愿、念诵等等。如果有了这样一种善根，逐渐逐渐通过这个修持自己能够见到佛的身相。不管你这样做祈愿之后呢，当你死去之后，自然而然会转到有佛住世的刹土，这个方面也可以。

或者就说仍然是在这个世间当中佛虽然入灭了，但是因为你的相续当中善根圆满的缘故呢，能够自然而然感到佛安住在你的面前，然后给你讲法，给你做加持，给你赐予安慰或者赐予意传加持等等。这方面的话也可能出现这种情况，所以说你修持福报够了之后呢就能够见到佛陀。那么如果说你自己的福报不圆满、不够的话就没办法见佛。比如此处在颂词中讲：劣缘诸有情。劣缘诸有情就是说以前没有积累很多身后的善根，内心当中也有很多的疑惑，然后也被种种烦恼所执持，他的心就处在非常浑浊的状态。那么就是说应该知道在这个浑浊的污染的或者具有无垢的心面前，很难以亲睹佛善逝，没办法见到佛这样善逝的这样种种身相。

所以从这方面讲的时候我们就知道如果要真正见佛的话，那么必须要让自心清净。那么当自已通过修持种种这样仪轨也好，修持种种这样佛法也好。让自己的心清净之后呢，自然而然就能见到佛陀。所以说这样的佛陀尤其对现在众生而言，我们如果要真正亲睹这样一种佛的尊颜，亲见本尊的真颜的话，也必须要修持这些特定的善法。第一个方面必须要一些基础的法要，比如守持一个清净的戒律，你要懂得修持的方法，然后缘轮回的出离心，缘众生的大悲心，缘自己想要成佛利益众生的意乐也是非常的强盛。而且能够懂得一种正确的方法，持之以恒的修持。

那么如果具足这些因缘之后呢，自己相续当中的垢染呢就逐渐逐渐变得微薄了。那么如果变得微薄再加上自己一心的祈祷的话，因为佛的法身是周遍一切的，所以当你自己的因缘逐渐逐渐具足的时候，像这样的话佛的影像就会现前的，就好像一面镜子一样。这一面镜子它本身来讲呢，镜子放在房子里面，房子里面种种东西它是现成的。那么如果说镜子充满灰尘的话，那么镜子里面是没办法现前房子里种种物体的影像。那么当如果镜子的垢非常厚的话，当你在擦镜子的垢染当它薄到一定程度的时候呢，逐渐逐渐慢慢显现它物体的形象。那以如果说让镜子完全变得无垢的时候，这个时候本来房子种种家具的样子，种种壁画的样子就可以映现在镜面当中，就是这样子。

那以我们现在的心蒙了很多垢，我们现在的心就像一面镜子一样，它就是沾染了很多垢染。佛陀的影像他是周遍一切的，他是恒时存在的，前面讲的，恒时住在三有当中。那么为什么佛恒时住在我们的心前，但是我们没有办法现前呢？就是因为我们的心的镜子上面的垢染太过于深厚。所以说修持种种的仪轨，修持种种的法要，它都是为了清净我们心镜里面的垢染的。所以说我们作持这样一种正法，让我们心的镜子上面的垢染减薄到一定程度的时候，这个时候就开始逐渐逐渐现前佛的影像。

刚开始的时候可能显现得比较模糊，有的大德在修持胜尊的仪轨的时候呢，刚开始是在梦中出现这样一种胜尊的情况，梦中梦到胜尊，梦到胜尊的图像啊等等等等。这个方面就说明他开始在和胜尊相应，有的时候在白天的时候也能够一闪，一刹那间见到胜尊的身相，有时候见到胜尊身相它是比较模糊的，有的时候显现身像不是很圆满的。这个方面也是宗喀巴大师在修三十五佛忏悔文的时候，刚开始见到三十五佛他是没有头的，只是身体不显现头。后面呢通过善巧方便加了佛十号之后呢，逐渐逐渐头像开始圆满显现，这个方面也是很多。

所以说呢，一般众生在修持这样一种修法的时候呢，当他的垢染清净到一定程度时候，逐渐逐渐开始现前佛的影像。实际上佛的影像并不是以前他不在这，现在通过修持之后他显在面前的。而是当你修持的时候呢他就在这个地方，即便你不修持他也在这个地方。因为佛这样一种证悟的智慧是周遍一切法界的，所以说什么时候在哪个人的相续当中，清净就可以在他面前显现。

一百个人同时在一个房间当中修持胜尊的仪轨，这个方面因为一百个人的福报、信心，修持的力度，有这样不同缘故，所以一百人当中，首先就有一批人修持到量之后就可以现见胜尊，一部分人回为修持没有到量的缘故，没办法现前。所以说胜尊恒时安住在法界当中，但是当一部分人内心当中垢染清净的时候自然而然在他面前如是的呈现，实际上呈现外在的这样一种胜尊，也是说明你内在的垢染清净到一定程度才能够现前。当你的心彻底的清净的时候呢，这个时候就能现前本具的佛性。当你见到真正的佛的时候，也能够实际上见到你本具的佛性，所以有的时候见本尊就是见自性。自性当中呈现这种殊胜的胜尊也是见到了殊胜的自性，这个方面也是有的。

所以说他并不是要见到一个外在的本尊，他是通过见外在本尊的方式来了知说你内心中的障垢已经清净到某种程度，或者已经彻底清净见到了自己的本性。所以像这样的话他不是纯粹意义上的在外在寻找如意宝一样，通过很多很多外在身体的劳作，像这样的话去得到如意宝。那么在修持佛法虽然也需要劳作但是就是说修持佛法的劳作和修外在寻找如意宝的劳作有的时候还是不一样的。

那么就是说寻找佛陀寻找佛法的要义呢，有的时候非常非常的困难，有的时候觉得很简单。困难的时候觉得佛法在外，佛陀在外面像这样的话我们追求很多的形式啊，追求很多的影像。这个时候修习起来就非常的困难，但是如果掌握了方法就知道佛性本来在自己的相续当中。实相就是一切不造作就能够现前，如果真得懂得了这样一种方式，你就坐在垫子上你就可以见到佛性，坐在垫子上什么都不做的话可以真正成佛。

所以如果说复杂也很复杂，但如果说简单的话它也是最简单。但是因为它太简单了，所以说众生习惯不了这样最简单的方式，反而喜欢在外面找到一种有形有相的东西，做一个依靠，然后觉得这才是修持佛法。否则的话，就是坐在这观察它的自性啊什么都不做啊，觉得这个好像不是修持佛法一样，有这样的感觉，必须要找到一个寺庙里头有佛像，每天上香顶礼，就觉得哦这个是在行持佛法。然后就觉得别人坐在一个地方观自己的心性这个不是行持佛法，但是实际意义上并不是这样的。如果说懂得修持佛法的话，它真正有些时候讲得时候是非常非常简单的，它不需要很多东西，这样很多形象上的东西呢来做了义的修持。

所以说此处我们讲的就是说当你的心清净的话，自然能现这种清净的佛性，那么你的心不清净的话也没办法真正的现前佛性。所以说见到了佛陀的身相啊，它就从你自己修持的深浅的程度，有这样两种：第一个呢，当你的修持比较浅的时候，但福报够的时候可以见到外在的所谓现实他相续的佛性。你就可以见到一尊佛，然后你在他面前哭诉，在他面前想要得到加持，佛很慈悲的对你微笑，给你安慰，给你讲法，然后给你做加持，最后消失了你就会觉得很舒服，那么这就是外在浅层次的一种见佛。那么如果是深层次的见佛呢，当你真正修到量的时候呢，自己本具的佛性现前，本具的佛性现前。像这样的话你不需要祈求外在的佛，像这样的话你自己成就了佛的自性。这个方面就是讲到了如果你的心清净之后呢见到了内在的佛性，现前内在佛本体的情况，这个意思主要是说难得故说相似。但是呢难得是难得，如果有福报的话仍然可以获得。

那么就是说见佛闻法或者现前闻法，虽然很难得，但没有说不可能。每个人都平等有这个机会，就看我们修持的时候呢谁具足这个清净的信心，谁具足更大的福报，谁更具足持之以恒这样的毅力。如果这些条件都具足的时候呢每个人都能够平等地见佛，不单单是见到外在的佛，也能够见到内在的佛性。这个方面的机会是同等的，就看我们自己在修持时候，谁能够把握住这样的机会，真的相信这样一种修法，持之以恒的去行持，这个时候谁就能够真正见到。那么现在讲第七个比喻：

**辛七、应以谷响喻了知语之秘密分二：一、比喻；二、意义。**

**壬一、比喻：**

**犹如一切谷响声，依于他缘而得起，**

**无有分别无造作，不住外亦不住内。**

这个方面讲到通过谷响来了知语的秘密。佛陀讲法的时候，他的语的秘密是怎么样的呢？当然对于一般的众生而言，你是在佛面前祈祷之后，佛了知了你的心愿，然后相合于你的想法给你传法。这就是一般的人认为佛讲法的意义。但是这是不是真正的佛的语的秘密呢？这个不是佛语秘密。那么倒底佛语秘密如何了知呢，此处通过谷响喻来了知。实际上佛陀在讲法的时候，佛陀在说话的时候他并没有任可的分别念，也没有任何的造作，在无勤作当中，对众生传讲正法。这个方面是语的秘密，一般的人也无法了知。但是现在通过谷响的比喻来了知佛语秘密。

首先讲的第一个是比喻。那么犹如一切谷响声，这样一种空谷回声很多人都是有这样一种经验的。有的时候是空谷回响，有的时候是在一间大房子里面，这个房子刚刚修好，还没有放很多东西的时候，这里面也容易传出这样一种回响。所以说像这样的话，此处主要是讲鼓响声。那么就说空谷回声它是依于他缘而得起。一个人在山谷中大声地呼叫，这个时候在空谷中就会传出他呼叫的余声，这方面就叫做空谷回响。

那么这个空谷回响是依照他缘而生起的。第一个要具足空谷，要具足一个要能够显现回响的这样一种条件。第二个需要一种外在的声音。像这样的话，种种的因缘和合的时候，这样一种空谷回响就能产生。那么就说空谷回响在生起的时候，山谷作为显现空谷回响的这样一个主要的因。主要的因是说这个山谷本身是没有任何分别的，这个山谷本身没有说，我要怎么样去发音，没有这样的分别。也没有通过发音的很多造作，就像一般人说话的时候，喉咙阿，肺阿，嘴啊，舌头啊它都要处在一种特定的状态，它才能发音呢。但是在山谷显现的状态，它没有任何的造作。声音呢它在显现的时候它不住外也不住内。这个空谷的声音没有一个自性的缘故，它没有一个所谓的住在外，住在内。

当然，从现象的角度来讲，空谷声它不会住在山谷之外，好像是在山谷里面荡来荡去的。但是这样一种住在所谓的山谷之内的想法也是不经观察的时候，大概这样讲的。不经观察的时候，似乎它只是在山谷里面回响的。但是真正观察的时候，因为这个空谷回声，它自己并没有一个自性。没有一个真实的自性的缘故，就没有一个真实地安住在山谷内的这样一种观点，或者这样一种想法也是不存在的。所以说实际它是无自性的缘故，它也不是住在山谷之外，也不是住在山谷之内，也不是住在二者的中间。实际上本身来讲就是一个无自性的，但是只不过依靠因缘而产生短暂的现象而已。

那么这样短暂的现象，它并没有一个是在的自性，所以说没有一个实在的自性。所以说没有一个实在的自性，就没有一个观察它到底是住在外还是住在内的基础。如果有它这个声音的自性，我们才能观察这个声音到底是住在外呢？还是住在内呢？像这样话由是这样观察得到一个基础。但是它没有本体的缘故，它是一个依缘而起的假相的缘故，所以说这个声音本身无自性。本身无自性呢，我们就说观察内观察外，没办法得到一个实质性的答案。只能说暂时有一个声音传出来，但是实际上它本来是无自性的。所以说这个声音它是没有分别、没有造作，可以说前面讲无分别无造作是从山谷的角度。或者说从声音本身来讲的话，它自己也是没有分别，也是没有造作的。这个方面也可以从这个角度去安立。

下面讲第二问题是讲

**壬二、意义**

**如是如来声亦然，依于他心而生起，**

**无有分别无造作，不住外亦不住内。**

如是呢，如来的声音也是相同的，它是依于他心而生起。其他有情，在他的心当中有想要听佛闻法的这样一种意乐。然后有这样意乐之后，起心动念之后，或者通过祈祷，或者通过起心动念的方式，然后通过他缘产生的这样一种佛语。那么这个佛语在显现的时候，显现上面是从佛陀的身体里面发出来的。但是佛陀在宣讲法音的时候没有分别念，也没有这样一种造作。而且这个声音也是不住外也不住内，就这样一种事情。

那么我们就是说，它是从佛的身体中发出来的，佛陀也没有造作心，这方面主要是从实相这样一种角度而言的。如果是这样一种现相呢，在众生的分别念面前如果我们要直接去了知的话，有时候会有点困难。声音是从佛的身体里发出来的。但是佛陀在发音的时候也没有动这些发音的器官。嘴也没有动，舌头也没有动。像这样发出声音来我们会感觉好像是不是一尊雕像。从雕像身体里面发出这样的声音，像这样的话会有这样一种感觉。

我们一方面理解的时候并不是这样理解的。并不是在佛像里面放一个录音机，然后好像佛陀也没有动嘴，也没有动什么就发出声音来了，并不是这样去理解的。在具有分别念的众生面前，佛陀的嘴在动，这样子的话就好像佛陀也在发音，佛陀也在呼吸声音，佛陀也在调整他发音的状态，这个方面就是说在一般的众生面前，它是有这样一种造作的。

但是从它的实际的情况来讲，虽然在外表当中显现似乎有分别，你讲的时候佛陀问你你在干什么？你想求什么法？ 然后就说我想求什么什么法。好像佛稍微思考一下说：好吧，我给你传法。似乎是有这样一种分别的。似乎在传法的时候嘴啊，舌头啊也在动的，但是这个只是一种现相。从佛它自己的实相的角度来讲，它没有任何分别念，他也没有任何的造作心。这些造作，所谓的这样的发音等等的行为，只是在众生面前如是示现一下，他自己并没有这样一种本体。就像前面这样一种空谷声音一样，能够发出这样一种声音，从显现上来讲，它应该也有分别有造作。

但实际上，从实相角度来讲，佛在发音的时候，在讲法的时候他没有任何分别，没有任何造作的。这个方面是从外在的分别念面前，众生的分别念面前显现这样的情形，和佛他真正自己的状况完全是不相同的。所以佛陀所发的音也不住于外，也不住于内。因为它本身来讲是依缘而起的这样一种自性。所以也能够了知无分别无勤作，也能够了知它无自性的这个角度。这方面是讲通过谷响喻了知语的秘密。

那么下面讲第八个比喻

**辛八、应以虚空喻了知身之秘密分二：一、比喻；二、意义。**

**壬一、比喻：**

**譬如无物无显现，无有所缘无所依，**

**超过眼识之境界，无色不可示虚空，**

**纵然于彼见高下，而彼虚空非如是。**

那么这个方面讲到了这个比喻，这个比喻讲到通过虚空来了知身的秘密。佛陀的身的秘密，一般的人面前，就觉得佛的身相嘛，它就是一种四大和合的。但是此处呢应该以虚空喻来了知佛的身的秘密。好像见到了，但实际上并不是见到佛的本身。这方面讲“譬如无物显现，无有所缘无所依”，这就是对于虚空它的特点做一番描绘。

虚空无物的意思就是讲，虚空它没有本体没有自性的。它不像一般的色法一样，有一个它的自性，有它的本体。虚空无物没有它的自性，也没有它的本体。无显现，它也不是像柱子、瓶子面前，可以在根识面前显现的。实际上虚空它没办法可以在眼识面前显现，没办法在耳识面前显现。像这样的话就是无显现。至于我们认为在房间里面看到了这个虚空，看到这个空气的虚空，实际上是什么都没见。就把什么都没见似乎认为看到了这个虚空一样。这个是一种错觉，在因明当中有这样一种讲的。

还有看到蓝色的虚空，我们觉得看到蓝色的虚空，但是这所谓的蓝色，它只是一种反射，它是一种色法的自性，它不是真正的虚空。蓝色的虚空它是个假虚空，它不是真正的虚空。所以说这个所谓的蓝色它能够呈现在根识面前，它是一种显色。有地方讲它是大海的反射，有地方讲它是须弥山的反射，但不管怎么样它是一种颜色，它是一种色法。所以，这个方面是一个假的虚空，我们认为看到了蓝色的虚空，实际上就是说，是这个虚空它并没有任何的这样一种形状，也没有任何的颜色。所以，我们所看到的所谓的蓝色的虚空的呢，它也是一种假相而已，所以说它不是在根识面前有所显现的。

啊，无有所缘，没有所缘就是没有什么可看的，没有什么所观的。如果有法的存在呢，它就有所观，有所缘。但是呢，就如果虚空呢，就是说任何法都不存在的一个比喻嘛。所以说呢，就是虚空它没有任何的所缘，没有任何本体的缘故，没有任何所缘，也没有任何所观的这个自性。无所依，它自己也没有任何的依靠之处。这个讲到虚空的自性。

“超过眼识之境界”，那么就是说是超过眼识的境界呢，就是说眼识他能够看到的是一种色法的自性，它没办法见到就是说超越色法的这个本体。而就是说虚空的话，它并不是色法，它不是显色，也不是形色。所以说，像这样讲的时候呢，这个眼识并没有办法，就是说是把虚空作为眼识的境界。没办法在眼识面前显现虚空的这样一种形状啊，虚空的颜色啊等等。

“无色不可示虚空”，那么就是说是这个虚空呢它没有这个颜色，所以说是不可示的，当然这个色呢它有很多这样不同的分类，一般来讲，我们认为的色呢，它都是讲眼根面前的这样一种对境叫色，这方面就是讲，分别的一种这个色而言的。那么实际上色呢，它还分了很多种，就是说是这个耳根面前的声音也是色的一种。然后就说香、味、触这些都是色，全都是色。

我们说色蕴呢，分了这样一种很多种的，有五根、有五境，有时候加五表色，像这样的，实际上色法的分类是很多，《俱舍论》当中就分了很多类。但实际上，有的时候我们只是认为这个眼根面前的东西叫做色法，这个就是我们比较狭窄的一种认知。实际上，从比较广的认知的话，就是说眼耳鼻舌身，这个五色根的对境都是色法，啊，都是色法，只不过它的分工不同而已。所以说，像这样讲的时候呢，无色不可示。

这样一种虚空，对于这样一种虚空呢，“纵然于彼见高下，于彼虚空非如是”。虽然有的时候我们可以看到虚空它有高有下。比如在山谷里面，就看得到，就是说是这个，它随着山的形状嘛，山的形状，所以说呢，在我们头顶上面这一片呢是最高的，然后，随着山势的这样一种这个下移的话，我们就觉得旁边是最低的。这个方面在山区当中也可以有这样高下的感觉，虚空有高下的感觉。但即便是在平原当中，实际上平原当中它这种感觉是更明显的。

在大草原啊，在大平原的上面啊，我们觉得这个天空啊，它就是一个圆顶的东西，它就是一个圆顶形的东西。在我们的头顶上面这一块是最高的，然后呢，就是说它在地平线的那个地方呢，它是最低的，它有一个中间隆起，旁边逐渐往下走，到最后接近于地面的这样一种感觉。所以说，以前的古人他也是讲到了这个天圆地方嘛。他觉得就是说这个天是一个圆顶形的，然后呢，在我们的头顶上这个是很高，最高的地方，旁边是很低的地方。

所以说呢，我们看到的虚空，它有高有下，但是虚空本身有没有高下呢？它如果是一个色法，它可以有高下，但是呢，如果没有色法它就没有高下。我们看到的这样一种虚空的高下，只是一种错觉而已。它有了参照，有了这样大地啊，有这样一种其他的这个高山，有了参照，我们就觉得，哦，虚空似乎是有高有下。但是虚空它不存在一个形状，不存在一个本体，不存在一个东西怎么可能有高下呢？像这样的话虚空非如是，并没有一个高下，这个就是虚空它自己的本性。

第二是**意义：**

**如是于佛见一切，然而其义非如是。**

同样道理呢，我们对于佛，看到一切行住坐卧，看到了佛的这样一种四大种的身相，看到了佛这样金黄色的皮肤啊，看到了佛这样一种走路的样子，看到了佛，就是说从婴孩长到就是说成人的时候呢，身高也在变化，乃至于后面呢，就是说衰老、后面入灭，像这样有一切的显现，然而其义非如是。

我们觉得佛有生老病死，我们觉得佛有这样一种行住坐卧。我们就说是，认为佛嘛，有这样一切显现。然而其义非如是，但是呢，佛真正的这个意义，并没有这样的。第一个呢，佛，他现世是四大的身体，但实际上根本不是四大的身体，他已经超越了这样一种四大。佛陀显现上有行住主卧，但实际上根本的佛是在法身当中从来没有动摇过的。所以说，我们认为呢，在外表当中看到的佛，若坐若卧啊等等，像这样的实际上这并不是真正的佛，这个只是一种在众生面前显现的佛的影像而已。这个是众生的一种错觉，当然就是说是，佛陀如果不显现就是说这个，行住坐卧不显现，生老病死（不显现）的话，众生没办法接受调化，所以从这个角度来讲，也算是佛故意示现在人群当中。但是呢，并不是佛真正的法身的本体。

或者从另一个角度来讲，这个是众生的相续现前的佛的样子而已。实际上，佛的真实的法身呢，它并没有一种这样具有生住灭的这样自性，并没有这样一种行住坐卧的自性。所以说呢，我们在了知佛的时候，并不能够完全从外在的佛相，从外在的佛的身体来判别说我见到了佛，佛就是这个样子。

实际上就是说，我们所看到的这个佛呢，如果我们通过色法去求佛，通过音声去求佛，佛陀讲这是人行邪道，不能见如来。这方面讲是不能够见到真实义的佛陀，真实义的佛陀是无形无相的。真实义的佛陀就是一种真理，真实义的佛陀就是一种实相。这种实相并不是你眼根的对境，也不是你耳根的对境。眼根和耳根的对境都是一种暂时性的一种有为法的自性。所以说呢，他并没有办法真正见到相合于实相的，佛陀是完全相合于实相的这样一种无形无相的这样一种佛身没有办法见到。

所以说呢，我们想要真正的见佛的话呢，并不能完全的依靠外在的眼根和外在的耳根等等，就觉得我们去追求一个佛，或见到一个佛。像这样的话就说，很多了义的经论当中对这个问题都是有所批判的。就是说，你觉得，我们觉得，在求佛的时候，在修佛的时候一定要看到一个光环，一定要看到一个什么明点，一定要看到一尊什么显现，像这样的话，有的时候不注意容易误入歧途啊。这个时候很多人就是说，很多大德就是说呢，对这些东西呢，显是显现，但是要放下，不要去执著。真正的这样显得时候呢，无形无相的。像这样的话，内在的这个智慧等等呈现的时候呢，这个时候就是了义的法身，就是了义的佛。

实际上佛，他在示现在世间当中，通过外在的色相来引导我们内心当中了悟佛性，这个才是佛真正出世的目的。所以说，如是于佛见一切，然而其义非如是的原因也是这样。《金刚经》当中呢，也是再再处处来打破众生对外在佛的这样一种相好啊，佛的这样一种声音啊，等等的实执，对于佛法的实执，等等。像这样的话就讲了《金刚经》来打破一些众生的执著，让众生悟入真正圆满的实相，见到真正的实相-法身佛陀。像这样的话也是佛的身的秘密，从这个方面也可以了知了。今天讲到这个地方。

**第55课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《究竟一乘宝性论》呢，也是有七个金刚处。前面讲了佛法僧三宝的三个金刚处，现在宣讲的是后面的四个金刚处。也有近取因的如来藏，然后也有这样一种现世他相续助缘的菩提功德和事业的三种金刚处。其中如来藏品也是通过三个大理论、十个意义、九个比喻的方式呢已经做了阐释。

一般来讲的话，如果真正能够深入细致地去学习，应该能够诚信相续当中本具如来藏的道理。那么要想现前这样一种如来藏呢，必须要对现世他相续的助缘，像我们释迦牟尼佛等等，像这样一种菩提功德和事业的自性也能够产生信心。所以说对自相续本具如来藏，绝对能现前产生信心。对于能够帮助我们遣除现前的违品这样一种现世他相续的菩提功德事业产生信心。

那么能够能对内外因缘产生信心的话，那么肯定通过信心的力量，可以现前殊胜无分别的智慧。那么有了无分别的智慧，其他的这样一种二取的执著，属于二取的迷乱分别心等等的客尘呢，刹那之间就能够得以净化，得以分离。通过这样一种原理呢，我们就知道安立的修道的方式。不管是修持人无我空性、法无我空性，修持其他的这样一种殊胜的修法，它的原理都是这样的。通过殊胜的信心的缘故呢，现见内心当中本具的佛性。通过佛性的现前，无分别智慧的现前，能分离客尘等等。因此说在《宝性论》当中也是讲到了这样一种殊胜的方法。

当然前面对菩提功德方面已经做了阐释了，现在讲的是事业。那么这个事业也是了知佛陀在度化有情的时候，他的一种无分别智慧和一种相续不间断。那么无分别智慧，它的这样一种任运自成，无分别和相续不间断的这个问题，实际上有些方面是属于佛相续上度化众生的方式。但是从另外一个角度来讲，我们也应该知道，佛他在度化众生的时候，没有丝毫的分别作意。那么这个方面如果放在我们修道的层次上来看的时候，这样我们也可以相应佛陀的无分别智慧去入手，修持很多斩断分别念啊，或者修持空性等等的方法，或者相续不间断地度化众生。现在是通过造作的方式来发愿，乃至于众生没有从轮回当中度尽之前，一直安住轮回度化众生。这个方面是属于一种有勤作的发愿。但是通过这样一种不间断的发愿，和任运的随顺于无分别智慧的修持的话，最终我们也能够获得像佛一样殊胜的能力，也能够任运自成，也能够相续不间断地去度化一切众生。

为了说明这样一种无有勤作能够度化众生的殊胜的方式，也是通过九种比喻的方法来安立。九种比喻前面讲了八种比喻，今天讲第九种。

**辛九、应以大地喻了知遍入之理分二：一、比喻；二、意义。**

那么这个大地喻呢，就通过大地的比喻来了知遍入。遍入就是周遍一切。实际上此处周遍一切，遍入的意思也有所依的意思。大地它是一种所依。所以说此处的遍入，它主要是讲到佛陀的殊胜大悲心。在因地的时候它有一种造作的，有一种有所缘的这样的大悲。所以这种造作有所缘的大悲，还没有办法周遍地作为一切有情的所依处。那么当修持这样一种殊胜的佛法，到达佛地的时候，那么这种大悲就成了转依的大悲。已经转依的大悲它能够周遍一切，能够成为一切有情的殊胜所依。那么成为一切有情的殊胜所依呢，也就是通过佛陀的大悲能够让众生相续当中的善根能增长、稳固等等。这样的话就是作为所依，就犹如大地它是一切有情无情的所依一样。一切的有情无情依靠大地而成长、生起。那么同样道理呢，一切众生的善根也是依靠佛的这样一种殊胜的大悲心如是增长而稳固的。从这个方面比喻意义对照。

这个分为二，**一比喻，二意义**。

首先讲第一个是比喻。

**譬如种种诸草木，依止大地得生起，**

**大地无有分别心，亦令增固及成就。**

就是说譬如世间当中种种的草木呢，全都是依靠大地才能够得以生起的。那么如果说有了这个大地，有了大地的土壤，这些草木的种子就能够生根、能够发芽、能够生长。那么如果缺少了这样一种所依，那么这些草木是没办法生存的。依靠虚空没有办法生存，生长这个草木等等，因为与念不具足的缘故。所以要让草木生起的最殊胜的一个所依呢，就是大地。有了大地这一切都可以生起。大地让这些草木或者这些动物等作为所依呢，让它们生起时候，它自己是没有分别心的。没有说我要帮助这些草木来生长，就说我在最下面，我可以甘心地忍受，像这样一种分别心，大地是一丝一毫都不存在的。但是虽然没有这样的分别心，“亦令增固及成就”，但是也是让这样一种草木等增长，固就是坚固或者稳固，然后让他们成就种种的果实。草也成就它的果实，木也成就它的果实，像这样没有分别心，但是也能够让这些草木增长稳固及成就，这个方面是讲大地的比喻。

第二个科判是讲**意义：**

**如是众生诸善根，依止佛地得生起，**

**佛陀无有分别心，亦令增固及成就。**

那么同样道理呢，一切众生它相续中的善根要生起，这个善根要开始增长、稳固的话，也必须有一个所依。那么这个所依的大地一样的本体是什么呢？这个就是讲佛地，尤其是讲佛地的大悲心。那么有了这个佛地的大悲心的话，一切有情通过依止这样一种佛陀殊胜的大悲呢，相续当中的善根就能得已生起。那么就说我们相续当中的这些善根，如果不是佛陀殊胜的加持话，根本没办法产生，没办法生起。所以说世间当中的一切善法，出世间当中的一切善法，全都是依靠佛陀的事业，都是通过佛陀的大悲才能够生起的。那么如果说佛陀没有依靠大悲心开示一切万法的自性的话，没有来开示一切取舍之道的话，那么一切有情相续当中的善根是没办法产生的。或者说我们相续当中的善根要苏醒，我们相续当中的善根要开始逐渐地增长稳固，要开始入道等等，像这样都是属于佛陀的大悲加持。依靠佛陀的大悲加持，像这样的话，一切有情的善根都能够得以生起。

然后呢佛陀无有分别心，但是佛陀的大悲心让这些众生的善根开始生起的时候，佛陀是没有丝毫的勤作，也没有丝毫的分别心的。但是就在这个没有分别心的同时，“亦令增固及成就”也能够让众生相续当中的这种善根增长坚固，让他成就，然后让他成就，最后成就和佛无二无别殊胜的果位。这个方面就讲的是遍入，佛陀的这样一种大悲心呢是周遍趣入在一切有情相续当中，能够帮助一切有情相续当中产生善根。《入菩萨行论》当中也讲了，无始以来，我们自己的相续非常黑暗，那么通过佛的大悲加持的缘故呢，我们相续当中偶尔会产生一丝一毫善心，这些都是来自佛陀的加持才成就的。所以佛陀的加持力周遍在一切有情的相续当中，成为一切有情善根的所依之处。从这个方面来了知，佛陀的悲心没有分别念，但是也可以如是地帮助众生成就殊胜的善法。

那么这个以上就讲了九种比喻。下面是讲第三个科判：

**庚三、宣说必要并归摄该处之义分二：一、宣说必要并以喻义分类；二、别说以比喻表示之理。**

首先讲到第一个是宣说必要并以喻义归类。讲到宣讲九种比喻的必要是什么。那么讲到必要之后，然后再通过喻义的方式再进行分类。

这个就是四个科判：

**第一是成就必要与必要之必要之理。第二是归摄彼等喻义而说；第三呢是所立等三义之对应；第四是该处无勤作之理。**

首先讲的是第一个是成就必要与必要之必要之理，此处有一个必要。就说宣讲九种比喻到底有什么必要呢？这是第一个问题。必要的必要就说如果成就了这个必要，那么成就这个必要的必要是什么？这是第二个必要的必要的这个道理。一方面是讲直接的必要，第二个方面就是讲间接的必要。

第一个方面就是宣讲九种比喻直接能够起到什么作用？所以说这个方面讲了第一个必要。必要的必要意思就是说成就了第一个作用之后，成就了第一个必要之后，那么这种必要的必要是什么呢？如果是没有一个究竟的必要的话，是没什么大的意义的。所以，在很多地方讲这些论典的时候，这些论典的能诠是什么？它的所诠是什么？它的必要是什么？它的必要的必要是什么？关联是什么？像这样都有很多不同的讲解。那么此处没有讲其它的这些所诠、它的意义，没有讲，主要是讲必要和必要的必要，主要是讲九种比喻，宣说有什么必要。

首先是讲到了

**由于未见无勤作，而能成办事业故，**

**为除所化之疑惑，宣说此等九譬喻。**

**于彼修多罗教中，广说此等九譬喻，**

**经名佛境智庄严，亦示此等之必要。**

**由闻此等所生智，广大光明所庄严，**

**具足智慧之菩萨，速入佛陀诸境界。**

那么三个颂词当中，第一个颂词讲到了必要，成就这个必要。那么成就必要，颂词中讲“由于未见无勤作，而能成办事业故”，谁没有见到无勤能够成就事业呢？就是一般的凡夫众生。凡夫众生中没有趣入大论典学习，相续中没有产生殊胜定解的一部分人会产生怀疑，他没有见到在无勤作当中能够成办殊胜的事业，所以说内心中产生疑惑，他的主要疑惑之处是讲前面两句中无勤作能够成办事业。

为什么他会产生这样的疑惑呢？因为他在世间中，或者他自己的经验当中发现有些人越勤作，成办的事业越广大，如果不勤作就没办法成就事业。所以就说他看到这些情况的时候，农民必须在地里勤作，才能让庄稼逐渐逐渐茁壮成长；工人要在工厂里面勤作才能生产出产品，才能挣到工资；商人要必须去进货，跑销售等等，才可以让自己的财富逐渐增长；他发现世间中很多事情通过勤作才能够成办，所以，他内心中一直具足这种观念，必须要有这种造作心。首先要有一种分别心，然后起心动念发愿做什么事情。然后后面，要趣入这个事情，要做这个事情的时候，必须付诸勤作，有很多这样一种劳作、很多勤作之后，事情才逐渐逐渐成办。尤其是成功人士的话，尤其是非常勤作的。所以很多白手起家的这些老板，很多这些成功人士，他们都是非常劳作的，后面通过劳作之后成办了这些广大的事业。

所以说呢，后面突然看到说佛陀他在度化众生的时候，没有丝毫勤作，但是也能够成办最为广大的事业，内心当中就会产生怀疑。当然了，就说世间中的人只是看到事情的一部分，必须要通过勤作，而且绝大多数人都是通过勤作才能够成办事业的缘故，所以说世间上有智慧的人看到了这一点，所以说鼓励人们必须要勤奋。甚至于就说如果你勤奋的话，如果你坚持下去一定会成功的。像这样的话，有这样一种论调，有这样一种鼓励人们精进劳作的这样方法。

这个方面从某个角度来讲也算是稍微合理一点点，他们看到不勤作的人，比如乞丐等等是没办法成办很大事业的。但是这个也是有偏颇的一部分，只是看到了事情的一部分，实际上，还有很多其它的事例视而不见。比如说很多人不勤作，自然而然可以成办很多殊胜事业。有些人说这是运气好呀，属于机遇好，抓住了机遇，所以一下子发达了。实际上，如果内心中具足了殊胜的福报的话，他不勤作也可成办事业。所以说，只是鼓励只要你去勤奋，只要你去努力、去投入，一定能够得到什么什么，这个也不一定的，尤其是按照佛教的观点来看的话，相续中如果缺少了善根，缺少了福德，即便是去勤作的话，都没办法挣得很多财富的。内心当中如果具足了很多福报，即便没有勤作他也能够成办很大的事业，这在世间中也是有这样的。

所以说这个方面是讲有没有福报导致他在成就事业的时候需不需要勤作，这还都是一般的事例，何况说是殊胜的佛陀。他就说是内心当中，从一个角度来讲，福德他是圆满的；第二个方面，是已经完全通达了一切万法的实相。所以说通达一切万法实相的时候，成办事业的话，越无勤作，成办的事业是越任运，这个方面在佛法中讲得很清楚。但是众生的智慧有限的缘故，他没有办法思维到这么深的地方，所以，内心中就会对于佛陀没有丝毫的分别念，没有丝毫的勤作，但是能够完全任运成就一切事业，内心当中很深的疑惑。

那么就说为了遣除所化之疑惑，所化就说讲，所化的弟子，所化的眷属，他们内心中的疑惑，因为如果不遣除疑惑呢，会导致对佛的殊胜的事业产生这样一种怀疑，如果对殊胜的了义佛法产生怀疑的话，会影响他们在短时间中来修持殊胜了义的佛法，而得到殊胜的证悟，就是这样的。

当然，针对于一般的，实在是根基比较下劣的众生的话，佛陀也在有些经典当中讲，佛陀在做事情之前也需要作意，也需要思考，也需要做很多的准备。像这样的话，相合于一般的下等众生也有这样的讲法。但是在很多了义的经典当中，基本上都是完全相同地宣讲，佛陀成办事业的时候完全没有丝毫地勤作，尤其在了义的这些经典，比如说《宝性论》当中，这样一种了义的经典当中，都是讲得很清楚说佛陀在成办事业的时候没有丝毫的勤作。所以说，为了遣除这些所化众生的疑惑，为了让他们能够趣入到了义的教法当中，对佛陀他的这样一种最究竟，最了义的这样一种本体和事业，能够产生这样殊胜的信解，所以说宣讲了九种比喻，这个方面是针对所化的情况而言的。

那么如果真正直接调化的是小乘众生的话，这个时候对佛陀的宣讲就不一样了。在小乘的教义中并没有法报化三身的讲法，这个佛陀的法身，这个是报身，这个是化身，没有这么多讲法，就是一尊佛。而且这个佛就是肉体，这个肉体在成佛之前就是一个凡夫，后面通过修持一道当中成就了这种果位，佛陀这样的身体属于五蕴，属于以前的业所带来的五蕴等等。佛陀在经典中，对于小乘弟子也有这种讲法。他们认为皈依的并不是佛陀的身体，而是说佛陀相续中证悟的智慧，佛陀的身体并不是真正的皈依处，也有这样一种很多不同的讲法。所以说针对这一部分的众生来讲的话，就不需要来遣除他们的疑惑，因为不必要遣除他们的疑惑，只是依止佛陀，然后能够成就出离三界的阿罗汉果位已经足够了。至于了义的佛陀他怎么样法报化三身，体性是怎么样，大无为法的体性，或是任运自成，无有分别等等，像这样的话，不需要给他们讲很多，不需要遣除他们的疑惑。

但是有一部分众生如果他了知了佛陀殊胜的本体，殊胜的事业，殊胜的了义智慧之后，能够帮助他苏醒本具的佛性。这部分人能够坚信大乘的教义，能够因为遣除怀疑的缘故，直接趣入到大乘的修法中，能够对佛陀无分别、无勤作能够调化众生的事业，对大乘殊胜的道产生殊胜定解的缘故，所以也必须要宣讲种种方便来遣除怀疑，所以说此处也是通过九种比喻来遣除疑惑。那么因为九种比喻都是没有分别心，没有勤作，但是能够成办事业的例子，在世间中也有这样的例子，实际上还有很多其它的例子，只不过此处是讲的九种比喻。

那么通过这个九种比喻，我们就知道，对比喻方面是比较容易了知，比较容易通达的。所以说在比喻当中讲，没有分别，没有勤作也能够成办这样殊胜事业。同样道理，佛陀他在成办度化众生事业的时候也没有真正的任何分别心，没有任何勤作，但是在没有任何勤作的时候，仍然可以成就殊胜的事业。

那么对有疑惑的众生来讲，最初通过这样喻义能够遣除他最初的怀疑，最粗大的怀疑。然后再进一步学习的时候，对于有勤作他的事业有局限，没有勤作他的事业没有局限，像这样一种道理呢就能够逐渐逐渐的深入，最后就能够完全自己在跟随佛陀修行的时候也开始修持这个无分别智慧等等，这个方面也是有很殊胜的必要的，所以这个方面也是讲到第一个必要。那么宣讲九种比喻的必要是什么呢？就能够直接遣除所化的疑惑，这个方面就宣讲九种比喻的必要。

那么下面讲第二呢是必要的必要，下面的颂词就是必要的必要。

**于彼修多罗教中，广说此等九譬喻，**

**经名佛境智庄严，亦示此等之必要。**

于彼修多罗呢就是讲七经，啊一般来讲经典呢这方面都称之为修多罗，相当于就是七经的意思。那么在这个佛经当中，在七经这个教典当中也是广说了九种比喻和九种比喻的根据。那么这个经典名字叫什么呢？这个经典名字叫《佛境智庄严经》，或它的全名叫做《度一切诸佛境界智慧光明庄严经》。像这样的话，可能是在这个《虚幻休息》当中经常出现的《智光庄严经》，就是这样一种这个经典。

那么就说这个《佛境智庄严经》当中呢，也是宣讲了九种比喻，也是宣讲了九种比喻的根据，然后对于直接来遣除有情的疑惑的必要也是宣讲了。然后呢必要的必要也是宣讲了。也就是说遣除了这个疑惑之后又能干什么？就说我了知道了，我达到了这个必要，那么这个必要有没有必要呢？我宣讲这个遣除疑惑这一点有没有什么必要呢？当然还有必要。什么必要呢？就是讲到了遣除疑惑之后，能够进一步的对于佛的智慧生信，能够进一步的趣入到修习佛智的正道当中，最后可以现前佛智，这个就讲必要的必要。

就是第一层必要就是遣除怀疑，必要的必要就是第二层必要。就是遣除怀疑之后，遣除怀疑有什么必要呢？就说能够诚信佛语，能够趣入到佛法的修持当中，这个方面就叫做必要之必要。那么这个第二个颂词当中呢就是讲到了此等之必要，就一方面讲到了遣除怀疑的必要，第二个方面也是讲到了这个必要的必要。那么后面第三个颂词呢就是主要是着重宣讲必要的必要这样一种根据，也是通过能入和所入的两个方面来宣讲必要的必要。

**由闻此等所生智，广大光明所庄严，**

**具足智慧之菩萨，速入佛陀诸境界。**

那么前面的三句就是讲到了能入，第四句呢就是讲到了所入。能入者就是什么呢？由闻此等所生智。听闻这些修多罗的教义，就是七经，然后也听闻了像《宝性论》这样的论典。那么听闻了这样经论之后呢，能够产生所生的殊胜智慧，广大光明所庄严的具足智慧的这个菩萨。那么就是说由闻此等所生智呢，就是讲所产生的清净智慧，通过广大的光明所庄严，然后具足智慧的这个菩萨。像这样如果你听闻了这个教义呢，就能够让这个听闻者呢成就清净的智慧，成就广大的光明庄严。比如说大悲心啊，还有很多就说证悟的这些殊胜的名字等等，这些广大智慧所庄严的，还有具足殊胜二智地这个菩萨，这方面就是讲能入。

然后呢所入呢就是速入佛陀诸境界。那么就是说他具足清净的智慧，具足广大光明所庄严，也具足这样殊胜智慧，这个菩萨呢就能够迅速的趣入到佛陀境界当中，所以这个方面就讲到了必要的必要。这个方面就是讲直接的必要呢，就是讲帮助所化众生遣除疑惑、遣除怀疑。然后呢就说更深层次的必要的话，就是速入佛陀诸境界，啊速入佛陀诸境界，所以说呢因为佛陀的境界就是无分别无勤作的。所以说如果你了知了无勤作无分别，你修持的时候呢也能够相合于、相应于佛陀的无分别无勤作这样一种境界来修持无分别智慧。因为无分别智慧呢他也是无有勤作的，也是没有分别的，所以如果你能够生起无分别智的话，你就能够真正的去，来趣入佛陀的广大境界当中，这个就讲到了必要和必要的必要这样一种意义。

下面讲第二个问题。

**壬二、摄彼等喻义而说：**

**为示无勤事业义，已曾广说琉璃地，**

**帝释影像等九喻，摄彼要义当了知，**

**示现言说与周遍，幻化智慧放光芒，**

**身口意之三秘密，获得大悲自性者。**

那么这个就讲到了这个归摄他们的这个意义就是九种比喻当中的这个喻意的这个含义，进一步进行了宣讲。弥勒菩萨论典当中就是有这样一种特点，首先是这个总说，然后分别的广说，分别广说之后呢有归摄，归摄完之后再进一步的归摄，像这样的话，就是有很多一层一层宣讲的道理。

那么这个地方讲了为“示无勤事业义”，那么为了现示，为了开示佛陀无有勤作能够成就一切事业的含义呢，那么在上面的这个论文当中，已经广说了这个琉璃地上面显示帝释的影像，然后呢就说是天界的法鼓来无勤作的宣讲四法印等妙音等等的这样九种比喻。那么对于这九种比喻呢，“摄彼要义当了知”，那么归摄他们九种比喻所宣示的意义，归摄这个意义呢进一步的宣讲必须要了知的。就说前面呢简略的方式宣讲了琉璃地上面帝释影像的九种比喻，然后九种比喻他自己所要表达的意义呢，下面就要宣讲的。所以后面也有“示现言说与周遍，幻化智慧放光芒，身口意之三秘密，获得大悲自性者”。这个方面就是讲的九种比喻所对照的含义。

首先呢就是讲这个示现，示现呢当然就是讲琉璃地上面显现帝释的影像。琉璃地上面显示帝释的影像，那么地上的人看到帝释的影像之后呢，自然发愿生到天界当中，所以就开始行持这样一种十种善法。那么同样的道理呢，在众生清净心地上面呢也是示现这样一种佛陀的这样一种影像，示现这样佛陀相好的影像之后呢，众生看到了佛的相好，产生了这个信心，所以说呢最初的时候是发愿获得这样一种佛陀的相好，后面呢通过修行逐渐逐渐就可以趣入到真正的佛道当中，所以这个方面就讲到了他的比喻对照的这个意义就是讲在众生面前示现种种的生相。

那么就是说第二方面就是讲这个言说，言说对照的是天鼓妙音。天鼓，在天界当中通过天人的福报现前的天鼓呢，他在天人恐怖的时候，在天人耽著欲妙的时候呢自然能够发出妙音，遣除天人的畏惧和遣除天人的散乱心，像这样的话，自然宣讲这个四法印的妙音，来帮助这些众生呢能够了知这样诸法的本相。那么同样的道理呢，就说是佛陀呢，在众生面前也是自然而然地宣讲语的教诫，让众生修持这种四法印。修持四法印呢，让众生修持殊胜的妙法，然后呢在恐怖的时呢也是通过法义的方式让众生直接的面对、遣除这个畏惧。那么在众生放逸的时候呢，也是通过殊胜的教义，尤其是无常的教义啊，痛苦的教义等等，让众生回归到这个一切万法本身的状态当中。

世俗当中的这种状态呢，实相就是讲，比如说无常、痛苦，这些方面都是世间的本相。当然就说一般的众生呢，因为他的无明所障蔽的缘故，一般的众生对无常的真相基本上很多人是避而不谈的，不愿意提无常，不愿意去观修无常。然后呢，对于世间的痛苦方面呢，他也是，经常是避重就轻的方式，有的时候谈是谈一点点，但是呢就是说他离这个实相好像很远，不愿意正面去了知这个无常、痛苦、无我啊等等的含义，所以说为什么众生处在四颠倒当中，原因也就是这样的。但是佛陀宣讲世间当中的这个实相，就是不净的，就是这样一种痛苦的，就是无常的，像这样的话，让众生了知一切世间的这些无常痛苦等而生起厌离。然后实相当中，究竟胜义当中的实相，一切万法都是空性，一切万法都是光明的，都具足本来的功德等等，像这样是胜义当中的实相。所以通过语的教诫让众生了知名言的实相和胜义的实相，让众生趣入到殊胜的法界当中。

那么周遍主要是讲到了犹如云一样。云能够周遍虚空，云周遍虚空之后无分别地降下妙雨，地上的庄稼生长成熟等等。同样的道理，佛陀的意、智悲也是周遍在一切法界当中。他的智悲周遍一切法界，所以说也能够在周遍的智慧当中降下殊胜的法雨帮助众生获得殊胜的解脱，就是有这样的。

后面是讲幻化。幻化讲到了帝释天的比喻。帝释天通过以前的愿力，在六欲天的天人面前显示这样一种幻化身相，显示化身相，让天人看到还有比他们更清净、更庄严的梵天，他们自己就发愿舍弃妙欲，发愿生到梵天当中。修持禅定，修持更殊胜的善法之后就能够升到梵天当中，远离欲妙的痛苦。那么和这个相似，佛陀的身语也是在众生面前示现幻化，让众生了悟真谛。

智慧放光芒，像这样的话就是讲到了日轮的比喻。日轮的比喻可以放光芒，能够开启莲花，让莲花开放，或者让地上的植物等得以成熟，或者能够照亮世界上的高中低山等等。日轮有这样的无分别，能够有照亮世间的功效，遣除黑暗的功效。那么同样道理，佛陀的智慧也是放光芒，也能够在这样一种世间当中帮助众生了知内心当中的实相，能够遣除有情相续当中心的愚痴黑暗。像这样是讲到了智慧放光芒方面。

后面是讲身口意之三秘密。我们前面在正文当中首先讲意的秘密，再讲口的秘密，然后讲身的秘密。

意的秘密就是讲如意宝，通过如意宝来了知佛的意的秘密。佛陀在无勤作的时候能够完全满足一切有情的愿望，就好像如意宝一样。如意宝没有丝毫的分别心，没有丝毫的作意，但是也能够满足有情的心愿。这方面是讲通过如意宝来了知佛意的秘密。

通过空谷回声来了知佛语的秘密。空谷回声当中也没有显现这些作意勤作，也没有显现文字相，但是它可以发出这样一种声音来。那么就说同样道理，佛陀语的秘密他也是同样道理，没有勤作，没有发音的造作，也没有勤作等等，但是能够相合于一切众生的意乐，如是发出相合于他们自己相续的这样殊胜的妙音来救度众生。这方面就是讲通过谷响来了知佛语的秘密。

然后通过虚空来了知身的秘密。虚空是不可见，无所缘等等。有的时候我们认为看到的虚空，但实际上是一无所见的。我们认为看到了蓝色的虚空实际上这个也是一种错觉而已。所以说实际上虚空是无可见，无所观，无所缘的，是这样一种自性。同样道理，佛陀的身相在人们众生面前显现，人们以为是看到了佛陀的身相，看到了佛陀身上的金黄色，看到了佛陀的身高，看到了佛陀的这样一种相好，认为是看到了佛。实际上佛陀身的秘密也就是说虽然在众生面前示现，但是根本不是色法的自性，根本不是有漏、有为法的自性。就好像众生误认为看虚空，但实际上根本没有看到虚空一样，众生以为见到了佛陀的身相，实际上根本没有见到佛陀的身相，是有这样的意义对照的。这是讲通过虚空了知佛陀身的意义。

获得大悲自性者。然后讲到了第九种比喻，第九种比喻是大地的比喻，大地能够成为一切草木的所依之处。同样道理获得大悲自性者的佛陀也能成为一切有情的所依之处，能够让一切有情相续当中善根的庄稼能够得以生根发芽，最后能够开花结果。这个方面讲到了归摄彼等意义而宣说，进一步对于九种比喻所显示的意义也是做了归摄。

第三个科判就是讲：**所立等三义之对应。**

所立等三义之对应讲到了所立，“等”字也有能力，还有比喻。也就是说在三相推理当中，有一个所立法是什么？有一个能立是什么？还有一个讲它的比喻是什么？所立是讲必须要安立的，要安立的这样一个法。在这个科判当中所对照的所立就是讲到了佛陀在显现身语意等等这样一种情况的时候是熄灭一切勤作，就讲他的所立。然后能立是它的根据是什么？凭什么来安立在显现身的境相的时候是远离一切勤作呢？能立是讲无分别智慧已经圆满现前了，如果无分别智慧现前一定是没有勤作的，这方面是讲它的根据能立。第三个是讲比喻，比喻当然是讲九种比喻。

所以此处第三个科判：

**通过三相推理的方式安立所立等三义轨理。**

**一切勤作相续灭，无有分别之智慧，**

**犹如离垢琉璃上，映现帝释影像等，**

**寂灭勤作是所立，无分别智是能立，**

**为能成立自性义，喻为帝释影像等。**

“一切勤作相续灭”，是说佛陀在显现身语意，身体显现这样一种影像，显现这样一种显现，然后语宣讲教诫等等一切勤作的相续都已经完全灭掉了，完全没有一切的勤作。所以说众生有勤作，还有勤作的相续，佛陀一切勤作和一切勤作的相续都已经完全灭尽，所以说是完全没有任何勤作的。完全没有勤作的原因是无有分别之智慧已经彻底现前。

菩萨开始有无分别智慧，凡夫人是相合于菩萨的无分别智慧修持这样一种总相。那么到达初地的时候开始在入定位的时候出现了无分别智慧，然后通过二地到十地之间不间断地修持，再再地让它圆满，所以到佛地的时候，无分别的智慧已经彻底的现前，已经圆满了，没有丝毫无分别的勤作。这个方面讲无有分别的智慧是在佛地已经圆满现前。

那么它的比喻是“犹如离垢琉璃上，映现帝释影像等”。好像无有垢染，很清净的琉璃地上面自然而然就能够映现帝释影像。那么就说就是说帝释影像映现在琉璃地上面的时候，做种种的行住坐卧的时候没有丝毫的分别念，也没有丝毫的勤作，但是也能够成办这样一种殊胜的事业。

针对于第一个颂词当中的一切勤作相续灭，无有分别之智慧，还有后面犹如离垢琉璃上，映现帝释影像等，这个意义第二个颂词进行了安立。首先说寂灭勤作是所立，第一个颂词当中所讲到的一切勤作相续灭，就是说寂灭勤作是作为所立，然后无有分别之智慧这句话是作为能立，能立就是根据，能够成立所立的一个根据。我们说寂灭勤作，为什么呢？因为无分别智现前的缘故。所以，无分别智是能立。然后第一颂当中，第三第四句安立的意思就是“为能成立自性义，喻为帝释影像等”。为了能够成立前面的自性的意思，所以说也使用比喻，比较容易通达的比喻，喻为帝释影像等。

如果结合前面的意义进行宣讲，九种意义和九种比喻来进行安立的时候，它的宗法就稍微不一样，所立能立都是一样的。宗法因为有九种意义，比如说第一个是讲示现这样一种身相。那么就说佛陀示现身相的时候，他是寂灭勤作的，示现身相这个就是讲宗法。然后就说示现身相的时候寂灭一切勤作是所立。然后他根据是什么呢？无分别智慧已经圆满的缘故，无分别智慧已经圆满现前的缘故。因为就是说是无分别智慧，他已经圆满现前了，所以说已经圆满现前的缘故呢，当然就没有丝毫的勤作。

那么有勤作和就说是有分别，二者之间是可以说是有关系的。所以说呢他如果说无分别智慧已经圆满的时候呢，他一定没有任何的勤作，因为没有这样一种有勤作的因的缘故。众生他呢去造作，众生去勤作，他都是因为有分别，那么后面如果说无分别智慧已经圆满地现前了，当然就没有丝毫的勤作了。那么当你的无分别智慧还没有圆满现前的时候呢，多多少少相续当中都还有这个勤作的种子，都还有一点点勤作。但是当你无分别智慧已圆满现前的时候呢，当然他就不可能有丝毫的勤作了。所以说呢，像这样讲的时候，通过无分别智慧能够完全沉溺寂灭一切勤作。他的比喻呢就是讲，帝释影像。

那么第二个呢，就说佛陀宣讲语的教诫，他是这个寂灭一切勤作的，因为无分别智慧已经圆满现前的缘故。比喻呢就是讲到了这个比如说天界法鼓，这个方面就是讲这个第二套。

那么第三套呢就是讲佛陀的这样一种智悲周遍嘛。佛陀的智悲周遍一切，寂灭一切勤作，因为无分别智慧现前的缘故。他的比喻呢，就讲到了这个犹如这个大云一般，犹如大云一样。

那么后面呢就是讲到了这个幻化的，就是说佛陀的身语幻化在一切世间当中，寂灭一切勤作，无分别智慧圆满的缘故呢，比喻就是讲梵天，犹如梵天在这个欲天面前，自在的示现这样一种化身一样。乃至于后面的这些法都是如此地类推。因为就是说他的这个意义有九种，所以说他的这样一种宗法有九种，他的比喻有九种，他的所立和他的能立呢，可以说都是一样的。通过这个方面能够了知，这个三业对应的这个含义。

那么下面讲第四个科判：

**壬四、该处无勤作之理。**

**此处所表此义者，已说示现等九种，**

**导师远离生与死，无有勤作任运转。**

那么在这个地方呢，所表示这个意义，所表示的意义就前面所示现，言说周遍，乃至于后面的大悲自性，像这样的话，就是说所表示的这样一种九种意义呢。“已说示现等九种”，已经宣讲了示现化身，然后呢宣讲语的教诫等等，有这样九种。那么这样一种这个九种呢，“导师远离生与死，无有勤作任运转”，就是说，通过这样九种意义，已经宣讲了殊胜导师，殊胜的佛陀，释迦牟尼佛为主的一切的诸佛，他远离这样一种生死，无有勤作任运转的这个情况。

那么就是说，这个生死呢也是生生死死的情况，或就是说刹那生灭的情况，不管粗的生，粗的这样一种变异，还是有细微的变异，实际上这个方面的话都是已经彻底已经远离了，没有这样一种这个生死。因为生死它是代表了这个变异，代表是一种这个分别啊，或就是说勤作啊，等等的这种情况，所以说呢，导师远离了这样生与死。无有勤作任运转，没有丝毫勤作，只要是所化众生的因缘具足的话，那么就是说佛陀的事业呢都是任运而转的。

那么如果说是众生的因缘不具足的话，这个时候呢，佛陀也会显现化身，去让众生逐渐逐渐具足这个因缘。所以说呢，有的时候我们在看佛陀度化众生的时候呢，只是看到这个好像只是调化了这些因缘成熟者，让他们怎么样能够获得果位呀，能够获得殊胜的安乐。但是呢从另外角度来讲呢，佛陀在世间当中也是做了让这些以前没有因缘的人和佛结缘，以前因缘就是比较薄弱的人呢，通过对佛供养啊，对佛恭敬等等，让他相续当中的这样因缘呢，逐渐地转深转厚，让他相续当中的种子呢，也逐渐能够成熟，也做了很多很多这样的事情。所以说呢，如果佛在世的时候，他直接会做这个事情。

那么比如说，在显现上面，佛陀已经入灭了，佛陀的身像不会再在世间当中就大多数的人面前示现的时候呢，佛陀会示现成其他的这个一般的人，或者示现成其他的这个，这些这个就说是物体啊，等等这些和众生结缘。比如说示现成路，示现成桥，只要你从路上从桥上走过，都能够和佛结缘。有的时候也是示现成一般的一个社会上的人，有影响力的人呐，或者比较可怜的人呐，像这样的方式呢和众生结缘。所以说和众生结缘之后呢，他就是说，逐渐逐渐地，也能够成为所化的这样一种这个因缘，当他相续当中的善根成熟之后呢，也能够在这个他面前显现佛的这样殊胜的相好，通过讲法的方式呢，让他远离轮回。

所以像这样的话，佛做这一切的事情的时候，不管是说直接地让这个众生获得圣果的时候呢，也是没有勤作任运转的。佛陀示现成一个化身到这些众生的身边和他们结缘的时候呢，他仍然是没有勤作任运而转的。但是呢就是在众生面前呢，似乎有勤作，似乎是在思考问题，似乎也在和我们一样在，就说是待人接物。但是实际上从他的内心，从他的这个实际情况来讲，他已经完全地远离了一切的生灭，远离一切勤作，所以说此处讲的导师远离生与死，没有勤作任运而转。

下面是讲第二个问题呢是讲：

**辛二、别说以比喻表示之理分二：一、宣说比喻之分类；二、宣说喻义对应。**

首先讲第一呢是

**壬一、宣说比喻之分类：**

**犹如帝释妙鼓云，梵天日轮如意宝，**

**响空地般尽轮回，无勤利他瑜伽知。**

那么就是说此处就讲到了比喻的分类，那么比喻呢就分了九种分类，前面我们已经学习过了。犹如帝释啊就是讲第一个，然后呢妙鼓是第二个，云呢是第三个，梵天呢是第四，日轮普照一切呢这个是第五，如意宝的比喻呢是第六个比喻，然后响就是讲鼓响，就是讲第七，空呢就是讲这个虚空，地呢就大地，总共呢就是有九种比喻，那么这个九种比喻所表示的都是佛的殊胜的事业。

那么尽轮回，无勤利他。乃至于就是说轮回没有穷尽之前的话，佛陀的事业都是这个没有勤作的方式的利他。瑜伽知呢就是讲瑜伽士能够完全了知这个佛的事业。除了这样瑜伽士他因为已经证悟了，相续当中对于这个法性呢，他有所证悟。有所证悟的缘故，所以说他内心当中有了这样一种这个无分别智和无分别智慧当中所出现的这样一种殊胜的功德，所以他也能够对于佛陀没有任何的勤作，但是能够任运利他方面呢，他自己内心，从凭自力他有一种认知，像这样的话就说是瑜伽知。其他的凡夫人呢，凭自力没法了知，但是呢通过这个信心啊，通过缘佛的教义呢，也稍微的有所了知。所以像这样讲到了是这个比喻的分类，而且这样一种比喻所表达的意义呢是具有殊胜证悟瑜伽士所了知，其他的众生难以通达的意思。好，今天讲到这个地方。

**第56课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

好，发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。那么《宝性论》呢也是有七个金刚处，前面呢讲到了佛法僧三宝的所得，现在宣讲的是后面的四种金刚处。那么四种金刚处对于一个众生现前相续当中的如来藏，从这个角度而言的话，是至关重要。因为如果不了知相续当中的如来藏的话，有情不知道真正了义的这种修行的方法，对于这样一种阶段性的这些障碍呢，啊没有办法正确的去面对，啊也没有办法对于这样一种帮助我们苏醒种姓的这些对境--佛陀等产生殊胜的信心。啊所以说学习这样如来藏，学习这样菩提功德和事业，对于我们相续当中树立这种了义的修法，树立对于障碍的这些终极的这些了知方式等等，实际上都有很必不可少的这些作用。

所以说呢我们对于大经大论这样一种这个自性的话必须要经常性的学习，因为在这些论点当中讲到了非常了义的，非常甚深的这些殊胜的修行的方式。如果单单满足于比较简略的这些啊经论啊，比较简单的这个修法，方便学习起来的时候呢，可能是比较轻松一点，像这样不会费很多力气来进行学习。那但是呢对于自己相续当中树立对于法界这个圆满认知，对于自己本性到底是如何呢？啊就绝对没有办法有一种通达的机会。

所以说我们从轮回当中漂流到现在到底我们自己是谁，我们都不知道，这个方面就称之为一种无明。所以说通过学习这些《中论》也好，学习《宝性论》也好，学习这样一种殊胜的这个经论呢实际上我们也知道了，从一个角度来讲的话就说是我们是一种啊，空性的自性，离戏的自性。那么从另外的角度来讲的话，深层次的角度讲的话，实际上我们也本具佛性。本来也就是和释迦佛一样具足殊胜的这个佛功德法。那么只是因为没有通达，没有了知的缘故，才如是的这个漂流到现在。啊学习了这些之后呢，内心当中非常容易树立这样一种这个对于啊就是实相，对于自己本性的这些殊胜了知。

所以说在我们不断地不间断地学习这个殊胜正法的过程当中呢，啊对于自己的本相，对于诸法实相，逐渐逐渐他就可以就是说了知的一种了知的情况发生。这样的话我们就知道不单单是《宝性论》当中的这些很深的问题，就关于关系到心性的，关系到修法实相的，关系到自己本性本来面目的这些法呢都要通过啊佛经论典的不间断学习，在内心当中树立这样一种殊胜的正见。

那么在四金刚处当中呢现在讲第四事业品，事业品主要是讲佛陀在救度众生的过程当中呢，是通过无分别，无勤作和相续不间断的这样方式来进行安立的。那么就是说是前面呢，我们讲到了这个无分别和相续不间断，然后呢又讲到了这个九种比喻。那么在讲完这些喻意之后呢，进一步的通过这样一种比喻和意义对照表示的方式进行了知，所以现在我们讲的科判是：

**别说以比喻表示之理分二：**

像在前面也讲过宣说比喻的分类今天讲呢是第二

**壬二、宣说喻义对应**

宣说喻义对应呢在颂词当中讲：

**显身如宝现帝释，善说教诫如天鼓，**

**遍主智悲广大云，遍至有顶无边众，**

**如梵不动无漏界，示现种种变化相，**

**如日智慧放光明，意密如净摩尼宝，**

**佛语无字犹如响，身遍非色恒如空，**

**如地众生白法药，一切所依为佛地。**

那么就是说是前面也讲到了比喻的分类，就是讲到了有九种比喻。而且呢这样一种九种比喻的甚深内涵呢，啊这样一种无勤利他的这个意义，只是啊了悟实相瑜伽士才能够了知，一般凡夫人是难以通过自利来了知的。那么就是说讲到了比喻的分类之后呢，那么喻、义，那么如果对应，那么在这样颂词当中就讲到了喻义对应的方式。

首先讲到了显身如宝，显身呢就是讲佛陀在南瞻部洲在众生的群体当中，显现这样一种殊胜的化身，或者说显现这样一种其余的这些化身呢，犹如宝现琉璃。就说在这个琉璃宝地上面能够示现这个帝释的影像，能够示现出帝释的影像。帝释他的影像没有分别念，但是可以啊，就是说是达到教诫南瞻部洲人的目的。那么显现在众生心面前的殊胜的佛身相呢，他自己也是没有丝毫分别念，但是呢绝对是可以达到帮助众生树立正见，帮助众生呢，获得就是说是就是了知修行的方法，帮助众生从轮回当中获得解脱，增上生和决定胜的一切利益，这个方面是完全可以达到的。

“善说教诫如天鼓”，那么佛陀显现在这个世间当中呢，啊就是说是这个啊最圆满、最了义的这样事业应该说是宣讲种种的教诫。因为了知的取舍之道，才能够真正的去这个啊做取舍的这个事情。那么就是说是这个日出的时候呢，我们必须要通过取舍的方式来进行了知这样一种这个啊就是说是增上生等等，或者就是说世间善法这样一种必要行。然后修行的时候呢也有这些取的这个善法，舍的这个恶业也有。

那么修行的时候呢当然最了义的角度来讲，无取无舍。但是呢还没达到最了义的状态之前，啊如是的话，啊了义的这些空性的修法，或其他这样一种助缘的修法这些方面都是要做的。那么如果能够障碍自己修空性方面的这些啊人啊，或者是这样一种物品等等都是需要舍弃的，这个方面也是有取舍之处的。所以说像这样的话就是说众生在修持的时候主要是去修持能够做取舍的殊胜教诫，那么这个教诫是来自于殊胜的这个佛陀。

那么这个比喻就犹如天鼓一样，那么这个天鼓它自然而然能够发出这样一种这个殊胜的妙音，来帮助众生呢就是说远离怖畏，众生呢就是远离这些散乱等等。天鼓没有作意，没有勤作，但是呢仍然可以发出妙音，来激励这样一种天人。那么就是说佛陀也没有这样一种勤作，没有这样一种作意，但是仍然可以宣讲圆满的教诫。那么这些教诫不单单是从世间的这些教诫都可以宣讲，十善五戒等等教诫也可以宣讲。然后呢大中观、般若的这样一种思想也可以宣讲，如来藏光明可以宣讲。然后呢还有很多殊胜的秘法，也是通过佛陀教诫来安立的。所以说佛陀没有任何分别心，但是可以宣讲从声闻乘到密乘之间的一切的教诫，但是呢，也是没有任何分别。

“遍主智悲广大云，遍至有顶无间众”。遍主佛陀的这样一种智悲，智慧和大悲犹如广大的云一样，能够遍覆一切虚空的。， 广大云可以遍覆一切虚空，所以说佛陀的智慧和悲心呢也是遍至有顶无边众。遍至有顶的意思就是讲佛陀的这个智慧大悲呢周遍从地狱以上啊，有顶以下的所有无边的众生。有顶呢就是非想非非想，非想非非想呢就被称之为有顶，因为有就是三有的意思。那么在整个三有当中呢就是说是这个非想非非想是属于这个最高的层次。

非想非非想他是无色界没有一个固定的地方，但是他的境界啊，他内心当中就是说通过修持非想非非想通过世间道达到非想非非想的时候，他下面的这些障碍呢，都被他的这个禅定等已经压服了。所以从他自己相续当中的这个禅定的境界来讲，啊他是处在一种最微细的禅定当中，他的心呢是到了最细的一种心的状态。那么他的障碍现前的障碍也是非常非常的少，只是相续当中有这样一种有顶的障碍而已，其他的这些障碍呢都已经被他压服了。所以从这个境界的角度来讲就说是这个，非想非非想称之为三有之顶。

那么如果超越了三有就能够获得解脱三界的轮回，所以说在《俱舍论》当中呢他在宣讲断障的时候，最后这个有顶的障碍一般的世间道就没办法断除了，必须要通过无漏道，通过出世间道才能够断除有顶的障碍，断除障碍之后呢就可以获得阿罗汉果。所以说很多时候就把有顶当成这样一种轮回的边际，从这个角度也可以安立的。那么所以说佛陀的这样一种智慧和大悲，他是从地狱乃至于有顶之间，啊完全周遍，地狱以上，有顶以下的无边众生都是被佛陀的智悲所周遍的。

“如梵不动无漏界，世现种种变化相”。那么就好像梵天他好像自己不动，不动的这个时候，他的这样一种这个化身相可以周遍到整个世间当中。周遍到主要是欲界天当中，引导欲界天人放弃五妙欲，修持更为清净的、不动的善业。不动业，我们就知道是修持色界的这些业，或者修持无量心、修持种种的禅定等等。通过这方面就可以最后生到梵天当中远离欲界当中的这些种种有漏的欲妙，从这方面讲的。

虽然梵天他也是属于有漏界，但是他，梵天当中他是没有这些欲妙的这些执著的，而欲界天有很粗重的欲界的执著，欲妙的执著，所以他可以引导天人从这些欲妙当中出离。那么就像梵天这样引导欲界天人一样，所以说佛陀他是在不动无漏法界的同时，示现了种种变化相，佛陀安住在无漏的法身当中，但是能够在整个世间当中显现无量无边的变化身，针对不同的众生示现种种不同的相，引导众生的心从三界、从这些有漏的种种的这些执著当中解脱出来，最后就可以到达殊胜的解脱地。

“如日智慧放光明”，就好像太阳可以放出光明能够成熟地上的这些庄稼，能够帮助地上的莲花开敷一样。所以说佛陀这样智慧也犹如日轮一样，他能够放出光明，能够启开有情的信心的莲花，能够让众生相续当中的这些善根得以成熟，能够照了一切万法的实相，能够让众生破除无明的黑暗。所以像这样话，佛陀的智慧犹如日轮一样放光明，能够帮助众生获得解脱。

“意密如净摩尼宝”，然后佛陀的意的秘密就好像清净的摩尼宝一样。清净的摩尼宝没有任何功用的时候呢，可以跟随不同众生的祈愿满足他们不同的愿望。佛陀的殊胜智慧也是跟随不同众生的祈愿，一个时间当中完全可以成办殊胜的利益，满足一切众生的殊胜愿望。

“佛语无字犹如响”，这个就是讲佛的语的秘密，佛语的秘密讲到犹如鼓响一样。鼓响没有发声的这些等起，没有发声的这样部位等等，但是因缘聚合的时候呢，就自然而然发出这样一种空谷回声。那么佛陀的这样语言，虽然也没有文字的自性，但是也能够救度众生。文字的自性也是一种表象而已，所以说我们觉得，佛语发声的时候有这样一种语言啊，有文字啊。那实际上真正的，真正从意义上来讲的话，佛语也不是文字的本体，不是文字的自性。我们看到的这些文字和听到这些声音等等，实际上它也是一种表象而已，是假象而已。真正佛语没办法通过文字来表示。

然后“身遍非色恒如空”，那么身秘密就犹如虚空一样。虚空不是色法的自性，它也不是这些所缘所观等等的自性，它能够作为一切色法的出生之处，但它自己并不是这样一种色法的自性，我们觉得看虚空，它也是一种假象。所以说佛陀的身像周遍在有情的面前的时候，他也是非色的自性。当然众生很容易将佛陀放光的身体，然后了知成一种色法的本体，因为众生的身体是属于色法的自性，血肉之躯，所以说他很容易将佛陀的身体也看成血肉之躯，看成色法组成的身体。所以说因为有色法身体的缘故，当然就会出现生老病死等等的这样一种相。但是众生所看到的所谓色法的相，众生所见到的生老病死的相，也不是佛陀的身体的真实意义。所以说佛陀的身体的秘密是非色，恒如虚空一样，是有这样一种本体。所以说我们在通过见佛身像的时候，应该了知佛身无相的这个道理。

“如地众生白法药，一切所依为佛地”。那么犹如大地是一切地上庄稼等植物的生长之处一样。同样道理呢，一切众生白法的妙药得以生起得以增长，一切的所依就是佛地。此处把众生的善根比喻成一种妙药一样，那么这个妙药的生起对自他都有很殊胜的利益，所以说众生相续当中的白法善根它如果生起来的话，对自他有很大的利益。所以说这样一种白法妙药的生起，它的所依实际上就是讲殊胜的佛地的大悲心，以佛地的大悲心作为大地作为所依，就能够在这上面生长一切众生的白法妙药。就这个方面讲到喻义对应的意思。

**庚四、复归纳说差别分二：**

又归纳一次，说明这样一种差别。

**一、色身显现生灭而法身无生灭之理；二、相似故显现相同法然亦超胜彼者。**

首先讲是第一：

**辛一、色身显现生灭而法身无生灭之理分二：一、以帝释喻宣说无生灭；二、相似故以所有比喻宣说相续不断。**

首先讲第一个是

**壬一、以帝释喻宣说无生灭：**

**犹如琉璃净心地，彼为现见佛陀因，**

**即彼清净心地者，增长不夺之信根。**

**由自善根生与灭，故佛色身现生灭，**

**然如帝释天主身，法界之身无生灭。**

那么在这个颂词当中就通过帝释天的比喻来说明这个无生无灭的道理。首先是宣讲到了显现佛身之因，就好像显现帝释天的因是清净的琉璃地一样，有了清净的琉璃地就可以在清净的琉璃地上面显现帝释的身像，能够成为显现帝释的因。那么同样道理呢，犹如琉璃地一样的清净的心地上面成为现见佛陀的殊胜因。

那么现见佛陀的殊胜因这个方面有两个意思，前面我们曾经提到过，一个意思就是讲到了，如果我们的心够清净的话，就在这个心前就可以显现佛陀的身像。这个表现成两种，一种就是讲自己有因缘生到佛的跟前，像这样亲自见到佛陀的化身，听闻正法等等；第二个是在佛涅槃之后，自己在后世当中呼唤佛陀，然后祈祷佛陀，你的信心纯净的时候，就在你的家里面就可以现见佛的身像，这方面就是讲到了现见佛陀的因的意思；还有一种意思就是讲到，如果自己的心很清净的话也能够见到这样本具的佛性，本具佛性所示现的这样一种某种的身像。像这样都是在清净的心地为前提之下，才能够如是现前殊妙的成果。如果自己缺少了清净的心地，当然就没办法现见佛陀了。

“即彼清净心地者，增长不夺之信根”。一方面就是讲清净的心地会成为现见佛陀的殊胜因；还有一个清净的心地是增长不夺信根的这样一种来源。那么我们要对，修道要对殊胜的导师来产生殊胜的信心，才能够以这个为基础来修持善法，所以说这样一种信根在所有的善法当中是最为殊胜的。我们就是在涅槃五根当中——信进念定慧嘛，信进念定慧它是属于涅槃的五根。也就是说我们自己想要获得殊胜的涅槃的话，必须要有信根，必须要有精进根，必须要有正念根，然后定根和慧根。那么有了这样信进念定慧五根，以这个五种善法为根本才能够获得殊胜的涅槃。所以说我们相续当中产生这样一种五根非常重要。而五根当中居首的是信根，五根当中居首就是信根，所以说在整个佛法当中信根是非常重要的。在不共的密法当中信根也是非常重要的。

所以说在佛法当中很多时候强调两种根，一种是强调信根，一种是强调精进根。所以像这样讲的时候如果我们自己有了这样精进，没有了善法也能够生起来，如果我们相续当中有了信根的话，是非常深奥的心的自性，有了信根之后也能够在我们相续当中如是的现前。所以说这个信根对于众生来讲那是非常非常的重要。

所以在三十七道品当中，一般来讲是在加行道的时候，在加行道的时候就要修持五根和五力，前面在暖位和顶位的时候呢主要是五根生起的时候，那么信进念定慧这五根在加行道的时候是比较明显生起来了。然后像这样话就是讲修持信根乃至于慧根。然后在加行道的后二位的时候，主要就是讲修持这个五力，这个五力和五根之间，还没有到达不被违品所夺的这样一种状态的时候就称之为五根，它能够成为涅槃的因。到达后二位的时候，忍位和世第一法位的时候，这个时候他相续当中的五根已经不被违品所夺。已经不被违品所夺的时候叫做力，五根还是五根，但是有一个能够被违品所夺的状态和不能被违品所夺的状态，所以分别安立成五根和五力。

那么此处就讲到了增长信根，增长不夺的信根，像这样的话也是在自己清净的心地当中如实的呈现的。那么当然要让我们自己的心地清净的话，也必须做广泛的闻思修行，做广泛的闻思修行。当然就是说在加行道那样的信根在暖位的时候生起，但是并不说明一般的众生在加行道之前不能够产生信心，不能够产生这样的智慧等等。那么可以理解成在加行道之前他是属于一种预备位。像这样的话，在加行道之后他的信根是比较圆满的，或者说他的信根真实生起之后是比较圆满的。但是呢在这个之前，也可以通过闻思修等的方式在相续当中产生这样一种信心啊，产生这样一种信根的，哦预备位，这些方面都是可以的。所以说，如果有了信心之后呢，通过这样信心，就有了一种帮助我们修持下去的这样一种力量，大概对于殊胜法界的总相也能够有一种了知。因此说呢，清净的心地也是增长不夺信根的这样殊胜来源。

“由自善根生与灭，故佛色身现生灭”。那么在众生面前的话，佛的身相有生有灭的。不管当时在印度的时候，在众生面前佛的身相是有生有灭的。然后在后代众生见佛身相的时候，他也是有生有灭。那么一方面乃至于众生相续当中的善根生起与否，或者他这样一种善根延续与否，从这个方面来观察的时候，通过善根的生起，善根的灭掉，这个方面就可以表现佛的色身生和灭的状况。

那么就是说因为自己的善根有生灭的缘故，所以说相合于自己善根显现的佛身相当然也是有生有灭的，人应该也是有生有灭。所以说当时在印度的时候，绝大多数众生的善根生起来之后，就在他面前示现释迦佛的殊胜身相。然后就是说所度化的众生，度缘已尽，那么绝大多数众生善根逐渐逐渐隐没的时候，这个时候佛的身相他就逐渐逐渐隐没了，从这个方面进行安立的。

那么佛直接调化的众生需要一种特殊善根。然后佛涅槃之后呢，缘佛的经典，或者缘佛的塑像等等，生起的这种善根他可以帮助众生，在他自己这样一种状态当中就是说祈祷佛陀，修持佛陀，这个方面是另外一种意义。那么就像这样一样，就是说善根有生有灭，所以说佛陀的色身也是有生有灭。

但是从另外一种角度来讲，无生灭的角度。 “然如帝释天主身，法界之身无生灭”。就像帝释天主的身相显在南瞻部洲，他的影像是随着地的浑浊和清净，所以说他的身相也是有隐有现这样的情况。但是安住在三十三天的帝释的身相，他是没有生灭的。他显现在南瞻部洲琉璃地上面的身相呢，随着琉璃地的浑浊，慢慢慢慢他就隐没了。但是地上的影像正在隐没的当下，他坐在三十三天宝座上面的身体，是没有隐没的，或者说没有生灭的，就像这个比喻。

那么就像这个比喻一样，众生面前的佛陀身相虽然随着这些所化众生善根的隐没逐渐逐渐也就消失了，但是呢，安住在法界的殊胜法身是没有生灭的。因为就说在众生面前身相显现与否，生灭与否，主要是看众生的信心，观待众生的信心。如果众生的信心很清净呢，很明显，这个时候身相也就显现出来，而且很明显的。那么如果众生的信心不是很明显，或者有被染污，被不信者染污之后呢，像这样的话，所显现的身相就会出现生灭的情况。这个方面他的生灭与否是观待众生的善根正确与否。但是呢，法界自身属于大无为法。它属于大无为法的缘故，并不需要观待其他的众生的善根生起或者不生起，所以说法界自身的法身是无生无灭的。

那么通过这样一种意思，我们也能够知道在我们面前显现怎样一种善知识，主要是跟随自己的善根，跟随自己的福报有所显现的。那么如果说自己有相当大福报的话，就能够在自己面前呢，或者说自己就能够遇到一个标准的、或者说具有法相的善知识，方方面面观察没有任何问题的，可以放心依止这样一种殊胜上师。如果自己相续当中不具足这样一种殊胜的福报，或者自己相续当中的福报有所欠缺呢，有可能就遇到一个一般的善知识，乃至于自己遇到一个现世善知识、邪知识的情况有可能发生。

所以说呢，从这个方面讲的时候，怎样的善根遇到怎样的上师，像这样的话，这个方面也可以说是一种法性力吧。也是阶段性的一种不可逆转的，阶段性的话这个方面就是一种决定下来的。所以从这个方面就是说转到现在我们自己修学佛法的时候呢，我们当然就是想遇到一个佛一样的上师，但是是不是每个人都有这样一种福分呢，这个方面要看他自己相续当中的善根是不是很深厚，很圆满，自己以前是不是发过这样一种殊胜的愿望，有没有这样殊胜大愿做联系，如果有这些条件的话，自然而然就能够显现一个殊胜的上师。如果没有这些的话，那么大概就是有所欠缺的。

第二个科判是**相似故以所有比喻宣说相续不断：**

**如是远离诸勤作，无生无灭法身中，**

**乃至三有未空时，转入示现等事业。**

那么就是说是通过相似的缘故，所有比喻，通过所有的比喻来宣说相续不断。前面是用帝释天的比喻宣讲无生灭，现在是通过所有的比喻来宣讲相续不断。那么如是远离一切的勤作，就说无生无灭的法身当中，乃至于三有为空的时候，乃至于三有当中还有一个众生的时候，这个时候佛陀这样一种殊胜的化现，他就会转入世间，在世间当中示现种种身相，示现种种的教诫，示现种种身语意的事业来救度众生。这个里面就有这样一种相续不断的意思，因为乃至三有未空的时候，他一定会转入示现殊胜的事业的。

所以说这个所有比喻当中他也有无有勤作的，也有相续不断的这样一种意义。只要是比如说帝释天，或者说其他的大云，日轮等等，只要是因缘具足的时候，他一定都会如是显现的。像这样的话，意思就是相续不间断的无情的显现。所以说同样的道理，乃至于众生轮回未空之间，佛陀一定会不间断的示现。因为他已经泯灭了种种轮回和涅槃的执著，相续当中殊胜的大悲心已经圆满，还有殊胜的无分别智慧已经圆满等等的缘故，所以说乃至于轮回未空之间，佛陀一定是恒时转入到世间当中来帮助众生获得殊胜的解脱。所以此处有转入示现者的示意绝对是无勤作，也绝对是没有间断的。

下面讲的是第二个问题：

**相似故显现相同法然亦超胜彼者分二：一、略说；二、广说。**

通过比喻和意义，或者说比喻和佛的这种事业相似的缘故，有的时候显现相同法，但是佛的功德也是全方位的超胜这个比喻。从这个方面来了知，分了两个方面，首先讲的是略说。

**以此诸喻摄要义，及其前后之次第，**

**前喻难表不同分，后喻就同分宣说。**

此处就是对下面广说做一个介绍，相当于说明一样的介绍。那么九种比喻它为什么要如是的表示呢？当然我们就是说因为九种比喻从不同的方面，不同的方位能够表示佛陀的不同的身语意等等殊胜的事业方面。那么为什么要按照这个次第？这个次第能不能够随意的打乱？那么这个次第是不是决定的呢？实际上，这个次第是决定的。通过后面的意义就知道这个次第是决定的。而且这样前前的比喻难表不同分。

那么就是说前面的比喻能够表示佛陀的某一个方面，但是不同的这部分前面的比喻没办法表示。所以说就通过后面的比喻来表示共同的部分，啊来表示这个“后喻就同分宣说”，就说是这个有相同的地方呢是用后面的比喻来进行补充。前面的比喻呢能够表示佛功德的一部分，但是呢就说是他这个比喻啊，前面的比喻他都是啊换一个角度来讲他就是相当于那种有欠缺的，她没有办法表示佛陀的其他的部分。所以后面后面的比喻它可以表示前面的这个比喻，他的欠缺的部分，啊就说对于同分的这个啊比喻和功德相同的这部分来进行宣讲的，所以这个颂词相当于一个说明啊一个说明一样，有这个说明之后呢我们来看后面的意思的时候就大概能够理解它的含义了。

下面讲第二呢是广说。

**壬二、广说：**

**诸佛如来如影像，非具音故非如彼；**

**具妙音故如鼓音，非普利故非如彼；**

**能普利故如大云，非断惑故非如彼，**

**能除贪故如梵天，非竟熟故非如彼，**

**能竟熟故如日轮，非常住故非如彼，**

**能常照故如摩尼，非难得故非如彼；**

**不可得故如谷响，他缘依故非如彼；**

**不依缘故如虚空，善非依故非如彼。**

**如是世间出世间，众生一切之圆满；**

**乃为彼等所依处，是故犹如大地般；**

**即依如来大菩提，出生出世间道故，**

**亦成善法与诸禅，四无量及四空故。**

那么这个颂词当中所表示的意义呢就是这样的。“诸佛如来如影像”啊第一个呢就是讲帝释天的比喻。帝释天的比喻呢就是在南瞻部洲示现他的影像的意思呢，就前面讲了很多次了。那么诸佛的这样一种身相呢，啊诸佛如来的这样身相呢也犹如这个琉璃地上面的影像一样，这个二者之间呢可以说是相同的。无勤的示现在这个众生面前和帝释天无勤的示现在南瞻部洲的地上，这个方面可以说是一样的。

但是呢“非具音故非如彼”，非具音，谁非具音呢？就是显现在南瞻部洲地面上的这个影像呢他不能发音。他可以在显现，他可以显现在这个琉璃地上走来走去，但是呢她没有办法啊他的这个影像呢没办法发出这样一种声音，而佛呢他显现在世间的时候呢，他可以具音。他可以就一方面在众生面前显现这个影像，一方面呢就说佛陀他也是说的出很多的教诫。而且不单单能说教诫，这样一种这个语言呢也是非常的这个圆满。啊从佛法音的这个角度来讲呢，就说前后的这些文字排序呀，还有他的语速也好，或者就说他的这样一种这个种种的这个梵音的功德也好，他都是无可挑剔的。所以说这个方面讲的时候呢，从显现的影像角度来讲帝释天的比喻和佛这个显现身相的比喻是相同、相似。但是呢“非具音故非如彼”，那么帝释天的影像不能够具音，故非如彼。他就说和佛不一样，佛陀是超胜这样一种帝释天的比喻的。

那么第二个比喻呢，“具妙音故如鼓音”。那么就说是因为第一个呢，帝释天他的这个虽然能够显影像，但呢不能够发音。所以他第二个比喻呢，他就是这个妙鼓喻，那么妙鼓喻呢他能够发音啊，啊“具妙音故如鼓音”。就说这样一种妙鼓呢他可以自然而然的发出愿天人胜利的声音，或自然而然发出这个啊就说是这个“诸行无常，有漏皆苦”啊就说“诸法无我”等等的这样一种这个妙音，能够发出啊四法印的妙音，所以说呢“具妙音故如鼓音”。那么就是说鼓音呢能够发出妙音，所以佛陀的这样一种这个教诫，语的教诫呢也是具足种种的妙音。所以说呢前面这个佛具足的妙音的这样一种意思呢，可以通过第二个比喻来进行安立。

你看前面这个第一个颂词当中讲到呢就说是“以此诸喻摄要义，及其前后之次第”我们说这个前后的次第九种比喻，它的次第是不能紊乱，不能紊乱呢他有一种这样一种必要性。还有一个就是讲到不能紊乱的原因呢“前喻难表不同分”，这就很清楚。就是前喻的比喻，前面我们讲到了帝释天的比喻，他难表不同分，不同分就是具音故，啊他相同的部分呢是能够显影像，但是不相同的地方呢是佛陀具有妙音而帝释天的影像不具妙音。所以说“前喻难表不同分，后喻就同分宣说”，那么就说后分就同分宣说呢，那就是讲到了这个啊佛陀所具的妙音呢，这个通过后喻，啊通过第二个妙音的比喻呢，来可以就说是表示佛陀他就说所具足的这样一种殊胜的功德，相同的部分呢，后喻来进行描述的。所以说第二个呢就是这个啊鼓音的比喻呢，它是啊就说是这个对于这个帝释天的比喻当中有欠缺的，不能发音的这个地方呢，他可以做一个补充，说他可以发出这样一种妙音啊“具妙音故如鼓音”就这个意思。

但是他呢虽然可以发音呢，“非普利故非如彼”，前面就说这个鼓音呢又成了前喻了，他难表不同分。那么它虽然可以做为前面比喻的补充，但是他自己本身也有缺陷，他就成了前喻啊。前喻呢就说是难表不同分，这个鼓音呢虽然能够发音，但是“非普利故非如彼”。什么叫非普利？就是讲到了这个鼓音呢他发的声音啊只能够周遍天界，他没有办法周遍在南瞻部洲，他也没办法说就周遍在一切世间当中，所以这个方面叫非普利。而佛陀呢就是能够普利一切，啊能够普利一切，佛陀的这个妙音呢啊就说是你跟前的人能够听得到，佛陀的这个妙音呢话就说是这个周遍一切世间，周遍整个三界世间。说这个意思呢前面我们在分析的时候也是讲，主要是从佛陀他自己的能力已经圆满了，他已经圆满了通达了一切诸法的究竟实相。所以说呢，因为通达一切万法究竟实相的缘故呢，他就说和这个证悟的功德平齐的语功德当然也是周遍一切世间的。所以此处呢是啊能够普利的缘故，佛陀的这样一种妙音功德呢是胜过了鼓音的功德。

“能普利故如大云，非断惑故非如彼”，那么就说前面就说妙音它是啊天鼓呢它是不能够普利的缘故他有欠缺的，那么后面讲第三个比喻呢就是讲大云的比喻。那么这个大云的比喻这个云呢能够普利一切，啊他就是普利一切。但就说云他就说生成的时候呢他能够普利地上的所有的啊一切的这样一种庄稼，一切的这个众生都因为啊大云就说普覆的缘故呢，都能够普遍的利益都能够降下雨水来普利一切众生。所以说这个方面就说是这个他和前面的一种佛陀的这个普利的缘故，和前面这个佛陀的普利呢这个方面就是就同分而宣说的。所以说他能够啊就说是来这个补齐前面的这个妙音他不能够普利的这样一种这个欠缺。所以说“能普利故如大云”大云是可以普利的，和佛普利是相同的。

但是呢“非断惑故非如彼”，这个大云他虽然能够有普利一切的这样一种作用，但是呢这个雨水呀，这个云也好或者这个雨水也好，他并不能够断除众生的这个疑惑，没有办法断除这个众生的疑惑，或者没有办法断除众生的烦恼，这个惑就是烦恼的意思。所以说呢就“非断惑故非如彼”，它不像佛一样，佛陀呢能够普利一切，啊佛陀也能够断除有情相续当中的粗粗细细的这样一种这个一切的烦恼，所以说呢“非断惑故非如彼”。

那么针对于它的这样一种欠缺呢，后面就说从断惑的角度来讲，梵天呢超胜他，啊梵天他可以断惑，后面“能除贪故如梵天”。那么就说梵天呢他能够善巧的，梵天的这个化身呢，他能够善巧的去断除欲界天这个天人的对五妙欲的贪著，所以他就讲到“能除贪故如梵天”。这个方面呢就说是这个大云是不具足，而梵天呢这个方面能够具足，通过断贪的这样一种功德。

但是呢“非竟熟故非如彼”，它虽然能够就说断除这些啊就说是天人的这些妙欲的贪著，但是呢不能够究竟成熟天人的相续。他只能够将欲界天人引导到梵天界，但梵天界是不是究竟的这个解脱地呢？当然不是。梵天地他有他的这样一种这个贪著啊。啊就说欲界天的贪著就叫做欲贪嘛，然后呢就说是色界天的贪著就叫做有贪，啊像这样的话就叫做有贪，他们也是对自己的禅定啊，对自己的身体啊，对自己的宫殿那，这方面还是有很强烈的贪著的。所以说想这样讲的，他能够帮助众生断除贪惑，但是呢并没有办法究竟的成熟啊这些所有的天人，所以说呢“非竟熟故非如彼”。

“能竟熟故如日轮，非常住故非如彼”那么就说不能够究竟成熟，而就日轮呢他可以让地上的这些啊庄稼等等是究竟成熟，他并不是说啊让这个地上的庄稼成熟一个阶段，某个阶段能够让地上的庄稼成熟，但是呢就说是究竟的成熟做不到，日轮并不是这样的。日轮它可以让地上的这个庄稼呢，让他生根那让它发芽，暂时性的成熟也可以做得到，究竟的成熟呢让它开花结果这些方面日轮都能够做得到的。所以说梵天不能究竟成熟的，日轮它可以做到究竟成熟。

虽然日轮可以做到究竟成熟，但是“非常住故非如彼”。日轮也是白天能够出来照射这个世间，但是晚上它就会隐没，所以说这个日轮也是一半一半的成熟的。非常住故它并不能够恒常性的照耀世间。所以说不像佛陀，佛陀他是常时间的照耀众生的。佛陀度化众生不分白天和夜晚，没有这样一种情况，所以说在佛陀白天的时候也经常的讲经说法救度众生。即便是在晚上的时候，很多天人，我们看《贤愚经》当中主要是弟子一看，昨天晚上佛陀的精舍里面有大放光明是哪谁谁谁天人又来了吧。佛陀就讲谁谁谁天人他又来请法，然后得到初果之后返回天界。所以说白天主要是人来问道，晚上主要是天人来问道。所以说从这个方面讲的时候佛陀他是不分昼夜的，佛陀照耀众生、成熟众生他是不分昼夜的。什么时候只要因缘成熟了就在这个时候，就对众生做一个殊胜的饶益。

那么下面讲“能常照故如摩尼，非难得故非如彼”，日轮不能常照，但是摩尼宝珠它能够常照。摩尼宝它是白天也放光，晚上也放光，所以说它就是一种常照的自性。摩尼珠一方面能够满足众生种种的愿望，这个是摩尼珠的一种特色。那么另外一种特色呢，摩尼珠它也能够放出很强烈的光明，能够照亮附近的很多地方，像这样能够让他们远离黑暗的痛苦。像这样有些地方在描绘摩尼珠的时候，它主要是从它能够不间断的放光、恒常性的能够放光的角度来进行安立它殊胜的功德的侧面。所以说“能常照故”就是如摩尼宝一样。

但是这个摩尼宝是“非难得故非如彼”。前面我们说这个摩尼宝很难得，此处说摩尼宝非难得，那么这个是什么意思呢？前面讲摩尼宝难得是指一般人它是很难以得到的，没有福报的人难得到。但此处说非难得，实际上就是说为什么这个摩尼宝不难得呢？因为就是说连旁生它也能够获得的。因为龙王它是属于旁生界所摄的，所以说旁生界所摄的龙王它也能够的得到，所以从这个角度来讲不是非常难得，不是非常难得“非如彼”。那么佛陀的的确确他就是一种难以出现世间，众生的因缘善根很难以积聚的缘故，所以从这个方面讲的话就说是非如彼就是这个意思。

“不可得故如谷响，他缘依故非如彼；”此处讲的时候，因为这个谷响内外都不可得，所以说它是很难得的。谷响在显现的时候，它是里外都是不可得，从这个里外都不可得的角度来讲，所以说安立周遍的、难得的自性。你看你里面也得不到它的自性，外面也得不到它的自性。所以从这个方面来讲这个谷响它是难得的，它是从不同侧面来比喻、来表示它的这个难得的意思。

前面摩尼宝它有个非难得的意思，不是很难得，那么谷响呢，我们就觉得谷响是不是彼摩尼宝还要难得？当然从一个角度来讲的话，谷响随随便便，像这样你只要找到一个空房子你就可以，或者找到一个空谷你就可以。但是它从难得的角度来讲的话就是讲里外都不可得，难以获得它的自性。你在里面寻找也难以获得它的自性，你在外面寻找也难以获得它的自性，所以表示它的难得的意思它是从里外都无自性，难以找到它的本体的角度来讲就叫难得。比喻的时候它不是完全的从一个角度来进行安立，它是从不同的角度来安立它的这个意思。所以说此处讲的是不可得，就难得的缘故如谷响。

但是这个谷响毕竟是“依他缘故非如彼”。那么谷响它必须要依靠其他的因缘，比如说要生成谷响的这个山谷你必须要有一定的要求，太宽阔了，有的时候是很难以显现空谷回声的。所以说它必须要比较深、比较高、比较空旷，像这样的话它里面就比较有因缘，它才可以显现谷响的。这些方面就是说有这样一种依他缘的缘故，还要有人在里面大声呼喊，这个时候才可以显现谷响，所以说它是依它缘的缘故“非如彼”。佛陀这样一种自性虽然从调化众生的角度来讲他也必须要依靠众生的因缘，但是从佛他自己的本体来讲，他是大无为法的自性，所以说就“非如彼”他是无为法。

“不依缘故如虚空，善非依故非如彼。”那么就说谷响是依他缘的缘故，所以说和佛不一样，但是虚空是不依缘的，所以说像这样的话第八个比喻就是虚空比喻。虚空比喻它就不依缘因为虚空它是作为一种无为法，它自己并不需要依靠他缘，所以说从不依缘的角度来讲佛陀和虚空有相似的地方。虚空可以表示佛陀无为法的自性，后面可以表示前面欠缺的地方，所以虚空可以表示佛陀的无为法。它虽然表示佛陀的无为法，但是非善依故非如彼，它这个虚空不能够作为善法的所依，没办法成为善法的依靠处，没办法成为所依的缘故非如彼，而佛陀它能够作为一切众生的善法的依靠处就这个意思。

“如是世间出世间，众生一切之圆满；乃为彼等所依处，是故犹如大地般；”如是世间、出世间的所有的众生的圆满都是以佛作为这样一种依靠处，所以说佛陀犹如大地一样。大地能够作为众生的所依，一切有情界和无情界的所依都是大地，所以一切的草木一切的有情都依靠大地而生长。所以说从这个方面讲的时候，能够成为所依呢，大地能够成为所依。所以说就像佛陀他是一切世间、出世间功德的圆满的所依处一样，所以从这个方面讲的话，从所依的角度来讲能够成为佛陀的种种功德的比喻。

下面就进一步说明这个所依的意思。“即依如来大菩提，出生出世间道故”。也就是说依靠佛陀的大菩提能够出生出世间道和世间道。世间道可以出生，然后出世间道也可以出生，两个方面都是通过佛这样功德而出生的。这个方面讲出生出世间道，首先第二句当中讲出世间道的功德，比如说小乘的功德，或者讲到了大乘菩萨十力的功德，这些出世间道都可以依靠佛来进行出生。

后面两句主要是讲世间道“亦成善法与诸禅，四无量及四空故。”那么此处就是讲到了成就世间道的善法，它是从欲界、色界和无色界，像这样从三个方面来进行对比的。那么欲界的圆满、安乐它是善法而形成的，这个善法主要是讲十善。通过修持殊胜的十善法能够引发众生在欲界当中的种种善妙。因为这个欲界是属于散心地，它不是入定位的，所以它并不要求你要修持一个什么禅定。所以只要你能够修持十善法你就可以得到人天，欲界的人和欲界的天人的果位。所以说第一个就是说因为成就了善法的缘故来成办欲界世间道的圆满。

那么第二个就是讲“诸禅，四无量”，像这样的话主要是讲到成就世间当中色界的圆满，因为色界它是属于不动地。第一个它需要欲界当中的十善法，这个共同的标准这个需要的。在这个基础上修持诸禅，就是讲从一禅到四禅之间的禅定，然后修持四无量心。通过修持这样一种四禅和四无量心，通过这样一种因一定能够生到色界。

然后后面这个“四空”，四空就是讲这个四空定，主要是讲这个四空定。四空定就是讲无色界的，无色界的自性就是空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处。像这样修持这样一种四空定的缘故，就可以生在无色界当中。无色界虽然本体来讲它是属于一种舍受，但是从一个角度来讲它长时间的安住在这个舍受当中心不动摇，这个方面也算是一种圆满。虽然从究竟的出世间道角度来讲它是的的确确是不圆满的，而且我们在讲这些出离心的时候，也是把它作为一种出离的之处，观察过失等等。但是从世间的圆满来讲，毕竟是属于一种善法而产生的这样一种殊胜的果位，因此说它也是属于这样一种善道所摄。

那么就是说这个善法诸禅、四无量、四空谁宣讲的呢？这个方面是佛陀了悟一切万法之后，佛陀在世间当中宣讲十善、宣讲诸禅、四无量心，和宣讲四空定，然后引导众生暂时获得世间圆满，究竟获得出世间圆满。所以像这样就是犹如大地一样成为一切众生的所依之处。当然这个整个比喻都没办法对佛相续当中的殊胜的功德做一个全方位的表示，只不过从某些相似的地方，即便是最后这个大地成为所依它当然也绝对不可能和佛相比，因为众生无始以来都是依靠大地而生存的。除了你生在空居天当中、你生在无色界，你不依靠大地之外，其他很多时间你转生旁生的时候，你转生人的时候你都在大地上依止。但是并没有说我踩在大地上我内心当中自然产生了四禅了，我踩在大地上，我在大地上行走，我自然产生了出世间的功德了，并不是这样，但是依靠佛陀的话一定能够产生这样殊胜的功德。所以大地它也是从某个角度来比喻，但是从全方位来讲的话就绝对没办法和佛殊胜功德相比，这个也必须要了知的。《大乘无上续论辩三宝种性如来事业品》第四品终，今天讲到这个地方。

**第57课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》，《究竟一乘宝性论》前面通过七个金刚处对于有情相续中本具如来藏的自相，能够让如来藏现前的助缘——菩提功德和事业，现前之后获得佛法僧三宝的自性，都已经做了详尽的安立。

今天要讲的是校量功德品第五，校量功德实际上是对学习《宝性论》或者是对学习四种金刚处必要性的功德产生殊胜的定解，校量功德来抉择功德的殊胜性。一个方面是能够对学习的内容产生一种欢喜心，产生一种信解，因为每个人在世间中做事情的时候总是关心我做事情到底以后有什么收获，没有收获就不愿意干；如果说收获很大，有很大的必要的话，他就很有兴趣去做。

现在我们在学习七个金刚处、学习《宝性论》，我们也许比较关心学习金刚处到底有着怎么样的功德，学习七个金刚处、四种金刚处最圆满的功德就是让我们能够获得殊胜的佛果，在没有获得殊胜的佛果之前也能够获得很多殊胜的功德和殊胜的利益。还有一个问题是我们前面虽然是学习了七个金刚处，但是很多时候这七个金刚处在我们当前的状态都是通间接的方式在认知，是一种所缘的见解，要让金刚处的学习或者让金刚处的修学持续下去的话，仍然要了知学习的殊胜必要性。

在学习完七个金刚处之后，进一步来抉择它的殊胜功德，好让我们自己产生殊胜的欢喜心或者产生殊胜的定解，了知了这种殊胜的功德，有了兴趣学习，帮助别人的时候也可以引用《宝性论》中的内容去劝他人学习，对这样殊胜的金刚处的确有非常大的必要性。在第五品中并没有一味的通过赞叹的口吻去说，而是通过其余的一些根据，虽然是做了赞叹，也讲了一些为什么学习四金刚处殊胜的必要、根据等等，这方面做了殊胜的抉择和殊胜的了解，所以抉择功德品第五也是很有必要性的。

**丁三、于四金刚处生起信解之利益分二：一、以殊胜赞叹之方式宣说；二、以异门说彼。**

**戊一、以殊胜赞叹之方式宣说分二：一、四金刚处难证之理；二、证悟彼者获益之理。**

**己一、四金刚处难证之理：**

**佛种性与佛菩提，佛陀法及佛事业，**

**清净有情亦难思，此等唯是诸佛境。**

此处是讲四种金刚处，因为四金刚处承诺于因缘，作为能得的因和能得的缘，此处把他作为最为关键的、最为殊胜的意义进行安立和进行抉择，佛法僧是属于所得。如果说四金刚处意义能够圆满通达、圆满修持的话，自然而然就能够获得僧宝、获得佛宝、乃至于获得法宝的自性。此处只是通过四种金刚处的方式来进行安立的。

四种金刚处难证,此处讲到了四种金刚处的意义，首先是讲佛种性，佛种性就是讲第一个金刚处，四金刚处中第一就是讲如来藏，如来藏就讲到了佛种性，因为有了种性就可以获得殊胜的果位，有了如来藏的话，如来藏一旦现前就可以现前佛果，部分现前成为菩萨果。种性现前可以将众生安置到解脱道中，乃至于相续中产生一念的厌离心，产生想要获得涅槃的心，这也是因为相续中具足殊胜的佛种性，具足如来藏的缘故才能够产生的，所以说佛种性是非常重要的。

一切众生都是周遍地具足殊胜的种性，周遍地具足如来藏，虽然如来藏在有情相续中住了很长时间，有情每一世的五蕴都在变化，每一世中都产生非常强烈的贪嗔痴等等烦恼，但是他的佛种性一点都没有损坏过，它是一种金刚自性，一种无为法的自性，所以说如来藏既是空性的自性，也是光明的自性，而且是大无为法的自性，每个众生相续中周遍具有这个自性。覆盖在如来藏上面的客尘也绝对是一种假象，通过修学可以清净的自性。

在佛种性中就讲了如来藏，当然也附带讲了覆盖如来藏的客尘，为什么这样讲呢？因为如来藏这一品毕竟是在讲真如有垢位，或者是真如在常位的，既要讲它殊胜的实相，也要讲它的障垢。但是，我们了知种性是殊胜的实相，而客尘的确是一种虚妄分别念，只是一种假象而已，了知了客尘是一种自空之后，对于远离客尘现前如来藏就能够产生一种殊胜的信解，这个就是讲佛种性。

第二个就讲佛菩提，佛菩提在四金刚处中是属于显示他相续助缘的，佛陀的菩提主要是讲觉悟，比如说释迦牟尼佛发了心，积累了圆满资粮，最后在菩提迦耶证悟了殊胜的实相，现前了圆满的实相而成佛，这个方面就是讲佛陀的菩提，殊胜的自性，是觉悟的本体，觉悟的自性，

第三个就是讲佛陀法，佛陀的法就是讲功德，佛陀相续中所具足的功德法有离戏的功德(比如前面我们学习过的十力四无畏十八不共法离戏的功德)，有异熟的功德，也有三十二妙相，乃至于附属的八十随行好等等，这都在佛相续圆满具足的。

佛事业就是讲到了怎么样让其他众生觉悟的事业，这主要是通过佛相续中证悟的本体和功德法对其他众生展开救度的事业。在救度的时候，因为相续中彻底已经泯灭了分别念的缘故，所以说不可能通过勤作的方式或间断的方式去做利益众生的事业，佛事业是一种无勤作无分别的本体，刚刚学完的事业品就已经完全讲了这个问题。

“清净有情亦难思”，清净有情就是讲到十地菩萨乃至于十地以下的菩萨，清净的有情也是难以思议的，没办法真正去思议，通过自力没法思议，“此等唯是诸佛境”，这些全都是诸佛的行境。这个颂词中(每句)都有一个佛字，佛种性、佛菩提、佛陀法、佛事业，种性是成佛的种性，如果没有真正的现前殊胜的大菩提果位，这样的佛种性通过自力是难以通达、难以了知的。有情具足如来藏这个问题，必须要通过佛陀的教证来安立才能够让众生真正通达一切有情具有如来藏。佛菩提就是讲到觉悟，这个是佛陀的特法。佛陀法就是觉悟之后自然而然显露的功德，佛的事业和清净的有情也是完全不相同的，完全是远离一切分别勤作，能够周遍展开的事业，清净的有情绝对难以思议。如果清净的有情难以思议的话，下面的这些不净的有情、凡夫、外道、一般的修行者是难以真正去思维的。

这个方面也告诉我们，有的时候我们众生太过于相信自己的分别念，凡事都习惯于用一种所谓的理性、自己思辨的智慧想要把很多问题搞清楚，在很多的所知中有些通过自己的思辨，通过自己的智慧，也许能够大概搞个清楚，或者是能够了知一点点的实相。但是超越分别念，超越观现世量的很多问题，通过自己的分别念的确是没有办法了的。所以说很多法是需要殊胜的教证，需要觉悟者的教言引导我们才能够真正的通达。一方面我们也是尽量的地打开自己的思路，尽量的去磨炼自己的智慧，这方面也是需要的。

但是有一个很重要的问题，对于超越现世量的观点，尤其是四金刚处等等，必须要通过自己清净的信心，诚信佛语、诚信弥勒菩萨的金刚句。就是说了知佛种性、菩提、功德和事业，就可以在自己相续中产生殊胜的信解，有了信解得以牵引，最后才可以真正地悟入到殊胜的四金刚处中，这是第一个问题——难证之理。

**己二、证悟彼者获益之理分二：一、超胜其余方便善根；二、能得殊胜智慧之根据。**

**庚一、超胜其余方便善根分二：一、略说；二、广说。**

**辛一、略说**

**具慧信解佛境界，成佛功德聚之器，**

**于此不思德聚喜，映蔽一切有情福。**

在略说中，主要就是讲对四金刚处产生信解的功德，远远超胜其他有情的福德。颂词中讲到“具慧信解佛境界”，具慧就是讲具足智慧的菩萨。具足智慧的菩萨(有些时候是指真正的得地菩萨，有些发心追求佛果的修行者也可以称之为具慧),因为具足了一定的求佛智慧,具足了一定的利益众生智慧和悲心，这些众生也可以称之为具慧，这些具慧的有情信解佛境界，如果能够真正的信解如来藏，信解菩提功德和事业，对佛陀不可思议的境界如果真正能够信解的话，他就会变成成佛功德聚之器，他就会成为成佛的法器。

这些金刚处都是难思难议的，一般的薄福众生，一般的种性没有苏醒的众生，听到如来藏等金刚句之后，难以产生欢喜心，有时甚至产生谤法远离等心。如果这个有情听到了四金刚处，而且能够信解四金刚处，就说明他相续中的善根已经成熟到一定的阶段和程度，这个时候他对于佛境界产生一种真正的信解。如果相续中有信解的话，第一他能够接受，第二就是他愿意去修持殊胜的法义，他就可以成为成佛功德聚(功德聚就是很多功德集聚一起的意思)，成为成佛的法器，他这个人就是堪能接受最甚深如来藏的观点，堪能修习如来藏的观点。从这个时候开始，他离成佛就不是非常的遥远了，他最后变成了成佛功德聚之器。

“于此不思德聚喜”，对不可思议的功德聚如果能够产生欢喜心，“映蔽一切有情福”，可以映蔽一切有情的其余福德，对不可思议的功德能够产生欢喜心是很不容易的，因为不可思议的功德是一般的众生分别念非常难以接受的，极其难以接受。第一个难以接受，第二个即便是把字句听懂了，把词句搞懂之后，内心中生不生起强烈的欢喜心，这个还不好说。有些人是根本不懂，也有些人是能够听懂在讲什么，但是对它的所诠义，对自己本具如来藏，对佛相续中所具足的菩提功德，和调化众生的事业没有什么反应，没有什么感觉，如如不动的这种情况也是非常多的。

所以第一个，他既要有福分听闻宣讲四金刚处的金刚句，第二个方面，听闻之后要能够了知，第三个是了知之后产生极其强烈的欢喜心。如果能够产生强烈欢喜心的话，就能够产生巨大的福德，福德大到什么程度呢？“映蔽一切有情福”，所有其他有情做各式各样功德的福德，他单单是对于四金刚处生起信解的福德就已经映蔽和超越了所有一切有情的其余福德，其他的福德是没办法相比的，这也是让现在学法的弟子明白这是修法的重点，积累福德的重点。对于四金刚处的修学，对四金刚处不间断的学习能够产生很多的功德。

为什么能够产生这个功德呢？因为他离实相、离法界是非常接近的，在所有的修法类中，这一类了义的修法，比如说修如来藏的修法，修空性的修法，修了义的修法的功德最大，是修法的核心，其它一切有情的福德，或者比如说我们要做其它的福德当然是有功德有福德的，但是没法和真正地去修行四金刚处的福德相比，比如说修空性啊，修如来藏等等。所以，在我们有限的寿命，在有限的生命中怎样去做最圆满的、最殊胜、最核心的修法时应该做一个比较，因为我们的时间是有限的，我们的精力也是有限的。还有，就是一个分别心只能做一件事情，如果我们挑了一些无关紧要的法去做，挑了一些无关紧要的法去修，虽然能够得到一些功德利益，但是在做其余善法的过程中，就丧失了能够做其它修空性等等的殊胜功德了。所以说如果我们了知这种殊胜了义的功德，或是随顺于空性如来藏功德的利益非常大。

所以，在我们有限的时间中挑选核心的修法，挑选最为圆满的修法，虽然没有修其它的功德法，但是在核心的修法中，已经映蔽了其它有情的福德，已经圆满了下面能够具足的福德法。这个颂词实际上也是在表达这种意思，就是我们在修法的时候对该生起信解之处，尤其是最为关键的地方——抉择于法界的实相，再没有真正抉择得更清楚更圆满的了。空性的教义已经圆满了，如来藏光明的教义已经圆满了，它是一种圆满法界的抉择。如果能够对圆满法界抉择，说明我们离圆满不远。

其它的修法也做布施、持戒，因为内心中他没有产生殊胜的如来藏、空性等等定解的缘故，这个福德离圆满的实相还不能说是很近，一切实相虽然没有远离过众生，但毕竟他还没有真正去听闻，没有去抉择，没有产生定解，对他而言法界实相还不是非常近的。对法界实相已经听闻了，已经抉择了，已经产生定解了，已经想要去修证了，这就说明他离究竟实相是非常近，从这里我们就知道，为什么说他对四金刚处产生信解，产生欢喜心，他的功德这么巨大的原因就是这样的。其他的有情做布施、持戒、修行等等，虽然有很大的福德，但是和真正现前相续中如来藏的利益来比较的时候，一个是比较远的，一个是比较近的。下面讲第二：

**辛二、广说分三：一、超胜布施供养；二、亦超胜戒律；三、亦超胜修行。**

此处把其余有情的福德分三类来进行比较，实际上，做殊胜广大布施和做圆满清净的持戒，乃至于做殊胜的修行，修禅定等等，这种功德都没有办法和听闻四金刚处，进一步地产生殊胜欢喜信解的福德大，下面是具体来做比较。

**壬一、超胜布施供养：**

**若人为求菩提果，珠宝严饰黄金刹，**

**佛刹尘数日日中，供养一切诸法王，**

**余人于此仅闻句，闻已生起胜解信，**

**依此所生之福德，较前布施德更多。**

前面一个颂词就讲到殊胜布施的功德，后面这个颂词是讲听闻四金刚处产生信解的功德。二者之间做一个比较，“若人为求菩提果”，这类有情所做的布施绝对不是那种泛泛的布施，绝对不是一般意义上的布施，从布施的角度来讲的话，这种布施可以说是比较圆满的，远远超胜一般人的布施，我们看这个颂词就可以知道。

第一个是“若人为求菩提果”，这个就是讲布施的意乐，我们说做事情他的发心和意乐是非常重要的。如果你是无纪的状态做布施，这样的功德是非常小的，或者是布施是为了竞争，或者是让别人知道我是一个大方的人，或者是其它的一种恶性布施的话，功德非常小，利益非常小，就是这样的；如果是为了帮助别人去布施呢，这个利益就稍微大一点；如果自己布施是为了从轮回中获得解脱，这种布施就成为解脱的因。这里所讲到的布施是为求菩提果，是为了成佛，是为了度化众生成佛发起了殊胜的菩提心，他的意乐就决定非常的超胜，绝对不是一般意义上的为了自我解脱，为了自己的人天善趣果位、异熟果乃至于其它的报酬，并不是为了这些而布施，他是为了追求菩提果而布施，所以他的意乐是相当的清净。

第二个就是讲“珠宝严饰黄金刹”，这句话讲布施的物品，布施的物品是一个殊胜的刹土，布施或者供养的刹土是珍宝严饰的黄金刹土，地是整个黄金的构造，里面是以珍宝做严饰，一般的人认为黄金是非常非常殊胜的，非常稀有的，价格也是很高昂的贵金属。一般的人拥有一点点黄金就马上藏起来，等到它升值之后去赚一笔钱，一般的人对待黄金都很有兴趣，这是说黄金刹土。然后是珍宝严饰，很多珍宝严饰这个刹土，供品是非常殊胜的，一般的人也找不到这种供品。

“佛刹尘数”就是讲到数量，前面第二句中讲到珍宝严饰黄金刹为一个单位，就是一个供品一个单位，珍宝严饰的黄金刹有多少数字呢？佛刹尘数，无量无边的佛刹土中的微尘数就是供品的数量，有这么多的数量，每一个都是珍宝严饰的黄金刹，这方面超越我们的分别念，即便让我们意幻供养，让我们去发挥想象力也难以真正观想到这么圆满的供品，这么多的供品，这方面是讲供品的数量。

他的时间是日日中，每天不间断，一直不间断，时间是这么殊胜，有时我们在世间做供养的时候，在很短的时间中做供养都能够得到很圆满殊胜的功德，比如说《贤愚经》中花天的公案，宝天的公案等等，就是在很短的时间中供养一些花草，供养一些像珍宝的石头珠子，这些石珠相当于现在好看的鹅卵石，就是供养这种石头，短短的时间中供养后，他的受用非常非常地圆满，何况他日日中，每天都不间断地用殊胜的供品做供养，时间也是非常长。

最后这一句是“供养一切诸法王”，就是讲所供的对境。在积累福报方面，功德越大的积累功德就越大，比如说你供养一个一般的人和供养一个五戒的居士，当然供养一个五戒的居士福德要大了；供养五戒居士和供养一个比丘的话，当然供养比丘的功德大；供养一个凡夫僧和供养一个获得见道的圣僧呢，那么要后者要大，你供养一个初果的和供养一个四果的，供养四果的功德大，供养阿罗汉的功德大；供养一个声闻罗汉就不如供养一个缘觉罗汉的福德大；如果你供养一个缘觉罗汉不如供养一个菩萨的福德大，如此来比较，最后供养一切诸法王就是供养佛陀，在功德方面是最为殊胜最为圆满，何况这里讲到不是一位佛，他是供养一切诸法王，所有十方三世一切诸佛，他所供的对境也是相当的圆满。这方面是从上供的角度来讲，他的福德越超胜，他的功德越大。

如果是从大悲的角度来讲的话，他的对境越悲惨他的功德越大，这方面在《经庄严论》中有这样讲解的。一般而言，声闻乘比较着重于供养佛、供养罗汉、供养僧众，因为他是希求自己从轮回中获得解脱，是希求殊胜功德法，所以一般的人对殊胜的对境愿意做殊胜供养。而菩萨是以救度众生为己任，在做布施供养时，他是选了一些悲惨的有情，当然他也供佛，也供养殊胜的僧众，他毕竟也需要积累资粮，也有信心，一定会供养，但是他的侧重点比较偏重于悲惨的有情，越悲惨的众生他越愿意去帮助他们，就是说大悲心的所缘对境越悲惨他的功德就越大。一个是上供的角度，一个是下施的角度。此处主要是从上供的角度讲，他能够供养一切佛陀。

我们从他的意乐，从他的贡品、贡品的数量、他的时间，还有所供的对境等等来进行分析时，如果能够做供养的话，他的福德没办法衡量，单单刹那间通过菩提心摄受供养一个很小的东西，他的福德已经没办法衡量了，何况这些供养中比较圆满的因素都已经具足了，当然他这样做供养可以累积无法想象的福报，福德非常巨大，这个是布施的功德。

下面开始讲听闻《宝性论》或者听闻四金刚处生起信解的功德，和布施的功德怎么比较。

“余人于此仅闻句，闻已生起胜解信”，于此就是讲四金刚处，或者就是说《宝性论》这个论典，单单是听闻了词句，闻已生起胜解信，听完之后听懂了他的意思，而且产生了殊胜胜解的信心，对如来藏在有情相续中本具的内容产生信心、产生欢喜心，对佛陀殊胜的觉悟、本体，对于佛陀觉悟的功德法，对于佛调化众生的事业等等，越想越欢喜，越想越生起信心，在这个过程中“依此所生之福德，较前布施德更多”，通过这个所产生的福德要比前面布施的功德要更大更多，是从这个方面进行的比较。

一方面我们分析的时候，前面为求菩提果，他的菩提心方面是圆满的，但为什么说有了菩提心摄受，他还是说没有听闻《宝性论》、四金刚处所产生信解的功德大呢？因为为求菩提果产生菩提心也有层次的，对于所求菩提果的自性，你是不是真正的了知了，对于供养者自己具足如来藏的道理，是不是真正的了知，对于所供的佛陀相续中的菩提、功德、事业方面是不是有圆满的了知，这个差别当然相当大。虽然有些人刚入佛门的时候，听到上师善知识的劝戒，说成佛很好，度化众生很好，他就发起了我要成佛的心。当他在发起我要成佛心的时候，真正我们去观察，凭什么说你能够成佛，这个他是不知道的，你自己要成佛，你所成佛的体相是什么，这个是不知道的，你成佛之后有什么功德，这个不知道，怎么样度化众生，这个也不知道，发了成佛的心算不算发了成佛的心呢，当然算，算不算发了菩提心呢，当然算，因为他毕竟是缘了佛果，缘了众生，但是这里面的差别非常大。

如果说一个修菩萨道时间稍微长一点的人，他说求佛果，为什么要成佛，为什么、凭什么说你能成佛，他就知道我具足本性如来藏，或者说我具足成佛的因缘我就能成佛。所成的佛是什么也能够了知，这个时候他自己相续发起菩提心的质量当然就比前面的质量高得多。此处为求菩提果，他就说我想要成佛，但是不一定能够对自相续中所具足如来藏的自性、菩提功德和事业的自性产生信解。而四金刚处直接讲到的就是本具如来藏，就是自己所成佛的菩提本体的功德体和佛陀调化众生事业的无勤分别难思难忆的地方，所以这样产生信解之处，他是离法界相当近的地方，他的出发点非常的高，他离实相也很近，再缘实相产生信心的话，他的福德当然就大了，而前面为求菩提果有可能它只是一种泛泛求菩提果的意乐，虽然说想要求菩提果，但是如果他还没有接受到如来藏的教义，还没有对如来藏的教义产生信解，没有对菩提等产生信解，尤其是如来藏中所讲的佛种性，它并不是一般人所讲的泛泛说，每一个众生都有佛性，每一个众生都能成佛，它是从相当了义的角度，从非常了义的角度，从大无为法的角度，从常乐我净的角度，去给你解释如来藏。

所以，我们在学他空受、在学如来藏时能够知道，要对常乐我净、对无为法的如来藏产生信解并不是一个容易的事情，因为这个和其余的佛经好像有一点点相违的地方，一般的人很容易认为是相违，有的时候讲无常，有的时候讲恒常，所以他对如来藏的本体如何在有情相续中具足，还有前面讲到有四种和凡夫分别心非常难以思议的地方，具足佛性又不现前有四种因，这些方面都是非常难思难议的地方

然后再讲佛陀法的时候也没有按照一般共同的讲法来讲佛陀的菩提，也是通过十个意义，通过相当了义最为究竟的角度来讲佛陀觉悟的功德。在讲功德法在讲事业的时候都是这样的，要遇到这样的法，要对法产生信解，的确不是非常容易的事情。单单对这些法产生信解，相当于是对究竟的实相，圆满的实相，能够产生一种信解，他能够知道我虽然表象上是一个众生，但是我的佛性和佛的佛性没有任何的差别，能够对这个产生信心，当然比对外在的三宝，对外在的佛产生信心的功德大得多，肯定是这样的。我们在对外在的佛、上师产生信心，就说他的功德很大，能得到加持，如果能对你自己本具的如来藏，本具的佛性，而且对佛性的问题了知得相当清楚，很准确没有疑惑的话，这个方面很殊胜，为什么很殊胜呢？因为你修法的重点，已经从外而转为内了，已经开始在发掘你内在的佛性。每一个佛都是因为发展出了内在的佛性而成佛的，而现在你已经走到了这条路上。

前面是对外在的佛产生信心做供养，这不能说没有功德，因为它毕竟是功德田，现在走上了一切诸佛证悟之前的必经之大道，抉择内在的佛性，开显内在的佛性。对内在的佛性产生信心，这是能够显现心性实相，能够显现心性如来藏必不可少的一个步骤，如果修道的时候还没有踏上这个步骤的话，就说明离证悟还很远，如果开始在抉择内在的佛性，开始对内在的佛性产生信解的时候，就说明他离开显佛性已经不远了，为什么呢？因为他已经知道了本具佛性，已经对本具佛性的相状产生了信解，所以要开显他，不就是时间的问题么？

如果另外一个众生他还不知道内在的佛性，当然就谈不上去开发他，也谈不上怎么让他真正的显露了，二者之间的差别可以从这些方面做以比较而了知。众生听闻词句产生福德就比前面布施的功德要更大要更多，从这些方面都可以了知。下面讲第二：

**壬二、亦超胜戒律：**

**若有具慧为求取，无上菩提经多劫，**

**身口意业无勤作，能护无垢诸律仪，**

**余人于此仅闻句，闻已生起胜解信，**

**依此所生之福德，较前持戒德更多。**

持戒的功德一般要比布施的功德要来得大，因为在《经庄严论》中讲，布施持戒等等是前前为粗，后后为细，前前易行，后后难行。所以布施的功德只要是具足了因缘的人都可以随便做一点布施。国王可以做大布施，屠夫和妓女也能做，乃至于乞丐有时候也能够做一点布施，所以说布施的修法是比较普遍易行的一种方便、一种修法，它也是六度的入门，趋入佛道趋入菩萨道的入门，法不能太高，把般若波罗蜜做为入门的话很多人就没办法入门了。所以说把布施做为入门，逐渐逐渐放弃内心中的执著。从这个方面比较的时候，持戒的难度要比布施的难度要大，持戒的功德也就比布施的功德要大，一般意义上是这样讲的。当然这里面有特殊的时段、特殊的因缘所表现出来的布施功德超胜持戒的也有。一般意义上来讲，持戒的功德是比布施大的。

现在我们来讲持戒的功德 ，持戒的功德是很殊胜的，但是也没法和听闻信解四金刚处的功德相提并论。“若有具慧为求取，无上菩提经多劫”，讲到了意乐，具慧的菩萨为了求取无上的菩提。持戒也有很多的发心，有些人持戒是救畏，救畏是害怕恶趣的痛苦，是因为持戒不会堕恶趣，这就是救畏的一种发心。

还有一种叫善愿的发心，善愿的发心就是如果持戒能够升天，升天之后能够享受很多很多的安乐，这个叫做善愿。我们受戒、得戒的时候是强调要发起出离心，在出离心的基础以上不要发起救畏的心，不要发起善愿的心，因为这两个心都是不究竟的，他也有出离心，为了出离守持戒律。

还有，此处为了救度众生，为了成佛守持戒律，从表象上看，守持戒律的本体是一种去恶修善的方法。当然戒律的种类、品类有很多，别解脱的戒律比较着重于身语方面的禁恶修善，禁止很多修道中的恶业，如果一个修行者的在修道过程中恶业做得很多的话，这种恶业会成为他修定或修法的障碍，所以，在别解脱戒中给我们制定了很多禁止恶行的方法，如果你能够把这些戒律守得很好，就能禁止很多的障碍，比丘二百五十或二百五十三条戒律，如果你能够守圆满了，能够把这些障碍能够清净掉，清净了这些障碍，远离了这些障碍之后，你在修定修慧时的障碍就少多了。

如果没有守这么多的戒律，很多恶行没有禁止，虽然你没有受这个戒律，你不会犯这个戒，但是因为你没有受这个戒，很多恶行相对于你来说就是开许，你可以做，因为没有受这条戒。你做了很多恶行对你而言到底是好的事情还是不好的事情，从你没有犯这个戒律，从你内心压力小的角度讲，似乎是很好的。但是当你没有受很多戒条的时候，就意味着你也对自己开许很多的恶业，对自己修行是没有什么好处的。你每天在行持恶业，每天在行持恶业的状态中，还要找一个清净的道，我要去修持一种禅定是非常非常困难的。也就是为什么比丘修行的速度快，(是因为)他的戒条多。有些人不了知戒律的精神，就会觉得戒条多束缚也多，约束也大了，这个不能做那个也不能做，非常地不自在，但是戒条多也意味着禁止很多很多的恶行，这个不能做那个不能做很多恶行就禁止了，通过禁止恶行的方式没做很多恶行，身心自然清净，你在修定修慧的时候比较容易产生相应的功德。

相对而言，居士只受五条戒律，或者乃至于有些居士只受一条戒律，从迫不得已的角度，从他的实际情况而言，并不是说不能这样做，如果戒律守得少的话，在世间中做很多事就比较自在、很自由，和我们前面分析的一样，很多对修道有障碍的法没有去禁止，没有去遮止，你没有去受戒律，当然不会有破戒的过患，但是，没有遮止恶行，有些时候对自己修道仍然会产生障道的作用。所以居士的修行比出家人的修行要缓慢，是从这方面去分析道理的。当然我们也不能把最差的出家人和一个最好的在家人挑出来去比，“你看你居士超胜出家人”，这方面去比是不行的。当然从普遍的角度去比较的话，出家人获得解脱的机会要高得多，是从这个方面理解的，这是解脱戒。

菩萨戒主要是从调心的角度去安立的，就是要调服自己的心。别解脱戒主要是身语为主，菩萨戒主要是以心，以自己的意乐、以自己的心为主，当然身语禁止恶行是基础，必须要禁止的，但主要是自己的意乐为主。不管怎么样，这些戒律的精神都是去恶修善，前面别解脱戒是去恶修善，菩萨戒也是去恶修善，这个恶就更细微了，细微到什么程度？就内心中产生的一念不好的念头，针对菩萨来讲成了一种罪业，你相续中产生为自私自利而奋发的念头就成了一个堕罪，也成了一个忏悔的地方，所以菩萨戒也是需要修善。如果我们能够把菩萨戒守得清净，自私自利的作意是不会升起来的，也不会经常性的为了自私自利的作意产生这样的想法，产生其它的行为——伤害众生，这方面是不会出现的，等等。密乘戒也有去恶修善的方便，所以说戒律的精神是一种相合于清净道的行为和心。

戒律有很多内在意义，提到戒律时很多人非常害怕，这只知道它的外相，不知道它的精神导致的，所以我们在学习佛法过程中对戒律精神经常地观察就能够自然而然地产生一种自愿持戒的心。此处就讲具慧为了求取无上菩提，为了成佛而受戒律，当然这种发心意乐就相当圆满了。

“经多劫”就是讲它的时间，经过很长的时间、多劫的时间去守持戒律。一天中守持戒律的功德是相当大的，何况是多劫的时间守戒，这样的利益很大。

还有佛陀讲到在贤劫的时候守戒和末法时代的守戒也不一样，末法时代的众生只守一条戒也比贤劫、劫初、圆劫、佛在世时圆满的比丘守持所有清净戒律的功德要大。因为当时众生的心很清净，环境相对单纯，现在越往后环境复杂了，众生的烦恼也粗重了，这样的环境中努力地去守持一条戒律，这样的利益都很大。当然，我们在末法时代中要去守圆满戒律不是不可能，是比较有困难的，但是在很困难中千万不要因为守戒太困难了，干脆把所有的戒律都放弃，这个也不必要。反正就说能够尽量地守持，乃至于守持一条戒律，这都能获得很圆满的利益，都能获得很大的功德。其它的戒律虽然守不住有过患，但是我守持一条或者几条戒律也有很大的功德，这是佛在经典中讲的内容。

“身口意业无勤作，能护无垢诸律仪”，这是讲护戒的自信。怎么护戒呢？身语意无勤作，能够护持无垢诸律仪，他能处在自性界中。戒律有很多种，自性戒不需要勤作，他因为前世精进地护戒，非常圆满，经过很多世之后，在今生中身体不需要勤作，自然而然安住在善法中，他的口和心都很调柔，自然而然起心动念就和戒律的精神完全相符，一说话就符合于戒律，这属于“身口意业无勤作，能护诸无垢律仪”。一般的人要努力地去调整他的身体，比如说他以前蹦蹦跳跳搞惯了之后，受了戒之后就要努力去约束这个身体不能乱来，以前随随便便开玩笑，说绮语说惯的人有时接触人一开口讲就说很多绮语，他守戒之后也要努力调整他的口，尤其是这个心。

一般的众生的心是非常难以调服的，从外表上看，也许很多人非常调柔，好像很威仪，戒律守得很好，但是很多人内心如果没有调服的话，烦恼分层，他的很多烦恼不间断地涌现，调伏意业尤其困难。很多人是他前世因为修持戒律的缘故，今生中无勤作能够护持无垢的戒律，自然而然护持自性戒的功德是相当殊胜的，功德非常大。但是其他人听闻完四金刚处词句后生起胜解信，所产生的福德比前面持戒的福德、功德还要巨大，原因就是我们前面所分析的一样，因为对四金刚处的了知相当于对本具的实相、自己的心性有了一定的认知，而这种认知安立离实相非常近，在这基础上开始修道很容易获得解脱，而缘这种宣讲实相的词句去听闻，去产生信解，福德也就相对大得多。

当然此处要产生这么大的功德，并不是说随随便便听了一下，或今天听明天不听，你就能超胜别人持戒的功德 ，你就能超胜别人布施的功德，没有这样讲，听闻词句之后要生起胜解信，产生胜解信也不是很容易的事情。因为不容易，所以才能够超胜别人辛辛苦苦持戒的功德，布施的功德，不是说随随便便听了几天就说我的功德超胜了布施的功德，我的功德超胜了持戒的功德，你的这个持戒没什么用，还不如我；就是说短时间内听了《宝性论》，我的功德比你大得多，没有这样说，没有说你随随便便听些词句就有这么大的功德。但是反过来讲的话，你听闻的词句，虽然没有办法产生那么大的功德，没办法产生在比别人布施、持戒的功德要大，但是单单听闻词句的功德也很大，也是非常大的。就因为这个词句能诠和所诠的意义是相关联的，意义方面虽然我还没有通达，但是我有福报听闻这个词句也能够获得很大的功德。但是能不能获得这个面里所讲到的功德，这个不一定。

但是这个功德仍然是相当巨大的。因为这个论典所诠是殊胜的实相，你接触到了宣讲实相的经典，然后你去恭敬、去听闻，它的福报也就很大。我们在前段时间学《般若摄颂》的时候，上师也就是从这个方面讲了很多，虽然你不懂，就把《般若摄颂》的法本带在身上能够产生很多的利益，因为它的所诠很殊胜，能诠的词句也很殊胜。此处道理是一样的，《宝性论》所诠的意义很殊胜，能诠的词句也很殊胜，也相当殊胜的。所以说我们能够接触这个法本，能够听闻这样的词句当然也能产生不可思议的功德。下面讲解第三个问题

**壬三、亦超胜修行：**

**若人修持能息灭，三有烦恼火静虑，**

**修持天梵至究竟，菩提不动之方便，**

**余人于此仅闻句，闻已生起胜解信，**

**依此所生之福德，较前静虑德更多。**

这方面就是讲修行，此处的修行主要是以修静虑为代表的。首先，这个人修持能熄灭三有烦恼火，静虑就讲能断，它能够断除什么呢？能够熄灭三有的烦恼火，就是说欲有、色有和无色有，禅定的静虑能够压制、能够熄灭三界的烦恼。只要你修持禅定，一心不动的话，就能压制三界的烦恼。

然后就是讲“修持天梵至究竟”，就是它的体相，它的本体。修持天梵、天住和梵住，天住就是讲四色，四种禅定；梵就是讲四无量心，修持四禅四无量已经达到了究竟，这是讲它达到的体相，究竟的体相。

菩提不动的方便就是它的所为，或就是说它的目标是让菩提不动，或也是缘成佛的一种方便，让菩提不动摇的一种方便，就是讲静虑。所以，能够修持静虑，能够调伏自己烦恼的利益很大，功德也是非常殊胜的。

“余人于此仅闻句，闻已生起胜解信”，其他的人没有修持这种殊胜的禅定，也没有达到究竟，他对四金刚处听闻之后产生信解，依靠听闻所生信解的福德比前面修持静虑的福德还要广大还要巨大，从这个方面进行安立的。后面要讲这个根据，我们前面也是分析一些根据，从这些大的角度来观察的时候，我们也知道，能够缘四金刚处产生信心，因靠近殊胜实相的缘故，所以它的功德就非常巨大。

**庚二、能得殊胜智慧之根据：**

**何故以施得受用，持戒升天定伏惑，**

**慧断烦恼所知障，此胜闻彼为慧因。**

“何故”就是为什么说听闻词句产生信解的功德较比前面的功德大，原因何在呢？原因就是以施得受用的原因。布施直接的作用就是能够让众生获得受用；持戒升天，守持戒律的作用是让众生能够远离恶趣，生到善趣，生到天界中；禅定伏惑，伏就是压伏的意思，禅定可以压伏烦恼；“慧断烦恼所知障”，而智慧能够断除烦恼障和所知障，成为解脱最主要的因，最直接的因。布施虽然也能够间接的成为断烦恼的因，间接成为成佛的因，但直接的作用是得受用。持戒是得到善趣，持戒也能够间接地成为断烦恼的因，但是它是间接不是直接的。直接主要断烦恼的因是智慧，智慧能够断除烦恼障和所知障。“此胜”是此处很殊胜，就是说是智慧很殊胜。“闻彼为慧因”，闻彼的“彼”字就是讲四金刚处，听闻四金刚处就会成为智慧因的缘故，听闻四金刚处的功德就会超胜布施、持戒和修禅定的功德，因为其它的布施、持戒、修禅定都没有办法断除烦恼障和所知障，只有智慧能够断除，所以说智慧超胜。

得到智慧的因是什么呢？得到智慧的因就是听闻四金刚处，对四金刚处产生殊胜的信解，这就是能够得到智慧的因。从这个角度来讲的话，它就一定是超胜布施、持戒和修定的，原因是从这个方面讲的。下面讲第二个：

**戊二、以异门说彼分二：一、得究竟利益；二、得入道利益。**

**己一、得究竟利益：**

**自性住与彼转依，彼功德及成就义，**

**如来智慧之境界，四处如上已宣说，**

**于彼具慧信解有，力及具足诸功德，**

**成就速疾能获得，善逝果位之缘分。**

“自性住”就是讲如来藏，“彼转依”是讲到客尘转依之后的菩提果位。“彼功德”就是讲异熟果，这个讲它的彼功德。“成就义”就是讲如何让众生成就殊胜的佛法事业。“如来智慧的境界，四处如上已宣说”，佛陀智慧的境界，四个金刚处如上已经做了宣讲。“于彼具慧信解有，力及具足诸功德”，这也讲到通过三种信解、三种清净能够获得成佛的缘分。“于彼具慧”就是说对具慧菩萨来讲，如果能够信解有，信解力，信解具足诸功德，他就能够成就成佛的缘分，信解有是什么意思呢？信解有就是讲信解一切众生都具有如来藏，对一切众生本具有如来藏产生信解。信解力就是说信解修持菩提道之后，能够使一切的障垢远离，能够使菩提现前的妙力，对这种力量是信解的。“信解具足诸功德”，他也信解如果能够现前这种觉悟的话，一定能够具足离戏和异熟的功德。这样的信解，如果能够这样信解的话(成就和后面的缘分是连在一起的)能够成就速疾能获得善逝果位的缘分，很快就能够成佛的缘分就已经具足了，因为他有了三种清净的信解,他有了对如来藏、菩提功德等等信解的缘故，它很快就会成佛。反过来讲，如果我们对如来藏等等意义还没有通达的话，这个缘分还是有所欠缺，所以还需要通过学习的方式来具足。今天讲到这个地方。

**第58课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《宝性论》前面七个金刚处都已经讲完了，现在讲的是校量功德，校量功德主要是让凡夫的心能够知道学习《宝性论》的殊胜功德和殊胜利益。一方面前面以超胜布施、超胜持戒和超胜修行的三个方面告诉我们，听闻《宝性论》生起信解有很殊胜的功德；进一步通过一门来宣讲也有获得究竟的利益。获得入道利益也有两个方面：其中前面已经讲过了可以获得究竟功德利益的方面，也就是说如果能够信解如来藏、信解本具如来藏现前之后的功德，信解种种的事业等等，他可以很快获得成佛的缘分，这主要是从获得究竟利益角度而言的。今天要讲的是第二个问题：

**己二、得入道利益分二：**

得入道利益就是讲暂时如何趋入正道，如何生起殊胜菩提心，在相续中不退转，然后圆满五度、圆满六度，最后成就殊胜道果，这就称之为入道利益。也就是说我们学习《宝性论》也能够让我们获得入道的种种功德利益。这个分了两个方面：

**一、生起无上菩提心之利益；二、入六度加行之利益。**

**庚一、生起无上菩提心之利益：**

**如此不可思议境，信有如我亦可得，**

**得果具足诸功德，于此由信胜解故，**

**欲勤正念及静虑，智慧等诸功德器，**

**菩提心于此等中，定当恒时善安住。**

对于不可思议的境界——前面讲过如来藏等等是佛的境界，一般的凡夫人不管再用多长的时间，要了知如来藏、菩提功德事业等等都不可能做到的。现在我们学习完七个金刚处之后，也许有些人会认为这没有什么特别不可思议的地方，好像也能够相信有如来藏存在，对佛的菩提功德事业似乎都能够产生信解一样，好像觉得没什么不可思议的。但是通过佛宣讲完之后我们去学习的话，当然和自己通过分别心去观察得到一个结论完全是不相同的。无始以来我们流转轮回从来没有发现过自己本具佛性、菩提功德事业等等的功德法存在，因此，它的确是不可思议的一种对境。

对于这样不可思议的对境，“信有如我亦可得，得果具足诸功德”。就是前面所讲到的三种信心，三种信心第一个就是讲“信有”，“信有”就是我和一切众生都具足如来藏，具足法界中种种的功德，这就叫做信有，主要是从相信具有如来藏的角度而进行安立的。“如我亦可得”就说如来藏现前的菩提，像我这种凡夫众生，现在如我恶劣相续的众生的确也可以完全获得。不单单是我可以获得，一切众生都可以获得这种菩提果。相信如我一样的众生都可以现前这个佛果，都可以获得这样殊胜的菩提。第三个是相信“得果具足诸功德”，“得果”，得到了这种菩提果位之后一定会具足和觉悟无二无别的种种功德法，然后通过这种功德法利益有情的事业都可以获得，这是讲三种信心。

“于此由信胜解故”，就是说“于此”四个金刚处通过自己的信心能够产生一种殊胜的胜解，“欲勤正念及静虑，智慧等诸功德器，菩提心于此等中，定当恒时善安住”因为有了这种信心的缘故，所以后面的功德法都能够如理如实的生起。此处讲了五类功德，五类功德为例的所有功德都来源于菩提心，有了菩提心之后就能够在菩萨相续中一直善巧安住。

五类功德第一类就是“欲”，是欲求。一般的凡夫世间人有很多欲妙方面的欲求，但是此处主要是对殊胜善法的欲求。因为在轮回中漂流很长时间，遇到了善知识的教化之后，对于世间种种的有漏有为法不会再产生兴趣，自然而然就能够对解脱清净的功德产生信心。第一个方面就讲到了对殊胜的佛功德、殊胜清净的道、善法方面产生希求心。这种希求心对于修行人来讲也是非常重要的，做任何事情如果希求心具足、希求心很大的话他就能够有兴趣去做，成功的几率也就很高。修习佛法也是这样的，如果我们对菩萨道、对殊胜的修法有很强的兴趣，想要成就、想要获得种种功德，有这个欲求心之后我们才能够在身语意方面全方位的去趋入。如果没有欲求心的话，基本上自己就已经主动放弃了，不可能获得种种的解脱和成就。所以说欲求心是相当重要的。

第二个是勤，这个勤就是讲勤于善法，对善法相当的精进。如果真正对于善法方面很精进的话，以前自己相续中还没有生起的功德也可以重新生起，以前相续中已经有的功德可以让它再再的增长，以前自己相续中没有的过失不会让它生起，以前相续中已经有的过失逐渐逐渐让它断尽，这就是讲四正断或者四正勤中的含义。我们修习佛法也是这样的，我们精勤一些善法，就是想要通过善法的修行让善根没有生起的生起，已经生起的让它再再的增长、再再的圆满。精进也有断除恶业方面，以前没有生起的恶业不让它生起来，已经生起的恶业让它断掉，如果能够通过这样方式修行的话，我们相续中就逐渐只剩下清净的善法，不清净的种种恶业逐渐通过精进的方式予以断除，这个方面叫做勤于正法。

第三个就叫做正念，正念是讲对所缘境不忘失，或是按照《入行论》来讲，不忘失善法就叫做正念。众生修行的时候，总是被各种各样的分别念所干扰，生起中观正见的时候突然又产生了其它的怀疑、产生其它贪嗔痴等等，所以众生总是没办法安住在正所缘中，而如果能够恒时地去串习正念的话，那么在自己相续中恒时都能够保持一种善的所缘。保持善的所缘很重要，实际上每个人修法，一方面好像觉得是一辈子中应该修行，但是一辈子中的修行都是落在每一天中，每一天的修行落在当下的念头中，如果当下他能够安住正所缘，基本上一天的修行可以保证。那么如果一天能够这样保证，一个月、一年、一辈子都可以保持殊胜的正念，对善法有一种信念。对修行人来讲，每个念头当下都能够不忘失善所缘、都能够对所缘的法都能够真正去安住的话，对于修行善法来讲是相当重要的。

下面第四个就是讲静虑，静虑就是讲自心一处，佛法修行中的静虑算是一个很重要的修法，它是止观中的寂止。首先要训练我们的心让它听话，要让我们的心让它安住它就能够安住，可以通过训练而获得。训练的方式就是修持静虑，因为众生的心相当浮躁，很难以让自己的心安静下来,一旦安静下来之后就会发现分别念更加地涌动，没办法在修定前和修定中、修定后都没办法自心一处。所以真正想要在这个状态中修行非常清静的胜观、佛法的话相当困难。所以说在佛的经典中、菩萨论典中都强调了必须要修持静虑，内心中必须要生起静虑的功德。当我们通过种种的修行的方式把自己的心训练得相当的调柔、相当的自在，能够让它专注于一个地方它就专注于一个地方，不会随着其它的分别念、外境散乱而跑的话，自己的静虑就能修成。

如果静虑能够修成的话，能够引发很多功德，自己如果生起了静虑，其它粗大的欲妙不会再有兴趣。生起静虑之后，种种的不忘智，种种的神通等等功德，逐渐能够引发出来。尤其关键的是生起静虑是为智慧服务的，它为胜观服务。有了静虑，我们胜观见安住其中，这个时候就叫做止观双运，我们平时通过学习生起一切万法空性的见解，这个方面也可以相似叫做胜观。有了胜观之后，它不能发挥作用的原因就是我们心太过于散乱了，这个胜观见没办法安住，没办法延续，所以说它的功效也就没办法发挥，如果我们有了这种殊胜的静虑，就可以把心放在这个胜观见上面，这时胜观见就不会安住一下后马上散失了，它会长时间地安住，长时间安住胜观，心就会越来越清净，安住的时间越长越清净，就会越来越发挥胜观的一切无所有、一切无执著的效用，如果有了这个效用后，我们会发现相续中粗大的烦恼逐渐开始减弱了，以前不了知的种种空性的功德也逐渐开始生起等等。静虑的功效从这个方面可以体现的。

第五个就是讲智慧，智慧主要是讲对一切万法了知的胜观功德，对万法都能够如是的知道，是无自性的、都是空性的、都是如来藏的显现等等，这些都是属于智慧的自性。智慧自性在前面讲静虑的时候也是曾经提到过，这种信勤、正念、静虑、智慧，和平时我们讲的五根的功德是一样的。这个欲就是讲信心。勤就是精进，就是信进念定慧，是讲此处的功德法。

这些以五根为主的殊胜功德，“诸功德器”这个“器”字就是讲到源泉，这一切功德的来源是什么呢？一切功德的来源就是菩提心，从菩提心中可以生起五根功德。从两个方面可以安立，第一种就是讲殊胜的如来藏称之为菩提心，这一切都是从如来藏中逐渐生起，引发出来的种种功德。第二个问题就是我们在学大乘之前都要首先引发大悲心和菩提心，有了菩提心之后，信进念定慧的功德逐渐逐渐就能够产生起来，这种功德都是依靠菩提心为源泉，这个方面也可以了知的。

“于此等中”就是菩提心作为一切功德的来源，是安住在菩萨相续中，“此等中”就是讲菩萨相续中。“定当恒时善安住”，一定会恒时安住、一定会以善妙的方式去安住的。所以说如果有了殊胜的菩提心，就会成为成佛的宝藏，任何一个修行者相续中有了菩提心，不远的将来一定会成佛。如果缺少了菩提心，无论再怎么样去修行都没有办法真正地产生大乘的清净道功德。因为一切的大乘道都是以菩提心作为核心、菩提心作为主线进行修行的，如果缺少了这样殊胜菩提心绝对没办法获得殊胜的解脱。

**庚二、入六度加行之利益分四：一、圆满波罗蜜；二、彼等摄于三类福中；三、认定违品二障之体相；四、获殊胜对治之智慧。**

**辛一、圆满波罗蜜：**

**彼者恒住菩提心，故彼佛子不退转，**

**圆满福德波罗蜜，以及诸善得清净，**

**福德五种波罗蜜，于此无有三轮执，**

**是故彼等皆圆满，断除违品是清净。**

这个方面就是讲能够圆满波罗蜜多的功德，“彼者”就是菩萨恒时安住菩提心的本体中，恒时不忘失菩提心，恒时修行殊胜菩提心，佛子一定在大乘道中不会退失，因为他相续中有这么强烈的菩提心，有这么殊胜的菩提心，即便是遇到一点点的障碍，遇到一点点的违缘他自己也不可能随随便便从大乘道中退失的。所以如果能够恒住菩提心，这个佛子就绝对不会退转。修持殊胜佛法不退转，他就可以逐渐地圆满波罗蜜，波罗蜜就是到彼岸，从此岸到彼岸，从凡夫到菩萨，乃至究竟成佛。他就可以圆满福德波罗蜜多，福德波罗蜜多就讲到了前五度，前五度主要是福德所摄的，从布施度乃至于禅定度之间都是属于福德波罗蜜。

六度的分类前面我们也曾经提到过有几种不同的分法，有些时候是把禅定波罗蜜划在了智慧中，因为它是产生无分别智慧、产生胜观的一种殊胜助缘，它和智慧蜜不可分，它把禅定和智慧划成智慧度。把布施、持戒和安忍划成福德，精进作为助伴的也有。还有一种就是此处所讲到的前五度都是属于福德的自性，第六度单单属于智慧的自性也有。圆满福德波罗蜜多也能让一切的波罗蜜多等善法得以清净，这里面有清净的功德，也有圆满的功德。

怎么样让波罗蜜圆满，怎么让它清净呢？“福德五种波罗蜜，于此无有三轮执，是故彼等皆圆满”，福德自性的五种菠萝蜜多，“于此无有三轮执”，“三轮"就是能做、所做和作意，从布施度到禅定度之间都是远离了能做、所做和作意，都没有三轮执著。五种波罗蜜多因为远离了三轮执著的缘故就能够获得圆满。那么用什么法才能够让五种波罗蜜多获得圆满呢？无有三轮执著。无有三轮执著实际上就是智慧的自性，就是智慧的本体。如果说是通过远离三轮执著的智慧遣除了所知障，就能够让五种波罗蜜多的种种功德都能够获得圆满。如果说是相续中有三轮执著，这种波罗蜜多是没办法圆满的。所以说要让五种波罗蜜多圆满的话，必须要修持现前远离三轮执著的殊胜智慧，这才能够让它圆满的。

“清净”就是讲“断除违品是清净”，“断除违品是清净”就是说针对五种菠萝蜜多分别地断除各自的违品，就能够让五种波罗蜜多获得清净的自性、获得清净的功德。在五种波罗蜜多中分别有它各自的违品，布施的违品就是讲悭吝，他很吝啬很悭吝，这就是布施的违品，因为有了悭吝，这样的布施度是夹杂了烦恼，所以说它是不清净的；持戒的违品是破戒，对于别解脱戒、对于大乘的戒律，破戒就是持戒的违品；安忍的违品是嗔怒，如果经常有嗔怒，没办法做到安忍，所以如果有嗔怒，安忍绝对不是清净的安忍；精进的违品是懈怠，精进就是对于善法的一种欢喜、一种喜欢，它的违品就是懈怠，天天对善法没有兴趣，喜欢其它的欲妙都是属于懈怠；禅定的违品就是散乱，禅定是自心一处，散乱就是自己心没办法自心一处，不管是昏沉也好还是掉举也好都没办法自心一处。这就是五度的违品，能够断除这些违品就是称之为清净。

断除悭吝、断除散乱都是属于清净，和上下文对照的时候，五种波罗蜜多要获得清净，必须要断除违品，而这种种的悭吝乃至于这种散乱都是属于烦恼障。那么谁才能断除烦恼障呢，下面要讲智慧能够断除烦恼障，所以说这五种波罗蜜多如果没有智慧度，他就没办法断除违品，没办法断除违品就没办法获得清净，意思就是这样了知的。

要获得圆满必须要远离三轮执著，三轮执著就是所知障，要断除所知障必须要有智慧波罗蜜多才能去断除。要让五度的功德圆满的话也必须要圆满智慧度，智慧度能够断除烦恼障和所知障，所以说要让五种波罗蜜多清净和圆满，必须要升起智慧波罗蜜多的功德。还有一些地方讲到了趋入波罗蜜多的违品，从这方面我们没办法趋入六度，就是讲他具足悭吝等等违品，因为有了悭吝等违品就没办法趣入，而趋入之后要让他清净的话必须要断除三轮执著，也有这样的讲法，此处是通过断除违品而清净，通过远离三轮执著而圆满。

**辛二、彼等摄于三类福中：**彼等就是讲前五度，前五度是摄于三类福中。

**施所生善是施福，戒所生善是戒福，**

**忍定二种是修福，精进遍行于一切。**

通过布施生的善根是划在施类福中，布施类的福德，通过持戒所摄的善根是属于持戒福,戒类福中。还有一种就是修类福，修类福中就是讲忍和定，安忍和禅定二种是属于修类福。“精进遍行于一切”，五度中的精进度遍行于施类福中，遍行于戒类福中，遍行于修类福中，就说三类福都必须要通过精进才能够真正地去行持，才能够真正地去圆满，如果是缺少了精进一定是没办法圆满布施度的。

我们看佛的传记，佛修布施度的时候他是非常非常地有兴趣，只要是能够圆满众生心愿的布施，不管是钱财也好，还是自己的身体也好，王位也好，还是其它的善根也好，都是很欢喜地布施给众生，他是很精进地、很欢喜地修持布施度，后面布施度圆满就登初地了，如果修持布施度没这么圆满，没这么强烈兴趣的话，修持一点点就开始放松，这永远没办法圆满布施度。所以说精进是成为布施度的一种助伴，有了精进能够让布施一直修下去，乃至于修到圆满为止。

持戒也是一样的，刚开始受戒时是特别的注意，特别的专注，就觉得自己要受持清净的戒律，但是越往后自己的戒律越松的话，这不是一个好的现象，这主要是没有精进，如果有了精进的话，最初受戒、中间守戒和后面守戒的过程中都能够按照戒律而行持，所以说精进也是持戒的助伴。

当然修安忍和修禅定也必须要通过精进作为助伴的，这三类善根、三类福德都是需要精进作为助伴的。在《亲友书》、《俱舍论》中都讲到了这三类福，此处是讲到了布施、持戒和修行三类福德，这就把五度摄在三类福中。

**辛三、认定违品二障之体相：**

因为前面有一个三轮的执著和一个违品的词句，在第一个科判圆满波罗蜜多中“于彼无有三轮执，断除违品是清净”，那么到底什么是违品二障的体相呢？此处就把烦恼障和所知障的体相做一个安立。

**三轮虚妄分别心，承许彼为所知障，**

**悭等虚妄分别心，承许彼为烦恼障。**

在认定烦恼障所知障的时候，中观的很多论师实际上也是通过《宝性论》中的这个颂词来认定烦恼障和所知障的体相。不管是我们在学习《入中论》的时候也好，还是学习《定解宝灯论》的时候也好，都是通过弥勒菩萨的《宝性论》来认定烦恼障和所知障的体相。

所知障的体相就是三轮虚妄分别心，首先就是三轮，三轮前面提到就是讲能做、所做和做业，能做、所做和做业称之为三轮。一般的众生都有很强烈的三轮，就是讲我是成为能做者，所做的事情是布施，所施的物品或者他的做业就是把这个物品送给别人，他对这样的三轮都有很强烈的实执，当他安住在强烈的实执中时，他是被所知障所束缚的，布施的善根被所知障所束缚，这方面就称之为三轮。

虚妄分别心就说这个三轮只是众生的虚妄分别而已，没有一个真实意义上的这个就是我，这个就是对方，这个就是我做的事情，实际上观察的时候我也是假立的，不管是从真理的观察还是从他的心来观察，这个我连名称都没办法找到的，既然没有我的话，那又何来能做呢？

所做的自性也是一样，不管所做对方是一个人也好，还是一个物品也好，还是个什么事情也好，实际上所做的这个事情你观察的时候，通过离多因、通过缘起因等等观察的时候，这种所做的事情也是没有丝毫的自性，也是连名称都不存在，如果没有能做所做那么又何来做业呢？因为有了能做所做才会有做业，没有能做所做的确不可能有这种做业，所以我们就通过这样分析，众生不观察的时候认为存在这样的三轮，但是稍加分析这个三轮的存在的确就成为一种虚妄分别心，没有一个真实自己的本体。但是众生如果不能打破这种三轮分别心，在修布施修持戒的时候有这种存在能做所做，做业的这种分别心的话，承许彼为所知障，这个就称为所知障。

菩萨在修持布施持戒等在出定位的时候，也是要着重的来对治这种三轮，或者就说在出定位的时候自然而然就不存在这种三轮，他因为在入定的时候已经现见了诸法法性，所以在出定位的时候自然是远离了三轮而住的，从这个方面烦恼障可以断除，从所知障方面也可以断除。在入定的时候主要是断除三轮的种子，在后得的时候现行是绝对没有的，这个方面就称之为所知障。

“悭等虚妄分别心，**承许彼为烦恼障”**称之比为烦恼障。那么烦恼障方面是如何了知的呢，就是讲到了六度的违品，六度的违品就是讲悭吝等的虚妄分别心，前面讲到了悭吝、破戒、嗔恚，还有懈怠和散乱，最后加一个邪慧，邪慧就是讲智慧的违品，从悭吝到邪慧之间，或者说道散乱之间的这种虚妄分别心，承许这些就称之为烦恼障。因为悭吝等都是属于烦恼，如果有了这样的烦恼就不能够真正趣入和清净布施等的功德，把这些都安立成烦恼障的自性。

断除障碍我们就可以了知，一个是断除它的种子，一个是断除它的现行，如果是单单断除它的现行的话，出定位的智慧就可以断除烦恼障了，为什么呢？因为你打破这个悭吝心，认为布施你必须要放舍内外的财富，也就是打破悭吝心并不需要入定的智慧，当然在安住的时候入定的智慧肯定是没有悭吝心的，但是单单从打破悭吝心这一点来讲的话，非入定位也可以做到的，就说是打破悭吝心安住在布施状态中，远离破戒安住在持戒中，远离嗔恚等等，这些都有一系列的系统修法，可以让我们在入定位之外的散修位中都能够相似做到远离种种违品。

然后就是三轮分别心，前面提到了在菩萨出定位的时候自然而然他是不可能有三轮的，从这个角度观察的时候，烦恼障和所知障似乎都在出定位就可以解决了，不需要入定位了，因为悭吝、三轮分别心等等似乎都不需要入定位智慧的，那就和前面讲的一样，如果你要断除烦恼障、所知障的种子，这必须要入定位来断除，在出定位的时候他的烦恼障和所知障比较粗大的、比较现行的部分自然而然就可以消除了。因为它的种子比较深细，如果要断除烦恼障所知障的种子的话，必须要入定位，出定位的功德也可以相应的断除烦恼障所知障，这方面就是讲认定违品二障之体相。

**辛四、获殊胜对治之智慧：**

**若离智慧无余因，能断烦恼所知障，**

**是故智慧最第一，慧依闻故闻最胜。**

能够获得殊胜对治的智慧何以了知呢，这就讲到了“若离智慧无余因”，如果离开了殊胜的智慧度没有其它的因能够断除烦恼障和所知障。这种断烦恼方面的智慧如果我们不分析，觉得布施时，要打破悭吝并不需要智慧度，但实际上并不是这样，智慧有两种，一种就是拣择的智慧，一种就是无分别智慧。从拣择智慧的角度来讲，你要修持这种布施，你能够远离它的违品，你要知道悭吝的过患，你要知道布施的功德，这一系列都是通过智慧来拣择的，如果缺少这个智慧你根本分不清楚悭吝的过失和布施的功德，你能够了知悭吝的过患和布施的功德这也来自于智慧的拣择。持戒等等都可以这样分析。

所以通过智慧的拣择就可以断除烦恼障，通过殊胜的智慧(我们)知道没有三轮也能够断除所知障，尤其在入定位无分别智慧面前，烦恼障和所知障种子都能够如是的断除。

此处讲到了“如离智慧无余因”，就说是能够断除烦恼障和所知障，的确五度必须要通过智慧度的摄受才能够成为布施度，乃至于能够成为禅定度，如果没有智慧度的摄受，连五度的名称都没办法获得的，而且要让五度达到究竟，达到圆满的话，没有智慧度那是绝对不可能做得到的。所以说在《入行论》中也曾经提到过智慧度为主，就像国王一样他是主要的，为了升起智慧度宣讲了其它的诸度，帮助产生智慧度，这方面安立也是存在的，就是因为只有智慧度才能断烦恼障和所知障，除了智慧度之外的其它修法，其它的善根，其它的因都没办法真正地断除烦恼障所知障，从这个角度来安立的时候，是故智慧最为第一。所以，在六度中智慧的功效是最为圆满，智慧的体相是最为圆满，六度中智慧最为深细、最为第一。

慧依闻故，要生起这种智慧，首先要依止听闻的智慧，所以说闻最胜，意思是说听闻宣讲智慧体性的四金刚处就变得功德最为超胜，最为圆满。这个方面也是对前面的问题进一步地做诠释和解释。如果相续中要产生殊胜智慧的现证，你必须要有一种修行，通过长时间的修行之后，相续中会产生智慧的现证。这种修行来自于什么？来自于殊胜的定解，有了殊胜的定解你才能把这种见解作为证所缘反复去观修，反复去串习，如果修法的定解有误、有偏差，你反复去观修串习的话就会产生歧途，所以，要修行作为证所破缘必须有殊胜的定解，殊胜的定解来自于思维，反复地思维断除增益和损减，才可以产生殊胜的定解，所以说这个定解是来自于思维的。思维的智慧来自于听闻，闻所得的智慧，在课堂上听完这个讲解之后，内心中大概有了思维的方向，听闻词句能够知道大概讲什么，这个方面就是闻慧。这个闻慧来自于什么呢，闻慧来自于听闻，我们从智慧能够断除烦恼障和所知障最圆满的功效来往前推的时候，最初就推到了听闻这四金刚处，因为最初的听闻能够引发最后的圆满地对治烦恼障和所知障，其它的布施、持戒、修行,如果智慧不加入，通过他们自己的能力的确是做不到真正断除烦恼障和所知障的。从最初的因来观察的时候，听闻四金刚处的功德就真正超胜做布施、持戒和修行的功德，这个方面是可以了知的。

下面讲的是第三个问题：

**乙三、圆满做业分二，一广说所讲之义，二由讲解之方式摄义而宣说。**

**丙一、广说所讲之义分三：一、如何造论之理；二、断损害正法之理；三、回向造论善根。**

**丁一、如何造论之理分五：一、依何而说；二、为何而说；三、依如何宣讲之理而说；四、所讲经典之体相；五、恭敬顶受彼之等流。**

如何造论呢？第一个就是讲依靠什么教和依靠什么理而进行宣讲的，第二个就是讲为什么要宣讲，为何而说，就是自己和他人为谁而说，实际上后面讲到了为自他都能获得利益而说的，第三个依如何宣讲之理而说，那么怎么样去宣讲的，依如何宣讲而说，第四个就是所讲经典的体相是什么，第五个是恭敬顶受彼之等流，彼就是讲到了经典，彼之等流就是讲论典，应该恭敬顶受这个论典。

**戊一、依何而说：**

**如是依于正教理，**

依靠什么而宣讲的呢，弥勒菩萨《宝性论》不是随随便(宣讲的)，是依靠正等觉佛陀，虽然弥勒菩萨是十地菩萨，我们对于这种殊胜智慧者绝对能够产生信解，即便是十地菩萨自己所造的论典，我们也可以信解，但是显现上面十地菩萨还没有真正成佛，显现上还没有真正成佛，这里面讲的都是不可思议的金刚处，比如说如来藏、菩提功德、事业等等，弥勒菩萨在《宝性论》中好几处都已经讲到了，这方面是佛的境界，连十地菩萨都没办法安立，所以他自己显现是也是十地菩萨，他自己还没有真正的能力去抉择这种最为不可思议之处，只是佛陀才能够了知的金刚处，也就是说我造《宝性论》是依靠了经典，依靠了正理而宣讲，绝对不可能是随随便便臆造的，即便是显现成了十地菩萨他还都要依靠经典，所以说此处说如是依于正教和依于正理。

第一个依于正教，用什么正教呢？很多宣讲如来藏的经典，比如我们在学习的过程中曾经提到过的《陀罗尼自在王请问经》，还有《胜鬘夫人请问经》，《不增不减经》，还有像《法华经》、《华严经》等等很多很多种经典，在《宝性论》中出现很多，还有就是《度一切诸佛境界智慧光明经》，很多这种殊胜经典，讲了依靠的正教。依靠的正理有四种道理，也有作用理、观待理，还有讲到了证成理和法尔理，在这里是通过四种正理来进行安立，一方面也有殊胜的正教，一方面也有殊胜的正理，比如说我们在宣讲三种理论的时候也是使用到了作用理和观待理等等，这个方面都是已经使用到的，所以这种论典的确是能够作为一切有情的依靠处，因为他是依靠正确的教和理如是进行宣讲的缘故。

第二个问题就是讲为谁而说，“为令自心纯一净，具信善圆之智者，亦为摄彼宣说此”，这三句话就讲了为谁而说，为了自己也为了他人，第一句就是讲到为了自利能够得到承办，为令自心纯一净，本来十地菩萨已经智慧非常圆满，自心也很清净，但是为了自己能够达到佛的境界，能够让自心达到纯一圆满的清净境界(一乘法界的殊胜境界)造的这个论点，也是十地菩萨在修行过程中仍然对善法非常地欢喜，这对通过积累功德产生殊胜果位方面，显现上还是有清静的希求心。所以说为谁而说，第一个就是为了让自心能达到纯一的境界，能够达到佛的境而造的这个论点。后面两句就是讲到也为他人生起利益而造的论点，是为谁呢，就为了具信善缘的智者。具信就是讲到具足信解，比如说听到了《如来藏》，听到了《宝性论》之后，自然而然能够对殊胜的如来藏，殊胜的佛法等等产生清静信心的人，那当然就是本论的当继者了，也是为他们而宣讲的，为他们而造的论点；善缘就是讲善根圆满的智者，他们通过修持种种的善法能够让种种善法圆满的智者，一个是具信的，一个是善根圆满的智者，因为摄彼宣说此，也为了将他们摄受在清静的殊胜了义正道中宣讲了这个殊胜的《宝性论》，所以，《宝性论》也为了自己圆满善根，也为了让其他众生摄受在清静道中宣讲《宝性论》，所以说弥勒菩萨自从造了《宝性论》之后，当然就摄受了无量无尽的众生，这里面有很多的殊胜化身，比如说龙敦巴尊者(弥勒菩萨自己的化身)自己说是显现化身也是给《宝性论》作注释，在人间中广泛弘扬《宝性论》等等有很多。还有其他一般的凡夫人，像我等这些众生也是经由学习《宝性论》内心中多少产生一些信仰，产生一些善根，这也都是乃至于弥勒菩萨的殊胜的恩德。

**戊三、依如何宣讲之理而说：**

**依灯电宝日月光，具眼能见诸境界，**

**如是依佛义词法，乐说光明说此法。**

这个是一一对照的,首先是说依靠灯光、依靠电光、依靠宝光、依靠日月光具眼众生能见色法，灯光、电光乃至于日月光是属于外缘，具眼就是讲内缘，内外因缘具足之后，众生就能够见到外在的色法。灯光，现在是电灯光了，以前是酥油灯的灯光；电光就是闪电时出来的天光；宝光很少了，以前比较多的夜明珠或者是如意宝发出来的光明就称之为宝光；日月光可以作为一类，是天上的日月发出的光明，这方面就讲到了外缘。

内缘必须要具眼，如果说你具眼再加上外缘的话，就能够见到色法，此处的意思就是说单单有外缘没有内缘也不行，比如说有灯光等等，但是你没有眼根也没办法见到色法。如果有了内缘没有外缘也不行，你有眼根，但是处在一片黑暗中也是没有办法见到色法的。只有内外因缘都具足时才能够见到色法，这个方面就讲它的比喻。

它的意义就是“如是依佛义词法，乐说光明说此法”，就是说《宝性论》依靠什么宣讲呢？也是依靠内外因缘圆满之后造的论典，首先外缘是讲依佛的义词法乐说光明，这个就讲到了依靠佛的四无碍解。内在因缘呢，弥勒菩萨本身也有这样清静的智慧，外面是依靠佛的四无碍解，里面内缘是依靠弥勒菩萨的殊胜智慧，二者因缘和合，说此法就宣讲了《宝性论》。佛陀的四无碍解在颂词中的次序没有按平时的法义词辨的顺序来进行安排，就是说，第一个讲法无碍解，这个就讲义词法中的法，法无碍解我们已经学习过很多次，它主要就是讲种种的名称，染污法也有很多的名称，比如说染污啊，烦恼啊，劫啊，束缚啊，扶柳啊，清静的法也有如来藏光明，还有说空性、实相，法界等，这都是不同的名称，这个叫做法无碍解。佛陀的对于种种的名称都能够无碍通达，就叫法无碍解。

第二个就叫做义无碍解，就是义词法中的义，义无碍解就是这些名称所表达的共相和自相的意义都能够知道，这些名称所表达的任何一个意义都能够知道，就叫做义无碍解，对它的共相，对它的自相都完全通达叫义无碍解。

第三个叫做词无碍解，就义词法中的词主要就是讲众生的语言，佛陀完全通达众生的种种语言，所以佛陀在讲法的时候可以以众生的种种语言来讲法，种种方言、种种语言、他们自己的闻法等等，佛陀对众生种种的语言、文字都能够通达，这就叫做词无碍解。要调化众生的话，文字语言也是很重要的，因为佛陀是显现在世间中最为圆满的导师，从现象上来讲，他的显现也是十全十美的，没有任何可挑剔的地方，即便是对于动物的语言，对于其它不同国家的语言，他也是从显现上面全都通达无碍的。

有些人就会想，既然现在很多上师也说是某某佛某某文殊菩萨的化现，只是对自己本民族的语言通达，对其它方面语言不通达呢？在世间度化众生的时候(前面我们刚提过)只有释迦牟尼佛是最为圆满，显现上面也是十全十美的，佛涅槃之后其他作为他弟子身份出现的化身，本性上面虽然是具足佛的功德，但是在显现上面他不会像释迦佛一样显现得这样圆满，不管是从他的相好还是他出生的方式，还是从他种种度化众生的方法，或通过他显现四无碍解的角度来讲都没有这样示现，所以前面我们在讲功德品的四无所畏的时候，佛是直接可以在大庭广众中宣讲，我就是佛，我已经圆满成佛了，我已经断除了障碍，我能够知道哪些是修道的障碍，哪些是出离法。后面如果有人这样宣讲就容易招致很多诋毁和诽谤等等，即便是他们内心中具足这样的功德，但是在显现上面他也是显示的有所欠缺的，显现上面不会像佛一样这么十全十美，虽然内心中本具佛功德，但是在现象上面显现成一个佛弟子的身份，显现成一个凡夫善知识的身份，他显现上面只懂得本民族语言，不懂得其他语言，传法的时候需要翻译等等，从这方面我们可以了知的。

所以说即不会动摇我们对他们的信心，也不能够说只要他是佛，一定是能够显现什么样功德，这个方面因缘是不一样的，整个南瞻部洲，乃至弥勒佛未出世前的整个这段时间中就一尊佛，就是释迦佛，圆满圆满显现十二相成道。从这个方面讲不会引发很多的争论，大家都是知道显现圆满佛陀功德的十二相成道的就是释迦佛，其他的人可以密化，不可能像释迦佛一样这样显化，这个方面也有这种含义。

乐说就是讲辩，辩有时候翻译成乐说，对于一切万法都能够通达，对于一切万法的意义和答案都能够通达。所以说在辩论的时候绝对是没办法辩倒他的，乐说的时候，或是展开宣讲的时候也是能够做广大深广的宣讲，这个方面就是辩无碍，或者是乐说无碍，这个就是叫做依靠佛外在的因缘，就是具足了外在的因缘，前面讲四类光明、有灯光、电光、宝光、日月光四类光明作为一类。和这四类光明对应的有四无碍解，有佛陀的法无碍解，义无碍解，词无碍解和乐说或辩无碍解称之为外在的因缘。

内在的因缘，具眼根能够见色法，弥勒菩萨自己具足清静的辨别智慧，有了外在佛的四无碍界，又有了内在的智慧，这因缘和合之中宣讲了能够指明像色法一样自信的如来藏菩提功德事业，有了眼根你可以见到色法，有了《宝性论》也能够知道《宝性论》安立如来藏是怎么样的，安立菩提功德事业是怎么样的，像这样的话一个一个都可以安立得很清楚，让后代的弟子学者在学完《宝性论》之后，内心中能够自然而然产生殊胜的定解和殊胜的受用。今天讲到这个地方。

**第59课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《宝性论》是有七个金刚处来广说它的论义，讲完七个金刚处之后，现在抉择的是它的功德。了知七金刚处的殊胜功德有助于我们在学习过程中或学习完之后能够有一种非常好的兴趣来进一步地修学。在学习过程中了知它的殊胜功德有非常大的必要性。

现在讲的是在抉择的时候圆满作意，圆满作意方面有不同的方式进行安立造论的过程和造论的根据。前面宣说之理我们已经讲完了，通过佛的外缘的四外解和内在的殊胜智慧和合起来造了殊胜的《宝性论》。

今天讲的是第四个科判：

**戊四、所讲经典之体相。**

所讲经典的体相是依靠怎样一种经典，或者说所讲的经典到底具有怎样的一种体相，在这个颂词中进一步地进行安立。

**何者具义相应法，能断三界烦恼语，**

**显示寂静之利益，即是佛说余翻此。**

“何者”，“何”是和“即是佛说余翻此”连在一起的，何者具足这种四种条件即是佛说；“余翻此”是说其余不具足这四个特点就不是佛说，是这个意义。

何者具足怎样的四个特点呢？在这个里面有“具义”、“相应法”这两个特点，“能断三界烦恼语”是第三个特点；第四是“显示寂静之利益”。

如果谁——何者具足这四个特点就是佛说。既然具足这四个特点，那么如何了知四个特点呢？第一个就是讲所诠，第二个是能诠，第三个是讲它的作用，第四是讲它的果。下面从所诠、能诠、作用和果四个方面来进行安立。

第一个是所诠，所诠在颂词中的体现就是具义，能诠就是讲相应法，“能断三界烦恼语”就是讲作用，第四讲果，是显示寂静之利益，四个特色。

首先讲第一个所诠具义。所诠具足怎样的意义呢？当然就是讲佛经所具足的所诠义有深广的特点：一方面是宣讲殊胜的空性，宣讲殊胜的光明如来藏等等，这都是属于非常深的意义。佛经所诠的意义也是这种殊胜的空性和殊胜的光明等等，或者说能够帮助众生从轮回中获得解脱的意义是非常深的，此处就是讲所诠是具义。

第二是相应法，相应法是讲能诠。能诠句也和法相应，能诠的句能够相应殊胜的法、殊胜的意义。因为它的所诠义是讲甚深、深广的法要，所以它的能诠句是相应于这种深广的法义进行安立的，也就是能诠能够表示，或者能够随顺，或者能够相应这样的殊胜法义，这方面也是讲殊胜的特点。所诠的意义就是讲深广法，能诠句一定是相应于所诠义能够安立，所以所诠和能诠二者之间是有一种特定的联系。如果能诠句没有办法安立、没有办法表示所诠义，那么二者之间肯定是会分离的，或者说和所诠的殊胜义无关。能诠如果安立了，和法相应，那么它的所诠义一定是能够通过能诠句表达出来，能够相应。二者之间讲甚深的法义和甚深的法义相应的文字语言，像种种的法宝等等都可以称之为能诠的殊胜特色。

第三个方面讲能断三界烦恼语，这是讲它的作用。作用是讲能断三界烦恼的语言。语言很多，有些是增长三界烦恼的，有些是断除三界烦恼的，佛语是能够斩断三界烦恼的殊胜言语，殊胜的文字语言。如果真正地来修学佛法，通过前面的能诠和所诠进行学习之后，相续中就能够逐渐斩断三界烦恼，能够远离三界烦恼。因为殊胜的佛经就是三界烦恼的直接对治，换句话来讲的话，佛陀所宣讲的殊胜法义就是为了断除三界烦恼而说的。

所以说这个方面和其余的庸俗语言完全不一样。庸俗的语言增长自己相续中的贪心、嗔心和愚痴心。比如说世间中讲到的种种语言，有些小说、杂志，还有很多其它所谓的经典论典等等，实际上真正来看的时候没办法斩断众生的贪欲，没办法斩断众生的相续中的无明，反而是增长愚痴，增长无明。在俱生我执上面又加上很多遍际我执的铁钉，所以从这方面讲的时候，其它的语言并不能够真正断除三界的烦恼，而佛经能够断除三界的烦恼。学习了这种经论之后对整个三界的烦恼、习气、所知障等等都能够完全断除。这个就是第三个作用的问题。

第四个是讲它的果，果是讲显示究竟之理。这个究竟的利益就是讲寂静涅槃的利益，是属于最为究竟的利益。一般来讲，作用和果有的时候意思很接近。也就是说能断三界烦恼语有点像是果的样子，显示寂静涅槃的利益好像也是有一点作用的意思一样，所以作用和果二者之间有时候是比较难以区分的。

益西上师以前在讲《辩法法性论》的时候，无分别智慧作用果方面讲解的时候，也曾经做了一些这方面的解释。一般来讲，作用是比较暂时的，或者说很快地能够产生的一些功效就称之为作用，究竟的方面可以安立成果。此处我们把能断三界烦恼安立成作用。寂静的利益是讲涅槃，涅槃的利益就是讲寂静的利益，这个可以作为究竟的一种果来进行安立，这个作用是当下能够产生的，果不一定是当下，但是最终究竟要显示出这种效果。当下就能产生，很快就能产生这个方面就称之为作用，果是讲究竟显示它的功效。

所以说，此处它的果就是讲能够显示寂静之利益，涅槃的利益——涅槃寂静。当我们听闻了殊胜的佛语，修持了殊胜的佛语之后，直接可以斩断三界的烦恼。究竟来讲的话，因为能够远离三界烦恼所知障等，所以自然而然就可以究竟显示涅槃的利益了。

具足了这四个特点即是佛说，这个是讲佛说的经典。“余翻此”是说其余的语言并不真正地具足这样特点，就不是真正的佛说，不是真正的经典。何者具足这四个特点即是佛说余翻此。这方面讲到了经典的体相。

**戊五、恭敬顶受彼之等流。**

恭敬顶受彼之等流中的“彼”字是讲第四个科判中所讲的经典。恭敬顶受彼之等流就是讲恭敬顶受经典的等流，经典的等流就是论典。论典就是经典的等流，因为论典是通过经典而流现出来的。“等”是平等的意思，就是说经典所诠的意义，论典也是进一步地开显它的所诠，这个叫等，二者的意义可以说是相同相似的。“流”是流现的意思。从前面的因中如是地流现出来的法称之为等流。论典绝对不是离开经典之外单独有什么样的一种论典，或者说和经典毫无关系的论典也不能称之为真正的论典，所以论典一定是相应于经典。

而经典前面讲它的所诠、能诠都是相应于殊胜的法界。因为在能诠所诠中决定了经典一定是相应法界，相应实相而讲的。断三界的烦恼和显示寂静的利益就能够获得暂时和究竟的殊胜功效。所以说相应了法界，又能够让众生断除烦恼获得寂静。一方面是从它的本性方面来讲所诠义，能诠是能显开这种所诠义来讲，最后修持之后直接能够断除三界的烦恼，显示究竟涅槃。

所以，对经典四个体相分析完之后我们就知道了，经典一定是有情圆满的所依，唯一的所依靠。既然经典是有情的唯一依靠，那么相应于经典和经典等流的论典一定是要显示法界的究竟利益，一定是能够帮助众生获得解脱道的语句才是真正的论典。否则，即便是在这些文章、文字上面加很多论典的意思，但都不是此处所讲到的殊胜论典。当然每个人都可以取这些论的名字，但是不是此处所讲到的相应于究竟实相的，能够帮助众生获得解脱的殊胜论典呢？当然，不具足体相就没办法如是的安立。

此处是讲的彼之等流在安立经典等流论典的时候，通过四个根据，四个特色安立论典的体相。安立了论典体相之后，教诫我们应该恭敬地顶受论典。

**何者唯依佛教法，无散乱心而宣说，**

**与得解脱道相应，亦如佛经当顶受。**

此处就讲到了何者如佛经也应该顶受的意思。

第一个是讲到了四个特点，四个特点中就是讲它所诠的差别，第二个是讲造论者的差别，第三个讲果的差别，第四个讲方便的差别。

第一个讲所诠的差别是讲唯一佛教法，它的所诠意义一定是依靠佛的教法的；第二个讲造论者的差别是无散乱心而宣说，这个就是造论者的差别；第三个讲到了得解脱道，是讲它的果的差别；然后于解脱道相应就是讲方便的差别。第三、第四两个体相是在第三句中体现的，得解脱道是第三，与得解脱道相应，关键体现在相应上面，这“相应”两个字就表示第四个字方便，这个方便一定是和解脱道相应。所以说得解脱道是果，与解脱道相应的方便是讲到它的第四个特点。

具足了这四个特点，亦如佛经当顶受。我们怎么样恭敬佛经，也应该这样来恭敬殊胜论典。因为四个特色已经显示是应该恭敬顶受之处。下面我们进一步来分析一下唯依佛教法。

何者唯依佛教法？谁造了论典，他的所诠是没有离开佛经的所诠义之外你去开显一个什么意义。因为佛经前面分析的时候，就是讲到了一切万法的究竟实相，教导众生怎样认知这个实相。只不过在认知、修学实相的过程中，佛经中一部分是开显顺缘的方面。比如说要依止善知识，或者说要让你去积累资粮，闻思修教义，这些都是属于开显顺缘方面。有些是让你去遣除违缘方面，比如不能够去造罪业，或者说应该斩断魔业等等，这都是讲避开它的逆缘，避开它的违缘。

所以，有些是直接讲究竟实相，有些是讲开显实相，证悟实相之后的境界应该如何如何，有些是讲地道功德，有些讲顺缘和遣除违缘。不管怎么样，他所讲的这些法全都是和解脱道,和实相相关的。

所以说论典一定是要唯依佛教法，一定是唯一依靠佛教法的所诠义，不能够离开它的所诠义。如果离开它的所诠义，虽然起名字叫佛教等等什么的论典，但实际上不能够真正称之为佛的论典。所以第一个一定是要相顺、相合于佛经的所诠义。这方面是讲第一个特色。

第二是讲造论者的差别，造论者的差别颂词中讲 “无散乱心而宣说”，没有散乱心而宣说就是讲第二。那么什么是没有散乱心呢？就是在著论、造论的过程中他的心没有受到名闻利养等等散乱心的影响。因为有些凡夫人在造论的时候总是多多少少地会有一种分别心，或者想到种种的名闻利养等等。想我造了这个论典之后造成一定影响，造成一定影响之后就得到很多人的恭敬供养等等。像这样的话就是讲有散乱心。

而真正的造论者的差别是没有散乱心。没有散乱心在注释中也提到了造论者的条件，以前我们也学习过：首先第一个方面是登地以上，登地以上是没有散乱心；第二个方面是本尊摄受，如果真正是通过本尊摄受之后，他能够和法界相应。因为如果你的心特别地散乱，特别地污秽的话，想要在这种条件下得到本尊的摄受是非常困难的，所以第二个是得到本尊摄受没有散乱；第三个通达五明，通达五明是下等造论者，这个方面不一定讲没有散乱心。

而此处主要是讲到了没有散乱心，说上等造论者、中等造论者他都是没有散乱心的。弥勒菩萨主要强调的是在造论的时候不要受到散乱心的影响。

当然这个散乱心也可以讲得比较低。如果你是通达了五明，也不一定有散乱心，这也可以这样讲；那么再进一步讲的话，得到本尊摄受，粗大的散乱心肯定是没有的，登地之上的功德也很明显。真正没有散乱心我们还可往上走到佛地，那时候肯定是没有散乱心，十地菩萨的位置上也没有散乱心。像这样说的话有很多不同的讲法。

注释中讲没有名闻利养方面想法的散乱，无散乱心而宣说，这方面讲造论者的差别。因为如果你在造论的时候，意乐不清净，这个论典不一定对众生有利益，如果你在造论的时候意乐很清净，发心很清净，发心很纯善的话，这个时候通过清净的发心表现出来的意义就是一种能够帮助众生的殊胜文字。所以说三种心而宣说，这方面讲造论的差别也是很重要的。

第三个是讲得解脱道。这种论典能够帮助众生获得殊胜的解脱道，这是讲它的果。就是说学习这样论典的果一定是能够获得解脱道的。所以说你认真、如理如是地修学这种论典会不会把你引到歧途上面？就是说我使用的方法也是正确的，也是经过很长时间去学习，最后获得一个邪道，像这样的话就说是这个论典就不是真正的论典了。

真正的论典是你认真掌握了它的方法，然后锲而不舍地去修学，最后一定是获得正道，一定是获得殊胜的解脱，这个就是讲它的果方面是得解脱道的。

得解脱道当然有很多了，有些时候是讲得到了初地以上的解脱道，有的时候是成佛的解脱道，这个也可以。经典可以让众生成佛，殊胜的论典，讲了义的论典也可以让众生成佛。此处没有讲成佛，因为这里面也有小乘的论典，小乘的论典可以让众生从三界轮回中获得解脱的功效，这种果是有的，此处是讲得解脱。小乘的论典，大乘的论典和密乘的论典都能够让众生获得解脱道，这是讲果方面的差别。

第四个方面是讲它方便方面的差别，是和得解脱道相应，它种种的文字等等都是和获得解脱道相应的，宣讲了很多差别法、缘起等等都是和解脱道相应。这方面都是讲它的方便方面的差别。

如果具足了这四个特色，四个条件，“亦如佛经当顶受”。虽然它是佛之外的修行者或者菩萨等所造的论典，但是因为具足了这四个特殊条件的缘故，虽然不是佛所说的经典，但是也应该犹如恭敬佛经一样来恭敬地顶受这种殊胜的论典。

弥勒菩萨此处一方面讲到造论依靠了佛经而宣讲，佛经的体相怎么样的，也进一步开显了论典的体相，然后教诫众生对论典也应该恭敬的顶受。因为佛经的意义相当深，通过一般人的智慧是很难以真正地去了解佛经意义的，这个时候就需要依靠论典，菩萨或者有智慧的人解释的论典。解释经典的论典学了之后就能够知道经典中讲的这个意义，比如说无分别智在经典中就有很多的宣讲，但是如果说没有人来开显无分别智的殊胜体相的话，很多人就很难以真正去领受无分别智慧的正确体相。因为这个原因弥勒菩萨造了《辨法法性论》来开显无分别智慧的全方位含义，还有入定的根本智，很多般若智慧、中观的智慧。

如果没有这些大菩萨出世来解释空性的正确含义的话，很多人去看般若经中空性的时候，很少人能够非常准确地理解空性。如果没有好好认真或者没有准确理解空性的话，很难讲空性对他的帮助很大。因为在佛在世的时候，佛自己可以解释这样密意，基本上不需要论典。所以很少有论典是在佛在世的时候造出来的。佛在世的时候，一方面根基很利，一方面随时可以向佛提问，佛自己可以解释自己的密意，所以佛在世的时候基本上不需要论典。佛涅槃之后一段时间中也不会有论典，不要说是一段时间中不会有论典了，有些地方讲佛涅槃之后一段时间中，甚至于很多都没有形成文字，佛经都没有形成文字。第一次结集实际上只不过是把佛陀讲过的法读诵出来，确认一次，因为当时还有很多人都有不忘智，阿罗汉都有不忘智。在我们很多人的想法中，可能第一次结集应该把经典——《大藏经》就书写出来了，实际没有这样的。

按照很多教法史来看，第一次结集那就是说，因为佛陀的经典，还有很多的律藏等等是随机宣讲的，他随机宣讲并没有只是停留在很多阿罗汉的相续中，要把它完整的结集下来，然后通过念诵的方式，通过读诵的方式来确认。所以当时结集经典的时候，阿难尊者上去结集，结集之后他只不过花一定时间把佛讲过的语言读诵出来，下面499个阿罗汉听完之后确认，这个就是佛经。然后是阿那律尊者去读诵律藏，迦叶尊者去读诵论藏，读诵完之后也都是这样(确认)的。

当然迦叶尊者所读的论藏和我们讲的这个论典不是一回事情，就好像律藏一样，虽然阿难尊者读诵经藏，然后是律藏，再是论藏，但实际上那个时候经律论都是佛经，全都是属于佛经的范畴，就像整个大藏经一样。

读诵完之后，下面的500罗汉就确认说：这个是真正的佛语。第一次结集结束之后，他们就把确定下来的经律论的经藏——殊胜的佛语，佛教的语言就开始通过这样的方式去传播：像这样口耳相承的方式教给弟子的时候，读诵这个经典，他就记下来，记下来之后每天去记忆，每天去背诵。是后面才形成文字的，第三次或后面结集之后才开始形成文字的。所以说当时都不需要文字，也不需要这样论典来解释，当时的人根基也非常利，他能够比较准确地来了知佛经的含义。

后面因为随着众生的根基越来越钝，对佛经的理解开始出现偏差，这时很多大量的论典开始出世了，大量论典出世主要是为了解释佛经的正确含义，这方面就说解释。而一般的人难以解释佛经的意义，因为随着自己的分别念，自己这种臆造去解释经典的话，没办法真正地解释经典。所以说弥勒菩萨此处定的论典标准，定了四个标准，定了四个特点，实际上也就说明论典也不是谁随随便便就可以去通达的，经典不是谁能够通达谁就能够去造论解释经典的。你要符合这个条件，如果你符合了这个条件，这样的文字才可以称之为论典，如果不符合条件的话，这只是一般的无用文字而已。所以造论典也是需要一定标准的，不是说随便都能够解释。尤其是解释经典，比较把稳的是登地以上的菩萨能够准确地领悟佛经的密意，很多大论师一定都是登地以上的菩萨，他能够正确地、准确地理解佛经义。比如说解释《般若经》空性密意的就是龙树菩萨，龙树菩萨就是显现上面公认的极喜地菩萨，初地的菩萨；无著菩萨是很明显大家公认的三地菩萨；弥勒菩萨就解释佛经的如来藏，解释无分别智慧，是十地菩萨。他们造论者都是有一定的标准的。

学论典和自己去看与理解经典二者之间的差别非常大，不是前段时间有些人提倡说不要学论典吗？不要学论典就是自己直接去看经典，直接去理解，觉得好像造论者不是佛，他们解释的佛经可能有偏差，因为相续中毕竟还有怎么样的烦恼障、怎么样所知障、习气，所以他们造的论典不可靠，应该自己去看经典。但是实际上自己去看经典，就相当于是自己去解释佛经一样，既然登地以上的菩萨都还存在烦恼不可靠的话，那么自己去理解的东西，自己通过分别念去理解的佛经含义，肯定不是佛经的真实意义。能够解释佛经，能够真正准确去解释佛经的就是菩萨。

所以说我们在依止佛经的解释或注释的时候，也应该依止这样殊胜论典，因为这些殊胜论典能够准确的解释佛经。比如说《宝性论》中准确地解释了如来藏的体相。这样我们就可以很放心地去学习《宝性论》，一定是正确地解释了如来藏体相，而其它的分别念臆造的，或者自己去理解的东西绝对是不可靠，可能会出很多问题。

所以说论典是对佛经的一种诠释，对佛经密意的一种开显，一种解释。这个方面非常关键，所以当然应该犹如恭敬佛经一样恭敬去顶受这样殊胜的论典，就是这个意思。

下面讲的是第二个问题：

**丁二、断损害正法之理分三：一、认定清净之方便而教诫依止；二、认定毁坏之因而教诫断除；三、断甚深法失坏之果。**

**戊一、认定清净之方便而教诫依止分二：一、断自臆造；二、断偏袒执。**

断除损害正法，因为正法，如前面讲的经典和论典能够帮助众生获得解脱，如果如理如是地弘扬、如理如是地去学习，就可以获得很大的利益。正法是一切有情解脱的唯一方便，谁损害正法，这个人就毁坏了解脱的方便。不管是什么样，你对正法没有信心的话，去毁坏正法，自己是没办法获得解脱的，从这个方面讲斩断了自己获得解脱的方便；第二个如果是去诋毁正法，或者去诽谤正法，去毁坏正法的话，其他的众生的解脱方便也是因此而断除了。所以说如果毁坏正法会毁坏众生的利益。

世间上很多愚痴的人认为正法在世间中是没有利益的，比如说有些不相信前后世的、不相信因果的这些无神论者，就觉得正法、佛经是一些毒草，或者是一些没有利益的、毒害人民的世间存在，就想方设法地要去摧毁这些，阻止这些经论的弘扬。有些人是站在外道的立场，受到了其他邪师的引诱，站在他们自己外道的立场上面，觉得如果是佛法兴盛之后，他们自己的名闻利养等等会受到很多伤害，有些是因无明愚痴对正法不恭敬。

但从前面所讲经典和论典的体相来看，真正能够帮助众生解脱，能够让众生获得安乐的唯一方法就是经论，如果自己对经论产生诋毁心，去毁坏它，就相当于毁坏了安立之因。每个众生都想获得安乐，但是对唯一能够获得暂时究竟安乐的殊胜经论，如果是去诋毁，或去做很多伤害事情的话，相当于伤害了安乐之因；如果自己去伤害自己就断除了安乐之因；煽动很多人来伤害的话，很多人就失去了殊胜解脱或者殊胜安乐之因了。如果整个佛法在世间中消亡之后，众生获得安乐之因的来源、源泉就完全中断了。从这个方面讲的时候，必须要断除损害正法，因为正法就是一切众生的安乐源泉。在了知这个情况之后去广大弘扬正法，尽量去护持正法，这个方面就非常重要。所以，要断除损害正法，以有认清、清净的方便而教诫依止正法，然后认定毁坏之因而教诫断除毁坏正法。

第三个，断甚深法失坏之果，有很多教诫谤正法等过患都是要断除的。首先讲是第一个方面是认定清净方便，就分了两个，一、断自臆造；二、断偏袒执。

**己一、断自臆造：**

这方面的意义，就说我们还是要以经论为标准而作依止，千万不要自以为是的去通过自己的分别念去诋毁，去做很多邪的解释，导致毁坏正法的事情出现。断自臆造就是不要自己安立什么因果标准，应该依靠已经安立好的佛的意趣，或就是论典的意趣，不要以自己的分别念去完全断章取义。

**何故较佛善巧者，于此世间一亦无，**

**无余真如殊胜者，如理遍知知非他，**

**是故大仙自安立，如是契经勿错乱，**

**若坏能仁圣教规，故彼亦损圣教法。**

第一个颂词含义主要是赞叹殊胜的佛陀，就说赞叹佛陀是殊胜的正量。“何故较佛善巧者，于此世间一亦无”，在很多经论中都对佛陀做了高度的赞叹，为什么要做赞叹呢？为什么在整个世间中佛陀是被人们普遍尊崇？或就说一切的天神都无比恭敬殊胜佛陀呢？因为较佛陀还要善巧的殊胜士夫在整个世间中一个都找不到，没有谁真正地比佛还要善巧，世间当中没有的。

那么为什么就说是佛这么善巧呢？因为佛具足殊胜的智慧缘故。“无余真如殊胜者，如理遍知知非他”，因为佛陀对如所有智和尽所有智，或者对如所有法和尽所有法如理遍知的缘故，这种了知是“非他”，其他人不了知的。此处就是讲了佛陀对于如所有智和尽所有智的道理如理遍知。如所有法和尽所有法的意义怎么体现呢？就在第三句中体现出来的，“无余真如殊胜者，如理遍知”，这个“无余”两个字就是讲到了对于尽所有法的了知，因为尽所有法是讲种种的显现法，所以说佛陀对种种的显现法、对种种的有法全部都可以了知，无余的了知，所以这个无余了知一切有法，无余了知一切显现法的这种智慧就称之为尽所有智。所了知的无余的法称之为尽所有法。无余地如理遍知，这就讲到对于尽所有法完全如理如是地周遍了知。

那么他的如所有智如何去了知呢？“真如殊胜者，如理遍知”，这个真如殊胜者就是讲如所有法，了知这种真如殊胜，殊胜真如就是讲如所有智，所以说佛陀的如所有智对殊胜的真如法性他也是如是地了知，如理地遍知。因为对尽所有法无余如理遍知的缘故，对殊胜的真如如理遍知的缘故，所以说这种了知就是了知的一切的法性和一切的有法。

“知非他”，这种了知并不是其他的任何一个众生能够了知的，只是佛才能了知。通过这个根据我们就知道了，比佛还要善巧的人在整个世间中都没办法找得到。下面讲到要断自臆造了。

“是故大仙自安立，如是契经勿错乱，若坏能仁圣教规，故彼亦损圣教法”，通过上述的道理我们就知道了佛陀是最为殊胜的，所以说“大仙自安立”，大仙佛陀自己安立契经的意义我们不能够错乱，佛陀自己安立的了义、不了义的圣教规，佛陀安立的殊胜的法义不要去错乱，我们不要以自己的分别念去错解佛经，不要通过自己的臆造去错解佛经。“若坏能仁圣教规”，如果自己毁坏了佛陀安立的圣教法规的话，那么也是损害了圣教法，一方面损害圣教法对圣教法本身来讲是没办法损害的。但是损害圣教法，如果自己通过臆造去胡乱去理解，或者胡乱去修学，胡乱去观修的话，是自己相续中没办法生起殊胜法的证悟的。然后很大规模给别人宣讲的话，也让别人相续中没办法获得解脱。从表面上看的时候，好像是毁坏了圣教法，但实际上如果是错乱了对佛经的理解，是自己相续中的圣教法受到了损害，是对他人相续中生起圣教法作损害，主要是这个意思。否则的话，从另一个角度来讲，你胡乱去理解佛经，佛经文字不会因为你胡乱理解它就变得错乱了，就是说佛经住世的时间如果还没有到期的话，你怎么样去解释佛经，这个佛经也不一定会损坏的。即便是说佛经住世的时间已经期满了，你把全世界的佛经通通烧毁了，但是圣法还是不会被烧毁的，因为佛经只是一种能诠，只是一种表示的一种方式而已，还有很多其它刹土中的佛经也没法被损毁。此处所讲损坏圣教法主要是说，损害圣教法在自己相续中生起或安住的机会被损坏了，或者其他众生相续中生起领悟圣教法的机会被损坏了。像这样自己胡乱去解释，错乱去理解的话，也会毁坏佛法它自己，佛陀自己安立的圣教规，也是对圣法一种损毁。所以说有断除自臆造这种必要性。

**己二、断偏袒执：**

**烦恼愚痴诸恶人，毁谤圣者并轻蔑，**

**彼所说法彼皆以，妄计邪见而造作，**

**是故具执邪见垢，智者与彼勿相合，**

**犹如净衣可染色，垢腻染色非如是。**

首先讲到了诽谤佛法的原因，“烦恼愚痴诸恶人，毁谤圣者并轻蔑”，相续中烦恼愚痴充满的恶人诽谤圣者，也轻蔑彼所说法，这个圣者当然有佛陀，还有佛陀的很多追随者——大菩萨等等。相续中没有智慧的这些人没办法了知佛经论典的所诠义，没办法了知自己本具的佛性，没办法了知佛经中所讲的方法就是自己获得安乐，让其他的自己的亲友，还有其他的人都获得安乐的殊胜方法，对这个问题没有了知过，所以他就对宣讲、解释、弘扬殊胜教法的圣者做毁谤，做轻蔑，觉得他们没有什么智慧或者做很多没有意义的事情。

一方面诽谤圣者，一方面也是轻蔑彼所说法，对他们所讲的教法做很多的轻蔑，做很多诋毁。比如说他自己本身是安住在因果规律中，但是他对圣者开显的因果教法，对佛经和论典中所开显的因果教法他不屑一顾，做很多轻蔑，就说这些这种因果谁去看到的？然后谁去行持的？实际上自己就是安住在因果中，他只不过认为佛教所讲的因果好像和自己无关一样。实际上佛教中所讲的因果也就是整个世间的人所经历的因果。众生不了知因果已经到了这样一种地步了：他对于自己正在经历的因果方面没有真正清楚地去了知，也去诋毁法当中所讲的三世轮回的道理，自己处在空性中，处在缘起中去诋毁缘起的教法，去诋毁空性的教法，众生相续中的确具足很严重的烦恼愚痴。

它的因是什么呢？“彼皆以妄计邪见而造作”，他们之所以对圣者诋毁，对教法做很多轻蔑，主要是通过相续中的妄计邪见而造作的。与前面所分析的一样，自己处在因果中自己去诽谤因果，自己处在缘起中自己去诽谤缘起，自己想要获得安乐去诽谤轻蔑获得安乐的因，自己不想受痛苦反而去做诽谤圣教，得到痛苦的事情，这个方面就是相续中有非常严重的妄计和邪见。通过妄计邪见(不了知一切万法的实相，不了知随顺实相的方法)，然后造作了这种滔天大罪,这讲到很偏袒的一种情况。

然后就说它的因。后面教诫智者不要和这些人情投意合地去多接触，“是故具执邪见垢，智者与彼勿相合”。所以说有智慧的人对于具足邪执、具足邪见垢染的人，智者不要和他们相合。那么有智慧的人应该对佛经和论典，对于佛经论典中所诠的意义应该有一个正确的认知，应该认真地去按照佛经论典中所诠义去取舍，去修持，智者自己相续不要沾染邪执和邪见的垢染，也不要和这些人去交往。因为一般的智者如果相续中的证悟还没有生起来，或者自己相续中的定解没有生起来，如果过多地去接触这样的人的话，慢慢地自己会受到一些影响。即便说自己的见解不会受到影响，但是因为对方的执着、邪见很严重的缘故，有时候不注意中也容易生起解脱道的障碍，自己打坐啊，修行啊，有时候一段时间中难以生起、增长这种境界，有时候也和这些人接触有一定的关系。

所以说有智慧的人相续不要受到这些邪见染污，也不要和这些人去过多的交往。如果你自己获得了圆满的境界，当然要去接触他们，去调服他们的邪见，要调服他们妄执，但是一般的人不要去接近为好，因为初学者相续中的正见不稳固。

“智者与彼勿相合”有两重意思：第一重意思就是说智者的相续中不要生起这种妄执和邪见，第二个方面的意思就是说智者不要和这种人相合，因为这是带邪见的人，你和这种人交往的话，很容易受到他相续中邪见的染污，所以和他们不要相合，也不要交往。下面是通过比喻来说明这个问题。

“犹如净衣可染色，垢腻染色非如是”，就好像有一个干净的衣服，它可以染色，比如说一块白布，一块白色的衣服，这个衣服本身没有什么垢染，很干净的话，它上面随便可以染上黄色、红色等等，什么颜色都可以。但是如果是一块上面沾染很多垢腻的，很多油腻的东西，衣服很脏的话，在这上面染色就没有这个效果，就是“垢腻染色非如是”。所以说如果一个的人相续很清净的话，他可以染上佛经论典中殊胜的功德法。如果自己的心充满了妄计，充满了邪见，是这种状态的话，那么在他的相续中要染上很多功德法是非常困难的。此处也是教导说断除偏袒执著。

**戊二、认定毁坏之因而教诫断除**

我们要知道什么是毁坏的因，然后要断除毁坏的因。

**慧劣远离白法信，倒慢往昔谤法障，**

**执不了义为了义，贪著利养恶见制，**

**亲近诽谤正法者，远离受持正法士，**

**信解劣故将舍弃，出有坏之诸圣法。**

此处讲到了毁坏的因，毁坏的因讲到了十种毁坏的因，我们要认知十种毁坏的因，要远离断除十种毁坏的因。这十种因中，第一个就是讲慧劣，第二个就是讲远离白法信，第三个是倒慢，第四个是往昔谤法障，第五是执不了义为了义，第六是贪著利养，第七是恶见制，第八是亲近诽谤正法者，第九是远离受持正法士，第十是信解劣故，共有十个原因。如果相续中具足这十种毁坏的因，将舍弃出有坏之诸圣法。肯定会舍弃佛的殊胜教义。所以我们了知这个因之后，要断除这样的因。

第一个就是讲慧劣，慧劣就是相续中智慧很低劣，他总是自己处在观现世量的这种狭隘的分别念中，对于超越分别念的殊胜空性、如来藏、因果等等，对于超越分别念的事情，没办法去了知，想也想不通。因为相续中的智慧很下劣的缘故，导致舍弃出有坏的圣法，因为他不能接受，不能接受空性，不能够接受一切万法，他就认为如果一切万法是空性的，那么我们还修它干什么？如果一切万法是空性的，为什么这一切都要显现呢？他有很多很多这种执著。但是佛经中对这些问题是有解释的，一切万法是空性的，他也可能有显现。一切万法是空性的，还必须要修道。实际上佛经中有解释。但是有些智慧下劣的人，他看到听到一点点智慧，最初内心中就生起这种抛弃的心，最后抛弃出有坏的圣法，导致自己远离解脱的机缘。第一个方面是讲慧劣。

如果说我们自己的智慧不是很圆满的话，首先要知道佛经很深邃。现在我不能了解，不能说明佛经本身有问题。所以应该知道是我自己的智慧下劣，没办法理解甚深的佛经，应该发愿以后通达，然后为了通达佛经，自己要做很多积资净障的事情。通过积累很大的善根福报，通过忏悔业障，通过祈祷殊胜的圣尊，比如说文殊菩萨等等，力求自己能够开智慧，开智慧之后慢慢对佛经的正义以期有殊胜的通达。自己智慧如果是下劣的话，不要首先就舍弃这种圣法，应该慢慢去接近这种圣法，通过自己不间断学习，智慧增长之后，总有一天会真正理解佛的圣法。这个过程中也不会造下舍弃诽谤圣法的罪业。

第二个远离白法信，远离白法信就是讲他相续中的种性还没有苏醒，他对于这种白法，对于善法的信心就难以生起来。因为如果相续中的种性一旦苏醒了，自然而言对于解脱道，对于这些宣讲解脱道的论典、经典他能够产生信心。但是如果相续中种性没有苏醒的话，他自然而然就远离了对白法方面的信仰。这样会导致舍弃出有坏的圣法。

然后是倒慢，倒慢就是讲颠倒的我慢，颠倒的傲慢。自己明明没有真正地产生很多超胜的境界，比如说一个凡夫人，好像得到一点点世间的受用，得到一点点世间的神通，自己就觉得了不起，就觉得比佛陀还超胜了，有些人没有真正去了知这种殊胜的实相，就认为自己了知了，这种颠倒的傲慢会导致舍弃出有坏的圣法。当然舍弃出有坏圣法不能完全的理解成是一个外道的身份，表象是内道的人也可能通过颠倒傲慢舍弃出有坏圣法。因为内心中他充满了颠倒傲慢，佛经中所讲的意思，就是讲自己要远离傲慢，远离烦恼，但是自己相续中充满了颠倒傲慢，他对于真正的佛经中的意义，比如说要处于卑位，要远离很多傲慢的心，对于佛经中的教诫完全不相合，完全不相应。当相续当中充满了颠倒傲慢的时候，他就已经舍弃了出有坏的圣法，这个方面也可以解释。但也可以解释成因为有颠倒傲慢的缘故，就彻底放弃，就彻底抛弃整个出有坏的教法，这个也可以讲。

然后往昔谤法障，因为以前有诽谤正法的业障所导致的今生中也会有一种等流习气，也容易舍弃出有坏的圣法。就好像就说(以前上师也讲过)如果说是我们在听闻佛法的过程中，在听法的时候随随便便就断传承了，随随便便就中断听闻的话，这种习气会导致以后在听法的时候也会通过各种各样的原因导致自己听法不圆满，这个情况也会出现。

所以,现在修学的时候要尽量的遮止这种恶因出现，如果出现一定要历历地忏悔，否则的话现在自己做的很多事情也许会影响到以后的事情，现在有些时候是自己不太想听法，编造很多的根据，编造很多的理由来躲避听闻佛法。但实际上，通过谄曲的心态去做很多事情，当以后自己真正非常想听法的时候，就不是说编造的事情，那个时候就通过你现在编造不听法的理由这样恶业的话，就说你自己真正很想听法的时候因缘就反而不具足了，就会出现这样的障碍，有的时候是家庭的障碍，有的时候是自己生起的的障碍，有的是其它方面的障碍，反正你听法就听不圆满。像这样的话就没办法去听法，没办法听圆满了，这个情况会逐渐出现的。如果以前曾经诽谤过正法，通过这个障碍今生中就很容易舍弃出有坏的圣法，这个方面就是一种等流习气。

然后“执不了义为了义”，那么把不了义的执为了义，而且自己很顽固的认为不了义的法就是了义的法，这样也会舍弃出有坏的圣法。因为前面已经讲过，大仙(佛陀)自己安立的契经是不要错乱的。了义和不了义佛陀自己在经典当中讲得很清楚，讲到龙树菩萨也好，还有无著菩萨，在他们的论典中对了义不了义也是做了善巧分别。所以自己如果现在不了知了义和不了义的差别，执不了义为了义的话，也会舍弃出有坏的圣法。

然后是贪著利养，贪著利养也会舍弃佛的圣法，因为佛的圣法是属于离欲尊，很清净的，他是本来离开一切的世间妙欲，一切染污烦恼的。但是自己在这个过程中过度地贪著利养，贪著利养的人就会舍弃出有坏的圣法。他自然而然的和离欲的这种圣法不相应。现在我们在修学佛法的过程中，这个问题也是需要认真去检讨和观察的。如果我们自己相续中真正地非常贪著利养的话，这实际上已经舍弃出有坏的圣法了。因为二者之间完全不相应，所以有的时候我们认为，一方面就说是就说喜欢钱财，一方面的话就是说觉得我没有舍弃佛圣法，我们还修学佛正法。实际上这个观点，他贪著利养将舍弃出有坏的圣法。

一方面就是讲贪著利养本身和出有坏的圣法，离欲的圣法是矛盾的，第二个就说因为贪著利养的缘故，自己的心越来越污秽，自己的心离正道越来越远，最后就会出现一个真正地全盘舍弃圣法的事情会出现，像这样一种事情会出现的。

所以说我们就知道了，如果贪著利养现在也许还没有对佛的出有坏的圣法产生舍弃的心，但是如果不纠正自己贪著利养的心，自己的心越来越浑浊，受到恶业的染污越来越深厚的时候就真正会彻底舍弃佛正法，这个也是很危险的。

恶见制就是讲被恶见所制服，没办法得到自由。相续中有各式各种我见，比如说萨迦耶见、很多邪见等等。如果相续中出现很多萨迦耶见邪见，这个方面很兴盛他就会舍弃出有坏的圣法。因为圣法就是无我的教义，如果自己相续的我见非常厚的话，他就没办法和真正清净的正道相适应。那么相续中我见很深厚的话，就会舍弃抛弃出有坏的殊胜正法，所以恶见制也会导致这种结果。

亲近毁谤正法者，自己经常性地去亲近毁谤正法的人，受到他们的言行染污，这样对佛陀的圣法也是会产生舍弃的心。

然后远离受持正法士，受持正法的人相续中对圣法是有一定理解的，通过我们去亲近受持正法，相续中会逐渐产生正见，如果远离了受持正法者的话，实际上自己就远离了受教育的机会，就远离和佛、佛教的教法亲近的机会，最后导致舍弃出有坏圣法。

然后信解劣故，相续中的这种信解很下劣的缘故，也会导致舍弃出有坏圣法的事情出现。

这十种因都是毁坏的因，所以我们要在自己相续中一个一个去观察，看自己是不是具足某一种，如果具足某一种马上就要改正；或就说是自己比较倾向于哪一种情势，如果说是发现自己有哪一种倾向的话，认定好之后也要马上使用一些特定对治法对治它，不要让自己相续中出现舍弃圣法的事情出现。如果真正的自己舍弃了正法，那可能就是对自己做的最大的损害就是舍法，在整个显教中没有比舍法的罪过更为严重的。五无间罪在显教中还可以清净的，根本罪在也可以清净的，但是舍弃正法的罪业，在显教自道中很多地方说没办法清净的，所以必须要感受这种罪过。所以说障碍在密宗中虽然有清净的方便，但是这些罪业不是说随随便便就能清净的。我们说舍弃了正法罪业，我现在进入密宗开始通过一些方便开始忏悔了，似乎自己觉得罪过在进了密宗之后一下子就变得很轻了，觉得只要念两句金刚萨埵心咒马上就清净了，没有这么简单的事情。所以说我们相续中念了很多心咒，但是相续中还具足很强的烦恼心，这个说明自己相续中的罪业仍然还存在，因为这个是一种相。如果自己的罪业真正清净了，那么自己相续中的这些烦恼就越来越没有力量，如果自己相续中的烦恼还很重，就说明这个罪业也还是很重的。

从这个方面讲的时候，最初的时候千万不要去造这些恶因，如果一旦不小心造了，那需要就很强烈的忏悔心来忏悔，然后慢慢地去做亲近正法、弘扬佛法的事情，也许可以逐渐逐渐地清净。所以说我们造了罪之后，虽然这个有为法一定会清净的，但是也不要去认为它很容易清净，一下子就清净了，这种心不要生起来。如果一旦犯了之后，需要狠殷重地，很慎重地去忏悔，否则的话自己很难以清净这个果。如果是没有清净的话，会导致堕落恶趣，很多不悦意过失出现。这些内容明天要讲，今天就讲到这个地方。

**第60课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。**

**为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！**

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》，《究竟一乘宝性论》前面通过七个金刚处已经抉择了佛法僧三宝所得之性，宣讲了能得的因缘。能得近处因讲到了一切有情相续中本具的如来藏，然后现示他相续助缘，讲到了菩提的功德和事业，了知七金刚处有很大的功德和利益，当然最究竟的功德和利益是能帮助众生获得最圆满的果位，暂时的利益是帮助众生产生出离心、菩提心等等也有很大的帮助。现在在进一步在校量这个功德，宣讲的内容是断除损害正法之理，断除自己的臆造，然后断除偏袒执著，认定毁坏之因而教诫断除。今天讲第三个问题:

**戊三、断甚深法失坏之果分二：一、断恶趣之理；二、断轮回之理。**

这个科判讲的内容是，如果谤法会堕落恶趣，第二个方面是没办法从轮回中解脱，从反方面来讲的话，如果不谤法不会堕到恶趣中，也不会在轮回中无法解脱，所以，我们要断除对甚深法失坏和诽谤的果。

**己一、断恶趣之理：**

**如畏诽谤甚深法，如是智者于猛火，**

**毒蛇仇怨及霹雳，不应极生畏惧心，**

**火蛇怨敌金刚火，彼等仅能断命根，**

**不能令人深陷堕，极为可怖阿鼻狱。**

通过世间比较公认的，比较可怖的对境来阐释，实际上对这些法不应该生起很大的畏惧心，应该对诽谤正法产生极其强大的畏惧心。“如畏诽谤甚深法”，如果我们在观察的时候，对于诽谤甚深法的畏怖，有智慧的人经过观察之后，对于猛火、毒蛇、仇怨和霹雳等不应该生畏惧心。但是一般的众生恰恰是相反的，一般的众生对于猛火、毒蛇、仇怨和霹雳非常非常地畏怖，但是对于甚深法的话不是特别的畏惧，随随便便的诽谤，随随便便的开始诋毁，这里教诫我们断除这样的颠倒。在颂词中提到四种严厉的对境，的确可以让众生产生畏怖心的。

第一个就是猛火，当众生看到猛烈的大火烧起来的时候，产生很大的畏惧心，如果这个时候自己恰恰在房子里面，或就是说处在很危险状态中的话，自己的畏惧更加地增盛，更加地猛烈，因为觉得猛火可能会伤及到自己的性命，这个时候会非常的地惊慌，非常地恐怖，想方设法想要从猛火的恐怖中脱离出来。当我们看到有人困在猛火中的情况，当自己遇到猛火燃烧的时候，内心中都是非常焦虑，非常焦躁，非常恐怖的，当然猛火是世间中让人产生畏惧的地方。

第二方面是讲毒蛇，除了极个别人对毒蛇没有什么畏惧心之外，很多人对毒蛇都有种具生的恐怖，这个方面是来自于毒蛇本身的一种嗔恨心，就象嗔恨心重的人，人们看到他后都会觉得面目可憎，觉得很难以接近，有种畏惧感。毒蛇是通过自己的嗔恨心，果报成熟之后在三恶趣中的一种形象，当然毒蛇内心中有强烈的嗔心的，通过强烈的嗔心感得外形恐怖的果报，很多人看到毒蛇后感到非常害怕。毒蛇趴在地上悄悄地前进，目标也不大，很多人非常害怕蛇会不会顺着哪个缝跑到自己的房子里面来，或是走路时踩到它，都会有一种很强的恐怖。尤其是被毒蛇缠住，或是被毒蛇噬咬的时候，因为毒蛇本身就有很强烈的嗔心，很强烈毒性的毒液，所以，很多人对于毒蛇是非常恐怖。因为毒蛇也会让人产生伤害，也会让人丧失性命，所以，人们对毒蛇的害怕恐惧心在世间中就是这样的。

第三个产生畏惧的就是讲仇怨，在世间中如果有个不共戴天的仇敌，仇敌时时刻刻想要杀死自己，自己对待仇怨的态度当然很畏惧了。即便是世间中胆子很大的人对仇敌也是时时刻刻防范的，因为只要和一个人结下了很强的怨，如果知道对方要报复自己，那么自己处在明处，他处在暗处，象这样是非常恐怖，时时刻刻都要担心，或是在哪个地方突然出现，或是对方使用什么伎俩悄悄地下手，一旦自己有了仇怨，自己白天晚上都不会安心的，尤其是当遇到仇怨时，或被他抓住时，更加产生这种畏惧心。所以，一般的人对仇怨有着极其强烈的畏惧心。

第四个就是讲霹雳，当夏天下大雨、打霹雳的时候，这样的恐怖心也是非常利害的，因为如果霹雳击到自己身上的话，就会把自己的身体击伤，或者把身体击穿而死亡，霹雳的雷声，再加上闪电配合起来的话，很多众生看到后自然而然产生畏惧心，害怕霹雳击中到自己的身上，如果是非常不小心被霹雳击中之后自己是极其畏怖的。

这里讲到四种非常让人生起畏怖之处，但是，了知了四种让我们畏惧之处的情形之后，再反过来看诽谤甚深正法，我们对待诽谤甚深正法应该在了知它的过患之后，按理说对诽谤正法的畏惧心应该远远超胜于猛火等等的畏惧心，为什么是这样呢？

下面讲它根据，“火蛇怨敌金刚火，彼等仅能断命根，不能令人深陷堕，极为可怖阿鼻狱。”象猛火、毒蛇、仇怨和金刚火(即霹雳)，接触到自己身体时，有的时候让自己受伤，有的时候让自己断命根，最严厉的是让自己断命根。单单从断命根的角度来讲，还不能够让自己深陷堕到极为可怖的阿鼻地狱中。还有一种情况，当自己受到怨敌伤害的时候，生起很大的嗔心，发下恶愿，通过嗔恨的力量倒有可能让自己堕到地狱中，或被烈火焚身，被毒蛇噬咬，被金刚火击中的时候，如果产生了恶心，通过这些附带的条件有可能让自己堕地狱，单单被烈火焚身，被金刚火击中等等是不能让自己堕到地狱中去的，它没有力量让自己堕地狱，因为堕地狱需要猛烈的罪业，所以，单单被它们伤害致死是不能让自己堕地狱，尤其是不能让自己堕到极其恐怖的阿鼻地狱。

再看诽谤正法，没有智慧的人对诽谤正法觉得没有什么了不得的，对空性的法门，对如来藏的法门随随便便说几句，或是通过调侃的语气说几句好象没什么大不了的，这个方面在诽谤正法的时候也没有感觉到很大的畏怖心，也没有感觉到很大的伤害心，只不过觉得随随便便动动嘴说了几句话而已，应该没有什么大的过患吧。但是恰恰相反，被毒蛇烈火焚身断命根的过患远远不如通过嘴来诽谤正法的过患。所以如果你不了知这种殊胜正法的甚深意趣，对于空性的教义，对如来藏的教义说了很多诋毁的话，通过这样的罪业会让自己堕入地狱中。而且是堕入最恐怖的阿鼻地狱，也就是无间地狱中。表面上单单通过谤法不一定马上让让你断命根，这个方面众生没有什么恐怖， 因为众生的智慧很短浅，什么危险出现在眼前的时候，或者马上要损害比较粗大的身体的时候，他就会觉得这个很恐怖，应该非常注意。

比如说我们看到烈火焚烧房子之后，回到自己家里会一再提醒自己用火一定要注意。电器用火也好，还是用炉子生火也好，一再提醒自己要注意。出门之前也是反复检查，有没有留下隐患，这个方面他是很注意的。到了一个毒蛇比较多的地方，他也会注意在身上涂一些毒蛇害怕的药，或者住在比较安全的地方，象这样他都是会非常注意的，对待怨敌的态度对金刚火的态度，他都是这样的。只要想到什么方法能够避免怨敌，避免霹雳击中自己，他都会注意的。比如说哪个地方有能够让自己远离霹雳的讲座，他马上就会去听一下，看有什么可以让自己在夏天不被雷击中的方法；什么方法可以远离毒蛇的伤害，做什么方便可以远离仇怨的伤害。自己都非常的注意，想方设法去掌握远离这些恐怖的技巧、技能及善巧方便。而对于诽谤正法，自己的重视心、重视的程度不够的话，就会在随随便便中诽谤正法。世间上的人不知道佛法的甚深，所以说只是看到表象上的东西，觉得自己比修行者优越，就开始随随便便开口诽谤佛法，诽谤僧人，诽谤经典论典等等，这方面也是存在的。

还有一些外道为了避免自己的名闻利养失去的缘故，也是拼命地诋毁佛教，诋毁佛教的一些论典。还有一些比较可怕，就是在修行人中，学教法学到一部分，但是没有完全地精通不知道法和法之间是一种完全圆融无碍的道理。就拿自己了知的这些东西诽谤自己不了知的那一部分。所以说话的时候有时候就非常不注意。象这样就很容易随随便便地在说话中造下很严重的诽谤正法的恶业。

如果我们对待诽谤正法的态度，能够象防范被毒蛇噬咬，被霹雳击中的这种防范心，就绝对不可能造下诽谤正法的罪业。就是因为我们对这种问题的严重性没有真正去了知，没有了知得的很透彻。所以自己也可能没有特别地去注意，自己身边的人也没有让他们去注意谤法的问题，导致自己也沾染上了谤法的罪业。其他的人也跟随自己沾染一些谤法的罪业。即便在世间中，最为严厉的生恐怖之处都比不上诽谤正法的罪业严重。所以说我们应该极度地防范自己诽谤正示，千万不要随随便便地说话。所以说我们如果对于正法不是特别通达的话，那么就说不做评价是比较好的，佛陀没有说这个是诽谤正法。所以说我们如果通过一般的烦恼心，通过其它的愚痴心去诽谤正法，说这个教派的法不合理，那个教派的法修行没办法成就，这都有可能造下谤法的罪业。都会堕入地狱中难以解脱。

第二个问题是断轮回之理。断轮回之理，如果诽谤正法的话，一方面是要堕恶趣，一方面是在轮回中无法获得解脱。制止诽谤正法一方面是不会堕恶趣，另一方面也可以获得殊胜的佛果，就是这个意思。那么在颂词当中讲到：

**若由数近恶人故，具有恶心出佛血，**

**杀父杀母杀罗汉，破坏最胜和合僧，**

**若能思维修法性，此人速疾从此脱，**

**若人恶心谤圣法，此人焉能有解脱。**

这个问题主要是讲造了五无间罪，他如果是通过思维正法，思维法性的话他有解脱之处。但如果说造了谤法的罪业的话，它就没办法忏悔。

首先造五无间罪的情况，如果一个人他因为数数地接近了恶人，相续中的烦恼充满。所以他自己具有恶心，然后就造下很大的罪业。

第一个是出佛血。出佛血讲到了通过恶心想要杀佛。但是佛陀出现在世间中，它是不可能通过外缘杀死的。说是不可能真正地杀死佛。但是通过恶心，通过其它的方便，在很小的几率中，有可能伤害佛的身体而出佛身血。这个例子就比如在释迦牟尼佛教下的提婆达多。提婆达多想要代替佛陀成为僧团的领袖，他想要成为一个新佛，所以想想方设法地就想要伤害佛陀。有一次他就躲在山上面，他准备了很大一块石头，他准备等佛从山下经过时，把这石头推下去，把佛压死。当他把这个石头推下去的时候，有些传记中讲，金刚力士用金刚杵就把这个石头打碎了。之后有些碎片溅到佛的脚趾头上面，流了很多血。提婆达多通过恶心想要害佛，最后导致出佛血的罪过。当然这种情况是很难出现的。一方面必须要佛在世的时候才能有恶心出佛血的这个罪过。佛涅槃之后，这方面的罪过几乎是没办法造的。还有就是想要伤害佛的恶心一般的人是很难生起来，因为很多人看到佛的相好，看到佛的威德之后立即就被调服了。除了内心中恶心非常严重的，显现上象提婆达多这种情况，才有可能做下这种罪业。

然后就是有杀父杀母的这种情况。杀父杀母，都是讲自己的亲身父母。如果说是养父养母，干爹干妈杀死之后，它有杀人的罪过，但是没有五无间罪。这个无间罪一定是自己亲生的父亲母亲。因为自己的身体来自于父母，如果通过强烈的恶心把父母杀死，这个罪过也是非常严重的。死了之后也是不经中阴，堕到无间地狱中去感受很强的痛苦。历史上面也有很多杀父杀母的人，因为内心中的恶心遍满了，不知道羞愧，不知道自己的很多都来自于父母，尤其是自己能得到这样身体，得到很多的受用，自己能够在世间中去做很多的事情，这都是父母的恩德。父母有这样的生养之恩，把自己带到世间来的恩德，养育自己的恩德，还有教导自己很多知识的恩德等等，乃至于自己没有成年之前，都是依靠父母的辛勤劳作而生活，父母的对境要远远超胜于其他的对境。所以说如果自己恶心将父母杀死，这样的罪业就非常地严重。现在也有很多丧心病狂的人，将父母杀死的情况也是非常多。前几年也是一个人，把自己家所有的人都杀死了。把自己的父母杀死了，把自己的妻子杀死了，把自己的妹妹也杀死了，把自己儿子杀死了。好象杀死了五到七个人，最后好像是被抓住判死刑，这样的情况也是有的，这是通过恶心来杀死父母。

还一个问题就是讲到了，如果说是当父母病的很严重的时候，自己就说觉得再这样下去的话花费很多的金钱，花费很多的精力，如果通过安乐死的方式让父母断气，这个也是非常危险的，很有可能是造无间罪，因为自己有杀的心，有让父母断绝命根的心，再加上有这些加行，最后自己的父母的确是去世了，像这样的话的确很危险造下这个无间罪，有些人觉得这个是为父母好，觉得自己这样负担下去太严重了，承受不了了，想要通过一种方式来结束这种情况，需要通过其他的方式来让父母去世的话，这个很有可能是杀父杀母的罪过，杀父杀母这个罪过现在是无间罪中比较容易犯。当然如果说父母已经去世了，像这样的话可能也不会犯，但是如果是父母还在世，这些人在不注意的时候，如果恶心非常强烈，这个还是有可能犯的，犯了这个罪业之后，一般来讲不进中阴身，就会堕落无间地狱。

第四个是杀罗汉，阿罗汉是断尽了三界烦恼的，这样殊胜的尊者，阿罗汉自己没有丝毫的烦恼，住在世间中也能够利益很多的有情。如果自己通过烦恼心，杀死阿罗汉的话，这也算是造下了很严重的罪业，因为这个阿罗汉今生中获得了阿罗汉果，但是当他自己要超越这种轮回之前，他以前的宿债必须要偿还，有的时候也有被其他人杀死的情况。佛陀的无学果和阿罗汉的无学果是不一样的，佛陀的无学果是绝对不会被杀死的，阿罗汉的无学果是可能被杀死的，所以说杀阿罗汉也是一个很大的无间罪。但是杀阿罗汉目前为止不是特别的容易，因为阿罗汉在世间中不是很多的。是不是容易碰到，即便碰到之后，自己也不太容易产生这个恶心。不是不可能，因为现在世间当中，在一些上座部的国家，声闻乘的地方据说还是有阿罗汉，有阿罗汉的话，这个机会、这个机率还是有，但这个机率很低，一般来讲，不容易碰到，碰到之后不容易产生恶心，产生恶心之后，不一定能够杀死。但是就说是这个和出佛身血比较讲还是有一点点区别，这个方面也是需要注意的。

避免产生这种罪过，最好就是不要产生杀心，调伏自己的瞋恨，调伏自己的烦恼，如果自己的相续一旦被正法调伏之后，乃至于不会去杀死一个虫子，何况说会杀死一些严厉的对境。这方面就是说平时如果把自己的心调得很好，调得很调柔的话，这方面是不容易犯这个罪过的。但是事情又说回来了，就是平时也许把自己的心调得比较好，但是在当特殊情形、特殊机缘出现的时候，自己也许控制不了，而造下罪业的也有。只有了知这个罪过，平时多去串习，在这个关键的时候才可以控制住自己，避免这种罪业，人生短短几十年，千万不要在几十年中，去造下这种非常严重的罪业。

最后一个是破坏最胜和合僧，破僧有两种：一种是破法轮僧，一种是破羯摩僧，说这个破法轮僧，是此处讲到无间罪中的罪过，单单是破羯摩僧还不算是无间罪中的破和合僧，羯摩僧就是讲到，通过僧众做羯摩法的方式自然和合的这些僧众、僧团，你如果是去挑拨离间，本来和合的僧团让他分裂的话，这个方面就叫做破僧，这种破僧不是无间罪的这个破僧，这个叫破羯摩僧；破法轮僧方面的条件，只有佛在世的时候才能犯，佛涅槃之后这个罪业所有人都造不了了，在无间罪中破法轮僧有好几个条件，第一是佛在世的时候，第二是要有像提婆达多那样能够在显现上面能够和佛竞争的人，因为显现上提婆达多也是长相很庄严，也有很多智慧，有能力的人。我们在书上面，在卡通片上面看到是把提婆达多画得非常地阴险，实际上按照有些地方讲他并不是这样，他具有相好的，如果真的很阴险的话，你去搞这些阴谋，很多人不愿意信任你，看你就是恶人，谁还去跟随你？所以他显现上面是很庄严的、具足相好的，他有能力，相貌很庄严，而且很高大，通过他自己的能力分裂僧团，必须要有像提婆达多这样的人，还必须要有像目犍连和舍利子这样神通第一和智慧第一的弟子，这种情况必须要具足的，因为有佛这样的人，才会有提婆达多想要代替佛陀，当他破僧成功之后，神通第一和智慧第一的舍利弗尊者和目犍连尊者会去和合僧众。

破僧的时间在世间中就一天，不会超过一天的，只要破了僧之后，马上在一天中他们就会重新和合。讲到这个神通第一，首先是神通第一的这个尊者到被分开的僧团中去示现神变，让他们产生信心，然后智慧第一的尊者来给他们讲解正法，就是一天当中，马上就把这些人带回到僧团中，僧团重新和合，所以说具足这些条件才能叫做破和合僧。如果是佛涅槃，那就不会出现破僧的情况，最初的时候也不会出现破僧的情况，两大弟子还没有皈依，还没有真正在佛的教下得阿罗汉果之前也不会有破僧的情况，所以这些情况都要必须要和合之后才会有破僧，所以现在这一条基本上是犯不了的。

然后说出佛身血这个犯不了的，这两条是犯不了的，杀父杀母这个有可能，有些人还有犯的可能性，杀阿罗汉机率很低，但是有可能犯，是这样的情况。那么显现上面，提婆达多就犯了三个无间罪，一个就是出佛身血，这个是犯了一个，然后是杀阿罗汉，把青莲花比丘尼打死了，像这样的话也是造无间罪，还有就是说破法能僧，当就是说他破法人僧成功之后，显现上整个世界上的人生不起善心，修道的人生不起断证功德，出现很多很多的恶兆，后面通过两大尊者去调化完之后，僧团重新和合之后这些人的相续中才开始产生善心，开始有得果的情况出现。

所以说这个方面是一种特殊的情况，一般来不会出现，但是破羯摩僧的情况并不是说没有过失，这个过失也是相当大，因为去住持佛法的根本就来自于僧团，如果是僧团之间搞分裂，僧团之间如果有很多问题的话，佛法没办法兴盛，双方内心中也没办法产生善心，其他的善信看到之后也会退失信心，这方面过失很大，但是和提婆达多破僧的情况是远远不能相比的，主要是把他做成无间罪的标准，是这样一种情况。就说是造下了这样无间罪，若能思维修法，“此人速疾从此脱”，这个人造五无间罪中的任何一条，如果能够思维修持法性，能够修持空性，比如观想一切万法的空性，或是修持如来藏光明的法，这个人速疾从此脱，很快就从无间罪中解脱出来，不单是解脱五无间罪，而且进一步修行的话，还有可能获得殊胜的解脱果，获得殊胜佛果的情况都会有。他主要是犯了这个罪之后，是亲近恶人生起了恶心，犯了这个罪业，那么如果能够思维法性的话，他很快就可以从罪业中解脱，而且还可以获得殊胜的解脱果。

“若人恶心谤圣法，此人焉能有解脱”，一个人通过恶心诽谤了正法，这个人怎么可能解脱呢？第一个就是说，前面讲了五无间罪，他说从什么样的方法解脱，造五无间罪的人，他是通过思维法性而获得解脱，这个法性就是圣法，比如空性、如来藏等等，他是通过正法力量而获得解脱，现在你开始恶心谤正法，把这个正法诽谤了，远离抛弃了正法，那么你通过什么方法来解脱这个罪障呢？造五无间罪的人，通过思维正法而获得解脱，现在对于正法都抛弃了，对正法都已经诽谤了，你怎么样从五无间罪当中解脱，这个是不可能的事情。你没办法从无间罪当中解脱，你怎么从轮回当中获得解脱呢？那是更加不可能的事情。如果造下了诽谤正法的罪过，这个方面是很难清净的。

但并不是完全不能清净，如果诽谤正法，抛弃了正法，你是没有一个对治之道的，因为对治之道恰恰就是正法，你抛弃之后就没办法再用其它的方式清净你的罪障，但是如果生起了很强的后悔心，你重新对正法产生了信心，这个时候再进一步通过修法，很可能就获得一种清净的机会，前提必须要有抛弃舍弃谤法之心，重新对正法产生信心，对这个正法产生一种皈依心的话，这个时候解脱还有希望，但是诽谤正法的罪过的确非常严重，所以说如果说是造了这个罪过之后，必须要励力地忏悔，这个时候可以消尽诽谤正法的罪过，诽谤正法可以造成很多的障碍，诽谤正法是没办法获得这个解脱果的。

你如果要往生极乐世界的话，阿弥陀佛在发愿的时候也是讲，惟除五逆诽谤正法，如果你诽谤正法也是没办法往生极乐世界的，虽然想往生极乐世界，去到极乐世界中去，亲近佛陀，或者就说是怎么样，但是如果你一方面诽谤正法，一方面想要往生极乐世界，这个是矛盾的事情，所以说如果不清净这个罪业，很难真往生，所以说“此人焉能有解脱”，弥勒佛讲得很清楚，这个人怎么可能有解脱呢？是不可能有解脱的，这方面说明了谤法的罪过非常严重，提示后学的弟子们，必须要对这个问题非常地慎重。

**丁三、回向造论善根：**

**三宝以及净种性，无垢菩提功德业，**

**此七义处如理说，由此我获诸善根，**

**以此善愿诸有情，面见无量光寿佛，**

**见已生起净法眼，得证殊胜菩提果。**

回向善根的时候又把前面七个金刚处重新再提一次，就是说佛法僧三宝，“净种性”就是讲如来藏，“无垢菩提”就是讲菩提品中十个意义所凸显的菩提，“功德”就是功德品中离戏果和异熟果的功德，“业”就是讲事业如何通过殊胜的事业去调化众生。这七个意义处对金刚处如理宣说，这个“我”就是讲弥勒菩萨，“由此”就是弥勒菩萨说我获得了很多的善根，但是我获得如理解释七个金刚处所获得的善根，是愿一切众生都能获得殊胜的解脱，暂时和究竟的解脱的，此处讲到了“以此善愿诸有情，面见无量光寿佛”，就说是“见已生起净法眼”，这个方面就是讲这个善根愿众生获得暂时的利益。

暂时的利益就是讲普愿一切有情面见无量光寿佛，有无量光明和具有无量寿命的佛陀，直接解释成阿弥陀佛的情况也有，多诺巴？光尊者解释无量光寿佛的时候没有解释成阿弥陀佛，就是说能够面见具有无量光明、无量寿命的佛陀，当然弥陀佛也算是其中之一，但有些解释中就直接解释成阿弥陀佛了，上师的注释中就解释阿弥陀佛，根霍堪布仁波切讲记中就是讲佛。这个多诺巴？尊者注释中讲无量光和无量寿命的佛陀，像这样能够面见佛陀，亲闻正法，“见已生起净法眼”，不管是我们现见阿弥陀佛也好，现见其他的佛也好，普遍众生见到了佛之后，能够生起净法眼，清净法眼，就是有些地方讲的法眼净，这个清净法眼就是讲获得见道的果位，因为当他获得见道果位的时候，他获得清净法眼的功德，了知了一切万法的真相，这个方面就是暂时的利益。

那么究竟的利益呢，就是得证殊胜菩提果，一切众生通过善根最终都能够证悟最为殊胜的菩提果位，做了这种回向，这个就是讲回向造论的善根，以前我们学习《辩法法性论》的时候，全知麦彭仁波切讲有些论师的观点：弥勒五论是一大论，为什么弥勒五论是一部大论呢？就说是在第一论《现观庄严论》中有顶礼句，在最后一个论——《宝性论》中有回向句，其他的三个论典，比如说《辩中边论》、《辩法法性论》、《大乘庄严论》三个论中，既没有顶礼句，也没有回向句，所以就把《现观庄严论》和这方面的特点联合起来之后，就说《现观庄严论》只有顶礼，《宝性论》有一个回向，其他的三个论典，没有顶礼也没有回向，所以说他就是讲一个大论，五部大论就是讲一个大论的说法也有。我们看的时候的确是这样的，当然这个说法是一些论师的说法，麦彭仁波切只是没有发表这种观点，到底是怎么样对啊或者不对啊，也没有发表这个观点，只是说有些论师是这样认为的，麦彭仁波切就讲到他自己的观点是怎么样，从这方面看的时候就说《宝性论》最后的确有一个回向善根，善根愿众生获得暂时和究竟的殊胜的功德，殊胜的利益。

**丙二、是由讲解的方式摄义而宣说：**

通过讲解的方式摄义，怎么样讲解摄义就是对于前面这种依于何因，怎么样宣讲，把这个内容再做一个归摄，颂词中讲到了。

**依于何因何必要，如何宣说何者义，**

**于彼等流何者说，以四偈颂已显示，**

**四偈自净之方便，二偈损坏圣法因，**

**其次依于四偈颂，即为显示诸果报，**

**由说入佛眷属中，获得法忍菩提法，**

**总之二种果法依，末后二偈作显示。**

他的造论从什么因来造论开始，像这样把这些上述的内容再作一个归摄进行宣讲。比如说，此处所讲到的依于何因宣讲，何必要宣讲，如何宣说何者义，于彼等流是什么样等流，通过四个偈颂显示，我们就看前面的论中八十三页讲到了这个，首先是这个依何而说，依何而说就是在这个地方依于何因而宣说，“依于何因而宣说”，他通过一句话来讲的，“如是依于正教理”，这方面就是讲到了这个依于何因而说何必要，你何必要就是说有什么必要宣讲的，就说是“为令自心纯一净，具信善圆之智者，亦为摄彼宣说此”，为了自他二利，像这样的话就宣讲了这个《宝性论》，就是说何必要这意思。“如何宣说何者义”，这个方面就是讲到如何宣说，如何宣说呢？就是依靠什么样道理宣讲呢？就是讲依靠外在佛的四外解和内在的智慧，和合起来的话就宣讲造了《宝性论》，这个就是如何宣说。何者义所宣讲的是什么意思？就说是这个何者具义相应法，所讲经典体相这个科判中，这一颂词就讲到何者义，就是宣讲的是什么意义，宣讲的是经典中的意义。

后面就是讲“于彼等流何者说”，就是说什么是它的等流义，这个何者实际上就是讲什么是这个经典的等流，如何来表示等流，就是讲于彼等流何者说，这个何者说就是到底什么是它的等流，怎么样宣讲的，像这样就讲到“何者为依佛教法”，无散乱心宣说，这个颂词就说是对于他的等流论典的体相，就是说应该教育恭敬方面做了宣讲，以四偈颂作了显示。以上有四个偈颂，来显示以上的内容。

然后下面四偈自净之方便，就是讲到“何故较佛善巧者，于此世间于义务”，这个往下有四个颂词，以至到“垢腻染色非如是”之间有四个颂词，这四个颂词就是讲处净的方便，避免自己造下谤法的罪业，就是讲自净的方便，就是让自己清净的方便，有四个偈颂，“二偈损坏圣法因”，再往下两个颂词就讲到了损坏正法的因，损坏正法的因有十种，前面讲到慧劣乃至于信解恶劣，有十种因，这就讲到“二偈损坏圣法因，其次依于四偈颂，及为显示诸果报”，那下面有四个偈颂，是显示损坏圣法的种种果报，现在就讲到了“如畏诽谤甚深法”，乃至于后面的“此人焉能有解脱”之间的有四个颂词，这四个颂词就显示他的这种果报，堕恶趣的果报，乃至于说不能解脱的果报，有四个偈颂来显示诸果报。

“由说入佛眷属中，获得法忍菩提法，总之二种果法依，末后二偈作显示”。最后两个颂词，就是三宝以净种性乃至于得证殊胜菩提果这两个颂词就讲到了入佛，如佛眷属当中，获得法忍就是讲暂时的果，菩提法就是讲究竟的果，总之二种果法依，就说两种果法的依止处是末后二偈所显示的，通过最后两个颂词，就讲到了入佛坛城。

然后就是讲到了依止佛，听闻正法生起清净法眼就是讲获得殊胜的法忍，得证殊胜菩提果就是讲到了最究竟的果报，这方面就讲到了，讲解的方式是依靠何因开始造论，怎么样讲解的方式，对以上内容再通过摄义的方式，作了圆满的归摄。

那么下面我看到几个颂词、几个注释中都有的一句话，好像是没有了，这个可能是需要加进去吧，加进去就是讲“大乘无上续论怙主弥勒撰著圆满”，这句话就是在很多注释的后面都有，他没有单独的科判，但是每一个后面都有这句话，“大乘无上续论怙主弥勒撰著圆满”，这应该有的，因为就是说在每一个，这些后面都有这个著者嘛，是谁造的，这方面都有，所以我们在这个上面加上一个“大乘无上续论怙主弥勒撰著圆满”的这句话，如果现在想不起来的话，回去查注释后面的话都有这句话的。

**甲四、善巧翻译此论。**

吉祥无比城之大智者婆罗门宝珠金刚叔伯班智达萨迦那与释迦比丘具慧译师共译于无比大城。这就讲到班智达和翻译家共同和合之后，是无比大城好像是克什米尔，以前在《入中论》等地方也是提到了这个无比大城，应该是喀什米尔的一个地方，就说是班智达萨释迦那和释迦比丘具慧译师就是蒋多登西勒,他是很著名的一个翻译家，翻译了很多因明方面的论典，也翻译了很多像弥勒菩萨的这样论典，《宝性论》也是他老人家翻译的，所以说具慧译师共同翻译于无比大城，那么这个后面的这个意思是属于多让duo rang ？尊者后面注释的一个后文书,他并不是属于正文，所以说这个正文结束就是在善巧翻译此论以上，这个以上就是讲到完全都已经圆满结束了，所以后面这个颂词和这个后版就不讲了，这应该不是这个地方所讲的正文的缘故，所以说善巧翻译此论科判结束之后，这个《宝性论》的意义就已经宣讲圆满了。