

《现观庄严论释》笔录

智诚堪布 讲解

目 录

第一品	遍智·····	129
第二品	道智·····	515
第三品	基智·····	650
第四品	正等加行·····	740
第五品	顶现观·····	1237
第六品	渐次加行·····	1537
第七品	刹那加行·····	1561
第八品	法身·····	1595



《现观庄严论释》 笔录

智诚堪布 讲解

第1课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们开始一起学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》属于五部大论之一，学习本论之前，我们应该知道《现观庄严论》属于佛陀三转法轮当中二转法轮的教义，佛陀在三个无数劫之前，为了利益像我们这样的众生，发了殊胜的菩提心。然后为了让菩提心的誓愿圆满，开始集资净障，积累福德和智慧资粮。其实我们的心愿要达成也是一样的，单凭心愿本身没办法达成我们的所思所想，要让自己的心愿圆满，必须要有方便，这个方便说是聚足顺缘和遣除违缘。而顺缘当中最根本的顺缘就是福德。佛陀也是发了利益所有众生的大愿，要用自己最圆满的智慧帮助众生获得暂时和究竟的安乐，这么圆满究竟的誓愿，绝对缺少不了福德和智慧资粮。发了愿之后，一方面开始通过各种各样的途径来坚固自己的誓愿，一方面为了让誓愿圆满来修持六度四摄等福德和智慧资粮。

我们发了菩提心也是一样的，一方面想方设法的要让所发的愿菩提心的誓愿不退失，再再的稳固。发了愿之后，在这个基础上，为了达成这个愿望，我们要闻思修行，修持布施、持戒等等一系列的善法，佛陀为了达成这个愿望，修了三个无数劫的时间，把所有该圆满的福德、智慧的资粮，通过三无数劫的精进苦行都已经圆满了，圆满之后成就了佛果，然后以佛



陀的智慧宣讲了，能够引导众生的最殊胜佛法。

佛陀成佛之后所宣讲的法，从显宗侧面来讲就是三转法轮。首先是转了四谛法轮，最初以五比丘为首，还有八万天子等初转了法轮，主要是宣讲了四谛十六行相的殊胜解脱道，这是针对根基还没有完全成熟的，不一定能够发菩提心入大乘的共同修行者，给他们宣讲了四谛法轮，初转法轮可以让众生从轮回当中获得解脱。

二转法轮是般若无相法轮，般若法轮，也叫无相法轮，就是抉择一切的相都是无自性，对一切的相抉择无自性也是万法的本性如是，一切万法的本性就是无自性的，所以为了让众生明了万法的本性，宣讲了般若般罗蜜多，宣讲了一切诸法无自性。空性法义般若蜜多从宣讲万法的本性，从对境的侧面来讲，一切万法都没有实有的本性，从另外一个侧面来讲，有些大德说，般若般罗蜜多的功效最主要就是破执著。我们知道一切万法的本性是空性，如果一切万法的本性是空性的，我们的分别心就无法缘任何的相而产生执著。为什么我们会产生执著呢？就是对于万法空性没有认知而生起了颠倒执著。本来没有的认为有，本来是空性认为实有的，对于离一切戏论的法界实相产生了有无是非的四大分别，产生了四种戏论分别念。

因为凡夫人的想法没有相应于万法的本性而产生了种种的实执，所以佛陀在二转法轮当中讲到了，众生所执著的认为有无是非等等，都是错的，我们认为这样的观点是对的，或者万法是有有的、没有的、亦有亦无、非有非无。佛陀说这一切都错了。一切万法的本性是怎么样的呢？离开有无是非，才是它的本性。般若般罗蜜多宣讲了万法的本性，为什么又说是破执的呢？因为我们所执著的就是颠倒，本来没有什么可执著，一切万法的本性是空性、离戏的，包括我们分别心所执著的对境和我们执著分别心本身存在，都是没有安住本性的颠倒状态。一方面来讲，从对境的侧面来讲是告诉我们是空性，另一方面来讲，了知了空性之后，反过来从我们分别心的对治方面来讲，就是破执了。因为不符合于实际情况，所以有的执著要破掉；无的执著也不符合于实际情况，无的执著也要破掉；亦有亦无的执著也要破掉，它不是的实相；非有非无的执著，也要破掉。一切万法除了有无是非，或者归纳起来是有和无二边之外，再没有第三种执著的方式了，当我们把这些破完了之后，我们就没有什么可执的，直接安住它本来的状



况。

不管般若般罗蜜多所宣讲的是万法空性，还是说般若般罗蜜多是宣讲的破执著的法门，这些说法都对，这是从二个侧面给我们安立的。其实也是告诉我们抉择空性到底为了什么？第一，了知万法的本性如是；第二，学习般若般罗蜜多法门就是为了让我们的逐渐打破对一切万法的执著，颠倒分别念。只要是我们能够生起所有的分别念全是错误的，都没有办法相应于它的本性。所谓的破执不是破一分执，也不是破浅层次的执，而是破所有的执著。因为所有凡夫人的分别念，都是错误颠倒，所以所有凡夫分别念的执都要破掉。

在《现观庄严论》当中体现的，就是从色法乃至一切智智的执著都是空性的。从对境来讲，我们的分别念能认知的对境，比如色受想行识五蕴，乃至眼界耳界意识界、最后的四谛、一切智智，所有在我们心前能够浮现出来的东西，从色法乃至一切智智，都是无自性的，都是空性的。我们了知了对境，从色法乃至一切智智都是空性之后，我们内心当中，认为的色应该是有的，或者色应该是无的，这种执著自然而然就会消亡了。

乃至认为佛智是实有的，也不符合佛智的本性。佛陀的智慧怎么可能是有戏论的呢？佛陀的智慧不可能有戏论，而在我们的分别心面前，比如现在我的脑海里面想一个佛陀的智慧，在我脑海里面浮现出来的佛陀的智慧，就是我们分别心面前所浮现出来的佛智概念而已，它是不是真的佛智？不是真的佛智，就是我们的分别念加工之后的佛智。这是不是佛智本身呢？不是。既然不是，我们对佛智的错误认知也要破掉，离一切戏论的佛智才是真的佛智。佛陀的智慧一定是离戏的，一切万法的本性，不管你知道不知道，就是离戏的。我们认为对境是有的无的，我们认为佛智应该存在，或者应该不存在，都是不对的。

我们对于对境的执著，应该了知是空性。反过来讲，我们对色法、受想行识的执著，乃至我们对于一切智智的执著，都是需要远离的，需要打破的。只有我们远离了一切执著之后，分别念寂灭了，这个时候实相就会现前。就像《智慧品》中第三十四颂所讲的一样，“若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭。”实法和无实法都不住心前了，那个时候没有余相，没有其他可执著的，这个时候就无缘最寂灭。现前本性就



是无缘最寂灭，它的本性已完全现前了。我们学习般若般罗蜜多就是为了现前万法的本性，并不是把一个先前存在的东西，通过学习佛法把它灭掉，好像消灭一个外在的怨敌那样，不是这样的。我们认为的实有都不是万法的本性，万法的本性是空性。因为我们在轮回当中流转的时候太长，只要我们有分别心的时候，就没办法去现前它的本体，所以我们要学习般若般罗蜜多。学习般若的法门，一方面来讲它的对境是空的，另一方面反过来讲，如果了知对境的空，我们内在的执著分别念慢慢也就会相应而息灭，息灭了分别念之后，本性的智慧就会现前。

佛陀的三转法轮主要是宣讲善分别，也叫做善辨。善辨法轮就是善加辨别、善加分别，有的安立为有，没有的安立为没有，第三转法轮有了义的，也有不了义的。不了义是宣讲唯识的部分，比如遍计所知性是没有的，就一定是没有的，依他起性或圆成实性是有的，暂时有或究竟有。世俗谛当中有依他起性，胜义谛当中有圆成实性，必须安立，如果你在究竟当中不安立圆成实性，那就一定是遍计。从这方面来讲，如果你没有安立遍计所执性是没有的，一定就是有的，从唯实三自性的侧面也是善加辨别、善加安立，有的一定安立有，没有的安立没有。从了义的方面讲，如来藏一定有。无论如何佛智面前的如来藏，常乐我净的自性一定是存在的，有的一定安立有，没有的戏论客尘绝对不存在。这就是三转法轮当中所安立的。

二转法轮和三转法轮从本质来讲，没有什么差别，三转法轮究竟来讲，如来藏本性就是智慧。如果我们在学般若般罗蜜多的时候，刚刚说了破执，当我们的执著破掉之后，能够现前万法实相本体就是智慧，这个智慧其实就是光明如来藏，没什么差别。只不过它在抉择的时候没有那么明显。如果一旦现证了空性，这个现证空性的智慧，我们在名言当中不可能不安立，现证空性的智慧是什么？这个智慧其实就是佛性，如来藏本体最明显的功能就是了知万法空性的智慧，了知万法本性实相的智慧，叫做佛性如来藏，这就是智慧光明。这是三转法轮当中大概的意思。

了知了这些之后，现在我们学的是《现观庄严论》，《现观庄严论》属于二转法轮般若般罗蜜多的范围。般若前面介绍了，就是抉择万法空性和如何现证空性。中观在抉择空性的时候，主要从遮破的方式，去打破我们错误的观念，来显现它的实相。大恩上师的讲记中也提到了，最早《现



《现观庄严论》的缘起，是印度的无著菩萨，因为母亲告诉他，你出生的必要性是弘扬佛陀的教法，所以他自己立誓弘扬大乘。他想，一定要见到弥勒菩萨，在弥勒菩萨面前听闻大乘教言。他在鸡足山就苦行了十二年，最后现见了弥勒菩萨。

弥勒菩萨现在住的地方是兜率天，弥勒菩萨把他带到兜率天之后，用了一个中午的时间宣讲了弥勒五论，他就完全通达了。无著菩萨一方面来讲，他已经苦行了十二年法，一方面来讲，也是见到了弥勒菩萨。现见本尊之后，本具的智慧都会开发出来，就是说菩萨应有的功德已经全部拥有了。无著菩萨是佛陀在《文殊根本续》当中明显授记的大德，属于住于法流三摩地的瑜伽者。有些时候说法流三摩地是大资粮道，有些时候说法流三摩地就是三地菩萨的自性。虽然大资粮道也有法流三摩地，但是安立为三地的说法更多。无著菩萨作为一位佛陀授记的殊胜圣者，不可能只是安住在一个大资粮道的修行者，应该是三地菩萨。

通过他的智慧完全通达了弥勒菩萨五部论典的意义，记录成文字之后，带到人间来做广大的弘扬。在汉译的弥勒五论当中，有些说这是无著菩萨造的《大乘经庄严论》，很多唐译都是这样讲的。这种说法也对，弥勒菩萨讲了之后，写成文字带下来弘扬的。虽然从某方面来讲应该是这样的，但是真正来讲弥勒五论是弥勒菩萨在兜率天宣讲的，这是佛法当中很特殊的五部论典。宣讲者是未来佛，没有成佛之前，他宣讲佛法的教义已经在人间弘扬了，或者作者在兜率天，但是他利益众生的论典在人间一直有着广大的弘扬。

弥勒菩萨的五论很著名，弥勒五论，当然和五部大论的侧面不同，五部大论中的《现观庄严论》和弥勒五论中的《现观庄严论》是一个，别的四部论典都不相同。弥勒菩萨的五部论，就是平常我们讲的二庄严、二辨和一宝性，即两个庄严论、两个辨别论和一个宝性论。两个庄严论是《现观庄严论》和《大乘经庄严论》；二辨是《辨中边论》和《辨法法性论》，还有一个是《宝性论》，这就是弥勒五论。

对于弥勒菩萨五部论的意趣，全知麦彭仁波切有一个《辨法法性论》注释，在注释的开篇介绍了弥勒菩萨五部论的意趣，他说，有些大德认为弥勒五论是一个大论，属于一部大论当中的五个部分而已。为什么是一大



论，它的根据是什么？《现观庄严论》前面有顶礼句，等会儿我们就会学到，但是没有回向句。《宝性论》有回向文，没有顶礼句。其余三部论典既没有顶礼，也没有回向。既然《现观庄严论》前面有顶礼句，没有回向，中间的《大乘经庄严论》《辨中边论》《辨法法性论》三部论典没有顶礼也没有回向，《宝性论》没有顶礼句，但最后有个回向句。有时候说有顶礼句、回向句就有完整的论典。在五部论当中的特点是《现观庄严论》有顶礼句没有回向，《宝性论》有回向句没有顶礼句，其他三个论典既没有顶礼也没有回向，说明是一个大论典。

其他的大德说这个安立不了，虽然从顶礼和回向侧面来讲，似乎是有-定的道理，但它们的意趣不同。有些地方讲《现观庄严论》主要是讲空性和现证的，《宝性论》是讲如来藏的，因为意趣不一样，所以不应该安立为一部论典。

麦彭仁波切他老人家自己的观点认为，《现观庄严论》肯定是讲般若波罗蜜多意趣的，毫无疑问是从能境的智慧讲解空性，《宝性论》肯定是讲如来藏的，这些毋庸置疑，没有什么辩论的。《现观庄严论》是讲空性，《宝性论》是讲究竟了义的如来藏光明。《大乘经庄严论》在《现观庄严论》讲空性和《宝性论》讲如来藏以外，没有讲到的所有大乘经典的内容归摄在了《大乘经庄严论》当中，就是现在大恩上师给我们讲的《大乘经庄严论》，里面有皈依、种性、发菩提心等等，就是除了般若和如来藏之外，所有大乘经典的要义和修行方法，都归纳成了《大乘经庄严》。它主要意趣讲唯识多一些，但是是不是真正的唯识论典也不好说。虽然它里面有唯识，但是也有讲了一些比较甚深的，它的意趣不一定是唯识，就是讲唯识的比较多。《辨中边论》和《辨法法性论》两部论典的意趣是什么？

《辨中边论》主要是讲整个大乘比较广大的部分，整个大乘道比较广大的部分归纳起来就是《辨中边论》，然后整个大乘比较甚深的部分就是《辨法法性论》。二辩论主要是整个大乘比较广大和甚深的部分归纳成的两部论典，这就是弥勒五论的意义。

弥勒五论特别殊胜，现在我们也在学习《大乘经庄严论》，虽然对于刚刚学习佛法的道友来讲，很不好懂，但是它的内容非常殊胜广大，学完之后自己心胸也会不一样。感觉应该发菩提心，应该进入大乘，这些感觉



很明显。每部论典都有它的侧重点，全是非常殊胜的。弥勒菩萨显现上面是十地菩萨，补处的智慧抉择的是非常善妙的。

现在我们学习的《现观庄严论》是抉择般若波罗蜜多的。大恩上师在讲记当中也讲了，二转法轮的体系，佛陀讲的时候，已经把所有有关般若的内容在《般若经》当中讲了，但是里面的含义，通过后面佛陀授记的大德弘扬的时候，基本上可以从两个方面进行抉择。一方面是直接讲空性，龙树菩萨造中观六论抉择了有关空性方面的内容。一方面是《般若经》当中还有比较隐藏的意义，隐藏了什么？就是怎么现证空性的方法、修行《般若经》的窍诀，弥勒菩萨用了《现观庄严论》来抉择。

里面隐藏的含义，有些大德说，没有十地菩萨补处的智慧，普通人根本看不到里面有这么明显的修行次第。有一种说法说《现观庄严论》实际上是《般若经》的科判，那个读懂《般若经》的科判就是《现观庄严论》。如果把《现观庄严论》学好，再去《般若经》就会很清楚，里面有很多次第。我们看有些话好像差不多，前后都差不多，感觉是不是重复了？如果通过《现观庄严论》再看的时候，没有重复，而三讲的次第不一样，有些是加行道，有些是见道，有些是修道，有些是佛地。如果有了《现观庄严论》之后，次第就会非常明显，那个真正知道佛陀非常伟大。

否则有些时候我们说《般若经》很好懂，似乎觉得《般若经》很容易懂一样，我们觉得好懂，只不过是从它的空性方面大概知道。比如《金刚经》里面大概从空性方面讲，一切都是无自性的，但是里面还有一个隐藏的，显现上十地菩萨发现了，并且抉择出来的修证次第，我们根本没办法了知。如果我们没有去学习《现观庄严论》，对般若波罗蜜多的教义，通达得还是不完全。如果了知了中观空性方面，然后现证现观方面也是了知了之后，我们对于整个般若的两方面，就是直接的意思和隐藏的意思，都能够很清楚地了达。

当然《现观庄严论》本来就很难懂，以前益西上师给我们介绍的时候说，《现观庄严论》的词句上不是很难，后面我们一看真正解释词句的确不是很难，但是它的意义很深。辩论的时候，《现观庄严论》的辩论最多的，因明和现观的辩论里面有很多的内容，因为抉择的不一样，所以对《现观庄严论》的注释也非常多，都是从不同的侧面来解释弥勒菩萨的意趣。



大恩上师讲了，我们应该认真地学，要用最大的欢喜心和精进的智慧来听受，说明这是不好懂的。上师的意思是说，如果我们特别专注、非常精进地去学习《现观庄严论》都不一定能通达，何况说以散乱的心随随便便就想通达《现观庄严论》，除非上一世学过，有很深智慧的人，有可能稍微听一下就懂了，否则还很难通达的。

龙树菩萨的中观论典和《现观庄严论》相对来讲，中观的论典稍微好懂一些，因为它是讲整个空性，只要通过推理，知道一切万法显现的时候是空性的，这方面比较容易知道一点。然后对于怎么样修证的次第、它的境界这方面来讲就不是那么容易了知。一个是从它的对境方面来理解的，了解一切万法的对境是空性，另一个是从能境的智慧方面讲，差别比较多。空性都是一样的，而能够真正去证悟的有境层次很多、用功的方法也有很多差别。对于讲空性的方面，我们的分别念一般来讲通过推理都能够推得出来，在《四百论》当中也大概有这种意思。圣天菩萨说，如果我们对于佛陀所宣讲的因果等道理有怀疑，可以通过无相空而生决定信，我们可以通过学习无相空性而对因果方面也产生决定信心，这是什么意思呢？万法空性也是佛陀讲的，我们借助推理就可以来验证佛陀所讲的万法空性的确是真实不虚的，然后对空性生起信心。既然佛陀对于这么甚深的空性，都讲得这么清楚，同样的道理，对于一切万法因果显现的宣讲也是正确无误的。这是通过比量通达了空性之后，也可以了知既然佛陀讲了这么甚深圆满的空性，当然也能够讲甚深圆满的因果，这就是通过无相空而生决定信的意思。

相对来讲，中观比较容易懂一点，现观字面上可能不是难懂，如果要深入，还不是那么容易懂的。不管怎么样，能够学习《现观庄严论》都是我们莫大的福报，有些人看到这么难懂的论典，可能会心生畏惧之心，或者生起懈怠、怯懦之心。如果我们换个角度来讲，能够遇到如此甚深的弥勒菩萨所造的抉择佛陀究竟意趣的论典，就是大福报一种的呈现。我们能够听懂多少就听懂多少，然后在听懂之后，尽量用《现观庄严论》当中的窍诀来引导我们对空性的修证；如果听不懂，也要以欢喜心来接受，和弥勒菩萨，以及甚深的修持空性般若波罗蜜多的窍诀结一个甚深的因缘，如果结了因缘之后，这个功德本身很大，可以清净很多的罪业，圆满很多的资粮。结上了因缘的缘故，以后也会值遇弥勒菩萨，或者慢慢通达《现观



庄严论》，以及般若的义趣。般若、现观其实是离实相最近的教言，我们一旦和它结缘了，说明我们的分别心和实相之间只有一步之遥，很容易就会趋入到究竟的证悟当中。这是一个很殊胜的因缘，即便我们暂时来讲，没办法完全马上通达，也应该很欢喜来听受这种殊胜的教言。

现在我们所学习的只是《现观庄严论》的一部分内容，还有很多和《现观庄严论》有关的内容，它的传统，还有大德们怎么样善巧学习，弘扬的过程。在印度、西藏的佛教史当中都有很多，汉地的佛教史当中没有记载对于《现观庄严论》弘扬的情况。以前也没有翻译，只是到了民国的时候，法尊法师翻译了《现观庄严论》，并开始弘扬。能海上师也翻译了一个《现证庄严论》，在小范围当中弘扬过。在印度很早就开始弘扬了，无著菩萨从兜率天下来之后就开始弘扬。西藏方面也是很早就把《现观庄严论》译成了藏语，在藏地弘扬得非常广。

不管怎么样，通过佛陀、弥勒菩萨的恩德，还有很多传承上师、法尊法师、大恩上师的恩德，现在我们能够学习很殊胜的《现观庄严论》，应该有感恩之心。首先对他们顶礼。然后我们开始学习《现观庄严论》。

《现观庄严论》分为论名、译礼、论义和末义四个方面。大恩上师主要是讲的是颂词，使用的科判是上师翻译的两个注释，一个是麦彭仁波切的注释，一个是哦巴活佛的注释。上师老人家用的是科判是哦巴活佛的注释，如果我们要参照科判，就看哦巴活佛的科判。

麦彭仁波切的注释里面也是讲了很多窍诀。虽然说是麦彭仁波切的注释，但真正来讲，不是完完全全麦彭仁波切写的，可能当年麦彭仁波切写了一些批注。全部的注释并不是麦彭仁波切写的。不像《中观庄严论释》一样，都是他老人家写的。《宝性论》《俱舍论》和《现观庄严论》几个注释，都不是麦彭仁波切从头到尾亲自写的，而是有些小的注释，后面弟子们补充了。在《现观庄严论》的注疏后面也写了，协庆嘉察等麦彭仁波切的大弟子通过他们的智慧，在麦彭仁波切批注的基础上，完善下来的一部注释。不是完完全全麦彭仁波切写的。

哦巴活佛的注释是自己写的。有些地方说，哦巴活佛也是弥勒菩萨的一个化现，加持过的圣者，还有一个说法，哦巴活佛也是华智仁波切的转世。他是很著名的大德，以前我也看过一些传记。他是西藏拉萨那边的人，



哦巴就是卫藏一个活佛的意思。主要是在石渠那边修学、著论、弘扬佛法，是一位非常通达经论的大德。他写的注释加持力的非常大，大恩上师也用他的科判讲的，后面应该会提到。

甲一、论名：

在“论名”当中，有三种语言，即梵语、藏语和汉语。梵语和藏语读起来特别费劲，读汉语就很顺畅，这方面也有必要性。

梵语：阿毗三昧耶阿朗迦罗那摩般若波罗蜜多邬拔提沙奢萨哆啰

弥勒菩萨当年在造《现观庄严论》的时候，就是通过梵语来说的。

藏语：希绕街帕日得谢木波满纳哥达木就问巴到哥波剑及下娃

这是从梵文翻译成藏语的时候，藏地的译师们翻译的名称。

汉语：般若波罗蜜多窍诀论——现观庄严

这是三种语言对照的。上师老人家在讲记当中也提到这样的必要性。第一个，因为佛法来源于印度，当年造论很严格，需要审查的。比如说你造佛教的论典，如果不符合于佛教的教义，过不了关，就会被烧掉；如果你造的是外道的论典，也必须要符合外道本身的教义，不能乱来，所以有一种说法，认为来自于印度的佛法，造论的时候很严格，也就经得起考验。

造完一部论典之后，很多班智达集合起来，开始去辩论，是不是全部都这样？我们不知道，至少一个时期是这样的。这个论典造完之后，就要集中很多寺院的智者，然后来分析观察你的论典有没有错误的地方。如果你写的是有部的论典，肯定要符合有部的观点；如果你写的是唯识的论典，必须要符合唯识的观点；如果你写的是中观的论典，必须要符合中观的观点等等。很多班智达集中起来讨论，如果合格了，就把这部论放在高幢的顶上，供养礼拜；如果不过关，里面有错误，乃至邪说，就会把这部论典就拴在狗尾巴上面。然后拖着跑，最后烧掉。烧的时候，大家都要把鼻孔捂住，不能闻，否则就会嗅入邪见的气味。因为非常地严格，所以有些时候加梵语就是说明它的来源清净。我估计可能是一个阶段，是不是一直都这样，也不好讲。至少有这样一种说法。

第二个，就是要念恩德。因为当年佛陀在印度用梵语讲法，所以当我



们看到梵语的时候，就会想起佛陀的恩德。他为了我们的利益苦行、积资净障，成佛之后，把佛法传下来。也要忆念班智达、译师的恩德。刚刚念起来都是那么费劲，虽然我们可以勉强地把音念出来。但是不知道什么意思，完全只是一个符号而已。我们都不懂里面是什么意思。翻译成汉语的时候，《般若波罗蜜多窍诀论——现观庄严》，一下子我们就大概能够知道里面的意思。因此为了忆念译师的恩德，我们在前面加这些。

第三个，为了多多少少种下一些梵文的习气。上师也讲了，主要是贤劫千佛会在印度用梵语讲法。现在我们多多少少学一点，相续当中有一个梵语的种子，然后也会遇到佛陀讲解正法的缘起。

我分析的时候，已经出现了四尊佛，后面还有九百九十六尊佛。贤劫千佛都用梵语讲法，我们学一点梵语，是为了值遇佛陀的缘起，主要还是和佛教当中的梵语结缘。梵语是一个大的语种，虽然佛陀当时用梵语讲法，但是是不是所有的梵语都是佛法呢？那不一定。梵语当中有一部分是讲了佛法，还有一些可能用梵语造的外道论典。甚至于有些人也用梵语造了一些邪说。是不是只要是梵语，就一定能和佛法结缘吗？也不一定。能够和贤劫千佛结缘的，主要是梵语里面宣讲佛法的部分，比如说《现观庄严论》的名字，肯定是和佛法有关的。如果与佛法有关的梵语结缘之后，我们相续当中种下了以后值遇贤劫千佛用梵语讲佛法的善根。大恩上师说了，有些大学都开了梵语课，梵语课是不是在讲佛法呢？不一定。也许讲的是《薄伽梵歌》，或者印度教、婆罗门教的内容。如果和这些梵语结缘，是不是以后就能遇到贤劫千佛转法轮，那就不一定。我们和贤劫千佛结缘主要是通过佛经论典当中出现的这些梵语，这方面肯定和以后值遇佛陀有直接的关连。

下面我们解释一下论名，般若波罗蜜多窍诀论——现观庄严。在学习这个论典之前，论典的名称是很重要的。对于钝根者来讲，可以知道现在讲的是什么，现在我们讲的这个论叫做《般若波罗蜜多窍诀论——现观庄严》，即便不懂其他的，比如有人问你在学什么？可以回答，我学的是《现观庄严论》《般若波罗蜜多窍诀论》。至少能把你的论典的名字说出来，或者通过论典的名字，在书架上可以方便地找出来，有这样的必要性。

对于中根者，看到《般若波罗蜜多窍诀论》之后，大概会知道里面讲



的是什么，讲的是和般若波罗蜜多有关的窍诀论典，而且是和现观有关的论典。如果是利根者，一看到论名，能够知道所有的内容，全部已经通达了。取名称也有这些必要性。

看到“般若波罗蜜多”，我们大概知道这里面讲了什么内容。般若在其他注释当中讲，有文字般若、基般若、道般若和果般若等等，很多不同的安立。文字般若分两种，经般若和论般若。我们以前学中观的时候，也有经中观和论中观。经中观、论中观和经般若、论般若是一个意思。经般若是什么呢？就是讲般若的经典，比如《金刚经》《般若十万颂》，都是属于文字经典的内容。论般若，比如《现观庄严论》和《现观庄严论》有关的注释等等，这就是文字般若。

从意义方面来讲，就是基道果般若。基般若是一切万法的本性，不管众生证悟也好，不证悟也好，一切万法的本性就是空性，这就是万法的本基。道般若是通过修道现前本来安住的本性，就是真实地修持和般若有关，以般若为主的修行，比如修持智慧度等修道。道般若当然有些说法是从资粮道开始，乃至到十地末尾；有些说法是从资粮道开始到佛地。一般来讲，一到十地之间安立道般若的比较多一些。

基的本性完全现前，叫做果般若。所现前的也就是本基的空性。有些地方从真假方面安立，四种般若有没有分真假呢？假般若就是相似的般若，一般来讲，文字般若有没有不是真般若的说法，这是没什么争论的。因为它是文字，表示指月亮的手指，所以一般来讲，不安立为真实的般若。基道果当中，有些地方讲，基般若和果般若属于真实的般若，一个是本基，一个是果，都是本来如是安住和已经现前的，而道般若因为有部分证悟、见到的变化，所以也不安立为真实的般若。

虽然有很多种的说法，但是华智仁波切在《现观庄严论总义》当中也是讲过这个问题，他说，除了文字不是真实的，这是没什么争论的。基道果般若都是真实的，只不过真的当中可以分个主次。基般若和果般若是主要的真般若，道般若是次要的真般若。打个比喻讲，好像国王和大臣，或者老百姓，虽然都是真人，但是其中国王是主要的，而老百姓、大臣是次要的，这样一分主次就比较容易理解。基道果般若都是真实的，主和次分清就会容易理解。有些大德说，道般若才是真实，因为道般若能够现证，



果已经现前了，基虽然存在，但是还没有现前，还有一种说法，道般若才是真正的，正在到彼岸的修行，也有这样说的。

前面我们也讲了般若的本性，就是从它的对境空性，还有修行的心境、有境方面来破执著，远离了分别念，现前了本性之后，执著一分分的远离。般若蜜多是到彼岸的意思，就是智慧到彼岸，般若波罗蜜多是智慧定，有些地方叫做智度窍诀论。

《大智度论》就是龙树菩萨造的对《般若经》的解释，般若波罗蜜多是智慧到彼岸，《窍诀论》，窍诀就是通过很少、很简单的语言来开显，或者打开甚深意义的法门，这方面就是窍诀，窍诀不是很多，就是词句少而意义很深。《现观庄严论》二百多颂，词句很少，意义非常深奥，把所有的从凡夫怎么修般若，乃至成佛之间的所有内容都已经讲了，而且对于怎么样去修持，空性是什么，以及现前空性的方法都讲了，所以叫做般若波罗蜜多窍诀。

安立成论，也不是随随便便安立的，真实安立为论，也有两大作用，即改造和救护。第一个，改造。怎么改造呢？就是把众生相续中的贪嗔痴三毒改造为戒定慧三学，真实的论典一定有改造的作用；第二个，救度。就是把众生从轮回当中予以救度，让众生获得真实的安乐。如果没有改造和救度这两大功用，虽然名称叫论，但是也不能叫论。因为有些是让众生生起三毒，有些是让众生入于更深的轮回当中，所以不能叫真实的论。这是邪论，不是正论。正论都应该有改造和救护的功能。

下面就是“现观庄严”。《现观庄严论》般若波罗蜜多的窍诀就是现观庄严，有些时候叫《现观庄严论》。现观庄严的“现观”怎么理解？“现”是现前的意思，“观”就是所观的境，现前的观境叫做现观。以有漏或者无漏的智慧，让所观的境明显出来，叫做现观。不是通过有漏的智慧，让所观的境明显，就是用无漏的智慧，让所观的境明显。所观的境，比如观的空性，对我们来说还不明显，境还没有现前。现观就是现前的观境。我们现在所观的境，还没有现前，只不过是一个很模糊的总相，现前必须要长时间的修行之后，所观的境通过有漏或者无漏的智慧现前，现前的观境叫做现观。现前之后，再通过智慧让它稳固、不退失，叫做现观，有时候也叫现前的证悟。现前证悟什么了？现前证悟你需要证悟的。你所观的境



真正现在其前就是现观。

现前的观境有很多种类，比如小乘当中也有现观，就是四谛现观。现前了所观的四谛的境，叫做四谛的现观。还有对空性的现观，就像在现在我们这部论典当中，到底要现前什么观境呢？现前空性的观境，我们现在观修空性，要让所观的空性境现前。现前就是亲证，或者叫做现证，现证有时候容易理解。现观，就是现前的观境，大恩上师讲这些意思是一样的。

要在智慧面前现前所观的境，所观的境一定要现前，有时候叫亲证，有时候叫触证。触证、亲证、现观或者现证，反正在我们内心要出现、要明显。在资粮道，或者加行道，有漏的智慧面前，对所观的境要现前，然后无漏的智慧是初地以上，或是小乘见道以上，在无漏智慧面前令所观境明显，让它稳固不退失，叫做现观。

我们在这部论典当中，所要现前的观境是什么？在本论当中，菩萨们要现前的观境就是离一切戏论的空性——般若波罗蜜多，必须要现前这种观境。有些地方讲，龙树菩萨的中观六论，主要是从对境的侧面抉择万法的空性，而《现观庄严论》主要是在有境、能境上面要去现前观境，要让这样的空性现在我们的心识面前，现在我们有漏和无漏的智慧面前，让它真正的现前。通过修行来让空性在我们相续当中如实的生起，如实的现前，这样一种论典叫做现观。

“庄严”有几种意思，比如我们在学习《大乘经庄严论》时，也会提到庄严的意思。有三种庄严，第一是自性庄严，第二是装饰庄严，第三是开显庄严。第一种自性庄严，一切万法的自性本来是空性的，就像一个人长的本来就很漂亮，他就是端正的自性。不打扮，没有其他的装饰，他本来就是很庄严的，叫做自性庄严。一切万法的空性本来就是这样善妙的，离开一切戏论的。

第二是装饰庄严，一个人长得很漂亮，穿上一件非常合体的，和自己的身材、肤色都很般配的衣服，再加上又装饰了金银珠宝，发型做得好看，耳环、花饰都插得很好，这些就是装饰。一个长得很好看的人，再穿上很好看的衣服，就像现在很多明星一样，本来长得就好看，再加上搭配的衣服也很好，显得更加好看了。装饰庄严在佛法当中，比喻般若波罗蜜多的本性就是基般若，本来是自性庄严，再通过七十义，就是通过文字宣



讲七十义的方式，相当于般若用七十义来进行庄严，就像一个人穿着好看的衣服，带着很多装饰品，显得更好看了。本来很善妙的般若波罗蜜多，再通过七十义的方式来装饰。

第三是开显庄严，从前面的比喻来讲，一个人长得好看，又穿着很好看的衣服，打扮得漂漂亮亮的。这时候，通过什么来开显呢？他到底有多好看，可能自己并不知道，所以说就通过照镜子，他走到镜子面前的时候，或者来张自拍，一看，原来这么好看呀！像这样自己就生起欢喜了，把他这么庄严的自性开显出来了，自己很高兴。开显庄严也是一样的，自性般若波罗蜜多非常的善妙，拿七十义装饰之后也是非常的庄严，如果没有开显，我们生不起欢喜心，因此弥勒菩萨用《现观庄严论》来开显自性庄严和装饰庄严，让我们都知道，然后欢喜，其实真实来讲般若波罗蜜多所开显的还是我们的本性，我们安住在般若的状态当中，一切万法的本性是空性的，当然我们的自性也是空性的，我们的本性也是自性庄严的，在它上面可以用七十一来进行描绘。这样的自具本心在我们心上要现前，就用《现观庄严论》这部论典进行开显。

上师讲了庄严有几种，这里主要是开显庄严，自性庄严本来如是，基般若，然后七十义在《般若经》中也讲了，怎么让它开显出来？《现观庄严论》开显。这部论典的庄严主要是开显方面，当然前面也有，并不是说《现观庄严论》没有讲到基般若，也没讲到七十义，而是主要是开显这样的含义。

这就是《现观庄严论》的论名，开显是让我们欢喜，让有缘者可以照见，让我们都能欢欢喜喜的知道。噢！一切万法的本性如是的善妙，以前不知道般若波罗蜜多，产生了很多的恐怖、忧郁、痛苦，看不到希望，感到很绝望。如果了知本性之后，就会特别欢喜。我了知了般若波罗蜜多，而且般若波罗蜜多是我的本性，自己本来安住在这样个状态当中，一旦现前了，所有的痛苦离我们而去了，所有的恐怖、忧虑，很多的烦恼，全部因为现证空性的缘故，都会永远的远离，而且不单单是我自己远离，还可以通过这样的方式让所有的人都远离了，那是多么让我们高兴的事情啊！

如果真正有善根的人，学习般若波罗蜜多、《现观庄严论》会特别高兴，非常的欢喜；如果我们的福智还不是这么圆满，可能觉得这些没有什



么，也听不懂，好像提不起兴趣。当我们没有兴趣的时候，应该多供养礼拜《般若经》《现观庄严论》这些方面的内容，多祈祷弥勒菩萨。传承上师，让我们能够真正对于这些讲解实相的，尤其是可以让我们迅速证悟实相，远离颠倒梦想的法义产生兴趣、产生正解，而且内心获得这样的境界。我们也要通过学修这些论典现观自己本具的般若波罗蜜多。

现观是让谁现观？是让我们现观，这是能够现前自己空性观境的论典。这是和我们有关关系的，而不是无关的，所以在学这部论典的时候，逐渐就会了知学习这些都是和自己的本性有关的，尤其是越深的论典和我们本性的实相越接近，所以能够对它读诵、听闻、思维，乃至至于背诵、观修，都是让我们走进实相、现前实相的方便方法。

甲二、译礼：

“译礼”，就是翻译者在翻译《现观庄严论》时加的一个顶礼句。

敬礼一切佛菩萨！

这不是弥勒菩萨的原文，而是翻译者加的，这样做有一定的必要性。加上译礼，第一，表明自己的身份。比如看到敬礼一切佛菩萨，就知道翻译者肯定是一个佛弟子。有些敬礼观世音菩萨、敬礼文殊师利菩萨，有可能观世音菩萨，或者文殊菩萨是他的本尊。

第二，敬礼一切佛菩萨，也有求加持的意思。翻译本身来讲，可以利益自他，尤其是利益后代的众生，所以通过译礼的方式遣除违缘，尤其是翻译完之后，能够长久地利益众生。

第三，以前藏地的国王，赤热巴巾规定了一种顶礼句。考虑到后面的修学者，打开经论的时候，不一定能够辨别它到底属于三藏当中的哪部分。因此翻译家们在前面加一些顶礼句。顶礼一切佛菩萨，表明它属于经藏；顶礼一切智智尊，表明它属于律藏；顶礼文殊师利菩萨，就表明它属于论藏。

顶礼一切佛菩萨为什么属于经藏呢？后面我们也要讲经藏的意思，不单单是指佛经的经藏。从佛经的角度来讲，很多佛经都是菩萨弟子提问，然后佛陀回答的，都是和佛菩萨之间的问答有关系。虽然不是全部都有，但是很大一部分都是这样的，因此顶礼一切佛菩萨。



为什么律藏是顶礼一切智智尊呢？因为这样做有功德、那样做有过失，必须要遍知一切的圣者能够明了。如果智慧不究竟，就没办法了知所有因果的关系。如果不了解微细的因果规律，制定的有可能会错误。能够制定戒律的一定是遍智才行。律藏方面是关于取舍的，此应做此不应做，或者这样做有什么过失、那样做有什么功德，这个方面必须要周遍一切的智慧。因此在律藏之前顶礼一切智智尊，或者顶礼遍智佛陀。

如果属于论藏的范畴，就是顶礼文殊师利菩萨。因为文殊师利菩萨是一切诸佛智慧的总集。在论藏当中对于很多自相、共相的辨别，必须要有很微细的智慧才能通达。因为要依靠文殊菩萨的加持，才能通达的缘故，所以在翻译论藏之前顶礼文殊菩萨。

按照这个规律，是不是所有顶礼一切佛菩萨，一定就是属于经藏呢？这也不确定。比如在赤热巴中国王制定这个规定之前翻译的，就不一定是这样了，有可能说我要对一切佛菩萨顶礼，然后他就作了一个顶礼句，这样的话就不确定。如果真正地确定是顶礼一切佛菩萨，《现观庄严论》应该属于经藏。我们前面讲过，有些佛经就叫经藏，佛陀所讲的经藏。有些是经典和佛陀所讲的戒律，律经也属于经。有些时候讲经藏是属于佛陀讲的。有些是经藏的范畴，不一定是真正的一种佛经。不一定是佛陀所讲的才能叫做经藏，而是属于经藏的范畴，比如《入行论》的前面和这里一样，都是属于经藏的范畴。

应该怎么样辨别呢？我们刚刚学过一部论典叫《大乘经庄严论》，《大乘经庄严论》的第十二品求法品，前面麦彭仁波切在注释中，已经讲了辨别或者区分三藏的关要。我们按照麦彭仁波切的观点来看，如何区分经藏的范畴呢？麦彭仁波切从所断、所知的侧面、三学的归属方面讲了怎么样划分三藏。以经藏为例，如果是从所断的侧面来划分，为什么属于经藏的范畴呢？因为所谓的经藏在所断当中，如果对于五蕴、十二处、十八界、苦集灭道四谛、菩萨从极喜地到法云地的十地、六度，以及这些所摄的一切自相和共相的法，如果有所怀疑，就像前面讲的一样，遣除对于蕴界处、四谛、十谛、六度等等自相共相的怀疑的这些方面的、遣除这些怀疑的都属于经藏。如果这方面属于经藏的话，《现观庄严论》当中也有这方面的内容，就可以包括在经藏当中。它遣除了很多有关蕴界处、菩萨十地、六



度，比如智慧度等等的疑惑。因为遣除了总相和自相疑惑的缘故，所以就是经藏的范畴。

从三学的侧面来讲，经藏主要是宣讲定学为主的，律藏主要是宣讲戒学，论藏主要是宣讲慧学。那定学是什么呢？共同的禅定，比如说四禅八定，还有大乘的不共禅定，这里面就包括了很多大乘不共的禅定。比如说现前空性的禅定，怎么样现前空性的禅定？还有怎么样现前狮子奋迅三昧？有关这些禅定方面的内容，在《现观庄严论》《般若经》当中都有宣讲，因此从这个侧面来讲，它也可以属于是经藏的范畴。还有一种说法，经藏宣讲了戒定慧三学，戒定慧圆满的经藏所宣讲的；律藏宣讲的是戒学和定学；论藏主要是宣讲慧学。按照这个标准，本论属于经藏也很明显。

如果通过所知来判定，所谓的经藏就是能够证知，完全正确的了知，或者正确了知法和意义，就是说证知法义。什么是法？什么是义呢？词句方面叫法，词句所表达的叫意义。《现观庄严论》也是有这方面。通过词句和词句表达的意义，叫做证知法义。还有一种法是什么呢？法就是指能诠的蕴界处等等，意义指的意趣和密意。四种意趣和四种密义叫做义，也能够证知法义。有些地方，所谓的法主要是指讲十善，就是能够得到善趣因的十善。义主要是讲三十七道品等有关解脱道的。这就是证知法义。能够证知法义的所有内容，都包括在经藏范畴当中，《现观庄严论》当然也符合这些条件。无论是证知法义、讲十善业道、三十七道品，或者讲意趣、密意、蕴界处、所知的词句和意义。从三学的侧面来讲，它是讲定学，或者讲戒定慧三学；从所断的侧面来讲，对于蕴界处、四谛、十地、六度等等自相共相遣除怀疑，就是经藏范围。

这样一看的时候，“敬礼一切佛菩萨”属于经藏范畴，我们就容易理解了。我们以前在学《入行论》的时候，觉得为什么是属于经藏呢？《现观庄严论》和《入菩萨行论》明明是论典。从作者的侧面来讲，论典是菩萨造的，经典是佛造的，但是从三藏的范畴来讲，它的内容可以符合经藏的范畴。因为经藏的标准前面讲了，从所断、三学，或者从所知的侧面来讲，有它的一种定义。从那个定义来讲的时候，虽然它不是佛经，但是属于经藏的范畴，它的内容和经藏的范畴相关。所以就属于菩萨所造的论典当中的经藏范畴。



甲三（论义）分三：一、宣说入造论之分支；二、所造论体之自性；三、造论圆满之尾义。

这也是本论当中最主要的内容。在三个科判当中，第二个是最主要的。“所造论体之自性”，《现观庄严论》所有的内容都在里面了。前面是“宣说入造论之分支”，这是正论之前的一些内容；最后是“造论圆满之尾义”。所有《现观庄严论》八品的内容都包括在所造论体之自性里面。

乙一（宣说入造论之分支）分二：一、说所诠般若之殊胜性而礼赞；二、说能诠论之必要而立誓造论。

因为这个论典当中有能诠和所诠，诠就是诠释的意思。一般来讲，能诠主要是指文字，所诠都是指意义，这是能诠和所诠之间的关系。能诠主要是能够诠表的文字、语言；所诠就是文字和语言所表达的。比如手指所指的月亮，文字所表达的意义叫所诠义，有时候叫做能诠句和所诠义。第一个是所诠所表达般若的殊胜性而礼赞，第二个是说能诠论的必要。为什么要讲《现观庄严论》的文字呢？通过这样一种能诠句的必要性而立誓造论。为什么造这个文字呢？就讲了这个必要性。

丙一、说所诠般若之殊胜性而礼赞：

以下都是真正的弥勒菩萨所造的，前面的译礼不是。这是一个弥勒菩萨论典当中最初的顶礼句。不同的论典前面都有很多礼赞。有时候是礼赞佛陀，通过佛陀的三身或者别的方式来顶礼，有时候顶礼文殊菩萨等大菩萨们，有些像《入中论》前面是顶礼大悲心。这里是顶礼佛母般若波罗蜜多。

求寂声闻由遍智，引导令趣最寂灭，
诸乐饶益众生者，道智令成世间利。
诸佛由具种相智，宣此种种众相法，
具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼。

前面讲了有些大德认为弥勒五论是一大论，因为前面有顶礼句。这里面就很明显，四圣众母我敬礼，最后没有回向。“四圣众母”就是般若波罗蜜多，也叫佛母。

顶礼般若波罗蜜多，因为它是能够让四圣成就圣果的来源，也就是说表明它的重要性。《入中论》前面是顶礼大悲心，因为大悲心初中后都很



重要，所以让我们重视大悲心，就顶礼大悲、或者顶礼具大悲者。这里也是为了让我们对般若波罗蜜多很重视，弥勒菩萨说，我顶礼般若波罗蜜多。一方面是对般若本身作顶礼，另一方面是对于现前般若的圣者也进行顶礼。

这个顶礼句首先对应了佛经当中的五种圆满。第一，时间圆满。《般若经》开头宣讲的“如是我闻，一时”，这是时间圆满。时间圆满用的是“一时”。上师说，有的说法是十年讲般若，汉地的说法是佛陀二十二年讲般若，说明般若波罗蜜多是佛陀非常重视的一个法。佛陀在讲般若波罗蜜多的时候，亲自铺法座，不让别的弟子铺法座。比如在《金刚经》当中讲的“洗足已，敷座而坐”，就是佛陀自己摆法座。因为这是讲《般若经》的法座，所以佛陀为了表示对般若法门的重视，连法座都是自己去摆放，足以说明佛陀高度重视般若。

还有一个教证，佛陀当年嘱咐阿难尊者，其他的教言如果遗漏了不怪你，如果把《般若经》一个字遗漏了，就要怪你。说明佛陀对于般若法门非常重视。为什么对般若法门那么重视呢？如果要真正成就佛智，必须断所知障，断所知障的正对治就是法无我空性，这就是般若当中所取。如果要获得暂时的解脱，比如证悟阿罗汉，从轮回当中获得解脱，必须要断烦恼障，断烦恼障也必须要证人我空性，断人我执，也是属于般若的范畴，暂时的解脱和究竟的解脱要断的两种障碍只有两种空性能断，别的不能断障碍，这就体现它的真正的核心。般若的修法就是所有佛法核心的内容，没有般若就不行。虽然有情的根都很重要，比如我们的眼根、耳根等等都很重要，但是这里面有一个根主要的根是什么？就是命根。如果一个人没有生命了，他就是一个尸体而已。外表看起来好像还是一个人，已经是死人了，没有什么活力。如果所有佛法的修持当中，没有了般若空性，佛法也就像尸体一样，没有什么活力了。为什么没有活力呢？你拿什么来断烦恼障、所知障？烦恼障、所知障断不了，暂时的解脱和究竟的解脱都得不到，佛法就没办法让众生获得解脱。

为什么佛陀讲那么长时间的般若波罗蜜多？原因就是这样的。反反复复让我们了知一切万法的本性就是空性。佛陀讲十年，或者讲二十二年，都是说明对般若的法义非常重视。因为它是万法本性的缘故。这是时间圆满。



第二，地点圆满。比如说以灵鹫山为主等很多地方，在龙宫、天界等等也讲过般若波罗蜜多，叫做处圆满。

第三，眷属圆满。听法者有小乘比丘，菩萨、声闻缘觉等等，还有居士等等，很多无量无边的眷属。

第四，本师圆满。释迦牟尼佛亲自铺法座，在狮子座上面讲法之前放光，然后令大地震动，显示神变让众生的心调伏。

第五，佛陀通过三身来宣讲般若波罗蜜多属于法圆满。

为了表示五种圆满，弥勒菩萨宣讲了这个颂词，虽然里面没有明显的五圆满词句，但是已经隐含了通过本师，或者眷属所安立的法的方式来表示五圆满的意义，对应佛经当中的五圆满。

这个颂词主要是对于四种圣众，他们都是因为般若波罗蜜多成道，或者利益众生。为了表明这些通过几个方面来讲。大恩上师依靠哦巴活佛的注释，每句都是通过身份、方便方法和结果三方面进行抉择，很容易懂。

第一句，“求寂声闻由遍智，引导令趣最寂灭”，主要是四圣当中的声闻和缘觉。按照汉地的说法有十法界之说，十法界中六凡就是六道，四圣就是声闻和缘觉是小乘的圣者，菩萨和佛是大乘的圣者，加起来就是四种圣众。这句主要是讲到声闻和缘觉的两种圣众。“求寂”，追求寂灭，主要是为了自己。然后去追求寂灭的解脱果位，声闻和缘觉的种性对于轮回特别的恐怖，非常想离开轮回，不想在轮回当中长时间待着。他们修行佛法最主要的目的也是为了自己离开轮回，如果一旦获得了入灭机会，就会毫不犹豫地住于寂灭当中，他们主要追求的是寂灭，所以叫求寂。虽然有些地方沙弥也叫求寂，但是这里的求寂主要是追求寂灭，就是声闻小乘修行者的统称，他们有一个共同的相就是追求寂灭。

“声闻”当中的“声”就是在佛面前听闻解脱有关的声音，通过声音来获得佛法，成道之后也通过声音令他闻，这就是声闻的意思。它的词义当中菩萨也有，他在佛面前通过声音听法，然后成道之后，用声音让他闻，菩萨也具有这样的本体，这里主要是指小乘当中的声闻种性者。

还有缘觉，佛法当中三乘种性，分了下根者、中根者和上根者，下根



者是声闻种性，苏醒种性的时候就是下根。缘觉是中根者，菩萨是利根者。声闻苏醒种性的时候，为了自己的解脱，他就修持人无我。一般来讲，声闻从发心到入灭只需三生就够了，不一定是连续的三生，有可能是在一百个劫之前苏醒种性，中间一生去积累资粮，又过了若干劫之后，第三生的时候就圆满成就道果了。有些可能是连续的三生，有些中间可能隔了一些时间，不管怎么样，利根的声闻三生就可以得阿罗汉果。

缘觉种性是中根种性，最初也是要佛面前听法，或者依止自己的导师阿罗汉等等，主要是在佛或者菩萨面前听闻修行的法，中间他要在一百个大劫当中积累资粮，最后一世的时候，他出世在无佛出世，没有三宝声音的时代，因为相续当中，一百个劫串习的缘故，他是最后有者，不需要导师，一个人在尸陀林当中观察尸体，通过顺推逆推十二缘起之后，就能证悟无我，小乘声闻证悟了人无我，缘觉证悟人无我同时，也证悟了部分法无我，他是中根者，证悟得多一些，积累资粮时间比声闻长。

“求寂声闻由遍智引导”，“求寂声闻”就是他的身份。所依身份是什么呢？声闻和缘觉这两种。他们的方便方法是什么？“由遍智引导令趣”，他们方便方法是通过遍智来引导。什么叫遍智？这里的遍智也叫基智。所谓的基就是讲蕴界处，因为一切万法包括在蕴界处当中，所以蕴界处是万法的基。基智就是证悟一切蕴界处无我，蕴界处上面没有人我的自性，这方面叫做基智。基是蕴界处，证悟蕴界处无我是智慧叫做基智，也叫遍智，遍就是一切的意思。有些地方也翻译为一切智，一切智、遍智和基智是一个意思。遍是什么意思？遍就是一切。一切什么？证悟一切蕴界处无我，叫遍智。遍就是周遍一切的意思，这个遍智和佛遍智不一样。

我们在讲遍智的时候，习惯性地认为遍智就是佛陀。比如遍智无垢光尊者，或者遍智佛陀，此遍智非彼遍智。虽然遍智的名字是一样的，但是意义不一样，这里是证悟一切蕴界处无我的智慧叫做遍智，也叫基智。有的时候把小乘的智慧叫遍智，它和佛陀周遍一切的智慧不一样，一个是一切蕴界处无我，一个是证悟一切蕴界处不单单是无我，而是人我和法我全部证悟。虽然都叫一切，但这个地方的一切只是说一切蕴界处没有人我的体性而已。遍智有时叫一切智，一切智和佛陀的智慧有什么差别？为了区别于小乘的智慧。我们就要注意，有些时候说一切智智尊，为什么佛陀叫



一切智智尊？讲一切智智尊就是为了简别一切智。因为一切智指小乘智慧，所以后面还有一个智字，不是重复了。是不是写多了，你为什么写两个智？不是写多了，一切智智尊，前面一切智是小乘的智慧，后面一个智就是大乘佛陀的智慧。不单单有小乘人无我的智慧，后面还有一个智，真实法无我的智慧都有了。一切智有可能是声闻智，一切智智毫无疑问是佛智。由遍智引导，小乘声闻者证悟了蕴界处为空性，这个时候粗大的五蕴都已经证悟空性了，剩下的无分微尘和无分刹那没有证悟，这时候叫做由遍智引导趣向于寂灭，最后获得寂灭的果位。

缘觉的证悟，是证悟粗大五蕴的基础上，对于所剩下的无分微尘和无分刹那当中最细的色法，也证悟空性了，只是剩下一个能境。能取的就是无分刹那，心识部分没有证悟空性。不管怎么样，都是遍智，或者基智，属于证悟一切蕴界处无我。只不过缘觉积累资粮多达一百个劫，也是为了证悟更多的部分。就是把细微的色法无分微尘的极微方面也证悟了空性。声闻阿罗汉最小的极微和刹那两种没有证悟空性，而缘觉把极微也证悟了空性，这是二者之间的差别。因此缘觉罗汉果的智慧要比声闻罗汉果的智慧要深，他叫做中佛。“声闻中佛能王生，诸佛复从菩萨生”，这是《入中论》前面的顶礼句。声闻、中佛、能王，中佛是指缘觉，他的证悟要比声闻菩提要深。

“由遍智引导”，就是说求寂的声闻缘觉由遍智引导，令趣最寂灭。最后就把他们的相续引导趣向于最寂灭的涅槃果位。他们首先获得有余涅槃，最后获得无余涅槃，所以从他的结果方面就是令趣最寂灭。这里的遍智就是一切人无我。一切人无我属于般若波罗蜜多的分支，它也是般若的一个部分。虽然不圆满，但也是属于般若的体性。为什么要顶礼般若呢？声闻缘觉是因为般若当中的遍智引导趣向于最寂灭的，也就是说，如果没有遍智的引导，他无法趣向于最寂灭。

第二句，“诸乐饶益众生者，道智令成世间利”。菩萨的智慧叫道智。他的所依是什么呢？他的身份就是“诸乐饶益众生者”，诸乐饶益众生者是他不共的体性。虽然菩萨也追求寂灭，但是追求寂灭的时候，不是说单单我要安住寂灭。虽然菩萨也有求寂的一部分，可能最后也有寂灭的果，但是他最不共的地方就是乐饶益众生，非常喜欢饶益众生。他苏醒的是大



乘种姓，就是最利的上根利智者。

他想，我一个人寂灭没有意义，一定要让一切众生都获得寂灭。他非常喜欢饶益众生，他的发心是我要为了一切众生的利益而发菩提心。我们自己随学菩萨的时候，也是一样的，为什么再再要求我们不要发起自利的心，一定要发起广大的心，就是随学菩萨的脚步。刚开始我们可能并没有乐，必须要发，不发不行。随着我们的修学，或者福德智慧资粮的深入，逐渐我们就有乐了，欢欢喜喜地利益众生，真实生起了非常高兴利益众生的心态，而不是带着情绪去发菩提心。今天不去做利他就不行，好像菩萨、上师看着我，拿着鞭子，你不去利他不行，后面我们就不会很勉强了，而是非常高兴。就像这里讲的一样乐于饶益众生。会很快乐、自愿地去利益众生。诸乐饶益众生就是菩萨的种姓。他们非常喜欢利益众生，发起了利益众生的心，也是为了利益众生去实践。这种身份就是大乘种姓的菩萨。

对于菩萨来讲，他的方便方法是什么呢？“道智”。道智不单单是证悟了，在遍智证悟一切人无我的基础上，同时也修持法无我空性。人无我和法无我的空性的智慧叫做道智。这就是《现观庄严论》，或者《般若经》当中的术语。我们了解之后，以后看到的时候就会知道讲的是什么。

“道智令成世间利”，他想要利益众生，然后通过道智的方便，最后令成世间利。通过修持道智的缘故，能够成办一切世间的利益，让众生获得暂时世间的利益和究竟成佛的利益，自己也能够获得。

第三句，“诸佛由具种相智，宣此种种众相法”。前面颂词当中的道智也是属于般若波罗蜜多，菩萨所修的般若是全分的，属于圆满的智慧。这个问题在《定解宝灯论》的第二品声缘证二无我耶的问题当中讲得很细致。这里面就辨别了声闻、缘觉和菩萨所证悟空性之间的差别。他们不一样，有深浅、广大与否的差别。

菩萨的智慧是道智，道智是般若波罗蜜多圆满的体性。前面的人无我是分支，这个是圆满的体性，般若整个体系包含在人无我和法无我当中。他圆满修，也圆满见。还没达到最极究竟。佛才达到最极究竟，完全现前了佛智。在菩萨位的时候，在道智当中，对于二无我，首先是圆满听闻，然后是圆满地观修，最后也是圆满地现证，没有什么遗漏的。



“令成世间利”，我们就知道了菩萨要达成圆满世间利益、饶益众生的目标，也必须要借助般若波罗蜜多，最后才能够达成。

“诸佛由具种相智”，这个里面也是分了三种，即身份、方便法和结果。诸佛就是身份，佛陀是最究竟的圣者，为圣中之圣。“由具种相智”，佛陀具有种相的智慧，也叫一切种智、一切种相智。佛陀对如所有性和尽所有性一切万法的本体和显现都完全了知，叫做种相智。

“宣此种种众相法”，这是结果。佛陀修学已经圆满了，修学圆满之后，佛陀最主要的事业就是讲法。转法轮也就是把佛陀相续当中的智慧，通过讲法的方式让弟子相续当中也具备这方面的法义。我们经常在经堂上面见到，中间有个法轮，旁边有两只小鹿，觉得这就是代表法轮，这是表示这个道场是以正法为中心的。真正的转法轮是佛陀相续当中的智慧通过宣讲的方式让弟子也获得。法从佛的相续转到弟子的相续，叫做转。比喻成轮子在转动一样。上师给我们转法轮也是一样的，上师相续当中的智慧转到我们的心相续当中，叫做转法轮。

佛陀最殊胜的事业就是讲法，在所讲的法当中，尤其殊胜的就是般若波罗蜜多。为什么最殊胜是般若波罗蜜多呢？因为般若波罗蜜多能够断障，只有它才能断除烦恼障、断除所知障，灭掉人执和法执，其他的都不行。

前段时间在我们学的《成量品》当中，也是把这样一种无我空性作为道谛的核心。所有能够断除集谛的道谛核心就是无我空性。《现观庄严论》当中也是一样的道理。为什么佛陀最根本的事业是转法轮呢？因为转了法轮，佛陀相续当中的智慧只有通过传法的方式才能转到众生相续当中，而所有的法当中，最根本能够对治众生的人执和法执、断除二障、获得暂时究竟利益的就是般若波罗蜜多。

宣此种种众相法，前面一个种，后面一个种。前面的种是所诠义，后面的种是能诠句。宣此所诠义方面的种种众相法，还有宣此能诠句方面的种种众相法。因为佛陀通过宣讲能诠句来表示所诠意义，所以能诠和所诠都讲了。然后是“众相法”，就是有关无我空性为主，所有具有相的世俗谛、胜义谛等等一切相的法义。因为佛陀具有一切种相的缘故，所以所讲的法也是和这个有关。佛陀讲这些主要也是利益众生。



一切的声闻、缘觉和菩萨最早的时候，都是在佛这里听法。听完这个法之后，根随自己不同的种性、根基开始修行。下根者、中根者听闻众相法之后，就获得了声闻罗汉和缘觉罗汉，上根者通过佛陀所宣讲的众相法之后，暂时获得菩萨果、究竟获得佛果。这是佛陀的事业，也是因为具有种相智的缘故，现前圆满的种相智、讲了众相法，所以也是和般若有关的。

“具为声闻菩萨佛，四圣众母我敬礼”，“具为”就是成为的意思。般若波罗蜜多就成为了声闻、缘觉、菩萨和佛四圣众的母亲，所以我恭恭敬敬地顶礼般若佛母。为什么叫般若佛母呢？因为佛是觉悟的意思，就是菩提。菩提有三种，声闻菩提、缘觉菩提和佛菩提。佛是梵语，翻译过来就是菩提，佛母就是菩提母。我们说菩提母、佛母，是不是只是圆满正等觉的佛才能叫佛呢？也不是。声闻菩提叫声闻佛，缘觉菩提叫缘觉佛、中佛，然后就是佛菩提，真正的正等正觉。菩萨属于有学，还没有办法安立菩提的名称，只有无学才能够安立真实菩提的名称。不管怎么样，到了菩萨果位的时候，决定会成佛，这是毫无疑问的，所以把这个果位放在因上安立也可以。

“四圣众母”，四圣众的佛母都是通过般若波罗蜜多而生的。声闻缘觉由遍智而生、菩萨由道智而生、佛陀是具有种相智、转般若法轮，或者说菩萨究竟之后也成佛了。佛果也是由菩萨而来，菩萨绝对是因为道智而来的。道智圆满了之后，就具有佛果的自性。因此从这个侧面来讲，四圣众母我敬礼，对于般若波罗蜜多恭恭敬敬地顶礼。的的确确所有的圣众都是因为般若而现前的。

这和我们有什么关系呢？如果你不想成佛就另当别论了，如果你想成佛，就离不开般若空性。这里讲得很清楚，四圣众母。为什么要顶礼？四圣都是因为般若而成就的，而且佛成就之后，也是安住在一切相智当中讲法的，所以都和般若有关系。虽然我们应该对世俗谛的万法，对放生等积累资粮方面的法，应该有高度的兴趣，但是到了一定的阶段，还是应该趣入般若。它有些时候比放生、磕头要难得多，磕十万大头、供十万曼扎，从动作上来讲比较累一点点，还不是那么复杂的。如果要真正对甚深的实相法义堪忍，真正接受，在相续当中去通达，生起信心，这个比较困难。

不管怎么样，因为它是四圣众母的缘故，所以再难我们也要通达。我



们知道了它的重要性，敬礼了，敬礼之后我要发愿趣入般若佛母，我一定要学习、通达、证悟般若佛母。哪一天我证悟了、现前了，就可以成就圣者的果位。当然我们现在发的是大乘心，不可能去证悟声闻缘觉的果位，只能证悟菩萨和佛果。如果我们要证悟菩萨和佛果的话，那就离不开般若空性。乃至我们现在在修加行、放生的时候，也要发愿，愿我尽快地现证般若空性，在我们的发愿文当中，也应该有这部分的内容。

丙二、说能诠论之必要而立誓造论：

说能诠论、能诠句的必要，而立誓造论。为什么要造这部论？造论的所为是什么？

大师于此说，一切相智道，
非余所能领，于十法行性，
经义住正念，具慧者能见，
为令易解故，是造论所为。

最后一句“是造论所为”，为什么要造这部论典？就和科判“说能诠论之必要”遥相呼应了。这个必要是什么？是造论所为。这个“所”就是必要。造论的所为是什么呢？宣讲造论必要，而立誓造论。

一般来讲前面有顶礼句，顶礼句之后有一个立誓句。立誓句就是发誓造这个论，要把这个论造圆满，而且在立誓句当中，造论的必要性有时候也会讲得得很清楚。

“大师于此说”，“大师”对我们来讲就是释迦牟尼佛，如果对整个法界来说，就是所有的佛陀。所有的佛陀都会宣讲般若波罗蜜多。释迦牟尼佛在娑婆世界讲，阿弥陀佛在极乐世界讲，药师佛在琉璃净土讲，反正只要转法轮，绝对离不开般若空性。即便我们到了净土，仍然要证悟空性。佛陀还会讲空性。讲的方法是什么，我们不知道，像我们现在这样的讲解方式，还是别的方式呢？我们不太清楚，反正和这个有关的内容一定要讲的。每个地方众生的根基都不一样，有可能讲的方式不一样，但是所讲的内容都要和空性有关。即便是到了净土，如果相续当中不断烦恼障，你是没办法获得暂时解脱的；不断所知障，也成不了佛，而要断烦恼障所知障唯一的因就是空性。释迦牟尼佛在娑婆世界讲，然后别的佛在别的刹土讲，反正都要讲。



大师佛陀们“于此”，“此”就是《般若经》，释迦牟尼佛于此就是在《般若经》当中宣讲了一切相智道。一切相智包含了三智，即基智、道智和遍智。三智里面的遍智就是指佛的智慧，前面基智已经单独安立了，虽然基智从名字上和遍智是一样的，但是我们要看不同的场合，也会有不同的意思。

大师佛陀在《般若经》当中宣讲了一切相智道，就是基智、道智和一切种智三智为主的法，然后也间接地宣讲了四加行、法身等八事和七十义的所有内容。于此说了一切相智道，三智、四加行和法身所有的内容都已经宣讲了。

宣讲三智、四加行，这里的四加行和前行当中的四加行是两回事，后面我们学《现观庄严论》的时候就会知道平等加行、刹那加行、顶加行等等，此处的加行就是实际行动，实际去现证三智的修行方法。

这么圆满的内容是给谁讲的？般若波罗蜜多主要的所化一定是菩萨，因为它是成佛的方法。虽然在基智当中也会讲一些针对声闻的修行内容，但是《现观庄严论》主要的调化仍然还是发了菩提心的菩萨们，怎么样圆满地通过八事七十义的所有内容来现证万法自性。

既然是对他们讲的，“非余所能领”，不是发了菩提心的菩萨以外其他根性能够完全领受的，声闻缘觉可能会部分领受，没办法圆满领受。最甚深的般若空性不是声闻的行境，也不是缘觉的行境，乃至不是世间人、具有邪见者的行境。非余所能领，不是其他的根基能够领受的，能够领受般若空性的人，以前也是积累资粮，发了善愿，然后才能够领受。麦彭仁波切在《定解宝灯论》当中也讲了，如果没有宿世的缘分，即便是大乘和密乘当中的一些术语，经过一百年思维都不一定能够通达的。我们现在能够学习这样甚深的法义，还是具有很深的福报。

“于十法行性经义”，对于具有十种法行经典的密意叫经义，它的能诠所诠意义，不管怎么样，具有能诠和所诠的《般若经》当中也具有十种法行自性的经义。“十法行”，有几种解释的方式。平时我们讲到的十种法行，主要是《辩中边论》当中弥勒菩萨讲的十法行，除了《辩中边论》之外，还有《心性休息》当中无垢光尊者也讲过十种法行，其他论典当中也讲十法行。



十法行主要就是书写、供养、施他等等，比如对般若经抄写，或者印刷；将般若经抄写完之后供养；抄写完之后再布施给他人；谛听般若经；披读即读诵；听完之后在心中忆念叫做受持；开演是安立或者宣讲；讽诵主要是背诵；思维它的意义；在寂静处去观修。这就是十种法行。

在《辨中边论》中讲，对于大乘的经典和法义，如果以十法行来做功德无量。总的来讲，如果对于整个的佛经或者佛教的经论能够住于十法行来做苦行，串习的功德都很大。尤其是大乘般若波罗蜜多这方面的利益就更大了。有些道友如果书法很好，可以抄写般若波罗蜜多，抄写《金刚经》《心经》，这种利益不可思议，非常大。即便你的字写得不好，也可以恭恭敬敬的抄，这也是功德很大。因为一个字一个字抄的时候，在缘法义本身，善根种子不断地熏习到自己的阿赖耶识里面去，自己的心和般若波罗蜜多通过这种方式结缘之后，就会一次又一次的相应般若，最后也会通过种子慢慢现证。

书写完之后可以供养，布施给别人，听闻等等，这方面叫做十法行。还有一种十法行的意思，是对于十地的修行。

不管怎么样，对于具有十地的法行，或者十种法行的菩萨修行道的经义，“住正念具慧者能见”，对于具十法行的经义谁能够领悟、见到呢？住正念和具慧者。第一，住于十地智慧正念的人可以见到，比如有初地乃至于十地正念的智慧，对于凡夫人来讲，只要苏醒种性的，或者相续当中对于大乘有善根的，通过正念的自性对善所缘不忘失，经常安住在善所缘当中。住于正念的，当然正念的标准也有低有高。按照前面讲解的方式，所谓的住于十种正念，就是说安住十地的修行者所住的正念，这是很高标准了。低一点的标准，在加行道的，再低一点的，我们也是相似的处于正念，只要对大乘具有信心，能够经常性地忆念它的，不忘失般若波罗蜜多的善所缘，也可以称之为安立正念当中。

第二，具慧者，具有一定智慧的人能够了解，智慧不是小聪明，小聪明不能够叫做智慧。智慧是通过多生累世的熏习，他对般若波罗蜜多的意义能够悟入，能够听得懂，知道里面讲的什么意思，这叫做具慧者。如果一点都不懂，理解可能很困难。因此应该具有一定的智慧。

我们也应该多做广大的法行，如果我们的智慧欠缺，一方面要精进。



以前没有修学的缘故，这一世没有智慧。不能以为反正我没有智慧，就这样下去吧。这就是一种愚痴的想法。因为我没有智慧，所以现在才应该多学，更加的精进。不仅要多发愿回向，还有多念智慧的咒语。文殊菩萨的心咒就是智慧咒语，我们要多念，大恩上师也在发起文殊心咒的共修。如果我们觉得智慧不够，那我就发愿念一个亿。不管怎么样，我就是念一亿的心咒。

这方面也不要热血沸腾，有些人一下子干脆报十个亿，报完之后，发心念起来很慢。在学院的时候，我也看到有些道友发愿背大藏经。发愿的时候，在脑海在里面大藏经就是一两排书，最后把大藏经打开一看，这么多，背一行都很困难。

有时候看到“广告”的时候，很容易热血沸腾，虽然有一定的必要，但还是要冷静，没有智慧的人的确需要精进，我们得到人身以后，最有必要的不是做这些法行，是做什么呢？现在缺智慧，我们就要多念，不行的话。就报一千万、一百万，这些都可以。

有些人觉得任务太重了，有些时候的确很多，有些时候就是找个借口而已，没有时间，任务多，可能是别的任务多，电视剧还有好几十集没看，其他的应酬没有去，可能这方面的任务还有点多。真正来讲，你是不是那么忙？也不好说。不管怎么样，既然我们得到了人身，还是应该多花时间在有意义的法行上面。如果没有智慧，就多祈祷文殊菩萨。认认真真地祈祷。我们要有信心，文殊菩萨心咒就是文殊菩萨的本体，而且又是诸佛菩萨的本性。多念之后智慧慢慢就打开了，记忆力，或者领悟能力都打开了，这方面并不是说做生意一下子开窍了，这方面的智慧开不开都无所谓。而是突然对于般若波罗蜜多的法义有所悟入了，对于真正修行的关要懂得了趣入的方法，这种智慧是我们需要的，尤其是解脱方面的大智慧。小聪明当然文殊菩萨肯定可以给你，因为他的本性就是智慧的本性。

一方面多念，一方面多磨练，多磨练什么意思？就是多学这些比较难的论典。虽然我们是有潜力的，但是没有训练的缘故，智慧很钝，你要去磨，用什么磨？现观、因明就是磨刀石，经常去学习，就相当于磨刀石上面磨你这把钝刀，然后越磨越快，最后当你磨了一段时间之后，再去看这些法，就会比较容易了。上师在讲记里面也讲了，我们不要怕，我们认为



简单的法太简单了，难的法觉得太难了。简单的不想学，难的也学不了，慢慢在一天两天、一个月两个月、一年两年当中，最后暇满人身就被我们浪费掉了。不管怎么样，再难我们也要学，一方面多念文殊心咒，一方面多祈祷上师三宝加持，还有通过这些难的论典去磨自己的智慧，慢慢智慧就敏锐起来了。

“为令易解故，是造论所为”，“为令易解故”，为了让八事、七十义等等的意义，能够容易了解的缘故，就是说为了让这些追求甚深法义的人容易通达，“是造论所为”，造了《现观庄严论》。弥勒菩萨说，这就是我造《现观庄严论》的所为。

这里面讲到了四种关联。大师于此《般若经》当中讲的一切相智道就是所诠义，相智道就是所诠义。通达所诠义的必要性是什么？必要性就是通达，能够通达八事七十义的体性。这方面首先讲到它的所诠就是一切相智道。必要性是什么？必要性就是为了让这些学习的人能够通达八事七十义。通达八事七十义的必要是什么？就是最终能够真实地现证，拥有最甚深的智慧，证悟八事七十义的智慧，即现观。能够现证，就是必要的必要。因此说二者之间的关联，通过所诠，然后缘所诠义学习能够获得必要，通过必要能够得到必要的必要，它们之间就是有这种联系。

大师于此说，一切相智道，属于所诠；为令易解故，是造论所为，属于必要；住正念具慧者能见，最后能够真实地现前属于最究竟的必要，即必要的必要。这里面的必要等四法，可以通过这方面来分析。注释当中也有一些分析的方法，我们可以慢慢地了解。

《现观庄严论》刚开始学的时候，可能不是容易懂，但是我们前面讲，还是应该有高度的兴趣，慢慢学习，一方面多祈祷作者，对弥勒菩萨多作祈祷。虽然弥勒菩萨在兜率天，以他的智慧绝对在观照着我们，给我们加持，但是我们在学习的时候，也是经常要祈祷弥勒菩萨，祈祷弥勒菩萨加持我们能够通达，首先是词句、意义方面，然后在相续当中生起现观。能够经常性地祈祷，就不是孤军奋战了，祈祷作者、传承上师们，更加容易趣入甚深的般若波罗蜜多。因为趣入般若波罗蜜多对我们的意义非常重大，所以我们还是应该多下功夫，让自己通达这里面的涵义。

《现观庄严论》的颂词，上师讲的时候我学过一次，讲是第一次讲，



里面可能还有很多很难以通达的，没有理解的地方，还是尽力吧。不管怎么样，我自己也多祈祷弥勒菩萨，祈祷传承上师，依靠大恩上师的讲记，还有麦彭仁波切和哦巴活佛的注释，对其他注释也多看一点。我自己好好地学，也是尽量地给道友们的做辅导。

今天我们课就讲到这个地方。

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





《现观庄严论释》 笔录

智诚堪布 讲解

第2课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》属于二转法轮中非常殊胜、非常究竟的窍诀论典。现观抉择了佛陀般若般罗蜜多的修证次第或隐义，对我们来讲，观现世量的境界，就是说在眼识、耳识、意识面前的法容易通达，如果讲的是菩萨现证的境界，或者现观的内容，就不太容易理解。虽然不太容易理解，但是内容非常殊胜，如果我们慢慢通达了，就会知道了修持般若空性的次第，修好之后，内心当中生起的境界是真实的现证。有时我们在修法过程当中，会觉得自己已经登地了，或者到了加行道等等，如果我们到了之后一定有这些修法的境界，也一定有很多可以和《现观庄严论》当中的境界相对应的很多功德法，这些应该生起来，生不起来这些功德，还说自己有证悟，也是不可能的。

上师老人家说，即便没有通达，就是欢欢喜喜的听授一次，因为里面讲的是真实般若般罗蜜多境界的缘故，所以也可以在我们相续当中种下非常殊胜的般若种子。比缘世间法等没有意义的东西，种的种子要殊胜无数倍。我们在修行解脱道的过程当中，能够相应于正法，能够对三宝生起信心，能够遇到殊胜的大乘法义，或者成为利根者，都是来自于内心的种子。就是以前我们相续当中种下的各式各样的佛法种子起到了关键性的作用。虽然每个众生都具有佛性，但是最究竟的佛性要苏醒，也是靠在流转轮回过程当中，不断的缘佛像、法宝、僧宝等等，缘很多的法义修行了之后，



逐渐增长起来的。

在《大乘经庄严论》当中，第一个是自性住种性，这是佛性如来藏；第二个是修增长种性，修行增长的种性，就是前面我们讲的善根、种子，这些佛法的习气越深厚，以后这些种子苏醒之后，我们修行佛法会越容易相应，越容易证悟。如果相续当中这方面的种子很少，或者即便有些种子，但是力量很薄弱，这就是平常意义上讲的钝根者，根基很钝，记忆力不好，理解法义的能力也不行，或者障碍很重等等，这是平时我们经常挂在嘴边的缺点和自己内心当中存在的问题。有些人修行顺利也是以前缘了诸如此类的善法修行过的缘故。不管怎么样，如果我们以前没有熏习过，导致了今生当中方方面面的困难；如果今生熏习了，以后就会容易；如果以前没有熏习过，导致了今生困难，今生也不修行，又导致后世困难，解脱轮回就会遥遥无期。如果今生当没认真修行，下一世我们能不能转成人不好说。或者转成人之后，对佛法有没有兴趣也不好说。即便有了兴趣，也很想修，境界总是生不起来，这种情况也会在我们的修行过程当中再再出现，这是没有必要的。

无论如何，这些道理我们要通达，该精进的精进，前面讲了不管听得懂听不懂，反正通过欢喜心来听受就是对的。这些颂词我能够通达一句就通达一句，如果我们有愿乐，应该可以种下很深的种子，比较清净、力量很大的种子。如果听的时候没有什么兴趣，觉得可听可不听，甚至觉得学这些理论没有必要。如果带种轻视的心，种下去的种子也带有轻视心的染污性，以后这种染污性也会跟随种子成熟。有的时候，我们在修行佛法的过程当中，觉得力不从心，这些障碍从哪里来的？就是从这方面来的。

以前我们也学习过《百业经》《贤愚经》，看到有些人的善根成熟的时候，非常的清净，为什么？因为种善根的时候，他的发心和行为都很清净，没有夹杂怀疑、邪见等等；有些人在快乐成熟的时候，夹杂着衰败，或者总是不顺畅的原因，也是以前种善根的过程当中，发心或者行为有些不如法的地方。因为这些都会同时成熟，所以我们现在种解脱习气的时候，也是这个道理。上师老人家告诉我们，听法的时候认认真真听，一定要以闻法方式来听法，不要夹杂任何不好的因素。虽然听法本身有善根功德，但是如果夹杂了不好的因缘，不好的因缘和好的因缘混在一起，以后成熟



也会导致我们闻法、思维、修行时候的种种不如意，或者因为给别人制造障碍的缘故，自己在听法的时候也会遇到这样那样的障碍，这些因缘法则非常关键，都是我们应该了解的。

我们讲这个原因，就是说种子习气很重要，我们没有发现这一点，就像我们没发现这一世种善根很重要，但是在后世成熟的时候，我们就会发现这个也缺那个也缺，虽然很勤奋精进，就是得不到自己想要的东西，这个原因何在？因为我们以前没有及时种下该有的种子，所以现在既然我们有自在、有机会，这时就要认认真真的缘殊胜的法。虽然能够遇到这个法，本身需要很大的善根福报，但是遇到之后，我们怎么样去对待它，也是更深的福报决定的。如果福报的确很深，我们就能够遇到，遇到之后也有兴趣。一定愿意缘法去勤奋。有了这种态度不管说学得好学不好，在总的方面就有了比较好的缘起。

《现观庄严论》是弥勒菩萨造的，而且《现观庄严论》的来源，也是无著菩萨通过十二年的苦行，见到弥勒之后到兜率天听闻之后传下来的。因为来源很神奇，所以加持力功德方方面面都非常大。尤其是我们要走近般若的究竟密义，要通达佛陀的般若般罗蜜多，《现观庄严论》是非常好的窍诀。

乙二（所造论体之自性）分三：一、略说现观之自性；二、广说彼之分类；三、如是宣说之摄义。

“所造论体之自性”，抉择《般若经》的隐义，或者修证次第的《现观庄严论》的所造论体，就是说全论内容的自性是什么？

丙一（略说现观之自性）分二：一、以八种现观略说论体；二、以七十义略说分支。

这里面讲的八事七十义，并没有别别的法，总的可以归摄在八事当中，如果把八事展开就是七十义。《现观庄严论》很著名的术语就是八事七十义。下面首先简略的讲一下，什么是八事、七十义，然后再展开宣说。以前上师们讲，弥勒菩萨造论有种特点，在他的传承当中叫做大海波浪。什么是大海波浪的讲解方式？大海的波浪刚开始是从中心起的，起来之后就会朝四边扩散，就像我们往水池里面扔块石头，石头扔下去之后，以石头



为中点，波纹就往四周扩散。同样弥勒菩萨造论的时候，首先讲略说，就是整个论的最核心的方面，核心的范围很小，波浪扩散是越往外面就越大，内圈比较小，所以首先是略说，然后再把略说的内容层层展开广说，这就是大海波浪的讲法。

为什么要这样讲呢？因为我们刚学的时候很着急，不知道是什么意思，其实不用着急。大海波浪的方式，首先会把全论的术语、关键的东西以简单的方式给我们介绍一下，我们可能觉得很多地方没有讲清楚，后面还有广说。广说的时候会把前面提到的都会详细的讲。我们刚开始学的时候，这个概念不懂，那个术语也不懂，不要太着急，弥勒菩萨造论的特点就是大海波浪，后面肯定会讲，而且会详细抉择。这里八事、七十义都是提了一下，后面都要展开讲的。关于这些基智、道智，或者一切相智等等，刚开始会提一下，后面每一个都会很详细的抉择。比如说基智、道智等等都会用一品进行宣说。有关的内容后面都会展开讲，我们不用太着急，担心听不懂。

每部论典的情况不一样，比如俱舍、因明，大恩上师讲的时候说，前面你不懂，后面肯定不懂，因为很多东西都是在前面的基础上讲的。所以有些论典最初，必须要搞清楚，后面就不再讲了，就是按前面的内容展开讲的，这些论典前面没搞清楚，后面也不会懂。这部论典不要着急，弥勒菩萨造论是大海波浪的形式，前面你不懂的，后面还会详细讲。大德们造论不一样，各有各的特点。

丁一、以八种现观略说论体：

般若波罗蜜，以八事正说，
遍相智道智，次一切智性。
一切相现观，至顶及渐次，
刹那证菩提，及法身为八。

“般若般罗蜜，以八事正说”，般若般罗蜜指的是佛陀所讲的《般若经》。一方面来讲，《现观庄严论》是解释《般若经》的，对《般若经》的能诠做解脱的，还有对《般若经》的所诠，整个般若般罗蜜多的本体做解释。般若般罗蜜不管对于《般若经》的文字，还是所诠的意义，反正弥勒菩萨通过八事，即八种所诠解释了般若般罗蜜多。



对于《般若二万五千颂》，或者《般若八千颂》等等解释的时候，就是把整个《般若经》分为八段来解释，每段讲一个内容，这部分是讲遍智的，那部分是讲道智的，以及基智、正等加行等等，最后讲法身。很多时候这些大德们解释《般若经》的时候，也会按照《现观庄严论》的讲解次第，把《般若经》分为八段来作阐释，里面的次第会非常清晰。因为弥勒菩萨是补处，他通过十地菩萨的智慧，把佛陀在《般若经》里面的修证次第非常清楚地勾画出来让我们去通达。

八事是很容易分的，首先是三种智慧，即遍相智、道智和基智。如何四种加行，即正等加行、顶加行、渐次加行和刹那加行。这里的加行和我们平时讲的大圆满前行的四加行不一样，这里的加行不是前行的意思。讲到加行的时候，我们往往会理解成前行。我们要看加行这个词出现在什么场合，出现在这里就不是前行了，而是正式的修法，这种正行也叫做加行。有些汉地的大德说的加行就是加功用行。正式地开始修行这些法就是加行，最后还有一个果就是法身。这部《现观庄严论》，或者《般若经》归摄起来分为八个部分，有些《般若经》当中八段不明显，可能只是其中的一部分，有些《般若经》的八段很明显。《般若八千颂》《二万五千颂》等都是比较完整的，对照的时候非常清晰，有些不一定。《般若经》有些属于分支，不一定八事很完备的，有的时候不完备，有的时候是完备的。解释的时候，以前的大德们也会对照《般若经》和《现观庄严论》，《般若摄颂》是完整的，里面的八事比较明显。麦彭仁波切也造过《般若摄颂》和《现观庄严论》对照的论典。

般若波罗蜜，以八事正说，讲到了我们要把般若波罗蜜多，尤其是佛陀讲的《般若经》，通过八大段来进行宣讲，一下子就可以知道它的修行次第了。

下面我们再分析一下，第一，遍相智，也叫遍智，就是指佛陀的智慧。究竟来讲就是说是在一刹那之间可以对一切种类的相完全了知，这种完全照见的智慧叫做遍相智，或者一切相智、一切种智，简称遍智。遍相智主要是讲佛陀相续当中具有的殊胜智慧，能够在一刹那之间彻知一切万法，万法也是相的意思，一切相智就是对一切万法能够在一刹那当中现见的智慧，这种智慧就是如所有智和尽所有智。对于如所有法了知的智慧叫做如



所有智，对于尽所有法，就是说所有的显现，不管是清净的显现，还是不清净的显现，反正一切的显现的因和果，甚至于很隐秘、很长远的都能够通达，一切尽所有显现的智慧叫做尽所有智。在上师老人家的注释当中也叫做果无愿。

为什么叫果无愿呢？因为这是遍智的果，对于遍智一切的果了知，并安住在空性当中，没有什么实有的希愿，就是果无愿的智慧，

第二个，道智，道智主要是从一地到十地的菩萨相续当中的智慧，前面的是佛陀的相续当中，一刹那当中可以了知一切万法。道智没有真实地圆满，属于一到十地菩萨相续当中道无相的智慧。因为它的本性是属于道，所修的道无相。现在所宣讲的是般若波罗蜜，龙树菩萨在解释般若波罗蜜的时候，说一切万法本体都是空性的，虽然在修行菩萨道的过程当中，有方便、智慧的修行，但是所有道的本相也是必须要契合于空性，没有离开空性，只不过在解释的时候，龙树菩萨是直接地从空性方面解释的，弥勒菩萨是从修证的次第解释的。虽然讲了很多道的修行，但是道本身也是无相的，从一到十地相续当中，自己所通达的方便和智慧的一切现观，这是由人无我和法无我的本体来进行通达，对于一切道都没有相的执著。

第三个，一切智性，也叫基智，或者遍智，这个遍智和前面是不一样的。有时候虽然词句相似，但是意义不一样。有时遍智就是指佛陀了，这里的遍智就是讲基智。“次一切智性”，“次”就是然后再讲一切智的本性。什么是一切智？一切就是遍的意思，所以这也可以叫遍智。前面的叫遍相智，有些时候叫做一切相，而一切智就是讲基的一切，所有蕴界处上面无我。一切蕴界处无我的智慧，叫做一切智。和前面的一切相是不一样的。要看出现在什么场合当中，虽然都叫遍智，但是和佛陀的遍智还是不一样的，只是一切蕴无我的智慧，前面是一切相，所有的相完全证悟了，刹那之间能够了知一切相，这个地方的一切智不是，只是一切蕴无我的智慧。通达了五蕴无我，也就符合此处所讲的一切智。

我们上堂课也讲了，有的时候讲一切智，有的时候为了简别一切智，就把佛陀的智慧叫做一切智智，比如顶礼一切智智尊，后面再加一个智，就不是平常所讲的小乘。虽然小乘也可以叫一切智，但是和佛陀的一切智智还是不一样的，不单单是有人无我，一切蕴无我，而且对一切如所有智



和尽所有智的本性都能够通达，叫做一切智性，也叫基智。基是什么？因为一切万法的基就是五蕴，不管怎么样，一切有为法就是五蕴的本性，所以基道果中所谓的基就是通达五蕴无我性，就是一切蕴界处无我，本来就是空性的叫基，通达五蕴无我的智慧叫基智。

这里比较容易混淆的就是基智、遍智、一切智，这三个在此处是意思。虽然我们也把佛陀的智慧称为遍智，但是要看出现在什么场合，如果出现在讲佛智的场合，遍智就是遍相智，叫做一切相智。一切智在菩萨相续当中也是圆满具足的，有些时候一切智就是指声闻相续当中的智慧，出现在后面的时候，这个一切智也是菩萨的智慧，菩萨的智慧肯定像佛智一样，佛陀相续当中道智，还有基智都是通过圆满的方式具足的，就是说上面肯定具足下面的智慧，而下面不具足上面的智慧。对于菩萨来讲，一切智是需要舍弃的。一方面来讲他能够了达，一方面来讲也是不会证悟的。对于声闻来讲，一切智就是真正要获得的，暂时需要获得，究竟来讲他肯定要成佛，也是需要舍弃的，所以说方面叫做一切智性，叫一切智性。

主要是通达基无我，基无我的基是什么？就是蕴界处。《俱舍论》当中蕴界处的略说就是五蕴，所有的有为法可以总摄在五蕴当中。我们说五蕴皆空，有时候就是指一切有为法都是空性的意思，或者说一切五蕴没有我。从小乘的侧面来讲，蕴上面根本不存在我，世俗当中就是五蕴的自性，胜义当中就是刹那和极微的自性，没有我的成分存在。对于修行人来讲，解释有为法最略的是通过五蕴，广一点的是通过十二处，再广说就是十八界。如果喜欢广的给他讲十八界，如果喜欢略的给他讲五蕴，如果喜欢中等的就给他讲十二处，蕴界处也不是完全相同的，因为蕴界处当中，蕴主要是所有的有为法，如果在界当中，也会包括无为法，比如说在法界当中，也会包括无为法的自性，以后学习《俱舍论》的时候，就会讲到这些问题。

三智有什么特点呢？遍智是佛陀一刹那之间彻知一切万法的现观，道智是道无相的智慧，基智是基无我的智慧。我们怎么去辨别道智和基智呢？因为基智当中，好像也是有菩萨真实的基智，菩萨的相续当中具有二无我，但是它的特点一个是道无相，一个是基无我。它的基上面就是无我，小乘声闻行者是人无我，菩萨的基上面安立的是二无我，它是对基了知二无我的智慧。道智，一方面来讲，它完全是在二无我的基础上安立的，另一方



面必须要通达道所摄的一切万法都是无相的本性，三种道的空性本性都要了知，因此道智和基智还是不一样。比较大的区别，我们知道道智是菩萨的智慧，基智有时候主要是讲声闻的智慧，也不一定都是讲声闻智慧，菩萨也会通达基智，在他所证悟的道智当中，也包含了基智的证悟。虽然有时候也会说菩萨有基智，但是在菩萨相续当中声闻所摄的基智，属于歧途，需要舍弃的。而在声闻相续当中是属于真实的所证。

下面我们再看四种加行，“一切相现观，至顶及渐次，刹那证菩提”，就讲到了四种加行。第一，正等加行。修持前面所讲的三种智慧，一切三智所摄的一切本体、一切相的现观，叫做正等加行。现观就是现前了观境，在有漏无漏的智慧面前所现前的观境，就是一种真实的现证，就在心面前真实地现证，或者要现前的观境。真实的正等加行就是对于前面所讲的三智的一切相圆满地修行，次第的每个都要圆满地修，一个不漏都要修完，下面要提到三智所摄的一百七十三相，从头到尾每个都要修。菩萨在修持空性的时候，里面包含了一百七十三相，一个不落，都要完完整整地修完，修完整个加行就叫正等加行。修行的界限从资粮道到无学地之间，这个过程很长。所谓的正等加行就对于所有应该修的都要修完。什么所有应该修的？就是下面我们要学到的三智所摄的一百七十三相，对于一百七十三相下面还要详细地讲。所谓的正等加行，就是对于一百七十三相从头到尾，一个不漏的全部修完。

第二，顶加行。前面讲到了正等加行，对于一百七十三相都要修。在修的时候，每个阶段都会达到一个顶点。这里面讲的三智，比如所修的法，在加行道达到顶点，已经圆满了；到了见道，达到圆满了；到了修道某地，达到圆满了……每个阶段都有一个顶点，叫做顶加行。前面所修的正等加行，在每个阶段都有顶峰，这方面就是顶加行。

就像我们爬山一样，会经过很多个山头，到了一座山的山顶，就是这个阶段的顶。再爬第二个更高的山峰，又达到顶了，就是类似于这种情况。顶加行就是前面所修的正等加行，每一个相达到顶点，修到究竟，这个究竟是不是一个顶就是所有顶呢？不是。因为道分了很多种层次，比如资粮道，有小资粮、中资粮、大资粮道。加行道也有暖、顶、忍、世第一法位等等，每一道都有一个顶峰，到了这个顶峰之后，再从下面的阶段修，又



达到顶峰。就是反复地修，越来越臻于圆满究竟的过程，叫做顶加行的修法。

菩提心也是一样，按照这个阶段来讲，虽然你修圆满了，但是是不是究竟圆满？还不是。下个阶段还是菩提心，只不过下个阶段的菩提心是在站在这个阶段菩提心的顶端，以此为基础再修的，越修越圆满，大概是这个意思。

如果我们不学习，就不知道修道到底有什么次第，或者到底达到了什么阶段？还需要继续修吗？如果我们了知了里面的内容之后，就会知道，虽然在这个阶段圆满了，但是不等于所有阶段都圆满了。在前面的基础上，仍然要反复地串习，也许修的就是一个法，但是层次不一样。随着阶段不断提高，同样一个法，层次也是完全不同的。

第三，渐次加行，就是循序渐进地修行暂时的道相，每个修行都是循序渐进的，也是始终不会超越的，次第的修持圆满。比如说修六度、六随念等等，修的时候，每个当中可以包含别的法，叫做渐次，前面是每个法单独修圆满，然后把前面所修的法每个阶段循序渐进的串起来，前面是一个一个地修，现在是串起来去修行，这就是渐次修行。通过次第的方式，不超越的逐渐修圆满，而且每个法当中都包含其他的法。比如修持六度，以前修的时候，布施就是布施，持戒就是持戒，后面在渐次加行的时候，就是把前面所修的相全部串起来修，一个不落的，然后循序渐进的把每个法修圆满。而且在修的过程当中，一个法当中可以逐渐包含其他的法。比如说，布施度当中也可以包含持戒、忍辱、精进、禅定、智慧。怎么包括的？里面都有。以后大恩上师在第三期的《经庄严论》中的六度四摄品，也会讲到一度当中怎么包含其他度的道理和修法。

第四，刹那加行，刹那加行就是把前面这些法已经修得很纯熟的时候，一刹那之间可以证无学。一切功德即将圆满的时候，所有的渐次加行修行圆满，接近证悟佛果的时候，有一个无间道，在这个无间道中，所有加行一刹那之间全部圆满，在一刹那当中圆满所有前面的法。圆满之后，第二刹那就成佛了。

修行的过程也是循序渐进的，最后一刹那圆满一切资粮，怎么能够做到呢？前面不断地通过各方面串习和修行，逐渐达到刹那加行的程度。最后一刹那圆满所有的资粮，如果没有前面的精进学修也做不到。刹那加行



的界限只是在金刚喻定当中的最后一刹那。因为在有学道结束的一刹那修持刹那加行，所以一般人根本修不了这个法。

针对这四个加行，华智仁波切在后面的修行窍诀当中曾经提到过，如果把这四个法从比较容易的方面来解释，就是两个修法，即正等加行和渐次加行。至于顶加行和刹那加行只不过是把这两种加行达到了圆满而已。其实真正修的就是第一个正等加行，如果把正等加行修圆满了，叫做顶加行。第二个修行是渐次加行，渐次加行达到圆满，叫做刹那加行。怎么去了解正等加行和渐次加行呢？他打了一个比较容易理解的比喻。他是用藏语的文字特点来打比喻的。比如学习字母的时候，说嘎卡嘎嘎昂等等，正等加行就是把每个元音、辅音的字母都了解了。我们比较容易理解的比喻就是拼音，aoe 等等，我们可以把每个拼音读得很好，声母、韵母、声调都必须学好，每个分开学，叫做正等加行。把这个音读得很圆满，就是顶加行。每一个拼音都要去认认真真地一个不漏的单独学习。学完之后，都过关了，就进入了渐次加行。渐次加行之后，就可以把它们拼起来 zhang。我们学的时候，每个音都要去学，纯熟的时候，一下子就读出来了。其实 zhang 里面已经包含了所有的音节，最后我们纯熟的时候，一个字里面就包含了所有的音节，相当于渐次加行里面，前面讲了一度包含六度，虽然是在修布施，但是分析的时候里面具足所有的六度的成分，其他五度也有了。

刚开始要把 zh 不断地学，ang 里面也有好多个音节，拼音里面有好多个音节。就像刚开始的时候，正等加行就是每个要单独去学，然后到了渐次加行，也要按照顺序，拼的时候不能乱，zh+ang=zhang 拼完最后一个就出来了。这就达到顶点了，刹那加行就已经圆满了。

菩萨在修行的时候，刚开始不纯熟，必须要把这里所讲的一百七十三相一个个地去修，所以需要花很长的时间去串习。我们不知道，没有这个经验，也许菩萨这一世就修一个加行，把这个加行反复修，下一世再修一个，这样慢慢修下去，最后通过不断地修行之后，就逐渐圆满了，串习就逐渐圆满了。就是说从一地到十地之间，也是不断地串习。到了最后，刹那加行一刹那就圆满了，以前所有的修法、所有的功用，当他的自力成熟后，一刹那之间，就可以把所有的修行圆满。我们学习得纯熟之后，读这



些文字的时候，刹那加行、顿时修行……一看到这些字，就能读出来。如果你没有对于拼音一个个的去学，不了解字和拼音之间的联系，如果我们没有前期的学习，看到这个字的时候，不知道到底怎么读。如果你经过了前面循序渐进的修行，一步一步的训练之后，一下子就可以了。

佛陀怎么可能在一刹那当中了知一切万法呢？其实前面的修行已经有这些了，他把所有的善法一个个地修纯熟了，然后再排着队次第地串起来修，修完之后，再修一法当中包含其他的法，最后一下子圆满了之后，他的智慧一刹那当中就可以了知一切万法。佛陀也是通过菩萨道的不断串习，然后逐渐得到了。我们现在也是一样，既不要认为修行非常简单，也不要认为修行有多复杂。有的时候我们觉得好像是很简单的，真正看起来也不是那么简单。有的时候觉得修不动，肯定不行，这里面也告诉我们，如果我们慢慢去做，只要修纯熟之后，没有什么不行的，最后来讲，一刹那当中可以了知一切万法。因为菩萨修行的时候，所有一百七十三相一刹那全部圆满。

一百七十三相一刹那之内圆满，有可能吗？如果我们这样修下去，一定可以。假如说我们有个字拼法是一百七十三道工序，如果按照步骤慢慢训练下去，最后你一下子就可以达到那种状态，没有什么说达不到的。有些动作可以分出成几个步骤，纯熟之后一个动作就可以包含所有的步骤。四加行就是把三智作为所缘，开始通过真实的训练逐渐达到。对于下面要讲的发心、教授等等，这些法当中更细的法慢慢一个个了解，然后逐渐串习观修，智慧通过训练就会越来越纯熟，以上讲到了四个加行。

华智仁波切讲的窍诀里面，有一些能够我们理解这些问题。虽然它是修行的窍诀，但是对我们闻思来讲，为了便于理解里面的原理，可以看一下前面的略义和后面的总义，这些修行次第、窍诀性的修行方法，还是帮助我们理解里面的含义。有些东西就是窍诀性的方法，虽然《现观庄严论》是般若经的窍诀，但是《现观庄严论》对我们来说还是很陌生的，因为我们以前没有学过。针对《现观庄严论》也有些窍诀，理解了《现观庄严论》之后，可以用这个窍诀再去解读《般若经》，最后来讲就是了知真实的空性和修行的方法，以及修行的过程当中，需要达到的阶段和应该生起的功德等等，这些方面讲得比较清楚。



第八事就是法身，法身就是指所有的修行圆满了，取名的刹那加行已经是有学道的最后阶段了，这个过了之后就现前了佛功德。所有果的功德究竟的现观就是法身，所有的修行圆满了，就会获得法身果。法是所有的功德，身，我们一看身的时候，比较容易理解成身体。比如说化身是幻化的身体，报身也是佛陀以前善根的受用身，法身是不是也有一个身体？法身的身字就是集聚的意思。法身是什么意思呢？法身就是种种功德法的集聚，不一定有一个形象的身体。虽然化身、报身有形象的身体可以理解，但是化身和法身的身字里也有集聚的意思。对我们来讲，因为我们有肉身，所以在看化身和报身的时候，也容易认为只能理解成身体。法身应该怎么理解呢？是不是有一个身体？不是。其实所谓的身，有我们平时讲的身体的身，还有一种就是集聚，很多东西集聚在一起叫身。很多的法，或者一切功德法圆满、所有功德法集聚，该得的都得到了，就叫法身。

法身不一定要有形象，所有的功德圆满之后，就会有法身的呈现。上师也是讲三身无别，虽然法报化三身是三个，但都是从法身的本体当中如是的呈现。跟随不同的所化，清净的所化见到了报身；不清净的所化就见不到法身和报身，直接显现不清净的化身。佛陀自己是法身，针对菩萨，因为菩萨的相续清净，所以菩萨见不到真正的法身，直接见为报身。一般的平凡众生相续不清净，清净的报身见不到，更见不到法身。通过自己的福德、善根，和佛陀的智慧、证悟，二者因缘和合，显现为化身的自性。其实也是无二无别的，就是法身的本体。只要有了法身，一定会有报、化，有了法身，功德圆满之后，就要针对清净的所化和不清净的所化来传法，自然而然出现了报、化二身。

《现观庄严论》就是通过八事来宣讲，“刹那证菩提”，刹那之间加行圆满就证悟菩提了，这就是八事略说，整个《现观庄严论》的论题是八个部分。这八个部分也是《般若经》的八个部分。只要通达之后，再通过一些大德的引导，我们自己就可以去对照《般若经》当中所讲的内容，再读《般若经》的时候，也能够理解了。有些《般若经》不一定有，比如《心经》等很略的不一定有，像《般若摄颂》《般若八千颂》等等，有比较明显的次第。

丁二、以七十义略说分支：



前面是通过八事来讲本体的，然后七十义是属于分支的自性，下面通过次第来一个个宣讲，其实七十义是从八事的本体当中如是进行宣讲的，通过七十义来形成了八事的分支，下面还会广说，一个个进行宣讲。

第一、能代表遍智的有十法：

发心与教授，四种抉择分，
正行之所依，谓法界自性，
诸所缘所为，甲铠趣入事，
资粮及出生，是佛遍相智。

“遍智”，也叫佛陀的遍相智，代表佛陀遍智的有十法。大恩上师说，我们要直接去了知佛陀的遍智，这是很困难的。如果我们对于具足的本性，以及和遍智有关的方方面面了知之后，对遍智的因缘，或者本体都能知道得非常清楚。

代表这遍智的有十种法，“发心与教授”，第一个是发心，第二个是教授。“四种抉择分”，第三个是抉择分；“正行之所依，谓法界自性”，第四个是修行的所依。“诸所缘”，第五个是修行所缘；“所为”，第六个是修行所为。“甲铠”，第七个是披甲修行；“趣入事”，第八个是趣入修行。“资粮”是第九个资粮修行；“出生”是第十个定生修行。通过这样的十种法来表示遍智，“是佛遍相智”，包含了十种内容的就是佛陀的遍相智。这里的十种遍相智是略说，后面还有广说，会一个一个详细的讲。

第一，发心。如果我们想要获得佛陀的遍智，一定要具足发心。发心有两个本体，一个是慈悲，一个是智慧。平时我们讲的发菩提心其实有两个成分，就是大悲和趣入佛果的智慧。二者缺少一个，就不是真实发心圆满的本体，因此两个都应该具足，即是为了利他而发心，还有为了获得佛智而修行和愿成佛的发愿。发菩提心是一个表示遍智重要的法。因为最初有了发心，通过发心为基础才能成佛，所以怎么样表示遍智呢？发心就是一个遍智，它达到圆满究竟，或者在因地的时候，必须要修行这个，发心也是属于得到遍智佛果的体性，而且佛陀成佛之后也会宣讲怎么样成佛的分支，发心也是这种本体。

第二，教授。所谓的教授就是教言的意思。作为一个已经发了菩提心的佛子来讲，如何修行这个成佛的教言？必须要去真实的学习。成佛的教



言应该是通过甚深智慧引发的修法窍诀。圆满赐予教授的是佛陀，初地菩萨以上的圣者，也可以赐予一些修行的方法，还有一些相似的凡夫人也可以，按照佛和菩萨们讲的佛法，相似地去宣讲，劝别人发心、布施等等，他们的教授要比佛菩萨的教授显得粗大多了。因为他没有很细的修证，只能通过比较粗的方式给别人引导，或者宣讲。因为佛陀已经现前了，所以他宣讲的教授是最完备的。为什么说菩萨登地以后还要不断的学习成佛的方法？其实还有很多的善巧方便。我们觉得已经够了，为什么菩萨还要学？我们能够理解的都是比较粗的。就像前面讲的顶加行一样，同样的一个法在不同阶段，修行的方式和修行的体验都是不一样的。我们可能觉得自己对于现在学习的东西都已经懂了，菩萨还要继续学吗？当他的智慧到达比较深广的状态，发现里面还有更深的窍诀，能够帮助他证悟实相。我们是分不出差别的，佛陀、菩萨的智慧对我们来讲都是不可思议的，难以辨别。当我们到了初地，或者三地的状态时，就会发现还有很多法是必须要去学的。

《辩中边论》中也是讲到，三地菩萨特别希求法界的等流，法界的等流是什么呢？就是闻法。因为通过听闻佛法能够帮助他们趣入法界的实相，他们知道法界等流，所以为了听闻佛法即便越过刀山火海也在所不惜。按照凡夫人的想法是很难了解的，如果我们修行上升到某个高度的时候，也可以大概了知，菩萨为什么会那么勤奋地缘教授去精进修行等等，慢慢就会了解了，

第三，抉择支。在加行道的时候要修持抉择分。即暖、顶、忍、世第一法位，这是非常殊胜的。一九九一年法王如意宝讲《瑜伽师地论》中菩萨的抉择分，他说，对于四种抉择分听闻学习，五无间罪都可以灭尽。抉择分就是加行道里面暖、顶、忍、世第一法位的修行，力量很大，特别殊胜，加持力也特别大，四种抉择分也是属于获得见道的近因之一，通过暖、顶、忍、世第一法位循序渐进的修行就会靠近见道，这样的修行非常殊胜，既有灭罪功能，生长资粮作用也是非常强劲。这里就讲到了四种抉择。获得大乘见道之前要经过加行道，后面也会讲到加行道的四种抉择分。以后我们在学习菩萨道的过程中，也会经过暖位、顶位、忍位和世第一法位四个阶段，然后就可以真实的趣入见道。



学完之后，我们就会知道，在这个阶段主要应该修什么窍诀，才能达到某种状态，然后在那个状态的基础上，再继续学习，逐渐的靠近见道。对于立志于成为佛菩萨的修行者来讲，能够遇到这些次第性的窍诀说法，是非常欢喜的。因为针对于漫无目标的修行来讲，能够遇到一步步引导自己的心，达到某种状态的修行，是非常值得欢喜的。这个叫做加行道。

前面的发心、教授和四抉择分按照这里来讲也是三个阶段。因为你要成佛，第一个就是发心，必须要发心，否则是不行的，所以我们现在也必须要发起世俗菩提心。发了菩提心之后，在资粮道当中，主要是学习教授，然后你发了心，进入了小资粮道，主要是学习教授，就是怎么样成佛的方法。有一些大德讲过，在资粮道主要是以闻思为主，闻思什么呢？就是闻思成佛的教言。并不是说只是闻思，而是以闻思为主。在加行道时是以修行为主，闻思为辅。因为听完之后，要通过暖顶忍世第一法位来抉择，或者进行修行。

按照三十七道品的教言来讲，所谓的抉择分属于见道智慧，见道智慧属于抉择。为什么叫抉择支呢？因为它是可以获得大乘见道的一个条件，如果你把它修圆满了，就可以获得抉择的本体；如果没有修圆满，就没办法获得抉择。有些时候抉择就是见道，见道当中的一些智慧就是抉择的本体，也有这样的说法。入定位的时候，它是一种抉择自性。通过智慧能够完全安住在实相当中，也有这种安立。

在加行道的时候，主要以修行为主闻思为辅。对我们来讲，现在肯定还是需要闻思的。因为资粮道也没有进入，即便是进入了资粮道。加行道的时候，还是以修行为主闻思为辅。三地菩萨为了听法也不会顾及刀山火海。有时候我们闻思的意乐太弱了。听了三五年之后，觉得差不多够了。也许是觉得闻思很枯燥，或者为了偷懒等等，其实听闻正法就是我们要趣入实相必不可少的助缘。虽然有主次的问题，但是一直会需要的。

第四，修行所依。正行之所依，谓法界自性。修行的所依有很多，有些是身所依。比如暇满人身。如果没有获得暇满人身，修行的所依就不圆满。这里主要是心的所依。正行的所依是什么呢？“谓法界自性”。所谓的心的所依，主要就是心。心的本性是了知了法界自性，或者种姓。从自性住种姓来讲，无论如何一切万法都是空性的。我们为什么可以成佛呢？



也是因为法界自性本来具足。

大恩上师这里也讲了，二转法轮就是讲法界自性空性，三转法轮就是讲如来藏。《现观庄严论》是按照二转法轮的意趣抉择的，这里的法界自性就是空性。一切万法的本性是空性，单单是自性住的空性，每个众生都有，不一定能够完全按照法界自性遍知的分支来表示。这里的表示是能够通达，应该了知法界自性，对于法界自性空性本身必须要了知，然后可以依靠它了知心的实相、了知法界自性空性，在这个基础上，作为它的所缘。

第五，修行所缘。“诸所缘”，即对于一切所知法完全了知，对所知法的取舍之事。即所知法当中，什么是该取的，什么是该舍的？取舍当中，哪个是最究竟的、最殊胜的法，都能够了知，把这些作为一切修行的所缘。修行的所缘就是我们到底要修什么。它的所缘境是在所知法当中，对于所取和所舍完全了知。然后在此基础上了知最甚深的修行窍诀自性，叫做修行的所缘。因为后面还会广说，所以现在我们没有弄明白也没关系，越往后学习就会越来越清楚了。

第六，修行所为。“所为”就是讲到了修行的所为。所为是目标、必要的意思。我们修行大乘最究竟的目标是什么呢？所为是讲到了获得究竟的三大自性。即断大、证大、心大，或者大断、大证、大心。烦恼障、所知障全部断除叫做断大，或者大断，所断非常大，圆满究竟。证悟了一切智慧叫做证大，或者大证。在空性的境界中生起大悲，叫做心大，或者大心。即该证悟的证悟了，该断除的断除了，然后在获得的无所有，或者不执一切的状态当中，生起最殊胜的悲心。我们要为了获得三种大而修行。

了解之后，我们可以反观自己的发心，现在我们到底是为什么修行？如果我们没有坐下来仔细的观察，觉得现在在修持大乘，但是认真分析就会发现，自己每天为利众生愿成佛的思想并不多。有时可能想渡过当前的难关，每天的念经等修行都是为了渡过难关；有时可能是家人的身体不好，为了让他恢复健康而修法；有时是轮回很苦，希望自己在轮回中过的比较安乐。如果仔细分析，就会发现我们的目标不是十分明确，或者不究竟，多多少少都是为了自己，为了轮回的事情而修行。我们有必要反观自己发心到底是不是为了断除一切的障碍，获得一切圆满的证悟，生起真正的大悲心而修行？当我们静下心来时，容易想清楚。我现在这种发心到底



有什么必要呢！人生只有短短的几十年，一眨眼就过了，至于亲友和财富，获得了就是仅此而已，不获得也没有什么。这一世很快就会过去了。现在有了这么好的因缘，没有必要去追求这些。如果我们把心静下来想的时候，目标就清晰了，毕竟我们学了这么多的佛法，静下来反观现在自己所追求的一切，到底有什么究竟的意义？在短暂的一生中，为了世俗的情感、财富等暂时的因缘，这么殊胜的法用在这方面到底有多大必要？

真正来讲，如果我要利益身边的人，最好的方法就是成佛，成了佛之后就可以利益他们。如果我没有能够成佛的修行。虽然有时候觉得我现在只爱我的父母子女等身边的人，觉得这样的发心很好。其实不是，这种带有偏袒杂染的心态，对于亲友的利益非常小。如果想要利益自己喜爱的人，最好的方法就是成佛。成佛对他们来讲，就是最大的利益。

有些人觉得，这辈子你都没有利益他们，以后怎么能利益呢？这不一定。因为今生我们能够给身边的人提供的帮助很少。一方面，他们因为自己的业，需要还债来到我们的身边，里面夹杂了很多不清净的因素。一方面我们现在的修行，如果带着染污心，对他们的利益也是很少的。了知了最究竟的目标之后，有助于我们放弃对身边比较狭小范围众生的耽著，把自己的心放在一切众生身上。就像耽著身边的人一样去耽著一切众生，为了他们的利益去修行。

真正把心量放开之后，反而对他们是最大的利益。这个问题我们有时候想不通，或者这个弯儿拐不过来。虽然道理是这样的，但还是放不下，其实还是没有想明白，如果完全想明白了，放下也是很容易的。如果我们还没有想明白，就要静下心来慢慢地想，我耽著的一切到底对我和他人有什么的利益？真正想清楚的时候，就会发现，不但没有利益，而且还是变相的伤害。因为对他的耽著，导致了你的修行无法专注，或者停滞不前，这就是对你和他两方面的伤害。

我们把心量放开，并不是说，放开之后，就是和以前的亲友形同陌路了，不是这样的，就是说那份带有染污心的执著慢慢就会远离了，取而代之的是更广大的慈悲心，清净的智慧摄持下的慈悲心就会生起来，关爱的方式也会完全不同了。因此你的心量越大，对他们的利益也就越大。

对我们来讲，修行所为是究竟的目标，也可以反观自己现在的心态，



这样做很有必要。我们觉得每天都在发心，只不过没有深入自己的内心观察。有时候我们以很粗大的心去观察，觉得自己发的是菩提心。真正静下心来观察，发现发心当中多多少少，或者很大一部分，都是相应于今生后世自己和自己亲人的利益。认真观察的时候，还没有真正相应于大乘应有的目标。对于这些深入思维，有助于矫正我们的发心，对我们的目标有一个矫正的功用，这是很有必要的。矫正的越早越好，在这个过程中，会出现各种各样修行的状态。能够矫正我们目标的法义能够越早出现，我们也能够越早使用，对我们的修行也是越好的。

第七，披甲修行或者擐甲修行。“甲铠”，就是盔甲、铠甲。所谓的擐甲，是菩提心，也就是发无上的菩提心。菩提心是具有方便智慧双运的意乐修行，前面的发心是刚刚入道，这里的甲铠是已经有了比较坚固的意乐和誓愿，这是以无上菩提心作为庄严的誓愿。只要有了菩提心之后，内心当中的意志力非常坚定，这是不会改变的，也不会畏惧轮回。知道了轮回的过患之后，正常情况下，看到轮回这么多的过患，天道、阿修罗、地狱等六道痛苦有这么多，如果我们学完轮回的痛苦之后，就会想要早一点离开轮回。如果让我们重新发愿以后再回来，肯定不愿意。如果有了菩提心作为铠甲，就会无所畏惧。因为披甲修行是以菩提心作庄严的誓愿，他的信念特别地坚定，就像军人有了铠甲之后，冲锋陷阵就不会恐怖。我们披上了菩提心的铠甲之后，因为菩提心很坚固，所以我们再入轮回的誓愿就是义无反顾的，没什么可恐怖的，这就是披甲修行。

第八，趣入修行。趣入修行不单单是披上了发心的铠甲，不仅有意乐，而且真实的为了度化一切众生开始修行。发了很清净誓言的基础上，准备落实自己的誓言，开始真正地去修行。

第九，资粮修行。在此基础上，必须要通过各式各样的方式来圆满修行福德和智慧两种资粮，福德资粮需要圆满，智慧资粮也需要圆满。我们想要达成这个目标，没有福德智慧两种资粮根本不行。空有一个愿望，也是难以圆满的。当我们发了愿之后，就要想方设法地圆满我们的两种资粮。什么样方法可以让我们能够圆满资粮呢？对于速度快、质量高的方法，我们就去学习和运用，比如现在我们对于很多圆满福德资粮的法还不清楚，上师告诉我们，通过菩提心摄持的资粮很迅速，然后我们就去学，学的时



候发现，生起菩提心并不容易。不管再难，必须要生起，只有你生起了菩提心之后，积累资粮的速度才上了高速。如果你觉得很难，天天喊难，不去努力生起菩提心，积累资粮的速度仍然非常缓慢。因此我们一定要致力于生起福德资粮，菩提心不单单是快车道，也是真实地能够变成成佛资粮的唯一因。如果没有菩提心甚至不可以成为成佛的资粮，连福德资粮也不能算。

那怎么才能算福德资粮呢？是谁的福德资粮？是成佛的福德资粮，如果没有菩提心，连福德资粮都不能算，最多算一个善法。放生、顶礼、供养最多算一个善法，算不算福德、福德资粮呢？必须要看里面有没有福德资粮的要素，必须是以菩提心摄持的善根才能叫成佛的福德资粮。我们也就知道了，如果没有致力于生起菩提心，不仅没办法快速圆满资粮，甚至连资粮都不能算。资粮的字面意思是什么？资助我们达到目标的这些因素，“粮”字是一个比喻，以前古代去远方需要带干粮，比如说穿过一个沙漠、一片深林，路很远，什么能够帮助你达到目的地呢？粮食。我们现在发心要成佛，什么东西能够帮助你达到目的呢？这些善根。资粮的粮就是比喻，它就像帮你达到目标的粮食一样。现在我们出门不一定带干粮了，在包包里放几个馒头的情况很少了，银行卡、手机里的钱，或者现金就是粮，要走很远的路不能缺少这些东西。我们现在发心到成佛之间，也需要很多东西的帮助，能够资助我们达到目标的都叫助缘，也是粮的意思。

这些是什么呢？大量的善根。而且必须是菩提心摄持的善根，才能帮助我们走这么远的路，圆满这么大的目标。这方面我们必须学，不学是不行的。如果我们地真正圆满智慧资粮，必须还要通达空性。智慧资粮主要是以无分别智慧的空性作为本体。有的时候布施给别人法本，或者布施给别人笔、笔记本，这些是智慧资粮的分支，真正的本体还是缘空性的智慧。

福德资粮、智慧资粮的分支，在《宝鬘论》当中讲得比较多一点，龙树菩萨对于什么是智慧资粮的分支详细宣讲过。分支也需要做，比如办学校，或者说资助别人能够增长智慧的顺缘，都是智慧资粮的分支。虽然有能力的时候也需要做，但是最直接成佛的智慧资粮还是空性，空性是最接近实相的。这些我们不学习，更谈不上积累了。无论如何我们都要精进学习，如果我们觉得这一世可能有点困难，一定要发愿在下一世当中，具足



能够修持福德智慧资粮的暇满身体、资具，所有的顺缘都要具足，只有具足了之后，才能一世一世地圆满更多资粮。

第十，定生修行。为什么叫出生？因为前面的资粮圆满之后，一定会从资粮当中出生这样的果，定生，就是一定会出生的意思。如果你所有的资粮圆满了，法身的果一定会出生，这就是定生修行，就是说遍智最后就出生了，以上略说了表示遍智的十种法。

第二、能表示菩萨道智的有十一种法：

令其隐暗等，弟子麟喻道，
此及他功德，大胜利见道，
作用及胜解，赞事并称扬，
回向与随喜，无上作意等，
修行最清净，是名为修道，
如是说聪智，菩萨之道智。

“如是说聪智菩萨”，就是说有智慧的菩萨，他们的道智就是通过上面的十一种法来进行表示的。“令其隐暗等”，是第一。“弟子”道、“麟喻道”是第二和第三，“大胜利见道”，是第四；“作用”是第五；“胜解”是第六；“赞事并称扬”是第七；“回向”是第八；“随喜”是第九，即回向无上作意和随喜无上作意；“修行”是第十；“最清净”是第十一。

第一，道智支分。令其隐暗等，令谁隐暗等？这里面讲的是道智的分支。如果我们进入道智，这里面是令其隐暗。比如说佛陀在讲般若波罗蜜多的时候，有些天神、人等等，他们的内心当中很傲慢，不太愿意接受般若波罗蜜多。四大天王天、净居天的天人身上有光明，容易产生傲慢，根本不堪为法器。为了打破他们的傲慢，佛陀发出无量的光明，令其隐暗等，让他们身上的光明都隐暗了。就像晚上的时候，我们说这个星星好亮，如果它在月亮的旁边，就显不出来了；我们说这个月亮好亮，当太阳出来的时候，月亮的光明根本没办法和太阳光相比，星星更找不到了。从这方面讲的时候，佛陀的光明就像太阳光一样，太阳出来之后，所有星星的光明都没有了。天人在佛陀没放光之前，觉得自己的光明很殊胜，佛陀放光之后，他们的光明就隐暗了。他们遣除了傲慢之后，就可以变成道智的所依，在没有傲慢心的基础上，听教言之后就可以修行了，属于道智的分支。



从另外的角度来讲，虽然我们身上肯定是没有光明的，但是也许有别的觉得可以傲慢的东西。如果有傲慢心，也没办法修行。不管怎么样，如果我们真正要获得道智，傲慢的心肯定是不能有的，这是从侧面引申出来的意思。

很多道友刚刚进入学会佛的时候，都是很谦虚的，为什么谦虚呢？懂的不太多，好像都是规规矩矩、老老实实、战战兢兢的样子，随着时间长之后，自己资格越来越老了，学的东西越来越多了，如果不注意傲慢心很容易就出来了，看不起新来的道友了，好像自己有资本了。如果我们有这种心态，要赶快反观内心，我们没有什么傲慢的，只不过时间长一点，这不是什么傲慢的资本，知道了一点点术语，能够讲几句佛法，也不是傲慢的资本。我们还没有证悟，也没有通达，还没有证悟，根本不值得傲慢，如果傲慢不会成为功德，反而成为过失，我们学习佛法不是为了让自己生起过失，而是让自己消除过失的。这个过程当中，也容易发现。为什么容易发现？因为我们所学的教义当中就有反观我们有没有生起傲慢的内容，所以只要我们每天注意反观，就会发现没有什么可以傲慢的。尤其是当我们傲慢的时候，马上要想自己相续当中具有的过患，以及隐藏在心中不敢给别人讲的很多龌蹉的想法。想到我们的过失这么多，就没有什么傲慢了，马上像气球被捅破了一样，一下子就蔫了。

这样做很有必要，能够经常性反观自己的过失，寻找别人的功德，慢慢我们就会有一种调伏自心的能力，这种素质对于修行者来讲很重要的。虽然我们可能还会时不时生起傲慢，但是如果可以习惯性的反观，这就是修行者的素质，即便是生起了傲慢，他傲慢的时间也不会长。如果他经常性这样做，久而久之傲慢心不会现前，处在一种比较谦卑的状态，更容易看到自己的过患，精进地修行，学习时间长一点的道友们，这方面要注意。

有些人虽然刚刚学习佛法，但是也很傲慢。觉得我是高学历，博士或者科学家等等，这种情况也有。基本上来讲，很多人刚刚进入佛法领域，看身边的道友这么厉害，话也不敢说，坐在角落的地方，小心翼翼的，时间长之后，慢慢地位往前移，然后越来越高大了，这方面要注意。上师老人家经常让我们就是要反观自己的相续，千万不要傲慢。虽然这里的道



智支分和我们没有什么关系，但是对我们来讲，还是可以因为调伏我们的傲慢，而变成比较远的道智支分。

第二，弟子声闻道。“弟子麟喻道”，这是两个。“弟子”是弟子声闻道；“麟喻”是麟喻独觉道。了知共同声闻道是无所缘的，属于弟子声闻的道智。道智主要是菩萨的智慧，为什么这里叫弟子声闻道智呢？有些注释中讲，菩萨为了让弟子声闻逐渐趣入真实的道智当中，告诉他们声闻的修道，或者声闻道中无所缘的方式。

有一种解释是，有些声闻弟子因缘成熟了，菩萨也会告诉他们声闻道无所缘的空性方式。还有一种解释是，声闻道所摄的范围，比如五蕴空，声闻道的无缘就是不要执著五蕴。只要不执著五蕴为我，不执著五蕴实有，就可以证悟无我空性。菩萨为了调伏声闻，也会在通达之后宣讲。因此弟子声闻道也是属于道智的一部分。

第三，麟喻独觉道。独觉，也叫缘觉。独觉是独自觉悟。缘觉是通过十二因缘觉悟的。为什么独觉是独自觉悟呢？他在无佛出世、三宝灭尽的时候出生，整个世间没有佛法，独觉在这个时间独自觉悟。他以前发过愿，在佛陀入灭、没有三宝的暗劫出世，独自觉悟。当时世间没有三宝，没有能够教诲他的人，他以前在一百个劫中串习，发愿在这样的时间当中证悟。他通过愿力牵引，资粮圆满之后，在某个世界当中，即便没有导师，他也会因十二因缘而觉悟的。他在尸陀林当中观察尸体，逆观它的来源，最后观察到无明是因。如果断了无明，所有的轮回也就断掉了。

麟喻就是麟角喻，因为麒麟的角是独自存在的，所以叫做麟角喻独觉。麟角喻独觉是利根，还有一种部行独觉，部是部队，或者很多人的部落。这部分独觉是钝根，需要跟随很多人一起修行。利根是麟角喻独觉，他是一个人独自安住的。麟角喻独觉和部行独觉最初还是要依佛，或者菩萨听法。虽然中间他们都需要依止善知识听闻佛法，不断发愿，坚固自己的愿力，但是最后一世就不需要了，可以独自觉悟。就像佛陀一样，佛陀最后一世也没有依止善知识，他是自己觉悟的。独觉最后一世，也是不需要依止善知识的，可以自己独自觉悟，但是声闻没有听说具有这样的能力。他们没有通过百劫的修行，可能自力还不够，还是要在善知识的引导之下才能证悟声闻罗汉果。



虽然独觉最后一世不需要依止菩萨等善知识，但是在此前集资净障的过程中，还是要依止善知识。菩萨作为上师善知识，也会对弟子当中的独觉种姓传授与之相应的法要，告诉他法无生无缘等境界，或者最后为了让这些独觉种姓的弟子能够趣入道智，也会告诉他们整个所修行的法也是无自性的。

第四，见道道智。此及他功德，大胜利见道，见道就是此及他功德大胜利。在上师的讲记中这一点不明显，麦彭仁波切的注释当中有这样的解释。此及他功德是什么呢？“此及他”是此生和他世，就是因为今生和其他世所积累的功德，可以获得具有大胜利的见道。这种对自他都有很大利益的见道是今生和他世不断修行得到的。通过今生和他世修行的一切功德，就可以现前见道这个具有巨大功德利益的大胜利。这方面就是见道的自性。

有些地方讲真正的见道只有一刹那，然后就到了修道。有些地方安立整个一地都可以叫做见道，二道以后叫做修道。虽然真实的现见万法本性，但是不是完完全全已经究竟了呢？还没有。比如突然看到了月亮，今天看到的是真实的月亮，以前看到的可能都是脑海中浮现出的书里描绘的月亮形象。今天终于看到真实的月亮，这是真正见道了。虽然见到了月亮，但还不是真实的，最究竟的。必须还要一步步的通过各种方法到月亮上去，这就是真实地达到圆满。

见到和到达目标还有一定距离，比如说站在这个地方，我终于见到了目的地，但是还没有真实地到。需要通过修道的方式慢慢到达这个目标，这就是见道和修道的差别。修道修的也是见道时的法界自性。

第五，修道功用。“作用”是什么呢？修道的功用。一般来讲，大乘见道之后第二刹那就到了修道。宽泛来讲，二地以后就到了修道。大乘修道的殊胜作用属于修道的功用。它有很多的作用，产生了很多的利益。所产生的利益下面我们在广说的时候还会讲。了知修道的作用，一方面作为菩萨来讲，通过修道的作用，也会真实地去利他。另一方面，对我们来讲，能够更加精进勤奋地追求修道的本体。

第六，胜解修道。“胜解”叫做胜解修道。这里主要是属于后得的智慧。因为修道有入定、根本定位和后得位，出定之后所得到的叫后得。后得也是一个术语，主要针对出定位，入定出定和平时我们所讲的世间四禅



八定的入定出定不一样，在菩萨地的出入定，入定都是指见实相的根本定，出定就是指它的后得位，即出定之后有所得的一种状态。入定无所得，出定之后有所得，有所得有很多意思，比如分别念现前、心识现前，或者大悲心等等很多功德，都是从出定位之后逐渐获得的，这些都叫做后得位。

胜解修道是后得，入定见实相，出定之后自然就有胜解。像《定解宝灯论》中讲的一样，真实的定解是在出定位。因为在入定的时候不存在定解的问题，入定是见实相，出定的时候自然引发胜解，对于实相有了一种胜解了，所以这方面也叫胜解。

第七，胜解修道功德。“赞事并称扬”，叫做胜解修道功德。在胜解修道的时候，可以有三类的功德。即自利的功德、兼顾自他的功德、一味利他的功德。这三种类型的功德，分别对应赞、事、称扬。佛陀会对于三类功德，分别地予以肯定。对于自利为主的修道胜解菩萨，就是出定位的菩萨，自利为主的方面，佛陀是会赞颂他，善哉善哉，你的境界非常好。因为你现见了实相，或者在修道的过程当中，布施、持戒、安忍究竟等等，所以菩萨在修道位的过程当中，针对菩萨的自利方面，佛陀会作一种赞叹，这就是赞事并称扬当中的赞。

上师讲记中说，“对于自利为主的胜解位”，这不是我们平时所讲的胜解位，我们平时所讲的胜解位，主要是指资粮道、加行道，这个地方的胜解位是修道，修道的胜解，就是出定、后得位的菩萨。我们千万不要混淆了，看到胜解位马上就自动联想成资粮道、加行道。前面在胜解修道中已经讲了，胜解修道就是指修道位的后得智慧讲的。此胜解非彼胜解，我们一定要搞清楚。

“对于兼顾自他二利的菩萨来讲”，叫做事。事就是如理恭敬，也叫承侍。然后对一味利他的菩萨高度赞扬，叫做并称扬。出定位的菩萨，不可能只是顾着自利。后得位可以分为三个侧面来讲。一部分是自己利益的，一部分是自他二利的，一部分是他利的。此处主要是通过赞事并称扬的方式，对于后得位菩萨功德的一种赞叹，通过赞、事和称扬来表示。

第八，回向修道。“回向与随喜，无上作意等”，无上作意分别配回向与随喜，就是回向的无上作意、随喜的无上作意两种。回向修道的无上作意是这样的。菩萨在后得位，把自己的功德回向给一切众生，或者为了



一切众生而回向成佛等等。那我们说，自己现在也会回向。我们现在的回向毕竟还夹杂着很多自私自利等烦恼在里面，但是在后得位的菩萨。因为已经现见了实相，很多障碍已经远离了，他也有现见实相的功德。所以后得位的回向非常的清净，也非常的殊胜。

平时我们经常遇到作意，在《大乘经庄严论》当中出现了很多作意，佛法当中也经常出现作意。麦彭仁波切在《经庄严论释》中解释了作意。作意是什么意思？将心引向所缘境。把我们的心引向所缘境叫做作意。比如我要发起菩萨心，这个作意就把我的心引向我想要达到的所缘，就是我要生起菩提心。布施等等都可以有很多作意，把我们的心引向于所缘的对境、目标，就是作意的意思。回向的无上作意。就是他通过回向把自己的善根、心引向最究竟地为了利益众生的目标当中，所以叫作意。

作意就是将心引向于所缘境，作意本身来讲，有好有坏，有中庸的，也有殊胜的。无上作意，就是简别了中等，或者一般作意。三轮体空所摄持，具足菩提心和空性的作意，叫做无上作意。

第九，随喜修道。为了让自己的善根辗转增上，或者迅速圆满，随喜自他所有的善根。随喜自己的善根是肯定，知道自己的善根做得好，就是一种肯定，生起了欢喜心。我们做完善根之后，是否欢喜还是有差别的。我们做完善根之后，比如今天放生了，放完生之后还在高兴，这是对自己所做的善法本身很肯定，而且里面没有让你自己的善根退失和消失的因素，这个因素是什么？后悔，今天好像不应该这样做，浪费时间。做完善法之后生起后悔心，会让你的善根退失。我做完这个善根之后，随喜自己的功德，感到高兴，没有后悔的成分，不会让你的善根损失。因为做完之后还在高兴，所以善根通过你一阵阵的欢喜再再增上，这是对自己善法的欢喜。如果你做了恶业随喜，可能是反方面的作用了；如果你做了善法自我随喜，这方面很有必要。虽然有时容易变得沾沾自喜，但是如果我们觉得这个事情就是对，修完善法之后一直法喜充满。

随喜自己的功德之后，也要随喜别人的功德。看到别人的功德之后也很随喜，他今天做了功德了，在做的过程当中没有造恶业，这个善法让他的心非常清净、逐渐成佛等等，反正就是看到别人修善法很高兴，随着别人的善根而欢喜就是随喜。虽然也可以随别人的恶业而欢喜的，但是我们



现在要随喜的都是善法。尤其是随喜的心以菩提心、空性摄持了，非常清净殊胜，随喜者的善根比亲自去做的人远远超胜。比如今天我看到很多人放生，自己通过菩提心和空性摄持随喜，有可能我这个随喜者的善根，比亲自做的人功德还要大。这是无勤让自他功德增上的方法。随喜修道在整个菩萨道当中，也是很殊胜很重要的修行方法。

真正随喜的人对于善法本身，如果有能力，肯定愿意去做。如果只是说随喜，根本不动，没有打动你的心，不是真正的欢喜，或者随喜的程度是有限的，得到的善根肯定也是下等的。大家都在做，我一个人随喜，这种随喜的功德能不能超过所有人呢？自己根本不愿意做，也不愿意出钱，这种随喜的力量很弱。能够得到多少功德不好说，也许只能得到一部分。如果再辅以偷奸耍滑的心态，能不能得到还要打问号。

同样都是随喜，如果很强烈很真诚，而且只要有能力就愿意去做，这种状态是真随喜，否则就是相似的随喜，或者只是嘴巴上的随喜而已。这里的随喜是修道位菩萨的随喜，比我们的随喜要清净的多，现在我们的随喜时不时还会被一些嫉妒心所染污，菩萨根本就没有这些，所以这种随喜特别清净，这也是我们的目标。

第十，修行修道。“修行最清净”，最后两种主要是通过入定位而讲的，前面讲后得，从修道功用，胜解修道、胜解修道功德、回向修道和随喜修道，都是属于后得位。在有些注释当中，把入定和后得两种分别叫有漏和无漏，入定位叫无漏，出定位叫有漏。以前我们讲过有漏无漏不同的地方有不同的解释，有些地方讲有漏是凡夫，无漏是圣者。有些地方讲有漏是烦恼生起之后再再的延伸，有一个延续性。无漏就是生起烦恼之后，就像雪下在烧红的铁板上一样，马上就化了，不会延续。这也是《俱舍论》当中讲的有漏无漏的标准。

此处有漏无漏主要是有没有分别，入定位无分别，无分别智是无漏的，漏是分别心来划定的，有漏是还有分别的，所以出定位是有漏，入定位是无漏。这个时候并不是说入定位是菩萨圣者，出定位就变成凡夫了，不是这个意思。入定位主要是安住无分别智，没有分别心，然后出定位的时候，虽然是圣者，但是安住不了法界实相，仍然会生起分别。从这个侧面来讲，没有相应法界实相，所以安立为有漏道。因为我们都知道菩萨在出定位的



时候，粗大的烦恼虽然有种子，但是不会现行。上师的注释中说，上面四种属于后得位，下面两种属于入定位。

修行和最清净，修行修道是在修道的阶段都有入定、出定，这时候是属于入定阶段，见法界实相而且断障，断烦恼障所知障的种子，主要是从断种子。很多阶段尤其是要登上地的时候，一方面要积累资粮，一方面在入定位之后断障碍，出定之后自然而然就到了第二地、第三地，地地上进，很多状态都是在入定位圆满，这时的修行修道主要是从入定的侧面讲的。

第十一，清净修道。上师在注释当中讲，无间道过了之后，获得了解脱道，解脱道是最清净的。麦彭仁波切的注释当中就是这样讲的，一切万法的本性本来是清净的，因为众生无明的缘故产生了染污，这个染污的本性是清净的，安住在究竟实相的时候，自然而然见到了本性的缘故，所以本来清净的状态也会真实地出现，染污心自然退掉，清净的状态自然现前。就是说在整个入定位的时候见实相。因为见实相的缘故，所以不见实相的无明自然而然消失了。

打比喻讲，就像众生得了眼病，肝出了问题之后，眼睛也是受到了染污，看到白色的东西，比如说海螺、纸都看成了黄色。本来是白海螺，因为有眼病的缘故，他看到是黄色的，见黄就是染污，白就是本来的状态。如果他把病治好的时候，自然而然就看到了本来的白色，黄色退散了。同样的道理，一切万法的本性是清净的，众生无明的缘故，见不到本来清净的状态，只是通过无明见到了不清净的轮回，通过修道，在入定位当中，见到了万法的本性。不清净所导致的的山河大地等等，在入定位根本不现。从这个侧面来讲，叫做最清净的修道。这也是从入定位讲的。

在上师老人家的注释当中，讲“无间道过后”，“无间道”是什么意思？《俱舍论》中讲，真实的无间道就是智慧正在和违品搏斗过程当中。战胜之后的状态叫做解脱道。比如说家里来了一个贼，自己正在和贼搏斗叫无间道，最后把贼一脚踢出门外，赶出去了，就是解脱道。大概是这个意思。

比如说，我们还没有入定，正在入定加行，安住无分别智，对治执著的过程叫无间道，这个过了之后入定了，真实进入了无分别智，这就叫解脱道。其实意思是一样的。刚刚我们讲的安住清净的本性，远离染污，和无间道过后，进入解脱道的意义一样。因为无间道的过程，就是我们相续



当中的执著、习气正在对治的过程，所以所对治的习气就是染污，不是法界自性，当后面真正安住在本来清净的状态当中，安住无分别智慧，就是解脱道，已经安住在了究竟实相，二者之间的意思是一样的。

“修行最清净，是名为修道”，这就是属于修道。“如是说聪智，菩萨之道智”，“如是”，上面就通过十一种相，即十一种表示的法来宣讲聪智，聪智就是真实地有清净智慧菩萨的道智，就是说具有聪明智慧菩萨的道智。菩萨的智慧特别深，我们现在更多的是分别念，而菩萨已经见到了法界实相，相续当中更多的是无分别智作主导。他相续当中入定位的智慧是无分别智，出定位之后通过入定见法界的智慧，出定位广大的智慧也会非常清楚。以前不通达的法都通达了，不了知的都了知了，最后乃至通过二地到十地不断的入定出定，见到的实相越来越广大，出定之后后得位的智慧也会越来越广大，最后在佛地的时候没有出入定的差别了，这个时候在一刹那之间可以了知一切万法，叫做遍知佛果。

我们通过学习了知之后，大概知道了菩萨道智具有这样的本体。虽然字句上不是很复杂，但是真正要解释，或者后面我们学到广说的时候，可能有一些很难以理解的地方，我们一边祈祷传承上师、弥勒菩萨加持我们，一边学习《现观庄严论》，一边增上智慧，一边得到加持，也是很有意义的一件事情。得到人身之后，能够学到这么殊胜的论典，即便是有的时候学不动，觉得痛苦，但是也很有意义。

今天我们课就讲到这个地方。

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



《现观庄严论释》笔录

智诚堪布 讲解

第3课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》有八品内容，即通过三慧、四加行和法身来安立的。《现观庄严论》主要是抉择般若波罗蜜多，也就是佛陀二转法轮隐藏的意义。隐藏的意义就是如何修持空性的道次第，关于如何修行、如何现证的修法，以及修完之后的种种验相，在《现观庄严论》当中，都是讲得很清楚。《现观庄严论》本身比较难，这是宣讲般若智慧的能境的论典。从空性来讲，所境就是一切万法的大空，通过种种推理可以得到一切万法都是空性的结论。

在我们的心中，怎么样对空性的法界，通过修行一步步的达到圆满，这种安立就是《现观庄严论》。这个要复杂一些，从总的空性对境来讲，大概就是离开一切戏论的空性。在凡夫人的相续当中，通过总相的方式比较容易了知。能境方面，就是空性在相续当中不断生起很多的修行状态，修行境界，不是容易了知的。因为我们现在的能境是处在实执的状态，而空性的能境就是要认知空性，相续当中生起空性的证悟，这不是总相，而是真正自相的证悟。有些是佛的境界，有些是菩萨的境界，有些是加行道的境界等等，对我们来讲当然很陌生。因此《现观庄严论》当中所讲的这些境界，不是那么容易了解。不管怎么样，学习《现观庄严论》可以帮助我们深入广大的认知佛法，这一点非常必要。我们在修行佛法的过程中，



智慧要不断的圆满，通过学习甚深的论典逐渐就达成。

前面通过略说的方式，对于八事七十义方面进行了安立。今天我们要学习的主要是如何来表示基智。前面对于佛陀的遍知，菩萨为道的道智已经学习了，大概会有所了解。当然只是略说，后面的广说还会展开宣讲。前面我们提到过，像大海波浪一样，一层一层的，现在大恩上师讲的《大乘经庄严论》也是这个特点，刚开始是略说了一二个颂词，就把整个一品的内容大概讲了一下，然后一个个的展开广说。《现观庄严论》也是先略说再广说。

现在是对于基智大概的表述，前面讲了基智是小乘在五蕴上了知无我的智慧，虽然很多地方是这样讲的，但是是不是说基智就是指小乘？这是小乘也可以证悟基智的意思。因为《现观庄严论》是对于大乘菩萨讲的，什么是菩萨要现证的三种智慧，所以真实对基智圆满证悟的，应该是菩萨智，在学习现证菩萨智的过程当中，附带宣讲了小乘的基智。对小乘行者来讲，就是所证；对于大乘菩萨来讲，小乘的基智应该是所舍的。为什么是所舍的呢？因为对于菩萨来讲，如果一心一意的追求基智的证悟类似于一种歧途，所以菩萨证悟的是本基上圆满二无我的智慧。如果转而证悟小乘的基智，相当于走了一条弯路。

关于这个问题，前面我们提到过，麦彭仁波切在《定解宝灯论》的第二个问题当中，也是从内外因缘方方面面论述了为什么大乘菩萨不会去证悟小乘道的原因。二者的种性、发心，以及对空性的认知和证悟深广与否、修行的方式等等，小乘和大乘差得特别远。如果我们证悟小乘的基智，发心和学修都有局限性。针对菩萨来讲，小乘的基智应该是所舍的自性。在表示基智的九法当中，讲到了大乘的基智，也讲到了小乘的基智。小乘的基智在九法当中，是通过所对治，或者遥远的方式来进行安立的。对大乘菩萨的基智来讲，正确的安立是具有大悲心，以及完整的二无我空性的见解和修行方法，这时就可以真实的获得菩萨的基智。

第三、能表示基智的九法：

智不住诸有，悲不滞涅槃，
非方便则远，方便即非遥，
所治能治品，加行平等性，



声闻等见道，一切智如是。

这里面讲了九种法，第一个是智不住诸有，第二个是悲不滞涅槃，第三个是非方便则远，第四个是方便即非遥，第五个是所治，第六个是能治，第七个是加行，第八个是平等性，第九个是声闻等见道。

第一，“智不住诸有”。“智不住诸有，悲不滞涅槃”，这是一个很著名的教证。在很多论典当中，都会引用《现观庄严论》中的这二句颂词来表示大乘修行的不共之处，也就是智悲双运的意思。安立智悲双运的时候，智不住诸有，菩萨以他殊胜的智慧不会住于诸有当中，而是获得涅槃。“诸有”就是三有，即平常我们讲的三界轮回当中。一般的凡夫人是住于诸有的，三有分为六道，通过自己的我执，不了知法界，对法性愚昧的缘故，生起烦恼而造业，流转在六道轮回当中。凡夫人因为没有了知万法空性的智慧，所以漂流在三有轮回。要从轮回当中远离，必须要有智慧。不管是在六道轮回当中，哪个众生的相续当中，如实的生起了这种智慧，他就会逐渐的远离三有轮回，让众生远离轮回直接的因是什么？智慧。这是什么智慧？必须要了知无我。菩萨了知的无我是人无我和法无我二种。如果有了无我空性之后，就不会再住于轮回当中，这就是智不住诸有的基智，有了智慧的缘故，不会漂流在轮回当中，因为菩萨已经具备了这种智慧，所以他是具有智不住诸有的基智。

第二，“悲不滞涅槃”。通过他非常殊胜的大悲心，也不停留在涅槃的境界当中。谁停留在涅槃当中？声闻或缘觉乘。小乘的修行者虽然以无我智慧不住诸有，但是并没有大悲的缘故，所以滞于涅槃，停留在涅槃的境界当中。一个是轮回的边，一个是寂灭的边，涅槃就是属于寂灭的边。小乘的修行者对三有轮回特别厌离，这是他主要的修行动力，因为他们观察到了整个三界轮回的恐怖，所以内心当中有非常强烈的意愿，一定要出离轮回。他们对轮回当中的现在，或者以后的快乐幸福有没有什么追求？完全没有，特别的厌烦。有些地方讲，就像掉进了火坑里面会愿意在里面多待一秒吗？一秒都不愿意待，想出去的心特别强烈。这些小乘行者对轮回的态度就是这样的。什么东西可以影响他，让他对轮回产生贪恋？没有。不管是今生后世的钱财、地位、青春、情感，或者家庭美满幸福，还是人间天界，对他来讲，没有任何感兴趣的。因为他的厌离心特别强大，轮回当中的任何因素没有办法成为他的障碍，所以他一心一意的求解脱。



他在这个状态当中，非常希求于远离轮回的涅槃，就在这种心态的驱使之下，他开始修行方便。方便当中，一个是见解，一个是行为。行为就是守持戒律，严格的去落实佛陀在经典或律藏当中，制定的所有大大小小的戒律，非常的认真地去执行。因为他想解脱的心是如此的迫切，又了知到守护戒律是能够帮助他出离轮回行之有效的手段，所以他首先在行为上面，对守持戒律非常的认真。

在见解上面就是真实的修无我，对于四谛十六行相、无我空性认认真真的去观修，这些修圆满之后，他就可以出离轮回。所有的因素都齐全了，有非常强烈地想要解脱的心，义无反顾地想要出离轮回火坑。作为大乘行人来讲，我们对于轮回也不应该贪恋。虽然我们要发愿度化众生，但是也应该是在不耽著轮回的前提之下。小乘行者的出离心非常的纯净，就是一心一意的求解脱，再加上见解上面的无我和守持行为上面的戒律，相当于方方面面的因素都齐全了，就不住于诸有了。虽然他们也有不住诸有的特质，但是因为在修道过程当中并没有想到，我的修行是为了利益众生，解脱之后还会返回轮回去救度众生，没有这个想法，也没有修持返回来的方便——大悲心。当目标一旦达成之后，他就会安住在涅槃的状态当中，他没有动力了。

动力是什么？他所有的动力就是出离轮回。达成目标之后，就没有再推动他往前走的动力了，所以他就会安住在涅槃当中，从大乘的智慧来看，这就是滞于涅槃，停留在涅槃的状态当中，从小乘的侧面来讲，这是高度赞叹的，获得了涅槃，终于从轮回当中解脱了，这是值得赞叹、恭敬顶礼的对境。

从大乘的高度来看，因为这是属于过失，所以这里用了“滞”，就是说他们滞于涅槃的状态当中，没办法远离。后面佛陀要放光，劝请他从这个境界当中出来，发菩提心。相当于重新给他装一个大乘的引擎，有了动力，他会开始继续地积资净障。他以前的引擎只能跑一段路，就像大恩上师在《妙法莲华经·化城喻品》当中所讲一样，在去大海取宝的途中，有一个幻化的岛屿让他去休息，休息好了之后，重新上路，这属于小乘涅槃。他们首先把这个当成一个跳板，佛陀引导时，并没有告诉他们这是一个暂时的目标，说这就是究竟的目标。其实这是一个暂时的目标，让他能



够好好修整，他的心态恢复了，可以再往前走了，然后佛陀又劝他发心，这种就是滞于涅槃的境界。去去大海取宝的比喻最多是化城，还不说目的地。虽然在化城当中种种的饮食、娱乐、住房都是一应俱全，也很美好，但是远远达不到宝洲的状态。让他在这儿好吃好喝地休息好之后，再劝请他上路，最终的目的是什么？就是佛果，这是真实的大涅槃。

他们滞于涅槃的状态当中，从暂时的侧面来讲，没办法继续前行了。而菩萨的基智是，悲不滞涅槃，他的引擎很强大，目标是为了利益一切有情。虽然菩萨的智慧已经不住于诸有了，但是从另外一个角度来讲，他有大悲心的缘故，也不会停留在涅槃的状态中，不会追求让自己寂灭的状态，所以悲不滞涅槃，智和悲是菩萨的一种基智。大恩上师也说了，他的平台就是智悲，主要是智悲取名字的，以智悲的思想带领所有修行者都能够获得大乘殊胜的解脱。智不住诸有，悲不滞涅槃。整个大乘道的核心一个是大悲心，一个是智慧。

我们在修行的时候，对这两个重要的因素要致力于去学习和培养，在心相续当中一定要生起来。对于能够让我们生起大悲心、不住三有智慧的教言，都要高度重视，尤其是智悲双运的修法一定要善巧去学习。首先我们把智慧、悲心，以及零散的教言学到之后，还必须要在下一步致力于让二者达到双运，就是说智和悲不分离。在修智慧的时候，以悲心摄持；在修悲心的时候，尽量不要执为实有，这是菩萨修行的课程，智不住诸有，悲不滞涅槃，就是菩萨的特点。凡夫人没有这个，凡夫人尚且没有离开三有，更谈不上后面滞不滞涅槃的问题了，凡夫人没有这个特征，他们是住于诸有当中；声闻修行者没有圆满的特征，虽然有不住诸有的特征，但是没有不滞涅槃的特征；既能够不住三有，也不会滞于涅槃的就是菩萨，在有些教言当中说这是菩萨的善巧方便。因为众生没有智慧，声闻缺少大悲心，普通悲心是有的，大悲心没有，二者欠缺的缘故，所以没办法做到智悲双运，也达不到智不住诸有，悲不滞涅槃的状态。这种既不住于轮回，也不住于涅槃的智悲双运状态是菩萨的特质。

第三，“非方便则远”。种事远的基智，为什么叫远基智？因为这种基智非方便。非什么方便呢？这种基智不是到彼岸的方便，不能最终真实地远离一切执著和有实无实法的方便，叫做非方便，如果这样修行，不能



最终真实地获得大涅槃果，不是真实获得彼岸的方便。“则远”，这是远基智。什么是“非方便”？主要就是指小乘的修行、小乘的基智，就是远基智。为什么？因为非方便的缘故。这些小乘的相续当中，对于所有基道果的执著，有实法无实法等等没有完全打破，没有彻底地远离二边、不住二边智慧的缘故。因为他们相续当中的智慧并不是真实最终成佛的方便，所以离佛果非常远。这种离佛果很远的基智叫做远基智。这个“远”主要是离佛果远，离成佛很远。因为他们最主要的因素没有具备的缘故。不仅没有大悲心，也没有方便，最主要就是没有能够双破二边的智慧，不具足离开有边无边、有实无实法智慧的缘故。他们相续当中，最根本的要素欠缺的缘故，非方便，不是真实的成佛的方便。

学习这些可以在我们的相续当中，逐渐确定一个见解，什么见解呢？一定要直接入大乘，不要想首先去证阿罗汉，自我解脱之后，再来怎么样，这是一个远的道，离成佛是很远的。我们想通过三生得到阿罗汉果，然后因为没有我执的缘故，可以很快地发起菩提心，以圣者的身份来修菩萨道应该是很快的，弥勒菩萨没有讲小乘的基智离成佛很近，它是远的基智。因为主要的因素都是欠缺的，所以我们学完之后，就会知道一定要学大乘，对于想要进入小乘，获得小乘涅槃的意乐发心逐渐都要远离。大乘的很多经论当中，都是劝我们直接入大乘道。《大乘经庄严论》当中从头到尾都是对所有的大乘修法高度赞叹，然后对于小乘的发心修行，弥勒菩萨都是遮止的，并不是遮止声闻乘种性去修学，而是遮止大乘的修学者生起想要自我解脱的心，或者追求小乘的涅槃，他们通过遍知的智慧告诉我们这条路不能走。就像世间上经验丰富的人告诉后面的人，这条路不能走，不要过来，想方设法地阻止我们不要去走弯路，或者危险的路，有些人不听，你不让我来，我偏要来，有些人有善根福报，就听进去了，能够顺利地到达目的地。

佛菩萨在经论当中为什么这样讲？很多大乘种姓的人直接进大乘的非常好的，如果先去取小乘，发一个自我解脱的心，反而是一条弯路。真正具有遍知智慧的人已经见到了整个大乘道和小乘道，他们知道那条路是捷径，那条路是弯路，直接在经论当中告诉我们，小乘叫做远基智。为什么？非方便故，它缺少了方便，这个方便就是真正能够破有实无实法的智慧，这些在小乘基智当中不存在。



第四，“方便即非遥”，“非遥”就是不遥远，不遥远就是近，叫做近基智。为什么叫近基智呢？因为离佛果很近。为什么离佛果很近？具有方便的缘故。这是什么方便？不仅是具足大慈大悲心，最关键的是菩萨的基智可以双破有无边，它能够打破一切的实执。不管是有边无边，对于轮回涅槃的边都能够双破。在究竟的法界实相中，所谓的有无都是不存在的。你的智慧能够相应于究竟的实相，离现前究竟的实相也就接近了；如果完全没有这些因素，离觉悟之道就会差得太远了。为什么一般凡夫人不能成佛？因为在凡夫人相续中，所有关于觉悟的因素都不存在凭什么就可以觉悟呢？我们的思想耽著于轮回当中，也没有大悲心、空正见，没有任何能够开悟的因素。没有因当然就没有果。我们如果真正想要获得觉悟之道，必须要认真地去观察成佛的需要哪些因素？这些因素我们相续当中到底有还是没有，是相似的有还是真实的有？为了获得这些因素，我是认真去寻找了，还是以应付的方式大概去找一找，这些都是要观察的。如果认真地修学，也是真实地拥有了，而且力量很强劲，所有的因基本上齐全了，继续地修下去就可以了；如果我们没有去寻找，成佛是不可能的事情，没有因怎么可能有果。现在我们寻找这个道的目的，只是为了应付共修、讲考、笔考等等，没有把它当成真正让我觉悟的因缘。就像你挣钱的时候，没有把种种因缘当成真正挣钱的方式，反正就是做做样子而已，这是没办法挣到钱的。我们在挣钱的时候，也会很关心自己所做的行为是不是真正能够挣钱的方法。如果觉得不对，就会马上修正。我们对于获得暂时利益的因素，都能非常认真地对待，更加应该严格地对待修习佛道的因素，只有把这些因素完全具备了，真正地通过正因去精进修行很快就可以获得解脱。

怎么让我们相续当中，具有离觉悟很近的因素呢？就是要去看菩萨道当中讲的法义。如果我们相续当中的大乘种性一旦苏醒了，就会对《现观庄严论》《大乘经庄严论》《中论》《妙法莲华经》等等能够让我们成佛的经论，会非常有兴趣地去研究、思维、观修。因为我们知道这是真实能够成佛的方法，而其他世间的学识办法，因为它离得很远，根本不是觉悟的因，所以我们要致力于让内心当中生起这种感觉，这是非常重要的，这就是近的基智。因为它具备方便，就是说具有离开打破有实无实法执著的，让我们证悟不住二边智慧殊胜的因，所以叫近基智。

第五，“所治”，即所治的基智。近基智和远基智是一对，所治和能



治也是一对。什么是所治的基智？小乘的基智是属于所对治的。为什么是所对治？因为对于基道果、蕴界处都有实执，所以属于所对治。虽然声闻的基智从某些方面来讲，已经打破了一些执著，但是细微的执著还没有打破。如果这些执著不打破，没办法真实地证悟最究竟的智慧。

对菩萨来讲，这是所治的基智。前面说从基道果方面来讲，还会有一些执著。对于我们心识执著的戏论，耽著的有四种边，或者有些时候讲有两种边，即有无二边。有无二边展开就是四边。声闻把四边，或者有边当中的一部分打破了，连整个有边都没有打破，有边还留下一部分没有打破，无边当然更没有打破，他们相续当中还保留了对基道果方面的耽执，没办法真正地现证实相。

小乘的基智是属于所对治的，这是谁所对治的？当然就是菩萨，因为《现观庄严论》主要的所化是大乘种性的菩萨，这是他们怎么样圆满地通过《般若经》而成佛的殊胜方便。对治者是菩萨，所对治的就是声闻相续当中的执著。如果声闻相续当中执著也需要对治，凡夫人相续更不用讲了，这个地方就不提凡夫了。凡夫的很多方面远远不如声闻。声闻粗大的执著已经断掉了，获得了某种圣果。因为相续当中还有存在于细微的执著的缘故，所以声闻是属于所治的基智。

第六，“能治”，能治就是能对治的，前面所对治的反方面就是能治。能对治就是什么？就是智慧。所对治用什么来对治呢？就是通过能治智慧，如果你对于基道果有所执著，比如有边的剩余部分是所治，能够把它遣除的智慧就是能治。声闻对于有边还保留了无分刹那、极微，这方面就是所治。用什么来对治呢？就用法空，以法无我的智慧来对治。对于无边来讲，也是以法空的智慧来对治。所治的反方面就是能治，能治品主要是菩萨要修行的，菩萨相续当中能治的智慧，就是所治的另外一方面。

第七，“加行”，加行是什么意思？加行就是说真实在心中怎么样去修炼对所治的对治。这个加行本身是真正的修行，通过智慧去断所治的修行，叫做加行。前面只是把所治和能治二者讲了一下，这是所治，那是能治。到底怎么样去对治所治的方法，就是加行。加行就是用能治去对治所治的整个过程，或者修行的方法。加行是实际的去对治所治，在《现观庄严论》当中也是提到了怎么样去对治所治。



第八，“平等性”，平等性就是指加行，就是说基智种种的特征，加行基智的平等性。前面讲过了种种的加行，基智加行的平等性就是指加行本身所具有的特点。它具有什么样的特点，叫做加行平等性。这里面看起来很难分，其实也好分，一个是所治，一个是能治，首先把所治和能治讲了，并没有讲怎么样用能治对治所治。加行就讲了，应该用这样的方式去对治所治，然后加行具有什么特点，这时就在加行平等性当中，对加行修行的本身真实做了描述。这里面讲了本体、相状、特征、有境等等，加行到底具有什么特点？就把能够对治所治的加行本身做了描述。我们对加行的特点了解之后，在修的时候，就会非常清楚。

第九，“声闻等见道”，声闻等见道就是属于果，前面这些修完之后，就可以获得见道。声闻见道，就是间接也可以获得声闻见道的果位，里面最主要是大乘的见道。因为圆满的证悟当中可以包含部分的证悟，就像十斤可以容纳五斤一样，所以大乘见道包含了见道、声闻等，声闻、缘觉，主要是菩萨的见道。能够现证基无我离边实相的智慧，叫做见道。见道就是真正在见道的时候完全现前，这是属于间接的，也间接包含了声闻和缘觉的见道，主要指的是菩萨的见道。因为通过能治对治了所治，就是通过修持加行断掉了所治，把这些全部断掉之后，就可以获得菩萨的见道，这种菩萨见道就是讲现见了蕴界处，基上面的本身无我离边的实相。

蕴界处的本性是什么样的？基上面的本性就是没有人我，也没有法我，人我和法我都不存在，这样就证悟了人无我和法无我。本来没有人我、法我，就是基的本性。我们的身体，外面的色法，还有我们的受想行识，就是平时我们的思想，我们所观察、所执著的东西，这一切正在显现的时候，我们每天在使用的时候，包括我们现在正在讲、正在听，这些法正在安住的时候，它的本性是怎么回事？本性就是离戏的，没有实有法的存在。我就是实有的意思，人我是认为人是实有的，法我就是认为法是实有的。所谓的人和法实有纯粹就是一种妄执，从头到尾都是没有真实存在过的假立的本体。对于这种虚妄的本体，我们在流转的过程当中，没有认识到，刚开始根本不知道这是假的，我们一直认为是真的。后面学习佛法之后，就开始了解到这是假的。虽然知道它无实有，是假的，但还是被虚幻所控制，一直要到什么时候呢？通过我们的种性苏醒，然后学习了修行的方法，比如说把所治能治、加行平等性等等，该学的学，该修的修，修到量了之后，



好了，我们终于现证了内外的五蕴本身的实相，这就是菩萨的见道。

这里面也间接包含了声闻、缘觉通过修持基上无我，前面讲了，强烈的厌离心、清净的行为，再加上无我空性，这些因素齐全了之后，就可以获得声闻见道。

菩萨是在菩提心的基础上，对菩萨的戒律，还有二无我空性等等，修行圆满了之后，就可以证悟真正的基智，获得菩萨的见道，这叫一切智。

“一切智如是”，一切智就是基智，前面讲了，就是证悟一切法无我，即一切的基、蕴界处无我的智慧，叫做基智。

上师老人家讲，基智的界限主要在见道。有些时候讲基智也是包括了，比如小乘的五道，或者大乘的部分，这也可以理解。如果你在见道的时候，已经获得这种智慧，那在修道的时候，会不会丢失呢？不会丢失的。佛陀相续当中有没有基智？佛陀的相续有基智，他的基智是通过最极圆满的方式存在的。虽然真实现前基智主要是见道，但并不是说，到了修，基智就丢失了，不会没有的。它还是存在，在基智的基础上，逐渐再以道智到达遍智。在道智的时候，当然会有基智，在遍智的时候，也会有基智，真正的基智本身应该是见道，这里面讲声闻等见道，一切智如是。它在讲一切智的时候，它的界限是见道。上师老人家讲最高是见道，修道没有这种基智，增上的方式是有的，在佛相续当中会不会有增上方式的基智？肯定有，但是这里描绘的基智在这以上不存在，是这个意思。

上师说，修道以上几乎没有，前面的略义等也说在五道好像也有，到底有还是没有？我们可以通过这方面来理解。真正讲基智的时候就是见道，这里面所讲到的方方面面的九种内容就是指见道而言的，这九种在以上就没有了。因为以上就是道智了，道智有它的法相、自己的本体、自己的种种法，所以不可能再把基智的九种法再加到道智里面去讲，但是增上的方式肯定是存在的。

三种智一共有三十种法，七十义当中的三十种法我们已经讲完了。

第四、能表示正等加行的十一种法：

行相诸加行，德失及性相，
顺解脱抉择，有学不退众，



有寂静平等，无上清净刹，
满证一切相，此具善方便。

正等加行的方方面面都已经表示了，这是能够真实地修行成就空性般若波罗蜜多的一些修法，真正的修法就在这里面。大恩上师也讲了，可能我们学了很多世间的知识，对世间的很多名词、术语很熟悉，但是对于能够修空性的内容特别陌生，尤其很多道友都是第一次学习《现观庄严论》。虽然前世有没有学过不好讲，但是这一世肯定是第一次学，很多术语都很陌生的。不管怎么样，我们经常观察思维使用，也会越来越熟悉。首先我们把这些术语、概念，该理解的理解，该消化的消化，然后这些意义就会在我们相续当中逐渐浮现出来。我们第一遍学的时候，基本上就是在消化术语、概念。里面的修行是怎么回事，基本上找不到什么联系。就像我们第一遍学前行，或者《入行论》，都在消化它的概念术语，这是怎么回事？什么叫暇满？都在消化这些。就是说暇满自己所表达的和我们修行有关的很多信息，当我们第一遍学的时候，没办法深入进去，不知道在讲什么，我们把所有的智慧都用到解释词句上面去了，词语里面所表达的很多信息，我们根本打不开。如果你学完了以后，后面再慢慢学习的时候，对这些概念越来越熟悉了，你的智慧就不用再去管词什么解释，因为词语已懂了，概念已经消化了，这个时候词语所表达的，蕴含的很多和修行有关的信息、意义等方面慢慢就会浮现出来。

学因明、现观、俱舍，刚开始都是这样的，不外乎就是很陌生，我们对于这些术语太陌生了。假如我们从小学开始接触这些术语、词语、概念，中学慢慢深入，在我们很熟悉了之后，现在都不用去看词语是怎么解释的，可以直接看里面的含义，以及意义互相之间的关联到底怎么样。它和我们证悟空性到底有什么必要，它的真实内涵是什么？我们直接就可以达到它的本意。因此必须要一遍一遍的学，学第一遍我们不知道到底讲什么特别正常，因为我们对概念、术语尚且都很陌生，何况里面表达出来的，要给菩萨传递的一些修行的窍诀。虽然弥勒菩萨把窍诀讲得很清楚，但是我们都不知道这个窍诀到底是怎么回事儿？到底哪个方面是窍诀？从哪个侧面传递出了一丝一毫窍诀的含义呢？对我来讲还是太深了一点，假如学《现观庄严论》的人，他对《般若经》比较熟悉，他一看的时候，就知道里面讲的意思，他知道这是窍诀。而对我们来讲，这一切都很陌生，暂时来讲，



刚开始主要还是对词语、概念等等消化的过程，消化完慢慢再深入，像我们学的前行、入行论、中观一样，里面所表达的甚深的含义逐渐就会传递出来，我们要给自己时间，和一步步地逐渐学习的毅力，然后不断地挖掘，里面甚深的含义终有一天会表达出来的。

上师老人家说正等加行是非常深的，能够证悟般若波罗蜜多的甚深修法。虽然里面有一百七十三项这么多，但是表示正等加行的有十一种法。第一个是行相，第二个是诸加行，第三个是功德，第四个是过失，第五个是性相，第六个是顺解脱，第七个是顺抉择，第八个是有学不退众，第九个是有寂静平等，第十个是无上清净刹，第十一个是满证一切相，此具善方便。

这些颂词和《俱舍论》，尤其是《经庄严论》特别相似。有些时候不看注释，都不知道讲什么。以前在学院学习的时候，当时我们好像在学《经庄严论》，有一天一个道友讲考，他不知道在忙什么，提前没有看书。讲了半天，最后他说，哎呀，我没有看书，本来想把它顺下去的，但是没办法顺，每个字都有一个意思。的确这些不像《大圆满前行》，几行字就是一个意思，或者说像《入行论》一个颂词讲一个意思，一读之后，这个意思基本在这个词当中就表现出来了。他说，没办法蒙过去。为什么蒙不过去？就是一个字一个意思。我们以前讲的是唐译的《大乘经庄严论》，一句是五个字，一个颂词是二十个字，相当于二十个字就是二十个意思，每个字一个意思。他说没办法蒙，蒙不了。最后就坦白了，说我没看书，本来想蒙过去，最后一看实在没办法蒙过去，每一个字一个意思。有时候是一个字一个意思，有时候是一个词一个意思，这里面就是一个词一个意思。如果上师老人家没有讲，我们没有看注释，真的没办法理解里面到底是什么意思，该下的功夫还是要下。

第一，加行相，“行相”是什么？就是加行的相，所证悟的四谛实相的智慧差别就是加行相，主要是一百七十三种相。加行相是什么意思？加行相就是它的对境，就是我们要修加行的一种所修、对境是什么？我们要修的是一百七十三相。行相的意思，一方面来讲可以理解成加行的相，加行的对境。另一个方面，前面我们讲了，主要是在心上面浮现出来的一种对境，叫做行相。行有些地方讲就是心的意思，行相就是心上面的相。我



们要修一百七十三相，肯定是要在心上修的，都要在心上面浮现出来，要现前这个相。上师讲了行相就是修加行的对境。我们所修的加行的对境，叫做行相。

第二，加行，“诸加行”，前面是所修的对境，所谓的加行就是修行的意思。修行本身是什么特点？具有殊胜的方便和智慧的道的一种修行，所以所谓的加行就是修行的意思。上师在讲记当中也说了，所谓加行是什么？加行就是修行的意思，四加行就是四种修行。有些时候的四加行是前行的意思，有些时候的加行就是指修行本身，加行既可以是前行的修行，也可以是正行的修行。这里面对三智的四加行其实就是四种修行的方法，诸加行的加行就是讲具有殊胜方便智慧道的一种修行，里面也是有非常殊胜的修行方法。怎么样修行一百七十三项呢？这是非常关键的，此处是略说，大恩上师说现在不懂还不要紧，因为下面还要广说，加行这么殊胜，后面还要给我们讲，到底要怎么样修持这样的加行。越学到后面应该是越有味道，有些人说越往后学越没有味道了，因为越来越学不懂了，也有可能是这样子的。只要我们认真学了，应该是越学越有味道，因为自己逐渐品尝到了这个法味之后，就会兴致勃勃，对这样的大乘道真正的激发起了兴趣，会有兴趣去学习。慢慢领会到了大乘道的意思之后，心会越来越勇悍，越来越精进，越来越欢喜，后面还会对加行有广说的。

第三，加行功德，“德”就是功德。修这种加行，具有什么功德？首先了解了功德之后，我们就愿意去投入，非常愿意修。因为修加行有这样或那样功德，所以我们愿意修，还有我们也可以了解已经修完加行的菩萨们，他们具备这些功德，对于已经修成的菩萨，我们也可以生起信心；对正在修或者还没有开始修的我们来讲，也可以树立一个目标，相当于如果到达了修道的状态，我们可以获得这里所讲的功德，这是让人欢喜，让人向往的地方。如果有福德、有善根的人，他会解脱的功德非常欢喜；如果福报不够的人，可能会对世间的钱财或者获得世间一些小小的利益非常欢喜，这也是修行者和没有修行的人、或者说福报大的人和没有福报的人、有善根和没有善根的人、种姓苏醒和没有苏醒的人的差别就在这里。如果我们真正有种姓，看到这个功德的时候特别高兴，这个功德总有一天会获得的，以前我不知道成佛有什么功德、初地菩萨有什么功德、修正等加行等等都有什么功德，现在看到了，很愿意修加行和修学成佛的因，这些功



德虽然对我们来讲还有很远，但是必须要了解。只有了解了，我们才愿意去投入，就像如果不给你提前讲极乐世界的功德，你都不愿意念，念阿弥陀佛干什么？花这么多时间，我为什么要念？如果告诉我们极乐世界有这样那样的功德，一下子就激发起了念佛的兴趣，这么好的地方我一定要去，你既然要去，这就是去的条件，必须要训练的，然后自然而然就对念佛、往生的四因有兴趣，会很认真的对待。如果我们知道功德了之后，也会对于加行本身有兴趣，或者说在我们想要退失，比较厌倦的时候，想一想这个功德之后，他就会继续的勤奋了。

以前听说有些人在世间打拼的时候，每天下班特别的疲惫，有些时候很疲劳。在路口有一个很大的广告牌上面有一辆非常好的车。他每天到那里，就有动力了。这就是他的目标，看到之后，下决心还是要努力，好像一天疲惫就没有了，他又开始要奋斗了。如果他没有这个目标，也许就放弃了。我们也是一样的，修行是很枯燥的，尤其是没有相应的时候。如果已经到了菩萨位，还会不会枯燥？不会枯燥了、像我们这些初学者，让我们放弃以前喜欢的，而且应该得到的还是遥遥无期，根本看不到，在这个过程中容易产生无聊枯燥的感觉，很容易放弃。有些时候我们看一下这些功德，也会重新激发起我们想要修行的意乐，这方面还是很有必要的。

第四，加行过失，“失”就是过失，主要是讲我们在修正等加行的时候要遣除的过失，这些过失就是魔障。这里有四十六种魔业。这四十六种魔业在我们修正等加行的过程当中，要致力于遣除，因为这四十六种魔业有可能会成为我们修行正等加行过程当中的一些障碍，所以首先让我们了解这些过失，菩萨们告诉我们，当心！你在修正等加行的过程当中，可能会出现四十六种障碍当中的某一种，让我们学习、了解，当我们遇到的时候就会很熟悉，这个过失我们学过，属于以前学习过的四十六种魔业之一。自己首先就会警惕，然后我们再翻一下，菩萨在对应四十六种魔业开出了什么单子，是怎样对治它的，自己再一看就知道了。或者说四十六种魔业我学了，附带同时也学了对治四十六种魔业的方法，所以魔障出来之后，你会不会被打击的东倒西歪，一下子束手无策呢？如果你学习过、训练过，不会出现这种问题。你会在最短的时间当中，把这个问题解决掉。你知道方法，绝对不会慌张。如果你没有学习过，都不知道这是魔业，已经陷得很深的时候，有可能也没办法醒悟，醒悟过来的时候，发现自己已经陷的



深了，觉醒是非常困难的。

提前学完了之后，对我们来讲也是首先有了预防，一但出现了之后，就可以在很快的时间当中了知，予以对治，这里面讲的四十六种魔业，对我们来讲，也是非常重要的。因为我们在修道，谁会没有障碍呢？修道都会有障碍，关键是障碍怎么形成的，这个障碍体现成什么状态，通过什么样的方式呈现？如果呈现出来的时候我没有认知，反而认为是功德，你把过失认成功德了，更加想不起对治了。我们在修道过程当中，都会有障碍、违缘，提前学习就会心中有数，比如说今天出发的时候，预计到可能今天会遇到这个问题那个问题，在谈判的过程当中，可能会遇到这个障碍那个障碍，张三可能会刁难我，李四可能会给我出个难题。首先出发之前我对这些都有预料，心中有数，也有一个应对的方案。内心当中就不会慌张。如果真的遇到了之后，首先自己的心不慌，然后在平静的状态下就会有对策。

修菩萨道的人尤其如此。之所以讲魔业还有目标，就是提醒我们千万不要天真地认为，只要学了法就不会有障碍。有些人感觉皈依、出家之后，从此就是一帆风顺了。以前我有障碍，是因为没有皈依、学佛的缘故，现在我已经皈依了、学佛了，好像就应该是一路平坦，不会有任何障碍了。这个想法是不对的。

在正等加行当中，都会和我们说这里有四十六种魔业，一定要注意。学习佛法是学习应对这些问题的开始，我们开始面对、承认有这些东西，然后学习怎么样去应对、调伏它，告诉我们修行佛法肯定有障碍。如果我们天真地认为学习佛法不会出现违缘、障碍，就是没有深入学习的体现，所以才会有这种想法。真正学习了佛法一段时间的人，他绝对不会有这样的想法，也不会想我都学了这么长时间，为什么还会遇到这些问题。上师老人家经常说，没有深入学习佛法的具体表现就是这个。真正学习佛法的人，不会这样想、也不会这样说。为什么我学了这么多、念了这么多，还会有障碍，还会出现违缘等等？不应该有的想法。提前告诉我们也有必要，让我们首先心理准备，然后就会接受在修行的过程当中，绝对不可能是一帆风顺的。因为我们本身的障碍还在，没有通过正确的因去对治，它怎么可能就无因无缘地消失了？不可能一次皈依的力量那么大，所有成佛路上



的障碍，通过一次皈依彻底就遣除了。虽然它的意义深远，但是力量没有大。

即便是初地菩萨已经证悟了空性，也不是说只要现证了实相，所有的烦恼障、所知障的种子也一概消尽了，没有这样讲。他只是见到了实相，有一定的力量。虽然能够遣除的已经遣除了，但是还不能说，我只要见性了，所有的障碍都要遣除。还要进入修道，修道当中从二地到十地当中还有九品障碍，这九品违缘一个比一个细，这种细的障碍必须要通过一地一地的证悟，逐渐有力量之后，才可以对治下一个障碍，慢慢就可以把所有的障碍清除掉。我们应该知道，修行佛法的过程中虽然会出现这些障碍违品，但是佛法也会告诉我们调伏的方法。应该以怎样的心态通过什么方法去调伏等等，这些方面都会讲。

第五，加行性相，“性相”是加行的性相。加行的性相，就是说所有大乘加行的所知法，有九十一种法相。关于大乘加行方方面面的内容，都会在性相当中给我们讲得很细致。有些时候我们还是在很粗糙的修行。虽然我们觉得修行很好，但还是太粗了。如果修行越细，能够对治的障碍也就越多；如果你的对治本身很粗，就只能对治一些粗的障碍，细的障碍都发现不了，何况说对治呢？从这方面讲的时候，关于修行的方方面面我们都要了知。就是说所有的所知方面都需要了知。

第六，大乘顺解脱分，顺解脱分主要是大乘的修行的资粮道，资粮道也叫做顺解脱分。以前我们学过顺福德分和顺解脱分两个名词，在《大圆满前行》《入行论》当中都会出现。顺福德分是没有以解脱的因缘摄持的福德。比如在做放生、供养、顶礼等善行的时候，只是想怎样遣除现在的违缘，或者怎样在今生后世得到更多福德等等，这些方面都是顺福德分，它和解脱没有关系。什么叫顺解脱分呢？顺解脱分就是说在你的善根当中，已经有了解脱的因素。你在做这个善根的时候，里面有了解脱的因素。解脱的因素是什么？就是我为了解脱而修善法。这个善根就有了解脱的因素。当然解脱的因素到底是真的还是假的，还是要分别。对于我们这些还没有入道的众生来讲，上师也讲了，入道是以入小资粮道为标准。什么时候进了小资粮道，就可以叫做入道的修行者。因为我们内心当中还没有真实地现前小资粮道，所以对我们来讲，比如现在修加行的时候，为了一切众生解脱，或者我能够解脱而修加行。虽然生起了这一念的心，但是这一念的



心，总体来讲已经是随顺于解脱了。能不能叫做顺解脱分呢？还不一定。为什么？因为你想解脱的心当中，可能还有杂质、不清净，没有达到小资粮道的标准。

小资粮道的标准，按照小乘来讲，必须要生起无伪的出离心。就是说出离心没有虚伪的成分。生起了真实地想要解脱的心，就是小乘的小资粮道的标准。大乘的小资粮道是在此基础上，生起真实无伪的菩提心。这就进入了大乘的小资粮道。有了这些之后，善根就可以正式地命名为顺解脱分善根。在此之前，只是随顺的，随顺于顺解脱分的善根。因为你还在努力，内心当中还没有达到入道的标准。我毕竟在努力了，也是随顺的，虽然它和纯粹的福德分还不一样，但也不是真实的顺解脱分善根，而是朝着顺解脱分善根的方向在运行，只要坚持修下去，总有一天会入小资粮道。入了小资粮道之后，你的善根从时候开始，就成了“正规军”，真实地进入到顺解脱分的行列。

顺解脱分是资粮道所摄的。我们这里所讲的也是大乘的顺解脱分的善根，主要是随顺于解脱，因为你的善根是什么善根，关键要看你的善根当中包含的是什么信息？本身是善根，这个毫无疑问。我放生、供养就是善根，但是你的善根里面还有没有别的因素？有。什么因素？比如我想要发财，下一世想要做转轮王，或者天人的果位，如果是这种因素，就是顺福德分。

如果一个善根里面的因素是我要为了一切众生解脱、证悟空性等，就是随顺解脱的善根。我们在修行的时候，不要懵懵懂懂地修，反正我是修了，具体修了什么善根，自己都分不清楚，也不知道什么是顺解脱分、顺福德分。虽然修了，但是都不知道你的善根到底是哪一种。只要善根没有被强大的违品摧毁，肯定会成熟。与其是懵懵懂懂地修善根，还不如明明白白地修。知道善根哪些是该舍的、哪些是该取的，该取的当中哪些是力量小的、哪些是力量大的，把这些分清楚之后，再去修行，就是朝着小资粮道的方向在走。因为我的善根是通过菩提心摄持，明确要解脱的，虽然菩提心现在还不真，但是方向找对了。只要我坚持走下去，一定会跨入小资粮道的门槛。因此我们要了解顺解脱分的资粮道。

第七，大乘顺抉择分，“顺抉择分”，我们以前知道的少一点。因为在其他经论中讲得不是很多。顺抉择分是加行道。主要是见道智慧叫抉择。



七觉支当中有抉择的抉支，就是见道智慧的圣智。顺抉择分就是随顺抉择的部分，它随顺于见道智慧，加行道是随顺的。虽然资粮道也随顺，但是它离得远，中间隔了加行道。什么是离见道最近的？加行道是离见道最近的，所以四种加行道叫做四种顺抉择分。它随顺于抉择的，随顺于抉择位见道的智慧。它离见道很近，善根也是特别强劲，所以修特别的殊胜。

顺解脱分主要是听受教言、闻思为主，顺抉择分主要是实际在内心当中生起觉受，它是以修行为主。闻思修首先要听闻，然后要修行，再通过修行产生修行的果，就是修所生慧，最后可以获得见道，叫做顺抉择分。

第八，有学不还，“有学不退众”，就是有学不还。不退、不还是什么意思？不退转的意思。关于不退转下面还要讲很多不退转的相。如果你获得了这些，在加行道、见道、修道的时候，都有不退转相。具有这些不退转相的修行者都叫做不退转众。有学不退众，因为还没有到无学，所以叫不退众。资粮道这里面不算，主要是从加行道开始算的。资粮道在五道当中还算是最低的，很多的标准不安立。这里就是以加行道为主的，然后是见道、修道的不退转相。

这方面也可以从外在的方式来推理，谁有这些不退转相，大概就可推知他属于某某阶段的修行者或者菩萨。我们有些时候就觉得自己是不是圣者？昨天晚上做梦感觉是一个菩萨。你可以看一下有没有这些功德、不退转相？如果没有肯定不是。如果谁授记你是观世音菩萨的化身，到底是不是可以问一下自己。如果你都是观世音菩萨了，而自己还不知道，哪里有这样的情况？观世音菩萨还在轮回当中漂流，根本不知道自己是观世音菩萨，某一天有人点拨了你一下，突然才发现，原来自己是观世音菩萨的化身，这是根本不可能的事情。

如果你是加行道、见道、修道位的菩萨，都有不退转相。作为佛弟子来讲，学了这些教义之后，不仅自己不会愚昧，别人也忽悠不了你。很清楚自己的烦恼这么粗重，这些不退转相都没有，怎么可能是属于加行道、见道，乃至修道的菩萨呢？学了这些之后，我们就有了分辨的智慧，一方面对自己修道有利，另一方面对真正具有不退转相的圣者也会生起恭敬心和信心，还有对于自己修行的过程，通过这些相也可以自我了知。

“有寂静平等，无上清净刹，满证一切相，此具善方便”，在讲记当



中分别对应八地、九地、十地的正等加行。

第九，生死涅槃平等加行。“有”是三有，“寂静”主要指涅槃。三有、涅槃平等的加行，就是说有寂平等的加行。有寂平等加行就是对于轮回和涅槃都是平等的。通过无分别智，一般来讲八地菩萨出定的时候就可以有无分别智，无分别智和佛的无分别智、或者入定的无分别智，还是有一些差别的。八地菩萨出定位后得的时候，无分别智慧就获得自在了，他是通过无分别来修行法身。就是说轮回涅槃平等是可以获得法身的直接因，轮回和涅槃平等是通过无分别智进行修行的，这是法身的因。最后成佛的时候，有法报化三身，法身的因从八地开始有，如果八地有了，九地、十地肯定是更加增上的方式存在了。

第十，清净刹土加行。“无上清净刹”，主要是九地菩萨的修行，到了九地的时候，修持清净刹土加行。清净刹土加行是什么意思？到了九地就开始修持清净刹土了，有的地方说在八地开始发愿修行，也可以这样说，因为八地已经有了无分别智慧，八地菩萨是属于不退地，就是说到了八地的时候，不勤作都可以成佛了。有些人说八地是不退地，八地以下都要退失的，不是这样解释的。初地以上就不会退失了。八地菩萨的无分别智慧自在了，即便他不勤作，也会成佛。

九地菩萨接近佛地了，开始修行清净刹土，这是自己要成佛的刹土，就是说给自己以后的眷属营造一个最好的修行环境。因为是清净刹土，眷属是清净的眷属，然后器世间也是清净，所以这方面叫做清净刹土加行。九地菩萨就开始修持清净刹土加行是，这是属于报身的因，报身是一种受用身一到十地的菩萨是清净眷属，清净的眷属可以见到佛的报身，修持清净刹土是报身的因，或者是色身的因。

第十一，方便善巧加行，“满证一切相，此具善方便”，他是通过善巧方便的加行来修持二利，或者化身的因。满证一切相，到了十地的时候，他圆满证悟了一切相，就是说该证悟的，在有学地能够证悟的，都可以证悟。此具善方便，具有善巧方便。具有什么善巧方便呢？修行的时候，在正确的时间、正确的地点，或者任何适合于利益有情的时间、地点等等，显现的时间、身相等度化众生的方式都是通过善巧方便可以达到的，这是十地菩萨。



因为基本上九地过后就是佛地了，所以有些地方就把十地菩萨叫佛地。是不是真的佛地？还不是，因为离佛地非常近，满证一切相，此具善方便等等，都可以表示这一点。它是佛地最近的因，所以就把果位的名称加在了因地上面，最接近佛地的因是什么？最近的因就是十地菩萨。在《宝性论》当中讲过，在十地的时候，自己就可以显现十二相成道了。汉地讲八相成道，藏地讲十二相成道。十二相成道是佛陀显现的，十地菩萨就可以显现八相成道，或者十二相成道的功德。对于十地菩萨所显现的十二相成道，和佛显现的十二相成道，连九地以下的菩萨都分不出来，同样都是十二相成道，哪个是佛显现的，哪个是十地菩萨显现的？其他圣者分不了，只有十地菩萨和佛才知道，说明十地菩萨的功德非常的殊胜，具有善巧方便。

他们离佛地非常近，好像差一点点就进去了。在《宝性论》当中讲，十地菩萨和佛地的功德差别像是牛蹄水和大海水一样，差得很远。牛蹄水是什么？就是牛踩的脚印儿，下雨或者用水把它灌满了，叫做牛蹄水。牛蹄水的水就这么多，去过大海的人都知道，大海的水无量无边，十地菩萨和佛的功德的差距就是这样的。已经这么接近了，十地菩萨显现十二相成道和佛显现十二相成道都分不清楚了，其实是九地以下的分不清楚，但是十地和佛之间的差别还是很大的，在《宝性论》当中有这样的教证。

不管怎么样，到了十地之后，就可以通过具有善巧方便的加行来满证一切相，获得化身的因。为什么获得化身的因呢？该了知的一切都了知了，十地菩萨圆满证悟了一切相，可以自在地显现各种化身，利益无量无边的有情。这时候就是属于善巧方便地修行二利，或者获得化身的因。最后三个分别是法身的因、报身的因和化身的因，也可以从这方面来对照。

《现观庄严论》可以从很多侧面来解读，一些注释当中就是这样解读的，对我们来讲，也是比较容易了解、容易记住的一种方法。以上我们学完了正等加行的十一种相。我们知道了，具有十一种表示方法叫做正等加行。

第五、能表示顶加行的八法：

大恩上师在讲记当中，对于正等加行和顶加行的解释非常简单明了。什么是正等加行呢？大恩上师用了《大圆满前行》来作比喻，把《大圆满前行》比作是整个正等加行。《大圆满前行》有暇满难得、寿命无常、轮



回痛苦、业因果、解脱利益、依止善知识，最后还有破瓦等等，这是整个《大圆满前行》的不同内容。《大圆满前行》的每个内容叫做正等加行，每个都要学，都要修。什么叫顶加行呢？以暇满难得为例，暇满难得是要修的，把暇满难得的修法修到量，叫做顶加行。

暇满难得的界限是什么？金厄瓦格西就是暇满难得修到量的标准，他一辈子不睡觉。为什么呢？因为考虑到暇满人身太难得了，他舍不得用睡觉来浪费暇满，所以他就不睡觉，一生念了九亿遍不动佛心咒。到了金厄瓦格西的标准，就是暇满难得的顶加行。寿命无常是什么呢？喀喇共穹格西闭关的山洞门口，有一棵荆棘树，出去回来都会刮到他的衣服，本来想砍了，但是他进去的时候，想不知道还能不能出来，就没有砍；出去的时候，想不一定还会不会进来，也没有砍，最后一直获得了成就，也没有砍，这就是寿命无常的顶加行，到达界限了，叫做顶加行。

这个很容易理解。顶加行就是正等加行修到标准，我们想到正等加行和顶加行的时候，就想想上师老人家在注释当中讲的例子，一下子就懂了。因为前行我们学过，而且相对来讲也容易理解一点，所以这里面就意发财容易理解的方式给我们讲了二者之间的关联。

此相及增长，坚稳心遍住，
见道修道中，各有四分别，
四种能对治。无间三摩地，
并诸邪执著，是为顶现观。

这是顶加行的现观。上师老人家在讲的时候，相当于普及了一下修道的次第，介绍了一下整个修行的过程。上师在这一段刚开始时讲，未入道的众生，就是还没有进入资粮道一般的人，没有入资粮道之前的普通凡夫叫未入道众生。我们可以按照这些标准来衡量，自己是入道的众生，还是未入道的众生？反正没有进入资粮道之前，都是属于未入道的众生。入道之后有五道，第一个叫做资粮道，资粮道分了三品，小资粮道、中资粮道和大资粮道。资粮道有三个过程，首先是小资粮，刚刚我们也介绍了，从小乘的侧面来讲，生起无伪的出离心，真正不耽著轮回，一心一意想解脱的，然后修持四念住。从大乘的侧面来讲，生起无伪的菩提心，修四念住。这就是小资粮道，小资粮道再继续修，就会到中资粮道，乃至到大资粮



道，三个阶段圆满了就是资粮道圆满。

然后进入了加行道。加行道分了四个阶段，分别是暖位、顶位、忍位和世第一法，也叫胜法位。资粮道和加行道都是凡夫地，还没有到圣地，虽然是凡夫，但是他们和刚刚的那种凡夫不一样，那种凡夫是未入道凡夫，资粮道和加行道是入道凡夫，尤其是加行道无限接近圣地了。资粮道和加行道属于凡夫菩萨，前面是未入道的凡夫，而资粮道和加行道属于入道的凡夫，而且他是一步步地像走楼梯一样，逐渐靠近见道。

加行道圆满之后，就是见道了。见道是见什么呢？见到了法界的实相、自性。这方面是见，这不是用眼睛看到，而是通过智慧去现证见。肉眼看不到实相，这是通过无分别智慧去现证的。不管你是不是近视眼，只要有了证悟，就可以见到实相。即便你的眼睛 1.5、2.0，如果没有智慧也见不到实相。这不是通过眼睛好不好见到的，主要是在心中生起真正的无分别智慧，尤其是当你的所有的分别念息灭的时候，真正的胜义谛显现，就是见到实相，见到实相之后，到了修道。

一般来讲，见道是大乘的初地，然后二到十地之间就是修道。修道是修什么？修行在见道的时候所见到的实相。因为你首先要见，然后才能去修你所见到的实相，如果你没有见，修什么呢？见道是修道的基础，胜义谛的第一步就是见实相，这只是见实相，还有很多障碍要清净、很多的功德要现前，所以必须要在见道之后，缘你所见到的实相反复安住反复修这就是修道。入定位要安住实相，出定位要积累资粮，这方面就是入定出定轮番交替的方式，逐渐地进入到二地、三地、四地等等，像这样圆满修道。十地圆满之后就是佛位，到佛位的时候，就是到无学道了，无学道时所有的障碍清净了。障碍在初地开始真实的清净，然后在二到十地之间，从粗到细逐渐清净，到了十地末尾，所有的障碍清净，佛地的时候是清清净净的，圆满的实相完全现前了，所有的智慧都获得了，所有的功德都圆满了，就是佛地。

这大概就是我们修道的心路历程，入道、修道都要遵循这个途径，从小资粮道乃至到佛地之间，有些人的根机利、勤奋，或者智慧深广，这个过程很快。比如通过密宗的修行，会以非常迅速的方式经过了。有些人的根机一般，可能要慢一点。就像一座城市，从东边到西边，要经过很多



地方，这些地方都必须经过，经过的人有的是在地走，有的是开车，有的坐飞机一下就过去了……有些人快，有些人慢。这个悟道的过程都是需要经历的。《般若经》当中讲，初地菩萨七天就可以了，只要到了初地，就相当于上了飞机，乘飞机就很快了。该经过的他都经过了，只不过是特别快的速度，从二到十地之间经过了。

上师也讲了，顶加行不包括资粮道。因为资粮道的修行境界是比较低的，所以在顶加行当中没有。顶加行最低的起点是从加行道的暖位开始。从暖位开始，安立的时候，顶加行有八种法。第一个是此相，第二个是增长，第三个是坚稳，第四个是心遍住，第五个是见道的四种能对治，第六个是修道的四种能对治，第七个是无间三摩地，第八个是并诸邪执著。总共有八种顶现观。

第一，暖顶加行。“此相”，对照四加行当中的第一个暖位的顶加行。因为暖位的修行到达了顶点，所以叫做暖位的加行。从暖位开始就进入加行道了，加行道就是为了见性、成为圣者所做的修行，就是真正为了登地而做的修行。

暖位的暖字怎么理解呢？有两种理解。第一种，从这里开始逐渐真实地通过修行来灭掉执著了，暖就像火可以把柴烧掉一样，这时候就是真实的火可以烧柴了，说明它从这儿开始，真实地通过止观双运的修行，可以逐渐灭掉执著。第二种，暖位开始接近见道了，见道的智慧比较远的验相出现了。打比喻说相当于你在家生了炉子，或者在野外生起一堆火，正在着火的炉子相当于初地见道，然后你慢慢靠近炉子，距离一两米。虽然没有真正接触到炉子，炉子的暖气已经感觉到了。这个距离不远不近，既没有真正地摸到炉子，还不至于感觉不到火炉的热量，什么时候感觉到热量了，这个地方就相当于加行道的暖位。

它离见道已经近了，近到什么程度？近到可以感受到属于见道智慧的一分。虽然还不是真实的无分别智，但是开始产生感觉了。加行道是要生起某种觉受，也是开始最初的小证悟。证悟分很多种，有些证悟是发生在加行道，内心当中已经有体会了。因为见道智慧的一些暖气，你已经体会到了。这和闻思的时候是不一样的。闻思体会到的法义，和通过修加行道暖位所体会到的觉受还是不一样，它毕竟是已经真实地从内心当中完完



全全地生起了和以往不同的境界。上师老人家讲，感觉悲心、智慧很相应了，这是属于加行道。

在《俱舍论》当中，把四行位通过颂词来讲，暖位是“暖必至涅槃”，就是说通过修行到达加行道的时候，必定获得涅槃，这是决定的。只要你到了加行道的暖位，一定很快获得涅槃。加行道会不会退？加行道的善根属于动摇的善根，它会退失，还会造恶业、堕恶趣，但是必定会至涅槃。就算随恶趣，也会很快回到这种状态当中，获得涅槃。只要获得了加行道的暖位，必定获得涅槃。即便你中间堕一下恶趣，还是会获得涅槃，所以说暖位是必至涅槃的状态。

第二，顶顶加行。顶顶加行就是加行道的顶位。前面的暖位是什么？暖位对应此相，此相就是在加行道第一位，获得了一些不一样的相，获得了暖相。有些地方叫明相，明就是智慧的意思。《大乘经庄严论》当中讲，四加行第一个叫明得定，就是得到一种明的相。第二个叫明增定，就是说这种明增加了，此相，是得到明的相。顶位是“增长”，什么情况下增长，增长了什么？增长了暖位的相。暖位光明智慧的相进一步地增长，叫做顶位。暖位的明继续增上就是顶位。为什么叫顶位？它是谁的顶？它是属于所有动摇善根的顶。所有动摇的善根到了这个地方就到了顶端。从顶位往后的善根，叫做不动摇善根；以下的善根，叫做动摇善根。为什么叫动摇呢？它是可以上下浮动的。善根往上走就到了忍位，往下走可以退失。如果没升上去，善根还会退失，也会堕恶趣。前面讲了暖位堕恶趣，也可以很快获得涅槃，顶位的修行者也会生烦恼、造恶业，还会堕恶趣，但是他的善根是属于动摇位的顶端。

四个加行有各自的特点，暖是必至涅槃。顶位是不断善，就是不会断善根。虽然会生烦恼、堕恶趣，但是不会生起邪见而断善根。断善根的定义大家都懂，就是说什么时候你的内心当中生起了无因果的邪见，你的善根就会断掉，没有善根了。顶位的修行者，他会堕恶趣，不会断善根。因为不会生起邪见，所以说顶不断善根。

为什么有的菩萨会堕恶趣呢？假如按照这种标准来看，因为他的善根属于动摇善根，动摇的善根有可能退失。虽然退失了，但是他的善根没有断，堕了恶趣之后，很快就会出来，也很快会获得涅槃。这方面就是顶位。



顶位就是在动摇的善根当中获得顶点，所有动摇的善根在加行道第二位，再也沒辦法超过了，在动摇的善根当中到了顶点了。虽然前面获得的悲心、智慧、信心越来越增上，但是按照这里的教证来讲，仍然有可能退失。

第三，忍顶加行。前面我们引用的是小乘，大乘有些时候也是共通的。“坚稳”属于忍位的菩萨，忍位就是加行道的第三位。忍位对应的是坚稳。坚稳就是他对空性的认知、善根不动摇。忍位之前都是动摇的善根。到了这里就是坚稳，不动摇了。忍就是可以安住的意思。在这个状态的时候，就可以稳固下来，不会再有退失的可能性。

普遍来讲，忍不堕恶趣，很多汉地的修行人都会背这句话，为什么忍不堕恶趣呢？前面的善根还会动摇，往上可以走往下也可以走，是动摇的，再精进一点到了忍位，就不动摇了。如果稍微懈怠一点、不注意，也会堕落，下面还有堕恶趣的可能性。到了忍位的时候，忍就不堕恶趣了。不堕恶趣是因为他所有的智慧都稳固了，属于不动摇的善根，不可能再生起粗重的烦恼，也不可能再造粗重堕恶业的罪业。

有些地方讲，虽然他相续当中恶趣的因还没有消尽，但是获得了非抉择灭，就是他压制了粗重的烦恼，因缘不具足的缘故，虽然他堕恶趣的业还没有消尽，但是因缘不齐全，所以也不会再堕恶趣了。因缘不齐全，就是获得了不动摇、稳固的善根，叫做忍位。

平时我们讲的三品无生法忍，下品无生法忍是在加行道忍位开始获得。什么是无生法？对无生法、空性法，真正地通过观修的方式，相续当中完全的有了初步的证悟，初步的觉受证悟，这时获得了下品的无生法忍。利根菩萨在忍位得佛授记，很清楚的授记，基本上都是在获得无生法忍的时候得授记。因为获得无生法就说明稳定、坚稳了。为什么前面不授记呢？前面还有可能浮动。佛陀比较清晰的授记，都是在忍位的时候，为什么在忍位获得授记？坚稳，他的善根是稳定的，不会再退失了，所以对利根菩萨，在这里就开始获得佛陀清晰的授记。而不是朦胧的授记，你以后会成佛怎么怎么样。而是很清晰地授记了，再过多久的佛刹是什么、眷属有多少等等，这是下品的无生法忍。

中品无生法忍在初地时获得，中根菩萨这时获佛授记。为什么是初地？初地真正证悟空性，不是忍位通过觉受的方式获得无生法忍，初地是无分



别智慧现证了，那个时候获得中品无生法忍，中根菩萨在那个时候，出定位得佛授记了。上品无生法忍在八地时，八地菩萨出定位无分别智慧获得自在，钝根最迟在八地菩萨时获得佛清晰地授记。

这方面和无生法忍有关，这是属于忍位，忍不堕恶趣，真实地获得不堕恶趣的保证，就是在忍位的时候。并不是说所有的菩萨前面都危险，不是这个意思。一部分菩萨在获得忍位之前，有堕恶趣的可能性；有些菩萨不会，一直从小资粮道修上来，都是保持这种修行，也没有堕恶趣，但是真实通过非抉择灭获得不堕恶趣的能力就在忍位。

第四，世第一顶加行，“心遍住”，就是讲世第一法位，也叫胜法位。世第一就是世间第一，整个世间第一的是胜法位。为什么是心遍住？因为加行道的最后一位最接近见道，如果加行道是接近见道，加行道的第四位就是无限接近，因为过了之后就到见道了，所以所有有关见道的无分别智慧无二取的总相，在世第一法位都要具足的。比如说初地菩萨证悟的是无二取的真实空性，在世第一法位的时候，证悟自相无二取的总相智慧所有的因在世第一法位都要圆满修行。这时所安住的是真实的最接近初地菩萨无二取大空性的前相，这些在世第一法位当中都会具足。为什么叫心遍住？他的心完全周遍空性大悲的境界，真正的空性大悲境界初地菩萨是现证的，悲心是无缘悲，空性也是无分别智慧。他的前相在世第一法位，那么接近初地菩萨位的时候，心相续当中真正周遍充满了空性和大悲的境界，所以可以利益很多有情。最接近初地菩萨的就是在世第一法位，“第一入离生”，就是说世第一法位过了之后，就可以获得离开凡夫位的空性。

以上就是四个加行道不共的特点。通过这些把修行过程一步一步抉择得特别清楚。

我们了知了道次第，对于整个修道内心就有了把握，相当于给我们画了一张个旅游地图一样。那是最终目的地，第一阶段、第二阶段等等分别怎么样，把这些给我们介绍得很清楚，这样一来我们在修道过程当中，知道了现在修的道到底是什么样的，就不会很困惑。不管我们现在是不是已经达到了这种状态，至少首先可以把总的目标，或者修道的过程已经了知得比较清楚。如果修行者能够不愚昧，做到心中有数，自己有了目标，也知道现在处在哪个位置。像我们有些时候到旅游的景点里，用一些红点、



五星表示景点所在的位置，然后一对比，我在这儿，然后要去哪个地方，一下就会很清楚。否则，没有地图，也不知道我在哪里，就没办法规划下面的行程。

修道者的心中也应该有一张地图，有了地图之后，知道了自己应该精进的程度，再加上不怯弱，也不迷惑，反正只要努力可以达到。因为蓝图已经画好了，所以只要跟着修下去一定是可以的，这是非常有必要性。这就是加行道的四个顶点，即暖、顶、忍、世第一法位，在《现观庄严论》后面还会提到这些内容。

第五，见道顶加行，见道修道中，各有四分别，四种能对治。首先是见道有四分别，四种能对治，对于见道来讲要摧毁的有四种分别。获得见道的时候已经证悟了空性，以前在资粮道的时候所学习到的，或者我们现在所学习到的人无我和法无我空性，在加行道修行的人无我和法无我的空性，在见道的时候，真实的现证了，见到了诸法的实相。以前学修的真正在内心当中生起了，它也叫欢喜地、极喜地，极其欢喜。真正从轮回当中获得解脱了，自己以前发心、修行到了阶段性的成果，特别欢喜。

见道证悟了二无我空性，现见无分别智慧，断除的是什么？断除的是遍计的障碍，主要是在无始轮回当中，通过学习外道的学识而形成的一些障碍，叫做遍计障碍。这种遍计障碍在见道的一刹那全部断尽，只要一见真性，以前不符合真实的，通过外道遍计增益出来的所有邪知邪见，或者属于遍计性的烦恼障和所知障都会断掉。初地主要是断遍计障，俱生障还断不了。

所断的遍计障，这里面讲有四分别，分别是属于能取的两种和属于所取的两种。属于能取的两种就是实有的分别和假有的分别，认为是实有的和假有的。我们能取分别念当中认为是假的，是真实的。这两种就是属于心方面的。

对境所取的两种，就是趣入的和舍去的，按照我们自己的习惯来讲，真的我就趣入，假的我就舍弃。既然我们的心有实有和假有的分别，所取也有趣入和舍弃的所取。如果认为这是真的，当然想要趣入；如果认为这是假的，当然要舍弃了。这两个都是属于遍计的。在学习遍计过程当中，也有认为是真的、是假的。比如说，数论外道也认为神我和自性是真实的，



可以趣入得到的；其他的二十三类法是属于虚妄的，要舍弃的。在遍计当中也有真实和虚假，所以这里面就存在四种分别。

四种能对治智慧生起了，四种分别都断掉了，分别对应能取的和所取的四种分别念通过能对治的智慧生起来之后，一刹那当中都断掉了。因为现证了真实义，所有不符合真实义的都已经断掉了。外道遍计的执著，在所有的执著当中是最粗大的，最粗大的执著最容易断掉，通过见道的智慧就可以断。这时候还没有修，只是见到了真性、无我，自然而然就断掉了遍计的障碍。

第六，修道顶加行，颂词当中是见道修道中，各有四分别，我们讲的时候是拆开讲了。见道当中有四分别，四种能对治；修道当中有四分别，四种能对治。

在修道位的时候，所断的障碍是属于俱生障碍，即俱生的烦恼障和所知障。俱生是没有通过熏习外道观点而获得的，一般人与生俱来的执著，叫做俱生障碍。打比喻讲，有些众生刚刚生下来，就对“我”的保护，就是俱生我执；或者《入中论》当中讲，“有生傍生经多劫”，旁生经过很多劫，没有入过外道，生下来之后都有我执，就认为我存在、我害怕……这种执著叫做俱生执著。俱生执著也有假有和实有两种，我们认为这个瓶子是真的，那个假瓶子是纸糊的。内心当中也有真和假两种。对境所取是要舍弃的，这是假的，不要的；那是真的，我要的。也有这样的取舍。

菩萨所断的障碍主要是种子，在入定位断掉的主要是种子，出定位断掉的是粗大的所知障烦恼障，入定位要断掉的都是种子，比较细微的在入定位断。修道位有九品执著要断，分为粗中细三种，粗的有粗的粗、粗的中、粗的细；中的有中的粗、中的中、中的细；细的有细的粗、细的中、细的细。从二到十地有九地，每一地断一个障，从最粗的到最细的分别断。最细的最难断，所以排在最后，最好断的在前面。打比喻就像洗衣服一样，洗衣服的时候，最容易洗的灰尘稍微搓一下就干净了，但是最难洗的地方必须要反复打肥皂反复去洗，有的用刷子刷才能清净，这就相当于最细微的障碍。从二地到十地之间有九地，每一地有一个障碍，从粗的粗开始断，断到最后就是细的细，所有都断掉，这就是修道的顶加行。所断掉的都是属于俱生的种子部分。



第七，无间顶加行，“无间三摩地”也是修道，属于修道的最后阶段，把修道的最后一个阶段单独拿出来安立为无间三摩地，也叫金刚喻定。无间顶加行属于佛智的亲因，这是佛智最直接的因。因为到了这里之后，就像前面讲的一样，虽然整个加行道都是初地的近因，但是最近的因是世第一法位。同样的道理，所有的菩萨地都是成佛的因，最接近的因是什么？就是最后的无间三摩地，因为它一经过马上成佛。虽然初地菩萨也是成佛的因，但是也没有说初地经过马上成佛的，经过初地只是第二地，只有无间三摩地最接近。

“三摩地”就是定的意思，无间定，或者金刚定。因为无间三摩地就像金刚一样，非常有力量，只有像金刚一样有力量、无坚不摧的三摩地，才能断掉最细微、最难断的障碍。一般的智慧断不了，初地菩萨的智慧断不了，乃至刚刚进十地的菩萨智慧也断不了，必须要在最后的最坚固、敏锐的智慧才能断掉最细微的障碍，这叫做无间。

为什么叫无间？因为无间过了之后，中间没有间断，马上成佛，其他都是有间，比如说九地到成佛，中间还隔了十地。中间有间隔的，叫有间。无间是这个过了之后，再没有间隔了，马上成佛，所以叫无间三摩地。另一种解释也叫无间道，无间道也是佛教术语，在《俱舍论》当中出现了很多，像无间道、解脱道，这里面也出现了无间道和解脱道。上堂课我们讲了，正在对治的时候叫无间道，然后对治完之后就进入解脱道了，战胜了就是解脱道的位置。以前没有学过的道友，可能对很多术语不是很明白，无间道上堂课已解释了，今天也解释了。

以前我在学院讲《俱舍论》，一提到无间道的时候，道友们的眼睛都抬起来了，无间道！我说，这不是香港电影《无间道》，不是讲间谍的。无间道是在修道智慧当中，正在作战的时候，过了之后是解脱道。到了无间三摩地，修道就圆满了。

第八，应遣邪行，“并诸邪执著”，为什么要排除整个呢？因为在整个修道当中都有邪行需要遣除的，应该遣除邪行。遣除什么邪行？对证悟甚深的世俗谛和胜义谛二谛的本性不了解，存在反驳，或者内心当中有邪分别。应遣邪行，就是把所有的邪行都要遣除，也叫顶加行。因为万法是空性的，空性当中有如梦如幻的显现，世俗当中必须要符合世俗谛的本性



去做取舍。如果不理解这些而引发很多的邪见、辩论，必须要把这些邪行邪见都要遣除。完全遣除叫做应遣邪行的顶加行。

“是为顶现观”，“顶现观”当中有八种。我们学的时候，这里面都是关系到了修道位，都是很殊胜的佛菩萨的智慧、修道的办法。不要说真正现证，即便是能够通过听闻生起信心、欢喜心的利益都是非常大的。因为无始以来我们根本没有听过这么殊胜的教言，即便我们上学上了那么久，从幼儿园开始学到博士，有没有这些方面内容？一个字都找不到。我们还是花了很长时间来学，就是为了自己在以后毕业的时候找一份工作，能够养家糊口，或者让自己在世间当中能够过得好一点。对于自己能够觉悟，能够让众生觉悟的心灵当中的道次第的教言都没有听过。从这些方面看的时候，有的人说，这里讲得离我们太远了，有没有赚钱的方法？这比赚钱的方法要好得多，如果我们把这些学完之后，本身就可以获得无尽的善根，每个无尽的善根都是以后发大财的因，只要有了福德，不可能不产生果，福德的果就是安乐。虽然肯定会和发财有关的，但是比世间发财更殊胜的就是心灵上面的觉悟，在心灵上面开显佛性如来藏就是最殊胜的。

因此，我们有幸能够听闻，不仅很有必要，而且也很殊胜。《现观庄严论》讲的菩萨的修行，这种真正关乎于佛性觉悟之道的修行。我们无始以来可能没有听过，现在通过弥勒菩萨、大恩上师的恩德，让我们有因缘学习，不管能听懂多少，但是认认真真、高高兴兴的听都是很有必要的。

今天我们课就讲到这个地方。

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



《现观庄严论释》 笔录

智诚堪布 讲解

第4课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》是弥勒菩萨所造弥勒五论之一，也是五部大论之一。《现观庄严论》主要是抉择般若般罗蜜多，佛陀在三转法轮当中，第二转法轮般若般罗蜜多的精要，讲般若般罗蜜多的时候，抉择在《般若经》当中如何修证空性的一些次第，还有很多窍诀的修法。般若本性不管是众生了解不了解、证悟不证悟，本来如是安住。如果我们不证悟，虽然它本来如是的安住，我们还是没办法因为了知实相的缘故，解脱一切的迷惑、痛苦。如果能够了知，因为现证实相的缘故，所有迷惑的相就不可能再存在。就像我们看清了绳子的时候，蛇的迷乱的相就不会再存在。缘蛇而产生的恐怖、一系列的概念、所有的痛苦因为现见了绳子实相的缘故，一切所有迷乱的相、迷乱的思维，都会消尽。这也是为什么我们要学习，或者说必须证悟般若般罗蜜多的必要性。

众生从无始以来流转到现在，广大无边的轮回，这些状态从实相的侧面来看，从来都没有出生过。所有的痛苦、迷乱都是假立的，但是众生不了解。无始以来把没有的东西执为有，把假的东西执为真实，然后在我们自以为真实的状态当中，又去分真假、做取舍。如果你缘真的东西去辨别取舍，对我们来讲暂时有用，比如我们如理的取舍因果，世俗谛所有的法都是空性的。从它的本质来讲，这些都不存在的，都是属于分别心。我们



的心识，然后在心识面前出现的种种的概念、种种的相，导致了一系列世界的规律。我们缘这些显现的相去辨别取舍，分真假，暂时来讲对我们有些利益。如果不按照这些规律去取舍就会对我们有害。真正从最究竟的意义来讲，这一切的一切都是假立的，全不存在。如果我们想要彻底的从迷惑当中出离，必须要了知最真实的状态。

所谓的真实分了二种，一种是在已经迷乱的状态当中分个真假，比如在梦境当中，我们把梦中的状态分个真的假的，如是取舍抉择；一种是在醒过来之后的状态，它是究竟了义的真实义。我们在世俗谛当中修行的时候，暂时来讲，在世俗的层面当中应该分真假、应该做取舍。究竟来讲，必须要了知都是空性的，这一切的本体都是不存在的，了知不存在就是究竟的真实。如果我们了知了究竟的真实义，所有的迷乱相都会消失，好像前面的比喻一样，把绳子看成了蛇，蛇本身就是迷乱，它本来不存在，已经把绳子看成了蛇的时候，我们现在缘的是蛇，因为所谓的绳子的真相我们没有发现或者没有了知，所以对已经迷乱的凡夫人来讲，只能在蛇上面取舍辨别，里面也有一些所谓的真和假的概念，如果做一些如理的抉择辨别，暂时来讲对我们也有利益，但这必定不是究竟真实义，究竟真实义就是蛇没有，蛇是空性的、不存在的。蛇不存那什么是真的？真实义是绳子，就是蛇空。在二转法轮当中直接讲蛇空，了知万法的空性，就是了知它的真相了。因为蛇本来就不存在，所以蛇空就是它的真实义。二转法轮当中，万法的空性就是真实义。如果再辅以三转法轮的教义，在蛇空的同时，绳子是有的。绳子是真实的本性，其实意义上是一样的，只不过从抉择的侧面来讲，二转法轮著重于抉择蛇的没有，而三转轮著重抉择的是绳子的真实。

当假的不存在的蛇的相隐没的时候，对这个人来讲，绳子的真性会不会现前？一定会现前的。当我们在修行二转法轮般若般罗蜜多的教义时，如果我们心识上面所有有实无实法的执著，全部都消尽的时候，也就是说一切万法不存在的真性现前，如来藏会不会现前？一定会现前。我们说，这方面没有抉择过啊！即便没有抉择过，但是当所有的执著泯灭的时候，本性不现前是不可能的事情。当我们完完全全的了知了蛇空的时候，绳子的真性不可能不现前。对我们来讲，同时既知道蛇空，也知道绳有，这个见解很完备。如果在一个很完备的见解上修行，会更容易证悟。



我们在抉择般若般罗蜜多的时候，要知道万法的本性空性就是实相。了知了实相，就可以加速现在面前我们所执著的这些困扰我们的法的消亡速度，我们可以说消亡，也可以说回归它的本性，它本来就是不存在的，加快发现真实义的速度，的确是非常有必要的。一方面我们要知道这些法是假的，一方面来讲，这个法不存在。当我们真实的了知了这种实相，就可以从所有的迷惑当中予以出离。因此我们必须要认真真的学习般若，般若般罗蜜多对于一个真实的修行者、致力于度化众生的菩萨来讲，不是可有可无的，不是可以学也可以不学，而是必须要现证的。因为它是代表本性，你的本性不现前，你说所有的迷惑我不执著了，也做不到。如果你不知道它本性是空性的，不知道真实义，再怎么说不执著，这种的状态和深度，完完全全不足以让我们真实生起该有的功德，自利没办法达成，他利也没办法真实的圆满。因此发现真实是所有修行人在修行过程中必须要学习，必须要现证的，我们对于般若般罗蜜多必须要了解。

对于般若空性，《般若经》当中的空性部分，龙树菩萨在《中论》等中观体系的论典当中，已经抉择的非常清楚了。《现观庄严论》的体系主要是怎么样修行，从小资粮道、中资粮道、大资粮道等方面来修行，也就是所修是三智，能够修行的是四加行，最究竟是现前法身。通过这样的次第告诉我们怎么去修行空性。如何现前智慧、空性呢？里面有很多方便，不单单是打坐观空性。打坐观空性是修法之一，还有很多次第性的修法，让我们趋入到修空性的途径当中来发心教授等等，后面都会有所表示。也就是说我们在修空性过程当中的，主要的所缘，还有辅助的所缘，这些都必须要了解，必须要修持。现在我们正在学习非常殊胜的窍诀。这是修空性的窍诀，不是别的窍诀，而是对于般若般罗蜜多能够现证的窍诀。当然刚开始学的时候，可能不会直接体会到窍诀很殊胜等等，但是我们还是应该有信心，通过欢喜心来缘词句不断的听闻思维，逐渐也可以了解《现观庄严论》当中的含义。了解之后，我们就可以依靠所学习到的内容，生起了定解，不断的串习。因为这里面所讲的是四种加行的修法，正等加行、顶加行、渐次加行、刹那加行，这里的加行就是我们修行的方法，怎么去修种种的智慧，怎么样修空性，里面都是讲的很清楚。

现在是略说，首先简略的介绍一下三智、四加行和法身，后面还有广说。略说讲完之后，又返回头把前面的一切相智，就是说佛的遍智所有的



内容再进一步的展开讲，对于道智、基智再展开讲，对于正等加行、顶加行每个都会详细的抉择。当我们把略说学完之后，基本上对于《现观庄严论》的脉落，总的纲要在这部分当中就可以了解。《现观庄严论》就是我们在前面的略说过程当中所学习过的一切相智、道智、基智，还有正等加行乃至顶加行和法身，就是讲这些，这是总的纲要。因为现在学习有了印象，所以后面再学的时候，基本上就不会不知道现在在讲什么，这就是总的地图一样。这是弥勒菩萨造论的一个特点，先略说，再展开广讲。现在我们不明白不清楚的，后面还会一一的去讲，后面学完广说之后，也可以返回头来，再对照前面的略说，做一个归摄。因为有时候太略了，我们就不知道它的意义，很多有必要了解的，我们都不知道，必须要在略说之后再广讲。广讲的过程当中，我们再去详细了解。有些时候太广了，就收不回来了，我们就不知道到底它的重点核心是什么，有的时候要归摄一下，有略说、广说，还有个摄义，再把广说再做个归摄，我们就知道这些都是围绕这个主题再讲。后面就可以通达修行空性的法门，而不是说通达《现观庄严论》。《现观庄严论》讲的就是怎么样修行空性的过程，最后在我们的相续当中，完完全全的生起修行空性的定解。不管什么时候，什么地点，都可以去串习这里面的修法。

四加行当中，前面我们已经学习了正等加行、顶加行，今天我们要学渐次加行。

第六、能表示渐次加行的十三法：

这里通过十三种法来表示渐次现观或者渐次加行。渐次加行是从资粮道开始到成佛之间，“渐次”，必须要次第的修行。

渐次现观中，有十三种法。

这十三种法就是六度，加上六随念，还有一个无实性智加行，加起来就是十三种。十三种可以分为两类，一类是入定修的法。主要是在登地以后，入定出定分得很清楚，在佛地的时候，没有出入定的差别，在资粮道、加行道，还没办法真实地入定出定，只有相似的。因为这个地方的入定不是一般的入定，不是今天得到一个欲心一境，或者说我生起了初禅。这里的入定都是见实相的菩萨根本慧定，和平时入定出定的概念是不相同的。入什么定？要入真实的远离四边八戏的般若波罗蜜多的境界，入法界的禅



定，叫做入定。出定叫后得。

渐次加行分两种，一个是入定，入定的修法主要是第十三种无实性智加行。出定就是修六度和六随念，大概可以这样分。下面我们按照上师的讲记当中的内容，还有哦巴活佛的观点来介绍一下十三种修行的方法。

首先我们看六度的修法，很多地方都介绍了六度。因为这是菩萨道的核心。《大乘经庄严论》说，菩萨圆满自利的主要修行包括在六度当中，我们要把佛经论典当中的主要和次要分清楚，不是唯一，它是主要的，就是说圆满自利的修法主要是六度，我们说难道六度不能利他吗？当然可以。六度主要是自利，利他主要是四摄，有这样的分别。

第一，布施加行。布施的加行是具有四种特点的殊胜舍心，为什么叫做殊胜的舍心？布施的本身就是舍心，它主要是心上面安立的。放弃、不执著或者施舍叫做舍心，布施主要的内容并不是把东西给出去，这不一定是布施。如果没有舍心，虽然东西给出去了，但还不是布施，你在内心当中还恋恋不舍，虽然东西在别人手上，但是其实还在你的心中，因为你还没有放弃、念念不忘。真实的布施一定是安立在一个舍心的状态，舍心是善心所。首先它是一个舍心，然后菩萨的布施度一定要具有四种特点。在《大乘经庄严论》的第十七品度摄品，大恩上师昨天也讲了，这一品就是讲六度和四摄，里面有很丰富的内容，弥勒菩萨通过他的智慧把所有大乘佛经当中讲的六度四摄内容，归摄在了《大乘经庄严论》当中给我们介绍。此处哦巴活佛也是引用了《经庄严论》当中四种特征来讲解布施度的加行。

真正要让我们的布施到彼岸，四个条件或者四个特征也必须要刻意地去圆满。如果到了后期，它是自动圆满了。因为长时间地修持四种特点摄持的布施、持戒等六度，修到很纯熟的时候自动就有这些，但是对我们而言，刚开始通过学习，了知我们在作布施的时候，这里面有这么多的因素，我们必须努力地让我的布施当中具备这些因素，有些布施的过程很快，你根本没来得及作意已经完成了，你都把钱已经放到乞丐前面那个盒子里了，你转身都走了。突然想到，我现在在布施，刚刚是不是忘掉什么？好像忘掉了一些作意，有可能出现了这种情况。因此我们平时在学的时候，很有必要把这些问题经常地去串习，牢记在心中，我们经常刻意地去训练，这四种特点一旦变成了自然而然的时候，我们在布施、持戒等等的时候，自



动就会具备这些很殊胜的因缘，在这些因缘的牵引之下，才可以逐渐地到彼岸，这样就成为了一个渐次加行的修法。

哪四种特点呢？第一个特点，断除违品。六度都有它的违品，这些也叫做烦恼，即烦恼障当中的烦恼。菩萨在修持菩萨道的时候，他要断烦恼障和所知障。按照《宝性论》的观点，六度的违品叫烦恼障。六度都有它的违品，这些是属于烦恼障，烦恼障有两种，一种是现行的，一种是种子，基本上菩萨出定位的时候，断的主要是烦恼障的现行，就是说比较明显的部分。在出定位的时候，比如说初地菩萨，出定位的时候，主要修的是布施的修法，正在行持布施的时候，要断除它的违品，或者说平时我们在作布施的时候要断除它的违品，这个违品是什么？因为前面我们讲舍心是它的本体，那舍心的违品是什么？就是舍不得，术语叫悭吝，吝啬心叫做悭吝心，这是粗大的烦恼。出定位的时候主要是断这个，入定位是断什么呢？入定位也断烦恼障，它断的是烦恼障的种子，烦恼障的种子必须要入定位的无分别智才能断，出定位因为还没有办法安住在真实的无分别智当中，还是现前心心所的，所以出定位的时候，断的是烦恼比较粗大的现行，然后入定的时候断它的种子。

所知障是什么？就是三轮执著的心，即三轮分别二取。这些细微的种子还是在入定位断。首先要断除违品，当然我们这个地方所讲的断除违品，很多地方就是指的出定位的时候，布施的违品就是悭吝。我们现在虽然还没有登地，但是必须要为登地做准备，登地之前所有的因素我们都要修。第一个要修的就是布施，这个地方讲渐次加行是从资粮道开始到佛地之间，虽然我还没有入道，但是和入道有关的所有的修行，我们能够了解的必须要了解，能够做的慢慢开始做了。我们要逐渐开始训练舍心、训练布施，必须要了知吝啬的过患，如果舍不得布施，有什么过患等等，在经论当中逐渐告诉我们了很多这方面的教义，现在很多道友都知道了吝啬的过失和布施的功德，这就是逐渐让我们了解吝啬的过患，要开始断除它的违品了，布施的违品就是悭吝心。

第二个特点，依助缘智。无分别智，就是讲依助缘智。修持布施要让布施真正达到清净，必须要有助缘的智慧，这不是一般的智慧，应该是属于无分别智，就是三轮体空的智慧。有一种说法是修持布施的时候，要让



布施彻底地到彼岸有两个修法是必须要做的。第一个修法是必须要断除它的违品，就是说趋入布施的修法就是要断除悭吝，这个要去做，不趋入是不行的。第二个修法是让它清净虽然我在作布施，但是里面可能还有很多的杂念、三轮的执著，如果我布施的修法本身，被这些分别念局限、束缚怎么办呢？必须要训练三轮体空。一个是趋入的，一个是让它清净的，两个修法都要有。对我们而言，也可以从两个方面来体现，一个是断除违品，就是说你要布施，不知道悭吝的过失，不断掉悭吝心是不行的，必须要断除它的违品。另一个借助缘智，就是说我们现在训练的时候，也是尽量地引入一些空性智。

上师老人家以前讲，如果还做不到，就想如梦如幻，现在我在梦境当中作布施。我们都知道梦境是假的，是不真实的，但是在不真实的同时，它也有显现。我们不能说梦是假的，所以在梦中没有作过布施，你在梦中也作过布施，但是在作布施的同时，也知道它是假立的，不真实的同时你也在作。如果我们有了中观的智慧，就用三轮体空的智慧摄持，能施、所施、施的作业或者施物都是空性的，都是假立的，你这样去训练也可以，实在不行，你就想这是在梦境当中，我现在在做梦，我在梦境当中作布施，也是类似于这样的训练方法，这叫做借助缘智。

真实的布施到彼岸，菩萨的修行尤其到后期的时候，助缘的智慧越来越明显，虽然每一度当中断除的违品都不一样，但是助缘智基本上一样，都是空性的智慧，没有什么差别。菩萨真实地在修布施的时候，助缘智是已经见到了实相、见到了法界自相的，他的助缘智是已经具备了，对我们而言，这些因素都要重新具备，这些对我们来讲都是全新的，都要去训练的。断除违品对我们来讲，也是很困难，需要不断地训练，从比较廉价的东西逐渐到自己比较喜爱的东西，到最喜爱的东西，逐渐就训练我们舍心，空性方面，就像前面讲的一样，经常性地串习如梦如幻、空性的智慧，然后用学到的空性，比如说你学《智慧品》《中论》，有了一点空性的见解，必须要去想我怎么把这个用上去。比如也许你在布施到时候想不起来，但是可以在磕头的时候去做。磕头是反复去做，这个时间是很长的，从时间的侧面来讲，足够你去观想为什么是空性的道理；你在修曼扎的时候，可以把空性引进去；你在修忏悔的时候，也有足够的时间来训练空性的见解，你就想正在修的时候，它是无自性的，这个原理都是一样的。如果我们在



平时训练的过程当中，训练得很纯熟，当你在布施的时候，也自然而然就可以用上了。学这些东西，我们要想怎么样去使用它。

首先你要大概要懂一点推理，或者说大概知道一些空性的原理，就是说空性的正见你必须要了解，然后你就要去使用，有意识地把空性的见解运用到自己的修法当中去。比如你在磕头、放生的时候，有意识地把你学到的菩提心、出离心加进去，也是有意识地把你的空性的见解加进去，融合到你的修法当中去，不断地去磨合。训练的时间长了之后，你内心当中逐渐就有了这样的见解，后面就会越用越纯熟，最后来讲，即便布施的过程可能只有短短的几秒钟，但是就在短短几秒当中，你所有以前训练过的因素，都会浮现出来，这一次的布施那就很圆满了。不仅没有吝啬心，具足了菩提心、空性，而且还给他发了愿。

经论当中告诉我们这些方法之后，我们要去用，虽然刚开始不会很纯熟，但是我们就是要去训练，不断地练，越来越熟悉，训练的过程对我们来讲，也是很重要的。前面我们再再讲这个问题，刚开始可能是不熟，而且是很笨拙的或者老是忘记，只要我们持续性地练，基本上后面就不会忘了，会变得很自然了。

第三个特点，满众生愿，比如说我把钱布施给对方时候，对方缺钱，很希望有人来帮助他，给他钱财的帮助。你恰巧把钱给他了，就满足了他的心愿。他想要有人帮助他，走出贫穷的状态，你去帮助他，像这样就是满了他的愿。钱财只是我们所布施的其中一项，还有很多是我们可以做的。别人需要帮助的时候，你去搭一把手，这些方面都是满足他的愿。

暂时来讲，满足他们心愿。因为我们在做布施的时候，在《大乘经庄严论》当中讲，有些时候别人求到我们名下的时候，能不能帮助我？比如走在街上，他已经把这个东西伸到你的面前了，好像就是说，我缺钱了，很希望你给他做一些布施。有些时候菩萨自己会观察，基本上不会很被动地被别人要到自己名下，他会观察谁需要帮助。观察完之后，他会主动去做。只有布施的习气很深厚的时候，他才会主动去寻找，否则他不会主动寻找。如果对方已经向我开口了，我再去观察自己有没有这样能力等等，他可能也不愿意天天都在敲你的门，你习气还不深厚的时候，可能也不会这样。如果你布施的习气很深厚的时候，有些菩萨布施修得很纯熟，内心



当中布施的习气很强烈的时候，就会主动去寻找，看谁需要帮助。修到圆满的时候，就像佛陀一样，佛陀成佛之后，也是在六时当中观察，谁的根机成熟了，谁需要救度，现在串习的内容，在佛地的时候，完完全全也是这样的。佛陀在六时当中观察谁需要帮助，也是他在因地的时候，一步一步这样训练过来的。我们就要随学佛道、菩萨道，有时候也是要去观察分析，谁需要帮助，如果自己有能力和能力，我们也会去帮助他。

第四个特点，成熟众生。当你在布施完之后，不是说布施完了之后，满足了他暂时的愿就行了，还有后续。我们说，还有后续吗？菩萨的布施不是那么简单的。菩萨的布施是面面俱到的。他还要发愿，成熟他的相续，依靠我现在给你布施这样因缘，愿你在后世三乘种性当中随一成熟。因为众生的根机不一样，有些可能会率先成熟菩萨种性，有些可能率先成熟声闻种性，有些可能率先成熟缘觉种性。反正解脱道就是三种，让他满愿是暂时的，而解脱道是究竟的。成熟众生的时候，怎么成熟？不单单是现在布施你，因为他在布施的时候，发了菩提心，他的愿力、菩提心在这儿，布施的善根就已经被他清净的菩提心摄持了，问题就不那么简单了。

被菩提心摄受的因缘就很深了。他发愿后世的时候，愿你在三乘种性当中成熟，我再度化你。我把你安置在三乘的解脱当中，如果你是菩萨种性，我就用大乘的教法让你得到成熟；如果你是小乘种性，我就以声闻的教义或者缘觉的教义帮助你成熟。成熟就是获得真实的解脱，让众生的相续完全成熟。菩萨的布施是很完备的布施，它是一系列的修法。就像世间当中的服务业一样，培训的时候，方方面面的内容都要培训到。培训完之后，都是按照流程去做。在培训菩萨的过程当中，也是这样的。如果要做布施，布施当中有什么因素是你必须要具备的。除了前面讲到的要刻意断除它的违品，尽量以空性来摄持。要满它的愿，还有要发愿让他的相续得以成熟。方方面面已经想到了，想到之后，菩萨的布施没有遗漏的地方，对自他都是最圆满的，这个布施本身就是一个最圆满的善行。这就是菩萨布施的加行。如果真正广讲还有很多，此处主要是以四个特点来归摄了布施的加行。

第二，持戒加行。持戒的加行也是具足四种法的殊胜断心。持戒是一种断心。断除什么心？断恶之心。戒律的本性是戒除、遮止不如理、不如法的心和行为，尤其是心。持戒主要是他的心不愿意再做对自他有害的行



为。断恶之心就是持戒的自体。我们在持戒的时候，也要了知持戒真正的精神。而不是说只是看到一些持戒的表相之后，觉得很恐怖，认为持戒就是一个束缚。自从我持戒之后，什么都不能做了，不自由了。真正持戒的精神，首先来讲是对我们最大的保护措施。因为在世间当中，如果由着你的性子来的时候，就是说我做了，很自由，谁都别管我，自己很自在。在因果规律当中，你有些时候要为自己所谓的自在付出惨重的代价，有可能自己是不了解的。就像在公路上开车，你想怎么开就怎么开，这些规则对我来讲太束缚了。我要自由自在，就随便来。对我来讲，红灯也是绿灯，反正没有灯一样，这样肯定会出事情。小孩子也是一样，喜欢自在，不喜欢父母管，跑出去之后，有可能就很危险。

众生的习性在这儿，他喜欢不受约束，有些自在是不行的。尤其是当我们的心智、福智，还没有成熟的时候，追求这种所谓的自由自在很危险，没办法驾驭。菩萨登地之后，已经获得无漏戒了，从自己持戒就变成了自性戒，就是不需要勤作，自然而然地安住在善法状态当中，他的心和行为，不需要刻意去约束，叫自性戒。就是很自然地安住在符合于自他二利的轨道上面。我们现在还没有到达这个状态，怎么办？对凡夫人来讲，必须要受一个佛戒，因为佛陀是遍智，他知道哪些对我们最有利益，哪些对我们没有利益。对于没有利益的东西，他就一概遮止了。比如不杀生、不偷盗，杀生、偷盗都是对我们有害的东西。佛陀帮助我们把对自他今生后世都有害的东西屏蔽掉，不让我们去做。其实我们应该喜欢这种所谓的规范，对于戒律这种保护措施应该欢喜才对。因为众生在无始以来的习性，很多时候对戒律本身兴致并不高，而且因为相续当中烦恼的缘故，即便受了戒律，还是没有办法控制，导致了屡屡犯戒的情况。

戒律主要的精神就是断恶之心，它也是具足四法的断恶之心。具足四法的断恶之心，第一个断除违品，守戒的违品是什么？守戒的违品就是破戒。反过来讲，就是不断恶，经常行持恶业。佛菩萨、上师们都会告诉修行者，在戒律当中，你看自己能守几条？守几条都可以。有些人他就的确守不全，他没有准备好或者他的条件、因缘不具备，就是选择性地守一条戒、两条戒。虽然这方面也可以，但是千万不要以此为足。因为你所守的戒律当中还有几条根本没有去断除，所以它的恶行有可能还在滋长当中。一方面你在修行善业，一方面相当于堵住了一部分漏洞，其他的漏洞



还没有堵住，还是有很多危险性，隐患仍然存在。

我们要发愿，当前来讲没办法，不管是自己没有想好，没有办法下决心和以前的恶行决断，或者说我现在的的环境、条件不允许。我们千万不要想，我永远都是这样了，一定要发愿，不管我的心里的准备，还是外部的环境，现在我要努力发愿回向，祈祷上师三宝加持，我能够守护圆满戒律的因缘尽早成熟。千万不要给自己的修行或者为自己在轮回当中，留下一些隐患，这些漏洞有些时候是让自己以后不快乐的因缘，有些时候会成为一个修道的违品、障碍。虽然佛菩萨开许了，居士可以守一分戒、两分戒、多分戒、满分戒，但是为什么要这样开许的原因我们要了解。是不是你守这些就完全就满足了？当然不是，必定你这个戒律没有受，就是一个漏洞、隐患，这是什么隐患？它不是其他的隐患，就是让你以后不快乐、痛苦的隐患，你把它埋藏在这儿了。如果你还在沾沾自喜，那就更不对了。

戒律的违品就是必须要断除破戒，或者说不愿意去守护，不愿意去断除恶行的心。虽然菩萨的持戒都是以利益众生为目的的，但是对于我们来讲，其实持戒也是保护我们最好的措施。本着为自己负责，我们还不要说是利他了，如果你连自己都不爱，怎么可能爱众生？那怎么样才能爱自己呢？就是说这些对自己有害的发心、行为等所有的因素，我们首先要了解这是对自己有害的，不能任由它滋长，要想法设法去断除它，如果现在的条件不具足，就猛利的祈祷或者通过方方面面的努力让它具备，要积极向上。千万不要满足现状，觉得现在不错。一方面好像在修法，一方面也很自由自在。我们前面讲，这种自在，有时候是会拖后腿的，或者说有一定代价的自在。如果真实的有智慧的人，情愿受到这种“束缚”，当然所谓的不自在，也是初期的不自在，一旦真正习惯之后，觉得没什么不自在的。就像有些道友刚开始吃素的时候，觉得很难受、纠结、挣扎，习惯了之后，你让他吃也不会吃，因为他已经习惯了，没什么了，所以守持戒律最初因为你以前的习气还在，再加上现在与它对抗、斗争的过程当中，会有一些纠结，当你不断地去行持，就会非常习惯这种守护清净行为的发心和行为。

第二个依助缘智，依助缘智也是一样的，在持戒的过程当中的守戒的空性。虽然在世俗谛当中会有守戒、断除它的违品，让我们安住在持戒度当中，但是在胜义当中，能守戒者，就是说持戒者我们自己，不管是从色



身还是心识，身心或者五蕴观察的时候，身体从粗大到微细、极微，再观察的时候，极微也不存在，所以色身是空性的。心识也是从粗大的心识、分别念，乃至到细微的无分刹那，最后无分刹那也是空性的，所以能守戒者的自己是无自性的，所守的戒律是无自性的，守戒的作意就是说守戒的过程，我来守戒其实也是空性的。它的本性就是如是安住。不管你知不知道，反正守戒本身是无自性的。我们了知了之后，就可以相应于智慧让戒律变得更清净，能够逐渐靠近彼岸，接近于波罗蜜多，否则只是一种持戒的善行，到不了彼岸。因为所有的因素没办法支撑它到彼岸，所以要到彼岸，必须要具备能够到彼岸的所有的条件。所有条件都圆满具备了，才可以到彼岸；如果条件不具备，就到不了彼岸。

对我们来讲，守戒也是和前面布施一样。在世俗谛当中守护清净的戒律，如果有违犯就忏悔。佛陀在经典当中讲，真正有智慧的是两种人。第一种人从来不犯错误；第二种人犯了错误就忏悔。二者都是智者。如果我们不小心或者控制不住犯了戒律，让它还净，重新变得清净，就要马上忏悔。守持戒律就是对自己最好的保护，这些前面已经讲了。这样的条件具备之后就可以到彼岸了。这就是借助缘智。一方面，在世俗当中认认真真地守护最清净的戒律；另一方面，在守护的同时，也进一步地了解，就是三轮体空的，它的本性是空性的。

第三个满众生愿。怎么样通过持戒来满足众生的愿望？上师在讲记当中讲了，别人看到守戒的人如法的行为也会赞叹，获得一种满足。上师老人家前一段时间讲的《大乘经庄严论》，也有持戒方面怎么满足众生的愿望。持戒的人怎么满足众生的愿望？因为守持戒律的缘故，他不杀生了。守护的戒律是什么？不杀生。他不会杀生别人就不会有危险的感觉。因为这个人连动物都不杀，不可能对别人有什么威胁。因为守护戒律的缘故，所以其他人就会有安全感。别人不会觉得他有危险性，不安全的因素就没有了。真正是学习过的人，他知道这个人守护戒律，就会满足。他不偷盗，别人也不会担心自己的财物受损，怎么不能满足众生呢！不邪淫也是一样的，别人不会担心这个人做出危害自己家庭的事情，也可以通过这方面来满足众生的愿望。还有不说妄语、不饮酒等等，这些戒律都能够满足众生的愿望，令人不会感觉到威胁，而且待在这个人身边也会感觉很安全。就是通过这些方面满足众生的心愿。如果我们身边都是很暴躁、随随便便



杀生、偷东西的人，自己在他们身边待着都不会有安全感。假如所有人都能够守护戒律，社会的大环境就会非常的祥和。

第四个成熟众生。现在通过守护戒律的方式，发愿以后以三乘教法令其相续成熟。

第三，安忍加行。安忍加行是具足四法殊胜的不乱之心。安忍的本身就是不乱，自己的心不乱。

第一个断除违品，心不乱的违品是什么？就是说非常乱，这个乱是嗔恚，当我们产生嗔恚的时候，心就不是不乱的状态了。嗔恚心一旦产生起来了，心会非常的暴躁，心就不能平静。安忍是能够如如不动地安住在某种状态当中，它的违品是嗔恚，有些地方直接讲它的违品就是嗔恚，安忍主要是遇到别人的伤害时，不起嗔恨心，这就是真实的安忍。这不是不发脾气，在外表上我没表现出来，今天就忍了，虽然牙齿咬得咯吱咯吱响，拳头攥得很紧，但是表面上没有发作。在世间人来讲，这是一种忍，你没有去骂人打人，没有发作。在佛教当中，这不算是真实的忍。我们也不是一概否认，当然他没有发作，没有让事情恶化，从这一点来讲值得赞叹。因为他毕竟争取了时间，或者说毕竟没让事情进一步恶化，这是需要肯定的。

佛教的安忍比这还要深细。真正佛教的安忍是什么？除了你不能以牙还牙等等之外，内心也不能生嗔恨心，你的心必须非常平静，不能生起嗔恨的心态。安忍就是在遇到这些人这些事的时候，控制自己的心不要生起嗔恨，这是很难做到的。本身让你不发作已经很难了，有些人需要好几个人才能拉得住。如果让你不生起嗔恨心，就更难了。不管怎么样，这是菩萨需要训练的课程，真实菩萨的安忍就是想方设法地一各种各样的理由让自己不生嗔恨，一旦训练成功之后，他的心是很平静的，不会受到任何因缘的扰乱。遇到别人的欺负、伤害，他的心都是如如不动的，菩萨在更高的层次，在心如如不动的同时，他会不会去做一些我们认为的保护对方的行为呢？行为上也许会做，但是心没有动摇，高标准就是这样的。他的心非常的平静，可能表面上在扇对方耳光。我们说可能吗？没有什么不可能的，安忍主要是心不乱，如果他觉得有必要遮止对方或者真正能够帮助对方的只有用这个方法，他可能会在内心生起慈悲心的同时，也会这样去遮



止，这是比较高层次的安忍了，实在太难了。

一般来讲，我们遇到事情的时候，首先不发火，已经很难了，然后真正的安忍还要难，就是你的心不能够动嗔恨心，这就更难了。在不动嗔恨心的情况之下，为了帮助对方，还要做一些像大威德、金刚橛等愤怒本尊的事业，对我们来说简直是不可想象的。我们不能像佛经当中讲的那样，你遇到事情要跳出来帮助众生，可以去杀，可以去打，这方面太难了。虽然经典当中是这样讲的，但是落在你的身上，你能不能达到这么高的标准很难说。

最近很多人也在讨论这个问题，我看到很多人在发这类的内容。虽然有些人引用的是佛经的观点，你说你要显现愤怒金刚的形象，不要做寂静菩萨，你要做怒目金刚，但关键是这个标准我们能做吗？内心是非常的平静，而且生起了很强烈的慈悲心。我们连慈悲心都没有，在非慈悲心的摄持之下，你还说我一点都没有动怒，既没有伤害自己，也没有伤害对方。这是很困难的事情。虽然教义是这样讲的，但是我们能不能做到，高层次的教义我们现在做不到，做不到就看怎样保护好自己相续，这方面一定要认认真真去观察。否则如果我们不了解真实的状态，就会引用一些经典说，你看这里是这样讲的，我们应该这样那样做，有些时候不是这样的。

作为一个菩萨，什么是菩萨的心？它是相当智慧、慈悲的状态；他永远做正确的事情，这不是那么简单的。现在我们刚刚进入菩萨道，作为初学者，在学菩萨道的过程当中，在我们的相续中起主要作用的基本上还是以前的习气。菩萨的心行对我来讲还是学习的过程，还处在概念阶段，就像概念车，概念飞机一样，菩萨道对我们来讲属于概念菩萨道。菩萨很多高深的行为，对我们来讲是处于仰视的，作为一个发愿的目标，这是总有一天我要达到的状态。经典当中讲的是已经到了菩萨的状态。大悲商主是杀了短矛黑人，他心中是什么状态？他已经有了特别纯熟的大悲心。虽然他可以做，但是我们就可以做吗？这是不确定的。安忍是内心在遇到事情的时候，普遍来讲，不是前面憋住不发火或者不爆发那种安忍，也不是后面最高的情况。所谓的安忍是什么？所谓安忍就是遇到这些事情的时候，内心比较平静、不乱，完全不生起这样不忍受、不堪能的心。

我们遣除的违品，就是说我们在遇到事情的时候不能嗔恚，关键是我



们不能够不堪忍，一定要保存堪忍的状态。

前面我们讲了很多是让自己的心不乱的，都是属于耐怨害忍，就是忍耐怨敌对我们的伤害。还有一种忍是耐苦行忍，当我们在修正法的时候，比如闻法的时间很长，或者说天气很热很冷，听不进去、思维不进去、不想念咒、不想打坐，这些都是属于修苦行的时候生起的一些痛苦。当怨敌伤害我的时候，我的心不乱；当我在缘佛法修持的时候，我的心也能够不乱。

还有一种忍是谛察法忍，也叫做无生法忍。谛察法忍就是当我们遇到大空性、如来藏等等的时候，我的心也不乱，也能够接受。这三种忍都可以安立不乱的意思。

第二个依助缘智。不单单说是要修安忍，而且在修安忍的同时还要相应于空性、相应于三轮体空，能忍者、所忍的事情或者对方、安忍的作意、安忍的过程、安忍的方法，这些都要了知是空性的。

第三个满众生愿。当我们遇到别人伤害的时候，不让对方产生嗔恨心、不扰乱对方，或者说自己安忍的时候没有以牙还牙、以血还血等等，这也是满众生愿。从这个方面来讲的时候，当遇到别人在伤害我们的时候，如果他骂你，你也骂他；如果他要打你，你也打他，他就会更加地暴怒。如果在他骂你、打你、欺负你的时候，你能够通过善巧方便化解了，他的心也很舒服。他的心很舒服，某种程度上也满了他的愿了，慢慢他相续中的怒火、不高兴的情绪通过这样的方式逐渐也可以化解。这也是暂时来讲满众生愿。

第四个成熟众生。究竟来讲成熟众生。今天我修安忍，它是变成清净的善法。通过这个善法我和对方通过修安忍的方式结了个缘，结了缘以后，我愿通过这个善根，让他以后在三乘佛法当中予以成熟。不单单是现在我满足你的愿，在后世当中还通过正法来饶益你，引导你进入解脱道，让你获得解脱。就是属于安忍的加行。这方面在《入行论》当中讲得很广，还有《心性休息》《大圆满前行》《菩提道次第广论》等等，都讲了很多菩萨的殊胜安忍。这方面是一般人根本做不到的。遇到这些情况的时候，能够通过很多的智慧来说服自己或者能够让自己心完全不乱，的确需要一个很大的福报，而且也是一个真正勇士的行为。否则，如果别人在欺负你的时候，你马上跳出去骂他、打他，好像看起来很勇敢的样子，别人在欺负



我的时候，我不甘心受这样的欺侮，然后我必须跳起来还击，在世间的教育当中或者凡夫的习性当中，可能觉得这是应该做的。这样做，一方面可能博得了世间的认同或者自己分别心的认同，另一方面世间观念和我们凡夫分别念的认同，它会走向何方？可能就是顺利地继续漂流轮回。因为这些人所认同的东西，都是和轮回挂钩的。即便我们博得了世间、自己分别念的认同，但是对自他的究竟利益来讲，没什么大的帮助。

而菩萨行不是流转的方向，因此在遇到这些事情的时候，能够真实地通过各式各样的方法来调伏自己的心，不生起嗔恨心、能够做殊胜的安忍，一方面可以清净很多以前的罪业，能够积累无比的福报；一方面也是和菩萨道相应，它是逆流而上的。顺流而下的是世间的观念、我的分别念都认同的，以前我就是这样认同，现在漂流到了现在。它就是一个轮回的思想，符合于轮回漂流的趋势。从这个侧面来讲，只有继续轮回。菩萨要逆转所有凡夫人自私自利的心、以前的习气。逆转过去的时候，就可以修持一个真实的出离轮回之道。顺流而下是随着世间的潮流和所有世间人的分别心、习性顺流而下，就是顺利地轮回。如果你想要不轮回，必须要做点什么和这些完全不一样的发心和行为。

这是什么？就是属于菩萨道或者解脱道，不修解脱道的时候，好像方方面面都没什么阻力，但是要修行的时候就有阻力了。这个阻力来自于何方？主要是来自于我们相续当中已经习惯了的轮回的思维模式。因为习惯了，自然而然就下去了。但是要解脱，完全和以前的思想不一样。不一样的时候，我们当然就很不舒服，感觉到纠结、挣扎、痛苦。因为要解脱轮回，肯定和流转轮回的方向是不同的，因此都会遇到这种情况。如果我们经常性地学修这样的精神，就会知道修行安忍的一些必要性，尤其是对解脱道非常有兴趣的人，就会愿意去做这方面的训练和修行。如果相续当中的善根还不是很强劲，有可能学一学就不学了，觉得好像没啥意思。没有暂时的利益，究竟的利益也看不到，他就不愿意学。如果相续当中的善根比较强劲的人，他就知道这个必要性。发现了之后，他不管再困难再痛苦，也会继续地把训练的课程修学下去。

第四，精进加行。精进加行是具足四法的殊胜乐善之心。精进是乐善，乐善就是欢喜善法。精进也是在心上安立的。它是对善法的欢喜，而且这



里是菩萨道的善法，和菩萨道、菩提心的善法完全相应的。它不是普通的善法。它喜欢的是菩萨道的有利于众生、有利于成佛的这些善法，乐善之心都是属于精进。《入行论》当中讲“进即喜于善”，所谓的精进就是喜欢善法的心。

第一个断除违品。精进的违品是什么？懈怠就是精进的违品。在《入行论》当中讲了三种懈怠。对善法没有兴趣或者不愿意做，都是属于懈怠。有的时候喜欢世间法、喜欢恶业，或者说觉得自己不行的自轻凌懈怠，觉得我没有能力、做不到，这些方面都属于懈怠。

索甲仁波切在《西藏生死书》当中讲，东方人和西方人的懒惰懈怠不一样，东方人是以印度为例，他们的懈怠就是在马路边或者在椅子上，喝茶、聊天、听收音机，也不做什么事情，天天就是这样。别人看了都操心，你天天用什么生活？他们一点不操心，天天很懒散的样子。这是东方人的懒惰。西方人就特别地忙，把自己所有的事情安排得井井有条，然后拼命挣钱，为实现自己的价值努力奋斗。这也是一种懈怠。虽然看起来一个是非常懒散，一个是很勤奋的，但是这也是另外一种懈怠的方式。他通过拼命做很多事情来打发自己的时间。两个方面都是没有做善法。忙碌没有做善法，天天晒太阳也没有做善法，都是属于懈怠的方式。解脱道当中懈怠的标准和世间法不一样。按照世间的侧面来讲，一个人有手有脚，应该去做点什么事情，这么多时间浪费掉了觉得很可惜。世间也许有它的标准，而从佛法的侧面来讲，这些都是符合懈怠的法。不管是很忙碌或者不忙碌都算。

《入菩萨行论》当中有很多生起欲乐心、思维业因果，通过这方面让我们对善法产生希求心，生希求心的根本就是思维因缘法则、业果报应。思维业因果能够让我们对正法产生希求心。有些地方讲，让我们精进起来，观无常、暇满、业因果，反正这些方面都可以让我们精进起来，对善法有兴趣。怎么让我们对善法有兴趣？除非我们发现了善法的价值。如果你发现不了善法的价值，凭什么对善法产生欢喜心？对不对？要发现善法的价值，你必须对于整个轮回的状态、业因果方面去思维，思维完之后，你就知道善法可以帮助我们远离不好的业和果，也可以帮助我们达到目标，这时候自然而然对善法就会产生欢喜心了。对善法产生欢喜心叫做精进。



第二个依助缘智。依助缘智就是说当我们在精进的时候，因为有时候精进主要是对于善法的欢喜，当然如果你的心对善法特别欢喜，你在这欢喜，行为不做是不可能的事情。你说我对磕头很高兴，但是别人在磕头你不磕；你说你很喜欢放生，别人在放生，你就在那高兴，这是不可能的事情。如果你很高兴的事情，肯定就会去做。就好像那个游乐项目你很喜欢，不去尝试吗？你肯定会去尝试。那个电影很好看，你也很欢喜，你不去看吗？肯定会去看。

真正来讲，主要是对善法的欢喜，通过对善法的欢喜，一定会带动你的身语。身体会去做善法，语言也会去念经、讲法、诵咒。我们不管是在身语意精进的时候，都知道是空性的。能精进、所精进、精进的作业，都是无自性的。只有这样才能让精进的本体很清净。

第三个满众生愿。通过精进怎么满足众生的愿？当我们在精进的时候，众生在修法等的时候，如果需要帮助，不管是出世间法，还是做世间事业需要帮助的时候，菩萨都愿意去帮助他。这就是菩萨通过精进来满足众生的愿望。为什么？帮助众生也是对善法的欢喜，菩萨知道帮助众生是菩萨道的一部分，他的精进满众生愿，就是众生需要帮助、做他的事业的时候，你去帮助他。这时候他很高兴，满足他的愿了。

第四个是成熟众生。发愿通过和众生结缘的因素，愿后世在三乘道当中让有情成熟，就是后世当中成熟众生。

上师老人家讲，精进一定是乐善法的心。如果说天天世间法很勤奋，叫不叫精进呢？世间法精进有些地方叫邪精进，邪精进就不是真正的精进了，真正的精进一定是喜于善法。世间的标准就是很勤快，为了赚钱早上三四点钟就起来了，晚上十一二点还没有睡，从世间的侧面来讲很勤奋，大家也是赞叹的。如果从解脱方面来讲，这些东西不能让众生解脱，因为没有解脱的因素，让众生解脱的只有修持善法。如果能够帮助众生解脱对善法方面的欢喜就是精进，如果和解脱无关的这些世间法方面的勤作就不是精进了。有些人赚钱很勤作，有些人打麻将很勤奋，夏天在溪水里面泡着还在打，造恶业很精进不是精进，真正的精进一定要喜于善。

第五，静虑加行。静虑的加行就是禅定，禅定的加行也是属于具足四法殊胜的寂止等持，等持就是一心不乱。能够如如不动地安住，一心不乱



的自体叫做静虑。第一个断除违品，静虑的违品就是散乱，散乱心就是心不安住在一处。比如说我们该听课的时候，自己的心定不下来，胡思乱想，该思维的时候，也是胡思乱想，打坐的时候，尤其想得厉害，这些都是属于心散乱。心散乱主要是自己没有通过禅定的训练，没有办法控制住自己的心，禅定的方便是能够制心一处，让自己的心定在一个地方不会动摇。如果要把心定在无我空性、生起次第本尊观上也不会动摇，刚开始通过生起次第的加行念诵，慢慢通过念诵一步步地把自己观成本尊，然后安住在自己是本尊的状态不会动摇。

比如说两个小时一座，自己的心一直安住在自己是金刚萨埵或者观音菩萨的本尊状态中，自己观清楚之后，一直安住，完全不动摇，然后一直念咒。这样会很容易和本尊相应，发挥咒力，如果观完之后，你的心思开始散乱了，刚刚观清楚了，哎，又没有了。打个比喻讲，就像天上有月亮，你把水拿出去，好不容易等到水平静下来之后，月影已经很清晰地显现在水池里面，你去动一下。月影开始不断地波动，它又散掉了，你还要让它重新静下来。我们修法的时候也是这样的，如果我们的散乱，刚刚观好的本尊一下子又散了，然后你觉得不对，重新开始观，观一会又散了，显不出来它的力量了。如果你如果要修这些法或者修无我，应该有一个一心不乱的心，这就是禅定。

禅定的违品是散乱，怎样才能让散乱消除呢？很多地方都有修行禅定的窍诀，有禅定的加行、意乐，以及对修禅定产生高度的兴趣，讲它的功德，你会觉得应该修，一定要把禅定修好。讲了很多禅定的功德之后，他就愿意修，也愿意去学习修禅定的方法，还会关心什么环境修禅定最好，然后自己真正愿意上坐去训练，这方面必须要了解，否则就没有兴趣。

第二个依助缘智。就是说要具有无分别智，为什么要具有无分别智？如果等持没有空性摄持只能成为世间禅定，没办法变成一个出世间的禅定，它只是止而不是观，真正要解脱必须要止观双运。菩萨的禅定不可能是一个世间的禅定，菩萨的禅定一定是相应于菩萨道的无漏的禅定，它的禅定本身再加上依助缘智，它就安住在胜观当中，安住在通过无分别智慧摄持的禅定，这就是止观双运的禅定。

第三个满众生愿，怎么样用禅定满众生的愿呢？通过禅定满众生愿主



要是说通过修禅定之后，他的心很寂静，如果要利益众生，给众生作加持，在寂静的状态当中就会显发很多的功德。如果给众生念经它的咒力容易显出来，还有修禅定之后，他会显发神通，显发神通之后，可以通过神通来满足众生的愿望。

第四个成熟众生，成熟众生也和前面一样，通过禅定接触到的有情，令他后世在三乘法当中成熟。

第六，智慧加行。智慧的加行是具足四法殊胜胜观的证悟。第一个断除违品，般若的违品就是邪慧，邪慧是不了知本性、缘起、错乱或者不符合实相等等，都是不符合实际情况的邪慧。怎么样断除违品呢？就是如理如实地了知缘起、实相。对于世俗、胜义的本体如理如是的了知就可以遣除邪慧。现在我们正在学习经论，学习经论也是生起智慧的一个方便，当我们学了经论之后，也可以生起一种智慧。在生起智慧的过程当中，粗粗细细的邪慧都会离我们而去。现在我们也在学习训练这方面的课程，这是很重要的。

第二个依助缘智。它本身已经是智慧了，智慧度的智慧有世俗智，也有胜义智，世俗智肯定会通过三轮体空的摄持。它的助缘是什么？方便作为它的助伴。因为它本身是智慧，所以大悲、禅定从另外一个角度作为它的助伴，在《经庄严论》当中也有这样的讲法。

第三个满众生愿。怎么样满众生愿呢？能够通过智慧遣除众生的怀疑、邪见。因为众生不了解世俗、胜义的本性，对于世俗谛和胜义谛有种种的无知、邪分别，以及怀疑。智慧可以遣除众生很多的怀疑、邪见，让众生安住在智慧的状态当中。因为众生不懂，很想解决问题，菩萨通过他的智慧就帮助他遣除了怀疑，遣除怀疑之后，他就心满意足了。

第四个成熟众生。就是发愿后世以三乘教法让众生得以成熟。以上就是六度。现在大恩上师正在讲的《大乘经庄严论》第十七品就是六度四摄，我们学的时候觉得非常殊胜。《经庄严论》当中弥勒菩萨也讲了很多的窍诀。如果能够了解，就会对整个六度有一种前所未有的了知。

下面我们再看六随念。第一，随念佛加行。随念佛加行就是在我们修道过程当中，从资粮道乃至成佛之前都要不断地随念佛。主要是从哪个



侧面随念佛呢？随念的是道的最胜导师。我们整个道的因是什么？它就是佛陀，佛陀就是导师。因为佛陀讲了所修的道，所以我们平时要经常地忆念佛，除了忆念佛的身相，还要忆念佛的事业和佛陀相续当中的智慧、大悲，以及对我们的种种恩德，像这样从方方面面进行忆念。《随念三宝经》当中有随念佛经，其中对佛陀的相好、智慧等方方面面都有描绘，如果我们经常性地读诵，随文入观就可以忆念佛。《宝性论》第一品之前的缘起部分也讲了佛陀的八种功德，这也是忆念佛陀的这样功德。佛陀是我们的导师，我们要对佛陀生起信心，坚信他是我们的导师，具有殊胜的功德，我们对于他所宣讲的道也可以产生信心。随念佛也有生起信心的必要性，然后我们忆念佛陀最后也终将会成佛。到底我们最后会成为一个什么样的佛？通过忆念佛也可以对自己最终的果产生欢喜心。一方面来讲有生起信心的必要，一方面来讲也有生起欢喜心的必要。我们经常忆念就不会偏离，在这个过程中，有很多到我们面前来自称是导师的人，你如果依止我如何如何。我们现在经常忆念佛陀，只是确定佛陀是自己的导师，别的人我们不承认是导师，引导我们修道、宣讲道的就是佛陀，有这个必要性。

第二，随念法加行。六种随念都是以道为核心的。前面的佛陀是什么呢？佛陀属于所讲道的最胜导师，这就是佛陀。从道方面来讲，他宣讲了道，属于引导我们修道的导师。法是什么？道的本体就是法。比如我们所修的道本体是什么？道的本体是法，法到底是什么？前段时间我们讲《成量品》的时候，对于道谛、法宝自性也讲了，所谓法的本体就是道谛和灭谛，《宝性论》当中刚开始也是讲了道谛的自性或者法宝。法宝是道谛和灭谛。趋入灭谛的过程，对治集谛的就是道谛，最终的道谛圆满了，苦谛消亡的时候叫做灭谛，这就是法宝。有些地方说法宝属于离欲尊，皈依法离欲尊，离欲尊是离开了所有的烦恼，道谛是离开烦恼或者正在离开烦恼的方法，灭谛是所有烦恼全部灭尽的状态。

随念法是道的本体，如果我们想要成佛，想要修道，道谛和灭谛的法宝自性绝对不能够离开，怎么样现前或者修持道？首先我们要闻思修行。所闻的是什么？就是道谛的代表、等流，就是经书和论典，还有上师所讲的语言。这些虽然不是真实的法宝，而是属于法宝的等流，是法宝在我们面前的体现。因为真实的法宝是道谛，必须要到圣地之后才能现前。真实要现前法宝自性，首先我们要缘相似或者暂时法宝的代表，这些经论、教



言来修持，这时候相续当中逐渐就可以成熟。现在我们要通过修行之后现前道谛，小乘和大乘真实的现前道谛，下面还要讲是僧宝自性，真实来讲要到了见道以上，就会有道谛的自性了，然后到了无学道，灭谛就会现前。法对所有修行人来讲，必须要了知、修行，也要现前的自性，这就是法。因为它是本体，既然是道的本体，一个是正在前进的道，一个是道的究竟。道的究竟就是灭谛，它也属于法。正在趋向目标的过程当中，也叫做道。

第三，随念僧加行。在道的侧面当中，它属于道的清净助伴。我们修道仅凭一个人单打独斗很难走下去，因此在修道的过程中也需要助伴。助伴是什么？清净的助伴就是僧宝。僧宝有两种，第一是圣僧宝，就是圣者僧众；第二是凡夫僧宝。只要是见道以上的一个圣僧，也算是僧宝，他完全全可以作为我们修道的助伴。他有功德、能力。因为他已经现前道谛了，相续当中烦恼清净相当一部分，也具备了见道的智慧，所以可以作为我们的助伴。真正来讲，一个圣僧就可以作为我们的助伴了。

如果是凡夫呢？凡夫的僧宝能够作助伴的，往往是僧团。四个以上的团体，可以作为我们依止的比较清净的助伴。这个地方主要讲的是圣众。真正见道的圣僧属于僧宝，也有凡夫的僧宝。在有些地方讲，这也是属于等流或者暂时来讲相似的。

真实的僧宝应该是圣众。因为在圣众相续当中会现前道谛。道谛在谁相续当中具备呢？道谛是在圣僧的相续当中具备，灭谛在谁的相续当中具备呢？灭谛是在无学相续当中具备。道灭二谛的法宝自性，不像有一条单独的道，比如有条高速公路，反正你走不走它就在这。没有这样的道。真正的道就是道谛和灭谛，存在于圣僧相续当中的叫道谛，在阿罗汉或者佛陀相续当中的叫灭谛。这是在他们相续当中具备的。

对我们来讲，现在缘的是相似的法宝，文字、经书就是文字般若，也算是一种法宝等流，我们现在缘这些逐渐修，修完之后就会登地，登地之后道谛在相续中现前了，我们就会变成僧宝了。现在我们是修行者，然后我们变成僧宝，再把僧宝修究竟，灭谛现前，我们就变成了佛宝。

在我们修道的过程中，助缘是不可少的，他们可以帮助我们遣除违缘。因为值遇佛陀的机会非常少，不管是凡夫僧，还是圣僧众，值遇的机率都要高得多。为什么呢？如果要值遇佛陀那样圆满的善知识，方方面面的条



件都要非常强劲；如果要遇到僧宝的自性，对福德、因缘，就没有那么高。因此佛陀不住世的时候，僧宝就可以作为我们的助伴，能够帮助我们修行。

第四，随念戒加行。随念戒律的加行是属于道当中，清净身体所依的根本。我们要修道，就要有修道的所依。修道的所依是什么？修道所依就是暇满人身，暇满人身就是属于清净身体。我们在修道的过程当中，道的清净身体所依的根本叫做戒律。为什么呢？因为只有守持戒律，断掉了该断的恶业，修持了该修的善法，才能获得善趣、人身。而获得人身的主要条件，就是守戒。也就是说我们现在能够获得人身，也是因为以前守持戒律。如果你以后想要获得人身，必须要现在守戒律。

我们要修道，这么多身体当中，似乎天人的身体很好，也听说旁生当中的某个老鼠、某只鹦鹉都往生了，某一只狗在拜佛……是不是它们也可以修道呢？表面是在拜，不知道内心拜没拜，或者说鹦鹉在念佛，内心当中念的什么也不知道。因为它学人说话，当然南无阿弥陀佛也可以念，功德肯定有，是不是可以圆满地修道呢？这就不好讲。

有这么多似是而非的观点，真正来讲，佛陀老人家亲口宣说的，最圆满的修道身份就是人身。暇满人身的清净身体是作为修道的所依，它不可能凭空而来，无因无缘就出现了。不是因为好运气碰巧把你砸到了，就变成人了。必须要具备因缘。这是什么因缘？通过错乱的因缘不可能得到人身，造恶业的因缘得不到人身。因缘只有一个：就是守戒律，守戒律就可以获得人身。

我们经常要随念戒。没有受戒的人要随念戒，知道戒律的利益；已经受了戒的人，要经常忆念，我要好好守护戒律，戒律是我所有修行的资本和所有功德的来源，就像大地一样的本体。如果没有大地万物不能生长，没有戒律我所有的功德无法增上。尤其修菩萨道是生生世世的事情，如果我一旦失去了这个所依，拿什么来修道？修不了道了。必须要忆念戒律，才可以真实地让道持续地修持。

我们经常性地忆念，戒律特别殊胜、特别重要，现在我已经受了戒，一定要好好守护。经常性地这样想，当我们生起烦恼的时候，遇到有可能让自己犯戒的因缘的时候，因为你经常忆念戒律的功德和利益的缘故，就可以守护好自己的心。不会随随便便让自己的戒律失坏了，也不会随随便



便就把戒律扔掉了。为了一点点的蝇头小利就把自己的戒律失坏了，这是不行的。随念戒有很多内容要学习，方方面面怎么样加深去随念？对自己的修行至关重要。一方面来讲是道的所依，一方面来讲我们的功德要增上，因为我们的功德是累积的，功德总是保持在一个状态就没办法增上。如果能够叠加，功德会越来越增上，以前调伏不了的烦恼就调伏了，以前生不起的境界就生起来了。这些随着你的资粮、功德，不断地累积、叠加，心相续才可以转变。

佛陀的功德那么圆满，也是在守戒的大地上面不断地在生生世世串习、积累起来之后，最后才圆满的。戒律像大地一样，也像是大仓库一样，每天放几块钱，最后就放满了。我们平时也要随念自己的戒律，这方面很有必要。

第五，随念施加行。随念布施属于道的圆满的顺缘。这些里面都有一个自己不共的地方，这些都是大恩上师的讲记当中，依靠哦巴活佛注释宣讲的一些很关要的内容，既简单也好理解。六随念都和道有关。前面我们分别讲了属于道的导师、道的本体、道的助伴、道的清净所依，这个地方就讲到布施是道的圆满顺缘。

我们要修道，布施能够让我们修道具备一个圆满的顺缘，暇满人身也需要布施。虽然守戒可以得到人身，但是没有布施的缘故，感召得很穷，没有钱，必须要花很多的时候去挣钱。如果你把大多数的时间去挣钱了，哪里还有时间修法？就没办法修行了。如果你前世做过布施，这一世当中你就会无勤地获得财富，不需要为了财富去奔波，自己很多时间和精力都可以用于修行，你要打坐，不用操心下一顿吃什么，也不用操心孩子上学的钱、自己看病的钱怎么办？都不用。你该打坐就打坐，好好忆念法就行了。否则打坐都是想着其他生活方面的事情。生活的时候想不到法，但是打坐的时候都是这些东西，就没办法把法修得很清净。如果你有条件，就不需要操心。你要去求法，或者说去哪个地方闭关三年五载，这些都不用操心。布施就是修道过程当中的一个顺缘，我们一定也要很认真的去忆念。

这方面首先和前面的人身有关系，然后在修道过程中，暇满人身的的确确和我们的修道也是有直接联系的。这是属于一大顺缘。在修道过程中，也需要积累很多资粮。比如修菩萨道，需要通过很多的财富去做布施，满



足很多众生的愿望。在做布施的过程当中，既可以帮助众生，也可以积累资粮。这也是属于布施。因此我们要随念布施。随念布施的意思，不单单像前面讲布施度一样，要打破它的违品怪吝，这个地方忆念就是要经常忆念布施能够作为修道过程中的顺缘，它是我们修道圆满的顺缘，当我们有布施因缘的时候，一定要高高兴兴地去做，因为这是我修道的顺缘的缘故，所以一定要经常性地忆念布施。

第六，随念天加行。随念天是属于道的最胜助缘。前面是属于圆满的顺缘，而忆念天是修道的最胜助缘。天可以理解成本尊，有时天是护法或者白法方面的天众。我们在修道过程中有很多违缘要遣除，要具备很多的顺缘。而我们现在在入道当中修行的能力有限，如果有天人、护法作助伴，很多顺缘就容易具足，因此我们也要经常祈祷。上师老人家说祈祷本尊或供护法，供护法最好是每天供一次。因为很多修道的违缘要遣除、顺缘要具足，这些都是通过护法神的发愿力和威德力做到的，有些时候也是祈祷护世天王，像我们念八吉祥的时候，四大天王、梵天、自在天等等发愿守护修行者的天人，我们该赞叹的赞叹、该供养的供养、该忆念的忆念，很多顺缘自动就可以具备。

还有一种随念天，在修法过程中，我们在入道当中修行的时候，如果在大庭广众下，就会很注意自己的行为，一个人的时候，自己就不注意了。天人是可以为我们的作证的人，就是说在人前，人来监督我；在人后，天人来监督我。天人有神通，不会受到房屋、墙壁的局限。经常忆念天众，也会督促我们在私下里也尽量地守护戒律、好好修行，也有这样的必要性，有些地方是这样讲的。因此经常忆念天尊对我们修道很有帮助。

渐次加行的第十三个法无实性智次第加行。这是入定修。主要是修持空性。首先修单空，修完单空之后再修双运空，一切无所执、一切无所缘的空性。首先要学习，然后再次第通过中观的四部境界，逐渐在相续当中生起空性的状态。到了登地的时候，就可以现证空性。

第七、能表示刹那加行的四法：

刹那证菩提，由相分四种。

“刹那加行”是很短暂的过程，马上就成佛，相当于所有修道的最后一刹那，最后修道的无间道过了之后就现证菩提了。“刹那证菩提”，第



二刹那就会证悟菩提。虽然刹那加行的时间特别短，但是力量特别大。这方面我们也必须要了解的。虽然刹那加行只有一种，但是从侧面分为四种，就是一个本体的四个侧面而已。

第一，非异熟刹那加行。非异熟刹那加行和异熟刹那加行可以作为一对来进行观察。非异熟刹那加行主要是在修道末尾，广大方便的福德资粮已经达到究竟的修行方法，叫做非异熟的刹那加行。

哦巴活佛解释的侧面很容易懂，这是一对。非异熟刹那加行主要是福德资粮圆满，为什么叫做非异熟刹那加行？因为这时候属于有学道的末尾，还没有成佛，第二刹那才成佛。对他来讲，修法的异熟果佛陀的色身还没有圆满，虽然资粮圆满了，但是毕竟第二刹那才现前佛的色身。在前面的刹那当中，佛陀的色身没有圆满。异熟就是异熟果，因的异熟果就是佛陀的色身，佛陀的色身要到第二刹那才圆满，这时候的加行叫非异熟，异熟的果——佛的色身还没有获得，一定要到第二刹那过了之后才能获得。这个加行叫非异熟，这个加行是佛陀色身的因，佛陀的色身必须要到成佛才能获得，而这个时候还是属于有学道的末尾。虽然资粮已经圆满了，但是第二刹那才能成果，毕竟是最后一个无间道，第二刹那才成佛，成佛的时候色身圆满了。虽然这一刹那的因缘已经圆满，但是毕竟佛身还没有现前，异熟果还没有现前的时候叫非异熟。

第二，异熟刹那加行。一个是福德资粮，一个是智慧资粮。和福德资粮相对应的就是智慧资粮，在最后一刹那的时候智慧资粮圆满了。智慧资粮已经圆满的加行叫做异熟刹那加行。为什么叫异熟？同样都是有学道末尾，为什么前面的福德资粮圆满了叫做非异熟？因为色身第二刹那才圆满，寺院叫非异熟。同样的道理，也是十地末尾，智慧资粮圆满为什么就不叫非异熟，而是叫异熟呢？

这里不一样，福德资粮是佛陀色身的因，智慧资粮是佛陀法身的因。佛陀法身的因是什么情况呢？佛陀的色身、法身在二转法轮是不一样的，二转法轮当中，佛陀的色身必须是前无后有的，而佛陀的法身相当于是一切万法的本性，法身本身不是逐渐修行，最后通过有为法的积累之后，色身才能修成。法身就是本性，从某个侧面来讲，一切万法的本性本来就是具足的。智慧资粮圆满的时候，不像前面一样叫非异熟了，就是异熟。因



为智慧资粮的果是法身，而法身本身早就已经有了，只不过障垢把它遮住了，一切万法的本性空性是圆满的，这是二转法轮的特点。

三转法轮当然是另外一种讲法了，三转法轮也分两种。一种观点是佛陀的三身都是本自具足的，还有一种观点是佛陀的法身本自具足，但是佛陀的色身还是需要修。不管怎么样，二转法轮当中，佛陀的色身在本性当中肯定不可能有。我们本自具足的空性，就是法身的本性。只要它的因圆满了，果本来就在这，法身不需要重新累积才得到。这个加行叫异熟，异熟果早就有了，只要智慧资粮一圆满，就可以叫做异熟刹那加行。而色身不能这样说，色身必须要第二刹那才能现前，寺院前面一刹那的因叫非异熟。大概是这样分析的。

第三，无相刹那加行。无相刹那加行和无二刹那加行也是一对。无相刹那主要是对境等性的双运达到究竟，这是对境和有境之间的关系。从对境的侧面来讲，在修持到最后刹那的时候，缘他的对境，等性空性本身全部了知了，修行已经达到了圆满，就叫做无相。“相”就是讲对境，对境的空性、等性已经达到究竟，叫做无相刹那。

虽然从他自己的相续讲，对境和有境是无二的，但前面已经讲了，这是从一个本体的不同侧面的描绘，我们在讲的时候，可以把最后一刹那的状态分成四个阶段。对我们来讲，可以把一个分成四个，而菩萨自己本身有没有四个的分别？没有。就像我们可以把佛陀的如所有智、尽所有智分开来讲，但是分开来讲，不意味着佛陀的如所有智和尽所有智是可以分开的，佛陀的如所有智和尽所有智是无二无别的。我们讲的时候可以分成两个来讲，就像空性和如来藏，讲的时候可以分开讲，其实是不可分的本体。

第四，无二刹那加行。无二刹那加行是从有境，前面是从对境。有境是无二，无二就是无二取，能取、所取的执著已经彻底断尽，连种子完全消尽了的状态，从有境侧面来讲，没有二取了。从有境上面离开了二取的分别，叫做无二刹那加行。

第八、能表示法身的四法：

把前面所有的加行修完，福德资粮、智慧资粮都圆满之后，最后就会现前法身果。



自性受用身，如是余化身， 法身并事业，四相正宣说。

能够表示法身的有四个法，第一个是自性身，第二个是受用身，第三个是余化身，第四个是法身并事业，总共是四相，四相正宣说。通过四相，自性身、受用身、化身和法身的事业四种相来表示果位法身。

第一，本性身。本性身也叫做自性身。有些地方说法身、报身、化身、自性身，有分成四身的讲法；有些地方自性身就是法身的意思。此处的自性身和法身、法身事业，上师说有不同的讲法。如果是法报化三身加上自性身分开讲第四种身，所谓的自性身就是法报化三身无二无别的状态。此处的本性身就是讲他具足了究竟、自利、断证三种特征的法性。具足了究竟的自利方面，而且所有的断和证三种特征都已经圆满的状态，叫做自性身。三种特性，一个叫自性清净，一个叫离垢清净，另一个叫有漏得以清净。

第一个自性清净，我们知道一切万法本来自性清净，这个时候已经现证了，叫做自性清净，从证德方面来讲，已经现前了自性清净。第二个离垢清净，一切的烦恼障、所知障等垢染都已经彻底地离开了，获得了清净。因为凡夫的状态当中有烦恼障所知障，所有垢染没有离开，就是不清净，而在自性身的时候，一切的烦恼障所知障现行、细微的种子习气全部断尽了，叫做离垢清净。第三个有漏得以清净，有漏和垢染好像是很难分别的，这里面的有漏得以清净，我们可以换个侧面来讲，到自性身的时候，他获得了二十一类无漏法，从这个侧面来讲，反方面的阻碍他获得无漏法功德的所有障垢，这些有漏法全部清净了。如果有有漏法的时候，二十一类无漏法是无法获得的。此处有漏得以清净，主要是从已经获得了二十一类无漏法的侧面来讲，既然获得二十一类无漏法，有漏所有的障碍已经遣除了。有漏得以清净是从这个侧面讲的，这是从自利断证圆满了。

第二，报身。报身是什么？具有五决定、他利究竟的色身，叫做圆满受用报身。报是从果报的侧面来讲，还有从受用身的侧面，一方面来讲是自受用，佛陀受用自己以前修习的所有善法功德，叫做自受用报身。另一方面来讲是他受用报身，佛陀色身能够让一到十地的菩萨在他面前听闻佛法，受用他所宣讲的正法，叫做受用身的意思。

受用身具有五决定，报身只是清净的眷属面前显现的，地方也是在清



净的刹土。五决定，本师决定，一定是断证功德圆满的三身无二的佛陀；眷属决定。一定是一到十地的圣者，小乘圣者不行，他们见不到佛陀的报身，一定是登地以上一到十地之间的菩萨。《入中论》当中讲，“离戏论者始能见”。离开戏论证悟空性的菩萨才能见佛报身，在佛报身面前不间断地听闻佛法；法决定，绝对转大乘法轮，因为里面都是大乘一地以上的菩萨，没有必要给他们讲声闻乘等等的法，法绝对是大乘法门；时间决定，无有三时分别的一时，三时无时叫做时间决定或者恒常时，过去现在未来三种时间是变化的，但是时间决定是不变化的，没有三时的本性叫做三时无实，有些地方叫第四时，第四时只是一个名称而已，就是三时无分别、恒常的意思，恒常不断地宣讲，没有时间的差别；环境决定，决定是清净刹土。

报身的特点是只有登地菩萨能见。我们平时说，这是报身像，报身像只是个表示而已，在我们面前也是属于化现的，只不过通过报身的服饰来表示报身佛。比如说长寿佛、五方佛是报身形象，我们所看到的只是个表示而已，就像我们说，这是法身普贤王如来。法身普贤王如来我们能见到吗？见不到，但是可以通过塑像、画像等等方式来表示。报身只有登地以上的菩萨才能见的，我们这些一般人绝对见不到，小乘的无学道也见不到。

第三，化身。具有五种特点的种种调化众生的幻化，叫做化身。化身也具有五种特点。第一个是色身特点，显现各种各样清净和不清净的身相，清净的身相显现，不净的身相也显现。比如说释迦牟尼佛既显现三十二相八十随行好，也显现其他的屠夫、妓女、普通老百姓、旁生等等，清净的和不清净的都会显现。这是化身的特点。一个佛陀可以针对众生的需求显现清净和不清净。因为他所化的地方是在不净刹土，众生的根基各式各样，所以他必须有的时候显现清净，有的时候显现不清净。

第二个是对境特点，所有的众生只要有因缘的就可以见到，旁生可以见，阿罗汉可以见，普通人、外道也可以见。释迦牟尼佛当时在印度金刚座或者鹿野苑、舍卫国等地广转法轮的时候，只要有因缘，在路上、精舍里面碰到佛陀了，都可以见到。甚至于小鸟、狗都能见得到，不清净就是十方所有众生的特点。

第三个是时间特点，乃至轮回未空之间不间断，只要轮回未空，肯定会在轮回当中不断地显现化身，中间他可能会入灭，入灭之后也会观待哪



个地方有福德，就会在哪个地方出现。清净刹土不存在这种情况，在清净的刹土佛陀报身不会入灭。为什么不会入灭呢？因为一到十地的菩萨都获得了任运住世的状态，不会有生老病死，对他们来讲，佛陀不需要示现像化身的状态那样生病、入灭，一点必要都没有。化身佛有生老病死的化现，因为他所化的众生不清净，这些人有生老病死，所以他也有生老病死。如果佛陀来的时间恰巧是人寿百岁或者八九十岁的时候，佛陀的寿命也不会超过太远，基本上在这个时间段当中就会入灭。如果佛陀化身的时候，恰巧人命是两万年，佛陀的寿命肯定也是这么长；如果那个时候是数劫的寿命，佛陀化身的寿命也是数劫，他住世多久主要是观待整个大环境众生总的寿命来决定的。释迦牟尼佛显现的化身，恰巧碰到人寿百岁的时候，佛陀老人家八十一岁或者八十岁入灭了。虽然他会入灭，但是哪个地方的众生根基成熟了，他又会重新化现一个化身，然后又入灭。

第四个果位特点，众生安置于暂时增上生、究竟决定胜，这就是他的果位。第五个事业特点，是没有勤作，任运自成。虽然是化身，但是没有勤作，任运自成的方式随缘度化。这就是佛陀的化身。

第四，法身。通过方便调伏所化众生的事业不间断，属于法身事业。后面还会讲二十七种度化众生事业，在广说的时候，我们可以进一步地了解，了解完之后会对佛陀的方方面面产生殊胜的信心。我们自己发愿成佛，最终要得到的佛果也是这些，学习这方面的内容对我们来讲非常有必要。

以上就讲完了略说的八事七十义的内容，下堂课我们会广说了，从遍智开始讲，后面有两个尊者解脱悟和狮子贤的传记大家可以自己看，这也是很殊胜的两个大德。

今天我们课就讲到这个地方。

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



《现观庄严论释》 笔录

智诚堪布 讲解

第5课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

至尊弥勒菩萨造了五部论，即二辨、二庄严和《宝性论》。弥勒五论宣讲了关乎于修行，尤其是大乘的很多殊胜的意趣。《现观庄严论》是弥勒五论之一，也是五部大论之一，它所宣讲的究竟意趣主要是安立般若波罗蜜多的精华，怎么样修持、现前般若的密义，以及怎么样通过现前空性来证悟佛果，这些殊胜的窍诀在《现观庄严论》当中讲得非常殊胜。

弥勒菩萨作为释迦牟尼佛的补处，释迦佛的教法完全隐没之后，然后再过很多年，弥勒菩萨就会从兜率天下来，在南瞻部洲示现成佛，作为贤劫的第五佛。我们现在所学习的这个教言，一方面和现在我们的本师释迦牟尼佛的教言有关，抉择的都是释迦牟尼佛在所有的经典当中，安立的对菩萨的教诫，弥勒菩萨通过窍诀的方式作了归纳、开显，这些和本师释迦牟尼佛有关的教言非常殊胜。另一方面是有关未来佛的教言，弥勒佛虽然现在还没有成佛，但是我们现在正在学习他的教言，可以以此和现在弥勒菩萨、未来的弥勒佛结下非常殊胜的因缘。有些时候我们非常注重缘起、注重于种一些非常善妙的因，其实现在我们正在种下未来可以享受大乘教言的殊胜因。当然我们在弥勒菩萨面前作些花的供养、灯的供养、顶礼等等都是结缘，但是最直接的还是学习弥勒菩萨通过智慧所造的殊胜论典，这个当然是最究竟的、最深的缘分。



不管是现在我们要掌握整个佛法修行的核心关要，还是说我们要通过听闻佛法来了知取舍或者种下殊胜的善根、善妙的缘起，学习弥勒菩萨的教言都是最好的。我们学习这部论典，一方面来讲，我们要结缘，这就是结最好的缘，最善妙的缘起；一方面来讲，通过我们的智慧要尽量通达弥勒菩萨所造的论典意义，如果能全部通达是最好的；如果不能全部通达，可以通达一部论典；如果也不行，我们需要通达这些论中的有些意义或者颂词，这样也是非常善妙的。因此我们在一边学习的过程当中，一边也要祈祷弥勒菩萨的摄持，加持我们的相续能够真实的通达弥勒菩萨的意趣和释迦牟尼佛的教法精华。如果通达这些对我们修持大乘佛道，现证殊胜的功德也有决定性的作用，这不是可有可无的。为什么是决定性的？如果没有证悟般若波罗蜜多，拿什么来断除烦恼障、所知障、人执和法执，这些都是不行的。

只有空性圆满的般若或者具足般若的一部分才可以。为什么是圆满空性可以？菩萨圆满证悟了人无我、法无我，这是圆满的空性。如果通达了圆满空性可以断二障、成佛。什么叫部分？般若的一部分就是人无我空性，如果通达或证悟这一部分空性，也可以从轮回当中获得解脱。比如小乘声闻的修行者，他们证悟了五蕴无我，就可以从轮回当中得以出离。即便我们没有现证，如果般若波罗蜜多的见解或者总相智慧能够在我们的相续当中生起，也能够压伏我们粗重的烦恼。我们到底能不能够通达？当然可以通达。为什么可以通达？因为般若空性是万法本来的样子。这是我们听到的自己能够通达般若波罗蜜多的最大的利好消息，不管我们证悟不证悟，它的本性就是如是的。为什么我们可以通达？因为它就是本性。释迦牟尼佛已经给众生宣讲了万法的本性，他就是为了宣讲万法的本性，集资净障，成佛之后三转法轮。这方面没人宣讲不行，虽然万法的本性如是存在着，但是如果是在暗劫当中，或者暂时没有转大法轮的时候，我们也没办法了解。现在佛陀出世了，也宣讲了这么殊胜的，对我们来讲意义重大、圆满究竟的教言。

既然本性就是这样的，也有人讲，对我们来讲，学习的因缘现在也是具足。有些人是基本上具足，有些人是完全具足，就是从时间、意乐，方方面面的内外因缘，比如说清净的法脉、传法的善知识、道场、道友等等，这些方方面面来看都是具足的，再加上我们能够勤奋的学习。虽然般若波



罗蜜多空性不一定随意的就可以通达，但是我们说可以通达，原因前面我们也讲了，对于具体的众生而言，根基是参差不齐的，有些人属于前几世修学过，现在已经成了利根者，他学起来就比较容易；有些人可能没有这么串习过，现在学起来比较困难一点。不管相对容易，还是相对困难，从原理来讲都可以通达，因此我们要认认真真的为了通达般若，真正了知我们本来的面目去精进修学。

这个本来面目很关键。第一个本来面目的意思，不是和我们无关，这是自己的本来面目，对我们来讲，这是很重要的信息。本来面目是可以被我们现证的，这不是可有可无，和我们没关系的别人的事情。我们学习《现观庄严论》不是为了弥勒菩萨，或者上师老人家翻译传讲了，为了他而学。不是这样的。学习般若是为了真正的现证我们自己的本来面目，所以这和我们有关。第二个本来面目的意思，它不是现在我们没有的，必须要辛辛苦苦去创造很多的条件、因缘，在别的地方去寻找。这个本来面目对我们来讲，也是自己本具的，只要我们能够具备般若的所有因素，完全可以通达。我们要认真的学或者为了通达般若，必须努力的集资净障，我们学五加行也是为了通达甚深的般若、现证本来面目而勤奋的学修。学五加行不单单是通向密法班的门票，如果你没有这个门票就进不了密法班，虽然它的其中一个条件是这样的，但是五加行的修持不单单是通达密法班的一张门票而已，而是一个让我们相续当中能够现证应该现证的本性的修行方法。

如果我们要往生极乐世界，五加行的资粮可以起作用；如果我们要修密法，五加行的资粮也能够起作用；如果我们要证悟般若，五加行的资粮还是起作用。不管我们做什么，有五加行的资粮在这儿，就可以任意的发挥。类似于通过五加行的修行，把我们变成一个综合素质很好的修行者。如果一个人的身体素质很好，做各种动作都比较容易；如果一个人在世间当中综合能力很强，做什么事情都容易成办。对于修行者来讲，综合的修行素质，通过五加行可以逐渐让我们达到一个修任何法都能够相应，成为法器的殊胜修行。我们现在所学修的内容没有一个和解脱没有关系，只不过我们学习不深的时候，会缘这些所学的课程有些误解。比如前面讲了学习五加行就是通向密法班的门票而已，不是这样的。虽然其中一个必要性是学密法必须圆满五加行，但是圆满五加行本身也是为了让我们的证悟实相。



对于般若波罗蜜多法门来讲，也可以通过积资净障的方式，多祈祷上师三宝加持，这方面的确是至关重要的。而且从这些教义来讲，每个众生活在实相般若当中，自己就是般若波罗蜜多，但是一直不了解。我们活在般若波罗蜜多又怎么样？如果没有什么意义，我们也不寻找了，反正是不是活在里面对我们来讲无关紧要，不是这样的。因为我们的本性就是般若，周围的一切现相也是般若，我们活在般若当中，我们本身也是般若。了知了之后，完全可以去掉迷惑，所有的痛苦、焦虑，轮回的流转都是来源于迷惑、不了知这个本性。如果当我们了知这个本性，证悟了般若波罗蜜多之后，所有的迷惑、痛苦都会消亡。现证本性的功德或者必要性非常巨大，一旦我们现证了之后，就可以获得永恒的安乐，不需要再感受轮回当中的痛苦，这些痛苦的因果都不会有了。这是至关重要。

我们一定要记住，般若不是在别的地方，我们本身就是般若波罗蜜多。比如我们身体的本性或者心的本性是空性；我们所看到的这些房子等法的本性是空性；我们的行住坐卧也是空性；听到看到的法没有一个本性不是空性的。每天我们做的任何事情，都在般若空性当中，我们有一次怀疑过、相应过没有？如果没有人指点，虽然每天本身我们都是觉悟的自性、空性的本体，但是都没有了解过。很多大德说众生冤枉的在轮回当中流转、感受很多痛苦，对于有智慧的人来讲觉得没有什么必要，应该立志于寻求般若的正见，或者有关般若波罗蜜多的教法，这是一定要去追求的。

因为了知了最大的必要的缘故，所以在《般若八千颂》，或者说《大圆满前行》当中，讲到依止善知识的时候，为什么常啼菩萨为了寻求般若波罗蜜多可以忍受那么多的苦行？就是因为他了知了般若的巨大功效，了知了觉悟般若或者了知本性巨大的必要性，所以任何世间的苦行他都可以忍受，只要可以得到般若波罗蜜多，能够现证般若波罗蜜多，他可以放弃任何人放弃不了的东西，就是来源于他对法的巨大的利益，对于这种必要性发自内心地了知、接受了。我们现在也许就觉得般若波罗蜜多没有那么重要，世间当中某个事情比这个还要重要，所以为了成办世间的事情，可以把学修般若的课程往后推，这就是不了知世间当中最重要的是什么。

世间当中，一般来说，财富和智慧之间，当然知识是更重要的。在佛法当中也是一样的。我们学习佛法的过程当中，智慧是最重要的，了知万



法本性的智慧尤为重要。因此我们在学习佛法的过程当中，也是要把学修佛法、闻思修行生起智慧放在首要的位置，只有这样我们学习佛法的目标才会明确。主要的目标明确了，所有的东西都会归位，现在我们学习佛法是飘在空中，没有待在自己的位置上。这是什么原因？就是我们自己对于这个学修佛法最大的必要性是什么不是很明确，有很多误区。就像前面讲的一样，如果我们真实地了知了修学佛法是为了生起智慧，了知万法的本性。怎么样才能够生起智慧、了知万法的本性呢？就是闻思修行。把大的方向定下来之后，其他的东西就会自动归位了。我们学修到底为什么？为了生起了悟万法的智慧。我们学习佛法就会自动地简别不符合它的东西了，比如学习佛法是为了现世的健康或者学修来世投生一个更好的地方，这方面会自动会简别掉，而且依止上师的目的也会归位了。

依止上师是干什么？就是为了得到解脱的教言。谁能给我们传讲有关于解脱方面的道理，当然对我们来讲恩德最大；谁经常性地告诉我们要闻思修行，他就是做了最主要的事情。因为前面我们讲了世间当中最宝贵的财富是知识，佛法当中最宝贵的就是智慧。了知世俗谛、胜义谛，让我们掌握或者著重于去了知世俗和胜义智慧的方法就是闻思修，谁来强调这些对我们来讲就是做了真实的上师善知识应该做的事情。大恩上师对我们来讲就做了这个，经常告诉我们佛法当中最主要的事情就是闻思修。为什么呢？你不听闻不思维不修行，你的智慧从何而来？没有智慧你怎么了知世俗谛和胜义谛的本性？如果你不了知本性又拿什么去掉迷惑？如果你没有去掉迷惑，凭什么离开痛苦？一切都没办法去安立的。因此我们也知道了，对我们恩德最重的上师就是赐予我们智慧、鼓励我们去闻思修行，而不是说有事情打打卦把这个事情给解决了，或者经常和你聊聊天，我们可能觉得这个上师对我恩德很大，找到了一个打卦的地方或者安排念一些经遣除违缘。

虽然这也是一种恩德和利益众生的方便，但是不管怎么样，如果你对自己般若波罗蜜多的本性不了悟，所有佛法的修行都是属于边缘的东西，核心还没有找到。如果核心的东西定不下来，其他东西都是飘的，没办法归位。这个定下来之后，全部归位了。作为弟子的身份应该怎么样，我依止上师的必要性是什么，上师对我们的帮助是什么？全都围绕着闻思修行，都是围绕我们生起智慧，然后觉悟它的本性，一切都是很清晰的。从这个



侧面来讲，我们修学佛法的时候有些误区，这个误区是什么？觉得给我们宣讲佛法的上师是给我宣讲佛法的，他不是我的上师，只是给我宣讲佛法的一个法师，很多时候对我们的大恩上师就是这种观点。虽然怎样看是你自己的问题了，但是佛法存在的价值到底是什么？就是让我们觉悟。觉悟的本性是什么？就是智慧，你没有智慧想觉悟那是不行的。谁在我们相续当中安立了这种智慧，对我们来讲就是恩德最大的，他就是做了上师最应该做的事情。佛陀做的最圆满的事情就是讲法。所有的上师中对我们恩德最大的上师就是给我们相续当中安立智慧。比如菩提心很关键，告诉我们菩提心怎么样修；般若波罗蜜多这么殊胜，告诉我们般若波罗蜜多是什么回事儿，怎么样去学习般若波罗蜜多，怎么样缘法义不断地串习，而相对来讲次要的东西，上师就会在显现上呵斥，不是说这个没有用，而是说我们不要把主次搞颠倒了。如果你抓住了主要的东西，再做这些相对次要的东西就有意义了；如果你主要的没有抓住，天天做那些事情，可能佛看到了也会不高兴而呵斥你的。

我们在学习佛法的过程当中，要知道从共同乘来讲，最关键的问题就是自己要觉悟，从轮回当中获得解脱，小乘的所有的修行都是为了解脱而奋斗的，他不会为现世的东西去奋斗。他不会为了下一世长得更好看或者更富裕去努力，他们觉得这些没有意义，轮回当中这些不是真正的目标，真正的目标应该解脱。大乘的目标是什么？大乘的目标是为了利益所有的众生而自己要追求大乘的觉悟，这是最关键的是这样，其他的都是围绕这个核心的附件，属于附属的东西，我们就不要把这些附属的东西当成主要的，应该抓住主要的之后，再去做别的事情，所有的事情就都围绕这个核心服务了，都变成了让你觉悟的因缘，就不会偏离主要的轨道。

上师对我们的恩德非常大，我们要经常忆念上师的恩德。我在忆念上师恩德的时候，也是忆念我相续当中产生智慧或者能够对佛法了解一点都是谁给我的？并不是说我很厉害，一个人通达了，完全不是。我经常想，自己刚刚去学院学习的时候是怎么样子，后面的过程是什么样的，现在对于这些法义有些了解，这是怎么样一种经历、过程，回忆之后就知道，上师们把一部一部的经论给我们讲，通过很多方法让我们去学习，学习完之后逐渐就懂了，懂了之后现在大概也知道了学习佛法的核心是什么。虽然还没有真正的证悟到位，但是主要的东西了解了之后，为什么上师的恩德



这么大？就是因为赐给我们最殊胜的智慧，而且这不是一般的智慧，所有世俗谛的取舍、胜义谛的本性，以及世俗谛和胜义谛之间的关系，尤其是对于般若波罗蜜多这么殊胜的我们的本性如何去现证、怎么样去抉择，或者菩提心这么殊胜的法，怎么样去对它生起一个正确的认知？这些方面是谁在辛辛苦苦告诉我们呢？就是上师，大恩上师经常性地给我们这样强调，我们这些愚笨的弟子逐渐也就懂了一些，也愿意去修一些。在我们相续当中安立了最殊胜的智慧的上师是对我们恩德最大的。

有些道友没有见过大恩上师，觉得就不是自己殊胜的上师，我觉得这样想不一定对。虽然能够天天见到，但是没办法给你相续当中安立菩提心、空性，那天天见到有什么用？天天看见也没有什么必要性。虽然没有见到大恩上师，但是通过法本光盘，听受的时候相续当中的菩提心慢慢生起来了，然后空性也懂了，对你修学佛法来讲，这就是最珍贵的东西。这个最宝贵的财富是谁帮助你获得的？他对你就是恩德很重的，而不是说前面讲的天天见面、天天给你微信上面给你回答几个问题。这些有没有都可以，最关键觉悟本性的智慧或者这些必要性是谁慢慢告诉我们的，这个方面对我们来恩德最重。

上师给我们翻译了这个注释，还给我们讲解了《现观庄严论》，当然除了《现观庄严论》之外，还给我传讲了其他的《中论》《四百论》《般若摄颂》《智慧品》，这些都是关于空性的方面最主要的内容。整个佛法即便你到十方刹土当中去听，也是除了空性之外，再也没有更殊胜的法了。从大乘的修行来讲，哪一个菩萨没有菩提心？没有菩提心的人根本不是菩萨。作为一个菩萨修道过程当中，最主要的两个大因素，一个空性智慧、一个殊胜清净菩提心，这两种最关键的也是上师最最强调的。我们现在学习完之后，自己慢慢会对这个轮廓很清晰了。修行佛法过程当中，第一个是大悲，第二个是智慧，对于空性智慧和大悲心恒时修行串习，再辅以其他的修行“配件”，我们对这些附件的东西慢慢都去做。在空性和大悲的基础上放生，就会变成了证悟的觉悟的因缘。如果你平时喜欢烧烟，有了智慧和大悲心，烟施绝对不会变成别的因缘；如果你没有空性和大悲心，非常自私自利，可能就会变成一个让你轮回的因缘。如果有了这些条件之后，不管做什么，都是在正确的轨道上，绝对不用担心偏离这个轨道，做的所有的善行都会被这个所摄持的。如果这两个因素欠缺了那就不一定。



虽然可能也有利益有功德，但是他可能会入一个歧途。假如说我们现在有一个上师正确的引导，以我们的根基而言，是完全可以接受空性和大悲的，没有人引导我们，那就很可惜了。假如说有些人根基只是人天乘，给他讲大乘没有兴趣，就可以鼓励他可以为了后世转生好的地方或者长得好看去做善法的修行，这是另外一回事儿。我们不是这种人，还可以更加深入地学习佛法，能够朝解脱道的实相靠近，如果我们没有这样做或者以前我们做了现在终止了，都是很可惜的事情。现在我们要经常祈祷上师三宝，让我们在最殊胜最清净的大乘道上千万不要退出来，入于歧途。不管是别人谁说，还是我们的分别念要引导自己往旁边走，我们都不听，就是祈祷上师三宝的光明一直就是说笼罩着我，然后就引导我的心在大乘的修行上面绝对不要退失。不管怎么样，所有的因缘一定要具足。只有这个才是最有利益的，在所有的所知当中，对于佛法尤其是大乘佛法的认知是最关键的，这就是发心或者智慧。

今天我们就学习这个问题，前面讲的也是和《现观庄严论》有关的。对于它本身的一种意义，还有我们在学习佛法过程当中，对我们来讲有一个清晰的定位，无论如何我们千万不能偏离的这些关键的东西，必须要反反复复去了解。我们的分别念很多，无始以来我们在轮回当中流转的时间很长，很多自己积累起来的分别念时不时就会跳出来，给你做一个什么引导，让你去做别的事情。这个时候如果我们意志力、信心不坚固，很有可能就会放弃最殊胜的现在的学习机会，随随便便放下了，开始做一件自己认为很重要其实根本不重要的事。不管怎么样，我们对于最核心的问题，都不要远离，经常性地学习佛法的教言、祈祷上师三宝，加持我们的心永远不要离开大乘。虽然中间会做一些别的事情，但是在做别的事情的时候，也不要离开大乘的根本思想，这方面对我们来讲非常重要。

丙二（广说彼之分类）分三：一、别说对境三智法相——三智；二、略说彼相加行——四加行；三、广说所得果之功德——法身。

这是对于三智、四加行和法身进一步地广说。前面只是略说，相当于一个科判一样，后面展开宣讲，就是广说的内容了。广说当中，第一个是“对境三智的法相”，对于三智，即遍智、道智和基智展开广说。对于前面略说当中的所有内容一步步开始详细宣讲了；第二个是“略说彼相加行”，



就是进一步宣讲四加行；第三个是广说所得果的功德，也就是法身。

丁一（别说对境三智法相——三智）分三：一、相无生之现观遍智；二、道无相之现观道智；三、基无我之现观基智。

这是讲三种智慧，第一个是相无生之现观遍智。前面略说已经讲过了，遍智就是相无生。相无生就是说，不管在安立什么法的时候，它的种种相都是和无生空性、般若波罗蜜多相应的。对大乘的菩萨来讲，般若波罗蜜多遍智的法相，也是完全相应于空性。因为也是证悟空性，现证般若的自性，所以也是一种相无生。第二个是道无相之现观道智，道智是道的本性。这个道的本身也是相应于人无我、法无我的自性。第三个基无我之现观基智。现观基智就是说蕴界处上面根本没有我的本性，这就是相应于般若的三种智慧。

第一品 遍智

戊一（相无生之现观遍智）分三：一、宣说意乐发大菩提心；二、宣说加行遍智道之分支；三、宣说本体实修之现观。

第一个是宣说意乐发大菩提心，这是整个七十义当中的第一个意义。如果我们想要获得佛遍智的果位，最初不发菩提心是不行的；如果我们要发菩提心，也必须首先要学习和菩提心有关的所有内容；第二个是宣说加行遍智道之分支，下面就要从这些教授等等开始宣讲；第三个是宣说本体实修之现观。我们一个个仔细地学，尽量能够完全通达。因为里面都是和我们修行成佛有关的修行方法，所以必须要认真地学。

己一（宣说意乐发大菩提心）分二：一、以法相略说本体；二、以比喻广说事相。

发菩提心有两个科判，第一个“略说本体”，怎么样略说本体呢？就是以菩提心的两个分支来安立它的法相，通过这样的法相来略说菩提心的本体。第二个“以比喻广说事相”。真正来讲具有两种法相的菩提心具体怎么样去体现，叫做事相。就是说小资粮、中资粮、大资粮道的菩提心分别是怎么回事，这些都是具体的菩提心，就是事相。所有的菩提心都包含



这两个成分。只要发菩提心，一定要具备菩提心法相的两个条件。这两个条件，一定要深入我们的骨髓当中，只有这样，我们才能够在修行佛法的过程当中，不会偏离真实的菩提心，也不会把普通的善心混淆为真实的菩提心。

庚一（以法相略说本体）分二：一、真实宣说；二、对应佛经。

辛一、真实宣说：

发心为利他，求正等菩提。

到底什么是发心？发心就是一种名相。怎么样确定发心？有两个条件。通过“为利他”和“求正等菩提”两个不共的特征来安立菩提心的法相。

法相就是这个法最不共的特点，每一个法都有不共的特点，和别的不一样，叫做法相。比如说，因明当中，瓶子的法相是什么？大腹盛水就是一个瓶子的法相。肚子很大然后可以装水的就是瓶子，当我们看到大腹盛水的法相，就可以知道这是瓶子。柱子的法相是能够撑梁，人的法相是知言解义。把一个法最不共的特点描绘出来，就是法相。为什么叫菩提心？它最不共的特征是什么？菩提心有两个特点，第一个特点是为利他，第二个特点就是求正等菩提。真正的菩提心，一定具备两个条件；不具备这两个条件就不是圆满的菩提心。它也许是菩提心的一部分，但是并不圆满。菩萨真正的菩提心，一定会具备这两个条件。

第一个，为利他。菩提心一定是为了利益众生，“利他”的“他”就是除了自己以外，具有心识的所有众生，就是为了利益他们。怎么样利他呢？暂时的增上生和究竟的决定胜，即帮助众生获得暂时安乐的果位和究竟觉悟的果位。从暂时和究竟的方式利益众生。如果没有这个条件，只是为了利益自己，就不是真实圆满的菩提心。

第二个，求正等菩提。“正等菩提”就是佛果，“菩提”是觉悟的意思。正等菩提，也叫做无上正等菩提。这是正的觉悟，而不是邪的觉悟。有邪的觉悟吗？外道或者世间人突然觉悟了，这是不是正的菩提？不是。这是邪的。“正”，简别了一些不好或者邪的东西。“等”，就是完全平等的觉悟。还有不平等的吗？有一部分觉悟，有一部分没有觉悟，就是不平等了。正等菩提就是这样的。什么是“无上正等”呢？有些正是有上的，



就是它上面还有，比如菩萨的觉悟，上面还有，就是有上。无上就是没有了。有些地方说无上正等正觉、阿耨多罗三藐三菩提。讲到条件的时候，每个字都要体现出一个意思，而不是随便说无上正等正觉，在这个词当中，自然而然就简别、筛选掉了，和最究竟的果不一致的东西。正等菩提是略说，全称就是无上正等正觉。这是无上的，上面再没有了，达到了顶峰。菩萨的觉悟，虽然是正等，但不是无上的，还不能这样叫。有些可能是正的，但不是平等的，比如小乘。有些既没有等，没有无上，也不是正。这些方面要简别掉很多。把这些简别掉之后，我们要求的是正等菩提，求的不是外道的菩提、小乘声闻缘觉的菩提，也不是菩萨的菩提。严格来讲，菩萨还没办法安立安立菩提，有些时候安立菩提只是无学道。因为菩萨必定也有一些觉悟，所以应该也可以安立。就好像外道有邪觉，既然可以安立邪的菩提，当然也可以安立有学道的菩提。

一般来讲，真正的菩提就是三菩提，声闻菩提、缘觉菩提、佛菩提，但是和它有关的也可以安立。当我们说正等菩提的时候，一定是指佛了，只有菩萨道的无学道。我们所求的是这个。为什么求这个呢？

如果你求的是声闻菩提，在利他的时候，就不圆满。为什么不圆满？你能力就会受到限制。虽然声闻阿罗汉属于觉悟的果位，也是一个菩提，但是帮助众生的利他程度，都局限于自己觉悟的深度广度。因为还没有究竟，所以能够利益众生的行为非常有限。利益众生的时间、范围、手段，还有让众生能够得到的利益，都受到限制。为什么我们要求正等菩提？只有我们得到了正等菩提，所有的自利圆满了，成佛了，获得无上觉悟，才可以帮助其他有情逐渐获得和你一样的无上觉悟。如果你获得的只是有上觉悟，你想通过自己的努力让众生获得无上觉悟，这就是力不从心了。只有自己获得无上觉悟，你才可以让众生获得无上觉悟。如果能够让他们获得无上觉悟，下面的所有利益可以自然获得。两个条件，一个是利他，一个是求正等菩提。如果两个都具足了，就无可挑剔，一定是菩萨的菩提心。这就是最圆满、最标准的菩提心法相。

我们讲的菩提心，一定具有这两个条件。有些道友学过《入行论》，大恩上师在《入行论》的讲记当中，也是引用一些讲记中的说法，有三种菩提心，一种是相应于世间的菩提心，一种是相应于小乘的菩提心，一种



是大乘的菩提心。这样讲的时候，有些道友产生了困惑。小乘，乃至于世间人也有菩提心吗？如果我们用这两个标准来看的时候，就会很明显。菩萨的菩提心具足这两个条件，所以叫做圆满的菩提心。小乘有菩提心吗？小乘为了自己觉悟，从求觉悟这一点而言，他们有。不圆满，也就不是正等菩提。觉悟就是菩提，因为他有想要求菩提得菩提的心，所以小乘可以支分的不圆满的菩提心。而且小乘也有部分的利他，因此不圆满的菩提心在小乘相续当中可以有。为什么可以有？因为他要发悲心，不管时间够不够长、究竟不究竟，他们毕竟有利他心，所以小乘的相续当中可以有利他的一部分。然后求觉悟的方面，虽然他是为了自己觉悟，或者说也是为了他利益的这部分有情获得小乘的觉悟，这方面也可以有。从利他的角度来讲，不圆满，从求正等菩提的角度来讲，也不圆满，不圆满归不圆满，还是有一点的，从不严格的侧面来讲，这就是小乘的菩提心。

世间人的菩提心怎么理解？世间人没有求菩提的想法，但是利他的条件当中有一部分，所有的善法都是在利他的条件上安立的。比如不杀生，我不杀害众生也是一种利他，所有善业都是和利他相关的。比如修桥、补路，做慈善，哪个和利他没有关系？人天乘在菩提心的两个条件当中，只有利他的方面，他们是做了善业，善业就和利他的一部分沾边，也算是一个残缺或者不圆满的菩提心。世间、小乘、菩萨都可以有的原因就是这样的。最标准的菩提心只有大乘才有，因为它的利他完全没有遗漏，从世间、空间，给予的暂时和究竟，有什么遗漏了？没有遗漏，不管我认不认识、见没见到，亲人、怨敌，没有一个遗漏的。而且时间也不是说就是几十年、几百年，划定一个时间的界限，过了这个时间。对不起！你没赶上这班车，你就等以后吧，我就不管了。没有这样的想法。他发菩提心的时候，乃至于虚空未穷尽、众生未穷尽，我的利他的事业也不穷尽。

他开始受训练，刚刚进入菩萨培训班的时候，导师就告诉了他，这条路你要想好，你走上这条路没有回头的，不是说干到哪一天我就退休了，我不干了，绝对没有。你要知道众生是无量无边的，只要选择走上这条路，你就要一直利他。这个人刚开始进入菩萨培训班，已经告诉他这些信息。他自己慢慢学习之后，慢慢这个心就坚固下来了，坚固下来之后，他就要一直利他。有没有时间限制？完全没有，这是没有一个边际的。他一次又一次的投生，有时候显现报身的相在清净刹土，有时候是显现化身的相在不



净刹土，转生地狱、饿鬼、旁生，只要对众生有利益，他都会去做。利他方面菩萨是最圆满的，没有然后利他的发心、行为可以超过菩萨的。因为完全没有没有时间和空间的限制，所以哪里会有超过菩萨利他心的。我们要学的利他心就是要朝这个目标去靠近。

然后是求菩提。求菩提方面也是最圆满的。因为佛菩萨是最圆满的，所有的烦恼障、所知障，连习气都干干净净了，一点不剩，所有的智慧完成圆满了。这种觉悟就是无上正等正觉，再没有超过的了。求觉悟的心也只是在这种心当中才有。如果把小乘觉悟的心拿来一比，差距马上就出来了。真正要安立菩提心，最圆满的就是菩萨的菩提心。现在我们要生起、要学习的表示遍智的第一个法，或者我们要成佛的第一个法就是菩提心。这个菩提心到底是怎么样的？这方面我们要搞清楚。当然上师们经常讲，慈师、大恩上师都讲过，有些人在十几岁学习《现观庄严论》，开始辩论菩提心的体相、分类，几十岁的时候还在辩，从来没有修过。一直在辩菩提心的体相是怎么样的，、从来都不修。这样肯定是不对的。如果用辩论这些时间去修早就修成了。虽然一直去分析菩提心的体相有利益，但是不做是肯定不行的。你分析这些干什么？不外乎就是为了让自己的修，让自己更好的掌握菩提心的修法，对菩提心的方方面面了然于胸了，在修的时候才会没有疑问，这时候修出来的菩提心也是圆满的。如果你完全不学，不知道菩提心的体相是什么，分类有哪些，虽然空有热情，但是方法不对，或是说挂一漏万，没办法很圆满的去修。

最好的态度是什么？就是一边学一边修，学完之后知道菩提心是怎么回事的时候，就应该去观修了。比如按照实修法当中，修菩提心的引导或者《大圆满前行》的引导，先观修四无量心，然后再修持自他平等、自他相换等等，慢慢一步一步去修，一边学一边修，这时候内心就会被菩提心的修法所转变，自私自利的心完全变成了菩提心。如果你的心变成菩提心了，遍智的一个条件也就具备了。如果你修得很纯净，就会进入大乘的小资粮道，成为一个入道的修行者。如果只是学而不修，就是非常可惜的，这么好的菩提心珍宝放在相续当中，完全就像点金剂、净水如意宝、澄清宝珠一样，就会把我们那颗像非常浑浊的水一样的心，一刹那之间变得干干净净的。对这么好的宝贝，你只是在鉴赏、分析，不去用，这样就很可惜。



我们现在有关菩提心的所有修法，有些是就是通过打坐的方式去修持。首先修持舍无量心，再修持慈无量心、悲无量心，按照这个次第慢慢修上去，或者修持自他平等、自他相换，这些窍诀非常珍贵。可能是我们福报不够的缘故，所以对这些珍贵的东西没有发现应有的价值，没有给予足够的重视。就像如意宝一样，想让如意宝真实的发生效用，得到如意宝的人，必须懂怎么使用。怎么使用？首先要斋戒、沐浴，然后把场地打扫干净，再把如意宝放在很高的幢上或者杆子的顶端，把它供得很高，祈祷它就会发生作用。否则就发挥不了作用。我们现在也是一样的，这么珍贵的东西，没有认识到它的珍贵性，也不愿意实际去操作，实际上真的是很珍贵。“佛于多劫深思维，见此觉心最饶益”，这可不是随便讲的。佛陀于多劫深思维，发现菩提心对众生最饶益。佛陀老人家刚开始入道就开始修这个，最后把菩提心逐渐修行纯熟，就成佛了。

我们要高度重视菩提心的修法，这方面非常关键，也只有通过菩提心的摄持，我们才能入道，真实的成为菩萨。不变成菩萨，你成不了佛。怎么样让自己变成菩萨？就是生起菩提心。怎么样生起？就要去修。修的前面就要去了解，了解差不多了，慢慢就可以用了，也许还有欠缺，但是观修菩提心的习气要养成。我们暂且不说，你现在是不是马上修得动或者有没有感应，但是要养成一个观修的习惯，就是喜欢观修、打坐，这种喜欢打坐观修，也不是说傻坐着或者观别的东西，而是要观利益很大的。比如菩提心、四加行、空性等修行，这些对我们的心非常有用。虽然我们刚开始修，不一定马上就可以相应，但是一定要养成观修的习惯。只要养成观修的习惯，只要持续做，不可能不生起菩提心。

真实的发心是什么？就是利他求正等菩提。一定要生起利他心，而且两个条件当中，利他放前面。是不是为了颂词押韵这么排列的？这样顺口一点。虽然翻译的时候会考虑到押韵的问题，但是一般而言放在前面，一定是有它的次第。在发菩提心的时候，利他心是最主要的。首先要培养利他心，利他心培养起来之后，在这个基础上，再去追求成佛的心。修行时候有没有就说先生起成佛的心，然后再逐渐去了知利他的重要性的情况？也有。因为众生的根基不一样，该走的弯路还是要走，最后发现我这样求菩提，里面有欠缺。什么欠缺呢？如果不以利他为前提，我的菩提心可能多多少少相应自私自利，不符合真实菩提心的精神，这样就会自动调



整。

不管怎么样，刚开始就正确了，还是不太正确，都有一个原则，就是不能够离开对佛法的闻思和串习。否则很难有改正的机会，只要没有离开对佛法的学习，智慧就会持续增上。今年没有学到的东西，可能会在明年会学到；今年没有领悟到的东西，有可能会在明年领悟到。前提是不能中断，应该有个持续性，只有在不断的持续当中，才可以不断增上新的智慧。如果你中断了之后，以前的智慧因为中断的缘故慢慢就消失了，新智慧也不可能无因无缘生生起来。修行佛法无论如何要融入到我们的生命当中去，应该把佛法本身当成我们整个生命当中最主要的部分，而不是当成业余爱好、奢侈品、副业。应该把佛法当成我们整个生命的重中之重，别的工作生活都是为它服务。以它为核心之后，工作、生活都没有离开这条主线。

就像我们学习佛法之前，很自然去追求财富、好东西一样，有了这个态度，我们对觉悟、利他的追求也会变得非常自然。当我们变得很自然的时候，再对照经论，一条条都符合了，慢慢的我们要把佛法当成自己的生命。当然当成我们的生命有很多方法，我们只是说，在自己的心上面当成最主要的东西，行为上面再看实际情况而定。在欲界当中，不工作不生活肯定不行，但是如果定位好的主次可能会有偏差。只有通过训练，我们才可以生起清净的利他心，在不知不觉当中逐渐就入道了。入道以后必须投入不断地观修，通过观修，相当于在污浊的水里投入了净水珠之后，菩提心在我们相续中慢慢生起来之后，自私自利的思想逐渐在不知不觉中，就会改变。这就是相应于实相的法的力量。

究竟来讲，因为我们自己本具觉悟的心，再加上佛陀给我们的方法的的确确可以改变我们的心，所以持续性的观修非常重要。不仅要持续性地观修，闻思也不能中断。不断闻思让我们观修的状态可以延续下去，能够做一个补充。这是非常关键的。如果长时间去串习，菩提心一定可以生起来。

修持菩提心的身份，最好的就是暇满人身。我们现在的人身是修菩提心最好的所依。这是什么意思？千万不要想以后修菩提心。以后自己变成什么身份不好说。虽然佛经当中讲天人、龙可以生起菩提心，乃至饿鬼、旁生、地狱有情都可以生菩提心。虽然从某个侧面来讲可以生，但是最好的条件仍然是南瞻部洲的人身，就像我们现在的人身是所有菩提心所依当



中最好的所依。既然现在正是最好的时候，那就千万不要耽搁。从理论上讲，你堕恶趣了也还有可能修菩提心。你可以搬出教证来说，这不是有个案例吗？的确是有。在目前相对来讲最容易生起菩提心的时候，我们都错过了，更何况是身心感受大痛苦的时候？再想要去生起一个修法的心谈何容易？在我们平时健康的时候，身体没有病，心也很清明，尚且很难修行；当我们生病的时候，得了重感冒，痛得很厉害，有几个人想得起来去观修的？非常难。因为身体疼痛时候，心智也会混乱，很多就想不起来。虽然想得起来，但是没有办法持续，它的力量太弱了。

现在是最好的时候，不能等到以后去做。修行的原理就是这样的，明年修不如今年修，下个月修不如这个月修，明天修不如今天修，等一会修不如现在就开始修。只要有了这样一种思想，永远都不迟。如果今天推明天，永远都开始不了。一般来讲都是这样的，你说定个大计划，明年开始吧。基本上开始不了，因为你的想法总在变，今天晚上做的决定早上起来就变了，所以现在想到马上开始，无论如何做一个好缘起，立即开始修。第一步迈出去之后，慢慢按照这个计划开始去做，这是最关键的事情。不要等到一年之后再修，如果从现在开始修，到明年都已修了三百多天。何必要等那么长时间？有的时候等一等，五年一晃就过去了，什么都没做，还不如现在就开始。到了五年之后，不管怎么样，都要一直精进努力。这方面对我们来说非常重要。

暇满人身就是指我们现在的人身。暇满人身不是在别人身上，离我们很遥远的，或者说我们下一世才能得到，现在我们已经有了。既然有了，我们就要开始用暇满人身做最有利益事情。最有利益的事情就是用暇满人身修菩提心，修大乘的窍诀关要。不能再拖延时间。除了必须要做的事情之外，别的事情可以往后延，修行这个事情不要往后延。因为人身是很宝贵的，如果能够善巧使用它，可以发挥巨大的价值。还有人身也是无常的，不知道哪一天无常就到来了。众生最舒服的事情就是拖。在不知不觉当中，一下就到了临终，那时候再后悔也没什么用。现在了知了这个必要性之后，就要开始去做一些修行。先从前行开始，再修菩提心的正行，逐渐加深力量，这方面相当关键。

《入行论》当中讲身所依就是暇满人身，心所依就是善心。必须要在



善心的基础上，恶心和菩提心的差距太远了。慈心、悲心、信心等都是属于善心，在善心的所依上面，开始修持菩提心。这些现在我们都有了，暇满人身我们也有了，善心我们多多少少也有。对三宝有信心，对众生也有悲心或者相似的大悲心。有了这些善心，我们在这个地方就可以开始了。虽然可能很难，但是毕竟第一步要迈出去才行。不迈出这一步，永远成功不了。你说这座山那么高。你天天在叹气，还不如开始一步一步走。只要你把这一步迈出去了，后面不管就会慢慢接近目标。最怕的就是天天哀叹自己的业障重、福报轻，就是不动，这样不行。既然菩提心这么殊胜，我们就要开始修。

我们相当于是在博物馆里看一个宝贝，觉得这个宝贝好，后面慢慢这个宝贝就变成自己的了。菩提心现在是在法本里面，虽然佛菩萨的菩提心很好，这个时候还离我们很远，但是如果我们现在去修，这么珍贵的菩提心，总有一天会变成自己的珍宝。不是佛的珍宝、菩萨的珍宝，而是变成我自己的珍宝了。我们必须修，因缘具足之后，就可以生起来。

辛二、对应佛经：

彼彼如经中，略广门宣说。

为什么对应佛经？因为《现观庄严论》就是《般若经》的一个总纲要。弥勒菩萨说，我讲的菩提心是有根据的。在大乘经典当中都讲了菩提心，比如《宝积经》《华严经》当中，讲了很多关于菩提心的教授，尤其是在《般若经》当中。因为这是《般若经》的纲要，所以说佛经中是有的。不是臆造的，而是有根据的。

大恩上师也说，弥勒菩萨作为十地菩萨，属于佛的补处。他的智慧已经到了十地，很快就可以成佛的。一般来讲，按照共同大乘的思想来讲，释迦牟尼佛从兜率天下来，在印度投生的时候，就是十地菩萨的身份。有些地方说，所有的佛都要依靠善知识而成就。但是我们看释迦牟尼佛在印度的时候，好像没有什么善知识告诉他修行。其实他这时候已经不需要了。十地菩萨相续当中的智慧已经特别圆满了，他不是个初学者，不再是一个需要引导的人，降生之后没人引导就迷失了，然后不知道自己是谁了。他是早就已经成为圣者了，所有修行的方法都懂。作为十地菩萨的身份来讲，他如果需要得到佛的指点，在他的境界当中随时随地都可以现前，而



且一到十地的菩萨，随时都可以在报身佛面前听法。这方面根本不需要操心的。

从某些角度来讲，好像释迦牟尼佛以十地菩萨的身份在印度投生，没有遇到一个佛教善知识，依止了两位老师还是外道的，教他修无所有定和非想非非想定，好像没有看到有人告诉他怎么修行佛法，他凭什么成就的？其实来讲他本身的身份已经是十地了。弥勒菩萨以后在降生的时候也是一样的。他的修行已经臻于圆满，会在金刚座示现成佛。因此这不是他自己想的。即便是他自己讲的，也会符合于实相，也不会有错误。上师讲，为了说明具有依据，因为很多人也有一些分别念，虽然对我们来讲，弥勒菩萨是十地，但有些人不一定有很强信心。弥勒菩萨说，“彼彼如经中”，在经典当中也是这样讲的。有些人的怀疑这样就遣除了，他们也愿意去按照这里的教授去实践。

还有对于后代的人来讲，不管我们说什么、写什么，都应该有一些依据。尤其是在佛教当中的讲解，或者造论，应该有一些教证的依据，说明你的观点是从什么地方来的。作为佛弟子来讲，自己的智慧或者观点，应该符合于正量。这个正量就是佛经和公认的大德论典。这些佛法当中的论典，并没有很鼓励后面的人说，你们在讲法、造论的时候，一定要写一个标新立异的论题。如果是世间的论文，有可能要求要写一些标新立异和前人不一样的观点，这是我独自发明或者发现的观点，并没有这样。

你所讲的观点，要符合于正量，出自哪个佛经、密续或者公认的论典。这个地方也是对后代的修行者来讲，不单单是讲法、造论，你的修行也需要有一个来源，就是正确的正量。我修行的方法，出自佛经论典，或者我修行的仪轨是大德造的，我就是按照这个次第修下来的，不加自己的分别念。加了分别念之后，我们觉得里面应该加这句那句，其实我们就是凭着分别念在轮回中流转，如果凭自己的分别念可以解脱的话，早就解脱了。现在修行时候，就不要再加很多东西了。佛菩萨的智慧帮助我们修行，已经够圆满了。我们修行时候，也应该有个依据，我们修行用的是什么引导文、仪轨？修菩提心的时候。我是用《心性休息》《前行》或者《广论》的修法。不管怎么样，应该有一个真正智慧的引导，我们通过这样的方式去修，不会有偏差、不会走错路。如果张三想一个他的修法，李四想



一个他的修法，最后导致不知道哪个是纯正的佛法，再加上自己的盲修瞎炼，也没办法获得真实的效应。

因为我们对于修行来讲，没有什么经验，我们有的都是世间经验。能够帮助我们解脱的世间经验是没有的，虽然能够帮助我们在世间法方面比较顺利一点，但是对修行解脱道来讲，很多我们在学校学到的知识，在茶馆里面听到的消息或者在报纸上看到的东西，对于修行没有什么用。因为他们都没有修行经验，怎么会对你的修行有什么作用？真正对我们修行有帮助的就是佛经论典。我们修行要接收的信息的来源，就是在佛经、论典、上师教言和祖师大德的窍诀里面。这些对我们解脱是有意义的，其他的信息对我们没有什么意义。

彼彼如经中，在有些注释当中解释，第一个“彼”属于为利他；第二个“彼”是求正等菩提。通过大悲心去缘众生、智慧去缘佛果，就是第一个第二个彼的两个法相。“如经中”，在大乘的经典当中，“略广门”，有些是以很略的方式讲的，有些是以很广的方式讲的。

在《般若经》当中也有这些安立。“求正等菩提”，在上师的讲记，以及很多的注释当中，也引用了佛经说明。如《般若经》中云：“舍利子，大菩萨以不住之方式安住对境，不缘所施、施者、受者之故以全无所施之方式修行布施波罗蜜多……”等等，这些方面就是求菩提。还有一些就是利益众生，这些都是有的。在《金刚经》前面也有这方面的教授，比如“非有想、非无想”，反正都是以阿耨多罗三藐三菩提让他们获得觉悟，就是说菩萨应该如何教住或者怎么样发起阿耨多罗三藐三菩提心。真正来讲的《金刚经》不是像《现观庄严论》能够圆满的对应《般若经》，基本上从头到尾都对得上。《金刚经》不是这么完备，不一定对得上，《摄颂》和《般若八千颂》可以对得上。

除了发心为利他，求正等菩提之外，后面的教授、所有的修法每个颂词都和《般若经》当中有直接对应的关系。后面就不讲了，这里面举个例子就行了，因为只有此说如经中。

“略广门宣说”，这个“门”是通过略和广的方式进行宣讲，通过略或者广的方式讲，经典当中对此也有安立。这是相当于举个例子，后面都可以这样对应。很多论师们也专门造了对应的论典，通过经和论对照的方



式，然后帮助我们了解这个颂词对应于经典当中这一大段，就是把这一大段放在这儿。《现观庄严论》相当于就是它的纲要。通过《现观庄严论》完全可以去读懂《般若经》的次第，这方面非常清楚。当然前提是我们先把《现观庄严论》学懂，再以《现观庄严论》的智慧引导趣入《般若经》，就会对《般若经》当中的意趣非常清楚。这不是随便一个人造的，而是十地菩萨弥勒菩萨造的《般若经》的科判，非常可靠，如果是一个人想当然地造出来的引导，有可能是自己的分别念引导的，但这个不是。通过引用教证的方式对应了佛经，后面每一个都可以对应，但是没有一一去讲了。

前面我们已经讲完了法相，法相是两个，一个是为利他，一个是求正等菩提。我们的菩提心当中也应该有这两个成分，而且我们要通过修行、集资净障、祈祷上师三宝，或者说通过观修让这两个条件圆满，真正的有力量。我要致力于去修利他心，怎么样修利他的心？一方面通过方方面面去打压我爱执，一方面要去观修利益众生的方法，一定要把利他心修出来，利他心一旦修出来了，我爱执的心就会减弱。还有要了知佛果，因为我们在求正等菩提，到底什么是菩提？我们所求的菩提是什么回事儿？如果我们不懂菩提，我们所求的菩提也不会真实。如果要让我们懂得所得到的菩提到底是什么回事儿，让自己的菩提心变成一个很真实的菩提心，首先我们要懂菩提，菩提到底是什么，具有什么功德？有的时候就要去学，后面讲法身的时候，也有一些有关菩提心的内容。比如在《宝性论》当中，讲到如来藏有什么功德，还有佛的事业、功德、菩提等等，对于方方面面学完之后，就会懂得我们要求的佛果就是这样的，具有这么多利益、功德，完完全全没有一点障碍，智慧圆满的功德正是我要得到的。我要求的是这种菩提，而不是很简单的菩提。

我们说要求菩提。脑海里马上蹦出来一个释迦牟尼佛在金刚座打坐的样子，这是菩提吗？这是一个影像，他在金刚座上面坐着到底代表了什么，他的思想是什么？我们都不知道，难道是这样求？这个不行，虽然也算是一种，但是还不够，必须要把所求的菩提细化，细化之后，我们对于所得到的菩提，还有佛陀所安住的是是什么菩提，就会有一个真实的认知，认知以后我们的回向菩提的时候，心心念念都是很真实的，没有那种很虚的感觉。以前我们回向菩提果好像都是很虚的，到底是什么菩提？脑海里面没什么概念，最多浮现出一个释迦牟尼佛打坐的样子，菩提好像就是一个佛



像的样子，这就是一个很小的表示，真正的菩提表示的功德非常多，如所有智、尽所有智，还有清净所有障垢全部包含了，对该学的东西我们要认真去学。

虽然《大藏经》浩如烟海，也没有办法通过短短的一生去完全精通，但是我们该知道的还是要知道。比如《随念三宝经》的随念佛经当中，佛具有什么功德？《宝性论》当中讲的佛功德或者这里所讲的佛是怎么回事，都必须要了解，只有了解了你的求菩提的心才是真实的，你所求菩提心就是真实的菩提，而不是概念的菩提。对于所利益的众生也是通过方方面面了解之后，才会是真实的。

我们应该很认真地对待，虽然学习所有的经论不可能，但是需要用的最主要的还是应该花一定的时间学习。以后如果大恩上师宣讲《宝性论》，我们应该好好学。里面不单单很多怎么样具有佛性，还有佛性现前之后，关于佛的功德、事业等等学完之后，自然而然就会很清楚，能够生起信心。不仅对于已经成就的佛陀生起信心，对于我们将来的佛果也会生起信心，还有对于所有正在和我们作对刚强难化的众生，他们也具有这样的功德也会生起信心，众生完全可以度化，他们都具有圆满的功德，学习这些的利益非常大，对于一个修行者的综合素质的形成是非常有必要的。

庚二、以比喻广说事相：

通过比喻的方式来广说菩提心的事相，就是说具体的菩提心怎么安立，叫做事相。不仅在《现观庄严论》当中的两个颂词是这样的，还有我们学刚刚学过的《大乘经庄严论》的第五品《发心品》当中也有一模一样的颂词。大恩上师在讲记当中讲了，《心性休息大车疏》当中无垢光尊者略说了二十二种比喻，还有在《三戒论》当中也有过略说。以前我念过一个格鲁派《五字真言》的念诵前面也有，能海上师翻译的是如“地、金、月、火”，他们通过每天课诵的方式，对于二十二种菩提心的比喻，每天去念诵和发心。很多地方都是引用了二十二种菩提心，它的出处是佛经，然后归纳成了二十二种安立和宣讲。

如地金月火，藏宝源大海，
金刚山药友，如意宝日歌，
王库及大路，车乘与泉水，



雅声河流云，分二十二种。

二十二种菩提心有两种观点，二十二种菩提心的对应是从不同阶段的菩提心生起时，它的事相就是真实菩提心的具体体现。体现在什么状态？菩提心就是以二十二种来体现的。第一种观点是从大乘小资粮道开始一直到成佛，整个五道都包括了；第二种观点，就是从大乘小资粮道到十地末尾，包括了四道，没有包含无学道。对我们来讲，也不需要一定要去分真的假的，或者说哪个是最真实的观点，哪个具有过失？两种观点都可以安立。可以一直安立到佛地或者安立到十地末尾，两种观点各有各的根据。我们学习的时候，了解有两种观点就够了。

大地、黄金、月亮、火、宝藏、宝源、大海、金刚、山、药、亲友、如意宝、太阳、歌声、国王、仓库、大路、车乘、泉水、雅声、河流和云，共是二十二种。每个阶段都是通过一种比喻来表示一种菩提心，菩提心有一些心所的助伴。按照无垢光的观点，菩提心心王心所都有。因为心王心所不可以分离，所以有心王的时候，肯定有心所。菩提心是通过种种的助伴来进行安立，比如说欲乐、意乐的助伴、增上清净意乐、加行助伴、布施助伴等等，通过助伴来安立菩提心的体性或者生起菩提心，这些都是属于助伴。地金月火是比喻，比如说小资粮道的菩提心，它的助伴是什么？欲乐，通过欲乐作为助伴，然后自己本体就是小资粮道菩提心的本体，有这样的安立。比喻就是地。

下面我们学习一下，虽然有很多道友已经学过了，但是通过听闻都会在我们相续当中种下和大乘菩提心有关的种种善妙习气。种下的不是其他习气，如果你在两个小时里面听一些流行歌曲，也可以种下一些世俗的习气，或者说在两个小时当中去做一些别的事情，也会种下其他习气。如果我们在这个过程当中，分析或者听闻有关菩提心的、般若波罗蜜多的教授，会在相续当中，不间断地种下很多大乘的习气，每个习气就是一个种子，一旦成熟之后，对我们从轮回当中出离或者稳定大乘道具有很大的帮助。

在修行的过程当中，一般来讲，贪嗔痴、罪业的习气等等应该越种越少为好，解脱道、大乘的习气应该多多益善，种得越多越好。在种好的习气过程当中，不好的习气也就停止了，没有连续不断地往相续里面走，然后善妙习气一旦成熟的时候，也会引导我们的相续趣向于解脱，而庸俗、



下劣的习气如果熏习得很多，对我们修大乘道的究竟解脱是有障碍的。比如经常熏习小乘的自我解脱，就会对我们修大乘道本身有种障碍的作用。我们要经常地学习大乘的论典，就会知道真实来讲，修学大乘的人如果生起想要自我解脱的心就是一个障碍。听闻正法的时候，比如《现观庄严论》和现在大恩上师讲的《大乘经庄严论》《妙法莲华经》，都是大乘妙法，和究竟实相、成就佛果有关的内容，我们经常性地去缘这些法闻思修行非常善妙。

下面我们看二十二种比喻，第一个，“如地”。这是小资粮道，本论没有小乘的小资粮道，这是大乘的小资粮道。这是趣入成佛的第一步，大乘小资粮道真实开始入道了。大乘小资粮道的标准就要生起一个真实无造作的菩提心。生起怎么样真实无造作的菩提心？真正为了一切众生，所有众生在我的内心当中没有分别，不管怨敌、中等人和亲人或者地狱有情等等，我都愿意让他们获得解脱，为了利益他们我也要发誓成佛。如果有了这个总的目标，会不会退转这不用管，只要你已经建立了，的的确确真实地为了利益众生想要成佛，把这个目标确定下来之后，的的确确就是一个菩提心了。

这里没有说完全没有杂质，在我们不注意的时候，有可能还会生起烦恼、自私自利心。只要你缘菩提心的时候，菩提心的本身就是这样清净的，而且当我生起自私自利心的时候，马上认识到了不对，马上调整了，也算是真的菩提心生起来的一种条件。大乘小资粮的菩提心，一般来讲不是那么严格。否则很多人就入不了。在小资粮道当中不一定有一定不能退失的标准。没生起来就不说了，或者偶尔生起烦恼也不说，就是当你在生起的时候，的的确确这个菩提心本身，就是那种真实具有两个条件的，一个是利他的，一个是求菩提的。总的目标已经确定下来的时候，就算有了菩提心。生起了菩提心，就是大乘的小资粮道。进入大乘小资粮道之后，大乘五道的第一步就开始有了。在这个基础上，再再地让在小资粮道生起的菩提心加固，让它变得清净、不断增上，相应于别的加行、布施、持戒、安忍等等，反正就是通过这些助伴让自己的菩提心逐渐越来越清净、越来越稳固，乃至最后让它真实地成熟，变成佛果的状态。

这是讲了小资粮道的发心，它是和欲乐助伴相应的发心。为什么叫与



欲乐助伴？因为自己生起菩提心之后，真实地想利他，的的确确想为了利他而发誓成佛，生起这种欲乐的时候，相当于欲乐助伴的菩提心，它的比喻就是像大地一样，如地，只要有了地，就有了别的功德增长的基础。这个地是作为一个基础，后面所有的二十一种菩提心都是在最初如地一样菩提心的基础上，慢慢让它增上的。如果没有最初的菩提心如大地，后面的都没办法有。这个时候的菩提心就像大地一样，这就是大乘小资粮道的菩提心。

第二个，“金”。如金与意乐助伴相应的发心。资粮道分小资粮、中资粮、大资粮道。中资粮道的菩提心叫意乐助伴。意乐助伴就是在前面欲乐的基础上，进一步地让第一种菩提心更加增上了。通过不断地修行，相对来讲这是比较清净的菩提心。这个比喻像黄金一样，经过锤炼的黄金很清净，中资粮道的菩提心也是很清净的。

假如我们以中资粮的标准来看，中资粮的菩提心犹如金子一样很清净，可以反推回去，小资粮道的菩提心是不是完全没有杂质？不是。从它的标准来讲，也不是让我们难以企及的高标准。在中资粮道的时候，才像黄金一样，属于很干净的状态。是不是不会退失呢？也不是不会退失。只不过菩提心在这个状态很干净，杂质方面如同已经被锤炼过的黄金一样清净。虽然遇到违缘不会很快退失，但是仍然还会有退失的可能性。只不过这个意乐的状态像黄金一样很清净。

第三个，月。和增上清净意乐助伴的，进一步就是大资粮道的菩提心了。增上的清净意乐，在中资粮的基础上更加增上，所以叫做增上清净意乐的菩提心。比喻是如月，有些地方确定来讲叫做新月。比如初二、初三、初四的月亮，新月就是一条线一样的月牙，很细很细。只要有了新月之后，从它开始，随着时间推移，就会逐渐地圆满。从初二、初三之后，到十五之间，月亮会越来越圆满。增上意乐的菩提心，就像新月一样，后面的信心、悲心等等的功德，都会以新月为基础，逐渐增盛和圆满。它本身还不是满月，就是新月的状态，新月可以有一个逐渐增上圆满的过程。上弦月是无可阻挡的，基本来讲谁也阻挡不了。这是我们现在从地上看到的情况而言，不是从月亮本身圆满只不过被遮挡了，不是这个意思。反正从我们的视觉来看，新月到满月之间不会停滞，只要时间一天天过去，就会一天



天圆满。增上清净意乐大资粮道的菩提心，也是这样逐渐就圆满了。

这也是一个增上的过程。增上也是次第的，不是说让我们一下子就生起一个很圆满的境界，它也是逐渐地从地开始，然后是黄金、新月……修行慢慢上去，菩提心逐渐增上。第一个给我们信心和勇气，第二个也是告诉我们不要太冒进，有两个方面的意思。对于太沮丧的人，告诉他们这样逐步逐步可以修上去；对于想要一步登天太急躁的人，也是告诉他们还是要一步一步来，菩提心也是次第增盛的过程。两种极端的心态，通过学习都会有所调整。

第四个，“火”。如火一样的菩提心是加行道。加行道没有分，本来加行道有四个，即暖、顶、忍、世第一法位。在助伴当中的比喻就是一个如火，如火就是对于整个加行道通过一个比喻来进行对照。加行助伴，从加行道开始真实地进入修行的方式。因为有些地方讲资粮道以闻思为主，加行道以修行为主，所以这里的修行就是加行的意思。从加行道开始，就是加行助伴，逐渐地实修很深的禅定，或者把空性修得非常好。这里面经过暖、顶、忍、世第一法位，就是从资粮道到登地之间的殊胜加行。四个殊胜加行就像火一样，火具有热量，从这个时候开始，菩提心感受到了一些非常有力量的修道能力，这些功德开始逐渐生起了。火也可以焚烧掉很多柴，猛火能够把木材烧尽。比较粗大的障碍，在加行道就可以压制了。一方面来讲可以压制，一方面来讲，比较粗大的障碍在加行道的智慧就可以消尽，让它们没有力量。菩提心逐渐开始趋向于不退失的状态，必定会获得涅槃的功德。比如到了忍位时，不堕恶趣的功德逐渐显发，到了世第一法位，菩提心接近于圣地，虽然属于凡夫位最圆满的菩提心，但还是属于凡夫位，没有到圣者位。这就是像火一样的菩提心。

下面就开始对应菩萨地，从一地到十地之间都有对应。第五个，“藏”。首先是初地菩萨，世第一法位过了之后就登圣地了。首先是与施舍助伴相应的发心，这个时候就是犹如宝藏。我们都知道，初地菩萨在出定位时，他的布施度已经达到清净，他的发心就是和布施的助伴相应的菩提心。初地菩萨的发心，一方面来讲他已经现证法界了。一方面相应于布施，布施度很增盛，属于布施助伴的自性。因此他的菩提心也是以施舍为助伴。初地的菩提心犹如宝藏。因为布施度非常清净，所以一方面来讲初地菩萨像



宝藏一样不断地赐予众生财富，另一方面，越布施他的财富越多。从这个侧面来讲，也是犹如宝藏一样。从自利的角度来讲，可以通过布施不断地累积更多的福德；从利他的角度来讲，不管是财物、法、无畏布施等等，都可以通过布施来满足众生，相当于宝藏一样，能够满足一切众生的心愿。

第六个，“宝源”。二地菩萨的菩提心是与持戒助伴相应的发心。初地的时候，所有布施的违品都没有了；二地的时候，所有持戒的违品已经没有了。在出定位的时候，他的戒律达到了最圆满，乃至在梦中也不会有十不善业等情况的发生。一般来讲，初地菩萨获得无漏戒。虽然他的戒律属于无漏的戒律，但是还没有达到所有的违品完全消除。到了二地的时候，所有的违品消除，到彼岸了，已经很清静了。不单单是在白天，即便是在梦中也完全不会犯戒律。

二地菩萨的菩提心犹如宝源一样，宝源相当于大宝山，就是珍宝的源泉，比如大矿山、黄金矿、钻石矿等等，就是一种取之不尽的宝源，可以源源不断地涌现珍宝。从菩萨持戒的菩提心当中，所有的功德能够源源不断地出现。因为二地菩萨持戒度增盛的缘故，也会成为一切功德源源不断出现的状态。

第七个，“大海”。三地菩萨的菩提心犹如大海一样，这是与安忍助伴相应的发心。三地菩萨出定位的时候，安忍度达到究竟了，所有安忍的违品都已经消除了。没有一点点违品的缘故，完全不受任何因缘的扰乱。安忍已经到彼岸了，这时的菩提心就像大海一样。大海非常大，比如麦彭仁波切在《大乘经庄严论》注释当中讲，大海当中有一些很大的鱼跳来跳去，还有一些船在大海里面航行，有很多划桨的，或者说现在的螺旋桨怎么样搅动大海，对于整个大海来讲，都不会有什么影响。虽然会翻几朵浪花，但是对大海本身来讲，不会受到任何干扰。三地菩萨的安忍就像船和鱼对于大海的搅动一样，根本不会计较，对我们来讲很大的事情，在三地菩萨看起来的时候，完全不是可以生嗔心或者不高兴的因素，就是微不足道的。三地菩萨的安忍已经到彼岸了，通过长时间的修行安忍，到三地所有的违品、嗔恨的种子已经没有了。没有任何的事情能够动摇他的心，不会生起一丝一毫的嗔恨心，连不高兴的心态都没有。

难道初地菩萨会吗？初地菩萨、二地菩萨也不会有粗重的烦恼，但是



他们像三地菩萨那样违品彻底清净的状态是没有的。三地菩萨是安忍波罗蜜多增盛的时候。虽然对他来讲布施度、持戒度也是圆满的，但是最不共的就是安忍度已经清净了。我们说，前面的初地菩萨、二地菩萨难道还会发脾气吗？发火是不会的，但是他们的违品还没有彻底清净，如果和三地菩萨相比，三地菩萨整个相续当中所有安忍的违品都没有了，完完全全清净了。三地菩萨是安忍清净，就像大海一样的菩提心。

对我们来讲，应该认认真真地去了解菩萨的功德。虽然我们离三地菩萨的境界还很远，但是三地菩萨也是从像我们这样的凡夫逐渐修上去的，所以了解三地菩萨的修行对我们有好处。有什么好处？我们无论如何要学着安忍，想方设法让自己不要动怒、生起嗔恨心，尽量地去把自己的心胸扩大，忍受其他的痛苦，还有别人的捣乱，这些方面都去忍受。以前因为我们的心胸狭窄、我执太重的缘故，很多事情非常喜欢斤斤计较。现在我们在学习佛法过程当中，尽量去包容，把自己的心量放大，不要再容易地受到别人的干扰。如果受到了干扰，有了这个观念的缘故，很快也会恢复平静，这就是我们现在可以随学的。当然，真正像三地菩萨的功德，二地菩萨也做不到，对我们来讲还是有点远。不管怎么样，这是需要做的，可以作为我们随学的地方。

第八个，“金刚”。四地菩萨的菩提心犹如金刚一样。四地菩萨出定位是精进度增盛，对善法欢喜的意乐非常地坚固，完全没有退转，时时刻刻都是对正法的欢喜心，就像金刚一样。金刚就是坚不可摧，任何懈怠的违品都没办法动摇四地菩萨的精进，完全没有丝毫的违品，精进犹如金刚，就是非常稳固。

第九个，“山”。五地菩萨的菩提心犹如山王一样。五地菩萨在出定位增上清净的是什么？静虑度，他的禅定度在出定位完全增盛了，所有关于禅定的违品都没有了。五地也叫难胜地，所有的魔、障碍、违品没办法胜过五地，五地菩萨通过自力可以完全胜伏所有的魔障。五地菩萨的静虑增盛犹如山王，虽然其他的功德也是圆满的，但是他不共的功德就是静虑度增盛。就像山王一样，须弥山王非常稳固，一般的风没办法动摇他的心。

在《经庄严论》中讲，在五地菩萨的时候，甚至于连眷属的邪行也没办法让他动摇，这也是难胜的。一般来讲，很多菩萨们在修学或度化众生



的时候，显现上面别的违缘容易忍受，最难忍受的就是眷属的邪行，一般来讲眷属刚强难化，这种的邪行很难忍受。有些注释当中讲，五地菩萨是难胜地，即便连这种让菩萨们最难忍受的都能忍受。因为眷属的邪行如果过度的话，菩萨们不是不讲法，就是入灭了。五地菩萨不共的地方，即便是眷属很严重的邪行也动摇不了他。从这个侧面来讲也是增盛的，犹如山王一样。

第十个，“药”。六地菩萨的菩提心与智慧助伴的，犹如妙药一样。妙药就是药王，不管什么病，只要是能够看到、闻到、摸到、尝到的所有的病都可以遣除。妙药不是一般的感冒药，其他的药药力有限，药王非常殊胜。六地菩萨出定位的时候智慧度增盛，即慧度增盛，所有的障垢该断的一定可以断除。众生的烦恼障和所知障犹如病一样，六地菩萨的智慧完全可以帮助众生遣除二障的疾病，他的智慧增盛可以帮助众生遣除。有些地方讲，六地菩萨在出定位的时候，非常通达缘起。为什么很通达缘起？因为他慧度增盛，只有慧度增盛了，对缘起才会非常通达，如果慧度不增盛，很难通达缘起性，所以六地菩萨有断除，也有增盛的地方。

以上我们平时讲的六度已经讲完了。下面还有第七、第八、第九、第十。方便度、愿度、力度和智度，就是第六度的不同侧面或者从慧度衍生出来的，它的本体是慧度，也就是说后面的四度都是在慧度的基础上展开的，或者说不同的反体，加强版的慧度，都没有离开慧度的自性。

第十一个，“友”。七地菩萨的发心是善巧方便的助伴。有些地方讲，第一种善巧方便是回向，因为菩萨的回向是善巧方便。我们说我也可以回向，但是我们的回向有很多违品。七地菩萨没有违品，回向的力量特别大，能够通过善巧方便，很小的善根马上就变得很大。第二种善巧方便就是四摄，他的四摄很善巧。对于有情，有时候通过布施来度化，有时候通过爱语来度化等等，通过四摄的善巧方便可以利益有情。

善巧方便如亲友一样，亲友的自性是什么？亲友的自性就是利益。比如说，在我们的概念当中，亲友就是利益我们的，或者我们作为别人亲友，我们是应该给别人提供利益的，这就是亲友。不管是亲人还是朋友都是依靠处，可以提供利益和帮助。七地菩萨的菩提心如亲友一样，而且有时菩萨的友叫做不请之友，属于不去邀请他，也会帮助你的朋友。菩萨作为友



伴去帮助众生，有很多的善巧方便。

第十二个，“如意宝”。八地菩萨在出定位的时候是愿度增盛。八地菩萨在出定位的时候，无分别智慧开始获得自在。就是因为他无分别智慧获得自在的缘故，所以从这开始所有的修行都是无勤作。前面还有相执、勤作，到了八地开始所有都不勤作，他们即便不勤作，不动摇的同时也会成佛。八地无分别智慧自在的缘故，开始无勤作。而且在八地的时候会获得最清晰地授记，基本上方方面面的因素都定完了，所以佛陀会给八地菩萨做最清楚地授记。

而且在八地菩萨的时候获得上品的无生法忍，无生法忍和无分别智慧有关系。出定位的时候无分别智慧获得自在，很多无勤作的功德从八地开始有了，三清净地都是这样的。这时候与愿助伴的菩提心如摩尼宝。摩尼宝就是无勤作，只要你把摩尼宝放在胜幢之上，对它作祈祷都会任运地成办，一切世间的所愿。虽然如意宝没有分别心，但是可以成办。

八地菩萨无分别智慧获得自在了，类似于无分别，无分别智慧获得自在的缘故。虽然出定无分别和入定无分别还是有一点点差别，但是不管怎么样，以前出定位的有勤作，现在都没有，获得无分别智慧的自在，入定位和出定位很接近。

这时候愿度增盛。为什么愿度增盛？因为他具有这么多的功德。第一个，无分别智慧自在了；第二个是清净地；第三个，有的时候叫易行道、无勤作等等，具有很多功德的缘故，所以八地菩萨只要发了愿马上成熟。我们就不是，发了愿可能要等若干世，最快可能也在下世。想马上成熟，我们都不敢想。虽然想是想，但是我们知道很难实现。为什么这样？因为我们有太多的违品、障碍。发愿就成熟的功德，连七地以下都做不到，八地的时候可以，无分别智慧自在、无勤作的缘故，所以愿度增盛。这时候也叫异熟地，异熟发心也是从这里开始。他发愿很容易成熟，一发愿就成办了。有些地方讲，初地菩萨开始真实发起普贤行愿，八地的时候开始收获了，逐渐愿开始成熟了。我们现在念《普贤行愿品》发的愿和初地菩萨不一样，初地菩萨是真实发起来，八地的时候这些愿逐渐都开始成熟。

第十三个，“日”。九地相应的是什么呢？力助伴。因为九地菩萨出定位是力度增盛，力度就是所有的违品都没有了，消除违品叫做力。五根和



五力，到了加行道的时候，前两位是五根，后两位是五力。为什么叫五力？因为五根以前有违品，现在没有了，所以障碍会小。九地的时候，所有的障碍违品都会遣除，所以有些时候所谓的力波罗蜜多是从这个侧面讲的。此处是他利益众生的能力没有违品障碍。

力助伴的发心就像日轮一样，太阳是什么？可以让庄稼成熟，有这方面的力量。因为它是火的自性，就是成熟的本体，所以如果有太阳，庄稼都会成熟。九地菩萨像太阳一样，可以无勤作的成熟无量无边的众生，菩萨位的功德越往上走，能够成熟有情的力量越大。

第十四个，“歌”。十地出定位的时候智波罗蜜多究竟了，智波罗蜜多究竟了是与智助伴相应的发心，这时候是犹如歌声一样的发心。为什么像歌声一样？因为世间人听到歌声都很喜悦，十地菩萨也可以通过宣讲正法的方式让众生生起无比的欢喜心，而且有些时候十地菩萨也会像佛一样显现十二相成道，基本上他有很多让众生得到满足或者成熟的智慧，已经靠近佛地了。

智度和慧度之间的差别以前我们分析过，第六度是智慧度，第十度是智度，慧度和智度有什么差别？有些地方讲第六度慧度主要是胜义慧，相应于空性多一些，第十地的智慧是世俗智。为什么世俗智在后面？因为胜义的智慧是空性，空性一般来讲不会变化的，所以相对来讲比较容易现前。世俗智不是这样的，世俗智需要了解世俗显现的方方面面，只有更强大的智力才能知道，比如我们说遍智、一切智，他是遍知一切的。为什么十地叫智增胜？过了之后就到遍智，一切所知法、因果等等属于世俗的显现，他的智度增胜，就说明力量很强大了，他对世俗显现的万法，比如微细的因果方方面面都了知。虽然没到遍智，但是他的智度已经增胜了，有这个基础，到佛地就会成遍智。

如果我们用中观的理论来推理，空性对我们来讲是完全可以通达的，但是如果你要用推理去推因果，太细了推不了。为什么六地菩萨是胜义慧，而十地菩萨是世俗智？和这个也有关系的。因为他缘的是胜义空性，连我们都可以通过中观理论推出一切万法都是空性的，这对我们来讲不是太难，但是用推理去推因果就不行。佛陀遮止去思维业因果的道理，因为太深了，我们根本没办法，所以只有大概的通过一些推理知道因果的关系，真正的



要了知很多微细的因果，太难了，这是没办法的。每根头发的因、花的因是什么？非常的细，阿罗汉都不知道，世俗智到十地，无限接近佛地了，这时候智度增胜，智度是世俗智，而慧度第六度是胜义慧，我们应该知道二者之间有这样的差别。

第十五个，“王”。与神通助伴相应的发心就像国王一样，因为国王的权力很大，国王只要下命令的话，非常容易成办，所以三清净地的菩萨，他要做这些事情也很容易。因为他神通自在的缘故，他的菩提心是和神通相应的，所以很自在，什么事情都非常容易成办。

第十六个，“库”。与二资粮助伴相应的发心犹如仓库一样。有很多的宝贝都堆在仓库里面，尤其国王的仓库里面很多的东西一应俱全。三清净地的菩提心、二资粮也像仓库一样应有尽有，他的福德资粮和智慧资粮的状态也是非常的圆满。

第十七个，“大路”。与菩提分法助伴相应的发心犹如大路一样。为什么像大路？不管怎么样，你要进入到大城市，必须要通过路才能进去，否则进不去。你要成佛的话，三十七道品必须要经过。三十七道品就像大路一样，如果你要进入大城市，必须经由路；如果你要成佛，必须要三十七菩提分。没有三十七道品也没办法成佛。三十七道品在他们相续当中，属于通达完全证悟的状态。

第十八个，“车乘”。三清净地菩萨的菩提心就像车乘一样，以前像马车一样，现在像汽车一样。它是和方便智慧相应的，马车行驶于道路中间不偏两边。有些地方说为什么像车？以前的马车是两个轮子，左边一个轮子右边一个轮子不会倾斜，也不会停滞。菩萨相续当中既有方便，相当于第一个轮子，又有智慧，相当于第二个轮子，有了方便智慧的大车，就可以趋入到菩提道当中。

第十九个，泉水。三清净地就像泉水一样，泉水一样的菩提心和总持辩才相应的。我们知道，泉水是源源不断涌出的，没有枯竭的时候，所以三清净地菩萨的总持和辩才也是没有穷尽，他们种种的禅定、总持陀罗尼完全没有穷尽，也是辩才无碍。获得这种殊胜辩才的菩萨，如果愿意的话一个字一个词他可以讲几个劫，辩才可以源源不断的流现出来。



后面的二十、二十一、二十二三种，按照这个地方来讲是属于佛地的前行，佛地的正行和佛地的后行。

第二十个，“雅声”。如雅声一样的发心是与四法印为助伴的。四法印我们都知道，就是说诸行无常、有漏皆苦、诸法无我、涅槃寂静。四法印是通过四法来确定世俗谛和胜义谛的本性。四法印就像雅声一样，雅声就是听到这个声音特别高兴的。四法印众生听到之后特别高兴，对于世俗谛、胜义谛的本性了知了，而且也知道果是涅槃寂静的，特别的高兴。

所谓的雅声，麦彭仁波切在《大乘经庄严论》当中，对雅声做了解释。什么叫雅声？比如说我们流落在了异地他乡，比如不小心在外国丢了护照，然后人也走丢了，人生地不熟的，这个时候亲人没有，旅行团走了，钱包护照也没有了，处在一个特别痛苦的状态，这时候突然传来个消息，说你的亲友团到了，然后护照找到了，钱也带来了，对我来讲这个声音就是雅音，让人很欢喜的声音。讲解四法印的时候，对众生来讲就是雅声，他们能够知道这是世俗谛、胜义谛的本性。

第二十一一个，“河流”。佛地的正行阶段，与唯一行道助伴相应的发心就像河流一样。河流，一方面来讲源源不断，一方面来讲也是最终在大海当中成为一味的自性。佛地的正行就像河流一样。

第二十二个，“云”。佛地后行的发心犹如云一样，云中包含了很多的雨水。雨云会降下雨水，能够滋润万物，让所有的庄稼生长成熟。佛陀法身助伴的菩提心就像云一样，也可以利益所有的众生，就把这个安立成后行。

讲记当中，把后面三种安立成佛地的发心还有助伴，这样安立是没有什么过失的。因为所有的功德在佛相续当中，完全以增上圆满的方式存在着，所以把这三个安立佛地的发心也有一些根据和必要性。

还有一种观点就是说，这三种不能安立为佛地的发心。在《大圆满心性休息》全知无垢光尊者老人家讲，三种不能安立成佛地的发心。为什么？因为把佛地的智慧安立成有前行、正行和后行，尤其是安立佛地有后行是不合适的，所以他的意思就是讲，所谓的趋入佛地的发心就是指把十地菩萨安立成佛地。因为后面还有一个，过了第九地就是佛地了，所以有些地



方把第十地安立成佛地。有些地方讲，佛地的发心就是指十地菩萨。《现观庄严论》后面也有这个教证，过了第九地就是佛地，所以第十地就是佛地。因为有些地方有把第十地叫佛地的缘故，所以把他安立成佛地的发心。如果把后面三种安立成十地菩萨要趋入佛智之前的前行、正行和后行就很合适，所以说就是这两种观点。我们前面讲了，对我们来讲知道有这两种观点就可以了，也不用去分辨哪个是错误的，哪个是正确的，没有这个必要，反正两种观点都是可以。

《现观庄严论》这个地方的辩论很多，像我们这几课学的这些内容，词向上难不难懂？词向上并不难懂。虽然有些地方难懂一点，但是基本上很多时候都像这样一样，不是很难懂。有些地方辩论很多，比如说佛地到底有没有发心？到底是佛地还是怎么样的？这里面辩论太多了，大恩上师讲藏区《现观庄严论》的讲记，动不动就是好几百页、上千页，就是讲这些问题，辩论场里面辩论的更多。这方面我们知道这个意思就可以了，如果有能力有智慧，也可以辩论；如果没有精力，我们了解了《现观庄严论》的意思到底是什么，有这些不同的讲法，暂时来讲也就足够了。

以上讲完了发心的问题，今天的课就讲到这个地方。

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



《现观庄严论释》笔录

智诚堪布 讲解

第6课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》是抉择佛陀二转法轮意趣的殊胜论典。这部论典是一部窍诀论，属于修行般若波罗蜜多的窍诀。修行或者证悟般若波罗蜜多需要什么样的次第和修法？这些在《现观庄严论》当中讲的非常细致。《中论》《入中论》侧重于讲空性，而在每个阶段需要具足什么条件、修持什么法，这些内容在《现观庄严论》当中讲的很细致。如果能够通达《中论》等宣讲空性理论的论典，再通达《现观庄严论》当中修行空性的次第，或者说对这些细化成教言、窍诀的内容也能够学习。我们会对于整个空性，不管是所修的甚深本体，还是世俗当中一步步地具足修法的教授，就会很完备。

《现观庄严论》是甚深的窍诀关要，现在我们抉择的是弥勒菩萨的究竟意趣，有很多必要性。第一，有些地方说，如果在释迦牟尼佛的教法当中，受持一分戒律或修行过佛法，在弥勒菩萨成佛之后，就可以成为他教化的对境。现在能够在释迦牟尼佛教下受持一分戒律以上的人，最迟可以在弥勒佛时代获得解脱，这些在经典当中详细的说明了。如果我们想要和弥勒菩萨结上最殊胜的因缘，除了其他的方便之外，还有一个最直接的方法，就是学习弥勒五论，学习他的教言是和弥勒菩萨结缘方式当中最殊胜的结缘。虽然供养礼拜都会结上殊胜的因缘，但是能够学修弥勒菩萨的教言，这是最直接的，也是最殊胜的结缘方式，而且结的缘非常的深。因为这是弥勒菩萨的智慧，我们结缘不单单是从形相上缘弥勒菩萨观想、供养、



礼拜，而且从弥勒菩萨的智慧来结缘，这是很甚深的因缘。

第二，学习《观庄严论》等教言，除了和弥勒菩萨结缘之外，其实这也是一部抉择释迦牟尼佛经典意趣的殊胜论典。因为现在我们还在释迦牟尼佛的教法之下，所以释迦牟尼佛甚深的教言，如果不是通过非常殊胜的补处智慧来抉择，一般凡夫人抉择佛陀的经典特别困难。我们也能够通过学习弥勒菩萨的论典掌握当前释迦牟尼佛教下的很多究竟关要。

第三，《现观庄严论》抉择的也是和现在我们修行的内容有关的法界自性。不管是空性、如来藏，或者现证法界自性的窍诀，这些和我们现在修行都有关要。我们有机会就应该很认真很欢喜的，以殷重心来对待这么殊胜的教言。

这部教言也是来之不易的，前面我们大概学习过。无著菩萨苦行了十二年之后，到了兜率天，然后弥勒菩萨给他讲了这些教言。一方面我们要感激无著菩萨、弥勒菩萨、传承上师，把这样的教言一代一代传承下来，我们现在才有机会学习。如果中间缺了任何一个环节，我们都没办法学习这么殊胜的论典。感激的最好方式，就是学修传承，而不是喊口号。真正的感激就是好好的学修，对于这么来之不易的教言最殷重的对待方式就是听闻、抉择、修行、传授，把这些传承下去，这是最好的怀念和感激。

我们现在讲的是遍智的内容，前面我们已经讲了表示遍智十法当中的第一个发心。从发心为利他，求正等菩提的两个体相来讲，这是属于世俗菩提心。因为一个是缘众生，一个是缘佛果，所以二者都是有所缘境的。而胜义菩提心有胜义菩提心的体性，如果你要去进一步观察。虽然菩萨心有二种，但是从这二个条件来看，都是属于世俗菩萨心的体性。胜义菩提心的法相是什么？就是远离四边八戏的无分别智，这二个条件当中是看不到的，所以它主要是世俗菩提心。

发心是现前遍智的第一个法，为什么要把它排在第一位？必须要进入大乘道才能成佛。大乘道的界限是什么？就是发菩提心，只有发了菩提心才能进入大乘道。首先要知道发心，然后也要很殷重的去修行。关于发心的很多修法，大恩上师在讲记里讲了，虽然这部论典当中不是很广，但是在其他专门讲解学修菩提心的如《入菩萨行论》《修心七要》《心性修息大车疏》《广论》等等，有很多学修菩提心的教授。了知了发菩提心的重



要性，我们也需要把发心的内容通过学习其他论典的方式来掌握。我们知道了名相，大概懂得怎么回事还不够，这只是第一步，接下来我们还要去修，在我们相续当中一定要把菩提心生起来，生起了菩提心，可以进入小资粮道，否则没办法进入资粮道。

己二（宣说加行遍智道之分支）分三：一、实修法之教授；二、教义道加行之抉择支；三、修行所依之种姓。

“教授”就是教言的意思，大恩上师在这节课后面讲，所谓的教授就是教言。怎么样成佛、修行空性的教言，会在这里给我们一步步抉择。“遍智道之分支”，当然就是讲教授。通过三个科判一步一步给我们安立。发完心之后，怎么修持加行？修持遍智道首先就是教授，后面是道加行的抉择支和种姓，这些分别对应十法当中后面的法。

第一个科判是“实修法之教授”，就是说如果要我们证悟空性，想当然的按照自己的分别念去构造一个所谓的修法，肯定不行。修行要证悟法界实相，必须要经由一定的修行轨道，这些轨道是行之有效的。第一是佛菩萨们证悟之前所行的道；第二是证悟究竟实相之后，通过智慧眼再一次的验证这个道完完全全是非常殊胜的，就把这样教授给我们讲了。如果我们要实修空性，依靠自己的分别心，按照自己以往的经验。比如认为自己在世间的阅历很深，我什么没见过，什么没听过？所以空性肯定也是不会超过我的理解范围之外，肯定是不行的。

虽然我们对于世间的阅历有深有浅，但是世间的阅历和空性本身没有什么关系。我们的分别念、阅历、经验，还有在世间教育体系里学习到的知识，都是以在世间如何生存为核心的所谓教言。证悟空性的教言，在世间道当中是没有的。既然没有，我们就是要摒弃以前自己所谓的经验、分别念，然后依照佛菩萨开显的教言来修行。我们在修空性的时候，所有的教言从某个角度来讲，就是告诉我们真实的所缘和修法，从它的反方面来讲，当告诉我们修法的教授时，也是在一步一步否定我们的分别念所缘取的能缘所缘或者能知所知。在肯定正确修道的同时，也在一步步推翻我们在轮回当中形成的种种概念。因为我们的概念不是有就是无，除此之外就没有和法界实相相应的信息，所以要一条一条消灭掉。我们在修空性的时候，都有这方面的教授，也必须要依止有现证经验的佛陀的教言修行才可



以现证。这方面我们一定要了解。

讲到比较深的修法或者修学佛法到了一定阶段，会告诉我们要依教奉行。所有关于世俗的分别念，还有所谓的世俗经验，都不能够依靠。依教奉行就是依靠佛陀或者有证悟的上师教言来奉行，才能和真实的道相应。其实依教奉行也是让我们抛弃自己自以为是的很多分别念。依靠分别念没办法证悟空性，只有依靠殊胜的教言才可以证悟空性。

第二个科判是“教义道加行之抉择支”，主要是加行道的暖顶忍世第一法位，属于教义道加行，通过学修佛菩萨的教言来进行加行的抉择支。第三个科判是“修行所依之种姓”，这是指空性的法界实相。

庚一（实修法之教授）分二：一、总说；二、别说难以通达之僧宝。

第一个是真实宣讲或总说教授，第二个是别说难以通达之僧宝。僧宝都是共同乘或者小乘僧宝的名称，然后安立大乘菩萨的僧宝相续中的智慧、证悟的情况，这是难以通达的，以别说的方式安立。

辛一（总说）分二：一、本体实修法之殊胜教授；二、如是宣说之摄义。

第一个“本体实修法之殊胜教授”，就是我们怎么来修持空性，现证大乘之道；第二个是摄义。

壬一（本体实修法之殊胜教授）分三：一、修行本体殊胜方便智慧之教授；二、修行分支法圆满之教授；三、修行基础道正行之教授。

分了三个科判，第一个是“修行本体殊胜方便智慧之教授”，真正的修行本体是什么？修行的本体就是具有殊胜性的方便和智慧。方便和智慧就是所修行的一些本体，所有的大乘道都不能够离开殊胜的方便和智慧。所谓的方便是大悲心为体性，智慧是空性为体性，通过这两点展开进行安立的修行本体。所有的大乘道都不能偏离这个，如果偏离了方便、智慧，就不是真正的大乘教授，没办法真实地走在大乘道上面。

如果是偏袒一方，只是方便或者智慧也不行。从修行者的某个阶段来讲，这个阶段可能是方便比较多一点，然后慢慢再引发智慧；有些人可能刚开始智慧偏重一点，慢慢再生起方便的大悲。虽然刚开始偏重一方，但



是二者到了某一阶段，绝对要双运的。偏袒任何一方都不是真实的正道，殊胜的方便和殊胜的智慧我们现在要有意识的开始培养。有些道友可能喜欢方便的多一点，比如通过悲心摄持世俗谛的修行多一点，这也不要紧。我们在做好当前修行的同时，也要有意识地刻意学修有关智慧方面的教言，然后慢慢地把智慧方面融入修行当中去。有些道友可能偏重于智慧、胜义谛空性等等，在坚持这方面修行的同时，也要有意识地把大悲心等等，自己有所欠缺的法义进行了解，慢慢地串习。以前可能是不懂，通过自己的善根或者前世修行的习气，自动地走上了一个侧重于方便或者智慧之道。有些人没有什么原因，就是喜欢。虽然我们是经由以前的善根开始学习，但是学完之后，我们知道了方便和智慧是缺一不可的，必须通过不断地学修来把方便和智慧两方面的内容补齐，同时修行。

第二个是“修行分支法圆满之教授”，修行的分支是法圆满方面的教授，这些就是属于三宝自性等等。第三个是“修行基础道正行之教授”，主要是讲见道修道等等的内容。

癸一、修行本体殊胜方便智慧之教授：

修行及...

“及”，主要和后面的诸谛是连起来的。真正殊胜方便的教授的颂词就是“修行”。

第一，所修的是什么？通过科判和引申的意思来看，修行的内容就是不离开所知法现空二谛的行相。我们所修的行相，前面讲过了，就是心上面所出现的相。我们修行是以心来修行，心上所带的相就是现在所修行的对境，一个是世俗谛，一个胜义谛。二谛当中属于现空二谛。为什么是现空二谛？因为在佛法的显教当中，有两种二谛。一种是契合于二转法轮而安立的现空二谛，显现就是世俗谛，空性就是胜义谛，一种是实相现相的二谛，也就是说能知和所知不一致的法属于世俗谛，能知所知无二无别的法属于胜义谛。在三转法轮当中讲的就是实相现相二谛，在二转法轮当中安立的是现空二谛，所有的世俗谛都是显现，显现这一分叫做世俗谛，空性这一分叫做胜义谛，这是我们要修持的。

在现空二谛当中，所有的显现都是世俗谛。我们在无患六根面前所呈现出来的叫做正世俗。如果我们的根受到了染污，比如你的眼根出了毛病，



看到本来不存在的毛、二月，把白的看成黄的等等，属于倒世俗。有些人耳根出现幻听，本来没有声音，也没有人骂你，出现了幻听，这也是属于倒世俗谛所摄。根或者第六识出了问题之后，癫狂了，然后也是浮现了很多乱七八糟的东西，这些属于倒世俗，实际上是不存在的。

胜义谛也是分了两种，一个是相似的胜义谛，一个是究竟的胜义谛。暂时的胜义谛就是平时所讲的破除生住灭等之后，安立的无生无住无灭，这是把所谓的实有法破除之后就，安立的一个空性，就是说承认有空性方面叫做暂时的胜义谛，这是属于一种梯阶。然后破除生住灭之后，也不承认无生无住无灭，一切离戏属于究竟的胜义谛。

这些其实我们都要了知，如果是倒世俗，它是不起作用的；如果是正世俗，就是显现法，也叫做世俗谛，里面并没有真实。世俗谛和胜义谛二者之间，在讲的时候，似乎一个是世俗一个是胜义，一个是我们面前显现的瓶子、柱子，一个是空空荡荡的状态，在我们的概念当中就会浮现出两种情况，很容易被我们认定成两个东西。对于世俗谛和胜义谛讲它们的关系有什么必要？就是为了让更准确地认定世俗谛和胜义谛。讲世俗谛和胜义谛的时候，如果单单把它们安立成一体，会有过失；如果把它们认为是他体，也有过失。因此说二者是非一非异的关系，不是一也不是异。

在很多讲记当中说，如果从相应我们心识的侧面来讲，一定要把二谛安立一个关系，就是一本体异反体。二谛就是一个本体的两个侧面，打个比喻讲，就像一枚硬币的两面一样。什么叫一本体？硬币本身只有一个，它没有两个。异反体就是两个不同的侧面，一个是正面一个是反面。不管是正面还是反面都是同一枚硬币。不管是世俗谛还是胜义谛，只不过是杯子的显现和无自性，杯子的显现部分是杯子，杯子的无自性部分还是杯子，没有离开杯子之外单独地说，这个空和杯子没有关系。不管是世俗，还是胜义，都是杯子的世俗和胜义。怎么理解呢？前面说了，显现就是世俗，空性就是胜义，杯子的显现部分叫做杯子的世俗谛，杯子的空性部分叫做杯子的胜义谛，就是一个杯子的两个侧面而已。了解之后，我们就不会把世俗谛和胜义谛理解成别别他体或者两个东西，就是一本体异反体。

当杯子正在显现的时候，会不会是实有的？不是实有的。为什么？你看它的胜义谛是空性、无实有，我们就会知道现而空就是这个杯子。杯子



空的部分是单单就是空吗？不是。为什么不是？空而现。没有舍弃杯子的空时，杯子的显也在这儿，只要有杯子，杯子的空存在的时候，难道杯子的现就远离了吗？没有远离，这就是空而现，就是现空无二的，现就是空，空就是现。因为二者之间不是他体的，只不过我们理解的时候，只能说这是它的现，那是它的空，从某个侧面来讲二者就是统一的。这个矛盾吗？不矛盾。其实两个都是它，只不过一个是它的表象，就是我们的眼根、耳根能够缘的显现，而空性是它的实相，对于它的胜义、究竟的层面，虽然我们的眼根、耳根缘不到，但是可以通过意识去分析它。

当我们用眼睛看前面的这本书或者杯子的同时，就在眼根缘显现时，我们的意识也可以分析，正在看到的东西就是空的。当我们的意识正在觉得它是空的时候，眼睛看得清清楚楚。二者之间就是这样的。把我们的根的工作协调一下，就能够清楚地知道不是说我看到的就是真的，一定是实有的。当我们看到的时候，马上就用意识去分析杯子离一多的缘故就是空性的，或者说它是缘起的缘故，本性是空性的。第六意识正在缘它的空性时，它会不会没有？不会没有。为什么不会没有？因为你的眼根不是正在看到它吗？通过意识分析杯子是单空，单空也不存在，当我们的意识正在缘杯子完全离戏的时候，杯子很清楚地浮现在你的眼识面前，这方面不会落入到没有，也不会是实有。这样了解了之后，我们就知道法正在显现的时候，完全可以确定它是无自性的。正在无自性的时候，因为因缘还在，所以它肯定会浮现。我的眼识能够缘的时候，说明所有让它显现的因缘都是具足的。只要因缘具足，你再说它的本性是空性的，因缘具足了就一定会显现。正在显现是时候，你再说显现得如何真切，看得如何清楚，都可以确定正在显现的当下没有丝毫的本体。是不是要把杯子砸了？根本不需要。正在现的时候，用你的第六意识通过正理去分析，完完全全就可以得到，这就是二谛的自性。

一般来讲，从世俗的层面，如果我们一定要把二谛去划分一个关系，就是一本体异反体。为什么？因为在我们面前既承认世俗谛，又承认胜义谛。在我们的识面前肯定是有二谛的，既然有二谛，我们就可以去分析一下二谛的关系。如果是单纯的一体会有过失，如果是单纯的他体也有过失，最合适的就是一本体异反体，二者就是一个本体的不同的侧面。



当它显现的时候，不可能有实有的；当它空的时候，不可能没有显现的，这也是符合莲花生大士给我们“是故见比虚空高，取舍因果较粉细”的教授。一切都是空性的，证得空性因缘和合的时候，它就会呈现，作用都是有的。从见解上来讲，不会偏堕于常断，不会偏堕于实有和完全没有；从修行上来讲，不会觉得一切都是实实在在的功德，也没有一个实实在在忏罪的本性。就在空性的时候，你该做的都要做，因为它对你的心识，后面的苦乐，都会生起影响，有它作用的缘故，所以这方面我们就了解了。

这是从心识的侧面来讲，因为在我们面前，已经浮现了世俗和胜义两种，既有显现，也有它的空性，如果承认世俗和胜义时，就是承许一本体异反体的关系。如果以究竟的智慧来讲，什么都没有。为什么？从究竟的侧面来讲，就不是以心识作为抉择的标准，而是从佛智或者菩萨的入定智慧。在他们的智慧面前，既没有世俗谛，也没有胜义谛。如果没有二谛，不会存在二谛的关系。究竟来讲，二谛都无所缘，也没有二谛的关系。

还有一种安立的关系是遮一之异体，这种关系在实相现相二谛当中用的比较多。“异体”就是他体，也就是遮一的他体。好像安立是他体的，但是不是实有的他体？它不是实有的他体，只不过是遮一。“遮”只是从遮除，即从否定二谛是一体的侧面说它是他体的。为什么这样讲？如果在实相现相二谛当中，不像现空二谛一样，在我们的心识面前，可以浮现出这是世俗，那是胜义，这是心识面前可以浮现出的两个概念，我们可以说一本体异反体。实相现相二谛不会同时出现的，世俗谛浮现的时候，胜义谛是隐没的。

对凡夫而言，在我们面前都是世俗谛，实相现相不一致。胜义谛就是佛智，胜义是隐没的，不会现前。当世俗谛现前的时候，实相是隐没的；当实相现前的时候，世俗谛是隐没的。当佛菩萨的胜义谛现前的时候，世俗谛的客尘是没有的，不会出现。因为二者之间不会同时出现，所以世俗谛显现的时候，胜义谛隐没；胜义谛显现的时候，世俗谛隐没。也就是说现相现前的时候，实相隐没；实相现前的时候，现相隐没。就像我们看到蛇的时候，绳子是隐没的，看不到。如果在你的识面前，看到了蛇，对你而言，这时候它的实相绳子绝对是隐没的状态。在你的眼识面前看到绳子的时候，蛇的相是隐没的，二者就是一个实相和现相的关系。如果是实相



现相的关系，就是遮一的他体。二者不是一体的，遮一的他体就是假立的他体。

实有的他体是怎么回事呢？真实的他体就会像我们的桌子上，左边是书，右边是杯子。二者必须要同时存在，才是真实他体的关系，否则没办法安立真实的他体。如果说二谛是遮一的他体，就说明是假立的他体。为什么？因为现相和实相不可能同时出现，所以他体的缘故，就是遮一。单单是说它不是一体来假立是他体的，因为必定有现相和实相的概念，所以从这个侧面来讲，可以说是假立的他体。

如果从三转法轮或者实相现相二谛来讲，很多时候安立是遮一的他体。我们通达了这些内容，会有助于理解所要学修的胜义谛和世俗谛。当然在本论当中主要是契合于现空二谛的。如果是现空二谛，在我们的识面前可以承许一本体异反体的关系。如果应成派的观点或者究竟离戏的空，那没有什么关系。为什么没关系？因为二者的本体都没有，不可能一有一无，也不可能说在根本智面前还有世俗谛和胜义谛，如果没有，那就没办法安立关系了。究竟来讲，所谓的二谛关系不存在。暂时来说，一本体异反体，就是很准确的定位。这就是我们所要学修、所知的现空二谛。

修行的本体是什么，怎么样去修二谛？必须通过方便和智慧去修持二谛。不管是对世俗谛的修法，不能够离开方便和智慧；对胜义谛空性的修法，也不能离开方便和智慧。方便和智慧在缘世俗谛的修法时，也不能离开。比如说我在世俗当中做布施、持戒等六度修行时，如果你要修布施、持戒，能离开大悲吗？当然不能离开大悲。然后你说我通过大悲来做布施，就圆满了吗？它不圆满，为什么？虽然是大悲心来引发，但是有可能还是有三轮执著的，因为没有空性智慧摄持，所以布施仍然不清净。因此缘世俗谛的这些法来修的时候，当然菩萨的世俗谛都是善法，不可能菩萨在世俗谛修一个什么恶业。以前做过恶业，就要忏悔；如果没有做，必须要遮止。真正在世俗谛要修的法，都是六度的善业，不能偏离方便和智慧。既要有方便摄持，也要有智慧的摄持。通过方便、智慧双运的方式来修持布施、持戒，这些都不能够远离。

修空性的时候，也是一样，单单缘空性也不行。只是缘空性，如果你没有悲心摄持，也是不行的。我们在修空性的时候，也要知道空性的当下



没有离开大悲心。因为它是一个大乘之道，如果脱离了大悲心去修个空性，不能够成为大乘空性，也不能够成为真实般若的本体，所以不管世俗谛胜义谛，哪一个修行都是没有办法远离方便和智慧的。必须要方便和智慧双运的方式来修持，这时就是很殊胜的。

刚刚说了，了知了一本体异反体，杯子的显现是世俗，杯子的空性是胜义。放在我们修行的侧面来讲，比如布施本身，我们通过没有吝啬的心，把财物布施给别人的时候，就是布施的世俗谛。不管你的心非常真切，还是就是为了成佛等等，反正该生的心都生起了，这就是布施本身的世俗。因为一本体异反体的缘故，所以布施本身没有离开它的本性，所以布施是胜义谛的本性，在布施的当下，也没有办法离开，就是一本体不同的反体而已。整个布施的修法显现就是世俗谛。布施的无自性方面就是它的胜义谛。再怎么样，它反正也是空性的。

如果了解了一本体异反体之后，当我们做布施的时候，知道布施的本性是空的，不会就是产生实执。哪里有实执？因为它的本性是空性的缘故，本来就没有实有。空性和布施本身没有拖节，不是两个别别的法。不管你怎么做布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧，所有的本性都是没有离开法的本身，一本体就是任何一个法，如果是在不修行的时候，比如杯子、柱子、话筒、花，每个法上面显现部分就是世俗，空性方面是胜义。每一个法都是一本体异反体。不可能有实执，我们相应于它的本性去了知，这个法是显现了，在我的眼识、耳识面前，声音很好听或者不好听，这是赞叹我的声音或者骂我的声音，反正这些都是显现，然后这个声音的本性，不管是赞叹还是责骂，另外一部分就是空性。它传过来，我正在听的时候，它还是空的。当你在听到声音的时候，你没有离开见解，你知道听到了这是世俗，然后它的本性是空性的。如果你了解了它的实相，就不会那么执著了。当你听到赞叹的声音时，就知道它的本性是空的，没有离开声音的本身。当你相应于它的本性时，不会过多的执著。当听到骂我们的时候，也没有离开这个正见。他骂我的声音也是空性的，根本不会产生嗔恨心。当一个菩萨能够把一本体异反体串习得很清楚，粗重的烦恼也就没有理由生起来了。因为相应它的本性时，就不会认为这是实有的本体，所以能够有效地遏制住贪欲、嗔恚、嫉妒等所有烦恼。



修善法的时候也是同样的，不管我们顶礼，还是放生的时候，顶礼也是一本体。它的异反体是什么？顶礼的显现是世俗谛，顶礼本身的空性是胜义谛。你正在顶礼的时候，它的两个本性都是同时的，没有离开过。如果你能够相应于它的胜义谛部分，在顶礼的时候，就能够安住在三轮体空、现而无自性，可以做到无所住而生其心，或者说正在住的时候，不会产生执著。

修任何的法哪一个法不是这样呢？世间的万法都是一样的。显现部分是世俗，空性部分是胜义，而且它是一本体异反体的。了知一本体异反体，对我们的修行很重要。从这开始就慢慢就趋入到三轮体空、二谛双运修行的过程了。你可以慢慢去找这种感觉，也可以相应去安住了。在修的时候，我首先把世俗谛这部分的法修得很纯熟，一切的发心或者修行很标准很纯熟，在我修的同时，有时候缘它的显现部分，比如大悲心和动作是不是标准，有时候缘它的空性部分去修。我们知道空性不是其他东西，就是正在做的法的另外一个侧面，也是属于这个法的一个部分。就像一枚硬币的正面和反面一样，这个法没有离开过。当你正在做这些显现的时候，它的本性都是空性的，缘它的空性去串习就可以做到。当你正在缘空性的时候，你也知道，这个空不是其他东西，就是正在显现的法的空，这是杯子的空、顶礼的空，不是别的空，它和显现法没有离开过，并不是两个别别他体的法。我们自然而然地就可以去串习，慢慢串得越多之后，就会越来越纯熟。

有些时候我们觉得这些大德为什么喜欢分析这些关系呢？其实分析关系对我们准确的了解世俗谛和胜义谛很有作用，而且了解完之后，让我们去修，也是直接可以起作用。然后我们可以在修的同时，知道它就是一本体异反体，它不是别别的法，这个法有两个部分，一个是显现部分，显现这一部分和空的这一部分，都是属于这个法，只不过是两个侧面而已。或者说一个是现相，一个是实相。从这方面比较容易了解二谛，否则我们最喜欢、最容易的是把世俗谛和胜义谛分开，分开之后就觉得怎么回事？空就是现，明明什么都没有怎么就是现？已经分开了，当然就没办法理解了。如果我们知道其实它就没有分开，可以说正面就是反面，反面就是正面。为什么正面就是反面？因为它是一个本体的缘故；为什么反面是正面？它是一个本体的缘故。我们能说正面就是反面吗？从某个侧面来讲，不能说正面就是反面，每个侧面有它自己侧面的体性，但是也不能说完全他体的。



我们说世俗就是胜义，显现就是空性，正面就是反面，反面就是正面，这个没问题。如果换个角度，从每个侧面来讲，不能说正面就是反面，世俗谛的体性是显现，胜义谛的体性是空性，从这个侧面来讲不一样，但是从一个本体来讲，可以这样讲，显现就是空性，空性就是显现，正面就是反面，反面就是正面，这是没有什么问题的。

如果这样了解之后，既有相同的部分，也有不同的部分，所以才安立一本体和异反体。把这个了解完之后，我们就可以在二谛方面慢慢着手开始去修行，生起定解之后，就不再去纠结很多问题，我们可以开始从二谛无二的方面去熟练，就像麦彭仁波切在《定解宝灯论》中讲的轮番缘，缘显现的时候马上在第二刹那缘空性，再缘显现缘空性，最后我们就知道二者之间是一而二二而一、一本体异反体的关系。了解完之后，我们就会对这个本性，天天修的显现法，最后逐渐达到它正在做的时候就是空的，没有什么可执著的。因为它的空性已经生起来了。世俗谛显现的善法，通过不断的串习，逐渐力量也越来越强了，同时空性的方面也不断串习，力量也越来越强了，所以最后就知道这个法就是如梦如幻的，自然就可以安住一切都是如梦如幻。

如梦如幻也不是脑袋晕乎乎的啥都不知道，而是很清晰的。如梦如幻不是愚痴的本性，它是一个智慧的本性，只能越修越清楚。对它的世俗谛方面需要取舍的越来越清楚，对它的空性无自性不执著方面也越来越清楚。在空性的同时能够缘起显现，在显现的当下是空性也是很清楚的。在显现的当下是空性，也是很清楚的。因为它缘的是法界自性，这是智慧的本体，而不是无明的本体。有时候我们觉得如梦如幻、虚无飘渺了，好像什么都没有了，都不敢发心了，为什么？它是空性的，不能执著，这是两回事情。你在修世俗谛的时候，可以修得特别的好，它的心很强烈，但是勇猛精进时，也不妨碍本性是空性的。

世俗谛的修法，不管是出离心、菩提心，一定要达到极致。虽然菩提心可以非常强劲，但是就在强劲的同时，也知道是没有自性的。在了知无自性的时候，也会很精进地去修持世俗谛的修法。二者之间高度统一或者说本来就是无二，都是一个意思。二谛我们要好好了解。怎么去修二谛？通过殊胜的方便智慧、双运之道去修。这方面我们逐渐就可以趋入，也可



以掌握。

癸二（修行分支法圆满之教授）分三：一、道所缘之教授；二、道所依之教授；三、道助伴之教授。

前面殊胜方便是修行的本体，这里是修行的分支。修行分支是法圆满的教授，修行分支的法圆满。所谓修行分支的法，第一个科判的侧重点在道的所缘；第二个科判是道的所依，三宝是道的所依；第三个科判是道的助伴。这是从三个不同的侧面安立的。

子一、道所缘之教授：

...诸谛。

第二，道的所缘就是“诸谛”。“谛”就是谛实的意思，真实不虚叫谛，诸谛就是所谓的真实不止一个。所谓的诸谛到底有几个？有些地方说二谛，有些地方说四谛，可能还有从其他不同的侧面来分的。在二转法轮或者大乘当中，有时从世俗谛和胜义谛来统摄一切谛。在整个佛法修行的框架当中，把谛分为四种，就是苦、集、灭、道。这就道所缘。有些大德说，苦谛、集谛和道谛三谛等于世俗谛，灭谛等于胜义谛，也有这样的划分方式。四谛可以归摄为二谛，二谛展开也可以分成四谛，这方面就是开合不同而已。

为什么要讲四谛呢？因为四谛对于所有的修行者来讲，这是至关重要的。四谛当中的前两个是要我们明白，整个世间或者轮回的果，就是说整个轮回的状态、事相或者果就是痛苦的自性，叫做苦谛。所有轮回痛苦的因是什么？就是集谛，就把导致我们感受痛苦的因和果都讲了。

我们首先知道整个是苦的自性的缘故，所以我们要出离。如果所谓的苦谛当中的苦，就像我们平时理解苦苦、不如意，也不需要佛陀给我们讲苦谛的法。如果全都是苦，我们也修不了法，就像地狱、饿鬼，太苦了也修不了法。如果一直是苦，他们的心也不堪能。苦谛当中，有苦苦、变苦和行苦。整个世间当中，有一部分所谓假象的快乐，容易麻痹我们，让我们觉得轮回当中也不是真正需要迫切出离。除了苦之外，还有快乐。佛陀在讲苦谛的时候，他就把整个流转的五蕴安立为苦。在安立的时候，不管怎么样，要不然就是行苦，苦因的自性；要不然就是变苦，快乐是变苦的



自性；要不然就是说苦苦，痛苦是苦苦的自性，让我们了知整个三界有一些直接是苦，有一些是通过包装之后，会让我们产生一些错觉的痛苦。

佛陀把这些讲得很细，尤其五蕴本身是苦因，只要流转的五蕴本身还存在，在它上面就会衍生各式各样的苦苦和变苦的自性。讲到了四谛是让我们出离的，就是说知苦，了知了苦之后，就会进一步的了知苦是这种状态。现在我正处于痛苦当中，就会慢慢生起厌烦，想要厌离这个苦，然后又讲到了它的因是什么，它的因就是集谛，集谛就是讲业和惑是导致这种苦的来源，必须要知道苦和苦的因，这是讲到苦和集。

前面我们在《成量品》当中学过很多关于四谛方面的内容，因为整个佛法都是以四谛作为修行的框架，不管修小乘，还是修大乘显宗、密宗，反正这些法都是针对轮回当中想要解脱的众生安立的。如果只是轮回当中的众生，你不想解脱，四谛对你来讲也没什么用；如果是已经解脱了，当然对我们也没有什么用。第一，流转于轮回当中的众生，第二，是想解脱的人。既然流转在轮回当中，又是想解脱的。众生必须要从流转状态到涅槃状态，总的原则、四谛框架都符合于整个修行佛法的人，所以任何人都要知道苦谛、集谛是怎么回事，了知完了之后，就讲灭谛，其实痛苦可以被灭掉，如果把五蕴流转消灭了，就获得了涅槃，可以获得一种安乐。

我们就会很关心，到底怎么样才能获得一种寂灭？就讲了道谛，因为苦谛的因是集谛，所以你想要把苦谛灭掉，获得灭谛，必须要断集。怎么样才能断集？必须要用道谛来断，针对集谛的自性，就修它的对治法，叫做道谛。不管任何人，这是轮回的因果，那是涅槃的因果，了知完之后，就可以着手修行。有些时候首先是宣讲灭谛，让我们生起厌离，了知自己的状态，清楚整个轮回的其实是不容乐观的。不像我们想象的那样只要我忍一忍奋斗奋斗，这个苦就可以终结了。当我们走上山头一看，前面还有更多的痛苦，完完全全知道这是一个骗局，并不是拼搏拼搏你的苦就终结了。

我们最后终于发现一个真相，什么真相呢？只要在轮回当中流转没有快乐的时候，苦是以前已经受了，现在正在受，以后还会受，整个轮回就是一个苦的自性，没有快乐的时候，完完全全就会生起一个要解脱的意愿。首先知苦，了解我们现在所处的状态不容乐观。不像我们想象的一样，只



要挣扎一下、努力一下，以后就会快乐了。

了解完真相之后，我们就有一点想出离了。首先要知苦，然后才能厌离。我们知苦之后就会观心，苦的因是什么？我们就学习，看到教言后知道苦的因就是集谛，就知道了轮回的因果，然后这个苦的因，在这里能灭掉吗？马上讲了灭谛，这个可以灭，给了我们希望。首先说这个苦是可以灭的，让我们生起趋向于解脱和远离痛苦的状态，对这个境界生起希求心，先讲灭谛，然后有没有方法可以达到灭谛？我们说有，这是道谛。最后我们就下决心修道。苦、集、灭、道，就是从这个层次考虑的。首先讲苦，再讲集，再讲灭，再讲道，最后到了第四步，观察完之后，他想修道的心就会非常强烈。

还有一种次序是什么？首先是知苦，然后修道、断集、证灭。首先知苦是没什么讲的，首先是了知痛苦，然后就是修开始修道，只有修道才能断集，所以通过道谛来断集，最后证灭。真正开始修的时候，一定是修道来断集然后证灭。有两个不同的次第。不管哪种，四谛法要就是我们所缘的。

小乘和大乘的框架一定是一样的，只不过在安立诸谛的时候，大乘要比小乘安立的深广，果也是不相同的。从对于苦谛的认知来讲，小乘所认知的苦谛就是三界轮回，大乘也有一部分是共同的。大乘对苦谛的认知会更深一点。有些时候除了讲苦谛、轮回、分断生死当中的流转之外，还会讲变异生死。变异的生死也是生死，生死其实换一个词就是轮回。分断轮回就是从此段到彼段，六道当中的一段一段就是分段的生死，这是小乘或者共同乘要出离的，认定苦的范围。

大乘除了分段的生死之外，还认定了一个叫变异生死，即很细微无常的不断变化。只要你有对蕴、极微、识的执著还存在，还没有离开细微的无常。如果有细微的生灭，还没有彻底地远离苦。大乘所认定的苦一定是比小乘要深的。首先要认识只要还有识、分别心的刹那生灭，还是一种痛苦的自性，还有无常就是苦。只不过这种苦比小乘的苦要细。

这方面没有什么理解不了的。就像当我们在讲苦谛的时候，肯定要比世间的苦要深。世间的苦就是我们现在的头痛、忧郁、不如意，世间人安立为苦，佛法的苦谛要比世间人所认知的苦深广。比如对于行苦、变苦本身都抉择不了依靠标准。依靠这个标准，我们再来看大乘认定的苦谛，就



容易理解了。虽然已经获得解脱，但是你的心识还在刹那生灭，在小乘当中不算是苦谛的范围了。因为已经出三界了。但是在大乘的眼中，只要还有分别心流转和细微的所知障，就是一个苦的自性。大乘的苦谛要比小乘的苦谛要深。集谛这个的因，当然也是跟随苦谛范围的扩展，集谛的范围也在增加。也许在小乘当中不算集谛，在大乘当中就包括了。比如说法我、细微的执著、二取、三轮等等的执著，都是法执，属于大乘意义上的集谛。这些也要断，不断也没办法对治最究竟、深广的苦谛。

如果你把更深更广的集谛认清楚了，它的灭谛当然也就不一样了。佛陀和阿罗汉所现证的灭谛能一样吗？当然不一样。阿罗汉是获得灭谛了，他们所谓的灭谛和佛现前的究竟灭谛是不同的。既然这些不一样，道谛也不同了。菩萨和小乘的道谛差距也是很大的。小乘的道谛是在生出离心的基础上，修无我空性、守护戒律。大乘的道谛，在出离心的基础上发广大的菩提心，除了人无我空性之外，还有法无我空性、六度万法，所有的修行都是道谛的范围。大乘四谛的深广度和小乘共同乘的四谛范围是不一样的。虽然框架一样，都是四谛，但是大乘四谛的内容要比小乘深广。

了知之后，这就是所缘。有些人说，四谛是小乘的，我们不用学吧？肯定不是。只要是在轮回之中流转，想要解脱的，都可以用整个四谛的标准来作为所缘。前面说四谛作为总的框架是不变的，只不过内容有深广的差别。大乘的四谛更究竟，因为它的灭谛是最圆满的，所以对于苦谛、集谛的认知也不同。共同乘来讲只是致力于出轮回就够了，从分段生死当中出离，和大乘相比就不需要那么细、广了。只要达到阶段性的目标就行，他会先入灭，因缘成熟之后，再从灭定当中出来，然后发菩提心，修持更圆满的四谛法要。

四谛是根本，佛陀通过遍智完全了知了修行的核心关要。在《成量品》当中安立佛陀为遍智，主要是因为宣讲四谛的缘故，所以安立为遍智。为什么这样讲？因为只有四谛和众生最核心的需要真正相应。如果佛陀连这么深细让众生解脱的因，都能够观察得到，世俗谛当中的因果就更能看得清。因为世俗谛的东西对我们没有用，所以他只是致力于揭示对众生最有帮助的部分。就像世间上的大智者，他的智慧深细。可以观察什么东西对人类来讲有利益而没有伤害，就会去做事情。虽然能够让众生获得庸俗安



乐的方面也懂，但是他不会给众人讲这些，他只是讲怎么样提升人的精神修养，让这些人获得相对来讲更圆满的快乐，至于庸俗的东西他也会，但是不会去做。同样的道理，佛陀遍智一切，世间当中所谓的科技，很多有关世俗的东西，从遍智来讲全都懂，但是他只是做让众生能够获得解脱的因缘，就是告诉众生最根本的，其他导致众生生贪嗔痴的轮回法，他就有选择性地不讲。

而且四谛的法要是有关解脱的。轮回和解脱的因果，不管时代怎么变化，从释迦牟尼佛出世之前就是状态，释迦牟尼佛出世以后就告诉了众生四谛的法要，随着时代的不断变更，到了现在我们看四谛，还是对我们来讲仍然不变、可以运用，再过两千多年还是可以用的。这就是佛陀非常清净的智慧抉择的大必要。不仅众生最需要，而且道理不会随着时代的变更、一段时间之后再没有用了。四谛是核心的东西，这不会变的。有些方面会变，是不是所有的佛法都不会变？也不是。核心的东西一定是不变的，有些分支的东西会变。比如说释迦牟尼佛在印度，针对当时的风俗习惯和修行者的情况所制定的戒律，随着时代的变更，有些时候可能就变化了。因为主要是说当时的人的规范，只是针对当时的人所制定的一些情况，但是随着时间的变更，虽然这些戒律还存在，但是可能对我们已经没有什么意义了。可能还会受戒，真正来讲，对你调伏烦恼有什么作用？没有直接的作用。有些东西会随着时代的变更而变化，而核心的东西，比如四谛核心的框架，还有所修空性，这些东西不会变化。

因为佛陀讲四谛法要的缘故，对众生的利益是最大的。因为有了知道了四谛、轮回的因果、如何还灭，从轮回当中出离，获得究竟解脱的修行的方式，对我们来讲最最重要。四谛也是在整个三乘当中，不管是小乘、菩萨乘、密乘，都是一样的。密乘只是大乘显宗一个快速版。从这方面讲的时候，就是在大乘的基础上安立了一个密乘的修行。比如说大乘的空性、如来藏光明，在密乘当中用等净无二见等等来进行落实。总的原则是一样的，只是修行的方法上有些不一样的地方。四谛就是我们修行的所缘，这方面要清楚地了解。

四谛的“谛”就是真实的意思。我们分析的时候，苦谛真实不虚。一切都是痛苦的，整个都是流转诸蕴，这是真实不虚的。从苦谛的法相，无常、



苦、空、无我，这些标准衡量的时候，都是挑不出毛病的。佛陀所讲的苦谛就是这样的。集谛也是真实不虚。我们说集谛也是真实不虚的吗？集谛不就是虚妄分别念吗？不是说分别念真实不虚，而是说集谛是苦谛的因，而且这个因的的确确就是它的病根。烦恼业惑的的确确就是对应痛苦的，都是真实不虚的痛苦的因。不会说你的痛苦是症状，然后病情不是这个，不会看错的。所谓的集谛的谛字就是说所有的烦恼和业是产生苦谛的无倒正因，这是不会错误的。找病根的时候，这是绝对正确，这也是谛的意思。

灭谛大家都知道，最终的寂灭状态也是真实不虚的。最后真正可以获得最究竟的解脱。获得最究竟的解脱之后，不会再流转。所有流转的蕴都会消失，不会再流转，这方面是真实不虚的。道谛也是真实不虚的，道谛就是灭除集谛的所有修法真实不虚。只要你修行，一定可以起作用的。

谛都是真实的，所讲的苦果、苦因都是真实不虚的，完完全全找到了导致痛苦的因素。如果没有找到这些因素，你要去对治会无从下手。如果你找错了，虽然去对治，但也是不行。比如说你生了一个病，看医生的时候，他凭经验判断你的病因是什么。首先找到病因，再对病下药，就可以让你的病消除。如果医生找不到你的病根，不知道这个病是怎么引起的，你让他怎么下药，然后给你制定一个康复方案呢？他就没办法了。只能推荐你到什么医院或者到某某医生那去，他没有办法，找不到原因。或者说他以为是原因，但是找错了，给你开了一个错误的药，能对你的病有好处吗？也没有好处。集谛属于谛，相应于痛苦的因必须要很准确，集谛也是这样的。苦集灭道都是真实的。

因为四谛是佛陀等圣者发现、宣讲的，所以叫圣谛。虽然四圣谛当中的苦集是和众生有关的，但是苦谛是圣者照见宣讲的，集谛的现相是圣者发现宣讲的，所以都叫四圣谛。对于佛弟子来讲，了知、通达、修行四谛很重要。

子二、道所依之教授：

佛陀等三宝。

有很多种不同层次的所依。比如我们前面讲菩提心的所依，菩提心的身所依是暇满人身，心所依是善良的心、清净的心等等。修行也有很多不同的所依，或者说后面讲自性住种姓。有了自性住种姓才能够修行，它就



是一个种子、所依。三宝也是一个修道的所依。如果没有三宝，你就修不了道。对我们来讲，三宝就是我们修道的依止处。必须要有一个依靠处和基础。如果有了三宝，就可以修道了，否则修不了道。

为什么有了三宝可以修道、没有三宝修不了道？佛陀是修道的导师，道的发现者和宣说者，或者说道的究竟者。佛陀和道有关。如果佛陀不出世，谁给我们宣讲道？佛陀是修道的一个所依就很清楚了。佛陀等三宝当中的法宝，法宝是道的本体，真正的道的本体就是法宝自性。它是不是道所依？当然是，这是我们所修道的本体。如果没有法宝，你修什么？就没有所修的，法宝是道的本性。僧宝是修道的助伴。修道的路很长，漫漫的长路当中，你说我一个人打拚，可能是走不下去的。这个过程当中，有太多一般世间人从来没有经历过的很多状况都会出现，必须要有一个修道的助伴才能真实地修道，这些都是属于修道的所依。如果有了三宝，我们就可以真实地修道。

佛陀是导师，法是修道的本体，僧宝是属于修道的助伴。如果有就可以修行，没有当然不行了。没有佛陀，导师不存在，道也没有了。如果没有真实的道或者没有修道的助伴，都是没办法修下去。可能三两天还可以坚持，而修道很漫长，如果没有助伴，很难真实地相应。我们首先要知道三宝的功德，三宝对我们修道来讲意味着什么？它是意味着道的所依。

我们能够抛弃所依吗？当然不能抛弃，我们对于修道所依要生起信心，一定要相信它。如果你不相信三宝，当然就没有所依了，没有所依，你也修不了，你对导师、道或者助伴，哪一个有怀疑，没有生起信心，都会导致你在修道过程当中，出现停滞、倒退，乃至整个从道当中退失。我们为什么要发誓不舍弃三宝、皈依三宝？因为这是道的所依的缘故，我们必须对于所修道的所依的三宝自性也要不断地去祈祷或者依止等等。

大恩上师在讲记当中，也是讲了一些有关三宝体性的内容。对我们来讲，能够清楚认知，这是很重要的。我们要皈依三宝，为什么？三宝是我们修道的皈依处，因为别的天神、世间人，其他的非道，这些对于我们就获得获证空性、究竟解脱没有帮助。为什么我们修道不能依止世间天神？因为世间天神自己都对修道没有经验，他们不知道怎么解脱。虽然世间天神可以做一些我们认为很大的事情或者给我们作一些帮助，但是他对修道



一块是完全陌生的，没办法作为我们修道的导师。皈依一个世间的天神，对于一个致力于解脱的人来讲，没有什么必要。如果是皈依外道的邪法，也只能引导我们在轮回当中流转，没办法引导我们出离轮回。外道的修行者自己的相续当中，对道没有认知，也不可能作为你修道的助伴。

这些一个一个展开的时候，我们就知道了，为什么在戒律、皈依的学处当中有这些要求？其实都和修道的所依有关，只有依止三宝才能解脱；如果你不依止三宝，是没办法解脱的。对于三宝的认知，这里面讲了共同小乘对三宝的认知，比较典型的是他们认为皈依佛陀只是皈依佛陀的智慧，佛陀的身体不是皈依处。按照小乘的观点来讲，佛陀在成佛之前都是凡夫，不仅义成王子是凡夫，就连最后在金刚座成佛之前还是凡夫身份。他的身体属于有漏的五蕴不是皈依处，只是智慧。法宝也是一样的，相续当中的无为法灭谛属于法宝自性。然后是僧宝也是圣者相续当中的智慧，圣者和佛陀身体一样，都不是皈依处。大乘是不一样的，佛陀的身心都是皈依处，然后法宝是道灭二谛了，僧宝的凡夫僧和圣者僧都可以作为我们皈依的助伴，主要来讲，圣者僧众才是我们最主要的修行助伴。其他的佛像、文字，还有其他方面的出家人等等，都是属于分支的。主要这些具有功德的三宝下面引用《宝性论》的观点来介绍一下，这些对我们来讲也很重要。如果我们不了解皈依佛陀到底具有什么样的功德利益，佛法僧三宝对我们来讲，只是笼统的概念，皈依了一个概念，真正来讲，并没有真实皈依到具有特殊功德的佛陀本身，没有皈依到真实的法宝，就是不准确，僧宝也没有认清楚。这方面就会导致我们的皈依不究竟圆满、深度广度也不够。

按照《宝性论》的观点，刚开始的缘起序品当中讲到了，对于三宝自性的认知，还讲了很多其他的内容。佛宝具有六种或者八种功德。为什么六种或者八种？最后两种是作归摄的，就把前面六个归纳成两种，所以它是六或八，真正的本体只有六个，后面两个是把前面归到一个是自利一个是他利上面了。法宝也是六或八，本体的六个，然后七八，也是把前面的六个分成灭谛和道谛的自性。僧宝也是六或八，本体是六个，后面归纳成断和证是八个。我们要分清楚，有些地方讲六有些地方讲八，这里列了八个，真正来讲前面六个了解了之后，后面两个就是归纳的。

在佛宝的六个功德当中，前三和后三的侧重也点不一样，前三侧重于



自利，后三侧重于他利。其实前三就是第七，后三就是第八。前面三个自利方面，第一个是无为法，佛陀所证悟的灭谛本身来讲，《宝性论》中的佛宝就是以法身为主，远离生住灭所有有为法的法相。佛陀相续当中具有无为法远离生住灭所有有为法的法相。第二个是任运自成，为什么叫任运自成？如果有分别心，就会有勤作，有勤作就不可能任运。因为佛陀远离了所有的分别、勤作，所以就是任运自成的。他是从远离分别和勤作的侧面来讲任运自成，这是自利，不是他利。第三个是不依他缘，不依靠其他逻辑推理等来证悟。为什么？因为逻辑推理、声音本身属于不究竟的有为法，所以真正佛陀法身的自性是不依靠逻辑推理、声音等来证悟的。从这个侧面来讲，完完全全远离了这些。这是从自利的方面有三种功德。

后面的四、五、六主要是利他的方面，平时我们也很熟悉，这就是佛陀的智、悲、力。第一个智慧。佛陀的智慧分为两种，一个是如所有智，一个是尽所有智，对一切万法都通达的缘故，在利他的时候，因为有如所有智，尽所有智的缘故，可以做圆满的利。因为有如所有智和尽所有智，所以才能在利他的时候，没有一个遗漏、错误的，就像现在的凡夫人，或者菩萨，没有圆满的智慧。所有的教言会不会非常地准确？不会非常正确，因为他有很多不知道的，还有遗漏看不到的。我们可能觉得有些人好像无所不知，其实他的思想、眼根还是有局限性。菩萨的智慧到了初地，可以见到这个范围当中的法，超越他的智慧之外，很多东西根本没有现前，所以肯定会在调化众生的时候，方便善巧会有遗漏为什么在讲利他的时候，强调如所有智、尽所有智？只有智慧圆满了，在利他的时候，才没有遗漏，能够作最正确的选择。遍智一切，才能知道捷径，或者调伏众生最行之有效的办法。

第二个悲心。对于没有证悟的众生，通过悲心源源不断地给众生宣讲取舍之道和证悟的法。前面讲了，如果智慧不圆满，利他方面也没办法圆满。如果只有智慧没有悲心，虽然全部都懂，但是不愿意给你讲，可能也没办法作圆满利他。既有智慧，悲心也是圆满的。悲心圆满不用说了，从刚开始就训练了，他的智慧其实刚入道就开始训练了。入大乘小资粮道的时候，无伪的菩提心开始生起了，从那开始他就有了无伪的菩提心，然后不断地训练。智慧为什么要从小资粮道开始？有些地方讲了，小资粮道除了生起菩提心之外，还要修四念住。大乘的四念住就是身、受、心、法都



是空性的，从那开始训练智慧了。大悲和智慧就是从小资粮道的时候同时开始趣入，逐渐经过了资粮道、加行道、见道、修道，最后达到了无学道，大悲圆满了，智慧也圆满了，智悲圆满了会导致力圆满。

第三个，力圆满。他有能力让无量的众生从一切烦恼障和所知障所有粗大细微的束缚当中得以解脱。他有这个能力，只要智悲圆满，力一定是圆满的。当然智不圆满悲也圆满不了，悲不圆满智圆满不了，然后智悲不圆满力也没有，智悲圆满了力也有了。这是利他方面的智悲力都圆满了。有些时候赞叹佛陀、上师的时候，通过智悲力圆满来赞叹。如果你的智慧不究竟，看不到那些众生的根机，也没办法应机施教，还会很多遗漏的地方。悲心不圆满虽然懂但是不一定讲，能力不圆满也没办法引导众生断除烦恼业。这些也是无法强求的，因为他的修行圆满，自利圆满，他利也会跟随圆满，这是从佛陀的自利他利来讲有六种功德。第七第八是归纳或者摄义，就是把前面的第一第二第三归纳成第七自利，把第四第五第六归纳成第八他利，以上就讲到了佛宝。

下面讲法宝，平时我们安立的法宝就是经书或者语句。《宝性论》中讲得很清楚，这些是相似的法宝，不是真实的法宝。真实的法宝是什么？真实的法宝是道谛和灭谛。有学道圣者相续当中的道谛为主，主要是道谛，在佛陀无学道的相续当中主要是灭谛，道谛也是以圆满的方式具足的。

佛宝有法、报、化三身，佛宝当中真实的皈依处是法身。在祈祷文当中，比如说祈祷法身普贤王、法身无垢光尊者、法身上师等等，为什么这样讲？虽然报身和化身不可能说功德不圆满，但是报身和化身必定是根据所化众生而显现的。法身不需要根据所化的众生，没有色身也没有变化，它是最究竟的。在佛宝当中，以法身为究竟皈依处，法宝当中以灭谛为究竟皈依处。

为什么以灭谛为究竟皈依处？因为道谛是有学圣者相续当中的智慧，它还会变化，这个变化不是越变越糟，而是越变越好。因为毕竟它是无常的，有动摇，所以不究竟。《宝性论》当中讲得很清楚。在法宝当中，最究竟的皈依处是灭谛，究竟来讲灭谛和法身是一个意思。它是佛相续当中的。如果说道谛都不是究竟皈依处，经书本身不是属于真实的法宝。我们皈依法宝就是皈依经书吗？当然不是。从这方面讲的时候，所谓的法宝就



是这样安立的。

这里面也有六和八，一、二、三主要是法宝当中的灭谛，然后四、五、六是法宝当中的道谛。我们就知道，整个法宝的本身就是灭谛和道谛。

第一个是不可思议，法宝灭谛的自性是不可思议的，远离所有的能取所取的执著，不是语言思维的对境，这是不可思议的，如果你要用思维去缘法性，肯定不是真实的法宝。真实法宝灭谛的自性是不可思议的。

第二个是无二，无二就是没有业和烦恼。业也不存在、烦恼也不存在，很清净，叫无二。

第三个是没有分别。所有的常乐我净的颠倒分别念、戏论执著都不存在，叫做无分别。这三种都是属于灭谛自性，都是属于灭谛所摄的，就是法宝当中的灭谛。

我们皈依了法宝，这就是我们的皈依处。当然我们要皈依，因为它就是最究竟法的状态。不可思议、无二、无分别，法宝的自性相当于是真理，而灭谛是属于终极真理。我们要依止真理了。皈依法其实就是对于真理的皈依。

为什么皈依佛？因为佛是真理发现者、证悟者和宣讲者，当然我们就要皈依他了。僧宝是真理的实践者或者部分现前者，他已经对于法宝现前了部分，所以他是可靠的、不欺惑。为什么不欺惑？后面我们还要讲，为什么僧宝就是不欺惑的自性，法宝也不欺惑、佛宝也不欺惑。我们说三宝永远不欺惑我们，了解完之后，就会知道为什么我们什么时候皈依三宝，都不会欺惑你。

佛宝自性我们前面讲了，它怎么可能欺惑？三种自利的功德、三种利他的功德，都不会欺惑的。法宝自性，一个是道谛、一个是灭谛，也没有欺惑自性。什么时候依止它，都不变化的。僧宝自性也不会欺惑。之所以能成为僧宝，因为对于法性现前了一部分，现前一部分法性之后，最粗大的一些欺惑我们的烦恼不会现前了，它是可靠的，任何时候都不会欺骗我们的自性。这是真实的僧宝。前三种是灭谛所摄。

下面四五六属于道谛功德。第四个是清净，远离烦恼障叫清净。因为



在道谛当中，烦恼障该远离的已经远离了或者正在逐渐远离，所以它叫做清净，而烦恼障是不净的，没有烦恼障就叫清净。

第五个是显现，远离所知障。远离所知障和显现有什么关系？因为远离所知障之后，大智慧就会现前。为什么菩萨、凡夫人没有周遍一切的智慧？因为所知障。对所有的所知法没有办法完全了解，这种障碍就是所知障。所知障的本身就是二取和三轮，即能取、所取和三轮分别心。

所知障不是说我学得太多了，所知障很重。这不是所知障，如果学得很多是所知障，佛陀的所知障是最重的。因为佛陀了知的太多了，佛陀了知一切。烦恼障和所知障不一样，烦恼障的意思是烦恼本身就是障碍。所知障就不能这样理解了，所有的所知就是障碍。那佛陀一切的所知都现前了，那是障碍吗？不是。它是对于一切的所知周遍完全了知的障碍，叫所知障。所知障就是二取、三轮、分别念。因为还有二取三轮分别心，所以对于一切的所知万法，表面和最微细的没办法通达的障碍，叫做所知障。

初地菩萨和初地以下的声闻乘，他们主要是断烦恼障。只要有烦恼就不能解脱，主要断烦恼障。而修行法无我，主要是断所知障。因为法我就是对治二取三轮的，所有的执著都断掉之后，通过修行之后，所有的障碍二取三轮断掉之后，能够让遍智一切的障碍完全消除了，通过法空灭掉了所知障，然后显现遍智一切所知的智慧，就可以成佛了。

第六个是对治。对治就是远离贪嗔痴三毒，道谛有让我们远离贪心、嗔恚等等的功能，可以完全对治，并且帮助我们远离。

僧宝具足了第四清净、第五显现和第六对治，具足三种功德的缘故，它是可靠的。从小乘来讲，是道谛现前，从大乘来讲，一到十地是慢慢地断，不是说像佛陀一样全部都断了。佛陀相续当中具不具足道谛功德？佛陀相续当中是通过圆满的方式具足的。佛陀相续当中的清净是最清净、显现是完全显现、对治是彻底地对治。有学道的圣者相续当中的清净是部分清净，显现是部分显现，对治是现形方面完全可以压制的，或者说从逐渐远离三毒的侧面来讲的。从这个方面来讲，四、五、六是道谛所摄的。

我们了知了道谛或者真正的法宝，为什么说皈依法离欲尊？离欲尊，远离一切不清净，让他们最极清净。灭谛的功德、道谛的功德，这就是我



们所皈依的法的自性。这么清净、圆满的终极真理，我们当然要皈依了。

如果有人说，不皈依三宝我们能不能解脱？你不皈依正道怎么解脱？烦恼障、所知障不远离、三毒不对治、，不相信道谛，怎么现前成佛？所以不皈依三宝，绝对不能成佛。有些人理解，不皈依三宝的人好像也可以成就。为什么？在他的脑海里的三宝就是佛像、经书、出家人，觉得我不皈依三宝是不是也可以成就？我们看三宝的自性，如果不皈依佛宝前面所讲的八种功德，不皈依法宝的功德，僧宝也不相信，根本没办法解脱的。把这些真理完全抛弃了，怎么可能解脱？不可能的。分别讲有六种。把前面六种再作个归纳，就是第七第八。

第七个是离果。离果是远离所有离贪之法的灭谛功德。就是远离了一切障碍之后，所现前的究竟果，叫做离果。这是归纳一、二、三，叫灭谛。第八个是离因。离因就是作为能够远离的法本身道谛的功德。你看一个是果、一个是因，分得很清楚。通过非常清晰的安立，一个是从离果的侧面安立的灭谛，一个是从离因的侧面安立的道谛。我们如果要对应四谛，也容易理解。灭谛就是果，道谛就是因。什么因？就是获得灭谛的因。灭谛是已经远离了贪等法的状态，而道谛是完全能够完全离的法，我们当然要依止灭谛和道谛，这就是法宝的功德。

大恩上师经常讲，学习佛法要学一些比较深广的法，我们学比较深比较广的法，对整个修行道才会理解得很深。如果只是表面或者大概讲一下，我们相续当中的很多的疑惑也遣除不了，而且内心当中也生不起非常深广的智慧。对修道本身来讲也是一种违缘障碍。因为了知的太少，导致你入手也没办法入得太深。如果把这些道理了知得很深，比如说皈依三宝来讲，我们以前所理解的供养三宝自性到底是什么？和这个地方所讲的皈依三宝肯定是不一样的。有些时候大德们刚开始讲皈依三宝，会不会讲得这么细致？或者像《宝性论》一样了义？可能也不会。因为刚刚学习的人，给他讲这些也听不懂，所以只有用那些最浅显的方式给初学者讲解三宝的自性。随着我们学习逐渐的深入，就可以慢慢从了义、深广的侧面来了解皈依的自性，最后不管是佛宝、法宝的本性，都是每个众生相续当中本自具足的。因为在我们的本性当中本自具足，所以有些地方也叫自性三宝。

自性三宝和已经现前的三宝是不一样的。现在我们讲的是已经现前功



德了，它要作为我们修道的所依，一定是已经现前的，而不是我们相续当中本具的功德部分。本具的功德部分有的时候可以作为种姓来安立。每个众生都有种姓，不管学不学佛都有种姓，但是对我们能否修行来讲，种姓从某些方面来讲起不到作用。一个杀猪的人，他正在杀猪的时候，也具备自性住种姓，但是对他放下屠刀、修行正道来讲有什么作用？暂时来讲没有起到作用。对于已经现前的三宝来讲，那就有。如果他已经真正地皈依三宝了，对他的修行就起作用了。从他的所依方面来讲，一个是最深层次、原始的基础，一个是已经苏醒修道种姓的基础。这个地方的三宝是我们已经苏醒修道种姓的时候，它作为我们的所依。而自性住种姓作为我们的所依，是从最原始、最根本的基础来讲的。

下面讲僧宝自性。僧宝有凡夫僧宝，凡夫僧宝主要是指四个比丘等以上的僧团。如果是一个凡夫的出家人，不能叫僧宝的，只能叫出家人。僧团可以叫僧宝，四个以上的具有清净戒律的出家修行者，可以叫僧宝。它是一个团队的力量，而不是一个人的力量。我们去供养的时候，一个一个看，好像这个人生不起信心、那个人也生不起信心。缘僧团就会生起信心了。凡夫一定是僧团才能够作僧宝。如果是圣者，一个都是僧宝。不需要四个以上，只要一个具有功德的圣僧，就叫僧宝。因为一个人相续当中具有这些功德，他就是圣僧了，所以可以叫僧宝了。凡夫人不行，一个人不能叫僧宝。有些人觉得自己是出家人，是僧宝。不严格、泛泛来讲似乎也可以，真正严格来讲，如果是一个凡夫的出家人，不能叫僧宝，就是一个出家人而已。真正的僧宝要不然是僧团，要不然就是圣僧。

有学道的菩萨相续当中具有的功德有八种。分为两类：一个是属于证的功德，一个是属于断的功德，即通过断证来安立的。圣僧一定要断证才能叫圣僧，如果没有断证不叫圣僧。所断的是什么？断的自性其实就是道谛的自性，圣僧相续当中已经现前了道谛，所以他可以称之为圣僧。

第一个是知如所有；第二是知尽所有；第三是内智明处。

第一个知如所有。什么是如所有？如其所有法的意思。如所有是一切万法的本性。比如说空性，空性是一切万法的本性叫做如所有法，然后了知如所有法的智慧叫做如所有智。

为什么这地方讲知如所有？就是为了简别如所有智。因为真实的如所



有智，只是佛陀才安立如所有智。《宝性论》讲记当中也说，圣僧有如所有智，那是部分的如所有智，佛陀的如所有智是圆满的如所有智。这地方的知如所有，当然可以从知如所有来简别，因为他只是知道一部分，虽然也可以知，但是不是如所有智？也可以说是如所有智，为了简别佛的如所有智的缘故，所以这地方叫知如所有。

第二个知尽所有。什么叫知尽所有？尽所有是尽所有法。如所有法前面讲是一切万法的本性，了知本性的智慧叫如所有智。尽所有智是能够了知尽所有法的智慧。什么是尽所有法？所有万法的显现叫做尽所有法，能够了知、通达万法显现的智慧叫知尽所有，或者叫做尽所有智。

当然佛陀的尽所有智是圆满的，所有万法显现，粗粗细细、再远再近的都了知，叫做尽所有智。佛陀是最圆满的，菩萨是部分的。如所有智和尽所有智二者之间是相辅相成的：如果你有了入定智慧，能够安住在胜义谛当中，有了了知法界的智慧，当你出定，在后得的时候，对于显现法的了解会更清楚更深入。因为你的执著通过安住无分别智灭尽的缘故，出定之后这部分的障碍就没有了，所以会导致你对于显现法的认知更深更细。

我们在凡夫的时候，看面前的这本书、这朵花，从上面接收的信息非常有限，当你入定之后，安住在很寂静的状态，从这本书和这朵花里面能够发现的信息就多得多了。如果你获得了圣道，已经安住在无分别智当中，在出定之后，你从书和花当中所发现的信息就更多了，了知尽所有法越来越多越来越细，尽所有法的信息就源源不断地了解了。如果你对一切万法的本性彻底地证悟了，对这本书有关的所有信息全部了解，智慧就达到无碍的状态了。如所有智和尽所有智就是这样的。佛陀既有如所有智圆满，也有尽所有智圆满。因为佛陀对法界完全现前，所以对于所有的显现法全部无误的了知。这就是佛陀的如所有、尽所有两种智慧，在菩萨相续当中这两种智慧也是部分具有的。

第三个内智明处，就是对内外所摄的一切法没有贪执。不管是内在的身心，还是外在的山河大地，内外所摄的一切法没有贪执的智慧，就是证悟的智慧。

以上一二三是属于证分，四五六是属于断分，应该断除的部分。



第四个无贪，就是断除或者远离烦恼障。它是真实的，还没有达到究竟的缘故。比如初地和八地远离的烦恼障还是不一样的，八地的时候所有烦恼障俱生的种子部分都断尽了，所有烦恼障都可以远离。

第五个无碍，是远离所知障。烦恼障从一地到八地之间有，八地之后就没有了。所知障是从一地到十地都有的，所以，所知障是分分断除，通过一地二地，一分一分的把所知障断掉了。

第六个无劣，没有声闻缘觉等等比较低劣思维的障碍。为什么声闻缘觉叫低劣思维？这是相对于圆满的道而言，而不是说声闻缘觉不加以观待都是低劣的，他们相对菩萨道来讲是低劣的。第一，不发大菩提心，这是劣；第二，不上求佛果，也是劣。针对这个来讲，都是劣。这是断除的，该断的都断了。

第七个是针对一、二、三的归纳，归纳成智功德，就是证分圆满。该证悟的部分都已经获得了，叫证分圆满。四、五、六归纳成第八，就是断分圆满，这些都是属于三宝功德。了知了三宝功德之后，我们在修皈依的时候就会更加地清楚，信心也会更加地圆满。以前没有学习过很深的三宝自性时，可能浮现了很多的怀疑、邪见，学完之后就没有了。对于坚固我们的信心，获得加持有非常大的帮助。

子三（道助伴之教授）分二：一、除违缘之助伴；二、成顺缘之助伴。

丑一、除违缘之助伴：

不耽著不疲，周遍摄持道。

修道的违缘就是懒惰，修道的时候，如果懒惰是不行的，必须要遣除懒惰。懒惰有三种，即同恶懒惰、懈怠懒惰和自轻凌懒惰。颂词当中，不耽著、不疲和周遍摄持道分别对治三种懒惰。其中不耽著对治第一种同恶懒惰，不疲对治第二种懈怠懒惰，周遍摄持道是对治第三种自轻凌懒惰，这样分别予以对治。

刚刚入道的违缘就是同恶懒惰。同恶懒惰是什么？所谓的同恶懒惰，在学《入行论·精进品》当中也讲过。此处同恶懒惰，是经常做一些和修行、利益众生没有关系的，比如说耽著世间法。上师举例子，就像耽著世间的



电视电影、小说等等，叫做同恶懒惰。看起来很勤奋，其实是懒惰。这些和自己的解脱、度化众生都没有关系，叫做同恶懒惰。

第一，同恶懒惰的对治就是不耽著。不耽著什么？对世间法的喜好不耽著。怎么才能不耽著？知道这些没有意义，观察到这些都是轮回的因，以前轮回的时间已经那么长了，什么都没有得到，而且还在不断痛苦当中，如果不修行解脱，还在继续地造下一世痛苦的因。因此没有什么可耽著的，了知之后就耽著。或者说通过了知它的过患，发起了更大的志向。我是发菩提心的人，要利益众生，也就会不耽著了。或者说相应于空性，本性空的缘故，有什么耽著的。

第二，懈怠懒惰的对治就是永不疲倦。前面是初入道，这是属于中间修道，修道了一定时间，就会疲倦。像很多道友学了三五年之后，开始疲倦了，刚开始信心百倍，特别勤奋，经常做笔记，过一段时间之后不写了，听课也不想听了，逐渐疲惫了下来。这时候要注意，懈怠懒惰容易导致我们修道停滞，不愿意再做了，开始懈怠、耽著睡眠，做其他事情。我们如果要对治这个懒惰，就是不疲倦，无厌，不疲。我们应该发起勤奋心，不应该疲倦。怎么样才能不疲倦？因为想到成道之后，能够对众生所做的大利益的缘故，所以可以一下子勤奋起来。

大恩上师讲了一些例子，比如耽著睡眠是懈怠懒惰，除了睡眠之外，还有无所事事，反正没有睡，也不精进，无意识的走来走去，或者躺一会儿，发会呆，这些也是属于懈怠。有的时候我们想到轮回的恐怖，一下子会警觉起来；有的时候想到利益众生的誓言，也会警觉起来；有的时候想到成佛佛果的巨大功德，也会勤奋起来。无论如何都要让自己不疲倦，让自己精进不疲倦的教授也是属于对治。

第三，自轻凌懒惰的对治就是受持正道。什么叫自轻凌？自轻凌就是自卑，觉得自己这个做不到，那个也做不到，叫做自轻凌懒惰。觉得这个我怎么可以做到呢？上师说要念一百万、一千万文殊心咒，我可能做不到。或者说要闻思、修行，好像都做不到，让出来发心也做不到。这就是自轻凌。就是自卑、看不起自己、自己轻视自己的心，叫做自轻凌，认为自己什么都做不了，反而就不做了。

这样当然不行，没什么做不到的，在《精进品》当中讲，如果勤奋，



连蚊子苍蝇都可以成佛，何况是我们生而为人，知道取舍之道，有什么不能做到？心的力量就是这样的，如果精进什么都做到，如果自己放松下来，肯定什么都做不到了。自轻凌也是非理作意，虽然好像很谦虚，我这个做不到，那个做不到，但是有时该谦虚的地方没有谦虚，不该谦虚的地方很谦虚，这样就不对了。

对治自轻凌懒惰的方法，是周遍摄持道。什么叫周遍摄持？什么都可以做，就对所有道我都要周遍摄持。以前是这个道不行，做不到，那个道也做不到。这方面是让自己的道没办法得到究竟。怎么对治呢？遣除这个违缘就是周遍摄持，反过来讲，这个可以做得到，那个可以做得到，这就是周遍摄持道。

我们的心不要怯弱，只要发起勤奋心去做，没什么做不到的。通过很勇悍的心周遍摄持，菩萨道布施、持戒，我都要修究竟，所有的我都可以修究竟，叫做周遍摄持道。这是对治自轻凌的，自轻凌是这个做不到，那个做不到，对治就是都可以做，周遍摄持，所有道我都可以修，我都可以做。这种心态生起来之后就不会懈怠，不会有什么违缘了。

前面的违缘遣除了，现在就是成顺缘助伴。

丑二、成顺缘之助伴：

五眼六通德。

五眼和六通的功德，就是修道的顺缘。首先是五眼，第一是肉眼，第二是天眼，第三是慧眼，第四是法眼，第五是佛眼。肉眼和天眼后面要讲，肉眼基本上属于资粮道所摄；天眼属于加行道所摄；慧眼从资粮道或者加行道开始，慧眼和法眼是菩萨道，一到十地菩萨入定、出定，然后佛眼是佛地的，就是这样分的。

第一，肉眼。这不是凡夫人的肉眼，也是通过某种禅定获得了欲界或者色界的清净眼根。通过修禅定之后，获得了肉眼通的功德。肉眼功德可以照见一百个由旬乃至于到达三千大千世界之间的，有些说一千由旬之间或三千大千世界之间的粗细色法可以照见的，这是肉眼的功德。这方面也是通过禅定获得的功德，有些时候通过禅修获得，有些时候通过一些善业力获得的肉眼功德。



第二，天眼。天眼也是清净的眼根，可以照见世间无边的色法，还可以照见众生在什么地方投生，什么地方死亡等等，所有的过程都可以照见。天眼可以看到很多隐密的情况。

第三，慧眼。慧眼属于入定的无分别智，它和胜义菩提心是一回事情，就是入定的根本智，慧眼是照见万法的本来的实相。

第四，法眼。法眼是出定位、菩萨后得引发的功德。第一种解释，法眼能够辨别所有法的经义、词句，这些一一通达，对万法的种类能够辨别，叫做法眼。除了法义之外，还有很多显现的法也可以了知，有点像前面讲的尽所有智或者尽所有法。第二种解释，上师老人家在注释当中讲，法眼可以了知圣者的相续。他心通是了知凡夫的相续，法眼是专门了知圣者相续的。观察的时候，这是不是圣者，如果是圣者，他的法眼可以了知。这方面叫做法眼功德，只要是菩萨都有法眼。

第五，佛眼。这是佛陀具有的，所有的如所有智、尽所有智圆满的就是佛眼。

然后是六通，即天眼通、天耳通、神境通、宿命通、他心通、漏尽通。

第一，天眼通。它和前面的天眼有相似的地方，就是通过禅修，就可以照见粗粗细细的色法，没有障碍，就可以看到。

第二，天耳通。十方所有粗粗细细的声音都可以听得到，天耳通也是属于清净的功德。一般人的耳根来讲，如果很细的声音也能听到，就会变成一个扰乱心智的状态。什么声音都听得到，他的心就会很烦。天耳通不会存在这个问题，很大或者很细的声音听到之后，反正就是清净的功德引起的，不会有副作用。

第三，神境通。就是指神变或者神足通，神足和神境都是一个意思。神足也可以飞行，有时候一变多、多变一，大变小、小变大，都是属于神境通。

第四，宿命通。就是能够了知自他有情以前种种的事情，对于过去的事情都能了知。

第五，他心通。就是能够了知众生心中所想，有情的起心动念能够了



解。

第六，漏尽通。虽然前面的五种凡夫人也可以有，但是和圣者一模一样吗？当然不一样。佛陀的五通和世间仙人修禅定得的五通绝对是有差别的，从大的方面来讲都是共同的。漏尽通是不共的，漏尽通一定是圣者才有的，因为它是灭掉相续当中所有的烦恼，漏就是烦恼，漏尽就是烦恼灭尽的神通，这种通叫做漏尽通。

这些就是顺缘，菩萨相续当中具有的一些顺缘功德，这些对于修道对利他，都有很大的利益。有时佛陀不鼓励凡夫人拥有神通，因为凡夫人相续当中，空性的智慧、大悲心还没有生起来，这些人一旦拥有神通之后，没办法驾驭之后，就可能成为歧途。对于圣者来讲，就是自他二利的方便。因为神通本身不会成为障碍，他也不会想现在终于有神通了，可以去随随便便做一些事情了，根本不会为了自己的利益去做一些坏事，更不可能用神通给自己谋利。五眼六通对圣者来讲，能够具有更加接近于证悟实相自利的作用，利他方面也有作用，所以对于菩萨来讲就是顺缘。

癸三、修行基础道正行之教授：

见道并修道。

见道并修道属于修行基础道正行，所有的基础修完之后，道的正行，或者说这个基础是针对什么样的基础？见道对于法界实相来讲，他的了知或者获得见道和修道之后，能够作为一个真实圣道的基础。因为必须要在圣道的基础上才可以逐渐成佛，这样的基础也可以，或者说修行基础，前面的基础修了之后，这是真实的圣道功德。

“见道并修道”，首先是“见道”，见道是通过资粮道和加行道的修行，修完之后就进入到见道。所有的资粮变成了一个无可阻挡的力量，无可阻挡的力量就可以从凡夫进入到圣地，能够现见实相。因为他在修道过程当中，所有获得见道的顺缘越来越多，违缘是通过修行越来越少，此消彼长的形势越来越明显的时候，善功德越来越强劲，违缘障碍越来越少，这种势力无可阻挡，最后一刹那之间，从有分别就可以进入到无分别当中。

这时候一刹那之间就完全的证悟一切万法离戏的真相，所有的分别念就息灭了，然后万法的真如现前，不会再有任何形势的退转，这就是主要



的正行，修行之后就到了圣地。

修道是什么意思？见道的时候不是已经见到了实相了吗？修行就是缘见道的时候所见的实相反复修。因为之前他所缘的可能是教义方面的总相修行，但是修道缘的就是自己相续当中已经见到的无分别智作为基础的实相进行修行，所以这就是反复。虽然前面也是修，但是为什么不叫修道？只是缘见道所见的去修叫做修道。修道的过程，一到十地一般来讲要两个无数劫，从一到七地一个无数劫，清净三地一个无数劫，最后圆满到佛地了，这是整个修道。

以上讲完了教授方面的四种意义。

壬二、如是宣说之摄义：

“如是宣说之摄义”，就是对前面的十种教授进行归纳。

应知此即是，十教授体性。

应该了知前面所讲的就是十种教授的体性，教授分了十个内容。上面就讲到了十种教授的内容，不管是教授，还是随教授。大恩上师的讲记当中也对于教授和随教授进行了宣讲，初次听闻的教言叫做教授，反复听闻叫做随教授，教授、随教授都是在我们相续当中逐渐可以生起来，然后从听受教授来讲，首先小资粮道开始，真正的成为听受的法器，就是真正能够听教授的法器。这是什么教授？可以帮助我们登地或证悟空性的教授，所以也需要一定法器的标准。

现在我们听的是什么呢？现在我们还是在随顺阶段，不是真实的教授的体性。什么时候进入了小资粮道了，这就是成为能够听闻教授资格，就有了能够听教言真实的资格，然后我们可以开始学修真实教授。现在我们还在预备位当中，如果自己勤奋、认真修行，也许很快就可以到小资粮道，能够具足听闻真实教授资格。从小资粮道到十地末尾之间，都是从听受者的角度来讲，宣讲者圆满来讲是佛，然后是菩萨，有些时候已经在资粮道的修行者也可以宣讲教授，这方面来讲很重要、殊胜的，也需要不断的修行。

下面的科判是别说难以通达之僧宝，也分了两个方面。第一是真说，第二是摄义。这是下一堂课的内容，为什么要讲呢？有一种必要性。因为



按照上师们以前的规矩来讲，在法本的 P81 不能停，我这个法本正好是在 P81 停了，不能停在这儿，所以把下面的科判念一点。不能停 P81 的原因是什么？按照上师们以前的讲法，81 是一个不吉祥的数字，如果停在 P81 上面，不知不觉当中就会出现很多的违缘。以前很多的讲法者他要注意看，到了 P81 就会提前或者退后。

我没办法提前，停在这儿了，只有往后再念一段，我的法本 P83 有个科判，刚才念了，相当于停在 P83 结束了。虽然颂词本身是停在 P79 了，但是讲记是停在了 P81，这方面有一定的必要性。学院当中有些堪布讲的时候，停在 P81 的时候，下面的道友提醒，堪布今天是 P81，他会马上再往下面再念几行，就把这个错过去。有些瑜伽士无所谓，P81 就 P81，对他来讲吉不吉祥，都可以驾驭的。对我们来讲，还是应该注意的。这必定也是一个世俗的缘起，如果能够错过的就错过。我的法本当中刚好是，有些法本不一定是。

今天我们就讲到这个地方！

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



《现观庄严论释》 笔录

智诚堪布 讲解

第7课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》是如何证悟空性或者成佛的殊胜窍诀论典。因为佛陀宣讲般若般罗蜜多就是为了让众生能够如实的证悟一切万法的本性，所以证悟空性和成佛二者之间没有什么差别。有时说证悟空性不等于成佛，证悟空性有阶段性的证悟、部分的证悟和圆满的证悟。佛陀的对于万法的本性、般若般罗蜜多的证悟已经圆满究竟了，如果是一地以上菩萨对空性是部分证悟。部分证悟是从他的有境来讲的，如果从对境的侧面来讲，在初地以上的证悟当中，也是见到了万法的本性，空性来讲没有什么增上的。从能证的境界来讲，他们相续当中的有境来讲，还是有圆不圆满、深不深广等等的差别，所以究竟来讲，证悟空性和成佛一回事，但是如果所证悟的空性，还没有那么圆满，可能就安立为部分的实相了知。从一至十地之间，都有不断的增上。

一地之前加行道的时候主要是总相的认知，就是说他对空性实相来讲，既不是现量的证悟，也不纯粹是通过了知法本当中的闻思状态，加行道主要是要通过修行对于空性有了感觉。加行道之前的资粮道对于空性是通过闻思的认知，其中有很多的差距。比喻来讲，资粮道的对空性的认知类似于看到画上的月亮。虽然画上的月亮大概是一个月亮的样子，但是必定是图画里面的月亮。加行道对空性的认知，相当于水月，如果天上有真月，地上有水器，在水器里面就会出现月亮的影子，水月要比画上的月亮逼真得



多，因为必定是真月的投影，所以加行道对空性的认知既不是画上的，也不是真正天上的月亮，它是介于二者之间的状态；一地以上的菩萨的证悟，就是亲自看到了真月的状态。

我们学习佛法就是认知实相。对于认知的实相，也分了二个阶段。如果把空性作为道的本体，从接触空性的教义开始，比如学习《现观庄严论》或者《般若摄颂》《中观》等等，从这开始就接触到了道的本体。接触之后听闻、思维，不断的去串习，然后逐渐有了感觉之后，再进一步的修行，集资净障，就可以真正的现证空性。这就是对道的本体的闻思修行。

在此之前，就是对道的分支的一些修行，比如为了让我们值遇道的本体。道的本体就是实相。为了让我们能够接受空性实相的殊胜教义，所以在此之前不管是修共同加行，还是修不共加行。修行出离心、无常、不净观、寂止、菩提心等等，都是可以作为趋入空性的准备工作。我们修道不是处在修道的本体，就是处在修道的分支，也就是预备位。不管是处在哪一种，都和究竟的实相关联。佛陀所宣讲的任何教法都和实相关联，因为受众的根基不同，有些受众的根基已经成熟了，所以直接给他宣讲空性；有些根基还没有成熟，直接给他讲空性，不但没办法进步，反而有可能退失或者遭受不必要的挫折和违缘。针对这部分的修行者，可能先给他宣讲人天乘、共同乘的一些教言，让他做好准备。一旦他做好准备之后，到达了可能接受的程度，这时就给他宣讲真实的所修道的核心。

就像世间的人，如果生了病要动手术，在动大手术之前，有些人直接就可以上手术台，他的身体指标达到了可以直接上手术台的标准，直接就做手术了。有些人方方面面的条件可能还不具足，不具足怎么办？就先住院，用各种辅助药，把身体调到可以做手术的条件，然后再让你去做手术，类似于这样的过程。我们到底是哪一种呢？我们有可能以前学习过，直接可以修空性的，也许我们以前没有学习过，就要经过前面的准备工作，自己准备好。或者说虽然学过，但是不圆满，为了让自己更加的圆满，准备更充分的缘故。我们一边在听空性，一边也要学习前面的教法，这样的情况有很多。

般若般罗蜜多空性的所有教义都是为了让我们认证实相。实相不是在别的地方，就在我们的所见所闻、接触的，或者起心动念的心识本身。从



某个角度来讲，就像大恩上师在讲《法华经》的时候，说穷人他带着珠宝到处跑，一方面来讲他有价值连城的珠宝，一方面来讲他并不知道，众生也是这样的。我们是处在实相当中，从来没有离开过实相。虽然本性就是实相，但是我们不知道，没有怀疑过，也没有为了去开发实相去做很多的准备，所以基本上我们是带着实相一直在到处流转。受了很多冤枉的痛苦。本来带着很多财富，还要这么贫穷。我们本来是具有实相的，每天生活在实相当中，所看到、听闻的，起心动念的，所有的东西没有一个和实相无关，这些本性就是实相。我们看到的杯子、听到的声音、自己的起心动念，每个都没有离开过实相，关键就是能不能够发现，发现之后能不能够去训练。

我们首先通过闻思知道了，我自己的本性，我的五蕴皆空，空性就是实相，杯子是空性的，这就是实相，我们见闻忆触的所有法从来没有离开过实相。如果了知了之后，我们首先承认了，从知见上理解了。理解完之后，它不会自动现前，怎么办？要训练。当我们看到的时候，就要有意识去训练，这个东西在显现的当下，它的本性是空性的。当我们起心动念时候，不管是好的念头、坏的想法，念头的本性就是空性的。任何事情都是通过这样的训练，训练纯熟之后，这种缘真实义的见解或者执著，就会逐渐明显；缘颠倒错误的执著，就会越来越少。如果我们缘真实义的执著或者心念占了上风，就越来越告近了实相。因为很多和实相直接矛盾或者颠倒的东西，在这个过程当中就通过我们前期的修行，已经清除了，剩下的都是和实相相关的。

比如菩提心、空证见，虽然对空性的执著也是执著，但这种执著已经和实相有关联了。有关联之后，剩下的事情都是和实相打交道。我们说也是执著，这不要紧。虽然单空也是对空性的执著，但是已经处在实相的范围当中了，只要把剩下的问题进一步处理好就行了。我们知道单空本身也是空性的，如果有了前期正确的认知和训练的过程，最后你要对治空执非常容易。如果你没有前期的训练，你的空执就像佛经当中讲的一样，有可能变成一个不可救药的见解。

为什么有时说单空是一个梯阶，有时说单空是一个毒药？如果我们前面在缘空性的所有修行过程当中，都是通过一步步的抉择修行上来之后，已经有了对治有实法的训练，那最后为什么突然就卡在单空上面过不去了，



变成毒药了？这是不可能的事情。因为前面大量训练显现的当下是空性，把单空本身当成一个所破，相当于来讲很容易的。

为什么有时候说又会变成毒药一样的不可救药的状态？如果前面对单空的整个过程没有闻思过，也没有真正去训练过，直接缘觉得一切都是空的，是不存在的，就会变成佛经当中讲的，不可救药的状态。这是一个很好的过渡。过渡完之后，已经处在实相范围当中的时候，对于单空的部分进一步修行，就很容易趋入真实的实相。在很多中观的论典当中，在破无边、实有执著的时候，用了很多篇幅进行观察破斥，但是破无边的时候，基本上一句话或者一个颂词就过去了。为什么呢？就是因为相对容易了。对一般的凡夫人来讲，最大的困扰就是对所见到这些法的执著，就是最容易让众生产生粗大分别念的。如果通过大量的闻思修行，已经能够把粗大的执著破掉，剩余的相对容易的多。在讲抉择或者修行的时候，这部分的教言相对少一点。为什么？因为它相对容易。如果前期的准备，闻思修非常到位，后面的相对来讲，就简单了。

《现观庄严论》也是帮助我们趋入于实相、空性的非常殊胜的窍诀。对于这个怎么修空性、现证空性的窍诀，我们要认真的学习。就像上师们讲的一样，如果从字面上的理解，不是特别难；如果要深入，非常不好理解。因为它是讲菩萨的证悟境界，而我们现在是凡夫人属于实执心很重的状态，所以要在实执状态，真实要去了解佛菩萨的证悟相当困难。不管怎么样，跟随修行者们智力的差距，如果智慧强盛的人，可能会在这个过程中得到最大的收获；如果智慧差一点的人，也可以得到一些收获。我们随着自己的精进和智力都可以在《现观庄严论》的窍诀宝藏当中，随着自己的能力大小得多得少。我们一定要勤奋，如果勤奋，或多或少都会有所收获；如果不勤奋，可能没办法得到了。

《现观庄严论》现在我们学的是抉择遍智，对于遍智如何去抉择？怎么表示遍智的分支？前面讲完了发菩提心，然后就是讲教授，前面一些教授的顺缘等等，我们也已经学了，今天要学第二个问题。

辛二（别说难以通达之僧宝）分二：一、真说；二、摄义。

前面三宝自性已经学了，其中分别对于僧宝，就是说对菩萨来讲，比较难以通达的，就是他们相续当中处于怎么样的证悟的状态，所以此处弥



勒菩萨把僧宝方面进行了别说，对于难以通达的各式各样不同的菩萨果位的僧宝进行观察而抉择。

壬一（真说）分二：一、声闻；二、缘觉。

此处讲僧宝的时候，各大注释讲得很清楚。《现观庄严论》中的颂词所使用的名称，都是使用的声闻或者小乘的僧宝的名称，这个叫做能表的比喻，通过小乘声闻的名称作为能表示的比喻，然后要表示什么？表示的就是具有僧宝名称的菩萨，讲的是就菩萨各式各样不同的证悟。大恩上师在注释当中，也讲了大资粮道开始一直到十地末尾所有僧宝的自性。真实的僧宝一定是僧圣了，初地以上是真实的僧宝，前面还有一些也可以划在范围当中，虽然不一定是真实的僧宝，但是接近于僧宝的状态。这就是通过声闻的名称来表示菩萨的证悟。

对于菩萨有怎么样不同的阶段，有时候我们说到十地的菩萨，或者说加行道、资粮道的菩萨等等，我们也可以了解的。还有一些菩萨可以通过和声闻对应。因为声闻当中也有很多安立僧宝的名称，就和这个对应我们就知道了小乘和大乘僧宝之间不同的差别，开始区别，都是可以有这些名称的，但是在名称之下的意义就不一样了。比如小乘有五道，大乘也有五道，都是一样的名称，那是一样的吗？我们说不一样，虽然名称一样，但是意义不一样。小乘有四谛，大乘也有四谛，都是一样的吗？我们说也不一样。小乘有涅槃，大乘也有涅槃，这是一样吗？我们说也不一样。虽然名称是一样的，但是它的意义是不相同的。某些大德的注释当中说，大乘的菩萨用小乘僧宝的名称是为了引导小乘修行者趋入大乘，也有这样必要性。对我们来讲也是可以辨别。虽然都是相同的名称，但是在大小乘当中，所表达的意义是不一样的。

全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》后面也讲了，当我们看到这些教义的时候，分清楚场合是很重要的。如果不分场合，认为名称一样，它的意义也都一样，那就不确定了，这类的名称是放在小乘的教义当中，就必须要按照小乘的教义来解读。这类名称是出现在《般若经》当中讲菩萨的，就按照菩萨的证悟来解读，这也告诉修行者怎么样辨别的原则。龙树菩萨在《宝鬘论》当中，也讲了一些在我们学习佛法的时候，容易困惑的地方，这就要分一般和特殊情况，这是一般的说法，那是特殊的情况，把一般和



特殊分清楚，也是一种窍诀。麦彭仁波切告诉我们分场合也是一种窍诀。如果把这些工具掌握好之后，可以在去看佛经的时候，相对来讲比较容易辨别。至少我们多了一种解读佛经论典的方法。为什么说至少多了一种呢？即便掌握了以后，再去看不一定能分得清楚，但是至少多了一种能够辨别的方式，对我们来讲也是好的。

这里面有很多的必要性，虽然大乘小乘都是僧宝，但是二者之间的差别还是比较大的。为了让小乘的修行者进一步地趋入于大乘，对他们进行引导或者让他们生起信心，有这样的必要性。对于大乘的修行者来讲，如果大乘修行者没有如果去比较系统地闻思大小乘的差别，很容易出现什么情况？学大乘的人根本分不清楚小乘和大乘的差别，可能会觉得大乘的行者也可以去证得阿罗汉，大乘的行者也可以获得一来果达到，觉得没什么差别一样，其实里面差别非常大。为了避免大乘的行者去发小乘的心，进入一个歧途、迟缓之道，所以也让我们辨别。大恩上师讲的《大乘经庄严论》当中，也是让我们辨别大乘的殊胜发心、行为、功德等等全方位地超胜小乘的。我们学的时候就没有必要去羡慕一些就是说小乘的果位、修行。因为有些大乘行者的种性苏醒的可能还不究竟，所以看到这些的时候容易动心去学习声闻或者小乘的修学之道，对大乘行者来讲算是一种歧途。有这种的必要的缘故，就使用了小乘的名称来宣讲大乘菩萨证悟的境界，这方面我们要了解。

这里面讲了二十种僧众的差别，也是大乘菩萨不同的差别，虽然名称方面是一模一样的，但是这里就是通过小乘圣者的名称来表示大乘。大恩上师在讲记当中说，从大乘的大资粮道到十地菩萨之间的一些境界可以做表示，所以下面的二十种僧众我们可以理解成大部分是讲圣僧的，有些也没到达那么高的状态，属于大乘的资粮道、加行道的状态。因为从二十僧众本身来讲，有些大德专门把二十僧众作为一个专题，造了一部论来讲，所以可想而知里面有各式各样的讲法。到底是哪一种呢？有些可能说全部是见道以上的，有些可能不一定。

癸一（声闻）分二：一向；二果。

声闻的果位真正从预流向开始到阿罗汉果之间，声闻的果只有四种，一果、二果、三果、四果。还有向，向是不是包括果的范围当中？从严格



的意义上讲，因为果只有四种，所以向不能叫果，它是趋向于果，叫向。有些也把向也当成果，叫做声闻八果，四向四果，四个向，就是趋向于果，马上要得果了，叫向，然后已经获得果了，叫果。不是很严格，如果把向也算成果，声闻就有八个果。从预流向开始，预流向已经是见道了。初果是不是见道？初果不是见道，一果已经不是见道了，真正见道是在前面预流向的时候，预流向已经到了见道，所以说预流向已经是圣者了。过了见道之后安立为初果，一果已经是修道位了。这方面有时候我们会混淆，觉得一果等于见道，一果不等于见道，初果已经是修道了。讲的时候可能没有分得很清楚，按照小乘安立的时候，到了预流果的时候，已经属于修道位了，有这样的安立。

这里就有向和果，向是即将得果，已经趋向于得果了。我们算不算向？不算向，我们离果还远，不能叫向。很快得果的叫向，已经趋向于果才能叫向，凡夫人资粮道加行道为什么不能叫向？初果的向一定是见道，离初果已经特别近了，向的意思就是说它的能力没办法阻止了，必定会很快证悟果的。

子一、向：

哦巴活佛和麦彭仁波切的科判对应的意义不一样，二者之间有不同的差别。因为大恩上师是按照哦巴活佛的科判注释宣讲的，所以我们也是依此进行学习。

诸钝根利根。

所谓的“向”里面安立了两种圣者，在别的注释当中说钝根利根和后面的信见至安立成一个，就是说一类。这里是钝根利根，还有向的信解见至是单独来安立的。诸钝根利根就是讲在向的圣者当中，因为向在声闻当中属于预流向，预流向已经属于圣者了，所以这里的向包括圣者。在安立菩萨的时候，到底是不是圣者不太好讲。按照这里所描绘的境界来讲，有时似乎不能完全算是一地以上的菩萨，一地以上的菩萨控制不了自己的生死，还继续流转的情况可能是没有的。按照大恩上师在讲记当中的说法，这里面如果包含了一些大资粮道或者加行道，没有获得见道果位的钝根当中也有可能出现。

二十僧众当中，第一叫钝根。第二叫利根。是不是直接安立名称的时



候就叫钝根，不是。他有单独的名称。所谓的钝根是什么？这里讲钝根就是随信行者，利根就是随法行者。在《俱舍论》等小乘教义当中随信行和随法行的术语是一对。随信行是跟随信心而行持的，随法行是跟随法义而行持的，跟随法义而行持相当于智慧多一些，就是说通过智慧去对法辨别，然后再去行持。对法辨别之后产生智慧，通过智慧去行持，叫做随法行。随信行智慧的成分比较少，就是依靠信心，佛这样讲了，论典当中这样讲了，我就相信，这是二者的差别。

随信行的根机相对来讲属于比较迟钝，他是钝根。为什么？因为他是随着信心而行的，所以根机就要钝一些，就像我们在学习佛法的过程当中也有这种情况。不管修密宗，还是修净土宗，有些修行者你要让他讲教义，比如你为什么念佛、荟供、修生圆次第、对上师生起像佛一样的信心？他说不出什么，就是有信心。比如有些人就是一心一意地念阿弥陀佛，可以往生。让他讲道理，根本讲不出来，但他就是随着信心而行持的。

密宗行者中也有一些比较愚笨的人，显现上不懂生圆次第、等净无二见，这些原理一概不懂，但是他就是相信上师、本尊的加持。他通过这样的信心行持，也会证悟。随信行虽然是钝根，但是如果真正有信心去行持，也可以证悟。虽然可以证悟，但是危险性比较大，为什么危险性比较大？它们很容易退失，而且退失的机率要比随法行大得多。因为他并不知道为什么我要念佛、修持生圆次第、要把上师当成佛等等，对于这些道理不清楚，根机不牢靠，别人给他讲一些似是而非的道理时，他就很容易被影响，然后从这个信心当中退失。因为他的危险性或者退失的机率比较大，所以从这个侧面来讲，安立成比较迟钝的根机。

随法行就不一样，随法行虽然也有可能退失，但是退失的机率就要小得多了。如果随法而行，对于为什么要这样念佛，往生的原理，这些方方面面的道理，通过学习之后，了知得很清楚，他相续当中定解非常稳定，不容易被别人似是而非的观念所影响。别人说你念佛没有用或者修生圆次第、祈祷上师没有用。他学习过，自己有定解，从这方面讲，也不太容易受到影响。

麦彭仁波切在《定解宝灯论》开始，也讲过两种信心。一种是对法产生定解，一种是听闻生信。二者犹如道与彼影像一样。一个是真实的道，



一个是道的影像。二者之间是不一样的。二者之间的定解，一种是通过听闻生起的定解，一种是通过如理地思维生起的定解。虽然都叫定解，但是二者之间有很大差别的。真实的道和相似的道虽然都叫道，但是一个可以通过这个道到达目的，一个不行。为什么？因为不是真正的道，只是地图上的一个道，没办法走在地图上就会到目的地，，所以二者之间有很大的差别。对我们来讲，信心肯定是需要的，但是信心需要庄严。如果我们有机会，如果有能力，可以学修教义，应该尽量用这些法来庄严我们的信心。

如果随法而行，定解很稳定，通过这个产生的信心，也不容易退失。以前别人问法王如意宝，如何对三宝、上师生起信心？他回答说，闻思修就是一个途径。为什么？听闻、思维和修行都是缘经论抉择之后产生了智慧，通过智慧生起的信心。这种信心很稳固，不容易退失。

我们要经常性地通过学习法义，尤其是深入地思维，如果能够掌握大经大论的智慧，相续当中的信心就会深广稳固，很难退失。别人很难从负面去影响他，而且自己对法的行持，因为是真实通过闻思修的训练而得到的，所以他的智慧就会知道怎么做，而且遇到一些违缘，也不容易很快退失掉。真正来讲，随信行和随法行，在安立这两个名词的时候，严格来说，这两个名称安立在什么时候？这两种名称是安立在小乘的见道位时。小乘的见道位，就是预流向对于钝根的名称叫随信行，小乘见道位对利根叫做随法行。

我们又把这个标准降了，如果放在现在还没有真实获得见道之前的修行者身上，大恩上师在讲记中也这样讲了，见道位的利根、钝根，再往前面延续，在加行道的时候，也有钝根、利根的差别。如果再往前，在入资粮道之前，比如说我们这些还没有进入小资粮道的修行者当中，也存在着这样的差别。这能不能转变？可以转变，随信行也不是一直这样随信行。如果遇到了因缘，还是可以转变的。比如说以前我们刚刚学佛法的时候，可能就是一个单纯的信心，不想深入学习，只要我相信佛语、上师讲的就就可以了。后来听闻正法之后，慢慢智慧生起来了，定解也慢慢从比较盲目的信任就过渡到有智慧成分的信心了。严格来讲，随信行和随法行是见道位的两种不同称呼。

对应二十种菩萨，第一，随信行者。上师在讲记当中讲了，比如某位



菩萨是从人类结生到人类当中，从人而生于人，这位菩萨的根机比较钝，属于随信者。虽然得到了菩萨的果位，但是还是属于随信行者。这是不是圣僧，也不好讲。虽然用了小乘的见道的名称，但是从他的状态来讲，初地以上的菩萨有可能也会有一些差距，虽然都是见道，但是按照下面的状态来看，比如只能从人类结生到人类当中等等，真正来讲，有没有这么迟钝的初地菩萨，也不好讲。

第二，随法行者。从清净的佛刹或者兜率天转生在极乐世界的随法行的菩萨，他们相续当中智慧比较敏锐的缘故，可以随意示现各式各样的身相来度化众生，度化众生的方便比较多。随信行没办法转生各式各样身份或者很多地方，只能转生在人类当中，他的善巧方便是有一定的限制。

子二（果）分二：一、初果；二、胜果。

向过了之后就是果，这就是预流向和预流果。“初果”是预流果，“胜果”就是后面的预流胜果或一来胜果、不还胜果等等。

丑一、初果：

如果在小乘当中，到了第十六刹那的时候，就已经处于初果了。初果在名词当中叫预流果。为什么叫预流呢？“预”可以说是已经进入、获得的意思。为什么叫“流”？整个无漏道的相续叫流。它像河流一样，从这儿开始，源源不断的意思，流就是一种相续，连续不断。流的意思就是圣者流，从这之后，就是真实到了圣者行列。前面的向也算，还没有真实地到果位。虽然前面的预流向，已经进入了圣者的向了，他已经是圣者，但是不是真正的获得果，预流果就是进入到圣者之流。

信见至...

这是两种，第三“信”叫信解，第四叫“见至”。到了初果，已经是修道位了。信解和见至就是前面的随信行和随法行的延续。见道位的时候，钝根者叫随信行，到了修道位的时候，随信行的名称就变成了信解，即信解者或者信解的圣者。利根者等于随法行，在见道位的时候，它的名称叫随法行。到了修道位的时候，随法行的名称就换了。换成了什么？名称就叫见至。其实信解和见至就是随信行和随法行的延续。只不过到了修道位的时候，随信行的名称变成了信解，随法行的名称变成了见至。不能再叫



随信行、随法行，名字叫信解和见至。

第三，信解者。到了修道的时候，还是有钝根、利根。在《俱舍论》当中，也有有炼根的说法。就是通过各式各样的专门训练可以把钝根训练成利根，训练之后，从信解变成见至，这是可以的。专门有一项叫炼根。在大乘当中也有炼根，前面你是随信行者，后面通过训练可以变成随法行者。通过训练之后，也可以从钝根变成利根，这些都是可以的。从根本身来讲，虽然它也是受以前修行的一些影响，但是影响也不是绝对一成不变，仍然可以变化。通过给它足够的因缘，任何修行者都可以从钝根变成利根。

现在对我们来讲，不断在学会当中不断地闻思修行，做很多习题、讨论、讲考、笔考，这方面的也是一个炼根的过程。刚开始可能是钝根者，最后通过不断地训练，也会变成一个利根者，或者说这一世没有变成利根者，虽然非常勤奋，但是根机很差，很快通达经论可能有点困难。有些道友发愿念一亿文殊心咒，后一世肯定是利根，通过这么多心咒的力量，到了下一世的时候，他的智慧会非常敏锐。通过这一世的训练，也有可能修文殊法的过程当中，得到了文殊菩萨的加持，然后开了智慧。就像文殊语狮子的后文当中，有一位九十九岁的老人一天修文殊，就见到了，一天能够背诵五百个颂词。《中论》只有四百多颂，一天就背完了，第二天又背一个《俱舍论》，第三天再背一个别的。每天都是这样背，也有可能一下子变成利根者。或者说你的菩提心很差，通过修行之后菩提心增上，这些方面都有可能。可能在这一世当中，各种因缘和合了，也有可能从钝根变成利根者。如果这一世变不成，通过这一世的精进努力，下一世也会变成一个利根者。

这是信解和见至之间的差别，在修道位的时候，随信行者变成了信解者，随法行者变成了见至。信解比较容易理解，信解主要是通过信心的方式修道。见至字面上的意思如何理解？由见而至见的意义，“见至”的“见”字就是智慧的一个异名，它是智慧。为什么说从见至见，就是从预流相的智慧。前面是随法行，这是从预流相的智慧到初果的智慧，不是从信心到信心的延续。前面随法行生起了智慧，然后由预流相的见至于预流果的见，从预流相的智慧到预流果的智慧，都是由智慧到智慧，叫做见至，就是由见至见的意义。利根者就是见至者，如果对应大乘就是信解，信解者就是



讲某些菩萨在修行的时候，比如说他在欲界现前了无想定，修无想一切都不执著，已经现前了无想定，相续当中不具备善巧方便。

什么善巧方便？在其他的注释当中说，不具备阻止生死轮回的方便，所以说没办法了，他生起了无想定，只有趋向长寿天投生，没办法阻止他不投生，必须要趋向于投生，然后在长寿天安住很长时间之后，又重新回到欲界来。他们比较迟钝，没有善巧方便能够阻止投生。如果从这方面来看的时候，他不一定是个初地以上的菩萨了。初地以上的菩萨不可能没有办法从无想定中出来，或者没办法控制自己投生的情况，可能说是不太容易安立。这也不好说，为什么？因为很多注释当中也没有分别里面是不是有凡夫，有些时候就直接讲菩萨，从圣僧方面讲的。是不是也有一些各别根基很钝的一些菩萨，不具足善巧方便，只有到长寿天投生的情况？也许有。说法也不太一样。有可能只是一个登地之前的状态，有可能是各别的登地菩萨出现了这样情况。到长寿天结生，会不会出定之后就像《俱舍论》里讲的长寿天一样。

在《俱舍论》里讲，圣者不会入无想定，也不会投生到长寿天当中去，因为他有各种因缘，没有把无想定当成一个解脱的因，也没有把长寿天当成一个涅槃的果位，所以圣者会入灭尽定，不会入无想定，这是小乘当中讲的。这里说的菩萨修无想定，然后在长寿天投生，最后也会在这里死亡。会不会变成像《俱舍论》里讲的，一些外道修行者把无想定当成根本定，把长寿天当成进涅槃的果位，菩萨不会这样。虽然他是钝根的菩萨，但是不至于钝到那种程度了，把无想定当成是解脱，把长寿天当成是涅槃，最后出定的时候生邪见堕落，这是绝对不可能的事情。

虽然名称一样，但他修了菩提心等很多的法义，不会像那种长寿天。虽然根性比较迟钝，度化众生的能力比较差，没有办法从里面出来然后去度化众生，只有安住在这种状态当中很长时间。对自己的修行本身不会有影响，只不过没办法控制自己不趋向于长寿天。从某个地方讲，处在无想定或者长寿天当中，没有办法去直接利益众生。我虽然现前了这个定，但是我可以不投生，转生到可以利益众生的地方去，这方面叫做信解者，信解者根基比较迟钝，没办法控制，只能趋向长寿天投生，必须安住了很长时间之后，重新再度结生了欲界。



第四，见至者。见至者属于利根的菩萨。利根的菩萨虽然修行现前了无想定，但是可以通过自己的善巧方便不会投生到长寿天去，而是转生到别的地方去利益众生。因为他知道长寿天如果去了之后，必须要安住很长时间，没办法利益有情，所以他不会转生的。

他在菩萨位的时候，主要还是通过各式各样的善巧方便来利益众生。如果安住在某种定当中很长时间，就没办法利益有情了。对于众生来讲是一种损失。利根者虽然现前了能力，但是不会去投生，能够阻止。钝根者就阻止不了，只有通过这个定投生，安住很长时间，这时候也会损失很多有情的利益。这方面主要是从利他的侧面来讲，信解者和见至者对众生的利益，一个是强得多，一个是差一些，就是这样理解的。前面我们分析了信解和见至主要是钝根、随信行和信解者是一条线，利根、随法行和见至是一条线，就是说钝根者可以通过炼根变成利根，因缘是可以受影响的。如果现在有些道友可能对法的理解能力比较强，还要继续地在比较强的能力当中，加以更多的和解脱利益众生有关的因素，不断地去发愿以后利益众生，从这样状态当中逐渐获得自他二利的能力。如果现在我们对法义的理解能力比较弱，也要知道佛法当中有炼根一说。炼根就像一个身体很弱的人要锻炼成身强力壮的人，这个过程可能需要吃一些苦。我们要训练智慧，把钝根训练成一个利根，当然也要吃一些苦，不管是念咒念得舌头打卷，还是在思维法义的时候，想得脑袋疼。如果你想要去把自己的根训练成一个利根，还是要准备好去接受。现在我们正在经历，比如打坐、念咒，在这个过程中，可能会有点不适应，觉得痛苦。如果我们可以坚持下去，因缘到了，肯定就会转变。如果我们迫切想要转根，有些苦行是绝对可以接受的。

丑二（胜果）分三：一、预流胜果；二、一来胜果；三、不还胜果。

有三种胜果，一个是预流果。即预流果当中的胜果。前面是直接讲预流果，预流果就是信、解、见、智，然后再讲胜果，胜果当中有预流的胜果，还有一来胜果和不还胜果。

在前面如果要把后面的问题讲的比较清楚，就要分析以下欲界断惑的情况。否则我们对家家、一来、不来，可能不容易理解的很清楚。下面我们就分析一下，《俱舍论》中也说了，欲界、色界、无色界，每个当中都



分了九品烦恼要断。首先我们看欲界要断的九品烦恼，分为上中下，其中每一个又分上中下，上上、上中、上下，中上、中中、中下，下上、下中、下下，共分了九品烦恼。如果把欲界的九品烦恼全部断尽了，就不来欲界了，这是什么果位？不来果。不来果是不来哪里？不来欲界受生了。为什么不来欲界受身？欲界的九品烦恼全部断尽了，就不来欲界受身了。如果九品烦恼中没有断尽，就会在欲界投生。虽然投生欲界，但是如果获得了一些胜果，就不会堕恶趣。为什么不堕恶趣？前面分析过了，在加行道忍位的时候，忍不堕恶趣，那个时候就已经不堕恶趣了。在见道以上的会不会堕恶趣？不会。

虽然来欲界，只是来欲界的善趣投生，也只会投生在有佛法的地方，不会投生在没有佛法。比如北俱卢洲虽然也是人道所摄，但是北俱卢洲是没有佛法的，只有三洲有佛法。在人道投生，他只会投生在三洲当中，天界不确定，虽然很多地方说天界没有佛法，但是胜者也会去天界当中。没有确定哪个天界不能去。因为这是欲界天，所以还是会在欲界投生。如果到了初果的时候，欲界的九品修断一品都没断，通过九品的烦恼，最多还会在欲界往返投生七次，术语叫做人天七返。七返不是七次的意思，什么叫一返？就是一次人一次天。七返就是七次人七次天。七次人间七次天界，其实就是十四次。这是有规律的，一次天一次人，初果最多七返就会得阿罗汉果。

为什么要七返？这和他的九品烦恼有关的，我们就要讲一下九品烦恼和七返人天的关系。首先上上品的烦恼是最粗猛的烦恼。为什么说九品烦恼只导致七返人天？因为和九品烦恼的猛烈程度有关，上上品的烦恼力量是最大的，所以上上品的烦恼可以导致两次两返。然后说上中的烦恼、上下的烦恼和中上的烦恼三种烦恼，一品烦恼一返人天。上上是两返了，上中是一返，上下是一返，中上是一返，已经是七返当中的五返了。剩下中中烦恼、中下烦恼，两种烦恼导致一返人天，这是六返了。最后是下上、下中、下下，三品烦恼导致一返人天。九品烦恼导致七返人天，上上品最强烈，一品烦恼导致两返人的状态；然后上中导致一返、上下导致一返、中上导致一返，这就是五返了。剩下还有两返，中中、中下导致一返，然后下上、下中、下下导致一返。就是九品烦恼导致七返人天。我们先把这个问题接清楚，然后就容易理解了。



为什么叫一来果位？在一来果位之前，在预流当中要从一品断到五品，第五品已经是一来向了。六品烦恼断尽之后，到了一来果。为什么叫一来？来一次就够了。为什么只来一次？相续当中的六品烦恼已经断了，还剩下最后三品了，最后三品是最弱的，最弱的三品就是下上、下中、下下导致一次，所以一来果位九品烦恼断尽了六品，还剩三品，最后这三品力量是最弱的，这三品烦恼导致一次，所以一来果位只来一次就够了，就可以获得涅槃。

一到五都是属于预流果要断的，因为断完第六到了一来，一来果位相续当中只剩下三品。一来到不来之间剩三品，就是七、八、九三品，也就是下上、下中、下下。三品是在一来果位要断的。如果把这三品断完了，就到了不来果位，不会再来欲界了。九品烦恼就是这样安立的。

为什么初果一定是七返？因为相续当中的九品烦恼还没断，所以九品烦恼导致七返，最多七返。为什么是最多？获得了初果之后，是不是数着七返才获得阿罗汉？不一定。有可能在获得了初果之后，进一步精进，他在这一世当中就超越了，直接就获得了果位。释迦牟尼佛的弟子当中，很多都是获得初果之后，再精进很快就获得阿罗汉了。还需不需要七返？不需要了。下面还要讲现证寂灭，一世当中就现证寂灭了，最迟是七次。有些天人获得了初果之后，回到天界了，后续就没有了，后面是不是又获得了什么果没有讲，这种情况最多还要人天七返。有些人间的富豪、施主，也是在佛前获得了初果之后，再没有消息了。后面是不是得二果、三果没有讲。如果这种情况，有可能后面还要在人天当中来几次。最多不超过七次的，有可能是六次、五次、四次、三次、两次，就是看自己的精进情况。七返人天只是在人间、天界之间安立。

寅一、预流胜果：

…家家。

“家家”在预流果当中是比较特殊的。断三品和断四品叫家家。为什么断三和断四，不断五？因为五已经开始冲刺断六了，所以不算在家家当中，条件不够。安立家家是要断三品或者断四品。按照有些说法，通过见道到了修道之后，真正开始断烦恼，会不会只断一品、两品，不断三品，或者说只断一品，不断二、三？这不会有。为什么？有些注释当中讲，九



品修惑，真正开始断九品烦恼时，刚开始用很大精进的去掉第一品烦恼，断完之后他的冲劲很大，一下子断了第一品之后，进一步还要断第二、第三，冲到第三的时候可以停下来。没有安立只断一品、两品、不断三品肯定是一、二、三一起断。断完之后就停滞一下，然后断第四品。为什么没有第五品？第五品属于一来向。因为一来向过了之后，断了第六品就到了一来果了，所以从这方面讲的时候，断三品和断四品是属于家家。

家家的意思有两种，断三品惑之后，在人天还有三返。前面我们已经数过了。断三品惑，如果断了上上品，他断了两返，因为上品惑是最猛烈的，导致两返人天，所以断了第一品之后，他就断了两返。上中品一断，又是一返了。再断了上下，又是一返。七返当中减了四返，还剩三返。如果断三品惑，还有三返人天；如果断四品惑，再断一品，再把中上这品断了，又减一返，就是两返人天。

在三返人天和两返人天的过程当中，出现了两种情况。一个叫人家家，一个叫天家家。什么叫人家家、天家家？上师注释当中也讲了，人家家生是在人类中至少投生两次。什么叫至少投生两次？这是属于断四品惑的，断四品惑的就至少在人中投两次。天家家至少在天中投两次。当然还有断三品惑的就投生三次。

什么叫人家家？人家家最后一定是在人间获得阿罗汉果位。人家家是什么情况？我们按照断三品惑来讲，断三品惑会三返人天。如果以人家家来分析，人家家有一个规律，他在断三品惑的时候，一定是在天上，他在欲界天断了三品惑证道。证道之后最后不是还剩下三返吗？这是怎么算的？天界断惑，死了之后投生人，这是第一次投人。投生人再回到天上，一返。再投人，回到天上，二返；第三次再投人，在人间证道，叫人家家。人间证道是证什么道？是证阿罗汉果位获得寂灭。人家家的情况是最初一定是在天界获得断三品惑的果位，他一定是先在天界断三品惑，天界把三品惑断完，死了之后，投生人间；人间死了回到天界，这是一次；天上死了，再投生人间，回到天上，就是两次；第三次是从天上到人间，就在人间证悟阿罗汉。这就是三返，人家家是最后在人间获得涅槃。这种情况一定是最初在天界证悟胜果。

天家家反过来就行了。意思就是最后是在欲界天获得阿罗汉。他在人



间最初断了三品惑，人间死了之后，生欲界天，再回到人间，一次；在人间死了，再生天界，又回到人家，二次；再到天界，在天界证悟阿罗汉，三次。天家家是在天界证悟阿罗汉，他去了天界三次。人家家是在人间要三次，因为人家家是最终在人间证阿罗汉，所以最初的证道是在天界，天界死了之后来人间一次，回去；来人间第二次又回去；第三次好了在人间证悟阿罗汉果。断三品惑是来人间三次。

断四惑的减一次就行了。断四品惑的，只是人天两返。我们看注释当中讲，“人家家生是在人类中至少投生两次”，就是这种情况。断四品惑的，在人类中至少投生两次。所谓的人家家，一定是在人间证阿罗汉的。“过后以人的身份获得阿罗汉果位”，如果是在人的身份获得阿罗汉果位，最初断四品惑是在哪里断的？四品惑是在天界断的。天界断完之后，投生人间一次，回到天界；然后再投生人间就可以了，就会在人间证悟阿罗汉了。

天家家就是反过来。断四品惑的天家家最早是在人间断四品惑，死了之后投生天界一次，回到人间，第二次到天界，在天界证阿罗汉。叫人家家和天家家。

“家家”是什么意思？由家至家。不断从人间作为一个家，再到天界作为一个家，从家到家。结生人再结生天，就像从一个家搬到另外一个家一样，叫做家家。在《俱舍论》当中也有家家的名称。

这在人间和天界次第的投生，如果从天界往人间投生，是不是一定是南赡部洲？不确定。可能三次或者两次都是南赡部洲，也有可能三个洲当中换，第一次是南赡部洲，第二次是东胜身洲、西牛货洲。北俱卢洲是不去的。前面讲了，那里没佛法。天界的六欲天当中的任何一个天都有可能，不一定是忉利天，欲天是可以变换的。投三次通过你的因缘在欲界天当中随意选一个。如果是两返人天也是一样的，就是由家至家。人家家和天家家是预流胜果其中的一个特殊情况。

我们前面把九品惑和七返的关系理解了之后，再来理解家家。家家只有两种情况，一个是断三品惑，一个断四品惑。断三品惑是三返人天，断四品惑是两返人天。怎么返的也好算，如果人家家最早在天界获得断三品惑或者四品惑，死后投生人，回到天上又投生人，又回到天上，最后投生人间，断三品惑的人家家是人间三次天上两次。断三品惑的天家家是天三人



二，断四惑再减一个就行了。断四品惑的人家家就是人二天一，断四品惑的天家家就是天二人一。如果以前没学过可能不太好懂。我们前面讲了几个比较重要的，首先了知了九品惑和七返之间的关系，然后它为什么这样断，上上品的惑导致两返人天，然后上中、上下和中上三种就是一品惑一返人天，最后的中中和中下属于两个导致一返人天，最下品的三品导致一返人天。如果把九品和七返配好之后，再来看断三品惑、断四品惑的人家家分别是什么情况，就比较容易理解了。以上从小乘的侧面讲的，讲了人家家天家家的情况，顺便我们也是学了一下小乘的观点。大乘就不一样了，大乘只是使用这个名称而已，大乘的人家家、天家家没有那么复杂了。

第五，人家家生。一位菩萨已经获得了或者很熟悉四禅、四无量、种种等持，他虽然生起了四禅、四无色等等，但是通过自己的菩提心、空性等善巧方便，不会生到色界、禅天等等，而是不断地投生人间。在人间当中投生成殊胜的国王、大臣，就是以最好的人的身份来度化众生，叫做人家家生。虽然菩萨获得了禅定，但是并不生于色界天，而是通过善巧方便在人间投生，在人间通过最好的国王、大臣等等身份来度化这样有情。

第六，天家家生。菩萨虽然获得了四禅、四无色定等等，但是也是不现前色界。按照一般的情况来讲，四禅、四无色定在《俱舍论》当中叫做不动业，就是说如果你现前了禅定就是不动摇的，一定是生在色界天或者无色界天。下面不是禅定的业叫动摇业，动摇业是不指定生在哪里。比如你在欲界天修了不是以禅定摄持的善根，就不指定生在哪里。有可能是人间，也有可能是天界。四禅、四无色的业叫不动业，不动业就是不动摇。本来应该是生在禅天或者无色界，他通过善巧方便不现前，不往投生，只是在欲界天当中反复投生。为什么是欲界天当中，因为他是天家家，人家家是在欲界的人道当中投生。天家家虽然现前了四禅、四无色，但是不在无色界和色界投生，只在欲界的四天王天、忉利天或者兜率天等六欲天当中屡屡投生，通过天王的身份来利益众生。有些欲界的天王有时候名字是帝释天、大自在等等，其实就是菩萨的化现。

我们在念《八圣吉祥颂》的时候，为什么要顶礼四大天王、帝释？他们也是天家家生的菩萨。虽然是菩萨，但是屡屡在欲界投生，通过天王的身份来利益众生的情况有非常多。



寅二、一来胜果：

一间...

第七，一间者。一来果前面讲了，一来是断了六品烦恼，一来是只来一次，这不是一返，和前面不一样。前面是七返，一天一人叫一返，相当于两次。所谓的一来只是来一次。他修了上面的时候能力够大了。虽然前面我们在算预流果的时候是这样算的，但是真正现前一来果位的时候，还需不需要像在预流果的时候，对七返人天那样算呢？不一定这样。一来果的时候，因为修道的力量比较强盛，所以断了六品烦恼之后，现前一来果了，只投生一次，就可以断尽所有的烦恼证悟阿罗汉果，所以叫做一来，再来欲界一次。比如只生人间或者天界一次，就可以获得阿罗汉果了。

一来果为什么一来的原因前面我们讲了，他只剩下七八九最下品的三品烦恼，三品烦恼的力量最弱，三品加起来导致一次投生。属于一间，中间就是隔一次，间隔一次投生或者叫一生者，只是一生就行了。在《净土教言》当中，有一来菩萨。到底什么叫一来菩萨？一来菩萨就是只投生一次的意思，有些地方把十地菩萨叫一来菩萨。比如他从兜率天投生到南赡部洲，就这一次，然后在南赡部洲成佛了。释迦牟尼佛是这样，弥勒菩萨以后也是从兜率天下到南赡部洲之后就成佛了。一来菩萨就是指十地菩萨，我们以前在学麦彭仁波切的《净土教言》的时候，不清楚一来菩萨到底是指什么，是不是和小乘的一来果位对应？虽然名词一样，但是一来菩萨就是指十地，十地菩萨叫做一来，只是就是说间隔一次、投生一次就可以了。从兜率天下降到南赡部洲，就这一次再没有了，只入一次胎，然后在这儿证悟佛果。

一来从字面上的意思是只投生一次，有时候是不用再来欲界投生。因为欲界的烦恼断尽了，一来果位的时候，就是只投生一次可以获得阿罗汉果位了，把这些断尽之后，只投生一次就可以了，在投生一次的过程当中，剩余的烦恼全部断尽，不需要中间再经历很多到色界、无色界的过程，就不需要再投生了。因为趋向色界、无色界的是针对后面讲的，前面所讲的一间等等，不需要继续往色界、无色界走，就在投生过程当中就把相续当中所有剩余的色界和无色界的烦恼通过欲界的身份断尽了，所以不需要再投生色界、无色界，这方面叫做一来胜果。



大乘的一来胜果这里面也讲了，大乘虽然已经获得了最殊胜圆满的果位，所有的禅定、不共法的功德都已经获得了，但是菩萨们也为了供佛或者转法轮、积资净障等等，住在世间暂时不成佛，也有这种情况。如果要举例子，释迦牟尼佛一来在人间一次，弥勒菩萨也是即将成佛，通过各种因缘暂时住在世间，最后时间到了时候，他到南赡部洲在金刚座上面示现成佛，就是间隔一生，叫做一间。

寅三（不还胜果）分三：一、定趋色界；二、定趋无色界；三、此外补特伽罗。

不来果就是不来欲界受生了，还会在色界和无色界。因为有些修行者死的时候直接就到了色界、无色界，所以到了色界、无色界之后，还会在色界、无色界当中继续地一边投生一边修行。虽然是圣者，但是三界的烦恼还没有断尽，还会因为剩余的烦恼没有断尽，如果这一世当中没有成就，还会导致他继续地在色界、无色界当中投生。分了三个科判，第一个是定趋色界，一定会趋向于色界的；第二个是定趋无色界，一定会趋向于无色界；第三个是此外的补特伽罗，就像身现证或者通过现世获得寂灭的情况。

卯一（定趋色界）分二：一、总定趋色界；二、分别上流。

第一个“总定趋色界”，就是总的来讲趋向于色界的情况分了四种。第二个“分别上流”，什么叫上流？上流就是往上走，就是说还要慢慢地继续往上行。

辰一、总定趋色界：

...中生般，行无行...

“般”是什么？就是般涅槃，涅槃的全称叫般涅槃。里面有四种，四种定趋色界，就是说四种获得涅槃的情况。

第一个“中”是中阴般涅槃。第二个“生”就是转生之后的般涅槃。第三个“行”就是有行般涅槃，即通过勤作才能获得涅槃。第四个“无行”就是无行般涅槃，即不需要勤作，就可以获得涅槃的情况。我们还是先看小乘的理解，然后再来看大乘的解释。

第八，中般涅槃。小乘当中的中般涅槃，中般涅槃是中阴时获得涅槃。因为他已经获得了趋向色界的情况，这位不还的圣者已经趋向于色界，他



从欲界死了之后，趋向于色界的过程当中是以什么身份去的？通过欲界的肉身没办法趋向于色界，还是通过神识去，就要经历一个中有。圣者也有中有，圣者在欲界舍弃了身体，他的心识趋向于色界投生，在趋向色界投生的过程当中，因为他到了色界结生之后，他才是色界的身份，叫做梵众天或者梵辅天，不会是大梵天，一般在小乘讲，色界的天当中大梵天属于没有圣道的。除了大梵天之外的别的色界天，都有可能投生。他从欲界死了之后趋向于色界，这边死了，那边还没有结生，中间是什么？圣者是中阴身。中阴身的身份获得涅槃叫中般涅槃，就是说中有般涅槃。没有到达色界，就在趋向于色界的中有过程当中，就获得阿罗汉果位了，不需要在色界当中去结生，叫做中般涅槃。

中般涅槃在有些论典当中讲，细分还有三种，就是说很快的、最慢的和中等的。第一个很快的中般涅槃什么意思？刚刚进入中有，就证悟涅槃了，这是疾速证悟般涅槃的。第二个中等的中般涅槃，到了中有，假如中有有七天，他在第四条的时候就证悟了，他趋向于色界的中间，已经获得般涅槃了。第三个最慢的中般涅槃，在中阴马上要隐没的时候，中阴隐没就投生了，就会算到生般涅槃当中去了。中有即将要灭还没有灭的时候，这时候获得了般涅槃。在《俱舍论》注释当中讲，用比喻来讲，就像以前的铁匠打铁的火星火星乱飞或者我们野营的时候烧柴火，柴火突然炸了，很多火星溅出来，用这个溅出来的火星作比喻。有些火星刚刚一溅出来就灭了，有些火星飞到中间灭了，有些火星即将落地的时候就灭了，落地就属于后世了。相当于分了这三种。一个是最快的，一个是即将要投生，一个是中间。这就是中般涅槃，中有的时候般涅槃。

中有般涅槃有两种解释，一种解释是所谓大乘菩萨的中有般涅槃是什么情况？大乘菩萨的中有般涅槃就是在中阴成佛。中阴会成佛吗？当然可以成佛。尤其在密法当中，讲了很多在中阴成佛的情况。中阴对修行者来讲也是个优势。在身体没有舍弃之前，粗重的身体会变成他的障碍，在中阴的时候粗重的身体没有了，细微的身体对他的束缚也少。很多时候对瑜伽者来讲，中阴属于成佛最佳时机。有些修行者修密法，即生没有成佛，在中有成佛了。有些人在世的时候缘起破坏了，没有一生成佛，而是在中阴成佛了。在西藏佛教史、印度佛教史当中也讲了很多，中有现前成佛的情况。



上师在讲记当中说，所谓的中般涅槃，是指投生在色界当中，然后积累资粮之后，在色界当中直接成就果位度化众生，所以菩萨会投生在包括大梵天在内的色界当中，在里面集资净障、成佛、利益众生。趋向于色界当中获得涅槃的，叫中般涅槃。

第九，生般涅槃。如果在中阴的时候没有解脱，就会显现到色界。到色界的时候是生般涅槃，生般涅槃这里又分了很多情况。生般涅槃直接的意思按照小乘来讲，就是已经投生到色界了，不管是投生梵众天、梵辅天、无热天、无烦天哪个天当中，反正除了大梵天之外的这些天界当中，投生之后，在色界当中获得阿罗汉果位，叫做生般涅槃。生的意思就是已经投生了，不是在中阴，已经在色界投生之后就可以获得涅槃。在大乘的菩萨加持自己的寿命达到无量无边，在这一世当中一生成佛。通过加持自己的寿命等很多善巧方便，让自己的寿命达到无量无边，在今生去世之前，获得成佛的果位。

第十，有行般涅槃。“行”就是勤作的意思，精进地行持，很勤奋。钝根的修行者必须要非常勤作，才能获得阿罗汉果位、涅槃果位，叫做有行般涅槃。

第十一，无行般涅槃。就是不需要很大的勤作就可以成就，前面讲了有利根者和钝根者。根基不利必须要勤作，才能够证悟阿罗汉果位。有些不需要，直接就可以成就。在学位叫有行和无行，到果位也有慧解脱、俱解脱，也是在钝根、利根果位上的差别。《俱舍论》当中把见道位、修道位、获得涅槃的情况，最后导致成就阿罗汉之后，钝根阿罗汉也有退失的。利根阿罗汉是不会退失的。有些是有严阿罗汉，有些是无严阿罗汉，有些是慧解脱、有些是俱解脱，即便到无学果的时候，在小乘当中也分很多。大乘在无学的时候，就不会有这么多差别了。

在菩萨当中也分这两种。有行般涅槃，什么叫有行？菩萨住在世间当中，他需要很努力以勤作的方式利益众生。从菩萨的身份来讲，的确如此。上师老人家在这里讲，现在有些大德在度化众生过程当中，显现上面也是需要很多的勤作，好像很辛苦；有些大德很轻松，坐在家里，很多弘法利生的事业自然就成办了。

无行般涅槃，小乘来讲，是不需要勤作可以获得涅槃果位的。按照缘



起来讲，释迦牟尼佛出家经历了一些挫折，成佛之前也经历了六年苦行，因为这样的因缘，所以他的弟子们想要皈依、学佛、出家、成道，也很困难，需要很多的苦行勤作。到了弥勒佛的时候，就不一样了，有些经典记载，弥勒佛出家、证道也容易，比如说下午出家晚上就成佛了。因为弥勒佛成佛很容易，所以他的弟子也很容易成就，这也是一个缘起。当然我们也不能说熬到弥勒佛的时候，就可以轻松地成就了。虽然可以熬，但是也可以现在勤奋，也许比较辛苦，毕竟现在已经有了法缘，在遇到很多机缘的时候还是应该勤作。不管怎么样，通过苦行也可以清净很多的罪业。

到了弥勒佛的时代，出家、成道很容易、寿命也长，弟子修道、出家容易，也容易成就。没有很多障碍、阻力，也有不同的差别。有些成就阿罗汉的时候，有些就是听个偈颂就证悟了，有些成就阿罗汉需要很多挫折，比如《百业经》中小驼背阿罗汉迟迟不证道，什么原因？就是找不到吃的。因为前世造业，把母亲饿死了，所以生生世世经常被饿死。即便是到了最后有，出家了吃顿饱饭都很难。像目犍连尊者、舍利弗尊者都去帮他去化缘，这样也不行。最后好像他通过打扫经堂得到一些供斋。比如他听到哪个地方有施主在应供，去了之后已经结束了或者改地方、改时间了，反正总是吃不到。后面他找到了吃的，吃饱之后就证道了。证道之后通过一些因缘还是被饿死了。他证道的过程中，有很多的违缘、阻碍。很多阿罗汉在成道的过程当中，非常容易，有些需要很多的勤奋，阻碍比较大。现在修行人，有些人的顺缘很多，有些人的阻力很大，原因也是相续当中的资粮是不是具备、障碍是不是很大，也有这样的差别。这方面就是有行和无行。

菩萨的无行般涅槃，不需要很多的勤作。一方面通过因缘自己可以成就殊胜的果位，一方面在弘法利生的过程中，也很容易一下度化很多的有情。有些上师们度化众生的事业很大。比如法王如意宝事业非常的广大，很多修行者慕名前去闻思、修行、依止。有些善知识虽然显现功德很圆满，但是度化弟子的时候，不一定有这么多的顺缘。虽然想要利益众生，但是没有很多所化的有情。有些大德讲法成千上万的人听课，有些大德想讲法却没人听。印光大师刚开始很多人听法，慢慢人越来越少，最后基本上就不讲了。以另外的方式弘扬佛法，通过书信给别人解答问题。有些高僧大德讲法方面的事业很广大，有些大德显现上非常通达佛法，别人不喜欢听，或者没人听，这种情况也有很多。从讲法或者成办事业来讲，有些是非常



无勤作，有些是需要勤作。

高僧大德有些时候是示现，有些时候是观待所化的众生，所化的众生批量成熟了，所化有情的善根成熟之后，事业就很广大。有些时候他的上一世的事业很广大，第二世所化的善根没有成熟，显现上事业很小，没办法做很广大的事业，在历史上面也有很多。包括一些连续转世的高僧大德，有几世事业特别广大，有几世寿命很短、度化众生也少。这是通过所化的有情的根基是否完全成熟，也有很多关系。

辰二（分别上流）分二：一、趋色究竟；二、终趋有顶。

“上流”是上行，就是往上走的意思，慢慢慢慢往上走。分了两个科判。第一，“趋色究竟”，就是慢慢上升到色界的最高处，色界的最高处叫色究竟天。第二，“终趋有顶”，“有顶”是什么？“有”是三有，整个三有的顶端就是无色界第四个非想非非想。色界的最高处就是色究竟，无色界的顶端，也是整个三界的顶端非想非非想。

巳一、趋色究竟：

...究竟，三超...

究竟和三超是分开讲的，共有四类。第十二，趋色究竟。“究竟”就是趋向于色究竟。在小乘当中，有些圣者是逐渐到色究竟天去现前阿罗汉果位。他只是在色究竟天证悟阿罗汉，最终他要趋向于色究竟天，叫做究竟。大乘菩萨也是在人间当中以转轮王的形象通过布施、十善业道度化众生，逐渐趋向于色究竟天成佛。也有这样的讲法。还有一种讲法，他自己不一定到天界，但是他把有情逐渐安置在乃至从梵辅天到色究竟天之间，自己也有可能到色究竟天成佛。

在经论当中也有些提问，无垢光尊者在《心性休息》中讲到密严刹土，密严刹土究竟在哪里？所谓的密严刹土就是释迦牟尼佛的报身刹土，究竟在哪里？有些人说密严刹土就是色究竟天，也有这个讲法。无垢光尊者并没有完全承认，他就讲了别的状态中的色究竟天，他说，这不是色究竟天，因为和什么相违背的缘故。

释迦牟尼佛成佛的地方，也有很多不同的说法。第一种，释迦牟尼佛从兜率天到了金刚座之后，在金刚座现前了菩提；第二种，首先是在色究



竟天成佛之后，然后再到金刚座成佛；第三种，释迦牟尼佛六年苦行的时候，人在尼连禅河入定，心识到了色究竟天，获得了诸佛的灌顶，然后成佛之后，重新回到人间的色身当中，在金刚座又示现成佛。很多大乘的和密乘的不同经续当中，关于释迦牟尼佛成佛情况都不一样。小乘讲，在金刚座之前他都是凡夫，金刚座一座成就，从凡夫到佛果；大乘说，那个时候是十地菩萨，在金刚座把最细微的障碍灭掉之后而成佛，或者说在色究竟天先成佛再下来的。针对不同有情的根基，有很多不同的讲法。

大乘菩萨会不会在色究竟天成佛？也会。是不是一定在南赡部洲金刚座？这也不确定。南赡部洲成佛只是示现化身，他的化身在这成佛，真实成佛的情况，前面讲了有可能在中阴就成佛了。有些人觉得中阴不能成佛，因为金刚座只有一个，贤劫千佛都在金刚座成佛，你的位子早就没有了，别人排满了，你怎么成佛？这是不确定的。贤劫千佛在南赡部洲示现成佛，这是从某个圆满化身的侧面讲的，其他的修行者成佛有很多情况。中阴可以成佛，现前圆满正等正觉果位也不一定要在人间的金刚座上面成佛，色究竟天也可以成佛。

下面讲三超，第一个是超越，就是顿超、全超的意思；第二个是半超；第三个是遍殒。三种超越是三种趋向于色究竟天的情况。因为色究竟天是净居天，属于色界的最高天。色界有净居和非净居两种，净就是圣者居住的地方，叫做净居。按照小乘的观点，色界别的地方凡夫圣者都可以去，净居天是只有圣者才能去的。一般的凡夫人虽然到了色界，但是净居天去不了。色究竟天属于五净居天当中最高的一个，色界的最高处叫色究竟，就是色界究竟的地方。趋向于色究竟天也分两种情况，如果是杂修静虑的可以去，如果是喜欢无漏胜观的可以去，如果是喜欢寂止的不去色究竟天。这在《俱舍论》当中讲得比较细，这里没有讲那么细。

第十三，超越。所谓的全超越是什么情况？我们首先讲小乘的全超越，首先是在欲界现前四禅，现前什么四禅？不是一般的四禅，有一个术语叫杂修静虑，杂就是间杂的意思。什么叫杂修静虑？既修有漏定又修无漏定，杂修得很纯熟。因为他修了以胜观为主的无漏定，可以通过这个定到净居天去，如果没有修无漏定，只修了世间定就不会去净居天。杂修静虑就是把有漏定、无漏定轮番修得很纯熟，之后现前了杂修的四禅，后面又退失



了，最后退到哪儿？退到初禅。退到初禅的缘故，他从欲界死了之后，因为相续当中是现前初禅，死了之后投生到梵众天。在梵众天当中，以前杂修静虑的缘故，修得很纯熟，虽然暂时退失了，但是相当于他的底子还在这儿，以前训练过，在梵众天当中很容易就把杂修静虑四禅恢复了。恢复之后他在梵众天死了之后全超整个十五处天。

梵天当中有三天，最低的是梵众天，梵众天上面是梵辅天，梵辅天上面是大梵天，大梵天他是不去的。梵众天什么意思？初禅三天，大梵天就相当于国王一样，只有一个大梵天的天王。梵辅天是什么？他是在大梵天手下的，“辅”就是大臣的意思；梵众天就是天界当中的一般老百姓。首先生在梵众天，梵众天恢复了静虑之后全超，中间所有的十五处天全部超越。虽然色界有十七天，不算大梵天，总共有十六天，如果要从梵众天到色究竟天，直接是从梵众天一下子超越到色究竟天，中间不转生的，直接在色究竟天当中现前成就果位。

第十四，半超。我们先讲下次，半超越也是一样的。首先在欲界当中杂修静虑修圆满了，然后因缘退失了，杂修静虑退失到一禅，死亡之后，通过相续当中初禅境界的缘故生在一禅，然后再半超越，不是全超越。半超越的情况有可能只超越一个天，有可能中间超越十三天。反正半超越的情况，不像第一种，也不像最后一种。第一种是从梵众天直接到色究竟天，最后一种遍歿，是一个天一个天走，每一个都要走一次，中间不停留的。半超越是介于二者中间的，有可能只超一个天，剩下就慢慢走，有可能三级跳就跳到了。

第十五，遍歿。小乘的遍歿是逐渐要投生的，每一个天都要投生一次。比如梵众天死了之后投梵辅天，梵辅天死了之后，少光天、净光天、无量光天每个都要走，乃至最后走到色究竟天。

超越、半超越和遍歿三种定，最后一种并没有超越什么，只是慢慢地一个一个走，真正的超越是第一第二，但是它也可以叫做三超当中的最后一个。这三种打比喻讲，比如说坐飞机，上飞机之后直接就跨越很多很多的城市，到了大洋彼岸美国的一个机场直接降落了，直接到了目的地，中间虽然有很多机场、很多城市都不用降落，直接就到那去了。如果是半超越，相当于中转一下，有可能中转若干次，有可能中转三次或者一次就到



了。遍歿，就没有超越了，必须一站一站的走，类似于你在地上坐火车一样，某个地方都要经过。

如果我们把三种情况比喻成火车也可以。第一种情况超越是什么情况？你上车之后只有两站，一个是起点站，一个是终点站，上了火车之后中间不停，直接就过去了。第二种情况半超越，可能中间停几个大站，之后你就到了。第三种情况遍歿，相当于慢车了，每站都要停。大概是这样的情况。圣者们相续当中的情况也不是我们想的那么整齐，也有很多情况的。这是从小乘的三超越来讲的。

上师讲大乘的情况，第一种，超越。他曾经修过四禅，后面因缘退失完之后，再度获得初禅的时候，首先投生到梵辅天，得到上面所有的禅定之后死去了，最后在色究竟天受生成佛，然后利益众生，也是类似于超越的情况；第二种，半超越。菩萨也是获得初禅之后，然后转生到梵辅天，死后投生到色究竟天当中；第三种，菩萨在兜率天当中入一禅，死亡之后投生在初禅天当中，在色界的十七天当中逐渐受生，受生也是利益有情，每个地方的众生都需要度化，度化了很多众生之后，最终成就佛果位。

已二、终趋有顶：

“有顶”就是三有之顶，即非想非非想。

…往有顶。

第十六，终至有顶。分别上流是往上行，越过色界之后趋向于有顶。“终趋有顶”的情况和前面不一样，前面是杂修静虑的，即无漏定和有漏定间杂修。修了无漏定的缘故，他要转生在净居天。这种情况没有，在小乘当中有喜胜观者和喜寂止者。喜寂止者非常喜欢寂止，每一个定都是一个寂止，比如初禅、二禅、三禅、四禅，空无边处定、识无边处定等等，他很喜欢寂止，所以每一个定都喜欢，要进去体验一下，只要以前没有修过的，没有进去过的，每一种禅定都喜欢进去体验。

胜观者不一定，不管哪种禅定，能够帮助我证果就可以了，因为他喜欢胜观无漏道，所以寂止对他来讲没有什么大的吸引力，他用一种禅定一直修到底都可以。喜寂止不一样，特别喜欢禅定，每一种禅定，哪怕两种禅定之间只有一点点差别都要进去体验一下。喜寂止者次第走了，慢慢趋



向于有顶。他从初禅，然后到二禅三禅四禅，一禅天二禅天都去。净居天不包括在内，为什么不进净居天？里面没有杂修无漏禅定，他不喜欢胜观，如果进去净居天可能就在这入灭了，最后无色界的禅定体验不到了，所以他不进去。他跳过五净居，到了无色界，从空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处，每个定都进去，最后在有顶非想非非想处获得阿罗汉果位。这是小乘的情况。

大乘菩萨们通过净居天的身份领受了色界无色界的禅定，然后投生在有顶非想非非想，示现各种不同的身相等方便利益众生。有顶是无色界，没有真实色身的身相。无色界并不像色界一样有个地方，它没有一个固定的地方，不是说到色究竟天，再往上就到了空无边处，再往上到了识无边，不是这样的。无色界没有固定的，像我们人间、天界、色界固定的所依，色法是没有的。任何地方都可以有无色界。一个人在这儿入无色定死了之后，他的无色界就在这儿，死了之后，神识就入于无色定当中了。菩萨也是通过各式各样的方法利益有情。

卯二、定趋无色界：

坏色贪...

第十七，坏色贪。前面是从色界逐渐趋向于无色界，这时候“定趋无色界”。在小乘当中，本来通过修无色定生在无色界当中，毁坏或者灭除了对于色法的贪著。修行者为什么要修色界定？首先修色定的缘故是因为对于欲界的五妙欲非常的厌烦，为什么很厌烦？因为欲界的五妙欲很粗大，而且有很多过患，不寂静，所以他对于欲妙没有兴趋，就要修禅定。

如果你修持禅定，必须要灭掉五盖，把这些欲界比较粗大的贪欲、嗔恚等等，灭掉才能生起禅定。修初禅也是一样的，因为对于欲界的欲妙非常厌恶，厌下而喜上，厌恶欲界的欲妙而喜欢寂静的色界初禅等等。因为安住在清净的色法当中，这样的禅定很清净，逐渐开始生起了初禅，慢慢把四禅修完之后，总觉得有色法还是不太圆满，开始喜欢无色界。

喜欢无色界就开始坏色贪，因为他到了色界的时候，他对欲界的贪欲早就灭掉了，如果有了色界的定，肯定早就灭掉了贪执了。到了喜欢趋向于无色界的时候，相对无色界来讲，色法很粗大，有个所缘就觉得不踏实不舒服，开始厌恶色界。虽然色界的色法很细，但是还是厌恶，喜欢没有



色法的。首先修空无边住，然后识无边、无所有、非想非非想，他的心识越来越细，最后就到了非想非非想天。

“坏色贪”就是讲趋入无色界，趋向无色界和坏色贪是一个意思。因为到了无色界就没有色贪了，毁坏或者厌恶了对色法的执著，所以趋向于无色定，这是小乘当中的。

大乘当中，在修持禅定的时候，有些注释讲修持和无色界一样的禅定是现前、修持这个禅定，灭掉对于欲界和色界所有执著。我们的注释中讲，现前无色界的境界，然后又转生无色界。很多经论，包括《大乘经庄严论》中也是说，一般的菩萨不会转生无色界，为什么？因为那个地方真实来讲没有一个能被调化的根基，没有色法。没有耳根和舌根，没有讲闻，相当于菩萨的事业当中的讲闻就没有了，没有办法讲闻，也没有办法做很多的修炼、菩萨基本上不转生无色界，也很少转色界，转欲界的比较多一点。

一般情况是这样的，是不是绝对不转无色？也不一定。因为菩萨的善巧方便特别多，通过不可思议的方式在无色界当中，也可以度化众生，或者说能够度化无色界的有情。他通过很多加持等方式，也可以利益无色界的很多有情。菩萨不可思议的状态，虽然大面积利益众生，直接让众生收获取舍之道，肯定欲界是最理想的，色界都不理想，色界要讲法都不合适。因为色界的禅定，只要一内观，虽然有听闻，但是没有思慧，他一内观就入定了，没办法再继续思下去了，所以色界一般来讲也不理想。虽然欲界比较理想，但是天界也不如人道，菩萨在人间道当中投生的多一些，就是通过这方面来讲的。那是不是就不投生了？不是，欲界天、色界天、无色界都有，反正通过各式各样不同的善巧方便来利益不同的有情。

卯三、此外补特伽罗：

...现法，寂灭及身证，

这是两种，一个是现法寂灭，一个是身证。

第十八，现法寂灭。“现法寂灭”是什么意思？小乘在欲界当中获得了初果之后，不需要趋向于，像前面讲的那样趋向于色界、无色界，所谓的全超、半超、上流都没有，也不需要。

现法寂灭就是讲，就在欲界入灭，证悟阿罗汉了。不需要再趋入色界



了。在经典、论典、传记当中，很多都是这种情况。很多都是在欲界当中直接证悟阿罗汉了。我们知道的大阿罗汉，都是这类情况，舍利子、目犍连、迦舍、阿难尊者等等，都是属于现法寂灭。不需要死后再转生色界最后转生无色界。

小乘是一生当中现前阿罗汉果位，在大乘当中也有一生当中现前果位的。比如义成王子，也是在一生当中显现了圆满资粮，不需要再转生而现前佛果。

第十九，身现证。在小乘当中指入灭尽定的圣者，灭尽定当中，什么叫身证？灭尽定的全称叫灭尽受想定。在五蕴当中有色受想行识，后面的四个受想行识属于心识法，灭尽受想定就是把受和想都灭尽了。虽然是灭尽受想定，但只是以受想代表一切心心所，这种灭尽定灭尽所有的心心所，一切的心王和一切的心所都灭尽了、身体、色蕴还在，叫灭尽定。什么叫身证？他的心识灭尽了，从身体方面安立他证悟了，叫身证，入灭尽定的圣者就是身现证。

大乘的菩萨获得一些殊胜的等持之后，通过智慧身现前灭尽定，在远离一切戏论境界当中度化无量众生，也叫身证。大乘在八地以后，无分别智慧获得自在了，在八地以后，出定位的时候也是无分别智慧获得自在，所以他心识很细微。比如讲佛陀的果位的时候，也是讲身现证。虽然心识方面来讲，基本上没有任何的耽执，但是显现上面，身体坐在这儿证悟了。任何所缘都没有，叫做身证。类似于灭尽定。

大乘也有灭尽定，小乘的灭尽定前面讲，灭尽受想定，在《俱舍论》本意当中灭尽定属于什么定？灭尽定属于有漏定，不属于无漏定，在小乘自宗当中，相当于什么？相当于小乘三果以上，三果以下的入不了，三果、四果的圣者可以入灭尽定。相当于很累的时候，入灭尽定当中，把心心所息灭了休息一下，就像进到一个房间当中什么都不思考休息，休息好之后又出定。

为什么叫有漏定？灭尽定当中没有无漏的胜观。为什么没有无漏的胜观？因为在小乘当中无漏的胜观是心所法，属于心识的一个无漏的部分。灭尽受想和无漏的智慧没有关系，只是没有心心所而已，他是通过技巧把心心所灭尽，本身不和无漏慧相应的，所以说不是无漏定，属于有漏定。



小乘的无漏定必须要有无漏胜观的部分，比如说无我正见、无我的智慧，必须有这个东西才能叫无漏定，否则不能叫无漏定。因为灭尽定本身没有无漏的胜观部分，所以在小乘当中把定本身在有漏无漏当中划分的时候，划分成有漏。虽然是圣者在入，但是这个的定本身是属于有漏的。圣者怎么可能入有漏定？虽然他的身份是圣者，但是从入的定本身而言，没有无我胜观的部分，属于有漏的定。

大乘和小乘的灭尽定不一样，小乘的灭尽定属于有漏定，大乘的灭尽定是什么？按照《入中论》的观点来讲，大乘的灭尽定就是无分别智，属于根本慧定。根本慧定不是有漏的，也不是说什么都不想，而是完全现前本性的智慧。大乘的灭尽定虽然也叫灭尽定，但是意义不一样。不能说大乘和小乘入的灭尽定是一回事，绝对不是一样的。

癸二、缘觉：

麟喻...

第二十，麟角喻独觉。按照小乘的观点，麟角喻独觉也是属于僧宝的自性当中。麟角喻既不是佛，也不是声闻，属于佛和声闻中间的情况。有声闻种性、缘觉种性和大乘种性，麟角喻单独的区别于声闻之外的状态，也是属于僧宝的一部分。

麟角喻独觉是什么意思？他不是佛，也不是声闻，属于中间的位置、取麟角喻就是取中间，既不是声闻罗汉也不是佛，就是介乎于二者之间的。菩萨也是一样的，菩萨成佛没有？没成佛。是不是小乘的声闻？也不是。属于什么？属于菩萨身份。菩萨没有成佛，是不是小乘？也不是。就是属于中间大乘的有学道。菩萨通过这样的方式，介于佛和小乘之间的身份来利益有情。麟角喻独觉生在佛不出世，没有三宝的地方，独自的证悟，通过神通利益一部分有情。大乘的菩萨也是通过自己的大悲心，还有证悟智慧，然后趋向于很多没有佛法的地方利益有情。

以上我们大概从字面上讲了二十种僧众，虽然看起来不是很难，但是如果深挖，还有很难的地方。因为大恩上师从字面上讲，所以我们也从字面上大概了解一下。

壬二、摄义：



...共二十。

前面讲了二十种僧众，摄义就是以小乘圣僧的名称表示大乘菩萨共有二十种僧众。

今天的课就讲到这个地方！

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





《现观庄严论释》 笔录

智诚堪布 讲解

第8课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》是补处弥勒菩萨解释《般若经》修行次第的一个殊胜的窍诀论典，对于般若空性直接宣讲的是《中论》等，以龙树菩萨为主宣讲了这些理论。《般若经》当中比较间接隐藏的方式安立的修道次第，就是以弥勒菩萨的《现观庄严论》为代表，讲了很多详尽的修行方法。除了《现观庄严论》之外，比如《四百论》等很多修行中观的论典当中，也安立了资粮道、加行道或者一至十地，以及在修空性之前怎么样通过修世俗谛的出离心、菩提心的方式再修空性的很多教言，特别详尽的安立小资粮道到佛地之间真实的修法，还有可能出现的违缘歧途、各式各样详尽的窍诀，就是《现观庄严论》里面讲的比较细致。

以前我们在轮回过程当中，对于如何修行般若空性的知识知之甚少。现在在学习修证般若空性的窍诀，有些时候根本听不懂，不知道在讲什么。尤其是很多术语、意义难以了解。从一个侧面来讲，这也是情有可原的，因为无始以来在轮回当中所接触到的知识或者信息，都和轮回相关，有些是关于轮回当中的行住坐卧、吃饭睡觉等等，有些牵扯到轮回当中的比较高端的问题，比如禅定、如何做个好人、怎么升华自己的性格等等，但是万法的本性，如何出离轮回，出何了知轮回的本身并没有接触过。轮回本身的事情属于我们这世学习到的或者在以前很多世和以后在轮回当中也会接触到很多不同的文化。不管学习的是东方文化，还是西方文化，甚至于



学习外星文化，包括饿鬼道、天界的文化，有可能学到很多知识。学知识对我们来讲可能很新奇，必定我们没有接触过，或者以前接触过现在忘记了。

现在我们学习的这些知识，比如说从无间地狱乃至到非想非非想等等，所有三界轮回当中有很多所知，也有很多所学的东西，也许可以让我们提升人格修养或者过的更好一点，甚至于还有很多超过人道范围的东西，我们觉得非常稀有、珍贵。修了之后也会发生某些改变，出生某种神通，安住在玄妙的境界当中，这些都有可能。轮回本身的状态有深有浅，相对来讲有些比较清净，有些比较污浊，有时粗旷一点，有时精致一点。不管怎么样，都属于轮回的范围，即便把这些精通再精通，还是没办法帮助我们离开轮回。

如果我们了解这个原因，也许现在我们正在学，以后我们还会对某个学科或者某个东西产生兴趣，觉得对自己的素养有帮助也会学习一点。这方面学的再多，如果按照佛的智慧归类，这一切仍然属于轮回范畴的知识。这些包括在轮回当中的知识，间接来讲有可能成为我们解脱道的一个因，比如我们所学习到的东西，如果要了知它的本性当然要借助这些东西了知，比如瓶子和瓶子的本性。如果把瓶子的方方面面了知的很清楚，也可以从不同的侧面抉择它的本性。从这个方面来讲有间接的作用，直接的作用是没有的，没办法直接帮助我们解脱。既然没有办法直接帮助我们解脱，什么才能够帮助我们解脱？这部分的内容就是了知万法的本性。

直接来讲就是属于般若般罗蜜多，如果以般若般罗蜜多为核心，往四周扩散，所有的外围教法都可以包括在当中。因为佛法以般若为核心，以这个核心往四周扩散的教法当然有很多，集资净障、布施、持戒、安忍、精进、禅定、发菩提心、修无常等等，真正能够帮助我们解脱的就是般若般罗蜜多。

为什么般若般罗蜜多这么重要？因为般若般罗蜜多讲的就是我们轮回的本性。轮回和它的本性如果要归纳，一个叫做迷乱，一个叫做它的本性。一个是迷惑的自性，整个轮回都是在一种迷乱当中，只不过有时是大迷乱，有时是小迷乱，有时是粗迷乱，有时是细迷乱。不管怎么样，像刚刚我们分析的一样，在轮回当中所学习的知识有些很精致，有些很粗犷。我们在



轮回当中也是一样，就是各式各样的迷乱而已。有些迷乱是重重迷乱，已经迷乱加迷乱，不知道迷乱多少层了，都是属于迷乱的状态。因为轮回属于善趣恶趣形成的，它的因是善业恶业，从善恶业的善和恶的本身来讲，安立在什么上面？全部安立在心上面。

心识是什么？了义来讲，所谓的心识就是对如来藏觉悟的本身，有无明的状态就变成了心。以心识为基础，心识的本身是和无明相应的，所以带了无明成分的心识所变现出来的善业恶业，本质都是相应于迷乱本身，一切都来自于我们的心。这个心的本身是什么样？究竟来讲，心性和心二者不一样。心的本性属于空性或者如来藏光明也好，这是它的究竟本性。我们没有了知这个本性，就变成了心。如来藏没有现前，现前了什么？变成了心识的状态。我们现在从眼识乃至阿赖耶识之间的所有心识，都是无明、迷乱的状态。在这个基础上，不管是创造了什么、变成了什么、显现了什么，都属于迷乱。

如果我们要把这些做个区分，现在所有的所作所为都包括在迷乱的状态。怎么样才能走出这个迷乱？就是了悟迷乱的心本性。这就牵扯到了我们的心性。应该了知现在我们属于在心当中变幻了一切，我们要借由这个心来了知心性，借由这个心所变现的外在山河大地来了知它的本性是空性的。了知心所显现的外境空或者心性空，这部分叫做实相、真实义。这部分教法在佛法当中就是以般若般罗蜜多为代表，它讲的就是实相。讲的方式就是推翻我们的心和心前的所有显现。

为什么必须要把心和心识面前的一切都推翻？就像刚刚我们分析的一样，这一切都是因为没了知本性迷惑的状态。心识和心识所显现的一切在二转法轮当中全部要抉择为空性。空性代表了心的本性，相当于我们了知了真实义，这就是我们趋入于解脱的第一步。

这只是了知而已，我们还要在这个基础上不断训练，也就是说了知了一切万法都是虚假的，它的究竟实相是空性的之后，这就是知见理解。怎么样让这种理解真实的现前本来实相？就要进一步进行修行。修行的时候，我们要借助迷乱来破迷乱。为什么这么说？刚刚我们讲了，心识和心识所现前的一切，都是被迷乱所摄持，现在我们了知了心本身是迷乱的，这里面就加入了心性空性的。因为还是以心在修法，所以它的本性还是属于



迷乱。这是相应于实相的一种迷乱。有时我们换个词，叫做执著。恶执著、善执著等等，到底是不是执著都需要破？我们说是。从了义的侧面来讲，任何的执著都要破。为什么？任何的执著都是心识。只要是心识的本性就是和迷乱相关的，当然要破了。破的时候是全部都要同时破吗？也不一定。首先以善执破恶执，以善的迷乱来破恶的迷乱，把恶的执著破掉之后，再来了知善的迷乱本身也是一个空性，这就是修行的次第。破的时候不管善和恶都是假立，完全不存在。胜任破的时候很容易，但修的时候必须要一步一步的来修。因为现在我们的迷乱是如此深重，所以一下子让我们安信在什么都不执著的状态当中，就会不知所措。没办法一下子安住在到位的实相当中，必须要逐渐加强闻思修行。

《现观庄严论》里面所学习到的很多和修道有关的术语，还有很多概念、修行的方法，对我们而言还非常陌生，学起来会很费劲。因为它必定和我们的解脱息息相关，就好像一个人被关在守卫森严的监狱中，里面非常苦。他很想越狱，必须要学很多有关于越狱的知识，而他从来没有学过。需要从头来学，都是很陌生很高端的东西，如果他真的很想从监狱里面出去，必须要不断的学。假以时日，如果他愿意学，也有人教，以前不懂的，现在也熟悉了，慢慢就可以运用。

我们现在也是类似于越狱的状态，我们想越狱，整个轮回我们待够了，想要出去了。怎么办？通过轮回当中这套思想是出不去的，当我们发现用轮回当中的思想似乎提高了一个层次，最后发现前面还是轮回。以轮回本身的思想想要出轮回是不可能的事情。真正想要解脱的时候，我们就必须要学习般若般罗蜜多。因为这些是佛陀菩萨们已经出轮回的人，通过他们的智慧告诉我们，如果这样学这样修，你们也可以出轮回。最后我们出轮回之后就会知道，真正了义的出轮回，就发现轮回本身就是一场迷乱，轮回本来是不存在的。当你证悟就会发现轮回不存在，完全出来之后就发现这是一场梦或者一场大的骗局。如果你不出来，永远了知不了，没办法认知这是虚假的。我们出了轮回之后发现轮回本来就是我们心识变现了一场所谓轮回的戏剧而已。如果我们不学习，通过自我造詣，根本没办法看穿这一切，也没办法了知这一切都是虚假的。

现在我们所学习的教法，对于出离轮回者来讲很高端，这些修法本身



并不是在保养轮回，也不是滋长我们的我执，就是的的确确地告诉我们一切轮回的本性。真正想要解脱的人，才对这些真正有兴趣，如果是不想解脱的人，会觉得这些教法有也可以，没有也可以。觉得没有什么珍贵的。如果我们通过修加行或者自己的善根成熟，反正的的确确觉得轮回真的待不住了，不是嘴巴上喊口号说待够了，内心当中还是非常迷恋这个状态，而是真实发自内心地觉得轮回待够了，非常想要解脱。什么是解脱的方法？般若波罗蜜多就是最好的方法。为什么是最好的方法？它告诉我们一切轮回的本性，当了知了轮回的本性，就可以从迷乱当中出离，这样他就会非常喜欢去学习，不管是再难啃的概念、再难记的内容都会有兴趣。为什么？因为这和自己的解脱有关，了知轮回的本性，然后安住其中，不是一种消遣，也不是别的。的确和自己息息相关，不单单和自己的解脱、永远的快乐息息相关，而且也是可以帮助别人觉悟的方法。这样我们就会对般若波罗蜜多，尤其是《现观庄严论》《中论》等窍诀教言有兴趣去学习。

为什么有些种性苏醒的人，听到空性的时候非常欢喜，流眼泪或者汗毛直竖、数数欢喜，就是内心当中种子成熟了。因为它毕竟讲的是修行的境界，所以对我们还没有进入小资粮道的有情来讲，修行境界的确很难理解。

不管怎么样，里面的每个字都和般若、解脱相关。我们的分别念缘般若波罗蜜多缘得越多，相续当中般若波罗蜜多的种子积累得越多，空性的善习气越来越深厚，这些一旦积累到一定的程度，就要开始爆发或者慢慢成熟，我们的根基由钝根转为利根，这个时候逐渐就可以和究竟的实相相应，这不是和法本里面的某个般若相应，而是说般若当中所讲到的是我们身心的实相。我们所看到的山河大地的本性，每天我们所做的事情、所说的话、看到的人，所有整个世间的本性到底是什么回事。在轮回当中穿行的时候，每天从早上起床到晚上睡觉之间，他的所作所为、所见所闻都能完全和现在所学的教义融合，了知这一切的本性是如何，在这里面就开始修行了，这就是住在轮回当中修出离轮回的方法，也就是通过世间的所有显现来修行菩提道。

到了那个阶段的时候，就会发现并没有一个需要刻意舍弃的东西，每个都可能变成修行的一种因素。为什么呢？最关键的一点就是他了知了这



些法的本性。这些法的本性是什么？就是今天和以后都要学的，万法的本性就是一个假相，并没有一个实实在在的东西。我发现了它之后，做这些事情的时候，类似于在世俗法当中游舞的状态了。所谓的游舞就是游戏，游戏的意思就是很明白了，我就在做游戏，虽然我们在做，但是并没有当成一个实实在在的东西。有了智慧，了知他的本性之后，所作的事情就是游戏；如果没有了知，可能还达不到游戏的高度，可能还觉得一切是真实的。玩游戏的最高境界就是我在玩游戏的时候了知这是假的，没到很高的境界时，会沉溺其中，把游戏当成了真实。有空性智慧的人，在轮回当中游舞的时候，就像证悟的菩萨们也在轮回中做这些事情，虽然都在做，但是内心当中完完全全了知一切的本性，正在眼前浮现的色法、听到的声音，或者说对自己正在做的事情非常清晰地知道一切的本性是什么回事儿，并不会被这些东西所左右，而是随顺这些东西的时候，不会受这些东西实有的概念诱导。

我们刚开始学习般若波罗蜜多的时候，可能不知道在讲什么，今天讲的所缘、行相到底和我们解脱有什么关系？完全不知所云。如果我们经常性地学习，种子一旦成熟了之后，因为我们现在所缘的是和法界实相最近的，它和法界实相有隔很多层次，般若波罗蜜多和《现观庄严论》的词句、概念和实相很近，这是离实相最近的文字、方便。如果我们缘这些法不断地去听闻、思维、串习，乃至于礼拜、抄写、供养等等，都是在对离实相最近的方便法做法行。功德和利益都非常大，尤其对我们种下解脱的种子来讲，是非常直接的因素。

我们在学的过程当中，可能会有很多难懂的。不管怎么样，我们能够通过现在的智慧去思维弄懂了，就非常好；如果不能懂，尽量去读诵或者发善愿，发愿对于这些殊胜的意义，因缘成熟的时候，通过文殊菩萨、弥勒菩萨的加持，一定要通达。如果有了愿力、兴趣，慢慢我们也会相应。

大恩上师讲《般若摄颂》的时候也讲过，有些人说学这些都是理论，这是一个分别念，关键是这个分别念缘的是什么？缘的是般若。般若是什么？般若就是万法的实相。我们的分别念不缘实相肯定缘别的，反正分别念每天都在运作，不会停止，分别念肯定要去缘。如果你说般若波罗蜜多这是分别念，你不缘了，那我们会缘什么？可能就是缘世俗、庸俗的东西，



缘这些我们喜欢的东西，这些东西对我们的解脱没有用，实相我们也缘不到。缘《现观庄严论》学习的时候，认为这是分别念，似乎不需要学习或者好像是增加分别念一样，其实就像上师讲的一样，分别念也是要分类的。如果对实相、般若缘得越来越多，我们的分别念就和般若的大海逐渐融合了，我们的分别心会融入到般若大海当中，般若的实相也会融入到我们分别念当中，二者和合起来之后，我们的分别念逐渐就会相应于般若。

为什么可以相应呢？第一个原因，这是因缘法。你和什么法结缘，你的这个心就会变成这个样子，这是从世俗的因缘来讲。第二个原因，最根本原因的是什么？因为分别念的本身就是般若、实相，再加上你在世俗当中的分别念缘的又是离实相最近的文字、义理，两个方面看起来的时候，我们缘般若波罗蜜多缘得越多，你解脱得越快。今生当中，在自己有条件的时候，尽量能够多听就多听，能够多思维就多思维，能够背诵就背诵，能够讲解就讲解，能够供奉就供奉，这些东西对我们证悟实相来讲是很好的助缘。反正我们的分别心肯定会缘东缘西的，根本不会自动停止。既然不会自动停止，就让它缘一些有意义的内容。比如缘佛像或者法义，反正就是让它有意义，否则就会缘庸俗的，不缘和实相有关的就会缘和轮回有关，这是没得选的。

刚刚我们分析了，这个原因也是这样。肯定我们在这个过程中，必须要有所缘。如果缘轮回没有意义，应该缘和实相有关的内容。我们得到了暇满人身，它的价值如何体现？而得到暇满人身最大的价值无外乎就是遇到佛法，佛法的核心就是般若波罗蜜多。如果我们经常去缘它，自己的心就会逐渐和般若相应。这个般若就是实相，我们心性就会相应。我们了知之后，每天都在忆念，看到的任何东西，做的任何事情，你该生活还在生活，只不过内心当中有了般若智慧就不一样了，可以把所见所闻、所作的事情都和般若波罗蜜多关联起来。为什么？本来就是假立、本来就是空性，你在做这个事情，不管你的喜怒哀乐，没有任何一个法离开般若波罗蜜多。如果了知这个之后，它的意义就完全不同了。初级阶段可能并不会改变什么，不会像点金术一样一下子就把铁变成黄金了。虽然没有那么明显，但是它的作用逐渐就会呈现出来。

我们现在就要开始训练，虽然现在做得比较差，有时候会忘，有时候



很笨拙，有时候会想这个空的，空的怎么起作用呢？这些念头也会打架、产生一些分别念，觉得既然是空的，为什么有作用，如果有作用，怎么是空的等等，如果我们经常性地努力，就可以越来越接近空性。我们无始以来轮回已经够了，再轮回下去也就是这样。《心性休息》中说该享受的享受过了，天王的位置以前也待过，现在下来变老百姓了。地狱痛苦也去感受过了，所有的刺激都寻求过了，再轮回下去也是这样子。无垢光尊者说，应该生出离心厌离了，这个时间不单已经到了，而且稍微有点迟了，我们要开始准备寻求解脱道。我们应该把所有所见所闻的一切通过般若波罗蜜多的智慧来摄持，开始做很多的训练，这是非常必要的。

弥勒菩萨专门给我们造了这部般若修证次第的论典，刚刚我们讲了不太好懂，尤其是讲修行境界时，虽然很多细节方面很难区分，但是尽我们的智慧，自己有多大福报、善根，就欢欢喜喜地去闻思，有可能我们会理解错误，无论如何我们要通过珍惜的心学习这部珍贵的教言，慢慢它也会起到作用的。

庚二（教义道加行之抉择支）分二：一、略说差别之本体；二、广说彼等之分类。

“教义道加行之抉择支”，这叫做顺抉择分。“抉择支”就是加行道。教义道加行的抉择支，就是对于佛陀等等所宣讲的修行现证见道的教义怎么通过道的方式来加行？“加行”就是修行的意思或者作为它的前行。到底怎么样去修？就是讲有关加行道的很多修行方式。它的法义和修行的方法，就是在加行道的时候，应该怎么样去做，就像前面讲的一样可能我们对这些很陌生。原因是没有学，也没达到这么高的状态。虽然我们目前没有达到那么高，但是提前学对于我们现在的修行来讲，仍然有帮助。作为修行者来讲，尤其是一个大乘修行者的智慧要宽广，心胸狭隘、智慧狭隘都修不了大乘。因此两方面都需要广阔，一方面智慧要广阔，一方面慈悲心等等也需要广阔。慈悲心和我们打破我爱执或者把狭隘的心胸打破这方面都是有关的，同时智慧也要很广阔。我们是慢慢了知一切的状态。了知完之后，在我们后期的学习当中，这些甚深的见解也会有很大的帮助。

辛一（略说差别之本体）分二：一、证悟之差别及摄持；二、所断之差别对应差别事。



“差别之本体”就是对于加行道差别的本体如何了解，证悟的差别和摄持，这里分了两个，一个是和证悟有关的，一个是所断的。第一个证悟之差别，里面讲了五个内容，就是证悟的差别和摄持；第二个是所断。大恩上师也讲了，摄持和证悟间接有关。前面的所缘、行相、有因，属于证悟直接本体的差别。摄持属于和证悟有关联的。

第一个科判基本上都可以划在断证的证当中。加行道也有断和证，虽然它不是那种自相的证悟，所断的障碍也不像见道以上真实能够断除的障碍，很多都是压制的。粗大的方面断除，从烦恼障的种子来讲，就是压制。是不是就不能够断烦恼？当然可以断，只不过真实的种子等等，这方面是没办法断，只有见道之后才能断。

它也有断有证。虽然它是总相的证，但是也有证悟。从所断的方面来讲，虽然不像真实的断种子等等，但是它也有所断。这是加行道，第一是讲证悟方面，第二是所断的差别和对应的差别事。这里面详细地讲到了这些道，加行道属于五道的第二道。五道的第一道就是资粮道，资粮道过完之后，就进入了加行道。有些大德讲，资粮道以闻思为主，他也会修法而现前禅定。比如说，在上资粮道的时候，就是以禅定为主的修四神足，也就是修四如意足。大资粮道的菩萨，因为勤修禅定、四如意足，所以在大资粮道的时候，已经有能力通过他的禅定趋向于各个刹土，到清净的刹土当中去听佛陀讲法。比如说我们的世界当中，佛已经入灭了，如果有一个大资粮道的菩萨，他没有到达高的见道等等，他已经通过修行进入资粮道当中的大资粮道或者上资粮道，获得了法流三摩地。现前了这个之后，他就有自己的神通，可以到清净刹土当中，比如说极乐世界或别的刹土当中去，在佛面前去听闻佛法，很多殊胜的教言。

在大资粮道的时候，已经有了这个功德。这是属于资粮道的，然后就是以闻思为主，但是也有修行。在加行道的时候，就是修行为主了。因为他接近见道了，闻思之后，开始把闻思到的一些东西，逐渐去实践，所以在上资粮道的时候，他去刹土当中也是听教言，还要听很多教授。不单单在人间当中听善知识讲，而且在上资粮道的时候，他可以通过自己的神通，去刹土当中听佛菩萨讲这些很殊胜的教言。这个时候以闻思为主。

然后在加行道以修行为主，就是把所闻思的东西逐渐在相续当中，该



生起的境界就要生起来。逐渐靠近见道。加行道过了之后，就是见道，然后是修道，最后是无学。这里面讲到了，怎么样去证悟的一种标准。大恩上师在讲记当中也提到，修加行道的身份，一般来讲，就是以南瞻部洲为主三洲的人类，有时欲界的天人也可以。按照大乘的观点，六道的众生都有获得加行道的缘分。大乘和小乘的确有时不一样的。

壬一、证悟之差别及摄持：

所缘及行相，因缘并摄持。

这里讲了断证当中的证，证悟的差别以及摄持。加行道通过五种特点来讲，第五种所断单独立了一个科判。除了第五个之外，前四个安立在证悟的差别及摄持的科判当中。证悟之差别及摄持，前三个是属于证悟的差别，第四个及摄持，就和它间接有关的，讲了摄持。我们下面略说和广说都会讲到。

在讲记当中也讲了，加行道的五种特点，第一个是所缘，第二个是行相，第三个是因缘，第四个是摄持，第五个是所断。这个科判中讲了前四个，所断是在下面的科判。什么是所缘、行相、因缘和摄持？下面简单介绍一下。

第一，所缘的差别。大恩上师在讲记当中说，要了解加行道，就要知道加行道圣者的智慧。怎么理解呢？加行道是不是圣者？真实来讲，加行道不是圣者，因为真实的圣者要到见道，所以见道以上属于圣者。为什么上师会讲加行道圣者？以前有一种说法，因为加行道很接近于见道的缘故，所以有些时候也把它包括在这个范围当中。虽然还没有得，但是即将得，很快就会得。加行道过了之后就是见道圣者了，就把它的果放在因上面，因取了果的名称。他是凡夫，属于圣者的因，马上就会获得圣者果位。虽然还没有获得，但是因为马上要获得了，所以就把果的名称放在这个因上面，加行道圣者的说法也可以。

我们也是初地菩萨的因，是不是也可以叫做圣者？离得太远就不行了。我们离见道之间还有加行道、资粮道等等，这方面离得很远，也不能滥用。它有一个标准，因为离见道已经近了，所以这时也可以用它的名称。

还有一种观点，上师老人家也讲了，加行道所谓的加行就是前行的意



思。为什么加行可以是前行的意思，它是谁的前行？它是见道的前行。如果见道可以分为前行、正行和后行，加行道属于前行，而且是一个圣者位的前行，马上就会获得正行的缘故，因为非常接近的缘故，所以也可以叫做圣者。从地域的方面来讲，比如郊区已经接近城市了，可以说已经到了这个地方，也有这样的讲法。

加行道真实来讲，都是属于凡夫地，有些地方叫凡夫圣者，好像是很矛盾的一个名称。为什么叫凡夫圣者？因为本身是凡夫，离圣者很近了，所以给他起了一个比较特殊的名称。加行道也是一个很特殊的阶段。因为加行道的功用很强盛，所以学加行道有关的教义，功德也很大。以前法王如意宝专门把《瑜伽师地论·摄抉择分》这一品讲了一次，因为它的功德特别大，所以现在 we 学习有关加行道的抉择支，也很大的利益。

这是可以叫圣者的原因，我们看到加行道圣者的智慧，是不是搞错了？不能完全用，还是可以用的。虽然它的本性属于凡夫，但是可以用圣者名称的原因就是把他马上要获得的果名称放在了因上面，这在佛法当中叫做因取果名。还有一种果取因名，两种都是可以的。

什么叫所缘？讲记当中说，“一个圣者的证悟智慧所了悟、所认识的对境”。所缘是一个圣者或者修行者的智慧所了悟、所认识的境界。一个修行者和一个圣者所现前的、所认知的对境，那这个方面就叫做所缘。依靠我们现在能理解的角度来讲，什么是所缘？比如说我们的眼识所看到的法，叫做所缘。在六因四缘中有个所缘缘，这个所缘缘就容易理解了，它是一种识的所缘的缘。因为要产生识有很多缘，其中有因缘、所缘缘、增上缘，它的缘属于哪种缘？就是所缘缘，缘这个东西就可以产生眼识，而且缘什么东西产生不同的缘。比如说眼识缘的是杯子，就会产生杯子的眼识。如果你所缘是花，这时候产生是花的眼识。产生一个什么样的眼识？就要看你所缘的是什么。所缘和产生的能缘之间，就是一种对应的关系。

这里的所缘是圣者或者修行者所了知、现前对境的状态，叫做所缘。有些时候也可以说所知。在不同的地方，也可以叫做对境等等，可以取很多名称。这里加行道的五个当中，属于智慧所了悟的对境，在见道以上的所缘，这方面都是无二无别的。分析的时候，这是智慧所现前的法界，法界是所缘；智慧所证悟的空性，空性是所缘。真正来讲，虽然是无二无别的，



但是也可以在所缘和能缘之间宣说。因为这些教义是对我们讲的，菩萨在证悟的时候怎么样分？这部分叫做所缘，他所证悟、了达的部分就是所缘。

第二，行相的差别。什么叫行相？前面讲过，行相就是能够了知所缘的智慧，行相和所缘之间是一对，就像眼识和眼识看到的柱子、瓶子是一对一样。能知和所知是一对，行相和所缘也是一对。前面是所了悟的东西，你了悟了什么？什么是看到的？所看到、了悟的叫所缘。什么是能了悟？智慧。我的眼识能看叫能了悟。能了悟的智慧境界高低叫行相，二者之间是有关联的，不是一个。分析的时候二者之间法相不同，是不是完全的别别他体？也不是。能够称之为行相，肯定是有了所缘的缘故。之所以能够成为所缘，也是被某种智慧了悟了。如果没被某种智慧了悟，就不能叫所缘。二者之间有相互观待的关系，这种有不同境界高低的智慧，叫做行相。

从这方面讲的时候，相可以理解成它的所缘。行是心识的意思，心识上面带的相就叫行相。智慧上面带的什么相？智慧所带的相就是所缘对境，也就是你所了悟的，比如空性。还有下面我们讲加行道，在暖位、顶位的时候，每个不同的阶段所缘、行相都不同。所缘有不同，智慧也有高低的差别。一般来讲，从加行道往见道走的过程中，刚开始生起来的是属于比较浅的，这方面的行相，能够了悟什么样的所缘境，也有不同。这方面就是通过智慧的高低做出不同的区别。

大恩上师在注释当中也讲了，“比如说‘柱子是无常的’，柱子无常”的道理，叫做所缘”。我们知道柱子是无常的，这是所缘，所了知的，然后心中完全通达了这个道理，生起了了知无常的智慧，叫做行相。通达了智慧本身，能通达的部分叫做行相，所通达的境界叫做智慧，二者来讲是一个本体的两个不同侧面，分了一个能了悟和所了悟而已，叫做所缘和行相。加行道当中就是这样讲的。

加行道这些所缘的差别，有些时候是缘世俗谛的法，有些时候是缘胜义谛的法，这些所缘的法当中，也有很细的侧面。上师说，这不是泛泛的给我们讲，这就是证悟了，而是很细微。真正来讲，在修行过程当中，还有很多不同阶段的证悟，证悟其实有很多层次。没有发生证悟的人，觉得证悟不可能有很多的差别。真正来讲，在加行道的暖、顶、忍、世第一法位的时候，所缘不一样，智慧也不一样。二者之间，有些是专门去修的，



比如从加行道到见道之间，比如要破掉十二种执著，就是把执著分了十二品，一个阶段破一个，一个一个破，最后执著越来越少，证悟的智慧越来越广大，把最后一品破掉之后，就进入了见道。

我们学的时候，也是把每一品里面分成了很多不同的阶段和层次，一个阶段破一个，慢慢破。并不是一个很泛泛的，只要一切万法的空性证悟了，就怎么样了。真正要证悟的时候，从加行道到见道的过程当中，《现观庄严论》中讲的也是把这些所缘、所破，分了很多不同的阶段。这个阶段我就针对一个，通过智慧把它破掉了，然后下个阶段再破第二个，最后慢慢就可以达到见道之前，该断的都要断，该证悟的都要证悟，这方面就是讲了这些不同的状态。

加行道还是通过总相的方式证悟的，它和一般资粮道之前，甚至于和我们这些刚刚开始学习佛法，没进入小资粮道修行者的状态，还是不一样的。虽然他还没有真正现量见到法界，但是心中已经有了一些感受了。而且这个感受不是相应于轮回的感受，就是相应于见道的，相应于见道很重要。我们的很多东西并没有和解脱道相应。比如有时候觉得打坐很舒服，这个舒服、明清的感觉是不是和解脱道相应？这是不好说的。因为前面讲了，轮回当中的色界就是非常清净的状态、很舒适，而且在一禅、二禅、三禅、四禅里面，内心乐的感受都还不一样，有很多种。

这种明清的状态或者打坐时觉得舒适，是不是解脱？这些非常可能和解脱完全没有一点关系。为什么没有关系？因为轮回当中也有这些类似于很舒适的状态，我们感觉烦恼没有了，很清明，而且会显现一些神通、神变，它和解脱没有关系。可怕的是我们把它当成了解脱道，浪费了暇满。本来还有时间，可以学真实的解脱道的教言，因为你沉溺于其中，所以导致不想去学习。《现观庄严论》太难了，不如坐在那里舒舒服服的，一点烦恼都不起。听说去学《现观庄严论》的人，烦恼一大堆，也没办法压伏，还不如我。看起来你似乎是住在很舒适的状态中，的确烦恼也不现前，而且就是很清净的状态，很有可能这是直接和轮回相应的，本身就是属于轮回法，和解脱道没有关系。凡夫不学习，不依止善知识根本分不清楚，他还觉得自己这非常好的，别的学解脱道的人很辛苦，现在也没有调伏烦恼，可能还在，一边发火，一边学《现观庄严论》。觉得你看这些人学了半天，



还是那样，这个真的不一样。他虽然还在发火，但是所学的东西直接是和解脱道有关。

我们刚刚讲的暖位和证悟直接相关联，他心中生起的感觉是直接和见道、解脱实相相应的，而不是和轮回当中色界、无色界的感觉相应的。虽然都叫感觉，但是差别就大了。如果我们没有去学习，很容易通过自我摸索，在自己打坐的时候找到一点感觉。前面讲了，感觉有很多种，有些和解脱没有丝毫关系，有些可能会有。这个感觉是不是和解脱道相关联？我们就看法本里面，已经证悟的佛菩萨，他们所写出来的应有的感觉，是在什么时候和解脱道相关？在加行道的时候，从暖位开始有了和见道相关的感觉。有没有到加行道？也有很多标准，不是说我觉得应该是加行道，不一定。如果不学习，很可能按照自己的分别念去做很多的判断，这痒就比较危险。前面讲了，本来你还有机会和时间去学真正的解脱道，就是沉溺于其中的缘故，不愿意再学了，这是很可惜的事情。

第三，因的差别。所谓因的差别是什么意思？整个加行道是见道的因。并不是说生起所缘和行相的因是什么，而是说整个加行道都是见道的因。见道的因也分层次，也有稍微来讲比较远的，比如暖位、顶位、忍位和胜法位。四个都叫加行道，都是见道的因，但是也有最近的因。最近的因是什么？胜法位，盛法位最接近见道，胜法位一过，就到了见道。忍位是不是因？是因。是不是直接的因？不是。忍位之后到了胜法位，胜法位之后才到见道。虽然整个加行道都是因，但是里面也分远近。最远当然就是下暖位，下暖位就是最远的。不管怎么样，再远也是已经有感觉了。就像钻木取火的时候，已经有热度了、冒烟了，说明离火着起来很接近了。整个加行道是属于见道的因，只要是进了加行道，离见道不远了。

前面在略说的时候，我们也讲了，到了加行道的暖位，“暖必至涅槃，顶终不断善。”在资粮道不能这样说，到了暖位必至涅槃。虽然他可能还会堕恶趣，但是即便堕恶趣，也很快获得涅槃，因为已经有了暖位了，所以它叫做见道因，这不是随便说的。我们也是成佛的因，我们的因很远，真正来讲每个众生有如来藏，都是未来佛。还是有差别的。虽然有如来藏，但是修行的种性有没有苏醒，这个差别就很大了。苏醒种性的人中，苏醒的是小乘、大乘也有差别。种性苏醒到什么程度，还有差别。虽然都是因，



但是什么才是见道的因？加行道。因为加行道一过就是见道了，而且基本上到了加行道之后，即便退失也不会退失到什么程度了，很快就可以获得见道果位。

第四，摄持的差别。《般若摄颂》等其他经论里面都讲了摄持。摄持有两种，一个叫内摄持，一个叫外摄持，就是一个内外的因。这是一个真实的因，前面因的差别很容易理解成什么？第三个因很容易理解为是不是我生起所缘和行相的因？恰恰不是，这是见道的因。整个加行道是见道的因。摄持是什么意思？摄持就是真正加行道的内外因。你要获得加行道的种种功德，需要什么条件？有两种因，一个是内因，一个是外因。外摄持叫外因，什么叫外摄持？比如能够给你宣讲大乘佛法的善知识，他懂得发菩提心的方法，可以把发菩提心的理念、修法讲得很清楚，而且他也清楚一切万法无自性，能够告诉你一切万法的本性怎么样抉择和修行，这些方面都很懂。精通大乘的外摄持在我们修行佛法的过程中特别的重要，世间一个学问，都需要老师传授，即便是做个菜，都找一个好的厨师给你传授。你的老师只懂番茄炒鸡蛋，也不可能教给你别的东西，最多只能翻个花样，就是多加点少加一点盐的差别，或者叫做番茄炒蛋还是蛋炒番茄，换了别的他就不会了。

世间当中也是这样的，现在我们要学大乘道，而且大乘道，基本上对我们来讲没有可以参照的，以前根本没有经验。引导我们觉悟万法本性，外摄持很重要。凡夫绝对不可能凭着自我造詣就可以真实地了知修行方法，然后获得解脱。在加行道的过程当中，或者在资粮道就应该有这些了。我们如果要获得加行道上上的果位，外摄持必不可少。必须要依止善知识，而且要如理如法的依止善知识。虽然加行道的修行人肯定会如理如法，但是引申出来，对我们而言，我们也应该长时间地依止真实的善知识，而不是一个名相的善知识，这方面很重要。

加行道的圣者会依止一个通达佛法的善知识。按照标准来讲，如果要让加行道的圣者登初地，他所依止善知识的境界应该是达到初地以上，通过这位善知识的引导，可以帮助加行道的修行者到达初地。到了加行道之后，他的福报、因缘等方面都是很优秀的，会不会他特别想修法，就是找不到善知识？这个情况是不会有的。我们前面讲了，大资粮道都可以



通过自己的法流等持到刹土去。这时通过善根、因缘、愿力，肯定能够值遇到一个非常殊胜的善知识。这是他的优势。通过很长时间的发愿、集资净障，自然而然就会遇到善知识。外摄持是特别重要的，这就是外因或者外缘。

内因或者内缘是什么？就是内摄持。内摄持就是修行者自己需要具备的。比如大悲心、空性的智慧等等，属于内摄持，有时也叫大乘种姓。在《定解宝灯论》的第二个问题当中，小乘所证悟的空性和大乘是否一样？麦彭仁波切也分析了很多内、外因缘不具的缘故，小乘没办法和初地菩萨的证悟一样。初地菩萨的大乘善知识不一样，大乘菩萨的种姓也是不一样的。而小乘的善知识不会给他讲大乘的空性，然后自己也没有兴趣，接受不了了义的空性。内外因缘不具足的缘故，证悟不可能和大乘一样。

大乘有内外摄持的缘故，内因外缘都具足之后，就可以获得见道。这是获得见道，实修实证的一种因缘，就可以真实地现前见道，如果内外因缘不具足就不行。虽然现在我们还没到加行道，但是对我们来讲仍然是适用的。比如说我们的因缘，当然自己要有想要修法的意乐，或者发起一定的菩提心，对空性要有兴趣，这些就是对我们来讲需要具有的内因缘。外因缘是什么？外因缘就是环境，还有能够给我们宣讲法义的善知识。很多道友非常幸运地遇到了法王如意宝、大恩上师，这些都是非常标准的大乘善知识。从他们的大乘修行，以及对于大乘佛法的领悟和引导来看，绝对都是非常善巧、标准、合格的大乘善知识。

我们依止善知识学习，可以帮助我们开显大乘种姓。他们在不断地引导我们开发大乘种性，经常强调菩提心的功德利益，我们听得多了之后，内心当中逐渐生起意乐。

外在的善知识，很多道友现在已经有了外在的因缘，对于外摄持还是要长期的拥有。你可能觉得等不及，自己觉得没有这么长时间，可能善知识还有很多想要教你的，自己却来不及接受，就会有不圆满的地方。

内在的因缘我们需要训练，无论如何想尽一切办法，把我们该有的大乘种姓激发起来。怎么样激发？就是经常发愿、修炼菩提心、集资净障、缘大乘的教义去听闻、思维、观修，对于空性智慧也需要去训练。这些在我们现在的课程当中，都是包括的。像《入菩萨行论》，就是让我们内心



的本来自性住的大乘种姓，通过修行的方式逐渐开发出来，变成一个能够成为现证实相的种姓，这方面我们要努力。

我们有外在的上师、善知识，内在的因缘有一部分，现在我们能够听闻到《入行论》《现观庄严论》《大乘经庄严论》《妙法莲华经》等等，都是属于对大乘有一定信心，具有种姓的人，内摄持具足了一部分。我们还是应该让它更加地强劲，对于大悲心、空性的修行，还是要不断地勤奋，让我们的种性变得非常的清净、广大和稳定，这是很重要的。

壬二、所断之差别对应差别事：

第五，所断的差别。任何道当中都有所断和所证，所断和所证是属于同等的。有多大的证，就有多大的断。反过来讲，你断了多少，就会证得多少。二者之间是平等的。不可能有一个菩萨证悟了初地，二障一点都没断，肯定会相应他的证悟而断除。

如果有时候我们觉得自己是不是已经登地了？你的烦恼如果还是很强劲，说明肯定还没有登地。他的断和证肯定是等同的。只要有证，肯定有断。讲断的时候，有所断和能断。这里是所断差别对应的差别事。差别事有所断、能断，还有能超越和所超越。

菩萨救世者，如暖等体性。

依具四分别，分下中上品，

胜出诸声闻，以及诸麟喻。

前面是“菩萨救世者”，后面是“胜出诸声闻，以及诸麟喻”。在注释当中对应什么？就是能超越和所超越。能超越是什么？能够超越的就是菩萨，菩萨“如暖等体性”的加行道能够超越声闻和麟喻。“麟喻”就是独觉。

“胜出诸声闻”，菩萨所超胜的就是声闻和缘觉。能超胜者，谁能够超胜他们？就是菩萨救世者。救护世间众生的菩萨能够超胜。菩萨是能超胜者，声闻和缘觉是所超胜者。这方面讲到了大乘加行道的殊胜性。

这里讲断，断有能断和所断。所断是什么？就是“依具四分别”。这是所断。能断是什么？“分上中下品”，就是讲能断的智慧。通过能断的分上中下品的智慧，可以断除加行道分出来的四种分别念。这里大概就有



四个内容，能超胜、所超胜、能断和所断。把这个颂词大概的框架看了之后，再来看一下它的颂词本义。

菩萨救世者，如暖等体性。为什么菩萨叫救世者？因为菩萨自己修道，刚开始进入修道苏醒的就是菩萨种姓。种姓有三种：一个是声闻种姓、一个是独觉种姓，一个是菩萨种姓，分别是下根、中根和上根。有些众生种姓一苏醒，就是小乘种姓，他对独觉、菩萨道都没有兴趣，你怎么和他讲，也没有兴趣；有些人一苏醒就是独觉种姓，他对声闻和菩萨也没什么兴趣；有些人一苏醒就是菩萨种姓，他对于大乘道、成佛利益众生是有兴趣的。

种姓也分两种，一个是不定种姓，一个是决定种姓。从了义的大乘来讲，所谓的决定种姓是没有的，只有究竟一乘，就是暂时有三乘，究竟一乘。按照唯识宗等的观点，他们也说种姓有两种。如果是决定的独觉种姓，永远不会进入大乘；如果是不定的独觉种姓，他们在一定的阶段会入大乘。按照《大乘经庄严论》的观点来讲，已经获得了阿罗汉，绝无可能改变了。证悟无学道了之后，不可能再改变。在此之前，证悟阿罗汉或者三果之前，不定种姓也有发生改变的。菩萨有两种，一种是不定种姓，一种是决定种姓。不定种姓，有可能首先发起菩提心，又退失了，最后取证一个阿罗汉果。还有一些是决定种姓，无论如何不会退失的，这是就不了义的观点。

如果是了义的观点，所谓的决定种姓，虽然暂时在一个阶段当中不会变，但是不等于他永远不会变。比如一万大劫没完之前，他的心都是不变化的，没有想去利益众生，但是一万大劫过后，他的心就开始松动了，那时佛陀放光劝请，他就开始发菩提心。这方面属于阶段性的决定种姓，从不严格的角度可以安立。

菩萨苏醒种姓的时候，他就是大乘种姓。我们现在的很多道友都是属于大乘种姓。既然是大乘种姓，进入大乘的时候，就有一个标准，就是要发菩提心。菩提心有两个条件，一个是利他，一个是求佛果。两种条件具足之后，从这开始就进入了大乘道，慢慢善知识给他培训。虽然他的相续当中可能有这个想法，但是对大乘的利他和觉悟的理解可能还很肤浅，这就需要不断地学习，让他对于利他的概念、认知，以及这种思想的贯彻培养不断地增长，还有对悟和成佛，也要通过这些教材的培训。

刚开始就要致力于救护世间的可怜众生，叫菩萨救世者。只要进入了



大乘道，发了菩提心之后，都称为菩萨。菩萨共同的体性就是救世，一定要救护世间的可怜众生。菩萨救世者和声闻、麟喻不一样。《大乘经庄严论》讲了大乘和小乘的差别方方面面，最大的就是七个。以前我们也再再学习过安立为大乘的七大。即所缘、善巧、果、事业等等，有七个大乘全方位超越。

胜出诸声闻，以及诸麟喻。菩萨救世者凭什么胜出？之所以能够胜出声闻、缘觉，因为他的所缘、善巧方便、智慧、时间、果、事业等等，都不如大乘菩萨，所以菩萨能够胜出声闻。从哪些方面胜出？全方位胜出。首先从种性方面就开始胜出了，然后从修行方面，反正在资粮道的时候，大乘和小乘的小资粮道对比，早就已经胜出了，然后从资粮道到加行道之间，大乘的加行道、见道、修道、无学、事业全方位超胜小乘，对比的时候，没有哪个是小乘超胜大乘的。有些时候虽然用阿罗汉和见道菩萨比，一个是无学道，一个是见道，有些方面来讲，阿罗汉已经彻底地断尽了烦恼障、我执，大乘初地菩萨还有这些。虽然从断除烦恼障的侧面来讲，当然阿罗汉是超胜大乘的见道，他已经到无学果了，别人刚刚到见道，二者不是对等的关系。虽然人无我空性的证悟超胜大乘菩萨，但是从证悟法无我空性方面来讲，仍然超胜不了，还有从菩提心和福德，也是没办法超胜的。即便是阿罗汉和大乘见道的初地菩萨比很多方面都还是落后的，没办法相比。的的确确是胜出的，没有一点夸张的成分。

为什么要再再地强调胜出？胜出就胜出了，你知道一下就行了，反复讲胜出，这儿也胜出，那儿也胜出，到底有什么必要？《大乘经庄严论》从第一个颂词开始讲到最后一个颂词，都在对比都在胜出。这样有意思吗？我们说这样讲是有意义的，很多大乘的菩萨如果不了解差别，中间有可能去学小乘，当个阿罗汉，很有可能就从大乘道当中退失了。如果从方方面面面对比了之后，就不会再有这个想法了。不要就是说修行了很长时间，就像我们这些学过十几二十年的人，绝对在思想当中一刹那都没有想到要去追求一个阿罗汉果，真的没有。虽然阿罗汉也是站在在我们的皈依境上面的。我们肯定要顶礼、皈依他。这是我们皈依境当中的一部分。我是不是就想要得到一个阿罗汉的果位呢？的确是没的。

这种理念来自于什么？就是讲得很细。因为菩萨、上师们把这个问题



讲得很清楚，也强调得非常多，所以在我们思想当中已经确定下来了。不管再困难，绝对都会走大乘道，小乘道是不愿意走的。如果这方面强调得少，加上自己看了一些文章，然后就混淆了，可能就去求个阿罗汉果，也会以这种思想去引导别的修行者。为了避免出现这种情况，在很多地方都要去对比，对比完之后，我们知道了区别这么明显，当然就不愿意去选择声闻或者独觉乘。虽然都是佛法，但是大乘道更直接。因此不会这样选择。

和这个地方一样，菩萨救世者胜出声闻和麟喻的原因。“如暖等体性”，“如”是如同或者如是，两个都可以理解。如同的意思是什么？“如暖等”，“暖”是一个比喻。第一，如同。前面讲了，钻木取火的时候，火着起来之前有个相。这个相是什么？就是发热。比如手机开始发烫了，不处理手机会燃烧起来，有可能爆炸了，发热是一个相。钻木取火在火着起来之前，有个相就是热。第二，如是。菩萨救世者如是就会获得暖等体性。在加行道的时候，如理如实地获得了暖、顶、忍、世第一法位的体性。

依具四分别，“依”可以说是所依或者依靠的意思，就是依靠具有的四种分别念而分出。四种分别念是所对治或者所断，分别念有四种，有清净的分别念、染污的分别念。清净分别念很多都是对无漏方面的分别，染污的分别念就是和烦恼相应的有漏分别，还有实有和假有的分别，就是认为这是实有那是假有。分别念有四种，四种分别念所摄一切障碍叫做所断。

依靠四种安立的所断分下中上品，依靠所断，能断也分了中下上品的智慧，加行道分了上中下。安立上中下的时候，按照下面的颂词来看，并不是把整个加行道分为上中下，刚开始加行道本身也可以有上中下，下面的意思就是说加行道分了四个阶段，每个阶段分上中下。所断的是什么？所断就是四种，即清净、染污、实有、假有。只不过这些内部又分了若干种，比如说若干种清净的障碍所断、染污、实有、假有，这些细化了，障碍是一品品的断除，智慧是一品品的生起，慢慢断下去的时候，除了非常上根利智的人，不需要经过这些次第，可以一下子彻底现前了，也有可能具足，这时候还是按照每个阶段的断障方式进行的安立。

有些修行者有时需要一品品断，如果不给他讲得很细致，众生有时喜欢走个捷径或者说绕过去。如果抱着投机取巧的心态，不想脚踏实地地修行。有这种浮躁的心态，不要说跳，也跳不过去，连一分断障都不行。如



果你的思想是抱着我要一分分断非常踏实的思想，很有可能就跳过去了。这是不同的态度，有些人是很浮躁的心态，越想快反而慢；有些人慢一点，有时也会快起来，这是一个规律。断障的每分智慧会讲得很清楚细致，上根利智者该跳的地方就跳过了，否则按照里面的指引一步一步走下去就行了。每个都分为下中上品的智慧，这些智慧是能断，能够断除四种分别念，在加行道所摄的总体四个分别念，细分又有若干种，分别念的所断就可以断掉，所以说胜出声闻。

因为他的能证和能断所断都会胜出声闻和麟角喻独觉，所以这方面就是所断的差别对应的方面。上师在讲记当中，也讲了大小乘加行道不一样的地方，比如说所缘方面，小乘的所缘主要是讲到了四谛十六行相，然后断除了颠倒，就是把非十六行相的断掉了，四谛十六行相本身还有缘取和执著。大乘就是除了非十六行相之外，十六行相也会断掉。因为以前小乘的圣者在证悟四谛十六行相之前是凡夫人，他对四谛本身是颠倒的，所以十六行相之前有一个颠倒缘取，这是四谛的违品，小乘把这些违品都断掉了，然后如理地现证四谛十六行相，就是说四谛有十六个行相的每个真实义如理地现前，这是小乘圣者所现前的四谛十六行相，他们安住在上面。

大乘除了前面所讲的小乘断掉的颠倒的非十六行相之外，十六行相本身大乘也要断，他的所缘境就是三十二种增益都要断掉。因为所缘和行相二者之间就是相对应的，你的所缘是这样，行相肯定也是所证悟的二无我空性，从因的方面来讲，就是说大乘加行道会成为整个三乘见道的因，而小乘的加行道只能成为小乘的因，因为大可以包小，小不能包大，多可以摄少，少不能摄多。既然大乘的加行道可以帮助我见道，它的资粮绝对可以含摄小乘的见道。小乘的加行道本来就窄，欠缺很多因素。声闻乘的加行道能不能成为大乘加行道的因？不行，里面缺少的因素太多了，这也是不一样的地方。

然后摄持也不一样，小乘摄持的是小乘种性，他们对成佛、广大利生都没有兴趣，这方面就是内摄持不一样。外摄持的方面，他们的善知识都是小乘善知识，即便是依止了佛陀，佛陀也是只给他们讲小乘法，不会讲大乘法，而大乘的外摄持是能够广大地宣讲大乘教义的善知识。所断的方面，小乘加行道断除的是烦恼障的一部分，压制烦恼障；大乘对于二障的



粗大部分可以压制，这方面都是不同的。

辛二（广说彼等之分类）分三：一、广说所证所缘行相与因三者；二、广说所断四种分别；三、广说所依两种摄持。

第一个科判是所证悟的方面，即所缘、行相和因三者；第二个科判是讲所断；第三个科判就是广讲两种摄持。

壬一（广说所证所缘行相与因三者）分二：一、各自分析；二、摄义。

“各自分析”就是讲到了所缘行相等或者对于暖顶忍世第一法位的各自分析。

癸一（各自分析）分四：一、暖位；二、顶位；三、忍位；四、胜法位。

子一、暖位：

这是加行道要经历的过程，这方面已经很细化了。我们学习佛法刚开始都是大而化之的，发誓要成佛，一个众生就成佛了，好像就是两个阶段，第一个阶段是众生位，第二个阶段是佛位。学佛之后，知道了有菩萨位，菩萨位还有加行道，也分不清楚加行道到底是怎么回事，很笼统的一个概念。现在学了之后，加行道又分了四个，有暖、顶、忍、世第一法位，学了以后，好像有了暖、顶、忍、世第一法位的概念，到底是什么？也不清楚。现在我们细化到了加行道之后，不单单知道了暖、顶、忍、世第一法位，而且对于它的所缘、行相等方方面面的关系也给我们讲了，还有修行的方式是什么。

我们学习佛法的过程中，从完全不知道解脱是怎么回事，只知道有众生和佛的概念，逐渐细化到这个程度。细化之后的修道更加清晰，通过智慧观察或者给别人介绍的时候，也不会很笼统。如果你知道得少，只能给别人介绍得很笼统；如果你知道得很细致，除了自己可以很细致地修行，也可以很细致的给别人介绍佛法是怎么回事，或者说这方面太细了，可以暂时不给他讲，给他讲大概的。学习得比较细之后，给别人介绍的时候，相当于你对自己代言的产品性能等方方面面的信息特别清楚。这样给别人介绍的时候，才可以介绍得很细致。如果觉得有些细节可以忽略了，我给



他介绍大的方面，或者从哪个方面给他展开讲。不管是自己使用，还是介绍别人使用，都是需要通达的。

修习佛法也是一样的，我们可以把佛法作为一个产品。佛法是个产品，我们要用这个产品，还要给别人介绍。你首先要很清楚佛法的方方面面，大概和细致的情况。你对这个产品知道得越细致越清楚，自己使用、推介的时候，才会了知、介绍得越清晰。如果你只有一个大概的概念，自己在用的时候也是非常笼统。菩提心，就是笼统一个概念，什么都没有，除了要成佛之外，啥都想不出来。因为你只知道要成佛。别人看的时候，里面还有好多信息，他清楚之后，把菩提心打开之后，这里面有好多。四无量心、自他平等、自他相换……全部都出来了，能够一个个修了。如果只是很笼统的一个概念，天天坐在那儿修，半小时怎么修得下去，好像一分钟两分钟就应该想完了，没什么想的。其实这里面有很多内容，只是我们学得不细致，细化之后就了知了，给别人介绍的时候也会非常清晰。

不单单加行道很细，每个佛法都比较细致，这是广大行派的特点。比如打开《瑜伽师地论》，有时候看得头疼，太细了，很多我们都没有学过，佛法有特别多细致的东西。如果我们觉得智慧很了不起，就去看看这些广大的论典，里面的教义细致到让人头疼。回来再学中观一下子舒服多了，觉得很容易学，有这个感觉。佛法特别深细，为什么要这样讲？学到这个状态，你智慧深细了，每个细节很细化，你修的时候，缘一个一个上去，很容易达到那种状态。

这里面就讲了暖、顶、忍、世第一法位，即加行道有四个阶段。暖是钻木取火，或者两块木头摩擦生火的时候，接近火焰生起来之前的发热、发烫，叫做验相，这种前兆就叫暖。我们修行，通过自己的心识去缘法义，不断地观修能取所取、能修所修，这样不断修的时候，在接近获得见道之前，也会生起一种前兆，这种前兆就是暖相，对见道的无分别智慧有了一点感觉，趋近于它，叫做暖位。暖位已经接近于见道。

这和现在我们有的时候思维空性是不是这样？还是有一定的差别的，这是很稳定的。也许我们在闻思的时候突然生起的感觉，或者打坐的时候生起的感觉，也许是接近于实相，但是不稳固。因为不是一个步骤一个步骤，通过强大的福德和集资净障修上去的，所以根基不是很牢靠。有的时



候见一下就跑了。因为法很殊胜，尤其是上师们直指心性或者讲大圆满窍诀的时候，由于上师非常强劲的加持力和法的加持力，再加上弟子当时信心到量了，上师直指的时候，内心就会产生一种感觉，有的时候这种感觉就是实相的一部分，有的时候就是真实的实相。虽然这种感觉也会有，但是很快就没有了。通过一步一步修上去的感觉很稳定，并不是抓不住，越往上修感觉越稳定。为什么要通过加行道这样修？通过一步步修上去之后，这种感觉就可以被他掌控。而有些是没办法掌控，突然冒出一个和实相关联的念头，刚想抓住，早就跑得无影无踪了。有时闻思、打坐，会出生一些类似的感觉，因为根基不牢靠，所以是抓不住的。加行道是很稳定的，这就是加行道的优势。这样修上去之后，境界相当稳定。

暖位分了下中上三品。整个加行道的暖位，按照显宗的观点来讲，应该需要比较长的时间。需要一个无数劫的时间来经历凡夫的资粮道和加行道。上师在别的地方也讲过，这个“无数劫”是不是真的就是无数劫？当时的印度人很喜欢夸张，动不动就是无量、无数，是不是真的是无数也不好说。时间肯定是短不了的，再夸张不可能把几十年夸张到无数劫，也会是相当长的时间。加行道时间肯定会很长，这里面要对治一品障碍也需要反反复复去修。我们讲的时候，暖位就是个概念，能分得出来上中下三品吗？可以分出来。因为加行道的暖位长得很。在刚刚进入暖位的时候，很长时间要修暖位当中所相应的境界，通过很长时间的修炼才能够断掉障碍，这也是存在的。

暖位可以分为上中下三品。加行道的智慧刚刚生起来叫下品位；中间保留一段时间有所增上，继续保留的时候叫中品位；加行道的暖位达到顶峰叫上品位。上师老人家说，这应该是很到位的理解方式。

所缘无常等，是四谛等相，
行相破著等，是得三乘因。
色等离聚散，住假立无说。

这里面就讲了三品暖位。“所缘无常等，是四谛等相”，讲的是下品暖位的所缘；“行相破著等”是下品暖位的行相。“是得三乘因”是讲到它的因，因就讲一句，所有的因一下讲完就行了，下面每个都是一样的。“色等离聚散住”，到“住”之前断句，这是属于中品暖位的所缘和行相；



“假立无说”是属于上品暖位，假立是上品暖位的所缘，无说是上品暖位的行相。

首先我们看下品暖位的所缘，“所缘无常等，是四谛等相”，“四谛等相”即对于四谛的共同色法，比如说五蕴色受想行识。前段时间我们在学《释量论·成量品》的时候，也学过四谛，流转的五蕴就是苦谛的事相。四谛为什么要讲色法等？因为流转的五蕴就是色受想行识，对于四谛当中苦谛、集谛等等，都是在上面安立的，对于四谛的共同特法色等，远离十六种增益的人我的十六种行相作为所缘。也就是说下品暖位自己的所缘主要是以人无我为主，或者从某个方面来讲，就是和小乘的人无我相似的一种状态。

因为进入到见道之前，虽然大乘的修行是二无我都要同时修的，但是在修的过程当中，分别是主修人无我、法无我，然后再主修其他。前面我们讲了，就是会把所修的法一个一个细化，相当于分成若干个层次，一个层次一个层次去超越，这时候的所缘主要也是四谛十六行相的人无我。小乘的所缘是直接安住的，对于所缘了知是不执著的。他的所缘是什么？四谛十六行相作为它的所缘。“无常等”，苦谛下面就是无常苦空无我等等，属于四谛的十六种行相，把十六行相作为所缘。

“行相破著等”，“行相”就是破除对它的耽著。因为前面我们讲，所缘和行相一个是有境，一个是对境的关系，所以它的行相就是破著，即破除对它的执著。大乘要断除增益，就是了知十六行相的本性，然后不耽著，该破斥的就破斥了。

“是得三乘因”，讲到前面的因。这个因是什么？就是见道的因，整个见道的因就是加行道，加行道是整个三乘的因，所以它会成为声闻缘觉和菩萨三乘见道的因。大乘的加行道可以成为整个三乘见道的因，再往下缘觉的加行道可以成为声闻和缘觉见道的因，声闻乘只能成为声闻乘见道的因。此处讲的是大乘的加行道，就会成为三乘见道的因。原因前面我们分析过了，大可以包小，多可以包少。它的因素多，既然可以成为大乘见道的因，当然可以成为声闻缘觉见道的因，他的资粮已经足够成为小乘见道的因，从这方面可以理解的。虽然有这些因，他会不会证？自己是不会证的。

是得三乘因，这里就讲一次，为什么讲一次？每个都是一样的，反正



讲到中品暖位、上品暖位、顶位、忍位、胜法位全部一样，反正加行道就是是得三乘因，因此这里提一次，下面不会再提。

“色等离聚散，住”，住之前就是讲中品暖位。首先色等离聚散属于中品暖位所缘相的差别，这前面是人无我，这里是法无我，对于四谛不共的特法，前面是共同的特点。共同的特点是什么？共同的特点就是大小乘有个共同的地方，就是说对色等的无常苦空无我等等十六种形相是共同的。

为什么叫不共的？法无我是不共的，只有大乘才有，小乘没有的，所以它叫不共。不共的特点是什么？所谓的不共，就是对色受想行识，对于色法等远离聚散、破立的法无我三十二种形相。这里面讲了不单单是说有一个无常苦空无我需要肯定、安立，因为在共同乘当中要破掉常有等等，和四谛相矛盾的方面。此处法无我在讲不共的特点时，色法等不单单是说无常，不管是常，还是无常，都要离开。而且色法积聚、消散、破和立，所有有关法无我的三十二种形相，就是说远离三十二种形相，这方面安立为它的所缘。在共同的标准当中，只是破常不破无常，然后在法无我当中，常破了，无常也破了，所以就是离聚散，像这样色等离聚散，这就是它的所缘。“住”字就是讲到了它的形相，讲它的形相什么意思？上师讲了，在所缘当中有一个离聚散的离字，讲形相的时候也要用到离。为什么？因为形相是证悟，对于远离聚散的法要证悟，证悟能净的智慧是什么？他证悟是离开了住和不住的关系，不执著什么？不执著离住。什么叫离住？就是离开住的意思。住就是常有，所谓的安住就叫常有。所以非无常的常有是离开的。还有一个离住，离开住，反过来讲就是离开恒常。离开恒常是什么意思？就是无常。既要离开常，也要离开无常。

颂词当中一个住字，直接讲就是常有的意思，然后离住是什么？离住是无常的意思。常和无常都远离，叫做它的形相，这个颂词就是这样理解的。形相这里面不是特别明显，并不像前面行相破著等一样。所谓的形相破著等，前面是破著等，这个地方也是破执著。破什么执著？破除了住和离住的执著。这就是中品暖位。

下品是人无我为共同的，中品是什么？主要以法无我。因为他训练的时候，的确是一个所缘一个所缘的训练，他的智慧很细致，不是说大而化之，像我们训练菩提心一样，发心利益一切众生，好像你的心很广大。其



实这是很散的状态，修完之后，效果不明显。虽然是要利益一切众生，但是修的时候要缘一个众生去修，把一个众生修的很纯熟，换一个再修，逐渐修的非常坚实。此处也是一样，对人无我、法无我也是可以这样的。首先把人无我来作为所缘安住，然后再把法无我作为所修的。虽然修了人无我、法无我，但是是不是意味着只是在暖位修？那也不一定。因为从人无我到法无我证悟见道，中间还会有很多不同的认知，所以有些时候人无我、法无我，虽然是作为整个大乘所修的主要对境，但是内部有不同的阶段。尤其是加行道有很多阶段，它是一步一步走上去，走上去有很多的阶段。比如说看起来好像是一幢楼，进去看的时候，里面每层都有楼梯这样上去的，上了一楼楼梯，虽然看起来这是一楼楼梯，但你要走的时候，一楼到二楼之间的每个梯阶也是不一样的，这些细微的差别，必须要进去之后才能知道，外面看起来就是一幢笼统的大楼而已，观念是这样的。

修行佛道也是一样的。为什么在修加行道的时候，有这么细致？看起来好像就是修一个人无我、法无我，感觉没什么，真正一步步修的时候，内心当中的执著要分分断或者分分压制的时候，细致的地方就出来了。下品暖位修这个，中品暖位要修那个，逐渐一步一步修上去，最后真正达到见道的时候，相当于很稳固的境界一步一步修上去，这不是说那种心识当中闪现一念，好像相应于实相的觉受。而是相当理智的修行方法，这就是中品暖位。

上品暖位是“假立无说”，假立无说四个字，“假立”两个字是所缘，“无说”两个字是形相。假立为什么是所缘？对于四谛有法世俗的显现，一些色等法是无实如幻，这个时候完全了知了无实如幻。前面人无我、法无我修完之后，这个时候就修假立，所有五蕴都是如梦如幻的，像这样修持它的如梦如幻。仅仅是一个名言假立的差别而已，好像有很多差别法，其实这些差别都是假立的，这些假立法的差别就是属于所缘。

它的形相是什么？形相是无说，无说就是不存在善恶等等的戏论，他的名称是无可言说的。虽然有这个名称，但是真正来讲无可言说。有些地方讲加行道的时候，暖位主要破的是什么？虽然这里面有人无我、法无我，还有如梦如幻等等，它主要破的是能诠所诠的执著。我们名称当中的能诠和所诠，知道这是假立的。有些人会想加行道需要专门修这个吗？我们都



知道是假的，这是不一样的。我们知道能诠所诠是假的，只是一种概念的理解，在加行道是实打实的，真正从感觉上面完完全全知道能诠和所诠就是假立的东西，在生起感受方面非常非常的稳定，这是通过修行来现证的。

加行道首先在暖位的时候，知道名称和名称所表达的一切都是假立的。比如说你们看我们看，就是说不存在善等戏论而以名称无可言说。这方面也是打破它的名称、能诠和所诠的意思，有时候也可以这样对照。往后走的时候，就是断除所取，再断除能取，最后二取都断掉之后进入见道，也是有不同的分别。

这就安立了什么？安立了暖位的三品。上品主要了知的所缘是如梦幻。这种如梦如幻就是高质量的，和我们现在的如梦如幻不一样。为什么我们已经知道如梦如幻还有这么大的执著？关键是没有到加行道。一定要在心中生起相应于如梦如幻那种感觉，那时候不可能还会生起粗重的烦恼，这是绝对不可能的事情。

因为现在我们的如梦如幻只是一个概念，理解的力量不大，所以要反复要去串，串了之后，如果有了感觉，相应于如梦如幻的高度，安住了如梦如幻，你的烦恼绝对生不起来了。所有的烦恼都是实执产生的，如果能够安住如梦如幻的状态，这个状态要生起来，不是说我已经有了理解，理解和状态是两回事。我们理解了如梦如幻，大概知道了，观察分析都是如梦如幻的，这时你的状态还是相应于实执，而实执就是产生烦恼的根源，如果你有实执，没有理由不生烦恼。如果你安住在如梦如幻状态时，实执的根源通过如梦如幻的修行，已经没有安住在实执了，就是如梦如幻了，在这种状态当中怎么可能还生起烦恼？粗分的烦恼肯定已经被压制了，这是毫无疑问的。

我们现在对空性的认知主要还在闻思阶段，还要串习，空性的感觉逐渐在内心当中通过闻思修行就会生起来，最后当你能够相应于空性的状态而安住，就会发现你的烦恼逐渐轻微，一天一天看着减弱了。空性的力量是如此之大，我们之所以没有调伏烦恼，就是因为这么强大的空性的武器，我们没有真正拥有，我们还在看图片、武器展，武器还没拿到手上，也没有去用，它的威力发挥不出来。现在我们就要去慢慢观修，让空性的觉受生起来，我们首先要闻思，再去串习观修，慢慢就会可以的。



子二、顶位：

色等不安住，其体无自性。

彼等自性一，不住无常等。

顶位也是分了下、中、上。前面我们讲了，顶位在动摇的善根当中属于顶端。顶位不断善，不会生邪见，不会断善根。断善根的因是什么？就是邪见。动摇的善根到了顶端的时候，没有邪见可生。从反方面讲，在顶位以下都有可能，我们说暖位可不可能生邪见？还有可能性。因为修行的力量比较大，所以生起来以后不会达到那么标准，虽然不是很容易生起来的，但是还有可能性的。到了顶位就不会生邪见，不会断善根了。

“色等不安住，其体无自性”，是讲所缘；“彼等自性一，不住无常等”，是讲形相，就是讲下顶位。顶位分下、中、上三品，下品就是讲色等不安住。四谛对于五蕴、色法等胜义谛空性，不住戏论之边，无有自性的本体，这方面就是它的所缘。所缘境就是讲到它对于四谛的法性胜义空性不住戏论之边的本体，没有自性差别，像这样就属于所缘。他对空性方面有理解，主修的是无有自性差别的空性。也就是说不管是色受想行识，五蕴所摄的一切法，在观察的时候都是空性的状态，没有任何一个存在的戏论，安住在这个的时候，属于一种所缘。他所看到存在的法，不管是任何一种显现法，见道的时候都会知道这是不存在的空性，完全是空性的，叫做所缘。色等不安住，其体无自性，所有的色法没有安住，本性就是无自性，就是我们所看、所闻的一切的法都是这种自性。

现在我们所学习的，在最后都用得上，现在学的空性推理的理论，在加行道都要一步一步去修，要去现前。如果现在你不学，也进不了加行道。当然你能够进入加行道，肯定是把前面该学的学了，像这样最后你就有所修的。如果你现在不学，到时候也进不了加行道。现在所学的慢慢都要用，在加行道顶位的时候，也要把其体无自性方面作为所修的。

彼等自性一，不住无常等，属于它的形相。“彼等自性一”，就是说这些自性唯一是空性，不住无常，也不分别等等，这就是它的形相。所有的自性唯一，“唯一”是什么？所有法的自性唯一是空性，没有任何的本体、差别，唯一是空性的。“不住无常等”，他的智慧当中根本不耽著，不住于无常等的分别当中。常、无常等所有的概念分别都不住，在顶位的



时候，他的智慧能够相应这个状态安住，所有加行道都是能够现前的。这并不是见解，而是所缘和形相。所缘是所有法的本性空性，形相是对于常、无常等等都不分别。

彼等彼性空，彼等自性一。

不执著诸法，不见彼相故。

智慧所观察，一切无所得。

这是中品顶位和上品顶位的一种境界。“彼等彼性空，彼等自性一”，属于中品顶位的所缘相。“不执著诸法”是中品顶位的形相。就是这样分的，这三句是讲中品顶位。中品顶位的所缘是第一句和第二句，中品顶位的形相是第三句。

彼等彼性空，“彼等”就是讲到了色等法，色受想行识五蕴或者四谛。“彼性空”，这些法的本性是空的，它的显现和性空。彼等是四谛，彼性空就是空性。后面一句还有一个彼等，一共三个。第一个彼等，是讲色等法就是显现法，彼性空就是它们的空性。彼等自性一的彼等就是双运的意思，即现空无二，自性一的意思是它们的本性是没有差别的。它的显现和空性都是双运，本身来讲也是没有差别的。我们讲的时候，有时候单独讲显现，讲显现的时候，对凡夫来讲似乎就是实有的，讲空的时候，对凡夫来讲似乎就是没有的，其实就是双运的。现就是空，空就是现，显现不是实有，空也不是实有的，这时候有了一个双运的概念。

这个双运的概念是不是存在？凡夫人有时候也会执著双运，麦彭仁波切在《定解宝灯论》《智慧品》注释当中都是这样讲的，给他讲显现的时候执为实有，给他讲空的时候执著没有，给他讲双运的时候执著黑绳白绳搓在一起，认为两个东西搓在一起叫做双运。这些都是一种执著，就要破这种执著。彼等自性一，这方面彼等的自性也是无二无别的自性当中一味一体。

“不执著诸法”，就是对于双运的本性也不执著，然后通达了息灭双运的戏论，就连双运也是假立的。我们的执著由粗而细，这方面不是抉择，这是安住。真正来讲从加行道到见道的过程当中，要趋向于无分别智慧的证悟。在我们心识面前浮现出双运的时候，还会认为双运存在，这是很细的执著。加行道的执著已经很细了，现在在我们脑海里面的双运，和加行



道要破除的双运有很大差别。因为我们现在还没有真正通过很多的修行，就连前面暖位当中的人无我、法无我等等也没有修，更不要说在加行道顶位的时候，在他们的所缘面前那种双运不存在的状态。

我们现在脑海里面想的双运和双运不存在，离加行道这种实际安住的状态还是有差别的，如果我们修，这个差别也会越来越小。彼等自性不执著诸法就是他的形相，对于双运本身也没什么可执著的，这不是见解，而是真实的安住。

“不见彼相故，智慧所观察，一切无所得”，这就是讲上品顶位。上品顶位的所缘是不见彼相故，形相是智慧所观察。“一切无所得”，这是上品顶位的所缘。在安住的时候，他对于色等四谛的法性离边等性不见一体他体的戏论，这方面叫做所缘。也就是说在上品顶位的时候，能够相应一切都是平等的。所谓的离边等性，离边和等性没有一体他体的差别。

类似于中观四步境界当中，从双运到离戏，离戏就是打破双运的戏论，安住在离戏当中，离戏有时候还会有一个很细的执著，是什么呢？这是瓶子的离戏，那是柱子的离戏，离戏和离戏之间好像还有一个更细的差别。虽然都是离戏的，但是有一体、他体的，这个离戏和那个离戏是不一样的。上品顶位没有这个，它是等性的，不见一体他体的戏论相，就是对法性离边等性而不见一体他体，这个戏论相属于很细致的，离边的一体他体没有很多，完完全全知道真正是等性。所有的离戏都是平等的，瓶子和其他的离戏都是平等的。

上师也讲了，这里有点像中观四步境界，但是和中观四步境界还不一样的地方。我们刚刚是借助了四步境界的观察方法，大概说明离戏和前面有一定的差别，这些都是属于修行时需要相应安住的，这是他的所缘。

它的形相是“智慧所观察，一切无所得”，通过无相的智慧全面观察的时候，了悟到一无所得，这是它的形相。所缘是等性的，然后它的形相也是相应安住，通过智慧来观察的时候一切无所得，这就是它的形相。

下面还要讲忍位、世第一法位，还有暖顶忍世第一法位之间的差别，后面上师在注释当中还会分析一下它们的重点，暖位、顶位、忍位、世第一法位看起来很相似，细分的重点在哪里后面还要讲，今天把颂词如是



介绍一下，下面我们学的时候还会了解的更细致一点。

今天我们就讲到这个地方！

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



《现观庄严论释》笔录

智诚堪布 讲解

第9课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》是住于十地菩萨对佛经的解释，从显现上来讲，完完全全能够诠释佛经的就是佛陀，他完全证悟了究竟实相之后，相应于证悟的意趣宣讲的等流就是经典。有很多对于佛经的解释，凡夫人看到佛经之后，也可以做一些解读。因为我们相续当中，闻思修行的智慧非常欠缺，所以看佛经的时候，就会相应于世间中的分别念去做解读了。相比起来，闻思过很长时间的人，解读佛经就要准确得多。如果再往上，资粮道、加行道的修行者具有戒定慧的功德，他们对佛经的解释就会更加的准确。再往上的初地菩萨因为现证了实相，所以在出定之后的智慧非常超胜。

从这个侧面来讲，龙树菩萨通过自己的智慧解释了《中论》，这种甚深的空性绝对是空性，不是我们以为的空性，就是相应于《般若经》的究竟实相的空性，就是这种道理。弥勒菩萨是十地菩萨，如果初地菩萨因为证悟了实相，解释的佛经都很准确，十地菩萨解释的佛经就更加准确了。

我们是不是除了佛经之外的论典都不能看？当然不是。同样都是看经典里的含义，通过凡夫分别念或者十地菩萨的智慧解读佛经的差别非常大。如果我们要解释或了解《金刚经》《法华经》或者《华严经》等等，依靠登地以上的菩萨造的论典非常可靠，而我们的分别念并不可靠。

现在我们学习的是佛陀的补处弥勒菩萨，这样位居十地的大圣者对于



佛经中究竟精华的《般若经》所造的一个注释，这是非常可靠的。通过这样可靠的论典引导。第一，可以非常顺利的解读《般若经》的意趣；第二，对于我们当前所要修学的一切内容，完全能够做一个准确的引导，或者说我们通过这样引导完全可以对于所要修学的法产生定解，如果对于法的本身没有任何的怀疑，可以慢慢在内心当中生起殊胜的证悟。

《现观庄严论》是八事和七十义，现在我们学习的是遍智。遍智用十种法表示，前面的发心和教授我们已经学了，现在是抉择分的内容。在登地之前，处于加行道的修行者，他在加行道当中所要修行、断除的内容在顺抉择分当中进行安立。加行道有四个阶段，暖位、顶位、忍位和胜法位，或者叫世第一胜法位，世第一就是胜的意义。过了这个阶段之后就可以超凡入圣。虽然加行道也是凡夫位，但是这种凡夫位非常接近见道，或者说凡夫位和圣者接轨的关键地方就是加行道。虽然加行道的智慧是凡夫的本体，但是靠近见道。因为总有一天要经过，所以我们就要学修这方面的内容。可能有些道友现在还没有修到这个程度，但是对于加行道当中正式的学修内容，现在也可以了知和相似的串习，这些对我们来讲都是有意义的。

在四个加行位当中，前面的暖位分了上中下三品，共同的是以缘人无我断除颠倒十六相的已经学习了，中品的暖位是对四法不共的特点，断三十二种增益的法空，法无我的本性也是如是的了解。上品的暖位中，对于一切万法的显现方面破除实执，然后进入到顶位的修行。顶位也分了下中上。下品的时候主要是把空性作为所缘，然后断掉对空性该有的执著；中品的时候是对于双运的执著，对于双运的本身如实的了知；上品的时候对于等性方面的一些本性如是的了知，当然空性、双运、等性，这些名词都是一样的。在不同的阶段，要证悟的深度和断除的违品都不一样。现空无二的本体在资粮道的时候，通过闻思为主的学修，见解早就已经非常确定了，对于现空无二还要在内心当中生起它的本体。

现空无二是什么？现空无二就是基道果当中基的本性。基是现空无二，修是现空无二，最后现证的也是现空无二，它的本性如何才能现前？就是要通过闻思修的次第如是的现前。把现空无二的见解确定下来之后，在现证现空无二的实相之前，不管是暖顶忍哪个位，所修的都是相关的内容。因为修行的智慧深浅不同，所以对于现空无二的所修也是有层次的，或者



说侧面不相同，因此对于等性等方面的意义，也是进一步的进行了知，通过现观的方式来进行修行，该生起的觉受就可以生起来。

子三、忍位：

加行道的忍位分了上中下三品，所修持的也是针对于等性的不同侧面进行修行。为什么叫忍位？所谓的忍位，到了这个阶段，他对于空性的本体可以通过修行的方式完全接受，能够堪忍无生之义。因为这时对于空性的觉受非常超胜，所以他对于空性的含义，不像现在我们通过推理分析之后，完全接受没有怀疑。因为所谓的无生法忍，无生法就是空性的意思，对无生法的忍，上品是在八地，中品是在初地，下品是在忍位，忍位就会真实生起下品的无生法忍。在下品无生法忍之前，还有一个闻思的阶段，无生法忍的上品中品下品都是关乎于现观，在此之前，可不可以有无生法忍？我们说，在安忍当中有一个无生法忍，或者现在我们通过学习《中论》等有关空性的法要，也可以生起一些定解。这个定解是从闻思而得到的，也类似于无生法忍。

虽然他对无生、空性的道理，通过闻思的侧面都可以相信，但是他没有通过进一步的修行在内心当中生起这种感觉，所以还不算是下品的无生法忍，随顺于无生法忍当中的定解，对于总的方向，从见解方面已经了知了，但是要生起这种觉受，必须还要在忍位才能生起来。这时候叫忍，完全接受，没有丝毫不接受的地方，或者说内心当中没有别的违品，可以真实的通过修行空性的方式如是安住，这是下品的。

忍位因为有空性的缘故，虽然它是凡夫的本体，但是相非常超胜，所以到了忍位的时候，基本上通过修行空性的力量，就可以不堕恶趣。忍不堕恶趣，是不是完完全全的把堕恶趣的业全部清净了，而导致不堕恶趣？有些地方讲，并不是因为把堕恶趣的业全部清净了而不堕恶趣，他是对于无生法、空性产生一个很殊胜的深受，所以在堕恶趣的因缘当中，缺少了某种因缘，所以缺缘不生。这种缺缘不生的方式在《俱舍论》中叫做非抉择灭。非抉择灭不是通过抉择的智慧，把它的种子等灭尽而不生，而是因为缺缘而不生，这不是通过智慧抉择而产生的灭，而是因为它缺缘不产生，所以叫做灭。比如说北方的冬天，在野外不会生长鲜花、庄稼，这是什么原因？因为缺缘不生，它没有因缘，所以不会产生。从这个侧面来讲，忍



是不堕恶趣的，因为无生法方面的觉受特别超胜，所以导致他相续当中堕恶趣的因缘不会成熟，缺缘不产生了。他获得了一种把握，在忍位的时候可以获得授记。

色等无自性，彼无即为性。

无生无出离，清净及无相。

由不依彼相，非胜解无想。

忍位也分了三品，“色等无自性，彼无即为性”，这是下品忍的所缘和行相；“无生无出离清净”，这是中品忍的所缘和行相；“无相由不依彼相，非胜解无相”，这是上品忍的所缘和行相。

第一，下品忍位的所缘相差别。色等无自性，彼无即为性，这里面分了所缘和它的行相。所缘是色等无自性，行相就是彼无即为性。“色等无自性”，在宣讲忍位的时候，里面也有一个特点可以帮助我们理解忍位不共的特点。不共特点主要就是通过对应三解脱门的方式进行安立的。第一个，对应的是三解脱门当中的本体空性，我们知道三解脱门当中的法本身，比如说一朵花，在花上面可以安立三个不同的反体，我们正在见到的这个花本身就是它的本性。它的本性是什么？本性是空的，这就是花的本体。前面有它的因，后面有它的果，因此花也可以分为三个侧面。我们有可能对花的本体、因和果产生执著，因为对它的本体、因和果产生执著的缘故，所以就会被它的本体、因、果所束缚，认为这些都是实有的。

通过空性的修行，如果能够解脱对本体、因和果的执著，叫做三解脱门。“三”是法的本体、因、果，“解脱”就是针对它的束缚方面。如果我们对于三法不了知，通过实执、愚痴去面对，就会产生缘法本身执著。比如说现在看到了花，就会认为花是存在的或者什么样的，不了知花的本性，就产生了实执。有些人对花的来源，认为这些所有的因缘是实实在在存在的，这是对它的因产生实执、有时是对果产生实执，觉得我可以得到花，然后缘它的果也会产生实执，这就是缘三个法的束缚。

反过来讲，就是了知它的本性。本性是什么？花的自性是空性的，然后它的因没有任何的相状，没有自相、共相或者实有的相，然后对它的果也没有什么希求，叫做果无愿。为什么叫无愿？愿就是愿求，能够得到，可以去追求，有希望，叫愿。果无愿就是它的本性空的缘故，没有什么可



以希愿的，这就是三解脱门。三解脱门放在忍位的时候，前面我们讲了，三解脱门不是实实在在的三个东西，它是对一个法从三个侧面来解读。后面还要讲，它也是属于对等性方面的进一步了知。如果我们认为这个东西有因、体、果，是不是就是有差别了、不平等？我们在修的时候，分别缘它的本体空，把本体的执著打破，然后把对它的因果的执著都打破，最后就是真正达到平等了。因为更细化了，所以等性不是一个口号了，细化到什么程度？就是在这个法上面的不同差别、反体，都是通过三种不同的修行进行断除，这方面从等性方面展开的宣讲，都是等性的一部分。

忍位是三解脱门，后面胜法位还是三解脱门，二者之间的差别是忍位的时候主要是把三解脱门作为对境来破的。后面的三解脱门是缘它的有境，这种等持，就是说安住三解脱门的智慧也是空性的。三解脱门本身是空的，对境也是空性的，最后本性完完全全达到了极致，就可以真正地趣入到见道的智慧当中去，它们也有差别。我们在看注释的时候，里面也宣讲了一些不同的关键词。

色等无自性，前面说五蕴的本体上面安立四谛，色等四谛法性的本体是空性，本体不存在的差别。哦巴活佛的注释和大恩上师的讲记当中，最后都有差别两个字，也是说本体不存在的差别。后面在中品忍的时候。还有果无生无出离、自相共相的差别。“差别”是什么意思？所谓的差别从某个侧面来讲，真正安立等性，要完全相应现前等性方面有不同的侧面，从细微的方面，不平等的差别方面必须要一一泯灭，这些差别都是没有的。如果我们没有通过修行，觉得所谓的本体空是属于本体方面的差别，然后这是果的法性方面的差别，那是因的法性方面的差别。我们对于法性本身，还会进一步去分别。因为我们的分别念很善于分别，所以对于等性可能还会认为这是属于本体方面的法性，那是属于果方面的法性或者属于因方面的法性，还会去分别。如果通过一步步的修行之后，这些所谓的反体、差别都会不存在了。

色等无自性，对于色等四谛法的法性，尤其是三解脱门当中的本体空性的法相不存在差别，这方面我们要了解，本体空的差别，了解的时候，所谓微细的差别也没有。因为要趣入到等性当中的时候，虽然前面我们讲等性的时候说，虽然它对某一个法可能说都是离戏的，这些了解了，但是



他的相续当中还会存在这个法和那个法之间还是不一样的。比如说这个地方讲本体的法性，还有果的法性和因的法性，从法性本身来讲，并没有任何差别，但是我们的分别念可能还会认为存在差别，在断的时候，尤其是趋向于离戏论，要通过修空性断除和实相不相应的细微分别、执著的时候，一个个都要通过修行的方式来断掉。

我们抉择见解的时候，好像比较快，一下子就抉择了，这些都是平等的，在它们的本性当中不存在差别，通过我们的分别念去抉择见解总相的方面似乎很快，但是我们内心当中是不是真正地安住了？还没有，需要去一步一步地现前，现观就是都要真实地去现证。现证的时候，我们要一步一步地去修行，达到这个状态，就像前面我们讲的，比如看地图的时候，一眼可以把所有地图都看全，但是真正按照地图的引导去走的时候，从这个景点到那个景点之间，还是需要一步一步地去走。在地图上面看不到山也看不到水，只是通过一些记号表示，你去走的时候，有的地方要爬山，还是很累的，反正这些感觉都要经历。虽然看地图的时候，这些都没有，但是你去走的时候都会有。在见解方面我们可以很快抉择这些都是平等的，但是你真正去现前的时候，还是要通过一些比较细微的方式去有所体会。虽然都是等性的，但是里面还是有不同的。

色等无自性，“彼无”，就是不存在，它的所缘都是空性的。“彼无即为性”，它的行相是什么？对于法性是无本体的空性体性也不执著，它从法性上面来讲，所谓的本体空的体性也不执著，本体空本身通过修行也不执著。我们讲了，他的见解早就圆满了，我们不用担心，他是不是见解上面还没有圆满，现空无二的见解早就圆满了，就是要通过修行一步一步地达到这样的境界。比如说我们在抉择应成派见解的时候，生起的见解需要通过修行的方式一步一步达到，修行的时候，对于法性本体空性的体性也不执著，这就是下品忍的行相，对于本体空性不执著，对空性本身也不执著。

第二，中品忍位的所缘相差别。无生无出离清净，“无生无出离”可以说是它的所缘，“清净”就是它的行相。“无”字还是要放在生、出离、清净三者上面去。因为所谓的清净就是对所谓的清净相不执著，所以清净上面也要安立一个没有或者无的否定词，这是必须要安立的。中观通过一



步步断掉负面的分别执著之后，逐渐现前它的本性空性。表述的时候都要说无，在没有方面一个一个去加。这里在给我们介绍的时候，虽然菩萨已经现证的时候，用不用词都没有什么，但是对我们介绍的时候，必须要通过否定的方式。本来我们实执心很重，肯定的时候我们很容易会产生一些额外的执著，也是出于善巧方便，所以在描绘的时候，也会用一些没有自性、不执著等等的安立。无生无出离主要是通过果无愿的有寂等性无生无离的差别，这也是它的所缘。

凡夫没有相应空性的时候，果是有愿的，愿就是希望的意思，希望得到或者说觉得它有一个本体可以让我们去追求，叫做有愿。无愿是因为本体空的缘故，没有什么可以追求和得到的，如果我们觉得本体存在，就可以有愿。如果不好的愿，我们就要去抛弃它；如果好的愿，我们可以去获得，这就是愿和无愿。相对来讲，无愿也算是空或者单空的状态，无愿本身也是空性的，对无愿也不能执著，修的时候要生起这样的状态。无愿是缘什么无愿？真正对果无愿安立的时候，就是有寂等性无生无出离，在等性上面的差别是什么？就是有寂等性无生无出离，有寂等性就是三有寂灭，就是三有和寂灭都是平等性的，这是无生也是无出离。

无生是指什么？没有出生，三有是轮回的自性，世俗方面没有什么生的；出离方面是属于胜义的，就是说出离轮回、清净涅槃方面的法无出离，也没有什么可出离的。因为所谓的轮回和涅槃二者是相对看待安立的。如果有了轮回，就会有出离；如果没有轮回，就不会有出离。如果有，二者都有；如果没有，二者都没有。在世俗谛当中，当然会有轮回，现在我们正在修持出离轮回的涅槃法，就是有轮回也有涅槃。其实在它的本性当中，所谓的轮回是不存在的。轮回的本体是什么？我们流转的五蕴或者二取分别念、人执、法执等等，我们真正对每个法做终极观察，在抉择见解的时候，哪个是存在的，哪个是成立的？根本没有成立。

不管我们说的二取分别能取、所取，还是人执、法执，其他的色蕴、受蕴等等，都是属于对法界不认知的错乱分别而显现的。所谓的轮回自性，我们流转的过程中，正在分别、痛苦的时候，轮回的本性就是空的，根本不存在。真正分析的时候，在本性当中，正在流转的时候，轮回就是不存在的。如果从本性上面轮回就不存在，又何来灭掉轮回的涅槃？有轮回才



有涅槃，没有轮回就没有涅槃。我们真正要现前的就是这个。如果你要现前，必须把最细的执著也灭掉。

如果我们要现前没有轮回，也没有涅槃，但是缘没有轮回没有涅槃本身，不放弃对它的执著，有寂等性也无法现前。所谓的有寂等性也是针对前面的有和寂，然后再产生一个有寂等性。如果细微的执著没有打破，真实的有寂等性也是没办法现前的。就像我们说，空性是究竟实相，如果对空性的执著没有打破，空性也现前不了，对空性的执著本身也是不相应空性的。修行的时候，果是无愿的。这种无生无出离的差别，叫做所缘。

凡夫人对于轮回当中的安乐方面是有希愿的，不愿意转生恶趣、感受痛苦，这是愿；希望获得安乐、长寿或者任运的快乐，也是愿。一般世间凡夫人对于轮回的法还是希求的，修解脱道的人会对涅槃的法很希求，因此就出现了轮回和涅槃各种各样不同的分别念。究竟来讲，这些都是没有的。无生也无出离，叫做所缘。

它的行相就是清净，通过修持有寂等性，即中品忍位等持的修法的智慧，通达对色法等五蕴自性清净也不执著，就是它的自性是清净的。本身来讲，它没有三有，也没有涅槃。对自性清净本身也不执著，叫做行相。清净两个字看起来好像是在肯定有个清净，但是所谓的清净就是一个行相，不能认为真正有一个清净存在。颂词当中没有明显的否定，就是把前面无生无出离当中的无字，配在了清净上面。清净也是没有的，清净本身都不执著，属于行相的自体。

对清净相不执著，意思就是了知法性，正在上座观修法性的时候，都是不会执著的。前面我们讲，有些上根利智者可能加行道很快就圆满了；有些修行者在加行道的时间会比较长。他修持加行道的忍位、有寂等性的时候，不可能长时间一直安住在禅定当中，也会起定。下座之后，仍然要去集资净障，对于该做的都要去做。当然在加行道的时候，还没办法真实安立入定和后得，一般来讲，入定和后得的名词、术语都是安立在地上的菩萨，比如入根本慧定和后得位。凡夫人有没有这些？勉强可以安立，有些时候我们说入座和下座，是不是比较准确一点？下座的时候，为了上座时可以更深地去修持有寂等性空性，还是要积累很多的资粮。该忏悔的忏悔，该集资的集资等等。我们现在修空性、实相、法性等福德仍然是非常



重要的。如果欠缺福德，或者罪障深厚，即便很精进的去打坐，打坐的时候显现上也修不动，没什么进展。

一方面我们要积极去上座观修，一方面也需要为了上座时能够修得比较相应，平时在下座之后，该积累的福德、资粮一定要积累；该修的忏罪法门一定要去修，注意因果的取舍。在下座之后行为，是不是能够成为打坐的随顺因？这时的行为正确与否也很重要。如果你上座修法性，下座还是在由着自己的性子造恶业，贪嗔痴一点都不断除。下座之后的贪嗔痴，就会变成你上座修法性的障碍、违缘。贪嗔痴或者杀生、偷盗、邪淫等烦恼、恶业，都会成为违品、障碍。如果在下座之后，一个人的行为、烦恼比较轻微，或者比较刻意去对治，行为方面也是尽量如法，对于禅修也是一种顺缘。

为什么有时候说戒定慧当中是由戒生定，戒是什么？戒就是尽量约束不好的发心和行为。在戒当中，因为不好的起心动念和染污的行为都已经断掉了，断掉之后，在相续清净的状态当中，比较容易相应禅定。禅定生起来之后，也容易在禅定当中引发更深修慧。在上座的时候，应该要观修；下座之后，仍然需要集资净障。

虽然对于这些都不执著，但是在世俗当中或者在下座之后，仍然还是需要的。我们在强调一个法的时候，似乎其他的都不要了，并不是这样。这个地方只是强调了一个比较主要的修法，其他辅助的内容，还是要做的，只不过里面没有提而已，没有提不等于它可以忽略，上座、下座两方面都要配合起来，菩萨也要入定、后得要配合的。在加行道的圣者，也是要入座、下座。对我们来讲，也是一样的。我们平时相似的去打坐，在下座之后，我们的行为能够连成一片，就可以相应。上座的时候，修的是解脱道；下座的时候，完全是相应于轮回，二者之间没办法相应，也没办法连成一片。上座的时候，打坐有一些功用，念经也有一些感受。下座的时候，没有注意去防护，像这样很容易就散失掉了。第二次还要重新从头再来，当然它不会完全消失，可能还会保留一些种子。然后就在种子上面，对于已经被磨损得差不多的方面重新去修，下座之后，又去磨损，虽然也在不断地叠加、累积善根，但是速度很慢。

假如我们上座的时候很认真，下座的时候也很认真，累积得多，消耗



得少，这时累积的速度相对就要快得多了。我们在修行过程当中为什么说，平时下座之后，或者说我们走出佛堂之后，仍然还是要把自己在佛堂里念经时得到的一些提示，以及闻思、打坐修行得到的这些，尽量在工作、生活过程当中忆念，保持正知正念，还是很有必要性的。

第三，上品忍位的所缘相差别。首先是“及无相”当中的“无相”，就是上品忍位。“无相由不依彼相，非胜解无想”。无相是它的所缘，由不依彼相，非胜解无想是它的行相。应该是这样断句，前面的不一定那么准确。首先我们看无相是什么意思？无相就是对应三解脱门当中的因无相。任何一个法都有它的因，因为现在我们断掉了是什么？我们永远断掉的都是自己眼睛看见、耳朵听到、正在经历的这些法，或者五蕴本身。我们以前是缘这些法产生执著而流转的，现在要缘这些法了知它们的本性，而还灭，还灭就是回归到它本来的状态。一切的五蕴、烦恼、山河大地都是属于增益出来的东西，就是无而显现的。它的本性当中没有这些法，而我们说还灭就是回归本身的状态，五蕴本身的状态就是离戏论。真正来讲，连显现本身都是从来没有出现过，就像梦境一样。在梦境当中，似乎有身体、山河大地，而梦境中所谓的身体、山河大地，其实连显现本身的的确确在真实当中也是不存在的。

如果直接说不存在，很多人可能会非常恐怖，因此说这些法没有实有的自性，首先破它的实有，保留一个显现。这些法虽然显现，但是现而无实有，安立了无实有，这时候对一般人来讲，还不敢说连显现都没有，并不是害怕别人来反驳，而是害怕这些人接受不了，把这么好的甘露当成毒药，那就不好了。首先说它无自性，最后也要说连它的显现本身不存在。

前面讲了，我们执著的就是这些法，这个法显现的因，其实来讲，无相就是取舍的等性，因无相是取舍等性。取舍等性是什么意思？没有自相、共相的差别，这里面也有这样的差别。无相就是没有自相，也没有共相。自相和共相，不管任何一个，因明当中也会讲自相、共相等等。所谓的共相，就是第六意识面前的一些影像。虽然自相有些时候说就像外在当中，眼根能够取到的这些法，但是现在我们不是在讲这些世俗的法，讲的是究竟的空性本体，不是在讲有法，就是在讲法性。在法性当中所谓的因，也不存在实有。没有自相法，也没有共相法，没有相的差别，叫做所缘。我



们在抉择中观，破因的时候主要是用金刚屑因来破的，不管是实有的自生、他生、共生、无因生的四种生都没有，不管是哪种生的相状都是不存在的，自生、他生、共生、无因生的相都没有。这些是什么产生的？暂时来讲是缘起而生，究竟来讲是无生。

因为没有生，本来本性就不存在，所以生也是不存在的，暂时讲是无自性生，究竟来讲根本是无生的，生本身不存在，连生的名词都没有。它的因是无相的，没有自相、共相，叫做所缘。虽然在世俗当中有因，但是胜义当中，在它的法性当中是没有的因，确实是无相的，因无相是取舍等性，也是无有自相、共相的差别，这也是属于等性当中要灭掉的差别相，对因的无相，也是需要灭掉。因本身是无相的，如果我们认为因无相，它也是存在的，或者说因无相和果无愿有差别，也是要通过修行把它灭掉，所以叫做无相。

行相就是说，由不依彼相，非胜解无想。“由不依彼相”，不依靠前面的自相、共相的相状，然后“非胜解”。什么是“胜解”？对于相产生一个决定存在的肯定，叫做胜解。非胜解就是没有胜解、不胜解，通达不胜解相状，所谓的相状本身来讲是没有的，没有相状叫不胜解相状。在世俗当中胜解是好的，必须要肯定的，这是一个定解。此处认为因无相，认为它也是怎样的状态，有自相、共相或者它是无相的。不管怎么样，这些都是不存在的，通达不胜解的相状，还有一个是无想，并且是没有想的相，这是行相，它的相状没有，对它的想的相也没有，叫做行相。

在智慧面前，不管任何想的相都是不存在的，红色、白色、快乐、痛苦等等，都不存在，这些相在等性当中没有，全是平等的。它的行相不依于彼想，彼相非胜解，无想，就是这样。以上我们就大概了解了，不依于相状的戏论通达不胜解相状，然后也是没有相想。这就是上品忍位的行相。

在《现观庄严论》当中，讲得比较细致，有些论典比较笼统地讲了忍位大概是这个样子，在《现观庄严论》当中，对忍位的介绍就不一样了。除了这里之外，后面再讲的时候，还会反复出现很多类似的状态，比如在四加行等等当中，也会出现这些，所以这是从不同的侧面，来对一个不同的法从方方面面都进行观察、抉择。对我们的修行，增长智慧、灭除颠倒增益方面，能够帮助我们以非常确定的方式来进行安立。因为真正在修行



的时候，对于很细微的方面都了解了，修道的时候每个细节都可以修到量。《现观庄严论》后面还讲了，所有加行的项，一个个慢慢地都要修，最后一刹那当中修一切相。如果想要达到像菩萨那么高的智慧，一刹那当中现前一切相，没有经过前面的串习，没有通过这样的方式生起智慧，绝对不可能达成，怎么可能一下修这么多相？一刹那当中，对于所有的相都要修，根本不可能。如果一刹那当中没办法修一切的相，怎么可能达到佛位的一刹那当中遍知一切。佛位一刹那当中遍知一切这是果，这个果也是来自于前面的因。

因和果之间相应，果的时候一刹那遍知一切，修的时候，所有因方面的修法，也会达到一刹那当中现见一切的修法。在一刹那之中现见一切的修法，每个修法必须都要很纯熟，逐渐力量就这样增上了。我们的修行也是需要慢慢去修，无论是中观的四步境界，还有我们现在修的共同加行、不同加行，或者说生圆次第。每个法的出现、安立都有它的必要性，所以我们应该把心静下来，慢慢地一个个去修，修完之后，随着后面境界、功德的生起，一定是有一个不可逾越的必要性。有的时候我们不要图快，把这个法抛掉，那个法也抛掉，虽然不一定所有的法的需要修，但是有些次第，尤其是通过上师们的窍诀抉择下来的，让我们必须要经历的修法，还是要一个个落实的。

子四、胜法位：

加行道的最后一个叫胜法位。虽然都是加行道的修法，但对我们来讲都是一个概念，我们现在远远没有达到加行道的概念，总有一天我们会达到的，达到之后我们会想当时学习《现观庄严论》，对这些都已经学过，现在以前是大概学的时候云里雾里的，一头雾水，就不知道在讲什么，发愿以后要得到，现在终于知道了，正在一步步现前。像这样也是因为以前做过努力、发过愿，才有后面的果，所以后面的果一定是要经由前面的因，如果前面没有去学习，该通达的没有通达，也没有后面的果发生。

正定定作用，授记尽执著。

三互为一性，正定不分别。

“正定定作用”，属于下品的胜法位，后面再配一个尽执著。就是说正定定作用尽执著。“正定”就是它的所缘，“定作用”是它的行相。定



作用尽执著，就是说对于禅定作用的执著也要消尽。定作用和尽执著是它的行相。“授记”是中品胜法位的所缘，“尽执著”是它的行相。“三互为一性”是上品胜法位的所缘，“正定不分别”是它的行相。

胜法位分了三个，胜法位也是属于等性的一个侧面，这是什么侧面？也是针对于三解脱门。前面是断除对境方面的三解脱门执著，然后胜法位是从有境的侧面，就是从自己的心，这里的有境就是说等持。因为三界轮回解脱门，我要安住三解脱门当中，前面所安住的在忍位的时候，对于三解脱门所安住的对境方面的了知，也是从它的有境方面断除执著。二者之间，忍位和胜法位虽然都是讲三解脱门，但只不过第一个是侧重于断除对境方面的执著，第二个是断除有境方面的执著，安住三解脱门本身来讲已经很高了。比如通过禅定、修行安住在空性等持或者无愿等持。虽然安住于这样的空性已经很高了，但还是没有真实的现前无分别智慧，需要进一步通过修行把能安住的有境、等持，本身的执著也要打破，打破之后就没有了。他已经通过前面的共相、不共相，对于显现、空性、双运或等性方面的不同侧面，慢慢一个个修下来，比如这是等性方面的所缘、对境，就是说缘三解脱门等境方面的有境，一个个修下来之后就没有什么了，该断的全部断尽了，这些修完了，上品的胜法位一过，就进入见道了，进入了见道，所有的障碍没有了。

第一，下品胜法位的所缘相差别。自己之所缘就是正定，它同样在讲记当中也出现了差别的持，理解还是和前面一样。属于趋入色法等四谛的有境本体无生、具三解脱的等持等差别，这是下品胜法位的所缘。这种正定、等持是什么？属于缘色法四谛的有境，有境就是我们安住禅定的心。真正来讲，你安住的时候当然就是不一定的。比如安住的时候，对境在圣者位的时候分不了，但是在讲的时候，可以说这是对境的法界空性，那是能安住的智慧。在加行道的时候也是一样的，还是从等持方面而言。“相应于本体无生具三解脱的等持”，这是什么等持？相应于本体的无生具三解脱的等持，它不是一般的等持，这种正定是相应于空性的，本体无生而且具三解脱自性的等性等的差别，这种所缘叫做正定。

“定作用”是它的行相，定作用三个字本身不圆满，加上尽执著才圆满了。进一步它的行相本身是什么？它安住等持，一定有安住等持的作用，



对于本体等持的作用，任运自成的方面也不执著，尽执著就是也不执著。菩萨安住在等持之中，非常的任运。虽然这种任运自成和安住在菩萨位、佛位的任运自成还是有差别的。这种等持的正定和功用，虽然安住，但是也是尽了执著。这方面就是下品胜法位。这时候开始从有境方面来安立了，如果按照唯识宗的讲法，基本上在加行道当中，前面侧重于灭掉所取法，逐渐灭掉了所取。不管能诠、所诠，外境方面在暖位、顶位的时候都会去灭掉，然后在忍位的时候，就是善住唯识了。一切的外境，所缘、所取法都灭掉。到了胜法位，把心识本身也断掉了，再把所取、能取的心也断掉，胜法位一结束就会进入见道，在《经庄严论》当中也有这样的说法。

这里的意思大概也是一样的，在胜法位主要是断有境的执著，能够安住等持的自性。三解脱门当中，等持是和本体无生的。因为它也是自性空，然后果无愿、因无相，还是三解脱，所以和前面对应也是一样的。下品胜法位虽然是有境的等持，但还是和它的本体无生、空性的侧面相应进行安立的。

第二，中品胜法位的所缘相差别。“授记尽执著”，“授记”就是它的所缘，即“具足色等四谛的有境界差别等持中得到佛陀授记等等差别”。首先肯定就是有境，然后是在三解脱当中的果，在果差别中是属于有境的等持，得到佛陀的授记就是属于它的所缘。在获得中品胜法位的时候，也可以获得佛陀的授记。一般来讲，忍位就可以获得。是不是只是在忍位的时候？不一定。在中品胜法位的时候，也会通过自己的修行自然而然获得了佛陀的一些授记等等，这些也属于果的差别。果是什么果？就是要成佛。佛陀授你要成佛的记，属于果的一个差别。

对于授记本身来讲，也没什么可耽著，果无愿，虽然得到了授记，但是他不会特别自相地执著而欢喜。他证悟了这么高的境界，虽然获得了授记，但是并不会像一般的凡夫人那样产生自相的傲慢、欢喜。从这个侧面来讲，安立为果无愿，获得的是佛果的授记。

“尽执著”属于它的行相。颂词当中的授记尽执著是连起来看了。因为尽执著要和下品胜法位、中品胜法位的行相连起来理解，它尽了什么执著？灭尽了对于殊胜果的等持，就是对授记本身，他的心相续当中没有执著。真正灭掉的时候，虽然获得了授记，但是对于他获得授记的等持本身，



也是没有什么执著的。

第三，上品胜法位的所缘相差别。三互为一性，正定不分别。三互为一性中的“三”是什么意思？三就是讲能作、所作、作业。因为相应于生，这是从它的因方面来讲的。因就是能作、所作和作业。任何一个法的产生，都需要能作、所作和作业，最后才可以出生。因和果之间，能作所作是果了，因生果就是作业，所以这里符合因的体性。在上品胜法位的时候，色等四谛的有境，它的相就是自性所作，然后能作、作业三者互为一体的差别。就是讲因是无相的，有境相的自性当中互为一体，这是没有分别的。能作、所作和作业本身也是空性的，没有什么差别。能作、所作和作业三轮本身就是一体，一体的意思不是说三个东西完全融合在了一起，这里面有能作、所作，又有作业，好像虽然有三个，但是已经混在一起了。所谓的互为一性，不是混在一起的意思，而是说能作、所作和作业的本性完全是离戏空性、本来清净。

它的行相就是正定不分别，“正定”就是通过对于因相状法的等持。因相状法的等持就是因无相，完全了知因无相的等持也不分别，这是对等持本身也不分别。这里面讲的是安住在因无相的等持，但是对于能安住的等持本身的执著也是没有了。

所境方面早就断了，这里著重断的是什么？著重断的是有境的心。虽然讲的时候是说只要你的所取一断，能取自然离分别，就会断了。虽然见解方面是这样安立的，但是修的时候，还是要侧重于先断所取再断能取，所取断完之后，还要把能取专门拿出来断，断完之后，就是真实的什么都没有了。

我们无始以来，对于所取和能取两方面执著的习气都很深重。虽然按理来讲，所取断了之后，能取也会断，但是我们相续当中的习气还是很深厚的。因此所取断完之后，也要专门地断能取。就像有些时候，修了外面的色法空之后，还要返回来修心的空。虽然心和外境是观待的，如果没有对境，你的心也就没办法安立。唯识也是一样的，首先要通过很多的修法，断掉对外境的执著，再返回来修能取方面的很多执著。

正定不分别就是讲到了上品胜法位，胜法位叫无间三摩地。无间三摩地过了之后马上见道。见道就是圣者了，真实见到了万法的实相，进入到



了五道当中圣者道。

以上我们就学习了在加行道当中，每个具有的三个分别，共有十二种法的内容。分析的时候，对我们来讲也会有些规律可以去找，否则有些时候我们不了解到底是在讲什么。前面也讲了色法等共同、不共的方面，还有断实执、空性、双运，对等性方面也有三解脱的对境和有境。我们大概进行了一下分析。

癸二、摄义：

是顺抉择分，下中上三品。

这是顺抉择分的下中上三品，这是摄义和归纳。前面是从因果体的有法和法性两个方面分析了一些不同的差别。“顺抉择分”，我们前面也提到过，主要是见道叫做抉择。为什么叫抉择？抉择的本性是智慧，抉择灭就是通过智慧来把烦恼灭掉。因为是通过抉择来灭的，所以叫做抉择灭。

抉择是什么？抉择叫智慧，就是要通过智慧达到了灭的状态。比如在见道的时候，安住在无分别智，通过什么安住无分别智？无分别智也算是无为法的灭。这种灭是通过智慧抉择而获得的，叫抉择灭。前面我们讲了一个非抉择灭，就是不是以智慧得到的灭，它缺缘而不生。一种是小乘的非抉择灭，不是通过智慧抉择得到的灭，就是缺缘而不生。就像冬天的冰雪上面不可能生长夏天的鲜花等等诸如此类，就是小乘的非抉择灭。一种是大乘的非抉择灭，大乘的非抉择灭是什么？就是法性、如来藏。为什么这些是非抉择灭？它的本性就是灭，这不是通过智慧离垢之后得到的灭。我们通过修行生起圣智，把烦恼障、所知障分分灭掉，就是抉择灭了。通过修行得到的灭，叫做离垢染的涅槃，这方面就是离垢的清净。

而非抉择就不是通过抉择得到的，本性灭，本来就是灭的，这就是大乘不共的非抉择灭。比如说空性、究竟的涅槃，究竟的涅槃本身不存在烦恼，在法性实相当中根本没有，不观待抉不抉择，就是非抉择，叫做本性、本性清净、本净涅槃或者非抉择灭都可以。

随顺于见道的智慧这部分叫做顺抉择分。什么时候才是顺抉择？加行道是顺抉择，资粮道还没有顺。一般来讲资粮道的时候，开始安立顺解脱分。从资粮道开始，小乘来讲，生起了出离心；大乘来讲，生起了菩提心，



就是随顺于解脱了。在此之前，该生起的出离心没有生起，这种善根叫做随福德分。在没有生起解脱心之前，叫做顺福德分，在资粮道的时候叫顺解脱分，在加行道的时候叫顺抉择分，一步一步逐渐随顺于实相。这就是顺抉择分的下中上三品，每个都有下中上三品，总共有十二品。

在讲记当中大恩上师也讲了一下不同的地方，前面我们也讲了，大概地分了一下，在暖位的时候，主要是讲到了共同的特法，对治共同的特法还有不共的特法。上品暖位的时候，主要是遣除对显现的执著，在顶位的下中上三品，断除的主要是对空性的执著。下品顶位断除的是对空的执著，中品顶位断除的是对双运的执著。在上品顶位断除的是对等性的执著。似乎到了上品顶位的时候，等性的执著已经断尽了。按理来讲，是不是已经可以了。按照中观的四步境界来讲，上面没有了。等性的执著断尽之后，应该可以完全证悟圆满的空性了。上师也讲了，有些大德说，这里面断显现、空性、双运、等性的执著，和中观的四步境界有一定的差别。比如说中观的四步境界在一个人的相续当中次第生起来，先修空性断显现，再修双运或者通过显现方面断除空性的执著，然后再修离戏断除对双运的执著，最后再修等性断除对离戏的执著，这些都是次第生起来的。

这里面的断显现执，对断空性双运断等性的执著和中观的四部境界有一定的差别，差别就是说这里中观的四部境界在一个人的相续当中次第生起来，首先修空性断显现，其次修双运断空性的执著，或者通过显现方面断除对空性的执著，再修离戏断除对双运的执著，最后修等性断除对离戏的执著，这是次第生起来的，和这个地方有点不一样。

不一样的意思是什么呢？它不是完全按照一个相续次第上去的，而是说在加行道的时候，菩萨的智慧通过在离戏上的层次分出来了不同的侧面。前面我们讲了等性，就是通过下品、中品和上品的忍位等性上面的差别法。比如说它的法相或者自性相，还有有寂的相、取舍相。就像它的本体、果和因属于不同的侧面，分别以三解脱来进行安立，逐渐的对治。这都是通过等性分出来的，在不同的层次，比如说在忍位和胜法位都是等性，但是有不同的层次，可以在不同的层次，再分出来不同的侧面进行安立。虽然都是离戏，但是在离戏的不同层次当中，比如说所谓的离戏在暖位的时候，可以分出层次，在顶位、忍位和胜法位，在不同的层次当中，对于不同的



侧面分别断除它的执著。这就是此处和四部境界的安立不太相同的原因。

有些是同样一个层次的不同侧面进行断掉的，比如说前面虽然都是属于等性当中的三解脱，但是有些是侧重于它的对境方面，有些是侧重于它的有境方面，对境方面是缘它的本性、果和因，有境方面也是缘它的本性、果和因，这就是通过不同的层次，以不同的侧面进行安立的，这不是直接说一个人相续当中，首先是空性，然后是双运、离戏、等性，最后就没有了。有时在不同的层次当中，可能断除的都是不一样的。比如空性双运的等性，就是在顶位当中，分了不同的侧面进行断除。从这方面讲的时候，不是完全一样的意思，就是这样去理解的。

有些时候是从对境、有境方面进行断除的，这些都是不同的反体，他们所断除都是一个层次，比如全是等性当中不同反体而已，一个是对境，一个是有境，都是从这个侧面进行安立的。上师也大概是这样抉择的，我们在讲中观四部境界的时候，也是说首先我们把见解生起来之后，比如说现空无二，或者一切万法都是平等、离戏的自性，见解生起来之后，我们怎么样去现证它？第一步是通过修单空的方式，断掉对实有法的执著。我们修很长时间之后，相续当中生起单空了，实执就断掉了。

这时候怎么去断它的空执？就是修双运或者显现断空执，生起了双运之后，我们可能还认为双运是黑白绳搓一起的执著，所以这时候要修离戏，它没有戏论，修了很长时间，离戏生起来之后，对双运的执著已经遣除了，这就已经非常细了。也许我们对于所谓的离戏，还觉得瓶子和柱子的离戏不是平等的。再通过第四部等性，把别别的执著、离戏的一体他体断掉，然后安住在等性，修了等性第四步就圆满了，再进一步就可以证悟了，就是这样的层面。有些地方是相同的，有些地方是不相同的，大概是这样理解。这里面讲了所缘、行相，还有它的因。因当然已经讲了，因是全部变成了什么？全部都是属于见道的因。整个加行道的十二品都是属于见道的因，只不过它的因有稍微远一点的，也有最近的。

壬二（广说所断四种分别）分二：一、所取法之分别；二、能取补特伽罗之分别。

上师也讲了，能取法大多数属于所知障的范围，而能取补特伽罗之分别大多属于烦恼障所摄。首先把位置定下来之后，我们在理解的时候，首



先讲所取，所取法的分别主要是相应于所断所知障的侧面，然后能取补特伽罗主要是相应于烦恼障。因为补特伽罗就是人，人我是烦恼障的因，法我是所知障的因，所以可以从这两个方面来进行安立。加行道不能真正断障，主要还是通过所修的空性智慧，这些所断的障碍不是说我修暖、顶、忍、世第一法位修完了之后，按照科判来讲把上品胜法位修完再断障，不是这样，其实就是在这个过程中。就是在前面我们讲的暖、顶、忍、世第一法位当中，次第把所取的法和能取的补特伽罗的分别，该断的都断了，该压制的压制，完全断掉还不行，这时候还没有真正现证实相，在加行道的时候主要还是压伏。修空性一定有它的作用。作用是什么？就是压伏粗大的分别，烦恼障、所知障等等，让它不现行。

癸一（所取法之分别）分二：略说自体之分类；二、广说事相之分类。

子一、略说自体之分类：

由所依对治，二所取分别。

“由所依”讲了所取的对境和有境，所取法也分了对境和有境。所取的对境有清净和不清净的法，不清净的法叫做所舍的所依法，这是轮回烦恼方面的法。然后清净的法叫做所取对治法。所舍所依和所取的对治，有时所取是针对能取来讲的，而这个地方的所取是针对所舍来讲的，所舍和所取是一组。因为轮回法是所舍弃的，而清净的法是应该取的。不清净的轮回烦恼法叫做所舍的所依，然后清净的涅槃智慧方面的法叫做所取的对治，一个是所取，一个是对治。对治什么？对治轮回。

“二”放在中间说明对境有两种，有境也有两种。它的对境不是所依和对治吗？它的有境也有两种，叫所取和分别。所取分别，有境是分别也有两种。认为不清净的法要舍弃的分别，叫做染污的所取分别；认为清净法应该是接受的分别，叫做清净的所取分别。“二所取”，一个叫做染污的所取分别，一个叫做清净的所取分别，这是对境和有境之间的关系。分了两类，一个叫做染污法，一个是清净法，一个是所取，一个是所舍，应该抛弃和应该接受的。对境和有境分了这样的两种。

子二、广说事相之分类：

由愚蕴等别，彼各有九种。



对于所舍的轮回烦恼和所取的清净，前面我们讲了本体的分类，现在是广说事相。“由愚蕴等”，“愚”相应于无明愚痴，就是染污烦恼方面的法。“蕴”属于无漏蕴。蕴字代表清净的法，由愚和蕴是染污和清净等的差别。“彼各有九种”，愚相应的烦恼法有九种，蕴相应的清净的法也有九种。下面还要讲，蕴属于无漏蕴，这里是代表清净的。蕴也有生、集聚的意思。虽然我们说的蕴都是属于有为、染污的方面多一点，但是出现在《现观庄严论》的蕴就是代表清净的法。

愚代表的染污分别有九种，我们大概简单地了解一下。

第一，愚昧不知染污因法的分别。无明愚痴本身是轮回的因，我们把无明愚痴当成轮回的因，严格来讲应该是对的。无明愚痴是轮回的因，很多凡夫人根本不知道这一点。有些人根本不知道，也不想解脱；有些外道想解脱，没有看清楚因，就把别的一些法认为是轮回的因，然后拼命去对治。真正的内道修行者把无明愚痴当轮回的因应该说是对的，烦恼无明是十二缘起的根本，想要断轮回，肯定要断无明，从一般的侧面来讲，这是对的。从修无分别智慧、般若波罗蜜多的侧面来讲，无明不知染污因法的分别，就是说把无明愚痴当轮回的因也是染污。因为相对来讲，属于染污所知障，无明愚痴本身是轮回的因对的因，一般来讲应该是正确的，如果你认为它是实有的，这种分别念也应该对治，属于执著、染污。染污不一定是烦恼，相对于不清净的都可以说是染污，所知障从某些侧面来讲，也算是染污的法。因为无明是轮回的因，所以我们把这方面划在轮回当中，它是染污的一个自性。

中观当中无明也是空性的，《心经》讲，无无明亦无无明尽。小乘来讲，没有无明，但是也没有无明尽。真正讲般若的时候，无明消尽，没有无明也没有，我们应该真正相应于实相的时候，这些都是要断掉的。

第二，愚痴不知染污果法苦谛蕴的分别。前面是因，现在是果。无明愚痴会产生果法，果法就是属于苦谛的五蕴。如果有了无明，就会产生苦谛所摄的一切五蕴。我们了知了如果有了无明，就会产生五蕴的。如果认为五蕴是无明产生的，也是分别念，应该断掉对这个法的执著。

第三，耽著染污基是名色的分别。耽著染污基是名色的分别就是缘名色，然后产生我执萨迦耶见。耽著染污的基是名色，如果有了名色，就会



产生萨迦耶见。有些地方讲的名色就是五蕴另外的异名。我执是缘什么产生的？我执是缘我而产生的，而我是什么？以五蕴为基，因为不了知五蕴是多体、刹那生灭、无常的，所以就把五蕴执著是常一，执著五蕴的整体为我，缘我产生我执。五蕴就是我的来源、基础。

名色是什么意思？名色也是五蕴，只不过在十二缘起当中的名色是识刚刚入胎的时候，进入到受精卵当中，这种状态叫做名色，就是六根还没有发育成熟之前的状态。色就是属于色法，身体最早的雏形。名就是心识的部分，这是一种名称，没有实际的色法、物质的自性，心识的名称叫做名。名色就是五蕴。耽著它，以它为基础产生萨迦耶见。如果认为萨迦耶见是产生轮回的因，需要舍弃，萨迦耶见即“我”需要被断掉，如果认为这样，也是属于染污的所取分别念。

萨迦耶见是不是需要断？从某个侧面来讲需要断，但是从中观的高度来讲，如果认为萨迦耶见需要断，本身也是执著。为什么？因为萨迦耶见是不存在的，本身是虚妄分别念，相应它的本性来讲，你认为萨迦耶见要断，其实也是认为它是存在的，从侧面来讲也是一种执著，应该要断掉的。它也是相应于染污轮回产生的，我见是放在染污的所取范畴当中的。

第四，基差别贪执为二边的分别。这是缘我执，缘萨迦耶见产生。我们看这里面有递进的关系：首先是无明，然后通过无明产生一个总的五蕴，再通过名色五蕴作为产生萨迦耶见的因，产生了我执，有了我执之后，再产生边执见。基差别贪执为二边的分别，就是通过萨迦耶见开始产生了二边，认为二边是需要断的，这也是染污分别。有了萨迦耶见，只要有了我，就会产生二边。常见和断见叫做边执见。有了我见就一定有边执见，认为我不会灭，就落入到常边；认为我死了之后没了，落入了断边。常见和断见的执著是缘我而产生的，有了我见之后就会产生常见和断见。认为常见和断见是不合理的需要断，这也是分别念。因为这里讲得都是很高的，加行道已经在修见道的智慧了，这种修行已经非常高了，修的都是靠近无分别智的，所以认为常见和断见需要断掉本身也是所断的法。

第五，不知净染功过的分别。常见和断见，这里面有两个，一个是相应轮回方面的法，比如说有了我执就有常断，有了常断之后就会产生下面的不知功过，这是一套。然后如果认为我执、常断二边、染净功过需要断，



这些都是所取，这是另一套。大概我们就可以从这方面讲。

因为有了常见和断见，就不会知道涅槃的功德，也不知道染污轮回的过失。有了常见或者断见之后，就没有办法了知自性，清净涅槃的功德见不到，染污轮回的过患也见不到，这些都没办法了知。虽然我们了知如果有常断见之后，就不会分别，这些应该是好的，但是如果执著，就是不好的，属于染污的所取分别念了。

第六，不住彼过差别执为对治圣者的分别。如果不了知染和净的差别，就不可能住于圣者之道。不住于圣者之道就不了知轮回过患也不想远离，不知道涅槃功德，就不想趣入，这时候就没有入于圣道的因缘。本身来讲，你应该了知。如果不明白染净的分别，不想离开轮回，也不想趣入涅槃，这方面本来是对的。如果你有这种分别念本身来讲也是所取的。

不住彼过差别执为对治圣者是什么意思？“不住彼过差别”，不住彼过即不安住在轮回的差别。“执为对治圣者”，要对治轮回的清净道获得圣者之道的分别念，也是需要断除的。对于凡夫人来讲，耽著于轮回的过患，就不想修持解脱道。如果没有了知过失的差别，把清净的修持涅槃的道当成对治，获得圣者的道位，这一切都不会发生，这样的分别念都不会发生。你即便是了知了这样不对，但是没有分清楚染净之别，也不可能生起我要安住圣者道去对治轮回的想法，但是这也是一种所取，需要断除的。

第七，缘所断三轮的分别。所谓的三轮就是前面我们讲的能作、所作、作业。我们做任何一件事情的时候，作者就是我们，我们叫能作；所作就是我们要做的事情；作业就是我正在做的事情。比如我拿个水杯喝水，我就是能作，水杯里的水是所喝的水，能喝是我。我用手抓杯子，把水倒进嘴里面咽下去就是作业。任何事情都有能作、所作和作业三轮。

如果执著我、对境、作业存在叫做三轮执著；知道我、所作、作业也是空性的，叫做三轮体空。我们认为执著万法三轮不合理，要断除，我要断除三轮，本来是对的。如果你认为有三轮可断，也是染污分别念。究竟来讲，虽然我们在通过没有三轮可断的方式断三轮，但是站在见解的高度，也应该知道三轮本身是不存在的，没有所断的自性。我们认定有一个所断三轮，前面讲，还是在心中认可了好像有一个三轮的存在一样，因为它可断，如果你站在究竟的高度来讲，所谓的三轮本性来讲，也没什么可



断的，就相应于没有三轮真正的自性了。

第八，自他三有等的分别。依靠善因、恶因等等的因果规律，自他众生造了恶业会堕恶道，行持善业会上升善趣，这些认为有三有的分别念也是属于染污。就是有因果轮回等的概念，有漏善业、恶业，以及和善趣、恶趣之间的关联，认为这些存在也是分别念。在究竟的实相当中，谁在造善因、恶因，谁在受痛苦和安乐，又是怎么受的？这一切从本性来讲并不存在，所以认为有这些也是属于断的自性法。

第九，于所断法差别生起相似清净法的分别。所断法的差别是什么？声闻和缘觉、菩萨等等，他们在所断法上面是有差别的。因为声闻和缘觉的种性和修行的法本身，能断有局限，所以他们所断法也是相似的清净法。他们把所断断掉之后，生起的是相似的清净法，不是究竟的清净法，这是应该舍弃的，认为声闻缘觉道相似的清净法应该舍弃的，这样也是染污所取。

从某个侧面来讲，声闻缘觉和菩萨所修行清净的因都不一样，当然，从某个侧面来讲，它是歧途应该舍弃。如果心中认为声闻缘觉相似清净法应该舍弃，如果这样想、这样执著就是不对的，这是染污。按照这里的说法，分别念也是属于加行道所断。这些都是要在加行道的修行当中实打实的去修的，次第的断掉。

下面属于九种清净所取方面的分别，认为这些都是清净的法，不是和轮回相应的。前面和轮回相应的，下面是和清净的法相应的念。

第一，执著清净体为无漏五蕴的分别。颂词当中的“蕴”字就是讲清净的本体，清净的本体就是无漏的五蕴。这里面虽然也叫五蕴，但不是我们平常讲的色蕴受蕴想蕴行蕴识蕴。戒蕴、定蕴、慧蕴、解脱蕴和解脱知见蕴，这叫做无漏五蕴。

戒蕴是什么？戒蕴就是圣者相续当中的无漏的戒体，属于无漏戒。不是平常我们讲的凡夫人相续当中的别解脱等等，不是这样的戒，它是无漏戒。定是无漏定，也是属于无漏的禅定；慧也是属于无漏的智慧；解脱蕴的解脱是什么？身和心都从烦恼当中解脱了，叫解脱蕴；解脱知见蕴是什么意思？解脱知见蕴就是我对解脱本身的状态非常了解，叫做解脱知见。



有些地方讲，所谓的解脱属于根本定当中的入定位，根本的就叫解脱。真正来讲，在入定位，根本慧定的时候已经获得了解脱，解脱知见是属于后得智，也有这样解释的。或者说在小乘当中讲解脱是身心获得了解脱，慧解脱、俱解脱等等，解脱知见是获得解脱之后，对于很多的法都有所了知，对该了知的法，以前不通达不了解的都知道，叫解脱知见。这些只有圣者才有，属于清净的法。无漏戒、无漏定、无漏慧、解脱、解脱知见凡夫人没有。我们现在只是修相近的因。执著清净体，清净的本体是什么？无漏的五蕴就是清净的本体。如果我们认为清净的五蕴是应该去获得、接受的，也是所知障，就是属于清净的所取。

第二，执著增上缘为清净处的分别。这是从缘的角度讲的。第三个是从因的侧面讲，分了本体、因和缘。谁的增上缘？就是蕴的，清净法的增上缘。清净的处就是无漏五蕴的增上缘，这是从缘的角度讲的。缘是什么？无漏五蕴的增上缘是清净的处，属于十二处当中的无漏法的部分。因为这里面并没有讲五蕴的自性，虽然它是以十二处来讲的，眼触、耳触乃至于意触等等叫内六触，外六触从色处、身处乃至于法处，这些叫做十二处。十二处当中有有漏的，也有无漏的自性。比如说戒律，无漏戒假如说在前面的五蕴当中，它是属于哪个蕴？属于色蕴的部分，在小乘的《俱舍论》当中，讲戒律属于无表色，无表色属于色蕴所摄。然后定、慧、解脱、解脱知见属于什么？属于形蕴，在小乘当中讲这些是心所法，定属于心所，就是等持心所。慧是慧心所，解脱属于定解，解脱知见也是慧的本性。

虽然可以涵摄在五蕴当中，但是也可以包括在十二处当中，在十二处当中属于无漏法的部分。有些地方讲了，在十二处当中，比如说分别的时候，虽然色触、眼触等等属于有漏，但是在法触当中，会有清净的自性。比如说涅槃的法、三无为等等，这些无为法、抉择灭等等，都是法触当中可以包括的。因为十二处当中有法处的缘故，也有一些属于无漏法的部分，所以十二处当中属于无漏法的触是属于无漏法的增上缘。为什么叫做增上缘？如果有了这些清净的法，通过这些可以产生清净的蕴，所以属于根源或是增上缘。

第三，执著近取因为无漏界的分别。前面是增上缘，现在是近取因。无漏界的近取因属于十八界。从所知法来讲，最略是五蕴，中等是十二处，



最广是十八界。这些在《俱舍论》的第一品当中讲的比较广。前面讲了十二处当中，有眼触乃至于意触和色触乃至于法触。十二处作为因，如果具备了内六触和外六触，它的果就会产生。比如说眼触和色触和合之后，就会产生眼识界，这时候就不能叫触了，叫做眼识界。

在十二处当中的眼和色，叫眼触和色触；在十八界当中，眼叫眼界，色叫色界，它们所产生的果叫眼识界。乃至于最后到意界，意界所对应的是法界，意界和法界所产生的叫意识界。十二处再加六种识就叫十八界。十二处指内六触和外六触，没有讲他的眼识、耳识等等，在十八界当中就讲了眼识、耳识，后面再加上它们的果，这些都是通过界的名称安立的。眼界乃至于意识界，无眼界乃至于无意识界，这些在《心经》当中也有，《心经》里对于色即是空、空即是色等五蕴，眼耳鼻舌身意，眼界乃至于意识界，乃至于无明、无明尽，乃至于苦集灭道，乃至于菩萨的智慧，每个都是讲自性空，没有一个是空性的自性。这里也是执著的法，都是一个一个要破掉的。十八界当中的眼界、法界和意识界等，这里面有属于无漏法的部分，这些是可以接受的，也是清净的分别，这是从近取因的侧面讲的。

第四，于缘起执为世俗法的分别。缘起对于世俗的显现来讲，就是如梦如幻的承许的。如果认为一切世俗是如梦如幻的，可以接受这些，这种清净的分别念也是要断的。我们再再讲，这是属于加行道，接近于见道的智慧，他们的修行非常高了。对我们来讲，如果还没有生起如梦如幻的见解，一定要致力于生起来；如果还没有修的，一定要修，一定要修行如梦如幻；如果没有学习，一定要学习。这种如梦如幻是应该接受的，对我们来讲绝对需要接受。

真正要破它的执著，是到达加行道的时候，才慢慢地把这个作为所断。如果你还保留了对此的执著，就需要破掉。虽然不像佛一样证悟圆满，但是见道证悟的一定是无分别智，要现前的是究竟离戏的法界，能证的是无分别智慧。在他们的境界当中有少许的执著，不管是缘佛的执著、缘道的执著，还是缘现空无二基的执著。不管是什么执著，都要断除。这里面把这些都作为所断，在要现前实相、证悟无分别智的时候，才作为所断的，而不是说一开始就作为所断。

第五，于本体空性执为胜义法的分别。认为万法在胜义谛当中是空性



的。它的本体是空性的，认为这是应该所取、现证的，或者就是它的本性。这种对胜义谛的执著，也是属于所取分别，包括在所断当中。法执相应于所知障，也是需要断掉的。在初地的时候，要证悟二无我空，遍计所执方面的二障都要断掉。

这种对胜义谛的执著也是清净所取，空性本身都不能执著。这时候他正在修空性，也知道所修的空性本身也没有什么可执著的。因为前期的铺垫特别的强劲、深厚，所以断的时候，不会有任何问题。对我们来讲，现在一分都没断，觉得好像断起来有点不可思议一样，只不过我们没走到那一步，如果到了那个时候，断除对胜义谛、空性的执著，非常自然的就开始要断除了，而且不会有任何负面的作用。

第六，行为方面执著布施等六度义的分别。前面是世俗和胜义两个方面来讲，这是行为方面。执著布施等六度，认为布施乃至智慧度的六度万行是应该行持的行为，属于一种所知障。这种所知障属于清净的所取分别，六度要行持也是要断掉。在什么状态当中？就是在无所住当中而行于布施、持戒。这方面在《金刚经》当中也讲了，应该生起无所住心，在无所住当中行于布施。二者之间都是以双运的方式行持的。这是行持的时候不执著布施，而不是说不做布施。他认为这是需要去行持的分别念本身需要断掉，不是断除认为这是可行的分别念，完全不做布施了。如果用不执著布施本身的智慧去摄持布施，布施也会特别的清净，里面没有什么执著的障碍。

第七，执著现见前所未悟的实相是见道的分别。这时候认为见道是前所未见的，以前没有见过，马上要见到了。这是见道，没见过实相，这种境界是应该接受的。如果有学道的果方面有执著，也是属于所知障，应该断掉。

第八，执著修行已见实相是修道的分别。所谓的修道就是对于已见的法反复串习、修行。修道是已经见到了实相，反复去修行。

第九，执道究竟为果无学道的分别。他认为十地圆满之后，就成佛了，佛果是应该获得的，这也是属于分别念。《般若经》中经常讲，从色法乃至一切智智之间，前面的色法是从染污方面的法，无明、色法乃至这里讲到的三十七道品、六度、四谛，还有见道、修道、佛果，一切智智之



间都要断除执著，只有对这些法的执著断掉了，才可以现证见道、修道、无学道。如果内心当中牢牢抓住佛果是获得的，众生是要度的，有这些分别念，根本没办法现前究竟的实相。有一种善巧方便，既不执著也要去修，这就是菩萨殊胜的智慧。《心经》当中讲，无智亦无得。“智”主要是讲菩萨智，“得”属于所得的佛果，菩萨智没有什么可获得的，最后究竟的佛果的获得，也是要断掉的。

当然这里面的断还是在加行道的断，加行道断和在一地、二地等等上面的断相比，虽然都是逐渐要断的分别念，但是里面主要是相应于他所修的空性，能够安住于什么程度的空性，基本上济源市断什么样的执著。这里面根本烦恼障和所知障的根本一点断不了，虽然最多还是压制，但是已经把这些列为他所断的范围了。在修的过程当中，这些能断的执著都要断掉，如果该断的不断掉，没办法趋入见道。从证悟见的方面来讲，必须要知道一切都是空性的，至于这些真正的根本、种子、习气，要在见道之后，通过修道的智慧慢慢断掉的。

今天我们讲到这个地方！

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



《现观庄严论释》 笔录

智诚堪布 讲解

第10课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》是抉择二转法轮的究竟意趣，二转法轮是抉择万法的实相空性。空性有二部分，一部分是只讲空性，这是在龙树菩萨所造的《中论》等中观体系当中如是抉择，另外一部分是如何修行证悟空性的很多方法，还有很多证悟之后的境界，在《现观庄严论》当中如是的抉择。

《现观庄严论》讲了八事七十义，现在我们讲的是遍智，遍智有十个法前面我们学了发心、教授，现在继续来学习顺抉择。顺抉择分主要是讲加行道，我们知道在资粮道的时候以闻思为主，修行四念处、四正断、四如意足，这是资粮道修行的主要内容。在加行道以修行为主，所修的是五根五力，暖、顶、修、忍、世第一法位修五力，修行信、进、念、定、慧五根，这是属于获得涅槃的基础。如果修了这五个法就可以获得涅槃，所以也叫做涅槃五根。

在前面的时候为什么叫五根？它的意义前面已经抉择了。五力还是这五个，只不过它在违品方面已经胜伏了，所以叫五力。如果是善巧修这五个法就可以获得涅槃，大小乘都是一样的。在其他的介绍加行道的法本当中也有介绍，在我们现在讲加行道的时候，它是通过在加行道当中抉择它的所缘、行相和因，还有抉择它的所断、摄持。从这几个方面来抉择加行



道的内容，前面所缘、行相已经讲完了，它的因都是共同的，加行道的四个位全都是获得见道的因。也就是说如果我们修持了加行道，就可以获得见道的果位，加行道过了之后，到见道就到了圣者位，圣者在见道之前都是属于凡夫位，只不过加行道是非常接近于胜者果位的一种修行方式。凡夫人要超凡入胜，我们要证悟佛果，或者说在其他法本当中讲，每个众生都是佛，都有佛性，如果能够善巧的修行，去掉障碍，就可以现前佛性。具体的现前方法，在《现观庄严论》等经论当中，很具体的给我们抉择和宣讲。现在我们所学的加行道其实就是靠近见道的很多实际的修法，所以说前面也通过它的所缘行相，比如说在暖顶忍四谛法位当中，每个分了上中下三品，总共有十二品等等的内容已经学了。

现在我们学的是所断的障碍，有所取的分别，也有能取的分别。所取的分别产面已经讲了共有十八种，这些主要是从法执和相应法执的所知障侧面进行的安立。这些都是分别，所取、能取的分别，都是属于现证空性的违品。如果这些障碍不遣除，在我们的相续当中如是的存在，我们就会因为这些障碍无法见道，没有办法见到真实义。为了见到实相，第一，我们要修持相应于实相的正所缘，比如说空性等修法。第二，也要为了证悟正所缘集资净障，对于现前实相的违品，专门要了解，知道这个那个是所断的。在修持实相的同时，也要断除它的违品。这些因缘条件都具足了，就可以经由加行道进入到见道的果位当中，这些分别都是属于违品障碍。

对我们来讲，这些是要了知的，到了加行道，这些是需要通过修行断除的。所有的障碍违品从本性来讲，都是属于虚妄分别，相当于把绳子看成蛇的状态，都是属于本来没有，我们增益出来的障碍。只不过时间特别长了之后，通过逐渐串习，似乎变得非常牢固，财务很难断掉的本性。无论如何它仍然是一种假相，如果我们了知它的实际状态，对于断除障碍也有很大的帮助。因为它本来就是虚妄分别的。从它的本性来讲，就是假立的。虽然是假立的，但是因缘和合了之后，就会如是的呈现在我们的面前。在加行道也会讲这些障碍，现在对我们而言，就是一个学习的对象，了知这些障碍通过修法可以对治。而对加行道的圣者来讲，真正可以通过相续当中生起的空性总相智慧去断掉该断的部分。

既然这些在加行道当中所讲的所断，是不是所有的人执、法执在加行



道修完之后都可以断掉？也不是这个意思。在加行道的时候，通过他现证该证悟的空性总相，可以断掉相应的一部分的障碍，从压制的方面来讲完全可以，那是不是完全从种子方面断掉？这是不行的。到了见道之后，还要真实的相应于实相而证悟，断掉它相应的障碍；到了修道的时候，从二地到十地之间，也有需要断掉的。最细微的障碍要到佛地的时候才能彻底断尽。虽然在加行道的时候介绍了这些障碍，但是并不意味着当加行道四个位修完之后，这些现在我们所学的所有障碍都会断掉。当我们学习到这些内容的时候就会知道，这里有些是属于凡夫的，有些是属于圣者相续当中有的违品。在加行道就可以断掉圣者违品，这是不可能的事情，我们应该这样去了解。

下面我们就如实的学习一下，以后我们要断的障碍是哪些。了知以后我们要断的障碍，虽然我们现在还断不了，但是也可以针对这些障碍现在去做训练。比如我们在修空性的时候，知道这个那个法我们不能执实，它本来不存在，就是假的，需要断掉的，我们在修的时候，现在也可以针对性的以训练的方式去串习，真实去压制，就是在加行道。

癸二（能取补特伽罗之分别）分二：一、略说本体之分类；二、广说事相之分类。

“补特伽罗”是众生的异名，也叫数取趣。前面一个科判是法执，相应于所知障。能取的补物伽罗分别主要针对于人执，相应于烦恼障。这是从主要的方面来讲，不是说百分之百。烦恼障主要障碍解脱，那会不会障碍成佛？当然也会。所知障主要障碍成佛，那会不会障碍解脱？当然也会。因此里面有些主次的用词我们要注意分别。

子一、略说本体之分类：

由实有假有，能取亦分二。

通过缘对境补特伽罗实有和假有的对境作为所依，执著补特伽罗实有和假有的能取，也可以分为二种。因为所谓的补特伽罗的执著，比如我执是通过心的侧面安立的执著，我执的所缘是什么？就是我。我有二种，一种是执实有的我，这种对境不一定是存在于外面，只要是心识面前的对境。比如说我们的意识缘意识面前的这个法，也是一种对境。对境有二种，一种对境是在外面的，比如瓶子、柱子、山河、大地。还有一种对境就是我



们的分别念。如果从这个我执的侧面来讲，我执是一种能取、有境。它的所取是什么？这种有境的对境就是我。我有二种状态，一种状态是实有的我，一种状态是假有的我。

此处说，由实有假有，能取亦分二，通过它的对境安立为实有的我和假有的我，所以能够执著它的一有境，就是我执也分了二种。一种是实有的我，一个是假有的我。二种都是分别念。第一种是实有，执著实有的就是一般的人，六道凡夫众生他们执著的我是实有的分别，比如说天人、地狱、外道等人道有情都认为有一个实有的我的存在，有些是俱生我，有些是遍计我，这些都有一个共同的特点，这个我不管是俱生的，还是遍计的，都是实有的。我是实实在在存在的。

第二种是假有，比如说菩萨们、圣者罗汉等等，他们已经证悟了无我，菩萨在见道的时候会证悟二无我，罗汉也已经证悟了人无我。针对所谓的我，他们已经知道了，实有的我不存在，二谛都没有，胜义谛没有，世俗谛绝对也没有，所谓实有的我就是一种虚妄分别念。虽然知道没有实有的我，但是他们仍然还会执著有一个假我的概念。比如说把五蕴假立为我，或者说在名言当中认为有一个假我等等，这些假我仍然是一种分别，也是属于补特伽罗的范畴当中。虽然名字用的还是补特伽罗，但是从另外一些观察方式来讲，比如说阿罗汉已经证悟了人我空，剩下的这部分假我到底是不是属于人我？严格来讲，其实已经属于法我了，这是法执、所知障了。因为以前有我执，现在是它的延伸的剩余部分，所以仍然把这些安立一个假我的名称。它也可以包括在这里面去安立、分别，这是从不同的侧面进行安立的。

能取分了实有我和假有我的两种对境，它的有境也可以分为两种，就是说缘我是实有的分别心和缘假我假立的分别心，两种都可以如是地进行安立。作为修行者来讲，如果要从轮回当中获得解脱，有一个共同标准，那就是必须要证悟无我。如果你在见道的时候，证悟人无我的同时也证悟法无我，叫菩萨的见道。只有菩萨的见道有这个特点，如果见道的时候只证悟人无我这是共同乘，就是说小乘的特点，就是是圆满证悟人无我空性。如果要获得解脱必须要证悟无我，否则无法解脱，对我们来讲，这也是一个很重要的信息很重要的信息。如果我们真实地致力于解脱，走到这个阶



段的时候，以前可能我们没有学习过，有些人前面学的是前行等其他的教言，比如无常，一旦学习到无我的时候，我们就要知道最重要的要出离轮回的一个核心的因素出现了。以前为了它出现或者为了接受它，我们作了大量的准备，现在关乎我们是否解脱轮回最关键的因素无我的空正见出现了，出现之后我们就要认认真真地去抉择无我见解，然后反复去观修和串习。

只有证悟无我，才可以获得解脱。一般有情为什么无法出离轮回？外道辛辛苦苦地修了很长时间禅修，把自己的所有的时间精力都放在修行上面，为什么仍然没办法获得解脱？就是因为最关键的因素没有抉择到，在他们修行的内容当中没有这一项，所以他无论怎么精进，也是没有办法真实地获得解脱。当我们在学习佛法过程当中，对无我空性产生兴趣的时候，开始听闻、思维、修行的时候，意味着离解脱已经近了。

我有各式各样的方式，在一般的人相续当中，有一个认为我存在的观念，叫做俱生我；外道通过很多理论安立的我，叫做遍计我。不管是俱生我，还是遍计我，这些都是假立的，必须要断掉，这是对于一般的实我。对一般的假我也是一样的，也是首先认为有一个实有的我，把实有的我破掉之后，觉得在名言谛当中，似乎有一个依靠五蕴、十二处为基础安立的假我。假我也不符合实际情况。在究竟的胜义谛实相当中，不管是缘实有的分别，还是缘假我的分别，都不是实际情况，所以也必须要把这些法抉择为空性，就是从这方面来进行安立的。

如果我们对于空性正见真实了知了，所有的修行将围绕这个核心展开，已经不断在接近它的实相了，越接近实相，导致我们轮回的虚妄因素越来越会被我们剥离掉，我们就会在修行的某一天当中，真实完全地亲证自己的本性。

子二、广说事相之分类：

前面我们也讲过，所谓的事相是因明当中的术语，即实际存在的法本身。有些安立名相，有些安立法相，有些是安立事相，具体的法本身叫做事相。

自在我等体，蕴等依亦尔。



“自在我等体”，是从实有分别的侧面安立的；“蕴等依亦尔”，是从假有的分别进行安立的。

在九种实有分别当中，第一个是自在我，这个我是具有一种自在常有的体性，然后剩余的八种以等字来涵摄。自在我等体，认为有一个实有的本体，就是实有的分别念。既讲了它的所缘、对境，也讲了它的分别。具体分别了什么？并不是说什么分别相都没有，应该有它的相。分别的相是什么？比如说自在我、独一无二等等，这些都是属于它所分别的内容。

蕴等依亦尔，主要是讲假有的分别，假有主要是缘这个我。这里的对境都是我，就是说我等自在我是实有的我，蕴等依亦尔是假我。依靠五蕴等的所依所安立的假我亦尔，这是要破的，或者说也是有九种。第一个亦尔是属于一种分别，第二个亦尔也是属于所断，就像实我分九种一样，假我亦尔也分九种。“依”字既可以作为能依解释，也可以作为所依解释。所依是依靠五蕴等所依安立假我，能依就是蕴十二处等依靠这些安立的能依我如是也分为这样九种。

下面我们看一下实有的九种我和假有的九种我是怎么样安立的。如果我们把要断掉的法一个个学完之后，后面就可以在修行过程当中，针对性的去修行，这些执著一个一个去断。有时候好像只要你证悟了无我，所有的障碍违品都断掉了。一般来讲，真正的现见实相只有一刹那，而现证实相之前的修行，必须要一个个的修，把这些通过修行一个个地断得差不多之后，最后这样的能力已经完全具备时，就可以真正地现见实相。

现在我们还是通过理论去学习，对于到底哪些需要断掉还一无所知，我们不知道哪些是所断，修的时候就是一个大概的轮廓。如果你的所修是轮廓，得到的空性也只是一个空性的轮廓而已；如果你修的时候，更加有针对性，比如加行道的时候，能够逐一击破所断，把该破的破掉之后，就没有什么违品了，他所获得的空性总相的见解就会很细致。虽然加行道是一种总相的空性，但是因为它本身有很多内容，以前我们没有学习，觉得加行道就是很笼统的概念，学完之后，对于加行道里面的所缘、行相、所断等等一个个了解完之后，后面我们就可以逐步地通过修行，让我们的智慧变得非常深细和具体。

我们要断掉九种实有能取分别，这些实有的分别念在凡夫人的内心当



中非常地明显，这方面我们必须要了解。

第一，执著独立自主之我等本体的分别。这也是属于九种当中总的本体，就是说执著一个独立自主的我的本体分别，它是通过本体的方式进行安立的。所谓的我不管是遍计，还是俱生，安立实有的我都有一个共同的特征，那就是独立自主。凡夫人认为我是独立自主或者恒常安立的，具有常一的自性。在通过理论来抉择外道实我的宗派当中，尤其是要通过很多的他们的教理来安立自宗、破斥他宗，然后安立实我是一个恒常自在独立的本体。所有的实有的我总的体性就是独立自主，里面有恒常的意思，也有自在的意思，就是说它是绝对存在，而不是观待的，具有一种自在。如果是观待而安立的，比如说依靠某个法假立的，它就不是独立、自在，也不是常有的。就是因为它是独立存在的缘故，所以不是依靠其他的因缘法生成的。如果是因缘法生成的，因缘在变化，这个我就会变化。

遍计我和俱生我，就是说一般平凡人和外道安立的我是不一样的。比如说一般的人相续当中认为我是存在的，我要这样或者那样，他安立的这个我到底是以什么根据成立的？没有。一般的人都是想当然地认为这个我是存在的，模模糊糊地恒常、独立。这是没有什么理证安立的，他们没有通过长时间的思维，我从哪里来，然后我到底是怎么形成的，没有这样想，反正想当然地认为我存在，这就是俱生我的体性，麦彭仁波切在《中观庄严论释》当中也讲过俱生我的特点，连普通的众生，比如猫猫狗狗或者苍蝇蚊子都有俱生我执，就是想当然地认为我存在，没有什么理由地安立我存在，这部分就是俱生的我。外道安乐这个我很具体，他们通过很多的理证教证比喻说明这个我是如何一步一步地成立的，这个我具有什么样一种体性、特点，按照他们的说法安立得很详尽。

不管怎么样，不管是模模糊糊地认为独立自主的我，还是很确定地通过教理安立的我，反正都有一个共同的体性，就是常一、独立自主的我，尤其是外道的常我，不是通过什么其他的因缘生成的，也不是观待而安立。所有的安立要不然是因缘产生，要不然就是观待安立，既不是观待安立，也不是因缘和合产生，就是一个独立自主的我存在，这是一个总体的我的安立方式。众生都认为我是有的，如果你问一般的人，我为什么存在，是以什么样方式存在的？他也说不出来，反正我是存在的，你看我每天在做



事情，为了我奋斗，只是想当然大概地去说一下，真正来讲没有什么理由。

从第二个以后，就在前面独立自主的我的总体安立的基础上进行的详尽安立。相当于一个属于差别的事，其他的属于差别的法，在这个我上面分析的时候，就可以分出下面这些不同的侧面。

第二，执著我是独一无二的分别。上师也讲了，这和独立自主是不同的。前面是从总体的方面讲的，所有的我有一个共同的特征，它就是独立自主的。独一无二就是只有一个我，反正我就是个一个，我是独一的，没有很多个我。众生也不会承认有很多个我。比如说修行者也讲前世的我、现在的我，就像前世的我造了罪业，今世的我来受这个果报，或者说现在的我造了罪业，后世受果报。他都觉得只有一个我，没有很多我。一般不修行的人，小时候的我、现在的我、老年的我、死时的我，其实就是一个我，没有觉得有很多我，这是独一的，他们认为我就是唯一的自性。独立自主比较侧重于不观待或者常有的法，独一就是说它不是多体，没有若干个我，只有一个我，二者之间有这样的差别。

第三，执著我是作者之因的分别。执著我是作者之因也有很多不同的安立。有些外道认为我就是作者，一切万法都是以常我为作者创造的。有些宗派不认为我是作者，比如说数论外道认为我不是作者，作者是自性。而胜论外道认为我是作者，一般的常见外道有些也安立所谓的我就是一切万法的创造者。

如果把这个我放在世间上，对于一般的人来讲，比如说这件事是我做的，或者说上师讲了我是公司的领导者、创建了什么，属于我是作者。普通老百姓说，这个事情是我做的或者我来做等等，这方面都是执我为作者，这个很明显，在我们的生活当中，这种情况太多了，只不过没有去寻找而已。如果去寻找，都带着我的痕迹在里面。我们修为什么要刻意、专注地去修无我？因为我们从早到晚，乃至在梦中，这个我都在起作用，就是我是作者，我在做这个事情，都是以我为核心辐射所有的事情。我是一切万法的作者。前面我们讲了，虽然这个作者有些是常我，外道的作者和现在普通人认为的作者的意思稍微不一样，但是执著我是作者的因，我们经常都在现前这样的状态。因此我们就要习惯于针对性地去对治，比如说，针对第一个，我们就要想，我不是什么独立自主的，我就是假立的法、虚



妄分别。通过《中论》《入中论》，用五木车因、七木车因等方式来观察的时候，所谓的我根本找不到，纯粹是一个虚妄分别而已。

哪里有一个自由自在、唯一的我？这些不存在，所谓的我是作者也没有。因为它的本性不存在，所以也没有把我安立为作者这一说。这些都是要在我们的修法当中逐一去观修的。如果不去对治，它在我们的生活当中就会起作用。如果它起作用，就会影响我们的修行，自动把我们的修法带入到我执的范围当中，最后我们修了很长时间，还是没有跳出我执的手掌心。

以前我们经常讲，在修行过程当中，如果懂它的对治，可以把这个我当成一个目标去破掉，而现在我们没有把这个我当成射箭的靶子去破掉，在允许它存在的时候，就是把别的法破掉了。如果你去破别的法，这个我作为核心，还在源源不断地给你抛出来很多的靶子，当把这些靶子灭掉之后，它还是在这儿不断延伸别的法。这样一来我们疲于奔命，没有办法获得解脱。我们的时间、精力都花了，该舍的舍了，该抛弃的抛弃了，还是没有收到应有的效果，这个原因是什么？就是没有找准它的真实所破。

真正导致我们轮回的根本因到底是什么，怎么样才能断掉根本因？如果我们不了解，现在的修行还是在边缘修行。在这个过程中，虽然你积累了一些经验，但是没有找到真正对治的核心之前，我们所有的修行都是属于边缘化的修行，没有真正切中要害去观修。这种不切中要害的修行，能不能够直接、迅速地相应于实相、解脱道？还是做不到。我们就要刻意地去了知这个我就是所有轮回过患的来源。必须要整合我们所有的资源，包括时间、精力，尤其是作为人来讲，应该通过智慧的力量去抉择我的本性到底怎么样，集中我们的福德资粮和智慧资粮，用所有的资源去对治我。当我们在修行过程当中，有意识地去对治，它的力量就不会这么大，或者我们找到目标的时候，我们所有的修行就是围绕着灭我的，就是走上了正确的道上。

第四，执著我是享受对境者之因的分别。前面认为我是作者，现在认为我是享受者。数论外道这方面就很明显了。数论外道认为我不是作者，而是享受者。作为一般的人来讲，也认为自己是享受者。比如美景、美食的享受者，听声音或者说看色法的人等等。享受对境的人就是我。他们认



为我可以享受对境，这方面在不断地加深或暗示我是存在的。

这个我是不是享受者？真正来讲，我并不是享受者。从某些方面来讲，所谓的享受者是谁？眼识、耳识、意识等这些五蕴可以作为受用者，只是五蕴而已，我不是什么享受者。在破我的时候，也专门针对我到底是不是受用对境者进行抉择。比如在《大乘经庄严论》当中，也是针对这个问题做过分析、观察。平时我们认为我是受用者，或者说我在吃饭，其实是不是我在吃饭？其实就是色蕴的一部分，比如嘴、舌头、喉咙等等这部分的器官，它们在吃饭而已。是不是我？并不是。不观察的时候，我们认为我在吃、我在说话、我在听。实际上听的是耳根、耳识；看的是眼根、眼识；吃饭的是舌头、牙齿，这些器官在起作用。我到底在哪里？不观察的时候，似乎我无处不在；观察的时候，根本找不到。

真正把无我的观点带进去观察的时候，我没有起任何作用，也根本不存在。以前我们认为我必须存在，你在这个岗位上去观察的时候，就会发现没有。其他的代替它在工作，我只是冒名顶替的，其实就是眼识、意识、手脚等等在做自己的工作。我在哪里？不观察的时候，认为我也在做事情、走路、吃饭、看东西，好像都是它的功劳一样。分析的时候，全部都是冒名顶替。每个地方都是有一个器官在做自己的工作，完全不存在我，这个方面也有其他的观察方式。

如果我们有了这个概念的时候，再去看看别的讲无我的理论时，慢慢学多了之后，逐渐就可以把不同的经论当中，讲到的无我观念、修法整合起来，当把所有学习到的智慧整合起来之后，然后集中火力去对治这个我，逐渐就可以相应于正道。

对治我，我们首先也是不情愿的，觉得恐怖，或者说不习惯。怎么可能说从现在开始我就不存在了？有些时候会不愿意、不敢。当我们通过学习这些教言，尤其是持续性地学习，把不同的经论当中有关无我的本体、支分等等，所有无我的道理、智慧在自己的智慧当中形成一个体系的时候，它就会发挥作用了。现在我们没有形成体系，还是在各自在找整合之前的资源，没有开始整合。我们学这个论，学那个经，好像都是一点一点、一块一块的，好像和我们的解脱没有什么关系。因为我们还没有一个整体的规划和统筹，如果我们有能力把所学习的零星智慧整合起来之后，在自己



的相续当中，智慧的体系就会成型。在我们的相续当中，智慧体系一旦成型了，我们就知道怎么做了。当我们学法，学到一定的阶段，自己都知道怎么去修了。

就像《大乘经庄严论》第十二品中讲的一样，刚开始只是一个字、一个词、一品，把这些一个一个学完之后，最后我们就可以逐渐在里面提炼出和修行有关的东西。整合到了那个程度，我们智慧和福报已经可以支撑自己明确了知修行到底要从哪方面着手去对治，很多问题自然而然就明白了。现在我们刚刚学了三五年，了知的很有限，总是想不明白。这个原因，刚刚我们讲了，虽然每个都是有用的，但是我们的智慧没有把零散的部分组装起来之前，看不出它的形状。就像汽车有很多零件，每个工厂生产的一个，单独看不出什么，所有的做完之后，还要组装起来，组装成一个整车的时候，它的形状就看出来了，这时就可以跑，性能也就看出来了。

对我们来讲，现在属于前期的准备阶段，必须要持之以恒地去做。我们现在似乎还看不到，学习这些东西对于调伏烦恼到底有什么用？实际上没有用的字一个都没有，只不过现在我们还没有到达可以自动把它整合起来的高度。当我们学得差不多了，智慧成熟了，有了这些素材，而且通过长时间的修行，综合的素质、整合的能力起来了之后，自动把你学习的东西整合起来，就可以用了。那时候我们就会发现，以前学了这么多，没有白费功夫，每个都是有用的。只不过当时不懂，不懂的原因就是条件、时机都还不成熟。

有些道友现在已经有了能力了自己整合了，有些道友还没有，这也不要紧，还要持续地学。因为佛菩萨不会欺骗我们，大恩上师也不会要我们去修没有用的法，学完之后，什么用都没有。我们还要去找其他一个所谓的实修法，这是绝对不可能的事情。我们觉得学完之后，没办法实修，就是因为不懂里面的道理。就像前面讲的那样还没有整合起来。我们的智慧的体系、自己的系统还没组装好，当它组装好的时候就可以运作了。这时候你就懂了，这个可以修那个也可以修，所学的东西都可以作为实修的方法，里面已经包含了。

第五，执著我是束缚染污之所依的分别。认为是我是束缚和染污之所依。因为众生现在还在轮回当中流转，我们还被束缚在轮回当中感受痛苦，



有些时候众生认为谁在流转？尤其是承认解脱道和轮回的众生，他们认为既然我在轮回当中流传，应该有一个流转的所依，如果没有一个我，那么谁作为所依呢？想来想去觉得应该有个我。因为我没有修行、没有证悟的缘故，所以说我在轮回当中流转，我被业和烦恼束缚，就像前面讲的一样，就好像我们的身体被别人捉捉住之后，用绳子捆起来，我就被束缚了，动弹不得了，就是说认为有一个实实在在的我，被像绳子一样业和烦恼所束缚。

认为我是一个所依，我在轮回当中，被束缚了没有办法。这一世我是人，下一世可能我堕旁生或者再转到天界，反正在当中不断流转。这里面有一个实有的流转者、有一个所依，我就是束缚于轮回当中的所依。如果有我，那我就会被束缚；如果没有我，那就不会被束缚。而现在我正在流转的过程中，所以说应该有一个我被束缚。

很多修行者来讲，现在正处在这种认知当中，我被束缚了，修法就会解脱。前期来讲，刚刚入门的时候，可以这样认为，也必须有这种观念。即我是轮回者，我现在要修行、解脱。刚开始一定要有，到了后期就不能这样了。假如说我们把修法分两个阶段，第一个阶段是承认有我，然后入道的阶段，我要发心、解脱，我是束缚者，我要修行等等，第一个阶段应该有这个想法，因为他的智慧还没有到达直接和实相接轨的高度，所以必须认为有我，我在束缚、轮回、造业和受报等等，这些都要有。当你准备好了，到了第二个阶段的时候，必须要接受所谓的束缚者我就是假立的分别念而已，没有一个束缚者。所谓的束缚就是没认知无我而已，逐渐就要从里面认知实相，认识实相是从认知无我开始的。认为有我的所依就是认为有一个实有的我被业和烦恼束缚。

现在我们听到这个教言的时候，如果觉得的确应该思维一下或者大概能够接受这个说法，我们就可以深入。如果暂时接受不了，还要再做准备，要多祈祷、集资净障，为了自己完全能够接受没有一个实有的束缚者去做准备，这样发愿和回向。这也是我们在修行过程当中，终究会面临的一个修行内容。

第六，执著我是解脱离贪之所依的分别。前面我是轮回束缚的所依，这是一个实有分别。另一种实有分别是认为我是解脱离贪的所依。以前我



在轮回，相当于我被绳子捆住了，受到了束缚，后来过来了一个人帮我把绳子解开，我一下子就自由了。觉得以前由这些业和烦恼把我束缚在轮回当中，一点都不自在。没有办法流转在轮回当中，必须要受苦。后面我开始修行了，通过上师或者佛法等因缘把这些束缚在我身上的业和烦恼全部松开了，通过修行断掉了业、烦恼也灭尽了，我就自由自在了，好像捆在外面的绳子全部已松掉了。现在很多道友也处在这样的认知当中，暂时来讲可以有，如果连这个都没有他就会恐慌。如果说没有我在轮回，也没有我后面获得解脱就会觉得恐慌。

到了第二个阶段的时候，前面该准备的准备了，该学的也学了。沉淀了一定的智慧和福德时，就开始趣入到并没有一个所谓的我作为一种解脱离贪的所依。如果认为我是获得解脱者、成就者等等也是不对的，属于一种实我的分别念。认为有一个实有的我作为离贪的所依。因此我们在修行时，如果还认为内心深处有一个我坐在那里，指挥或者修行，应该把这个束缚那个贪心断掉。似乎是这样的，真正来讲要获得解脱，应该知道这个指挥的人根本就没有，一个实实在在的我 inside 最后终于释放了，这是不存在的。

《经庄严论》当中讲“解脱唯迷尽”，解脱就是迷乱消尽而已，没有一个实实在在的我在流转和最后获得解脱。有些教言也说所谓的解脱、成佛，就是所谓的我的最终消亡的阶段，即我的终极灭亡。最后来讲，真正的成佛就是说这个我灭亡了。现在我们牢牢执著的我越往后修就会越来越没有力量，认为我存在的分别念会越来越少，什么时候真正成佛、究竟解脱了就意味着以前我们认为的我彻底消亡了，这就是正确的。

有没有一个我作为离贪的所依呢？就是没有的。如果认为我是有一个离贪的所依就是我们要对治的。通过什么对治呢？以空性对治。它是实有的我，我们就要刻意的修无我，再把无我的执著破掉。如果不修无我根本断不掉实有的我。现在我们要学习大量的教言。比如《入行论》当中讲的观察蕴界处或者六界是我等等。反正就是通过《入行论》当中抉择的人我空性的方法修行，或者《中论》《入中论》《中观四百论》当中，对于所有关于无我空性的教言都要去学。五蕴、十二处、十八界无我，都要去慢慢的抉择，最后我们就会越来越认同无我就是实相。首先我们要认同和接



受无我的实相，真正来讲，应该是无我的，无我才是究竟实相，有我就是错误颠倒的，必须慢慢通过教言不断去抉择。

第七，执著我是涅槃道之所依的分别。认为我如果认真修行，最后就会获得涅槃。涅槃就是圆满的寂灭，圆寂的意思。功德该圆满的圆满，障碍该寂灭的寂灭，就是圆满和寂灭。涅槃有小乘的涅槃无学，最究竟的涅槃就是佛果。这方面主要是从涅槃道而言，就是说我是涅槃道的所依。谁在修涅槃道或者谁趣向最终的涅槃？我。我在修涅槃道，我是涅槃道的所依。如果有我，那我就可以走在涅槃的道上面，能够修持涅槃。

第八，执著前所未见的实相义得以现见是见道之所依的分别，执著修行已见义是修道之所依的分别。这个主要是见道和修道的所依。所谓的见道是见到了以前没见到的实相。前所未见的实相，总有一天我们会见到。现在我们是凡夫，迷惑很深重。如果我们现在持续性修持加行、菩提心、空性、集资净障，实相总有一天一定会现前的，这是毫无疑问的。因为所有有关的因我们已经种下了或者正在种，这些种子和因种下去之后，我们持续性地去浇灌、培育，逐渐就会生根发芽。虽然我们现在还是一些很可怜的众生，但是总有一天会变成圣者而现见实相，叫做前所未见的实相义得以现见，这就是见道。所谓的见道就是见实相。认为我是见道的所依，谁是见道者？我。总有一天我会见道，认为有一个实有的我，突然有一天这个我发现真相。好像觉得在有我之外，有一个所谓的实相，被发现了。这样的实我分别是错误的，也就是说如果有认为我可以见道的想法永远见不了道。

然后是修道，所谓的修道是对于已经见到的实相继续去串习，所串习的就是见道时见到的实相。因为他只是初步的见，还有很多细微的地方必须要通过不断的串习，让它非常的深入广大。如果在修道的时候，认为有一个修道者。从小乘的侧面来讲，就是从预流果到阿罗汉向之间的修道者；从大乘菩萨来讲，就是从二地开始到十地之间的修道者。他们认为那就说我是所依，我在修道，我在不断的勤作。就像一个人锻炼身体，我在不断的修道、集资净障，认为就是有一个实有的我，在不断的勤作。从我们现在的很多思想来讲，就是安住在这种状态当中，我们所预想的修道，就是自己一个人在奔跑、勤作、集资净障，觉得这是修道。这只是我们还没有



真正趣入空性之前的一种想当然的认为而已、我们通过这样的认知之后，逐渐逐渐就会发现不是这么回事。真正有一个所谓的我作为修道的所依是没有的。

第九，执著修行究竟的所为是果无学道之所依的分别。“所为”就是目标、目的地。修行究竟的目标就是果、无学道。这是已经到达无学道了。前面是涅槃道或者可以修离贪和涅槃、见道和修道的所依，第九个是已经到达无学道，是不是有一个最后通过自己三个无数劫的努力，我终于成佛了。认为我已经升华到最究竟最圆满的果位。以前都不圆满，以前轮回中的我很可怜，处处都不如意、处处都不自在。以前的我非常自私，后面通过菩提心让这个我的境界升华了，不再是那个我了，现在的我大慈大悲。

后面继续修行的时候，以前功德不圆满的我，到了成佛的时候所有的功德都圆满了，这样方方面面闪闪发光的我，好像已经全部修成了。有些时候我们容易认为最后有一个我最终成佛，这是不对的。成佛的时候，不会真正觉得我终于成佛了，这是没有的。世间人可能通过三十年的奋斗终于站在了人生的颠峰，虽然在世间是有的。但是在佛法的修行当中，没有一个人最后在欢呼，我终于成佛了！这是没有的。如果你在欢呼，肯定是错的。所谓的成佛也是假的，不可能成佛之后还有一个人在欢呼，认为我终于成佛了，哪里有这样的？根本没有。

前面我们也讲了，所谓的成佛之道就是我的终极消亡之道，不可能通过成佛之道，我越来越圆满，成佛之道是通过修行，让我越来越弱、逐渐地消亡，最后修成的时候，我就不存在了。认为我最终会广大无边、闪闪发光，这个是没有的。对于认为我是无学道所依的分别念，我们现在就要了知，如果觉得有实有的我去流转、修行、成佛，这些不对，都要对治，这是属于实我分别。

下面我们再看假我分别。蕴等依亦尔，“蕴等”是什么？圣者阿罗汉或者菩萨们不会认为有实我存在。虽然他们已经证悟了无我，入根本慧定的时候，当然不可能有任何的分别念，但是出定的时候，他们也会把蕴界处等等假立为我。这些都属于分别念。因为菩萨在出定的时候安住在单空如梦如幻的自性当中，所以认为这是如梦如幻的杯子，而且假立我的概念还是有的。针对究竟实相来讲，所谓的假我分别念也不是实相。真正的究



竟实相应该是根本慧定的状态。虽然他不会执实有，但是分别还是有的。如果你要成佛，必须也要把假有的分别断掉才行。

加行道能不能断这个？圣者相续当中的假有分别还是断不了的。加行道知道在圣者相续当中的假我，不符合于实际情况，这是可以去修的。就像我们现在学习《现观庄严论》的时候，虽然佛果、菩萨果位都没有得到，加行道也没得到，但是我们可以通过法本了知认为假我的这种分别念也是不对的，不符合于实际情况。这些对我们来讲可以学，所以加行道也可以修。

虽然真正来讲不可能断掉菩萨相续当中的分别念，但是可以知道所谓的假我分别也不符合实际情况。这方面也必须了知，因为不修假我的分别不存在的空性就没办法登地，所以在他的相续当中，所有的分别念，不管是哪种层次的分别念，必须要打破所有的执著，现见为空性。加行道为什么是串习？所有的分别念，包括缘佛果、度化众生的分别念，如果在加行道的相续当中还保留着，没有破也登不了地。登地菩萨要证悟的是一切法的空性。只要是八识的本体和对境，必须要了知是空性，没有一个剩下的。

而所谓的假有分别念属于第六意识前面的对境。你不把它破掉，怎么登地？如果保留这是不破的，根本登不了地。虽然菩萨在出定位的时候，他的假有分别念是现证的状态，已经安住在如梦如幻，但是在加行道的状态当中，这就是实打实的概念，必须要把这个概念证悟空性才对。加行道必须要这样修，没有任何不破的东西，所有的法都要去观察，把概念要破掉才可以登地。

不管是人我和法我哪一种，分了一千种、一百种，对于所有的种类在登地之前都要修它的空性，证悟无我，人我和法我都不存在。从色法到一切智智之间，虽然见道、八地和佛地的时候，现证的都是不一样的，但都是缘这些法去安立这些分别、概念。这些是不同的层次，对我们来讲了知它的本性是空性，这是从见解上面了知的。这是加行道的菩萨要去修行的，该灭的一定要灭。因为在见道的时候，一定要把这些平等地证悟空性，所以当然要把菩萨的假我必须纳入到需要观修的空性当中，这也是属于一种障碍和违品。如果这个不破，仍然没办法登地。

假有能取分别同样也有九种：



第一，依于设施处蕴而执为假有之补特伽罗的分别。首先以五蕴作为设施处。设施处就是安立的基，这是假立我的基础，安立我的概念这个基础是什么，假我安立在哪里？不可能在虚空当中安立一个假我。只能在现在的五蕴身心当中安立假我，就是说如果有假我，一定是在五蕴上面，假我不可能在外在的一朵花上面。我们安立的实有我也是在五蕴上假立的，五蕴是它的设施处。菩萨出定之后的假我，也是在五蕴上假立的。如果把设施处五蕴执为假有的补特伽罗也要断掉，必须要修持假我不存在的空性予以对治。

第二，依于处而执为假有之补特伽罗的分别。这个处就是十二处，即内六根和外六境。“处”就是门的意思，身门，通过眼触和色触可以产生眼识。门就是方便或者因的意思。通过眼根，内的六根和外的六境的因缘可以产生六识。因为它是产生六识的门，所以叫做处。

有一种假有分别念是把十二处假立为我，这是安立假我的一个所依，就是依于处而执为假有的我，这个当然也不可能，上面的假我也是没有的，这个假有分别念也是要通过修空性来对治而断除。

第三，依于界而执为假有之补特伽罗的分别。界就是十八界。十八界是前面的内六触、外六境，和合起来产生六识，加起来总共有十八种界。种子亦名界，种类或者种子。安立的时候，依靠十八界、十二处、五蕴，在《俱舍论》当中讲，这就是广、中、略。喜欢广的讲十八界，喜欢中等的讲十二处，喜欢略的就讲五蕴。里面有重合的，也有不共的地方。依靠十八界，把十八界执著为假有的补特伽罗分别。十八界是没有的，也是一种分别念而已，必须要通过空性的方式断掉。

第四，将我束缚以十二缘起相流转法执为假有之补特伽罗的分别。他们认为在十二缘起当中有一个假我的分别。十二缘起就是安立众生如何轮回的，安立缘起的必要性主要是破除众生前际的愚痴，就是以前我们怎么来的；现际的愚痴，现在我们是誰，现在我们处在什么状态。还有后际的愚痴。有些人思考人生的时候，经常说：我是誰？我从哪里来？很多人不知道到底我是誰、从哪里来的。缘这个而产生的颠倒、愚痴。对治前际、中际和后际的愚痴，就是观十二缘起。这样会很清楚，我到底是谁，从何而来的？里面没有什么，就是一个假立流转的相续。如果有了无明，前际



的愚痴，我从哪里来的？我的前世是什么？什么因导致的？前面就有无明和行。前世有无明，也有业。因为无明和业导致了今世的入胎，今世的识、名色、六处、触、受、爱、取、有，今生当中是这样的。我们到底今生当中有什么？今生当中从入胎那一刹那开始，前世带着无明、习气的一种心识投入到母胎当中，今生就开始有了。然后慢慢在胎中有名色位，然后六根开始圆满，出胎之后开始有触，有触之后就有受，有了感受就有爱，有爱就有取，有取之后有有。我们今生当中受、爱、取、有就不断地产生。有了这些之后，后世有什么？如果今生当中这些因缘俱足了，后世一定有生老死。

如果了知了十二缘起，我们就懂得了自己到底是怎么来的，由什么因缘导致我们到了今世。今世我们所有的因缘具足了，一定会到后世的。可以把一切的前因后果，现在的状态了知的清清楚楚。十二缘起就是我们怎么流转的过程，这些是一环扣一环的，前面的因一旦具足了，后面的果一定会出生的。我们以前的无明和行的因具足了，就有了今世当中的五蕴，流转的爱取有；如果今生当中我们的受爱取有，尤其是有了爱取，有就会导致后世的业，这些也就慢慢地形成。现在我们正在不断地爱取，这个过程当中，导致了后世的业的有逐渐成熟，当你的生命一终结，就圆满了。这时候已经没办法了，不管你怎么想，一定会导致后面的投生。

有些人不懂众生怎么投生的，因为想不通，所以说上帝造了人，或者说哪个天神不高兴让我投生到了这里。完全不知道这是来自于爱取有，就是通过爱、取和有导致了下一世。只要前面的因具足了，后面的果一定会有，这是十二因缘法。了知之后，我们就知道了自己是这样流转的。如果不想流转怎么办？就开始断无明。无明断了行断，行断之后识断。今生来讲，我们要断爱取，爱取就是烦恼，了知它们的本性，不要耽著，没有耽著爱、染污爱、乖离爱等等，就不会有取，没有进一步的行动，就不会有有了。

对于能够导致下一世投生的业，第一个我们要终止，不要造新的，不让烦恼和业继续产生，再加上通过修空性的方式，如果把以前的相续当中所有的我执在今世当中断掉，就不会再有后世了。即便今生断不掉，至少也是在爱取上面种下了让轮回的次数减少的很多因，在这世当中应该尽量种下去。我们如果在今生当中把断爱取的所有修行都圆满了，有就没有力



量了，不会再有有了。什么叫有？强有力导致后世投生的业叫有。有一旦形成了，后世就没办法避免了。我们要尽量避免有的形成，避免有形成必须致力于断爱取，修空性、忏悔。今生当中爱取断掉了，就不会再有有，没有烦恼的滋润，业不会成熟。有些人今生成就了，就把缘起链斩断了，如果斩不断，可能还要流转。即便在今生当中还没有斩断。如果已经种下了大量的修行习气，到了后世，这个习气在流转过程当中，还会苏醒。下一世再修。

在十二缘起流转过程当中，菩萨认为在十二缘起当中有个假我，假我的第一支是无明支，因缘具足之后就出现了第二支行支，认为里面都有一个假我，假我的分别念也是一个虚妄分别。这些对我们认知流转的方式很重要，十二缘起的观察能够有效打破我们的无明愚痴。

第五，将解脱清净涅槃法执为假有之补特伽罗的分别。前面是轮回的相续，怎么轮回呢？观察轮回就是十二缘起，除此之外再没有别的轮回了，然后是解脱清净涅槃法执为假有的补特伽罗，前面是轮回，现在是清净的涅槃法，有一个假有的补特伽罗。有一个假我修道获得了圣者的果位，也算是一种分别，需要通过进一步修持空性来断掉。

第六，将现见前所未证的法性执为见道假有补特伽罗的分别。把现前见道者执为假有的补特伽罗，就是说菩萨修到见道的时候，就会自然获得胜功德。获得胜功德的时候，在出定位的时候，还是有一种心识现前。现前的时候，他还是会认为我已经获得了见道，实有的我不存在了，他也会认为修行之后获得了见道。在加行道的时候，认为见道时有一个假我作为见道者，这个分别念也是一种障碍，应该要断掉的。

第七，将修行已见之义执为修道假有补特伽罗的分别。这是说把假我作为修道者修道的人，这种分别念也要断掉。

第八，将修行更进一步殊胜执为胜进道假有补特伽罗的分别。安立了一个叫胜进道，胜进道在《俱舍论》也有，分为无间道、解脱道，解脱道过了之后就是胜进道。解脱道之后进一步更上一层楼，获得更殊胜的境界叫做胜进道。“胜”就是殊胜，比前面还要殊胜。“进”就是比前面还要这个进步一些的道的本体。二地以后，安立为修道。从二地到三地、三地到四地，总体叫修道，在修道当中，还可以再安立一个胜进道。因为毕竟



是从二到三、三到四、四到五……地地上进，这就是胜进道。谁是获得胜进道的所依？就是假我作为胜进道者。

第九，将道究竟之果执为无学法假有补特伽罗的分别。一个假我最后获得了无学道佛果，这是属于假有分别。现在就是需要了解的。虽然压制烦恼主要是对治实有分别念，但是如果登地，不管是实我，还是假我，这方面不分别都要对治。现在我们的烦恼很粗重，假有的分别念最多是所知障而已，不会引发烦恼，只是会障碍究竟的实相的证悟。这是善的分别，不会引发烦恼，引发烦恼的是恶分别，还有实我的分别念。

如果我们现在内心当中认为这个我还是很强劲，还是有必要修专门修无我空性来对治我，把我执予以压制。加行道和现在我们的压制还是不一样的，现在我们如果对无我能够生起一点点感觉，当烦恼生起来的时候，马上就会知道它是空性的。因为我执并不强劲的缘故，所以会有一分的对治。加行道的压制是把人执或法执、烦恼障所知障的现行部分，可以压制住，让它不现行。见道之后，对于俱生、遍计的种子逐渐都会断掉，加行道的时候主要是对这些粗大的分别、现行的部分可以压制住，不让他现行。

以上讲完了实有和假有。上堂课我们讲的是它的染污、清净，这节课讲的是实有和假有，主要是相应于法执、人执或者烦恼障所知障，从这方面对应，实有和假有分别念一共三十六种。三十二种增益我们是学过的，以前如果我们没有学《现观庄严论》，对于三十六种分别念不了解，学完之后，再看三十六分别念的时候，就会知道在《现观庄严论》里面讲到了三十六种。所取、能取各有十八种，加起来总共有三十六种。从空性的侧面来讲，不管是实有、假有、染污、清净都要断掉。在《心经》当中讲的不诤不净，就是说染污和清净在实相当中都是不存在的，还有五蕴、十二处、十八界都是不存在的。无无明无无明尽，不管是从哪方面来讲都是空性的。

在般若当中讲，从色法乃至一切智智之间的所有分别、概念都是空性的，除此之外就没有了，从色法到一切智智之间，就是从凡夫的色蕴到佛智之间的所有法都抉择为空性。在无自性当中，该取舍的要取舍，名言谛当中该取的取该舍的舍，缘众生的菩提心和缘佛果的发心也要发，在发的同时也要了知这些都是无自性的。在无自性当中，也要知道该生的生、该



取的取，对于看似矛盾的方面，我们应该了知没有什么矛盾，这些必须要通过不断地去串习，让自己的相续当中达到非常纯熟的境界，就是说二者完全不矛盾，不但不矛盾，而且能够相辅相成状态。

比如说我们要成佛度化众生，或者我们要成菩萨，必须要了知本性空。成就佛果是通过空性来相辅相成的，然后你要证悟空性也必须要通过发菩提心等世俗的善根。如果要达成世俗谛的功德，比如说成佛度众生、成菩萨三十七道品的功德，也必须要经由修空性来达成，二者之间不会矛盾，世俗谛和胜义谛之间完全是相辅相成的。

这方面必须要作最清净的取舍和修行。就是说世俗谛当中该抛弃的一定要抛弃，该取的一定要取。在取的同时也必须要知道它的本性是空性，只有了知它的本性空，才能达到登地或者成佛度化众生的目标。空性就变成了达成世俗谛当中显现目标的一个利器，必须要有这个，否则根本没办法成菩萨，你不证悟空性，怎么成菩萨？如果你要证悟空性，反过来讲，世俗谛当中的这些法，比如发菩提心，或者加行道时我们要修的这些法都是属于分别念，对于世俗谛的法都要修到究竟，这个时候才可以帮助我们登地、证悟空性，证悟空性反过来又可以帮助我们吧世俗谛的善根辗转广大，辗转广大的世俗谛也能够帮助我们入到更深的空性当中，就是通过这样的方式世俗谛、胜义谛或者胜义谛、世俗谛，空性和显现或者显现和空性相辅相成，我们的智慧相应实相就会逐渐达到究竟圆满。

如果认为二者是矛盾的，那就不对了。觉得是空性的，我就没办法下手了，不敢发菩提心了，只能小心翼翼地发一点点。为什么？如果我的菩提心很强劲，就变成执著了，不会这样。执著是执它的本体实有，你可以很强劲地生起求佛的心、度化众生的心，这不一定是实执。我的心很强劲和执实有是两码事。有些时候我们认为修空性，就不敢去使劲去发心，如果一发心，好像很强劲的精进就变成了实执，这不是实执。实执有实执的体性，世俗谛如梦如幻当中的菩提心非常清净，也可以很强劲、猛烈。我们认为猛烈就是一个执著，这个不一定。

有些人觉得如果没有实执，又怎么会这么猛烈？这是不了知空性导致的。有些人觉得如果很强劲地去发菩提心不可能安住在空性当中，也不可能是如梦如幻的。二者并不矛盾，如梦如幻只是它的本性，在名言谛当中，



应该发起强劲的追求佛果、度化众生的心。同时也要知道强劲的菩提心本性并不实有。二者之间不矛盾，必须要很强劲的菩提心才能帮助你登初地，如果菩提心不强劲、精进力不够，登不了初地。你要证悟胜义谛，必须要把世俗谛圆满。只有世俗谛当中，所有的条件标标准准地一个一个达到圆满，才能够证悟胜义谛的空性。反过来讲，证悟胜义谛的空性也可以让世俗谛的修行本身达标，二者之间就是相辅相成，一而二二而一的关系。我们逐渐通过学习这个教言之后，就可以慢慢地通达这样的自性。很多时候我们是没有学，或者说有些道友学的时候很容易走不出来，对于显现和空性之间、修行强烈的菩提心和实执之间的关系没有搞明白，所以也没办法顺利的修下去。

壬三（广说所依两种摄持）分三：一、分类；二、断除逆缘违品；三、彼等之摄义。

癸一（分类）分二：一、内摄持；二、外摄持。

五种法前面把所缘、行相、因、所断已经讲完了，最后讲内外的两种摄持。前面讲了加行道方面的内容，摄持怎么样进行安立，它的所缘、行相前面已经讲了，再讲两种摄持。我们要修行，对于内摄持和外摄持必须要很清楚。两种摄持如果我们换一种说法，就是内因和外缘。真正要去修持加行道或者修持获得见道的果位，有两个不可以缺少的因素。一个是内因，一个是外缘，这两个是非常重要的。

子一、内摄持：

心不惊怖等。

内摄持、外摄持可以作为内因外缘，一个是主因，一个是助缘。主要的修行者是我们自己，这是内在的，自己必须要具备的一些条件。为什么是主要的因？因为修道者是我们，修道也是在自己的心上面去现前实相，所以这是主要的因。而外面的摄持是助缘，外在的道场、教法，包括善知识，这些是帮助我们修道的，告诉我们怎么修道和修道必须要有的条件，我们学了之后自己去安住、调整，这方面叫做内外因缘。两个都是必不可少的，哪个更重要？其实都重要。有些人说内摄持重要，因为毕竟修道者是我。你内在的摄持从哪里来的？如果没有善知识告诉我们修行的方法，或者在修行过程当中没有人指导、及时地纠偏，单凭自己是不行的。



有些人说，我自己不要紧，我的上师很厉害，和佛陀一样证悟是圆满的。如果只有外摄持，内在的条件不具备，他也没办法。我们流转的时间这么长，佛陀、上师们一直不断地在轮回当中投生帮助我们，如果解脱都是凭他们，我们就不可能流转到现在了。只有内外的因缘，内摄持、外摄持都齐全了，内在的因素和外面的条件具备了，就是修道的最佳时机，千万不要错过。

如果我们观察现在大概相续当中有些影子、种子，或者已经有了，千万不要错过，应该在这个基础上要再接再厉。所有利于我们的解脱的因素齐全了，这不容易。这方面是佛菩萨的大悲，还有自己在前世当中的努力得来的。前世我们做过这方面的修炼，今生当中达到这个状态，这方面非常不容易，一定要珍惜这个机会。如果今生当中错过了，以后就不一定具备了。内外摄持同时具足主要还是我们所有的缘起、发愿都在这个时间当中成熟，这个时候就要抓紧时间，这是认认真真对待修行的最佳时机。一旦错过之后，自己下一世转到边地、堕恶趣，因缘再具足就很难了。

怎么看内摄持？“心不惊怖等”，就是我们的内心当中必须要具备心不惊怖。心不惊怖主要是讲空性，首先对于空性自己的内心不惊怖，一切万法无自性，本体就是大空性的状态能够接受。而且《入中论》中说，不单单是听完之后可以接受，而且特别欢喜，汗毛直竖、眼泪直流。以前修行过的缘故，这个时候对空性特别有感觉。当然，心不惊怖是最关键的，很欢喜，完全能够接受，不惊恐、不畏怖。

大恩上师在讲记当中也提到，我们在《前行》当中学过的，阿底峡尊者对两个比丘读《心经》，讲一切万法空性，这两位比丘很恐怖，这就是惊怖的典型。佛陀在印度讲到比较深的法的时候，有很多增上慢的比丘，听到空性的时候吐血而亡或者生起邪见。在佛法弘扬过程当中，也有很多人听到空性的时候，特别惊怖。这是属于什么？内摄持还不成熟，尤其是我们要开始修实相空性、般若波罗蜜多的时候，心不惊怖很重要，所以我们要如理如实的去抉择。如果有了这样的条件，善知识就可以给他讲空性，然后我们也可以缘空性进一步去抉择、观察。

在《入中论》当中讲，如果没有出现汗毛竖立、眼泪直流的相怎么办？这时候如果他对上师有信心，能够依教奉行也可以。还有一种方式，就是次第引导，先给他讲无常等基础法，讲完之后他的根基成熟了，再给他讲



空性，这就是心不惊怖。因为相续当中空性习气成熟的缘故，所以对于空性完全能够接受，没有什么恐怖的。

在中国有很多人非常喜欢《心经》，不仅在衣服上印着“色不异空，空不异色”。杯子、念珠上都有。有些人的确是大乘根基，不会很排斥，但是可能都是叶公好龙。虽然看到色不异空，空不异色或者《金刚经》很欢喜，但是一旦知道了里面的内容，可能就不干了。不知道内容之前，非常欢喜，认为意境很高远、特别文艺的状态。这是不知道里面到底讲什么，一旦知道了有可能就开始惊恐了，意味着要舍弃一切了。对于自己所耽著的东西，家庭、爱情、金钱、地位，乃至修学等等，都要没有的时候，真正能够接受的没有几个人。因为不懂的缘故，所以才觉得很好，把书写《心经》的牌匾挂在家里，非常的欢喜。从一个角度来讲，这样种下了善根。从另外一个角度来讲，能够完全从空性的意义上了知、接受，空不是杯子里面没有水，而是正在显现的当下完全就是没有本性，能够接受，而且不惊怖，这样非常好。如果不但不惊恐，而且就像发现了如意宝一样，觉得非常善妙，这种人的根基非常好。

在别的注释当中讲到了一个比喻，对空性接受不了的人，以前觉得空性般若波罗蜜多特别好，一旦进入到空性的词句，开始学空性的时候，他会生起很大恐怖，就像他的家里本来有一个百宝箱，里面装满了金银珠宝，有一天突然打开，什么都没了，空空荡荡的，觉得非常恐怖，完全接受不了。这种人觉得般若是好东西，学的时候发现什么都没有了，连我也没有了，感到非常恐怖。

还有另外一种情况，了知空性之后，他对空性的教义如理如实地了知，就像以前有一个空箱子，某一天打开之后，突然发现里面有满满的珍宝。了知空性之后，没有认为毫无意义，而且也会发现这是无尽功德的来源。所有的功德都是从空性当中出现的，空性就是一切功德的来源。如果能够接受空性，观察万法无自性，如理如实地了知万法如梦如幻的时候，不但不会认为以前我的东西都跑了，本来应该有的涅槃功德等都没有了，不会这样认为。反而认为，如果是空性的，他就发现了宝藏，所有的功德从这里开始有了，这是完全不一样的。他越学空性越高兴，觉得这是所有功德的来源，一切圆满功德的基础。如果没有学习空性或者不接受的人，他就



会觉得本来有功德可以追求，学空性的时候什么都没了。觉得很沮丧、痛苦，有可能也会生起邪见。

我们要发愿心不惊怖，不断地回向、发愿对般若波罗蜜多空性，我们要从今天开始一天比一天，一个月比一个月，一世比一世喜爱空性，真正深入空性的义理，生生世世当中能够如理如实地去听闻、思维、修行、弘扬、证悟空性。因为它是所有功德来源，一切实相真正的本性。如果不了知空性，在轮回当中流转，就是很贫穷的；了知空性之后，逐渐可以登地、成佛，所有精神财富、世间财富通过获得圣者果位永远不会再贫乏。

为什么说了知空性就像打开空箱子之后，珍宝满满的状态？轮回当中只要不解脱都是贫穷的状态，没有什么可靠的功德可言。如果有了空性，虽然以前是一个穷人，空空荡荡什么都没有，但是自从开始学修空性之后，所有的功德逐渐开始具足，从资粮道、加行道、到见道、修道、无学道，无穷无尽的功德从空性当中都可以圆满。

“等”字包括大悲心。作为一个修加行道的菩萨来讲，内摄持当中大慈大悲心是非常重要的。因为大乘佛果、菩萨果是非常开阔的状态。如果没有大悲心只是考虑自己的利益、自己的团队、亲人的利益，这种心胸太狭隘，没办法去发现或者接受实相，也相应不了实相，所以大慈大悲心必须要通过修行引发出来。内摄持对于修行菩萨道的人来讲，第一个是对于空性般若波罗蜜多，从义理上高度的接受；第二个是大慈大悲心的生起，必须从理论上了解，然后从修行状态当中生起大慈大悲心。

大慈大悲心在《入菩萨行论》等很多其他经论当中都是讲得很清楚，《大乘经庄严论》也是围绕大乘大悲菩提心的方式宣说的。大恩上师正在讲无量心，我们好好去学习慈悲喜舍四无量心，慈悲心到底怎么样的，我们都要认真去学，菩提心、大悲心对我们的修行特别重要。如果我们没有，必须通过经论当中开显出来的修行方法去引发，哪些是引发悲心的因，违品是什么，必须要了解，了解之后去修，把这个当成一个主要目标去修，一定要引发我们的悲心。悲和空双运，如果相续当中既有大悲心又有空正见，就是内摄持。作为一个菩萨来讲，自己主要的因缘就具备了，如果两个因缘具备了，支分的因缘特别容易具备。对于内摄持，我们一定要想方设法生起来。



子二、外摄持：

宣说无性等。

“等”字也包括大悲。善知识是外在最大的助缘，我们修持、证悟空性，获得菩萨果位或者成佛。外在的最大助缘就是善知识，这是最殊胜的助缘。因为只有标准的善知识才懂大悲心、空性是怎么回事，他们也懂得讲解，可以如理如是的引导，对此他们是非常善巧的。如果找一个不懂的人，就会没办法给你讲，讲不清楚大悲心是怎么回事，最多说恻隐之心或者好心叫做大悲心，其实完全不是这么回事。

我们现在学习的是《大乘经庄严论》悲心这一品，以前叫做梵住品，现在是三品合在一起了。这一品就把普通悲心和大悲心分得清清楚楚，我们学完之后不会说世间的善心是大悲心了，也不会随随便便说有了大悲心。学了之后就会知道大悲心还是有很多条件的，普通的悲心属于有偏袒性，被烦恼染污的悲心。比如说母爱，世间当中有很多歌颂母亲悲心的，当然从世间的侧面来讲应该歌颂。其实这种悲心只是对自己子女的悲心，对别人的子女没有，这是有偏袒的，被烦恼染污摄持了，所以不能叫大悲心，离大悲心还差得远。声闻缘觉的悲心也不叫大悲心，他们是普通的悲心。真正的大悲心有它的条件，《经庄严论》当中把一个条件讲得很清楚。学完之后我们就知道大悲心是这么回事，就会对菩萨真正产生崇敬之心，自己也愿意变成货真价实的菩萨，而不是一个觉得自己有悲心的菩萨。

标准的善知识会把这些讲的很清楚，他自己通达空性，就会把空性的教义讲得很清楚。这样的善知识才是外摄持，否则不能叫外摄持，他摄持不了什么，没办法帮助我们生起大悲，他引导的方向也正确，这样就不行，下面讲违品的时候，还要讲这个。

“宣说无性”，就是宣讲无自性。上师要给我们讲无自性。真正标准的外摄持善知识针对弟子调化的时候，也可以看出来他宣讲的重心的确如是。像大恩上师仁波切给我们讲的《般若摄颂》《中论》《中观庄严论》《智慧品》《四百论》等等，就是宣讲无自性的。这样做就是为了让弟子变成高素质的修行者，所以不是讲简单的供灯、供水，或是说每天传个仪轨。如果真正要把我们培养成为一个内摄持者，必须要讲和这方面有关的。如果他不讲这些我们怎么变成内摄持？我们的空正见、大悲心都没办法无



因无缘生起来，所以必须要这样去引导，侧重性讲解。

我记得自己刚开始去学院的时候，上师就在讲《入中论》，我那个时候什么都听不懂。连上师讲到哪个颂词，在法本里面都找不到。上师一直在讲，我完全听不懂，不知道在讲哪个颂词。后面上师一直在讲，因为讲了很多，所以我慢慢地对空性等上师老人家的引导懂了一些，大概知道了观察的方法。上师专门讲了《入行论》《经庄严论》等等很多关于大慈大悲的法，就是在引导我们。很多时候我们相续当中有一些空正见、悲心，知道悲心的重要性，这些都是上师的恩德。

上师对我们的恩德特别重，他就是外摄持，不只是暂时顶着一个上师的头衔，啥都不做。对我们来讲，他的引导最重要的就是空性和大悲心，所以说宣说无性等为外摄持。他不给你讲空性，天天给你讲发财的法。虽然可能会有一点作用，但是不是直接令我们证悟空性或者说和实相相应没有直接的联系。有些时候因为弟子根基不到，所以上师不讲。有些时候可能是上师自己不懂讲不了，只有讲他明白的法。宣说无自性，就是要让我们这些弟子完全明白什么是无自性，什么是空性的准确定义。而不是似是而非地把一个不是空性的法给我们介绍说这就是空性，人走了空了，把水倒光了，就空了，这些都不是空性。

“等”字是指宣说大悲，一定要给我们强调大悲心的重要性。上师老人家在我的认知当中，就是这样的。不管我认不认知，实际情况就是这样的。他经常提示的一个是大悲，一个是菩提心，作为一个菩萨来讲，必须具有大悲心。尤其是刺激我们出来发心做事情，也体现了大悲。为了把我们培养成一个敢于担当的菩萨，内心当中有悲心，行为上也要相应，所以经常鼓励、批评或者刺激我们，就是挑动我们悲心种子的神经，慢慢我们就会知道这是很重要的。我们本性当中具备空性的种子，如果没有人提醒，有些时候它随眠的很深、醒不过来。上师反复讲之后，慢慢就苏醒了。虽然有种子，但是地太干了，几滴水也没办法让它苏醒。如果持续的下雨，下透了之后，种子会慢慢的苏醒，开始生根发芽。我们现在不要认为自己学了几年，已经不得了了，还是需要法雨不断的滋润，我们的种性才能苏醒。苏醒了之后，别人挡着你，你都要学修，一定要达到那种程度。现在有些人还不是，上师经常要敲打敲打，我们才会慢慢去学一点。



宣说无性的善知识非常的殊胜，空性是万法的实相，大悲心就是让我们入大乘道的标志。没有大悲心进不了大乘，进不了大乘，也没办法相应于实相。没有大悲心，心量很狭隘，做不到很快的积累资粮。上师给我们讲的都是和这些有关系的教义。大恩上师现在讲的《妙法莲华经》，也是讲大乘的功德，然后宣讲《金刚经》对我们来讲，也是非常殊胜的教义。通过外摄持的上师恩德，我们逐渐把佛性当中的种子苏醒过来。苏醒过来之后，我们可以达到没有人劝请，也可以自主修行的状态。

上师付出了很多的心血，我们要了解和配合，不能你讲你的，我做我的。上师讲这些就是帮助我们苏醒种性的。因为我们可能有种子，还没有真正变成内摄持的状态，所以上师就是不断的去帮助我们苏醒种姓。不断的讲法义相当于不断的下雨，滋润我们干涸的心田，只有不断的去教化才行。如果三、五个月、一、两年讲一堂课，对我们的作用不大，讲了之后，两、三天就散掉了；如果经常讲，还来不及散，新的能量又来了。这是他的悲心，也是我们的福报，这些条件不容易，不要认为随随便便就可以有这样的因缘。在有因缘的时候，还是要多珍惜，主要是知道上师的良苦用心，然后我们也要积极配合。上师老人家很用心，我们也很配合，非常容易和上师的心相应，相应之后额外的加持就能够得到。如果上师很在乎我们，我们满不在乎，他的加持入不到我们心中，成就还是比较缓慢。不管怎么样，他是不会舍弃我们的。

癸二、断除逆缘违品：

弃舍所治品。

反方面逆缘与违品也要断除，这是两方面，前面是从正面讲的。我们具备了内摄持的悲心、空性，然后上师们具备了讲空性、大悲，而且也很欢喜讲这些，这些就是正面宣讲。

反方面讲的是要弃舍的对治品。首先自己要弃舍的是什么？因为我们来讲，内摄持是空性，空性的违品是什么？实有的执著。所有有关实的执著我们都要去掉。只是喊口号还不行，必须要通过龙树菩萨等大菩萨们的恩德，准确了知空性的步骤和一步步推理的过程。我们怎么样才能打破实有的执著，凭什么我们认为杯子是空性的？对于瓶子、花等等实有的执著拿什么来打破？他们通过一步一步正理的推导让我们知道它是空性的，



为什么是空性的？通过一二三四五一步一步的推出来之后，最后一步完成的时候，我们就会知道的确是空性的。

我们要通过不断的学修对治实执，只要有实执就没办法安住空性正见当中。实执有很多种类，即粗大、中等、微细等等，在很多中观的论典当中，既要破世间人、外道的观点，也要破小乘、唯识、自续派的观点等等，为什么要破这么多观点？这些代表了不同种类的实执，从粗大到微细的实执都要破掉，只有把该破的破完了之后，我们的空正见才是圆满的。如果只是空一部分，这方面小乘也有，根本没办法成为真正大乘般若波罗蜜多内摄持的标准。

第一，“弃舍所治品”，从空性方面来讲，就是要对治。如果要对治，我们必须缘空性学习。现在有很多道友在学《中观庄严论释》《智慧品》《中论》，这些非常好，能够帮助我们逐渐把实执断掉，还有一些道友也在学习窍诀性宣讲的《定解宝灯论》，这些论典特别的殊胜。如果我们认真的学，在相续当中的实执一定可以打破。虽然还没有证悟，但是从见解上面知道没有一个是实有的。不管看到任何法，只要稍加观察，就会知道它是虚幻的。脑海里面蹦出任何的概念，稍加观察就会知道这是无自性的。这方面可以通过长时间的学修中观体系的论典达到的。

第二，大悲心的违品就是自私自利心、我爱执。以自我为中心，在修学佛法之前，都是我要升官发财诸如此类的想法；在修学佛法之后，都是我要解脱成佛。有没有想到众生？没有想到。大悲心以拔一切众生的苦为相，大悲心就是缘众生的，违品是只考虑自己的利益，以自我的利益为核心，这一点必须要对治。有的时候我们就会发现，自己从早到晚相续当中的我爱执很强劲，我们经常性的认识还不够，必须要通过悲心的修行去对治，无论上座修行，还是下座的时候，都要缘它的道理反复观察，对治自私自利的心。

比如《修心七要》《修心八颂》《入菩萨行论》，这些方面都是打破我爱执的窍诀修法。我们要有兴趣去看，看了之后就要去对治，缘我执下重手去对治。自他相换、自轻他重等等一系列的修法，都是属于打破我爱执，利他的一种修法。如果我们相续当中实执很重、自私自利的心很强，还不算是真正标准的内摄持。因此我们要把标准的内摄持作为目标，然后



逐渐向它靠近。

外摄持的违品是什么？所谓的善知识没办法开示大悲心，空性也开示不了，他不能作为标准的外摄持。如果善知识不讲这些，也没有在你的相续当中确定悲心和空性的重要性，只是经常讲一些世间法，不能叫做真正的外摄持。如果自己经常性的依止这些人，自己的暇满人身或者修行的机缘有可能慢慢就浪费掉了。我们选择的时候，也是要选择能够经常给我们宣讲空性，正确引导我们走在这条路上的善知识。遇到了一定要好好珍惜，他对我们的恩德非常大。

我经常这样想，大恩上师对我们的恩德太大了。我们相续当中有一点悲心的种子，知道了悲心的必要性和大悲菩提心的修法，都来自于上师老人家不断的给我们灌输正确的理念。对于空性也是一样，上师不断通过讲考、背考、笔考、讨论等很多方法让我们了解。我们做这些的时候，相续当中的悲心、空性的见解都会越来越清晰，这样会对谁有利益？肯定是对我们这些修行人最有利益。弥勒菩萨这里讲的内摄持就是大悲心和空性，就是为了帮助我们在相续当中安置这些，弥勒菩萨这里没有讲别的，就是讲到了悲心和空性。

谁能够帮助我们在相续当中安置悲心、空性，对我们的恩德就是最重的。这个人就不单单是一个讲法的法师了，有些人认为大恩上师只是一个讲课的上师而已，觉得上师对我们的恩德不是很大。其实真正帮助我们安立大悲心、空性重要性，对我们的恩德就是最重的，而不是说打个卦，有事情找他帮个忙或者平时聊聊天。如果自己的善根福报不够，就会觉得这些才是恩重如山的所谓的大恩上师。对于真正给我们安立修行最有效的出离心、菩提心、空正见的人，没有把他执著为珍贵的善知识。

如果我们这样认为，可能得不到最大的法义；如果我们非常殷重、能够感恩，对他所讲的教言非常珍惜，也会去认认真真的学修，最后自相续就能够得以调伏。

癸三、彼等之摄义：

应知为摄持。

我们应该知道这就是摄持，内摄持和外摄持是大悲心和空正见。不仅



能够给我们传讲，而且也是通过很多方便让我们在相续当中生起来。如果只是讲，讲完就不管了，这样也不行。上师不是讲完了就不管了，还安排了很多辅助的方面。比如说辅导、讨论等等，通过很多手段让我们在内心当中把听过经论不断加深印象，而且要进一步也生起来。不是说学过就可以了，也要生起来，越稳固越好。

对我们来讲，必须要体会上师对我们的良苦用心，只有体会到了之后，才能知道上师的的确确就是标准的善知识，没有任何疑惑的地方。在我去之前，上师已经讲了很多。我去的之后，观察上师给我们讲的法。比如《大圆满前行》《入中论》《中论》《入菩萨行论》《定解宝灯论》《心性休息》等等各式各样的正法，一直不间断，没有做过别的事情。通过长时间的学习，虽然我没有生起证悟，但是经由长时间的熏习，也能够讲几句法，知道了重要性。这就是上师老人家不断的恩惠，所谓的栽培的就是这样，除此之外还有什么其他的栽培？没有了。最关键的就让我们相续当中生起这些。

这就是他老人家最不共的传记，有些人问，上师有什么神通或者前世怎么样。虽然这些有是有，但不是最重要的。最重要就是让这些平凡的弟子、自私自利心很重的人，知道大悲心、菩提心的重要性，能够生起来一点点的感觉，这就是他不共的功德。然后让实执很重的一大批人，能够知道一点如梦如幻的空性、万法无自性，上师真正的功德就是这些，除了这些，其他显个神通，按个手印之类，我们学习《前行》的时候，也说过有些外道、妖魔鬼怪等等都能显现神通神变。真正来讲，他的前世怎么样，和我们也没有什么关系。有些人说某位上师前世很厉害，很厉害是他前世的事情，和现在有市民关系？他现在对我们做了什么事情？只有现在让我们相续当中成熟内摄持的功德，具足空正见、生起大悲心。对我们来讲，这方面的意义重大。因为意义重大，所以对我们恩德也就重大，这就是不共的传记。标准的善知识法相，怎么观察大恩上师都是具足的，我是这样看的，实际情况也是这样的。

对此我们应该好好地了知，现在也很方便，只要是上师老人家讲课的时候，除了偶尔讲一些有必要的世间传统，大多数都是在讲大乘的法要，完全是为了让我们的种性相应大悲或者空性，可以很快地成熟。一方面这是我们的福德，我们不要浪费这个福德，它还可以增上。一方面我们知道



这是上师的悲心。如果他没有悲心，也不会花这么多时间、精力，让我们舒舒服服、随随便便就可以听到这么殊胜的教言。这方面也不是很容易的。

以前的大德们为了求法，经历了很多苦行。现在我们根本不需要，这也是上师的事业以及对我们的悲心体现。我们要了解这一点，否则没心没肺的，好像天天都在学都在听，没有说明感觉，这样也是不对的。虽然我们相续当中的善根可能还没有苏醒，但是我们要知道这些的殊胜性。有些道友不讲这些也知道，有些道友讲了也没有用，有些道友不讲不知道，讲了以后就知道了。上师经常给我们讲这些，我们也可以给道友传递这些信息，便于让大家去分析，这方面有一定的必要性。

今天的课就讲到这个地方！

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



《现观庄严论释》 笔录

智城堪布讲解

第11课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》宣讲是般若波罗蜜多，在抉择般若波罗蜜多的时候，按照弥勒菩萨的智慧分为八事七十义来抉择整个《般若经》的意趣。现在我们正在讲八事当中的第一个遍智，有关遍智的内容可以通过十个分支来进行抉择。前面已经学了发心、教授、顺抉择分，也就是加行道，现在要学的是种性。种性就是讲圣者种性，我们能够修行，成就菩萨、佛果位。为什么有这样的安立，或者通过什么原理可以成立修行和它的果？因为有种性的缘故，所以如是的安立。

庚三（修行所依之种性）分二：一、真实宣说；二、遣除诤论。

如果我们要修行，从发心起直到究竟的佛果，整个修行所依一定要有一个种性，所以我们要了知殊胜的种性。

辛一（真实宣说）分二：一、本体；二、分类。

壬一、本体。

本体的科判没有颂词，哦巴活佛在解释的时候，分了本体和分类。下面我们就按照上师的讲记来学习第一个科判。所谓的种性就是基础或者种子的意思。我们为什么能够修道？因为有种性，所以种性是属于修法和得果的根本。按照《现观庄严论》中种性的安立，就是指心的实相。整个佛



法对于种性根据不同的根基，也有不同的安立。首先是小乘种性，一般的世间道不安立修行的种性。因为此处的种性都是指解脱道，所以就不分析世间的种性了，主要是解脱道的种性。有解脱道的都要安立道本身的所依，因为它是道的所依，所以就是从解脱道的侧面安立种性。所谓的小乘种性，就是能够获得圣者果位的特质或者种子，这个种子就是在我们心上面，对于修道本身的顺缘、基础或者因。

在小乘当中，从四个侧面安立种性，比如对于衣食要知足少俗，不贪著自己的衣服和食物，可以作为一个修道的基础，还有对于世间的药物、居住的处所等等，都不刻意的去追求，没有很高的要求，能够知足少欲。并不是一定要过一个非常贫穷的生活，而是从心上面安立的。如果你的财力足够强大，这个基础上的知足少欲，并不是一定非要去买一个特别破的房子去住，那是显现上的知足少欲，不一定。如果买好房子，对你来讲完全不成问题，相当于一个月收入三千块的人，花几块钱买几个包子吃，根本不算没什么，就像这样的消费水平一样。你可以去过很好的生活，虽然在别人眼里很奢侈，但对你来讲就是一般的，这就是知足和少欲。还有要对佛法的闻思修有兴趣，四个条件加起来就是圣种。作为共同的修行、小乘的种性要具足四个特点，如果有了四个特点，就会堪能修持圣道，成就圣者的种性，这是一种因素或者基础。

从大乘的侧面讲，无始辗转传来，在我们的六处上面，六处有些地方叫做六根。唯识中的六根都是心识的自性，唯识宗的根不是在色法上安立的，都是在心识、习气上安立。在六根上面辗转传来了能够修道的特质。这是什么基础？就是智慧力。心识具有智慧力的特点，任何一个众生，只要有心识。不管是牛、狗、猫，或者一般的人，只要有心识，在心识上面都自带了一些智慧力的特点。即便再凶狠的动物，像老虎、狼等等，它们对自己的子女也很慈爱，这一分就是属于心识上面慈悲的一分种性。它们也有一定的智慧，比如猛兽也懂得怎么通过伏击而获得猎物或者蜜蜂也很懂得筑巢等等，这些都是智慧。只要有心识，智慧的特质也是有的。还有力，只要有了智慧，就会有能力。只要有心识，心识上面就自带了这些能力，依靠这样的能力修行，把有漏的垢染，就是心识上面的虚妄分别去掉之后，当慈悲心、智慧、力量都通过修行达到极致，都可以成佛。



唯识宗属于有为法的种性，就是增长的心识本体。每个众生都有以六根辗转传来的智悲力特点。不管怎么样，只要有心识，在心识上面就具备这样的功能，只不过它在凡夫位的时候，是和我执、无明、染污、颠倒等等混在一起了。在修道的过程中，要把染污的部分去掉，然后通过修行，让种子的能力辗转增上。虽然本性还是有为法，这种有为法的种性，按照唯识宗观点，佛智也是刹那生灭的有为法，但是上面的智慧悲心和能力已经达到究竟不会退转了。为什么会成佛？就是心识上面无始以来辗转传来，六根上面自带了清明的，具备智悲力特点的法，这就是种性。以上是属于共同乘唯识宗的讲法。

进入到中观宗以后，中观有二种，自空中观和他空中观，主要是相应于究竟二转法轮和三转法轮的意趣。如果按照二转法轮的观点，所谓的种性就是所有众生心的本性、法界实相和本来空性。不管再怎么流转，心的本性都是空性的，空性这部分就是属于种性，这是一种无为法，不是通过因缘和合而产生的。本来就是空性，不是说以前不是空性的，现在因缘和合就变成了空性。不管你证悟不证悟、了知不了知、修学不修学，反正万法本来如是安住在空性当中，尤其是众生心的空性就是法界的实相，叫做本来的空性。这就是把空性安立为种性。二转法轮当中，基道果的基是什么？基就是现空双运的大空性。依靠现空双运为基础，修行方便智慧无二。通过修持智慧资粮和福德资粮无二无别，究竟可以现前色身和法身无二的果位，这一切就是因为万法空性的缘故。

因为万法空性，所以在空性当中现前五蕴十二处十八界。空性的缘故，可以修持福德和智慧二种资粮、能够现前法身，也可以通过世俗谛当中修持福德资粮的缘故而现前报身。众生的种性是不变的，每个众生都有，只要有了这个，就可以修道，也有了成佛的可能。为什么？每个众生都具备成佛的种子，这种成佛的原始因素每个众生没有差别的平等具有。

二转法轮是从空性方面来安立为种性的。上师老人家在这里讲，二转法轮中种性苏醒的表现，就是听到了大乘教法，比如听到菩提心、空性等法要的时候，非常的欢喜，身体情不自禁的发抖、眼泪直流等等，如果听到空性的教义之后，有这种反应，说明他的种性苏醒了。这不是说他有种性，流不流眼睛空性都是不变的，这是证明他的种性开始苏醒了。虽然每



个众生都有原始的种性，但是堪能修道，必须要有一个苏醒的过程。苏醒怎样才能体现呢？就是听到了大悲的教法，尤其是听到空性的不共教法时，能够有一种外相的体现，这就是属于二转法轮的种性。

对我们来讲，现在学习《现观庄严论》或者般若波罗蜜多、中论等教义，也是让我们相续当中的种性趋于苏醒的训练。虽然我们听的时候没有这么大的反应，但是如果能够越听越欢喜，越听越相应，最后完全可以接受空性，而且能够欢喜修行。虽然没有大的反应，但是也说明你的种性苏醒了。如果你的种性不苏醒，也不可能花大量的时间精力去听闻空性的论典，以及为了证悟空性去集资净障。如果没有苏醒种性，根本不可能做到。

三转法轮分二种，一个是暂时的，主要是唯识的观点；一个是了义的，主要是如来藏。三转了义的观察究竟他空见，安立一切众生有如来藏光明、佛功德，这样的佛功德和大空性无二无别。每个众生普具成佛的佛性，不单单是具有空性，而且也具有佛功德。释迦牟尼佛具有的功德，在每个众生相续当中平等的具有，只不过因为众生的无明颠倒，障蔽了佛性，没办法让它显发出来，所以所有的修行都是为了显发佛性的。佛功德是不变化的大无为法，相当于我们通过各种仪器已经探测到了下面有一个黄金矿或者大钻石矿，里面蕴含了很多钻石和黄金。如果我们已经勘探到了矿藏，现在需要什么？只要去开采。就是把工人、机器找好，再把加工的东西准备好，再去开采就行了。开采到一定的程度，如果真正地现前黄金矿石，然后挖出来之后加工就可以了。

虽然我们现在非常恶劣、具有很多烦恼，但是每个众生的心性本具佛功德。这是佛陀已经勘探好了的。佛陀成佛之后，告诉我们通过什么样的方式去开采本具的宝藏。三转法轮中讲到的种性就是无为法的光明如来藏也是这样的。二转法轮和三转法轮就是如来藏的两个不同的侧面，其实空性和光明二者合起来就是一个完整的法界。我们的种性就是二转法轮和三转法轮抉择的教义和合体，不是说三转法轮抉择一个，二转法轮抉择一个，这不是两个东西，而是从两个不同的侧面来抉择一个法。把二转法轮、三转法轮抉择的体系得到的结果合起来，就是真实的如来藏本性。

有两种种姓，后面还要讲，一个叫做性种，一个叫做习种。一种是性种，每个众生本具的叫做自性住种姓，也叫性种。不管你修不修行、了不



了解、现不现前，每个众生都平等具足。一种是习种，修行的种性叫习所成种姓，或者说修增长种姓。修习增长的种姓，就像前面讲的一样，在饮食、药物、房子等方面开始知足少欲了，对闻思修有了兴趣。从总的方面来讲，修行的种姓苏醒了，听到了空性有震动或者听到了如来藏很欢喜，就是属于苏醒种姓。从这儿开始修增长的种姓，就进入了修道。不管是从二转法轮或者三转法轮讲的时候，种姓都是自性住的方式，就是说每个众生都真实具备，到了一定的阶段才能真实修行。比如说现在在世间当中，很多众生具足自性住种姓，并还不具备修增长种姓，他的种性还没有苏醒。那这部分众生怎么办？佛菩萨会变现很多的化身，在他们身边逐渐的引导，首先让他们对善法有兴趣，多多少少种一些善根，逐渐地引导他们。

就像我们现在的亲人一样，只愿意偶尔去放个生、磕个头或者听堂课。按照这个速度，什么时候内心当中的种姓才能够苏醒？每一世都这样慢慢来，一世做一点，过了若干世之后，可能就会达到像现在我们这样对于佛法具有高度的兴趣，才能够真正对学习佛法有兴趣，从那个时候开始修增长种姓基本上有了一个大概的形状。初具规模之后，就可以谈修行了，在此之前可能还谈不上修行，还是让他种善根的阶段。我们现在能够遇到般若波罗蜜多或者对于如来藏、空性、大悲心等能够听闻，产生信心去修行。通过佛菩萨和上师们在多劫当中逐渐的引导，我们才达到了现在的状况。

通过种姓安立的时候，上师在讲记当中说，也有不同的讲法。比如有些地方讲有决定种姓、不定种姓和断种姓三种，第一，断种姓者。又叫阐提种姓、一阐提，就是说没有种姓。无种姓者是什么？无论如何都不想解脱的人。你再怎么讲，他也不想解脱，就是没有解脱的种姓。

第二，不定种姓。有些声闻的不定种姓，有可能转变成菩萨；有些缘觉的不定种姓，有可能转成声闻或者菩萨；有些菩萨的不定种姓，虽然现在修持菩萨道，但是后面又变成了声闻道等。

第三，决定种姓。决定的声闻种姓无论如何不会改变，只是修行或者证悟声闻道；缘觉决定种姓也只是在缘觉种性上面修行和证果。还有决定的菩萨种姓，也是不会转变的。

如果按照祖师们的分析，断种姓者只是暂时的安立。相当于名称上有，就是说这个有情在一世或者相当长的一段时间当中，你不管怎么样用善巧



方便劝他，就是不想解脱，这叫没有种姓。在一段时间当中没办法苏醒，从这个侧面来讲，可以大概地安立为断种姓者。会不会有决定的断种姓者，永远没有办法生起出离心，不能成佛的？究竟来讲，在了义的大乘当中不可能有这种情况，只是阶段性的有。不定种姓也是暂时的说法，根本没有不定种姓，都是决定的种姓。决定种姓当中，决定的声闻种姓和缘觉种姓也是没有的。虽然他们在证果之前不会改变，但是在证果之后也会变。在《妙法莲华经》当中讲，暂时三乘究竟一乘，暂时来讲有三乘安立，究竟只有一个佛乘。所有的众生必定会成佛。虽然暂时获得声闻缘觉的罗汉果，但是休息一段时间之后，仍然会入大乘，最后一定会成佛。按照最了义的观点来讲，一定是究竟一乘的。

《现观庄严论》是按照哪种观点宣讲的？《现观庄严论》讲的是般若波罗蜜多，绝对承许究竟一乘。暂时来讲有声闻乘和缘觉乘，有些声闻修行者怎么跟他说大乘都没有信心，也生不起兴趣，只是愿意缘声闻和缘觉的小乘道修行和证果。虽然暂时没办法入大乘，但是当他证悟阿罗汉果位之后，逐渐会转变意乐，最终就会趣入大乘当中。《现观庄严论》是究竟意趣，不承许前面的说法，只承许究竟一乘。从种姓来讲都是本来具备的，不管怎么样，分析观察每个众生都是五蕴皆空的，这方面没有差别，都是空性的，不会变化。在这个基础上再进一步按照《宝性论》等观点抉择，每个众生都具有佛陀的智慧，这是三转法轮著重抉择的。在二转法轮当中，抉择了一切万法的法界空性，就是属于我们的种姓，这个种姓每个众生都具备，我们要在这个基础上修道。因为一切万法的本性是空性的缘故，所以只要具有了因缘就可以转变。一切众生的种姓都是大空性的，在这个基础上发菩提心、集资净障等等，每个众生都会成佛。因为这方面不是固定不变的，只要给他成佛的因缘，众生一定会成佛，所以从这个侧面来讲，众生都是可以成就佛果的。

壬二（分类）分三：一、以总体修法而分；二、以分别断治法而分；三、以特殊通达法而分。

癸一、以总体修法而分：

“总体修法而分”，空性可以分类吗？虽然空性本身不可以分类，但是缘空性的心可以分类。空性就像虚空一样，我们对虚空如何分类？虚空



没办法分类，但是通过参照物或者通过我们的心可以分，东边、南边的虚空，或者说东边的虚空有云彩等等，这是可以讲的。虽然虚空本身没有分类，但是可以通过其他的参照物或者我们的心识，大概地给它分类。法界空性也是同样的，空性本身无法分类，本性当中没有任何的不同点，万法的空性都是平等的。有些时候从空基方面来看，这是柱子的空、那是瓶子的空等等，可以按照空基来对空性做暂时的分类，究竟来讲它的空是没有差别的。金碗里面的空和银碗里面的空，只不过是容器有别，空不会有差别。主要是从能缘的侧面来讲，可以分类；从所缘的侧面来讲，法界空性方面没有什么分类。

通达有六法。

我们要通达种姓分为六种法。因为种姓是修道的所依，所以我们要通达，就是在空性上面修道，所以空性本身就是我们所要通达的。通达有六法，通过六个法来进行通达。第一是暖位，第二是顶位，第三是忍位，第四是胜法位，这是我们刚刚学过的加行道，即以暖、顶、忍、胜法位进行安立的四个通达位，第五个是见道，第六个是修道，就是从六个能缘的心识来分的。

六种能缘的心识都是对于法界空性有所认知、觉受或者证悟。如果是平凡者或者资粮道的修行者，他们对空性本身没有觉悟，乃至还没有感受。虽然每个凡夫乃至苍蝇蚊子的相续当中也具备这样的种姓，但是只是平庸的状态。有所缘方面，能缘方面，即对于空性的认知平凡的众生还没有。前面我们讲了，资粮道是以闻思为主。从加行道开始对于法界空性，相当于靠近了火源，开始感受到了热度。对空性有一点点感受，就是从这儿开始的。安立通达的六法时，起点就是从加行道开始的。

加行道的暖位，对于空性方面通过修行的方式已经有所感受了，这不是从见解上面，而是心的证悟。虽然还不是亲证，但是已经有了感觉。到了顶位这种感觉会更加地强烈，对空性的了解会更深刻一点，最后到了忍位、世第一法位，对空性认知在逐步地加深。到了见道的时候，对于空性就是真正的亲证了。通过前面加行道的修行，对空性的认知越来越深，逐步的趋入实相。初地菩萨会真正证悟空性，对前面感觉到的方面已经亲证了，这就是见道。修道就是在亲证实相的基础上，逐渐地在修行，然后达



到圆满。

为什么没有无学道呢？无学道是所有的种性彻底现前的阶段，本性是什么，佛果就是如是的现前，它已经没有什么增上的侧面了。从这个侧面来讲的话，没有什么可修的，所以无学道在通达的六法当中是不算的，这是从内心当中对空性有所觉受，到修道圆满之间安立的六种法。

上师注释讲到了，一种是自性住，自性住和习所成两种种姓在《大乘经庄严论》等很多地方都讲了。对我们来讲，这两种种姓很重要。如果了知了我们有自性住种姓，在修道、发心的时候就不会怯弱，因为我们本身具备种姓。相当于虽然我现在很穷，但是已经知道我的房子下面有一个钻石矿，它的所有权是我的。只要我精进的去挖，钻石挖出来之后，我就富裕了，贫穷只是暂时的。对自己的信心和勇气的生起和稳固，了知自己具有种姓非常重要。这样我们就不会感到自卑，我这么差的一个人，烦恼这么粗重，这样那样的问题这么多。如果真正学习到了自性住种姓，尤其了知了每个众生本具佛性。从二转法轮来讲，本具空性实相；从三转法轮来讲，本具佛功德。

因为按照佛陀的智慧观察，每个众生的心都是觉悟的自性，所以了知了之后，自己就不会害怕。为了求佛果度众生而修行，就有了生起勇气的基础，这不是盲目高兴，这种勇气是有基础的。什么基础呢？就是了义的佛经。对于了义的佛经，佛陀不是方便宣说的。在了义的佛经当中，已经讲了我们本具的佛功德，只不过现在被暂时的垢染障住了，就像已经探明你的房子下面五十米的地方有一个大宝藏，被泥巴、石头遮障了。你只要精进地挖，多挖下去一米，就离宝藏近了一米。这时候他的精进也是不一样的。他非常确信有宝藏，这不是没有根据的确信。如果是没有根据的确信，不管走到那个地方，自己都闭着眼睛想一下，我觉得下面有宝藏，必须挖下去才能确定有没有。你挖了很长时间之后，可能慢慢地没有信心了，最初的信心就会动摇。这里的信心不一样，这是佛陀通过究竟的智慧观察之后安立的。每个众生都具有这样的自性。我们确定自性住种姓，对于修道方面非常重要。

还有一种是修所成，修增长就是习种。通过能够慢慢离垢的修行，就像前面一样，我知道自己本具佛性。虽然本具佛性，但是你啥都不做，能



不能自动现前呢？不会自动现前，你自己还是要精进。就像你说反正我有宝藏，天天睡懒觉，啥都不做。这个宝藏还是没办法自动跳出来。虽然具有宝藏，但是还要去挖。没有人可以代替你，自己必须要去做。同样的道理，我们虽然本具佛性，但是如果不去精进去修行，还是永远处于金矿的状态，不会变成黄金。为什么佛陀劝我们发菩提心、闻思修？就是为了开显我们本具的佛性，这是非常重要的。

癸二（以分别断治法而分）分二：一、无间道之法；二、解脱道之法。

前面是总体而分，现在是分别来分。分别来讲，“断治”，“断”是所断，“治”就是对治，从所断和对治方面来分的。所断和对治有无间道和解脱道。前面我们也大概提到过无间道和解脱道，当我们修行到了一定的阶段，如果你完全没有智慧，安立不了解脱道。有了一定的智慧，可以和我们的烦恼作战，这个时候就可以安立无间道的前行了。真正的无间道是我们已经拥有了能力和烦恼作战，所谓的无间道就是说我们智慧的军队和烦恼盗贼的军队正在作战的时候，而且我方的力量很大，作战即将胜利的时候，叫做无间道。

作战只是一个比喻，需要两方面同时具足，然后互相厮杀。大恩上师在讲记当中也说了，所谓的交战并不是两个人拿着宝剑互相砍杀。很容易让我们理解心中左边一个智慧，右边一个烦恼，好像同时具足，都在打仗一样。真正对治就是在一个相续上安立的，也就是说，当你有烦恼，这时是没有智慧的。第一刹那烦恼、第二刹那智慧，第三刹那烦恼……这样逐渐在相续当中不断地延续智慧，就是此消彼长的关系。当我们的智慧力稳步增长的时候，障碍逐渐地削弱了。当智慧远离的时候，相续当中的烦恼会因为缺乏智慧的缘故而重新现行，所以这是一个相续当中的不同阶段。

在因明当中讲对治的时候，并不是两个法在同时打仗，这样就成了两套相续了，一套相续是智慧相续，一套是烦恼相续。如果同时存在必须是两套相续，而每个众生只有一套相续，怎么样安立对治呢？以前我们没有智慧，第六意识上面只有烦恼、我执不断地增长，后来通过修行空性，当空性教义开始进入我们意识当中，智慧的见解开始逐渐生起了，后面我们不断地修持智慧。比如说我在五分钟当中修无我空性。五分钟当中，意识



里面都是智慧，这时候我执就不现前了。当你不修的时候，我执又现前了，就是能对治所对治的关系。后来在我们的第六意识上面，把无我空性修的很稳定，这个力量很强大，安住的时间越长越好。

前面我们讲，禅定和胜观止观双运，为什么要修止观双运呢？因为我们必须要把无我空性定住。如果没有寂止，无我空性在我们意识当中只是存在了三秒钟，就跑了。跑了以后怎么办呢？就没有了，我执又开始出来了。它本来就在这里，没有对治的东西，我执又反弹了。因此在我们的意识当中，无我智慧存在的时间越长，比如我在三个小时当中持续性安住在无我智慧，如果它很稳定的话，在这么长的时间当中，我执根本没有了。随着时间越来越长，最后拉长到二十四小时当中，可以全天候安住在无我智慧，这样一来哪里还有我执的生存之地呢？没有了。安住智慧的时间越来越长，我执的力量越来越弱，最后在整个意识当中，再也找不到我执了，都是无我的智慧。在加行道就是这样修的，相续当中的无我智慧特别强盛。在这个时间段当中，我执是没有的。如果没有我执，烦恼生起来就会特别的困难。最后一直持续的修行，到了一定阶段，就会真正地亲证空性，趣入见道。见道之后，该断的障碍就断了。

我们修的时候，非常强调寂止和胜观。第六意识上面的胜观，就是对治我们第六意识上的我执的。如果我们的第六意识上面没有无我智慧，都是我执的天下了，它一直在指挥一切。当我们相续当中有了无我智慧，智慧在你的第六意识当中存在多长时间，就有多长时间的无我智慧，会对我执有一定的对治。在二十四小时当中，就看我们的空性的智慧能够生起多长时间。如果只有一个小时，二十三小时当中，仍然还是我执，不断生起烦恼，这方面因素很容易齐全。如果闻思修行空性的时间保持得越长，我执、烦恼的时间也越短，就是这种关系。因此我们要尽量缘法义不断地闻思修行。有了无间道，就可以对治了。无间道之后是解脱道，解脱道就是真实义，战胜了就叫做解脱道。

子一、无间道之法：

对治与断除。

第七个，对治是什么呢？对治就是智慧，这个地方是无我、空性的智慧，它是人执和法执的正对治。无间道当中，无我、空性的智慧作为能对



治，就是和怨敌斗争的我方的军队。

首先我们本性具足无我的智慧，任何众生都是无我的，对我们来讲，这是最大的一个好消息。当我们正在产生我执、生起烦恼的时候，我执和烦恼的本性也是不存在的，就是颠倒妄念，本性是无我的。我们怎么把最大的利好真正变成一个能够战胜我执、烦恼的利器呢？第一个要听闻无我的教言；第二个要通过思维遣除怀疑，产生定解；第三个就是要去观修。观修完下座之后，为了证悟无我，还要集资净障、祈祷上师三宝。这方面有些是正所缘，有些是它的助缘。慢慢我们相续当中就会生起无我的定解，这种无我的觉受、证悟叫做对治，它是我执的正对治。

在修行空性之前，一般的凡夫众生没有对治，也没有生起定解。虽然本性是具备的，但是还没有我们意识当中生起来对治性。虽然本性是无我的，但是本性的无我没有办法变成对治，如果要让本性上面的无我变成对治，必须要让它明显体现出来，才能变成对治性。就是说，这个对治就是我们相续当中的无我空性，我们缘着法界的空性去抉择、思维，慢慢也会体会到般若波罗蜜多对于修道者的重要性。为什么就是说我们要学习空性的教言、人无我和法无我呢？这是我们要对治障碍最直接的利器。无论如何相续当中要生起这样的智慧。

第八个，依靠它的力量断除所断二障，即是断除之法。“与断除”，断除是什么？就是所断。所对治的是什么？对治的就是我执、分别念、染污，也就是烦恼障和所知障。烦恼障和所知障的因是人执和法执，即执著人存在、法存在。无我的空性就是对治二我执的能对治，所对治的就是烦恼障和所知障或者人执和法执。前世没有力量的缘故，烦恼障和所知障一直在我们的相续当中兴风作浪，导致我们轮回、没有自在，感受各式各样的痛苦。

现在我们开始引入了一种消灭它的机制，这样的空性见解是我们本来就有的，只不过以前没有发现。现在通过高人指点，我们知道自己家里有一个利器，把宝剑挖出来磨快了之后，就可以用它作战。对我们来说这是一个好消息，这是本来具备的，只是我们不知道而已。现在我们知道了，通过各式各样的方法让它有用，变得很锋利。这就是无间道，无间道是智慧正在和烦恼作战，正在压着它打的时候。解脱道就是通过我们的智慧完



全把我执降伏了。

子二、解脱道之法：

彼等皆永尽。

第九个，这样的断除、对治都圆满达到尽头，就是解脱之法。“彼等”就是人执和法执或者烦恼障和所知障永远消尽，叫做解脱道。完完全全永远消尽是在佛地，佛地的时候，一切烦恼障、所知障的种子和习气，彻底没有了。佛地是最圆满的解脱道，在此之前也有永尽，就是说该断的永尽了，比如说初地的时候，可不可以安立烦恼障和所知障永远消尽呢？可以。这个地方不是所有的消尽了，就是能够阻止自己登地的烦恼障、所知障永远消尽了，不会再回来。登地的时候，什么是永远消尽呢？遍计的人执和法执，及其导致的烦恼障和所知障，这一部分永尽，不会再有了。这是一灭永灭一尽永尽，剩下的就是二地、三地的无间道和解脱道，断的是俱生的障碍，每个都可以永尽，不会再有了，都是一灭永灭，一尽永尽。

虽然要登二地、三地也可以永尽，但是究竟、圆满的永尽，不是阶段性的，只有佛地才是彻底地永远消尽。消尽了之后，再也不会再有障碍。种姓本来什么样的就如是的现前。因为二转法轮、三转法轮的种姓，空性和佛性都是大无为法，不是因缘和合的法，所以如果在无为法上面，还有一点没有现前。什么导致这一点点没现前？就是障碍。如果障碍没有消尽，佛性没办法现前的。只有佛地的时候，所有障碍灭尽了，种姓如是的呈现出来，这是真正的永尽了。断得和证得就是同时的。

癸三（以特殊通达法而分）分三：一、本体；二、特法；三、作用。

“特殊通达法”，前面是从共同或者一般的侧面进行的安立，就是从总体或者分别断治法而分，现在这个问题主要是从特殊的通达法来分，针对于不共的大乘道来讲的。前面可以是上乘的，也可以是小乘的。小乘有没有加行道、见道、修道、无间道和解脱道呢？也有。只不过我们刚才是按照大乘讲的。虽然小乘也有。但是不共的特殊通达法，就是针对于大乘的不共方面。

子一、本体：

具智慧悲悯。



第十个，这样的通达本体是具有智慧自性及方便慈悲的法。为什么本体是特殊的呢？“具智慧悲悯”。只有大乘道才是智悲双运之道，比较侧重于智慧和悲心。具备智慧和慈悲心，就是说智慧的自性和方便慈悲的本体属于大乘不共的自性。大乘的法当中，从进入小资粮道开始，已经有了智慧和慈悲。

这方面是怎么体现的呢？我们再再讲过大乘小资粮道的特点。首先必须要具备不造作、无伪的菩提心，这部分就是悲心，然后就是在这个基础上修一个法，所修的法是什么？就是四念住。四念住的体性是什么呢？四念住就是智慧为性。按照大乘的不共特点，比如在我们学习过的《入菩萨行论·智慧品》当中讲法无我的时候，身、受、心、法四念住，即身空性、受空性、心空性和法空性。大乘的四念住和小乘不一样，小乘的四念住是观身不净等，大乘不是这样的。大乘的四念住就是观身空性、受空性、心空性、法空性。因为从小资粮道开始，就具备了这样的智慧了，所以小资粮道当中，大悲和智慧都是具备的。然后在此基础上，逐渐地令菩提心、智慧增上。加行道修行的是什么？前面我们讲加行道修的是现空无二，现在是大空性，都是缘这些进行的，这就是大乘的不共之道。

如果我们要学大乘，这两点必须要牢牢抓住，任何时间都是围绕这两点进行奋发。我们每天早晨发菩提心，尽量地观一切万法如梦如幻，一切修行都要契合这个要点，如果每个法都能契合要点，我们的修行会越来越相应于本性。当我们生起一些自私自利之心、实执的时候都要调整。不管怎么调整，都是要调整到和大悲、智慧相应的道上来，不能与之偏离。从小资粮道开始，加行道、见道、修道都是这样的，佛地自不必讲，他的智慧、大悲圆满，已经无二无别了。

子二、特法：

不共诸弟子。

第十一个，以上方便智慧的现观也是有别于声闻缘觉弟子的不共法。“不共诸弟子”就是说智慧和慈悲是与小乘不共的。大乘的“诸弟子”和小乘的声闻弟子不相同，这是区别于声闻缘觉弟子的不共特法，大乘的悲心也是不共的。

昨天晚上大恩上师宣讲了大悲也是具有六个特点。大悲心有一个大字，



和普通悲心是不一样的。什么才能叫大悲，什么是普通的悲心？通过六个条件区别普通悲心。一般人、声闻缘觉、外道仙人的悲心和菩萨的大悲心，到底哪个地方不一样？昨晚上师讲不一样的六个方面，我们看时候就知道了，的确是不一样的。如果不学习，我们很容易混淆，觉得我或者某人有大悲心，是不是有大悲心？有时候就把普通的悲心误认为大悲心，这是不能混淆的。

不仅大悲心有它的标准，空性也不一样。小乘主要是人无我空性，大乘是二无我空性，也是不一样的。大乘的确是不共法，入道之初就把这方面作为整个修道的核心来安立的，小乘不是大悲和智慧，而是出离心和人无我空性当做核心，并没有强调大悲心和智慧双运这一点。因此大乘当然是不共的法。

我们要修不共的法，第一，不能和世俗的发心和行为混淆；第二，不能和小乘的道、发心混淆，必须要清楚地了知大乘道的不共之处到底是什么，只有分清楚了，才能做到不偏离。如果自己都搞不清楚，感觉应该是吧！修了半天，才发现不对，这样也没必要。作为修行人，脑袋不能糊涂，修行佛法的人应该是有智慧的，对于自己所修的道分的很清楚。尤其是我们现在非常喜欢标榜自己是大乘的行者，大乘的行者，必须要知道大乘行者的基本要素是什么？必须要清楚应该从哪方面去修道。如果标榜自己是密乘行者，那么怎样才能成为一个密乘行者或者密乘者的基础是什么？也必须要了解。

修解脱道的标准是什么？至少要有出离心，否则就没办法安立了。我们通过学习就要了知，了知了以后就不会糊涂，也不会自以为是。修行最怕自以为是，认为是这样，其实根本不是。我们的时间、精力有限，经不起很多折腾。当然你折腾也行，折腾来折腾去，反正你是具有种性的，现在也遇到了佛法，不管再怎么走错路，最后还是会成就的。这方面是没有必要的，现在我们遇到了具有法相的善知识，还有可以让我们辨别的教法。世间当中有了智慧的明灯，我们为什么不去学呢？学了之后就会少走弯路。虽然从修行的侧面来讲，有些弯路是必须要走的，但是太多了也没必要。我们还是尽量地避免吧！虽然有时候我们不绕圈子是不行的，但是明明知道这是一个大圈子就不要去绕了，可以选择一个小一点的。因为时间精力



有限，所以要尽量争取时间解脱，还有很多众生眼巴巴的等着我，我发菩提心为了一切众生离苦得乐，成佛之后要度化他，他们都在等着度化，你却在这里绕圈子，觉得没事，反正总有一天我要成佛的。从悲心的侧面来讲，如果有一个能够快速成就的道，让我们能够尽快拥有度化众生的方法，我们就应该去选择。因此我们要了解大乘的不共法和不共诸弟子，这方面是不一样的。

我们千万不要认为，反正都是佛法，何必要去区分大乘和小乘呢？不是我们在这里去区分，的确是他们的发心和道本体，以及成佛的快慢和成就的果位究竟不究竟，在客观上面都有分别，那我们就可以去分别。佛陀也讲了成就大乘道的方法和小乘道是不一样的。我们学了之后，对于该区分的区分，这不是没有意义的，也不是要打压谁。如果我们去学了之后去打压小乘行者，也许是我们的不对，但是佛陀讲这些不是为了打压。他如理如事给我们分析说，智慧和悲心无二无别的道是大乘道，那是小乘道，二者道的本体和利益众生的果都不一样，我们就要去选择。选择了之后，佛陀如理如是地宣讲，我们就如理如是地去学修，这方面不是什么问题。我们不能混淆，一定要分清楚，这样才会对我们的修道有利。

子三、作用：

利他渐次行，智无功用转，
所依名种姓。

它的作用是什么？有两种作用，即暂时的作用和究竟的作用。利他渐次行，是暂时的作用；智无功用转，是究竟的作用。

第十二个，暂时的作用是以不了义了义四种秘密的方式相应利他缘分次第而行持的法。“利他渐次行”，暂时的作用就是在有学道菩萨位或者利益众生的时候。最终现前种姓是为了什么？自利也是为了利他。我们现在把自己修好了，也是为了更好地利他。利益众生的时候，暂时以了义不了义等等的方法渐次地去行持。就是说给众生或者自己分别、宣讲这是了义的法，那是不了义的法。自己也可以先给众生讲不了义的法，再给众生讲了义的法，这样渐次去引导，就是利他渐次行。

利益众生最有用或者最根本的，还是让众生去行持佛道。让众生行持佛道才是真正的利他，只是帮助众生解决一些生活上的困难，或者暂时给



众生去解决一下内心的烦闷，虽然也是利他，但是究竟来讲，还是要让众生知道怎么样去修道。他开始修道以后，慢慢这些问题都会从根本上解决。菩萨所做的事情，就是“渐次行”，渐次地通过了义不了义的法逐渐引导众生趣向于解脱道，这是暂时的作用。

第十三个，究竟的作用是自利法身智慧无有勤作而能实行他利的法。“智无功用转”，最后一个就是究竟的作用。到了佛地自利圆满的时候，智慧无功用而转。“无功用”就是没有勤作，不像菩萨一样需要有一定的发心、勤作。首先做一些加行，然后再去利他，也不像凡夫众生一样特别大的功用，发很大的心，到处跑，收效特别小，这些都是属于有功用的。功用越大，收获越小；功用越少，利益越大。这和世间法是不一样的。世间法越勤奋，得到的越多，如果不做，什么都得不到。利他方面越有功用、越勤作，说明你的执著大、能力小，所以必须要加倍地去做。后面当你的智慧、大悲心逐渐成熟之后，功用、勤作都会越来越少。

根本上力量最大的是什么？就是完全安住无分别智，相应于无执著的状态，这样才能发挥最大的功效。影响这些功用发挥的，就是我们的种种分别、执著。不是说我天天想得越多，功效也越大，修道恰恰相反。当然我们现在还没有办法，必须要精进地思维。不要以为我们现在功用是错的，不能够功用，我们现在怎样无功用呢？想不到别的方法，只是天天睡懒觉。这是无功用吗？不是。在没有达到这么高的无功用之前，我们必须要有功用。当我们修行到了一定的阶段时，就可以无功用了。

就像很多人创业的时候，刚开始自己是老板也是工人，什么都是自己一个人跑。事业逐渐做大了之后，资产越来越多，员工也越来越多了。自己做得越来越少。虽然做得很少，但是财富增长得越来越快了。我们开始好多事情必须要自己去做，当智慧悲心成熟到一定的阶段时，它的力量特别强大，也就不需要勤作了。虽然不用勤作，但是利他的力量会越来越大。最后成佛时完全不需要勤作。因为该勤作的勤作完了，所以在不勤作当中，就可以利益众生。就像《入中论》当中讲做陶器的陶师，刚开始转动机轮特别费劲，最后就可以没有功用地去转。这个比喻我们来讲可能不是特别直观，拖拉机也是这样的，以前的拖拉机用手摇发动，拿个摇柄使劲地摇，刚开始第一圈、第二圈，用尽全身的力气慢慢地转，然后越来越快，最后



发动的时候取出摇柄自己开始转了，就没有功用了，这也是一个相似的比喻。

我们修行的时候，刚开始障碍很重，智慧、福报很少，特别需要功用。当我们逐渐修行的时候，智慧、福报上来了，执著少了，功用就会越来越少。虽然功用越来越少了，但是它的力量大了。从利益众生方面来讲，以前可能是跑很长时间，都利益不了一个众生，后面到了菩萨地的时候，虽然执著越来越少，但是能够利益的众生越来越多。成佛的时候是完全没有功用、勤作和分别念，利益众生完全是任运自成。

虽然究竟的利他作用就是无功用，但是无功用是建立在最初的有功用上面的。因为我们达不到高标准的无功用，所以还不能这样做。不能看老板在睡觉，我也可以睡觉；老板今天不上班，我们也可以不去。你走到门口，可能就会通知你，你被解雇了。没办法上班了，永远睡觉吧。别人有资本，你还不行。佛陀可以，我们还不行。现在必须要该发心的就要发心，该吃苦的就吃苦，反正该流的汗就要流，该做的都要做，比如磕大头要一个个地磕，只有这样做了之后，慢慢才会到无功用。那时候你可以监督别人修加行，告诉他们怎么修都可以，但是首先你必须要经过勤作的过程，否则是不行的。有时我们容易混淆，看到佛经当中讲无功用，现在我们也要学。关键是现在还不行。对我们来讲，有针对我们的修法。对于这些是菩萨的高级修法，虽然可以了解和借鉴一部分，但是仍然必须要老老实实脚踏实地的修行。你是一个小员工，该打水打水、该擦地擦地，把你该做的事情都做完，等到升职以后再说。我们就是这种情况，现在就是认认真真的闻思修行，该吃的苦都要吃，逐渐成了菩萨之后，心非常地强烈，方便也越来越多，那时候就是另外一回事了。

辛二（遣除诤论）分二：一、辩论；二、答辩。

壬一、辩论：

法界无差别，种姓不应异。

“法界无差别”，法界空性是没有差别的。如果法界没有差别，种姓也不应该有差别吧？因为法界没有差别，把法界安立为种性，所以种姓也不应该有差别。为什么前面通过科判把种性分成了十三类？是不是不合适？下面说这是可以的。



壬二、答辩：

由能依法异，故说彼差别。

我们说，这不是从种姓本身来分的，而是缘种姓、法界能依的心识，从能取的心识来分的。因为我们在缘空性的时候，的确有一个是平庸的凡夫，一个是资粮的道、加行道的凡夫，这是见道，那是修道等等不同的差别。因为有不同差别的缘故，所以种姓也可以通过能依的情况而分为不同的差别。

虚空虽然没有差别，但是它的容器可以有不同的差别。从这方面讲的时候，法界空性本身没有变化，变化的是我们的心。我们认知空性的心，本身是有为法，它会变化。我们对于空性从相似到真实的认知，然后再到觉受和真正地证悟。这方面变化的是什么呢？天空本身没有有变化，但是天空上面的云有变化，有的时候厚、有的时候薄、有的时候白、有的时候黑，云飘过去的时候，我们感觉天空在变化。有时是很薄的云，有时没有云，蓝天就出来了，过一会又被挡住了。我们觉得天在变，是不是天空在变化？变化的就是云。

我们的自性也是一样的，感觉好像有变化，而变化的只是我们心上面的有为法而已，也就是我们的客尘、认知的心识在变化，最后能够变化的因心识融入法界了，真正不动的虚空就会显露出来，就像空中彻底没有云的时候，天空本来的样子就会浮现出来。这只是一个暂时的比喻。究竟来讲，天空当中云的因缘一直会存在，这几天是很蓝的天，后面就会被云遮住。我们的心不一样，对治的是产生染污的根本，把它灭尽之后，绝对不会再产生，这是不相同的。我们主要是从能依的方面，划分了这么多种姓的差别。

总而言之，法界空性和我们的心性本来是不变的无为法，变化的是我们的心。因为我们的心在变，对空性的认知有不同的阶段，所以把能依安立为种姓。因为能依和所依之间是一个本体的不同侧面，一个所认知，一个是能认知，一个是心性，一个是心又是心性。从二者的侧面来讲，可以说是一本体异反体或者非一非异的关系。不管怎么样，就是在一个上面安立的。通过能依来安立所依的分类，也是可以的，所依本身来讲是没有分别的。最后达到了究竟，不可能有任何的差别。



已三（宣说本体实修之现观）分三：一、取舍所知支修行所缘；二、究竟修行所为；三、宣说实修现观修行之相。

讲完了种姓，在种姓的基础上实修现观。遍智有十种，前面四种已经讲完了。第五种是什么？第五种是取舍所知的分支修行所缘。修行所缘是我们取舍的所知，所知法哪些是该取的、哪些是所舍的，把什么作为我们修行的所缘，把修行的所缘认清了，所缘才不会错误。如果你的所缘不正确，虽然修行了，但是也不一定达到预期的效果。

第六种是究竟修行所为。“所为”就是目标，我们最后修行有什么目标，想达到什么样的目的？以什么法为目标而修行？叫做修行的所为。我们最后修行得了一个什么的果，必须要有所了解，了解之后才有信心或者有兴趣去忍受苦行，并且非常愿意去修行。

还有“宣说实修现观修行之相”，也就是最后四个，即披甲修行、趋入修行、资粮修行、定生现观。

庚一（取舍所知支修行所缘）分二：一、本体；二、分类。

辛一、本体：

所缘的本体是什么？取舍所知就是修行的所缘。在我们面前浮现了许多的所知法，这是我们应该了解、知道的，或者说所有的对境，叫做所知法。所知法太多了，有好、有坏、有漏、无漏、有为法、无为法等等，这么多的所知法，哪些对我们修行有利？哪些对修行有害？必须要分别。分别好之后，对我们修行有害的必须要舍，对我们修行有利的必须要取，这方面叫做取舍所知。不取舍就没办法，不知道什么该做什么不该做，没办法和道相应。总体来讲取舍所知的分支就是修行的所缘根本。这些我们都要善于取舍，修行佛法之一就是善于取舍。虽然无取无舍是它的本性，但是世俗当中，我们必须要有取舍，该取的取、该舍的舍，只有把这些弄清之后，修行才会进步。

辛二（分类）分二：一、总说取舍所知之基；二、详细分说取舍等舍十一所缘。

壬一、总说取舍所知之基：

“总说取舍所知之基”是所缘的一切法。取舍的基础是什么？我们首



先要知道一切的所知，这是所取的，那是所舍的。所有的所取和所知的本体是基于什么样的情况？就是说在什么样的状态、范围当中作取舍。

所缘一切法。

眼识乃至于意识能够缘所有的法都是属于所缘，属于一切取舍的基础。我们的范围不只是这一块儿或者那一块儿。整个修道尤其是菩萨道的整体，取舍的所知是在什么样的范围当中，它的基础是什么？基础就是所有的法，圣者法、凡夫法、佛法，还有有为法、无为法、有实法、无实法等等所有的法。只要我们眼识能看到、耳识能听到、意识能缘到的一切法，所有的取舍所知的基，我们在这个基础上作取舍和辨别。因此“所缘一切法”是第二个科判总体的范围，这是一切的法。

壬二、详细分说取舍等舍十一所缘：

“详细分说取舍等舍十一所缘”，就是说详细宣说必须要作取舍的取舍等舍。有些是取的，有些是舍的，还有是等舍的，放在一边的等等，即不取不舍的放置。等舍从某个方面来讲，只要是不取舍，也算是舍法，这方面有十一种所缘。什么样的十一种所缘？

此复为善等，若世间所知，
及诸出世间，有漏无漏法，
诸有为无为，若共弟子法，
及佛不共法。

真实的所缘取舍等等分为十一种，就是说把一切所缘的法分为十一种。“此复为”，就是说在前面的一切法归为十一类。第一，“善等”，“善”是善法，“等”字包括不善法和无记法。善法有很多种，讲记当中也说在《俱舍论》当中，有胜义善、相应善等等，解脱轮回叫做胜义善，通过善心相应的心心所都是相应善，等起善是通过发心让它变成善法，本性善就是惭愧等等，这些都是自性善。就是所有所知当中的善法。

第二，不善法，就是说贪嗔。如果详细讲和前面的四种分类也有对应的，就是说胜义不善。胜义不善是什么？胜义不善就是轮回法，也有相应不善、等起不善、自性不善等分别，贪嗔痴无惭无愧等等都是属于不善法。

第三，无记法，无记法就是非善非恶。不是善，也不是恶，相当于这



里讲的等舍。等舍法就是是无记法，不用去取也不用去舍的法叫做无记或者等舍。

首先有三种，三种法当中如何作取舍？我们在修行的时候，不善法首先要抛弃。如果要做取舍，无记法叫做等舍，这是不用管的。就是行住坐卧等等，从一个侧面来讲，不取的也可以叫做舍。如果是菩萨的行住坐卧，肯定会以菩提心摄持，让行住坐卧变成善法。如果是纯粹的行住坐卧就是等舍，不是善也不是恶。如果不取也算是舍了，所以这里只是取善法。

“若世间所知，及诸出世间”，在所取的善法当中，又要作取舍。所取的善法又分两类，一类叫做世间所知，一个叫做及诸出世间的所知，就是说是世间和出世间的善法。第四，世间法，就是世间善法。比如导致我们生天的十善业道，这方面叫做十善，就是说世间的所知。出世间的所知至少是以出离心、菩提心，最好是空正见摄持的。就是说世间善法和出世间善法。有些地方叫做增长我执的世间法和增长智慧的出世间法。大恩上师讲记里面也讲了，菩萨需不需要世间善法？虽然也需要，但是究竟来讲，进入不共的菩萨道，还是应该以出世间的善法为主。

如果把重心放在世间善法上，第一个会浪费你的时间精力，第二个世间善法的果也是相当有限的，只能导致我们生于人天善趣。投生人天善趣又能如何？现在我们就是处于人的善趣，也是烦恼痛苦一大堆。如果我们通过奋斗，在今生修持世间善法，后世又得了现在这样的身份，意义并不是很大。即便得到了天人的果位，似乎受用比我们好很多，如果我们去天界看一看，天人也是处在烦恼当中，还有很多痛苦。虽然大体来讲，还是很快乐的，但是有些天人还是比较痛苦，尤其是天人出现五衰或者和阿修罗作战的时候，都是痛苦的状态。天界也有一些比较贫穷的天人，只有一辆马车、一个天女，也是经常发愁，很多地方也讲到了这样的情况。这些其实都不可靠，尤其不可靠的是天人的安乐最终都会失掉，最后只能返回到人间从头开始奋斗，这是没有什么意义的。

第五，出世间法。作为菩萨来讲，应该追求出世间法。“有漏无漏法”，在所取当中，出世间善法又分了有漏无漏两种。出世间道还有有漏的吗？出世间道也有有漏。第六，有漏法。所谓的有漏有很多的安立方式。和烦恼相应的叫做漏，漏是烦恼的异名，有漏是具有烦恼。出世间道当中具有



烦恼，出世间道本身就不纯了。按照小乘的观点来讲，有些圣者相续当中也有有漏法。什么是有漏法？不和胜观、无我相应就是属于有漏道，因此出世间法当中也有有漏的。

第七，无漏法。出世间法当中也有无漏的，不和烦恼相应、不增加烦恼的叫做无漏道。有些地方讲，菩萨的入定位是无漏，出定位是有漏。或者说见道之前是有漏，圣者之后是无漏，也有这样分的，这方面有很多不同的安立方式。出世间法当中有有漏和无漏两种，本来出世间法是所取的，在所取当中又分了两种，有漏和无漏。对于菩萨来讲，应该怎么取舍？在取当中又分了取舍，越来越细了。如果是有漏无漏，应该取不和烦恼相应的无漏道，既是出世间，又是无漏，应该这样取。

无漏法又分了两种，所取当中也有所取、所舍，所以说“诸有为无为”。无漏法当中分了有为无为法，第八，有为法。小乘的无漏法有很多，比如胜观智慧属于有为。大乘的无漏法，比如布施、持戒等等都是属于有为法。第九，无为法。相应无分别智，以空性摄持的就是无漏的无为法。然后在无漏当中，也分了两种。佛法的术语叫做无漏有为和无漏无为。虽然都是无漏的，但是无漏当中又分了有为法的无漏和无为法的无漏。有为法的无漏就是变化的，刹那生灭无常的部分。虽然是无漏法，但是它是变化的、刹那生灭的，还有一种无漏法是无为，不会变化。

变化和不变化两种，菩萨暂时要修变化，比如说布施、持戒等等，究竟来讲逐渐趣向于和种姓无二无别的状态，种姓是无为法，肯定要逐渐趣向于无为法，所以所取当中的有为法又变成所舍了，它的标准越来越高、越来越细致。后面无漏无为又分两种，一个是声闻的无漏无为，一个是佛不共的无漏无为。第十，弟子法。“弟子法”就是讲小乘的声闻缘觉所得到的无为法，它是以共同的，比如以四禅摄持的法。上师讲记当中讲的“四禅等共同的无为法”是什么意思？他要得到这种无为法，一定是要在四禅等的基础上获得。四禅道本身并不是无漏的无为，真正小乘的无漏无为就是抉择灭。小乘的无为法有三种，其中的虚空无为是无记的。然后非抉择无为法，这不是通过智慧抉择出来的无为法，虽然是无为，但也不是无漏的。既符合无漏，又符合无为的小乘只有一种就是抉择灭无为法。因为抉择灭无为法是抉择智慧所得到的灭，所以它是抉择灭又是无为。这种灭属



于无漏又属于无为。

第十一，佛不共法。大乘佛不共的无漏无为当然就是完全现前佛智慧了，佛陀的大智慧既是为无为法又是完全无漏的，因此最究竟的所取就是佛相续当中的无漏无为法，这方面我们必须要了解，然后逐渐通达这些详细分析的所缘就是我们的所缘。这些取舍方面的法，在我们修行过程当中，虽然有些时候菩萨道、佛道对我们来讲还是有点远，但是作为一个所缘的法来讲，现在了知一点都不晚，而且也必须要了知。只有了知了这些之后，才能确定自己修行的目标。

我们要清楚自己到底是奔着什么地方去？如果我们对于取舍所缘搞不清楚，很有可能就在第一第二第三当中彻底沦陷了，直接趣入到不善当中，那就不行了。虽然趣入的是善，但是趣入到了世间获得人天善趣的善当中，不知道取舍之道，还津津有味、兴趣十足地在修这种所谓的善法。你的目标和所缘只是人天善趣，那就是不对了。后面还有很多殊胜的，我们提前了解了所缘法之后，把取舍的所知搞清楚之后，再一层一层地筛选。我们应该选择善，尤其是出世间善，还有无漏、无为，对于佛的无漏无为等等一步一步了解得清清楚楚，我们的修行、回向、发愿都会非常准确，根本不会空耗我们的善根。

这些对我们的实修来讲相当重要。《现观庄严论》的确是一部窍诀论，因为里面讲了很多我们修菩萨道过程中需要理清的东西，否则非常容易混淆，很多似是而非的观念，在我们修道过程当中都会跳出来作干扰。如果我们一直学习这些法义，就不会受到影响。

这节课就讲到这个地方！

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



《现观庄严论释》 笔录

智城堪布讲解

第12课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

庚二（究竟修行所为）分二：一、本体；二、分类。

辛一、本体：

“修行所为”的本体是什么？就是自己的目标，最重要的就是成佛，获得佛果就是我们修行的所为，所有的大乘道要获得的果就是成佛。有些人可能会说，难道这个果不应该是利益众生吗？利益众生是事业，而大乘道真正的果是成佛。大乘道的果一定是和因相应的，这就是佛果。现前的果是佛果，不是菩萨果、声闻果，也不是人天善果，我们的终极目标就是佛果。

成佛之后干什么？事业肯定百分百是为了利他。、菩提心的两种所缘当中，一个是缘众生，一个是缘佛果，自己修行的所为就是成佛。这方面我们要了解。

辛二、分类：

分类是把所为，即最终要获得的目标细化，分为三个侧面。

胜诸有情心，及断智为三，
当知此三大，自觉所为事。

“所为”从三大进行安立，“三大”即大心、大断和大智慧。有些注



释当中讲心大、断大和智大，其实意思一样的。

“胜诸有情心”这一句是大心，大心是什么意思？大心就是悲心，主要是讲悲心非常地强烈。悲心强烈到什么程度？刚刚入道或者在入道之前。虽然很多道友现在还没有进入大乘小资粮，但是在入道之前给我们做的学前教育或者启蒙教育，已经说了大悲心特别重要。

我们现在学习《入行论》中大悲心、菩提心的教授，从这开始已经给我们灌输，让我们训练大悲心了。假如说在世间教育的时候，从学前班就开始教导大悲心，如果有这样的训练，随着小学、中学、大学这样一直训练下去，到了成年的时候，悲心就会比较成熟了。

我们以前没有这种训练，佛法中的菩萨培训班，在学前教育当中，大悲心就已经开始学修了。大到什么程度？刚刚开始接触大乘，学修的课程中就有大悲心，而且这是核心，然后经过资粮道、加行道、见道、修道的训练，到了佛地的时候，大悲心彻底清净，所以叫做大心，这是非常清净的大悲心。

“胜诸有情心”就是说大心超胜于一切有情的心，所有有情的发心都没办法与之相比，不要说一般的外道、旁生、世间人，即便是出类拔萃的声闻缘觉，乃至菩萨都没办法和佛相续当中大悲心相比。有时这里面不讲菩萨，为什么？菩萨是佛真正的直接因，只不过没有修圆满，圆满了就是佛的发心。而声闻缘觉已经修圆满了，他们没有办法达到这种高度，叫做“胜诸有情”，声闻缘觉、凡夫众生根本没有办法具足佛的大悲心，甚至于连十地菩萨也没办法具备这样的大心。

“及断智为三”，及断和及智为三，还有断大或者大断，大断是什么意思？障碍全部清净了。这不是我们在凡夫的时候，今天障碍清净了非常高兴。比如在念金刚萨埵的时候，梦境当中出现了一个梦兆，感觉自己的罪障清净了，特别高兴。我们相续当中很多烦恼障和所知障连动都没有动。

佛地的时候，凡夫所有的障碍，烦恼障、所知障的种子和习气，一点都不留，全部清净，叫做大断。否则不是大断，只能叫小断或者不断，一点都不断或者只是断了一部分。安立断大或者大断的是佛，相续当中非常清净，一切的障垢一点都没有了，所有的障碍连根拔除了。



及智叫做大智，大智有些地方叫大证或者叫证大，证悟大，大的证悟。为什么叫大的证悟？因为他的证悟达到圆满了，所有的障碍消尽时，所有的证悟就圆满了，遍知一切所知，叫做证悟圆满。

“当知此三大”，应该知道这三种大。“自觉所为事”，“自觉”即追求自然觉悟。菩萨修炼菩萨道的时候，最后自然会觉悟。种性当中就具备觉悟的自性，叫做自然觉悟。这是自然觉悟的菩萨最终追求的所为，自然觉悟的佛果就是菩萨的所为，叫做所追求的目标。

大心、大断、大智，一有皆有，不可能先有大心，再有大断、大智。如果没有都没有，在成佛之前三个都没有；如果有都有，成佛三个同时有。为什么叫大心？凭什么说超过了十地菩萨叫大心？因为大悲菩提心上的障垢没有了，而且大悲菩提心上面所具备的证悟圆满了，所以才叫大心。大断是一样的，为什么叫大断？因为证悟了一切万法的本性，所以叫大断；大智也是一样的，为什么能够彻底证悟？因为自己的障垢断尽了，所以这三者有是同时的，不是次第具有。

一到十地菩萨为了三种大，开始修持各种各样的法，一旦成佛，所有的障垢清净，顺缘具备了，自然而然会现前三种大。这是我们的目标，三种大在修行成佛之后都是有的。了解目标，对于我们修行佛道本身也有很大的帮助。如果做事情，不知道目标会很困惑，到底我这样做为了什么？没有一个目标，虽然每天还是在做，但是对自己未来的目标不明确，做的过程中也会感到痛苦，没办法把自己所有资源非常坚决地投进去。

我们修行也是一样的，修行者不确定自己是为了成佛、利他，也不确定是为了三种大，在投入修行时，就会恐怖、畏惧，或者不愿意把时间精力最大程度地投放进去，有怀疑，觉得应该留一手，万一走不通，中间改变了怎么办？我还留了一手，相当于投资失败了，额外还存了一笔救急的钱。我们三心二意的就走不远，遇到一点违缘，觉得是不是我搞错了？非常容易退失。

如果我们通过闻思完全确定了三种大，无论如何这是我们究竟的目标。虽然在这个过程中，会遇到一些违缘，但是看清楚终极目标，而且不是迷迷糊糊地看清楚，通过观察抉择之后，知道这就是最究竟的三种大，完全把生生世世投进去，发愿修持弘扬菩萨道为了成佛而奋发，所有的善根



不回向其他的地方，全部用于成佛。非常坚定的朝这个目标前进。在这个过程中非常的勤奋，遇到违缘也不会很容易被打倒。这就是确定所为，虽然我们还没有成佛，但是首先把目标以没有怀疑的方式确定下来，的的确确很重要。

庚三（宣说实修现观修行之相）分四：一、意乐方便智慧双运之披甲修行；二、趋入对境圆满道果之趋入修行；三、加行二资双运之资粮修行；四、所修断证圆满之定生修行。

所缘、所为讲了，为了达到所为的三大，我们要实修现观，怎么样达到，修什么法才行？下面讲了四点，通过四种方式，就可以圆成目标。大恩上师在讲记当中，也是窍诀性的给我们梳理了一下，四个不同的侧面。

第一，披甲修行，或者叫做披甲修行，主要是意乐，自己的发心方面。当然这种意乐当中有智慧和大悲。披甲修行就像进入战场之前要把铠甲披好，然后自己就有了勇气，所以我们在趋入六度之前，首先一定要发起强劲的意乐，获得究竟的三大，叫做披甲修行，需要通过不同的修行方式来具足。

第二，趋入修行。铠甲披好了，必须要趋入到战场当中去，只是心中作意、发誓愿、喊口号还是不够的，必须要冲锋。如果喊了口号之后不动弹也不行。首先心理做好了准备，然后喊着口号，开始趋入修行。平时我们念仪轨的时候，也是为了利益众生发菩提心。一方面来讲，提醒我们发心，一方面也算是口号，口号并不是贬义的，该喊还是要喊。然后真正要趋入修了，开始修行六度等等。

第三。资粮修行。修行主要是要积累福德和智慧两种资粮。因为六度本身要修圆满，也必须要智慧和福德两种资粮的资助。资粮是成办目标不可缺少的粮食。以前我们也解释过，比如穿越森林、戈壁、沙漠，拿什么资助？带着干粮和水，水和干粮就可以帮助你走出去。我们从此处到彼处的修行，比如凡夫到佛地的修行，什么可以资助你圆满？福德和智慧就是我的粮食，大饼是福德，矿泉水就是智慧。有了这两种可以帮助我们达到目的地，这就是资粮。如果想要六度圆满，必须要有资粮才行。

第四，定生修行，也就是果，修完这些之后，一定有果，决定会出生



清净的果位，叫做定生。

辛一（意乐方便智慧双运之披甲修行）分二：一、本体；二、分类。

壬一、本体：

披甲修行的本体就是智慧悲心双运的意乐来修行六度，通过智慧悲心，就是说我一定要以智慧和悲心的意乐来修，它和六度之间是两个不同的反体。以什么心来修六度？我们以智慧和悲心双运的心来修六度，叫做意乐的自性。

壬二、分类：

由彼等别别，皆摄施等六，
故披甲修行，六六如经说。

虽然这里讲的好像是六度修法的本身，但是通过它所修的就是我们的意乐。在什么上面安立的意乐？在六度上安立的意乐，因为我们要修六度，所以就用所修的六度来表现意乐，就是说我们要在上面表现自己的意乐。在修布施、持戒的时候，我们是以智慧和慈悲的方便来修，就是在所修的法上面来安立修行的意乐。

“由彼等别别”，“彼等别别”所修的法就是我的意乐所趋入的。你的智慧、悲心、意乐如何体现？怎么样去圆满？就是以六度的方式来体现的。

“皆摄施等六”，在修法当中，智慧和方便双运的意乐，通过这方面摄持的修行，这种意乐包含了布施等六种法。就是说我的意乐体现在六度当中。我以智慧和福德来修布施，以空性和福德来修持戒，乃至通过双运的方式来修智慧，所以说由彼等别别，皆摄施等六，包括了布施乃至智慧等六度。

“故披甲修行，六六如经说”，“披甲修行”通过意乐要趋入的是什么？有三十六种修法。如经所说，《般若经》《大圆满前行》等当中都讲了三十六种，前段时间在大恩上师讲的《大乘经庄严论》第十七品度摄品当中，宣说的也是非常细致。我们简单的看一下，这里大恩上师也是以布施当中的法布施为例来介绍一度当中如何包括了六度。一度包括六度，六度，六六三十六种修法。



“六六如经说”，本来讲六度每一度包含其他的六度，就是三十六种。此处我们以布施度当中的法布施为例，第一，布施的布施。什么是法布施当中的布施度，如何具足布施度？比如我们通过清净的心，而不是以悭吝心，或者名闻利养的心摄持来宣讲正法，叫做法布施。

第二，布施的持戒。在布施当中如何具足持戒？如果我们在做法布施的时候，没有恶心和恶行。因为持戒要远离不好的发心和行为，前面讲了没有吝啬心，这一点其实可以放在持戒当中。因为吝啬心就是持戒的违品，所以真正的法布施具备了能讲、所讲和所讲的法三者。有听众，有讲法者，然后再把法传讲，这是法布施本身。我们讲没有吝啬心等等，也是附带讲了，真正来讲，没有吝啬心应该放在第二条里面，什么叫做法布施的持戒度？就是说在传法的时候，我没有吝啬心和名闻利养的心，也不是为了别人的赞叹，叫做布施的持戒。

第三，布施的安忍。什么是布施的安忍？如果在传法的过程当中，对于很热、很冷、很饿，都能够忍受，不被这些违缘所动，自己能够安忍这些痛苦，就是安忍度。

第四，布施的精进。法布施的精进是什么？就是在做法布施的过程当中特别的高兴，非常欢喜。前行当中讲，不违背时间。如果是八点钟讲，他就是八点钟讲，不会拖延，都九点钟了才来。他很高兴做这件事情，既然很欢喜，也就不会拖延。如果是不高兴做的事情，就会想方设法地拖延时间，今天脑袋有点痛，不讲了，明天有什么事情又不讲了。因为他对这件事特别有兴趣，所以会想方设法首先排除这些因素。

即便有点痛苦他也不会受到影响，就像大恩上师一样，他老人家因为对传法非显现上很高兴，即便是挂着吊瓶也在讲，我们挂吊瓶可能是在医院的床上，他老人家在法座上挂吊瓶，就是给我们做一个示范，说明他对传法本身特别有兴趣，很高兴传法。这是法布施的精进。

第五，布施的静虑。静虑本身就是一心专注，讲法的时候特别专注法义，没有分散在其他地方，就是静虑度具足。

第六，布施的智慧。一方面在讲的时候如理如实的分析，把法义本身讲出来，还有一方面，就是了知如梦如幻，就像在梦中讲法一样，没有三



轮的实有的执著。

其他的持戒乃至智慧都可以以此类推，在《大乘经庄严论》当中，麦彭仁波切的注释每一条都讲了例子。这是持戒的布施、持戒的持戒、持戒的安忍，乃至智慧的布施、智慧的持戒等等，全都讲到了，我们可以这样去分析。

辛二（趋入对境圆满道果之趋入修行）分二：一、本体；二、分类。

壬一、本体：

趋入修行趋入到哪里？就是说趋入对境圆满的道果。趋入对境是圆满道果的大乘，就是说道圆满，果也圆满的大乘。一个是资粮、加行、见道、修道，一个是果地、佛地。我们修行要趋入到道和果当中，这就是它的本体。

壬二（分类）分三：一、趋入因之道；二、趋入所得果；三、摄义。

癸一（趋入因之道）分二：一、趋入共同世间道；二、趋入不共出世道。

首先是“趋入因之道”，前面讲道果，怎么样趋入它的道？就是对于得果之前的修行，必须要如理如是的趋入，如果你的因修行不圆满，它的果就没法现前。

我们对佛法当中所讲的因缘法则一定要重视，不仅要重视果，因也一定要重视。如理如是的趋入它的道，就可以如理如是的获得这个果。如果道圆满了，果就会不求而自得；如果因不圆满，虽然天天在想果，果也不会因为你的观想而圆满。没有支撑它圆满的因素，也是不行的。

子一、趋入共同世间道：

“趋入共同世间道”，“共同世间道”就是说我们在趋入修法之前，都是共同的，就是说无论如何都是需要有的。

静虑无色定。

第一，趋入世间四禅四无色定的寂止。“静虑无色定”就是寂止，禅定是共同的。为什么是共同的？如果我们没有修禅定，就会被世间的妙欲所引诱；如果修了静虑无色定，我们的注意力就不会放在世间的妙欲上面，对我们来讲欲界的色声香味触等粗大的东西有可能成为我们障道的因缘。



众生对五欲特别耽著，第一导致心散乱，第二导致对于心灵之道没有兴趣。因为他们对妙欲如此的耽著，想要获得妙欲，而耽著享受，所以对于心灵之道是没有兴趣的。修寂止可以帮助我们灭掉这方面的执著，在修寂止之前，自己要有获得禅定的条件。对于以前舍不得的东西必须要舍弃。比如说五盖等修持禅定的障碍是必须要断的，要守基本的戒律，应该抛弃的东西也要抛弃。

这些方面一旦修成了，我们就会对于世间妙欲真正没有兴趣了，障碍我们趋入胜观的就是粗大的妙欲。如果我们能够生起静虑无色定，和四禅四无色定能够相应，我们就会对于欲界的妙欲没有兴趣了。欲界的妙欲对我们来讲是一个很大的违缘。很多人不愿意闻法、修行，就是耽著这些，导致严重的分心，让我们的时间不够用，心也不安住在法义上面。

我们观察这是什么原因？就是色受想行识或者色声香味触，对五妙欲特别执著，所以这方面和修法冲突的时候，修法就会自动让位，所有佛法的修行自动让位给五妙欲了。因为它在我们的相续当中至高无上，这是我们追求的东西，所以当然没有兴趣去修行了。如果能够成功的把对五妙欲的执著压制住，在我们的心灵上面修出世间道，就有了一定的空间了。这是共同的，无论如何我们还是抽时间修持静虑。

子二（趋入不共出世道）分三：一、趋入总出世道；二、趋入分别出世道；三、趋入特殊出世道。

丑一、趋入总出世道：

施等...

第二，趋入总的出世间道布施等波罗蜜多。前面讲静虑是共同的，此处是不共的出世间道。第一个就是说总的出世间道要修持布施、持戒、安忍等波罗蜜多，这些都是需要修的，这方面叫做总的出世间道，反正总的出世间道就是修六度，所以是以施等波罗蜜多。

丑二、趋入分别出世道：

...道...

第三，趋入分别出世道的本体见道和修道。分别的出世间道就是见道、修道，见道和修道的六度修法肯定不一样，见法界的能力，还有出定位之



后的福德累积情况，它和总的六度来讲，肯定是分别，这个是属于见道的六度修法，那个是属于修道的六度修法，这是不一样的，所以是趋入分别的出世间道。出世间道再怎么分别，还是属于总的出世间道。没有离开六度，只不过见道和修道的六度，或者说在加行道的六度，肯定是不同的，所以是分别。

以上都是属于趋向于自利的，比如说修静虑无色定、布施和获得见道、修道，比较趋向于自利的养成。后面的特殊主要是侧重于利他方面，这是主要的，并不是完全的，比较相应于利他，就是特殊的出世间道。

丑三、趋入特殊出世道：

…慈等，成就无所得，
三轮善清净。

这方面有三种。第四，趋入特殊的慈心等四无量心之方便。“慈等”就是要利他，即慈悲喜舍四无量心作为特殊的。为什么呢？因为在讲的时候这一部分和利益众生有主要的关联，所以特殊道的第一个条件，就是慈悲喜舍四无量心，或者说暗含出离心、大悲心。慈悲喜舍四无量心作为特殊出世间道的第一条。

第五，趋入入定无有戏论所缘的无现等持。“成就无所得”，它是特殊的。比如在修六度的时候，你要知道它的本性是一切无所执的，都是大空性的本体，也没有什么所得，布施乃至智慧都是本体空性的。这和利他有什么关系？如果你要利益众生，这里面有一个违缘，什么违缘？就是有所得的心。我认为有众生可度等等分别心都会阻碍真实的利益众生，因为这种分别心本来有局限，就是一种障碍，所以如果你想要真正的利他，必须要让慈悲喜舍四无量心清净。怎么样清净呢？无所得。安住空性之后，利他也就清净了，遣除了违缘，就没有障碍了。

第六，趋入后得三轮清净的有现等持。“三轮善清净”，前面无所得是入定位安住在根本慧定真正的无现、无所得的等持当中，然后趋入于万法的本性叫做无所得。然后在后得位，虽然现前了布施、持戒、安忍、四无量心的对境，或者说在后得位修布施，但是了知能施、所施和施物，也就是我们前面所讲的能作、所作、作业都是如梦如幻的，三轮体空。



他虽然在做，但是没有一个实有的三轮可得，三轮体空和无所得二者之间有差别，无所得是彻底和根本慧定相应，没有任何的所缘，连三轮体空的概念都没有。在出定位的时候，虽然显现上面有能作、所作和作业，但是三者的体是空的，安住在空性当中在做事情，这方面还是有点差别的。后得位的时候，可以用三轮体空摄持的布施、持戒等等去利益众生。

布施是干什么？就是为了利他，布施的时候通过财物、法等等，去利益有情，还有通过持戒、安忍利益有情。怎么才能利益众生？入通过入定无所得的智慧，出定之后自然安住在清净的、没有任何的执著状态当中，去做圆满的布施，乃至持戒等等利他的行为。这方面相应于什么？相应于他利。已经讲了世出世间，这就是趋入修行。

癸二、趋入所得果：

所为及六通，于一切相智。

所得的果有三种，第七，趋入总体修行所得的果——三大所为。总体方面的果是所为，“所为”就是三大所为。前面讲到了大心、大断和大智，三大所为就是总体的果。

第八，趋入分别大证悟共同力——六通功德。“及六通”分别的果就是证悟的力量，它的能力是什么？趋入分别大证悟的共同力，共同的威力就是讲六种神通。

《经庄严论》当中把神通安立成威力品，就是一个威力。菩萨或者佛的威力，六通可以作为利益众生的威力，天眼通乃至漏尽通之间。虽然有时天眼道到他心通之间是世间小乘或者大乘共同的，漏尽通阿罗汉有，佛也有。这个地方的六通仅限于佛果，只是从某些方面是共同的。真正去观察的时候，会不会是共同？绝对不可能共同。

以天眼通为例，虽然佛和阿罗汉，甚至外道也有天眼通，但是天眼通的因素是不一样的。佛陀的天眼通是什么？佛陀天眼通里面是大心、大智和大证三大无数劫圆满的资粮和庄严的天眼通。阿罗汉的天眼通里面具有无我的智慧，外道的天眼通里面没有这些，如果要分析，根本不可能是共同的。大概来讲，天眼外道有，声闻、菩萨、佛也有，虽然名称上来讲，可以说是共同的，但是如果分析里面的内容，哪个功德和佛功德是共同的？



没有一个共同，可以说是不共。

第九，趋入不共功德——佛陀遍智所摄的十八不共法等。最后一个趋入不共功德是一切相智。“一切相智”是佛陀最不共的，十八不共法，前面还有一个共同的名称，因为都有天眼等等，所以还有一个共同的名称。这里连共同的名称都没有了。这十八类法只有佛陀才有。我们后面还要分析十八不共法，所以佛陀具备的不共功德绝对是不共的，只有佛具有一切相智的功德。

癸三、摄义：

能趣入正行，当知升大乘。

九个法当中，前六个法属于道位的，后三个法属于果位的，通过这些可以趋入正行。“当知升大乘”，应该知道这可以登上真正大乘的佛道。道和果都是可以这样趋入的。道方面可以通过这些法来趋入，就是说趋入佛道的因，还有怎么样获得佛果的方面。在趋入的科判当中，都已经讲了，对我们来讲，在修行的时候，可以一个个去了解。

大恩上师经常提到，虽然这些法有些是地上菩萨的，有些是佛果的，但是对我们来讲，能够相似的具足一分，就是相应于它的相似分去修行，也是完全可以提高我们现在修行的质量，就是把我们的见解提升到能够提升的高度，然后以这种见解摄持，比我们不知道怎样修法，通过很笨拙的方式去修行要快得多。

大恩上师在讲菩萨道的时候说过，虽然是菩萨道，但是我们这些没有入道的凡夫也可以相应的具有。如果我们相应的拥有了这些修法，其实对我们现在的修行，不管是顶礼、供曼扎、修百字明，或者说放生、听法都有帮助，如果被这些高深的智慧所庄严，的的确确可以提升我们的修行质量。

我们了解之后，要尽量把它变得很熟悉。如果把法义串习的很熟悉，我们用的时候才会很方便。如果听的时候觉得很好，听完之后根本不看，不要说过两天，可能过了半天就忘掉了，不知道讲的是什么了。这样怎么用？本来可以用，因为自己没有努力去稳固它，所以导致用不了。

学完之后，应该反复去复习，通过背诵把这些记在心中，用的时候自



然就会有。在修的过程当中，慢慢就用上了。用上之后就可以提高修法的质量，能够让我们的修法尽可能靠近大乘道。如果已经在大乘道上面，可以让你加速，能够跑得更快，这方面的的确确是非常有用的。

今天的课我们就讲到这里。

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



《现观庄严论释》 笔录

智诚堪布 讲解

第13课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》是修行般若波罗蜜多的窍诀，如何证悟般若而成佛呢？在《般若经》当中讲得很清楚，对于如何修行般若空性的二大密意，龙树菩萨和弥勒菩萨分别造了《中论》和《现观庄严论》进行开显。现在我们学的是空性次第的修法，或者和修行般若波罗蜜多的境界等有关的内容。在《现观庄严论》当中也分了八事七十义来进行抉择，在八事当中，现在学的是第一个遍智，即如何获得遍智或者和遍智相关的有十种法。

今天继续讲学修现观的修行之相，前面擐甲修行和趋入修行已经学了，下面学习资粮修行。为了成佛、获得觉悟，必须要修行资粮，这就是二种资粮。在大乘当中，二资粮是非常重要的。如果我们修了二资粮，这个二资粮如果圆满了，就可以获得佛位。如果不具备二资粮，或者说二资粮欠缺，比如说有福德没有智慧，有智慧没有福德，这方面有欠缺，或者说虽然二者不欠缺，但是都不够强劲。这样都不行。

对我们来讲，首先要知道，成佛的二种资粮到底是什么。我们要把它当成所知，了解了之后，进一步地为了修行二资粮而发愿回向，逐渐去听受有关二资粮的道理，把怀疑遣除之后，按照自己的情况，逐渐趋入到二资粮的修行当中。对我们来讲，首先要了解，然后必须要修行，不管修显



宗或者密宗，著重闻思或者修行，反正二资粮都是所修学的内容。除此之外，也没有其他所修的内容了。我们应该知道，暂时来讲，二资粮可以让我们成就；究竟来讲，如果要成佛二资粮就是能够帮助我们达到目的的唯一方便，缺少了是绝对不行的。二资粮对我们来讲，不是可有可无，而是必须要学修的。首先是学，然后是修，必须要让它修行圆满。

奉三（加行二资双运之资粮修行）分二：一、总说；二、别说难以通达之理。

加行所修行的福德和智慧二种资粮必须要双运，就是说不能够偏颇，不能够偏袒一方。真正来讲菩萨已经到了菩萨果位或者加行道等的时候，不可能有偏颇的。对于我们而言，还是刚刚入道或者是准备入道，按照我们上一世带的习气，有些人喜欢做偏于福德的事情，而对智慧方面就没有因缘，也没有兴趣；有些人对于智慧方面特别有兴趣，对福德方面没有什么兴趣。

弥勒菩萨告诉我们说，作为大乘道标准的修行者，首先二资双运必须要深入到骨髓中，不管你能否修得动，是不是喜欢，对于二资双运的理念必须接受，而且要深深的烙在相续当中，然后我们按照这个目标逐渐去实行。有些时候可能还是比较喜欢做福德或者智慧的修行，虽然这也是正确的，可以继续做，但是我们不喜欢欠缺的部分也必须要补起来。只有到达了二资相似双运的时候，才是真正道的形成。在相似的二资双运前提下，进一步的轮番修行，二资粮可以真实达到双运。

从某些侧面来讲，双运就是不偏颇。既喜欢修福德，也喜欢修智慧，这是某种意义上的双运。就像马车的二个轮子一样，左边一个右边一个。其实真正的双运并不是说左边一个轮子右边一个轮子，而是说当你在做福德用智慧摄持，然后智慧用福德，就是大悲心来摄持二者之间并没有脱离，因为它的本体没有脱离，所以我们也应该按照这样的方式去做一个双运的修行。

对我们来讲，在做福德的时候，安住三轮体空，或者在修空性时候，完全不离开大悲心，刚开始有一定的难度。我们就可以轮番修，既修福德也修智慧。修到了一定的量，你可以把它整合的时候，就可以逐渐去做一些导入双运的观修。如果福德没有，智慧也没有，二个分别修的时候，没



有修的很纯熟，从基本上就欠缺，那就谈不上后面的双运了。不管怎么样，我们把福德方面的发心行为、修行的善巧方便学好，逐渐去做。也做好智慧方面我们，当这二种修到一定的程度，都趋于成熟的时候，就可以整合。通过我们的观修、窍诀，就知道现在做福德的时候，如何安住它的空性等等，逐渐就可以导入双运之道。

壬一（总说）分三：一、本体；二、分类；三、摄义。

这是指对于二资双运的资粮修行。

癸一、本体：

本体颂词里面没有，在注释当中就讲了本体。我们按照科判走，哦巴活佛在解释《现观庄严论》的时候，就是按照注释的方式。可能有些科判下面没有弥勒菩萨的原文，如果有必要他也会加个科判，下面通过长行文来做一些解释。这是菩萨造论的方式，比如弥勒菩萨造论有很多方式，对弥勒菩萨的论典做注释的大德造论的时候，也能够完全懂得弥勒菩萨这句话前后的意思，为了便于我们了解，在此处加了一个科判，科判下面做些注解，便于我们趋入到原文当中去。

本体里面没有颂词，二资粮的本体是什么呢？加行的二种资粮就是一种双运道的修行。所谓的双运道的修行，就是福德和智慧修行方式。真正来讲，福德和智慧二者在大乘道当中，本来就是无二的。一切法从它的本基来讲，显现和空性都没有离开过。任何一个法不管是你知道，证不证悟，显现的当下，就是空性的。

修行也是一样的，我们要相应于这样的本性修行。比如我现在做福德，它的本性上面没有离开空性。在做福德的时候，我就要相应于它的本性去修行，就是说正在做福德的时候也是契合它的本性，不离开空性。空性也不离开它的显现，所谓的显现就是要相应于大乘道的显现，什么显现呢？大悲心。这个对于大乘道有用，其他对修行没有利益的东西，我们就不用观想了。修道肯定是要观想和证悟道有关系的法。从本性来讲，一切法都是双运的。在修道的时候，只选择那些对证悟空性、佛果有帮助的法进行观修。在空性的同时，大悲心等其他的法也是不离开。这就是道方面的双运。



然后是果方面的双运，只要方便和智慧双运，它的果一定可以双运。智慧资粮，就是空性圆满之后，可以证悟佛陀的法身；福德资粮圆满之后，就可以获得佛陀的报身。因为二资粮是不分开的，所以三身也不会分开，叫做法身和色身双运。双运的意思就是一味、无二。这不是二个东西像黑绳和白绳缠在一起，不是这个意思。真正来讲一味、双运，就是无二无别。佛陀的三身绝对不可能法身、报身、化身，都是分开的。讲的时候可以分开讲，本性上来讲不能分开。为什么？因为它的基是现空无二，本来就分不了，他的道也是方便和智慧、福德和智慧无二，也是不分的。因没有分，它的果不可能是分开的。

佛陀的法身、色身二者也是一味一体的。证悟了法身，肯定是证悟色身，现前了色身肯定是因为证悟了法身。二者之间就是无二无别。我们修行二资双运之道是福德和智慧二者必须要以不偏颇的方式来进行修行，到了后期，在修福德的当下，没有离开过智慧的作意或者观修；在修智慧空性的时候，也没有离开过大悲等等的福德。这是很善巧的一种修行。

癸二（分类）分三：一、总说意乐加行之资粮；二、别说二资粮之本体；三、特殊二资粮道。

分了三个科判，第一个是总说意乐加行之资粮。里面有二个，一个是意乐，一个是加行。第二个就讲了福德是什么，智慧是什么？平时我们说要圆满二资粮，到底什么是二资粮呢？在弥勒菩萨的《大乘经庄严论》当中，把福德智慧二资粮、空性和大悲讲得很细致。《入中论》当中前面也讲了福德资粮和智慧资粮，龙树菩萨在《中观宝鬘论》中，也讲了很多二资粮和二资粮的分支。这些属于智慧资粮的分支，那些属于福德资粮的分支，特别的细致。龙树菩萨对于乐行国王如何修福德和智慧二种资粮也做了很多的抉择。有些大德也专门造了二资粮颂来进行解释福德和智慧两种资粮，就是说明这是很重要的。

今天我们也是通过弥勒菩萨的金刚句，就是说在《现观庄严论》当中讲到的内容去学习了知什么是福德资粮？什么是智慧资粮？了知完之后，我们就可以去修，修的时候就会知道现在我作的是福德资粮或者这部分是智慧资粮，然后我要把福德资粮和智慧资粮回向发愿成佛，这方面就是很明确。我们在修的时候，不会出现不懂怎么修。虽然在修，但是不知道



怎么回事儿，不会这样。修完之后很清楚这是属于福德资粮，那是属于智慧资粮，然后我欠缺是什么，喜欢做的又是什么，这时候我们修行的脉络就会非常清晰，一个修行者肯定要清清楚楚地修行，不能浑浑噩噩的，修什么都不知道，这种情况下你想要很快地获得一个结果，非常困难。世间当中还可以碰运气，运气好误打误撞就成功了，在修行道是上没有这一说，只有明明白白地修行才可以明明白白地获得证悟。如果什么都不知道，想要以碰运气的方式成就是绝无可能的。

子一、总说意乐加行之资粮：

悲及施等六。

资粮的修行总共有十七类，其中从一到七就是通过“悲及施等六”来进行安立。

第一，意乐就是大慈大悲的资粮。“悲”，就是大慈大悲心。因为它是大乘道，所有的大乘道的悲全都是大悲。在《大乘经庄严论》当中，大恩上师刚刚讲过普通悲心和大悲心的六个差别。只要是上乘道一定是大悲，大悲的“大”字简别于小乘的悲心、世俗所谓的慈悯或者恻隐之心，这方面很容易混淆。有些时候我们觉得善良的人和菩萨没有什么差别，这个人就是菩萨，为什么？因为他做了什么事情，不是这样判定的，所以有些时候看起来相似，其实并不是。如果我们混淆了，分不清楚什么是菩萨的不共大悲，什么是世间的悲心。我们会对该生起恭敬心的菩萨生不起应有的恭敬心，觉得差不多。对刚刚开始修行大乘道的道友们也生不起该有的恭敬心。为什么？你看这些修大悲心的人还不如世间上做慈善人，这个不一样。为什么？他进来之后，所受的教育是大悲的教育，这不是普通悲心的教育，二者之间是完全不一样的。

他刚开始进入大乘道的时候，因为起点很高，所以一下子相应于圆满的大悲心可能会很困难。他进来之后所接受的教育就是大悲的教育，而其他相似的悲心，可能因为他前世的某种因缘成熟了，今生当中有能力，某些方面的悲心可能比较强盛，他到了收获季。这些菩萨刚刚开始修殊胜的大悲心，看起来好像是现在很多学《入行论》、《前行》的道友好像还不如世间人，从某些侧面来讲的确如此。就像有些初地菩萨的证悟还不如阿罗汉所断的烦恼障多，虽然好像是这样，但是起点不一样，他的起点本来就



很高，一旦相应了之后，他是不得了的。如果分不清楚，有时也会自己轻视自己，好像修了半天还不如什么人，根本不需要。因为你接受的就是一个很高的教育，大悲心的教育很殊胜，所以只需要把这个修法慢慢去落实，把大悲心在内心当中逐渐生起来，生起来之后，就会全方位地超胜世间所有的普通悲心，甚至于也会超胜阿罗汉的悲心。阿罗汉相续当中没有烦恼，悲心相对来讲也很清净，但是还不能叫大悲，具有有局限性，真正的大悲只有用在菩萨的身上，其他都承担不起这个大字。

现在我们学习的是大悲的课程，刚开始起步的时候，大家可能都有这样那样的困难，还有很多违缘没有遣除掉。虽然内心当中大悲的力量还没有爆发，但是已经开始学了，如果不放弃，肯定逐渐就会到达那样的高度。第一个，对于正在学修大悲课程的道友们应该尊重，第二个，也应该帮助，因为他走的这条路是修行大悲之路，要鼓励他走下去，不要去破冷水。你修了半天，还不如谁谁谁，他说，是的，我修了半天，好像还不如谁谁谁，干脆就不修了。这样就颠倒了。该赞叹的没有赞叹，其实来讲，普通的悲心比起菩萨大悲的训练其实是不值得赞叹的，只不过就是形象上面轰轰烈烈，的的确确在世间当中做了一些一般人做不到的事情，从这个侧面来讲，也是一个需要赞叹的善心。这方面还要看和谁比，如果和大悲比，绝对不值得赞叹。甚至于连小乘的境界，在很多大乘论典中都不赞叹，何况是说世间的善行，就更加不值得赞叹了。

我们学了之后，就要对比，如果不学习大乘讲大悲的经典和论典，自己浑浑噩噩都分不清楚。觉得这里讲得好勉强，别人做了这么多事情，佛教徒就是看一本书、打个坐，就会超胜别人了？好像是没有道理的。如果你知道了里面修学的内容之后，现在所修学大悲心，刚刚起步的道友的确是值得赞叹的。因为他把课程学圆满了，毕业之后就是佛果了，这个利益的的确确不可思议。

就像《入中论》讲的一样，佛陀告诉我们对于初发心菩萨的礼敬，甚至于要过于佛陀，还有些地方讲，如果是一个声闻阿罗汉坐的马车，佛陀用脚趾头去牵引都不合理；如果是一个初发心的菩萨坐在马车上，佛陀用头去牵引也是合理的。为什么？他们修的课程就是真正可以成佛的道，成佛之后，他能够利益无量无边的有情，这是真正在荷担佛家族的事业。很



多地方是高度赞叹大悲的，一定要高度赞叹大悲心，连小乘的圣者都没办法比，何况是世间的悲心？虽然我们还没有生起来，但是从道理上面一看的时候，二资粮不一样，所以说我们还是应该有一种欢喜心和自信心。你是个大乘种姓者，该骄傲的时候就骄傲一点，这是该骄傲的时候，而不是谦虚的时候，这个是骄傲的时候。我们现在是入于高贵种姓者，虽然我们刚刚进入里面当中，但是一旦进入了这个家族当中，我的身份就不一样了。

刚刚发菩提心的人种姓就像《入中论》注释当中讲的一样，转轮王的王子刚刚降生，虽然他智慧等方面都不如转轮王手下的大臣，但是因为他是转轮王的儿子，所以他生下来的时候，种姓就已经超胜了。修学大乘的菩萨们其实就是我们身边的道友，有时候提到修大乘的菩萨们，一下子脑海里就联想到很高大上的一个闪闪发光的菩萨，觉得和身边的道友没有关系，其实就是我们身边刚刚开始学习的道友，正在学《入行论》，连颂词都解释不清楚。这些人已经在接受大乘的教育了。不管是学前行、《入行论》，所接受的教育就是大乘的教育，这个不得了，真的是这样的。我们千万不要小看自己，也不要小看周围的人，这些人所受的教育是不一样的，这个佛陀利生的家族非常的高贵。我们应该赞叹，或者尽量地帮助别人。

前面讲了如果你不知道，根本分不清楚什么该赞叹什么不该赞叹，你根本不知道，还去误导别人，更加不合适了。如果我们把这个分清楚之后，对于自己所修的也会非常清楚。这个大悲就是大乘道的不共，大乘道一个不共的特点是意乐，第一个就是意乐，即悲及施等六当中的悲字，对照科判就是意乐加行当中的“意乐”两个字，这个意乐属于大慈大悲，这是一种资粮或者说这是所有资粮的基础。

上师老人家说《入中论》当中，也是通过初、中、后来赞叹大悲心。月称菩萨的在《入中论》开篇没有礼赞佛陀等等，就是礼赞了大悲心。“悲性于佛广大果，初犹种子长如水，常时受用若成熟，故我先赞大悲心”。“故我先赞大悲心”，为什么呢？这个慈悲的本性对于佛陀广大的果，初中后都很重要。“初犹种子”，刚开始犹如种子一样，就是说成佛的种子来自于大悲，现在这些道友们在模仿大悲心、修学大悲心，这个是什么？就是成佛的种子。如果不值得赞叹，什么值得赞叹呢？即便是发起一个造





作的大悲心，都应该赞叹。“长如水”，在成长过程当中，它开始生根发芽了，大悲心就像水一样浇灌菩提树的苗芽。“常时受用若成熟”，最后他成佛了，能够长时间地让众生受用佛陀所证悟的佛果。“若成熟”就是已经成熟的时候，就可以让众生受用，佛陀成佛之后，因为大悲心圆满了，所以才让众生受用他所证悟的功德。

如果他没有大悲心，就不会让众生受用。比如说一个人发达了，因为他没有悲心，所以他他觉得这个是我的钱，凭什么让大家分享？没有悲心就不愿意分享。佛陀不是这样的。因为他在最后位悲心圆满的的缘故，所以会让众生受用自己三个无数劫资粮圆满之后佛果的功德。不断化身给众生宣讲妙法，让众生受用殊胜的法义。

月称菩萨说故我先赞大悲心，所以我就赞叹大悲。说明悲心的的确确在初、中、后三个阶段都不离开的。最初大悲心作为种子，中间大悲心作为浇灌的水，最后成佛不可能突然就断档了，大悲心一下子就没有了，这个是不可能的事情。因为这个果是大悲心浇灌出来，所以说如果他没有悲心，成佛之后不会利益众生，虽然这样说，实际上是根本不可能的事情。刚开始在我们的相续当中安立一个大悲心的观念，对大悲心本身生起一个很正的观念，本身就是一个很有意义的事情，以后我们的修行就会以大悲心为基础而展开。比如说我们现在的相续当中没有大悲心的影子，你以什么为核心？你是以出离心为核心吗？如果你有出离心，我要解脱，所有的修行就会围绕出离心为基础展开。

如果出离心也没有，只有人天善趣，就是想后世得到这些。如果心中有这个，所有的善行只有围绕这个展开，那就没有什么了。对我们来讲，相续当中的大悲心作为一个核心，它是引导我们所有的善资粮能够达到真正目的地的一个引导，非常关键。

无论如何，还是要引导我们相续当中，生起大悲心来，这一点非常重要。它可以作为所有资粮核心基础。如果有了这个之后，我们的修行就可以展开；如果没有悲心，后面布施的资粮、持戒依靠什么为核心？都没有了。大慈大悲心的意乐的确是贯穿始终的，始终都要有这个。如果我们现在有慈悲心要让它变成大悲；如果有了大悲的种子，我们还要让它增上圆满。因为基础的具有六个条件大悲心的初级阶段，对凡夫来讲是可以具足



的，后面就通过各式各样的修行就让它变得有力量，让它的违品逐渐消亡。

“施等六”下面讲加行圆满的六波罗蜜多，就是说在意乐的基础上，修六种修法的就是加行，其实就是六度。对照注释六度分别可以获得四种快乐。

第二，布施资粮。我们发了悲心之后，要让所有能够帮助我们成佛的资粮圆满，必须要修持以下的法。第一个修法就是布施。我们都知道了布施就是一种舍心。反正就是通过菩提心摄持把自己的财富、地位，还有其他的一些善根等等，都能够没有吝啬的施予众生的舍心，这个方面叫做布施的资粮。

布施的资粮既有一般的财物、普通的财富，也有巨大的财富。还有自己的身体、受用、善根等等都是属于所布施的对境。这就是属于布施的资粮。因为很多地方都讲了，所以大家也很清楚了。

第一个布施的因缘法则，就是你布施出去之后会成倍地返回，这是一个符合于因缘法则的状态。菩萨需要这个吗？他需要。通过布施的方式，把自己拥有的东西布施出去之后，第一个收获是善根，因为我要利益众生、发誓成佛，布施的动力、意乐就是菩提心，所以说当他修善法的时候，当即就收获了能够帮助他成佛、利益众生的这部分资粮。

第二个收获是你布施出去的财富除了收获善根之外，这个善根还会成熟，返回来更多更好的财富。返回来干什么呢？一部分菩萨自己要用，除此之外更多的财富又施出去。通过布施更多的财富，他会收获更多的善根。布施出去的财富返回来变得更多了，这样成了一个良性循环。最后菩萨会获得什么？最后就会获得财富自在。菩萨的十种自在当中有一个是财富自在，完全获得一种自在。我们现在远远没有达到自在，连总自在还不是，离自在远得很。菩萨的十种自在当中，其中有一个叫做财富自在。如果财富自在了，在这个过程中，他的资粮逐渐趋于圆满，自己的吝啬心等烦恼越来越少，还有财富越来越多，也能够帮助更多的众生解决暂时的问题。他收获善根之后，又布施出去。自己的善资粮通过不断地布施的方式就会逐渐圆满了。

对于修行者来讲，布施的修行有这样的必要性，就是让资粮圆满的一



种方式，也获得了第一种快乐。什么快乐呢？通过布施获得一个当下的快乐。上师在注释当中讲了，当下的快乐有两种。第一种是自己快乐，假如自己真正了解布施的修法，尤其是修行布施的习气比较成熟的时候，这个菩萨会特别的喜欢布施。就像《入中论》里面讲的一样，即便是听到求施声音的快乐，也是超胜于比丘入三禅快乐。单单听声音就是这样了，何况说了把这个东西真正布施出去之后那就更加的快乐了。我们现在还没有体会到这种快乐，现在是还在挣扎的时候，到底施还是不施？作了一番思想斗争之后，考虑到要成佛和应该打破悭吝的必要性，还有以后可能会有很多果报的缘故，所以慢慢就开始修布施。现在是一个起步的时候，都会有一些挣扎，也不是什么特别不好的事情。

真正初地以上的菩萨，布施已经很习惯的时候，会特别欢喜。那是不是从我们现在的阶段到初地之间只有这两个阶段？也不是。中间还有逐渐欢喜布施，最后就会很高兴。现在有很多人很欢喜，把东西给出去之后，特别欢喜，比自己用还高兴，这就是布施的习气比较深厚的体现。只是当下自己获得快乐，能够帮助众生，把资具布施给众生自己很快乐。

第二种是对方也快乐，当对方拿到了他喜欢的东西时，也很快乐。比如缺钱的人拿到菩萨布施的钱，或者需要其他东西的人拿到菩萨给他的东西时，也会很快乐。这是当下就可以获得的快乐。

第三，持戒资粮。自己安住在戒律当中，然后也劝别人守持戒律。持戒资粮能够快速增长福德，而且速度比布施还要快。六度修法总的原则就是越往上走增长福德的速度越快。因为越往上越难，所以对自己的利益也就越大。戒律就是守护自己的三门，戒律本身有很多种。开始主要是身语为主，比如说现在我们守的出家戒、居士戒等别解脱戒，这方面主要是以身语为主，就是守护自己的身体，不要杀生、偷盗、邪淫，语言方面不要妄语等等，刚开始主要是守护身三语四。十不善当中身体方面有三个，语言方面有四个，叫做七个所断。在讲戒律的时候，经常都会出现。

逐渐到了后面，就从制止身语的恶行过渡到制止心的恶行，比如说到了菩萨戒的时候，就开始著重调伏自心了。其实调伏自心要比调伏身语意更难。一般来讲，你不能做这个事情，比如不杀生，这是比较容易守的，只要不具备四个条件，基本上戒体就是清净的。而到了菩萨戒之后，就开



始往心里走了。你要制止很多恶念，包括自私自利的分别心，想要自己一个人成佛或者这个众生我不度化了等等，这方面的恶念必须要制止。

这里没有讲，再往上面走的时候，就到了密乘戒，就更严格了。戒律也是让我们逐渐粗大的恶行当中，就是说身语和心的恶行，从这些粗大、中等和微细的恶行当中出来，如果戒律圆满之后，就可以获得菩萨或者佛的果位。因为戒律的层次不一样，所以说现在来讲有些道友理解的还是初级阶段的戒律。越往后学习，逐渐就会知道戒律的精神。自己安住在戒律的同时，也劝别人受戒，可以获得第二种快乐。什么快乐呢？就是未来的快乐。我们说布施能不能获得未来的快乐呢？也可以。从某些侧面来讲，布施对应的主要是今生的快乐，持戒对应的主要是来世的快乐。戒律本身是断除一切恶行、修持一切善法的心没。持戒可以让自己来世获得人天善趣或者很大的快乐等等，这也是未来快乐的因。

然后让别人的也可以获得快乐。因为自己守戒的同时，也劝别人守戒。如果自己对于戒律的精神了解了之后，我们观察如果对方到了可以守持某种戒律的时候，自己就劝他守戒，让对方也能够获得未来的快乐。守戒就是保护自他，把自己保护起来。守护戒律就是断恶止非，即断除恶业，制止不好的事情。

当自己把这些痛苦的因缘断掉了，当然就不会在来世感受痛苦了而且因为守戒本身是一个很大的善行，所以也可以获得殊胜的一种快乐。如果是一个真正爱惜自己的人，应该对戒律的善行很欢喜。为什么呢？因为这是遮止我们以后不受痛苦最好的方法，所以能够获得善趣或者快乐的方法就是守护戒律。爱护自己、想要对自己以后负责的人应该非常欢喜守持戒律。戒律对于有些人来讲似乎是一种约束，其实这是一种很好的保护措施，也是一个很好的让自己获得快乐的方法。

就像上师在讲记里面讲的一样，随着层次的高低，修行人的理解和标准都不一样。相对来讲，层次低人会觉得很多的礼节没有什么必要，而受过高等教育或者文明程度高的人，觉得这方面很有必要，也会很自觉的遵守。因此看一个人的素质或者他的文明程度，都有对自己的不同要求，越往上的人对自己的要求越严格。因为他想要得到的更多，所以标准就越严格。现在我们要走向成佛之道，虽然想要获得成佛之道，但是你现在所做



的行为根本不是在靠近成佛。如果做的都是低劣的行为，根本不可能获得成佛之道。如果要获得高标准的安乐，肯定要欢喜地受持戒律。

刚开始守护戒律会有很多违缘，既有来自于社会、家庭的，也有来自于自己的分别念、本来习气的等等，有很多的挑战。这些所谓的挑战就是让自己的修行更加完善的方便。如果能够坚定自己思想、意志力去守护戒律，将来一定会获得快乐。因为这是未来安乐的因，所以以后一定会转生善趣、获得快乐。

第四，安忍资粮；第五，精进资粮；第六，禅定资粮。把这三种放在一起的原因何在？这三者可以获得第三种快乐，什么快乐呢？就是决定性的快乐。比如说修安忍可以获得决定性的快乐。如果自己能够安忍，当我们遇到一些违缘的时候，自己不会生起嗔心，非常的平静，就不会受到干扰。因为善根没有受到任何干扰的缘故，所以它的果也是决定的。因决定果也决定。因为修安忍的时候，心没有受到干扰，没有扰动的成分。为什么说是决定性的？如果能够安忍，没有什么因缘可以动摇它。嗔恨心、不高兴的心动摇不了安忍，有些地方讲嗔心的力量有时候可以摧毁布施、持戒的善根，对于安忍以上的善根摧毁不了。为什么呢？因为安忍是嗔恨心的对治，没办法摧毁对治的法，所以能够摧毁的善根止于持戒。虽然连持戒的善根都可以被强大的嗔恨心摧毁，但是无法摧毁安忍的善根。从这个侧面来讲，它也是一种决定的。安忍能够获得很大的安乐和稳定性的善根。精进也是一样的，对于善法很欢喜就是精进。还有禅定本身就是让自己的心不动摇。如果自己修持了这些善根之后，就会获得决定性的快乐，这是一种不动摇的决定性快乐。

注释当中讲，当我们修行安忍到了一定的程度，自己的心完全如如不动，这样就不会动摇了。我们修安忍成功的时候，这种善根是非常有力量的。我们在修行的时候，不管怎么样，即便再难忍受，我们也要去逐渐去训练，安忍的心越训练越稳定。以前我们很容易发火，现在不训练，以后还是很容易发火。通过训练，逐渐自己的心量越来越大，能够忍受的会越来越多。有些大德讲，安忍就是在我们的心中给别人说的不好听的语言和不好的事情留出了空间，可以容得下。安忍就是这样的，在我们的心中留出空间，什么空间呢？别人的恶言恶语、诽谤、伤害等各式各样的事情，



在我的心中都可以容纳。你的空间有多大，就可以容纳多少所谓的违缘或者伤害。菩萨的心量犹如虚空一样，什么都能够安忍，因为他的心量是如此宽广的缘故，所以完全不会动摇他的心。

这也是我们要训练和学修的内容，当我们的心胸越来越宽广的时候，没有什么东西可以动摇我们。以前任何一个小小的事情都可以触动你发火的神经，让我们不悦意的因素太多了。当你通过修持安忍，心量非常广阔，这些东西自然就没有了，在心中留出了空间。不管别人怎么跟你说，完全都可以消化掉，而处之泰然。这是一种安乐的因。如果它是一种安定的因，获得的果也是决定性的。精进、禅定也是同样的，都是让我们的内心处于不动摇的状态，善根不动摇，它的果也是决定的。

第七，智慧资粮。六度当中的第六度智慧度属于智慧资粮，本来就是相应于万法的本性。智慧可以断除我们相续当中的障碍，而获得第四种快乐，什么快乐呢？就是永久的快乐。为什么是永久的快乐呢？因为它是相应于胜观的自性，而且智慧度本身可以灭掉人执和法执、烦恼障和所知障。如果障碍没有了，就可以获得解脱，解脱就是永久的安乐。决定性的不动摇按照《俱舍论》来讲，比如色界、无色界属于不动摇的善根，修持禅定之后可以生到色界、无色界，这是不会不会动摇的。超过这个不动的决定性善根，快乐之外还有什么？就是永久性的。当然这是相似的对比，也不是完全把《俱舍论》照搬过来。

为什么最后还有一个永久的快乐，它和决定性的快乐有什么差别？主要一个是不动摇，一个是可以获得解脱方面的，完全解脱一切障碍。菩萨对于六度不可能会有偏袒，选择性的修肯定是六度都修，所以菩萨会次第获得四种快乐。这里讲到的六度侧面不同，这是从四种快乐的方面来讲的。通过四种快乐对于六度，也是讲到六度加行的资粮。这种所修的六度本体和我们前面在《大乘经庄严论·度摄品》当中，所学到了六度没有什么差别，只是宣讲的侧面不同而已。

子二（别说二资粮之本体）分二：一、智慧资粮；二、福德资粮。

下面就是别别介绍福德资粮和智慧资粮，哪些属于智慧资粮、哪些属于福德资粮，下面就给我们做一个介绍。



丑一、智慧资粮：

并修止观道，及以双运道，
诸善权方便。智...

这方面讲到智慧资粮，哦巴活佛就是这样划定的科判。智慧资粮这里分了四种。

第八，所依静虑等持——寂止资粮。“并修止观道”，“止”寂止属于智慧资粮。比如前面六度当中的静虑度或者这里的止观。止和观都是属于智慧资粮的自体。

第九，超胜世间道证悟空性无我的智慧——胜观资粮，这就是“观”。止和观是分开的。

第十，超胜小乘的方便大悲双运资粮之道。“及以双运道”，“双运道”可以理解成止观双运，也可以理解成福德和智慧双运。就是说大悲和智慧或者方便和智慧双运。

第十一，超胜不善巧方便之菩萨的善巧方便资粮。“善权方便”，也就是平时我们讲的善巧方便。这些都是属于“智”，也就是智慧资粮。

智慧资粮在分的时候，六度当中的前三度，一般来讲都是划在福德资粮当中，然后第五第六划在智慧资粮当中。精进的自体既是福德，也是智慧，它是二者的助伴。这是从六度的方面进行安立的。

按照《现观庄严论》的颂词分了四个，第一个属于修寂止。寂止是什么呢？所谓的寂止是所依的一种静虑。它是什么所依呢？智慧资粮的所依。如果你真正要修持智慧资粮或者解脱道，静虑就是一个所依。因为它就是一个基础，如果你的心特别散乱，你恨你的心特别散乱，即便修了胜观、智慧资粮的自体都没有办法发挥它的力量。从寂止本身的侧面来讲就是属于智慧资粮的所依静虑等持。平时修寂止就是属于静虑。静虑的本身分了很多很多种，有些属于观察修的内容，有些属于安住修的内容。著重的安住修就是我们前面讲的制心一处，把自己的心控制在一个地方，缘一个很简单的对境，别的都不想，反正就是控制自己的心，把自己所有的分别念集中在一点上面。如果偏离了所缘，自己再重新拉回了安住，这就是训练我们修持寂止。



其实里面想的并不多，不需要你去思考其他东西，而且恰恰就是制止你去思考很多东西。修寂止的时候，不要你去想很多，就是让你以一念治万念。对境越简单越好，有些时候就是一个瓶子、一块石头、一个木块等等，很简单的东西；有些时候是一尊佛像；有些时候这些都不要了，完全缘呼吸，把一呼一吸作为所缘境，只是呼吸呼吸，其他的都不想。如果你这时候想别的东西，比如想到出离心了，在这个修法当中是不允许的。因为这时候是训练你的心静下来，其他很多的观想不需要。

还有观察修的一种等持，观察修就是必须要观察。开动思维把自己的心引导趣向某一个所要达到的目标。比如说无常，我必须要通过观修让自己生起来。虽然这方面也是一种修行，但是一般来讲寂止就是让自己的心一缘专注。修法特别简单，不需要很多的知识，准备好之后，就可以去修了。这就是属于所依。

作为修行者来讲，不管修什么法，都要让自己的心专注，能够静下来。如果心静不下来，修法根本修不下去，如果心非常烦乱，肯定修不下去，总是找点别的事情来做。有些人闭关的时候，突然就想闻思了。为什么呢？因为闻思还可以看书、听闻，你的分别念还可以处于一个外散的状态，所以正在修的时候，他修不动的缘故，就喜欢去做一些让自己的心能够去思维，能用得上劲的地方去。有些人修定也会不时出去走动一下，看看这些东西，反正就是有很多不同的体现。如果我们坚持修的话，上师老家经常讲，如果坚持修几个月，自己的心基本上就可以调整到一个稍微来讲，比较听话的状态，不会像刚开始修的时候一样，完全不听指挥。最后修成了之后，不管想安住多久都可以，这时候就会达到一种堪能的状态。

第二个属于胜观。胜观的侧面是什么呢？就是超胜世间道。它和前面一个就不一样了，寂止并没有超胜世间，而胜观就有这个特点。它的特点是什么？就是超胜世间道。就是说所有的世间道都没有，包括寂止本身在内，也没有。寂止只是让心安静，能够专注而已，至于专注到什么地方，那是另外一回事。你可以专注的心投入到胜观上面去，也可以把专注的心放在在识无边、空无边等等，最后得到这样的状态，或者死后转生色界、无色界。

超胜世间道的只有胜观，胜观是什么？“胜观”的“胜”就是殊胜的



意思或者超胜的意思。比什么殊胜，它殊胜在哪个地方？因为可以断除人执和法执，所以它殊胜。就是说超胜整个世间道。有些地方解释“胜”就是胜义，胜义的一种观叫做胜观。无我空性就是胜义。止观双运当中的胜观，肯定就是讲无我空性，即人无我和法无我，小乘有人无我，大乘有二无我。

如果我们想要解脱，第一个条件是要有寂止，第二个条件就是必须要有胜观，也就是无我空性。如果现在你的脑袋里面对于无我空性还很模糊，必须要让它清晰。对于什么是人无我、法无我都很清楚。只有清楚了才能去修，如果本身都是模模糊糊的。你都不确定去修什么？现在我们学习《智慧品》《中论》《中观庄严论》等等，就是为了让入无我和法无我的空性变得特别的清晰，非常的明确，上座之后就不会一片茫然，根本不知道修什么。上座之后可以直奔目的而去，我就是修空性，人无我已经观察好了，它就摆在我的心里，调出来用就行了。相当于把心里的文件夹打开之后，人无我跳出来，你就可以去观了，然后你再把法无我点开，就可以去观法无我。因为它早就存在于你的心中了。如果还是很模糊，那就不行。所以在修胜观之前，还是要下一番功夫，就是让无我空性非常清晰。

我们马上就可以反观一下，现在自己心中的人无我、法无我、大圆满或者等净无二见清不清晰？如果不清晰就要去学，这不是没有讲，已经讲了。如果你用功，肯定可以清晰，这个本身就是属于胜观，虽然真正的胜观是圣者现证的，但是随顺这部分见解我们也可以有。只有胜观才可以灭掉烦恼，能够调伏人执和法执，除此之外的寂止是做不到的，寂止的本身不带这个功能，具有灭烦恼功能的只有胜观。第一个是寂止，第二个就是胜观，对我们来讲，虽然我们没有生起来，但是对于今天所学的理念一定要了解。

第三个属于双运。前面单独讲了寂止和胜观，现在讲的就是双运，寂止和胜观要双运，就是把你前面的所学生起来，得到的寂止安住在胜观上。我们有了无我见，就安住在无我见不动摇，止观双运就是这样。第一种如果不双运是什么情况？不双运就是只有寂止。比如你可以在七天当中入定，引起轰动了，某某人在哪个地方入定七天。这就是一个寂止而已，虽然可以入定很长时间不动，但是内心当中的胜观见即便佛陀去找都找不到，完



全没有胜观见，这是属于不双运的情况。

第二种如果学习《中论》等等，虽然有了胜观见解，但是抓不住它。刚刚想要修，分别心很散乱，一下就跑掉了。这方面不稳定，没办法定下来。虽然胜观见是一个利器，但是你抓不住，没办法使用。抓住又脱手了，怎么去挥舞它，让它去灭烦恼呢？根本灭不了。你必须要把它稳稳当地抓在手上，才可以用它。

只有胜观没有寂止也不行，我们可以观察自己，有些道友学了一段时间中观。问他胜观见的方方面面，无论对于人无我，还是法无我，他都很清晰。因为没有训练过寂止，更谈不上去缘它安住，所以如果缺少这方面我们就要去修。这个也很简单，只要花一些时间，通过正确的方法去修，慢慢就可以生起来。前提是要知道它的重要性，然后生起想修的意乐，有了意乐之后，我们才会去创造这样的机会和条件，这就是止观双运。

还有一种是方便和智慧双运，方便智慧双运体现在什么地方？就是超胜小乘的方面。注释当中，每个分类都有一个小提示，这些小提示很重要。比如讲第一个寂止，给我们的提示是所依，所依就是它的重要提示。第二个胜观，提示是什么？超胜世间道，这也是很重要的。第三个双运的提示是超胜小乘，也就是说第二个胜观资粮，小乘也可以有，虽然小乘有无我空性，但是没有超胜的方便大悲双运道。即便是智慧资粮，因为有了和大悲双运的缘故，这种智慧资粮就是超胜小乘的，所以止观双运可以这样理解，或者无我的胜观本是二无我的，也可以这样理解。这里说超胜小乘，真正超胜的小乘从二无我空性方面可以超胜，还有一个超胜就是大悲心，尤其是大悲和空性双运这一点超胜于小乘。

第四个属于善巧方便，它的提示就是超胜不善巧方便的菩萨。虽然也修双运，但是不善巧，没有善巧方便。修的时候，欠缺一些修法，比如说对三殊胜不是理解得很清楚，不了解能够让善根准确定位的回向，或者通过很少功用可以无勤地生起巨大善根的随喜。如何回向能够让小的善根无穷无尽？回向一切众生成佛就会无穷无尽，这些都是属于善巧方便。我们修行的时候，第一个必须要很精进，第二个精进的路线要正确，第三个要有一些善巧方便，这样就能够让善根无穷无尽。三殊胜是前面要发心，中间很勤奋，后面必须还要善巧回向，而且也要懂得随喜的方法，这些都是



简单实用，能够快速集资净障的方法，这就是善巧方便。

懂得使用善巧方便也是一种智慧。虽然有些时候随喜或者回向好像就是缘福德，但也是一种智慧的本性，因为可以让我们的善根增长无尽，所以划在智慧资粮当中。这些菩萨运用得特别纯熟，我们也可以相应自己现在的情况去学去用。比如三殊胜，我们也可以相似去做，然后回向、随喜我们现在也都在做，还有怎么修双运、寂止、胜观都可以逐渐去做。

这方面属于什么？这四个是智慧资粮。如果在六度当中，就是属于静虑度和智慧度，这两个是智慧资粮的分支。我们修行必须要懂得方法，如果只是凭着一腔热血去闭关修行，最多只是盲修瞎炼而已。不是说你很勇猛地去做就行了，还要有善巧，用同样的时间去修行，懂方法的人和不懂方法的人完全不同的。比如一个人的电脑坏了，如果不懂怎么修的人最多就是关机又开机，开机又关机，然后把电池拔出来看一下是不是安反了，再砸一砸、敲一敲，踢一踢，没有别的方法了。而修电脑的高手来了之后，知道问题在哪里，一下子就修好了，这就是懂不懂方法有巨大的差别。

修行佛法也是一样的，懂得修行就是最关键的一点，你要知道所修的内容，该学的一定要学。我们在其他课程当中讲了，精通所有的佛法，对于一般人来讲根本不可能，对于比较重要的内容一定要学。是不是《现观庄严论》中的所有窍诀我们都能用得上？对一般人来讲，可能学很多窍诀，也不一定用得上，比如《大乘经庄严论》当中每天都讲几十个窍诀，有很多的作意，这个作意那个作意。讲完了，如果你不去记，很多我们都忘了。虽然我们不一定都能用得上，但是很多东西可以用得上的。如果能够用得上我们就尽量去用。就会越用越纯熟。而且有些法可以触类旁通，所以学得多了，相当于知道的得多之后，能够使用的东西就多。如果你只是知道一两个，能够使用的就非常有限。

就像我认识的一个医生，除了拔火罐，不懂其他的，什么病人来了都是拔火罐。如果是一个好医生，除了拔火罐之外，还有很多方法可以用的。修行人也是一样的，如果懂得比较多，烦恼来了知道这样或者那样对治，有很多可以用的方法。在自己内心当中存储了很多东西可以调出来用，不是只有一两个反来覆去地用，对于有必要的还是应该多学一点，这方面有助于我们的修行。



以上讲完了智慧资粮，即从止、观、止观双运、善巧方便来讲，从某些方面来讲，智慧资粮主要是空性，属于了知万法的实相空性。二转法轮主要宣讲了空性，《入中论》当中，也分了四种空性、十六种、二十空等等，在《入中论》的最后有一个归纳的颂词，里面就是这样讲的。不管是怎么分，都是从空基不同的方面，内空、外空、内外空等等。空性的本身来讲并没有很多种，没有说二十种空性。因为它的空基有二十种，所以把空性大概归纳成二十种。其实世界上有多少种法，缘这个法的空性就有这么多。因为这些法存在，所以大概安立这是瓶子的空性，那是花的空性。空性本身没有这么多分类，只不过是空基有这么多。空基是暂时的因缘和合显现的，本来就不是真的，最终来讲空性就是唯一的，只有一种空性，并没有很多。

丑二、福德资粮：

...福...

前面把智慧资粮讲完了，主要是禅定静虑度和智慧度。福德资粮就一个字“福”。它也是分了两方面。第十二，精进既属于智慧资粮也属于福德资粮。这是把六度当中的精进划进来。虽然精进既属于福德资粮又属于智慧资粮，但是也可以把它划在福当中。大概的意思上师也讲了，布施、安忍、持戒是很明显的福德资粮，精进是两种都可以算，而静虑和禅定智慧资粮的成分也很明显。

不管怎么样，精进是对于善法特别欢喜，尤其是对于大乘的善法很高兴，如果按照这个标准，单单的勤奋不是精进，有时也叫邪精进，它不是正精进，比如说对于世间法特别勤快，起早贪黑地赚钱，或者说打游戏，几天几夜不睡觉，这都不是真正的精进。大乘的精进是对于大乘的法义、成佛度化众生特别勤奋才叫精进。世间的法勤奋固然不是精进，严格来讲，小乘也不能算是真正的精进。第一个缘无量无边的众生，愿他们获得安乐，这一点是没有的。第二个也没有缘佛果，因此小乘也不能称为真实的精进。真正的精进应该是指缘大乘道，因为大乘道是究竟的道，所以精进度应该是属于大乘道的自性。

前面讲的内容也要看情况，分和谁比。如果和世间法比，追求解脱的小乘道的精进肯定是正精进，如果和大乘道比，小乘就不能算了。既没有缘无量无边的众生，也没有缘佛果成佛。大乘道一定是缘整个大乘的菩提



心，世俗菩提心和胜义菩提心或者六度四摄，对这些法很欢喜地去实行，这方面就是属于真精进。这样的精进可以获得无量无边的福德，很多福德都是由精进获得。有些人天生很笨，有些人生来就很聪明。如果精进的程度不一样，比如很笨的人通过精进，他的智慧逐渐可以生起来；很聪明的人，虽然刚开始有智慧，但是很懒惰的话，也不会有什么进。如果一个人既有智慧，又很精进非常好，他本来就有智慧，天资本来就很好，再加上精进就是最好了。不管你现在有没有智慧，如果能够精进，以前没有的福德、境界逐渐都会有；如果你不精进，不管以前很差还是相对比较好，只要停止了精进，就会越来越差。

因为现在我们完全没有达到一个稳定的程度，所以只要不断地精进下去，以前没有的功德逐渐会生起来，以前有的过失逐渐也会消亡。我们不精进一切都会相反，以前没有的过失逐渐会生起，以前有的功德逐渐也会消亡，精进对我们来讲特别重要。

第十三，布施等前三种是福德资粮。布施、安忍和持戒三度主要是福德资粮。在《入中论》当中，前三度布施、安忍、持戒佛陀主要是为了在家人宣讲的，后两度主要是为出家人讲的。这方面有一定的考量，因为出家人的时间多，可以修禅定，也可以多修智慧，而布施在家人没有很多时间去禅修和增长智慧，所以可以去选择性地做一些布施、持戒等等。这是主要而言，不管是在家出家都要修六度，这方面没有什么差别的。布施可以增长很大的福德，如果我们的福德欠缺，要多做布施和供养，尤其是不带功利心，以菩提心摄持去做，像这样就可以通过布施圆满很大的福德。

安忍也可以获得很大的福德，我们千万不要认为安忍是自己吃了大亏，其实安忍是一种能够快速获得福德的方法。比如别人欺负或者讹诈你，如果你能够了知本性去安忍，当下就可以获得很大的功德，所以你并没有损失什么。如果你懂得方法，安忍得到的福德特别大。

守持戒律能够获得很大的福德，虽然从一方面来讲比较困难，但是从另一方面来讲，你只要在上师善知识那里去受戒，几分钟受完之后，这个戒律的体在你的相续当中安住一天，福德就在不断的增长，只要守护住戒律就行了，不需要额外投资什么。戒律就是这个自性，布施必须要有一定的基础，才能发放布施，守戒不一样，只要是得了戒律之后，只要守护



就行了，每天都在增长功德。安忍也是一样的，只要对境现前了，你能够如如不动，就可以获得善根。这些都是增长福德很快速的修法，属于福德资粮。

子三、特殊二资粮道：

“特殊二资粮道”，为什么叫“特殊”？以上讲到的二资粮本体，都是从见道以上安立的。前面泛泛地讲了，这是福德那是智慧。特殊的二资粮道讲的都是一地以上二资粮的安立方法。

...与诸道，陀罗尼十地，
能对治...

这里面讲了四个。第一个是“诸道”，这是属于道的资粮，见道、修道的资粮叫做诸道。第二个是“陀罗尼”，就是总持资粮。第三个是“十地”，十地也叫地资粮。第四个是对治，叫做对治资粮。这些都是资粮，我们下面详细地分析。

第十四，本体二资粮修行的所依是见道修道之资粮。诸道属于二资粮的所依。为什么二资粮的所依一定是见道或修道？注释当中讲得很清楚，因为在见道之前，没有见法界，大悲心也没有清净，在登地之后，证悟了实相的缘故，大悲心就清净了。真实的大悲心和空性的智慧完全双运了。真正的福德资粮从圣地开始正式地趣入了成佛，相当于快速路。之前的加行道和资粮道，它们和见道还是两个不同的层次，前面的资粮道、加行道是凡夫地，见道以上是圣者地，已经进入了成佛的快速通道，很快就可以成佛了。因为已经见到了实相，以前是没有见实相的，加行道修得再好，也没有见实相，在见道以后见了实相，所以见实相之后的智慧资粮，和出定位之后修得福德资粮的质量完全不一样。

为什么叫所依，它是什么的所依？它能够真实的导致快速成佛。从初地以后的每个善根，只要生起的智慧和福德，每一念都要和法身相应的，这就是直接相应，前面的是预备位，资粮道和加行道是准备，就是没有登圣地之前的一种修行，虽然还是通过分别心在修，但是在见道以后就有了无分别智慧，然后最殊胜的无缘的大悲心也有了，所以说真实的圣道从见道开始。在见道之后，离佛道也非常接近了，而且所有的修行都是高质量的。严格来讲，真正的资粮就是从这里开始安立，每一个都会直接成为真



正的成佛资粮。前面的还是隔了圣者地，相当于不是直接的，虽然资粮道可以安立为资粮，加行道修的福德智慧也算是资粮，但是这种资粮本身还不是高质量的。到了见道之后，概念完全不同了，那时的福德就是福德资粮，智慧就是智慧资粮，之前的可以说是随顺于资粮。

这里为什么叫特殊的二资粮道？因为每一个都完全能够成为成佛之因的缘故，所以到了见道以后，见到万法的实相，该离开的束缚离开了，该现证的智慧现证了。在这个基础上修集的福德和智慧，才开始安立了真正意义上的资粮。无论从哪个方面观察都是资粮，前面的那些不严格观察是资粮，严格观察就不一定算是真正的资粮了。因为很清净的缘故，所以属于真实的资粮。

第十五，能使因的二资粮不穷尽即是道功德总持资粮。陀罗尼属于总持资粮。前面的见道和修道作为所依，资粮的所依是什么？见道和修道本身作为二资粮的所依，只有有了见道和修道之后，才能够上面安立二资粮，如果没有见道、修道，二资粮也就安立不了，这个所依更高。里面有没有大悲心？肯定有的，前前的功德在后后都是以增上的方式圆满的，这方面肯定是有的。前面我们也说了，大悲心作为所有道的基础，到了见道的时候，不但会有，而且是更加清净、圆满了。

总持资粮的特点是什么？能够使因的二资粮不穷尽。因为果是佛地，二资粮属于因，所以它是作为成佛之因的二资粮，福德资粮和智慧资粮不穷尽的道功德，译成汉文叫做总持，梵文就是陀罗尼。陀罗尼是和正念智慧相应的本体，它是一种智慧的自性，正念和智慧相应，这里面有四种陀罗尼。第一种叫忍陀罗尼，忍陀罗尼就是从空性当中出生无量无边一切法界的显现和功德，忍就是完全能够安住空性，从空性当中生出一切殊胜的功德或者陀罗尼。如果你有了忍陀罗尼，比如说通达了阿字，阿就是代表万法无生的意思。在有些仪轨的前面都有个“阿”字，我们可以随着念阿字，从万法无生开始趣入仪轨，提醒我们一切都是相应于空性本身去趣入的。就是说通达了空性之后，源源不断地产生，这就是属于让二资粮不穷尽。

第二种叫词陀罗尼，词陀罗尼就是对于一切圣教的文字，经典论典不会忘记。看了之后，就不会忘了，对于声音、文字、词句都不会忘记，也不用特别辛苦地去背很多论典，背完之后又忘了。得到了陀罗尼之后，根



本不会有这种情况。以前我们特别希望自己能够获得陀罗尼，可以一天背一个大论，不过一直没有得到，没办法。以前背书的时候，还是需要一个字一个字老老实实的背。如果有了词陀罗尼，就可以过目不忘。它为什么可以增长菩萨的功德？因为词句也是一种功德的等流，如果对于佛经当中的修法能够不忘记，就随时可以忆念词句。修法是怎么讲的，经常可以用，功德也会辗转增上，根本不会穷尽。因此词陀罗尼也是让我们功德增长的方便。

第三种叫义陀罗尼，前面是词句不忘，后面是通达了意义之后，意义永远不会忘失，就是义陀罗尼。

第四种叫咒陀罗尼，通达空性的瑜伽士，比如佛菩萨等等，他们宣讲的金刚语就是自然性的咒语，相当于咒语的力量一样。外道仙人修了很长时间的苦行之后，通过修禅定也会获得某种程度的谛实语。有些人特别害怕仙人的诅咒、咒语。比如仙人说，愿你的头掉下来，愿你的手掉下来，那是肯定要掉的，不是开玩笑。我们看一些佛传里面记载，人们特别害怕仙人的诅咒，看到仙人就远远跑掉了，他们是惹不起的。这是修苦行之后得到了某种功德。

藏区的老百姓也特别害怕念咒的人，因为他们知道咒力很厉害，肯定要在身上应验的，所以对念咒的人特别客气。有一次，我们出去朝山，在雇车的时候，和司机发生了争执。我们说，出现违缘了，念念经吧。然后就一起念经，他们一下子脸色大变，马上特别客气地跟我们商量。我们想：怎么回事？难道念经的力量那么大吗？这么快就让他们改变了。他们对僧人念经很害怕，据说那些司机后来还是出了一些小事情，毕竟是很多僧人在一起念经。我们只是想把违缘遣除掉，大家僵在这儿不好，所以就开始念经，没有想要诅咒谁，后来还是起了作用。

刚刚讲外道仙人也有谛实语，类似于他们通过禅定得到了智慧，语言也清净到一定程度。证悟空性的瑜伽士更不用说了，他们的语障已经清净差不多了，他们说这些话的时候，特别容易应验，这是一种金刚语，也是自然性的咒语。这方面很容易增长资粮，瑜伽士心中的大悲心、菩提心都是增上的，他们讲金刚语的时候也能够利益众生，同时利益众生也能让瑜伽士的功德增上，所以这些陀罗尼是能够让二资粮不穷尽的一种方便。



当然，无论如何这里面的内涵都是永远不离开智慧和空性的。如果我们对于陀罗尼感兴趣，也是永远不能离开大悲和智慧。如果偏离了大悲和智慧，所有的修行都是没有用的。即便能够像外道仙人一样，想让谁倒霉谁就会倒霉，你让他耳朵掉他的耳朵就掉了，让他的车坏他的车就坏了……这样有什么用呢？没有什么用。如果不相信大悲心，不相信智慧，所有的东西都是没有用的。有一种说法，你辛辛苦苦地念咒语，最后想通过咒语把人杀死，如果只是想要杀死人，还不如拿把刀捅死更直接一点，何必辛辛苦苦去供养、念咒，修完之后再用咒力把人杀死，根本没有必要。

主要和次要的一定要分清楚，虽然很多事情的确是发生过的，但是对我们来讲，最主要的信息是什么？就是菩萨的修行永远不要离开大悲和空性。如果不离开大悲空性，功德都是增长的，不会穷尽；如果离开了大悲空性，所有貌似的功德都会消尽，你的福德越来越少，最后乃至于一一点都不剩。这方面我们一定要清楚。

一般的人都喜欢稀奇的东西，就是说现在得不到、超胜的东西。喜欢也没什么错，关键是不能离开本质，离开了大悲和空性，就会一文不值，完全不值得追求。得到了怎么样，得不到又怎么样，对于成佛的大事业来讲可有可无，完全是不值得去追求的东西。

我们学习佛法，内心当中要逐渐生起来这样的定解，除了大悲和空性之外的任何东西，专门去追求都是没有意义的。如果有了大悲和空性，附带得到了也可以。比如说钱、地位、陀罗尼或者刚刚讲的所谓的咒语，有了大悲空性的缘故，你懂得，也能够正确地去使用这些东西。如果你没有使用它的能力，就会驾驭不了。

就像有些人一下子发了大财，一夜暴富，这样很危险。他不愿意老老实实地做平凡人了，想做很多别的事情，就会让自己的福德、寿命或者健康损失得特别快。如果你有修养也有能力，钱财地位对你和众生都会有用；如果你没有驾驭的能力，很多东西就是毒药。对菩萨来讲，最关键的就是大悲和智慧。如果有了这两个，其他的有什么都可以，有智慧可以，还有福德、神通、爱情、事业等等，什么都可以。如果没有这两个，即便是拥有了所有的东西，对一个大乘修行人来讲，什么用都没有。这些东西得到了也行，得不到问题也不大。我们在内心当中要逐渐生起这种认知，这方



面对我们来讲非常重要。

第十六，从断除障碍道的实修后得之染污法的角度来说，修行资粮即是十地之资粮。颂词当中讲“十地”，也叫地资粮。十地每一地的后得都要断除的障碍，在十地的后得断除的障碍就是十地的资粮，主要是相应于后得。因为菩萨地之后有染污法，他们相续当中以前残存的染污要通过十地地地断除，每一地要断除。从后得断除染污的角度来讲，所修的资粮叫做地资粮。

第十七，从断除障碍入定之种子的角度而言，修行智慧资粮是对治资粮修行。最后一个能对治叫对治资粮，主要是断除入定位的种子。烦恼障和所知障的种子必须要在入定位断，入定位安住于一切万法的空性，这个种子必须要以空性智慧断除。什么情况下能断？根本慧定的时候，无分别智慧完全生起来了，这种力量能够断除烦恼障和所知障的种子。如果没有根本慧定的力量，比如加行道等只能压制，力量不够，没办法真正断掉。如果要从根本上铲除阿赖耶识或者断除障碍我们相续当中根深蒂固的烦恼障和所知障，只有根本慧定的智慧可以做到。

从入定和断种子的侧面叫做对治资粮，后得叫做地资粮，二者之间有入定、出定两个方面的安立。对于修行，我们现在学《现观庄严论》逐渐就会很清晰了。不管怎么样，一次次地学，对于整个菩萨道的修行，不懂的方面大概能够知道一些，然后再继续精进学习就会精通。

癸三、摄义：

...当知，资粮行次第。

“当知”，通过前面应该了知。“资粮行次第”，资粮的修行数目和次第像刚刚所讲的一样是固定不变的，属于资粮修行的数目、次第就是前面讲的十七种。

壬二（别说难以通达之理）分二：一、后得资粮之修治——地之资粮；二、入定智慧清净对治资粮修行。

前面对于整个十七种资粮已经讲完了，讲完之后对于一些难以通达的道理再进一步地讲。因为最后的地资粮和对治资粮难以通达的缘故，所以再把地资粮和对治资粮进一步地展开讲一下。一方面很重要，一方面也很



难通达，所以进一步地广说。

癸一（后得资粮之修治——地之资粮）分二：一、以修治而宣说九地；二、以果而宣说第十地。

地资粮分了两个，一个是以修治的方式来讲前九地，一个是以果的方式来宣讲第十地。

子一（以修治而宣说九地）分二：一、分析说明一地之修治；二、说明其余地之修治。

这里面分了第一地和其余地不同的修治。

丑一（分析说明一地之修治）分三：一、宣说依修治力得地之理；二、解说实修本体法；三、以能修甚深智慧修行之理。

寅一、宣说依修治力得地之理：

由十种修治，当能得初地。

通过十种修治可以得到初地，也就是说得初地之前要修十种修治，有十种要对治的，得到初地之后也要修这十种。“由十种修治，当能得初地”，似乎这个颂词本身直接是讲得地之前要修的，但是在经典当中讲，一地的菩萨要修十种修治。哦巴活佛的意思是两种都可以，在得地之前开始修，必须要获得十种修治，在得地之后就会获得圆满。初地时间很长，并不是得了初地之后，马上第二刹那就可以修二地了，不是这样的。得了初地之后，还要一段时间的修行，一地断完了，然后达到二地。这十种修治在得地之前开始修，就要拥有，修到一定程度之后就登地了。登地以后还要继续修，把它圆满。因为从这两个方面来讲，解释得很圆满，所以说由十种修治，当能得初地。

寅二（解说实修本体法）分二：一、本体；二、分类。

这就是要修治的十种法。

卯一、本体：

本体是什么？一地菩萨修治的本体是能够圆满初地福德断证的殊胜方便智慧。就像前面讲的一样，初地之前要修一部分，初地之后也要修一部分，后面属于福德的断和证的殊胜方便、智慧，方便和智慧都需要修行，



这就是本体要修治的。

卯二（分类）分三：一、财施之修治；二、法施之修治；三、无畏施之修治。

辰一、财施之修治：

布施本身分了三种。如果按照十地来配，初地菩萨主要是布施度到彼岸，所有布施的违品清净了，有时候说布施度圆满、清净或者到彼岸。是不是圆满呢？虽然从某个侧面来讲是圆满了，但是二地菩萨的布施和一地菩萨的布施谁更圆满？或者和佛地的布施比较哪个更圆满？当然是越往上走功德越超胜、越圆满。为什么说初地的布施度圆满？初地主要是所有关于布施的违品全部清净，从没有违品的侧面说布施度清净、圆满，或者说到彼岸了。

从凡夫人乃至加行道之间的修行，在布施的修法里面都有这样或者那样的违品。因为障碍没有遣除，所以导致布施的修法本身不清净，也没有办法到彼岸。到了初地之后，通过修持布施度清净了，就能够到彼岸。

意乐饶益事，有情平等心，
能舍…

财布施的修治是什么？这里面有四种。第一个是意乐，第二是饶益事，第三个是有情平等心，第四个是能舍。四个都有不同的侧面。

第一，意乐的特征。在上师和哦巴活佛的讲记当中，提示特别清楚。“意乐”是属于什么？属于财布施当中意乐的特征，所以是意乐。我们所要修治的是什么？不精进的意乐、发心。比如想要获得别人的回报或者赞叹、出名，博得一个王善人、李善人的名称等等。这样去大兴布施，都是不清净的想法。如果想到今天做布施，后世会收获更多，这个想法也不清净。在登地之前，要净治的意乐是什么？没有任何的狡诈虚伪之心，不带任何功利的思想，完全一心一意的利他，通过清净的心态来做布施的。就是我做布施是为了利益众生而成佛的，通过清净的想法做布施，就是意乐的特征。我们现在必须要把意乐方面不清净的部分清净掉，逐渐让自己的意乐越来越清净。

第二，财物的特征。“饶益事”是财物的特征，财物的特征是什么？



就是说要对对方有利益的清净物品。如果是对方不需要的东西，从某些方面来讲，就不是属于饶益事。有些地方说，我们要布施自己欢喜的东西，这是从自己的心态来讲的。这个东西是我喜欢的，要把它布施出去，这就是一种舍心。这不是唯一的标准，我们还要观察，还有一个标准就是这个东西对方到底需要不需要？也许你觉得旁边这个东西非常一般，但是对方的眼光老是瞟着这个东西。他的想法是在旁边的东西上，你要知道他是喜欢这个。虽然我不喜欢，但是他需要，就可以给他。布施要考虑到方方面面，是不是必须要给我喜欢的，这方面不是决定的。这个东西既是我喜欢的，也是他喜欢的，这种情况也有。如果是他喜欢的东西，而你不喜欢，也可以布施。

这个方面有很多需要分析的，有时候这个东西特别好，我非常喜欢，然后给了别人，对方根本不喜欢，有这种情况。我喜欢的东西愿意拿出去布施，那是自己真正愿意放弃，能够打破悭吝，从自己的侧面来讲，的确是需要同这样做。还有一个很重要的问题是什么？就是这里讲的饶益事。就是说你的东西要对对方有所饶益，或者说他真正喜欢这个东西，他有用，非常需要的，这样才是比较好的。这方面也需要观察。

上师老人家也讲了，在慰问的时候，别人可能不喜欢牛奶等天天都有人送的东西，也许非常需要钱，钱他可以灵活处理。如果你把东西已经买了之后，他再去换钱也不方便，这个东西他也用不上；如果给他钱，就可以灵活处理了，想这样用那样用都可以。

我们给上师老人家供养，有的时候也是一样的。一方面我们需要供养很重要的东西。一方面别人也经常问我，去学院给上师供养什么礼物好一点？如果你们有能力，供养一些钱比较好。为什么？钱上师可以用在很多方面，这个地方需要可以用，那个地方需要也可以用，如果买成东西，基本上就固定了，能够选择的余地相当少了。

饶益事也是一样的情况。如果的确是钱买不到的东西，或者说他喜欢的东西，我们都可以给他做一些布施，这是比较灵活的方法。有些时候从这个侧面讲，有些时候从那个侧面讲，作为一个修行人来讲，方方面面都要了解，然后再去做选择，既做了布施，也能够利益到对方，而且自己也能够获得清净广大的功德。



第三，境的特征。“有情平等心”就是对境的特征，对境的特征就是平等性。不管对任何身份的人，我不喜欢的人、不认识的人或者特别喜欢的人都一视同仁，就是对境的特征。

第四，行为的特征。“能舍”就是行为的特征。这是真正开始做了，在前面的三种情况之下，把自己所拥有的东西真正做布施，以慷慨的方式布施出去了，属于能舍，这是行为的特征。布施也有很多讲究，在《大乘经庄严论》当中的六度，也是从很多方面宣讲了布施。然后在《现观庄严论》当中，也是从很多方面讲了布施。如果我们不学，都不好意思说自己懂得布施，布施本身也有很多菩萨的窍诀和善巧布施的方法。布施清净不清净，能不能利益对方，或者说对自己的善根增长是不是很强劲？还有很多是我们需要掌握的，或者说做的时候需要去使用的。

辰二、法施之修治：

...近善友，求正法所缘，
常发出家心，爱乐求佛身。
开阐正法教。

这里面有五种，第一是近善友，第二是求正法所缘，第三是常发出家心，第四是爱乐求佛身，第五是开阐正法教。这五个都有它不同的侧面。

第五，亲近依止讲经说法的增上缘——善知识。“近善友”属于法布施，也就是讲经说法的增上缘。“善友”就是善知识的意思。比如你要做法布施，必须要亲近一个善知识，他非常懂得善法。如果长时间地依止他听法，在他的调教之下，慢慢地就能够掌握很多正确的佛法知识，然后你真正就可以做法布施了。

善知识在法布施当中属于什么？善知识是我们法布施当中的增上缘，这是从法布施的侧面来讲的。如果从修行的侧面来讲也是一样的，不管是我们修行，还是做法布施的善行，善知识都是一个很好的增上缘。显现上像佛学院的大恩上师、慈诚罗珠堪布这些讲经说法的大堪布，他们的增上缘是法王如意宝。像我们这些能够讲几句法的法师，增上缘就是大恩上师、慈诚罗珠堪布、益西彭措堪布，他们给我们讲法，就是我们的增上缘。我们在他们那儿学了之后，把他们告诉我们的东西慢慢消化掉之后，再和其他的道友分享，因此增上缘是很重要的。



如果他都不懂，或者只是个邪知识，你去依止他，学到的东西可能也是不正确的，你再把不对的东西给别人讲，也不会成为法布施了，因此成为清净法布施的第一个条件就是善知识。

第六，近取因是寻求三乘的正法所缘。“求正法所缘”，这个方面是近取因，也叫因缘。近取因就是求正法所缘，你要讲法必须要求正法，把正法作为所缘境，如果不求法就不行。在哪里求法？在前面的第一个条件当中，就在善知识那里求，也反过来印证了依止善知识干什么？你依止善知识是为了求法，主要是以法为核心的。求法之后，你再把正法当成所缘；如果你依止善知识没有把正法当成所缘，而是把别的当成所缘，就没办法做法布施。因为三乘正法是法布施的近取因，所以我们要求正法。

第七，俱有缘是具足出家戒。“常发出家心”属于俱有缘。俱有缘是什么意思？主要是具足出家的戒律，也就是说以出家的身份来做法布施最适合，最容易让更多的有情生起信心，或者说能够以出家的身份做法布施是最方便的。大恩上师讲，虽然在家的身份也可以做法布施，但为什么这里弥勒菩萨说常发出家心，或者注释当中说具有出家戒律？第一个出家人的时间、精力很多，会有更多的时间精力去听法、思维、抉择、观修，可以得到觉受。通过一系列的训练所提炼出来的智慧，讲的时候就更可靠。第二个出家人的身份可能更加容易让听法者生起信心。他们所具足的戒律本身，也是一种保险。如果有很多戒律，在守护戒律的情况之下，会尽可能地在如法的状况当中讲法。如果没有这么多的戒律，就不好说了。因为有很多方面的考量，所以说俱有缘最好是出家身份。

第八，欢喜渴求获得所缘境究竟所修的佛陀法身。“爱乐求佛身”就是所获得的。法布施的目标是什么？就是我想要获得的一种目标，法布施的目标就是为了自他能够获得佛果。“爱”就是你对佛身很欢喜，乐是有意乐。如果对于佛陀的色身、法身有意乐，能够说明什么？就是说明我对别的没有兴趣，只对佛陀的身体法身和色身感兴趣。讲得清楚一点，我讲法就是为了成佛而已，而不是为了别的目的。

如果你没有一个明确的目标，有可能你的法布施，就是为了钱财、名声、地位，或者后世的福报等等，仅此而已，这样做法布施的意义并不大。如果你讲法的目标是爱乐求佛身，就是为了成佛，这个动机很纯正，目标



也非常的明确。我的善根别的地方不用，就是为了成佛。成佛干什么？就是利他。爱乐求佛身，就是说明对别的没有兴趣，只是对成佛有兴趣，讲法就是为了成佛的。

第九，加行的差别。“开阐正法教”属于加行的差别，通过各式各样的方式广说、略说，或者归纳成中心思想，通过各种各样的方式来阐明经论或者上师们的教言窍诀。通过正确的方式来开显殊胜的正法，就是开阐正法教的意思，这就是法布施。

对于法布施，上师老人家也是经常高度赞叹，所以上师对他的出家弟子寄以厚望，经常鼓励他们讲法，对他的在家弟子也是鼓励他们好好的辅导，给别人传授懂得的佛法，这些都非常重要。如果真正以清净心推动，能够正确讲法的人越多，懂得佛法的人也就越多。如果懂得佛法的人越多，就会有更多的人趋入到正确的修行当中，而不是盲修瞎炼。他会把有限的时间、精力、资源用在该用的地方，而不是蹉跎时光。

能够正确无误的讲法者，有些地方讲，他们属于世间的明灯。比如说上师老人家给我们讲法，我们懂得了很多大乘的知识，可以源源不断的接受很多大乘的思想，在这个过程中，不断改造我们的身心。以前我们身心当中有很多的垃圾等负面的东西，逐渐远离了。通过上师不断的讲法，我们逐渐有了慈悲、空性等很多对自他有用的东西，他们就像明灯一样。我们在上师面前得到过很多法义，他对我们有很大法恩，我们最好报答的方式就是如理如法的给别人去做法布施，这方面是非常好的。

辰三、无畏施之修治：

谛语为第十。

第十，通过说谛实语能救脱火灾水灾等畏惧，经中说这是一地的第十种修治法。无畏施就是谛实语，谛实语为什么叫无畏施？一地以上的菩萨已经获得了谛实语、金刚语，他们只要一说谛实语马上就可以起作用，能够让众生从恐怖当中远离出来。菩萨的谛实语特别有用，上师在讲记当中也讲了一些案例，其实除了讲记中贝若扎纳和恩扎布德的例子。以前美国的夏威夷着大火，他们去求法王如意宝，法王如意宝说，我有一个降魔金刚的名称，即列绕朗巴，以此谛实力，愿火熄灭掉，很快火就熄了，这些就是他们说谛实语的力量。



前段时间，我们也讲过一个修菩提心的例子。有一位大德菩提心修的很纯熟，当时拉萨下大雨，河水暴涨，用什么方法都不管用，最后这位修菩提心的大德，在一块木牌上写了一行字：如果我的相续中已经生起了真实无伪的菩提心，愿河水马上退掉。写完之后把牌子扔下去，洪水马上就退了。

这个就是谛实语，因为他们的内心当中具有真正的功德，说话马上就会起作用。如果我们写一个牌子扔下去，水会一下子暴涨。水神都不高兴了，你装什么大德，可能就会适得其反。有很多说谛实语之后出现感应的案例，据说以前宣化上人也是通过说谛实语的方式，制止了地震，这些就是施无畏、火灾、水灾来的时候，众生很恐怖，把众生从大怖畏当中解脱出来，就是无畏施。

为什么叫谛语？能够赐予众生无畏的方法，叫做谛语。谛语的修治就是通过不断的修行，把我们内心不清净的意乐、语言的障碍，通过修行慢慢清净掉之后，然后语言就有力量。给别人加持，念经、回向的时候，如果念了很多百字明，或者自己的相续当中很清净，他的语言就会有力量，给别人做加持或者念经的时候，比较容易显现出证悟的力量。因为他修习了善法的缘故，所以把不清净的语言清净掉了，获得了一种谛实语。

如果把不谛实的语言障碍清净掉了，剩下的就是谛实。只要说一句话马上就可以应验，这也是利益众生的一种方便。如果他的菩提心等很多资粮，修到了一定量的时候，谛实语的功德自然而然就会有。佛陀的谛实语已经圆满了，一地以上的菩萨也有某种的谛实语，随着功德的增上，谛实语的功德也会越来越明显。

寅三、以能修甚深智慧修行之理：

彼性不可得，当知名修治。

“彼性不可得”，前面所讲的所有善根，尤其是布施等，比如说对于三种布施，即财施、法施、无畏施有关的修法，能够知道三轮能施、所施和施物的本性都是不可得的。了知不可得，然后通过甚深的智慧修行，“当知名修治”，这也是一种修治。

虽然完全了知三轮不可得的智慧是在入定位，但是这个地方讲的是什



么意思？这句话还是后得，菩萨在后得，直接安住在三轮体空。虽然没有办法安住在无分别智，但是在出定位后，安住如梦幻的定解当中，就是能施者的我、所施者和布施的东西都是假立的。

出定位正好安住在三轮体空、如梦如幻，这个颂词是后得，它的因是哪里？因是入定位，如果没有入定位，也就没有后得的三轮体空，因此还是属于在入定位之后得到无分别智，然后在出定位后得的时候直接获得三轮体空。现在我们是观想，到了菩萨的后得不用观想三轮体空，可以直接安住，这方面他们和我们不一样。我们现在直接安住的是三轮实执，后得位直接安住三轮体空。为什么？入定已经见到了实相，出定位不用观想，自然安住。我们需要去抉择菩萨的后得位，菩萨不用抉择，直接安住就行了。彼性不可得，当知名修治，他们知道一切的能施、所施、施物，或者财施、法施、无畏施，都能够安住在三轮体空的状态当中，这也是一种修治。

今天我们的课就讲到这个地方！

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



《现观庄严论释》 笔录

智诚堪布 讲解

第14课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》宣讲的是如何修行般若般罗蜜多而成佛的窍诀。佛陀通过《般若经》宣讲万法的实相，引导众生证悟了实相之后，他们就可以离开轮回，断除烦恼障和所知障，也可以成就佛果。我们知道《般若经》是讲空性的，龙树菩萨造的《中论》等直接讲了空性的状态。在这个过程中，我们可能也会疑惑，通过空性怎么成佛，单单修空性就可以成佛吗？平时如果只是观人无我、法无我，观一切万法空性就可以成佛吗？在《般若经》中，除了空性的意义之外，还讲到了修行空性的种种方法。

这些次第在《般若经》当中并不像论典一样那么明显，这段讲的就是发心，那段讲的是修行等等，虽然不明显，但是佛陀的确是在《般若经》当中已经讲了。比如在《心经》或者《金刚经》当中说的，如果证悟了空性，就可以断除一切苦厄，现前阿耨多罗三藐三菩提，这方面到底是什么一回事？弥勒菩萨通过十地菩萨补处的智慧，完全照见了佛陀在《般若经》当中所讲到的密义。刚刚我们疑惑的这些内容，在《般若经》当中都有。弥勒菩萨通过他的智慧把完整的《般若经》通过八事七十义的方式来开显，开显了之后，我们就知道里面对于如何修行空性达到成佛的步骤，乃至于是每个阶段正确的境界，都讲得特别清楚。

凭我们的分别念，或者通过自己的智慧发现不了，弥勒菩萨发现之后，



就给我们开显了佛陀在经典当中安立的修证次第。这部论典就是《现观庄严论》。对于人无我和法无我主要的所修内容，到底怎么样趣入，如何通过不断的修行让空性的证悟从凡夫到见道，然后到修道二地、三地等等，这个过程到底是怎么样逐渐圆满的，在这里都讲的很清楚。

我们学完之后可以确信，佛陀在《般若经》当中所讲的，通过修行般若般罗蜜多完全可以成佛。了知这些窍诀、次第，不单单是通过信心的侧面，虽然我们相信佛陀讲的一定可以成佛，但是针对自己分别念来讲，内心还不是踏实。学完了之后，对佛陀的智慧，还有自己能够通过这个步骤修行成佛的不共信心就会生起来。这也是非常重要的。

对于大乘的佛子来讲，般若般罗蜜多是万法的实相，也是佛法当中的精华。以前大译师们要去印度求法的时候，有些大德就嘱咐他们。到了印度之后，要学习的有三大部分，第一个是戒律，因为戒律是一切佛法的基础，所以是必须要学习，并且要带回来翻译和弘扬的。第二个是般若，般若是佛法的精华，就像生命一样。没有般若般罗蜜多，密乘、大乘显宗、小乘都没办法真正断除烦恼而证道，出离轮回的唯一方法就是般若般罗蜜多。第三个是大幻化网。大幻化网是精华中的精华，有了显宗的般若经典之后，还需要大幻化网，其中讲了很多等净无二的见解。

以前的大德再再的叮嘱译师们，去了印度之后必须要学习这些内容，时至今日对我们来讲仍然具有启发性。我们如果要修学佛法，第一个是戒律，因为戒律当中包含了出离心，通过出离心摄持的戒律才是别解脱戒，所以讲戒律时也包含了出离心，这是一切佛法的基础。如果我们把这个基础打好了，就可以真实的修学。戒律对现在的修行人来讲，也是必须要重视的。戒律就是基础，就像修一栋高楼，没有打好基础也会很危险。我们都有世间的经验，知道修大楼之前，基础必须打好，尤其是计划盖一百层的大楼。那么高，基础肯定要非常的牢靠，我们有这方面的经验，觉得很直观。戒律是修学佛法的基础这一点，我们没有什么经验可谈，只有借鉴前辈的经验或者佛菩萨的教言。他们告诉我们说，戒律很重要，就是一切修学佛法的基础，这方面我们一定要了解。

同样对我们来讲，般若空性也必须要深入，需要下功夫去通达。因为我们要契合于实相，要证悟自己的本性，没有别的方法，就是般若般罗蜜



多。抛开般若般罗蜜多想证悟心性，是根本不可能的事情，所以我们要通达般若。

幻化网也是我们要学习的。在前面般若的基础上，进一步的学修就可以通达幻化网。这些课程在学会里面都是有的，修完加行之后，进入密法班，就有专门的幻化网学习，学完之后，我们对于密宗当中非常殊胜的见解就能够了知。前行里面讲的一义亦不昧，不难方便多等，密乘到底超胜在哪些地方，学了这个理论之后就可以清楚。对我们来讲，仍然是有很强的指导意义。我们这些都要学习。

在前行里再再讲，佛法瀚如烟海，虽然每一个都要通达，我们智慧和时间都不允许，但是对于有些比较主要的，无论如何都要下功夫去通达，并且生起定解。定解有很多层次，有些是完全没有丝毫疑惑的定解，有些是中等层次的定解，这样的定解也可以帮助我们在修行佛法的过程当中，发挥巨大的作用，这些对我们来讲非常重要。

现在我们学的是般若，有些道友也在学中观，比如《中观庄严论》《入中论》《中论》《智慧品》等等都是讲空性的，现在我们讲的《现观庄严论》，里面既有空性的内容，也讲了怎么修行空性。比如现在我们所学的八事当中，第一件事就是遍智，成佛所要获得遍智的条件是什么，或者说它包含了什么内容，怎么通过修行达到遍智的果位？这里面也讲到了首先是发心，接着是修空性。现在我们所有修行的核心都是空性，但是空性还有很多支分的修法，没有支分的修法也是不行的，比如说发心，不发菩提心，空性也修不下去，没有办法把它修圆满。如果我们要把空性修持圆满，对于它的分支也必须要很重视。我们在修持佛法的过程当中，不单单要重视正行的内容，有关的分支或者前行，也是很重要的。

以修空性为例，我们要圆满修持空性，必须要以菩提心摄受。发了菩提心，才是证悟空性的真实因。如果没有菩提心摄持，空性也不会成为圆满现前实相的因，而且没有菩提心摄持的空性之道根本走不远。虽然我们想的是坐在这里修空性，然后慢慢一地一地就上去了，理想是这样，真正做的时候，没有出离心、菩提心等等根本不可能成功。虽然我们也许认为这些就是集资净障的分支法，但是缺少了出离心和菩提心，修几天之后就会没有动力，修不下去了，因为缺少推动我们修下去的很多因素。



首先是发心，以及修空性的很多教授，然后是空性的顺抉择分方面，也讲到了加行道修法的过程，修行的所依就是种性，应该怎么样抉择种性，还有修行的所缘，修行的所为，也就是修行的必要，我们修行空性到底要达到怎样的目标。披甲修行、趋入修行，现在我们讲的资粮修行和后面的定生修行，这些都是遍智当中所包含的法，如果我们要圆满证悟空性而成佛，这些都需要通达。

修菩提道相对来讲，也是一个庞大的工程。我们在世间当中，想要获得一个学位，也需要很多的因缘，并不是告诉我们最简单的方法就行了。我们当然是想通过最方便快捷的方法，最好是在睡觉当中证悟的，根本不用吃苦，不用放弃妙欲，也可以成就。虽然是这样想的，但是有经验的人也会告诉你，没有这样的方法。你必须要在这个过程当中，有所为有所不为，有些要放弃，有些要去做。就像小孩子也希望可以一边玩一边学习知识，老师也说这是不可能的事情。学习一门技术，指导的人非常有经验，也告诉你必须要很勤奋。

在佛法的修行中，也是同样的道理，我们看起来很多复杂的修法，在整个浩如烟海的佛法当中，已经是精华窍诀了。不管怎么样，我们在有限的时间当中，该学的还是要学。这些对我们的修行有利益，而不是增长一些知识，一点用处都没有，只是一个纯学术的论典。

宗喀巴大师在《菩提道次第广论》中讲，所有的佛经论典一切圣言都现为教授，都是修行佛法，以及帮助我们调伏烦恼、证悟实相的窍诀。这就是我们要用的。尤其是《现观庄严论》对于我们如何修持空性，有一个次第可寻。真正来讲，这是我们所修的。如果什么都不学，坐在那里盲修瞎炼，自己觉得这是一个道，而我们自以为的道和真实的道是不一样的。毕竟我们在修空性方面没有什么经验可寻。我们在轮回当中转过无数世，相续当中存在很多隐藏的随眠种子。从修行空性的角度来讲，我们把阿赖耶识的种子一个个翻开来看，每个“文件夹”都打开，根本找不到空性，全是世间的东西。因此我们该学的东西一定要学，该下的功夫也要下。如果没有帮助的可以不学，而这方面对我们修行的确有很大的帮助。

前面讲了遍智的十个分支，十个内容当中现在讲的是资粮的现观。福德、智慧二资粮已经宣讲了，现在是别说难点，就是对难以通达的方面再



进一步地给我们描述。前面对于难点当中的地资粮，即一地菩萨的修治已经讲完了。一地菩萨的修治主要是在菩萨后得，通过方便善巧来圆满断证。初地是以财布施、法布施和无畏布施作了安立。我们在修布施的时候，应该怎么用窍诀去摄持，让布施真正符合于修证菩萨道的标准？一个法要达到某种果，必须要严格地具足能够达到果的因缘。

对于通过什么因缘才能达到理想的果，这是不能马虎的，不能说我觉得是这样，我的某某朋友觉得是那样，我们一起商量之后觉得是怎样的，这些都不管用。一个人的分别念，十个人的分别念，都是分别念，很多凡夫商量完之后，也没什么可信的。对于修持之后能够达到圆满标准的内容一定要认真地去学习，这是很重要的。佛菩萨告诉我们，只有达到了标准，比如说把你的心调整到符合这种状态的财布施、法布施和无畏布施，这样去做了，就可以登初地，让你后得位的布施能够获得该有的断证，叫做正因，不是邪因，也不是不圆满因，而是属于正确的因。无因生不可能，非因生也不可能，只有真正的正因才可以产生真实的果。我们现在是要成佛的，需要获得菩萨果位。既然我们要成佛、获得菩萨果位，也一定要关注哪些是正确的因、哪些是似是而非的因、哪些是我们想当然的因，必须要具备辨别取舍的能力。

丑二（说明其余地之修治）分八：一、二地之修治；二、三地之修治；三、四地之修治；四、五地之修治；五、六地之修治；六、七地之修治；七、八地之修治；八、九地之修治。

既然《现观庄严论》是从凡夫到成佛之间所有修法的窍诀，里面讲完了见道之后，对于修道的一地到九地为止所要学修的内容都进行了宣讲。我们了解了之后，对于整个菩萨道不会一无所知，到底菩萨道是什么，完全不知道，没有概念，连总相的轮廓都没有，不至于发生这样的情况。

虽然没有达到这么高的标准，但是对于我们以后修行的必经之路，现在很熟悉了，对于自己可以成佛、圆满菩萨道这一点也能够产生信心，而且对于圣者地所要达到的标准和修法，我们现在也可以相似地去作准备。虽然还达不到圣者修治的高标准，但是现在随顺地去做一些，这方面也有很大的功德和利益，对我们相续的成熟，仍然会起作用。

寅一（二地之修治）分二：一、本体；二、分类。



卯一、本体：

本体没有颂词，科判下面所讲的和前面是一样的。所谓的二地修治也是指能够圆满二地后得。在出定位之后，“福德之断证的殊胜方便智慧”，就是说圆满后得的福德。一般来讲，入定属于智慧资粮，后得是福德资粮，在后得时集聚很多的福德善根，因缘具备之后再通过能够入定的窍诀，入于甚深的根本慧定，安住在智慧的本体当中断障，断完障之后，又出定积累资粮，然后再入定断障，就是通过轮番的方式进行的。虽然修治属于后得福德的一部分，但是也有断和证的特征。我们对于怎么圆满殊胜方便智慧必须也要学习。

卯二（分类）分三：一、饶益有情戒；二、严禁恶行戒；三、摄集善法戒。

二地菩萨属于后得位，二地的持戒度到彼岸。虽然完全圆满是佛地，但是二地菩萨在后得位时可以到彼岸，这时的戒律度完全清净。所有关于戒律的违品完全消尽了，从这个侧面来讲叫做到彼岸。以前我们说初地菩萨的布施到彼岸是什么意思？就是他们关于布施的所有违品都不存在了，布施度特别清净。

持戒到彼岸也是一样的，是不是终极圆满？还不好说，毕竟在菩萨的相续当中，随着到三地、四地、五地、六地，智慧不断增上，在作布施、持戒的时候，肯定还有更圆满的功德可以获得。违品到二地以后就没有了，没有了持戒的违品，以后持戒再怎么样增上，都是到达圆满而已，违品是怎么样体现的根本找不到。不要说在白天，即便在梦中也不会犯戒律，这就是持戒度圆满的标准。虽然从初地菩萨开始获得无漏戒，但是没有在梦中也不犯戒，或者说所有持戒的违品完全断尽了，这方面到了二地就有了。

菩萨戒有三种，有些地方的次序不同。《现观庄严论》有很多注释，也可以从很多不同的侧面来解读弥勒菩萨的颂词，比如说在格鲁派的注释，麦彭仁波切的注释当中，讲解的颂词或者安立的科判不是完全一样，这次我们主要是按照哦巴活佛的科判来解读《现观庄严论》的颂词。

辰一、饶益有情戒：

戒报恩安忍，极喜及大悲。



这两句是讲到了《现观庄严论》当中安立的饶益有情戒，在其他论典当中，把四摄安立为饶益有情戒。这里是通过戒、报恩、安忍、极喜、大悲五个侧面来介绍或者安立饶益有情戒。

第一，本体的特征。“戒”就是戒律。什么本体？饶益有情戒的本体特征，戒字就是饶益有情戒。大恩上师在讲记当中也讲了，菩萨的戒律非常清净。第一个他们戒律的本体特别清净，第二个他们是没有执著的戒律，戒律的所有违品都断尽了。所要断掉违品是什么？持戒的违品就是破戒，有关破戒的发心和行为都没有了，戒律特别清净。

还有一种说法，二地菩萨不单单自己的戒律很清净，而且他的眷属戒律也很清净。眷属当中戒律不清净的人就会自然而然的远离。虽然有很多不同的解读，但是这是他的一种不共的功德，戒律特别的清净。

小乘的戒律，比如说别解脱戒，还有世间的善愿戒、救畏戒等等，和大乘二地菩萨的戒律比较起来，其他的戒律都是不太圆满的，没有做到以饶益有情为本体。因为饶益有情戒是菩萨戒，就是要饶益有情。如果你的戒律当中没有饶益有情的成分，或者破了戒、戒律不清净，也不能到彼岸。如果持戒的时候有执著，觉得某人的戒律没有我清净，我的戒律特别清净。他今天又犯了戒律，我就没有犯。

《宝积经》当中讲，“第一破戒，似善持戒”。如果认为有我，好像是在持戒，实际上属于破戒者。通过有我和我所的心态去守持戒律，从比较高的标准来看就是破戒，这种破戒也是属于心戒。心戒不清净，行戒可能守得很清净。虽然不管用什么标准去衡量，他的行为都非常清净，找不到一点瑕疵，但是你观察他的心，他有我我所的缘故，认为我比别人持戒清净，具有这种分别念就是心戒不清净，菩萨的行戒清净，心戒也很清净，这是一种高标准的戒律。在《入中论》当中，讲持戒度的注释里面，也是从很多不同的侧面来解读戒律。

饶益有情戒主要是要饶益有情，如果所有的修行不去饶益有情，就没办法安立为戒律清净，对我们来讲，要让自己以后的戒律清净，现在也要逐渐随修随学怎么样才能达到圆满持戒的标准。首先行戒要争取达到清净，该取的取，该舍的舍，尽量达到根本戒清净的状态，然后再逐渐达到分支戒也清净的状态，这些都清净之后逐渐就要达到三轮体空的持戒。三轮体



空的持戒就是没有我、我所，开始修我这个持戒者不存在的，本体是空性，所守持的戒律也是空性的。这样就是逐渐在修学心戒清净的因。

怎么样让心戒清净？就是修学空性，不执著，必须通过一系列的串习。果不可能无因无缘地出现，如果在因地不训练它的因素，也没有办法自动达成这个果。菩萨获得的种种功德，比如禅定、神通、不忘智，具有很多的善巧方便。我们观察他们都是在以前修菩萨道的过程中认真地对待和修行过这些善因。

这些方面可以利益有情。上师在讲记当中，也讲到了一些对我们而言的关键点，有几条是怎样把握利益众生的分寸。比如说对众生来世有帮助，而对今生没有帮助的事情也应该去做。如果一件事情对这个众生的来世很有帮助，但有可能损伤他今世的利益或者对他今生的帮助不大，甚至于有害，这时候该不该做？应该做，因为来世很长的缘故，所以从这个方面来讲应该去做。如果对众生的今生来世都有帮助，毫无疑问是一定要做的；如果对众生的今生稍有利，但是对于来世有害，虽然对今生有一点利益，但是对来世的伤害很大，这是不能做的；如果对今生来世都没有利益，表面看起来好像对众生有利，也不能做。

如果对众生有利，对自己有害的事情能不能做？这要看情况。对自己到底是什么程度的有害？如果对自己有根本性的伤害，就不能做。因为自己还没有那么高的修行，伤害了自己的利益，就会断除以后长时间对众生的利益。如果对自己所谓的有害是原则性的问题，绝对不能做。虽然是帮助众生，但是因为对自己造成了根本性的伤害，所以是不能做的。如果不是根本性的伤害，而是一些分支的。比如说违犯一些小的戒律，还可以恢复，这是可以做的。

在《慧灯之光》里面，慈诚罗珠堪布也专门讲过华智仁波切造的《饶益有情九观察》，有时间的道友可以去看一看。里面有九大类观察，把在什么样的情况下，该做的不该做的，都分得比较详细。这里只讲了几种，还有很多详细的分类。我们在修法的过程当中，经常性地遇到所谓的取舍问题，到底该做，还是不该做？我们觉得好像很难去做取舍。在华智仁波切的《饶益有情九观察》当中，把这些问题分门别类地给我们做了介绍，慈师也在《慧灯之光》里面做了讲解。这方面对我们的修行很有帮助，应



该去看一下，里面对于取舍是怎么甄别的。

第二、第三，对境的特征。“报恩安忍”，这是第二地的修持有八种，其中对境的特征。第二、第三就是报恩和安忍。我们要观察对自己有恩德的人，必须要知恩图报，要知恩也要报恩；如果对自己有害的就要安忍。这是菩萨戒律中的要求。虽然这是二地的修治，但是对于我们这些初学的菩萨来讲，总的原则也必须要了解。

对自己有恩德的人，我们一定要涌泉相报，经常想起他的恩德。如果有能力的时候，就去报恩；如果没有能力，也要念恩，知道这是对我有恩的人。如果我有能力的时候，一定要报答他，在世间当中，这也是一个善良的人。菩萨是善良的高级版，既然善良的世间人，都要知恩图报。作为一个更加善良的菩萨，就更加需要知恩图报。一方面来讲，在现世当中，如果他有能力，一定会帮助众生。不仅如此，他还想我不单单现在帮助你，在以后的轮回乃至成佛的过程当中，我也要生生世世去帮助你树立正见、修行佛法，最终获得觉悟。因此菩萨的报恩非常长远。

世间人可能是这方面的教育缺失，或者说自己的人格下劣，有时越是对自己有恩的人，他越是避而不见。觉得看到之后，可能对方会要求自己报恩，所以就选择不见。这个方面来讲，在世间当中也不算是一个善良的人。不管怎么样，别人对自己有恩德，我们最起码也要知恩，知道这是对我有恩德的人，更不可以恩将仇报。首先要知恩，然后在有能力的时候，就要报恩。作为菩萨来讲，他的报恩是究竟来讲，一定要把众生安置于佛地，应该有这么长远的报恩心。

菩萨的心非常宽阔，我们现在是刚刚开始修菩萨道，一方面来讲，我们在修菩提心；一方面来讲，我们相续当中还有狭隘的种子。虽然我们在修菩萨道，但是有时还在想，是不是我报答了他这么多次，已经足够了，万一他没完没了的索取，怎么办，我不是一直要这样下去吗？觉得应该想一个妥善的方法，比如一次性给你多少钱，以后我们就没有关系了，非常害怕别人不断地纠缠。一个菩萨生起这痒的心，从某个侧面来讲，可能也是正常的。从另外一个侧面来讲，说明我们自己对于菩提心，或者菩萨的心胸到底广阔到什么程度，还没有正确的认知。因此我们还要训练自己的心，让它更加广阔。



不管怎么样，既然我们要报恩，真正来讲报恩可以是从现在乃至成佛之间，通过自己的努力让他获得佛果。即便今生当中，他会反复地索要，菩萨也没有当成很大的事情。我们什么时候达到了这个标准，可以说心已经很大了，就不是一般人的心量了。我们要致力于让自己的心达到很高的标准，有时候我们看到菩萨道的经论，当看到这些事例，我们就会发现，作为一个菩萨来讲，自己要走的路还很长，很多的违品和自己狭隘的心胸都需要去对治。有什么理由不修菩提心，不通过修行让我们的菩提心更加增生？方法肯定是有的。关键就是我们重不重视，愿不愿意花时间去训练它。如果给它因缘，肯定会生起来的。对于利益我们的人，应该有一个知恩图报的心。

世间上对于加害自己的人，也是要有所回报的，就是说对加害的人必须要报仇。很多道友都学过《二规教言论》，其中也是讲过这个问题。从人品的角度来讲，对自己有恩的人应该报恩，对加害自己的人就要报仇。我们都把《二规教言论》当成一部佛教论典，有些道友觉得怎么和我们学的不一样？为什么这里要讲对有恩的人必须要报恩，然后对伤害我们的人也必须要追踪，做出一些反应，要报仇等等。

这方面可以作为一个对治。从反方面来讲，如果别人对你有恩德，而你很麻木，不知道别人对你的恩德；别人对你做伤害，你也不知道，这样浑浑噩噩的人就是一个没有人格的人，根本不算是一个真正的人。这里的思想是什么？就是说必须要很清楚，谁是你的恩人，谁是你的仇人，要有基本的辨别能力。如果没有，就会颠倒。对你做了很大恩德的人，没什么感觉；对你做很大伤害的人，也没什么感觉。是不是境界很高？什么境界都没有。那是什么？这是人品太差了。

修行佛法的人首先要是一个真正的人，要有辨别的能力，这是做人的基本条件。作为菩萨来讲，谁对他报恩、对他有恩德或者做伤害，菩萨知不知道？肯定很清楚。从这点来讲，符合于《二规教言论》当中的标准。作为菩萨来讲，会不会对仇人报仇？不会报仇。菩萨虽然完全清楚地知道他对我不好，但是也不会报仇。他的修行已经达到了一个很高的标准，这个层次不一样。刚刚讲的是作为一个人来讲，必须要有一种辨别的能力。对你很好的人，也不当回事；对你很差的人，还是笑嘻嘻的。这方面就是



人品太差的表现，这样的人根本不值得交往。

如果我们是这种状态，就要去调整。怎么调整？我们要去有意识地观察，这个人给我做了很多帮助，他是我的恩人，每天忆念，能够把感恩的心修起来。如果别人给你做了伤害，虽然要很清楚，但是报不报仇，这个方面讲是这样讲的，就是说刚开始就要有一种清楚的辨别能力。既然我们现在已经发了菩提心，报仇肯定是不好的。在世间当中，如果别人给你做伤害，第一个你要知道，第二个别人对你做伤害，如果你的修行还没有圆满，可以采取一些正当的防卫措施，避免进一步的伤害。因为自己的修行还没有到高的标准，所以为了避免他进一步伤害我，自己可以做一些防范，也可以做一些反击。反正我不是以伤害对方为目的，只是为了保护自己和家人，这是可以的。如果进一步地去像世间人一样拼命地报复，这可能是不太合适的。

这里说的知恩，就是清楚谁是对于我们有恩德和加害的人。第一步，作为一般的人来讲，都是会知道的。第二步，作为菩萨来讲，对于有恩的人，我们要想方设法去报答；对于有害的人，要安忍，不生嗔心。在这个基础上，还要想方设法去利益他。从更深的侧面来讲，加害自己的人，在菩萨眼中也是恩人。为什么是恩人？因为能够帮助自己修菩萨道，所以说如果没有伤害自己的人，也没办法修安忍。

一般来讲，比如说世间上有一个特别好的人，对所有人都很好，他的仇人会特别少。菩萨无始以来，在生生世世当中修安忍，通过因缘的规律，几乎没有怨敌。就像《入行论》中讲的一样，“若不外植怨，必无为害者”。如果你不对外人加害，也没有来害自己的人，这是一个规律、反作用力。经常性地对一切众生修慈悲心、安忍，最后就找不到怨敌了。哪一天突然出现了一个怨敌，他就很欢喜，今天终于来了一个怨敌，可以修安忍了。虽然我们这样的机会倒是多得很，但是自己内心当中的意识需要培养。

不管怎么样，我们要知道，这是在伤害我。作为一个菩萨，我要安忍，首先尽量不要生嗔心，然后把心调整好之后，安住下来，在不生嗔心的基础上，再慢慢尝试着他生一些慈悲心，他是可以帮助我修菩萨道的人。如果我们开始慢慢有意识地做这些修行时，说明已经在靠近真实的菩萨道。对于《入菩萨行论》《现观庄严论》或者《大乘经庄严论》等等宣讲菩萨



道的论典当中的一些味道，我们开始尝到了，有了一点那个味道。再修下去，你会变成一个真正的菩萨，就像法本里面讲的一模一样，每一条放到你的身上，完完全全都可以对应。从这个方面来讲，通过逐渐的训练之后，就可以达到这样的标准。

饶益有情戒是通过什么来饶益有情？对于有利者报恩、有害者安忍，安忍也是对于对方的一种饶益。所谓的安忍不是强忍怒火不发作，安忍里有很强的信息量，包含了很多为了利益众生善的发愿。从某些方面来讲，当别人伤害自己的时候，如果我返回去，也是在伤害对方。不仅你的语言会伤害他，而且殴打和报复，对方可能也会在财富、身体等方面受到伤害。因此对他安忍，也是对他的饶益。饶益有情戒是怎么样去对待利己者和加害者？就是报恩和安忍。

第四，行为的特征。“极喜”，当我们为了饶益众生，在护持饶益有情戒的时候，能够特别高兴、非常欢喜地去利益众生。这也是菩萨内心当中的优秀品行。如果内心时时都能达到欢喜利益众生的状态，也就不会很勉强，现在我们是勉强自己刻意地去做，当然刚刚起步也需要去模仿，模仿什么？模仿这些菩萨利益众生的行为。本来今天已经很不想做了，或者说这段时间根本不想做利益众生的事情。觉得必须要做，不做肯定是不行的，这个方面来讲，还带有很多勉强的成分，欢喜谈不上，只不过有一种责任，谁让我是个小组长！所以必须要做，有这个责任。最后就会很高兴，通过过渡的阶段，经历了忍耐等纠结的过程、矛盾的状态。不管是不是在忍，反正能够坚持下去，心就会越来越大、越来越清净，最后就会达到这里讲的行为特征。饶益有情的时候，行为特别欢喜，只要是做利益众生的事情就会特别高兴。如果是利益自己的事情没什么热情。能够利益众生、帮助道友，会特别的欢喜。有些道友相续中有一些这方面的种性、习气。虽然还不一定达到二地菩萨圆满的境地，但是特别喜欢帮助众生。对自己的事情很马虎，在帮助众生时，会特别详细地帮别人策划。说明他在以前训练过很多这方面的善行，我们要在生生世世训练得特别欢喜，有了帮助众生的机会，就会高兴地去做，这就是真实的菩萨。

行为的特征是发自内心的高兴，欢喜心是装不了的。嘴巴上笑嘻嘻的，笑的很假。显在外面的笑容，别人一看就不太正常。如果是发自内心的欢



喜，就不同了。菩萨是发自内心的喜欢利他，如果真正能够欢喜利他，完全和菩萨道相符了。而且喜欢利他其实也是对自己的滋养和增长，属于成佛的加速器。只要你在内心能够很高兴地利益众生，积累资粮的速度也会在你的欢喜当中飞速增长。这就是菩萨道的因缘法则。怎么才能快速成佛，这里都讲了。现在我们知道了，就要很高兴，有些道理搞清楚之后，对自己的状态就会有一种提升。虽然没有专门去修，但是把某些道理想通之后，也会有很大的好处。每个修行人内心都有很多的善根，只是需要一个东西让它成熟。苏醒过来之后，通过善根辅佐思想，自然就会有所突破，最后他也会很欢喜地去做利他的事情。

第五，意乐的特征。在饶益有情的时候，意乐一定是符合大慈大悲心的，而不是很高兴去利益众生。为什么？因为对我的事业有利，所以很高兴帮助他。意乐不是这样的，而是真正的大慈大悲，就是一心一意地愿众生离开痛苦，获得真实的安乐，他的动机就是这么纯净。菩萨修道的时候，也会通过很长时间的修行，把自己的心从完全的自私自利、我爱执，训练成假装、造作的慈悲心，再通过训练，经过提纯，更加纯净的大慈大悲心在菩萨的相续当中就生起来了。

如果生起一个很纯的大慈大悲心，所有的起心动念，都不会是我去利他，就是为了自己过得更好、获得很高的荣誉，或者说我这样做，别人就会称我为真正的菩萨，自己对这样的称谓感到非常满足。如果真正生起了大慈大悲心，他对这些是不在乎的，有也可以，没有也可以。他在乎的是什么呢？真正在乎的是众生真正的获得了快乐，如果众生真正的离开了痛苦，他会很高兴。不单单对自己熟悉的人离开了痛苦，获得了快乐感到高兴；对于不认识的人或者自己的仇敌，他们离开痛苦、获得快乐，也会很高兴。饶益有情的时候，具有这种意乐的特征，就是大慈大悲心。以上讲完了饶益有情戒。

辰二、严禁恶行戒：

在《三戒论》或者《心性休息》等当中，讲严禁恶行戒的时候，就是讲菩萨的戒律，即菩萨的十八条或者四条根本戒。在《现观庄严论》当中，从两个方面来介绍。

承事敬师闻。



这里面分了两个内容，第一个是承事敬师，第二个是闻，就是听闻的意思。

第一，增上缘的特征。承事敬师和严禁恶行的关系是什么？它是属于增上缘的一种特质。增上缘的特质是什么意思？严禁恶行就是很严格地禁止恶行，所有对自他有伤害不好的行为，都要禁止，绝对不能做。严禁恶行戒基本上是禁止，摄善法戒就是要做的，一个是禁止的，一个是要做的。有些时候讲严禁恶行戒的时候，它就是具体的戒条。第一条不能做，第二条不能做，就把这些不能做标出来。这些都属于恶行，严格禁止，不能去做。

不仅在菩萨戒当中有严禁恶行戒，还有更大的范围，比如说别解脱戒律也是包括在严禁恶行戒当中，也是不能做的。为什么讲菩萨戒的严禁恶行戒，就不讲别解脱呢？因为它已经是菩萨戒了，在小乘戒当中的别解脱戒应该是早就学完了的，所以在菩萨戒的严禁恶行戒当中，就是指二十条、十八条或四条根本戒。从这些戒条方面进行介绍。

这里面讲的增上缘的特征，就是说如果想要获得或者守护严禁恶行戒，怎么样才能帮助自己？就是承事敬师，对于上师善知识承侍和恭敬，可以成为一个增上缘。第一个，上师、善知识是戒律的增上缘；第二个，恭敬承侍上师是守护别解脱戒的增上缘，可以从两方面理解。为什么上师、善知识是自己戒律的增上缘？因为你要得到戒律，肯定是要在上师、善知识面前获得，所以得到戒律的时候，所有的发心和身语意都必须很恭敬，非常欢喜的承侍上师。这样的恭敬心和如理如法的行为是得到殊胜戒体的一个要求。因为自己的戒律来源于上师、善知识。

而恭敬承侍上师是一个得戒的前行，就是一个增上缘，所以在承侍和恭敬当中，该调伏的傲慢心等烦恼都调伏了。如果你要恭敬承侍，没有调伏自己的傲慢心，自己的心没有扭转到一定的阶段。就不愿意去在他面前得到一个戒律。如果你以很傲慢的心求戒，可能也得不到一个戒律。从这个方面来讲，如果你想得到法益，必须也要从恭敬当中求。这里讲的承侍恭敬上师、善知识，就是戒律的增上缘。

在守护戒律的过程当中，恭敬承侍上师，也能够因为恭敬承侍上师的缘故，对上师的教言也会依教奉行。如果你对上师的教言依教奉行，也会忆念上师给你的教言。对于守戒律的过程当中，什么是要注意、守护的，



你就可以听进去，愿意依教奉行，这方面对自己守护戒律本身，也是一个很大的帮助，属于一个殊胜的助缘。这是增上缘方式恭敬承侍上师。不单单是说，我在求戒的时候，需要恭敬承侍上师，求完戒之后，在自己的修学过程当中，也需要恭敬承侍上师善知识。这是自己守护戒律的一个殊胜的增上缘。

为什么得到戒之后，还要恭敬承侍？从另一方面来讲，也是感恩。获得了这么殊胜的戒律之后，相续当中有了戒体的缘故。在做任何善法的时候，通过你的戒体，就让你的善根加倍，而且戒律也是止恶防非的一个有效手段。守持戒律就可以帮助自己获得很大的福德。这么殊胜的一个善法的本体从何而来？从上师善知识而来。需要再再感恩的缘故，也需要恭敬承侍，有这样必要性。对于守护戒律本身恭敬承侍，就是增上缘的特征。

第二，学处的特征。“学处”的特征就是“闻”，即听闻。听闻什么？从严禁恶行戒本体狭义来讲就是听闻学处，也就是说你恭敬依止之后，还要听闻学处。到底严禁恶行戒的学处，这个戒律是什么？不听闻是不行的，自己去安立几个戒律是不管用的。从真正戒律来讲，第一个安立戒律是佛陀，一切智智可以观察到因果取舍的细微之处；第二个上师善知识作为一个戒律的持有者，他们学完以后，知道戒律的开、遮、持、犯是什么？因为他对于什么是开许、遮止、守护、犯戒都很清楚，所以必须要去在前面所讲的，你所恭敬依止的上师善知识面前去听闻。

你恭敬依止上师善知识干什么？有些人觉得反正就是恭敬依止，也没有什么要求。其实恭敬依止善知识有重大意义。我们要在他的面前得到教授、戒律、调伏自心，或者说我要在他面前听闻和自己的修行有关的法义，一定要听闻法义。虽然你对于上师善知识单单恭敬承侍，也有一定善根的。因为他是一个修行者，所以你去恭敬承侍他，会有一定的善根，但是仅此而已吗？除此之外，你还可以获得更多的利益。所谓的更多利益就是在他面前听闻教授，现在因为有些众生的福报、善根不够，如果让他去做事情特别高兴。如果说做完事情不要走，还有讲法，他就会找借口离开了。实际上两个事情当中，最重要的是讲法。有些人只是做一些承侍供养，他认为最大的事情已经做完了，得到了福报，可以走了。虽然福报有用，但是更有用的是教言。因为教言可以教你如何取舍，能够引导你的心趋向于实



相，所以这是最重要的。

我们要听闻什么？第一个要听闻戒律。戒律是怎么回事？怎么样守护戒律？这是很重要的。第二个是除了戒律之外的其他教言。为什么？这些教言也是帮助我们守戒的。如果你只是知道这个不能做、那个不能做。虽然也可以帮助你守戒，但是如果你对更广大的教义了解完之后，这些教义反过来对你守护清净的戒律也有巨大的帮助。

为什么说学处的特征是闻？必须要听闻所有学处的支分和延伸的教言，听闻之后就可以完完全全地了解。

大恩上师在这里讲，所谓的承事上师并不是天天在上师身边端茶倒水等等，还是需要如理如法地闻思修行。作为上师善知识，就要给你一些建议和修行佛法的教授。比如什么是正确的发心、每天应该做什么样的修行？这是最关键的。如果有福报的人，就会对于教言的本身有兴趣；如果福报欠缺的人，对这些是没有兴趣的。比起供养、扫地、做饭，听法好像没有吸引力，觉得很难。如果让他端茶倒水等等，觉得很容易，也非常高兴。觉得自己在做的过程当中，福报也在增长，而听法好像就是可有可无的。

真正来讲依止上师、承事上师最关键的，就是要得到上师的欢喜。得到上师的欢喜会怎么样呢？得到上师的欢喜之后，他愿意给堪为法器，调伏了自心、无有傲慢的弟子宣讲教言。如果你的心没有调伏，就不愿意恭敬承事，说明内心高傲、烦恼炽盛，不愿意把头低下来，给你讲教言根本听不进去，对你来讲也没有什么用。如果你愿意恭敬承事，说明对这位上师是信服的，有了一定的恭敬心之后，上师再给你讲法，自己按照这个法去做，就能够得到利益。

上师摄持弟子最关键的是给他讲法，弟子依止上师最关键的就是闻思修行，即对佛法方面去听闻、思维、修行，这是最重要的。其他都是分支，这方面我们要搞清楚。首先要如理如法地依止，然后再去学习，就可以真实地守护严禁恶行戒。

辰三、摄集善法戒：

第八勤施等。

摄集善法戒这里和其他地方讲的是一样的，就是六度。因为所有菩萨



的善法都包括在六度当中，六度不包括的善法是没有的，所以这里也是一样的。“第八”就是说二地的修治共有八条，其中的第八条就是“勤施等”。即非常精进地去修行布施以及等字所包括的持戒、安忍、精进、禅定、智慧，就是精进于六度的修行。

所有的善根都包括在六度当中，我们做得比较多的是布施和供养。布施和供养属于第一个布施度。平时我们守的五戒、斋戒、菩萨戒、密乘戒，这些是属于戒律度。一般来讲布施的很多，持戒就少一大片，再往上走能够修安忍、精进、禅定、智慧的非常少，就像金字塔一样，越往上走越少。为什么？因为下面相对来讲容易，越往上难度越大，所以越往上能够坚持的越少。如果能够坚持下去，那就走到金字塔的塔尖了。

你如果能够修得上去，说明对整个六度堪能修行，所有需要圆满的资粮都能够圆满。而且越往后走圆满资粮的速度越快。因此不能满足于自己做一点布施、供养，这个不行，在六度当中，这些积累资粮是最慢、最少的。有些人觉得可以，就不愿意再往上走了，“他听法也是修行，我做了这么广大的布施、供养，肯定会超过他”。这是不一定的。如果他在缘佛法闻思修行的时候，刹那圆满的善根，是远远超过前者的。这是佛经讲的，不是我讲的。因此越往后走圆满资粮的速度越快，能够积累的资粮也就越多。

当我们做布施完之后，还要守戒；守戒的时候，逐渐要习惯于不生嗔心的安忍。然后要对于大乘佛法，产生很大的欢喜心，这就是精进；也要修禅定；还要闻思修行，就是智慧度，闻慧、思慧和修慧，逐渐地生起智慧，虽然每个都是能够圆满资粮的法，但是越往后的法能够圆满的资粮越多。

谁不愿意自己的钱越来越多？谁都愿意在不勤作的过程当中，一下子积累很多的财富。我们对世间的财富都是不满足的，佛法方面的财富更加不能满足。我们既要做布施、供养，也要持戒、安忍、精进、禅定、智慧，这些都要做。如果对于越难的能够做，功德和积累的资粮也就越多、越迅速。

“第八勤施等”，这些在摄集善法戒当中都会行持，不管是哪一度都要修。只不过二地是持戒度的违品已经消尽了，持戒到彼岸了，对于安忍这些都要修。每一度从现在开始就要修了，只不过到了一定的程度，每一地圆满一度，逐渐到彼岸，最后所有的度都到彼岸，就会获得佛果。



精勤于六度很重要，精勤就不能得少而足，不能做了一点点就觉得满足了，这是不能够满足的。在世间法方面可以满足，在佛法方面，对于度化众生、让自己成佛的善根、资粮永远不能满足。什么时候满足？一般来讲是成佛的时候会满足。因为长时间修行善法的缘故，即便是成佛了，虽然没有什么功德可以再圆满了，但是他真正已经满足的心态是没有的。我们讲这些的原因，主要因为我们平时多多少少都会生起一种满足的心。比较明显的就是五加行一遍修完就可以了，或者说我在学会里五六年，听法方面可以了，总是在出世间法的资粮方面很容易满足，而在世间法方面很难满足，总是有攀比竞争的对象，需要达到很高的目标。如果要攀比，应该在佛法方面多攀比一点，某某道友开始修第二遍五加行了，我才修了一遍，不行，自己也要重新再修一遍。

在善根、善资粮方面是良性的攀比、竞争，对我们的精进有一定的必要。而世间法方面，你再怎么努力、勤作，虽然不是一点利益没有，但是它的利益也是有限的。我们不能把本来可能获得无限利益的资源投到有限的东西上面去，明明有一种财富取之不尽用之不竭，可以世世拥有的，我们不要这样的财富，反而去追求一个很难获得的财富，而且获得之后，死了就归零了，第二世还要重新开始，反而对这个有兴趣。这是我们对两种财富之间的对比做得有点少。应该多做对比，把世间财富和出世间财富的功德、利益详详细细地做一个对比，有助于我们对于出世间的财富产生不厌足的心。在这里和《大乘经庄严论》等很多地方都在讲不厌足，对于闻思修行、能够成佛的善根不满足，对世间的财富应该满足。

勤施等，就是非常精进、欢喜地做六度，这是很重要的。每个修行者前世的习气不同，有些人即生当中特别喜欢布施，有些人特别喜欢持戒，可能在某方面有些偏重。你喜欢做的可以继续做，因为做的还远远不够；不喜欢做的，对修行的确有利的，必须也要去做，逐渐培养对它的欢喜心，首先要去了解。比如我对守戒律很害怕，或者觉得没办法入手。我就要多看守戒的过患和守戒的功德，熟悉了之后就会生起欢喜心，自己能够高兴去守护戒律。对于安忍的功德、不安忍的过患也是经常性地学，逐渐我们也会非常欢喜地安忍，而不是特别被动地安忍，而是高兴地投入到安忍的修行中去。如果我们不够的要去学习，了解之后把自己没做好的补充起来。这也是很关键的。



寅二（三地之修治）分二：一、本体；二、分类。

卯一、本体：

三地修治的本体是能圆满三地后得福德之断证的殊胜方便智慧。

卯二（分类）分三：一、谛察法忍；二、安受苦忍；三、耐怨害忍。

安忍到彼岸是三地，三地的时候所有有关安忍的违品全部清净了，三地菩萨是安忍度到彼岸了。还有一种是在我们修行过程当中，比较普遍、共称的说法，生起了嗔恨心就会摧毁善根，这是属于布施度和持戒度所摄的善根，安忍度所摄的善根毁不了，再怎么生嗔心，如果这个善根是修安忍得到的，嗔恨心毁不了。为什么？因为安忍是嗔恨的对治，已经能够对治了，所以通过你的精进度、禅定度和智慧生起的善根，嗔恨心没办法摧毁。因为它已经是能够对治的，所以在安忍的善根以后，嗔恨是无能为力的。有这样一种共称的说法。

有些地方说回向的善根、菩提心的善根到底能不能摧毁？这方面的争论很大。而空性、安忍的善根不会摧毁，这是没有什么异议的。平时来讲，第一个，如果你经常修安忍，生嗔心的机会就少了。第二个，如果你修安忍生起的善根，嗔恨心是摧毁不了的。因此这是一举多得的修法。如果你经常串习安忍，即便想要生嗔心，因为你串习安忍的缘故，就会有一种控制力，可以控制它。以前是控制不了的，你要生嗔心的时候，自己也感觉控制不了，就要爆发了。如果你修了安忍，经常去训练，就可以掌控它。不是它想生就能生的。我还有一个控制力，可以控制它。平时能够多串习，在它要生的时候，一下就可以把它按死了，根本就生不起来。

这也是我们平时要串习安忍的必要性。如果你的安忍一旦修成了，你就不用再操心了：天天睡不着，这么辛苦供了十万盏灯，哪一天一个嗔恨心就全部烧毁了。如果安忍的修法修动了或者有感觉的时候，你就能够控制住强烈的嗔恨心。我们经常性地去修安忍有很大的意义，真心的安忍在《入行论》第六品讲得很详细，我们要多去学对自己的修行至关重要的善法。

辰一、谛察法忍：

多闻无厌足，无染行法施。

大恩上师讲了，在其他地方讲谛察法忍：对于甚深的空性不生恐怖心，



完全能够接受，叫做谛察法忍。这里谛察法忍是从两个方面来讲的。

第一，“多闻无厌足”。对什么无厌足？当然是对空性的法门多闻。对于《中论》《现观庄严论》《般若摄颂》《金刚经》《心经》《四百论》《智慧品》等等，反正和般若、空性有关的法义广闻博学。真正来讲学空性到了后面的时候，最后提炼出来的就是空性。虽然就是这两个字，但是对我们现在还没有生起定解的人来讲，展开就有很多内容。比如空性的所缘、所断是什么？理论展开之后，有五大因、四大因等很多观察方法，收起来就是空性。你懂了以后，一看空性就知道这是怎么回事。现在我们不懂，就要通过广大的理论去抉择、破斥相续当中的很多分别念，对不懂的概念要去了解，了解完之后再懂得的概念去抉择空性。最后学完之后你就懂得空性是这样的。那个时候也许就不需要很多的理论了，自己就可以知道空性是这样。因为空性非常甚深的缘故，不要说是我们，对三地菩萨来讲，一个是空性，一个是大乘的法门，他们也是多闻无厌足。

大恩上师在很多地方都是经常讲，《辩中边论》当中也说，三地菩萨为了听闻佛法，如果要跨过刀山火海，他也是义无反顾去听闻佛法。为什么他对听闻佛法这么有兴趣？原因何在？他和我们不一样。我们可能是对于许多修行的道理还不懂，所以我们要听闻佛法。三地菩萨已经现证了，并不是说不懂实相、不懂空性怎么回事，他才去听闻。他知道空性和整个大乘佛法属于法界的等流。听闻之后，可以进入更深的法界当中，听闻佛法是他趣入更深证悟的一个助缘。

在《辩中边论》当中讲，它属于法界等流的自性，就是和法界实相直接有关的法界等流，通过听闻佛法可以趣入到更深的实相当中。因为他知道这么大的利益，对于自己趣入实相的帮助是直接的，所以特别喜欢听闻佛法。

因此很多时候上师们也经常引用三地菩萨的事例来督促我们，三地菩萨是已经证悟实相的，既然他们也这么欢喜听闻佛法，何况是我们？不能听了几年佛法就觉得可以了，还是远远不够的。因为三地菩萨对于听闻佛法的利益非常直接的了知，所以特别喜欢听。而我们对于听闻佛法的巨大利益不清楚，就会在闻法方面比较懈怠。第一个听闻佛法它是法界的等流。第二个来讲，它可以清净很多罪业。听闻佛法是于无勤当中，可以积聚强



大善根的一种殊胜善行。听闻闻法最重要的是可以明了取舍，也能够明了自己的本性。

无始以来你觉得了解自己，其实根本不了解。我们说自己最了解自己，但是你了解吗？不了解。怎么不了解？不知道身体、心识是怎么回事，有五蕴、这么多心所也不知道，不懂你是无常、空性的，具有佛性、你就是佛，反正什么都不知道。这些都不懂，你怎么可以说了解自己？完全不了解。学了佛法之后，你就知道我是怎么回事，究竟来讲我是佛，然后我的本体是空性的，根本没有我。这些方面你懂了，就是了解自己了。

我们说自己了解自己，根本不了解，就像你说了解面前的杯子一样，其实根本不了解。还有太多的信息根本不知道，知道的只是最肤浅的层次。这里有一座很大的金山，你只要挖下去，就可以发现它。而你没有这样做，只是在表面的一层土下面，种点土豆就很满足了，觉得收获很大。下面还有很多宝藏，不能这样就满足了。我们就是满足于现在投生为人，追求一点钱、名声，就是这一点点。如果你真的去学习，就会发现，在你的心下面，隐藏了一个大宝藏。什么大宝藏？可以发现自己的实相就是完全不折扣的佛，智慧都是圆满的。这么大的宝藏不学习，完全不了解。

当你学习完之后，就会发现现在看起来这么差劲的一个凡夫众生，内心当中有这么多的宝藏，完完全全可以通过这方面来了解。如果你不听闻，不会了知这么重大的信息，这是完能够发现自己本性的绝妙机会，绝不能这样轻松地放弃。如果我们听说哪个地方有发家致富的信息，那肯定早就过去了，保证发财的信息肯定是会抓住的。佛法中揭示的是你本具的功德，学习完之后，加以开发就可以的。

为什么多闻无厌足？我们不知道空性、十地是怎么回事，也不知道修行是怎么回事，必须要通过无厌足的听闻来了解。这方面对我们的修行是至关重要的。有些地方说你听闻一次就够了，去修行就行了。针对有些根基来讲的确是这样的。即便是和你修行有关的法，只是听了一次，如果没有听懂，还是要反复听的。如果针对当前的情况，你修前行就可以了，对于这个法也要把它搞懂，没有怀疑，这个标准总是要达到的。达到这个标准，也需要多闻无厌足。乃至达到这个标准之前，还是要去不断听闻，提炼出对你的修行最有用的信息。



这么多的信息你不知道怎么用，所以还是要去训练，怎么把这么多信息变成自己可以用的财富，就要听过不断地听闻。在不断地听闻过程当中，你会发现，在第二次、第三次听闻时，得到的信息比以前更深更纯了，或者听到了以前没有的信息，这些都是来自于无厌足的听闻和思维，最后你可以提炼出对自己修行有用的信息。这是多闻无厌足，没有厌足的时候，因为他知道了听闻佛法对自己调伏烦恼、修行的重大作用，所以不会厌足。

第二，“不染行法施”。“不染”，就是在没有染污心的前提下进行法布施，把自己听闻到的、经过思维或者通过修行有一定的觉受之后，再把这个重要的空性给别人讲，而且在讲的时候不带染污心。不是说在讲的时候想，你看这么难的问题，我都能给你讲得很清楚，觉得自己很有智慧。他没有这样的心态，就是觉得这个很好，如果众生都能知道这么好的信息，就会对于所有人观念的改观，还有对他们重新定义人生观、价值观等等都有很大帮助的。完全就是通过慈悲心、利益众生的心，而把自己所掌握的法义给众生去宣讲，做一个清净的法来利益众生，这也是一种谛察法忍。

谛察法忍就是对于法完全可以接受，或者说为了完全通达法可以无厌足地去听闻，而且对于甚深的空性，也可以通过不带染污心的方式去做殊胜的法布施，这就是谛察法忍的内容。

空性的法门对于我们而言，的确是发现自己实相的一种机会，而且你也不需要去做很多，只需要坐在自己的座位上观察自己的身心是怎么回事，就能够知道：我们的身心是空性的，上面既没有人我，也没有法我，既没有显现，也没有空，最后就在位子上发现了实相。对于这种实相逐渐在一次次观修的过程当中，加深加固，最后再把它从总相变成自相的证悟。对于空性的法完完全全可以无厌足，无厌足从某种侧面来讲也是一种忍。如果厌足了，不愿意再学下去了，听不下去了，厌足了。现在觉得足够了，不愿意听了，这就是一种无忍，就是没办法忍。而多闻无厌足就是一种法忍，对于法不断去观察，很欢喜地去学习。

然后谛察法忍的法施也是一样，如果你在做布施的时候，不愿意做、感觉很累，或者有名闻种养的思想，都不是清净的法忍。如果你不染污心、很高兴地宣讲、做法布施，就是一种法忍。一个是自己学，一个是让别人了解，两个方面都是很重要的。第一个是自己学很重要，第二个是把一切



万法无自性、空性的本性告诉别人，或者引导对方去了知原来我执著了这么久的所有痛苦根源就是因为没有了知本性，如果了知了空性之后，执著就会放松，执著一放松，所有的痛苦逐渐就会难以寻找它的踪迹了，最后就可以发现真相。

辰二、安受苦忍：

严净成佛刹，不厌倦眷属。

第三，“严净成佛刹”。每尊佛成佛的时候都有自己的刹土，他都要修炼佛的刹土，为了让修菩萨道过程当中，和自己有缘的众生能够尽快地获得法义，不断地通过回向加持善根的缘故，形成了一个清净的佛刹，然后在这个佛刹当中成佛。和他有缘的众生被他的愿力和善根召引到他的身边，他以导师佛陀的身份给他们宣讲正法，让他们获得法义。

菩萨修行的时候，尤其是八地以后，真正开始大规模地兴建佛刹。其实在三地的时候，准备工作就开始了。现在我们虽然还没有到三地、八地，也没成佛，但是已经知道这个信息了。我们在发愿回向时候也可以从这开始，逐渐做准备工作。三地已经开始准备工作了，只不过准备工作不同，比如修建房子，停留在构思、画图纸或者买建材、选地方等等，当他把所有的都准备好了，动工了，就是真正开始修建房子了。

修建刹土到底是几地开始？有些地方说是八地开始，这里说是三地在安受苦忍当中就有了严净佛刹土。就像前面讲的一样，有的是正式开始，有的是在做很多的准备工作，都可以说是从很早的时候已经开始了，菩萨道当中有一个严净佛刹土的修行。

严净佛刹土就是庄严清净以后将要成佛的刹土，要把这个以后将要成佛的刹土通过很多的功德来庄严，让它变得很清净。比如说极乐世界就是法藏比丘以前开始发愿回向，不断地加持，最后他成佛的时候，极乐世界也就形成了。形成之后，在他自己修菩萨道的过程当中，有缘的众生，或者他在成佛之后，也有很多的化身在娑婆世界去宣扬极乐世界和阿弥陀佛的功德，也有很多众生逐渐地了知，发愿往生极乐世界。到了极乐世界之后，开始在清净的刹土当中，以不退转的方式来修持成佛之道。

除了极乐世界之外，还有无量的佛都有各自的刹土。我们最后也会有



自己的刹土，在刹土里面成佛度化众生。刹土也是要通过修炼而成就的。在修炼的过程当中，为什么是安受苦忍？严净成佛刹，是用什么来严净？用善根来严净。善根从何而来？善根是要修行而来。通过什么修行？比如修布施、安忍、持戒等六度而来。在修六度的时候会不会有痛苦？会有。为了成就佛土自己就要忍受痛苦。比如菩萨在因地的的时候布施头、手、耳等等，这个过程当中也会有一些痛苦，但是他会忍受。为了严净成佛刹的缘故安受苦忍，为了成佛，在让刹土清净的过程当中，一切痛苦他都要忍受的。

第四个，“不厌倦眷属”。“厌倦眷属”在所有容易生起的厌倦心当中是最厉害的一种。为什么是最厉害的？菩萨在修道过程当中，其他人对菩萨的伤害、诽谤相对来讲比较容易忍受，但是最难忍受的就是眷属的邪行。从某些侧面来讲，眷属已经成为他比较亲近的弟子了，他直接用正法去教化他，如果在教化过程当中，他的眷属起来制造违缘或者做邪行。一般来讲，上师善知识显现上面最容易生起厌离心的就是眷属的邪行，其他的还可以忍受，比如说非人的伤害、外境的违缘等等，而来自于眷属的非法行很容易让他生起厌倦，他可能不讲法了，自己一个人修行，或者就是直接入灭了。这在历史上有很多。

在《入中论》当中讲，第五地难胜地“一切诸魔莫能胜”，一切的邪魔、非人的力量不能够战胜他，难胜即是难以战胜五地菩萨。在《大乘经庄严论》《入中论》当中讲，最难以战胜的魔障就是眷属的邪行。这种障碍已经完全不能动摇五地菩萨，所有的违品都没有了，有些地方讲，这些违缘对五地菩萨彻底没有影响，也就是说在此之前自力还没有办法完全战胜，所有违品清净是在五地的时候。虽然所有的违品完全清净是在五地，但是在三地的时候已经有类似的能力了，因为安忍增盛的缘故，所以三地菩萨在摄受眷属的过程当中，也能够忍受眷属对他做的邪行。这方面也是三地菩萨不共的功德。

来自于眷属的邪行是难以忍受的，为什么上师们说，作为弟子来讲应该团结和合？弟子的团结和合对于上师事业，甚至对上师的住世都是有一些影响的。如果眷属不和合不团结，经常争吵，勾心斗角，有时上师显现上会不再利益众生。这方面作为弟子来讲需要注意的。



三地菩萨有种修行，能够安忍着属的邪行，一般的凡夫善知识可能功德没有圆满，在遇到眷属的邪行时，不一定有三地菩萨那么强大的安忍心去忍受这一切。大恩上师在讲记当中也有教诲，虽然现在很多凡夫的上师可能还没有登地，但是无论如何该安忍的还是要安忍，这方面对上师自己和弟子的利益都是有必要。到了三地的时候对于眷属的邪行就可以真实地忍受，这也是很重要的。

辰三、耐怨害忍：

及有惭有愧，五种无著性。

第五个，“及有惭有愧，五种无著性”，总共加起来有五种不执著的本性。第五种就包括在耐怨害忍当中，这是从有惭有愧来安立耐怨害忍。

菩萨在修行和度化众生过程当中，会遇到很多对他做伤害的方面，有些是团队，有些是个人，有些是非人等等，菩萨对来自于方方面面的违缘、伤害完全能够处在安忍的状态当中，针对这种对境的安忍叫做耐怨害忍。

耐怨害忍是从有惭有愧来进行安立的。大恩上师在讲记当中讲了什么是有惭？什么是有愧？比如说自己造恶业杀一个生，杀生之后没什么感觉，这就是无惭无愧。如果杀生之后感觉不对，觉得我作为一个修行人，不应该杀生，从观待自己方面产生一个认为不好的心，叫做有惭。觉得我这样杀生之后在道友、上师、诸佛菩萨面前觉得不好意思，这样做很不好，针对对境而产生的觉得自己不好的心态叫做有愧。因此惭和愧一个是针对自己的，自己觉得我作为一个修行者这样做不好，叫做有惭；做了一个事情，如果是别人知道了，或者在别人面前不好意思，觉得不应该，叫做有愧。这是有惭有愧。无惭无愧是不管对自己、他人来讲都无所谓。

惭愧心是一种善心所，它的力量是很大的。如果有些时候我们没办法，控制不住自己无意或者有意造了罪，虽然不好，但是造了罪业的时候，如果生起有惭愧心，立刻会让罪业减轻一大半，它的力量很大。你造了之后如果没有惭愧心，即便要忏悔都很难清净。如果你有惭愧心，罪业马上就减轻了，因为惭愧心是力量很强的善心所，所以当我们生起惭愧心之后，三门马上就清净，在基础上再去忏悔，就更容易清净了。

这就是告诉我们，作为一个凡夫人来讲，完完全全要控制住自己不造



罪业是很难的，有的时候是无知而造，有的时候明知而故犯。即便明知而故犯是很不好的，但是有些时候烦恼太炽盛，明明知道不应该就是管不住自己。像这样明知而故犯怎么办？这时候就生起惭愧心：这很不好，佛陀制定的，这是不好的，对自己对他人都不好，不好意思。如果生起这种惭愧心，罪业马上就减弱了，不会变得很重，在基础上再忏悔就容易清净。因此惭愧心的力量很大的。

为什么把有惭有愧放在耐怨害忍当中？如果一个人有惭有愧，他就不会生起嗔恨心，他知道嗔恨心是惭愧之处。如果有惭有愧就会知道生起嗔恨心不好，我是一个发了菩提心的菩萨，立志于要利益一切众生的，这个众生在伤害我，我对他生起了嗔恨心，想要打击他。其实他是我发誓要利益的对象，现在我却追着他打，这就是一个讽刺。如果他能够想到这一点，就是有惭有愧。惭愧心是一种善心所，如果有很强的惭愧心，就能安住在安忍当中，不会生起嗔恨心而造下罪业。所以用有惭有愧来讲解耐怨害忍，原因是这样的。

反过来讲，如果你无惭无愧，那就没什么顾忌了，该发火就发火，该嗔恨就生嗔恨心，或者说你生起嗔恨心的时候，相续当中的惭愧心已经没有了。从另外一方面讲，无惭无愧和生嗔心烦恼、有惭有愧和对治烦恼修安忍是有关联的，所以就把有惭有愧和耐怨害忍放在一起做观察。

“五种无著性”，以上讲了五种不耽著的状况，这是属于三地在后得位时，所要修的安忍不同侧面。通过这五种就可以让三地菩萨后得时该断的断该证的证。证就是获得，该获得的功德获得，该断的断掉了，在后得的时候主要通过这方面来进行修治。

寅三（四地之修治）分二：一、本体；二、分类。

卯一、本体：

本体，四地在后得的时候福德是断证的，即圆满四地后得福德之断证的殊胜方便智慧。

卯二（分类）一、披甲精进；二、摄善精进；三、利他精进。

精进度是在四地的时候，四地菩萨后得位有关精进最细的违品都会断掉，四地菩萨的精进度特别清净，完全能够到彼岸。在四地之前，都会修



有关精进的所有内容。

辰一、披甲精进：

住林少欲足，杜多正律仪。

这里面有四个，第一个是“住林”；第二个是“少欲”；第三个是“足”就是知足；第四个是“杜多正律仪”。“杜多”有不同的翻译，有时候叫头陀，头陀和杜多是音译不同，就是一个意思，有时候说十二头陀行，有时候是十二杜多。头陀是抖擞的意思，即抖擞精神断除烦恼。

第一，静处披甲。精进主要是对善法的欢喜，对善法欢喜有很多表现的方式。第一个要精进最好的方式就是住林。欢喜林间就可以保证自己的善法能够精进下去。很多修行者、菩萨对于特别寂静的地方有特殊的欢喜心，见到森林、山洞等很寂静的地方特别高兴。这些地方对于他们修行止观、菩提心、空性特别有帮助。四地菩萨对于静处有一种天然的欢喜心，特别喜欢寂静处。如果为了利益众生，虽然他也会到人多的地方，在城市里面利益有情，但是他内心当中更加喜欢安住寂静处。对我们来讲也是应该去观察寂静处的功德。即便没办法到寂静处去长住，也可以在因缘和合的时候，到寂静处去训练和短住，也会对修行有帮助，在林间对于发起菩提心、精进心比较有利。

第二，资具鲜少之披甲。少欲就是资具鲜少的披甲精进。少欲是对于世间的资具、财富等欲望不大，对于还没有得到的东西欲望也不是很大的。如果我们没有训练过，或者说以前没有训练过的一般人，相续当中的欲望是很大的，尤其现在是整个环境都在提倡攀比。虽然没有明着提倡，但是已经形成了攀比的氛围时，要少欲就更加困难了。虽然还没有，但是他的眼睛早就描到一个更高标准了，想着总有一天一定要得到更好的财富。很多人不训练，很少会具有少欲的状态。菩萨相续当中有一种少欲的状态，他的欲望很少。对于没有获得的，他也不会强烈地想要去追求。

第三，知足披甲。知足和少欲不一样，少欲是没有获得的，对于还没有获得的，他的欲望是多还是少。在没有获得的方面分两个，多欲和少欲。然后知足是已有的，对于已经有的是知足或者不知足。如果对于已有的觉得很不错，好像都很好的，他就是对当前有的东西知足。随着条件的不一样，一个亿万富翁可能对他自己当前的状态很知足，他没有不满足的状态；



一个每天卖油条豆浆的人，对自己的状态也很知足，觉得很不错；一个上班的人，他也很知足。知足就是对已经有的，知足或者不知足。少欲是对于没有的，多欲或者少欲，分别有两种情况。

菩萨是很知足的，有这些已经非常好了，他的心态特别好。一个人如果真正要达到幸福，不是说他拥有多少资具，这不是一个真正的核心考核标准，衡量一个人是否幸福，关键看他内心当中的少欲知足的状态达到什么样的高度。如果内心当中非常少欲知足，更容易幸福。因为少欲知足，所以他满足于现在的状态，就容易得到幸福。有些人可能说这是不求上进，即便你很上进，创造了更多的财富，如果你的内心当中不满足，永远是焦虑的，就是没有办法满足的状态。

如果你不满足，永远处在这个状态当中，怎么可能会有一种安全感、幸福感？不会有的。作为修行人也是一样的，你是不是有用不尽的时间和精力可以去不断的追求外在的财富？没有。如果有，那就另当别论了。如果现在我们是人寿十万岁或者八万四千岁的时候，还可以。其实人寿八万四千岁的时候过得也很快，对他们来讲可能也是很快的。可能导师也会说，你有多少时间去追求，我们又不是无量劫的寿命。没有很多时间去追求这些东西，修行来讲可能更在乎的是怎么样用时间去多修一些能够成佛的善法，就把不知足、多欲的时间精力完全放下了，放下之后，就会完全地安住在这个状态当中去做最有意义的事情。如果分别从世间人和修行人能够少欲知足的侧面来讲，世间人更加容易获得幸福感，修行人更加容易修行成就，能够获得更多的修行资粮，这是显而易见的。

当然少欲知足不等于让你过穷日子，早就有很多大德讲了，是不是少欲知足意味着从今以后我就不能去挣钱了，有机会我也不争取了，不是。就是说不要过度，不需要耗费太多的时间精力。如果有些东西争取一下就得到了，可以去争取；如果付出了太多的精力和时间，而且不确定能否争取到的，就是属于多欲了。很多上师们也对这个讲，少欲知足的人可以是富翁，也可以是一般的人，少欲知足不等于从今以后一定要过很穷的生活，才算达到了少欲知足的标准。少欲知足就是一个心理状态，不是说你处在什么样的财富阶段或者社会阶层。你可以稍加奋斗，并不是完全奋斗，也可以在合理的时间当中去做一些努力。



第四，举止严禁之披甲。杜多正律仪就是讲举止严禁之披甲。他的举手、投足、行、住，都会很严格地规范自己的行为，不会放逸。这个体现是什么？就是十二头陀，杜多就是十二头陀，正律仪，就是安住在十二头陀的正确律仪当中。十二头陀并没有在平常的戒律当中真实出现。有些人要守持头陀行，就在常规的戒律上面再加了十二种苦行的方式，叫做十二头陀行。前面讲头陀就是抖擞的意思，抖擞精神，通过行持殊胜的行为，从而抖擞精神去调伏烦恼。

十二头陀是出现在小乘当中的，菩萨能不能行持？菩萨也可以行持，因为菩萨要守持别解脱戒律，为了自己的菩萨道修的更圆满更迅速，所以有时也会守持十二种头陀行。

十二头陀在住处方面有六种，即阿兰若处坐、冢间坐、树下坐、露地坐、随意坐、常坐不卧。阿兰若处坐就是静处坐，经常在静处安坐，不在人多很吵闹的地方。

冢间坐，“冢间”就是指坟地。他经常在坟地坐，坟地是没有人的地方，很少有人喜欢去坟地，尤其是很荒的坟，不是某某名胜的什么墓，很多人都去游玩，不是那种坟，就是荒郊野外里的坟。冢间也有很多野兽、猛兽、毒蛇，还有很多非人，人的干扰是很少的。

树下坐，经常在树下安坐。

露地坐，如果不是在树下，就在随便一个空旷的地方坐下来。

随意坐，就是不选择地方，不是我只坐在哪个地方，只在五星级、三星级，随意坐，没有什么刻意的选择，就是特别随缘的一种状态。每一种都有对治的。

衣服方面有两种，但三衣和粪扫衣。但持三衣就是他身上就是三衣，也没有别的衣服。粪扫衣，三衣也是属于粪扫衣。粪扫衣就是说别人不要的，扔在垃圾堆或者尸陀林里面的布料，捡过来洗干净、裁剪好缝成的三衣。

他对住处、衣服已经达到最低标准了，没有其他的。因为他对于住处的要求很低，所以不会因此而分心的，可以把自己的时间精力全部用在修法上面；他对于衣服的要求也很低，这种衣服特别容易找，所以也不会为



此去找很多施主，到处化缘。

食物方面有四种：常乞食、日中一食、一坐食、节量食。

常乞食，经常性的以乞食为生。

日中一食，连早晚都免了，只是日中一食，能够把吃饭的时间缩到最少，只是中午吃一顿。

一坐食，坐下来之后，他就不动了。有些密乘斋戒当中也是要求一坐食。坐下来之后吃饭、喝水都在你的位置上全部完成，只要一站起来就不能吃了。守持一坐食，不会没有吃够，站起来再添点。坐下来就不能动，他不再起来添饭了。通过这方面可以对治饮食的贪欲。

节量食，尽可能的少吃，不会吃的很多。第二天中午才能吃，今天中午一定要吃饱，吃的已经走不动了。不会这样，就是节量食，完完全全可以从饮食方面对治执著。这也是需要在心力很强大，修行比较稳固的时候，可以去做的。佛陀没有说要初学者去做。他们的道心本来就弱，做过一两天之后，永远不会再去了。看到就头疼，产生一种逆反心理，这样也不好。菩萨到了某种状态的时候，也会这样修持。他们对衣服、住处和食品三方面的要求都是最低的标准，他把时间省下来干什么？不是还有几十集连续剧没看，而把时间省下来之后，可以去观修、打坐，去做弘法利生的事情等等，完完全全把时间精力用在观心性、修菩提心等方面。

辰二、摄善精进：

不舍诸学处，诃厌诸欲乐。

摄善法精进分了两类。第一，“不舍诸学处”，他对所有的学处都不舍弃，全部涉及和修持。有些地方学处就是单指戒律，此处学处是三学，整个菩萨需要修学之处叫学处。菩萨、声闻所要修学之处是什么？戒定慧三学。他对戒学、定学、慧学都有兴趣，知道缺一不可。

当修行者的修行到了一定高度时，自动会发现所有的修法缺一不可。以前不一定，内心深处觉得这个对我来讲可能不重要，到了一定状态、高度的时候，他就会发现福德资粮智慧资粮、戒定慧、六度、闻思修都是缺一不可，知道这些都是不能少的。不舍诸学处，就是所有的学处都不舍弃。



第二，“诃厌诸欲乐”，他对于世间的色声香味触没有兴趣，不但没有兴趣，而且为了帮助众生更加的精进，他也要呵斥，让弟子厌弃这样的欲乐。在调化弟子的时候，就会呵斥那些耽著于妙欲的弟子，让他们从耽著当中出离。他根本没有兴趣，知道这些对解脱无益，他也会呵斥世间欲乐。世间的欲乐和精进二者是矛盾的。如果你对于欲乐方面特别有兴趣，对善法不会精进的；如果你对善法很欢喜，自然而然对于世间的欲乐不会有兴趣。自然而然就会诃厌，不仅自己厌弃，然后也呵斥欲乐。

辰三、利他精进：

寂灭舍众物，不怯无顾恋。

利他精进有四法，寂灭是第一个，舍众物是第二个，不怯是第三个，无顾恋是第四个。

第一，究竟利他。“寂灭”在利他方面就是究竟利他，将众生安置于寂灭果位，当然最究竟的寂灭果位就是佛果，佛果是最究竟的寂灭，小乘的寂灭还不算终极寂灭。菩萨的发愿，暂时来讲把一部分的众生安置在暂时的寂灭，究竟来讲众生安置于佛果的大寂灭当中。

第二，暂时利他。“舍众物”是暂时的自他，就是把自己众多的资具、财物，都能够施舍给众生，让众生得到安乐。

第三，如是成办他利心不怯懦。“无怯”，是成办他利的时候，完全没有怯懦。菩萨在利他的时候，没有什么怯懦心，叫做无怯。

第四，全然不顾成办自利之事。“无顾恋”是在成办利他的时候，对自己的事情没有什么恋恋不舍的，毫无顾恋。不会觉得利他的时候，我的事情怎么办？帮助众生的时候，我的修行怎么办？我今天的课诵还有没念、打坐还没有打……刚开始发心利他总会很自然的想起我的事情怎么办，利他了，自己怎么办。四地菩萨精进利他的时候，他不会考虑我的事情怎么办。他知道利他就是自己的事情，没有觉得利他和自利两个是分开的，完完全全把利他当成自己的事情来做，因此完全不会顾及自利的事情。

寅四（五地之修治）分二：一、本体；二、分类。

卯一、本体：



五地修治的自体是能圆满五地后得福德之断证的殊胜方便智慧。

卯二（分类）：一、静虑之分支法；二、静虑之本体法。

辰一（静虑之分支法）分二：一、身远离愤闹；二、心远离分别。

如果修静虑，也有一些分支。这方面对我们来讲也是一样的。身和心一个是愤闹，一个是分别。在《入行论·静虑品》中，也是讲了远离愤闹和远离分别。

巳一、身远离愤闹：

我们在修静虑的时候，身体要远离愤闹。

亲识及愠家，成为猥杂处。

这里讲到了三个问题，亲识、愠家和猥杂处都要远离的，要远离的有十种法。

第一，断绝贪恋的根源——与在家出家等亲方密切交往。“亲识”是自己比较熟悉的亲戚朋友，这方面属于贪恋的根源。不管是在家、出家等等，“亲”是自己的亲戚朋友，“识”有些地方讲就是熟悉的人，比如说善知识、亲友，叫做亲识。此处不是讲善知识，主要是指亲友。识就是友的意思，善知识就是善友。亲友是交往很密切的，交往越密切的就越容易让自己生贪恋，所以这是需要远离的。在《佛子行》当中讲到，“抛弃故乡佛子行”。为什么要远离故乡？因为在故乡当中有让你生贪心、嗔心对境的缘故，所以要远离故乡。

第二，断除嗔恨的根源——将信士、施主家执为我所而难以割舍以至于嗔恨反方。“愠家”，是嗔恨的对方。我们把亲友、信士、眷属执为我所，如果觉得难以割舍，谁对他伤害，你就会对伤害他的反方面自然而然生起嗔恨心。远离嗔恨的根源是很重要的。一种是从环境上面远离的，远离了故乡，自然而然远离了熟悉的人和怨敌。

还有一种是从心上远离的，虽然没有远离我的亲友，还在家乡，但是我的内心当中对这些亲友并没有过度的贪执。也没有由于过度的贪执的缘故，而对于伤害自己亲友的人过度的嗔恨，这也是一种远离，就是从思想方面的远离。



第三，远离散乱的众人相互聚集成为了繁杂喧闹之处。“猥杂处”，也要远离。什么叫猥杂处？容易让自己散乱，非常繁杂喧闹的地方，叫做猥杂处。人特别多的地方，比如歌舞厅等等，都是属于猥杂处，修行者如果要修静虑，内心当中对于热闹处的贪恋必须要断掉。一种是直接到寂静处，还有一种是虽然在城市里面，但是我对于亲怨和热闹的地方都没有兴趣，就是说你的分支条件都要达到。

巳二、心远离分别：

自赞及毁他。

心要远离分别念。

第四，断除希求自我赞扬的分别念。“自赞”，一般的众生都觉得自己不错，希求自我赞扬的分别念，很喜欢自赞。自赞有时候已经表现成语言了，从嘴里说出来了。在自赞的语言说出来之前，他是在内心当中首先自赞了，然后再通过语言表达出来。

首先在自己的分别心上面，要把自赞断掉，不要习惯于赞叹自己。平时来讲要经常观察自己的过失，知道自己做的还很差，没有什么值得傲慢和赞叹的资本。另外如果经常自赞，也是比较容易让自己的修行退步。能够经常反观自心的人，他就容易控制自己自赞的分别念。

第五，断除想诋毁他人的分别念。“毁他”是要断除想要诋毁他人的分别念。喜欢自赞有时候也会附带喜欢毁他，有时候是通过自赞而毁他，有时候是通过毁他来自赞，反正自赞和毁他基本上是成双成对一起出现的。我们如果能够反观自心，经常观察别人的功德，经常观察自己的过患，就能避免自赞毁他。

辰二（静虑之本体法）分三：一、凡夫行静虑；二、善逝喜静虑；三、义分别静虑。

静虑的本体，科判当中讲的很清楚。这三种是静虑的本体，但是在讲静虑的本体时，是通过什么来讲？通过远离三种静虑违品的方式来讲三种静虑的本体。这里直接讲的是静虑的本体，比如说静虑有三种，第一种叫做凡夫行静虑；第二种静虑叫做善逝喜静虑，就是佛陀欢喜的静虑；第三种叫做义分别静虑。所修的静虑就是这三种。



已一、凡夫行静虑：

十不善业道。

第六，断除十种不善业道的寂止等持。讲这三种的时候，是通过远离它的违品来讲的。第一个凡夫行静虑，是通过什么讲凡夫行静虑的？通过远离十不善业道。其实十不善业道是不是凡夫行静虑？不是。颂词里面的十不善业道并不是凡夫行静虑，什么是凡夫行静虑？断除十种不善业道的寂止，叫做凡夫行静虑。

如果你要修成凡夫行静虑，必须要断除十不善业。断除了十不善业才能够修持、获得凡夫行静虑。十不善业道不是凡夫行静虑，我们不要直接对应，这不是直接对应的关系。什么是凡夫行静虑？凡夫行静虑就是四禅八定。如果你要修成四禅八定，必须要断除十不善业道，在此基础上修持，寂止就会生起来。如果你不断除十不善，没办法修成凡夫行静虑。下面两个以此类推，也是一个道理。

十不善业道，即身三、语四、意三，这是必须要断掉的。修持禅定的时候，粗大的部分一定要断掉，必须要压制住，压制住才有希望修成初禅、二禅。如果你大肆的造十不善业，一点都不断，对于粗分也不压制，能够修成初禅是不可能的事情。这里讲的很清楚，凡夫行静虑要断除十不善业道，至少粗大部分一定要压制住。

已二、善逝喜静虑：

骄慢与颠倒。

骄慢与颠倒就是善逝喜静虑吗？不是。“善逝喜静虑”要断除两个违品，断除了之后的静虑才是善逝喜。

第七，断除骄傲自满的心态。“骄慢”，就是要断除骄傲自满，如果一个人有骄傲自满的心态，这时候不是善逝欢喜的静虑。

第八，断除常乐我净颠倒见地的胜观等持。“颠倒”，就是要断除常乐我净等颠倒。如果你有常乐我净的颠倒，安住在颠倒的见解当中，也就是说没有胜观见，这也不是善逝喜的静虑。必须在断除常乐我净的颠倒见地之后，这种胜观的等持才是善逝佛陀欢喜的静虑。佛陀欢喜的静虑就是没有骄傲自满和常乐我净的颠倒，这是直接符合解脱道的。佛陀欢喜的是



什么静虑？佛陀欢喜的静虑当然是和解脱道有关的，因此断除骄傲与颠倒的静虑就是善逝喜静虑。

已三、义分别静虑：

恶慧忍烦恼，远离此十事，
证得第五地。

真正的义分别静虑是恶慧忍烦恼，和前面一样，这不是直接对应的，断除恶慧、安忍烦恼的静虑叫做义分别静虑。

第九，断除邪见等恶慧的劣见。“恶慧”，首先要断除恶慧，什么恶慧？邪见等就是属于恶慧。如果你相续当中有邪见就是恶慧，这方面必须要断掉，断掉了恶慧的静虑就是义分别。义是断除邪见的善义，没有邪见是什么见？没有邪见恶慧，那就是善慧，如果你安住在这种善慧，叫义分别。善慧是一种真实的善妙、正确的智慧，而不是邪慧，断除了邪慧，相应于善慧的静虑叫做义分别静虑。

第十，断除忍受贪心等烦恼的障碍——义分别等持。“忍烦恼”是什么？就是断除忍受贪心等烦恼的障碍，要把这个障碍断掉。一般凡夫人生起烦恼的时候他不想断，他一直忍着，嗔恨心生起来忍着，贪心生起来也忍着。真正的修行人不是忍着，一生起烦恼就要断掉。如果能够忍受烦恼的人，属于没有禅定的人，一般的不修行的人，就会经常忍受烦恼。断除忍受贪心等烦恼的障碍，就是对于忍受贪心等烦恼的障碍本身是要断的。

断除恶慧和忍烦恼的障碍的静虑，叫做义分别静虑。不忍烦恼叫义分别，具有善慧、正慧叫义分别，所有相应于义分别的静虑就是义分别静虑，这些就是属于静虑的本体。

“远离此十事，证得第五地”，前面的十种都是要远离的，远离了这十种法之后，就可以证第五地，第五地后得的福德资粮等就可以圆满。

今天的课就讲到这个地方！

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



《现观庄严论释》笔录

智诚堪布 讲解

第15课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》是弥勒五论之一，弥勒五论宣讲的侧重点不同。本论主要是宣讲般若波罗蜜多。不仅讲到了般若波罗蜜多的本体，更主要的宣讲了如何修证般若波罗蜜多，以及通过通达修证般若空性来成佛。

在《现观庄严论》分了八品，有八事七十义。现在学习的是遍智，主要是佛陀的智慧，通过和遍智有关的十个内容进行抉择。换一个说法，如果想要获得佛的智慧，也不是无因无缘的，必须要修持能够获得佛智的因缘。佛具有遍知一切的智慧，想要获得这种遍智果位的因也不是很简单。如果我们翻开大乘的经典和论典，就会发现菩萨的修行是相当复杂的。既有不同的菩萨修行和发心，还有各种所断所证的内容。我们从来都没见过，也不知道意义的名词特别多。

为什么要讲这么多的因？前面我们讲了，要想证悟遍知一切的佛智，必须要修持很多不同的能够证得佛果的因。如果没有这些因或者这些因不齐全，就没有办法迅速获得成佛的果位。如果我们认为成佛很简单，可能就错了。有些道友觉得成佛特别简单，不需要学太多的东西，也不需要下很多的功夫，只需要一点点简单的因就可以了，这是不对的。如果有这么简单的法，佛陀也没有必要给我们讲得很复杂。



在《现观庄严论》或者《经庄严论》等论典当中，讲了很多菩萨的修行，从凡夫到成佛，还有在成佛过程当中资粮道、加行道、初地到十地，整个成佛的心路历程都在不断的调整 and 变化，逐渐相应于究竟的实相。不同的阶段都有很多法，我们必须要去学习、观修，内心生起相合于经论当中的境界，修行上去了之后，障碍纷纷远离，它的功德也会逐渐的圆满。因为有这样的必要性，所以才在经论当中讲了很多。有些是需要通过学习来纠正自己的观念，有些是要通过所宣讲的修法去做，必须达到这些标准，这些都是从不同的侧面宣讲的。

一切万法的本性是空性的，空性的本身也不复杂，复杂的是我们的心。其实心的本性也不复杂，就是空性的。我们在轮回当中已经形成了或者熏染了很多复杂的习气。虽然有些地方说什么都不用想，也不用去观察，只要安住你的本性就可行了，心的本性是很简单的，心的实相的确很简单，但是我们要安住这种简单的实相却不容易。为什么？我们的心太复杂了。我们在轮回当中漂泊，在这个过程中，每一分钟都在想很多，同时也在接受很多信息，有时候不接受信息还不行，自己也会去关注或者寻找很多信息。每个信息看完之后都会留下痕迹。每天都是如此，无始以来就在我们相续当中留下了各式各样的种子习气。虽然心的本性很简单，万法的实相也很简单，但是这个简单的实相我们没办法发现，这个原因何在？就是自己的心太复杂了。如果我们能够相应于简单的实相，就不需要学很多，也不需要修很多，安住简单的实相就足够了。

实相和我们现行运作的心二者之间不对等，虽然心的本性非常简单，但是我们现行的心具有各式各样的习气想法特别复杂。怎么办呢？我们强制安住不了，不知道简单实相到底是什么状态，就要通过学修很多复杂的法来对治我们复杂的想法。虽然这些法看起来很复杂，但是每个都有针对性的对治，可以对治我们相续当中复杂的心思。如果通过串习，我们的心真正相应于空性，能够了知空性，那时候我们的修行相对也就简单了，就修一个大圆满的窍诀或者空性就可以，现在还不行。我们心里的想法太多了，让我们从天天想很多的状态一下子完全能够不想，而且这个不想也不是发呆或者晕倒了，而是说相应于究竟本性的无分别智慧的不想，这是不容易的。必须要把我们很复杂的心通过阶段性的引导，逐渐地相应于很简单的实相。



上师说，从某个侧面来讲，修行就是一个减法的过程，减去我们相续当中很多的习气，不符合于实相的毛病，比如说我们对轮回非常的耽著，佛陀对于怎么样把轮回的强大贪著减弱下来，开出很多的药方，像修共同加行、菩提心、空性等等，都是逐渐让我们把特别复杂的分别心简单下来的修行。当我们通过训练达到了一定的程度，就可以学正行了。为什么？因为你的准备工作做好了，心不像刚开始一样有那么多的想法和障碍需要遣除，通过前行已经遣除得差不多了，再给你讲一个正行或者窍诀，就可以直接去用了。如果刚开始就给你讲窍诀，在这么复杂的心根本没有窍诀的立身之处，也找不到窍诀的着手处，需要对治的太多了，想法层出不穷。当你要修窍诀的时候，可能会想到我还不会死，给自己安排了很多事情，还有需要去享受的，太多不切实际的想法，都会阻碍你没有办法一心一意地去修持所谓的窍诀。通过前期的准备把这些不切合实际的很多想法，该抛弃就抛弃，该淡化就淡化，该认知就认知，准备完之后，没有很多想法了。在你面前的窍诀就是一个窍诀。你去观修就可以入心，否则没办法入心。有太多的阻碍了。

前面的修行都是为了让我们的心的心达到一定的高度，然后这些密乘的窍诀就可以真正地帮助我们证悟殊胜的实相，那时候再来说一生成佛或者迅速成就才会有一定的底气。如果前面的工作没有做好，很多障碍没有遣除，一生成佛可能还是有点远。有些看起来非常复杂的教义，学到后面很多修法都是让我们认知实相。刚开始我们要学很多、背很多，观修很多的加行，这些都很有必要，因为我们的分别念太多了，对轮回非常耽著，离实相的状态太远了，必须要通过修行来减负，把不是我们的东西慢慢减掉，真正属于我们的是什么？除了实相之外，其他的东西都不是我们的。不是我们的东西为什么背着呢？不仅烦恼不是我们的，连这个我都不是我的。

哪里有我？我就是自己找来的颠倒东西，背在身上，说这就是我，还要保护它。学了般若空性，了知了实相之后，真正属于我们的东西是什么？这些都不是属于我们的。整个轮回、客尘、烦恼、罪业、痛苦，这么多的思想和分别念，真正学习佛法到了后面，就会发现没有一个是我们的，都不存在，全是假的。我们无始以来拥有的空性或者如来藏的实相，就是真正的实相，这才是我们的。我们要去追求属于自己的东西，不是属于我们的都不要了，不需要增加很多负担。慢慢了解了实相之后，对于方向就可



以做一个非常彻底的调整。

现在我们学的六度或者对治，就是让我们了解实相，把不是我们的东西抛弃。这些烦恼、执著、我就像垃圾一样，没有一个是精华，都是会让我们生起烦恼、痛苦、无有意义流转的东西，时间长了以后，我们舍不得扔掉这些垃圾，爱上轮回之后，就不想离开了，这是痛苦的根源，本来就不是我们的东西。我们不认识，以前根本狠不下心来修法，闻思完发现了实相之后，首先对于这些不是我们的东西，有了把它扔掉的想法。生起一个想出离的勇气，对很多人来讲，都是艰难的一步，迈出去之后，逐渐就会相应于实相。通过不断的学习之后，就发现能轮回者和所轮回六道的虚妄性。越学习实相，越能发现它的虚妄性，也就越有勇气真正出离或者帮助众生出离。如果我们不学和六度有关的实相，还会耽著虚妄的轮回，认为它是实实在在的，觉得这是我的。通过学习了义教法，见解越高越能够了知我们当前所轮回的地方或者它的状态，都是没有什么可耽著，不仅需要抛弃，也是能够抛弃的。

我们对于实相的学习是不能停的，不学实相肯定是在迷乱的现相当中做很多的取舍或者分别，这方面做很多的努力从根本上来讲，并不起什么作用，就是在虚妄轮回当中做很多的辨别。世间当中也有善良品质或者道德规范。有些是好一点的，有些是很差的，不管是看起来好一点，还是说看起来很差的，这些都是不存在的。从实相的高度来讲，都是客尘的状态。如果不学习，我们不会了解，学习完之后，自己就能够在迷雾当中看清楚，哪个是正确的，哪个是迷幻的假相，越来越清晰之后，我们就会更加有把握认清自己本来的状态。对于自己的本性到底是怎么样首先就会了解了，这个必须要通过了知和修学六度，才可以醒悟，六度都是让我们真正相应于实相的修行之道。

在学《现观庄严论》等大经大论的过程中，我们逐渐就要生起一些认知、定解或者境界。现在学到了遍智，前面对于福德资粮、智慧资粮等等都已经学了，然后对比较难以通达的方面，就是每一地的修治，我们也是正在学。虽然现在我们还没有登地，但是在登地之前也可以了解这些内容。所有的佛功德在因地一到十地的修行当中，都能够找到各自的对应。比如说在初地修了这个善法，在佛地就会成就那个果，或者反过来推佛果当中



的某个果，比如佛陀获得的法身，在前面的菩萨地当中肯定找得到获得法身的因缘。因缘是什么？就是空性等等今天我们要讲的一些内容。然后佛陀的色身，三十二相、八十随形好，这个果往前都能够找到痕迹，这说明什么问题？一定是在菩萨地的时候，修过正确的因，而且把因的力量修圆满了，自然而然就会获得佛果。同样的道理，虽然现在我们没有登地，但是登地的所有功德在登地之前也是如是的开始串习，串习得越早、种类越齐全、精进力越大，就可以更快速、圆满地登地。

佛果的功德是因为菩萨地的修行，菩萨地的果也是因为在凡夫地的修行。虽然我们还没有登地，但是也要了解每一地的功德。知道自己可以做哪些准备，对我们来讲，这还不是直接登地的因，也可以做一个比较早期的准备，逐渐通过这些修行把我们现在凡夫相续当中的违缘、障碍，还有不符合于实相的东西，削弱到最低的程度。这些修法早知道早好，早开始做早好。总有一天我们是要登地的，登地之前肯定要修这个法的。对于善法来讲，应该积极地早去学习，如果早去串习，我们也会发现布施、持戒、安忍自己也可以修，现在就可以以很大的积极性，投入到相应于自己当前凡夫的修行状态，契合于这方面去修行，就是一种很好的心态。只有这样精进地去修，才可以逐渐地在修行圆满之后登地。

下面我们学的是六地菩萨的修治。

寅五（六地之修治）分二：一、本体；二、分类。

卯一、本体：

六地叫做现前地，即“正等觉法皆现前”。为什么叫现前地？佛地正等觉法就是能够成佛的很多法，在六地就可以逐渐现前了，不是说佛功德在六地现前，而是因为般若度增胜的缘故，所以在六地时很多能够成佛的法在相续当中就会现前了，可以开始缘这个直接修，所以叫做现前地。六地主要是在出定位的时候，六度当中的慧度所有的违品已经清净了，慧度到彼岸就是般若波罗蜜多了。在六地后得时，也有一些修治，就是通过修行入定后见实相的空性智慧，在出定的时候也有应有的断证功德。

六地修治的本体也就是能够圆满六地后得福德之断证的殊胜方便智慧。六地菩萨要修的也就是通过殊胜方便智慧来圆满六地后得，即在出定



位的时候该断的断该证的证，这些殊胜方便和智慧就是我们要学习的。

卯二（分类）分二：一、圆满本体智慧之修治；二、圆满彼作用之修治。

分类分了两个，第一个是圆满本体智慧，第二个是圆满彼作用之修治。六地修治的本体是什么？就是智慧的修治，主要是以慧度圆满为核心的所有六度的修行，因此圆满本体是智慧的修治。然后是圆满彼作用，如果圆满了慧度也有作用。

辰一、圆满本体智慧之修治：

这时该圆满的已经圆满了，前面讲了六地菩萨时六度当中般若波罗蜜多慧度到彼岸。在《入中论》当中，主要是在学第六地的时候，最广的主要是讲现前地。现前地讲什么？讲人无我、法无我。对于凡夫人来讲，般若波罗蜜多是作为一个所缘，属于一个闻思的对境。首先要听闻，听闻之后生起定解，然后也要相似去修，修单空或者逐渐修双运空等等，有一个逐渐听闻、思维、修行的过程，缘般若的修行在六地之前，违品都还没有彻底清净，到了六地的时候，违品清净了就是到彼岸，真正的般若波罗蜜多就在六地菩萨的相续当中显现了。

施戒忍精进，静虑慧圆满。

在六地的时候，智慧度超胜的缘故。布施、持戒、安忍、精进、静虑和智慧的六度当中，具足方便分支的般若已经完全圆满了。这是什么意思？大恩上师在讲记当中也提到这个问题，前面的五地每一地都会圆满六度当中不同的度，初地是布施到彼岸，二地是持戒到彼岸，乃至第五地是静虑到彼岸，每一地都有一个圆满的。这种圆满是不是在初地其他度没有修？不是其他的度没有修。初地其他度都修，也会具足六度。在六度不断的修行过程当中，首先六度当中的布施在初地开始圆满。我们现在开始修行，经过了资粮道、加行道的修行，在这个过程当中，按照菩萨修行的方式来讲，超不出六度，所有菩萨的修行都是六度，就在同时修六度的过程中，初地六度当中的布施度率先圆满。

布施摄持的六度在一地圆满，布施摄持的六度是以布施为核心，虽然六度都具足，但是初地的时候，六度当中的布施度就已经到彼岸了。这个



方面就是初地的特色。到了二地的时候，虽然同样都是要修行六度，但是六度当中在布施度圆满的基础上，持戒度到彼岸了。以此类推三地的时候安忍度、四地的时候精进度、五地的时候静虑度，这些纷纷到彼岸，然后第六地的时候，六度同样都具备，但是六度当中的慧度已经到彼岸了，从这个方面来讲，智慧度所摄持的，或者说六度当中智慧度这时已经圆满了。本来以前所有的方便都已经具备了，然后在这个时候具足方便分支的般若完全圆满，其他是属于方便的分支，这个时候的慧度属于本体，然后在六度的时候它就已经圆满了。

用一个比较简单的话来描述，六地菩萨慧度到彼岸，其他的诸度在慧度的引领之下，已经纷纷到了彼岸或者成为圆满的状态。这是在慧度圆满的情况下，同时具备了其余的布施等等，初地的时候，在布施度圆满的同时相应地具备持戒、安忍等等，这是不是圆满？不圆满。在初地的时候是布施度已经圆满了，相当于布施度带领具足了其他的度。布施度不可能没有般若波罗蜜多，肯定会有无分别智慧。那是不是意味着初地时六度全部圆满？不是。初地哪一个因缘率先成熟，这个度就会率先圆满。在初地圆满的是布施度，二地圆满的是持戒度，逐渐通过自己不断地修行，到了六地具有方便分支的慧度已经圆满了。这方面叫静虑慧圆满。

上师老人家在讲记当中也讲了，作为一个修行者来讲，在很多教言当中都提到了很多看破、放下等等。这个教言本身来讲，对应的程度不一样。有些时候可能是在一个相对来讲，比较基础的层次上，你可以放下一些、看破一些，根本的看破放下，可能有一定的难度。为什么有难度？如果是一些比较基础的东西，只不过以前不懂，这个潜质是有的。别人一点拨你，道理是这样的。你一下子懂了之后，就看破放下了。相对来讲这是一个比较基础的。如果超过了我们在世间所学习的智慧和得到的经验之后，你要看破放下就做不到了，那时候只能变成一个概念了，就是纯粹的一碗鸡汤。这时候可能就不一定是真正地像我们讲的一样，相对来讲，有些时候好像就是心灵的安慰一样，要你看破放下可能就会有点力不从心了。怎么办呢？必须还要进一步去学修，提高你的智慧和修学，当提高到一定程度时，和它差不多的障碍就可以看破放下了，再深层次的看破放下，还必须要有更深的智慧。



完完全全地从根本上看破放下的只有般若波罗蜜多。因为它已经直达实相了，不是在表面上通过一些世间的学问和智慧引导你去看破放下，虽然可以通过世间的哲理让你看破放下，但是比较深层次、根本性的道理，世间方面就鞭长莫及了，必须也要通过般若当中所讲的内容，以完全直达实相的方式去看破放下。这方面就像层层迷雾一样，如果你的智慧没有直达实相的本质，不把所有的幻相看破，完全穿越，你怎么看破、放下？假如说迷惑有十层，你的智慧力无法全部穿透，只能穿透到三四层，剩下的东西就看不破、放不下了，可以把所有的幻相穿透的就是般若波罗蜜多。

为什么是般若波罗蜜多？般若波罗蜜多能够完全让我们了知一切迷惑的根源是什么，然后断除了对于一切法不了知的法执、人执，完全了知了一切万法的究竟实相空性，在这个状态下，所谓的幻相、迷惑都是了知。一切万法看起来是好的，还是不好的。不管怎么样，都是虚妄的自性。了知了之后，这个时候你可以看破了，完全从见解上了知了，逐渐再去训练这个能力，真正能够看破放下。如果只是口头上的看破放下，相当于不管它，转移了注意力，有些时候稍微起点作用。如果要长期起作用或者要从根本上去起作用，这是做不到的事。

为什么要直达一切万法的本性？直达了本性之后，才会完全了知一切万法的虚妄性。我们讲这堂课之前，也提到了一个问题，就是为什么要不断地去缘般若波罗蜜多空性去学习？因为每一个字、每一个意义都是直达实相的，所以越能够了知实相就越了知幻相。如果你不了知实相，也是了解不了幻相的。在不了知实相的情况下，幻相对你来讲不叫幻相，它就是真实的。你没办法了知这是幻相、纸老虎或者梦中梦。你在梦中，根本没办法发现这是梦中，必须要彻底醒过来。

通过般若波罗蜜多完全了悟一切万法的究竟本性之后，那时候就会知道了。实相就是看破幻相的，能够了知所有幻相的本质。如果没有彻底了知实相，幻相对你来讲可能也不叫幻相了，因为你都没有办法知道它是幻相。

为什么说中观宗是最了义的，因为它直达了一切万法的究竟本质，有些不是，有些达到了一半，有些表面了解了。中观宗破一切，不是说一定要找一个宗派来对立。中观宗没有说，与人间斗，其乐无穷；与声闻宗斗，



其乐无穷。不是说一定要找一个斗争的对象，而是要去分析一切万法的本性。因为有些人没有达到了知万法本性的程度，所以必须要一层层去剖析。比如这个还没有达到实相。为什么？这个问题还没有观察到，还没有破除，慢慢把这些全部破除了，破完之后，就可以了知一切万法实相。当我们了知万法的实相时，再从实相的高度来俯视，就会知道一切都是假的，没有一个真实。如果我们了解完之后，真正可以看破放下，这种不执著完完全全是因为没有什么可执著的，它就是一个虚幻的东西。这个执著是缘于什么？所有的执著缘于实有的执著。因为你认为它实有，有一个可执著的点，哪怕是小小的一个点，只要有一点点你的心可以抓得住的，就会变成执著。

对于轮回的万法，众生产生了最严重的执著，把这一切都当成真实的在追求。声闻宗已经把一部分所谓的实执破掉了，最根本的让众生轮回的人我执已经破掉了。虽然破掉了粗大的五蕴，但是还保留了微尘。心识最细的分支没有破，只要没有破干净，心还是自然而然地就缘上去了。

唯识宗把其他的法都破掉了，只有依他起没破，还保留着，他的心就可以缘。自续派有一个分二谛的观点，只要分了二谛，还是可以缘。如果我们最后得到一个空性的结论，乃至空性的结论不破，还是可以缘。只要有一点点执著都可以缘，也就没有办法彻底地去打破它。只有完完全全了知了万法的究竟本性没有什么可耽著的，就可以不执著。真正的不执著，就是没有一个可以执著的，万法的本性的的确确连空性本身都是不存在的，没有什么可耽著的，在我们的心识面前，没有一个法可以成立的。“若实无实法，皆不住心前”，有实法、无实法没有一个住心前的时候，心才会完全寂灭。心前有一个有实法，你的心寂灭不了；心前有一个无实法，你的心寂灭不了。怎么寂灭？还有法存在，肯定就是要缘它，只有把有实法、无实法通过观察，没有一个可成立的时候，你的心慢慢就寂灭了。这个时候的不执著，就不是口号，而是真的不执著了。

这方面是需要通过观察的，现在对我们来讲，很幸运的一点是教义还在，而且能够正确地帮助我们分析教义的善知识也在，也有传统讲闻的传承，不单单是念诵的传承，也有讲解的传承，中间没有受到染污，一代代这样传下来之后，非常的正确。我们可以缘这样的教义去学习，比如现在很多的道友们学习《中观庄严论》《中论》《智慧品》等等，都是由于现



在有很多善知识可以如理如实、非常明确地剖析一切万法的究竟本性。在这些智慧面前，没有一个可以成立的。我们了解完之后，这些就是不执著的最大助缘。如果没有这些教法了，或者说书还在，已经没有人讲了。大家就去猜，我认为是这样的，他觉得不对，认为是那样的。这些都是大家的分别心，没有一个可靠的。现在讲解这些法要的善知识还在，也在不断去讲解，告诉我们应该如何正确的理解。一方面这是佛菩萨的事业；一方面也是众生的福德还没有消尽。

如果有一天，宣讲这些真正不执著的法本没有了，如理如是地分析的善知识也没有了。你想不执著也不行，没有办法了，肯定会执著。没有这些教义，执著就会越来越深。我们要好好学，不是喊喊口号或者说几句，有些修行者并没有以保质保量地去引导自己的心不执著。而是把不执著当成一个口头禅，或者不想修善法的理由。反正不执著就对了。什么叫做不执著？这个肯定不是不执著，而是根本不愿意去做。有些时候不执著也会变成有些人不修善法的借口，有些时候纯粹就是当成一个口头禅。虽然这个口头禅肯定比其他的口头禅要好一点，但是必定也只是一个口头禅而已。它本来对于我们相续当中，可以有深层的调伏作用，却变成了一个口头禅。天天念一下，虽然肯定也会在你的相续当中种下一些种子，但是现在对我们而言，还没有到达只是种种子的阶段，这是完完全全可以通达的，而且在通达之后，还是可以去用的。

通达之后，你就可以每天去串习。比如说我们学习《中论》《中观庄严论》。懂了怎么样去观察、安住，就要抽时间去观想、打坐，这方面是不能满足的。在不断地观想、打坐之后，就会发现执著的确越来越少，这个不执著就从一个概念、见解变成了一种状态、境界，这个境界不是谁的，就是你自己的，你有了这个境界之后，就可以让它去发挥作用，执著越来越少，你的智慧就会越来越深了。

从空性的方面来讲，般若波罗蜜多是直达本性的，能够颠覆所有众生妄念的唯一利器就是空性，这是不能放松的。如果你把空性放松了，剩下的都是妄念。虽然前面讲，有些妄念是好的，有些妄念是坏的，虽然有些是好的，但是它的本质还是属于妄念。乃至于妄念消除的根本因没有出现之前，暂时还只能在妄念当中不断地漂流，看不到有一个亮光，找到可以



出去的洞口。如果空性的智慧在我们相续当中逐渐生起来的时候，真正就有了开始要照破一切迷乱的基础。因此空性的教法不是可有可无的，而是非常重要的。

在上师讲记当中，依靠《中观宝鬘论》简单地把六度的功德介绍了一下。宣讲六度，不同的地方分别从它的本体、作用。功德或者果来介绍。这里面就是从它的功德方面介绍的。修布施的功德或者果是什么？如果我们经常性地修布施，生生世世当中，都会具足圆满财富，这是一种因缘法则。究竟是谁在后面操控呢？好像我们在这儿投资，后面有人在操控大盘。这方面确实没有，就是一种因缘法则。你做布施，通过布施本身的作用，谁布施谁就可以获得财富，相当于种庄稼一样，你把种子种下去了，一定会有收成。收成不是说种一颗收一颗，这样种地就没必要了。种庄稼的因果规律不是种一得一，而是种一得百、种一得万、种一得无数的自性。如果想要生生世世财富圆满，布施就是一个非常好的方便。

布施会不会在今生成熟？这个不好说。很多人修布施，都想现在没钱了，赶快修布施，很快就可以收获了。不一定那么快。因为轮回是很长的，所以做一些长线的投资也很有必要。不管怎么样，从某些方面来讲，轮回还在继续，投资就不能断。轮回后面还有很长，虽然你修了解脱道，也许在可见的未来就会解脱了。即便如此，布施也是能够帮助自己解脱的。在因缘法则当中，布施直接的果就是获得财富。

至于布施的时候，后面得到的财富是怎么样的，要看你布施的时候做得干不干净，夹不夹杂着染污、悭吝心、产生了后悔心。或者说布施的时候，东西和发心是否圆满，这些方面都要看。总的原则是通过布施得到财富，这些和你布施的因缘也有关。种庄稼的时候，也要看种子、土地、气候等等，很多因素都可以影响果的成熟。我们现在虽然有很多福报都在成熟，但是不太稳定，一段时间有，一段时间没有，总是在漂浮、动摇。如果它的果在波动，说明在这笔财富成熟的因上面某些因缘还不太齐全，所以就会导致果的不圆满。如果要让果清净，发心一定也要清净，不要有悭吝心，物品最好是圆满的，也要经常做。前面讲了，如果有菩提心就更好的，这些都是让果无穷无尽的窍诀。

这个因素有很多，菩萨和普通人做布施的差别很大。差别在哪里？布



施者的相续当中，如果有很多清净的因缘，就能够导致布施的善根非常纯净。如果布施的时候，力量大，清净心比较重，就是一个良种；如果布施的时候，悭吝心很重，有很多顾虑，就不是真正的良种。虽然也会成熟，但是就很小了。有些大方面还有一些小的差别。作为一个菩萨来讲，不一定真正是为了自己后世得到财富而去做布施。不管想不想在后世获得财富，布施自带的功能就是让你得财富。

菩萨不求自己得财富，难道就不成熟了吗？不求反而成熟得更多。不求本身是一个很好的因缘，而执著就会变成一个制约的因素。如果你希求做了布施以后，别人会来感谢我，我的名声很大，或者布施我的后世会得很多财富。这些执著就是制约善根增长广大的一个因。菩萨布施不求今生的感谢，也不求后世的异熟，就是一心一意地为众生。是不是他不求，这些就不会让他身上成熟了？绝对不会的。越不求反而越快。不希求的本身就是对于布施的果，没有约束性的一个非常好的因缘。

如果我们要做布施，应该尽量地了知这些关于布施的因素，了解完之后，尽量去做。虽然我们在做的时候，肯定会有勉强，还是会想自己。好像不想自己后世的异熟，总是有一点心不甘情不愿。我们还是要去相信佛语。不管怎么样，这次我的布施就是为了众生，刻意提醒自己不想我的异熟果，就是为了众生能够得到安乐去做布施，每次都这样做，慢慢我们就习惯了这种比较符合于高层次的布施，而不是老是想到自己的异熟或者得到一点称赞、名声。我们要知道这些都是制约的因素。

如果我们相信布施得到财富的佛语，对佛语这部分相信，没有理由不相信另外一部分。这是什么意思？我们相信布施能够得到广大财富，这是佛说的。如果你不求自己的利益，一心一意为众生，布施的果会更广大。这也是佛说的。我们既然相信一个，其他的也要相信，相信之后，我们就要去做。做了之后，业果不虚一定会很准确地返回到自己的相续当中，越不执著返回的越迅速、越广大。

持戒能够让我们获得很多善果，有些说持戒得升天，有些说持戒得安乐。我们守持戒律就是快乐的因，不要认为持戒是痛苦的因，以前不守戒之前还快快乐乐的，守完戒之后就郁闷了，这个不能做那个不能做。这是众生不了解因果规律的缘故。持戒不是痛苦的因，而是得到安乐的因。持



戒本身是一个很大的善根，这是在不让你做恶业的基础上得到的善根，它的特点是什么？首先制止你的恶业，然后得到的善根，这个善根本身就是制止恶业的善根。只要你能够守戒，戒律当中不能做的，比如不杀生、不偷盗等等，本身就把恶业的部分去掉了，把恶业去掉之后，这个善根就是没有恶的善根，没有恶的善根成熟起来，完全没有带着恶业的种子习气，可以让我们得到快乐。虽然有些地方说持戒是让我们断除恶业的，但是断除恶业只是持戒的一个功能。从持戒本身来讲，我们发誓不造恶业之后，守持的戒律是一个很大的善法，这是一个远远超过布施的善法。这是持戒自带的功能。既可以让我们生善趣，也能够让我们在善趣当中获得一些快乐。如果我们想要快乐，不要痛苦，就要守戒。

虽然有些时候不守戒也不等于去造罪业，但是从另外一个角度来讲，有些人不守戒就没有什么约束，他想反正我没守这条戒就可以做，好像就是给自己一个暗示，这个可以做。做了之后，虽然没守戒，也没有犯戒的过失，但是你去做这个恶业本身会有自性罪，本身就会让自己不快乐。

有些人不受戒也没有做恶业，这是不是善法？不是善法。只是没有做而已。比如说很多人一辈子都没有杀过人，戒律当中不杀人是根本戒，如果能够守持一辈子不杀人的戒律，有很大的功德。有些人一辈子没有杀过人，得了很大的功德吗？没有。他只是没杀人而已，并没有因为承诺不杀人而得到守戒的功德，这是两回事。其他的不偷盗等等都是一样的。虽然有些人可能一辈子没有做过，但是即便没有做过这些，也没有承诺发誓，得不到功德，只是没有做这些恶业而已，不会因此变成一个善法。

要得到善法必须要承诺，有些地方说如果有些人做不到不杀生，只是发愿，还不算一个真正的戒律，有些人在上师面前发誓说我这辈子不杀老虎、狮子或者大象，也有很大功德。发誓与否有很大的差异。有些人说，我发誓不杀天人、魔鬼，这些都可以，反正只要承诺了，就会有功德。这个相当于一种中介，还不是平常意义上的五戒或者斋戒，这样想也有很大功德。承诺不承诺、发誓不发誓之间的差别就是这样的。如果不懂，觉得反正我这辈子也不做什么坏事。如果有把握不做坏事，那就去承诺，可以去受个戒，这方面能够获得很大的利益，也是以后快乐的因缘。

安忍的功德是相貌庄严。相貌庄严有很多因，有些地方说，在布施的



时候，如果你所布施的物品很完美，颜色也很好看，就可以成为让你的容貌庄严的因。比如布施的物品本身很完美，也有光泽，就像供花，花既有香味，形状、颜色都很好，后面香味有香味的果，形状也有形状很好的果，然后颜色很好，可能以后你的肤色会很好。这方面也是一个因缘。虽然供养当中也有一些获得庄严的因，但是最主要的让人相貌庄严的因就是安忍。因为安忍本身就是一个清净的大善法，如果调伏自己的身心而安忍，能够让众生的相貌非常庄严。如果不安忍，动了嗔心之后，通过热恼会引发身语意，就会有一些让众生痛苦或不悦意的表现。比如发脾气的时候，脸会扭曲变形，让人感觉很可怕，这些都是如是的因如是的果。经常性的安忍，就是获得相貌庄严的因。如果想要让自己的相貌庄严，修安忍是非常好的。

有时这一世修安忍可能对现在的容貌不一定有很大的帮助，因为现在的容貌是前世做了什么样的因，所以这一世的容貌就会如此。容貌大的方面是改变不了，不可能从一个不好看的人第二天醒来的时候，一下子变成了像明星一样。虽然这么明显的变化到不一定有，但是你如果坚持让自己的心善良，修持安忍，内心平和之后，你的容貌可能会有一些变化，变得更加的慈祥、平和，让人有一种舒服的感觉，这些是有的。

安忍会获得容貌庄严的果，这是大概讲的。业的本身会相互影响，一个人的果不知道会怎么成熟，有些是这个因和那个因混在一起成熟的。比如有些人很富裕，容貌很丑陋；有些虽然转生到了旁生道当中，但是长得很好看。因为里面有很多因素都在影响着我们的，所以到底是怎么样成熟也是一个很复杂的问题，总的原则就是这样的。

精进可以让众生获得威严，如果经常性地对善法有兴趣，喜欢修善法，精进的人生生世世都很威严，不怒自威。这不是装样子，而是自带的威严，他的气度非常好。在众人面前也不会觉得恐怖，他很自信，这方面都是属于精进的果。现在也有很多人，别的方面可能没什么，就是他的面相或者现在所说的气场、气质都不一般。虽然他在其他方面不行，但是这方面是可以的。

众生造的业各式各样，从现在众生的喜好，也可以看得出来，有些人喜欢做布施、放生，对别的方面没有兴趣。现在每个修行者，也是对自己喜欢的使劲做，不喜欢的就不做，这种情况非常多。今生当中是这样的，



前世也是这样的。不仅自己是这样的，其他众生也是这样的。出现了很多的业夹杂在一起，综合后再成熟的情况。这里面就很复杂了，可能各种各样的因缘都有一点，这么细致的因果我们分析不了。以前做了哪种因混合成熟变成这种状态了，佛一看就知道，里面有二十种业同时在成熟，所以变成了现在的样子。而我们就不知道，只能大概去对应一下，详细的对应凡夫是做不到的。

静虑可以让我们的身心寂静，如果经常修静虑，身心很调柔寂静。比如现在说这个人很文静，也是和这方面有一定的关系。身体很寂静，从来不喜欢烦躁地动来动去，身寂静、心也很寂静，就是很调柔的状态。这方面也是修静虑而感召的。

智慧可以令人从烦恼和痛苦之中获得解脱。如果我们想要从烦恼中解脱，一定要修智慧；如果我们想要从痛苦之中获得解脱，也一定要修智慧。

现在我们了解了功德之后，六种法都要慢慢来修。现在我们具有什么样的情况就从这开始修，越往后修的时候会越来越得心应手。障碍违缘越来越少，顺缘就会越来越多。本来这是六地时的修治，现在对我们来讲，也是可以相似地去对照六度的一些修法慢慢去做。

布施可以训练，把自己的财富逐渐习惯性地去做布施；持戒也是从一条戒两条戒开始守，然后受个斋戒，逐渐习惯了持戒之后，最后持戒的习气也会越来越深厚。安忍也是一样，从比较小的事情开始训练。许多事情都是训练完之后就会越来越熟悉，长久串习以后不容易的事情是没有的。《入行论》也讲了，“久习不成易，此事定非有”。长久地串习，不变得容易的事情是没有的。我们串习了之后，就会越来越容易。精进、禅定、智慧也是一样的，只要我们去做，才可以逐渐获得。首先了解了这个道理，然后我们就要去做。

辰二（圆满彼作用之修治）分二：一、成就自利法身因之作用；二、成就他利色身因之作用。

在六地的修治当中，圆满慧度的作用的修治是什么？有两个作用，第一个是能够成为自利法身因的作用；第二个是成就他利色身因的作用。一个是自利法身，一个是他利色身。我们都知道佛陀的法身，后面还要讲《法



身品》，主要是法身的功德。色身就是相好庄严等等。

已一、成就自利法身因之作用：

于弟子麟喻，舍喜舍怖心。

这里有三个，第一是“于弟子”，第二是于“麟喻”舍喜，即于弟子舍喜和于麟喻舍喜。第三是“舍怖心”，这个颂词里面有三个内容。

“弟子”是什么？《现观庄严论》当中的弟子都是指声闻道。小乘就是平常我们讲的二乘，分为两种，一个是声闻乘，一个是缘觉乘。

第一，于弟子舍喜。菩萨要成为法身的因，不能对声闻道生起欢喜心。如果觉得我一定要修证、趣入、安住在声闻的果位当中，就是对声闻道的欢喜。对于希求获得法身的菩萨来讲，不能够欢喜于此。既然是法身因，就不能够走小乘道，因为小乘道不是法身因。如果你修了小乘，通过小乘的资粮道、加行道，获得了小乘见道、见道过后到修道、修道圆满了无学道，到了无学道就获得阿罗汉果位了，它是无学，已经到达究竟了。阿罗汉是法身吗？不是法身，离法身还差得远，差了十万八千里。因为不是法身因，所以不能欢喜声闻道。

于弟子舍喜。它不是自利法身的因，这里的法身就是指佛陀的法身。既然你要成佛，怎么可能喜欢一个声闻道？声闻道不是成佛的因。虽然究竟来讲会成佛，有些地方讲声闻也是成佛的因，它是一个支分的因。现在不需要走一个支分的因，就有一个直接发菩提心进大乘的因，为什么要去欢喜一个小乘的因？明明有一条捷径，你偏要去转几圈，那就没必要了。

第二，于麟喻舍喜。麟喻就是缘觉，二乘当中的麟角喻缘觉。麟角喻就是犀牛或者麒麟的角，麟角喻就是独自而住的，他是独自而住，不和其他人一起住，就是独自地觉悟。缘觉的种姓就是不喜欢和很多人在一起，特别喜欢独居。上师们批评有些弟子的时候也说，有些人修来修去是不是在靠近缘觉的果位？不愿意和道友相处，总是喜欢一个人独来独往，是不是想要发一个缘觉的心？

缘觉的特性就是不喜欢很多人在一起，即便后面他得到了阿罗汉果位，按理来说，阿罗汉有法义词辩四无碍解。他的辩才无碍，可以给众生讲很多的解脱道，他就是不喜欢讲。即便是成就了阿罗汉之后，都是一个人在



山里住着，最多化缘的时候下来，然后化缘之后要利益众生也不讲法，跳到空中去显个神通，让下面的众生发几个愿，他就走了。

这方面的公案在《贤愚经》中有很多，没见过独觉说法的。他就是显神通，让这些施主在下面生信心、磕头，下来之后，问你有什么愿，然后就开始发愿，愿以后如何如何，他就是通过这样的方式去利益他。发了愿之后，他说谛实语，愿你的愿成熟，他就走了。虽然种下这个因，也是利益众生，但是他不讲法。

上师在讲记当中说，依靠圆满的持戒度远离对声闻果位的欢喜心。圆满的持戒度绝对不可能为了自己一个人解脱，如果是为了自己一个人解脱，他的持戒度不圆满。持戒度圆满是菩萨的戒律圆满了，菩萨的戒律圆满了，前面讲了严禁恶行戒、摄集善法戒、饶益有情戒，如果菩萨戒圆满了，他不可能是走一条声闻的路，根本不会对声闻果位欢喜的。

这里已经到了六地，圆满了持戒度的缘故，他对声闻果位的欢喜心一点都没有了。虽然真正来讲，他在登地之前都不可能，但是像后面上师讲的一样，有些时候在相续当中还有些习气，这样在习气方面也会断掉，完完全全就是没有兴趣了。通过圆满持戒度的缘故，他对声闻果位的欢喜心是没有的。

圆满禅定度，他对缘觉果位也没有欢喜心。禅定度前面也讲过，有凡夫行禅定、善逝喜禅定、义分别禅定等等，这些禅定都是大乘的禅定。大乘的禅定就不是自己一个人在深山里修禅定。我们前面讲到难胜地的时候，五地菩萨也是非常善巧安忍眷属的邪行。如果换了缘觉种姓的人早走了，他本身就喜欢一个人待着，你们还在下面闹事，他更有理由走掉，根本不管了。静虑度的菩萨，甚至连眷属的邪行都能够安忍，不会因为讨厌众生独自安住在一个独觉果位，这些方面也是其中一个根据。

因为大乘的禅定证得的是更殊胜的境界，都是能够利益众生的禅定，所以因为禅定度圆满的缘故，对缘觉果位的欢喜心也是没有的。缘觉的特性就是不愿意接近众生、不愿意利他，他有的禅定主要就是自己受有，他不愿意更大地利益有情。这两个都要远离。

如果换一个侧面，对我们来讲，如果想要获得法身的因，就不能欢喜



二乘声闻和缘觉。对于有些道友而言，声闻乘和缘觉乘还是颇有吸引力的，他觉得一个人修行然后获得一个阿罗汉的果位，不需要去担心今天会不会有人敲门，打开门之后，对方说，听说你是菩萨，我要化缘一只手、一个耳朵。害怕得不敢开门，怕来化缘自己的东西。其实他也不会有这样的担心，有些时候修行已经达到一定状态，就是为了利他的，不是完全只想自己一个人。如果我们自己想要成法身，第一要舍弃对声闻的欢喜，第二要舍弃对缘觉的欢喜。

有些道友刚刚讲了，他喜欢声闻乘、缘觉乘的状态，相续当中有这种习气，所以能躲多远就躲多远，能多安静就多安静，道友也不愿意接触，反正就是自己一个人好好地待着。有些人就觉得我一个人先获得涅槃的果位，这个境界是很好的，没有烦恼。即便是现在在很多大乘的修行人里面，多多少少也带着这些习气。我们要学，学了之后，如果想要最终成佛，不能走弯路，我们要知道菩萨道的殊胜。

有些时候为了让菩萨们不要发起入小乘的心，佛陀专门讲了很多二者的对比。我们前面再再讲了，比如说《大乘经庄严论》相当于是专门做对比的，小乘怎么样、大乘怎么样。这样对比下来之后，对小乘就没有兴趣了，自然而然地觉得大乘就是殊胜。

以前我在学的时候就是这个感觉，学完之后觉得没有必要去学小乘，好像通过弥勒菩萨几十轮、上百轮的对比之后，发现小乘真的不完美，而大乘是完美的。我们一定要认真学这些，这方面也有必要性。如果我们心中还隐藏着这个种子，认认真真学完之后，这个种子可能就没有了。当然这并不是唯一的作用，还有其他的作用，比如说让我们了知菩萨道的本性，然后得到殊胜的大乘功德。我们也要有意识的从现在开始就不要让我的思想跑到喜欢小乘的道上。这并不是诋毁，这和诋毁是两回事，并不是我们要把小乘打倒。虽然有三乘，但是我们是学菩萨道的，没必要进入那两乘，那样会对修菩萨道本身造成障碍。

这些发心等等都不一样，证悟小乘道也有它的因缘。没有足够强大的出离心，根本没办法证悟小乘的见道。证小乘的见道有很高的要求，发菩提心不会证悟小乘的见道，不是这个因缘。必须要对轮回厌离到一定程度的时候，才会证道，而且这种很强的厌离轮回能够让你证道的心，以后要



扭转也很困难。后面要入大乘，以前让你获得见道的想要出离轮回、不想入轮回的心，就会变成一种障碍。

我们此处既不是舍弃小乘，也不是诽谤，的的确确小乘、大乘就是这样的自性。如理如是的分析和辨别，不存在舍法的问题。这方面我们不用担心，以前上师们早就分析过了。

第三，舍怖心。前面讲了如果我们要获得自利法身，不能够欢喜二乘，换一个角度来说，我们必须欢喜大乘。欢喜大乘是成法身的因吗？当然是。你都不欢喜大乘，怎么证悟法身？这是入道最初的基础。然后我们要发起菩提心，发起菩提心才是法身的因。最后还要对空性舍怖心。对什么舍怖心？对空性舍怖心。有些时候众生对空性非常恐怖，如果害怕空性，就不能成为法身的因。通过修什么得到的法身？修空性是法身的直接近取因。别的都是助缘。这里入大乘是一个助缘或者总的因。入大乘之后，你要获得法身就修空性，要获得色身就修布施等等。

“于弟子麟喻舍喜”是总的入大乘。入大乘之后，成为不共的法身的因就是要修空性、欢喜空性，就是要对空性舍弃怖畏之心。首先是听闻、思维和修行，不断地串习空性，当证悟空性之后，最后可以获得法身，一切的障碍执著都已经寂灭了。

因为空性本身来讲就是万法的实相，万法实相超越了分别心，所以说很深髓。月称菩萨在《入中论》的最后，把般若、中观等空性的教义比喻成深海。大海深处的颜色是很黑的，有些时候我们看到一些拍摄的视频里面，大浪起来以后，深海的顏色，真的很恐怖，就不像在海边的沙滩上，觉得大海很可爱。如果到了大海深处，大浪起来了，感觉无依无靠的时候，会非常的恐怖。很多地方把空性比喻成很深的大海。

众生无始以来串习的都是实实在在存在的法，而空性是让众生的分别念没有着落的，什么都不能执著的。众生非常习惯、赖以生存、重重的我执分别念，在这里全部打翻了，一一破除掉，没有一个让你能抓住的。众生的心非常恐慌，很容易生起一种恐怖心，最后会比较容易放弃或者诽谤。

菩萨们在给众生讲空性之前，首先也会做大量的准备。菩萨作为一个老师来讲，为了让众生能够学修空性，也是做了很多学生根本不知道的准



备工作，然后逐渐引导他，也许在调化这个众生几世、几十世的过程当中，一点都不提空性，完全就是讲让他根基成熟的法，逐渐地引导他修，到了某一世再给他讲空性。

空性会让众生很习惯的分别心突然觉得没有了，就像有地方讲的一样，你下面坐的地板被别人抽走的感觉，突然没有了，掉到空中了，怎么办？很恐慌。或者掉到大海里的時候，你的木板被别人拿走了，觉得很恐慌。有很多类似的比喻，本身众生修得好好的，我在修十善业道、放生，突然告诉我们啥都没有，这样就会非常恐怖。众生从来没接受过这种教育，可能也会比较恐慌。

如果他是这个根基，上师善知识就会给他解释，要分二谛。世俗当中是有的，胜义当中也是无自性、空性的。首先这样讲，慢慢让他接受。真正了知完之后，二谛都没有。哪有什么二谛？（众笑）二谛根本不存在，这时候再和他说二谛没有就可以接受。对于自续派的修行者，还要肯定二谛的存在，不能告诉他二谛没有。如果你跟他说二谛都没有，他会跳起来的。到了应成派的时候，再说二谛没有，就可以了。应成派的根基很自然就会接受了。如果是从二谛过来的也可以，首先已经特别熟悉二谛，然后把二谛抽走了，最后也可以接受。

对空性舍怖心很不容易，现在很多学习传统文化的人、世间学书法的人都喜欢抄《心经》《金刚经》，根本不懂里面讲的是什么意思，懂了之后可能根本不敢抄了。（众笑）真正懂了里面的意思，他们可能就没有兴趣了。学佛很长时间的人都接受不了空性，就像阿底峡尊者给两个比丘传法，连这种修行有素的比丘都接受不了空性。现在很多世间人不知道《心经》里面到底讲了什么意思，好像就是无，感觉什么都没有了很舒服。如果真正懂了意思，可能就会觉得很恐怖。

这里面讲了我们要通过不断地学习舍弃对空性的怖畏，其实空性也没有什么可以怖畏的。我们要怖畏的是让自己生痛苦的因，即牢牢执著的人执和法执才是生痛苦的因。空性能够让我们获得究竟的安乐，这是让我们息苦的，不应该怖畏。

这些实际情况一般的众生没有学习过，如果不给他们把道理讲清楚，可能还是想不明白。为什么空性反而是可以息苦、获得安乐的因？为什么



我们执著或有一个希望的心是痛苦的因，而不是安乐的因？不讲清楚的话，很难了解。因为这个纯粹是一个颠覆性的原理，把他非常熟悉的东西完全颠覆了，所以需要很长时间的学。

很多道友都在学习空性，有些不懂，有些懂一些。不管怎么样，我们都要反复学。以我的学习经验来讲，它有几个阶段。有时觉得懂了，过了一段时间不知道怎么回事，好像又不懂了。学一段时间，又有点懂了；过一段时间，又不懂了。就是反复反复地，在这个过程中，慢慢地会懂得越来越深。深到一定层次，最后就可以接近《中论》《入中论》中所讲的空性真实含义，二谛到底是讲什么，那时可能就会真正明白了。

这些法讲得很清楚，佛陀在《般若经》，还有龙树菩萨、月称菩萨和寂天菩萨等等，在空性的论典当中都讲得很清楚，如果我们持续地学习，对空性不仅不会怖畏，而且会越来越欢喜。就像以前的大德们讲空性的时候说，不同的人学空性时，也有不同的感觉。比如说本来家里有一个箱子装满了金银珠宝，哪一天打开一看空空如也，他会非常恐怖。有些人以前认为从功德到最后成佛的安乐等等什么都有，学了空性以后，什么都没有了，就像宝箱打开以后，变成空空如也了。有些人家里本来是一个空箱子，什么都没有，某天打开以后发现里面都是满满的珍宝，感到非常欢喜。这种人就是空性的根基。空性的根基就是什么都没有当中具足圆满的功德，其实一切功德都是在空性当中圆满的。

这方面根本不需要恐怖，空性就是一切功德的来源，只有了悟了空性，才有真实的功德，以前所有具有实执、满怀希望地觉得我放生的功德非常大的种种功德，都是假的，就是一个概念的功德，而不是真实的功德。真正的功德是从哪里来的？获得真正的功德是从了悟空性开始的，证悟了空性真实的功德才能生起来。比如说初地菩萨、二地菩萨、佛果的真实功德都是现证空性之后才有的。以前是自以为有功德，相当于幻想中的富翁，后面证悟空性之后的功德，才是可以真实获得的功德，这是不一样的。众生在没有学习空性、真正地了悟空性的原理之前，自认为功德特别大，觉得我这样修下去就可以登地、成佛，这只是一种自以为是而已。

真正获得功德就是从证悟空性开始的。从这方面来讲，所有修行人都 会经历两个阶段。第一个阶段就是以为自己会获得很大功德；第二个阶段



是你的根基成熟了，就会迈入到真实获得功德的阶段。这个阶段是哪里开始的？就是从接触空性开始，对于空性接触、思维、产生欢喜心、上座观修，从这里开始为了证悟空性顶礼、回向、祈祷上师加持等等，这些都是逐渐开始获得真实功德的修行，然后就是获得真实功德的阶段。这是成就法身因的作用。

已二、成就他利色身因之作用：

这是成就他利色身因的作用。

见求无愁戚，尽舍无忧悔，
虽贫不厌求，证得第六地。

布施、持戒、安忍等都可以获得色身，此处是以布施为例作为他利色身的因，就是我们要修持的布施等等是可以获得色身的。布施度到彼岸了，消除违品的是在初地。六地难道不修了吗？肯定要修。因为这是成就色身的因。前面我们讲了菩萨住于第六地时，正等觉法皆现前。法身的因是修空性，对空性不怖畏，色身的因是通过布施等等来成就的，每个阶段的作用都不一样。

我们不要认为前面都已经那么说了，后面又这样讲。每一地获得的作用和功能都不一样。虽然都是六度，我们现在修的六度和资粮道、加行道、初地、八地时所修的六度，乃至成佛的时候，具备的完全都不一样。虽然都是六度，但是肯定有很多不同的层次。

此处通过三个阶段来讲利他的因，以布施为例。见求无愁戚是第一个；尽舍无忧悔是第二个；虽贫不厌求是第三个，分别对应布施的初、中、后三个阶段，这在上师的讲记当中也讲的很清楚。

第一，“见求无愁戚”。最初见到需要布施、来乞讨的人或者向自己求助的人时，内心当中没有因为自己的悭吝心而产生烦恼。因为自己有悭吝心的缘故，所以看到一个乞丐拿个碗朝自己过来了，看样子要开口，自己就有点不舒服了。这就是见求有愁戚。其实别人不一定是冲着你，也许是冲你背后那个人，乞丐可能觉得你看上去没什么钱，后面那个人看起来比较有钱，你就开始担心了。如果我们布施利他的心态还没有成自然之前，觉得布施完之后，自己就没有钱用了，总是有吝啬心。



六地菩萨这方面的功德更加增胜了，并不是说五地以前没有，从六地菩萨才开始训练见求无愁戚。表示他这个时候的内心当中没有愁戚心，没有任何的怯懦，很愿意去布施，而且特别欢喜。我们也需要去训练和培养欢喜心，最好知道布施的利益和悭吝的过患。悭吝就是不舍，总想把财物牢牢抓在自己的手里，会有一种安全感。这种不放弃导致了无法放弃一切执著，从而获取更多的功德，很多功德都是因为自己放弃了执著而获得的，如果对这些牢牢地抓住不放，这种不放的心态和行为就是束缚自己获得更大功德的障碍。

菩萨没有什么耽执的，他连自己的手脚、头目脑髓都可以布施。为什么？他们通过很长时间的训练，没有一个物品能成为他追求佛果的障碍，已经没有什么可耽著的。如果耽著这只手，这只手就会成为你舍弃的一个障碍；如果耽著包里的十块钱，这十块钱就会成为你放弃执著的障碍。这是逐渐训练的，菩萨连头、眼睛都可以布施掉。这方面也是很难的，我们可以看菩萨在因地的修行，有时众生就是要一只手或者一只眼睛，别的不要。有些人可能会想：干脆痛痛快快把我的头砍了算了，死了还不要紧，你一只眼睛拿走了，留下一只眼睛，我以后怎么办？太不方便了！

可能有这样的想法，也许咬咬牙、跺跺脚，也就过去了，其实不是这样的。别人也会知道你跺脚的心态。有些时候为了考验你，只是要你身体一部分，这是方方面面都让你修圆满。有些人认为，干脆杀了我算了，不要这样折磨我了，死了可能好一点，这样反而更痛苦。

为什么会这样？我们内心当中有恐怖。菩萨在布施的时候，也需要对治这种恐怖，不是说痛痛快快一刀把脑袋砍了，这次布施就圆满了。没什么痛苦，刀也很快，一下子砍死了，不是这样的。我们内心当中还有恐怖没有打破，那怎么办？就挖一只眼睛或者耳朵，把你所有执著的东西都拿出去，耽著什么，就通过这样方式来逐渐修持圆满，最后没有任何耽著的东西，连生命、眼睛、耳朵都可以布施，房子、钱更可以布施，没有什么可以障碍他的。到了这个程度，他把该放的放掉了，就可以登初地。不单单是空性修到一定的程度，行为也对外在的东西已经舍弃到了一定的程度。所有的因素成熟了，当然可以登初地，就是成佛的直接因，已经没有什么障碍了。



所有的修行都是有必要的，有时候为了要打破执著，也会为一个人布施。一般人觉得看起来好像没有什么意义？布施也要死得轰轰烈烈，不要为一个人死。比如为了救三十五个人死了值得。如果就是救一个人，或者给一个人布施，好像有点不舒服。这么多人，为什么去单单满足一个人的愿望呢！

在《贤愚经》里面有很多这方面的公案，这也是我们经常疑惑的地方。你为了满足一个人的愿望而舍身，其他人怎么办？这是我们的一个执著，也是菩萨心中的一个执著。为了要打破这种执著，不管什么样情况都要面对，他可以为一群人布施，也可以为一个人布施，人数多少对他来讲没什么差别。通过很多修行方式不断去舍弃自己浅的乃至隐藏得很深的各种痛苦恐怖，这些都要去面对，一个个布施掉之后，最后完全就放开了，没有什么可以障碍他了。

修行要花很长时间，很多功德都是一世一世逐渐修上去的，最后功德的因缘果满，内心当中所有该扔的东西扔完了，该破的东西也破完了，他就登地了。佛陀因地的时候，也是从方方面面地针对内心的恐怖、耽执等等各种情况去布施。当然这也需要有人配合，谁来配合呢？提婆达多就是一个配合者，经常变成帝释、婆罗门等各式各样的人，要这个要那个。如果没有人配合，也很困难，需要通过别人的配合慢慢地把隐藏在相续当中各种各样执著、习气舍弃掉。

想做到见求无愁戚，我们就要知道布施的必要性和不布施的过患。我们还要有感恩的心，感激他来帮助我打破这方面的耽著。打比喻说，有很多乞丐抱住你的腿，你走不了了，相当于强制性让你修布施，你要感谢他们帮助你打破了内心当中的耽著。为什么他们会抱你的腿？刚开始要，你不给想，还往前走，他就进一步地把你的腿抱住，不给不行。我们要感谢他们，这是他在帮助我修布施，不是我帮助他。如果没有他，我可能今天就修不了。如果我们经常性地以菩萨的思维去想，可能会更有效，而且也能够相应于真实的菩萨道。

第二，“尽舍无忧悔”。中间能够完全舍弃自己的财物没有什么忧悔。有些人热血沸腾，当把东西给出去之后，脑袋清醒过来之后，又开始后悔了。刚才做的决定有点草率了，不应该把东西都给别人了，就会闷闷不乐，



这是有忧悔。布施完应该尽舍无忧悔，没有忧悔，特别欢喜。因为做对了一件事情，没有觉得受到损失，这是很有意义的事情，满足了众生的愿望，而且成就了利他色身的因。他对于佛陀的色身很清楚，对获得色身的善资粮也很清楚。对这些坚信不疑的缘故，做了布施之后，就会想，我离获得色身又近了一步。当然不会后悔了，他觉得特别高兴，相当于投资投对了，就是完全正确的布施。

为什么我们有时会后悔？因为我们对布施的果不诚信，钱是实实在在在我包包里的，现在没有了，果又看不到。到底有没有果？现在还有点怀疑，这种心态就会导致我们有点忧悔，高兴不起来。佛法的修行是综合因素，布施和很多佛法的观念都是有关联的。如果我们没有把这些问题了解得很清楚，即便我们在做布施、做完了布施，都不一定会感到欢喜。

按理来讲应该高兴，因为布施本身可以得到财富，这里讲也可以成为利他色身的因，这是可以成佛的。佛果是什么？佛果对我们来讲还是个概念，不知道到底是什么。如果我们真正发自内心知道了佛果的功德、利益时，明白自己这次布施就是成就佛果的因，会特别地高兴。我们应该多学习，对佛果能够越来越清楚地了知，越来越诚信不疑的时候，修行就会非常自然，而且也会发自内心的欢喜。中间尽舍无忧悔，就是把所有的财富布施完了也没有忧悔之心。

第三，“虽贫不厌求”。最后布施之后，自己完完全全变成一个穷光蛋了，一贫如洗的时候，仍然不会厌求来乞讨的人。自己通过布施变得一无所有了，非常穷，一分钱都没有了，即便如此，虽贫不厌求。如果这个时候又来了乞讨的人，他还是不会讨厌。不会说，你看一下，我什么都没有了，你还来找我！不可能这样，他的欢喜心仍然还在。他对利他色身的因希求心太强了，最究竟来讲，这是为利益一切众生而成佛的色身之因。虽然他一无所有，但是内心当中很悦意。

佛陀因地的时候也是这样的。上师讲的智美更登的故事，汉文应该叫做大施，他把所有的东西布施了，即便什么都没有了，还是愿意给。所有的财富，妻子、儿女等等可以布施的都布施了，身上的东西也愿意布施，完全没有不高兴的心。他也许不是六地菩萨，虽然没有到达那么高境界，但是布施习气非常浓厚。



给孤独长者须达也是布施的习气特别浓厚，主要是供养。他特别欢喜对圣者菩萨供养。他有一次做了布施之后，完全没有钱了，后来在粪土里面找到了一根檀香木，他洗干净之后，拿去换了四升米。他对妻子说，我去外面随便找点菜，你在家做饭。他妻子做了四次饭，每次做一升，结果都供养了。

经典当中讲，他因为上供下施导致一无所有的情况前后出现了七次，布施之后没钱了，又重新发达起来。最后一次最严重，完全没有钱了。佛陀通过观察因缘，知道这次过了之后，再不会有这种情况了。就让舍利弗、目犍连、迦叶尊者去化缘，一次又一次地去把刚刚煮好的饭拿走，最后一次佛陀亲自去化缘了，又拿走了。须达尊者回来，他妻子试探他说，假如我刚煮好饭，舍利弗尊者等来了，该不该给？尊者说，该给。最后她说，我已经给了三位尊者和佛陀。须达尊者即便这样也是特别欢喜，最后一家人高高兴兴喝米汤的时候，仆人说，家里的仓库突然充满了珍宝。当所有的障碍消除了之后，再也没有贫穷过。最后一次好像是因为给佛陀修精舍，所以把钱全部用光了，也有这样的说法。

如果上供下施的习气特别强烈，即便到了那种状态，也没有一点点的后悔心，还是特别高兴，也有这些例子。据经典里面记载，没有说他是一个圣者，应该是一个凡夫，他也能够做到这一点。从这个方面来讲，我们也要逐渐训练布施的习气。

这是六度的第一步，这是最好修的。我们逐渐也要培养布施的习气，最初见到很高兴，中间尽舍也没有忧悔，最后即便自己一无所有了，还是不厌离求者。从这个方面来讲，如果对色身的因特别希求，想要做到量，就会特别高兴地去做能够让自己获得色身的因，而且主要也是为了更好的利他而显现的色身。

“证得第六地”，把这十二种修了之后，就可以证得第六地，最细微的方面都已经做到量了，这时六地的修治就会圆满。

寅六（七地之修治）分二：一、本体；二、分类。

卯一、本体：

七地修治的本体是能圆满七地后得福德之断证的殊胜方便智慧。



卯二、（分类）分二：一、所断相执之法；二、断彼之修治法。

第一个是“所断相执”，七地是无相的，所有的相执都会断掉。因为到了八地出定位无分别智自在，所以在八地之前所有粗粗细细的相执都要断掉，到了第八地出定位，无分别智获得自在。因此在七地断除一切相执，粗粗细细的所有相执都要断掉。第二个是断彼之修治法。

辰一（所断相执之法）分二：一、执著本体法与补特伽罗之理；二、彼之过失不善巧方便。

巳一（执著本体法与补特伽罗之理）分二：一、人之相执；二、法之相执。

“执著本体法与补特伽罗之理”，就是相执的本体法和补特伽罗。“本体法”是法执，这是执著的本体。在“执著本体”处断句，然后是“法与补特伽罗”，“法”是法执，“补特伽罗”就是人执。上师在讲记中讲到了，真正的证悟空性是在初地。为什么讲到了七地的时候，还有人执、相执呢？初地是见道，只是见到了没有人和法。虽然见到了，但是是不是完全断了呢？遍计的断了，俱生的种子还有，所以这里讲在一地之后，在菩萨的相续当中还会现前。虽然现行不明显，但是种子还在，有时还会出现。出定位也有一种三轮体空的智慧，有时也会以很快的方式闪现一下。因为入定位还有这个种子，所以出定位也会通过这样的方式修持福德资粮、智慧资粮，为了断除这个种子在努力。

七地也是一样的，出定、入定配合起来，入定断除该断的障碍，出定积累资粮，然后再出定，反复地这样就可以把所有在七地当中该断的相执都会断尽。七地基本上俱生烦恼障的种子断完了，遍计的在初地断了，人我执的烦恼障方面，在七地末尾就会断掉，八地不会再有了。还有和它相关的所知障，该断的也断尽了。因此有人执和法执的所断。

午一（人之相执）分二：一、执著差别事补特伽罗；二、执著差别法二边。

“人之相执”分了两个科判。第一个是执著差别事，这是它的基础，执著的基础是什么？就是补特伽罗。第二个是执著差别法，就是常断二边。差别法就是执著方式的二边。



未一、执著差别事补特伽罗：

所谓的补特伽罗就是人的意思，下面还要讲补特伽罗，平时我们讲的人执和法执当中的人，这是属于有情的执著。

执我及有情，命与数取趣。

有些地方讲，人、众生、寿者等等，《金刚经》里面也是这样讲的，人、众生，然后是寿者，还有数取趣。

这里是从四个方面来讲，都是一个意思，有些经典当中是以四个词句来进行解读的。这个地方也有四个方面，就是执我、执有情、执命和执数取趣。四个都是有情，属于人执当中的人。

第一，执著我的本体。“执我”，我的本体就是平常我们讲的众生认为的有一个我，我在听法、我很痛苦等等，就是这个我。这种我小孩子生下来就有了，每个旁生都有我的我执，只要是众生都有这个我的执著，这个叫我的本体。

这个我在七地彻底断尽了，七地菩萨俱生的障碍也会完全的断尽。这方面主要是对治现在我们要修的人无我。如果现在我们认为有我存在，就修无我；如果要知道我不存在，就要通过抉择无我空性，比如说《入行论》《入中论》当中讲的无我空性等方法来抉择人无我空性，还有一些大德专门以讲座的方式宣讲怎么修行人无我空性，所执的我本体就是执我。

第二，执著有情有相。“有情”，这个地方执有情有相主要是指这个有情是男的，那个有情是女的；这个有情是牛，那个是马；这个是天人，那个是阿修罗等等，这是不同种类有情的相。前面是本体，不管是男女、牛马，反正每个有情相续当中都有一个我执，这就是本体。然后有情的不同差别相，这个有情是男的、那个有情是女的、这是张三、那是李四等等，像这样不同的执著。我们现在也有执著，比如这是中国人，那是美国人，都是属于有情的有相。

第三，执著命的本性。“命”就是执著命的本性，所谓的命是一种不相应行。既不是色法的本性，也不是心心所相应的自性，就是属于不相应行假立的概念。比如时间，我们都认为时间存在，实际上时间也是一个不相应行，就是一个概念而已。它是色法，还是心法吗？它不是心法，因为



不是心识。它也不是色法。怎么不是色法呢？有些人觉得可以看到钟在转，这也不是，只是表示的方式而已，时间本体不是一个色法，也不是一个心法。

东南西北等方向都是属于不相应行，就是概念。命也是一个概念，到底是什么样的本体？比如一个众生的五根或六根，还有人的体温和心识存在的所依，把同类的相续安立成一个命。我们说生命是什么？在《俱舍论》当中讲不相应行，生命我们根的一种所依，只要命还在，根就是鲜活的，还会起作用。如果命没有了，他的根也就坏了。

体温也是一样的，有命的缘故，所以体温也会保持。如果命没有了，体温也就消散了。前面是眼根、耳根、心识等等，都是依靠命为所依的，这个命就是根、体温、心识所依靠的法，这就是一个不相应行。只要一个有情，具备了投生的因缘，降生以后，就会有一个相续的延续，他的根、温度和心识就会集聚在一起不散掉，以这个不散的假立为命。我们也认为自己的生命存在，非常可贵，这也是我们一种执著。这个命也是一种我，只不过是侧面不同。

第四，将一切种子之心执著为补特伽罗。“数取趣”就是补特伽罗。在颂词当中讲数取趣，在科判当中叫补特伽罗，补特伽罗是梵语，翻译成汉语就是数取趣，也叫我、众生等等，数取趣就是数数的取六趣，谁在数数的取六趣？众生就是数数取六趣。这是通过什么？众生通过自己的业，数数在六趣当中不断投生，叫做数取趣。

什么叫做一切种子之心执著为数取趣？因为我们要投生，一世一世投生的根本就是心识，心识可以作为不断投生的种子，而身体不是。死了之后，身体留在世间，心识可以继续的投生。在上师讲记当中讲，“将一切种子之心”，心就是一切的种子，主要是把心执为投生者，数数的取六趣。身体不可能数数取六趣，只有心识能够数数取六趣。

死了之后，身体留在世间上，火葬、天葬或者自然腐烂，心识离开身体之后，就数数的取，投生到天道，再投生到旁生道等等，所谓一切种子的心把这个执著为数数取诸趣的取受者，能够流转不同世主要的就是数取趣，也就是平时我们讲的人我。

未二、执著差别法二边：



断常...

前面是差别的基，差别的法、执著的方式是什么，众生通过什么方式来执著？这里讲就是通过常和断的方式来执著的。

第五，执著有情的相续为断灭。“断”，首先是断的方式执著，所谓断的定义在《中论》等当中也有。众生认为以前是实有存在的，后来彻底没有了，叫做断灭。实有的东西后来没有了，就是断灭。有情多多少少都有一种执著，有些发展成了宗派，比如外道的断见发展成一种宗派，叫做断见派。通过自己的一套体系来抉择人死了或者物体灭了之后没有了。这个东西以前是实有存在的，后面就没有了，这就是断。

尤其是认为人死了之后，不会再有下一世。人中有一类众生执著前面所讲的四种，比如死了之后没有了，以前是有的，后面没有了，叫做断灭。

第六，执著有情是恒常的有实法。“常”是什么？所谓的常以前是实有存在的，后面还是实有存在。连续不断的存在叫做恒常，这就是常见。常见不仅在一些外道的修行中有，还有一些没有真正了悟无常无我的佛弟子，相续当中也有常见。即以前存在以后还存在。

佛法真正来讲，就是无我。既然没有我，就不会有断和常。所谓的断和常是在有我存在的基础上，认为我先有后无叫断，认为我先有后有叫常。佛教到底是常还是断，总要二选一吧？没有什么二选一的！为什么没办法二选一？如果有我，必须要选一个。而这个我没有，我就是假立的。怎么让我二选一？没有二选一。佛教当中就是无我，在名言当中有假我，究竟来讲，就是无我空性的，这是属于人执。

午二（法之相执）分二：一、执著自体戏论；二、执著彼之差别法。

未一、执著自体戏论：

...及相...

第七，执著本体一切法为戏论之相。法执的本体就是戏论。“及相”的“及”字连接前面的人我，除了人之外，还有及和法执的相。这个“相”是一切法在本体上面执著，比如说有无是非，认为这个法存在、没有，或者是二俱、双非，这些戏论的相叫做法执，有些时候叫做二取、三轮，这些都是属于对法的执著。



反正就是对法本身有一种执著，这种人我是不是法？人我也是法的一部分。有些时候可以把人我放在法执当中安立，有些时候就是单独的，除了前面四种法之外的法都叫法，然后对这些法的执著都叫法执。所谓的执著它是存在的或者没有的，这些认为有无是非的相执都叫法执。

未二（执著彼之差别法）分三：一、执著因能生之法；二、执著本体差别之法；三、执著特殊轮涅之法。

申一、执著因能生之法：

...因。

第八，执著能生因的形形色色种类。“因”，执著因能生之法这也是戏论的差别法。前面讲相，到底怎么样安立相？相的差别可以说一个是因、一个是本体、一个是特殊轮涅，这些叫做法。第一个是对因的执著，认为一切万法都是由因而产生的，认为这个因是实实在在存在的，这是执著因作为能生之法。

在名言谛当中，一切万法都有各自因的存在，轮回有轮回的因，涅槃有涅槃的因。这些因是不是存在？这些因都存在。如果你认为能生的因是实有的，那就是一种法执。法执是不是存在的？这个实有的因不存在。是不是就推翻了这个因？不是说推翻了因，我们没有说这个因不存在，而是说这个因不是实有的，因的本体是无实有的，无实有和它能起作用二者不矛盾。如果你认为能够产生万法的因是实有的，就是一种错误颠倒的法执。把它当成一个实实在在存在的法或者给它赋予各式各样的属性，都是不对的。

申二、执著本体差别之法：

蕴界并诸处。

“蕴界并诸处”，就是平时我们讲的五蕴、十八界和十二处。

第九，执著有为法的五蕴。“蕴”是五蕴。前面我们再再提到过，五蕴叫做集聚。众多法集聚就是蕴，主要分了五大类。五大类即包括色法等物质方面的法，然后受、想、行、识，后面四种是心识，四种当中前三种是心所，最后一种是心王，归纳起来就是色法和心法两种。它有五种蕴，七地时有关五蕴的相执灭尽，都没有了。



第十，执著有为无为法的十八界。“界”是十八界，十八界种子义，界是种子的意义或者功能。《辨中边论》当中十八界分了三类，一个是能取种子义，一个是所取种子义，一个是彼取种子义。能取种子义就是六根，六根有能够取六境种子的功能。即眼、耳、鼻、舌、身、意的六根能够取外面的色、声、香、味、触、法。因为有能取的功能，所以叫做能取种子义。所取种子义当然也能明了了，六根在所取就是六境，外面的六境叫做所取种子义。

十八界当中，最后一组就是六识，六识叫做别取种子义。别取，就是识能够取什么？这个识能够取对境。识的法相是能了别，能够了别就是别取，这个识能够取对境的法。它和六根不一样，识是能了别的，根是属于增上缘，二者之间仍然有差别。十八界的相执到了七地的时候，也会彻底的断尽。

第十一，执著所知境、有境的处。“并诸处”，“诸”是十二的意思，就是很多。这里就是十二处，十二处叫门，门就是处的意思。内六根和外六处，内外的十二处属于门。什么门？产生六识的门。依靠这些可以产生六识，没有这两种就产生不了六识，这个门就是方便或者出现的意思，从门当中可以出现六识，这方面叫做处。

针对处的执著，也是在七地彻底的断尽，就是说所有的相执断尽了。作为凡夫人动不动说不要执著、不要取相，这方面对于凡夫人来讲有点不太现实。因为所有的相执真正断尽要到七地的时候，在此之前他也会使用这些相来修行，所以作为凡夫人来讲，不能说一下子什么都不要执著相，这是不可能的事情。即便说让你不执著，肯定也要执著，不执著这个就执著那个。凡夫人的修行就是以善的执著对治恶执著，善相对治恶相，这是对的引导，逐渐修它的本性空，到了七地所有的相执断尽，八地无分别智慧自在。

我们修行佛法需要了解很多道理，否则会把很了义的正行的法要拿到前行、把胜义谛的法拿到胜义世俗谛或者把八地菩萨的境界拿到凡夫地来讲，这些都是错误的。必须要分清楚现在是什么状况，应该做什么事情，否则就会颠倒。

申三（执著特殊轮涅之法）分二：一、执著所断轮回之法；二、



执著所修涅槃之法。

“执著特殊轮涅”，因为蕴界处当中并没有分轮涅，所以现在特殊再把轮回和涅槃作为一个所执著的法或者要断除的相，对轮回、涅槃的相都断尽。轮回和涅槃的相执就是有关轮回和涅槃的相执。

面一、执著所断轮回之法：

住三界贪著，其心遍怯退。

第十二，执著住于果轮回法三界中。“住三界”，执著三界，就是果轮回法的三界中，第一个是欲界，第二个是色界，第三个是无色界。在《俱舍论》前面也讲过很多，人道主要是欲界的众生，欲界天到无间地狱以上，就是六欲天以下到无间地狱以上属于欲界众生。色界主要是初禅到四禅之间，无色界是四无色界天，从识无边处到非想非非相处。

众生都是在三界当中流转。因为没有出去的方法和资粮，所以没办法出去。对于三界的相执到七地就断尽了。

第十三，执著因染污法贪著等烦恼。“贪著”，是对于因的染污法的执著。前面是对果的轮回法，此处是对因的染污法，这两个就是一对，即因果的关系。染污烦恼产生三界，也就是什么样的染污就会产生三界当中的任何一界，前面是果的轮回三界，这里是因的染污法。比如说以欲界贪为主的贪嗔痴等等，就会导致欲界。到了色界的时候，嗔恚心可能没有了，断掉这个之后，其他的烦恼会产生色界，这个是它的果，这个是它的因，这方面的相执七地也会断掉。

第十四，其过失。“遍怯退”，因为对因染污法或者果执著的缘故，由于前面因和果方面的原因，然后众生会对法的正道产生一些怯懦心。遍怯退是对能够出离轮回、断烦恼的正道和断掉之后的果位，都会产生怯退。

烦恼的因、轮回的果怎么断掉？众生对于能够断轮回的正道会产生一些退缩之心，七地菩萨也了知了这个相执。因为众生有这些烦恼的缘故，所以不敢修行。他们断掉了对这方面的相执。

面二、执著所修涅槃之法：

前面是轮回，现在是所修的涅槃之法，即认为三宝是所修的，三宝的



自性属于轮回的自性，这是所修要现前的。

于三宝...

第十五，对于涅槃之果佛宝怀有执著。首先是对于涅槃的果佛宝有执著，佛果是最后的涅槃，这是属于涅槃的果，对佛果本身有执著，到了七地这方面的执著也断掉了。

第十六，对于其因法宝怀有执著。对于获得涅槃因的法宝，即可以获得涅槃的果位，他们对这个相执也断掉了。

第十七，对于所依僧宝怀有执著。对于就是修行涅槃所依的僧宝也怀有执著。对佛法僧三宝，知道这个是果，那个是属于因，这是属于所依。或者说这是导师、法、助伴等等，关于涅槃方面的三个要素的相执也断掉了。因此七地菩萨所有的相执都会断掉。

已二、彼之过失不善巧方便：

他的过失是没有善巧方便，这也是需要通过修行断掉的。如果有了善巧方便就会断掉，如果没有善巧方便就断不了，菩萨这方面也是断掉了。

...尸罗，起彼见执著，
诤论于空性，违空性过失，
由离此二十，便得第七地。

第十八，不善巧方便的自体。“尸罗，起彼见执著”，属于没有善巧方便的自体。“尸罗”，就是戒律的意思，它本性是清凉。大恩上师在讲《经庄严论》的时候，说尸罗就是清凉或者获得清凉。

对于戒律本身生起了实执，认为这是严禁恶行戒、摄持善法戒、饶益有情戒等等，如果产生了执著，就是没有善巧方便。如果你有善巧方便，虽然守戒，但是并不执著戒，内心当中没有执著，不会认为它实有存在的。有些人觉得不执著戒律，就是干脆不守的意思，或者说守了之后我不执著，随便破，这些都不对。菩萨对于三戒虽然守持很清净，但是并没有耽著戒律的本身。

第十九，不善巧方便的作用。“诤论于空性”，不善巧方面的作用，就会于对空性进行诤论。因为他对空性本身不是很了解或者没有亲证的缘故，所以就会对空性产生诤论，这是属于不善巧方面的一种作用。出于对



空性的方方面面不了解或者没有现证，就会有各式各样的诤论。到了七地这方面的相执没有了，就远离了诤论。

第二十，不善巧方便的过失。“违空性过失”，这是不善巧方便的一种过失，即行持相违甚深空性。本来真正的行持甚深空性，世俗谛和胜义谛完全是圆融的，既不会把世俗谛的东西放在胜义谛，也不会把胜义谛的东西放在世俗谛，导致了很多的矛盾，和甚深的空性相违。本来应该好好的集资净障、取舍因果，不去这样做，说是空性的；本来应该安住在三轮体空，认为不能安住，这不是虚无的，必须实实在在的去行持，变成了一个实实在在的法去取舍，这些都不对。

这些都是和甚深空性相违的，真正不违背甚深空性，就是完全了知二者相辅相成。安住空性的时候，也会发菩提心；在集资净障的时候，也会安住无分别智慧。在七地的时候，逐渐就会有善巧了。为什么有善巧了？因为七地之后到了八地，就到了无分别智慧。如果八地菩萨无分别智慧是果，最主要的因一定要是在七地圆满的。因此到七地的时候，有关无分别智慧的方方面面都要具足。比如说这里面讲到的各种各样的相执一定要断，人我、法我的相执都要断，包括轮回涅槃、不善巧的相执都要断掉。

“由离此二十，便得第七地”，离开了二十种相执，第七地就会圆满，不是说才开始获得，而是说会圆满。圆满之后就会登八地，这时无分别智慧获得了自在，不勤作也会成佛。

以上讲到了七地的修治，对我们来讲，有些是需要了解的，有些是需要逐渐串习的。总而言之，都是我们需要在这个过程中去闻思修行的。

今天的课就讲到这个地方！

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



《现观庄严论释》 笔录

智诚堪布 讲解

第16课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》是通过八事七十义来抉择《般若经》的究竟意趣，如何通过修行《般若经》来成佛，在《现观庄严论》中通过窍诀的方式进行了宣讲。通达《般若经》，就要学好《中论》和《现观庄严论》。

《现观庄严论》当中现在我们讲的是遍智，遍智虽然是讲佛陀的智慧，但是讲解的方式并不像《宝性论》当中讲佛陀的功德、境界或者事业，不是完全通过这种方式讲的，而是通过和遍智有关的修行方法进行安立的，所以在讲遍智的时候，用十种意义进行宣讲和安立。

十种意义前面学习过了发心，如果要成佛首先要发菩提心，还有教授，即成佛的方法、教授，还宣讲了进入道当中比较有力量的，刚开始安立了加行道。因为资粮道著重于闻思方面，所以和现观直接联系的是加行道，加行道是从修行开始。如果安立真正的现观，也是从加行道开始在内心当中有一些修行产生的体悟，这是顺抉择分加行道。还有修行的所依种性，以及修行的所缘，大的所缘是一切法，殊胜的所缘是空性，证悟空性的方法和究竟实相有关的无漏善法或无漏无为法等等一切修行所缘；修行的所为是三种大，即大断、大证、大心。下面也进一步的提到铠甲修行、趋入修行、资粮修行、定生修行等，通过十种意义来表示遍智，也就是说把这些修好，能够真实成就遍智的果位。



十种意义当中，现在我们讲的是资粮修行，前面的总说已经讲完了，对于福德资粮和智慧资粮的本体我们也安立了。如果我们要成佛资粮必不可少，否则没办法达到目标，资粮是很关键的。第一个是福德资粮，主要是和大悲方便直接相应的，成就的是佛陀的色身；第二个是智慧资粮，主要是以空性为本体，可以寂灭一切烦恼障和所知障的种子，成就的是佛陀的法身。后面是别说难以通达的部分，讲到了总说资粮当中的地资粮和对治资粮。地资粮主要是进后得位的修行，对治资粮主要是讲入定位的修行，菩萨道就是入定和出定所包括的。入定位安住在万法本性，断除该断的障碍，出定之后就积聚可以再一次入定安住实相的所有修行因缘，在后得位该断的断该证的证，累积到一定的程度，就可以趣入到更深的根本定当中。

其中比较难以通达的就是地资粮和对治资粮。地资粮是通过十地的方式来安立方方面的内容。前面对于一地、二地乃至六地以上的内容我们已经学习了，现在是七地。七地在十地当中属于远行地，为什么叫远行？因为他从发心到现在已经走的很远了，离凡夫地特别的远，离异生地越远离成佛地越近，所以叫做远行。他在初地现证实相以后，通过布施、持戒到彼岸等等这些该圆满的功德逐渐在圆满，该远离的障碍逐渐在远离，到了七地时修行方面已经非常深邃了。

在《入中论》当中也讲，“彼至远行慧亦胜”，就是说菩萨到了七地的时候，不单单是他的发心、福德早就已经超过了声闻缘觉，甚至于连智慧也超胜了。在《入中论》当中，有很多不同的观点。按照自宗的观点来讲，所谓的智慧超胜不是说在七地以前的菩萨智慧没有超胜声闻缘觉，从证悟圆满的法无我空性来讲，初地就已经超胜了。为什么说彼至远行慧亦胜？这是什么慧？主要是指那种无功用、无勤作，入起灭定的智慧。在七地以前，如果要入灭定、起灭定需要作意才能进入到灭定当中，要出定也要提前作意，不是那么容易的。

罗汉入起灭定需要勤作，和七地以下的菩萨入灭定是一样的。虽然所入的灭定不相同，就是罗汉和菩萨所入的灭定不是一回事，不能够说是完全等同的，但是不管怎么样声闻缘觉入起灭定是要勤作的，这一点和七地以下的菩萨入灭定、起灭定需要勤作这方面没什么差别，都是需要勤作的。到了七地以后，就不需要勤作了，刹那入起灭定，他要入灭定一刹那就入



了，要起灭定一刹那就起了，这个智慧超胜了声闻缘觉。不管从哪个侧面来讲，方方面面都是完全超胜，没有什么争议。

还有一个问题，获得罗汉果的时候，相续当中的烦恼障及烦恼障的种子都是完全断尽的。而菩萨到了初地，虽然已经见到了无我空性，但是相续当中烦恼障的种子还没有断尽，需要通过一至七地不断的修行、集资、入定，菩萨相续当中烦恼障的种子至七地末尾的时候，全都没有了。到了八地以后，就是属于清净地了。所谓的清净地就是不会再有烦恼障，从没有烦恼障的侧面来讲，特别清净，相续当中有关人我等等所有障碍连种子都没有了，不复存在了。这方面来讲还有很多不同的特点。

七地菩萨是方便度增胜。为什么前面讲他可以刹那之间入起灭定？因为让他刹那入起灭定的最直接的因，就是六地菩萨的慧度增胜。以六地时慧度增胜为最不共的因，到了七地就可以刹那入起灭定。以前没有是因为他所有的因缘还没有完全的具备，到了六地的时候慧度增胜了，最不共的因就已经具有了，有了最好的武器之后，所以到七地的时候就可以刹那入起灭定，能够全方位的超胜声闻缘觉。

前面在讲七地所断的时候，有一些不具有善巧方便的内容，这些我们已经在上堂课的最后部分讲到了，比如有相执、尸罗不善巧，以及对空性的争论、相违等等，对治完之后，方便度增胜的缘故，一切善巧方便的违品都没有了。有些地方在解释方便度的时候说，所谓的方便就是指善巧的回向，通过善巧的回向也可以让他的善根非常的广大。当然善巧方便有很多，这里是通过它的违品，然后再讲如何对治，就会知道以空性为本体的很多能够让自己的善根增长无穷，从一切障碍当中远离出来的所有善巧方便。以前上师也讲过，本来只有六度，在六度的基础上又分了十度，后面的七八九十的四地分别还有四度增胜的，这四度其实都是在以慧度为本体，在般若度的本体上面分支出来的。后面的方便度、力度、愿度、智度四度都是属于般若度，这是在七地需要圆满的，或者说违品清净的是方便度。

他有很多的善巧方便，通过这些善巧方便，在七地之前没办法断除的违品，他都断除了，以前增长不了的功德也增上了。十地的修行都是后后功德比前前超胜，前前所有的修行是作为后后登地的因，有些是近因，有些是远因，通过地地上进，最终所有的功德圆满了，所有的障碍遣除了，



这时候就可以现前无学的佛地。

我们相续当中的这些障碍，不是自动就分成了若干品，比如说分成了十个阶段，一个一个必须要去对应的，倒不是说所有的障碍真正就是从本性上分了这么多的违品。我们修行的力量、对于实相的认知或者安住的能力，需要一步步增上。上根利智者可能特别快，功德很快具足了，违品也就很快消除了。从一般的情况来讲，通过不同修行者的相续和实相相应的程度，也分了十个阶段，安立为菩萨的十地。从初地见到万法实相开始，而安立了十个阶段，然后每个阶段的功德都有一分增上，增上一分功德，灭掉一分违品，逐渐所有的障碍消尽了，所有的功德圆满了，这个时候本具的佛性就可以完全现前。

现在我们修行佛道，一方面需要精进，一方面也需要正确的方法。这些就是告诉我们成佛也不容易，学了这些大经大论之后，以前不知道的很多关于修道，以及我们相续当中的烦恼、习气等信息，都会在这些大经大论当中逐一地传递出来。一方面我们会知道修行不是那么容易的，虽然有时候觉得很容易，但是学了这些之后，也会明白修行需要有一个长远的心。另一方面也会知道修行不是那么困难。为什么？我们所要现前的般若实相毕竟就是自己的本来面目，不需要重新创造出来，这就是每个众生本具的。

我们了解了本性之后，通过修行对于现证空性有利的顺缘，然后遣除对于证悟空性不利的违缘。万法的本性就是具足的，不管怎么样，都不会变化，什么时候想通了要证悟时，它就在那个地方；你没有想明白，不想证悟，它还是在这儿等着你，从来不会变化。我们永远不会因为入道迟错过了，最后实相不等我就走掉了。暂时来讲可能会有错失因缘之说，究竟来讲不会这样的。无论你证悟不证悟，它就是无为法。当我们有朝一日真正现证时，会发现它原来一直就在这个地方。由于自己的智慧不够才没有发现，如果我们做好了准备，想要发现它的时候，可以通过佛菩萨上师们的窍诀一步步观修，最后就可以发现。

前面讲到了二十种所断，即必须要远离的违品，把一个个的违品罗列了二十项之后，下面就开始断除。

辰二（断彼之修治法）分二：一、证悟本体无我之修治；二、彼



之作用方便波罗蜜多。

第一个是“证悟本体无我之修治”。所有的对治就是要证悟本体，即证悟一切万法的本体就是无我空性。因为所有万法的本体都是空性的，所以要证悟人无我和法无我。没有现证实相登不了地，虽然真正证悟无我在初地就有了，但是初地菩萨是见，见道只是见到了无我，就是发现这个我是没有的，因此见到了无我和完全消除还是有一定的差别。虽然见到了，但是会不会见到了无我，所有有关我的本体就会彻底在你见到的一刹那消失了？不会。它可以消失能够消失的这部分，比如遍计的我执，不管是遍计的人我执，还是遍计的法我执，当你见实相的刹那就消尽了，还有一些比较根深蒂固的俱生人执和法执，这些不会因为你见到了无我而消尽，必须还要在见到了无我再去修道，通过二地、三地、四地修道，俱生的执著通过一地一地修上去，然后一分一分地断掉。七地还有人执和法执，通过前面的修行之后，到了七地断掉了该断的部分。前面我们讲了七地的时候，所有有关人我方面的内容不管现行，还是种子，都要彻底地断尽。

第二个是“彼之作用方便波罗蜜多”。七地出定位方便度已经增上了。

已一（证悟本体无我之修治）分二：一、人无我之修治；二、法无我之修治。

午一（人无我之修治）分二：一、本体补特伽罗人我之智慧；二、差别法离二边之修治。

第一个是本体补特伽罗人我，就是说我们要通过修治人无去断除有关补特伽罗人我的违品；第二个是差别法离二边，就是说远离二边的修治法。

未一、本体补特伽罗人我之智慧：

知三解脱门，三轮皆清净。

前面我们讲到它的所断时讲到了有二十种，其中前四种属于和补特伽罗人我有关四种所断除的，第一个是我相，第二个是众生相，第三是命相，第四个是补特伽罗相，针对这四种相分别的以知三解脱门和三轮皆清净来断除。“知三解脱门”是断前三种，“三轮皆清净”是断第四种。知三解脱门是分别以三解脱门当中的本体空性、因无相和果无愿，断掉前面三种有关我的执著。



第一，了知断除执著我的本体，因此是体空性解脱。下面我们一个一个来看，在所断的法当中，第一个就是我相，五蕴的本体其实是无我的。虽然显现了五种蕴，但是五蕴上面不存在所谓的我。众生不了解五蕴无我，而把五蕴执著有我。因为把五蕴执著有我，所以出现了我执。我们要了知断除执著我的本体，怎么断除呢？三解脱门当中的本体空性。什么本体空性？我的本体是空性的。现在众生造业、痛苦、烦恼的时候，都是基于我，认为我存在，然后产生了我执，觉得我很痛苦、很烦恼等等，或者说轮回当中一系列的反应，有时候是贪、有时候是嗔、有时候很高兴、有时候很烦恼等等，一切的罪魁祸首就是因为不了解我们现在的身心，其实在五蕴上根本没有我存在，把没有我错认为有我，就出现了一系列的问题。

我们都知道佛法最核心的修行，以及和外道最不共的地方就是认证了无我，只有佛法真正找到了一切众生痛苦的根源，其他世间的学问、外道的修行等等，虽然都可以相应于各自的能力和智慧找到一部分痛苦的来源，把这些痛苦的来源灭掉之后，也可以减除一部分的痛苦，但是没有发现更深层次苦的根源，也没有修治和断除。即便断掉了一部分的痛苦，也没办法断除所有的痛苦。

比如说从来不修禅定的普通世间人，他们也会观察什么是导致我痛苦的因，发现可能是因为没有钱，或者这件事情没有做好，通过自己的智慧，以及在学校、社会上通过学习了知了一些观察苦因苦果的能力，去观察我的痛苦是什么原因导致的？他一观察，就是因为没有钱的缘故，既然没有钱导致了痛苦，那我就去挣钱，挣了钱之后，通过找到一部分的苦因，然后就断除了一部分苦因，有钱之后和没有钱相关的痛苦就会消除。因为他们只是发现了很肤浅的苦因，所以所断除的苦因也会非常有限，下面还有很多的苦因基本上没有发现。

这会出现什么情况呢？现在有些人处于赚钱的路上，并没有赚到钱，还没有解除无钱的痛苦。即便是这部分的苦因已经断掉了，虽然有钱了，但是他仍然很痛苦。为什么呢？有很多苦因没有发现，有很多苦因发现了没有能力断，有很多苦因既没有发现也没有能力断。虽然某些众生找到了一部分苦因，断掉了一部分苦因，也解除了一部分的痛苦，但是还有很多更深层次的苦因没有发现，更谈不上对治，仍然一直在创造着痛苦。



因为外道修行者的认知要深一些，发现了更深层次的苦因，所以他们修禅定让自己的心静下来。通过修禅定让自己的心静下来之后，可以压制比较粗大的贪嗔痴，压制了烦恼之后，和这种比较深层次的贪嗔痴有关的痛苦自然就会熄灭了。因为最根本的苦因没有找到的缘故，所以这种压制痛苦的形式只能延迟一段时间。或者说通过修禅定的果生到色界天、无色界天，在这段时间当中，不会有很明显的痛苦。因为他只是阶段性地灭掉或者暂时压伏了一段时间苦因的缘故，根本没有断掉，所以它又会反弹，回到欲界当中，重新开始感受以前在欲界所感受的种种苦，这些都是不究竟的。

最根本的因是什么？佛法当中把粗浅层次的苦因苦果告诉了我们，也让我们去断。佛陀说，这些物质的东西你该有的就有，这和你的生存还是有关的。除此之外，再进一步地说十善、十不善业道该取的取该舍的舍，这是从更深层次断掉苦因去修安乐的果，然后对于再深的层次。按照共同乘来讲，就讲到了无我空性。所有的根源来自于什么？就是来自于我。有我的缘故就是一个妄执，断掉了我之后，和我有关的所有痛苦、业，还有由此产生的五蕴都会断除。有五蕴的缘故，就会产生钱财、地位等需求。如果把我断掉了，和我有关的所有痛苦就会断掉。佛教的断苦之道才是最根本的，非常彻底，这就是本体空性的解脱门。

了解了本来是一个幻觉、颠倒的执著之后，就可以不断地加固、串习它，最后就可以现证无我，现证了无我之后和我有关的所有痛苦就会彻底地消亡，这是通过智慧永远去断除，不是只认识一部分，也不是阶段性地压制，而是说彻底地认知和永久地断除。

为什么说佛法是内道，还有不共？因为它了知一切轮回成因的智慧最深邃，断根的方法也最彻底，而且断完之后，也不会反弹。了知了我是一切痛苦的罪魁祸首。它的正对治是什么？正对治就是发现我本来不存在，不是说有一个实实在在的我，发现之后把它消灭了。佛陀告诉我们，我被我执折磨得特别惨，在轮回当中流转就是因为有我执。佛陀从来没有讲过我是实有的，而是告诉我们所谓的我从刚开始就是一种错觉，纯纯粹粹就是众生颠倒妄执而已，根本不存在一个所谓实有的我。了悟无我空性，也不只不过是还原了五蕴本身的状态。不是把一个实实在在的东西灭掉了，而



是把本来不存在的东西了知为不存在。以前完全是一种错觉，现在就要从错觉当中恢复正常。我们再再讲，就像把一条花绳看成蛇，从这种错觉当中恢复正常的状态。

实际上什么是正常的状态呢？蛇就是一条花绳，只不过是看错了。我们看到了绳子，说蛇不存在，是不是就是把一条实实在在的蛇消灭了，然后扔出去了？没有，也不需要。为什么不需要？因为本来所谓的蛇，就是把花绳看错了而已，所以所谓的了知无蛇就是了知它本来就是绳子。绳子是什么呢？绳子是实相，代表了无我。所谓的我让我们一直倍受惊吓、觉得痛苦，我们要断掉它，最后发现所断的我从刚开始就是一个错觉而已，因此我们要接受所谓的我是一个错觉的事实。

有些人假装无我是一种方便说法或者逃避无我的观点，他们也许没有了解或者说没有准备好。因为要接受我是没有的，认同无我就是自己的本来面目这一点，需要强大的善根。因为它是一个解脱道，可以真正颠覆所有痛苦的道，所以需要很强的善根，才可以从观念上接受它，彻底地了知无我的状态，然后不断去观修。

现在我们正在观修无我，不管怎么样，已经走在了觉悟的道上面，我们离彻底地远离轮回可以说无限地接近了。真正地断苦就是证悟无我那一刹那，虽然证悟无我之后，还有修道，但是基本上可以说证悟了无我，已经什么事情都搞定了。我们现在到了什么高度呢？已经站在了无我的定解上，正在观修无我了，可不可以说距离彻底离苦无限接近了呢？完全可以这样说。

很多道友们都在学习无我空性，比如《中论》《中观庄严论》《智慧品》等等，如果在学修空性的过程中，产生一定的痛苦或者很多的情绪，也算是一种接近于成功的状态，或者说黎明之前的黑暗。我们了解了道理，就要坚持下去，一定要让自己修行无我之道想方设法地坚持到底，不要在上面出现违缘。别的方面可以出违缘，但是这方面不能出违缘。因为已经很接近成功了，所以平时应当多集资净障或者祈祷已经证悟的上师、诸佛加持我们在修无我的道上不出现违缘。这就是了解我的本体空性。

第二，不执著有情之相，故而是因无相解脱。第二个就是三解脱门当中的不执著有情之相，即不执著众生相。这是男的相，那是女的相等等，



反正就是不执著各式各样众生的相。这是通过了知了三解脱门当中的因无相。因就是无相的，没有相状可言。

因无相有两种，上师在讲记当中也提到了两种解释。第一种解释是如果没有我，个体的我不存在，一个个个体聚集起来的所谓众生相也就不会存在。所谓的男女、东方人西方人或者人道旁生道等等，所有的众生相，都是基于一个个体的有情，如果没有个体的有情，也不可能有总体的有情相存在。

第二种解释是反过来，如果没有总体的有情，比如我们说前面都没有树，那你也不可能单独找到一棵松树或者柏树，根本不会有。两种解读方式都是可以的。

如果没有总体的有情，也不可能有个体的我。从这方面就可以去解读因无相。因为没有总体的我的缘故，因不存在，所以通过因产生的个体的我本体也不会存在。从这个侧面来讲，可以这样解读。虽然无我就是我不存在，但是侧面也不相同。比如说前面的我，就是把五蕴的整体执著为一个实有、常一的我。

有情相其实也是从我的分支，就是说一个个有情，然后把他们分成若干类，这是男的，那是女的，或者分成人道、旁生道等等，相当于分成一个族群或者种类一样的自性。这些都是以我为核心，然后开始安立的。

第三，不希求命的本性，因而是果无愿解脱。第三个就是针对命的执著，寿命或者寿者。《金刚经》当中讲的寿者相和命是一样的。所谓的命相，前面讲是一种不相应行，就是众生的诸根、温度、心识的所依，我们就安立了一个命根。如果没有生命，一切都完了。所谓的命不存在，如果没有众生的存在，哪里有命的存在呢？不相应行也需要一些假立的基础，如果假立的基础都没有的话，不相应行也安立不了。

比如说前面我们讲到的方向，也是属于不相应行的一种，我们说这是东方，那是西方。为什么会安立东方、西方呢？就是有一个参照。如果没有参照，你说哪个是东，哪个是西？这是分不了的。或者说你认为的东，换一个角度来讲，它就是西了。这方面都是一个道理，其实也是假立的。

命也是同样的，它是诸根、温度、心识的所依。如果其他所谓的我都



不存在，这个命是谁的命？说这是众生的命或者我的命，也是安立不了的。如果我都没有的话，我的命也没办法安立。因此所谓的命也是不存在的。众生有很多执著，比如说前面讲的我执，还有对我是汉族、中国人的众生相也很执著。有些执著命，比如经常说生命很宝贵、我的生命质量等等，其实这些也是和人我有关的，如果不打破这些执著，执著命的缘故，也会产生不同的分别、烦恼。

无命相也可以说是果无愿，就是对果没有什么可希愿的，把命作为一个果相来安立。我们追求生命，换句话说来说，就是把命作为一种果。作为希求的方向，希望我的寿命延长、长命百岁，都是缘命方面产生了一个果的执著，如果没有命，果方面也就没有愿求了。这方面没有执著，就是果无愿。我们可以这样理解。

第四，不执著作者的补特伽罗，所以三轮普皆清净。第四个就是“三轮皆清净”，主要是破掉对于补特伽罗的执著。前面我们讲过，心作为一切轮回的种子，我们从此趣到彼趣，补特伽罗是数取趣，就是从这一道趣向于另一道。比如这世是人道，下世还是人道，从人道再取人道，就是数数地取六道的意思。不管取哪一道，反正总是在六道当中取，不会超过六道之外，这就是数取趣。

数取趣是谁在取呢？这个作者是谁？就是心识，心识是数取趣。此处讲的三轮皆清净主要就是说，这一切作者的因是什么呢？因就是五蕴当中心识的本体。如果心识不存在，就不可能有能作所作作业了，没有心识不会有三轮，就是三轮皆清净。心识是作者，它趣向于诸趣，就是说我的心趣向于下面一趣，去的方法都是以三轮。如果没有心，谁是能去者，谁是下一世所去的六趣呢？没有人趣、鬼趣。去的方式是什么样的？这些都没有。因为了知了心，就是说不是分别念，投生的心也不存在，所以说三轮皆清净。

有些地方大概地把心识安立成法我，这里为什么把心识安立为人我呢？因为它是作为数取趣的一种从此趣向于彼的作者，所以从这方面来讲，把它安立人我的一部分。这就是人我的四个所断，通过四种无我的智慧就可以远离。

未二、差别法离二边之修治：



大悲无执著。

前面我们在讲所断的时候，我相、众生相、命相、补特伽罗相属于和人有关的四种相。它的执著方法是什么呢？真正的执著方法就是常断二边。今天这节课的内容和上一堂课都有对应，前面是从所断的角度来讲，今天都是前面二十种的一一对治。前面讲的四种我相，就是以四个无我智慧去断。

前面讲了如何执著的方法，通过断和常来执著的，对于我相、众生相等四种，或者认为它是断的，就是现在有的断灭了，或者认为它是常的，因此执著的方法就是断和常。

如何对治呢？“大悲无执著”，通过大悲来断除什么呢？通过大悲来对治断灭的执著，通过无执著来对治常见的执著。一个是断除断见，一个是断除常见。大悲是断除断见，众生认为人死如灯灭。觉得有情死了之后，就是永远死了，不会再有了。从实际情况来讲，人死了之后，心上面所带的因缘，不会因为身体的死亡而中断，仍然会延续到下一世去。从这个方面来讲的时候，还会一直生生世世流转于轮回。流转于轮回的缘故，就没有断灭。从众生的相续来讲，并没有因为众生的不了解以为它会断灭而断灭，不仅不会断灭，还会生生世世的流转。缘生生世世流转的有情生起大悲心，需要不断地去救度众生。

如果他有大悲心，可以不间断地在众生的流转过程当中去救度众生。第一个他已经断除了认为众生会断灭的断灭见，第二个缘生生世世流转的众生生起大悲心。具有大悲的缘故说明他没有断见，这是缘生生世世流转的众生生起一种真实的大悲心。不管怎么样，从现在开始乃至他没有从轮回当中出离之前，一直要缘这个众生生起拔除痛苦的一种殊胜善心。第一个他了解了众生不可能是断灭的；第二个通过他已经生起大悲心，说明对治了断见。

大悲是拔除众生的苦为性，这就是大悲无差别。没有时间限制地拔除众生的苦。除了大悲本身体现出来的意义之外，还表达出了什么呢？就是他完全已经断除了断见，不单单没有粗大的断见，在七地菩萨的相续当中，就连断见最后的相也没有了。七地菩萨断除的相都是属于比较细的，比较粗大的断灭见、常见，不可能还在七地菩萨的相续当中存在着，七地菩萨



的所断是相执。真正来讲，所有的相执在七地菩萨的相续当中都要断掉，而七地菩萨最接近的是什么？前面慧度增胜的六地属于现前地，后面是无分别智慧自在的八地属于不动地，而处在二者中间的七地菩萨属于远行地，他的所断不可能是很粗的相。七地过了之后，就是无分别智。怎么可能还有很粗的相呢？七地菩萨的所断除，比如这里所谓的断或者常，所断除的注定都是很细的，属于概念的级别了。至于粗重的种子、现行都没有了，他们断除的都是细微的部分。障碍越往后走越细的，既然七地菩萨已经靠近无分别智的八地了，不可能执著还很重，突然就到了无分别智，这也太唐突了一点，不符合于断障或者证悟的一般情况。

为什么要安立一到七地之间的断障呢？这也是逐渐地从粗到细断上来的。这里所讲的断边和常边都是比较细的概念，而七地菩萨关于断边有关的概念全部要断除，和常边有关的很细的概念也要断掉。到了八地的时候，就是入定出定基本上没有什么差别的方式来现前无分别智慧。

这方面是大悲断除断灭的边。后面的无执著断掉的是什么？就是常边。前面提到过，认为这个法先有后也有，这个法以前有本性，后面还有本性，叫做常边。无执著，了解了这个法的本性空，一个本性空的法怎么可能是先有而后有也有呢？不可能是这样的。了知了法是空性的缘故，就会彻底的打破认为这个法常住不灭的一种执著。对于我们来讲，在一般众生的相续当中，常见有时候还是比较明显。认为这个法昨天是这样今天还是这样，就是一种常见。

常见的对治有两种，一种无常是直接无常，即它的违品是无常的。不是常住不灭，而是刹那生灭方面安立的无常。还有一种无常就是没有常有。虽然从空性的侧面来讲都是无常，但是安立的方式不同，一个是从世俗方面安立的无常，一个是从胜义方面安立的无常。如果是从世俗侧面安立的无常，直接说是无常有的，刹那生灭的缘故，没有常住不灭；如果从胜义谛方面安立的无常，所谓的常是彻底不存在，从空性的侧面来讲没有常。

这里面讲的不执著，就是了知了万法缘起性空的空性智慧，这个法是空性的，它的本体都不存在，怎么可能是常有的呢？就是通过无执著来破除常边。按照前面的讲法也是一样的，很细的关于常的相执都会断掉。马上就要登八地，在七地末尾的时候，所有的有关人我、俱生的烦恼障彻底



灭尽。前面我们讲的我相、众生相、命相、补特伽罗相，这四个有关人我的相就是最后的阶段了。到了八地之后，就不存在了。有些时候说八地灭，这是从八地已经没有了的侧面来讲，说八地断掉烦恼障最细的种子。其实来讲七地真正对治的时候，七地结束，到了八地的时候已经没有了。有些时候说八地彻底断除，不是说八地还要和烦恼障的种子搏斗，不是这个意思。真正来讲八地彻底不存在，已经是三清净地了。

前面针对人我方面最细的相彻底断掉了，然后法我方面的相也是该断的断。这两个大悲无执著是前面讲的执著人我的方式，不管你执著人我，断的还是常的，本身这两种都没有了。

午二（法无我之修治）分二：一、本体法无我平等智慧；二、彼差别法之修治。

前面是人无我的修治，下面是法无我的修治。

未一、本体法无我平等智慧：

法平等...

它要对治的是什么？前面在讲法执的时候，用了一个相字。主要是针对相的方面进行对治的。前面讲的各种相也就是各种法，我们执著各种各样的法，认为这个法或那个法的相是什么？都有一种比较细微的认证。菩萨没有彻底灭掉所有相执之前，虽然粗大的烦恼、执著，该灭的都会灭，但是有些时候，也会认定这是一朵花，花的相是什么，还会有一些比较细微的相的执著。从这个方面来讲，针对所谓的有相，这些相对治的是什么？

“法平等”，就是所有的法都了解为是平等空性的，没有所谓的不平等相存在，这种执著都不会有。

上师在讲记当中讲了，这时候断除所有相执的缘故，证悟了万事万物本体上究竟平等，没有分别，所以显现和空性对立的相执没有了，还有轮回和涅槃、我和无我、世俗和胜义等看待的相，这些都是属于比较细的概念。从本性上来讲，所谓的轮回涅槃、世俗胜义，从万法的究竟实相上来讲，都是没有的。既然没有，为什么佛陀要告诉我们世俗谛、胜义谛？因为一切万法都不存在的境界太深了，如果众生以很强的执著分别心，直接去现证万法平等的究竟实相，不会知道怎么回事，根本没有办法认证，所



以为了打破众生的分别心，佛陀施设了很多的方便，通过这些过程来善巧引导众生的心从最散乱、粗大、强烈的执著当中，逐渐往薄弱的方面去过度，让众生的执著越来越弱，弱到了一定的程度，最后就会给众生讲一切万法本来如是。众生的心到了这种程度，再讲万法的本性就是什么都不存在，万法是平等的，那时他就可以顺利接受，也能够去打坐修持。

有些道友现在也在打坐修无我，修世俗和胜义平等，能够在座上观修无我、万法平等性，已经是诸佛、上师在若干世当中善巧引导的结果了，达到这个阶段的时候，就不是一个刚刚修习佛法的人，这是通过若干世的引导才能达到的阶段，剩下来的事情就是坚持去观修无我空性。因为这个方向的确是完全正确的，所以现在只需要把这种观照力加强，就是说把无我的定解和修行的功力逐渐地加强，到了一定的程度，该断除的障碍违品，逐渐招架不住了。我们在修空性的时候，一些实执、障碍还在抵挡，似乎很有力量，随着我们持续性的培训无我空性，当它的能力越来越强大，所有的我执、烦恼就会显示出招架不住的样子，逐渐会节节败退，最后就会彻底溃败。

我们一定要坚持，现在是僵持阶段，从这里开始挑战以前根本不可能动摇的我执霸权。我们通过养精蓄锐、集资净障，准备挑战它，无始以来它在我们相续当中不知道统治了多少劫，用无数劫等最大的计量单位都没有办法形容这么长的时间，一直都是我执主宰，现在我们就要开始做准备、不管修曼扎、百字明、磕大头，还是闻思，都是在准备。等资粮准备到一定的时间，了解了无我是万法真正的本体之后，我们就真正开始去观修，观修可以说是真正和它作战，上座是一种作战，下座也是一种作战。这个战争持续多久，要看自己积累的情况，即你的资粮，闻思得扎不扎实，信心等方方面面的准备工作做得如何。如果这些方面做得很到位，知己知彼，战争结束的就会很快。相当于你的军队强大、粮草等辎重非常多、情报很准确，优势都在你这边，战争可能很快就会结束了。如果你马马虎虎地做准备，军力等方方面面都不够，可能就要准备接受屡战屡败的结果。同时也要屡败屡战，我们走上这条路，坚持还是很重要的。

法平等就是我们开始去观想，了解一切万法看起来不平等，其实是平等的。弥勒菩萨在《辨法法性论》等论典中，还有麦彭仁波切等大德的注



释当中也讲了，比如说图画，看起来都是立体的。就像人物画中的老人，皱纹看上去很深，或者山水画里面的山和水也是特别逼真，现在的3D画就更逼真了。立体画就是画在一张平面的纸上面，可以画得非常真实。有些人在公路上画出的大坑也特别逼真。即便看起来很深的坑、很高的障碍物，真正观察的时候就是平的，没有这些差别。这就类似于我们在世间当中看起来很来的很多差别，比如你和我、众生和佛、山和水、穷人和富人等等很多的差别，从本性上观察的时候，都是平等的。

这就是一切万法的本性，虽然显现上有差别，但是本性上是平等的。你不了解会认为有差别，你了解了会认为它是没有差别的。就像这张画一样，它可以欺骗你很长一段时间，如果哪一天你真正走近去观察的时候，你就会发现：原来欺骗我这么长时间的大坑原来就是平整的路面。我们看电视也是一样，在里面看到很多不同的差别，其实就是一些信号、光点而已。还有一张纸上画的像，画得好像凹凸不平，就是一个平面。

所以说，我们现在认为的心情好坏、我和众生的差别等很多不同的差别，你去观察的它的本性都是平等的。如果你了知万法平等之后，就找到了一个还原本性之道。我们的心不平静，了知了本性之后我们的心会平静，还原了。当外面的法还原了之后，你的心就还原了。我们的心为什么会波动？就是我们以为外面有很多差别，我们的心随着这些差别在波动。什么时候你了解了所有万法的本性是平等的，当你了解外境是平等的时候，内心的波动也就跟着平息了。没有理由再波动了。因为你的心波动的原因是以为有差别，所以才会波动的。如果你了解了一切万法的本性是平等的，那你的心肯定会趋于平静。这不是那种相对的平静，而是绝对的平静。因为你发现了绝对实相的缘故。

了解万法的本等性就是还原我们躁动的心真实有效的唯一方法，其他暂时的心理疗法都是靠不住的，还会反复。因为它没有找到问题的症结所在，所以了悟了万法的平等性，就会知道虽然这些法有很多不同的差别，但是这些差别的本性都是平等的。什么时候我们发现了，然后去观修了，最后安住于万法平等性的时候，就找到了根本上解决问题之道。因为它的本性如此，所以了悟了之后，所有和它的本性矛盾的所有现相、心态，都销声匿迹了。



六道轮回也是一种差别，轮回和涅槃、众生和佛都是差别，当你证悟空性的时候，这些差别逐渐就没有了。你平复的程度也和自己了悟无差别的深度有关。如果你完完全全了解了，没有任何一点不平等、全部平等的时候，就是佛果。那个时候在佛智的面前已经什么差别都没有，完全平等。

当然我们现在还在学习阶段，通过修行有一部分可能会平等，那我们的心可能就会平静一部分。随着我们修行的时间加长、能力的加深、越来越了悟外境平等的时候，我们的心就越能契合于万法本来平等的状态，完全可以在证悟平等的状态当中去度化众生，不会有偏袒、烦恼存在。

未二（彼差别法之修治）分三：一、因无相之差别；二、体无生之差别；三、果断证之差别。

这也是通过因体果三个方面来安立的。

申一、因无相之差别：

...一理。

“一理”对治的是前面的因，前面是法平等对应的是相，有各式各样的相，山的相、水的相等等等，每个法都有不同的特质，具有很多的相，要对治不同的相就是通过平等性，不管什么相的本性都是平等的，所以法平等对治的是相。

不同的相有不同的因，既然相有这么多种，也会有各自不同的因。佛有佛因、众生有众生的因、地狱有地狱的因、天人有天人的因、富人有富人的因、穷人有穷人的因，要对治这些不同的因之差别，对它的相执就是一种对治——一理。

在这里上师讲了两种，第一种，不同的因的对治就是究竟一乘，这是从根本上来讲的。究竟一乘对应的是暂时三乘，暂时三乘有声闻乘、缘觉乘和菩萨乘。为什么有三乘？因为众生的种姓、内摄持和外摄持是不一样的，就是说他们的种姓不同、外面的善知识、所学的法都不一样，所以有声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，最后所化的众生、修道和果都不一样。因为各自的因不一样，所以说暂时有三乘。

究竟一乘呢？不管是怎么讲，虽然暂时来讲有这么多种不同的解脱之因，但是究竟来讲只有一个，就是说每位众生都具有佛性，可以成佛的缘故，



所以是究竟一乘。从这方面来讲，一理就是所有的因。不管是什么种姓的因，都是唯一的究竟一乘。

第二种，是对应前面的意思。前面讲了各式各样的因，众生有众生的因、圣者有圣者的因等等，要对治不同的因的执著。因为六地菩萨是慧度增盛，他在出定位就会通过自己的智慧来通达缘起。六地菩萨是善慧地，在出定位的时候，智慧增盛的缘故，他通达了很多的缘起，缘起就是因的意思，即他对各式各样的因特别通达。这种因在六地菩萨增盛了，到了七地作为一个要断相执，所以说所有不同的因，从空性方面来讲都是平等的。

暂时来讲，上师也是鼓励我们对各式各样的善因都要修，比如五加行就是五类善法，它们的侧面是不一样的，每个因都会成熟不同的果。对于因的执著，通过一理，就是说所有的因唯一。唯一的意思就是平等性、空性的，它没有很多种不同的因，所谓的因的本性也是空性、平等的。从这个方面来讲，在空性当中，所有万事万物形形色色的因，都是一味一体不可分割的。

空性是不是因？空性本身并不是因。因为因是能够生法的，就是一个有为法的自性，而空性不是有为法，所以所有的因在本性中都是一味、无可执著的。从这方面来讲，彻底地打破了对因方面的细微耽执，就是这样安立的。

申二、体无生之差别：

前面的因讲完之后，它的本体是什么？本体就是蕴界处。我们在讲它的修治时，也是针对蕴界处来进行修治。缘蕴界处的修治仍然还是无生空性。在很多窍诀当中讲，这么多的对治法，最根本的对治还是无自性。你要修护轮，最好的护轮就是空性的护轮，了知了一切万法无自性就是最好的保护，不执著也没有谁能伤害你。如果你要对治所有的障碍，空性还是最好的对治。

知无生知忍，说诸法一相。

这里针对前面所断的蕴界处，在颂词当中也分了三段，“知无生”对治的是蕴的执著；“知忍”对治的是界的执著；“说诸法一相”对治的是处的执著。这就是对治蕴界处。



第一，“知无生”。五蕴的本身就是积聚为性，很多法积聚在一起叫做蕴。很多色法积聚在一起安立色蕴，很多感受积聚在一起安立受蕴等等。蕴到底是不是存在的？从世俗谛的侧面来讲，五蕴也算是存在的法。从它的本性来讲，就是空性的。如果我们对五蕴还有一种相执，认为五蕴是一个积聚为性的法，如果心识上面还有这个概念，就还需要通过修行来对治。

对治有为法的蕴，就要了知五蕴的本体无生，即照见五蕴皆空。它本来就是空性的，也是无生、无住、无灭的本性，没有生住灭。它没有生过，虽然五蕴是有为法，因缘聚合的时候就会生起，但是从本性的侧面来讲，生而无生，即便在生的时候，它的本性就是无生的自性，没有什么可生的，所有的自性都是空性的。所以说，了知五蕴无生、五蕴皆空，这时候就可以完全断掉对蕴的相执。

对于众生来讲，我们要断掉的是对五蕴粗大的执著。初地已经证悟了五蕴皆空，修道还要把对于五蕴方方面面的执著种子逐渐断掉，对五蕴的相执在七地就可以断掉。怎么样断呢？因为他证悟了很深的空性，所以了知了五蕴本体无生的方式，在七地就要断掉的相执都会断掉，没有一个所谓的聚合五蕴的自性存在。

我们现在很有必要学习五蕴的自性，虽然五蕴的自性是我们每天都在使用的、执著的，但就是每天正在执著、使用的时候，从来也没有一个实实在在的本性。我们守着五蕴皆空而执著五蕴实有，认为身心是实有的，这就是颠倒，也是一个很冤枉、很讽刺的情形。

本来我们的本性是无生空性，而牢牢执著五蕴是实在的，眼睁睁看着它生烦恼，创造了苦因，就在五蕴上面感受痛苦。因为五蕴的缘故和人争吵，想方设法地保护五蕴，生起嗔心等等，这一切如果从修行的侧面来讲，真是很可笑的事情，这是对于本来不存在的东西特别的执著，就像现在很多沉迷于网络游戏的人一样，本来一切都是假的，在打游戏的时候，把这些装备当成真正的东西非常的执著。

实际上我们现在也是一个游戏，网络以外的东西本来也是不存在的，我们还是执著。把不存在的五蕴执著为有，把没有执著为有之后，还没有完，会衍生出下一代的“产品”，逐渐变得越来越深，最后我们就出不来了，完完全全当成真实的了。我们就会把五蕴假象当成真实的世界，如果



谁说不真实，众生都会跟他急。“凭什么说它不真实，难道它不真实吗？”可以说出很多道理。最后来讲也会颠倒得非常厉害。

现在我们应该通过佛菩萨的智慧指引，了解了之后，还原它的真实本性，它就是一个游戏而已，完全是假立的，从来没有存在过。游戏里面的我是一个假的人我。比如你去打某款游戏的时候，把里面的某一个人假立为我，然后做很多事情，真正把它当成我一样，谁去伤害的时候，就会对他生起嗔恨心，其实这一切都是假的。

网络世界之外所谓的现实世界，实际上也和网络世界差不多，就是一个假的东西，而我们现在就把所谓的现实世界中假设的我当真了。如果别人骂你、打你，或者拿了你的一个所谓现实世界的装备时，你就不高兴，开始生嗔心了，由此产生了很多不必要的困惑和烦恼。如果了悟了这是假立的之后，就会很容易从中抽离出来，因此了知了它的本性是特别重要的。这就是知无生。

我们要照见五蕴的本性皆空，在《中论》等论典当中都有介绍，怎么观色受想行识等万法的本性空性。《中观庄严论》当中的离一多因也是对此抉择得非常细致。麦彭仁波切也有一个窍诀，即从色法着手，破完色法之后，再对和色法有关的受想行识一一去破，最后一个法都不存在，这个窍诀讲得非常殊胜。自宗当中也有很多殊胜的窍诀，比如《中观庄严论》的注释等等都是特别的好。

第二，“知忍”。主要是不执著界的相。界当然是讲十八界，十八界的种子义，就是种种功能、能取、所取和彼取，上堂课我们也讲了。十八界不管是能取、所取，还是彼取，这些都是无生空性。了知了万法空性之后，安住在完全接受空性的状态当中，叫做知忍。即对于界的无生深义，安住、了知的法忍。十八界本身也是无自性、空性的。

第三，“说诸法一相”。即缘于十二处。十二处在《入中论》中讲是众苦生门，就是很多苦产生的地方。在《辨中边论》就是门义，属于能够生起的。能够生起什么？内六处和外六处就是能取、所取，它是六种识的产生之处。为什么说“诸法一相”？观待二取不是一，能取和所取是两个，内六处是能取，外六处是所取。因为有了知了空性的缘故，所以能取和所取无自性。能取和所取是观待的，本身就不存在。



因为没有能取和所取二取的缘故，所以叫无二。无二假立为一。为什么把无二假立为一？不是说把二破掉之后，又安立一的意思，所谓的一是说没有二，只是把否定了两个的状态假名为一。我们千万不要认为，因为是无二、一的缘故，是不是就是把二破掉之后，又安立了一个一？永远不会。在讲般若的时候，永远不会有这样的安立方法。

所谓的一味、唯一、无二，都是否定没有二。因为它要表示，所以就把无二的否定二方面安立一个名词叫做一，如果不安立名词，我们也没办法表述，因此就把没有二的状态取名为一相。我们千万不要在脑袋里面自动锁定一个一。没有二就是一，属于凡夫人的通病。很多大德专门针对凡夫人的这个通病，给我们讲了，这不是否定一个自动再生起另一个，不需要再生成了。就是否定了没有二，你安住在没有二的状态，它就是空的、无自性的状态。你能这样理解就对了，就会符合于空性的原意。

我们说没有常、断，或者说无二边，这种没有两边也不是让我们安立一个中间的边，只不过是两个极端，即否定了没有有也没有无的状态。我们要体会究竟的意义。

说诸法一相，“诸法”就是内外法，即内六处和外六处。“一相”是没有二取，就是唯一或者都是空性的相。因为诸法有十二类，十二处就是诸的意思或者说内和外也可以。究竟来讲，不管内和外、二、十二数字，没有很多的差别，本性都是空性。既然内外六处都是空性的，也不可能作为产生六处的生门，它不会产生六识，也不会成为产生六识的生门，就这样把该破的相执都破掉。对我们来讲，就是破掉粗大的能取所取。从七地菩萨的修治来讲，绝对不可能有这么粗大的执著，他要破掉的是种种非常细的相执，这就是体无生的差别。

申三（果断证之差别）分二：一、断所断障碍之修治；二、对治法止观之修治。

在因、本体讲完之后，是果断证的差别。这里也有所断和证的差别。

面一、断所断障碍之修治：

这是要断除所断的修治。

灭除诸分别，离想见烦恼。



前面是针对三界，科判是执著特殊的轮涅之法。轮回当中的法有“住三界贪著，其心遍怯退”。住三界贪著有两个意思，就是说所断的障碍当中有住三界和贪著，我们要断除住三界和贪著，贪著就是贪著烦恼，我们首先要断除住三界。住三界如何断呢？通过“灭除诸分别”来断除住三界，然后再通过“离想见烦恼”来断除贪著。

怎么通过灭除诸分别来断除住三界？众生的烦恼形成了欲界、色界、无色界，每一界都有自己因、本体、烦恼和执著。虽然菩萨已经出了三界，但是还会有三界的概念、相执，在这里彻底地把有关三界的概念、很细的执著都要断掉。

八地处于无分别智，为什么我们频频地提及八地？有时我们提一下八地，就可以了解和七地相近的一些境界。八地出定位时无分别智慧自在了，基本上和入定没有什么差别了。因为接近于八地的七地菩萨后得位的境界，也是特别高了，所以我们不能把一些粗大的障碍放在这里来安立，这是不对的，他们要断掉的都是一些很细的障碍。

因为和三界相关的一些概念、分别执著，都会完全断掉。灭除诸分别，“诸”就是三界，对于三界的分别念、相执都会灭除，叫做灭除诸分别。

然后是离想见烦恼，前面说众生对种种的烦恼是很贪著的，这里要远离、对治、断除的有三种。即离想、离见、离烦恼，种种自性的相执都远离了。

什么是想呢？“想”就是指常乐我净四颠倒想。虽然常乐我净四颠倒想的本体早就断了，但是常乐我净的概念在七地时还有。这时对于常乐我净方面的想，都要彻底断掉，就是离想。

然后是离见，见有邪见、萨迦耶见、边执见、见取见、戒近取见。这时有关见的方方面面的相执都要断掉，对于七地菩萨来讲这是种法执，这种法执也是要断掉。该断的部分在这时候就要断掉了。

还有离烦恼，烦恼就是贪痴等等烦恼，有关于烦恼的法执，这些方面该断的都要断除。

面二（对治法止观之修治）分二：一、本体；二、作用。



“对治法”就是通过止和观的方式来进行修治的。本体和作用都是和止观相关的。

戌一、本修：

奢摩他定思，善毗钵舍那。

这里讲到了寂止和胜观。寂止有很多不同的名称，上师在讲记当中讲三摩地、静虑、禅定、三昧等等，这些都是属于寂止或者和禅定有关的内容。毗钵舍那属于胜观，这是梵文，翻译过来就是寂止和胜观的意思。

它要对治的是什么？首先要对治的是其心遍怯退。因为具有三界的执著、烦恼的缘故，所以众生以前对于修道特别害怕，担心自己修不成或者自己没法修，有的时候讲，像我这样的人怎么可能修这么殊胜的法？觉得自己肯定是没办法修行，对于修正法方面非常畏惧。那怎么样对治这种畏惧呢？

“奢摩他定思”。通过奢摩他定思来对治，也就是通过寂止对治，但是七地菩萨的寂止和平时我们讲到的止观当中的寂止不一样。因为我们在讲止观当中的止时，往往就是指制心一处，即调伏自己的心安住在一处不动摇的状态，所以这种寂止当中基本上没有什么胜观的成分。七地菩萨的寂止不是这样的，它肯定是和胜观是双运的。为什么？因为他在初地的时候已经证悟实相了，所以七地的时候不可能只有一个没有证悟空性的寂止，肯定会有胜观双运的，只不过介绍的时候侧重于寂止。

另外七地菩萨在此处描绘的是完全专注的寂止，这种所修的禅定叫做一切智定。一切智定是什么意思？就是缘佛陀的智慧对佛智进行作意的一种特殊禅定。他缘佛陀的智慧进行作意，通过自己的证悟，还有善知识描述的佛陀智慧的种类，他在修定的时候就专注在定中，了悟佛陀的智慧，而生起一种类似于佛陀的智慧，这是比较相近于佛陀智慧的禅定。如果内心当中生起这种禅定，他就不会再产生内心怯退或者觉得佛果遥不可及等分别念，虽然粗大的早就没有了，但是细微的部分通过这种禅定也可以完全全断掉，这种定特别殊胜，也比较特殊，就是一种相应于佛智的一切智的禅定，叫做奢摩他定思。

“定思”的意思是什么？就是决定思维，即决定思维所依寂止的一种



修行。他在禅定当中观照或者思维佛陀的智慧，对佛陀的境界作广大的一些思维。他因为思维了佛陀的境界、智慧的缘故，所以不会怯退，不会害怕、恐怖或者觉得自己得不到等等，这种分别念都不会有。

“善毗钵舍那”，主要是前面有一个对三宝执著，即对佛宝、法宝、僧宝的执著，对治佛宝的执著就是用善毗钵舍那，“毗钵舍那”是胜观、无我空性，“善”是非常善巧地精通毗钵舍那的意义。七地因为善巧毗钵舍那的缘故，所以他对于佛果的相执也会灭掉。从原理上来讲，如果我们特别执著佛果是得不到佛果的，它有引导我们的心趣向于佛果的功能。

现在我们特别执著佛果，说我要成佛，这是把佛果作为一个目标，能够指引我们的心趣向于成佛，或者说丢掉对轮回等庸俗的执著、声闻缘觉果的执著，而把佛果定为目标，这时对我们的心是有引导作用的。如果我们的执著佛果，能不能成佛？不能成佛。因为你的心执著佛果，这种执著本身就是障碍登地的，如果你的内心当中有这么强大的执著心就会导致你对人无我法无我无法现证，现证不了了你就没办法登地，没办法登地也成不了佛。

前面是讲我们入道的时候，这时需要缘佛果去发心，这些方面的执著是需要的，但是你要真正成佛必须也要打破对佛果的执著心，这种执著心属于法执，已经很细了。真正来讲，对于佛果不执著的时候就是真正了知它的本性无可得，了知本性无可得的状态本身就是相应于佛果的自性，如果你能够把无所得的智慧完完全全地发掘出来，没有任何执著的时候，就会现前佛果。这里面讲的就是说如果我们要真正成佛从比较了义的侧面来讲，必须要对佛果本身不执著。虽然我们发誓要成佛，但是在发誓要成佛的时候，也要对佛果也不执著。似乎看起来一个矛盾体，其实并不矛盾。

从究竟了义的侧面来讲，虽然你要成佛是不能执著的，但是你要把这种所谓的不执著成佛的状态引导到正确的道路上，或者说你要接近于不执著佛果的境界，还是要发誓成佛，在世俗谛当中该修的还要修，通过世俗谛的修行把你的心引导趣向于无所修的状态，通过修的状态引导趣向于无所修，通过世俗谛的修行来证悟胜义谛。胜义谛没有什么可证的，世俗谛必须要发心，看起来好像矛盾，其实并没有矛盾。因为要通过世俗谛作为方便，前面我们再再讲了，就是说如果你要证悟一切无所修、空性，必须



要修到位，对所有有力量的修行都要圆满，只有把世俗谛的所有因修到极致，才能证悟胜义谛。如果没有把世俗谛的修法修到极致，根本证悟不了胜义谛。

有些人说，胜义谛无执著好像是没有修什么修的。真正不修吗？那是不可能的事情。你真正不修了，什么因缘都没有，不可能自动调整到胜义谛的状态当中，如果你最终要真正地证悟胜义谛，最后达到无所修的状态，必须要把所有的修修到圆满，才能证无所修。无所得也是一样，你必须要把所有的法真正修到了究竟，才可以获得无所得。二者好像是矛盾，实际上并不矛盾。因为世俗谛和胜义谛之间，世俗谛一定是方便，所以二谛具有相辅相成的关系。如果我们想要证悟空性，必须要把一切有助于证悟空性的相关修法修圆满才行。虽然从本性上面来讲无所得，就是没有什么可以修的，但是要证悟这种状态，必须还要修行。

就像从本性来讲，我们和上师的本性是无二无别的，既然无二无别了，你还修什么呢？因为你要现前无二无别，还要把上师观在你前面的头顶上去祈祷，修圆满了才能证悟本来和上师无二无别的状态，所以你必须要把上师瑜伽修得很圆满，才能证悟本来就是无二无别的，否则本来无二无别的状态浮现不出来。首先必须要对于无所修的境界使劲儿修，然后所有的因缘修圆满了，最后才能帮助自己达到无所修的状态。这方面来讲看似矛盾其实不矛盾。虽然我们不能够执著，但是不等于啥都不做，不执著就是了知它的本性究竟来讲没有什么可得的。

虽然我们要证悟这种不可得，但是要证悟这种不可得，必须还要很认真地去面对，对于能够帮助你证悟实相的所有因素都要很认真地去面对，包括戒律、取舍因果、闻思修空性、祈祷上师，这些都是帮助你证悟无所证状态的所有因缘，而且这些都是正确的因缘，而且还要把障碍你证悟的因素全部抛弃。善毗钵舍那就可以真正对佛果达到无所执著，即便是无所执著，在世俗谛当中也是非常勤奋的。

戌二、作用：

内心善调伏，一切无碍智。

这也有两种对治，对三宝的执著方面，前面已经讲了对于佛宝的执著以善毗钵舍那来对治，然后对于法宝和僧宝的执著通过内心善调伏和一切



无碍智来对治。内心善调伏对治的是对法宝的执著，一切无碍智对治的是对僧宝的执著。

科判当中的“作用”是谁的作用？是前面本体的作用。也就是说对于前面的奢摩他，依靠所依的寂止作用，就可以内心善调伏，然后通过毗钵舍那能依的胜观，就可以对僧宝不执著，这就是一切无碍智。毗钵舍那的本体对于佛果不执著，作用也可以对于一切僧宝不执著。

我们首先来看“内心善调伏”，它不是果而是对因的法，即教法和证法或者道灭二谛，如果执著法宝存在，说明自己的分别心还没有调伏。如果通过前面讲的殊胜寂止调伏了内心，安住在这样的无分别智、空性的状态当中，这时所有的分别心得以调伏，自然而然安住在空性当中，对于一切教法证法的法宝方面就不会执著。因为调伏了内心的缘故，所以不会有执著的自性。

下面来看“一切无碍智”，这是属于胜观的作用。修胜观的作用可以生起一切无碍的智慧，生起了对一切无碍的智慧，就可以达到对僧众不执著的自性。通过胜观的智慧主要可以照见对于一切色法无碍的智慧。“无碍智”，是无碍的智慧。有时候“碍”就是说在法相当中有阻碍或者能阻碍的法，这是属于色法的自性。碍是色法，无碍智就是对一切色法不执著的智慧。

生起一切色法不执著的智慧和断除对僧宝的执著有什么差别？有些众生认为所谓的僧宝就是外在的色相，比如说圣僧就是文殊菩萨、观世音菩萨等等，他们觉得色身是僧宝的自性，或者对于某种罗汉、比丘僧，一般的众生所执著的就是有色法的身相是僧宝。如果能够对于一切色法生起无碍的智慧，对僧宝的执著也能够得以遣除，上师在讲记当中就是这样进行安立的。

总而言之，如果能够了悟空性，知道佛宝的本性了无所得，知道法宝的自性没有可修的，也知道僧宝的本性也是一个无所依的状态。从总体的空性来讲，也可以对治对三宝自性的执著，佛宝、法宝、僧宝的本性本来就是离戏的。因为众生不了解，所以就把自己分别念上的东西加在了佛宝法宝僧宝上面。我们认为的佛法僧三宝，加在佛法僧三宝上面的分别念不是属于他们的。我们现在修空性，就要把这些我们贴上去的东西全部取下



来，然后还原他们的本性。

三宝是怎么样的？佛宝、法宝、僧宝是离戏的，就是离戏的。本来都是离戏的，我们认为的有无，只是分别念而已，自认为的佛宝是得不到的。如果要得到佛宝，必须就要还原佛宝本身的状态，相应于他才能获得。因为佛宝本身是离戏的，所以我们要打破对佛宝的执著，《中论》中有破如来品，不是说把如来破了，而是说把我们对如来的错误执著破了。我们认为的如来不是如来，只是我们脑袋里面的如来，所有破掉的都是你加在如来上面的东西。

我们破万法也是一样的，花、山河等等所有的东西，这些都要破，破的是什麼？破的就是万法本身，你破不破，本来都是离开戏论的。因为我们有分别心，以分别心去看这些的时候，就会自动把我们分别心中自带的很多概念加在上面去了。我们认为那个话筒是有的，这个东西是无的。有无不是法自己的状态，这不是他的东西，既然不是他的东西，不能强加给他，一定要还原本来的状态。

如果别人不是小偷，你诽谤他是小偷，别人会让你还他的清白。要怎么做呢？发表声明澄清他不是小偷，以前是我诽谤他，现在把不属于他的东西取下来。修空性也是一样的，所有的空性都是破执的，破什麼执？破我们对于万法的颠倒认知，然后了知空性就还原了一切万法本来的状态。万法本来的状态就是离戏的，从五蕴到佛果之间都是离戏的，没有一个有自性。如果我们了知了万法的本性，就能不再生起颠倒执著。

了悟了佛的本性，就可以真正相应于佛的自性而成佛；了悟了法的本性，就会真正安住在法宝；如果你相应于僧的自性，就可以成就僧众的自体。这些都是去掉了凡夫的分别心、执著的清净修道。我们把分别念加在了道上面，这个道不清净。你的分别心创造出来的道是不是道？不是。你按照这样所谓的道走下去，将会走向何方？你走到头，发现怎么还在轮回当中？我走的明明是解脱道，为什么还在轮回？佛陀说，对不起，你道是你发明创造的，这是你脑袋里面的道，具有染污、我执，这是不正确的。我们问佛，到底什么是正确的道？就是把脑袋里面所有属于凡夫的东西去掉，然后按照佛陀所讲的道去修。这就是依教奉行。

不是按照分别念去修，而是依教奉行。什麼教？佛陀的教义，这是真



实的解脱。我们在修道的过程当中，要不断去掉分别，把我认为、觉得等等慢慢地去掉。佛陀如何说的，经论当中怎么讲的，上师的窍诀是什么，我们慢慢与之相应之后，就可以相应于道，乃至最后把我们思想里面不符合于佛法僧自性的东西都去掉之后，就可以现前清净三皈的自性。也能现前一个清净的道，因为这个道上面没有你创造的成份，就是真正的佛陀安立的修行方式。这种修行的方式叫做清净的道。如果你在清净的道上面修行，到达清净的果就是指日可待了。

有时候我们舍不得去掉自己的思想，不愿意去掉颠倒的分别念，如果我们没办法把二取、三轮的实执去掉，道也没有清净。我们前面讲了通过共同加行清净一部分，也就是说通过出离心清净一部分，通过菩提心清净一部分，再通过空正见清净最后一部分。这些都清净完了，叫做三要道。

像这样就是真正的道，按照这样的道去修行，就可以真正到达目的地。修出离心的时候，对轮回的执著舍不得抛；修菩提心的时候，保护自己的我爱执也舍不得抛；修空性的时候，这方面的执著还是舍不得抛，都舍不得抛，那就不是道了，这不清净。你自己发明的只是相似的道，没办法真实到达目的地。

已二、彼之作用方便波罗蜜多：

它的作用是方便度，“方便波罗蜜多”对治的是非方便，前面我们讲了，没有善巧方便，对于尸罗执著、空性诤论，还有相违空性的修行，最后三种就是以方便度来对治。

非贪地随欲，等游诸佛土，
一切普现身，共为二十种。

第一是非贪地，第二是随欲等游诸佛土，第三是一切普现身。

第一，“非贪地”，主要是前面的对于尸罗的执著。一般的人对戒律贪执二边，认为戒律清净或者不清净的执著。到了七地通过善巧方便，不会耽著。非贪地，处在一个不耽著二边之地。通过善巧方便，虽然守护戒律，但是没有耽著戒律，对于戒律本身没有什么贪著的。

善巧方便的缘故，他们可以对治非善巧方便的违品，然后处在方便度增盛的状态当中，叫做非贪地。非贪地就是不耽著二边的地，二边是对于



清净和不清净的戒律，觉得我的戒律很清净或别人的戒律不清净等等，所有尸罗方面二边的相执都不存在了，处在方便善巧。

第二，“随欲等游诸佛土”，属于远离了对空性的诤论和怀疑。前面没有善巧方便的缘故，对于空性方面有怀疑或者诤论，这时候已经不诤论了，由于不诤论智慧空性，“随欲”，他就可以随心所欲的，“等游诸佛土”， he 可以和菩萨同等缘分的畅游一切诸佛的佛土。他对空性没有诤论，远离了对空性诤论的缘故，可以畅游一切佛土。完全远离了所有的诤论，说明他对空性的了悟已经非常明显或者极为通达。解脱了该解脱的束缚，可以和大菩萨一样同等缘分的去畅游诸佛的佛土，所以他没有对于空性方面的诤论。

第三，“一切普现身”，断除了和胜义谛或者空性相违的行为，没有和方便相违的行为。为了利益众生，可以一切普现身。他在一切世间当中，示现各式各样的身体来利益众生。因为完全证悟了空性的缘故，所以可以示现一切的身相。如果能够以人类调化的，就显现人类的相；如果能够以旁生调化的，就显现旁生的相。因为万法无实质，所以能够随类而现身。

以前法王如意宝在讲《定解宝灯论》时，也是讲到了一切万法什么都不是，在什么都不是当中，什么都可以显现，什么都可以显现当中，什么都可以转变。诸法什么都不是，没有是这样或者不是这样，一切都不是，平等空性。在什么都不是当中，什么都可以显现，只要有因缘就可以显现。一切万法平等离戏，什么都不是，然后就在不是当中，如果有众生的因缘，就显现众生；如果有圣者因缘，就显现圣者。在什么都不是当中，什么都可以依缘显现。什么都可以显现当中，什么都可以转变，因为本性是空性的缘故，所以什么都可以转变。

七地菩萨也是一样的，他证悟了万法本性的缘故。因为万法空性，所以在什么都不是当中，可以显现；什么都显现当中，可以转变。这是对于空性的实相完全了悟的结果，如果我们证悟了空性，就可以相应教言，做一切对众生有利的显现。一切没有当中，都可以显现，显现当中也可以转变。因为没有有一个实实在在的本体，如果万法本体是这个或者那个，它已经固定了，没办法显现，显现完之后，也没有办法转变。

“共为二十种”，因为他的所断有二十种，所以修治也是二十种。以



上就讲完了七地菩萨的修治。

寅七（八地之修治）分二：一、本体；二、分类。

卯一、本体：

八地修治的本体就是能圆满八地后得福德之断证的殊胜方便智慧。

八地菩萨是不动地，不是七地以下都动，有些地方解释说到八地才不退失，七地以下都要退失。是不是要退回到初地，甚至于退回到凡夫？这是不可能的事情。初地以上也不可能再退失了，为什么八地才叫不动地？就是说八地不需要勤作就会成佛了。“动”是勤作的意思，一点都不勤作，完全可以成佛。有些地方也叫做一行道，就是说只有成佛之道，没有别的，即不勤作也会成佛。通过前面所有的修行，八地时无分别智慧自在之后，不用勤作，一刹那当中，所修的善根完全超越了前面很多劫当中所修的菩萨道。为什么？无分别智慧自在的缘故。因为有这样的功能，所以自己不需要勤作，所有的勤作是在相的基础上才有的，有相执就会有勤作，所有的相执在七地断尽了，八地不会再有相执了，没有相执也就无勤了。

因为他没有相执的干扰、束缚，所以速度会越来越快、非常的迅速。相执是拖后腿的因，执著越重，障碍也越重。为什么众生的障碍这么重？因为他什么都没有证悟，基本上该抛的都没抛，没有了知万法的空性，所以我们还抱着执著不放，觉得这个不能放那个不能放。如果想要快速成佛，就要通过空性的修行，把该放的完全放弃。

到了八地不动地的时候，就会无勤作，即便最钝根的八地菩萨也会决定获得授记。为什么决定得授记？他的无分别智慧自在，没有别的障碍了，已经没有让他不成佛的因素了，所有的因缘都已经决定下来了。连最钝根的八地菩萨，佛陀也一定会给他做最清楚的大授记。八地不动地，也是无勤作地，反正会很快成佛。

八地的时候，有些地方讲是愿度增盛，《现观庄严论》当中讲力度增盛，八地和九地有时也会调换。比如《入中论》等地方讲，八地是愿度增盛，愿波罗蜜多到彼岸，九地是力度。这里调换了一下，八地是力度增盛，九地是愿度增盛。

卯二（分类）分三：一、本体特有波罗蜜多之差别；二、实修圆



满成熟清净之差别；三、自在圆满相之差别。

辰一、本体特有波罗蜜多之差别：

本体特有波罗蜜多是力度，他的力度很圆满，力度圆满体现在什么地方？

知诸有情意，游戏诸神通。

第一，“知诸有情意”，就是说菩萨能够了解一切有情的心。如果你要度化众生，就要了解众生的意乐。如果了解了他的根基、状态、想法，才可以去针对他的想法去利益他，不了解众生的心也不行。

了解众生的心有很多层次，有些可能只是知道他在想什么，通过比较粗大的他心通，对他能做的利益有限。你能够震慑他，把他的想法说出来，他会很害怕，或者说第二天不敢来了，跑得远远的，因为你知道他在想什么，所以不敢来了。

有些知道他心还有很多更深的层次，比如知道你的想法、根基、意乐，还有很多因缘，有关他相续当中的很多信息都可以读取，不是只能读取他想的这部分，他没有想的部分这些种子都能够读取，这就是了知他心。了知他心佛陀最圆满，八地无分别智慧自在的缘故，也能类似于佛陀那样从很深的层次去了知众生的心。

某种有漏神通是不是也可以知诸有情意？这不一样。前面讲了别人生起来的想法，通过有漏神通能够知道，如果别人没有想起来的就不知道。以前有一个大耳三藏在慧忠国师面前考试的公案，大耳三藏有他心通，皇帝就让慧忠国师问他。他说：“你看我在想什么？”大耳三藏说：“你正在天津桥看猴戏。”后面禅师安住在一个比较深的状态当中，大耳三藏就读取不了。如果起心动念的部分，他是可以读取的；如果不起心动念的时候，他有可能就读取不了。这种他心通也不是在骗人，只是能力有限，不像八地菩萨有很深的能力，那个时候你想藏也是藏不住的，根本没办法藏。

他的能力太强大了，能够知道一切有情方方面面的信息。他能够读取的不单单是起心动念这部分，还有他的根基、意乐、以前的因缘等等，贮藏在你相续当中有很多种子，他都可以读取。他可以根据情况去调化众生。八地菩萨调化众生的能力特别强大，也是力度增盛的缘故。这方面比通过



察言观色了知别人的心强得多，也比有限的他心通强大得多。本身就是相应于无分别智慧实相的一种能力，再加上他从一地到七地的修炼，到了八地所有的相执都已经没有了，属于无分别智慧自在了，无分别的智慧越强大，就越能够在一个时间当中获得越多的信息。

佛陀为什么遍知一切？因为他所有的执著种子，乃至习气、障碍都没有了，所以佛陀的无分别智是最圆满的。八地菩萨为什么这么强大？因为他无分别智慧自在的缘故。我们如果想要获得更深的智慧，就要尽量以寂止或者胜观息灭分别，通过安住在无分别智慧的方式来生起更深的智慧。

第二，“游戏诸神通”，就是能够显现各式各样的神境通，一变多多变一等等，八地菩萨的神通不可思议，因为力度增盛的缘故，可以示现很多的大神通力，所以游戏诸神通。即通过游戏神通来利益很多的有情，这也是力度增盛的表现。

辰二、实修圆满成熟清净之差别：

圆满成熟清净，就是平时讲的圆熟净，这也是个术语。讲菩萨道的时候，经常会提到圆熟净，这是菩萨修行当中的一个主要的内容，圆是圆满，圆满资粮；熟是成熟，成熟有情；净是清净，清净刹土，所以称为圆熟净。

修微妙佛刹，观故亲近佛， 知根...

第一，“修微妙佛刹”，这是圆熟净当中的净。修炼自己的刹土，现在凡夫众生也可以通过发愿、念佛的方式到佛陀已经修好的清净刹土当中去，可以借助佛陀修好的刹土来修行。这个地方讲的是什么？这不是我们说的修净土，那是修往生净土的因，这里是修炼自己成佛之后的净土。

修微妙佛刹，修炼特别庄严、微妙的佛刹。在佛刹当中，可以接引很多的众生无烦恼地在很快的时间当中成佛，也就是说给众生修行成佛创造最有利的条件，像这样修炼清净的刹土，通过发愿，然后真正开始修行。前面通过凡夫地，一到七地的准备，所有的准备工作做好了，八地开始真实的发愿回向我的刹土慢慢形成，在成佛的时候，刹土的修行就会圆满。修炼自己的刹土，接引自己在修菩萨道过程中有缘的众生，在成佛的时候，把他们接引到自己的刹土当中，对他们做最清净的调化。



第二，“观故清净佛”，这是圆熟净当中的圆。圆满什么？圆满六度的资粮。“观故”，就是说观察正法。观故清净佛，为了让自己的刹土方方面面都很圆满的缘故，通过亲近佛陀的途径来圆满资粮。比如法藏比丘，他在发愿修持极乐世界之前，也是参观了很多佛陀的刹土，最后他把很多刹土的功德综合起来说，我要建造一个这样的刹土。相当于一个人要修房子，考察很多的建筑，然后他在脑海里面构造一个具足所有功能的建筑，然后开始修建。因为全面观察正法的缘故来亲近佛陀，通过佛陀的宣讲或者依止佛陀的缘故，然后来圆满自己的资粮。

成佛之前这些菩萨们都要亲近佛陀，八地菩萨为了能够究竟成佛，仍然是要依止比他更圆满的九地、十地菩萨，乃至佛陀等善知识，来积累资粮或者听闻殊胜的教义。

第三，“知根”。这是圆熟净当中的熟。就是通过知众生根基的方式来成熟有情。怎么样成熟？成熟众生的相续，了知众生的根基、次第。比如这部分众生的根基还很生，对于很生的根基怎么办？他就根据众生根基还没有成熟的情况，然后讲一些让他成熟的法。这部分众生的根基已经成熟了，成熟了怎么办？给他讲一些让他能够很快解脱的法。通过了知众生根基的方式来成熟有情的相续，这就是他不共的威德力。

对于圆熟净，八地菩萨的时候开始逐渐要圆满。

辰三、自在圆满相之差别：

...净佛土，安住如幻事，
故思受三有，说此八种业。

这里也讲了三种，第一个是净佛土，第二个是安住如幻事，第三个是故思受三有。

第一，“净佛土”。他的净土获得自在了，能够受持清净的刹土。上师在讲记当中讲的很清楚，这方面不一样。前面修清净微妙的佛刹，主要是器世界的环境方面圆满。比如阿弥陀佛创建极乐世界，回向发愿要把极乐世界加持成一个什么样的环境，众生在这里绝对没有痛苦，就是这个环境的一大特色。在这个环境当中，不会生起烦恼。其中的水、地、住所的广大、光明等等都是对环境方面的要求。这个地方的净佛土，就是加持身



在刹土当中的有情相续清净，即加持生在我的刹土当中的有情，只要往生于此相续都是清净的，不会生起粗重的烦恼。

阿弥陀佛在加持极乐世界的时候，两方面都加持了，刹土加持的特别清净，不是不净刹土，方方面面都很清净的，不会在净土里面发生车祸、地震。极乐世界会不会突然地震、发洪水或者干旱了？没有这些情况。这种环境我们是想不到的，我们现在过惯了苦日子，想不到极乐世界如何的圆满自在。我们的概念中没有一个天灾人祸的地方，环境都不圆满，全是有欠缺的。极乐世界的器世界方面绝对没有任何欠缺。因为阿弥陀佛通过很长时间的观察，加持往生众生所处的环境方方面面都是最圆满的，所以极乐世界绝对不可能有天灾人祸、战争。

然后也加持了往生的有情，只要能够往生到极乐世界的有情不会生起粗重的烦恼，也不会退失。我们在这里稍不注意就会退失了，不会在极乐世界修加行，修到五、六万修不动，就不想修了，也不会有放置两三个月，甚至于退失的情况。现在我们因为烦恼粗重，还有家庭的压力修不动的情况都不会没有，而是把修行条件创造的特别圆满，属于修道成佛最好的地方。

阿弥陀佛现在也在加持，只要往生到自己刹土里面的有情相续得以清净。以前法藏比丘在因地的時候，反复地把修行的所有善根来做回向和加持。成佛的时候，他的愿就圆满了。所有生到他的刹土中的有情，无一例外都不会有痛苦，也不会退失，方方面面都是很圆满的。

第二，“安住如幻事”。因为无分别智慧获得自在的缘故，所以一直安住在无分别的智慧、如梦如幻的境界当中，不会有丝毫的实执。最细微的相执七地已经断尽了，八地没有什么可执著的，基本上和入定差不多的无分别智慧在八地出定位现前了，这是稀有的一种修行境界。

第三，“故思受三有”。就是受生自在或者投生自在。因为他受生自在的缘故，所以会故意的受生在三有当中的任何一个地方利益有情。他不是通过业力投生，完全是自在投生的，这就是受生自在。在《经庄严论》当中讲，一般的有情是通过业力的牵引不自在的投生。如果在资粮道、加行道属于善业投生，一地、二地属于发愿力投生，三地到七地之间属于禅定力投生，八地以上属于自在投生。因为无分别智慧已经自在了，所以很



自在的投生。故思受三有，虽然获得无分别智慧，但是他的大悲心也是非常圆满的，就会在三有的任何一处通过不可思议的方式去利益众生，这方面就是他自在圆满相的差别。

“说此八种业”，八地菩萨有八种修治之业，修完了就可以圆满八地。

今天我们就讲到这个地方！

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



《现观庄严论释》 笔录

智诚堪布 讲解

第17课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》有八品，主要是讲现证般若波罗蜜多成佛的八事，八种事分了七十种意义，统称八事七十义。现在我们学的是和遍智有关的十种内容，这不单单是说佛陀的遍智是怎么样的，而是通过遍智所包含的十种法全方位的解读遍智。前面我们学了和遍智有关的发心、教授、抉择分、所依、所缘、所为、甲铠、趣入，现在正在学资粮，最后还要学定生。这十种法都和遍智有关，现在我们学习的是资粮，如果要成佛，必须圆满福德和智慧二种资粮。

从佛果的侧面来讲，佛果的本性是通过圆满的方式增上具备资粮。修资粮是菩萨道的时候，正在积聚资粮，佛果的自性当中资粮圆满，所有的资粮在佛果是以圆满增上的方式具足。所有菩萨道当中修行的功德、资粮在佛地的时候也有，只不过他是通过圆满增上的方式而具足，资粮就是福德和智慧。

在佛陀相续当中福德资粮的具体体现就是报身和化身，报化二身主要体现了在因地修持的福德。智慧资粮在佛陀相续当中体现的是佛陀的法身，佛陀的法身里面是所有的空性智慧资粮圆满的标志。从另外一个角度来讲，如果我们想要成佛必须要了解修行，不断的积累让福德智慧二种资粮在我们相续当中从无到有逐渐深厚，乃至到达圆满，这是从因到果。如果从果



反推因，就是反复验证我们修行的道，观察我们现在所修的道是否正确。

如果我们现在花了时间精力，修了很多做了事情，没有和可以成佛的菩萨道相应，这是比较可惜的。因为明明我们可以做，如果不知道，或者说对这些重要信息以为不重要而轻易放过去了，就会导致我们在修菩萨道的过程当中，错失了很多重要的观修内容。

我们在修道的过程当中，从现在开始，自己的修道要直接和佛果相应。想要直接和成佛的因相应，必须要学习成佛的内容，然后在这个过程中，反复地通过所学修的内容自我检验，相当于考试一样，你学的如何，就把卷子拿过来看看做对了几道题，就是对我们学习的检验。平时我们也可以除了纸笔的考试之外，经常反观自己所修的内容，有没有和菩萨道脱节，这也是一种检验，可以经常性做考试。如果发现没对，马上就要调整；如果对了，就继续去加固它，让修行进一步深入。不断的学习不单单是说我们要做法施，反正必须要多学，一方面通过学习能够了解我们所学修的内容，另一方面不断的学习也是检验的方式，可以检验我们的道是不是正确的。

检验的仪器也应该越来越精密，如果我们检验的仪器不够精密，认为普通的就可以了，这是不行的；如果我们检验的仪器很精密，就可以达到一个标准。佛法需要不断的学，如果我们有时间有精力，必须要学习比较深广的内容。比如说五部大论、弥勒五论等等，这些法具有佛法中高精尖的智慧，掌握了这些之后，修行者相续当中的智慧就是很精细的。如果相续当中的智慧很精细，你的修行也不会粗糙；如果你相续当中的智慧本身很粗糙，很多精密的调整、检验都做不了。如果有时间精力，我们要尽量通过上师开示出来的修学方法去修学；如果时间精力不够，也可以走另外一条路，就是反复修持加行，通过信心祈祷，也是一个可以让我们不断进步的途径。如果我们学了大论典，有了精密的仪器，再加上反复观修加行，祈祷上师三宝，也可以用更快的方式达到目标。

现在我们学的这些内容，没有多余的，不要认为这是法师班要学的东西，和我没有关系。这不一定是法师班要学的东西。想要成就菩萨果位的修行者，或者想要在修行道中尽量的减少违缘、检验自己的修行是否正确，就不需要谁给你出题，自己掌握了之后，就可以每天给自己考试，以此验



证自己的修行。

这些问题发现的越早，调整的越早越好，如果等到出了大的问题时再去调整，可能有点迟了。虽然发现问题也很好，但是不如提前掌握了不会走弯路。刚开始就把自己修行调整到一个正确的道路上面来。虽然走错了路发现的早，也可以及时回头，但是不如最初就没有走错路，这方面必须要通过不断的学习，对于福德智慧二种资粮和福德智慧资粮有关的修行方式，我们现在在学。前面正式的安立已经讲完了，现在是针对福慧资粮当中的比较难理解的内容进一步的广说，这里有地资粮和对治资粮。

地资粮就是讲十地的修治，我们要了解十地菩萨从一地到十地之间的修治。虽然我们还没有成就菩萨果位，但是就如前面所讲的一样，可以从佛果具足的功德推知，能够具有这样功德肯定是在菩萨地的时候修过这些因。对于菩萨相续中具有功德，我们在准备成为菩萨之前也要了解。根据我们现在的智慧和当前的修行状态也可以去串习，虽然完全达标是在菩萨地，但是准备工作一定是在菩萨地之前。我们现在是准菩萨，就是准备要登地的或者说我们要准备以后成二地菩萨、三地菩萨……经过十地成佛，刚刚讲了，在菩萨地的时候，这些修行逐渐就达标了，准备工作在前面修了很长时间。现在正是准备的时候，对我们来讲，必须要了解菩萨的功德和自己最后达标时所修的法，现在我们要根据自己的情况，一个个地去了解，并且相应地去修行。

没有一个果是自然而然就会出现的，即便是本具的佛果，有些了义的教法当中说，虽然不需要修也可以，但是那是不需要特别勤奋的意思，还有就是说这个果本身不是突然修出来的。如果你要现前这种状态，不去修行所有的果没办法自动现前。这些菩萨的修法离我们还很远，是不是我们就不需要去考虑呢？有些修心的教授也有一种说法，就是说很多地上功德对我们现在来讲，现在还差的很远，不需要去关心。即便如此，但是学习了知也有一定的必要。

每个教法都有不共的特殊必要，作为菩萨来讲，第一个发心特别大，第二个智慧非常深髓，特别笨，什么都不知道或者丝毫没有菩提心的菩萨是什么菩萨？真正的菩萨的智慧特别深广，如果我们致力于成菩萨，也要去学习。既然我们选择了走这条道，一定要把自己的心量拓宽，达到和虚



空无二无别。这么广大的心量本身就没有局限，我们何必要通过自我的分别念把它局限在某个地方。我只发愿自己和亲朋好友如何，这就是自我局限，心性本来没有什么局限，既然它的本性没有束缚，为什么我们要作茧自缚？我们要通过佛菩萨的教言一步一步地训练自己。以前不了解情况的时候，我们吐的丝把自己包裹起来，现在要把这些束缚一个个地去掉。我们现在修菩提心等等，都是在修行，开放我们本来没有边际的心性。

第一个通过菩提心来修行，让我们的心变得清净、非常广大；第二个通过学习菩萨道的教言，增长我们的智慧，或者通过修行来还原佛性当中的本具和智慧，这些都是很有必要的，这些修行不是我们可学可不学的，如果有智慧也有时间，一定要学的；如果没有这个条件，就另当别论了。

对于菩萨的修治，前面我们学完了一至八地的修治，都特别殊胜，一地极喜地布施到彼岸；二地离垢地持戒到彼岸；三地发光地安忍到彼岸；四地焰慧地精进到彼岸；五地难胜地禅定到彼岸；六地现前地智慧到彼岸，有些说是善慧地，其实善慧地是第九地。虽然六地的时候慧度增胜，但是他并不是善慧地，而是属于现前地，佛法的功德逐渐现前。七地远行地方便到彼岸；八地不动地，就是不勤作都可以成佛的意思，八地和九地的说法有些不一样，有时候八地是愿度，九地是力度，有时候反过来八地是力度，九地是愿度到彼岸，有些地方观点不一样。十地法云地，智慧到彼岸。

我们前面对八地都已经讲完了，八地出定时无分别智慧自在，它的功德特别超胜。在八地之前，需要很多劫修行的资粮，一刹那就可以圆满了。这方面说明了无分别智慧在修道过程中的殊胜性。为什么到了八地时，以前需要修行好几个劫的资粮，他可以在一刹那当中圆满？因为他的相续当中，有非常超胜的无勤作或者无分别的智慧，所以我们现在修道的时候，这方面的启示也是一样的。如果我们现在内心当中对于法界的了解、胜义谛的认知越清楚，就可以通过这种见解去摄持你的修道，这时的利益和积累资粮的速度也就不一样。

我们修行到一定时间，通过自己所学的中观论典或者《现观庄严论》等等，这些智慧逐渐都可以用上，用于我们平时的修道当中。我们以前觉得这些所学的东西好像都在实实在在的东西，一个一个在修，后面就会知道它的本性是无自性的，安住在无自性、如梦如幻、三轮体空当中修行，



从这儿开始积累资粮的速度就上了一个台阶，八地菩萨就是一个转折点。

为什么八地菩萨是一个转折点？就像前面所讲的一样，八地的时候无分别智慧自在，他所有的相执都没有了，很快就可以无勤作而成佛，这时候是一个转折点。初地也是一个转折点，现在对于我们这些凡夫人来讲，就是说以前没有无我空性或者菩提心，和现在有了菩提心、空性之后的修行也是一个转折点，用功的方式不一样，开始不单单是从表面上或者以带有实执的方式观修，而是真正深入到万法的本质，能够接触到心性的本性来修行了，这些前面我们已经学了。下面我们学习九地之修治。

寅八（九地之修治）分二：一、本体；二、分类。

卯一、本体：

九地的修治的本体就是能够圆满九地后得福德断证的殊胜方便智慧，主要的修行还是在后得位，后得的时候有断也有证，对于九地后得的福德断证能够圆满的殊胜的方便和智慧就是它的修治。

就像前面讲的一样，到了九地的时候，有些地方讲是力度到彼岸。在《现观庄严论》当中，力波罗蜜多在八地的时候已经有了，力主要是所有的违品都没有力量，在力度没有增盛之前，还有违品会做障碍，力度一旦现前之后，所有的违品就没有了，可以胜伏一切的违品，就像我们说在加行道当中有五根和五力，五根和五力的本体是一样的，信、进、念、定、慧的五根，能够获得涅槃的五种修法都是一样的。在前面加行道暖顶的时候，叫五根，可以作为涅槃的基础。到了后二位的时候，它就叫五力了。为什么叫五力？因为五种修法的违品，在后两位的时候，逐渐不起作用了，所以叫做五力。力波罗蜜多也是一样的，而且能力很超胜，可以胜伏一切违缘，从这个侧面来讲，一切违品都没有力量，叫做力度增盛。

到了九地的时候，愿度增盛。就是说他所发的一切愿可以当下成熟，一发就成熟。我们现在发了很多愿，因为我们无分别智慧、菩提心等很多的福德智慧资粮都欠缺的缘故，所以发的愿很难成办，就像一般的老百姓发个愿，我要挣多少钱或者说我要做什么事情，虽然你把愿发了，但是不知道要去努力多长时间才能实现。有些人已经有很多钱了，他说，我要做一个事情，这样一说马上就办成了。为什么这样？因为他的资金、人脉等



等所有的东西都是现成的，所以在这种情况下，他说，我要修个学校马上就可以做到。因为他所有的条件都成熟了。我们现在的发愿和这个地方愿度到彼岸的发愿，那就不一样了。通过前面大量的修行，他相续当中的智慧、福德，都已经非常圆满了，所以在这种前提下，他一发愿就可以成熟。现在的发愿是为了以后现前这些功德，所以我们要做好准备，开始发很多愿，通过愿力做一个牵引，来牵引我们修行的心。因为发了愿就有一个目标，所以要朝这个目标去奋斗，而且发了愿之后，我所有的善根、资粮就有了一个方向，会朝着这个方向去成熟。

愿力对我们来讲是什么？愿力可以连接前后世，把我们每一世的修行连起来。如果你没有愿力，今生当中你修行了，下一世不一定能够继续修行，发了愿就不一样了。比如说我们发愿生生世世获得具足七德之善趣等等，我们每天都发，发的愿就会把我们的每一世自动连起来了，就像念珠的绳子一样，念珠是一颗一颗散的珠子，都有各自的本体。如果用一根绳子把所有的念珠穿起来，它就变成了一串儿，不会散掉。

我们怎么能够保证每一世都能够获得人身继续修行，乃至修行圆满？就是通过愿力来连接，对我们来讲，愿有这样的作用；对他们来讲，愿就是自己要办什么事情，只要一想马上就可以成办了，这就是愿到彼岸。我们通过发愿修行总有一天也会达到这样的状态，前提是要不断地去精进修学。如果不断精进修学，佛果菩萨果等等殊胜的功德都可以获得，这方面就是愿度到彼岸的一些特殊必要，九地叫做善慧地，他的智慧特别的超胜。

卯二（分类）分三：一、本体特有波罗蜜多之差别；二、形相获得自在之差别；三、实修十地修行方式之差别。

辰一、本体特有波罗蜜多之差别：

每一地都有属于自己本体的波罗蜜多，就是说十地配十度，九地是愿度增盛，前面我们已经讲了，他只要发愿就可以成熟。

无边诸誓愿。

九地菩萨为了利益所化的众生，会发无量的大愿，具足无边的誓愿波罗蜜多，而且九地菩萨所发的愿具有不可思议的功德，发了之后会马上成



熟。因为有些地方说八地愿度增盛，所以也叫异熟。我们在讲发心的时候叫异熟发心。为什么叫异熟？异熟就是果的意思，已经到了收获季，只要一想马上就有果，这是特别迅速的。一般的异熟对我们来讲，首先你要播种，然后给它因缘，通过不断地酝酿之后，最后还要间隔若干的时间才可以成熟。对菩萨们而言就很容易，他们本来具有不可思议的智慧福德、方便善巧，所有的修行也可以说为了他的愿能够圆满，而前面菩萨地的修行也是为了最后佛果的圆满。

“无边诸誓愿”，他的愿度增盛，虽然对我们来讲已经很不可思议，但是和佛相比还是有差别，功德从一地到十地之间地地增盛，每一地都有不同的功德增盛。一方面来讲，我们学这些可以有效地打击傲慢心，自己没什么可傲慢的。有时候我们能够把颂词讲来讲去，有几个人听法，或者打坐了两个小时，都觉得不得了了。学了菩萨的境界之后，我们这些所谓的“功德”在菩萨地当中都没有什么。

我们学习佛法有一个特点，刚学的时候什么都敢讲，越学到后面似乎胆子越小，也不敢乱讲了。为什么？以前是不了解，后面学完之后知道自己几斤几两，在和佛经论典当中佛菩萨的功德对比之后，的确深入学习佛法的人会越来越谦虚，这也是学习佛法的一个标志，佛法真正入心之后，会越来越谦虚。为什么？因为知道了自己和真正的佛法经典论典对比，根本没有里面所讲的功德，这个拿出来没有，那个拿出来也没有，里面的中观、智慧等等，自己没有一个功德是具备的。学习了以后会对有功德的人产生仰慕心，然后自己的傲慢心逐渐也就没有了。我们相续当中因为习气的缘故还会冒出来，如果冒出来之后再去看自己，知道自己没有什么傲慢的资本，所以就可以有效地压制自己的傲慢心。还有对于菩萨的功德会产生一个仰慕，而去追求一个更殊胜高尚的功德，也会因为学到更高更了义的功德，所以对于世俗的享受没有什么兴趣，逐渐把心转入到了利益众生和更深功德的追求。

当我们的心的成功转型之后，很多以前放不下的东西。比如觉得菩萨这么大一笔钱为什么就这样就给人了？根本想不通，当你的思想转型之后，就会很自然地去做。因为你对于自己去享受这些东西已经没有兴趣了，所以更有兴趣的就是怎样去利他，如果发现这笔钱可以利他，肯定就把这些



钱拿出去了。当你做的时候，其他人想这个人怎么回事儿，这么大一笔钱都被拿走了，你就变成了一个别人眼里不可思议的对境了。

通过不断的修行，我们的心和菩萨道相应之后，思想、行为都会自动改变。我们对菩萨道学了很多，认知到了更高的境界，有了更高的追求之后，现在我们放不下的东西，认为值得拥有的东西，学了这些之后逐渐就会发现其实没有什么，真正来讲针对于内心当中更殊胜更广大的佛功德来讲，这些都是垃圾，不是什么不得了，舍不得放下的东西。就像过惯了苦日子的人，家里的瓶瓶罐罐都是宝贝。如果他真正有了财富之后，以前非常看重的东西都没有什么了。当我们的境界提高之后，一定会超越当前的阶段，那个时候再俯视现在的有情时，不生悲心才怪，肯定会生悲心。

有些时候我们为什么生不起悲心？因为我们和他们差不多，所以没有什么可生悲心的。当你修行提高了之后，再来俯视他们的时候，就会发现这一点。那时候你会觉得悲心没有办法抑制，源源不断地生起来了。这方面也有一定的关连。多观修众生的痛苦或者了知空性，都能提高我们的思想，我们的思想拔高到一定程度之后，俯视其他有情的时候，更容易产生实质性的悲心。如果我们和他们差不多，甚至于还不如他们的时候，要让我们生起一个有质量的悲心，还是有困难的。

只有不断地学，才能看清当前我们所执著的身体等等到底是怎么回事，如果你不看清楚，还会觉得佛经论典当中讲的不是这么回事，看起来和我目前的状态好像对应不了，其实并不是这样的。在我们的智慧没有打开的时候，看不清楚万法的本质；当我们有了智慧，看破了万法的本质之后，自然而然就会从世间、小乘等各式各样的执著当中出离，最后就可以达到更圆满的状态。

我们要去了解所有的菩萨的功德，他们的愿度增胜，虽然我们也要发愿，但是和菩萨的愿度增胜不一样。有些地方讲，普贤行愿在初地的时候，才可以真正发起来。我们现在念《普贤行愿品》，只是一个相似的发愿，在初地的时候，因为证悟了实相，所以普贤的十万大愿在这时候能够真正地发起来。发起来之后，通过一到七地的过程，不断地积资净障，到了八地或者九地的时候，以前的十万大愿就开始成熟了。

这里讲无边诸誓愿，菩萨因为所度化的众生无边无际，众生的痛苦、



需求或者需要帮助的侧面无边无际。菩萨通过智慧能够看见。众生的需求是无边无际的，因为我们的心量不大，智慧也不够，所以看不到众生各式各样的需求。九地菩萨通过他的智慧可以看到众生内心当中各种不同的差别，各种侧面他看得特别清楚，所以针对这些不同的状态所发的愿就是无边无际的。

我们可能会想怎么可能无边？有些时候我想了半天想不出来，绝对超不过我现在所制定的这二十条，再没有了。这些只是我们现在的智慧能够想到的，随着智慧增上之后，我们就会发现不只二十条，开始看到更深更广的，如果相续当中的智慧增上之后，能够发现很多众生的问题，越往后愿力就越细致越广大，就可以发无边诸誓愿，为了利益无量无边有情的缘故，发无量的大愿。

无量的大愿能够归摄在十万大愿，十万愿再归摄在普贤行愿，有这种说法。也就是说，现在我们念的《普贤行愿品》，展开就是十万大愿，十万大愿再展开就是无量愿。因此菩萨们的愿力不可思议、无量无边。

既然菩萨发了无量愿，而且他们的愿力发了就成熟，我们身边又有这么多佛菩萨的化现，为什么他们没有专门针对我们发一些马上能够成就的愿？现在有这么多佛菩萨住世，我们还是这么痛苦呢？八地菩萨、九地菩萨或者佛的化身的的确确一定会有这种功德，发愿之后马上就可以成熟。为什么在我们身上不行呢？现在我们理解这个问题的时候，有些是需要了解的。

这些善知识们并没有显现菩萨的身份来利益众生，只是显现一般的凡夫形象来利益众生，这是次要的。主要的是什么？菩萨们所度化的众生的种类或边际特别大，我们认为自己这一块需要帮助，而他的帮助范围远远超胜我们这一小块，就是南赡部洲或者娑婆世界，现在对我们来讲这是有佛法的地方，我们想可能菩萨就是专门针对这一块在利益，不是这样的，菩萨利益的众生非常广大，我们只是属于他所化范围当中的一小块。

菩萨有这个能力，一发愿就会成熟，为什么不针对我们发一些愿？在他度化的范围当中，有些地方福德特别大，有些地方没有福德，有些地方福德少一点。我们现在的娑婆世界属于根机比较差的那一类，人寿两万岁以后基本上就到了五浊恶世，整体是往下走的。菩萨的发愿能否成熟，也



要观待这些受众。如果他所度化的众生的根机或者福报比较圆满的，就能够更多的明显感受到菩萨发愿成熟的方面。而没有福报的地方，菩萨也度化不了。虽然他有发愿就成熟的能力，但是如果他的受众属于没有福报的人，菩萨给他们发愿也很难成熟。

我们属于那种说有善根不大，说没有也有一些善根的情况。针对那种一发愿就会马上就能感受到，我们自己的根机、福报根本没办法感召，这是两方面的事情。虽然一方面菩萨有利益众生的能力，但是另一个方面还要看他的所化是不是具备这样条件，如果所化不具备条件，虽然菩萨有功德，但是在我们这块不一定显现出来。就像下雨一样，雨下来之后，因为下面的情况不同，所以可能有些地方雨多，有些地方雨少，有些地方根本没有，出现了很多不同的情况。还有太阳照的时候也是普遍的，因为有些地方云彩厚，有些地方云彩薄，有些地方没有云彩，所以阳光下来的时候，地面上显现的有些地方晴，有的地方多云，有的地方阴天，有的地方可能还在下雨。

虽然菩萨们有这种能力，但是关键是针对我们现在的根机来讲，可能还没有办法完完全全感召到。因为能化所化的因缘不成熟，所以也没办法像这里讲的一样，菩萨一发愿我们马上就成熟。他肯定是愿意利益我们的，对我们肯定也会发同样的愿。为什么我们没办法感召到他一发愿，立即成熟的情况？主要是和自己当前的条件有关。假如我们处于劫初，福报比较大，再加上佛菩萨的发愿，这时候就很容易成熟，或者说到了净土之后，净土的有情是很清净的，所以他们也很容易成熟这些发愿的果。

这是属于九地的境界，我们也要不断地去追求无边诸誓愿。现在我们所发的愿很多都成熟不了。因为现在的条件不够，所以我们要发愿以后尽快地达到这种状态，也能够具有九地菩萨的功德，通过无边的誓愿，尽快成熟愿力的方式去利益所有的众生。这是属于本体特有的波罗蜜多之差别。

上师在讲记当中，也提到了怀业自在的功德，也是相似的比较自在的。因为这是发愿能够成熟怀业自在，所以如果怀业相应之后，自己心里的愿望也很容易成办。上师也是在这几年当中，不断地要求我们念诵《怀业祈祷文》。如果我们时间多的话，应该把心静下来，在一个比较安静的状态当中去念《自在祈祷文》，好好地祈祷，每天这样念，我们的心会越来越



自在，很多事情非常容易自动成办。

辰二、形相获得自在之差别：

前面是它的本体，就是说对愿度到彼岸的描绘。然后“形相”是九地菩萨外在示现的形相，也是获得自在的差别。九地菩萨善慧地体现的是什么？体现的是四无碍解，四无碍解就是智慧的本性。

了知天等语，辩说如悬河。

这里讲了两个，一个是词无碍解，一个是义无碍解，按照上师讲记当中讲的，词无碍解当中可以包含法无碍解，义无碍解当中也可以包含辩无碍解。法义词辩可以涵摄在两个当中，展开就是四个。

“了知天等语”，属于词无碍解，就是说对于各种各样的语言能够获得自在。语言是这个种类和那个种类的有情能够交流的一个工具，如果没有语言会很难沟通，即便是佛陀在世间当中传讲佛法，也要通过语言。虽然如来密意传不需要，持明表示传也不需要，但是世间一般的补特伽罗当中，必须要通过语言等等来进行表示，否则就会没有办法表达。如果佛陀没有语言，我们不知道什么叫世俗谛、胜义谛，什么是实相、心性、积资净障或者《现观庄严论》等等，一切修行都没办法了解，这些都要通过语言去了解。

佛所有的都已经圆满了，九地菩萨语言获得自在。虽然声闻罗汉、缘觉罗汉也有四无碍解，但是阿罗汉的四无碍解和九地菩萨是有差别的，他们相续当中的发心、智慧、资粮、善巧方便，都不一样。虽然都是四无碍解，但是还有差别。就像四无量心一样，一般想生梵天的外道都要修四梵住，声闻、缘觉为了得到阿罗汉果，也要修四无量心，菩萨还是要修四无量心。四无量心的名字都一样，但是本质不一样。四无碍解也是一样的。而声闻、缘觉和九地菩萨的四无碍解，因为他们相续当中的福德资粮和智慧资粮差别的缘故，所以本体也有差别。从总体来讲，还是有相似的地方。

词无碍解的词就是语言，对于各种各样的语言都能够获得自在，了知天等语不单单是能够通达当时所居住地方的语言，乃至天人、非天的语言，还有旁生的语言，反正各式各样众生的语言都完全能够获得自在，这就属于词无碍解。词无碍解获得自在了，他就可以对一切的众生宣讲万法



的本性，跟随他们的根机安立不同的修行之道，可以真正地就叫做普度一切众生。如果语言有障碍，普度还是很困难的。语言有障碍是什么？除非是佛菩萨的示现，就是说他在我们面前只是针对这一类众生，显现上面不懂其他语言，这种情况另当别论。如果不是示现的，而是因为真正从能力上面没有办法精通各种语言，智慧还有某种局限，所以可以说明普度众生的能力还不够。有了普度众生的智慧，就会从方方面面体现出来。他的语言词句无碍，就可以真正具有普度众生的基础。具有大悲心、智慧，还要有能力，通达他们的语言也是普度众生的一个条件。

虽然叫词无碍解，但是并不是词句。这里的词主要是讲语言，即各种各样众生的语言都能够通达。人间所有的方言以及各国语言，还有旁生的猫语、狗语，还有鬼语等等，对于各式各样的语言都可以通达，完全能够交流。这就是一种智慧，属于善慧地的体现。对于各种语言通达无碍，叫做词无碍解。

辩说如悬河，这是义无碍解。他把意义展开宣讲的时候，如悬河一样，“悬河”的意思就是滔滔不绝、不中断，对于意义的各个方面都可以辩说，能够辨别或者针对众生各式各样的需求，该辩论的辩论，该制伏的制伏，对应该详细或者简略宣讲完全能够掌握。

前面我们讲了四无碍解有四个方面，就是法义词辩。上师在讲记当中也提到了，法无碍解主要是对于世俗谛和胜义谛的法完全能够了解；义无碍解主要是对于各式各样的意义完全能够通达，无碍就能了解；词无碍解前面已经提到了，就是对于众生各式各样的语言都能够通达；辩无碍解主要是在不同的根机面前，通过种种方便演说妙法。不同的地方讲解四无碍解，都有不同的侧面。比如在《大乘经庄严论》当中，宣讲四无碍解就是法义词辩，我们参照一下可以从多方面去了解不同的讲法。《大乘经庄严论》当中的法无碍解，法是各种名词，比如花、瓶子、空性、离戏等等，和世俗谛、胜义谛相关的各种各样名词，反正对各式各样的名词都能够无碍地了解。

法无碍解过了之后就是义无碍解，就是说对于种种名词所表达的意义。比如说空性和离戏、杯子和柱子等等，对每个名词各式各样的意义完全没有阻碍。法和义一个是词句，一个是意义。词无碍解是对于各种各样的语



言能够通达，辩无碍解就是通过语言把前面的名词和意义展开宣讲的时候，完全不会终止。

在麦彭仁波切的注释当中也说了，获得四无碍解的菩萨，如果把一个词句展开宣讲，一个劫都无法穷尽。不像有人说我把一个颂词讲了一堂课，觉得不得了了。菩萨如果愿意的话，能够宣讲一个劫，不是说一节课四十五分钟或者一个小时，而是一个词句展开宣讲一个劫也讲不完。他的智慧我们无法衡量，你到底翻了多少参考书？菩萨根本用不着翻参考书，他的智慧可以从方方面面趣入，表面上好像只是这些，其实里面隐藏了各种各样和它有关系的信息，我们根本看不懂，也没办法了解。因为他的智慧特别深邃，所以如果他愿意，能够滔滔不绝宣讲，可以在一个劫当中辨析。我们都不知道转生了多少次，他对这个词还在讲解。

他这样做是有必要的，我们觉得展开这么多，怎么还在讲，还没有讲完？对我们这样就没有必要了。众生有些喜欢广，有些喜欢略，有些喜欢中等，总之有各式各样的根机。有时太略了，可能讲不清楚；有时太广了，可能会比较啰嗦。对于现在的众生来讲，控制在一两个小时之内是可以的。虽然他有这个能力，但是也要看有没有必要。就像一个亿万富翁，可能也没有必要每天把这么多钱拿出来炫耀。如果没必要，他可以不显露；如果有必要，他也可以显露。菩萨的辩无碍解是完全有能力可以把词句展开宣讲，打开之后，可以在一个劫不间断地宣讲意义。针对我们这些有情而言没有这个必要，以我们的智慧根本接受不了这么广大的宣讲。

这就是法义词辩。前面我们说了了知天等语属于词无碍解，词无碍解可以和法无碍解从名词上面合在一起去了解。然后辩说如悬河就是义无碍解和辩无碍解。他对什么辩说如悬河？意义展开之后如悬河一样，这两个可以放在一起解读。展开以后就是四个，合起来就是两个。

九地菩萨的智慧特别广大殊胜。从某些方面来讲，这些都是通过修行积累了福智之后，智慧就可以训练到这么深广的程度。对于我们来讲，即便现在再差的人也不要自卑，如果通过菩萨这些一系列的训练，也可以达到这种程度。

从另外一个角度来讲，这么殊胜的智慧就是我们的心性本来具足的。我们现在需要做的训练就是让自己本具的四无碍解的智慧显现出来。这种



功能是每个众生都具有的，只不过看众生有没有兴趣？有些众生对这些没有兴趣，什么精神之道、四无碍解？多赚钱才是王道；有些众生对于赚钱没有兴趣，就是想追求觉悟之道，对于四无碍解，以及怎么现证空性特别有兴趣。这也要具有一定的根机，福报成熟到一定阶段的时候，自动就会对修道产生兴趣，而且对于修道的兴趣也会越来越浓厚，最后就会知道修道才是生生世世最关键的问题，其他所有的事情都是为了觉悟而服务的。

这是属于形相上面获得自在，四无碍解就是四种自在。他对于法的种种名词能够了解，也对于意义、种种语言和辩才获得了自在。而且菩萨获得了四无碍解之后，也完全有能力把法义给所化有情讲的特别透彻。因为他是完全通达，而且在方法上面已经获得自在，所以九地菩萨的功德智慧的确是特别超胜。

辰三、实修十地修行方式之差别：

这是开始要实修十地的修行方式。为什么九地菩萨要修十地的修法？这个原因上师在讲记当中也讲到了。为什么九地菩萨修治的时候要修十地呢？因为九地后面就是十地了，而十地又是佛地的因。过了十地之后就会成佛。这里训练怎么样进入十地的种种修法，相当于现在的小学生做题一样，开始提前做一些这方面的题，和这个比喻差不多，幼儿园提前学习小学的课程之后，升学以后就不会那么的陌生。类似于这样一种意义，九地菩萨会开始训练十地菩萨修持的内容，为了登十地做一些准备。

入胎最第一，种姓族圆满，
眷属及生身，出家菩提树，
圆满诸功德。

在十地菩萨的时候，也可以像佛一样，示现十二相成道。汉地讲八相成道，藏地讲十二相成道，这是开合不同，展开是十二相，归纳就是八相。十二相成道或者八相成道，只有导师成道的时候才会示现。比如释迦牟尼佛的教下，虽然也有很多佛，有一佛出世千佛助化的说法，但是除了释迦牟尼佛以导师的身份示现十二相成道之外，其他的佛一概不示现，只是示现成菩萨的样子，维摩诘示现了一个大居士，文殊师利、普贤菩萨等等他们示现菩萨的形象，目犍连、舍利子等等示现成阿罗汉的形象，只有导师教主示现十二相成道，这是他的标志。虽然有很多佛，但是真正来讲只是



一尊佛示现教主的身份，只有释迦牟尼佛示现十二相成道。

在《宝性论》中讲，十地菩萨和佛陀的功德特别接近，十地菩萨也可以显现十二相成道。因为十地菩萨和导师佛陀显现的十二相成道功德很像，对于二者的差别，哪个是佛陀显现的十二相成道，哪个是十地菩萨显现的？九地以下的菩萨都分辨不出来，不知道哪个是佛的显现，哪个是十地菩萨的显现。只有佛和十地菩萨知道，这是菩萨显现的，那是佛显现的。这方面说明十地菩萨的功德已经特别接近佛陀了。

虽然这里介绍了佛陀要成导师之前的十二相成道，但是并没有把十二相成道完整的解释，关于十二相成道的完整解释在很多佛教史里面讲的很细致。以前我也看过很多佛教史，《布顿佛教史》里面讲了佛陀的十二相成道，还有藏密佛教史和一位藏地格西写的一个比较广的释迦牟尼佛大传，里面对佛陀十二相成道写的比较广，也有一些比较略的。藏地的佛传讲佛陀成道的都是十二相成道。

十二相成道这里没有完全讲，只是讲了几种。首先是“入胎最第一”，释迦牟尼佛来到南瞻部洲投生之前，首先是居住在兜率天，就像现在的弥勒菩萨一样。十二相成道中的第一相就是从兜率天下降，。他离开兜率天往南瞻部洲走。他来之之前把教化菩萨的责任交给了弥勒菩萨，现在弥勒菩萨代替佛陀在兜率天教导天子。弥勒菩萨下来之前，会要把位子交给他的补处，继续在兜率天教化。弥勒菩萨是贤劫第五佛，交给贤劫第六佛，这样次第的下来。

佛陀从兜率天下降，入胎最为第一。讲记当中讲，他从兜率天准备下降之前做了五种观察。第一，观察种姓，看哪个种姓最合适？当时来讲是王族种姓最合适。贤劫千佛降生的时候，只选择两种种姓，婆罗门和是刹帝利。第二，观察时间。看哪个时间合适？在传记当中，讲了也有很多讨论，到底什么时间下去合适。我们的时间比天界要快很多。当时他们就在讨论到底哪个时间段下去最好？佛陀说，在人寿百岁的时候，很多眷属有不同的意见，他们觉得人寿百岁的时候，有很多六师外道，众生非常刚强难化，说了很多反驳的理由。最后佛陀还是决定在人寿百岁的时候下来利益众生。因为当年佛陀发了救度浊世众生的愿，所以选择了人寿百岁。

第三，观察洲界，在四大部洲当中选哪一个？当然是选了南瞻部洲。



为什么选南赡部洲？北俱卢洲没有佛法不会投生的，没有佛法的意思是说，因为北俱卢洲的众生生不起一点想解脱的心，所以即便怎么样去讲，他们也没办法生起一点点相应的心。北俱卢洲是非常舒适的地方，他们的寿命是决定的，中间不会夭折。因为没有办法调化，所以首先排除了北俱卢洲。再排除东胜身洲和西牛货洲，最后就选在南赡部洲。

第四，观察种族。选哪个种族？最后就选了在净饭王的种族当中投生，是甘蔗种姓，叫乔达摩。他们的祖先叫乔达摩，他们都姓乔达摩。有些外道不恭敬释迦佛，称呼乔达摩或者甘蔗。

第五，观察生母。选哪个作他的母亲？选择了摩耶夫人作母亲。既有以前发的愿，也有很多其他的必要性，所以选了摩耶夫人。她的胎藏特别圆满，可以养育佛陀。佛陀选择母亲也是在兜率天早就做了观察，并不是随随便便决定的。这五种观察，在颂词当中也有一部分。

入胎最第一，观察完之后，他就从兜率天下降，通过大象的形象入于母胎。这也是讨论过的。从兜率天下降以什么形象最合适？有些人说用梵天的形象好，有些说用转轮王的形象好，有些人说用大鹏金翅鸟的形象好，最后有个天子说，应该选择当时在印度比较受尊崇的吠陀外道的《圣典》当中记载的六牙白象入胎最为吉祥。

全知麦彭仁波切在《光明藏论》当中，讲逐步成立大等净的时候，首先是成立有佛，就引用了《吠陀》论典当中的记载，说正等正觉会以六牙白象的方式入胎，从这个来证成有佛。这是对谁证成的？对当时印度不信仰佛陀的人。因为在他们的论典当中有记载，相当于一个授记一样，所以就用了六牙白象的形象入胎的。虽然六牙白象本身也有很多表示，但是他为什么用大象的方式入胎？因为通过观察和商量之后，发现这个方式是最吉祥的，所以他就通过这种方式入于母胎当中。这就是入胎最第一，以非常殊胜的方式来入胎，进入到正在斋戒的摩耶夫人的胎中。

“种姓族圆满”，这里面包含了三相。第一，“种”，释迦王族非常圆满。为什么选王族？所有的菩萨要成佛之前，都不会选低种姓的家族，比如吠陀种姓投生。为什么？因为担心有人说佛陀出家是过不下去了，太苦了，种姓太低了，所以出家了。为了让很多人生起信心的缘故，他肯定是选高贵的种姓入胎。



虽然佛陀的心早就自在了，什么种姓都无所谓，但是他显示成佛干什么？就是为了利益众生的。因为众生本身有很多想法，所以在很多传记里对于佛陀的每个步骤都有解释。为什么一定要选高贵种姓？婆罗门种姓是最受尊崇的，王族也是很受尊崇的。如果他们以很受尊崇的身份来出家，很多人心生敬仰。释迦牟尼佛是抛弃了王位出家的，很多人就会想，到底什么让他抛弃了王位？也会产生好奇心，而去询问他为什么要出家等等。

如果当时释迦牟尼佛出家前只是一个乞丐，就没有人关心。为什么把你的破碗舍弃了去出家？没有人对此感到好奇的。因为他是王族，本来是一定会继承王位的，最后却出家了，所以别人就会对出家修行本身产生兴趣，想要了解。这就要选婆罗门或者刹帝利，因为当时的情况是刹帝利比较受尊崇，所以佛陀显现为刹帝利种姓。

在佛陀的弟子里面，像目健连尊者、舍利弗尊者出家之前都是很厉害的婆罗门，为什么他们跟随佛陀出家了？大家也会觉得佛法肯定了不得。不仅佛陀示现，他的弟子们也会配合示现，他们已经把度化众生做到了极致，所有的手段都用上了。只要能够对众生有利益，所有的最佳方案他们都会使用，就是尽量地利益更多的众生。

第二，“姓”，乔达摩的姓氏非常圆满。乔达摩或者甘蔗种姓，在有些佛传里面讲，为什么叫乔达摩？因为他们祖先叫乔达摩。为什么叫甘蔗？乔达摩是一位修行者。有一段时间，他们种族快要断绝了，当时在甘蔗地里面显现成两个小孩子，这样他们的姓就是甘蔗，名叫乔达摩。这是很圆满的。这方面在莲师的《本生传》里面有所记载，大家可以看一下。在七世之内也特别清净。观察七世之内有没有污点？如果有污点就不行，当时净饭王往上七代都是倍受尊崇、没有污点的种姓，所以他的姓氏圆满。种和姓是分开的。

第三，“族”，可以安立为摩耶夫人母系的血统很圆满。摩耶夫人母系那一支也是具有功德，而且很清净。有些解释把种姓和族分开解释，把圆满单独安立成摩耶夫人的血统圆满。有些解释是圆满是放在种、姓和族三个方面。反正意思差不多。

“眷属”，就是眷属圆满。在释迦牟尼佛降生的时候，也同时降生了很多的眷属，比如说登巴等，还有很多大臣、王族的小孩，以后会成为佛



陀弟子的很多眷属同时降生。在佛传里也有记载，当年释迦牟尼佛在天上叫白幢天子，他在降生之前告诉兜率天的人，如果你们想要亲近佛陀，以及想在佛陀成佛的时候利益众生，也可以选择到南赡部洲降生。

大量的天子在白幢天子往南赡部洲投生的时候，也纷纷舍寿去南赡部洲投生。有些投生在舍卫国、有些投生在王舍城、有些投生在毗舍里，就在印度的各个地方投生。后面佛陀在教化的时候，每个地方都有他的有缘弟子。这不是所有的，有一部分是从兜率天跟随佛陀一起下来的，有些是跟随本身的因缘，不是从兜率天下来，就是在南赡部洲投生。如果佛陀的眷属不贤良，也会对佛陀的教化本身造成一些影响，眷属方面也是特别圆满。

“生身”，就是生身圆满，佛陀降生的地方是蓝毗尼花园，现在的四大圣地之一。当时大地震动，出现了很多瑞相。为什么佛陀降生在蓝毗尼？一方面来讲，根据印度当时的风俗要回娘家生产，选择在蓝毗尼花园也是为了说明菩萨喜欢寂静地。因为有很多的表示，所以选择在寂静的花园中降生，可能也是预示着以后他要在寂静地修行，不喜欢愤闹，也是有这样的自性。母亲在手攀无忧树枝的时候，他从母亲的右肋降生了，这是很殊胜的降生方式。为了说明什么？说明佛陀本身不是通过贪欲而降生的，他是一个清净的自体，降生的方式特别超胜。

在一些佛传里也讲，当时帝释天也是发愿，如果佛陀降生我一定要帮助他。在降生的方面他发了愿。佛陀在降生的时候，帝释天通过用他的功德力、神通下了一场大雨，其他人都纷纷去避雨，佛母的身边没有别人，有这样的说法。然后帝释天为了承诺他的誓愿，就是菩萨降生的时候给予帮助你，相当于给菩萨接生，也是为了以后统治其他的天人，能够在所有的天人当中显得非常厉害，你们看我是给菩萨接生的。因此他变成一位老妇女，在菩萨降生的时候，想要用他的天衣把菩萨接住，菩萨为了摧毁他的傲慢心，说：“帝释走开”。这是释迦牟尼佛出生后说的第一句话。帝释天来不及走开，菩萨就显现成金刚之身，一下子把他的天衣穿破了，帝释没接住。梵天、四大天王去接也没有接住，就是为了打破了他们的傲慢心。这样有很多的必要。

显现上这些天人也有很多想法，互相之间有比较。菩萨降生的时候，



为了利益众生、打破傲慢，示现了一些稀有的降生方式，就在蓝毗尼园诞生了。出生属于十二相当中的第三相。佛传里面在诞生之后还有很多历史，我们今天不是专题讲座，也没有时间讲太多。我以前也看了很多佛陀的传记，有各式各样不同的讲法，有些讲得略，有些讲得广，多看这些对于本师也会产生信心。

有些只是讲现象不讲必要，有些会讲必要，看了之后，我们就知道佛陀为什么要这样做？原因就是他在某个方面利益众生，为了以后专门示现的。甚至于他在母胎中待了十个月，也是为了避免有些人诽谤说菩萨发育不全提前降生，就是足月而降生的。为了打破众生很多不必要的邪见，每一个细节全都考虑到了，都是以很圆满的方式来进行投生的。

“出家”，出家之前，他首先在王宫里生活了一段时间，他出生七天之后母亲去世。这方面菩萨在兜率天的时候，就已经观察到了，如果他投胎，母亲的寿命加上他住胎的时间一共只有十个零七天，只有这么多时间他还是要入胎，他降生之后七天母亲就去世了。关于去世也有很多不同的讲法，如果她没有提前去世，在菩萨出家的时候，她受不了，就会心脏炸裂而死，而菩萨是注定要出家的。

然后菩萨开始学习文字、武艺等，再娶妻生子，后面目睹了生老病死的痛苦，见到了沙门之后而出家。通过很多他的誓愿力，还有很多净居天的天人、帝释、梵天等等提醒菩萨：“你是不是在王宫里住的时间长了，耽著妙欲而忘记了？”菩萨回答：“我一刹那都没有忘记过。”菩萨在住胎的十个月，加持母胎变成无量宫殿不断说法，很多天子、众生前来听法。虽然外面看起来是母亲在怀胎，但是有境界的佛菩萨看来就是菩萨加持母胎变成了无量宫，于十个月当中不间断地讲法，就是以这种方式而利益众生。菩萨说，我一刹那都没有忘记过，住胎的时候就在讲法，从出胎之后到现在，显现上面受用妙欲，也有很多必要性。他为什么要显现智力等方面面都很超胜？他没有在五岁或者七岁出家，显现上经历了学习，不管是语文、数学、武艺等等都是非常通达。后面娶妻生子，也是为了避免后人诽谤菩萨因为没有生育能力而出家的，所以他在娶妻生子之后才出家。每个方面都有很大的必要性。

当他把这一切都做好，时间到了之后，四大天王再次劝请，最后坐在



马上走了，开始显现出家之相。

“菩提树”，出家之后趣向于菩提树，在尼连禅河行持了六年的苦行，把世间的法修到了极致。当时在世间当中最殊胜的教导，一个是无所有定。一个是非想非非想定，这是当时在所有禅定当中最高的，四无色定当中的最后两个定，他分别拜他们两个人为师。然后很快时间之中掌握，掌握之后发现没办法出离轮回。六年苦行的过程中，他把当时世间当中所有的苦行能做的全做了。就是为了说明世间当中所有的道都没有解脱道，而且把无所有定、非想非非想定全部修到量了，也是没有办法的。菩萨为什么要六年苦行的原因也是这样的，为了说明他在觉悟之前，已经把当时所有世间的苦行全都修过一次，他是有能力修的。

然后发现了极端的苦行没有意义，最后现证中道义。六年苦行之后，趣向于金刚座，在菩萨树下观察四圣谛，夜睹明星而证道。现在印度的还有很多可以朝拜的遗迹。到了这些地方，想到佛陀在以前怎么样趣向金刚座，还是会有不同的感觉。

“圆满诸功德”，最后一个成佛，就是在菩提树下夜睹明星而悟道，最后他所有的功德圆满显现成佛。成佛之前还有降魔，降伏很多魔障，魔王波旬也是显现了军队、魔女等威逼利诱。在一些传记里讲，魔王把菩萨后面的树变成了水晶树，风一吹的时候，树就会发出叮叮当当的声音，通过这样的方式来阻碍菩萨入于最深的定。后来很多护法、天人每个人抓住一个叶子不让它发出声音，在这种状态当中菩萨入于最深的定，最后才觉悟。在很多传记当中，都有不同的记载。最后真正证悟了无上正等正觉的佛果。

佛陀成佛之后，还有转法轮。在鹿野苑初转法轮，然后在灵鹫山、舍卫城、龙宫、天界、楞伽山等等很多地方转法轮，最后这一世当中所化的众生已经度化完了，事业圆满之后入灭。这是佛陀圆满的十二相成道。虽然十地菩萨还没有成佛，但是已经有能力显现十二相。在九地的时候，对于类似的一些修治，就要开始准备和修行。

子二、以果而宣说第十地：

前面九地是通过因的方式讲的，下面是通过果的方式宣讲第十地。第



十地相当于果，前面是因，现在以果的方式宣讲第十地。

超过九地已，若智住佛地，
应知此即是，菩萨第十地。

第十地菩萨叫法云地，他们相续当中的智慧特别圆满，就像天空当中的云一样，乌云密布的时候可以降下很大的雨水，能够缓解干旱、让庄稼生长等等，菩萨相续当中的智慧就像大云一样，也可以给三界众生降下甘露雨，熄灭他们的烦恼烈火，所以叫做法云。法云地的菩萨在出定位的时候是智度圆满。六地是慧度，十地是智度。智度相当于胜义、世俗方方面面的慧都圆满了，对一切的因果、微细的地方都可以通过前所未有的方式通达。十地过了之后就到了佛地，佛地是遍智。遍知一切，一切相智都会获得，然后在一切相智之前，他的智度也会圆满。

“超过九地已”，就是说越过了前面的九地之后，“若智住佛地”，“若智”的“若”可以理解成如是，如是的菩萨智慧住于佛地，可以叫佛地。“应知此即是，菩萨第十地”，名字可以叫做已经住于佛地了，但是应知这是菩萨的第十地。把菩萨的第十地安立为佛地的名称，这是因取果的名字，把果的名字放在因上面。因为他马上成佛的缘故，所以可以把最近的因取上果的名字，如是的智慧可以安立成如是住于佛地。

超过九地已，从颂词的解释是超过九地，也是可以理解成菩萨的一至九地。这里的九地不能完全这样理解，颂词里的九地还包含了更深的内容。这里的九地，按照注释来讲，其实是超过了声闻、缘觉和菩萨九地，即把第十地安立成超过了声闻、缘觉和一到九地，全部超越了，这就是第十地。这样就把它安立成类似于佛地的状态。

九地到底如何理解？就是包含了所有的声闻缘觉和一到九地的菩萨，这是很重要的。了解完之后，对于它所超越的内容，我们就可以比较清楚地了解。

第一个叫种姓地，即声闻的加行道。因为他们还没有真正的登地，属于凡夫，还是苏醒种姓的阶段，所以叫种姓地。

第二个叫第八地，即预流向。为什么叫第八地？第八地是从阿罗汉果往下数，如果是正数，它是属于什么？四果四向总共八果，就是八果当中



的第一果。四果还不算，四果已经是果位了，预流向是属于八果当中的第一个。如果倒过来数，阿罗汉果属于第一果，然后就往下数，数到预流向正好是第八，所以叫做第八地，就是指小乘的阿罗汉向，阿罗汉向已经包括在九地当中，叫第八地。

第三个叫见地，即预流果。预流果的时候，因为已经对于所有的十六行相证悟了，十六刹那、十六行相都已经圆满了，所以说叫做见地。真正的见道是预流向。见道属于圣者地，预流果是见地。预流果已经属于修道位，名称可以叫见地。因为是见到了本性之后安立的自性，所以第三个叫做见地。

第四个叫薄地，即一来果。为什么叫薄？我们前面在学二十僧的时候也学过一来果，因为他欲界的九品修断当中已经断了六品，剩下的已经很薄了，所以他只需要来欲界一返，一来就可以了。欲界的烦恼非常少了，叫做薄地。

第五个叫离贪地，即不来果。因为是欲界的贪心已经断尽了，所以不会再来欲界投生，叫做离贪地。

第六个叫证所作地，即小乘声闻当中的无学果，叫做阿罗汉果，一切的所作已经证得了。所作已办，不受后有，好像也是有这样的说法。在阿罗汉的时候，一切烦恼已经断尽了，所有功德都已经现前了，叫阿罗汉地。完全证悟了所有的人无我，断尽了一切烦恼障，烦恼种子也断尽了。

第七个叫声闻地，声闻地的安立是什么？前面四果讲完了，然后预流向讲完了，剩下的一来向、不来向、阿罗汉向这三个向叫声闻地。声闻八果有四向四果，预流向过了是预流果，然后一来向过了是一来果，然后不来向过了是不来果，阿罗汉向过了是阿罗汉果，叫四向四果，总共加起来有八种果。前面的第一个向已经讲过了，就是说第八地，后面的四个果也讲过了，剩下的三个向就是一来向、不来向、阿罗汉向。“向”就是趣向，很快就会得到的意思。把这三向叫做声闻地，这是九果当中的第七个果。

第八个叫缘觉地，所有的缘觉地这里不分，没有像前面一样分为种性地等等。

第九个叫菩萨地，就是前面从第一地到第九地之间算成一个第九菩萨



地。

十地所超胜的就是这里所讲的九地，而不是最后一个第九地当中的九地，所以说一到九地的九地属于整个九地当中的一部分。我们所讲的超过九地是前面从第一个种姓地到第九个菩萨地，整个九地都已经超过了。这说明什么呢？说明十地菩萨已经超过了声闻、缘觉的无学，然后所有的因果已经超越了，最后把所有的菩萨地都超过了。因为把一到九地安立成菩萨地，所以这个地方菩萨地只是包括一到九。超过了菩萨地之后就是佛地，他已经超过了菩萨地。既然已经超过了菩萨地，十地菩萨的本性就是佛地了，就是从这方面来理解的。智慧超过了九地之后住于佛地，当知这就是菩萨的第十地。

所谓的超越十地并不是说完全和佛一样了，而是说因方面一切修行、断证功德都已经圆满了，超过了声闻缘觉、菩萨地的修行，断证功德都已经圆满。前面所有一到九地的断证功德已经圆满了，从这个侧面来讲叫佛地。

我们要了解，为什么要安立为佛地？因为把一到九地安立成菩萨地，所以他已经超过菩萨地了。从说法的角度来讲，所有菩萨地的断证功德已经圆满了。既然圆满了，当然就是超过菩萨地了，超过了菩萨地就是佛地，从这个侧面来讲，可以安立成佛地。

另一方面他无限地接近于真正无上正等正觉的佛果。因为非常接近的缘故，所以也可以安立成佛地功德，就像前面讲的一样，他的弘法事业、利益众生的方式和佛陀非常相近，他们所显现的十二相成道都和佛陀非常相近。

上师在讲记当中讲了这个必要性，就是从总的超越了声闻菩萨、九地的果的角度，所以说圆满了三乘所摄的断证。因为十地菩萨已经超胜了声闻缘觉，还有菩萨九地的所有功德，所以声闻乘、缘觉乘和菩萨乘的三乘所摄的一切断证都已经圆满了。从声闻、缘觉的角度来讲，并没有分，反正有学、无学都已经超越了；从超越所有的菩萨角度来讲，一到九地的菩萨地都已经超越了，所以他圆满三乘的所摄。

三乘当中，最后一个菩萨乘，就是一到九地，即前面讲菩萨地，他把



菩萨乘所摄的断证都已经圆满了，可以从这个角度来安立成佛地的必要性。还有从超过九地的果位来讲，也是一样的，就是说他能够证悟声闻、缘觉、菩萨的三地——都有因和果，反正声闻的因果完全证悟了，也已经超越了，他站在佛地的角度来讲，对于声闻、缘觉、菩萨的因和果，从他的高度来讲，已经证悟了三乘的因果，就是说这些的因和果完全已经通达了。站在佛地的高度观察时，这是声闻地、缘觉地的因果，那是菩萨的因果，都已经了解了。他已经圆满了一到九地这些下地修治的果，从圆满了一到九地或者圆满所有菩萨地果的角度来讲，把他安立成佛地，能够让所化众生对十地菩萨所修的菩萨道产生兴趣，而且也让十地菩萨产生欢喜心。他已经是佛地，虽然还没有真正地成佛，但是名称上可以叫佛了。这方面也有一定的必要性。

从一个侧面来讲，他离佛果非常地接近，到了十地菩萨之后，马上就可以成佛。从另外一个侧面来讲，在《宝性论》当中讲，十地菩萨离的佛果还是差别很大。看待声闻、缘觉、一到九地的菩萨来讲，我们说十地菩萨离佛果已经很近了，的确很近。因为十地一过马上就成佛了，尤其是金刚喻定到佛果之间特别近。弥勒菩萨在《宝性论》里面也讲了，十地菩萨的功德离佛的功德还很远，从真正的功德来讲好像就差一步，虽然仅是差一步，但是弥勒菩萨说二者的功德相当于牛蹄水和大海水的差别。牛蹄水就是牛踩的一个脚印儿里面，只有一点点的水，十地菩萨的功德是牛蹄水，佛的功德就是大海水。差一步至于搞出这么大的差别吗？佛陀是遍知一切，遍知一切是不一样的，如果最后的障碍没有断尽的功德和佛真正断尽障碍的功德相比，差距还是特别的大。这里是从两个不同的侧面，如果往下看待，他离佛无限接近；如果和佛比较，他就是这么大的差距。

前面讲了，把菩萨的功德一步一步学上来，最后我们就知道了佛的功德，通过这样比较之后，佛陀遍智的功德到底是什么样的自性？通过一步一步了解完之后，我们对于将要成的佛、现在所皈依的导师、所谓的上师是三世诸佛或者三宝的总集，就会有比较清晰的认知，并不是很模糊的一种抽象的概念。学完之后，对于它表达的意味到底是什么就很清楚。这时候对我们所修的菩萨道不再是一个很模糊的框架，每个步骤都会特别清晰，而且里面也对于怎么样从地上地的很多的窍诀方法都已经讲了。以上讲到了地资粮，主要是后得位圆满了。



癸二（入定智慧清净对治资粮修行）分二：一、本体；二、分类。

“对治资粮”属于入定智慧，入定智慧的修行主要是入定智慧观待的，然后它也是对治资粮。

子一、本体：

入定智慧是清净对治资粮修行的本体，就是能够圆满入定智慧断证的殊胜方便智慧，它能够帮助我们圆满入定的一些修行。

子二、分类：

见修诸道中，所能取分别，
由灭除彼故，说八种对治。

“见修诸道中，所能取分别”，前面我们已经讲过这个问题，所取和能取总共有八种障碍。见道和修道诸道当中，通过所取和能取的分别，安立了八种。从所取的法我方面，安立了清净和染污的两种分别；从能取的人我方面，也有实有和假有的两种分别，共有四种。见道有四种，修道有四种，共有八种。

对于八种障碍“由灭除彼故”，用什么来灭？用入定智慧来灭。入定智慧主要是从空性，通过了知三轮二取本体空的方面来灭除。不管是清净的所取还是染污的所取，实有的能取还是假有的能取，在观待的时候，通过无分别智慧来缘的时候，一切都是空性的，它的本体就是空性的。安住在这样的空性时，由灭除彼故。首先在见道的时候，灭掉和见道有关的所知障，法执、能取都有遍计和俱生。见道的时候主要断的是遍计，主要是通过熏习宗派或者外道的观点得到的遍计执著，不管属于清净或染污、实有或假有，反正通过这些外道宗派学习所得到的遍计执著，在获得见道的时候，自动就消灭了。剩下的修道位还有四种，所取方面的染污、清净，然后能取方面的假有、实有，在修道位的时候慢慢一分一分的断掉。

一般来讲，由灭除彼故，“说八种对治”。分别针对八种所对治安立了八种能对治，能对治都是修空性的无分别智慧。如果我们要对治这些障碍，也要从现在开始了解空性是什么？从初级开始训练，空性也有入门的训练，逐渐通过我们修行的深入，对空性的认知就会从见解变成觉受，最后觉受逐渐就会变成亲证。



不管怎么样，我们对于空性的训练和了知，如果真正机缘到了之后，就要开始着手闻思，闻思完之后有了定解就要去观修。刚开始就要找到感觉肯定不太容易。因为刚刚入门，对空性这么高深的教法来讲，还是初级阶段。如果你把握不了要领，修行很难生起觉受，这也是属于正常现象。我们要不断的串习，为了证悟空性不断的积累资粮、清净罪障，祈祷上师三宝加持，逐渐我们对空性的教法就会掌握的越来越纯熟，它就会逐渐深入到我们的相续当中去。

到了见道的时候，见道其实也应该从现在开始训练空性，经过资粮道、加行道的不断的串习，到了见道的时候，空性的修行已经阶段性圆满了。阶段性圆满之后，他就会亲证，这是真正地证悟空性，当他证悟空性的一刹那，所有遍计方面的障碍就会自动断掉了。剩下的就是在见道的基础上再再的串习，就进入了修道，修道之后就会对俱生方面的执著逐渐真正地断掉。

我们讲这些的意思，就是说所有以后修道、见道的修行的起点就是在现在，现在就是我们进入后面修行的起点。第一个方面，有了起点，后面就有方向了。第二个方面，现在是个起点，虽然有时候闻思修行起来有一点费劲，但也是正常现象。我们要坚持不懈，这一点很重要。

既然已经到了起点，起点的意思就是说还没有到终点，或者还没有开始走。站在起点上说明他找对路了，准备开始了，以前是不知道，没有到起点，现在到了起点，这是一个比较特殊的结点，这时候怎么办？站在起点线上，你既可以不动弹，也可以往后退，还可以往前走。我们要知道无论往前走、往后退，还是原地踏步，反正该有的障碍、痛苦都会有，不会说因为你往后退，就没有痛苦和障碍了，可以享受幸福了，这是不会的。虽然你往前走也有困难，但是肯定会一步步地接近证悟。

有些道友说学不动了，退了就没有痛苦吗？你不学习了，所有的业障、烦恼会自动消失，所有的痛苦和六道自然就没有了吗？这是绝对不可能的事情。不管怎么样，虽然修行都会有一些内心或者身体的痛苦，还有来自于外部的压力，但是只要坚持修，经历了这些痛苦之后，心智逐渐趋于成熟了。如果你不学不修，仍然还在轮回当中继续流转，轮回、痛苦还在继续，这些都是没办法中止的。现在我们要走一条脱离轮回的道路，也是有痛苦



的。虽然两条道都是痛苦的，但是一条是永远痛苦的，一条是阶段痛苦的。

我们应该怎么去选择？这是非常容易选择的，很多人因为习性的缘故，有些人不了解。有些人了解了，虽然都是痛苦，修行是痛苦，继续轮回还是痛苦，但是他就盯着眼前的快乐。不管怎么样，能够快乐两三天我就快乐两三天，像打了麻醉一样，假装不存在，这是不明智的。修行肯定会有痛苦的，到了一定的时间之后，就不会再继续痛苦下去了，因果规律就是这样的。

修道方面，苦到一定阶段的时候，不会再苦了，而轮回不会自动中止，轮回本来就是生苦之道，在不断的生发痛苦；解脱是逐渐中止痛苦之道，能够从根本上中止痛苦，这是不一样的。因此我们一定要在学法的过程中，对于问题在观修的时候，也要经常去观想一下。修不动或者想打退堂鼓的时候，就多去想一下这方面的内容。

辛四（所修断证圆满之定生修行）分三：一、本体；二、分类；三、摄义。

这是属于遍智十法当中的最后一个内容，这个讲完之后第一品就结束了，八事当中的第一事也就结束了。

“定生修行”是果，即断证圆满的果。通过前面的修行之后，必定会产生果，这种果就安立成定生修行。虽然名字是修行，但这是修果的意思。

壬一、本体：

定生修行的本体即是定生所修断证圆满无生的修行。这是最后决定所产生的，“定生”就是决定产生的一个果的自性，定生修行的果就是指佛果。前面讲的都是和遍智有关的，发心是成佛的心，教授是成佛的教授，加行道是成佛的加行道，种性也是成佛的种性，每个都是成佛的因。因此定生修行的果一定是佛果，如果我们把前面的因都了解了，修到量了，最后也没有别的道可走，绝对会成佛的。因为所有的因素都已经齐全的缘故。

壬二（分类）分二：一、总定生修行；二、别定生修行。

癸一、总定生修行：

所为...



前面讲了所为，这里也是一样的，就是说获得佛果的特征，最后所要得到的就是三大，即大心、大断和大证。总的来说定生修行就是最后成佛。成佛如何表示？虽然佛果的表示有方方面面，但是这里用三大来表示佛果。

癸二（别定生修行）分三：一、别说大心；二、别说大断；三、别说大证。

“别定生修行”，就是把三种大再别别宣说，三种大在前面讲所为的时候也是提到过，这是从定生，即最后一定会产生的侧面讲的。

子一、别说大心：

“别说大心”，是真正的得到果。前面在讲所为的时候，是把三个果作为目标，这时是已经到达了目的地。相当于一个在地图上看，噢，三大就是我的目的地；一个是修行已经到达目的地了，再说现在属于三大，大概就没有重复的过失。

...及平等，利有情无用。

“平等”，就是通过大智慧证悟一切诸法本性当中不动摇，就是等性的定生，即完全了悟了一切万法的平等性。

前面讲“大心”是和大悲心有关系的。为什么？因为所谓大心的本体也是证悟平等性，只有证悟了平等性，对于众生的大悲心才会圆满究竟无偏袒。首先它的本体差别就是平等，证悟了一切万法都是平等的，没有丝毫的差别相。

“利有情”，前面在讲大心的时候，就是讲大悲心利益众生。有了这种大平等心摄持和平等心无二无别的方便大悲，就是利益一切众生，叫做利有情的定生。因为他通达了一切万法的实相，所以对于没有通达一切万法实相的众生，就会生起大悲心，而且这种大悲心也是没有任何执著相的大悲心，因为他和空性无二无别。

我们生大悲心的时候，一个是观众生的痛苦，一个是观众生的本性。如果我们能够了知众生的痛苦，能够生悲心；如果我们能够知道万法的本性而众生不了解，也可以生悲心。一个是缘他的苦果生悲心，一个是缘他的苦因生悲心。他们为什么会苦？因为不了知本性，所以产生了颠倒妄执而痛苦的。在佛果的时候，这些已经圆满了，安住在圆满的大悲当中，就



会对众生产生悲心。

“无用”，“用”是功用的意思，功用就是勤作，无用就是讲作用的差别。佛陀的大心，前面是有大悲心，有大悲心一定会引发他的行为，通过无勤作的方式利益众生，叫做无用定生。就是无功用的定生，即无勤作的意思。佛陀根本不需要任何勤作，就可以在无动摇的过程当中，利益所有的众生。这是佛陀的无分别智慧，他的圆满功德导致的。

在《智慧品》等当中，因为佛陀在因地的時候发了愿，这个愿力和众生的善业因缘和合的缘故，所以可以无勤的利益众生。这里也讲了因为佛陀证悟了万法平等，所以大悲心油然而生。他在这种前提下利益众生，就不会勤作。反过来讲，如果没有证悟万法平等，没有圆满的大悲心，他的利益众生肯定是有勤作的，否则利益不了众生。如果空性和大悲二者的功德不圆满，他利益众生也不会无勤作，而是会有勤作的。真正要无勤作的利益众生，就是成佛。成佛就是最好的利他，这是属于佛陀的大心，我们以后终将会获得这种大心的功德。

子二、别说大断：

超二边出生，证得相出生。

“出生”就是定生的意思。上师讲了，虽然法尊法师把定生翻译成出生，但是因为大恩上师观察到字句当中有决定的意思，所以翻译成定生。上师并没有改颂词，科判是定生，颂词还是引用了法尊法师的出生，出生就是定生的意思。超二边定生，证得相定生，意思是这样的。

这里面“大断”本体的特点，“超二边出生”，“超二边”，因为断除了所有的烦恼障和所知障，所以不住轮回和涅槃的常断二边，叫做超二边大断。大断就是圆满、彻底的断，把所有的烦恼障、所知障，包括它的种子和所有最细的习气，一点都不剩，断的干干净净。

“证得相出生”，因为断尽了所有的障碍，所以“证得相”，获得了所有功德的证得相，一切佛果的功德已经获得了。这不是从正面讲证得，因为断除了三道的障碍，而获得了一切三乘的功德，叫证得相出生。这是从断的方面来讲的，主要是讲断。讲了断之后，讲一下因为断的缘故，自然而然获得一切的果位，这方面叫证得相，就是说出生。



如果相续当中还有丝毫的烦恼障、所知障的种子、习气或者业未断，没办法获得佛果。他获得了佛果就说明相续当中所有的障碍都不存在。如果真正了解了，我们对于所祈祷的佛陀，就不会有丝毫的疑惑。对像佛一样的上师，也不会有丝毫的过患。虽然他显现上面具有烦恼或者不圆满的地方，但是有没有呢？《心性休息》里面讲了，显现上面和众生一样，实际上超越了众生。因为他安住在佛的功德，佛功德是怎么样的？只要有一点烦恼障、所知障，他就不会成佛，所以佛陀不会有丝毫障碍的。这方面有助于我们在缘殊胜的大恩上师祈祷或者修持上师瑜伽的时候，也能够知道他的本体安住在非常清净的功德当中，而且现前是一切证得相的状态，因为他具有大断的缘故。

有些时候是从智慧力来解释佛果，这个地方是从大心、大断、大证来解释。大断是所有的障碍都没有了，我们觉得他有这个过患那个过患，这些会不会有？不会有。因为他有大断的缘故。了解完之后，我们知道了所祈祷的上师本性具有大断的功德，根本不会有丝毫的我们认为他应该有的所谓的障碍或不圆满的地方，这方面都是没有的。

子三（别说大证）分二：一、果；二、因。

丑一、果：

一切相智性。

“一切相智性”就是讲所谓的大证，果位解脱道的智慧现量了知一切相，叫做一切相智。对于一切相完全能够证悟，而且是在一个刹那之中，不需要任何勤作和观察，就在一个刹那当中，遍知一切法，遍知一切相，叫做一切相智性。

一切相智性也叫遍智，周遍了知一切的缘故。因为他远离了一切的所知障，对于一切的所知完全了悟的障碍，没有所知障的缘故，所以他可以遍知一切。这是属于真实的佛果自性，成佛之后就会具备一切相智性，能够现量了知一切万法。

丑二、因：

道有境出生。

前面的果，是从它的因的方面讲。“道有境出生”，“出生”也是定



生的意思，即道有境定生。

从因的方面讲，无间道智慧属于究竟有境，就是道有境，也就是说最近的十地末尾，就是一切相智的无间道。它是通过最接近佛果的道的有境而出生的。属于学道最后一刹那的有境智慧出生的，叫做道有境的出生。这里面讲到了对于佛果来讲，也是有这些自己的因、果的本性，叫做定生加行。

这里也出现了一些无间道，还有解脱道。有些道友说，在道当中，对加行道、无间道、解脱道和胜进道。对这四个道分不清楚，我就简单解释一下。四个道的安立小乘、大乘都是一样的。在小乘《俱舍论》第六品贤圣品快结束的时候，讲到了四个道的安立。首先是加行道，这个加行道和前面的加行道不是一回事。平常我们讲加行道，就会想到见道之前的加行道，其实每个阶段都有加行道，获得无间道之前的所有修行都叫加行道。开始修的时候，比如说断障，正在修所断或引用智慧在断障，还没有到无间道之前的道就是加行道，就是说正在做断障的修行。

什么叫无间道？过了之后，马上就到了解脱道，就是说即将战胜了。前面是智慧正在和烦恼作战，属于加行道。无间道是怎么安立的？无间道是加行道过了之后，虽然还没有完全解脱出来，但是马上胜利在望了，叫做无间道。无间道一过，马上就到解脱道，无间道是加行道的末尾，马上就要战胜的时候，这个刹那就是无间道。

无间道过了之后就是解脱道，前面的无间道是即将战胜，解脱道是已经战胜，就是从障碍当中出离了。

最后一个叫胜进道，就是说在解脱道之后继续前行。“胜进”的“胜”就是胜利的意思，胜利了之后继续前行，叫做胜进。佛果有没有胜进？佛果有胜进，成佛之后都叫胜进。在学道的时候，还没有究竟。佛果已经究竟了，功德再没有增上的了，只是往前不断的延续，叫做胜进。如果是学道，这个阶段的加行道、无间道、解脱道、胜进道结束之后，又是下一个阶段的加行道、无间道、解脱道、胜进道，这样不断地往上走。无学道不存在了，因为道究竟了，所以只是延续就行了。

这样就是四个道，这里面提到的道有境属于无间道，一切相自性属于



解脱道，如果说再延续就是属于胜进道，佛果在延续，不可能一切相自性显现一刹那就没有了，这不会，它会一直这样恒常不断的安住，从这个侧面可以安立为胜进道。

是不是完全真正有那种刹那生灭？那个倒没有，我们说因为不是一刹那就灭的缘故，所以它还要延续，从这个侧面来讲叫胜进道。如果是学道，可能还有上升的空间。无间道之前的修行叫做加行道。

壬三、摄义：

当知此八种，是出生正行。

应该知道前面讲到的八种，就是属于所得果的定生正行。以上我们就学完了第一品，八事当中的第一个已经学完了。

今天我们就讲到这个地方！

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



《现观庄严论释》 笔录

智诚堪布 讲解

第18课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，今天我们继续一起来学习《现观庄严论》。

《现观庄严论》是宣说二转般若波罗蜜多法门的殊胜窍诀论典。主要是宣讲如何修行、证悟空性，所证悟的无分别空性又是根据什么修证的？比如说道前、资粮道、加行道，还有见道、修道，如何根据这些能境的心识去修行和现证。

虽然空性是无分别的，但是众生从凡夫到成佛之间，能境的心识有变动，在不同的阶段空性的修行和证悟也是有所不同的。在《现观庄严论》当中，对于所修的空性，还有能境的心识状态，也作了一些殊胜的描述。对于一个立志于成佛利益众生或者说想要证悟空性的修行者来讲，根据《现观庄严论》当中的修法来修行，完完全全可以没有错谬的证悟空性。

对于《般若经》弥勒菩萨通过八事七十义来进行抉择。八事当中前面我们学了第一个遍智，表示遍智的有十种法，也就是说通过十种法来表示遍智的。遍智的本身就是佛的智慧，前面我们已经学了表示佛智的十种法。

第二品 道智

今天开始学习第二品道智，八事当中的第二个也是道智。首先是三智，



然后是四加行，最后再讲法身。前面的遍智是佛智，道智是菩萨智，所以这里所讲的都是和菩萨的智慧有关。我们从《现观庄严论》的本来来讲，它的受众主要是发了菩提心的菩萨。因为第二转法轮是殊胜的大乘法轮，所以佛陀在讲二转法轮的时候，主要是针对菩萨。在对菩萨宣讲的空性当中，也包含了适合声闻修行者根机的小乘无我空性，虽然有一些小乘的修行，但是基本上所有或者大多数内容都和菩萨的修行有关。即便是关系到小乘的修行，也全部包括在整个空性或者菩萨的智慧当中。

今天我们要学习的是道智，从见道到十地末尾之间都是属于道智的范围。

戊二（道无相之现观道智）分二：一、生道智之所依支分；二、能依有支之道智。

“道无相之现观道智”，它是道无相，“无相”其实也是相应于般若波罗蜜多空性。

道智是通过十一类法进行表示的，前面我们略说的时候，在缘起的一品当中，也是讲了表示道智的有十一种法。比如今天我们要学习的道智支分、弟子声闻道、麟喻独觉道，以及菩萨的见道道智，后面也要学到修道的道智，还有很多和修行有关的回向、随喜等等，反正有十一类法来表示道智。

己一（生道智之所依支分）分二：一、本体；二、分类。

道智真正来讲就是见道和修道，在总的道智之前，首先安立了一个所有道智的支分或是支分的内容。学习支分的内容之后，有助于修行者在进入道智之前，了解大概要修行的内容，把该准备的准备好了，该修的修好之后，就可以进入或者生起道智。通过道智的支分，第一个可以让我们了解道智支分的内容，第二个对于有志于生起道智的这些人来讲也需要去修行。

第一品讲到了遍智，遍智的因是什么？遍智的因就是道智，把菩萨的智慧修圆满了就会获得遍智。针对于菩萨的智慧，也有道智的支分，这方面我们也需要了解。

庚一、本体：



生道智之所依分支的本身就是圆满能依道智的殊胜条件。

如果我们要生起或者圆满道智，必须要具备道智的分支，具备之后就可以生起道智了，这是生起道智之前非常重要的内容。有时虽然我们对于道智的果很有兴趣，但是对于它的因不是那么有兴趣。在学习的过程当中，逐渐在修行者的相续当中，就会明了一个问题，虽然这个果很殊胜，我们也很想要得到这个果，但是对我们来讲，和果比起来，这个因更重要。如果圆满了所有生起果的因，它的果自然而然就会有；如果它的因没有圆满，也没有办法获得殊胜的果。

因果当中首先我们应该了知修行的因，最后就可以生成或者自然而然获得殊胜的果，所有的修行人在修行佛法过程当中，都会逐渐生起这种理念，而且也能完全去接受这样的法则，这是修行过程中非常关键的认知。

庚二（分类）分三：一、遣除违缘之支分；二、成办顺缘之支分；三、圆满作用之支分。

这里分了三个侧面，第一个是遣除违缘，第二个是成就顺缘，第三个是圆满作用，对于支分的作用我们要了解。

上师老人家经常赞叹哦巴活佛的科判做的很好，哦巴活佛的智慧也很深，有些地方说他是华智仁波切的化身，也是弥勒菩萨加持的殊胜成就者。他以前是卫藏就是拉萨那边的人，然后在康区学法，到佐钦寺一带去求法，也依止了很多大德。后来他对于全知麦彭仁波切的自宗生起了不共的信心，特别是他看到麦彭仁波切的一些观点生起很大的信心，到处寻找能够抉择麦彭仁波切自宗观点不共的善知识，好像找到了根霍堪布。因为根霍堪布是麦彭仁波切的亲传弟子，所以他依止了很长时间，学习到了麦彭仁波切所有的论典。哦巴活佛在自宗当中，不仅是一位祖师、成就者，也是殊胜的造论者。

在这个科判中，把支分分了三方面。第一个是遣除违缘，就是说我们要成办任何一件事情，首先需要认识障碍，然后遣除障碍；第二个了知什么是顺缘，然后努力去具足顺缘；第三个是它的作用。这三个科判就是从三个侧面进行安立的，如果我们要生起道智，必须要遣除能够获得道智的违品。



幸一、遣除违缘之支分：

调伏诸天故，放光令隐暗。

这里要遣除的违缘是什么？遣除的主要是傲慢。“调伏诸天故，放光令隐暗”，释迦牟尼佛在宣讲般若波罗蜜多法门的时候，听众当中也有很多具有福报的有情，这不是人间具有福报的人，而是欲界、色界的天人。欲界天人的种种身相、光明、财富，都是远远超胜欲界的人。

还有一些是色界的天人，他们的身相也是非常的圆满，而且身体都有光明。他们到了释迦牟尼佛的讲法现场，释迦牟尼佛很多人间的弟子显现上面是一般的血肉之躯，他们的身高、容貌、受用等等，远远不能和天人相比，不要说和天王比，甚至于连普通的天子都比不上，这方面在有些经典当中做过抉择。除了世间当中福报最大的个别人之外，比如说我乳转轮王等，即便世间财富最多的人，他和四大天王天的一个天子比起来也是远远不及的，福报、容貌都远远比不上。

四大天王天的天子和天王比也差得很远，四大天王天的天王和三十三天的天子比又差得很远，就是这样一个一个这样上去的。上面的人到了下面的时候，看到环境那么差，身高也很低。人间那些在一般人面前耀武扬威的大富豪，在天人眼里什么都不是。天人看到这些受用的时候，觉得这些人很可怜，自然而然就会产生傲慢心。色界、欲界的天人，看到赡部洲的人的状况时，他们生起了傲慢心。

从某些方面来讲，很多人都有一种傲慢，有时候是在两个人之间，我比你好，然后生起傲慢；有时候是在一个家庭里面，觉得自己是一家之主，然后生起傲慢。有些人可能是在一个单位、一个城市、一个国家或者在世界上，因为某一个方面具有特长，所以生起傲慢。

真正来讲只不过是我們没有了解，了解了之后，实际上方方面面超过我们的人太多了，所以说没有什么值得傲慢的。虽然我们有一点点特长或者在某个范围当中有一点点的功德。我们了解之后，就会知道这没有什么傲慢的。因为比我们圆满、超胜的有情多得多。平时我们应该多观察了解这些情况，就像麦彭仁波切在《二规教言论》《君规教言论》等人规当中讲的一样，如果有人想要完善自己方方面面的品行，应该了解很多比较圆满的大国大政的情况，了解之后，我们就不会那么孤陋寡闻，心量和见识



都会不一样。我们了解多了，就不再是一只井底之蛙，觉得自己怎么不得了，从而摧毁了自己的傲慢。

修行佛法也是一样的，有些时候生起一点功德，就像有了一点点禅定或者今天在打坐的时候，看到了很微弱的光，就觉得不得了了，其实这没有什么可傲慢的。生起了殊胜功德的时候，恰恰是什么呢？没有傲慢的时候，才能生起功德，他的功德特别地清晰、深厚。要生起这种功德，恰恰是调伏了傲慢的。平时我们经常讲，最有资格生起傲慢的就是佛和菩萨，他们的功德如此圆满，虽然有生傲慢的资本。但是没有傲慢。而没有生傲慢资本的人，经常生傲慢。从这方面讲的时候，如果不调伏傲慢心，生不起真正的功德，因此我们要经常性地来进行一些调伏。

这个地方是怎么调伏呢？“放光”，佛陀放光，他们生起傲慢的一个因缘就是身有光明。天人因为以前修持了善法的缘故，所以走到哪里都会自带光明。现在我们是在人间看不到这样的情况，否则会感到非常地稀有。假如一个天人到人间的时候，无论到哪个地方都是自带光明，大家都会觉得不得了，看到别人仰视的样子，他也可能觉得自己了不得。就像有些有钱人到了贫穷的地方，也是很拽的样子。天人因为内心当中还没有调伏烦恼，所以他看到人间的状况以后，自然而然就会产生傲慢心。

佛陀观察到，如果他们带着这种心态来听般若波罗蜜多，根本不能成为法器，给他们传讲殊胜的般若法义入不了心。佛陀这个地方讲的“调伏诸天故”，为了调伏诸天，让他们舍弃傲慢心，“放光令隐暗”，佛陀自己放出特别殊胜圆满的光明，隐蔽了所有天人的光明。佛陀为了调伏当时参加般若法会天人的傲慢心，所以特意地放出光明，佛陀的光明不是天人的那种光明，他们只是在人间修了十几二十年的十善业道，然后转到天界当中，然后他的身体带了一点光，而佛陀是在三无数劫修持善法了。佛陀放的光明，天人是没办法比拟的。

对我们来讲，这些都没有看到，天人的光明我们看不到，然后佛陀的光明我们也看不到，都是超过我们思维范畴的东西。就像我们待在世间的范围当中，如果不走出去，根本不知道其他地方的富裕程度、便利化程度到底是怎么样的，然后人间的人不去天界，也永远不知道天界富足到什么程度、天人的相貌到底庄严到什么程度，这些对我们来讲很难了解。随



着善根越深厚，体现出来的种种果，比如说佛陀的相好，还有集体修善法转生到的庄严处所，就像净土、天界，我们不去看，没办法产生直观的了解，这些的确是存在的。通过修持不同的善法，就会感召到不同的果报。

佛陀放出历经三个无数劫修行的福德和智慧资粮的光明，一刹那之间就映蔽了天人的光明，放光令隐暗，这些天人的光明马上就没有了，就像漆黑一片的时候，虽然萤火虫自带光明，但是太阳光一出来之后，萤火虫再怎么飞也看不到了。天人的光明和佛陀的光明就像萤火虫和太阳一样，根本不能相比的。天人看到之后，马上生起了惭愧心，摧毁了自己的傲慢心。看到佛陀的功德非常殊胜，他们打消了傲慢心之后，这时候就愿意听佛宣讲殊胜的正法，佛陀就是通过这样的方式调伏天人，让他们成为殊胜的法器，如果他们不摧毁傲慢，就没办法听受甚深的法。

对于修行者来讲也是一样的，如果我们带着傲慢等某种烦恼听《入行论》《前行》《现观庄严论》或者密法，相续就是处在一个非法器的状态，正法没有办法融入到自己的心中去。如果要真正地得到法益，首先要通过各种各样的训练，把内心当中的污垢、渣滓、烦恼都清掉，然后殊胜的正法进来之后，马上就可以产生作用。我们修学佛法，一方面是要多听闻、多思维、要修学，不断地增长智慧，一方面也要经常性地反观，调伏我们的心，不断地清洗自相续，把我们的相续清洗成真正能够产生正法功德的法器，这是非常重要的。我们一边闻思修，一边清洗内心的烦恼，相续当中的功德逐渐就可以生起来。

在《大圆满前行》当中也讲了，所有的烦恼当中傲慢是一种非常细微、难以发现、很难断除，特别容易生起来的烦恼。显现上面提婆达多也是因为相貌庄严、技艺超群、智慧出众，所以他的傲慢心生起来之后，甚至于想取代佛陀的位置，觉得佛陀应该退休了，由他来当新佛。内心的傲慢没有打消之前，即便他懂得很多法，佛陀的功德那么明显，他也没办法看到。有傲慢心的人看不到自己的过失，也看不到别人的功德，这就是最大的体现。

如果我们傲慢心打消之后，自己的过失会看得很清楚，别人的功德也会看得很清楚。如果把别人的功德看得很清楚，对于修行者应有的恭敬心、随喜心、清净心等善心就容易生起来；如果把自己的过失看得很清楚，也



容易打破自己的傲慢，处在一个比较谦卑的状态当中，然后发现了自己的过失，也能够集中精力修行去改正过失。对修行人来讲，傲慢心这种烦恼过患很大。虽然其他的贪欲、嗔恚、嫉妒等等都是我们相续当中生起般若波罗蜜多的障碍，但是这里主要指的是傲慢心。因此佛陀通过放光调伏天人的傲慢。

虽然当时经文当中指的是调伏天人的傲慢，但是对于我们来讲也要注意。上师这里也引用了《亲友书》等等经论的观点，我们对于自己的年龄、相貌、多闻、地位、财富等等，经常性的产生傲慢。上师善知识有些时候也像佛陀放光调伏天人弟子一样，很多具相的善知识也会以智慧、大悲等善巧方便，故意地去调伏弟子的相续。当弟子感觉到自己的修行很好或者方方面面不错的时候，上师就会故意去调化弟子的傲慢心，让他知道自的问题，甚至于弟子没有犯任何错误，上师也会对他经常责骂。有些时候连他没有做的事情也说他做了。

在历史上面，不管是汉地、印度，还是藏地的很多高僧大德们在调伏弟子的过程当中，也用了很多的方法来调伏弟子的傲慢。以前华智仁波切也调伏了一位多闻的堪布，其他的上师让他去华智仁波切那里去求法，华智仁波切在很长时间当中调伏他，根本不传法。不管什么方式也不传，最后调伏得差不多，他没有傲慢心了，然后再给他传法。我们去看的时候，这些都是善巧方便。如果他当时带有傲慢心，华智仁波切给他讲可能会听得懂，他的智慧也很敏锐，关键是这个法没办法入心。前期的很多工作，主要是为了调伏他的傲慢，把傲慢调伏之后，再给他讲，马上就会起作用，能够让他的修行上升到很高的层次当中。

有些是比较明显的傲慢心，有些是比较隐蔽的傲慢心，对此上师有很多调伏的方法。善知识们显现上面习惯不一样，有些上师可能喜欢直接调伏，弟子有了过失马上就指出来。以前霍西的曲恰堪布也是这样，不管什么情况，即便很多人在场的时候，也是直接点名说某某人做了什么事情，然后让他下不了台，就在很多人当中讲，不是说等到下课以后单独指出来，而是讲课讲到那儿，马上就点出来。有些上师可能是在讲课的时候旁敲侧击，随着众生的根机逐渐走下坡路，真正直接点出弟子过失的上师，这种示现可能也会越来越少。因为直接点出来弟子非但不堪能，反而有可能会



适得其反，所以上师们如果不点出我们的过失装着不知道，自己也需要多观察相续，通过观察心相续的方式来调伏我慢。这个方面要慢一点。不管怎么样，我们要用学到的法义，经常习惯性地反观自己有没有傲慢心。如果能够经常反观，生起傲慢心之后，会比较容易了知和调伏。生起波罗蜜多分支的其中一个就是要遣除违缘。

辛二（成办顺缘之支分）分三：一、缘之差别发心；二、因之差别苏醒种姓；三、助伴之差别方便自性。

成办顺缘分了三个方面，一个是缘的差别，一个因的差别，一个助伴的差别。

缘的差别是什么？就是发心，发菩提心属于缘的差别。因的差别是什么？苏醒种姓。从它的意义来看，所谓的苏醒种姓主要是从空性方面讲的，也就是说主因是空性，助缘是发菩提。最后是助伴的差别，什么是助伴？助伴就是慈悲，这个地方的慈悲和发菩提心的侧面不一样，有时慈悲心和菩提心基本上是一个意思，而这里缘的差别发心就是指发菩提心，助伴的差别方便自性是什么？就是慈悲。主要是为了利益众生，他愿意不断地投生轮回，或者愿意留在轮回当中，从这个侧面来体现慈悲的自性，它就是一个助伴。如果你要利益众生，必须首先要待在轮回当中，这时候才可以更好地利他，住在很远的地方来利益这些有情，这是没办法做到的。这三个科判就是从缘、因和助伴三个方面来进行理解的。

壬一：缘之差别发心：

境决定...

“境决定”，就是对境是决定的。这是什么对境？就是菩提心，所谓的外缘是一定要发起殊胜的菩提心，发起殊胜的菩提心就是为了在相续当中生起道智。如果我们要真正成就真实的菩萨果位，就要理解这是成为菩萨的一个主要的缘。

如果菩提心的对境没有决定下来，我们就没有办法，具备了这个缘的缘故，才能趣入到菩萨道当中。

我们要了解，在修行的过程当中，对于要成就的菩萨果位，必须要高度重视，越学殊胜的论典，对修行的自性也会越来越清晰。如果没有学习



这些，我们就会把菩提心仅仅划在加行里面，十万遍我也圆满了，不需要修了。或者说在某些仪轨当中，只需要念三遍，三遍偈颂我也已经念完了，根本没有重视。他重视的是什么？重视后面正行两个字下面的内容，对正行如何如何，他们特别重视。虽然正行一定有它的作用，但是前面的三遍发心，不是说你只需念三遍，而是真正修行菩提心的内容，应该在修正行之前，在内心当中生起来。前面已经有了，然后再通过三遍来提醒一下，念诵三遍主要是提醒我们的，不是说这样就够了。如果你以前从来没有修过，仅仅念三遍是远远不够的，念十万遍都不一定达标，你只念了三遍觉得可以了，本来就是一个很滑稽的事情。不可能说发心就是需要念三遍而已，我们一定要努力地生起来。这是生起道智殊胜的缘，如果这个发心没有生起来，对境没有决定，就没有机会进入到生起道智的自性。

这个对境一定要决定，为了获得道智，一定要在相续当中生起最为殊胜的菩提心。这就是对境决定。如果有了菩提心，就可以在此基础上，通过菩提心的引导自己可以不断地去积累能够获得道智的一些必要的助缘。在这个过程中，很多顺缘逐渐就积累了。如果不具备就会很困难。第一个要遣除的违缘就是傲慢，第二个要具足的顺缘就是发起菩提心。

修菩萨道的人一定要生起菩提心，反过来在注释当中讲，因为声闻、缘觉没有发起菩提心，所以生不起道智。在《定解宝灯论》的第二个问题当中也是讲了，声缘有没有证悟二无我？他们没有证悟，没有证悟的原因之一是内外因缘不具故。一个是内因缘，他们没有苏醒种姓，菩提心没有生起来。还有一个就是外缘，他们的外缘没有具备，没有人给他讲这些。声闻、缘觉不具备境决定的缘故，没有发起菩提心。因此对于《定解宝灯论》第一个问题当中讲的大空性，他们没有办法证悟。因为缘不具备，没有发菩提心的缘故，所以这不是可有可无的，而是非常关键的一个因缘。

小乘的行者，不管声闻乘，还是缘觉乘，因为没有生起菩提心的缘故，虽然相续当中具备了人无我的智慧，但是没有境决定的缘故，生不起菩萨的道智。从这个方面来讲，因为大乘行者生起了菩提心，具备了这个缘，所以再加上具备下面这个因的缘故，他们可以生起道智。而声闻、缘觉不具备这个缘的缘故，也没有办法趣入道智当中，对于我们来讲，必须要了解这一点。既然现在我们想要趣入大乘，想在修行大乘的道当中生起一个



真实的果，不是说这是大乘道我进去看一看，逛一圈就出来。有些人当然就是这种情况，进入大乘之后，上师说：“你要发菩提心。”他说：“我是逛一逛而已，根本不需要发，马上就出去了。”他只是看一下里面到底是什么情况。如果不想成佛，也不想真实地进入大乘道，那就另当别论；如果我们想要成佛，就要对于大乘道认真对待。

如果我们希望生生世世真实利益自己爱的人或者其他的人，就要认真对待大乘道，那就必须要生起菩提心。对于境决定的菩提心一定要认真去观修，从内心当中生起不造作的菩提心。这不是假装的，而是真实的为了利益众生。我现在所修的法就是为了利益张三、李四、王五、赵六、蚊子、苍蝇等一切众生，哪一天我们的心态就是这么真实，说明相续当中就有了菩提心。这是一种不造作、不虚假的菩提心。不是为了掩盖什么目的，假装说我发菩提心，这不是无伪的，而是有伪的，就是具有虚假成分的菩提心。我们要努力地生起现在做这些就是真正是为了利益有情的，他们本来有佛性，现在却在感受各式各样的痛苦，为了利益他们，我就要开始修行，修法都是为了有情。什么时候这种心态真实地生起来了，就有了菩提心，从这里开始，就会真正地进入到道智当中，这是要获得道智的前相。

壬二、因之差别苏醒种姓：

...普遍。

普遍的意思要从两个侧面来讲，第一个，因为他们苏醒种姓，这是一个普遍性的种姓，所有具有心识的众生普遍具有成佛的种姓。为什么都普遍具有成佛的种姓？如果通过三转法轮的净见量，以佛智观照众生都普遍具有佛智，都有佛功德，这是三转法轮直接决定的。如果从二转法轮来讲，一切众生都普遍具有真如。什么真如呢？就是二无我，因为二转法轮主要是指它的实相、真实义，胜义就是从空性侧面讲的，所以只要是众生，正在显现的时候，从五蕴无我的侧面观察根本找不到我。从这个方面来讲，一切众生本具人无我的自性。

如果再观察蕴，从细的色法到心法，这些也不存在。众生在显现的当下，本具法无我的自性。二我空的真如所有的众生没有差别都会具备。当一切众生迷乱，正在执著我或者因为二我受苦的时候，其实一切都是不存在的。二我和它所派生出来的所有烦恼、习气、痛苦，流转的自性都没有，



本性当中正在显现的时候，也是不存在的。

从二转法轮来讲，众生都具有无自性的真如体性。如果从最了义的侧面来讲，每个众生具有大空性，没有二我的同时，也本来具备佛功德和觉悟的自性，这就是普遍。从种姓的侧面来讲，一切众生都具备真如的种姓或者如来藏的佛性。

因为一切众生都具有佛性的缘故，所以我们才说为了一切众生都能够成佛，自己现在开始修道或者回向给一切众生成就佛智，这方面就有了一个真实的基础。这方面是从普遍的角度来讲。在《大乘经庄严论》当中讲自性住种姓，这是自性住。不管你了不了解、修不修，本来都具备真如性。

从二转法轮的侧面来讲，因为你不了解真如，所以迷惑。反过来讲，你把迷惑打破了，就可以觉悟。在打破迷惑的过程当中，你就会生起觉悟的智慧。觉悟的智慧能够让众生离开所有的痛苦，安住在究竟的安乐当中，从这个侧面来讲，它具有普遍性。如果二转法轮和三转法轮合起来看会更容易理解。就是种姓普遍的意思。另一方面，虽然一切众生都具有自性住种姓，但是如果要获得道智，单单说普遍具有种姓还不够，还必须要苏醒种姓。每个众生都本具佛性，这方面没有差别。如果你要进入道智，种姓必须要苏醒，苏醒也有它的标准。

有些人在学习佛法的过程当中，觉得既然一切众生本来都是佛，为什么就不显现佛功德呢？我们说，虽然一切众生从本性上是佛，但是他们没有苏醒种姓，没有把障碍佛种姓现前的违缘遣除。因为客尘没有遣除，所以没办法显现和佛一样的功德。从这些方面我们逐渐可以了解。

种姓通过苏醒的程度也分了三样，一个是声闻种姓，一个是缘觉种姓，一个是菩萨或者佛种姓。此处我们要讲的是道智的因属于菩萨种姓或者佛种姓，这叫普遍。如果你只是苏醒了部分，可能只是苏醒了声闻种姓、缘觉种姓，就没办法真实地去修行大乘道。这里的种姓主要是菩萨种姓，此处所讲的种姓，还是指它对于空性或一切万法的真如本身完全可以了解，这是种姓苏醒的一个标志。

上师在这里面也引用《入中论》当中所讲的话来说明：“若异生位闻空性，内心数数发欢喜，由喜引生泪流注，周身毛孔自动竖。彼身已有佛



慧种，是可宣说真性器，当为彼说胜义谛，其胜义相如下说。”就是说一个菩萨苏醒了种姓的体现，听闻到空性的法义时，觉得很激动，特别欢喜，禁不住流下眼泪等等。“若异生位闻空性”，在凡夫的时候，这不是说圣者，听闻了空性。“内心数数发欢喜”，他们内心当中数数发起欢喜心，“由喜引生泪流注”，他通过欢喜引生了“泪流注”，就是说眼泪直流。“周身毛孔自动竖”，他周身的毛孔、头发自动就竖了起来，特别高兴。“彼身已有佛慧种”，这个人的身体里面已经有了佛智慧的种子。“是可宣说真性器”，这个人就是可以宣说胜义谛的法器。“当为彼说胜义谛”，可以给他宣说胜义谛。然后月称菩萨说，“其胜义相如下说”，胜义相如下所说。开始讲第六品，“彼非彼生岂从他”，在此之前讲了听闻空性的法器应该是怎么样的。如果听闻空性的时候有这种表现，就是一种种姓苏醒的标志。

在《大乘经庄严论》的种姓品当中，没有单单从空性侧面宣讲，空性是苏醒种姓的一部分，他具有大悲和大忍，对于整个菩萨道特别欢喜。在没有学大乘的经论之前，他对于众生的痛苦忍受不了。虽然菩萨道需要修持很长时间，但是他觉得没有什么。就是说为了成佛、修菩萨道忍受苦行有什么大不了的，这些都是种姓苏醒的标志。

在所有的标志当中，最主要的标志就是在听闻大乘空性的时候，这不是指仅仅听闻人无我空性，而是听闻了法空，了知了一切空的时候，能够对空性本身生起很大的欢喜，他可能没有听懂，听到之后，马上就会有很大的反应。他了解了空性怎么回事的时候，很高兴，这些属于种姓苏醒的相。这就是因的差别、种姓苏醒或者苏醒种姓。

有了菩提心，再加上对于空性有高度的兴趣。我们在学习佛法的时候，马上开始通过回忆搜索自己在听空性的时候没什么反应，是不是就说明种姓没有苏醒？这也不一定。在很多《入中论》的注释当中讲，虽然没有出现这种相，但是很高兴地对于空性在学习。这样也可以给他讲解空性，或者首先让他学习无常、发菩提心，到了一定的阶段，再给他讲空性，完全可以接受。可以接受空性也是种姓苏醒的标志。

虽然总的来讲安立了三乘种姓苏醒，但是即便是大乘种姓的苏醒也有差别。因为以前的资粮和善根不一样，所以苏醒的程度和表现方式都有不



一样的地方。总而言之，我们对于空性的听闻可能刚开始听不懂，逐渐听懂了以后，会很高兴，后来就觉得离不开了，每天都要在空性的状态中去思维、作意、睡觉或者做事，这就说明自己内心当中对于空性认知的种姓逐渐在朝着比较深广的方式苏醒。不单单是没有学，听到空性的词句或者某部经论的名字，比如《金刚经》《心经》等等生起很大的反应。逐渐了知了意义之后，他会对空性的欢喜心与日俱增，而且想以打坐等方式去体会空性。这也是属于种姓苏醒之相。

虽然我们现在已经苏醒了一部分，但是还要让种姓苏醒得更快。以前的大德也在各种不同的地方讲过，要去多读诵这方面的经论，比如读《中论》《入中论》《智慧品》《金刚经》或者《心经》，有些人也是专门抽时间读诵六百卷的《大般若经》。如果经常读诵、忆念和思维，也会加速种姓的成熟。还有经常礼拜、供养或者印刷赠送，这方面也是一样的。因为所缘的对境就是最殊胜般若，所以如果经常缘这些去做，自己的心逐渐对这个对境缘的越多，越会有助于自己苏醒更深的种姓，或者以更深广的方式去苏醒。这样会有很大的帮助。这就是普遍，普遍的苏醒对我们来讲也是一种因的差别。

壬三、助伴之差别方便自性：

本性...

“本性”就是指所谓助伴的特点，就是必须具备不断慈悲的本性的烦恼，这个本性就是烦恼。虽然用词是烦恼，但是这里的烦恼指的是慈悲。代表的是大悲，而且这种大悲就是为了利益众生愿意或者欢喜留住在三界轮回当中，这是一种慈悲心。这里没有直接用慈悲，而是在注释或者经典当中用了烦恼。

这方面到底应该怎么理解？有些经典当中也会使用这种词语做一些阐释，有很多隐含的意思。这里把大悲用烦恼来描绘的意思，是因为它和烦恼有相似的一分。众生为什么数数地投生在轮回当中？就是因为他们的内心当中具有烦恼，比如具有无明、我执、贪嗔痴。内心当中有这些因素的缘故，就会导致他们再再地在轮回当中从一道趣向另一道，在里面永远出不来。

菩萨的悲心和这方面有相似的一分。虽然菩萨具有智慧，可以离开轮



回，但是他有慈悲的缘故，慈悲心就像众生的烦恼一样，让他不会离开轮回。从这个方面来讲，他有慈悲心，不可能说我现在有了能力，就把众生扔在轮回当中不管不顾。虽然他完完全全可以眼睁睁地看着众生流转，但是根本做不到。这种慈悲心类似于众生的烦恼一样，众生因为有烦恼出不去，菩萨因为有大悲出不去。他证悟了空性，已经超越三界了，因为大悲的缘故，再再地投生在众生身边，永远在轮回当中流转，用不同的方式利益众生。菩萨这种方便、慈悲的本性在注释当中，就是用烦恼来讲。因为它们有相似的地方。

当我在看到菩萨的大悲叫烦恼，因为菩萨有这种烦恼，所以他会轮回当中不断地投生轮回，就想起了自己若干年前看到的佛教名词，现在也有。在汉传佛教当中有一种说法叫做留惑润生。菩萨故意不断烦恼，为什么？就是投生在轮回当中来利益众生，叫做留惑润生。润就是滋润轮回意思。反过来讲，如果烦恼没有了，他就不会在轮回当中待了，而是像阿罗汉一样远离轮回。菩萨为了利益众生故意“留惑”，就是不断烦恼。“润生”，通过烦恼投生轮回当中。

我们在学院学习的时候，也有一些辩论，留惑的惑是不是就是烦恼？菩萨虽然有力量，但是不断贪欲、嗔恚等等，就是为了投生方便。我们当时讲的时候，觉得真正来讲不需要。我们在《大乘经庄严论》当中讲了，菩萨的投生基本上和自相的烦恼没关系，他的烦恼断的越多，回到轮回就越方便。如果没有烦恼就回不来，佛陀或者八地菩萨没烦恼，肯定不会再回来。而八地菩萨无分别智自在的缘故，在四种投生当中属于自在投生。三清净地以上都是自在投生，很自在。为什么？烦恼断尽了，特别自在地回来投生，所以在三净地之前，有些是善业投生，有些是愿力投生，有些是禅定投生，有些是自在投生，没有一个是烦恼投生，这里和烦恼没关系。

我们对留惑润生的惑是不是菩萨能断烦恼却故意不断，就是为了回来利益众生呢？当时也是有一些辩论。其实我们理解的时候，这个地方的惑、烦恼，不能理解成自相烦恼。因为这里面讲了，所谓的烦恼就是指慈悲。没有远离慈悲叫留惑，有了慈悲就可以润生，能够不断的回来。六道众生离不开轮回的原因，就是因为自相烦恼，具有我执、无明；阿罗汉不会入于轮回，他既没有三界的烦恼，也没有慈悲心，当然不会回来，他没有这



方面的因缘。就是说凡夫人留在轮回当中是因为有三界的烦恼，菩萨回来是因为他有慈悲，声闻缘觉三界烦恼要断尽了，他们既没有三界的烦恼，也不像菩萨一样，通过大悲心回来，这两个都没有，所以他们暂时不会回来。从一万劫出定之后，他会在净土当中发菩提心，在净土当中把自己训练到一定的程度，会重新回来。不是说佛一放光一弹指，他发了菩提心之后，马上就会投生，就是绝对不会的。他会在净土当中训练相当长一段时间，生起菩提心，他真正有了勇气，而且菩提心特别坚固的时候，就可以回来了，否则他是不会回来的。

如果按照经文来讲，烦恼就是指大悲。因为菩萨有大悲的缘故，所以他肯定会再再地投生轮回，如果能够断的烦恼，当然就要断，修行每上去一分，断和证都是成正比的，不可能是二地三地的往上走，然后故意不断烦恼，那个由不得菩萨的。空性证悟上去了，已经证悟了三地、四地、五地，而烦恼还是保持在凡夫的状态，这是不可能的，留不住的。你怎么留？断和证一定是成正比的，如果证悟了功德，它的违品一定会断掉，不可能说你证悟空性的智慧上去了，烦恼却一点都不断，这种情况是不会出现的，所以说，这个惑应该一个意思，指这里面的大悲，大悲的另一个名字是惑或者烦恼。为什么叫烦恼？因为有了大悲心，让他再再的投入轮回，通过自己的大悲心不断地在轮回当中流转、投生，利益众生、觉悟有情，这是菩萨的助伴，他的种姓的苏醒，发心的缘也有了。

现在我们也是一样的，虽然我们知道总有一天自己内心当中三界烦恼会断尽，但是在这个过程当中，一直都在训练我的大悲心。菩萨不会真实离开三界。虽然自己内心的状态已经离开了三界，但是在不受三界烦恼染污的同时，大悲心就会促使他再再地投生在众生的身边，然后去引导众生趣向解脱。既不共凡夫，也不共声闻，这是菩萨的一个不共自性，这个本性就是大悲。

幸三、圆满作用之支分：

前面已经讲了，他的违缘遣除了，顺缘聚足了，然后圆满作用支分，圆满作用是什么？

...及事业。

道智作用的分支是什么？利益众生是他的事业。真正的菩萨获得了道



智之后，他的事业就是利益有情。利益有情也分究竟和暂时两部分，视众生的需要暂时赐予安慰，让他们得到安乐，这些都是暂时的需要。即便是在赐安慰，让众生暂时获得安乐的时候，他的愿众生永远离开轮回的智慧也在运作。暂时的让众生获得一些人天安乐，究竟来讲，一定会一步步地引导众生趣向解脱。因为他自己很清楚，暂时安乐不是究竟的安乐，再加上大悲菩提心和智慧已经完全很任运地在菩萨相续当中生起来了，所以他不可能在引导众生获得暂时安乐的时候，却不用自己究竟的菩提心和智慧去引导众生，牵引众生的相续趣向解脱，永远也不会这样。

“及事业”，菩萨的一种事业就是利益众生，除了利益众生的事业之外，菩萨也没有别的事业可做。虽然显现上面好像给自己做了一点事情，但其实也是在利益众生，这方面菩萨有很多的善巧方便，内心当中根本没有一丝一毫的我执，我执和我爱执一丝一毫都没有，他相续当中的菩提心通过训练已经变得特别纯净，而且具有殊胜的智慧，也没有烦恼。菩萨相续当中的一切都是为了利益有情而奋发的。为了让我们早日获得道智，和它有关的方方面面现在都要训练，比如说我们要通过各种各样的观修来打破我们的傲慢心，这方面需要训练，还有需要缘的菩提心也一定要训练，以及空性、苏醒种姓等方方面面的善法也要去训练，不断地发愿、祈祷自己相续当中的菩萨种姓早日普遍地苏醒，苏醒一点点还不够。有些时候虽然是全面的，但是深度还不够。

打个比喻讲，就好像天上的云把太阳挡住了，漏出一条缝，一点点的阳光照下来，只有一块地方可以照射到，其他大部分地区照不到，这是部分的苏醒。有些可能是比较全面的苏醒，就是整体的云都很薄，只是有一点薄云把它盖住了，它虽然是比较全面的，但不是那么深广。也要把薄云全部移开，让全面深广的太阳完全显露出来。

声闻缘觉的种姓可能苏醒了一点点，菩萨的种姓是全面苏醒。全面苏醒里面也要分析，有些可能是云彩薄一点，有些可能是没有云彩的。在修法的过程当中，虽然我们在学习大乘，对空性有信心、在修大悲心，这些是苏醒大乘种姓的一个标志，但是可能对我们来讲还不够深广。我们还要继续发愿、回向，让相续当中的菩萨种姓更快、更全面的苏醒。然后也要经常修大悲，有朝一日如果我有能力了，一定不会像声闻缘觉一样，自



已安住在涅槃的状态当中不利益众生。自己现在发愿或者观想的时候，我一定要在轮回当中不断地投生，利益众生，一个一个地引导众生趣向于究竟的佛地，这也是我们平时要观修、发愿的自性。

对于事业，我们有一分力量，就做一分利他的事业，这也是圆满自相续的方便。到了道智的时候，事业是利他，圆满作用的分支就是利他。现在在我们有机会和能力的时候，尽量做利他的事业也是非常必要的。

己二（能依有支之道智）分二：一、无缘了知三道之现观见道道智；二、已见修行之现观修道道智。

前面获得道智的分支已经讲解完了，下面是真实讲道智。“能依有支”，分支和有支我们以前在学中观等时讲过，有支是它的整体。分支就是它的部分。有支是具有分支，这个整体有所有的部分，叫有支。有支就是整体，分支就是部分。前面是讲的部分，现在是属于有支。整个道智的整体属于能依自性，因为它是属于一种殊胜的智慧。

我们现在学习的道智品用十一法来表示，其实这里总体来讲分了支分和有支，也就是道智的支分和道智。道智本身又分为两个部分，一个是见道、一个是修道。后面的十种法是见道和修道，其中修道部分讲得最多。这两个科判属于道智的自体，第一个是“无缘了知三道之现观见道道智”，“无缘”是没有缘取、执著的意思。了知声闻、缘觉和菩萨道，这是三道。无缘了知三道现观见道的道智，就是见道的时候，具有见道的道智。第二个是“已见修行之现观修道道智”，“修道道智”。见道之后进入修道。修道就是已经见到了实相之后开始进入修行，修道就是对于见道时所见的实相进一步地串习。

庚一（无缘了知三道之现观见道道智）分三：一、了知圣者声闻道之道智；二、了知所知缘觉道之道智；三、了知菩萨道之见道道智。

道智是指菩萨相续当中的智慧，作为菩萨的智慧，他所了解的所知，就是他的所缘境分了三。菩萨的道智就是了知三种法：一个是了知声闻的境界，叫做声闻道智。声闻道智不是在讲声闻罗汉相续当中的道智，而是在讲菩萨的见道，在获得菩萨见道的时候，他会了知的对境。假如说我现在生起了见道，然后我去观察这个话筒、这朵花。因为我了解了话筒、



花的自性，所以我的道智叫做话筒道智和花道智，大概就是这个意思。菩萨在获得见道道智的时候，通过他的智慧去观察对境，这个对境就是声闻相续的智慧，能够了知声闻智慧的道智就叫声闻道智、能够了知缘觉相续当中的智慧的道智叫做缘觉道智、麟角喻道智、能够了知菩萨相续当中叫菩萨道智。所以说，声闻缘觉道智是指他所了解的对境。

这个道智是菩萨的相续，为什么叫声闻道智？因为这种道智了知的是声闻。为什么叫缘觉道智？因为这种道智了知的是缘觉。从这方面来讲的时候，所有的道智都是菩萨相续当中的道智，而且这里的道智是讲见道。首先有一个前提，它是菩萨的相续，菩萨相续的道智有两种，一个是见道道智，一个是修道道智。现在是属于哪一种？现在是见道。我们要分清楚，首先道智是菩萨相续当中的，而且这里属于见道道智，这个见道道智了知的是声闻的相续、缘觉的相续和菩萨的相续，这样就分了三种。即了知圣者声闻道之道智、了知所知缘觉道之道智、了知菩萨道之见道道智。对菩萨道能够了知这方面就是属于见道的道智，他了知真正的菩萨道相续当中的境界。

我们了知了这个前提之后，后面的内容就不会混淆。上师在讲记当中也是再再地讲，声闻道智不是讲声闻生起的道智，因为声闻没有道智，所有的道智都是菩萨的，所以这里不是讲声闻自己的境界，而是菩萨了知声闻的境界。因为菩萨的智慧比声闻高，所以当菩萨生起道智的时候，就能够了知声闻相续当中是安住在什么境界，他对于声闻相续当中的状态能够了解，从这个方面来讲叫声闻道智。声闻道智、缘觉道智都是从这个方面来了解。

辛一（了知圣者声闻道之道智）分二：一、真实宣说；二、彼之因抉择分。

壬一（真实宣说）分二：一、本体；二、分类。

癸一、本体：

本体就是说了知圣者声闻道，他所了解的是圣者声闻道。小乘平时我们讲二乘，为了简别声闻和缘觉，我们不能笼统地说小乘，别人不知道到底是说小乘中的声闻？还是小乘当中的缘觉？因此在法本中讲的时候，基本上都有专门的术语，即声闻道和缘觉道。这里首先讲的声闻道。在十一



个法当中，第一个了知的是弟子声闻道。

了知圣者声闻道之道智的本身是以无缘的方式了知共同声闻之道。这方面讲了它的本身，总而言之，菩萨生起了智慧之后，他的智慧缘该缘的法。当然菩萨的智慧缘一切法，在这里因为讲的是道智，所以菩萨的道智所缘的时候，针对声闻、缘觉和菩萨，这个声闻、缘觉和菩萨就是它的所缘。针对声闻的境界，这个时候的了知就叫声闻的道智。所以，这里上师就讲，不是把声闻相续当中自己的境界安立为声闻道智，而是把菩萨了知声闻的智慧安立为声闻道智。

癸二（分类）分二：一、认清所知声闻之道；二、无缘了知彼之道智。

子一、认清所知声闻之道：

这个科判是指声闻自己的境界。因为这是所知的，我们要认清什么是我了知的声闻之道？比如说这朵花到底是什么样？这朵花是白色的。它是什么花，它的花瓣是什么样的等等，这些就是它本具的。这时候声闻本具什么智慧？首先我们要了解这个，然后再说菩萨了解了这种状态，所以这里叫做认清所知声闻之道，这个所认清的就是声闻自己之道。

**道相智理中，由诸四圣谛，
行相...**

“道相智”就是道智。道智理中，在菩萨的道智所安立的正理当中，由诸四圣谛安立的行相。通过四圣谛安立了十六行相，这是共同的说法。对于四谛十六行相，前面我们学过，在《成量品》中也讲过，后面还会讲。四谛十六行相就是对于苦谛当中安立无常、苦、空、无我，就是说五蕴上面可以安立这些。集谛当中因、集、生、缘，灭谛当中灭、静、妙、离，道谛当中道、如、行、出。每个谛通过它所具备的特征，它具备什么样的特征？什么样的法相？就安立了四谛。

十六行相每一谛下面的四个行相，就是它所具有的不共特征。如无常、苦、空、无我就在苦谛上有，在别的地方没有，叫做法相，也就是它的特征。我们说苦谛，苦谛是一个总的概念，到底什么是苦谛？我们说苦谛就是具有无常、苦、空、无我四个条件就叫苦谛。集谛是什么？具有因、集、



生、缘四个条件就叫集谛。它把自己具有的法相，通过四个行相来细化，我们就真正能够很清楚地了解：这就是苦谛，五蕴上面是无常、痛苦的自性，没有我和我所，就了知了五蕴原来就是这样的自性。

修持声闻道的小乘行者，他要真正从轮回当中获得解脱，首先要了知属于轮回的两个自性。属于轮回的是什么？苦和集。苦谛和集谛是属于流转的、轮回的自性。灭和道是属于解脱的自性。如果声闻要解脱，必须要对于流转的本性彻底地了解、证悟，然后要对涅槃和解脱方面的灭和道也必须要了解和证悟。就是在见道的时候，对于四谛的本性照见。声闻在获得见道的时候，对于四谛的本性十六行相，首先是照见，但是照见，不一定全部断完。照见之后，不一定就把苦谛、集谛断了，这是不一定的。首先是照见四谛的状态是什么，就像我见到了话筒的空性，但是我还不能断掉话筒的显现，只是见到它的空性而已。显现这个话筒的因、它的种子，还在我们相续当中存在。只不过我是见到了它的空性而已，剩下来的事情，就是要灭掉显现话筒的种子，这时候就需要修持很长时间的空性逐渐把这个种子灭掉。

声闻在获得声闻见道的时候，首先是见到十六行相，就是见它的本性。比如这是苦谛、无常的本性见到了，见到之后，再通过修道逐渐断它的烦恼，把集谛一分一分断掉。断完之后，苦谛才灭掉。从这方面来讲，声闻的时候首先是见道四谛十六行相，后面还要修，修完最后彻底道谛圆满了，就会现前涅槃。因为道谛圆满就意味着集谛断尽，然后灭谛现前就意味着苦谛灭尽，所以最后圣者道都和四谛十六行相有关系。

如果要获得解脱，一定要去了知、证悟或者修行四谛十六行相，把该证的证圆满，把该断的断彻底，最后就可以获得究竟的解脱。这是菩萨要认清的，就像认清某个人一样，这是菩萨要生起声闻道智的所知。这是属于声闻相续当中的境界，就是对四谛行相先见到，再通过修行的方式彻底达到圆满。这就是道相智理中，他需要了解的声闻的自性。

子二、无缘了知彼之道智：

...不可得，当知声闻道。

对于所知的自性如何去了解？“无缘了知彼之道智”，了知的方式就是以无缘的方式去了知。“彼”就是前面所讲到的声闻四谛十六行相。怎



么样了知呢？就是以无缘的方式去了知彼。“了知彼”，了知的是声闻道的自性就叫做声闻道智。

怎么样去了解呢？通过“无缘”的方式。这个无缘就是颂词当中所讲的“不可得”。没有什么可得的，没有什么所缘的，也就是空性、不执著的意思。他对于整个声闻道没有什么可执著的。他首先知道这就是声闻所证悟的四谛十六行相。四谛十六行相首先现在前，之后再通过无缘的智慧了知，其实声闻自己所证悟的境界是无所得、无所缘的。这就叫做声闻道智。

如果我要观察话筒的空性，首先要把话筒这个相现在前，这就是话筒，然后再通过无所得的智慧去观察，话筒正在显现的时候其实就是空性的，它没有什么可得的。当然我们凡夫的时候是观察，菩萨道智没有观察的过程，他完全在智慧当中就现前了不可得。他安住在道智的智慧当中的时候，就知道声闻的自性是不可得的。这个方面就是“不可得当知声闻道”。通过这样的方式了知声闻道不可得、无所缘，就是属于声闻道智。就像虚空一样远离四边八戏了不可得，如果能够这样了知，就是声闻道智。上师在讲记当中，讲得非常清晰，我们就知道所谓的声闻道智就是这样了解的。

壬二（彼之因抉择分）分二：一、真实宣说；二、彼等之理由。

“彼之因”就是要获得声闻道智，就是说了知声闻道智，这是见道，要获得见道的因是什么？获得见道的因就是在见道之前的加行道抉择分。这个抉择分是菩萨获得声闻道智之前，在加行道时所观修的内容。前面我们不是已经讲了道智分支，为什么又讲一次这个因？前面讲了道智分支是从整体获得道智方面的遣除违缘和苏醒种姓，它是一个总的因。

这是它的近因，就是获得见道的无间因，获得见道的无间因就是加行道，加行道就是通过抉择分进行安立的。前面我们在讲第一品的时候已经学了抉择分，表示遍智的十法当中的第三个法就是讲了抉择分，此处是获得声闻道智，前面要修学的内容是什么？

癸一、真实宣说：

圣声闻道中，由色等空故，
空无别为暖，由彼无所得，
许为至顶位。



首先讲到的是四加行道当中的暖位，菩萨既要了解声闻的境界，还要了知四谛十六行相完全无所得，想生起这种道智就要在前面要修持。主要修什么呢？主要修的是空性。因为他是通过无缘、不可得的方式了知，所以既然道智是无所缘，他在获得道智之前，主要的修法还是和空性相关的。

菩萨加行道是不是只修空性呢？当然不是只修空性。从他无缘了知声闻道无所得的侧面来讲，和他对应的就是和空性有关的。

“圣声闻道中”，就是说了知圣者声闻道的道智，“圣声闻道”不是声闻的道智，不是声闻的境界，而是说了知声闻道智菩萨的道智，即菩萨见到道智当中的声闻道智。圣声闻道中，了知声闻道智的因，它的加行具有四个抉择分。

“由色等空故，空无别为暖”，首先是暖位，加行道的暖位由色等空故，从色法乃至一切智智之间，都了知为空性。从色法乃至一切智智之间，在《般若经》当中经常出现。在《大智度论》《般若经》里面，对色法乃至一切智智之间的自性，都会做很多的抉择。从色法乃至一切智智，从五蕴开始第一个法就是色法，色受想行识，五蕴完了之后就讲十八界、十二处、四谛、十二因缘、三十七道品，一个一个讲下去，最后讲到果位的一切智。

乃至色法的基位、道位、果位，基道果所摄的一切法都是空性的。没一个法可执，没一个法可缘。中观在抉择万法本性的时候，从轮回法到解脱法、从众生法到佛境界当中，所有的法全都抉择为空性。由色等空故，抉择一切万法都是空性。

“空无别”，而且这些空性也是无二无别的。什么意思呢？就是说从色法到一切智智之间，基道果所摄的法，看起来有这么多的分类，比如有一百零八种法等等，虽然归摄来讲有这么多种分类，但是展开来讲就是无量无边的法。因为色蕴当中本身也包含了很多色蕴，像花的色蕴、话筒的色蕴、山的色蕴、水的色蕴、声音的色蕴等等，归摄起来有一百多种。抉择的时候，这是色空、受空，那是想空，好像每个都有空，其实这些不同的空，只是空基不同，空的本性是没有差别的。所有的空性内部，瓶子的空和柱子的空不是不一样，从本性来讲全都是无二无别的，所以说空无别。



首先了解从色法到一切智智之间都是空性的，而且所有的法的空性内部完全都是无别、一味，叫做了知空无别为暖。

“由彼无所得，许为是顶位”，顶位当中的自性无所得。由彼无所得，就是说这些空性不管是在基道果还是因体果方面，其实连空性的本性都是无所得的，由彼就是说空性也是无所得的，这个叫至顶位。前面讲到了从色法到一切智智之间都是空性的，而且空性内部都是一味的。这是在暖位的时候必须要了解。在顶位的时候主要观修和生起的境界是所有的空本身也是空的，对空性本身也不执著。

忍位于色等，破住常等理，
依于十地等，由广说无住，
即名第一法。

“忍位于色等，破住常等理”，在忍位的时候，对于色等法，即色声香味触等等，一切万法破除了安住于常和无常、清净和不清净、有我和无我等等，所有的边执都没有了。这样就属于解脱，一切的边执都解脱了叫边解脱或者边执解脱。就是对于空性完全能够忍受。所有的相看待的常和无常的边、净和不净边、有我和无我的边，反正所有的概念全部已经安住于空性，完全可以了解，也没有畏惧心，这个叫做忍位。

“依于十地等，由广说无住，即名第一法”，世第一法位，就是说色法乃至一切智智之间的一切万法，在一到十地菩萨的境界当中，完全没有能作所作或者生住灭的自性，对它的本体完全不可得的正理生起了不动摇的定解。

“由广说无住”，“无住”就是说一切万法在一到十地菩萨境界当中完全生起来了，而且这种生起是完全证悟，对菩萨相续当中可以安住这一点深信不疑，产生了定解，叫做世第一法位。

这是一种定解，虽然现在还没有证悟一地，但是他完全相信从一到十地的菩萨相续当中对于一切万法空性，已经完全证悟、安住。对于这一点没有丝毫疑惑，产生了不可动摇的定解。在世第一法位的时候就知道了，他对于自己将要获得的菩萨境界，其中能够对一切万法的空性完全不动摇，了知了一切万法的本性，没有丝毫的不适的方面，没有一点点的疑惑就是世第一法位。这方面属于在世间道中最高的境界。



癸二、彼等之理由：

为什么说这一切法都不可得？前面所说的声闻道智乃至整个基道果的三智对境、有境都不可得。为什么不可得，得不到的理由在这里面就讲到了。

由佛以现智，不见诸法故。

“由佛”，因为佛陀以现量智慧，“现智”就是通过现量的智慧，“不见诸法”，假如说色法可得、受法可得，乃至说佛陀说一切智智的智慧可得。如果说有一个法可得，佛陀的智慧就能够见到。佛陀的智慧是从对于色法到一切智智之间的本性，没有见到一个法有自性可得的。因为它的本性就是一切无所得的境界，佛陀见到是一切万法离戏，不见诸法的本性的缘故，所以可以说一切万法是不可得的。这里面使用的一个道理是什么？这里面引用的道理没有通过像《中论》一样，通过金刚屑因、离一多因等推理一步一步地推出来，从色法到一切智智之间都是不可得的自性，没有用这个根据，使用的根据就是说佛不见，或者说佛陀不见诸法的戏论，所以说一切万法都不可得，从这方面来讲的。

因为所谓的可得，真正地认为一切万法有粗大的可得就是凡夫人，凡夫人觉得万法是可得的。因为在我们的分别念当中，离不开有或者没有，所以只要有分别念就会落在有无当中。带着凡夫人分别念去看任何法的时候，自动地会认为这个法是可得或者不可得。我们的心识本身自带有和无的功能，当我们看任何法的时候，自动认为这个法是可得的。色是有的或者没有的，然后一切智智是有的或者没有的。实际上有和没有都是属于我们的分别念，其实根本上没有，佛陀证悟了离戏，见不到有也见不到无。这个地方讲由佛以现智，不见诸法故。

因为他见不到诸法的缘故，所以一切都是无所缘、不可得，这就是根据。佛陀是现量证悟了，菩萨在道智的时候，也是能够相应于他的道智见到一切万法离戏不可得的状态，因此这个根据是佛陀现量的智慧所照见，而菩萨相应于智慧也能够照见一部分。究竟来讲当然是佛见到了，相当于用了一种净见量，净见就是清净所见。因为佛陀的智慧是没有障碍的，他是一个清净的能见，所以佛陀清净的智慧见到的是标准的，就是万法的实相。见不到万法实相的原因就是因为我们的迷惑、无明，所以见不到万法



的真实。如果把一切的迷惑去掉之后，自然就能够见到万法的真实，而佛陀具有能够见到真实万法的清净智慧，所以说佛陀说一切众生皆具佛智，或者说佛陀在三转法轮当中说不清净的法当下就是清净的坛城、清净的智慧、清净的佛，这也是佛陀的净见量。这些问题在《幻化网》当中讲得很广，还有在《定解宝灯论》的第六问答义里面也是讲了这类的观点，就是说通过比较究竟的净见量来抉择一切万法的真实义。

虽然一切万法的真实义并没有很多，但是从表达的侧面来讲，一切万法的真实义大概可以分两类。一个是离戏空，这是二转法轮抉择的；一个是本来清净，这是三转法轮抉择的如来藏观点。这只是讲的时候分开讲了，从本性来讲离戏空和如来藏本来就是不可分的。如果一起抉择众生可能没办法理解，在抉择时，把它分开了而已。

佛陀的智慧最清净，在《入中论》当中也有类似的抉择，就像清净的眼根和不清净的眼根一样。不清净的眼睛是如果眼睛有病，他所看到的毛发等等都不是标准的，因为他眼睛有病的缘故，所以眼睛有病的人所看到的相，不能害清净眼根的人所看到的相。因为清净的眼根的眼睛是没毛病的，看到的就是真实，所以我们在抉择的时候，当然不清净所见不能作为标准，而清净的所见可以作为标准。众生和佛之间就是相当于有眼病和没有眼病的差别。因为众生有眼病，所以看到的有或无都错误的，所以要彻底推翻。佛陀见到的为什么是标准的？因为佛陀有清净的智慧，所以佛陀说这是空性、离戏、清净的，我们就应该以此为标准。如果要用理论，也有很多可以分析的。这方面总的原理就是这样的，我们应该要了解。

今天我们就讲到这个地方！

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



《现观庄严论释》笔录

智诚堪布 讲解

第19课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

辛二（了知所知缘觉道之道智）分二：一、真实宣说；二、彼之因——抉择分。

前面对于弟子声闻道已经抉择完了，然后是麟角喻的缘觉道，这也是了知缘觉道的道智，即菩萨的道智也可以了知缘觉的境界。

壬一（真实宣说）分二：一、总说所依缘觉之特点；二、宣说所知缘觉道之差别。

癸一（总说所依缘觉之特点）分二：一、现前证悟自利智慧之理；二、无声以身示现利他之法理。

这是所依缘觉。什么是缘觉，缘觉到底是一个什么样的自性？平时我们说的独觉、缘觉或者辟支佛都是一个意思，辟支佛是梵语，梵语，翻译过来叫做缘觉或者独觉，独觉是独自觉悟，缘觉就是通过十二缘起而觉悟。

辟支佛也带着一个佛的名字，为什么呢？佛就是觉悟的意思，缘觉的觉其实就是佛的意思。三菩提当中，声闻菩提也带佛字，其他两个是缘觉菩提和佛菩提，佛菩提因为要简别前面的觉，所以叫无上正等正觉。圆满就是指佛的觉悟，其他的菩萨、缘觉、声闻的觉悟都不能加这个，无上正等正觉只有究竟的佛才有。



“总说所依缘觉之特点”的科判分二，第一个是现前证悟自利智慧之理；第二个是无声以身示现利他之法理。

缘觉也有自利和他利，他和佛菩萨的自利他利比起来都不圆满。因为他的自利不圆满，所以导致他利也不圆满，自利和他利二者之间的关系就是这样的，就是说你有多大的自利，就能做多大的他利。凡夫人也是一样的，因为我们的自利有限，所以能够做的利他事业也有限。声闻因为自利方面，证悟了一部分的空性，所以他们能够利益的众生比我们多得多了，缘觉可以利益众生的更多，菩萨他的自利要比二乘多，利他的事业也要广大。最圆满最广大的是佛陀，因为佛陀的自利圆满了，所以佛陀的利他也是圆满的。障碍他获得自利的因素，比如烦恼障、所知障，以及烦恼障、所知障的种子、习气，都清净了才能获得自利。他要做利他就没有障碍。能够让自己成佛，也能够让众生成佛，不能让自己成佛，也不能让众生成佛，这个关系就是这样的。虽然这里面有自他二利，但是和菩萨的自他二利相比还是差的远，和佛的自他二利相比差得更远了。我们不要认为有自他二利的一定是菩萨道，不一定是这样，里面也有很多的自性。他们只是部分的二利而已。

子一、现前证悟自利智慧之理：

“现前证悟”，属于自利的智慧，缘觉具有自利的智慧，他是现前了证悟的。

自觉自证故，亦不依他教，
是故当宣说，麟喻智甚深。

独觉的特点是什么？“自觉自证”，就是自己觉悟。首先是“自觉”，独觉是独自觉悟，然后是“自证”，他自己能够证悟。“亦不依他教”，自觉自证和不依他教都是指最后一生，也就是说在此之前，他还要依止佛陀菩萨等善知识，也要去听闻教义。听闻教义的时候，他苏醒了独觉种姓，就在佛前发愿，以后我要生在无佛世，在没有三宝的环境当中独自觉悟。他苏醒缘觉种姓，发了这个心之后，一方面继续依止善知识听法，一边积累资粮。一般来讲，缘觉要修一百个大劫，他在一百个劫当中积累资粮、发愿，再再地回向，到了最后一世，他的因缘成熟了，相当于相续当中自我觉悟的缘觉习气成熟了，这是不可逆转的，相当于决定成熟的业，肯定



要成熟的。因为他的相续当中成就缘觉果位的习气已经特别浓厚了，所以没有什么可以阻挡他，已经成为一种不可扭转的自性。

最后一世他就按照以前的发愿如愿地生在无佛出世，即没有三宝、佛陀、声闻和佛法的环境当中，因为自己以前的习气很深厚，最后虽然没有依止善知识，但是他以前已经再再依止过了，相续当中觉悟的习气不可抵挡了，所以这时候他只需要借助一些因缘就可以了。借助什么因缘？按照共同的说法，他会到尸陀林当中去观察白骨或者死尸从何处而来。

如果我们去观察，不一定想到这么多，他已经通过了一百个劫高强度的训练，到了最后一世，虽然他没有再经过任何的训练，但是他具有利根和智慧。他往前观察死尸从何而来？从死亡；死亡从何而来？老死；继续往前观就是生。有生有老死；生从何而来？因为前世的业，就是有；有从何而来？就是前世的取；取从何而来？就是爱；爱从何而来？就是受；从受开始，往前观察就是触；触从何而来？就是六处；然后再往前观察是名色，名色属于识；识往前观察，就是行；行再往前观察就是无明。他观察到三世的因果最初就是无明。无明是什么？执五蕴为我就是无明。我到底存不存在？他一观察，我是不存在的。从这里开始，证悟了我不存在，无明就灭了，无明一灭下面跟着就一个一个灭掉了。

他不需要像闯关一样，连闯十二关，无明过了以后，哗哗哗，后面一个一个闯过了，不是这样的。因为他只是坐在这儿观察十二缘起是怎么来的，观察到了无明，无明就是缘五蕴产生的我执，这是最初的来源。他在一座之上就证悟了缘觉，他不用起座，只要坐下来一生起见道，后面就突破了。《俱舍论》当中讲，三十四个刹那就会证悟缘觉果。只要证悟无我，获得见道修道，马上跟着圆满就成就缘觉了。

他顺观十二缘起，无明缘行、行缘识……就是众生如何流转的，然后无明一灭行就灭，他就知道了轮回和解脱的道理，最后观察就证悟了无我，证悟了无我，无明破了之后，他不用起座马上就会现前见道。

这方面不像声闻，声闻获得见道之后，可能不一定这一世获得无学道。比如初果要七返，然后一来欲界，还要在色界、无色界流转。缘觉不需要，他的根机很利，以前的一百个劫不是白准备的，就是为了最后的证悟。虽然他以前没有取见道，就像一个凡夫一样，有时候加行道之前没有圆满，



但是他一百个劫的资粮摆在这里。因缘到了以后，只要坐下来观无我，证悟了之后，三十四个刹那一过，马上就证悟无学道了，特别快。

《俱舍论》当中讲就像释迦牟尼佛一样，按照小乘的观点，释迦牟尼佛在菩提树下还是凡夫，一座之上成就菩提，他也是不起座从凡夫直到佛果。释迦牟尼佛在太子的时候，都还是凡夫，由于三个无数劫积累了这么大的资粮，这些摆在这儿，最后一下子就证悟了。

缘觉的证悟不依他教，这是不是不依止善知识可以成就的事例？这不是。他早就已经依止过了。前行当中说没有一个不依止上师善知识而成就的，释迦牟尼佛最后一世也不依止善知识，他是独自领悟的。他以前积累了三个无数劫的资粮，该依止的依止了，该串习的串习了。同样缘觉观察人无我的智慧，也在善知识那里训练过，只不过没有证悟。其实我们现在所做的一切训练，就像缘觉一样，看不到结果，也许哪一天一下子在一座之上就觉悟了，见道之后一下子冲破十地，起来之后就是佛了，也有这样的可能性，只是你前面准备的资粮要足够你冲关的。这个道理就是这样的，就是说前面你所做的任何准备，没有一个会空耗的。缘觉在一百个劫做准备也没有证悟，对不对？最后他证悟了，一下子就到无学位了。

我们对自己所修的善根要有信心，现在没有起作用也不会空耗的。只要我们埋头苦干就行了，积累资粮、闻思修行，该怎么做就怎么做，反正每个善法都有它的作用。现在我们要做的是积累，积累得越多越好，然后还要让它有质量。我们在积累的时候要注意以菩提心要摄持，心要清净，或者说通过空性来摄持，尽量让每个收入囊中的善根都是保质保量的。只要做了因缘，就不用担心不证悟，到了一定时间肯定会证悟的。

以前我看过一个传记当中讲，迦叶尊者当时就有这个自性，即便不遇到释迦佛，他也会觉悟，他是一个利根者。后面他遇到了释迦佛，通过佛陀的一些表示，简单的讲法，很快就获得了阿罗汉果。如果他以前修过很多，根基很利的话，等着证悟的因缘就行了，证悟的因缘出来，他就可以证悟。缘觉就是通过十二缘起或者尸罗里面观苦苦的缘，就是依缘而觉。独觉是独自而觉，他最后不要依止了，这就是利根者。很多人也许以前学过，今生当中通过很少的因缘，甚至于今生没有依止过善知识，也获得了证悟，这是他前世早就已经积累资粮了，今生当中只需要一个小小的因缘，



接触了之后他就苏醒了所有的善根，一下子之间获得觉悟，所以说缘觉是自觉自证。

亦不依他教，这个时候不依靠其他的教言，释迦牟尼佛最后一世也没有依靠教言。他虽然拜过师父，一个是讲非想非非想定的，一个是讲无所有定，这些不是人无我，不是真正脱离轮回的教言。最后一世释迦牟尼佛在菩提树下觉悟的时候，也是自觉自证。他在三无数劫当中该拜的师拜了，该依止的善知识依止了，该修的也修了，最后一世就不需要了。

我们证悟的时候也是一样的，最后不一定是守在善知识身边证悟的，也许你是在某一个偏僻的地方，独自就觉悟了。在最后独自觉悟的时候，你不能说我没有依止善知识，你以前该依止的已经依止了，最后一刹那觉悟的时候，可能就是你自己一个人，在一个不信佛的城市里面独自觉悟。你的觉悟就是因为以前依止过上师修学过正确的佛法，所有的因都汇聚成一种能够让你证悟不可逆转的力量，最后就可以获得觉悟。

“是故当宣说，麟喻智甚深”，“是故应当宣说麟喻”，这个“麟喻”就是麟角喻。独觉有两种，一个叫部行独觉，很多人叫部落。部行就是在很多人当中，因为他和很多人共住，所以叫部行独觉。在独觉当中，麟角喻属于利根，部行属于钝根。因为他还要依靠团体，所以属于钝根。而麟角喻属于利根，他不需要依靠团队，一个人就可以证悟。麟角喻的智慧是甚深的，他积累的资粮时间长。虽然都是罗汉，但是缘觉罗汉比声闻罗汉的智慧要深，下面的颂词还会提到这方面的内容。

他们完全可以通过自己的智慧，不需要善知识，在一世当中通过尸罗林当中的白骨，就可以了知众生轮回的原因，也能够知道离开轮回的方法，再通过观察五蕴无我，证悟了无我之后，就可以获得无学的果位，所以他的智慧是非常甚深的。

子二、无声以身示现利他之法理：

前面是自利，自觉自证，叫做独觉。然后利他是以身体示现神变。“无声”，就是他不以声音讲法，而是以身体示现利他的法理。

若谁于何义，欲闻如何说，
于彼彼义，无声如是现。



缘觉不喜欢讲法，以前我们也讲过，缘觉的智慧当中自带四无碍解的智慧，也就是说缘觉的智慧比声闻罗汉还要深，既然声闻罗汉也可以把法义讲的特别清晰，缘觉通过一百个劫积资净障，他的智慧比声闻罗汉的智慧还要深，他要讲法绝对比声闻罗汉讲的还要殊胜。因为他的种性就是这样的，他们觉得人多的地方是一个散乱的因，所以不愿意接触人。他喜欢独居，最后证悟，虽然他也会利益众生，但是利益众生的方式不一样。

“若谁于何义”，“若谁”，就是任何一个众生，“于何义”，对于任何一个法义，“欲闻如是说”，想要听闻法义到底是什么样的。如果要听闻法义。“于彼彼彼义”，这里有三个彼字，第一个“彼”字是若谁，就是有情，即想听法的这个人。“彼彼义”，就是他想听的这个法或者那个法。对于想听法的人，他所想要听的这个或者那个法的法义。“无声如是现”，“无声”的意思是他不会去讲，“如是现”，他会通过身体表示来诠表。

在传记里面描绘的就是显示神通神变，他化缘的时候会接触一两个人，或者一两家人。他在化缘之后，要利益他们，就会问，你们有什么愿望？然后他会在发愿之后，示现神通，飞到虚空里面行住坐卧，上身出水、下身出火或者上身出火、下身出水，然后做很多的神变，一变多、多变一、大变小、小变大，就是说神通无碍，下面的人一边合掌一边赞叹，发起很大的信心。这时候的信心更坚定了，他们觉得今天供养对了。信心大增，生起很大的欢喜心，就不会后悔。有些时候虽然供养了，但是后悔了，相当于自己把善根摧毁掉了，这样就会加深他的信心了。

有些时候是先显神通，再让他发愿，问你有什么愿望？可以在他的面前发愿。有些人发愿和你一样，有些人发愿以后遇到一个比你厉害的，比如遇到佛陀，很多地方是这样讲的。他虽然没有一个一个去回答法义，但是法义里面所要体现的意思，比如以后要获得财富、出家学道、证悟甚深的空性法义，都会让他发愿，最后他们就会遇到善知识，自己所发的愿都会成办，就是按照所发的愿去利益他的。如果没有这样去示现，也不会发愿，而且发的愿也不一定这样去成熟。缘觉也有谛实语，他没有烦恼障、人我执，他给有情作的回向、发愿都会如是成熟。缘觉就是通过这样的方式利他，这就是无声如是现。



虽然缘觉不太喜欢讲法，但是绝对能讲，不管讲什么，他都可以讲的很清楚。他连话也不太想说，不太愿意接触人，就是通过这样的方式去利益众生。

大乘佛教菩萨们利益众生的方式也有很多，有些上师就是不断的讲法，像法王如意宝、大恩上师等等都是不断的讲法，把佛法当中深刻浅显的法，对我们有利或者应该抛弃的东西，一个一个讲得清清楚楚。让我们修的时候，生起清净圆满的见解，然后再去串习。有些上师可能不讲，通过显神通的方式利他；有些上师是盖寺院、修佛像；有些上师是放生，反正用各式各样的方式去利益众生。世间当中有这么多众生，口味也不一样，单单是一个佛来度化是不行的。释迦牟尼佛在世的时候，这么多人的口味也不一样，有时候佛陀讲的管用，有时候讲的也不管用，下面弟子出面讲就会管用。

现在有这么多的人在学习佛法，他们的口味也不同。有些上师就是通过讲法，不断地去补充弟子的见解；有些上师可能通过朝拜圣地，让弟子生起信心；有些上师可能通过放生，让弟子积累资粮；有些上师喜欢让弟子多念咒。只要是真正的圣者，都是观察完之后，任何对众生有利的东西都会让大家去做。声闻、缘觉、菩萨、佛，他们利益众生的时候，都有各自的方式。他以前发愿就是这样，最后就证悟了缘觉道。

癸二、宣说所知缘觉道之差别：

缘觉道有三个差别。

远所取分别，未离能取故，
当知由所依，摄为麟喻道。

所知缘觉道的差别有三句，每句都是一个差别。第一个是远所取分别的差别，第二个是未离能取故的差别，第三个是当知由所依的差别，当知这个摄为麟喻道。麟角喻独觉的不共的特点，就是从这三个差别来体现。

第一个差别是超胜声闻乘，超胜声闻乘的差别是什么？和声闻不一样的差别就是“远所取分别”。道友们在学《定解宝灯论》第二问答义的时候就学过这个问题。小乘声闻乘的修行者，他们在证悟阿罗汉的时候，所有粗大的五蕴都证悟空性了，但是所取方面的微细色法无分微尘和能取方



面的无分刹那没有证悟，粗大的五蕴都没了，对他来讲没有蕴了，但是最细微的色法的所取没有证悟，然后内心当中的心识的能取也没有证悟，所以还保存了最细的能取、所取，这是声闻罗汉的证悟。

缘觉罗汉因为积累的资粮多，他的智慧猛厉，所以在证悟罗汉果的时候，除了粗大的五蕴和声闻一样都证悟了空性，人无我空性证悟了，剩余的是法我部分。因为五蕴无我和构成我的蕴，就是粗大五蕴。不管是我还是我的施設处，真正的我是在五蕴上面安立的，所以对于认为五蕴是我这个我要证悟这是没有的。还有安立我的施設处，在什么上面安立这个我？这个施設处就是粗大的五蕴。你如果要完全证悟无我，除了证悟无我之外，还要证悟五蕴的施設处也是没有的。因此他连粗大的五蕴也要证悟空性，只是保留了最细微的刹那，这是一个完整的人无我。

对于完整的人无我证悟了之后，把粗大的五蕴和上面的我都证悟了，剩下的就是法我了，即最细的心识和色法。法我当中一个是能取一个是所取，缘觉的智慧是在剩下的两个法当中，又把所取的最细色法证悟空性了。也就是说能取所取当中的所取没有了，法我当中的细微的色法这一部分也证悟了，相当于他是证悟了一个半无我。声闻证悟了一个人无我，然后缘觉在一个完整人无我的基础上，又把剩下的法我当中的所取部分证悟空性了，所以他证悟了一个半无我。不要小看这一丁点，觉得就是一个微尘而已，实际上他多积累了基本上九十多个劫的资粮。因为声闻利根者三生就可以证悟声闻阿罗汉了，所以缘觉积累了一百个劫的资粮，智慧比声闻要深。虽然他们都是阿罗汉，但是智慧比声闻罗汉要深。

远所取分别，这个时候只剩下心识的最细的没有证悟，所有的色法，粗大和细微的色法都证悟为空性。然后心识方面，粗大的心识证悟为空性，只剩下刹那生灭的最细的心识没有证悟，这就是缘觉比声闻的证悟要深广。这是第一个差别，和什么差别呢？和声闻的差别。

虽然他只剩下能取的心识，但是还不是唯识宗。有的人说这和唯识宗是一样的，唯识宗也是外面的色法了知为空性，只是有内取，这个不一样。唯识宗其实是整个一个体系，他们的发菩提心，对很多资粮和三自性的认知都是不一样的，而且不一样的地方，就是一切的法都是唯识所现，这个缘觉永远没有。不要看他证悟了色法空性，一切的色法都是心识无二无别



的缘觉永远没有产生。以前上师们讲过，这种唯识的境界，一切都是唯识所现，一切色法都是心识的变现这一点，他们连做梦都没梦过的。

从见解的侧面来讲，虽然和唯识宗的见解有点相似，但也是不同的，而且唯识宗当中阿赖耶识的观点，还有习气、种子，三自性的观点，这些都没有。唯识宗在证悟外面的色法时，不单单是说色法就是一个单空，而是色法方面离四边的空性他都能够了解的，这些都是不一样的。虽然看起来相似，但是缘觉是不是和唯识一样？其实他和唯识还差得远。他们从粗大五蕴证悟之后，细微的色法也证悟这一点的确比声闻强，这就是他和声闻乘的差别。

第二个差别是和菩萨的差别，“未离能取故”。“未离能取”就是他内心当中的无分刹那的心识没有证悟空性，他认为这还是实有的，但是菩萨内在的心识也证为空性了。缘觉不如菩萨的证悟，他比声闻强，所以他叫中佛。《入中论》中讲了，声闻中佛能王生。中佛就是中间的，他比声闻强，比菩萨、佛陀要差。

如果要讲三种菩提的时候，不能讲菩萨。为什么不能讲菩萨？因为菩萨是学道位，而声闻罗汉缘觉罗汉都是无学道，所以比的时候都是以佛陀来比。实际上我们说他的确不如菩萨，他连大乘的有学道都比不上，有的时候习惯上说不如菩萨。其实讲三种菩提的时候，菩萨不能叫菩提，他还没有彻底觉悟，真正来讲只是无学道能够安立菩提的名字，菩萨勇士只是属于学道位，他是有学道，还没到果位。

第三个差别是“当知由所依”。“所依”就是种性，他是缘觉种性，缘觉种性在三种根基当中属于中根，下根是声闻修学者，小乘当中的声闻乘是下根者，缘觉是属于中根者，菩萨属于利根者。当知由所依，所依也是三种根基当中中等的，这也是和下根不一样，和上根不一样所依的差别。

“摄为麟喻道”，从三个差别就宣讲了所知缘觉，就是说摄为麟喻道，这方面就是通过三个差别讲的很清楚。

壬二、彼之因——抉择分：

开阐假法性，无违相为暖，
顶由达色等，无减等所显，



忍由内空等，不执色等故，
色等无生等，相为第一法。

这是缘觉道智，不是说缘觉在加行道时的所修，这里还是讲的缘觉道智，即菩萨了知所知的缘觉道的智慧，属于道智的因的抉择分。

“开阐假法性，无违相为暖”，菩萨在修行暖位的时候，“开阐”的意思就是开演或者通达。第一个是“假”，一切都是如梦如幻，一切的显现都是假立的。比如现在我们了知一切万法都是假立的，现而无自性就是体现出它假立的意思。第二个是“法性无违”，法性和无违要连起来看，法性无违是什么意思？“法性”就是胜义谛，胜义谛是无违的，名言谛是如梦如幻，胜义谛是空性的，二者之间和法性没有违背，就是说假立的显现和法性空没有违背，现空无二。不是说显现的缘故一定要真实，空的缘故就不能显现，不是这样的。完完全全就是没有违背的，就是说现空无二、世俗胜义相当于无二无别的。通达这个相就是暖位。

“顶由达色等，无减等所显”，顶位就是通达“色等”，即色受想行识。“无减”也表示无增，无增无减“等所显”，就是说达色等无增无减等所显。其实色法等本性也是无增无减的，当然从世俗显现的侧面来讲，声音由弱到强由强到弱，这也是增减，然后色法有的时候多起来，有的时候少起来。比如工厂生产的产品有的时候多有的时候少，我们家里的东西有的时候多有的时候少。虽然显现上面有增减的自性，但实际上本性上面无增无减。为什么没有增没有减？因为本性是不存在的，就是个假相而已。假相当中无增无减，就像梦中的色法增减一样，显现上有增减的，其实本性是没有增减，所以说有这些所显的相通达了。

“忍由内空等，不执色等故”，在忍位的时候，“由内空等”，内空、外空、内外空等等有十六空、二十空等等差别。上师讲记当中讲，通达了内空等空性的缘故，不执著空性，然后通达了外面的色法无自性的缘故，也不执著色法的显现，其实对空和现都不显现，对于现空二者都不执著，叫做忍位。在忍位的时候，完全能够接受，而没有丝毫的怀疑，忍位的时候通达现空无二。

“色等无生等，相为第一法”，“第一法”当中是“色等无生等相”，就是通达色声香味触等等无生无住无灭，既没有生、没有住，也没有灭。



虽然显现上面有生住灭这是有为法的法相，但是在本性当中无生无住无灭，通达这个相就是第一法，属于缘觉道智当中，在抉择分的时候，生起或者安住这样的境界当中，不断的串习就能够生起缘觉道智。

辛三（了知菩萨道之见道道智）分三：一、略说本体；二、广说十六种忍智之差别；三、摄义。

这就是了知菩萨的境界了。菩萨的见道其实就是了知自己的境界，对于自己已经现前的状态完全能够通达、证悟。

壬一、略说本体：

由谛与谛上，忍智四刹那，
说此道相智，见道具功德。

“由谛与谛上”，有两个谛，按照《俱舍论》等其他注释当中讲，四谛十六行相，大概分了两个方面来抉择，一个是属于欲界所摄，还有一个是属于色界和无色界所摄的，后面就是把色界和无色界归为一类，没有分为三类，而是分为两类。欲界属于一类，然后把色界和无色界两个归为一类。

由谛与谛上，第一个“谛”可以理解成四谛，这是下界欲界的谛；第二个“谛”属于色界、无色界所摄的谛。由欲界的四谛和色界的谛上面的“忍智”，因为四谛十六行相在证悟的时候，就是通过忍和智进行安立的。比如说苦谛当中，有对苦谛方面的忍和智。如果是欲界苦谛，首先无间道叫忍，然后解脱道叫智，前面我们学习过了无间道和解脱道。忍是无间道，智是解脱道。

在了知苦谛的时候，首先是经历无间道，获得忍智，然后再获得智。在苦谛上面，如果是欲界的话，叫做苦法忍，属于无间道，然后是苦法智，也有忍和智两种，苦法忍和苦法智。如果苦谛是上二界的，上二界对苦谛的本性的认知叫做类忍和类智，前面欲界的叫法，上面的叫类，类就是相似、一类的意思。类智，如果是色界、无色界的苦谛下面包括，首先苦谛上面的无间道叫做苦类忍，然后他的解脱道叫苦类智。下界的叫法忍、法智，上界的叫做类忍、类智，再配以苦谛就叫做苦法忍、苦法智，苦类忍、苦类智。集谛也是一样的，如果是欲界的，集谛方面叫做集法忍、集法智，然后集类忍、集类智。灭谛和道谛也是一样的，如果是属于欲界的都是加



法。灭谛方面是灭法忍、灭法智，然后灭类忍、灭类智。道谛方面是道法忍、道法智，然后道类忍、道类智。最后一个是道类智，按照《俱舍论》的观点，道类智已经到了修道，见道过了之后就是修道。这是属于十六行相，十六行相十六刹那证悟，就在见道的时候证悟。

“忍智四刹那”，就是说每一个上面都有四个刹那。比如前面讲的苦谛，苦谛有下界和上界，下界是苦法忍和苦法智，上界是苦类忍和苦类智，苦谛上面有四个刹那，然后集谛、灭谛、道谛分别都有四个刹那，总共就是四谛十六行相。见道有十六个刹那，每一个刹那了知一个相，最早了知的就是苦法忍，最后一个是道类智，就是按照这个次序下来的。每个都有一个刹那，所以说见道是十六个刹那，十六个刹那一圆满就到修道。

“说此道相智”，通过十六个刹那来说“道相智”，这就是菩萨的道相智。“见道具功德”，这是见道所拥有的道相智，而且获得见道之后还拥有别的功德，今生不退转的功德，或者说后世当中生生世世修行佛法等等功德，反正见道自己本具的很多功德同时也会具足，这是略说本体，至于十六种忍智的差别我们在下堂课还会学习，今天只是略说而已，就是大概地了解一下。

今天的课就讲到这个地方！

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



《现观庄严论释》笔录

智诚堪布 讲解

第20课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习《现观庄严论》。

《现观庄严论》是弥勒菩萨抉择《般若经》究竟意趣的论典。《般若经》有显义和隐义，显义就是讲空性，龙树菩萨在中观六论当中直接抉择了万法空性的道理，而《现观庄严论》是抉择隐义，就是对于《般若经》里面隐藏的或者不太明显的修空性次第通过窍诀的方式抉择，本论就是通过八事七十义如是进行观察。因为凡夫人对于这么多的修道次第没办法了解，不知道如何去下手，所以弥勒菩萨通过十地菩萨或者补处的智慧，非常清晰、窍诀性抉择了修行的次第。

前面我们已经学习了表示遍智的十种法，现在学习的是道智。道智指菩萨的智慧，也是通过十一个内容观察抉择的。这十一个表示法，前面讲了道智的分支，即遣除违缘、调伏傲慢心和修持顺缘。如果我们想要获得菩萨的智慧，首先要具备什么样的条件？道智不可能无因无缘的生起。每个众生都具有种性，仅仅有种性不行，还要让种性苏醒，这就是所谓的善根。众生在轮回当中，都具有佛性的总的种姓。而善根的方面，有些人认为，众生在这么长的轮回当中，多多少少都是积累过善根的。为什么还要单独地在道智的分支当中安立一个种性苏醒，说这个善根要必须具备呢？具备善根分很多层次，有一点善根和能够让自己修道的种性苏醒，善根的水平层次完全不同。



佛菩萨为了让我们能够真实地接受道智的修行，真正发菩提心，对于道智的核心空性生起定解，其实花了很长的时间，一直陪着我们流转。虽然他们早就解脱了，但是为了让弟子的相续成熟，我们流转轮回他也跟着流转，进行了一世又一世的调化，让我们的心从虽然有自性住种性，但是完完全全没有修道的想法，耽著轮回的思想状态中，逐渐调整到对大乘道有兴趣，或者真实能够接受空性教言的程度，还是需要很长时间的。虽然都是善根，但是善根的大小深厚也有很多不同。

即便是道友当中，也是一样的。虽然大家都在学般若波罗蜜多等成佛的法，但是在这个过程当中，有些人的善根深厚，体现出来的就是超强的信心，以及对般若波罗蜜多特别精进，理解法义没有障碍，修行也容易相应等等，这一系列都是福德深厚或者种性苏醒比较多的体现。有些人只是有因缘听闻，或者对于般若波罗蜜多的善根只是停留在挂一个摄颂在脖子上。虽然这也是很大的利益，但是除了挂一个摄颂之外，对听一堂般若课，背一个颂词，去思考一下般若波罗蜜多的意义，一点都没有心思，足以说明虽有一点的善根，但还不够，这个善根还没办法让他对于般若波罗蜜多产生信心。有些人可能愿意去学，也能理解一部分，还达不到完全通达般若的层次；有些人完全可以通达，还可以观修。善根本身有很多层次，不能一概而论，不是有了善根就会怎么样，并不是这样的。

虽然我们有一部分的善根，但是还需要不断地向具有大菩提心，不单单是苏醒了种性，而且已经完全现前了佛性的佛陀菩萨们做祈祷。因为我们祈祷的对象已经对于般若波罗蜜多完全现证的缘故，所以向这样的对境做祈祷，我们也可以相应的成熟。我们为了能够更快的和般若相应，也是需要专门的积资净障，祈祷上师三宝加持，最重要的还是要闻思修行般若的经论，对它的义理进行闻思修行非常重要。以上是大概对于前面分支当中的内容挑出一些来复习一下，这些是道智分支。

前面也讲了弟子声闻道，并做了一些观察抉择，还有麟喻独觉道，也讲了菩萨见道，菩萨见道讲完之后，我们还要了解菩萨修道的功用。见道过了就是修道，我们对于见道、修道是怎么回事也要了解。胜解修道的功德都是道智当中的内容，还有后面学的回向修道、随喜修道，表示入定智慧的修行修道和清净修道等等，共有十一类表示道智。



虽然道智没有完全达到遍智，但是它会成为遍智的因。佛陀的遍智是通过修道圆满，因为道智圆满就会现前遍智，所以我们成佛首先要获得道智。道智是什么本体？我们必须通过十一类法来进行普遍的了知，了知道智之后，就会对于以后要现前的道智或者说道智作为果，能够获得道智的种种修法，也就是这个因必须要了解，并且随着自己在修行过程当中不断圆满，自己修行的发心和行为不断的增进，就会对于获得道智所有的因缘，不了解的了解，了解的了解，并让生疏变得纯熟，在这个过程中，逐渐会生起和道智非常相近的因。

首先我们完全不了解道智是什么，然后了解了以后，就会关心和道智有关的修法，这些都是它的因缘，然后我们要开始随着自己的发心和行为随修随学获得道智的所有因素。通过不断的观修，逐渐就可以生起道智。佛陀通过大慈大悲告诉我们，这是菩萨智，对于获得菩萨智的窍诀修法，一个个地给我们讲的特别清楚。

我们在学的时候不能想，这是菩萨的道智，和自己没有关系。其实和我们大有关系，就像世间富裕的人，他们获得很多的财富是果，获得果之前的心态、行为是因。这个果一定是因为前面的因圆满之后获得的，所以道智对我们来讲是一种果，获得果之前所有的发心行为都是因。因此我们对于获得道智的修法必须要高度重视，这方面不是和我们没有关系。有些时候我们感觉佛智或菩萨的智慧离自己特别远，和自己没有关系，这是错误的认知，不仅有关系，而且有很大的关系。佛陀是菩萨做的，菩萨是凡夫做的，现在我们是致力于成为佛菩萨的修行者，凭什么不关心能够帮助我们成佛菩萨的修法呢？如果是真正想要成就佛菩萨果位的一个人，就会特别关心这个修法，所以我们现在对于这个修法一定要认真地去学习。

前面已经学完了略说本体，今天继续学习下面的内容。

壬二（广说十六种忍智之差别）分四：一、苦谛之四相；二、集谛之四相；三、道谛之四相；四、灭谛之四相。

这是广说十六种忍和智，“十六种忍智”前面我们也讲了，苦谛、集谛、灭谛、道谛每一谛有四个刹那，加起来总共是十六种刹那。十六种刹那的智慧叫做忍和智，无间道叫忍，解脱道叫智，里面有十六种智慧，它是属于见道的智慧。到底什么是见道的智慧呢？就是通过十六刹那来表示



见道的智慧。十六刹那有不同讲法，在讲记的最后，大恩上师也是讲了不同的观点，以及自宗到底是怎么样承许的。

十六种忍智的差别分了四个科判，就是通过对境的行相来安立了知它的智慧。二者之间一个是智慧，也就是能境，然后另一个所了知就是苦集灭道四谛下面的不同行相。宣讲十六刹那或十六种忍智，在不同的注释当中有不同的安立。这十六种有些是直接证悟的本体讲的，当时如果说相应于苦集灭道等等，就是直接从智慧证悟的本体讲的，下面我们看颂词当中就会比较明显；有些是从他出定之后的功德，来表示入定时见道的一些功德。这里面也讲了一些比如断除杀生、魔害或做一些回向等等，这方面很多都是属于出定之后的后得位。

为什么把出定后在这里讲呢？它明明就是讲见道的智慧，其实整个见道的智慧都是属于入定的时候进行安立的。为什么入定的时候安立这么多修法？比如生起慈心等状态。有些注释当中，对于十六刹那，有些是直接从他证悟的本身讲的，有些是从他出定之后生起的功德讲的。如果你在见道的时候，如是的见到了万法的本性，出定的时候自然而然会生起和这种见道的本体相应的功德。这是通过出定的功德来表示入定的状态。这些出定后的功德都不是一般的功德，而是非常超胜的。通过超胜的功德，从它的果来描述它的因，就是由果来了知因的修法。颂词当中，有些是从证悟的本体讲，有些是从后得生起的功德作用安立的。

真如与诸智，互无能所依，
故不许差别，广大无能量，
无量...

这是属于苦谛当中的四相，即缘苦谛事相而生起的四种证悟，当然这四种证悟都是一个智慧的不同侧面，比如说空性的智慧，菩萨见道有时是从证悟了人无我和法无我而言，其实菩萨相续当中证悟的智慧没有很多，就是一个本体。因为他所证悟的无我空性对境，一个是从人空，一个是从法空，就是从这两个空基进行安立的，所以安立一个是证悟人无我的智慧，一个是证悟法无我的智慧。

同样的道理，虽然佛智没有很多差别，但是也可以把了知如所有法性的智慧安立为如所有智，了知尽所有广大显现的智慧安立为尽所有智。如



所有智和尽所有智是两个智慧吗？不是，其实就是一个智慧的两个不同作用。从佛陀自己的相续来讲，不需要安立这么多，针对众生来讲，为了让我们明白佛陀智慧的不同作用，能够对于佛智从方方面面产生一个全面了知的缘故，就把佛陀一体的智慧分别从两个侧面安立了如所有智和尽所有智。

尽所有智打开还可以分为无量无边的智慧，尽所有法不只是一个法，它是一类法，尽所有就是尽其所有，反正世间当中通过因缘能够浮现的法，即圣者通过因缘产生的法，显现了他所有不同的功德；凡夫人通过自己的无明业惑的因缘，产生了很多显现法，尽其所有，对所有的显现一一了知，叫做尽所有智。打开之后，尽所有智就是更多的反体了。我们可以归成两类，一个尽所有一个如所有，如其所有就是真如的本性叫做如所有智，尽其所有叫做尽所有智。同样见道的智慧也是一样，分为四个反体也是为了便于我们了解。

因为从苦谛上面可以分成四个行相，对于四个行相一一了知，每一个都能够了解它的真实本性。对于苦谛的四个本性了解的智慧，从它的侧面可以分为四个不同刹那或者智慧的反体。这是了知苦法忍、苦法智的，那是了知苦类忍、苦类智的。苦法忍的智慧是了知欲界当中的苦谛，无间道当中的所缘，然后苦法智就是在解脱道生起的一种智慧等等，这是通过不同的侧面来进行安立的。

从另外一个角度来讲，菩萨的智慧好像在入定的时候什么都不缘，如果从更细的方面来安立的时候，其实菩萨见道的智慧是对于苦谛当中一一的法，都是如实地了知的，每一个法也没有遗漏，需要了解的都见到了，叫做菩萨的见道。他是对于苦谛的本性如实地了知。在现在众生轮回的法当中，佛陀为了让我们能够了知世俗谛、胜义谛就把轮回和涅槃归为四类进行安立，一个叫苦谛，这是轮回的果；一个叫集谛，这是轮回的因；一个叫灭谛，这是最后的涅槃解脱果；一个叫道谛，这是获得涅槃果的因。

菩萨对于分别属于轮回的两个法、解脱的两个法的本性不是不知，而是了知，不是不见，而是见到了。在凡夫的时候不了知，了知了之后，也没有见到它的真性。比如说我们现在在学这是苦谛那是集谛，这些对我们来讲是一种见解，我们是不是真正地了知了苦谛的本性呢？现在还没有真



正地了知或者证悟苦谛的本性。从小乘的侧面来讲，他们想要获得解脱，也必须了知四谛的本体。比如对于苦谛到底怎么回事他要现证，即在内心当中生起证悟。菩萨也是一样的，菩萨要见到万法的本性，万法的本性归纳起来就是通过四谛来进行表示。

表示四谛的时候，到底苦谛的本性是什么？因为我们不了解苦谛的本性，所以产生了很多的无明。因为无明的缘故又导致了流转，所以如果你想要终止流转，必须要把这些法的实相一一地了知而遣除无明，了知是光明智慧，不了解的愚昧心叫做无明，而通过无明愚昧的缘故就会造业流转，小乘也是为了了知了苦谛所以获得了解脱。我们在学习《释量论·成量品》时，已经讲了苦谛的事相，苦即流转蕴。所谓的苦谛是流转的五蕴，而五蕴不断地流转叫苦谛的事相。就在苦谛的事相上面，它的法相分了无常、苦、空、无我。所谓的苦谛是什么？我们对流转的五蕴完全了知，也就了知了苦谛的自性。它是无常的，我了解了；它是苦的，我也了解了。它是无我、空的，它是怎么样的，如实地了知、现证，这就见到了苦谛的本性。只是见到了还不够，必须不断地去串习所见到的东西，这就是修道。

不管是见道、修道，都是在四谛上面进行见和修，最后彻底地现前究竟的本体，就在不断地缘四谛的本性见和修的过程当中，不符合于究竟实相的障碍、分别念和妄执逐渐隐没了，和你的本性就分离了。分离之后一切万法究竟的本性纷纷现前。因为地地上进的缘故，所以逐渐地现证圆满了。这是障垢逐渐分离的过程，客尘从自己的本性当中分离出去了，这个方面就是逐渐地从见道、修道乃至佛地之间如是地安立。我们就知道了亲证的是什么的实相，亲证了谁的实相？我们说亲证万法的实相，万法怎么样了解？万法就是轮回的两个法和解脱的两个法，佛陀把这些都归摄在四谛当中让我们学修，然后现证。在现证之后，逐渐在无始轮回的相续当中积累的烦恼障、所知障的种子、习气，这些都是缘以前对于四谛不了解而产生的很多障垢，都会彻底地远离了，这是对于苦谛的事相逐渐的了解。

“真如与诸智，互无能所依，故不许差别”，首先这三句指的是苦谛当中的苦法忍。苦法忍、苦法智和苦类忍、苦类智在注释当中也讲了，我们在上堂课当中已经介绍过了。按照俱舍等的观点欲界苦谛所摄的，就是说对于欲界的苦谛了知叫做法忍和法智，然后把色界、无色界两个合为一



类，对二者苦谛所摄的两个叫做类，这是类忍和类智。整个三界，欲界单算，色界和无色界合在一起。在安立法忍、法智和类忍、类智的时候，针对下界欲界的安立，叫做法忍、法智，上二界的安立，叫做类忍和类智，这里的四相也是从这方面来的。

真如与诸智，互无能所依，故不许差别，这三句主要是指缘欲界的苦谛。三界当中，菩萨对于欲界的苦谛自性完全了解了，然后对于上界的苦谛自性也完全见到了，这不是了解而是现证，真正通过他的无分别智已经触证或者亲证了这个自性。触证也是一个术语，就是说接触到了，不只是从很远的地方看到了，而是接触到了实相。《辨法法性论》当中也是从这方面来讲的，有时候触证或亲证是一个意思，就是证悟。

缘欲界的苦谛是真如与诸智，首先我们看，“真如与诸智”，“真如”在法本当中表示的时候，真如法界主要是从对境讲的。“诸智”是从有境讲的，一个是对境，一个是有境，有境就是智慧，它所照见的属于对境。真如法界和智慧在表述的时候，我们说以智慧来证法界，这里面似乎是两个法，比如说空性和光明表述的时候也是分开讲，对我们凡夫人来讲，既然两个是分开表述的，我们也会很容易按照自己的习惯执著这是两个不同的法。佛陀针对凡夫人的分别心，为了让我们能够了解它的本性，把这些拆开来讲。因为如果一起讲，我们会更加没办法了解，所以佛陀先讲空性再讲智慧，最后再说空性就是智慧，智慧就是空性。凡夫人在这个过程当中，通过阶段性的不断了解，最后就可以知道佛陀的意趣，其实是讲无二无别的，就是讲一味。

真如和法界也是一样的，所谓的真如在不同的场合当中，表示也不一样，比如说有些地方的真如就是讲圆满的法界，即殊胜的如来藏智慧和空性无二无别，叫做真如。二转法轮当中，把空性安立为真如。我们说菩萨在修空性见空性，这个空性就是真如，如是安立的叫如。真如也不是虚假的，就是真实的本性。我们说要了解、证悟真如，这样表述的时候，似乎是心识以外的，我们认为这是两个不同法的自性。其实来讲真如与诸智从本性上来讲是无二无别的。我们在修的时候，似乎在心识面前浮现出一片空荡荡的状态，就说这是空性，我们正在寻找，后面还要证悟。当我们到了初地，在见道的时候，心本性的空性现前时叫做智慧。这时你的心的本



性空性现前了，所现前的就是智慧，里面没有两个东西。是不是一个初地菩萨站在这儿，眼睛看到了一大片蓝色的天空，就是看到真如了？并不是这样的。虽然通过蓝色的虚空来表示真如，但也只是一个表示，蓝色就是一个眼识面前的色法而已，根本不是无漏法界，就是表示它很干净，没有染污的意思，

在真正见道的时候，我们会了知真如与智慧，“互无能所依”，这里面没有一个能见、所见，也没有一个能依、所依，一体、他体或者境、有境等等，这些差别都没有。讲的时候会讲，这是有境和对境。如果不这样讲，我们就不了解这是一个方便，就像过河的船一样，不依靠不行，执为究竟也是不对的。讲的时候说，这是有境和能境之间的关系，有时候也会这样安立能依、所依，真实来讲没有这种差别。

比如说在《大乘经庄严论》当中，就把佛陀的智慧，还有三身安立为所依、能依，身是所依，智慧就是能依。此处的真如和智慧安立能境所境或者能依所依，这样的安立方式在讲的时候有，我们修的时候似乎也有。真正现见真谛，获得见道的时候，这种细微的执著就不会再有了，完全泯灭了，就会真实地现前互无能所依。我们在抉择初地菩萨见解的时候，必须要了解，其实能依和所依二者之间本身来讲是不存在的。能依和所依相互观待，不可能是一个真实义。如果真实还有一个有境，在见道的时候还存在境和有境，相当于二取根本就没有断，还有能取和所取，能取是我们的智慧，所取就是真如。不管换成了什么词，如果在见道的时候，有这样的差别，还有能依、所依或有境、能境，就是二取。因为不可能有二取，所以我们在抉择的时候也应该知道，暂时来讲可以这样说，究竟来讲没有这样的差别。

这样就是非常相应于中观应成派的讲法。中观应成派相应于入定真实见道的智慧进行抉择，没有从后得位去抉择，而是从真正的根本慧定来抉择的。凡夫人如果能够相应，就引导我们的智慧安住在这种境界，或者说可以了解在根本慧定的时候，空性、显现、有境、对境等等，这些方面都是不存在的，没有世俗和胜义不同的差别和安立。这方面我们现在也可以相应地去学习。如果有了这种见解，其实也可以更快地相应于菩萨的智慧；如果你还没有这种见解，思想当中没有抉择到这么深细、究竟的观点，认



为有二谛、有境和能境可得，直接相应的是菩萨后得位，离真实的入定位还差一截，从见解上面还没有真正地去相应，从这个侧面来讲就慢。如果你能够直接相应于菩萨入定位的境界，也就是究竟的实相，如果你能够相应，然后再发愿、回向、祈祷上师三宝加持我所要证悟的境界，都能和究竟的实相念念相续。如果你的见解很高，所有的修行也会直接和它相顺。证悟的时间、集资净障的速度都会非常快，这也是它的一种差别，所以此处说，真如与诸智，没有能依、所依的差别。

“故不许差别”，这是“不许”，就是说不承认有差别的。任何一种差别法，在见道位或者根本慧定的时候都不存在。这是苦法忍的智慧，苦谛在无间道当中就是法忍，前面我们讲了，正在灭掉障垢的时候，称之为无间道。所有的障垢断掉之后，解脱道就现前了，是从这个方面进行安立的。故不许差别，就是没有差别的。

“广大无能量”，属于解脱道。在现前解脱道的时候，也就是说对境和有境无二无别的智慧，并没有局限在一个很小的范围当中，而是非常广大，广大无量就是没有局限。它可以了知一切法，遍及一切万法，其实都是一样的，没有什么局限性。比如这部分的法或者自己的相续当中的苦谛，这方面是无二无别的，但是和张三、李四等其他人不周遍，并没有这样，而是对于所有属于欲界苦谛的一切法完全可以了解。就像我们在抉择空性的时候，如果你能够知道一个山洞是空的，通过类推就可以了解所有的山洞都是空的。此处当然不是类推，我们只是举个例子。证悟的时候，并不是说只证悟了自相续欲界的苦谛，就像前面讲的一样没有能依、所依，真如和智慧无差别。其实可以了知一切万法都是这样的，这就是法智。前面了解完之后的智慧非常广大，没有局限，叫做苦法智。

其实“无量”两个字，已经涵摄了苦类忍和苦类智。同样的道理，对于下界的苦谛，通过无间道和解脱道了解完之后，对于上界色界和无色界所涵摄的苦谛，通过无间道的智慧，也能够了解境和有境无二无别。这方面属于类忍。“类”字直接在颂词当中的表示就是无量，他的这种证悟就是境和有境同样也是犹如虚空一样广大无量无边。这是属于类智。在这个颂词当中，并没有像下面的颂词一样，把法忍、法智、类忍、类智通过相应的颂词标出来。前三句很明显是苦法忍，第四句广大无量属于苦法智，



这也是很明显。

无量就是间接地讲到了缘上二界的苦类忍和苦类智。无量是解脱道，即通过解脱道来表示的无间道，既然获得了解脱道，无量已经有了，他的无间道也是有的。注释中已经讲了，无间道就是现见上界苦谛的一种境和有境，就是说实相空性和能够了知它的智慧二者之间没有差别，连最细的戏论也完全没有。哪怕这是我要了知的法界，那是我能了知的智慧，这么细微的差别都是没有的。菩萨的智慧完全没有二取，能取、所取都已经清净了。

有些地方讲，菩萨出定位没有三轮的。比如在《入中论》的颂词当中说，三轮体空就是说他在出定位的时候如梦如幻，可以安住真实的三轮体空。有分别心的缘故，出定位的时候，还存在微细的二取。入定位的时候，他是没有二取的。心识的作用，能知、所知都不存在，而出定位的时候，还有分别念现行。虽然知道这是什么，但是他没有实有三轮的执著。在有些说法当中，后得的时候有二取而无三轮。如果还有三轮执著，就不是出世波罗蜜了。

这方面在不同的地方有不同的讲法，一般而言菩萨的智慧二取和三轮都已经不存在了。后得位没有实有的法存在，因为在入定位已经见到了万法的实相，所以后得位的时候，虽然现起心识，这些心识还会现起善的心所等等，但是绝对不会像凡夫人一样还有实有的执著。他不需要抉择，而是任运地安住如梦如幻的状态当中。就像我们现在任运安住在实执当中一样。后得位的时候，任运安住一切都是空性、如梦如幻的境界当中，就是这样一种状态。

这是属于苦谛的四相。菩萨对于苦谛完全都了解了。本身苦谛的法相就是流转蕴，流转蕴中也有粗大的身体，相对来讲，也有作为能依的心识。在现见苦谛的法性时，这里面说没有能依、所依，其实从苦谛的本身来讲，它是可以安立能依、所依的。苦谛上面有能依、所依。比如说身体，我们的肉身属于所依，心识安立为能依。虽然在五蕴、苦谛上可以安立，但是在法性上面，证悟的时候，没有能依、所依，这也是相应于苦谛的法相，对苦谛证悟的智慧也有一分和它相似。比如说在苦谛上面有能依、所依，但是在证悟的时候，没有能依、所依，这方面没有差别。而在苦谛的显现



法上面，当然有差别了，这是色蕴，那是受蕴、想蕴、行蕴、识蕴，都有差别。在法性上面，证悟时没有差别，没有能境、所境，也没有能依、所依的法，这些都是不存在的。而且欲界的苦谛，在苦谛本身也安立不了无量，就是说我们现在欲界的苦谛上面怎么可以安立无量呢？我们现在就是可以衡量，而且不可能无量，但是法性不是这样的。证悟的时候没有限量，完全没有局限性，所以说广大无有量，从这个方面也可以相应究竟的自性。

癸二、集谛之四相：

…无二边，住彼于色等，
执为佛自性，无取无舍等，
慈等…

这是缘集谛四相的证悟。我们都了解集谛就是显现苦谛的因，有了苦谛，才会有集谛。众生有无明、分别、烦恼和业，有了这些就会显现三界和六道，叫做集谛。众生不但没有断集，而且还在集的道路上突飞猛进，正在赶“集”，拚命地去创造集谛的因缘。因为相续当中集谛的根本，比如说无明、我执、烦恼等等，不但没有断，而且还在不断地培养。我们自己的小环境，还有外面的大环境，都非常有利于集谛的滋生。如果我们不了解集谛，也没有通过道谛进行对治，解脱就会遥遥无期。

为什么轮回不会自动地断除？因为现在整个的小环境、大环境，都是在不断地滋生集谛的因缘，所以集谛的因缘不断地滋生，苦绝对是源源不断的。怎么可能自动断除呢？不可能自动断除，必须要修道，而且修道的时候，还要拿出很大的勇气、决心和殊胜的智慧来面对轮回当中的苦谛和集谛。如果缺少了信心、勇气、智慧，就没有什么因缘能够对抗它。虽然有时对现世有一点利益，感觉我们好像在修道，但是如果不注意，也不精进，我们现在认为所修的道，以及通过这种道而产生道用的力量对于集谛来讲不痛不痒，产生不了什么威胁。这会怎么样？还是留着。我们修道要产生能够撼动集谛的能力，怎么产生这种能力呢？必须很老实的按照佛经论典、上师教言，一个一个去落实，把修法落到实处，你的出离心、菩提心、空性、断恶行善等等，这些都要到量，才能真正产生强劲的力量。

这不是一个相似的道，而是真正的道，就像你拿一把塑料刀，虽然看起来像真的，但是根本不起作用的，最多只能削个豆腐，连苹果都削不动。



怎么可能上阵打仗？我们的道不要变成一个纸片刀或者塑料刀，而是要让它真正变成一柄利刃，想要变成利刃就要认真地去落实上师诸佛所讲的修道方法。如果你要修道，对于必须生起的心态和境界都要认真地去面对。每个人都有自己的习气，习气是来自前世，相当于我们上一世、再上一世的遗产没有用完。我们在不断地继承轮回的“遗产”，继承了这么多轮回的遗产，虽然对我们继续轮回很有作用，但是对解脱来讲就没有作用了。我们继承了轮回当中这么多的遗产，如果自己还不注意修行，动摇不了总的轮回趋势，往轮回方面酝酿的作用非常强大。

因此我们要了知集谛，一定要知道哪些是苦因，应该怎么样去断除。这里面没有讲，只是讲了很多的苦因，在去年我们学习的《成量品》当中对于集谛讲得很清楚。《成量品》讲了苦谛之后讲集谛，然后讲灭谛、道谛，里面讲得很清楚，我们要经常去看哪些属于集谛。集谛相当于痛苦的根源，如果最根本的病灶找不到，也没办法下手，因此必须要把集谛学得很透彻，了知得很清楚，这时你的智慧和道才可以有的放矢，能够针对性地去做一些治疗。如果你对集谛都不了知，道谛肯定也不能了知。有多少集谛就有多少道谛，道谛就是对治集谛的。对于集谛不能知，你的道可能会遗漏。因为潜伏得很深的敌人你没有发现，所以他还是会起作用。只有把每个明显和潜伏的敌人都完全了解了，才可以一个一个去针对性的修行。四谛都有关联，灭谛和集谛、集谛和道谛、道谛和灭谛、灭谛和苦谛之间，每个都要了解圆满，哪个有欠缺都不行。尤其是集谛和道谛二者，一个是病因，一个是对治方法，必须了知得非常清楚。

我们要了解是集谛导致轮回的所有根本。菩萨获得见道的时候，对于集谛的本性完全现证了，这是他的一种自性。首先他是缘欲界和上界的集谛的差别。缘欲界的集谛也分了无间道和解脱道两种。是无间道是“无二边”。为什么是无二边？因为二边代表了集谛的特性，集谛的特性就是二边执。二边是人执、法执，比如常断、来去等等，种种的分别念不是属于烦恼，就是属于分别，这些都是集谛的自性。因为有了这些常断、来去等等执著的缘故，有了这些实执，就会产生烦恼，有了烦恼就会造业，业因一旦具足之后，就会显现六道轮回。因为集谛本身有二边的缘故，所以只要二边还存在，就没有办法断集。有时二边是很粗大的，比如说凡夫人、外道的二边特别的粗大，不是最粗的断边，就是最粗的常边，对于人执和



法执、有和无二边都有很强的执著。

《中观庄严论释》中对常断也安立了粗大、中等、微细，这些都可以包括在集当中，就是说如果有粗大的常断二边，就是一个集，这是导致烦恼和业的来源。这方面外道、凡夫非常明显，声闻已经入道，虽然还有二边，但是有了一部分的对治，比如说人无我空，有了一部分对治。即便中等的常断还在，却不会再轮回了，也有不同的安立。就是说二边是集的特性，无二边就是菩萨，他在见道的时候，完全已经现证了二边不存在。所谓的二边本来没有，就是由于不了知实相而产生的虚妄分别念，二边就是假立的。我们学习的时候，说此有故彼有，此无故彼无，二者就是所谓的常和断，这是互相观待而成立的，有常就有断，有断就有常，没常就没有断，没断就没有常，或者说它的本性不存在的缘故，也不会安立一个常断，有无、生灭，这些是属于遍计的，有些是属于俱生的。

菩萨在断障的时候，虽然断掉了遍计的障碍，但是证悟的时候不是证悟遍计的空，一定是证悟俱生的无我空性。现见的是俱生，断的是遍计障，其他地方讲断证的时候，也有这样讲的。我们在无始以来，很多有关于遍计和俱生的二边自性，在见道的时候，已经完全现见了一切无二边的境界。在这个境界当中，这些二元对立或者观待层面的法都是没有的，这就是属于缘欲界集谛的法忍。因为在因地的時候，就会修无我空性，所以现在我们在学无我空性、万法本性的时候，二无我也是很重要的。二无我就是能够获得见道的直接因，无常无断、离有离无都很重要，一切有关二边的执著，我们在学空性的时候，都要去抉择，然后观的时候，也要知道一切其实就是假立的。

所谓的有无、是非、常断、生灭、左右或者好坏，乃至轮回涅槃、众生和佛，都是相互观待的，如果认为众生佛、轮回涅槃或者世俗谛胜义谛这些都存在，就没办法见道。见道是所有二边完全现证为没有，如果里面保留了一点点执著不破，都没有办法真正现前见道的智慧。有些地方说，如果完全按照随理唯识宗的修法，最多能够安住在忍位，就是说所取破了，心识没有破，善住唯识当中，到了世第一法位的时候，就会观察心识这部分。

如果随理唯识宗一直不破心识，相当于对心识的执著没有破掉，还有二边，根本没办法见道。他会不会见道？一定会见道。如果能够通过唯识



达到这么高的高度，他的根机也要成熟了，然后善知识佛陀也会跟他讲解没有心识的道理，自己完全可以在修行之后，趣入无二边的实相当中，经过世第一法位之后很快就可以究竟见道，通过很长时间的修行，他的根机很利。

我们在学习中观空性的时候，觉得我都打破了，为什么唯识宗还打不破？并不是这样的。我们在破的时候，在刚刚开始修法的时候，有一部分根机没办法一下子抉择空性，就破不了。还有一些是什么情况？大德祖师观察到这些人的根机，直接讲空性不行，就著重给他们讲没有所取，能取心识存在的观点，好像一直也不破的感觉。实际上有这个必要性，所以在这个阶段当中是不能破的。如果这些众生的根机上来之后，直接会给他们讲破心识。他们通过前面的集资净障、发菩提心，福报、智慧已经很深了，能够善住唯识，一点就透了，再抉择很快就能修行空性，也可以证悟空性。在缘欲界集谛无间道的时候，这时候就要了知境和有境无二无别的层面，叫做无二边。所有有关二边这些都没有了，完全已经了知或现证了无二边的境界。

“住彼于色等，执为佛自性”，“住彼”就是安住在这种状态当中的时候，他安住在这个境界当中，“于色等”，对于五蕴所摄的色、受、想、行、识等等，一切万法就是住彼，于色等执为佛自性。“执”是了达的意思，而不是执著。我们从字面上看，好像里面还有执著，其实这个执不是执著的意思，有时候就是了解或者通达。完全已经了解了色等都是佛的自性。

所谓的佛是什么意思呢？佛就是觉悟、涅槃的意思。如果直接按照二转法论的义理来解释的时候，所谓的佛自性都是相应于实相的自性，就是一种空性的本体，通达为涅槃或者空性的自性，和法界的空性是无二无别的。住彼于色等，执为佛自性，就是在获得解脱道的时候，自然而然能够安住或者已经完全照见色、受、想、行、识等五蕴的一切法全都是清净、空性的自性，没有丝毫不空的自体。

平时我们抉择空性的时候，色即是空、受即是空、想即是空、行即是空、识即是空等等，现在是在抉择，后面要为生起定解而去观修，观修主要的因再辅以福德资粮、清净罪业，修了之后后产生什么果？就会产生于色等执为佛自性的果。他在见道就会证悟、现量地安住在一切五蕴完全都



是法界自性、空性的状态。

现在我们正在做生起初地菩萨、生起见道智慧的正因，这是直接因，它不是间接因。有些道友可能欠缺一定的因缘，他们的智慧很敏锐，给他讲空性的道理，完全可以抉择清楚，也可以了知这是空性的，都是不下功夫修行，这就很可惜；有些人倒是很喜欢修空性，但是对所修的空性抉择不清楚。他对修空性特别地喜欢，乐于观修一切是空的。因为他所修的空性本身不正确，就把非空性的执为空性在观修，所以这方面也是有欠缺的。

一个真正成熟的根机，既能把空性抉择得很准确，也非常愿意去为了证悟空性下功夫。有些道友对空性的修法很有兴趣，而对于辅助的资粮没有兴趣，这样也不对。真正有兴趣的人，应该对主要的修法有兴趣，然后对辅助的因缘也有兴趣，还会特别关心哪些是修空性的违缘，哪怕是对于证悟空性有一点点的帮助，他都愿意去做，这是真正非常愿意修行空性的一个标准。

我们要对照自己，就好像一个人，如果他真正地非常想要自己的病痊愈。对于很多细节，绝对会非常忠实地落实医生的嘱咐，完全不会马虎地对待，在医生那里答应了，回去以后反正你看不到，我就不管了，不是这样的。他是完全信任医生，而且在落实的时候，很小的细节也不会忽视。哪怕对他的病有一点点不好的地方，他都不会做；只要对他的病有一点点的帮助，他都要去做。

放在我们修空性来讲，也是一样的道理。其实可以由果推因，我们之所以对于修法的细节、因果的取舍、精进等等，如果感觉都做不到，还是说明对于解脱道、空性本身还没有真正产生那么大的兴趣。似乎不值得把我的一切投进去，从内心深处并没有完全认同。虽然愿意去做一些，但是还不是完全认同的缘故，有时候从显现上面也会给自己的懈怠找一些理由，经常做一些放逸的事情。如果他真正非常希求解脱，无论如何也不愿意去做这些违品的。

我们要把这个当成目标，虽然说证悟空性是个目标，但是引导自己的心达到能够真实地全心全意投入修空性的状态，也是我们的一个目标。先达到这个目标，再以这个目标为起点达到证悟空性的目标。这方面就是我们真正的种姓苏醒、根机成熟的一个体现，我们要让自己成为一个真正的



法器，这是非常重要的。我们经常觉得高僧大德等大修行人能做得到，为什么我们做不到呢？就像有些病人对重获健康不是那么迫切一样，有些道友对于教言也不是那么迫切地依教奉行。有些去做，有些不去做，这就导致了现在时而精进、时而懈怠的情况。虽然也在服药，是不是一点都没吃？也不是，还是在吃，但是在服药的过程当中，屡屡地违背医生的教言，吃药有一定的效果，但是你违背了医嘱没有认真去做，也会拖后腿。这样会有多大作用？也不好说。

我们依止上师或者修法的时候，也会落入到和这个差不多的状态当中。你说没有听？也听了一些。你说完全听？也没有。就是走一段停一下，走得特别慢，像在走太空步一样，看起来好像在走，其实就走得很慢的状态。不管怎么样，我们还是要不断地学习、集资净障，首先逐渐地生起了那种状态，也就是让我们的法器成熟。法器成熟了，自然就会真实地精进了。我们对这个必要性已经发自内心的知道了，这时候我们就会完完全全地把自己的时间精力投入到真正的修道当中。这个方面也是一个获得成功之前的小成就，其实法器、根性成熟了，这些也是特别重要的。

住彼于色等，执为佛自性。我们学习的也是了知色受想行识，即现在我们正看到的、正听到的，或者说我们正在分别、感受的，存在五蕴的时候它的本体完全是空性的。我们打坐的时候也可以相似地安住、去观修，前面我们讲了这一切的修法都是获得见道、了知或者安住色等，执为佛自性的一个正因，我们一定要非常认真地对待。

“无取无舍等”，这是属于缘上界的集谛。虽然色界和无色界也有无明、我执，但是他们的烦恼会比欲界要少一点，比如嗔恨心、淫欲心等等比较粗重只有欲界才有的烦恼，到了色界之后就不会有了。因为生色界一定要修禅定，而修禅定就要灭掉粗大的烦恼，所以已经生到色界当中，就不会有淫欲心，也不会有粗大的嗔恨心。虽然没有欲贪，但是色界的贪还是有的。

虽然色界和无色界的烦恼都要比欲界轻微一些，但是如果没有以出离心、菩提心摄持，我个人认为欲界和色界没有什么差别，就是说不修解脱道，基本上差别不大。种子还在，都是流转而已。现在暂时到了色界，后面还会下来，在轮回当中流转的模式没有什么变化。就像我们在世间当中，



有些人过得富裕一点，有些人过得穷一点，有些人的人品好一点，有些人的人品差一点，看起来好像有差别。虽然这方面值得赞叹，但是从解脱道的角度来讲，基本上没什么差别。因为都是在轮回当中，只不过暂时来讲，富一点、穷一点，身体好一点、差一点，人格好一点、差一点，这个时间段人们文明一点、那个时间段人们野蛮一点，或者说这个地方要差一点、那个地方要文明一点，从都在轮回当中这个侧面来讲，没有什么差别。就是说你文明一点是在轮回，野蛮一点还是在轮回，根本没什么大的差别。如果能够修解脱道，出离心、空性见生起来了，这就不一样了，会开始往解脱方面出离了。

三界从细微的差别来讲，色界、无色界有禅定，他们的心很清净，没有粗大的烦恼，虽然这些比欲界强，但是从大的方面来讲，欲界、色界、无色界的差别不是很大的，只不过有些可能获得一些轻安或者安乐，而在有些地方，比如无间地狱的痛苦很强烈，从整个都在轮回的侧面来讲，差别并不大。

我们讲这些的意思是什么呢？如果我们在奋斗的过程当中，没有以更清净、更超胜的思想和见解来摄持，通过奋斗把自己塑造成一个人格很好的人，暂时来讲有一定的作用，究竟来讲没有什么作用。如果单单通过传统文化，把我们打造成比较好的人，暂时来讲对社会有一点作用，究竟来讲，对于整体方面没什么大的作用。

这是从整体来讲，我们一定要了解，这些只是阶段性的，变得好一点、差一点。尽管从局部而言意义重大，似乎一定要怎么样，但是从全局来看，只要不出轮回都差不多。我们奋斗的时候也是一样，一定要把主次分清，不要把主要的精力放在细枝末节，而是应该用于解脱方面，别的方面可以为它服务，属于阶段性或者大家需要的。我们一边修解脱道，一边让这个世界更美好一点，二者之间没有矛盾。如果你没有著重去希求解脱道，把支分做得再好，意义也不是很大。

我们不是否认一切美好的东西，一定要分清楚语境，我们讲这个话的意思是什么？有些人再怎么讲，他也不想解脱，那就让他的行为好一点，至少今生不会伤害别人，或者修了善法之后，下一世生了色界、无色界等等，对他来讲这个阶段会获得一定的安乐，这也是菩萨要做的。我们刚刚



讲的意思是比较起来，即便在轮回当中做得再完美，世间人格再贤良，如果没有解脱之心，还不如一个很差的修行者。

有些人经常比较说现在学佛的人还不如世间善良的人，从某个角度来讲是这样的，如果我们从全局的侧面来讲，即便一个世间人再贤良，就算已经到了色界，够贤良了吧？淫欲心、嗔恨心都没有了，但是因为并没有解脱的种子，所以还不如一个很差的修行者。他已经有了一个我要解脱的思想，而且所作所为已经慢慢在靠近了。虽然现在做起来还很笨拙，正在努力的时候，顾及不了方方面面，顾此失彼，做得不好，但他的方向就是在靠近解脱道。从这方面来看，就是两个完全不同的道路。

如果不能学解脱道的人，就让他学习人格贤善；如果能够学解脱道的人，就要致力于解脱。对我们而言，哪些是真正有用的？自己出离轮回或者帮助众生出离轮回，以及修空性般若波罗蜜多，这是最主要的。然后在这时做一些福德，帮助其他有情等等，还是有需要的。

我们从大的方面来讲，一个人在今生当中好一点、坏一点、文明一点、野蛮一点，没什么差别。虽然这边吃饭的人没有声音，这边吃饭的人闹闹哄哄，看起来好像一个素质高、一个素质低，但是从不解脱的角度来讲，没什么太大差别。内心当中都是遍满我执、烦恼，只不过从受教育的角度来讲，吃饭的时候不能说话，这边的人受的教育是这样的，那边的人没有受过教育，吃饭的时候会大声说话，就这么一点差别，除此之外没有别的了。我执圆满、无明也圆满，只不过就是这么一点点差别，再没有其他差别了。真正来讲，让我们的我执逐渐残缺和在修行空性的过程当中生起真正的定解，才是最重要的。

无取无舍等，到了无间道的时候，能够了达色界、无色界的一切法，胜义当中远离戏论，所以说无有取舍。空性当中没有取舍，世俗谛当中也没有取舍的。他是照见了，完全了知胜义空性，世俗当中没有实有取舍的自性，取舍、来去、生灭、常断、黑白都不存在，这和了知欲界的本体差不多。就是说色界和无色界的集谛还是一样，仍然也在流转，还有我执，具有五蕴的种子，淫欲、嗔恨的习气都有，只不过有些没有现前而已。只要这个阶段过了以后，还会复发。菩萨通达了上二界集谛的本性，也是远离戏论、无取无舍等，这是无间道。



他的解脱道就是“慈等”。在入定位的时候，见到万法的空性，在后得出定之后，自然而然地生起慈心。这和集谛也是相类似的。集谛主要是烦恼心，伤害众生的心，或者说以自我为中心。而菩萨在见到了实相之后，能够自然而然地泯灭了伤害众生的心，而生起慈悲心。菩萨证悟空性的时候，非常的清净、圆满，没有污染和垢障的无缘大悲就会生起来。

在入定的时候，他见到了实相，出定位的时候，就会引发非常殊胜的实相，这是圣者相续上的空悲双运。智慧和悲心双运的境界无勤生起来，出定位自然而然就引发了。这是一种非常清净，被无分别智慧摄持的慈心，在见道之前没有，而在见道的时候，二者之间不会次第性的产生，而是同时可以产生。在安住空性的时候，这种慈心的功德就会产生。在出定位的时候，这会特别明显。缘一切众生产生以慈心为主的四无量心，这是属于集谛的类智。前面提到了类忍，现在是集谛的类智。这也是集谛的本性。集谛的本性是轮回的因，这时菩萨了知了集谛的本性之后，自然而然息灭了轮回的因，所有有关无明、我、没有慈悲等等一切导致产生轮回的因素自然就灭掉了，然后出离轮回、利益众生的善法自然就生起来了。这方面就是菩萨不同的功德，在出定位的时候自然就会产生。

上师在讲记当中也说了，因为菩萨相续当中产生了殊胜大悲心和大慈心的缘故，所以他不会住于寂灭当中。如果小乘的修行者获得见道时生起了无我的智慧，相当于体会到了了一点点有关涅槃的味道，这时候就会追求更深的涅槃境界。虽然他也会在出定的时候，相应于空性生起一部分的悲心，也是非常有限，而菩萨不一样，菩萨现见了法界实相，后得位自然而然也会生起非常广大的慈心。因此一方面他是对于法界的自性了知和现证了，另一方面利益众生的誓愿和心也是前所未有的稳固、强大，更加不会追求自己安住在寂灭的状态当中。一个是种姓、根机的差别，一个是所修的法以及证悟的法界等流。慈心就是证悟法界的等流，出定后自然就生起来了。二者是全方位的不同，有些地方相似，有些地方完全不相似。从他的种姓、内在外在善知识的摄持和自己的精进、所缘、修法等都不一样，如果因不一样，果就会完全不一样。逐渐分析阿罗汉和菩萨之间差别非常的巨大。

我们修学的时候，首先对我们来讲，虽然菩萨自然而然不会趣入到声



闻乘当中，但是对我们来讲，首先要了解佛陀给我们讲了，不要入声闻，应要发大心。我们要去抉择这些道理，从现在开始确定不入声闻乘的自我涅槃，要发起利益众生的大悲心。然后在大悲心的基础上逐渐串习，到了初地会完全确定。生起了这么强大的慈悲心，他是绝对不会再入声闻的。虽然从发心开始，到了资粮道、加行道，他住于轮回当中利益众生的心已经非常坚固了，而那种坚固还不是因为现证法界实相而产生的等流，还没有这么清晰、稳固的慈悲心。到了初地，在见道之后，完全能够产生这么强烈的慈悲心。

上师在这里也是提到了这个问题，大恩上师老人家经常性地让我们发起利他心，在有能力的时候就要帮助众生。这是通过一切的机会让我们来远离自私自利。他的教言当中，都是让我们的思想尽量不靠近自私自利的心。我们无始以来习惯了自私自利的心，有些道友虽然行为上面没有利他，但是通过修行就相应了大乘道。似乎没有很明显的利他，他的心也绝对不会去追求小乘。很多人不一定，修来修去逐渐地离大乘道越来越远，开始觉得可以入个小乘或者自我涅槃也不错。逐渐就走偏了，最后等你调整过来，大部队早就已经看不到踪影了，如果重新发菩提心再去追，就要落后很多。上师为了让我们最初就不要趣入小乘当中，除了在讲法的时候，告诉我们大乘和小乘的区别、发菩提心的利益，还经常性地在讲法时，纠正我们的行为。教导我们有能力的时候，一定要利他。利他体现出来就是发心，经常说你要发心、做事情。除了从教育上面避免我们入歧途，从行为上面也让我们经常训练利他。从见解和行为上面，慢慢地我们都会走在大乘道上面。

有些时候我们可能认为，是不是没有人为上师做事情了，上师经常让我们出来做事情？或者说这个平台是不是需要人来运作？从世间的角度来讲，虽然这么大的团体肯定需要很多人来运作，但是上师老人家这样做有更深广的意义。我们从上师老人家的慈悲心来看，为了让弟子从开始就不会走偏，他想了很多办法，从教育上面，重复地讲很多道理；从行为上面，也经常让我们出来做事情。在做事情的过程当中，能够再再训练自己的心。你出来发心，肯定要面对很多人和事情，也可以让你的心智不断成熟。

菩萨在轮回当中利他的时候，会遇到各式各样的人，如果刚开始就训



练了，以后再遇到这些难缠的人或者麻烦的事情，训练过的缘故，也会有应对的能力，他不会像从来没有训练过，一直都是局限于法本里面的利他、发菩提心和怎么样面对众生，真正来了一个众生的时候，就不知道怎么办了，最后就会按照自己的习气处理，开始发脾气了，这就是没有训练过。在做事情的过程当中，有些道友说自己很委屈等等，其实这也是让我们的心智成熟，经过很多的委屈、磨难以后，我们的心智才会成熟。这样面对各式各样的人，我们都可以很从容。从容的意思是说自己的心没有情绪、不起烦恼，而且在这个过程中，自己的智慧还要高速运转怎么样利益对方。这种能力通过训练之后完全可以达到。

通过集资净障，能够让我们的心智成熟，这是一个很殊胜的辅助因缘。一边闻思，一边实践。上座时与佛法相应，下座后通过利他的方式接触人，可以调伏自己的烦恼。在做事的过程中，肯定是他有他的性格，我有我的性格，他有他的想法，我有我的想法，不可避免地会产生摩擦和碰撞，作为一个修行者来讲，应该怎么面对，逐渐我们就可以做得很好。

因为果位上面的功德，在因地上面都是要训练的，上师要把我们打造成一个菩萨，最后还要成佛，或者说此处讲的是见道的道智，他也希望弟子能够首先获得。需要做的，他会通过道理告诉我们；不需要的，他会让我们通过做事情去体会。做的时候我们就会知道怎么逐渐调伏自心、怎么面对众生，在不伤害自己的同时，也不去伤害众生，也就是落实法王如意宝的教言“莫舍己道，勿扰他心”。自己通过慢慢磨合，逐渐会上升得很快。

这是在后得出定位的时候，生起慈心，这也是因为在入定见到了实相的缘故。

癸三、灭谛之四相：

这是缘灭谛的四个刹那产生的智慧。

...及空性，证得佛陀性，
遍摄诸净法，除遣诸苦病。

有时候见道和一地是等同的，有时候说见道就是一地，一地就是见道，一般来讲有这样说的，真正来讲，有些地方讲见道就是说只要你从这里出来之后，十六刹那一过，应该就是修道了。整个一地都是见道吗？倒不一



定。一地的过程很长，见道就是那么一下子，该见的都见了，见完出定之后，按理说应该进入了修道。按照传统的说法修道从二地开始，真正修道是见完道之后，他该见的已经见了，剩下还是就要巩固。见道的所断和一地有时候不一样。一地是要登二地的，见道是见到了胜义的本性，出定之后虽然还在初地当中，但是已经到了修道位了。

初地菩萨在缘灭谛的自性，欲界灭谛的无间道，这时境和有境和前面一样安住在无二无别，“及空性”，他证悟了存在的色受想行识一切万法都是空性的，完全离四边八戏，通达了空性的实相，叫灭谛的法忍，对于欲界所有法的空性完全通达了。

一切万法的本性是怎么样的就如是而现前，这是灭谛的本性。菩萨在见道的时候，也能够见到灭谛的本性。灭净妙离的自性就是说一切执著、烦恼，该灭的灭掉，所有的都不存在了，就是属于灭谛。及空性，首先是色受想行识一切万法的空性能够证悟，这是灭谛的法忍及空性。

“证得佛陀性”，属于解脱道，就是说缘欲界灭谛的法智。证了佛陀性，“佛陀性”也和前面一样，属于觉悟的自性或者清净的法界，所有的法都是空性的，就是以清净的涅槃法来摄持的，这就是灭谛。成佛的时候是不是只有空性？当然不是只有空性，只不过抉择的时候，在二转法轮当中以空性来抉择的比较多一点。获得佛果之后，除了证悟空性之外，还证悟了很多的智慧。他缘欲界的一切万法了解完之后，就知道一切万法完全都是一种涅槃的自性，而且见道之后很快就可以成佛了，或者说能够圆满显现万法，万法当中都是涅槃的本性无二无别，就是说可以证得佛陀性。

究竟的灭谛是佛地，所有的疾病都已经去掉了，真正来讲安立是成佛。初地菩萨是不是已经现前了？不是。他现前见到了灭谛的本性，虽然还没有完全获得灭谛，但是对于灭谛的本性完全已经现证了。比如说现在我们学灭谛，只是从思想上了解了灭谛的状态，没有病的状态是这样的。对我们来讲，只是一个了知，了知完之后，你还要不断去服药、治疗，当所有的病完全去掉了，得到了健康的状态，真正健康相当于灭谛的状态，也就是成佛了。见道是什么？是不是获得灭谛了呢？见道还没有获得灭谛，见道是对于灭谛的实相如实已经见到了。这里讲证得佛陀性，是他已经完全见到了所谓灭谛的就是佛陀的本性，大概就是对于这种自性完全了解了，



这方面就是证得佛陀的平等性。和佛果很相似的佛果性或者对灭谛本身完全证知了。能够证知本身已经说明你离佛果很近了，上师也引用了《般若经》的观点说，登了初地之后七天可以成佛，就是说见道之后很快就可以成佛。

“遍摄诸净法”，主要是现证上界灭谛的无间道，上界灭谛的无间道是对于上界一切万法，尤其是灭谛的法。“遍摄”，就是可以通过清净的涅槃来摄持色等一切法。色等一切法显现上面，这是色、受等等，实际上这些法的本性都是本来清净的，本来就是空性或涅槃的，他完全可以了解这一点，没有一个法不是以空性和清净的实相来摄持，他了知所有的法本性都是如是清净。

我们前面讲的涅槃，它有一个本性涅槃，也有一个离垢涅槃，就是说对于这个法的本性完全能够了解，安住在灭谛当中。从大乘的侧面来讲，他也是知道一切万法本来就是寂灭的。色受想行识等等显现的时候它的本性完全就是寂灭的。在证悟初地之前，比如说我们现在开始抉择的时候，能够大概知道这些法显现的当下本性就是寂灭的，这方面了解了。那个时候属于现证，在见道的时候完全现证了，叫遍摄诸净法，这是缘上界灭谛的无间道。

然后缘上界灭谛的解脱道是“除遣诸苦病”，当他完全安住在这个状态之后，自然而然在出定位的时候，就可以遣除一切的苦病，所有内外的灾难和疾苦都能遣除，在出定位的时候自然获得，这就是属于灭谛的类智。究竟的灭谛是所有的烦恼障、所知障及一切习气都灭掉了。

在初地的时候，缘上界灭谛的自性了知之后，这个功德是什么？会在出定位的时候，自然而然地除遣一切的苦病，所有的灾难和疾病在出定位的时候，身心内外所有的一些疾病和灾难自然而然可以远离，这就是获得见道灭谛的功德。前面我们讲了，有些是指他的证悟，就是说十六行相当中的证悟直接描述的，有些是描述他出定之后所获得的功德或者作用，这方面属于他出定后自然而然获得的功德，就是说内外的一切疾病自然除灭。从这些教证来看《宝性论》当中，就是非常明显了，讲到菩萨没有生老病死。

这里也是一样，就是说菩萨在后得位的时候，除遣诸苦病，这还没有讲后面的修道，没有开始讲二地到十地，只是在讲见道的道智。如果按照这个教证来看，除遣诸苦病，在注释当中也说，出定位的时候，遣除身心



内外的各种灾难和疾苦，初地菩萨如果是因为见到了灭谛自性的缘故，在出定位会不会像一般人那样还会有很多灾难、疾苦？从他自己来讲，该遣除的已经遣除了，虽然这是属于见道的智慧，但是也和灭谛相应，相当于这部分灭的功德获得了。灭谛也就是把所有的苦谛灭掉，因为断集是通过修道来断，在断集的同时苦纷纷也就灭掉了，就是说灭谛现前苦谛就会彻底断掉，苦谛彻底没有了叫做灭谛。苦谛是什么？前面我们讲了苦谛就是流转五蕴，五蕴上面的痛苦叫做苦谛。这个地方我们说除遣诸苦谛也和灭谛本身的自性相应，灭谛是要灭除痛苦的，初地菩萨见道的时候，他的灭谛功德在出定位的时候也是对于一切的苦病逐渐要除遣。我们说显现上面初地菩萨利益众生，可以有所谓的身体疾病，真正来讲他是没有病苦的。《宝性论》也是这样讲的，菩萨的功德是没有生老病死。

除遣诸苦谛，初地菩萨没有一切痛苦、疾病，有时就是为了利益众生而示现的，在他自己的状态当中，一旦登初地之后，他的功德非常殊胜，甚至于在世间出定之后，也和一般轮回当中的状态完全不一样，这是属于灭谛的四相及其生起的四种智慧。

癸四、道谛之四相：

灭除涅槃执，诸佛守护等，
不杀害生等，一切相智理，
自住立有情，所修布施等，
回向大菩提。

“灭除涅槃执”，属于欲界对于道谛的无间道。这是缘道谛，分为缘欲界的道谛和缘上界的道谛，缘欲界的道谛又分了无间道和解脱道。缘欲界道谛的无间道是灭除涅槃执。因为道谛本身是获得涅槃的因。道谛的功用一方面断除集谛，一方面是获得灭谛的因。因为道谛是获得涅槃的因，身体修道的时候我们说修道可以获得涅槃，如果你对于涅槃的执著不打破，道谛也是不清净的。如果你执著有一个道谛可修、灭谛可得，说明你的道谛并不清静，如果你认为有一个实有的涅槃可得，这还不是真道谛。

在《般若经》当中讲，你要灭除哪怕缘所得佛果的执著，没有众生可度没有佛果可得就是让道谛清静的因。一方面要修道发誓成佛度众生，一方面要了知所度的众生本性空，也没有佛果可得。在世俗谛和胜义谛完全



双运的情况下修行，就可以真实地获得殊胜的佛果，灭除涅槃执也是属于他以前修行的，在见道的时候自然而然已经见到了欲界道谛的本性，无间道见到的时候，自然而然就会灭除对涅槃的执著，这不单单是对于世俗色法的空性完全了解了，而且对清净涅槃法的执著也已经灭尽了。

在《般若经》中说，一切世间万法如梦如幻，乃至佛果也是如梦如幻的。虽然现而无自性，但是修行没有它的本性可得，这就是菩萨在修道过程当中，要在相续生起的一个善巧方便的智慧。我们没有长时间去修行就没有办法做到。如果修道好像觉得就没有办法灭除实执，如果要安住空性又觉得没办法修道，我们总是没办法二者兼顾，同时要修根本做不到，尽管有困难，还是要做到。关键是我们要去不断地训练。对很多修法必须要去修，虽然我们从道理上可以讲得通，但是有些道理也必须要去体会，最后才能完完全全够理解。比如说双运总想显现的时候是空的，空的时候又是显现的，脑袋里总是觉得没办法调和。随着你不断去修，逐渐在深层次的思想当中，就可以接受空的时候显现，显的时候是空，二者之间完全没有矛盾。有些定解是通过闻思得到的，有些定解需要观修，在体会之后得到的。

“诸佛守护等”，属于道谛的解脱道。菩萨证悟了万法空性的缘故，自然而然得到十方诸佛的守护，所有世间邪魔疾病都不会伤害他。从证悟了实相之后，自然获得救护的侧面来讲，就是这样的。前面我们也讲过，五地菩萨难胜地，一切诸魔莫能胜。获得五地的时候，安住在五地的智慧当中，依靠自力诸魔不能胜，可以胜伏大大小小的魔，诸魔害不了他。有些人说五地的时候魔才害不了，或者说能够胜伏诸魔，那在四地到一地怎么办？他们是不是还要受魔的控制？有些大德说也不是，主要是在五地能够依靠自己的力量不需要帮手。下面这些依靠自己的力量，虽然还没办法完全地胜伏，但是因为他证悟了空性，还有守护自己的力量。虽然胜伏不了对方，但是能够守护自己。

还有一个原因，就是诸佛守护等。如果获得了见道，诸佛菩萨自然而然会守护见道的菩萨。他们也不会受到邪魔、疾病等等的伤害，就是从这个侧面进行的描述，这也是属于欲界道谛见道之后的一种殊胜功德，自然而然获得了诸佛守护。这是通过一种缘起力，如果获得了初地之后，自然



然而获得很多殊胜的功德利益，其中一个就是自然而然获得诸佛的守护。

难道我们不能受到诸佛的守护吗？这是不一样的，他是通过法性的力量。因为我们现在的分别心很多，还有粗重的烦恼，也没有现见实相。诸佛守护的具体体现在我们身上不太明显，而在菩萨身上特别明显，通过诸佛守护的缘故，这些都不会伤害到他。

大恩上师此处讲了三种，一个是自己造成的伤害，比如前世的业；一个是其他众生带来的伤害，比如说非人；一个是四大带来的伤害。不管怎么样，到了见道之后，初地菩萨完全有能力避免所有的伤害。自己的业、烦恼，通过现证空性的缘故也可以清净很多，其他的妖魔鬼怪、外道也不会使初地菩萨受到干扰，有诸佛菩萨自然守护的缘故。

以前我们讨论过，菩萨在入定的时候，见了诸法的实相，不执一切，外面的显现对他来讲隐没了，他不执著万法。有些道友说，这些初地菩萨或者菩萨在入根本慧定的时候，有没有能力保护自己，如果那时候有一些非人、邪魔伤害他怎么办？一方面我们说他通过安住一切万法实相，具有这个力量的缘故，完全有能力保护好自己。另一方面很多世间的护法神、诸佛菩萨自然而然会守护初地菩萨。不管他是入定位，还是出定位，都有很多佛菩萨守护他。绝对不会因为自己在入定，没有注意到怨敌来了就把他伤害了，这是不会的。他的功德利益远远超胜我们所能想到的，我们现在会担心万一入定的时候，没人守护怎么办？初地菩萨见实相的功德很超胜，佛菩萨、护法神自然而然像天空的乌云一样能够保护他，完全不会受到任何伤害，这也是见道之后殊胜功德的体现。

我们现在还是凡夫的时候，有很多忧虑、烦恼、担心和恐怖，如果我们要真正远离一切的恐怖，不要说成佛了，即便是获得了见道之后，这些也就不会有了。我们真想要远离这些，就观修轮回的痛苦，知道这一切没有什么可以执著，或者说即便我们很害怕这些，也不必趣入小乘的涅槃。修持大乘道，虽然还是在轮回当中，但是其他的外缘对他没有伤害，妖魔鬼怪、疾病等等对初地菩萨不会有危害，更不要说成佛了，登地之后就不会有危害了。

其实再往下走，加行道等等也有很多自己的功德，修持了很多的福德、智慧资粮，这些福德特别深厚的修行者，他们也很少遇到违缘障碍，即便



遇到了，他的心量很大的缘故，也不会有那么大的伤害。这个论典当中也讲了很多这方面的内容，他有很多入定位的功德，出定位也自然而然产生了很多的功德利益。如果我们真正害怕疾病、痛苦，仍然可以通过修大乘道的方式来远离一切的怖畏和痛苦。

“不杀害生等，一切相智理，自住立有情”，这是属于见道的时候，缘上界的道谛的无间道。他在见道的时候，见到了实相的缘故。不杀害生等，一切相智理，自住立有情，也是指后得位。因为他在胜义谛当中，证悟了不可思议的法界自性的缘故，所以他在起定的时候自然而然也能安住在不杀害生等，一切相智理。

“一切相智理”，就是不杀害生命，守护戒律、安忍等等，这是一切相智的因或者等流。这样可以获得不杀害众生或者守护清净利益众生的善行，就是获得一切相智或者佛果的殊胜因缘。

“自住立有情”，“自住”就是不单单是自己安住不杀害众生等的状态当中，“利有情”也能把众生安住在这样的状态当中，这就是自他二利。自己不杀害众生，而且也能帮助众生不杀害众生，这是他出定位的一种功德。

上师在讲记当中也讲了，是不是在出定位才开始不杀害众生吗？这里断除的是一些比较细微的习气，他很早就已经断除了杀生的行为和想法。如果在登初地之前，都有想杀害众生的心，他的心这么粗暴，根本也没办法从加行道到达见道，其实他想要杀害众生这种比较粗大的心很早就断除了。一方面是比较细微的执著断掉了，另外一方面就是安住在十善业道。

安住十善业道这是什么意思？在二地的时候，持戒度清净。《入中论》中讲，“梦中亦离犯戒垢”，就是说二地菩萨在做梦的时候也离开犯戒的垢染，他的十善业道极为清净，二地菩萨时持戒到彼岸，持戒主要是从十善业道安立的。

为什么初地的时候要讲这些呢？二地菩萨持戒到彼岸，他的因在初地的时候没也会有所体现。这是怎么体现的？有些地方讲见道的时候得无漏戒，可以安立为他得到了无漏的戒体。不杀害生等属于十善业道，这种十善业道和前面有什么差别？见道的时候自然而然会获得无漏的戒体，这是



无勤作的无漏戒。他还不像二地一样，梦中离开犯戒垢，还是属于有漏的。无漏的戒从哪开始？从见道开始。

这里的不杀害生等，我们可以理解成十善业道。从反方面而言，不杀害就是断掉了十不善，反过来讲就是十善业道，他自己安住在不杀生等的十善业道。这种十善业道如何体现？十善业道叫做无漏戒，无漏的戒体从这儿就有了。到初地的时候，有了无漏的戒体，依靠这个基础，二地的时候持戒到彼岸了，获得持戒波罗蜜多，在梦中亦离犯戒垢。这也是因为初地的时候，获得了无垢戒体的缘故，所以二地的时候才可以在这个基础上，不单单是白天，连梦中也远离了细微的犯戒想法，梦中亦离犯戒垢。

我们也可以这样去理解，一方面他的习气断掉了，一方面属于无漏的十善业道，而且无漏的十善业道的的确确也是一个成佛的因。对一切相智理，自己是完全安住无漏戒，而且引导众生安住在十善业道当中，这也是自他二利。

“所修布施等，回向大菩提”，这是属于上界道谛的解脱道，叫做道类智，十六刹那最后一个就是道类智。这也是从后得位安立的。在见道入定位的时候，现见一切万法的本性，然后出定的时候，把所修的布施等善根，完完全全的回向大菩提。

回向和前面的戒律是一个道理，到了见道之后，他的回向已经完完全全和以前不一样了。以前他并没有获得无分别的智慧，没有见实相。在初地之后见了实相之后，把这个善根回向大菩提的时候，就和凡夫位、加行道的时候完全不同，就是在无分别智慧摄持下非常清净的心。前面也讲了，出定位的时候获得不同的慈悲心，有了殊胜的戒体，还有无分别智慧摄持的布施等善根，就把布施等等所有善根完完全全回向大菩提果，这是通过初地菩萨智慧摄持的回向，远远超胜在凡夫位的时候，通过勤作的分别心摄持的回向。有些时候我们说文殊菩萨、普贤菩萨如何回向，我亦如何回向。为什么这样？因为他们的境界不一样，回向的时候内心当中有殊胜的智慧摄持。

在后得位的回向叫做三轮体空的回向，这里说回向大菩提，我们好像也是在回向大菩提。他们的回向大菩提才是真实以三轮体空摄持的，他们在出定位的时候，自然而然安住在如梦如幻、三轮体空。这种以三轮体空



摄持的回向，完全是一个出世的波罗蜜，没有其他的垢染摄持。

在《般若摄颂》当中也分了有毒回向和无毒回向。有三轮执著的是有毒回向；三轮体空的就是无毒回向。三轮体空也有相似和真实的。比如在加行道的时候，还是靠近于三轮体空，属于心识修持禅定之后，生起觉受摄持的三轮体空。像凡夫人的三轮体空只是随顺，就是说如梦如幻，我们想一下如梦如幻，然后安住在其中进行回向，这就是相似的。菩萨的三轮体空回向就是真实的，完全获得了初地证悟之后，安住在真实的三轮体空作了回向，这是完全不一样的，这是无毒回向。无毒回向从这里开始真实有了，完完全全就是以次第的方式安住在无毒回向当中，前面的都不行。

这个方面讲的时候，见道在后得出定的时候，一切都是很殊胜的标志。从见道开始到了圣者位，和凡夫位很多是不一样的。看起来好像和现在的很多修法差不多，觉得凡夫人应该也有，这是不一样的。无漏的十善业，还有三轮体空摄持的回向，这方面都是一种不共的功德。

壬三、摄义：

是道智刹那。

前面讲到了见道道智的十六刹那，从苦法忍的第一个刹那开始，然后到道类智的第十六个刹那结束，里面共有十六个刹那。十六个刹那在道智当中，属于见道的智慧。大恩上师这里也讲了无垢光尊者和麦彭仁波切的安立，麦彭仁波切从一个刹那安立的，无垢光尊者是从四个成实刹那安立的。上师老人家说其实都是一样的，无垢光尊者安立四个成实刹那，麦彭仁波切安立一个成实刹那，看起来好像一和四不一样。

无垢光尊者安立了四个刹那，这是从智慧连续性而言。有一部分可能属于无间道方面的，有一部分可能属于解脱道方面的，有一部分可能属于殊胜道方面的。他的智慧不可能就停留在那儿不动了，也是会有延续的，从延续相续的侧面来讲，可以安立为四个刹那。全知麦彭仁波切是从见道当下证悟那一刹那，把那个状态安立是一个刹那，别的方面不算，只是从证悟当下算一个刹那，二者讲的不一样。一个是从他的相续，相续肯定要有连续性。前面是什么，现在是什么，后面是什么。如果见道只是从证悟来看，那就是当下，不讲前面后面的连续性。因此说一个刹那可以，四个刹那也可以。



小乘来讲就是十六个刹那，从一开始次第出现的。大乘有的地方讲，所谓的十六刹那是在一个智慧上面。因为他有十六个行相，所以一个行相一个智慧。十六个刹那的智慧其实就是一个智慧的十六个反体。

在《中观庄严论》《宝鬘论》的注释当中，还有很多地方都有不同的说法。大恩上师在讲记的后面部分也讲了麦彭仁波切、无垢光尊者的观点，其实本体都是一样的。无论如何菩萨见道的智慧没有很大的差别，只不过是苦集灭道对境的法有所不同，缘这些法的本性一一了知，安立了十六个刹那，其实都是一个见道智慧的本身安立的自性。以上讲完了见道的道智。

今天我们就讲到这个地方！

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



《现观庄严论释》笔录

智诚堪布 讲解

第21课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》有八品，就是以八事七十义的方式进行抉择佛陀在般若波罗蜜多当中宣讲的修证空性方法，这也是一个窍诀。佛陀所宣讲的般若法门完全可以让众生成就殊胜的佛果。因为这样可以成佛的般若法门，当时佛陀是针对上根利智者宣讲的，这些人能够生在佛世，本身根机很利，所以佛陀不一定通过很明显的方式进行抉择，这些听众自然而然就可以了解，得到佛陀的加持而领悟殊胜的修行意义，而且有问题还可以直接请教佛。

在经典当中的次第不明显，对隐义也没有明显抉择，不像论典当中以很多品来抉择。论典会把没有次第的归摄成次第、分散的归摄在一起、隐秘的开显抉择等等，这些都是论典的必要性。那谁才有能力来开显？证悟越高越能够通达佛陀在经典当中的意义，在宣讲的时候也能够更准确地表达殊胜的含义。因为初地以上的菩萨现量证悟了实相，所以他们所宣讲的这些抉择经典意义的论典是非常准确的，还有一些是得到了本尊摄持或者通达了五明的圣者等等，反正造论有很多不同的条件。

《现观庄严论》的造论者弥勒菩萨是佛的补处，显现上面已经位登十地。就像我们现在在《现观庄严论》当中学到的一样，十地菩萨的智慧非常深，基本上和佛陀的事业差距不大，因为与佛陀的智慧相似，所以他抉



择佛陀《般若经》的密意非常准确。他不是通过一般凡夫人的分别念或者自己以为应该这样解释。凡夫人抉择的不一定是佛陀的真实密意，对于我们修道、现证般若没有什么实际帮助，而弥勒菩萨等十地菩萨，他们造论就不一样了，的确能够抉择殊胜的意义，也能够帮助我们通达般若波罗蜜多。

在八事当中，前面讲了遍智，遍智用十种法来表示。现在是讲第二事道智，道智是菩萨的智慧，菩萨的道智就是获得遍智的因。首先获得道智，道智圆满了就可以获得佛陀的遍智。对于修行者来讲，首先要了解道智，然后也要通过道智的分支来修学，逐渐生起道智的功德。道智也是通过十一种法来表示的。首先讲遍智是佛智，然后讲道智是菩萨智，后面还要讲基智，就是万法本性的了知，这是由果表示因，先把果讲完之后，再讲它的因。道智证悟的是什么？道智证悟的就是万法的本性，也有这种安立的次第。

讲道智时是用十一种法来表示的，哪十一种法呢？首先是道智分支，获得道智的分支很重要，了解并修学这个分支就可以逐渐生起道智，也就是说如何了解它的因、条件，这是必须要学习和通达的。然后讲了弟子声闻道，这是菩萨的智慧所了解的，即菩萨智慧当中对于声闻道的通达。后面又讲了麟喻道智，就是了达麟角喻独觉所证悟的本性，这些都是菩萨智。虽然这是弟子声闻道，那是麟喻缘觉道，但是这些只不过是菩萨对于声闻缘觉境界的了知，即菩萨的智慧对于声闻和缘觉智慧的了知。

讲完了菩萨见道的道智，然后安立了修道的道智，今天是学习修道的道智，后面还要学习后得和入定位的修行，比如说胜解的道智和胜解的功德、回向随喜，这些方面都是属于后得修法和功德。后面还要讲入定位主要是修行的道智和清净的道智，这些都是属于入定的。

我们了解完之后就会知道，菩萨的道智到底是什么情况，在这里已经安立了。当然这是直接安立的菩萨道智，属于一种无分别智慧的本性，他已经完全现见了无分别智，对于法界等等都有殊胜的了知。我们通过学习大概了知菩萨的功德之后，对于即将要修学或者现证的方面也会有所了解，而且对于已经现证道智的菩萨也会生起真实的信心，而不是比较空洞的信心。我们的信心到底是通过什么基础生起来？听到别人称赞观音菩萨、文



殊菩萨或者佛陀的功德了不起，这时候就生起了一个信心，这是一种比较笼统的信心。真正来讲，对于佛陀到底具有什么功德？自己想来想去也想不出来一个具体的功德，觉得可能是吧！非常的笼统。或者说对于菩萨有什么功德，菩萨的道智从初地到十地到底具有什么样的体性、功德？我们根本不了解，就不是很扎实的信心。如果我们要真正生起信心，也必须要了解佛陀到底具有什么体性。前面我们对遍智的十种法学完之后，就会对于佛陀的方方面面有所了解。

在不同的经论当中，对于佛陀的功德也是从不同的侧面描述的。有些从他无为法的智慧，有些从他的事业等等，对于菩萨也是一样的。既然我们要对菩萨生信心，僧宝的菩萨到底具有什么样功德，值得我们对他生信心？或者说我生起的信心到底有没有质量，这是在什么基础上生起的信心？都是不一样的。你生起信心的所缘境和能够帮助你生信心的要素，随着了知得越多，所生的信心也就越深越广，具有实质。如果你所生信心的对境很空洞，就是很概念化的东西，非常笼统的状态，这种信心也没办法非常坚实。

我们对于三宝要生信心，这也是一种殊胜的方便。我们对于现在投入时间精力所修的道，也能够知道自己最后都会获得这种功德。如果我们对于道智的本身了解得越多，也会对于自己现在的投资以后会获得的回报了知得越清楚。逐渐我们的疑虑越来越少，获得功德的心越来越迫切、兴趣也越来越大，这时候我们也会愿意抛弃无关紧要的东西，而把自己主要的时间精力放在为了获得智慧所作的努力上面。这是非常殊胜的，而且也是帮助我们生起出离心的方便。

生起出离心就是看破现在我们所牢牢执著的东西，然后去追求一个更有利益的，可以出离轮回或者我们现在心态的状态。有时候我们认为轮回就像这有一个地球，这个范围叫做轮回，从这出去之后就是出离轮回了。虽然可以这样认知，但是真正的轮回就是我们的分别念，内心当中的贪嗔痴、我执、无明、业，还有业所感召的果，这个模式叫做轮回。如果我们了解了之后，就会知道出离自己内心当中的无明、烦恼、我执、业和果就是出离轮回。我们要对于自己的身心，还有轮回和出离轮回都有一个清楚的认知，了解得越清楚，越愿意投入资源去现证出离轮回之道。我们认为



这是完全值得的。如果我们在修道的时候还有疑虑，可能会想投入时间精力到底值不值得？如果不了解，虽然在投入，但是在我们修道，想要获得功德的同时，心里也在执著别的东西，这样就会产生互相牵制的作用。一方面我们想出离，一方面又想回来。朝解脱道走了两步，又回过头来看看轮回，好像也不错，再回来安慰一下轮回，然后再走几步，反复这样总是走不远。

为什么会出现这个情况呢？我们对于将要获得的解脱认知不是很透彻，对于轮回的认知也不透彻。虽然好像都有点认知，但是都不透彻。因为认知不透彻的缘故，所以往解脱道走的时候，没有义无反顾的心。然后对于轮回的认知不透彻的缘故，舍弃轮回也没有义无反顾的心，就在中间飘来飘去。

我们学习这些大论也有一个作用，对于出离轮回、看清解脱都会非常的清晰，能够帮助我们认知，这是很重要的。当然这里的修法是菩萨真正的现证，对我们来讲，能够做多少就做多少，这里的回向、随喜、胜解的修行等等，虽然我们达不到见道菩萨、修道菩萨那么高的标准，但还是可以修。这些修法对调伏相续当中的烦恼、认知法界都有作用，我们能做多少就做多少。

这些论典的境界虽然离我们还很远，但是对于塑造我们整体的智慧有很大的帮助。一个人所学的东西，有些是学了马上能用，比如谋生技能，你要去参加工作，公司给你搞了一个三个月的培训，培训之后马上能用了；有些学了可能也没什么用，比如我们在学校学的东西，真正来讲能够用上的还是不多，但是学习的整个过程对我们智慧的成熟或者视野的扩展都有帮助，否则你的思维方式就会很狭隘。虽然很多是没什么用的，但是你学的过程当中，锻炼了智慧，智慧的广度、深度在学习过程中就会得以开发，我们学习这个也是有相似的道理。

学习佛智、空性和菩萨的境界对凡夫人来讲有什么用，现在能用上吗？不一定都能用得上，能用的我们就用上，用不上的就把它当成一个让我们的智慧变得深广的途径，这些方面对于一个修行者的综合素质培养也有一定的作用，我们都需要学习。

前面已经学完了菩萨见道的道智，今天要学的是修道。



庚二（已见修行之现观修道道智）分二：一、修道之作用；二、具作用之真实修道。

菩萨的道智就是见道和修道两种，只不过前面分了一个道智的分支，然后是菩萨的道智对于声闻、缘觉的了知是怎样的一种自性。真正的菩萨道智就分了两种，一个就是见道，一个是修道。前面见道学完了，后面都是属于修道的内容。

辛一（修道之作用）分二：一、本体；二、分类。

壬一、本体：

修道的作用就是说获得了大乘修道之后能够产生的作用，菩萨的见道、修道都有它的作用。菩萨所谓的修道是什么呢？所修的主要来讲就是菩萨见道之后，他见到了法界，后面的修道主要是修所见到的法界自性，而修道一定在见道之后。因为你所修的就是见道的内容，至于加行道是为了获得见道的，资粮道也是为了获得加行道在积累资粮，就是一个一个次第上去。

我们现在很多的道友学习佛法的时间还不长，首先是获得资粮道，然后对于和资粮道相关的很多法，我们要逐渐修圆满，到了一定的时间之后，我们自然而然就会进入资粮道，然后在资粮道当中，不断地修行圆满就到了加行道，所有加行道的修法都是为了生起见道的。在生起见道的基础上，后面的修法都是以见道所见的实相为准。以前这些对他来讲都是做准备的，一旦到了见道之后，法界的实相真正已经亲证了，见到之后的所有修行就是以此为基础展开来修行了，后面的修道主要是修法界的实相，然后为了让证悟法界实相的智慧越来越深入，以入定位和后得位很多一系列的修法相辅相成的方式不断上进、地地增盛，这方面就是它的功用。

壬二（分类）分二：一、能依修道之作用；二、所依补特伽罗之超胜作用。

所依就是修行者，比如说在外表上这是张三、李四或者某某菩萨，这是所依的补特伽罗。能依就是修道的菩萨相续当中所具有的功德和作用。一个是所依，一个是能依。

“能依修道之作用”，从修道本身来讲的，不可能在离开补特伽罗之



外，还有一个修道单独存在。虽然讲的时候我们说这是修道，但是我们所讲的修道永远都是在某一位修道的补特伽罗相续当中所具有的智慧。这里也是把这个问题讲得很清楚了，一个是能依，一个是所依。能依修道之作用是从修道本身来讲的，它的载体是什么？“所依补特伽罗”。

比如说修了一定的时间，过了见道，到了修道，在我的相续当中修道的作用是什么回事儿，然后我这个所依的补特伽罗又具有什么功德和利益，就是类似于这种情况。欲界当中的修行者有时从外表看起来可能就是一个普通人，也是一个血肉之躯。有些长得好看一点，有些长得不太好看，他们的相续当中的确具有能依智慧，就是能依修道的作用。修道的修行者有些是在刹土，有些是在人间，即便就在身边，但是到底谁是谁不是，我们也很难分辨。

癸一（能依修道之作用）分二：一、暂时之作用；二、究竟之作用。

子一（暂时之作用）分二：一、成办顺缘之作用；二、遣除违缘之作用。

暂时的修道作用分为成办顺缘和遣除违缘。

丑一、成办顺缘之作用：

遍息敬一切。

所成办的顺缘有两类，第一类叫做遍息，第二类叫做敬一切。第一个“遍息”，这是内在的因。遍息是什么？就是说自己的心普遍地息灭分别妄念。所谓的遍息是整个修道，修道有很长。法本里面讲二到十地都叫修道，如果从比较严格的侧面讲，有些地方讲一个刹那就是见道，有些地方说是十六刹那。前面我们学过了，一刹那或十六刹那都是在入定位。见道本身不分入定和出定，就是在入定当中，见完之后一出定就是修道了，也没有反复见道的这种情况。就是说见了道之后，还没有见圆满，然后出定之后修段时间入定又见道，基本上是没有这样的。虽然很多时候都是见到实相起定之后就到了修道，但是他仍然属于一地，一般就是这样安立的。

这也是属于见道的部分，真正来讲，虽然起定之后已经属于修道了，因为不会返回见道的缘故，但是在二地以后安立修道，因为初地毕竟是在见道之后，延续一段时间，范围可以包含在见道的后期，或者见道到二地



之间的修行。息灭一切分别念很长。我们从二地到十地之间都有遍息，就是说息灭一切分别妄念。从二地到十地之间的整个过程来讲，就是息灭分别妄念的过程，最后来讲完全都要息灭。

还有一种所息灭是什么？分别妄念。我们以前如果学习过一些断证的安立就会知道，在菩萨后得位时，他其实还是有分别心的。在根本慧定的时候，他是安住在无漏的无分别智，这时候没有分别心，安住在分别心的自性当中，完全相应于无分别智慧，起定之后没有安住无分别智，分别识还是会现前。因为真正的分别识要到佛地彻底灭尽，所以在菩萨地出定位的时候都有分别识，这是花那是佛陀等等，这方面的心识在后得位还是会生起的。

为什么这里说遍息，息灭一切分别妄念又是怎么回事？我们前面讲了，修道的过程很长，有入定也有出定，入出定都有。我们说息灭分别妄念可以说入定的时候，息灭一切，完全安住在无分别智，出定之后，为了息灭一切的分别再来积累资粮，从整个过程来讲也可以这样理解，或者说他入定的时候没有分别念，出定的时候安住在一种真实的善心状态当中。前面我们讲过，这是逐渐把所有心识息灭的过程，在修道的过程当中就会完成，它的范围很广、时间也比较长。还有一种理解是分别妄念，就是说妄念逐渐就息灭了。

菩萨在修道位的时候，会不会有一些凡夫人的妄念？凡夫人的妄念是没有的，他们从这个侧面来讲，也可以叫做息灭了妄念，属于凡夫人的妄念他们已经息灭了，这也是属于修道。他们虽然也有分别念，但是分别念都是相应于佛果和利他，完全没有凡夫人那些衣食住行方面的执著、分别念。从这个侧面来讲，也可以叫做息灭一切妄念。

菩萨的智慧是入定生起无分别智，起定之后完全就是入定法界的等流，完全没有粗大的分别，都是通过智慧来摄持的，具有很强实执的分别妄念完全不会有，从这个方面来讲也能够理解。一般的初学者凡夫人没有这些顺缘，他们的分别念很粗大分别妄念也特别多，和贪嗔痴、轮回相应的分别妄念特别多。菩萨在修道的时候没有这些分别妄念，这也是我们了解的菩萨顺缘的一种作用，只要是生起了修道之后，就会有遍息一切分别妄念的功用。



第二个是“敬一切”，就是说敬礼外缘。前面是内在的因，分别妄念息灭了。它的顺缘是什么呢？敬礼外缘的善知识，就是说包括佛陀在内，还有给他宣讲教法的菩萨、善知识，修道的菩萨对一切能够宣讲取舍的善知识非常地恭敬。这样说明什么呢？从另外一个侧面来讲，主要是修道的菩萨相续当中的傲慢心没有了，如果相续当中没有傲慢心，当然就不会认为虽然他给我讲过取舍之道，但是根本不如我。菩萨的相续特别调柔，没有傲慢的缘故，自然而然会敬礼一切给自己宣讲取舍道理的善知识。不单单是给自己宣讲取舍道理的，对给其他众生宣讲取舍道理的善知识也会非常恭敬。

我们在修学的过程当中，也应该知道虽然这是菩萨修道的功德，但是作为凡夫人修行者，因为我们正有这样的烦恼和习气，所以大恩上师经常给我们教诲，菩萨都会敬礼一切对自己宣讲取舍的善知识，凡夫就更应该敬礼了。因为凡夫人相续中有一种颠倒妄念，本来应该敬礼，完全不去敬礼。本来自己没有资格生起傲慢，相续当中有傲慢本身不是你生傲慢的资本，而是一个应该惭愧的地方。凡夫人就是这么颠倒，我们很傲慢，就是觉得自己不得了，这是我们的烦恼属于应该羞愧的地方。作为一个修行者来讲，经常习惯性地反观自己很重要。反观什么呢？习惯性地反观自己的过失，一定要经常看自己的过失。

如果我们去找，肯定找得到的。有时候觉得自己好像找不到过失，只不过是不愿意去找而已。真正稍微留意一下，会发现很多过失。尤其是和法本对照的时候，好像真正的功德没有一个达标，每个过失都是圆满的，就是这样的情况。我们经常性地反观自己，观察自己的过患，观察别人的功德，逐渐傲慢心就会息灭，谦卑心就会生起来，这是我们修道的必修课，而不是选修课，必须要这样去修。

既然是必须要修的，我们就要有意识地刻意去做，我们内心当中的傲慢心是天然任运的产生，有时候我们管都管不住，如果不管它，会更加放任自流。我们要把反观自心、调伏傲慢当成一个习惯性的动作。当我们看不起别人的时候，马上就要去想自己是怎么样的状态，凭什么看不起别人；当自己傲慢的时候，应该想自己有什么资本傲慢。修行一旦习惯了之后，就会比较容易了。如果我们经常性地这样去观察，就会在内心当中真正地



生起越来越谦卑的功德，这是很有必要的。

丑二、遣除违缘之作用：

能胜诸烦恼，祸患不能害。

遣除违缘也是分了两个，一个是能胜诸烦恼，一个是祸患不能害。烦恼是属于因位的，祸患是属于果位的。也就是说因位和果位的违缘都不能害修道的菩萨，就是说这些违缘在修道菩萨的相续当中都是没有的。

第一个，“能胜诸烦恼”，能够战胜贪嗔痴等根本烦恼、随烦恼。我们都知道在七地末尾，烦恼逐渐地没有了。一地到七地的时候，菩萨相续当中还有烦恼障的种子，现行是没有的。我们说能够战胜贪嗔痴等烦恼是从它现行的侧面，现行就是比较明显的。比如说凡夫人的烦恼属于现行的烦恼，就是比较粗大的，现在外面的，它的形象是比较明显的。一般现行的烦恼就是属于出现在外面的能够体会到的烦恼。

菩萨有没有这些现行的烦恼呢？菩萨没有现行的烦恼。为什么呢？他让烦恼现行的因缘不齐全。烦恼现行有三大因缘，第一个是相续当中有烦恼障的种子，一地到七地的菩萨相续当中，多多少少都还有烦恼障的种子。第二个是对境现前，菩萨在世间当中肯定也有对境。第三个是非理作意。菩萨没有非理作意，不会认为这个对境是非常好的，值得拥有的；那个对境是非常让人讨厌的，应该远离，没有这样的非理作意。菩萨在见道的时候，已经证悟了实相，了知对境真实的状态。如果对它的实相已经了知了，就不会再产生颠倒的分别念。其实非理的作意就是颠倒分别念。对于不该生贪的生贪，对于不该生嗔的生嗔，都是非理作意。

生贪和生嗔的原因是什么呢？不了解万法的本性，不知道它本身就是空性，无所贪、无所嗔的。如果不了知，就会产生非理作意。菩萨恰恰是了知了万法的本性，他已经知道了这不是什么所贪的对境。虽然对境是现前了，但是菩萨对于对境的实相完全了知了，知道它就是一个空性的自性。因为他对已知的空性，没有发现有什么可贪、可嗔的自性，所以根本不会生起现行的烦恼。虽然对境也在不断地现前，但是在不断现前的同时，也在不断地了知对境的本性。他怎么会有机会生起非理作意呢？如果非理作意不生起，生起烦恼的三个因缘就不会齐全。对境对菩萨来讲，不是一个生烦恼的助缘，就是一个对境而已。就是说没有催化剂，烦恼障的种子



也翻不起来。就像你把西瓜、稻谷的种子放在箱子里，这是不会发芽的。同样菩萨的相续当中，虽然有烦恼障的种子，但是不会现行。就是因为他们了知了万法的实相，不会再对于本来不应该生贪生嗔的对境生起贪嗔。

凡夫人不是这样的，我们的三大因缘经常具足。我们要学着去调伏烦恼。对于烦恼障种子是没办法的，菩萨在七地之前，也是暂时没办法。我们不用管，现在肯定是动不了它。除此之外，还有两个因缘，其中的对境该远离就远离，该避开就避开。有些是可以避开的。你自己接近某人或者某个环境，有可能让我生贪或生嗔，那就尽量地避免。这是从外缘的侧面避免生起烦恼。如果对境不现前，我们就不会因为看到了对境，而生起非理作意，这方面该远离就远离。

还有要尽量地调伏非理作意，这方面要去压制它。我们看到外境的时候怎么办？虽然有时候外境倒是没有，但是会在第六意识面前出现一个形象。我们就要通过空性、因果的正见，了知如果我生起烦恼的过患很大等等，反正就是通过佛法来调伏，把它的作用减到最低，这就是一种压制。在压制的过程当中，让粗大的烦恼不现行，争取到修行的机会和时间。一方面可以压制，把烦恼的程度减低，让它不生，一方面也是一个训练，就是调伏烦恼的方法。

菩萨一到七地之前，也可以说能胜诸烦恼。从贪嗔痴不现行的侧面来讲，他已经完全战胜了。虽然到了三清净地还是修道，但是那个时候连烦恼障的种子也没有了。一切的根本烦恼、随烦恼，都是可以战胜的，这是修道的功德。

第二个，“祸患不能害”，这是果位的痛苦。“祸患”属于痛苦，这些痛苦、祸患也不能够伤害修道位的菩萨。为什么呢？从某些方面来讲，他的内心当中现证了实相，而现证实相本身有巨大的力量。因为力量巨大，所以导致外在的地水火风、人非人等等，都没办法伤害他。就是说里里外外的所有违缘、痛苦不会对修道的菩萨产生伤害。这是他的一些殊胜的功用，这样遣除违缘的功用，不是我们现在所能够想象的。

前面我们讲，一个菩萨入定的力量非常强大。不要看他坐在那里打坐，是不是他的仇人、人非人或者魔鬼有可乘之机？这是完全没有的。他的本身具有现证实相的巨大功德，还有很多外在的护法神、天神，也会对于入



定菩萨自动地去守护。有时候他们也并不需要守护。比如说我们说大鹏金翅鸟是佛陀的护法神，虽然有些佛像上画了大鹏金翅鸟，还有四大天王在佛陀的四周守卫着，但是我们说佛陀到底需不需要保护呢？佛陀本身不需要什么保护，有些天人愿意主动去做，通过供养自己的能力对佛陀做一些守护，他就可以集资净障。虽然菩萨他不需要谁来保护，但是很多人愿意保护他，非常乐于去做一个保护的样子，他可以得到利益，觉得这样去做护卫是值得的。除了很多他自身功德的护卫，还有其他天人、护法的护卫，这些都可以让他不受到伤害。地水火风、非人等等对他来讲都不会有伤害。

如果我们现在对地水火风、怨敌的伤害非常畏怖，感到厌离，应该发愿一定要成为修道的菩萨，成为了修道的菩萨就会远离这些。这方面也可以算是一个发起修道的因。有时我们想要往生极乐世界，就是娑婆世界太苦了，任何事情都没有办法随心所欲。看到极乐世界的功德时，极乐世界基本上都是随心所欲、心想事成的，有这么好的地方，那我就要去。可能还没有有想到，极乐世界其实是一个能够让自己快速获得利益众生能力的地方，就是认为这里是一个避难的地方，能够让我远离一切痛苦，这种心态虽然不太圆满，但也是最初一个发起的动力。去了之后就会发现，这里除了是一个没有痛苦的地方以外，还是一个培训菩萨的大本营，帮助菩萨返回人间利益众生的一个培训基地，那个时候就可以接受，这方面不要紧。如果现在你和他提前说，你到了极乐世界就是为了更好地回来，他可能就不干了。这样的话，我还是干脆不去的好了，或者说应该找一个不用回来的地方。打听来打听去，听说小乘的无余涅槃可以不回来，他可能就进入小乘道了。

有些时候给他讲得太清楚了，反而会不愿意去；如果给他讲得笼统一点，这个地方就是没有苦，一切心想事成，你想什么就能得什么，他的脑海里面浮现出很多自己现在得不到的东西，就会想去了之后都可以得到，然后开始发愿。去了之后发现了真相，通过极乐世界的能力和心态的转变，去了之后发现不是这么回事，他会不会后悔了，要回去呢？这是不会的。到了极乐世界之后，通过阿弥陀佛的愿力、极乐世界的加持力，众生的心态也会改变，和现在的心态完全不一样了，自然生起和整个极乐世界的器界情界相顺的状态，心自然调顺，不会再对于欲界有什么希望。就像难陀尊者到了天界心都变了。他在人间那么贪爱的妻子，到了天界之后，



在他的脑海当中都成了盲眼母猴的状态，就没有什么想法了。到了天界当中，人的心态都会如是的转变，何况是阿弥陀佛的极乐世界！通过长时间的发愿、回向，加持自己往生的心当然自动会转变，我们不用担心去了会不会思凡。

以前的有些书里说，神仙思凡了，贪著人间的快乐，想要下来。可能在一些书本里有这样的描述。实际情况中绝对不可能有。到了天界见到那么圆满的状态，怎么可能还想要返回人间？就像一个人好不容易从粪坑里面爬出来了，他会不会还想回到粪坑里面？这是不会的。这种环境是我们想象不到圆满，而极乐世界比天界还要圆满无数倍，心态是完全不一样的。从这方面讲的时候，凡夫人修到一定的程度，自然而然就会产生和这方面相顺的状态，就是说对于这些修法一旦相应了之后，一切的障碍就不会再有了，功德也会自然而然地生起，达到比较圆满的状态。我们应该如是地了解。

前面讲了，如果我们厌离现在今天感冒、明天发烧，天天吃药打针，经常受到伤害的身体，也可以作为一个最初修菩萨道的动力，这是没问题的。很多人最早修菩萨道也是看到了发菩提心的功德这么大，为了得到这个功德而发菩提心，都是愿自己得到利益，这方面看似有点矛盾，其实不矛盾。佛经当中讲，“先以欲钩牵，后令入佛智。”先给你讲这些喜欢的，相应于你自私自利的分别心。如果刚开始给你讲得很深，可能你就不愿意趣入了。

这可以作为一个趣入菩萨道的因，现在世间当中有很多痛苦，比如夏天特别热，冬天特别冷，地水火风、战争，到处都是恐怖。如果觉得非常不好，想要摆脱这个状态而发誓修道。虽然和真正一心一意利他刚开始可能还有一定差别，当他修了一段时间以后，会发现自己一个人摆脱没有意义。既然我愿意摆脱，其他众生也是一样的，他的思想升华了之后，状态就会不一样，不单单是自己摆脱痛苦，而且也愿意帮助其他众生摆脱，这也是在这个过程当中逐渐获得的。

子二、究竟之作用：

前面是暂时之作用，现在是究竟之作用。



菩提...

当然是一定会获得菩提的，菩提就是觉悟，觉悟也有好几种，有声闻菩提、缘觉菩提和佛菩提。一般来讲，菩提都是指究竟的果位。菩萨叫不叫菩提呢？菩萨是菩提的因，严格来讲不能把菩提的名字安立在菩萨上面，三菩提当中有声闻阿罗汉、缘觉阿罗汉，为什么没有菩萨呢？因为佛菩提的因是菩萨，菩萨还没有获得无学，只是觉悟的因而已。我们可以叫菩萨觉悟的勇士或者觉悟的心识，从这方面安立了一个觉悟的名称。因为他的道还没有圆满，所以不能叫做真正的菩提。就像不能把小乘预流向、预流果安立菩提的名字，只能把阿罗汉、缘觉、佛果安立为菩提一样。学道位只是菩提的前因，这方面也有近因和远因。如果不严格的话，菩萨也可以叫菩提，因为他毕竟是觉悟的一部分，所以也可以这样叫。如果严格来讲，真正的菩提是安立在果位，而不是因位，菩萨一到十地都是因位。

这个地方的菩提就是圆满的菩提果位，获得佛果之前肯定是菩萨道，而且是菩萨道中的见道和修道，修道离真实的佛果最近。因此究竟的作用就是获得菩提。如果我们获得了修道的道智之后，很快也就可以获得菩提果位。大恩上师这里也引用了《般若经》当中的一些说法，如果菩萨愿意的话，七天就可以成就佛果，这是非常快的。获得菩提的果位就是他的究竟作用。

癸二、所依补特伽罗之超胜作用：

...供养依。

前面是能依修道之作用，下面是所依补特伽罗之超胜作用。什么叫“供养依”呢？注释中说不但安住于修道境界的补特伽罗本人值得供养，连他所住的地方也成为一切人天的供养之依处。他所住的地方尚且能够成为人天的供养处，那么这个人本身更加会是一个供养处了。因为他的相续中有道智功德的缘故，所以他的身体会成为人天的供养处，不单单是他的身体成为供养处，连他的用具、住处等等都会成为众生的供养处，从这方面来讲非常的超胜。修道菩萨的殊胜功德导致了居住的地方、自己的身体，甚至于用过的东西都成为供养处。比如释迦牟尼佛以前成道的地方，以及圣者们以前修行的地方。大恩上师也讲了像莲花生大士以前修行的青浦，无垢光尊者闭关修行的刚日托嘎，六祖住过的曹溪，还有全知麦彭仁波切、



法王如意宝住过的地方，这些地方都会变成后人朝拜的圣地。圣者住过以后遗留了很多信息，把这些加持留在了那里。如果能去朝拜，自然而然就会得到加持，生起信心福德、清净罪障，还有很多殊胜的功德和必要。这是因为圣者内心当中的对于万法的本性了知了之后，所以这里就会成为一个殊胜的供养处。

还有大德们留下来的法衣、头发或者火化之后的舍利。都不是一般的東西。从世间角度来看，这些衣服留下来，可能就是放在纪念馆里面，这是以前的某某名人坐过的椅子、睡过的床、穿过的衣服、用过的碗。大家去看看，然后可以缅怀一下。大德们是不是单单为了让大家缅怀一下呢？除了缅怀以外，也可以得到利益和加持。这是他们证悟了实相之后，留下了成为的殊胜供养处。如果我们去朝拜或者供养不仅可以生起福德，甚至可以直接成为证悟的因缘。有很多成就者就是在朝拜的过程当中生起了证悟。麦彭仁波切的传记里面也有记载，他年轻去卫藏朝圣的时候，在以前莲花生大士住过的罗渣卡崔那朝拜获得了加持，连续在七天当中处于明空无二的状态当中，他说这是圣地的加持。很多大德在圣地当中，都会生起和以往不同的一些证悟和功德。

朝拜圣地者如果本身有一定的功德。比如平时精进地积资净障，修持菩提心、空性，对于上师的信心也很强烈，这些是主因，如果他把这些因缘修的很好，再带着这些因素去朝圣的时候，通过圣地的加持，他就可以生起证悟。如果这些主要的因素欠缺，朝圣就不一定能够产生这么强烈的感受，或者得到这么殊胜的加持，一些潜在的加持肯定可以得到，甚至也会成为证悟的助缘。这就是圣者的发愿力和不可思议的证悟力量所导致的，这是供养依。

上师讲前辈们的一些住所、法座，如果能够留下来，对于后代的修行者们有很大的帮助。一般人没有这样的加持力，只有这些具有殊胜发愿的大德住所、用具才有加持力。

修行者当中也有很多不同的根机，有些人非常迷恋加持品，胜过闻思修行；有些人对于法义方面非常有兴趣，但是对加持品不感兴趣。上师老人家说这两种人都是有所偏颇的。我们既不能过度迷恋加持品，也不能完全不相信加持品的力量。一方面我们要闻思修，一方面我们也应该知道加



持品的力量的确很大。为了给我们做一些示范，很多具有证悟的大德也经常戴着一些加持品，把自己根本上师、传承上师的加持品经常带在身上。我们也是一样的，如果能够经常把加持品带在身上能够自动遣除违缘，也可以不断地生成福德。这方面的利益非常大，能够加持我们的相续逐渐转变，让我们的相续逐渐和道相应。我们既要不断闻思修，也要通过加持品的力量逐渐增长我们的福德。

如果一个人完全不想投入精神修行之道，仅仅佩戴加持品也是有帮助的。比如说不信佛的人，他戴一个般若摄颂的挂件在身上，有没有利益帮助呢？肯定会有。因为加持品本身就有功能，只不过可能一个精进闻思修空性的人和一个完全不信佛的人戴摄颂完全不一样。就像带着信心去朝拜金刚座和去金刚座旅游肯定不一样，无论如何都有利益。因为这个地方本身就是具有力量的。

辛二（具作用之真实修道）分二：一、后得福德自性有漏修道； 二、入定智慧自性无漏修道。

前面修道的功用讲完了，下面是具作用之真实修道。具有作用的修道是怎么体现的呢？从后得位和入定位两方面来进行安立。前面我们说有十一类法，道智分支、弟子声闻道、麟喻独觉道、菩萨见道和修道功用这五个已经学习了，剩下的六个就是属于真实修道当中后得和入定位里面所包括的。我们在第一品略说的时候已经把十一类法已经分完了，如果忘记了，我们再返回头去看一下略说，在缘起品的时候，讲道智把十一个法分得很清楚，在此处的科判中并没有把十一个分别标的很清楚。

具有作用之真实修道就是把后面的胜解修道、胜解修道的功德、回向修道、随喜修道、修行修道和清净修道六种分为两类。第一类是后得，第二类是入定。首先是后得福德自性有漏修道，然后是入定智慧自性无漏修道。两个科判一个后得，一个是入定。后得是什么呢？就是起定之后所获得的。它是针对什么呢？针对入定和入定的后得，就是说起定之后所获得的功德或心态，这是一个术语。如果我们学的多了之后，一看后得的时候，就会知道这是菩萨相对于根本慧定的一种安立。凡夫的禅定不叫入定和后得，就是起定。菩萨一般来讲就是入定和后得，这个定是根本慧定，它是福德的自性。这里有几个信息。一个是后得，一个是福德自性。在后得位



的时候主要是积累福德自性的资粮，比如说布施、持戒、安忍、精进、智慧、禅定主要是在后得位的时候修，这样就可以增长很大的福德。

增长福德的必要是什么？增长福德的必要是为了让他更深的入定。菩萨的修行还没有圆满，入定到了一定时间，第一，他必须要起定利益众生，就不会很长时间的安住在定当中。第二，因为他的资粮不够，所以也没办法一直安住下去。安住了一段时间，他的福德支撑不了了，就会出定，出定干什么？积聚福德，然后再通过积聚的福德重新入定，通过这样入定起定的相互帮助。菩萨在修法的时候，尚且会因为福德还不圆满，没办法继续安住，何况是凡夫呢？如果我们的福德不够，不管做什么事情都是难以成办。闻法到了一定时间，肯定就不想闻了，思维、打坐也是没办法持续，这些都是福德不够的缘故。不管怎么样，我们对于福德自性的资粮和智慧自性的资粮两方面都要著重。这是福德自性。

第三个信息是有漏。上师讲了这里和《俱舍论》里讲的有漏、无漏不是一个意义，定义完全不一样。《俱舍论》里的漏是烦恼的意思，具有烦恼的自性叫有漏。无漏是没有烦恼，或者漏的意思就是说生起烦恼会延续，这是有漏的自性。无漏的自性是虽然生了烦恼，但是它不会延续。也就是说，小乘的圣者还没到阿罗汉之前，他在起定之后，还会生起烦恼，但是烦恼不会延续，不像凡夫人一样生了烦恼之后像滚雪球一样越滚越大，最后大得不可收拾，导致造下大罪业，这是不会的。虽然小乘的圣者还会生烦恼，但是不会延续，很快就会灭。有些地方讲，就像雪下在了很热的钢板上面，雪落下来之后很快就化了，不会延续。凡夫人就不一样了，凡夫人的烦恼生起来就会延续，这是无漏的一种。

不是说所有的无漏都生了烦恼以后延续的，有些无漏是这样的情况，真实的无漏就没有烦恼了。阿罗汉是无漏，他不会再有烦恼，烦恼障的种子已经断尽了。还有一种无漏是什么呢？比如说学道位的圣者有无漏，但是他也有烦恼，只是他的烦恼不会延续，生了之后很快就灭了，没有延续性。而凡夫人不一样，会一直延续。这是《俱舍论》里面的有漏和无漏。

这里的有漏和无漏是通过入定和出定来安立的。上师讲了这里应该按照有分别和无分别来理解。有漏就是有分别，无漏就是无分别。因为入定位是无分别智，它不是识，已经是无分别智慧了，心识的本性就是智慧，



无别智慧已经现前了，完全符合入定位的境界。起定的时候，他就带着入定的功德起来了，起来之后还是有分别。因为他带着根本慧定的证悟起来的，所以他不会有有实执，而是自然而然地安住在如梦如幻的境界。

虽然是如梦如幻，但是显现还有。这是人、那是花，这种分别念还是有。就像前面我们讲的一样，他有心识，很多粗大的妄念没有了，烦恼也不会生起来。分别心就很多，心识是一个总体的概念，心识上面有很多不同的意义。比如说烦恼是心识的一种，信心也是心识的一种，其他的很多都属于心识，在心识当中菩萨通过入定的智慧，心识里面最粗大的颠倒心识早就没了，比如怀疑、邪见等心识不会有。然后粗大的烦恼、贪欲等等，在出定的时候也没有了。还有无漏的心识，圣者的智慧和这里不一样。有时候我们说无漏是说它是属于无漏所摄持的。他带着入定位智慧的出来，就是和无漏相应的。这时候还有信心、菩提心等分别，所以菩萨出定位、世俗菩提心起定位的时候，还是起作用，不断生起增长他的世俗菩提心。这些都是属于心识的自性。

这里面讲了，后得有漏主要是指有分别，入定属于无分别，就是安立为无漏。有漏和无漏有几种安立的方法。在《现观庄严论》当中，大乘道的有漏无漏是通过入定和出定来安立，主要是有分别和无分别。无分别有两种，即无分别智和无分别识。凡夫人有时也是属于无分别识，比如前五识都是属于无分别识。此处不是指这个意思。不可能说菩萨入定位还产生眼识等无分别识，这是属于一般凡夫人的无分别识。还有一些是没有粗大的分别，比如说修禅定的时候，粗大的分别不会有，比如二禅以上没有寻伺，也不是这种分别。还有一种就是指自性无分别，石头等无情法本身就没有心识，也是无分别。

这里的无分别就像《辨法法性论》里讲的一样，指的是无分别智慧。在讲无分别的时候，虽然都叫无分别，比如石头、木头等无情物叫做自性无分别，还有一种无分识叫做无分别识，比如前五识，还有二禅以上没有寻伺，虽然也可以相似安立无分别，但是它们都不是菩萨真实的无漏的无分别，无漏的无分别一定是无分别智。

壬一（后得福德自性有漏修道）分三：一、后得资粮自性未生令生之因——胜解修道；二、已生令不退之因——回向修道；三、未退



令增长之因——随喜修道。

这里把后得福德以三大类来进行安立，因为这三类增长福德非常迅猛、快速的，所以这里就把三类福德自性的修行安立为后得的修道。分别看科判就会很清楚，第一是未生令生起，第二是已生令不退，第三是未退令增长。学过《入行论》的人会比较熟悉，菩提心也是未生令生起、已生令不退、未退令增长的情况。

后得资粮的自性如果没有生，就让它生起来；已生的时候，令它不退失；不退失的基础上，再再地增上。既可以说是初中后，也可以说是三种自性。未生令生起的因是胜解修道、已生令不退的因是回向修道、未退令增长的因就是随喜修道。初学者对这三种因多多少少也可以相应于自己的见解来进行修持。

首先我们可以根据现在所学的正法来产生一些胜解，并以此作为胜解修道的远因。然后我们每天也在做回向，通过自己学习佛法的深入，回向也在不断地调整。刚开始学习佛法和学法五年、十年之后的回向肯定是不一样的，这个前提是你要不断地学习。刚开始学的时候，很多都不懂，不知道怎么回向，也对要回向的地方不太明确。刚开始的回向夹杂了太多的自私自利和轮回的思想，后面通过修行，逐渐就可以不断地增上。最后是随喜，我们现在逐渐通过修学调伏了自己的嫉妒心之后，也可以逐渐地做随喜的修行。这方面不能叫做修道。虽然我们可以做一些回向、随喜的修法，但修道是这里的专用名词，修道是指见道之后，已经是非常高了。

癸一（后得资粮自性未生令生之因——胜解修道）分二：一、真实宣说；二、宣说彼之功德。

子一（真实宣说）分二：一、总说本体；二、别说彼之分类。

丑一、总说本体：

胜解谓自利，俱利及利他，
当知此三种。

这里的本体就有三种，所谓的胜解修有自利的胜解修道、俱利的胜解修道也就是自他二利的胜解修道，还有利他的胜解修道，当知有这三种。

这三种是怎么分的呢？自利是一地到七地之间，还有我执的微细部分



没有断尽，俱生的人我执没有断尽，俱生的人我执是烦恼障的因，就是说我执和障碍之间是因果的关系。其实烦恼障和所知障属于果，已经形成了障碍。烦恼障的因是什么呢？烦恼障的因是人我执，所知障的因是法我执。为什么说一到七地还有俱生烦恼障呢？因为一到七地俱生的人我执还没有断尽，遍计的烦恼障在见道就已经断尽了，所以说一到七地还有人我执的细微部分，它的种子部分还没断尽，所以说他相续当中还有相应我的成分。我和自己的利益是相关的，虽然我爱执早就没有了，但是俱生的我执还是有的。因为一到七地还有染污自性的缘故，所以他在后得位时的修道叫做自利的胜解修道。自利胜解修道的胜解可以成为自利法身的因。

俱利是八地和九地。这是在八地以后，到了七地末尾，最后一分的俱生我执会断尽，八地一现前俱生烦恼障断尽，然后俱生我执也断尽。八地以后叫清净地。第一个安立清净地的因，染污的部分没有了，烦恼障、人我执都是染污部分，这些断尽了就是清净；第二个安立清净地的因，一到七地菩萨位在起定的时候，还见不清净的显现，凡夫人所见到的器情世界山河大地等等就是不清净的显现，一到七地在起定以后还见得到。八地之后见不到了，全是清净的刹土了。在八地之后才有，从这个侧面来讲也可以叫清净地。就是说他已经断尽了染污意识，断尽了烦恼障、俱生的人我执，获得了自他平等的殊胜境界，这种胜解是自性身的源泉，所以叫做自他二利的胜解修道。自他二利，一方面来讲已经获得了完全自他平等境界的缘故，就是自他二利的胜解修道。色身法身等三身无二叫做自性身。自他二利的胜解修道就是这样安立的。一方面来讲，自他平等的缘故，既有自利的成分，也有利他的成分。然后是第十地，因为它已经和佛地很接近了，这种胜解是利他色身的源泉，所以它叫做利他的胜解修道。这方面就安立了三种胜解修道。

这里的胜解，就是指那种不退转的信心。他在起定后得位的时候，安立这样一种不退转的信心。比如说《定解宝灯论》当中的定解，其实也是一种胜解，这些定解或者胜解都是安立在后得位，入定位没有定解，也没有胜解，只是安立后得。入定位的智慧是定解的来源，它见实相法界。入定位无分别智慧所现证的自性在出定位之后，心识现起的时候，自然而然会对他所见的产生胜解。入定的时候不安立信解，因为他是亲证法界，所以不存在什么信解的问题。信解一定是在不安住这个状态，起来之后，对



于他曾经安住的实相产生一个胜解。在《定解宝灯论》的注释，以及《光明藏》等很多地方都讲定解是后得安立的，它不在入定位安立，只是后得的境界。因为信解是一种信心，它是心识的缘故，如果在无分别智当中安立的，没办法安立信心，信心是一种心所法，所以说定解或信解只是在后得位安立的，入定位安立不了。

入定位的是相似的定解，为什么是相似的定解？从它现见实相的角度来讲，它很确信，没有怀疑，虽然从这个侧面来讲也可以叫做信解，但这不是真实的，真实的信解它是一种心所法，而入定位没有心所。麦彭仁波切在《定解宝灯论》的注释里也是这样安立过，所谓的一种信解就是这样的。这就是三种胜解修道。

丑二、别说彼之分类：

各有下中上，别别为三品，
又以下下等，复各分为三，
共二十七种。

自利胜解修道、俱利胜解修道、他利胜解修道，“各有下中上”，每一个分为下、中、上三品。比如说自利胜解修道分为上品的自利胜解修道、中品的自利胜解修道和下品的自利胜解修道，然后二利和他利的各分为上、中、下三品。

“又以下下等，复各分为三”，比如说上品的自利胜解修道，又分为上、中、下。怎么分呢？就是上上、上中和上下。中品分为中上、中中、中下，下品分为下上、下中、下下。每一个都有九种，总共二十七种。本身是自利、二利、他利，每个分三，三个当中再分三，一个就是九个，三九二十七，总共二十七种，细分就是二十七种胜解。这些自利的胜解都有这样不同的差别和分类。

子二、宣说彼之功德：

“宣说彼之功德”就是宣说胜解修道的功德。

般若波罗蜜，于诸胜解位，
由三种九聚，赞事及称扬。

“般若波罗蜜，于诸胜解位”，对于般若波罗蜜多的自性，“于诸



胜解位”，已经安住在胜解位的菩萨，“由三种九聚”，就是前面讲的二十七种胜解，“赞事及称扬”。谁来赞？谁来承侍？谁来称扬？就是十方诸佛。佛陀对于安住在胜解位的这些菩萨们，分别地以称赞、承侍和称扬进行肯定。

第一个是赞叹。上师注释当中也讲了，赞叹和称扬的不同之处，赞叹就是直接宣讲他的功德，相当于是对菩萨的修行做赞叹和肯定。

第二个是承侍。对于二利的菩萨后得佛陀也会做承侍。比如这里讲的供养或者赐以法语等等九种承侍。因为他们是自他二利者，所以值得承侍。连佛陀也会对他们承侍。

第三个是称扬。佛陀对于安住在他利胜解修道的第十地菩萨称扬。称扬不但是肯定和直接宣讲功德，而且还要替他宣扬，让影响的范围更加广泛。虽然称扬和赞叹看起来差不多，但是赞叹就是直接和他讲“你有什么功德”，而称扬不单单说你有什么功德，还进一步广大的宣传，让很多人都了解他的殊胜功德。对住在胜解位的菩萨就是这样的。

不同的场合对于胜解位的安立不一样，胜解位、胜解行位、胜解地，看起来是一样的，但是这里所说的胜解位是指修道位。他已经是二到十地的菩萨了，名字虽然叫做胜解位，但是和初地之前的胜解位不一样。那个胜解位是对于法界实相还没有亲证，通过胜解的方式来相信而行持的叫胜解行地。胜解位的菩萨主要是指加行道，有时候也包含资粮道。有些地方安立胜解位是这样安立的。

这里面了出现胜解位，这里是指起定之后安住胜解修行的菩萨，他是二到十地的菩萨，就是修道位的。全知麦彭仁波切在《中观庄严论》注释当中就告诉我们，分清场合很重要。同样的词句，意义不一样，就要分清场合。这里的胜解行位或者胜解信，和加行道的胜解行是不一样的，这里属于修道位。我们看到它是修道位，就要自动底把所谓的胜解位放在修道位进行解读，这样就不会和加行道的胜解混淆。

这里还有一个胜解信。上师讲所谓信解就是不退转的信心。有些时候和清净信、欲乐信、胜解信还不一样，那个地方的胜解信就是说你完全有定解，但那个定解是不是修道菩萨？不一样。凡夫人也有相应于自己的胜



解信，通过闻思生起了一个非常确定的定解，他也可以有不退转的信心或者胜解信。胜解信和不退转信，有时候不退转信就是安立初地以上不会退转。麦彭仁波切在安立胜解信和不退信的时候说，胜解信等于不退信，只不过胜解信是从它肯定的侧面来讲，正面讲胜解，就是说你的信心是通过胜解而生起来的，这种信心是不会退的。从它没有违品的角度来讲，这种信心没有违心，叫不退信。肯定它的信心是通过胜解而产生的叫胜解信。这是从一个信心的两个侧面来解读，其实是一样的。麦彭仁波切在注释中也说胜解信和不退转信是一样的。有些地方说不退信比胜解信还要高一些，因为不退信已经到了初地了，也有这样讲的。所以讲这些的原因，就是因为佛法当中会有相同的名词、不同的解释方法，所以我们分清楚场合很重要。

癸二（已生令不退之因——回向修道）分二：一、略说本体；二、广说分类。

前面是未生令生起，为什么叫未生令生起呢？因为这里是胜解，胜解是一切功德的因。我们在修行的时候，比如说现在我们对于佛位、佛果功德、道智菩萨、加行道、资粮道生起胜解，然后我们才愿意去修和获得。所以说，胜解对于我们来讲就是未生令生起的最早的一个助缘。对于修道菩萨来讲，也是未生令生起，通过胜解修道来进行安立的。

未生令生起也有不同的阶段，比如二地菩萨相对来讲，三地菩萨的功德还没有生起，他可以对三地菩萨生起胜解，然后未生令生起，他对于三地菩萨的功德生起胜解之后，通过修行生起三地菩萨功德。以此类推三地对四地、四地对五地、五地对六地都有胜解，不断地生起未生令生起的过程。修道还很长，这里也是分了二十七种，反正都可以不断地胜解，乃至到佛地的时候，都可以胜解佛地，然后生起佛地的果。

然后是已生令不退，已经生起之后不退失的因是回向修道，分为略说本体和广说分类。

子一、略说本体：

殊胜遍回向，其作用最胜。

这就是指回向修道的本体。这里把回向的重要性已经表现出来了。对



于回向上师老人家以前在讲《入行论·回向品》的时候也讲了，所谓的回向就是用于的意思，你的功德用在什么地方就是回向，相当于定位一样。就是说我的功德到底用于什么地方，用于什么地方，功德就会朝这个地方去成熟。如果你没有回向，就像有些操作里面有一个确定，如果没有按下确认键的话，可能就不会继续往下操作了，也不会弹出其他的界面来。手机里、电脑里都有一个确定。你的功德如何确定呢？还是要通过回向来确定。如果没有回向，它可能就是一个散的，不一定会成熟。前行里面也讲了，如果不回向善根，这是一种无记的善根，不一定成熟哪个方面，有可能在这个过程中慢慢消耗掉了，是这样一种自性。

然后回向就是确定了，不管你回向于哪一个地方，回向人天、自我解脱、或者大菩提等等，反正这些都是通过回向来确定的。如果能让善根不退失，我的善根就是成佛，不让佛果退失，我就不断地把功德回向给大菩提。就像阿弥陀佛一样，不断地把自己的功德回向极乐世界，逐渐就成就了广大无量的极乐世界刹土和刹土里面种种殊胜的功德。他就是把自己的功德不断地确认回向极乐世界，然后方方面面去做回向，最后就成熟了。

我们现在也是一样，如果我们想要成佛、利益众生的话，也要不断地把善根回向给佛果、回向给众生。因为回向对修道者来讲是非常重要的，所以我们现在回向的观念也必须要根深蒂固，然后回向的质量也要逐渐提升。我们要通过学习佛法懂得回向，知道最善巧的回向是怎么回事，甚至于有时候我们也要模仿圣者回向，佛怎么回向我也怎么回向。对我们来讲，能够做到的就是把自己现在学习到的定解和智慧都用在回向方面，每天做这样的训练。

第一个应该把善根回向大菩提等应该回向的地方，第二个在回向的时候，也不要忘记自己所学习的内容，比如我学习到了空性，今天我学习的是《中论》或者《中观庄严论》，里面讲的是无自性，我在回向的时候，就要用三轮体空的方式摄持来回向，一方面是把善根回向，一方面在回向的时候也训练一下自己所学的内容。如果今天你学的是《入菩萨行论》的菩提心，那你就试着用菩提心摄持来回向善根；如果今天讲的是我执的巨大过患，今天我就故意打击我执，不回向自己，就回向一切众生等等，可以把我们所学的内容做一个训练。学习佛法其实就是这样，逐渐去使用，



其实也是一种修行，就是实修，实修也就是把你所学的东西去用，不一定只是打座才叫实修。我们在回向、发愿的时候，把自己学习到的知识，闻思到的定解都用上，就是实修。

“殊胜遍回向”，就是说回向、所回向的就是这些修行的功德，即有漏、无漏所摄持的一切善根。有漏所摄持的善根就是后得位的善根，无漏所摄持的善根就是入定位，你安住入定境界，也会自动生成一些善根。虽然入定位是无分别的，入定位属于无分别智，好像就是安住在无为法的自性当中无分别，但是你安住无分别智本身也会生成很大的善根，所以说我把入定位生成的善根和出定位所生成的善根都做回向，所回向的自性、功德、善根就是有漏和无漏的。

真实来讲回向的对境是一切众生，回向一切众生成就菩提的果位，回向的方法是智慧和方便无二无别的方式摄持。既有大悲，也有无分别智，以如梦如幻、三轮体空的智慧摄持。用这些来摄持叫做殊胜回向。“遍”是周遍一切，没有一个剩下的，所有的众生都是我所回向的对境。对于后得的菩萨来讲，他是自动具备这些功德的；对我们来讲，这是要刻意去训练的。菩萨没有这些这一类我回向，那一类我不管。菩萨的回向为什么有个遍呢？他有个周遍回向，这是自动带着的。这只是把菩萨回向的修法给我们描述一下，他自动带着殊胜性和普遍性来做回向。我们不是，对我们来讲可能就要训练。在我们的心中确实有一部分众生，自己就是不愿意回向给他。

我们回向的对境有轻重，有著重或者不著重的。这在佛教当中就是偏袒之心，我们都不愿意承认自己有偏袒之心，其实偏袒之心就是这样的。既然我们有偏袒心的缘故，就要刻意地去训练，把偏袒之心从某些方面来讲一定要抹平了，相当于把一碗水端平，因此就要平等地对所有的众生做回向。做到平等回向，从空性和无始以来都做过父母的方面都是平等的。我们在修舍无量心的时候，也有一个平等心的观修方法。通过不断地积累，沉淀之后我们的心逐渐就平等了。

我们对于这些菩萨道的修行一定要重视，因为每一个修行对后面都有影响。我们为什么要修平等观、打破我执、思考众生的利益，以及思维众生都做过自己的父母？其实都是为了后面菩萨的平等修行做铺垫。如果你



的偏袒心不打破，这方面没有平衡，我们就没有踏入真实的菩萨道。菩萨道是一个殊胜的利他之道，也是一个觉悟之道、平等之道。空性是平等的，一切在大空性当中都是平等的，大悲心也是平等的。我们说这些都是平等心。为什么是平等心呢？没有偏袒，不管是所谓的怨敌、亲人，还是不认识的人，在修法当中都会侧重性的进行对治。对于亲人刻意地去观察他对我们的伤害，把过度的贪爱降低；对于仇人就观想他们现在给我们作的利益，比如说帮助自己修道，或者说以前他是我的父母、亲人，曾经帮助过我等等，反正把这些该调动的调动起来，把对于怨敌我们就是说不愿意利益他们的方面都去掉，然后把他的身份抬起来，以一切方法对众生起平等心，然后在这样的状态当中平等回向。菩萨就是这样的，我们也要试着去修，把自己相续当中不平等的部分通过我们的观修逐渐抹平。首先不断地学习、思维、观修，把这些利害关系想清楚，然后再去训练，逐渐我们就可以达到和菩萨相似的平等状态，这就是普遍回向。

真正来讲，我们所谓的特别愿意回向或特别不愿意回向的对境，其实就是自己的在作怪，里面没有一个真实的理由或可信的根据是不能回向给他的。除了我们的分别念之外，没有丝毫的根据。佛陀在经典、菩萨在论典当中讲得很清楚，只是我们迈不过自己的这道坎儿而已，就是说轮回当中造成的影响，好像挡在面前，我们翻不过去，实际上没有什么翻不过去的，除了我们的妄念构造的障碍之外，没有别的东西真实存在。佛法当中讲现在的怨敌在我们下一世投生之后，他死了之后投生为你的亲人，你死后投生为他的亲人，一下子障碍就没有了，你自动就会对他很亲近了，从这方面来讲，它就是一个妄念而已，这是自己造成的概念。

我们如果通过打坐观修了解了原理之后，把这些分别颠倒妄念通过修行的力量，还原了本来不存在的实相，我们就会自愿地把功德回向给他们。心态转变了之后，对以前不愿意帮助的，自己就会愿意帮助了。因为你通过闻思或者修行想通之后，所有的众生自己都要帮助，当你一旦觉悟了之后，以前自己设置的障碍也就消失了，后面就会觉得以前那种思想特别可笑。

这是佛菩萨告诉我们的经验，非常值得借鉴。虽然在自己没有达到这种状态之前可能体会不到，但是这些可以通过佛菩萨告诉我们。因为我们



相信佛菩萨，也相信这些原理，所以至少我们会知道现在的思想是很可笑的，这些在本性当中的确不存在，这样也能帮助我们提升自己的认知，这方面很殊胜。其作用最胜，这种回向的作用对于修道来讲是一个最胜的因缘。

子二（广说分类）分三：一、所回向资粮之分类；二、能回向方便智慧之分类；三、回向殊胜作用之分类。

丑一（所回向资粮之分类）分二：一、智慧资粮；二、福德资粮。

寅一、智慧资粮：

无所得行相，不颠倒体性，
远离...

智慧资粮有三个方面，哦巴活佛说无所得是第一个，行相不颠倒体性是第二个，远离是第三个。大恩上师讲，有些大德说无所得行相是第一个，不颠倒体性第二个，远离是第三个，其实意思差不多，都可以解释。

第一，“无所得”。因为修道位已经了悟了万法的本性，所以他对于回向本身来讲，所回向的善根本性没有什么所得的自性，以及能回向者和回向的对境都是三轮体空，因为他已经完全现前三轮体空，所以自然而然就是安住在三轮体空当中回向了。修道的菩萨回向时自动安住三轮体空。为什么呢？因为他已经证悟了三轮体空的境界、万法的实相，所以自动安住于三轮体空。对我们来讲，如果通过闻思生起了空性的定解，回向时也可以调动出来使用。虽然我们还没有办法任运地自动安住在三轮体空，但是可以刻意地去首先忆念一下所回向、能回向和回向的善根都是空性的，然后再作回向，也可以这样。

如果我们现在不训练的话，三轮体空的回向是不可能哪一天就自动具足了，这些也是通过前面的训练，越来越纯熟。上师说，很多成佛的修法本身，没有什么修不来的。为什么上师老人家经常这样说呢？其实就是让你去做而已。刚开始没有哪个人是做得纯熟的，只要你去做，训练到了一定的程度时，自动就会突然相应了，这就是熟能生巧。你只要放心去做，每天都去做，也不要想一定要达到什么样状态，只要去做就行了，在做的过程当中，逐渐就会找到修行的感觉。找到感觉之后，一下子就可以深入到比较高的层次当中。



第二，“行相不颠倒体性”，或者说无所得行相。如果按照无所得行相来讲，没有什么行相可得的。如果按照不颠倒体性就是说没有一种实有的行相，完全相应于一切万法无自性的行相，不会颠倒。如果你不了解空性就会颠倒。为什么不了解本性就会颠倒呢？因为万法的本性本来是无自性的，你认为它有自性，就是颠倒。而颠倒不是它的本性，只要不是它的本性都是颠倒。

颠倒有很多种，常乐我净就是巨大的颠倒，一切都是无常的，你却认为是常有的，本来无我你认为有我，这方面属于最粗大的颠倒，还有你认为能回向、所回向也是颠倒，反正只要和实相不相应的都是颠倒，颠倒有些时候是和因果的自性相应或不相应。比如说本来是世间当中无常的，你认为是常有的，就是随顺世间的本性颠倒，然后究竟来讲，如果和究竟的实相相应不相应，也要安立一个颠倒不颠倒，只要和空性不相应都叫颠倒，就是颠倒性。它的行相安住在一切万法的真实行相当中，然后能回向的心识具有不颠倒的体性。因为你已经证悟了万法空性的行相，所以你的心识就具有不颠倒的体性，这就可以作一个完全随顺于实相的回向。因为我们的心里没有各种各样的染污，常乐我净、有无是非等很多各式各样的分别念都不存在。菩萨已经相应了这样的体性当中，作不颠倒体性的回向。

我们现在学习无常、无我、大空性、如来藏，其实都是让我们认知或者随顺不颠倒的体性，也就是随顺于万法真实的状况。因此现在我们所学的任何一法都是有用的，虽然我们还没有真实地去体会到它的巨大作用，但是作用一定会有。有些道友说，学了这么多好像没有什么作用，他们可能是没有深入学习的缘故。因为我们还没有发言权，所以到底有没有作用不是你说了算的。佛陀证悟了之后，把这些对于我们而言最有用的法讲了出来。因为现在我们的智慧不够，没有体会到法的本体，就会以为这些没有作用，就像就是说一些很高明的教师一步一步地告诉我们很多东西，我们刚开始学的时候，觉得没什么作用，而越往后学就会知道，前面的每个铺垫都有作用。为什么我们要相信佛陀呢？这是一种信任。不仅要相信他，还要相信他给你安排的每一步，都是帮助你解脱的。虽然我们现在还理解不来到底是从哪方面帮助自己的，但就是凭借一种原始的基本信任，相信他不会骗我，相信修法对自己肯定会有作用。我现在就按照他教给我们的步骤去做，当我们的智慧、福德逐渐上升到一个程度的时候，



我们就会发现的的确确前面所有的修行对于自己后面的修行有很大的作用。

对于现在所学的空性等等，有些人可能不知道到底是什么回事儿，有些人可能是对于这些观察的方式很通达，虽然可以知道，但是完全想不通有什么作用，他可以讲也可以懂，就是不知道作用到底在哪里，也有很多的情况。对我们来讲，有些人是在学习过程当中，懂了它的原理和功用；有些人可能是学了，却不懂；有些人可能懂得字面上的意思，但是他对于为什么要这样安立不一定清楚。这是我们现在学得还很少，如果基本上把有关修学的原理整个学了一遍之后，不是说所有的都学完，只是把基本的道次第学完了一遍之后，我们学了后面再看前面就会知道了，前面的对这些是有帮助的，逐渐就会恍然大悟。

我们学习佛法的时候，也要有一定的耐性。有些人学了几个月或者几年，觉得没有什么动静，好像学了之后没有调伏烦恼，也没有什么产生什么神通神变，就会觉得这些是没有用的，完全都是浪费时间。这不是浪费时间，只不过我们还没有走到一个可以看到成果的高度而已。必须要耐得住寂寞，也要给自己一定的耐性，坚持学下去，慢慢就可以尝到法味。

第三，远离，远离什么呢？回向的本身就是远离了一切的人我、法我等戏论的分别行相，安住在无生无灭无来无去的实相当中，叫做远离。

其实三个差不多是一样的。第一个无所得，就是证悟万法的空性；第二个是能回向的识，就是回向者本身；第三个是没有人我法我的戏论。其实三个方面都是和空性相应的，只不过侧面不同，一个是了解了万法的本性，一个是能回向的心识不颠倒，一个是人我法我的戏论不存在。这是从智慧资粮，就是说当你安住在这个状态的时候，前面讲了。

虽然它是一切无所得的，那么无所得就不生成善根了吗？无所得不仅照样生成善根，而且生成的善根还很大。它生成的叫做什么？生成的是智慧资粮，这是一种很大的善根。修空性的功德非常大，这个地方也是一样的，虽然修道菩萨证悟了空性，但是他不执著，而且在无分别智慧当中，也是安住在无实有的本体当中，恰恰是他不执著，安住在最究竟的实相当中，生成的善根反而更巨大。因为这是相应于实相生成的善根，会自动在他的相续当中生成巨大的善根，所以也可以把这个善根作回向，这就是他



所回向的智慧资粮的善根。我们平时听闻、思维、修行空性，这些方面都会生成巨大的善根，现在我们有因缘福德修行空性，应该感到特别欢喜。

寅二、福德资粮：

...佛福品，自性念行境。

“佛”是什么意思呢？就是以佛为代表所供养的对境。以佛为代表上供的对境是佛，比如说我们供养佛陀、菩萨、声闻、缘觉，这些殊胜的对境，会产生很大的福德。这里也代表了下施，下施就是布施、帮助众生等等，这些都是属于福品。“品”就是种类的意思，属于福德资粮的种类或者本性，就是说属于这一品、这一类，这就是福德资粮的自性。我们连起来看，“福品自性”就是属于福德资粮的自性。“念”，就是把这些善根通过心来随念，然后回向给一切众生，随念就是缘取了这些功德之后，回向给一切众生。“行境”，这就是福德资粮的行境。

福德资粮主要是缘上供的对境，也就是福田，还有一般的众生。有些上供、承侍、赞叹，还有下施、利益，反正就是具有殊胜证悟功德和心识的，具有殊胜功德的是佛菩萨，具有心识的是有情，缘这些所做的都会生成殊胜的善根，然后以心缘取这些善根之后做回向。对我们来讲也是一样的，现在每天所做的供佛、闻思修、放生、帮助众生等等善根，这一系列福德智慧自性的善根，以心来随念缘取之后，回向一切众生成就殊胜佛果，这也是福德资粮的自性。我们每天这样回向，也是把自己的福德资粮回向给众生。

我们在回向的时候，上师老人家也说，最好使用殊胜的发愿文、回向文。有些是发愿文，有些是回向文。《普贤行愿品》的内容有些可以作为发愿，有些可以作为回向，还有《入行论·回向品》等等，这些都可以作为回向，善巧地回向可以让我们更快地获得殊胜果位。因此回向一定要善巧，后面还会讲回向也不能颠倒，比如说有些人受了欺负，心里很委屈的时候，这个念头转不过来，一心一意地想去报复，会使用一切能够使用的手段，有可能就会把自己辛辛苦苦所积累的善根去做回向，自己以后要怎么样报复他，让他变得很悲惨。自己通过这样颠倒的回向后世变成恶魔或者变成伤害众生的人，这是非常不值得的，有些人也会回向世间八法等等，这些都不是善巧回向，只会让善根失去应有的作用，从而让善根消散，而不会让



它迅速地集聚成一种力量，而使之获得成熟。

我们回向善根的时候，应该回向利益一切众生、成就佛果，没有别的思想，这时候所有的回向就会特别纯净，力量也会非常集中，这种善根才能帮助自己的心识不断地成熟。我们的心识要成熟，现前内心的实相需要一点力量。什么力量呢？不管怎么样，本性都是无为法，它是不动的，而我们要让实相现前则需要一股力量，就像天空本来清净，而云彩很厚，要让天空浮现出来，需要很强的风，我们的善根其实就是让云消散的因缘。因此我们一定要让这样的“风”非常强劲，使自己的资粮能够清净心识上面的分别念、违缘、业障。那让这些障碍远离的强劲力量是什么？就是善根。如果善根非常强劲，很快就会把这些障碍去掉，从而让我们的本性现前。

我们在这方面的回向不能松懈，如果力量松懈了，没有把善根回向到应有的方面，而是回向别的地方去了，力量就会削弱，没有针对你的障碍、违缘、实相方面去成熟，却在别的方面成熟了。相当于这个力量没有让云彩消散，而是在云彩上面塑造出各种形象，你看到云彩上面变现出了人、大象，还觉得很高兴。虽然云彩上面变出了这么多东西，但是还是属于障碍、客尘，客尘上面塑造出各种各样的好看形象，都是具有迷惑性的，根本的东西就是让云彩消散，本性显现出来才是真的，我们的很多回向不是让违品消散、令实相现前，而是在塑造客尘，将客尘塑造成各式各样自己喜欢的形象，比如世间八法等其他的東西，等于是舍本逐末。

我们要通过不断的学习，善巧回向的力量才会非常的强劲，也可以清净违缘，清净什么违缘呢？清净障碍实相现前的违品，这个力量才强劲。所有的回向都是让本性现前的。本性现前了之后，所有的功德利益都获得了。如果你只是塑造客尘，把轮回塑造的很美好，对于长远的利益和心性的现前没有作用。塑造的轮回形象，只是另外一些迷惑的现相，根本没有和实相相应这些对佛法初学者没有什么必要，既然我们现在已经选择了修行佛法，也应该懂这些善巧的回向，也是让我们慢慢慢慢知道轮回没有实义，真正自己觉悟和帮助别人觉悟，才是学习佛法的根本方向，这方面很重要。

丑二、能回向方便智慧之分类：

有方便无相。



能回向的方便有两个方面，其实就是一个，分成了两个侧面来讲，叫做智慧方便双运。第一个是有方便，第二个是无相。第一，“有方便”，就是具有大悲心为主的善巧方便，我们要懂回向，以大悲心缘众生回向。前面所修的智慧资粮和福德资粮，全部的善根都以大悲心摄持回向给一切众生，而且回向的时候，也不是单单回向众生能够找到一碗饭吃或者得到暂时的快乐，究竟要让众生获得圆满资粮正觉的果位和究竟的觉悟。以大悲缘众生作回向就是有方便的特点。

第二，“无相”，虽然我这样在作回向，但是与此同时，所回向、能回向和善根也是无自性的。讲的时候是分开讲，其实二者是智慧方便双运、无二无别的。在我们回向的力量当中，既有大悲心，也有空性智慧，就是大悲和空性二者之间没有什么分别，完全是一味的，回向的时候就这样回向，这是具有大悲智慧的缘故。

凡夫人比较难以同时具足，有时可以分开来想，回向的时候首先缘众生，让一切众生获得佛果。生起大悲之后，再想所回向、能回向也是空性的，然后开始类似于在如梦如幻当中作回向。修道菩萨不需要轮番，《定解宝灯论》当中讲，在妙慧的状态下轮番的，因为显现和空性不可能同时。在证悟之后就是同时的，菩萨相续当中的大悲和空性二者之间是真正的双运现前，不用轮番就可以同时具足，回向的时候就是具备方便和智慧无二无别的方式。

丑三（回向殊胜作用之分类）分二：一、总作用；二、别作用。

寅一、总作用：

诸佛所随喜，不系于三界。

第一个“诸佛所随喜”，就是顺缘，也就是顺品方面。佛陀通过随喜的方式垂念，佛陀所随喜的意思就是佛陀很肯定这种修行。为什么呢？因为佛陀就是通过这种方式而成佛的，所以他对于弟子、后辈等也能够通过这样善巧方式来回向特别高兴。佛陀的大悲心就是这样，虽然他自己成佛了，但是从来都不担心有人超过他，或者和他平起平坐，他没有这个烦恼。

世间人可能会到了一定的位置，观察到别人正在按照当时我的方法在做，总有一天会赶上我，他会非常担心了，就在中间开始误导，设置一些



障碍，让别人不会赶上自己。佛陀不会，从发心开始就是诚心诚意的，最早入“培训班”的时候，就是接受大悲心，为众生的解脱，而且他修道、积累资粮也是为了这个目的。当他成佛之后，资粮已经达到圆满了，没有丝毫退失的可能性。当他发现其他的修行者正在沿着他当年成佛的道路，完全是一点不差地去做，他会特别欢喜。

有时候佛陀的赞叹、随喜，其实都是认可你的方法是对的。对我们来讲，也要知道这样的方法是佛陀欢喜的，菩萨当然知道是正确的，他们倒不需要佛陀来安慰，认可你是对的，可以继续走。无论如何佛陀肯定要随喜，对我们来讲就是一种确认，这是对的。我们现在应该按照方便和智慧去行持。现在我们还不是非常善巧，方便、智慧都不圆满，只有以轮番的方式进行，没办法同时。首先相似地修一个大悲心，然后再相似地修一个空性，这样慢慢一步一步地，像小孩子学习走路一样，跌跌撞撞的走几步跌倒爬起来，又开始走几步。我们要知道这是佛陀认可的正确方式，这方面对提升信心来讲非常有用。

第二个“不系于三界”，就是说没有违品，回向三界就是它的违品。如果把善根回向欲界的人天，或者说转生色界、无色界，这样回向就是违品，类似于颠倒了。不系于三界，就是说自己的回向并不是回向三界，或者说不被三界的烦恼所系缚，并不是属于违品欲界等三界的相似回向。所以说，它是超离三界的，不是只想获得三界当中的某一个果位，这方面来讲就没有违品。

寅二、别作用：

下中及上品，是余三回向，
生大福为性。

“是余三回向”，即有下品、中品和上品的回向。下品回向是什么呢？为宣讲道的所依十善业、四禅、五神通等而回向。就是说十善业、四禅、五通等等属于道的所依，这里面讲是道的所依、道的基础。修道必须要在十善业、四禅和五通等等的基础上来修更殊胜的道，这叫道的所依。虽然我们可能四禅和五通还没有生起来，但是十善业对我们来讲，肯定是修道的所依。菩萨为了给众生宣讲道的所依而作的回向就是小士道回向。即为了给他们宣讲十善业道、四禅、五通而作回向，叫做下品回向。



为了宣讲暂时道预流向、预流果，或者阿罗汉果而作的回向，叫做中士的回向，或者中品的回向。为了宣讲究竟的无上菩提大道，像这样作回向，叫做上品回向。就是为了利益众生，然后给众生宣讲道的自性，宣讲了暂时的声闻道、究竟成佛的道，属于下品、中品和上品的回向。

是余三回向，就是说这是不同于其他的三种回向。为什么呢？如果只是相应于自己，比如我自己获得十善业道、声闻道或者成佛的道，都是相应于自己的利益，就不是殊胜回向。是余三回向，就是说为了利益众生而宣讲小士、中士和大士而这样作回向，所谓的“余”，就是不共于其他殊胜善根的回向。

“生大福为性”，这是以利他为前提的，不同于其他的三种回向。不同于其他的什么呢？就是前面讲的不同于其他为了自己的利益而作的回向。这三种回向不同于其他的，都是为了利他而作的回向，所以说就是生大福为性，即生起了大福德为性的，可以让自己的善根再再地生起，通过回向，自己的善根生起之后不退失，这就是一个善巧方便。

因为回向是一种非常重要的修行方式，所以我们要重视回向。在回向的时候不能什么都不想，随随便便地念几句“索南得义……”，就回向完了，还要去想。回向是一个修法，不是留了一个必须要做的作业。因为不做不行，所以就通过一个应付的心态去做。

回向的的确确是一个修法。我们辛辛苦苦做了这么多善根，最后一环还是很重要的。我们不是说其他的不重要，最重要的就是回向，不能这样讲，其实每个都很重要。当你在白天或者两个小时当中，辛辛苦苦地把主要的善根都做完了，最后的一个环节就是你的善根怎么用，这是很重要的，也可以说是最重要的。为了强调它的必要性，我们说就说它最重要。你善根怎么分配，这是很重要的事情。如果不注意的话，就可能会把善根回向到别的地方去了，或者忘记回向了。这是回向的定位，也就是确认善根，一定要回向成佛、利他，要点这个确认键，否则你的善根就会运作不了，没办法朝着遣除你的违缘、客尘，让你现前心性、成办利益众生等作用方面去发展。

如果你一旦点了确认，善根慢慢就会开始在内部运作，然后把该遣除的违缘遣除，朝该觉悟的方向发展；如果每天都这样确认，相当于不断地



加强它的力量，我们的修道慢慢也就上升了；如果每天都忘记回向，虽然一二次不要紧，但是习惯性地不重视回向，即便你很精进，修行会不会有很明显的进步呢？不确定。你的善根没有累积起来，没有朝该成熟的地方去发展。虽然你观修的时候有一定的作用，但是这些善根没有积累，它的力量没有在相续当中去运作、成熟，如果没有善根的推动，这些障碍、违品不会自动消除。

生大福为性是很重要，因此我们每次做完善法的时候，都要有一个回向。晚上睡觉之前，还要做一个总的回向，把今天所有的善根全部回向，为了利他回向往生极乐世界或者为了让众生成佛而作回向，这是非常有必要的，而且回向的时候，也要认真地念诵回向文，这方面特别的重要。

今天我们就讲到这个地方！

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



《现观庄严论释》笔录

第22课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》是抉择佛陀二转法轮隐义的窍诀论典。般若波罗蜜多宣讲了万法的实相，如果实相能够现前，所有的迷乱，包括迷乱所延申出来的烦恼、痛苦和业，这一切的显现都会消失在法界当中。般若的自性就是宣讲万法的真如，众生之所以流转就是因为没有了解真如，反而执著于迷乱性，而解脱的原理就是帮助我们认清实相。如果我们认清了实相，所有的迷乱就会消失；如果我们没有认清实相，只是在迷乱的显现上着手，想要通过在迷乱上面做一些改变而让我们趣入获得快乐、离开痛苦的状态，可以说是收效甚微的。

为什么收效甚微呢？因为所有的痛苦、烦恼的根源就是没有了解实相，所以如果我们不在最根本的来源上面着手去对治，即便在迷乱的显现上面，投入再多的时间和精力，也没办法获得真正的解脱，就像六道轮回的众生无始以来都在打拼。不管投生为何种身份，即便是投生在地狱当中，也在拼命挣扎。为什么呢？他不愿感受痛苦，想要很快出来。虽然他的业尽了之后，可以暂时出来，但是并没有什么究竟的作用。

旁生道、人道、天道等六道当中的所有众生，都是为了让自己过得更好，或者让自己离开痛苦做很多的努力，这种努力没有办法获得究竟的解脱。最根本的原因就是没有了知实相。尽管通过自己的分别念做了很多努力，致力于想要摆脱迷惑，同时又在制造新的迷惑之因。总而言之，众生都是在迷惑当中做很多努力，就像在梦中做很多努力一样。如果不知道是



假立的，没有了知这个本体。虽然做了很多努力，但是也没办法达到非常圆满的效果。

如果我们弄清了众生为什么流转，以及众生流转的因是什么，现在众生所做的到底是什么层次的努力，对于获得究竟解脱有多大的帮助？如果我们真正地通过学习、思考、讨论、观修等形式认知到了之后，就会真正对于佛陀所宣讲的般若波罗蜜多法要的价值，真正生起坚定的信解。

不仅大恩上师一直在讲这些法要，而且现在《金刚经》《心经》等等也是到处都是，连墙上也写了这些经文。对于般若波罗蜜多的价值到底有没有了解呢？绝大多数的有情并没有了解。如果了解了般若的价值，完全了解了基般若和果般若之后，也就是说我们把迷乱和消尽迷乱之后的成效通过全方位的了解和对比，生起了定解之后，就会对于万法的实相，以及宣讲万法实相的般若波罗蜜多都产生非常殊胜的信心。

因为我们对于实相认知得很清楚，所以也会对于自己正在经历的快乐、痛苦或者每天没有很大的快乐和痛苦，庸庸碌碌、平平淡淡的生活等等一切的现相，都会了解这一切就是虚幻的自性。因为它没有真实本体的缘故，所以当我们得到了什么的时候，也不会特别欢喜；当我们失去了什么或者没有得到，也不会因此产生很大的痛苦。即便在现在的工作、生活当中，般若智慧也可以帮助我们去掉很多的麻烦。当然我们学习般若的功效益不止于此，而是为了彻底地了解万法的本性。当彻底了解了万法的本性之后，就像诸佛菩萨一样，所有迷乱的显现逐渐就会在消失在法界当中。我们安住在实相当中，迷乱的因不会再有了。没有迷乱的因，也不会有迷乱的果。不单单自己能够从这种状态当中解脱出来，而且也可以帮助其他的有情。所有万法的本性是平等的，并不是释迦牟尼佛的本性是空性的，而我们的本性是实有的。

《般若经》当中讲的另一种思想，就是万法的实相、般若的本性就是不变化的。不管是哪个有情或者物体，本性都是离四边的。只要我们发现并且安住于实相，也就找到了轮回当中痛苦的根源，最后就可以灭除它。所谓的灭除并不是有一个实实在在的敌人需要去灭除，只是还原它的本性而已，根本没有一个实实在在需要灭除的东西。虽然在佛法修行的时候，经常说有一个需要灭的烦恼、障垢、无明，但是到底有没有呢？没有。为



什么呢？因为所谓的要灭除的一切烦恼无明本来就不存在，所以认知万法的本性，只是安住在这个状态当中就可以了。

这是什么战争吗？这方面不算是真实的战争。真实的战争需要有一个真实的怨敌，要去挑战他的权威，还有怎么增长自己的力量等等，这些都没有，你只要认识自己本来的状态，安住它就可以了。这就是见和修。我们通过闻思了解万法的本性属于见解，修就是有了见解之后，通过打坐的方式安住在这个状态当中，起定之后为了证悟再做一些集资净障、断除恶业等等，通过种种正确的行为来帮助我们认知实相。这是见修行中的行。见解是认知，修是上座，行就是下座之后种种辅助的行为。有了见修行，果就是指日可待的。把前面的见修行做好了，果一定会有。认知这些对我们的意义重大，这就是佛陀讲的般若。我们要去了解为什么佛陀宣讲般若波罗蜜多，这对所有的众生或者想要自己远离痛苦，以及帮助一切众生远离痛苦的修行者来讲，就是一个非常重要的法要。

《现观庄严论》宣讲的就是佛陀二转法轮般若波罗蜜多的意趣，对于怎么修行般若波罗蜜多、如何现证等等，讲得非常清楚。前面学习了遍智，现在学习的是道智。对道智的分支、弟子声闻道、麟喻缘觉道都已经讲了，这些是菩萨的道智所了解的对境，然后也讲了菩萨的见道、菩萨修道的功用、胜解修道和胜解修道的功德，最后也讲了回向修道。

今天我们要讲随喜修道，后面还有入定位当中的修行修道和清净修道，讲完这些之后，道智就圆满了。回向修道以上都已经学习了，了解了菩萨修道位时，他们是怎么通过一切的修行来增上自己的功德，或者说现证般若波罗蜜多。这些都属于菩萨修道位，比如说胜解的修道在后得位时，菩萨起定之后，还有胜解修道、回向修道和随喜修道，这些都是菩萨在后得位时需要修的。

有时我们会对菩萨的修行很好奇，登地之后会怎么样，他们修行什么？我们学完了《现观庄严论》之后，会知道菩萨在后得位主要修的就是胜解修道或者回向修道、随喜修道，发现和自己在现在所修的好像也差不多。其实菩萨修行的法的确也是我们现在学习的。现在我们先来做这些胜解、回向、随喜，通过自己的见解、智慧和已有的资源尽量熟悉这些修法，我们虽然一下子还达不到修道位菩萨的状态，但是现在的所修的确就是以后菩



萨修道位后得时所修行的远因。对于这个比较远的因，我们现在就要去了解、逐渐地训练。训练得纯熟了之后，就处在非常纯熟的胜解修行、回向修行、随喜修行当中，我们的逐渐智慧也开始成熟了。我们对于修行的本身，会从一个很陌生的状态，逐渐地适应了修行。适应之后，我们就会把自己修习得到的智慧自然而然地运用日常的生活、工作当中来。我们在做功课的时候，智慧自然而然地会起作用，在下座之后的待人接物或者生活工作，这些智慧都会引领我们分别念的方向，而菩萨的修行也就是这样的。

我们现在有些属于加行道的菩萨，有些属于资粮道的菩萨，有些属于准菩萨。不管怎么样，因为这些修法我们是以后会生起来的、现在会生起来的或者准备要生起来的，所以对这些修法都要重视，不要认为这是属于菩萨的修行，其实我们现在也要了解，并且尽量地去串习。如果把这些法要串得很熟，就可以在日常生活使用这些智慧来引领我们的生活工作，这也是一种修行，其实它就是菩萨道。如果你有菩提心，就用菩提心去引领自己从早到晚的所有行为；如果你有智慧，就用智慧来引领，安住在佛法的智慧和悲心当中，完全不离开，这就是菩萨的修行。

我们看法本或者其他的传记，有时认为菩萨道应该像释迦牟尼佛在因地一样轰轰烈烈，有时我们又觉得菩萨道离自己很远，其实菩萨道离现在的出家人、在家人并不远。如果我们能以菩提心来摄持所有的工作和行为，然后再按照智慧来引领，这就是菩萨道。只不过菩萨道有不同的层次，高级的菩萨道是菩萨十地，还有加行道菩萨道、资粮道菩萨道，我们现在可能只是相当于学前班的菩萨道。不管怎么样，如果我们现在能够这样去做，逐渐就会对于菩萨道非常地熟练。如果对菩萨道很熟练，我们就可以逐渐得心应手地去使用这种窍诀，随着使用得越发纯熟，在修道的过程当中，所有和菩萨道、实相不相应的东西逐渐就和自己的相续分离了，然后菩萨或者佛相续当中的功德逐渐可以集聚在我们的相续当中，我们就会变成一个真实的菩萨。

胜解修道、回向修道，还有今天我们要学的随喜修道，都可以根据我们现在的认知逐渐去做。我们反复的讲，开始可能模仿得很笨拙，就像学习舞蹈或者某种技术一样，刚刚模仿怎么看都不像，手脚僵硬，心里也发怵。如果每天都锻炼，随着时间的延长，因为你越来越熟悉，所以也就越



来越自信。越来越自信，就会做得越来越好。修学菩萨道也是一样的道理，刚开始我们可能还不纯熟，对于怎么样随喜、回向、胜解、布施、持戒等等都很生疏，内心还有违缘和不安全感等很多的因素，只要我们每天坚持做，就会越来越熟悉。其实修道就是越来越纯熟的过程，熟悉了之后，我们的自信心也就上来了。因为我对修道本身很熟悉了，自信心上来之后，我们就会做得越来越好，所以现在就要非常认真地学习、尽量地去做。

癸三、未退令增长之因——随喜修道：

“随喜修道”就是说在回向不退失的情况下，怎么样让它再再增长。随喜在很多地方都出现过，比如在《大圆满前行》《入菩萨行论》《极乐意文大疏》等很多经论当中，都会再再出现随喜的内容，可能学习过的道友都会比较熟悉。

随喜可以让我们的量变得非常清净、宽阔，不要狭隘，之所以狭隘主要是嫉妒，就是看到别人得到因上的功德和果上的受用时，心里很不舒服，这是出于嫉妒心，嫉妒心是一种比较狭隘的状态。对我们来讲也要通过刻意地修随喜来灭掉嫉妒的烦恼，在这个过程中，可以让我们的量越来越清净、越来越广阔。佛道是个很广阔的果，然后菩萨道也是很广阔的道，我们见不得别人的好，根本相应不了这么清净、广阔的道。如果我们的心里有染污，相应不了清净的道；如果我们心里很狭隘，也相应不了广阔的菩萨道；如果我们的量不清净也不广阔，对这么广大的佛果的智慧和功德又如何获得呢？这是不可能的事情。

随喜的随是跟随，喜就是欢喜。随喜是跟随什么欢喜呢？跟随别人的福报、功德生起欢喜。从随喜两个字本身来讲，不一定跟随的都是善法，也有随喜恶业的，跟随恶业生起欢喜也是一种随喜。我们这里不是说随喜恶业，菩萨道当中没有随喜恶业而生欢喜的，主要是对于成佛、成就菩萨道能够获得的暂时利益以及所有的善根，还有已经获得的功德产生随喜心。

在很多地方讲过，无勤作能够获得功德的殊胜方便就是随喜。为什么无勤就可以获得很大的福德呢？因为随喜就是很欢喜，看到别人得到功德的时候，感到高兴就是一种认同，你看这个有情做了一个善根，觉得非常好，里面没有嫉妒的成分，如果有嫉妒的成分，他就会不欢喜、不认可。虽然从这个善因本身来讲，他可能是认可的，但是如果把这个善因放在某



个有情上面他就不认可了。从这个状态来讲，不随喜他就是对这个善法的不认可，甚至于抵触和排斥。如果你对于这个善法本身抵触、排斥、不欢喜，处于这种状态得不到善根，而且还会损失自己的福德；如果你针对其他正在做善法的有情产生随喜，说明你是欢喜认同的，里面没有排斥的心、染污的心。

因为他很认同、很欢喜的缘故，所以自己也能相应地获得善法，所以要把随喜的所缘境在菩萨的修行过程当中，逐渐地从自己欢喜或者认同的人上面扩散。我们比较容易产生随喜的就是自己喜欢或者认同的人，如果是他做的善根，自己很自然就会产生随喜的心。如果换成了一个我不认识的人，也许随喜心就没有那么强了；如果再换成自己不喜欢、平时不愿意看到的人或者和自己有矛盾的人，根本不会生起欢喜心。我们逐渐要把随喜的心态覆盖于一切有情。不管是哪一类有情，自己都要只是盯着他的善根，只要他修了这个善根，就会获得快乐。如果我们能够产生这样的心态，这种心是很清净的，看到众生的善法而生欢喜，其实看得很远。

为什么要随喜他做的善根呢？因为法界的缘起力是通过善法可以产生快乐。如果这个有情生起了善根，他以后就会获得快乐；如果那个有情今天用三殊胜摄持善根，他以后会获得佛果。对这个因和果了解完之后，看到某个有情正在做善根的时候，就会产生一种随喜的心，这样的随喜也是相应于菩萨道的。世间的随喜如果没有菩提心摄持，这种心也很善良。因为做了这个善根之后，这个有情就会获得快乐，我乐于见到他获得快乐，所以这是一个善良的心。

如果能够和菩萨道相应，那就是他修了以后会成佛。随喜本身也和菩萨道当中的利益一切有情，愿一切有情得到暂时和究竟快乐的宗旨也是吻合的。我们现在就要多串习随喜心，随喜的违品就是嫉妒。在一般没有训练过随喜的有情相续当中，嫉妒的种子还是很粗猛的。我们不注意的时候，很自然就会产生嫉妒心。第一，要认识到自己相续当中存在嫉妒的烦恼；第二，必须要刻意地去对治自己相续当中很粗暴的嫉妒状态。

随喜有两种，一种叫自随喜，一种叫他随喜。第一，自随喜就是随喜自己的功德，对于自己今天做的功德很欢喜，这也是一种随喜。随喜自己有必要吗？有必要。为什么呢？随喜了自己，就不会生起后悔心。比如我



们在放生、布施之后，也要反复提示自己这是很有利益的，这是很好的事情。否则有可能就会产生后悔心了，觉得不应该把钱给别人，那现在我就有钱用了。在做完某个善法之后，有可能各种的怀疑、后悔都会产生。如果我们做了善根之后，紧接着生起了后悔或怀疑的心，就会染污清净的善根。为了让我们不会后悔的缘故，自随喜非常有必要。随喜、认同自己的功德，认为我今天这个事情做得对，以后还要做这样。如果保持在这种心态当中，是不会产生后悔心的，这是一种自随喜。我们都要习惯随喜自己的功德，自己知道这个事情做得对，应该欢喜。

第二，他随喜就是对别人的善根，上至诸佛菩萨、声闻罗汉，还有天人、世间人等等，反正就是从巨大的善根往下到微细的一念善心以上所有的善根都随喜，这就是随喜的等性。这里我们讲的是菩萨的随喜，就是说在修道位后得时是怎么样做的。

**由方便无得，随喜诸善根，
是此中所说，修随喜作意。**

修道位菩萨随喜的修道特别清净，因为所有随喜的违品，即粗重嫉妒的现行早就消尽了，在资粮道、加行道的过程当中，这些粗重的嫉妒烦恼逐渐通过他的努力已经找不到踪迹了，见道过后，到了修道位的时候，他的随喜非常地清净。菩萨相续当中很清净的随喜是从何而来呢？比如说有些有情刚刚发心，知道了随喜的修法，从现在开始了解、串习，一步一步地经由资粮道、加行道的修行。我们刚刚说了，相续当中随喜的善根，通过不断地训练会越来越纯熟，就在训练的过程当中，他会随喜的修法越来越得心应手。当越来越有感觉的时候，反方面的嫉妒心等违品，逐渐在这个过程当中就会越来越少，最终就找不到踪迹了。在见道的时候，可以用无分别智慧来摄持随喜的自体。修道位也是一样的，通过自己清净的功德来摄持非常清净的随喜。

“由方便无得，随喜诸善根”，方便和无得是两个侧面。第一个要素，“方便”。从世俗的侧面来讲，就是方便。所谓的方便是懂得随喜，对于别人布施、持戒的善根，哪怕看到别人念一句观音心咒、转一次经轮、作一个顶礼、放生一条鱼……因为他对于因果非常诚信，所以在他的相续当中，没有觉得你是白做了，放生就是把钱扔到水里打了水漂，他从来没有



这样认为，而是非常认同这个善根和善根所产生的果之间的因果关系。因为他对因缘法则非常诚信的缘故，所以看到别人做了善根，马上就会知道这个善根以后会有很好的结果，一定能够获得快乐。他看到道友闻法、思维、讨论、打坐的时候，就会知道这些善根终将让他们成佛，没有一个会空耗的，他对这一点坚信不疑的缘故，看到布施、持戒、安忍以后马上产生了随喜。因为他学习了佛法的缘故，对于因果规律特别清楚，所以导致了他见到这些时，马上能够知道它的果。

看起来好像仅仅只是一个随喜，分析的时候，其实里面还有很多要素。如果我们对其他方面了解得不透彻，这个随喜本身也是不深刻的。因为对于里面很多需要了解的东西，都不了解，所以只能去随喜一些自己知道的东西，至于自己不知道的东西，可能也不一定能够随喜了。就像现在世间人都在赞叹正能量，在他们的认知当中，世间的正能量才是应该赞叹的。其他的方面，比如不杀生、不偷盗或者不邪淫等等，因为他们没有认识到这些也是很好的善业，所以一般的世间人对这些是不会随喜的，非但不随喜，还有很多不同的看法。

作为菩萨来讲，想要做一个深刻、全面的随喜，必须就要学习。了知因缘法则当中，因和果之间的联系，如果我们学得少，那我们随喜的对境、所缘就很少了；如果我们学得多，对因缘法则了解得很细致，即便是很不起眼的对境，你都会知道这是一个能够随喜的善根，可以产生广大的善果。比如说大恩上师讲过，磕一个头的善根有多大。我们通过学习了解了这些以后，就不会认为，这个人就是磕了一个头而已，这没有什么。你不会这样想。因为你知道磕一个头的功德到底有多大，所以当别人磕一个头的时候，你马上就会相应于自己所了解的状态去做随喜。你懂得放生的功德，看到别人放了一条泥鳅，也会知道这是不可思议的巨大功德。如果你知道听一个四句偈的功德有多大，别人今天上了一堂课，可能只是听了一个颂词，你也会知道他种下了怎样的善根。如果你了解得很深，这些都会让你产生一个很深的随喜因素；如果你不了解，可能就会不以为然。觉得这些没有什么，我要随喜轰轰烈烈的，这些看起来很不起眼，好像都不入你的法眼了，觉得这不是一个应该随喜的对境。是不是这样的呢？肯定不是的。每个看起来很小的善根，都会产生大果。无忧树的种子比芥子还小，果却非常大，这也是一个因缘法则。



我们修持随喜按照现在的话来讲，也是一个技术活。你必须要了解很多东西，才能做一个很好的随喜。否则我们的随喜分析的时候，到底随喜了多少也不好说。这里的方便从世俗的侧面来讲，哪怕念一句观音心咒、转一次经轮或放一条生命，这些都是巨大的善根。即便是很少的善根，这个人放生的时候没有菩提心，就是用很狭隘的心在放生，我们也要随喜。再小的善根也会对有情产生一定的利益。即便是产生了一点很小的利益，也是值得高兴的。因为在这个过程中，他没有造恶业，所以也能够得到一点快乐。

哪怕在夏天时一点点微风吹过来的凉爽，菩萨也是希望众生能够获得的。这些从何而来呢？都是从善根而来，这些小的快乐也是来自于以前微小的善根，看到这些微小的善根，菩萨也会生起欢喜心。菩萨的心也是很细的，即便很小的善根都要肯定，认为你做得很好，这是值得肯定的。菩萨一方面心里肯定你的善根，一方面也会说出来，随喜你的功德这句话从菩萨的嘴里说出来，这不是见面以后说你好那样的客套话，而是真正认识到你的善根会得到极大的利益，发现这种功德非常殊胜。

哪怕是看到这个有情做了一个很微小、很笨拙，带有很多自私成分的善根，他仍然也要随喜。这是一个方便，对于很大的善根，对于菩萨发菩提心做了很大的功德或者佛陀在广转法轮，他会很随喜；对于很小的有情做的微小善根，他也会随喜。如果自己的心很清净，就会善于发现有情的功德，然后去随喜。为了训练自己善良、利益有情，善根不分大小他都会观察，然后去随喜。这样能够逐渐地发现众生的功德，也能对治自己的毛病。一般的众生习惯于放大自己的功德，缩小别人的功德，甚至于视而不见。如果能够这样做，就会经常去反观自己的过失、看别人功德，修行者心里的状态就会越来越清净，对于修道来讲，这方面非常有作用。

第二个要素，“无得”。从胜义的侧面来讲，就是无得。虽然前面我们讲了，在世俗谛当中，对于一个微小的善根以上，他都会发现，并且随喜，但是在随喜的同时，他也知道所随喜的善根和能随喜的我等等的本性在胜义当中就是无所得、空性的。随喜的两部分，世俗的方便和胜义的本性二者之间是无二无别的，叫做三轮体空，也就是三轮无所得的智慧。安住三轮无所得的智慧的状态当中，做很多随喜。



对于我们来讲，首先随喜的时候，要打破嫉妒，这是比较首要的任务。我们要先把嫉妒心打破，然后逐渐把随喜的范围扩大。如果我们的随喜还有点勉强，就要逐渐通过串习，让随喜的善根本身变得很自然。到了菩萨位的时候，就可以在随喜的同时安住在三轮体空状态当中。随喜的本身很清净，再加上他能够相应于随喜的本性，以智慧去安住。

这样的随喜诸善根，“是此中所说”。什么是“此中”？此中就是《般若经》。在《现观庄严论》当中，尤其是《般若经》里面讲到菩萨修道位的随喜是方便、无得的，也就是说世俗和胜义双运非常清净、三轮体空的善根。

“修随喜作意”，修持随喜的作意，这就是菩萨随喜的修道。菩萨在修道位的随喜特别清净。虽然我们现在的随喜可能还不是那么清净，但是现在也要知道菩萨的随喜很清净。我们要把这个当成自己的目标，然后逐渐去靠近。刚开始我们就要善于发现别人的功德，还要去认同。虽然可能暂时来讲我不喜欢这个人，但是从佛法的层面来讲，应该知道善根会产生快乐。当别人产生了快乐的时候，我们要想随喜不应该分对象，否则说明自己的心具有偏袒，不纯净，对于进入菩萨道不利。

我们现在基本上还是处于菩萨道学前班的状态，如果要进入菩萨道的小学，不知道现在世间的小学还有没有升学考试？反正通过一些考试，必须要达标，才能真正进入到菩萨道的小学，这些考试就是看你的心量，是否还有严重的偏颇之心？如果你在修菩萨道、发菩提心的时候，自动简别了一部分众生，左边这部分我要帮助，右边那一类我不管。如果在你的心里自动区分了两类众生，可能考试就不及格，需要留级，重新学习。针对你的问题，还要重新去观修，去掉这些问题。真正来讲，进入菩萨道的状态就是进入小资粮道，考试达标主要就是生起一个比较清净的、不造作的菩提心。菩提心至少是平等的。既然菩萨已经到了资粮道，还有比较明显的偏袒之心，这是不可能的。

有些人如果觉得自己现在是不是已经到了小资粮道？甚至于怀疑自己已经到了加行道。如果加行道的菩萨还有这么明显的偏袒之心，真不知道这个“文凭”是怎么得到的？有可能就是假的，这样的情况肯定没有进入加行道，也没有进入资粮道。资粮道的菩萨不可能有偏袒心，一定具有平



等的心，他绝对不会认为这是我帮助的有情，那不是应该帮助的有情。

我们的心不管怎么样观察，虽然梦中不好说，但是在醒觉位时，发现我对于所有的众生的确都是平等的。我愿让任何的众生获得快乐、究竟成佛，没有明显的偏袒之心。在这个基础上，生起愿众生成佛的菩提心，有可能就是大乘的小资粮道。所有的修行都是帮助我们吧偏袒心慢慢地消尽。这种修行对于菩萨来讲，就是必须要安住的；对于我们来讲，现在要了解，逐渐去串习，这就是随喜修道。

以上讲的主要是信解修道，还有回向修道、随喜修道，这是属于有漏的菩萨后得位的修行。

壬二（入定智慧自性无漏修道）分二：一、宣说无间道之自性——修行修道；二、宣说解脱道之自性——清净修道。

这主要是讲入定位的修行，入定智慧的自性就是无漏修道。前面我们讲了，有漏和无漏是通过有分别和无分别来安立的。后得位是有分别的缘故，属于有漏。入根本慧定的时候属于无漏。这里的入定不是一般世间人说的入四禅八定，而是入根本慧定。入根本慧定就是安住万法本性的殊胜智慧。

道智的最后两部分，一个叫修行修道，一个叫清净修道。首先是修行修道，修行修道对于入根本慧定来讲，属于无间道，然后的清净修道是解脱道。因为该去掉的违品已经去掉了，所以它是很清净的一种自性。修行修道是无间道，违品马上就要灭尽，即将胜利了，这就是无间道，它是修行修道的自性。

癸一（宣说无间道之自性——修行修道）分二：一、真实宣说；二、二道违缘顺缘之差别。

子一（真实宣说）分二：一、本体；二、分类。

丑一、本体：

第一个属于大乘的修道。一地过后到了修道，这是修道的自性；第二个属于无间道的殊胜智慧，就是说在修持根本慧定的时候，比如入根本慧定之前，可能还会有一些分别，这个分别主要是二取，不是很明显的执著。在入根本慧定之前，可能要通过作意、观想安住在执著的本性当中，然后



就要进入根本慧定。在入根本慧定之前，还会有一些障碍。障碍即将灭掉，马上就要胜利的时候，叫做无间道。这是无间道的殊胜智慧，后面的清净修道已经到了解脱道，就是说障碍已经清净了，正式安住在入定的智慧当中，可以从这个方面来理解。

丑二、分类：

这是说无间道的分类。

此自性殊胜，一切无作行，
立法不可得，是大义利性。

从分类的侧面来讲，此自性是第一个，殊胜是第二个，一切无作行是第三个，立法不可得是第四个，是大义利性是第五个。在上师的注释当中标得很清楚，这五个都是和根本慧定的境界、最深的般若波罗蜜多自性相应。因为它是一个入定的无间道，所以所有入定的无间道都是和无分别智慧、究竟的般若波罗蜜多本性相关，自性都是一样的。

第一个，“此自性”。大乘修道的本体是远离一切戏论的智慧般若波罗蜜多空性。一切万法的本性到底怎么回事呢？对一般的凡夫来讲，一切万法的究竟本性通过我们的分别念没有办法去想，怎么想都不是。而佛菩萨非常善巧，他们在宣讲一切万法本性的时候，不是正面跟你说这就是万法的本性。如果正面和你说的時候，我们的分别念马上就缘它产生了执著。你的分别心缘法产生的执著是不是究竟的本性？根本不是。必须要很善巧的遮破，把我们所执著的法破掉之后，再说就是这种状态。最后来讲在抉择万法空性的时候，从来不会建立一个东西，永远都是破掉，哪怕是最后的空性状态也要破掉。破完之后，有可能最后就得到了一个空性。如果你说：哦，对了！这就是，那就错了。如果你的分别心还抓住一个最后所谓的空，肯定不是胜义空性。

为什么呢？这个被你的分别心抓住的东西叫做世俗。在《入行论·智慧品》当中说：“胜义非心境，许心是世俗”。这是分别心抓住的东西。你看这个标准，“许心是世俗”，这是世俗谛，不是胜义谛。“胜义非心境”，真正的实相不是心的境界。最后哪怕通过抉择得到了一个所谓的空性，这个空性的状态浮现出来了，也要破掉。在没有什么执著浮现的时候，就把这个什么都不是的状态勉强安立为真正的实相，这是一个见解。有了



这样的见解之后，还要通过佛菩萨重新开出来的次第逐渐达到它，也就是说对这个见解抉择出来的东西，通过一二三四五的方式一步一步去靠近。即真实通过修行把你的分明念从粗到细逐渐息灭，和你抉择到的什么都不是的状态无限地接近，最后就可以通过这个无限接近的总相趣入到真实的状态当中。

这种接近你所抉择见解的过程，就是息灭分别念的过程。逐渐通过修行，比如修单空、双运、离戏、等性的四步境界，让我们的分别心从粗到细。如果你的执著刚开始很粗大，就让你修单空，通过修持空性把粗大的实执灭掉。有了空执之后，再通过双运的修法打破空执，一步步地让你的心逐渐适应无所缘，知道了什么是真实的在智慧面前的无所执著，你逐渐会通过修行的方式找到这种感觉。如果现在让我们就去一切无所缘，根本不知道是怎么回事。虽然你通过见解可能会知道一切些都不执著就是离戏，但是离戏的味道根本尝不到。佛菩萨就给出一个让你去尝到离戏味道的过程。

什么过程呢？就是循序渐进地修行，先让你打破最大的执著。教你修空性，首先品尝到了空性，安住在空性的状态当中，生起了单空的感觉，再去品尝双运、离戏、等性，等性和最后要现证的状态已经无限接近了。那个时候你再说究竟的无分别智慧也可以，通过不断的训练之后，逐渐地品尝到了越来越细的状态，越来越接近实相，这时候你的心里才是有东西的，对空性本身有了很接近的感觉。如果我们没有通过次第去把分别念真正一步步灭掉，就凭现在我们脑袋里面的东西来讲，离戏纯粹就是一个概念，完全不知道是怎么回事。如果觉得离戏就是什么都不想，什么都不知道，这是空性、离戏吗？根本不是，差了十万八千里。

首先我们要抉择，然后通过修行去靠近它。逐渐灭掉我们的分别念，这就是佛菩萨告诉我们的理论和实践相结合的过程。通过这样的方式逐渐就可以品尝到。在你修空性的过程当中，如果还要修持生起次第和圆满次第也会很容易，这些都是让你可以很快浮现实相的窍诀。如果你对于空性有了一些感觉，因为有了基础的缘故，所以对这些境界也容易体会。

首先这个自性就是了知万法的空性，万法的空性一定不是现在没有学习过佛法的人所认为的空性。世间人认为的空性和真实的空性差得很远，属于错得离谱的状态。对于空性我们要通过不断地跟随中观等等的引导，



逐渐通过文字获窍诀，让我们与之相应，可以深入地去品尝空性的味道，这样逐渐就可以了解。

这里讲在无间道当中所修行的分类之一就是自性。大乘修道入根本慧定的自性就是真实的智慧波罗蜜多，它不是分别念，而是属于智慧的本性。入根本慧定的所谓自性对我们来讲，在现在所学习的教义当中，离这个自性最近的教言就是中观应成派。中观应成派的教言是和入根本慧定的离戏空性最直接的抉择。在中观应成派以外，比如中观自续派的抉择方法，和根本慧定的状态还不是直接相应的。因为抉择的还是菩萨出定位的境界，他们自动安住在如梦如幻，这种抉择还有二谛的分别念和执著，不是根本慧定。唯识宗、小乘有部经部的观点都不是，数论外道和胜论外道不是，然后世间人所认为的也不是，所以说都要否定。中观首先把一般人所认为的很粗大的执著否定掉，这个根本不是。然后再否定一些外道，数论外道所抉择的神我、自性是不是究竟的实相？这也不是，否定。胜论外道否定了，反正一个个地否定，这些都不是胜义谛。

再往上走的时候，小乘是胜义谛吗？这也不是。有这样或者那样的执著，然后唯识宗也不是，中观自续派这个不是，最后中观应成派的什么都不执著什么都不承认的观点比较相近。这就是和根本慧定最接近的抉择方法。我们现在所训练所抉择的中观方法，就是帮助我们的思想一步一步地去了解根本慧定到底是怎么回事，大概在脑海里面有一个总相。我们脑海里面有很多概念，但是基本上没有用，而且很多都是直接导致痛苦的概念，这些该丢就丢了，我们不要把它当宝贝总是藏着掖着。还有很多的概念，比如说菩提心，暂时来讲唯识宗、自续派也是对于接近或者趣向实相暂时有用的。虽然我们暂时会用，但是真正接近根本慧定总相的概念就是中观应成派，最后我们就是通过观察中观应成派的观点趣向实相，这是最接近根本慧定的。它在所有观点的当中最了义的原因是什么呢？就是因为抉择到了这个自性，此自性。

如果我们学过中观应成派的观点或者有所体会，再来看这个里面的所讲的根本慧定自性，就会有一个大概地了解；如果没有学过，虽然自性、智慧波罗蜜多等名词、术语会在我们眼前晃来晃去，在我们耳朵里进进出出。对于里面到底讲的是什么不是很清楚，连这个总相的概念都没有。如



果你学过中观应成派的观点，再讲智慧波罗蜜多的时候，大概就会知道它就是讲这个，所有分别念的执著都不是这个状态，然后安住在这个状态当中，就是所谓的相应于入根本慧定的状态。首先我们要抉择这个，然后要慢慢去修这个，最后也要现证这个。

我们现在所抉择的见解是菩萨入根本慧定的一切无所执无所缘，息灭一切分别念的状态。如果你说还有二谛不破，这就不是。菩萨根本慧定的时候，根本不可能有这个分别念。它有很多抉择的方式。了解完之后，我们也会返回头去看为什么月称菩萨、佛护论师、龙树菩萨一定要破二谛，给中观自续派发三大太过，说分二谛一定就会有这个过失？相互之间对比就很清楚，一定要破，不破是不行的。根本来讲没有这些，这些只是个方便而已。暂时来讲是个方便，如果到了一定阶段，你再也不扔下就成了包袱障碍的自性，这就是此自性。对我们来讲，中观应成派所抉择的一种究竟观点，和它最相应的就是此自性。当然了这里讲的是入定的智慧。

第二个，“殊胜”是讲法相上的差别。比如说菩萨在后得的时候修布施、持戒等等六度，或者三十七道品，所有的修行都以无分别智慧摄持，全部都是知道胜义当中完全没有实有的本体，一点点都没有，都以和无分别智慧相应去摄持的，这就是它的殊胜之处。

所有世俗的善根都必须要以无分别的智慧摄持才能真正实现前最殊胜的道。我们在修的时候很精进，没有以殊胜的智慧摄持，修行也相应不了。虽然很勤奋，但是花了很大的功夫，却收效甚微。这是没有善巧方便、没有殊胜性。殊胜性就是你在做这个法的时候，除了把布施、持戒等显现上的世俗法做的非常到位之外，还有一个要素，就是一定要相应它的本性。如果你不相应的本性，这个善根不会把你的心识引导趋向于根本慧定的境界。因为你缺少这个因素的牵引，所以就没办法如是成熟。

如果对六度、三十七道品，修得很纯熟，然后无分别智慧也是完全相应，就是所有能够让我们能够相应于根本慧定的要素都齐全了，就会变成很殊胜的自性。此处也是一样的。六度当中的其余五度如果没有以智慧摄持，就会就像盲人一样没办法到达城市里面。

这也是菩萨的一个修行。对我们来讲，前面的此自性也讲了，虽然我们要抉择中观应成派的观点，但是对于中观自续派、中观应成派都要学，



学完以后再做对比，知道这是抉择后得位，主要是抉择入定位，这些我们可以学的，可以做准备了，现在可以开始了。然后是殊胜，我们现在也在顶礼、布施等等，逐渐就要开始试着用空性去摄持，我们要去训练，正在做的当下就是空性的，不是做完了才空了。就是正在做的时候它的本性无所得。现在我们正在做的时候我要习惯，这个也是一步一步的来。

刚开始修的时候，还想不到这么多，可能就是想怎么样把这个“动作”做标准。训练“动作”的时候，老是忘发菩提心。现在我的“动作”标准了，这个不用管了。下面我们就开始把以前老忘的菩提心加进来了，这个时候就把菩提心的要素加入修行当中。时间长了以后，这也纯熟了。菩提心就不用管了，不需要担心自己修的时候会忘记菩提心，可以再把以前总是忘记、来不及摄持的空性再加进来。一步一步地加进来之后，最后你修的时候其他的要素都有了。

刚开始肯定不会有这么多，因为我们的修行还没到量，最初可能只是操心我的“动作”标不标准，念的咒语是不是少字了？我们刚开始操心的是这些，菩提心等可能没有操心过。纯熟了之后，我们就可以开始对于所谓有质量的东西去关心了。就像我们学习论典一样，第一遍学习的时候，就是解释名词，这个词、那个词怎么解释？科判是怎么回事？都是把文字搞清楚，学了一两遍之后，文字过去了，没问题了。在这个基础上，就开始深挖它的意思了。你必须要有前面的基础，如果连词句和术语都没有搞懂，要去挖掘很深的意义就很难做到。

修行也是这样循序渐进的。虽然刚开始的修行不一定能够一下子就和法本里的标准相应，但是我们要知道这是一个过程，除了上根利智者一下子能够相应所有的要义之外，一般的人都是需要通过这样的步骤逐渐适应。因此我们也是在做持戒、布施的时候，对于以前没有做到的，现在我们可以把学过的内容都用上，比如说有些道友正在学《中论》《中观庄严论》《智慧品》等等，学过之后就有条件了，现在可以把你学的空性用在顶礼、布施、放生当中。既要去想，也要去用，正在做的时候是三轮体空的，能放、所放，或者能顶礼、所顶礼……都是空性、无自性的。

在无自性和显现当中，你用的时候也许会产生恐惧。没有了怎么办？因果是不是没有了？虽然会产生一些疑虑，但是这不要紧，你继续用自己



学过的理论去观察，逐渐就会觉得二者之间没有丝毫的矛盾，可以圆融得很好。在你修行的过程当中，空性智慧的成分逐渐会越来越明显。你也不会由于是空性的缘故，就和精进行持有任何矛盾，恰恰因为是空性的，所以在世俗中的修行越精进，越精进也越来越能够相应于空性，二者之间根本不会顾此失彼。

刚开始修可能会觉得，如果缘世俗的显现，就不能想空；如果想空就会觉得，都空了还学什么呢？不是挪到这边，就是挪到那边。当我们这样训练了之后，这种想法就会越来越少，不会觉得二者之间有什么抵触和矛盾，而是配合得非常好。也就是因为空性的缘故，所以你对世俗显现的每一个细节都做得很到位。把每个细节做得很标准的同时，你也不会有实执心。虽然你把细节落实得非常完美，但是在落实的过程中不会产生实执。这个看似在我们现在的状态当中绝对做不到的事情，到了那个阶段自然而然就做到了。这个来自于什么呢？必须要不断地训练。我们首先要有见解，然后是不断地去做，不要害怕失败，反正每天不断地观修、不断地熟练，最后就会越来越熟练。这个就是殊胜。

第三个，“一切无作行”，就是智慧行相的差别。修道位的菩萨对于有为法、无为法、人执、法执、对境、有境，以及来、去、常、断等等一切的法，都是无作而行，对于一切万法没有什么执著。在没有任何执著的过程中修习殊胜的菩萨道，叫做一切无作行。

第四个，“立法不可得”也是相应于最究竟的智慧，“立法”就是说暂时在世俗当中安立的法，在本性究竟当中不可得。当然在世俗中是有一些安立的。就像现在一般世俗谛的法，比如吃饭、睡觉，虽然这些安立是必须要做的，但是在本性当中不可得。然后还有其他的，比如在世俗谛当中布施、持戒等等，但是这些善法在究竟本性当中也是不可得的。因此立法不可得就相应于它的究竟实相智慧。

第五个，“是大义利性”。它的最究竟目的、所得的果是“大义利性”，也就是最后可以成就无上正等正觉的佛果。即我这个无分别智慧、我入定的智慧究竟来讲一定会圆满，圆满之后就会像佛一样。因为佛对于般若波罗蜜多，也就是果般若已经完全圆满了，所以这是大义利性，属于无分别智慧。现在我们训练的这些，最后也可以变成成佛的因，获得最大的义利。



无间道的自性具有以上的五个特点，这五个特点都相应于根本慧定的究竟实相，是真实的智慧波罗蜜多。到了无间道自然会安住，能够相应于这些特点来做。对于我们来讲。现在就要了解，然后跟随我们现在的见解尽量地去做，并且训练自己的心越来越相应于实相。虽然现在我们是以分别心是在训练，但是所训练的内容就是息灭分别心的方便。如果我们没有训练过这些内容，想要一下子相应于实相也是很困难的。所有证悟的佛菩萨，还有密乘的大持明者、大瑜伽士，他们也是以前做了很多准备工作，把该修的都修了，然后在此基础上自然而然地取它的果。

我们看佛菩萨的传记，不能只是盯着他们的功德、果位，对于他们以前在因位时所修的苦行、怎样闻思或者如何善巧的依止等等毫不重视。对我们来讲，两个方面都需要重视。尤其是他们怎么样成佛的方法、以前修的时候做了什么？这些恰恰是我们最应该重视的地方。因为我们正处在和他们以前因地时相似的地位上面，所以他们以前是怎么做的，对现在的我们有一个示范的作用，我们可以去模仿。如果让我们去模仿佛果，现在根本模仿不了；如果我们去模仿佛在成佛之前，修行时的发心和行为，这方面多多少少可以逐渐地去模仿。模仿善巧了，就可以变得和他们一模一样。

子二（二道违缘顺缘之差别）分二：一、宣说二道之顺缘；二、宣说二道之违缘。

虽然没有直接解释“二道”，但是看注释里的意思应该是指无间道和解脱道。就是在无间道、解脱道时的违缘和顺缘。它的顺缘要提前修，违缘要提前远离。所以说，这里就是二道相关的一些违缘要遣除，顺缘要具备。这里讲的是菩萨的入定位，入定位又分为无间道和解脱道。如果我们想要获得根本慧定，现在也要知道哪些是能够帮助我们获得入定智慧的顺缘，了知之后还要逐渐去修，了知违缘之后，也要逐渐地远离。

丑一（宣说二道之顺缘）分二：一、外缘；二、内因。

寅一、外缘：

这是顺缘当中的外缘。

依佛...

“依佛”就是依止佛陀。这里的佛陀代表善知识，即依止以佛为主的



善知识。如果我们再再地发愿、回向善根，非常容易生于佛世，可以直接以佛陀作为我们的善知识。佛陀是遍知一切的导师，知道修行的窍诀，哪些需要具备、哪些需要遣除，佛陀能够告诉我们修道的本体。佛陀入灭之后，对于佛陀的弟子菩萨们，还有佛陀所化现善知识们等等我们都要依止。

修道的外缘方面就要依止善知识，仅凭自我造詣非常困难。虽然我们可能这一世依止过善知识，了知一些修道的方法，但是现在的状态还不是那么稳固。假如说死了之后，下一世又投生，如果没有善知识来指引你，虽然你的相续中有这个种子，但是没有善知识的助缘也没办法苏醒，解脱不知道会耽搁到什么时候。

善知识一方面告诉我们怎么样修行，能够作为我们修道的顺缘，一方面也是一个让我们的种子苏醒的助缘。在我们修道所有的缘当中，善知识这个助缘是最殊胜的。因为他懂得如何善巧地指引我们修行，所以我们要依止具有法相的善知识，不能随随便便找一个冒牌货。冒牌货不仅不懂怎么修行，自己也不愿意修行，依止这样的人是不行的，也没办法成为我们修行的顺缘。

善知识的法相有几个标准，如果是大乘的善知识，第一个要有菩提心，第二个他要懂大乘的教义。这是最基本的两个标准。在这个基础上还有很多的标准。比如《前行》里边讲了善知识的一些条件，《大乘经庄严论》里也讲了十条，就是善知识的十个法相。

依佛就是我们入根本慧定的顺缘，这是在外缘方面很殊胜的。我们要不断地发愿回向依止十方诸佛菩萨，首先在他们面前闻法，然后于他们的座下受其督促，在他们的言传身教下修行，言传是给你讲教言，身教是规范你的很多行为。不单单是给你讲，而且在依止的过程当中，你有什么做的不对的，他会直接给你指出来，让你去改正，或者说你做得对的，他也要首肯。如果你做错了，他不说什么；做对了，他也不肯定，我们就不知道自己到底做得对不对。佛陀善知识在该呵斥的时候，他们一定会呵斥你。如果走错了，就要呵斥你，让你回来；如果是做对了，佛陀也会说善哉善哉，或者表扬你。通过给你讲教言、规范你的行为等方式扶持你，逐渐让你在道上面走得远、走得究竟。

在佛陀的时代，众生这么利的根基尚且要依止佛陀闻法修行，现在已



经到了五浊恶世，修行者更加应该长时间地依止善知识。主要是对于善知识讲的法义要多去听闻、思维、抉择，然后再对于法义去依教奉行，这方面很重要。依佛就是获得根本慧定无漏智慧的顺缘。

寅二、内因：

…及施等，善巧诸方便，
此是胜解因。

内因就是自己要具备的。具备什么呢？“及施等，善巧诸方便，此是胜解因”。内因又分为两个方面，一个是相应于世俗方面的内因，一个是相应于胜义方面的内因。

第一，相应于世俗方面的内因是“施等”，就是做布施、持戒、安忍、精进等修法。如果我们要入根本慧定，平时就要做布施，从布施本身来讲，除了可以积累很大的福德之外，还有一个很大的作用，就是可以让我们放弃很多的执著。如果我们对于财富特别执著，就要上供下施。首先内心当中相应于布施的心所，然后在外在把东西放舍出去，布施出去的东西就不是自己的了，布施以后，我们不应该后悔，也不要想着再捞回来。这个修法本身就是让我们修习放舍的，如果内心当中有执著，对这个执著那个执著，执著就是入根本慧定本身或者趋入于实相的障碍，很多障碍就是因为你执著财富或各式各样的东西，而布施供养就是让你把趋入实相的障碍通过布施的方法去掉。首先内在安住在放舍的舍心所当中，心中说“我要放舍”，然后行为就是帮助你把真金白银拿出去。内心和外面的行为两个方面都是需要的。

持戒也是一样的，第一是可以积累很大的福德，第二是能够让我们抛弃很多和证悟实相相悖的东西。比如说杀生、偷盗等等本身就是罪业，而且这些行为也是烦恼心产生的。当你去不断地去做的时候，内在是一种被扰乱的心态。杀生、偷盗的时候，烦恼会再再的现形，在一个烦恼再再现形的相续当中，也不可能相应于清净的自体。因为恶业是一个行为，让恶业现形的就是燥动的烦恼，所以持戒就是先把外在的行为息灭下来，不去做那些不好的行为，息灭了外在的行为之后，也有助于息灭内在扰乱的烦恼。从戒律来讲，受持别解脱戒，可以让你在行为上不去杀生、偷盗等等，它的重点是在行为上面。到了菩萨戒的时候，逐渐会让你控制内在的烦恼。



当然在显宗当中不会讲密乘戒，如果再加一个誓言和密乘戒，就更加清净了，可以让你的心相应于实相。在菩萨戒当中，不是说让你的心相应于菩提心、善行和利他的状态，菩萨戒主要是让我们的心相应于利他，侧重于打破我爱执。密乘戒不是这样的，而是完全相应于实相，相应于心的本性去安住。

从持戒本身来讲，能够让我们得到福德，然后让我们把趋入实相违品的行为和心态等不好的东西统统扔掉，扔掉了这些之后，心就清净了，这种清净的状态非常容易和实相相应。如果你的心清净，要和菩萨道相应也很容易，因为菩萨道就是一个清净的道。如果你的心每天都被烦恼扰动，一直是乌云翻滚，在这个状态当中，你说要相应于清净的菩萨道、入根本慧定，自己都不敢相信，每天都在打问号；如果你每天把戒律守得很好，行为、发心都很清净，这个清净的状态和清净的菩萨道总体来讲就是相顺的，再加上心也很清净，你要安住下来观修实相，这时内心当中没有粗大的烦恼，非常容易相应。

安忍等都是同样的，这方面叫做内因。所有的布施、持戒、安忍，其实都是和你的根本慧定相应，最终就会相应于实相，对于证悟空性，就是一个顺缘。一个菩萨如果非常向往证悟空性，他一定会小心翼翼地取舍因果。因为他知道这些是帮助自己证悟空性的因，与之相反的那些是他证悟空性的违缘，所以就像莲花生大士讲的一样，一个真正懂空性的人，取舍因果比面粉还要细。越懂空性的人越懂因果，越懂胜义的人越懂世俗。如果有些人说我修空性，完全不用取舍因果，那他肯定不懂空性，也不懂空性和显现之间的关系。因为一个真正的修行人，根本不会说因果不重要，也不可能随便来，他不会用空性来做幌子，成为自己放纵的理由，所以他对世俗谛和胜义谛之间的关系非常清楚。

这里面讲到内因是什么的内因？这是根本慧定的内因。前面的善知识是根本慧定的外缘，此处是内因。我们要明白科判的意思。因和果之间不是间接的关系，而是直接的关系。作为直接的内因。第一个内因就是世俗方面的布施、安忍、持戒和精进，第二个内因就是善巧方便，这是胜义的方面。

胜义方面就是修寂止。必须要修持寂止的善巧方便。如果你的心很乱、



分别心很多、根本静不下来，胜观的无我智慧也没办法现前。因此必须要心能够自主，你的心很自主，安住一个地方不会乱，也不动摇，这是你入定的前方便，如果你安住在胜观的智慧当中，心不动很容易就会让无我胜观的效力发挥出来，从而真实地引导我们的心趣向于根本慧定当中。

“此是胜解因”，通过这样的胜解，在相续当中生起真实修道的因缘。这样通过胜解的法，比如世俗和胜义方面的寂止等等，相应了这些之后，我们的内因就齐全了。如果内因齐全了，就可以获得根本慧定；如果内因不齐全，这方面就不行。佛法具有真实具体的方便，如果不学习佛法，没有系统地学习大论典，所谓的成佛法或者菩萨的修法在我们脑海当中，都是非常笼统的概念，好像觉得有一个成佛的法，实际上就是笼统的概念。

《现观庄严论》当中，不是一个笼统的概念，已经细化了。这是外缘，那是内因，也就是告诉我们如果你要现前入定的智慧，必须要具备这些因缘。因缘不具备就没有果，因缘具备了才有果。我们现在可能离修道的入定位还有点远，即便从远因的角度来讲，还是要修的。对于布施持戒等等，我们逐渐要了解、观修，熟悉这些是非常重要的。

丑二（宣说二道之违缘）分二：一、总违缘；二、别违缘。

前面讲了顺缘，现在讲的是违缘。

寅一、总违缘：

诸法衰损因，谓魔所魅著。

如果要入根本慧定，也有它的违缘。总的违缘是什么呢？“诸法”就是一切善法。“衰损因”是衰损的因，就是对我们的正法做伤害的所谓魔障。障碍我们修善法或安住在最深的法界叫做魔障，让我们的善法衰损的因缘。“谓”这就是魔所魅著，也就是种种的魔障。

大恩上师说，魔王波旬住在欲界的第六天他化自在天。有些地方说他是第六天的天主。他化自在天是欲界最高的天，作为欲界最高的一个天主。上师也讲了，他的地位很高，力量也很大。为什么他处在那么高的位置上呢？因为整个欲界都是耽著色声香味触五种欲妙，作为他化自在天的欲界之主，所以他在让众生耽著魔障方面，就是放出种种的欲妙，让众生去耽著，根本没办法修道。



有些时候来讲，他是通过欲妙的方式让这些修行者无法修道。当然一般人就不必讲了，他已经直接摄受了。对于修行者来讲，他会制造很多的欲妙，让修行者耽著欲妙。有些时候很顺利，这不一定是好事情，欲界当中所谓的顺缘有可能就会变成违缘，因为你着了魔王的道。为了让你耽著欲妙，他会放出很多欲妙，然后你耽著它，就修不了道了。

在很多修心的教言当中讲，一个人经常出现违缘，对修道来讲可能是一件好事，因为他再再受到打击之后，对欲妙逐渐就会伤心，从而放弃了这方面执著。如果修行者在欲界当中太顺，赚钱特别顺、事业特别顺、爱情家庭也特别顺。有些道友觉得修行佛法就是为了顺，这样就是得到了加持。有可能是得了加持，也有可能变成修道的障碍。如果直接给你显现一个非人或怨敌，拿着刀逼你不要学，学了就砍你的头，也许那个时候你反而会跟他对着干。我就是要学，你来杀我啊，也许会这样的。如果是很明显的障碍，哦，障碍来了，我该对治了，就会回忆教言，并且用起来，绝不能妥协，这样就不会退失。

魔王有一个软方法，就是用欲妙瓦解你。你不觉得这是什么坏东西，而是觉得很好，天天求这个，不是求来了吗？佛菩萨加持现在顺利了。慢慢地通过这样的方式就腐蚀了，他不用做什么，慢慢你就不想修了，道心没有以前强盛了，而且太顺的时候，也发现不了轮回的痛苦。对此佛陀和高僧大德在很多地方都有不同的讲法。

在修道的过程当中，有些人可能通过前世的因缘很穷，穷有穷的修法，以此可以生出离心。无论如何都必须要有智慧。穷人的修道也需要有智慧。穷的时候世间违缘比较多一点，需要花很多时间上班赚钱，这样修行的时间就少了，就要想办法在这样的状态当中，保持自己的修行不退失。有些人前世的善根很多，这一世很富裕。富裕也富裕的修法，最关键的一点还是要正知正念和佛法的智慧。有了佛法的智慧，你在享受这些的时候就不会飘飘然，也不会被五妙欲所引诱。因为不了解妙欲的本性，你处在愚昧当中，所以就被它引诱了。如果学习了佛法之后，有了智慧，你能够看穿它。虽然富裕的人修行障碍比较多，但是如果你有智慧，还是不会被它引诱。

调伏魔障的方法就是智慧，有了智慧之后，不管是穷是富，还是中等



人，有了智慧就有对治，没有智慧什么都不行。你也不用觉得自己现在太富有了，一定要想办法变成穷人才好修，那也不一定。如果没有智慧，变穷之后可能又开始出现其他的想法了。很富的人是不是一定要变穷，或者一个穷人一定要变富才能修道呢？这些都不是，关键是要懂得原理，一定要有智慧。了知了道理之后，穷人有穷人的修行方法，富人有富人的修行方法。尽量不要受这些干扰，也不用刻意地去转变什么，反正就是通过智慧去应对，要知道这是怎么回事，然后在这个过程中，不受干扰地去修道。如果你变来变去的话，从穷人变成富人，穷人的烦恼没有了，富人的烦恼又来了。或者从富人变成穷人了，没有富人的烦恼，穷人的烦恼又有了。这就是因为你没有智慧的缘故。如果你有了智慧，也不需要改变什么，还是安住在自己的状态当中，该面对的就面对。很多上师们经常也是这样讲的。

“魔所魅著”，就是说魔王波旬在六欲天经常对众生射出五烦恼或者五妙欲的花箭，让众生去耽著这些。为了避免耽著这些，我们就要去修空性。有几种灭魔的方式，首先就是知道妙欲的过患。在初级的教法当中，讲到要对轮回生起出离心，就是观察观察轮回的过患、观察妙欲的过患，以及贪著它们的过患。通过观察过患的方式来让我们不耽著。然后到了大乘当中，就是让我们观察万法的本性，妙欲的本性如梦如幻，就是空性的，没有什么坚实的东西可以去执著。我们的贪著心因为了知万法本性的缘故，就不会那么炽盛，所以我们要知道这个原因，这就是魔障。

总魔障主要是指我们分别心耽著这些，调伏魔障其实就是调伏分别念。安住在空性当中是最好的调伏方式。我们现在还安住不了，因为安住空性需要有比较好的修行才行，那怎么办呢？就是观察我们耽著它的过失。如果耽著这些对我来讲，会产生什么烦恼？然后会产生什么过失？最后就会流转轮回，感受很多痛苦，通过一系列的观修让我们断除对于妙欲的执著。

寅二、别违缘：

不信解深法，执著五蕴等，
恶友所摄持。

这里面讲了三个分别的违缘。第一是“不信解深法”，“深法”就是指空性为主的法，虽然有些时候深法也是指包括菩提心在内六度等法，但



是在深法当中的深法是什么呢？深法里面的深法就是讲般若空性。如果对于般若波罗蜜多空性没有兴趣，这是一个魔障。为什么呢？因为有了知空性，把万法执为实有就是魔障的体现，所以有时魔障就是执实，只要你执实了就发现不了本性。万法的本性就是知道显现法自己的空性，要知道空性也不能有实有的分别念。如果没有空性智慧，自然而然就会把万法执为实有，这种把万法执为实有的本身就是魔障，让你没办法入根本慧定的不是魔障是什么？所谓的魔王波旬就是这种魔障，即从分别念状态中延伸出来的，真正魔障的自体就是分别念。如果有分别念，就安住不了根本慧定，这就是魔障。

我们执实有就发现不了万法的本性，如果执著虚幻的法，这不是魔障是什么？把一个本来不存在虚妄的法执为真实就是魔障。发现不了本来安住的实相，这是被谁障住了？被魔障住了。我们分析的时候，到底是被什么障住了？这不就是分别念吗？除了分别念障住了之外，还有什么东西呢？魔的大手把你的眼睛挡住了吗？没有。障碍你的就是你内在正在起动念的这个分别心，当这个东西生起来的时候，会让你看不到真实，这就是魔障。因此分别念生起来就是魔障，调伏它的方法就是去观修空性。闻思修持空性就叫降魔。可以说我们的金刚橛就是空性，平时供在佛堂上，使用的时候，自己的空性见解就是调伏魔障的方法，这是最有力的利器，除此之外，没有其他的，金刚橛只是无分别智慧显现出来一个法器的样子而已，它的自体就是般若波罗蜜多、无分别智。通过学习以后，如果在你的心中生起来了，这就是真实了义的降魔术。

很久以前有位道友拿着金刚橛请上师加持，上师加持了以后，不经意地说了一句话。上师说，真正的金刚橛在心中，当时我们听了之后，感觉不是那么强烈，觉得真正的金刚橛在你的心中这是什么意思呢？后面学了一些法义之后，就知道真正的金刚橛就是如来藏的本性，只是它显现出了一个忿怒金刚橛的样子而已。因此金刚橛就是无分别智。无分别智在哪里呢？它在你心里，就是自己的实相。如果要给金刚橛开光，自己的智慧现前出来就是最好的开光方式。外在的法器和内在的实相之间是有联系的，懂了之后再去看是不一样的，因此学般若波罗蜜多空性就是调伏魔障最好的利器。



首先我们可以生起一定的定解，然后去不断地观修空性。有些人每天都在念金刚橛、降魔咒，这方面不是说念了多少万或多少亿之后就会相应，当修空性到了一定时间，也会相应的。当你相应的时候，就会发现自己的分别念少了，分别念少了，就会发现魔障已经降伏了，这个不是感应吗？这就是修金刚橛有了感应，如果你的魔障、分别念调伏了，这就是真正的感应。

如果不胜解深法的话，想要调伏魔障很困难。因为不胜解深法本身就是魔障，所以你要用分别念去调伏分别念还是很困难的，如果用了知了分别念的空性并且安住它，那就是调伏分别念、调伏魔障。因此了义的法还是在空性般若波罗蜜多上面。如果你不懂得去修甚深的密乘，那就不是密乘，没有空性哪里是密乘呢？我们说你认为这是实有的哪里是密乘？根本不是清净的，而且也不相应实相，这样我们还修得很起劲，觉得自己在修密乘。这是不是呢？虽然形象上可能是，但是精华没有了，密乘的精髓不是敲锣打鼓，它的精华一定是般若波罗蜜多，只不过是通过窍诀让般若波罗蜜多的力用爆发出来，快速地调伏就是它的精华所在。

真正学密乘到了后面的时候，注意力一定是由外而转内，不会再看热闹，刚开始可能有兴趣，后面不一定后有兴趣了，不是对这个本身没有兴趣，而是对以前热闹的场景没有兴趣了，以前看见敲锣打鼓，非常热闹，觉得这就是密乘。虽然他后面可能也会去敲锣打鼓，但是完全了知了里面的内涵，这就是他的一个最不共的地方，这方面还是来自于信解深法，不信解深法是不行的，所以不信解深法就是一个魔障。属于障碍、违缘的原因，已经讲得很清楚了。

第二是“执著五蕴等”，执著色受想行识五蕴也是一个违缘，调伏这个违缘的方法是观五蕴皆空。执五蕴实有就是魔障、违缘，如果要调伏这个违缘就是观五蕴皆空。《心经》里面讲观五蕴皆空，没有一切挂碍，最后就是这样的。如果我们执著色受想行识，执著五蕴存在本身的分别念就是一个违缘。如果你执著五蕴，就没有办法了知五蕴的本性。五蕴的本性是虚假的，执著五蕴存在和实相直接矛盾，这是不相应的。实际上我们每天在用五蕴，如果每天能够观五蕴皆空，就是在和实相相应；如果我们每天都在执著五蕴，这就是违缘、障碍，没有和真正的实相相应。



一方面要了解，一方面就是通过不断的学修来让这种思维变得很自然，要把调伏违缘的修行变得非常自然，必须要反复地缘空性修行。缘到什么程度呢？缘到不想而想，可以很自然地安住串习空性，这才是在念念之中 and 实相相应。我们刻意地去想，都不一定能够相应，那么不去学习，也不去观怎么可能自然地 and 菩萨道相应呢？如果缺乏主要的因素，还是很困难的，这里讲的执著五蕴等也是一样的，这个等字是讲蕴界处都是属于这方面的，这些都是有为法。有为法就是通过因缘和合显现的法，这些法本身就是空性的。我们不了解它是空性的，把它执为实有，这样就没办法相应于它的本性。

第三是“恶友所摄持”，恶友有很多。阻止你闻思修行佛法的固然是恶友，尤其是对于修持般若波罗蜜多方面，告诉你这个法不空，这个法是实有的，或者说你要去学空性的时候，他给你制造了很多的违缘，这些人都是属于恶友。如果你受他影响了，就会放弃般若波罗蜜多修行之道，闻思不了，也修行不了。这就是一种障碍，所以通过各式各样的方式来让你远离般若之道的人都属于恶友。如果要调伏这种违缘，就是多接近善友善知识。

菩萨戒里面讲，不用说恶友了，甚至于在声闻的寺院当中，也不能住七天以上。为什么会有这样的要求呢？有些声闻对于万法空性没有完全接受，多多少少会灌输给你一些像自我解脱、自我涅槃的思想，还有告诉你虽然我是没有的，但是蕴存在，这些都会对你的见和行会产生一定的障碍。在比较严格的戒律当中，甚至于接触的人不超过多少天等等，都作了详细的规定。一般来讲，七天当中可能不一定会完全受到影响，离开了之后，回到大乘道友身边，在他们影响之下，大乘见解也会重新回来。超过七天之后，就不好说了。虽然七天就是一个大概的数字，这方面不一定那么严格，但是从这些规定也可以体现出某种精神。

为什么要这样安排呢？作为初学者来讲，很容易会受到影响。修道菩萨会吗？他们当然是不会的。这是入定之前的违缘，对他来讲可能已经遣除了；对我们来讲，就是一个实打实的违缘，不注意就会中招。这个违缘可能就在我们心中存在着，如果我们不学或者学空性的时候不认真，没有把空性当成最殊胜的修法去面对，也不去努力生起空性的见解，又拿什么



来调伏这些违缘呢？每个调伏违缘的方法都和空性相关。用别的方法又怎么调伏违缘呢？调伏不了。如果使用其他离开空性之外的法，这种调伏方法属于分别念，本身也是一个障碍。

我们要彻底地调伏，因为这个障碍是一个比较细的障碍，它是针对什么呢？它是入根本慧定的障碍了，所以你用分别念去调伏是不行的。必须要引入一个和无分别智慧相应的才行。现在对我们来讲，如果空性的见解不稳固，那就一定要让它稳固，比如说学习现在学会课程里面的《中观庄严论》《中论》《智慧品》，对此一定要重视，这些对我们来讲，太有用了。如果我们足够地重视，见解生起来了，然后再去观修，逐渐就可以调伏各式各样的违缘、分别念。有些地方也讲了，最好的护轮就是空性，除了空性之外，没有更好的护轮。这就是“别违缘”。在讲了违缘之后，对于反方面的怎么调伏，附带着也已经讲了，观修空性就可以调伏。

我们这节课就讲到这里。

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



《现观庄严论释》 笔录

智诚堪布 讲解

第23课

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

发了菩提心之后，我们继续学习《现观庄严论》。

癸二（宣说解脱道之自性——清净修道）分三：一、认识总义清净之自性；二、别说引申义四圣之清净；三、真实宣说清净修道。

对于解脱道之自性清净修道讲了三个问题。第一是认识总义清净之自性，什么叫清净？首先要了解清净的自性；第二是别说引申义四圣之清净，这是圣者的清净，圣者相应于清净分了四类；第三是真实宣说清净修道。

子一、认识总义清净之自性：

**果法清净性，即色等清净，
以彼二无异，不可分故净。**

什么是“果法清净性”呢？所谓的“果法”就是我们远离了能取、所取之后，证悟万法本性，这种有境的智慧叫做果法，即有境的智慧了知了对境的清净自性。首先证悟万法本性的有境智慧已经相应了清净，然后智慧所缘取的对境五蕴的万法也是清净的。对境和有境都是清净的，安住在果法的殊胜智慧本性当中，已经获得清净。

“果法清净性，即色等清净”，为什么果法清净性，色等五蕴也是清净的？“以彼二无异”，因为所谓的果法和它的对境色等五蕴，从本性上来讲没有两个。虽然讲的时候这是有境那是对境，但是有境证悟了清净的



智慧，叫做清净，然后我所证的是什麼？我所证悟就是五蕴清净、五蕴本空，这个叫做清净。

上师也讲了，直接讲清净是在三转法轮当中，二转法轮是以比较简单的方式讲的。通过隐藏或者简单的方式也可以解释成真正的大清净。有些地方的清净就是没有染污或分别念，这个空性本身就是清净的自性。

有境和所证悟的五蕴本性都是清净的，二者无二无别。“不可分故”，因为不可分的缘故，所以有境清净了对境也清净，对境清净有境也清净，二者是无二无别的，有境的智慧和所证悟对境的法界二者之间本来没有差别。以前我们也经常讲，讲的时候说这个是智慧，那个是所证悟的空性法界，虽然讲的时候是两个，但是二者无二无别。

那么在世俗谛当中呢？按照唯识的观点也是把心和境抉择成了本来就是无二无别的。从修行的侧面来讲，世俗谛当中一切的对境就是心的本性。证悟了心的本性就相当于对境的本性，二者本来就是无二无别的缘故。还有世俗谛当中，虽然从显现上面可以有心和境的不同差别，但是在空性当中，这是心的本性，那是对境的本性，没有两个别别的，空性没有分别，显现法有差别，本性没有差别，从这个侧面来讲也是一样的。没有证悟之前可能有心和境的差别，没有证悟之前，通过心去缘，好像在不断地去修这个智慧，一旦证悟了实相，实相本身是没有分别的。证悟之后，自然而然地安住在有境和对境无二无别的状态当中，同时都证悟了。

以彼二无异，不可分故净，不可分的缘故，所以当你的有境的智慧证悟了空性清净的时候，色等也就清净了。从这方面来讲，二者之间也是无二无别的。

子二、别说引申义四圣之清净：

“引申义”，就是指清净的智慧。前面讲虽然真正清净的智慧本体是一个，但是它可以引申出四圣之清净。这些所安立的四圣清净主要是针对所清净障碍的程度。在《金刚经》里面讲，一切圣者以无为法而差别，无为法就是证悟空性，根据证悟空性的多少安立了四圣。此处是从断障碍的侧面安立四圣，四圣即声闻、缘觉、菩萨和佛。

怎样安立四圣呢？就是通过清净来安立四圣。既可以从证悟空性的高



低、深浅安立四圣，也可以从所断障碍的多少来安立，意思都是一样的。你证悟了多少空性，就断除多少障碍，所以说，从你证悟空性的多少或断除障碍的多少来安立四圣，意义都是一样的。

下面的颂词就是从所断障碍的多少来安立的。

**惑所知三道，断故为弟子，
麟喻佛子净，佛一切最净。**

首先“惑”是烦恼障，然后“所知”就是所知障。“三道”是对于三乘道的其余障碍。“断故”，对于这三种障碍断除的缘故，为弟子、麟喻、佛子净，先安立三净，再安立一切最净。

“断故为弟子”，就是说烦恼障断尽了叫做弟子。“弟子”是什么？弟子是声闻道。在《现观庄严论》当中讲弟子时，就是指弟子声闻道。有些时候不讲声闻，而是直接讲弟子，这个弟子就是指声闻。他们烦恼障断尽了，所知障没断，这个方面是声闻道。

所知障的一部分断掉了，这是“麟喻”。颂词当中第三句是麟喻，麟喻主要是讲缘觉道，它对应的是所知障断。他们把所知障断尽了吗？不是断尽了，是断了一部分。因为声闻没有断，所以不用加所知障了，而缘觉是在断了烦恼障的基础上，又断了一部分的所知障。此处颂词当中说断所知障安立麟喻，虽然不是断了所有的，但是毕竟他们断了一部分的所知障。

“佛子净”，就是断除了三道。前面已经断除了烦恼障，还有一部分烦恼障，以及其他的障碍，这就是三乘道的障垢。烦恼障他肯定断了，所知障缘觉的一部分也断了，还有剩下的一部分所知障，这是属于三乘道的障垢。三乘道的障垢，佛子也是一部分断尽了，当然圆满断尽是在佛地，一切净是佛地。这些障垢该断的已经断了，烦恼障也断了，所知障粗分这些方面都断了，这方面叫做佛子净，佛子净也就是菩萨的清净。

此处安立了三种清净，分别是由断烦恼障、断所知障一部分和断三乘道的障垢，安立了弟子净、麟喻净和佛子净。

“佛一切最净”，即佛断尽了一切障垢。烦恼障、所知障，以及烦恼障、所知障的种子、习气，全部断尽了安立为佛陀。为什么能够断尽一切障呢？因为佛陀空性的证悟已经究竟了，佛陀证悟了一切空性，所以他的



一切障碍断尽了；菩萨圆满证悟了一切人无我、法无我的空性，所断的障垢也比二乘多；缘觉证悟了一个半无我，能够断除一部分的所知障；声闻证悟了人无我空性，只是断除了烦恼障；一般世间的天人、仙人或众生什么都没断，所以一点清净都没有。

引申义四圣清净主要是通过对空性证悟的不同和断的障垢不同，安立了四种清净，就是通过清净义引申出来安立四圣的意思。

子三（真实宣说清净修道）分二：一、真实宣说；二、遣除于断治详细分类之诤。

丑一（真实宣说）分二：一、本体；二、分类。

寅一、本体：

清净修道的本体即是大乘修道解脱道的殊胜智慧。

这是讲真实的清净修道，也就是解脱道。它的本体是什么呢？就是大乘修道的解脱道，所有该断的障垢在这个时候已经断了，无间道过了之后，进入解脱道，因此属于解脱道的殊胜智慧就是它的本体。

寅二、分类：

对治九地中，上上等诸垢，
谓由下下等，诸道能清净。

我们以前在学中观的时候也学过这个概念，这是断障的一种方法。这是修道位安立的，这里把所有修道位的障垢分了九品，就是“对治九地中”。九品有两种分法，第一种是三界九地当中的九地。三界九地第一个是欲界有一地，整个欲界是属于九地当中的一地，把障垢分为九个层次，叫做九地。《俱舍论》和《菩萨十地经》当中九地的概念也不一样，它是九个种类，欲界算一类，所以说欲界的一地。然后色界分了四禅，每一禅是一地，最后无色界从识无边处到非想非非想处有四地，加起来总共就是九地，叫三界九地。这是三界九地配九种障垢的分法。

第二种是直接从菩萨的九地来分，从第二地开始到十地之间有九地，每一地断一品障垢。对治九地中，上上等诸垢，把障垢先分为上中下三品，其中上品再分为三种，就是上上、上中、上下，这样就是二地、三地、四地。然后中品分中上、中中、中下，这是五、六、七地。后面八、九、十，



就是下品的下下、下中、下下，这样总共有九品。把障垢从上上品到下下品，从二地到十地之间分为九品。这是所断。

能断是什么呢？“谓由下下等，诸道能清净”，“诸道”是下下的智慧，下下诸道的智慧分别来断上上道的障垢，也就是说上上品的障垢是由下下品的智慧来断的。最粗大或最小的智慧，就是刚刚生起来的修道智慧能断上上品的障垢，然后最细微的下下品障垢是以上上品的智慧来断的。十地的障垢属于下下品，能够断除它的属于上上品的智慧，即最上的智慧断最细的障垢。

如果把十地再分也可以分上中下，因为最细的是金刚喻定的所断，分为上上品的智慧断下下品的障垢就可以了，像这样就是下下等的诸道来清净上上等诸垢，即下下的智慧来断除上上品的障垢，就是这样断的。障垢是越粗大的越好断，越细微的越难断，下下品最细的障垢，也是最不好断的。

二地到十地之间生起的智慧是由浅到深的，二地菩萨刚刚生起的修道位智慧属于下下品的智慧，相对于三地、乃至十地来讲，智慧的力量很弱，这种很弱的智慧断除的是上上品最粗大的障垢，分类就是这样的。

这样讲的时候，有些人可能还会疑惑，为什么粗大的障垢反而通过最初生起的力量不大的智慧来断除呢？下面就是讲这个问题。

丑二、遣除于断治详细分类之诤：

由断诤斗中，道能量所量，
由是平等性，遍对治三界。

这里面分了两个问题，第一个疑问就是说所安立的所断和对治不相应，应该是最大的智慧断最大的障碍、最小的智慧断除最小的障碍，好像世间当中灭火的道理一样，小水灭小火，大水灭大火。如果是森林大火，你用一滴水能把它灭掉吗？应该用倾盆大雨才可以灭掉。因此以最小的智慧去断最大的障碍是讲不通的。

第二个疑问是什么呢？此处把九地分为三界来对治，即欲界、色界、无色界。有些菩萨们一直转生欲界，他们不转生色界，尤其不转生无色界。在《经庄严论》当中也是再再讲，虽然菩萨有能力，但是不会转生上二界，尤其是不转生无色界。如果不投生无色界，怎么去断无色界的所断呢？通



过欲界的智慧怎么去断上界的烦恼呢？他们觉得这是断不了的。

在颂词当中，针对两个问题进行了回答。

第一，通过“由断诤斗中”，来回答第一个问题。我们可以用一个比喻来说明，以断除诤斗当中的疑惑。什么样的比喻呢？洗衣服的比喻。比如说我们的衣服脏了，最粗大的灰尘最容易洗。像沾了一些灰，比较粗大的障垢，稍微搓一下就干净了，可能用清水洗一下就干净了。随着污垢的深细越来越难洗。最细微的障垢，比如说领口、袖子等地方最难洗，尤其是以前，现在有洗衣机可能稍微好一点，也还一些拿出来之后，还要重新再搓一下。很细的障垢最难清净，必须要用很大的力量，还要多加肥皂，以前是用刷子刷或者使劲搓，通过很大的功用才能把最细的障垢洗掉。衣服比较粗大的污垢，稍微洗一下就干净了。如果发现某个地方还没有洗干净，那就是属于比较细的，随便搓几下是干净不了的。

还有一种比喻，比如说我们清洗装了菜籽油、豆油的油桶或者油瓶。油用完了之后，容器里面还剩下一些油。刚开始加一些热水清洗，虽然表面上看起来差不多了，但是里面还有很多脏东西，必须要使劲洗。这就是属于比较细微的污垢，必须在使劲洗了之后，很长时间才能把最细的障垢洗干净。

烦恼障等粗大现行的障碍就像油一样，用完了或倒干净之后，一滴都不剩了。虽然粗大的现行障碍没有了，但是还有很多习气。感觉好像干净了，其实看的时候还是脏的，需要不断地洗很长时间，才能干净。还有装香的口袋，香都用完了，虽然香早就没有了，但是香气还会持续很长的时间，像香气一样持续很长时间的，叫做习气。如香气沾在布上面般的习气会存续很长时间，这就是细的障碍。你要清洗它不是那么容易，必须要通过很长时间。

下下的智慧对治上上最粗大的障垢，因为最细的障垢最难断，所以必须要依靠十地末尾的金刚喻定，只有像金刚一样的智慧才能把最细的障垢断掉。至于粗大的，比如说外道遍计的障垢，遍计的烦恼障、所知障很容易断除，只要一见道就真实断掉了。俱生的障垢就不行了，通过见道的智慧，断不了俱生障垢，你必须要通过修道，才能慢慢地一分一分断。修了之后也是从容易断的断起，首先断容易断的，然后越来越细，在十地末尾



的时候，最细的障垢最后用金刚喻定才能摧毁。粗大的智慧断不了，必须要用很细的金刚喻定才能把它断掉，这就是由断诤斗中。由这个比喻可以了知为什么用下下智慧对治上上障垢，也能够断除诤斗中的疑惑。

第二，“道能量所量，由是平等性”，欲界的菩萨怎么断色界、无色界的障垢呢？这里面解释说道“所量”，在修道位能量的智慧和所量的万法，比如世俗谛和胜义谛，“由是平等性”，能量智和所量的万法本性是平等的，没有一个真正实实在在的欲界和色界、无色界等等，没有这么大的差别，它的本性平等。“遍对治三界”，只要你能够相应平等性，就可以周遍对治三界。

第二种断除怀疑的方法是什么，又是怎么遣除的呢？因为能量和所量的本性是平等的，所以只要你能够证悟空性，也就能够周遍对治三界的烦恼。对于三界的障垢都可以断除。

以上已经抉择并遣除了诤论，关于清净修道也讲完了，第二品道智至此就圆满了。

第三品 基智

基是一切万法，比如蕴界处的基。一切万法蕴界处的本性是空性，生起或者安住本基的智慧就是基智。声闻对于五蕴的无我部分安住了，他们有一部分智。菩萨对于五蕴的粗细都已经证悟了，菩萨的基智要比声闻圆满。有些地方说基智是属于声闻的智慧，这是什么意思呢？遍智肯定不是声闻的，道智是菩萨的智慧，只有基智声闻有，所以就把他仅有的安立在这里。

虽然说基智是讲声闻的智慧，但是基智主要是菩萨智，附带当中也讲了声闻。因为声闻生起了一部分五蕴无我方面的证悟，所以他们也有部分的基智，或者说这种基智在菩萨的基智里是要遣除的部分，属于不圆满的方面。

戊三（基无我之现观基智）分二：一、宣说真实论义；二、宣说三品圆满之结尾。



“基无我”，是指在五蕴上面根本不存在我。人无我和法无我都不存在。

己一（宣说真实论义）分三：一、认请基离边之现观；二、广说彼之特殊分类；三、宣说如何修行之真实道。

庚一、认请基离边之现观：

基智分了九类法，我们略说的时候，在前面缘起品当中也讲了，智不住三有基智，悲不滞涅槃基智这是第一、第二，然后讲了远基智、近基智、所治基智、能治的基智、基智加行、基智加行平等性，最后再讲基智见道，总共有九种。今天我们会讲其中的四种，首先就是讲智不住三有基智和悲不滞涅槃基智。

非此岸彼岸，不住其中间，
知三世平等，故名般若度。

颂词当中讲到了第一和第二。“此岸”就是指三有，“彼岸”就是指涅槃，此岸是三有、轮回，彼岸就是涅槃。“非此岸”就是讲智不住三有基智。智不住三有，菩萨以智慧不住于三有当中。因为他们证悟了万法空性的缘故，所以不会住在三有，叫做非此岸。非此岸可以理解成智不住三有。

非彼岸，这个“非”字也要放在彼岸前面。彼岸是什么呢？彼岸就是涅槃。凡夫人住于三有，而菩萨以智慧不住三有，然后罗汉以证悟无我空性的智慧住于涅槃当中，而菩萨以大悲不滞涅槃。非此岸指智不住三有基智，非彼岸就是悲不滞涅槃基智，也就是前面颂词当中的悲不滞涅槃。他们也不住在涅槃状态当中，为什么不会住在涅槃？因为有大悲的缘故，所以他不会住于涅槃。

“不住其中间”，他不住此岸也不住彼岸，当然也没有中间可以住。“知三世平等”，了知过去、现在、未来三世平等。“故名般若度”，这就是般若度。菩萨的无二就是说离二边，离开了轮回边也离开了涅槃边。拆开讲的时候，一个是智不住三有，一个是悲不滞涅槃，本体来讲是无二的。菩萨的智慧是双运的。从本性上来讲，如果有三有的本体可得，那你住在三有也没有问题；如果有涅槃的本体可得，声闻阿罗汉住在涅槃也没有问题。所谓的三有和涅槃都是分别念假立的，没有真实的本体可得。



不管住于三有，还是住于涅槃，都不了义、不究竟。菩萨的智慧了知了万法究竟无我的缘故，所以既没有三有可住，也没有涅槃可住。了知万法空性的智慧生起之后，他知道三有和涅槃是互相观待的。有轮回就有涅槃，没有轮回就没有涅槃。菩萨的智慧了知了以后，既不住轮回也不住涅槃，哪有可住的呢？根本没有一个可住的。

这就是他知三世平等的般若度，也是菩萨了知基无我的一种现观，这样智不住三有和悲不滞涅槃智悲双运菩萨殊胜的智慧，就是他的一种基智。

在《般若经》或中观当中讲了很多，虽然说智不住三有，悲不滞涅槃，但是菩萨的智慧照见三有和涅槃都不可得，仅仅从智慧来抉择也是不会住的。不用大悲来抉择可以安立不滞涅槃吗？当然可以。为什么呢？因为菩萨的智慧面前根本没有一个涅槃可得，那没有涅槃可得怎么住呢？没办法住，也不会住的，所以他的智慧不会执著这个。当然我们可以说他的智慧超离三界，然后他的悲心超离涅槃。这两个也是属于基智的不同侧面。因为般若波罗蜜多的两个方面究竟来讲，空性和大悲是双运的，所以可以从般若的力用当中说悲不滞涅槃，也可以这样理解。

庚二（广说彼之特殊分类）分二：一、近远果般若之差别；二、本体断治之差别。

下面讲的是特殊分类。“广说彼”，前面的般若波罗蜜多就是智悲双运的无我基智的本体分出来的。“广说彼之特殊分类”，对于它们的特殊分类怎么去详细了解呢？第一个科判是“近远果般若”，“果般若”就是佛果，离果般若有近和远的两种差别，叫做远基智和近基智。有一种基智离果般若很近，有一种基智离果般若很远，这方面分了两种。

辛一（近远果般若之差别）分二：一、离方便之现观远基智；二、方便所摄之现观近基智。

壬一、离方便之现观远基智：

远近当中先讲远的基智，远基智是什么原因导致的远呢？离方便故，没有方便它就是远基智。

彼由缘相门，非方便故远。

“彼”字是什么意思呢？彼就是二乘，声闻、缘觉叫做彼。“由缘相



门”，因为声闻缘觉证悟了无我，所以他们也有基智。声闻和缘觉的基智由缘相门，“缘”就是执著的意思，执著各种各样的相，他对人、法、涅槃、轮回的相等等，还有这样那样的执著。因为执著各式各样相的缘故，“非方便”，所以没有善巧方便。没有善巧方便的缘故，“故远”，他们的基智离果般若成佛很远，因此声闻缘觉的基智是远基智。

一方面他们的智慧当中还有各式各样的执著，另一方面他们没有大悲心，既不修大悲心，也没有殊胜的空性。没有方便的缘故，就是远基智。这里面主要是说他们没有殊胜的智慧。

壬二、方便所摄之现观近基智。

菩萨的基叫做近基智，为什么呢？“方便所摄”，因为有方便的缘故。

由善巧方便，即说为邻近。

菩萨证悟了无我的基智，见道属于真实的基智。见道就是见到无我本性，菩萨的基智有善巧方便，有什么善巧方便呢？不执一切，所有的法了知为空性。还有一个善巧方便就是具有大悲心。此处主要还是说具有不执一切的殊胜智慧。无我的基智不只是证悟了五蕴上无我，连法无我也证悟了，所以他们的基智是人我、法我两个都证悟了，没有剩下的。有这个善巧方便的缘故，就是“邻近”。邻近什么呢？就是果般若，这是成佛的近因。声闻缘觉是不是成佛的因呢？也是，但是还很远。为什么远呢？他们要调换一个频道，他们的道已经走到头了，到了无学道。刚开始苏醒了声闻种性，然后进入小乘的资粮道、加行道、见道、修道，最后修到无学道，小乘道已经到了顶点。他要进入大乘，必须要调到大乘的频道上来，去把大乘道修持圆满。菩萨虽然没有圆满，但是他们到底就是佛，这是完全不一样的。

声闻、缘觉得到罗汉果之后，要入灭定一万劫，把对轮回的恐怖和极端厌离的状态，通过一万个大劫的休息消化得差不多了。当他刚刚得到罗汉果的时候，不能劝他入大乘。这时候他还是保持了那种相当强劲的心，一定要入灭，必须离开轮回的强劲思想，谁劝都没有用。佛陀给他缓冲，让他安住一万劫，一万劫当中他把思想调整好了，不那么恐怖轮回了，起来之后，再劝他发菩提心，就可以接受了。他们对轮回极端的厌离才能入见道，尤其是得到罗汉果的时候，恐怖轮回的心非常强盛。这方面我们通



过佛陀和富罗那尊者的对话也可以了知，佛陀问，如果你去边地传法，别人给你杀了怎么办呢？尊者答，杀了我正好帮助我进入无余涅槃，那是很欢喜的事情。在这样的心态下，让他发菩提心是不行的，那个时候远离轮回安住涅槃的心很强劲，所以你让他出来利益众生不可能，经过一万劫缓冲，休息好了，这个时候不恐怖了，再劝他发心就可以了。

这就是很远，那个时候才能入大乘道，入了大乘道就万事大吉了吗？还不行，他虽然不是强烈地想要安住在涅槃，但是那种习气还在，所以他一边发菩提心，一边希求涅槃。以前根本不发，现在可以发了，但是以前那种思想还会拖后腿，觉得还是以前入灭的状态好，他又退心了，又发又退地反复折腾。经过很长时间的修行以后，才能把所有以前在小乘道当中，非常希求涅槃的心消掉，消除之后那种心态，基本上就和真正大乘初发心菩萨差不多了，这时再开始进入大乘。

我们这些没有入过小乘的人，心里没有阿罗汉那种再再想入灭的障碍，我们现在根本没有反复想安住在涅槃当中的心态。有些人非常羡慕小乘修行者，其实不需要羡慕，我们没有他们的障碍是很好的。阿罗汉需要通过很长的时间调整这种障碍，不是说用几年的时间就可以调整过来，而是需要很多劫来调整心态，数数地生起入灭的心，发了菩提心又生起入灭的心，老是发不起来非常纯正的菩提心。需要很长时间的不断调整之后，才能生起和我们现在差不多的心态。他们为什么慢这么慢？就是需要花很长的时间来调整心态。

他们在入小乘道的时候，也是花了很大的时间，通过强烈的出离轮回之心才能见道，那种串习也很不容易。为什么慢呢？就是这个原因。佛教当中很多时候，都不赞成大乘修行人入小乘，就是再去发菩提心就是一个缓慢之道。因为大乘有善巧方便，所以大乘的基智离佛果近，而小乘的基智离佛果很远。

我们现在讲的声闻的基智，还是属于证悟见道到学道之间的基智，这个基智离佛果很远，更不要说他入于一万个劫的定，出定之后还要在以前的习气当中挣扎一段时间，生起了比较纯净的菩提心，再入大乘的小资粮道、中资粮道、行道、见道，这个时间非常缓慢。因为以前厌恶轮回、希求涅槃的习气特别难断，所以特别花时间。



直接入大乘的人没有这个问题，现在我们的烦恼并不是那种烦恼，我们烦恼的是怎么样通过修行把菩提心生起来就够了，并没有那种数数入涅槃的心。虽然上师有时也会批评我们是小乘的发心，但是我们这种小乘发心是打了引号的，离真正的小乘发心差得很远，没有资格称作小乘发心。真实小乘发心的力量很强劲，因为他们需要通过好几个劫的时间修行来断，所以习气是很重的。现在我们这种小乘发心，上师骂几句就可以了，然后哄一哄、诳一诳，然后心可能真正就生起来了，这是完全不一样的。不分析的时候，也许我们会很羡慕他们；真正分析完之后，我们就会知道完全不需要羡慕。

今天的课就讲到这个地方！

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



《现观庄严论释》 笔录

智诚堪布 讲解

第 24 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》是讲修行空性的方法，修习空性的窍诀。或者说是整个般若经的总科判，因为佛陀在讲般若经的时候并没有把三智四加行等有关的内容特别详细的，分层次分段落讲，也没有很明显的把这些讲出来，因为一个原因，后面的大德说般若经有显义和隐义，显义就是空性，这个在整个般若经当中非常明显，到处讲空、五蕴空、十二处十八界空，宣讲一切万法的空性，这个特别明显。但是怎么样观观的内容就没有很明显的讲，但是因为这里面包含了，但发现不了，所以弥勒菩萨就造了现观庄严论，开显般若经的隐义。

在《现观庄严论》当中隐藏的修行次第，修行的方法，怎么样修空性，如何通过修空性而成佛，这里面面都有，所以怎么样修空性而成佛呢？我们学完现观庄严论就清楚了。不单单是说打座要观修空性，除了这个之外，这里面还有发菩提心也是证悟空性的一个分支方法，这个必须要修的，也就说如果这些缺少了，空性也不是真正的圆满的空性修法。所以前面讲遍智的时候，这些发心、教授、加行道的时候如何修等等，这一切讲的特别清楚。如果我们要证悟通过空性来成就，通过空性来成佛，每个阶段都有它主要的修法，还有辅助的修法。也就是说只有把空性的本身的修法和一些与空性有关的，如何修福德资粮，如何通过发心成为大乘空性的殊胜助



缘，在现观庄严论当中讲的特别清楚，而且非常的有体系的讲。

是不是其他修空性的论典当中就没有讲这些呢？也不一定。比如说入中论当中也通过讲凡夫的三法，菩萨的十法，佛地的一法来介绍。但這些介绍的时候，比如说在登地之前，必须要修持菩提心、大悲心等等，这方面也要修；在登地之后，修布施、持戒，但是是不是像《现观庄严论》这样专门的介绍呢，这个不是。这二者之间的侧重点相同，《现观庄严论》专门是空性的修法，还有其它的一些大悲的修法，反正有关空性的方方面面的内容，如何获得加行道，哪些是加行道的修行验相，如何登初地等，这一切的修法在《现观庄严论》当中讲的很细致。

所以我们在学《现观庄严论》的时候，刚开始的时候不一定能够相应它宣讲的方式，也许我们对现观庄严论这个论典本身不一定生起那么大的信心，对于弥勒菩萨也不一定能够生起那么强烈的殊胜的信心，但是因为这个现观庄严论本身的确是十地菩萨所造的，一个让众生修空性，逐渐成佛的殊胜窍诀，因此当我们不断的学习。

真正的通达了《现观庄严论》的词句，还有它的意义完全通过了之后，其实我们对如何修空性，如何成佛的整个方式方法，整个途径在我们相续当中就会了然于胸，非常的清晰。在修行的时候就不会不知道怎么办，或者到底哪些是修行的重点，哪些不是；哪些是真实的，哪些是相似的，也不至于陷到那种没办法分析，没办法辨别的状况，所以这个学完之后，虽然我们可能还没有成佛，可能还没有登地，甚至还没有进入加行道、资粮道，但是他对整个修行的次第，修行的方法都通达之后，他内心当中不有底了，就会对自己可以成佛的信心，可以帮助众生获得解脱的坚定的誓愿，都会逐渐逐渐生起来，而且会更加的稳固，这个也是我们学习大论典让我们相续当中成熟相续的方法。所以这个现以庄严论当中主要讲的内容是这些。

那怎么样去了解呢？这里面讲了遍智、道智、基智。这三种智慧首先是做为他的一种所以证悟的对境进行安立的，能够证悟的方法也会讲正等加行等等，通过这些中行修习这样一种修法来获得基智，获得道智和遍智，最后就会讲一个法身，讲佛的自性。这就是现观庄严论当中，如何通过八事七十义的方式来解释般若经。那单单就是为了解释般若经吗？在解释般若经的时候也开显了般若经当中佛陀所宣讲的成佛的方法，尤其是通



过修空性断除障碍而成佛的方法，所以现观庄严论它第一本身来讲，它是般若经的总科判，通过现观庄严论就可以对照般若经，比如说大般若等等，通过对照之后就很清楚般若经本身就有非常清晰的科判。还有就是现观庄严论其实也讲了很多实际的修法，就是我们对这些修法都能够通达的话，就自然而然对现观庄严论这个殊胜论典产生很大的信心，也会对作者弥勒菩萨产生非常清净的信心。这个对我们来讲是特别重要的问题。

前面我们对于遍智、道智已经学习了，现在学习基智。基智就是对基的一种本体证悟的智慧叫做基智。什么是基呢？这个所谓的基在小乘当中叫蕴界处，大乘当中就是现空无二。对谁的现空无二呢？当然是对蕴界处本身的现空无二。因为众生现在在轮回当中的时候，显现的本体就是这些有为法，起作用的就是有为法，不管我们流转还是我们痛苦，还是我们快乐，反正就是这些有为法。这些有为法归纳起来就是五蕴十二处十八界这些法。

所以这个方面蕴界处就是现在我们轮回的众生他正安住的，正在显现的这样一种法，这个法的本性到底是怎么样的呢？这个法的本性其实正在显现蕴界处的时候，它的本性是无我的。所以这个本性无我呢，就说我们如实地去通达这样一种蕴界处无我，这个就叫做通达它的本性，这个叫做基，知道这个本性的智慧叫基智。所以这个基智来讲，在证悟基智之前要去学习通达，通过加行道等等一系列的修行，逐渐逐渐靠近证悟二无我空性，证悟蕴界处的本性。真正的获得应该是在见道的时候，见道的时候就会获得这个基智，证悟基智现前基智。

基智是有境，它通达的是基；那么所通达的这个本基其实来讲，我们不能认为通达的基就是蕴界处，我们对蕴界处本身不通达的话，还是没有真正的了解本基。所以蕴界处它其实是现空无二的。又显现，它本性又是空的，这样才会成为所谓的基。那么成为什么的基呢？一方面来讲，它可以成为轮回的基，通过这个蕴界处它可以显现烦恼，可以显现业，显现轮回的六道；也可以通过这个来成为胜义谛的一种基，因为它的本性是现空无二的，它没有固定在任何方面，如果它的本性不是现空无二的，它是有实有的，那它就不会成为任何法的基。这个实有的法即不能成为世俗谛，众生流转的基，也不会证悟空性的基。就是因为它的蕴界处本性是现空无



二的缘故，在什么都不是当中，如果具足了因缘，这个蕴界处就会流转，它就会改变，所以我们众生的流转也是因为它的现空无二的本性，具备这个本性，它生起了相应了轮回的因缘，就在这个现空无二的什么都不是的本性当中，它具足了流转的因缘，所以就产生了轮回，如果你认识到了这个本性，没有具备这样一种流转的因缘，因为现空无二的缘故，你证悟了现空无二，就会成为解脱的因缘，成佛的因缘。

所以其实来讲，蕴界处的本身即便众生在流转的时候，它的本性还是现空无二的。只不过在现空什么都不是当中，在空性当中具备了流转的因缘，它就是没有自性的，它就是现空无二的，但是在这个现空无二的大空性的状态当中，具备了流转的因缘的话，它虽然是空性的，它本性什么都不是，但是还是会显现比如说我们的身体，我们在轮回当中受苦，我们还担心下一世的堕落，担心下一世的流转，这些其实它的本性都是现空无二的。

换句话说来讲，就是因为它是现空无二的，才会显现这些广大的三界六道。如果它的本性是实有的，那就显现不了。这个在中观庄严论注释当中都讲的非常的清楚。所以就是因为空性的缘故才会浮现这一切，因此从这个侧面来讲，它也可以成为轮回的基，也可以成为解脱道的基，因为它本性是空性的缘故。如果你相应于证悟空性的法去修行，具备了这个还灭的因缘，或者在具备还灭因缘的时候，我们在具备现证现空无二的因缘的时候，正在这个同时，其实正在消减流转世俗的因缘。所以这个基是从这个方面理解的。基智当然就是了解它的现空无二的智慧生起来了，完全了知了这个现空无二本体，这个叫基智。

基智前面有个相似它的基智的总相，在加行道的时候修它的总相，或者加行道的时候缘着我们抉择的空性的一种基智的本性的见解，通过主因和助缘。主因就是修空性，助缘就是为了证悟空性积累布施持戒等的一种因缘，顺着这个轨道途径，按部就班的去修它的因缘，当我们把所有的因缘都修齐全了，把所有的因缘都修圆满了，基的本性就会现前。这个时候就叫做证悟现前的基智。这个现前基智是在见道的时候。

基智有二种，是因为道有二种。一个是小乘的基智，一个是大乘的基智。小乘的基智是对蕴界处的一部分的本性证悟了，比如说他只证悟了



蕴界处粗大的蕴不存在，蕴上无我，我是没有的，相关的安立我的粗大蕴也不存在，他是证悟了这一部分的基的本性，所以可以获是暂时的小乘的解脱。但是因为他没有把蕴界处所有的部分都证悟为无我的缘故，他保留了一部分比较细微的执着，这部分就叫法执。保留了这部分的法执的缘故，所以小乘所证悟的基智其实并不圆满，这一部分小乘所证悟的基智。

那么这一部分小乘所证悟的基智或者说他自己因为内心当中还保留一部分的一种执著的缘故，这个在大乘的修行过程当中。他也是需要断除的，小乘的基智在这里面讲的时候，它也可以安立成一个是一个所断的侧面。大乘它不会去证悟这个，大乘把这个小乘的基智通达之后呢它就断掉它不会去走这条路是这样，所以说大乘的一种基智呢它包含了小乘的基智但是呢也超胜了它还没有证悟的还保留的执著呢它也完全已经证悟了，所以说大乘在抉择这个抉择无我的时候它要多一个法无我，多一个法无我，他就是说在抉择见解的时候多一个法无我，在修的时候也多一个法无我，证悟的时候也会多一个法无我是这样的，所以说就是说大乘的基智呢要比小乘的基智圆满，这个我们来讲的话逐渐逐渐这样了解，分析完之后呢我们就知道大乘道是圆满究竟的，啊大乘道是圆满究竟的是这样。

所以说就是说在这个《现观庄严论》当中这个基智啊主要讲的是菩萨的基智，主要是讲的二无我就是说真正的蕴界处它的本性应该是二无我的，应该是彻底离戏的，而不是说这个蕴界处它只是离开一部分的戏论，只是离开了一个我执还有一些可得的本体啊这个就不是蕴界处它自己圆满的本性，因为我们如果你认为这个是圆满的本性，那么我们就把你剩下的这一部分，比如说小乘它认为不能够破的这个极微，或者它认为不能破的这些刹那，那么我们就分析是不是不能破，是不是它就是万法的实相，一观察的时候有理证妨害，有理证妨害一观察就破掉没办法安立，所以就说明它不是一个究竟的道。啊不是究竟的道是从这个方面也可以了解的。

所以说呢就是说这里面讲的主要是大乘的这个基智，也就是说我们现在面前我们自己本身的五蕴还有我们所见到的外面的这些这个一切万法它的本性到底是怎么样的，如果我们要获得一种解脱的话必须要完全地了悟这一切万法这个本性还原它的本性而且安住在这个状态当中，首先是见解上面去了知，然后通过不断的一种修行呢，啊让我们现证让我们安住。因



为就是说是这个本基它本来是现空无二是离戏的，我们不了解呢其实就已经如果我们不了解的话其实就已经处于一种迷乱当中了，这个迷乱呢就是一切痛苦的来源，所以说如果我们自己想要灭掉一切痛苦灭掉一切迷乱呢必须要还原一切万法的一种它一切万法的本性必须要还原是这样的，那么就是说是那么怎么样还原呢，就如实地去通达，当然安照我们自己众生的粗的大分别念要如实地通达这么甚深的法性呢是不可能的事情，没办法通达，所以我们就借助这样一种佛陀的智慧，佛陀他通过这个很长时间的一种修行已经圆满地现证了万法的本性，所以说他在现证了万法本性之后，他给我们宣讲了能够还原一切这个就是说证悟一切本性的智慧，那我们就可以去遵循，遵循去修行我们就可以就是说是证悟这个基智，啊现证基智是这样的，那么为了让我们比较圆满地了解基智呢。

那么这里面也讲了这个就是说是这个前面讲到什么呢就是我们知道智不住三有基智，悲不滞涅槃的基智是这样，那么这个是属于它的本体，然后呢也讲了它的一些远基智和近基智，远基智呢就是小乘的基智，啊它是远基智，为什么远呢，因为它缺少善巧方便，它第一个呢没有大菩提心，第二个呢它的空性抉择不圆满，所以说它这个即便小乘它现前了自己的基智呢，但是它离成佛还非常远，所以说呢它叫做远基智。那么就是说是大乘的基智呢它是近基智，近基智的原因呢就是因为它第一个有大菩提心相应于这个成佛之道，成佛的本体。

第二个呢也有圆满的一种实相的智慧，它对于蕴界处的一切万法的本性本基呢完全了解了，它就是也就是说五蕴的本性是什么样它就如实地证悟就是这样，它没有什么偏差的没有什么保留的没有什么遗漏的，他把这种智慧修圆满了就会成佛是这样的，所以说因为就是说小乘它自己的一种抉择了知不圆满的缘故呢所以说即便他把他的道修圆满了，他总体还讲还是欠缺的，总体来讲还是欠缺是这样的，所以说呢就这个基智啊它离这个小乘的基智离成佛很远，因为他即便把他自己的道修圆满了，都还必须要调换倒道路，他这个道路走到尽头了，再走下去也没有道路可走了，他必须要调换到另外一条道路上重新走。

那么这个呢就是说是小乘他就离这个佛果就非常远，那么大乘的基智呢就不是，大乘基智只要走圆满就成佛，所以他就离这个成佛的路非常近，



这些是从内因和外缘，他它的种姓从他的一种这个菩提心和通过他自己的一些空性的智慧还有大乘的善知识等等，所有的一些条件呢都支持这个大乘的修行者快速成佛，所有的条件都支持。小乘的这些就不支持，小乘的这些所有的条件不支持他成佛是这样的。

所以说从这个角度来讲的话，也是从一个侧面来让我们了解，就是说这个小乘的声闻之道呢，不是大乘修行人他去追寻的是这样，如果我们就是说在追寻大乘的道路上突然掉头去追求小乘道，这个就是要进入一个歧途的一个标志，所以说呢佛经当中还有很多论典当中呢也是专门讲了很多这方面的对比，让这些心有所动的大乘修行者呢适时地了解，不要让他进入到歧途当中来，所以说就讲了很多很多大小乘功德的对比这样，这个并不是一般人就是说不了解这个佛法的法义的人认为啊就是无限地夸大大乘，然后就是这个好像是打压小乘，啊就是说他这个不存在打压的问题是，的的确确如果是它离佛果如果是近的那就是近的，是远的就是远的，如实地分析这个不是诽谤，如实的分析这个不是打压，这个不是诽谤，而且是如理宣讲了如理宣说呢这个从佛经当中讲这个叫赞叹，啊就是赞叹大乘，如理宣讲，没有加任何的水分在里面是这样的。

所以说这个对于大乘种姓的修行者来讲啊多学这些，他的一种这个他的心思啊他的一些分别念就不会对小乘的这个道本身呢就产生一个羡慕之心，如果产生了羡慕之心的话就容易入歧途，他最后发现走一条远路是这样的。所以说有些路看起来近，其实是很远的，其实很远的啊，从这个方面来讲的话我们应该了解。

那么就是说前面讲了远基智、近基智啊，下面我们还要讲这个所治的基智和能治的基智，后面还要讲基智加行，基智加行的平等性和基智见道，还要讲下面的内容。那么今天我们先讲这个所治，那么第二个科判呢是本体断治之差别，那么这个本体啊，对基智这个本体有所断和能治的一种差别，所断呢就是说我们在证悟基智之前呢他要认清楚哪些法是对现前基智的一些违品、障碍，这个叫做所断，要断除的。治呢就是说对于这个这个认识所断的本体啊，我们首先比如说射箭，你首先要认清楚这个所射的是什么目标，哎这个叫做所治，这个是所治。

我们首先要哦这个就是我的违品，这个就是挡在我面前的三座大山，



我必须要把它怎么怎么样，这个首先认清楚。然后呢就是说治呢就是能治，能治就是说真实地能够把这个违品断掉的这个方式方法，你知道了你认清楚了这个是障碍，但是你毫无办法，呢就是说你知道它是你的怨敌，你知道它是个违品，你拿它毫无办法，那也是很无奈的事情很绝望的事情。但是呢就是说佛陀讲的这个是所治违品，讲完之后呢紧接着就讲这个能治的智慧，怎么样去具备拥有的这种武器拥有了这个智慧之后呢你就可以使用这个方法去断掉去摧毁掉这个所治的违品，这个对我们了讲是一个非常好的消息是这样的，所以说佛陀的慈悲就体现在这个地方，一方面给我们把方方面面的就是说它的违品也讲得很清楚，把它的一种智慧尤其是能够断除它的智慧呢讲得很清楚。

如果佛陀只是讲能治的智慧不给你讲所治呢，那么我们会想了，那我学这个能治干什么，好像拿一把箭不知道往哪儿射是这样，那么这个没有目标，没有目标它慢慢慢慢也就对这个所谓的能治的智慧也慢慢失去兴趣了是这样的，所以说如果我们知道啊这个是所治，然后所治它有什么什么障碍，对我们达成目标有障碍，然后就是说是再马上再讲一个能治，哎我们这个时候二者配合起来之后呢，我们就会对这个能治的智慧本身呢就会很珍惜，因为它的的确确确实实呢可以帮助我们去掉这些违品。

所以说我们对这个来讲就是说是两方面都了解了，一个是它的违品，一个是它的能治智慧，都了解完之后呢，我们就会对整个道本身就产生一个非常殊胜的一种信心，所以说其实慢慢慢慢我们在就分析观察的时候呢，作为一个佛弟子作为修行者他内心当中的道心就是说逐渐稳固非常稳固，他其实也是通过这样一天一天这样的不断地学习不断地学修不断地认知不断地去推翻以前的分别念，逐渐逐渐呢就是说一个月一年，慢慢慢慢他内心当中的这个道念道心它就增长了，它就稳固了是这样的。

所以说经过了若干年几十年的一种学修之后呢，他其实他内心当中的一种这个菩提心啊道心非常稳固，他这个很稳固的一种这个这样一种状态当中呢就是说其他的外缘呢基本上动摇不了他的一种这个修行的心念，那么这个心念呢其实就成为一个什么呢，第一个他的一种道心很稳固啊，不容易退失，第二个呢，这个很稳固的一种这个因为这里面就是说具有很多的要素，就我的这个很稳固的道心里面它是具有很多的一种坚实的这些



因素的，每一个都是坚实的因素是这样，他发菩提心也完完全全知道发菩提心的一些就是说那些这个所有的一些必要啊还有它的一种修行的功德都有，他修的空性他也完完全全知道它为什么是这样，他通过观修也有一定空性的觉受，等等等等。

所以他里面所有让他道心坚固的理念他不是看似坚固其实呢就不堪一击的那种啊，不是这样的，他这个坚固是真实坚固他是发自内心的坚固是这样，他这个坚固是由内而外的坚固，这种坚固就是说是非常难得的，那么怎么样让我们就是说不显得外强中干呢，有些呢就是说看起来好像道心坚固，但是呢就是说是真的观察起来的时候，你这个这么坚固的道心天天非常精进，里面这个有什么东西我们观察一下，里面是空的是这样的，那么就是说如果是这样的话就经不起很多的一些啊就是说那些考验，如果遇到了这些违缘啊遇到一些很多打击的时候呢，看似坚固的道心它就会炸裂，那么这个时候呢我们就要通过比较就是说系统的长时间的闻思修行，让我们的这个道心坚固，而这个坚固呢不是看起来坚固，它不是外强中干，它是真正的坚固，它是发自内心的坚固，里面有内容，什么内容呢就菩提心啊空性啊所有有关他所学习的大乘的一些思想他都通过不断的学习消化掉了，变成了自己的一种领悟，那么这种就是说这种坚固呢就很难被动摇，很难被动摇就是这样的，所以说我们要致力于生起这个。

那么我们前面讲了这个让自己的道心坚固，这个坚固的道心，它本身是它这个一方面来讲我们就难道就是为了生起这个坚固的道心吗，不是。为什么呢？坚固的道心里面的所有的东西都是强劲的善因，那么这个强劲的善因是干什么的对不对，强劲的善因是为了引发殊胜的果的，它会成为我们就是说是这个获得殊胜果的善因啊，所有的这些强劲的善因都是引发后面的果的一种最好的一种因缘啊这样的，所以说它就会引发暂时的解脱果究竟的佛果都从这里面出来的，全部都是从现在我们内心当中所具备的啊这个很强劲的这些让你的道心坚固的这些因素导致的是这样，全都是从这慢慢慢慢开始生根发芽的，你这个种子是良种，金刚良种，它不会被摧毁，而且它的势力非常的强劲很强劲，所以说它就会很快的会有效果，很快就有效果是这样的，所以说这样一种这个这样一种因素呢前面我们讲这样一种因素它就是说慢慢慢慢就具备的时候呢它就会逐渐逐渐的就是说变成一个后面就获得一种殊胜佛果啊获得见道或者现前基智的一个殊胜的因，这



完全可以的，可以对治很多一些违品。

因此说我们要就是说佛陀讲的这些呢一个是讲所治的以前我们讲这些主要是说这些慢慢慢慢学修这个大乘了义的佛法啊，我们就作为一个修行者来讲，他就真正地从一个啥都不懂的一个修行者莫名其妙地就变成了大乘的一个行者了，都不知道大乘什么回事儿，然后就觉得这个是个大乘的行者，刚开始懵懵懂懂就变成一个大乘菩萨了，啊逐渐逐渐演变成什么呢，一个真实的一个就名副其实的一种大乘的行者名副其实的菩萨，最后呢就从一个凡夫的菩萨再进一步呢就是说过渡到或者变成一个这个真正的一种这个了义的胜义的菩萨，再通过这个菩萨呢最后就变成一个圆满的佛，那么所有的一切呢这些都是从现在就是说对这个所修的法义很认真地去对待，刚开始的时候你很认真地对待，啊从这儿开始发生的，所以说刚开始的时候都是很艰难的但是呢刚开始的这个态度啊我们平时也是讲就是说你刚开始能力不够不要紧但是你态度必须要端正。

所以说，刚开始都是很艰难的，但是刚开始这个态度，我们平时也是讲，就是你刚开始你能力不够不要紧，但是你态度就需要端正，所以就这个态度端正，就是以后逐渐逐渐渐入佳境的一个良好的开端。

所以我们现在学习佛法的时候，也应该有一个恭敬心，良好的态度，很认真地对待现在我们所学的、所修的，这些上师建议我们要好好去学的，上师建议我们好好去修的，这些来自于真实的专家的一种建议，我们一定还是要非常地重视，因为他们已经修了，学了，获得了，他回头告诉我们这样去做，那么我们如果能够信任他，比较忠实地去践行他的一种建议，那么我们也可以或者达到他们的一种高度。他们是真心实意地引导我们达到高度的，不是说为了什么别的目的，或者说只是为了引导我们达到比他低两层，第三层的高度，他不是这样的。他完完全全真心实意地想引导我们达到像佛一样的高度的。所以分别讲的话，要很好地去践行，就是说对这个学修这个佛法应该很认真地去对待。这个就是断和治的差别。

辛二（本修断治之差别）分三：一、认清所断违品；二、宣说彼之对治；三、如此断治圆满之摄义。

首先要认清所断之违品，什么是违品？我们要断除的是，也就是我们生病了，是得的什么病，首先要把这个要治疗的病，必须要看清楚，到底



是肠炎还是胃炎，还是说是怎么样一种感冒呢，你必须要把这个病因分析清楚，你必须要把这个病因分清楚了，你的药才能够去对症，所以首先来讲，要准确地认清所断，虽然所断特别得多，但是此处作为基智的所断，这个地方是作为基智的所断，它不是说你这个所断，比如说，你怎么样中六和彩的所断是什么，或者说，发财的所断是什么，或者说，你升一个大学的所断是什么，它们这里面没有讲这些所断，它这里面讲的所断是基智的所断，所以我们首先我们要现前基智，我们要认清什么是对证悟基智的一种所断，必须要看清楚。所以要认清所断的这个违品。

然后要宣说彼之对治，要断除它，怎么样一种方法。第三是如此断治圆满的摄义。

壬一（认清所断违品）分二：一、本体；二、分类。

癸一、本体：

本体在颂词当中没有讲，它是隐藏的意思，隐含的方式讲的，哦巴活佛他就是在这个科判当中就专门分了一个科判，本体，他就把这个隐藏的意思，在这个科判下面就分析出来，但是对应的颂词没有的。就是说这个所谓的所断违品的本体，其实来讲的话，就是说对于我们现前这个基智的一些违品，其实就是执著，就是实执，因为就是说，基智本身，就是对于蕴界处它的一种本体现空无二，或者大空性的一种状态。如果你对于这个本来是现空无二的一种本体，你反而颠倒认为它是实有的，这个蕴界处它是实有存在的，这些就是属于是违品。

如果我们真正的通过下面的分类来看的时候，那么这些违品是什么，就是人执和法执，所以对于了悟诸法本体一个反面的执著，这个就是属于它的一种违品，这就是所断，其实众生现在的众生，所有的众生无一例外，都是处在这个所断当中，都是属于这个所断当中，都是属于这种违品，就是谁的违品呢？基智的违品，我们现在正在安住违品，所以就是，因为我们正在安住违品，所以从这种状态就可以决定，我们就没办法就了悟万法的本性，如果了悟不了万法的本性，它这个状态，它这个趋势，其实还是轮回的模式，真的还是，它不断地在复制轮回的模式，所以只要不现前基智，只要不要把这个所断的一种违品断掉的话，其实众生还是一直会流转



的，那么这个对我们来讲，不是说可有可无，可知可不知的一个问题，这个必须要知道的。

当然就是说，有些众生的一种善根还没有成熟，他不想解脱，他就觉得这个解脱很泛味，或有时候觉得这个解脱很莫名其妙，认为就是追求解脱的人，就是说很无趣，等等，他可能会这样，那么这些人无论如何现在根机不成熟，也就是不管，那另当别论了。但是就是现在，尤其是我们现在在学习这个佛法的人来讲，是致求于解脱的，既然致求于解脱，我们也一定要把这个我们现在的状态了解清楚，这个时候就对于我们安住的一些空性的反方面，就是说我们没有了悟空性，我们其实安住在这样或者那样的执著当中，这个方面就叫作所断。所以这些都是该断的。了知了这个本体之后，下面我们看：

癸二、分类：

这个分类其实也是这个所断违品的分类，就具体化了，相当于把它具体化。那么就是说这样一种违品分了什么呢？

(分二)：一、执著基是二谛所摄之法；二、执著基是行道之补特伽罗。

第一个是执著基是，就是有一种执著什么呢，这个现空无二的本体，是二谛所摄之法，二谛所摄之法就是说是，对于有关胜义谛的执著，还有有关这个世俗谛的执著，是二谛所摄，就是说他认为这个基是，把这个基分为两类，一类是属于胜义谛，就是有关胜义谛的执著，有一类是有关这个世俗谛的执著。第二个是执著基是行道之补特伽罗。第一个科判是有关法执的，第二个就有关人执的。

那么就是说，有关人执，它就是说执著基是行道之补特伽罗，就是说修行者或者执著者，或者修行者，这个主要是从人我角度讲的，就人我执方面讲的。这个就是我们的所断，我们就是说，既然这个是所断，那么我们其实也可以，我们去回忆一下我们所学的中观、学的其他的教义当中，为什么所有的空性，所有的修法当中包括在人无我和法无我当中，这个就很明确了，因为就是说我们要障碍我们登地的，要障碍我们现前基智的这个违品，那就是这个人执和法执，既然人执和法执的违品，那么直接的对治是



什么？直接的对治就是人无我和法无我，人空和法空，这方面就是直接的违品，除了人空和法空之外的，其他的对治，不是直接对治，它不是直接对治，有的时候可以压制，但是从直接对治的侧面来讲，它是做不到的，所以也是从它的一种病，也决定他的药，你的病是这个，然后就是说，有些药可能是和你的病可以并存的，它不是直接对治，但有些药它是直接和你的这个病是直接矛盾的，所以就是说是你的病是什么样，那么就可以决定你的药会是怎么样的，因此从这个方面来讲的时候，首先我们就知道了，就是这个所执著的一种本体。

子一、执著基是二谛所摄之法：

首先是法执方面讲，执著基二谛所摄之法，那么所谓的基是二谛所摄，二谛所摄就是指对它的一个执著，对它有一种执著，因为它就是一个基本本身我们就知道是这个现空无二的本体，但是对于这个现空无二的本体，它就有一种实执执著了，只要有执著，因为所有的执著都是分别心，它不可能有离开分别心之外的执著。所以我们一提执著的时候，那肯定是分别念。既然是分别念和这个现空无地的本性，现空无二的本性它不是分别念所缘的，因为分别念本身就是，其实就是一种，就落入在要不然人执、要不然法执当中了，所以执著基就对于现空无二分别心的执著，它执著的是这个法执方面的，一个是胜义方面的法执，和世俗方面的法执。颂词当中讲：

色蕴等空性，三世所系法。

就是说色蕴等空性，三世所系法，它在讲的时候，就是这样理解的。首先是色蕴等空性，主要是讲这个胜义谛，缘胜义谛的一种，这个是法执，法执就分了一种，一个是针对胜义谛的法执，一个是针对世俗谛的法执。

针对胜义谛的法执是色蕴等空性，就执著色蕴等五蕴，或者说再沿伸可以包含十二处、十八界等等，就是把这些说是蕴界处，他就认为是胜义谛当中是空性的，他对这个五蕴皆空本身，对空性本身产生一种执著，这个也是一种法执。这种法执，当然我们就知道了，就是说这个对空性的执著，暂时来说，它是一个行之有效的一种对治，它对于粗大的执著是一种对治，但是如果获得见道，如果要真正要现前基智，对空性的执著也不行，对空性的执著也是需要打破的。所以我们就知道了这个空性，对我们凡夫人分别念这个状态里面的空性，暂时来说，它可能是需要抉择的，但



是究竟来讲，要证悟空性，要证悟这个实相之前，还是要把它执著泯灭掉，对空性本身也要泯灭掉。所以就是对色蕴等的空性的一种执著，它其实也是一种法执。

三世所系法，是对这个世俗谛的一些法执。因为过去、现在、未来空性当中，它没有过去、现在、未来，没有三世，空性就是说离系的、平等的，三世无实，都是空性，都是平等的。那么如果是讲三世的时候，肯定是过去、现在和未来，那么过去、现在、未来，其实也是对于过去的法、对于现在的法、对于未来的法，这个三世，它其实也是在法上安立的，在有为法上面安立，这个时间，过去和现在、未来，离开了这些色法，离开这些有为法之外，安立不了时间，没办法安立时间。

所以讲三世，其实就是有为法，过去就是说，生了之后已经灭掉了，这个是过去的法，然后正在生的、正在住的，正生就是说这个未生正生的这个法，或者说正在生的这个法是现在，生了就是以后将会生的，这个是未来，反正就是说这些就是针对这个，就是这个法已灭，然后未生和已生，这三种状态安立三世，所以讲三世的时候，它就是讲的是世俗谛。就是三世所系法。就是过去、现在、未来有关系的，所摄持的一切法，注释当中也讲，比如说，过去这个人来过，然后未来会来，等等，这些法都是属于三世所，或者我们过去做过什么，现在正在做什么，未来会做什么，这方面都是属于世俗谛执著的法，这个就很广大了，对于这样一种三世所系的法，世俗谛的法非常广大，那不管是对胜义谛的空性执著也好，还是对世俗谛的这些世俗法执著也好，其实这些都是属于法执，那么如果有法执，我们就没办法见性，没办法见到基的本性，没办法获得基智，所以这个是属于一个所断。

子二、执著基是行道之补特伽罗：

施等菩提分，行想所治品。

执著这个基，就是现空无二的基，它这里面有一部分是行道的补特伽罗，就是说修道的这个修道者，那么修道者，上师这里面也讲了，他也分了一个共同的和不共的两种执著。那么共同的执著就是，比如说，在不修道的情况下，认为我存在，我要喝水，我是喝水者，我是造业者，等等，这个方面是属于共同的一种人执的所断，所断的人执。还有一个是不共的，



不共的是属于修行者，修道的人，比如说，我是这个行持这个布施、持戒乃至这个禅定、智慧的，修这样一种大乘道的修行者，或者执著我是修三十七菩提分的这样一种修道者。这个施等和菩提分，这个也分别对应了，前面可以对应六度，六度主要是相应于大乘的，这个六度的修法是大乘不共的，菩提分是和小乘共同的。它这个菩提分可以说是从四念住开始，从小资粮道、四念住、四正断、四如意足、五根、五力、七菩提分、八资粮分，总共有三十七菩提分，或者三十七道品，这些三十七菩提分，就是说这三十七个修法都是获得菩提的分支，三十七菩提分，它都是获得菩提的、获得觉悟的分支。菩提有声闻菩提和大菩提，不管是什么样的，都是可以通过三十七菩提分来安立的。所以从这个方面来讲，可以说是共同的，就大乘、小乘都要通过三十七菩提分来获得菩提。

六度它是大乘不共的，不管我是行持布施者、持戒者等等，如果认为有一个行持的我就是属于人执，还有一般世间的普通人不修行佛法，相续中有一个我执，认为我存在。我是在什么上面安立的呢？除了在五蕴上面假立，不会在其他地方假立。

从某些方面来讲，一切有为法都包括在五蕴当中，安立无我的是内五蕴。为什么叫做内五蕴呢？受想行识叫做心法，心法无论如何不会在外面存在，都是内在的。为什么叫内五蕴呢？因为里面的色蕴分了两类。一个是属于自相续的，比如说我们自己相续；一个是属于外在的，比如说山河大地等等。有时候会说内五蕴如何如何，虽然并没有外五蕴之说，色蕴有外面的，下面的四蕴不可能是外面的。我们可以这样讲，反正在我们自相续的五蕴上面，把五蕴的整体安立为我，认为我就在这里，平时说我来，等下我，其实就是暗指我们的身心的五蕴，就是把五蕴作为我的设施处。也就是说我们所谓的我一定是在五蕴上面安立的。佛法当中认为五蕴上面安立的我是假我，而外道或者有些世间人认为五蕴上面安立的我是真实的我，只要没有假我的概念都是实有的我。

为什么这样安立呢？世间人并没有我是否实有的概念，也没有学习过这些理论，那他们会有实有的我吗？也会有。这个实有的我是怎么安立的呢？只要没有认识假我，也就是说除了了知我是假立的以外，所有的都叫做实我。不管你知道不知道，有没有学习过，是不是清楚实我假我的分别，



只要不知道我是假立的，全是实有的我。普通人虽然没有学习过佛法，也不知道分析实我假我，没有承认我的我就是实我，他们没有这种概念。即便不知道，这个我也是一种实执，执我实有。只要是不知道空性的所有执著都叫做实有执著。这里面只分了两类，一类是不执实有，很明显就是空性，如果你了悟了空性就不是实执。除了空性之外，不管你知不知道实我的概念，所有的实我都叫做实执。就是这样的安立方法。

如果执著我是修道者等等，认为有这样一个形象。“施等菩提分”有这样的行持者，把这个行持者执著为我想。在第二句当中有个行想，怎么理解呢？施等和菩提分等，“行”是修行者，像这样认为行持六度、菩提分的修行者，把这个修行者执著为我的想法叫做我执。像这样就是行想所治品。把这些行者执著为我的想法就是所要治的。所知有两个，一个是人执，一个是法执。二者都可以分，前面讲了我执可以分为缘胜义的法执和缘世俗的法执，人执可以分为共同的人执和不共的人执。

有了这四种执著都是属于所断。

壬二（宣说彼之对治）分二：一、本体；二、分类。

既然讲了所断，我们知道所断就是人执和法执，讲完之后，我们针对这个执著也是宣讲了对治，就是它的智慧。

智慧分二，一本体，二分类。

随喜讲它的本体。

其实它们的本体就是智慧，能对治的本体就是无我智，本体就是无我的现观。无我的现观就是它的对治。下面这个是你的不可能在外面暑假支教你不在里面在我们只相信你。真实获得基智获得见道的时候，对治其实就已经圆满了。在此之前，就是缘无我空性在不断的串习，这时候就要破掉人执和法执。其实破掉人执和法执就是修持人无我和法无我的过程，这方面就是一种本体无我的现观。所治和能治之间，上师在注释里面讲，所治虽然名字叫做基智，但是其实就是从障碍角度讲的。基智分了两类，所治也是两种。作为基智的一个部分，一个所要了知的本体。怎么样为了知的本体呢？是它所断的障碍本身作为基智的一个本体进行安立的。所知的基智是能治基智的障碍或违品。



这个怎么理解呢？二者之间就是相互制约的一种关系，对立的关系，能治所治的关系。如果我们相续中没有基智或者无我智慧，这时候内心当中就会有所治的本性。或者只要所治的违品存在，它的对治还是不明显，也会障碍基智的生起。属于能治基智智慧的违品。后面我们通过闻思修行了知所治是空性的。了知所治的自体是空性的，就开始对治，有了种子，开始发芽了。慢慢对治的种子就浮现了，后面我们就慢慢去培养能治的违品。这是对谁的违品呢？对所治的违品。我们培养能治的智慧。怎么培养呢？我们现在所经历的学习之道，其实就是在培养能治的基智。

所以我们再再讲，千万不要轻视现在的学习。现在的学习就是培养对治的时候，对于对治的基智，首先我们要如理如是的听闻。首先你要找出能够听闻的地方，如果你想听空性，找到了一个瑜伽培训班，那是绝对听不到的。这里怎么可能有空性的对治呢？或者你找到一个驾校，要去听空性，也是不可能的。首先必须要找对地方。讲空性的地方，首先是讲解必须正确的，根本没有问题。如果你找错了，给你灌输一大堆错误的空性思想，你交了很多学费，最后什么都没有得到。缘所谓错误空性的方法修了半天，就是在浪费时间，也是一种浪费暇满的表现。这方面也是需要寻找正规可靠的渠道。这也是需要一定善根和福报。

对我们来讲，不是自夸，大恩上师、法王如意宝、麦彭仁波切的法脉下来，对于讲解空性，当然我们只是讲解我们现在学习的，其他还有很多非常正统的空性培训班，这方面的平台不是没有。就现在我们学习的平台来讲，就是很正统的。从麦彭仁波切、法王如意宝到大恩上师这样一种传讲空性的法脉非常正统。我们在里面学习空性，不会出现什么偏差。如果我们认认真真去体会这里面所讲到的意思，对空性的理解就会非常准确。

对空性的理解也会非常准确，这是成功的第一步，没有走弯路。像刚才讲的那样如果走错培训班那就不行了。首先要选对平台，然后开始去学习。比如学习《中论》《入行论·智慧品》，《现观庄严论》也算其中的一部分。还有《四百论》《中观庄严论》的颂词和注释、《入中论》都是属于如何抉择空性的殊胜方法。学完之后，还要不断去思维，比如提供方便，不断地研讨。互相讨论，你是怎么认知的，我是怎么认知的。你这样认知有什么过失，我那样认知有什么过失，天天吵的面红耳赤。在这个过



程中，你的空性见就在慢慢确定。然后再通过考试、做习题、观修、发愿，这些都是慢慢在空性的能治当中去培养我们的力量。这方面慢慢起来了以后，刚开始还没办法和所治抗衡。所治看起来是如此的强大，似乎根本难以抗衡。就像你要面对几百万的正规军，而自己现在还只是一个地下党，还在慢慢发展党员，和几百万的正规军比起来，力量很弱。通过你的方式发展，最后力量强大了慢慢就可以与之抗衡，就能够战胜他们了。

同样现在我们相续中空性的智慧也必须是从无到有。如来藏的本性圆满，这是不用讲的。从修行种姓的侧面来讲，空性的种子习气对我们来讲，可以说刚开始是没有的，但是你要把它从无到有，就像刚刚讲的一样，首先要找到一个合适的平台，找到以后不能轻易放弃，要坚持在里面学习，逐渐通过这种方式不断闻思修行，慢慢空性的习气就起来了可以对抗一点，不像以前我们什么都没有的时候，完全无法招架，现在有了一点空性的正见。好像烦恼起来的时候，我们也可以去观一下空性了，虽然好像自己感觉还是不行，但是你这时候已经可以去用了其实这就是很明显的进步了，你可以观察一下，我的法执是这个就用空性法无我去对治一下，观一下；那个是我的人执，我在打坐的时候就去对治一下，观一观其实已经从正面开始对抗了。虽然违品的力量还是如此强大，但是现在自己已经慢慢开始抗争了。以前是根本没有抗争的余地，现在可以打一场小规模战役，这样可以稍微去抗争一下。

在这个过程中我们也要祈祷呼唤佛菩萨的帮助，相当于拉“赞助”或者寻求“国际援助”。佛菩萨他们会帮助我们，自己也不断集资净障逐渐综合素质就上来了。最后我们修空性有了一点感觉的时候，烦恼就不会那么强大，不可能像以前那么强烈了。随着我们空性习气的力量越来越强大，我们就会发现所谓的人执和法执一旦真正看穿它的本性，就像纸老虎一样，没什么可怕的了。

这是我们空性习气的成长之道，我们要了知，没有一个佛菩萨生下来就是证悟空性的。他们也是从一个不知道空性、不知道对治的普通凡夫，逐渐修行成长，最后成为证悟空性、宣讲空性的圣者佛陀、菩萨。我们也可以复制这条路，完全可以走在这条成佛的路上。我们对于现在所学习的能治的空性一定要认认真真地学习，很多道友对空性很有兴趣，这是很好



的苗头，属于值得随喜之处。不仅对空性有兴趣，对空性的理解也是走在正确的道路上面。不单单是走在正确的路上，而且对于空性的抉择本身也很正确。通过大恩上师的教诲，他们也懂了证悟空性必须要全面开花，也在为了证悟空性而集资净障。

通过大恩上师的教诲，他也懂了要证悟空性也必须要全面开花，他为了证悟空性也在集资净障，也在约束自己的行为。所以他慢慢慢慢的就把所有的都认识到了，逐渐全方位的走在全面胜利的道路上，这个非常非常难得的，很难得很难得，这个不是说一个可有可无的，或是说什么样的，非常难得。

虽然从某些方面讲我们可能不如这些富翁啊、一些其他的，但是从内心当中所培养的这个种性来讲，他是一个不可忽略的一个很强大的，一个可以征服轮回的，帮助众生走向解脱的一个非常殊胜的一种能量。所以说二者之间相当于一个此消彼长的关系吧，所治和能治之间是此消彼长。

如果我们不串修空性，如果我们停下了一种修资空性的脚步，所治的违品会逐渐的更加的壮大，就是说你压着它都不一定压得住，你不压它的话它蹦得更高。所以我们学修空性的这个不能停，我们还远远没有到停的时候，我们还远远没到歇口气的时候，什么时候可以歇口气了？登初地的时候可以歇口气，那个时候可能也没有想喘口气的想法了。但是我们可以说你登初地的时候可以歇口气，因为你已经现证实相了，虽然后面还有修道还有无学道，但是到了初地的时候，基本上到了一个比较保险的时候，可以说你可以歇口气了，追兵已经落在了一千公里以外了，这个时候你可以歇口气，这个也算是个不恰当比喻吧。

反正如果你要喘口气的话，到初地的时候喘口气，现在还远远没到喘口气的时候，所以还是要精进。现在我们学的教义一定要继续的学，因为在学空性的过程当中会出现很多违缘，不想学了、不想听了、不想修了，没有意义啊、有啥用啊，反正这样或者那样的分别念都会出来，这些叫魔障，魔障就是一个障眼法。所以说你不要管它，不管它变换什么样子，你就不管它，反正该做的做，我坚信这样一种空性的道路我就继续修，继续闻思修行。

其他的一些，反正让你不要学、不要听、不要修空性的所有的东西你



都不要管，没有一个是好消息，你知道这个就行了，完完全全你就坚信这一点，有些地方不管看到什么情况你就不要相信，都是假的。所以说不管是来自于哪个方面的信息说你不要修空性了，这个没啥用的，反正这些东西不要去管，不要去想。只有空性才能对治啊，才能对治我们的所治，然后没有空性的话，根本没办法对治所治。

所治是什么？人执和法执。人执和法执是什么？烦恼障和所知障的因嘛。烦恼障能干什么呢？烦恼障不就是让你轮回嘛，让你痛苦嘛，是吧。所以说如果你不对所治这个方面你不管它，它就对你好一点，这个不会的，你不管它，它就把你虐的更惨，就是这样的情况。所以必须要持续的打压它才行，它不会给你发一个善心，你现在终于停止对治我了，然后对你好一点，这个绝对不可能。

所以对最殊胜的唯一的空性之道，这个是不能停止的，完全不能停止的。前面讲现在很多道友正走在正确的道路上，所以说我们再再鼓励一定要发起一个猛烈的心，继续走下去，每天要不断的祈祷，让自己的路一定要走下去。

下面讲第二分类：

癸二（分类）分二：一、基对治人无我之基智；二、基法无我圆满之基智。

因为基治对基来讲的话，也有对于蕴界处来讲的话，也有是有关人无我的部分，也有法无我的，因为所治有人执和法执，所以他的能治也可以分为人无我和法无我。空性本身来讲没有分人无我空和法无我空，但是因为从它所对治的方面来讲有人执和法执，所以说把空性分为人无我和法无我两部分，其实它自己的本性是没有两个的，乃至没有十六个，没有十六空，没有二空，它其实只有一个。空性其实连一个都不存在，我们说没有很多种，但是因为它所对治的法有人执、法执，所以它的能对治也可以相对于这个分成人无我和法无我两种。

那么它的基智当然就可以分为基对治人无我的基智和无我圆满之基智。

子一、基对治人无我之基智：



施等无我执，于此令他行。

这里面讲施等无我执，就是说既然是对人执的对治嘛，我们前面讲所治的时候就讲到了，就是对于平时的喝水者、造业者，对这个方面来讲共同的一些所断，这个时候我们就说对于喝水者和造业者等等，这个我也是空性的，没有这个我执。

然后对于修道者，今天我是布施者，我是顶礼者，然后我是什么什么，像这样相应于不共的一些人执，安住在不共的人执在做法行的，这些也知道施等无我执。就是说我在布施的时候也没有一个布施者，持戒时也没有一个持戒者，没有一个我执著。

然后自己这样串习，于此令他行，于此，自己行持，于此呢也令他行持，这个就是一个人无我的基智，所以说对于一个现证基智的人来讲的话，修人无我的空性，抉择人无我修人无我，这个其实每天都可以，因为现在很多道友也在做很多的法行。当然我们平时在喝水的时候，在吃饭的时候也可以串习，喝水者的这个我是没有的，然后吃饭者的我是没有的，然后当你在磕头的时候，磕头者的我是没有的，当你在听法的时候，听法者的我是没有的。

反正每个都可以用，不管是你在做平常的世间事情的时候，还是在做念诵啊、在做顶礼啊、在做供曼扎啊、在做金刚萨埵念修啊、在修颇瓦，不管是哪一个法行的时候呢，你都知道没有一个修行者，这个修行者的我是没有的，没有一个修行者的我。这个也可以在修的过程当中，逐渐逐渐去训练，于此训练，然后自己在长时间的正确的训练当中，肯定会产生正确的一种感觉，会产生正确的感应。

当我们在产生正确的感应之后呢，令他行，因为自己有一个正确的见解，自己有一些正确的觉受，所以也可以把这一类很重要的信息告诉给那些根基成熟的人，然后他可以接受这个无我空性的人，告诉他们其实你在修的过程当中没有一个实实在在的我在修行，这个我是不存在的，没有一个我的修行。所以安住在无我空性当中，如果没有我修行那么我们就不修了吗？不是说没有我就不修了，这个我是不存在的，修行还是在修行，但是这个里面没有一个我在修行，修行者的我、行持者的我，这个在胜义谛当中找是找不到的，你在世俗谛当中找也找不到一个实有的我在修。



因为所谓的实有的我就是一个假象，就是一个错觉，没有一个真实的一个错觉的法实有存在，然后它在世俗当中安立，在胜义当中安立，这个是没有的，所以这个完全没有。但是没有照样可以修，如果你一定要找到一个安慰的话，我们说一个假我，或者说就是一个蕴在修，就是说你这样的修行者是你的五蕴，这个方面在修行也可以。或就是说世俗谛当中虽然有这样修，胜义当中完全不存在的，反正也可以针对不同的情况就可以这样去做调整。

但是无论如何我们就知道，这里面讲无我执，对于修布施者、持戒者等等，没有一个我的执著，哪里有我的执著呢？一观察的时候这个所谓的我就像在讲中观的时候，把这个抉择无我讲的非常的细致，有的时候通过六界，抉择六界无我，就是地、水、火、风、空、识，通过六界抉择无我。有的时候通过五蕴，然后五木车因，还有七木车因等等。《入中论》当中讲就是七木车因，然后在《中论》当中就是五木车因，像这样观察这样的方式来抉择人无我，抉择人无我空性。在《入行论》当中也有这样抉择的方式，主要从六界当中抉择的。《宝鬘论》是从六界当中抉择的，还有很多这样抉择无我空性的方法。

所以说于此，这个方面我们一定要去抉择，就知道真正这个我是没有的不存在的，所谓的我存在就是一个错觉，这是一个大骗局，一直骗到今天，骗到现在，一直在行骗。我们被骗子一次又一次的骗，因为没有知道它是一个骗局，一般的世间的骗局最多骗三次、四次，你可能事不过三，可能不会再一直被骗了。

但是这个骗子骗术太高了，他完全伪装自己，好像自己一样，这个方面反面外在的骗子容易识破，但是当自己的心识变成骗子的时候，这个就很难识破了。像这样自己在骗自己，自己是骗子，自己不了解，你可能可以识破外在的骗局，但是自己这个骗局识破不了。那么这个必须要有一个很深的智慧来认清楚，观察我，我的体性，还有五蕴上面，因为我是在五蕴上安立的，五蕴的体性是怎样，我的体性怎么样，反复观，反复去抉择。

在这个过程中这个无我的正见逐渐会清晰起来，刚开始的时候因为我们不习惯无我，修的时候观的时候，可能生起定解的时候会很别扭，或者不愿意修，或者很枯燥，或者很乏味，或者有点害怕。如果没有我了怎



么办，空荡荡的黑乎乎一片怎么办，或就是说没有我了，那么谁来享受这个解脱果呢等等。或者没有我了让我们执著什么呢？像这样有各式各样的执著，但是这个不要紧，反正我们要缘这样无我的见解，无我的理论和无我的修行反复去串习。反复串习，串习到一定时间的时候，他的力量一够了之后，他心中、相续当中就会生起无我的一种认知，完全认同无我的一种实相，开始一旦认同之后，就会发挥效用，他的无我的效力这个时候就发挥出来了。

只要这个无我的效用一发挥出来之后，基本上只要我们的修法、我们的对治，如果能够从空性的侧面发挥效用的时候，他这个力量是非常强大的，他对治烦恼、调伏烦恼的力量远远超胜其他的力量。因为现在我们在对治烦恼的时候，好像很多道友就是有这样一种认同，修空性对治烦恼的力量还不如思维因果、思维无常啊，好像思维这些更得力一点，好像思维空性找不到一个着力点一样。

这个原因前面我们分析过，因为这个空性的对治烦恼，是一种连根拔的一种方式，他要相应到一个很高的程度你才能找到它的着力点，他的起点很高，他很深，你必须深入到一个高度的时候，你才能找一个发力的地方，你相应的才能找到发力。而空性方面要找发力点，其实要把分别心熄灭到一定程度的时候才能和空性相应。

比如说我就是要实执的分别心，就是说我们很强烈的实执，完全熄灭了安住单空，你安住单空其实就是把粗大的分别心熄灭，所以这个要求是要求你把分别心熄灭到一定的状态，熄灭到一定状态的时候，这个时候就生起单空的觉受。所以你看生起单空的觉受要求是什么？要求是把实执要熄灭掉才能生起单空的觉受，而单空的觉受一旦生起来了，它的力量就很大了。但是其他的法为什么容易着力呢？其他的法都是在分别心的状态，不要求你熄灭分别心的，只需要你做转变、改变，改变思维方式，他是没有离开分别心本身去做调整的。

他容易相应，因为我们现在使用分别心是习惯了的，就是说这款设备我们使用起来，这款才设备我们使用起来，我们很习惯，这样操作那样操作，得心应手的。然后一款新设备来了，你就不懂了，所以你使用起来就很麻烦。但是这个老设备你使用起来是比较好用，可以解决问题，但是别



的很多问题你肯定解决不了，新设备可能难掌握，但是一旦掌握了它的力量也不一样。

这个其实也是我们现在为什么有些时候修无常啊、观因果啊，这个时候容易调伏压制一下烦恼，然后要用空性去调伏就难，因为观无常也是让你的分别心强劲，但只不过这个强劲的分别心它是一个和烦恼相反的一个分别心，所以我们只要调整一个方向它还是比较容易相应的。因果也是相应的，它也是在分别心上面去着力的，所以本身我们在分别心上面，本身安住在分别心，你在这上面找一个发力点，相对来讲容易一些。

但是空性不是在分别心上面找发力点了，要把分别心去掉了之后发力点才出来，这个就很难。所以你必须要把分别心熄灭到一定的状态，他可以通过空性去发挥他的作用。但是一旦你相应了之后，它的效果可不是一般的效果了，就不是单单观个无常，观业因果了，它的对治力非常非常强大。所以现在对我们来讲呢，要使用旧设备的时候，要去熟悉新的设备，我要学习使用新设备的方法。

旧设备我们现在可以用的，可以解决一部分的问题，所以说我们现在既要观无常，烦恼起来的时候我们要观无常啊，我们要观业因果啊，观暇满难得啊，反正要观这些，观这些前后世的、业因果的，观这些。这些方面可以帮助我们调伏一部分的烦恼，压制一部分烦恼，但是我们不要停滞，我们在能够使用的这些方法的时候，同时我们也要积极的去学习更深的一些能够调伏烦恼的方法，比如说空性。

一定要去学，学习新设备，所以我们不能够停滞，思想不能停滞，因为我们还有很多很多可以用的一些方法，但是如果我们懒惰不学，我们就会错失。但是我们去学，我们就会掌握，越早一天学，越精进的学，我们就早一天掌握最尖端的武器。这个武器这个设备一旦掌握了，他用起来也非常方便，一切对治之王就是这个空性见，空性的对治，这个对我们来讲应该对空性修法本身来讲的话，应该好好的去修行去进行串习。

这个无我执，于此令他行，不单单自己，自己有感觉之后，也是去引导别人，逐渐逐渐引导别人，这个方面来讲也是有必要的。当然如果对方对空性没有兴趣，没有兴趣当然也就没办法的，你给他讲空性他反面害怕了恐怖了，以前他通过其他的，无常啊、业因果对治的挺好的，突然你强



制性的让他改一个空性，他可能没办法对治了，这样也有，或者退失也有可能性。

那么这个来讲也要看对方能不能接受，如果能接受逐步逐步花一定时间引导，如果对方一下子接受不了空性呢，要给他时间，给自己时间，慢慢慢慢去学习。比如我们学一个空性，我们观察自己学空性的过程，从刚开始完全一听之后就发蒙，就不知道讲什么，学《入行论》学到第八品结束的时候都是兴趣满满的，信心百倍的，一到智慧品劲就下来了，好像就学不动了，感觉信心一下子没有了。刚开始我们学空性的时候不就是这样吗，很多时候就是这样的，但是只要我们坚持学，慢慢也就懂得了掌握了空性是这么回事，也是从完全不懂到真正比较通达空性，有些来讲至少也是三、四年，五、六年的时间这样过来的。

所以说如果你要告诉一个道友空性的修法，你给他讲了一两次，你给他讲了一两个推理他不懂，你也不要那么快发火，也不要觉得你这个根基太差了，你想不想你自己五、六年，你要求别人两个小时通达，有点要求太高了。像这样如果他一下子通达不了不要紧，慢慢给他引导，就像我们自己通达空性，也是很长时间才通达的。所以上师教我们空性也是教了很长时间，又是他自己讲，又是让法师讲，又是让辅导员讲，反正就通过很多很多的手段让我们熟悉这个空性，空性的术语，空性的名词，听了很多次之后，逐步熟悉了，然后慢慢深入到意义当中。

自己通达空性这个也不容易，第二个教别人空性也不容易，两个都是不容易的。什么意思呢？就是我们在学空性的时候觉得难学我们要坚持，我们在教别人空性的时候很难，我们还是要坚持，这两个方面都是要坚持的。

第二个科判：

子二（基法无我圆满之基智）分三：一、需证悟基离边之原因；二、证悟基等性之智慧；三、甚深基般若之殊胜性。

法无我圆满的基智，就是说这个法无我其实包含了人无我的，本来来讲法无我包含人无我，因为人也是法的一部分，但是有些时候是从小乘、大乘，从两个侧面来讲，可以把法无我和人无我分开，就是这个法无我是



和人无我是对立的，和他并行的、平行的另外一个自性，这样安立也可以。在《定解宝灯论》注释当中讲法无我的时候和人无我的时候也有这样安立的方式，但不管怎么样法无我是一个圆满的基智，为什么圆满的基智呢？因为小乘没有证悟法无我的缘故，他的基智不圆满，他只是一部分的基智，他保留一部分障碍。

菩萨他因为是对法无我是圆满抉择、圆满修行，证悟的时候是圆满的，他的基智也是圆满的，所以他证悟的基智是人无我和法无我都圆满证悟了，现见了。现见完之后，他再把所现见的再修下去，再把所现见的圆满的法界再逐渐修下去，把他的一种违品逐渐逐渐去掉之后，他就会直接获得佛果，所以说这个就是一种圆满的基智。

现在我们所抉择的人空、法空，这个方面对我们从学习的侧面来讲，这个是属于大乘的对空性学习的方法。

丑一、需证悟基离边之原因：

为什么要证悟这个基离边的原因何在呢？

此灭贪著边，执佛等微细。

针对于小乘的共同的这些见解来讲的话，现在所讲的这些不共的大乘的一些基智，是灭除贪著边，灭除贪著边是灭除一切的贪著边。贪著的意思其实来讲，贪著的贪和贪欲的贪字虽然都是贪，但是还是不一样的。有些时候这个贪执的意思，这里面讲法执的时候贪执的意思就是讲一切分别心的所缘，分别心的执著都叫贪。

此灭贪著边，在法空、法无我当中他就可以灭除一切的执著、贪著之边。执佛等微细，一切贪著的边，比如说对山河大地的执著啊，对这些花、水，这些的执著啊，反正普遍的这些法执，甚至于对于修道方面的，比如说执佛等，对于比较微细的执著，执著佛果、执著菩提心、执著出离心、执著信心等等，这些是属于解脱道相应的这些执著，那么这些是属于比较微细的执著。

那么和这些比较微细的法执相比粗大的执著是什么呢？粗大的法执就是觉得这个花存在的，这个山是存在的，这些就是比较粗大的执著了，这些都属于法执，这些不是人执是法执。



这个原因是什么样的呢？因为如果有这些法执就不见实相，如果有法执不见实相，不见实相就没办法悟入他的本性。如果你对粗大的法，三轮的执著很强大，对于二取、三轮的执著很强大，这个执著本身就没办法让我们趋入实相。而且如果对于人、对于这些山河大地、对这些花等等，如果他的法执很强，他在这个法执上面也容易引生烦恼，贪欲、嗔恚，烦恼障这些方面也容易引发，这些粗大的方面来讲，他会引发一些粗大的烦恼和业。

然后细微的这些执著也要断除，为什么细微的执著要断除呢？因为这些缘佛、缘菩提心，这些虽然是属于修行道，属于随顺解脱道的，暂时来讲他是有一定作用的，但是究竟来讲他会成为一种执著，成为一种障碍，他是什么障碍呢？这种障碍就叫做所知障，微细的所知障。微细的所知障，其实我们知道，这个所知障主要是障碍成佛的，为什么叫做主要障碍成佛呢？因为他也障碍解脱，所知障也障碍解脱，也障碍登地，放在这儿来讲，所知障也障碍获得基智。

人执呢，烦恼障主要障碍解脱，他是从主要的侧面来讲的。然后所知障主要障碍成佛，但是对于见道也是成障碍的，也就是说如果说菩萨他在登地之前，他如果没有证悟缘佛果的执著是空性的，他如果不证悟这一点他登不了地，没办法登地，登不了地的话当然也成不了佛了。

所以说法无我空性是对一切法的空性完全都要证悟的，不单单是属于轮回的法、属于烦恼的法证悟空性，包括缘解脱道的这些善心、善行，这些方面来讲非常殊胜的，我们在讲这些世俗菩提心的时候，噢，这个世俗菩提心、愿菩提心、行菩提心特别的殊胜，非常非常的善妙，即便是这些法在证悟初地之前，获得基智之前，也要通达它的空性。

证悟空性其实来讲，在我们的概念当中，证悟空性，这个法是空性的，就意味着不要，这个东西要抛掉。但是证悟空性是不是意味着这个东西要抛掉呢？这个也不确定。证悟空性来讲，我们就是了知它的本性是空的，了知它的本性，比如说佛果本性就是空的，它本性的确也是离戏的，然后菩提心的本性的确是离戏的。我们要了知它的本性是离戏的，证悟它是空性的时候，有一部分的东西自然就灭了。比如说当我证悟空性的时候，我也知道外道的遍计的我执、遍计的法执是空的，我证悟了，证悟完之后，



当我证悟的时候它也没有了。

有一部分就是这样的，有一部分就是说我证悟了它的空性之后，它的本性越明显，它的力量越大，像这样说我证悟它的空性，不是让它消失的因，我证悟了空性有的时候让它更加清净。比如说修布施、修持戒、修安忍，我们说三轮体空摄持，如果你在修布施、持戒的时候，如果你实执心的修，虽然你有菩提心，虽然你所修的布施很广大，但是如果你有实执的心的话，那么这个布施的善根不清净，也广大不了，也不会很广大。

但是如果我知道布施的三轮体空，我知道布施的本性是空性的，我知道持戒的本性是空性的，当我知道这个所修的善行是空性的时候，这个善法本身不会消灭，但是它不会消灭的同时它的力量也更加的显发了。它没有局限了，没有什么分别心去局限它的善根增长，因为局限它的善根增长就是你的分别念，你用你自己实执的分别念，你自己用双手把它的脖子扼住了，让它没办法发展了。

但是你如果放松了之后，你知道它根本就是空性的，它就没有局限了，没有局限善根反面就清净了，反而广大了。清净的意思就是说没有分别念在里面，它就清净了，广大意思就是说没有通过分别心把它局限在哪个地方，完全把它像虚空一样放松了，就像《金刚经》里面讲的一样，须弥山大不大？我们说须弥山是很大。须弥山和虚空哪个大？我们说虚空大。所以说如果你通过执著的心去修布施，他的善根有可能像须弥山一样，是很大，的确你布施本身善根大，菩提心摄持的善根也很大，但是如果你了知，你通过空性的方式去修这个布施，他的善根就像虚空一样大了。须弥山已经非常大，但是它和虚空还是没法比的，差得太远了。

所以我们在修的时候，如果你以实执心去缘这个布施、持戒，你自认为很大，你自认为如果我修空性它就没有了消失了，那是错误的观点，有一类法你越了知它的本性是空性的，他的善根就越清净，他的善根就越广大。所以以前一个大德他讲比喻的时候，他是讲如来藏，但是也可以用，他说有些法，比如火，他烧一堆火，然后把各式各样所烧的东西扔进去，比如说把干草扔进去，冬天的干的草扔进去，把树枝扔进去，把煤炭扔进去，把其他的黄金啊，把矿石扔进去，就用这个猛火烧，全部都是所烧，就是你的矿石也是所烧，什么都是所烧。



但是有些东西扔进去就烧光了，它又是所烧，比如干草扔进去马上没了，它很快就烧干净了，然后树枝可能挣扎一会没了，然后灰都不剩了。然后还有煤炭这些着一会儿也没有了，然后这些东西既是所烧它也会被烧尽的，但是金矿扔进去之后呢，把矿石扔进去之后，把外面的东西烧掉之后，最后剩下的就是金子，这个不会被烧尽的，而且越烧越干净，越烧越干净。

这个不会被烧尽的而且越烧越干净越烧越干净越烧越干净是这样，所以说有些东西呢就是说它是所烧的但是呢就是说它烧完之后呢它本体不会消失，它反而会越来越干净越来越清净，它价值越来越广大，就像黄金一样，但有些呢就是说烧完之后它就没有了，啊有这样一个比喻，所以说智慧的火就缘这个空性的智慧的火啊它在缘一切法的时候呢，这个空性的法在缘一切法的时候有些东西烦恼经不起打击，一烧就没了，它自动就消失，它既是所烧，也是马上就烧没了，但有些东西呢比如说佛性啊比如说这些呢就是说这些功德呢就是说你空性缘的时候呢不会消失，不但不会消失而且它会越来越显发出来它的一种它清净的自性越来越显发是这样的，所以说我们去这个以空性啊通过空性的见解去修法的时候呢，我们前面讲了，也不要想是不是我用空性去缘它就没有了，它不会的，而且就是说你越使用空性去修，越用空性的见解去缘这些法，它就是说越来越清净，越来越广大，它就离这个果越来越近，所以说得佛果的一种方式。

第一呢当然我们在世俗谛当中我们想要得佛果的心他也必须要有，但是第二个方面呢就是说我们也要知道究竟来讲佛果的本体是不可得的，没有一个分别心分别心的一个面前的一个所得的佛果是没有的，如果你以分别心去缘佛果是得不到的，那么怎么样去得呢，那么就是我安住这个得佛果的心的本性，世俗谛当中呢虽然就是说有一个我要得佛果的心，但是在本体当中胜义谛当中呢，其实想得佛果的心本身它其实也是无自性的，就是想得佛果和无自性本身二者之间呢它也没有什么矛盾，我们要知道这个二者之间就是说是它是显空无二的一个本体。

如果有了这种见解的时候呢就是说这种是一个得佛果的方法，正确的方式，而不是说你完全抛开空性之外就是实实在在去抓一个佛果，是用我的分别心缘一个佛果，永远舍不得打破自己的分别心，不愿意修空性这个是得不到的，如果通过这样的方式想要的佛果永远得不到，想要通过这个



方式度众生也度不了没办法度，因为得不到这个殊胜的果，也没办法通过你自己的殊胜能力去教化众生嘛是这样的，所以说呢就是说我们为什么要灭除这个啊就是说是这个就是说是说要证悟基离边的原因呢，因为执佛等微细，它也是一个所知障，它也是我们内心当中一种执著，它一种所知障。

那么就是说我们现在再分析这个再分析一下“执佛等微细”这个所知障啊，这个法执这个所知障，这个所知障法执呢就是说我们也不要认为只要它是障碍它一定是首先就一下子就要断掉的，也不一定，这个也不一定的，有些障碍就是在早期在这个就是说第一个阶段的时候早期的时候呢它既是障碍，它同时也是一种能治也是一种对治，有一种障碍既是障碍也是对治是这样的，比如说我们说，就是这个缘佛果的一种菩提心嘛，我要为了度化众生缘佛果的菩提心，这个菩提心呢其实究竟来讲它是一种所知障，但是呢它是所知障的同时它也是一种能治，它一种能治。

比如说我们的菩提心呢就是说我可以对治自私自利的心，我的菩提心呢我可以对治其他的一些很多烦恼，这些方面来讲我可以对治比如说行菩提心我可以对治悭吝，我可以对治破戒，对治嗔恚对治散乱，这些全都可以对治，所以说它就是说它这种就是说是这个相应于解脱道的，这些善心这些善心呢它是一种对治法，它可以对治比它低的这些障碍，比它低的障碍它可以通过这个法全部对治掉了是这样的，所以它是一种障碍，这个障碍本身可以对治其他障碍，所以说大恩上师经常讲了，就是说有些障碍所知障呢暂时不用断有些执著有些分别念它是善分别暂时是不用断的，第一阶段不用断的是这样的，所以有些时候呢一说障碍，一说执著好像大家就是谈执著色变，就觉得这个绝对是不能有的。

但是上师讲得很清楚佛经讲得很清楚，这个执著要分两类，一个是恶执著，一个是把你牵引往恶趣走那种执著那是无论如何不能培养的，但是善执著呢我们要培养，比如说菩提心这个善执著我们要培养，菩提心的善执著我要培养，空正见这个对我们来讲也是善执著我们要培养，培养把这些培养起来扶植起来之后呢它们用它们的力量去对治那些下劣的恶劣的力量，为什么要培养它们来对治呢，无分别智我们现在没有是这样的，我们现在还生不起无分别智慧，无分别智慧要初地以上才生起来，所以说我们就用我们不用分别心去对治分别心用什么去对治，对不对，我们也不能



坐以待毙嘛，所以说就是说是真正来讲无分别智当然是我们应该就是说完全生起来，但是在无分别智慧生起来之前用什么来对治障碍，那只有用现在我们有的这些分别念，那么分别念呢我们要把它培养成把扶植起来的话善分别念扶植起来，扶植善分别去打压恶分别，去打压恶分别所以它既是障碍它也是对治，它既是障碍也是对治然后就是它就对治一定时间之后。

比如说你把前面的对治完了，你准备要登地了，登地的时候你不能够再依靠它了，它本身是障碍了，它本身成为登地的障碍了，这个时候呢就要观它的本性，但是不是说突然观它本性啊，观它的本性空早就开始了，但这个时候要通过要突破就知道这个就是说这些善心他的本性空性的，安住它的本性当中然后就登地，这个时候呢就引入一个无分别智慧就登地了是这样的，无分别智慧的前相 96:59 然后就它接近无分别智慧的一种修行，登地完之后呢啊这个时候我们就知道它的本性是空性的，所以说就是说有些障碍它既是障碍也是对治，它这种障碍到了一定时间的时候它自己没办法再对治了，然后它自己成障碍了，它没有再没有你如果就是说不安住它的空性的话就对治不了了，所以说就必须了知它的本体是空性的，然后这样的话就是说执佛等微细的这个所知障，这个所知障暂时来讲是障碍登地的，暂时来讲障碍登地，究竟来讲障碍成佛是这样的。

所以说就是说是这个虽然是说是这个前面我们讲了，就是说是这个它是这个就是说障碍成佛的，但是在登地之前呢在获得基智之前它也会成为障碍，就是说没有说你的所知障就是说你的所知障在登地之前不成障碍，然后就是说只有在登地之后对佛果成为障碍，它是从主要和次要来讲，在解脱之前呢主要障碍是烦恼障，但是呢所知障成为一个次要的障碍，然后呢就是这个就是说登地之后，那就所知障是障碍成佛了，是主要是障碍成佛是这样的，但烦恼障嘛那个时候是从通过在登地之后呢烦恼障是以种子习气存在了，它的作用就变成了次要的了，它也障碍成佛，啊烦恼障也障碍成佛，但是在登地之后它的一种障碍作用变成从主要就调换一个位置就变成次要是这样的，所以它也还存在，因为到七地之前它烦恼障的种子都存在嘛这样的，那么执佛等微细，所以说呢粗的执著和细的执著呢这两种执著其实都要就是说是这个了知它的本性空性的，是空性的，所以说前面我们分析的这些道理啊。



有些是知道空性但不一定要抛弃的，在我们的有些概念当中是空的就不能用，是空的就要断就要抛就没了，这个不一定是这样，有些时候我们认为啊是障碍就马上要断，这个不一定，所以有些障碍是它究竟是障碍暂时是对治，暂时是一种殊胜的修法，究竟来讲呢就是说要达到一个新高度的时候它会成为一种障碍，你再执著它就成为障碍，你必须了知它的一种更深的本性才行是这样的。那么这个是第一个科判，那么下面讲第二个科判是证悟基等性之智慧，那么就证悟基等性那么这个里面呢前面是必要啊，前面就是说是要证悟基离边的一个原因是就为什么要证悟基离边，要离开一切的边执，边执就是边执啊戏论啊是这样的，现在呢就讲的话就是说是要证悟基等性，那么这个里面的一种这个重点是在等性上面，啊它的那么等性在这个颂词当中呢说

丑二、证悟基等性之智慧：

法道最甚深，自性远离故，
知诸法性一，故能断贪著。

那么就是说是这个知诸法性一，这个“性一”呢就是其实就是讲的这个等性的意思，它只有一个没有很多，它是平等的，那么如果有很多呢就有差别了，如果是一呢用唯一表示啊，唯一来表示它就是表示等性的意思，在我们能够用的词当中呢就用一就比较合适了嗯这样的。虽然不是真实的一个存在的一，但是只有用一来表示这个等性，就是没有很多的意思，没有很多差别。

法道最甚深，那么就是说是这个法道呢就证悟一切万法究竟实相的道非常甚深，最甚深的。

自性远离故，那么就是说是这个它的自性是远离一切的常断啊来去啊所有的一切这个就是说分别执著戏论，啊所以说一般的凡夫人特别难通达。

知诸法性一，故能断贪著，那么就是说是如果对这些很多很多一切万法呢就是说是要完全通达它的一种这个要证悟一切万法究竟实相的话就知诸法性一，我们就来了知或者证悟一切诸法的本性，一切诸法的本性呢就是在这个实相当中啊一，一就是一味，一味一体或者说无二的意思啊没有两个，无二，所以有些时候我们说这个一有的时候为什么说是一呢，有的时候说无二呢，其实来讲这里面就这些这个佛陀啊还有这些祖师用这个词



啊，它有的时候用这些词语都有一定的必要性，啊有的时候就是讲这个唯一，就是讲唯一用唯一的一种来安立，但有些人呢他就对这个唯一他就能准确地认知，但有些人对就唯一的这个他就会产生一种另外的解读，他觉得有一个真正的一个“一”的东西存在，啊所以有些时候就换一种说法叫无二，啊就是无二没有两个叫一，它就是没有多体叫一，不是说真正有一个“一”存在，而是说从没有二了没有两个，没有多体的侧面来讲假名为一，就没有很多的意思啊，假名为一是这样的，所以说这个就说从这个方面讲的时候嗯因为实相当中哪里有一个实实在在的嘛。

就如果按照我们《中观庄严论》的那种观察方法，你如果有一个实有的一，那就是标准的实有，那就是这样，如果有一存在标准的实有，它绝对不是空性的，所以不可能说在最后观察来观察去，啊最后就是说是这个最后到了基智的时候又找到一个实一了，又找到了一个什么，这个是不可能的事情，所以说呢这个我们要明白佛经论典当中的一些密意啊讲解的方法和思维的方法我们要懂，懂了之后有的时候就不会自己在学法过程当中自己产生很多的这些思想方面的很多一些矛盾之处，好像很多疑惑之处，懂了这些之后呢就知道哦其实这个词句是这样表示的，这个词句那样表示的，它每个词语有的时候有它特定的一种使用方法，特定的使用方法是这样的，比如说有些时候用空性，有些时候用无自性，有的时候用离戏，有的时候我们反正用不同的词句来表示，每个人他接受的一种这个他的一种接受词句的表达方式理解力不一样，所以用空性呢有说哎空荡荡的，什么都没有，房间里没人，空了，啊就是说这个瓶子没有水，空了是这样的，哎他有的时候又落到这个当中去，这个是空性。

所以说他觉得这个空性的时候呢为了说明不是这个意思就是说啊空性其实叫无自性，没有实有叫空性，没有自性叫空性，哦他一下子反应过来，哦这个叫空性啊，我还以为是那种呢是这样的，不是那种。其实就是说是真正空性就是无实有叫空性，他一下子就会反应过来是这样的。所以有的时候叫离戏，没有什么戏论你认为空存在这个是戏论，哦离戏，他就连这个也没有。所以说这个很多这个理念我们要懂得去解读它的意思，懂了之后呢哦你知道它是准确的，有的时候我们就可以用佛经当中不同的词句去看这个意思，有的时候就拿不准的时候就换一个词句来看它，啊到底是怎么样解读最准确的一种表达方法怎么样，又用双运又用无二又用一味又



用唯一反正就是不断地轮番用，最后就确定了，用很多方面用三个词四个词来验证这个意思，啊就明白最后就确定哦就是这个意思它不会再错了是这样的，所以我又用空性去验证它又用这个无自性去验证它又用这样一种离戏去验证它，又用无实有去验证它，这个一验证之后就确定所谓的空性就是这样肯定不会是别的意思啊这样。

所以说这里面来讲呢我们就是这些唯一啊自性一味啊双运啊它其实来讲的话就是说因为有的时候双运呢有的时候就会两个东西放在一块，双运了，所以有的时候说无二就没有两个是这样的，一味的意思，它从很多地方因为这个表达这个词句表达的时候前面我们讲了，这个众生他理解的时候他习惯性的思维他有一些误解，所以佛陀啊这些大德很慈悲，也用不用的词句来表示它的一种意思。

所以也是从另外的侧面表达了这个什么呢就是说这个词语啊你随便怎么用都可以用，但是主要是要明了它的意愿所指，这个就是说通达一切万法实相很甚深的，那么这个甚深如何理解呢，这个所谓的甚深呢我们有的时候也容易误解这个甚深，因为它很深很深的意思啊，我们会感觉啊这个大海很深啊这个洞好像是很深啊看不到底儿，这个无底洞很深很深，这个甚深它不是从这个方面讲的甚深，这个所谓的甚深是什么意思呢，这个甚深意思就是说凡夫的分别念理解不了，凡夫的分别念无法通达的，这个叫甚深，因为它是超越分别念的，超越分别念的这个叫甚深，它不是说一个我们一看到甚深的时候就从我们自己的学习过的字典当中翻出甚深，去查我们学习过的字典，哦甚深就是很深，几十万公里这个很深看不到底儿就很深，啊完全错了是这样，这个甚深的意思就分别念通达不了，凡夫人分别念通达不了超越分别念的东西叫甚深的，甚深的实相啊反正就是说我们讲甚深实相就要超越分别念。

甚深就是很深，几十万公里这个很深，看不到底，就很深。完全错了，这个甚深就是分别念通达不了，凡夫人的分别念通达不了的，超越分别念的东西叫甚深的，甚深的实相啊，反正就是说我们讲甚深的实相就是超越分别念。

那么怎么样超越呢？这里面有打破我们分别念执著的方式，修的时候也是一步一步的，比如说四步境界，一步一步的从粗到细去打破，慢慢慢



慢把我们分别念的引导从粗到细，最后就消失了。就像我们在修金刚萨埵的时候，最后一个那达一样，那达就是从粗到细最后就消失在法界当中就不存在了。所以我们的分别心也是这样的，从粗到细逐渐逐渐就消失了，最后就融入在实相当中，最后就不存在了，他就是完全通达了，完全安住在这个状态当中。

这个甚深的意思就是这样的，凡夫难以通达。这里面上师也讲了，注释当中说一般的凡夫难以通达这个叫甚深，这个叫甚深的意思。因为它的自性是远离的，这个法它没有自性，而我们的分别念恰恰要确定一个自性，所以这个就是一个矛盾的，它没有本体，你要给它安个本体，它没有自性你要认为它有自性，你怎么通达，对不对？我们的分别心习惯了总要去给它立个名目，总是要找个说法，没有说法他就觉得这个不是一个什么说法，他一定要去找个说法。

所以说这个是常的吗，不是常的，那它一定是断的了，你跟他说不常不断，他说不常不断是什么东西啊？他没有这个法。这个是有的吗？我们说不是有的，一定是无的了，也不是，那非有非无是什么东西，他觉得这个是没办法理解的。所以从这个方面安立的时候，自性来讲，？本体，他是远离了常断，也无来无去，然后没有有无是非这些，一切万法的本性其实都没有，一切的生灭，反正只要在世间当中有对立的这些法，有戏论，我们认为存在的法，其实完完全全都是不存在的。

因此说这个就是叫做超越了凡夫人的思想，然后通过中观宗的特点，就是一破到底，他完全不留任何的余地，没有什么可留的，本体当中他就是这样的，并不是说他不慈悲。就是说你慈悲一下吧，给我留点东西，他就完全不管你的感受，他全部给你破完。不是菩萨不慈悲，而且本体就是这样的，不能留什么，他在抉择实相，这个也不是它的实相，他给你破掉了，你认为这个千万不要破了，这个是我仅有的东西了，对不起这个也不是，他也给你破掉了。

然后你好像又通过学习其他的教法又抓住一个更细的，这个也破掉了，所以只要我们认为的这些东西，一般的普通人、世间人，不学习宗派的人，在他们的思想当中有一个不可破的东西，中观宗就毫不留情的破掉了，这个对世间人执著的东西要破掉。然后一些外道他通过观察之后，抓住一个



最细的东西，他认为这个是不能破的，中观宗也把它破掉了。小乘认为有一个最细的东西不能破，把他这个也破了。唯识宗最细的他也破了，乃至哪怕自续派觉得这个不能破，二谛不能破了，也破掉了。

所以从这方面观察的时候，这里面没有任何的自性，只要你认为有自性，只要你保留一个自性，它就是分别念的对境。所以他要破干净，没有任何东西，只要你分别心想的，不管你是什么，反正你想到的他全部要破。但是我们这么多分别念，一个一个去破吗？不需要，把这些挑几个代表出来，不同层次的挑几个代表出来就可以，相同层次的就挑几个代表。然后凡夫人他最执著的是什么，外道最执著的两个宗派，常断，拿出来破掉。小乘里面最有代表性的拿出来破掉，唯识宗最有代表性的这些拿出来破掉。

反正这些来讲，只要有执著的，只要是心识所缘的全部破完，破完之后这个就是无自性，因为我们分别心能够执著的缘都没有了，而且这些所破掉的宗派，不是说只是短短的时间创造出来的一些观点，当然凡夫人的这些执著不用讲了，意识自续下来的东西，有些时候对我们来讲已经根深蒂固了，所以这个破的时候，应该来讲可以把凡夫人的执著完全破掉的。

外道也是一样的，很多外道存在很长时间了，而且在他们自己的宗派当中也有很多智者，不断的观察，破他宗立自宗，他通过这样一系列的抉择出来之后，他所提炼出来的精华，这个时候是具有一定的代表性的，他通过智慧观察的，而且甚至有些外道的观点是通过禅定，在禅定当中发现的。什么意思呢？禅定当中的智慧是很细的智慧，不是一般的坐在桌子面前查资料，然后翻出来一个观点，他有些时候是通过禅定，因为有禅定的功夫，他的智慧就比较细，他得出来的观点相对来讲比较难破的观点。但这个在中观宗面前也破掉了。

还有这些小乘啊、唯识啊，这些反正一个一个来讲，都不符合于实际的情况都破掉，真正来讲自性远离故，你没有任何的自性，你不管是什么自性，哪怕你说我这个应成派的观点，应成派的观点最后还是没有自性的，如果你最后说我最后这个是应成派的观点不能破了，这个是离戏了，但对不起离戏也是离戏的，离戏也是不存在的，他也要破掉的。

最后破完之后，知诸法性一，了知诸法的本性在无我空性的等性当中一味一体，没有什么差别。在世俗谛当中有很多差别，很多很多差别，不



同的差别法，有人啊、六道啊、三界啊，还有各种不同的植物啊，不同的场景，这个有很多很多，这个有很多差别。在抉择空性的时候也会出现很多空性方面的差别，暂时来讲空性的差别，柱子的空，这个是人空，这个是树的空，但是究竟当中的时候，诸法性一，在最究竟的本性当中完全是一味的，完全是平等性的，完全没有了。就连世俗谛的这些显现的差别在究竟本性当中也没有了，等性的、平等的。

然后在抉择空性的时候，浮现的所谓的人空、法空、柱子空、树空等等，这些空，不同的空的差别也没有，究竟来讲完全一味一体，故能断贪著。这个时候就可以断除贪著，就是证悟本性，证悟一切万法平等的智慧可以断除一切的执著，一切的耽著一切的执著。如果说你有差别有可贪的，你会执著，但是一切万法都是等性的，完全都是空性当中，哪里还有执著的呢？完全灭掉一切的贪执。一切的贪执一灭掉，这边的贪执一灭掉，那个基智就现前了，灭掉执著的当下，基智就现前了，基智一现前更广大的智慧就浮现出来了，他就了知很多很多以前根本没办法了知的法，这个时候通过他的基智，圣智一现前的时候，他完全是在当中就现前了。

当然这种基智现前，了知广大的法的能力，肯定不如佛智的，因为佛智在自己相续当中，这个基智只是见到了实相，但是还没有通过修道去完善，他还有很多障碍，种子还在。所以他在修道过程当中就把这些种子，烦恼障、所知障，这些种子啊、习气啊，全部清净掉，所以他的违品清净掉之后，那个时候一刹那之间了知一切万法。所以说我们现在就是说，为什么我们现在凡夫人他的智慧有限？就是因为这样那样的执著太多了，粗大的执著，中等的执著，细微的执著，很多执著我们舍不得放，也不懂得放，不懂得修行。或者想要放，但是落入另外一种执著当中，这个有很多很多。

所以因为有这样的执著的缘故，无法见性，因为没有办法见性，见不到实相的缘故，他的智慧开发不了，想要开发这个智慧必须要见性，必须要证悟诸法平等性，但是如果你这个不现前的话，智慧无法开发。所以真的证悟了实相之后，有些人担心我证悟实相了啥都没了，好像什么都不知道，现在我可以想一点，到了证悟空性的时候啥都没了，这个就是不了解空性，不了解证悟空性之道。

真正来讲，从了义的角度来讲，如来藏圆满的。就是因为你的分别念



障碍住了，它显现不了，只要你证悟空性之后，你的佛性就会先显露一部分，然后逐渐逐渐显露全分，那个时候非常超胜的境界可以获得了。现在我们执著的，我们担心的这些，如果证悟空性了成圣者了，我再去看连续剧可能没味道了吗？我也不想购物了，然后很多娱乐也不想做了，还有啥意思啊，是不是？他就觉得没啥意思了，成佛了就没啥意思了，他就感觉不想修行的意思。

这个就是凡夫人的想法，典型凡夫人的想法，就好像一个乞丐说我如果当了国王了，我这个桥洞也睡不了了，我那个娱乐也没有了，他好像担心这些。其实来讲如果真正到了那种状态的时候，自然而然对这些早就没有兴趣了，现在我们所担心的任何的东西，都是瞎操心的白担心的。因为我们自己的认知处在一个很低的层次当中，所以我们自然而然就会对那些庸俗的东西感兴趣，就好像色界的一些天人，他对所有欲界，包括他化自在天以下的所有欲界的欲妙什么兴趣都没有，没有什么兴趣，他已经安住在更细的禅定当中了，他生起的是更细的一种禅悦，他已经体会到了禅悦的快乐，他根本不会对粗大的欲妙有兴趣，五欲没有兴趣的。

所以还是世间的禅定尚且如此，尚且对我们现在执著的连续剧啊这些东西没有什么兴趣了，何况说到了觉悟一切万法实相的时候，他更加不会有这些觉得很可惜啊，或觉得现在很操心这些他不会有。当然的确有些上师们也讲过，就是现在有些人不愿意成就，不愿意进入真实的法道的修行，就是因为担心觉悟之后，觉悟之后肯定没有兴趣这个毫无疑问了，他就觉得就不能享受这些欲妙了，他迟迟不愿意进去。

但是像我们刚刚分析的一样，这些我们耽著的东西都是相当于小孩子耽著的玩具一样的，大人对小孩子耽著的玩具觉得没啥意思，这些小玩具也不是真的没啥实际价值。但是他就不这样认为，他就觉得一定要带着，或者一定要怎么怎么样，但是真正他的智慧，方方面面上升到一定的程度的时候，他对这些自然而然就没有兴趣了，这方面来讲我们不用太担心了。

所以这方面可以断除贪著，生起智慧。生起智慧之后，他不会有那些现在我们所耽著的这些有漏的快乐和这些痛苦，就是说苦受也没有了，现在我们的一些乐受，这些乐受属于心所法，属于受蕴，这些受蕴属于有漏的自性，即便成佛的时候证悟的时候没有这些受蕴了，这个受蕴肯定没有



了，没有这些耽著没有受蕴了，但是安立一个名字叫大乐，大乐也不是快乐到非常极点那种，也不是这种意思，就是很殊胜的智慧生起来了，他那种觉悟的智慧自然而然看这些东西就好像正常的人看到厕所里面的蛆在受用大便一样，他就觉得这个东西没有什么吸引力，完全没有兴趣。

他了知它的本性，本来如是的，所以他的智慧、他的认知上升到一个很高的高度的时候，虽然没有我们当前的这些执著，这些所谓放不下的东西，但是他安住在一种非常宁静的一种觉悟快乐当中，这方面这种快乐是任何东西无法比拟的。不要说欲界的这些快乐，所谓的快乐我们现在放不掉的，即便是色界的禅定、禅悦，还有无色界的一些？，也是远远不能比的。

下面看第三就是甚深基般若之殊胜性：

丑三、甚深基般若之殊胜性：

由遣除见等，故说难通达，
色等不可知，故为不思議。

这四句是分两个层次。由遣除见等，故说难通达，这个是从否定有境分别念讲的。色等不可知，故为不思議这个是从对境，就是了知对境的一种本性来讲的。

由遣除见等，故说难通达。我们知道甚深基般若的殊胜性，由遣除见等，所有的见都属于分别念包含的，属于分别心包含的，众生的一些见闻觉知和他分别念的一切的境界，眼见色耳闻声等等，这些其实来讲都是属于缘有境，这个是缘世俗法的一些显现。一般的人缘这些之后他就自动会产生很多这些执著分别念，甚深般若蜜多由遣除见等，他因为安住在分别心的实相，他不是说真正把这些眼识、耳识啊，把这些有境好像抓住之后扔出去了不要了，遣除了，驱除了，并不是这样的。

真正来讲的话，甚深般若的自性就是说安住在眼识的本性，耳识的本性，然后舌识的本性，鼻识的本性还有身识和意识的本性，安住在诸识的本性当中，因为我们正在起心动念的时候，他的本性其实就是空性的，他完全就是无自性的。所以安住在这样当中的时候，就可以自动的可以远离或者遣除这样一种有境的执著，因为有了知他本性之后再不会有这样一种起心动念了。



故说难通达，所以说这个是很难通达的，这样般若波罗蜜多的自性很难通达，因为这些般若波罗蜜多的自性，眼睛也看不到，耳朵也听不到，然后身体感觉不到，意识也想不到，所以他是很难通达的一种自性。就像前一个颂词讲的一样，甚深般若的自性它是超越分别心的，所以说我们想要在世间当中通过我们的六根、六识，想要在这个状态当中去通达实相获得解脱是不行的，这个是不行的。他的功德是非常有限的，他能够缘世俗的显现法，但是他缘不了这样的实相。

以前我们在讲中观的时候也讲过，也引用过龙树菩萨的一个教证吧，在《大智度论》当中还是哪个地方的教证，龙树菩萨说太末虫，处处能缘，独不能缘于火焰，就是有一种虫，太末虫是什么都能缘，就不能缘火焰，它缘不了火焰，就是相当于它什么地方都可以钻吧，但是它火焰的时候就不行缘不了火焰。

分别心处处能缘，独不能缘于实相，独不能缘于空性吧，是这样的意思。就是分别心什么都可以缘，什么都可以想，这样也可以想，那样也可以想，包括无为法这些都可以想，在意识当中都可以浮现出来，有些是明显的眼识可以见的，耳识可以听到的，就是说现在存在的法眼识、耳识就，隐蔽的法意识可以缘，然后意识可以缘很多很多法，包括缘无为法、缘兔角、缘龟毛，这些都可以缘，但是它不能缘于空性，不能缘于法界，不能缘于实相，缘不了，分别心缘不了实相。

所以分别心缘不了实相呢，就是说只能通过打破分别心，逐渐逐渐熄灭分别心，才可以现见。当然我们说那缘不了实相，我们现在不是通过我们的意识在分析空性吗？这个不是真的缘，这个是在抉择一个总相的见解，通过分别心去抉择一个空性的见解，真正你要缘的话就是亲证，亲证实相分别心是永远做不到的。

所以我们首先去通过分别心去抉择一个总相，然后由总想慢慢通过修法的引导去熄灭我们的分别心，所以说通过修法去引导不是说把我们的分别心牵引出去找到一个实相了，不是这样去找到实相的。真正通过空性的修法去缘实相的意思就是说通过空性安住，然后通过第一个阶段的空性安住就熄灭粗大的分别心，然后在这个基础上熄灭中等的分别心，在这个基础上再熄灭细微的分别心，然后最后所有分别心熄灭了。所有的分别心熄



灭的当下实相就现前了。这个不是分别心能缘的，而是必须熄灭分别心，他实相才可以缘，才可以亲证。亲证也不是说眼睛看到，耳朵听到，或者意识终于证了，不是这样的，他完全是安住在无分别智慧当中，这是一种自性。

色等不可知，故为不思議。色等不可知是从对境方面讲的，这个对境是色等，当然这里面是以色法做例子，色等这里面从色法乃至一切智智，在般若经里面经常讲，从色法到一切智智之间，我们经常引用《心经》，《心经》其实就是高度浓缩的，从色到无智亦无得的得，从一切智智之间都是这样讲的，五蕴啊、十二处啊、十八界啊、三十七道品啊，还有四力啊、十二因缘啊，还有乃至菩萨的智慧，还有最后的一切相智。所以这些方面来讲这个是对境，把这些法作为对境，从对境上讲不可知，这些方面的法也是不可知的。

那么为什么不可知呢？因为这些法离有离无等离四边，离四边不可能被分别念所了知，它不是分别心所了知的对境，所以说分别心了知不了。因为他本性是离边的，分别心只能够缘四边，分别心的对境是四边，有无四边，分别认为这个是有，这个是无，亦有亦无的，非有非无的，你的分别心只能缘四边。而这些法的本性是远离四边的，你恰恰就缘不了，没办法缘，缘不到。所以叫不可知，分别心永远不可知它的本性，不可知色等法的本性。

因为我们自己觉得这些法要不然是有，要不然是无的，所以众生习惯性的用四边或者说归摄起来就是有无二边，然后放开就是四边。实际上这些本体本身来讲，不管我们证不证悟，色法的本性就在当下安住的时候，不管我们了不了解，它的本性就是离戏的。声音、所有的法，不管我们证不证悟了不了解，它的本性就是离戏的。

所以我们要去相应这个本来离戏的状态，然后相应它必须把我们的分别念熄灭掉，因为我们的分别念太粗重了，没办法了解它，所以必须把我们的分别念有无四边的执著必须要熄灭掉。要熄灭我们的执著怎么办呢？就是通过观察对境来熄灭我们的执著，比如说观察这个对境，这个色法，它不是有边，破掉一边了，我把色法的有边破掉了，我对有边的执著当下就熄了。然后我认为这个对境、这个色法不是无边的，当我破掉无边的时候，



相应于这个对境的有境的无边的执著就熄灭了。它不是亦有亦无的，这边亦有亦无的执著熄灭了。它不是非有非无的，非有非无的这个戏论熄灭了。

所以说最后来讲，中观宗是通过观察我们所执著的对境，这些全部都是离四边的，了悟万法的本性，然后我的心相应于这个所抉择到的万法本性去安住，这个就可以靠近实相，是这样一种自性。

故为不思議，所以它不可知不可思議的，为什么不可知？它根本不是分别心的对境，当然不可知了，不是我们分别心所了知的对境，因此说它是不可思議的。在般若经，在中观当中经常讲不可知、不可思議，在《现观庄严论》当中也是从这个方面讲，所以它是很殊胜的自体。为什么殊胜呢？因为它不是分别念的对境，所以它是一个很殊胜的一种自性，很殊胜的本性的缘故也叫胜义，它是胜义的自性，也是非常殊胜的一种自体。

第三是如此断治圆满之摄义，前面广说讲完了之后有一个摄义。

壬三、如此断治圆满之摄义：

如是一切智，所治能治品，
无余诸差别，当知如经说。

如是一切智，一切智就是基智，一切智和一切相智，不一样和种智不一样，一切智就是讲一切法空性的智慧，了知一切法空性的智慧叫做一切智。一切相智，佛智，一切相智就是对一切相完全了知，遍知一切了，所有的相都了知了，这个是对一切法空性的了知，一切智就是一切法的空性的了知。它都是无我的，所以说一切智比一切相智那肯定有差别了，一切智只是对万法的空性，空性这部分相对来讲比较容易了知一点，但是要知道一切世俗的显现，它后面所有的因果，需要对一切相都要完全通达，必须要把所知障断尽了，才能够对一切所知遍知，遍知一切所知法。

所以说这个一切智有的时候佛也叫一切智，但是为了鉴别这个一切智，有的时候叫一切种智，一切相智，遍智，有这样讲的。所以说一切智就是了知一切万法无我的或者空性的智慧叫做一切智。

第三品讲的一切智，就是如是一切智，关于他的所治，他的能治，这些方面的法，就是所治的一些差别，能治的差别，无余的差别，当知如经说，当知就是按照般若经所说的无余已经描述了。所以弥勒菩萨在这个里



面把般若经当中所讲的意思在这个里面以颂词的方式做了描述，般若经里面比较隐藏讲的，这里面比较明显的方式开显的。所以说这里面讲的应该还是比较圆满的摄义，这里面讲到了这些内容。

今天我们就讲到这个地方！

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





《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

25-26 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》是般若经的一个总纲，如果有了现观庄严论或者学好了现观庄严论，就佛可以通达般若经的究竟意趣，通达了般若经的究竟意趣就可以通过般若般罗蜜多殊胜的妙法，首先压伏我们相续当中的粗勳烦恼，暂时获得初地以上的果位，获是暂时的解脱，究竟可以通过般若般罗蜜多成就殊胜的佛果。这个就是我们学习现观庄严论的一些必要性。

《现观庄严论》是分八品，前面通过宣讲这样一种三智，通过宣讲遍智、道智和基智，讲完了三智之后，如何修行三智的四加行，最后有一个法身果，最终会现前殊胜的法身果位。

在三智当中前面我们也学完了遍智，通过十种表示法来表示遍智，了知了和遍智有关的十个内容，然后也学了道智，有十一类法进行表示，遍智主要佛陀的智慧，道智是菩萨的见道修道的智慧，现在我们学习的基智，对于基的本性的了知，对基的本性证悟的智慧。这样一种基智也有大乘和小乘的基智，现观庄严论当中，因为所调化的众生直接就是大承认菩萨，所以这里面的基智宣讲的其实还是菩萨的基智。在菩萨的基智当中，涵摄了小乘的基智，所以因为对基的本性的一种认知，小乘其实也有对于基的一部分的认知，比如说对于蕴界处上无我，这一点他是已经完全证悟了。除了这个蕴界上无我之外，菩萨进一步的通达了一切的法无我，就说粗细



的一切法显现空性等等，这一切都已经了悟了空性，所以对本基没有留下的，对于这个基的本性没有什么剩下的。也就是说小乘的一种基智，他虽然通达了基的一部分自性，但是有剩下一部分没有通达的。而大乘的基智是完全通达的，一切法是无我。人我也好，法我也好，这二种我其实都是不存在，通达了二种无我。

这是什么意思呢？其实就是说我们现在众生，现在所见的所闻的，所忆念的这一切法，其实即没有人我，也没有法我。或者说一切万法的本性就是空性的，一切万法的本性就是离戏的。对我们的一种启未的意义，就可以了解，正在我们执着的时候，正在我们觉得这些法存在的时候，共实按照见道菩萨他对于五蕴十二处等等，这一切法的了知，用他们的证悟来看我们现在的一种境界的话，其实现在我们所执着的，所分别的一切，本性上来讲其实都不存在。这就叫做无明。对于本来不存在法，认为是存在的，对于一切万法的实相，错认为别的一种存在，这就是一种颠倒，无明。所以我们学这个干什么呢？学这个就是纠正我们的无明，或者说能够通过了知实相，来让我们悟入实相的缘故，了知一切的万法，我们所执着的方式是错误的。对我们观念的一种修正，还有对于我们完全安住在万法本性当中，从而离开这个错误的因和错误的果，也就是说获是解脱也帮助众生从一切迷乱痛苦当中获得解脱。

再进一步讲的话，现在我们正处在轮回，正在感受痛苦和导致这些痛苦的因，其实从本质上讲也是根本不存在。就象我们在梦中，在做恶梦的时候，非常恐怖的梦境是属于一种果，在这样一种梦境当中，你会非常的痛苦，很恐怖有很多担心。在这种恐怖的梦境当中，也有显它的因，为什么会遇到这些恐怖的梦境呢？因为到了某个恐怖的地方等等，这些梦境当中也有它的因，但是其实来讲，整个梦境不管是它的因，还是它的果，正在感受的时候，正在执着的时候，正在想逃离的时候，其实它的本性一丝一毫都不存在，这就是它的本质。现在其实我们也是一样的，整个轮回广大的三界六道的显现，还有导致这些显现的因，不管是近因还是远因，其实从菩萨所证悟的智慧来观察的时候，都不存在，都是空性的。如果了解这一点之后，我们就可以很迅速的从这种苦果和苦因当中，完全脱离出来。脱离的原理：本来就是不存在的。也就是说只要我们从梦中醒来，不管是梦境当中的果也好，梦境当中的因也好，那就和我们没关系了。很快就可



以远离这一切的苦果和苦因。

所以我们证悟空性而离痛苦的原理也是这样的。不需要一个实实在在把每一个苦因一个一个把它当成实有去灭掉，这个是灭不完的。有一个根本上灭除的方法，也是很迅速的灭除方法，就是认知它的本性本来就是不存在，这就是捷径。比我们在世间当中一生一世的打拼，因为这一世自己在某一个地方很不满意，或者很不成功，就发愿下一世我一定要如何如何。

即便是为了下一世做了很多努力，做了很多因的一种修行，到了下一世之后它的确没有你这一世遇到的麻烦了，从某个角度来讲就是成功了。但是并没有从根本上解决问题，所以你一世一世的看到这辈子的的问题之后，你再发愿下一世没有，这个是太笨拙的一个方式的。而且起不到根本上的效果，这个非常缓慢而且没办法根治的一种方法，这个完全不善巧。一个最善巧的方式或者最根本上能够根除的方式，就是发现它的本质，其实这一切都是不存在的。本质就是空性的，如果了知这个之后，就很快从这个当中出离，所以这个也是为什么我们要学般若般罗蜜多的一些殊胜的必要性。也就是因为了知了这一切万法的本性是空性的缘故，所以菩萨因为自己了安住证悟的一切万法的本性，他了知了本源，也知道一切痛苦其实本来都是不存在的，当然他了知完之后，也犹然对于其他的不了知的众生，他就会产生无法扼制的大悲心，而且这个大悲心来自于什么？这个大悲心不是来自于表面上，显现上面众生的这个痛苦，那个痛苦，它不是缘这个表相上的痛苦而生的悲心，而是从它的根源，本来不存在而众生耽着，从这个方面完完全全了知了，完全通达。

我们现在生悲心，是通过我们能够见到的，能够理解的，众生比较粗大的苦受，从这儿来对众生生起悲心“众生这么苦，我一定要救度他们，让他们远离痛苦”。随着我们自己修行的进步，随着我们对于实相的认知，那么我们对众生生悲心的一种方式方法自然就会做调整，这种调整是有助于我们的悲心，越来越稳固，越来越有种基础。那么他就深入到万法的本质了，他知道无常，知道空性，知道这些之后，一切众生其实本来这些痛苦都可以没有，但是不了解的缘故，从无明的缘故导致了这一切的一种虚妄的痛苦，太可怜。

所以随着我们对空性的一种见解上面，还不说证悟。随着我们对空性



的见解的深入，就说我们对万法空性的见解真正生起的信解了，生起胜解信的时候，那么我们缘这个空性而对慈悲心的修行，它也会上升到一个很高的层次，这个一定是跟随自己的见解而提高的。更不用说菩萨他自己在修行过程当中，他修菩提心，他也修空性。随着他对空性的不断的认知，他的悲心也在基础当中不断不断再增上。到了证悟初地的时候，他完全现证万法空性，他对一切万法的本性，如实的现证的时候，他那种对众生的悲心的的确确是不会变化的。而且和证悟空性无二无别的，和他证悟的状态完全同时出生的大悲，胜义菩提心、无缘的悲心，这方面就完全可以产生，不可动摇的大悲心就可以产生。所以悲和智二者之间，一定是一者有另一者一定会存在的。所以我们说学习基智，其实也是对我们现在的修行一定是很大帮助。

基智是九类法来表示，前面学习了智不住三有基智，悲不滞涅槃的基智，远基智还有近基智，所治基智和能治基智，这六种已经学完了，今天我们要学的是后面的三种，后面的三种是基智加行，和基智加行平等性，还是最后一个是基智见道。

庚三（宣说如何作行之真实道）

前面所治也讲了，能治也讲了，到底如何修行真实道呢？也就说怎么样能够获得见道，怎么样能够见到万法的真性？现在我们还没有见，只是在学习。我们现在学习空性万法的实相到底是怎么回事，就通达这些推理，通过这些教证，通过佛菩萨的一些证悟告诉我们说一切万法的本性应该是这样的，一切戏论一切执着都不存在，这个对我们来讲，首先是从见解上学习，学完之后就不断去观修，不断去实践，为了现证万法的本性，去做正确的修行。如果修完之后，我们逐渐就可以证悟或者现前这个基智。

分二、一、宣说基智加行二、宣说加行之果……见道

这二个科判就包含了后三个表示基智的后面三个法。

辛一（宣说修基智加行）分二：一、分析说明对治加行之分类；二、摄略说明有境加行相。

在这个当中，宣说修基智加行当中，其实就包含了第七、第八二种。一个是说基智加行和基智加行平等性。然后宣说加行之果见道，就是最后



一个九个——基智见道。

壬一（分析说明对境加行之分类）分二：一、本体；二、分类。

也就是说修基智加行它是通过对对境的加行和对有境的加行，暂时来讲有对境也有有境，对境不一定是色法，是我们所见的。对境当中也可以有心法，我们的心识也可以做为对境。

首先讲本体。对境加行到底是怎么以样安立的呢？对境加行的本体就是灭除耽着基的殊胜加行，基的本性按照中观的时候，在菩萨道当中的基道果，这个基一定是现空无二的。

所谓的基道果在菩萨道当中的这个基道果那么这个基呢一定是这个现空无二的，显现就是不管是什么显现法，不管是五蕴也好，还是十二处也好还是十八界也好，还是这些三十七道品也好反正一切法吧只要是显现的法它的本性是空的，所以这个叫它的基呢是这个现空无二的，那么它的道呢是这个方便智慧，就大悲和空性这二者，它的果呢一定是这个法身和色身无二是这样的，所以说就是说是这样一种这个基呢就灭除耽著基，对于现空无二的这个基的本性不了知，反而产生这样或者那样的耽著，比如说认为这个基是有的，认为这个基是无的，认为这个基亦有亦无，认为这个基非有非无，这四种耽著含摄了一切的执著，所以你不管是哪一类耽著不管你认为这个五蕴十二处等等，你认为它是实有的，啊这个也不对，通过这个通过这样一种这个啊就是说是这个闻思修呢就要把这样一种耽著去掉，那么你认为这个五蕴是无的，是没有的，那么这个也不对，它的这个本性也不是无的，你认为亦有亦无，非有非无，那么都不对是这样，所以说呢要通过这样一种修行呢灭除对这个基的一种耽著，就错误的一种认知颠倒的认知而还原这个万法的本性，亲证这个万法啊就是说基的一种真实自性，所以说要灭除耽著基的一种殊胜加行。

第二呢是分类分二，一入定之本体加行，后得之本体加行。那么这个呢就分了两类，一个就是说是对于这个对境呢它也分了这个入定和出定，入定的时候呢如何修，后得的时候呢也如何修，这样从两个方面来进行让我们了悟，让我们就了知是这样的。那么第一个呢是入定之本体加行分二，一灭除耽著有法显现之加行，二灭除耽著法性空性之加行。那么就是说入定的时候呢它也是要对于这个有法，比如说对它的显现和这个法性也就是



说它的空性是这样的，那么就是说有法和法性呢有的时候就是说是这个在三转法轮当中讲得比较多一点，就有法和法性，有法呢就是说是这个平时我们能够见到的或者能够啊思维的这些就是说具有法性的这个法就叫做有法。法性呢就是这些有法它自己的真实的本性胜义的本性这个就叫法性啊这样，所以说弥勒菩萨也专门造《辩法法性论》，啊第一个法就是有法，第二呢就是法性，辨别有法和法性这样的，那么有时候呢三转法轮当中讲有法和法性多一点，二转法轮当中讲这个显现和空性多一点啊这样的，但其实就二者之间的一种这个意思在某些方面也是一样的。

所以说此处说呢就是说在科判当中要安立啊，安立呢就是说是对于有法显现和法性空性，有法就是说和就是说有法它的显现和法性它的空性这二者之间呢要如是地去了知是这样的，有法显现和法性空性的加行，那么就是说是这个就是说是这个在这个有法的显现当中呢也有啊就是说那么前面刚才我们网络出点问题啊，那么下面我们继续来看这个第一个科判灭除耽著对境之加行，耽著对境的加行是这样，那么这里面呢这个就是说首先呢我们就是说是对于这个有法当中的对境进行观察，然后灭除它的加行，然后呢再对于这个有境啊耽著有境的一种加行呢然后呢就灭掉对它一种耽著，那么颂词当中说呢

癸二（分类）分二：一、入定之本体加行；二、后得之本体加行。

子一（入定之本体加行）分二：一、灭除耽著有法显现之加行；二、灭除耽著法性空性之加行。

丑一（灭除耽著有法显现之加行）分二：一、灭除耽著对境之加行；二、灭除耽著有境之加行。

寅一、灭除耽著对境之加行：

色等无常等，未圆满圆满。

那么就是说是在这个当中呢有就是说是这个三类，对对境方面的话有这个三种执著，三种执著或者三种对境呢我们都要灭除对它的一种耽著是这样的。那么首先呢有一个叫做色等，然后呢还有一个叫无常等，第三呢就是未圆满圆满，就这三种，这三种的一种这个侧重点啊是不一样的这样的，那么首先呢就是说对于这样一种这个它这个有法的显现它的本体啊就灭除对它的一种耽著，这个就叫做这个色等。



那么色等呢就这个“色”字啊就是从这个表示这个五蕴的第一法啊就是色，啊因为就是说五蕴当中呢就是说是这个色受想行识嘛这样的，所以说呢就是说首先呢是这个五蕴，然后呢十二处十八界等等，乃至于是说这个一切种智啊一切智智之间的一切这个万法这些呢就叫做这个它的一种这个对境，啊它的对境，那么平时我们自己呢对这些一切的一种五蕴十二处十八界乃至于是佛陀的这些呢都可以叫做这个显现啊有境的显现这样的。

那么有境的显现呢我们说是不是所谓的有境的显现只是包括五蕴啊只是包括就是说是这个凡夫人的境界的法呢，其实这个所谓的显现呢，就是说是这个五蕴开始乃至于是说这些这个菩萨道的显现啊还有就是说佛的显现啊等等，反正这些都可以叫做显现，我们对于这些显现的一种耽执，如果对它耽执了就认识不了这个对境的本性，所以说呢就是说对于这些这个色等是这些就是说它的一种显现这个本体，灭除对它一种加行，那么就是说灭除对它的耽著呢，怎么样灭除其实就是了知它的一种本性，它的本性其实是这个无所缘的，它的本性是离戏论的空性，那么这样的话就是说是可以灭除对它的一种这个啊就是说是这个差别基的它的一种色等法的一种本体。

然后呢第二个呢就是无常等，无常等呢就是说是对于前面的这些啊就是说是差别基然后呢就在进行辨别之后呢它又叫做差别法，啊这个是在佛法当中呢这个术语当中的差别基和差别法。差别法呢就是说对于这个色法等比如说以色法为例啊，对于这个色法再进行分别，比如说这个色法它是常的呢还是无常的呢或者说就是说它是红色的呢白色的呢等等，像这样的话就叫做这个差别法，那么就说是它有我也好无我也好，这些都叫差别法，就是说以这个色法，对这个基然后呢进一步的进行这个差别方面的观察和安立，安立了很多就按照众生的不同的一种这个分别，安立了这个是常的，或者无常的，这个是有我的无我的，这个红的白的等等，这个方面都叫做这个差别法。

那么就是说这第二类呢就是对于这个差别法就平时我们认为的红、黄，或者常、无常等等这些差别法呢去观察它，其实它也是空性的，按理来说如果差别基是空性的，那么差别法不可能是实有，但是呢就是在修的时候



呢就是说菩萨在修的时候它不会就是说是很笼统地这样去了知一下，它就是说很细致地对于就是说是我们所执著的差别基啊对它的法已经完全了知是空性的，然后通过观修呢他就知道它的空性，安住在这个状态当中，然后这一步呢对于这个差别法然后再进一步这个详细地分析然后观察修行，所以说呢分别地予以遣除对它的执著。然后第三类呢就是说是这个未圆满圆满，那么什么叫未圆满圆满呢，就对于这样一种这个分别的差别法呢就是说它分了两种，一个是未圆满的差啊一个色法，第二个是圆满的色法。

那么什么是这个未圆满的色法呢，主要是凡夫人相续当中对于这个色法产生种种的耽执，比如说他有实执啊等等，那么如果有了这些耽执呢这个叫做这个啊就是说遍计色法，也叫做这个未圆满的色法。为什么叫未圆满呢，因为依靠这些耽执呢不能够圆满地道功德，啊如果说不打破凡夫分别念的执著的话就永远安住在凡夫的一种执著状态当中那是没办法就是说圆满地道功德的，所以说呢从这个侧面来讲的话凡夫人他自己的一种对色法的耽著，啊或者说他所耽著的色法这个叫做未圆满的色法，或者说叫做遍计色法，因为它是属于这个所谓的遍计呢这个遍就是普遍的意思周遍的意思，计呢就是妄计，啊妄计就种种的这个虚妄分别这叫妄计。所以说遍计呢就是说从凡夫人来讲，因为凡夫人他自己没了知，凡夫人的一种他的心识呢没有了知万法本性，所以说凡夫人对于色法等等的一种了知呢它都是周遍都是虚妄的，所以说叫遍计这样的。

所以说呢就是说凡夫人他自己所认为的这些色法就叫遍计色法是这样的。那么对它的一种执著呢就是说也要耽著，不管是凡夫人他面前所耽执的这个遍计色法我们也应该知道怎么样通过修行来灭除对它的耽著。那么第二种呢是圆满，啊圆满的色法，那么圆满的色法什么意思呢，那么就是说是菩萨啊菩萨他自己就是说在入定和出定位，他对色法的认知，比如说菩萨的入定位的时候呢了知色乃至一切智智呢啊这一切的对境不可得，啊一切的有法显现完全是不可得的是这样的。

那么在出定位的时候呢哦这一切的一种色法这个五蕴啊或者乃至于这个佛陀一切智智等等，这一切万法都是如梦如幻的，啊如梦如幻的，如果了知啊如果对色法在这个胜义当中或者入定位了知它是空性，完全不可得，在出定位的时候了知如梦如幻，如果这样了知的话这个叫做圆满的色法，



为什么叫圆满色法呢，因为依靠这样一种认知出定的空性哦入定的空性和出定的如梦如幻，这样的话就是说他通过就了知这样色法的自性的缘故，它就可以圆满地道功德，所以说这叫圆满色法。

那么还啊这里面就是说是在咱们的上师讲记当中就把这个统一地称之为圆成实的色法，圆满、成就、真实嘛是这样，圆成实的意思就是说第一个圆满，啊如果从这个侧面来讲它就是说一个是圆满的自性一个圆满很多的功德，啊成就呢就是说它不是虚妄或者真实的本体存在成就，当然是从佛智从圣智的角度来就，或者从真实义的角度来讲呢它不是虚妄侧面来讲叫做成就。实呢就是真实是这样，那么这个真实呢在这个二转法轮三转法轮当中呢，这个二转法轮当中真实就是相应于空性，相应于空性的这个叫做真实，然后呢如果说是没有相应于空性呢这个不叫真实，非真实。

那么就是说是这个呢就统称为圆成实，因为圆成实的意思就是说相应于实相的，啊这个或者说能够就是说圆满地道功德的这个叫圆成实，当然还有一些地方呢把这个再细分了，细分是怎么细分的呢，就是说入定位这部分呢就相应于就是说它的一种无自性的这部分呢叫做圆成实，啊叫圆成实，出定位的这部分呢就叫做依他起啊这样，出定位如梦如幻这部分叫依他起。因为什么依他为什么是依他起呢因为它没有实有，它灭掉了实有的部分，是依缘而起的，就是说世俗谛当中出定位之后的这个显现它是依缘而起的，它没有实有的本性，它是依缘而起的是这样，所以说就叫依他起。那么就是说是这个啊虽然唯识宗也用三自性，这里面啊就是说般若当中也用三自性是这样的。

这个在全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》当中讲得很清楚，啊这个就是用三自性不一定就是说哦一看到三自性一定就是唯识啊，不一定。都可以用，整个大乘都可以用这个三自性的，比如说咱们这个地方就讲凡夫人他自己的就是说是这个遍计他的一种普遍妄计的这个法它不是也叫做遍计遍计所执性。然后呢就是说是这个单纯的世俗显现或者说菩萨出定位的这个如梦如幻呢这个叫依他起，啊这个叫对依他起，依他起呢就是说依缘而起嘛，依他起的这个自性当中呢就是说如梦如幻，你说它没有呢它也有这个显现，你说它是一种实有的呢它也是这个没有自性的，所以说呢它就是依他而起，它相应于这个出定位的本体。



然后呢就是说入定位呢就是说是空性，空性来讲呢就是圆成实是这样的，所以说就是说这样的话就是说是这个菩萨在这个菩萨位当中呢对于入定出定的这个色法，它就可以安立为圆成实或者安立为依他起的圆成实，那么这类色法呢它可以如果你这样认知的的话它就可以圆满地道功德是这样的，因为就是说出定位如梦如幻的话，自然而然地相应于这个相应于就是说是世俗的最真实的最正确的显现，菩萨会做很多的一些善妙的取舍，入定位的时候灭掉一切的执著分别等等，这样的话入定、出定交替的一些啊交替地修行的话，就逐渐逐渐可以灭掉粗粗细细的所有的执著，可以圆满地道功德是这样，那么对于这个圆满的色法，也不能执著，不管是未圆满的色法还是圆满的色法，都不能执著。

所以说这个叫做对于这个三类法都就是说是这个灭掉了耽执，这个是灭除耽执对境，对于对境，对境有这里面就讲了三类啊，一个就是它本体，就是说它的一种这个基的本体本身，第二呢就是它一种差别法啊差别法这方面呢，然后就是说是对于这个对于这样一种这个对于这样一种就是说啊修行者或者补特伽罗来讲的话，不同的认知不同的执著，然后呢就是说安立为未圆满和圆满的一种色法，这样的话就说是这三类对境呢分别地以加行予以这个灭除，啊对执著都不应该有是这样的。

那么第二个科判呢是灭除耽著有境之加行，那么就是说对于前面的一种对境，对于前面的一种三种对境呢它不是说这个会产生认知嘛，比如说对于这个本体啊对于差别基的本体，这个是对境，然后相应于它呢有一种这个有境，怎么样认知这个差别的基它有一种有境，然后呢就是说我对于这样一种这个差别的法它也有一种有境，然后对于这样一种可以说对于这样一种未圆满和圆满的这样一种这个这样一种不同的执著呢，它也是有一种这个有境，那么就是说灭除耽著有境的加行，不同的执著，他也是有一种有境，那么就是说灭除耽著有境的加行，颂词当中讲：

及于无贪性，破实行加行。

及于无贪性，就是说对于这个灭除耽著的有境，前面不是有个对境吗？对于灭除耽著的有境。灭除耽著的有境它其实就是通过无贪性，无贪的本体灭除耽著的修行加行。

前面你不管是对于这个差别基的一种认知也好，对于差别法的认知也



好，对于这种圆满未圆满的一种认知也好，反正就是对于这些就是说无贪的体性，都会逐渐逐渐灭除。它有些时候就是认知，凡夫人当然就是说贪执了，凡夫人就是贪执，但是当他修到一定阶段的时候，他其实相续当中，他已经处于一种无贪的自性了，他相续当中因为在修道，比如说在加行道的时候，虽然还没有真正地现前这个基智，当然到了这个加行道的时候，其实相续当中对这些法本身来讲，没有这个很强的一种实执心。

所以有些方面可以安立为这个无贪自性，就破实行，对于这个无贪的体性或者对于这个对境的一种有境，他也完全相应他的本性如是去安住，对于三种对境没有贪执，这种无贪的自性就是说破实行，破实行就是打破这个实有的耽著，没有什么耽著，一种加行的行持，这样的话就是说，可以灭除对于有境的一种加行。

所以就是说，不管怎么样，就是对于这样一种对境也好，对于这个有境也好，其实真实在这个入定的本体加行当中，这两种都没有，当然已经入定了，菩萨已经现前了基智，已经安住在根本慧定的时候，他就如实地安住在这个状态当中。

但是现在还是属于那种基智加行，就是还没有获得一种基智证悟之前的一种修行，所以他应该首先要把这些，比如说入定位的时候，他应该要灭掉的这些法，首先在加行道的时候，去缘它，把这些缘了之后，就灭掉，通过他的一种修行这个殊胜的相应的智慧去灭掉，把这些全部灭掉完之后，比如说，对于他可能耽著的入定的这些，在入定的时候，要现证的这种自性，就是说入定之前要修行的这些和入定有关的这些对境、有境，还有后得位方面的执著，他其实在加行的这个时候都要去观修，一个一个要观修，修圆满之后，就会获得下面第九个基智见道，这个是基智见道之前的加行。所以必须要把这些修圆满之后，才可以获得一种这个基智的见道。因此说对于这个有境的加行耽著，他也是通过这样的修行来灭除的。

丑二（灭除耽著法性空性之加行）

前面是对于有法方面显现的一种耽著，第二个是灭除耽著法性空性之加行。

分二：一、灭除耽著对境之理；二、灭除耽著有境之理。



对于这样一种法性空性，其实也是可以作为分别心面前的耽著的对境，就是我耽著这个空性，我把空性作为耽著，如果就是说你对于空性还有耽著的话，其实它是没有办法现前真实的空性的，它就是这个原理，就是我们在学这个般若的时候，在学中观的时候，都是再再地提到这个问题，也不管是在凡夫分别心面前有什么样一种善妙的所谓的一种所缘境，暂时来讲，这个善妙的所缘境可以帮助我们压制住一些粗重的烦恼，但是你缘这个善妙的所缘境是一个心识本身到了一定的阶段的时候，它就会变成一种障碍，你如果不超越它，它本身就成为一个让你悟入一个真性的一种所知障的违缘，所以对空性本身，他也不能执著，也要把对法性空性的一种执著也要打破。所以修这样一种加行。

因此我们在看的时候，《现观庄严论》当中所讲的这些，这里面是按照自宗的观点来讲的，因为自宗他抉择入定位的时候，完全菩萨入定位的时候，抉择万法本性的时候，完全是离四边戏论，一切的有无四边都是远离的，所以他这个见解，就抉择入定位的时候，远离一切四边戏论。在抉择它的一种修行的时候，就是说怎么样趋入到一种明分的智慧一种加行的时候，他完完全全也要相应于他的一种所要现前的果，他的修行完全要相应它。为什么这样讲呢？因为就是说，在这个修空性的众生根机有很多种，有些就没办法直接地理解或者说去观修这样一种直接离戏的一种实相，所以很多大德祖师相应于这些根机也是把这个入定位抉择为有空性可得，就是说可以缘有空性所得这样一种状态，所以如果他把这样一种入定位抉择为有一个空性可得可证的一种状态，那么在相应于这个入定位的一种实际状况，在介绍怎么样趋入的时候，他的修行，他观修空性本身也是有可得的，必须要缘空性去修，对这个空性，缘空性这一点永远不能离开的，如果离开了，就很容易变成那种顽空，他们是这样讲的，所以不同的一些祖师对不同的根机在讲中观的时候，讲法不一样。

在讲《现观》的时候，因为《现观》是证悟空性的方法，它这个是一个体系，它不是说中观是讲这个分二谛，然后有单空可得的，讲《现观》的时候，什么不能执著，那么这个就和它们自己宗派一贯的一个传统就不相合。

所以如果他讲中观的时候，讲这个根本慧定，它是有空性可得，那么



他在讲修法的时候，一定要缘这个空性，如果不缘空性就不行，他一定还要一再强调这样一种问题。因为这个自宗，全知麦彭仁波切、无垢光尊者也好，哦巴活佛等等也好，他们在讲这个法界实相的时候，在讲根本慧定的时候，完全按照应成派的观点抉择一切离戏，大空性的观点。然后讲如何悟入这样一种境界的时候的修法，他也要响应这个，他因为这个也是一个体系，他也要跟随这个根本慧定的境界，所以你在修空性的时候，要必须逐渐逐渐地次第次第地打破一切的执著，哪怕你是对空性的执著也是要打破的。那么就是灭除耽著对境、灭除耽著有境。

寅一、灭除耽著对境之理：

不变无造者。

不变无造者，这是两个，一个是不变，对不变的一种，打破对它的执著，对于无造的方面，抉择它耽著的自性。首先来讲的话，就是对于这个基的法性空性的本体，他在一切阶段不转变为其他特性，灭除耽著。

这里面就讲的话，不能够对于对境空性有耽著，因为就是说，这样一种空性，它不会改变，它不会转变成其他的一种特性。所以就是说是，不是因为他证悟之前是不空的，证悟之后就变成了空的，他没有，法界自性当中没有这样一个说以前不是空的，现在变成空的这样一种转变，他其实来讲，不管你证悟不证悟，一切万法的一种空性，一切万法的本性就是永远不变化，在基位的时候是这样，道位的时候是这样，果位的时候仍然是这样。所以他这个法的本体就是这样一种不变化的一种自性，当然就我们不能够把它当成一个不变化是不是恒常，是不是会说是和外道认为的一种恒常是一样的，或者说我们分别心面前认为的恒常是一样的，这个不可能的。为什么不可能呢？因为中观宗在抉择这个所谓不变的一种空性的时候，首先把凡夫人认为的这些常无常首先破掉，然后再把外道认为的常无常也破掉，抉择完这些法，所有的分别念破完之后，把分别念的一种对境破完之后，就把这个状态假名安立为不变的自性。他为了说明它不是迁移的，不是变动的。

所以就说是，此处说他是一个不变的自性，那么对于这个不变的法本身，对于空性法本身也不能够对它有一种实执，就不会认为这有一个不变的东西放到面前，作为我们的所缘境，它永远不变化的，它一个实有的本



体，这样认为错误了。所以就是说是对于这个空性这个不变化本身也要如是地了知。

第二个是无造者，无造者就是它的一种差别法，就是说对于这个空性法性的一种它的一种差别法，它也不是以因缘所造的作者。从这个方面讲的时候，就是什么叫无造呢？无造作，第一个它不是空性本身，它不是任何因缘所造的，第二个，空性它也不是其他法造的，它既不是其他因缘法的所造，它也不是其他所造法的能造，它不是能造，也不是所造。它不是果，也不是因缘。空性好像看起来就是说，以前这个空性没有，现在我们通过修空性，最后又得到了空性，证悟了空性，好像就觉得这个证悟的空性是各种因缘造作之后，最后形成的果。你说你发菩提心也好，积累资粮也好，你开始观修这个空正见也好，把它作为正所缘来观修也好，不断不断所有因缘具足了，突然有一天好了，因缘成熟了，就证悟空性了。

当然我们讲的时候，可以说把证悟空性当成一个果，这个是在我们讲世俗的时候，可以这样讲的。但是就是说空性本身是不是一个因缘所造作的，这个不是因缘所造作的，不是这样的。其实我们就是说，按照一些了义的观点来讲，其实我们就是说通过很多的因缘所谓的最后，当你的因缘不成熟的时候，你空性的这个没有证悟空性，证悟空性的果不出来。当你所有的因缘成熟之后，这个空性的果证悟了，似乎觉得这个很明显嘛，这个就是一个因缘和合之后显现的一个果，这个空性应该是果。但其实不是说这个空性是果，所以有些真正的来讲的时候，就是说这个所谓的一种修行所有的因缘，最后证悟空性，这个叫作能净因和离析果的关系。

所以在有些地方讲这个不是一个因缘和合之后产生的果，它是一个能净因和离析果，离析果尤其是针对这个无为法，无为法的法界它其实是离析果，它不是那种异熟、它不是那种本体以前没有，后面就通过因缘和合之后，通过因缘本身出现了这个果，不是这样的。所有的因缘都是能净因，近就是清净的净，净除的净，能够净除客尘的、能够净除障垢的、能够净除分别念的因。就把能够，就是说这个障蔽在无为法上面，障蔽在法性上面的所有的分别念，通过什么来清净呢？通过修空性、修大悲等，通过这些把它清净掉，就好像把这个镜子外面这些灰尘擦掉一样，就说你这个抹布，你这个布或者是洗涤液等等，这些叫能净因，能净因是能够净除它的



垢染的因，它不是说通过这个东西创造一个镜子出来，不是这样的。它就是本来就在这儿，它本来就是明亮的，但是你做这个因缘是干什么的呢？做这个因缘就是把它的灰尘去掉这个因缘，所以这个空性，它的实相不是说你集聚了很多因缘之后，以前没有这个空性，突然出现了。如果这样就很明显就是有为法了，空性就是有为法了，不是法性了。但我们说这个空性是法性，它不是通过因缘和合之后突然出现的。那你前面修的这些是干什么的，前期所修的所有的这些因都叫能净因，能够清净掉所有的分别念。

按照中观的体系来讲，就把你的这个实有的分别念、无实有的分别念、亦有亦无的分别念、非有非无的分别念，把这些分别，因为分别念存在的时候，不管是什么分别念，只要凡夫人的分别念，哪怕一点点微细的分别念，存在的时候，它空性的本性就现前不了，所以你必须要通过这些因素，把分别念粗的分别念，通过第一阶段的修法，把粗的分别念断掉，灭掉，第二个中等的阶段，第二个阶段，就把中等的分别念，然后细微的、最次的，它通过这样的方式把这样一种分别心逐渐逐渐认知它的本性，消失在法界当中。

所以当所有的这些修行圆满了，所有能净因圆满了，它的本性就会浮现出来，是这个意思。所以就从某个方面来讲，好像空性，空性的果是一个所造，是一个因缘和合之后，因缘成熟之后的一种所造的果，其实并不是。它也不是能造的因，有些时候就是说，好像很多的这个菩萨的功德，还有很多佛功德等等，是因为证悟了空性，空性把它造作出来的。或者说有些时候说，因为空性的缘故，就是说一切万法从空性中出生，好像觉得空性是显现一切万法的因，其实这个也不是，说空性是显现一切万法的因，空性它不能作为任何法的作者，

空性它不能作为任何法的作者，那为什么有的时候说空性中出生一切？这个方面就是说，一切世间的法，三界六道的显现的法，它是基于空性的缘故，因为它是空性的，一切的因缘它是空性的，所以，才可以积聚。一切万法本性什么都不是，所以它可以积聚因缘，它的本性是空性的，如果不是空性的，它就没办法显现，所以说就讲的时候呢，我们好像有的时候说一切万法是空性中产生的，空性中安住，空性中灭掉，是这样讲，其实来讲，空性它不会像一个种子一样，产生万法，它不会像种子生苗芽一



样，一切都是从空性当中不断的出现的，空性本身不能作为产生万法的因，这个果法是它的因缘，因缘本身它是无自性、是空性的，因缘它本身是带了无自性的，空性的一种属性。它因为本身是空性的缘故，才可以集聚，才可以变化，才可以出现。

所以说，万法是基于空性的本体，因为本身是空性的，所以有些时候说一切万法是空性中出生的，这样讲。所以我们就知道了空性的法性既不是所造也不是能造，无造主，它不是造作者也不是能造者，它不能造作任何的境界，也不是从任何的法所造作中产生的。因此，我们要对空性的无造的本性要了解，灭除它是一个造作者的执著，它不是一个造作者。

众生轮回也是因为在一切万法的空性当中不了知万法的空性，所以积聚了很多很多流转的因缘，然后后面的修行也是相应于了知了这些能够让一切轮回的法消尽的因缘，我们了解了，去修它，能够让万法消尽的一些因缘而已，这些因缘也叫道，我们把能够把染污，把执著，把一切三界六道的所有显现的因和果能够消尽的因缘叫道。所以说把这些因缘和合之后呢所有的客尘法它就会消尽，它既然可以从因缘而浮现，它也可以从因缘而消灭。

那么，我们现在修道呢，其实就是掌握了万法如何显现的它的轨迹，他把它如何显现的所有的阶段完完全全了知之后我们再让它不显现，因为其实所有的因缘它共同的基础是什么呢，就是这个心，有心就会有因缘。那么，我们怎么让因缘不再显现呢？让因缘不再显现的根本就是了知心的空性。

让因缘不再显现的根本，是了知心的空性，证悟了心的空性之后就可以。究竟来讲当然就是佛陀了，暂时来讲就是菩萨，他的境界都是和证悟心性有关的，是这样一种自性。所以就是“不变无造者”。“不变无造”，如果从三转法轮来讲，会讲得更直接一点，不变化的如来藏本性、法性，大无为法无造作的一种自性等等，从另外一个侧面讲，会讲得更详细、更明了。但是二转法轮也是一样的，空性、法性其实也是一个不变的自性，他不是个因缘法，他也是不变的自性，他也是无造作的自性。但是我们对于不变无造本身呢，也是通过安住空性之后，对他的本性也不会有丝毫的耽著。



寅二、灭除耽著有境之理：

下面讲第二、灭除耽著有境之礼仪。前面是对境。对境的话，对于有法和对于法性两个方面的对境，我们都要了知是没什么耽著的。然后下面讲，灭除耽著有境。对于缘他们的有境，这个方面来讲也是要灭掉对他们的耽著。

**三难行加行，如根性得果，
故许为有果，不依仗于他。**

“三难行加行”这个讲的时候，对于有境证悟的自体，具有三种难行的自性，就是说灭除耽著这种修行。了知三难行的自性而灭除耽著。什么意思呢？因为在世俗当中，我们可以说声闻缘觉、菩萨、佛陀获得了三种智慧，获得了三智。因为佛陀我们知道，他是遍智的智慧，菩萨是道智的自性，声闻缘觉他是可以有基智的自性。为什么叫可以有呢？遍智他肯定没有，道智也没有，如果要讲圣者的话，只有把他放在基智当中讲。

前面我们讲了，其实严格来讲，《现观庄严论》当中讲了，基智其实也是菩萨的智慧。但是因为声闻缘觉的圣者，他们也是证悟了一部分的般若。他对般若的部分是了知的。所以说在三智当中，他有哪一种？三智当中只有基智一部分他可以有。所以有些时候就直接把基智对应声闻缘觉。不是说这里面的基智就是声闻缘觉，而是说三智当中只有基智他有一部分。所以你要把他安立进来，你说佛陀这有了，对应一个遍智，菩萨有了，对应一个道智，我们再把基智对应成菩萨，那你把声闻缘觉的智慧放在哪里呢？都放不了了。

我们再把基智对应菩萨，把声闻缘觉的智放在哪里呢？都放不了了。所以三智当中只有基智可以放。所以这里面讲声闻缘觉是对应基智的。原因是这样的一种意思。那么其实来讲三种智慧也是能安立的。它通过三种难行的安立，三种智慧其实从胜义的体性来讲，从相应它般若的自体来讲来安立。首先来讲，三难行当中的遍智，遍智属于所为难行，所为就是一种果，最终来讲的话就是他所得到的所为的一种果。那么就是说遍智的自体在胜义当中无法得到，在空性的侧面来讲，如果你从空性的侧面来讲有没有我们凡夫人分别心面前所认为的遍智、有所得，有没有这个呢？没有。在胜义当中没有一个遍智、有所得的所为的自性。为什么没有呢？因



为就是说我们凡夫人认为遍智可得，那就成为戏论了，属于我们的分别念了。

所以说不能说观待于我们的分别念来讲，不能说是遍智，有所得，这个就是二转法轮中的一个表示方式，如果是安住三转法轮的一种表达的方式，那么遍智一定是所得的。遍智是有所得、有所为的，因为三转法轮它表示的方式是善辨别，有的一定要说明有，没有的一定要说明没有，这个才能辨别得清楚，哪些是真实的，哪些是虚假的。而二转法轮它自己主要的目标就是打破执着的，打破谁的执着？到还不是打破我们的执着，打破分别念的执着，执着全都是分别念。所以说就是说只要是分别念认定的，都是戏论，都不符合实际情况。

所以说在二转法轮当中，不管你认定什么法，都要破掉，都要否定掉，只要你认定，它就变成了分别念面前的能取所取了，如果变成了二取，它就不是实相，不是万法的真实，所以说这里面讲的是，胜义无所得，那么从哪个方面不可得？就从我们的分别念面前不能说它有所得。如果在我们分别念面前它有所得，那就变成了戏论。

所以说从这个侧面来讲打破我们分别念对于遍智的一种错误的认知的缘故，我们说我们的一种分别念缘不了佛智。佛智不是我们分别念面前认为的所得。所以我们就从这个方面来讲，否定的角度来讲无所得。所以这个叫做——因为无所得，无法得到的缘故，把它安立的名称叫难行，难以获得，就是没办法找到，找不到它的一种本体。

没办法安立，得不到的意思，这个叫难行，所以说遍智呢在胜义当中呢是一个离戏的状态，离戏的状态，所以说呢就是你在分别念永远安立不了，永远在分别念面前永远找不到一个遍智的本体，是为了本体可得这个是没有的，这叫做所缘难行，那么这个道理推下去呢，道智他也是叫做加行难行，道智呢他是一种遍智的加行，因为就是把道智修圆满呢，道智圆满呢就是遍智，所以说呢，其实菩萨的一种见道和修道的智慧，他是获得佛遍智的因，或者是一种他的加行，你如果把把这个见道修道修圆满呢，那他也可以获得遍智的果位，所以这个方面叫做加行。

但是呢就说这个道智的本体呢，在胜义当中也是无声的，道智的这种本体呢在胜义当中也是无声的，菩萨的一种不管入定的智慧还是出定的智



慧，整个来讲的话，真正从胜义当中观察的时候，他也是无所得的，得不到，没办法找的，永远找不到，就说我们分别心面前安立一个道智的本体是永远没有的，是这样一种自性，那么说到底菩萨有没有现证呢，菩萨有没有得到道智呢，佛陀到底有没有获得遍智呢，我们说从佛陀他自己的智慧已经获得了，从菩萨他自己的智慧面前获得的，从这个宣讲的时候我们可以说他获得了，但是就是我们说，那么从佛陀他自己的一个智慧面前说他获得了佛智，会不会落入戏论呢，不会落入戏论，不会落入戏论的原因，就是因为他打破了戏论才现前了遍智，就是因为他没有安住戏论，才现前了道智，所以说他的一种道智和他的一种遍智的本身来讲。

就从佛的侧面来讲，他永远不会落入戏论当中，三转法论就是站在佛的角度讲的，三转法论他是站在佛陀自己的智慧讲说，这个是常乐我净的，他不是站在凡夫的分别念去看这个佛智的，如果是在站在凡夫的分别念去看佛智，那就很容易落如到尝到那种颠倒的滋味当中，所以说如果站在凡夫人去看佛智，通过凡夫人的角度眼光去看菩萨智，通过凡夫人的眼光去看这些五蕴十二处十八戒，一概否认，全都是错的，因为就说，佛在我们的分别心面前浮现的佛智，是我们心里面的佛智，是我们自己概念的佛智，不是真正的佛智，所以必须要否掉啊，根本不是，要打破，所以说必须要打破，这个不是佛智，必须要怎么样，相似来讲，抉择到离戏的时候，这个差不多要靠近，然后菩萨智也是一样的，然后对于这个五蕴十二处十八戒呢，只要在凡夫人面前浮现出来的东西，全都不是他的真实意义。

所以佛陀有的时候也是安住在这个意趣当中说，四十九年说法没有说一句，没办法讲的。胜义当中哪里有讲呢？没有能说者、所说者，能听、所听也都没有。所以说这个叫做事业难行。真正来讲，通过宣讲二无我空性来表示佛事业的，这个也是难行的，这个也是很难安立的。这个叫事业难行。这个叫做三难行，因为它是表示三种智慧，所以这个叫有境的耽著也没有，你这样耽著基智、道智、遍智从这个侧面来讲安立不了的。

然后是“如根性得果，故许为有果”。这个是灭除第二法。前面是灭掉对于三智的耽著。下面讲对于有境的殊胜作用，就依靠三智来获得四种果位，从它的作用来讲，也是没法安立的，灭除对它的耽著。

如根性，就是随着、依靠不同的根性、不同的缘份，比如说依靠声闻



缘觉他们自己种姓、缘份、依靠菩萨的种姓和缘份，如根性，就可以分别地得到不同的果。有四种果可得。声闻缘觉通过他们自己的修行就可以得到罗汉果。通过菩萨修行，暂时可以得到一到十地的菩萨果，究竟来讲可以得到佛果。所以说通过各自依靠的缘份，如根性，就是说随着各自的根性和缘份，可以得果，故许为有果。

在名言当中可以承许通过不同的种姓，通过不同的修行，可以分别获得声闻罗汉、缘觉罗汉、菩萨和佛果，都可以获得。但是在究竟当中、本性当中，这些果有所得、有所缘吗？没有能得果者，也没有所得的果。从本性的胜义谛侧面来讲，都是平等的、都是空性的。所以说名言当中有果可得，故许为有果。

但是在胜义当中，究竟来讲的话，没有果可得，没有得果的人、也没有所得的果。在究竟胜义谛当中，所谓的四圣、还有四圣他们自己所获得的四种果位，其实都是空性的。从证悟人无我的侧面来讲，没有能够证果的人；从法无我的侧面来讲，所证的果其实也是不存在的。故许为有果，这个方面来讲就打破执著了。

后面来讲第三个就是“不依仗于他。”对于这样一种差别果法的来源：三种智慧，它也不是依靠其他的因缘，灭除对其他的因缘，或者修行之后可以获得这样的果位，其实来讲不依靠其他的因缘。前面我们讲了，证悟空性的果位，是不是所有的因缘齐全之后就可以获得这样的果位呢？其实来讲，对于证悟空性的果位来讲，并没有依靠其他的因缘所得的。

前面我们是从能净因和离戏果的角度来讲，从这个侧面来讲，也可以理解。但这个地方来讲的话，从本颂来讲，不依仗于他，就是这样一种获得三果的因缘，本性也是空性。比如说菩提心，菩提心的本性也是空性的，得不到的，没办法得的。所以对菩提心来讲，也是要安住菩提心的空性。在《金刚经》、《般若经》当中讲，虽然菩萨缘一切众生发了阿耨多罗三藐三菩提，但是也没有众生可得、没一个众生可度。

其实没一个众生可度，这个本身来讲也是讲菩提心是无所得的，菩提心的本性也是一种空性。然后发誓成佛，又没有佛果可得，这个就是缘佛果。前面我们讲了缘佛果。这个时候佛果的因——其他的因缘有没有呢？其他的因缘其实也没有一个实有的因缘。所以说我们现在在修行的时候，我



们不管是修菩提心也好，还是我们现在修五加行也好，其实我们在修的过程当中，也要次第次第地了知：我们现在所修的因缘，它的本性也是无所得的。因为这些因缘是获得三智的来源。获得三智的来源，就是现在不管是声闻缘觉也好，还是菩萨的种姓，他们正在修各种法，尤其对我们来讲可能在修菩萨道，我们暂时要证悟空性、究竟要成佛，那我们在修这个法的时候，我们要逐渐逐渐地观想：我们所修的法本身是无所得的。这个必须要相应。因为这些因缘是获得三智的来源。而获得三智的来源怎么样才能够获得三智呢？不是说你把它执为实有，就可以获得三智。你把它执为实有，反而获得不了三智，没办法获得这样真实的智慧。

你必须了悟它的修法的本身是空性的、无所执、无所缘的，在这个状态当中，它这个修行才符合真实的获得证悟的殊胜的因，必须要这样修。当然这个也是不同的阶段。如果我们还没接触到万法的空性，还不知道所有的法是空性的。那么我们首先就观注，我就是安住菩提心，空性我不想、也想不了。我就是真实的缘众生的苦、反正能够想到的，把自己的善良的心、大悲心、菩提心，把它引发出来，先把它引发出来再说。是这样的。引发出来之后，在这样的状态当中不断地修行，有些时候是在过程之中会遇到空性的教法，再把空性的教法引入到你现在已经有的体系当中去，让它变得深广和清净。

还有一些人当你在修菩提心的过程当中，你虽然没有直接去修空性，还有一类修行者是这样的。他虽然没有直接修空性，他在修菩提心的过程当中，自然而然得到加持，得到佛的加持，他一下子就能够悟入空性当中。他没有学过，他没有推理推得很痛苦，但是他在修菩提心的时候，他得到的加持了可以自动悟入，是这样的。所以说我们在看一些公案的时候，有些修行者他根本不懂怎么样推理空性、中观、因明一概不知道，一概不懂，但是他把这些善法修得很精进，而且信心这些方面都是比较好的，在这样修和过程当中，一边修一边祈祷，也有通过加持而悟入空性的。

所以现在我们就很多道友听不懂空性也不要太绝望了，有希望。有希望就是说我们要把这个菩提心认真地修、五加行也认真地修，假如说我们修到一定时间的时候得到佛菩萨加持，还是可以悟入空性的。那个时候我们的智慧一下就开发了，你再去看《中论》全部都懂了。这个是不是没有可



能呢？这个绝对有可能的。因为以前的很多修行的事例当中是这样讲，还有从它的原理来讲也是可以的。所以说，众生的根基不一样，悟入空性的法也很多。有些通过闻思、有些通过祈祷、有些通过不断地集资净障，比如说有些修行者，他在寺院里面拼命给施主做事情，扫地、发心、干苦活、干累活，反正就是一直这样任劳任怨地干，然后积累大量的资粮、清净了很多罪障，再加上佛菩萨的加持，他就可以。是这样的。

所以说我们自己也是一样的。虽然没有在寺院里面，但是也可以给道友做事情、发心，这个还是一个证悟的因缘。所以不要说为什么经常让我做事，是不是我没有希望？我就是完全没有希望，所以让我做事情？也不是这样的。其实发心做事情，本身来讲也是一个证悟的因素。所以说大恩上师老人家对我们弟子来讲，有时候闻思、修行、念咒，还有就是非常进学鼓励大家做事情、发心。因为出来做事情发心可以圆满很多的资粮。因为它的对境，第一个上师老人家的悲心，他的事业的范围很广大。我们进来以后，就像《大圆满前行》里面所讲的一样，把我们一点点的糌粑加入到很多很多的糌粑当中，然后混在一起，混在一起以后就分不出来是谁的了。上师的大愿、智慧摄持了我们所有的发心和事情，所以说，只要加入进来之后，马上就汇入上师智慧和慈悲的海洋当中去了。

现在可能有些道友很累，上面也有压力、下面也有压力，好像就是说很难受，我们觉得没有什么意义。但是这个不可能是没有意义的。它的巨大的利益可能正在酝酿中。如果我们真实的、心很纯正、心很清净，不是在这里里捞个名呀、捞个利呀，其实捞个名捞个利也捞不到多少，本身来讲能捞多少呢？一个小组的组长我捞到了，小组长一点点大的官，芝麻官都不算，其实得不到什么。也没有什么名气。真正来讲，不要说是捡了一个芝麻丢了一个西瓜，其实来讲，我们自己如果通过很清净的发心可以得到更大的利益。

就像我们说有些时候传法一样，其实认认真真讲法的话，它的功德是不可思议的，但是如果发心不正的话，就觉得传法之后可以得点名声啊、得到一点利益呀，其实你为了得到名声和利益去传法的话，你得到的利益非常非常小，但是因为你执著这个的话，你扔掉了更大的利益，不可思议的功德都被我们不善巧的心态、自以为是的聪明心态扔掉了。所以我们如



果要做事情，就发清净的心，就是为了集资净障、就是为了佛法的弘扬，因为上师老人家在推动佛法的弘扬当中，我们在这里面也贡献一点点力量，看起来好像是微不足道，但是已经汇入到滚滚的洪流之中去了，分不出来谁是谁的，基本上变成一体了。变成一体的话，我们对于佛法的弘扬和推动我们在里面也是做了一份的贡献。这个利益是非常大的。所以为自、为他、为了佛法的利益，发清净心来做是非常殊胜的。

这些都是一个因素，是一个因。如果做了这些因之后，我们逐渐逐渐就可以获得。因此我们前面讲了，这些都是获得证悟的一种因。但是我们在修的时候，逐渐要把空性的思想加进来。加进来之后让这个修法本身变得更加得圆满、变得更加得清净。如果这个因的力量清净了、力量很大的话，所获得的果也大，获得的果也迅速、也迅猛，是这样的一种自性。

如果我们空性见解还没有生起之前，我们就认认真真地做，老老实实去做。如果有了空性之后，该做的还是要做，福德资粮还是要做，但是我们还是要慢慢慢慢把掌握到的空正见加进来，加到我们所有的善法当中。我们再再地重复这个问题，空性本身来讲是无为法、不变化的。但是我们在修的时候，在我们的修法当中，我们对空性的认知，我们要加到自己的修行当中，它会直接影响修行的质量。你的修行如果没有空性的摄持的话，可能这里面就会有很多的实执，被实执所束缚，可能它的力量也不会很广大。但是有了空性的援助之后，它就逐渐逐渐变得很清净，这个就好像麦彭仁波切对《智慧品》的注释《澄清宝珠论》，澄清宝珠，很浑浊的水中放进一个澄清宝珠，一刹那之间这个水就干净了。所以说我们这个修法，本来就有很多执著、很多的无明混在我们的善法当中，如果有了空性加进来之后，所有的这些分别念通过空性加入，逐渐逐渐就澄清了，特别特别清净，是这样的。

这样的话，它是不依赖他缘，究竟来讲，我们逐渐逐渐要知道，这个是不依靠他缘。所谓的因缘本身也是空性的，因缘本身不可得，菩提心本身不可得，五加行本身的自性不可得。从这个侧面来讲的话，也可以说不依赖他缘。在世俗谛当中，依不领带呢？世俗谛当中会依赖的。但是在本性当中，它的确不依赖。因为它所依赖的本体不存在。所以不管它的果也好、它的因也好，方方面面来讲，都是这样的。所以从这个侧面来讲，就



可以打破对有境的耽著。

第二个科判：

子二、后得之本体加行：

前面是从入定位讲，现在是后得位。后得位就是菩萨在起定之后的一种状态，本体加行。

证知七现事。

菩萨后得位就是抉择如梦幻。中观应成派的观点主要就是抉择入定位的观点，一切无所执，一切无所得。不管什么法一概都否定、都破掉了。那么在后得位的时候就是自续派抉择的，自续派抉择的如梦如幻的见解，它分二谛。在胜义谛当中是空性的，在世俗谛当中是有显现的。恰恰就对菩萨后得位的观点，菩萨后得位自动安住在如梦如幻，它也有空性这部分，也有显现这部分，所以说如梦如幻是对应后得位的。

证知七现事，在后得位的时候菩萨对于一切现事，对于一切显现的现象、一切所显现的事情，以这样的七种事、或者七种比喻来了知一切都是无的得的，现而无自性的本体。显而空、空而显的一种状态。这种七现事—幻化七喻，有些是讲八喻、十二喻、六喻，不同的佛经针对不同的根基、根据当时的受众，宣讲了不同的比喻。这里是以幻化七事来讲。这里讲是如梦、如幻、阳焰、回音、光影、寻香城和如幻化。

如梦就是说梦境当中我们知道它是显而无自性的，虽然有显现，每个人都有做梦的经历，只不过有些人的梦丰富多彩，什么都梦得到。有些人的梦单薄一点，显得很单调，有的时候醒来之后什么都想不起来了。不是他的梦境不精彩，有些的梦境很精彩，今天梦佛菩萨、明天梦地狱，什么都梦到了。但是不管怎么梦，都是现而无自性的。它虽然显现是显现了，但是没有丝毫的本体可得。

在梦境当中通过因缘幻化很多很多事情，可以有不同的变化。其实梦喻对于我们现在的所谓的醒觉位也是一样的。只不过我们自己就觉得梦是假的，醒来之后是真的。其实二者之间没什么差别，从它的本质来讲没什么差别。要说有差别就是这个习气稳不稳固。晚上的习气不太稳固，显现的这些都是漂摇的、没有连续性的。



在醒觉位的时候习气比较稳固，有一定的连续性，昨天没做完的事情今天继续做。今天没做完明天继续做，它可以计划、可以去连续完成。在梦境当中你不能说昨天我的梦没做完，今天继续做，今天的梦没做完，好了我要醒了，剩下的梦明天继续做，这个是很少的。差别就在于它的习气是不是稳固，本性上来讲没什么差别，从显现而无自性的侧面来讲没什么差别。显是显现了，但是你去找它的本性一点都找不到。

当然我们可以说你从梦中醒来了，你可以知道昨天晚上的梦是假的，然后从醒觉位来讲，哪天你证悟空性了就知道现在的轮回当中，这一切的所谓醒觉位的都是假的，是这样的。其实从本质来讲没有什么差别。我们就用梦喻，每个人都有经验，用梦喻来说明现在所见的法其实都是虚假的。

所以无垢光尊者就说，昨天经历的事情，比如昨天白天经历的事情，和昨天晚上的梦一样。一样的，都成了回忆了。我现在回忆我昨天这个时候做事情，你自己想的时候变成一个回忆，只有你的忆念，再找不到本质了。然后你现在回忆你昨天晚上的梦，也是只有一个回忆，没有什么差别的。从它只有回忆来讲没有什么差别，是这样的。

我们在昨天这个时候是非常耽著的，很耽著当时发生的事情，但是现在来讲什么都没有了，变成回忆了。昨天晚上我在做梦的时候，假如说你的梦丰富多彩那种，你正在做梦的时候你很耽著，但是你醒来之后你在一看什么都没有了。没有什么真实的。今天白天的事情和今天晚上的梦一样的，现在正在发生的事情和今天晚上的梦境没什么差别，到了明天一观察的时候一模一样。明天白天的事情和明天晚上的梦境没什么差别，是这样的。所以你看，昨天、今天和明天都是白天晚上、白天晚上，白天和梦境、白天和梦境一一对应，不管是从原理、从它显而无自性，从它哪个方面来讲，都是一样的。

所以说这样善巧去了知之后呢，我们逐渐逐渐对这个所谓白天的显现就越来越不耽著了、对它的执著越来越淡。因为知道一切万法都是虚假的，犹如梦境一样。这样来讲这个方面叫如梦。

如幻。如梦和如幻其实本质是一样的，它就是因缘和合的显现，这样一种幻术。幻术只要积聚了因缘就会出现。这个我们讲了很多次，上师也讲了很多次。幻术师把这些所幻变事物的原料，原料就是因缘之一，比如



有些时候会使用一些石块和木块。那这些石块和木块是不是特殊材料制成的我们也不知道，反正就是要准备一些石块和木块，这个也是他要幻变的一个因缘。但是有了这个还不够，还要精通咒术，要念咒，而且这个念咒要有一定的咒力，他平时要训练，要这个咒要有咒力。

当所有的因缘聚积之后，他在表演的时候，把这个缘起物放在中间，一念咒的时候，咒力加持，他的咒力出来的时候就把这个观众的眼根某种程度的蒙蔽，说暂时的伤害也可以。不是说弄瞎怎么样，不是这个意思。暂时的蒙蔽了，某种意义上的轻度伤害。伤害之后众生就看不清楚实相了，就把这个木块石块看成了活生生的象马，活生生的人走来走去，是这样的。所以说这个就叫做幻术，因缘和合就是这样的。他什么时候不念，他要结束、要收钱了，或者他要走了，他就把这个咒术收了，不念咒了，不念咒了之后他蒙蔽众生的力量就没有了，众生的眼根恢复了，慢慢慢慢就看到这个就是石块木块，没有变过。

所以这个方面你看，大象来了、大象走了，根本就没有，在这个过程中，来也没有一个实有的来的地方，安住也没有实有的安住，走了之后最后消失了也没有消失到哪去。这个和我们现在也是一样的。现在我们是人，还有现在有些象、有些马，人走来走去、做事情说话等等，其实来讲也是人的因缘积聚了显现成人。人的因缘消散了，这个人的显现就没有了。大象的因缘积聚了就显现成大象，这个方面就没什么差别。因缘积聚的时候就显现，因缘一散它就散了。

所以说我们人主要也是各种因缘，无明、业力、习气等等，反正就是业风吹动。就是说我们这个人最主要的因是什么？还是人的业，就是前一世我们造了人的业，人的业推动我们，这个人的业就好像咒术师念的咒一样，他只要不停地念咒，幻化的象马就会一直存在，所以说我们变成人的业如果一直不停息，假如说九十年这个业不停，你就活九十年。如果是五十年不停，你就活五十年。什么时候你作人的这个业它削弱了没有了，这个业一消尽，你这一世幻化的人也就消散了，先是你的生命走了，然后你的身体慢慢慢慢也就散掉，这样一种自性。

所以这个也没有一个真实的，我们认为是真实的，其实也是一个幻化的业风推动而已。当然这个业是主要的，还有一些次要是什么呢？无明、



烦恼这些推动，共同和合显现成现在的人，现在的人其实也是因缘和合显现的，没有什么实有的。只要这个主要的因，幻术师一停止念咒，这个影像就消失了。

让我们显现为人的这个业，如果一旦终止，这个所谓的现在的人——我这个人就没了。如果你相续当中还有别的业，别的因素再成熟，通过这个因素就又显现成另外一个有情，或者继续变人、或者变只狗、或者变成天人，反正就是一些幻化，推动这些幻化的到底是什么？无外乎就是因缘，没有什么造物主，也没有什么实有的，就是一个因缘。因缘在这成熟，你就在这显现成一个人。因缘在那成熟，你就在那显现成一只狗。就是这样一种自性。

所以说这个因缘只要存在期间就会不断地显现、不断地显现，这个时候我们就说，不单单是说要让这个人的因缘停止下来，而要让整个六道幻术的因缘停止下来。这个就是证悟空性。要彻底停，证悟空性才行，证悟无我，否则的话停不了。所以说因为这个业是由烦恼推动的，烦恼是由我执推动的、无明推动的。所以必须要认知本性，不认知本性就是无明，认知了本性就是智慧。所以我们要通过证悟人无我和法无的空性智慧，来启动边个彻底关停这个幻化的开关、彻底关掉。如果你不关掉就不行。

上师以前讲过，就好像电影院放电影一样，电影屏幕上所有情节的来源就是放映机，从这里放出来的，这主要的因缘就是这个，当然还有别的屏幕等因缘。但是主要的因缘就是放映机里面是胶片，现在是数码，从这出来的。如果你要让屏幕上的停止，你就把这个关掉才行。你必须要关掉，不关掉的话就不断地显现、不断地显现。所以说我们现在六道的戏剧、六道的影像还在不断地呈现出来，如果你不关停这个总开关就不行，一方面你在播放，关键是还在制作。你自己是制作中心，你自己在不断地制作这个放映的东西出来，所以说你必须要从根本上认知空性，才可能关停所有显现轮回的总开关。这个叫如梦如幻。

后面的如阳焰等等，这些都是差不多。阳焰就是在戈壁滩上面、沙漠上面看见远处流动的水、流动的河，其实没有，完全一滴水都找不到。但是从很远的地方看起来就像一条河一样，有的时候是一个大湖泊，有的时候是一条河在流动。这样的话是受到各种因缘，干燥、眼睛受损等等，还



有非常广阔的环境，很多因缘和合之后就会浮现出这种状态。但你去找的时候完全找不到，一点都没有，是这样的。所以说这个无而显现如同阳焰一样。这个就是阳焰水，是在沙漠、戈壁里面有些时候的一种特点。

回音，所谓的回音就是空谷回声。有的时候是空谷回声，有的时候是空房子也有，空房子就是家俱还没搬进去之前里面有回音。还有山谷里面是很明显的。空谷回声其实也是依缘而显现，有了这样一种能够回音的因缘，然后再有人大叫的话，所有因缘积聚了，回音就出来了。但是回音本身是打不到它的本性的。

如光影，光影有的时候就是影像、镜中影像、有的时候是影子、有的时候是眼睛出了毛病之后所看到的飘动的毛发，这个了叫眼花，光影叫眼花是这样的。这个眼花和影像分开讲就是八个比喻了，这里面合起来讲也是可以的。光影你看起来好像是面前真正的有一些毛发、有一些蚊虫飞来飞去（飞蚊症就是这样），其实来讲根本找不到，就是你的眼睛出问题了。眼睛出问题了，它的所依不迁变的，它自己的习气成熟在这个地方它就会在这浮现出来，它不会迁移到其他地方去，它只是在你的眼前这样显现，因为是你的眼根出毛病之后，无而显现的，根本找不到。

它不在外不在内，哪里都没有，它就是一个无而显现的状态而已，你说没有呢你也看到了，你说看到的话你找根本找不到，一点都找不到，是这样的。所以这些来讲的话，这些都是能够让我们知道幻化的比喻，就是外面的真正的毛发也好，或者飞鸟也好、还有这些房子也好，如果你说没有呢，他也看到了、也摸到了，但是如果说它存在呢，你去仔细分析、你去观察、你去找它的本性一点都找不到，这个和这个是一样的、一回事。

然后就是如寻香城。寻香城也叫乾闥婆城，是一种有情，有鬼道众生、有天道众生，反正就是属于这样一种有情，有些地方说是中阴，有的说是一个乐神，它就非常善巧弹乐器。这个叫做寻香，它们是以寻找香气为食的。有的时候中阴也是以香气为食，有些时候我们烧一些烟烟，这样的话就可以满足它们。

还有一些寻香也可以依靠这个为食的。这个寻香是无所依的，没有所依而显现的。就是说看到寻香城，比如说现在来讲的话，寻香城有的时候我们说寻香的城市很难理解，但是现在来讲就是海市蜃楼，海市蜃楼有些



时候也叫寻香城。当我们看到海市蜃楼的时候，其实来讲它没有所依的，它这个城市在这浮现，车水马龙的、声音传过来，你找它的所依却没有，为什么没有所依？它就在虚空当中存在的。

还有一些就是说是这些寻香呢也可以依靠这个为食的是这样，那么这个寻香呢他是无所依的，没有所依而显现的是这样的，没有所依就是说看见寻香城呢就是说在有些时候呢在比如说现在来讲的话寻香城有的时候我们说哦寻香的城市很难理解，但是现在来讲就是叫做海市蜃楼，海市蜃楼其实有时候也叫寻香城是这样的，寻香城海市蜃楼有的时候也按照海市蜃楼来解释寻香城，就是说当我们看到海市蜃楼的时候，其实来讲的话它没有所依的，它这个城市在这儿浮现，车水马龙啊哗哗走来走去还有声音传过来，其实来讲你找它的所依没有，为什么没有所依呢，它就在虚空当中存在的，它在虚空当中显现的，一般的城市它肯定是有有一个所依嘛，大地作为所依，但是它没有它没有这个所依的，它没有所依，如果没有所依能依也不会有，所以说它没有所依而显现这个叫寻香城。

其实我们在找这个所谓的我们说现在的城市，它有所依，这个所依是什么？这个所依就是大地，但是我们去找大地的时候哪里有呢，大地的本性也是空性的，所以说呢所依也是空的能依也是空，这个和寻香城道理上是一样的只不过就是说寻香城更容易理解，啊然后就是说现在我们所执著的这些呢就是说不太容易，但是它的原理是一样的，对照了就比较明显。

如幻化，如幻化的话就它是这个幻化和幻术是不一样的，幻化的话有些人他就是说有某些禅定，他就安住在禅定当中就是以心来幻变，它不要念咒啊也不要一些石块木块啊摆在这儿，它就是以心一作意，一作意之后就可以变出东西来，这个叫幻化，所以说这个没有身语的作者，啊没有作者，没有作者什么意思，没有身语的作者，它也不是通过身体去建造的这个东西，也不是通过语言去念咒出来，它是完全是心幻化的是这样的，所以他就是没有作者没有身语的作者是这个意思理解的，所以说这个幻术呢就是说看起来好像是好像存在，但是呢它没有一个真实的作者，找不到，幻术也是显而无自性的。

所以这一切的一切呢我们就是说是这个通过啊就是说是这个在世间当中通过这个幻化七喻或者幻化八喻或者有六喻来就是了解的时候呢其实



也比较容易知道一切万法我们正在耽著的时候一切的万法的本性其实就是这个现而无自性的一种空性，啊完全就是没有本体可得啊没有本体可得的，那么这些呢就是说是这个啊也是啊这些方面也是因缘法当中比较容易了解的是这样的。

所以说如果说我们这些白天醒觉位，假如说啊打个比喻讲，如果我们醒觉位的这些法我们理解是幻化的话，那么梦境和这些幻术它可以叫做幻中幻，他也可以叫幻中幻是这样，梦中梦幻中幻是这样，可以这样理解，它其实呢也是一层一层的这个梦境，在这个世界上当中存在的哪一个更真哪一个就是说是更真实哪一个更假这个没有。其实本性是一样的，你在梦中梦的时候哪一个是真的哪一个是假的对不对，这个没有哪个是真的，都是这个虚妄的都是虚假的，所以说我们在做梦的时候和醒觉位哪个更真的，其实来讲都是假的，你分析的时候都是假的，不分析的时候似乎说醒觉位这个是真的，梦境是假的，但是真正分析的时候呢两个都是假的，啊两个都是虚幻的是这样的。啊像这样呢我们就可以通过这样不断不断逐渐逐渐理解之后呢，哦就通达了万法的本性其实呢并没有实质可得，第二个科判

壬二、摄略说明有境加行相：

不执著色等，四种平等性。

那么这个科判呢就是讲是什么呢就讲到是这个第八种，第八种就是表示基智的第八种法呢就叫做这个基智加行平等性，基智加行平等性这里面说不执著色等四种平等性，啊像这样的话就是说不执著色等呢就前面讲的这些就是说是这个灭除了执著，那么此处说呢这个基智加行呢其实是平等的，它的本性来讲平等的，因为前面讲加行的时候似乎分了不同的加行，但是这些加行其实本性来讲呢都是这个没什么差别的，啊像这样修它们的平等，它们这个加行本身也是一个平等的自性。

那么从四个方面来抉择，首先呢就是说是色法的本体，前面讲色法的本体呢是不执著，不管是哪一种色法，啊色法或者色法等等的一切法呢就是说它的本体不执著，像这样的话就是从空性方面讲的，然后呢对于这个色法的差别就红啊白啊等等，像这样的话也是不执著，是从它的一个无相方面讲的，就空性无相无愿嘛这个三解脱门，三解脱门再加一个无为那么就是这里面讲的四解脱门四解脱。



那么第二个就是这个从啊就是说它的无相方面讲的，就通过差别法方面讲的。然后呢从它的行相啊就是说无常等等的一种这个行相，从它的行相呢就是说是这个不执为我所，它是从这个无愿方面讲的，没有什么所希愿的，它的本体不可得的缘故没有什么希愿的，所以说呢从无愿方面讲的。最后一个呢就从它这个就对于色法的有境的心识不执著为无生之法，像这样从无为方面讲的，所以它是从这个空性、无相、无愿和无为从四个侧面来理解啊四种平等性。

其实来讲的话，不管是从无为也好还是从它的一种这个无愿呢它本性来讲都是一样的，都是空，都是空的，只不过从它的不同的侧面来讲安立了这个不同的这个名词，四种不同的名词它的本性都是空性都是反正都是不执著的，所以说从这个方面来安立一种这个有境加行相就是从它的这种四种平等性来安立它的一种这个四种平等四种空性来安立它的加行相。

下面讲第二个科判呢是宣说加行之果——见道，这个就是讲这个是基智的最后一种，就叫做这个基智见道，啊基智见道就是加行的果，前面把加行修圆满了，它就会获得它的果，那么它的果是什么，它的果是见道，菩萨的见道，当然间接呢也包含了这个声缘的这样一种见道啊，就像这样的话就菩萨的见道呢就通过修加行已经圆满了，圆满获得这个证悟基智，现前基智了，认清见道忍智之智慧，二宣说基离增益之行相，啊第三呢是如是宣说之摄义。

这里面分了三个科判，第一个呢是认清见道忍智之智慧，就分认清楚这个见道当中的忍和智的一种智慧，然后这个里面第二个科判呢宣说基离增益之行相这里面找不到，这里面在这个里面就是说是这个找不到它的这个对应的内容，啊有可能呢就和下面的一些分类啊就是广说当中呢就把它合在一起讲是这样的，就是说是这个什么就是说基离增益之行相就是说它这个对于它的基离开增益的一种行相，像这样的话就是说是这个科判呢就是在这个里面呢就是找不到对应的一种内容。

但是呢它把这个它讲这个分类广说把这个广说这个什么啊见道忍智智慧分类的广说啊讲完之后呢它就直接讲摄义了，中间第二个科判就是找不到内容，有可能就是说是这个就它在讲这个四谛的这些忍智的时候呢可能两个科判是不是合在一起讲，它也可以说是行相嘛，因为这个四谛十六行



相他下面在讲这个每一谛的啊就四谛的每一谛的行相的时候呢啊就是说它只是安在分类广说当中了，也可以从某一个侧面来讲以前来讲的话行相它有四谛十六行相，有可能是两个科判是合在一起讲了。

那么第一个是认清见道忍智之智慧分二，一本体，二分类。首先讲第一本体。那么这个基智见道呢就是对于啊一切的万法远离四边八戏的实相完全通达，就是说他的没有人我没有法我，没有人法二我这个就叫离戏，对于万法离戏的实相都通达这个就是属于这个见道这个忍智的一种本体完全通达。

那么下面讲它的一种这个见道智慧的分类分二，一略说，二广说。首先讲一略说。

辛二（宣说加行之果——见道）分三：一、认清见道忍智之智慧；二、宣说基离增益之行相；三、如是宣说之摄义。

壬一（认清见道忍智之智慧）分二：一、本体；二、分类。

癸一、本体

癸二（分类）分二：一、略说；二、广说。

子一、略说：

**苦等诸圣谛，法智及类智，
忍智刹那性，一切智见道。**

那么对它的一种分类呢就是说苦等，苦等当然就是苦集灭道，苦集灭道这个四圣谛，啊因为就是说是圣者他在这个见道的时候呢他会缘轮回的法的本性能够了知，缘这个解脱的法的本性也会了知，所以说呢就是说佛陀对于轮回的法分了因果两种，对于解脱的法也分了就是说因果两种，所以说归摄起来呢就是这个四圣谛。

那么对于苦集灭道等的圣谛呢，法智及类智，对于这个呢分为法智和类智，啊就是说是这样一种两种分类。那么就是说法智和类智呢又分了忍智，又分了忍和智，啊所以说呢这些呢就是说是有关于这个法智类智啊就是说法类，就是法忍法智，然后这个类忍类智等等。

这些刹那性十六个刹那性啊就是说是这个和合起来总共就是讲这个



十六种刹那性的智慧，这个就所谓的一切智见道，这个叫一切智，基智叫一切智嘛，所以说像这样的话这个叫做一切智的见道，它因为对于轮涅一切万法的本性，对于轮涅一切啊对于就是说轮回涅槃一切万法的本性都了知了都见到了，所以说就叫做一切智，就见道无我的意思。

子二（广说）分四：一、苦谛之四智；二、集谛之四智；三、灭谛之四智；四、道谛之四智。

第二个这个科判是广说分四，一是苦谛之四智；二集谛之四智，三灭谛之四智，四道谛之四智。所以说呢苦集灭道呢每一个呢就是说是安立为四智智慧，像这样话的总共有这个十六种，啊十六种是这样的，那么首先叫第一呢苦谛之四智。

丑一、苦谛之四智：

**色非常无常，出二边清净，
无生无灭等。**

那么就是说这里面呢就是说苦谛。一般来讲在世俗当名言当中苦谛它有四个行相，苦谛有四个行相分别是无常、苦、空、无我，就是说这样一种苦谛它就是无常、苦、空、无我，就是它的四种行相是这样的，它里面包含了这个四种特征。

那么就是说在这里面呢就是说怎么样菩萨在见道的时候缘这样一种苦谛的四智他如何通达的呢，怎么样现证怎么样通达的呢，他也是有这样一种这个无常苦空无我方面，但是它通达方式和小乘的这些方面是不一样的，首先讲呢就是说是这个通过他这样一种这个属于苦谛的一种这个法忍，因为它有法忍、法智、类忍、类智有四种嘛这样的。

那么首先是属于缘苦谛的一种法忍是什么呢，就色非常无常，色非常无常，那么以色法为例，色法为主的所有的法呢，远离了常也远离了无常是这样的。所以说这个所谓的这个色法就是说五蕴啊或者说色法，它既不是常的，也不是无常的，常和无常的戏论都远离了了达了，就是说是这个常无常都远离的这种智慧这个叫做缘苦谛的法忍是这样的。

然后呢就是说是这个苦谛的法智呢这个叫做出二边，出二边呢就远离了什么二边呢就远离出离了这个苦和非苦的二边，因为无常、苦、空、无



我嘛，第二来讲的话就是说苦谛的这个法智呢不管是啊就是说这些这个苦谛当中的这个苦也好还是不苦也好，不管是苦还是不苦，啊因为凡夫人认为这个是不苦，轮回是不苦的，然后就是说是这个啊圣者呢小乘圣者等等认为的苦，但是呢就是说从苦谛的法智来讲呢不管是苦也好非苦也好，这个二边呢都远离了，没有苦也没有不苦，所以说像这样的话这个叫做苦谛的法智。

那苦谛的类忍呢就是叫做清净，为什么叫清净的相呢，它远离了空也远离了不空。那么就是说是这个对于这样一种苦谛当中的我所，像这样的话就是凡夫人认为这个是有，然后呢就是说这个我所呢从小乘的圣者来它是这个没有是空的，但是呢从菩萨圣者来讲，就是所谓的这些就是说这些这个我所的法呢不管是空还是不空都没有，它就是叫做清净的相这个叫做类忍，离开了空不空叫清净这样的。那么就是说是这个或者说空和不空的一种清净之相，像这样就是说是这个像这样的相的话就是说是这个安住在这个状态当中呢这个就叫做苦谛的类忍。

然后呢就是说无生无灭的，最后远离了我无我，像这样的话都是这个啊像这样通达它是无生无灭之相这个叫做苦谛的类智，所以说呢不管是这个我也好还是无我也好，它都是无生无灭的，我和无我都是无生无灭的，这个方面就通达它的这个自性呢这个叫做苦谛的类智。

所以说呢菩萨是一种这个见道的苦谛的四智呢它是对于无常苦空无我然后呢就是说是这个啊四种颠倒还有就是说非颠倒呢都已经证悟空性了，所以说总共加起来的话要远离了是三十二种增益嘛，三十二种增益是这样，凡夫人呢对于四谛不通达有十六种颠倒增益，然后呢就是说是这个声闻缘觉呢它就是打破了凡夫人的这些十六颠倒，安住于十六行相，那么这个十六种行相呢已经远离也是空性的，加起来就是三十二种增益是这样，然后第二个就是说是这个科判是集谛之四智，

丑二、集谛之四智：

如虚空离贪，脱离诸摄持，
自性不可说。

那么这个集谛呢有因集生缘四种相，啊一般的讲法的话，因是什么呢，就是说引生痛苦的因啊就是说一切业惑烦恼引生痛苦的因。集呢是集聚一



切痛苦它就是说是不断地召集一切的痛一种这个苦，这个业惑烦恼可以集聚一切痛苦，把一切痛苦好像是通过召集的方式召集到我们的相续当中来受苦，所以这个叫做集。生呢就是连续不断地出生，痛苦连续不断地出生，有了这个因缘就会连续不断地出生苦，然后缘呢是这个成为痛苦的一些助缘是这样的。

生就是连续不断的出生，痛苦连续不断的出生，有了这个因缘就会连续不断的出现痛苦。

然后缘是成为痛苦的一些助缘，业惑烦恼这个集，也会成为痛苦的一些助缘。也就是说这些业和惑，这个集谛，能够引发痛苦的有些是前世的主因，有些是今世当中也能够让痛苦产生的一些助缘，所以说有些是从主因方面讲，有些是从今生的助缘方面。

从菩萨基智的对集谛的了知的话，观察的时候在胜义当中都是不存在的，首先属于集谛的一种法忍，集谛的法忍就是如虚空离贪。如虚空离念，就是他对于因和非因都了知犹如虚空一样的相，就是说不管是因也好，不是因也好，都安住空性，犹如虚空一样的相，所以这个叫做集谛法忍，犹如虚空一样的离贪。

第二个来讲脱离，脱离的话他远离了集和非集，这样的离贪之相。像这样已经远离了脱离了集和非集，不管是集也好，还是说非集也好，在胜义空性中都是不存在的，这个叫做集谛的法智。

然后诸摄持，然后也远离了摄持，因为生和无生的这些摄持之相也是远离了，所以说叫做集谛的内忍。了知了因集生缘之后，那我们再来了解它的基智就比较容易理解了，因为这里面讲的时候，从字面上容易理解，反正胜义当中不管是生也好，非生也好，都是空性的都是离戏的，既没有生也没有不生，像这样就叫做集谛之因。

如果按照一般的世间人来讲，安立不了这个，也通达不了集谛是连续不断产生痛苦的因，他通达不了。小乘通达了，不管你是通达了或者不通达，或者生或不生，其实来讲都是空性的，脱离了摄持之相，叫集谛的内忍。

然后自性不可说，就是远离了缘和非缘的自性，不可言说之相，就叫做集谛的内智，像这样通达了集谛的因集生缘的都不可得，菩萨在现前基



智的时候，对集谛的四类法他也完全了解了。当然他从正面和反面如果加起来有八种法，但是如果直接讲的话就是四类法，反正通达因集生缘都不可得，就是四类法，但是如果把两方面都加起来就是八种法。

下面讲第三个问题就是灭谛：

丑三、灭谛之四智：

由宣说此义，不能惠施他，
皆悉不可得，毕竟净无病。

灭谛从解脱道的果，修了解脱道的因之后他一定会获解脱果，那么这个解脱果叫做灭谛，所有的轮回的痛苦全部灭尽了叫做灭谛。所有痛苦灭尽了这个灭谛，它的形相通过四种形相来表示这个灭静妙理或者灭寂妙理，有的时候叫做寂静的静，这个里面使用的是寂静的寂，寂和静实际上一个意思，就是灭寂妙理，有四种相。

灭，灭除了一切的痛苦烦恼，这个方面叫做灭，从这个方面安立的时候，由宣说此义，不能惠施他，就是对于寂灭的一切痛苦烦恼的一种状态你怎么去描述呢？没办法描述，因为它空性的没办法描述。所以语言、文字想要描述都无法讲清楚，也没办法通过描述灭谛的状态，或者说灭除痛苦和烦恼的状态来惠施。惠施就是说给别人宣讲，给别人宣讲属于灭谛当中的灭谛的一种状态吧，灭的形相状态没办法宣讲，所以叫做由宣说此义，不能惠施他，其实就是讲不能够宣讲，没办法通过宣讲此义来惠施他的意思。

皆悉不可得，就是讲寂，寂也就是寂灭了一切的痛苦，寂灭了痛苦这里面讲的时候皆悉不可得，就是说不管是寂也好不寂也好，这些分别都是不存在的，获得解脱果的圣者寂灭了痛苦，凡夫人不寂灭，没有寂灭，但是不管是寂灭还是不寂灭，暂时来讲有这样一种差别，但是本性当中来讲，根本找不到，不可得的，所以这个叫做皆悉不可得。

然后毕竟净，毕竟净就叫做妙，就是第四句当中的毕竟净无病嘛，首先是前三个字毕竟净，毕竟净就是讲妙。妙就是很善妙，趋向于安乐这样一种很善妙的状态，因为轮回谈不上善妙，但是涅槃果是相当善妙的。所以说这个方面来讲，毕竟净是离开了妙和不妙，所以说极为清净之相，叫



做它的灭谛的内忍。

最后无病是讲离，他是离开一切大的灾难，按照《俱舍论》等等讲的时候，这个所谓的离是远离一切大的灾难，一切的灾难有时候是讲暂时远离疾病啊、痛苦啊，然后最后一种离是离开一切大的灾难，这些方面有些时候也是分开这样讲的。没有病就是指离，显现上面是远离了一切灾祸，身心疾病。但其实来讲，离和不离都是远离了离和不离的状态，这个叫做灭谛的一种内智，从他究竟的果来讲，灭谛来讲，因为菩萨的基智也是完全的现见，或者现见了他灭谛的本性，完全不可得，就是灭谛的四种形相，他在基智或者见道的智慧当中，一一现证的时候，没有一个形相是真的可以得的，不管是他的正面和反面都得不到，完全都是空性的。

所以说凡夫人没法有安住灭谛，他的一些相反方面的没有灭，然后不寂，然后不是善妙，没有离的这些过患。还有圣者他已经获得获得了灭寂妙离的殊胜，在究竟的无分别智慧当中都无所缘，所以说这个叫做了知了灭谛的四智，现证这样一种基智的本性。

然后第四个科判是道谛之四智：

丑四、道谛之四智：

断除诸恶趣，证果无分别，
不系属诸相，于义名二种，
其识无有生。

道谛的四相（四智）叫做道、如、行、出，道、如、行、出就是道谛的四个形相，首先能够趋入寂灭的方面法叫做道，就好像我们现在的高速公路一样，从此到彼，可以从这儿到目的地叫做道。所以说能够依靠这些空性等等，能够寂灭这些集的因然后趋向于解脱的这个方便法叫做道。

如，如是什么意思呢？如就是真如的意思，这个道一定是契合于真如的，这个道一定契合于真如，如果是不契合于真如不叫道，没有这个道的形相，所以所有的道要契合于真如，所以最主要的道一定是契合于真如的无我，因为里面有一个如字，真如的如，所以说真正的道谛，完全真实的道谛一定是以无我空性为主的，契合真理叫做如。

然后行，一定要趋向于涅槃，正在行持，最后出离生死叫做出，像这



样是道、如、行、出。但是在见道位当中，都不缘，道、如、行、出这四项都是空性的。

首先断除诸恶趣是在讲道，因为依靠道现前了灭谛，现前了灭谛的缘故，本身来讲他会远离转生地狱、饿鬼等等的种子，远离恶趣。但是证得这个境界的时候，他也没有远离道和非道的一种形相，究竟来讲也没有说有一个所断的诸趣可得，是这样一种自性。在加行道的时候已经不堕恶趣了，在见道的时候更加会把断恶趣的种子会完全断掉，因为远离了道和非道的形相，证悟了这个境界，在出定位的时候自然而然的不会转恶趣，这样也可以理解。

然后证果无分别。证果无分别就是讲如，如契合于真如也好，还是不契合真如的非如也好，其实二者也是空性的，因为本来如要契合于真理，就是说凡夫人的这些分别念不契合于真理，里面有一个如和非如。但是菩萨在见道的时候，他远离了如和非如的分别念，所以说他已经现前了无分别之相，从这个方面讲证果无分别，道谛的法智。

第三句就是讲不系属诸相，不系属诸相这个叫做行。显现上面他有趋向于涅槃的正在行持，正在不断的向涅槃道，真实的涅槃道在行进，因为真实的圆满的涅槃道就是灭谛嘛，因为灭谛是究竟的果位，道位是趋向于涅槃。趋向于涅槃的过程当中，同时灭集谛，道谛不断的现前的时候，他通过道、如、行、出，在道谛上面不断的的行进的过程当中，在安住道的同时，集谛分分在断，他道谛在生起的同时，集谛就在慢慢的断，道谛和集谛二者之间是相违的。

他是通过道谛去对治集谛，所以说道谛生起来，集谛就会逐渐逐渐断掉，所以当他道谛圆满了，集谛就断尽了，道谛圆满进入灭谛，那么集谛灭尽，那么苦谛就灭尽，所以说道谛和集谛二者是对应的，然后灭谛和苦谛对应的。灭谛是灭什么呢？真正来讲灭谛是灭苦谛，是把苦谛完全灭掉了，苦谛完全没有了这个叫灭谛。

比如《释量论》当中讲什么是苦谛呢？苦谛是流转蕴，流转的五蕴，我们说五蕴不再流转了，没有五蕴流转了，这个就是灭谛了，他已经没有五蕴在流转了叫做灭谛。但是有些时候所讲的灭谛也可以说灭掉了苦和集，也可以这样说，说是可以这样说，因为集谛的确也灭掉了没有集了。但是



真正对应的时候，就是说灭谛所灭的是苦谛，他只要灭谛现前就意味着苦谛的消尽。

而道谛所对治的是集谛，道谛没有生起来之前，一定是集谛存在的，当你开始生起道谛了，集谛就开始慢慢慢慢断，所以道谛的圆满，道谛从见道到修道这个过程，所以你道谛的圆满，你的集谛是慢慢慢慢的消融，慢慢慢慢的消失，所以你的道谛圆满的时候，就是你的集消尽的时候。如果这个集谛一消尽，那么苦谛就随之就灭尽了。

所以这个行是不断的在行进，它是属于获得灭谛的一种因、加行，所以这里面其实行和非行也不可得分，所以叫做道谛的内忍。

然后于义名二种，其识无有生，这个讲出，道、如、行、出的出。显现上有出离轮回等等，有从轮回当中出离了，但实际上出和非出都不存在，出也没有，不出也没有，所以说不会有对般若的名和义产生任何的分别，于般若的名和般若的义二种，其识无有生，这个识无有生就是不执著的意思，对于名和义都不执著。

因为真正的出以什么为出呢？通过般若来出的，真正来讲要出离轮回他是安住在道谛当中，安住在般若波罗蜜多，然后从生死、从轮回当中逐渐逐渐出离了。但是他因为没有出和非出的缘故，所以说所谓的出，道谛当中的出，般若这个自性不存在，所以说不管是缘般若的名、般若的义，其实无有生，这个识就是执著。对它执著也是不会出生的，没有任何的执著，这个就是其识无有生。

这个讲完之后下面到第三个科判，第二个科判这个里面并没有出现，这个科判没有出现，我们也可以理解也许是不是本来就没有，或者是不是第一和第二这里面有一个合并，把他的形相，就是说基的一些争议的形相，断除争议的形相他也放在这里面了，他断除争议嘛，一方面讲了他的忍和智。你看我们在这个科判当中既讲四谛的，比如说苦、法、忍，苦、法、智，苦、内、忍，苦、内、智，既讲了他的忍和智，也讲了他的远离基的争议的形相。

远离了什么形相呢？比如说我们前面讲的常和无常都断掉了，这个基的争议都断掉了，我和无我也断掉了，然后前面我们在讲道谛的时候，行



和不行，出和不出，其实都是属于争议。所以我们可以这样理解，是不是已经把第三个科判合并了，合并在这个科判当中一起讲了，意思是有的，但是科判直接对照的是找不到对应的。

下面直接到第三个科判了：

壬三、如是宣说之摄义：

一切智刹那。

一切智刹那，归纳起来有三十二种形相的智慧，归纳起来就是十六刹那。一切智刹那，一切智就是基智，前面表示基智的一些实有的刹那，这个是归纳。这个前面已经讲完了，现在不再讲了。

下面是第二个科判，宣说三品圆满之结尾，就是说第一品、第二品、第三品圆满了，作一个总摄。

己二、宣说三品圆满之结尾：

如是此及此，又此三段文，

当知即显示，此三品圆满。

如是此及此、又此，三个此，分别表示的是遍智，第一个此表示遍智，和遍智有关的经文；还有第二个此是道智，和表示道智的经文和颂词，论典的颂词；第三个又此的此字就是讲基智，刚刚讲的这个就是基智。

如是此及此，又此三段文，像这样三段文字，当知即显示，应该知道在般若经当中显示的是三种智慧，此三品圆满，显示的时候，宣讲的时候，显示完之后就表示这三品圆满了。

所以我们既可以说三段文是在这里面，前面一、二、三品嘛，这些都是显示的三种智慧，这个讲完之后三品就圆满了。或者说就是在经典当中有三段经文分别显示的是遍智、道智和基智，这个是一种观点，狮子贤论师的。

大恩上师讲？，是依靠二万颂解释，讲的时候是次第颠倒的，就是第一个此字是讲基智，第二个是讲道智，第三个讲的是遍智，这个都可以，其实顺序怎么讲都可以。如果先讲遍智，再讲道智，再讲基智，可以从目标，讲遍智就是我们的目标，然后讲道智是如何修持，讲基智是远离歧途。



因为所谓的歧途主要是以小乘的远基智作为歧途，但是如果小乘是歧途的话，别的更不用说了，凡夫的分别念，外道的分别念更不用说了。

所以远离这个歧途，必须要圆满的抉择二无我，这个才不是歧途，所以说讲基智，我们现在学的基智是圆满的讲二无我的，但是如果你只是讲人无我，他就属于歧途，什么歧途呢？获得遍智的歧途，它是远基智嘛。所以你只是抉择人无我没办法证悟佛果的，所以把他当成远离歧途来讲。

如果先讲基智，再讲道智，再讲遍智也可以，先讲基智说明他是从基道果讲的，首先是讲基，一切空性，必须首先要了解一切万法空性的，这个是基。然后再讲道智，就是在这个基础上现证了二无我之后，然后再经过菩萨的见道和修道，最后再讲果，如果菩萨的见修圆满了，自然而然获得遍智，所以说三种讲法都是可以的。

这以上三品就圆满了，我们《现观庄严论》以上就讲完了一、二、三品。

今天就讲到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 27 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》里面对于般若般罗蜜多的隐藏的殊胜含义，通过八品进行抉择，前面学了三品，是七事当中的遍智、道智、基智。

第四品 正等加行

三种智学完之后，开始学四加行，如果把三智和四加行、法身分成三块的话，第一大部分三智的内容已经学完了，现在是第二大部分——四加行。就是四种修行的方法，因为般若般罗蜜多是成佛的方法，所以四加行肯定也是修行成佛的法，这么多成佛的法当中，主要是学习般若般罗蜜多。或者说对于前面的三智如何修行，在四加行当中会宣讲。三智可以作为一种所知，或者发愿获得的一种状态或境界，那么如何获得三智呢？如何证悟这种三智呢，必须要通过闻思之后的修行趋入。这个趋入的法就叫做四加行。四种加行有正等加行、次第加行、顶加行、刹那加行等等四种修行方法。这四种修行方法有时候从资粮道开始至十地末尾，依止如何修行的方式讲的特别清楚。今天学第一个正等加行，就是在八品当中的第四品。

正等加行相当于对于三智所含摄的所有内容，都来进行修行。也就说三智含摄的一七十三项，对于一百七十三项，内心当中一项一项的去



修，都要修到量，都要生起证悟现观。这样的每一项都修行，就叫做正等加行。对于下面所讲到的，有关基智、道智、遍智三者所含摄的，每一个下面都有若干分类，所以在基智下面所讲的修法，菩萨都要一个一个的修，比如先修无常，再修不净等次第的修。以前大概的了知，把这样一种修法当成一个学习的对境，闻思的对境，但现在开始要修了，每一个比如说无常，对于无常要进行观修，在心中生起无常的证悟，从最粗大的法到一切很细微的法之间，每一个法的无常都要去了知，这个就开始实际操作了。然后再修持苦、无我等等，这些法一个一个去观修，这些就称之为正等加行。

华智仁波切在修行的总义当中也提到了，正等加行就相当于学字母一样。学文字之前首先要将单个单个的字母，就象学拼音一样，把每个字母掌握熟悉，后面就可以把它串起来，几个拼音拼成一个字，就可以一下把它读出来。其实一个当中它包含了很多很多的法，所以在这里面，正等加行对于每一个修法都要认真的去修，就好象我们对于组成所有文字的每一个字母或者发音的每个拼音 aoe 等等，一个一个去读去掌握，然后把它读的特别纯熟，记得很清晰，要生起这样的证悟，这个方面称之为正等加行。四加行当中它也次第次第的引导我们，怎么样去修法，通过这样一种很殊胜的修法，获得或者生起这样一种三智，这里面就讲的特别的清楚了。所以首先学正等加行。

己一（宣说圆满摄修相之现观……正等加行）分二：一、摄所修三智之相；二、宣说实修加行之现观。

首先对于我们要修的这样一种三智之相，就说通过加行来修三智，所以三智是所修的相，首先讲这个。然后实修加行的一些现观。

庚一（摄所修三智之相）分二：一、略说所修相之本体；二、广说彼等各自事相。

第一个略说所修相的本体，就是对于所修相首先讲一下，然后广说彼等各自事相。就是具体的所修的三种智慧，比如说基智下面包含多少法，道智下面包含多少法，遍智下面包含多少法，象这样对于它们的事相，就是具体的事物叫事相。对于各自的事相一个一个去安立宣讲。

一切智差别，行相为能相，
由三种智故，许行相为三。



一切就是讲前面所讲的这个基。基的四谛实相叫做一切，就是基上面所含摄的四谛。因为不管是苦集还是灭道，都可以从基上如是的安立。首先如实的了知，然后对于四谛的法开始修行现证，然后再开始通过现见之后，见道之后还要去修。所以最后其实都是缘四谛的法不断去修，修到圆满就可以获得殊胜的果位。所以我们说四谛它有二个，一个是轮回的因果，苦和集；有二个是获得解脱的因果，道和灭。所以说灭谛到了圆满，就是成佛。真正的灭谛就是成就佛果。所以还是缘四谛的法该修的修，该建的建，首先是见道之前的修，然后见道就是见到了四谛的本性。见到了就圆满吗？没有。见了之后还要不断的去缘所见的四谛的相，不断的去串习，这个叫修道。修道圆满之后就可以获得一种佛果。所以这个叫做一切。那么对于四谛实相的所有智慧，这个叫一切智，所有智慧的差别形相为能相，这个就承许为行相，也叫做能相。

行相就是心前所现前的相。比如对于外境，对于四谛，对于四谛当中的无常。无常在外面本身就是变化的，这个变化的相在你的心中完全如实的了知了，在你的心中生起了万法都是无常的，不管是粗无常，细无常。在心中生起来的行相，心识面前生起来对于外境的了知，这个叫做行相，这个行相也叫做能相。这个称之为行相的能相，或者行相的法相。这个主要是对于一切智的智的差别的了知。了知了基四谛行相的所有智慧的差别，这个叫做行相，也称之为能相。对于三智都了知，它主要是心里面对于外境的一种相现前，其实就是了知的一种本体，所以说这个行相就心前所现，或现前的一种相这个叫行相。这个行相就叫做能相。

由三种智故，许行相为三。因为前三品当中讲到了三种智，由于基四谛的不同的了悟，他分了基智、道智和遍智，因为有三种智慧的缘故，许行相为三。在种智是所了知的，行相就在心中生起来的，象这样的话就叫做能相。当然象这样的话，如果有能相就有所相了。所以能相就是心中生起来的了知，所相就是它的对境，从这个方面可以如是的安立。或者说这个法相所安立的法本身，它就叫做所相了，也叫做这里面讲的三种智故，三种智是所了知的，或者要现前的。

在心中如实的现前了三种智慧，所以这个叫做有三种智故许行相为三。比如你的对境有三种，那么你如实的了知对境，你的心中就生起了三种了



知的智慧。或者对于所了知的对境如实生起的三种智慧。所以对境有三种，行相有三种，如果对境有十种，行相有十种，这个叫如实了知。如果行相是三种，你没有了知，这二者之间就没有一个如实的安立的行相了。这个叫颠倒或者无知，但是这个如实了知这个叫行相。如果对境有三种，那么你如实的生起了三种了知，就叫生起了三种行相。所以说叫许行相为三。这个就叫做略说所修相之本体。

辛二（广说彼等各自事相）

通过三种智开安立的时候，基智安立了二十七种，道智安立了三十六种，遍智一百一十种，总共有一百七十三项。修法正等加行它就分了这么多，对于一百七十三相一一的一定要生起，要观修。当然对于观修的法，有些到了一定阶段该现证的现证，该圆满的圆满，但有些虽然修但是还没有达到圆满的程度，但是提前要做这些观修的。对于一百七十三相一个一个都要去熟悉观修，最后要把所有的这一百七十三相都要次第次第的串起来，这方面来讲，首先是从正等加行的每一个它是怎么样去修持，在胜义谛当中了知，正等加行的一百七十三项都是离戏论的，因为应成派的空性一切万法的究竟离戏的相，在般若经的显义当中已经讲了，一切万法都是空性的，没什么差别。它的隐义比如说这里面一百七十三项，比如在般若当中并没有标一二三四五六七八，标到一百七十三，这个没有这样标过。但是现观庄严论当中就把这个完全开显出来了。所以在名言谛当中，在世俗谛当中，都要对这个一百七十三项都要非常清楚的了知，非常清楚的去观修，然后很明确的去生起来或者现证。

所以世俗谛当中一百七十三项一个一个都要观修生起境界，在修的同时也知道它的本性就是离戏的空性，所以就以这样一种世俗和胜义二个方面，双运的方式来进行观修。因为只有这样修才能够达标，这样修才能够二者缺一不可，你只观空，没有一个真正世俗谛当中的所修的法，也没有办法达到圆满；你只修外面的法没有空性摄持，也没办法达到圆满，所以就只有了知这些所修法，不管再怎么修，再怎么生起觉受，其实它的本性也是空性的。从这个方面来讲，世俗谛和胜义谛二者不离，或者说就在世俗当中如理如是的观，观的同时也是知道一切都是无所执着的。

分三：一、广说基智之行相；二、广说道智之行相；三、广说遍



智之行相。

这些都是属于所修的。

那么这些都是属于所修的啊这里面讲的这些都是所修的，那么就是说是这个能修和所修呢二者之间它也是如是去对应的是这样，那么第一个呢广说基智之行相，

辛二（广说彼等各自事相）分三：一、广说基智之行相；二、广说道智之行相；三、广说遍智之行相。

壬一、广说基智之行相：

**始从无边相，及至无动相，
三谛各有四，道中说十五。**

那么就说是始中无边相开始就是基智呢第一个相呢第一个就是基智当中的这个就是说是这个二十七相，啊基智呢二十七相呢第一个是从无边相开始的，啊这个无边就是无常的意思，那么就从这个无边相无常相开始，及至无动相，啊到道谛的最后一个就是说不退转或者无动之相像这样的话就是说这个从这个无边相开始然后呢到这个无动相结束，三谛各有四，那么就是说是这个三谛啊就是除了道谛之外的三个谛就是说是这个苦谛、集谛和灭谛，那么每一个呢有四种相，啊每一个有四种行相是这样所以说有十二，道谛呢特殊，那就分了十五种，所以说总共呢就有它道谛呢它自己一个道谛里面分了十五种，所以说呢总共加起来就有二十七相，这个就是属于基智的一种这个二十七相啊。

那么当然这里面也有一些呢和声闻共同的，也有一些和缘觉共同的，但主要是菩萨的一种这个修法，主要是菩萨的修法，菩萨的修法当中呢也含摄了声闻部分也含摄一些缘觉的部分，在含摄这些声闻缘觉的行相是基础上也有菩萨的不共的部分，啊它是有菩萨不共的行相的，所以说在讲这些的时候呢其实这里面含摄了声闻缘觉它主要是讲菩萨的一种基智，但是呢声闻缘觉的基智也含摄在里面了，那么就是说是这个首先我们看呢就因为就是他讲了三谛各有四嘛，三谛各有四呢就首先是苦谛，苦谛当中呢有四个行相，苦谛的实相呢有四个行相，那么有哪四个行相呢，就是1.了达无有无常与非无常之戏论的这个行相。那么这个就是说是这个边啊，就是说无边相这个边字呢就是讲这个常的意思，无边就是无常，所以说无边



相就是指是无常相，所以说在这个苦谛下面呢就是四个行相呢无常苦空无我，但是呢就是说是在这个了达这个苦谛的实相的时候呢，当然如果是这个声闻呢，他首先是通达的是无常相，但是呢如果是菩萨呢，他除了这个无常之外呢，就是说是这个就是说超离无常是这样的，所以不管是无常也好非无常也好其实呢这里面都已经这个完全超越了，没有这个无常和非无常的戏论的行相，就完全通达了这个苦谛它的一种无常的相。

然后第二个呢是要了达啊不生苦和非苦戏论的行相，那么因为这个苦谛当中第二个呢它是属于这个就是说是这个无常苦嘛，就是属于苦，那么就是说是这个世间人颠倒他就是说认为是乐的，但是呢声闻他说哦这个是苦，然后呢就是说是这个菩萨呢他又讲非苦，但是在讲非苦的时候不是又说返回到了这个颠倒戏论当中去了是这样的，这个非苦呢就是说是在这个声闻了知的基础上，进一步了知所谓的苦其实呢在究竟实相当中也是不存在的，所以这个必须要生起来这个是要修的，比如说这样一种没有常也没有无常像这样的话就是说他也要修，他是基于无常的基础上去修持啊就是说常和无常其实都是不存在的，然后就是说是这个苦和非苦呢啊不生，它其实来讲的话，胜义当中它也是一个不生的自性啊就胜义当中没有苦也没有非苦，这个在空性当中没有苦和非苦的差别。

第三个呢是了达远离空和非空戏论之行相，就是说是这样一种空和非空呢就是没有我所，那么在这个就是说是在一般的讲法的时候呢苦谛下面就是这个空呢就是没有我所法，没有我所法呢就是说是在这个空和非空的戏论其实都是不存在的是这样的，我所空和这样我所空本身来讲它也是不存在的，这样的话就是说了知这个空和非空的这个戏论，也就是说不管是空也好非空也好，针对这样一种基智的本性啊，基智因为它从菩萨的侧面来讲呢它就是离戏的，一切法无我嘛都是离戏的，所以说就是说不管的空也好，非空也好，它完全都要就是说是在这个了达，都要生起都要了达这样一种空非空戏论，就远离空和非空的戏论。

那么第四个呢，是了达不被证悟我和无我戏论所害，那么它就是说是这个无我那么就是说是在这个我和无我其实都是没有的，我也没有然后呢无我也是没有的，那么就众生呢就执著我存在，那么声闻呢就安住在这个无我的一种状态当中，但是呢这个菩萨呢就是所谓的我也好，无我也好其实



呢都是不存在的，有我呢才会有无我，那么如果没有我呢也不会有无我，那么这个是最究竟的观察的方式，所以说呢不单单是理论上去了解了，而且内心当中要生起这样一种证悟，生起这样的现观生起这样的行相是这样的，所以没有这样一种戏论所害，这个就是针对于这个苦谛啊针对苦谛呢就已经就是说是这个了达了。

然后下面呢是针对集谛，集谛的实相也有四种啊，那么就针对集谛来讲有四种，因为集谛呢是因集生缘，所以说在这个解释的时候呢也是啊针对集的因相啊集相啊生相和缘相，像这样的话一个一个来去了知它的一种究竟的实相，那么了达没有因和非因之戏论，这个应该是看应该是处，啊这里面写的是外就是说是这个讲记当中好像无有因非因之戏论外，看意思应该是这个处的意思啊，戏论处，这样的话因和非因的戏论之处，那么就没有这样一种这个它的因就是说产生苦的，比如说业和烦恼啊因啊非因的这个戏论之处这个是没有，啊就完全没有的是这样的。然后呢是了达没有集和非集的戏论如虚空的行相，胜义当中呢就所谓的集和非集啊这个招感这个痛苦的这些集和非集呢它的戏论犹如虚空一样，就胜义当中如虚空一样其实也是不存在的，所以这个就彻底地让这个就菩萨观修的时候就所有的有关轮回的因不管是无明还是说业还有烦恼这些呢就是说世俗谛当中它可能如实地产生轮回的因痛苦的因，但是在本性当中呢它都是没有的，啊就是说是这个集也好非集也好这个都是如虚空一样完全是不存在的。了达生非生戏论不可言说。

那么就集谛的第三个呢就是说是这个生，因集生缘的生嘛，不管是生也好还是非生也好，这个戏论呢是不可言说是这样，它没有伺察的缘故呢所以没有可以言说的行相有伺察呢可以言说，没有伺察就不可以言说是这样的。

那么就是说是这个第四个呢是了达没有缘和非缘戏论之名，这个名呢有些注释当中讲叫名蕴，啊就是说受想行识四名蕴，这个就是说这个名蕴的这个名呢也是不存在的，因为这个名蕴呢就是指心识法，这个心识法呢就是受想行识它没有一个实体，所以说以名来表示，名称呢我们知道它只有一个名字但是呢它没有本体的，所以说就是说这个受想行识呢它其实不是色法，所以说只有用名称来表示，比如说我们就找不到，你从它的颜色



是什么，形状是什么，找不到，心识呢就是说它是没有一个像色法一样可以去标注的，所以说呢它叫名蕴，但是呢就是这个也没有，远离这个四名蕴的缘故呢，啊就是说无有缘非缘戏论之名，从这个侧面来了解的，或者说连名称也不存在，究竟来讲的话就是说连缘非缘的一种名称也是存在的。

那么然后呢第三类就四个法呢就是灭谛所摄的一种这个灭谛的实相呢有四种，首先呢就是了达没有灭非灭戏论，就是这个没有来去的一种行相啊，就是说是这个它是这个灭寂妙离，啊灭寂妙离，就是说这个灭谛的实相呢它们也没有来去，就是说这些来去也不存在，灭啊非灭啊这个也是没有的。

然后呢就是说了达第二个呢是了达不被寂和非寂戏论所夺它不被这样一种这个分别念所夺，就它安住在这样一种实相当中呢，这个所取分别念所夺啊这个是没有的，比如说呢我认为有一个寂灭，有了一个寂灭呢这个寂灭好像就是一个所取分别，但是安住在没有寂和非寂的一种实相当中，那就没有被所取的分别念所夺，就是我的自性我的心呢我就了达万法的本体了，没有被这些所转依所夺去，就没有被这样的分别念占据的意思，就完全了达它的实相，所以说叫这个啊不被寂和非寂的戏论所夺的意思。

然后呢了达没有妙非妙之戏论、无尽的这个行相，那么就是说是这个妙和非妙这个呢戏论也是没有的，当然我们在暂时理解的时候，哦这个灭谛当中有一个这个妙的一种行相，灭尽妙离嘛，这个有妙的行相就非常的一种这个善妙是这样的，那么但是其实在实相当中呢我们如果去执著说哦灭谛当中这个妙的行相是存在的话那么其实也是一种行相，啊也是一种执著，但是呢它没有这样一种妙和非妙的一种戏论，它远离了这样一种这个染污，也远离了这种戏论他就是属于了这样一种这个没有穷尽，没有穷尽的意思来讲呢其实来讲呢有些时候说没有穷尽似乎是指它好像似乎是存在的，但是就是好像在讲无尽的时候就好像和这个讲无灭是一个意思是一样的，有的时候无灭是不是它的本体存在呢，其实也不是，它只不过我们有很多有执著的啊就是说是这个针对于这个生有个灭，那么我们说无灭是不是就说它是存在的呢，有些时候是从名言谛角度来讲哦这个不灭就是说它的显现不灭，但其实来讲的话这个不灭呢和无生是一个意思，它只不过从不同侧面来表示它的空性而已是这样的，灭它就是说灭也是不存在的，叫



做无灭，说尽呢它也是没有的，没有什么所尽。

大概从这个意思来讲。有些时候呢从名言谛的侧面就是说有些时候讲实相的时候呢是这个胜义和名言它就是综合起来讲，综合起来讲的时候哦名言谛当中有一个无尽，它比如说它的一种功德无尽啊等等等等，但有些时候呢所谓的无尽就没有所谓的尽，尽是没有的，名言当中有一个尽，消尽啊等等，但是呢其实在实相当中没有所谓的尽的这个自性。

然后呢就是说是这个第四个呢是这个，没有离和非离，啊灭尽妙离，没有离和非离，胜义当中也是无生的，就没有说离开一切的这样一种这个就是说这样一种障诘啊，或者说这些很大的一些灾祸啊这个是没有，没有所谓的离和非离的，所以说对于灭谛本身的这样状态讲的时候呢我们就对于灭谛，因为灭谛佛陀讲完之后呢，我们就会在脑海当中出现一个浮现一个灭谛的行相，我们就出现一个灭谛的概念，然后有可能我们就拿灭谛哦灭谛是佛陀讲的一个好东西，然后我们的分别心开始缘它，开始执著它，就活生生地硬生生地就把这个灭谛整成了实有是这样的，就变成了我们自己可以缘取的东西了，但是这个是不是呢，我们分别心去执著这个灭谛认为它有的时候，这个是不是灭谛本身呢，这个不是灭谛本身也不是佛陀讲灭谛的目的，所以说我们必须还原，我们要了解佛陀讲这个到底是什么回事儿，它是暂时来讲，我们说在名言谛当中暂时来讲，随顺我们的分别念，因为我们现在有一些这个非灭就是我们在轮回当中呢它不是安住在灭谛嘛，所以说如果我们安住在这样苦谛的自性没有安住灭谛我们就会苦，针对这个苦谛说哦这个苦谛灭了，这个叫灭谛。

其实来讲呢这个所谓的灭谛就是苦不存在，就是苦不存在，没有一个又重新安立了一个啊新的法，就是说更清净的法叫灭谛，这个是可以被执著的这个没有，它只是说苦谛消失了，就像我们说是啊解脱唯迷尽嘛，就是这个意思是差不多的，所以所谓的解脱就是迷惑消尽，没有什么一个单独的一个实体法叫解脱，所以灭谛也是一样，没有一个实体的法叫灭谛，但是我们容易我们不了解它的本义的话就容易产生一个新的戏论，就把这个灭谛当成一个我们可以执著的堂而皇之可以执著的正大光明可以执著的因为这个是好的，因为这个是解脱，所以我们可以去执著它，啊像这样的话就是说是有些时候呢众生会自我安慰，觉得总要找到一个东西可以执著的，



就是说苦谛不能执著了，集谛不能执著了，但是好东西可以执著，道和灭可以执著，但这个也不能执著的意思是这样，所以要远离对它的一种错误的认知，灭谛本身不是实有的，所以你不能把它执为实有，佛陀讲灭谛不是让我们执实的，所以你不能够违背佛陀的一种讲这个灭谛的意愿，啊佛陀讲这个灭谛的初衷，然后你去把它视为实有这个就误解了佛意，不能够误解佛意是这样的。为什么有些时候说如是地了悟实相如实地了悟空性是佛欢喜之道，为什么是佛欢喜之道，你了悟了这个空性的本义啊它的的确确是佛陀讲这个佛陀在讲这个的时候就是这个意思，然后你也如是的通达了，哎佛陀很欢喜，欢喜的意思就是说你通过这样如实地了知，你就真实的了知了万法的本体，然后就可以很快从轮回当中获得解脱，就可以帮助众生解脱了，啊这个意思。

然后呢下面就是讲这样一种这个就是说是这个道位啊就道谛，道谛来讲道中说十五啊，下面来讲的话有十五类法，前面讲了十二类，下面还有十五类是这样的，那么这个是从基智里面分出来的一种这个道谛，下面还要从这个道智分出来的四谛啊，所以下面呢我们就是说看它的总科判，总的科判是广说基智的行相，我们不管怎么样分析，我们都要时不时回来看一下科判，有的时候不看科判我们就跑了，不知道讲什么，这个道谛是不是道谛智慧本身道智呢？

不知道讲什么，这个道谛是不是道谛智慧等的道智呢？那个不确定，基智下面有对四谛的了知，道智对四谛的了知。所以这里面来讲的话，如是地去通达。这个是属于基智下面的。

在道位当中，烦恼障的对治，它也分了对于烦恼障和对于所知障进行了了悟。然后首先对烦恼障的对治，证悟人无我的道谛实相分了这个四种。

第一个了达无有道非道的戏论而无作者的行相，就是说这个里面有道如行出，道谛是道如行出，首先就是说对于这个道，可以趋向于涅槃的一种方法，这个叫道。但是这里面来讲，没有道和非道的戏论，所谓的道、非道、戏论都是不存在的，而无作者，这个作者是什么意思？修道者，我在走路，我在修道，所以这里面就觉得有一个作者的行相，但是这没有，没有作者，没有一个修道者可以去得到的，除了这个道没有，那么就是说这个修道的人怎么可以有呢？所以这里面讲的话，就是说它因为主要是从



人无我，它是一个烦恼障对治，烦恼障是人我，以人我为基础生起的障碍，叫烦恼障。所以你要对治所治障，当然你就必须要证悟这个人我空，证悟人我空，它这个所有都是和人我有关的，所以为什么这讲无作者呢？对不对？无作者这个是作者修道者，就是人我有关的，所以和人我有关的这个就叫作而无作者。

第二个了达无有如非如，这个如就是真如、真理的意思，道里面就是所修的道一定是这个契合于真如的。这里面没有如和非如的戏论而无知者，那么这为什么叫知者呢？知者就是说，了悟真如的人，谁的了悟真如的，这个真如是谁了知的呢？我了知的。但是这里面没有，没有就是说知者，就是知真如的这个是没有的。

了达无有行非行之戏论而无迁变的行相，那么这个行就是说正在进行之中，正在从这个颠倒趋向于非颠倒，所以这个叫行。那么这个叫作迁变，这个迁变从颠倒到非颠倒之间，这个我，就是说对于这个有情来讲，对于这个修道者来讲，以前我是颠倒的，相续是颠倒，安立颠倒，是颠倒者，但是我修道之后，我通过道谛我可以趋向于非颠倒，我相续就是非颠倒，这个有一个迁变，没有迁变。这个没有从颠倒到非颠倒之间的迁变。所以这个里面也是叫作无迁变的行相。

第四个就是说是了达无有出非出之戏论，就是说是这个从烦恼当中出离，从这个烦恼、从这样无明当中出离。这个叫调伏者，那为什么称为调伏者呢？因为你就是说出离了，就说明一可伏了，你调伏了烦恼才能出离，你自己如果还在烦恼当中，就没有出离，既然已经出离了，就说明你是调伏者，你调伏烦恼成功了。那有没有调伏者呢？调伏者没有，所以在这个作者、知者、迁变者和调伏者这四者都是从人我，就是从人我的侧面来讲的，没有人我。它无有人我主要是针对这个道谛下面的，就是修道的人、了知真如的人、迁变的人、调伏的人，这里面都是不存在的，没有人我。

下面就是属于所知障的对治。所知障的对治，因为所知障的因是法我执，因为法我执就是执著法实有，然后产生了所知障。所以这个法我执是这个因，所知障是果，所以如果要断所知障，必须要断法执，断法执的一种正对治那就是法空，或者叫法无我，叫法空。这个我就是实有的意思，法无我就是知道这个法没有实有，就知道无有实有是法空，这个讲的是法



空。所以就是说这个法空，法无我，要证悟这个，这个又分了两类。一个就是属于这个后得，还有就是讲这个入定。

这里面就讲的话，后得是有漏的道谛的实相，那么这里面就是分了五种，五种的话就了达无本体无梦之法相的行相，这里面就用如梦、如回响、如眼华、如阳焰、如幻，通过这个五种比喻，了达后得位一切都是现而无自性。后得位就是有显现，但是它没有这个实有的本性，这个叫作后得位。所以所比喻都是了达无本体如梦，它就是说这个其实梦境当中我们也知道，虽然显现，但是它根本没有一个本体，没有本体可得，所以就是说我们了知了后得位虽然显现，就是说后得位它在，比如说在这个，圣者不用说了，圣者他就是肯定是这个出定之后自然而然安住一切万法都是如梦如幻的，都是现而无自性的，无实有的。

即便没有到这个圣者位，如果是在加行道，或者在凡夫位修行人，他如果在上座的时候，修空性，上座的时候，他修一切万法空性，修得很得力，修得有感觉，然后在起坐之后，我们叫这个后得。那么在这个起坐之后，然后就是说，他就知道，如果他带着这个修空性的一种觉受出来了，出来之后，这个觉受还没有散之前（散了就不好说了），他一看这些东西的时候，他自然而然这些东西都是没有实有的，就像梦境一样，虽然显现，但是没有真实。

这些修法在凡夫位的时候，其实也是有这样一种感觉的。比如说你在上座的时候，打坐的时候，你观想一切都是空，安住在空性这样一种感觉当中，然后在起定之后，下座之后，然后就是一切虽然显现，看到，听到声音，其实这一切的一切都是一个没有真实，当然在这个圣者位，他入定已经现见了，他已经真实地现见了一种万法的实相，那么在这个后得的时候，他就自然安住在，所以了达这个没有本体一切所见的所有的法，没有本体犹如梦境就法相的一种行相。

了达无生如回响，就是说回响是这个空谷回响，空谷回响虽然就是在显现这个声音，但是在真正来讲，找不到一个它的本性，所以说它也是无生的，它没有，到底从哪里生的呢？其实没有一个真实的生处，因为它是和合而产生的，说它是从这个人出来的吗？这个也不是这样的，因为就是说如果只有这样人是作者的话，那不管哪个地方都应该有这样一种回响，



但是真正找的时候，它因为是各种各样的一种因缘，拥有这样一种人海一样，哪怕还有这些它这个环境，这些方面因缘和合之后就出来，所以没有一个实有的生处，这样一种回响没有一个实有的生处。

了达不灭如眼华之法相，前面我们也讲了这个不灭、无净，前面我们对照讲了，所谓不灭，它并不是说这个真实存在叫作不灭，就是说所谓的这个灭的本性，它也是没有的。所以这样一种眼华是所看到的，以前在我们眼识面前所看到的虚妄的相。当然眼根有毛病的时候，看到各式各样一种，有些时候，眼睛被打击的时候，看到眼冒金星；有的时候就会看到这个，有的时候就看到别的东西，蚊虫飞来飞去，所以就是头晕眼花，有的时候看到眼前就说是浮现很多很多东西，这些其实都叫眼华。它的本性就是一个无灭的自性，其实也是空性的意思。也就是说，它这个无灭一种虚妄的一种自性，它虽然说是无灭，和显现上是存在，其实显现它也是本体是空的，所以也是了达它没有实有的意思。

了达重新寂灭如阳焰，这个重新寂灭，有些地方说是本性寂灭阳焰，重新寂灭其实来讲，有时候从，重新寂灭看它的意思，字面上的意思就是说，好像就是说通过这样一种方便，它就寂灭了，重新寂灭好像有这个意思。但其实它的本性来讲，它本来就是寂灭的，本来它的本性是寂灭的，但是后面你去观察的时候，没有找到，它好像是重新寂灭一样，比如说，这个阳焰，我们看阳焰，我们看到就是说大概一公里之外就有河流在流淌，清净的河水在流淌，我们就认为这个是河水，但是这个河水，当你正在觉得它有的时候，它其实它本性是寂灭的，这个河不存在的，这个水一点都没有，这是一个错觉。然后你去找的时候就没有，就觉得水怎么没有呢？看起来好像是一个重新寂灭的意思，但其实它本性来讲的话，它本来就是一个不存在的，它本性是寂灭的，所以这里面的所谓的重新寂灭和本来寂灭，其实意义是一个意思，本来就是不存在的意思。

了达自性涅槃如幻，那么就是说这个自性是一个涅槃的，像这样自性涅槃就是一个如幻，所以这个自性涅槃和重新寂灭如果二者对照起来的时候，就可以理解了。一个是自性涅槃，本来就是涅槃的，一个是重新寂灭，就相当于离垢一样，就说是这个，前面我们讲，你去寻找的时候，找不到了，像这样的话就好像以前有的东西，现在没有了。好像是一个新的灭，



其实它是本来就灭的，但是就从它的一种现象上来讲，好像有一个真正灭，以前有，现在灭，叫重新灭，所以我们如果把重新寂灭和自性涅槃二者把它作为一对，放在一起来看，就比较容易理解，什么叫重新寂灭的意思，重新寂灭和自性涅槃一看的时候就知道了，一个是自性涅槃，一个就是新灭，一个叫作新灭，新灭就是比如说烦恼障、所知障灭了，登地的时候，以前没有灭，现在灭了，叫作新灭，但其实这个所谓的烦恼障、所知障，它的这个灭是自性灭的，它本性来讲，也是不存在的，但是这个他已经通达了。这个是从他的一种后得来讲的，那么从他的一种入定位，证悟法无我的入定智慧有漏道谛就从六个方面来讲。

首先是了达染污分别之对治——无染污的行相。这个是有相合于什么呢？在有些注释当中，有点相合于缘觉他的证悟来讲的，因为缘觉他可以说是能够了悟部分的法空，比如说外面的所取，色法的所取，他可以了知，所以这里面在麦彭仁波切的注释当中，它结合了和缘觉，结合了缘觉这个相似的一种讲法来讲，前面就是在讲这个法无我之前，它的讲法有的就是说，相应于类似于声闻的讲法，这里面含摄了声闻，也含摄了缘觉的一部分，也含摄了菩萨。

但是这个第二个讲法，因为声闻他没有证悟这个所取空，所以他没有法无我，他也没有证悟这个法无我，但缘觉他有一部分证悟，他对外境这一部分法我，他是可以了知是空性的，所以有些讲法当中，这所谓的这个是有相合于靠近缘觉来讲，当然我们就是说，靠近缘觉，是因为他有这部分，但菩萨他就是全方位都有了，不单单是所取，能取也有了，但是我们可以说，因为所取没有的缘故，能取也有，按理说，按照这个《定解宝灯论》等的一些辩论方法，按理说，如果你知道了所取不存在，你类推就知道能取不存在了。但是他就没有，他就没有这个能力，他就推不了，所以他证悟了所取空之后，他没有办法再类推能取空，但是菩萨他就可以，菩萨的智慧就可以，菩萨就是知道所取空，他就知道能取空，所以这里面也通过这样一种讲所取不灭的自性，也可以去知道菩萨其实不单单是证悟了所取空，能取空也证悟了。

所以这个入定是不是只是了知外境呢？这个是针对缘觉的讲法，那他是了知了外境是空性的，但如果针对菩萨来讲，不单单是外境，然后就是



心识他也是证悟了，能取他也证悟了。所以了达这个染污分别和了达清净分别这个一对，这个一对是说了达染污分别是外境，针对缘觉的讲法来讲，就知道外面的色法染污的分别的对治，就无染污，其实来讲，这个就是说染污是不存在的。

然后就是说外境清净的这个，如果认为是清净的外境，清净的这个色法他也是没有的，他也是证悟了，所以没有清净的相，对菩萨来讲，既没有染污的相，也没有清净的相。缘觉也是，他外面的色法粗大的和细微的都已经证悟空性，所以他一证悟空性之后，色法的染污，色法的清净对他来讲，也是没有的，所以这个可以说是缘觉他在入定的时候，他可以证悟这一分。所以了达染污、了达清净是外境的染污，外境的清净这两类，无清净和无染污都了知了。

了达染污分别，这个就是心，了达染污的这个分别的心是这样的。虽然就是说24也是染污，但是22这个染污是外境，24这个染污是属于这个内心的分别习气，是从习气方面来进行讲的。

了达戏论相之分别的对治——无戏论之相，

所谓的戒禁取，按照戒禁取本意来讲就是外道的颠倒的戒律。外道颠倒的戒律叫做戒禁取相，见取和戒禁取，见取就是颠倒的见解，戒禁取就是颠倒的行为，这个叫戒禁取。就说是和我、和我执相关联的所谓的戒律、所谓的修行方法，这个叫戒禁取。因为它和我执有关联，所以说它不是本体无别，它是有别，它是有这样分别的，它执著我、或者它执著自己的戒律很殊胜。这个就是一种错误颠倒的行为。依靠这个戒禁取，也间接包括了小乘的有执著的修行方法。因为小乘认为无我、它认为有轮回和涅槃的分别、它认为有一个涅槃可得等等，这些其实也是属于一种有别的。所以说“无有戒禁取”，没有外道的戒禁取，也没有小乘的这些修行，所以说没有什么执著，就了知本体无别了。从这个方面来安立的。

然后第三类就是属于道谛的差别法中道、如、行、出的行，这里面注释当中“证悟道谛的法别法”，这个“法”字也许是个错字，应该是“差别法”，按照前后的意思“差别法”可能合理一点，“证悟道谛的差别法行相”，就是道、如、行、初的行，这个行的智慧的了知本体无分别，也就是没有二我的自性。然后就说是这个立宗。



然后它的合理性是什么？“了知无不可量的行相。”它没有什么可量的，没有任何的可量的自性，没有我、没有可量的、或者说可以确定的、可以衡量的这样的本体。可以衡量是什么呢？人我、法我这些都是可以衡量的，但是它没有这个，没有这样一种所量的一种自性行相的缘故。

最后一个是出相，出相就没有分立宗和合理性，直接综合起来讲了，证悟道谛的差别法出相的智慧就是了知本体无贪的行相。出就是本体无贪，了知这个本体无贪就可以，这个它就没有单独分立宗和合理性，就综合起来讲了。

这个就是属于道谛，它的一种清净法的因，有了这些清净法的因，它就会有这样一种殊胜的果。

下面我们再讲的时候再讲染污法的果。染污法的果是属于苦谛，苦谛下面对应有五种。五种行相的特点是自法相与总法相。我们把这个了解了之后，就很容易理解下面的内容。前面的四种是自法相，第五种是总法相。

自法相就是说苦谛自己不共的，比如说苦谛就是无常、苦、空、无我，这个是苦谛的别别的相，自法相就是别别的相，四个不同的相。然后整个苦谛还有个总的相，总的相就是无我，总的讲就是法空，都是离戏的自性，不管是你是无常也好、苦也好、空也好、无我也好，反正它是离戏的，这个是第五个总相。

这里面的自法相和总法相，自法相就是从苦谛下面别别的，就是无常、苦、空、无我每一个都不同，每一个的法相都不一样，这个是讲的自法相；总法相就是不管是哪一种，反正只要是苦谛它就离戏，从这个方面讲的。这样一分了之后下面就好讲了。

第一个或者是第十六个就讲到“证悟苦谛的差别法无常的智慧——了达无常的行相”。这个就是前面讲的苦谛的第一个就是无常。苦谛的第二个差别法是苦。无常、苦、空、无我的苦。这个就是了达苦谛的行相。然后是证悟苦谛的差别法是空，这个空就是没有我所，这个就是了知空的行相。然后证悟苦谛的差别法无我智慧——了知无我的行相。这个就是自法相，每一个各自的法相。

下面来讲第五个是属于苦谛的总法相。总法相的自性没有戏论相，不



管你是我常，它也是无戏论的；你是苦，它也是无戏论的；然后无我所也是无戏论的；无我也无戏论的。所以说这个无戏论就是四个别相的总的法相。反正总的相就是离戏，但是离戏当中，如果你要讲一个总离戏，讲总离戏对有些人来讲呢，它还有差别相呢？再讲所谓的差别的相就是它的自法相，一个是无常的，了知无常的智慧、了知无常的这样一种行相等等。这个就是自法相和总法相可以这样理解。

下面是灭谛，灭谛是从本体的角度来讲的。灭谛的行相是从本体的侧面来讲的。它的关键的词就是本体，前些有些是从它的断智、从它的立宗、合理性、从它的自法相和总法相等，这里面是从它的本体讲。它的本性是寂灭的，灭谛的本性是寂灭的。这里是从它的本体寂灭方面讲了十六种。从十六种来讲，其实就是讲了十六空。在《般若经》里面讲了十六空，通过十六空来讲灭谛自己的没有戏论的一种本体。

因为灭谛本身也有灭、寂、妙、离，首先是灭谛的差别法灭相的智慧包括三种 1、2、3 就是 21、22、23，分别是“了知证悟境空性的行相”、“了知证悟内空的行相”、“了知证悟内外空的行相”。这就是平时我们讲十六空中的外空、内空、内外空。

首先来讲什么是外空呢？外空就是这里讲的境空性，了知证悟境就是外境的空性，外空就是讲外面的色、声、香、味、触法，这个就是属于外法，这个就叫境、对境，了知对境，这样一种外面的六种法是空性的缘故，所以叫外空。色法也好、声音也好、香、味、触，还有就是意识的对境的法，像这样的话都是自性空的，正在显现的当下没有自性。所以这个叫外空。

然后就说是了知证悟内空，这个叫做内空的行相。内空是什么呢？内空其实就是讲内的六根，内六根当然我们就知道就是属于眼、耳、鼻、舌、身、意。内六根其实正在显现的时候也是空性的，这个叫内空。有的时候把内空放在前面，内空、外空。这个里面是把外空放在前面，外空和内空。

第三个是内外空。什么叫内外空呢？内外空就是十二处，十二处就是把内和外综合起来安立一个内外，这个叫内外法，内外法的空叫内外空。那么什么叫内外法呢？十二处就叫内外法。十二处我们就知道是眼处、乃至意处，还有外面的色处乃至于法处。如果单独讲的时候，就是六根和六境，眼根乃至于意根。但是以十二处来讲的时候名称就变了，眼根不能



叫眼根了，叫眼处；耳根叫耳处、意根叫意外，是这样的。外面的色、声、香、味、触、法，也叫色处、声处乃至法处。所以综合起来叫十二处。十二处也是空性的，这个叫内外空，专指十二处。当然讲内外空也有不同的讲法，在这里我们是十二处来讲的。这个十二处就叫做内外空。这个就是讲灭相。

然后是灭谛差别法寂相，因为它是灭、寂、妙、离嘛，寂相的智慧包括八种，就是24到32之间有八种。这里八种我们一个一个为看。

24、了知证悟境空空的行相。什么叫空空呢？这个空空就是说空本身也是空的，当我们了知到内空、外空、内外空，了知到一切万法空，如果我们认为这个空应该是存在的话，因为我们要缘空来断烦恼嘛，所以这个空应该存在。但这个空也是空的。空性本来也是空的，也没有什么安住的，所以这个叫空空。

25、了知大空的行相。空空过了之后就是大空。什么叫大呢？这个大的意思就是方向，方向叫大。东、南、西、北、十方，因为没有边际、周遍一切叫大。方向其实就是周遍一切的所以叫大，这个方向是空的，所以叫大空。

这个方向其实也是通过色法来安立的，我们心识缘色法来安立的。说这个是东、那个是西，我们按照一个色法来做参照，比如说这个是东海岸、那个是西海岸、这个是东半球、那个是西半球、南半球、北半球，它就是以某个参照点、某一个色法作为参照安立了东和西。但这个固定的吗？这个也不是固定的。第一个它是假立的，按照一个法来假立的；第二个所谓的东、西也不一定，有的时候我们说这个是东边，当我们到东边的时候，这个东边看待另外一个参照点它又是西边了，它这样互相看待的。有的时候来讲，所谓的东和西、上和下，这些方面来讲都是一个互相看待，它没有本体。所以所谓的方向也是假的。

有些时候我们会执著这个方向，好像觉得西方极乐世界就一定是在哪一个地方、是不是固定的？不变的？这个是不是就是西方？就开始思维了，如果地球转的时候，这个西方还是西方吗？如果到时候地球刚好转到不是西方的时候我往生了，那不是错了吗？怎么办呢？有的时候就会有很多很多想法。因为的确如果我们要认真的话，所谓的西方极乐世界到底在哪个



地方？有的时候我们就很执著，一定要找一个实实在在的西方，一点都不能错，把它对直了，我就按照这个过去我就可能往生极乐世界，稍微歪一点可能就不是极乐世界了。有些时候对这个方向特别执著。

但这个方向其实也是假立的。其实不管是哪个方向，你往生的时候你的面向是朝着东的，但是你心里如果是一心一意求往生也可以。因为本身这个所谓有的方向没有实有。不是说你朝着东了，阿弥陀佛在西，你背对他，没看到，错失了机缘的情况是不会有的。所以这些方向来讲有些众生是很执著的，众生的执著很奇怪，有的时候可能对那个法不执著，但对这个方向特别执著。这个方向是大空，它也是不存在的。

然后是胜义空。胜义是什么呢？胜义就是涅槃，涅槃叫做胜义。所以说它是超胜的意义，因为这个胜就是超胜的意义，就是说涅槃就是超胜轮回的，所以胜义就叫做涅槃。那么胜义是空的，也就是说涅槃是空的。

轮回如梦如幻、涅槃如梦如幻，如果有比涅槃更殊胜的法，还是如梦如幻。这个是《般若经》当中经常讲的。所以说所谓的涅槃呢是针对轮回的，而获得涅槃是因为轮回灭了。轮回灭了才有涅槃，而涅槃是针对轮回才有的。所以如果说它本身是观待轮回安立了涅槃，而涅槃也是轮回灭了之后才安立获得了涅槃，所以说其实来讲，如果有轮回就有涅槃，如果轮回灭了，那也就没有涅槃了。所以说涅槃的本性也是空的。

如果我们牢牢地执著涅槃的话，是没办法获得真实的涅槃的。如果你执著涅槃执著得很坚实，其实是没办法获得涅槃的。所以说要获得这个涅槃，必须不能执著。其实执著涅槃的这种心，它是属于轮回的自性，它本身是属于执著、属于二取、三轮的的一种状态，所以说你如果牢牢地执著涅槃，如果你执著这个涅槃不放，其实你的心越执著它就越在二取当中分别，你的心本身在不断地缘二取，你说我这个缘二取我就获得涅槃了，这是不行的。

所以说你知道这个涅槃，但是你要放松二取，没有什么二取，不单单是其他的法不能执著，连对涅槃的二取也要息灭掉。当你把所有的法息灭，包括对涅槃的法也息灭了，没有任何法可执的时候，这个时候轮回就会息灭。二取息灭了嘛、三轮息灭了，然后轮回也息灭了。轮回一息灭，涅槃就现前了。它是这样来现前的，不是通过执著来现前的。而是要打破对一



切的概念执著之后它才能现前的。

所以就是说我们不要舍不得破胜义，或者不敢破胜义，好像觉得破了涅槃就大逆不道了。你这个佛弟子把涅槃也破了。像这样的话好像觉得大逆不道，但这个不存在。就说是真正来讲，这个也是佛陀欢喜之道。你要如理地了知涅槃，你必须了知涅槃的本性。而涅槃的本性就是没有执著的、不可执著的自性。所以说当你了知了不可执著的本性的时候，其实已经了知了涅槃了。这个就是胜义空。

下面就是有为空。什么是有为呢？有为就是有所为、有彼为故。这个为就是因缘。因缘法就叫为。有彼为就叫做有为。就是说任何法都是因缘而生的。有彼为就是有彼因缘，所以叫有为法。这个为就是有所作为，就是说有这个因，因的作用就可以生果，所以只要有因缘，它就会有现象，这个叫有为。

有为法的法相我们知道是生、住、灭，有生、住、灭的法叫有为法，但是它自己的本体就是因缘和合的法叫有为法，有因缘和合的就叫做有为法。所以所有因缘和合的法都是有生住灭的，有生住灭它就是不住的，有为法就有生住灭、生住灭、生住灭，它就是不断地这样生住灭、生住灭。所以这个叫做有为法。

有为法因为是因缘和合的缘故，怎么可能是实有的呢？它既然是因缘和合的，“未曾有一法，不从因缘生，是故一切法，无不是空者”，《中论》当中讲得很清楚。所以说一切法都是因缘和合的，所以说一切法是空性的。不可能说因为是因缘和合的所以是实有的，它因为是因缘和合的缘故，所以是实有的。这本来就是错误的，这是一个悖论。所以说有为法就是空性，有为法就叫有为空。

有为法就包括太多了，所有的五蕴的都是属于有为法的自性。我们的山河大地、我们的心识全都是属于有为法，这些法全都是空性的。所以说只要我们了解了有为法、有为空，也可以悟入到空性当中。只不过我们前面讲了，它是空基不一样，众生的执著不同，所以就把这些众生所执著的法一个一个拿来破掉。有为空。

下面讲是无为空。无为就是无彼为，没有因缘和合，无彼为故，是这



样的。无彼为就叫无为。我们前面讲什么叫有为，为字是什么意思？因缘和合。因为有了因缘和合，它就可以有作为，它就可以生起果，这就叫有为，就是因缘和合的法就叫有为。

那么无为就好理解了，不是因缘和合的法叫无为法。这个其实就是假立法。哪里有一个法不是因缘和合产生的呢？所以虚空、兔角、石女儿这一类的法都叫无为法，无为法是这样的。就是说没有因缘和合的法，它只是一个概念，它是什么概念呢？针对有为法安立的无为法，有生住灭的是有为，没有生住灭的就是无为；或者有因缘和合的就是有为，没有因缘和合的法就是无为。

这个就是针对有为而安立的无为，所以说因为这个无为法从《中论》的意思，《中论》的意思是说，因为这个无为它自己没有本体，它自己必须要观待有为而安立的无为，它也是一种因缘分法。它不是因缘所生的法，它是因为因缘安立的法。

这个因缘所生的法有两种，一个是积聚了因缘而生，比如说种子生苗芽，因缘和合了它会生果。这是一类因缘分法。还有一类因缘分法是观待，它不是说我通过有为法生无为法，不是这个因果关系。它是因为观待了有为法，就安立了无为法。如果不观待有为法就没有无为法，是这个意思。所以，从这个侧面来是，它也是因缘分法。它是因缘分法其实也是有为。从这个侧面来讲也是有为，因为如果你没有观待有为法就没有无为法。所以这个叫作小无为法，在有些地方讲叫小无为法。小无为法就是假立的无为法，它是观待了有为的无为。它因为观待，很明显嘛，有有为就有无为，没有有为就没有无为。这个所谓的无为，它是因为有为的有无而有无的。所以这个因缘因果之间的关系很明显，但是这个果不是生的，它是观待而安立的。所以说它也可以安立成有为法，要破这种无为法，把它划在有为法里去破也可以。只不过它的侧面不一样，它是因为观待了有为，它毕竟是无为嘛，没有生住灭。这个叫小无为法。

还有一个叫大无为法。大无为法就是如来藏，就是佛性，又叫大无为法。它本来就是离戏的，分别念根本缘不了。像这样的话就是说它本来就是离戏的，它已经不是那种观待有为无为的无为了，它超越这个。所以它是本性离戏的缘故，它是个大为无法，叫如来藏。所以我们讲无为的时候



就分了两类，一个是小无为法，一个是大无为法。小无为法是观待有为的无为，大无为法超离了有为无为之后这种状态，取个名字叫无为，是这样的。其实来讲它没有任何戏论。这个无为法的本性也是空的。为什么是空的？前面讲了，因为观待有为而安立的缘故，所以它也是无自性的。

下面讲离边空。边是什么？边就是有、无、是、非的边，常边和断边，这个叫边。离边就是一切都是没有边执的，没有有、无、是、非、没有常断。离边空就是所有的这些边都不存在，所有的边执、所有的边戏都不存在，这样的话叫离边空。

下面讲了知无始终空。无始终空也叫无前际后际空，也叫无前际后际。轮回前面没有开始叫有际，轮回往后没有终结叫后际，整个轮回可以说是无始无终的，没有前际没有后际。针对有情来讲，可以说没有开始但有终结。因为你修道就可以终结，但是开始找不到，没有开始的时候，有终结的时候，这个是一般的讲法。但不管怎么样，无始终，没有前际没有后际，这个也是空性的。前际找不到，后际找不到，这个也是空的、没有实有的。所谓的无前际无后际，这个也是本体空性。

下面来讲无舍空。无舍空也叫无散空。为什么叫散呢？散就是有可放、放舍的意思。这里面讲舍就是放舍的意思。无舍就无可放舍。什么法、哪一种法是无可放舍的、不能放的？大乘法。这个无舍法专指大乘法，大乘法是无可舍的，不能舍的，因为它是成佛的因，而且它讲的实相讲得都是万法的真性、真理，所以它本性来讲大乘佛法是无可放舍的。但是无可放舍本性是空的，大乘法本性也是空的。大乘法本身是空是个教证，无舍空也叫无散空，就是“散谓有可放，及有可弃舍”这个在《入中论》当中是这样讲的。它就是属于这个无舍空。

下面讲证悟灭谛的差别法妙相，就是灭、寂、妙、离的妙，第三个行相的智慧是了知证悟境自性空。这个自性空也叫本性空。什么叫本性呢？本性的意思就是说佛出世也好、佛不出世也好，一切万法的本性如是的安住。这个万法的本性不是由佛而造的，也不是由声闻缘觉、也不是由谁来造的，一切万法的本性就是空性。

这个一切万法的本性空性，佛出世、佛不出世、佛宣讲、佛不宣讲，它都如是的安住，这个又叫等性，这个叫自性。这个自性空，这个自性也



是空性的，这个叫做自性空。

首先讲什么叫自性？自性就是一切万法的空性，一切万法的本性，不是谁所创造的，它本来就如是的、法尔如是安住的，这个叫做自性。这个自性本身也是空的，所以叫做自性空，也叫本性空。

这里面其实讲了两个道理，一个道理就是说这个万法空性不是谁创造的，我们说在世俗谛当中，圣者阿罗汉的能力很大，但是这个诸法的本性不是他们创造的。然后究竟来讲佛的能力是最大的，佛也创造不出万法的本性。这个就是“本性尔故”，一切万法的本性本来就是如是的。所以说本性尔故的缘故，这个叫作本性，这个叫做自性。这个自性也是空的。这个自性就是本来如是安住它也是空的。所以这里两个信息。一个信息是说一切万法的本性就是法尔，它不是谁创造的。

第二个它的本性也是空性的。我们不能说它不是任何法所造的，所以它应该是实有的。不是实有的，它本身也是空性的。它本性离戏。第一个它不是谁创造的，它本性如是。第二个，本性如是的这个法，它本来也是空性的。这个叫做自性空。第一个我们要了解这个一切万法的自性本来安住，不管你知不知道证不证悟，它就是这样。第二个它的本性也是空性的，所以打破对它的一种实执。

下面讲证悟灭谛差别法离相，就是妙、寂、妙、离的离，它具有四种智慧。第一个是了知证悟境一切空，也叫做一切法空。一切法空按理说是十八界、六触、六受这些，还有有色无色法、有为无为法等等等等，这一切法的本性是空的，就叫一切法空。所有的法就说是十八界也好、六触所产生的六受也好、还有有为法也好、无为法也好、有色也好、无色也好，反正这一切的法它本性是空性的，所以说这个叫做一切法空。

本性就正在显现的当下就是空性，我们正在感受的时候，这个很苦，这个苦受，很乐的乐受，还有一切的有为法、无为法，反正只要我们能够缘的、能够想到了，所有能够执著的法、一切法的本性本来如是空性，没有什么可执著。

所以说大乘的境界如果我们学得很多、如果学得很透彻的话，我们相续当中各式各样的执著自然而然就会减弱，自然而然就会息灭。因为你现



在学的就是让它减弱的一种因，你现在所修的就是让它减弱消失的因。所以说如果我们把这个因修得很强劲，把这个因修圆满了，那么这些导致痛苦的因的执著，没有理由不息灭，一定会息灭的。

所以我们要认清楚这个道，这个是唯一的道、最直接根本的对治之道。一定要不断地去缘它，不管去听也好、看也好、礼拜也好、供养也好、思维也好、讲解也好、观修也好，反正就是要不断地缘这个实相，我们缘实相缘得越多，虚妄的相就越来越无力，是这样的。如果你不缘实相，虚妄相本来是虚妄的，就显得越来越坚实。这个一定要搞清楚，所以我们越缘实相，这个幻象就越来越表现出它幻化的、虚无飘渺的本质。

所以说不断给它因缘，给什么因缘？给实相因缘。一定要习惯般若波罗蜜多、习惯空性、习惯中观的观察方法，尤其是自空，这里所讲的是自空的观点。自观的观点一切法正在显现的时候，不管是哪一个法，它本体是空性的，正在显现的当下是空性的。

所以说我们要懂得它推理的方法，首先来讲是怎么样推出空性的过程、这个推理的原理要很清楚。然后平时也是逮到什么法就破什么法，就是这样的。一定要习惯。就像我们现在的分别念，逮到什么法就分别什么，这个是好的、这个是坏的，自动就分别了。所以说我们在自动分别的过程中，不断在累积轮回的因。我们喊口号要解脱，但其实我们在做的就是不断地对轮回做铺垫。

但是我们现在要反其道而行之，有关解脱方面的法一定要去缘，出离心也好、菩提心也好、尤其是空正见，尤其是空性，我们一定要习惯性去观察，都是空性的。如果真的习惯性观察了，这个习惯在我内心当中会很强劲地习气，这个空性的习气会非常强劲，这个空性的习气强劲了，我们对外在的实执绝对会减弱、乃至消失，这个毫无疑问。这个就是完完全全的正对治。所以说这个一切法空了知证悟境一切空的行相。

出离心也好菩提心也好尤其是空正见，尤其是这样一种这个空性，我们就一定要习惯性去观察都是空性的，如果真的习惯性观察了，这个习惯它在内心当中会很强劲的习气，这个空性的习气会非常强劲，所以这个空性的习气强劲了，那么外在的我们对外在的实执就绝对会减弱乃至消失这个毫无疑问，这个就是正对治，这个就是完完全全的正对治是这样，所



以说一切法空啊这个了知证悟境一切法空的行相。然后了知法相空，法相空也叫自相空，也叫自相空，这个自相空呢按照《般若经》按照《入中论》的讲法啊，这个所谓的自相就基道果的自相，基的自相就是蕴界处是这样的，道的自相呢就三十七道品啊六度啊四摄啊或者十度四摄啊还有这些禅定啊就是说这些四无量心啊这些是属于这个基道果的道。

然后呢果呢就是佛陀的十八不共法。每一个法都有它的自相，啊都有它的自相，就在《入中论》当中呢就对于五蕴每个法的自相都讲了啊是这样的，比如说呢色相谓遍碍，啊色相是遍碍，色相的自相色法的它的一种自相就叫遍碍，就它的法相嘛，它叫遍碍。

然后呢受是领纳性，所谓的受呢是领纳的自性是这样的。就是说想谓能取相，想蕴呢是能取相。行谓能造作，行就是行蕴就是能造作。各别了知即为识自相，就是所谓的识的自相就是啊各别了知境，别别了知对境，所以它对于每一个它都分别的，这个是这个自相，那个是那个自相，包括就是说是这个佛陀的智慧的自相是什么布施的自相是什么，然后就是说这些每一个自相它都讲了，这个叫自相，基道果每一个法都有它的法相都有它的自相，自己的法相。但是呢每一个自相正在显现的时候呢自相是空的，自空嘛就它的自相空，所以就叫做这个了知法自相空的意思，一切万法都有它的自相，每一个自相都是空性的，那么这个叫了知法自相空。

比如说我们说火，火的自相是什么，啊热的自相，是吧，但是火的自相也是空的，暂时有它的自相，但是它究竟的这个本性是空性的这样。水的自相是什么然后是潮湿然后他的自相它的究竟是本性是空性的，等等等等。糖的自相是甜味，甜它的本性是空性的，所以这个叫做自相空，每一个法都有它的自相，自相的本性也是空性的，就是说法尔如是，不是谁去创造的，也不是它本来是实有的然后通过理论观察就破掉了，法尔如是，本来就是空性的，这个一定是要了解，很重要很重要的。

那么然后是了知无缘空，那么什么叫缘呢，缘就是三时，过去现在未来叫三时，无缘就不缘三时的意思，无缘就不缘过去法不缘现在法不缘未来法这个五缘空就是三时空，过去现在未来都是空性的这个叫无缘空。然后呢就是说是了知第十六空呢就是了知无实体空，那么无实体空呢这个实体是什么意思，实体就是和合相，就因缘和合，像这样的话就是说是因缘



就是说因缘所和合的相它本性来讲就是没有实有的，没有实有的，然后呢就是说没有实体也是空的，无实体因缘所和合的法就是无实有的法是这样的，就是说因缘和合的法没有和合的本性，所以叫无实体，无实体本身也是空的就是说这个和合本身也是空的，这个叫做这个无实体空。

所以因为有些人认为呢因缘和合的法是实有的，这个我们在学习《中观》的时候有些外道啊有些小乘啊他就觉得因缘和合的法是真正存在的，但是我们说因缘和合的法就是假立的法这个没有实体，没有实体的法本身也是空性的，啊就这个意思。所以就破得干干净净，这个十六空呢就把所有的法抉择完了，这个就灭谛所包含的本体来了它就是寂灭的本体，属于灭尽妙离的四个侧面来讲都是讲寂灭的自性，都是从十六空方面来抉择的，然后这里面以上讲完了这个道智啊，第三个科判是广说这个遍智之行相。

壬三、广说遍智之行相：

始从四念住，究竟诸佛相，
道谛随顺中，由三智分别，
弟子及菩萨，诸佛如次第，
许为三十七，卅四三十九。

那么这个里面讲的话就是说从四念住到究竟诸佛相之间，这里面就是有一百一十个相，一百一十个相呢第一个呢是从四念住开始的，然后到这个究竟的诸佛相，诸佛相一切种智之间到一切种智之间这些都是属于遍智所包含的法是这样的，遍智就是说是啊遍智包含的法，当然这里面遍智包含的法呢也含摄了声闻的这个自性缘觉的自性菩萨的自性，还有就是说佛的自性究竟是佛自性，佛自性，佛陀的遍智当中也可以佛陀的智慧也可以含摄下面的智慧，所以这里面有些呢是啊和这些声闻共同的，有些是佛不共的是这样的。

那么始从四念住一直到究竟诸佛相之间，道谛随顺中，然后呢这里面就是说是这个道谛随顺当中由三智分别，通过三智就是说是这个啊通过这样一种三智来进行分别呢就是弟子及菩萨诸佛如次第，那么这里面就是说是这个基智啊，然后道智啊然后还有诸佛啊等等如次第，然后呢许为三十七，三十四和三十九，这个方面就是属于道智所含摄的这样一种这个就是说是道谛随顺当中的一种三智分别进行安立的是这样的。



那么就是说是这个它这个就是说是这个它的一百一十相下面就是讲，首先是和声闻共同，声闻同分的这个基智的三十七相，前面我们已经分析过了啊，像这样的话就是说因为声闻只有基智没有道智和遍智，所以说呢它有一部分的基智，它里面三十七种相呢其实就是三十七道品，三十七菩提分或者三十七道品是这样的，它呢就分为七个部类或者分为七大类。

那么第一部分呢就是属于四念住，彻知有实法之道呢是四念住，四念住呢我们就知道是身念住、受念住、心念住和法念住，那么如果说是按照这个共同乘的讲法，共同乘的讲法就是观身不净，就是这个四念住当中呢第一个念住的观身体是不净的一种念住，就是说随顺身体不净的正念而住，像这样的话就叫做这个身念住。身念住它自己的一种本性是以智慧为本性的，它这里面是智慧为本性是这样的。然后呢就是说了知受呢，观受是苦，像这样的话就是说在那个观身不净，第二个就是观受是苦，那么就是在共同乘当中这个所有的受不管是苦受乐受还是舍受，观受呢都是苦的自性，当然我们也很清楚啊，这个苦苦变苦行苦，像这样的话就是说是这个所有的受不管是苦受，苦受呢苦苦嘛，乐受呢就快乐呢这个是变苦嘛，然后舍受呢当然这个是行苦了，这个就很容易了解，观受是苦。

然后呢就是说观心无常，心是无常的，这个心不是实有的不是恒常的，观心是无常的。观法无我，然后呢就是说观法呢就是说无我，五蕴上面根本没有我的相是这样，这个是共同乘的理解。那么如果是大乘的不共的安立方法，就像《大乘经庄严论》当中所讲的一样，那么就是说这个大乘的四念住呢是这个观身空性，观受空性，观心空性，观法空性是这样，所以说呢它都是以啊就是说身受心法四个呢都是空性方面进行安住的，所以说大乘菩萨入这个小资粮道，大乘菩萨入小资粮道呢，第一个条件，硬性条件呢当然就是生起一个真实的菩提心，啊生起一个真实的菩提心，第二个要四念住是这样的，菩提心是属于大悲的自性的。

然后四念住是属于智慧自性的，所以他入门的时候一定要空性的，就四念住就观身空性啊观受空性啊观心空性，观法空性，这里面呢就是说它是属于智慧的东西，所以他有空性的智慧也有的大悲心的自性，所以小资粮道当中已经有这个了是这样，所以说就是说平时我们强调的是说啊入小资粮道必须要有这个真实的菩提心，但是呢在有真实的菩提心还要修一类



法，这个法就是四念住，小资粮道这个正好是对治到小资粮道是这样的，所以说就是说是除了有空性，因为如果你有菩提心之外你还要通达还有了达这样一种这个身受心法四个法都是空性的，那你如果只是了知身不净，受是苦，心无常，法无我这个小乘小资粮道的标准，走错了是这样的。所以说你要走大乘小资粮道呢，必须要观身空性、受空性、心空性和法空性，必须要观这四个法空性才行，那么这个就说属于这个思念住。

那么第二类呢就是属于四正断，它的本体是属于这个精进自性的，四正断的本体是精进为自性的。那么就是说是了达这个已生恶不善法令断就是说这个呢就是说已经以前已经啊有过的已经造过的这个不善法一定要断除是这样的，一定要断除，正在造的或者以前造过的不善法一定要断除。

比如说杀生，现在我要断除如果到了这个中资粮道的时候呢现在肯定就有以前断不了的，以前就是说可能舍不得断的，像这样话如果到了中资粮道肯定会有肯定会断，因为他要串习的就是这个，他这个四正断当中就是要他就串习这个是这样，所以说就是说以前已生恶法令断啊这个就第一个，然后呢就未生恶令不生，没有就是说是这个没有造作的这个恶业他不会再造了是这样，已经造过了他会断掉，然后呢这个没有造的不会再造，所以说未生恶令不生是这样的。然后呢就是说是这个就是说是未生善令生起，然后就是说没有修的善法他要开始修，然后已修善令增长是这样的，然后已经生起的善法要千方百计的要让增长，这个都是要精进才行，就是以前的这个恶业要断也发起个精进心，然后以前没有断的啊就是说以前造过的恶业要断是精进，然后没有造的恶业不造，控制住自己其实也是一种精进。然后就是说善法方面呢就是说没有修的善法以前不敢修道还没有修的，他要开始修，这个也是个精进，已经修的善法要让它增长，五加行修过一遍了还要修是这样的，这个叫已修善法令增长，菩提心生起了让它增长。所以必须要精进才能够让上升的，所以这些都是以精进为自性的。

第三类呢是属于四神足四如意足四神足，那么它的一种是以禅定等持为性的是这样，它其实四神足呢就是属于这个也叫四神通足，因为禅定是发生神通的因，所以说呢就可以叫做四神足啊，那么这里面呢就是说四神足呢就叫做这个它就叫做欲勤心观四如意足，这里面的次第稍微有点调整。

第一个了达欲定断行具神足之行相，那么这个什么叫欲定断行呢，因



为这个欲它这个四如意足是欲、勤、心、观，所以第一个是属于欲的本体，这个所谓的欲呢就是需求，想要获得这个禅定，对于这个禅定呢很希求，这个叫欲。定断行呢这个定当然就是它以禅定为自性了，断行呢就是断除它的违品，比如断五盖，断除五盖，断除违品行持这样一种这个殊胜的禅定或者说趋向于涅槃的意思，断除这样一种这个断除五盖而行持它的对治法这个叫断行。欲定断行呢就是属于第一个欲，这个所谓的欲呢就是对于禅定产生欢喜心，必须要思维它的功德，再再地听闻修禅修的功德，然后就是说是听闻哪些哪些修行者因为修了禅修之后呢引生了很多很多的一些啊功德啊，就是说这些呢听了之后自然而然油然而生起我也要修我也要修这样的一种心，所以这个叫欲，欲如意足是这样的。

那么第二个叫做这个心或者有些地方第二个叫勤，勤如意足呢叫做勤定断行具神足的行相。那么就是说是生起了想修的心之后，就不能停止在想修当中，你必须要去实际要去精进地修，每天都要打坐每天都要修，所以刚开始修的时候很枯燥，心很散乱，但是你无论如何我们都要精进，我就要勤作非常欢喜，就再再去修再再去修，时间长了之后呢自然而然就可以把自己的心呢逐渐就可以收摄，然后呢心，心呢当然就是说我们自己的心呢不断去安住嘛，让自己的心呢去串习这个叫做心定断行具神足，有的时候把这个放在第三个，那么这里面是放在第二个，心定断行，就是我们的心上面去串习，就在心上面不断地安住不断的安住。

然后呢第四个叫做这个观，观定断行，欲勤心观嘛，那么观呢就是观察，就是说是如何修行的方式就不断去观察思维，他就是说其实观修过程当中他的心也是在不断去这样去观察思择怎么样去逐渐逐渐把自己的心引导趋向于这个禅定的所缘境，所以这个叫欲勤心观的四如意足，啊这个就是这个生起禅定，一般来讲的话到了大资粮道的时候他会修这个，到了大资粮道因为这个欲勤心观四如意足四神足修得很好，所以说呢就可以获得一种初步的最初获得法流三摩地，法流等持这样的，法流呢就是说是法相续有的叫法相续不断。

所以就可以获得最初级的一个法流三摩地，法流等持。法流就是说法相续，法相续不断，也就是说法是不断的。什么意思呢？就是说他如果在这个世间当中有上师有佛陀讲法，他就在这儿听法，如果这里面没有，上



师不讲法佛陀不讲法，通过他自己的神通，他获得的神通可以到净土去听法，哪个净土近，比如说去兜率天，弥勒菩萨面前听，或者极乐世界，反正到净土当中去继续依止这些佛陀听法，这个叫法相续不断，他就是正法不断的，就叫法流等持嘛，法流三摩地。

有一种说法，无著菩萨获得了法流三摩地，所以他就可以通过这样的方式获得很多很多殊胜的功德，不断的在弥勒菩萨面前听法，等等有这样讲的。但是法流三摩地，有些地方说是三地菩萨的时候获得法流三摩地，有些时候说是大资粮道，但是我们可以这样讲，比较圆满的是在三地，然后初步的是在大资粮道就可以有了。

也有一些说法说显宗、密宗的差别是在大资粮道之前，可以说是有所差别的，但是到了大资粮道的时候，因为大资粮道的这些菩萨有这些法流等持的缘故，所以他可以到净土去修法，净土当中有很多佛讲密法，所以那个时候他听闻之后可以通达，那个之后差别基本就很少，也有这样讲的。所以大资粮道的功德是很超胜的，这些其实也是一个对照表，有些人觉得我是不是到了加行道，然后我去对照一下这里面的功德，第一个四念住有没有修，四正断，某种恶你是不是还有点舍不得断，你还是下不了决心断，那肯定还没有到四正断。然后如果是大资粮道，他一定是有四如意足的，那么有没有四如意足，这些都是可以一个一个对照的。

下面讲第四步是属于五根，这个是加行道暖、顶二位，是修五根，然后一根是信、进、念、定、慧。首先是信，信是对谁生信呢？对四谛生信，有的时候是说对佛果生信，这个时候生起信心想要获得的一种对境，这个对佛果，对于四谛啊，他会生起信心。生起信心之后第二个就是净，生起信心之后你就为了获得这个四谛的自性，为了证悟四谛，为了获得佛果就要去精进，有的时候说这个信是缘果位，信是缘果位生的，这个精进是缘因位而修的，因为精进你是要获得这个果，你必须要实打实的修他的因嘛，什么是获得这个果的因呢？六度啊，这些菩提心啊，这些就是能够获得佛果的因。精进是精进他的因，信是对他的果位生起信心，也有这样讲的。

正念就是对自己所修的善法念念不忘，不忘失，让他保持一个相续，定当然就是说一缘专注，慧就是完全了达万法的自性，这个就叫做五根。这五根是什么意思呢？就是这五种善法，这五种修法是获得涅槃的五种基



础，或者获得涅槃的五个修法的因，所以叫五根，有这五个就可以获得涅槃，没有这五个你就获得不了涅槃。

也就是说获得涅槃，获得见道也好，真正开始获得见道就从这儿开始，这五个法是真正的获得涅槃的，你修这五个法真实开始获得涅槃的主要的因开始修了，前面是预备位，到这儿开始修了。或者有些时候从加行道开始算，加行道离见道很近的，见道一到了离涅槃就很近，所以它叫涅槃五根就是这样的，从加行道开始修的。

然后加行道的前两位修五根，然后第五部类是与现观关联的道之五力，这个是在加行道后两位，这个是在忍世第一法位修五力，五力也是信、进、念、定、慧，这个是没有差别，但是这个五根、五力的差别就是在五根的时候还有违品，他没有战胜违品，还有障碍，到五力的时候就没有障碍了。这个很好理解了，因为五力的时候，在忍位和世第二法位，他马上要见道了嘛，他不可能修法里面带着这么多的障碍见道的，这个不会的。

所以说五根是获得涅槃的主要因素，但是这里面混杂了很多的违缘障碍，还没办法战胜，但是到了五力的时候，所有的违品该分别的就分别了，该战胜了，所以说他带着这种强劲的五根他就可以见道了，他里面没有违缘的可以见道。所以五根、五力我们这样慢慢去思维的时候，这样去了解，的确是这样的，五根就是可以获得涅槃的主要因素，五力里面的违缘违品没有了，力嘛，力是什么？力就是可以战胜违品的叫做力。

五力，就是涅槃五根已经没有违品了，所以有些时候讲九地菩萨他力波罗蜜多嘛，力波罗蜜多其实也是这样。也就是说他的所有的违缘他可以战胜了，这个时候修圆满就到了世第一法位的究竟，就是说第二无间就可以入见道了。

然后第六部位是现观之道七觉支，这个七觉支是在见道的时候可以获七觉支，觉悟的一种分支，就是说已经觉悟了，和觉悟有关的七个部分。这七个部分第一个是念觉支，正念，正念有的时候说是寂止的自性，念也是他自己对于善法，对于自己所修的或者所安住的善法不会有忘失叫做念。择法就是智慧的本性，择法我们说抉择嘛，抉择就是智慧去抉择的，他的本体主要就是择法觉支，他无漏的智慧生起来了，他可以了悟一切万法叫



做择法觉支。

精进觉支当然是对于所了悟的这个特别的精进，他对于最为所安住的道特别精进，精进觉支。喜觉支是一种功德，很欢喜，一般来讲在见道的时候，比如说大乘的初地，初地叫极喜地，特别的欢喜特别的高兴，因为他内心当中生起这样的圣者功德的缘故，所以叫喜觉支，这个是一个功德分。

然后安觉支，这个安是轻安，轻安是身轻安和心轻安，现在我们的身体不轻安，很粗重有很多病，所以想要磕大头也磕不动，想要听法也老是瞌睡，身体不轻安不配合，不堪能，轻安就是堪能的意思，不管你要让身体做什么它都能够去配合，它都能够去做，没有什么不能做的，这个叫身轻安。第二个叫心轻安，心很堪能，心非常非常配合，你想要发菩提心想要修这些殊胜的法都能够做得到，这个叫轻安觉支。

然后舍觉支，舍觉支就是舍弃了一些违品，他安住在平等舍当中，就没有这些昏觉、掉举，这些都没有叫舍觉支。然后定觉支就是相应于实相的一种定，他一直安住叫做定觉支。

然后第七部类是属于精进出离之道的八正道，八正道主要是修道位修的。第一个叫正见，正见有些说在后得的时候一个定解，他对于在初地时所证悟的实相产生一个非常殊胜的定解，这个叫做正见。

然后正分别也叫正思维，正思维和正语有的时候安立成利他分，因为你自己证悟了实相之后你一定想要利他，所以你要正思维，想要怎么样去利他呢，怎么样利益众生呢？这个是利他分的利他的一部分，正分别，叫正思维。

然后分别好之后就是正语，开始给众生宣讲，通过给众生宣讲所觉悟的殊胜的道这个叫做正语，所以这个就叫做利他分。还有正业、正命，正业、正命有些时候也加正语，正语分了两部分，一部分是划在利他分当中，一部分划在令他生信心，正语就是说他所说的语言没有这些欺诳的语言，不会欺骗众生，令他生信心，这个人的语言很可靠，修道位菩萨的语言特别可靠。然后就是正业，正业就是说他不会去做非法的事情，不会造罪业，这个叫正业，也是令他生信心的。然后正命就是没有邪命，远离邪命的这



个叫做正命，没有谄诌等等的方式以养活叫做正命，这三个都叫做令他生信。

然后后面是正勤、正念和正定，正勤当然就是对于所有的能够成佛的这些法去修持，他不会去修持其他的和成佛无关的法要；正念就是对于其他的这些完全的不会忘失的，安住善所缘不会忘失；正定就是安住在殊胜的法界自性的禅定当中，这个叫做正定。

这里面就讲了八正道，八正道就是讲到三十七道品。

然后下面菩萨同分的道智相有三十四相，这里面也分了七类：

菩萨同分的道智相有三十四相：

第一类就叫做三解脱门，对治之道三解脱门，这个我们以前很熟悉的，第一个是体空性，第二个是因无相，第三是果无愿，这个我们再再的讲，有些时候是把因无相放在前面，因没有实有的相，这个叫因无相，没有相状；第二个体，本体是空性的；第三个就是果，没有什么希求的，无愿，都是空性方面讲的，这个叫三解脱门，解脱了对因的执著，对本体的执著和对果的执著，这个叫三解脱。

第二部，幻化道的三解脱，这里面幻化道三解脱、现法乐住之道、寂静之道，这三类和合起来就叫做八解脱。

首先幻化道就是有色观色解脱、无色观色解脱和净色解脱，这三种是属于无贪的自性，有时候全称叫内有色观外色解脱，内无色观外色解脱和净色解脱这三种。为什么叫内有色呢？内有色观外色解脱的意思怎么理解的呢？这个是属于禅定的一些修法，就是通过这些不净观来对治贪欲，从贪欲中解脱。第一个是内有色，意思就是对自己的身体，内就是自己的身体，对自己的身体是有执著的有贪执的叫内有色，为了解脱自己对自己身体的耽著观外色，就是借助外面的法，比如说借助外面的尸体，观外色，就是观尸体的青淤、肿胀、腐烂等等，观外色。

然后因为对自己的身体很执著，为了不再执著解脱这个贪欲，怎么办呢？内有色观外色解脱，就是说观外面的一个不清净的身体，比如说以前的修行者他就会专门到尸陀林去安住，他就住在尸陀林，印度的尸陀林把



完全的尸体放在那，和藏地不一样，藏地的尸陀林刀劈斧剁，十分钟之内就没有了。印度的尸陀林把完整的尸体放在那儿，扔那儿就不管了，这个时候修行者就专门去，这个尸体来了他就开始观，因为印度本来就很热，随着时间的拖延尸体就开始变色了，然后开始变青、发紫，皮开始爆了，然后开始腐烂，开始生虫，然后慢慢一个步骤一个步骤的开始，就从一个完整的新鲜的尸体观到一个完全腐烂为止。所以说通过观外色就了知我的身体也是一样的，然后就把自己内色的，把自己对自己身体的执著就断掉了，这个叫内有色观外色解脱，这个就是不净观了。借助外面的尸体来打破自己对自己身体的执著。

然后内无色什么意思呢？前面不是已经解脱了吗？你通过观外色已经打破了对身体的执著叫内无色，自己内心已经对身体不执著了。观外色，还要观外色，这个什么意思呢？巩固，虽然你已经解脱了，但是就怕他反弹，怕他反弹的缘故再继续观，其实内心当中对身体已经没有执著了，已经打破了执著了，但是就怕他反弹的缘故所以再观，再观外色解脱，就把他再加固，就把这个不净的观念再进一步的加深，让他没有反弹的余地，这个就是第二步。

第三步就是净色解脱，这个什么意思呢？净色解脱就相当于对境换一个更殊胜的对境，因为前面都是观的不净，观外色解脱挑的都是腐烂的尸体，然后这样可以打破对身体的执著，假如说哪一天你碰到了个很干净的色，比如说不是尸体，很纯正的色，就是金白赤黄，很纯正很让人悦意的色，你会不会因为看到了清净的色生起贪心呢？这个时候再观净色，再以净色来验证，相当于做一个考试一样。像这样就通过修净色解脱，我观很正的颜色的时候，也不单单是不净的东西，很清净的东西很干净的色，我也不会生起贪心，这个就达标了。

第一步打破执著，第二步是巩固，第三步让他达标，不管是腐烂的身体也好，还是不净的身体也好，不净的颜色还是清净的颜色也好，都不生起贪心，完全从贪欲当中解脱，所以这个是离贪的自性，这三种是幻化道，通过观外色然后开始打破自己的贪执，这个方面来讲菩萨也要打破执著，打破对身体的执著，净色解脱的三种行相。

然后第三部类是现法乐住之道，现法乐住也是一种禅定，现法乐住也



是一个术语，主要是远离了一些过患之后，现在如实的安住在法味之乐而住。现前法味之乐而住，现就是现前的意思，完全现前法味之乐，法味嘛，禅悦、禅乐，法味之乐而住，而安住的意思，这个叫现法乐住，现前法味之乐而住。这个方面来讲这是个总的术语，下面是什么呢？它是属于无色定，这个现法乐住这里面安立的是无色定。

然后分空无边定，识无边定、无所有定和有顶定四种行相。空无边定就是说因为对色法特别的厌恶，所以他就修空，他虽然有的时候对色没有执著了，一般来讲修无色定是在四禅的基础上，他虽然是四禅他已经很寂静了，但是还是觉得有色，只要有一个色法就是不对，他就讲了没有色法就好了，他就修空无边，一切都是空的没有色，叫空无边，空无边处定。

然后修空无边处定的时候，他觉得空无边处定还是有一个空的执著，他就修识无边，识周遍一切的没有空，然后他觉得识也是厌恶的，虽然有识比空要细，识比空细，因为空还是外在的嘛，然后他觉得外在的东西必定还是不可靠，他就观识无边。他觉得识还是很粗大，他就修无所有，连识也没有了，修无所有处定。最后修无所有处定修到一定的时候，他对无所有处定又厌离了，他觉得无所有处定还是有点粗，他就修有顶定，有顶定就非想非非想，他就修到最细的心，最细的心连无所有也没有了，连无所有也没有了这个叫做非想，但是也不是没有想，非非想，他因为还有最细的心在，最细的心所以叫做非想非非想。

第一个非想就是没有，边无所有想也没有了，非想。非非想也不是完全没有想，还有最细的想，所以叫做非想非非想，这个叫有顶定，这个再超越就出轮回了，但一般的出不去，一般的这些修行者最多修到有顶定，他就没有往上修了，因为要对治这个最细的他必须要胜观，他没有胜观，没有修无我就修不上去，但是菩萨可以通过修四无色定获得现法乐住，他可以压伏烦恼，把这个作为一个修行其他法的因，或者他为了调伏外道的修行者，他自己也要生起四无色定，然后再去调伏其他的有情，这个叫做四无色定。

第四部类叫做寂止之道，了知灭尽定的一种行相，这个叫做灭尽定。灭尽定是圣者修的，按照《俱舍论》的观点来讲，三果以上，三果以上才能修灭尽定，然后一般的凡夫，二果以下的圣者都修不了灭尽定。灭尽定



全称叫做灭尽受想定，其实就是灭尽一切心心所，所有的六识和心所法全部熄灭，修行灭尽定的修行者他首先要通过欲界心入初禅，然后从初禅出来入二禅，然后再出定再从四禅入空无边处定，然后最后入到有顶定，然后从有顶定，因为有顶定是叫做非想非非想，也叫微微心，最小最微细的心，他从这个有顶定出来，然后就进灭尽定了，这个是慢慢慢慢越来越细，最后就把一切的心心所灭尽，他不可能一下子就进去的，这个也是我们在学大乘的时候，七地菩萨的远行定，刹那刹那入起灭定（随意出入定），这个不行，一般的三果、四果的这些修行者，他必须要次第次第越来越细，通过一禅、二禅、三禅、四禅，他是逐渐逐渐越来越细的，到空无边、识无边、无所有、非想非非想，从非想非非想，依靠这个为基础出来之后，再入灭尽定，所以他还是很费劲的。

像这样才能够入灭尽定，然后入灭尽定休息一下，他没有心所，没心心所休息一下然后再出定，出定之后继续去利益众生，如果他是三果的话继续朝罗汉果去前进。

这个叫做第八类吧，这个叫做八解脱，前面内有色观外色解脱，这个有三种，然后四无色定有四种，共七个，再加一个灭尽定就是八个，这个叫八解脱，所以分了三类叫八解脱可以归纳。

然后第五部类是出世间道九等至，这个也容易理解，一个是四禅，一个是四无色，再加上灭尽定，这九种叫做九等至，九种等至。四禅我们就知道一禅、二禅、三禅、四禅，这个叫色界定，再加上刚刚我们学习的四无色定，再加上刚刚学到的灭尽定，总共有九种，这是一组放在一起的，所以菩萨也要修这个。

然后第六部是所断的无间道，了知现见对境四谛的四无间道的四种行相，这个有四种，其实这四种是四种忍，对于苦谛、集谛、道谛、灭谛，然后现证这个之前，现见对境四谛的实相之前的四个无间道，四个忍，这个叫做所断的无间道，断除障碍无间道。

然后第七部就是佛陀之道，就是可以成佛的。佛陀之道是了知布施等十波罗蜜多，这个我们很熟悉了，就是前面的六部再加上后面的方便、愿、力、智，六度再加后面的四度就是十度，十波罗蜜多。十波罗蜜多修究竟就是佛果，这个是菩萨道。



下面佛陀的不共行相有三十九种，佛陀的三十九种也分为五部。第一部就是十力，十力是十种智慧，他的本体是智慧，当然他的智慧有这么深，他通过智慧也会突显出他不共的能力，所以说虽然叫十力但其实是十种殊胜的智慧。第一个叫做知处非处智力，这个处叫做理，就是道理的理，处非处就是理和非理的意思。

比如说杀生的因产生痛苦，这个是一种正理，叫做事势理，然后你说杀生可以得到快乐，这个叫非理、非处，佛陀就知道处和非处之间的差别，这个是佛陀的十种智慧当中，十力当中最主要的智慧，就是知一切因果的智慧，所有的一切的因果都了知，处和非处，所有的处和非处，这样做是那样的果的，这样做是那样的果，你如果说这样做是那样的果是错误的，所以说佛陀完全能够了知一切处、非处，一切理和非理之间的差别，正因、正果和非因、非果完全了达，这个是佛陀的不共智慧，所以所有的如是的因和如是的果，还有其他的外道的分别念说这种因可以得到那种果，佛陀说这是错误的，这个不能得到，这个叫非处，所以这个叫处非处非处智力，这个是十力当中最主要的力，最主要的智慧。

第二个是知业报智力，佛陀的智力能够知道一切的业报，所有的一切的业报的种类都能够知道，哪怕很很微细的善因善果等等，恶因恶果，很微细的一些都知道，这个叫做知业报智力。

然后知种种胜解智，知种种解智叫种种胜解，种种解智、种种胜解就是众生种种不同的喜好，有些人喜欢出世间道，有些人喜欢世间道，有些人喜欢造业等等。反正就是众生种种不同的喜好，通过贪嗔痴，上中下的贪嗔痴，或者无贪、无嗔、无痴等等，反正就是不同的众生喜欢恶业喜欢善业的很多很多不同的兴趣爱好，这个叫信解，佛陀完全知道。

然后第四个是知种种界智力，这个界比如说十八界啊，还有些是六十四种界啊，或者无量的界啊等等，这个叫种种界，佛陀知道种种界，界是？，种种的种智界都是界的意思。

然后知根胜劣智，知道众生根基的胜劣，利根、钝根、中根或者二十二根，二十二根就是在众生相续当中如何如何存在的这些种种的根的胜劣，佛陀都了知。



然后知遍趣行智力，遍趣行就是说众生遍趣行，趋向于各个不同的地方，哪些众生是趋向于地狱的，哪些众生是趋向于旁生的，哪些众生趋向于出世间道，哪些众生趋向于佛道等等等等，种种遍趣行，趋向于六道，趋向于出世间的这些全都知道。

知静虑解脱等持等至智力，就是说佛陀知道一切种类的静虑，还有八解脱等解脱，种种的等持，种种的等至，所有种类的禅定佛陀都了知。

知宿住随念智，就是宿命通，一切众生在往昔造的什么样一种因，转生哪个地方，他叫什么名字，他的种性，他做了什么事情，一刹那之间全部了知，他不需要挨个去查，一刹那之间全部了知，这个叫做佛陀的知宿住随念智。

然后知死生智力，就是众生从这死到哪儿降生，再微细的地方都能够了知，阿罗汉的智慧也有限，有些时候他们的亲属死了转生到哪儿，有时候看不到，但佛陀的智慧、佛陀的力一刹那之间就能见到在这个地方死，在哪个地方投生，全部能了解。

第十是知漏尽智，所有的漏永尽的，一切的烦恼永尽，这种智慧佛陀也有了，而且也知道，知道阿罗汉的漏尽智等等等等，所有的漏尽智都是知道的。

这是佛陀的十力，这个在《入中论》讲的比较细致，在最后讲佛功德的时候，《入中论》用了很多颂词来讲这个。

第二部类就是四无畏，四无畏中第一个就是正等觉无畏，其实就是佛陀说我获得了佛果没有畏怖，说正等觉无畏。有些地方说正等觉无畏，就是我就是正等正觉没有任何怖畏，不是现在那些人什么都敢说，无知者无畏，不是那种，他就完完全全真实的获得了正等觉，不管在谁面前说都不怕。比如说现在无知者无畏，说我是佛，别人给你考几个问题你啥都不会，马上就难倒了。佛根本不怕，就是我说我是佛，我不管你们提任何问题，就是说正等正觉，任何问题都可以回答的，这个叫真实的无畏，这个自信心的。

然后漏永尽无畏，佛陀说我的诸漏永尽了，我所有的障碍清净了，这个也是无所畏惧的，比如说下面有人说你的什么什么烦恼没有尽，佛陀他



没有畏惧，他说我这个烦恼已经尽了，完全没有畏怖了。

然后说障法无畏，佛陀还有说障碍法，就是说这个贪欲是障碍，嗔恚是障碍，然后愚痴是障碍，佛陀说这个是障道法，这个是障碍法，说这些障道法没有畏怖，一定是肯定是，佛陀说这个是那肯定就是，佛陀说障道法是无畏的。

然后佛陀说出离道无畏，佛陀说从这样的方法可以从这样的障碍当中出离，你这样修可以从这个障碍当中出离，这个说出离法是无畏的，所以说这个叫做四无畏，四无畏我们说全然的一种自性，这种全然的自性就是来自于佛陀的一切的真实的遍知一切的一种智慧，所以叫做四无畏。

还有第三部类就叫做四无碍解。四无碍解就是法无碍、义无碍、词无碍和辩无碍，这个大恩上师刚刚讲过。法无碍解我们就说各种名词，各种法就是各种名称，一个法可以有很多种名称或者很多种法有很多种名称，这样的话各种各样的名称佛陀都了解，这个就是无碍解。当然有些时候声闻、缘觉也有四无碍，但是声闻、缘觉的四无碍和佛陀的四无碍，因为他们智力的差别和他的障碍有没有断尽的差别，差别还是很大的。但是他们也有那种相对来讲不太圆满的四无碍解是有的，但是佛陀这种是最为圆满的，这个是法无碍解。

义无碍解，刚刚说法无碍解是种种名词、种种名字，种种名词所表达的意义没有阻碍完全通达。然后词无碍解，各种方言，各种各样的语言佛陀都能够了知，这个叫做词无碍。辩无碍解，第一个是辩才无碍的意思，第二个意思是说展开宣讲法义滔滔不绝没有穷尽，没有阻碍，以上是四无碍解。

然后第四部类是佛陀的十八不共法。这个十八不共法只有佛有，别的是没有的，其他有些时候比如四无碍解、四无量等等，有些时候声闻等一些也有，但是十八不共法是佛陀不共的。

十八不共法中如来无有误差、无暴卒音、无忘失念这三种分别是佛陀的身语意，如来无有误差这个是属于佛陀的身体没有过失，什么叫佛陀的身体没有过失呢？我们如果走路不注意可能掉下水道里面去了，要不然被汽车撞了，要不然一边走路一边看手机就出现什么样的事情，阿罗汉他不



注意有的时候也会踩到毒蛇，或有的时候也会出现违缘，阿罗汉是这样的，他必须要守护自己的诸根。佛陀根本不需要，佛陀不需要这样的，不需要刻意的守护，不会有任何过失的，也不会踩到毒蛇、踩到虫子，完全没有一点都没有，所以说佛陀身无失，身体没有任何的过失。

无暴卒音，语言无失，语言没有无失，没有暴卒音，没有任何的暴卒的音，过失的声音是没有的，不会说任何有过失的声音。

然后第三个无忘失念就是意无失，佛陀身语意的意，无忘失念，意方面没有任何过失的。

然后是无不定心，就是佛陀没有不安住在禅定当中的，任何时间都是安住禅定，佛陀没有入定、出定的差别，所以说无不定心。

无种种想，意思就是说没有任何的差别想，就是说这个是我的亲友，那个是怨敌，这个是要度化的，那个是不度化的，没有种种想，佛陀没有任何种种的差别，但是包括阿罗汉在内都有这些种种想，然后佛陀没有，无种种想。

然后是无不择舍，什么叫做不择而舍呢？不择而舍有很多种解释，我们挑一种。不择而舍，比如说阿罗汉，他有的时候某些众生他不度化，但是他是没有观察之后不择，或他没有能力观察之后而舍弃的不度化的。佛陀没有不择而舍的情况，每个众生都要度化，无不择舍。首先我们了解不择舍是什么？不择，择就是观察的意思，没用智慧观察就舍弃了，舍弃了某些众生的利益，阿罗汉有的时候也有，不择而舍的。但是佛陀没有这种不择而舍，就是说佛陀不会舍弃任何一个众生。或者佛陀说这个众生暂时度化不了，佛陀都是通过他的智慧完全观察完之后，这样暂时放舍的这个也有，所以说叫做无不择舍。

志欲无退，就是佛陀的欲乐，志欲无退的。比如说佛陀他虽然没有再圆满的资粮了，但是他想要积累资粮的心没有减弱过。以前我们也讲过一个公案嘛，就是一个比丘他穿针的时候，他眼睛看不到，谁想要积累福报没有满足的请来帮我穿针，佛陀一下子显现在面前，我对福报，我对福德没有减弱的，我来帮你穿针。哎，你不是佛陀吗？佛陀说我虽然没有圆满的功德，但是我对于积累资粮，福德方面的欲乐是没有减弱过，他虽然没



有更圆满的，他志欲是不退的，没有退失。

然后是正勤不退，就是他的精进不退，也是一个道理。佛陀再没有什么可以圆满的功德了，功德圆满，但是他精进不会退失的，他对法的一些欢喜，这些精进不会退失的。

然后正念无退，佛陀一直安住在一切的正念当中，没有退失。

然后智慧无退，佛陀的智慧没有退失，或者有些时候这个退的意思是圆满的意思，就是没有不圆满的，所有的智慧都已经圆满了，所有的正念圆满了，所有的智慧都圆满了。

然后佛陀的等持无退，就是所有的等持所有的禅定也没有不圆满的，或者没有入定出定的差别，或者没有这样退失的情况。

然后解脱无退，当然有些时候说阿罗汉的解脱，他的阿罗汉果有的时候还有退失的情况，暂时有退失的，但佛陀没有，这样解释也可以。还有一种不退的意思，刚刚说这个退就是圆满的意思，就是阿罗汉的解脱还不圆满，他的正的功德也不圆满，断的功德也不圆满，但是佛陀有没有解脱不圆满的地方？没有不圆满的地方，所有的解脱都圆满了，方方面面都圆满了，所以没有不圆满的，叫不退的意思。

然后下面有三个，一切智业，应该是身业吧，按理来讲应该是身语意的身，因为它和下面是连起来的，其他的一些讲十八不共法也是讲身语意，所以说身业可能比较容易解释。

一切身业智为前导随智而转、一切语业智为前导随智而转、一切意业智为前导随智而转，就是说佛陀的身业都是智慧为前导的，随智慧而转的。佛陀的所有的身体的行为都是以智慧发动，智慧在做前导，没有说没有思考或者无明做前导，这些都没有，所有都是最圆满的智慧做前导的，随智慧而转的。语业也是一样的，都是被殊胜的智慧所摄持的，讲所有对众生有利的话语。然后佛陀的意业，要利益众生等等这些，或者加持众生的时候，他也是智慧为前导随之而转。

然后最后一组三个，就是于过去世无著无碍智、于未来世无著无碍智、于现在世无著无碍智。就是佛陀的智慧对于过去的万法没有执著没有阻碍，



没有障碍的，然后对未来的一切法没有没有执著没有阻碍，然后对现在的法没有执著没有阻碍。有些时候执著阻碍也是《宝性论》的一些注释讲了，也解释成烦恼障和所知障，像这样没有烦恼障，没有所知障，一切完全都是没有的，任何的障碍都不存在。这个是佛陀的十八不共法。

然后第五部类是本体的差别，是了知诸佛所说的真如的行相，这个对于万法的真如完全都已经证悟了，然后了知自在驾驭万法的自然本性行相，这个自然本智不是通过因缘造作而形成的，自然本智是本来如是的一种自性本智也完全已经现前了。还有最后一个了知一切相现前菩提之佛陀的行相，一切相现前，这个叫做一切相智、一切种智嘛，这个就是究竟的一切种智、一切相智，这个完全已经现前了。

这个是属于佛的不共行相有三十九种，所以总共加起来一百一十，再加上前面的一些声闻和菩萨的这些，总共一百七十三种相。

今天我们就学到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 27 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

大家很熟知的米拉日巴尊者他因为造了很重的罪，非常害怕堕恶趣，他对这个解脱是如此的渴望，非常渴望，所以说他对于求法也是非常地渴望，所以说为了求到法不怎么样一种考验，怎么样一种苦行，他都可以忍受，为什么呢他能够有这样一种心态，他就是对这个法太渴求了，他为什么对于法这么渴求呢，他太想从这些罪业当中获得解脱了，他太太想获得解脱了，所以说呢自然而然他就会对法有兴趣，这个就是一种因和果之间的一种关系是这样，或者一种辩证的关系嘛。

所以说我们自己如果说很精进呢也许是真正想要解脱的，如果就是说很懈怠呢，啊说自己想解脱呢可能就是暂时来讲定位成一个口号吧，啊我们说口号也不是说不对，但是来讲的话就是说是这个一方面我们经常说口号可以先喊起来，不管怎么样呢我要解脱啊我要成佛啊，这个比不喊口号要强得多，至少有时候是变成一个提醒，但是呢如果只是喊口号，不去行动就对于你要解脱的真正能够帮助你解脱的法也不去听闻，也不关心不听闻，听闻之后也不去思维到底怎么修，思维完之后也不去真实上座上座观修，那么你还说自己是一个希求解脱道的人，那就找不到任何是根据了，拿什么来证成证明你自己是希求解脱的人呢是这样的，那就没办法安立这样的。



所以说呢就是说这里面来讲的话我们前面讲如果一个志求真正志求解脱道的人来讲，应该非常地关注这里面的这个修法，那么在十一类当中呢第一个我们已经讲完了，就是加行行相这个已经讲完了。

那么今天我们要讲第二，第二是宣说实修加行之现观，那么这个实修加行的现观就是讲是第二个，就是真正的加行的加行的这个本体，加行的自性加行的本体，那么就这个很重要是这样的。

那么就讲这个加行本体的时候分三，第一呢是趋入加行实修之身份补特伽罗；第二呢是宣说修行实修加行之自性；第三呢广说彼之差别分支。那么三个科判当中呢第一个呢要修这种加行是一个什么样的身份，或者说什么样一种法器才能够修这种法，这个不是说随随便便一个人就可以修的是这样，也应该就是说把我们自己的一种把自己的一种自身的一种修行的素养应该提高到一个能够和这个修法本身平行的一个高度，你才能够去接受它，才能够去观修它，如果就是说我们自己没有我们根基很差，或者我们现在还不是法器，还不是法器呢当然这个法对你来讲呢就是说是这个没办法相应，不相应的话有时候就很去真正的去观修。

所以这里面就讲到了这个法器，讲法器呢一方面来讲就是说通过这样一种这个通过这方面来这个文字词句呢来对照，如果我们是有这个法器当然一方面应该欢喜。

第二个方面呢如果我们欠缺呢就可以想方设法地去这个弥补是这样的，因为就是说怎么样让我们成为法器的这种修法，法佛中也是有的，不是说啊这个法器的标准放在这儿，我们一对照，你不是这样一种标准你没办法，没办法你只有沮丧，那不是这样的，你还可以回头补课的，专门旁边有一个补习班，啊就是说你不是法器的话，你去旁边那个补习班，这个补习班是干什么呢，这个补习班就是把你培养成法器的，如果你观察自己不够法器那么你应该去学，学法器啊通过这样的修行，让自己变成法器是这样。

那怎么样才能变成法器呢，我们可以说通过《大圆满前行》里面的比如说有些是四加行啊就是说修这个四厌世心啊，或者修皈依修发心啊或者说这里面修空性啊，等等等等很多很多的这些学修，然后慢慢慢慢地通过这样听闻、思维和观修，逐渐我们的相续就会成熟，成熟到一定阶段啊我



们再来报名那就录取了，啊你够资格的时候你就可以进来学这个是这样的，所以说这样的话就是说这里面就是说他的身份补特伽罗呢是很重要的。

第二个呢是宣说修行实修加行之自性，那么这个就是这个加行的本体，加行的本体怎么样这个真实的怎么样这个修这个空性的加行这个是最重要的科判就是第二个科判。那么第三个问题是广说它的差别分支就是这个啊加行的自性的它的一种分类，详细地再进一步宣讲。

第一个科判呢是这个趋入加行实修之身份补特伽罗分二，第一是总法器，二别法器。那么这个法器呢是很关键的是这样的，所以说有些时候呢我们在这个学这个正行法之前，比如说修大圆满之前呢它有一个就叫做大圆满前行，那么这个大圆满前行呢就是通过一些它的一种预备位的一种修法让我们的法器可以成熟，如果我们不是法器呢就我们可以通过这些修法来让自己变成法器，这个是很重要很重要是这样，特别重要，那么就是说这个呢就是这个属于这个法器，如果不是法器，这个法我们就是说我们听了这个法呢也没办法起到作用是这样的，那么如果是法器的，那么这个法对我们来讲马上就可以产生一个调伏的作用。

所以说就是说一方面来讲的话我们对于高法，对于这些密乘的法要啊对于带大字的这些法，一方面来讲我们可能是也有希求心的，比如大中观啊，大手印啊大威德啊大圆满啊反正就是说我们一说求法的时候就奔着大字去了，反正是带大字的就可以，如果没有带大字的可能就不一定自己的内心当中可能就有点想放弃的意思，所以说一方面来讲呢我们就是说奔着大字去也可以，但是呢就是说我们奔着大字去之前呢还是要努力地让自己成为法器这个更重要，前期的这个准备是更重要的，否则的话如果说没有把自己的相续修炼好，即便是得到了这个所谓的大法，那么这个大法对自己来讲可能也是不大的法，没办法体现出它的大的一些功能，体现不出来，完全对你来讲可能没什么价值，那么就是说这个法器很关键，那么这里面呢怎么样的法器呢，第一个是总的法器。

庚二（宣说加行之现观）分三：一、趋入加行实修之身份补特伽罗；二、宣说修行实修加行之自性；三、广说彼之差别分支。

辛一（趋入加行实修之身份补特伽罗）分二：一、总法器；二、别法器。



壬一、总法器：

昔承事诸佛，佛所种善根。

这里面就通过缘和因或者因和缘来讲，因是主要的，缘是次要的是这样的，那么就是说是昔承事诸佛呢这一句呢主要是通过它的缘的特点，缘的特点的话就是说是这个以前啊一定承事果很多很多的佛，承事过诸佛，那么这个承事过诸佛的或者我们就说能够听闻或者能够遇到《现观庄严论》的能够遇到这样般若波罗蜜多《现观庄严论》的这些呢他以前呢应该是承事果诸佛的，应该承事过诸佛，那么这个所承事的诸佛这句话的意思呢当然也可以分几种意义啊，几种这个层次来进行解读，第一种解读呢，啊就是说佛在世的时候呢遇到过佛，亲自见过像释迦牟尼佛啊像迦叶佛等等，像这样的话亲自见过这个佛，然后呢就是承事过或者说作过顶礼啊然后呢作过供养啊，像这样的话承事过佛陀。

还有呢这个承事诸佛呢还有另外一种理解呢就是说也是供养过佛陀的一些塑像，可能就是说是这个佛陀入灭之后啊，前面是佛在世的时候亲自见佛，然后是处于有些时候生于无佛之世就是佛陀已经入灭了，啊比如说现在呢佛陀入灭了，但是呢在很多的寺院很多的圣地呢还有佛陀的各式各样的一种塑像啊画像啊像这样很多很多佛陀的形象，然后在这些佛陀的形象面前呢也是顶礼啊，转绕啊供养啊还有作修缮。

比如说这个地方的这个佛像有所损毁，然后自己出资出力把这个佛像修缮好，或者这个地方以前没有佛像，那么自己出资呢在这个地方就塑一尊佛像是这样的，这些呢都是。或者有些时候这个佛像的上的色彩掉了，自己通过新的颜料，这些涂料呢去上色，重新去上色，更加就重新让他变得庄严啊端严啊等等，这些都是属于这个承事诸佛的种类，啊都是属于这方面的种类，或者说这个佛像啊觉得有些时候觉得这个佛像露天里面不太好，然后呢就是说盖一所房子然后呢就是说是这个盖一所佛殿啊这些都是属于这个种类当中的吧，所以这里面呢就是说承事过诸佛是第一个。

那么就是说第二个呢就是因，这个因呢就是佛所种善根，佛所种善根呢什么意思呢，就是说值遇佛之后呢然后就是说是这个缘这个佛种善根，前面是承事诸佛，现在呢是内心当中啊在内心当中种下了很多很多一种善根，善根呢来自于这个内在，然后呢承事诸佛呢主要是遇到了佛这个外在



的因缘，因为你如果想要依佛种善根比如说我要依佛来得到很多很多一些深厚的善根，那么在这个一个最主要的外缘是什么呢就必须遇到佛，或者碰到佛像，你有了看到了值遇了佛，或者有这个佛像我们才可以去转绕啊才可以去顶礼啊去供养啊等等等等，那么如果没有这个佛呢那就不行，所以说呢这个值遇佛承事佛这个佛本是呢他是属于一个外缘，然后呢就遇到这个之后呢我们内心当中获得的这个善根这个就是内因，内因和外缘呢这个就是这个总的法器是这样的，所以说一方面来讲的话就也有欢喜吧。

上师老人家这里面也讲了，反正能够值遇到这些殊胜大乘啊就是说妙法的，比如说现在有些道友正在听闻的啊能够有因缘听闻《妙法莲华经》的这些道友绝对是福德比较深厚的，然后呢能够有因缘听闻般若波罗蜜多或者能够学修这个《现观庄严论》啊，绝对是有因缘的是这样的，所以说内在的因缘善根也有，以前呢也值遇过佛陀，这方面都是有因缘，但是呢有因缘这个我们以前再再讲啊，这个有因缘它也分层次，也分种类，就是说你值遇这个法，比如说你值遇《妙法莲华经》或者说你值遇这个《现观庄严论》或者你甚至于说值遇到这些大圆满等等。

那么遇到这个法说明你有一定的善根，但遇到之后呢这个种类又很多很多，同样都是遇到了这个法，有些呢很精进，有些人呢就是不太精进，有些人可能就是说是这个只听了一堂课两堂课，或者有些呢可能就是说听完之后什么也不看，这方面来讲为什么有这些呢，因为它这个因缘也有差别，他因为就是说是他以前种的这个因呢他发的愿更深，他的善根更加的深厚，所以遇到法之后呢他就可以进一步的去作深入的闻思，然后就作深入的这个思维观修，这样的话这一类人的善根更加超胜一些，所以说呢有善根的人里面也分很多很多的种类。

那么我们讲这个什么意思呢，讲这个的意思就是说我们现在还是要多修集这个善根，这个善根我们对于修集善根这个对这个去求功德也好，或者我们去去对于求善根这方面的话千万不要满足，这个是不能满足的，完全不能满足是这样的，所以有些时候呢就是说也许啊，对我们来讲啊刚开始学习佛法的时候呢，可能特别喜欢做各式各样的善根，很喜欢做各式各样的功德，但是一段时间之后呢，内外的魔障出现之后呢，可能就会有一点麻木了，到处都是这些信息，啊就是说今天又是这个放生了，明天又是



那个放生了，好像觉得呢以前出过了再出好像感觉就是不太想出了，不太想参加了，这方面来讲这种心态我们要注意避免，不是我们的功德太多太多了，已经就想就是说佛一样了，已经圆满了满足了不需要再做了，这个永远不会到达这个程度是这样的，所以说就是说这个是要提醒自己，这个是要提醒自己或者通过善知识的一种教言来提醒自己，或者自己要经常提醒自己，那么我自己的善根是不是已经圆满了，我自己的善根是不是已经太多了呢，啊不是太多了，我现在的善根还远远不够，啊就没有福报的表现就是更容易满足，这个就其实就是没有善根的表现，就像佛陀一样。

前面上堂课我们讲到的佛陀十八不共法当中，佛陀已经成佛了，但是他的这个他的一种欲求不减啊精进不减，这个是佛陀的特点，他已经没有可以圆满的功德了，但是他的一种想要积累资粮的心还是永远不停息的，所以说佛陀是这样了，那么我们自己听了，就是说听闻或者说修行了一段时间我们觉得够了，或者我们的善根可以不作了，这个是不行的，这个是不能够满足的是这样，所以每天都要带着很大的兴趣走进佛堂当中去供水啊去顶礼啊去就是说供香啊去作这些善行，也带着很大的欢喜心去帮助众生啊或者去作放生的善行啊，也带着很大的兴趣去积资净障，只有经常性地以这个很饱满的这些非常非常就是说高度的兴趣去作善根呢才有可能让这个善根呢就是说再再增上。

所以说我们以前在学《俱舍论》啊，在学这个《亲友书》等等的时候那么这个业要成为重业，要成为重业当然业有善业和恶业，我们现在讲善业，要让这个善业成为重业的话就它的力量很重的这个业，其中一个条件就是要有兴趣，很欢喜，如果很被迫地去做啊，或者说就是说这些没有兴趣去做啊，它这个虽然你做了但是这个善根呢积累得就不多，功德不会很大是这样的，那么就是说每天都是很欢喜去做，有兴趣啊高高兴兴去做其实这个很欢喜地做本身它也相应于精进的本体，进即喜于善当中呢也相应于精进的本体是这样，所以说有了这些之后你每天做了这个善根之后呢那么你的善根的增长就很迅猛，我们需要这种增长很迅猛的善根，我们要求这个功德，为什么要求这个功德，因为这个功德就是支撑我学修甚深佛法的一个资粮，没有这个是不行的，所以有些时候我们再再讲，有些修行者呢一段时间之后，就会被这个误导，你不要执著啊然后你就是好像你做这个就是执著功德啊，就是执著功德也没有什么。



有些修行者一段时间之后，就会被这个误导，“你不要执著”，好像“你做这个就执著功德”，就是执著功德也没有什么，“我就是执著功德，因为我就需要这个，我离佛功德还差得远，我离菩萨的功德还差得远，我不求这个，求什么？我就是要求这个功德。只不过求功德我是为了真实地去相应实相，我不是为了让自己得到一些世间的福报。”那么说菩萨他绝对不厌足功德的，他就是要求功德，反复要求功德。因为这个功德大，才能够对自他二利才有一个非常殊胜的底蕴，一个这样的底子。

如果没有这样一种深厚的善根的话，做什么都不行。如果这个善根少了，你自修也不行，你自己修行也不行，总是出现违缘，善根不深厚，闻思修佛法也是这样违缘，那样违缘，都有出现。如果善根深厚的话，这些违缘就不会出现，而且修行就很容易相应，内心当中很容易生起这个该有的感应。就法本里面讲的，你修这个法就会出现这个功德，马上就得到，就能得到。如果没有善根的话，小字后面所说的这些，很多对我们来讲不存在一样，很多仪轨后面的小字，你修这个法这个功德，那个功德，好像我们修了之后什么都没有，好像这个字对我们来讲，根本不存在一样。这个就是属于我们这个方方面面的一种善根可能太少了，太少的缘故，所以我们对于这样一种修积善根，种善根方面就不能够厌足，一定不要有厌足。

但是我们要提醒，就是种善根的时候，这个目标，这个发心一定要准确。如果这个发心准确的话，那么所有的这个善根都会成为，比如说我修证般若波罗蜜多，证悟实相的一个殊胜的助缘。如果这个方向偏差了，你虽然修了善根，但是你走叉路了，走叉路之后，你就是走上另外一条路了，这个善根它也可能在其他地方成熟了，但不会在主要的方面，最根本的方面成熟，这个也是很重要的，就是方向不能错。方向正确了，但是你还是需要不断地去增强它的一种善根。所以如果你的方向是对的，你走上一条正确的路，但你这个路是正确的，但是你走得很慢很慢，或就是你很多违缘的话，你走不快。但你虽然就是说，做了很多善根，但是你的方向错了，也不对，所以一方面来讲，方向要正确，第二个方面来讲，走上正确的道路，只能说是大的方向是正确的，不能说就万事大吉了，远远还没有到万事大吉的时候。

所以走上这条路之后，比如说现在我们走上正确的道路，但是走上正



确的道路，我们要发誓成佛，怎么样才能够让自己在这条路上走得顺畅，怎么样在这条路上走得迅速，必须要通过学修佛陀、菩萨们在经论当中所讲的正确的方法，规避的该规避的，一定要规避，就是说该拥有的一定要拥有。所以发菩提心，怎么样坚持自己的菩提心，怎么样再再地去修持能够快速增长善根的方法，这些就是我们要学，要去修，只有这样去做了之后，我们才可以真实地走上这个解脱的道路，这个是佛所种善根，这个来讲是非常重要的。

壬二、别法器：

前面是总的法器，第二个是别的法器。这个别的法器，主要是分别通过听闻的法器、思维的法器和修行的法器，就闻思修三方面的法器来进行安立的。颂词当中讲：

善知识摄受，是闻此法器。
亲近佛问答，及行施戒等，
诸胜者许此，是受持等器。

第一句、第二句，善知识摄受，是闻此法器，就是讲听闻般若波罗蜜多的法器；亲近佛问答，这一句是思维般若波罗蜜多的法器；及行施戒等，这一句是修行般若波罗蜜多的法器。诸胜者许此，一切的这样一种具有殊胜功德的这些佛陀、菩萨们承许这个就是受持般若波罗蜜多的殊胜法器。这个是很重要的。

下面我们分别来了解。第一个是善知识摄受，是听闻正法的法器。第一个一定要善知识摄受，为什么一定要善知识摄受呢？因为善知识有善知识的标准，有善知识的法相，不是说随便一个人，你拉一个人过来这个就叫善知识，不是这样的。不是说这个人名字叫善知识，所以他就是善知识，这个也不一定。所以这个就是说，这个善知识一定有他的标准，什么样的标准呢？当然第一个这个善知识，尤其是大乘的善知识，在不同的经论当中，就是讲到了很多不同的标准，比如说，《入菩萨行论》当中，第五品当中讲了这个大乘善知识的标准，第一个就是他必须他要精通大乘的法义，他自己不精通，比如说他是作为般若波罗蜜多的善知识，他都不懂般若，他怎么给你讲般若，没办法的。所以他必须要精通大乘的法义。

第二个要安住菩萨的律仪，就是说他要安住菩萨的律仪，其实安住菩



萨的律仪，这个是修行的，他自己也在修持这样一种殊胜的大乘的教义。《大乘经庄严论》当中讲十个条件，当然我们《大圆满前行》里面也讲了很多很多条件。那么就是说，第一个来讲，当然就必须要有菩提心，他自己要有菩提心，大乘的善知识肯定是要菩提心的。如果是一个小乘的善知识，他一定要有出离心。大乘的善知识他一定要有菩提心。他一定要通达这样一种殊胜的般若波罗蜜多，等等，或者有些时候他自己不但通达，也很善巧讲解，他自己也行持。如果他通达，讲不清楚呢，这个也是一大缺憾。

所以有些地方讲，善知识的法相就是越多越好，他的法相，他的一种功德是越多越好。《前行》里面讲了，实在不行，最基本也需要有一个菩提心，他因为有了菩提心之后，他至少不会去伤害这个弟子，不去伤害有情。当然就是说，如果只是有一个愿菩提心，这个菩提心本来其实来讲的话，展开讲这个菩提心，它也很广大，所有的法都包括在菩提心当中，包括大圆满也是菩提心，包括这样一种大空性也是胜义菩提心，菩提心里面的行菩提心也包含了六度，愿菩提心里面包含了……它全部也包含完了，整个大乘就没有了。

但是有些时候我们就是说，菩提心它是一个利众的心，它自己是发誓成佛的，它不是追求现实的利益，第二它是真实利益众生的，至少有这个条件，当然我们就是说这个条件可以作为一个善知识的最低标准，你如果依止一位这样一种上师善知识的话，当然他就绝对不会受骗。他也可以尽其所能，他自己懂的，他一定会真真实实地、认认真真的去引导你，但是他如果只有一点点这个，他对你的影响就有限了，他也没办法再教授更深的东西，就更深的东西怎么样修空性，怎么样修这些，他就没办法教授了，因为没有这个法相，所以法相越多，他的功德越多，这个善知识，对我们来讲，依止这位善知识的话，我们能够得到的利益也就越多，当然这个是从善知识他自己的法相来讲的，从他自己的法相来讲。

对我们来讲，也需要有一定的条件，弟子的法相。而我们自己还需要法相吗？当然需要法相。比如说你这个弟子，你就是依止上师就是抱着求财的心态，那你去依止他，你能够得到多少，你对他的所有的什么大乘的窍诀一概没有兴趣，没有兴趣。所以他是一个，善知识他是一个标准的，标标准准的，所有的这些，你不管求什么法，他都有，你想修什么法，他



都可以引导你的这种，这样殊胜的一个如意宝一样的上师。但是你的一种思想，你不在这儿上面，你的思想在其他方面，你依止这位上师可能就覺得他打卦准一点，我依止他就是随时可以打卦。这个你依止他的话，你直接所求的就是打个卦而已，或者你觉得这个上师就是随时可以给你聊天，聊天的话就是说，排挤一下你心中的一些情绪，这个来讲的话，你自己的一种条件太差了，所以这个时候你弟子的法相不具足，也得不到很大的利益。所以上师的法相要具足，弟子的法相也要具足。

什么是弟子的法相，自己要对这个有兴趣，必须要对这个殊胜的正法有兴趣，想解脱。所以善知识要摄受你，第一个你自己要对这个正法有兴趣，希求心，就像米拉日巴尊者那样，他对这个法非常希求，很希求很希求。他的上师也是一个标准的，可以给他教授他所希求的这个法的上师，所以这个就是条件就圆满了。像这样的话，你自己弟子的法相也有了，上师的法相也有了，二者遇到了，通过这些，我们叫作依止、磨合，所有的这些，反正就是说上师他就是说怎么样考验弟子，折磨弟子，弟子他通过这样过程当中，他也经受起了考验，他相续当中这些棱角磨平了，没有了，什么样的教授能够接受，这个就差不多，可以传法，是这样一种意思。所以这两个之间，其实依止上师，修学佛法，绝对不是一方面的事情，它绝对是两方面的事情。

所以弟子是具足弟子的法相，我们就要努力地让自己成为一个法器。我们寻求的上师，他也是需要殊胜的法器，如果没有这个法器，他摄受你也没有用。比如说，这里面讲的，如果是你要求般若波罗蜜多，你依止那位小乘上师，他作为小乘善知识的法相是齐全的，但是他没办法给你教授般若波罗蜜多，他教授不了，他自己也没学，他自己也不懂，他也没修，所以他没办法教授你般若波罗蜜多。你如果遇到一个被外道所摄持的，他要教授你的，就是他的东西，他也没办法给你教正道，没办法给教大乘成佛的方法。如果你遇到一个邪知识，像这样也没办法就是从他那里学到真实的这个教义，所以这样的话，就是说，善知识摄受是听闻般若波罗蜜多的一个条件，一个这样一种听闻的法器是这样的。

所以这个善知识一定是具有殊胜功德的这样一种善知识，他要摄受你，他摄受你干什么？所以有的时候我们作为弟子来讲，我们要知道被上师摄



受最主要的就是要在他的那里听闻最甚深的法要，这个是依止上师最关键的就是法，不是别的东西。所以我们这么多弟子就是要通过不断地听闻，不断地闻思，要明了上师他在世间当中，他主要的工作是什么？有些时候我们现在还没有搞明白，很多都没有搞明白，上师主要的工作是什么？其实上师在这个世间当中，主要的工作就是真实地传授正法，给我们传授取舍、修行的方法，引导他走向解脱，这个是最主要的工作。那么我们依止上师最主要的目标是什么？也是从这个上师这儿，听闻能够解脱的方法。

所以就是如果说，他也是传授这个的，我也是听闻这个的，那就对了。如果他是传授正法的，你不是求正法的，那么他摄受你，这个算不算真的摄受呢？这个还不叫真的摄受，不叫真的摄受。

那么如果是一位真实的上师、善知识，摄受的弟子的时候，早期可能不给他讲法，只让他去做事情，干活，然后干这些，也许他是他自己的一个，有一套他自己的方案，他对他所做的事情很清楚，这个弟子的法器可能还不行，或者他的一种傲慢心还很强，直接给他讲法，可能还不行。所以就是先不传，像这样做别的事，然后让他的一种傲慢心逐渐逐渐没有之后，再传法。或者他的一种福报不够，这个弟子的福报不够。所谓福报不够，怎么办呢？就是让他去给僧众干活，有些时候在寺院里面，就是说刚刚出家的或者什么样的，有些时候具相的上师他会给这个安排去做很多苦活、累活，给僧众服务。

然后服务之后，让他福报，缘这个清净的这个资粮田，因为僧众他是一个很殊胜的福田，所以经常给僧众做事情，他的福报“噌噌噌”就往上涨。所以涨得很快。但他就这个福报达到一定程度之后，那个时候，一方面做事情，他磨练他的心性，一方面来讲的话，就是说是那种也是通过服务于僧众，也积累很多很多的善根资粮，所以到了一定的时间，他的心相续成熟了，可以了，福报够了，再给他讲法，再讲法，一下子就可以相应。

所以有些具德的上师，可能刚开始的时候，不一定给他传法，但是他有一套他的一种，有一套他自己的一种方案。但是我们不管怎么样，对我们来讲，我们应该知道，依止上师最关键的还是听闻正法，听闻正法这个是最关键的一种，这样一种依止上师要做的事情，所以善知识摄受这个是闻法器。第一个，我们要知道这里面第一个叫善知识，这个善知识不是随



便喊的，一定具有善知识法相的这个善知识。

第二个摄受，一定要摄受你，摄受了之后，干什么呢？听法，闻此法器，听闻这个正法，是这样。所以他事情，被摄受之后做什么事情？给你传法，所以这个是一种闻此，听闻般若波罗蜜多的法器，是这样一种情况。是闻此法器。那么听闻这个般若波罗蜜多其实来讲，应该珍惜这个机缘。因为就有些时候，虽然我们觉得，现在觉得这个听闻般若波罗蜜多好像是很容易，但是从一些这个，比如说常啼菩萨的经历，他听闻般若波罗蜜多可不容易，非常不容易，他经历了很多很多苦行之后，才听闻了般若波罗蜜多。

我们就会继续处在迷乱中，有迷乱的因就会有迷乱的果，迷乱的因是什么呢，就是无明啊、烦恼啊，迷乱的果是什么呢？就是轮回。三界六道的轮回，这个就是迷乱的因，迷乱的果，这个就是一个轮回的模式。如果我们修般若呢，就会逐渐获得能依道的功德，就会逐渐在我们自己的相续当中，不是说别人，就是说你，在你的相续当中就会逐渐生起圆满、无漏的对治道，那么这个就是最殊胜的对治道，就是般若波罗蜜多，所以，很多道友已经在相续中生起般若波罗蜜多的定解，这是非常非常可喜的事情，这个比获得再多的财富，即便不要说世间的首富了，就即便所有整个南瞻部洲，包括天界的所有的这些财富，你获得的话，都没有比这个更可喜的事情。

能够在相续中生起般若的定解、正见，知道所看到的色法知道它显现的同时是空性的，就这个空性本身就是实相，它的本来面目，他自己的心正在起心动念的时候，知道心的本来面目就是空性，身体的本性是空性，身念住、心念住、法念住、受念住嘛，像这样的话，都能够知道万法的本来面目，这个在我们相续当中是一笔最无漏的财富，最殊胜的财富。

无始以来没生起过的，现在逐渐开始在我们相续当中生根发芽，这个是非常非常可喜的一种事情，所以说呢这个应该是生起欢喜的地方。如果我们修正等加行，可以很快相续当中生起这个，现在对我们来讲可能是有了一种种子，有了这样一种定解，然后，逐渐逐渐还会在相续当中生起这个无漏道的证悟，这个无漏道的证悟一旦获得之后，相续当中以前的障碍，烦恼障啊，所知障啊也会逐渐逐渐会退散，它抵挡不住就会退散，最后就



完全消失无踪了，如果没有迷乱的因，就不会有迷乱的果，这就会处在觉悟当中，处在觉悟当中的时候，以前的种种的局限没有了，种种的畏怖、恐怖没有了，还有以前相续当中被埋没了种种的佛陀的一些功德啊、证悟啊，很多无碍的一些神通啊，全都会显发出来，在显发出来之后呢就会帮助别人去安住在这个状态当中，所以，这个能依道的功德在我们的相续中也会逐渐获得。这个也是认真的修学正等加行的一个殊胜功德。

下面讲第八呢，是所依的补特伽罗的功德，那么，这个所依补特伽罗就是说会成为为他众讲经说法的人，（就是说这个人呢他不会再成为平庸之士）一起在道上走的人，修道路上，不是那个道。咱们这个道上的人是修道上面的人。在修行佛道的上的所有的人，都应该尊敬、都应该恭敬，应该生起这种心。也就是说，什么叫道友？平时我们这个道友都喊烂了，好像就喊麻木了。但真正我们去思维这个道友的时候呢，我们是以法做联系的，以法做连接的。所以其实来讲的话，因为法的缘故，我们要尊重道友。当然每一个修行法的人，都有习气，都有毛病，都有烦恼，是这样的。

但是我们的重点要放在法上面，要放在道友上面，其他方面我们要忽略，或者应该包容。从这个方面来讲的时候，如果我们把重点，放在这个人他的烦恼很重，他要害我。如果我们把重点放在这上面，我们就会忽略法。不管了，什么道友不道友，什么法不法，不管了，然后就自己烦恼一起来之后，就什么都不管了。这个就颠倒、错误。但是如果我们把重点放在法上面，这个人的烦恼啊，习气啊，这个方面被我们就慢慢慢慢淡化掉了，就更加容易产生清净的心。这种产生清净的心对谁有利？对整体佛法有利，对对方有利，对你有利，对你修行佛法是很有利的一种思想。如果大家都能够这样去实行，那么整体佛法就会兴盛，其他修行佛法的人、其他的众生都因为这股力量而受益。别人做得到做不到我们管不了，但是自己可以做到。自己可以慢慢慢慢按这方面去思维、按这样一种道理去实行。这样自己的心会变得很调柔，逐渐逐渐就会越来越调柔。因为你找到了一个尊敬别人的一个点。从哪去尊敬他呢？就从法去入手。大家都是听闻般若波罗蜜多的，大家都是志求于解脱的，都是修行佛法的人。

所以这样一来之后呢，我们就知道了，不管是汉地的修行者，汉地的师父也好还是汉地的居士也好，净土宗的修行人也好，念佛的人也好，参



禅的人也好，他们都是缘一个法，都是在缘法皈依，缘法修行，所以都值得尊敬。他不管是修的哪一派，哪一派的法都是法，都是解脱道，都是间接、直接指向于实相的。所以如果我们把这个问题想真正想透了，完全完全接受了，自己内心当中有感觉了，自然而然会尊敬所有修行者，这个不会装，他装不出来，他不用去装出来。他的的确确是找到、发现这一点，安住在这上面的时候，自然而然会恭敬所有修行者。这样去做的话，当然自己的相续就会越来越调柔了。方方面面都是以法为核心去思维、去安住的话，当然就更容易得到法的调伏。这个来讲的话，因为你尊重法的缘故，所以说法也很容易调伏你的相续。

“亲近佛问答”，是思维法的一种法器，一个是亲近佛，一个是问答。亲近佛是以前值遇过佛陀，亲近过佛陀，依止过佛陀，在佛面前也请教过甚深的意义，请教过甚深的般若的意义，有这样一种因缘的缘故，那么今生当中我们就可以深入地思维法义，所以我们就是说前面我们已经讲了，值遇般若是一个总的方向，但是值遇般若的这个里面也分了几种，也分了很多种。有些可能就是胸口带一个般若摄颂，除了这个之外，没有听过一堂般若课，也不去思维，也不修，但是他就是带了一个摄诵的牌子，这个是不是值遇呢？当然是。但这种值遇和听闻，去闻般若波罗蜜多的课的这种值遇，那可能后面的它的一种这个功德深得多了。

然后进一步要思维。你听闻之后，有些人听完就算了，有些时候以前的话在学院学法的时候，也是看到过这个情况，就是说他的法本，听课的法本永远是放到课堂上，以前有小桌子，他的法本永远放到这，不用带书的，来了之后打开就听，听完之后放这就走了。这个怎么可能，听了之后是不是全部就记住了，然后回去就通过这样去思维？肯定不是。这种情况就是只听，不思维的。所以说他如果只听不思维的话，那么就会通过思维他会对般若波罗蜜多的意义、佛法的法义，他会有进一步的认知，遣除怀疑，生起定解，这些方面还有进一步的认知。这个进一步的认知又会为修行打好基础，所以有些人他只有听闻的福德，但是他没有思维的福德，你不管是不想思维，还是思维不进去，反正这方面就有点欠缺，就欠缺一点。所以有些人他可能就说只有听闻的福德，但是没有思维的福德。

但是这个里面因为以前做了一些更深的功德的缘故，他亲近过佛陀，



在佛面前提过问题，佛陀也给他回答过，这样他就作为思维般若的法器。所以现在很多道友能够思维，通过由果来推因，如果现在很多的道友能够思维如果现在很多的道友能够思维呢，也是说明以前曾经在依止过佛陀，也在佛陀面前提过问，是这样的，所以说记住自己，自己的话就说在佛面前是见过佛的，自己以前是见过佛，自己在佛面前提过问的，在听法的过程当中举过手，佛陀点过名，也请他提过问题，佛陀给你回答过，所以说你是不是要记住自己呢，从这个方面来讲的话，就是以前自己种了这个善根，但还不够，还是不够的，是这样，见过佛一定很快解脱，这个也不一定，他这个要解脱要成佛，要解脱，相当于需要特别特别深厚的因缘。

所以说只是一次几次见到佛啊，这个方面还不能够作为你们很快解脱的一个因素，但是呢这个因缘就是一世一世，一世一世的，逐渐逐渐深厚起来，逐渐逐渐深厚起来，是这样，深厚到一定程度了，深厚到一定程度的时候，然后这个时候就可以通过这样的法呢，然后就可以庆祝到这样一种思维，相应到证悟的一种阶段，所以说这样的话，他永远就是循序渐进的，通过这个循序渐进的方式呢，进行这样的安立，所以说这样的话呢，他就是亲近佛问答，然后呢集行施界等，还有呢就是说行持过六度，施就是行持过布施，不单单是在见过佛，问答过，提个问啊，在佛面前问，请问佛陀如何修布施，如何修持戒，佛陀就说如是修布施，如是修持戒，讲了和般若有关的六度，讲完之后呢，然后自己去行持，以前的话行持过布施，行持过持戒，安忍，精进，禅定，智慧，修行过这些法，然后今生当中呢，自己能够成文修行这个法的法器，所以说修行般若波罗蜜多和般若波罗蜜多相关的六度的修法的话。

其实也是因为以前串习过，如果推因的话，以前也是串习过的，所以我们应该再接再厉，以前串习过，没有理由现在停滞，是这样的，应该在以前串习过的基础上进一步的做闻思修行，进一步的被上师摄受之后呢，在上师面前呢，有机会就听法，有机会就听闻正法，是这样，所以现在呢，上师老人家也特别的慈悲嘛，所以说基本上来讲，每一周都有讲，就讲这些大乘的妙法，讲《大乘经庄严论》啊，讲这个《妙法莲华经》啊，所以说像这样的话就说，有这个机会就经常听闻，经常听闻种下这个殊胜的因，不管自己听的懂也好，听不懂也好，反正就是说经常听闻呢，逐渐逐渐这个大乘的习气，他会越来越深厚，就会作为再一次听闻正法的因缘，然后



呢有些时候听闻之后呢，不能满足，要思维，经常要思维这个法义，前面不管他是容易思维的，还是不好思维的，经常要去思维，思维法义呢有些时候呢就说有些人也误解，好像就分别念之间经常搞这些思维呀。好像在分别念方面经常搞这些思维啊，搞分别念，但是这个分别念所分别的是什么？分别是和佛法所有有关的内容，所有和佛法有关的分别呢都是善分别，都会是帮助自己理清很多很多的一些疑问。

然后让自己修行佛法的定解愈加深厚，然后呢就是说思维完之后呢要尽量去做，做布施啊，做持戒啊，做安忍啊，做精进啊，做禅定啊，做智慧啊，然后去修行，所以说有的时候我们的修行也容易误解，所谓的修行不一定是打坐，修行啊不只是打坐，打坐只是修行的一部分，是这样的！所以说布施也是修行，持戒也是修行，安忍也是修行，所以其实我们每天都有很多可以修行的内容可以做的，自己受了戒之后呢每天都护戒，受了不管是一条戒还是五条戒，反正自己就护戒，受了菩萨戒之后呢自己就护戒，这个就是持戒吗？布施当然也有很多财布施啊，法布施啊，无畏布施啊，现在百日放生也已经开始了，也可以做这个无畏布施了，像这样都话就可以经常做这些无畏布施，安忍的话也是。

我们现在的这个世界当中安忍的因素太多，在家里面也有很多安忍的，在公司里面也有很多安忍的，在外面也有很多安忍的，像这样话安忍的有很多很多，这些都是修行，这些全都是修行，所以说懂修行的人啊他就开始落实这些，他很明确，不像有些人认为，这个不是修行了，他自己受了戒律，他自己受了五戒，这个不是修行吗？其实每天他护戒就是修行的内容了，所以说就懂，每天都在修，布施也是修，安忍也是修，这些都是修，不只是打个坐才是修，全部都是修是这样的。

所以修完之后呢，就是我们要慢慢的闻思修行，然后不断的闻思修行，在这个基础上呢我们要不断的听闻，不断的修行，我们该听闻的听闻，我们不断的思维不断的修行，这个不断的闻思修啊，我们的相续当中啊，我们内心当中的佛法啊对实相的习气会越来越深厚，一世比一世的深厚，是这样的，根基呢也是一世比一世的利，他绝对不可能是一世比一世钝，一世比一世钝啊，可能是你第一次，你第二次比第一次做的差，比如说我们有机会了，有机会就是说该听的不听，该思维的不思维，该观修的不观修，



这样你下一世不一定会比这一世要强，如果就是说真正按照这里面做了，认真的闻思修呢，那么下一世呢只有比这一世好，不可能比这一世差，是这样的，没有理由担心下一世会到恶趣当中去，因为我该做的闻思修都在做，怎么可能呢？这些善法的功能绝对不会塘隍的，善法的力量不可思议他不是喊的扣口号，佛陀在经典当中讲了这些善法的功德他不可思议，这个不是说就随随便便讲的，什么叫“不可思议”好好去思维这几个字，功德不可思议我们没有办法想象的，怎么样体现他不可想象，是这样的。所以说如果我们人认认真真去做了。哪里会担心下一世会堕恶趣呢？

善法的力量不可思议并不是喊的口号，佛陀在经典当中讲的这些善法的功德不可思议，那不是随随便便讲的。什么叫不可思议？好好地思维这几个字。这个功德不可思议我们没办法想象的。怎么样体现它不可想象？如果我们认真去做了，哪里会担心下一世堕恶趣呢？这个是不可能的事情。就怕我们没去做，没有进闻思修行，有的道友有这样一种理由，担心我们下一世会堕恶趣的。

诸圣者许此，一切的圣者，圣者当然就是佛陀为首，佛陀就是圣者之首，殊胜者中最超胜的就是佛陀。佛陀、弥勒菩萨、还有很多很多的大德许此，承许这个是受持等器。就是听闻、受持、如理作意等等的法器。受持呢，刚开始是通过信心听闻，这个叫受。最开始以信心听闻叫受。然后听完之后，通过自己的正念、或者通过自己的智慧，忆念不忘，这个叫持。受和持是这样的。首先要受，受完之后不忘记、再再忆念它，不要忘失，正念就是不忘记、再再忆念的意思。所以说这个再再地忆念、不忘记这个叫做持。所以受持等器，这个就是听闻、然后不忘记，在内心当中再再通过思维之后然后不忘记，最后去观修，生起觉受的这个法器，这个叫做别法器。

听闻般若波罗蜜多需要有这样的法器，这个法器也是修行成的，也是修炼而成的。现在也许我们已经有了了一部分，但不能够满足。只要现在有机会听闻这个法的，都是有因缘。都有因缘怎么办呢？这个不满足，“反正有因缘了，我可以睡大觉了。”我们前面也讲了，远远没到睡大觉的时候，什么时候登初地了，什么时候你放心睡一觉也可以。那个时候可能也不会睡觉了。像这样的话就是我们现在还没有到真正地可以放心睡大觉的



地步，现在应该认认真真的有听闻的机会好好听，有思维的机会好好地思维，因为每一个都是能够帮助我们进一步趋向于实相的一个殊胜的法要，该修的时候一定要认真地修行。这些方面对法器来讲是特别重要的，这就是别法器。

下面讲第二，宣说修行实修加行之自性。这个就是前面讲的很重要的一点，加行的自性。到底什么是正等加行？实际上正等加行的修行，这个加行的自性是怎么回事？到底怎么样修？分三：一、宣说甚深智慧之本体大平等之禅定；二、宣说广大方便相三智加行之分类；三、宣说实修分位界限加行之差别。

这三个科判第一个就是真实的一种甚深智慧本体的大平等禅定，就是有境和对境都安住在大空性、大平等当中，怎么样去安住它加行的自性，就是甚深智慧的本体大平等。因为这个般若波罗蜜多最主要的修行还是在甚深的智慧上面，就是离戏的智慧。离戏的智慧永远都是般若的核心，这个是胜义的本体。

然后在这个本体的基础上有广大方便相。广大方便相有三智，三智当中有一百七十三相。这一百七十三相可以说是从它的显现方面讲，从显现方面讲要修这一百七十三相。但是修的时候，你永远不要离开第一个就是这里说的甚深的智慧。每一个修法都适于安住在现空无二、或者说是不行加行和不住加行的本体之中。这个就是第二个方便相三智加行，就是它有一百多种，怎么样去实修。

第三个科判是实修分位界限，界限就是你通过不行加行和不住加行修了之后，只要在修就绝对会不断地往上走，这就叫实相分位界限。什么叫分位？分位就是修行过程当中不同的阶段。我们讲通俗一点，比如资粮道、加行道、这个是小资粮、这是中资粮、这是大资粮、这是暖位、这是初地、二地，这个叫做分位，就是说你修完之合，你的境界会不断地深入、不断地地上进。所以这个分位界限加行的差别，这样的话就通过每一个阶段，到达资粮道、加行道的时候他是什么样的状态，这样进行宣讲的。

第一个宣说甚深智慧之本体大平等之禅定。颂词讲到：不住色等故，遮彼加行故。第一个是不住色等故。不住色等故叫不住加行。第二个遮彼加知故叫做不行加行。这是最主要的两个加行。大恩上师也是在这里讲了，



虽然有些时候在讲的话，修行正等加行有一百七十三相，但是所有的修行归摄起来就是两种：不住加行和不行加行。这两类是所有加行的核心。每个加行都要用，都要以不住加行和不行加行来进行摄持。所以，这两个就是所有加持的核心内容。

第一个是不住色等故。不住色等故是不住加行。为了便于理解不住加行和不行加行，就分为两个部分。所谓的不住加行，就是从对境来讲，不行加行是从有境来讲。不住就是我们所看到的、所见到的任何的对境，它的本性，比如说色法、听到的声音、或者意识面前所分别出来的总相，所有的法，只要在我们的六识，有的时候讲六识、有的时候讲八识，不管是六识还是八识，只要在我们六识或者八识面前所显出来的一切的相，所有的相，全都是不住的，不住什么？不住一切戏论。一切戏论都不住，什么戏论呢？有无是非的戏论。

这个里面如果学过《中观》，学过中观应成派的话就能够懂这里面所说的不住一切戏论是什么意思。所以说所见到的一切法，众生的分别念因为不了知万法的本性的缘故，他以他众生的分别念、众生的无明所看到的任何法，都是以有无是非的四边加以分析。比如说这个话筒，看到这个话筒的时候马上就认为这个是有，他落入了有边。或者说拿走了，这个是无了，无边了。或者有些是亦有亦无、有些是非有非无。所以说众生的分别心，只能以四边、或者有的时候四边再归纳成两边：有无二边，要么是有的、要么是没有的。

所以说众生的分别念只能分别这两种，要么是有、要么是没有。亦有亦无可以包括在有当中，非有非无可以包括在无当中。反正来讲，就是有和无两种，超不出这两种。所以说不管是你脑海里浮现出来的这个总相，比如说浮现出来一个如来藏，这个如来藏是我们凡夫众生脑海里分别出来的如来藏。如来藏的概念一出来马上就是有，马上就贴上有的标签了，是这样的。你说没有，马上就落入到无边了。只能在这两种中翻来覆去地分别，再没办法超越了，超越不了了。所以说，脑海里出来这个状态也好，或者眼睛看到的这个花也好、看到的人也好、山河大地也好，马上就是有，或者坏掉了就是无，只有是有无这两边。这个叫做戏论。

但是我们众生分别的这个本体，是它的本体吗？不是。不是二本体。



这个只是我们自己的分别念，因为我们内心当中自带有无的标签，所以你看的时候马上自动就贴上去，它就好像是变成有了。是不是就变成有了？这个是我们以为的有，这个是我们以为的无。这个不是它的本体。它不认帐的。它不认，这不是我的本体。你认为我有，我是没有的。你认为我是无，我是没有的。那我到底是什么呢？有也不是、无也不是，什么都不是，是这样的。

如果万法要给自己做一个辨别，它就说，你认为我有是你认为的，这个不是我的本体。你认为的无这个是你认为的，这个不是我的本体。所以说，我们现在修行人如果要了知这个万法的本体，我们就知道要运用这些中观的理论，去观察，它一切万法不是有的。为什么不是有的？一个道理来讲，因缘和合的缘故。它没有实有的本体。或者通过离一多因来分析，它没有一个本体可得。所以通过很多种方便一分的时候，其实它就还原了我们所看到的法它自己的本性，它没有有的成份。

那没有有的成份，对于我们思想里面的一个最主要的，我们思想里面有两大标签，一个是贴有的标签。这个就是我们要观察一个法是不存在实有，否定掉实有了它就再没办法贴了。所有的有方面就否定了。那这个时候就完事了吗？没有。还剩下一个无。也时也要观察这个法是不是无的？一分析完之后也不是无的。那么有也否定了、无也否定了，那就没有什么可以执著的了。那么这个是什么呢？否定有否定无之后，这个法就是没有有没有无，它就离开有无的边执。亦有亦无、非有非无，其实把有和无破掉之后，合并成两个都不用破了。所以有些地方就讲有无二边，有些地方讲四边，其实是一个意思。

当我们通过观察，了解了对境，就是我们为什么反复要去抓一个瓶子、抓一个柱子，好像几千年前龙树菩萨也在说瓶子、柱子不存在，讲了几千年了，我们还在讲瓶子柱子不存在，因为观众换了一拨又一拨了。后面的人不知道前面怎么回事，所以还要给他讲柱子瓶子不存在，其实就是以柱子瓶子作为例子，让我们观察、分析一切万法不存在。所以以这个瓶子柱子不存在可以推及一切万法，本性是一样的没有什么差别，都是因缘和合的，所以只观察一个法破掉之后，其他的法自然而然就破了。

当我们完全观察完之后，就是我们反复要观察这个法它是没有实有。



因为我们这个实有的执著根深蒂固、非常非常坚固，所以这个要缘单空去反复修，要生起一个很强的空执，在生起单空的执著，反复去修，它就是空的、就是没有，修单空其实就是打破实有，就是破有的这个过程，把有破掉。破掉之后会不会落到无当中？还有后手。这个不着急。当我们破完之后，落到单空里面之后，马上后手就来了，这个无也没有。因为这个无是观待有才有的。有也没有的时候无也没有。这个时候再通过修缘起就可以破空、破空的执著。

从这个地方来讲的话，说对境，不管是脑海里面出现的总相，还是说我们眼识耳识出现的自相，反正它的本体不住任何戏论，什么都不住，这个叫一切不住。说任何法都不住，不住有、不住无，什么法都没有。什么时候我们觉得有实法、无实法皆不住心前的时候无缘最寂灭了。寂天菩萨在智慧品当中，一边往天上飞，一边说出来的颂词。像这样的话，一切万法什么都没有，的确有法也没有、实也没有、无实也没有，这是从对境的侧面来讲，完全打破一切执，一切而无所住，这个叫不住加行。

中观宗就是观察很多很多、很细很细是这样的，中观里面它把所有的法都破掉，不单单是破了眼识、耳识面前的法，还有一个很重要的就是破掉我们意识面前的法。我们意识里面会浮现很多，比如说无为法的概念、很多很多心识等等，反正这些法都要破掉。连空也破掉，空性也不存在。所以所有的、只要是执著的、不管是什么法，所有能够执著的法全部破干净。这个是中观应成派的特点。破完之后我们就能够理解不住加行。为什么不住？没什么可住的，任何法都无所住，它本体就是离戏的。

所以说，这个法不是说我观察了它才空，它本来就是空的。只不过我们误解了它，我们把它误解了，是这样的。现在它的身份漂白了，它是洗白了它的身份了，它其实本来就是清白的。只不过我们误解了它，就好像我们抓贼抓错了，把一个不是小偷的抓到了，他就通过很多理由说我不是小偷，最后我们也相信了他不是小偷。他本来就不是，最后我们也认清了它不是。一切万法的本性本来就没有任何的戏论，最后我们要通过佛菩萨的教诲，看清楚它的确什么都不是，它就是什么都没有。我们以为它有、以为它有，这个是颠倒、这个是错误的。

所以我们学中观的很大一块就是帮助我们理清这方面的误解，就还原，



不是把一个实实在在的法打破，不是这样。是还原万法的真正的本性，它是怎么样，我就还原它是怎么样。怎么样才能还原呢？只要是分别心能缘的，全部要打破。打破完了就还原了。万法正在显现的当下就是离戏的。最后你习惯之后你再看万法，它在你面前明明清清显现，但是你就知道它的本性完完全全什么都没有，逐渐逐渐就开始现空无二了，看到的时候你就能自动带出来，它就是不存在的、它就是离戏的。如果你经常性这样去串习，你这种感觉会越来越强烈，就越来越接近于实相。这个叫作不住加行，这个主要是针对对境来讲。因为我们要不就是对境，要不就是有境。

第二块就是对有境，有境叫作不行加行。不住就是不住一切戏论，本来就离戏、不住一切戏论。不行加行，因为对境是离戏的，所以，缘它的有境，就三种智慧的本体也是没有一切相，所以就像《智慧品》当中讲的“若实无实法，皆不住心前”，这个方面来讲就是从它的不住加行，“彼时无余相，无缘最寂灭”，这个就可以理解成不行加行。因为它的有实和无实法的所有的对境都寂灭了，所以它寂灭了之后，所有的对境都没有了，对境和有境二者之间是有一个特定关系的。所以如果对境息灭了，那么你的有境也自然息灭了。有境所息灭了，没什么所行的，有什么行相呢？有什么所执著的？没有任何所行的，因为心是一个可以行的自性，所以如果心寂灭了，就无所行。这个叫不行加行。不行任何相，没有什么相可以生的，没有任何分别可以执的。

这个就是从道理上要认清楚我们修行的原理，还原一切万法证悟空性的原理是这样的。了知之后一步一步去修，通过这样一种不住加行和不行加行，所行的是什么呢？所行的就是一百七十三相，一个一个去修，慢慢地一个一个地，逐渐逐渐每一个去打破，最后来讲，一切万法就可以了解，知道完全都是一种实相的本性。

因此说这个“不住色等故，遮彼加行故”，不住加行主要是对境，不行加行主要就是有境方面，这两个就是所有修行的内容，所有修行的核心就在这里面了。所以说我们修行时候也必须要相应于本体，所以修这些生圆次第、修禅宗，其实它的思想完全是依靠这个思想为核心，只不过修行的方法方面、手段方面各式各样不一样，但是如果抓住了这个核心，不管是什么样的方式，它都是趋向于实相的。生起次第你明白这个之后你



也知道这个修行它是趋向于实相，怎么样趋向于实相有了空性也很清楚，圆满次第怎么样趋向于实相？大圆满怎么样趋向实相？如果了解了空性之后，这些法也容易掌握，也容易明白它的核心精神，然后也容易修行。否则的话如果安住在一个实有的状态当中去学修生起次第、圆满次第、去学习大圆满，有的时候还是比较困难的。

上师老人家经常讲大圆满的传承上师里有位叫邬金丹青洛喔，这位仁波切是这样讲的，如果连续三年、有些说是连续听三遍《中论》，学完精通之后学大圆满就很容易、证悟大圆满也容易。因为《中论》讲的是离一切戏论的思想，如果一直很精进地串习空性的思想，然后再去学本来清净大圆满就很容易。

现在我们很多道友在学中观，《中观庄严论》也好、《智慧品》、《中论》等等，正在学的时候就要认真，因为这个就是后面趋向于大圆满正行的一个很好的基础，如果这个打好了基础之后，后面就容易。如果这个基础打不好后面就比较困难。

第二个科判是宣说广大方便相三智加行之分类。前面是甚深智慧的本体，现在是广大方便相。这个针对于三智来讲的。彼真如深故，此等难没故，此等无量故。

以三智来对应的时候，第一个“彼真如深故”。这个就是相应于基智来讲。修行基智的时候，通过不住行和不行的方式来修持基智的二十七相的时候，这个时候就可以通达很甚深的真如。一切万法的基是什么？就是说五蕴、十二处、十八界等等一切万法的基，它就是离戏的、它就是离一切戏论，这个是万法的本基。万法无我就是基，这个叫基的自性。基就是现空双运、或者万法无我就是基的自性。

所以，怎么样才能够通达基的自性呢？就是不行加行和不行加行。通过不住行和不行的方式来修持，这个就是通达一切万法的基是甚深的，真如就是甚深的，这个真如就是万法无我。这个叫基智的甚深加行。这个甚深的意思，前面我们再再讲了，凡夫人的心识、他的分别念一般落在有无当中，不是有就是无，他没办法超离其他的，要超离再加个其他的，也离不开这个，不管是加亦有亦有、或者加非有非无，反正要不然落在有当中、要不然落在无当中。



要了解，就必须打破它。不是说怎么样再加一个顺序，不是有也不是无，那到底第三品是什么呢？这个时候我们如果是通过这个思路去想永远不对。不能通过这个思路去想。万法的本法不是有不是无，有和无都没办法通达，要打破有、打破无，不是有、不是无，把有破掉、无破掉，这个时候就可以还原它的自性了。所以说，凡夫人没办法超越的，外道也没办法超越。不管怎么样，可以在上面加很多很多的条件，它在有和无上面加很多的条件，加很多的法相、加很多很多的说明，但最后一观察的时候，还是落在有无当中，没办法超离这个戏论。

第二个“此等难测故”，这个叫做道智。通过不行加行和不住加行的方式修行道智的三十六相，这个时候证悟菩萨相续所摄一切道甚深莫测，这个叫此等难测故。也是通过这两种加行来修行道智的三十六相，这样逐渐逐渐可以相应于道智的功德而生起。这个叫做难测。为什么难测呢？也是因为凡夫分别念没办法揣测的。因为道智是菩萨证悟基智之后的一到十地之间的一种智慧，所以凡夫的分别念很难以揣测。

那凡夫的分别念难以揣测，我们现在学有什么用呢？现在我们学，是为了证悟殊胜的道智做前行、做方便。因为所有的修行，如果前期的时候没有做相应的修行，没有因的话，也没有办法在无因的情况下而证悟。现在我们第一个是了知，对整个修行的次第了解完之后，就相当于心中有一个地图，非常清楚的地图，所有修行的路线，应该是要清清楚楚，非常非常清晰。清晰之后再走的时候、在真实去行持的时候，就不会盲修瞎炼、就不会疑惑。

如果完全不懂就盲修瞎炼了、乱走一气，逮到哪条路就走。那就不行了，这叫盲修瞎炼，没有效果的。或者就是走的时候走是走对了，但是你很疑惑，到底对还是不对呢？好像觉得有点像，走两步觉得不对又退两步，经常在徘徊来徘徊去。但是如果你把这个路线图很清晰，马上就可以分辨这个是正道，然后毫不犹豫，没什么疑惑的、没什么犹豫的就直接走下去就行了。这个就是首先把这一系列的法学了之后，就了然于胸，对所有的修行道次第了然于胸的一个最大的优势就在这，根本没有任何的怀疑，没什么疑惑。

因为在这个过程中，不单是你在走，旁边还会跳出几个人，是否你



走错了？不是这条路，应该是那条路。还有很多很多的干扰，这个叫做所谓的邪师、邪知识、邪友、恶友，还有很多很多。有些是自己的分别念，有的是别的外缘在影响你：不要再修了，修下去没啥意义，好好地享受生活，这样那样地讲很多很多。这个时候如果你没有定解，你说你不受干扰，那是很困难的事情。像这样的话，不知道你能硬扛到什么时候。有些时候很多人在硬扛着。硬扛是什么意思呢？也没办法、没有道理，别人说这个是不好的也没什么道理，就凭着残存的那一点信心在支撑。这个能支撑多久不好说。所以说一次能过去，二次三次经常这样，慢慢你就很动摇了。

如果刚开始把这些学得很透彻，完全了解这一切的过程，把这一切正道抉择得很清楚，有可能出现的邪见一个一个都已经解决之后，不管是内心的分别念，出来蹦腾几下也不起作用。别的邪师恶友来告诉你走错了、不应该走，根本对你不会有什么影响。虽然这个对我们来讲还很远，但是如果刚开始把这些甚深的法义抉择得很清晰的话，在行持正道的时候绝对不可能走错路的，是这样的意思。我们再再讲了，修行人的综合素质很强大，他整个修行的内在的素质都是有的，不走则已，走起来的时候方方面面都是比较齐全的。这个对我们来讲一个修行者有一个比较好的综合素质，通过闻思修打下来的基础非常关键。这个叫做难测故。

第三是此等无量故。无量故就是相应于遍智的修行佛果相关的一百一十相。修持佛果一百一十相的话，这些了知不住不行的方式在修持的时候，因为它虽然是和佛果相关的，但在前期的时候，也需要通过不住行和不行的方式去不断地串习。证悟这些果的自性无量，自性无量就是凡夫人无法衡量的意思，或者没办法衡量，这个叫无量。其实来讲都是一个意思。

真如甚深也是凡夫人的分别念达不到的地方叫甚深，因为这个甚深的意思就是凡夫人永远想不透。因为凡夫人永远是在有无当中，他摆不出有无，而这个必须要摆脱有无之后才能够浮现出来的自性，所以他怎么可能了解呢？他永远了解不了。再聪明的凡夫人，他只要没有摆脱有无的思维模式，永远通达不了万法的本基，一切万法无我的自性。所以这个对所有凡夫人来讲叫甚深。

如果是靠我们自己的能力，也是永远摆脱不了那种思维模式。但是好



在现在有佛菩萨给我们指引，帮我们摆脱了固有的、惯性的思维有和思维无的思维模式，通过很多的道理说服我们放弃了。这个不太容易说服我们放弃。所以说通过大量的道理，然后长时候的学习，说服我们、放下了摆脱了我们对于有的思维方式和无的思维方式，我们终于接受了另外一种不是有不是有的，就是破有破无的相应于实相的思维模式。这个就是前期的时候很重要很重要的。这个时候就是闻思的阶段，就是通过大量的佛菩萨的教证还有很多的理证，来说服我们放弃这个思维方式。不要再以有的方式思维了，再不要以无的方式去看待万法了。应该通过另外的方式。因为有的方式不对、无的方式也不对。他给你说很多很多为什么不对的道理，讲完之后，我们终于放下了。这个不容易，非常非常不容易的。所以说放下完之后，我们现在就通过空性的方式，就不是有不是无的方式去看待万法了，这个方式就接近于实相了。所以第一个真如甚深也不是凡夫人的境界。

难测也不是凡夫的境界，然后无量也不是凡夫人能衡量的境界，所以这些都是不住不行。不住不行就摆脱所有凡夫人的思维模式，只有通过这种方式去修行才能叫佛果。否则你以有无的方式去所谓去行持，那叫凡夫道、叫轮回道，还是离不开轮回的。虽然你在有无的见解当中你修了戒律、你修了菩提心，你修了这些，但是本体、本质上不是离不开轮回。但是它在靠近。这个出离心也好、菩提心也好，逐渐逐渐在往这方面靠，但是真正地入正轨还不行，完全入正轨还不行。

它只是通过这样的方式在朝出离道、在朝菩提道靠近。菩提心，比如说我们在没修空性之前，我修了菩提心，这个难道不是佛道吗？不是相应佛道吗？不是相应佛道吗？这个是相应佛道，这个还不是直接的。这个是靠近最真正的佛道的一个方便。当你修菩提心修到一定量的时候，一定要引入空性的摄入方式。这个在引入之后就完全并轨了，完全进入到佛道当中。又有菩提心，又有空性，这个才是真正的佛道。否则的话就不是真正的佛道。所以说，从这个方面来讲的时候，如果没有通达甚深的菩提心和智慧的话，我们的修行其实还没有找到真实的方向。这个是很关键的。

下面我们再看第三，宣说实修分位界限加行之差别。这个就是它的一种分位，分位就是从凡夫到十地之间，这就是它的一种分位。十地过了就



成佛了，每个阶段的一种问题。劬劳久证故，授记不退转，出离即无间，近菩提速疾。

这里有劬劳久证是第一个，授记第二个，不退转第三个，出离第四个，无闻第五个。这五个法属于凡夫位。然后近菩提、速疾这两个属于圣者位，圣者位的一部分。

壬三、宣说实修分位界限加行之差别：

劬劳久证故，授记不退转，
出离及无间，近菩提速疾。

那么这里面呢有这个啊劬劳久证第一个，然后授记第二个，不退转第三，出离第四个，无间第五个，那么这五个法属于凡夫位。然后呢近菩提、速疾这两个是属于圣者位，啊属于圣者位的一部分，那么后面还要讲啊，一到七地之间啊是圣者位近菩提和速疾呢一到七地，那么下面我们再详细地分别这七种法，这七种法呢第一个叫做劬劳久证故，那么对于前面所讲的一百七十三项，那么通过入出定通过不住行和不行的途径来进行修行。

那么修行的时候作为凡夫人啊，刚刚入道，作为这个资粮道的这个凡夫人刚刚入道，刚刚入道呢各方面的修行都不成熟，他不行的这种加行也不成熟，就是说不住行的加行不成熟，不行的加行也不成熟，所以他们修这样一种相的时候呢都不成熟，所以说呢对他们来讲方方面面都很吃力，都显得很吃力是这样的，他空性的这个啊空性的一种习气不深厚菩提心的力量也不深厚所以说做起来就非常吃力，这个阶段呢他需要很长很长的时间就是说这样一种很长时间来进行修行呢这个叫做劬劳久证，劬劳久证非常就经过很长时间就能够逐渐逐渐才能够相应是这样的，所以说就是说讲这些内容一方面来讲的话的确是这样的。

凡夫人刚开始修行方方面面该有的这个素质都没有，该有的这些啊就是说应该有的这些要素都没有生起来，所以这个就是很容易我们自己很容易对照我们的相续，佛经论典，修行的窍诀书里面提到的这些标准比如说出离心比如说这样一种这个依止善知识的信心啊，还有这些这个菩提心啊等等，这些其实我们该有的这些呢就是很困难，就是说真正一严格观察的时候这个也没有那个也没有是这样的，所有的就变成了这个就是说自空一样的一种法是这样的，所以说像这样的话就是说一切万法对我们来讲呢都



是好像这些功德法都不存在，所有的过失都是稳稳固固地存在于我们的相续当中，这个就是说明就是说无始轮回当中啊这个习气是很严重的。

这个讲的意思呢就是我们现在的修行呢也是要就是说要有一定的耐性，不要太急躁了，急躁容易出事儿，急躁容易放弃是这样，所以不要急躁，不急躁不等于天天睡大觉啊不要误解这个意思，我不急躁我就是不急躁的，我天天睡到十二点，然后就是说是怎么怎么样我天天上网我就一点不急躁的，这个不是什么功德，不急躁的意思就是说每天该做的这个精进还是要做，但是心态要放松，不要给自己一个这样一种这个好像一定要怎么很快时间要达到什么样一种，因为我们刚刚开始修行的话就是说这个方方面面的一种综合素质还不高，一个综合素质不高的这个人想要很快达到这样很深的一种成就也很困难，所以一方面来讲的话就是这个每天该做的闻思修行呢这个不要放松，但是心态呢这个要不能急躁，所以说呢我们经常讲的话。

劬劳久证讲这个意思也说明一个已经入资粮道的一些这个修行者来讲的话他也是千辛万苦的，因为相续当中的这些空性还有菩提心啊方方面面资粮也少，罪障也相对深，还有邪见啊这些成分都还有，所以说这些有些呢就是说是这个这些因素啊就反方面的违品还在以各种不同的方式在制约我们的修行，很多制约我们修行的因素还在，在我们相续当中还存在是这样的，然后呢就是说能够帮助我们往前走的这些因素呢该有的还没有，有的这些呢力量不大是这样的。

所以这个时候我们没有理由去急躁，急躁不起作用是这样的，所以急躁呢只能够让我们更加的慌乱，更加的就是说对于该做的不做不该做的去做是这样的，所以说不急躁呢就更脑袋清醒，清醒之后我们就发现问题，哦这个是问题，然后慢慢去对治，制定一个计划，那么这个是我要生起来的制定一个计划慢慢生起来，所以说按部就班地去做，按部就班去做这个时候一步一步一个一个去落实，就像这里面讲的一百七十三项一项一项来修是这样的，一百七十三个一个一个去修，啊就像我们的加行就是这个引导一个一个去修，像这样的话一个一个去修一百七十三项，这个没有什么急的，急也不起作用，你说我急我就提前修第一百七十三个，前面我就不修我就跳过去，跳过去你还是没有办法，你反过来修还是其实还是不起作



用的，你修完之后你发现还是什么都没做到，所以这个来讲的话就是说是这个时间比较长比较漫长。

一方面来讲我们自己要有一定的修行者来讲啊，应该有一定的一种心理准备，对这个修道的一种艰难程度还是应该有所准备，不能够盲目的乐观，盲目乐观呢有的时候刚开始特别乐观，信心十足，但是这种乐观的话如果说是这个没有通过这些真实的正规培训呢，如果过于盲目乐观，一段时间过后呢这种就很危险是这样，因为他没有得到在这个就是说是他以为该得到功德的时间段当中没有得到，他就一下子就会失去信心，崩溃掉是这样的，反而丧失更大的利益，所以说像这样的话就是说该修的慢慢去做，这个方面要给自己信心，要给自己耐性，啊这个修行者他应该是韧性十足的一个修行者，耐力十足的一个修行者是这样的，他应该是一个能够去做这个铁人三项赛的这个，他是一个铁人一样的一种体质，所以他的耐力十足才行，反正就是说不管怎么样我要给自己时间，一定要有耐性，啊有耐性而且要很精进，有这样一种素质的人呢他可以修道成功。

为什么这么多亿万人学道啊成道者就是无几嘛有些地方是这样讲的，所以说就是说真正能够坚持下来的人，那就是真正坚持下来的人就是真正的就成功了，所以说我们现在不管怎么样遇到肯定会有困难的，这个绝对不可能，佛陀也不会保证你皈依了万事大吉了，你只要修行了发菩提心了怎么违缘都没有，佛陀绝对不会保证这些事情的，这个不可能保证的，所以说就是说是这个啊修道的人绝对在前面啊就是可见不可见的绝对还会有很多很多的违缘，各式各样你想都想不到的违缘还会在前面等着是这样的，那么这个肯定有的，各式各样的障碍都有，我们应该有这个心理预期是这样的，但是呢我们应该在这个过程中我们去这个做各式各样的培训，啊各式各样的培训是这样的，所以说耐性的培训啊，还有就是说正见啊，还有方方面面资粮的培训啊，有了这些之后呢再加上平时的祈祷上师三宝的加持再加上自己去不断地去集资净障，再加上自己掌握这样一种这个不住行不行行的这样一种空正见的一种利器，这样的话就其实来讲的话也没什么可怕的，慢慢来吧，没什么可怕的，那么这个叫劬劳久证。

那么第二个叫授记，授记呢就到了这个加行道了，前面主要是资粮道，小资粮、中资粮和这个上资粮大资粮道是这样的，那么就是说是这个授记



呢就到了加行道暖位，那么通过不住行和不行的方式修行，他就是说到了加行道暖位的时候呢这个利根者呢他就逐渐会获得授记，但有些时候呢我们说是这个啊这个利根者呢可以在这个忍位的时候得授记，那么这个时候说是在暖位的时候的授记，其实来讲的话就是说是这个啊因为在忍位的时候他已经有了这个下品的无生法忍，因为下品无生法忍有了之后就可以得授记。

那么这个加行道呢因为他通过这个修持啊他因为就加行道特征我们说在共同乘的加行道前面我们在学的是共同乘加行道当中有一种说法就是说暖必至涅槃，暖必至涅槃，就《俱舍论》当中也是这样讲，暖必至涅槃，什么意思呢，到暖位，小乘道暖位啊或者整个加行道暖位，到暖位的时候必至涅槃了，那么这个时候当然可以授记了，必至涅槃，即便中间有退堕，有堕恶趣，就暖位还不保证不堕恶趣，但是即便你堕恶趣也必至涅槃的，很快就会出来很快必至涅槃是这样，所以说我们说可以的授记了，加行道暖位可以得授记，因为他必至涅槃的缘故，所以说就因为他通过前面的资粮道的修行，他的修行已经到了一定的高度了，他已经到了必至涅槃的一种状态了是这样的，所以他这个路线已经完全定下来了，必至涅槃，中间没别的可能性，虽然有些退失退失堕恶趣的情况也有，但是呢他这个力量已经形成了，推完之后还会直接往上走还是必至涅槃，所以说可以得到成佛的授记，小乘是得到必至涅槃嘛，如果是大乘的话也可以成佛，所以可以成佛记是这样。

那么在这个麦彭仁波切的注释当中说呢啊获得暖位的时候在一佛二佛三佛啊一佛二佛三佛这个过程当中他会获得佛授记是这样的，或者说在未来一尊佛，下一尊佛或者第三尊佛的时候他已经会获得授记的是这个意思，啊比如说现在是释迦牟尼佛嘛，这个时候没有得授记呢那么可以在弥勒佛的时候授，然后再下面是狮子吼佛授，反正最迟三尊佛，遇到三尊一定会得授记是这样的，所以也有可能解释呢就是说到暖位的时候再过三尊佛的时间他也许到忍位了也可以说，或者就在这一世的时候他得到了授记，为什么可以得授记呢因为他必至涅槃，啊暖必至涅槃嘛是这样的。

然后第二个呢不退转，啊不退转就暖顶的顶，在加行道的顶位，加行道的顶位的时候呢不退转，啊这个时候呢就是说他已经可以不退失了不退



转了，他通过不住行和不行行的方式修到顶位的时候呢不会从菩提道中退转，也就是说前面还有可能稍微退转，这个时候呢不退转了呵是这样的，那么就是说是这个方面叫做不退转加行，他完全不会有退失了，那么就是说在这个共同乘的讲法的话，就是说是这个顶位不断善嘛，顶位不断善就是不会生邪见，为什么不断善呢因为断善根的就是生邪见啊断善根，但是他不会，没有邪见了，顶位不断善，那么这个时候呢他也是相类似这样，当然这个大乘和小乘对于这个加行道的解释方式就是说还是有一点不同，但大方面是差不多的，所以说他因为这个时候呢通过不住行、不行行到了顶位的时候顶位的时候他的一种这个动摇的善根到达了顶峰，动摇的善根到了顶峰是这样，所以说这个时候呢叫顶位意思说他不会再退失，啊这个时候呢不会再退失。

然后呢就是说是这个第三个叫出离，出离呢就是叫做忍位，忍位的话就是说这个叫这个忍位的话就是说他是在通过修持这个不住行和不行行呢他可以从声闻缘觉道当中出离是这样的，不会再进入到大乘道当中，这个时候也可以从某个侧面来讲，从某个侧面来讲他的种姓决定，种姓决定了是这样，他不会再进入小乘道了是这样的，所以说呢这个时候呢不会再堕入小乘道，他已经完全地从声闻和缘觉道当中出离了。

那么在这个共同乘当中讲忍不堕恶趣，忍位啊就小乘当中讲忍位的时候不堕恶趣，啊不堕恶趣呢就是说他获得了一种这样一种什么呢他通过获得一种这个就是说是一种这个什么呢就是这个抉择非抉择灭是这样的非抉择灭，他因为有非抉择灭的缘故呢，虽然他是恶趣的种子没有断尽，但是因为他通过修行呢他这个堕恶趣的因缘不会成熟了，所以像这样来讲的话他也不会堕恶趣，那么这里面来讲的话，不但是不堕恶趣了，他不会再进入歧途，小乘对大乘来讲是个歧途嘛是这样，所以他不进入歧途了，他已经决定是大乘的一种在大乘当中的话就是说是这个一直修行下去，不会再进入小乘当中。

然后后面来讲的话就是无间，啊无间呢是胜法位的时候，那么通过不住加行和不行加行的方式呢就是说是这个要获得见道的所有的障碍全部断掉，一一遣除了，就他要登地了，要获得见道，大乘的见道就登地嘛，那么要登地之前所有的违缘所有的障碍一一去掉，没有了，完完全全的一个



一个清净掉一个一个扫除掉这个时候呢就是说只要过了这个他这个加行道的这个世第一法位胜法位一圆满中间不会再有间隔马上登地这个叫无间，中间没有间断没有间隔了，只要是他的一种这个胜法位只要一圆满的时候，他就马上现前见道，啊这个叫做无间是这样，那么这个呢叫做这个就是说无间，无间加行。那么这个以上呢是属于这个凡夫的五个凡夫，资粮道是一个，资粮道一个呢是小资粮、中资粮、大资粮算在一起的。然后呢四加行各一个我们说一共五个所摄的。

那么下面是近菩提和速疾啊近菩提和速疾，近菩提呢这个叫初地，获得了初地的叫近菩提，那么因为就是说是这个它为什么叫近菩提呢，因为前面所有的修行他还是这个就是说这个凡夫的修行道，还是凡夫的修行的一种这个它的一种这个阶段，所以他再怎么修呢还是属于胜解行，属于胜解行没有真实地见实相。

所以说呢没有见实相的话就成佛还是隔得远，那么到了这个见道之后啊，菩萨的见道获得初地的时候呢他已经真实地这个现证了万法的实相，已经见到了这个基的本性啊人无我和法无我的这个本性完全已经现证了，不是说通过总相的方式来修，也不是像我们一样呢通过见解的方式大概有了一个见解，也不是像这个加行道一样通过修行的方式有了一些觉受，他是完全地现证了，亲证了一种这个无分别智，现前无分别智真实地现证了无漏的这个智慧的体性，所以这个叫做近菩提啊，因为就是说是只要把他所见到的这个把他所见到这个实相他进一步地加深然后呢就可以逐渐逐渐到达这个佛地是这样，因为见到了实相，到了见到实相因为在他相续当中还有这些烦恼障啊所知障的这个障碍违品，这些障碍违品导致他没办法就见得更清晰更广大是这样的，所以说他就通过这个以见道为基础在修道过程当中不断地修这个空性和福德，然后把这些障碍违品纷纷地遣除之后呢最后到了十地末尾的时候所有的违品清净了就可以成佛。

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 28 课

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

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

只要把他所见到的这个实相，进一步的加深，然后就可以逐渐逐渐到达佛地。他因为见到了实相，见到了实相，但是因为在他相续当中还有这些烦恼障啊、所知障的障碍违品，这些障碍违品导致他没办法见得更清晰更广大。所以他就能见道为基础，在修道过程当中不断的修空性和福德，然后把障碍、违品纷纷的遣除之后，最后到了十地末尾的时候，所有的违品清净了就可以成佛。

所以他所成佛的佛果和所见到的实相其实是一个，所以说为什么叫近菩提呢？因为他前面都没有见过，这儿开始见到了真实的实相法界，然后只要把这个实相的法界进一步的圆满就可以成佛，所以他叫做近菩提，离接近成佛非常的近的。

虽然从时间上来讲，从不了义的侧面来讲，从初地到成佛还有两个无数劫的时间，从不了义的方面是这样讲的，但是即便是两个无数劫也很快了，也很近了，为什么两个无数劫还很近呢？因为如果把这两个无数劫的时间投在轮回的长河当中来讲，看都看不到，我们说连一个泡都不冒，一点点都看不出来。这个轮回的时间太长了，没有办法的，三个无数劫，我们现在轮回时间当中，都不知道经过了无数个无数劫。三个无数劫在整个轮回当中算什么呢？根本不算什么。假如说我们在三个无数劫之前就开始



发菩提心的话，现在我们早就成佛了，因为我们以前没有，错过了很多很多个三无数劫，所以现在还是这样的。

所以你看他到了见道之后，即便是从不了义的侧面来讲，两个无数劫，但是这两个无数劫，如果他不解脱继续流转下去的更长的轮回来讲，根本不算什么。所以说他叫近菩提，也可以这样讲。

当然从了义的侧面来讲，初地菩萨七天可以成佛，他也很近，如果从真正了义的侧面来讲，真正的菩萨成佛是不需要三无数劫，因为以前我们再再讲，三个无数劫的算法是从他入小资粮道的时间开始算的，从劬劳久证的这个时间算的，从那个速度算的。

他为什么劬劳久证呢？因为方方面面的素质还都不行，他走的很慢很慢，假如按照你出发的速度来算三个无数劫成佛，但是不可能啊，你越修越快嘛，越修你根基越好，根基越好你积累资粮的速度越快，你空性证悟的越深越快，尤其证悟了实相就更快了。所以后面就越来越快越来越快，这个时候不需要了，尤其后面到了八地的时候，三清净还需要一个无数劫，三清净地，八地之后更加无勤作，更快的一种方式。所以上师也经常讲这个三无数劫的说法是不了义的，所以他可以说是近菩提，很接近很接近。

然后速疾，速疾就是不清净七地当中，二地到七地，他通过不住加行不行加行的方式继续修行，修行什么呢？修行见道的时候，初地所见的实相，他就修这个，他登初地的时候见到了实相，他就修这个，因为所见到的这个就是万法的实相了，他只要缘这个不断的修，加深福德资粮和智慧资粮，然后再入定断障，然后再出定积资净障，不断的修行的时候就可以从二地到七地。二地到七地，这个时候很快速，速疾速疾就可以成佛，非常的迅速的，初地是近菩提，这个是速疾接近菩提，这个已经在菩萨位的时候，修行可以说突飞猛进。

利他无增减，不见法非法，
色等不思议，色等诸形相。
自性无分别，

这个就是三清净地，三清净地当中前面一到七地已经讲完了，下面就是讲三清净地。三清净地首先属于八地的有五个加行，第一个叫利他，第二个叫无增减，然后下面叫不见法非法，然后色等不思议，然后第五个是



色等诸形相，自性无分别。

首先看第一个叫利他，八地菩萨他利他，虽然一到七地也利他，加行道也利他，包括现在我们也是利他，我们也说我们在利他，现在我们也可以利他，的确我们也可以利他，利他也可以有很多种方式的利他。但是为什么在八地上面安立个利他呢？因为他的这个利他是无勤的利他，不勤作，不需要勤奋，很自然的就可以利他。现在我们的利他很吃力，或者现在我们属于心有余力不足，严重的心有余力不足的一种状态。

有些时候特别特别想利他，但是就是没有力量，看到穷人的时候想要帮助他就是没钱，看到其他一些有情的时候很痛苦，就没有智慧去帮助他们，或有的时候想要帮助其他人没有威德力，说了别人不听。有的时候我们很难生起利他心，但生起之后很难把利他的心付诸实行，这个方面就很吃力。

但是八地菩萨的时候他无勤作，他的智慧啊、威德啊、还有他的神通啊、还有他的一些福德啊、寿命啊，方方面面都是非常圆满的，所以那个时候利他就无勤作，无勤作的可以利他，自然而然可以给众生做很大的饶益，所以这个方面就叫做无勤作的利他。

然后是无增减，无增无减的加行，因为八地菩萨的无分别智慧自在，在出定位的时候无分别智慧自在了，无分别智慧自在的时候他可以照见一切万法无增无减如如不动的本来明清的自性，无增无减在后得位的时候，在出定位的时候，无分别智慧完全照见一切万法，一方面来讲八地菩萨在出定的时候能够见清净，一切万法不像现在一样这些不清净的法，然后可以见清净。一方面来讲所见的法都是完全安住在不动的离戏的一种状态当中，所以这个叫做不增不减的加行。

然后下面讲不见法非法，因为八地菩萨泯灭了所有的分别念，因为是无分别自在，泯灭一切分别念的缘故，所以说他的智慧当中不见，或者说这些法和非法的区别，善和不善的区别，好和坏的区别等等，这一切万法的区别都不见，不见法和非法的加行。这个不见法非法，不见好坏不是一般凡夫人的，我也不分好坏，我也见不到好坏，见不到善不善啊，很愚笨的那种，不是这样的意思。



他经过前面的修行，把法和非法，善不善，好和坏，他早就分别过了，完全清楚了，清楚完之后，现在是到了本性，所谓的一种对立的分别，法和非法的对立，然后善和不善的对立，好和坏的对立，这个时候在本性当中其实是本来不存在的，到了八地的时候，他无分别智慧自在了，他完全的照见了一切万法最甚深的本性，所以说他没有分别取舍。

凡夫人的这些分别心，或者说十善、六度等等，该取的罪业，该取的取该舍的舍，但是八地菩萨的时候完全已经照见了万法的平等性，在后得位的时候完全照见了。这个法性如果照见之后，照见万法的自性叫做如所有智的本性，照见了这个分别是不是就意味着菩萨啥都不知道了，八地菩萨啥都不知道了，完全相当于一个木头一样，什么都不知道了，这个不是。

他不分别是完全通过很甚深的了知万法的实相没有什么可分别的，本来就是没有分别的，那么现在我们的分别从何而来呢？现在我们世间当中的这个是好人是坏人，这个是修行人，这个是内道，这个是外道，这个是罪业这个是善法，这么多分别，现在我们已经非常习惯了分别的这些东西从何而来呢？这些分别都是由心而安立的，也就是说只要有心识，有心识的存在那么就可以通过心识去辨别，喜欢的不喜欢的，然后就开始有了这些因果，有了这些因果缘起之后，就是说好的和坏的，然后他的一种因果，这些不好的果好的果就出现了。

这些来讲都是因为有心识，心识是什么导致的呢？心识就是因为它本身是一个分别的体性，无明的体性，因为心识的本性是智慧，辨别一切法，这个是有这个是无啊，辨别一切法所有所有的基础都来源于心，都是心识上面安立的，因为众生有心识你必须安立好坏，必须要去分别。因为你不分别不取舍的话，它在心上面会起作用，所以说当我们的心识没有泯灭之前都要辨别，一定要辨别，不辨别不行。这个就是有心的，你如果具有心识，所有的人加入的心识俱乐部之后，加入了这个里面它有它的游戏规则，什么游戏规则？你有心必须要辨别，好坏、取舍必须要辨别。

但是别人已经不玩了，别人已经出去了，他已经安住在心识的本性当中，他无分别智慧自在了，他安住在万法的实相当中，所以说你看他安住在万法的实相当中，所有通过心识安立的这些对立，他完全照见了本性他是没有的，他不存在。他不存在了，但是他知不知道这些呢？他自己的内



心不当中不存在，如所有智当中是完全知道，但是他能够有这么深的智慧，照见分别心的所有的本性，就是说善恶本性他能够有能力照见这个，照见这个实相是很深的智慧，他能够照见这个，他的尽所有智慧完全能够明白善和恶，方方面面的一种取舍。

就是说他对凡夫人所有的心识、起心动念，心识面前安立的善恶取舍，他照样通过他的尽所有智非常的清晰，所以说就像佛陀一样，佛陀完全的对一切的万法完全通达，所以反过来讲通过法性所呈现出来的一切的有法的差别也完全遍知，八地菩萨就类似于佛陀的一种境界。他虽然还不像佛那么圆满，但是他照见了万法的实相，他把万法的没有分别的实相照见的这么清晰，这个是他的如所有智的功能，照见这么的清晰，那么如果他起用他的尽所有智，那么对于无分别智慧，就是说万法的本性所浮现出来的一些差别法，他也是能够了解的更清楚。

所以他对于轮回的因果啊、善恶取舍，从显现的侧面来讲他会知道的很清晰，但这个里面没有从那个侧面讲，这个里面只是从他的智慧力能够照见万法的一些十善啊，或者这些取舍啊等等，善恶这些，的的确确是大离戏的本性，完全完全的从无分别智慧去照见，这个来讲他的智慧力就深到这个程度，非常非常甚深的一种自性。

然后是色等不思议，凡夫人对于色等五蕴所摄的一切法的一些因，然后他的本体和果、形象、作用等方方面面，凡夫人都觉得很难思议的，不可衡量的，难以衡量。凡夫人对于色法的因、果、体、作用啊，这方面的前因后果完全不知道，完全不可思议的一种境界，这个叫做色等不思议。色等不思议我们不是说凡夫人他就不思议吗？这个色等不思议必须要把前面的第二句当中的不见两个字放到这儿来，才能够理解这个意思。

因为上师讲的时候叫不见不思议加行，首先色等不思议是讲的不思议的这个意思，凡夫人对于色等是不思议的，但是还不是在讲这个里面的加行，这里面真实的加行，八地菩萨的加行叫做不见色等不思议，所以这个不见两个字在前面，第二句上面，所以把这个连起来读，不见法非法，不见色等不思议，必须要把不见放下来理解。

所以说这个叫做不见不思议加行，这个不思议的本体其实也是空性的，也是语言取不到的，八地菩萨照见万法实相，所以这个所谓的不思议这一



点不见，就是说不存在这一点，没什么不思议的，不可思议本身不存在的。因为凡夫的智力有限，所以是不思议。八地菩萨一方面来讲，他了知了不思议的本体，没什么不思议的，一方面来讲的话，他照见了万法的本性，凡夫人不思议的东西对他来讲没什么不思议的，完全可以了达，完全通达，从这个侧面来讲也可以理解成不见凡夫的一种不可思议。

然后下面讲色等诸形相，自性无分别，凡夫人习惯分别色法的这些，它的法相、本体、因缘等等，凡夫人就觉得都有它各自的本性，都有自性可得，但是八地菩萨就照见这些万法自性无分别，没有什么分别的，一切都是平等性，八地菩萨的智慧特别的深。有些时候为了表示，八地菩萨因为他入定的时候，像《入中论》等注释当中讲，假如说八地菩萨他愿意入定的话，他一直入下去，他可以不出定，他一直安住在这个寂灭的定当中。以前不行的，七地菩萨以前不行，因为他的智慧力不够，所以他安住一段时间他必须要起定，起定再积累资粮再入定。

到八地菩萨的时候他就有能力一直安住，就类似于入灭那种状态了，所以说有些时候说佛陀要劝请他出定，就像劝请阿罗汉出定一样，弹指放光劝请他，你还没有成佛你还要继续精进。其实从某个方面来讲，第一个他有能力一直安住，一方面就说明他禅定的功夫非常非常的深，很深很深，一直安住，佛陀劝请他。

但是佛陀不劝请他他就不出定吗？也不是这个意思，他不可能入于小乘的那么灭定的，他因为菩提心早就任运了，他出定的时候菩提心就任运了，然后不可能到了八地的时候突然菩提心就丢失了，这个是不可能的事情。因为究竟的菩提心在本性当中是圆满具足的，但是只是说明佛陀劝请他出定只是说明他八地菩萨的功德，他证悟的非常深厚的意思，是从另外一个方面来赞叹八地菩萨，就换一种方式来赞叹他。他的入定的功夫、禅定的功夫非常非常的深厚，他完全一直安住在最寂灭的实相状态当中。

然后下面讲九地和十地两个加行，还有最后一个加行。

能与珍宝果，清净及结界。

九地菩萨的一种加行，叫做能与珍宝果加行，能赐予珍宝果，那么什么叫珍宝果呢？九地菩萨通过修不住行和不行行的一种加行，获得了四无碍解，力度增上获得四无碍解，获得愿度、获得力度，获得了四无碍解。



这个时候可以相应不同的众生的根基而宣讲正法，然后因为他说法的缘故可以让三乘种性的众生分别获得声闻四果，然后获得缘觉果和获得无上菩提果。

就是九地菩萨他给众生讲法，他给声闻众生讲法，可以让他们获得声闻果，然后给缘觉众生讲法可以让他们获得缘觉果，然后给菩萨讲法可以让他们成佛。因为他所讲的法，获得四无碍解，他对成佛的法讲的非常善巧，然后这个法完全可以让菩萨成佛的，但是不是说以他的能力可以让众生成佛呢？倒不是这个意思。因为直接以自力让众生成佛的只有佛才能办到，其他的做不到，九地做不到。但是让众生成佛的法，九地菩萨完全可以讲，如果这样修下去这个众生一定可以成佛，绝对没有丝毫错误的，是这个意思，也可以叫做能与珍宝果。

然后后面一个，清净加行。清净加行就是十地菩萨的加行，十地菩萨为什么叫清净呢？就类似于前面的加行道的圣法位，清净了清净了所有的，扫清了一切登地的违品障碍一样，所以到了十地菩萨的时候也是扫清了，完全清净了所有成佛的障碍。十地一圆满就成佛，无间就成佛，所以他叫清净加行。

所有该清净的障垢，到了十地的时候，反正从十地的开始，十地菩萨的中段，到十地菩萨末段，反正在整个十地当中他逐渐逐渐把所有成佛的障碍违品，逐渐逐渐全部扫清，但是粗大的障碍违品通过资粮道、加行道一直到十地之间逐渐逐渐清净掉了，最顽固的这些，最难清除的障碍在十地菩萨的时候逐渐逐渐就清净，清净完之后就无间成佛，所以这个叫清净加行，他也是通过修无住行和无行行。

最后一个叫结界，结界加行其实就叫入定、出定或者说上坐下坐的一种修行。也就是说所有的这些不住行和不行行，凡夫从资粮道到十地末尾，所有的修行都是从入定、出定，从这样轮番修持来的，所以这个结界其实有的时候也叫做闭关，通过闭关的方式，闭关、结界，结界、闭关。闭关出关的方式轮番的修持，所以这个结界，就是闭关了不能出，比如这个院子以外的地方不能出，或者这个房子以外的不能出，这个叫结界，相当于划一个界限一样。

所以说所有的修行也是通过闭关出关的方式，结界的方式修行的，出



定、入定啊，这样的方式来修行的。所有的，从资粮道开始到十地末尾之间都通过这种方式修行，所以说这个叫做结界修行。通过这样的认真的修行才可以真实的获得殊胜的功德，所以说入定、打坐、起坐，打坐、起坐，或者说闭关、出关，闭关、出关，通过这样的方式不断的去修行，这样叫结界修行，通过这样的修行最后就可以真实的成就佛果。

今天就讲到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第29-30课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

弥勒菩萨所造的《现观庄严论》是宣讲般若般罗蜜多隐义的一个殊胜论典，现观庄严论因为是宣讲般若般罗蜜多的意趣，所以它本身来讲就不太好懂，但有些地方是词句上比较容易，如今天的内容词句上就不难，但是不管词句上难也好，还是不难也好，反正我们自己学习的时候，也是慢慢来慢慢学，一个颂词一个颂词的学。

当然学一次不一定完全通达，我自己对现观庄严论当然也没有通达，但也尽量的学习，学习完之后能够懂多少就辅导多少，听法的道友也是一样的，能够明白多少就接受多少，这个本身来讲也不是一个容易通达的论典。甚至于很多地方要连续不断的学习七年，七年的时间当中学现观庄严论，时间也特别的长。我们自己可能没有那么长时间学七年，但是在学的过程中当中，还是要尽量学习，通过认真的一种态度来学习。如果有这样认真的态度来学的话，尽量领会一些弥勒菩萨在现观庄严论当中，讲到的学修般若般罗蜜多的一些方法或功德，这些都可以掌握或获得这些功德。

八事七十义当中，前面我们学了遍智、道智和基智，现在我们学习四加行。它有正等加行、顶加行、自力加行和刹那加行。四加行当中现在学的是正等加行，正等加行就是对于三智的一百七十三相一个一个了解，并且去修学，这个叫正等加行。对于这样一个正等加行当中，弥勒菩萨也



通过十一个部分，来帮助我们学习或通达正等加行。前面学了一部分，以后还会学习剩余的一部分。这十一种内容前面学了，第一个就是正等加行的行相。就行相业讲它有哪些行相，在我们心识面前浮现出来的三智的一百七十三种的行相，前面已经学完了。之后讲加行，加行讲之后是讲中行的功德，加行的过失，还有加行的性相。这个性相就是法相，还有进入到修加行的顺解脱分，随解脱分要是指资道；然后顺抉择分，登初地之前的抉择分是加行道，还有加行的有学不还，后面还要学到生死涅槃平等的加行，和清净刹土的加行，善巧方便的加行，总共有十一类。十一类当中前面二个我们学了，今天要开始学第三个、第四个以后的内容。

辛三（广说彼之差别分支）分四：一、所得功德之差别；

这个就是指十一类法当中第三类，第三类法就是加行的功德。如果我们修学正等加行，修学般若般罗蜜多，会得到什么功德，了解了功德之后我们就会为了获是这些殊胜的功德就会精进于般若般罗蜜多，精进于正等加行，这个就是讲了加行的功德。

二、所断过失之差别；

就是加行过失，就是在修学般若般罗蜜多的时候，在修学加行的过程当中，可能会有一些违缘，有些魔障，这些魔障称之为过失，这些是属于所断的。如果在修学般若的过程当中，不了知这些魔障，没有去避免，没有断除，那我们自己在这个过程当中也没办法顺利的修学。所以弥勒菩萨也根据佛经的观点，讲到了这些加行的过失。

三、所知法之详细分类；

所知法相就是性相，法尊法师翻译成性相，现在上师翻译成法相。

四、所行道之差别。

所行道就是资粮道、顺解脱分的资粮道、顺抉择分的加行道，有学不还等等，这些都是所行道之差别。

次第次第的讲前面的内容。首先是一、所行功德之差别。

壬一、所得功德之差别；

摧伏魔力等，十四种功德。



这里面就讲到了十四种功德，修学般若修学加行的功德无量无边，大致可以归纳成十四种功德。针对我们修学般若般罗蜜多生起信心等这方面归总讲了十四大类，是不是修学加行功德就只有十四种呢？当然不是。主要是从大的方面安立的，就好象平时讲十善业道、十不善道等等，这些都是从比较粗大的主要的取舍方面归纳成十种，其实真正的善法不止十善业道，所要断除的也不止十不善道，但是这十种善或者十不善，它是具有代表性的，或者比较粗大的方面，这个里面讲十四种功德，后面讲四十六种过失也从这方面可以理解。这里面所讲到的，如果听闻般若般罗蜜多，学习修持行持等等，他就可以获得这些功德，那么在颂词当中弥勒菩萨讲了一个，摧伏魔力。等字包含了其余的十三类功德。

首先是摧伏魔力，它是总功德之一，总功德有五种。摧伏魔力就是远离违缘的功德。因为我们修学般若般罗蜜多，听闻也好，思维也好，观修也好，抄写背诵等等，这些都是缘般若般罗蜜多加行的法行。如果我们认真的非常非常认真的修学，逐渐逐渐的就可以远离一切的违缘，远离一切的魔障，所以这个叫做摧伏魔力。这里面主要是从二个方面理解。

一个方面来讲，因为般若般罗蜜多它是成佛之道，也是佛陀证悟了实相之后，从佛陀的智慧当中自然流现出来的一种殊胜教法，这个教法和佛陀所证悟的究竟实相，它是相顺的。所以相顺的缘故，所以佛陀讲的教言本身它就有很大的力量，般若经或般若的教义本身有很大的力量，因为这个是佛陀证悟之后，流现出来的一种教法。另外这个也是让众生成佛的方法。它既是佛陀证悟之后宣讲出来的，那宣讲出来干什么呢？宣讲出来是为了让后面的菩萨们尊循这样的教义顺利成佛，所以它又是成佛的法的缘故，因此说谁缘般若般罗蜜多加行的话，他自然而然可以得到佛陀的加持。因为佛陀的威德力的缘故，就可以远离违缘，远离魔障。因为般若般罗蜜多殊胜功德的缘故，诸佛菩萨加持护佑的缘故，就要以逐渐的远离一切的障碍和违品。这个方面来讲就是佛陀会护佑，因为般若法门是一个非常殊胜的特殊的法门，所以佛陀对般若般罗蜜多也是非常的专门嘱咐很多护法神，佛菩萨还有很多菩萨们非常专心的护持这个。

所以以前我们再再讲过，佛陀当年对阿难尊者说，佛陀所讲的八万四千法，其他的法如果都忘记的话，没有什么，佛陀不会觉得特别可



惜，但是般若般罗蜜多一个字都不能够遗失，如果遗失的话。所以佛陀对于般若般罗蜜多非常重视。重视的原因也是因为只有这个般若法门才是所有的烦恼障和所知障的正对治。只有它才能够对治所有的障碍。因为对治了烦恼障的缘故获得暂时的解脱，对治了所知障可以获得究竟的解脱。离开了般若般罗蜜多找不到一个法会成为烦恼障和所知障的正对治。因为烦恼障的因是人执，人执其它的一些布施持戒安忍等等，都可以和我执并行，它不矛盾。

但是般若般罗蜜多是人无我，比如说人执，它直接就是人执相对治的。人我它的对治就是无我，它一下子就可以把我执对治掉，法执它是产生所知障的因，如果真正要对治法执，其它的法也是一样的。它可以在有实执的情况下再行持布施持戒，这个不矛盾。但是般若就和它直接矛盾，就是法空。法无我空性就和法执直接矛盾，法执一灭掉所知障就支逐渐逐渐就灭掉了。所以这个是对治障垢的只有般若般罗蜜多，所以佛陀会特别特别重视这个般若法门，因为对般若法门特别重视的缘故，对修持般若这个法门的修行者，也会非常的赐予加持。因为它就是直接可以成佛的因的缘故，或者说直接解脱的因，谁能够手中掌握或者相续中能够通达这个般若般罗蜜多法门的话，就说明他离成佛非常非常的快，所以佛陀就会额外的对这个有情进行加持和护佑，因为他一旦成功了，他就会很快的去救度一切众生，很多很多的众生，因为修行者修学和证悟般若般罗蜜多快速这成佛的缘故，所有众生的利益都由此而生，所以说佛陀对这个修行般若的人，也会额外的加持，是这样的。

第二，修行般若本身它就是对治魔障的。因为所谓的魔障其实从很多地方来讲的话，其实真正的魔障就是分别心，就是分别识。分别识要不然把外在的一个人或者一个有情，把他们通过自己的习气，通过自己的业把外境这个有情当所谓的魔，比如天魔波旬等等。那么这个魔王波旬他到底本性上是不是真实的存在的一个魔障呢，这个要看这个人对你有没有伤害，如果造不成违缘对你来讲不是魔。那么在佛陀的眼中，这个所谓的波旬他也是一尊佛，他也是具有佛性如来藏的。因为佛陀所有的相续当中的违品，业被伤害的因缘都没有了，所以在佛眼中不存在一个所谓的魔，这些障碍没有。所以是不是魔呢，主要是观待自己相续当中的分别念。有分别念就可以把对境当成魔，当成其它的违缘等等，一个是从这个角度来理解的。



另一个角度理解的时候，这样一种分别心各或各样的分别念二取，其这个本身就是阻止我们进入实相的一个违品，所以这个就是魔障，这个就是一种违缘。而空性恰恰就是了知这一切的分别念，一切的所有的心识，不管是你缘一个所谓好的东西产生的分别念，就是缘善法产生魔障也好，还是有些时候缘这样一种恶业或恶的分别念产生魔障也好，还是缘一个平庸的对境产生一个平庸的分别念也好，不管是哪一类分别念，反正这个空性般若波罗蜜多它就是能抉择一切的心识。

不管是哪一类分别念啊反正这个空性般若波罗蜜多呢它就是能够抉择一切的心识和心识的对境都是空性的，所以说根本就没有一个产生这个就是说没有一个本体可得，既然这个分别心它自己能够通达安住这个分别念的空性的话魔障也没办法产生，所以说呢这个空性它就是这个魔障的对治，如果一个修行者他自己在这个如果真正的非常非常认真地修般若波罗蜜多的话这个修行者的魔障会越来越少，会越来越少逐渐逐渐就不会再存在了是这样，即便有即便会出现一点那么通过佛菩萨的加持力还有通过这个修行者他自己相续当中生起的般若波罗蜜多的觉受的缘故。

所以说呢这个魔障也找不到下手的地方，如果这个地方是一块石头啊一块木头啊乃至于一块棉花一块海绵，它只要这个东西存在它就有着力点是这样的，但是如果是一片虚空呢，啊虚空的话就找不到一个着力点是这样的，魔障就没办法就是说是对这个安住空性的人修行般若波罗蜜多的人呢对它要坐什么伤害，因为他不执著，不执著呢就没有因为他的心对任何法不执著的话也没办法让他就幻现一个什么样的幻境让他对一个这样一种欢喜的东西产生执著，比如说化现成一尊佛菩萨啊，化现成一个他自己欢喜的对境啊，因为他根本就安住空性当中，他对这个自己眼识啊不管是眼识面前看到的还是自己意识面前浮现的，这些自相或者总相他都是一视同仁地观空性，都是观空性，所以说呢这对他没有影响，就是说幻现一个好的东西对他来讲也没有什么影响，如果遇到一个不好的东西呢对他也没有影响，因为他也是了知它的本性空性，所以说对好的不生起这些欢喜，对于这样不好的不会产生这个厌恶啊嗔恨啊等等等等，这样心态都不会产生，所以如果他是如是安住如如不动境界的话，就没有办法魔就没办法伤害这个修行者。



当然了从某些地方讲的话，也有一种说法，就是说法越深的时候魔障也会越深，啊这个也是一种说法，那么是不是矛盾了呢，一方面你说啊这个你修般若的加行的你不会有魔障也没有违缘，一方面又说呢法深的时候魔障也会深，那么这个最深的法是什么，最深的法就是般若波罗蜜多，没办法再超胜般若波罗蜜多了是这样的，那么按照你这个逻辑来讲它就是一个悖论，其实它是一个悖论，一方面来讲的话这个很深的法你学了之后不会有魔障，另外一些地方说呢就是说法深的缘故呢，法越深魔障越深。

那么这个是不是矛盾呢，这个也不是矛盾是这样的，刚开始的时候因为我们相续当中从修般若之前它带了很多很多习气，带了很多习气过来的是这样的，现在一开始遇到般若的时候呢这些习气都会纷纷反弹，它没有这些障碍啊这些习气没有受过这么大的刺激，我们就是说这样子没受过这么大的刺激是这样，所以一下子就是刺激得很厉害反弹得很厉害，这个时候呢也是一个就是相当于就是说就动摇它根本利益了，这个时候分别念就会各式各样的魔障啊分别念啊纷纷纷纷就涌现出来了，这个也算是一种就是说对治魔障之前的一个就是说正常的一种阶段是这样的。

就好像我们说我们要去清洗一个水池一样，那么这个水池里面沉淀了几十年的东西或者上百年的东西，树叶、垃圾啊、灰尘啊，各式各样的东西或者动物的尸体都沉浸在这个水池里面，就是说似乎看起来不动它的时候呢风平浪静的好像非常非常就是说这个水很清的，但里面其实厚厚一层啊有厚厚的一层渣滓，但是我们要去清理这个水池的时候，一搅动，肯定所有的垃圾都会翻起来，但是这个是个好现象，为什么好现象，因为我从根本上从根本上不是从表面上啊，根本上要去清洗这个水池了，啊这个来讲的话它翻起来就说明我们要去懂它了，这个时候呢他会搅动一段时间，它会浑浊一段时间，它会让你不舒服一段时间，但是只要我们持续性地清洗的话，它会越来越少，越来越少，最后完全再重新静下来的时候重新再清下来的时候，这里面就是说表面上也是清的中间也是清的最里面根本也是清的是这样的。

那么我们学习佛法也是这样的，从来以前呢没有动过根本上这个它的一些人执法执的这些没有动过，没有动过的话当然就是说你有些时候来讲不一定那么大的障碍，但是呢就是说你现在开始要相当于这个清洗这个水



池啊要从根本上动它的利益的时候，它就会这个时候呢就会浮现出翻出来很多东西，在这个阶段称之为法深的缘故魔亦深啊是这样，因为它就很深很深它因为要动它的根本利益嘛，所以说像这样来讲的话法很深，所以这个时候呢魔障显现的时候它就会凶猛一点，但是这个时候呢我们就会一方面来讲呢持续性地去做学般若波罗蜜多啊，或者说做很多很多的一些善巧方便，逐渐逐渐这些魔障呢就会越来越少越来越少这个也是般若的威力，就是说只有也就是说从某个侧面来讲，也只有般若波罗蜜多从能够把这个最深层次的东西挑起了，其他东西挑不起来的，所以说也是般若的威力才能把它挑起了，然后对治它把它清净掉也是只有般若波罗蜜多才能够把它清净掉，所以这一切都是来自于般若的威力，从它的走势来讲啊，我们不是从不是说从某个阶段从某个阶段来讲好像就是你看我不学以前我不学般若的时候呢好像什么都很顺，顺风顺水的，现在好像学般若的时候什么违缘啊违缘来了障碍也来了是这样的，如果单单从某一个就是说短短的时间段来看的话，好想似乎是就是说学习般若之后呢违缘更大了，身体也不好了。

然后就是各方面的一种障碍违缘都出来了，似乎好像就是说不但没有对治障碍好像反而好像让障碍越多一样，但是我们从它的走势来看，不要从它的就是说一个点来看，我们要从它的这个走势来看，如果从它整个走势来看的话，它这个违缘是趋于越来越少，最后趋于消灭的，因为这个的确般若波罗蜜多就是它的正对治的缘故，所以说从这个侧面来讲的话远离违缘的功德这个完全就可以远离，而且完全最后达到什么程度，最后可以成就这个魔不能害的程度，首先是佛菩萨或者般若波罗蜜多威力来护着这个人，护着这个修行者，让他就是说尽量地减少很多对道方面的违缘，然后最后呢登地了，就证悟实相之后呢，那个时候呢真实的魔对他来讲伤害就非常非常少了。

然后到了第五地的时候呢那个时候难胜地了，就一切诸魔莫能胜是这样，然后最后成佛的时候呢完全没有了，所以从它的整个路线来看从它的走势来看的话一定是这个加行啊就是说这个般若的加行一定是远离违缘的功德这个一定是具足的，而且现在如果我们在修行尤其是我们修行过程当中有的时候这个修行者会遇到各式各样的违缘是这样的，那么最好的这个我们在这个佛陀讲了很多很多的这些啊就是说保护措施，最好的保护措施



是什么呢最好的保护措施就是这个就好像在那个什么里面，在《修心七要》里面讲“空护为最上”是这样的，那么就是说是这个空护是最好的最好的对治，就是说观空性这个所有的护轮当中最好的护轮，就是观空性，啊不管是什么样的违缘障碍出来之后呢，只要自己如果自己有一定安住的能力的话，当然如果一点安住的能力都没有的话这个也很困难是这样的。

那么如果自己修般若波罗蜜多到了一定的阶段，有一定的安住能力了，不管你遇到这些这个很特别烦心的事情很棘手的事情也好，还是说有些啊特别大的欢喜的事情让自己就没办法，根本这个是很就是说是比这个中了大奖还要就是说大的喜事降临到我的头上了，这个时候呢导致自己的心绪啊特别特别地安静不下来是这样，那么这个时候呢就通过般若波罗蜜多威力呢，就通过般若的威力就可以完全安住是这样，所以这些不会成为违缘，所以成为违缘的不一定就是说这个不好的事情，其实好事情啊有时候也会成为违缘是这样，尤其是当我们以前的话就很穷，以前的话方方面面的物质啊或者人脉关系都不好，哎但这段时间开始顺风顺水了，钱也开始挣得容易了，然后棘手方方面面的一些这个家庭的关系也和谐了还有就是说一切外在的人脉也逐渐逐渐非常顺利，这个我们要啊当心，当心这个也是一个陷阱。

当然对世间人来讲这个不一定是个很好的事情，自己还在上香感谢佛菩萨加持这段时间这么顺利，但是如果不注意的话有可能这个也变成陷阱是这样的，所以说这个魔的一种伎俩很多很多，不单单就是说通过比较明显的方式让自己，就别人拿着刀拿着枪就是说是这个指着你的脑袋：你不能再学了，如果你学的话就如何如何。这个当然有时候也是会有，但是有些时候呢它可能是通过一种自己喜闻乐见的方式让你退失，让你很自愿地退失是这样的，逐渐逐渐自己就不想学了，因为就是说这个太顺利了世间的事情太顺利了，太顺利的时候它就会成为违缘。

但是呢如果自己修般若波罗蜜多的一些修行的话，它就不会对这个太执着，他也知道它的般若的智慧他的一种非常锐利的智慧，般若是个很锐利的智慧，他完全通过他的般若的慧眼他完全可以看穿这个所谓的这样一种顺利的它的一种本来面目，可以看穿它的假相，所以不管是不好的东西他可以看穿它的假相，这个所谓的一些就是说波涛汹涌的这样一种违缘它



的里面它其实什么都没有，他就安住这个里面，对他就没有什么影响。然后就是说也是那种非常好的事情发生的时候呢，他也能够通过他的慧眼也能够看穿这个本质，哎没有什么可以欢喜的，所以说呢就不管是好的事情啊不好的事情啊本来都可以成为违缘的，但是对他来讲呢都不会成为违缘，这个也是一种他通过修般若的一种威德力能够完全远离违缘调伏这个障碍的一种体现，所以说这样一种法防护，这样的防护呢比世间的其他的一种防护更加有效，完全是更加有效是这样的，不单单是说可以防护这个违缘不生，而且这个防护本身它就是趣向于实相的，有些防护不一定，有些防护比如说呢我们遇到违缘的时候，我们去修一个护轮，遇到违缘的时候我们去供个护法啊，或者说是什么怎么样，有些时候呢这个的确是佛菩萨给出来的行之有效的办法。

但是呢这个修法本身呢，啊就说这样一种修法本身啊除了它可以帮助我们遣除就是说一定的违缘一部分的违缘之外呢有可能呢就是说是这个这个本身来讲我们战胜了之后啊，有可能会加深某些方面加深我们的执著，加深我们的这样一种这个别的方面的障碍，但是般若的护轮不是，般若护轮呢就是说既可以让我们远离这个障碍的干扰，又本身相应实相，它安住这个实相本身它是一举多得的是这样，它完全不会有任何的一种副作用，但有些不一定，有些呢就是说你修了之后呢，它从某些方面管用，但其他方面呢可能加深我们自己的执著啊，这个也是有可能的，也是有可能是这样，但是这个般若的护轮不是这样，般若护轮当我们通过般若安住这个通过般若的威力遣除这些违缘的同时，他本身相应于实相，它不会加深我们的我执，因为它本来就是我执的正对治是这样的，所以说像这样的话就是说是这个啊功德非常大。

当然就前面我们讲了，还是对于这样能够起作用这样起作用必须还是我们对于这个般若波罗蜜多的定解很深，还有呢就是说我们要某种意义上的一种安住的能力，完全有一个内心当中心上面有一种感觉有种觉受，这个对空性的觉受呢其实有些时候还是很重要，因为要起作用的时候还是要比较深的东西起作用是这样，如果就是说只是这个文字上了知一下或者说是这个泛泛地观一观啊，不一定那么明显的作用会发生，啊这个来讲呢就是说是这个远离违缘的总功德。



那么下面来讲的话就是这个圆满顺缘，圆满顺缘呢有两个内容，一个内容是蒙受一切佛陀神通垂念是这样的，因为这个修行者他就是说自然而然就相当于这个能够荷担一个家族当中呢能够荷担这个家族事业的人一样，他自然而然呢这种人他就是说是最容易受到这个家族的这些长者们的一些护佑，因为他一旦成功了之后呢，他对众生的利益特别大。

所以说佛陀对这个修般若波罗蜜多的人认认真真地修啊，非常认真修般若波罗蜜多的人呢也会通过他的神通去垂念，让他具足一切修法的顺缘是这样，那么所有的修法的顺缘就是说主要是对于修般若波罗蜜多他不会出现这个违品，不会有什么违缘，即便在世间当中出现一些违品，但是他对般若的信心不会退失，还有一些呢就是说因为就有些时候呢我们在修行佛法过程当中，如果他一个修行者在世间当中如果是挫折太大违品太大了，导致他会对修行般若会中断的话那么佛菩萨也会加持他的一切违缘就遣除，让他具足这个应该有的顺缘，这个也是有。所以说佛菩萨会用神通就对他作垂念，对他作加持让他圆满这样的一种这个顺缘这样的。

那么第三个呢就是讲这个修般若空性的人呢他会蒙受十方佛菩萨以智慧观照，那么前面是神通观照，那么这个是智慧观照，其实智慧和神通对于佛菩萨的一种相续当中来讲的话其实一个本体的两个不同侧面而已是这样的，那么一个呢是通过他的一种智慧来进行垂念，一个是通过他的神通来给他做一些顺缘，其实来讲的话这个佛菩萨的神通也是从智慧当中也是智慧的一种利用是这样，所以说就是说神通垂念呢我们可以理解成什么呢，比如说佛陀啊佛菩萨就用神通去帮助他成办一些很难成办的事情，我们有些时候哦这个是佛菩萨的神通示现的如何如何，那么有些时候是通过智慧去帮助他圆满，比如说修行的时候啊，通过这个智慧去加持他，让他生起一些修行当中的一些觉受，这些方面也是，所以说这个方面的顺缘让它生起来。或者说是在成就顺缘的同时呢也让魔障消失，所以佛菩萨的神通啊佛菩萨的一种智慧呢可以让修行者的顺缘成办让他的违缘呢能够遣除。

然后呢就下面第四个呢是果功德，果功德的话就说修持般若波罗蜜多的修行者啊迅速地趋近究竟圆满菩提这样，当然我们自己呢第一个要对佛菩萨有信心，还有一个呢我们自己来讲认真地去修般若波罗蜜多，非常认真地发自内心地很认真地去修行般若波罗蜜多。



我们就会继续处在迷乱中，有迷乱的因就会有迷乱的果，迷乱的因是什么呢，就是无明啊、烦恼啊，迷乱的果是什么呢？就是轮回。三界六道的轮回，这个就是迷乱的因，迷乱的果，这个就是一个轮回的模式。

如果我们修般若呢，就会逐渐获得能依道的功德，就会逐渐在我们自己的相续当中，不是说别人，就是说你，在你的相续当中就会逐渐生起圆满、无漏的对治道，那么这个就是最殊胜的对治道，就是般若波罗蜜多，所以，很多道友已经在相续中生起般若波罗蜜多的定解，这是非常非常可喜的事情，这个比获得再多的财富，即便不要说世间的首富了，就即便所有整个南瞻部洲，包括天界的所有的这些财富，你获得的话，都没有比这个更可喜的事情。

能够在相续中生起般若的定解、正见，知道所看到的色法知道它显现的同时是空性的，就这个空性本身就是实相，它的本来面目，他自己的心正在起心动念的时候，知道心的本来面目就是空性，身体的本性是空性，身念住、心念住、法念住、受念住嘛，像这样的话，都能够知道万法的本来面目，这个在我们相续当中是一笔最无漏的财富，最殊胜的财富。无始以来没生起过的，现在逐渐开始在我们相续当中生根发芽，这个是非常非常可喜的一种事情，所以说呢这个是应该生起欢喜的地方。

如果我们修正等加行，可以很快相续当中生起这个，现在对我们来讲可能是有了一种种子，有了这样一种定解，然后，逐渐逐渐还会在相续当中生起这个无漏道的证悟，这个无漏道的证悟一旦获得之后，相续当中以前的障碍，烦恼障啊，所知障啊也会逐渐逐渐会退散，它抵挡不住就会退散，最后就完全消失无踪了，如果没有迷乱的因，就不会有迷乱的果，这就会处在觉悟当中，处在觉悟当中的时候，以前的种种的局限没有了，种种的畏怖、恐怖没有了，还有以前相续当中被埋没了种种的佛陀的一些功德啊、证悟啊，很多无碍的一些神通啊，全都会显发出来，在显发出来之后呢就会帮助别人去安住在这个状态当中，所以，这个能依道的功德在我们的相续中也会逐渐获得。这个也是认真的修学正等加行的一个殊胜功德。

下面讲第八呢，是所依的补特伽罗的功德，那么，这个所依补特伽罗就是说会成为为他众讲经说法的人，（就是说这个人呢他不会再成为平庸之士这个人他就会变成一个对众生有利的人。什么对众生有利的人？就是



能够给他众讲经说法的人。这个就是一个所依，没有从他的相续中的功德讲，就自己会变成一个善巧的、给众生宣讲正法的讲经说法之士，这个方面来讲就是一种功德，就是所依的一种补特伽罗的功德。那么这种讲经说法的话，其实来讲的话，他相续当中有了这些功德之后，或者说有定解、或者说有证悟的话，他就会把他相续当中了知的，善巧地给其他众生进行宣说。所以能够讲经说法，其实也是代表他相续当中是有对应的某种功德。当然，讲经说法来讲，佛陀是最第一的，没有谁能够比佛陀这位法师讲得更好。我们说佛陀也是位法师，讲法的嘛，是这样的。所有讲法的法师当中，佛陀是最殊胜的。

下面来讲的话，就是具足四无碍解的，现在我们讲具足四无碍解的十地菩萨、九地菩萨等等，还有初地菩萨，反正这些来讲，他们都是能够善巧讲法，非常非常善巧地宣讲正法的非常殊胜的一种士夫。当然，我们现在是从凡夫开始学上去，随着我们自己的一种对般若修学、或者对般若掌握的熟练，和证悟的程度，逐渐逐渐我们也会成为能够善巧给众生讲经说法之士。是《广论》的讲记，还是哪个地方讲的，我忘了，反正以前也是这个讲法，就说大修行者是大法师，中修行者是中法师，小修行者是小法师。这个其实也是修行者，大修行者是大法师。

其实我们前面讲了，佛陀是修行圆满了，所以佛陀讲法是最善巧的。然后大修行者，就是他自己能够对所有的法，修行，相续中能够对所有的法通达，能够生起证悟，他讲法的能力，他一但相续中生起这种功德，他讲法的能力非常非常殊胜。所以大修行者就是大法师。中修行者就是中法师，他讲经说法，他内心当中掌握的、或者说证悟的正法，二者之间有一定的关联。当然，讲法的话，有些真正来讲的话，能够把所有的法讲得非常善巧，而且对众生有很大的利益的话，很多时候就是证悟者，证悟者的相续中可以。

但有些人可能讲得比较好听一点，但其实来讲，可能就没有这么深的功德。他可能就是有一些定解，他就可以把他定解的东西讲得很清楚，这个也有。所以我们说，是不是一个人讲得好了，或者这个人叫大法师，我们都喊他大法师，那么你就是大修行者了？那也不一定。我们都叫他大法师，那按照你的理论，是不是这个就是大修行者呢？那也不一定。但是大



修行者一定是大法师，但是那种“大法师”，打个引号的大法师，就是说我们叫他大法师，或他名气比较大的法师，这个是另外一回事，和这个意义不是一回事。有些可能是他的定解比较深，他讲的东西有时候也比较可靠。但有些讲的天花乱坠，只不过是口才好一点，对所讲的法义进行分析的时候，可能很多漏洞，或者可能和所讲的法根本不沾边的，这个也有，但是我们说的这种法师就是真正内心当中如果是有一些这样一种，至少有定解，有定解，或有修证以上，他逐渐逐渐会成为为他众讲经说法之士，包括最后会成为像佛陀一样这么最优秀最圆满的法师。这个来讲是从所依的补特伽罗，所以大恩上师也是经常在不同的场合当中也是鼓励大家有能力的时候给其他的人讲经说法，给他们传法，告诉他们取舍的道理，哪怕是说把一个颂词的内容讲清楚，也可以让他得到一个颂词的利益。这也是很有必要的。

那么下面讲第九个功德——不受违缘损害的功德。这个是作为佛陀的助伴而不会被魔所转。前面总功德当中有一个，不被魔害，这个是总功德。这个是别功德，二者之间看起来是相似的，其实来讲如果说从总和别来讲，也不重复。然后这个地方还有一个不同的重点是，作为佛陀的助伴，就是佛陀作为这个的助伴，这也是它和前面不共的地方。前面就是说通过般若的威力，自己修习般若的威力，还有佛陀的加持，这个地方它突出的是什么？就是说佛陀和它助伴。像这样的话作为佛陀的助伴，不会被魔所转而退失正道。

那么这个也是和前面不一样的地方。也就是说修行般若的人，可以说他经常和佛作伴是一样的。般若的法本其实也是佛陀的自体，自己所观修的这个也是自体，所以自己如果经常性的去闻思修行般若波罗蜜多，其实也是佛陀没有离开这个人左右，他经常性在和佛陀作伴。所以说真正佛陀最圆满的思想其实就是他所证悟的实相，所以说实相周遍一切，在我们所看得到的花上面，在我们所看到的花上面，在我们所看到的都有实相，所以说如果一个人他修行这样的般若波罗蜜多呢，他自然而然就会看到一切万法不会离开佛陀的自性，没离开般若的这个实相，这样的话就说佛陀没有离开他，他经常就说和佛陀在一起，这样这种没有离开佛陀这种，他是一个非常了义的，而且直接和证悟啊，实相啊直接相关联的一种殊胜的自性。



然后下面来讲第十，功德的话，讲到的说“因法修行之功德”，这个是第十和第十一呢，他其实也是一组，那么这个是因，下面是缘，那么因和缘对照起来看呢，就容易理解了，那么有些呢单独看，有些呢合在一起看，法义呢才容易凸显，那么就说这个因呢，主要是升起了不共善根，因为所有的一些证悟啊，他善根呢都是一些主要的因素，那么就说从因的方面来讲的话，就说升起不共善根呢，是作为因法的一种殊胜的功德，那么就说为什么升起不共的善根呢，就说这个善根很多，被般若摄受的，和不被般若摄受的功德特别特别多，哪怕就说路上看到一个人，发自内心的给他微笑一下，这个也是一个善根，然后你给乞丐布施一块钱呢，也是一个善根，这个善根有很多，那么这个时候的善根呢是不共善根，什么叫不共呢，因为他所获得的果法是不共的，普通的善根，所有的果法是共同的，就是在轮回当中，获得一些安乐而已，但他离不开轮回，他本体是被轮回所摄的，那么这个般若的善根不是，般若善根他可以就说获得最究竟的出世间的果位，所以他的一种果法不共的缘故呢，他有一种因法也是不共，也是殊胜的，或者在出世间当中呢，般若波罗蜜多善根会帮助我们处理世间，而且呢可以获得圆满的佛果，所以说佛果可以获得不共的缘故，他的这个因法呢是非常不共的。

那么我们再回到这样一种意义上来讲，比如说我们说语言这个般若波罗蜜多，语言这个般若加行的时候，就说这个，就说思维啊，听闻哪，或者说入定的时候观想这个如虚空一样，一种胜义的本性，出定的时候就积累这种资粮，就说我们在积累资粮的时候，被这个空性的见解所摄持，那么这个功德非常殊胜，第一个呢就说，我们不管怎么样，不管你出定修不修，顶礼啊善根，即便是你能够在打坐的时候观想万法空性，这个本身就是一个非常非常巨大的善根，而这个就是说，虽然我观空性的时候，什么都不执着，好像似乎讲的话是给我们个错觉。你要得善根，你要安立善根你就要去顶礼，你就要去放生，这个是得善根的，你打坐观空性这个得不了善根，这是一个错误，其实来讲的话，打坐，观空性得的善根非常的巨大，他因为直接和实相相应，直接修炼的和观修的是趋向于实相的一种种像，是和实相相顺的一种法，所以说没有任何善根超过观修空性的善根。

观修空性的善根非常非常巨大的，而且又清静，然后获得在起坐之后呢？带着这种觉受，带着打坐之后得到的一种空性的见解，然后把打坐之



后这种见解摄入自己有限的一种资粮当中，比如说顶礼啊，念咒啊，拜佛啊或者放生啊，等等。他自然不离开空性的如梦如幻当中去做，那么因为它有空性的缘故，他所做的有限善根呢因为见解的缘故他变的清净，如果没有见解他就不清净，因为没有空性见，如果你没有空性见，主导的思想就是没有实质，可能是二取，那么你以二取的心去做这个善根的时候呢，自然而然你的善根就被这个二取三轮的执着染污了，他也不清净了，但是如果你带着空性的见解来，他就会很清净，虽然说他不是完全的清净，他因为这个无二取啊，无三轮啊，他从某种意义来讲，他也是一种分别，这个分别他是趋向于实相方面的分别，是完全不一样的，所以说这种空性的见解呢，他的一种善根呢尽量的清净到一定的程度，这是其他的善耕呢，其他的作意呢没办法比拟的，比拟不了的，是这样的，所以说不管我们起定的时候，下坐的时候，修菩提心啊也好，还是修广大的福德也好，被这个摄受之后呢是非常的殊胜的。

所以说这叫做不共善根，其他的一种善根没办法生起这么不共的善根，没办法生起这么广大。清净，又不共的，可以成佛的，又能利益无边众生的善根，只有在的修学般若加行才可以得到，其他的方法你再怎么得也得不到。是这样的。只有修般若加行才可以得到这种不共善根，其他一种共同的善根你可以获得，然后呢不共度善根呢只有以上方法才能获得，别的就没办法获得了。

所以这个来讲呢，讲这个也是让我们生起欢喜，对修般若密多呢更加的有兴趣，更加欢喜的，持久的，恭敬心来趋入这样一种般若修行，然后第一呢是语言的差别：“语言的差别是一切立誓，如愿，实现，前面这个是因啊，这个是缘，缘就是一切立誓，我们所发的誓愿，如愿实现。”我们发的愿啊，我们立的誓啊，都可以如愿的实现，比如说度化众生，像这样的话都可以如愿实现，都可以如愿实现，这里面来讲对我们证悟实相，度化众生来讲的话，这个愿呢他其实就是一个助愿，发愿呢主因就是善根。

第十一是缘的差别，缘的差别是一切立誓如愿实现。

我们发了愿、立了誓都可以如愿地实现，比如说度化众生这些都如愿实现。这个方面来讲对于我们证悟实相、度化众生来讲，这个愿其实就是一个助缘，发愿是助缘。主因是什么？主因就是善根。我们现在也是一样，



我们的思想就是我们的愿望，我想获得什么什么，比如现在来讲，我要变成一个千万富翁怎么怎么样，这个作为一个助缘，就是你发的愿、立的誓作为助缘。主因是什么呢？世间人来讲就是你要奋斗、你要找到合适的路子这些。你的梦想是助缘，你没有梦想可能也是很难做到的。世间人就是这样。那么从佛家的角度来讲，主因就是善根。如果你有这个善根，你有这么大的福德支持，再加上你的梦想，这样的话就容易成办。如果没有这个善根，你梦想再大就变成做梦了，真的就是天天都在做梦。没有善根支持你是没办法的。但是如果有了这个梦想，再加上有善根，那么这个就可以成办。因缘合和就可以成办。

所以，善根一定是最不共的，它是因，善根是因。愿、立誓是缘。两个我们都需要有。一方面来讲我们平时每天都要抓紧时间闻思修，让自己的善根非常深厚，很深厚很深厚的善根我们要获得；还有一个要懂得发愿、立誓，这个也是很重要的。所以有些时候，如何立誓、如何发愿，佛菩萨也是专门把这个当成一大块学习的地方。否则我们都不懂，怎么样去支配这些善根我们都不懂，当然如果你不懂发愿，你的思想不高，你有能够支配的东西也没办法得很多。

这个就是一种循环，相当于是一种良性循环、恶性循环的一种方式。也就是说，如果我们懂了般若、懂了修善根的方法，什么是能够生起最不共的善根，比如说我们懂了菩提心、我们懂了空性，入定出定我们都懂了。懂了之后，第一个我们的善根会非常深厚。这个就是快速地获得善根的方法。第二个再学习如何善巧地发愿，二者之间配合起来就很快了。如果你没有学得很好，比如你不懂发愿，你就是想发财等等，这种愿力也没办法生起深厚的善根。你的心量这么小生不起很深厚的善根。你生起了这个善根但不懂如何发愿，也没办法用在最应该用的地方。

所以很多佛法的修行，很多时候都是互补的。你这个要修好，那个法也必须要通达，都通达了，相互之间一补充，然后在相续当中就很圆满、很快速。否则有的时候是缺一不可的。有的时候只学了一点点，其他地方不通达，你想要快速地达到目标也很困难。所以我们要多听多学的原因也就是这样的。因为有很多修法其实是互补的，思路也是一样的。不单是听，听完之后要思维，很多修法的原理在思想上面要完全圆融、完全通达，思



想上通了之后，修行上面互补。如果这些都已经过关了，这个人就走在快速路上面了。方方面面的条件都是最优等的，所有好的该有的条件都有了，他的修法就没有理由不快速。

因为有了这样一种修般若加行的缘故，所立的誓愿也容易实现。他因为修加行的缘故，他因为修般若加行的缘故，他所立的誓愿也容易成办，是这样一种情况。

下面讲第十二，所得果的功德。所得果的功能是摄持广大果位。什么叫广大果位呢？这个广大果位不是指的人天的果，人天的果不广大。不管你得到世界上地位最高的官位也好，还是你得到一个财富最多的富豪的位子也好，甚至你现在突然成了个转轮王、变成了帝释梵天，这些人天善果都不叫做广大果位。这个针对解脱来讲，是很小的果位。

声闻的果位也不大，它虽然全方位碾压这些世间所有的果位，因为声闻已经出三界，但是它和菩萨果位、和佛果比较起来，仍然是小果。有些时候叫暂时的果、小果。

真实的广大的果位是佛果。这个广大的佛果用什么才能够得到？没办法用世间道得到。世间道只能得人天的善果，如果你用的是世间的方法，修持的是世间的善根，修世间的加行，那你只能得到世间富翁、人天的善根。如果你用的小乘的方法，那你只能得到小乘的果位。因为你这里所有所修的法里面没有能够得到大乘的因缘，什么都没有，不齐全。所以说你不管怎么样做，他得不到这样的大乘。

所以说这个广大的果位，必须要广大的因。那这个广大的因，只有大乘才有。尤其是最主要的是般若加行，般若加行是一种最主要的修法。因为它所做的加行很广大，所以它的果位也很广大。因此说我们在学的过程当中，一方面生起欢喜，其实一方面来讲也是引导我们的心量。因为不断地学修大乘的教言的缘故，我们的心量越来越大，然后我们自己对于大乘的兴趣就会越来越深厚，对于小乘的兴趣越来越小，其实这也是一个很必要的过程。

因为我们在这个过程当中，我们自己发现，时不时地还会贪恋轮回的思想。有的时候还是想怎么样享受得更好一点，要不然就是我迟几世成佛，



我先转几世人天善果，看到里面描绘得还是不错的，或者觉得这辈子我没来得及享受，因为条件已经错过了，要不然我今世好好修一下，下一世去弥补一下。有的时候也会生起这种思想。有些时候也会时不时地生起，小乘解脱也不错，已经出离轮回了，这么多的恐怖、烦恼都没有了，其实先得个小乘果也是不错的。有的时候时不时的也会生起这种思想。就说明我们相续当中这些负面的东西还是不少的。

所以说我们要不断地听大乘的教言。不断地听就类似于洗脑，有的时候说洗脑是一个不好的名词。但是，在正面也是可以用的。没有说洗脑是一个负面的词，只不过现在把洗脑都用在负面了。但是我们也算是一个洗脑，用甘露来洗、用大乘的思想来洗脑，把内心当中耽著轮回的思想洗了、耽著小乘的思想洗了，全部装成大乘的思想，这不是挺好的吗？

所以说我们要经常去听、经常去思维、经常要和有大乘见解的人交往，原因就是这样的。所以说有的时候不能过多地和小乘的人交往，因为他的思想里面都是自我解脱、都是涅槃的快乐，都是这些。所以你和他交往时间长了，你逐渐逐渐就受影响，你的刚刚冒芽的大乘思想慢慢慢慢就没有了。所以说我们要经常听，慢慢我们的思想就通过这样的方式变成大乘的思想了。这样的话，再稳固、再加固，最后就不会退失。不管怎么样对我没有诱惑力了，不但是今生没有诱惑力，下一世也没有和、诱惑力。所以说我们应该把我们的相续训练成这样一种情况。

所以我们就讲广大果位来推，它的因也是广大的。现在我们所修的正等加行，如果我们认真修，这些果我们都可以获得。

第十三作用是作用差别，就是用四摄成办有情利益。这个是作用。比较长远的、大的方面叫果；有的时候果和作用不好分，作用基本上来讲就是现实的、现在的。这样的话，现在发挥作用有些时候就是作用，以后会获得就是果，或者比较大的就是果。有些时候是从这个方面来分别的。

那么这个作用就是四摄成办有情的利益。一旦修持正等加行的话，我们就非常通达布施摄、爱语摄、利行摄、同事摄，相续完全调服的时候，它也非常通达以四摄法去利益众生，这个功德也可以获得。

最后一个是特殊功德：圆满般若的功德。这个所谓的圆满般若的功德，



在生生世世当中完整地获得般若的句义。每一生每一世不间断、不会缺席，这样的话，生生世世当中都能够获得，然后精通般若波罗蜜多的词句、以及意义，永远不离开般若波罗蜜多。如果永远不离开般若波罗蜜多的话，它每一世都在通过般若调服相续。如是一个人相续当中充满了般若的话，他在世间当中行走，他不会有任何的恐怖、也不会有任何的忧虑，因为他内心当中有的是对治。他不是说我现在要用了，然后在某一个地方把武器调出来，我要用这个对治烦恼了。最后什么了？他自己就是对治了。他自己完全就变成般若波罗蜜多了，所以他自己就是一个对治。不单单自己的相续当中完全生不起来这些，而且很善巧的对治别人相续当中的种种执著。

所以说，一个通达证悟般若的人，根本不畏惧轮回。有什么好畏惧的呢？畏惧轮回是因为没有了知轮回的本性而畏惧的。现在了知了轮回的本性了，完全安住般若实相，完全没有什么可畏惧的。所以有些时候我们担心，包括我们现在发愿我的下一世一定要往生极乐世界，为什么一定要往生极乐世界呢？因为这个世界太恐怖了。这其实就是因为我们的相续当中还没有完全生起般若的对治。但是这个想法是对的。

如果我们相续当中真的生起般若波罗蜜多的证悟的时候，他就不会畏惧的，没什么可畏惧的。因为他已经通达实相了，他完全了知这个轮回了，安住在轮回的本体之后他不会有什么畏惧心。

当然我们说暂时去极乐世界也行，因为那个地方很保险，环境很保险，我在那个地方去修般若，我去龙树菩萨那听中观，有些时候从极乐世界去兜率天听《现观庄严论》也可以，这个时候我在比较保险的地方先把我的相续训练成熟了，然后再回来也是不错的选择。当然已经完全通达了之后，相续当中生起了般若空性了，他不会刻意地说要上哪去，哪个地方都可以，是这样的一种情况。而且哪个地方他所化的众生，他一定到哪去投生。

这样就讲了十四类功德，这些都是属于认真修学般若所获得的功德。

壬二、所断过失之差别：

下面讲第二个科判，所断过失的差别。修学这个就是属于十一类法中的第四类加行过失，就是在修加行的过程当中，有可能这四十六种情况会成为中断我们修学般若的违缘。所以我们要对这些法要高度警惕。要学习、



要知道，知道之后，平时要通过般若的威力予以断除。

当知诸过失，有四十六种。

当知诸过失，有四十六种。这个违品、违缘有四十六种。这个颂词里面没有讲，在注释当中这四十六种一个一个讲的。这里有三类，第一类是依靠自身，只是观待自己来讲生起二十种违缘；然后依靠自他两者，就是自己和他人共同的有二十三种违缘；然后只是依靠他身又发生三种违缘；总共有四十六种魔障，或者叫四十六种魔业。这在《现观庄严论》当中也是一大块，对于修般若来讲，也是要通达的四十六种魔业。

首先是依靠自身产生的障碍会变成修学的违缘。首先是对般若法六不恭敬有五种。在这里自利的角度有两种：第一个是怯懦，他不恭敬是怯懦心引发的。他就觉得般若太深了、太难了，般若是佛陀、菩萨证悟的境界，或者说要证悟般若波罗蜜多需要在很多劫当中修行苦行，这么多的千辛万苦不是一般人能做到的，所以他就心生怯懦，他就开始退失了。这个怯懦心当中他对般若波罗蜜多也生不起恭敬心，没办法生起恭敬心去精进。

所以说我们第一个要断掉的就是怯懦。比如说现在有的道友在学《智慧品》，学《入行论》前八品的时候学得非常起劲、信心百倍，生起了很深的利益众生的心。到了第九品的时候一下子就下来了，他就觉得一下子就没有希望了，好像菩提心也发不起来了。空性那么难，怎么样才能证悟空性啊？这个时候我们要知道也不要怯懦。

通达空性其实也是一个因缘法。只要因缘具足了，照样可以通达。第一要认真听、多思维、积资净障、祈祷上师三宝加持，这些经常性来做，逐渐逐渐就会通达。所以我们首先不能够怯懦。不管怎么样我们不能怯懦，怯懦的人什么都做不成。不管是成佛也好、通达空性也好、即便是世间当中如果你怯懦，胆小怕事的人什么事也做不了。所以说这个是不能怯懦的。

因此说我们对于修空性来讲，不管它的词句有多难，不管它的推理有多难推，不管多难记，我们内心当中一定要强大、一定要说我不能怯懦、一定要通达这样的法义。如果有这样的心念，绝对是无往不利的。你自己的心念这么强烈不可能不通达，肯定在锲而不舍的努力之下一定会通达的。

怯懦直接导致违缘。怯懦都害怕了，害怕你学啥学？可能就放弃了。



这个时候就直接放弃。后面就别讲了，后面的违缘都不用提了。因为畏惧的缘故不学了，没办法学好。这样的话就是不能怯懦的情况。每个众生为什么不能怯懦？因为第一个来讲它就是因缘法；第二个来讲，空性是万法的实相，我们自己也是空性的，我们没有离开般若，所以说没有什么可怕的。只要你认真熟悉了它的词句、概念、术语，还有它的推理方法，有些人就是不懂它为什么这样推，把这些熟悉完之后，逐渐逐渐就懂了。就有一个趋入点，慢慢就会懂。很多道友已经懂了，他其实也是这样过来的。

有些时候来讲，我们遇到这些怯懦的人，有的时候有经验的、学过的道友，也是可以从这个方面，从自身的经历去鼓励鼓励他们。刚开始的时候我也是这样的，通过什么什么样的方法，我也有一点懂了、有一点明白了，然后逐渐逐渐得心应手，的确是这样的一种情况。

第二个是因为过于自负了而舍弃般若。因为自己在世间方面有一些智慧，或者有一些才气等等，这样的话他觉得“我容易证悟，般若波罗蜜对我来讲太容易了”，因为傲慢的缘故，他很自负，没办法通达般若波罗蜜多。词句上面他也许能够通达，或者他没有接触般若之前，他觉得这没什么难懂的，像我这样的人不可能不懂，世间上面的什么什么我都拿下来了，这个再难也不难过那个吧？但般若波罗蜜多其实是超越分别念的。它不是能够把你的世间聪明、敏锐的聪明才智，这些来讲世间的学问有可能是可以，你的智商很好，可能对世间的学问通达。

但般若其实是泯灭分别念的一种修行，尤其在闻思过后，要趣入于般若的证悟，它尤其不是说通过想、缘取而来的，它必须是要息灭分别念才能够生起来的。所以说有些时候太过于自负、太过于傲慢，这样的话也是没办法通达般若波罗蜜多。有可能导致他对于般若的中断。他就看一下，哦懂了，这个没什么不懂的。他就放弃了。其实应该在懂了的基础上，进一步地安住、观修，慢慢在内心当中品尝般若的味道。他就觉得反正是空的，好像觉得也没什么作用，虽然我知道是空的，但是该来的还是来、该生起的烦恼还是生起，他就觉得这个没啥作用，导致他就放弃了。但这个就是因为傲慢，没有去深入品尝般若的味道。其实还是没有懂。有的时候只是从词句上懂了一点，但甚深的意义并没有懂。所以有些时候，傲慢也容易成为修般若的一种障碍。



这两种思想是两种极端，一个是过于自悲、太过于怯懦，这就导致在修般若过程当中没办法前行；第二个又太过于自负傲慢了，心态高举，这样的话也导致没办法深入般若般若蜜多的学修。

下面是3、4、5可以算作一组，身、语、意三种。在修持般若的时候、在做加行的时候，身口意三方面出现一些染污违品导致自己的加行不清净。第一个是身的染污法，比如在缮写般若、听般若等的过程当中，他的身体不如法，比如说伸懒腰、身体东倒西歪、打哈欠等等，这些方面是属于身体的染污。在行持般若加行的时候，这些方面的行为会导致一种对加行的违品、对加行的障碍。所以有些时候身体是心的一种表现，如果自己的心很放松、很懈怠、不重视，它的外表的行为也会表现出来。

所以为什么在闻法规律当中也是要求坐姿。当然对于刚刚学习佛法的人，你过于要求也不行。这个方面是属于般若加行的过失，有些刚刚进来的时候，你在管理很多刚刚学习的道友，你的坐姿必须要标准、必须要双趺、必须不能靠、必须不能打哈欠，打个哈欠你必须要念什么咒忏悔。这样对刚学佛法的人来说太过份了。刚开始学嘛，他肯定方方面面都没习惯，所以刚开始的时候可以松一点，不要太严格了。太严格了以后他做不到，但是可以稍微松一点，因为他刚开始学，我们可以理解的。

但逐渐到了修般若加行的时候，那不能还是这样了。身体方面应该非常如法，很精进的一种样子。如果有的时候因为自己的业，导致了一些不由自主地打哈欠，有的时候也会对自己做一些呵斥、做一些忏悔。因为这里面讲了这个毕竟是身体的染污法，我们不能够想当然地认为反正没什么大不了的吧？这些微细的地方有可能让我们成为修行般若的一种违缘，逐渐逐渐自己的身体越来越不如法，越来越放松，这样的话在这个过程中会产生一些不必要的过失、不必要的障碍违品。

第二个是属于心的染污法，比如说我们缮写般若的时候，比如抄般若波罗蜜多、抄《金刚经》、抄《心经》、抄《法华经》等等的时候。前面是讲抄写或者听闻的时候打哈欠、伸懒腰等等，这个时候是在抄写等的过程当中，当然抄写是属于法行中的一个，这时是以贪欲心，比如说我抄这个经，抄完之后别人会赞叹我、或者别人会夸奖我字写得好看怎么怎么样，或者有的时候我抄这个以后会得到很大的福报。像这样其实就已经和缮写



般若的本身的思想就已经违背了，我们就抄写般若，其实是行持般若加行。

行持般若加行应该说证悟般若波罗蜜多，而不是说我通过缮写等法行增长自己的我执，它本来就是以矛盾的，这个就是一个魔障。生了了这样的染污心、烦恼心就是个魔障。所以我们在抄写过程当中，如果生起这样的贪心等的时候，就应该使用正念来摄持，把自己的心调整到一个和般若相应的状态，在安住空性当中、安住般若的法义当中去抄写，无所住而生起心，无所住而抄写或者缮写般若，这样的话就符合般若的精神。

第三个是语的染污法，就是在抄定、讽颂、或者听闻的过程当中，夹杂了一些嬉闹的世间的语言，经常地交头结耳、或者说很多世间的废话。如果你要缮写的时候，最好禁语，或者选择一个没人打扰的时间段。因为如果有人的话，总会有一种说话的可能性。如果可能的话，就找一个没人的时间段，把门关好，认认真真地把心静下来，发个和般若相应的菩提心、空性的心，然后抄写，在这个过程当中不要说话。这个善根就很清净。如果在这个过程中，夹杂了很多头言碎语、嬉闹等等，这个属于语的染污，让这个般若的加行不清净了。所以身语意三种都是这样的。

有些时候如果人很多，避免不了，自己可以暂时性地禁语，在抄经、闻法的过程当中禁语。当然我们早就有了，在听法的过程当中不能说话。所以，在听闻的时候，或者在缮写的过程当中最好不要讲这些没有用的话。

下面来讲退失的七种因。在总的意义来讲是属于第六个，通过相似的因而退失，比如他认为我没有得到授记而背离般若。他就觉得我行持了这么长时间般若，应该得到佛陀的授记。没有得到佛的授记呢，他就退失了。这个方面来讲是相似的理由。

得授记也有一定的标准。所谓的得授记，当我们的善根，他得授记的一个总的原则是什么呢？当我们的善根到达了一定的程度，总的方向不会变的时候，他就可以得授记了。比如说很简单，一切众生自然得授记，每个众生都授记。为什么？因为每个人都具有佛性。这个是不用讲的。没有一个众生是例外的。所以从这个侧面来讲，可以说化给一切众生授了成佛记。还有一种，比如说你苏醒种姓的时候得授记。你种姓苏醒了，你虽然还没开始修，但是你一定得授记了，它的总的方向已经确定了。总的方向确定的时候可以得授记。



比如说到了忍位的时候得授记。忍位的时候下品无生忍得到了，无论如何你肯定会很快成佛。那个时候就比较明显的授记就得到了。可能有时候得授记是比较笼统的。比如说一切众生都会成佛。这个就很笼统。时间、地点、佛号、刹土都没有，这个是很笼统的。但有些居委会，当你的修行到了一定的时候，所有的方向、总的方向不会再变化，这个时候就有了得授记的基础。那个时候的授记就相对清晰了。比如说：你在两个无数劫之后，你的刹土是什么、你的眷属是多少，很清晰的授记就出来了。

所以说你得授记，和你自己相续当中的修行是否稳定、是不是已经固定了这个有关系。八地菩萨的授记更不用讲了，他无勤作就成佛了。最清晰的授记是这样的。

所以有些时候会转记我们，佛陀说：弥勒佛会给你授记。佛陀授记弥勒佛给你授记，这个叫转记。也有这样一种情况。有些情况是在经书里面授记，比如前面讲：我们是得授记的。因为经书当中讲：你如果精进修加行的话，你下一世生在般若兴盛的地方等等。但这个时候他没有得到清晰的授记，他就觉得好像失去学习的动力了。这样导致退失。这个是相似的理由。为什么是相似的理由？因为你自己修行到了一定的程度、稳固到一定程度的时候，自然而然就会得授记。没有得授记说明你的因缘还不够。所以我们从这个果来推因，如果没得授记，说明你自己得明显授记的资粮、得明显授记的因缘还不够，时间还不够，是这样的意思。

大恩上师在讲记当中也讲了，有些人认为我观想无垢光尊者很长时间没得授记，好像就不再观想、没有信心了。上师也是说了这个是不对的。还有就讲了一些发心人员，好像在上师很多年，上师好像也没有怎么重视我，好像也没有理我，所以他就离开了。这些其实也是一些相似的理由。不管怎么样，上师也说了，这个是一种比较愚痴的想法而已。

第一个来讲，依止上师本来讲并不是为了得到这些，主要是得到法义来调服自己的心。像这样他就觉得上师应该对他很在乎，或者经常跟他讲话、给他东西，他就觉得这个是有意义的，开始信心百倍。每天都像加满了油一样去工作。如果不理他了，他就觉得好像没有意义了。这个就是一个很似的理由。所以说这个也一种魔障、魔业。因为这样离开了上师、离开了学习般若的机会，的的确确也是一种障碍。



我们要知道，有些时候我们的心中也会生起这种，尤其是修习很长时间也没有感觉，有些时候在为一个上师做事情，好像也没得到赞叹，也没有我这个人应该和其他人不一样，上师应该对我更特殊一点。但为什么好像没有对怎么特殊呢？他就开始生起很多很多想法。因为这些想法的缘故，慢慢慢慢就想要离开，离开之后，如果这个上师是讲般若的上师，离开之后，他就中断了般若的加行。这个对我们来讲是比较容易发生的。所以说我们提前学，当我们有这个思想的时候，“哎，《现观庄严论》当中不是有一个这个吗？”正好我现在就准备生起这个魔障、魔业，所以我要对治，这个是不对的，这样的话，学习般若波罗蜜是一个非常非常稀有的机会，我不要因为这个相似的理由而中断。如果离开之后其实呢如果这个上师他是讲般若的他如果是个讲般若的上师，他离开之后呢就中断了就是说般若的加行，这个对我们来讲是比较容易发生的是这样，所以说我们提前学，提前学。

当我们有这个思想的时候我们说哎《中观庄严论》里面不是有一个这个吗，正好我就现在正在准备生起这种魔障魔业，所以我要对治，啊这个时候呢就是说这个不对，像这样的话就是说学习般若波罗蜜多是一个非常非常稀有的一种机会我不要因为这个相似的理由而中断，哎如果经常适时的就是说及时地用这个正知正念来调伏自心呢他就会继续地缘般若学修下去，以为现在很多学比如学《智慧品》的学《现观庄严论》的学《中观庄严论》这些都是缘般若的嘛，这里面我们说很多道友在学退失的也不少，退失也不少，但是我们假如说去做一些调查的话，为什么退失的，很多都是相似的理由，有很多就是说是相似的理由退失的是这样，这个就是个魔障，魔业现前了是这样的，自己的福智不够或者也没有提前的学这些教义，而且这个学完之后没有把这个放在心上去认真对待所以说就是出现魔业的时候就没有发现，没有对治顺其发展最后就错失了个听闻般若波罗蜜多的这样良好的机缘。

所以现在对我们来讲提前学习，提前学习之后如果以后有这个苗头的时候就第一时间发现，马上去对治这个是很重要的，因为这个般若太能够有般若的机缘太稀有了，太难得了，暇满人身很难得，但是呢在暇满人身的基础上能够值遇般若波罗蜜多更难得，那么如果这个时候呢退失呢真是很可惜，那么下面说呢。



从因大乘道种退失，也就是说对于大乘道不生信心了，啊大乘道不生信心是这样，像这样对于大乘道不再有信心，他就觉得这个大乘道没有什么意义这样的，那么就是说退失信心呢这里面有一个比喻呢就好像舍弃了这个树根而想要去寻求树枝一样，那么什么意思呢，就是说这个所谓的树枝呢它可能是从树根慢慢慢慢长起来的，如果你舍弃了这个树根，就刚开始的时候你把种子舍弃了你把种子摧毁了，把种子摧毁了就没有树根嘛，没有树根呢当然这个就不会长大也不会有后面的树枝啊这些，那么如果你想要寻求树枝，但是最早的时候你把这个树根摧毁了，那就相当于就是把因摧毁了就没有果。这里面的树根和树枝是因果关系，啊是因果关系啊是这样的，我们不能说就是说我摧毁了树根有些时候脑袋里面就浮现一幅这样的图画，一棵很大的树很大的树就在那儿立着，然后就是说我舍弃了树根还不照样把树枝拿走吗，是不是嘛，他是这样想的。

但其实咱们这儿表达的不是这个意思，咱们这儿表达的意思是树根代表因，这个果还没有生起来，这个果还没有，不是一个已经有一个很高的很完整的树，我把它砍倒了树根我不要了我就把树枝背走，好像就是说他理解是这种意思，这个不是这个意思，这个是果已经有了，这咱们的意思就是说大乘法是因，你把大乘法的因灭掉了，你想要得到大乘法的果那是不可能的事情，所以说是这个意思，你最早的时候没有种这个，你把树根摧毁了或者你把种子摧毁了，你还想以后去梦想得到树枝那是不可能的事情是这个意思啊。那么就是说是这个所以说我们对于大乘法的信心呢不能退失，如果退失了大乘法的信心永远得不到大乘的佛果，所有的这些大乘要获得安乐，所有的这样一种都没办法获得，所以说一定要对大乘法的本身呢，就是说这个佛果的因啊一定要产生非常非常深厚而且持续性地要保持对大乘道的一种信心，啊持续性的保持这个是最好的。

那么第八个呢是从品尝果大乘之味中退失是这样的，那么对果没有兴趣，那么当然你对果没有兴趣就品尝不了就没办法品尝这个大乘果了是这样，但并不是说已经有佛果了哎我对这个果没有兴趣，不是这个意思，他就是说刚开始就对果就没有什么兴趣，他对大乘佛果他觉得有的时候就说这个佛果到底是干什么的呢，好像就觉得得到佛果以后干啥，我们说利益众生，利益众生又是干什么，好像就觉得索然无味的一个东西，哎觉得这个得到佛果好像没有感觉那么吸引人，所以他如果对于佛果没有兴趣的话



他逐渐逐渐他可能也不会愿意为了得佛果而精进是这样的，所以说就是说佛果的功德啊利益啊，应该是在《宝性论》当中专门讲了佛的菩提大菩提的本体啊，佛功德，佛事业它其实那些呢都是属于佛果的一些内容，所以有些时候呢我们可以去看一下这个讲佛果，还有一个讲《随念三宝经》当中讲随念佛经，它也是讲佛的一些功德，很多地方都会讲，后面《现观庄严论》第八品，《法身品》里面也会讲缘佛果的一些功德。

所以说这个佛果呢其实是一个殊妙的果，但如果对于佛果退失了，对佛果没有信心了，像这样的话就是说是这个也是他也会逐渐逐渐对于般若的加行也会退失是这样的，好像就打比喻讲呢，不向主人乞讨而向就是说向仆人乞讨的狗一样是这样，或者一个乞丐或者一条狗，这个乞丐啊他如果想要吃好东西他应该直接向主人乞讨，因为主人是有权利的，或者这个狗呢它如果直接向这个在主人那儿去摇尾巴的话，像这样的话就是说可以给它很多的东西，它如果舍弃了这个主人，它向仆人，仆人本身他自己缺衣少穿的，他自己也没有权利他给不了你什么是这样，所以说如果你舍弃了这样一种可以给你很殊胜果的这个主人，你是得不到什么的，所以说如果你舍弃了佛果，对佛果没有兴趣，你最后得不到什么啊就这个意思。

然后下面讲的话就是说从这个大乘法当中啊从本体啊从本体的大乘法当中退失，前面是因果的关系，这个是这个大乘法的本体，那么就从这个大乘法的对这个胜乘不起信心的话就好像得到了大象又舍弃了然后去寻找象的脚印，象迹就是象的脚印是这样，那么就是说大乘道的本体啊前面是因果啊我们说这个虽然也是前面是从大乘道讲的，但是呢那个地方从因和果一组讲的，那么这个时候是从它的本体讲的。

那么大乘道的本体，大乘道的本体当然是以智慧为自性的，那么如果我们就是说是这个大乘道的本体舍弃了之后那么就没办法获得殊胜的这个就是说是没办法安住在大乘道当中，就好像已经得到了大象了，但是你把大象舍弃了又去追求大象的脚印，哎他就觉得大象的脚印很不错比大象还好，但其实呢这个大象的脚印是大象踩出来的，真正来讲它的本体应该是大象，所以说如果要希求的话应该希求大象，如果你大象有了时候呢，你让他踩多少脚印都行，但是就是说这个时候你大象没有了然后你只是寻找一个大象留下来一个很少很少价值的东西，没什么价值的东西，这个就是



没有意义的事情这样的，啊舍本逐末的这样一种意义这样一种情况。

然后下面第十呢就从所为的本体种退失，这个所为呢前面讲了大智、大断、大心，这个就是这个三大，三大就是所为，那么这个时候呢对于大智、大断、大心舍弃了，舍弃之后呢就是说是从小乘的法当中想要寻找一个所为，但是得不到这样的大智、大断、大心的所为的是这样的。就好像就是说想要从这个牛蹄踩到水里面的坑里面想要从这里面得到如意宝，这根本得不到的是这样的，那么小乘道的一种法藏呢就好像是这个牛蹄踩到水的水洼一样，就是说这个牛蹄水一样，这个牛蹄这么小的水里面怎么可能有如意宝呢，不可能有如意宝，得不到如意宝，如果你想要的如意宝不能从这儿求，所以说如果你就是说是舍弃了大乘的这个所为，那么就相当于这样了。

所以如果要寻如意宝就大海里面才有，因为如意宝呢很多时候就是龙王的它是龙王所拥有的庄严，它是龙王的财富，那么就是说这个很小的这个牛蹄踩到水里面怎么可能住龙王呢，又脏又小没办法住，大海里面有，所以说要寻找如意宝应该大海去寻找，所以说就是说如果你要这个像这样的话就是说是这个从所为的本性当中退失呢，那么就从小乘道当中寻找所为呢这个所为呢就是很小的一个所为是这样的。

第十一呢就是从这个因果的关联当中退失。因果的关联当中的话就是说啊从这样大乘的因和大乘的果呢是一个关联，然后从这个因果关联当中退失之后呢，希望从小乘道当中获得大乘的佛智，这是不可能的，所以说如果你舍弃了对大乘的正等加行，然后你只是修一些小乘的这些很小的发心，很小的空性的本体，很小的这样一种这个出离心啊很小的善巧方便，从小乘道当中想获得一个大遍知果，这个因果错乱，这个因和果是错乱是这样的，那么如果说是这个遍知的果它一定是大因产生的，所以它的乘应该大乘，它的发心啊所修的本体，方便善巧时间都是很广大的，但如果你舍弃了这个之后呢你想从小乘法当中获得成佛的果位那就是因果错乱，不可能的事情是这样的。

所以说像这样的话就是说是就好像以日月宫的标准来衡量尊胜宫的标准比喻一样。日月宫就是说日和月是什么，日月呢按照佛教的观点来讲，它就是说是这个两个天宫，太阳和月亮，它上面有日天子和月天子，日天



子的宫殿和月天子的宫殿有他们的天人，他们这个也是属于这个天界的一部分，但是呢它是属于尊胜宫或者天人的三十三天的手下是这样的，所以说像这样的话就是说当然我们现在从肉眼是看不到的。

逐渐逐渐就会退失般若的一种所缘，般若的加行就会退失，所以他就会出现一些中断般若的情况，这也是一种魔业。

然后下面讲相似的般若，相似的般若的过失，把下面几种相似的般若，把相似的般若当成真实的般若去等持，其实也是某种意义上的退失。这里面不是说不能做，而是说把相似的当成真实的，这个是一种魔业，这个也是很多修行者容易犯的毛病之一。比如说把单单的擅写文字法行当成真正的般若，比如抄经，他就把抄写经书，抄写般若的法本，包括《金刚经》等等，他就觉得这个才是真正的般若，我在等持真正的般若。

这里面有没有呢？十法行当中当然有这个，但是抄写般若不等同通达般若，它和通达般若之间有差别，真正的般若你必须要有通达它的意义，去安住，让般若的意义在你相续当中发挥作用。但是抄写不需要这么严格，你只要一笔一划的在那写就行了，或者说你的字写的好一点，差一点，这个来讲的话反正你会写字，甚至你不会写字，反正一笔一划的在那描，这个也可以，很简单。

但是要真正的通达般若的话，就是知道万法的实相，这个方面是很重要的，所以说这个不是说不能做，而是这个是一个相对来讲，一个次要的或者一个辅助的法行，真正的法行就是要通达它。但是你如果把这个相对次要的辅助的法行当成真正的般若去对待，他就会中断，他就成魔业。中断什么呢？中断你去思维，你就不愿意去思维了，你觉得这个就是真般若嘛，我这个就可以成佛，我这个就可以证悟实相，因为这个就是真般若。

你把这个相似的般若当成真实般若了，就会导致真正的般若你不会去等持，不会等持真般若，你把相似的般若当成了真实般若去等持的时候，你就对于完全意义上的真般若就没有兴趣了，也没有时间了，所以他就会变成魔业。

然后第十五个是说将单单无实的所诠耽著为般若。这个虽然是意义，前面是文字上擅写，这个不一样了，这个虽然从意义上通达了般若的一部



分，比如说通达了单空，单单的无实的所诠就是单空嘛，就是一切万法是空性的，他知道这个是空性的。但是你把这个相似的空性理解成真实的实相这也是不对的。佛陀在经典当中还有很多大德，比如麦彭仁波切在《中观庄严论注释》等当中也讲了，讲了很多这方面的道理，就是说这个无实单空是为了对治实执的一个方便、一个过程，它也是一种分别念，它是一个无实的分别念，用无实的分别念去对治实有的分别念。当我们把实有的分别念对治完之后要把无实的分别念也断掉，因为它只是对治另外一个实执的一个手段而已，一个方便，这个不是真实的般若。

所以如果你把单单无实的所诠，就是单空这个当成真实的般若等持的话，也会导致缘于真实般若的双运，或者实相般若的这个法行或者加行就会中断。我们知道这是一个阶梯，一个过度，把它当成一个过度这个是需要，但是不能把它当成究竟，如果当究竟的话就会对于缘真实的般若的加行就会中断。

第十六个问题，魔业是将单单的能诠文字经函耽著为般若。有些人觉得般若就是法本，这个法本就是般若波罗蜜多，就把这个法本完全当成真实的般若波罗蜜多，但这个是不对的。真实的般若，不管是基般若啊、道般若啊，还是果般若啊，都是从它的意义上面安立的。这个能诠的文字是一个相似的般若，文字般若它是一个相似的般若，它是一个指月亮的手指，你不能把指月亮的手指当成月亮，这个是错误的。

虽然它是一个等流，文字般若它是一个等流，我们供养啊、礼拜功德很大，可以作为一个趋入般若实相的一个因缘、一个助缘。但是你不能把这个当成真般若，这个两码事，这个不是在否认说般若文字就没有功德了没有加持了，不是在否认，而是说不能够把这个当成真正的般若去对待。如果这样的话你就会错失对般若的真实的加行，就是这个意思。

然后第十七个，将无文字耽著为般若。前面是文字嘛，这也是一组，前面是文字，把这个文字当成般若也不对。然后你把无文字当成般若也不对，你单单这个没有文字就是般若吗？没有文字不一定是般若，关键还是要通达它的意义。所以这两个方面都是要了解的，只是单单的没有文字，你说不立文字这个就是般若吗？这个不一定。必须要通达它，比如说般若的定解，或者般若的觉受，这个要生起来，这个时候是真实的，否则的话



无文字本身不是般若，不能把它当成真实的般若。

第十八个，由般若中散乱的无失：作意城区等贪嗔之境。

就是说有人修般若波罗蜜多的时候，老是耽著老是作意大城市里面的种种的景象，大城市人多事情多，很多很多这样一种杂乱的情况在这里面都可能出现。当然一个修行有素的等持般若者，他在城市里面他也不会执著，他也会把这些完全当成观修般若的一个素材，因为没有一个法不是空性的，他就能安住。但是有些初学的人，尤其是初学的人，一般来讲能够着魔业的人，我们为什么说初学者呢，都是讲初学者。能够着魔的人的素质、标准都不会太高，你都能够着魔了，你是一个能够着魔的，像这样你的般若的水准高不了，所以我们就说这是一个初学者。

初学者的话，你的般若的境界还没有生起来，没有生起来的时候你经常性的缘很多的事情，想很多做很多见很多，很耽著大城市里面的很多的愤闹的境的话，这个时候容易散乱，因为我们的般若的能力不够，容易散乱。一散乱之后就被这些事情牵引，该做的般若的闻思修行就做不了了，做不了就会中断，就会成为一个魔业。

上师也讲了，有些时候在城市里面，你本来就在城市里面，不做不行，不做是不行的，但是无论如何还是要尽量的减少一些愤闹，或者说不得不参加的时候，就应该把它当成一个观空性的对境，把它转为道用。

第十九个是作意名闻利养。这个也是个散乱的因，平时经常想到得个很大的名声啊，得到很大的赞颂啊，或者获得很多财富啊，一边在观修般若或者在讲解般若，一方面想我讲般若讲的这么妙，像这样名声肯定很大，很多人都在赞叹某某人讲的般若非常好，自己就很在意这个，或者为了得到这些东西去等持、去讲解这个，或者获得名声、得到赞颂，或者说是获得财富等等等等。那么这些都是错误的，般若波罗蜜多是为了对治这个，或者安住这个本性，这些都是迷乱，耽著名声、耽著赞颂、财富这些是迷乱。如果你真实的安住在般若波罗蜜多，不执著的时候，如果你真实想要获得这些东西的话，那就不要执著，安住般若不要执著这个。

不执著这个是得到的最大的，你看佛陀他老人家不执著，他的名声、他的赞颂、他的财富谁能比呢？没有能比得了。你越执著越得不到，所以



如果你真想得到，你就不要执著，你一心一意的修般若波罗蜜多，然后自然而然你的名声不求自得，而且就是很稳定的，非常稳定的这种。龙树菩萨的名声这么长时间还在传颂，对不对？他老人家就不执著，现在还是名声遍于三界当中。

所以如果你越不执著，越稳定，然后他的名声就越深远，如果你经常作意这个的话，方向错误了，也许得到一点点，但是因小失大是不必要的。这个也是着魔的人经常性的耽著这些，所以说我们一边在闻思修，传讲般若，一方面也要用般若来反观自己，反观自己所耽著的这些到底有没有实义，成为一个对治。

第二十就是想要从魔所宣讲的非道当中寻求方便智慧。

有些是直接魔讲的，有些是魔变化成有些人或者有些所谓的假的善知识宣讲的这些。所以说想要从魔所宣讲的非道当中，比如说万法实有啊，或者讲这些其他的一些世间的很快乐等等，这些方面来讲叫做非道，想要从这个里面寻求方便智慧，这个也是个魔业。因为魔所讲的非道当中，没有真实的一种方便智慧，大悲心和真正的空性的智慧都没有。

所以有些时候我们也容易错路，这方面也是要注意的，平时来讲我们也要发愿，愿我们生生世世当中不要遇到这些魔加持的非道，魔宣讲的非道，远离这些，或者遇到这个之后我们也能够辨别。也不遇到所谓魔化现的所谓的善知识，不遇到他们，然后遇到真实的善知识。这些来讲也是在《普贤行愿品》当中也是讲到了，远离一切魔知识，也是有这样的方便。所以说如果我们耽著非道，在非道里面寻找方便善巧，就会导致对真实的方便智慧远离。

然后下面讲第二十一，上面二十种是依靠自己产生的，下面是自他二者，这个自他二者主要是讲闻般若，下面我们看它的意义。依靠二者是讲和闻，因为讲闻也是一个对般若的加行，对正等加行的一个修行的方法，因为他讲闻之后通达了，通达之后去修行，讲闻本身也是能够让我们的般若波罗蜜多能够在相续当中生起定解，或者生起证悟的一个方便。

下面主要是缘于二者，二十三种主要是缘于二者产生的，首先是听者与传讲者的自利，首先是自己或者他众引发的二十三种违缘，首先是听闻



者在前面，传讲者在后面的一些违缘、魔业。

第二十一是听闻般若者他有强烈的欲乐心，传讲者是非常懈怠。这两种，就是传讲者和听者，或者有些地方讲上师和弟子，有些说讲者和听者。有些时候这个听闻者，听闻般若的人他对讲闻兴趣很大，非常想听法，但是传讲者就是不想讲，如果这样当然他的因缘就不齐全了，他就没办法。因为听者很想听，再再请上师讲一个般若法，讲一个空性法，但是这个讲者不想讲，他本来可以讲，但是他很懈怠，他不想讲，。当然不想讲这个因缘就成熟不了，成熟不了这个讲闻的事情就没办法发生，所以这个魔业是导致传讲者懈怠，是从传讲者懈怠而来的。

当然也可以反过来讲，讲者非常想讲空性，但是听者，他的弟子就没有兴趣，这个时候再再的暗示，或者再再说想讲一个空性，弟子完全没有兴趣，像这样这个因缘也成熟不了，这个没法讲，这个也是一种魔业。所以我们有的时候要想方设法的，作为讲者来讲，有些是属于自己需要，如果是自己的问题自己需要排除的。作为听者来讲，我们发现如果是听者的问题，听者要去排除。所以两方面努力的话，这个因缘一齐全，因缘齐全讲闻就可以发生了，讲闻般若的这个事情就可以发生了，是这样对治的。

然后第二十二种，听闻者在此地，传讲者在他境。就是两个住的地方不一样，听闻者想在这个地方讲，想在这个地方听，传讲者在另外别的地方去传讲，二者之间思想不统一，有的时候就讲不了。或者因为思想不统一发生了摩擦，导致般若的传讲就中断了，所以这个也是一种魔业。所以有些时候观察完之后，有些时候做一些妥协，传讲者做一些妥协，或者说听者做一些妥协，这个方面的话反正把这个事情能够圆满就行了。如果有些时候大家都是固执己见，我的立场不放松，他的立场也不放松，最后导致僵持不下，最后就不了了之，就讲不了了，是这样的情况，这个就是障碍。有些时候思想不统一，有些时候就是非人、魔王波旬他会故意的制造，加持这样的因缘不齐全，或加持听者、加持讲者，思想想别的，让他不想讲或者不想听，这个时候也会出现这样的情况，这方面我们要了解的。

第二十三种，听闻者具备知足少欲，传讲者不具备知足少欲。听法者特别知足少欲，觉得有一点就够了，他的欲望也很少很满足，但是传讲者的欲望很大，这个时候也会导致一些问题，或者导致听闻者看不起讲者。



你看这个讲法者还讲般若呢，他的欲望那么大，他讲啥般若啊，这个时候他出现这样的思想，然后他对于听般若就没有兴趣。

有些时候有些人看起来好像也不知足也不少欲，但其实来讲是安住在很深的智慧当中的，有些菩萨们的善巧方便也会有。比如说常啼菩萨很穷的，他的上师法称菩萨宫殿也豪华，然后吃的、穿的、用的，方方面面都是高级的，所以说看起来也没有怎么守戒的样子，所以有的时候就容易出现这些违缘，但是没有，别人没有出现违缘，常啼菩萨就通过很清净的信心去对待了，他完全没有生起丝毫的邪见，最后很顺利的得到般若的法门，最后就得到广大的利益。

米拉日巴在依止他上师的时候，他的上师马尔巴尊者显现上也是一个好像欲望很大的人，给我修房子而且不付钱，反正我的事情办了，这个地方给我降服几个人，那个地方又做点什么，反正感觉上面不知足也不少欲，但是你看他是安住在那个状态当中的。有些时候是属于真实有，他真是不知足不少欲，但有些时候他的确是示现的，但是不管他是真正的不知足不少欲，但是他能够讲般若，他能够把这个般若讲的清楚，讲闻之后能够对行持般若有益的话，其实也可以。

但是有些时候就针对弟子来讲的话，有些时候观一些清净观啊，或者能够知道其实来讲这个没有什么，达成共识，或者说就是能够清净观，能够把这个般若的法讲了，对大家有利益就可以了，反正他的法是正确的，能够讲的很清楚，他的人怎么样我们就不管，所以有的时候依法不依人的这些窍诀还是可以用的上的，这个标准仍然用得上。但如果有的时候依靠这个出现分歧，那就会导致传讲不了了。

然后第二十四种，听法者具足头陀行，然后传法者不具足。头陀行，前面有十二种头陀，前面也是讲过十二种头陀行，这个是属于那种抖擞型，抖擞精神的，在知足少欲当中更加的知足少欲，知足少欲的升级版，是这样的一种。在知足少欲当中最厉害的就是十二头陀行，他的住处最低的，就是随处住，露地住，然后在塚间就是墓地住，你看他住的地方完全不讲究，穿的衣服是粪扫衣，吃的东西也是非常非常简单的，一坐食，过午不食，全都是这样一种情况，所以说他对知足少欲当中已经达到极致那种情况。

有些时候听法者具足十二种头陀行，但是讲者不具足，这个时候也容



易在这里面出现一些问题，就是讲者和听者有些时候心不清净的话，或者互相之间有分别念也容易出现一些摩擦。比如说听法者对不具备头陀行的人产生一些看不起，然后不具足头陀行的就觉得没有必要，装腔作势的干什么，现在又不是那个时代了，谁还去做啊？有些时候来讲，讲者对于听者具足知足少欲，具足头陀行的人，他就觉得你没有必要，你装腔作势的，有些时候他就觉得丢脸，有些时候我没有做到你做到了，他就觉得丢脸，有的时候就会想方设法的让对方放弃，然后对方不放弃就会出现一些摩擦，是这样的情况。但这个时候不要紧，具不具足头陀行不要紧，反正他能够讲般若，反正能够讲般若就行了，所以从这个方面讲的时候，如果能够通过善巧方便把这个化解掉，般若的讲闻就能够实行下去，否则的话就会中断。

第二十五是听闻者具备善法，传讲者不具备善法。就是听者他是很好的修行者，他对所有的善法都能够具足，但是传讲者是不具备善法的，也有这种情况，有些时候是因为具足善法的人是有想法，就是说看不起不具备善法的人，所以说导致不愿意而出现摩擦。但有些时候情况可能是不具备善法，传讲者他自己不具备善法，听者具备善法，他有点惭愧，他觉得像我这样的人给他传这个可能是不好意思，不管这个人怎么劝请，他都不讲，他就觉得不好意思。如果来不具备善法的人我给他讲，行，但是这个这么优秀，是吧，又具备十二头陀，又具备这么多善法，又知足少欲，好像我给他讲不好意思很惭愧，这个也导致这种，有些时候是从这个方面考虑他不愿意讲的也有，这个情况也是有的。

所以有些时候辅导员这些，觉得听者那么优秀觉得有点惭愧啊，觉得有点不好讲，不敢讲，或者怎么怎么样，有时候这个情况也有，但是如果这样想而导致不讲的话，那么这个讲闻的功德就没有了。法嘛，不管怎么样我自己做的很差，但是这个法的的确确我按照法本抉择的，这个是很清净的，他虽然具有善法但是他不一定懂般若，而我懂。就是说不具有善法但是我懂般若，我可以给他讲，那么就可以了，其实来讲有些时候就是这样一种情况。

第二十六个魔业，听闻者喜欢布施，传讲者具大大吝啬。就是听闻者特别喜欢布施，就是很大方的一个人，传讲者很吝啬，这个方面来讲也是



会导致前面的那种，反正大概的思想都是差不多的，都会因为立场不一致，或者情况不对等，然后就发现对于般若波罗蜜多的讲闻就会中断，这个情况也有的。

第二十七种，听闻者愿意供养，传讲者不愿意接受。听闻者就特别愿意供养，这个法师给我们讲了这么好的法，一定要给他做一些供养表示我的心意，就特别愿意供养很多，但传讲者就觉得不能去供养，我的福报小啊，我不能够接受不敢接受，或者损我的福报啊，或者有的时候觉得我就是发了愿不接受供养的，所以他坚持他的，你坚持你的，最后反正你再供养我就不来了，别人真的供养真的不来了。这个来讲有些时候中断了般若的传讲，所以这个是魔业啊，供养者觉得我这个是对的啊，传讲者我这个是对的啊，你看我这个传法我啥都不要，我还错了吗？其实正好中了魔王的计策，其实这些都是小事情，按照弥勒菩萨的观点这个是小事情，真正的大事情就是把般若传下去。有些时候来讲，如果有人供养你，你为了般若传下去你接受也可以，接受你不耽著或者你把它作为其他的也行，虽然你以前发过愿，没什么，反正般若波罗蜜多可以传讲，大家能得利益，这个是最好的。

如果法师不愿意接供养你就不要坚持了，反正我不供养也行，反正这个般若法我要传下去，通过别的方式或者以后的方式做一些表示也可以，但这个就是说互相之间，弟子有一种善巧方便，上师也有一种善巧方便，能够非常善于达成共识的话这个是很好的，所有因缘就会具足了，上师和弟子的想法一致，大家都妥协一下那就行了，般若波罗蜜多这个是重要的事情，除了这个之外的，你供不供养，收不收一点供养，其实是小事，你收一点供养又怎么样呢？这个是小事情。所以说作为法师来讲也没有必要太执著，作为弟子来讲也是一样的，关键问题在于般若波罗蜜多最重要，如果因为你的坚持供养而导致这个法传不成，那损失才大了。不是说法师没接受你的供养你觉得损失很大了，而是这个法没传成损失很大。这个方面我们要知道二者的差别，如果大家都懂这个的话，其实这个问题还是好解决的。

也应该是这样的，但是有些时候魔王在里面就会做很多障碍，所以导致很多人的思想转不过弯，讲法者也是不愿意妥协，他坚持自己的观点，



弟子也不妥协，那个时候有时候说着魔了，就是这样的意思。有的时候本来稍微转一下，让一下就好了，但就是不让，这个叫着魔，这个不叫着魔什么叫着魔呢？就是这样的，这个思想不转变，就是着魔的体现。有的时候不要太执著了，本来学般若的人就是这样的，不要太执著了，因为太执著了导致般若讲不成的话就损失很大。

第二十八个是听闻者以略说能够理解，传讲者广说。听者很略就可以懂，但是传讲者特别广，讲的很多很多，最后听者就不耐烦，就不想听了，导致这个中断也有。还有讲的太广了讲不完了，像这样最后导致后面没办法讲了，念个传承，最后传承念不完，都没办法念的情况也有。但后面的解释不算这里的正意，这是复述的，真正的正意应该是说他生厌烦，太广了生厌烦。有的时候反过来讲，讲者讲的很略，就觉得大家都懂了不要讲，听者想多听，想广述，二者之间达不成一致，也容易出问题。

第二十九就是听闻者了知经等妙法，传讲者不了知经等妙法。就是听闻者他对于经典的很多很多妙法了知的很多，然后讲者他不了解经等的方方面面的讲法，但是他对般若这一部分可能是通达，所以这个时候也容易出现这样的问题。听闻者的综合水平比讲者高，他对经律论总的这些通达，但是传讲者不通达，但是他可能是懂般若，或者说他有这个传承可以念，或者他对般若这一块可能是比较通达的。但是如果出现分歧，就是看不起或是怎么样，傲慢啊，这个时候或者自卑啊，都容易出现这个问题。

不管怎么样这个也是容易出现的魔业的一个种类，这个来讲我们也应该知道，也许我们自己具足这里面的几条，或者若干条，或者一条，但是如果具足的时候我们无论如何都是以般若为重，把这个般若传讲圆满是非常重要的。

第三十问题是听闻者具足六度，传讲者不具备六度。听闻者对于布施等都能够修一点，具足的非常圆满真正来讲也没一定吧，反正六度的修法都能够修一点，相似能够具足，但是传讲者就不具备或只是具备一两个，或者很差，这个时候也容易产生矛盾，主要是产生摩擦，产生误解，最后产生矛盾，导致中断，就主要从这儿来讲的。出现魔业，其实来讲听者具足六度，传讲者不具足六度这个不是什么魔业，这个本身不是魔业，魔业就是说中间出现误解摩擦矛盾，最后导致中断，这个是魔业。



反正是讲般若过程当中，但这个里面还没有讲的还有很多，反正有时候讲很深的法的时候容易出现各式各样的违缘，出现违缘的时候我们就知道这个法很深，这个违缘出现的时候大家要注意，所以有些时候上师们可以用他们自己的证悟威德力去遣除，有时候也要求弟子们念一些殊胜的咒语，祈祷文来遣除本次传法的很多违缘、违品，这个也有很多要求的。

第三十一是听闻者具备善巧方便，传讲者不具备善巧方便。听闻者他的智慧啊，各式各样的善巧，不管是说话做事啊都非常善巧，但是传法者这方面非常不善巧，讲话也容易得罪人，有些时候说话就不考虑别人的思想，不考虑别人的脸面，直接讲有的时候容易得罪人。听闻者就觉得应该善巧一点好了，说话不能这样说，传讲者就觉得没有什么啊，我反正说的是事实嘛，我没有说什么，最后就通过这方面产生一些摩擦，互相之间出现缝隙了，只要有缝隙了之后魔障就乘虚而入，从你的缝隙里面就进来了。所以有些时候我们要发愿，上师老人家在讲到这个地方的时候说，他当时也是发愿，千万不要产生这些魔业，以后不要因为这个断掉听闻般若的法缘，所以我们也应该这样发愿很重要的。

第三十二个是听闻者已获得陀罗尼，传讲者没有获得陀罗尼。就是听闻者有过目不忘的能力，听了之后就不忘记，看了之后就不忘记，但是讲者老是忘，都是经常忘掉很多很多的词句，这个时候也容易出现这样的问题，容易出现裂痕而导致障碍。

第三十三个是听闻者想要经常缮写般若文字，传讲者不愿意缮写。听闻者特别想抄写，念诵啊还有背诵，传讲者不愿意，你打坐为主啊，或者以思维为主啊，不要去通过缮写、念诵啊浪费时间等等，好像自己做什么事情都在反对一样。或就是说弟子认为我想做什么事情法师都反对，我想抄经法师说不要去抄，不要做这个，不要做那个，好像觉得什么都看不惯，我做的任何事情。法师想我让他做的事情他老是做我不喜欢的事情，所以二者之间都有这样的想法就容易出现缝隙。

第三十四个是听闻者远离贪爱结等五障，传讲者没有远离五障。五障也叫五盖，五盖主要是生起禅定的一些障碍。就是欲贪、害心、昏沉、睡眠还有掉毁和怀疑，听闻者就很清净，但是传讲者没有远离这些，那么也容易在这里面出现一些障碍。



第三十五个是听闻者想要独自远离恶趣，传讲者想者都远离恶趣。听闻者想自己好好修行就可以了，但是传讲者老是想要广大的结缘，老是想要很多很多众生都能够远离，解脱恶趣啊。这个时候听闻者觉得事情太多了，你应该事情少一点，然后把几个人的事情做好就行了，最后来讲就通过思想不一致，就导致出现摩擦，最后就开始出现分裂，这样的情况也会有。

第三十六个是听闻者喜欢独自趋往善趣，传讲者喜欢结缘者都远离恶趣。这个就是反体不一样，前面是远离恶趣讲的，这个是趋往善趣讲的，意思其实都差不多。就是说听闻者想我一个人去善趣就行了，他其实想听这方面的教言，然后传讲者总是想所有的众生一起发愿，愿一切众生都怎么怎么样啊，像这样因为思想不一致也会出现这样的魔业，他的意乐不一致。

下面讲到了传讲者开头的情况。

第三十七种是传讲者喜欢自己独处，听闻者喜欢眷属大众共聚一处。就是传讲者喜欢清净，喜欢一个人独处，听法者就喜欢很多人在一起，动不动就是大法会，动不动就是大规模，就特别喜欢很多人很热闹的，但是传讲者就喜欢低调啊，或就是喜欢人少一点，然后自己独处啊，二者之间就通过这样一种问题，当然就会出现一些摩擦、抵触。这样最后导致这个法传不了，或者说正在传的法中断，或者准备讲的法也讲不了。

第三十八个是传讲者不给随行的机会，听闻者却想跟随。

传讲者他去哪个地方不愿意带很多人走，他就愿意自己一个人去，但是听闻都都想跟着走，这个地方也想跟着走，那个地方也跟着走，老是想跟着走，而且很耽著很执著，有些时候这样也会慢慢不注意的话也会出现一些违品。

第三十九个是传讲者希求少量的财富，但听闻者不想供养。

就是说传讲者只想得到一点点，保持、维持自己一点生活水平就可以了，但是听闻者一点都不想供养。像这样如果一点财富都没有的话，导致他的生活有问题，既然这些听法者不供养可能只有在别的地方寻找，他一走了之后，离开之后，寻找这些财食的时候，就讲不了法了，所以就导致这样一种情况，出现问题。



下面主要是住处不一致方面讲的。

第四十个是传讲者想住在有危险的地方，听闻者不愿意去危险的地方。

比如说传讲者喜欢去一些尸陀林啊，反正对生命有危险障碍的地方去，一边修一边讲般若，觉得那个地方讲般若的感觉，本来就是很危险的地方，你看危险来的时候就观空性啊，直接就观恐怖的本性就是空性的，他觉得这样就很好。但是听闻者觉得这个不行，我们应该在一个舒适的环境当中，心情放松的情况之下听般若那多舒服啊。所以二者之间观念不一致就导致讲不成，传讲者他是想在其他地方讲，听者想在这个地方听，就导致讲不了。

第四十一是传讲者去往有饥荒的地方，听闻者不想去。

传讲者想去有饥荒的地方去讲法利益这些有情，但是听闻者觉得这个不太好，因为饥荒的地方不好找吃的，然后安全因素也不好，他就觉得这样去的话可能没有心思听，所以就不愿意跟随，或就是说因为没去就讲(听)不了，是这样的情况。

第四十二种就是传讲者想要去匪患多的地方，然后听闻者不愿意去匪患多的地方。这些方面来讲，前面讲也许是想增上力量，或有些时候有一些必要性，或者有能力的人想要去那个地方度化这些盗匪，或者安慰那些被盗匪干扰的有情吧，他就想去那个地方去讲法，一边讲法一边教化，但是听闻者不愿意跟随。

第四十三个是传讲者为了化缘而去看望在家人，听闻者不愿意去看望在家人。

传讲者他为了化缘去在某一个地方见或者接触在家人，但是听闻者就觉得这个没有必要，没有必要不愿意去见，所以导致发生这样的摩擦矛盾分歧，因为已经出现矛盾之后因缘就不成熟了。有些时候如果上师和弟子之间已经有比较明显的矛盾的时候，那个讲法的氛围已经没有了，没有这个氛围就讲不下去，或者有些时候一段时间在讲，或者中断了或者停止了，这样的也有很多。在古代、在现代，其实很多地方也会出现因为师徒之间的矛盾，导致这个法中断。有些时候导致所有弟子不愿意听法了离开了，有的时候导致传法的上师他发愿不再讲法了，这个情况还是有一些情况出现的，这些都是属于魔业。



下面是属于自他共同的过失。

下面讲是依于他者产生的特别所断的三种过失。

第四十四个是凭借魔所宣讲的经一类的不应该学修的非处邪教，用这些词句进行挑拨。

有些魔或者附佛外道，讲了一些邪法、邪教，用这些伪造的词句在大乘的修行人和修行人之间进行挑拨，把这些不是佛经当中的文字，引用这些文字在修行者团体当中去挑拨，然后导致分裂，本来大家在一起好好学般若，但是分裂之后这个就中断了，这个就中止了，没法办法修下去了，出现一些违缘障碍，就学不了了。

第四十五个是把不是所修不净观的有缘的相似立为修行。

就是说在修法当中，观修当中，比如说有些是不净观，不净观其实不属于相应于究竟实相的，他只是在现相上面，观察现相身体方面的不净而已，他不是最深的实相，但是就把这个暂时的这样一种方便法当成究竟的修行，他就觉得这个就是究竟的般若，那么如果你这样的话当然就会导致对于修行的加行中断，这个地方不一定是讲闻，讲闻已经过了，是依靠他人的。依靠他人的话，像这样别人给你说这个就是究竟的修法，再没有更究竟的修法了，然后你听了之后也相信了，这个是究竟的修法，然后就舍弃了这个最究竟的般若波罗蜜多，而开始修这些不了义的或者暂时的修法，这样的话就会中断最殊胜的加行，这个是种魔业。

所以有些时候选择善知识也是很重要的，否则的话也会被这些似是而非的语言，或者把不究竟的立为究竟而导致自己中断般若的加行，本来这个也可以，不净观对调伏烦恼有用，但是这里面主要修的是究竟的加行，究竟的般若，因为把这个修这个暂时的而把究竟的抛弃了是不行的。

最后一个第四十六个是讲对于魔化身为佛陀等等一种形象，对这些不该生信心的非处邪师而生起信心。

有些是属于魔化现的，有些自称自己是佛陀，现在也有很多嘛，称自己是某某佛，直接说自己是某某佛，自己不加鉴别，对不该生起信心的非处邪师生起信心，那么当然他是非处邪师，没办法给你讲很清净的殊胜的



般若波罗蜜多，所以说这些方面来讲，有时候很多这些魔化现的邪知识啊，还有一些凡夫伪装成这些善知识，假上师、假活佛，其实这些也是一样的，如果自己跟随这些假的上师善知识学习的话，也会中断殊胜的般若。

本来你学这个《现观庄严论》，学《中观庄严论》，学《中论》，学《智慧品》，学《般若摄颂》，学的挺好的，但突然依止一位所谓的上师活佛，然后说你别学了，学这个没有用，这样的话让你中断了，或者你中断了这样的修行，这样其实也是一种魔业，本来这个功德利益那么大，直接讲实相的，然后通过一些其他人的干扰，让自己学不下去的话，的确也是一个障碍。这些来讲我们要经常性的祈祷佛菩萨加持，真正的观修般若的闻思修行，了解这个般若的甚深意义，再加上通达了《现观庄严论》里面如何分辨四十六种魔业的话，其实也可以有效的去遮止。

今天我们就学到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 31 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》讲般若般罗蜜多，讲如何修行般若般罗蜜多。般若般罗蜜多就是我们自己的自性，一方面来讲是我们的本性，一方面来讲也可以成为修行本性的方法，最后证悟的这个所现前的这些都是属于般若般罗蜜多。众生在般若的体性当中，但是众生没有了解，所以流转轮回，现在我们感受到的很多的这些不如意，很多的恐怖，很多的忧伤，整个三界当中所有显现，其实都是因为不了解这个本性，所以如果说是没有生起想要解脱的心，或者不知道有解脱这回事的话，所有的众生也无可奈何，没有办法只有承受这些痛苦，现在众生想方设法的想要摆脱各式各样的痛苦，有些是在短期当中有效，但是根本上来讲，这个痛苦会一而再，再而三的生新生成，灭掉之后重新又回来，这个就是众生在轮回当中漂泊没有办法控制的。为什么没办法控制呢？因为没有了解导致轮回的根本，也没有通过一些方法去对治断除根本，所以没办法断除。为什么这样讲呢？现在我们已经想解脱，必须要真实的找到帮助我们解脱的真实方法，这个真实的方法就是知道了解迷乱的本性，这就叫做般若。

所以我们要学般若，我们要修行，最后要现证般若般罗蜜多。所有的众生在般若当中，在实相当中，但是就是不了解，就是不知道，就是迷乱了。迷乱之后虽然我们本身就是般若般罗蜜多的本体，但是就是看不到，



不是说般若般罗蜜多离我们多远，或者这个般若离我们多近，有的时候我们说这个东西太远了，我们看不到，有些东西说太近了，我们看不到，这其实不是远近的问题，而是我们本身就是般若般罗蜜多的自性。但是我们就了解，所以我们要通过学习要认同，其实我们本性就是实相，我们需要通过学习认同，然后通过思维确认，最后通过修行来现前，真实的现前自己本具的佛性。所以说佛陀菩萨们也是开出了很多很多的教法，通过很多实际的教法，来帮助我们认知，帮助我们来修证，这一系列的修法有很多，这个现观庄严论，就是若干个让我们现前般若的方法之一。

所以这个般若般罗蜜多，这个现观庄严论对我们来讲，不是没有关系的，它肯定有关系的，而且关系还很直接，因为有此教法可能没有直接讲般若般罗蜜多，它只是讲到要进入般若般罗蜜多的一些准备位当中要做的一些事情，相当于它的前行，相当于它的前方便，这些有些和般若般罗蜜多还没有直接的关联，但有些就是直接有关联，比如说现观庄严论，比如说中论等等，还有一些密法大圆满，其实都是在讲究究竟的实相，所以究竟的实相有时候在显宗当中取名叫般若，在密宗当中可以取名叫大圆满，也可以取名字叫大手印，其实实相不会有二个三个，不可能有显宗的实相，密宗的实相，所有的实相就只有一个，是唯一的实相，对它描述的这些不同教法当中，名词不一样，但意义是一样的。

趋入的方式可以有很多种，有些特别直接，有些可能稍微迂回，因为它的根基有各种各样的。如果说是上根利智，就不需要拐弯抹角，直指心性就可以了。但有些在直指中没办法发现，他越直指越迷惑，这个时候怎么办呢？这个时候就迂回的方式，通过他能够接受的方式，让他通过观察遣除怀疑，通过观修逐渐逐渐就可以慢慢现前，所以实相不可能很多，实相是唯一的，但是方法可以有很多。方法很多的原因主要是众生的根基不同，有些可以当下承受，他就可以马上了解了之后，马上安住，有些不行。不管我们现在行还是不行，反正就学习的实相，就是这个。现在我们要学的般若般罗蜜多，就是我们必须要了解，必须要趋入的。

弥勒菩萨通过他的方法告诉我们，般若是一怎么样趋入怎么样修学，所以在这个现观庄严论当中，他就通过八事七十义的方式，来让我们的心趋入于实相，其实就是发现而已。所谓的趋入这个词的意思好象是一个什



么东西，我们要进去，这个叫趋入。

其实来讲，现在我们的五蕴，在起心动念的这个心识，其实都是它都是现空无二的自性，我们就要认证这个。所以这个要方便也很方便，我们坐在座位上就可以观我们的本性，通过这样一种方式可以趋入了，最多有时候下座之后，为了我们更好的更直接的连续性的缘这个实相，在下座的时候做一些集资净障的方便，或者说为了修行必须要去挣钱吃饭等，其实这一切的一切还是为了，可以围绕实相而趋入，是为了它而展开的。因此如果我们了解完之后，我们所有的世间的生活，工作都可以和实相有关联。如果不了解的话，就纯粹的迷乱了，在迷乱当中不断从现在的迷乱走向未来的迷乱。从一种迷乱走向另一种迷乱，就是这样一种方式，所以如果不了解实相的话，在世间当中不管你混的好，还是混的差也好，不管怎么样其实真正就叫做混。只有迷乱的自性了，没有什么实际的意义。

以前我们从过去的迷乱到现在的迷乱，然后从现在的迷乱又到未来的迷乱，前一世可能是旁生的迷乱，到了现在人的迷乱，这世做的好一些，有可能从人的迷乱到天人的迷乱，这个方面来讲，境遇好象有好有坏，钱有多有少，你的容貌有丑有俊，其实来讲这都离不开迷乱的根本。所以如果我们了解了般若之后，再反回去看我们现在正处的轮回，它可以从实相的侧面来帮助我们生起出离心。这个生出离心从实相的高度，来帮助我们生出离心。为什么这样讲呢？因为我们知道，有的时候生出离心，它就是可以观察暇满难得，寿命无常，通过观察业因果轮回的痛苦的方式，来让我们生起出离心：不能再呆了，这个轮回很苦很苦，一定要解脱。但是有时候的确可以从更高的层次来俯视我们现在所安住的轮回。真正观察的时候，这一切都是迷乱的自性，他的根本就是迷乱，没有真实的一个实有，或者真实的自性，没有一个可以获得的自性，所以从更深的侧面生起了出离心，这个出离心就更清晰，它的深度更加的趋向于实相。

所以了知了实相之后，从根本上了知这个轮回就是一个假相，所以这种出离是非常契合实相的出离。出离心可以帮助我们生起菩提心，所有众生都是实相的，但是就是因为不了解，所以众生流转轮回，所以菩提心也可以从了知实相的侧面生起来。所以这个般若空性既是了知实相的，也是帮助我们生起道位时应该生起的出离心，菩提心等等，而且了知实相之



后，自己也不会做不如法的事情，因为相应于实相他的智慧悲心会非常深邃敏锐，所以也不会做不好的事情，他世间的人品也会非常的贤善，这些都是了解了实相般若、修行的实相般若之后，就可以生起来很多功德。如果在实相基础上不管是修生圆次第、修大圆满的教法都可以。所以我们了解后就知道，现观庄严论为代表的一切一些讲般若般罗蜜多的大乘的经和大乘的论，这些对我们来讲非常重要，不是说可有可无的书而已，而是很殊胜很殊胜的法本。

八事七十义当中，前面讲了遍智、道智和基智，现在学四加行当中的正等加行，正等加行也分了十一个侧面，通过十一个侧面来进行描述正等加行，所以说弥勒菩萨为了让我们能够很清楚的很全面的了知什么是正等加行，所以分了十一个侧面。十一个侧面当中前面有加行的行相，第二个讲到了加行的本身，就是讲加行，然后讲到了加行的功德，加行的过患（什么东西会影响我们修加行等等），现以和后面要讲的加行的性相，就是加行法相，后面还要讲到加行的随解脱分，加行的顺抉择分，加行的有学不还，还要学到加行当中生死涅槃平等的加行，修练清净刹土的加行，方面善巧的加行，总共有十一类。

今天讲第五类，加行的性相。加行性相在科判当中说“所知法相之详细分类”。这个所知法相在颂词当中，大恩上师讲了，法尊法师翻译成性相，上师或另外一种翻译就翻译成法相，平时我们学因明，一方面来讲用法相比较多一点，这个法相就是要认知一个事物，这某一个事物它自己的一个不共的特点，不共的特征，这属于它的法相。通过这个特征可以表示某一些法。

比如通过特征可以显示它叫什么名字，具足这样特点的叫什么叫什么，也可以显示它的名称，也可以通过这个特征显示它的事物。如果我们通过一个最不共的，因为每个法在世间当中安立的时候，每一个法都有它不共的特点，花有花的特点，糖有糖的特点，水有水的特点，火有火的特点，人有人的特点，所以把这些分为若干类，把它们这一类的总的特征拿出来表示这个总的法，如果是单独的法就把它单独的特征拿出来表示单独的法，所以了知了它的特征之后，就很容易去安立辨别或者认定这个法综是属于什么样的体性。



所以此处我们说，加行的法相是什么。通过什么来了知加行。也就是说所谓的加行它具有什么样不共的特点，和其他不一样的特点，这方面来讲就叫做法相，每一个法都有法相，都有它自己不共的特点，而且通过这个特征可以表示其他的法，通过这个特征，这个特征是比较明显的，然后通过这个明显的特征来表示不明显，或者我们不知道的这样的自性。所以如果我们不知道名称，我们说具备什么特点的那个叫做什么，比如说具备这样一种花的特点，我们就说这个叫花，或者具备这样一种象峰垂胡的这相法相就叫黄牛，只有它才有这个。只要具备这个象峰垂胡就叫黄牛，所以这个黄牛叫什么名字，我们就说具备什么特点缘故它就叫什么。这方面来讲就有一个根据，这个根据来讲就是它一个不共的特点，这个法上面它具有的不共的特点如是进行表示，所以前面我们说正等加行，在讲它的行相的时候，它有一百七十三个行相。

总的特征拿出表示这个总的法，然后如果是单独的法呢就把它单独的特征拿出来表示这个单独的法，所以说一了知了它的特征之后呢就很容易去安立或者是辨别或者认定这个法它是属于什么样一种体性，所以说此处呢我们说加行的法相是什么，啊通过什么样来了知这个加行，啊也就是说所谓的这些加行呢它具有什么样一种不共的特点不共的特征，和其他的不一样的特点是这样的所以这方面来讲呢就叫做法相，每一个法都有法相，都有它自己的不共特点不共特征而且通过这个特征可以表示其他的法，表示这个嗯通过这个特征这个特征是比较明显的，然后通过这个明显的特征来表示不明显的或者我们不知道的这样一种这个自性是这样的。

所以说就是说是这个如果我们不知道这个名称，哦我们说具备这个什么特点的那个啊这个就叫做这个它就叫做什么，比如说，就是说具备这样一种这个花的特点的我们就说哦这个叫花，或具备这样一种项峰垂胡的这个法相，哦这个就叫黄牛，啊只有它才有这个，只要具备这个项峰垂胡的这个就叫黄牛，所以说就看就把这个黄牛它叫什么名字，啊我们就说啊具备什么特点的缘故它就叫什么，这方面来讲呢就有一个根据，根据呢来讲就是它的一个不共的特点，这个法上面它具有不共的特点如是来进行表示。

前面我们说正等加行呢它有这个在讲它的行相的时候啊，它有一百七十三个行相，啊基智啊道智和这个遍智分别加起来有一百七十三



个行相，那么这些相通过什么来了解呢，就通过这个法相来了解，那么其实呢这个法相呢这里面的法相这个就是说三种智慧的法相啊或者说说是这种三智的一种一百七十三个加行，一百七十三行相，我们就对一百七十三行相都要去一个一个修嘛，所以说这些来讲的话所修的这些都是一百七十三行相，那么怎么样来了知一百七十三行相表示的这个正等加行呢，啊就通过这里面所讲到的这个法相来了解，哦具备这个法相的那么就是它的加行，啊所有的加行具有这个不共的特征，是这样一种情况，所以说呢就可以通过这个法相来表示来让我们认知或者来表示或者更加地明确这个就是一个具有不共特征的就叫做正等加行，正等加行它因为具备了这样一种这个法相的缘故所以说呢它们叫这个正等加行，或者说正等加行的这个它的一些事相啊或者通过它这个就正等加行本身或者事相可以通过这个法相来进行了解，不会混乱，它就不会混乱是这样的。

所以说在名言当中要就是说说要交流啊，在名言当中有些时候如果要做深入的交流，必须要就是说它的一些安立的方式也必须要比较严格比较严谨，不能随便讲，所以说呢在这个就是说社会的发展的时候也为了就是说让大家更精确地交流的缘故，所以说呢也发展了很多很多一些思想体系，就是说发展出了很多思想体系，在外道当中也有很多这些辩证的，像这样的话就是说逻辑啊这些辩证啊就通过比较精细的这些啊这个定位思维来让我们确认具备这个东西的就叫什么什么，然后这方面来讲呢就通过法相的方式来做一些精确定义是这样。

那么如果说是一般的人呢就是说这个他就不需要这么精确，啊大概就是说有一个大概能够交流的东西，但这里面其实也是有一套逻辑的，如果没有这些逻辑啊没有这些做这些这个认定的话，整个社会整个世间就会混乱，会混乱的是这样，所以说为什么有的时候要学很多很多的世间知识啊等等，也是这种必要性，佛法当中呢其实也是借用这样一种世间的这些法，它每一个法不共的一种特征，借用这些东西来表示，表示这些干什么呢，表示这些主要是让我们认知实相，主要是啊让我们认知实相，如果不通过这样一种方式呢我们没办法趋入于这个佛陀要表达的或者佛陀要让我们安住的，要让我们现前的这个究竟的这样一种这个本体当中，所以说这个也是借用世间的这些方便，借用这些思维啊我们的思想借用这种方便后来进行表示让我们趣入实相。



所以说我们学这些的时候，尤其学很多因明啊学很多中观啊学很多推理啊学很多术语啊，或者尤其是《现观庄严论》当中的特别特别多，动不动就十几二十个相就出来了，今天我听了十六个，啊明天还不知道分下堂课还不知道分多少个，反正一下就分很多很多种类，就显得很复杂是这样的，但是这么复杂是为什么，这复杂还是为了让我们趋入于还是最究竟来讲趋入于实相的，因为有些东西呢以前我们讲课的时候也提到过，本身实相是很简单的，但是我们的思想复杂，所以说通过很复杂的思想了解不了这么简单的实相，所以说就通过这样一种很多以复杂对复杂嘛，通过复杂来对治这个复杂是这样，所以说有的时候呢，必须要很多很多就是说如果不讲清楚我们如果也就是说佛陀，或者说菩萨们如果不把很多讲清楚的话，有时候我们的思想就会断片了，根本不知道怎么连接了，一下子说是这个不知道怎么去下手。

所以说呢就针对我们的这些根机呢像这样的话菩萨也是安立了很多很多不同的相，帮助我们趋入，最后我们完全懂了之后呢最后就回归到一个点，回归到一个究竟实相，那个时候呢就懂了，虽然再没给你讲很多，但是因为你已经通过很多很多这样一种这个学修过来的已经复杂过了是这样，复杂完之后呢最后的简单那就是真简单，那就完完全全真简单了是这样，所以说如果我们没有学的话，上师告诉我们这个特别简单，非常简单是这样，或者实相就在这儿，像这样的话就是说没有离开过我们，你就是实相，我们就不知道是什么回事儿了就是这样，从证悟者的侧面来讲，他可以特别特别他一个字都不用讲都行，但对我们来讲是不行，所以对我们来讲呢就必须要通过很多很多东西来描述，然后我们就通过很多描述产生一个总的认知，再通过这个总体的认知逐渐逐渐趋入于那样一种这个真实的一种这个状态，它就是通过这样一种方式逐渐才可以趋入是这样。

所以说这里面一百七十三相或者法相啊讲很多很多但是呢都是有用的，所以说以前上师们讲过啊，就是说这些佛经啊论典啊像弥勒菩萨等等，龙树菩萨这些论典当中呢，就是说是这个和解脱无关的和实相无关的多余的字一个都没有，废话一个字都没有，全都是和我们解脱有关的，所以如果我们抱着这种思想去学佛法的话，哎我们就会就是说很有兴趣，很有兴趣去学习，因为都和我们解脱息息相关的，所以说像这样的话，因为证悟的人他们知道这个地方也很关键，那个地方也很关键，就知道这个我们



都需要了解，但是如果就是说有些时候我们的智慧不行，我们的智慧跟不上或者我们的智慧太粗了，他就觉得这个没必要那个也没必要是这样的，所以有些呢比如说我们打比喻讲呢。

有些人他没有这些户外经验啊，没有这些户外的经验，野营啊这些户外经验呢，他就觉得不需要带什么东西，他就觉得一个小背包就可以了，但如果有户外经验的他背个很大的包，你说那个包里面有没有多余的东西，如果假如说是经常性的户外的话，他肯定不会带多余的一个东西都不会带，他知道要爬山啊要走很远的地方，所以多余的东西肯定不会带的，但这里面塞得满满的塞得鼓鼓囊囊的这个这里面没有一个多余的，全部都要用得上是这样，但是呢如果你没有经验的，这个也不用把那个也不用吧什么都不带，最好穿在身上就走是这样的，那怎么行呢，所以你的想法可能是这个不行，所以说有些时候来讲呢我们现在很多人对解脱道是没有经验的，而这些讲这些论典的讲这些法的他们是非常有经验的是这样的，所以他告诉我们这个要学那个要学这个要修那个要修，这个来讲是通过他们自己的一种智慧来抉择的，但我们是完全没有经验我们这个不要吧可以略过去，那个也不要吧可以略过去吧，最好我能够直接修一个正行啊怎么样，最简单的。

那这个方面来讲呢是最后通过他们的经验告诉我们这个是不行，因为我们自己的一种状态达不到，所以说有些时候呢上师们经常性地苦口婆心地告诉我们这些教义呢，尤其是反复强调的这些是非常重要的这样的，就是说上师强调的这些出离心啊，经常给我们强调这个菩提心啊或者说发心啊其实来讲的话真正对我们来讲非常有用，但是有些时候往往我们都是凭着自己的那种没有修行经验的一种思想说这个可能没用这个对我没有用是这样的，总是喜欢这样的话就是说这个按照自己的分别念去妄想，所以有些时候呢就是说有时候就会吃亏啊有时候会走这个绕的路是这样的，那么就是说下面我们看呢什么是法相安立啊，就是说这个它里面有略说法相、名相之本体，第二呢是说广说彼之详细分类。那么就是说第一个呢是这个略说法相、名相之本体，首先来讲的话就是说略说法相和名相的本体，那么就是说这个法相和名相的本体那么颂词当中讲

壬三（所知法相之详细分类）分三：一、略说法相、名相之本体；



二、广说彼之详细分类。

癸一、略说法相、名相之本体：

由何相当知，即性相分三，
谓智胜作用，自性亦所相。

那么就是说在这里面讲的时候呢就是略说法相和名相的本体，也就是说这里面包含了两个，一个呢有法相，一个有名相，那么法相、名相和事相啊这个呢也是在其他的因明当中提到的问题，这个就是一个学习佛法过程当中的一些术语，所谓的一些这个名相呢就是这个名称，比如说这是一朵花，这个花呢就叫名相，这个是人这个张三，李四等等，反正这个叫名字这个叫名相，那么就是说这个什么是法相呢，法相前面讲过就是这个每一个法它不同于其他法的只属于它自己这一类的这个法的一种不共特征，这个叫做法相，它的不共特征是这样，比如说杯子，它就是水杯，水杯有它的不共特点，比如有些时候就用他的作用能够装水，大腹就是它的一些形状盛水呢就是它的作用，啊大腹盛水就是它的不共特征。

然后呢就是说还有一个叫事相，事情的事叫事相，那么事相就是具体的一个事物，具体的一个事物是这样的，所以就是说是这个像这样的话具足这个特征的那么这个特征在什么上面具足，对不对，你总要想找一个具足它的一个载体嘛，它具备这个法相的这个就叫做事相，就具体到某一个事物或者某个人这个叫做事相，这个事相它有名称的，比如说这个是个话筒，我们说这个话筒它名相是什么，就话筒，这个话筒呢它的特征是什么呢，它的特征是要不然通过它的一种能够传声啊或者要不然它的形状等等反正通过它的不共特征说这个就具备它的不共特征的这个叫它的法相，那么最后事相是什么呢哦就是你眼前的这个你正在用的这个就叫它的事相，就它具体的东西就叫事相。

所以说其实呢这个三个相啊不管是名相、事相和法相它其实就是一个本体的三个不同侧面，啊不要我们就是说这个绝对不能够说是三个东西啊，这个是一个法的三个不同的这个侧面，这个三个侧面如果就集合起来了那就是比较完整的能够表示我们就可以我们看起来这个是话筒，但是呢这里面呢就是说如果分成三个来表述的话，它就清晰，该归类的就归类了，然后它的特征是什么，哦特征叫法相，它叫什么名字叫名相，那具体



的是什么呢啊就是说这个就是当前的眼前的这个东西这个方面就叫它的事相。所以说这个呢就是说任何的法都是具有可以通过这样的方式来进行表示的。那么就是说略说法相、名相的本体，那也就是说这里面呢就讲了这个法相也讲了名相的本。由何相当知，就通过什么相来了知呢，通过什么相了知这个加行的法呢，即性相，就是说通过法相来了知。

那么它的分类呢就分三，啊可以通过三个侧面来就是它这个法相呢从三个方面来进行安立，哪三个呢，谓智胜作用。那么就是说是这个智呢就是它的智相，然后呢就是说胜呢就是它的一种殊胜相，后面一个作用就是它的一种作用相是这样的，那么所以说呢它就可以通过三个方面来进行表示，就它的一种这个法相分了三个，自性亦所相，最后还有一个自性那么自性呢就是这个法它本身这个叫做自性，然后呢自性亦所相，什么叫亦所相呢，就是说这个自性呢它除了可以是法相这个自性也可以是法相，那么这个自性也可以是所相，啊可以是所相，那么这个所相这里面有两个解释的方法，一种解释呢这个所相就叫做名相，上师在注释当中也讲科判当中也翻成名相，像这样的话就是说这个自性呢也可以是名相。

麦彭仁波切的注释当中呢这个所相呢就自性的所相就把它解释成事相，其实呢都可以，为什么都可以呢，因为这个法相既可以表示名相也可以表示这个事相，都可以，所以说通过这个法相来表示，你通过这个法相来表示什么，有些时候呢说我不知道它的名字，哎我说具备这个特征的就叫做话筒，它也可以把这个法相呢表示它的名相也通过它的法相来表示它的事相，名字我知道，当中它这个到底什么样才是这个事物呢，我不知道，如果有法相的时候呢，有了法相我看到这个事物的时候就知道，比如说这个平常讲的你这个项峰垂胡啊，就印度的黄牛，印度的一个只有印度才有的叫黄牛，它的背上驼峰特别高的那种是这样，那么就是说是这个我们说从来没有见过这个黄牛是什么样，当然这个黄牛不是咱们中国的这个黄牛啊，它是另外一个就是说是那种下面有垂肉的背上有很高的一个很高的一个肉瘤大概就是这个意思这个叫黄牛，也叫印度牛，那么就是说是就是说从来没有见过，我们就知道我们就把它的法相知道了，项峰垂胡，它的背上很高，然后下面有这个垂肉的这个，所以我们知道了这个法相，后面当我们一看到这个黄牛的时候一下子就对上号了，哦这个叫做黄牛，因为我看到它的特征了，它的特征就是不共的。



遇到更深的对境或者说是这个它也许还会复发或者它力度不够的缘故呢它的作用也是有限，但是呢就空性的对治完全是从根本上了知它的本性没有什么可了解的连它的一种显现不存在，连本体都没有何况说对它的一种错误认知呢，所以有的时候我们贪欲啊嗔恚啊都是因为缘这个法本身产生的一些颠倒作意，它本来是不应该，它本体来讲是不可贪的，但是我们觉得它可贪这个叫做非理作意，叫颠倒作意，非理作意，这个对境呢是不值得不应该嗔的但是我们就生起了嗔心，我们觉得应该嗔它，应该就是说恨它应该嗔它，这个就叫非理作意，再加上我们相续当中贪欲的种子刚刚我们讲了啊，你的种子是圆满的，再加上这个种子是吧，对境也现前了，这个时候烦恼就产生了，但是呢如果你有空性呢，虽然有种子你有空性的缘故，但是你知道这个本性的空的，它不是一个可贪的对境，这个就是它本性的确没有可贪的实有的本体，如果有，任何人都应该看到这个对境都应该生贪，但是没有，所以说它的本性是不存在的，你不管是从这个方法来看也好，还是通过离一多因啊缘起因来观察它的本性是空性也好，只要你认知了这个对境它没有一个可贪的对境，安住在这个上面，非理作意生不起来，因为贪呢就认为它可贪，它值得我贪，这个值得贪的一种原因是因为它实有它有本体而且值得我贪，所以说我就生起了非理作意，但是呢现在来讲它没有本体，它是空性的，它也没有什么值得贪的东西。

嗔心也是这样的，第一个它有本体，它值得我嗔，但空性来讲，嗔心的本体是空性的，没有，它也不存在值得我嗔的东西，所以这个问题解决之后呢你不会生起非理作意了，对任何法都是一样的都能够安住空性，愚痴的本体，本体也是没有什么可愚痴的，贪心啊嗔心啊嫉妒啊傲慢啊每一个都有这样的话那就相当于真正的一种这个万验灵丹了，因为一个空性的药治一切病，所有的病，你不用再去不净观去对治贪心，慈悲观去对治嗔心，不用去这样开不同的药了，一个药把所有的病治完，这个是说空性的药是这样，因为有了知它的本体是无自性的，你完全通达了它的一种空性啊本体空性，它像虚空一样的自性，那么就是说是这个它就不会有非理作意，因为非理作意颠倒作意是缘这个法存在，然后呢它可值得我去贪，像这样安住的时候呢然后就会有这个。但是呢，空性就是了知它的本体是无自性的空性的，这个就是一下子可以把所有的问题都解决完，所以像这样呢它这个对治的法最好对治就是这个空性的对治，所以这里面讲及无。



那么下面来讲就是说广大，广大的话就是说在这个胜义当中呢，它就是通过这个基智加行了知这些不管是这个贪心也好对治也好像这样的话胜义当中呢就是属于一个这样一种平等的，就是一个空性的自性，胜义当中不可得是这样的，它就是说广大的法的这个本体是基的自相。那么就是说在名言谛当中呢，有贪心嗔心等烦恼也有对治啊也有对治，包括前面讲不净观的对治，空性的对治有断就有治，断和所断和对治二者之间在世俗当中是有的，哪怕就是说是甚至就是我用空性去对治贪欲，它都还有一个能治所治之间的关系是这样，但是这个里面广大呢，就在胜义当中呢这个此等法啊，就是说这个能治和所治最后来讲胜义当中呢，完全的这种胜义当中是平等的广大无际的，能治所治的这些法也是这个全部都是熄灭的自性，没有能治也没有所治，所断啊或者说是能治啊这些方面都是不存在的，这方面叫广大。

那为什么叫广大呢，因为它没有任何局限性，它没有局限在这个空性的本身前面可以说我用这个空性来对治烦恼的时候，这个时候呢它可以从分析的角度讲，这个时候的空性它是一个被局限在一个什么呢被局限在一个能治上面了，它是对治烦恼的一个手段。但是在胜义当中它有这个能治的手段吗有这个能治的局限吗，没有，啊没有所治就没有能治，所以说这个方面的执著分别它也没有了，所以说呢像这样的话来讲的时候呢就是这个暂时的时候有所断有能治，究竟是时候它是广大的，法界当中呢就是说是没有局限在任何法上面，所以说这个方面叫广大，所以说就是说这个广大的意思啊也是一样，我们在看到广大的时候，广大的字眼的时候因为我们自己平时就是说学习的这个我们的自己的词汇的我们自己的一种这个词典当中啊，广大的意思就是非常非常大，一出现广大的时候就会出现一个非常大的一种环境是这样的，我们就会有一个总相，啊胜义当中我们理解的时候是不是从这个方面理解广大呢，这个不行，真正来讲这是从这个很大很大的一个视野啊很大很大的一个环境啊，这样去理解这个广大，把这个广大概念化这个不行，这个地方广大只是一个表示，它就是说真正来讲空性的自性空性的本体没有任何的所缘，没有任何的局限，没有受任何的一种比如说所断啊能治啊没有任何的一种局限性，所以说它就是说是这个从这个侧面来讲就叫做广大的意思，它是和狭隘，狭隘嘛全都和分别念相关的，所以说超越了分别念之后的这个叫广大的自性，这个叫广大的本



体。

那么下面讲第三大类呢是了知特殊心智一切所缘详细分类方式，那么这个叫做特殊心的一切所缘，那么这里面就有大，然后就是这个无量心，然后识无见无对和心不可见，那么这个叫做这个特殊心的一切所缘，就是说是这个详细分类，那么这个大和无量心呢，这个可以说是一组一对，大呢可以是从它的一种所缘的对境很大，无量心呢是从它的一种这个能取的心识有境的心识能取的一种数目当中非常非常多，所以说呢这个一个是从对境一个是从它的一种能取的二者之间来进行分别的。识无见无对呢，主要是说这样一种究竟的一种本体的实相啊，那么这个心的本体，心的实相呢没办法用这个比喻等来进行这个描述，没办法用这样一种这个就是说是一种这个比喻等来描述，啊心不可见呢就是说这个它的究竟的心性啊连这个佛智也见不到，啊不可见，从这个方面来讲的。

那么首先我们看第一组这一对当中就大和无量心，为什么叫大呢，那么我们就说通过基智的加行，就了知这些心呢在这个名言当中就趣入这个种种所缘而成为大所缘，基的自相那么就成为大所缘就是说在名言当中趣入种种的所缘，这个大所缘，那为什么叫大所缘呢，就是说在名言谛当中我们的心可以趣入各式各样的所缘，任何境都可以趣入，没有一个不能趣入的一种境是这样的，所以说不管是你的的一种这个烦恼心还是你是无记心还是你的善心，每一个都可以趣入，每一个都趣入是这样的，反正这个没有一个它的心不能够趣入的境，这些所趣入的境当中，不管是烦恼心的趣入境也特别多然后这个善心所趣入的也特别多然后无记心也是无量无边的一种这个无记心，无始轮回到现在来讲的话它的一种所缘境也很多。

那么在今生当中我们的心呢能够趣入的所缘境很多，一切的所缘境名言当中一切的所缘境其实都是可以趣入的，包括甚至也包括在我们第六意识面前的这些如来藏和空性这些呢都可以趣入，一般来讲我们说实相心是缘不了的后面还讲，但是在第六意识面前的这个总相的实相连这些东西都可以趣入，所以说所有的世俗当中这个法都是可以趣入的是这样的。所以它的一种这个它的所缘境来讲呢是叫做大所缘，因为是所有很多很多的对境嘛，层出不穷的对境的缘故，所以说这些这个心呢从所缘的对境来讲叫大，确实是非常非常极其广大的是这样的。所以这个心识来讲的话有情的



心识众生的心识有时候来讲的确它是这个从趣入世间的所缘来讲没有局限性，啊如果是世间一个法它有局限性，啊世间的这些就是说是世间的一些再精密的机械啊这些仪表啊还有反正这些东西它都有它的局限性，不可能趣入一切所缘，但心是可以，它可以趣入一切的对境，这方面从对境的所缘来讲他是很多很多的，这个从对境讲。然后下面讲的话就无量心，无量的心呢就是说从它的一种就是说是这个了知的能够了知的有境的能取的数目也是无量的，因为它的这种所缘如是的广大，那么它的能缘它的能取的心也是一样是，其实心识和对境之间的特殊关系它是一定的相关联的是这样的，所以说只要说这个是我的心识的所缘境，一定有对应它的一个这个所缘境的心识，如果这个时候我的眼识面前浮现很多很多所缘境，那么在内在的心识当中也是有这么多一种心识是这样。

那么这个《中观庄严论》当中叫相识等量嘛，有多少相有多少识这个是等量的，它是相等的是这样的，不管是有分别还是无分别，反正就是说有多少境它有多少识，这个二者之间是这样，既然你的这个所缘是大所缘，那么你的这个心识也叫做无量心识，一定要有无量心识是这样，特别特别的多啊，我们心的数目是太多了，只不过有些时候我们没有去分别而已，一分析来讲的话就是说现在如果真正要去分析的话，现在世界上的最大的最好的这些超级计算机都没办法计算我们的心识到底有多少能够有多少数目没办法计算，它是真正来讲是无量无边的一种状态，那么这个是所以说呢就是说我们要知道这个心呢它都一刻不停的都在分别都在起心动念是这样的，所以说经常性地通过这个训练来就是把它归类，约束它。

首先来讲的话我们断现在断不了，没办法断，怎么样断它的心呢，就是说因缘还在你断不了，断不了的话就是逐渐逐渐去调伏它，顺着它的心性去调伏，逐渐逐渐把它归在一类当中。比如说，把它从这个无量无边的分别念当中让它归在善分别当中，然后在善分别当中逐渐逐渐再收摄逐渐逐渐通过这个菩提心啊通过这样一种空性，这也是分别念，逐渐逐渐归摄，最后呢就通过这些这样一种这个了义的修法让它就是了知它的本性，真正的心要断除真正的心要彻底地断尽，要成佛的时候才能断，现在来讲断不了，因为菩萨出定位的时候的心识还在延续，还在延续，阿赖耶识那个时候还没有完全断的，但最后的时候就彻底的所有的心识在金刚喻定现前的时候呢然后就佛智一现前它的心识断了，真正的心识，现在这个心识其实



是这个它是有一分无明呢就会有一分心识是这样，它的本性就是如来藏，就是佛性，所以佛性成佛的时候呢它就代表无明的这个心识就会彻底的就没有了，只不过菩萨位的时候把这个心训练得特别的调柔，特别的具有菩提心特别地具有这样所有有利自他的一种状态，所以这个心识呢，菩萨位的时候入定的时候见它的本性，出定位的时候把他的心呢把他的心识上面的不好的种子习气断掉，然后把这些心识训练成有助于成佛，那么真正要断掉完全转识成智的话必须要成佛才行。

所以现在我们要不要去想把心断了，断不了，我们也不要去想断了，断不掉，所以这个时候我们要想怎么样去引导它，调伏，这个可以的，现在心很野很多，特别野特别多，我们要调伏，要给这个马一定要给它套一个缰绳，以前没有管，这个以前是这个长养这个马，现在的话要把它约束起来，给它修个院子，可以修大一点，修个院子然后让他跑，然后就是说再慢慢慢慢让它去，有一些调伏马的这些调伏它，然后把它抓住起来后上这个辔头马缰然后再训练成良马，逐渐逐渐就这样，其实来讲的话心识也是这样的，刚开始的时候根本不听话，也是让它干什么都不干，但现在来讲呢就是逐渐逐渐地调伏，所以这个来讲特别特别地多啊，而且每天我们的分别念都在不断变换，不可靠，就像上师在这里面讲的这个例子，有的时候呢今天想做一个事情一定要发誓要闻思修，第二天早上五点钟起来磕头，但第二天的时候就一下子心就变了，啊这个就是说特别的大家都有这样一种很多人都有这样一种经验嘛。

所以说这个方面来讲的话也是要训练的，要让自己的这个心要听话，要让它调柔呢这个的确要有时间而且有耐性，而且还有正确的方法再加上有外在的这个助缘，比如说祈祷上师三宝加持啊，还有道友的监督，这些都可以很多很多的因缘帮助我们来调伏这个心，如果你单打独斗是很困难的事情，没有方法更困难，这些呢所有的条件都具备之后呢，我们就按照这个去做逐渐逐渐再去做，因为看到它的必要性缘故，再大的困难也要做下去是这样，这个中间再有天大的理由让你停也不能停，停了就意味着舍是这样，不能停的。不管怎么样的话，在轮回的时间已经够长了，现在好不容易有这个法我们就一定要抓紧这个机会啊，那么如果不抓紧机会的话，下一世苏醒种姓的时候不知道又过了几个劫了是这样的，那么这个就是很不好讲的事情。那么现在我们讲这个就是讲了无量心啊，这个就是对境和



心，这个对境广大那么心就无量。

然后呢识无见无对，识无见无对呢就是你要通过基智的加行啊，了知这样一种这个通过比喻在根面前无法展示这个智慧本体的这个基的自相是这样的，所以我们心的这个本体呢没办法在根识面前展示，怎么样在你的根识面前展示呢，展示不了，你的眼识也看不到这个心识，也看不到心识的一种本体，心识的心性也看不到是这样的。这个心识呢就是说这个自性心的本体呢通过这样一种这个心的自性呢用比喻来表示不了，没办法表示找不到一个和心性相关的表示，所有的比喻都只是类似，没有找到一个一模一样可以作比喻的地方。

我们的第六意识在起心动念的时候，正在起心动念的时候，知道正在起心动念的这颗心它的本性是离四边的，是空性的。所以通过这样的修行之后呢，就真正的了知了眼识或者耳识，诸识的本性，完全这些心识熄灭的时候，他的本性才会浮现出来。当然心熄灭了看本性，这个也不一定，因为没有方法嘛。比如说我们知道无想定，外道无想定，一切心心所，所以如果你要用这个眼识等去看这个心性根本是根本看不到的，没办法，只有让他了知他的本性，让他熄灭，这个时候可以看到他的本性。

一切心和心所都不现形了，都熄灭了，因为这个时候心心所熄灭了，他也不见本性。小乘的灭尽定，灭尽受想，灭尽一切的心心所，他在灭尽定当中一切的心心所灭尽了，他也不现本性。所以我们说是不是心心所灭尽了就现本性？这个不一定，但是我们这个地方说的心心所灭尽现本性，是循着让这个本性显现的这样一种途径去的，所以说只要你的心，那个时候你通过这样正确的途径，修到那个途径，只要心心所隐没，他的本性肯定浮现，因为我做了训练，就是在心心所隐没的时候本性要浮现这个训练，这个是不一样的，不相同的。

所以说像这样在有些法当中，有些修空性的时候，让心逐渐逐渐隐没，但是隐没的时候他也不会安住在世间的禅定当中，因为他修的法就是这个。还有些大手印的修法，他也是先让自己的心寂静，就是说寂静在一个程度当中，然后寂灭下来之后，再去寻找，再通过上师给他的窍诀，在很寂静的心当中去发现本性，他有后手，他有后续的一种修行。不是说只是安静下来就能发现本性，这个是绝对不可能的。只是让心安静下来这个是世间



禅定，不是出世间的禅定，所以像这样还是必须有一种套的让心性显现的一系列的修法，有些时候在大圆满窍诀，在禅宗啊，在中观当中，就会讲很多怎么样让心性浮现的方法，这个不是单纯的世间的寂止，让心心所熄灭就可以浮现的。

我们前面讲，即便是说所有的心心所，不是说哪一个比较大的心心所，所有的心心所都熄灭了，那个时候心性也浮现不了，他的无明根本没有断，一点没有断，他的空性的，所有都没有，他不可能说误打误撞把心性证悟了，他没有那个因就不会有那个果。

这个讲到了识无见无对，那么不是根识面前的法，所以说无见，它不是根识所见的。无对呢，这个也是没有比喻可以去应对，哪个比喻去可以去对应，哪个比喻可以去对应这个心性呢？任何比喻对应不了。有时候说虚空可以对应这个心性，这个只是一种相似的比喻，但是真正来讲找不到真实完完全全能够对应的这样一种比喻。所以说无见我们可以理解成根识不见，无对我们也可以理解，因为在注释当中没有讲这个对，无对到底怎么样理解，我们大概可以理解成，比喻没办法去对应它。

当然在《俱舍论》当中有一个无见无对的说法，？上也有，但这里面呢，因为这里面有一个比喻嘛，所以说既不能见也不能去对应，没有一个真实对应的比喻。

然后及心不可风了，这个心不可见就是说他的心识是不可见的，了知在胜义当中这个心就是没有本体的缘故，通过五眼也不可风。这个五眼，上师也刚讲了这个五眼的意义，就是有些时候在不同的地方讲这个五眼有，五眼就是说在其他的一些《金刚经》当中有五眼有，还有其他的一些论典当中也讲了五眼。

这个五眼，首先是肉眼，有些人讲肉眼就是平常我们的众生的眼根，这个叫肉眼，有些是这样解释的，但是真正的肉眼，五眼当中的肉眼其实是一种一般的众生他的一种眼根当中比较特殊的眼根，他的眼根如果加一个字叫肉眼通。肉眼通不是我们一般意义上的，平常我们讲的肉眼，它这个肉眼通可以看的很远，很多粗细的色法可以看到，可以看很远。可以从现在或者说从几由旬，几十由旬、几百由旬到可以看到三千大千世界，以三千大千世界作为他的极限，能看到这么远，所有的这里面的粗粗细细的，



很多远的法都可以看到，叫肉眼通，这个就类似于平常我们讲的天眼。

第二个就是天眼，就是三千大千世界以外的这些，因为肉眼可以看到三千大千世界以内的，以外的这些他可以看得到，他的功能更加的增盛了。还有一种这个天眼不单单看到很多粗细的色法，而且可以看到这个范围当中的众生在哪里死，在哪里生，就是他的生死的情况，投生在哪个地方投生，整个三界他可以看到在哪里投生，所以这个也是一个很殊胜的一种功德。这个方面来讲，是肉眼和天眼。

有些地方说，好像《现观庄严论》后面也应该会讲，一般来讲肉眼是在资粮道的时候会获得，所以有的时候说，我有肉眼，我就有肉眼了，其实有的时候说肉眼是在资粮道的时候可以获得的这个肉眼，可能是在大资粮道，他们也会引发一些特殊的功能，所以有的时候说是在资粮道的时候引发这个肉眼，然后在加行道的时候引发天眼。

然后剩下来是慧眼和法眼，慧眼有些地方解释慧眼是小乘的他们的一些清净的智慧，他们的一种殊胜的眼功能，能够看实相的，看无我的。《现观庄严论》当中这些大乘当中讲慧眼的时候，一到十地的菩萨入根本慧定，见万法的空性，见万法的实相，这个叫做慧眼，一到十地菩萨的入定慧，见万法的实相，这个叫慧眼，一到十地的界限。

然后法眼是什么？法眼是一到十地的菩萨的后得位，出定位了，通达万法的显现，从一地到十地之间逐渐逐渐通达所知万法越来越多，越来越细，这个叫法眼，通达一切万法的一切显现，不管是这些瓶子、柱子啊，反正任何的显现，任何的缘起，科学家掌握的，物理学家掌握的，或者医学掌握的，反正有关世俗当中的所有不地，包括讲经说法这些法义、法的词句，他全都能够通达，这个叫法眼，后得位的时候。

然后是佛眼，第五眼是佛眼。佛眼是佛陀的究竟的智慧，不分出入定，前面的慧眼和法眼分入、出定，菩萨的一到十地的入定出定，还有入定出定的差别，佛陀没有了，完全泯灭了入定出定的差别，周遍一切的这种殊胜的智慧，这个方面来讲叫佛陀的佛眼。

心性的实相五眼都不可见，见不到，心性的实相是什么呢？心性的实相是本体不可得的一种本体。如果是不可得呢，肉眼、天眼能不能见到？



肉眼、天眼当然见不到了，肉眼、天眼能够见粗细的色法，有情怎么样投生死亡的情况，我们说肉眼、天眼见不到。那么就想了肉眼、天眼见不到，慧眼应该见到嘛，慧眼是入定慧啊，你这个心性是不是入定智嘛，如果心性入定智那肯定见得到，我们说也见不到。为什么见不到？如果心性可以被见到的话，假如说安立为见到的话，那么这个心性就成了所见了，然后你的入定智就成了能见了，就成了二取了，这个二取就不是真正的万法的实相。

所以像这样的话，只不过是在后得位的时候，我们安立的时候，表达的时候说你的这个智慧，入定智可以见心性见实相，但是真正来讲能不能见呢？真正来讲这个心性是不可见的，如果可见它就成了所取了，能见就成能取，他还是有二取，有二取就不是真正的实相。所以说就没有一个所见的，没有一个作为所见，就是这个心性作为所见绝对不能安立，一安立心性为所见那就必须要安立能见，有能见所见那就不是真正的心性，不是真正的胜义谛。

慧眼当然也这样，法眼也没办法见，然后佛眼呢，佛眼也是一样的，如果说佛眼能见，那么就必须要将心性成为佛眼的所见，你如果把心性作为所见，那么佛眼作为能见，这样的话也有二取，有二取就不是真正的一种实相。所以说从这个侧面来讲，这个心性永远也不可可见，心性不可见，是这样一种自性。

有的时候说可见，是从表述的时候，后得位的时候，在名言谛当中要给我们表述说这个是他所见的状态，那个是他能见的智慧，讲是可以这样讲，但是意义上面来讲就没办法安立，安立不了，没有办法安立能见所见，所以说既然没办法安立能见所见，那么心性是不是所见呢？那就不能安立所见，只能说它不是所见，无所见。所以我们说佛眼也不可可见的原因是这样的，不是说真正心性跑到佛陀的遍智之外的东西，那么佛陀成佛干什么，成佛之后连心性都见不到，成佛干什么？

所以有的时候说可以见，的确佛陀是真正完全显露的心的本性，或者说见到了心的本性，但是有的时候说不能见，说能见是什么情况，说不能见是什么情况，这个我们要分清楚。

第三个科判：



卯三、了知基之特殊实相方式：

了知心出等，除此等所余，
知真如行相，能仁证真如，
复为他开示。

这里面三个，十四、十五、十六，首先第十四个，了知心出等。了知心出等，这个方面来讲就是知道，就是说在名言谛当中有一个所谓的叫做十四种无记法，就是有十四个问题，佛陀不授记。这个不授记的意思就是说不回答，对十四个问题不回答，也叫做不授记，不记别，不回答的意思。

这十四个问题就叫做十四无记法，在佛法当中也是一种比较出名的一个法义，也是一种回答的方式。就是说有些时候是通过不回答，沉默的方式做回答，这个就是最好的回答。因为如果你要表示，用哪种方式去表示都不正确，所以说这个时候，在你自己了知答案的时候，你不做回答，这个时候就是最好的回答。但是你如果不知道答案，那个就不是最好的回答方式，你完全不懂，你说我用无记的方式，你在那儿沉默。佛陀的沉默是内心当中完全安住在实相的沉默，你的沉默心是虚的，你不要再追问了，再追问我就露馅了。那种不回答是完全没有底气的，佛陀不回答是有底气的。

所以佛陀知道十四个问题不回答比回答好，是这样的，所以这个是最好的回答。那么这十四个无记法，佛陀成佛之后，有很多外道，有些地方说各种外道联合起来商量开个会，各种外道，好几种外道开个会，准备提最难的题把佛难倒，这个题是连环题，这样答他就那样回答，他们开会时就首先把所有的答案商量好了，如果佛陀这样回答的话，他们用那个去堵，佛陀那样回答他就那样去堵，结果商量半天佛陀根本不回答。所以这样讲的时候，佛陀知道他们的问题，而且不是一定要让他们出丑或者怎么样，而是他这个问题本身，佛陀如果回答的话只会加重他们的我执，没有什么用，没有什么用处。

如果佛陀要用正确的方式回答，比如说这个是无我的，这个是空性的，如果要这样跟他们讲，他们也接受不了，如果要顺着他们去回答的话，他们也没办法，只能加重他们的遍计执着而已。所以有些地方说，在介绍十四无记的缘起的时候，也是这样介绍过的，但是十四无记有很多不同的



安立嘛，这个里面十四条问题佛陀就没有做记别，没有做回答。

这里面分了四组，第一组问题外道就提问，这个五蕴常有的吗，是无常的吗，是亦常亦无常的吗，还是非常非无常的？关于从五蕴提了四个问题，五蕴作为所提的问题，然后这个五蕴是不是恒常的，是不是无常的，是不是又常又无常，是不是非常非无常，像这样提了四个问题。这个是第一组。

第二组是我和世间，前面单纯是五蕴。这第二个问题是我和世间，当然有些地方说这个世间是五蕴的意思，有些注释当中讲所谓的世间就是五蕴，就是说我和五蕴，或者这个地方我和世间，我和五蕴，因为我们知道这个世间真正除了这个五蕴之外，其实没有什么世间了。所以像这样的话，我和世间是有的吗，是没有的吗，亦有亦无，非有非无？像这样我和世间提的问题。

第三组的问题是如来涅槃之后，入灭之后，会不会出现于世，或者不出现于世，或者又现又不现，或者非现非不现？这个是第三组问题。

第四组问题只有两个，就是身体和心，身体和心是一体是他体？就提出这些问题。

佛陀从佛陀所讲的经典当中来讲，这些所有的问题都讲过，但是佛陀讲的是基于万法的本性，要不然就是世俗的实相，第二是胜义的实相来讲的，基于无我的核心来讲的。但是这些问题，他们提问题的时候内心当中就抱持着常见和断见这些方面来提，他是从有我见，有我的一种基础上提的问题，所以佛陀回答的时候，如果佛说这个常是有的，常有的他就会觉得肯定了他的说法，觉得这个是常有的，如果是无常的，他就落入无常的边当中。

他本来认为这个我是存在的，或者法是实有的，他从这个侧面提出来的问题，所以佛陀真正来讲，这些问题如果按照佛陀从无我空性的侧面解答，他是完全可以把这个问题都解释的很清楚，不可能有一个佛陀回答不了的问题。但是一回答之后，对他们来讲如果从无我的方面回答，他们接受不了，没办法接受，根基不到。然后如果顺着他们回答，第一个不符合实际情况，第二加深他们的实执，还有一个引发无谓的争辩，因为佛陀知



道他们，如果按照前面的缘起来讲，他们是圈套嘛，佛陀当然不怕他们的圈套，就是没有必要。

所以佛陀他就只做有意义的事情，没有必要的事情都不会去做，所以就通过这样的方式提了这样十四个问题，之后佛陀就没有做回答，这个叫无记，没做记别。

所以像这样了知心出等，心出等，上师讲了这四种法就是心出，就是了知以心为主的吧，虽然世间五蕴，但这个里面也是有个心识，心出，这个心有动摇，等字当然有集聚、摄集、闭合，就这四种。麦彭仁波切注释当中讲，就是心出的出，他也是从另外一个侧面来讲这个意思，出对应这个动摇，然后集聚对应没，没就是隐没的没。然后摄集、闭合有一个伸和屈，伸就是伸手的伸，曲就是把身体曲起来，像这样？就是曲的意思，曲合的意思。

他就有出、没、伸、曲，有四种法，对应这样一种。对应的时候，这个四组，四组的法，首先第一组，他们提问题的这个，比如说第一组、第二组，第一组当中的常有啊，第二组当中讲的有等等，像这样讲的时候把它们归为一类。因为有四组嘛，四组当中的第一个问题，比如说四组当中第一组当中就是常有，第二组的第一个问题就是我和世间，我和世间是有是无，那么就是有。第三组如来涅槃之后还出世，像这样三组，后面第四组当中后面分类。

所以说前三组当中第一个问题，主要是数论外道提的，他就认为万法恒常，因为他是常见外道，他自己认为万法是常有的不变的，而且认为有我存在，所以在他们的问题当中五蕴常有，世间是有边的，入了涅槃后会出世。像这样数论外道从常见的侧面解读，所以这个叫做动摇。有的时候是隐蔽，然后是不明显的方式然后来出现，所以这是一种动摇性，或者出，出的意思是会出生，他的这些法，隐藏的法会从自性等当中出来，像这样一种意思，这个主要是针对于数论外道提的。

所以这个问题当中，你看，前三组当中第一个问题，我们就知道了，常有啊，还有有啊，还有佛陀入灭之后还会出世，佛陀入灭之后会不会出世呢？就是说已经入灭了还会不会重新来世间，如果按照佛法的观点来讲，那是肯定是好回答的，佛陀的愿力，他的智慧不断，肯定出现在世间当中，



但是不是常见呢？绝对不是常见，不是说入灭还会有，还存在的意思，不是说入灭就回归自性，然后再出现又从自性当中出现出来。就像他们教义当中，从自性当中不断的出来一样，不是这个意思，所以像这样这个叫做动摇。

然后前三组当中第二个问题，五蕴是不是无常的，灭了之后就没有了，这个无常灭了之后就不存在了，世间是无边的，入完涅槃不再出现于世间。这个主要是顺势外道的观点，他因为不承许前后世、业因果等等，所以他就认为五蕴灭了之后没有了，然后是无边的，然后世间也是没有的，灭了之后不存在的，然后入了涅槃之后也不再出现于世间，这个主要相当于顺势外道的观点。所以这个叫集聚嘛，集聚就是所有的福报、苦乐感受，全集聚在今世，所以叫做集聚。或者对应的叫没，没当然就是没有的意思。顺势外道的没好理解，就是说这些灭了之后全部没有了，就没了，全部隐没了，不会再浮现。

然后讲到了摄集，前三组当中第三个问题，就是五蕴又常又无常，世间既是有边也是无边，然后入了涅槃之后又现又不现，还有第四组的第一个问题，身和心是一体的。这些属于裸体外道，裸体外道他们的观点是共生嘛，共生的观点。苍生的观点，在他们的特点就是我们在《入中论》当中讲自生、他生、共生和无因生，所以裸体外道的观点主要是共生。共生最大的特点就是两个法和合在一起，既是常又是无常的在一个本体上面，一个法上面既是常又是无常，世间既是有边又是无边，然后入了涅槃之后又现又不现，然后身和心是一体的，这个方面就是共，摄集在一起的问题。

然后第三组的后面，第四个问题，五蕴是常无常，世间非常非无常，然后世间非有边非无边，入了涅槃之后非现非不现，和最后一个问题，身和心是他体，这个是属于小乘的犍子部，小乘犍子部的观点这样承许的。

小乘的犍子部在《入中论》当中讲，他们承许一个不可思议的我，这个我他认为是存在的，但是存在是什么方式存在呢？不是常的也不是无常的，不是有边也不是无边，他觉得离开了常无常之外还有一个我，离开有无之外还有一个我。所以在这样当中他觉得有一个不可思议的我，如果是常边，就有数论外道的过失，然后如果是无常他就有顺势外道的过失，都有问题，他集聚在一起也不行，亦有亦无也不行，他就觉得非有非无，



然后又不是常也不是无常。但是这个我们平时在中观当中也讲不是常不是无常，不是有不是无，但是中观当中讲不是常不是无常，是所有的法它的本体完全隐没了，没有任何的本体，但是这个地方非常非无常，非有非无，名字都叫非有非无，但是它不是中观那种非有非无，中观的非有非无就是不是有不是无，有和无的本体都没有，它就是离戏的状态，没有一个法可以成立的。但是非有非无这个观点，有一个法成立，这个法的本体是存在的，以什么方式存在的呢？不是有也不是无的方式存在，我们说这个难以想象，他说这个叫不可思议，不可思议的我，就是不可想象的呀，又不是常的又不是无常的，这个到底是哪一个呢，又不是有又不是无，到底是哪个？他说这个叫不可思议，不可思议的我，这个叫非有非无的观点。

所以有些时候我们就很难通达非有非无到底是什么，好像觉得是不是和中观一样，这个绝对不一样，中观是离戏的。他就是有一个法存在，存在的方式叫非有非无，差别可大了，他这个叫不可思议的存在。这个方面来讲我们说如果你是实有的观点，就不可能是不可说的，不可能是常或者无常任何一边，如果是实有的，要不然通过外道的一种常，要不然通过无常的方式的一种实有，刹那生灭的。然后这个方面是不可能有的，所以《入中论》对这个不可思议的我也是经过了破斥。这是他们的第四个问题。

所以这叫十四个无记法，十四个无记法佛陀都没有回答，没有记别，因为佛陀安住在空性当中回答，他们根本接受不了，如果顺着他们的思想回答，他们更加的加深他们的执著而已，佛陀就通过不回答的方式来做回答，这个也是对后代的佛弟子来讲，有些时候说在某些场合下也可以用这具方式来回答，就是不回答。如果通达了，你知道回答不好，对他来讲不管怎么回答可能都是解释不了的，所以有的时候不回答是最好的。

像这样就叫做知心出等，了知，就完全了知十四种无记，就是说在修基智的时候，了知十四种无记。

然后第十五种行相，除此等所余，知真如行相，除此等，什么是此等呢？此等就是前面的十四种无记，除了这十四种无记之外，所余，所剩下的，就是说真如的行相，就是了知真如的行相。

当然菩萨在世俗谛当中，他也知道十四个无记，但是在胜义谛当中他就知道十四种无记之外的胜义谛的本性完全也是通达的，完全也是知道了



知的，所以像这样他的十四种无记世俗当中十四种无记，然后十四种无记其实在名言谛当中它是错谬的，然后在胜义谛当中它是空性的，像这样的话完全也是通达了，也是了解了，这个叫知真如行相嘛。

然后后面，能仁证真如，复为他开示。最后一种，就是说能仁，借助基智加行，完全现前法身，这个叫做证真如，复为他开示，证悟真如之后再给其他的有情开示这个万法的真如，这个叫做佛陀他证悟真如再给其他的有情开示，所以这个方面就讲到基智加行法相当中的，自相当中的第十六个。

下面是第四个科判，摄义：

卯四、如此宣说之摄义：

是摄一切智，品中诸智相。

以上就讲了，已经归摄了一切智品，一切智品就是基智，就叫做一切智，基智品当中所有的这些自相的一些法相都已经讲了，所以这个基智加行品当中所讲的这些智慧的法相都已经讲了，这个叫做归摄，归摄所有这些内容，都已经进行安立了。所以这以上我们讲到了基智相，基智当中的自相，自相就是自相啊、殊胜相，还有殊胜相当中的自相已经学了。

今天讲到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 32 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》弥勒菩萨造的殊胜论典，诠释的是般若般罗蜜多的修行方法，还有一些修行的境界。了解了修行的方法，我们对于空性怎么样通过凡人到成佛，或者说通过修空性而成佛的方法就可以不是通过大概的方式而了知，而是比较细微的方式进行了解。当然证悟空性不单单是说只有般若般罗蜜多，只有现观庄严论，在其他的窍诀也有。如通过生起次第，通过风脉明点来证悟空性，还有通过这些上师瑜伽证悟空性，通过大圆满的窍诀证悟空性，这些都是可以的。

《现观庄严论》是通过显宗二转法当中，显宗的一种教义来证悟空性的，以前就是我们在学中论的时候，最早学中论的时候，当时刚开始学中观，中论、入中论，这些都很不好懂，当时学入中论的宗喀巴大师造的《善解密意疏》特别难懂的一个论典，当是刚开始学的时候，这个空性就非常不好懂，在学的过程当中，有一次上师出去了，由慈诚罗珠堪布给我们代课，代课的时候就讲到了方法，其中就是说，证悟空性不一定要通过推理，可以通过气脉明点，可以通过这一方面来证悟空性，当是我们高兴坏了，终于可以不学推理了，后面有机会接触到一些气脉明点的修法，通过扎龙修持，那个时候就觉得这个特别不好修。刚开始的时候觉得可以通过其他方式，通过风脉明点的方式来证悟空性，就好象可以摆脱中观的推理，后面修的时候就发现高兴太早了，其实那个更难修。在非常冷的时候，还



有其他很多很多的条件，尤其是不懂这些很多的道理，很多信心福德方方面面都欠缺的话，其实是非常不好修的，想通过风脉明点来证悟空性其实上师说的时候说这个是可以的，但是通过这样方式证悟空性，它也有很多它自己的条件，所以其实不管是哪一个方式来证悟空性，这些必要的条件是每个修行者，不管你通过显宗的途径，证悟空性也好，还是通过密宗的途径证悟空性都不容易的。

所以必要的精进还有苦行该做的都要做，不管怎么样，现在我们有机会学习般若般罗蜜多，当然选择学习观庄严论，不意味着就是一个独木桥，你选了之后就永远没有机会通过风脉明点证悟空性了，永远没有机会通过大圆满证悟空性了？不是这个意思，这个不是独木桥，你选择了之后再没办法选择其他的途径，但是就说学习现观庄严论，证悟空性的方法，对于我们后面修持不管修持什么样的方法或通过密宗等证悟空性，都是一个帮助，法和法之间其实都是相辅相成的。

所以其实后面我在学习的过程当中，逐渐逐渐也领悟到一些修学佛法当中，佛陀上师们讲的这些教言的不同的侧面，有些时候让我们把推理学的非常的精通，不管怎么样在何时何地，对于任何一个法都能够用你掌握的推理的工具，这个武器进行推理，马上就可以知道这个法就是空性的，就是这个习惯之后，甚至于这个过程都可以省略了，直接通过前面推理非常纯熟的智慧，看到任何一个法的时候，这个过程很迅速过一次之后就马上知道这个是空性的。比如知道这个是因缘和合的缘故，绝对不会有自性，或者通过我们学习过的离一多因马上过一次之后，很快的一种速度观察一下就马上知道这个是空性的，绝对是不可能实有。所以如果这样的话，对后面学习这些通过密宗的方式证悟空性，其实都是一个很大的帮助。任何一个法它的基础都是实相，都是空性，不管是显宗密宗，只不过它的方法不一样而已，所以说这个是通过在显宗当中，通过般若的方式来证悟空性的一种方式。

通过现观庄严论一步一步的条件，比如前面讲了发菩提心、教授、依止内外的善知识，其实这些都是我们如何趋入空性，如何修行证悟空性的很多很多我们要做的方法，如果就说我们知道了做了，那么这每一个步骤它都是趋向于证悟空性的。或者说今天我们听到的每一个字，或者我们



学习到了般若般罗蜜多的每一句教法，其实没有一个不是走向实相的。都是在引领我们走向实相，只不过在这个路途当中，我们觉得好象现在我们学习的词句，或者我们的思维，或者我们相似的观修呀，似乎是看不到一个明显的效果，但是这只是我们在证悟实相之前的必需要做的一些准备，一些观修。就好象有经验的农民以前种过田的话，他就知道他每一分钟的耕耘，他自己做的每一次的锄草等，都是对他的果有帮助的。

但是对我们来讲，并没有说以前证悟过，现在再一次来证悟，我们就没有这个经验。那我们就要相信有经验的佛陀上师们，他们已经告诉我们现在我们所学修的这些，每一个字或者我们花的每一分钟，就是我们缘般若般罗蜜多花的每一分钟，其实都是接近于实相的，没有一个是浪费的，只有我们在这个过程中，缘般若实相，缘的越多，花的时间越多，这个时候相续当中这个种子就越成熟。越成熟之后对于我们趋向于实相，它力量就会越来越大。如果我们缘般若般罗蜜多的这个顺缘越来越多的话，抵挡它的违缘力量也就逐渐招架不住。

现在因为我们相续当中般若般罗蜜多的习气很弱，而反方面的障碍实执很大，所以有的时候我们感觉走的很慢，就好象我们在顶着一个八级大风在走路一样，走的特别特别慢。就是因为他的阻力特别的大，现在我们学般若般罗蜜多一方面来讲，是从正面了解般若的实相，培植这些般若的种子和习气，另外一方面其实当我们在学般若的同时，其实也瓦解违缘的过程，学它的般若本身就是瓦解它障碍的。它的障碍是什么？就是实执。怎么样才能瓦解实执呢？就是知道实执无自性，这个就是空性，就是般若。所以我们学习般若般罗蜜多一方面来讲，就是培养们相续当中正面的很多顺缘的习气，一方面来讲，这个过程本身也是瓦解它的违缘的，因此说了解完之后我们对于现在所学修的显宗的证悟空性的方法也好，密宗证悟空性的方法也好，其实都应该上心，都应该付出一定的精进，如果没有这样的精进是不行的，我们在世俗当中要掌握一门这样的技术，或者学有所成其实也是需要花很长时间不断努力的。

因此说我们学习空性有的时候比较枯燥，有的时候觉得很有趣味，但大多数时间还是觉得比较枯燥的。但是这种枯燥其实来讲，也是因为我们对于实相没有真实的去了知，相对来讲，没有象缘世间的法那么有趣味性，



你看一个新的电视剧觉得很有趣味性，或者你做一个新的游戏觉得很有趣味性，但学习佛法来讲基本上和我们以前的一些没有什么经验，这个来讲很陌生，所以很少很少有这些在学习佛法过程当中，就说觉得这个很有趣味的，这个不是没有，有些是可以让我们生起趣味，但大多数的时间，比如说你在顶礼的时候一遍一遍的顶礼，这个动作要重复十万次，或者说你要修这个百字明，这个咒语要重复十万次等等，其实在这个过程当中大多数事情都是比较枯燥的。但是这些都是修行过程当中要相应于实相，我们就知道它的意义很重大，不管怎么样，我们去熟悉之后，逐渐这些过程当中，我们一遍一遍训练的它的这个功德在相续当中会逐渐的引发它的效果。所以现在我们在学，每一次讲闻现观庄严论乃至现在我们学的中观庄严论，或者有些道友学的中观、菩提心等等这些经典或者论典，就前面讲没有一个字不是趋向于实相的。都是趋向实相的每一步。

现观庄严论现在学的是四加行，前面三智已经学完了，遍智道智和基智从所净的对境的方式已经了解了三智，现在如何去现前或者获得三智呢？必须要修学四加行。四加行有正等加行、顶加行、次第加行、刹那加行。四加行当中现在学第一个正等加行，正等加行对于这些所有的三智的相必须一个一个的观修，都要从不熟悉到熟悉，而且要把每一个法修的特别纯熟，这个就属于正等加行。正等加行分了十一个方面，它有加行的行相、加行本体、加行功德、加行过失、加行性相（加行法相）、后面修完加行之后学有相应于它的资粮道的加行顺解脱分、随顺于加行道的抉择分，还有后面的有学不还，再之后还有生死涅槃平等的加行，清净刹土的加行，善巧方便的加行。其实这每一个法都是帮助我们趋向于实相，帮助我们证悟空性的，都是属于这些窍诀。

现在我们学的加行性相（法相）。加行的法相是通过三个或四个法相进行安立的，三个法相第一个叫智相，第二个殊胜相，第三个叫作用相，后面还可以加一个，它的自性。自性既是法相，也是名相，或者是事相。现在们三相当中讲的是智相，智相就是智慧，三智它自己的本体，就说是它的一种法相可以通过它的法的，它自己的体性来做为它的法相，也可以通过它超胜于别的地方作为它的法相，然后也可以通过它的作用来作为它的法相，现在我们通过智慧，三智它智慧本身的自相来安立为它的法相，前面我们安立了通过宣说基智的法相，基智的自相安立完了，今天学第二



宣说道智之智相。它第一个是智相，智相当中是属于基智、道智和遍智当中的道智的智相，也就说这个智相是通过智慧来安立。道智它本身就是智慧，所以我们就知道它就是一种通过它自己的体性来进行安立的。

寅二（宣说道智之智相）分四：一、了达道之总实相方式；二、了达道之别实相方式；三、了达道之特殊实相方式；四、如是宣说之摄义。

这个科判和前面差不多，总的实相，别的实相，还有特殊的实相，最后再安立它的摄义。

卯一、了达道之总实相方式：

道的总实相颂词当中讲到：

空性及无相，并舍弃诸愿。

这个就是平常熟知的三解脱门。三解脱门在中观般若论典当中它是频频出现的，它出现的频率很高。出现的频率很高的原因就是中观或者般若，平时我们讲般若的时候，五部大论般若就专指现观庄严论，所以在五部在论不如中观是中观，中观就是指中论等等，在提般若的时候，都是在讲现观庄严论。

那么在提般若的时候呢都是在讲《现观庄严论》是这样的，就它现在这个般若呢是在五部大论中是《现观庄严论》的它的一种这个就是说它自己的一种不共的名称，虽然有些地方讲般若可以包括中观可以包括经典，也可以包括别的，但这个呢主要是这个般若主要是指《现观庄严论》所以这里面呢就是说是这个会出现很多这个频率，那么因为就是说不管是中观也好还是说般若也好，这里面呢安立的话就是说是这个都是以空性，这个空性呢可以从通过它的一种法的本体的空性产生这个法的因的一种空性和这个法最后产生的种种果的空性来进行安立，其实都是空性，啊都是空性其实本体来讲就是说空性不会有很多种，但是呢因为它是针对于对本体的执著所以说这个叫第一个对本体的解脱门，因为就是说如果我们对这个法本身执著的话就会我们的执著呢，我们的无明我们的执著烦恼就会因为缘这个法而生起实执，所以说呢就是说如果我们了解这个法本身是空性的，那就可以从这个实执当中解脱出来。



然后有些呢是因为对它的因的一种实执，啊实有执著，然后呢我们就缘这个法的这个因的方式呢产生无明或者产生这个实执产生烦恼，有些呢是因为哦缘它的未来的果对这个果本身呢我们就是产生实有的执著，所以说如果我们了解这个果无愿呢也可以就是说帮助我们抉择这个空性，其实它的空性都是一样的，没有什么差别，但是呢因为我们所执著的法呢它可以是有这个本体、因和果三个方面，所以说就叫三解脱门，三解脱门呢其实它的本体是一样，只不过它的一种空基不同，或者说就是说这个三解脱门呢为什么有时候频频出现三解脱门呢，因为就是说我们自己所耽著的就是因体果，啊因体果，它的因是什么它的本体是什么它的果是什么，体呢我们可以理解成现在的法，因呢可以理解成过去的法，然后果呢可以理解成未来的法，当然从某一方面来讲可以这样解读，那么就所以说呢可以通过三时啊，或者通过这样一种这个三方面，或者我们所最耽著的最容易引发我们烦恼引发我们实执最容易造业的，其实就是从三个方面来进行总括这样的。

那么就这里面讲空性及无相，这个空性呢就是体空性，啊体空，就是一切万法的本体啊就是说不管我们所看到的所想到的任何一个法，它的本体都是空性的，而不是说它灭了之后才是空性，正在显现的时候它就是空性，灭或者说就是说已经灭了，灭法本身它也是空性的是这样的，所以说就是说这样的话体空性呢就是说一切万法它的是自性空的，它就是自性空不是通过其他法空啊，它自己不空它上面的某一个法空，不是从他空的方面来安立的，全都是自性空全都是自性空，它自体本空这个叫体空性，这个是很重要的，体空性的这个我们在修学这个显宗，证悟空性的方法也好还是说在这个修行密宗的证悟空性的方法也好，这个本体空性呢其实都是一直要用的，它是个总的一种修行的方式，都是要用的是这样，所以体空性呢我们是要通过离一多因啊通过这些啊通过缘起因啊再再地抉择这个万法的本体，正在显现的当下它就是这个它就是无自性的，或者说犹如梦幻啊犹如梦境一样或者说犹如影像一样是这样的。

然后第二个呢叫做这个无相，无相呢就是讲这个因是无相的，这个因呢其实就是让这个就是说显现的这个法显现这个本体的一种任何一个法的它一种这个因，因为就是说世俗当中呢任何一个法都是因缘产生的，有些呢是说它的本体是因显现呢，有些呢是通过其他的因观待而成立的是这样，



有些是观待通过观待的因而成立，比如左右啊上下这些它是观待另外一个法它自己成立的，无为法是观待有为法安立，有些呢是通过观待因而成立的，有些是通过它的一种自己一种这个就是说它的一种因果因缘它显现出来的，所以这个所有的法它都是因而有因而就是说存在的，所以说就是说这个因到底是实不实有呢这个因也是无相的，相呢就是这个相状，相状呢就是说基本上就是实有的意思，相状啊戏论啊是这样，所以说这个因是不是有相状是不是实有的，我们说因无相，它虽然可以成为因但是它本体是无相的，就好像这个本体啊它虽然可以显现但是他的体是空性的，所以你看你这些里面来讲的时候呢就是说它主要是这个从某一个方面讲的时候呢体空性，体空性就是说这个当我们在说体空性的时候其实就是在讲我们所见到的这个，所以从显现的角度来讲它有没有显现呢，当然有，因为只是它的体是空性的，所以既然我们就是说这个瓶子是空性的，这个柱子是空性的。

在讲呢这个话的时候其实意味着我们在我们的跟前对我们就是说这个法本身已经呈现了，已经呈现并没有否认什么东西，而是在对于我们在我们眼前所看到的这个法它的体它的本体到底是我们认为的实有的嘛或者说就是说这个犹如我们看到的法一样他是实有存在的吗还是说虽然显现了其实它是一种虚妄的是这样的一种这个自性，它体是空性，就像前面讲的一样，它虽然有显现但是本体空性的，所以这个因呢也是一样的，虽然一切万法都有它的因但是它的因是无相的，因还是有，它的作用还是有，但是它没有实有，这个因呢就没有实有是这样。

那么就是说果无愿，果无愿也是一样啊，就是说它如果有了这个因缘一定会有它的果，那么就是说是这个染污因有染污因的果，然后就是说轮回因有轮回因的果，然后呢如果是清净的因呢有清净因的果，这些的果呢就是说通过不同的因只要它的因缘具足，只要它的因存在，那么一定会有它的果是这样的，所以说但是它的果是无愿的，就是它的本体来讲没有什么可以去实有去这个寻找到，或者说希愿的这个没有，这个叫因无愿，它的本体因为是空性的缘故呢也没有说是认为有一个实实在在的的一种这个就希望得到一个实实在在的果的本体这个是没有，没有这样的希求没有这样的心愿是这样的。



那么这些呢就是属于总的方面安立的，那么不管是它的一种这个本体也好，它的因也好，还是它的果也好，当然这个因体果呢可以安立成这个一切万法的因体果，有些时候呢可以安立成它的修道比如说我们修道的道的本体，上师在讲记当中讲，修道的本体这些这个三十七道品啊或者六度啊等等，它其实它的本体仍然是空性的，它的本体也是空性我们在修道它的本体也是空性的，那么它的因呢其实也是一样，我们修道的时候它的一种能够帮助这个道的本体能够成立的，或者获得道本体的这些因这些呢就是说是发心发菩提心啊布施、持戒等等这个因缘其实来讲的话也是这个因无相，也就是说虽然有它这些我们也在修布施、持戒，但是我们在修布施、持戒的同时我们也了知它的本体的空性，如果我们在修布施、持戒的时候我们没有了解因无相，我们认为这个因，这个布施、持戒是实有的，那么如果是实有的话那么没办法啊就是说产生没办法引出它的一种真实的道的本体，所以说一方面来讲的话它本身的空性的，就不管你观不观察，反正布施、持戒是空性的。

但是呢还有一层意思就是讲就是我们如果了解的和不了解它的果它的一种结果还是不一样，虽然我们有些时候说从它的本体来讲不管你观不观察，这个布施、持戒它都是空性的，那既然是这样为什么我还要去观察呢，原因就在于如果我们了解了它的一种因是空性的，了解了之后再去修呢它会引发一个清净的果，那么如果你不了解就是说虽然是空性的，但是你不了解这个布施和持戒等等是空性的它就是没办法引出这个我们现在学习佛法它要引出来一种殊胜的果，这个叫做这个相应于实相的这样一种因呢产生这样一种实相的果证悟实相的果，不相应实相的因呢就没办法产生实相的果。

所以这个来讲的话就是说是了知这个因它就是说它是无相的一种必要性。果呢也是一样，不管是菩萨果也好还是佛果也好是这样的，其实这个果呢虽然从世俗的侧面来讲菩萨他也发心啊就是说为了利益众生而发誓成佛，他就对于利益众生的这个果，对于这个成佛的这个果呢都要发愿得到，但是呢这个同时他也知道其实来讲所得到的这个果的本身本性来讲啊，没有这个实有的东西，没有实有的本体，其实来讲的话就是说是这个也没有什么不好理解，有些时候我们觉得这个不好理解，其实没什么不好理解的，就好像就是说本体它这个显现的同时是空性的一样，就万法的因它就可以



作为产生这个果的它的一种这个作用，它可以是空性的一样。

所以说呢果呢一方面来讲呢它可以获得，但是同时呢它也是无自性的是这样，所以说无自性本身呢就是一切万法的一种这个不变的自性，在这个不变的自性当中如果你具备了这样一种这个正确的因，那么行走在正确的道上面最后就会呈现这样一种这个正确的果，但是呢它的这个因体果的这个过程本身呢它的空性是没有变的，没有变化的，但是你认识和不认识那就不一样是这样的，它虽然空性本身没有变，但是你认识了安住了串习了，最后你就可以获得达到这样一种殊胜的果，如果你没有认知，那么虽然它是这个这样的话就从这方面来讲它是空性的，或者它也有这些因体果，但是我们就是得不到这个果，我们以为我们可以获得忽略空性修行智慧可以获得这个果但其实是不行的，其实是做不到的是这样的。

所以说这个因果体本身来讲的话它就是从这些方面来讲呢必须要通达，这个是总说道的一种三相，《现观庄严论》当中所讲的一些这个就是说是这个道的总实相，啊它是实相嘛总的实相方面就是这个它的一种体空性、因无相和果无愿。那么下面讲第二个科判呢是了达道之别实相方式，那么前面是道的总实相，现在是道的别实相，就是把前面的这个总说方面的三个方面呢就是三个侧面呢再进一步地细化。

卯二、（了达道之别实相方式）分三：一、分别了知体空性道之方式；二、分别了知因无相道之方式；三、分别了知果无愿道之方式。

那么就是说这里面有这个体空性道，因无相道和果无愿道是这样的，那么都是道，它共同的特点都是属于道，所以说呢后面都有一个道字，但是在道当中呢一部分是属于这个体空性的道，一部分呢是属于这个因无相的道，啊另外一部分是属于果无愿的道啊是这样，所以说我们要对于这些因体果或者说体、因和果呢都要通达，因为这里面就是说是这个遗漏下任何一个法，或者对于任何一个法没有完全通达，其实它是影响全局的它会影响全局是这样的，所以说就是说如果我们真是要了解这个整个道的一种自性呢应该对于这个道的方方面面都需要了解都需要通达。

所以说如果有一个地方如果你不通达的话，就是说你对它的空性就产生不了定解，如果产生不了定解呢你的修法在这儿就卡住了，也没办法就是说是这个真实地作为趣入境趣入到一个非常无垢的非常一种这个相应于



本体的一种修行当中去，所以说三个方面来讲的话都要别别通达，最后也要统一的通达。就是说别别通达不管是它总的方面来讲你也知道它就是空性的，而且通过别的就分别的方面来讲，也知道是空性的，而且这三者之间联系你也知道，它是怎么回事也是空性的是这样的。所以它既有它的一种分别的一种这个了知呢也有它的整体的一个了知，这个对我们修道来讲也是就是说要生起的一种辨别的智慧，那么第一个呢是分别了知体空性道的方式，那么就是

辰一、分别了知体空性道之方式：

无生无灭等。

那么就下面呢讲的话有八个自相啊，无生无灭等它是一句话，但是一句话当中呢它也分了八个相，八个相当然无生无灭呢是比较明显的，等字当中呢就是不明显的剩余的方面呢我们必须要知道必须要了解的，那么了解了之后就是说体空性道啊从这个八个方面来安立它的本体，通达它的一种这个空性，那么就是说是这个第一个来讲的话就八个当中第一个啊，像这样的话就是说是这个属于那种无生，那么就通过修持道智加行呢，了知它这个本体啊具有无生行相的道的智相。

那么就是说这个无生呢无住啊无灭啊有的时候来讲的话就是说是这个放到一起讲的，有些来讲的话就是说是这个无生无灭这样，但是有无生无灭啊无生住灭啊或者乃至后面有些地方还有说无生无住无异无灭，生住异灭，或者生住灭或者生灭等等，像这样的话都有这样不同的安立，那么就是说这里面无生呢就是说道的本体呢其实是无生的，为什么道的本体是无生的呢，就是说是这个大恩上师在这个讲记当中啊通过这个就是说安立就通过智慧观察啊或者发现一切法呢就没有四边生，没有自生，没有他生，没有共生，没有无因生，所以说呢一切万法是无生的是这样，那么我们按照讲记当中的一种这个讲法来观察的时候呢，就是说这个破四边生在很多经论当中也有，尤其是讲得比较详细的是在《入中论》，《入中论》就是说很多这样一种中观的论典呢它都在讲空性，但是讲的侧面呢有的时候是不一样的，使用的因不一样。但是讲的侧面有的时候是不一样的，使用的因不一样。《中观庄严论》它就是讲空性的，《中观庄严论》它使用的是离一多因，它是通过离一多因而来破一和破多的方式，尤其是破实一的方式来



抉择万法的空性。

《入中论》它使用的是哪个因呢？《入中论》所使用的是金刚屑因，这个里面抉择空性的时候，是破这个实有的生因。就一切万法都有其因。它的因是不是实有的？就破了这个实有的一种生。如果它所有法的一种生因是假的呢？其实它的一种果，产生出来的果不可能是真实的。因为一切的万法，比如说现在我们的法，现在我们已经能够呈现的法，现在我们正在使用的、正在见到的这些法，这些法既是过去的因所产生的，现在这个法，也是未来的果的因。

其实我们在讲这个破实有生的时候，好像就觉得是不是没有破现在的法，也不是。其实来讲的话，因为现在正在现前的、正在感受的享用这个法，它有它的因的。所以我们通过破现在我们这些法以前导致这些法产生的因，它到底是不是实有的，我们如果了解这些法是无自性的，因是无自性的，它的因是无自性的，那么果不可能是实有。那么因和果它需要一定的统一。

其实来讲也是一样的。现在我们这个法作为未来的果的因，因为任何一个法，现在我们的法，正在运作的时候，它其实本身来讲，它也是会作为一种因，产生未来的法。所以我们可以观察，就现在这个法作为未来果的因，它其实也是没有自生、无因生等等。它虽说其实来讲的话，对于现在的法本身来讲也是可以抉择为没有实有生。

那么没有实有生，从哪个方面破没有实有生呢？就是金刚屑因，就是把所有以实有的生的这个理论，通过像金刚一样的这个理证，把这些实有的生的一种邪见全部破坏掉，犹如粉末一样。这个屑就是粉末，完全没有一个可以安立的，被这个金刚击得粉碎的意思，没办法安立实有的生。

所有的一些实有的生，就说虽然你讲法有很多各式各样的讲法，但是就是说是把所有的实有的生，归纳起来就只有四种实有而产生的方式。就是在《入中论》当中讲的，就是广破自生、广破他生、广破共生和广破无因生。就是说这个实有的生只有四种，第一个就叫自生，第二叫破无他生，第三个叫共生，第四个叫无因生。所有的实有的它的因，实有的生只有四种，但是无因生不是真实意义上的那种因，但是有些人或者有些外道认为，这些法是无因而生的，你看这里面还是有一个生的概念，它只不过是因无因而生的。所以也可以把它作为一种实有的生。



那么无因它是可以叫作实有的生吗？其实有些时候我们在讲实有的时候，只要不是空性的，全部划在实有当中。它这个无因生，它自己本来没有承许空性。它没有承许空性，就可以把它划在实有当中去。所以只要没有承许空性的、只要没有承许无自性的，全都是属于这个实有。即便是在这里面有这些缘起的字眼，也没有用，意义上也没有承许空性，全划为实有。所以这里面就出现了，有些宗派，佛教宗派既承许缘起，又被中观划在实有当中去的一种情况。但是中观宗的意思来讲的话，如果是缘起的，一定是空性的。但是你的这个里面没有空性的意思，没有空性的意义，它用缘起来成立实有，那就不对。也是通过这个方面来进行观察的。

破四边生来讲的话，《入中论》当中，主要的所论破四边生，简单介绍一下。如果这个要广讲的话，要学《入中论》，那么简单介绍一下。自生中，其实就是数论外道，他们承许的是自生，为什么叫自生呢？因为一切万法的这个本体，早就已经存在的，在它的因当中，是存在的。所以就是说，其实让它产生、让它出现，只不过就是从不明显到明显，这个叫作自生，自己生自己。这个法已经存在的，只不过它不明显而已，后面因缘一到，就让它明显出来，其实这个就是自己生自己，它其实并没有一个别的一种其他的一种因素所产生的，它自己本来是有的，后面这个明显出来，就好像有一个生的过程。

就打个比喻讲，打个比较容易理解的一个例子，就是房间里面它本来就家俱齐全的，都有，或者人就满满当当一样，你一个人不知道，就把灯一打开，这么多东西，像这样的话，其实是不是这个东西突然出现了？不是，这些人、这些东西早就在这里面了，只不过它不明显而已，你开了灯，你把门一打开，一下看到，这么多都存在，其实来讲，它们一直都是这样的，所有所谓的前离后有的这些所谓的生都是自生的，自生的意思，你不是通过其他因缘先无而后有，它不承许先无后有这个概念，它是早就已经有了，这个本体早就有了，只不过有个不明显的，这个叫作生。所以这个叫自生。这个自生中，就是数论外道，所以我们如果学习过这个《智慧品》等等，学习过就知道，数论外道比如说二十五谛当中的这个自性当中包含一切二十三谛的法，像这样因缘一和合之后，它就浮现出来了，这个叫自生。月称菩萨也说，如果是自生的话，应该一切生一切，或者怎么怎么，会有很多很多这样的过失。如果自己可以生自己的话，种子应该生种子，



如果就是说种子应该生种子的话，那么一切的苗芽就永远不得生起，或者说生了之后，还需要生，因为它已经有了，还让它生出来，相当于就是说没有必要，如果有必要生，它就会无穷生等等，这个方面来讲，月称菩萨在《入中论》当中也讲了很多过失来破斥。

第二个就叫作他生，他生的范围很大，他生的范围特别大，他生的范围既有外道的观点，也有一些这样一种内道的观点，小乘它也是属于这个他生的范围当中，甚至于有一些唯识宗，它也是属于他生的范围，还有就是说，有些时候甚至于在观察最微细的地方，最微细的地方观察的时候，自续派也是包括在他生当中。当然这里面的层次是不一样的，我们不能一概而论，它虽然都承许他生，但是这里面还是有一些高下可分的。只不过从最究竟的侧面来讲，可以把他们划成他生当中。

他生的意思是什么呢？就是说，两个因和果不是一体的，因和果是他性的，因和果不是一体，是他性的。因是因，果是果，通过一个他性的因产生一个他性的果，这个叫作他生。那么因和果，我们说因和果是不是他性的呢？真正来观察的时候，其实它就是一个假立的一个缘起，它没有一个实有的它，那么如果你要承许他生，必须要首先安立他性，因和果之间的确是他体的本性，必须首先安立他体的本性才行。因和果分析的时候，不可能安立真实的他体的本性，没办法安立。

为什么没办法安立呢？因为所谓的他体，它也通过分析完之后，详细观察之后，你要安立他体也不容易，它只有符合很多条件之后才能安立一个叫他性，他体的法，真实义就是说如果不严格的他体，这个可以，因和果是他体的，我们随便讲一下，这个可以，因为它不是一体的缘故，它是他体，那么这种不是一体，它是他体，就是没有严格观察的，不能是实有的他体。实有的他体必须要严格观察，什么样的情况下，才叫真实的他体，两个法同时存在，它是它的他体，它是它的他体，是这样的。两个法同时存在，才可以比较，就是说两个法都是同时存在的情况下，两个法是他体的。如果一个法存在，一个法不存在，你和谁比是他体，对不对？就是说一个法存在的时候，另外一个法没有生；另外一个法生的时候，一个法已经灭了，如果是这种次第性的，就安立不了他体了。

如果真正的他体，严格意义上的他体，必须如是才能安立他体，比如



说，我和你，柱子和瓶子，两个法同时存在了，我们说这个是他体。但是因果，就是我们说他生，如果是他体的，柱子和瓶子，我和你，同时存在，如果是成为他体，绝对没有生，不可能有生的意义，这里面没有关系。如果是生的东西，绝对不可能他体的。因为有因的时候，没有果；果生的时候，因早就灭了。所以安立不了，就是说这个他生做观察是安立不了的。如果你安立了他性，他体就安立不了生；如果你要安立生，就没有他体。所以这个里面就讲的时候，首先把这个所谓的他性，首先界定好。

然后我们说因果不可能他性的。如果不是他性的，绝对不有他生，这样的话，其实就破掉了。因为很多这个就是没有承许因果同体，没有承许因果同时的所有的宗派，可以安立在他生当中，你不管是什么宗派。如果你没有承许空性，全都是实有的，都是一种属于实有的他生。所以就是说，这里面在观察的时候，这里面有没有实有的他生呢？没有。为什么没有实有的他生呢？因为它这个所谓的一种因果不可能同时存在，没有他性。没有他性，就不可能他生。所以所谓的他生，就是没有通过这种详细观察之后安立的。

那么我们说缘起生是不是他生呢？缘起生就是前面的因缘和合了，后面的果出现了。因和果之间他不是一体的，这个叫不叫他生？我们说不叫他生。真正的他生，这里面真实的他生，就是说它一定要符合他性，而且是通过严格观察之后确定的。这样的话就必须符合他性的这个原则，它的条件。以缘起生不是他生，它没有他性，因和果之间没有他性。所以没有他性，没有实有的他性的缘故，它就是缘起生而已。它就是因缘生，它就是缘起生，这里面没有他生。所以像这样就是说现世当中的这些，那我们说难道说唯识宗安立这个因果不存在了吗？难道小乘中安立的因果不存在了吗？难道说农民种庄稼的因果不存在了吗？我们说因果都存在，但是不是他生。所以他们就是把这个因缘，缘起和合的生误解为他生，这个是不对的。我们破的是这种，不是说否定一切的缘起。正确的缘起生，它必须是……那如果你要符合、要安立真正的缘起生，那必须是无自性的、假立的。这样的话就可以安立。

第三个就是共生，共生其实来讲的话，就是裸性外道，裸体外道他就是承许这个共生。共生的话，他就觉得单独的自生有过失，单独的他生也



有过失，他就把自生和他生和合起来，他就安立一个叫共生。就共同产生的意思。共同产生其实来讲的话，就是有点像缘起生，一个单独的因缘自己生自己是不行的，然后纯粹的他体产生也是不行的。那么这里面既有他体的一种成分，也有自己的成分。如果纯粹的他体就没关系了，纯粹的自生认为没有必要生了，他就觉得把这个综合起来，既有他性的这个成分，也有自性的成分。这样综合起来，就是没有过失。月称菩萨说，这个所谓的这个共生也是很荒谬的。那么单独的时候，自生、他生有过失，你和合起来的时候，这个过失一个不少，而且又增加了一个新的过失。所以单独拆开的时候，自生是有过失的，他生是有过失的，然后你把自生和他生和合起来的时候，也是有过失的，这样一种情况。所以这个共生有的时候也有点像是缘起生，好像一个单独的法没办法产生，但是很多因缘法和合起来的时候，就可以产生了，但是这个方面也是不一样的。因为就是说，缘起生它是无自性生，共生它是一个实有的因、实有的自性和实有的他性，二者和合起来作为一个产生的方式，这方面来讲的话，就是无法安立。所以共生它也是成立不了。

最后一个就无因生。最下劣就是无因生了。如果是无因生，那么就是说，世间任何一个法要不然常有、常无，就是这样的过失的。因为不需要因就可以生。如果不需要因就可以生，那么任何地方都可以有一切法产生，根本不需要因，那么为什么有些时候说，南方的庄稼北方种不了，或者北方的这些东西，南方没有。那么为什么这样呢？因为南方和北方的因缘不一样，因缘不同，所以有因缘的地方就生，没有因缘的地方就不生。在北极这些冰天雪地当中，就开不了，也没有草原，也没有鲜花，

像这样的话如果它是那种冰天雪地，在冰上面没有它生长鲜花的因缘，所以不可能有鲜花，如果是无因生的话，如果不需要因，我们不要因那就随便，到处都可以是鲜花，乃至空中都是遍满了鲜花，因为我们大家都知道，空中它没有具备缠上鲜花的因缘，所以说空中是没有鲜花的，但是，如果是无因可生的话，假设无因就可以生，那么，整个虚空都可以成生鲜花的因，都可以生鲜花了，所以，它会有常有或者常无的一种过失，两个都无法避免，如果有了那就是常有，如果没有就不需要有，因为没有因的话根本没办法产生，但如果你说无因可以产生，要不然就说产生了就是有的，如果没有产生就永远不会有，所以说，这里面来讲的话没有实有的生。



前面我们通过大概介绍了一下，因为以后道友们业可能会学到《入中论》，《入中论》里面，月称菩萨抉择得非常细致，对于抉择万法空性来讲呢也抉择得很细致。但是，这里边的无生呢，是不是就是按照四边生来观察无生呢？可以。既然是在抉择本体无生的时候它是通过四边生来观察，后面这个因无相，我们在抉择因的时候又是怎么安立的呢？其实二者之间都是可以安立的。一方面来讲我们说无生的缘故呢，无生嘛，就因为它的因，没有实有生的缘故，所以说，是没有实有生。没有实有的生，既然没有实有的生，没有四边生，那么，万法是怎样显现的呢？月称菩萨说，四边生都没有，但是万法是缘起而生的。缘起生是第几生，是四生？是共生嘛？不是，这个缘起生，四边生都不是。首先，它是有因生就否了无因生，然后，它是通过正因而产生的，就把非因的安立全部否定了，所有认为实有的因产生实有的果，实有的因产生的果法都是属于一种非因，只有缘起和合了，在没有实有的情况之下就可以产生，我们在讲无生的时候可以这样安立。

还有一个呢在讲无生的时候就讲本体的无生，这里面有一个比较细微的辨别，我们在讲四边生，这个四边生到底是放在体当中讲还是放在因当中讲？其实都可以，前面我们分析了都是可以的。我们说无生就可以从它的一种因，它是没有自性的，所以呢生是没有的，可以这样讲。那么，这个地方如果放在体当中讲，因为这个里边是讲体空性，讲体空性从某些方面来讲啊，他不是讲它的生因，它是讲生的本体，讲本体的时候它是讲生的一种从无到有的状态。讲本体无生的时候，他生的一种从无到有的状态，他这个生是没有的。因为这个生是什么意思呢？所谓的生就是先无而后有，这个就叫生，产生了，出现了，这个叫生。所谓的生就是先无而后有的这个状态叫生。所以我们说有没有这个先无而后有的状态呢？没有。所以叫无生。生、住、灭，他是放在体当中安立的。如果我们把无生放到体当中，就说先无而后有的这个状态其实是没有的。

前面我们说，没有共生，没有无因生，没有自生，这个侧面是从哪里来讲的呢？这个侧面其实不是从他的本体无生讲的，是从他产生的方式讲的。他是通过哪一种方式产生的，是通过自生的方式产生的吗？是通过共生的方式产生的吗？我们说，不是。哪一种产生的方式、四种产生的方式都不是。所以，讲四边生，他的重点是落在产生的方式，到底通过哪种方式产生。而无生、无住、无灭，这个本体当中的无生，他的重点是落在了



先无而后有这个产生的状态，不是他的过程，不是他是通过什么因产生的，而是我这个法，先无而后有了，我就安立生了。所以，先无而后有，这个叫生。然后生了之后安住，生了之后，没灭之前，这个叫住。后面逐渐没有了，这个叫灭。所以这个就是他本体上安立的。这个方面来讲的话就是有些差别，有些需要辨别的地方比较细微。我们也可以说，这个生的状态、这个先无而后有的状态是没有的。为什么没有？因为他的生因是没有的。可以的。通过他的过程、产生的方式，来决定他没有生。或者他先无而后有的这个生的状态，其实在观察的时候也根本不存在，没有，是这样的。所以这两个方面其实都可以，这个叫无生。然后后面讲，无灭。既然没有生，当然就没有灭了。如果有生就有灭。因为有些时候我们就认为，这个法灭了，这个法没有了，尤其是实执心很重的人，他对于灭其实是很执着的。

比如说这个人死了，我的亲人死了，或者我这个东西坏了，或者是我要死了，等等等等。像这些，其实我们对这个灭还是很恐怖的，不愿意。有的时候来讲，对我们喜欢的，不愿意，不喜欢就灭的越早越好，变得越干净越好，是这样。但是对于我们喜欢的，或者自己，就觉得这个不要灭。所以我们对这个灭其实很执着。那么就是了知无灭，其实灭本身来讲他是无自性的。如果了知了无灭之后，我们对于这个灭本身，我们就不会缘他，产生实执，然后再延伸出来很多很多痛苦、烦恼这些东西。所以了知无生，有他了知无生的功用，它的功德；了知无灭，有了知无灭的功用。

如果我们了知灭无实有，我们不再那么耽著，不再执着它，我们有了这个智慧之后，我们带着这个智慧去看，一切的灭，生我们看完了，这样看灭，带着智慧看灭，看灭的时候，灭就不会像以前这样影响我，以前这个灭是影响我，严重影响我，为什么？因为我执着这个灭，我很耽著这个灭，我很恐怖这个灭，我认为这个灭是存在的，是实有的，所以我接受不了我亲人的灭，我接受不了我幸福生活的灭，乃至接受不了我自己要灭，这样一种过程，但是现在来讲，我了知了灭的本体，我真正了解它之后，它对我的影响力，就不会像以前那么强烈了。

所以我们对灭来讲的话，就不会那么耽著，灭了，这个法没有了，或者亲人没有了，或者我自己没有了，等等怎么样。其实来讲它更加有一种智慧去面对，这个就是了知无灭是一种智慧，它不是一个消极的东西，或



者一种忽略，它是正视灭的本体不存在，他有了这个智慧之后，带着这个智慧看一切灭，他看一切灭就是另外一种风景了，他就不会像以前那种因为耽著灭实有的缘故，他产生很多很多负面的一种心态、情绪，因为它都是从颠倒当中延伸出来的一种东西，没有了知灭的本性。现在我们了知灭的本性，证悟一切万法是无灭之道的实相，所以说，什么叫灭呢？世俗当中安立灭的时候，就是先有而后无，以前是有了，现在是没有了，这个叫灭的自性。所以说灭的自性来讲的话，在世俗谛当中有这样的安立。但是我们在观察它的本性的时候，本性有没有灭，本性无灭。为什么本性无灭？无生的缘故。因为没有生，因为有生才有灭。这个东西存在了，它就没有了，它就叫灭，那么这个法如果从来没有生过，那么会不会有灭呢？就是这个方面来讲，不会有灭。那我们说这个法生过，为什么没生过呢？这个问题前面我们已经抉择完了。不是说它的显现上没有生，而是它的本体，实有的生是没有的。

其实是同样的道理，其实我们不是说这个人就不死了，抉择无灭的人就不死了，不是说他不死了，而是说他的所谓的一种灭是幻象，它是我们梦中的一个灭。梦中的话就是说在梦中捡钱了，最后你的钱又丢了，灭了；或者有的地方说有些人在梦中生了个儿子，是很可爱，后面在梦中这个儿子死了，很悲伤。梦中的镜像没有说没有，这个镜像还是有，但是他没有实有的，他就是一个幻想而已，所以了知这个幻想本身就是他的实相，不生不灭就是他的实相，所以这个灭呢，没有这个实实在在的灭，包括最后这个我们说通过空性，通过空性之后呢，我们破了这个显现，我们就说这个法灭了，把这个法就灭掉了，实际上灭的这种，在这个侧面来讲的，他就是属于这种运用的空性，中观理论之后得到一个结论，就是空性本身，把空性本身当成个灭，是这样，这个灭有没有，这个灭也没有，因为有些时候，我们容易把这个单空，这个灭当成一个终结的思想，当一个增值的胜义谛去执着，但这个也不是，这样子来讲，就像世俗当中上师显现一样，这样子来讲，单空的这个见解也是存在，可以存在，我们也可以使用他。

但是究竟来讲，他没有，因为我们现在不是在说，我们要用什么一种，不管什么方法吧，反正就说总要一个东西来安慰我一下，我要用什么东西舒缓一下我的情绪，咱们现在不是在找一个替代品，不是在找一个精神替代品来替代你的一些，把这个通过空性，通过灭的状态来替代你现在的恐



惧和忧伤，这个不是我们的目的，现在我们是抉择，通过空性的理论来抉择万法的实相，那万法的实相到底是不是有灭的没有灭，这个空他也是阶段性的一个结论，当然阶段性的结论也有他的作用，但是我们不能把他当成终极实相，如果你把这个单空当成终极实相，终极实相的话就会障碍终极实相的现前，他反而会成为一种障碍，所以如果你就是把他当做一个过程，如果把这个单空当成一种阶段性的一种修法，一种方便，把他当做一种过程的话，他既可以发挥他的作用，也不会成为趋入实相的障碍。

所以这个对我们来讲当然非常重要了，如果你把他当做究竟的实相，那你就卡在这了，你的思想已经把他当做究竟实相了，你不愿意再抉择下去，也不愿再修下去，如果别人告诉你这个不是真的，你也许还会诽谤，所以说像这样的话，也会出现像这样的问题，所以说就说无生无灭，尤其是上师这再来讲啊，抉择空性的时候，就这个单空不要执着的原因是什么呀，不是否认单空，这个单空在我们的修行的这个生命的相序当中存在，一定有他存在的价值，单空一定有他存在的价值，但是呢，你不能把他当成实有的，不要把他当究竟的，前面我们讲了，当究竟的，具有究竟实相，但是呢你不把他当究竟，他既可以发挥他的作用，比如说我知道单空不究竟，但我可以修他。但是呢我要修他，我也要相信他，是这样的，他虽然不究竟但是我可以修单空来泯灭实有的执着，我可以使用他达到我的目的，但是我也不执着他，为什么呢？因为我知道他不究竟，所以你看他既可以发挥他的作用，也不会成为趋入究竟实相的障碍，这方便来讲的话是内心要了解。

所谓的‘灭’不管哪个层次上的灭，从世间上的灭，坏了东西的灭，人死的灭，这里面单空方面的这个灭，其实来讲的话都是一种的没有的，不存在的，在究竟实相当中呢不存在，这个对我们来讲必须要了之的，你在这个学般若的过程当中，其实我们会生起很多很多的智慧，生起很多的智慧，这些智慧呢是契合于实相的智慧，他可以在我们的一种生活，工作，过程当中发挥他的作用，他也会在我们修学这个菩提心啊，修学这个实相当中发挥他这个作用，是这样的。所以这个我们一定要努力去寻找，努力在相续当中生起这种非常非常殊胜的，对我们来讲最好的一种财富，最好的财富就是了之掌握了空性的真实的一种见解，完全了解而且就是说逐渐逐渐让这笔财富呢，在我们的这种工作，生活，还有修行的过程当中发挥



他的一种殊胜的作用。是这样的，这个就是很殊胜，很多人用了他都说好，是这样的，很多人用了后都说好，那么我们现在正在使用，但是在这个使用过程中，我们在怀疑，这个都说好是不是一个营销啊，是不是一个什么什么啊，有些时候我们会疑惑，很多时候我们通过不断不断让我们来学习，学习完之后让我们呢？啊！让我们通达，知道。让我们从理论方面知道，从原理上知道，的确是有这个作用的，虽然我们还没有去真正去生起那种还没有去使用，还没有去修。

但是从理会上去分析没有毛病，没有漏洞，从哪方面来讲都是可以安立的，那么就可以打消我们的疑惑了，打消我们的疑惑我们就可以投入很多很多的时间精力啊，来显证或者生起的一种空性觉受的，然后我们就可以真实的去使用他，所以有些道友现在通过学空性呢，他相当于有所通达了，但有所通达之后呢。其实来讲的话，我们剩下的就是去使用他，就是打个比喻讲啊，世界上的人通过你的打拼，你已经得到了第一桶金了，相当于你已经有钱了，那么下面就要去用他吗否则你这个钱这个财富挣到之后不用的话，相当于浪费，所以说我们有些道又通过学习空性的理论，已经有了一点空性大概一点的认知啊，有了一些正见，有了一些定解，那么有了之后呢我们就不要闲置了，这个不要闲置这个空性，应该要去使用，怎么去使用，其实很多地方都可以使用。

有些道友通过学习空性的理论，已经有了对空性的一点认知、有了一些正见、有了些定解，有了之后，我们就不要闲置了。不要闲置这个空性应该去使用。怎么去使用？其实很多地方都可以使用。只是这里面需要一个接入点而已。

我了有空性，我应该怎么用它？这个方面来讲，我们要去观察。不管遇到任何人、事，我们习惯性地用空性的智慧去面对，逐渐逐渐就越用越纯熟，这样它就会逐渐逐渐发挥非常殊胜的作用。

下面等字当中就包括首先是无染自性的智相。借助道智加行了知无染自性。这个染是什么？染就是烦恼，烦恼叫染污法。在《中论》当中有一个《观染者品》，观染和染者，就是烦恼和生烦恼的人。《中论》当中讲烦恼和生烦恼的人之间，其实也是不存在的。因为所谓的烦恼它不可能没有载体而在空中飘着，这个是烦恼，在空中飘着，砸着谁谁倒霉。其实烦



恼不可能没有载体在空中飘，烦恼一定是在人的相续当中。所以染和染者二者之间绝对是离不开的。所以《中论》当中就是通过染和染者的分析，其实这是空性的，既没有染者也没有染。暂时来计有烦恼也有染者，究竟来讲没有烦恼也没有染者。

所以这个染，就是说贪心、嗔心、嫉妒等等这些属于烦恼，烦恼的自性其实也是空性的。当然空性的原因在《中论》中也讲了很多，大概来讲可以通过烦恼本身也可以通过离一多因观察、也可以通过生因观察，通过缘起观察都可以。它因为是因缘产生的，这个烦恼很多地方讲生起现形烦恼的三个因素，有了三个因素它就生起，缺一不可。

第一个就是烦恼的种子，第二个就是非理作意，第三个是对境现前。生贪心的对境就是悦意的对境，生嗔心的对境就是憎恨的对境。对境现前了，你对他生起非理作意，你觉得这是一个可恨的人，你觉得这是个可爱的人，这个叫作非理作意。然后再加上你内心当中潜伏的种子，一下就给它带起来了，然后烦恼就产生了。所以你看这三者缺一不可的。既然缺一不可就说明这个烦恼是三个因缘和合产生的，它就没有本体了，它是空性的。是这样的。它虽然已经生起了，而且还非常炽盛、非常非常强大，但是正在炽盛的当下，它其实没有本体，它其实本体是空性的。所以说这就是没有染。

为什么要讲这个没有染呢？第一个它是实相。第二个很多修行者在不修行之前当然不存在对烦恼的恐怖，但修行了之后，知道了烦恼的一些过患之后，他就会特别恐怖烦恼，非常非常担心自己生烦恼，有的时候这个方面就变成一种执著了，有些时候就会变成一种压力，很大的压力。不是被生活压垮的，他是担忧自己的烦恼粗重，被这个压垮了。

所以有些时候佛陀也会告诉我们烦恼无自性，了知了烦恼无自性之后，他就会有一种释放，他知道其实没有这么严重，它其实就是假立的，假立之后，他就有一种重新的心态、更积极的心态，来修学佛法。所以有很多很多的作用在里面，了知烦恼无自性，有些时候来讲，就可以成为对治烦恼的因。他就不再恐怖了。他因为知道了烦恼是无自性的，是因缘和合的，所以他就安住在无自性，他就知道如果安住在无自性，烦恼就不会出现。

那什么安住在无自性烦恼就不会出现呢？其实这个安住无自性，恰恰



就是生烦恼三个因素当中的非理作意的正对治。为什么会非理作意呢？因为你对这个不该生贪的对境生贪，不该生嗔的对境生嗔，原因就是认为它是实有的。而如果安住空性的话，非理作意这一点就不会强劲。非理作意不强劲，它的因缘就会缺缘不生了，烦恼就不会再炽盛了。所以从这个方面来讲的时候，它既是了知烦恼无自性的一个对治，其实也是让烦恼微弱、让烦恼不生的一个真实对治。

当然如果现证了空性之后，在现证空性之前，当然有的时候对境现前不现前，有的时候在修法当中，佛菩萨、上师会告诉我们尽量能远离就远离这个不好的对境。所以有些时候是让我们远离对境，如果能够远离你就远离，你知道这个地方不好，它可能会引发我的一种不好的情绪、或者烦恼，你可以不去就别去了。这个方面是从缘的方面不让对境现前。没有证悟空性之前，如果你必须要面对这个对境，今天是躲不开了，肯定会去见某个人，或者肯定会遇到某个事情，那怎么办呢？如果是对境躲不开了，烦恼的种子也动摇不了的情况之下，你就必须要通过你的修法不要生起非理作意。要不然你就生菩提心，要不然你就安住空性当中，不要生非理作意。这样也可以让烦恼缺缘而不生。

证悟空性之后，真正开始对治烦恼的种子了。证悟空性之前这个烦恼的种子是如如不动的，你不可能因为远离了对境，就让烦恼的种子消灭；也不可能观修正知正见让烦恼的种子消灭。它是动摇不了的，只有证悟空性开始、见道开始，这个力量可以动摇烦恼的种子。这个过程要从一地至七地末尾，就把所有烦恼的种子灭尽。当然初地之后，他可能没有非理作意了，没有非理作意之后，粗重的烦恼不生，然后他就集中火力对治相续当中的烦恼种子。因为他证悟空性之后的能力很强，他不再通过观修得到一个空性的安住，他完全是因为现证空性。这个现证空性的力量很大，也只有这种现证空性的力量才能够瓦解、才能够真正消灭掉安住在我们相续中的烦恼障的种子，才能够真正把贪欲、嗔恚的种子通过证悟空性的方式，逐渐逐渐灭掉。

所以这个染呢事实上是无染，现在对我们来讲就了解这个烦恼本身是无自性，了解它无自性之后，暂时来讲我们就不会太恐怖了，因为现在了解它的自性了，了解烦恼的本性是空性的，就不会太恐怖它，也不会太执



著它。因为有些时候烦恼是因为太专注了，太小心翼翼了，反而有的时候它就会炽盛。有的时候不了解它的本性它就会炽盛，但是如果你了解了它是怎么回事了，相当于把它的方方面面都了解得清清楚楚了，就没什么可怕的。所以说了解了它的本性之后，第一个就不会对烦恼方面产生那么大的恐怖，第二个你就会针对它的种种情况制定消灭它的战略。因为你已经完全知道了，知道之后就不会说是找不到地方下手。所以了知无染，确实对我们的修行很重要。

下面来讲无净。染和净是对立的，有染就有净。这个染就是烦恼，烦恼消灭就叫净。没有贪心、没有嗔心叫净。如果说没有染就没有净，二者之间是观待的。《心经》当中说“不垢不净”，就是说垢也没有、净也没有，因为二者之间所谓的清净也是针对这个染而安立的。首先我们现在是有染，这个染污没有了就叫清净。你的相续很清净、或者这段时间很清净等等，其实来讲就是这段时间的烦恼不粗重。说以前凡夫的时候染污很重，现在清净了。这些来讲都是观待的，本性上来讲也不存在，净也不存在。

因为净是什么呢？净是烦恼没有了就叫净。所以在显现上有染，也有它消灭的净，本性上没有染当然就没有净了。所以，本性上的无染无净对于显现上面，让我们灭掉染污，其实来讲他主任委员得很深的话，对染污本身的一种消失有帮助。还有一个我们对于所谓的净也不会执著。这个净不会成为我们修道的一个障碍。这个道理就像前面的单空一样。它可以成为对治，但它也可能成为障碍。所以说清净了执著，既可以成为染污的对治，同时也有可能成为趋入实相的障碍。但是如果我们了知了无净，它既可以成为染污的对治，也不会成为趋入实相的障碍。这个方面是完全不同的。

下面来讲是属于没有所断法。所断和下面的对治是一组。首先来讲没有所断。所断就是属于烦恼障、所知障、习气障，这个叫所断。当然所断和前面的染是不是重复呢？这个不重复。所断范围比染要广得多、大得多，染的范围窄，所断的范围广。我们说所断的染污就是所断，除了这个还有什么所断呢？所断不等染污，染污只是所断的一部分。比如说烦恼障属于属于染污，染污属于烦恼障。所知障里面还有属于不是染污法的，比如说我想成佛的心，比如说世俗菩提心，比如说想利益众生的心，想成佛的心、想修布施持戒等等这颗心都是划归所知障当中，这个方面它叫所断，但它



不是染污，所以说所断比染污要广，染污比所断要窄，二者之间没有重复的。

其实来讲，不管是烦恼障、所知障还是习气障，其实习气障也可以包含在所知障当中，真正来讲是按照弥勒菩萨的《辩中边论》第二品“断障品”最后结尾归纳来讲，所有的障碍归纳在烦恼障和所知障，其它的都属于它们的分支。习气障其实也可以是一种微细的所知障。

这个是没有所断的，所断本身不存在，不管是烦恼障、所知障、习气障，其实都是属于执著。执著本身从本体观察的时候，能执著是谁呢？能执著就是我们的心，心有没有存在呢？再观察法空的时候，不管是眼识还是意识，在《智慧品》当中专门有讲心念住，心念住当中讲的时候就讲到了根识和意识其实都是空性的。这样的话，所有的障碍都来自于心，而心本身是空性的。如果它的来源本体是空性的，所知障和烦恼障不可能是实有的。

下面讲对治。所断和对治是一组，有所断就有对治。烦恼障作为所断，它的对治当然就是人空，主要是人空，主要很重要。然后所知障的对治主要是法空。另外习气障它也是包括在所知障当中的，所以说它的对治就有两种：人无我和法无我。人无我和法无我这两种智慧也是空性的，因为人空和法空是人执和法执的对治，如果有了人执和法执，就会有人空和法空，如果人执和法执没有了，那么人空和法空是啥的对治呢？没有所断就不会有对治，所以这个对治一定是针对所断的，有所断就可以安立对治，没有所断安立不了对治。所以说这个对治来讲也是空性的。

究竟的层面来讲，人法二空的空性智慧、或者作为对治的这两种智慧也是空性的。弥勒菩萨的《现观庄严论》也是从非常究竟了义的侧面来进行安立的。当然很多不同的大德在解释《现观庄严论》的时候也有不同的解释，也有些按照应成派的观点解释就像自宗一样，有些是按照自续派的观点解释，还有一些唯识的观点解释的也有。这个是从没有任何执著来安立的。

下面来讲是无所依、所有依处本体的道理。那么依处是什么呢？依处这里面引用《宝性论》的观点，弥勒菩萨另外一部殊胜的论点就是《宝性论》，《宝性论》主要是讲如来藏的，按照《宝性论》的观点来讲，就好像地轮是依靠水轮而住，水轮是依靠风轮而住，风轮依靠虚空而住，虚



空什么也不依靠，是这样的。这个其实来讲，就像《俱舍论》等处讲，世界形成的时候首先在虚空当中生成十字金刚杵一样的风轮，非常强劲的风轮，在我们现在这个所处的世界的最下面风轮在不断地旋转。风轮上面有水轮，水轮上面是地轮。现在我们下面是水，水下面是风，风安住虚空当中。虚空不依靠任何法，不依靠地、也不依靠风、也不依靠水。

这个比喻。那意义是什么呢？意义是我们现在的五蕴，现在我们的五蕴是依靠烦恼而住，或者是通过烦恼而生的。那我们的烦恼依靠什么而生、依靠什么而住呢？烦恼依靠非理作意，在注释当中的不善思维，上师引用了《宝性论》就是下面脚住里面说“住不善思维”，这个不善思维就是非理作意。这是烦恼依靠非理作意，非理作意依靠什么呢？非理作意依靠清净的心，以清净的心作为所依，而清净的心什么都不依靠。不依靠非理作意、也不依靠烦恼、也不依靠烦恼，它什么也不依靠。所以这里面讲就是没有所依的意思。

非理作意怎么会依靠清净的心呢？其实来讲，没有认识这样的清净的本体，所以产生了非理作意。打个比方，黄昏的时候我们看错了，把这条绳子看成了蛇，我们说这条是依靠绳子而住的，可以。我们说这条蛇是依靠绳子而生的，可以。这个怎么是回事呢？是因为我没有认知到绳子的真正的本性，看错了，把绳子看成蛇了。所以非理作意是因为你没有了知万法的本性，不知道万法的空性，你对于万法空性不了知，你认为它实有的，这就产生了非理作意。

所以我们可以说非理作意是依靠清净的本性而产生的，它是从这个侧面来讲。不是说清净的本性它是作为能生因，产生了一个非理作意，不是从这个侧面来讲。也就是说这条蛇，不是绳子生的。这个绳子不是产生蛇的因。是这样的。他是看错了，但是它是作为所依可以，这个绳子是产生错乱蛇的所依。因为如果没有这条绳子放在这，就不会产生一个错乱蛇的识。这条绳子出现在黄昏的角落里面，我依靠它而产生了错乱的识，这样是可以安立的。这样是可以安立的，而不是因果的因，是所依的意思，所依是比较准确的一个词。如果是因的话有的时候就容易误解，但是也可以解释的，但是容易误解。所以用所依就比较容易理解了。

不管是哪一层所依都没有，五蕴的所依也是没有的，五蕴的所依就烦



恼嘛，烦恼本身也是没有的；烦恼的所依就是非理作意，非理作意也是没有；非理作意的本性是清净的实相，清净的实相本性也是没有的。所以这里面不管是哪一个所依都是假立的，都是不存在的。这里就是对一切法，修道的时候不能耽著任何法，不管是哪一个法你都不能耽著。你说“这个是如来藏，这个不能破，这个在所依”。其实来讲，这个也是假立的。所以说每一个法在修道的过程当中，尤其是二转法轮在打破我们实执的修法当中，没有任何一个是法是可以安立的，全部都是不存在的，没有任何所依，不管是不清净的所依还是清净的所依，其实都不存在。

最后一个是了知具有虚空法相的真如之道。真如本身来讲，不是我们眼识、耳识等等的所缘境，所以给它一个比喻来表示的话，犹如虚空一样的真如之道。虚空其实来讲也是不能见、不能闻的，我们所看到的蓝色的虚空，这个其实只是一个色法，它不是一个真实的虚空。这个在《量理宝藏论》等因明论典当中，还有《中观庄严论》等当中都已经讲了，我们认为的看到的虚空，不是看到真的虚空，真的虚空是存在的，它也没办法作为我们眼识的所见。

这个上面就讲道无相上面的安立。

下面讲第二，

辰二、分别了知因无相道之方式：

法性无破坏。

前面是本体，现在是因。因的无相道的方式“法性无破坏”。因就是出生一切道的因素。其实借助道之加行也可以了知：道的自性它的因无有相状戏论所破。不管是怎么样，这个因没有相状戏论，不是被相状戏论所破坏的。什么叫被相状戏论所破坏呢？被相状戏论所破，就是执著，比如说前面讲，执著这个布施实有，执著这个持戒实有，执著这个安忍实有等等，如果你认为这个是实有的，这个道本身就已经被相状戏论破坏了。相状就是执著的意思，任何认为这个是自生的，这个是一个相；他生的，这个是个相；共生的，是个相；反正就认为它这个实有的生，都叫做相、相状。如果你认为这个所修的道是实有的，它就被相状戏论破坏了。

没有相状戏论所破坏的是什么意思呢？就是说真实的一种修道，真实



修道的因素，它就完全相应、随顺于道的本性，就没有相状戏论。布施三轮体空、持戒三轮体空，三轮体空的意思不是不做，就是说我在做布施的时候，我了解这个三轮是无自性的；我正在持戒的时候同时也了解持戒是无自性的。这个叫做相应于实相的布施，相应于实相的持戒，相应于实相的安忍，相应于实相的所有的因的修行。

所以这个法性是不破坏，法性没办法被破坏。法性不管是佛出世还是不出世，还是佛证悟不证悟，乃至以佛的神通智慧也破坏不了它的法性。佛陀也没办法让一个无自性的法变得有自性，佛陀也没办法破坏。所以就说明所有的修道的因，它的无自性本身是无法改变的。

它既然是无法改变的，我们就不要通过我们的分别心去改造或者破坏它，其实真正来讲也破坏不了，但是我们可以破坏修道的正确的因，这个可以破坏。本来如果你了知空性去安立，你随顺于实相之道，这个就可以作为一个正确的修道。但是如果在修布施持戒的时候，我们自己生起了实执，那么这个道被我们破坏了。不是说法性被破坏掉，这个法性想破也破不了。不要说你，连佛陀也破不了。

我们说这个法性无破坏的意思就是，它的因无相方面来讲它就是万法的本性，所以我们要相应它，不要去颠倒、不要去破坏它的本性是修行。在世俗谛当中，我们也不要和世俗的本性对着干；在胜义当中也不要和胜义的本性对着干。为什么我们这样讲呢？世俗谛当中，善因善果恶因恶果，这是它的自然规律，你必须要随顺它，世俗谛当中要随顺它。你不能对着干，对着干的话肯定是不行，破坏不了。而且你颠倒因果的话，你就会自动感受很多很多痛苦。所以你在世俗谛当中要随顺。不管是你要获得善趣的快乐，你要随顺它；你要获得解脱，你要随顺它。你必须要修持随顺这个果的因，你不能错乱，不能没有因，也不能错乱因。所以说你要随顺。

那么胜义谛怎么随顺呢？胜义谛随顺就是说，它是离戏的，你必须要完全相应它离戏。所以你的思想当中、你的脑海当中，你不管有哪怕一丝的实执都必须要抽掉，完全随顺它，没有一点点的和这个实相违悖的地方，一点都没有，完全随顺。这个方面来讲就是完全相应于世俗的本性和胜义的本性。

如果你完全随顺了，胜义当中完全随顺于实相的话，你在世俗当中的



修行也绝对会非常非常的顺畅。这就是法性无破坏。

下面讲第三：

辰三、分别了知果无愿道之方式：

无作无分别。

通过前面的道之加行，可以了知道的自性，它的果法是没有造作。第一个无作是没有造作；第二个无分别是没有任何分别的自性。

其实讲无作无分别，就是道的自性，任何一种果法的自性，就是通过修道，它的因具足之后果一定会出现。这个果因为具备了修道的因的缘故，道的本体，也可以说道的自性具足之后，自然而然会出现它的果。不管是菩萨果还是佛果，或者道本身作为一种果，因为我修道之前有修道的因，那么这个修道的因正确了、齐全了，那么道体就可以出现，道体可以作为一种果。

或者你安住道体之后，菩萨果位、佛果位可以出现。所以说不管怎么样，第一个它是无造作的，它的果的自性不是通过造作的方式得到的，这个人空法空，最后来讲就是完全相应于它，它不是重新改变、造作一个道的本体，造作了一个佛的果出现，完全通过一种分别去造作、勤作出来的，它不是。它纯粹是相应于万法的实相，这样安住之后它的果自然而然就会浮现出来。这就是无作。

第二个叫无分别。前面道的自性是无造作的，道的差别法是属于无分别的，没有任何好、坏等的分别。我们在暂的时候，在世俗谛当中应该有好坏、贤劣的分别，但是在胜义谛当中，如果我们要证悟胜义谛，要真实获得一种胜义的果位，比如说获得佛果、获得菩萨果，这样的话就必须要通过这个无分别才能够了知。这个无分别必须是相应于究竟实相的无分别，不能是颠倒错误的无分别。

比如说在《辩法法性论》当中，弥勒菩萨讲了五种颠倒的歧途，无分别的歧途有五种，这个必须要远离的，远离这个无分别的歧途之后，真实的无分别智慧是怎么的情况，他就给我们讲到了。因为在世俗谛当中也有一些类似的无分别，比如说我今天发呆什么都没想，这个也是无分别。的确没有分别，但这个不是真实的无分别智。还有无情法，它也是无分别，



它没有心识就没分别，它叫自性无分别。有些是昏厥过去了，深沉睡眠也都是属于无分别。甚至于包括二禅以上的禅定，没有寻伺的，这个也叫无分别。这些都要遣除，这些都是相似的无分别，没有相应于实相的。

只有相应于实相的无分别智才是真正的现证实相的因。这个必须要去了解，我们不深度学习的话，我们会误解，把这些错误的无分别认为是正确的无分别。或者我们在听别人开演的时候，他们有些人讲的时候也会把相似的无分别讲成正确的，我们去信受、我们去学也会误入歧途。所以说作为对自己对他人负责的修行者来讲，必须要深入地学习把这些问题搞清楚，自己通达了，然后也会告诉别人是怎么回事。

下面讲第三：

卯三、了达道之特殊实相方式：

前面是分别的讲完了之后，特殊的实相。哪个地方体现特殊呢？主要是从世俗和胜义两个方面来体现它的特殊，从世俗谛和胜义谛两个方面来进行安立的。

差别无性相。

所谓的差别，道智加行的时候，它了达这个道的实相，名言谛当中以三乘的差别进行分析。就是说所谓的道的实相在名言当中有三乘的差别。换句话说来讲，声闻、缘觉和菩萨乘这三乘都是趋向实相的方便，都可以趋向实相。名言谛当中有声闻的修行、缘觉有修行、菩萨的修行，究竟来讲只有一个实相。但只不过因为道的差别的缘故，因为声闻、缘觉和菩萨道的本体有深浅的缘故，趣入的实相的也有差别，它不是实相的差别，而是他自己的心识，他自己的心识是全分相应实相？还是部分相应实相？从这个地方安立差别。

所以说这个差别在名言谛当中，因为众生的根基因缘不同，有些是下根、有些是中根、有些是上根利智，因为根基不同，通过他的种姓苏醒之后，所趣入的道：分别趣入声闻乘、缘觉乘和菩萨乘。这里面也有很多他自己的因素、因缘导致的。有些是因为善知识、恶知识等等的引导，有些是因为他自己的种姓的差异，有很多很多不同的差别，所以说在世俗当中应该把这些要搞清楚。把这些搞清楚的原因，也为了避免我们误入不该入的道。



因为众生的根基的因缘不同有些是下根有些是中根有些是上根利智是这样的，所以说就是说是因为他根基不同呢他趣入的一种通过他的种姓苏醒之后，所趣入的道分别趣入声闻乘、缘觉乘和菩萨乘是这样的，所以这里面讲的话也有很多它自己的因素因缘导致的，有些是因为就是说这些这个善知识啊恶知识等等的一种引导，有些是因为就他自己的种姓啊这些方面的一种差异，像这样话有很多很多不同的一种差别，所以说呢就是在世俗当中呢应该吧这些要搞清楚，把这个搞清楚的原因呢当然讲的话就是说是也为了让我们避免我们误入于不该入的道是这样的，当然就是说是外道它自不必说了，这个绝对不能够选的，那么就是说在内道当中呢，声闻乘和缘觉乘对于一个想要快速证悟实相的或者真实想要证悟实相的人来讲，声闻乘、缘觉乘不能入啊这个是不能入的。

看待大乘来讲，看待大乘讲啊，它叫歧途，因为你入了这个道之后呢，如果你入了这个道就意味着你没办法真实地圆满究竟的实相，你必须要调整要调回来之后呢你才能够重新趋入，它不是说我进去之后然后就是说我把这个声闻乘走到底了，我还是可以证悟菩萨道，还是可以证悟实相那没有这样的事情是这样，它必须要重新发心，必须调整它修行的路线，这个时候呢才是可以的，从他的一种目标开始调整，目标刚开始就是错了是这样，目标呢调整从自己一个人解脱要调整到为一切众生解脱是这样一种方式，所以说像这样的话就是说是这个它在名言谛当中呢其实是有差别的，这个我们要知道在世俗谛当中有三乘的差别，这世俗谛当中有各式各样不同众生的差别，根基啊意乐啊还有很多一种烦恼的深浅的程度或者智慧的深浅的程度，在世俗当中太多了，像这样的话有各式各样的差别是这样的。

然后呢就是说是无性相，无性相就是在胜义当中啊这些差别都不存在，胜义当中是这个没有很多差别的，世俗当中一个是因缘存在，因缘各式各样所以它的一种差别各种各样，那么胜义当中呢所有的因缘都是这个平等的都是空性的，所以说呢就是说一切在胜义当中所有的一切差别呢在胜义当中都是不存在的，都是不存在是这样一种情况，所以说就是说以前呢在《辩法法性论》当中呢弥勒菩萨说就像我们看一幅山水画，就是说看起来看山水画的时候就这些看这个山地，看这些山地啊或者看这些三地电视也好或者山水画也好是这样的，看的时候它有差别，它有层次感，有很多不同的层次差别，但其实来讲它就是一个平面，啊一个平面，电视机就是



一个平面，一个屏幕而已是这样的，然后一张画呢一个平面而已，他其实画的时候可以通过他的技巧，把这个画得就是说很深的山洞啊很深的沟啊这些画的很多很多层次不齐的一种啊很多很多不同的层次，电视机尤其能够表现出来是这样，但是其实来讲它就是一个平行的平面而已了是这样的，所以说就是说世俗谛当中我们看起来似乎有差别，各式各样的差别似乎有很多，但其实你真正观察的时候呢全都是平等的，胜义当中没有这些差别，是这样一种情况，所以说就是说这个了解了这样之后呢作为特殊的修道，特殊的修道呢如果我们在世俗谛当中，如果我们修行呢因为我们本身在世俗，我们这个人本来是世俗人我们要趋入胜义，那么这个方面就要顾及两个问题，两个方面的问题都要同时兼顾，第一个我们要兼顾我在世俗谛当中我应该做什么事情，第二个呢我在趋入胜义，我还要兼顾我要趋入胜义我要做什么事情，所以这两个都不能够偏颇的，不能偏颇。

有些时候我们就是说这个胜义谛不是我的事情，这个菩萨果位和我没关系，我就不管了，我就管我跟前的事，我就把我人做好了，我就把人规学好就行了，什么菩萨道和我没关，这个不对，啊这个不对是这样的。我们是世俗人首先要把我们的事情做好这个肯定是要这样的，但是呢我们同时我们想要趋入胜义，所以说有些时候我们只是顾到世俗谛也是不对，我们连这个胜义谛呢去闻思也不愿意闻思，连做准备都不做准备，这个就不对了是这样。

还有一种情况呢就是说只是想胜义，胜义当中一切都是空性的，但是胜义是空性的，和你有什么关系，和你现在有什么关系，那是胜义是空性的，菩萨证悟了是他的事情，胜义是空性的是胜义的是事情，现在你还在世俗当中你不要忘了是这样的，所以像这样的话就是说是所以说呢我们说两个方面都要兼顾，第一你是世俗人，对不对，你还在世俗谛当中，那么世俗谛当中的游戏规则你还要遵守，所以比必须要把这一块也要做好，该发的菩提心啊该集资净障啊，包括你做一个人做一个好人的标准啊，你是一个你有家庭你家庭的责任啊，这些其实你作为一个世俗人来讲都要去顾及都要去做，尤其尽量把它做好，同时呢也不能满足，因为我要证悟实相，所以在这个过程中我要想，在做这个事情过程当中怎么样把这些所有的这些都导入实相呢。



这个时候就是说你在做的时候要了知都是空性的，三轮体空的，它的本性是空性的，所以如果你把两个两者都学了，都通达了，通过训练磨合好了，磨合好之后，所以说你会在做这些法的同时也会兼顾到实相，你在兼顾实相的同时也会照顾好世俗，而这二者都照顾好之后呢，它相辅相成就引导你的心识趋向于实相了是这样的，它就不会偏颇到哪一方面去，所以这个也是佛菩萨告诉我们一些方法，所以说作为一个修行人来讲的话，他应该是很善巧，这方面应该是很善巧的，既不能够想我就是个世俗人，我反正这个其他不管，也不能想。

万法是空性的所以说我就是说所有世俗法都不管，这个不行是这样，因为你毕竟还是在世俗当中，这些东西对你来讲还是有影响的，而且有些时候这些影响还是很关键的有时候是很致命的影响是这样的，所以这不能忽略的这个不能忽视，它要像有些时候这个世俗谛当中的这些取舍要想重视胜义谛一样去重视，真的是是这样的，你如果对这些不重视的话其实你只是重视胜义谛，你对这些不重视，就是说相当于就是说什么以前一个讲法就是说我要去印度，他的思想就是说想得很远很远，他就是说我要去这个很美妙的地方很好的地方去朝圣，他根本没看脚下，脚下有个很深的坑他没有看到，一下子摔进去摔死了，那你有这么大的理想有什么用呢，你没有照顾好脚下的事情也到达不了那么好的地方。

所以说我们的目标是要证悟佛果证悟实相，但是也要照顾好你当前的事情，当前的事情对你修行来讲也是和我们要和修行佛法一样去对待，要想这些世俗谛的很多东西要像对待胜义谛空性一样去对待是这样的，所以要非常非常地重视，非常重视因果的取舍，非常重视集资净障，非常重视这些人格的培养啊，这些都是对证悟空性来讲都是一些非常非常重要的一些条件和因素是这样的一种情况，所以说我们说为什么要了知这个为什么叫特殊的实相，我们要知道世俗和胜义之间的关系对我们修行我们和世俗谛什么关系，我们和胜义谛是什么关系，那么世俗谛和胜义谛二者对我的整个修行什么关系，这个方面来讲，其实它就是如果我们通达完之后呢，两个方面都不会偏颇的。

一方面来讲，他会很精进地去安住空性，一方面来讲他也会非常认真地取舍因果，他知道只有二者相辅相成，配合得非常好的时候呢，才可以



世俗胜义双运的方式到达这个真正的实相，否则的话你只是世俗只是胜义都不行，互相之间都会影响是这样的，所以说呢像这样的话它是一个特殊实相，我们既要很通达它的差别，同时也要知道它的差别究竟来讲也是空性的，也是空性的是这样。所以世俗谛当中的很多法我们要重视，但同时呢也要忽略，因为在胜义谛当中其实是这个平等的，所以说胜义当中要忽略呢但是在世俗当中我们要重视，看似矛盾的东西其实是不矛盾，其实是个技巧，或者是一个要诀或者是个技巧或者是一个必经之道是这样的，佛菩萨是通过这样成就的，那么我们是不懂，以前我们就是钻牛角尖了是这样的，我们不懂，现在就是说是退回来哎退回来不钻了，这样的话重新观察一个真正的一种重新把目标看好，然后通过学习之后培训之后呢重新进入到一个真实的一个道当中，这个是很关键的。

所以如果我们不学习的话这些如果不学习，我们的思维，在我们每个人的修行的相续当中每一个修行者他对这个修道的认知啊如果没有健全，就是我们自己的见解对修道的一种认知没有上升到一个很高的层次的话，他修的不可能不偏颇，即便你天天跟着一个非常证悟殊胜的上师，你的见解如果没有到达这么高的层次的话，其实有的时候还是很困难的，他也会想方设法地这个上师也会想方设法地让你培养起那种对修道的一种全面正确的认知，不管他通过什么方法，反正要让你树立起来是这样。

所以说如果你如果我们对于整个修道如果是笼统的话，它其实不可能不偏颇的，要不然你偏世俗要不然偏胜义，不可能不偏颇，所以说只有在那种真实的经论啊殊胜的上师和殊胜的法脉的一种熏陶之下，我们的见解就是真正的正确，不偏两边的，胜义谛、世俗谛啊还有方方面面我们都能够知道，哪一个都是重要的哪一个都是很殊胜的，所以说就像我们有些道友前段时间学的这个《定解宝灯论》当中也讲了二谛何者为关要，世俗谛重要吗胜义谛重要，其实真正来讲两者都是重要，就是这个意思是这样，所以说如果我们就是说偏袒任何一边啊不是个修行人他自己应该有一个圆融的见解，像这样的话就是说里面有一个很深的修行之道，那么就是说下面讲第四个啊这个是特殊的实相啊，第四个呢就是如是宣说之摄义，这个摄义呢就是前面讲的一种归摄，

卯四、如是宣说之摄义：



道相智品中，许为诸智相。

那么这个以上呢通过这个道相的这个智品啊就是说是道智加行的品中，它证悟这个道实相的智慧本体来表示这个道智的法相许为诸智相嘛，像这样他通过这个真实的相应于这个实相的智慧本身来这个道智的法相啊就这个意思，所以道相智品中是通过智慧许为诸智相嘛，通过这个智慧来承许这个是诸智的一种这个法相，像这样的话就是说是这样的表示的。

那么下面我们看第三个科判宣说遍智之智相，分四，一了知遍智之总实相方式；二了知遍智之别实相方式；第三呢是了知遍智之特殊实相方式；第四呢是如是宣说之摄义。

寅三（宣说遍智之智相）分四：一、了知遍智之总实相方式；二、了知遍智之别实相方式；三、是了知遍智之特殊实相方式；四、如是宣说之摄义。

卯一、了知遍智之总实相方式：

彼依自法住。

首先讲这个科判和前面是一样的，那么首先讲第一个呢了知遍智之总实相方式，彼依自法住彼依自法住呢就是说这个遍智啊就是说遍智它自己的法相呢就是说是这个还是十六个法相是这样的，十六个法相那么就是说第一个来讲的话就是说是这个佛陀啊彼依的彼字就是佛陀，佛陀呢依靠自己所现前的这个断证究竟的法，就是说依自法呢，就自己断证究竟圆满的这种法而安住于这样一种这个法身平等性当中这个就属于这个遍智的自相，第一个就遍智的自相，像这样的话就是彼依自法住，佛陀他自己呢通过三无数劫的修行然后呢就是说是这个现前了断证究竟的这样断的也究竟了证悟也究竟了这个法，安住在这个真实的一种法身平等性，这个方面来讲，彼依自法住的意思。

那么下面讲呢是第二，因为是遍智嘛，遍智的总的一种法相呢是依靠自己证悟的法安住，啊这个就比较容易理解，因为佛陀他自己就是断证圆满的，所以说通过他自己所安住的一种智慧，他自己生起的智慧而表示他的法相，这是总的法相，所有的佛陀他就是这个佛陀他总的法相就是这个他彼依自法住，就安住在自己的一种智慧自己的境界当中这个就是他总法相。



卯二（了知遍智之别实相方式）分三：一、了知身神境神变之差别方式；二、了知意教诫神变之差别方式；三、了知语记说神变差别方式。

那么这个里面呢就三个科判其实就是佛陀的这个身神变、语神变还有就是说这个意神变，啊第二个的意神变，第三个是语神变，像这样的话就是说有些地方就在讲佛陀在讲法的时候，佛陀讲法的方式啊，然后就是这个阿罗汉传法的方式啊还有就是说那兰陀寺传法方式啊戒香寺传法方式啊，就是说很多地方都会讲这个，在讲一部论典之前呢有的时候都会讲啊这个是什么样的传法方式，这个是佛陀传法的方式，佛陀传法的方式是以三神变来进行传法，通过身体显神通，然后通过意观察众生的根基通过语言来说相应他们的法，这个叫佛陀传法的方式以三神变，这个里面讲的方式是不一样啊，阿罗汉的传法方式是怎么样的，他也有他的方式，然后呢就是说那兰陀寺传法的方式是什么，戒香寺传法的方式是怎么，有些地方在这个之前会介绍，上师在讲记当中说哦以前在讲《入行论》等等论典之前呢，以前在广讲的时候啊，广讲的时候他会介绍各式各样的传法的方式，所以这里面也是有一种就是佛陀以三神变来传法。

这里面就首先讲第一个呢是了知身神境神变，就佛陀的身体呢显现各式各样一种神境神变的差别方式，那么这里面当然就是说是这个它有些时候佛陀在讲般若经之前他也会示现这个放光，或者说就是显神通等等，像这样让众生起信心，让就是说没有有疑惑的大消疑惑，没有信心的生起信心，所以总的来讲就是佛陀在讲般若等之前他会身体放光，但在颂词当中呢放光这些没有讲，但是和它这个有关的其他的身体方面的一些这个神变或者说是佛陀让这些弟子们应该就是怎么样去做一种方式，或者他自己有些时候是自己这样做有时候让弟子应该这样去做的方式。

辰一、了知身神境神变之差别方式：

恭敬善知识，令其生欢喜，
供养无作用。

这里面就讲到了有五种。第一个是恭敬，第二是善知识，第三是令其生欢喜，第四是供养，第五是无作用。

首先是恭敬，佛陀在讲解般若经的时候，很多地方讲佛陀对于法座，



自己铺设法座，表示对般若法的恭敬，表示这个般若法的至高无上，所以说佛陀因为般若法而证悟，佛陀也为了让弟子知道这个般若法是所有核心，所以佛陀法座不让别人铺。那么是不是每一次都不让别人铺呢，我们也不知道，反正也许有些时候可能也让弟子铺。但是至少佛陀在有些地方他是自己铺法座，因为这个法座是代表法的，而且尤其是代表般若波罗蜜多。

所以佛陀自己摆法座，是说明对这个法的高度重视，非常非常重视，大家一看今天佛陀自己铺法座，说明今天讲的法肯定很殊胜，所以说弟子也会对这个法产生希求心，产生前所未有的信心吧。像这样的话，法座有的时候也是代表法本身，前面我们也是讲过，法师坐在比较高的位置上，其实是对这个法的一种尊重，所以这个法师是以法而贵的，以法而显得尊贵。

有些时候并不是说这个法是他自己到底怎么样，因为他在讲解这个法本身是佛陀的法，对众生的解脱有利的法，所以说有的时候对法师恭敬、供养、赞叹，其实主要是因为他所讲的法是非常殊胜的原因，是这样一种情况。所以有些时候对于法师自己来讲的话，也应该知道我坐的这么高不是我很了不起，大家都在恭敬，我来了的时候大家很恭敬，我自己很了不起啊，其实来讲，真的作为一个法师来讲，不应该产生这样一种心态，应该知道我这次是讲法，大家这样恭敬是因为我讲法，如果我不讲法我什么都不是。

所以有些时候作为讲法者自己来讲的话，也应该有自知之明，对于听法者来讲的话也应该知道这个法是通过法师告诉我们的，所以说我们恭敬法的时候也应该恭敬法师，是这样的一种情况。因为这里面有联系，这个是以什么联系呢？以法来做联系的，所以如果恭敬法师也能够得到法的加持，因为这之间是有着联系的，如果你不恭敬法师，这个法的加持力也得不到，必须要通过这个联系然后才能够获得，所以这个也是一种缘起吧。

有些人可能学了法之后，对这个法师也不管了不问了，或者也不恭敬啊，甚至于诽谤，这个不对，如果你想要得到这个法的加持，你必须要对这个法师要恭敬，哪怕是以前给你传过法现在不传了，你还是要恭敬他。如果还再要恭敬他的话，你还是能够持续的得到法的加持。如果诽谤或不



恭敬啊，这个时候你就得不到法的加持。

有些时候我们想不会吧，怎么怎么样，这个不是我们说了算，这个是佛陀遍智观察之后，才这样安立的。因为我们这里面我们说这个是和法联系的，我们和法之间以法师来联系，所以说也应该有这样恭敬的原因是这样的。

然后有善知识，颂词当中是善知识，其实这里面善知识也叫做承事，他虽然没有讲，恭敬和承事分开讲的吧，前面是恭敬法座，然后因为恭敬法座也对法师恭敬。这个方面第二个方面就是善知识，就讲承事，就是说给善知识、上师啊做应该做的事情。依教奉行啊，身口意承事上师，像这样就叫做善知识承事。这个也是属于佛陀他通过身神变告诉弟子们也要做这样一种承事，佛陀自己铺法座，然后佛陀也通过身神变告诉这些听法的弟子应该对佛陀、讲法者，当然佛陀当然是讲法者，也是法师嘛，后面的话对讲法者也应该有一定的承事，不能够很傲慢或者做伤害、诽谤，这些是不行的。

然后第三个是令其生欢喜，主要是通过赞叹，通过赞叹的方式来生欢喜，所以在注释里面讲通过赞叹、尊重等的方式让善知识生起欢喜心。所以说佛陀在世的时候也有很多在佛陀面前赞叹佛陀，有些自己造颂词，有些通过各式各样的方式对佛陀做一些赞叹。佛陀因为他是般若的讲解者、发现者，法师可能也是对于正法的宣讲者，所以对于善知识、对于佛陀有的时候也是通过赞叹的方式，因为你赞叹来讲的话，说明你对善知识是欢喜的，所以对善知识欢喜其实也是和法有联系的缘故，其实也对般若法欢喜赞叹是一样的。所以如果你对和般若法有关的法师都能够赞叹的话，其实是作为我们，让我们的心识趋入于证悟究竟般若实相的一个缘起，它也是一种因素。

所以说有些时候我们看似没有关系的，其实这里面也有很多直接的关系，还有间接的关系啊，有些来讲是有直接的，有些是间接的，有些是明显的，有的不明显，有些我们愿意做有些不愿意做，但是前面讲了，这个不能以我们自己的想法为标准，因为我们自己对修行这方面来讲都不懂。佛陀用身神变教诫我们应该了解，令其生欢喜。

下面是供养，供养是通过鲜花啊、财物啊等等，通过这样的方式供养，



供养善知识，供养法，经函，供养法本等等，供养般若波罗蜜多。我们把般若经，有些道友家里面有大般若经，有些可能有《金刚经》，或有些有其他的《现观庄严论》、《中论》等等，就经常性的把它当成非常非常尊敬的对境，然后对它承事鲜花啊、灯烛啊，供养然后顶礼。

那么这些其实缘经函做恭敬，这是自己的心识趋入于实相的一个方便，也是一个方便。所以其实能够让我们趋入实相的所有的方便我们都要知道，然后都要去做，如果经常性这样去做，我们的心不知不觉当中，逐渐逐渐就和般若波罗蜜多这个实相，就和实相本身联系越来越紧密，越来越趋近于实相。当所有的因缘都齐全的时候，就在我们哪一天不注意的时候，可能你在听哪堂课的时候，可能你在礼拜般若的时候，你当下可能就会证悟实相。

因为你所有的因素通过你自己的努力，所有的因素都已经差不多了，所以就会在某一个时间当中，可能在你没有准备的时间当中突然就证悟了，别人看，唉，这个人突然证悟了，其实你说我不是突然证悟了，我前面做了好多你都不知道。他在前面做了很多很多缘般若波罗蜜多的修行，闻思修之后，他在一个时间当中他就会证悟，不可能是无因无缘突然发生的。

所以现在有些人说不要听这些东西啊，这些都是属于分别念啊，有些时候来讲不管是分别念不是分别念，反正我做了这个是我证悟实相的一个方便，都要做。真正的空性我该修的修，对佛经的供养，对般若的供养，我反正也不耽误，所以该做的这些都应该去做。逐渐逐渐我们的习气越来越强大，最后来讲在某一个时间当中，突然就证悟实相。所以他准备工作是很长的，然后真正的证悟就发生在一刹那当中，所以我们说所有的准备工作就是为了一刹那，就是为了证悟实相的一刹那。

但是你前面如果没有做大量的准备的话，根本不可能，所以这些初地菩萨他准备了一个无数劫，他就是为了准备那一刹那，见道的一刹那。所以他准备好之后，那见道无可阻挡，肯定会见道的。所以我们自己也是一样的，我们把所有该修的该做的做了之后，证悟也是一个刹那的事情，不会是特别长时间，剩下的事情是修，修道，让证悟更加的圆满，这个叫供养。

然后无作用，无作用就是讲前面我们所做的这些不管是铺法座也好，恭敬承事也好，赞叹也好，供养也好，其实这些在胜义谛当中都是空性的，



这些在世俗谛当中都有它的作用，胜义谛当中它的作用是空性的，叫无作用。不是说你归零了，你做了白做，这个无作用不是做了白做，这个无作用就是说世俗谛当中的作用是有的，胜义当中它的本性是空性的，没有我们分别念认为的所谓的实有的作用，是这样一个意思，所以叫平等性、空性的意思。

辰二、了知意教诫神变之差别方式：

及了知遍行。

意教诫神变就是了知遍知嘛，佛陀的一种遍知的智慧，佛陀遍知的智慧，对一切法的无著无爱，有的时候是没有烦恼障，无著，没有所知障，无碍。烦恼障和所知障都没有了，无著无爱，对如所有法和尽所有法，如所有法了知的智慧叫无所有智，对净所有的法了知的智慧叫尽所有智，如所有法就是万法的空性，尽所有法就是万法的显现。对于一切万法的究竟空性了知，这个叫如所有智，对一切万法的粗细的显现，哪怕是非常非常隐蔽的，时间很久远的这些法全都一刹那之间完全通达了知，亲自完全照见，这个叫尽所有智。

菩萨在入定的时候有如所有智，部分的，出定的时候有部分的尽所有智，它是分开的，佛陀是没有入出定差别，所以佛陀的如所有智、尽所有智也是同时的。我们众生没有如所有智也没有尽所有智，这两个都没有，尽所有智是跟随如所有智发生的，因为菩萨他有如所有智，他出定位的时候也会安立尽所有智。佛陀的如所有智圆满了，尽所有智也圆满，因为佛陀有如所有智和尽所有智的缘故，所以说遍知一切。这里面要讲的就是说佛陀在遍知一切的同时，也遍知一切众生的心识，也遍知一切众生的根基，也切众生的意乐。

所以说佛陀要讲法的时候他通过他的一种遍知的智慧，完全一刹那当中，不是我先观察张三再观察李四，不是这样，一刹那之间无勤作的方式同时照见，照见之后佛陀开始讲法，通过语神变讲法教诫，教诫的时候就开始让众生通达。他是通过这样一种方式，这种方式，这种高级传法的方式，也是佛陀三个无数劫他自己通过真实的如理如是法的一种般若波罗蜜多的训练之后，他最后到达了这样一种了义圆满的一种境界，三神变也是佛陀的一种不共特点，其他的方面也是没有不圆满的。



这个叫了知遍行，遍一切行，遍一切处的所有的行相，这个叫及了知遍行。

辰三、了知语记说神变之差别方式：

能示现无见，世间真空相，
说知及现见，不思議寂静。

语记说，就是语言授记宣说，该授记授记，该宣说宣说，有的时候授记就是授记的意思，有的时候授记就是解说的意思。

能示现无见这个是一个，然后世间真空相第二个，说第三个，知第四个，现见第五个，不思議第六个，寂静第七个，这里面有这么多种法。

第一个能示现无见，能示现无见是佛陀证悟了遍智，佛陀证悟了一切万法嘛，他了知遍行，他的意神变能够遍知一切，照见众生的根基。照见众生根基之后，就跟随众生的意乐而宣说正法，首先最早宣说的就是初转法轮，初转法轮也叫四谛法轮。这个第一句表示，能示现无见，这句话就代表四谛法轮，四谛法轮是佛陀最早宣讲的。那么为什么叫做示现呢？就是能够给众生指示，或者让众生能够了知现见以前没有见过的，无见就是以前没有见过的，众生没有见过，众生没有见过什么呢？众生没有见过四谛，众生对四谛没有见过，就是说这个四谛没有见过的。

众生既不知道真正的苦谛，虽然众生一直在受苦，但是他不知道苦谛，这个是众生的无明，我们对我们自己都不了解，我们漂泊了这么长时间，不知道我们到底是谁。虽然我们说我还不了解我自己吗，你不了解你自己，真正了解的是佛陀，别人了解你，你不了解你，完全应该这样讲。我们对我们自己真的是不了解，我们从哪里来，我们做了什么，我们自己的本性是什么，我们的智慧是什么，完全一概不知，一问十不知。

所以像这样的话，我们对自己是不了解的，众生受苦不知道苦谛，佛陀告诉众生苦谛，苦苦、变苦、行苦，流转蕴啊，佛陀能了知告诉我们苦谛。那么这个苦谛的因是什么呢？集谛也不知道，众生也不知道，佛陀告诉众生这个是你受苦的因，这个是你流转的因是这些，痛苦啊、烦恼啊、业惑啊这些。然后众生也不知道有灭谛，众生不知道有解脱这回事，所有的这些痛苦是可以灭的，他不知道。所以佛陀告诉众生说这个是有灭



谛的，那么怎么获得灭谛的因呢？道谛，也是不知道。佛陀告诉众生说你如果这样修道你可以获得灭谛。

所以四谛对众生来讲最重要，反而众生一直不知道，无始轮回当中完全不了解四谛，所以能示现无见，佛陀完全能够示现无见。凭这一点来讲对我们的恩德没办法报答，对众生来讲告诉我们轮回的因果和解脱的因果，这个是最最重要的，就凭这一点，《释量论》当中安立佛是遍智，没有通过佛陀宣讲树叶的数量，或就是说成佛的数量来安立遍智。完全是通过宣讲了前所未有的这个四谛的实相而安立佛陀是真正的遍智，佛陀知道苦谛和苦谛的因，灭谛和灭谛的因，这个不是遍智根本了解不了，所以这个叫做示现无见，佛陀对我们的恩德无量，真正来讲现在我们能够知道解脱道的道理，知道痛苦和痛苦的因，知道灭谛和灭谛的因，其实都是来自于佛陀的恩德，所以佛陀对我们来讲，对我们的恩德是无量的。

然后世间真空相，这个可以理解成二转法轮，二转法轮，世间当然可以理解成五蕴啊，五蕴代表一切世间，所有的五蕴所有的世间。真空，真空的意思真实来讲空性的，真就是胜义谛嘛，胜义谛当中它的本性其实是空性的，一切的世间一切的显现全都是空性的、无自性的。因为初转法轮让众生了解了，打好了基础之后，佛陀紧接着又宣讲了二转法轮，宣讲一切万法的空性，一切万法都是无自性的，都是空性的，这个是世间真空相。

说知及现见，第三个科判当中说对于般若波罗蜜多，通过什么途径，通过什么方式来了知，通过闻思修来了知，这个对般若波罗蜜多也应该通过闻思修，或者说通过四谛，通过前面的初转法轮，也是通过闻思修，对于这个般若波罗蜜多也是通过闻思修。当然注释当中主要是说对于般若法门是通过什么方式来宣说，佛陀怎么宣说我们怎么了知的呢？宣说的方式就是通过闻思修，让我们以闻思修的方式来。

第一个说，说就是佛陀说我们听闻，佛陀宣讲，宣讲之后主要是通过宣说法音，然后弟子听闻，不了解听了知道了，以前不知道听了之后就知道了。所以当时是佛陀讲弟子听，现在是上师讲我们听，像这样通过讲闻的方式，我们不了解听完就知道了。以前我们没有学过《智慧品》，不知道什么是空性，上师讲了之后我们知道了，《现观庄严论》这些道理以前不知道，上师给我们讲了我们就知道了，所以这个方面叫做说，通过宣



讲、宣说的方式让我们听闻。所以这个说是代表听闻的意思，因为听闻必须要说嘛，说者说给我们听，像这样他对我们的影响非常巨大，听法对我们的影响非常巨大。

宗喀巴大师在广论当中讲，法会当中，一次法会当中改变我们的相续的作用不是其他能够比拟的，什么是法会？法会不是说我们参加其他念诵的法会，这个法会就是讲法的一种，讲经说法的聚会当中，这个上师讲法改变我们的相续，震动我们的相续，非常非常巨大，很多不了解的东西在直接给我们讲了之后，我们马上就知道了。他是很直接的就把这些我们不了解的直接给你讲，直接讲出来了。

所以这个是在法会当中改变我们震动我们相续的作用非常巨大的，所以说也是让我们多听闻，我们不是说听太多了，其实很多地方都听的不够，如果我们安住在听法的法相当中，每一次都安住在听法法相当中听的话，即便这个法已经听过，你都会有不同的收获。就怕现在我们听的时间长了不重视，听法的时候听法的心态啊，姿势啊，首先从姿势开始散，坐姿开始散，坐姿一散心就散了，就听不进去。听是听了传承也有，但是来讲上师讲的很多东西没有听进去。

所以首先姿势要正确，坐端正了，然后心态正确好好听，每一堂课当中上师讲的这些都有非常非常多的不同的收获，因为在讲法的时候有一种加持，上师他有一种加持力，传承给我们，所以有的时候即便以前听过他也会有更深的一种收获，所以这个叫说。

然后知，就是说通过思维而了知，通过思维来知晓，听完之后要让他的印象深刻，完全转变成我们自己的一种深层次的一种了解，深层次的定解，必须要通过思维的途径。思维的途径就是反复去思考上师讲的这个法，所以我们在听的时候，上师也是说该记的就记，记的时候然后我们下来之后，因为有些时候通过学习佛法的时间深入，刚开始的时候什么都要记，后面你懂就不用记了，只是记没听过的，或者说难点啊，或者以前没有领悟过的，记完之后下来再思考。

有的时候我们听了之后就会忘记，这个记录的东西作为一个备忘，然后通过这个再趋入于意义，也就是通过让我们相续思维的方式知晓它的名义，不单单是表面上的知晓，而且是深层次的知晓，叫做生起定解遣除增



损，就是增益和损减。这个生定解就是遣除增益和损减，增益和损减这个是在生起定解的过程当中的两个拦路虎，一个是增益，增益就是不是的东西认为是，没有的东西认为有，像这样叫做增益，然后思维过程当中把这一部分去掉。损减就是本来是的东西认为不是，有的东西认为没有这个叫做损减，合起来叫做增损。

增损就排除了增益的东西，没有的，比如空性它本来是没有的，但是我们认为是有，我们通过思维之后，把没有的东西去掉了，把本来就是没有的东西，我们认为有的去掉，还原它本身的东西，这个叫做增益。损减就是说要去掉的是，本来这个因果就存在的，佛菩萨是有功德的，这个是有，但是我们认为没有，这个叫损减。通过学习之后把损减东西去掉、还原，佛陀就是有功德的，前后世就是存在的。

所以说增益、损减去掉之后就生起定解，就对于法义本身的意思完全了解通达，这个叫做生定解，叫做遣除增损。

然后现见，现见当然是通过宣讲修行的方式，佛陀也会告诉我们怎么样去思维，怎么样通过思维的方式去生起定解，比如说通过思维作用理啊，观待理啊，证成理啊等等，通过这些方式对一个法产生定解，还有很多很多佛陀告诉我们的思维的方法。

然后下面就是一个真实的现见，现见就是通过修行而现见，就是思维好之后，要修行所思维过程当中提炼出来的这个思想，这个就是所修的处，否则我们思维半天干什么呢？思维了之后就是后面要为修行服务，我修的东西很正确，我所修的就是提炼出来的真正的思想精华，它是完全符合于道的本性的，如果你不思维的话你不确定这个是符不符合道的本性，你不确定这个是不是修的正确的。所以如果我通过听闻之后再思维，思维完之后提炼出的真实的法义的正确定解，我修的时候就缘这个反复去修。

所以说修有修的方式，比如说安住修，比如说观察修，这些都是佛陀告诉我们修行的方法，通过这样修行我们就可以现证，所修的已经确定了，所修是确定的。观察修和安住修是方式，内容是什么，对不对？我说我观察修内容是什么？所修的是什么内容，所修的这个内容很关键，这个内容就是你在思慧当中提炼出来的定解，你要修这个。不管是安住修也是这个，观察修也是这个，所以你要修的是这个自性，所以说思维的智慧对我们后



面的修行它是环环相扣的。这样修完之后就会现证，就是真实的现证实相，这个就是对于般若波罗蜜多也好，对于四谛法门也好，通过闻思修来进行知，或者佛陀这样宣讲了，我们这样了知。

那么下面有一个不思議，不思議按照？巴活佛的注释，大恩上师的讲记当中说这个不思議三个字主要就是指第三转法轮，般若波罗蜜多二法轮当中就是没有广讲，没有明显讲，但是略讲，然后比较隐藏的方式其实还是讲了三转法轮法性的。所以这个三转法轮叫做不思議的善分别，善分别法，或者有些时候我们叫做善辨，就是辨别和分别一个意思，善辨别，善分别。

什么是善分别，善辨别什么呢？有的就是安立为有，没有的安立为没有，无实法就是虚妄的，实有法就是真实的，所以他就完全把这些所有的虚妄的东西，比如说客尘，一概说无实，假名，没有的。然后如来藏一概说实有的，没有的东西确定说是没有的，有的东西确定说是有。所以如来藏又是佛见到的，它是诸法的实相，必须说是有的，如果说是没有的就是虚假的，虚假的就必须要去掉的。但是这个不是，虚假的东西只有一个就是客尘，这个客尘是什么？所有众生的分别念，所有众生的六识和六识的对境全都是虚假的，这一部分是二转法轮空性所空的部分。所以这二者之间就这样连接的，空完之后剩下的东西就是真实的，剩下的东西什么是真实的？佛陀的智慧就是真实的，佛陀所照见的就是真实的。

所以像这样就叫做不思議，为什么叫不思議呢？不是分别念能够思议的，所以佛陀说三转法轮当中如来藏实有，这个不是我们分别念思议的不实有，不可思议，它是属于远离了分别念之后，远离凡夫分别识之后不可思议的那种常有，那种实有，所以它就叫做佛智不可思议的。但是不会落入到我们认为的过失啊，然后怎么怎么样，这个不是，这个叫不思議的善分别，善辨。客尘的法，就是所有凡夫人的法，不管是什么法，你想到再好的全都是客尘，都是没有的，善分别当中要分别的是第一个，善辨别的，这个是没有的不要执著它。

其实这个暗合二法轮的般若，因为般若告诉我们这一切不要执著，为什么不要执著呢？因为三转法轮说这些都是客尘，没有的，所以你当然就不能执著了。然后善辨别的第二个，要辨别的就是实相，究竟的实相，究



竟的实相就是大无为法如来藏，这个必须要安立的，因为这个是我们现证的，佛陀已经现证了，这个是有，善辨别，必须要辨别的很清楚。二转法轮是一概否认的，因为所有的凡夫人的东西都要否认，是不对的。

三转法轮这里两部分，一部分是客尘必须要否认，一个方面是实相，究竟的这个是安立的，是这样的一种自性。所以说三转法轮主要是立因，建立，主要是建立，它是从表诠。就是说正面宣讲佛智如来藏是存在的，二转法轮是遮诠，遮破的方式来表诠实相的，否定所有凡夫人的思想，所有凡夫人的思想都不是实相，全部否掉。三转法轮是正面讲佛智，所以说是常、是乐、是净、是我，是实有的，全都是从正面讲的，这些都是讲的方式。实际上这样讲了二转法轮的空性，三转法轮的光明如来藏无二无别的，但是这里讲不可思议的，的确是，因为讲的是圣者的佛陀的境界，所以不是凡夫人的一种可思可议的对境。

然后是最后一个讲到了寂静，那么这个寂静就是讲到了一切法的自性涅槃寂静体性的遍智的智相。那么佛陀所宣讲的法，就是我们所见到的法本性都是寂灭的，不管你了不了知证不证悟，是不是正在辨别、分别，反正一切万法的本性都是寂灭的，只不过我们需要去安住、证悟它、现前它而已。

卯三、了知遍智之特殊实相方式：

世间灭想灭。

这个特殊实相第一个是世间灭，第二个是想灭。世间灭就是所有的有漏的世间五蕴它的本性都是属于世间五蕴泯灭的涅槃本性身的一种遍智智相，所以说遍智呢，佛陀的一切种智，他完全是所有的一些有漏啊，凡夫的有漏的智性完全灭尽了，本性生的一种遍智智相，这个是特殊的，寂灭一切，所有世间熄灭的一种智性来安立的。

然后想灭呢，想灭就是所有的轮回的想，还有涅槃的寂静的想，所有的这些想都没有了，这个是想灭。反正所有的有关轮回涅槃的取舍，这些思想这些执著都没有，一个是五蕴的寂灭，一个是轮涅的取舍灭尽，这个属于大乘的不共的果。那么如果是小乘的果，或者世间没有灭，想也没有灭，佛陀一种遍智，世间灭想灭，是这样一种智性。



卯四、如是宣说之摄义：

一切相智中，是说诸智相。

这个前面讲了十六个现相，十六个法相，然后这个法相实际上全都是属于遍智的一种分支，遍智的不同侧面，所以说一切相智品当中，宣讲这个智相的时候，就通过一切相的他自己智慧的体性如是的安立的，这个叫做是说诸智相，其实都是一个智慧的本体。

今天我们就学习到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 33 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》分了八品，通过八品抉择般若经当中所讲到的修行空性的次第，修学空性的方法，也就说如何现证空性在现观庄严论当中讲了很多的方式。所现证前面也讲了，有基智，道智和遍智，怎么样现前这三种智慧？通过四加行，即正等加行、顶加行、次第加行、刹那加行四种加行，来对于三智现证。所现前的在我们相续当中要生起来的这些就是三种智慧，三种智慧就是基智、道智和遍智，主要是从大乘的见道和大乘的修道，乃至最后的佛果的一些智慧，相续当中怎么样生起这种智慧呢？必须也有它的修法，这些修法就是四加行的内容。四加行前面讲了，基智是真正已经生起了见道的智慧，但是对于要生起见道智慧之前，必须要修持什么法，什么样的方式才能够逐渐逐渐的现证，这里面也是讲的非常清楚，所以在修持正等加行等等的过程当中，三智就会逐渐逐渐次第次第的生起来，所以这个也是让我们相续当中生起殊胜智慧的一些修行方便。

现在我们众生是安住在分别念和轮回的状态当中，而这种分别念本性可以说也是相应于智慧的，如果从究竟的法轮来讲本具佛智，如果是从二转法轮的侧面来讲的话，一切万法或者我们心的相续是空性的，如果能够通过这些方式来修行的话，我们可以次第次第的现前这个空性的状态，但不管从哪个方面讲，如果我们真实的修行，现在我们缘这个正等加行了解之后，如是去做如是去修持的话，我们就可以超凡入胜，现在我们的分



别心它就可以现前基智、现前道智、乃至最后现前遍智的果。所以如果真正要证悟这些法都需要次第次第逐渐逐渐去闻思修学。

前面三智已经讲了，对于所缘的或者说所要现前的三智前面已经学了，现在正在学习的是怎么样去现前三智的一些修法，这个就是四加行，四加行当中排首位的第一个就是正等加行，对于三智所摄的一百七十三项，就通过正等加行的方式一个一个去修行。对于正等加行在这品当中也是通过十一个方面来讲，它也有加行的行相，还有加行本身，加行的功德加行的过失，加行的性相。这个性相就是法相，正等加行它自己的法相是什么，象这样的话就是说不共的特点。知道这样一种法相之后，通过修加行的过程当中，会逐渐生起功德，首先生起的就是大乘的顺抉择解脱分，生起大乘的顺抉择分，然后再生起有学不还，然后为了成佛的缘故，也要修持生死涅槃平等加行，修持清净杀土加行，这些都是属于正等加行的范围。

前面学了加行的行相，就是它的一种对境的了知，加行的行相学完了，加行本身也学完了，加行的功德和加行的过失这些内容都已经学习了，现在我们学的是加行的法相，主是加行的性相。这个法相它要通过智慧的行相，超胜的殊胜相，属于作用相，后面还有一个自性相，通过三个或者四个法相如是的通达了知。在三个当中前面第一个加行的法相当中的自相已经学了，自相是通过它的基智、道智和遍智等等，这个属于它本体所摄的这些不共的法相都已经了解了。

现在要学第二个，彼之差别自性—殊胜相。针对谁安立为殊胜呢？在这里面主要是针对于声闻缘觉安立为殊胜，因为这个是大乘的殊胜加行，所以大乘的加行针对小乘来讲它是殊胜的，为什么不提世间人呢？如果连小乘都已经超胜了，世间的这些道不管是外道、或者世间的这些普通的智慧也好，其实就更加的超胜。因为小乘它缘四谛的本性，它是部分的了解，一般的世间人对四谛的自性完全不了解。四圣谛一方面来讲它是属于圣者所见到的真实，所以叫圣谛；第二个也是可以获得圣者果位的四种真实义，从这个侧面也可以安立。因为世间人因为没有发起想解脱的心，也没有停止能够帮助我们解脱的善知识，自己也没有修行这样的法，所以完全对于四谛本身来讲，完全没有通达。所以安住在一种无明的状态当中。大乘的对于四谛的一种认知，当然就比小乘的一种认知要殊胜，所以在这个科判



当中通过殊胜超胜的方式来安立正等加行的法相，也就是说在正等加行当中，它有一个超胜的意义，具体是哪些方面在超胜呢？下面就通过这样学习来了解，它是如何超胜的，也就是说通过大乘它自己对于四谛十六行相的认知，或者说对于四谛的十六刹那它是如何修行的，了知它的本体之后，通过它的不共的本体来安立超胜于小乘之道。

丑二（彼之差别自性——殊胜相）分三：一、略说本体；二、广说自性；三、彼要点之摄义。

寅一、略说本体：

**由难思等别，胜进谛行境，
十六刹那心，说名殊胜相。**

由难思等别，难思是属于这样一种十六种行相当中的第一个，它因为下面讲了十六种。等字后面含摄在苦谛智慧的四种殊胜相、集谛的四种殊胜相等总共有十六种，所以它有难以思维，难以比喻，难以衡量，难以接受乃至于是集谛、灭谛、道谛各自四种的不共的差别体性。所以由难思就说难以思维等等这些差别法安立了十六种殊胜智慧。其实这十六种比如说难以思维，难以比喻它都是智慧的本体，都是属于菩萨相续当中的智慧本体，尤其是正等加行的殊胜智慧，因为所有的加行其实都是在相续当中安立的，菩萨所有的修法其实都要以做为一种智慧的本体。所以有些地方也说这个是大悲心，其实菩萨相续当中的大悲也不是完全的和智慧分离的一种大悲，它都是智慧无二无别的一种大悲，所以都可以说是一种殊胜的智慧。这十六种殊胜智慧来缘取，胜进谛行境。胜进谛行境就是通过殊胜的方式进入这个叫胜境。通过殊胜的方式进入或者趋入什么呢？进入谛的行境，趋入就是通过殊胜的方式进入谛的行境。这个谛就是四谛，就是所缘境的一种四谛的行相。通过殊胜的方式进入四谛的一种殊胜行相。

十六刹那心就是通过忍智等，苦法忍、苦当智，也就说忍和智的十六刹那心来表示大承认加行。大乘的一种正等加行它是通过十六刹那的心来进行表示的。十六刹那的心安立的时候就对于四谛，每一谛有四个四个的刹那，所以四四十六，这十六刹那的心就是表示大乘加行。而这样一种十六刹那心它每一个都有一种殊胜的智慧趋入到四谛对境当中，所以它就通过十六种智慧趋入到四谛，那么这个我们对比一下就很清楚。对于四



谛小乘它也有一种认知，它是四圣谛，所以一方面前面也讲了四谓的四圣谛第一是圣者所见的真实，比如佛陀他见到了真实，见到了四谛的体性，所以给众生宣讲了四圣谛；第二个就是可以获得圣者境界的一种真实。就说如果我们修持这个四圣谛，我们可以获得圣者，所以这个也叫圣谛的意思。所以对于这样一种四圣谛，其实声闻它也是趋入的，对于四谛的行相，对于四谛的对境它的行境，其实小乘它也必须要趋入。如果小乘不趋入四圣谛，他没办法获得果位，也没办法超越轮回，所以其实这个小乘它是趋入了四谛的一种行境的。

那么就说小乘也趋入了四谛的行境，大乘也趋入了四谛的行境，这二者之间是一模一样的吗？我们说不是一模一样的，这二者之间大乘是通过殊胜的方式进入四谛的行境的，就是超胜的方式或者殊胜的方式进入的，它比谁殊胜呢？当然就比前面小乘的一种进入方式要殊胜。小乘它自己对于苦谛的了知，对于集谛的了知，对于灭谛和对于道谛的了知，他是一部分，他不是完全的了知的。菩萨他对于四谛的了知，是全方位的了知，虽然完全现前四圣谛的境界，只有佛陀。完完全全对于整个四圣谛都已经圆满证悟的就是佛陀，菩萨其实都还没有圆满，但是趋入获得最圆满的四谛，证悟的方法菩萨已经掌握了，他正在修学，他只不过没有达到究竟，一旦究竟就成佛了。

所以从这个方面来讲他是超胜了声闻缘觉，他对通过殊胜的方式趋入到对于四谛的认知的行境当中。也就说通过圆满的方式全分的方式，趋入四圣谛，最后就可以获是殊胜的佛果的自性，所以这里面菩萨所趋入到的四圣谛，他趋入的方法和趋入的对境就一样。因为小乘只是从轮回当中获得解脱为目标，不管怎么样，只要能够解脱就可以了，他并没有别的安立。他既不象凡夫一样完全在轮回当中流转漂流，他也不象佛陀一样完完全全证悟了万法的本性。他的想法目标就是居中的目标。凡夫人的目标就是怎么样在轮回当中过的好一点，佛陀修道的时候就是真正的自觉觉他的，或者自己圆满证悟一切万法的究竟体性，然后也力致于帮助众生获得解脱的状态，声闻缘觉他是一种居于中间的状态，他既不象愿意在轮回当中飘，他也不象菩萨佛一样广大的志向，没有。他只要出轮回就可以了，所以他只是想寻找如何能够出轮回的方式，这个对他来讲就可以。就象有些时候我们修行者也是一样的。



有些人要一生成佛必须是去圆满抉择万法的实相，圆满的去修学能够让自己一生成佛的因；有些道友只想往生极乐世界，只要往生极乐的世界的这个法对我来讲就够了，其他方面来讲也没有想要去怎么样寻找或者去修学，去串习。当然你获得了阿罗汉果位，他也是阶段性的成功，所以当他从定中起来之后，肯定要趋入于大承认，他们也会成佛。往生极乐世界的道友，刚开始的时候可能没那么远大的目标，想要成佛啊怎么怎么样，但是去了之后，他也是一个阶段性的成就，

往生极乐世界的道友呢刚开始的时候可能没有那么远大的目标我想要成佛啊怎么怎么样，但去了之后呢它也是一个阶段性的成就，在极乐世界之后他也会发起这些非常圆满的这些利他心啊修学能够成佛的方法等等，其实这个道理也是一样的，所以说就是说他趣入的方式就小乘啊他趣入四谛的方法他就是说只是能够啊解脱就行了，不管他对四谛的了知是不是究竟，是不是通透这个他不管，反正就是说这个我趣入四谛能够帮助我灭除三界的烦恼，只要帮助我能够从轮回当中脱离就已经可以了，那么就他解脱了是不是就意味着对整个四谛完全通达了呢那倒没有，所以这里就出现了一个什么呢，出现了一个菩萨道，菩萨道呢他对于四谛的了知他用他自己不单单是我自己一个人从轮回当中获得解脱就够了，他是立志于成佛的，所以说立志于成佛从小乘道单单以小乘道去缘四谛是成不了佛，没办法成佛。

所以说他必须还是要对于这个四谛的本身通过能够成佛的一种理念去缘四谛，小乘是通过我要解脱三界的理念去缘四谛去修四谛现前四谛的本性。菩萨呢是以我能够成佛的一种理念去缘四谛，趣入到四谛当中，所以说这个叫胜进，啊他就通过一种殊胜的方式进入到这个四谛的行境当中所以他的那种进入的方式是一种殊胜的进入所以叫胜进嘛。那么就是说这里面我们就可以通过这个小乘他缘四谛的行相啊就是说比如说苦谛当中的这些无常苦空无我啊等等，像这样菩萨在这个基础上他还要了知进一步的就他的一种这个就是说是契合于成佛的究竟实相的大空性方面大平等性方面，因为般若波罗蜜多他主要就是讲万法空性，所以他一方面对于四谛苦集灭道四谛它对它共同的行相他是了解的，共同的修法他也是要修的，但是呢不共的修法他也要了解不共的修法他也要修，这种呢就叫做胜进，叫殊胜的方式进入，所以胜进谛行境，通过殊胜进入的方式缘这个四谛的一



种行境是这样。

那么就是说十六刹那心啊，这里面通过苦法忍、苦法智等等一种十六刹那心来表示大乘的加行，十六刹那当中每一刹那都是殊胜的，都是一种殊胜的相，所以说通过这个来表示大乘的不共的加行就是要超胜，所以说我们说在安立正等加行的法相的时候这个地方是通过一个比较比其他的法更超胜的一种方式来进行安立它的一种不共的法相，它一种法相是不共的，它通过超胜了小乘也超胜了世间乘的一种方式安立，所以这个呢叫做略说本体啊，那么略说本体就是说在这个啊就安立的时候呢。

前面我们分析这些主要也是因为这样一种小乘根基啊大乘根基他的根基不一样，他的一种这个趋入的方式呢也是不同的，所以他的一种深度啊广度啊也不一样，而且他花的时间也更多，他比小乘要花的时间要多得多，同样都是了悟四谛的自性，那么就是说小乘他花的时间和大乘花的时间来讲，大乘要花更多的时间，因为他要悟入的是更深的更广大的实相，所以说他当然就需要更多的准备需要更长时间的准备，悟入这样一种自性的，啊就像我们经常打的比喻一样，你要准备一千个人的饭，和你要准备一个人的饭那花的时间和精力都是不一样的，你自己要就是说去抉择啊或者说要去制定计划的时候去买就采办这个食材的时候，就是说甚至于就是说是这些地点啊，还有很多餐具啊这方面都不一样，啊它当然就是说它的一种整体来讲，你要就是说做更大更多的事情，和你要做一个人的事情，它二者之间是完全不同的，所以说小乘主要是自己一个人解脱，一个人解脱他需要的时间啊这些东西就相对来讲要少不需要考虑很多很多的其他的因素，不需要额外考虑其他因素，那么大乘就不一样，大乘因为他的志向更加的高远所以他要悟入的这个实相也更加的深广，所以说他要准备他自己的心量，还有他要准备的时间，还有他自己所要闻思修的法，他的 19:26 的所缘境，他要承受的比其他的更多的更多的这些啊这些委屈啊还有很多很多这些痛苦啊他都不一样是这样。

所以说现在来讲呢我们自己如果说是立志成佛的话，假如说我们现在要立志于成佛呢，那么也要就是说把我们自己的一种相续通过大乘的一些修法打成一个真正的大乘的法器，就让自己心量要广大起来，啊就是说世间人斤斤计较的东西，你再去斤斤计较那就和世间人差不多，你这种状



态当中要成大乘的修行者要成为大乘的一种要成就菩萨果位，那这个因和果之间是不相应的是这样，所以说呢也就是因为这样的原因呢就是说是像这些大乘的经论当中呢总是他的一种教义啊总是对这个大乘菩萨的要求总是要高得多，总是要高一些是这样的，所以我们就不能天天说我很委屈啊，天天说我又怎么怎么样啊，这些心态你去对比一下这个都不是菩萨应该有的心态是这样的，所以说就是说这些都是属于世间人的一种心态，当然了我们从世间人过渡到菩萨过程当中，这些东西这些因素可能还会有，但是我们也应该在这个基础上也应该知道现在毕竟不同以往了，啊不能够再像小孩子一样再使小孩子脾气了是这样的，你现在已经立志于学大乘了，你就不能够像世间人一样去使世间人的性子是这样的，你不能再通过这样一种世间人的思维的方式去看待一切问题了，这些很多东西不再是你的理由，也就是说你已经长大了，小孩子那一套已经不行了，该放下小孩子那一套思想了，所以说像这样来讲的话就是说我们修行大乘道的时候也逐渐逐渐应该认识到我要开始放弃世间那一套思想。

所以以前来讲的话可能是怎么样在世间当中这些想法啊行为啊怎么看都是应该是对的，现在毕竟不同，毕竟不同的话就是说既然我们要走大乘的道那我的心胸啊还有思想啊行为啊理念啊这些很多很多都必须不一样，都必须要从某些方面来讲要升华，有些地方来讲是话就更加要相应于大乘一种这个成佛的殊胜因，这个怎么样才能了知呢，学习，啊通过学习来从新树立一个大乘的理念，就以前我们学的都是世间理念，现在就是我们要学有关大乘的理念，所以对于大乘道的学习呢不能够间断，不管是《入行论》这种论典也好，还是《法华经》这样一种经典也好还是像《现观庄严论》《中观》啊等等，它其实都是从方方面面通过不同的侧面来改造我们的思想，像这样让我们的一种想以前的想法逐渐逐渐都知道这些都是有局限性的，都是不对的是这样的。

所以说这个了知之后，然后逐渐逐渐我们就是说熟悉了那个思维，熟悉了那个思维之后呢，那么我们就是说这个逐渐逐渐从这个世间的习性，从小乘的习性当中逐渐出来，所以现在其实我们要摆脱的是两个问题，一个是要摆脱世间的习气就耽著轮回这一套，像这样我们要逐渐逐渐要摆脱。第二个呢要摆脱是小乘的这一套是这样的。因为这两个呢其实都是啊就是说这个他的一种思想都不是很广大的或者说是有毒的或者说不太广大的



是这样的，那么耽著轮回也好耽著轮回当然就我们知道了这个是共同小乘也是要共同对治的，所以说耽著轮回这一套呢我们要认真地观想轮回的过患生起出离心，那么耽著就是说小乘这一套呢也必须要缘大乘的思想大乘菩提心的思想不断地起修学不断地修学才行，因为这些东西它是影响我们时间特别特别的长是这样的，所以说一不小心呢就落入到这些以往的思维的惯性思维的模式当中去，所以说要不断地修学啊，不断地修学呢就是说有些时候我们刻意地去观照尚且还会落入到以前的思维模式，何况说根本不学修呢要停止学修呢，啊绝对是不行的是这样。

所以说我们学《现观庄严论》其实也是啊不管我们这些境界是不是很快可以生起来，但是在学习过程当中呢对我们的很多很多的理念啊也正在如果我们真的愿意就是说认真去学修的话，其实我们现在很多道友的理念已经慢慢慢慢在转移了在转变了，这个也是在学修大乘教法过程当中一个很大的收获。那么就是说这个略说是这样的。

那么下面我们看第二啊，第二是广说自性，广说自性分四，一现见苦谛智慧四种殊胜相；二现见集谛智慧四种殊胜相；三现见灭谛智慧四种殊胜相；第四呢是现见道谛智慧四种殊胜相。

那么就是说缘四谛因为前面我们说了嘛就通过殊胜的方式进入到四谛的行境当中所以说这个就说我们所进入的是四谛那么就是说进入四谛的方式当然就是说不共的智慧比小乘还要殊胜的方式进入，那么哪些方面来体现它的超胜，哪些方面来体现它的不共之处呢，下面就说啊缘苦谛呢像这样的话有四种殊胜相，所以说具体的殊胜点在哪里，具体的殊胜点就是这四个科判当中每一个科判下面的四种四种是这样的，总共加起来有十六种，十六种智慧啊分别配十六个刹那嘛一个刹那一个智慧是这样的，所以说呢十六刹那呢十六个智慧，十六个智慧就是趣入于这样一种整个四谛，那么这个十六种智慧其实就是大乘的加行，啊这个就是大乘加行的特点，这个就是大乘加行的一种不共法相，那么第一个呢是现见苦谛之智慧四种殊胜相。

寅二（广说自性）分四：一、现见苦谛智慧四种殊胜相；二、现见集谛智慧四种殊胜相；三、现见灭谛智慧四种殊胜相；四、现见道谛智慧四种殊胜相。



卯一、现见苦谛智慧四种殊胜相：

不思議无等，超越诸量数。

那么这个里面有四种啊，第一个呢是不思議啊就颂词当中第一个是不思議，第二个是无等，第三个是超越诸量，第四个呢是超越诸数这样，那么就是对于量和数分别地超越，那么就是说是这个超越诸量或者说超越这个数字，这个数字呢也是这个超越的就是不可胜数或者超越的。

那么就是说是这个这四个当中呢第一个是不思議，那么缘什么不思議呢，因为总体来讲啊，大乘的加行的智慧都是不可思議的，但是此处呢它主要针对的是苦谛，就是说是这个苦谛不管的大乘小乘呢都要了解的，就现在其实众生我们现在正安住的这个其实就是苦谛，啊它的一种流转诸蕴我们叫这个在这个《释量论》当中呢就是说“苦即流转蕴”嘛，就是说所谓的苦谛它自己的事相呢就是这个流转的五蕴，所以说我们这个五蕴不断流转，在这一世当中呢前一刹那是后一刹那的 26:41 因不断流转，然后呢这一世终结之后呢到下一世我们又结生又形成，所以这个叫流转蕴这个叫苦，那么缘这个苦呢缘这样一种苦谛本身呢，它怎么样去了知因为众生他不知道这个苦谛，所以说也找不到这个想要灭除它的一种方式也不愿意去或者完全没有这个概念，那么就是说小乘认识到这个苦谛，哦这个就是苦谛就是流转诸蕴就是苦谛，所以只要他还在流转那么苦就无法终结，所以说如果要终结苦谛呢必须要终结蕴的流转。

所以说从这个侧面来讲的话他就对于苦谛本身呢就了知啊这个苦谛本身它的无常的，它是苦的它是空的是无我的，他对于这个苦谛这样分析之后呢，有助于帮助他终止诸蕴的流转，因为就是说凡夫为什么没办法终止诸蕴的流转呢，因为他对于现在我们的一种流转的诸蕴呢他认为是恒常的，他认为是快乐的，他认为是有我和我所的，这一切的因素这四大因素是完全有助于诸蕴的流转，它是就是说让诸蕴更加顺畅流转的因，众生所作的是这个是这样的，那么就是说是这个小乘的圣者呢他对于诸蕴流转的诸蕴呢他知道它本性是无常，这个无常呢对诸蕴流转这个其刹车作用，它可以刹车是这样，所以让它停止的一种因素，哦它是无常的，他就不会再耽著它，或者通过 28:14 的方式去耽著啊，知道它是痛苦的他要出离，知道它是没有我我所的，所以他对于诸蕴这样流转他了知之后呢实际上对于



诸蕴的流转本身它是有终止的一种因素在里面，那么就是说大乘对它流转诸蕴的终止呢他完全了知它的本体是一种空性，它本体就是说是这个不单单是无常苦空无我这样一种自性，他其实了知整个一种流转的蕴本身它就是一种安住完全安住在大离戏的状态当中，所以说呢这里面来讲是不相同的，对于这个蕴的了知，其实我们现在修法也是要对我们现在的身心要去作一个深刻地了知，所以说我们说观五蕴皆空也好，或者说观这个什么菩提心也好，这些其实来讲呢都是有助于我们对于这个我们这个流转这个本身它的苦果苦因方面作一个非常深入地了知，然后再做一些让它停止的一些加行。

所以说这个大乘对于这个苦谛啊它就是说也有法忍和法智，那么这个忍和智呢就是说是我们都已经知道了啊，就是说法忍、法智、类忍、类智，前面我们已经讲了，啊从欲界方面来讲都是属于这个忍和就是说是这个忍智，然后就是说是这个对于上二界来讲就是类忍、类智，那么就是说是这个首先第一个刹那呢是对于苦谛法忍智慧呢它就是相应于这个啊不思议，就是通过分别心是不可思议的，总而言之就是说超越分别心，我们自己一种凡夫人的一种分别心必须要超越，那么就是说这个分别心不可思议呢这里面注释当中也分了两种啊，两个层次，一个层次呢就是说从胜义当中这个法忍智慧在胜义当中缘这个苦谛啊这个法忍智慧呢他就知道这个是在胜义当中是不可得的。

分别心不可思议，这里面颂词当中也分了两种，两个层次，一个层次就是说，从胜义当中，这个法忍智慧从胜义当中，缘这个苦谛，这个法忍智慧，它就知道这个是在胜义当中不可得的，不管是从它的这样一种智慧本身和智慧所缘的对境本身，其实在胜义当中，都是不可得，完全不可得，连名称也找不到的一种自性。

世俗谛当中，对于这个法忍智慧，就说胜义谛当中这个法忍智慧，智慧本身也是不可得的。而在世俗谛当中，它可以安立，这个是法忍智慧。这个法忍智慧是了知什么呢？这个法忍智慧是了知这个苦谛的，了知苦谛的法忍智慧在世俗当中也无法衡量，没办法寻伺，为什么没办法寻伺？因为它是圣谛，它是圣者智慧，圣者智慧，你的凡夫人的分别心如何了解？所以凡夫人的分别心无法了知，一般在世俗谛当中，即便它是世俗谛当中，



已经说这个是缘苦谛的一种法忍智慧，但是对凡夫人来讲，这种法忍智慧也无法衡量。因为它超越了凡夫分别念，超越了世间分别念的一种思维，所以说不管是从胜义的侧面讲，和从世俗的侧面来讲，法忍智慧都是不可思议的一种自性。这个就是属于它的殊胜相。当然就是殊胜了，像这样就是说，小乘没有这样一种体性，小乘缘苦谛的法忍智慧当中，哪有这个呢？没有这个。所以当然就超胜。

第二个就是属于这个无等，无等就是说法智的智慧就是属于那种无等的，或者难以比喻的，或者叫作无可比拟的。也就是说，对于这样一种智慧，佛经当中虽然经常用虚空，等等，来对于这个圣者的智慧做比喻，其实来讲，它也是无法比喻的，难以比喻的。这些比喻只能够相似的从某一分当中去了知这样一种真正的法智的智慧，其实来讲，虚空等能够比喻吗？虚空本身来讲，比喻不了。没办法真正，这个虚空就等同于这样一种法智的不可思议，这个是比喻不了的。因为虚空它必定也是一个我们分别念的一个概念，它一个概念而已。只是出现在第六意识面前对虚空的一个概念，是这样一种自性。所以一个第六意识面前的总相，一个概念，它怎么可以去比喻超越分别念的一种殊胜的智慧呢？所以它是一个难以比喻的，所以叫作无等，它是无等的。像这样无可比拟的，它有些说不可比喻的一种殊胜的自性。

是不是这个比喻就一无是处呢？它比喻不是一无是处，比喻它就是说，可以帮助我们了解，因为比如说我们现在闻思的状态当中的时候，我们对于这样一种殊胜的实相，完全没有方向，所以就是说，就用一个我们平时能够了解的，一个比如说虚空，虚空我们大家可以通过第六意识出现它的概念，就是说通过讲了很多很多一些教理之后，再引用一个比喻，就比较容易、比较清楚地认知，就它这个教理要指向的这样一种方向，所以一切万法，空性犹如虚空一样，它都是不可思议，或者无所缘，无所得的，在这个当中，一切都是不存在的。

这一比喻之后，大概我们脑海里浮现一个大概就是这样一种，万法的空性这样一种状态，还有一些就是通过虚空等，有些祖师证悟的时候，比如说莲花生大师等等，他们在这个证悟实相的时候，也是他们的上师就是说，以虚空来给他做直指心性的一种介绍，一切不执犹如虚空，一切不执



著犹如虚空。一边用手指指向虚空，一方面说，一切不执犹如虚空，通过这样一种诠表就悟入到万法的实相当中，所以虽然他不能够和实相完全等同，但可以做一个方便，从见解上面可以作为一个认知，或者说澄清这个见解的一种方便。

有些时候从证悟的侧面来讲，它也可以作为一个有效的手段，作为一个趋入实相的有效手段，所以它有它自己的作用。作用是有的，不可抹杀的。但是它是不是等同呢？它不是等同，它只能够相似做个比喻而已。所以虚空和实相的智慧的差距还是很大的。从这个方面来理解。比喻就是很难去对它做一个衡量，所以叫作无等，叫作难以比喻。

下面来讲超越衡量，超越诸量，就是像这样超越衡量，通过量来做这些表述，这个量，就是说这里面讲的话，超越量，就是难以衡量的意思。衡量就是有些时候，在世俗谛当中，有的时候，会做一些衡量，其实这个地方的衡量就是做一些表述，比如说它的对境是什么，然后对它的表述，这个是它的对境，通过对境来宣说，有的时候通过本体来宣说，通过对境来宣说，这些都是以这样一种概念，以这样一种方式来衡量某一个法，通过这些来衡量某一个法，就叫作量，这个叫衡量的意思。

但是就是说，这个类忍的智慧，类忍的智慧它已经超越了衡量，你怎么去衡量，你通过对境来衡量，还是通过这样一种本体来衡量，其实这些，我们能够使用的衡量的方法，它都是属于词句，或者属于文字，属于我们的一种这些思想，那么这些东西能够衡量吗？这个方面其实来讲是不能够真实地衡量的。所以这个类忍的智慧超越了种种的表述，一切的表述，它都是超越了，它可以作为一个方便，但是一旦到达这个状态的时候，或者这个法本身它不是这个表述，它不是衡量，它可以作为一个阶段性的一种方便而已。所以它的本性来讲，就是说类忍的智慧本身来讲，是超越了衡量的。

因此说这里面来讲的话，其实我们讲的这些，《现观庄严论》、中观，它讲的这些其实都是属于表述的是万法的真实，这些来讲的话，讲这些法义其实都是指向一个目标，就是颠覆我们的分别念，或就是说隐没我们的分别念。

最后我们在修行的时候，我们在修空性，甚至于在修秘密乘，在修大



圆满等等的时候，其实来讲，它也是，如果我们现在把这些理念完全接受了，了解了，了知了，然后在用功的时候，其实就可以在这个方面去用功，因为我们学了之后就知道，万法的实相，它其实是无法衡量的，现在如果我用这些来衡量，它可能是没办法得到一个真实的一种结果，或就是这个衡量它只是一个方便，它不是真实的一种智慧的本身。

如果对这些法了悟之后，它其实有助于，非常非常有助于我们在实际在修行的时候，尤其在修行这样很甚深的一种智慧的时候，它就会起到一些很关键的作用。所以它就是难以衡量的。如果对于这些空性，如果是对于这个中观，《现观庄严论》这些法，如果学的时间比较长，领悟得比较深，它对于比较了义的，比如说大圆满这些方面绝对是有很大的帮助，非常非常大的帮助。因为它这个所诠的意义，所诠的一种实相来讲的话，从某一方面来讲，都是有一个特性的，就是超越分别，它不是按照你的分别心去怎么样去缘，去执著，它全都是颠覆的，全都是超越的，它总的一种理念、思想都是相似。只不过有些时候，密乘当中可能从某一方面讲，更加的详细，或更加的一种清楚明显。

这里面其实有些时候来讲的时候，有些时候就是说在讲这些，比如说讲中论，学习中论，学习《入中论》，真正有些时候学到这些空性的时候，有些时候感觉真的和学大圆满有的时候没什么差别，有的就是在讲这些远离一切的戏论，任何戏论都没有，都不执著，这些方面就是说，从它讲这个万法离戏的方面来讲，其实来讲，有些时候讲的会很深，所以有些就是说《心经》，般若心经，就是这个对般若心经的一些这个注释，有些就是说，有些大德是通过唯识的观点解释的，有些是通过这个自续派的观点解释《心经》的，有些是通过这个应成派的观点解释《心经》的，还有通过如来藏的方式来解释《心经》，三转法轮了义的经，还有通过大圆满的方式解释《心经》的。所以中论这些也是一样的，就是有些时候，上师们在讲这些的时候，讲中论的时候，其实还是有很多有关大圆满的离戏、本来清净方面也是有，就是在讲中观的时候，其实思想非常接近。讲大圆满的时候，也会引用中观的中论当中的一些词句来做介绍，所以有些就，其实二者之间，如果我们真正把这些学好了，后面我们在学这些了义密乘的时候，是更加容易证悟，更加容易通达。



还有就是这些三转法轮的教义当中，有些大德他在讲这个《宝性论》等的时候，他其实就也是在和介绍这个万法实相，和大圆满当中介绍的方式，有些时候就是说也是很相近，所以就是有些说是大德们在解释密乘观点的时候，也是大段大段引用《宝性论》，主要里面来讲，也是很接近很接近，只不过就是说，有的时候如果不去点穿，好像就是一个显宗的教义，但如果真正，它有些时候用的密乘的讲法去庄严的时候，就和这些密乘的观点没有什么差别，所以就是说现在我们就是说学习这个教法的时候，一个是中观空性方面的，一个是像这个如来藏方面的，这些教义一定要认真去学，学完之后对我们学修了义的这些教言，证悟心性方面，证悟实相方面，非常非常有用。

所以现在我们在学的这些东西，像这样一种教义，就它讲到的好像不可思议，无可比拟，就是超越衡量，等等，其实这些都是和讲离戏，都是讲我们的心性的本身，虽然它是智慧，但是智慧它也是心性，这个智慧也是心性。所以就是这个其实是引领我们的，这些思想、这些概念，它其实可以引领我们的修行的方向，这个是引领我们修行的方向是很重要的。你通过什么方法来用功，对不对，你是通过一种分别念的方式来用功呢？还是说我以一种安住在一种相似的、离戏的空性的方式去用功呢，这大不相同的。非常不相同的。所以就是说如果我们平时来讲，对于空性有了一定的见解，有了一定的一种认知之后，它的一种用功的方向，它都会用这个相应于实相的一种空性的见解去做引领，引领他所有的修行，如果能够有这样的话，它其实就是总的方向等于是对的，它只不过它欠的就是火候、时间，不断地去训练，然后他在这个过程中，他自己把控的能力就越来越强大。它整个方向是完全正确。

现在就是说如果我们修行的方向还不正确，那么当然有些时候，有些道友初学，有些也勉强不了，但是有些道友已经差不多学过了，学过之后，对于现在我们正在学的空性，还有这些现观，这些方面来讲，其实这些是引领我们修行方向的一个重大的一些思想内容，这个非常非常重要的。

下面来讲就是说，超越诸数。超越诸数就是说不可胜数，就是从数字、数量上面就是超越的。

前面是衡量，衡量就是表述，上师里面讲了，就是超越诸量和超越诸



数侧面不一样，超越诸量，量就是衡量的意思，就无法衡量，没办法衡量，你通过本体来衡量，通过这样一种对境来衡量，衡量不了，无法衡量。这个数就是数字、数量，像这里面也有一个量，但它是数量的意思，它是超越了数量，当然从某些方面来讲，就是说这个在前面的这个圣字，它这种对境、本体，世俗谛当中也有衡量的，帮助我们来衡量的。那么就是说这个数字也是一样，在这个世俗谛当中，就是对于这个类智，对于圣者的智慧，有些时候也会借助数字来表示，比如说五类智慧，五类功德，等等，或者二十五类功德，这些方面来讲，有些时候也会用这个数字来表示，有的时候来讲，或者无量无边的这种功德，不可计数的这种功德，它就是太多太多了，多得没边了，所以它就叫作不可胜数，这个不可胜数是从它世俗谛的，它已经现前了证悟的智慧，那有些时候，我们自己有些时候，这些所谓的功德、智慧，一方面是假的，一方面也数得过来，不用两只手，一只手就数过来了，你的功德就一二三四五，像这样的话，就已经数过。但是就是说，圣者还有这些佛、菩萨们，他们的功德从数量来讲，数字来讲，是这个不可思议的，他相续当中，通过他安住在空性当中的时候，他方方面面的智慧、功德就开发出来了，是非常非常多。这个是从世俗的侧面来讲，它是没办法计数的，它是无量无边的一种意思。那么如果从胜义谛的侧面来讲，也是不可胜数，它仍然是不可胜数的。

但是如果从胜义谛的角度来讲也是不可胜数，它仍然是不可胜数。所以，它就是说世俗谛的一种功德它也超越了声闻、缘觉的功德。从这个方面，数字上面是超越的，那么，从本体实相的侧面来讲呢，它的一种菩萨的内智啊，它也是不可胜数的，主要是相应究竟的实相当中，究竟的实相当中已经超越了一种所谓的数量的一种安立了，因为，这个数量要么就是通过分别念，通过一些概念、分别念，通过一些文字、语言来安立说一、二、三、四、五，或者无量无边、阿僧祇啊等等，它通过这些方面来进行安立的，但是，究竟生胜义当中这些都找不到。安立数字的心，还有就是文字啊、语言啊，在究竟胜义当中都是不可得的。既然不可得的话，对于这一类的功德就没办法计数，因为它的本体不是可以计数的，能计数和所计数的自性都不存在，最后来讲是这样，这就是万法的本性。菩萨通过这种智慧，悟入苦谛，这种悟入苦谛的方式声闻是没有的，声闻、缘觉都没有、找不到，是完全找不到这样悟入苦谛的，可能就是说从某些方面来讲



的话，我们也想不到对于一个苦谛还可以这样悟入，声闻、缘觉也想不到对于苦谛还可以这样悟入，他是没想到还可以这样悟入的，但是菩萨就可以通过这种方式来悟入，就是他的不共的地方，他的智慧越深呢，他的一种悟入的方法就不同，在有一部论典，叫《入中论》进入中观，进入中论是深广的方式进入。所以，像这样他的进入的方式是不一样的。他就是很特殊的、很殊胜的一种方式去进入的。那么，就是对于苦谛，对于流转的诸蕴方面来讲，还可以用这样的方式，还可以相应的用这么甚深的方式去悟入，所以就是说他的一种悟入的方式越深越广，他其实所获得的智慧也就越超胜，或者他的智慧很超胜，所以他悟入苦谛的本性来讲呢，它也是非常非常超胜的。只要把这个修圆满就可以成佛。因此，它是非常非常超胜，他对于苦谛的悟入，完全超胜了声闻、缘觉。

下面讲第二：

卯二、现见集谛智慧四种殊胜相：

小乘也现见了集谛，当然，世间人对于集胜谛他是不了解的。他不知道这个是苦因，众生来讲的话，不知道是苦因，他自己来讲，一般的凡夫人、世间人，他也没有想到要去终止一个苦因，因为没发现这个苦因嘛，最多来讲有些时候比较强大的一些嗔恚，比较强大的一些嫉妒啊会给他带来一些困扰，但是他没有想到这个是以以后的一些苦因，所以，一般来讲世间人有没有对于烦恼啊（有没有一点点认知呢？有些有一点认知）。

世间对于烦恼有没有一点点认知呢，有一些有一点认知，他也知道这个不对，比如有的时候在一些世间的格言当中，它也是让你不要发脾气，去退让、或者安忍等等，他也有一些这种思想，他也知道这个会引发一些不良的后果。贪欲心太大了，对自己对家庭对国家都无利。这方面他也有一些遮止的方面。但他也没有认知到这些，他不会认为这个是对生起罪业、或者是会后世流转轮回这方面，他没有认定是一个苦因。反而认定的苦因还是比较浅显的。

虽然世间众生对于烦恼和痛苦有认知，但是他没有认知这个是集。这个集是什么意思呢？这个集是前面这个流转蕴的因。他是没认识到的。就像虽然对烦恼有一点点认知，但是不成集。他没有认识集谛。他没有把这个集，和前面的苦，二者之间联系起来，他联系不到。但是声闻就可以。



声闻通过佛陀的教诲，他就知道了，这个业、惑、无明、我执，像这样一些集是导致前面流转蕴的因，他是苦谛的因。所以他就要开始断除。他想要苦谛不再流转了，消灭这个苦谛，他必须要去断让苦谛形成的因。像这样的话，他就要去断集。

所以，小乘的圣者，他也是要对集谛认知，通过“因、集、生、缘”的方式去认知，哦，这个是集谛，这个集谛有四个形象、四个法相、四个特点，就是“因、集、生、缘”。“因、集、生、缘”都是通过是产生苦谛的因，然后能够召集的一种缘，能够召集苦谛，让他不断地延续下去等等，“因、集、生、缘”嘛。所以像这样，他对这个认知完之后，他就会真正对苦谛分解了，相当于我把这个苦谛分解得很细，我就彻底地认知你了。有些时候你不分解，你就对他的笼统、整体来讲，好像有一个烦恼，大概有个笼统的认知，但是如果把这个苦谛，他通过四个条件分解之后，他就对集谛本身，他就有一个很清晰的认知。对集谛有一个清晰的认知，是便于断除。我更加能够断除，有目的，有的放矢的这种状态了。所以，小乘对集谛的认知，他是有一个集谛的智慧的。所以缘集谛的无明，还有缘集谛方面产生的这些烦恼，他在修的过程当中，有关集方面的，该断的断，该证的证。所以像这样的话，他也有他自己的一种对集谛方面认知的智慧。那么大乘对于集圣谛，集谛的智慧，他也是超胜于小乘，那么怎么样超胜呢？摄圣智者了，证知诸不共，通疾。

摄圣智者了，证知诸不共， 通疾...

那么就是说摄圣第一个；智者了，是第二个；证知诸不共，是第三个。通疾是第四个。那么这个就是四个殊胜相。四个殊胜相就是说大乘的菩萨对于集谛，除了前面小乘的共同认知之外，因为大乘的智慧更超胜，所以他了知了共同的集谛的法相，比如说前面共同的，它都是法相。这个里面我们也是讲到了法相，但这个里面法相是从正等加行缘集谛讲的，主要是正等加行的一种法相。那么集谛它自己有个法相，比如因集生缘。这个时候我们是通过正等加行的本身去缘集谛，它的侧面是不一样的。

所以就是说大乘的圣者对于集谛本身的法相是了知的，对于在这个了知的基础上，他自己再通过正等加行去修持这个集谛的时候，就是更加通



达集谛的本体的时候，他这里面有几种，通过修持这样正等加行他自己也是一摄圣，集谛的一种法忍的智慧，摄圣就是摄持、涵盖了圣者的一切的断证，就是说在这样的一种智慧当中，不单单是他自己已经真实地生起了一种殊胜的智慧，而且在这个智慧当中也包含声闻和缘觉的一种智慧，所以说就是因为菩萨的一种智慧更加的深广，所以说他可以包含下面的智慧，可以包含声闻缘觉的智慧。声闻缘觉的智慧包含不了大乘的智慧，是这样一种关系。这里面引用一种比喻，国王他自己没有亲自做事情，但是因为他自己的摄受力的缘故，所以手下的大臣会帮助他处理好这些事。

所以同样的道理，修持大乘殊胜法门，没有特意地去走声闻、缘觉的证悟集谛之道，他没有去，他最初是了解，不会亲自去修，去证悟，他虽然没有专门去修，但他自己缘大乘的一种智慧生起的了知集谛的本体之后呢，智慧升起了至集谛的本体之后呢，那么这一部分了知了之后呢，这一部分之后呢也包含了声闻缘觉的有关的证和断的功德，他就说是声闻缘觉而断证的断，所断的一种体性呢，在大乘的智慧当中，他是以超胜的方式具备的，然后他的一种声闻缘觉所证悟的事情呢，在大乘的菩萨相续当中也以增上的方式具足的，那么就说大乘的相续当中会不会，就说真实的只具备小乘的这些，他不会，就说如果你要去讲他的，把他这个小乘智慧的，小乘的原集谛证悟的这些这个智慧的法相，你在大乘当中有没有呢，这个不一定有，因为大乘他不会专门去证悟小乘，有关他这个，因为小乘他证悟集谛的智慧，通过他自己不共的因缘，逐渐逐渐升起来的，所以他有他的局限性，他的智慧，他自己的特点，他就说小乘的集谛的智慧的特点，那么你在大乘的相续当中，可能不一定是找得到的，但是他那种增上的方式，他是有的，他是圆满的，是这样的意思，所以像这样的话就说。

那么就说所有的断障和证悟这个方面来讲的话呢，都是这个戒律的，他没有特意意义修学，但是要通过圆满的方式，增上的方式具备，所以佛陀他是具备一切智慧的，所以佛陀具备一切智慧呢，就说我们有些时候就想了，那佛陀具备像我这样的智慧吗，那么我说佛陀不会具备像你这样的智慧，但是像你这样的智慧的一种增上圆满版，佛陀是有的，所以我这个智慧是具有分别念体现的，如果说佛陀具有像我这样的智慧，那就相当于我的分别念的法相在佛陀智慧当中也有，那是不可能的事情啊，那肯定不可能有这些，但是就说他没有像我这样分别心的智慧的法相，但是呢我这



种智慧，他的一种圆满的体性，包含着，以这样的方式具备的意思，所以像这样的话，佛陀的智慧他是圆满的，包含着一切，但是呢就说每一个有情的智慧的法相不一定在相续当中这样一个一个去对应找得到，这个不可能找得到的，因为他，我们的智慧是有过失的，有过患的，过患的一部分，过患的一部分不圆满这一部分，在修行过程中，逐渐逐渐断掉了，所以说不可能到成佛的时候，你这个过失还在这，他这个法相还在这，这个不可能，所以像这样的话就说，佛陀相续当中的智慧他都是声闻缘觉菩萨的智慧，他都是圆满的方式，我们说圆满的方式具足，增上的方式具足，意思我们要理解，这个叫做增上的方式具足，圆满的方式具足，那么就说这个。

还有一个前面我们以前学过的，那么就佛陀有没有世俗菩提心呢，那我们说圆满的方式具足的，就说世俗菩提心体现了没有。就是说世俗菩提心的体相没有，他因为世俗菩提心毕竟是心所吗？他是一种心所动状态，但是佛陀呢世俗菩提心增上的方式，他的功德，增上上的方式也有，但是佛陀世俗菩提心的体性他是没有的，是这样可以理解的。所以说这个很多方面来讲啊，他有共同来的理念，所以说佛陀他具备一切的功德，具备一切的智慧，他是通过增上圆满的方式而具备的，是这样的。那么他是属于摄甚，他是这样摄持的啊，菩萨他里面的证悟他包含了，包含了声闻缘觉，声闻缘觉他也知道了，是这样的。

那么第二呢就是“自责了”，自责了就是他的法智，前面是法忍啊，极地的法忍，极地的法智，那么极地的法制的本体呢是智者，智者菩萨所了之的，也就是说只有他才能了，前面的侧面，前面法身的侧面啊是色，他的重点是放在寒“色”方面，寒色方面为什么这样这样讲呢，因为四种特点他们相互之间是相同的，是相同的，好像他不是完全不一样他分开的四个特点，他是相同的；所以说你看呢，他这里面第一个，第二个当中，他也有所体现，他要缺链接的话，联系呢他也可以解脱，但是呢他就是说不一样，二者之间呢，他彼此之间是有不共的地方的，前面这个极地法忍方面他主要是寒色方面，他主要是突出寒色方面。

那么第二方面呢他是自责了，自责了的呢只是菩萨能了之，就是说如理如是的通达极地，如理如是的通达极地呢，这个是只有菩萨能通达，那么就是说声闻缘觉通达的，声闻缘觉通达的是极地的一部分，极地的一部



分就是说能够帮助他解脱的这部分通达就可以了，别动方面他不一定通达，是这样的。只要是帮助他解脱这部分是极地本身来讲也是一大块吗？比如说我们相续当中的烦恼，现在我们相续当中的无明啊，我执啊，分别念啊，这些东西，像这方面都是叫做“极地”极地那么就是说对于我们相续当中的极地，如果我是立誓修小乘道的，那么对于我相续当中的极地，我自己了之证悟，帮助我解脱这部分就够啦，剩下这部分我可以不管啦，是这样的。但是菩萨对于我们相续当中这些极地当中的，所有的方方面面都要了解，都要断，了解完之后便于断的吗，他自己就通达啦，比声闻缘觉就多的多啦，前面我讲的例子也可以从这方面来了解，所以说这叫如理如实地通达，只有智者才能通达，智者就是菩萨。

但是菩萨对于自己相续当中的集谛的方方面面都要了解、都要断，了解完就是便于断的，所以他自己的通达的就要比声闻多的多了，前面我们讲的例子也可以从这个方面来了解。所以这个叫如理如实地通达，只有智者才能够通达，这个智者就是菩萨，只有菩萨才能够如理如实地通达集谛的方方面面，方方面面一点都不剩下的，不管是哪一个地方都不剩下，只要是有关系集谛的，方方面面全部要通达，这个就是属于智者了。

这个和涵盖、涵摄不一样，这个是通过智者才能够了知的，对于集谛的方方面面才能够了知，所以他自己的不共的四种殊胜相当中不共的地方就叫做智者了，它只是智者菩萨所了知，而声闻缘觉了知不了，外道仙人、世间人更不用讲了，更加没办法了解了。这个是一个不共的状态、不共的智慧。

我们自己要追求菩萨的果位，对我们自己的智慧的要求也挺高，所以对我们自己来讲，就不能够天天睡大觉，其实我们还是应该不管怎么样有时间修学的时候，还是要多修学有关菩萨方面的殊胜智慧。主要是因为我们这样去学、去修，才能够快速地提高我们对于集谛的认知。否则我们是想很快成就，但是对于帮助我们成就的内容，比如有关集谛的方面我们知之甚少，知道得很少，如果知道得很少，当然你缘它所断的方面、所修的法就不会多，这样就会很缓慢。你的志向可能是对的、正确的，但是就是在实际地趣向于实相的过程当中，实现你的目标的过程当中，其实有些方面你没有做好。在哪方面没做好呢？有可能就是对于集谛没有了知。当然



作为菩萨来讲，他为什么要花很长时间去修学呢？因为他要证悟的是很广大的。

“智者了”，只有菩萨了知了、真正如理如实地通达了集谛的显、世俗谛当中集谛的呈现，然后在胜义当中它的本体如何如何，菩萨他自己知道集谛的本性是幻化的。小乘没有真实的通达集谛是幻化的。菩萨完全通达集谛是幻化的、无自性、都是假立的，在究竟的本体当中，连集谛的名称都没有。在《中论》等当中，他对于烦恼也有彻底地观察，就为了让我们了知烦恼的本性、为了让我们不纠结烦恼、为了让我们生起很大的勇气等等，他对于烦恼的自性都抉择地很详细。

所以说我们在学的过程当中，不单单是说“哦，这个是抉择空性的”，抉择空性可以给我们带来很多很多有关于我们修行方面的动力。以烦恼为例，如果我们不了知烦恼的体性，我们不知道它是什么状态，我们不知道它的本性我们就会认为它是实有的。我们认为它是实有的，我们就会生起怯懦心，不敢碰它，还没有和它作战首先我们就怕了、首先就开始举白旗了，这你怎么战胜它呢？

但是这个勇气来自哪里呢？这个勇气就来自于我对于烦恼的知根知底，完全掌握它所有的信息，最重要的信息就是：你是一个假的。所有有关烦恼里面最重要的一个信息就是这样的。那么大乘的对治之道就是抓住了核心，它在对治的时候抓住核心去对治，它没有从支分末节方面去对治，当然它也会去做，它也会说：你不要生烦恼，该远离对境你就远离。它也这样做。

但是大乘的思想、中观的思想，对于修行人断烦恼提供的最清楚、最重要的一个信息就是：它是假的、它不是真的。这个就是对我们断烦恼来讲最有用的一个信息。所有的信息之中的信息之王，就是这个。这个是非常非常重要的。所以说它是个假立的东西，甚至于在密乘当中说，烦恼的本性是智慧。这个就更加清楚了。但是这个在二转法轮当中还暂不提，对我们来讲知道是假的就可以。知道是假的之后，我们的勇气一下子就生起来了，对方那么多的飞机、大炮、坦克全是纸糊的，这样我还怕啥呢？没什么可怕的了。从这个方面，他的勇气一下子就起来了，没什么怕的了。

所以如果我们了知烦恼的本性是这么一回事，那就没有理由怕它，真



的是这样的。所以就给我们战胜它、调服它，完完全全就提供一个最详尽的、或者最清楚不过的一个信息。所以我们学习这些法的时候，可以对我们整个的修行产生非常大的一个飞越。所以说学不学上师的教法，对我们修学快慢、迅速与否真的是不一样的、完全不同的。这个叫做智者了。

对于大乘的修行来讲，我们就应该花时间，而这个时间是值得花的。对我们修行能够起决定性作用的这些教义，应该要去听闻，所有的教法我们都要听闻可以用这个时间，但是最有用的这些，前面我们讲就了知它的本体，直指它的自性的这些，就完全没有丝毫犹豫、完全没有丝毫怀疑，这个烦恼就是假的，不管它再怎么炽盛它还是假的，不管看起来多真实它还是假的。这一点没人能够动摇。只要我们缘这个教义不断去学、不断去学，一定会达到这种状态。在达到这个状态之后，下面我们在用的时候、调服烦恼的时候，就可以起很大的作用。

这个就叫智者了，这个是属于菩萨对集谛的了知，这个是不一样的，这个是不同的。智者了，只有真实的菩萨的圣智，虽然我们还没到菩萨，但是我们是属于菩萨培训班的，教材里面就有这个，就告诉了我们烦恼的本性、集谛的自性，它就是假的，它就是不可得的、它就是虚幻的。这样我们在学的时候逐渐逐渐就会形成这样的见解，这个见解真的是非常重要的，入门的时候就提供了这个重要的信息，它的起步就很高。有些时候难以通达、或者有点困难、或者学的时候这样的障碍那样的障碍都会出来，但是这个信息本身来讲真的非常重要。因为它是真正的智慧才能了达的，外道了达不了，就这个集谛的本性如理如实的了知，这个是做不到的。因为他们的教材里没有这个、没这部分内容。这就是智者了。

第三个叫“证知诸不共”。菩萨他会证悟一些不共的，类忍的智慧和声闻缘觉的智慧是不共同的，当然和第二个也有相似的地方，但前面是智者了，只有智者能够了达，它是从智者本身来讲、菩萨本身来讲的。证智诸不共是从所证悟的这个是不共的。它的侧面不一样。

诸知诸不共是说菩萨所证悟的智慧是不共同的智慧。比如说，在“智慧品”当中讲到声闻、罗汉和佛陀之间智慧的差别，罗汉有四不知因，时间太久远看不到、太远了看不到、太复杂的因缘看不到、很细微的这些看不到，四个不知因。这些方面对他来讲是没办法了解的。为什么呢？在修



学的时候，他在修学过程当中因、他自己所修学的因不够深广、不够强劲，所以导致他的果也不够强劲。

佛陀为什么有这样的智慧呢？因为他在菩萨地的时候，他所修学的是不共的因。他修学了不共的因，他的果就是不共的。所以说我们就问现在的修行者：我们想要成为一个不共的人吗？我们想要得到一个不共的果吗？大家举手说想。如果你想，你必须要做不共的修行，你的思想就必须要不共。和谁不共？和世间人不共、和声闻乘不共。所以，要想得不共的果，你的因是共同的，那就不行。这是一个认知。

回到前面的话题，为什么要对菩萨高标准的要求？或者为什么我们要对自己高标准要求？因为我们要得到不共的果。要得到不共的果，就必须完完全全和以前不一样、和世间人不一样。我们说：他都没有做到、谁谁谁都没有做到，我为什么要做到？他做不做是他的事情，他愿不愿意成佛是他自己的事情。如果你愿意成佛、你想成佛，打个比喻，释迦牟尼佛都做到了、文殊菩萨都做到了、上师都做到了，为啥我做不到？应该这样去想。你不能想：他都没做到，为什么我要去做？这样的话你就往下走了，如果甘于平庸就往下走了。如果说：菩萨能做得到，我就能做得到，那就往上走的。有些时候就是这样的，应该朝着菩萨的言行，他们是怎么做的，那我也应该这样去做。

我们看过那么多传记也不能白看。这些教言也不能够白学，教言里面讲的应该怎么做、怎么做，教言和案例之间配合起来，教言是告诉你怎么做的，案例就是他们就是这样做的。案例就是他们已经把教言落实了，比如说《入行论》的教言已经学了，再把菩萨的传记拿过来一对照，一个一个全都对得上，他实际这样去操作，他就成佛了。你看《白莲花论》当中，释迦牟尼佛因地的时候，布施度他是这样修的、持戒度是这样修的、安忍度是这样修的，他的果是什么？果就是成佛了。他怎么成佛的？我们再看《白莲花论》，他以前就是这样做的，这样做上来的。

所以说，有些时候我们要看传记，有些时候我们要看教言，有些时候要把二者对照起来。当我们的内心比较低沉的时候，有些时候来讲我们不愿意再修学的时候，就要多忆念法义、多忆念教言，多忆念教言之后，负面的心态、拖后腿的这些、魔障啊很少有可乘之机。如果我们长时间不看教



言的话，相续当中的障碍、外在的障碍都可以乘虚而入。内在的障碍没有东西压住它，它也会爆发出来。

所以要不断地修学，即便是在国庆七天当中，黄金假来了怎么怎么样，其实也不能过于放松。稍微放松一下是可以的，太过于放松之后、甚至于七天回来之后，你的相续都不一样了。和放假之前的心态、对法义的心态都不一样了。放松的同时还是尽量要忆念正法，不要离得太远了。本来我们现在没学多好，再加上远离了这样的所缘境，有的时候要花很长时间才能够起来。所以有的时候放假之后要回到那种状态之中要好多天来收心。

但如果你在这个过程中，你有意识地注意避免这一点，你在这个假过完之后，你就不需要那种有意识地、很费劲地收心，因为你一直在保持这个状态，虽然我在放松，但我也在注意保持这个状态。当然有的时候一点也不休息也不行，暂时为久计嘛。但一直舍也不行，你把这个舍助缘作为主要的修法，天天都在舍助缘、舍助缘，那肯定也不对了。这样的话，一方面来讲都是要注意，这个叫不共。它为什么是不共呢？因为它的修法是不共的。菩萨们自己不共的证悟、不共的特点，这些都是声闻缘觉没有的。这个叫证知诸不共，对于集谛的一种了悟也是不共的了悟。

第四叫通疾。通就是通达，疾就是快速的意思。也就是说很快速地通达。是对什么很快速地通达呢？就是对于集谛的本性、本身，他可以很快速地通达。他和声闻不一样。他所对应的就是小乘是缓慢地通达，小乘是通缓，大乘是通疾，疾速通达。

有的时候我们说小乘不慢呀，三生就可以得到了，怎么会慢呢？大乘从小资粮道到一地要一个无数劫，小乘从苏醒种姓到阿罗汉只要三生就够了，利根者，他怎么是慢呢？这方面来讲的话，我们并没有说是笼统地对集谛的一个通达，不是这个意思。这个里面的通达是对整个集谛的通达。当然对部分集谛的通达，可能小乘要快一些。因为它只是通达部分，它只是通达集谛的部分当然快。但是我们这里不管是通达部分还是通达全部，反问比谁快，快谁通达得快。我们不是这样比的，如果这样比，那肯定小乘快。因为它的目标小，目标小更偶然这成。大乘目标大，它要对整个集谛方方面面都要通达。

但是此外我们不是说单单比谁快而已，而是要对整个集谛方方面面都



要通达，这个方面是谁快呢？当然是菩萨快。完全通达就是成佛，真正来讲完全通达这个集谛的方方面面，不管是它的现形的还是种子、还有它的习气，这些都包括在集谛当中。所以集谛不单单说一个烦恼，你断完就啥都没有了。这个烦恼有它的现形，粗大的方面有它现形的部分，还有它的种子部分，还有它的习气部分，这个都是属于集谛、都是包括在集谛当中的。所以说，你要完全通达它，完全要把它通达、完全要断掉，这方面当然是完全获得佛果的时候完全通达。

所以说是谁快呢？当然是菩萨快。小乘走的一个曲折之路，它走的一个弯路，虽然很快就获得了罗汉果，但是获得罗汉果之后要休息很长时间，重新发菩提心，发菩提心的过程中还有很多很多以前的习气拖后腿。所以说发菩提心的时候，不是像我们想象得那种，从小乘的圣者一发菩提心马上就发起了很坚固的菩提心。他以前小乘的思想，在发起菩提心的过程当中总会拖后腿，总是再再地回忆以前的自我解脱、安住在涅槃当中的状态，觉得很舒服。再一对照世界上的众生那么难度，他就数数想要回归到寂灭当中。他就再再地反复挣扎，是这样的。这个时间要花很长很长。当他把这个状态调整好之后，菩萨早就证悟了。这个就叫通疾。

通疾菩萨的智慧很敏锐、很快，而小乘的智慧和它比较起来就比较钝。所以说从这个方面来讲，这个思想告诉我们的就是，菩萨他自己因为有很深的智慧，他对于万法本性、对于集谛的本性很快会通达。另外一个方面，对我们来讲的话，不需要入到小乘，入小乘是一个歧途，对大乘菩萨来讲进小乘是一个歧途。《大乘经庄严论》当中、很多地方都在讲这个问题。

所以说，因为在我们现在的思想当中，再再地反复地耽恋轮回的这个思想，它总会拖我们的后腿。还有一个思想就是总是想自己一个人解脱，不想管众生，这个也是拖后腿的。这个思想会再再翻起来，只要我们再再学这些教言，经常做对比，小乘是这样的、大乘是这样的，总是大乘很殊胜，的确也是大乘殊胜的，如果经常性这样思想的话，慢慢慢慢我们那种想要进小乘的心就没有了。

就像我们经常性思维四加行、经常去思维轮回过患、经常思维解脱的利益、经常把轮回的过患和解脱的利益作对比，逐渐逐渐我们对轮回就没有兴趣了。因为它们悬殊很大，轮回全都是过患，没有什么利益的，而



解脱都是利益、都是功德。刚开始的时候因为我们对解脱不熟悉，所以我们就生不起来想解脱的心。有的时候我们想，轮回当中虽然有很多不满意的，但是还有很多我们熟悉的快乐，从这个方面来讲的时候，他还是耽著。

但是如果我们长时间地对比之后，逐渐逐渐真的对轮回的方方面面就没有兴趣了，真的一心一意求解脱。就像《三主要道论》、就像《胜利道歌》里面讲，对于轮回的盛事不起刹那的羡慕之心，一点不羡慕，有也可以没也可以，不羡慕，是这样的。他一心一意地就想求解脱。这个也是通过不断地对比来的。

现在我们修习佛法的过程当中，有一个重要的修行就是对比，就是把佛菩萨告诉我们的这些超殊胜的和相对不超胜的放在一起对比，这也是很重要的。所以说我们如果要修出离心，就必须要把轮回的过程和解脱的功德放在一起对比。如果不要让我们入小乘，就是要把小乘里面不圆满的地方和大乘超胜的地方经常对比，这样对比的话，慢慢慢慢我们的心就会稳定下来。稳定下来之后，第二个阶段我们就不用操心这个了。像有些菩萨根本不会操心自己会生起自私自利的心，这方面不用操心，它不会拖后腿了。现在这个思想还会拖我们的后腿，现在对轮回的耽著会拖后腿，自私自利的心会拖后腿，现在我们要花很多时间来对治这个，所以说我们的修行相对来讲缓慢。但是如果把这个对治成功之后，就没什么大的障碍了。基本上就进入了快车道、上了高速一样。

一般来讲这个阶段是比较困难的阶段，刚起步，我们的事业刚起步，这样方方面面都不顺，但是这个阶段是最困难的。如果这个阶段过去之后，下一个阶段就比较顺畅了。这个就叫做通疾，我们要了解。

下面我们看第三个科判：

卯三、现见灭谛智慧四种殊胜相：

缘灭谛来讲四种殊胜相，灭谛呢，有些外道也认为有解脱，但是外道认为的解脱是不是灭谛呢？这个不能叫灭谛，它因为不是真实的。它的灭不是真实的。它虽然承许有解脱道，而且他们把解脱道有各种各样的描述，但是它因为不是真实地缘，它五蕴的相续没完全灭掉，就流转蕴本身没有灭掉。没灭掉的原因是因为它的集没有灭掉，这样来讲的时候中，外道是



没有真正的灭，它没有解脱。

小乘有灭，小乘把粗大的五蕴、流转蕴灭掉了，对于粗大五蕴流转的集也灭了，所以说它有一定的灭谛。但是它的灭谛不圆满。因为它叫有余涅槃，小乘的叫有余涅槃。虽然它自己承许无余，但是从大乘的思想看，它没有无余涅槃，还剩下很多东西没有灭掉，集谛还有一大块没有灭完，它的习气等没有灭完。流转的蕴，粗大的方面没有了，但是细微的这些，比如刹那心识这些还没有灭掉，还在流转。所以说它的灭不究竟、不彻底。因此说真正的灭谛只有佛才有，真正的灭谛是大乘道，只有佛陀才有真实的灭谛。而获得这种灭谛的因，只有大乘道才有，只有菩萨在修，所以菩萨的灭谛，它就缘灭谛对灭谛的了知，还不是真正已经现前灭谛，对于灭谛的了知，它是一种殊胜的、不一样的。

...无增减，修行及正行， 所缘...

那么怎么样了解的？无增减、修行、及正行、所缘。有四个，一个是无增减，第二个是修行，第三个是正行，第四个是所缘。四个殊胜的相。

第一个是无增减。灭除了过失、灭除了有漏蕴，这些方面是属于灭，是属于灭的自性。但是在世俗当中，所谓的获得灭谛，就意味着该灭的烦恼灭掉一部分，然后获得功德。所以说这个无增减，显现上有增有减。增加的是什么呢？功德增加了。减少的是什么呢？过失、烦恼减少了。这个方面来讲是世俗当中有增有减。

在获得灭谛的过程当中，是有增有减的。比如说菩萨他在获得灭谛的过程当中，功德不断地增上，过失不断地减少。或者胜义当中空性的证悟在增上，世俗当中的分别念在减少。但是在胜义当中其实是无增减。胜义灭谛本身来讲是无增无减。真实的灭谛有一个叫做非抉择灭，抉择灭和非抉择灭，大乘当中的非抉择灭就是这个本性叫非抉择灭。和小乘的抉择灭、非抉择灭不一样。

大乘的非抉择灭主要来讲是自性涅槃。涅槃叫灭、灭谛、圆寂、圆满寂灭，那么我们究竟的本性，一切万法的空性不是通过抉择而灭的，相续当中、本性当中本来就没有这些，所有的这些集谛、集的自性、苦的自性，在空性当中是不存在的，所以不需要通过抉择。抉择是什么？抉择就是智



慧，这个抉择是智慧的异名，抉择灭就是通过智慧而灭。非抉择灭就是不通过智慧而灭。那怎么样呢？本性灭。本性灭就是这样的。

所以说在本性当中，从基的实相来讲，本来就不存在这些要灭的法。如果从证悟的侧面来讲，从安住在胜义谛当中证悟的侧面来讲，所安住的本性当中也没有增减，增减的自性也不存在。你安住在自性当中的时候，安住在空性当中的时候，有什么增的呢？有什么减的呢？这个增减是不存在的。所以这个叫了悟了灭谛当中无增无减，这种了悟灭谛无增无减的智慧，所了悟的自体，这种对灭谛的认知，声闻缘觉是没有的，这个叫超胜相、殊胜相。

灭谛是无增无减的这种认知没有，因为小乘自己在认知灭谛的时候，功德增上了，然后过失减少了，他对这个增减还是很清楚地认定的。但是在大乘菩萨的相续对灭谛的认知当中，增减是不存在的。

第二个叫修行的殊胜相。前面是灭谛的法忍，灭谛的法智的智慧修行什么呢？修行六度不住的涅槃。六度不住就有两个信息，一个是世俗谛当中它会修六度的显现，而且在修六度的时候非常标准地修。在修布施的时候、在修持戒的时候，在世俗谛当中，他把每一个法、每一个有关布施的、持戒的负面的东西都要灭掉，比如说布施的心有可能不清净、或者有悭吝心，这些方面来讲他在修行过程当中，通过灭掉它的违品的方式，把布施修得非常清净、非常圆满。持戒也是一样的，有关持戒的违品，他也是很专注地去对治掉。

所以菩萨的修行在世俗谛当中也不会马虎的，他不会说反正是空性的，世俗谛当中随便搞一下就行了，随便修一修就可以了，反正都是空性的，再怎么修、再怎么精进，等一会到了胜义谛的时候反正都没有了。菩萨在修行的时候不会马虎的，他在世俗谛修的时候特别地认真，他把所有的有关布施修法的方方面面的细节都搞得很清楚，什么样才是圆满的心态、什么样才是圆满的行为、要修多久，然后按部就班地逐渐逐渐去修，把这个布施修得特别纯熟。所有的东西都不执著，包括自己的身体、生命，最后来讲世俗谛当中把布施非常标准地达标，一百分，完全达标了。

到了修胜义谛的时候，他也是一样的。他不会说，我刚才修得那么好，一到胜义什么都没有了。好像归零了，他有些心不甘。他也不会这样心不



甘。虽然他世俗谛当中修得特别圆满、特别标准，但是胜义当中他也知道完全没什么执著，他布施的本性没有丝毫的执著，所以说，现在这个对我们来讲是一个随学之处。世间的善法方面，方方面面都要做得很标准，尽量朝着这个方向去努力。所以莲师也讲，见较虚空高，取舍业果较粉业。这个其实也是告诉我们怎么样去做。你在世俗谛当中取舍的时候很细致地取舍、很认真地去取舍。在胜义谛的时候，见解要像虚空一样高，什么都不执著、完全都不执著。

刚开始的时候是分开修的，因为刚开始的时候揉不到一起去，我们的思想把这个揉不到一起去，但是本身来讲是不可分的。但是当我们修到一定的时候，我们对世俗谛也修得很认真，对胜义谛也修得很认真，到了一定的阶段，我们的思想自动就会圆融，对这个问题就完全圆融了，我既可以把这个法的细节修得很纯熟，又可以完全不执著。在完全不执著的同时，把布施也修得很圆满。

这个对我们来讲是很难想像的，但是，第一步我们要把布施的方方面面要修好。第二步把空性方面修好。第三步就可以逐渐真实达到圆满的状态。但是真实达到应该来讲是菩萨出定位的时候，他是自动安住如梦如幻，他不需要去观想，什么抵触啊都没有。所以说，这个修行，真正来讲修行不住涅槃，一方面来讲，它就是修六度。但是胜义谛当中就完全不住这个殊胜的涅槃果。这样属于灭谛的自性。就是说六度本身无所执，但是世俗谛当中，它也修得非常圆满，不坠两边的方式，如是的修持，这个就是超胜了其他乘的法智智慧相。其他乘的法智智慧相没有这样圆满的修行。但是这个的法智有，它缘灭谛的法智可以修得这么圆满。所以这个是一个超胜的不共之处。

第三个是正行。正行就是真正地行持、真实地行持。真实地行的行持什么呢？真实所行持的就是二资粮。这个方面就是修行二资粮，修持福德资粮和修持智慧资粮。

其他乘的法智智慧相没有这样一种更圆满的修行，但是这个的法智有它就是说缘灭谛的一种法智呢它可以修这么圆满，所以他这个也是一个不共的超胜之处。

然后呢第三个是正行，正行呢就是真正的行持，啊真实地行持，真实



行持什么呢，真实所行持的就是二资粮，这方面就是修持二资粮，那么修持这样一种这个福德资粮和修持这个智慧资粮，那么因为这两种资粮是真实成就大菩提果位的一种正因，真正的一种行持或者行持这个二资粮可以成佛的一种殊胜的因，那么就是说菩萨他可以在无数劫当中呢不断地积累福德资粮和智慧资粮那么就是说在这个过程中呢就在修持这个福德和智慧过程当中啊他的一种修行是越来越善巧，越来越善巧所有的这些罣碍啊还有一些这个垢染啊还有就是说不圆满的地方，在这个过程中逐渐逐渐越来越小了。

那么现在我们所行持的福德所修持的智慧啊这方面来讲呢都还没有达标，我们现在有些时候还在学习的过程中，还不知道连它的种类啊分类啊这些都搞不清楚，那现在我们就可以开始我们了解就可以逐渐逐渐开始修学，因为福德方面有的时候我们说比如说有些时候在讲福德方面像供养啊布施啊持戒啊安忍啊这些都是属于福德资粮的，有些时候呢就是说是这个观空性啊听法等等，有些时候这些属于智慧资粮方面的，所以说这些就不断去学不断去修，逐渐逐渐我们就通过这些修学的功德嘛修行的功能逐渐呢我们就可以达到一种达标的一种这个二种资粮，那么再通过无数劫去熏习的话，最终可以通过二种资粮帮助我们获得佛果，这二种资粮是获得佛果的一种真实的因，如果不修二资粮完全不行，这个叫正行。

那么就第四个叫所缘，那么这个类智的智慧呢就无分别缘取一切所缘法是这样的，那么就是说一方面来讲它对一切法都无分别而缘取啊就一方面来讲呢的话他可以知道一切法，这个一切法的意思就是说对于世俗当中的法也知道，尤其是啊能够获得佛果的这一切的一些有关发心啊福德资粮智慧资粮啊还有就是说缘般若波罗蜜多经典的这些听闻思思维和修行，这一切法他都要缘取都要修，在修的过程中呢他也同时也是无分别缘取嘛，他也知道这一切都是这个不执著的，所以说呢从个侧面来讲只有通过这样的方式不断去这个安住这样所缘当中啊，他就可以获得一种佛果是这样的，所以说呢他自己在这个修这些法的时候对于般若的经典啊论典啊或者说发菩提心啊大悲心啊或者修布施啊等等，一方面来讲这些能够帮助他成佛的修法都在修。

但同时来讲，他就是说一切所缘都是有的但是同时呢他也无分别的，



所以说他也知道这一切呢不管是执著哪一个法，不管对哪一个法执著都不行，都没有什么可以坚实地去抓住，就像这里面这个比喻当中讲，就是说不管你在大海当中呢不管抓什么其实都是不可靠的是这样，抓住一个什么东西其实都是一个就是说是这个不可靠的一种自性，所以说呢就是说是这个在修的时候呢他自己也知道没有一个法是真正是坚实的可以被我们抓住的，啊这个呢就是我们需要了解。那么上师讲记和麦彭仁波切讲记在讲这个例子的时候稍微不一样，所以我们去看一下有不同的地方，但是来讲意思呢一方面是从它无所缘的角度来讲的，有的地方讲在这个麦彭仁波切在引用这个般若经当中的观点的时候，就是说你在大海当中不管抓住一个什么东西，尸体也好抓住个木头也好，像这样都可以帮助你自己都可以让你不淹死，然后就可以到达岸边，啊是这样从这个方面讲的。

然后这个地方讲的话就是说你大海当中我们要沉下去的时候呢你拼命的想要抓住个什么东西，其实呢这方面来讲的话就是说是不管抓住什么东西都是一种不坚实的自性，没有什么真正可以执著的自性从这个方面讲，所以两个方面呢看似有点不一样，但其实来讲的话他所讲的意境所讲的侧面是不同的，其实来讲没什么可抓的，如果你要抓这个东西呢其实最后发现这个所抓的东西本身也是一种无自性的自性。

那么下面讲第四呢是现见道谛智慧四种殊胜相。那么就是说这个道谛的智慧呢当然凡夫人不用讲，肯定没有道谛是这样的，外道也在修道，但是所谓的外道的修道他不是灭除这个集谛的正对治，就外道的一种道呢虽然名字叫道，但是呢这个道不叫道谛，他不是真实的，不叫道谛是这样的，所以说就是说很多呢名称上叫做道的不一定叫道谛是这样的，那么就是说这个道谛呢它就是说一定要对治它一定是要对治这个集谛，它一定是集谛的正对治是这样的，所以比如说有我我执呢它的正对治就是无我，所以每一个它都是要对治的，通过道谛呢把这个集谛呢分分断掉，逐渐断掉。

然后就是说如果集谛一断了，集谛是产生苦谛的因嘛，它的因一断了，那么当然它的苦谛就会灭，苦谛一灭苦谛一没有了，灭谛就现前了，它是这样一种自性，所以像这样的话就真实的这个四者之间都有关联，都是有关系的，所以说这个道谛啊称之为道谛呢，必须要也是对于这个对于这样一种集谛的一种真实对治，如果你对集谛不认知你对集谛果苦谛不认知，



如果对这些不认知的话，那么道谛不会成为真实的啊，这个道不会成为真实的道谛，成为道谛的这个谛字就是真实的意思，真实的意思就是它真是要断除这个集谛才称为道谛，而这个真实呢它也不是说我们说真实它就是真实的，那呢这个也是通过这个通过一系列很严谨的观察，比如说呢比较关键点就在咱们在《释量论》当中呢其实也是对于这个集谛啊对于万法轮回的根源是集，它是由我就是我执这方面来做了认定。

所以说如果他把集谛认定得很清楚我们真的观察真实的一切轮回的根源就是我，就是我别的都不是，他如果把这个认定清楚之后呢，那么你的道谛才是真正的灭除这个它的一种它的因，如果你对这个集谛认不清楚的话你这个道谛不是道谛，没办法安立真实是这样，所以说这个它是通过真实的一些详尽的理证详详细细的观察完之后，真实可以这样安立这个就是道谛，而且只有这个才能够帮助我们获得一种这个解脱，佛教当中的灭谛才叫灭谛才叫解脱，其他的一种佛教以外的没有解脱道，为什么没有解脱道的原因呢，他就把这一系列的都观察，观察完之后，他因为对于众生如何流转啊它的一种最主要的因素没有找到，没有找到当然也是没有修行，断不了，断不了的话他一直会流转是这样，这方面来讲《释量论》讲的非常清楚。

那么这个道谛呢就是说这个道谛呢小乘也有道谛，小乘它是道如行出的方式进行安立的这个道谛，但是这个道谛它也是有一个不圆满的地方，因为它对集谛的认知不透彻，它对道谛的安立也不透彻，因为它的道谛我们都知道嘛，他主要是人无我，主要是以人无我为主，然后呢就是说是这个空性的一部分人无我呢它能够对治有关烦恼障人执的方面，但是是不是这个就包括一切呢，不是，因为通过大乘的教义观察的时候，除了这个人我之外还有法我还有法执，法执的对治呢在小乘当中怎么也找不到，所以这个法执的对治呢法无我的空性只有在这个大乘里面有，所以说大乘道才是对治一切烦恼一切集的这样一种一切真正的对治，所以说大乘的道谛是最甚深的，也只有通过大乘的道谛去修行，把所有的一种集谛的方方面面断掉，然后呢就是说所有流转的蕴完全隐没之后呢，这个佛陀一样获得佛果一样的灭谛才会真实的现前，那么颂词当中讲：

卯四、现见道谛智慧四种殊胜相；



...与所依，一切并摄受，
及无味当知，十六殊胜性。

那么就是说这个与呢和前面的联系了前面是讲到了这个灭谛的智慧，与呢就是说和这个下面，下面是讲的是这个道谛的殊胜相，那么第一个是所依，啊所依，第二个是这个一切，然后呢第三个呢是并摄受，第四个是无味，总共呢有十六种。那么就是说是这个第一个是所依啊所依呢道谛这个法忍智慧的殊胜所依是什么，就是法界体性，法界体性呢就是属于这个道谛的一种这个殊胜的所依，这个对于法界体性，当然法界体性从它的一种这个不管是在任何人的相续当中所谓的法界体性，比如说空性呢一切众生都是具足的，都是具足的。

然后呢就是说是这个这个地方大乘的法界体性呢，其实来讲的话主要是说对于这个法界体性的一种认知，道谛嘛，道谛我们要修道谛的话首先要对这个法界体性要一种认知，那么这种认知小乘是没有的，所以在世俗当中呢道谛的一种这个所依呢是属于菩提心，然后在胜义当中呢就是说他主要的法界体性是属于这个空性，而且对空性的一种认知，所以说就是说如果有了这样一种菩提心，也有这样一种空性呢。

那么我们修大乘的所依啊，所有道谛大乘道谛的所依呢就是靠这两个，一个是慈悲一个是智慧是这样的。所以说我们相续当中我们在训练的时候也是有意识训练我们生起大悲心，然后在这个同时呢也要训练我们这个空性的智慧，当然这些训练的方法都是有的，就是讲这个大乘大悲心的这些呢有很多经典论典，《入行论》，还有《修心七要》，还有很多反正是讲到了修心的论典。空性智慧呢当然是般若波罗蜜多《现观庄严论》，还有《中论》，这些方方面面都是讲这个空性，所以这个方面对于一个修行者相续当中呢这个所依必须要具备，这个是我们道的所依，就所有的一种道谛功德是在这个所依上面安立的，你这个所依没有，如果你这个所依没有不在这个所依，那么能依的功德，道谛整个道谛能依的功德安立在哪里，就像这个所依相当于基础一样，这个所依是基础，如果没有这个基础那么其他的一种法就安立不了，所以说整个大乘道的一种道谛的所依，就是一个殊胜它的一种所依就是大悲心和殊胜的智慧二者无二无别的自性，这所依小乘没有，大悲心也没有。



然就是说是那种那个后殊胜的空性的智慧也是没有的，所以这个所依呢是属于道谛法忍的一种殊胜相。然后呢就是说是这个第二个呢叫一切，那么一切呢就是讲到什么呢，就是说法智的智慧呢它是一切呢就俱全所有的般若波罗蜜多的一切，一切的六度或者十度啊菩萨都要修，所以叫一切道相所有的一种道谛方面，方方面面都要修行，就是说这里面以六度为主进行宣讲嘛，就是说不管是布施也好还是持戒也好安忍精进禅定啊智慧啊像这样的话就是说是都要修学，因为这一切都是成佛的因嘛，如果就是说是这个这个一切的修法不齐全，那么就会导致整个道体不完是这样的，整个道体不完备呢他就没办法就是说很顺利地很迅速的通过这样的道体到达目的地，所以说我们如果修行过程当中呢有很多很多习气嘛，有些人可能是布施的习气强一点，但持戒的习气弱一点，啊这个也不行，那么有些人可能就是说持戒的习气比较强，但是呢可能就是其他的一些习气弱一点，这方面也不行，所以这里面叫一切道相，如果像这样的话菩萨他自己在修行当中呢他就是必须要具足这样一切的道，所有的道都要修学。所以有些时候讲的时候呢就是说修学佛法呢应该有个长远的心，因为很多这些缺陷，很多就是我们的缺陷。

比如说你喜欢布施，或者喜欢持戒这个方面来讲，可能是因为相续当中的布施和持戒习气比较重，那么这个习气从哪里来呢，从前世多生累世带来的，那么这个相续当中缺少这个方面就是说这个习气的其实呢有些时候啊在今生当中短短的时间当中一下子让我去生起一个很强烈的一种布施的心很强烈的一个持戒的心有时候还是很困难是这样，因为这方面的因素可能缺少一点，所以说就是说我们在其实按照般若波罗蜜多乘啊按照大乘显宗的角度来讲，他为什么要这么长时间呢，他其实就是要通过这一世一世的学，不断地学比如说我们这一世了解哦六度都需要，啊观察我这个缺少很多，开始发愿啊，开始这方面从无到有，慢慢慢慢开始培养他的习气是这样。所以后面来讲，整个菩萨相续当中整个六度他这个道体是圆满的，没有缺陷是这样，他的布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧每个方面都是均衡，都是该拥有的都拥有了，这样的话它就是一个很好一个法器，我们在这个基础上逐渐逐渐可以生起这个道功德，所以说这个叫一切嘛。所以说呢我们自己在修学的时候呢他需要不断地去通过这样法义呢不断去这个闻思修行，这个不断地闻思修行呢就是说是尤其是慢慢地闻思修行，



仔仔细细的闻思修行，像这样的话就是说这些大乘的思想，大乘的法义，就会逐渐逐渐地渗入到我们的骨髓里面去，啊就是说它慢慢慢慢渗入到我们的骨髓里面去最后就变成我们自己的一种思想的一部分。

大乘的法义就会逐渐逐渐的渗入到我们的骨髓里面去，最后就会变成我们自己思想的一部分，这样的话我们修行者，如果它渗入到我们相续当中去了，渗入到我们骨髓当中去了的时候，他完全的思想、行为就不一样了。他的变化从内而外，真正有一个大的改变，他里面的见解思想和外在的行为都符合一个菩萨的标准。

很多时候一个人他如果很小的时候就在一个很好的环境当中训练，比如说训练他的走路啊、说话啊，还有这些知识啊，还有很多技巧啊、学识啊，他如果从小就在这个环境当中培养的话，他就会具备一种气质，这样一种气质是由内而外的一种气质。这种气质不管哪个地方他都会和其他人不一样，因为他的确是经过严格的标准性的长时间的训练的，所以他这种气质由内而外，就是一种很大的不一样的地方。

所以菩萨来讲的话也是一样的，通过很长时间的闻思修行，才能改变我们的相续，因为我们内心当中还隐藏着很多很多不好的东西，这些东西时不时会跳出来。所以我们就去做改变，那么这个改变的方式就是不断的闻思修行，慢慢慢慢渗透，一下子可能是不行的，三两天你要去改变一下行为，突然想起来把手砍布施了，这个东西来讲的话，他不是发自内心的，所以他可能做一下之后，也许就没有了，后续没了，他就说我已经做了，该做的做了，已经没有了，就是有一种爆发户的感觉，突然想起来，有钱了，然后就不知道该怎么花。

有些时候来讲如果长时间的熏习、熏陶的东西，他长时间受到良好的训练，他是发自内心的，他很有长期的延续性，这个很难改变。菩萨来讲的话，就是通过很长时间的不断的修学，然后完全训练成一个不管是在什么环境当中，什么环境什么考验，他都不变，他的特质就是纯金一样不变化的，他来自于什么呢？就来自于长时间的闻思修行。慢慢慢慢就影响一个人的思想，有些时候通过一个很大的刺激，你就改变了一下，这个长久不了，通过刺激让你改变那长久不了。

所以有些时候来讲，有些时候受到刺激了，这段时间特别不顺，天天



想把头发别了出家算了，就想什么都不管了反正就只有修行才有利益，但这个受刺激而引发的这种出离心呢，他是不稳固的。如果这个刺激的劲一缓过来之后呢，可能就想买一些什么东西让头发长得快一点，长出来算了，像这样一下子觉得没有头发太不好了。

这些来讲因为没有真实的从内心当中去生起那种，所以是短暂的，这种短暂的修行来讲不可靠，所以说如果让一个修行者真实变成修行者的话，一定不要急。所以上师给我们安排的这些，其实真正慢慢去思维的时候，为什么说一定要很长时间的去闻思修行啊？其实就是慢慢的去渗透，其实很多时候我们现在很多道友，现在大彻大悟还没有，但是很多思想已经在改变了，已经渗透到很多道友的思想里面去了，他骨子里面已经有了一种影子了，大乘菩萨很多很多影子已经具足了。

所以这个就必须很长时间慢慢去做，慢慢做之后逐渐不断的闻思修行，这些大乘的思想就在每天好像很枯燥的看书啊，在讨论啊，在背诵啊，在做这些事情，其实在做这个过程当中，不知不觉自己的思想就在受这些法义的熏陶，在改变。这个改变也许是微细的，但是它是很可靠的，慢慢慢慢改变你。有些时候来讲如果我们突然性的受到一个刺激，然后做一个决定的话这个一定要注意，这个一般来讲是不可靠的。还是像上师老人家教诫的那样，慢慢的去做，慢慢闻思修行，发一个长远的心，像这样才是对的。这个叫做一切。

下面讲并摄受，并摄受就是讲到了内外一起摄受的意思，或者叫做一切并摄受也可以。前面是一切讲了，现在是并摄受，也可以说一并摄受。这个摄受前面讲了就是摄持，前面讲了摄持是内摄持和外摄持，内摄持我们就知道在我们修行者相续当中的大悲心，空正见，像这样就叫做内摄受，内在的上师，为什么叫做内在的上师呢？因为你内心当中有了大悲心，大悲心会告诉你这件事情应该怎么做，如果你有了空性了，这个空性的智慧告诉你对这个事情怎么看，就相当于一个上师告诉你这个事情你应该这样，不要发脾气，你应该忍辱，上师告诉你这个是空性的要观空性。

其实这个就叫做内上师，内在的上师，如果我们内心当中有了这个了，他就会经常性的像上师一样提醒你，因为你有了这个，相当于上师住在你心中一样，所以如果没有这个的话，经常依靠说这个怎么办啊，那个怎么



办啊？有个上师在你问得到，这个可以，但有的时候不一定经常能有这样的机会，但是如果有了这个大悲心了，有了这个智慧了，有了这个空性的智慧了，他就会在内心深处告诉你应该怎么做，这个事情应该怎么做，那个事情应该怎么做，所以说像这样的话内在的素质，大悲心和空性，如果我们相续当中有了这个了，内摄持，这个是很重要的。

一方面来讲内因嘛，一方面来讲它恒时的做一个善知识的作用，恒时的提醒你一切都是空性的，恒时的提醒你是空性的，恒时提醒你对一切众生要生大悲，对一切众生要修安忍，这个就是非常非常难得的一种自性，所以叫做内摄持，内在上师。

外在的上师就是说具有法相的上师，他言传身教告诉我们，因为我们的 大悲心、空性啊虽然有了，但是还不稳固，他还要不断的学习有关的、增上的很多方法，所以他也会言传身教，告诉我们很多殊胜的窍诀。所以内外的上师摄持，这个就是道谛方面的一个殊胜相，为什么是殊胜相呢？因为小乘的摄持，小乘他自己缘这方面的道谛的一些内忍智慧，内在的方面没有，他就是出离心，大乘的大悲心在小乘的相续当中换成了出离心了，大乘的空性智在小乘的相续当中换成了人无我空性。所以他自己的内摄持应当圆满，空性智在小乘相续当中换成了人无我空性。所以他自己的内摄持也不圆满。

外摄持，大乘讲解大悲、空性的大乘善知识，小乘的善知识只讲怎么样一个人解脱，快快的解脱，轮回像火坑一样，其他众生你不要管了，赶快自己一个人解脱，经常性的给他教诲这些，迅速的生出离心，厌弃轮回的很多很多思想，也只有这样的上师道友的鼓励之下，他才可以很精进的 去奋发，然后修持解脱轮回的、摆脱轮回的方法。

这方面来讲是不一样的，虽然有些时候，比如说佛陀在世的时候，这些小乘的行者和大乘种性的行者依止的都是佛陀，好像上师我们说没有差别啊，他也依止佛陀，但是这个不一样的。佛陀对于小乘的这些根基他只讲小乘法，然后大乘的根据才讲大乘法。打个比喻讲就好像偏远地方的学校，一个学校就一个老师，一到五年级就他一个人教，一个老师教到到五年级的所有的学生，但是他对一年级教的和对五年级教的肯定不一样，因为你这个一年级他接受不了这些高年级的学识嘛，所以你不能说反正是一



个老师，应该教的一样。

那不一样，所以都是一个佛陀，都依止了佛陀，但是佛陀对于这些小乘根基的人讲的就是只能相应他根基的法，对大乘的菩萨讲的就更高更深的法。所以这个上师我们说都是佛陀，上师都一样的，这个也不一样，他主要是通过讲的法来认定他的外摄持。所以那个时候佛陀不会对于小乘根基讲大乘法，否则他不是标准的善知识，因为对小乘根基讲大乘法，是对他的解脱无利的，这样一种自性。

所以内摄持我们要努力具备，不管怎么样我们要认真观修，让自己生起大悲菩提心，外摄持这个也是对现在具相的上师也应该长时间的依止。

下面讲第四个，总体是第十六个，就是无味。味就是耽著的意思，无味就是无耽著的意思。没有享受没有耽著之味。分两方面讲，第一个大乘菩萨内智的智慧对于自我解脱没有兴趣，不耽著这个，对自我解脱没有兴趣，他没有觉得这个是个舒服的事情，他没有觉得一个人解脱是一个很让人愉悦的事情。所以在人间也是一样的嘛，人间有些人他想这个事情我一个人享受就好了，千万不要给别人讲，一个人偷偷的乐，偷偷的享受。

有些人就不行，有些人怎么也不行，赶快要分享出去，独乐不如众乐乐嘛，所以他就赶快大家一起来享受这个，他就觉得这个很舒服。所以你看这里面，人间当中也有这样的不同的差别。所以大乘就是这样，他从来没有想过自己一个人解脱是一个快乐的事情，没有想这个事情，所以说他没有觉得一个人解脱是一个享受的事情，他没有这样的耽著，他的思想就是一心一意的，一切众生都同时一起获得快乐。

第二方面来讲，对于实有的这些没有什么执著，没有耽著的，也没有耽著这些世俗的味道，分别念的味道，没有。所以完全是大悲和空性的方式，这个叫无味，所以这个方面也超胜了声闻。声闻来讲是自私自利的一种成份比较多一点，第二个不执著轮回涅槃的思想也没有。，所以说大乘叫无味，小乘是有味，有耽著的意思。

这个以上讲了十六种，下面第三是彼要点之摄义，怎么样摄持要点呢：

寅三、彼要点之摄义：

由此胜余道，故名殊胜道。



由此呢，通过前面的十六种，胜余道，这十六种法相，修行加行的道呢，超胜了所有的声闻缘觉和外道、世间人，所以说故名殊胜道，这个方面叫做殊胜道，通过这个超胜的法相来安立他正等加行的一种体性。

第三个科判是方便作用之自性——作用相，这个作用是什么作用呢？自他二利，自他二利的一种作用。

丑三（方便作用之自性——作用相）分四：一、基智加行之作用相；二、道智加行之作用相；三、遍智加行之作用相；四、如是宣说之摄义。

作用相共有十一种。

寅一、基智加行之作用相：

作利乐济拔，

分了基、道、遍智三种，第一个基智加行他什么作用呢？基智加行的作用是作利乐和济拔。作利乐济拔不同注释有不同的讲法，在这个当中作利乐方面来讲的话，首先作利乐是针对于声闻种性的，做声闻种性的首先让他们获得暂时的人天的一种福报，这个叫做利，或者有的时候叫乐，利和乐有的时候讲的不同。然后究竟让他们获得声闻果位，这个叫乐或者这个叫利，。这个是针对声闻者的现世和后世的安乐，这个叫利乐。

然后对缘觉种性来讲的话，也是让他们暂时的获得人天的安乐，究竟依靠十二缘起获得缘觉果位，这个叫做利乐，利乐有情，暂时的快乐和究竟的快乐，和合起来就利乐有情。然后有些地方没有分声闻缘觉，反正暂时的让众生获得人天福报，这个叫乐，然后让他们获得解脱这个叫利，是这样解释的。

后面是济拔，此处对应大乘种性的众生，令所有的众生究竟来讲获得不住轮涅二边的殊胜果位，这个叫做从一切痛苦当中救拔，获得、安住在菩萨和佛的果位当中，这个叫做济拔的意思。所以这个叫做基智加行，基智加行就从这个三个方面来讲。

寅二（道智加行之作用相）分二：一、智慧之作用；二、方便之作用。

这个道智加行就分了智慧和方便两个方面安立的。



道智加行之作用相有七种。

卯一、智慧之作用：

诸人皈依处，住处及友军，
洲渚...

这个里面讲到了四个作用，一个是诸人皈依处，第二叫住处，第三是友军，第四是洲渚。

诸人皈依处，这个里面主要是讲道智，就是讲真正的无漏智，道智，这个道智就是说通过证悟空性的无我的智慧，他就可以断除所有的生老病死的痛苦，所以说众生是需要这种殊胜的无我智慧，或者说圣者的智慧作为皈依处，就是说对于道智本身作为皈依处。也就是说你要皈依的话，主要是依止殊胜的智慧，因为他是不变化的，这种殊胜的智慧是不变化的，当然就是说拥有这个智慧的这个菩萨，他也是不变化的。

因为这个智慧是谁具备的呢？这个智慧是菩萨具备的，僧宝他具备的，所以说这个时候他也是一个可靠的，如果不具备这样一种无漏智慧的这个，你依止他会不可靠，因为他心相续当中没有这个无漏智，没有无我的智慧，所以他如果没有这个无漏的智慧的话，那么无漏的大悲也没有。你皈依他的话，他自己的思想会波动，这段时间可以利益你，过段时间可能就会欺骗你，这个就不是皈依处，这个不属于三宝当中的僧宝。

真正的僧宝他内心当中应该有无漏智，为什么他是皈依处呢？他可靠不欺骗，他是无欺惑处。为什么是无欺惑处？因为他出见了真实，他相续当中有无漏智慧，他不会改变，这个无漏智慧不会退转。所以说一个拥有不退转的无漏智慧的这个人，他也是值得信赖的地方。所以我们说皈依三宝当中的圣僧，从这个侧面来讲他不会有改变，因为有道谛智慧的缘故。但这里面诸人皈依处呢，这里面可以直接解读成道智，这种智慧作为皈依处。当然具有道智者也可以皈依，这个是完全没有问题的，这个叫做皈依处。

第二个叫住处。就是众生安住的地方，什么是众生安住的地方？众生可以安住的地方，这个就是断除痛苦的因——业和烦恼，这个方面就可以成为众生的依处，就是众生安住的地方，众生安慰的地方。住处，平常我们的房子，住处在劳累的时候回到家里面，就觉得好像很安稳一样，但是



一般世间上的住处还不一样，不是真实的住处，为什么呢？因为这里面充满了许多不定的因素，痛苦啊、烦恼的因都还有，因为世间的住处是一个有漏的自性，它是有漏的自性形成的，它并没法有具备让我们的业和烦恼断除的功德，世间的房子没有这个功能。

所以我们住在房子里面的时候，还是有烦恼，还是有痛苦，还是不断的有很多的忧虑等等。但是这个住处，这个道智就是能够断除业和烦恼的这个道智，它可以作为我们真实的住处，就是我们如果要想找一个住处，我们就是依靠这个道智，生起道智之后，他就可以作为真实的住处，所以菩萨们找到了住处，他已经有了住处了，他因为有道智了，但是我们还没有，我们还没有这样的住处。

所以像这样道智本身它是可以成为一个住处的，真实来讲作为一个住处。那么我们也可以把道智本身作为我们所要追求的一个住处，现在世间人就是为了买到一套房子，为了这个住处也是很拼的，然后修行者来讲呢，也应该给自己找一个真实的住处，这个住处就应该是真实的不会生起痛苦烦恼的，也不会让你还房贷啊，也不会让你在得到这个住处之后，你虽然住进去了，但是还有很多很多房贷要还，但是这个住处获得之后，你就没有房贷要还的。它就是不间断的产生安乐，然后不会有痛苦，也不会有业惑，所以他也需要通过一定的因才可以获得的，这个叫做真实的住处。

然后友军，友军就是朋友的意思，友军就是朋友，最好的朋友的意思。主要就是我们的智慧，殊胜的道智就是这个友军，为什么呢？因为他证悟了万法轮涅等性而起到朋友的作用。世间的朋友、世间的亲友这个也是有很多的变数，因为他自己有他自己的思想，他自己有他自己的利益，他自己有很多很多的想法，所以说一段时间可能成为朋友，互相利益，但一段时间过了之后他有可能变化，所以这个朋友不是真实意义上的友军，也不是真实意义上的朋友，因为变化处太多了。

或者他自己本来就是一个烦恼的自性，所以说你要依靠他的话没办法真实的获得安慰，但是道智可以，真实来讲你证悟了轮涅无二，证悟了轮涅等性，如果真的知道了轮回涅槃是无二无别的这个智慧，如果你相续当中有这个智慧，他就完全一直做一个朋友，永远不欺惑你，永远是帮助你一个自性。所以如果我们自己想要找朋友的话，真正这个就是最了义



的最殊胜的一种就是道智。道智当中的这个殊胜的智慧，我们相续当中一定要具足，或者说具有这个智慧的人他也可以作为一个比较可靠的朋友，比世间当中拥有烦恼，拥有业惑的朋友要非常可靠。当然前面我们讲了，证悟这个智慧就是僧宝了，就是具有道谛，就是僧宝的自性。

后面是洲渚，洲渚就是海岛，海岛是在大海当中长期很长的人，如果大海中间有个海岛的话，相当于找到陆地了，他们就可以下去休息，缓解一下疲劳。众生在轮回大海当中漂流，如果证悟万法自性空性，这个就可以成为众生的休息之处，到了这个海岛，道智的海岛就可以休息。因此说这些对于修行者来讲这些都是可靠的地方。

第一是智慧的作用，我们前面讲这个作用是哪方面的作用呢？自他二利，如果这样的话我们就可以把智慧的作用这一部分当成自利来解读，就是说这种智慧如果我们拥有了，自己可以获得，自己就有皈依处了，自己有住处了，自己有朋友了，自己有洲渚了。所以自己的自利，如果有了这个智慧那么自己的自利不在话下，当然是这样的，因为所有的烦恼业惑都不会有，这个才是最安心的真实的一种自利。

第二个是方便之作用，方便之作用可以是大悲，大悲可以说是利他。

卯二、方便之作用：

...及导师，并任运所作，
不证三乘果。

依靠大悲的力量，利他的力量可以成为导师，因为他有大悲心就可以引导一切众生，他可以成为一切三界众生的导师，引导众生都可以从轮回当中逐渐逐渐获得解脱，这个叫利他的作用。

第二个叫做任运所作，任运所作这个也是大悲呀，当修行到了一定作用的时候，他的利他也会任运自成，因为他自己来讲，他自己的正等加行修到一定的时候的时候，他的大悲心非常的圆满很超胜，通过大悲心很超胜利他的时候呢，利他的时候就会非常任运自成，因为他在很长时间所修行的这些智慧，还有这些福德等等的资粮都会起作用。所以说到一定时间的时候就会任运自成，成为利他的一种作用。

第三个方面作用是不证三乘果，意思就是说声闻、缘觉和菩萨果他都



不以自私自利的心去追求，不以自私自利的心去证悟三乘果，不管是声闻果还是缘觉果，还是菩萨果，反正他永远都不会以自私自利的心去证，当然菩萨也不会通过大悲心去证悟声闻缘觉果。主要意思就是说他永远都不会以自私自利的心去成办一切事情，他都是以大悲心引导，甚至于都不会用自私自利的心去追求三乘果，何况说以自私自利的心去追求自己在轮回当中，去欺骗众生得到一些财富啊，这些绝对不可能，这个就是一种可靠的地方，非常可靠，所以他的大悲心，利他方面是从这几个方面可以理解的。

寅三、遍智加行之作用相：

最后作所依。

就是遍智加行，遍智加行最后来讲，因为他是所有修道的最后了，作所依，什么作为所依呢？就是说法身，就是说佛陀的法身，就是说能够究竟任运成办二利事业的，就是能够成就转法轮所依的法身。这个法身作为转法轮的所依，所以这里面把佛陀的遍智的作用，主要还是究竟自他二利的究竟，前面的一种智慧是自利，还有一个利他，但是这个遍智来讲，就是自他二利同时成办的，究竟任运成办二利的事业，就是能够成就转法轮所依的法身。

一方面来讲佛陀的二利圆满，一方面来讲这个也是最殊胜转法轮所依的法身。这个地方讲，主要是说佛陀所有的事业当中，众生转法轮是最超胜的事业，其他的任何的事业没有比转法轮更殊胜，所以说佛陀就了法轮让众生明白，一切世俗和胜义的道理，尤其是给众生开智慧眼，能够让众生了悟万法的实相，这个是佛陀转法轮才达到的。

这个方面来讲，让众生开智慧眼这一点，佛陀也不可能用放光的方式，然后光明照到众生的身上让众生开智慧眼，也不会以摸顶的方式让众生去开智慧眼，也不会通过别的方式让众生开智慧眼，只有给众生讲法，宣讲万法的正理，然后给众生开智慧眼。

所以我们现在也是一样的，我们自己要了悟万法的自性，我们自己要开智慧眼，也是因为上师的事业当中传法的事业最殊胜，给我们讲解正法是最殊胜的，这个在所有的这些事业当中最超胜，能够给我们传讲殊胜正法的上师也是最超胜的上师。通过佛陀的事业最超胜这一点，有个人了解，不间断的，最关心我们传法的，不管在怎么样的情况下，都是要想到给弟



子讲法，哪怕有一天时间都要讲法，我们就知道大恩上师就是这样的一种，他最关心的就是怎么样给我的弟子多讲一堂课，让他们能够多明白一些道理，能够加深一点菩提心，能够对空性有更深刻的认知，这个对大圆满有一些不共的了悟等等等等。

都不间断的讲，这个就是所有的上师当中，最殊胜上师的事业，别的方面来讲是次要的，这个是最主要的。像这样转法轮的所依的法身，这样一种自性。

寅四、如是宣说之摄义：

此即作用相。

前面十一种作用讲到了基智、道智、遍智，这十一种属于作用相，他的法相当中的作用相，这方面安立了。

今天的课就讲到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 34 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

弥勒菩萨为了解释《般若经》究竟的意趣，尤其是修行空性的方法，还有修空性过程当中次第、不同的阶段、到达这个阶段的时候有什么功德，如果想要获得这种阶段需要遣除什么违缘，这些在现观庄严论当中都有体现，只不过般若本来很深，修行般若的这些修法也是超越我们的分别心，或者换句话来讲，和平时我们分别念的思维习惯不一样。因此说这里面内容不是太容易理解的，很深的缘故很难真实的通达。但不管怎么样，能听懂听不懂，词句本身也是帮助我们趋向于般若的一个方便，如果我们能够如是的听闻、思维，或者相似的观修，因为这里面不是所有的都听不懂，还有很多我们能够听懂的，这些可以相似去修行，这些都可以帮助我们逐渐逐渐趋向于实相的证悟，对于弥勒菩萨所描绘的或者般若经所描绘的空性的状态，我们可以在自己的心中如是的生起。生起一分空性的证悟会远离一分凡夫的违品，如果对般若的空性证悟圆满了，就成佛了，凡夫就消失了。

经过前行当中我们思维生起的定解，比如整个轮回是痛苦的自性，整个产生轮回的因是烦恼和无明，如果我们在前期的时候，对这些有所了解的话，就可以通过般若般罗蜜多空性的殊胜修法，可以真实的让我们看清楚轮回的自性，真实的远离我们在最早的时候，想要离开轮回的状态。这个轮回不一定就是在外面的一个地方，比如说这个世界是轮回，其实真



正的轮回是在我们内心当中安立的。我们自己的无明，我们的二取，我们相续当中的烦恼造的业，还有通过业形成的我们的身心五蕴，这些是轮回，主体是这个。外面的环境是因为我们相续当中有这种业，有这样因缘，内心当中有这个而显现在外面的景象，这个世界的景象我们觉得这个就是轮回，好象我们离开这个世界之后就不再轮回了。要离开这个世界还是主要是因为内心当中，显现这个世界的因缘因素被我们远离，或者了解安住在这样一种真实的实相状态当中，这个的话就可以如是的去安立。所以这个轮回主要还是在在我们心上安立的，外在的是内心的一种外现。

怎么样才能够熄灭轮回的显现呢？熄灭轮回的显现主要是说无明烦恼等，真实的要把这些完全消尽，就是了知它的本性，所以在事相上面，显现上面我们要通过修行去灭烦恼，灭掉业，灭掉轮回的因和果，其实通过现观庄严论或者通过般若经的意趣来讲，所谓的烦恼业整个轮回其实在本性上面是不存在的。如果了悟了它不存在，安住在这个不存在，其实就是真实的远离轮回的最殊胜的方便，也是一个最殊胜的捷径，它本性就是这样的。

只不过我们不了解产生了很多的非理作意，通过非理作意导致这些烦恼业等等，要把这些所有的轮回的因和果真正消灭，就是直接了达它的本性。它就是从来没有产生过，它本来就是空性的。安住这样空的本质不断的串习，让这样一种认知本性的利用越来越明显，在我们相续当中生起来，稳固让它达到究竟，这个就是真实的出离轮回获得解脱的方便。所以我们就知道，要达到这个目标的根本因，就是空性。因为这就是直达轮回的本质的缘故。如果你不了知这个轮回的本质是无自性的，认为这个轮回是存在的基础上，这个前提之下，再怎么样去修想要脱离轮回的修法，其实还是没有办法彻底的去把它灭掉。所以如果想要真正的彻底灭除轮回，就知道这个轮回的本性其实就是假立，其实就是空性的。这样了知之后，才能从根本上灭掉轮回所有的这些粗大微细的这些种子和习气。

现观庄严论分了八事来宣讲，前面学了基智、道智和遍智。在修般若的过程当中要次第的生起这本种智慧，对于这三种智慧如何的去修行呢？弥勒菩萨讲了四加行，对于这三种智慧怎么样观修作意，怎么样生起，主要是修持这个四加行。四加行当中第一个是正等加行、顶加行、次第加



行和刹那加行。这四个加行帮助我们如实的次第次第的现前三种智。现在正在学习第四品正等加行。正等加行弥勒菩萨为了表示正等加行也分了十一个侧面来宣讲正等加行。前面我们学到过的加行的行相（加行本身）、加行的功德、加行过失、加行性相（正在学习的，就是加行的法相到底怎么样安立了解）加行随解脱分，加行随抉择分，加行有学不还、生死平等加行、清净刹土加行、善巧方便加行。这些都是缘正等加行要去了知，要去修学的。

十一当中我们正在学习加行性相，就是法相。法相分了三或四个方面都可以安立，如果是分三个方面，前面我们就学完了它的自相、殊胜相、作用相。如果是分四个还有一个自性相，今天我们要学的就是加行的自性相。

宣说事相自性相，这个四相也好，自性相也好，其实都在讲加行的法相，只不过这个加行的法相是通过它的一种事相或自性进行安立。谁的自性呢？这样一种表示或修持三智的正等加行的，它自己的自性的行相。所以这相方面来讲，不管是法相也好，还是事相也好，都是讲的这个法本身。所以也可以把这个自性，这个事相安立成它的法相来进行安立，进行描述。所以此处也可以把这个自相作为它的法相进行分析。

子二（宣说事相自性相）分四：一、基智加行事相之自性；二、道智加行事相之自性；三、遍智加行事相之自性；四、如是宣说之摄义。

这里面分了基智它自己的加行的事相，道智的加行事相，遍智的加行事相，还有它的总摄。

丑一、基智加行事相之自性

缘基智的加行是怎么样安立它的法相呢？是通过它的一种基智加行本身，它的事相进行安立的。

离烦恼状貌，障品及对治。

这二句当中分了二个部分时行安立的，第一个是从基智当中远离烦恼障的部分，还有基智当中远离所知障的部分二个方面都安立。真实的基智是在获得圣者果位真正的见道的时候会现前基智，这一方面离烦恼障所知障在基智它自己的一种本体当中，离障还有它的断得证得都是具足的。



那么要获得这个基智之前，他也要修很多有关的，能够远离它的一种障碍的很多法，比如如何远离烦恼障，如何远离所知障，象这样都有。所以获是见道的时候，菩萨的见道除了要证悟人无我法无我，他也要断障。所断的障碍也有烦恼障和所知障，二者都要断。虽然从一地到十地都有障要断，但是在基智时，获得见道时他也会主要断除这些有关遍计方面的烦恼障和所知障。这个在其他中观讲断得的时候也提到过，前面也讲了这方面的内容。这里面分了二个部分，一个是远离烦恼障，一个是远离所知障。

离烦恼状貌是讲到离烦恼障，第一个叫做离烦恼，这个离烦恼是讲离开烦恼的本性，对烦恼本身如何远离，就它的本体。状可以叫相状，貌可以叫烦恼的貌，或者叫状貌。在注释当中对这个也有宣讲。其实这个离烦恼状貌主要是说烦恼的本体，这个烦恼二个字讲它的本体，这个状是指它的相状，就是烦恼的果，如何染污三门的这个是它的果；貌就是它的因，它这个产生烦恼的因是什么；象这样我们都要去了解，了解清楚之后就一个一个断。因为你必须要把这些主要的部分都要了解了，了解之后再加行的时候一个一个针对这些法就去修它的对治法。所以对烦恼的认定，对烦恼的果的认定，对烦恼的因的认定这个叫离。这个离字在上面都要配起来，离烦恼、离状、离貌。

障品及对治，主要是从所知障的侧面讲的，第一个离字也要配在上面去看。离障品和对治，它的障碍和它的对治品也要远离，就三轮体空或者没有二取等等的方式来进行安立的。在显现上面有它的障品烦恼等等，也有它的对治修无我空性。究竟来讲，这个所对治和能对治都是空性的，都无所得，所以第一个这个离字都要在下面的这些法上面都要去安立。离离烦恼、离状、离貌、离障品及对治。下面详细分析。

对于烦恼障方面烦恼的本体，这里面讲离烦恼。从它的加行方面，在基智已经现前，获得或已经证悟空性的时候，已经现前人无我和法无我的空性，证悟的时候它粗大的烦恼就不能再生了，或者能灭掉它的一些种子，遍计的种子会离开。在加行道等的时候，主要是从压制它的现行方面来讲，或者从远离烦恼的加行方面，怎么样修行空性可以远离烦恼的修法，这样的话也是要了了解。所以第一个主要是远离烦恼的本体，比如说贪心嗔心痴心傲慢怀疑，这些根本烦恼。还有其他嫉妒愤恨等随烦恼。



根本烦恼和随烦恼这些呢是在一些这个这些法相宗当中呢就讲得比较多，或者有些时候呢在学习这些大乘的《俱舍论》还有小乘的《俱舍论》把这些根本烦恼把这些随烦恼啊有些唯识的论典当中也讲得很清楚，讲得特别细致。当然平时我们用得比较多的就是贪嗔痴啊，贪嗔痴，这个就是主要的这些法，那么就是说我们的一些贪欲还有这些嗔恚，还有就是说这些这个愚痴啊还有这些傲慢等等，这些呢都属于是根本烦恼。比较大的比较主要的根本的烦恼，在这个上面呢还会派生出其他的一些随烦恼，稍微相对来讲的话就是说比较微细的，或者它的侧面不同的进行表示的，这些方面的话就是通过修行这个它的修法。

比如说呢在这个有些时候在显现上面也会修一些远离烦恼的方法，但是呢真实来讲作为菩萨的一种这个他的一种菩萨断烦恼的利器那就是空性就是安住一切万法的空性，安住这个贪心、嗔心、愚痴心等等本身的空性，比如说呢就是说当他生起这个贪心的时候，当一个菩萨生起贪心的时候呢，他就会运用他学到的一种空性去安住它的本性，安住它的本性就是这个贪心的本性，比如说呢就是说我们通过现在学过的一些缘起因进行观察，就对我们来讲。

但是菩萨来讲他需不需要还再运用生起烦恼的时候，就是说加行道的这些菩萨们他们在生起烦恼的时候马上去把缘起因调出来然后去观察，不一定需要这样，他已经修了很长时间了。

但对我们来讲，对我们现在初学者来讲的话，当我们生起烦恼的时候，我们就可以就是说观察这个烦恼的本性，这个烦恼的本性它是依缘而生的，它是通过非理作意，对境啊还有种子啊等等依缘而生的，既然这个烦恼是依缘而生的所以它不可能有真实的本体，它如果有真实的本体不需要因缘，它既然依靠因缘就不可能是真实的是这样的，所以我们就再再地缘这个烦恼就贪心它生起来之后，可能有些时候贪心生起来的时候，当我们一安住，这样一观察的时候，其实只要我们开始观察它的一种这个它的一种这个粗大的贪心的延续性就会被我们的正念打断，但不管怎么样我们就抓住这个反正生了贪心了，我们抓住这个烦恼啊我们就开始观察，观察之后，不一定就是说我们要对现在已经生的烦恼怎么样，而是可能以后它还会生，还会生呢我们就把这个修法呢就修得很纯熟，把这个对治烦恼的一种修法特



别纯熟训练纯熟之后，以后又生起来的时候呢就很快可以拿就再从我们相续当中调出把这个武器调出来是这样，而不是从外面的书架的法本里面把这里面调出来然后去对治那有些时候来讲的话不一定来得及。

所以说我们修行呢主要还是要从这个上师讲完之后我们思考之后呢把这些智慧呢就是说完完全全呢就是变成我们自己的一种智慧，变成我们自己的智慧当这些烦恼生起来之后呢，那么就是说是根本不需要去很慌张因为自己学习过这样的方法，所以说这个剩下来的事情就是去运用，把它调出了，从哪里调出来呢，因为你训练得很纯熟，那么这个武器呢肯定是很熟悉，你知道在哪里是这样的，就像很多的这些军人啊还有很多这些消防队啊他们在训练的时候天天去重复一个动作去训练，他的一些这个武器在哪里，他的一些工具在哪里，通过什么样的途径去取，他平时都训练得很熟，所以这个时候，一到了事情来的时候他就不会慌乱，他就直接奔着他的一种平时训练的地方很快就把这些准备好，就可以去这个作战啊去灭火啊都可以，那么修行人也是一样的，平时来讲呢我们在训练的过程当中因为他训练了很多次。

所以说这个智慧呢它一定就是会被自己摆在一个特别熟悉的地方，很好拿的地方是这样的，如果你没有训练得多，那么就这个智慧对你来讲这个武器对你来讲就很生疏，好像有是有，但是放在哪里了呢，你翻箱倒柜去找是这样，可能不一定马上找得到，但是就你训练得多的缘故呢，一下子就马上就提起来了，一下子就轻车熟路一下子就把这个正念提起来之后马上就可以运用，所以说这个时候呢烦恼就是说是因为你这个及时的智慧生起的缘故，它的一种力量不大，延续性也不会强。

所以说就是说平时我们在生起贪啊因为凡夫人嘛肯定是有贪心的，肯定是有嗔心的这些根本烦恼和随烦恼肯定有，就是说在我们皈依之后，在我们出家之后，在我们开始修行之后，甚至于在我们修行很多年之后，这些烦恼还会存在，它力量很大，它还会存在这个没什么可怕的，反正它已经有了，啊它已经有了就没有什么其他额外的担忧，有的时候呢我们修学的时候就很担忧，就是我修了这么长时间了怎么还有烦恼，这个烦恼它就是说我们要知道，真正的烦恼断根的话，完全断根啊要到八地菩萨去了是这样，所以说就是说是这个让它就是说缺缘不生那也要到初地去了是这样，



所以说这个对我们来讲的话就是说我们自己学了几年学了几个月，哎为什么还有烦恼啊为什么还压制不住啊，其实有的时候呢我们对于这个断烦恼本身这个过程呢不是太清楚，所以给自己增加了很多额外的压力，所以有的时候来讲是不必要的，如果学完之后呢，反正我们肯定是有烦恼我们就是对于我们自己具有烦恼或者在修学过程当中还会生烦恼这一点呢我们也要正面去承认，然后承认之后呢不是说啊反正有我就不管了，就开始放纵了，破罐破摔了，那肯定也不是修行者应该有的态度是这样，当有烦恼之后呢我们就是说因为平时在训练这个空性，训练空性的缘故呢就是说烦恼生起来之后呢就习惯性地通过平时训练的途径。

比如说平时我训练的缘起因多一点，我就通过缘起因的途径进去马上就观察这个烦恼的本性它就是空性的是假的，再再地观再再地观一次一次地观，或者说你通过这个平时来讲你的途径是离一多因，你觉得离一多因这个途径对我来讲很合适，然后你就通过你平时所训练的离一多因的途径进去，然后很快就把它搞定，一二三四五就把这个这样一种烦恼它就是空性的，我们这一二三四五其实它就是步骤啊，它有一个步骤，第一步什么第二步，然后通过这个很快地走一次，马上就得到啊这个烦恼就是空的，然后你就可以安住了，然后不行再来一次是这样的，反复去这样观，反复这样观的话又是训练它是个对治，同时也是个训练，这个就成了一个良性循环是这样。所以说这个烦恼本体呢就是这样的，所有的凡夫人来讲都会有，这个不是说只有我有道友都是很干净的是一样，其实其他的只要是凡夫人都会有烦恼，这个是没什么的，所以说呢关键就是说你有没有这个有没有掌握这个武器，这个武器就是学完之后你有没有去每天去练，每天去训练，把这个技艺训练得很纯熟，非常非常熟练，那么这个就是我们的事情。

所以上师呢在很多地方已经给我们讲了，怎么观察烦恼的本体，尤其是你看离一多因也好，缘起因也好还有就是金刚屑因也好，哪一个不是利器呢，哪一个都是最好的利器是这样的，但是这个利器给我们之后我们就把它放在仓库里面一把大铁锁锁住了，反正我有这个东西在这儿，这个从来不去练那就不行，所以这个利器是干嘛的呢，这个利器是要用的，那怎么用呢，用在哪里呢，就是调伏自己断烦恼的，而且这个所有调伏烦恼当中呢最好用的就是这个，啊最方便的最殊胜的就是这个空性，所以说我们



平时来讲的话如果已经学过离一多因学过缘起因我们就要去使用，哎怎么样用我学到的理论去配合我的这个烦恼怎么样去能破所破呢对不对，你自己虽然用得时候可能刚开始的时候很笨拙，但是你要去观察要去用，哎怎么样去用，你应该不断地去调试不断去使用，就可以找到一个契入点，哎就是这个方面就契入了是这样，慢慢的话自己会把这个训练得越来越得心应手。

所以说刚开始的时候呢是对这个烦恼的一种它是个远离它的本体啊远离烦恼的自性，它开始就是逐渐逐渐它的力量不强，或者说生起烦恼的次数呢逐渐逐渐也就少了，因为他安住在如理作意当中的缘故呢，那安住修空性的本体来讲，对他的这个烦恼的本性来讲逐渐也可以远离。那么第二个呢是离开烦恼的一种状，这个状就是相状，那么这个相状其实这个状和貌啊，状和貌呢就是我们如果按照注释的意思来讲就是果和因，就是果和因，烦恼的果和烦恼的因这个叫状和貌，那么就是说烦恼的果呢，就是说如果我们生了烦恼那么这个烦恼生起之后怎么体现呢，烦恼怎么体现呢它的果是什么呢，它就是染污我们的身语意，在我们身语意上面体现出这个烦恼，染污我们的身体比如说我们自己有了贪欲啊有了嗔恚的时候呢那么我们的身体也会做出一些这样一种这个就是说这个不好的行为，不管贪心也好还是嗔心也好还是嫉妒也好，他反正会做出一些如法的一种事情染污的事情。

那么如果是语言呢，那么这个烦恼也会染污我们的语言，因为我们有了这个贪嗔痴的缘故，所以我们的语言说出来的话，比如说生嗔心的时候他就会爆粗口，很正常的就是说很自然的就会，因为他内心当中很大的火气，内心当中火气很大所以他就会找一个宣泄的地方那就是通过语言来表达是这样的，所以有的时候通过身体来表达有的时候通过语言来表达，像这样的话就是说这个就说明它的语呢它的这个语已经被烦恼染污了，啊已经被烦恼染污了是这样的，有的时候就是说是这个烦恼直接染污意染污我们的心，让我们的心呢长时间处在这个嗔恨啊嫉妒啊贪欲啊等等处在这里面，所以这个就是属于果，我们就说烦恼的果，那么如果有了烦恼它就会染污我们的三门，染污我们三门，所以说这个染污我们的三门的这个就是一个相状，啊就身语意出现这个相状就说明你具有烦恼，啊是具有烦恼是这样，所以说就是说平时来讲的话就是说也是要就是说是这个在修行的过



程当中也是要说如果说它已经染污了我们的身语意染污了，马上就要认识到哦就是说我的身体我的语言我的心已经被这个烦恼染污了，所以说我要想方设法地让自己的身语意呢获得清净，怎么样获得清净呢，就安住在这个善所缘安住在善法当中摆脱，如果说就是说还没有学习空性之前呢，就可以用我们学过的东西，比如说以前我们学过因果观，我就想这个不好我的身体处在这样的行为语言处在这样的行为的话或者身口意造这个业的话，那么我就会以后就会感受很大的痛苦。

所以说就是说通过自己学的因果观来对治，有的时候来讲的话就是说或者用菩提心，就是说我是一个修学佛法的人，我是要发誓利益众生的人，现在就是说生起这样一种我身口意处在这样一种状态当中是很不好的，所以说呢就是说因为想利他的缘故呢，就把自己的这个这样被染污的就让自己被染污的身语意呢通过这样一种修法的缘故让它变得清净是这样的，当然就是说如果有空性呢也是使用空性的教言如是去安住。

那么这个就是它的果啊，远离它的果，如果我们修空性的话，修这个基智加行的话，就是说这个身语意呢就会逐渐逐渐清净，就不会被这个严重的烦恼所染污。所以说我们就是看这个加行道的这个修行者或者说这些这个依靠证悟空性的圣者的他们的身语意就是非常的很调柔啊或者说非常地清净啊，他的一种不管是他的心还是他的身体和这个语言都是能够利益众生啊或者说安住在究竟的一种善法当中，这些来讲都是远离了烦恼的一种状态是这样的。所以说对于这个果就烦恼染污三门的这个果的自性呢也是远离，然后呢就是说是像这样的话远离这样的果。

然后第三个呢就是属于这个貌，这个貌呢就是讲的因，烦恼的因这个里面就叫做貌是这样的，当然有些时候呢有些术语啊按照现在我们一些来解释有的时候来讲啊就是比较不太好解释，但意义来讲我们就知道这个貌呢就是指它的一种因的意思，那么谁的因呢，烦恼的因，那么烦恼的因是什么呢，烦恼的因有很多种，有的时候把它的因呢安立成烦恼障的种子，烦恼障的种子这个是它的因。但此处呢它的因是安立成非理作意，啊非理作意，但有些时候把这个因安立为它的对境，对境也是生起烦恼的一个因，但有些时候就相对来讲啊，就外在的这个对境相对来讲因和缘当中的缘，它就相对次要的是这样，主要来讲的话还是相续当中的这个烦恼障，但是对



我们来讲烦恼障现在是动不了，你没办法动摇烦恼障的地位，但能够动摇的是什么呢，能够动摇的就是说是这个它的非理作意。

当然这个对境来讲是相对次要，如果我们能够假如说能够远离这个不好的对境，那我们就远离，有可能这个对境这个环境啊，这个环境可能会让我生起很大的贪心，或者这个对境可能容易让我生起很大的嗔心，那我们知道这样我就不去，我就远离，如果远离不了怎么办，远离不了的话这个就是我们就去调伏自心，就安住在如理作意当中不要让非理作意生起来是这样，所以说呢对我们来讲其实最重要的一点因为我们在所有的修行是在轮回当中，前面我们讲啊，烦恼障的根本种子对我们来讲现在还动不了，所以说我们不考虑，我们说要怎么样把烦恼障的种子灭掉，这个我们做不到，这个是我们不考虑，真正要动烦恼障的种子呢要从见道以后开始，现在我们还没有到，还没有到呢这个因素我们就不考虑了是这样的，那么就是说在轮回当中呢一味地远离环境，这个也是做不到的，有些可以远离，但是呢你如果是在轮回当中，肯定会遇到这样那样的环境的这个毫无疑问。

但是你如果是在轮回当中，肯定会遇到这样那样的环境，这个毫无疑问。这个我们要彻底地躲在一个完全没有对境的地方，这个也是不现实的，这个也没办法做到。

但是有一个可以做到的，最重要的一点是什么呢？就是非理作意这一个，我们这个可以自主，如果我们通过一定的训练，这个是可以做到的。所以此处就在基智加行当中，就把这个非理作意作为他烦恼的因，我们要远离这个因，非理作意，所谓的非理作意，就是颠倒想，比如说，看到一个对境，这个对境的本性来讲，它的本性上面没有一个真实地让我发脾气的一个自性，也没有一个真实让我生贪的自性，都没有。它就是一个显现而已，它就是一个对境而已，就是一个因缘呈现出来的法而已。

但是就是说，如果我们不注意的话，就容易颠倒想，就觉得这个东西好得不得了，怎么怎么样，产生一个很强的贪欲心。这个东西特别特别不好，然后就特别不舒服，不喜欢，就缘它产生一个嗔恨心，这个就叫作非理作意。为什么叫非理作意？因为它本性本来是空的，它本性上没有一个可以让我们生贪或生嗔的一种对境，这个在《智慧品》等当中讲，如果有的话，任何人看到这个东西，都会生贪，都会生嗔。但是同样的一个东西，



至少可以有三种不同的心态，缘它出来。同样一个法，有些人就觉得特别好，好得不得了，这是第一种心态；第二种心态，同样一种法，特别不好，看到就烦；第三种，就是无所谓，反正它就是一个对自己来讲，没有什么利害的，就好像就是中等的那种心态。就是这样的，也不好，也不坏。

如果它这个法本身有自性的话，它就不会出现这样一种三种不同的心态，那么说明什么呢？说明这个三种不同的心态，好也好，坏也好，还有觉得中等也好，还是我们自己的内心对这个法施加了影响，我们觉得它好或者不好。所以这个法本身它来讲，没有一个真正的好坏，还有所谓的一种不好不坏，所以它本性来讲，就按照中观的角度来讲，它就是一个显现，它就是一个纯粹的显现而已，纯粹的因缘和合之后的显现，它的本身，它的本性什么都不是，它的法上面什么都不是，它既不是好，也不是坏，也不是那种不好不坏，实际上都不是，什么都不是。

如果我们没有知道它什么都不是，我们就会觉得他是好人，我们会觉得他不好，或者我们会觉得它是一个不好不坏的东西，但是其实来讲，这些都不是它的本性，所以这些叫作非理作意。也不符合它的本性去认定的，那就是非理作意。

所以我们要远离这个非理作意，那么如何远离呢？当然就是说，有世俗的远离方法和胜义的远离方法。世俗的远离方法，比如说，缘一个东西产生贪心的时候，那么就按照这个教言，就观察它的过患。比如说，缘人，就对人产生了贪心，在佛法中说，应该修不净，观察这个人他是不净的一种物质组成的，所以再再地缘不净，再再地缘不净，自己的心就会从这个贪欲当中远离。如果不是人，如果是一些钱财，或者说一个物品，那就观察它可能给我们带来的过患。如果贪财，会有什么过患；贪物会有什么过患；贪地位会有什么过患，等等。就观察这个，然后让我们就对这个就没有兴趣了，因为看到过患就没有兴趣，我们分别心的一个特点，一个特征，这个就是属于世俗的观想。还有如果是对这个东西特别的讨厌，就用慈悲心去对待它。所以这个方面讲，就世俗的灭除非理作意的一种方法。

那么如果是胜义的灭除非理作意的方法，就直接观察它的本性，它上面没有可贪的东西，它上面没有一个可嗔的东西，它的本性是空性的。然后了知它的本性如是如是的空性的缘故，它空性上面那里有一个可贪的



呢？可贪的本性找不到的，可贪的，什么是可贪的？一定是，首先它有一个本体存在，在它的本体上再加上一个好，它就是好，然后这个才能够贪它嘛，那如果它本体都没有，它没有本体，它是空性的，它是幻化的本体，它没有本体，那么怎么上面去安立一个好呢。所以如果我们真正了知它的本体是空性的时候，就说贪心它的两个要生起贪心对境的，至少有两个认证，第一个它是存在的，第二个是它是好的，因为贪心嘛，它是一个心，贪心的话，它就觉得这个对境值得我拥有，它才会产生贪心，所以就是说，这个东西存在，它也是好的，让我去贪它，但是观察的时候，这个没有，不存在。那么如果是一个嗔恨呢，第一个也是它实有，首先它本体存在；第二个它上面有一个不好的特征，才让我厌恶，它是非常不好的。比如说一堆大便，像这样的话，你的鞋踩到这个大便上，你特别地恶心。首先你觉得这个东西存在，第二个很不喜欢这个东西，然后你会产生一个厌恶，或者说嗔恨的感觉。

但是你如果你了知它的这个本体上面是空性的，它既没有一个本体，也没有一个真实安立一个真正好或者不好的东西，这样的话，你不会产生非理作意，这个就是从空性的侧面来讲，对治非理作意的方法。这个也是最直接的、最好用的方法，最简单的方法就是这样的。

如果我们能够用，就这样去用，不断去训练，强化这种智慧，那么这个智慧在我们很多时候，其实都是可以用得上的，因为很多时候我们自己没有跟随这个法的本身去分别，去安住，而是跟随这个非理作意，跟随它颠倒的东西去运转了。所以就会引发很多的烦恼，还有很多情绪，很多的痛苦，很多的怖畏，这些其实都是缘这个法本身没有了解它的本性而产生的一些颠倒作意，或者颠倒妄执，产生它的一些副作用。

所以就是说，这个非理作意它是没有如实地了知它的一种对境，如实就产生了这样一种，就是通过这个产生烦恼了，通过这个非理作意，就认为这个东西是好或者不好，其实这个东西本身没有什么，这个本性上面，就像我们有些时候就像看图片，看电视、电影的时候也是一样的，本来这个屏幕上面什么都没有，都是些光点，然后里面就浮现了一些人、情节，自己就对某一个人就特别喜欢，对某一个人特别讨厌，恨不得就是说跳进去把他掐死。把这个很讨厌的人或者很喜欢的人，其实来讲，它本身来讲，



什么都没有，但是我们不知道，我们就是说，这个不了解它本身是什么都没有，所以我们就被这个所吸引而产生了很多的嗔恨心和贪欲心，其实来讲，它就是一个，你把电视机关了之后，它就是一个屏幕，本性来讲，它的本性是这样的。只不过有这个屏幕，再加上一些光点，这些因缘，它就变成了一个这样一种样子，一个你情节这些，那么这些情节之后，然后就开始执著它，这全都是颠倒，其实本性来讲，是不存在的。所以这个叫作非理作意。

那么怎么样去灭掉非理作意呢？就是如理作意就行了。要灭掉非理作意的方法就是如理作意。如理作意有两种，世俗的和胜义的。所以如果你能够如理作意，你就能够控制好自己的一些心，调伏好自己的心，不会产生强烈的畏惧，还有这些忧虑、忧愁，这些都不会有。其实很多时候我们的忧愁、忧虑，这些都是因为不了知它的本性，如果我们对这个万法的本性稍有了知，不管是无常也好，还是说它的不净也好，还是说它的，尤其是空性，对这个它的本性如果稍有了知的话，其实根本不可能产生这些所谓现在很多忧郁、抑郁症，还有这些可能基本上不会的。因为这些抑郁症都是太执著，要不太执著自己了，太在乎自己，我执太强，要不然太执著外面这些法，所以产生了这些很强的忧郁，但是如果你了解这个万法的本性，稍有了知的话，你知道它是如梦如幻的，它是假的，它上面没有这些东西，如果你稍有了知的话，根本不可能产生这样。所以对我们生活当中来讲，它也是一个让我们更加能够对万法的本性能够了解，了解很清楚，同时就是也不会产生很多一些烦恼，这些心，当然这样的修法它也是直接契合于实相的，这个就叫作它的一种貌，远离它的貌，远离它的一种因的非理作意。这个是烦恼障方面的。

第四个就是远离它的一种障品和对治，这个也是要远离的，障品及对治。障品及对治要配合第一字“离”，要离开障品和对治，这样的话，就是属于所知障。要离开所知障。什么是所知障呢？违品和违品的对治，这个时候就作为这里面的所知障。违品就是前面讲的烦恼，这个叫违品。对治，就是刚刚我们讲的这些，不管你用世俗的法去对治，还是通过空性的法去对治，如果你认为有一个所治能治，这个是我所对治的烦恼，我要断的烦恼，这个是我能治的一种如理作意，是我能治的一种空性，那么这样的话就叫作障品和对治。这个障品和对治在世俗的层面是存在的，而且我



们平时也要用，也要修，因为就是说如果你不认清楚障品，不去修对治，这个障品本身它不会无因无缘就消失了，它是不可能的。虽然有些时候这个无贪心生起来了，就下去了，生起了又下去了，好像就是说你不用对治它，也会怎么样，但是它就是说这个只是一个变相而已，其实它本身来讲，还是通过这样的方式越来越强大，它不会主动地消失。暂时隐没，后面遇缘还会生起来。那么就是说，我们说这个去修它的一种，通过主动的方式去对治这个烦恼不一样，因为我们就是说，主动的方式，主动进攻，主动进攻的意思就是说，我们要认清楚这个烦恼，然后再使用和它相违的一种本体，尤其是智慧，然后去灭掉它，这个就属于主动的方式让它消失的，让它去对治的，但这个是不相同。

虽然前面我们讲，就是你这个贪心不可能一直生的，你的贪心再大的人，不可能一直生贪心。嗔心大的也是一样，你天天，一个脾气特别暴躁的人，他也不可能就一天24小时或者说一个月30天，一年都在发脾气，这个是不可能的事情，所以你不对治它，它也会自动就消失，因为它是因缘法，只要它因缘不具足了，它这个状态就会消退，就会隐没，但这种隐没，这种消失，它不是真正的消失，而且对我们修行也没什么用。我们现在要说，让它消失的是，真的找它的根源，通过力量把它灭掉，灭掉之后，不会让它以后再起来，这个就是我们要对治烦恼的一个必要性。

所以来讲，也有不管是世俗谛的对治也好，还是胜义的对治也好，这个对治都是有的，所对治的是什么呢？所对治的就是这个非理作意，就是这个烦恼本身，这个就是我们所对治的，这个暂时来讲都有，但是究竟来讲，这个是不存在的，如果我们认为有一个所对治的烦恼，有一个能对治的空性，这个就是说，如果我们认为这个是存在的，那么这个就是所知障。这个所知障，如果不断除这个所知障的话，就是说它虽然有一定的功效，但是这个功效，它发挥到一定的程度的时候，那么你认为它存在这一点本身，就会成为一个阻碍。这个法本身可以灭掉它能力范围当中的一些障碍，它可以灭掉。但是到了一定程度，它本身就会成为一种障碍了，所以就是说修行人来讲，他要善巧地使用这个去对治其他的障碍，到了一定阶段的时候，要把这个本身形成的障碍要去掉，这个叫所知障，这种所知障就是属于那种对治方面的所知障，当然就是说，烦恼障里面有没有所知障，也有，也有三轮二取，这些都是属于一种所知障，但是这个地方的所知障，主要



是说，它的一种所知和能知方面成为所知障，所以如果不了知它的空性，登不了地，没办法去见道，现前基智，所以要远离这个。我们既要使用它，也要不执著它，这个就是一个菩萨的一个善巧方便。所以不是说，不能够用它，我一直不用；我用它，我一直用。他不是这样的，既要使用它，也要了知它的一种本体不可得，这个就是菩萨的一种殊胜的修行的方法。

所以说究竟的本性上面有没有违品呢？没有违品。没有违品这个也好理解，违品本身来讲，就是说障品来讲是不存在的。为什么不存在？因为它是空性的缘故。你既然可以用空性去对治它，其实就是说明它本身，这个障碍本身它不存在的，所以它不存在，最后我就可以观它的空性，这个烦恼是空的，这个所对治，这个对治的一种空性法本身是了知这个烦恼的本性，不是说从额外的地方掉来一个空性，然后把这个不空的东西灭掉，永远不是这样的方式。这个空性的对治永远是观察一个烦恼的本身，它就是安住它的本性，它就是空性，既然我们在对治的时候说，这个烦恼它是空性的，我们其实就还原之后就是说，这个烦恼本身它是不存在的，既然烦恼不存在，那么它的能对治呢？也是一个不存在的。就好像在梦中作战一样，你在梦中的时候，你产生了一个，就是你被这些洪水或者被这些老虎等等，被这些所追，所伤害，然后你开始去使用一些对治的方法，其实来讲的话，当时肯定有用。

其实来讲的话，当时肯定有用，在梦中你使用这些对治的方法可能是有用的，而且梦中也有洪水猛兽，但是究竟来讲你从梦中醒来，或者说正在做梦的时候，这个洪水本身是假的，如果洪水是假的，那你能对治是真的吗？那也是假的。所以，最后来讲你就会知道，所断的障碍它是假的，能断的智慧也是假的。所断的违品、障品是假的这一点我们以前也分析过，它主要是来自于什么呢？它主要是来自于无明、分别念、我执。这个我执就是不了知五蕴的本体而错乱的认知，它的根源就是错乱，又是无明，所以说它怎么可能真呢？它这个所有的障碍、所有的违品都不可能是真实的。不真实我要断除它的违品，只不过是使用了它不真实，把它不真实本身作为一个实相来对治它。所以，你看所对治的其实它也是一个错乱的东西，能对治的呢也是借助了所对治的错乱、本身不存在去对治的，所以，这儿看起来的话所治和能治真正来讲，观察的话都是不存在的。



最后来讲，你就可以安住在这个状态当中。那么，它的的一种基智方面，远离烦恼障的三个方面，还有就是远离所知障，如果能通过空性把烦恼障和所知障都能灭掉的话，就可以获得殊胜的基智。这个就是基智的加行的事项。

下面我们看第二个啊，因为前面的所知障其实就是二取，能知、所知来讲也是一种二取，也是一种三轮，如果认为它是实有的话，就没办法悟入它本来的离戏的自性。所以，必须要了知违品和对治它的空性，这个叫远离，也是远离它的一种障碍和对治。

下面讲第二：

丑二、道智加行事相之自性：

那么，这个道智加行事项。

**难行与决定，所为无得果，
破一切执著。**

道智加行也是分了两方面，一个是属于方便的方便，一个是属于智慧的方便这两个部分。那么，难行与决定所为，这个以上就是属于方便的方面，无所得和破一切执著，这两个是属于智慧的方面。首先，我们看方便的方面，它又有三个首先我们看方便的方面，他有三个：难行，决定和所为。那么难行，决定和所为分别属于意乐、加行和果。做为一个道智，道智因为他在菩萨道当中，见道、修道都属于道智。所谓的道智就是有他的一种意乐，就是他的一种发心、意乐方面的。

然后一个是他的加行。第三个来讲就是他的一个果。那么这个怎么安立呢？难行就属于他的意乐方面的。决定就是他的加行方面的。所为就是他的果的方面的。这个是属于道智的方便。

那么首先是难行。难行就是他发菩提心的意乐，就是把发菩提心的意乐就安立为难行的一种自性。为什么是难行呢？我们就知道哈，菩提心他在胜义当中，他是离戏的一种自性。那么在世俗当中，他也有成就的佛果，也有利益的众生。因为前面我们讲发心为利他，求正等菩提。发心有两方面，一个是为利他的、利益众生，一个是求正等菩提的，就是成佛的、缘佛果的。因此说，世俗当中有众生可度，有佛果可成。那么就是说，缘这



样两个目标，如是去发心，这个叫菩提心，这个叫做意乐。那么这种意乐就是说难行，一般人很难以行持，非常难以行持，是这样的。这个菩提心，因为他是一个对于利他来讲、缘众生来讲，非常非常困难的。困难的原因是，这么多的众生，不同的根基、不同的意乐，还有数量也是无量无边的。其实有些时候数量无量无边呢，也不要紧，只要听话就行。听话的话，数量再多也无所谓。但关键说，这个数量无量无边的同时呢，每个人都有自己的想法，都有他自己的性格，还有很多各种不同的情况。

所以有些时候，比如上师在帮助我们的时候，有的时候我们闹情绪啊，有的时候我们这样那样的很多很多的思想啊，不配合。很多不配合的时候，还想很多、或者举很多很多理由啊、还有各式各样的想法。所以这对于一个初发心的菩萨来讲，比较困难。这个难行的。因为自己本身的心量、自己的菩提心还没生起来。如果真正的自己的菩提心生起来了，那就不存在了，无所谓，是这样的。但是在我们没生起来之前呢，这样一种菩提心是属于一种难行的方面，难以转变的意乐，也是难以生起、难以坚持的。生起本身来讲，认识它很困难，理念上认同我要利益所有的众生，不单单是我的父母，我的子女，我的亲戚朋友，对我最好的人，然后就是说不认识的人也要利益，尤其是要利益很多很多的仇人，很多很多对我们不好的人，不单单是要利益这些人类，还要利益这些旁生，包括蟑螂、老鼠、蚊子、苍蝇，反正就是包括各式各样的众生，去利益他们。

所以有些时候这样一种转变，要认同这种观念，首先就是很困难的。就是我们总是有很多思想，凭什么去帮助他们？为什么要利益他们？这样伤害我，这样伤害我的家人，这样伤害我的国家，我的民族，我还要对他发菩提心吗？利益他们吗？这个方面来讲，很多很多想不通。这样很难扭转的。

第二个，即便是认同了之后，就很难坚持，我们相续中的思想总是容易拖后腿，你在修的过程中，又突然冒出一个念头，没有意义，没有意义，干脆就不修了，算了。不利益他们算了，没有什么意义，它就会跳出来。所以很难去坚持，这就是生起来之后很难坚持，很难稳固。

对成佛也是一样的，有些时候来讲，我们对成佛信心满满的，有时候觉得成佛到底是干什么，有什么用呢，成佛了之后干什么，有什么用呢？



成佛了之后做什么呢？觉得一下子没有什么追求了，觉得任何世界上的东西好像看到对佛果的描述之后，对所有的世间法都没有兴趣，佛陀对这些是不会有执着的。而现在自己正处在一个对法很有兴趣的状态当中，觉得我成佛到底干什么，什么兴趣没有了，不是说我成佛之后，我再享受做个东西的时候，更快乐了，他不是说更快乐了，而且他完全对这些方面的法没什么兴趣意乐了。有些时候我们对这些法来讲，总会有这样那样的认知，很难生起，很难坚持，很难坚固，所以说就叫做难行。能够发起菩提心，真实内心当中能够生起菩提心的人，他是属于真实伟大的人，可以称之为勇士，很多很多人发菩提心，其实来讲，能够真实生起的，能够坚持的，然后让它稳固成熟的，非常少。现在修行佛法道友中，有些可能还正在转变过程当中，这个思想正在转变过程当中，有些已经转变了，但是好在坚持，在咬牙坚持，正在奋斗，在坚持。

但其实真地分析的时候、去观察它，它不是一个真正的主宰，它主宰不了，它就是一个虚妄的东西，这个“我”就是一个虚妄的东西，它不是真实的。我们每一个众生相续当中真实的国王是什么呢？就是暂被蒙蔽的佛性、这个实相、或者无我的状态，这个才是我们真正的国王。

所以说我们就要想方设法把它调动出来。只要它一出头，真正的国王一出来，这个冒牌的国王根本没有立足之地。所以说这个我执，之所以在我们相续当中做大，完全是因为我们不了解它的本性。没有人告诉我们真相，告诉我们真相之后，我们观察这个“我”根本不存在。真实存在的、内心当中永远不变化的这个国王，就是我们的佛性、佛性如来藏、或者我们的空性、觉性、佛性等等。

在这个佛性当中哪里有我执呢？在这个里面没有一些自私自利的心，在真正的空性当中、无我的状态，我不愿意利他的这种心态，没有它的立足之地。为什么不愿意利他？为什么要保护自己？这些真地观察的时候，完全没有它的立足之地。

如果我们真的对佛法的所诠义学得越深入、越清楚，我们就知道所谓的保护我、什么都是以我为中心，完全没有利益、没有必要。以前我们没学这个教言之前，似乎在大乘当中，你必须要灭我执、你必须要发菩提心，带着一种强迫性。所以你心不甘情不愿地发菩提心，好像很不舒服地上座



去修菩提心，很不甘心。但是如果我们了知了这点之后，没什么不甘心了。

本来来讲，在你的佛性当中，本来就没有我执的一席之地，它本来就是山寨的东西，它就是假的、它就是个冒牌货、它就是个虚妄的东西。如果我们了知了这个清净的实相之后，你再去发菩提心的时候，因为已经完全了知了这个障碍的我执是虚假的，那个时候你再发心的时候，很广大的心一下子就能发出来。因为什么？它本来就是没有的。这些障碍都是不存在的。所以那个时候我们再修菩提心的时候，就不会很痛苦、很造作、不甘心地去利他。因为这些所谓的你我他都是你的分别心化出来的东西，本来就是一种虚假的自性。所以说了知佛法越深刻，了义的大乘教义就可以在我们相续当中逐渐逐渐生起来。这个是一个非常关键的问题。这个叫难行。

下面讲决定。什么决定呢？加行。加行决定主要就是说道智的菩萨不堕小乘的加行而决定大乘的加行的自性。它完全不会去做小乘的加行，小乘的加行就是获得小乘果位的这些修法，它的发心也小、时间也短、所修的法种类也少、深度也不够，这些都是属于小乘的加行。小乘的加行因小、果也小。这一切都是相关的。

如果我们现在的心量小，我们就没办法很迅速地获得大的果，因为你的心这么小，你不能打开你的心胸，根本没办法获得大的果。所以说小乘之所以叫小乘的加行，主要是因为它的方方面面都小，它的种姓、发心、所修的法、时间、希求，方方面面都是小的，所以它叫小乘的加行。

大乘的加行不堕小乘的加行，它的发心意乐是很大的，修法的时间也设定得特别长，他也完全做好了准备。我们平时经常讲菩萨是做好了三个无数劫奋斗的准备的，他的心中早就做好了准备了。所以我准备以三个无数劫来求证佛果、为了利他来奋斗。你看他把他自己的心理准备准备得那么长，所以说这个过程当中，暂时有一点起伏、暂时有一点违缘，他也完全不当回事，因为他的心量这么大。他知道会这么长时间，所以他把时间留得很长。暂时有一点阻碍，或者暂时有一点小收获、小成就，他也不会沾沾自喜；有一点违缘也完全不会把他打垮。这个就不一样了。

对我们修持大乘佛法的人也是一点启发，要把时间留够。时间留够了，我们才有从容的心态去面对这些在修法过程中可能出现的意想不到的



违品，这个违缘、那个违缘出来后，我自己有心理准备。他把困难的出现，思考得很充分，不管怎么样的方式，他都能够接受，这个就是大乘者不共的地方。他所修法的种类也特别多，六度、万法，方方面面都修，而且修大空性、大菩提心。他所修行的法特别特别的殊胜。所以他的加行是决定大乘的加行。尤其是通过六度的方式来圆满所有的加行，这个就是很重要的一点。

我们自己要观察我们自己的加行是不是决定加行？是不是决定大乘的加行？这个也要通过我们现在所讲的意乐、所修的大悲、空性、六度，在修的过程当中是不是每一个都达标？每一个都是符合于大乘的思想？这些方面应该认真地观察，逐渐逐渐把我们所修的加行趋向于决定大乘的自性当中。这样在道智的修行当中，才可以层层地上进。

第三个是所为。这个所为是属于果。第一个是意乐发心，第二个是加行，如果有了发心、有了行为，当然就有果。那么他所追求的果是什么呢？他所追求的果是三大所为，就是大心、大断、大智。大心就是不执一切的、非常殊胜的菩提心的自性，他的心态非常的广大。大断是断除一切的违品，一切的烦恼障、所知障、习气、种子，彻底地断尽了。所有的违品都断掉了，这个叫大断。大智就是所有的智慧都已经圆满了，比如说般若波罗蜜多的智慧全部已经现证了，没有丝毫没证悟的方面。

道智菩萨所追求的就是三大，其他的方面他没什么真实的追求，对于世间法等等没有什么追求。这个是作为一个菩萨来讲，他到了一种修行、到了一定境界的时候，他就注定和凡夫不一样了。其实自己来讲也是有这个过程，肯定决定会有这个过程的，我们现在自己所追求的，在没有学习佛法之前所追求的，都是一些世间的快乐、世间的圆满和完美、怎么样过得好、怎么样过得舒服，这个方面是学习佛法之前的所为的追求。

学习佛法之后，随着自己对佛法的认知，从自己想要求得一个功德，或者为了更好地生活、为了下一世能够得到更大的快乐、或者自己能够得到解脱等等，逐渐逐渐就会转变。转变成什么？就是这里所讲的三大、三大所为，完全的大菩提心、断除一切违品、断除一切障碍、证悟一切殊胜的智慧。除了这个之外，他对其他的都没有什么希求。

他没希求，当然他也会做这些事情，但是他没有把这个当成自己的追



求。比如说一些菩萨显现上面也是在上班、挣钱，但是他不是追求这个，他真正追求的是三大所为。这些只是他在追求三大所为过程当中，有些是必须要做的、不做不行，是这样的。有的时候和修法相关、有的时候和利他相关，有这样一种情况。

所以说这些不同的思想，在世间当中它的体现也不一样。世间上的有些人就想不通那些搞慈善的人是怎么样的，他为什么自己一点都不留？把大笔大笔的钱拿去做慈善。或者道友在放生的时候，他也想不通，怎么就把这些钱扔水里了，干什么？买这么多鱼放生，就想不通是为什么。其实来讲世间也是一样的，有些时候他的认知、他的觉悟、见识，如果是很低的话，他也搞不明白世间当心量很大的人、伟人，他们为什么这样去做。他为什么这么无私？他怎么也想不通。

在修道当中也是，有些时候我们还想不通，这些名声的、钱财都不执著，连自己的解脱也不执著，他就是一心一意地利益众生，为什么会这样呢？这个对我们修行人来讲，通过不断地修学，慢慢慢慢逐渐我们通过这样的训练之后，逐渐也会生起这样的想法和思想。以前想不通的现在就想通了。就觉得应该是这样的，而且他的心完完全全如是地安住在这样的状态当中，不需要什么样的勤作、也没有丝毫地假装，非常自然地就安住在三大所为当中，他的思想就是三大所为，其他方面没有任何的耽著，也没有世间法方面的需求、追求。他就是对于三大所为想要一心一意地获得。这个就是果的自性。以上是方便的方面。

下面是智慧的差别方面有两个：一个是无所得，一个是无执著。无所得和破一切执著是从两个方面讲的。无所得是什么呢？无所得就是对境方面无所得，就是我们在修的时候，主要从对境方面没有什么所得的。比如说我修布施、修持戒等，在对境方面来讲都是空性的，没有什么所得的东西。有所得呢就是说通过观察之后有一个本性可得，它有一个布施的自体、有一个持戒的自体、有一个善法的自体，这个叫有所得。但是这个所谓的有所得，其实来讲不管怎么说，观察分析的时候它就没办法获得体性，通过中观的正理分析的时候，用缘起因、离一多因观察的时候，没有一个所得的，从色法乃至一切智智之间，没有一个自体可得。所以他就完全完全地了知：这个对境是无所得的。通过无所缘、三大无缘的方式、能修所修



修行三智来讲，都没有自性。所以道智来讲的话，对于对境方面就是空性，完全了知空性无所得。这个是缘对境。

无执著是从能境、从有境方面讲的。对境既然是空性的，能境就没有什么耽执的，二者之间就是这样一种看待的关系。如果对境有所得，你不执著是不可能的事情。如果你观察这个对境有所得，你肯定会执著。只有对境无所得，那你的心才无所执著。如果你的心有一个有的法，你的心就会执著有；如果你觉得对境是无的法，你的心就会执著无；如果对境不是有、不是无，那么什么都没有，你的心逐渐逐渐也就熄灭了，就没有什么所执著的。

这个执著是有境、自己的心方面的。无所得是对境，对境无所得，心无执著。从表述的方面是这样的。虽然从心方面来讲，能境方面，也可以叫无所得，但是从破一切执著方面来讲，从心和境一组的方面来观察的时候，更加容易理解。从有境方面来讲都是无执的、破除一切执著。

现在从我们来讲，还是有很多执著，当然这个执著，我们在修行正法的过程当中，先要远离一些无用的执著，甚至于有害的执著。首先是最有害的执著，最有害的执著对我们的修行有害，而且对我们后世获得善趣的安乐也是有害的。这些恶业的执著，把这些执著灭掉，然后是没有用的执著，最后来讲对于善法的执著逐渐逐渐也要灭掉。这个也是有一定的次第性。

因此说道智的智相当中，从它的智慧方面，一个是从对境方面无所得，第二个是从它的有境也没有一切执著。没有一切执著的同时，修持殊胜的善法，这个就是菩萨自己的一种殊胜的修法、殊胜的善巧方便。这个我们就了知了道智。

下面我们讲第三个科判：

丑三、遍智加行事相之自性：

这个是属于遍智。

及名有所缘，不顺无障碍，
无基无去生，真如不可得。

这个是属于佛果遍智，佛陀的智慧是遍智。遍智有七种法，这里分了两个方面：一个是从总的所缘，一个是从分别的所缘。总的所缘方面有：



有所缘、不顺和无障碍三种。

及名有所缘。及名就是说以及对于遍智观察的时候，对于遍智的智慧来讲，果的遍智的一切法所缘之境它的名字就叫做有所缘。第二个叫不顺，第三个叫无障碍。有所缘、不顺、无障碍三种就属于总的所缘。为什么叫有所缘呢？因为佛果、遍智法，遍智法遍知一切诸法的自性，对于三智所了悟的一切对境全部如理如实的了知，一刹那当中全部了知，所以对于这个它的所缘一切法都成为它的所缘，不管是如所有还是尽所有，反正所有的法的了知，非常的广阔。所有的法没有一个不缘的，所以叫做有所缘。

因为佛果遍知一切的，没有所知障，所知障已经完全消尽，对于一切的所知、对于一切的所知的障碍没有的缘故，它就遍知一切。遍知一切没有一个法不缘的，所以这个叫做有所缘。

此处的有所缘就是一切法都可以了知。这个有所缘放在有些地方就是有执著的意思，但这里的有所缘就是能够遍知、能够缘一切法。通过佛果的智慧对一切法都能够缘，所以名有所缘。对于这种智慧的名称就叫做有所缘。这是遍智的第一个总的所缘。

第二个叫不顺。不顺是什么呢？就是不随顺一切的世间法，这就是它的一种不共的功德。因为世间法的因、本体、果都是相应于无明、相应于轮回的自性。为什么它会有世间法的一些？比如说我们现在众生所看到的、所领悟到的，这些其实都是我们内心当中的一些投射，所有的都是我们内心的投射。那么内心当中这一切的出现，完全都是属于颠倒的自性以及非理作意，从这个方面来进行安立的。

这些法自己的本性，才是万法的实相。而佛陀完全安住在这个实相当中，佛陀当然就不会随顺一切的世间法。所以对它的差别法，就是这些总的法当中的世间法不会随顺。是这样的。这个方面来讲的话，从我们现在的一些发心、还有从我们现在所修学的万法实相的本体，逐渐逐渐我们也在靠近不随顺世间法。

但这个不随顺是从比较了义的、实相的方面，因为这个地方是讲佛陀的智慧，我们不要把其他的，为什么有些地方说要随顺众生？要随顺世间？那个层次不一样。那个地方要随顺是从哪个方面来讲的？这个地方不随顺



是从哪个方面讲的？必须要分清楚场合。麦彭仁波切在很多地方也说，分清楚场合和辨别法义是很重要的。

这个地方的不随顺就是它的所证悟的实相、它对于所缘不随顺于世间，因为这个世间，他的了知是非常有限的，他被什么所局限呢？他被他的烦恼和无明所局限，他了知不了万法的本性。所以说佛陀的智慧不随顺于这一切。这就是一个殊胜的观点，不随顺颠倒而随顺实相。世间就是颠倒的一种代名词，所以说它不随顺世间只随顺实相及安住。

第三个叫做无障碍。佛陀的智慧是无障碍的，无障、无碍地可以趣入一切所知的智慧所缘的智慧的体性。有些时候来讲，无障主要是说没有烦恼叫无障，没有烦恼障。无碍是无有所知障，所知就是碍、阻碍的意思，有所知障就没办法了知一切所知的万法的自性。

佛陀的智慧无障无碍，他就能在一个时间当中完全了知一切万法的自性，尽摄一切万法的自性。因为我们现在是有障有碍的，现在我们凡夫人的智慧、我们自己分别心的体性，它既有障也有碍，有障就是有烦恼障，有贪心、有嗔心这些烦恼障；也有碍，也有二取、三轮这些，所以我们当然就看不见了万法的自性，没办法了知万法的本性，也没办法像佛陀一样了知一切万法的因果，非常细微的一切的所知完全了知不了。

因此说我们自己要随佛而修学。学佛就是学习佛陀的一种以前他是怎么样修学的方法，佛陀以前怎么修学的，我们现在也是如是地修学。如果我们学好了之后，佛陀获得什么样的果，我们也可以获得什么样的果。所以在学习佛法的过程当中，这个障和碍通过我们的修学，比如说修人无我、修法无我，修人无我可以断除烦恼障、修法无我可以断除碍就是断除所知障，所以说，断除烦恼障可以获得解脱，断除所知障就可以成佛。我们现在的相续当中既有障也有碍，因此说我们自己了知的一切万法的本性是非常有限的，看到的很多法是颠倒的，从这个方面告诉我们，有些时候我们也要反复地提醒自己，现在我们的可怜分别念的智慧，非常有局限，所以不要太把自己的分别念当回事情。

所以我们现在很多认知的事情，不了知的东西，很多都是完全颠倒错误的，而且因为有阻碍的缘故，也了知不了一切万法的所知。不知道万法的所知的本性。所以说我们要对于佛陀做祈祷，或者说对于佛陀的正法去



认认真真地践行，逐渐我们就可以离开障和碍，像佛陀一样成就这样殊胜的果位。这个叫做总的所缘。

下面来讲有四个方面是分别的所缘，无基无去生，真如不可得。首先是无基，然后是无去，然后是无生，第四是真如不可得。无基、无去、无生主要是从基、道、果安立的。无基主要是基道果之中的基，从基方面来讲的话也是空性的，基是无我的，不存在基的。然后去就是道，道的自性也是没有本体的，道是无去；果是无生，果位来讲、究竟来讲是无生的。

那么怎么是无基、无去、无生呢？首先是从缘起所照见的、佛陀遍智的智慧照见名言的显现的功德的来源就是无我、来自于基的无我。因为真正的基道果之中的基就是万法的显空无二的自性，所以真正来讲，这个基的空性他必须要了知，基的本性基的空性必须要了解。所以说一切万法的自性，不管是我们所见到的、所听到的一切万法，它的本性是空性的，上师所讲的无基离根。无基离根在密乘当中经常用这个词，显宗当中也说它是空性的本体，完全没有自性。

所以说一切万法显现的时候，找得到找不到它的一种基呢？或者它的根呢？没有。没有一个实实在在的东西引发这些东西。那么这些到底从哪里来的呢？这些东西其实就是空性当中，缘起全和的时候就显现。就好像因缘合和的时候出现彩虹一样、因缘合和的时候出现梦境一样。其实一切来讲都是因缘合和之后出现的。小乘就觉得应该找一个基，这个基就是最小的微尘，然后最小的微尘组成粗大的色法。它一定要安立一个，这个不安立不行。然后唯识宗要安立一个阿赖耶识，这个就是作为万法的基。

但是这个在万法的本性当中、空性当中、或者密乘当中，根本不安立一个真正实实在在的基。不管是阿赖耶识也好、还是微尘也好、还有无分刹那也好，完全不需要安立，万法的空性当中具有因缘，它就可以出现。所以一切万法的本性，它都是人无我和法无我，人也是无我的，法也是无我的，这个叫做基无我。完全是照见基无我。

然后也照见了达道无去。如果基是无我的，那么修道也是无去的。为什么道叫无去呢？因为这个道可以从此处去向于彼处嘛，我们说世间的道路就是我要去一个地方，沿着这个道去到哪个地方，去到目的地。所以道有一个可以去的意思。那么修道的道也可以从凡夫趣向于到达圣者位，再



从圣者位到达佛位，所以说可以从凡夫趣向于佛果。

但是这个道的本性是空性的缘故，因为真正道的核心是什么？道的核心就是修无我、现前无我，而这个无我的本身就是空性的，所以这个道本身来讲不可能是实有的。因为道的核心就是空性的，哪里有一个实有的呢？虽然表面上、显现上有一个去的意义，但是实相当中是没有去的，无去的。道无去就是佛陀的遍智也完全了知道无去。

生就无生的意思，如果道无去，那么果就无生，也没有一个真实的佛果可以产生。如果基是空性的、道是空性的，不可能在空性的基和道当中产生一个实有的佛果。所以说，这个佛果虽然出现了，但是它本性来讲也是离戏的、也是空性的自性。就像道是无去的，但还是可以作为去一样。所以说，果是空性的、无生的，它还是在显现上面仍然有一个佛果的产生，这个也不是矛盾的。所以这个方面来讲，佛果分别照见基道果是空性。所以说这个延伸，基的空性、道的空性、果的空性，在密乘当中也有基道果无二的说法，也有虽然显现上有基道果，其实本性来讲基道果都是不存在的。这些了义的显宗教法和密乘的很多教法，从本质上来讲也是相同的。

最后一个就是第四个叫真如不可得。前面都讲的是真如的自性，有所缘也好、不顺无障碍也好、或者无基道果也好，这些来讲都是属于真如，其实来讲真如它的本性也是不可得的，胜义本体的真如也是不可得、不可缘，连空性也是空性的，连真如也是不得的。如果我们觉得有一个空性可得，这还不是真正的真如。如果是真正的真如，它就不可得。

我们讲真如它是一个方便，真正来讲的话，真如的本性也是离有、离无、离开了二俱和双非的四个边，这些法完全都是没有的。如果了解了这些，才相应于真实的大乘道。

下面讲第四：

丑四、如是宣说之摄义：

就是基道、道智和遍智都讲了之后，摄义怎么了解。

此十六自性，由如所相事，
许为第四相。

前面讲了十六种自性，十六种自性，由如所相事。由如所相事就是是



通过什么呢？通过它的一种所相、通过它的事相如是地安立成它的法相，所以说许为第四相。这个第四相从法相上面，就是正等加行的法相上面安立为第四个相，前面已经安立了智相、殊胜相和作用相，本来来讲，这个自性相不安立也行，但是后面把自性相也可以安立为法相，把它作为第四相。因为这个事相本身也没有离开正等加行的本身，所以正等加行是缘什么呢？它是缘三智所安立的，所以说这个也可以作为它的法相。这个在注释当中也是讲得很清楚，前面我们也是安立过。

下面讲第四：

壬四（所行道之差别）分三：一、宣说顺解脱分资粮道；二、宣说顺抉择分加行道；三、宣说随正等菩提分不退转众。

我们前面也介绍过了，在讲完加行的性相之后，紧接着就要讲加行的顺解脱分、加行的顺抉择分和有学不还，有学不还就是这里的不退转的意思。

癸一（宣说顺解脱分资粮道）分三：

就是说是在这个讲完这个就是说是这个加行的性相之后紧接着就要讲这个什么呢就是加行的顺解脱分，加行的顺抉择分和不退啊就是说有学不还嘛啊有学不还，有学不还就是这里面的不退转的意思。

那么就是说是第一个呢是这个宣说顺解脱分资粮道分三，那么这里面来讲的话就是说是这个它是第一个是顺解脱分，第二是属于安立资粮道，它的意思是一样的。

那么顺解脱分呢有些时候和顺福德分它是会出现在一个地方，顺福德分呢比如说我们现在做放生啊做善法，如果没有以出离心如果没有以空性智慧摄持，这种善根会变成福德，随顺福德就是说它会变成什么呢，这种善根会变成在轮回当中获得安乐的因，它是一个福德的因是这样，随福德分。那么顺解脱分呢同样的善根，如果你用了这个出离心或者菩提心摄持了，尤其是你用了这里面的空性来摄持的话，它就会变成解脱的一种资粮，所以说你现在所作的一种善根它到底是可以成为顺解脱分呢还是可以变成随福德分呢完全是你决定，你来选择是这样的，啊佛经当中呢就是说这选择权是在你这儿，但是呢佛经当中也把它选项各自的一种不同点给你介



绍了，如果你选随福德分它会怎么怎么样，你如果选随解脱分它会怎么怎么样，而且也把随福德分和随解脱分作比较，作比较之后呢其实还是说这个随福德分是暂时的，用尽之后再不会有了，随解脱分呢是可以帮助你解脱的，解脱之后呢就是说世间福德分当中的这些安乐增上的方式你自己可以完全拥有是这样的。

佛经当中还是鼓励我们选择对于这个一心一意追求解脱道的人来讲，鼓励我们选择随解脱分，但是因为就是说很多人的根基不一样嘛，所以如果你实在不想解脱的可以选择随福德分，但是你要知道这个所有的安乐人天的善趣所有的安乐它是通过善法而得到的，所以如果你想获得这些财富啊美貌啊还有这些安乐啊你要修善法是这样一个意思。那么就是说这个顺解脱分资粮道那么在获得这个见道果位之前呢它也有资粮道和加行道，首先呢这个顺解脱分呢是属于资粮道的，因为在资粮道当中要不然生起出离心，要不然生起这个菩提心或者在这里面修学这样一种这个空性啊等等，所以说从这儿开始变成了随解脱分的一种资粮。

以前我们在轮回当中也不是没有修过善根，修过，但是我们因为没有修随解脱分的善根的缘故，所以说我们修了很多的随福德分的善根，啊我们已经它已经成熟了，我们已经享受过了，现在呢从头开始了是这样的，又开始用完之后什么都没有了，又开始重新打拼，但是现在我们通过佛菩萨或者上师的恩德呢，通过他们就是说不断地教诲也算是终于醒悟过来了，领悟了，醒悟了之后呢啊就是说我们再去追求一个随福德分的善根没有意思，所以还是应该去追求随解脱分的善根是比较好的。

一、略说本体方便智慧之差别；二、广说彼分类之差别；三、以引申义根基之差别归纳宣说。

那么这个第一个略说本体方便智慧之差别，二广说彼分类之差别，第三呢是以引申义根基之差别归纳宣说。那么第一个呢是略说本体方便，也就是说这个是谁的本体呢，啊这个是资粮道的本体，也就是说它是解脱顺解脱分的本体，顺解脱分的本体在大乘当中它就是方便和智慧，方便和智慧就是这个顺解脱分资粮道的本体，就是略说一下它的差别。第二个是广说顺解脱分当中的这些修学的种类，第三个呢是啊这个五根吧，这里面所讲的这个五根，五根呢通过引申义根基的差别进行归纳利根和钝根的方式



归纳宣说，首先第一个呢是略说本体方便智慧之差别在颂词当中讲到呢。

子一、略说鼻涕方便智慧之差别：

无相善施等，正行而善巧，
一切相品种，谓顺解脱分。

那么这里面讲的话就是说无相善施等，无相善施等这个就是讲它的一种这个啊智慧和方便，这里面呢无相就是智慧，善施等呢就是方便这样的，这一句当中已经讲了。

那么为什么无相是智慧呢因为就是说这个相就是各式各样一种这个就是说它的一种这个显现，各式相状，无相呢就是讲一切万法我们要对一切万法认知它是本体是空性的，所以这方面来讲就叫做这个无相。当然就是说是从如果是从资粮道的侧面来讲，就小资粮道进入小资粮道的时候呢要修四念住，如果是从四念住的方面来安立无相呢那就是身、受、心、法四念住都是无相的，身体是空性的，受都是空性的，心是空性的，法是空性的是这样的，身、受、心、法四个自性都是空性的这个无相，啊通过这个四念住呢可以包含一切法是这样的，所以说第一个就是这个无相是从他的这个智慧它本身来讲无相。

那么对我们来讲呢很多道友现在也正在学这个，正在修这个，在我们的相续当中努力在生起，一方面在发菩提心，一方面也在修无相，这个是非常好的一个兆头是这样的，现在我们如果对空性有兴趣，如果对空性对中观有兴趣，对大悲心有兴趣这个是非常好的一个兆头是这样的，这个作为进入到资粮道进入到大乘道的一个非常非常好的一个开始，所以说呢这个要坚持下去，无论如何，出现再大的违缘障碍我们都要努力地坚持把这个无相和这些方便的大悲啊等等认认真真地在相续当中落实。

那第二是善施等，善施呢是善巧地布施，对于布施就是说它的一种方便呢就是说它是一种方便资粮，方便的福德资粮啊，这个方便的福德资粮如何去积累呢，在佛经当中给出了六类，六类就是修这个六度嘛是这样的，修六度呢这个就是属于这个方便，那么就是通过修布施啊持戒安忍精进等等，通过这样的方式呢来作为它的一种方便，一方面就完全 97:51 了这个万法无自性，第二个就安住它的一种六度的方式，这个叫做善施等无相善施等，这个叫做无相是智慧善施等这个就是方便，啊就是它的本体呢就是



属于这个顺解脱分的本体这样的。

那么有些地方说进入资粮道主要是通过这个小乘是通过这个就是说离心，然后呢大乘呢是通过菩提心，这个也不矛盾，反正就是说菩提心作为进入资粮道顺解脱分的一个标准，有的时候就是说你的这个善根是不是顺解脱分要看你是不是想解脱，啊这个的确是从一个方面讲的，那么我们从大乘的侧面来讲呢你这个善根是不是一个顺解脱分，要看你有没有菩提心摄持，那么这个菩提心摄持是一方面，另外一方面呢在资粮道当中是不是只是这个顺解脱分是不是只是一个出离心呢，那肯定是不够的，解脱，是吧，解脱是一个果，是个综合的果，你要从轮回当中获得解脱它的因不可能是单方面的，它的因不可能只是一个我想解脱的心或者一个菩提心，它肯定是要和它的果方方面面相应的才行，所以说呢就是说除了菩提心之外，还有一个很重要的，尤其是咱们在讲般若的时候，很重要的一点是什么呢，那就是空性，必须要安立空性，相续当中生起这个空性的这样一种定解或者串习这个空性，它可以作为一个顺解脱分的一种因素是这样，所以有些地方是强调某一分。

有些地方强调出离心有出离心摄持的善根就是顺解脱分，有些地方强调菩提心摄持的顺解脱分是这样的，那么在这个地方呢除了这两个之外，当然我们讲大乘就是菩提心啊，除了菩提心之外呢更重要的核心呢这个想要解脱因为真正来讲获得解脱呢就是这个要断除烦恼障、所知障，那么真正的正对治就是空性，所以此处呢就把这个最主要的这个因素空性当成它的一种这个顺解脱分的一种安立是这样的。当然就是说善施呢它也是通过善施等它是通过大悲心、菩提心摄持的布施持戒，这个也是两个方面都已经体现了。

所以说我们自己要进入我们如果自己要进入到资粮道当中，如果我们自己要让自已的善根变成顺解脱分，那么第一个呢要认真地串大悲菩提心，第二个呢要认真地串习空性，啊不管现在我们修得怎么样，啊不管我们现在是不是修得很好，但是呢我们这两个主要的因要在每天的修行当中要去落实，啊如果每天去落实了，总有一天我们真正生起这样一种这个趣向于顺解脱分的这个标准的一种状态这个是很重要的。

正行而善巧，正行就是这个正行是真正的修行真正的行持，真正的行



持什么呢，就是对于前面的智慧和方便真正去落实真正去行持，而行持得很善巧的方式去行持是这样的，当然最善巧的方式就是二者不偏废，啊不偏颇于两方面，福德和智慧，或者方便和智慧两个方面都是平等地去修学，然后这个叫做善巧地修学。一切相品中，谓顺解脱分。一切相品什么叫一切相品呢，这一切相就是这里面所讲的这个正等加行，正等加行就是这里面讲的一切相，那么在正等加行这一品当中就把这个呢就是说无相善施等呢安立为顺解脱分，啊在这个正等加行当中就把这个安立成顺解脱分是这样的，这个是属于略说啊。

那么因为就是说这样一种顺解脱分呢，有了顺解脱分那么我们自己呢才真正地走上解脱道，如果没有这个顺解脱分呢我们还是没有真实地契合没有真实地进入到这样一种解脱道当中，所以说这个修行我们修到一定程度的时候，他的心态就会变，就是说这个来讲的话也是因为以前可能做过很多很多这些相似的布施啊相似的这些持戒啊做过很多很多这些善根之后，逐渐逐渐得到了佛菩萨的摄持。

然后呢我们的心态终于从这个庸俗的状态趣入到了或者说接近趣向于顺解脱分方面，就是说内心当中终于想要解脱了，内心当中终于想要成佛了，哎这个方面来讲就是一个很大的转变，以前可能没有生起过的现在生起来了，这个呢就是非常重要。如果有了要把它加固，尤其我们有了只是有一点种子，只是有一点啊苗头，这个苗头呢很容易被违品就是说折断，所以说我们要经常性地依止上师经常性地依止善友，啊就是说这些这个啊团体修法的团体，然后呢保护好我们自己的这个生起来的一种空性和大悲的这个苗芽相当相当重要是这样的你。

那么下面讲第二呢是广说彼分类之差别，那么这个分类是什么，就是顺解脱分的分类，这个顺解脱分的分类是什么呢，啊这个里面讲的是五根，平常我们讲的涅槃五根，涅槃五根呢就是属于它的一种分类

子二、广说彼分类之差别：

缘佛等净信，精进行施等，
意乐圆满念，无分别等持，
知一切诸法，智慧共为五。

那么这里面就讲到了这个五根，那么就是说缘佛等净信这个是属于信



根。精进行施等呢这个叫进根，叫精进根。然后呢意乐圆满念呢这个叫正念，念根。无分别等持呢这个叫定根。然后呢知一切诸法智慧这个叫慧根是这样的。所以说这个叫做涅槃五根，信进念定慧，信进念定慧呢是五根，那么这个根呢就是根本的意思啊，就是基础根本的意思，啊或者可以叫核心。

那么如果想要获得涅槃，想要获得解脱想要获得涅槃，那么这个五个修法，这个五个就是说必须要修，必须要修不修就没有根就没有基础，必须要修信进念定慧这五根。那么就是说是这个信进念定慧这五根呢有些时候是出现在加行道，我们说暖位、顶位呢就是这个五根，然后就是说是这个忍、世第一法是五力这样讲的，那么这个时候呢出现在这个顺解脱分当中也可以，也没有什么不可以的。因为就是说既然它是这个顺解脱分，那么必须要修学真实能够获得解脱的或者涅槃的修法，那么它的修法是什么呢，它的修法就是五根。

那么为什么有些时候出现在加行道，有些时候出现这里面说出现在资粮道呢，它是从能够获得解脱的直接因方面那肯定是涅槃五根啊，它就是直接这个涅槃五根嘛是获得解脱的一个根本，也只有这样安立才能够顺解脱，那么为什么有些地方出现在加行道呢，加行道它是就是说修得比较纯熟了，就前面我们讲了任何一个法的前面它都有它的因是这样，比如说我们现在还没有进入到小资粮道，但是我们现在正在学随顺于小资粮道的因是这样的，比如说我们可能大悲心、菩提心还没有达到小资粮道的标准，然后我们四念住这个空性还没有达到标准，但是我们现在在修啊，现在我必须要修它相顺的一分，所以说我们说当你哪一天真正地达到了小资粮标准了，就是说你菩提心生起来了，你的空性生起来了，这个就算是一个果了嘛，这个果你为什么得到这个果呢，哦，是因为我在进入小资粮道之前我修了大悲心，它虽然相似的，我修了大悲心、菩提心，我修了这个空性，我修了很长时间很长时间，然后终于有一天进入小资粮道了是这样，所以这里面的道理也是一样的啊，虽然是加行道当中说五根五力这样说的，但是为什么在这儿也有呢，一个道理嘛，是吧，你加行道涅槃五根它在前面也要修，它在这个资粮道当中也要修它相顺的一分。

他在资粮道当中也要修他的相顺的一分，修了之后再正式进入加行道当中，把他安立成加行道主要的一种本体，我们也可以这样去理解。



首先叫信根，那么信根如何理解呢？缘佛等，这个叫做净信，缘佛等净信。这个信是一个净信，是一个清净的信心。信心上师在里面也讲了，就是说有清净信，有欲乐信，有胜解信和不退转信。

这个里面的净信是属于后两者，虽然第一个信叫清净信，但那个地方的清净信和这个地方的清净信是两回事。这个地方的清净信是完全清净的，没有夹杂一些怀疑啊等等这个叫清净的信心。

四个信心的第一个，这个清净信呢，就是看到佛像，看到僧众，他没有什么根据，突然产生一个清净信，觉得很好很好，这个方面来讲是很浅的。

缘佛等，这个叫做清净信，那么缘什么生起清净信呢？缘佛等，缘佛果产生清净的信心，我们对佛陀的法身、报身、化身，对于佛陀的智慧，对于佛陀的大悲，通过佛陀的善巧方便，他的事业，方方面面都了解了之后，就对佛产生了信心，所以这个叫做缘佛产生的信心。

还有一些是缘他的一种成佛的产生的信心，比如说空性啊、大悲啊，这些方面能够成佛的因。还有有些时候缘四谛产生信心，缘三宝产生信心，这些方面都叫做信心，如果有了这些信心，因为这些全都是让你解脱的因，你对三宝生信心是解脱的因，然后你对于四谛生信心是解脱的因，你对佛果生信心，我想要成佛，这个也是一个获得解脱的因。

所以说这个叫做缘佛等净信，这个叫做信根。这个信根我们要相信这个，要相信他的果，要相信他获得果的这种因。这个信根当然也有很多，前面讲有些是通过没有什么根据，有的时候突然看到一尊佛像，然后就引发自己相续当中的种性苏醒，有时候看到很多的僧众啊，看到这些很庄严的佛像啊，这方面生起信心的，这个也有。

还有一种听了一定的佛法之后，生起了欲乐信，想要断除烦恼，想要获得功德，然后第三种信心就是一种胜解信，胜解信就是通过比较很正统的闻思，听闻和思维，相续当中对佛的自体，对三宝、对四谛产生的一种定解，这个定解就通过你自己的闻思来获得的，所以他就很稳定的，非常非常稳定的胜解的信心。然后后面一个不退信，有些地方来讲不退信是更高级的一个，在胜解信的基础上不退转，有这样讲的。

还有一种讲法，麦彭仁波切的讲法，就是胜解信、不退信是一体的两



面，正面叫胜解，从正面讲叫胜解，没有违品方面讲叫不退，因为就是说你没有违品不退呀，你胜解就没有违品，他就不会退失。所以有的时候讲三种，有的时候讲四种，有不同的。不管怎么样，我们自己来讲也要，我们现在学佛法，一方面是学习成佛的方法，一方面来讲也是在这个过程当中对于佛，对于三宝、四谛产生信心的一个途径。

只有我们学完之后才能够对这些该生信心的方面，他的功德方方面面了解了，生起信心。如果你不学习就不了解，你不学习不知道他有什么功德，然后就生不起信心。所以说我们自己第一个就是信根，信根是成佛解脱的因。

第二个叫做精进根。精进行施等，就是说你相信之后，对他的加行，对他的成佛的方面真实去加行，这个叫做精进根，行施等。你生起了信心了，然后你就去做，精进的行施。进行布施啊、持戒啊等等，这方面实际去做。所以说我们自己对于上师三宝生起信心之后，其实你的信心如果是越清净，对于善根方面就越有兴趣去做，所以说这个来讲对于布施非常的精进，然后对于持戒、对于安忍、对于精进的本体，还有对于禅定、智慧都很精进去做，这方面来讲叫做精进根。

很多很多的善根如果不精进生不起来的，如果有精进呢，以前没有的现在会生起来，以前有的就会越来越增上，这个就是精进它的本体。一个很差的人，就是一个人他的福报很差很差，他福德很欠缺的人，如果很精进的话，他的福德就通过他的精进，他相续当中的福德看着就增长。如果一个人很精进的话，他以前的罪障特别重，但是通过他精进忏悔的缘故，他相续当中的罪障也是看着看着慢慢慢慢越来越少。

这些来自于什么？这些完全来自于你的精进与否，所以说一个人越精进，他的功德就越多，积累的福德就越多，他的障碍就越少。不精进的话，虽然你是利根者，你的根基很利，但如果你很懈怠的话，那么逐渐逐渐你的自己很多以前的功德就慢慢慢慢没有了，以前没有的过失慢慢慢慢生起来了。

所以作为一个真实的修行者来讲的话，精进也是很重要的，而且这个精进也有恭敬心的精进和恒常性的精进，有恭敬心去精进，还有一个就是恒常性的，今天精进明天非常懒惰，这个不行，他有比较恒常性的精进才



能够比较稳定的增长他的善根。所以现在我们是薄地凡夫，现在我们相续当中极度的欠缺智慧和福德的资粮，还不精进，那拿什么来增长呢？拿什么来生起来呢？所以说我们自己是一个凡夫我们就是要精进，精进然后就看着进小资粮道、中资粮道、大资粮道，然后进加行道，进入见道。

如果有这些都是通过精进逐渐逐渐获得的，所以就是因为看到了自己的不足，看到了自己很多的障碍啊，烦恼重啊，就越要精进。所以有些人我的烦恼重啊，就变成了不精进的借口，那就颠倒了，有些人说我烦恼太重了，烦恼太重了你不精进了不学了，不是这样的。就是因为烦恼重、障碍大、福报少才要更加的精进，所以这个就叫做精进根。

然后第三个就叫做念根，就是说精进的时候不忘失正念，意乐圆满念，就是说在这个过程中，对于善所缘、正念，不忘失，他的意乐始终是圆满的，这个叫做正念。如果我们没有正念那就会忘失，虽然很精进，如果没有正念就会忘失。正念就是什么呢？就是说他对于这些善所缘他就不忘记，不忘记善所缘这个叫正念。

所以说我们平时来讲，在《入行论》当中，正知正念是一对嘛，正知就是经常观察自己的三门，观察自己的身体在干什么，语言在说什么，心在想什么，观察完之后马上安住在正念当中，如果不对马上调整，所以这个叫做意乐圆满念，这个是念根。

无分别等持，这个叫做定根，这个叫禅定。禅定就是无分别等持，像这样就是要修各式各样的禅定，尤其要修持这些殊胜的大乘禅定。或者说无分别他是相应于大乘的无分别智慧的禅定也可以，或者无分别的意思就是说所有大乘的这些禅定都要修，无分别的修持，各式各样的禅定都要修。大乘的禅定不是为了自解脱，大乘的禅定有些时候是为了让自己安住在根本慧当中，有些时候是为了利益众生的，所以他叫无分别的修，安住很多很多的禅定等持。这个禅定等持是让自己的心安住，让自己的功德生起，能够让利益众生的能力无限发挥的一种殊胜方便，这个叫做定根。修行佛法的人也是要经常训练自己的禅定，大乘的很多殊胜的禅定有些时候，刚开始的时候也是从世间的禅定开始修的，比如现在我们修的九住心啊，修持四禅八定啊，其实也是让自己的心平静、安静下来，才可以在这个状态当中进一步生起殊胜的了悟万法的智慧。



所以这个就是念，念过了是定，定过了之后是慧，慧就是知一切诸法。知一切诸法也有通过闻思知一切诸法，还有通过前面所禅定的基础上，被禅定摄持的知一切诸法，就是通过修证生起来的知一切诸法的智慧。但是要获得涅槃两个都需要，闻思生起的智慧也需要，但尤其需要的是什么呢？禅定摄持的了知一切万法的智慧，这个修证的智慧是非常非常重要的。

知一切诸法这个叫智慧，这个叫做慧根，有些地方非常非常的强调信根，信根非常的重要，但有些密法的大圆满当中很强调信根，有些强调精进根，就是说不管怎么样只要精进什么都可以得到，有些地方比较强调慧根，就是你有智慧就可以看破一切的烦恼等等。反正每一个不同的地方，根据不同的根基都有不同的安立，这个方面来讲信、净、念、定、慧，叫做涅槃五根，也叫做随解脱分。

然后第三个科判：

子三、以引申义根基之差别归纳宣说：

引申，从前面的五根当中再引申出来，就是根基当中引申出来，有利根和钝根的差别。

利易证菩提，许钝根难证。

这个根，前面不是涅槃五根嘛，涅槃五根我们就从涅槃五根来讲，有些人他对涅槃五要行持的好，所以说或者他对这个领悟啊，方方面面能够相应。有些对涅槃五根可能就是差一点，所以这里面就分出了利根和钝根。那么如果是利根，比如说按照前面我们涅槃五根来讲，如果他是利根的话，他的信心非常的纯净，然后他的精进心非常的稳定，他的正念很稳固，禅定很好，智慧也很好，方方面面五个都很好，才叫利根。利根当然易证菩提，他肯定很容易证了，他方方面面的对于他解脱的五个要素都是做的很好的，当然易证菩提。

许钝根难证，钝根就难证，如果你的信心也差，信心有的时候也夹杂着怀疑，精进也是三天打鱼两天晒网的这种，念呢也是经常的思念，然后禅定也没有修好，经常都是散乱，智慧也没有智慧。那么如果是钝根呢，难证，难证菩提。

所以说作为一个修行者来讲的话，如果我们是钝根呢，就炼根，在佛



法当中炼根，修炼你的根，把你的根基从钝根修炼成利根。努力提升你的信心，提升你的这种精进，提升你的正念，提升你的禅定，提升你的智慧，把这些就通过针对性的训练，提升起来，或通过综合性的训练把它提升起来。提升起来之后，自己不断从钝根变成利根，速度就加快了。你自己以前身体不好，走路很慢很慢，通过锻炼之后然后身轻如燕，飞檐走壁，这些都是可能的。

所以像这样的话，你把这个修好之后，训练好之后呢，一下子就很快了，很轻便。但如果你不是这样的话，很臃肿的身体，做什么事情都很麻烦的，所以是钝根和利根的差别。所以现在对我们来讲，可能真正的非常非常利根的人现在可能不多，不管怎么样可能我们有些是属于中根，钝根到中根之间的这样一种差别，你说有没有这些呢？都有，有一点，信心有一点，精进有一点，正念有一点，禅定有一点，都有一点，好像都是不圆满。

完全没有的可能很少，你只要学佛法一点信心都没有，一点精进都没有，这个可能还是很少的，但是如果有的我们学完之后，要自己获得，如果有的呢，如果有了就通过训练让自己变得强劲。所以这个就叫做引申义根基的差别，所以我们要努力的让我们自己从钝根转为利根，这个来很重要的。

今天我们就讲到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 35-36 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》宣讲般若般罗蜜多的意趣，抉择般若经的关于修证方面的一些殊胜窍诀，它的所诠意是抉择般若，那般若是什么呢？就是万法的实相，宇宙的实相，或者说我们人生的实相。抉择这个实相它的目的，它的必须性主要是：因为我们没有认知这个实相而迷惑流转轮回，现在我们正处在轮回当中，我们现在的身体，我们现在所处的环境，还有我们现在的思想，它的一种走向趋式，都相应于轮回。如果按照这些不改，它会继续的轮回流转。实相就是帮助我们认知到现在我们正处在这一切，它究竟真实的是个什么样子。了知这个实相有什么必要呢？了知这个实相就可以让这些迷乱的法消失于法界当中，这些东西本来不存在，而这些如果本不存在法如果对我们有利也可以，管它怎么样，反正这个轮回的法对我们有很大的利益，即便是虚假的，我们也可以不管他。但是不是说无利无害，也不是说对我们有利的，纯粹只给我们带来各式各样的过患。

所以我们要认知这个迷乱相的本性，其实是般若，就是空性的实相。认知之后迷乱相就会消失，就像我们从各式各样迷乱梦当中醒来，醒来之后这个梦境就没有了。所以我们如果说安住实相，所有的轮回的一种相就会隐没，不单单是自己可以隐没，也可以帮助其他的无量无边的正在做梦的，正在迷乱的有情，让他们也能够获得这种究竟的利益，有这样必要性。



所以基于我们现在这个轮回当中，流转的时间很长，导致我们流转的力量，这个力量其实就是我们心上面的习气，它这个力量其实是非常的强劲的。所以如果我们精进的，用很多时间去对治的话，也很难流转。流转的方式前面讲了，一方面要知道轮回的过患，但是还有一个，就是了知正在流转、正在显现的这个法的究竟本性，它的实相。

如果要证悟它，在现在的每天、每日、每夜当中，在月月年年当中乃于我们没有真实的去现前这个实相之前，尽可能多的去缘和般若有关的这些内容去串习。串习的次数是越多越好，不管你用什么方法去串，听闻、礼拜般若、思维、串讲、还是缘这个考试、观修也好，反正就是我们该尽量的多找时间去缘般若、缘实相它的词句，它的意义不断去熏习。这些熏习的种子，它都会源源不断的汇入到我们相续当中去，这个种子最后可以生根发芽。这个般若的种子也可以对治相续当中迷乱的习气，所以它是很重要的。如果我们串的越多，这个力量就会越大，最后这个力量一旦成熟之后，这个迷乱的习气就没办法阻挡了，阻挡不了。它就一定会现前它的究竟实相，但是现在我们必须认清它的必要性，然后不管是愿意不愿意，还是勉强的，还是自发的，反正我们要缘这个般若般罗蜜多的文字、经书、机缘。现在这个机会其实很难得，所以抓紧一切可能的机会，去缘般若做不断的串习。

现在我们学现观庄严论其实也是缘般若般罗蜜多，整个都是般若般罗蜜多，其实现观庄严论不管有些人觉得好懂，还是不好懂，不管怎么样，它从第一个字到最后一个字，全都是和般若般罗蜜多有关的，都是和我们的究竟实相有关的。所以我们去听一个字，或者去看一个字，它其实都是种下了这些打破迷乱，现前实相的殊胜种子。

这八品当中前面我们已经学完了三品，现在学第四品正等加行。正等加行有十一个部分，前面学了加行行相、加行本体、加行功德、加行过失、加行法相，这些我们已经学完了，学完了之后也讲到了正等加行的随解脱分，今天学习加行顺抉择分，后面还要学有学不还、生死涅槃平等加行、清净刹土加行，这三条方面的加行等等，都是和般若有关。怎么修般若，有些讲的是入定位怎么样修般若，有的时候在出定位怎么样修般若等等，这都是讲般若般罗蜜多的殊胜窍诀。



癸二（宣说顺抉择分加行道）

前面是顺解脱分，它是属于资粮道，也就是说进入资粮道它一定是有一个总的特点，总的走向，它是什么呢？只要进入资粮道开始，它的名字就叫做顺解脱分，进了资粮道，它就是随顺解脱了，整个所有的修行就随顺解脱了。如果你的发心，你的修行没有达到这个标准，是进不了小资粮道的。只要进了资粮道，它一定随顺解脱。

现在顺解脱分过了之后，是顺抉择分。什么是抉择？抉择就是智慧。抉择本身是一个智慧。智慧的另外一个表示的方法，这个地方叫抉择。那么这个地方抉择的是什么智慧呢？是圣智，初地菩萨的智慧叫抉择的智慧。顺抉择分就是随顺于圣者的智慧，随顺于见道初地的智慧，叫顺抉择。这个名字很好理解，或者它的特点是什么呢？前面进入了资粮道，它的总体走式肯定是随顺解脱的。随抉择到了加行道的时候，总的方面肯定是顺解脱，但是这里面尤其是顺抉择。就是他到了加行道，离见道就不远了。这也是个标志，只要一进了加行道，他的名称就变了，名称变成了什么？变成了顺抉择分。因为抉择是见道智慧，是初地菩萨。所以到了加行道的时候，他就离见道就很久了，他四个阶段一过就到了见道了，所以他就叫做顺抉择。他是完全顺随于抉择的，随顺于见道的智慧的，所以说在这个时候，就已经离这个见道非常的近。

这里面第一个叫暖位，其实就是到了加行道暖位的时候，虽然还没有真实的生起见道的智慧，但是就好象已经感觉到了这个热度了，它的一种热量温暖已经感觉到了，虽然他离火炉还有一段距离，还没到火的跟前，但是这个火炉散发出来的热量，他已经感受到了。说明什么？说明很近了，不近怎么感觉到他的温暖呢，怎么感觉到它的暖相呢？感觉不到的。你如果感觉到他的暖相，就说明火炉就在附近，那肯定很近很近。所以到了暖位的时候就很快可以获得见道。

见道就是彻底从轮回当中解脱，相续当中让我们流转轮回的这些遍计的障碍都会清净，现证无我。这些资粮道也好，加行道也好，它也是纯粹的随顺了真实的修法，不断的精进，在相续当中都是以菩提心，以空正见为主，有了这些现在我这个阶段的相续就叫做资粮道。就是我自己的相续当中这个阶段叫资粮道。再修下去之后，生起了顺抉择分，他内心当中



对实相的觉受，比较明显了。比如对大空性有了感觉了，暖位生起来了，这个时候在自己相续当中的阶段就叫做加行道。再过一段时间，这个阶段圆满了，它力量越来越强，真实触证了实相万法的空性，这个阶段我们相续当中叫做见道，最后继续修下去，我们会经过修道、无学道最后成佛。这些都是通过修行者他自己的不断精进，认真的修行，这些境界在每一个修行者相续当中都会次第次第的逐渐的真实不虚的方式生起来，是完全可以生起来的。所以我们自己要学习，学完之后要安立正见定解，朝着这个定解去不断串习，相续当中就会生起真修实证的功德。

分二：一、本体；二、分类。子一、本体：

首先是第一个本体，这个本体就只有科判，没有颂词。这个科判当中所讲到的本体是属于顺抉择分智慧的殊胜二利，这就是顺抉择分加行道的，属于正等加行它自己的本体。正等中行当中顺抉择分的智慧，是属于顺抉择分智慧的殊胜二利，就是对自己利益和他人的利益在这个当中通过随抉择分的智慧来体现，象这样的话就是属于顺抉择分智慧的殊胜二利。

子二（分类）分四：一、暖位；二、顶位；三、忍位；四、胜法位。

这个也是讲到了加行道的四位，很多地方都讲到在现观庄严论当中，平凡出现加行道的名称术语，但是它的侧面不一样，加行道它有很多侧面，就像一个人它可以有很多侧面去描述这个人。这个人的年龄、性别、他自己的性格、他自己的努力、他自己的工作等等，方方面面都可以，他同样是一个人，都是提到张三，但张三可以从很多侧面来描绘，所以加行道当中的四个位置也是一样，在现观庄严论当中前后出现好多次，后面还会出现。但是描绘的侧重点不一样，大恩上师在讲记中也提到了，前面讲入定的相应于空性胜义的方面，描绘了加行道的修法；这个地方是从它的后得以大悲为主的方面，描绘加行道的四位。

丑一、暖位：

加行道有四个位置，他的修行也是越靠近见道修行越深，越靠近见道他的违品障碍越少。在四个位置当中，第一个是暖位，暖位也分了下暖位，中暖位，上暖位，也分了不同的阶段，所以这里面就很细化，把我们自己在修空性当中，不是一个笼统的概念，而是真实的通过这些很清楚的描绘，可以让我们切实有效的观修，或者你达到哪个阶段的时候，你自己



清楚了，对照的话非常清晰。此处是颂词中讲：

此暖等所缘、赞一切有情，
缘彼心平等，说有十种相。

此暖等，就说是暖顶忍胜第一法位，等字就是暖字后面的顶位、忍位和胜法位，此暖等，在四位当中它的所缘，它自己的所缘这个时候的大悲所缘境，赞。谁来赞叹呢？佛经赞叹。佛经赞叹在加行道当中暖等四位当中，佛经当中赞叹，它是缘一切有情，就是大悲心缘一切有情来进行修持的。所以说赞一切有情。

缘彼心平等，在暖位的时候，缘彼，这个彼字就是第二句当中讲的一切有情。他就把一切有情做为所缘境，所缘的这个有情干什么呢？缘了这个有情之后，心平等。对这个有情修平等心，修饶益心，修慈心，或者不损坏心等等，象这样的话，缘这些有情去修这些殊胜的修法。所以缘彼心平等，说有十种相。这里面就说缘有情说了十种行相。缘有情这十种行相都可以让菩萨他的心接近实相，因为缘有情这样的修，其实是可以帮助菩萨他自己接近实相的。所以既是自利，也是利他。他直接所缘的是一切有情，但是在缘一切有情不断观修平等的时候。

他直接所缘是一切有情但是在缘一切有情这样不断去观修平等的时候，在不断地观修慈心的时候，其实这个菩萨他自己的心呢他的障诘在观修这些法的过程当中它相续当中的障诘就分分分分就远离了，然后他的功德就分分分分增上了是这样的，所以说就是因为他功德的增上他缘有情的一个利益就对有情能做的利益就越来越明显，越来越殊胜这样的，所以说这个就是一个自他二利的一种方式，所以说菩萨他自己在这个就是说是这个就在这个过程中他的方法很善巧，比如说佛菩萨告诉我们的一种方法特别善巧，那么就是说因为他的这个很善巧的缘故呢既能利他也能够自利，他就完全掌握了这个自他二利的一种殊胜方便这样的。

那么如果我们没有通过佛菩萨的教诲呢按照凡夫人的分别心，凡夫人的分别心是什么自主的呢，它是一种烦恼啊这个我执啊烦恼无明自主的，所以说呢就是说所有的众生凡夫人都想利益自己，但是呢利益自己的方式呢他不懂，所以说很多时候就是通过打压别人伤害别人这个方面来讲的话想要达到利益自己的目的这样，但是呢从这个整体从长远的侧面来讲，根



本就不是一个真实的一种这个正确的方法，所以说最后来讲的话就是说不利于自己也没办法利益他人，在伤害别人的时候也伤害了自己。菩萨的话就是说是他在利益他人的时候呢同时通过利益他人的方式完全利他的方式来就是说让自己当下或者同时也获得一种殊胜的利益是这样的，所以说这个时候，就是说是这个它是一个善巧方便。有些时候呢也有点像是这些啊就是说是这个世间上面的这个双赢啊，像这样的话做生意的时候呢，你要给别人赚，然后你是让别人赚得多你自己赚得多了是这样的，你全部把别人的利益全部挤压完了，他没有利益了你也没有了是这样的。所以说有些时候呢世间也有类似的一些理念，但是呢这个菩萨道当中啊他把这个理念发挥到极致了，他完全掌握了这个所有精华，所有的一些这个核心的精髓完完全全都掌握，而且呢就是说完全切实去落实很认真地去落实这个理念，所以说呢他最后达到的目的是什么呢，真实的就是说啊在利益众生完全利他的同时，自己的一种修行自利也完全得以提升，是这样一种方法。

所以说下面我们就看这个十种相啊，因为在颂词当中是略说，那么在注释当中呢是展开讲了这十种行相。那么在个十种行相呢是讲到了这个首先是下暖下品暖位啊有两种，下品暖位它这里面也把暖位也分了下品的中品的和上品的三个层次，那么就是说就像我们上楼梯一样，虽然说啊这个是一楼到二楼是这样的，一楼到二楼这个是一个总的楼梯，它是一楼到二楼的楼梯，但是呢就是说一楼到二楼它自己这里面也分很多层次就是这样，虽然一楼到二楼这个楼梯总体来讲是这样的，但是呢从一楼到二楼这个楼梯它自己也分了第一格、第二格、第三格、第四格……像这样慢慢慢慢这样走上去也是这样的，所以说这些佛菩萨给我们安立修道的次第的时候呢。

总的来讲分了五道，哎就是说分了五道，五道当中呢就是说资粮道也分了这个小资粮中资粮和这个大资粮，那么就是说加行道也分了四个阶段，四个阶段当中暖位呢它也分成很多很多不同的层次，所以说这个就可以帮助有情，帮助修行者，他就可以在自己的能力范围所及的一种状态当中逐渐逐渐去提升，当然你能力大了你有能力了，你一步就跨三级也可以对不对，所以有些呢他不是走楼梯他就是喜欢一下跨好几级是这样，如果你练过跳远练过什么一下子就蹦上去也不是不可以，但关键说你在这个你自己有能力你可以超越啊可能可以超越，但是呢这里面的次第呢就对于一般的



人能够接受的那种次第，你如果这样修，慢慢慢慢是完全可以达到的是这样的一种情况。

那么第一个呢叫做平等心，那么平等心呢相当于四无量心当中的舍心，那么这个平等心舍心呢它对谁平等呢，就对于亲和怨平等，对于亲人和怨敌啊对二者之间呢完全就是说是这个平等去看待是这样平等看待，那么就是说平等，为什么要平等呢，因为在没有修行这个没有生起这个平等之心之前我们对亲人的一种态度和对怨敌的态度相差极大，啊 19:43 很严重的偏袒心是这样，对于亲人特别的贪执对于怨敌也是这个非常的嗔恨，非常忿恨是这样的。

那么在这个菩萨相续当中在加行道暖位的菩萨，他相续当中呢就会生起这个平等心，或者他就把这个平等心本身呢作为一个修法去观，然后真实地生起这个平等心，他内心当中对这个平等心的领悟虽然就是在这个加行道之前资粮道也修，甚至于我们没有进入小资粮道的时候我们也在修平等心，那么差别在哪里呢，在加行道的时候他所修的平等心他就是说非常的真实，而且很有力量，他就完全能够体会出这个体现出这个平等心它自己的力量。

那么我们现在来讲呢，有些时候我们现在修做一个这样一种这个串习啊或者种个因啊或者有的时候大概大概去领悟一下平等心的精神，真的是不是完全把平等心的一种力量都已经就完全已经平等心完全相续当中已经生起来了，所有有关平等心的一种力量都爆发出来了呢，这个时候还没有是这样的，随着他自己的一种修行的深入，对平等心的理解也是会完全不一样，虽然是一个同样的平等心这个词，都是自他平等，都是说亲怨平等是这样的，但是在这个加行道暖位的菩萨他相续当中对这个平等心的解悟啊非常的深，非常的清净是这样的。

那么就是我们现在的平等心里面夹杂了太多的挣扎夹杂了太多的一些纠结是这样，但是他的没有，这个纠结在那个状态当中没有了，我们在修平等心的时候我们都知道，如果修平等心那个事情怎么处理啊那个事情咋办啊到底怎么办啊这些就很多很多纠结的，但是在他那没有在他来讲都不是问题，他自己完全都解决了是这样的，所以同样都是平等心同样都是菩提心，在不同的境界当中在不同人的相续当中体现出来的那种力量和状态



完全不相同的是这样。

所以说呢就是说这个时候平等心就是对于亲人和对怨敌真实来讲的话一视同仁，他都平等去对待的啊是平等去对待，他既没有就是说对于亲人过多的贪执也没有对怨敌呢有过多的这样一种嗔恚，他都是相当于一种人一样去看待一样是这样，所以这个叫做平等心。

当然了这里面上师也讲了，在这个《二规教言论》当中也对这个就是说这个无愧者啊对于这样的人它也讲有些人是分不清楚亲友和怨敌的，好像他境界很高一样，啊亲人也无所谓怨敌也无所谓是这样的，对亲人也不报恩，对怨敌也不抱怨，这个来讲是什么呢？《二规教言论》当中讲这个就属于这个就是说人品很下劣就是说连这个都分不清楚。

什么是怨敌什么是亲人分不清楚，这个就是属于这个很这个人品很下劣的是混混沌沌的那种，人品太差了是这样的，连亲怨都分不清楚。这个是世间人如果不说菩萨道，你在做人的时候你必须分清清楚是吧。你这个是亲人这个是怨敌必须要分清楚的，但是这个时候是什么意思呢？这个时候是上升到菩萨道了，他不是不知道这些，他自己完全知道，但是呢他就是说他通过自己的修行呢他知道这个所谓的怨敌，这个所谓的亲人其实都是众生，都是有情都是众生，像这样的话我要平等对待他们，他们都是一个有情，所以说都是想要离苦得乐的，他这个时候的一种平等其实是通过智慧观察之后生起来的一种平等心，和就是说一般的一种没有人品人品很差的那种分不清楚好坏有些人就是分不清好坏，对你很好的人好像也无所谓，对你很差的人好像也无所谓，这个就是属于那种人品很差不是修行境界高，就是人品差的一种表现是这样的。

那么就是说是这个菩萨他修行平等心的时候他是完全通过智慧去观察，他把很多很多他就站在更高的一种格局上面去观察一种所谓的一种亲怨的关系，他就得到一个更高标准，其实在他那种标准上一看的时候哦都是平等的其实并没有什么很多的差别是这样，很多差别只是暂时的各自的因缘导致的，各自不同的因缘导致了这个亲和怨，但是这个因缘它又会变化，所以说今生当中的亲怨到了下一世的时候他一变你一变，一错位它的这个关系就再也找不到了，现在你所执著的关系到了下一世他到了下一世就找不到了是这样。



所以说我们在很多地方讲的时候为什么这样错位呢，有的时候是他错位了，比如说，这一世他是你的怨敌，他一死了之后呢他可能转生你的儿子，或者转生你的亲友，就是他的关系一错位，你对他的观点对他的看法就变了。有的时候你自己错位了，你死了之后呢你转生他的一种什么亲人，然后你的这个一下子你的观点也变了是这样的。有的时候是你们同时错位是这样的，你们两个都死了同时就是说互相转换这样一种身份。

所以说这个来讲的话这些都是通过因缘现在的亲人和怨敌也是通过一种业缘暂时的一种现象，所以不要过于地执著就把这个当成一个永恒的像这样的话就是说没有必须要，但是就是说暂时来讲呢亲人怨敌当然是有的，不能说暂时我也否认了，暂时这个他也不是我的父母，暂时来讲他也不是我的亲人，他也怨敌，不是这个意思，暂时来讲这个因缘可能暂时锁定的还是有，但是不要把这个暂时的因缘当成永恒的，因为他一死了他也变化，你一死了，你也变化，这个关系马上就跟着就变了。

以前你牢牢执著的这些所有的关系网，以前所有的这些亲友团当你一死之后都没了是这样你就转成另外别人家里，转到另外一个家庭当中，你以前的亲友团都没有了，你所有以前的怨敌对你来讲没关系了是这样的，所以说这些来讲的话我们就是说如果你把这个关系拉长一点，把这个关系一拉长，你会发现哦这个关系其实并不是那么我认为的那么永恒是这样，所以说我们从暂时的层面来讲我们也要承认有这个，但是就从比较了义究竟长远的侧面来讲的话，它就是说这个其实并不是稳固的，所以菩萨道它就告诉我们从更高的层次来看这些问题，就得到一个更深的智慧，得到一个更深的智慧来解读这个能够把这个前因后果一起放过来看把这个问题看得更透彻，把这个问题看得更透彻呢你更有智慧去面对这些是这样的。

你的亲人你还是要利益是这样，那么你的怨敌呢你还是要利益他因为这些都是无常的，没有也就是说没有必要吧这个当非常的执著把这个呢就是说完全就是说是这个执著得很深，执著很深呢它会产生副作用，如果你把这些关系啊你承认有这个关系，比如说很多上师啊很多大德，他也承认这个是我的亲友对不对，但是他相续当中有一种那种开放的智慧，那么他在利益这个有情的时候呢，利益亲友的时候他就会用一种更高的智慧和慈悲来看待这种关系，他就不会产生很多副作用，但是如果你没有这些呢，



没有这些智慧呢你在关爱这些亲人的时候或者你在面对怨敌的时候它就产生副作用，这个对自他就不利了，所以菩萨他不是要彻底地推翻这种关系，而是要用一种更深的智慧来面对，对这个他的对境怎么样产生一种更殊胜更长远的利益，他是从这个侧面来进行观察的，那么就是说这个是第一个。

第二个呢是慈心，第二个行相是慈心，那么慈心，这个地方的慈心呢？主要是安立就是说愿众生所缘的众生获得当下的快乐的心，就是说马上给他提供一些快乐是这样的，所以说这个地方的慈心呢愿众生能够当下得到快乐，所以说这个菩萨在修道的时候我们平时其实在修道的时候也要习惯，习惯什么呢就看到有情的时候，看到众生的时候，不管是你喜欢的不喜欢的，你就发个愿，愿他快乐，愿他快乐就愿这个众生快乐，愿这个有情快乐是这样的，所以说就愿他现在就快乐，像这样的话就是说其实这种心呢就是一种慈心，愿有情快乐的心就是慈心。

那么这个地方的慈心就愿众生当下获得快乐，当然我们就是说缘众生获得快乐的时候，他并没有分这个当下的快乐啊或者说以后获得快乐，那么这个时候并没有分啊，他是笼统地愿众生快乐的心，但这个地方的慈心要修的时候，因为你有的时候呢菩萨把这个慈心比如说这个慈心他就专门来修，修很长时间，他就把要把这种修法呢要修到量，要修出感觉，它就不是个笼统的在我们的心上面走一次过一次，比如说今天听课就是说平等心听了，在我们心前过了，像一朵云一样飘走了，好像就是说听也听过了，飘叶飘走了，慈心呢也听了也过一次也飘走了，然后最后就什么都没有，基本上留下个影像留下一个种子。

真正来讲的话并没有停留在我们相续当中，但是呢菩萨就把这个修法比如说把这个平等心或者把这个慈心他就把这个修法让它定下来，不要走，然后把它留住之后就反复观，观的时候内心当中生起很强的一种觉受是这样的，那么这个生起很强的觉受之后呢就变成他自己相续其中的一个功德了是这样，它就不会再飘走了，是这样的一种意思。

所以有的时候我们学了很多，其实如果我们学了这么多法它能够留住我们心中的话，我们相续肯定是大改变，但是呢就是因为听完之后呢就像云一样飘走了，是这样的话你说听呢是听过的，但印象都不深，印象不深的话它就该起作用的时候它就起不了作用，所以说我们就要反复



为什么刚刚我们讲我们要反复地去缘这个法义啊，缘这个法义反复去串反复去串，想多了串多了之后呢逐渐逐渐它就变成你的东西了这样，所以我们应该有这样一种这个长远的持久性的对佛法的法义的一种这个持续性的闻思修行，这个时候才会发挥它自己的作用。

所以说这里面上师讲的话，利益众生的事情不要拖，啊如果能够当下给予的，就应该当下给予是这样，因为有的时候没有行动的话可能这个因缘就散了，你再去找这个因缘就找不到了是这样的，所以在《大乘经庄严论》当中呢好像是唐译以前的一个颂词，“利益众生事，随时不过时。”随时，随时间，任何时间当中它不会错过这个时间，啊随时不过时。

“利益众生事，随时不过时。”随时，随时间，任何时间当中，它不会错过这个时间，随时不过时。反正就是说，如果众生这个时间需要帮助，他马上就做，这个就叫随时不过时，他不会错过这个时间。因为有些时候，有些众生他就是说，最希望得到帮助的就是这个时候，但你如果这个时候不去帮助他，你再过几天去，他可能就不需要了。已经过时了，是这样的。

所以利益众生的事情，其实就菩萨的侧面来讲，他这个也是去训练的，训练不拖延，就是说众生他需要帮助的时候，当然菩萨他自己也要去观察，哪些事情是马上要做的，哪些事情可能是稍微等待一下，他自己也有智慧，所以这里面他也可以去分析，或者通过他自己去抉择，但是总的来讲，他是随时不过时。当然完全做到随时不过时，只有佛陀。因为佛陀的能力在这儿，他能够做到随时不过时，能力在这儿。但是这个凡夫菩萨，他这个心有了，他想要随时不过时，但是他的能力不够，为什么？他还没办法分身无术，他没办法去同时做所有的事情，但佛陀可以。所以随时不过时，那个是对佛陀的一种礼赞。但是在加行道的菩萨，虽然他的心态，他的这个内心当中，他达到了一个不拖延，但是他的能力还不够，他的心态达到了，其实已经非常了不起了。

但是我们现在就是说，还要朝这个方面去努力，现在我们的这个心态，可能就是说，还不一定达到了，有些可能达到了，有些还没有达到，有些来讲的话，就是说，首先是自己的事情排首位，当我有空的时候，我再去帮助众生。把我的事情处理好了，才能够帮助众生。当然这个一方面讲和我们能力也有关，有时候和我们的心态，和我们对这个问题的一种看法，



还有对我们自己的能力也有关，还有些时候，也有很多无赖，因为必定就是说，还有很多很多分心的事情，让自己没办法去做，马上去做自己想做的或利益众生的事情，这个有的时候也有一种不自在。

菩萨他修行也是说，把这些所有的这些因素在修行过程当中，都要一一化解掉，所以为什么菩萨要获得自在呢？他自在的原因，他就是说，他不需要很多，他没有很多很多分心的地方，他就是随时可以去做，这个就是菩萨他自在的地方。有些时候道友们的学习的时候，有些时候可能是很多很多不自在，工作，你必须挣钱，或者经济压力，反正有的时候没办法自在的。

但是菩萨他就是说，为什么要大修供养，大修布施，其实也就是为了以后他自己能够有一个自在的一种身份去帮助众生，他不会操这个心，这个不是一个什么压力，他就可以完全这个方面不需要操心的。其他方面他都是，每一个地方都做得很好，很圆满，所以随时都可以去做利益众生的事情。当然这种能力到佛位的时候，就达到了究竟了，达到了圆满了。没成佛之前都还是不究竟的，但是菩萨们他明了这个道理，所以他就朝这个目标在奋发，在努力，在精进地修行。这个是下品。

中品暖位三种行相，第一个是饶益心，这个饶益心，它也是利益众生的心，但是他是希望众生获得未来的快乐，刚才那个心是愿众生当下获得快乐，这个时候是愿这个众生未来获得快乐，乃至这个未来的未来，一直获得快乐。

所以这样的话就是说，菩萨他自己的一种帮助众生的心，特别的一种深远，众生他自己都没想到那么深远的快乐的一种愿景，菩萨替他想好了，菩萨就担忧他的以后的以后的以后的快乐，怎么样让众生获得究竟的快乐呢？这种事情只有菩萨操心，他自己都不操心。就像小孩子一样，他不操心他自己干什么，但是父母早就给他规划好了，你几岁几岁学这个，然后以后怎么怎么样，他把他一辈子后面的事情都规划好了，但能不能实现呢？另说。但是他想是想到了，但是菩萨他就是说，想到了，而且是一步一步地引导众生，达到这个目标，让众生究竟地离开痛苦，究竟地就是说获得快乐，究竟成佛，他是要完全要帮助众生，一步一步走到那种状态。所以菩萨是希望未来众生获得未来的一切快乐，这个来讲，这个也是要把它当



成一个修法去修，修出这种感觉，修出这个觉受。只有这样，慢慢去修了之后，他心中才有稳定，这个就是说，他内心当中这种观念，这种修法毫不动摇，他就是朝这个目标，这个就是愿众生当下获得快乐，他修好了，他就会去做。愿众生究竟获得快乐，他这个时候他也会这样去想，也去帮助众生设计，怎么样众生获得究竟的快乐呢？除了给他当下一些帮助之外，也给他相续当中种下一些善根，比如说，让他去听一些佛号，听一些般若的法门，或者有的时候让他发愿，不管他懂不懂，让他念这个发愿文，让他去念这个以后成佛利益众生的愿文，等等。这些都是帮助众生在设计很多他未来的福祉。

做这些就是因为这个菩萨相续当中有这种饶益心，有一种让众生未来获得快乐的一种心态，而且这个心态是如此的坚固，他不会就是因为众生不了解，又反对，他就有所变化，他这个非常非常坚固的。所以这个是加行道的菩萨这样。

那么既然加行道的菩萨是这样，何况是见道的菩萨，修道的菩萨，佛位的佛果，这样一种觉悟者。他们绝对相续当中悲心非常稳固的，所以这个时候我们慢慢慢慢学习，就知道了这些大乘的修行者的这些圣者、佛和我们现在的一种心态不一样的地方，所以知道之后，我们自己也愿意，就是做了对比之后，我们也愿意抛弃现在我们这些比较狭隘的思想，然后就是和菩萨、和佛的一种悲心、智慧看齐，这个时候逐渐就生起了这个心。

第四个就是无嗔恚之心，不管是什么样的众生，就是说他没有任何嗔恚，只要看到众生快乐，他就很欢喜，所以这个无嗔恚，其实就是一种类似于四无量心当中的喜无量。他看到众生快乐的时候，他没有任何的嗔恨，没有任何的嫉妒，而且他特别由衷的高兴，由衷的欢喜，就是菩萨因为他发愿不就为了众生获得暂时的快乐和究竟的快乐，菩萨就是说，他为了众生获得暂时的快乐和究竟的快乐。

如果他看到众生获得了暂时的快乐，他很高兴；如果看到众生正在为获得究竟的快乐而努力，他也很高兴。听说某个道友成佛了，他很高兴，听说某个道友证悟了，他真的很高兴。因为这个就是他自己愿意的。他发愿的时候，就诚心地希望每一个众生都能够获得暂时的快乐和究竟的快乐，他不会有任何的不高兴、嫉妒，这个方面没有。我都没有成就，你怎么比



我还先成就了？内心当中不舒服这个心态是没有的，完全没有。所以不管是哪一个众生，他都是会有这种心态，所以这个叫作无嗔恚之心，其实就是没有嫉妒，没有不欢喜的心，特别特别的，看到众生得到的时候，特别高兴。这个当然就是说，大的方面就是这些。还有一些细微方面，细节方面，他也会这样的。包括道友和道友接触的时候，还有很多细节的时候，所以有些时候，看到众生，看到这些道友得到利益了，有时候比如上师赞叹这个人，某某人，他也很高兴，他也没有什么，为什么不赞叹我？我也做得不错，什么什么的，这些都没有，他只要是看到，他就会很随喜，很高兴，看到众生在培福报，他也很高兴，很随喜，这个时候就，他内心当中没有嗔恨之心，真的没有，没有这样嗔恨之心，他的内心就是这么平静，就是这么清净，就是这么殊胜，这方面来讲，通过他的串习，是可以达到的。现在是在法本上面看，如果我们修的话，最后这个法本上面的内容就跑到我们心中去了，完全我就安住在这个状态当中，我也生起这种心态。

第五个是无损恼之心。没有损恼之心，就是说他悲悯所有的众生，给众生平等赐予这个慈爱心，不希望众生受到丝毫的损害，叫无损恼之心，不希望众生获得丝毫的、一点点损害，不希望众生获得。所以一方面来讲，他自己会遮止一些众生的痛苦，还有一些，他会遮止众生的苦因，他看到众生在造苦因的时候，他可能也会想方设法去遮止他，不要他去造这个痛苦的因，因为众生他并不知道这个是苦因，但是就是说，他知道的时候，他可能会想方设法地去，通过很多方面去劝，去阻止这样，因为这样做下去的话，以后就会非常痛苦。这些方面来讲，就是无损恼之心。

下面讲上品暖位有五种行相。第一个，总的第六个，他把年长者视为父母，他把比自己年长的人，视为父母，当然这个年长的定义可能是至少大一倍以上，大一倍以上的年长者。把这些大自己很多的，比如说自己的父母辈那么大的，和自己父母差不多大的那些，把这些来讲，比自己年长的这些，都当父母亲看，把这些全部当成自己的父亲或者母亲，男的是父亲，女的是母亲。他就自己内心当中，菩萨内心当中，他就完全串习这样一种修法，而且把这种修法修得非常非常稳固，这样的话，就上品暖位的时候，就把一切年长者视为父母。

第二个把这个同龄者视为兄妹，和自己差不多的，或就是他的年龄相



差不大的，这个时候就是说，或者把他们当成自己的兄弟，当成自己的姐妹，等等。就把他们当成兄妹的心看待，同龄者都是自己的兄妹。

因为自己对父母来讲，一般来讲，对自己的父母来讲，都会慈爱的，都是一种好的心。对兄弟姊妹也是一样，虽然就是有些时候有点小摩擦，但是总的来讲，这个兄妹他还是有一种天然的一种亲密感，一般来讲还是有一种天然的亲密感。所以他把同龄者看成一种兄妹。

而且他们在修行的时候，就是说我们如果在修行的时候，比如说现在我们在修观父母的时候，我们也会加很多自己的思想，很多父母他也对我不好，好像很多父母对子女也不好，他就把这些因素就会加进来，成为他自己修行的障碍，但菩萨不会有，菩萨内心当中把一切众生看成父母，就是那种正常情况之下，父母很慈爱子女那种状态，或者自己对父母很孝顺的那种状态，他都是完全按照这个标准来修行。

而这个第二个也是一样，同龄者视为兄妹，他也不会像我们一样，加入其他想法，兄妹之间还要打架，现在我听说哪个兄妹为了争遗产，又开始闹翻天了，又怎么怎么样了，很多时候我们就会把这些东西加进来。但是这个菩萨不会有这些东西，他因为这些过程，菩萨早就已经经过了，他们在我们这个阶段的时候已经经过了，到了他那个阶段的时候，不会再有这些了，他的兄妹就是兄妹，他就是说，真正来讲，像慈爱的状态，就是完全都是对于同龄者来讲，都是非常慈爱，像兄妹一样慈爱，这样一种状态。

然后就把年幼者视为子女之心，比自己年幼很多的，就是说小一半以上的，像这样他就把这些视为子女，比自己年龄小得多的这些，都看成自己的子女看待，这个好像不是很高，我们觉得这个修法不是很高，为什么到这个上品暖位呢？就是说这个修法高还是不高，这个和修的人境界不一样，也许我们说，现在很多地方都在这样讲，有些时候说，《弟子规》里面也有这个，认为这个怎么怎么，好像觉得这个不是很殊胜，这个不是这样的。

那么这个菩萨他自己在修这些的时候，他是把这个修得非常稳固，内心当中就是说，完全非常稳固的去安住，他把这个修法就是很长时间专门去观，他所有这方面，前面讲这方面的杂质，这些不好的心态，全部去除了，非常纯净的把一切众生真正地看成父母了，完完全全看成父母了。这



个就是说，已经泯灭了一种认同，和他内心当中完全安住这种状态当中，是完全不一样的，所以我们说这个上品暖位的这个菩萨就完全安住了，真正就把一切年长者看成父母，真正就把这样同龄者看为兄妹，真正就把这个比自己小的看成子女，完完全全的一种非常非常纯净的心态去看待的。

第九个是视众生为情谊稳固的朋友，这个是没有从年龄等等去划分，他只是说所有的众生，把所有的众生都看成和自己关系非常好的朋友一样，非常忠诚的朋友一样，是这样去看待的。互相真心交往，而且不欺惑，不欺诈，没有勾心斗角的，非常非常好的朋友。所有的众生都看成这样一种关系，所以我们就知道，他在修这个法的时候，他内心当中，他把自己的心修得非常纯净的时候，才能够达到这样一种标准。

所以他自己，菩萨他根本其实也不会畏惧，就像有的时候，我们说，当然现在我们的境界是不够，我们自己的承受力也不够，善巧方便、福德都不够，所以我们会想，如果我把其他众生看成朋友，我把他看成朋友，但是他如果欺骗我怎么办？他就利用我怎么办？他伤害我怎么办？这个都是我们现在我们自己这些人修行的时候有这种思想，这个是因为我们自己的一种修行的力量、福德、智慧这些方面都欠缺，他这种思想才会冒起来。当这个菩萨达到这个很高标准的时候，这些都不会出现，它不会出现，他也不在乎。他完完全全把所有的众生当成一种朋友看，他自己有很深的福德，他这种抗击打能力也很强，所以他也不会因为我把他当朋友，他如果给我使坏，或者伤害我，我是不是要翻脸，我是不是又怎么怎么样，或者忍无可忍。

我是不是就怎么怎么样？或者忍无可忍，也不会，这些都是我们的思想，我们就喜欢把我们的思想放在菩萨的位置去思维，菩萨他已经通过自己的修行，把这颗的心修的都已经非常纯净了，这些杂质他已经都过滤掉了，而过滤掉之后他不会再生起来，他的心很强大，是这样的，所以强大到我们没办法相信，他到底有多强大，是这样的一种情况，所以他是通过很长时间去专门修行，去观修之后他就他众生看成这样的一种朋友去对待，他把众生看成朋友一样去对待的时候呢他这个时候的心胎，就一心一意的利益他们，不想从他们那里得到一种什么样的回报啊，或者说为了自己得到利益去和他们交往，这个他不会，他的心呢完全一心一意的利用众生的



一种心态，他这样就把众生当成亲友稳固的朋友，他就是这样一种上品栾位的第四种吧！

然后就是说第五种他就把众生当成同一父系或者母系的亲友，因为在来讲，欲界的众生来讲的话，我们的亲友有一支是属于父系的，就是说这一支是我父亲这一辈，父系的一种亲友，或者这是我母系的亲友。那么菩萨在修的时候，把所有的众生都当成要不全部是我父系的亲友，所有的众生都是我父系的亲友，这些所有众生都是我母系的亲友，完全是把这个当成一个种族，当成一个一个血脉，一个家族来看，都是一个家族的，因为众生对这个家族来说还是有执着的，不管怎么样，还是有执着的。有时候甚至于有些人习惯性地看一下我们的家谱，家谱上面有没有什么名人，是不是我是哪个皇帝的后代，都喜欢关心这些，还是有执着，所以像这样的话众生有这个执着，那么菩萨修行的时候就把所有的众生当成自己的父系的亲友，母系的亲友完全这样去对待他们，所在说设是所有众生都是一样的。他都是真心诚意地去利益有情，他的心态就是这样去安立的。所以菩萨他自己修到上品暖位的时候，他的心很清净、很稳固，而且他对待众生的心非常地纯洁。这个也是需要长时间的观修，逐渐逐渐内心当中可以达到这样一种状态。

所以我们学这个，不断地学习，不断地学习，学多了之后，逐渐逐渐这些思想也会深入到我们脑海当中去。只不过我们现在学这个大悲心啊、我们现在学这个空性啊、学万法的实相，或者学大圆满，学晚了。如果假如说可以从很小开始学的话，但很小的时候不一定有这个智慧力。

假如说我们有现在这种智慧力，我们从小开始学这些大悲心、学空性，由长时间的串习，就像读书，就像平时训练打游戏，就像这些一样，一直训练一直训练的话，现在我们的相续中，肯定都是大圆满的境界，都是大悲心，都是空性，不会有别的东西。所以菩萨来讲，他就是我们修行到了一定阶段就会出现这种情况。他的思想当中，从早上到晚上没有别的思想，全都是缘这些法界实相，缘这些大悲菩提心，他的心就是从来不会变化的，是这样的。所以他这样长时间串习之后，他内心当中全部充满这种状态了。

所以我们现在是做为佛陀的随学者，做为菩萨的随学者，其实来讲我们也是一样的。如果我们也是经常性地缘这些殊胜的法义，密法也好，大



圆满也好，有的时候密法和大圆满是一样的，有的时候密法是指生圆次第，这个叫密法。有些时候讲所谓的密法，就是讲生圆次第，大圆满是另外的，是这样的。但有时候我们说密法就是大圆满，也是这样的。如果我们经常性地去缘这些密法的法本、大圆满的法本、还有这些菩提心的法本、空性的法本，这些《现观庄严论》，这些法本经常去看，这里面的思想，它的思想非常的宏大。所以你经常缘这些很宏大的理论、说法，如果你经常去熏陶的话，慢慢慢慢你自己的心胸也会越来越宽广的。

如果你经常去看那些小乘的经典、论典，你的心也会被他的的一种思想去牵引。一旦缘世间的这些东西，生贪、嗔、痴的书去看，你的心也会变成那样的。所以现在如果我们经常多花时间，去缘空性，一切万法的无自性，一切万法的实相，去经常看大乘的大悲心、菩提心的菩萨的一种心胸，菩萨的心胸到底怎么回事，看一下大悲心的论典，大悲心的经典，你就知道菩萨的心胸是这样的。所以说菩萨的境界，我们自己经常去学、经常去看，逐渐逐渐地，不知不觉当中，我们的相续就会变化，慢慢慢慢就朝着法本、法义的牵引逐渐逐渐就过去了。

虽然我们在学的时候，比如现在我们学的时候，没有感觉有多殊胜，没有感觉这个法的力量有多大。但是我们逐渐逐渐去学的话，他这个力量肯定会显现出来的。因此说，这个也是我们在过程当中要多缘殊胜的法义，这个法义越殊胜，越靠近实相。每一个法都有他的一种力量，什么样的法有什么样的法的力量，如果这个方面是讲人品的，那么你的这个思想就会缘这个法义去缘人品方面去转；如果这部论典是讲大悲心的，那么你的心就会缘大悲心的法义去转；如果这个论典是讲空性的，那么你的心就会一直缘空性去转。所以这些对我们修行来讲，都是很有必要的。所以在修行当中，把我们的思想多去缘这些对自他众生有究竟利益的这个法义，多去转，这样的话我们自己逐渐逐渐就会习气非常深厚。

丑二、顶位：

那么下面我们看第二，就是第一个暖位学完了，第二个是顶位，加行道的第二就是顶位。那么这个顶位是：

自灭除诸恶，安住布施等，
亦令他住彼，赞同法为顶。



顶位是自灭除诸恶，这一句主要讲了下顶位，下品顶位，这个在讲记当中可能是错了，讲下品顶位，顶可能是错字。自灭除诸恶是下品顶位。然后安住布施等，中品顶位；然后上品顶位，这里面没有直接讲，颂词当中没有直接讲上品顶位，但上品顶位应该是安住空性。那么这个其实也是三个层次，在这个颂词讲记结束的时候，上师也讲这个三个层次。“自灭除诸恶”，就是断恶修善，像这样的话类似于共同乘，安住布施等，类似于布施、持戒等等，福德资粮方面的。

然后上品的是安住空性，相当于是无二慧，类似于无二慧一样。所以说三个层次。一个是属于共同的断恶行善，一个是属于大悲方便方面，一个是属于空性方面。后面有一个亦令他住彼，赞同法为顶，这两个要对应要放在前面三个后面，就是说令他安住赞同、赞叹同法，随同而行这个法。也就是说第一个是“自灭除诸恶”，这个是下品顶位；下品顶位是“自灭除诸恶”，不单单是灭恶，然后这个时候他自己断恶而行善，断恶和行善二者之间也是同等的，菩萨他自己断恶的同时行善，行善的同时也要断恶，所以他自己安住在顶位的时候，他自己安住在灭除一切诸恶，一切诸恶在入中论当中，在归纳的时候，所有的不善，归纳成十种，十不善；所有的善归纳成十善业道。所以说也有这样的一种安立的。在下品顶位的时候，他自己安住在善法的行持，断除身口意的一切的恶业。

自己安住在断除善法身口意的一切的恶业，这个方面来讲就是这样的，然后呢还要配第三句、第四句的意思，“意令他住彼”，不单单是他自己，灭除诸恶，修此身语意的善法，而且另其他众生住于彼，也让众生去断恶行善，自己安住断恶行善的状态当中，也让众生断恶行善，这个是身体方面让众生断恶行善，赞，赞叹就是语言方面呢，就是赞叹鼓励众生去做这个法行，然后呢同法呢，就说心里面随同而行，心里面就说是随同而行，这个叫同法，同法而行，自己的内心当中呢完全随同，就说身体呢，让众生安住，然后语言呢赞叹，赞同法，这个赞是语言呢是赞叹，同法呢就说心里面，他的内心当中呢，他内心当中呢也是随同而行的，心中也是随同而行的，随同这个法而行，内心当中完全没有什么违逆的部分，完全是随同这个法而行，所以说身体让众生去做，语言赞叹，内心当中也完全是认同，完全是随同的，这个就是，第一个呢是“自灭除诸恶，意令他住彼，赞同法为顶”。



那么这个第二个呢“中品顶位”呢，安住布施等，这个也是一样呢，自己呢安住在这个布施等持当中，持戒啊，安忍啊，戒律啊，禅定等等等等。像这样的话就说自己安住在布施等殊胜的善法，因为所有的菩萨行呢，他其实所有菩萨的一种善行全部已经包括在六度当中，全部包括在六度当中，菩萨的一种受善法戒，就是以六度来安立的，所有善法就以六度，完全已经包括完了，没有剩下的，所以就安住布施等，这个呢就说是中品顶位自己所行持的，然后呢，除了这个之外呢，后面两句要配合起来，“意令他住彼，赞同法为顶”这样赞同法，那么就是说，自己安住布施持戒，然后也让众生安住、布施、持戒，安忍、精进、禅定、智慧也让众生去行持，赞叹就是口里面也赞叹，但看到众生在做布施持戒的时候，也赞叹，善哉善哉，做的好，做的好，给予肯定，那么就前面我们讲过了，因为众生的心有的时候像小孩子一样，他做了很多善法，如果你不给他肯定的话，他有的时候也许就会疑惑，我到底对不对，是这样的，然后如果是赞叹了肯定了，他就自己来讲是做的对的，导师都赞叹了，导师都肯定了，他就会继续做下去，或者说众生的心就是这样的，如果不赞叹他呢，他可能就没有动力了，一方面要肯定他，一方面也是要给他动力，所以说要赞叹，佛陀经常在佛经当中说善哉善哉。

所以说要赞叹，佛陀经常在佛经当中他经常说：“善哉，善哉”其实也是一种认可，其实也是很重要的，当然就是说修行很高的菩萨的呢，他自己并不需要佛陀的这种认同，这个认可，但是佛陀的这个认可呢他其实是针对其他很多人，表面上是认同菩萨他这种修行，其实给其他在场的很多很多其他的友情，或者呢给我们呢做这样的一种认可吗，让我们在后面的修行人也知道，这是对的，这样修行下去，然后心里面呢随同而行，是这样的！然后呢是上品顶位啊，上品顶位啊自己安住空性，自己安住在一切万法的空性当中，这个安住在善法的空性呢主要是中论等等所讲的空性，完全抉择了，抉择完之后呢，自己在加行到的时候呢？修行空性能够生起这样的一种觉受，生起觉受主要是在加行位的时候主要是通过真实的观修，那内心当中生起的一种觉受，一种相，所以说自己修行，安住空性。意令他安住，自己也是善巧的去，让其他的众生，当然是这种前提呢是属于那种根基到了，根基够的人，他，菩萨他也不会反正他里面令他安住的，也不管对方是不是这种根基，也要让他安住，其实来讲的话，如果众生根基，



善根不够，让他安住他也安住不了，所以说这个时候呢菩萨他自己修行他也会观察，如果是张三或者李四们对空性，他可以接受，他可以去修空性，那么他自己就会赞叹修空性的功德，然后赞叹空性安住的利益，让对方，首先想让对方呢生起想要安住的心，然后菩萨又告诉他你要怎么样去安住，怎么要安住，你在上坐的时候怎么才安住，下坐的时候怎么去集资净障，等等等等。像这样的话，让众生善巧的去安住，所以说意令他住彼，‘彼’呢就是空性，然后赞呢也是说赞叹空性，安住空性者同法，心里面也是完全随同而行，这个呢就是属于顶位，顶位他自己的一种修行，像这样的话他就是属于顶位。

丑三、忍位：

如是当知忍，自他住圣谛。

下面来讲就是第三个，他就是‘忍位’，忍位呢就是如是当知忍，自他住圣地，那么就是说如是当知忍，自他住圣地，那么就是说他在忍位的时候呢，他自己的一种形象啊，啊就说，所谓的忍啊，就是一种完全接受的意思，当然就是说忍位呢，他有法忍，下品法忍啊，上品法忍啊，这个忍啊他主要是对万法的实相他完全的认同，内心当中他完全对万法的空性他完全不动摇的一种心态呢，叫做法忍，尤其是这个法当中的无声法，对于无声空性法，他的一种意义呢完全可以认同。

所谓的忍就是完全接受的意思，当然我们说忍位有下品法忍、中品法忍、上品法忍，这个忍主要是对于万法实相完全认同，内心当中对于一切万法的空性完全不动摇的一种心态叫法忍。尤其是对于法当中的无生法，对于无生空性法的意义可以完全认同，不单单是见解上认同，而且通过修行已经安住到了、品尝到了，所以他就高度认同。这个就是忍位的意思。

自他住圣谛，主要是属于下品忍位。下品忍位就是自己安住在圣谛，也就是自己安住在知苦、断集、然后修道和证灭的四圣谛当中，就是自己对于四圣谛：了知苦谛和断除集谛、修行道谛、现前灭谛，自己也修这个，虽然现在还没有完全现前灭谛，但是自己对于四圣谛的整个体系在不断地观修。

自己也修四谛，也让众生安住圣谛，他自己的身体也让众生安住在这样的境界当中。也就是说要告诉众生：这个是苦谛应该知道，这个是流转



的五蕴，这个就是苦谛。或者它有苦苦、变苦、行苦，让众生了知苦；然后也让众生了知集，这个所谓的集是什么呢？集是苦谛的因，所有的五蕴的因是什么呢？就是我执、无明、业惑，这些就是导致苦谛的因缘，你要知道、要断除。然后你要修道，因为所有的集谛的核心其实就是无明、就是我执。

所以所有道谛的核心就是无我、就是无我空性。然后如果你修了道谛之后，你会证灭，你所有的苦谛会断除，你会获得解脱。所以也让众生这样去了知苦，然后去做断除集谛的修行，趋向于灭谛。就是说让众生身体上去做。然后口里也赞叹、心里也随同而行，这个就是下品忍位的行相。

中品忍位的行相在颂词当中没有提，但是自己要知道这个预流果的果位。这个预流果主要是小乘的，主要是小乘的果位，预流果还有一来果、不来果、阿罗汉果。对于四果，菩萨虽然通晓，通晓四果的境界，也完全通晓证悟四果的方法，但是菩萨自己是不修的，自己不现行。不现行四果的原因我们在前面也提到过，因为要现前四果必须要有一些特定的因缘才能够现前四果，所以说虽然他是四果菩萨，我们说菩萨会不会证悟阿罗汉？菩萨会不会证悟初果？菩萨不会。

他的智慧力是够了。他存的钱是够了的，他所有的智慧力，如果要让他去证去四果，他可以证。但是他不会证。为什么不会证？因为要证悟四果必须要获得小乘四果的条件。其中一个就要对轮回生起很强烈的出离心、厌离心，就是厌离轮回，对整个轮回特别厌离。但是菩萨不会，这种条件他不会不具足的。所以一个是特别厌离轮回、特别厌离众生、要抛弃这个轮回的心态，在菩萨的大悲心当中不会有这个。他的智慧力肯定是够了，对于证悟四果的智慧完全足够，但是菩萨不会去证。原因就是如果他要是证了，就要把他的菩提心调整，调整到一个很厌离轮回的状态，通过这个才能够进得去，否则进不去，没办法通过这个证小乘的见道。

所以说这里为什么他不现行呢？不现行的原因就是这样的。菩萨不会去通过大乘的大悲心、菩萨的智慧去现证一个小乘的果，他直接取证大乘的果。他不现前。但是对于其他众生，对于小乘根基的众生，他就可以让这些众生修这个。就是他自己知道这个，但是他不现证。因为菩萨所调化的众生当中不单单只有大乘的众生，也有小乘的众生，甚至于还有人天乘



的众生，根本不想解脱的，菩萨他也要调化。如果对于小乘的众生怎么调化呢？菩萨如果知道这个是个小乘根基，他就会把这个现证预流果的方法告诉他，让他去做、让他去修行、让他去现证四果。然后让其他众生的根基把他们安置在四果当中，而且口里也真实地赞叹他们、心里也随同而行。

就于对于这一类众生证四果这一点，他内心当中没有丝毫的不是这样想，他一定是这样想的，随同而行。因为这一部分众生只有走一条路，他没有办法逾越这条道，所以他内心当中当然是随同而行。他也知道他暂安住在阿罗汉，然后以后还会从定里出来，他虽然走了弯路，但是他只有这条路可走，如果不走弯路就什么路都没有了，他不可能直接走大乘，他只有走小乘的迂回之路，然后再进入大乘，是这样的。因此他内心当中也会随同而行。

上品忍位的行相是自己不离开大悲空性双运的大乘见解，这个他是完全作为大乘修行来讲的话，大乘所摄的大悲和空性，而且大悲和空性无二无别的状态，这个见解他自己经常不离开、经常串习，不单单是自己经常串习，而且也令大乘根基的有情、大乘根基的众生也如此行持大悲和空性。比如上师老人家经常让我们修大悲、修空性，经常强调大悲心的功德利益，经常强调空性的利益，这个对于所有的修行者来讲，对于大乘的行者来讲，最殊胜的、最扼要的。

就是上师老人家经常给我们强调。所以说经常这样强调我们自己也终于对于大悲心和空性的重要性会有认知，然后逐渐逐渐就对于大悲和空性的教典去学习，最后不断地串习，相续当中会生起，先是有一点大悲和空性的影子，最后真实会生起大悲心和空性的状态。这一切的一切也是因为我们的上师、我们的善知识，他就是这样抓住重点，经常强调，其他也强调，但是远远没有强调大悲空性强调得多。这样的话，也让我们知道整个大乘的核心就是大悲和空性，就是智慧和慈悲心，除了这个之外没有大乘的核心了。所以说经常强调之后，我们也肯定会做其他的修行，我们也会做其他的事情，但是永远不会离开大悲和空性的核心。

类似于我们的身上有一根绳子，然后连着大悲和空性，被它固定着，然后你怎么飘、不管你怎么样跑，反正你是跑不出去。你再怎么跑还会回来的。自己的心、自己的身体是和这个连在一块的。什么连接呢？就是这



个绳子的连接。所以说我们永远不会离开，我们在修大悲和空性的过程当中，虽然也会工作、也会去旅游、也会干什么，但是如果你抓住核心了，你怎么样也不会远离这个。有些时候可能会稍微离远一点，但是你还会回来。因为总是没有断嘛。

如果我们经常性地不断地闻思修行的话，上师老人家强调的就是这个，他不会强调别的，他就是强调大悲和空性，只要我们回来一听课，肯定上师是讲大悲和空性的。只不过他讲的侧面不一样。这个对我们修行来讲非常重要，一再地强调、再再地强调这个，最后在我们听者的相续当中就会有一个很深很深的种子、很深很深的印象，这种种子如果这一世熏习得强，到了下一世也会起作用，它也会不断地起作用。而且大悲心和空性的种子，也会牵引你去接近讲空性和大悲的上师，很早很早你就通过这个因缘，我们说因缘种子的力量，很早就会让你找到殊胜的讲大悲空性的善知识，重新开始学。再开始复习，然后再开始生起更深的大悲和空性。

其实对我们来讲，最重要的就是要训练大悲和空性。这里也是一样的，自己也串习，然后让众生去观空性、或安住大悲等等，口里也赞叹安住修行大悲心的修行者，月称菩萨说“故我先赞大悲心”，他也是在《入中论》前面的顶礼句中不赞叹别的、不顶礼别的，就是赞叹大悲。然后心里也完全随同而行，这个就是内心当中对于大悲空性高度认可。这个就是属于忍位。

丑四、胜法位：

如是第一法，成熟有情等。

下面讲胜法位，胜法位也分了三个阶段：如是第一法，成熟有情等。胜法位就到了凡夫的最后阶段，胜法位一过就到了见道，就到了大乘菩萨地了。这个也是相当于在菩萨位的最后阶段。他在胜法位出定位的时候，也会修行殊胜的利益众生的事情。

如是第一位，成熟有情等。在下品胜法位的时候，因为他是世间第一法，在整个世间是第一法了，再没有超过的，因为这个过了之后叫圣者地了，也叫胜法，因为它很殊胜。第一和胜是一个意思。到了下品胜法位的时候，自己成熟有情，自己想要成熟有情、修行刹土，自己对于成熟有情和修行刹土这些方面经常修行。身体也让众生这样去做，也让众生去修习成熟有



情、修行刹土的加行，口里也赞叹、心里也随同而行。这个就是属于下品胜法位的行相。菩萨们首先自己修，然后让众生也安住这样的状态当中。

中品胜法位是“等”字当中包括的，颂词当中不明显。自己通过修行现前智慧和神通的一种修法。自己通过各式各样的方式，现前很殊胜的智慧，当然这个智慧它有很多种层次，上至佛智、菩萨的智慧、加行道的智慧，乃至凡夫人都有很多不同层次的智慧。这个时候菩萨他也会现前很殊胜的接近于胜地的一种智慧，而且他也会现前能够利益众生的神通，而且这种神通也是通过非常殊胜的大悲和智慧所摄持的，这种神通对于修行人来讲，是没有副作用的。这个副作用的意思是说，如果没有生起大悲、也没有智慧，一般的人如果生起了神通，它有副作用，他驾驭不了，或者他通过这样的神通有的时候也会出现各式各样的问题。

所以一般来说，佛陀和菩萨对初学者来讲，不追求神通，也不赞叹过早地拥有这个神通。就好像小孩子过早地拥有太多的钱，对他来讲不是一个好事情。一个修行者、初学者，虽然佛陀的智慧宝藏当中，有让凡夫人快速获得神通的方法，但是让他获得了又怎么样呢？获得之后，他对于真正的大悲和空性可能有害，所以佛陀不会鼓励弟子们去追求这些东西。所以说自己来讲，现前智慧神通。然后让根基到的众生，也让他去修习这样的智慧、或者宣讲神通的利益，有的时候他对于这些不执著、或者他的条件够了，也让他去开发一些神通。口也里赞叹、心里也随同而行。

上品胜法位的行相，自己安住在生起遍智断除轮回习气的一种方便。就是说自己是一怎么样成佛、生起遍智的方法，他自己也是这样去串习。然后怎么样断除轮回的习气，断除轮回的习气主要是空性，通过修空性去断除人执和法执，然后就可以在这个过程中压制住粗大的二障。到了见道的时候，就可以现证二无我，断掉遍计的二障。他自己是这样随顺修法而行，也是让其他的众生如此地去行持。口里也赞叹、心里也随同而行。这些都是属于加行道的行相。

癸三（宣说随正等菩提分不退转众）分二：一、略说差别基；二、广说各自差别相法。

下面我们看第三个科判：宣说随正等菩提分不退转众。这个叫有学不还。十一个法当中第八个法叫有学不还。有学不还叫不退转位，真正不退



转是见道、修道，它完全是从境界上不退转的。但是这里也讲到了加行道，它也是有一种不退转。到了加行道的时候，境界基本上就比较稳固了，它也会有一些不退转的境界。

子一（略说差别基）分二：一、本体；二、分类。

丑一、本体：

这个不退转众分二：一略说差别基，二广说各自差别相法。第一个是略说差别基分二：一本体，二分类。首先讲第一个是本体。那什么叫差别基？就是随正等菩提分不退转。它就随顺正等菩提，就是说它对于什么不退转？这里讲了不退转和不还。那是针对什么不退转？这里面讲了是针对大乘的大菩提果、正等菩提，就是成佛、佛果不退转。到了加行道的时候，它就获得一种不退转的把握。它就对于成佛这个方面来讲，不会再担心退转了。在加行道的时候不会担心退转。当然后面还要讲，有些时候利根者在资粮道就不退转了，他虽然不会退转，但是没有支持他不退转的理由根据，这个相没有出来。而在加行道的时候各式各样的相都纷纷出现了。所以说大家就通过这个相来认定他，因为他出现这些现的缘故。

也有很多人在资粮道的时候其实就已经不退了，但是他没有相，相没有出来，相当于没有说服力的意思。这里讲普遍的、只要到了加行道，这些相纷纷出来。到了这个位子的时候，这些相都会出来，出来之后就安立他不退转的根据。通过想来安立不退转，所以叫不退转相。

它的本体是随圆满菩提分的殊胜入定后得。它是随顺成佛或者随顺成就佛果的一些殊胜的入定和殊胜的后得，入定位他修持成佛的因，出定位也是修持成佛的一些助缘、资粮。入定的时候修空性，出定的时候修一百七十三相，这些是属于不退转位要修持的一些殊胜的法。这个是它的本体。

丑二、分类：

第二个是分类：

从顺抉择分，见修诸道中，
所住诸菩萨，是此不退众。

这里面所谓的不退转是从顺抉择分开始，顺解脱分还没有，原因就是



前面讲的它的相还不明显，虽然利根者也不退了，但是从行为上也沒辦法判定。但是到了顺抉择分在加行道的时候，就开始出现这些相，所以说就从顺抉择分加行道开始。还有见道圣众和修道圣众当中，所住诸菩萨，在顺抉择分加行道所住的诸菩萨、在见道所住诸菩萨和修道所住诸菩萨，这些方面是此不退众。这里面安立了不退转的僧众，不退转的修行者。这些是属于分类，分类就分的顺抉择分的不退转和见道、修道的不退转。

当然讲不退转有各式各样的，《现观庄严论》是从道地方面来讲不退转的。还有一些就是闻名不退转、发心不退转，它的标准就比较宽泛了，只要你听到佛号，不管你什么条件下听到佛号，不管是别人逼着你听的，还是在寺院里无意中听到的，反正听到佛号，佛号一入耳，他就不会退转了。不退转就是只是他种下这些佛号的因，在以后的时间当中逐渐逐渐就让他从轮回当中出离，这个就是种下了一个不退转的因的意思。这个和此处所讲的不退转的意思差别很大。

有些时候只要你发了一念菩提心，就不退转了。这个菩提心作为一个种子，虽然中间他可能会起起伏伏的，但总的走势、大的走向他不会退转，是这个意思。所以说这里面不退转其实有很多安立，有的时候是到极乐世界不退转，听佛号不退转等等，都有很多不退转的安立。这里的是要很明显的、功德在我们的相续当中已经生起来了，真正来讲靠近成佛不退转，货真价实的一种不退转，它不是很宽泛的，它是从自己相续当中生起了某种成佛的相，或者即将成佛的一种功德和它的一种善根善品，从这个侧面已经有了，只要你有这个了，就不用担心了，菩萨看了这个人已不退转，他就比较放心了，这个人不会再退转了，因为他到了这个阶段，这些不退转的相已经纷纷出现，他就不会再像操心其他的一些众生一样那么操心了，类似于已经有了不退转的标志了，是这个意思。

子二（广说各自差别相法）分三：一、宣说加行道不退转之相法；二、宣说见道不退转之相法；三、宣说修道不退转之相法。

下面讲第二：广说各自差别相法。前面不是从分类上面名称讲了有顺抉择分的不退转，有见道的不退转、修道的不退转。下面是广说，针对这三者的不退转广分三：一宣说加行道不退转之相法；二宣说见道不退转之相法；三宣说修道不退转之相法。



丑一（宣说加行道不退转之相法）分三：一、略说自性；二、广说相之分类；三、摄义。

寅一、略说自性：

第一个是宣说加行道不退转之相法，分三：一略说自性，二广说相之分类，三摄义。首先讲第一略说自性。这个自性是属于加行道不退转的自性，略说。

由说于色等，转等二十相，
即住抉择分，所有不退相。

由说，因为在佛经当中也是讲到了“于色等转”，对于色法等，以色法为例从色法到一切智智之间的所有的执著都逆转了、都转变了，这是第一个，等字包括剩下的十九个，这就是于色等转等二十相。

即住抉择分，所有不退相。就讲到了对于加行道抉择分的所有的不退转相，这些方面来讲就通过它自己已经现前的一些功德法，来安立它的种种的不退转。这里是略说，讲到了于色等转等，共二十种。到底是哪些二十种呢？什么叫作于色等转？二十相是哪二十相呢？下面广说。

下面是广说相之分类。颂词当中讲：

由于色等转，尽疑惑无暇，
自安住善法，亦令他安住，
于他行施等，深义无犹豫，
身等修慈行，不共五盖住。
摧伏诸随眠，具正念正知，
衣等恒洁净。

因为加行道分暖、顶、顶、胜法位四个阶段，四个阶段当中总共有二十种，在暖位当中比较多，暖位就分了十一种相。十一种相在颂词当中：由于色等转是第一个，尽或者是第二个，尽无暇是第三个，自安住善法，亦令他安住是第四个；于他行施等是第五个；深义无犹豫是第六个；身等修慈行是第七个；不共五盖住是第八个；摧各位都有诸随眠是第九个；具正念正知是第十个；衣等恒洁净是第十一个。下面我们一个一个来看。

第一个由于色等转。什么于色等转呢？色是色法，色法在《俱舍论》



当中讲是十种或者十一种，五根、无境，有的再加无表色，总共有十种或十一种色法。等字当中就是从色法到一切智智之间的这些法，这样就有很多各式各样的法，般若当中经常出现从色法乃至一切智智之间的万法，所有的基、道和果位的。比如说像色等，五蕴、十二处、十八界这些属于基位的法。还有三十七道法品、四静虑等等属于道位的法。果位的法就是一切智智的功德。基道果包括所有的一切万法。

这一切万法于色等转，什么意思呢？转就是逆转的意思，在麦彭仁波切的注释当中转就是逆转，怎么逆转？以前对于从色法到一切智智之间众生是生起实执的，都把这些执为实有，但是现在，在不退转相的时候，在加行道的时候，对于色法、从色法到一切智智之间，都了解为空性，逆转了。以前是执实有，现在全部翻转。就是了解一切万法是空性。这样一种从实执到空性之间叫于色等转。

什么时候他相续当中对于色等转了，这个方面就是一个不退转相。这是加行道当中暖位的一个不退转相。也就是他对于空性的觉受，不单单是像我们，我们好像出有。但是他是对于修行，内心当中通过观修空性，内心当中生起这个觉受了，这方面来讲我们不会退转了，对空性的认知，完全已经扭转了实执。我们相续当中虽然从见解上面我们了解了从色法到一切智智之间都是空性的，但这只是一个思想上的转变。

在我们了解这个空性的见解的时候，其实在我们相续当中起主导作用的还是实执，它还是在起主导作用。只不过在这个实执上面我们的第六意识它了解了这些万法的空性，它是从思想上了解的，它没有从内心当中完全所转实执的地位。而在加行道暖位的时候，内心当中已经完全安住空性了，它安住了。在菩萨的暖位当中，这个实执心不再是起主导作用的思想，在相续当中起主导作用的思想是空性、大悲。这里面主要是空性，这个方面完全是转变了。这个是转，完全逆转了。现在我们最多是思想上逆转了，但是它实执的地位还没有被逆转，还没有真正地打破实执。真正打破实执至少要单空，至少要安住单空你才能够真实地去把实有的执著打破。这个就叫做色等转。

第二个就是尽除疑惑。在颂词当中有一个尽疑惑，还有一个尽无暇，这个尽要配两个，一个是尽疑惑，一个是尽无暇。首先是尽疑惑，尽疑惑



是什么原因呢？因为他获得了信解，获得了解信，获得了非常殊胜的一种信解，所以他自己对于修道不会再有疑惑。加行道的菩萨因为他修行为主，所以他对于这些道的本性，因为他产生了觉受，他是通过修行生起了觉受，所以他不会再有怀疑。他相续当中对于三宝、对修道根本上已经遣除了怀疑。

现在我们有些人可能怀疑少，有些人怀疑很多，但这些都没什么，怀疑少也好、怀疑多也好，暂时来讲你怀疑少也不是什么了不起的事情，你怀疑多也不是什么大不了的坏事，反正在没有到达真正的暖位之前，这些都不叫什么大事情。你怀疑少可能只是某个因缘没有生起来，或者你怀疑多可能只是不了解而已。但是不管怎么说，你怀疑少也好，你怀疑多也好，都还要不断地学习、不断地闻思修行，这个时候你的相续当中通过法的力量，真实去对治你相续当中怀疑的种子。你的信心就会逐渐逐渐生起来，乃至到了暖位的时候，这个时候因为他安住在法义当中的缘故，他内心当中对于道的自性、对于三宝等等产生了非常稳固的诚挚的信心，没有一点疑惑，一点疑惑都不存在，是这样的。这个就是他的一个不退转相。

加行道有二十种不退转相，有了不退转相就可以去对应，对应这二十种，全部二十种都要具备、都要圆满。这个叫不退转相。这些也算是一个验证的标准，有的时候我们讲《现观庄严论》当中除了修法，还讲了修法的境界，这些就是讲修法的境界，你修到这个状态有什么境界？你可以拿这个作一个验证的标准。

第三个是尽无暇，尽无暇是灭尽无暇的意思。成就了宏愿而灭尽八种无暇。无暇就是没有机会修行佛法叫无暇，不管是身体方面的、还是地域方面的、还是内心方面的，反正就是你没有机会、没有条件修行佛法、趋入佛法的，都叫无暇的身份。有的时候有八地暇，无垢光尊者在这些殊胜的法本里面，也讲了其他的很多更细的无暇。

但是到了加行道暖位的时候，因为他已经成就了宏愿，他因为在获得暖位之前，他每一世都在发这些殊胜的愿，比如说获得殊胜的修行佛法的身份等，你不单单只是发这个愿，而且他为了成就这个愿，他也不断地回向。就是他自己在所修的，比如说今天听法的功德、今天念经的功德、放生的功德，他都要做一个回向，回向自己生生世世当中能够获得一个真实的暇



满。比如说“愿我乃至生生世世中，获得具足七德之善趣，愿我出生立即遇正法”，这些都是发愿，只要这个愿力一成熟，你在生生世世当中就获得具足七德之善趣，生生世世当中你出生就遇正法，然后遇正法之后具有如理修法之自由。他的每一个发愿都成熟了。这个就是真实的具有了暇满。

现在我们暇满是大概暇满，就说是一半暇满，一半不暇满，基本上算暇满，但是如果真正仔细观察的时候，还有很多不自由、不自在的地方，所以说完全是不是暇满呢？也不好说。基本上算是及格的暇满，是不是完全暇满？这个可能离真实暇满的标准还有点远。所以无垢光尊者的生生世世的发愿文，如果那个宏愿成熟之后，获得如理修持之自由等等、还有遇到上师等等，反正每一个愿都成熟之后，那就是很理想的状态了。我们一看这个愿文里面，我获得了就很理想了，方方面面都已经有了，也不会再退转，这是非常非常圆满的。到了暖位的时候，这些愿都成熟了，因为他成就了宏愿的缘故，灭尽了无暇之处，是这样的一种意思。

是不是完全暇满这个可能离这个真实暇满的标准还有点远是这样的，所以说无垢光尊者的一个生生世世的一种发愿文呢如果那个宏愿成熟了之后获得如理修持之自由啊等等，还有遇到上师啊或者说怎么样反正每个愿都成熟之后呢那就很理想的状态了嘛，我们一看这个愿文里面我获得了就很理想了，方方面面都已经有了是这样的也不会再退转，非常非常圆满。所以说到了这样一种这个暖位的时候这些愿都成熟了，因为他成就了宏愿的缘故呢灭尽了这个无暇之处是这样的一种意思啊。

然后下面来讲的话就说是这个下面就是自安住善法，亦令他安住，那么就是说通过悲心驱使的缘故啊因为他悲心很圆满所以说悲心驱使让自己和他人奉信奉行善法，自己因为悲心的缘故呢自己也是安住在善法当中，而且呢悲心圆满的缘故呢也是想方设法地让其他的众生有缘的众生安住在善法当中，让其他众生也如是安住，啊这样来讲的话也是他自己的一个不退转相。然后下面来讲就是说是这个因为他自己修持自他交换的缘故，对其他众生发放这个布施等啊是这样的，那么发放布施呢只是其中的一个例子，除了这个就是说自己发放布施自己修持这个持戒啊，也让众生修布施啊然后也让众生修持戒啊等等这个叫做啊就是说通过自他相换嘛，因为他修了这个自他相换知道众生的啊就是说是他知道众生的心中所想，所以他



也很愿意让众生获得这些功德，自己愿意获得这些功德其实他也愿意众生获得这些功德，所以说呢于他行施等，因为他自他相换的缘故呢，就是说经常给众生布施，也让众生安住在这个布施等等的善法当中。

然后呢就是说下面讲了深义无犹豫，深义无犹豫呢为什么他对深义这个深义是什么意思呢，深义呢主要是指由实相所摄的一个甚深的法义，那么就是说实相所摄，因为他是讲到自己的本性啊心性万法的实相，所以这个意义非常的深分别念达不到的地方是很深的，他这个是什么原因，因为他证悟了实相，他这个证悟呢当然证悟有很多层次，啊也有佛一样的证悟，然后有初地菩萨的那样的证悟，也有像加行道的一种证悟是这样的，加行道那种证悟呢更多的是一种觉受，但是这个也可以叫证悟，因为它毕竟不是闻思得到的，啊毕竟不是闻思得到它毕竟通过修行比如说你在加行道菩萨在上座的时候观空性的时候，他内心当中完全地对于这个空性他有很深的体会，他就是说这种 92:42 一个初级的证悟，但这种初级的证悟还没到圣地啊，还没到圣地。

所以说就是说很多有些时候来讲的话就是说禅宗也有这样一种就是说最初开悟的时候呢开悟之后他就要进山修行了他就开始修行，进山修行开始闭关了是这样的，也就是说如果在没有开悟之前呢，禅宗的规矩啊以前的禅宗规矩如果是没有开悟他是不能住山的，啊一开悟呢就是就指这种，当然如果已经成菩萨了之后那就不影响了是这样的，那如果是比如说到了在加行道的证悟他也是一种证悟，但是他证悟呢还会有一些被如果被其他因缘影响他可能会停滞，会停不会再增长了，所以那个时候呢很多禅宗的修行者他什么事都不管了，这个时候他有了这种初步证悟之后，他要入山修行，他要有时候叫做保养圣胎，保养圣胎是这样的，这个叫圣胎，这个就是说这个空性的初步证悟这个叫圣胎就好像怀胎一样，要保养他，你不能再干剧烈的活了，然后怎么怎么样保养这个，像世间保胎一样。

那么就是说这个修行者呢他到了这个阶段就是说他有了这个初步的证悟了，相当于就是说他是要成佛子，诞生佛子嘛，这个叫就是说圣胎已经有了，这个时候要保养不能够去再跟很多人接触啊做很多其他的事情啊，他就开始很专心专意地去在民间山洞里面去保养，去保护他这个境界，让这个境界呢就不受干扰然后就是说是让它变成真实地变成初地菩萨的这种



状态。那么这个时候如果是成了圣者的之后他就无所谓，他就不会再影响，他即便回到了人群当中回到寺院里面，不再影响他的证悟是这样的。所以说这个证悟实相呢它也是加行道的时候也有，但这个证悟他是一种觉受居多，但也可以叫一种证悟，因为它毕竟和这个闻思所产生的一种见解空性不一样，他内心当中的确有感觉到了空性了是这样的。

所以这个方面来讲，他已证悟了实相的缘故他当然不会犹豫了，他不会对于深义不疑了，对深义没有犹豫心，完全是因为他自己通过修行这样的很深的这种法义证悟这个实相的缘故呢就可以，所以有些时候这个证悟呢它也可以是这个初步的证悟，它就是说有的时候呢有些时候在凡夫的时候也有证悟，但有的时候是不稳定，有的时候是总相的，啊它深度不够，有的时候是这个不稳定容易退失，所以像这样的话就证悟有很多。

但是呢到圣者的时候的证悟基本来讲的话深的也很深，为什么呢，因为他已经真实地能够悟入无分别智。稳定也很稳定是这样的，他虽然还会有出定，但是他一旦入定了他就很稳定了，他就是这样一种状态，不像有些时候呢密乘当中也有就是说是上师直指的时候啊还有灌顶的时候啊突然一下子认识一下心性，但马上又恢复这个也有，相当不稳定，然后不自主，但是初地菩萨很自主的，我要安住，他要安住一段时间他是完全可以自主的是这样的。所以这个证悟呢有很多种。

然后下面来讲呢，身等修慈行，身等修慈行呢因为他有这个饶益他众啊因为他饶益他众的缘故呢具备了仁慈的身语意，就是说修慈行呢身等修慈行，等字是包含了语和意，就是说菩萨的三门啊，菩萨的身语意，菩萨身语意呢都是缘众生完全呢就是说是这个以慈悲心去通过慈啊通过仁慈去缘看待众生的，身体它也是这个就是说身体的慈行，语言呢也是语言的慈行，心呢也是心的慈行，所以说呢菩萨的身语意三门都是安住在这个仁慈，但仁慈的表现方式是不一样的，仁慈的表现方式不一样是这样。

当然从一般的情况来讲的话，众生就是菩萨他自己的身体对待众生来讲，他不会很粗暴去对待众生，非常非常地仁慈非常地柔软，非常就是说如果按照世间标准说哦这个菩萨很好处，像这样没有压力，大概也是这是其中的一个标准了，然后语言呢也不会说这些伤害众生的话，他总是让众生说悦耳语啊然后呢也是让众生听那种非常欢喜的语言。心当然更不用



说了，他就一心一意的愿众生获得一种安乐，这个方面来讲是一般的情况下他这样安住的。但就是说他那种慈悲身语意体现的方式呢他有的时候也许在内心当中非常仁慈但是身语方面有可能显现一些就是说粗暴的行为这个也有可能，啊这个也不违背仁慈的身体，就是说打众生也是很仁慈的，骂众生也是很仁慈，为什么呢，因为他这个的的确确是在为众生的利益嘛，所以有的时候一味地太过于那种表现上面很仁慈的话，可能众生有的时候也不听话，所以有些时候呢他的确是为了众生的利益呢可能有的时候也会骂啊也会打啊这些，但是有没有矛盾呢这个不会矛盾，因为的的确确他内心当中是完完全全为了众生的利益的缘故，但是呢总体来讲还是仁慈的身语意，因为这个只有这个方面才会让众生有所改变的话，那么打众生也是一个他的身体也是仁慈的是这样的，骂呢也是仁慈的，就是说这方面来讲的话我们应该理解两种不同意思。

然后下面来讲的话就是说是这个不共五盖住，不共五盖呢这个五盖呢就是五种障碍的意思，盖呢就像一个盖子一样，盖子一样就像把众生呢就是说覆蔽住了覆盖住了，覆盖住之后呢众生的这种禅定啊众生的三学啊众生的这些功德就显露不出来，所以这个五盖呢就是五种障碍的意思，那么就不共五盖住呢就是说菩萨在暖位的时候呢相续当中不会再有五种障碍啊，当然就是说在世间修禅定，世间修禅定呢我们都知道在妄语的戒律当中呢上人法妄语，什么叫上人，什么叫上人法，上人法就是说我没有了五盖了，这个就是上人了是这样，为什么叫上人呢，超离了欲界，他已经出欲界了就叫上人，所以说欲界众生都有五盖。

然后呢就如果你修禅定得到了初禅，你的心就是初禅的一种境界这个时候你的心就出欲界了，就没有五盖了是这样。所以说如果你说我是啊就是说你如果说上人法妄语的话，他的一种就是说我没有了五盖，或者我生起了色界定，啊我生起了色界定了我没有五盖了，如果你没有这个说有故意说那就会破根本戒是这样的意思，所以这个叫上人法，他已经超越了欲界。我们说这个意思是什么呢，虽然就是说有些时候在这个世间禅定当中也有不共五盖住，但是他是暂时的而且它没有通过空性等的对治，他的根本习气还在，但菩萨来讲他不共五盖住是永久性的是这样的，他永远不会在共无盖住。从这个加行道暖位开始以后他都不会共五盖住，但是呢就世间禅定呢可能是在这个阶段当中他不共五盖住，然后生起了色界定，然后最后



死的时候生色界，然后在若干万年当中安住在色界天，但是他种子还在啊，他还会下来重新又生起五盖。但是这个不会有，所以二者之间有很大的差别，看起来是相似，但是是不同的。那么第一个叫做贪欲盖，贪欲盖当然我们知道就贪心啊，对人啊对物体啊等等他有一种贪心。

第二个叫嗔恚盖，嗔恚盖这个我们知道就是发脾气啊嗔恨心啊这个叫嗔恚盖。

然后呢有一个叫做昏睡盖，昏睡盖里面有两个，一个叫昏沉一个是睡眠，昏沉就还没有睡着之前的叫昏沉，啊脑袋开始点了，然后就是说还没有睡着这个时候呢就是眼睛也朦胧了，这个时候就是昏沉了是这样的但是还没有睡着是这样。睡呢就是已经睡着了，所以说昏和睡它是两种状态，有的时候就是说很昏沉但是也没有睡着的状态，这个叫昏睡盖。

然后第四个叫掉举盖，这个里面有两种，一个是掉，掉就是掉举，掉举就是心很活跃而且这个活跃呢没活跃在地方是这样，它活跃在这些胡思乱想上面去了，本来你在打坐在看书你的心在想别的而且很活跃，像这样的话就叫做掉，掉举是这样的。然后就举呢就是高举的意思啊，就是很亢奋，高举这个叫举。昏沉的沉呢就往下走，是这样的无精打采往下走，昏沉和掉举是一对，一个是极度内收的一个是极度外散的，举就是它是外散的状态，掉呢就是掉下来，就好像就把这个东西拿来拿去它就不稳定的意思，就掉和举。

然后悔呢就是后悔，他有一种后悔的一种心是这样的一种。

然后呢是怀疑，怀疑呢我们知道了对道啊对这些有怀疑心，所以说呢大恩上师讲记当中呢这个五盖呢，有些时候我们说五盖它是障碍禅定的，如果你的欲界的心当因为这些都属于欲界的心嘛，所以如果我们在修禅定之前我呢贪欲、嗔恚、昏沉、睡眠、掉举、后悔、怀疑都很重的话，这五盖会障碍你的禅定的生起，你会障碍你禅定，那么在修禅定之前的九住心啊它其实就是在修九住心的过程当中这些障碍这个五盖它会越来越微薄或者你在修禅定之后，在起座的时候你要减少尽量减少贪欲的对境啊，减少就是说减少发脾气啊，反正要有意识去减少，入定的时候呢你训练，出定的时候就要减少，下座时候减少，逐渐逐渐这个越来越薄弱的时候你禅定就会生起了，比较深的禅定就逐渐逐渐生起了。但是这里面呢就是说主



要是戒定慧的三学，它不单单是禅定的违品了，这里面是属于三学的违品，那么贪欲和嗔恚是戒学的违品，昏睡和掉举的定学的违品，怀疑是慧学的违品，像这样的话讲的时候呢如果有这个五盖呢他就会有这个违品生不起三学，但是呢暖位的菩萨呢这方面来讲已经对治得非常好是这样的，这个也是属于一种暖相，也是属于一种这样不退转相。

那么下面来讲的话就是说具正念正知，具正念正知呢就是说是这个啊不是正念正知就摧毁诸随眠，摧毁诸随眠这个随眠的意思啊，有些地方讲呢随眠就是烦恼的异名，有些地方是随眠就等于烦恼，然后这个叫做这个烦恼。有些时候呢随眠就比烦恼就是根本烦恼要细微的那些隐藏的烦恼，烦恼的种子啊，不明显的，因为它这里面有个眠字，眠就相当于睡觉的意思睡着了，然后呢醒过来就相当于现行。所以有些时候呢有些地方讲随眠就是指隐藏的烦恼，然后呢就是说还有现行的烦恼，如果是现行和随眠放在一起的时候呢我们就知道，哦这个地方随眠就是指那些不明显的。

但有些时候呢随眠也就是烦恼的异名啊，直接就是现行的烦恼也有这样讲的。那么在这里面的随眠呢是指五种见，啊就是说是这个萨迦耶见，萨迦耶见就是我执嘛。边执见呢就是有边无边认为有无的这个边执见。邪见就认为没有因果的。见取见呢就是外道认为自己很殊胜的这个外道见。戒禁取见呢就是认为这个行为很殊胜，啊就是说这些外道的戒律自己的这些很多的这些不符合于解脱的戒律啊，有些外道的戒律很离谱的那些戒律那么这些认为很殊胜这个叫戒禁取见。那么这个叫五见，那么就是说自己的修行呢可以对治摧毁一切的五见，摧毁一切随眠。但真正的烦恼消除上师也讲了啊，就是说完全在一地的时候呢证悟空性那么就是说是遍计的就断掉了，然后到了七地末尾的时候，烦恼障的种子断掉了，十地末尾，他的种子的习气也断掉了是这样的，所以说这个完全断掉呢真实来讲只有佛地。

完全在一地的时候证悟空性，遍计的断掉的，到了七地末尾的时候，烦恼障的种子断掉了，十地末尾他的种子的习气也断掉了。所以说这个完全断掉真实来讲只有佛地。

具正知正念，一心不乱的缘故就具足正知正念，不管修什么他都是不会散乱的，他都是经常性的去观察自己的三门，经常性的安住在真实的一



种善所缘当中，没有一丝一毫的忘失啊，没有散乱的心，所以这个方面来讲的话属于不退转相。

然后后面来讲最后一个叫做衣等恒洁净，第十一个是衣等恒洁净，到了加行道暖位的时候，内心很清净，而且因为他行为清净的缘故，他自己的衣服等也是恒时洁净的。当然来讲的话，因为他的行为清净，就是说加行道的菩萨行为很清净，所以说自然而然导致他外在的东西都变得很清净的，自然而然就会变得衣服也很清净，不容易脏嘛。一方面来讲不容易脏，一方面来讲他所住的环境也是很清净的一种环境，这是一种理解的方法，就是通过他自己行为清净的缘故导致他的衣服等很清净。

还有一种来讲，他的行为会很如法，还有一种就是他特别如法，包括衣服在内都是非常的干净整齐的，很注意这方面的。一方面来讲他的修行境界很高，一方面来讲他为了调伏自心，也为了利益众生的缘故，他把世俗当中这些法该做的也做的很标准，做的非常好。所以因为他内心不乱，他内心很干净，内心不乱，所以他的外境也是井井有条，也是不乱。

所以修行者来讲，上师也说了，因为现在我们还没到暖位，当然这个不退转相对我们来讲还有，有些虽然喜欢把房子收拾的干干净净，但是这个不算是退转相，这个是不一样的。菩萨因为他的内心很清净的缘故，外在来讲自然而然随顺他内心清净的心，他随着外境来讲也是很清净的，这个方面是一个不退转相。但是上师也教诲我们，虽然我们还没到那种不退转相，但是我们还是应该把外在的卫生，比如自己的衣服，还有一些个人卫生啊，还有房间啊等等，就是不要太乱，这个意思。

当然现在城市里面太乱的可能没有，但还是不好说，有些的确还是比一般的房子乱的也有，所以进去之后会让人不舒服。尤其是有些时候闻法的时候，比如听法的时候呢，这个环境有的时候对众生的影响也很大，因为这个环境很优雅，就是说很舒适，他自然容易相应。打坐也是一样的，如果房间特别乱，打坐的话也是心不容易静下来。所以有些时候打坐的时候，打坐的房间东西少一点，稍微宽敞一点，这个时候也是比较容易，这个环境比较容易影响你。

所以这里面也是讲了，如果我们心态不好的话，心很乱，那么外境不会跟随自己很乱的心也会很乱，当然这个只是从一个方面讲，有些人心很



乱他就收拾房子，这个也有的，把这个房子收拾的很干净，因为他心很乱的缘故就把房子收拾的很干净，这个也是每个人不同的性格吧。但是这里面是从内外相应吧，反正修行人来讲的话，就是把自己的心念收拾好，把外在的这些收拾的差不多，不需要太奢侈但是要干净整洁，这个也是一个修行者来讲的话，对他的修行有利方面。

然后下面讲顶位的六种相：

身不生诸虫，心无曲杜多，
及无慳吝等，成就法性行，
利他求地狱。

这里面有六种，第一个叫身不生诸虫，也就是说他的身体不会生各种虫，不管是蛔虫也好，还是说里面的寄生虫也好，还有外面的这些虱子、跳蚤也好，反正他到了加行道的时候，到了顶位的时候身不生诸虫，他的身体不会生起，不会有各式各样的虫。原因就是善根超胜世间，也就是说他的善根很清净，他的善根利超胜世间的缘故，所以说他的身体不会生一切的虫类，一切的虫类在加行道的菩萨上面不会生这些虫，这个也是一个不退转相，这个方面不退转，很干净。

因为他善法无欺的力量嘛，因为修到这个位置的时候，他的善法很强劲，体现在外面的时候也是导致身体内外不会生很多的虫子，是这样的一种意思。当然有些菩萨他也是故意示现的，这是另外一回事情，他有生虫也可以不生虫，他有一种自在。当然从他自己的境界来讲，菩萨他知道到了加行道的时候，可以让身体内外不生诸虫。

然后心无曲，无曲就是讲到了没有谄曲心，他为什么没有谄曲心呢？因为他的善根很清净，善根很清净的缘故，对众生没有谄曲的心，因为对一般的众生来讲，他对众生是有谄曲心的，这个谄曲心就是一个狡诈不真实的心，虚伪的心就叫谄曲的心。那为什么有谄曲心呢？缘于内心的我执太强盛，我执很强盛他就会为了自己的利益去欺骗众生，所以导致自己的心不正直狡诈，然后有谄曲。

而菩萨他自己，就是他的善根特别清净，他修持大悲菩提心，修持平等心，修持利他心，修到加行道暖位的时候，他的利他心很清净的，所以他不会是说为了我自己的利益我去欺骗众生，我对众生有一个虚伪的心，



有一个狡诈的心，然后狡诈之后骗得别人的信任啊，骗得别人的钱财啊，这个不会，这个心态是不会有。他虽然不像菩萨一样佛一样那么高的一种境界，但是他这种不会，他善根很清净的缘故，他不会再有这样的心态，这个是心无曲。

然后后面一个杜多，第三个是杜多，这个杜多就是头陀，其实就是讲受持头陀行，为什么他可以受持头陀行呢？他因为无视利养，他对于这些让一般人很喜欢的名闻利养，尤其是利养方面他没有兴趣，他完全已经看透了，他对这些没有什么追求的心，所以他就可以完全自动的受持这个头陀行。这里面有十二种头陀行，十二种头陀行主要是知足少欲的一种典范吧，他就把知足少欲修到极致的时候的一个头陀行。

这个方面的头陀行主要是出家的一些菩萨修的，因为出家菩萨他修头陀行的时候比较正常，如果是一个在家人修头陀行家里面可能是不同意。所以这里面穿衣啊、粪扫衣啊，只穿粪扫衣，然后三衣啊，然后墓地住啊，坟地住等等，反正有很多这些对于住处、对于衣服、对于饮食有很多修行，让他减轻烦恼的一些修行。所以头陀行也叫做抖擞，抖擞行。抖擞什么呢？抖擞精神，在对治烦恼的时候能够抖擞精神，因为他修持这些行为的缘故，他对于衣食住没有什么耽著，所以他对治烦恼就很有精神，就很有力量的意思。

但是加行道的菩萨他可以受持，因为这个受持头陀行，他的内心已经达到了完全自主的，很自动的，很自然的可以安住的头陀行，但是他是不是需要去做呢？他可以做也可以不做，但是他的心可以安住在和头陀行一样的状态当中，如果有必要他就可以很自然的去做，没有丝毫的影响，也没有丝毫其他的一些，做的力不从心啊，这些没有。但是他也可以不做，如果他觉得对众生可能不做头陀行更好一点，那他也会不做，但是即便不做头陀行，他也不会会有什么对利养方面的执著。

然后下面讲及无慳吝等，第四个就是没有慳吝。没有慳吝等，就是说他因为修持布施波罗蜜等等，他没有慳吝的心，慳吝就是布施的违品，所以他因为修持布施的缘故，他一边修布施一边对治布施的违品就是慳吝。然后以这个为例，除了这个之外，持戒的违品犯戒啊，安忍的违品嗔恚啊，还有精进的违品懈怠啊，还有禅定的违品散乱啊，还有智慧的违品恶慧啊，



像这样都不会有，各自的违品都不会有。

当然这里面的断除违品，他是登地之前的一个总相方面的断除，当然真实的断除，比如说布施慳吝的违品必须初地以后，初地以后他布施度才圆满，布施度到彼岸的时候，他的慳吝心才从根本上断掉了。然后二地的时候他的破戒才断除了，三地的时候他的嗔恚的违品才断掉了。但这里面是总体压制，从总体、总相上压制，是这样理解的。

然后成就法性行，什么叫法性行呢？法性行就是善行。因为善法就是法性，善法就是真理，所以说胜义善，我们就知道胜义善是什么？就是解脱嘛？所以说世俗善，就是能够获得解脱的这些各式各样的直接的善行和间接的善行，这个叫做法性行，他随便于法性。因为如果你修善行你可以帮助你证悟法性，而且大空性本身也是一种善行。所以这个法性行就是善行，因为他自己真实的摄集善法的缘故，所以说相应法性而行，所以说这个加行道的菩萨，他自己对于善法完全是可以真实的去行持的，他对行持善法完全可以做到非常认真清净的行持。

然后最后一个是指利他求地狱，利他求地狱就是说为了利益众生他自己甚至可以寻求到地狱当中去，他自己的心就很清净，现在对我们来讲，可能我们还发不起这种心，发不起这种为了利他求地狱的心，我们就想巴不得赶快到极乐世界去，远离这个轮回，或者我不在这个轮回呆了。当然从我们现在这个心来讲，这个也没有错，但是如果到了加行道，到了这个位置的时候，他这种心态可能就不是那么强烈了，他的大悲心，当然也是缘于他的把握，他内心当中有这种自信。

当然我们这种没有自信的，现在让我们求地狱，求不往生，这个想起来还有点做不到，没有自信心。但是到了加行道的时候有了自信心了，有自信心了就通过他自己的智慧等等的自信心，他的一种大悲心也强劲了，所以他就为了利他寻求地狱，他可以到地狱当中去，他自己自主的自动的想要到地狱利益众生。

以前我们讲了恰卡瓦格西，他老人家就是这样的嘛，临终的时候净土现前了，他眼泪汪汪的，让弟子帮他发愿祈祷，净土要现前，因为他求的是到地狱当中去利益众生的缘故，这些来讲他们的悲心很自然的体现，那个时候他也不会装，也不需要装一个什么，可能真正发自内心的想要去地



狱当中利益众生。所以到了一种状态，我们是没有到那个状态，如果我们到了那个状态的时候，我们也会，可能在那个之前我们会理解这种发心，也逐渐逐渐有点想，到了加行道的时候，到了这个位置的时候，我们也可以发起菩提心。

下面就是属于忍位的两种相：

**非他能牵引，魔开显似道，
了知彼是魔。**

这里面讲两种，一个是非他能牵引，因为自己对于整个现观，整个般若的修行，他是坚定不移的缘故，不会被他人所牵引，其他的这些外道、邪师啊，想要通过其他的见解来诱导，这个菩萨说这个大悲是不对的，这样一种空性是不对的，他完全不会为之所动，他就生起了不随他转的，不被他人夺的一种坚定的定解，这个方面来讲也是因为他非常长时间的一种闻思修行，达到的一种相，不退转相。任何的一些似是而非的观点给他讲，他都不会被牵引。

有些时候现在这个众生，我们没有到达加行道之前，有些时候有些道友的信心也很稳定，但是他这种稳定主要是他前世的善根在支持他，但是加行道的菩萨他不是说全靠他前世的善根来支持他，他内心当中对这个法义的有非常深的定解，他修持安住在这种状态当中，他也品尝到了甜味了，其他人再跟他说糖不是甜的，对他不会有影响。所以他已经修行圆满的时候，到了不退转位的时候，就是加行道不退转位的时候，别人怎么跟他讲没办法转移他的信心，不管是其他的外道魔众怎么样，再怎么口才好，能够打动人的这些语言，他都不会为之所动。不是固执，他是完全的智慧，内心当中完全有很深的了知了法界的智慧，他有这个能力能够看清净其他所讲的不符合正理，他稍微一观察漏洞百出，完全站不住脚，所以他根本不会为之所动。

下面是魔开显似道，了知彼是魔，他而且可以很善巧的辨别魔和魔所开显的道，有些时候魔在修行人面前也会显现一些形象来影响修行者，比如说开显相似道。这个魔会变成佛、菩萨这些等等的样子，或变成身边道友的样子，给你讲一些相似的，让你从真正的大悲和空性道上面离开的，这样一种相似的道。然后魔开相似道的时候，了知彼是魔，加行道的菩萨



完全通过他的智慧能够了知，他就是魔的一种化现，所以说根本不会被他所引诱，所以说了知彼是魔也是他的一个不退转相。

现在我们是辨别不了，到底谁是魔谁不是魔呢，我们辨别不了，所以有的时候我们只有多祈祷上师三宝，像这样尽量不要被他们影响，还有一个就是不断的闻思修行，缘这样一种正规的法本，以经典还有菩萨们造的论典，可靠的这些法本不断的闻思。因为现在很多这些书啊也讲了很多道理，有时候看起来好像也很有道理的。但是我自己对这些书的态度就是这样的，如果我辨别不了这个书我就不看，因为看了之后我还要去想它对还是不对，我花这些时间干什么呢，对不对？我就直接看这些对的，很多佛经啊、论典啊，就已经被验证为对的，我就直接去看这个就行了。

其他的很多的一些书到底对还是不对呢？我也不清楚，我看了之后我还要去想这个到底对还是不对？没有那么闲时间。现在很多很多所谓的书，这样的书，那样的书，这样精神的书籍，那样心理的书籍，这些很多有真的也有假的。但是现在我们有很多可靠的，像这样可靠的法本我们去看就绝对不会错路。所以对我们来讲不被魔的相似道引诱的就是实修正统的法义法本是比较好的，加行道菩萨他就不会被引诱。

大恩上师这里面讲优婆居多不被魔，他完全可以看清楚，当然这个优婆居多他是一个阿罗汉，但是说明通过这个公案，通过这个案例说明有些修行者他完全一眼可以看穿这个是魔，然后也可以调伏魔的能力，所以这个有些说是汉地来讲禅宗第四祖，但是在印度佛教史当中可能并没有这样一种称呼，因为印度佛教史有的时候没有，禅宗是在汉地才成形的，在印度可能没有第四祖的说法。但是从汉地的说法就是禅宗第四祖，但是在不同的佛教史当中，对优婆居多这位尊者也有很赞叹吧。

比如这里面讲他叫无相好佛，当然他是一个阿罗汉，但是不是大乘阿罗汉还是小乘的，他是大乘菩萨显现的阿罗汉，反正不知道，是个阿罗汉，得阿罗汉果的，但是他的弘法利生的事业特别的大，除了释迦牟尼佛之外他是第二个，再没有超过他的，所以他叫无相好佛。他的事业基本上和佛很相近，他只不过佛有相好他没有，这个叫无相好佛，他也是觉悟者，当然真正的觉悟者没达到像佛一样的觉悟，他是阿罗汉的一种觉悟，他也有佛的名称嘛，因为声闻当中的菩提，菩提就是佛的意思。



其实这个公案很稀有，上师这里面就引用了一部分，在觉囊派有一个大德叫多罗那他，多罗那他尊者写了一本叫做《印度佛教史》，多罗那他尊者的《印度佛教史》当中，优婆尊者的公案就讲了比较细一点。我大概很早看过这个传记，这个传记讲了很多大德行持，还有早期密宗行者的一些行持方式，在印度的时候怎么样。

那么这个尊者好像是他出家受戒，他出家之后他上师是商那和修，然后他出家的那一天，他受比丘戒那一天，就见到了，他已经获得了见道，然后七天之后就证悟阿罗汉，是这样一种非常利根的修行者。然后他到了一个寺院的时候，一个夏天在安居的时候，三个月当中，印度夏天安居三个月嘛，在三个月安居的过程当中，在他的下面有一千位修行者，就是出家人得到阿罗汉果，三个月当中调化了一千个，这个还不算什么，后面还有更厉害的。

三个月当中调化了一千位，这个当然对我们来讲一千个阿罗汉，三个月当中调伏，就是说变成阿罗汉这个是非常稀有的一个事业，后面在讲，他在印度西北方面一个地方去讲法的时候，他在讲法的时候，在《印度佛教史》里面说好像当时有几十万人，几十万人去听他讲法，他的事业非常广大，要不怎么叫无相好佛呢，他的事业非常广大。那天，那个阶段有几十万人听他讲法，这个时候讲法的时候，还没开始讲，魔王波旬就造障碍了，开始就做障碍，然后连续六天做障碍。

第一天这里面讲，第一天好像散发消息，分米了，这里面是散米嘛，好像就是分米嘛，分米的时候好多人人都去抢米，没有人听法了，会场秩序大乱，就没有听法了。第二天又准备开始讲法的时候，就开始发衣服，这个地方就发衣服了，发各式各样的衣服，大家抢衣服就不听法了。第三天升级了就开始发银子了，第四天发金子，反正一天比一天发的好，就没人听法，一般众生来讲的话，都是对这些执著。虽然上师很厉害，但是有这些利益的时候，众生可能也会做一些取舍、辨别。

上师在讲法的时候我们道友有的时候也是一样的嘛，上师虽然在讲殊胜的法，但是我那边有什么大事情来不了，有的时候为了其他事情终止听法这个也有。然后第五天发的是珍宝，金子再升级了发珍宝了，发各式各样的珍宝，然后人又跑去抢珍宝没人听讲了。第六天魔王波旬就带了很好



人，三十六人一队，他自己变化成一个天界的舞蹈师一样，然后手下的人变化成三十六个人一队，然后变成天人，穿天人的衣服唱歌、跳舞等等，这个时候很多人跑去看，上师这里面讲基本上只剩下几个人了。在《印度佛教史》里面说一个人都没剩，全部跑光了，一个人都没有了。

这个时候，第六天的时候尊者老人家就去了，他就到了这些跟前，跟前的时候说你们跳的很好，先赞叹一下唱的也好跳的也好，然后让我给你们献花环吧，因为印度有献花环的一个传统，花鬘，然后每个人献一个花环，花环套在脖子上之后，通过他神变加持，脖子上花环就变成了人的腐烂的尸体，然后头上是狗的尸体，反正就是腐烂的尸体在身上，魔王波旬也是一样的，他取不下来非常臭，特别特别臭，没办法忍受。

他就开始请求尊者原谅，他就说请你解开给我们的束缚，尊者说如果你答应不再伤害佛法，不给佛法造障碍的话我就答应你，他就承诺了。很像是莲花生大士在调伏以前的鬼神一样的，让他承诺，承诺完之后他就给他放了，解开了他的束缚，解开之后魔王有点不高兴。以前释迦牟尼成佛的时候，那么多魔兵魔将给释迦牟尼佛做障碍，他都没有给我们做这些，现在他的声闻弟子这么凶，给你做了一点点障碍，只是一点点障碍，还没有给你发动军队，没有什么射箭啊这些，反正就是把你的听众弄走了，然后你就这样对待我们，让我们受这么大的苦，他就好像觉得释迦牟尼佛慈悲心要比他大的多，就是这个意思。

有些声闻当然我们不比，佛陀是我们的导师，我们和佛陀没法比，也是这样说的，后面说你见过佛陀，那么我没见过，我只见过佛陀的法身，就是法义嘛，只见过这个。佛陀的色身我没见过，特别想瞻仰一下，那么魔王他见过，他有变化嘛，其实来讲魔王的蛊惑力也很大的，他为了其他人不听法，你看他连续几天当中他用各式各样的欲妙来引导修行人的心，让他们对这么好的法不愿意听，这么好的上师面前不愿意听。

有的时候在我们现在的身边也是一样的，所以有的时候我们各式各样的我们自己心里面的理由啊，有的时候比如说要共修了要听法了，不想去，或有什么样的因缘让你不去，这个时候你要知道也有可能是魔王障碍。通过这样一种案例我们也知道，他的力量其实是很大的。但我们自己并不一定发现这个是魔王的障碍，但从这些案例来讲的话，他就可以用各式各样



的方法，他的伎俩特别多，他的力量也很大，他是魔王嘛，他的福报也很大。

所以他说我没见过佛陀，很想见一下，有些传记当中说魔王在变现之前，就是说魔王首先跟他说好不要顶礼，但是在《印度佛教史》里面没有这一段话，其他传记里面讲就先说好不要顶礼，尊者就答应了不顶礼，然后他马上就变现释迦牟尼佛的身相，看到之后没办法描绘，特别庄严，相好庄严。

优婆居多尊者看到之后一边说顶礼佛陀一边就开始顶礼，一下子他就昏死过去了，受不了这种大圣者的顶礼，这里面讲的话他跑了嘛，然后在《印度佛教史》里面说昏倒了，直接就昏死了，大阿罗汉顶礼他受不了，一下就昏倒了，他最后也消散了。这个就是他降魔的一种过程，他的力量很大，然后后面在一个寺院，一个寺院去做修行，这个寺院好像靠近一个山吧，一边修行一边去度化众生，他在寺院旁边有一个山洞，这个山洞长大概是法本里面说是十八肘，但是大概我们说是七、八米吧，七、八米长一个山洞，七米多长一个山洞，然后宽大概四米多宽一个山洞，然后高大概两米到三米，这个很大一个洞，七米多长四米多宽，三米高一个山洞。

这个山洞干嘛的呢？这个山洞优婆居多尊者他每度化一个出家人成阿罗汉，他就会朝这个山洞里面放一根木条，这个木条是四指长，我们的手指四指长的一个木条，四指长一个木棍，不长。度化一个阿罗汉，就是一个比丘成为阿罗汉，一个出家人成为阿罗汉，这个山洞放一根，最后全部放满这个山洞，到底度化多少我们就不知道，这个整个山洞全部放满了。

前面我们讲降伏魔王之后还漏掉一段，就是降魔第六天不是把魔降服了嘛，当天晚上尊者是彻夜讲法，整个一晚上都在讲法，第二天，到了第七天的时候，就是有一百八十万众生见道。第七天就是一百八十万众生就见道了，通过他的一种讲法的加持力就是这样的。那么这个是见道啊，当然见道以上的也有，一百八十万，这是他调化众生的力量，当然可能各式各样的众生吧，各式各样的人。

最后来讲把这个山洞，一个出家人成了阿罗汉之后，成了阿罗汉不是见道啊，当然其他的还有让众生见道的初果、二果、三果还有很多，这个山洞里面放的只是让众生得阿罗汉果位的。就是说一个众生成阿罗汉放一根四指长的木条，最后把整个相当于我们这个房子放满了，充满了。放满



之后他就入灭了，他事业圆满了入灭了，入灭之后这个房子里面的木条作为火化他的木头，就用这个木头把他火化了。所以他叫无相好佛，优婆居多尊者他真的特别稀有，印度的一个修行人，他是一个成就者，大成就者，一个阿罗汉。

这方面讲，是我们的传承上师，是我们的祖师，反正他们修行的力量不可思议，真的是这样的，愿力啊，还有这些证悟啊，还有利益众生的功德不可思议，真的来讲非常非常巨大的一种不可思议的力量。这个是上师附带讲的，反正到了一定时间的时候，可以辨别魔，可以降服。

后面是胜法位的一项：

诸佛欢喜行。

诸佛欢喜行，因为三轮清净的行为，他所有的善行三轮清净，所以像这样的话诸佛欢喜，三轮清净有的时候也是指他的身语意，有的时候三轮是讲他在行持善法的时候能修、所修和事业都是空性的，安住在这样一切万法如虚空当中的这样实相当中，所以说佛陀很欢喜。因为他安住这个实相当中，就很快可以见道了，所以佛陀很高兴很欢喜，他就完全随顺于殊胜清净的道。因此说这样一种世俗当中行持三轮体空的清净行为，这个也是让佛陀欢喜的行为，这个是第二十种。

寅三、摄义：

下面摄义：

由此二十相，诸住暖顶忍，
世第一法众，不退大菩提。

前面讲了二十种相，很多住于暖位、顶位、忍位、世第一法位的这样一种僧众修行者不退大菩提的一种相，这样的话就会很快可以成就大菩提果位，在大菩提果位的道当中不会退失，是这样一种殊胜的意义。

今天我们就讲到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 37 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》是宣讲般若般罗蜜多的一个殊胜论典，学习这个论典一方面来让我们知道一切万法的本性是现空无二的一种自性，对于现空无二的本体，不管我们证悟不证悟也好，一切万法的本性本来如是安住在现空无二的自性当中。但是现前现空无二和不现前现空无二的差别非常的大，所以我们入道修行就是为了现前现空无二，我们现前现空无二可以遣除迷惑，遣除迷惑的同时可以了知万法的本性，因为这个迷惑导致痛苦的轮回，如果了知这个本性可以获得证悟，从这个所有痛苦的果和痛苦的因当中得以出离，所以这个就是对于修道者来讲，对于现空无二的本性，要学习要修行，这个就是道。

就是在道上面以般若般罗蜜多为核心，它是核心，然后还有外围的一些修法，集资净障可以做为外围的修法，般若般罗蜜多可以做为一个核心的修法。如果我们修持这个道上面的般若就可以现前这个果。当然果也有暂时和究竟的果，从大乘的侧面来讲，暂时的果只有菩萨果位，不会有小乘果，究竟的果是佛果。

所以我们学习般若般罗蜜多，学习现观庄严论也是为了让我们的了知基、修道和证果，在这个过程中有一个非常清晰的认知。基是怎么回事，怎么修道，它的果位获是之后有怎么样一种相，这些在现观庄严论当中都



有讲。

我们自己修行般若般罗蜜多，一方面对万法的本性有非常清晰的认知，学习般若般罗蜜多还有一个，因为这里面所讲到大乘修道的核心，它主要也是以大悲和智慧做本体。比如说前面在祈祷文殊菩萨的时候，我们在课前念诵赞诵祈祷文殊菩萨，一方面来讲祈祷文殊菩萨赐给我们智慧，让我们能够在学修佛法过程当中得到一种不共的能力，还有个必要性，文殊菩萨他本身就代表智慧，他就是智慧和大悲的最完美的体现，看到文殊菩萨、祈祷文殊菩萨的时候，我们就会想到，这就是大悲和智慧的本体。

那么我们祈祷他做什么呢？其实就是做为参照。为了参照现前我们相续当中的智慧大悲，或者说在如今我们修学的阶段，应该以文殊菩萨的精神或者他的思想，他代表的本体为主的这个智慧和大悲，做为引领我们修行人的一个上师，内在的上师。做为一个领导一个导师，领导我们的心我们的行为。我们在没有学习佛法之前，在我们相续当中的领导者就是属于我执为主的这些无明，所有相应轮回的这些思想，都是以我执做为引导的。在什么样的领导之下就会走什么样的道路，如果我们在无明我执的领导之下只能走轮回的道路。如果我们按照小乘的思想做为领导，我们自己所有的修行，我们的思想行为，肯定是走自我解脱的道路，不会超出这个的。那领导在哪里呢？领导其实就是我们的见解，我们的一种思想。

所以我们学习佛法，做为大乘修行人来讲是的话，世间的无明我执占主导的这个领导，或者它的团体，这个是我们不能选的。它是轮回的道路，我们现在学习这个基础佛法当中，就对于我执的伤害，对于烦恼对我们的伤害学了很多，它的因和果学完之后都有了解，所以说我们现在愿意学习佛法，那么以小乘为领导的话，如果是小乘的出离心等为领导的话，当然可以从轮回当中解脱，但是这是完全不够的。

针对大乘来讲，针对究竟的果来讲，它是一个歧途，明明呆以得到更圆满的，更殊胜的利益而只得到了小的利益，这个就是歧途。不是说它本身和世间法一样，和外道一样这个歧途，而是从本来你可以得到更圆满的果，但是因为基于你自己不圆满的发心和错误行为，只得到了一部分很少很少的果，这个就可以安立为歧途了。所以这个不选，我们选最究竟的一种思想，这个就是智慧和大悲。应该有它做为我们大乘修行者的一种最根



本的，在我们相续当中我们修行的上师，或者说是引领者，或者一个领导。

如果相续当中经常有大悲心、有智慧的话，它就可以引导我们的发心，引导我们的见解，引导我们的行为做这个最正确的选择。外在的上师告诉我们智慧和慈悲，教给我们论典经典，告诉我们有智慧和慈悲这回事，而且告诉我们怎么获得，告诉我们这样一种慈悲和智慧的状况，剩下来的就是我们自己要去根据这样的指引去学修。

类似于选举，就说在很多思想当中我们选择了智慧和慈悲，让它上台，让它来引导我们之后的路，所以慈悲和智慧，针对修行人来讲，有些可能有一个概念，这个慈悲和智慧是怎么回事；文殊菩萨是这样一种自性，他是慈悲和智慧的一种本体，有些可能很清楚，所以针对每个修行者，内心当中我们对于这个核心，对于这个核心的思想，对于这样一种内在的领导者，当然每个人认定的方式也不一样，层次也参差不齐，但是所有的进入大乘的修行者，应该依靠内在的慈悲心和智慧为核心。

我们每个修行者它这个领导的能力强不强，有些可能是慈悲和智慧弱一点，那可能能力就弱；有些相续当中的慈悲和智慧可能很突出，怎么样才能够让慈悲和智慧的领导力非常突出呢？就必须学习训练。把这个慈悲心和智慧通过不间断长时间的熏习，比如我们学习入行论也好，学习中论也好，学习现观庄严论也好，其实都是培养我们内心当中内在的素质，内在的领导我们修行的引领者。我们学习佛法其实也是为了让我们的内心当中生起这个，我们刚开始不知道有这么回事，最后逐渐逐渐了解，然后开始不断学习让它生起来。外在的上师也是经常不间断的提醒我们，让我们要生慈悲，要安住空性。

外在的上师就是不断的提醒我们，比如不断的听法其实就不为断的提醒我们，我们听一堂课这里面有关慈悲的智慧，相当于就提醒我们一次了。还有加持我们，有的时候有证悟的上师有这种能力，加持我们在修慈悲和智慧当中，他的能力帮助我们尽快生起来。还有一个最主要的就是我们自己要串习。通过我们这样不断的串习，这个的慈悲和智慧生起来之后，他就可以恒时的住在我们心中，做为引领者。所以外在的上师的工作，从某个侧面来讲，假如说到达了比较高的层次的时候，外在的功德对我们指点的工作可能告一段落。剩下来的事情，他还会做，还会继续的告诉



我们，但是这里面内心当中已经有了，我们自己已经有了一个非常稳固的一种内在上师苏醒了，这个时候主要的工作就是他来不断的运作了。所以他就不会这样一种远离我们，所以外在的上师善知识会入灭，离开我们去了别的地方，或者说几个月几年见不到，这些都有可能，但是内心当中生起来了大悲心智慧，其实就和上师是一样的。只不过你内在的大悲的上师和智慧的上师他的能力怎么样，这个有差别。

有些时候就忘了，有些时候可能是熏习的时间不够长，或者自己熏习的力度不够，或者深度不够，有些时候我们可能在关键的时候就忘掉了，忘记了上师内在的大悲和在智慧。但如果熏习的比较好就不会忘，他一直依靠这个作为他取舍或者修行的一种引领，这个是非常非常重要的，非常关键的。

所以我们学习这种经论其实也是有一个不断苏醒自己内心当中的大悲和智慧，所以如果有了非常稳固的，非常殊胜的大悲和智慧的话，其实后面的修行绝对不可能错误的。

你的智慧它就可以抉择，尤其是这个智慧有很多种，世俗智和胜义智，胜义的智慧就是辨别万法的本性，你恒时在抉择，安住在万法的本性当中，不可能生起非理作意，永远都是如理作意的。世俗当中，大悲心也是不会让你进入到世间的思想和小乘的思想当中，所以任何一个修行者相续当中如果有了大悲心和智慧，这个修行者内心当中就有一个恒常安住的上师。这个就是你自己本性的内在的上师，也是前面讲的内摄持，这个是非常重要的非常关键的。

外在的上师前面讲有可能太忙根本就是没办法见到，或问他几句话，但内在的这个是一样的，他提醒我们去见上师其实也是修大悲心，修智慧。只不过有的时候把大悲心展开的时候，可能就是属于入行论、或者经庄严论当中的大悲，把这个智慧展开的时候，其实就是这个中观，或者就是现观庄严论，或者就是如来藏等，就这些，所以我们要立志于通过外在上师的引导，有意识的来生起内在的大悲和智慧。一定要把它生起来，而且要让他稳固，让他力量不断的加强。他的力量越强，前面讲了他做为一个领导，内心当中这个领导的能力越强，他在引领我们走解脱道的时候，我们自己身语意跟着大悲和智慧走，他的能力很强，我们就走的很快。他



的能力弱，就会受到很多干扰，因为大悲和智慧一弱，外在的压力干扰来了，他就自顾不暇，没办法引导我们。所以我们想方设法要让这个大悲和智慧培养起来，要让他力量非常强大，这个也是我们学习现观庄严其中一个必要性，刚才念文殊菩萨祈祷的时候，就想到这些，文殊菩萨代表的是智慧和慈悲心，所以我们现在对于修行者来讲，每一次的祈祷，每一次的忆念，其实也是让我们内心不如生起来除了祈祷他加持我们。

其实祈祷文殊菩萨的功用远远不止说你赐我一点智慧，好象在祈求一个父母赐给一点钱一样。当然我们可以祈求他给我们点智慧，但是功用远远不止此，看到这个的时候，其实还是可以提醒我们内在的他代表的本性，内心不断的去苏醒内在的大悲和智慧，这个是特别关键的。前面我们想到，在念祈祷文的时候，文殊菩萨他代表的本体，在我们修道的过程当中非常重要的。现在学习不同的教法，其实不管是直接的或间接的，或者核心的或者外围的这些修法，都是为了让我们的内心当中生起稳固和让它不断的强大，乃至于到达圆满。

回到现观庄严论当中，讲到八事七十义。八事当中前面讲了三个，现在讲第四正等加行，正等加行也讲了加行的行相，加行本身，加行功德，加行过失，加行法相，有学不还，后面还要讲生死涅槃的平等加行。

现在在学这个有学不还，那么后面还要讲这个生死涅槃的平等的加行还有就是说是那种清净刹土加行、善巧方便加行总共十一种。那么现在我们讲的是这个有学不还，有学不还呢其实就是讲这个不退转，在修正等加行过程当中它会出现不退转相，如果说出现了不退转相就说明这个正等加行他是修得比较稳固了，他已经不退转了是这样，那么没有出现不退转相之前呢有可能退转，那么我们就是说针对我们来讲呢不退转相就相当于是一个阶段性的目标，我们要力争生起这个不退转相，那么就是说不退转相呢它是从加行道开始的，如果在相续当中有了这些不退转相呢就说明我们就进入了加行道，或者说是不是加行道呢就用这个不退转相作为一个衡量的标准相当于一个考核的标准是一样的是这样的，那么就是说是这个这些标准都符合了就给你发一个证书就发一个什么证书呢就发一个加行道不退转相的证书是这样的，然后到见道的时候到了修道的时候都会有这些，这些是法性就是说这个发的不一定是说外在的一个什么证书，就是说你如果



生起了这些功德的时候，它本身就是一个证明这样的，当然就他生起不退转相绝不可能到处炫耀啊，或者沾沾自喜啊，这个不可能，如果你有这些心肯定是得不到这个证书的，所以说如果有了这些他就绝对不会有这些想要到处炫耀这些烦恼，这绝对不可能。

那么就是说这些不退转相呢前面我们学了这样一种加行道的，加行道不退转相我们学了，今天我们要学第二，宣说见道不退转之相法是这样的，那么就是说见道不退转之相和法呢就是说是分三，一略说自性，二广说相之分类，第三呢是摄义。那么对见道来讲呢它有这个见道不退转相呢也是从三个方面来进行安立的。首先讲第一个呢是略说自性啊，就对于见道不退转相进行略说。颂词当中讲到了

丑二（宣说见道不退转之相法）分三：一、略说自性；二、广说相之分类；三、摄义。

寅一、略说自性：

见道种忍智，十六刹那心，
当知此即是，菩萨不退相。

那么就是说是这个加行道过了之后呢就见道了就到了见道，那么见道是五道之一，就是说到了见道就是圣者位是这样的，前面的资粮道、加行道是属于凡夫位，从见道开始就进入到圣者位了是这样的。见什么呢，见道了万法的真实，或者说见到了前面我们讲到的这个本基当中的这个现空无二，现空无二这种体性呢在见道的时候真实地见到了，不是通过推理不是通过猜测，不是这样一种大概的感受，而是真实的一种证悟。《辩法法性论》当中叫触证，啊触证就是接触到了一种证悟啊，真实接触到了是这样的，那么这个相当于就是触证就是亲证，真实地证悟的意思。

那么这个见道，见道过了之后呢还要把见道所见到的这个实相呢反复去串习，让它越来越明显，越来越就是说是这个深入，越来越就是说圆满，那么这个见道。那么就是说见道种忍智，忍呢就是说我们前面讲的法忍，然后又有类忍，智呢有这个法智和类智。

总而言之，这里有八种忍和八种智，总共呢有十六种，就是说见道中忍智十六，十六就是这个意思，八忍八智呢总共加起来就有十六种，那么这



个呢前面也提到过了是这样的，有些时候如果我们在学的时候忘记了我们就可以看一下，回过头去看一下前面讲过的这些啊它对于这个忍和对于这个智啊是如何安立的，当然就是说我们在学的过程当中尽量的是学的时候就认真地该记的记啊该背的背啊，然后尽量地把它记得很深入，因为就是说有些时候呢前面学的东西呢后面还要用，如果你前面学的这个忘了之后呢，后面学的时候就好想印象不深刻了这个就耽误自己的学习进度了是这样的，那么自己回头反复回头去查呢有的时候也会耽误一些时间。有些法是前面讲得不清楚，但是后面特别广讲是这样的这个也有。

那么就是说有些是前面讲后面不再讲，所以这些呢我们都要在学法过程当中呢都要了解。就是说十六刹那心呢这个刹那是什么呢，就是说十六个智慧刹那的一种这个十六个智慧刹那的心，也就是说这十六刹那其实都是智慧的本体，十六刹那都是智慧的本体，那么就这个就是说都是智慧的本体的缘故呢就是说他其实也是啊代表了前面见他是个无漏的自性就是说已经见到了万法的本性了，就是说是已经相应殊胜的智慧，然后就叫十六刹智慧刹那的心。

当知此即是菩萨不退相，那么应该了知呢这个就是菩萨的不退相，到了见道的时候，见道菩萨的一种不退相，有些地方呢就是说是这个啊有些地方的安立的标准《入中论》当知也有这样讲的，安立了这个菩萨的标准是从见道开始，《入行论》呢安立菩萨的标准呢可以从这个发起了愿菩提心开始，啊发起了愿菩提心就可以安立为菩萨了。《入中论》的标准来讲的话就是说真实的菩萨呢他是以这个见道为标准安立的是这样的，所以不同的论典呢对于这个什么时候安立成菩萨呢它也不一样。当然就是说此处呢就严格意义上来讲啊，这个菩萨呢他是从见道开始就真实地已经从方方面面都已经到了阶段性的一种这个成果，阶段性的成就，那么前面发了菩提心也可以算，只不过标准有所不同而已，所以当知呢这个就是菩萨的不退相。那么这个的菩萨不退相呢其实不是从他的入定，见道因为他也有两种，一个是他的入定智，一个是他的后得，那么菩萨的入定安不安立这样一种不退转相呢，菩萨的入定是不安立，为什么菩萨入定是不安立呢，因为就是说是菩萨在见道的时候呢他是相应于就是说寂灭一切分别，寂灭一切万法的一种状态。



在注释当中也讲，菩萨的入定智当中好像空中的鸟迹一样，空中的鸟迹就是说飞在空中的鸟它的脚印你是找不到的，没办法安立，不可思议是这样的，我们没办法在虚空当中找到鸟的脚印，这个就相当于入定菩萨的智慧相当于空中的鸟迹是一样的这样。那么就是所以说我们在从菩萨入定的智慧的这个侧面弥勒菩萨也不安立不退转相，佛陀在般若经当中呢也不以入定的智慧安立不退转相。

那么安立不退转相呢主要是通过得，那么通过后得的话是什么呢，就他表现在这个通过入定智慧为因，然后呢就是后得的时候呢他就是在身语上面表现出这种这个某种果的一种相，啊证悟这个见道之后，他在出定位自然而然就会在身语上面表现出可与凡夫人不一样的一种这个样子不一样的很多功德法，那么这些果法呢就从这些方面来安立，就是把这最主要的就是说是安立为他的这种不退转相，那么如果有了这个呢就可以就帮助当然菩萨他不需要通过这个来证明，这个菩萨的一种这个后得之后呢，他的这些功德是就是说自然产生的自动生成是这样的，他倒需要菩萨入定的这些见到了都不知道自己见到了，哦出定之后，看到了这个不退转相突然明白过来自己已经见道了，这个倒不会是这样的。

那么就是安立这些呢主要是为了利益有情啊，为了给其他的众生就是说是啊证明就是说作为一个理由根据证明这个菩萨他已经获得了不退转，所以说呢就是通过他外在的身语的一些不共的功德法如是进行安立，通过他外在的功德法就推知他已经获得了不退转，而且这个退转不退转是属于见道的不退转是这样的。就像《入中论》当中呢就是说通过这个菩萨他可以就是说完全就是说没有丝毫的勉强去布施自己的身肉啊等等的这些相来推知他已经就是说布施到彼岸，啊是通过这些方面的一种外在的相来推知的，其实菩萨内心当中他的一种证悟呢就像虚空一样，虚空的鸟迹一样根本没办法去这个了知，那么怎么样才能够对一般的凡夫人呢其他的人描述说这个是不退转相呢，就通过他这个后得的果他有十六种大的方面安立成他的果，所以通过这个果呢就可以安立哦他已经有了这个不退转相。

所以说这个身体和语言方面的果法呢是其他的众生可以见到的，可以听到的是这样的，所以因为身语嘛，身体和语言呢就身体是其他众生通过你这个身体的表现也可以推知，通过你的这个语言的一些所说的语言呢也



可以听到之后呢也可以推知，这个就是一种可以让其他人可以说生起信心的生起定解的一个标准，如果你用其他不可思议的自证智慧呢其他人就没办法了解了，但是这个可以，在外在表现出来这些是可以的，所以说呢这些呢就属于这个他安立不退转相的一种标准或者方式方法，如果推理的方式就通过这样来安立的。因为入定和出定之间就有一种紧密的联系，入定之后呢入定他得到一种功德出定位之后呢自然就会获得一些这个和以前不一样的一种超胜功德是这样的，所以他入定的一种这个他入定的一种能力越强，他出定之后的一种功德也就越大是这样的，所以说这二者之间也是通过地地上进的方式通过一地二地啊乃至八九十地，那么就入定的时候呢对于法界的认知啊越明显越深入，在出定之后啊他的一种功德也越明显，啊从这个方面讲的。所以他的一种入定的时候如所有智相对来讲如所有智来讲，就是说如果是越清晰，后得的时候呢尽所有智呢也就能力就越大，那么这个是第一个科判。

第二个科判呢是广说相之分类，那么广说相之后分类呢，下面就对应这个苦集灭道四谛来宣讲这个十六相，来宣讲对应这个八忍和八智，通过苦集灭道四谛来对应八忍和八智，那么就是说在颂词当中对应的时候呢都是相应于苦谛啊或者说集谛、灭谛、道谛，如是呢就进行了这个安立是这样，每个都有四种四种，总共呢有十六种。那么在这个第一个颂词当中呢讲到了是这个啊就是说是这个相应苦谛安的四种不退转相。

寅二、广说相之分类：

遣除色等想，心坚退小乘，
永尽静虑等，所有诸支分。

那么这个颂词，这个颂词当中呢遣除色等想是属于第一个，啊心坚是第二个，然后呢退小乘呢是第三个，永尽静虑等所有诸支分这个是第四个，总共有四种。

那么这四种呢其实它这个在讲的时候呢都和苦谛的它自己的本性有某些方面的相似相同，也就是说他这个地方讲的时候呢都和苦谛有些联系，因为苦谛呢就是说它是一种在以前再再讲了苦谛呢是我们现在轮回的果，那么具体的表现的一种这个表现的方法的话表现的事相呢按照《释量论》的观点啊，就流转的诸蕴，就是说我们五蕴流转的五蕴这个就是属于苦谛，



啊这个是苦蕴，那么除了这个流转的蕴之外也安立不了什么苦谛了，所以说苦谛都是安立在自己的五蕴上面，所以说这里面其实也是和这个流转的五蕴有关，只不过呢这里面因为苦谛而安立的不退转相呢都是从它的功德法有些地方的苦谛呢是从它苦谛的本身的一些它自己流转的状况啊，或者说苦谛它上面的一些就是说无常苦空无我，从这方面来安立，但是这里面呢通过苦谛安立的不退转相呢它是因为证悟了苦谛的自性，啊证悟了苦谛的自体之后苦谛的这个它的空性之后，然后呢就是说证悟之后呢相应于苦谛安立了不退转的功德，所以说这四种都和苦谛有一定的联系。

那么首先呢是这个遣除色等想，遣除色等想这个色和等字，色和等字那么当然就是说色呢它本身就是色，然后就是说是色声香味触啊然后呢就是说是这个眼耳鼻舌身意啊等等这些这个五蕴所摄的，还有等字呢还有其他的这些从色法乃至一切智智之间的这些所有的法是这样的，那么其实这些呢从色法到一切智智之间它和苦谛有关系吗，和流转蕴有关系吗，其实我们说呢就从某些方面来讲有关系，那么就是说菩萨的这些佛陀的这些一切智智啊，菩萨的道位的法，它难道是还是说是苦谛相关联的吗？

其实我们在理解的时候是这样安立的啊，就是说真实的佛菩萨的一种境界它不是属于苦谛所摄的，但是呢就是说在苦谛当中可以有缘从色法到一切智智之间的一种概念，就是说在我们的因为苦谛的这个流转蕴当中它有这个眼识耳识乃至有意识，啊眼识有它的对境，耳识有它的对境是这样的，然后意识有它的对境，意识里面对境就大了，意识里面的对境法的对境特别的多，所有的总相法概念都在里面，所以说一切智智可以放在这个里面，就是说我们凡夫人对一切智智的了解，我们凡夫人对于这个道位的理解，都可以在这个里面，所以它可以包括在这个里面范围，意思说呢就是说是这个遣除色等想呢，因为他已经通达了一切万法的真实意义，就是说证悟了空性了，这个菩萨已经证悟了这个就是说是空性对万法的空性已经证悟，而且此处呢对于这个五蕴的自体已经证悟了这个空性，所以说呢遣除了对于从色法乃至一切智智之间的所有法的一种执著之想，色等想嘛，就是说从色法乃至一切智智之间的颠倒的执著都遣除了。

乃至一切智智之间的所有法的一种执著之想，色等想，就从色法乃至一切智智之间的一种颠倒的执著，都遣除了。就是说以前在我们的脑海



当中，在意识当中，对于一切智智的认定，在我们的意识当中对于色法的认定，它都是有戏论的，都是有执著的，都是颠倒的分别，都是属于执著。也就是说，我们对于一切智智的认定是错误的，那是颠倒的，不是真实的一切智智。

那么证悟了空性之后，他就对于从色法到一切智智之间的，就是所有的对我们自己色身的，乃至对于我们眼识所见的这个色法，等等，对这些法的本性都了解，所以对色法，就是说不管是这个所谓的色法是自己的眼根的这个色法，还是说眼根对境的这个色法，他都了知它的本性是空性的。所以他不会再对这些产生像以前那种实执，像以前那种实执不会再有了，乃至他就是在，以前在脑海里面出现了，在学法过程当中浮现出来的一切智智这个概念，这些就是菩萨道的概念，当他证悟空性之后，他内心当中是对于这些一切智智的概念，他的那种实执也就消灭了，也同样消失了。所以这相当于就是说，还原了色法和一切智智之间它本来的样子，它本来的样子就是离戏的，本来就没有什么执著。

所以他在入定的时候，见到了一切万法的本性，然后在后得的时候，他也可以遣除就是从色法乃至一切智智的执著。那么就是说遣除色等想，其实就是安住色等的本性就可以遣除，它这个遣除并没有一个实实在在的东西，然后你要把这个东西要把它消灭掉，等等。它倒没有这样一种像我们平时色法和色法之间的一个遣除，把这个敌人遣除出境，这个倒没有这样的安立。就是说安住在本性当中，逐渐逐渐安住本性，其实就是逐渐逐渐遣除颠倒想，就是说我们从这个遣除色等想，从见解的侧面来讲，那就有四个步骤，通过四个步骤可以遣除对于色等执著之想。

这四个步骤我们大家都学习过了，第一个就是灭有边，就是我们通过这个中观的观察，就首先通过集中它的一种理论的优势，观察的方式就缘，对这个法进行观察，这个第一轮观察都是破有边的，就这个法本身它是不是有的边，然后我们依靠这样一种缘起因也好，依靠这样一种离一多因，通过这个中观的正理观察完之后，就彻底地否认了这个有边，绝对不存在。所以说当我们把这个有边破掉的时候，我们就离这个离戏的实相就近了一步了。也就是说，它这种遣除色等想当中的一块就是属于有边的这块颠倒想，执著想，就被我们消灭了，当我们了知有边不存在的时候，这个就离



实相近一步，颠倒想就灭了一步。

那么第二步是什么呢？第二步就是缘这个色，这个色法等的一切法，它是不是无的，是不是无边，我们就通过这样一种一样的正理观察，它无边也不存在，无边也没有。因为它观待的缘故，有有才有无，所以说我们没有有，就没有无。通过这样的正理观察的时候，无边也没有。当我们观察到无边也没有的时候，它又是离戏，离它的实相、离它的本性又近了一步。那么他的颠倒想又远离了一分。

那么剩下来就是亦有亦无边，就是说二俱边，这样观察的时候，就是这个亦有亦无边也不存在，中观当中很详细，我们进了一步讲，这个就是第三步圆满的时候，它又离离戏又近了一步，他的执著就是说亦有亦无的执著，又没有了。

最后一步就是打破非有非无，当我们把这个非有非无这一边，就是完全破掉之后，见解上面破掉完了之后，这个时候所显露出来的，这个时候就是把这个第四步走完之后，四边都已经破掉了。四边破掉之后，这个所显露出来的，最后所剩下来的是什么呢？最后所剩下来的就是实相，就是这个色法它自己的本来的样子，该剥离的就剥离完了，因为我们就是说，加给它错误的观点，在这儿就全部澄清了，就理清了。所以不属于它的，全部丢掉，剩下来的四边，因为所有的执著，佛菩萨早就通过智慧观察，只有两边或者四边，然后把这个四边彻底破完之后，就再也没有第五种执著。

所以这个破完之后，这个就是最后是剩下来的就是，那就是一切无所执，一切无所缘的那种究竟的一种实相。这个实相是什么？这个实相就是色法它自己的真正的本性。它自己真正的本性就是这个，离戏的这个自性，离戏的状态，从色法乃至一切智智之间也是一样的，我们缘一切智智，我们认为它有，这是不对的。我们认为一切智智是无，这个是不对的。一切智智是亦有亦无不对，非有非无也不对。所以我们把这个四边都破掉之后，一切智智这个破完这个四边之后，这个一切智智它就是离戏的，就它的本性，这个就是它自己的本性，就是一切智智它自己的这个法的本性。

所以就是说，这个来讲的话就是说，最后我们看到这个法，比如说，我们看到眼前的这本书，通过四个阶段，四个步骤来破，破完之后，你再



去看眼前的这本书的时候，它还是这本书，但是这本书它自己所表现出来的就是它的一种离戏的样子，它就是离戏的，所以你不需要怎么样，你就需要知道，看到这个书的时候，它离戏就是它的本性，这个就是现空无二，它自己的本性，没有任何一边。有边也没有，这个就在你面前显现的当下，有边也不存在，无边也不存在，什么都没有。这个叫什么呢？这个也可以叫作，这个就是说显现就是空性的，究竟来讲，这个就是叫作胜义谛。除了世俗谛就是胜义谛。就是你眼前这个显现的这本书的这个世俗，当你通过四个阶段破完之后，它就是胜义谛，没有别的，它所显现出来的就是胜义谛。所以世俗和胜义它其实并没有两个东西，它就是说我们对它的错误的观念拿掉之后，它呈现出来的样子就是这样的，不需要去改变什么，所以这个时候的执著就从见解上面，我们对于这个法的认定，所有的执著，实相就显现出来了。

但是这个只是见解，剩下的事情还要去修，通过修行，真正去现证它，就证悟这样，因为前面只是一个思想，我们内心当中，第六意识面前对这个从色法到一切智智之间的，从这个正理上认定，剩下来的事情，还要去修，这个就要积累广大资粮，然后要忏罪，还要观修这个空性，等等，一系列的修法，最后让你的心真的安住在这个就是离戏的状态当中，这个时候就是真正的已经现前，这个时候到达究竟了，这里面讲的就到了，通过见道的方式遣除色等想。

所以现在我们所学的这些中观，它其实就是一步一步地还原这些万法的这个究竟的实相，会遣除色等想，从见解上面遣除色等想，这个就是第一步。那么这个圆满之后，剩下来的这个就是逐渐逐渐去实证，去实修实证，就是去亲证了。

我们自己在学习的时候，不要觉得这个是没有作用的，这个每破一边，它就离实相就近一步，它的实相的本性慢慢慢慢就要浮现出来了，最后来讲，破完之后，其实这个就是实相，只不过有的时候，我们刚刚破完的时候，我们还不确定，不是不确定，不是那么清晰，所以我们要反复去学，加深这样一种观察的方式，让他越来越熟悉，最后来讲，得到了一种结论，这个见解，最后得到的结论就叫作定解。虽然你没有证悟，但是你非常确信，这些法就是在显现的当下，它就是离戏的。不需要把它灭掉，



它就在显现的时候它就离戏。所以这种修法其实也非常像大圆满当中那些很多很多的那种抉择的方式，其实也是很像的。

所以如果我们学完这些之后，对于我们证悟这些，修了义的法，证悟了义的法，非常大的帮助。就是在显现的当下，它其实根本任何法的体性都是不存在的。所以本来清净的这个离戏的大中观和本来清净的大圆满，这个在《定解宝灯论》里也讲，其实只是这个名不同，就是这样的，义同名不同。它的意义都是一样的，只不过名字不同而已。所以这个遣除色等想，那这个对于我们现在，因为这些色等想，现在就是困惑我们就是这个，色法本身不一定困惑我们，但是我们对它的错误认知，主要这个错误认知，我们就叫执著，对它的一种错误的执著，影响到我们的一种思维，影响我们的，把我们自己的影响到颠倒作意方面，所以其实一切的这样一种贪嗔痴，乃至后面一系列的身语意的业所显现的这个六道轮回，现在我们种种的这个苦，那个苦，都是因为这个导致的。都是因为不了解它的本性而导致的，所以这个就对我们修行者来讲，重要性不言而喻了。它是太重要了。

所以这样一种万法的空性遣除色等想等等的这些，不管是从《般若摄颂》这个方面趋入也好，还是从《现观庄严论》的方面去趋入也好，从《中论》方面去趋入也好，还是从《中观庄严论》的方面去趋入也好，还是说你从这个大圆满的《虚幻休息》也好，还有这些趋入也好，其实都是一样，都要了知万法的本性，它正在显现的当下，它到底是怎么回事？如果你了解了，它就不会左右你了，你的妄念也不会左右你的思想，那么这个是一个遣除色等想，就是说我们明白它的本性是四边八戏，怎么样，然后就破除四边八戏，那就通过破有无是非的四边，然后逐渐逐渐就破一边，就是说这个一轮观察完之后，破一边，离实相近一步；破一边，又近一步。所以说四边都破干净了，这个就叫实相，除了这个之外，就没有别的实相。

第二个叫心坚，这个心是什么心呢？菩萨的菩提心，菩萨的菩提心特别地坚固，很坚固很坚固。那么菩萨的菩提心特别坚固，怎么体现的呢？它就是说，不管怎么样，他对于利益众生这方面，不会有这样一种厌倦，或者退失。他没有，他这个菩提心特别地坚固。那么菩提心很坚固，这种原因，上师在讲记当中讲了，一方面来讲，也是诸佛菩萨的一种加持也好，



当然诸佛肯定会加持的，菩萨他上面还有上上地的菩萨，十地菩萨，八地菩萨，等等。也会加持这个刚刚到见道的这个菩萨。但是就是说，一方面来讲，这些佛菩萨也会摄持他，也会加持他，让他的心特别特别坚固，很稳固，这个是其中一个原因。

还有其他的原因是什么呢？因为他已经现证了万法的本性的时候，他这个菩提心是非常稳固的，这个就是说和什么，就和我们平时通过观察众生的苦，生起的这个菩提心，还有就是说，因为我们大概地、相似地去串习一点空性的正见，了知一切万法的本性，众生不了解，所以很痛苦，等等。很可怜，生起的菩提心不一样。它是亲证法界，亲证法界之后，他就是了知了万法的本性之后，他对于众生的那个体性了知得更清楚了。他因为完全证悟了万法本性的确是这样的，因为他见道也叫极喜，他特别欢喜。他为什么特别欢喜呢？因为终于现证了万法的实相。所以他对于这个实相是如此地清楚，因为他不是通过分别心去推理，他也不是大概去感受，他是完全亲证，所以他完全亲证之后，他这个力量是很大的，他再一看众生的本性，通过他自己亲证法界的一种力量，他去看众生的一种自性的时候，那就是真实生起一个，完全不退转的一种菩提心，这个是他的一个证实相之后的引发的不退转的心坚固的一种自性。

还有一种是什么呢？他就是长久地串习，他串习了很长时间，这个菩提心，就是说这个某一种东西，串习的时间越久，越坚固，其实越不容易退。所以菩萨他串习这个菩提心，他从刚刚开始接触到佛法的时候，他的上师就告诉他，要修菩提心。他就开始修菩提心。然后就从菩提心利益开始学了，然后出去怎么样学这个菩提心，不断地修学，最后学到很长时间，按照大乘显宗的观念来讲，他从那个时候，小资粮道要到这个初地，一个无数劫去串习，那么全都在串习菩提心，他不可能再退了，他心这么坚固，他是通过这样串习上来的，每一生每一世，每一生每一世都在串习这个内容，所以他串习得如此之久，如此地纯熟，也没有退的因缘了。

所以我们自己来讲，也是一样的，一方面来讲，我们要祈祷，祈祷上师，祈祷诸佛菩萨加持我们，护持我们的菩提心，让我们不要退。我们自己也是要多串习这个万法的实相，因为就是了知了万法的实相的时候，来看众生才知道，一切众生他这种迷惑是多么地可悲、可怜，不值当的。你



所有的一切流转的因素都是假的，都是颠倒作意而已，但是众生就是不了解，所以就是说，开始迷惑，而且显得这么实执，包括我们自己，我们道友有的时候很实执，执著很重，也还是因为对于这样一种这些这个实相就没有真实地了知而导致的，所以多串习空性，对生起菩提心有帮助。

还有一点就是时间要长时间要长，多串。你一天修几座，修了两三年，其实还是不够的。所以就是应该多串菩提心，把这个菩提心做为一个真实很殊胜的正行去对待他，去串习，这个是非常重要的。所以说他的菩提心是非常坚固的，他不会退失这个菩提心，所以他就会对轮回当中的众生、对正在流转的五蕴，也会产生很大很大非常大的一种悲悯心。所以我们前面说这里面菩萨四种不定的相，跟苦谛有关的也是一样，对于正在流转五蕴的其它众生，他也会生起坚固的菩提心。

下面第三个，退小乘。退小乘就是他不会再进入小乘，从小乘当中退出来。好像就是说他以前在小乘当中，现在退出来，倒不是直接这样理解。但不是直接这样理解，其实来讲的话他从进入大乘的小资粮道开始，他就是说从小乘当中退出来，那这方面退出来，什么叫退小乘呢，退出小乘的意思是，他不可能再希求小乘的这些解脱了，他对小乘的任何自我解脱他都没有兴趣，他没有兴趣他完完全全从小乘的见、修、果当中退出来，不会在有这方面的见解啊，修行啊，行为啊，果啊，他都不会有小乘的这影子，这个方面以小乘为例，当然也是上师在讲记当中也讲啊，除了小乘之外还有世间和外道，从世间道当中，从外道当中，从小乘道当中都退出来了，是这样的。因为见识性的缘故呢都退出来了，那么这个和苦谛有什么关系呢，其实来讲的话苦谛呢流转在五蕴当中啊，他既可以是世间的，也可以是外道的，也可以是小乘的。

也可以是外道的，也可以是小乘的，但是就是说，他缘这个苦谛他修行证悟的时候，他属于世间的五蕴，属于外道的五蕴，属于这样一种小乘的五蕴整个的一种没有关系，就是他修行的缘五蕴，缘这个流转的五蕴，全都是大乘的思想，所以说因为了悟到了大乘的殊胜性之后，一个是大悲，一个是空性，所以他绝对不可能再有小乘的见修行果，就是说小乘的这些见解，他的一些行为都不会有，不但这些，而且连小乘的习气也没有，他如果见到了实相之后，小乘的习气一点都不会存在，完完全全是相应于真



实的一种大乘当中。

那么这个对我们来讲，当然现在我们还会有很多摇摆不定，对我们刚刚入大乘道的人来讲，因为刚刚进来嘛，以前的习气都还很多，都还很多的时候，各式各样不好的习气自然而然就会带到道当中来，就类似于什么呢？就类似于就像一些土匪被招安了之后，以前的土匪现在当了正规军了，他真实地加入了正规军。他虽然是进来了，但是他自己以前的匪气、他当土匪的时候很多很多的习惯，他不可能马上就掉了，他还有，他可能还会延续一段时间。但是基于这个正规军、正规部队的严明的纪律，还有他的教育体系等等，他时间一长之后，习气逐渐逐渐就没有了，可能就转成正面方面的。

那么刚刚进入菩萨道修行的这些初学的菩萨，我们也是有一样的。我们刚刚进入，也有很多这些匪气，也有很多这些方面的习气。像这样的话，刚刚进来的时候，可能还有很多对轮回恋恋不舍的心，对小乘的解脱，虽然没有那么明显说，我一定要证悟小乘的解脱，不好意思说，但是说我一个人成佛，或者我一个人证悟就行了，对道友不管了，等等等等这些方面的思想，其实相应于小乘的这些精神还是有的。所以这些方面来讲，有些是耽著于世间的方面比较明显，还有一些耽著于外道的思想，因为以前在外道当中串习过，所以进来佛法修行的时候，他以前外道的思想多多少少还会起作用。

但是进入大乘的体系，大乘体系的导师是证悟的佛陀，他是遍智者，他下面的那些助手们，那些菩萨们，那些助教都是大菩萨，还有很多清净的法义。反正就是通过这样一种不断地训练，我们在不断的学修当中，虽然我们自己还有问题，但是只要你不断地学，不断地祈祷，愿意呼唤上师诸佛来加持，然后我们自己不断地去缘这些像《入行论》、《中论》、《现观庄严论》等等的法义，其实这个过程当中，一边学一边也在修正我们自己的习气，慢慢慢慢也在丢掉很多很多毛病，丢掉很多习气。

只要我们不断地学，这个是可以完全改正过来的。因为第一，他的教育体系就是这样的，特别殊胜；第二个最关键一点，其实我们本性当中这些东西都是后染的，这些所有的习气在本性中都不存在。这个就是最关键的一点。虽然他本性是清净，但是没有一个好的引导，也不可能自动就



消失了。这是不可能的。所以两个方面的因缘其实我们都有。第一个来讲的话我们本性是清净的，这个是最关键点；第二个来讲我们也遇到一些愿意帮助我们的这些导师，道友，正法、团体、学修体系，剩下的事情我们就要坚持学修，前面讲为什么要讲这些，这个过程当中还会有反弹，因为自己在学佛之前很多的习气，它被带进来了，不是说你入门之后，好像过滤一下，你这个东西不能带进去，我们安检的时候，你这个东西不能带进去，进去都是干干净净的，如果有这个门到好，我们只要进了这个门把细菌全部过滤到外面了，我们进去就是干干净净的，但是没有。我们进来之后以前的习气也被带进来了，所以这个过程当中，这个习气和我们还会共存相当一段长时间，这个过程当中还会有很多的烦恼、反弹，不想学，干脆不学算了，很多很多思想都会有，但是我们一定要了解，学习就是我们了知这个道理之后，不管再怎么困难，不断地坚持，佛、菩萨他们以前和我们一样，也经历过这些过程，他们坚持下来之后，有成就了，我们当时没坚持下来，现在还在这挣扎。所以这些问题就是说这些就是讲你到了这个时候不再会退小乘的原因了。

那么就是说第四个是“永尽静虑等，所有诸支分”，那么这个永尽静虑等是什么意思？静虑是属于色界、无色界的静虑，见道的菩萨生起了见道智慧之后，他因为能够获得了能够辨别法和法性的妙观察智慧的缘故，就是他已经完全证悟了实相，有了辨别法和法性，就是有法和法性的妙观察智慧。有法和法性，有个《辨法法性论》就是专门讲这个的，有法是一切的显现，法性是万法的一种实相，有了这个辨别，有法和法性的一种智慧，有了这个智慧之后，他就永远灭尽了生起世间静虑的一种所有分支，所有世间静虑就是讲色界和无色界的静虑，它是属于世间的静虑，它也是属于有漏的静虑，那么就是说世间很多人他也修静虑，他也会生起些静虑。

但生起静虑之后，他因为没有真正地灭掉我执的缘故，没有见本性的缘故，这个静虑生起来之后还会消失的，通过修静虑的善法，得到了一些色界，通过修这个静虑的善法，这个色界无色界这个果位升天之后，他还会下堕的，这些呢就说是没有意义，那么这个菩萨他见到了实相之后升起了妙观察之后，他涌进了这些升起世间静虑的分支，所有让他升起世间静虑的所有的条件，所有的因素，所有这些分支都已经消尽了，永远不会再升起世间的静虑的意思，世间的戒律过患很大。



虽然从某些方面来讲呢，升起了世间的戒律，他的心很沉静，而且在心很沉静的时候呢，他很多这些粗大的烦恼不会升起来，贪欲啊，嗔恚啊这些不会升起，而且在很沉静的心当中，也会引发很多的神通，眼通啊，耳通啊等等他心通，他也会引发这些神通，这些都是因为他心清净，而自动引发出来的一种功德，那这些就是说没有什么实际的用途，对解脱来讲没有什么实际的用处，其实一升起这些神通呢，他烦恼还是在这，他的那种我执，那些烦恼的根本纹丝未动，一点都不动，为什么没动呢，因为你这个只是让心静下来了，这个修法本身根本动不了他的一种种子，没办法损害这个种子，从某个方面来讲，不但动不了，而且还成为一种保护液一样的，把这个保护的很好，所以他完全对这个灭掉三界的种子，对我执一点都没伤害，所以说佛法早就看清楚这个之后呢，他就告诉我们不要去追求这种东西，没有什么实际的用，应该就是大悲和智慧。

这个就是对于所有修行人来讲，他是所有修行人的核心，意思说就说这个，他不会再进入到禅定中，当然菩萨会不会用这些东西呢，菩萨会用，菩萨他会用这个四禅和四无色，但是他纯粹把这个当成工具，他这个工具用在什么地方呢，用在无我正见，这样一种殊胜的六度啊等等，或者自利或者利他，完全的是超越世间方面的去使用，把这个呢作为，那么这个对我们来说也是一样的，我们要修禅定，这个地方不是把所有禅定都打倒了，其实我们还是要学还是要修，但是我们要把这个纯粹当成一个工具，禅定是个工具，要用这个禅定的摄持，摄持这个法义，摄持大悲啊，摄持这个空性智慧，可以摄生缘持次第啊，大圆满见都可以，那么这个和苦谛什么关系呢，那么这个苦谛其实色界无色界还是流转运，他仍然是流转运，色界你生在色界中，就说你修完四禅无色，你升到了色界无色界，还是流转运，还是流转在苦谛当中，但是这个菩萨他没有了，他对这个所有的分支灭掉了，所以说他对苦谛，证悟空性，他对苦谛这方面有不退转相。他对苦谛这方面的一种不退转相，他永远都不会生起这种有漏的禅定。

那么下面我们看第二个方面：

第二类呢“集谛”：

身心轻利性，巧便行诸欲，
常修梵净行，善清净正命。



那么这个呢就是和“集谛”有关，集谛我们知道了啊，他是属于“苦谛”的因，流转诸蕴前面讲流转的五蕴，从这流转到那，从人道到天道到旁生道到恶鬼道，这些流转的运，他的因是什么呢？什么导致他流转的呢？就是集谛，那就是这个集，这个集呢就是这个业和惑，业和惑，烦恼和业，是这样的，那么烦恼当中当然包含了这个我，业当中也与我，这方面来说就是这个无明，主要来讲就是这个我执，烦恼和业这个就是属于集，那么这个里面呢没有直接讲集的法相，集的法相是烦恼，是这样的。那么这个里面讲菩萨他到了这个见道之后，对于集谛，对于这个也就是说，对于这个无明的本性，见道的空性，无明的本性，空他是见到的，烦恼他，贪、嗔、痴他这个本性是空的，他也见到了，业的本体是空性的，他也见到了，是这样的，所有集谛他的本性，他就是空性的这一点，他已在见道位的时候，他在入定位的时候，完全见到了集谛的所有本性，没有遗漏的，啊！全部的他的一种本性都见过，见完了集谛的这个空性，实相之后，然后在这厚德的时候呢也会生起这个功德，也就是这个四类功德，也是属于见到集谛这个空性之后，生起来这个不退转相。

菩萨他在见道的时候，他自己不共的功德，不共的功德呢是身心的清净信，那么身心清净信呢，那么就是说他的个身体啊，身心啊很清安，而且就是说他这个不浑浊，他没有染污，不浑浊他这个叫做清净信。那么就是说生起清净信，因为就是集，集的本体是什么呢？集的本体就是业惑，他就是属于那种不清安的，他就是属于这个浑浊的状态，染污的状态，是这个样的，染污的状态，浑浊的状态，不清安的状态，它就容易造业，造恶业他就是这样的，三门就是，三门是因为浑浊。不清安等等的缘故呢，他就没办法堪能，堪能不了，身体沉重啊，心很浑浊啊，他这个时候他就会经常造业，所以说呢造业啊，生起集，生起轮回的因呢。主要也是呢身心不清安，不堪能导致的，因为菩萨在见道的时候呢，他通达了一切万法真实，尤其是对集谛的本性完全通达的缘故。

这四类功德是属于见道的集谛的空性之后生起来的不退转相。菩萨见道的时候他自己不共的功德。不共的功德是：身心清利性。他的身体和心很轻安，而且没有染污不浑浊，这个叫轻利性。

集的本体是什么呢？集的本体就是业惑，它就是属于那种不轻安的、



染污的、浑浊的状态，那么染污的状态、浑浊的状态、不轻安的状态它就容易造业、造恶业，它的三门因为浑浊、不轻安等等的缘故，没办法堪能，堪能不了，身体沉重、心很浑浊，它这个时候就会经常造业，所以说，造业、生起集、生起轮回的因主要也是因为身心不轻安、不堪能而导致的。

因为菩萨在见道的时候已经通达了一切万法的真实，尤其对集谛的本性已经完全通达的缘故，所以他的身语意三门不会造恶业。不会造恶业就导致他的身体健康、心很清明，身体健康就是他的身体很轻便，他自己的心也是很轻安的、很欢喜的，他的心也是因为相应了智慧的缘故非常清净，而且不浑浊，没有这些所有业和烦恼的成份，当他见到万法实相的时候，这些都没有了。

现在困扰我们的种种，如听课时打瞌睡、或者这样那样的问题，在修道过程当中，逐渐逐渐都会消失的。为什么会消失呢？因为我们现在所修的，正是集的对治法。只不过现在我们在修集的对治的时候，它的力量还不强大而已。但是我们现在正走在对治它的道路上，正在不断地为了对治它，而做着训练，到了一定时间，有的时候到了加行道的时候，就很明显。但到了见道的时候，因为他已经彻底地证悟了万法的实相，所以导致自己的三门没有恶业，导致身体和心都很轻安，然后自己非常轻盈、不浑浊的状态。这个来讲的话，也是和集谛的不轻安、浑浊等等，他因为知道它的本性之后，自然而然生起来的一种状态。

大恩上师在里面也是给我们做了很多殊胜的教诲，一般的人因为他相续当中的业惑比较重，所以有的时候身体很重，身体经常这样不舒服、那样不舒服。心里也是各式各样的不包容、不堪能。主要是我们现在的心不堪能，有的时候控制不住，没办法控制我们的身体，也控制不了我们的心。所以说，因为我们自己的身心不轻安、不堪能的缘故，经常使我们生烦恼。或者因为很耽著自己的身心的缘故，经常性的和别人发生很多的争执、或者做很多伤害众生的事情。这样的话，在世间上面也会引发很多不必要的缘份。

对于一个修行者来讲的话，如果经常性有这些，也会阻碍他修行殊胜的正道。当然从某些方面来讲，作为一个凡夫人有这些也是正常的。但是我们永远不要以这个为借口：我是凡夫人这个是正常的。然后就觉得心安



理得了。我们不是说鼓励我们要怎么样，好像生起烦恼就心安理得的样子，理直气壮的生烦恼。

从某些方面来讲，的确确实作为一个凡夫人来讲，他有这些烦恼也是正常的。但是毕竟我们在学习，毕竟我们在学修，学修完之后我们就还有上升的空间，其实我们已经掌握了可以对治的方法，那我们就勇敢去用，可能会失败，但是我们不要不敢，反正我们就勇敢去使用。

我们现在进入的道是菩萨道，菩萨的另一个名称叫勇士之道。你是勇士啊，你既然是勇士的话，你的身体就不要太瘦了，你这个对治的身体力量不要太瘦弱了，一副排骨穿一副铠甲，你显得很滑稽。你既然是勇士，你应该身强体壮。这个身强体壮主要是你的对治烦恼的勇气，还有精进、智慧、大悲等等。这样的话，你应该通过经典和论典的教诲，其实我们应该积极面对这些问题。而不应该说反正我是凡夫，法本里面讲了凡夫人就是这样子，肯定会有烦恼，我来的时候就把烦恼带来了如何如何，从某一方面是这样讲的。但是，同时我们也是个修行者，作为修行者的一个任务就是要对治烦恼，提高自己对治烦恼的能力，而且在面对烦恼的时候，生出那种和世间人不共的勇气，去面对它挑战它，这样才能让我们的智慧越来越强大，我们的对治力越来越强。

所以我们要像上师讲的，时刻提醒我们：我们是个修行者，应该尽量按照修行者的标准去看待一切的人和事，尽量这样去做。只有这样尽量把自己的标准往上拨才可以。如果自己作为一个修行人来讲，经常性的高标准要求自己，那自己就会进步很迅速。

其实在世间做事情也是这样的，在一个团队当中、在一个部门当中，如果你总是高标准要求自己的话，你自己的收获会不一样。你进到一个公司、团队等等当中，你不用高标准要求自己，总是以低标准要求自己，那就越来越差。其实我们自己再从修行者的角度来讲，我们的空间是完全有的，而且潜能潜力来自于如来藏，源源不断，它给我们提供的帮助是来自于佛性如来藏的一种援助，它是源源不断地，我们要知道是这样的。

我们其实绝对是有能力的，只不过我们没有训练、没有试用而已，如果一旦试用之后，我们的信心、勇气一旦生起来之后，很多很多再复杂的情况我们都可以面对。这个就是他通过自己修行的心力提升之后生起来的



一种状况。所以大恩上师也告诉我们，在受到了佛教训练之后，我们的心要逐渐逐渐越来越宽广、越来越能够包容，包容道友、包容家人、包容那些不修行佛法的人。只有这样，才是相应于真实的修行，对自他有真实的利益。这是第一个身心轻利性，见到实相之后他的身心自然很轻利，这些都是他自然得到的功德。

然后是巧便行诸欲，有些时候菩萨们证得了见道之后，他如果还在欲界当中，也许他自己的功德如是的呈现身心很轻利，但也许他自己在其他人面前不这样显现。但是假如说见道的菩萨都在净土的话，都在报身刹土里面，那这些全部的功德都会非常明显。因为他并没有观待这些其他身心不清净的众生面前有什么必要，他在净土当中没有必要。这样的话有什么功德就显什么功德。

但是他在欲界当中，即便是佛陀、即便是大菩萨们，他到了欲界当中，他是观待有情，是属于那种心思狭隘、业障深重的有情，所以他显现得只有针对一般的情况，普遍的水平来示现，差不多稍微高一点。一方面来讲好像是差不多一样的，但是从某些方面有他的特质。但是净土就不存在这个问题，你有什么功德、有多少功德显现多少功德，不会有人有什么看法、什么想法，这些都不会有。

有些时候我们讲，为什么这个菩萨那么大的功德我们就看不到呢？这个其实不一样的。如果他是在他那个环境当中，他们所有的人差不多都平齐的，那就有什么功德就显现了。但是他在这个状态当中，和我们的水平，要度化我们、或要走进我们，他就从某些方面显现和我们差不多，这个时候才能够让我们有一种亲近感。否则他显现上太高大上之后，我们就跟不上了，完全没办法学了。怎么学？你天天在空中飞来飞去，让我们怎么学？这个方面我们就觉得没有办法学，很多时就失望了。但是他就是显现和我们很接近，好像差不多，某些方面显现好像比我们高一点，然后我们就好像有一种自信心、有一种亲近感，可以跟着他学。所以这个也是佛菩萨们的一善巧。有的时候也是种无奈，有的时候也种善巧。只有这样的方式才可以引导众生慢慢走向解脱之道。

这二个就叫巧便行诸欲，巧便就是善巧方便，通过善巧方便来行持五妙欲。善巧方便行持五妙欲，这个原因呢，他自己已经善巧调心的方便，



他已经完全通晓了，他已经证悟空性的缘故，他相续当中很多很多现在我们没有的善巧方便。所以有些时候我们说菩萨，好像初地菩萨的时候，好像就是证悟了空性了，没感觉怎么样。其实他证悟空性之后，他的身心、他的能力、他的善巧方便完全不一样，而凡夫人的局限是很大很大的，很多的局限。

其实我们前面学加行道功德的时候，都得到加行道的时候，有很多很多现在我们完全做不到的，在我们看起来似乎和菩萨差不多的功德好像似乎都有了，但他还是加行道的。到了见道之后，已经证悟实相的缘故，他的方方面面的能力远超凡夫的时候，非常圆满。所以他善巧调心的方便的缘故，他有一个很强的殊胜的智慧和能力，所以就可以他通晓享受妙欲的方法。

那妙欲是什么呢？妙欲就是五妙欲。就是外在的对于色、声、香、味、触，有的时候加一个法，有的时候是五欲，有的时候是六欲，六妙欲呢就加一个法，五妙欲就不加法。这些就是说不分别识对于我们诸根的，我们的眼根看到的是色，不管是红色、形状，反正眼睛能看到的都叫色；声就是耳朵所听到的等等。平时只要五根齐全的都会享受妙欲，都会接受到妙欲，都会享受妙欲。只不过有些眼睛所看到的情况是不喜欢的、或者听到的是不喜欢的等等，有些善根比较强的，有这个条件，种种的妙欲比较圆满。这个叫做妙欲。

这个妙欲，只要是欲界的人都会有一些，都会享受这些。一般的人因为相续当中没有这个善巧方便，没有调心，没有善巧方便的缘故，所以五妙欲就变成了束缚住有情的笼子，通过五妙欲就把有情的心束缚住了，他就没办法摆脱。这个方面一般的人就缘这个妙欲，被妙欲所控制，然后缘妙欲产生非理作意，缘妙欲产生很多的烦恼、造业。这个就是一般的人缘妙欲的模式。

菩萨他自己是不一样的，因为他自己已经证悟了实相，他知道一切万法的本性，所以他自己来讲他不会耽著这种妙欲，他知道这个妙欲的本性，他虽然享受但不会耽著。这里面上师讲，如果是在家的菩萨，表面上他也会享受很多的色声香味触等等的妙欲，但是他不被它所执著，他的相续也不会被染污。就像淤泥当中的莲花一样，或者食毒的孔雀一样，不会



受到伤害、不会受到损害。这个方面来讲是在家的菩萨。

比如我们在看《前行》当中的时候，常谛菩萨依止法胜菩萨的时候，他也是享受很多的妙欲，他方方面面的享受是很圆满的，这个方面因为他们有殊胜功德的缘故，他不会受到染污。在《大乘经庄严论》当中有一个妙欲转依，这个也是一样的。有个转依的缘故，他也不会受到染污，因为转依的因、转依的力量来自于内在的种子力，他内在有证悟的缘故他就不会受这个控制。

出家菩萨也会有这个情况，也会出现这个妙欲。因为这个妙欲是什么？它就是色声香味触，不管你在家出家，反正这些都会看到、都会遇到的。所以说出家菩萨也是一样的。只不过在妙欲方面，出家的人远离了家庭，某些方面来讲稍微简单一些，但是简单是简单还是有。如果这个出家者，他虽然从家庭当中出离了，但是如果内心当中没有舍弃执著的话，他仍然会被五妙欲所束缚。所以这个对出家者来讲也是一样的。

不管是在家出家都会面对五妙欲的问题。如果他修行空性，了知了空性，这些也不会对他有任何的束缚和染污，不管是在家的一些妙欲也好，还是属于出家的妙欲也好，有些在戒律当中讲，出家的人如果执著很重的话，在很多其他的地方讲、在一些公案当中讲，甚至于他有两个钵、三个钵、或者几件法衣，就是这些，其他的东西也没有什么，这样的话他就算是比较奢侈了、比较腐化了，是这样的一种情况。以前在佛陀在世的时候，对于这些描述的时候，这个修行人如何如何，居然有三个钵。所以说有些出家之后，他其他不会耽著，但是在他的范围当中，他还是会有他耽著的地方。所以说这个时候妙欲也会成为一种束缚。但是相对来讲少很多。

但不管是在家也好、出家也好，反正他如果有证悟功德的话，他虽然受用这些，但是不会被这些所染污，也有很多出家的修行者，显现上面很富裕，但是他没有什么执著，这在历史当中也非常多。佛陀也讲过，如果是一个修行者，他出离心很强、或者对这些根本没有执著的话，即便他坐在黄金钻石打造的法座上面讲法，他也不会有过失。他虽然坐在那里，但是没有丝毫的执著，这样的话来讲也是一样的。

有了这样的功德之后，不会被这个染污。这个地方来讲的话，他不会受到染污，不是说因为相续当中出离心强，不是因为别的原因，而是因为



他了知了这些妙欲的本性，没有什么可贪执的。本性空啊，它的本性是空性的，他完全证悟了本性空。不是说我们现在大概分析而认为它本性空，有的时候我们就认为我分析这个法是空的，好像我的贪心怎么还有？我的执著还有呢？这个是不一样的。有的时候我们会感觉这个空性对我们没有用，我已经知道它是空性的，为什么还会产生执著？还会产生贪欲？这个是两个概念。

现在我们通过分析，它只是心识前面的那个认知而已。相续当中起主导作用的还是实执。就是说你这个见解对它的实执本身没有影响，没有动摇它的坚固的地位。但是到了证悟的时候就不一样了，证悟的时候他不是说第六意识去见解的认知，而是内心当中完全地亲证空性，完全亲证空性，他已经达到这个状态的时候，所有的这些，他一见这些色声香味触法的时候，全都是一种空性的，没有实有本体，没有什么悦意、不悦意的成份，完全没有。所以这样的话，他就绝对不可能被它们染污。所以说他在享受这个欲妙的时候，他也不会受到染污。是这样的一种情况。

上师也讲了，享受欲妙的方式，有些时候尤其是在大乘显宗比较了义的教法当中，尤其是密乘当中，出现一些把妙欲转为道用的方法，直接享受妙欲，这个也有。但是这个是属于很高的层次，这个层次特别的高，一般的人根本也做不到。怎么样你一边享受妙欲的时候你还可以不执著呢？享受妙欲这个道大家都做得到，但是不执著这一点一定要难了，非常非常难。不是说我不执著，我想一下不执著、我说一下我不执著就真的不执著了，不是这样的，这个倒简单。

关键就是说你内心当中要真实地有一个转为道用的能力，你在享受的时候，不但没有生起自相的烦恼，反而借用这些东西产生了更深的证悟。这个想一想都知道有多难，我们大家都知道这个有多难，非常非常难。所以说这个方面来讲，法有这样讲的，虽然有这样一种理论，原则是有的，而且有些修行很好的也正在行持。但这个不是一般人、普通人的行径，所以一般人的行径，佛陀给一般人也开出了标准，就是说因果取舍为主，好好地取舍因果，这个是对初学者最好的保护。至于转为道用，那个作为我们景仰的对境就可以了，那个我们做不到，我们就景仰那些能够做到的人。

很多时候如果自己的境界达不到的话，很容易以转妙欲为道用之名，



来行持享受耽著妙欲之实。其实你是在给自己找一个理由、找一个借口去享受妙欲，你找了一个很好听的名字：转为道用了、不耽著、密宗就是这样的。其实根本就离密宗还远得很。连出离心都没有生起来的话，从它的修行侧面来讲、从修行的阶段来讲，如果出离心还没有生起，离密宗的标准还是差得很远的。当然从某个方面来讲，从接受到密宗的灌顶、也正在听密法了，从这个方面来讲倒不说什么。但是从内心的一种次第来讲，如果相续当中出离心菩提心还没有稳固，那么就说明离密宗的修法还比较远，是这样意思。

所以并不是我们现在有机会听密法了，我们就怎么样了，就好像有能力接受了，这个从某一种比较低的标准、最低标准来看，可以听这个法，但是要行持密宗的法要呢，尤其是这种法还不行。但是你可以今天观一下本尊修法、念一个咒，做一些外围的密宗修行是可以的。但是真实的密宗的修法，必须要自己的方方面面都达标了，达标之后，才能够真实品尝出来密宗的味道，表面的话肯定就不行，没办法品尝。

但是这个有没有用呢？用是有。真实的密宗标准其实很高，真实的密宗他的相续当中要达到某个标准的时候，才是真正的密宗修行。否则的话类似一种模仿、类似一种训练、大概的一种训练。这个方面来讲我们不是要打压谁的积极性，完全没有。我们说真实的情况我们要对于密宗之前的很多修行，要认真去准备，不管是菩提心也好，还是其他的准备，没有达到密宗的我们就老老实实地按照密宗上师们的要求说，你现在可以在见解上面逐渐多学，行为上面还是小乘的标准，因果取舍很重要。这个来讲，他早就给我们开出行持的方法了。所以说就怕什么呢？就是以密宗之名而行持耽著五妙欲之实，这个就是非常不应理的。

巧便行诸欲和集谛也有关，一般人对妙欲耽著就生起烦恼、开始造业，但是菩萨证悟空性之后，他对于妙欲不会生烦恼，这样他就从集谛当中出离，或者了知集谛的一种不退转相，它和集谛也有关。

下面来看常修梵净行。因为他的智慧见到了在家的过患，所以恒常地修梵净行、或者出家。他是怎么样见到在家的过患的呢？见到过患一方面来讲，他可以观察在家的時候种种过患。还有这个在家的意思，不单单是家庭的意思，整个三界、整个轮回都叫家。了知了这个之后，这个了知完



全是从空性的智慧见到了万法的本性，见到万法本性，再通过他见万法本性的智慧，再来看这个世界、再来看这个轮回的时候，就知道了现在众生在轮回当中，吵架、执著、这样那样，真正来讲的话，一切万法的本性是如此的虚幻，但是众生是如此的耽著。这里面不停地争斗、不停地耽著，这个其实来讲的话，他完全更加知道这个是没有有什么舍不去的。所以就知道了轮回过患之后就恒常修持梵净行。

梵净行就是梵行和净行，有的时候就是一个意思，梵行就是清净行的意思。但是有的时候把这个梵语和汉语合起来翻译的前提，这个方式也有。比如说禅定，禅是梵语，定是汉语，这样的话两个合在一起讲的也有。不管怎么样，这个梵就是清净的意思，或者叫梵天行，或者叫清净行。为什么叫梵净行呢？因为你要生梵天的话，就必须远离不净行、远离妙欲，这种清净行如果你行持了，再修禅定，你就可以生梵天。因为这个是生梵天的一种行为，所以叫梵行。因为在梵天的时候，按照《俱舍论》讲，就没有这些强大的贪欲、嗔恚、男女之事就没有了，所以它叫梵天，清净的天。所以能够生梵天的行为就叫梵净行。梵字还有一个涅槃的意思，涅槃也叫梵，涅槃也是清净的，所以梵行也涅槃行。就是说可以获得涅槃的行为都叫梵净行。如果你行持梵净行，就是获得涅槃的其中的一个因。所以说，它就是一个修持非常清净的行为，这个清净的行为就是所有的和烦恼、业惑有关的过患和行为、不清净的行为都远离。这个叫做修持梵净行。

上师这里也讲了，因为看到了在家的过患的缘故，也是乞求出家的也有。出家有二种：一种出家是从世俗的家庭当中出离，变成一个出家人，这个是一种出家，但是这个暂时的出家。还有一种出家，是从种种的业惑烦恼中出离，这个叫做真实的出家的行为。真实的证悟空性是完全地从轮回的果、轮回的因等等，比较粗大和细微当中都已经能够得到出离的一种殊胜行为，这叫常修梵净行。

因为他知道了一切万法的本性，所以说他就不会再做和轮回有关的任何事情，因为他是圣者的身份。所以说初地菩萨是不是一定要出家呢？这个倒不一定。但是这里面讲常修梵净行，菩萨虽然在妙欲当中，他也是梵净行。有些时候来讲，这个和我们理解的方式不一样，平时我们讲，你是在家人，你怎么可能修梵净行？但是如果你是在家人，又是梵净行，你就



觉得这个很难理解。关键就是里面所安立的意思，在家的菩萨，比如说初地，初地的菩萨，他自己虽然有家庭，他虽然有妙欲有家庭，但是也可以叫梵净行。因为他内心当中完全没有耽著，对这些一点都没有耽著。没有耽著的缘故，从他自己的境界，他自己的行为没有受到任何烦恼的染污方面来讲，他就是梵行，也是净行，也是很清净的行为。

但是如果你凡夫人来看你觉得他不可能，因为凡夫人的标准，梵净行就是要离开这种行为，或者要守持一个出家戒才叫做梵净行，否则就不是。但是如果从他的相续当中来讲的话，他也是守持梵净行。所以说初地菩萨，他出家也好、在家也好，对他来讲的话差别不大。《入行论》后面的发愿也是：我为登地前，经常能够出家修行。从这个方面来讲，没登地之前，经常出家比较好一点。但是登地之后，他的相续相对来讲已经自在了，这些对他不会有什么影响，这里面也讲，这些妙欲对他不会有什么影响。所以说他登地之后，了知了种种烦恼的过患，他就不会再耽著这些，他就恒常会安住修持梵净行，有些也会因为利益众生的缘故出家，有些可能就不一定通过出家的身份，以在家的身份来进行利益众生。

第四个叫做善清净正命。善就是贤善的意思。贤善清净的正命，他就是安住在贤善清净的正命当中。正命对应的就是邪命。前面所讲的，一般的在家的净的行为、非梵净行的行为它是属于集、属于业和惑，但是菩萨已经证悟实相的缘故他不会，他会常住梵净行。

后面来讲的话是邪命束缚以集，邪命是属于集，就是业和烦恼的因，所以说它是集。那么清净善正命，这个菩萨因为证悟了万法实相，所以他也会恒时地安住在很贤善、很清净的正命当中。他绝对不会做邪养活。当然有很多种邪命。在家有在家的邪命，出家也有出家的邪命。在家的邪命比如说杀生、偷盗，这些是属于邪命，通过这些方面养活就属于邪命养活。出家的邪命就是经常讲到的五种邪命，五种邪命有的时候对出家人讲得多一点。所以有的时候我们一说邪命总是提到五种邪命，好像很多在家人就觉得五种邪命和我不关系，这是给出家人讲的。但是这个邪命的范围是很大的，所以在家人也有他的邪命，只要不是正命养活，比如通过杀生偷盗等等不清净的手段得到的这些养活，都可以叫做邪命。

出家的邪命有五种，上师也是列举了两三种，我们可以分析一下邪命。



邪命当中第一个叫诈现威仪。诈现威仪的发心是为了得到别人的赞叹，或者得到一些名利、或者供养，所以他在外表的行为上面就诈现，就是装得很如法。装得很如法的行为就叫诈现威仪，诈现一种很好的行为，说话声音很轻也好，或者常露微笑、或者走路也很标准、经常看见他打座也好，这些方面来讲，自己的内心当中为了得到这些，就叫做邪命。

所以他这个他在外表的行为上面呢就诈现，就是装得很如法，装的很如法的一种行为这个叫诈现威仪，诈现这个很好的一种行为，说话声音很轻也好，或者说常留微笑也好，或者说走路好像是很标准也好，反正经常看他都是打坐也好，这些方面来讲的话就是说是这个自己的内心当中为了得到这些那就叫做邪命。当然你假装这个说话、假装走路很如法，假装这些算不算邪命呢，这个也不一定，比如说呢，他就是他没有别的想法，就是说他虽然内心当中可能有烦恼，但是呢就是说这个他为了让别人不生起邪见的缘故，他虽然内心当中没有完全调伏也有烦恼。

但是就他在很多其他人面前可能也是这个也是就是说这个他的行为很如法，当然就是说这个内心当中可能烦恼很深重，但外表来讲的话可能是行为很如法，这个叫不叫诈现威仪呢，从某些方面来讲呢是某种假装的，但是他的心不是说想要骗别人的钱财，他可能是为了维护一个修行者或者佛法的一种形象是这样的，所以从这个侧面来讲呢不一定就是邪命的，邪命他一定是要为了获得别人的一些名闻利养为目标为手段的这个叫诈现威仪。诈现威仪呢就是说在世间人也可以有诈现威仪，比如说和别人就是说为了得到别人的赞叹啊或者说为了有时候和别人合作，做生意也好，就是谈判也好反正就是说外表装得很如法那种，就是给别人一个很好的印象，但内心当中呢是想要骗取别人的信任或者骗别人的钱财，这个方面也可以是诈现威仪是这样的，所以说这个方面来讲呢身体的方面就诈现威仪。

然后就是说第二个呢是阿谀奉承，阿谀奉承主要是语言方面的，说好听的话，拣别人好听喜欢听的话然后去奉承他，奉承他之后呢对方高兴欢喜之后呢，给他赞叹他啊给他这些利养啊，给他供养啊等等，像这样的话就是通过这个阿谀奉承的一种方式，这方面呢心不正直想要得到很多很多这样一种名利，然后通过阿谀奉承的方式想得到，像这样的话就是通过语言方面。当然这个在世间当中也有阿谀奉承，自己想要升官啊想要什么样，



然后就拍马屁啊或者说这些其实也是属于这个范围当中的，所以说在家人他其实也可以有这个。

第三个呢就叫做旁敲侧击，旁敲侧击当然这个很普遍，很多人都会用旁敲侧击，就是说他想要需要一个东西，他不直接开口，他把别人启发是这样的，启发别人了知他就是说是他需要这个东西，他不直接讲，比如说在有些教言书里面讲，有些修行者想要得到一些好的衣服啊好的供养啊这些，他就是说这种如果我这个我现在在山里面修行身体也不好，风湿很重，假如说有吃得好一点，比如说酥油多一点啊，或者衣服厚一点啊我就不会有这个病是这样的，我修行也会很好，但是没有人供养，他就是没有人这个什么，他就说这个，他也不说你要给我供养，别人一听，哎这个师父好像是需要这个供养，然后他就听懂了这个。他就旁敲侧击，他不直接讲。现在很多人他都是喜欢用这个，而且现在很多世间人旁敲侧击用得很纯熟这样的，可能要比出家人用得纯熟还要很多，所以就是他不直接说但是让别人听懂，他就需要这个，啊像这样，这个也有很多，包括有些亲属之间可能也会有这些旁敲侧击的，反正这个也是一种邪命。就是说他反正内心当中是想得到某种供养啊某种这些，但是他不直接讲，通过讲别的话让他明白，让他知道需要这个，办这个事情或者需要那个东西，然后就是这样一种这个方法，有些时候呢可能就现在来讲呢，可能哎我这个手机好像很慢，然后就是说这个跟不上了，升级也升不了了，别人一听是不是这个给他换一个好的或者怎么样，别人一听可能就是有这个意思这里面。所以这些都是属于类似的东西很多很多比较就是说邪的善巧啊，这个叫旁敲侧击就是这个意思。

然后像这样的话就是说还有第四个就是巧取讹索嘛，巧取讹索呢比如说就是说怎么样讲别人不愿意供养那么无动于衷，他就开始有点显现上有点发脾气样子，你给不给，不给算了，不给怎么样就是说你这样的人这么吝啬你还修什么法，然后通过这方面就去骂别人，然后就是说是你不给还有别的很多人抢着给，争着给，反正就是说让他不好意思，然后最终的目的还是想要得到这个，所以他通过这种巧取讹索，他就通过旁敲侧击不起作用的时候就通过这种方式相当于比较有点生气了，让对方制造违缘不高兴啊，你这样生气了然后通过这样的方式让对方很不情愿的过程当中不情愿的状态当中给他做一些这样一种供养啊，这方面就叫做巧取讹索是这



样的。

然后呢就第五种呢就叫做赠微薄厚嘛，赠微薄厚呢就是两种理解赠微薄厚。赠微呢就是说别人给他一些比较小的比较一般的东西，然后他博厚呢，用这个东西再想得到更多的东西是这样的，啊就是说是比如说别人给他了一些供养一些一般的衣服啊，一般的衣服，他说这个好倒是好，但是呢就是说是这个如果有什么样的更好一点，他就说还有一个比这个更好，所以别人他得到这个之后呢不满足，想要用这个得到更好的东西，这个叫赠微薄厚。或者就是说他就是说是你是供养了这个衣服了，另外一个施主他还供养除了衣服之外还供养了食物，别人一听，他还供养了食物，他就继续再给他供养食物，他就通过这样的方式赠微薄厚，赠微就别人给他比较微小的东西，博厚，因为这个依靠这个为基础得到更大更多的东西，赠微薄厚。还有一个赠微薄厚的理解方式呢，就是说他为了得到别人好的东西多的东西呢，给别人一点好处，给对方一点好处，然后呢就是说别人觉得这个很好，这个师父很好然后就给他更多的这些布施啊供养啊，这个也叫做赠微薄厚。

所以说这些呢就属于他内心当中呢想要得到这些这个名闻啊利养、赞叹、恭敬、赞叹啊，他的心不清净然后做出这样一种身体的语言的行为，这方面都叫邪命，如果得到之后呢这个就不清净，对自己来讲也是一个伤害自己的修行伤害自己的善心，然后也让自己的修行没办法进步的一种因缘是这样的。那么就是说这些世间呢啊世间人不是出家人修行，在家人有时候也容易啊，只不过有些很多地方这五种邪命都是对出家人讲的，但有些时候在家人当中也会有这些，但直接来讲的话就杀生偷盗这些也是属于邪命范围，那么就是说这些呢属于这个集，五种邪命属于集，那么就是说菩萨他自己见到了万法的真实，他对于这个名闻利养方面没有什么兴趣，没有什么兴趣，没有觉得需要通过这五种方式来得到，他完全没有是这样的，所以他就远离了五种邪命了，他所有的这些资具都是很清净的，非常清净的，如果有条件呢就是说他也就是说很自然地有条件他也享用，没有条件呢他就特别的他简单一点他也没什么也无所谓是这样的，所以像这样的话就是属于一种比较清净的一种生活的方式。

在家者来讲的话也是一样的，但是只不过呢有些时候在家者呢自己说



了不算，有的时候家里的人力量大一点有的时候即便自己想要一种清净的方式去生存有的时候可能也是条件也不允许这样，但是如果有的时候如果有这个能力的时候呢在家人也是可以尽量地通过这个正命的方式来存活清净的行为方式存活这个是非常有必须性的，因为这些呢直接关系到它和集有关，和业，和惑有一定的联系，当然这个方面来讲的话修行过程当中也是可以循序渐进，慢慢慢慢来，首先通过知见，通过这个不断的集资净障提高自己的修行之后呢，逐渐可以达到这个标准。那么这些呢是属于这样一种这个集谛的不退转相。

那么下面是讲属于这样一种灭谛的四种不退转相，这里面四种灭谛呢它和灭谛的自体呢也有相应，灭谛呢就是说是啊它寂灭的状态就叫灭谛嘛，寂灭的状态就叫灭谛，一切的这些苦啊这些都已经灭掉了这就叫灭谛，那么这里面呢就是说不退转相当然直接和这个灭谛相关联了。

蕴等诸留难，资粮及根等， 战事……

这里面有四种，那么首先我们把它划出来。一个叫蕴等，蕴等是第一种，诸留难是第二种，资粮是第三种，根等战事就是第四种，这个叫做四种不退转相。那么第一个叫做蕴等，蕴等呢因为他证悟了这个万法本基的空性，所以说呢他对这个他就是说对于蕴界处缘起之法呢他不通过加行和随加行进行耽著是这样。加行和随加行呢就是这里面出现的一个关键的词啊，这个必须要了解清楚的，上师也讲了加行和随加行的一种差别，就是说所谓的这种加行耽著和随加行耽著当中的加行耽著，那么这个加行耽著呢就是最初生起的执著这个叫加行耽著。

前面是对蕴界处缘起的执著灭了，它叫灭谛。这个地方是叫做对于这个违品，对违品方面的执著泯灭了。为什么这里面用盗贼的隐语呢？他不乐论说贼释，这个贼释就是讲，这个里面盗贼就是属于一个比喻，通过这个盗贼的比喻引申的意义，烦恼障和所知障就是盗贼，因为这个盗贼他偷盗我们的东西嘛，他偷盗我们的财富。

烦恼障和所知障也会障碍菩萨生起空性的智慧，从而成为证悟蕴界处空性的违品，所以他叫盗贼。不乐论说贼释，就是般若经当中讲，菩萨他不乐观察论说贼释，就对于违品，这个菩萨不乐说，不乐观察，对于这个



也不观察，然后也不愿意去讲，这个意思。为什么呢？因为内心他毕竟没有执著，他这个没有执著，这个意思。所以他已经完全了知了这个问题，盗贼就是违品的意思，所以说菩萨他对于违品这个事情，他因为证悟空性的缘故，他就不执著了。

当然在这个之前，因为他没有证悟违品的空性的缘故，他还要反复去观察这个违品，观察违品的话这个不存在，烦恼障它的过患是什么，烦恼障它自己的因是什么，然后所知障它的过患，所知障的因是什么。前面当然要反复的认定，反复去观察，而且观察它的空性，但到了见道之后，他已经直接能够了知，他已经证悟了这个障碍违品的空性。所以他起定之后呢，他在分别当中的话，在不退转相当中的话，他就对于违品不再分别，这个是烦恼障、所知障，内心当中不会再有执著，不会再有分别，他是从这个方面来进行安立的。

下面来讲的话就是说资粮，这个资粮，因为他了知了分别清净法的过失，所以说就借助军事的隐语来宣说不以加行、随加行耽著作为菩提之因的助伴资粮，资粮助伴。那么这个里面的意思来讲的话，这个资粮是什么？资粮就是说为了证悟大菩提，布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧等等，这些都叫做资粮，菩萨证悟了空性，所以对资粮的执著就灭了，大概的意思，主要的意思就是这样的。

前面这句话，第二个就是对于违品的执著灭了，就是说证悟菩提或证悟空性的违品的执著灭了，这个第三个是对于证悟菩提的顺缘方面的执著灭了，他对于资粮的顺缘，因为资粮就是证悟空性或者证悟大菩提的助缘嘛，他对这个助缘的顺缘，对于他的一种资粮也灭了，那么这个资粮在体现的时候就叫做清净法。在这里面有个提示，就是由于了知清净法的过失，他知道了这个是清净法，什么清净法呢？就是成佛的、成菩提的资粮助缘这个是清净的，具体的表现为什么是清净的？布施的本体是清净的，持戒的本体是清净的，安忍的本体是清净的，这些叫做清净法。

然后如果你对清净法分别，分别就是执著的意思，执著布施、执著持戒、执著安忍，这个叫分别清净法，他完全了知执著分别法是有过失，所以他对这个不执著，他对于这个清净法不去分别不去执著。所以以前在见道之前，他对于这个清净法来讲的话，他通过加行，随加行去耽著的，现



在对他来讲的话，就是说对于以前加行、随加行所耽著的这个资粮，这个清净法他不再执著，因为他了知了布施的本体空性，持戒的本体空性，他不单单是分别念了知，而且完全安住亲证这样的状态，所以他不会有，这个就是他的意义。

还有一个就是军事的隐语是什么意思呢？因为军事一定有摧毁，那么怎么样摧毁呢？上师也讲了修行的资粮会被摧毁，这个方面来讲也是一种摧毁。或者说资粮它会摧毁违品，也是这样的意思，也是一种摧毁。但是这种摧毁是不存在的，通过军事的隐语来表示摧毁的意思不存在，或者来讲的放在，这个地方的摧毁他对于这个资粮的多少，他对这个资粮的助伴的多少，他不执著，通过军事的隐语。就是说菩萨他不会再分别这个资粮很多啊，修了很大的功德了，今天这个资粮很少啊，他对这个助伴的多少，麦彭仁波切书上是多寡，他对于资粮的多和少的这个分别没有了。

他当然还会继续修这个毫无疑问，但是这个是灭，这个里面就是说他会继续修持体现在道谛，因为道谛是修道的，但是在灭谛当中虽然会继续修，但是他这个里面不会提这个，他是灭，灭谛就是熄灭他的分别而已。你看这里面都是熄灭分别，对蕴等熄灭分别，对违缘熄灭分别，对资粮熄灭分别，他都是熄灭分别。

所以说这个就相应于灭谛的本身的意思，所以他对于这个清净的法也不会执著，借助军事的隐语，因为军事它是摧毁，那么他这个摧毁什么呢？他摧毁了对于能够帮助他生起大菩提的资粮助伴，这个资粮就是助伴啊，帮助他证悟大菩提的。对于资粮助伴的多少的分别摧毁掉了，所以他通过军事的摧毁的力量，比喻当中军事的隐语的这种意思来表达他摧毁了对资粮多少的执著，他不会再对资粮多少有这种执著了，所以这个就是他的所谓的资粮和军事的他的一种隐语。

下面第四个就是根本战事，根本战事这里面也包括了比喻和喻义，就是隐释和他的意义吧。根等就是它的意义，战事等就是它的比喻。那么这里面讲的话，因为他不耽著，就是说菩萨他自己到见道的时候，他不耽著这个能取和所取，对二取都不耽著，所以说他不以加行或者随加行来耽著，就是说借着城区等隐语，所表达的根、境等。

上师在讲记当中这个讲的很清楚，上师在讲记当中讲的这个很清楚是



什么意思呢？就是说通过城区等的隐语来表示他不耽著这些根、境。那么这里面就有佛经当中讲的五种比喻，就是五种隐语吧，五种隐语就是五种比喻，分别对应五种执著，就是说执著的意义。

五种第一个就是战事，就是我们在颂词当中讲到的战事，第二个叫做城区，然后第三个是城市，第四个是都市，第五个是王臣，就有五种隐义五种比喻。那么分别对应的是什么呢？第一个是，这个战事对应的是断和治，然后在咱们的颂词当中有一个根，就是说资粮及根等，这里面出现了个根，等字就是有根依，还有断治啊，还有这些我、我所等等。所以说他所对应的是什么呢？战事等五种分别对应，就是说这个战事对应的是断治，城区对应的是根，城区对应的是根依，根所依。然后都市对应的是根、境，王臣对应的是我、我所。

那么具体怎么样对应的呢？上师在讲记当中也讲了，首先一个就是战事的比喻，战事因为互相要交战嘛，这个引申就是断治，所断和能对治，他就是互相交战的，所断比如说烦恼就是所断的。能治是什么？就是智慧，这个叫能治，以能治去断所断。所以说二者之间有一个像战事一样互相交战的过程，就是说此消彼长，如果能治的力量大，那么所断就断的快，如果所断的力量大，能治就断不了。所以他二者之间就是有这样一种像打仗一样的关系，所以说通过这个战事的比喻，断治不存在。

暂时来讲有断有治，但是证悟空性之后他不再以耽著加行和随加行的方式去这样去执著了，他没有了。他因为有了知了了断治是空性的，断和治是不存在的，战事的断治它是空性的，不再耽著了。

第二个就是根和战区，那么根和城区对应，为什么根和城区对应呢？因为众人是依靠城区而住的，就好像这个人他依靠城区而住，所以说一切的心识依靠根而现前，所有的眼识、耳识等等，这些心识都是依靠根而现前的，眼识依靠眼根而现前的，耳识依靠耳根现前的，所以说像这样这个根它因为是一切心识的依靠处，所以说城区是众人的依靠处，就像众人依靠城区住一样，一切心识依靠根而现前。这个时候他也不会再执著了，他对于根也不执著了，他知道根的空性，证悟了根的空性，这个时候根的空性他已经了知了，所以说他对根不会再执著。

然后第三个就是根所依对应的是城市，前面是城区，现在是城市。城



区和城市不一样，城区比如说我们城市里面有一个区，比如什么什么区，这样的区，几个区组成一个城市，所以前面是城区，现在是整个城市，所以说二者之间城区小城市大。这个根所依和城市对应，因为城区是依靠城市而住的，好几个城区组成一个城市，每一个城市都有不同的区。这个比喻，根也是依靠根之所依而成立，那么这个根依靠根之所依而成立是什么意思呢？根的所依，根和根的所依，这个是在讲俱舍，在讲其他法相当中的时候讲了这个问题。

比如说平时我们的根和这个根依，这个有些时候一般人会混淆，比如说我们的眼根是什么？眼根我们就知道这个眼睛，这个是眼根，耳朵就是耳根，这个是一般的人的认为。佛法当中的这个不一样，这里面有根和根依，这个眼根里面有根和根依，所谓的眼根是里面的一个清净的色法，眼睛里面、眼球里面有一个单独的清净的色法，它能够见外境清净的色法，这个叫根，真正起作用的是这个根，这个眼球是属于根依，就是说你的眼根是依靠这个眼球而住的，它是根依。

耳朵也是一样的，耳朵里面按照《俱舍论》的讲法，它里面也有一个特殊的色法，听声音的这个，它就叫耳根。耳朵整个外耳、内耳，这个叫做根依，就是耳根的根依，依靠它而住，舌头也是这样的，舌头上面也是有一个特殊的色法叫做舌根，然后整个一个大舌头，这个就是它的根依。鼻子也是一样的，鼻子里面有一个色法，然后整个外面的鼻子叫做鼻子的根依。身根也是一样的，身根也是在自己的全身有一个特殊的色法，整个身体它是根依。

所以说这个眼根乃至身根，都是按照《俱舍论》的讲法来讲，它是不一样的，所以说有些术语当中这个根叫做清净根，然后外面这个叫浮尘根，浮尘根叫做根依，它就是外面的浮尘嘛，相当于把这些做一个？，他就把这个外面保护起来这个，这个叫做花？，泥土这些，它一种保护措施，外面的这些所依嘛。浮尘根就是扶持这个尘的，它是粗大的尘组成的根，它能够扶持住，能够把持住、能够扶持住这个根，它叫浮尘根，就是粗大的这个叫浮尘根。

眼球啊、你的大耳朵啊，然后这个鼻子啊，这些就属于浮尘根，这个叫做根依。真正的根就是里面一个很小的、很细的、很清净的一个色法，



一个特殊的色法，《俱舍论》甚至于把它们的形状都讲了，是这样一种特殊的色法，这个叫做根。所以这个里面《俱舍论》当中是这样讲的，当然唯识有他不共的讲法，是不同的功能。

所以说这些来讲叫做根依，根和根依就是这样辨别的，外在的这个叫根依，里面的这个清净的，很小更细微的这个叫做根。所以这个就对应的是根依，根所依对应的是城市。

然后下面来讲的话，就是说根境，根境和都市对应，都市就是说人可以在城市里面来来去去，就是都市的比喻。他说有一种趋入，就是人在城市里面走来走去，或者进城、入城，他就有一种趋入的作用。那么这个根识它也可以趋入根的对境，所以说这样一种根、境，这个根识可以趋入到根的对境当中。

比如说这样一种根的对境就是外面的这些色法等等，这是根的对境嘛，识也可以取它，前面是根，现在是根识，它可以取这样一种外面的这样一种对境。所以说这个根、境，其实从根境也了知，识本身他也是不执著的，他也不耽著。根啊，就是说清净的根啊，还有根所依啊，还有根境，还有他的识等等，这些方面来讲菩萨也不会耽著。

然后最后一个就叫做王臣，我和我所对应这个王臣，这个国王和他的大臣。我和我所和王臣对应，因为国王可以管束大臣的，或者说大臣是国王的大臣，他是一个主和从的关系。这个我和我所也是一个主和从的关系，类似于这样一种关系，我，他是属于一个主体，我所，就是我所拥有的，我所有法就叫我所。你看我所有法比如说，这个杯子是我的，它是从属于我，它是和我有关系，它不是你的，也不是大家的，它是我的。

所以它这个定性，它的从属关系这里面很清楚，我是主体，它是我的从属。王是主体，这个大臣是国王的臣，国王当然他是主尊了，大臣他虽然是主要的人，但是还是属于从属关系。所以我和我所也是一个主和从的关系，我所有的法和我二者之间有差别。但是我和我所的法他也不耽著，他因为知道了空性嘛，他绝对不会耽著这个，所以他通过城区、战事等的隐义来说明他不会耽著断治、根、根依、根境和我、我所，他都不会通过加行和随加行的方式耽著，这个就是他自己的一种灭谛，属于灭谛的一种不共相。



道谛的四种不共相：

第四类共有四相：

…慳吝等，加行及随行，
破彼所依处，不得尘许法，
安住三地中，于自地决定，
为法舍身命。

这里面四种，慳吝等，加行及随行，破彼所依处，这个是第一个；然后不得尘许法是第二个；安住三地中，于自地决定是第三个；为法舍身命是第四个。

第一个它属于道谛的智慧，在入定的时候见到了道谛的本体空性，出定的时候生起四种不退转相。第一个是对慳吝等，就是说对于布施等的违品，因为他了知了布施、持戒等等的特点，所以对于慳吝等的所断法他不会以加行、随加行的方式执为所依。断除了这些道的违品，对菩萨所修的道主要是六度，那么既然菩萨所修的道主要是六度，那么他的一种六度主要的违品就是慳吝、吝嗇啊，破戒啊、嗔恨、懈怠散乱，尤其有的说是恶慧，那么这些就没有执著。

就是说对于他的加行和随加行的执著都没有，因为他完全证悟了本体的缘故，他了知了布施等特点，布施的一种本体和它的世俗谛的特点，它是可以让资粮生起，可以帮助自己成佛等等，像这样都了解了，所以说他自己对这些违品方面来讲，对道的违品方面来讲没有什么执著的，没有很多执著。不单单没有这些，而且他不会去通过其他方式去伤害众生啊，比如说在注释当中说，他也不会通过恶咒去伤害众生，去咒骂众生，这些都不会，这个就叫做慳吝等，对于慳吝等的加行和随加行。

破彼所依处，他不执著，对他们的所依都已经破除了。破彼所依处这一句在有些版本当中是没有的，在麦彭仁波切注释这个版本里面没有破彼所依处这一句，这里面是有破彼所依处。

然后第二个是不得尘许法，他因为证悟了三解脱门的本体，就是说对治法的缘故，所以说他在胜义谛当中这些是了不可得的，不得尘许法，对什么不得尘许法呢？就对于修行的、修道的环境，对很优雅的环境，还有



对于法和法行持的这个道，还有果，这一切都不执著，因为三轮体空嘛。三轮体空，就对于他的这个因起果，对因起果都没有执著。

所以果当然是无愿，它是妙果了，当然他修道的本体是什么呢？就是这些道。他的一种因是什么呢？就是所修的法和环境，很优雅的环境，他因为安住在三轮体空对这些都不执著，但是不执著的同时他还仍然在不断的修行，这个就是他不执著的当下他会修这个道。他不是说不执著就不动弹了，他不执著的当下而且他还是在精进的修，精进的修的同时他不执著，这个就是菩萨的一种道，无所住而生其心，无所住而生起布施啊等等，《金刚经》里面也是这样讲的。

所以他不住于这些法的本体，但是仍然生起他的一种善心啊，布施等等的善法，所以这个方面就叫做不得尘许法。所以说他虽然安住空性，但是他仍然会修，因为他是属于道谛，道谛这个里面他要符合他道谛的本体，所以他虽然证悟了空性，他仍然不断的精进的修行，这个是道谛的自性。

安住三地中，于自地决定。安住三地中，对于基智，然后就是道智和遍智，三智本体的自地都获得成就。就是说不管是基智，他自己的地也好，还是说道智也好，还是说遍智也好，对于三智的自地完全的获得了决定，安住在三地当中。他因为对每一个地都决定的缘故，所以说安住在基智、道智和遍智的三地当中，这个方面是非常确定，所有的这些魔障都没办法分裂，都没办法破坏他的一种道的本体，所以他自己这里面就有一个修道的一种体现，什么体现呢？安住三地就是他的体现，安住三地就是他道的体现，安住在基智当中，安住在遍智和道智当中，这个本身就是道谛的自性。

因为他对三地的每一地都很决定的缘故，所以说他一直会安住，而且他不会其他的违缘啊、魔障啊所分裂，他不会的。这个就是属于第三个道谛的自性。

第四个为法舍身命，为了法，因为决定是究竟一乘，所以说为了遍智，因为究竟一乘的缘故，最后绝对会成佛的，所以为了这样一种遍智的法义，他可以舍弃自己的生命，他就知道这样完全很确定。对他来讲的话，一期的生命根本不算什么，他真正来讲，如果他对于佛果，对于究竟一乘，他完全的生起了决定的缘故，所以他为了行持成佛的法义他就完全可以舍弃自己的生命，因为对他来讲的话，对于觉悟的认知，对于究竟一乘的一种



现证，对于这样暂时的生命来讲，二者之间远远不合体的。所以他自己为了听闻传讲佛法的话，他都可以舍弃自己的生命的，这方面来讲就是他自己的不退转相，为法舍身命。

这个以上我们就学完了十六种，十六种不退转相。

第三个就是摄义：

寅三、摄义：

此十六刹那，是住见道位，

智者不退相。

前面所讲的十六刹那是安住在见道位智者的不退转相，就是通过这样的十六刹那就可以证明，见道位菩萨他自己具有这种不退转相。当然有些是属于他内心当中的一些境界，有些是外在可以表现出来的。比如说没有悭吝啊，这些方面来讲都是可以表现出来的，而且很坚定，这些他也可以表现。所以有些地方说，入定的智慧可能是没办法了知也确定不了是不退转，但是外在的这个果法的自性，出定位之后自然生起的十六种相可以作为安立他不退转的，这十六种相可以安立他不退转的根据，是这样一种自己。这个以上我们学完了见道位的不退转的功德。

今天我们就学到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 38 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

现观庄严论是弥勒菩萨所造的一部殊胜论典，所诠义是解释佛陀般若经当中所讲到的修正的次第或者修证空性的方法，这是属于般若的显义和隐义当中的隐义，显义不是空性，这是在般若经当中比较明显的讲的空性无我等，那么这个修证的次第就是比较隐藏的，一般的人发现不了，没办法在般若经当中直接看出来，什么是里面的加行道、见道、修道，如何修持、功德等等。

在般若经当中并没有明显的讲，但是的确是有，所以这个叫隐义。隐义是一般的智慧无法抉择的，弥勒菩萨通过他的一种十地的殊胜智慧了解，在现观庄严论当中如是的抉择了，抉择完之后我们就可以知道，般若经当中所讲到的对空性的一种修习，怎么样通达凡夫到成佛，这样一种次第在般若当中其实是有，但只不过般若经的种类很多，有些比较短小的般若经当中不一定全部具备，这里面所讲的现观庄严论当中所讲到的八事七十义，这个不一定全部圆满，但是在这些比较多的版本当中，它里面是比较明显的，而且也是专门有对应的一些论典。

现观庄严论颂词对应般若当中是哪一长段等，这些是有抉择的。我们现在就学习殊胜的论典，因为它直接所诠义是般若，这个般若其实就是实相，这个实相其实就是我们自己的一种身心的究竟一种状态，如果是不了



解这个实相，我们就会发生错觉，其实来讲的话，不了解实相的原因就是因为错误的认知，颠倒分别念，所以有了颠倒分别念，我们就没办法安住实相，所以就开始生起了各式各样一种无明、烦恼、业，其实我们现在所流转的所有的状态，都是因为没了知实相而导致的。

在这个轮回状态当中有太多的过患恐怖，不如意非常非常多，而且这个就是自动不会消除的，乃至没有发现真实之前，它不可能自动停止，所以怎么样才能够让这些轮回的模式停止呢？就只有了知它的真相，如果不了知真相，只做一些禅定，做一些因果的取舍，修一些善法，中止一些恶来，这种层面上的修行，因为没有动摇轮回的根本的缘故，所以它的作用有限，那么这个在佛法当中就把这一类的，就没有轮回根基的这一类修法，完全都划规在人天乘当中。有它的作用，你如何精进的修善法这些都有作用，但是因为这个所修的善法本身没有触及到断除轮回根本的本体的缘故，所以它的作用发挥了之后，它仍然还是继续轮回的状态，或者在整个轮回的模式当中，做一点小的改动，这个方面来讲对轮回本身没有损害，它该怎么样还是怎么样。所以轮回当中做一些善恶取舍，做一些调整自己的一些方法，或者做一些断除痛苦的方法，它都是阶段性的，或者只是局部的，该轮回还是轮回。在轮回当中造这种因，轮回当中受这个果，所以它的整个因和整个果全都是轮回模式，所以如果是这样当然就没办法指望它，通过这种方式可以让轮回止息，这是不可能的。

那么怎么样才能够让整个轮回止息呢？就是触及到它的根本，这个根本就是必须要发现真实，发现实相。这种实相佛陀说叫般若。所以我们现在学般若，修般若就是为了断除整个轮回的一种根本。然后在断除轮回根本的之后，有更清净的，更广大的安乐，这种安乐叫解脱。当然有些在轮回当中的有情，没有认同这一点，或者因为没有尝到过解脱的味道的缘故，也不知道这个解脱到底有多殊胜，多清净。所以在这个过程中，我们要不断的学有关轮回过患，和学有关解脱利益的很多很多的教言，在我们相续当中首先有一种大概的认知。

然后在这个过程中还有一些让我们逐渐靠近解脱的一系列的方法，就说你虽然没有真正的亲自获得解脱，还没真正获得解脱之前，因为一些类似的感受一些比较细微的禅定的快乐，这个禅定的快乐本身来讲还是属



于轮回的，但是这二者之间有一个差别，就说我们没感觉到禅定的快乐之前，在给我们说有超过比现在的五欲，就是比色身香味触，比这个更殊胜的快乐，我们是没办法体会的。但是当我们修禅定，生起了禅定的快乐之后，它就会认同，其实除了五欲的快乐之外，还有更深更细的更舒适的快乐，这个来自于内心那种轻安，这个叫禅乐。所以如果体会到禅乐的更细微的更清净的快乐之后，基本上他对世俗的粗大的欲妙不会再有兴趣了，这个就是一种类似的体验。这个还不会解脱，它只是属于轮回当中比较深层次的一些东西。告诉我们什么呢？告诉我们除了我们现在认为的这些世俗的快乐之外，还有更殊胜的，所以这个时候就对我们以前的认知就会有一种颠覆。

因为刚刚我们讲了，我们再怎么说解脱很快乐，证悟无我之后证悟空性之后很快乐，这种快乐远远超胜世俗，但是对于一直在轮回当中追求快乐的有情来讲，他因为没有直接的感受，他很难认同，他觉“不可能吧，除了这些快乐之外还有什么，我也想不到”。但只是没想到而已，但如果去修行的话，在这个过程当中，不要说已经达到了目的地，在这个趋向于目的地的旅途的过程当中，就会让我们感受一些和以前不一样，在家里面体会不到的一些快乐。这此就是属于比如刚才讲的禅定、心里面的法喜，还有一些修空性的时候有些觉受，有的时候发起菩提心之后那种安乐等等，这些就是通过修法之后，法入于心，它是一部分。少许的入心之后心相续就会有大的改变，他就会体会到除了轮回的这些粗大的快乐之外，的确有这样一种更殊胜的安乐。这相当于尝到一点甜头了，但是这只是很微少微少的，那我们就通过这个作为例子，比喻推理就知道，其实解脱的快乐比这个还要殊胜。这个只是部分的，相似的尚且如此，如果真实的证悟无我空性之后，当我们放下了我之后，卸下很大包袱之后，我们都觉得很轻松，很快乐。

现在我们背着那么大一个我，因为这个我的缘故就把我们压的不堪重负，那么如果我们真正放下了我执之后，那种轻松的确是不一样的。这个不是说什么，就是的确没有。当我们发现实相之后，我们就不会再耽着这一切了。这个在学习修行过程当中，逐渐逐渐会体会到。虽然我们没有直接说这个解脱到底有多快乐，但是在这个过程中，有此类似的感受，会颠覆我们以往的观念，所以我们就可以愿意真实的追求解脱，或者为了众



生的解脱，对我们喜爱的人，还有对帮助我们的恩人等等，我们也愿意他们获得这种解脱的快乐。针对于其他的一些伤害我们的，我们也是一样的观想，虽然这个阶段他在伤害我，但是以前他曾利益过我，或者在下一个阶段，还有可能利益我，这个就是佛法当中讲到的三世因果。

三世因果观，就说我们现在这个阶段我们的仇人，现在我们绝对不愿意利益他的，佛陀告诉我们说，现在这个阶段我们很讨厌的，他很讨厌我们的，只是这个阶段而已，在上一个阶段我们关系特别好，然后在下一个阶段在后世的时候，通过这些复杂的因果，还会成为我们的亲友，我们还会关系很好。通过这样的修行之后，慢慢就把这些全部泯灭了，生起一切众生其实都是我们亲友的这种天然清净的感觉。有了清净感觉之后，我们也愿意把这种解脱，把这种解脱的快乐让他们去感受，这种就是类似于发菩提心了。所以这样逐渐的自己安住在实相当中，也帮助其他的众生安住在实相当中，这个就是我们整个修道的必要性，这个就是我们学习般若般罗蜜多的殊胜利益，殊胜的必要。

现观庄严论就是讲这个，所以我们能够去缘这个词句，缘这样一种意义如果去闻思修行，的确是对我们整个解脱道来讲，它的影响特别大。但有些是很直接的，因为你自己到了一定阶段，可以直接感受到了它的殊胜，但有些还没感受到，但是这个时候逐渐把这个因种下去之后，它的一种力量在以后的时间当中，逐渐就会显露出来。因为它这种法义太甚深，太殊胜。殊胜到什么程度呢？它是直接宣讲实相的，它不是在讲轮回的东西，是在讲颠覆轮回的所有理念，这个种子一旦种下去之后，一旦之苏醒之后，是不得了的。所以不管怎么样，能够有缘听闻这些殊胜的法义，这个也要发愿：愿听闻这些殊胜法义的因缘和功德，愿无速速的现见这里面所讲的实相。为了现证这个实相，我们要发愿回向，祈祷上师三宝加持。

现观庄严论前面我们学了有关它的遍智、遍智的佛果，和所表示佛果的这些分支，学习了道智，菩萨的智慧；基智主要是菩萨见道的智慧，也间接含摄了小乘的见道的基智。这些对于整个基道果，都已经学习了，大概对于它的本体智慧等等有些认知。现在我们学的是属于四加行，四加行也有正等加行，对于一百七十三类善法，一个一个去了解，一个一个去修，每一个都修的很纯熟，第一个都修到量，这个正等加行是对所有的加行，



它不是笼统的去缘，它是一个一个把它修好，一个一个把它修到量，修到量之后后面还要一次性的串，这样的话，这个就是通过这样一系列可以操作的修法，逐渐就可以靠近最近的一种实相。现在我们学的就是正等加行。

正等加行有关于加行的行相、加行它自己的本身、怎么样修持加行，加行的功德、加行的过患、法相、加行的顺抉择分的修法，有学不还、生死涅槃加行、清净刹土加行、善巧方便加行等，这都属于正等加行的分支。现在我们学是属于有学不还，有学不还是属于有学道当中的不退转，要修持般若空性之后，他会得到一些不退转的果位。众生当然不存在不退转，一般的众生完全没有学习过这种教法，一定是在轮回不如不由自主的漂流，就像一个人落入到大洪水当中的时候，他根本没办法自主，只有被洪水冲到到他就到哪，一般的众生就是这种状态。

有的时候描绘的时候众生被这个被业惑被生死的一种瀑流所冲所漂，毫无自在地流转到这个三界六道轮回当中，那么以前呢我们就是这么可怜，虽然现在我们认为呢我们在这个阶段当中其实我们现在这个阶段正在漂流，我们现在这个阶段其实正在漂流，很多人就是说是这个不了解这个整个阶段正在漂流的状态是很悲惨的，他就是在当前的这个状态当中他觉得很好啊，你看我这个什么都很好，哎我的家庭啊还有我的身体啊我的钱财啊好像都不错，他觉得就是很不错，但是真正来讲的话它只不过是在这个漂流过程当中的正在漂流的一段，没有知道全面的一种情况，知道全面情况之后呢就不会对现在这种状况呢就感觉就是说是很快乐啊然后就是说麻痹自己啊不去修道是这样。

那么佛陀就引导我们这些人呢就知道现在这种现在我们所谓的这种状态啊就到人的阶段，只不过是在整个这个漂流过程当中到了一个比较缓和的水域而已，现在只是一个比较缓和的水域，虽然我们感觉到好像就很好，哎现在我们又是人然后又有这么多享受，如何如何，他就没有感觉很大的痛苦，但是关键就是说这个只是个阶段性的比较缓和一个阶段而已，那过了之后就开始比如说堕恶趣，堕到地狱啊旁生又开始比较急了，比如说很多的暗礁啊很多很多这些出来了是这样的，所以说佛陀告诉我们没有什么这段时间呢也是个暂时性的，如果在这段时间当中你不抓紧上岸，不抓紧去做很多抢救措施，一旦到了下一个阶段的时候还是很苦是这样，而且关



键就它这个漂流过程它是个循环的，它不送到了终点了终于不再流转了，它不是，它是循环的一而再再而三，因此说我们现在就是说到到了一个比较缓和的阶段那就算是一个很好的时机了，而且这个缓和的阶段也有还有很多种，比如说这个缓和阶段呢人道是算属于一个比较缓和的阶段，然后修六道呢算是个比较缓和的阶段，天道呢属于比较缓和的阶段，但是在这些缓和的阶段当中呢，人道这个阶段比较适合上岸是这样的，这个时候修道呢比较容易相对来讲比较容易的，对我们来讲呢这个是最好的时机是这样，所以最好时机呢现在也有很多上岸的方法，般若波罗蜜多对不对，这个就是一种，让我们修加行也好这些来讲都是让我们能够觉悟的一种方式，这个来讲的话就是说是这个可以抓紧一切的这个机会来进行这个了解这个殊胜的法义，否则的话就在漂流过程当中呢我们是没办法，我们自己认为很不错，但其实来讲的话根本没有了解。

所以佛陀让我们观修嘛，观修什么呢？就观修整个我们正在漂流的一种这个过程，整个它的一种因和它的一种本体，观完之后呢，我们就会产生一种危机意识，就知道这个是啊现在这个漂流呢虽然看起来好像是比其他的旁生啊比那些更惨的人我们还要好一点，但这个不可靠关键是，如果它可靠也好，关键不可靠，不知道什么是我们现在这种情况就会变化，这个无常的例子是太多了是这样，所以说就有机会自在的时候呢就应该好好地去看心性，它不是不可阻止的，它可以阻止，阻止的方法就是在现在这个阶段当中好好利用现在这个人身，好好地闻思修行，尤其是闻思对我们最有利益的这些殊胜的大乘的教法，以空性为主的这些大乘的教法是非常殊胜，为了就是说修好大乘，为了修好这个大乘的教义呢，我们要集资净障，啊比如说修五加行啊等等，这些都是为了我们更好地去了知、修行、现证这样一种殊胜的大乘法义。

如果这个大乘的法义一旦我们相续当中生起了，感受到了一点点的时候那就会非常有这个动力是这样，那现在我们的动力呢主要还是靠这个什么呢，靠一些闻思啊等等产生的一些解脱的动力，这个动力呢有时候呢就是说是相对来讲比较强劲，但有的时候呢可能也会容易退失，因为在外部的很多很多的诱惑，还有很多这些这个违缘是这样，所以说我们要闻思和修行，闻思之外还要去修，修之后就把这样的法义呢就让这些法义入于我们的心，在心中生起来这样的法义它就比较稳定是这样的，啊这些呢就讲



到了有学不还，不退转，那么现在的众生呢是属于这种漂流的阶段，那么就是说进入了修法之后呢还会退转，前面讲有的时候呢这个阶段还不错，然后过段阶段呢又不行了，这个就是属于反复的一种退失，啊发了菩提心之后呢过段时间又不想发了，精进一段时间之后呢过段时间不想精进了，打坐一段时间之后呢过段时间又不想打坐了是这样的，这些就是反复退转的意思，那么这种退转的话就是说是我们还没有把握，还没办法自主控制不住自己的一种体现吧，所以说就是说我们这个时候就处在很容易退失的这个状态当中，就更应该勤奋，随时可能掉下去那就更应该勤奋是这样的，所以说呢就是说不是反正是就不行我就只有这样，那么这个是不行的，这个机会很难得，不知道如果一旦错失之后。

有的时候就是一个念头，一个念头没有转过来，那这个中间又不知道要漂多久是这样的，所以说就是说好不容易又有机会的时候，也是如果又是因为这个原因呢又没有抓住，又再不断地漂流是这样的，那这个就是没必要，我们可以就抓紧时间结束这一切，这个是可以结束一切的时候我们就应该抓住机会呢好好去这个观修，尤其是空性的法义，相续当中呢要努力地生起这个定解，而且要通过这个观修，通过上座观修等等一切的手段呢让这个空性的法义般若的法义在我们的相续当中呢生起它的一种要生起感受感觉，或者说就是要让空性的法呢在我们的相续当中如是地产生它的一种巨大威力，它威力特别大，那么力争呢早早到达这个不退转，那么到达不退转呢其实就到了这个加行道的时候就可以有不退转相了是这样。

虽然在上师老人家讲了，在这个现在这个状态当中或者在资粮道当中也有一些利根者他绝对不会退失了，但是呢就在这个在入资粮道之前，道前的凡夫的不退转，还有就资粮道的一些不退转呢它没有一个标志，没有一个稳定的标志，他虽然也是不退转，他没有一个相，没有一个可以让我们让他自己放心的相，但是到了加行道的时候呢这些不退转的相标志就慢慢慢慢开始显现了，为什么能开始显现呢，就他这个修行相对稳固了，因为他已经接近见道了嘛，所以他的修行就比较稳固了，那么这个呢就是说到了不退转就到不退转之前就获得不退转相之前呢，中间就隔了一个资粮道，对我们而言啊中间隔了个资粮道，所以说这个隔得不远，其实呢就是说并不是说那种遥不可及的那种啊，我们一看的时候看到这个什么这个道次第来看的时候呢，尤其是我们讲到了这个不退转相的时候，我们现在就



算我们现在还没有入小资粮道，我们还是属于道前的凡夫是这样的。

那么就是到底离这个不退转相有多远呢，我们说就隔了一个资粮道，现在是要如果我们现在好好修行的话，就可以进入这个小资粮道，就发起清净的菩提心，然后修持四念住的话，他就可以进入小资粮道，小资粮道、中资粮道、大资粮道这三个资粮道一过，就到了加行道了，加行道就开始有不退转相了是这样的，所以不退转相它不就是一个比较保险的嘛，对，就是比较保险的是这样，因为在这儿就可以有就开始有了这个不退转相了，所以在这个基础上再进一步修，就会到见道不退转，然后到修道不退转是这样的，逐渐就可以成佛，那么就是说是这样一种阶段呢就属于现在我们的阶段，要好好应该是认真的时候精进的时候，越到浊世的时候啊，阻力越大的时候越应该修行是这样的，那么就是说是这个尤其是现在呢也有一个系统的让我们闻思修的平台，这个也是大恩上师的这个大悲心诸佛菩萨加持还有我们一丁点的福报像这样的话就是说是因缘和合显现的，其中任何一个因缘条件不成熟的话，那就是说这个也就是很难再继续有这样的机会，所以有的时候呢就好好应该珍惜。

那么就是说前面我们学了这个加行道的一种随抉择分的不退转，见道不退转，那么就是说是第三个呢是宣说修道不退转之相法是这样的，那么今天我们就学这个宣说修道不退转，那么修道呢可以说是从这个，有些地方说呢见道出来之后就到修道了，《俱舍论》的观点啊，《俱舍论》观点呢啊见道十六刹那，第十六刹那的时候就到了这个修道了这样讲的，它只要是从他见道就是说见到了实相，见到实相之后呢从这个见道定里面出来就属于修道，有这样讲的。

那么就是说咱们这儿讲的修道呢主要从一般的真正开始安立修道是从二地开始，二地到十地末尾之间都是属于修道，见道呢就是说是这个一刹那刹那的本性就可以见到这个万法的实相，在加行道的时候就是说缘空性缘这个实相反复地去修行，逐渐逐渐一步一步靠近这个见道，然后到见道的时候一刹那就悟入了是这样的，一刹那就悟入了，悟入之后呢啊就对于这个万法的实相真实地去触证，完全就证悟了，证悟之后呢不是就达到究竟了，证悟就是说是了知了见到了这个万法实相，但是相续当见道的时候就相续当中还是有很多障垢没有清除，所以说通过这个修道逐渐逐渐把这



个障诘清净掉，啊就通过这个到十地之间的九个这样一种这个层次呢逐渐逐渐就把相续当中的这些障诘逐渐清净掉，最后呢就是说到十地末尾，这样一种障诘完全清净，那就现前佛果是这样的。所以说这个是在见道和无学佛果之间的这个叫做修道，这个叫做修道位，那么就是说小乘的修道位呢它是从见道之后，见道之后呢是从这个预流果开始，预流向是属于见道，预流果是属于修道了，预流果一直到阿罗汉向之前都是属于修道位，然后到了阿罗汉果就到了无学，对小乘来讲是无学啊。

大乘来讲的话，二到十地它就属于修道，这个过了之后呢就到了这个佛地是这样，我们说五道十地是这样安立。那么就是说这个呢宣说修道不退转相法分二，一呢是总是不退之特点，二别说殊胜净地之加行。那么就是说是这个啊总说不退之特点就是说在这个修道不退转时候它有什么样一种特点啊这样，这个方面主要是讲到修道位一种不退。然后别说殊胜净地呢就是后面我们要学到的生死涅槃平等的加行啊清净刹土加行啊，善巧方便加行等等，像这样的话就是属于这个殊胜清净地的加行，是属于别说殊胜清净地，这个呢是整个修道，后面还有一个比如说这个殊胜净地啊殊胜净地的一种加行，第一个呢是总说不退之特点分三，一略说自性，二广说安立，三相法之摄义。那么这个就对于这个修道不退转它也分了三个科判，首先呢是略说这个所谓修道的一种自性，那么第二个呢是广说它的安立，有关这个它修道的方方面面，第三个呢是相法是一种摄义啊归摄，首先讲第一呢是略说自性，颂词当中讲道

丑三（宣说修道不退转之相法）分二：一、总说不退转之特点；二、别说殊胜净地之加行。

寅一（总说不退转在特点）分三：一、略说自性；二、广说安立；三、相法之摄义。

卯一、略说自性：

修道谓甚深，甚深空性等，
甚深离增益，及损减边际。

那么就是说是这个所谓的修道呢就是这个啊了知了这个甚深的本体的，了知了甚深的本体，比如说有八种甚深啊或者说是十一种甚深的相啊等等，啊就对于这样一种这个这样一种八种或者十一种甚深相呢完全远离



增益损减的一种道的本体呢这个叫做修道，所以修道谓甚深，那么这个第一句修道谓甚深呢就相当于是总说，什么叫做甚深呢，所谓的修道就是说修道的甚深如何安立呢，它就是说所谓的修道就是甚深，通过从很甚深的方面来安立这个修道，那么既然第一句当中提到了这个它是总说啊，谓甚深，那么甚深如何去体现呢。

下面就从两个方面去体现它的甚深，第一个方面就是就叫做甚深空性等，这个是第一个甚深体现的方式，第二个体现的方式叫甚深离增益及损减边际，这个是两个部分，这两个部分就组成了第一句当中的修道谓甚深的意义，所以说第一句修道谓甚深它拆开了就具体来说呢有两个方面来体现它的甚深，第一个叫做甚深空性等，第二个呢就是甚深离增益及损减边际，那么这个损减边际这两个有什么差别嘛，那么就第一个甚深空性等呢它主要是从它的所缘，对境或者所缘方面来讲安立成它的一种这个甚深。

那么第二个层次呢主要是从它的有境啊就是他的一种有境的智慧他是离开增益的缘故，离开损减边际的缘故，所以说是很甚深的啊所以说很甚深，所以说在总说当中就第一句当中讲所谓的这种修道所谓的甚深是什么呢，啊就是说是这个远离增益损减的这个智慧了悟了或者现证了这个就是说是八种或十一种甚深相，这种自性就叫做甚深，所以说我们就看第一个呢甚深空性等，那么如果按照所缘的侧面讲的话，那么它就叫做所缘的一种甚深，对境的甚深吧，那么这个就是空性和空性的等字，当然就是说在后面的这个《现观庄严论》的一种颂词当中后面会讲到八种这个甚深的意义啊，八种它就是说非常甚深的意义，然后在麦彭仁波切的一种注释当中呢讲到了十一种，啊十一中这样一种甚深的自性，那么这些就是说十一种甚深的自性呢它就有这个空性还有空性啊还有就是说这个等字所包含了，就是说第一个它是属于这个空性。

它有空性，还有等字所包含的。第一个它是属于是空性，空性当然是甚深的，比如说，我们就缘现在我们所见所闻的所有的方法，我们自己的身心，还有所见到的外面所有的法，其实一切万法显现的当下，它都是空性的。那么这个空性就是一种甚深，为什么叫甚深呢？如果通过我们自己的眼识、耳识，等等，根本发现不了它的一种本体，它的实相。它的一种空性就是它的实相的缘故，所以它是甚深的。这个甚深因为就是说，眼识



乃至无分别识和有分别识，都无法了解的缘故，所以叫作甚深。这个就是第一个。

等字包括无相、无愿。无相、无愿，前面我们学习过，因方面无相，果方面就是无愿的。后面还有一些无行的甚深，这个无行就说是平时来讲，我们就觉得有行，有这样一种修行，或者说有这样一种各式各样一种行，但是从本性来讲，观察的时候，它这个行也是一个无自性的，也是不存在的。所以这个叫作无行。

后面还有无生无灭，生和灭这些都是不存在的。显现当中有生有灭，但实际就本性当中它就是无生无灭。有生有灭这个就是观现世量，世俗谛。世俗谛就是一般凡夫的对境。凡夫这个对境不甚深，我们能够了解生和灭，这个本身我们就是生和灭，不甚深。无生无灭就是在生灭的当下，它的本性其实是无生无灭的。

因为就有些时候就说，一般的众生对于好的东西的生很高兴；这个好的东西灭了，很悲伤。不好的东西生了，就很悲伤；这个不好的东西灭了，就很高兴。他就是在这样生灭过程当中不断产生分别念，不断产生担忧、希望，不断地产生这样的贪心和嗔心，不断缘这个去造很多的业，就开始被这些所束缚。

但是无生无灭就了知它的本性了。了知它的本性之后，这些恐怖、希望、担忧，还有这些其实都没有了，也不会产生各式分别。如果能够了知、了悟无生无灭的话，其实就是可以，就是了知这个无生无灭这个本性之后，就大大地减少我们的实执，大大减少我们的痛苦，还有很多，其实很多很多我们自己在轮回当中的这些所谓的恐怖、担忧，都是因为不了知本性，而直接增益出来，直接派生出来的。这些都不是万法的本体。我们自己不了解，乐此不疲。但是佛菩萨看的时候，就觉得很可怜，这些众生真是非常非常可怜的。

因为这些本体来讲，如果你了知了无生无灭，根本不需要去很多对治，很多担心，天天嚎啕大哭，这些根本不需要。但是众生就是不了解的缘故，不断地在这个当中去，因为生灭的缘故，产生很多很多一种痛苦和这样痛苦的因。



但是佛菩萨不是说，我可怜你，他啥不做，不是这样的。可怜我们，就给我们讲了，他就会逐渐逐渐深入我们，接触我们，来告诉我们这个无生无灭的真实义。因为要熄灭这一切，只有了解实相，所以会告诉我们，他会用各种各样的方法告诉我们无生无灭，首先把这个生灭的自性，我们就知道无常的自性，本来就是无常的，没什么可以怎么怎么样，就不要太执著。然后粗无常告诉我们之后，告诉我们细无常，细无常告诉我们之后，就说我们了解了，能够体会了，能够接受了，就可以再告诉我们这个是无生无灭的。因为他这个分别执著越来越小，随着我们的分别执著越来越小，这个接受的能力就越来越明显，他的智慧力在增上，他能够接受这个无常的缘故，就是说不产生悲伤，不产生这个过度的欢喜，他能够接受这个一切万法在显现的当下，刹那生灭。他能够接受这些的时候，就说明他的智慧在逐渐成熟。他到了一定阶段的时候，他就直接告诉他们，一切都是无生无灭的，这个时候他就很容易直接接受，他就没有生灭。没有生灭所产生出来的一种，在思想上面的一种巨大的颠覆，他就知道，其实来讲，本性是无生无灭的，没有什么可担忧的。这个时候在思想上面就会卸下很大一块包袱。

虽然生灭还在继续，但是他对这个生灭的认知，无生无灭，他就知道，这个生灭的本性是无生无灭的，他的一种观念首先做一个大的改变，大的调整，一个大的飞跃，然后逐渐逐渐这个观念就会引领他的一种行为，最后他就真实安住在这个无生无灭的状态当中，这个状态有的时候在加行道，或者在打坐的时候，他就会相似体会这种无生无灭的空性，然后从这个定里面出来，下座之后，他这种感觉持续引导他，在日常工作、生活过程当中，它就会发生作用。他不会再有那种幻得幻失的这些很多的感觉，他就会从这个当中出来了。很多很多就是说，平时如果是，在平时的时候，这个很小一个感觉，很小一个东西，马上就会，心里面就会有一个大的起伏，马上就会跟着这个转，但是他不会，他这个心就是非常一种安住在这个状态当中的时候，非常平静，他不会再那么轻易地受到外境的诱惑，这个时候他的力量就非常强大了。

然后继续在修持的时候，他就会在初地的时候，见道的时候，亲证、现证无生无灭的实相，其实本性就是无生无灭的，比如说它正在生灭的当下，它其实本性就是无生无灭的。了解这个意义重大，通过我们前面所讲



的这个原理，分析的时候就知道了，如果不了解这些，我们就会跟着这些生灭的东西，跟着它，我们的心跟着它波动，给我们带来很多一种震动，很多的分别，很多的贪嗔，很多的这样一种妄执，很多的恐怖、希忧，都是从这里来的，我们了知本性之后，他就会如如不动。他这个如如不动，就是说非常冷静，他自己非常冷静的智慧观察、旁观，俯视这一切，就不管你怎么样波动，他都是知道的，本性来讲都是无利无害的，都是平等的。所以他不会再通过这方面产生很多其他的一些分别，他就会熄灭一切的这种烦恼。所以无生、无灭这样也是他在甚深的这个相。

然后还有一些就是无贪，如果了解之后，贪、这些执著都是不存在的，离贪的一种自性。还有就是属于那种本来涅槃，一切万法本来就是涅槃的。不管怎么样，了解不了解，一切万法本来是这个寂灭的本性，他完全了解这个，就是自己的分别念，完全是寂灭的。当自己正在生分别的时候，他就知道，他完全可以了解、安住在这个状态当中，一切都是本来寂灭。所以就是说，这样安住的时候，他的这个心即便是生起了一些起伏，他也不会长远。他因为抓住它的命脉一样，所以有些时候就说，类似于皈依蛇的七寸，当然还会去挣扎，但是基本上来讲，一个有经验的人他抓住七寸之后，基本上就没有什么反抗的余地了，虽然还在挣扎，但基本上没啥用。

所以就说是，如果我们能够了知空性，能够安住这个本来寂灭，假如能够相应，能够安住的话，虽然还会生分别念，但是这个来讲的话，对他来讲，基本上很少很少了。还有一些属于那种，这个是本来涅槃，还有就是说寂灭，就是真实的，它的本性来讲，就是它本身就是一种寂灭的自性。本来涅槃从它还有一个涅槃的自性本体的意思，圆满寂灭的意思。一个是圆满功德，一个是寂灭。那么寂灭就是说，从它的一种所有的一些烦恼，这些东西本来就是不存在的这方面讲的。

后面还讲，还有一个真如和真实，真如就是它的一种实相，真实就是说没有虚妄的意思。它本来就是如此一种真实这种自性，这些就是属于都是很甚深的，从我们了解，所要了解的对境方面讲，像这样都是非常甚深的，所以这个叫作有十一类吧，十一类甚深。十一类甚深，它甚深的本体方面是一样的，只不过有些时候从它的不同的侧面划分出了这十一类，后面还要讲这个八类，这里面就是麦彭仁波切的注释就讲了这十一类，叫十一类



甚深。

这个主要是从它的所缘，从它的对境方面讲到的。就是说我们自己在修空性的时候，有一部分是属于对境的，有一部分是属于这个有境，就是心识的。就像我们平时在没修道之前，我们所执著的有一部分是属于对外境的，有一部分是属于自己的心识，比如说一部分属于我的眼识，一部分是属于眼识的对境色法。有一部分是属于我的意识，有一部分是属于意识的对境，有分别的一种对境，一个法，然后无分别的一种对境，就是外面的自相，这些都是有的。

这个凡夫他在修道之前，他也有这个有境和对境，在修道的时候也可以分相应这个心识的特点，也可以分这个是属于对境方面的，这个是属于有境方面的，所以前面我们学的甚深空性等，这个属于空性等就是属于所缘的甚深，如果是属于这个第二类，第二类甚深是什么呢？就是甚深离增益，及损减边际，那么这个第二类的这个甚深主要是从有境，因为他了知了这个外境的这个八种或者十一种这个甚深的本体之后，他的内心，他的心能缘的心识，有境的心识它也会寂灭下来，它怎么寂灭下来呢？就是说离增益和离损减，如果没有增益，也没有损减，那么这个时候就会相应于这个实相，自然安住实相。

现在我们的内心没有安住实相的原因，要不然就是有增益的心，要不然有损减的心，这两种心让我们没有办法安住真实。那么我们修道过程当中，就是离开增益和损减的过程。

平时我们说闻思是离开增益、损减的，闻思离开增益、损减，从哪个侧面讲呢？闻思离开增益、损减，主要是从生起定解，从见解方面就是生起一个定解，确定的定解，就是说一切万法的本性在闻思的过程当中，完全了解，它本来就是如是，一切万法的空性就是这样的，不管谁给他讲，不会动摇，完全不会动摇他的正见。还有从世俗的因果方面讲，也是生起定解。虽然他有时在修道过程当中，很精进的修法。很精进修法的时候，不管是出现了很大的收获，或者他通过修法，这段时间特别顺利，他也有定解，他就知道这个不管怎么样，这些都是属于世俗当中的一些善根所浮现的。如果就是说在修法过程当中出现一些违缘障碍，特别大的障碍，他也不会动摇，他也知道这个就是因缘的本体。所以这个定解它有关于世俗



的定解，也有关于胜义的定解，空性的定解。不管是哪一类定解，都离开了增益和损减。

下面就按着上师老人家在讲记当中注释，我们去分析增益、损减，其实这个以前也分析过很多次，很多道友都已经很熟悉了。

第一个就叫作增益，增益它是一个术语，上师说用现代的词来表述，就是有点夸张了。它的本意是什么呢？就是把这个本来没有的，认为是有；不存在认为存在，这个叫作增益。从世俗谛的侧面来讲，从世间的例子，打个比喻，这个人没有偷东西，他说偷了东西了，把这个小偷的名字安到他身上，这个叫作增益。他本来没有，他本来不是，但是你认为他是，大家都认为他是，这个就是一种增益。就是把没有的东西就认为有，这个叫作一种增益。

如果从胜义的侧面来讲，一切万法的本性本来没有有边，没有无边，亦有亦无、非有非无都没有，四边都不存在的，然后我们凡夫人认为，存在有边，有些凡夫人认为存在无边，或有些人认为存在亦有亦无边，或认为它非有非无边，这些都是属于增益，为什么呢？因为在实相上面，本来没有，而你认为它有，那就是增益。

比如说这个我执，就是增益，典型的增益。为什么呢？因为所谓的我就是个错觉，你把这条花绳看成蛇了，它本来是一条绳子，你把这条花绳看成蛇，这条蛇，针对这个绳子来讲，就叫增益。因为这个蛇是本来没有的，你把这个没有的东西，认为有，那就叫增益。我执本来没有，你认为它有，这个是增益。一切万法是离戏的，你认为有戏论，那就叫增益。所以这个增益在世俗谛当中有增益，也存在这个增益，把没有的认为有。别人没有过失，你认为他有过失，这个叫增益。上师本来没有任何的过失，你认为他有，那就是增益。世俗当中也存在这个增益，胜义当中也有缘胜义的增益。

第二个叫作损减，损减就相当于，上师说相当于诋毁一样的，把有的东西认为没有，这叫作损减。

把有的东西认为没有，这就是损减。本来三宝是有功德的，世俗当中因果是存在的，轮回是存在的，如果认为三宝没有功德、没有加持力，就



叫损减，如果你认为没有因果规律，就叫损减。这些都叫损减，把本来存在的，你认为是不存在的，这个叫损减。那么就是说，这个其实来讲的话，损减和增益都是一句话概括，是不符合实际情况的两种观点，反正就是两个极端吧，我们这样说，不符合实际情况的两个极端。反正不符合实际情况，要不然就是说没有的认为有，没有的是实际情况，认为有这是一个极端，有这个实际情况，有的认为没有这个是一个极端。损减就是把有的认为是没有的、损减的。那么，这个世俗当中，前面讲了，本来存在的你认为它不存在，这个叫损减。

那么，胜义当中有吗？胜义当中也有损减，比如说如来藏，如来藏本身是存在功德的，但是你认为没有功德，这个也是一种损减。但是，所谓的这种胜义，我们说如来藏属于胜义啊，它是其中一类分法，真正来讲，在二转法轮当中，胜义当中是不能这样安立的。但是呢，我们统一来讲损减的时候也可以有这种有关这个佛功德，胜义中的佛功德，你们认为如来藏上面没有这个功德，这些都是逐渐逐渐修上去的。你认为所有的佛功德都是本来没有的，逐渐逐渐修上去，这个就是一种损减。

所以，这是一种不符合实际情况的错误的认知、颠倒的认知，这个对凡夫来讲全都是啊。其实，我们现在要做的工作就是灭掉增益、损减，还原它的本来状态。还原本来状态第一个要还原的是在世俗谛当中，世俗谛当中要打破增益、损减。就是前面我们讲的增益、损减，本来没有的你认为它有，有的你认为它没有，这部分必须要去掉。如果有的你认为没有，这个要去掉，比如说我们要多闻思佛经和论典，多闻思佛经、论典，尤其是讲因缘法则的这些，讲因缘法则的这些就可以在世俗谛当中把这些建立的很好。有的就是有的，没有的就是没有的。这方面来讲就可以在不断的闻思过程中把增益和损减灭掉。

在相续当中生起一个定解，这个定解就是正见，生起一个正见。然后有关胜义当中的这些，也要灭掉。其实有一种说法，所有有关空性的，在空性当中或在胜义谛当中，只有增益，没有损减。就是缘空性来讲的话，全都是增益。为什么都是增益呢？因为真实的一种空性，他又叫离戏，空性的本体是离开一切戏论的，也就是说所有的分别识、所有的分别心，在空性当中都是不存在的。不管你是什么观点，你缘空性都是增益。因为所



有的观点都是分别念，不管你认为他有，你认为空性当中是有的，还是你认为空性当中是没有的，反正他都是属于分别念。所有的分别念在空性这个本来熄灭分别念、本来没有分别念的状态当中，所有生起的分别念，都是没有的状态认为有。你认为空性的状态不管是哪一种，你认为空性的离戏的也好，你认为空性是什么也好，反正你只要放在空性上面，反正只要是分别心安立的，全都是增益，全都是。只不过这个灭增益，他就是有个次第。先灭最初的增益，先把最初的有边的增益灭掉，再把无边的增益灭掉，再把亦有亦无、非有非无的增益灭掉，是这样的。把空的增益最后也要灭掉，把离戏的这个增益也要灭掉。

所以最后来讲，你还原了。还原什么了？还原他本来就是如此的。任何词都不能言。只要你一起心动念，就错了，就不是他的本性了。所以这个语言、分别，他只能带我们走一段路。在这儿就不行了。你必须逐渐去熄灭他了。语言和文字的功能是有限的。所以我们通过语言和文字生起了正见，生起了定解之后，剩下来的事情就要慢慢慢慢地熄灭他。其实我们所学的这些就是熄灭增益的方法，就是如何去熄灭增益。首先，在见解的抉择上面就是灭增益的。那么在修行的过程中也是灭增益的。你有了空性之后呢，其实从见解上面来讲，你的空性的正见有了中道的见解了，这个从见解方面已经成功了。但剩下来一点是什么呢？我们不要忘记了，所有的分别包括你的定解，在真实的空性上都叫增益。但是呢，剩下来的过程就是修了，就是为了证悟空性去修行。证悟空性去修行的每一步，比如中观的四步境界，在我们把整个离戏的状态抉择好之后，要通过四步境界去现证他。

这个四步境界就是真实地引导我们的心一步一步地安住，每一步就是熄灭一个大的争议，第二步又熄灭一个大的争议，逐渐到了第四部步的时候，他内心当中争议的心，从修行层面来讲，实际的状态来讲已经很细，再修下去，所谓的争议就灭掉，那么这个就叫现见实相的时候，现见实相的一种真实的相续，它的一种空性的本体，那个时候完全熄灭，其实就是说分别心完全熄灭的当下，实相现前的时候，实相现前的时候，意味着你的分别心已经熄灭的时候，因为你的分别心永远缘不了空性，你永远不要尝试用分别心去缘实相，这个永远都是错的，只有去熄灭它，去通过这个佛菩萨开示出来的一种修法，一步一步地熄灭，分四步走，一步步去熄灭



这样一种实执，首先是灭有，然后灭空，然后再生起离系、等性，逐渐逐渐一步步越来越细，争议的心越来越少，最后就可以现证。所以说为什么前面在有些论典当中，它只说灭争议，它不说灭损减，为什么？有时候它主要是针对这个情况讲的。它只有争议，所有的心识全都是争议，针对空性、离系的角度来说，全都是争议，不管怎么讲全都是争议，你即便说诽谤空性，它还是争议。所以说讲的时候可以说这个是属于增益的，这个是属于损减的，认为空性不存在，这个属于损减，因为从某个侧面来讲，如果是从名言里来讲，空性是存在的，从名言世俗的道理来讲，空性的确存在，因为空性是实相，它是存在的，说它不存在，你说没有实相，没有空性，那就是颠倒，损减了。

但是如果从空性自己本身的侧面来讲，所有的分别都是增益，所以说有些地方它只是说增益，不说损减的原因是这样的。所以有些说没有增益，没有损减，有些只是说没有增益，这个其实意义上没什么差别，不过它认定的方式不一样而已。

所以我们现在学法、闻思，它是一个灭增益、损减的过程，那么这个过程是什么阶段呢？是见解上面灭增益、损减，后面还有一个灭增益损减，就是修道，真实地通过修行，比如说这里面就是讲修道位，它就是通过这样一种真正修行的方式去灭掉增益和损减，他已经完全了知了，对境方面的八种或者十一种甚深，他如果完全通达的时候，其实他如果完全通达外面现前的十一种甚深，也就意味着增益、损减肯定没有了。因为有境、对境是相对的，他不可能就是说脱节的，比如说我们眼识和比如说我们眼识对面的这个花，看到这个花和我们的眼识他就相对的，不可能花拿走了，眼识还有，那不可能，看花的眼识哪里还有呢，这个是不可能的事情，所以说眼识和对境一定是相看待的，所以说外在的甚深和内在的，外面如果你没了解，如果你不了知对境的甚深等，就说是空性的甚深，你内心当中一定是真意或者瞬间，那毫无疑问的，这个可以决定的，那么什么时候你对于对境的甚深是一种完全了悟了，说明你内心当中的真意已经没有了，只有这种状态当中才能够现证对境的甚深，空性的甚深。

所以现在对我们来讲呢，就是首先通过闻思，见解方面呢没有真意损减，然后就通过修行方面呢，真实的灭掉习气方面，执着方面的真意损减，



万法的究竟的本性，所以说呢这些方面来讲的话呢，就属于这个不退转重，就像内心当中真正有了这个灭掉真意损减的一种智慧的时候，他就属于不退转重，所以内心当中真正有了这个灭掉真意损减的一种智慧的话，上师在讲记当中也讲了，这些人就是修道者，或者证悟者呢，他们对于弘法利生对于这些来讲，他们认为非常大的，如果内心当中有真意，有损减呢，即便他的心很清净，但没有相应实相，没有安住实相，他的能力也有限，如果真的已经泯灭了这样一种真意损减的时候呢，他能够安住在这个实相当中，他的一种很大的能力就会开发出来，阻碍我们调伏烦恼啊，还有利益众生啊，这些最大的障碍其实就是执着，就是这个分别，分别就是最大的障碍，所以说就说如果能够相应安住空性，如果真的能够安住空性，安住空性的当下就意味着真意损减的分别的消除，真意损减的分别的消除就等于障碍的消除，然后你如果障碍消除了，那你自己的能力是没有限量的，没有衡量，没办法衡量他边际。

现在我们之所以能力有限，他不是其他东西的束缚，他主要是我们分别念的束缚，所以这个分别念呢就看起来找不到他，怎么在你相续里找，也找不到他，好像是哪都没有，你去寻找，也没有一个形状颜色，哪都没有，但是呢他就是力量很大，所以说那种真的要把他调伏的，虽然这世间当中有很多，世间有很多很多的训练，拓展训练也好，还有外道的训练也好，还有很多的训练，或者有些适合的催眠的方式也好，来帮你相续当中的这些东西调动出来，怎么样，虽然有很多，在世间当中有很多训练的方法。这个在世间有很多训练的方法，但是这些都是属于比较浅层次的，是这样的。

然后就说深层次的一种调伏，这些就知道他的本性，本来就是错的，就是一种错觉，这个就是说直接击中他的要害，直接击中要害的方式就了之他是不存在的，直接就是否认啦，是这样的。不是说怎么样？我首先承认你，然后怎么培养你，和你建立一种什么感情，怎么怎么样？你听话一点，否则我要怎么样，这些都是一种暂时来讲可以，这个不是致命的，对他来讲致命的是直接否认掉你，是这样的。你根本就是一种错觉而已，就是把你的本体都否了，不是我承认你的本体然后我在上面做一些修改，不是这样的。他不是把我们的分别念修的更好，把分别念修饰的更加美好，他就是说佛陀他不会告诉这些他真正修道会做这件事情的，中观修道是不



会告诉做这件事情的，不会让我们把这个分别念去做很好的修饰，他直接让我们知道他这个分别念就是整个彻头彻尾的错觉，他根本就不存在，是这样的。

但这个问题来讲对刚刚学习的还没有准备好的人来讲是一个很不好消息，或者说难以接受的消息，我明明存在啊，我每天都在想，每天都在用怎么可能不存在呢，觉得这个佛法很可怕，他就觉得这个不能去接近，不能修，其实来讲如果你认真去学，慢慢去学，我们会观察，通过分析观察，的确这个分别念就是显而无自性的，无而显现的，或者说现而空，空而现的一种暂时有，但是根本就是不存在的，空性这个问题，而且而且不单单是空性，然而了之这个空性呢对我们大有好处，这个好处就是可以暂时熄灭所有的狂躁，焦虑，恐怖所有这些痛苦。

究竟来讲的话让我可以永远不在出现这种在轮回的模式当中，而且可以帮助众生可以解脱，这个我们慢慢在学习的我们就了解了，所以对于这些空性的认知很重要，因为就是说随着我们对空性，我们现在学《中论》也好，学《现在庄严论》也好，学《入中论》也好，我们现在学这些，就是越学越学这些无外乎这些来讲，无外乎就是对于这个外境来讲，对于外法，色法等等，这些对我们学习所有的法去了之他是空性的，了之他是无相的，了之他是无怨的，了之他是本体是空性的，所以在了解这个对境所有的万法是无相，无怨这些空性的过程当中，增益和损减他就慢慢慢慢在灭掉，是这样的。所以这个对我们来讲就是非常重要，这个就开始逐渐逐渐真正开始走上调伏内心的道路上。

在了解对境所有的万法是无相无愿、是空性的过程当中，增益和损减慢慢慢慢就在灭掉。所以这个对我们来讲就是非常重要，这个开始逐渐逐渐走上了真实地调服内心的道路上。这些都应该好好认真对待。这个是第一个。

卯二（广说安立）分三：一、由释词而认清修道之本体；二、广说彼行相之详细分类；三、宣说离增损相说法之遣诤。

第二个是广说安立。广说安立分三，从三个方面来进行安立。一、由释词而认清修道之本体；二、广说彼行相之详细分类；三、宣说离增损相说法之遣诤。



第一个由释词而认清修道之本体。那什么是修道呢？通过释词来认定。这个释词就是定义，或者解释修道。有的说释词就是解释修道，到底是怎么解释的。有些时候释词，修是什么意思？道是什么意思？会把每一个词来进行解释，有的时候释词是这样解释的。有的时候就是它的意思是什么样的，来做一个认定。第二个是广说彼行相之详细分类。就是修道的行相。第三个是宣说离增损相。增益和损减，离开了增损相说法之遣诤。这里边说法是啥意思呢？其实第一个略说当中就说，如果你对于空性、无相、无愿等等这些甚深的法，如果是通过增益和损减的方式证悟之后，这个证悟是在入定当中，证悟之后，出定以后，他自然而然会相应于他所现证的实相给众生说法。在说法的时候，这个是胜义谛，他就会离开增益损减。这个是世俗谛，他也会离开增益损减。这个是肯定的，这个是毫无疑问，没有一个菩萨出定以后不说法，肯定会说法，肯定会利益众生。

在利益众生的时候，他怎么样利益众生呢？他就是通过宣说离增损相而说法。他就宣说离开增益和损减的相，通过这样的方式来说法的。那么在这个过程中，就会出现一些争论，有些是来自于外道的，有些是来自于有实宗的、小乘的，其实都是我们的分别念。只不过有些外道把这些观点运用得很纯熟，而且有些外道把这些分别念已经立成文字、创立成宗派了，这个是哪个哪个外道的观点，其实就是我们自己的执著的一分外相而已。

所以我们在破外道的时候，造成不要想这个就是哪个哪个外道，和我们没有关系。这个外道的观点是代表了我们内心当中隐藏的增益和损减的一种实执。只不过某些外道把它发掘出来之后，创立了一个宗派，规范化了、宗派化了而已。它有条理了，把这个邪见、把这个妄执有条理了、安立了、写成书了、写成道次第了，是这样的。这些东西在我们相续当中，可能只是一个影子，模模糊糊的，但是还是属于我们自己的邪见执著。如果我们不打破的话，总有一天，我们也会把我们相续当中的这个拿出来整理，然后创立一个什么宗派。所以说我们要提前破掉。

有些是属于小乘的观点。其实小乘的这些观点，还是我们的执著的一分。所以说不管是破哪一个宗派，其实有些时候并不是说中观宗那么喜欢辩论，今天破外道，明天破小乘，后天破唯识，中观宗自宗还要辩论，最



后一天还要破自续派。这个是不是呛人的？其实来说都是属于我们内心当中的各种各样的、粗粗细细的执著。破的就是我们的实执而已。只不过我们的执著通过一些宗派表现出来、体系化了，它体系化了之后，更便于我们系统地去破斥。

实际来讲破的是我们的分别念。而不是说一定要找一个外道去辩论、去破斥，对我们来讲主要是调服我们自己的邪见。如果我们的邪见调服之后，有了能力之后，逐渐逐渐我们就帮助别人去把这个邪见化解掉，让他相信、让他安住在真实的实相正念当中。这里没有一点点，中观宗的祖师们的辩论没有什么情绪、没有什么宗派之争、没有这些烦恼引发的，这些都没有。他就是说空性是这样的状态，你这个观点不符合。如果你还抓住不放，对自己不利，对其他人也不利。其实有些人是有能力接受的，只不过是不得其门而入而已。中观宗就告诉他：你这个观点不对，为什么不对，一步一步引导，最后他就知道了、他就想通了，他就把这个放弃了，他就进入到真实的实相当中。主要是从这个方面讲。

我们学各种辩论也是一样的。现在学中观的道友也有好多辩论，这个宗派那个宗派。其实我们要知道，这个永远都是我们内心当中的分别念，都是破我们的实执。因为这些，真正的实相我们还没有证悟之前，他肯定有粗粗细细的很多想法，很多实执，通过这样的观察之后，就把这些全部破掉，就让我们安住在实相当中，然后以后也可以帮助其他人安住实相。所以这个没有什么烦恼的成分，也没有说你的宗派我的宗派的真实的自相的争论，这个都是没有，不存在的。我们讲这个意思就是说我们在学辩论的过程当中，要注意，不要真的辩来辩去就好象真的把对方弄成怨敌了，这个就不对了，这就完全不是祖师们说辩论的初衷，完全不是。

所以说，我们在辩论的时候，一看到外道观点的时候，一看到小乘观点的时候，我们都要马上想到：这个是我自己的实执可能是存在的，这个是破我的执著而已。这样也不会去诽谤其他的包括外道在内的，有些时候说连外道都不能诽谤。如果我们能够经常有意识这样去做的话，也能够让我们少造一些业，没有必要。

辰一、由释词而认清修道之本体：

第一个问题是由释词而认清修道之本体。



于顺抉择分， 见道修道中，
有数思称量， 及观察修道。
修道的本体， 于顺抉择分，
见道修道中。

于顺抉择分，这里面有一个顺抉择分、见道和修道。因为我们前面讲了不退转是从三个方面讲的，一个是顺抉择分，加行道的不退转，因为它随顺于抉择见道，所以说叫顺抉择分。第二个叫见道，见道不退转我们前面也学了。第三个是修道当中。对于加行道顺抉择分、见道和修道当中，因为三个道分别有三个不同的侧重点，每个阶段的侧重点、修行的方式也是不一样的。弥勒菩萨在后两句当中讲，有数思、有称量、以及有观察，有三种。第三种就安立为修道，第三个叫观察修道。

第一个有数思，在这个过程当中就存在数思，数思就是数数地思维，数数思维什么呢？数数思维真理，尤其是到了加行道的时候，它所思维的真理都是比较靠近见道的，比较靠近于实相的真理。因为每个阶段所思维的真理可能都不一定相同。比如说小乘它所思维的真理，在靠近见道之前，可能以思维无常等居多。或者说我们在加行道之前，我们所思维的真理，比如说现在我们刚学习佛法的道友，所思维的真理，可能就是思维业因果存在，这个就是真理，在世俗谛当中，因果法、因缘法则是真实不虚的，这个就是属于一种真理。或者说身体不净，也是一种真理；万法无常，也是一种真理；诸受是苦，也是一种真理。这些来讲都是属于真理。这种真理是属于初级阶段的真理。

首先把这一阶段的真理思维透，思维透之后再进入第二个阶段，第二个阶段它的侧重点不一样了，它可能就有了皈依、菩提心这些方面的真理。比如说为什么皈依三宝？因为三宝代表了真理，法本身、宣讲法的导师、还有行持真理的僧众，从这个侧面来讲的话就有不一样。菩提心是真理，再下一步空性就是真理了。说到加行道它所思维的真理，已经是在前面的基础上思维的都是比较靠近于获得见道的这一部分比较高层次的真理。所以他就会数数地思量，不管是高层次也好还是初级阶段也好，都需要经过，所以所有修习佛法的道友，现在所思维的都是有关真理的，这些真理为什么是真理呢？都应该好好去观察。因为佛陀所讲的正法当中，都有这样一种真实的理论基础，都是有很多很多的道理去证成的，所以说我们就要



认真去思维和观察有关真理的方方面面。

有些是通过推理，有些是通过信心，有些可能是通过教证——佛经所讲到的教证，有些是通过案例，反正方方面面来告诉我们这样的真理，所以说这个叫数数思量。加行道的时候数数思量，当然这个数数思量、数数思维和资粮道的数数思维还不一样，有的时候我们说资粮道主要是闻思为主，生起很坚固的定解。但是是不是不修呢？当然也不是不修。它也会修。那么加行道主要是以修行为主，但是它也会数数思维。所以这个数数思量主要是再再地去缘实相，去通过打座的方式去思维。所以说数数思维叫做加行道所修的一种本体。

第二种叫称量，称量是见道。见道的时候通过加行的数数思维，这些都是前因后果，假如他在加行道的时候数数思维了，缘真实义、尤其是缘大空性方面数数思维了，数数思维了之后，他这种有质量的、或者说是高质量的数数思维，他一定会有一种果。这种数数思维配合外在的起定之后的集资净障，到了一定的阶段，就会发生果。这个果就是见道，进入见道叫做称量。所谓的称量就是如理如实地见到法界的本性。这个称量的意思就是现量地衡量实相，对于实相的现量的一种了知，这就是称量的意思。量就是衡量，就是如实地衡量。这个衡量不是通过分别心衡量，而是通过真实的去息灭分别心之后在内心当中已经现前的状态、现证这个状态，这个叫称量的意思。

称量是作为一种果，它的前面的因就是加行道。加行道前面的因就是资粮道，资粮道前面的因就是我们现在做的这些。所以说我们现在所做的这些，看起来好像我们有的时候道友们抓不到头绪、很迷茫，学这些是干啥的？现在就明确的告诉你：现在所学习的这些就是进入资粮道的因。这样学下去就会进入资粮道，进入资粮道干什么呢？就可以进入加行道。最后就是见道。所以这些都是明确的，只不过我们在路上不知道在路上而已。但是这个所学的法本身就是一个指引，你不懂不要紧，跟着走就行，反正这个路，所学习到的这些，《前行》也好、《入行论》也好，这些所有的法也都指着一个目标，反正只要跟着学、跟着走，哪一天就终于明白：我原来是要成佛、原来是要解脱。那不要紧，反正你已经走了一大截了，那个时候醒过来也可以。



有些道友刚开始学的时候并不明白，为什么要学这个？学这个是干什么呢？菩提心和空性有什么关系？这些方面很迷茫。这个不要紧。反正这些都有答案。只要我们慢慢学下去，内心当中慢慢会明白。现在的很多道友，正在积极准备进入资粮道，这是一个很好的消息，一个喜讯，很多道友是在准备进入资粮道了。所以说这个准备工作也要认真，不能说马马虎虎做准备，别人在真正地做热身，你地在做个样子，别人热身做好了就开始真正的进去了，你装样子还是进不去。所以说既然是做准备，我们就认真做，就像加行道数数思维，它高质量地数数思维，结果就是进见道。所以说资粮道当中认真地闻思和认真地修行的结果就是进入加行道。

所以现在我们这些道友们，认真闻思修的结果就是可以进资粮道，也可以进小资粮道。如果你马马虎虎地做准备，做给别人看，这样最后你自己进不了，没办法进去。这个没有后门可开的，完全靠你自己。这些都是你自己得到的，如果你好好认真学习的话，这个功德利益都是你自己得到。如果你不认真去准备，虽然大家都在做准备、都在修行，你在这里面好像也看不出来，但是过一段时间就看出来了，别人该走就走了，别人进资粮道的进去了，你还在这儿。从这个方面来讲，别人烦恼在逐渐调服，你自己逐渐逐渐还没有调服，这个差别会越来越大，刚开始的时候可能大家看不出来差别，但是时间长了之后，慢慢慢慢差别就会出来。

因此说，称量前面的因就是数思，就是数数思维的意思。称量就是如是衡量法界的自性。这个不是站在这看那边，他完全是内心的分别念泯灭的时候，内心当中生起的那种证悟。这个没办法用文字、用语言表示的，所以他证悟之后，完全相应于究竟的实相，这个叫做称量。前面所学习的所有的教义，在见道的时候，在称量的时候一一印证。以前所学的任何的所有的技能，在这里全部结果，但这个还是阶段性的果，但是前面所学到的这些，比如前面所学的五加行，前面所放生的功德、听法的功德，前面的所有的因，在见道的时候都开始结果了。现在来讲的话，我们要把现在所学的学好，学好之后要让它变得有质量，这个因有质量的话、力量很大，后面的果就会非常明显。否则的话，我们现在敷衍了事，或者不认真，到时候可能也是比较困难的。这些就叫做前因后果。

第三个叫观察。虽然叫观察，其实就是现证，或者说是一种真正的证



悟。为什么观察呢？因为对于见道的实相，不是说见道就完了，见完之后还要数数去观察、数数去安住。这个方面就安立了修道，就延续，所修的是什么呢？所修的就是对于所见到的实相再再去观修，让他所见到的实相越来越明显，越来越深入，最后就可以达到圆满的状态。因此说这个叫观察修道。

这个整个次第捋下来的时候，我们现在所学习到的，比如说《现观庄严论》，最后在见道位、修道位的时候都会一一验证，都会在相续当中如实地生起这些功德。如果你证悟的时候，你再把《现观庄严论》的法本拿过来一对应，全部对得上，你全都走过了，是这样的。不可能说我们现在学的《现观庄严论》，到了那个时候一个都对不上。那还学它干啥呢？学得就没什么用了。所以说现在所学习到的菩萨心、《入菩萨行论》也好，《入行论》也是一样的，你到了菩萨位的时候拿过来对，每个都对得上是这样的。它就是菩萨的发心和菩萨的行为，除了这个之外没别的。

所以说这些来讲，现在我们所学的这些，现在我们虽然还不懂，为什么要学这些？只要你学下去，到了一种阶段的时候，这些功德、这里面所讲到的状态，在你自己的相续当中一一地出现，而且外面的不退转相别人也看得出来，这个是不退转相。内心当中有了，在外在也会浮现出来这些所有的状态，这些就属于修道。

真正的修道就是观察，最后一个就是观察修道嘛，当然数思、称量不叫修道，后面的观察就叫修道。这个就属于三个不同的阶段，虽然是三个不同的阶段，上师说，其实它的本体是一个，只不过加行道就是所讲的数思，或者说顺抉择分，它是属于前行，加行道是属于见道的前行，属于智慧的前行。见道是见到什么？见到了实相。加行道所修的所有的法，都是属于能够生起智慧的前行，它做的都是前加行，都是准备工作。到了见道的时候，就是智慧的正行。然后修道是属于后行，后行就是它的延续，延续就是该它收尾，烦恼该灭掉了就继续灭，生起的就继续生起来。所以说修道是属于后行。

所以说你看它是加行、正行和后行的关系，如果是加行、正行和后行的关系，就说明它的智慧是一个本体，为什么来讲是一个本体？一个本体的加行、一个智慧本体的正行、和一个智慧的后行而已。



现在我们是在这个智慧的本体上面，只不过我们现在离加行的加行，前面还有加行。因为加行道是见道的智慧的加行，资粮道是加行道的加行，现在我们是资粮道的加行。所以说我们在不断地做加行，逐渐逐渐它会变成正行。假如说我们现在这个是在加行的话，那么资粮道就是我们的正行。当我们进入到资粮道，资粮道就变成正行。资粮道就变成了加行道的加行。我们再修的话就到了加行道。慢慢慢慢，不管怎么样，我们应该很清楚自己在做什么，这个其实对我们来讲也是很重要的。虽然我们自己功德还没生起来，但是我们很清楚我们在做什么，我们后面会得到一个什么样的结果。

《现观庄严论》其实有一个作用、有一个必要，就告诉我们现在在哪里、我们在做什么。有些做事情有头脑的人，他的规划很清楚，他知道自己在做啥，所以他按部就班地、按照自己制定的计划一步步去落实，他就这样胸有成竹。如果没有这些计划的话，有的时候就不知道自己该做什么，他就容易迷茫。一旦迷茫的话，退失的可能性可能性就大一点了，是这样的。由于你不懂为什么做，又不愿意跟着走，那就有点危险。但是你不懂，你就跟着走也行，有的时候我在跟着走、我也懂，为什么我在跟着大家在走？在为走的是解脱道、走的是趋向于资粮道的、前面是正道，资粮道一过下一站是加行道、再一过是见道，这个自己学过都很清楚。所以说，每到一个地方都很清楚，这是到了资粮道了。就像我们坐火车看到外面，这是到哪一站了，大概就是有这个意思。所以说这些就是我们现在所修的这些法，应该认真去修，这个作为资粮道的一种前行。

下面讲第二：

辰二、广说彼行相之详细分类：

广说彼行相之详细分类。

此常相续故，诸下中上品，
由下下等别，许为九种相。

彼行相的彼是什么意思呢？彼字就是修道。对于修道自己的一种详细分类。此常相续故，首先来讲，这个所谓的修道就是恒常相续，或者说是它就是一种不断的相续，恒常连续不断的相续。对什么相续呢？对见道的延续。因为真实的一种成佛的比较近的因，是从见道开始。因为见道的智



慧，就是属于无漏智慧了。这个时候不像加行道，加行道再怎么修还是属于分别念的状态，它本体来讲还是属于分别识。

加行道和见道是一个很大的分水岭，前面是分别识，这个加行道一过到了见道之后就成了无分别智了。下面要做的虽然没有圆满，就是说见道过后还有个修道，修道之后是无学佛果。但是它的本体不再像加行道的本体是分别念，见道的本体是无分别智。见道的本体、修道的本体和佛道智慧的本体，全都是无分别智，这个是没什么差别的。只不过见道、修道和无学道，这个过程当中，它相续当中的障垢、这些障碍多和少的差别。这个时候就安立了见道、修道和无学道。所以说，修道所修的就是见道所见到的智慧的延续。见道之后你就把它安住，不断地把它延续、加深、增广，然后到达圆满，所以叫常相续。它就是一个常相续，是这样的。这就是此常相续故。

然后这个常相续故，就是把见道的智慧诸下中上品，就分成了下品、中品和上品，如果是要分的话，三地一品，因为是九地，修道九地要分三品的话，三地是一品。二、三、四是一品，五、六、七是一品、八、九、十等等，这样的话就分成是下品、中品和上品。

然后由下下等别，下品又分为三个，下下品，等字就包括下中品和下上品，就是下品又分了三等，分别可以说二地下下品、三地下中品、四地下上品。然后五、六、七地是中，又分为中下、中中和中上；然后上品又分上下品、上中品、上上品。这样的话就分为由下下等别，许为九种相。这里因为是修道九地，大致按照九地分了九大类。

其实从智慧本身来讲、从智慧的本体来讲，没有这些分类。无分别智本身来讲因为是个无为法，它是一个无为法的本体，没有这些分类，分类的这些主要是通过障垢的多少来分的。因为它是智慧的本体，真实来讲无分别智分了这么多差别是不可能的，无分别智当中不可能有这些分了九品的差别，但是为什么要分为九品呢？因为让无分别智慧由刚刚现见到最圆满呈现之间，大概可以分为九个层次。九个层次当中把这些障垢分为九个种类，一个种类断一品，一个种类断一品，逐渐逐渐就是由粗而细，慢慢把障垢越断越少，最后就完全消除，最后成佛。

所以说这个智慧的分别，入定的智慧，到底入定的智慧有没有分别呢？



从胜义谛智慧的本身来讲没有分别，但是我们可以从世俗谛的侧面来分，这个是二地的智慧、这个是三地的智慧，这个可以分别，这个可以有深有浅。那么这个深浅从哪个地方来鉴别呢？深浅其实不是从智慧本身来深，而是从它的障垢的多少。从它障垢的多少来分。障垢比较多、比较厚的，我们就假名说二地菩萨的无分别智不深，或者说还不明显，也可以这样说。因为它是从障垢来分的嘛。

就像我们说天空是晴、多云、阴天，它不是从天空本身来分的，而是从云来分的。云很厚、乌云密布，要下雨了；然后说阴天，是云薄一点；有的时候有一点点透出来，或者有些时候是很薄很薄的云。这个是不是天空的差别呢？这个不是天空的差别，这个是云的差别。我们说今天的天很蓝，今天的天灰蒙蒙，它不是天空的问题，它是云的问题，但是我们习惯性地今天的天很晴，蓝色的天空怎么怎么样。

其实二到十地菩萨的智慧本身来讲，我们这个地方只从智慧的侧面来讲，它不会有任何差别的。但是为什么说二地菩萨和三地菩萨的智慧，三地菩萨证悟要圆满、更深、更广呢？这个时候是我们习惯性地，像前面的比喻一样，习惯性地把云彩指认天空一样。所以其实来讲，二地菩萨他自己的障垢多一些，三地菩萨的障垢比二地菩萨少一些，所以我们从这个方面说，三地菩萨的证悟要深一点。智慧本身没有差别，它是从障垢的多少来进行安立的，是这样的一种差别。说今天露出一片蓝天了、露出一半了、全部露出来了，这个其实就是云的多少而已，只不过我们自己认为，有一块蓝天，有一个缝隙露出一片蓝天，或者说露出一大块，这个都是我们习惯性的一种认知。

所以说地上菩萨也是一样的，从智慧的侧面来讲，无为法的本体来讲，不会有这些多少的差别的，哪个更深呢？没有。只不过从障垢的侧面，从有为法的侧面，有为法就是它的障垢本身是多还是少怎么怎么样，这个方面它的差别是很大的。所以说安立的时候也是许为九种相，安立九种智慧，或者说安立九品所断，它主要所断的就是这样的。

九品来讲的话，前面也提到过这个问题，下下品的智慧对治上上品的烦恼。就是说刚刚生起的智慧呢，因为刚刚见道，他的力量还不是很强，力量不强的原因主要还是说到了见道的时候，只是断掉了遍计的障垢，相



对来讲最粗的、熏习的时候不是那么长的。因为这个遍计的障垢主要是通过熏习以外道为主的种种的知见而形成的。

就是说是刚刚生起的这个智慧就刚刚见道嘛，刚刚见道他的力量还不是很强，力量不强的原因主要还是说他的一种到了见道的时候只是断掉是这个遍计的障垢，相对来讲最初的熏习的时间不算那么长，因为就是说这个遍计的障垢主要是通过熏习由外道为主的种种的知见，外道为主的种种知见而形成的。

所以说就是说我们在轮回当中无始轮回当中真正来讲的话就是说有多少机会接受外道的训练呢，是吧，这个相对来讲少多了，虽然我们可能也是无数次的进入过外道，但是针对整个轮回来讲还是太少了，所以他就训练他通过这些训练熏习出来的一种这个障垢啊我们叫做遍计障垢，遍计的烦恼障和遍计的所知障，这种障垢呢相对来讲是最容易松动的，最容易松动了这个，所以说你一见道，只要你证悟了这个人无我法无我一见道，它马上就没有了，这个是最容易的是这样，这部分的障垢最容易掉。

所以首先呢就见道的时候它一证悟见道智慧他这个断和证是相应的，只要有证肯定有断，那么这个时候他证悟了实相，那么断掉的是什么，断掉的是最容易断的这个，因为他刚刚见道力量还不强，他断掉的就是那种遍计障，为什么他力量不强呢，因为他的俱生障还力量很大，俱生的障垢不能够通过见道来让它消灭掉，这个时候呢就是要通过修道方式逐渐逐渐把这个障垢慢慢慢慢一分一分地去掉是这样，所以他就把这个他就缘实相不断去缘实相，不断去入定出定入定出定，像这样的话就是说是去这个让他的一种见到实相越来越明显，然后他的障垢就分分分分就灭掉是这样，所以说这样来讲的话就是说是这个到了因为他刚开始的时候俱生障碍啊他的俱生的烦恼障和俱生的所知障那个时候还很圆满，基本上就一点都没有动。

所以到了二地之后呢就开始动摇这个俱生障垢了，那么要动摇这个俱生障垢呢也是从容易的开始，所以二地菩萨呢相对来讲他的智慧刚刚从见道过来嘛还不是那么深，所以能够动的也是相对来讲，对他来讲能够动的就是比较粗大的，最粗大最容易松动的，啊就把这些呢就开始断掉了。随着他就是说到了二地之后证悟更明显，他力量就加深了，所以说他就可以



动摇就是说下面所讲下中等那种障诘，然后就是说此消彼长，此消彼长，就这样的，所以说就是说只要你见实相越明显那么你就是说能够动摇能够消灭的障诘也就相对来讲就是说是你可以挑战更强劲的对手了，这个就是说一种此消彼长的关系。

对我们来讲呢我们就是说凡夫人来讲的话，啊就是说俱生障诘也好遍计障诘也好，它的根本的种子一点都动没办法动不了，我们现在完全没有生起那种可以动摇它们的一种智慧，现在还正在学习过程当中，还是在理论阶段，还没有真实地去修，还没有真实地去现证是这样，但是呢这个就是做一个准备嘛，那么这个时候呢就随着自己的智慧的加深啊它能够断除的烦恼也就越来越细了，所以最后呢就是讲的话到了十地末尾的时候，他就属于这个上上品的智慧，上上品的智慧断掉的是最下下品的一种这个烦恼是这样的，它是最细的烦恼，啊就是说十地末尾的这个智慧呢是最猛烈的，啊最锐利的，然后所断除的一种障碍呢是最细微的所知障。

所以说就是说烦恼障和所知障二者比较起来的话就是说是这个烦恼障稍微要粗大一点，所知障要细一点，所以说呢按照麦彭仁波切的观点的话，到了从二地开始，就开始动摇这个同时开始断俱生的烦恼障和所知障，两个同时断，同时断断到了就是说一起走一起断，到了八地的时候呢烦恼障首先断尽，因为就相对来讲烦恼障烦恼比这个所知障还要粗大一些是这样的，它是在二取的基础上再增加的一些这个颠倒作意，所以说烦恼呢其实也是烦恼本身也是二取，但是烦恼这个二取呢它是属于那种二取的烦恼对在二取的一种所知障的一种状态之下再增益出来一些就是说这个障诘，比如说，我看到这个是话筒，我看到这个话筒这个可能就是二取，这个是属于所知障。

但是我看到话筒之后呢，我又生起一个情绪，哎觉得这个高级啊，这个是我的啊，今天被谁碰了一下，怎么样，这个就是属于烦恼了，所以说这个基础它是在这个基础上再生起了的一种，所以说要断它也是相对来讲它要比所知障还有粗一点，所以为什么一起断，一起断，断到八地的时候烦恼障首先灭尽了，它没有了，烦恼障断尽了剩下的就是所知障了，纯粹所知障啊，前面来讲，七地之间也要断所知障，但是呢他就是说首先断的是烦恼障先灭尽，然后呢就断剩余的所知障和后面一个烦恼障的种子的习



气慢慢慢慢就越来越断，断得越来越细是这样的，这些断完之后，到了十地末尾，十地末尾就是到金刚喻定了，金刚喻定的智慧他是无间就成佛了，所以他在有学道的智慧当中是最强烈的，他因为就是说最强烈的智慧，然后这个时候所断掉的障诘是最后一分，最细的最后一分障碍，然后就断之后就成佛是这样的。

所以上师也讲了就是说为什么最细的放到最后呢，其实看起来这个词最细的，但换一个词呢它就是最顽固的，最顽固的就是这个，这个地方叫最细的是这样，最顽固，就像洗衣服的时候最顽固的这些障诘就是反复要去洗反复要搓一样的，所以说呢就是说那些灰尘啊汗渍啊这些呢就容易洗，有些时候呢稍微清水淘一下就可以了，有时候稍微搓一下就干净了，但有些不行，反复要去洗是这样的。所以以前的话就是说以前我们在以前呢现在都好洗了，因为就是说以前的衣服不好洗，因为我自己的经验就是这样的，以前的话就是在学院的时候也是各方面的条件。

也是有限制，然后就是说也是因为这个观念上没有转变，以前觉得是衣服越脏修行越好啊就是这样，衣服越破修行越好这个观念误导了很长时间，后面上师老人家就是那个破了，是吧，就开始说脏不代表修行好是这样，所以有些哦这个老修行，什么标准呢衣服破了，脸很脏手不洗，然后就这个就是修行好，后面就是说为什么讲呢，因为有时候太脏了就要洗，根本没法洗，有时候真的没法洗，用水泡了之后呢，这个肥皂一打过去就滑跑了就是这样，就跑到很远很远的地方，太滑，所以上师说你们的衣服都可以当雨衣穿了是这样的，所以说这个洗起来就特别麻烦，有的时候用刷子使劲刷这样的，所以说这个来讲的话洗衣服的时候就是，有的时候就是这样。

但现在来讲，大家有的衣服两三天拿来洗了，根本也没感觉到有多费劲是这样，以前洗过衣服的就知道有多费劲了是这样的，尤其像我们以前那种洗的衣服就是这样，有的时候就没办法洗了干脆扔了算了，再怎么洗也洗不掉了没办法洗太脏了，但是不是没法洗呢，不是，太难洗了，所以说有的时候来讲是这样的，比较容易洗的就先清净，最顽固的就最后清净是这样，所以这里面来讲的话，所谓的最细的它要最猛烈的，比如衣服呢什么叫最猛烈的呢，使劲搓然后这个肥皂也是一而再再而三地打然后就是



说搓，使劲地搓，用刷子这样刷那样刷是这样的，最后才可以慢慢慢慢把它洗干净，这个叫最强烈的智慧最强烈的对治。

然后所对治的是最顽固的这个污垢，所以说最顽固的它是放到最后的，就像力量最大的怨敌肯定是最后死嘛是这样的，像这些其他的小兵啊一下子就死了是这样的，电影里面也是演的一样，什么这些配角儿啊就是说是一碰一下就死了，那些大坏蛋这些怎么样又是炸弹炸又是机枪扫，最后就是不死，死了之后还要跳起来还要反抗一下，有的时候来讲的话大概也认为反正这个最顽固的肯定是最后死的，所以这个烦恼也是一样的嘛，就是说最顽固的肯定是要最强烈的去对治它，那么这个就是许为九种相这样，这个也是容易理解，反正我们现在来讲的话，如果通过修空性见道之后当下就断掉是最初的遍计障，然后逐渐逐渐开始断俱生障，这些呢只要我们这些问题呢只要入道之后呢都不是问题是这样的，关键就现在我们刚开始入道的时候做准备要认真，只要刚开始正确，后面就可以慢慢慢慢渐入佳境，如果现在就是说很懒散啊很应付啊，那么后面就是说是进入不了状态，这个一直痛苦，反正痛苦就在这儿，不可能因为你自己懒惰它的痛苦就会自动消失，这个是不会的，啊懒惰它只能够增加痛苦。

但是呢如果现在就是说精进的话，虽然有一些痛苦，但这种痛苦会引导我们渐入佳境是这样，然后后面来讲所谓的断遍计障啊断所知障啊，断烦恼俱生障啊这些都不是事儿，反正只要你就是一旦入了道之后，他修道一旦入道之后，后面的事情就容易了，就简单了，因为他的道力他修道的力量已经生起了了啦，这个时候就是好办了，现在关键我们就是说修道力量没生起了，这个时候出现很多的痛苦，尤其是在这个阶段尤其是关键的时候，那么到了这些加行道的时候啊，见道的时候啊佛陀基本上就不用操心了，不用操心这些菩萨们，他们就绝对不会出什么问题的，最操心的就是现在这些修行刚刚入道的修行者呢，可能上师们佛陀最操心的是这样的。

那么我们应该知道现在的状况，知道这些状况之后呢，不管怎么样再苦再累呢也应该咬牙坚持，坚持就是胜利真的是这样的，如果就是说不坚持的话就什么都没有了，什么都没有，以前没多少功德呢也不会自动生起来，以前努力了这些呢也会付诸东流，但是如果坚持的话，以前没有的功德呢也会生起来，以前有的这些就会逐渐逐渐增上，这方面来讲呢这个就



是真理啊，就是说以前的上师们就提炼出来的，世间人也是这样的，啊就是很多经验之谈嘛，所以说不管怎么样呢我们应该生起一些勇气啊还有这些信心啊，坚持，不管怎么样再苦啊再困难啊再多委屈啊这方面还是要坚持，因为只有坚持呢才是胜利。

那么第三个问题呢就是说宣说离增损相说法之遣诤，那么遣诤分二，一遣除于资粮之详细分类之诤；二遣除于道断治之详细分类之诤。那么就是说这个方面有两个断诤。两个断诤的话第一个是遣除于资粮详细分类啊，那么这个主要是通过主要是缘这个资粮，资粮的一种这个它的一种这个就是说是这个多还是少啊像这样的话就是说他对于资粮的一种详细分类。

然后第二个呢是遣除于道的断治就它的一种所断和对治的详细分类的诤论，这个方面主要是缘一些分别念你这个观点不合理，应该是怎么样的，那种观点不合理，应该怎么样，就是针对我们自己的一种种种实执吧或者有的时候这个辩论这些辩论诤论主要会引发一些比较细微的问题，有些时候呢我们认为这个已经解决了，很懂了，但是出来一个外道的观点，出来一个辩论马上就蒙了，哎马上就不知道怎么办，这个就是什么呢，因为我们的智慧没有经得起考验，其实这个就是个考试题，你这个你对这个问题到底有没有理解，啊有的时候我们觉得我们已经理解空性了，然后马上就是拿出一个辩论，一个问答一个辩论，这个外道的观点他认为不是空性，你怎么去破他，如果拿他没办法的话，就说明我们这个还没有真正通达是这样，所以有的时候来讲的话这个辩论它就是对于这样一种问题一个更加深入的一种剖析的方式。

然后把这个辩论过关之后呢，因为这些辩论的对方啊他这些外道啊这些对方呢其实他们都是经过很长时间的一些观察沉淀下来的问题，有深度是这样有深度的问题，有深度的问题呢他想有时候为什么很多人他就是说被外道的观点蛊惑，就是因为他们的这个问题有这个沉淀有深度的原因，他一想是啊是这样的啊，因为他自己没有想得这么深，他一看到这么深的问题他就抵挡不住他就觉得他自己就认同了，他就开始入外道啊开始生邪见是这样的，所以说这些辩论呢其实让我们的智慧进一步加深，对于现在我们的实执就进一步破斥的一种殊胜方便，所以很多很多的一种辩论，有些是在论典当直接地以一书面来辩论，有些呢很多是口头上的辩论，反



正就是说很多不同的一种检验的方法，那么就是说是这个第一个问题呢是遣除于资粮之详细分类之诤分二，一遣除于胜义中“有”增益之诤；二遣除于世俗中“无”损减之诤。

那么这个呢主要是增益和损减两方面的一种诤论，啊有关啊就是说是这个争议呢主要是胜义当中的就是说胜义当中有的属于增益的诤论，损减呢主要是世俗当中，因为前面我们讲了嘛，就是说胜义的空性来讲的话，它里面说一切都是无执著的是这样，所以说这里面的很多这里面有关胜义的很多这些呢都是属于增益，那么世俗当中呢就是说是比如说因果啊资粮啊这些都是属于存在的，然后有些人就不了解，认为这个做了没有用，白做或者觉得这些不存在，就是损减，大概的意思，前面我们分析过啊，就是说胜义当中属于有的增益，世俗当中是无的损减的诤论，第一个是遣除于胜义中“有”增益之诤

辰三（宣说离增损想说法之遣诤）分二：一、遣除于资粮之详细分类之诤；二、遣除于道断治之详细分类之诤。

巳一（遣除于资粮之详细分类之诤）分二：一、遣除于胜义中“有”增益之诤；二、遣除于世俗中“无”损减之诤。

午一、遣除于胜义之中“有”增益之诤：

经说无数等，非胜义可尔。

那么就是说是这个首先呢有对方的一个观点，那么所谓的对方呢其实我们就是说是自己的就是我们相续当中隐藏的一些执著，我们隐藏一些分别念，他们认为呢就是说是这个修道的智慧啊和所断分为九品不合理，因为前面我们刚刚讲了啊，对于修道的一种所断呢分了九品，智慧分了九品，为什么智慧分九品呢，因为它所断有九品的缘故，所断有九品所以说呢他断掉这个所断的智慧也是分了九品是这样，那么对方认为呢这个是不合理的，为什么呢，因为其实呢所断的障碍难道只有九品嘛，所断除的障碍其实是无量无边的，无量无边是这样的，所以所断的障碍无量无边，那么就是说要对治它的一种这个智慧呢也应该是无量无边是这样的。

对方认为这个是不合理的，为什么呢？因为其实所断的障碍难道只有九品吗？所断除的障碍其实是无量无边的，所以说所断的障碍无量无边，那么要对治他的智慧也应该是无量无边的，前面也说了，因为佛经的观点



已经说了，修道所得到的福德是无量无边不可限定的。既然是这样的话，他的果如果是无量无比，那么他的因的智慧也应该是无量无数的，但是你们说在胜义当中，你们说在修道的智慧当中只有九品，九品智慧这个是最不合理的，因为他无量无边才对。

所以说让我们在胜义当中应该有很多，不单单是只有九种，应该有很多很多，应该是无量无边，从这个方面来讲他们认为所谓的九种是不合理的。当然我们自证的观点就像前面讲的是不是我们认为的无分别智慧，这个智慧有九种呢？前面讲了，其实真正来讲就是一种，或者一种也是假名，所谓的一种也是假名而已。但是因为修道分了九地，我们依据九地的名言说这个智慧有九种，所断有九种，是这样讲而已。那么是不是我们真正胜义当中生起九种，那不是这个意思，但是我们大概可以这样讲，大概可以这样说，但无论如何他就觉得胜义当中不能够只有九种，应该是无量无边。因为你既然你断的障碍无量无边，那么应该生起的功德也是无量无边，如果他的果是无量无边，那你的因不应该是九种，而应该是无量无边的。

经说无数等，佛经当中也讲的功德无量无数，非胜义可尔，这些不是在胜义当中安立的，可尔，可尔的意思就是说不是在胜义当中如是安立的，不是胜义当中这样承许的。这些主要都是从世俗谛当中安立无数无量无边，主要从这方面讲，因为在胜义当中其实不管是所有的这些分类、数量，其实都是无所缘的，都是不成立的，都是空性的，所以说胜义当中是没办法如是分别的。

然后所以说我们就遣除了胜义当中没有无量无边，主要直接就是这样讲的，非胜义可尔，就是说胜义当中没有无量无边之说，无法安立。对方所认为的九种，其实来讲他认为安立无量无边，他就觉得这个九种，既然九种，你的所断有九种，但是你安立的功德无量无边，所以说那么你自己胜义当中的九就不决定是九了，应该是无量无边的。

但是我们的意思是说，我们所谓安立的九，不是严格意义上安立的，这个所谓的非胜义可尔的意思，以前我们也分析过，以前讲中观的时候，讲这些的时候也讲过，就是说如果胜义可尔，如果是胜义当中安立的，那就意味着很严格的安立方式，如果是九，因为胜义的观察，就相当于究竟的实相，终极答案，胜义的承许就是终极答案，什么是胜义？对不对？胜



义就是我通过观察完之后最究竟的观点，这个叫做胜义。这个就是我们终极思想，终极观点，比如说外道的胜义谛，小乘的胜义谛，唯识宗的胜义谛，中观宗的胜义谛，对不对？还有三转法轮的胜义谛，这些所有有关胜义谛的，它都有另外一个词，那叫终极答案，终极思想，这个就是我们最终承认的，除了这个之外是世俗谛的东西。

世俗谛的东西不是究竟，不是终极的答案了，他可能是看待某种因缘暂时安立的，所以说只要我们说是胜义观察，只要我们说是胜义的理论，只要我们说是胜义当中如是如是，其实就意味着他就是不可变的。那当然如果我们说胜义当中是九种，那就绝对是九种，那就绝对不能变化的。九种因只能成九种果，但是如果是世俗当中的功德无量无边，由果而推因，如果他的功德无量无边，那么他的因不可能只有九种，因和果不相应。

所以他就想通过这种方式来告诉我们，你们的观点是不对的，但是我们告诉他们，我们所谓的这个不是说胜义当中承认的，我们所认为的九种智慧带来无量功德不是说胜义当中承许的。这里面讲比如说虽然一颗树是一，但是它可以长出很多无量无边的树叶、枝叶，但是这颗树在胜义当中的一是不是真实不变的呢？我们不承认有一个不变的一，这个一是一个假立的，大概可以这样说，通过名言安立这个一，所以既然他这个一不是胜义安立的，那就是假立的，那么假立当中通过一可以生无量的果，这个可以安立。

所以只要是世俗的安立，他就相当于这个不是最终确定的，也不是最终的实相，也不是最究竟的观点，其实这里面的意思来讲的话，只要是胜义理论，只要是胜义的结论就意味着终极的观点就是实相，完全不能够再变动的。那么如果是世俗的观点，一个是世俗，世俗第一个他就可以依缘而生很多法。第二个意思世俗的东西，我们说世俗建立、世俗安立，他不是那么严格的，他观察的时候不是那么严格，只要能够建立就可以。

因为如果你仔细观察的话，中观宗在《入中论》等中已经讲过了，如果你仔细观察，任何法都得不到，没办法得到的。由因生果就是这样的，如果你要去观察因怎么生果的，你要观察因生果的方式，最后只能得到一个结论是不可能，什么方式都生不了。但是世俗当中他的确生了，那怎么回事呢？我们说如果你世俗当中，我们就只能说因缘具足了就可以生果，



仅此而已，你不能再观察了，再观察就没办法得到他的果了。

所以如果是世俗的观察，世俗谛的观察就意味着不是那么严格的，所以一可以是多，这个不是太严格的。我们说一个人，一个人他就可以有很多名字，对不对？可以假立嘛，一个人有很多器官，也可以，一个人可以有很多思想，都可以。因为他这个所谓的一不是实有的一，大家都知道这个不是说一直是一，这个不能多，这个已经变成了严格观察了。

但是世俗谛当中不是严格观察，不是严格观察的话，一可以假立为多，多可以假立为一，很多很多可以假立为一，这个是可以的。很多人集聚在一起我们说一个排，一个连，一个国家，对不对？都是一，你说一个国家就是一个人，那不是，一个国家十三亿人呢。所以这个难道不矛盾吗？我们说这个不矛盾，这个一可以假立为多，多可以假立为一。这个在世俗谛当中这个不严格，没有很认真的给你较真。

但是胜义观察不是，胜义观察要观察出他的终极思想，他不能变的，究竟的观点、究竟的终极思想就是这样不能够变。所以这里面我们说，这个不是胜义当中讲的意思就是这样的，我们并没有按照胜义当中安立就是九种，如果你确定了，那你怎么说都说不过去了，肯定这个过失会落到你这儿来。但是我们说不是我们在这儿狡辩，我们的确是这样安立的，我们自己安立所谓的这些数量就是假立的，世俗当中可以安立无量无边的功德，或者九种所断，九种智慧，可以生起世俗当中无量无边的功德。

这些方面都是从世俗当中讲的，不是从胜义当中讲的，胜义当中没有这些很多的差别，所以说这里面要遣除胜义中有诤议之争，大概就是这样的。但是在这个过程当中，我们已经知道了，就是说在中观里面讲的，比如说在中观里面讲的时候，一个观点外道承认或者小乘承认，对方承认，你承认的时候中观宗就说你如果这样承认，如果是一那不可能是多，这种观察那就不符合这里面的胜义观察，因为中观宗他对世俗谛的观察，你只要符合实际情况他根本就不会，他都承认的。

但是这里面中观宗讲的都是胜义谛，都是究竟的实相，究竟的实相就不能随便，究竟的实相就很严格，一就是一，一就是固定的一，就是不可能是多了，所以说有些时候为什么一不能多，多不能一。你们就可以我们就不行，这个是什么强盗逻辑啊，是不是？有的时候就讲你们中观宗可以多



嘛，那为什么放在我们这儿不行了？有的时候层次不一样，中观宗讲的一可以多，多可以一那是世俗谛，你们这要成立胜义谛，这个不是强盗逻辑呀。

如果你们按照世俗谛，只要你们符合情况我们也承认，但关键你讲的是胜义谛，胜义谛来讲就很严格，就是说你是不是符合胜义谛的观察，如果符合胜义观察就很严格的去审查了，所有每个细节都要观察到。比如说刚才的因生果，因生果是因接触生果吗？还是因不接触生果，这些就开始严格了，这些严格的时候就一个都安立不了，不管接触不接触都有过失都有过患。这个就是属于胜义当中没有因生果，没有办法安立因生果的原因就是这样的，世俗谛当中可以，因为世俗谛当中本来就不严格，只要你因缘具足就可以生果，到底接触不接触我们根本不观察。

所以说接下来讲的时候，他是一个总的原则，所以我们在学中观的时候，有的时候这些基本的东西如果不搞清楚的话，总会陷入到这个里面，觉得为什么出现这个问题呢？其实就是观察的方式，有些是审查制度很严格，有些审查制度很松。你在那个地方很松，你在严格的地方审查你说那个地方很松，这个地方不应该这么严，那不一样的，那个地方是那个地方，这个地方是这个地方。

所以说审查制度有松有紧，在世俗谛当中都是松的，只要你因缘具备了就可以，一般来讲不会太严。但是在胜义当中的时候不是这样的，胜义谛他严格的审查嘛，所以说每一个环节，都要很严格的去筛查，要符合这个标准，实有必须要符合实有的标准，你不符合那就绝对不实有。所以说根本过不了这一关，哪里过得了实有审查这一关呢？所有的法都没有办法安立实有的，所有的你的根据、理由都没有办法过实有这一关。

这个就是属于胜义当中有争议。

下面讲第二就是遣除世俗中无损减之诤：

午二、遣除于世俗中“无”损减之诤：

佛许是世俗，大悲等流果。

这个就是反过来了，前面佛经当中不是讲了嘛，修道菩萨，比如说二到十地，他的功德很大，我们在看《十地经》，在《入中论》后面一部分讲到二到十地菩萨，他在出定位的时候那些功德，非常的大，无量无边的



功德特别特别的多，所以这个方面讲的时候，这个菩萨他的福德、功德是无量无边的。但是他在名言当中也不应该有，为什么在名言当中不应该有无限无边的功德呢？因为引发他的因、他的智慧只有九种的缘故。

这个智慧是什么？智慧就是入定的时候，入定位的时候，断掉了九种违品，生起了九种智慧，这个就是。因为世俗谛是方便，胜义谛是方便生嘛，你入定见到了实相之后，然后你出定的时候就相应引发多少功德。所以你的后得位的功德，是和你的入定位的深浅有关。所以像这样讲的时候，这个里面菩萨后得无量无边的功德是果，这个无量无边功德的果由何而来？他是因为入定的时候功德而来的，所以说入定位的时候这个智慧是他的因了。但是你们认为的，你们承许的智慧只有九种啊，你九地嘛，九地只有九种智慧。如果他的因有九种，他的果不可能那么多，这个意思。

我们说佛许是世俗，大悲等流果，在世俗谛当中大悲和智慧是无二无别的，世俗谛当中佛许是世俗，那么佛陀承许在世俗谛当中，因为世俗谛当中智慧和慈悲无二无别，这个时候就可以通过智慧和慈悲无二无别的对治，或者他的一种本体就可以产生，他的等流果是无量无边的。第一个条件也是因为前面讲无自性，因为无自性的缘故，而且恰恰是因为什么呢？恰恰是因为他了知无自性，他可以生起无量无边的功德，他这个无量无边的功德不是通过实执而来的，恰恰是必须要通过证悟空性才能够产生无量无边的功德。

所以说菩萨在修道的时候，他因为入定的智慧，在世俗的时候，他那种入定的智慧和出定之后世俗的大悲配合起来，他的大悲很清净，他的大悲因为有证悟空性的智慧的缘故，导致他的大悲特别清净，而且力量很强劲，所以这个时候他修任何一个法。比如说他在后得位，修布施、修持戒、修安忍，他在通过智慧和慈悲所摄受下修六度，每一个修法他都可以引发无量的福德，是这样一种原因。

所以说在世俗谛当中慈悲的等流果可以无量无边，这个是佛陀讲的，世俗谛当中因为慈悲没有实有的自性，没有实有的自性就是说他把他的障碍全部远离了。慈悲心他也有障碍，比如说实执，实执就是障碍，或者说自私自利的心是慈悲以后障碍，这个对我们来讲，对当前来讲，对我们来讲的话自私自利的心就是慈悲的障碍。如果我们自私自利的心很强，嗔恨



心很强，那么大悲心就很难生，这个对我们来讲是一个违品。

但是还有一个违品就是分别念，就是执著分别念，所以如果我们在一个阶段的时候，通过修平等心啊，通过修利他的心，然后可以把大悲心的一部分障碍可以去掉，然后再通过修空性就把另外一部分障碍去掉，所以菩萨两个方面的障碍都没有了，所以说他在出定位的时候因为没有实执的障碍的缘故，没有分别的障碍的缘故，所以他的大悲力量很强劲、很广大、很清净。

那么这么清净的因不可能不生起广大的果，现在我们的大悲或者我们修法生不起广大的功德的原因，就是因为我们自己的大悲里面有太多的违品，太多的障碍了，让这个大悲的力量完全生发不起来。这里面其中有一个就是实执，就是实执分别念，而菩萨他就把两个障碍都扫清了，尤其是通过证悟空性，他在大悲上面没有分别念的违品障碍的缘故，他大悲的力量很强劲。大悲的力量很强劲，他通过大悲引发的布施、持戒啊那就完全不同，他就力量很大，因的力量很大，所以说他就会引发无量无边的福德，这个就是在名言谛当中，世俗当中大悲的等流果就是这样的。

所以说名言谛当中的话，他怎么可能损减呢？不可能，不可能只有九种，他一定会有无量无边的，主要是他有修道的智慧摄持，然后他缘无量众生，然后回向无上佛果，这些都是非常非常让果能够生起的一种强劲的因缘。缘无量众生是一个强劲的因缘，然后缘佛果是一个强劲的因缘，还有一个说就是没有实执，尤其是放松实执，放松实执的情况之下来修大悲是一个强劲的因缘。

这些因缘一摄持他一定会产生无量无边的福德的，这个来讲既获得对方的观点，又讲到了能够增长无量功德的因，那么我们其实也可以从这儿受到很多启发，我们尽量要通过三轮体空的智慧相似来摄持，摄持或者训练，我们在修善法的时候，不管是顶礼的时候也好，还是听法，还是放生，还是说修金刚萨埵、供曼扎的时候，都可以用空性的智慧来摄持。

因为这些其实就是一个很强劲的因嘛，虽然我们现在修的有点不到量，但它一定是可以让我们生起来的。所以这里面上师也讲了一些窍诀，比如里面讲了三种生智慧的方法，第一个就是长期闻思修，长期闻思修可以让我们开发智慧。开发智慧就是不断的缘智慧的对境，因为佛经论典都是属



于智慧的本体，你缘智慧的本体再再的去熏习不可能不生智慧，你自己所学的，所缘的，所思维的都是和智慧有关的，都是智慧的资粮，怎么可能不生智慧呢？所以说长期闻思修一定可以生智慧，他本身就是一个锻炼生起智慧的方法，而且里面的文字都是佛陀智慧的一种等流，菩萨智慧的等流，所以说长期闻思修肯定会开发智慧的。

第二个就是祈祷文殊菩萨，文殊菩萨是诸佛智慧的总集嘛，所以经常性的观修啊，祈祷啊，供养啊，礼拜啊，像这样肯定可以通过文殊菩萨的加持让我们引发殊胜的智慧的。

然后第三个是经常思维利益众生，思维利益为什么可以开发智慧呢？因为思维利益众生是一个开放的心，开放的心态当中越开放他的心量越善良越大，这个方面来讲对我们相续当中的智慧的开发也是很有利益。你的心越狭隘的话，智慧就越弱。比如说前面我们再再讲过，比如说当你自己在特别执著的时候，比如说你生起很大嗔心的时候，这个就是很执著的时候，那个时候基本上就没啥理智了，完全没有智慧了，脑袋空白了，完全想不到任何的一些可能性。

但当你清醒过来的时候，你就会至少想到二十条解决的方案，当时一条都想不起来，这个就是因为你太执著的时候，你的智慧根本打不开了，当你冷静的时候你的正常的智慧就开发出来了。还有一个前面我们讲，热恋当中的男女是没有理智的，所以他也是太执著了，太执著了之后很多可能性他都看不到，明明是一个骗局他看不到，这个来讲也是因为太执著的原因，他的智慧打不开。

但是当他平静、冷静下来之后，什么都看到了，这个也是不对，那个蛛丝马迹是不对的，那个行为也是不对的，都好像分析的头头是道，但当时正当那个时候是完全没办法的。这个就说明什么呢？太执著的时候智慧打不开，狭隘的心是障碍智慧的生起的，但这个时候我们狭隘的分别念，只考虑我自己，其实也是一种变相的狭隘的心嘛，但是这个时候你再怎么冷静，如果他考虑自己的话，更深的智慧是没办法进来的。

相当于你这个我执是保护一个一个障碍，把更多的可能性就封住了，但是只要把这个一打开之后，一下子就很宽广，特别宽广，你的心一放松下来的时候，这个时候彻底的不考虑自己了，心一放松，利益众生嘛，他



就把自己放下了，放下之后更多的智慧就源源不断的生起来，原理就是这样的。所以越放松越能生起智慧，所以经常利益众生为什么会生起智慧的原因就是这样的。当然还有一些比如说是修禅定这些都是可能包括在闻思修当中的，这些方面来讲这些都是可以不断的修学，都可以帮助我们生起智慧。

然后下面讲第二个科判：

已二（遣除于道断治之详细分类之诤）分二：一、遣除证悟胜义之法断得不合理之诤；二、遣除以世俗刹那法不得遍智之诤。

午一（遣除证悟胜义之法断得不合理之诤）分二：一、辩论；二、答辩。

就是证悟胜义的法断和得，就是断除的和所获得的是不合理的。第一个是对方的观点。

未一、辩论：

**不可说性中，不可有增减，
则所说修道，何断复何得？**

这个是对方的观点，或者我们的分别念是这样想的，不可说性中，因为这个是空性，因为一切在胜义当中不可说，不可说有，不可说无，不可说四边，不河说八戏，所以这些都是不可说的。那么在不可说当中一切都是不存在当中，不可有增减，那么什么增，什么减都没有，增减都不存在的。既然增减不存在，则所说修道，那么修道当中的何断何所得呢？因为所谓的断就是减。所断的法是什么？所断的法就是障碍，障碍就是逐渐逐渐减掉的嘛，所以如果没有减的话，何断？没有断了。如果没有增加的话，复何得呢？既然增减没有那么怎么有得到呢？得到就是逐渐逐渐以前没有的功德，逐渐逐渐得到，这个是个增长的过程。障碍是减少的过程，所以如果一切都是空性的，那么没有断没有得，这个就是对方的观点。

如果按照中观的观点来讲，那就是对的，是啊，我们就这样承认的，本来就是胜义当中没有增减，也没有得也没有断。但这里面不是从这儿回答的，本性当中，就是说我们从中观的自宗，从般若的实相来讲，一切大空性当中没有增没有减的，大空性当中无来无去的，也没有断也没有得，



我们说的确是如此，但是这个只是胜义的回答，究竟我们自宗的观点是这样的。

但这个时候，对方所提的问题说如果是空性的，那么世俗谛当中的这些断得就安立不了，我们说这个不对，这个来讲你把世俗胜义混淆了。胜义当中是无增减的，无断无得的，但是世俗谛当中有，世俗谛当中有断有得，而且恰恰是和胜义当中这个是相关联的，也就是说如果你没有证悟，没有相应胜义当中的空性，那么世俗谛当中的一种障碍断不了，只有不断的增长。那么如果你证悟了胜义当中的空性，那么证悟了空性之后，相应了空性之后，世俗谛当中的过失该断的断，功德该增的增，是这样一种问题。

对方因为没分清楚世俗和胜义提了这个问题，如果你说空性的那就没有办法断，我们说你是混淆二谛了，混淆二谛我们怎么回答呢？第二个未二问的回答。

未二、答辩：

如所说菩提，此办所欲事，
菩提真如相，此亦彼为相。

这个回答的方式是按照对方自己承认的一个方式在做回答，虽然中观宗或者虽然般若宗有很多可以回答的方法，但这个地方回答的是直接用对方他自宗所承认的观点来作的一种答辩。

我们说没有所得，一切都是空性当中，无增减当中，也可以有断也可以有得，为什么呢？比如你们的观点，如所说菩提，如所说菩提这个就是引用对方的观点，你们所说的菩提，对方所说的菩提是什么呢？对方所说的菩提就是声闻菩提，因为我们说有三菩提嘛。这个三菩提就是声闻菩提，就是小乘的阿罗汉果，小乘的阿罗汉果就是声闻菩提，那么你们自己，就是说有实宗，就是说小乘宗自己，你们也认为到了阿罗汉果的时候有一种说法叫净智和无生智。

净智就是灭掉了烦恼障的智慧叫净，灭尽了烦恼障叫净，无生就是说烦恼再也不会产生了叫无生。你们承许这个叫净智和无生智，那么在净智、无生智当中其实也是一种不可得的，就是烦恼不可得的一种状态，烦恼不可得的状态按照你们的观点来讲，如果是不可得，那就没办法有这些断和



得了，没办法有所欲了。但是你们也认为在这种无所得的状态当中，他仍然有断除轮回获得涅槃的现象，这个果也是有的。那么你们也认为在无所得，就是说因为无生智，尤其是无生智，净了烦恼之后，无生智，就是说不会再生了，他也知道这个是一个无生的。

既然是无生的，那么难道他就无法起任何作用了吗？其实也可以，你们自己认为当他安住在无生的状态当中的时候，他们也可以在世俗谛当中让烦恼不生，让他的功德增上，或者说这样的安住在他自己所欲的果当中。所欲的果是什么？他就是安住在阿罗汉，不退失的阿罗汉当中。他这个也可以有啊？他也一部分利益众生，他自己也是安住在这个状态当中。所以说不是说无所得，就是什么所欲之事都没办法达成，就像你们自宗的观点一样，你们安住在无生空性当中，但这个无生和中观的无生有不一样的地方，但是对他们而言是可以成立的，因为他们的烦恼不再产生也是一种无生。

这种无生，他们在安住在无生的时候仍然可以成办所欲之事，所欲之事就是离开轮回，按照你的观点来讲如果是无生的话，如果没有办法成办所欲之事，那么你们就必须反弹回轮回的状态当中，因为这个所欲之事没办法安立嘛。但并不是这样的，你们安住在无生的时候，仍然可以安立所欲，成办所欲事。

那么既然你们的观点可以的话，那么此办所欲事，那么我们也可以，此就是修道，大乘的修道也可以成办所欲事，就是安住在不可说性中，我们一方面证悟了胜义空性，一方面在世俗谛当中可以成办这样的所欲之事，这个完全可以的。就像小乘，他自己在入定位的时候见到无我空性，无所得，然后在出定之后也成办所欲之事，显现功德神通，这个是可以的。那么我们安住在无所得的这个空性当中的时候，也可以在世俗谛当中成办所欲事，这个是完全没有矛盾的。

菩提真如相，此亦彼为相，究竟的大菩提果他是属于真如的本相，它是具有真如的本相。此亦的此字就是道，修道也是真如相，这个此亦彼为相，这个第一个此字就是修道，彼字就是真如，菩提是具有真如之相的，那么我们的修道也是具有真如之相，这二者之间是相顺的。就是说菩提真如相，上师在讲记当中讲另外一种，就是说菩提真如相解释成小乘阿罗汉，



他的菩提具足某一类一部分的真如，这样的话他自己也是道谛究竟的灭谛嘛，这样的真如相是存在的。

那么我们也是一样的，这种解释也是一样的，就是第一个菩提真如相是对方的，此亦彼为相是我们自己的，我们也是属于真如相当中可以成办一切。或者另外一种解释呢，菩提真如相就是这两个都是我们的观点，就是说我们的果，菩提具有真如相，那么他的修道也是具有真如相，这二者之间也是一种相顺。所以说就是按照对方的承许来安立，就是你们自己在无生当中他可以成办所欲，我们在安立无生或者不可生相智当中也可以成立所欲，这个是没有矛盾的。

所以在这个世俗当中，或者在修道的过程当中，胜义当中我们安住空性，仍然有断和得，该断的烦恼断，该得的功德得，或者在胜义当中断除的障垢，在世俗谛当中也可以生起一样一样的功德，这个方面来讲都是可以安立的。

今天我们就讲到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 39 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

现观庄严论是属于抉择心性的，抉择万法究竟实相的一个殊胜论典，它的所诠义讲的是非常甚深的法界实相，如果我们认证了了知了这个究竟实相，就可以转迷成悟，现在我们这个迷惑的状态，迷惑的这个心性就可以转为觉悟的自性，迷惑它就导致轮回，导致痛苦。觉悟就可以获得解脱，再帮助众生解脱，有关这些轮回的过患，解脱的利益在其他地方也有很多宣说，所以我们在学前面教法的时候，应该对于轮回的过患和解脱的功德，应该有了解。如果对于前面这些了解的很清楚，对于如何能够快速解脱的方法，当然就应该生起强烈的信心和兴趣。

现观庄严论的所诠义般若般罗蜜多，直接的抉择万法的真实性，讲解到了如何去掉迷惑而显真的这样殊胜的修法，所以说我们就应该对于弥勒菩萨，对于弥勒菩萨所造的这个论典，也应该非常精进的去学修，不但是学习而且去修行。当然这里面讲到的很多是地上菩萨的一些殊胜的断证，对我们来讲，可能还不一定马上通达，但是不相应类似于他修行的方式，我们现在可以通过自己所学的一种状态，也可以相似的修。还可以把这些当成我们要达到的目标。这方面来讲也是很必要的，对于已经生起功德的菩萨们也生起真实的信心，到底我们从哪个方面对菩萨对佛生起信心呢？就如实的了知功德。那么这个如实的了知功德，有些时候就说这个菩萨的



庄严相好，唐卡里面画的文殊菩萨观音菩萨他们的庄严，所以对他生信心，或者看到他们的事迹，对他们生信心，这些也是生信心的方法。当然还不是根本上主要生信心的方法。主要生信心的方法，就是他们证悟了什么，他们到底去掉了什么迷惑，他们到底安住在什么状态当中，有什么样殊胜的功德，了知之后，我们就对他全方位的从内到外，到显现到隐藏的这些都能够全方位的了知，这就生起了信心。而且生信心也是我们以后要达到的，我们自己如果修持菩萨道也可以达到这样一种状态，所以我们认真学习有很多方方面面的必要性和这样一种功德。

现观庄严论当中讲了八事七十义，也是现观庄严论主要所诠的内容，八事分了八品来介绍，前面我们学了有关遍智、道智、基智，剩下的还有五个内容，五个内容还有四加行和一个法身果，现在我们学的是四加行。四种加行当中有正等加行，有顶加行，还有渐次加行和刹那加行。这个加行就是修持什么的法，怎么样修持这个法能够获得前面所讲到的三种智慧。这些如果圆满之后一定可以获得法身果，这个法身它到底是什么样一种体性，具有什么样功德在那品当中也会讲的很详细。

四加行当中现在我们正讲正等加行，就是对于菩萨所要修行的这些相一个一个的去做深度观修。为什么叫深度观修呢？因为在观修的过程当中，对每一个法都是非常认真的去全方位的反反复复去观修，一定在相续当中修行到量，逐渐逐渐一个一个修，全部都要内心当中生起体会觉悟，这个就是属于正等加行，真正的进行平等的修行，没有哪一个跳过去不修或者怎么样，这个没有。反正真正平等一个一个去串习，一个一个去观修，所有的这些相都是帮助菩萨相续成熟，或者现前实相的一种殊胜方便，这个也是遍智佛陀在般若经当中的开显的，弥勒菩萨开显出来，让我们一个一个去修，这些就属于正等加行。

正等加行分了十一个方面，有属于加行的行相、加行本身、加行功德、加行的过患，如果没有好好修加行的话，会导致什么要的魔障等、加行的性相，就是加行自己的法相，前面也通过自相，作用相，超胜相等通过这些方面来进行安立、后面讲了加行的随解脱分、随抉择分的一种加行、顺抉择分的加行、讲到了有学不还，就是不退转，从加行道开始有不退转，见道不退转和修道的不退转，这些不退转讲完之后，还要讲属于清净地的



这些生死涅槃平等的加行、修行清净刹土的加行、善巧方便的加行，这些次第次第的一种修行，都是属于正等加行。在这十一个内容当中，现在我们学的是属于不退转相。

前面学了加行道不退转相，如果具备这此不退转相，说明他已经处于不退转位，见道的不退转相，现在我们学修道的不退转相。这些修道不退转相的十六种真实不退转相已经讲完了，现在属于一些辩论。这些辩论是针对大乘的断除增益损减像这样一种法，也讲了对于在胜义谛当中，如果胜义是空性的话，就安立不了断和得。今天我们要讲世俗方面的辩论，前面是从胜义方面的，如果胜义是这样的话，那么就无法获得这些断和得的功德。今天讲从世俗谛当中也有一些辩论。

午二、遣除以世俗刹那法不得遍智之辨诤：

就说在世俗谛当中，因为世俗谛本体是刹那性的，那么是刹那性的就没办法获得遍智，胜义当中是空性的，前面我们针对胜义空的缘故安立不了断和得，这个已经做为回答，为了一个的是换一个侧面，不从胜义谛去安立，那么从世俗谛当中作一些辩论。其实我们在学习修行佛法的过程当中，他所针对的一些困惑无外乎就是有关胜义谛的一些内容，没有如实的了知。然后有一些问题提出来之后，弥勒菩萨回答了。还有一些是属于世俗谛方面的问题，当然众生的分别念是层出不穷的，他缘胜义谛的问题也会源源不断的有，缘世俗谛的问题也源源不断的有，这里面主要是从选择性的，或者重点的，或者说契合经义方面的二个问题的，一个是胜义谛当中的断和得，第二个的话是世俗谛当中的不得遍智。那么世俗谛不得遍智，他主要是从世俗的刹那法不得遍智的一种方面进行辨诤的。

初心证菩提，非理亦非后，
由灯喻道理，显八深法性。

颂词当中通过他们觉得胜义谛当中是这样一种自性的话，那么在世俗谛当中他也没办法通过修道获得辨智的果位，为什么是这样呢？因为胜义当中是离戏空性的，所有的这个法的世俗谛当中能够超作用的法，都是那种有为法。所有的有为法都是无常的自性，所以这些无常的自性它就属于刹那性，尤其是说在修道的时候，我们说通过修世俗谛当中修道而得到佛果，那么主要是以什么来修道的。身语意当中最主要的主导还是心在修



道，所以这里面主要是从心的方面来进行安立，在心上面安立修道，在心上面安立断证，最后在心上面安立觉悟，现见究竟的心性就获得最究竟的觉悟。那么这个心识不可能是不变的，世俗谛当中做为修道主体的这个心，平时我们说修心修心，这样一种所有的佛法都是修心的，不管是在加行当中修出离心，还是说后面修菩萨心，还是修持很多修心的法要，其实都是在心的显现，要不然心的本性等等，在这个上面进行调伏，进行观修，这个也是所有佛法的修行的核心要点。

既然这样的话，那么心它一定是具有刹那性的，如果这个心是刹那性的话，就会有得不到遍智的一种疑问。“初心证菩提，非理亦非后”这是对方的观点，即然通过心来进行修道的，那么其实这个心上面根本安立不了道和果，为什么呢？因为最早的时候，为了得到遍智果，他要发心，比如今天要发心修道，要发心获得大菩提果，他最早的修道这个叫初心，发了心之后，他要不断的去缘自己所发的心的一种目标，不断的去积累能够获得目标的一些资粮，中间他也通过心去积累资粮，最后就说这个心态最后的修行究竟圆满了，他就会获得觉悟。但是如果如果不认真分析好象这一切都没有问题，一分析这里面有很大的问题。

这个最大的问题就在于：他们认为这个心识刹那性的。刹那性的意思就是说，这个心生了之后马上就要灭，第二刹那又生起然后又灭了，所有的心识不是说一个完整不断的恒常的连贯性，中间是刹那性的，虽然是刹那性的，那就意味着中间有生灭而且这个生灭很细，这个就是心它自己的本体的状态。那么就分析：这个所谓的证菩提是最初的证呢？还是中间的证呢？还是究竟的最后一个心证呢？还是所有的这些心积聚在一起，一起努力一起证悟呢？当然这里面只讲了三种可能性，一个是初心、一个是末心、一个就是属于积聚。都不合理。

首先是初心证菩提非理，初心证菩提和非理这个是一句，初心证菩提是非理的，不合道理。为什么呢？刚刚想要发心获得佛果，那么什么一种能够让我们获得佛果的这些因缘都没有，或者初发心的时候根本就没有佛果，所以说初心证菩提是非理的。这个我们容易理解，刚开始做准备的时候，刚开始发心成佛的时候，这里面还没开始修，这方面还是一个具有实执具有无明，具有业惑，个有自私自利，具有很多很多烦恼障所知障的完



整的一个初心，这个初心怎么可以证菩提呢？所有凡夫的一种违缘或者他的障垢，在初发心上面完整无缺的存在着，所以说初心证菩提是非理的。这个是第一刹那刚开始的时候，初心证菩提是非理的。

亦非后，颂词当中说亦非后，这个亦非后也可以理解成后后的心，从初发心之后第一刹那，第二刹那。第四刹那的心，这个每个都叫做后后的心，也可以理解成最后的心。那么最后的心可不可以呢？单单是最后的心也不可以，如果没有前前的心，单单是最后的心，仅凭着最后的心也没办法获得大菩提。

仅凭着最后一个心呢他也没法就是说也没办法获得这个大菩提是这样的，那么就是说是这个中间的心呢我们就是说其实这个呢就是通过初发心经过了中间很多很多刹那的一些积累修行最后呢就是说是后一刹那的时候他就圆满了，比如十地菩萨末尾的这个心，有的一切功德就集聚了，除了所有的障垢，第二刹那无间就佛，那么是不是这个一刹那的心导致的佛果呢，也不是这样的，因为就是说为什么不是呢，按理说应该是，但关键就说为什么不能是这样呢，因为就是说它这个心是刹那生灭的，第一刹那你修完之后呢，比如说在一刹那上面我集聚了一些功德，发了菩提心集聚了功德，那么这个第一个刹那的心它无法安住，它住不了，发了之后呢它就灭了，它本体就不存在了，灭了，灭了之后呢第二刹那生起来的时候呢，他的心啊就是说崭新的一个心识，那么就是说它就是说是这个生起来的心当中呢没有第一刹那的心一种状态。

所以说你这样的话就是永远好像都是没办法集聚起资粮的，那么即便这样的话，不管你的这个刹那的心延续多久，那么最后一个刹那心上面都没办法，真正地积累起那个能够证悟的一种因素，所以他就觉得呢就是说是这个如果是刹那生灭的话，刚刚好不容易集聚了，比如说这一刹那我发了一个菩提心，这个刹那我就说是修行了布施啊持戒或者修了空性，在这个心上面修了空性，但是刚刚修了空性之后呢它就灭了，灭了之后呢就没办法就是说是这个没办法去存在灭掉了，那么能不能够把这些所有的刹那集聚在一起呢，啊这个不能集聚，因为这个是啊所有的一种无常的法啊心识的法都是集聚不到一起，我们不可能把所有的刹那集聚在一起，不要说所有的刹那集聚在一起，即便是这个初中后三个刹那，即便是前后两个刹



那，都没办法集聚，那么就是说是因为每一个刹那的心一生起来之后马上就灭，生就是灭嘛是这样的，那么既然这样的话，那么通过什么才能够积累呢，哦我们说就是说佛陀从三无数劫之前发菩提心，然后呢就是说在相续上面积累了很多资粮，最后就是成就了佛果。

那么这个呢是在世俗谛当中呢因为是刹那法的缘故呢不合理，最后得不到遍智，不管是哪一个，你说第一个刹那上面没有因得不到遍智，那么中间所有每一个刹那都生起来的时候呢都是没办法积累的，所以说他这个功德怎么样延续怎么样积累呢，就不行的，最后一刹那也没办法是这样的。所以说呢如果说最后一刹那它前面所有的这些所有的刹那上面都没办法聚集因素，我们说只是最后一刹那你不管怎么样反正佛陀是成了，是已经有成佛的，释迦牟尼佛啊他们已经成佛。

那么就最后一个刹那聚集的因缘，那么就是说那么你最后一刹那的因缘从何而来的，那么没有前面的这个积累的话，最后一刹那上面具足了这么强大一些资粮能够成佛的资粮从何而来，那么如果不需要前面的因的话，那么你这个就是无因生，啊你完全就是无因可以生了，无因生的过失更大的是这样的，那么这个就导致所有的众生根本不用发心根本不需要前面的积累资粮，就是可以这样无因就可以获得强大的资粮就可以成佛，就会导致这样的问题，所以说呢就是说这样的安立的时候就不合理，无论如何安立不了这样一种世俗的心当中啊世俗当中通过刹那生灭的心来修道，然后就是说最后成遍智的这个这种情况就不会出现。那么问题真的怎么严重吗，我们说其实来讲的话这个是分别念啊这个是分别识的不了知这个啊万法实相的一种错误的辩论一种错误的一种观念。

那么怎么样去回复这个问题呢，在第三句当中说，由灯喻，啊通过灯喻来说明这个是就是说是合理的这样的，那么通过灯喻来说明这个合理的意思就是说比如说这个油灯啊，点一盏油灯，比如说这盏灯是四个小时的一种油灯，从点着到最后，就是说中间不出现这些让它突然灭的这些违缘的话那么一直着下去呢四个小时或者四个小时多一点，然后它就会这个灯就会灭，这个油就烧尽了，啊这个灯就会灭了是这样的，那么就是说这个等的灭尽呢既不是第一刹那一点着就灭了，因为下面还有那么多油，它会一直啊支持它就是说是着下去，所以说这个灭呢不是第一刹那就灭了，它



也不是就是说完全没有经过前面的刹那最后一刹那就灭了是这样的，它一定是说是这个经过了很多前面的一种刹那之后呢，最后一个刹那就灭掉，但是呢也不是不观待前面的因素，单单是最后一个刹那就会灭，那么也不可能把所有的刹那集中在一起无法集中，那这些刹那法又不像是这些世间当中的苹果啊或者这些物体一样，哦你可以把它堆积在一起，啊怎么怎么样，它这个是一个啊这个法就是说是如果前面的法不灭后面的法刹那根本生不了，后面的法生起来就说明前面的法已经灭掉了，这样一种状态这样一种自性，啊所以说呢但是呢我们就是说虽然说这个灯的燃烧和等的灭尽呢它不是因为第一个刹那的火把烧尽的，也不是完全靠最后一个刹那，也不是所有的刹那可以集中啊一起，但是呢它就有一个这样的延续性这样的，那么在这个世俗谛当中在名言谛当中呢，

它就是有这样一种延续性，就通过这样一种这个连续不断的虽然真的分析的时候呢，第一刹那和第二刹那不可能是接触的，不可能是完全接触的是这样的，那么就如果是接触的话变成恒常的过失，啊其实它变成恒常的过失，它也不可能完全断灭的，如果是断灭的话，那么就是说第一刹那和第二刹那完全没有关系，完全没有关系，那么第二刹那这个火从何而来是这样的。

那但是呢就是说如果我们去严格分析的时候，的确是找不到一个可以让它安立的这个这样一种心识生灭的因，但是呢在世俗谛当中是可以的，世俗谛当中呢就是说第一个刹那这个火着了之后灭了之后，第二就传第二刹那，然后这样不断地延续不断地延续，最后呢就持续性的一种延续过程当中，最后就可以把这样一种这个灯呢最后就可以灭尽是这样，那么就修道呢和这个道理是一样的，虽然就是说严格观察的时候啊，审查的时候呢，那么第一刹那和第二刹那第一刹那的心和第二刹那的心如果说是连接，如果是接触那也不对，如果是这样你接触的话那么说明，如果真的有接触，你怎么才能接触，同时存在才能接触才有接触的一种这个同时存在才有一个接触的一种可能性，那么如果要接触的话必须是这个第一刹那和第二刹那同时存在才能接触，那么如果第二刹那生起来的时候你第一刹那还没灭，那么这个就变成不灭了就恒常了是这样。

那么就是说这样的话是有很大的过失的，那么如果严格观察的话接触



是不行的。完全不接触就实有的不接触，断开的那么就是真的无法传递了，那么就是说你第一个刹那修行的这些资粮那就生起来之后就真的灭掉了，灭掉之后呢它就是实有的灭，实有的灭之后呢那么就第二刹那就是一个崭新的啊就是说是干干净净的这样的相续，完全没有这个修道的一些习气，啊这方面也不对，所以说就是说它也无法集聚，那么真正观察的时候的确是这样的，那么如果我们要观察就是说是这个有没有一个实有的接触，心识前面的心识和后面的心识有没有实有的接触，我们说这个的确没有，找不到，那么仅仅也就是说这样的观察其实已经到了一种这个胜义观察了，胜义观察的确找不到，也就是找不到这样一种这个真实的修道的本体，修道的本体是没有的，因为真正的修道一般来讲都是心识都是通过心识来发心啊，然后推动我们身语意作意啊这些，所以说我们就通过这方面来讲。

如果要严格观察的话，那么这个所谓的修道呢也安立不了真实，所以说这个也可以附带了解其实我们所谓的修道它也就是就是一个相续而已，他没有真实安立一个实有是修道，那么就没有一个实有的修道就等于没有修道嘛，啊这个不是，这个必须要了解呢本性当中虽然没有一个实有的修道，你怎么样观察找不到一个合理的解释，但是呢在世俗谛当中呢，不是那么严格观察的时候呢，就可以安立叫一个相续，在这个智慧品当中也有一个一相续的一种安立是这样的。

其实来讲这个所谓的相续像河流一样，一条河啊这些如果你真正观察的时候呢，就是它们互相之间呢就是说是它就是一个连续不断的相续，你不观察就好像哦去年一条河，现在还在流，就感觉就是说还是一条还是以前的那条河，但是一观察的时候呢早就不是了，就前一秒前一刹那的水呢现在都找不到了是这样的，但是如果你不认真观察的时候，它就是连续不断连续不断这样发生，反正就是说是这个绵绵不断地延续到从去年延续到今年，那么修道也是一样的，虽然它没有一个真实你真正观察的时候没有一个接触不接触的问题，但是呢它就是心识本身的功能，它就是个延续性，它有延续性，所以说当你第一个刹那这个修，第一刹那就是说发了心之后呢，它虽然灭了但是它不是自性灭，它不是自性灭它不是实有的灭是这样的。

所以说如果是实有的灭那就真正就灭尽灭完了，一点都找不到灭完了，



是因为它是实有的灭，但是因为它不是实有的灭，它不是，它生的时候不是实有的生，灭的时候也不是实有的灭是这样的，所以说呢它虽然灭了它不是实有灭的缘故，所以说呢心识本身它也有一个相续，就像我们说刚才的油灯一样，油灯的话你人真正观察的时候呢，它也不可能真实的去有一个互相之间有一个关系，第一刹那和第二刹那之间到底怎么样把火传递到第二刹那等等，这方面来讲的话你真的观察的时候是肯定是找不到的，但是呢就是说如果不严格观察的时候呢，就可以说第一刹那的火然后就是说把这个啊第一刹那的火呢，就传递给第二刹那，第二刹那就连续传递给第三刹那，逐渐逐渐就连续不断地这样烧下去了，最后到了若干刹那之后呢，最后一刹那来临的时候，那么最后一滴油烧尽，好了，最后一滴油烧尽之后这个油灯就灭了。

所以说我们自己的修道也是同样道理的，就是说第一刹那的一种这个心识它灭了但是它已经通过它的心识的一种本体的作用就是说我们说一个连续性嘛，就是这个相续，假一个相续呢它就可以把这个第一刹那修行所得到的这个修行的利用它不管是多还是少，比如说今天我这个发心我就这个心很弱还没有达标达到像这个《入行论》啊像这些讲得那么强大的一种菩提心，但是我就是想一下要利益众生，想一下我要像释迦牟尼佛一样我要成佛是这样的，那么你是这样生了发了一念这样的心之后呢，这个虽然很弱，但是呢这个心它有一种能力，它虽然观察的时候是找不到一个实有的关系的，但是呢在世俗谛当中它仍然还有这样一种功用，就连续就是相续的功用相续的作用，传递性。

所以说呢就是说是它就可以把第一刹那你所修的这样一种这个熏习的这样一种善心呢它就在第二刹那当中呢继续传递下去，继续保留，然后第二刹那你再继续修呢，不管修得好还是不好，有没有这样明显的感应，有没有明显的作用，反正呢就是说第二刹那他在修的同时也就是说继承了同时也继承了第一刹那他所修行的生起来的一种善根，然后第三刹那也继承了前两个刹那的善根是这样，所以它就是有这样一种延续，在心识里面就有这样的一种延续性，当然如果是从唯识的观点来讲这里是个大仓库，然后就是说阿赖耶识是个大仓库，你这个种子熏进去之后，虽然中间隔了好长时间不修了，它不会完全地消失的，因为种子已经种下去保存起来了，虽然就是这个中间好长时间几个月你都没有闻法，也没有发菩提心，中间



间断很长时间，但是它还是保存着是这样，什么时候你开始又想修了，哎又开始重新地往里面放解脱的种子这样的。

那中观呢或者说按照般若的观点来讲呢，它不需要有个不安立阿赖耶识也可以安立这个不断灭，啊也不 27:35，比如《入中论》当中也是有这样讲的是这样的，就是说是这个虽然没有就虽无赖耶亦能生那么就是说没有阿赖耶识呢也可以安立就产生这样的，那么就是说它能够他没有一个阿赖耶识他难道这个种下去的这个善根存在哪里，不需要存，生的时候无自性生，灭呢也不是，啊生的时候是无自性生，灭的时候也是无自性灭，假的灭，不是真的灭，所以什么时候因缘一和合它又重新又起来了，那么到底在哪里呢，其实没有不需要有一个哪里，它就是一个缘起的功用，法界的一个缘起它自己的一种自然规律而已是这样的，所以说这样的话如果说我们自己相续呢就是说不断地去熏习，比如我们今天两个小时当中在学习这个般若波罗蜜多。

那么如果我们很专注，心也很专注啊或者对这个兴趣很大，然后这样的话就是说随文入观，那么在这个过程中就这个般若的种子就会源源不断地连续不断的像这里面所讲的一样随着它心识生灭，心识的每一个刹那都带了般若的种子，每一个刹那都带了般若的功用，它就会不断地往下传递，最后我们相续当中里面的一种般若的习气就会越来越强大越来越强大是这样的，所以说就是说这个强大到一定的阶段的时候就开始要谈断障的问题了，刚开始的时候可能还断不了，因为它的力量还弱，但是呢这样不断积聚到一定阶段，就听闻啊思维啊观修啊祈祷啊发愿啊等等等等，通过很多很多这样一种这个就是说加强它的力量，最后呢就到了一定时间的时候就该断的就断，该证的就证，这个就一会发挥它的作用。

所以说这个胜义当中你怎么观察得不到，没有修道的本体也没有所得的遍智是这样的，但是呢就是说在世俗谛当中呢它因为前面我们讲关键的问题就是说世俗谛当中的心识虽然是刹那虽然是刹那性的，但是这个刹那性的这个心识的本身它有一个叫做相续，它的特点就一个叫相续，它不会就是说是这个中断而且它有一种延续性，这个就像我们世间的记忆一样，我们昨天看到的東西它其实已经灭了是这样的，但是呢今天一想的时候它他还是可以回想起来，这个就是一个叫相续，你经历的东西别人不可能回



忆，原因就是你们的相续是不一样，你看到的你回忆的是你的，别人的东西你回忆不了，你没有办法了知也回忆不了是这样的。

你经历的东西，别人不可能回忆，原因就是你们的相续不一样。你看到的，你回忆的是你的，别人的东西你回忆不了，没办法了知，你回忆不了。

虽然每个人他自己的相续从世俗的侧面来讲，他是一个很个体的东西，但是这个相续本身有个延续性，它可以持续性的思考，就像我们去年在学《释量论》的时候，关于修道的辩论，也是这样的。能不能够在心识上面连续不断地累积起这样一种资粮、习气，乃至把这个心修到最好，把这个心修到圆满。他们说心就有这样一种力量，它这个心的力量就是这样的，只要你给它力量，它就会训练这个心，它的力量逐渐逐渐越来越强大。

虽然是刹那的，但是它不是断灭的，它这个刹那性的本身，它不是一种常有的，它不是实有的缘故，所以生不是实有的生；这个灭也不是实有的灭。所以它不会断灭。不会断灭，它就会有延续性，它会继承以前的习气。坏的习气，它也会继承；好的习气，它也会继承。所以就是通过不断地观修，不断地串习，那么相续当中的这个力量，就是我们心上面的力量，它就会越来越大，即便是说今生当中，你没有修成就死了，但是因为它的一种相续没有完全断的缘故，就你的身体可能在世间当中，今生的身体死了，或者被什么撞碎了，或就是说最后被火烧了，或者什么什么样，身体一点都找不到了，我们说最后连灰都找不到。但是你的心识还会延续，仍然在不断地延续。在延续当中，你的心识还是继承了你在世的时候所修行的很多很多一些所有的资粮，如果没有遇到其他一些重大的违缘，比如说嗔恨心这些，没有碰到这样的违缘，它还会不断地传递下去。

所以传递下去，当你过了中阴之后，然后你可以继续地投生，或者说你到了极乐世界也好，或者说你下一世继续投生为人也好，那么投生完之后，当你这个一定的时间的时候，你以前所修行的这些，它的习气就会苏醒，比如说，你看似是无意走到了一个寺院，走到一间佛堂，你看到这个佛像，看到佛像之后，通过这个缘触碰，一触发，你内心当中这个习气，以前熏习的很深的习气，一下子就有一种不同的感觉，它有的时候就表现出很好奇，打听一下这个是什么。或者这旁边恰好有一本书，你拿开一看，外面的外缘和你内心的内因一下子就开始接触起来，就发动你内心当中的



习气，一下子就产生很大的信心，就开始生起了想要深入学习的一种意乐，你就会打听哪个地方可以系统学习，别人告诉你，菩提学会可以系统学习，你就可以去报名，你开始延续了你上一世的你所学习的这样一种习气，就开始学中观，就开始学这些菩提心，反正就是这样不断不断地，一世又一世，一世又一世的这样一种习气就会加强，最后它的力量很大，就可以断证，最后就可以进入加行道，通过加行道进入见道、修道，最后就成就佛果。

所以这里面来讲，世俗谛当中可不可以安立呢？它虽然是刹那性的，但是可以得遍智，就是因为心识本身它是有这个相续的，它本身带有延续性。那么说心识的延续性，最根本的原因，如果说是附带讲一下的话，它最根本的原因还是因为佛性如来藏是常住不灭的，它不会因为什么任何的原因而断除。

所以这个心识，现在的心识和佛性如来藏它其实本体是一个本体，只不过就是说在，就是我们没有认识如来藏的时候，因为无明，没有认识如来藏的时候，那么你见不到如来藏的本体，它就是变成了心识的模样，它在起作用。所以它怎么可能断了，心识不会断，它不可能断的，因为它就是如来藏的一个外现，一个被染污之后的一种外现而已，它是不可能断的。

最后就是说你心识上面的这个无明会断尽，但是心识上面的无明断尽之后，我们说这个心的状态消失了，但是心的实相还会现前，如来藏还会现前，就好像冰和水的关系一样，这个水遇冷缘变成了冰，我们说冰和水的的确从某些方面来讲是不一样的。那么就是说水遇冷缘，它就变成了固体，就变成了冰的状态。但是它的本性还是水。所以这个冰它不可能说是永远断尽的，但是它可以什么呢？就是说这个冰的这个成分，就刚刚我们说的无明的成分，它去掉之后，它佛性会现前。所以这个冰的固体的成分，如果遇到热缘之后，它就因缘消失了，它水的本性就会显现出来。我们也可以说这个冰没有了，也可以说它冰不是真的没有，因为它本来就是无二的，所以我们说心识它不可能真的断尽，它最后可以回归它自己心识的本性，它上面无明的因缘消失之后，它们的佛性就会现前，这样不会彻底地断尽的。

最多就是说，它的一些就是说无明的因素，颠倒的因素灭尽之后，就是说这个被修道离开之后，它自己的本性、佛性就现前了，有的时候就叫



作转识成智，有的时候就现前心境，或有的时候就是说有法隐没，法性现前，反正就是这个意思。这些上面来讲，它的一种所依，就是说心识它自己的所依一般就是一种大无为法的如来藏。它不会生舍断尽的，但在世俗当中的时候，它就会表现出虽然是刹那生灭的，但是它不会真正断尽的，真实的断尽可能没有了，而且它自己的功能上面可以熏习这样，或者说传递的一种作用。这样就是通过灯喻的道理。

通过灯的比喻，它虽然就是说，真实观察它的时候，的确接触、不接触，都没有办法安立。但是世俗谛当中，的确就是说，它有个延续性的缘故，连续不断的烧，连续不断的烧，一个刹那一个刹那的烧，最后这个灯就会烧尽了，所以本性上没有，但是就不等于世俗当中也没有，所以世俗的刹那法它也可以，虽然是刹那生灭的，就是因为它没有实有的缘故，就是因为它的本性是空性的缘故，它才可以有这样一种虽然是刹那生灭，生的时候不会实有生，灭的时候不会实有灭。如果不是胜义是空性的话，那么它的生的本体不是空性的，那么生就是实有性的，如果是实有生，那就永远不会灭，灭了就是实有的灭，灭了之后就永远不再生了，真的会遇到这个问题。

所以就是说，因为没有了解到这里面胜义和世俗的一种，它的一种实相的缘故，就会导致对胜义谛当中产生一些疑惑，也会导致世俗谛当中也会产生一些疑惑。所以上师在里面讲了很多，比如走路也是这样的，从一个地方走到另外地方，也是这样的，第一步和第二步，和最后一步之间的关系，还有平时我们的年龄有多少岁，你30岁、40岁、50岁，这方面来讲也是一样的，第1岁不是50岁这样的，50岁不是第1岁，它也不可能积聚在一起，但是通过这样一种，就是说一天一天的积累，因缘的积累，它每秒每秒之间，它也是没有什么真实的、实有的联系的，但是它就是在这个当中，没有实有的当中，它就会在这样世俗谛当中如此地呈现。

所以我们就知道了胜义当中这个本体空，不等于在世俗谛当中就不起作用；世俗谛当中起作用，不等于就是实有的作用。关键就是我们要了解世俗和胜义二者之间的关系，它就是一而二，二而一这种关系，你说是一呢，它反体不一样，你说不同呢，它本体是一致的，所以如果了解了这个世俗和胜义的关系之后，那么我们就比较容易去解读这些，虽然没有实



有的生，但是它在世俗谛当中仍然起作用，虽然就是说，中观，般若等等，它抉择万法的空性，在了知万法空性的同时，它在名言谛当中，它也会更认真地取舍因果，更认真地修行这个菩提心等等，它因为把这个问题，把这个世俗和胜义二者之间的关系已经理得很清楚了。理得很清楚之后，他在世俗谛当中修道的时候，他也因为这个胜义的万法本性，了知万法本性的一种作用的缘故，他也不会执实有。因为就是说了知了这个二谛无二的缘故，他在修胜义的时候，他也不会认为这个是空的缘故，什么都不用做，什么都不用修了。

但这个来讲，对我们来讲是很重要的，所以它叫甚深。为什么叫甚深呢？因为灯喻所表现的这个意思，它其实已经关系到我们平时的修道，和我们修道有很大的关系，这个不是说毫无意义的辩论，这里面胜义的辩论和世俗的辩论不是毫无意义的，而是很有意义，因为我们在这个过程中，总有一天有时也会生起类似的一些疑惑。生起这个类似的疑惑的时候，如果我们提前通过这个弥勒菩萨、通过上师传递出来的智慧，我们提前已经把这个问题解开了，那么后面即便生起来之后，它也翻不起什么波浪，它很快就会被我们的智慧完全压伏。如果别人生起这样疑惑的时候，我们也可以通过学习到、掌握到这些去帮助别人解决这个疑惑，别人也可以再帮别人解除疑惑。所以可以让很多很多人直接、间接在修道过程当中，在这个方面就比较顺畅了。当然这个地方比较顺畅，不等于所有问题都顺畅，所以也是让我们要多学的原因，因为你方方面面去学的这种智慧越多，那么你能够解开的这样一种疑难问题也就越多，帮助别人的一种能力就越大。

所以对于修道者来讲的话，它就是一个增长智慧的一种殊胜的方便，所以这个是灯喻的道理，主要是传递了这个二谛世俗谛和胜义谛之间，它不是脱节的，一定不是脱节的，这样二者之间不是脱节，它在见解上面不可能脱节的。还有一个问题就是说，修行上面也不能够脱节的，因为在修行方面没有脱节的缘故，它在果上面也没有脱节，就是说这个法身和色身，这二者之间没有脱节，二者之间不脱节的原因就是因为这个智慧资粮和福德资粮是没有脱节的，那么这个没有脱节的原因是因为了知了世俗谛和胜义谛的见解上面，本来就是无二的，本体上是无二的，前面讲的话，它的关系就是说，一本体一反体，或者一而二，二而一的这样一种关系，那么也不能说完全是一样的，因为它世俗谛的法相，如果严格安立法相的时候，



世俗谛的法相显现，和胜义谛的法相它的空性，不能说是一样的。如果是一样，就混淆了。严格来讲，不能说是完全相同，当然也不能说完全不一样，完全脱节了，张三李四一样的两个相续，世俗谛和胜义谛永远碰不到面，像这样的话，就好像敌对矛盾，这个是永远不会的。所以就是说，像这样一种问题我们要了解。

无垢光尊者在《心性休息大车疏》里面讲：“所谓的现空无二，所谓的世俗谛和胜义谛无二，它不是按照宗派的观点观察的。”什么叫宗派的观点，就纯粹的在与法相来确定它就是无二的、一体的，这样我们确定不了，法相上面，严格去确定，世俗谛它有它自己的相，显现有显现的相，空有空的相，显和空它从我们这个法相来讲的时候，不可能是完全一致的。但是从大的方面来讲，可以说是无二的，就是一样的，它是一本体一反体，所以它可以说是无二的。了知这个无二，就对修行佛法的一种认定，提高自己的智慧，在修行佛法过程获得更多一些善巧方便，作用非常大。

如果没有的时候，我们修行的时候，就会顾此失彼，修的时候不踏实，就好像修空性不敢使劲修，这个空性修了之后，什么都没了，我这个还必要修空性吗？那天我在这个座位上突然就消失了，我家人找不到了，到处贴寻人启事，咋办？有的时候修空也不敢使劲修，修显现也不敢使劲修。好像觉得哪个地方总是觉得心里不踏实。所以像这样修来修去，他就是说，没办法通过它这个非常确定的方式去修，但是如果你把这个问题搞清楚之后，那你就修空的时候，修显的时候，他就有一个这样一种很圆满的一种理论基础，很圆满的这个见解去支撑的话，没有什么疑惑，按照这样一种显空无二的大道走下去很快就可以发生效果，所以这个也是打破我们疑惑的一种方式。虽然精进也很重要，但是就是说那种没有殊胜智慧摄持的精进，它其实还是很慢的，还是不是很快。

如果有了一种很高的见解摄持，很圆满的、很高深的见解摄持的话，他的修行也会很圆融，他也不会有什么很多的顾虑，这样很多这样一种分别念，外在的这些说法也没办法影响到他，这个就是他的一种巨大的优势。这个就是以灯喻的道理。

那么由灯喻道理，显八深法性。通过前面灯喻的道理，可以显示八种甚深的法性。这个显的意思，在注释当中也是这个精通和宣说的意思。精



通和宣说就是显，那么你只是精通了，不宣说，那怎么显？显不了。如果你就是没有精通，你虽然说了，也没办法，如果你没有精通，你虽然说了，也没办法真正的显。显的是啥呢，显的不是它真正的含义。所以，这里面，精通和宣说就是显的意思。第一个你完全要精通二谛的一种道理，然后宣说，精通之后呢宣说就可以开显。那么，开显、宣说之后呢，因为这个菩萨他如此的确定的宣说这样一种八种甚深的法性的缘故，这个就可以作为他的不退转相，这个是修道菩萨的不退转相，因为通过精通、宣说了八种法性的缘故呢，说明他是能够不退转相的一种菩萨，是这样的问题。

其实，这里面讲的话，虽然是一个辩论，但是，对我们的修行，当然，有些道友已经过了这个阶段了，不一定就是说怎么样，有些道友还没到这个阶段，也没感觉到这个教言对我们有什么大的帮助。但是，有一部份道友正处在这个状态当中的时候，正处在现在这个阶段的时候，他就会明了世俗谛、胜义谛，通达二谛对我们修行的巨大作用。前面我们讲了，其实来讲，如果你不通达胜义，也懂不了世俗。

如果你对空性不通达，对胜义谛不通达的话，也完全懂不了世俗，因为你这个胜义是世俗的胜义，如果你的胜义谛就不了知而空性，世俗也根本不是世俗了。如果你没有了知世俗的空性也不是真正的空性，也不是真正的胜义谛，胜义是谁的胜义，是世俗的胜义，就像这个柱子的空性，就是柱子本省的空性嘛。那么，没有柱子，你的空性是谁的空性？也没办法安立它为真实的空性。如果我们要真正的了解胜义谛也必须要通达世俗谛，那么，如果要通达世俗谛，必须要通达胜义谛。如果把二者都通达了之后，二谛就同时可以通达，有这样一种关系。那么，就通达二谛呢，对于修持菩萨道或者对于修持密乘来讲，它都是有非常的一种作用，因此，无论如何我们要对讲二谛的这些论典啊、经典啊这些问题都要了解。了解完之后呢，我们就在修道过程当中，他在修世俗的时候，他不会有实执。

然后，修空性的时候，他也会用大悲啊这些方面去摄持，智慧资粮、福德资粮相互摄持的话他的修行就会突飞猛进。前面讲了显八种甚深，显八种甚深的法性，那么，到底什么是八种甚深的法性呢？前面就是没有讲，下面的科判中就会讲八种甚深的道理。

下面我们就看第三个科判，



卯三、相法之摄义：

相法之摄义就是讲到了八种甚深相，八种甚深的法性的一种相的摄义归摄在里面。在颂词当中讲了：

生灭与真如，所知及能知，
正行并无二，巧便皆甚深。

这里面“皆甚深”，最后“甚深”就要放在八种法上面。第一个叫“生”，“生甚深”。第二个是“灭”。生灭是两个，生和灭。第三个是“真如”，“真如甚深”。然后是一组，“所知及能知”，“所知甚深”和“能知甚深”。然后是“正行的甚深”，然后是“无二的甚深”，最后“巧便”，就是善巧方便。总共有八种甚深相。通过这八种甚深相，菩萨因为入定的时候，完全证悟了万法的实相，所以在出定之后，他对于这八种甚深，完全的通达，而且可以如实地通过他讲他自己所通达的境界，就可以表示，他已经获得了这样一种殊胜的修道不退转相。

下面我们就详细的去看了。生、灭、真如、所知、能知、正行、无二、巧便。像这样当然按照注释的观点来讲，这里面也分了基智之理、道智之理和遍智之理，有这样不同的安立。这八种甚深，其实前面讲了，菩萨入定的时候，在根本慧定的时候，完全了悟了究竟的实相，在起定之后，通过入定的一种甚深智慧自然而然就会了达以前没有了达的很多很多甚深的道理。这个甚深的道理，自己用，也给别人去宣说。这样的话，就对于甚深的、了义的法门、了义的法义做一些非常善巧的弘扬。然后就可以通过这个来安立不退转菩萨。

那么首先第一个，是属于“生的甚深法”。那么这个生的甚深，是远离增益损减而安立为甚深的。也就是说，他所谓的安立了一种“生的甚深”，也是从两个方面安立。因为他本身所了悟的就是世俗谛和胜义谛无二的一种状态，现空无二或者世俗胜义无二的状态。所以，世俗谛当中一切法会生，会显现。也就是说，在世俗谛当中，任何一个法，只要是因缘齐全，只要是具足了因缘，他一定会显现，这个显现就叫做出生，也叫做产生。轮回的众生，轮回的有情界的心识也好，还是外面的庄稼、山河大地也好，只要是因缘具足了，无可阻挡，肯定会产生，肯定会出生的，肯定会显现出来，那么就是说正在显现的当下，它在胜义当中是无生的，或者胜义当



中是无生的，但是名言当中也是显现要产生的，二者不但不矛盾，而且甚为合理，非常合理的，对于这些来讲，这种生就是远离了增益损减而安立为甚深，这种生是远离增益损减的。

那么这个也是通过前面灯火的比喻，因为他是通过由灯喻的道理而显示的，而精通和宣讲的八种甚深，它和前面的灯喻也有关系，灯它也是这样的，真实观察的时候，它并没有一个一刹那的火苗的产生，然后第二个刹那的火苗的产生，真正观察的时候是没有的，但是不观察的时候仍然一刹那一刹那不断地去燃烧，不断在生起，所以这个也和前面来讲是相似、相同的。在众生位的时候，甚至于在菩萨位的时候，它都是这样的，只要因缘具足，它就会生，但凡夫人它是具备这些产生的因素，当然第一个就是无明，还有就是我执、贪嗔痴，反正就是内因外缘，这些具足之后，凡夫的法就会产生，这个来讲，不可避免。

在菩萨位的时候，因为菩萨出定位的时候，他有很多功德要生起来，也是一样的。只不过他生起圣者功德的因素是因为他证悟了无漏的实相，加上他相续当中很强劲的菩提心，还有他自己的信心，很多很多清净的因缘，所以说在一地菩萨、二地菩萨等等乃至十地菩萨的果位，相续当中就会不断出现殊胜的功德，这个也是生起来的。虽然在名言当中有这样的生，但是在观察当中还是远离了两边，增益和损减都远离了，胜义当中是空性的，名言当中它有那么就胜义当中呢，他是这个空性的，名言当中呢他有生的，和合起来就是真实的一种生的甚深，就说胜义无生和世俗生，这就是属于生的甚深，我们既不能说他没有生，也不能说他是实有的生，那么再没有实有生当中，他又升起了一种现象，这又叫做生甚深，为什么叫甚深呢，因为这个看似矛盾的一组，放在一起了，一般的人很难以通达，你说是生，就不是无生，你说是不生，就不是生，一般呢这个凡夫人，他自己的一种思想的话就是这样的一种思维方式。

但是呢这个菩萨已经了知的万法实相，世俗胜义的实相了知之后呢，他就完全通达这个，相续当中通达，而且讲的时候呢，他也可以从方方面面给众生开显，也就说这样的生呢远离了增损，那上师的这个讲记当中呢，这样讲的，胜义当中无声的缘故，所以说是远离了损减，世俗谛当中有生呢，是远离了真意，那么这个远离损减和远离真意两个方面都可以解释，



但是如果一般的解释来讲，因为就是说胜义当中无生的缘故，无生就是空性嘛，胜义当中无生的缘故他就说一般的讲法，是远离了真意的，真意呢就是前面我分析过，真意呢就说没有的认为有，胜义当中有没有生呢，胜义当中没有生，如果说没有生，应该是远离真意的，那么世俗谛当中有生，有生的话呢就是远离了损减，远离了损减，损减是什么呢，本来有的，认为没有叫损减，本来是有产生，有显现的，没有产生，那就是损减，那么就是说因为他了悟了实相缘故呢，世俗谛当中有生，所以就远离了损减，那么这里面讲的时候，反过来讲也可以，也没有什么，就类似于宗喀巴大师在三个主要大论当中，也是这样想的嘛，就说，通过因为显现的缘故呢，就离开了有边，空性的缘故呢，离开了无边。

为什么这样讲呢，因为本来二者是无二的，既然是无二的，你怎么样换词语都可以，你换这个词也好，那个词也好，其实没什么差别，这个是为了打破我们对固有的一些词句的概念，我们自己了解的时候，因为就说是空性的缘故，离开了长边，离开了这样一种有边呢，然后就显现的缘故，离开了无边哪，离开了断边哪，那么就反过来讲呢，因为是显现的缘故，离开了有边，然后由空性的缘故离开了无边，为什么因为是显现的缘故离有呢，因为这个显本来就是无自性的，他没有一个实有的有，那么就说是空性的缘故怎么样离开无边呢，空性他又不是断灭，空性他就是一种法性，所以是离开这样无边的。没有一个断灭的无，他不是断灭的无，所以说这个地方他也是一样的。

上师在诉诵当中讲，胜义当中无声呢他就离开了损减，胜义的无呢他就是诸法的本性啊，胜义当中无声就是万法的实相，实相当中当然是没有这样一种损减的，无声当中没有这些损减，损减他是一个边执，损减就是不符合实际情况，损减就是一个边执的代表，是错误的一种观念，是颠倒的一种分别念，所以说胜义中无声，他了之的胜义无声就意味着他，安住在或者了之了万法的真实义，他了之了万法的真实义呢当然就不可能属于损减这些，这些又物的执着，所以我们说胜义当中无声啊，离开损减是可以的，可以这样理解，胜义当中有声的缘故呢离开了争议，世俗当中有声就承认世俗当中实有的，他不是实有的，实实在在产生的世俗，所以说呢世俗当中有声他也不是争议，他没有争议啊，他本来就没称许他是一个实有的声，所以说在世俗当中有声他远离了争议，他也是可以从这方面来理



解的，就是因为他本省来讲呢，所谓的他已经了悟了世俗和胜义本来的实相，了悟了本来的实相以后呢，你说他从哪方面来讲他离开了争议，离开了损减都是可以的，因为胜义和损减他代表了是颠倒的执着，而他自己安住在实相当中呢，不管哪一种颠倒执着呢他都是没有的，全部都是离开的，是这样的。

所以说从这样来讲的时候呢，这个菩萨他就完全了悟了一切万法呢在实相当中，在胜义当中他一点都没有存在，世俗谛当中你再说空性的，只要因缘具足了，仍然会生，所以说这其实也是给这些修行者们提醒，提示，因为有些时候我们在修行就容易堕入那种我们自己的分别念，所构造的那些极端的思想当中，极端的思想当中，就是说不执着啊，空性啊，我们就既然是空性了，不执着了，那我们为什么要磕头呢，为什么要修善法呢，他既然是空性的话就不应该有这些，是这样的。但是这又是错误的观点的，错误的观念，所以说他不是空性的就等于他什么都不做，什么都不存在，是这样的。空性的意思就是他本性在实相当中他是一种无所缘的，但在胜义当中是无所缘的，在名言谛当中呢还是有显现的，也就是说只要因缘具足了他就一定会产生他的果，比如说你虽然说胜义当中是空性的，那我就可以随便来，因为空性的缘故就可以拼命的造罪业，因为空性的缘故，但是他本性是空性的但是世俗谛当中呢只要你遭罪的因，因缘都齐全了。

只要因缘聚足了，它一定会产生它的果。比如说，你虽然说胜义当中空性的，那我就可以随便来，因为是空性的缘故，我可以拼命造罪业，因为它空性的缘故。它本性是空性的，但是世俗谛当中只要你造罪的因缘都齐全了，比如说你的非理作意、颠倒的行为这些方面如果因缘成熟之后，虽然它的本性是空性的，但仍然会结生罪业。虽然这个罪业的本性是空性的，但是它还是会不断地酝酿发酵，虽然这个酝酿发酵的过程也是空性的，它最后还是结果。虽然这个果的本性是空性的，但你还是该痛的痛、该苦苦的苦。

你看地狱当中时间它也是空性的，但是一万大劫或者十万大劫，你还是一分都不会少、一秒都不会少，要实实在在地感受。所以就是这样，世俗谛当中只要因缘一聚足，不管你愿不愿意，它还是会成熟的。

反过来讲也是一样的，善法也是一样的。你了知这样一种能礼、所礼



是空性的，没有能礼者，没有所礼的佛，也没有礼拜的过程，只要你的因缘聚足了，比如说你的菩提心聚足了，顶礼的动作也聚足了，所顶礼的佛像这个对境也聚足了，顶礼时我的显现也聚足了，我也正在做顶礼，只要这些因缘聚足了，它会生果的，正在空性的当下，世俗谛当中，只要因缘一齐全，它挡不住，它肯定会马上结生善业。它结生善业的过程当中，因缘在不断发酵过程当中，它是空性的还是仍然在不断地积累。成熟的时候一样，虽然果是空性的，胜义当中是空性的，但是世俗当中还会显现这样一种善果。你虽然说不执著这个安乐，但安乐还是会源源不断地出生、财富源源不断地会出生，是这样一种自性。

而且，因为你自己在顶礼的过程当中，你知道是空性的缘故，这个也是一个更强劲的善因。所以就会导致你的善根更加的强劲，你的善果就更加的殊胜。不单单是名言谛当中、在世间当中显现这样的安乐，而且它会不断地引发你的觉悟深入实相，这全都是世俗的因缘。只要世俗谛当中把这些因缘聚足了，比如说无二慧、这样一种三轮体空的一种见解因缘，这个也是一种因缘，我在顶礼的时候，我在修曼扎的时候，或者我在听法的时候，我知道这个是空性的、三轮体空的，这个因缘聚足，再加上菩提心、这些如理如法的行为，这些全都聚足的话，虽然说你再再观察它是空性的，这个挡不住的，世俗谛当中它自己的功用就是这样的，只要你的因缘聚足，一定会有果。

但是正在有果的同时，反正它的本性空是不变的。只不过你了知这个本性空和不了知这个本性空，对于你修善法本身来讲，它有一个很深刻的影响。了知了之后，它就自动导入实相，你的善根因为这个善业加入的缘故就更加的清净。但如果你没有了知这个空性的实相，你正在做善法的时候，虽然说这个善法还会成熟，但是你的善法的因当中就少了一个很殊胜的善因，所以可能在世俗的善根当中，它的力量就有限，受报的深广度、时间等等都有限，而且不能够导入实相，不能够直接和实相相应，是这样的。

所以说，我们了知完这个之后，胜义当中我们完全了知是空性的，世俗当中也完全要把所有的因素要记住。这个是符合我们在《前行》当中讲的，莲华生大士所讲的教言，见解比虚空还高，但是业果取舍比粉细。为什么会这样呢？就是因为胜义谛的缘故，你怎么观察一点都找不到，比虚



空还要高的一种见解就可以知道，什么都没有。然后在世俗谛当中，只要你的因素聚足了，它一定有果。既然只要因素聚足就一定有果的话，我就必须要把所有的因缘，善法当中所有的因缘全部都要齐全，任何一个因缘都不能小视。因为任何一个因缘都可以让我这个果很广大，让这个果直接和证悟关联、直接和实相关联。

那么恶因呢？那就一点都不能做。因为如果说你的恶因聚足了，它仍然是有不好的果。所以说如果你真的了知了这个观点之后，就会非常细致地取舍因果。但是在非常细致地取舍因果的同时，他内心当中对这些也不会有那么深重的实执。这就属于我们要慢慢去体会的、慢慢要去了悟的一种修行者应该有的状态，作为修行者来讲应该有这个状态。

什么时候你内心当中有了这个现空无二的、世俗谛和胜义谛无二无别的，能够把这个运用得特别纯熟，那么离这里面所讲的境界也就很近了。什么时候你还觉得世俗谛和胜义谛好像总是弄不到一起去，总是在这里还要继续学修，站的方向整体方向是对的，你了知了世俗、了知了胜义，虽然这里面还是有一些点、有一些地方没有完全地贯通，但是如果持续性学修下去，总有一天会贯通的。世俗谛和胜义谛完全融通，融通之后你在修行的时候，就不会有这些挂碍了。

你正在修的时候你了知是三轮体空的，正在空性的当下，你拼命地去集资净障。这二者之间没有丝毫抵触的地方，不但没有抵触，而且是相互增进的。你这个世俗的精进会对你空性方面的认知，它会有一些助益；而空性方面的认知对你的世俗方面的修行，也会有助益。二者之间相辅相成的话，对你这个修行佛法的人来讲，基本上两个翅膀就齐全了。一个鸟的两个翅膀齐全了之后，它就可以自由飞行，它没有什么阻碍、没有什么挂碍了。

这个也是我们在学习佛法过程当中，一块最重要的见解。最重要的见解就是一定要了悟世俗谛和胜义谛。尤其是二者无二的。当然以前我们可能对世俗谛有所了解、对胜义谛也有所了解，好像都有了解，但是总是感觉这是两个东西，总的感觉就是两个法。我们要调合到一起的时候感觉特别别扭、特别不舒服，总是感觉应该是两个法。但是在我们的修学过程中，就要学这些法。比如《现观庄严论》讲的八种甚深、其他的中观论典讲现



空无二，反复学、反复思考，这个过程当中，你的智慧会逐渐逐渐越来越成熟，总有一天你一下子就想通了，就是这样的，它本来就是如此的。以前因为自己的福智、因缘没到，没办法了知。现在的话就可以真实地接受了、正式了解了。剩下的事情就是逐渐逐渐把它做得更圆融、更纯熟，让它的力量非常强劲。如果你越来越纯熟的话，它自己所发挥出来的超强的力量，是以前根本无法以比拟的。在以前没有生起这个见解之前，它根本无法比拟的。

这方面来讲的话，为什么叫甚深呢？就是这样的，通过二谛无二的道理去看这个法的时候，就是这样的。所以说是直接影响到我们的见解，和直接影响我们见解摄持的修行。这个见解摄持的修行影响了之后，就是它的修影响了之后，就会影响这个行。修和行，有的时候修就是入座，行就是下座。反正这个修和行就会影响。如果把入座和下座这个修和行影响之后，就会直接影响到果。这个方面来讲是前因和后果的关系。这个叫做生的甚深。

第二个就是灭的甚深。灭在胜义当中的确没有灭的自体，像前面讲的一样，没有实有的灭，灭的自体是不存在的。但是名言当中有灭。这二者之间也不矛盾，就像前面的灯一样。前面我们是从灯的生、每一个刹那的生来讲的，这个时候就从它的灭来讲。这个灯有灭吗？本体在观察的时候并没有所谓的灭的自性，但是名言当中的确，第一刹那不灭，第一刹那不灭一直存在着，哪有第二刹那？第二刹那在后面干着急，“你赶紧灭，你灭了我才能顶你的位置，我才能生起来”，但第一刹那一直不灭，第二刹那就生不了。但这是不可能的我们知道。

所以真正来讲，它会有灭的，第一刹那生了之后马上就灭。第二刹那生了之后马上就灭。因为第一刹那的灭、第二刹那的灭、第三刹那的灭、第四刹那的灭，才有第二刹那的生、第三刹那的生、第四刹那的生、第五刹那的生，是这样的。所以这样的话，灭在名言当中一定是存在的。

我们在平时来讲灯是这样的，一切万法都是这样的。苗芽也是这样的，我们的起心动念生了之后有灭，我们的烦恼也有灭，我们的信心也是刹那生灭、有灭，我们的身体、寿命等等都是有灭的。但是这些灭在胜义当中的确不存在，找不到这个灭，在世俗谛当中，它有这个灭的自性。



这个所谓的无灭当然有两种理解。一个是属于颠倒的认为无灭，这个法不会灭，这是属于一种边执见，就是一种常见。所谓的不灭就代表常的意思，这个不灭是常有的一个代名词。但这个就是一个不合理。所有的世俗当中的法，没有一个法是不灭的。哪里有一个不灭的法呢？所有的法都是因缘法，所以说所有的法都不可能是无灭的。这个是一种颠倒的无灭。

还有一种无灭就是这里讲的胜义无灭。就是所谓的世俗谛当中安立的这个灭，它在胜义当中这个灭的体性找不到，所以说把这个没有灭体性的状态就安立叫无灭。这个无灭和那个无灭是不一样的。一个叫作颠倒执著，一个是本性当中本来就没有灭的体性。

为什么要说胜义无灭呢？因为有些时候有些众生会执著这个灭是真实存在的，有一个灭的体性存在。所以，为了打破认为一个实有的灭的缘故，我们说这个灭实际上也是不存在的。这个所谓的灭是一个假立的灭，在世俗谛当中，所谓的灭是观待于生安立一个灭，在胜义当中所谓的灭也是没有实有的。所以我们说灭谛或者烦恼灭了，有没有实有的灭呢？这个没有实有的灭。所谓的灭也是一个概念、一个假立而已，所以在本性当中，生不存在、灭也不存在，不可能说没有生，只有一个灭的自性，这样也是无法安立的。

在众生的思想当中，各式各样的分别念，而且众生分别念的执著点还不一样。有些就是执著灭是存在的，他就觉得应该有个灭，而且有很多很多理由根据证明没有灭是不行的，灭的本体应该存在。比如说在《俱舍论》当中也讲了一些，小乘当中也讲抉择灭应该是有本体的，像一个水坝一样。非抉择灭就像一个水坝 72:41 一个，它是有一个体性的。这样来讲的话，它就认为有一个灭的存在。

还有一些大乘的宗派也认为灭法实有，《中观庄严论注释》当中，麦彭仁波切也破了一些灭法实有的观点，就认为灭法实有等等，他们认为这个灭应该是有的。但是从这里讲的时候，所谓的灭呢，名言当中有，世俗当中有这个灭，无论如何一定要安立灭。因为它是因缘法、生灭法，不可能生而不灭，生而不灭就是恒常了。我们根本看不到一个恒常法，所以说灭一定存在。不但是粗大的灭，而且它又是刹那生灭的灭，世俗当中就是刹那生灭，它的灭是刹那刹那性的。



因此说，所谓的灭，世俗谛当中有灭的显现。但是胜义当中没有灭的体性。所谓灭的体性也是观待安立的。这个就是属于无生无灭的状态，灭甚深。灭甚深就是胜义当中无灭、世俗当中有灭。看似有灭和无灭矛盾，但是它是两个层次、两个状态，它不是说在一个层面上。前面我们讲了，宗派观察如果胜义、世俗是一体的话，那就出问题了。我们如果是按照宗派观察，把宗派的观察放到这里看，胜义当中是无灭的，世俗当中是有灭的。灭和有灭在一个法上同时存在这个不行，这个法在一个法上面又是灭、又是不灭，这个是没办法的。所以说宗派观察就是严格地按照它的法相定义来进行分别安立。但是不是。一个是世俗谛的层次，一个是胜义谛的层次。所以说胜义当中是没有灭的，但是世俗当中灭的显现是存在的。如果不认真、不仔细观察的时候，的确世俗的显现有灭，如果是认真观察的时候，所有的灭就是一个概念，就是我们的分别心所假立的，本性当中其实没有的。

还有一个问题，我们为什么要说世俗的显现呢？有些人说：你想这些世俗的显现没有作用，我们只讲胜义谛就行。就是一切万法是空性的、我就是佛如何如何。但是这个事情对我们来讲是一个见解，是我们需要了解的。最根本的原因就是，我们现在不管怎么样，讲胜义谛、讲空性，关键我们众生我们正在世俗谛，我们就是世俗谛的本性，我们正在显现世俗的一种自性。所以说，我们既然是在世俗当中，世俗的规律就会在我们上面会体现。

不管你承认不承认，它都会体现。只不过你承认、你随顺它，那么你在随顺世俗的缘起，你就可以得到该得到的、远离不想得到的。如果你不承认，你和它对着干，本来这个规律、这个游戏规则就在这存在着，但他就是说“我不承认这一套，反正我认为胜义当中是空性的，我就不管因果取舍”。如果这样的话，虽然你这样认为，但是这种想的力量还没办法对抗世俗当中的缘起显现。前面我们讲了，人要因缘成熟了一定会有果，因为我们现在正在世俗当中。

所以我们要借助这个世俗修道，不能和它完全是违立 76:08 的方式对着干，我们要借用这个世俗来修道，由世俗而入胜义。所以首先我们要随顺世俗谛，随顺世俗的同时修胜义谛。最后当我们证悟胜义谛的时候，暂



时为了证悟胜义谛的时候，出定位就会有菩萨的清净的显现，那个时候你不用刻意去怎么样，它自然而然就会随顺。到佛地的时候基本上就是无二了，完全现前了究竟的本性。那个时候你完全也不存在这些，所有我们在暂时安立的这些世俗、胜义，都没有了，因为很多时候都是通过我们的分别心去安立的。如果心一旦灭尽了，那么实相完全现前，这个时候究竟的实相就会完全地现证。

意思是说我们永远不要忘记我们现在就是一个凡夫人，凡夫世俗谛当中的很多规则，我们必须要去遵守、去随顺它，所以说该取舍的一定要取舍。同时，因为我们要解脱的缘故，只是随顺世俗的缘起取舍不一定能解脱，如果我们想解脱的话，除了随顺世俗谛之外，还要观修胜义、了知胜义，按照这样的方式逐渐悟入无世俗、无胜义的究竟实相。这样就讲到了灭甚深。

下面看第三个是真如甚深。他了知胜义的实相智慧，通过了知胜义实相的智慧而证悟真如，但是以方便不现前，这个叫真如甚深。那么什么叫做“了悟了胜义实相的智慧证悟真如，但是以方便不现形”呢？这个专门指一种特殊观点，针对小乘、和小乘对比，因为小乘的人就是通过修无我空性通达了真如，通达了真如之后，就会安住在他自己的涅槃的状态当中，一直安住涅槃。按照小乘自己的观点来讲，他就会一直安住。

当然按照大乘的观点来讲，他不可能一直安住，最多一万个大劫，最后佛陀要放光、弹指让他起定。这个就是因为小乘了悟了真如安住真如当中，让这一切不现形，让其他的所有的心识等等不现形。当然，他这个是不是完全了悟了一种圆满的真如呢？我们说，其实小乘所安住的只是真如的一分，真如的一部分。真实的真如应该远离一切戏论的，但是小乘的行者他通达了人无我空性，再加上缘觉有半个法无我空性，这样的话还不是圆满的真如，它只是真如的一部分。即便这样的话，他可以安住在这样的寂灭的状态当中很长时间。

但是大乘的行者，他也了知胜义实相，通过了知胜义实相的智慧来证悟真如。比如说他证悟了人无我和法无我空性，再再地串习无我空性，再再地串习证悟的实相。但是因为他有方便的缘故，这个方便是什么呢？这个方便就是世俗的大悲等等。他世俗的大悲心特别强烈的缘故，不会现形



什么？不会现形涅槃—入灭的一种状态、不会现形这个寂灭的状态。这个就是他自己的真如甚深。

单纯的小乘的真如不叫甚深，我们说这个也很甚深啊。对我们来讲是很甚深的，对一般的普通人来讲是很甚深的，但是它还不能叫甚深，它可以叫真如，但不是叫真如甚深。为什么呢？因为它所安住的真如，它相应于这个真如的时候，它就会不自主地入于这个涅槃的状态，没办法像大乘的菩萨一样，他有这个能力安住，但是他同时也有世俗的大悲、强烈的大悲摄持的缘故，他不愿意始终安住在这样一种涅槃当中，他肯定会起定、利益众生、利益有情。这就属于真如甚深。

所以，这个甚深是从真如的两方面来安立的，一方面来讲，他的这个真如本身就是空性方面反复串习，他有能力安住；另外一方面来讲他有强烈的大悲心。所以他不会一直保持这样的状态当中。所以这个就叫做大乘菩萨的真如甚深。

当然，这个还是属于基智的自性，这上没有区别哪一地。但是在另外的注释当中说，这是属于八地菩萨的境界。八地菩萨的境界就是他的了悟实相的智慧非常深，这个我们以前也学习过，也是了知过八地菩萨的境界。八地菩萨他自己通过前面两个无数劫的修行，他的无分别智慧几乎达到任运的状态、无分别智慧自在的状态，所以说，因为他反复地串习最甚深的、远离一切二取的真如实相，他反复串习这样的真如实相的缘故，他就可以一直安住在真如定当中。当然有些地方讲灭尽定，小乘的灭尽定和大乘的灭尽定是不一样的。虽然都叫灭尽定，但是二者的体性不同。

小乘的灭尽定它自己有一定的局限性，为什么小乘安住在它的真如当中，他没有办法生起那种强烈的大悲心？按理来说，空性和大悲应该是双运的。但是为什么小乘就不行呢？因为小乘的真如不究竟。如果你真正地现前了究竟的空性，一定会同时一起大悲。就是因为他的真如不究竟，它只是一部分的人无我，它这个真如并不究竟，所以说没办法引出菩萨那样的大悲心。也就是说，他自己缘这样一种，安住空性的一种真如也不究竟，同时他自己的悲心也不究竟。他有悲心，但是没有像菩萨那么强烈的大悲心，这个是没有的，因地没有修，所以他果位的时候只能安住一部分的真如，也没有办法现前大悲强烈的缘故不安住涅槃、入于轮回的这种功德



也没有。这方面是小乘他自己的一种状态。

有些时候我们说把小乘安住的寂灭状态叫灭尽定，这个是一种说法，也是我们平时用得比较多的说法。最后说小乘他入灭的时候安住在灭尽定当中，他一切的心心所都灭尽了，所以叫灭尽定。严格来讲进行区别的时候，小乘的灭尽定它不是在入灭的时候安住在灭尽定，入灭叫涅槃。真正的灭尽定是属于阿罗汉，三果以上的、三果四果的都有，他有一种灭尽定的功德，他这种灭尽定是一种休息的状态。他很累，比如说罗汉平时也有想、也有五蕴在运作，有的时候也很疲倦，尤其看到轮回痛苦的时候，看到有情很难调化，也很疲倦，有的时候他就会入于灭尽定休息，入灭尽定的时候所有的心心所都灭掉了，身体还在，心心所都灭掉了，灭掉之后他就在这个当中休息一段时间。休息一段时间之后，再从灭尽定起来，恢复了活力一样，他又开始修行、再去利益众生。

有些地方说这个小乘的灭尽定是属于有漏定，它不是无漏定。为什么它是有漏定不是无漏定呢？因为小乘的无漏是智慧，小乘的智慧是什么呢？小乘的智慧其实就是心所，心所法，它是属于慧心所，只不过他的慧心所是属于无漏的，它上面把心识上面的慧心所上面的有漏的部分、烦恼的部分去掉了，他因为证悟了空性、证悟了胜观，他因为通过四谛十六行相他观察无常苦空无我，观察完之后就生起一个无漏智，但无漏的这个慧心所呢，他这个是无漏的，这个是真的他自己在安住在无我空性见的时候这个是胜观，他这是无漏的。但是这个灭尽定为什么不是无漏的呢？因为灭尽定是要灭尽心心所的，这里面无漏的智慧并不明显，根本没有。小乘的无漏智慧一定是安住在心所上面，它是属于一个无漏的慧，它怕有的这些都是安立在这上面的。所以他入灭尽定的时候，心心所灭尽了，心心所灭尽了这里面不会现前无漏的一种本体。

所以从有些地方说，它就是个有漏定，他只是进去休息，他的无漏智慧是安住在了知无我、了知四谛十六行相，了知四谛十六行相是怎么安立的？是了知的心识去安立的，无漏的心识去安立的，所以小乘的智慧还没有真正达到像菩萨那种真如的原因，就是这样的，他还没有真正的无分别智。

当然从某些方面来讲，不分别我、我的这个叫无分别智。但真实的像



菩萨那样远离四边八戏相应究竟实相的一种真如，他还没有。那种无分别智慧只有初地菩萨以上才有。所以说，对灭尽定的安立上面，大乘的灭尽定和小乘的灭尽定不一样。大乘的菩萨不需要有这样一个灭尽定进去休息，真实的大乘的灭尽定就像《入中论》讲的一样，大乘的灭尽定完全相应于真如，就是相应于万法的实相而安住的，这个叫灭尽。灭尽一切戏论，它不是灭尽心心所，它是灭尽一切戏论。所有戏论都灭尽了，这种根本慧定叫灭尽定。所以说八地菩萨他的那种灭尽定，就是完全相应于究竟实相。都叫灭尽定，但是它的意义不一样，意思是不相同的。

所以说大乘菩萨他安住的是这种殊胜的相应于究竟远离二取、远离四边八戏的，他不是让心心所不现前，小乘的灭尽定有点类似于外道的无想定，外道的无想定也是把无想定灭尽，小乘的灭尽定也是把心心所灭尽，只不过二者不一样的地方，外道把无想定当成涅槃、当在解脱，它就把灭尽心心所当成解脱，小乘把灭尽定当成休息，它没有认为这个是一个真正的解脱，因为这里没有胜观智，灭尽定因为心心所不现前没有胜观智，所以他没有把这个当成解脱。

这个灭尽定只有圣者才有，外道是没有的。而圣者也不会修无想定，这二者之间是有很大的差别。虽然有相似的地方但是不一样。大乘来讲的话，它是完全把一切的戏论灭掉了。小乘的灭尽定它里面没有说灭尽一切戏论，它只是让心心所不现前。它通过一种禅定让心心所不现前而已，所有的心心所都不现前。但是大乘不是，大乘就完全了知一切心心所的实相，离四边的本性，法界是安住的。所以大乘也叫灭尽定，但是差别很大。

这样的话，八地菩萨他了知一切心心所的空性、一切万法空性的实相，反复观修、反复串习，达到真实的一种很强的无分别智慧的一种状态。所以其实八地菩萨他可以一直安住，他可以一直安住在这个状态当中不起定，他可以一直不起这个根本慧定，是这样的。前在的一地以后，他们也会入根本慧定，但是就是没办法一直安住，他能力有限。他安住一段时间肯定就要起来，要开始集资净障，为了更深的安住，他要起来度化众生、集资净障，然后得到资助以后又要入定。他入根本慧定的能力就会越来越强大、越来越自在。

八地菩萨到那个阶段的时候基本上就可以不起了，他就一直安住，类



似于涅槃了，他如果愿意的话就可以一直安住在这个真如的状态当中。但是他不会。第一个佛陀也不允许。他也知道这个不是究竟的，佛陀完全安住在真如状态当中的时候，他利益众生的事业在这个同时会无勤现起，那个时候佛陀没有出入定差别的。但是八地菩萨还不行。八地菩萨他在入这种定的时候，他没办法现前利他的事业，因为他如所有智没有究竟，所以他尽所有智也究竟不了。他没办法在安住在这么甚深智慧的同时，去做弘法利生的事业，这种能力只有佛才有，所以说他不会一直安住。佛陀也会让他起来，劝请他：虽然你的禅定很深、你的智慧很深，虽然你可以一直安住，但是你还没有成佛，所以你还要继续起来、继续精进，所以佛陀也会劝请他。他自己也知道，他自己也不会安住，因为他从发菩萨心一开始就开始串习大悲了，所以他到了八地的时候大悲心非常任运了。

他没办法在安住这么甚深的这个智慧的同时去做弘法利生的事业，这种能力只有佛才有，所以说呢他不会一直安住，佛陀也会让他起来，劝请他，虽然你的禅定很深你的智慧很深，虽然你可以一直安住，但是呢你还没有成佛，你还没有成佛所以说你还要继续起来就像修行继续精进，所以佛陀也会劝请他，他自己也知道，他自己也不会安住，因为从小他从那个什么从发菩提心开始就开始串习大悲了，所以他到了八地的时候大悲非常任运了，所以因为他有强烈的大悲的缘故呢，就是说有些时候佛一劝他就出来，有些时候佛不劝他也会出来，就说明他非常自在，他一种这个无分别智自在的缘故，他所以不会入他就是说然以方便不现行。

那么如果这个时候，如果是通过麦彭仁波切的注释解释八地菩萨，这个时候就理解起来的话也是很殊胜，就可以显示出八地菩萨的一种殊胜的这个能力吧，非常非常强烈的大悲心，所以他就开始重新起来呢就是说是积资净障啊或者说是利益众生啊是这样一种自性，因为八地菩萨它的一种能力非常超胜，所以说呢下面的七地菩萨，六地菩萨等等他们的一种智慧远远没办法和八地菩萨比，因为他们在这个出定的时候呢无分别智慧还没有自在，八地的时候出定时候无分别智已经自在了是这样，因此说我们就是说是这个这里面也说明了大悲心就是说是很重要的，当然他就是说是这个八地菩萨的大悲心任运的，他绝对不会忘失，一刹那不会忘失，而且他的这个定呢菩萨的定前面我们讲了为什么就是说小乘的真如他在安住的时候不会生起大悲而菩萨就可以，因为菩萨的定啊它自己本身就和实相相应的，



他在这个究竟实相当中呢他完全也了悟了这样一种这个没有一个真实的一种他也知道轮回和涅槃的究竟的本性，所以有些观点来讲啊有些上师们在讲这些菩萨的证悟的时候，讲他的智慧的时候，即便不从就是说是这个悲不滞涅槃啊，不从就是说悲不滞涅槃的侧面来讲，因为我们说智不住三有，悲不滞涅槃嘛，有这样讲，就是说菩萨的一种两种这个他智慧的反体，因为有智慧的缘故呢不会住于轮回当中，因为大悲的缘故呢不会住于涅槃当中，他因为不住涅槃的原因是因为大悲非常非常的强烈，他是这样体现的。

但是从另外一个侧面，有上师解释的时候就是说菩萨的那种安住实相的智慧，单单凭你智慧的来讲他也不会住于涅槃。为什么呢根本没有一个涅槃可以让他安立的，哪里有一个涅槃的本体呢，就他这种殊胜的智慧面前找不到所谓的生死的本体，也找不到相对于生死的和生死对立的涅槃的本体，如果有，我可以安住，但是他智慧里面根本没有，那么根本没有谈何去执著它呢，所以他即便不从大悲的侧面来讲，单单从菩萨的智慧来讲也不会住于涅槃的，这个就是菩萨他自己的很不共的地方。

所以说他既有大悲，当然这个大悲也是他自己安住在实相当中的时候本来就具备的和这个空性和究竟实相无二无别的这个无缘大悲心，他本来就是自带的是这样，他怎么可能一直安住呢绝对不可能，因为他自己的智慧当中就自带了这个，只不过呢还没办法像出定一样，这个大悲去显现事业，了悟一切万法的 93:33 事业这个还没有，但是在他自己的一种根本慧定当中呢这种大悲心它和这个他的空性的智慧双运的这个智慧和大悲他本来就已经具备了，所以绝对不可能真实去这个不管佛劝不劝请，他都肯定会绝对会起定去追求这个继续地追求佛果利益众生，这样的话就是属于真如甚深，所以这个叫做甚深，否则的话就单单的一些不叫甚深，一些真如呢就小乘的这个真如不叫甚深，第一个本身它也不甚深，因为小乘的这种所谓的真如只是真如的一部分，啊不是这个圆满的真如，所以它不甚深。

还有一个不甚深呢是因为他自己相应这点真如之后呢他就入灭了，他入灭了他没办法就是说不入灭，他没有这个能力不入灭，所以说呢因为他缺少强烈大悲的缘故，他也不甚深。所以真正的一种甚深的真如，真如的甚深它既是有这个了悟万法本性的一种状态它也有一个大悲摄持的，这个才叫真正的一种真如两个反体啊，真如两个反体一个是强烈的大悲一个



反体，一个就他自己的真正的修无我空性的一个反体，两个反体他就是一个甚深的自性，否则它就是说不是甚深的，我们就是说当然这里面和众生没啥关系，这个主要是和小乘比较，小乘的境界已经很深，但是呢和大乘来讲的话，因为他缺乏不具备这些条件的缘故呢就安立不了甚深，那么麦彭仁波切他是把它放在道智里面讲的，但这个里面还是放在基智在讲啊。下面来讲的话是道智之理，道智之理就是说是有。

下面讲的话首先讲的是这个所知甚深，然后再讲能知甚深。那么首先是讲这个所知甚深呢那么这个地方所知呢就是以布施等等的一切所知的道，布施啊持戒啊安忍精进禅定智慧，这个布施的这个所知的道呢在胜义当中是没有的，胜义当中怎么观察能布施者然后所布施的这个众生还有布施的物体这些方面都没有。然后持戒呢就是持戒谁是持戒者我是持戒者，所持的是什么戒呢，哦守持的是斋戒，我守持的是这个居士戒，我守持的是别解脱出家戒，我守持的是菩萨戒，这个我守持了密乘戒等等等等，这个是所守的戒，还有就是说守戒的方法如何守戒，我怎么样守戒我通过什么样的方式来守戒，我要保持正知正念，保持不放逸来守戒等等等等，这方面就是能受所受和守戒，还有是安忍啊这些都是，那么这些观察的时候呢就是说根本没有二取，也根本没有三轮，通过这些分析观察的时候能守戒者的我那么就通过人无我空性分析的时候，根本不存在嘛。然后所守的戒律呢，那么戒体又是什么呢，戒体就是换一个断恶的心，像这样的话其实来讲的话所守的戒就是我们心上面安立一个断心嘛。

我们学过这个《三戒论》啊这些知道了，那么就是一个断心，啊就断除这个恶业的心是这样，那么这个一观察的时候，心识都不存在，心识来讲从法无我空性来讲心识不存在，心识不存在心都没有了，断心和不断心那就安立不了，这样的话守戒的方式啊这些都没有，所以说呢这些来讲的话就二取啊三轮啊这些观察的时候呢，一一观察的的时候都是这个胜义当中都是空性的。

但虽然在胜义当中是空性的，但是呢名言当中就是显现为所知这个就是我们的所知啊，就是说所修的布施者所修的道呢这个就是所知，那么这个叫做所知甚深，啊平时来讲的话如果你没了解到胜义空性，那么在世俗谛当中有这个道，如果没有了知这个呢不叫做所知甚深，那可能只是叫一



个所知而已，它就只是一个所知不能叫所知甚深，什么情况下才能叫所知甚深呢，就既是它是世俗谛当中是一个所修的道一个所知嘛，把这个道安立为所知，同时呢在胜义当中呢它也没有它的本体，它也是空性的自性，所以说就是说安立为他的一种所知是这样，所以说就是说这样一种这个观点，我们通过这些不断地观察分析学习的时候，那么我们相续当中对这些啊这些都是菩萨的修法，啊这些都是菩萨的修法是怎么样，那么我们自己要成菩萨，我们必须要去学习菩萨他自己是怎么脑袋里面是怎么想的他是怎么修的，然后我们要去向他们看齐，啊我们要看齐我们要模仿我们要去修行是这样的，如果我们不了解那么如果不了解菩萨修道的方法，那么我们就只有就是说要不然去模仿小乘的，要不然就模仿我们自己的世俗谛当中的就是说世间人的一些所谓的比较优秀的人的思想，或者说我们自己以前的经验，那么这些来讲的话它就不相应于大乘了，如果你模仿小乘的道不相应于大乘，如果你模仿世间的道哪你连解脱都不相应了是这样的。

因此说，就是说我们自己一定要我要成菩萨的话也必须要学习菩萨道，菩萨是怎么修的，菩萨怎么想的，然后我们自己了知之后呢就要确定，通过闻思要生起正见确定，确定完之后呢就必须不断去串习这样，通过就刚开始的时候一点点去嘛，刚开始的时候学一点点，串习一点点，由浅而入深，这样的话就可以了知这些所知甚深是这样的，所以说它在这个胜义当中完全不存在，但在世俗谛当中呢这些都是存在的，那么这些六度的修法的话就是说很多地方都是这样，后面还要讲这些道理啊，就是说是这个在修六度的时候呢，首先他有一个怎么样趋入六度，趋入六度修法的话，比如说你要知道布施的修法但是是什么，它的违品是什么，必须要通过修布施来断除违品，那么这样就可以悟入可以趋入到布施的本体当中，然后悟入之后你要让这个布施清净，因为就是说是这个它如果有这个实执的话那么这个布施是不清净的，布施不清净因为它有执著，所以为了让这个布施清净的话你必须要修空性，就是说这样的话就是说布施的本体它是显而无自性的它是三轮体空的，这样修道的话就可以让布施的一种修法逐渐逐渐就是说实执越来越少，就越来越趋入于清净的状态当中，啊这样一种安立也有。

就是说还有一种方法就是说是这个首先是趋入，趋入布施就了知这个布施持戒等的修法，然后清净是什么呢，它安立清净的时候不是像前面是



安立空性而清净的，它所谓的清净就是说要断除违品，因为你虽然我在作布施啊我也在布施但是我心中有悭吝心，那么这种呢就自己布施就不清净了，所以说你自己要在作布施的时候呢要打破悭吝，这个就是可以让你的布施很清净。

那么就空性是什么呢，空性是让你的这个布施圆满的，就是说如果没有空性你这个布施还不圆满，但是怎么算圆满呢，哦显现什么呢你也作了布施也没有违品，从世俗的侧面来讲你是圆满，但是呢还缺少一个重要的圆满的要素就是它的本性空，三轮体空，只有把三轮体空这个要素也具足了，哦你的布施就圆满了，通过这个圆满的因修下去就可以到彼岸，因为你的因是圆满的所以你的果也会圆满就会到彼岸，也可以从这个方面来讲。所以说就是说我们在修行的时候首先要从比较简单的方面去了知布施的修法，具体来讲什么是布施财布施啊法布施啊无畏布施啊等等我们要去了解，了解完之后呢要去通过想方设法地去断除它的违品，然后呢就是要进一步的话要了知它的一种空性，这些呢就是说是让我们的一种修行呢越来越圆满越来越清净的这样的，所以说只有这样一种修行才可以靠近于让我们就是说布施到彼岸，布施到彼岸其实就是登地了，只有登地之后才能到彼岸，就布施度，所以说这样的修行就方方面面的主要的要素都齐全了，然后就是连续不断去修去修的话，最后就可以到彼岸，也可以真正的通过这些修法就可以得到菩萨的果位，那么这个叫做所知甚深啊。

那么下面我们讲的话就是能知的甚深，那么第五个呢是能知甚深，也就是说这个道无生之理呢虽然在胜义当中无所见，但名言当中是见而不灭的这个叫能知甚深。那么这个能知甚深呢上师说就是智慧甚深，它就是所谓的智慧甚深了，前面是所知嘛，所知的话就是把道作为所知我们要了知要修的，然后就是说能知呢就是我们的智慧，智慧的本体，那么怎么体现它的一种智慧甚深呢，就能知甚深呢，就是说这个道啊无生的这个理就是所修的道其实是无生空性的，它虽然胜义当中是无所见的，它就是说能见所见和见的方式在胜义当中在根本慧定当中其实完全都安立不了，拿什么去见，对不对。

虽然我们说在分析的时候菩萨通过他的智慧见到了法界实相，这个只是表示，只是为了让我们了解然后呢一个方便的一种宣说而已，但是呢从



菩萨他自己的境界，或者从实相的本来来讲从菩萨自己的境界来讲有没有办法安立能知呢，哦这个是能知这个所知，安立不了，如果在这个胜义当中可以安立能知所知那就说明他二取，它还有一个能知和所知的二取，如果还有二取根本不是实相，所以说如果没有二取呢那又怎么样谁了知呢，啊所以说我们说这个无法了知的，胜义谛的这个自性在这个应该是在《智慧品·澄清宝珠》里面也是讲了啊，就是说这样一种胜义的自性呢就不是所知的境，乃至呢不是啊就是说是俱生一切智智之境，就佛智都没办法去缘胜义，为什么佛智都没法缘胜义呢，因为就是说在胜义当中没有一个能缘的佛智和所缘的法界，如果有那就是二取，如果你有就是二取，那如果没有呢我们就可以说哦你这个胜义谛乃至不是一切智智的境，也可以这样说，它是从这个方面来讲的，不是说佛陀的智慧了知不了胜义谛，那倒不是从世俗当中讲不能了知，世俗当中当然佛陀已经遍知了胜义了，但是在胜义当中呢它的确因为没有能知所知的安立的缘故，所以说没办法安这个胜义呢不是一切智慧的所知的对境，它是从这方面来了解的，就是说是讲的时候可以这样讲，但实际来讲的话，就是说胜义啊这个道无生的道被在胜义当中是无所见的，它是完全呢就没有任何的戏论，没有能见所见。

但这个是什么样呢，它是菩萨他自己的各别自证，就别别自证各别自证，他自己是安住在状态当中，只不过呢这个所安住的状态没办法去描绘，没办法描绘怎么去描绘这样一种状态，虽然他没有能知所知，这个只不过是从我们的分别心面前，从我们凡夫的分别心面前，你说有能知所知就落入戏论，而且他这个证悟的境界用语言也描绘不了，但是呢是不是意味着你描绘不了说不出来就意味着这个根本不存在呢，也不是，因为菩萨安住的时候，这种状态不可思议的一种自证的状态它的确是正在安住，他现量在安住是这样的一种状态。

因为菩萨安住的时候，这种状态不可思议的一种自证的状态，他的确是正在安住，现量在安住，是这样一种状态。所以说所安住的自性他是正在安住，但是讲是讲不了的，思维也是思维不了的。通过什么样的名词表达都容易、都有可能落入到戏论、落入到执著当中去。这个方面来讲胜义当中无所见，但是名言当中见而不灭，名言当中我们可以安立说有见，他有见，就是这样一种智慧见到了实相，这个智慧见到了空性，他是见而不灭的。



这种名言当中安立有见，胜义当中安立无见这个叫做能知甚深，这个方面来讲看似矛盾，其实也不矛盾。否则如果都容易了知也安立不了甚深了，很多时候所谓的甚深，我们这儿讲的时候是不是好像已经了解了，但其实来讲可能还是有更甚深的。因为这个所谓的空性啊、实相啊，它是超越分别识的，越去学习，他越有深入了解它的体性，他的一种特点就是这样的。

但是我们现在从我们能够体会的，能够了解的这一部分去着手，逐渐逐渐可以有一种更深的智慧的生起，所以这个叫做能知甚深。修道当中的这个智慧可以说是胜义当中没办法得到的话，但是在世俗谛当中可以说智慧是有的，就像我们在《定解宝灯论》的第七个问答意义所讲的一样，到底中观有没有承认，中观有无承认否？我们就说如果在讲解的时候，或者在名言的时候，或者暂时之中，讲解的时候，可以说有必须要承认。但是如果从所诠义的侧面来讲，那可能是没有的。

所以说菩萨的智慧也是这样的，从他自己安住胜义的状态来讲无所见，但是从表示的方面来讲有所见，从世俗的侧面来讲是有所见，这个方面要辨别清楚。

下面讲第六个，第六个甚深叫做行为甚深。行为甚深，道的这些行为在胜义当中是无所行的，但名言当中可以行持，这个叫做行为甚深。前面是从所知和能知，从所知的六度和能知的智慧两个方面讲的，这个方面从行，从他修行的侧面讲。修行的侧面讲的话，在胜义当中的确是没有能行所行，无所行的，没有什么所行的。这个在很多讲中观啊，讲这些菩萨的境界，还有讲密法当中讲了很多，尤其大圆满当中这些讲的很多。

但是在名言当中可以安立行持的，有所行持。有的时候行、不行、不行而不行，在《般若摄颂》当中也有这样讲的。就是说行而不行，就是说虽然他在行，他在修行，世俗当中在行在修，但是在胜义当中是没有什么所行持的，就说是行而不行。不行而行呢，就是说在本体当中他是没有所行的体性，但是在名言当中他仍然在行持。

这个作为菩萨来讲也是要高度去融合的，要很深的悟入，无行而行的这样一种甚深的修法，因为这个无行而行它才是一个真正的一种正确的修行方法，比较圆满的修法。如果你完全不行，完全不做不修行当然也办法



生起功德，你行了之后，你虽然行但是有实执，那也不是一个完整的修法。只有不行而行，这个时候了悟了它的精髓之后，这个修行才是完美的，才是一个圆满的菩萨修行的方式，这个方面来讲叫做不行而行。

所以说我们在修法的时候，当然这个不行而行对我们而言，还是一个了知的对象，或就是说我们作为一个见解来了知，或者说在趋入的时候逐渐逐渐去摸索前进，按照我们所了解的逐渐逐渐去适应、去训练这样一种无行而行的这样一种方法。那么怎么样才能够说无行而行呢？大概我们只有轮番的修，先是修空性无行，其实我现在修是没什么可行的，然后再开始按照世俗的修法去作意。

世俗的修法作意一段时间之后呢，又想实际上我正在修的本体是空性的，又把他安住在空性当中，然后在空性当中一段时间之后，又开始修，其实在世俗当中是有行的，就是这样轮番的修行，不断的去修行，然后行和不行，不行而行，这个是逐渐逐渐在我们相续当中他就会形成新的一种认知，慢慢慢慢就要开始要融合，慢慢慢慢开始要双运，因为这个时候修的越纯熟，胜义当中无行，世俗当中行，这样去行的越纯熟之后，最后就是说类似于在一个同时，但是还是有次第的，类似于在同时就可以安住这样一种又行又不行的观点。

其实只要有分别识的时候，永远不可能真实同时产生的，但是修到很纯熟的时候就可以好像类似于当下的，就是说同时生起来的，但是其实还是有很微细的前后差别。证悟了实相之后，那个时候就可以同时了，在《定解宝灯论》里面也讲了，首先轮番修，现空轮番修，后面证悟实相的时候现空同时，一个时间当中可以现产有。

因为他不是分别识了，无分别智了，无分别智当中就可以同时现前，但是有分别识的时候他仍然没办法同时，都是次第的。所以我们对于行和不行来讲，也是可以轮番去观想，轮番去修行，轮番去作意，这样不断的去训练，那么在训练过程当中我们自己的福慧会增上，这样修行的力量也会逐渐逐渐越来越明显，这样的话非常重要的。而且也必须要无行而行的理念，必须要掌握之后加入到自己的修行里面去，因为这样的修行才让你的所有的修行，前面讲已经圆满了，这个就是一个圆满的因。

只有圆满的因才能够悟入胜义谛，如果你的因不圆满，那就没办法悟



入胜义谛，所以说前面我们再再讲，你必须要把世俗谛的所有的法，方方面面的法都要掌握都要修到很极致，这个才能够悟入胜义。虽然胜义当中什么都没有修的没有行的，但是这种空性这种无行，你必须要把很精进的，或者说非常着重的去行才能够达到无行。看似很矛盾，但是的确是这样的，你必须要把世俗谛所有的修法都要修的非常标准，修的非常的圆满，这个好像使劲在修，极力在作意，好像把所有的修法修圆满才能够悟入到无行当中，才能够证悟，噢，这个是无行的。

所以说否则的话胜义的空性，我们安住胜义谛，但是我们安住胜义，我们要了知胜义当中无修，但是怎么样才能够悟入这种一切万法无空性的胜义谛呢？必须要在世俗当中使劲修这些和胜义谛有关的所有的因缘，最后就可以进入到胜义谛的证悟当中去。这方面讲的话，从行方面来讲我们也应该知道，作为一个菩萨来讲行而不行叫做行为甚深。

这个行为甚深和前面也是一样的，如果只有行为没有无行呢，那不叫甚深，什么都不做，没有世俗当中的行持呢，也不叫甚深。只有二者圆满，世俗谛和胜义谛圆满修行之后才叫行为甚深，也只有这样的行为甚深才可以符合他的一种不退转相，他完全达到这样不退转的标准了。这个就是所谓的行为甚深。

下面我们看第七个问题，第七个问题叫做无二甚深。

无二甚深主要就是讲殊胜的智慧，无二的一种殊胜的智慧。无二的一种智慧在胜义当中是无所成的，但是名言当中仍然是有所成就的相，那么这个叫做无二甚深。

什么是二呢？这个二有些时候是说这个是有无，这个也是一种二边，这个是二边，或者是说世俗啊、胜义啊，或就是轮回啊、涅槃啊，人我啊、法我啊，常啊、断啊等等，反正有很多安立、对立的这些所谓的二。有二呢，那就没办法相应于胜义，无二的本体就是所谓的一种对立的，现在讲的话二元。在以前的法本当中没有二元的这一说，现在来讲二元对立这一些讲的比较多一点，大家能够理解，大概就是这个意思，反正就是对立的两个法。

无二的一种智慧，这个无二的本身其实在胜义当中其实，智慧本体也



就是说你去找它的本体，你说我在胜义当中一定能找到智慧，无二的智慧，因为菩萨正在安住，如果你带着这种思想去找根本找不到，因为你的思想本身就是一个执著，你怎么去找到一个，如果找到了还是你思想中的一个概念，这个也永远不是菩萨的一种状态。

所以说我们只能说在胜义当中这个无二本智，这个智慧是无法成立的。在根本慧定当中没有办法找到已经证悟的，已经现前的这个无二本智。但是名言当中这个成就相啊，就是说这个无二智慧的成就之相，他仍然还是会现前。如果菩萨他自己已经现前了这个无二智慧，他就会在世俗当中展现非常不共的弘法利生的能力，第一个他的大悲心非常的强烈，他自己的善巧方面非常多，他的手段也多样化了，他自己的忍耐力，还有对众生的悲心啊，还有很多很多的一些神通方面在起定之后都会显现不共的一种作用，这个就是他现前无二智慧之后自然而然会显发的。

如果没有这个无二智慧的话，有些时候我们也不一定愿意去度化众生，有的时候我们想和我有啥关系，有的时候这个兴趣不大，没有那么大的热情，有的时候虽然想做，但是因为他自己没有证悟实相，他的悲心也是有限的，所以说一段时间之后他自己就不想做了。尤其是遇到很多的反抗啊，遇到很多违缘的时候他就不想做这些事情。但有的时候还是想做，但是他的能力不够，善巧方便也不够，有的时候想做，但是方法不对，得罪人啊，或者是说众生不听教化，这些都有可能。

但是菩萨不一样，菩萨因为他见到了实相的缘故，这些大悲心啊，还有精进啊、忍耐力啊，方方面面都是非常优秀的，越来越优秀，所以他要度化众生的话，现前了无二智慧这个功德的话，就可以非常非常的殊胜。所以说从这个方面来讲叫做无二甚深，如果你没有证悟这个呢，就是说也不叫无二，所以说胜义当中是无所成，世俗当中有成就相的，这个叫做无二甚深，他世俗胜义两方面都有，叫做无二甚深。

下面讲第八个就叫做善巧方便甚深。这个属于果位了，前面有的时候说前面这个无二也算是果位，有些说这第八个属于果位，果位的遍智的一种甚深，前面是道智，现在是遍智。就是说资粮究竟的果位，就是福德资粮和胜义资粮，二资粮，这个究竟的果位他不住有边也不住寂灭边，这个叫属于善巧方便甚深。



他这个善巧方便就导致他的果不住有也不住寂灭，如果这个果比如凡夫人的果他是住在有边，他还在轮回当中漂流，虽然他得到一个比较大的成果，他就成功了到了边界了，他成功的从旁生到翻身到了人道了，这个是一个果但是不是甚深的，他没有出轮回嘛也不叫甚深。

小乘的寂灭边呢，出轮回了叫甚深吗？也不叫甚深。他这个果位落到了寂灭边当中，所以还是不是甚深。那么只有这样一种果位，他既不住有边，也不住寂灭边，这种果就是一种善巧方便的一种甚深，通过他自己的善巧方便既不住有边也不住寂灭边，这个典型的就是佛果，佛果就是这样的，完全不住有边也不住寂灭。但他这个里面完全不存在这个问题，在轮回当中他也不会堕落到轮回当中，也绝对不会说怎么样度化众生累了，然后开始就入灭了，入到寂灭当中，这个永远是不会的。

所以我们学过这些《宝性论》啊，还有《大乘经庄严论》啊，学这些的时候都知道佛陀的一种无量无边的殊胜的功德和事业，这个方面是真的非常殊胜不可思议的。这些来自于什么？这些来自于修持甚深的二谛，修持世俗的福德资粮和胜义的智慧资粮，二者完全善巧方便的修行之后就可以达到果位的标准。所以说如果我们现在按照这些标准程序，标准的修法去修持的话，我们相续当中最终也可以现前这样一种非常殊胜的果位方面所摄持的善巧方便甚深。

所以这些法都是属于菩萨他自己相续当中他要现前精进的，然后可以如是去宣说的。上师在最后也提到了，就是这八种甚深之相呢，是通过八个圆满相都要具足可以推理他是不退转吗，还是其中一个就可以了？这里面讲的话，当然八种也可以，但是其中一个、一项就可以具足，可以推理他具备了不退转相。就是八种甚深当中任意一种，具足了任意一种就可以推理这个是一个不退转相的菩萨。因为八种当中任意一种，其实这里面相互都是关联的，只要你获得任意一种就说明你是修到菩萨了，当然八个也可以完全证成了，其中一个也可以证成一个不退转众。

这里面也有一些问答，具足了一个相，比如这里面讲如果是具足了远离八无暇的相，是不是就说明他是一个不退转呢？也就是说这个具足远离八无暇这个特点，他其实来讲不退转菩萨肯定是远离八无暇的。打个比喻讲是不是远离了八无暇就一定是不退转，就是这个意思。那么在讲的时候



我们说，如果是的话，那么小乘的圣者也应该是大乘的修道菩萨，为什么呢？因为小乘的圣者他也是远离了八无暇了，按照你的标准来讲的话他也是有了。

还有就是说在世间当中获得暇满人身的人，他也应该是不退转的修道菩萨了，为什么？因为他也远离了八无暇的缘故，这个里面回答的时候就是说这个不一样，虽然都是远离八无暇，但是菩萨的这种远离八无暇，他里面的内容、因素是圆满的，不单单只是说单纯的远离了八无暇而已，他这个远离八无暇里面具备了其他的一些声闻和世间人根本不具备的很多很多的条件。所以我们说具有这样菩萨这种相续的八无暇一定是不退转的，因为他里面本身就是一个特指的。

下面还讲了一个比喻嘛，比喻就是那个地方有宝珠，因为有光的缘故，就用这样一种比喻。那么是不是有光的地方就有宝珠呢？宝珠会发光，就是说那个地方有宝珠，因为没看到宝珠的时候说那个地方有宝珠，为什么？因为那个地方正在发光。我们说的确有一种寻找宝珠的方法，就是因为看到了宝珠的光，你找过去就可以找到宝珠，但是不是只要有光的地方就有宝珠呢？我们说不是。因为这个光有很多种，宝珠的光只是若干种光的一种，但是我们说如果这个是宝珠的光，他一定是可以找到宝珠。

这里面所讲的就是宝珠的光，这个光是单指宝珠的光，不是指别的这些萤火虫的光，也不是指其他手电的光，而就是指宝珠的光。这个就容易理解了，特指的，只有宝珠才具备的光，如果看到这种光那就一定有宝珠。所以说如果是具备了菩萨特点的修道菩萨的八无暇，远离八无暇的功德，他一定是只有菩萨才有，其他的完全没有。

所以说这些八种甚深当中的任何一种具备了，都可以证成他是不退转菩萨，因为只有不退转菩萨才有八种甚深当中作意一种，其他都没有。所以八种也可以证成，然后一种也可以证成，这个只是从根据，证成他是不退转众的菩萨而言的，那么是不是说这个修道菩萨他只具足一种，或者说就是具足两三种乃至八种呢？具足都是可以具足的，但是只用一个根据就可以了，八种甚深当中任何一个根据来推理证明他是不退转众，这个已经足够，是这个意思。

下面讲第二，别说殊胜净地之加行，这个属于后面三种了，殊胜净地



的加行要讲后面的三种，就是说十一种，正等加行后面三种要讲。

寅二（别说殊胜净地之加行）分三：一、能依法身之因——有寂平等加行；二、所依报身之因——清净刹土加行；三、事业化身之因——善巧方便加行。

有寂平等加行，这个就属于我们前面讲的有寂平等加行，生死涅槃，就是有寂平等加行。就是说正等加行后面的三个问题这里面就分了三个科判。

这里面科判我们看，一个是能依法身，一个是所依报身，一个是事业。这里面就把法报化三身就已经讲了，法报化三身的因。第一个是法身，法身属于能依，它是谁的能依呢？它是报身的能依，报身上面安住，它依靠报身的色身而住，所以说法身叫能依，然后报身叫所依。然后还有一个具有了报身和法身之后一定有事业，化身的事业。所以释迦牟尼佛他属于事业，他真实来调化众生的一种殊胜事业。

三种因，有寂平等加行，清净刹土加行和善巧方便加行，这些都是属于法报化三身的因。虽然现在我们所修的这个智慧空性，现在我们所发的大悲也可以说这个是法身的因，或者说这个是报身的因，但是现在我们所修的这个还是很远很远的远因，非常远，因为还没有形成一种力量，里面还有很多杂质。但是三清净地的三身的因那就是直接的因，他所有的该去掉的这些异熟都去掉了，然后最清净的一种因在三清净地的时候就具备了。

所以我们可以说三清净地里面的三个加行，法身的因、报身的因和事业的因，他是从最直接的、从最近的因，从这个方面来安立的。

卯一（能依法身之因——有寂平等加行）分二：一、真实宣说；二、遣净。

辰一、真实宣说：

诸法同梦故，不分别有静。

诸法同梦故，这个是怎么安立能依法身的因呢？就是有寂平等，有寂平等就是说诸法同梦故。一切诸法同梦，就是或者似梦似幻，和梦是一样的，都是显而无自性，一切诸法都是平等的，像梦一样平等的。所以说诸法同梦故，不分别有静，有就是三有也就是轮回的意思，静就是涅槃，就



是寂灭的意思。有的时候叫有寂，寂灭的寂，有静，寂静的静，意思是一样的，所以不分别有静。

就是说有这样一种万法平等的智慧，他是根本不分别这个是三有，这个是三有的寂灭，因为有了三有才有了三有的寂灭，像这样二者之间是观待的，但是在本性当中哪里有三有呢？所有整个轮回的所依和轮回的能依的有情的心识这些都是不存在的，所以如果有情不存在，生死不存在那就没有生死灭掉的涅槃，所以说在本性当中是没有三有和涅槃。这个是本性啊，究竟实相，但是佛陀为了利益众生安立了三有和涅槃，现在我们众生是在轮回当中是三有，然后把这个三有的状态灭掉呢，这个叫寂灭，为了获得寂灭所以我们要修持远离轮回的修法等等。

像这样的话就可以通过三有来安立寂灭，但这个本性当中这个是没有的，这个三清净地的菩萨他完全相应于这样一种最殊胜的本体，他的智慧完全相应于这个本体而修行，具体的方法就了知诸法同梦，了知一切万法是和梦幻无二无别的，就完全没有自性完全平等的，像这样的话就属于空性，就属于法身的因。这个法身他是由慧资粮所生，在《宝鬘论》当中讲，就是说这个法身是慧资粮所生，这个色身是福资粮所生，这样讲的。

所以说修万法空性其实就是法身的因，现在我们修空性一个是了悟万法的实相，一个是趋入菩萨道的因，在究竟来讲我们现在所修的空性是悟入法身的因，所以我们现在所修的因虽然是远因，很远很远，但是必定是第一步，万里长城第一步，像这样我们一定要去抉择这个空性，因为如果你没有这个第一步呢，也没有八地菩萨那么清净的这种法身的近因。所以必须要通过现在一步一步去闻思，去学习然后去修行，所以我们从这个整个脉络来看，现在我们所学的中观，般若波罗蜜多，或者说《现观庄严论》、《中观庄严论》、《入中论》、《四百论》，现在我们所学的这个论典直接一条线走下去就是佛果，就是法身。

这个脉络很清晰了，所以你如果把这个脉络搞清楚了，我们就知道现在我在学这个，我正在使劲的啃这个《中观庄严论》，我正在啃这个《中论》的推理，啃的非常非常的焦头烂额，但是你要想一想，抬头一看一道光明直指法身的境界，这个是通往法身的。所以就想啊，现在所修的一切一切的最后都是获得法身的功德果，现在我正在为得到法身在做准备，



就是这样的。所以有些时候我们就对它们目的不明确，我学这个到底干什么，我抉择这个空性到底有什么用，这个地方讲它就是法身的因。

现在我们虽然还没有真正那么强大，但是它的的确确毫无疑问的它就是法身的因，这个空性就是法身的因，而现在我正在学这个，你想想看，不要说是地球上几十亿人啊，能学空性的有多少个？你再放眼整个法界当中，也没有真正有多少去正在学这个般若波罗蜜多，正在学这个法身的因的，而你就是其中的一个，所以应该特别的欢喜，应该知道这个是非常非常有意义的。

释迦牟尼佛以前也是通过学习经论，也是最后证悟了法身，现在我们跟随佛陀开出来的一种证悟法身的一种资粮，修法，我们也正在学，正在啃，虽然现在啃的很费劲，牙齿换了几轮了，把牙齿都崩掉了好几次，但还是要啃。反正就是说逐渐逐渐我们自己就通达了，逐渐逐渐开始现空无二啊，八种甚深啊，逐渐逐渐就可以有了。

所以要通达这个万法空性，打个比喻来讲就是同梦，和梦是没有差别的，修持和梦一样的一种，因为梦境当中是现而无自性的，都是平等的，不管你在梦境当中显现好的显现坏的，它都是平等的，它都是空性的。所以说我们现在对于三有也好，对于涅槃来讲其实也是空性的，了悟这个那就是证悟法身的因。为什么？因为法身无相，法身就是无相的一种自性，所以说我们现在所修的就是一切不分别一切不执著的真实的空性，这样一种犹如梦境的空性就讲的非常清楚。

所以说在佛经当中讲，就是说八大幻喻当中，第一个八大幻喻之首就是梦，当然有的时候是梦和幻，如梦如幻放在一起的。上师也讲很多地方，世间人也是在以梦喻，以幻术喻来讲万法真实，然后小乘当中也讲，大乘也讲。我自己所看到的讲的最透彻的，超不过无垢光尊者造的《大圆满虚幻休息》，虚幻休息当中第一个就是梦喻，通过梦喻来抉择万法的真性，不单单是讲空，而是讲了万法的究竟的大圆满本体的实相，方方面面特别的细致，讲的很透彻，又是窍诀性的讲，还有很多修法。

所以以后这些密法班的道友学到这个虚幻休息的时候，就知道这里面的确非常非常的殊胜，讲的很多特别殊胜的窍诀，佛经当中也有的有关梦幻等等的窍诀里面都归摄了，所以我们通达这些自然而然就对一切万法不



执著，尤其首先对轮回的法不执著，然后对涅槃的法不执著，然后如果有了这种智慧，那就有一个法身的助行，就是说他最早的一种行就有了。有了这个形状之后，慢慢慢慢我们就可以通过这个修行，慢慢这个法身就会现前，这个就是属于真实宣说，法身的因有寂平等加行。

今天我们就讲到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 40 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》宣讲般若经的究竟意趣，抉择我们自己本身无我的实相，也就说对于我们自己，虽然空性是抉择一切万法的，但是一切万法的存在还是因为我们自己的一种心识，它在认定的或它浮现的。其实抉择万法的空性究竟来讲还是抉择我们自己的本性。我们从轮回到现在轮回了没办法计算的时间，但是从来都没有知道我们自己究竟的本性，我们究竟是谁，佛菩萨知道但是我们自己并不知道，所以佛菩萨在经典当中讲这么多的法，其实都是对我们自己讲的，让我们认识到自己的本来状态。

当然从某些方面来讲可以说，我们自己的身心，身体是不净的，或者说是无常的，我们的心识无常的自性，暂时来说是这样一种本体，如果按照小乘的观点，这个所谓的五蕴身心是无我的自性，如果了解了这一部分的实相，就可以超越轮回，因为整个本界轮回它是通过无我而引发的。

那么大乘在这样一种思想当中，不单单讲了人无我，就是我们自己五蕴上无我，然后也讲到法无我。就说这个安立我的设施处，设施处一方面来讲它是五蕴，五蕴它是粗大的法，是空性的，那么还有一个最细的一种基础，这个最细的基础一方面来讲也可以说是这种最细微的色法，和最细微的心识，这个也可以这样讲。还有一方面继续来安立，最究竟的一种无明。大乘当中要把这个所谓的这个我，不单单是从粗大的方面无我，从最



细微的一种无明方面，为什么会导这个我的存在，他其实就是没有了知这个究竟的实相，所以为了让我们自己的究竟的实相，彻底的现前，大乘的教法当中讲到了究竟空，讲到了不管是人我，还是法我都是不存在的，抉择为空性。

然后在这个基础上三转法轮当中也继续抉择到了和空性无二无别的光明如来藏，智慧的侧面。如果二转法轮当中讲的空性，虽然没有直接的说，这个空性的本体除了离戏之外的其他部分，虽然没有这样讲，但是这个空性它其实也是另外一种名词，叫做实相。所以这个空只是空掉戏论方面的，做为凡夫人，做为心识来讲，它自己心识面前安立的有无是非，这些戏论是不存在，它是从这个方面讲的。

如果说它这个戏论不存在，它就不意味着什么都没有，就是个空荡荡的状态，所以说这个实相的离戏无二的就是它的本质，究竟的智慧，也就是说我们现在这个心识起心动念这个功能，如果它无明，这些染污消尽之后，它自己的一种能够起心动念能够辨别的这个显现部分，它也得到了清净，这部分就是佛陀和菩萨的智慧。所以现在所学的这个教法，空性的这个教法一方面来讲，它是在无常、不净、人无我这些教法的基础上的一种空性的究竟版，那么依靠这样一种空性再进一步的我们可以了解和空性无二无别的上升到三转法轮当中的这个智慧的一个基础。如果我们了解了这个空性，那么以后再进一步的了知这个佛性如来藏就非常方便。

如果在空性和智慧从显宗的方面了解完之后，再进入密宗的时候，对于现在我们的五蕴，现在这个正在起心动念的心识，或者五蕴或者烦恼等等，它究竟实相其实就是殊胜的智慧，这方面密宗的观点也会知道的非常的清楚。这些没有很多不同的本体，其实就是对于现在我们的五蕴它究竟是什么，只不过针对不同的阶段，安立了所谓的不净，安立了无常，安立了人无我，安立了二无我，安立了佛性如来藏，安立了这些，其实就说是说来说去的，我们好象感觉是不是很多套不同的实相？没有。不管怎么样就是现在我们正在经历的这个状态，现在我们正在使用的这个身体和心，然后我们正在起心动念，正在烦恼的这个它的本性到底是什么，佛法给我们阐释了非常清楚的这样一种状态。我们如果了知之后再修学的话，就真正的现前我们自己的本来状态。这个对于想要解脱的人来讲的话，是



非常重要的。

所以说般若讲到的是实相，实相有暂时的实相、还有究竟的实相，这些就是在我们学习佛法过程当中逐渐逐渐就会了解到。在这个现观庄严论，在讲解般若的时候，主要是从修行的侧面讲，从有境，它不是从对境。中观是从对境讲的，就说我们要了解的一切万法的状态，它的所净，到底是怎么样，我们说是空的，或者离戏空的。在现观庄严论当中，主要是从我们的心识，怎么去了解空性的侧面讲的，怎么样修，它的心识了知空性之后的状态，它的境界层次怎么样去判别，怎么样去现证。针对这个问题弥勒菩萨也分了八个方面，八品来进行安立。前面我们学了遍智，然后也学了道智和基智，现在正在学可以说第二部分吧，前面是第一大类——三智。

现在在第二大类——四加行，四种修法。四种修法当中，有正等加行、顶加行，渐次加行，刹那加行这四种。这四种修法是从进入资粮道开始到十地末尾佛地之间的修行方式，就是要针对不同的阶段如何去修行。现在我们学的是正等加行。正等加行分十一个方面，有加行的行相，加行本身（就是怎么样安立加行，就是无行而行等），加行它有它自己的功德，在修加行过程当中没有善巧修行的话，就是这些魔障，就是这些加行的过失，然后讲到加行的法相，通过它自己的法相超胜等等方式来进行安立，这些属于加行的一些法相，还有就是加行的顺解脱分，加行的顺抉择分，有学不还，后面也讲到了它是属于生死涅槃平等的加行，清净刹土的加行、善巧方便的加行，总共十一种。现在我们学的是后面的三种加行。

前面对于能依法身的因，有寂平等加行，这个方面来讲也有真实宣说和遣诤。真实宣说有寂平等加行它就是一切万法都是空性的，都是平等的，同梦，有如梦一样。犹如梦一样它有二种：刚开始的时候是如梦如幻，这一切万法现在我们白天的这一切，犹如梦一样，犹如幻化一样，虽然显现但是无自性，显而无自性是它的一个特点。还有一个就是讲它是平等性，因为空性，空性都是平等性。不管在梦境当中显现怎么样一种梦境，其实来讲都是平等空性的。了知了如梦如幻之后，这个智慧还要进一步的生长，它就是是梦是幻。它本来就是梦，就是幻。有的说是如梦如幻就是他从这个语气角度来讲，还不是，是有点像。但是第二步就是——是梦是幻，不单单是如梦了。其实现在也是一种梦，是这样的。只不过这样的梦当中，就



像我们自己在做梦的时候，有些梦可能是比较稳固的，它的一种情节或者它方方面面的一种感受，可能是丰富多彩，然后可能也是有连续性，有些时候这个梦境只显现几秒钟，或者它这个场景切换的特别的快，完全没有关系的场景互相切换，这个方面讲也有这样一种。那梦当中它也有相对稳固的和相对不稳固的。所以其实我们白天和晚上的状态，也类似于梦境当中相对比较平稳，或者稳固的一种梦，和相对来讲不太平稳的梦而已。

白天一些场景它是比较稳固的，在白天的时候思维还有这些法的延续性等等，这些相对来讲是比较稳固的。在晚上的时候这个就不太稳固，所以它就说是没有连续性。昨天晚上做的梦没做完，今天是第二集，明天第三集的这个情况是没有的。但是白天这个延续性就有，昨天没做完的事情今天继续做，今天没做完的明天还可以做，仅此而已。

所以这二者之间从它各式各样的因缘来看的时候，其实都是一样的，它都是种种的因缘和合而产生。白天的这一切它也是因缘和合产生，显的时候无自性。晚上的这个梦境当中各式各样的因缘产生，正在显现的时候无自性，白天的时候我们可以看到有眼识、有耳识、甚至于有的时候我们说还有闻到香味啊，还有舌头尝到这些食品，身体有感觉啊，然后在这个我们的意识还有这些很多的想法，这一切的一切在梦境当中都会复制的。梦境当中你也可以看到、也可以听到声音、还可以闻到香味。身体去接触物体的时候仍然是有感觉的，在梦中也有各式各样的想法，所以在白天任何的六根六境六识，在梦境当中也是一样的，显现上有六根六境六识，这从方方面面来讲其实都是一样。它都是一种因缘和合而显现，所以从它有显现的侧面来讲也是很相近相似，然后从它的本性来讲，梦境当中一种假立的，因为它是缘起和合的缘故它是假立的，白天这一切也是一种因缘和合的假立，至于稳定不稳定，它只是因缘的一种坚固与否。白天的时候这一切的因缘比较稳定，在晚上这一切它不是那么稳定，仅此而已。

象我们学习的入行论的智慧品当中也有这方面的遍论，幻人行杀施等等，没有说是你对于幻化的人杀它或者面施，到底有没有罪福等等，这其实也有一些辩论，只不过有没有因缘而已，它并不是说有些东西存在功能，有些不存在功能，就就成了真假，它都是一种真假方面没有差别，只不过有些因缘比较强劲一点，所以它就相对来讲比较持续性强。



有些因缘呢它比较强劲一点，所以它相对来讲比较持续性强，有些因缘呢就是没那么强劲它要若一些，所以它的一种显现的方面来讲的话它也不稳定，它稳定性也不够，然后它的持续性也不够，那么这个是不是说明它一定就比白天的这个假呢倒不是这个意思，啊就是说其实来讲只是它的一种习气是否稳固而导致的，而不是说哪个是真的哪个是假的，当然就是说我们如果从一般的世俗的层面来讲啊，从共同的世俗的层面来讲，当然我们就毫无疑问地说白天是真的，晚上是假的，做梦是假的，这个是可以从某些方面来讲也可以这样讲，但是如果说再进一步分析的时候，真正来讲很难分真假，只有这个在这个就是说一个是真的一个是假的这个分不出来，因为从因缘和合显现的这个侧面来讲是一样的。

那么这些怎么样分呢，就稳固与否，持续性它稳不稳定这样的，这个状态是不是稳定，啊然后它持续性怎么样，啊等等，这方面的话有些差别，但是我们不能因为这个是稳定它时间长一点就变成真的，时间短一点变成假的，刚刚我们讲的比喻一样，有些时候你某个梦一个梦整个晚上都在做梦，连续性非常好，持续性非常好是这样的，那么整个环节啊都是丝丝入扣那种，那么就有些梦就特别短，啊没有什么连续性但是呢我们不能说梦境当中哦第一个梦它是真的，为什么呢，因为它的情节很好，连续性很好怎么怎么样，第二个梦是假的，为什么因为它就是说不靠谱，它就是假的，我们不能这样。

其实梦境当中不管出现了长的梦还是短的梦都是一样的，还有一些在有些其他的一种论典当中呢甚至于说呢，比如说我们以前学习到的这些像这个“黄粱美梦”“南柯一梦”啊，有些时候它其实在梦境当中它的经历的时间还是跨度很长的，有些时候是一个梦当中啊是十几年二十几年的一种场景都经历了是这样的，那么有些呢就是说特别短，但没办法去辨别到底是这个从这个方面来讲没办法辨别是真是假，其实呢我们都知道反正都是梦都是假的，白天的这个也是一样的，不管它再怎么样具有连续性，它只不过呢我们长久地熏习了它的因缘之后，它具有一种这个比较可持续性的一种状态而已，它的本性来讲都是无自性的，所以说不管是就是说是这个生死也好还是说涅槃也好，这些来讲呢都是平等的，都从空性的侧面来讲呢，它的生死呢是通过因缘和合显现的，那么这个涅槃呢它也是通过涅槃的因缘而显现的，因缘不一样，但它的本质的是一样的，啊我们不能说



生死是假的，然后涅槃是真的，我们不能这样去分别。

那么生死有生死的因缘，涅槃有涅槃的因缘是这样的，但是呢就从它因缘和合而显现的状态来讲呢，都不成立它的本性，那么这样讲对我们有什么样一种帮助呢，那么这样辨别生死平等生死涅槃平等加行呢，那么当然对于菩萨来讲啊它是直接成为法身的因，就他到了八地的时候，他修这个生死涅槃平等他和现在我们坐在这儿分析在这儿听闻辨别他是已经完全现证而且现证非常一种这个接近圆满的程度了。

我们说第八地菩萨他已经无分别智自在，当然无分别智自在的话就是说他的一种无分别入定和出定差别非常小，就入定位的时候我们都知道这个是现前无分别智，出定的时候呢菩萨的一种心识还会现前，但是呢就是说在八地菩萨的时候，他出定和入定之间的差别非常地细微基本上来讲很难辨别，但是他们自己是知道的啊，九地菩萨十地菩萨佛陀是知道他们自己也是知道，这个是入定状态这个是出定状态，但是他们二者入定和出定之间就类似于啊就是说是这个接近于类似于无分别，但还是有细微的分别，真正无分别我们都知道是佛地嘛，真正完完全全无分别或者说入出定无分别的是佛地，但是八地菩萨的时候已经非常接近了，高度接近这个无分别就是说无分别这个入出定无分别，所以说呢就叫做无分别智自在，或者说就是说是为什么叫无分别智自在，就因为他的生死涅槃平等了没有分别了，这个方面来讲这种细微的差别的也是没有了。

那么这种就是说这种这个啊生死和涅槃平等的一种状态或者这种加行它就是获得究竟法身的一种究竟无分别的一种因，因为我们知道这个法身当中呢它是一切都是平等的，佛陀已经完全现证了丝毫都没有差别了，它是一个很近的因，那么对我们来讲呢可能这个因还很远，但是现在我们也要去学习，对我们来讲《现观庄严论》呢是学习八地菩萨的一种生死涅槃平等，那么学习呢就是虽然还安住不了。

但是呢前面我们再再讲了，八地菩萨他的果也是因为前面他修了很长时间类似的因，那么我们自己要进入到这个初地证悟无分别呢，它也是现在开始要学习，开始学习啊然后通过资粮道一种啊加深加固到了加行道的时候呢是相似去体会，通过这些阶段之后到了见道，就可以现证，再继续修到八地的时候就会出现这里面所提到的生死涅槃平等的加行，所以



对我们来讲是有用的非常有作用，因此前面我们讲的话这些就是不分别三有和这个寂灭这个就是生死涅槃平等加行。那么讲到了生死涅槃平等加行的时候呢这里面今天要讲第二个问题是遣诤，啊有一些这个辩论，针对这个就是说生死和涅槃平等的或者说是因为前面不是说嘛同梦故啊这些方面的话就同梦故，啊同梦故不分别有静，那么就是说是犹如梦一样，这里面就讲的话就是说是这些像梦一样，那么如果像梦一样的话那么有些人也会有一些这样一种疑惑，当然八地菩萨是不可能有什么迷惑的，但是我们因为这个论典主要是针对我们来讲，也就是说我们自己在学习这个问题的时候呢会出现一些疑惑，那么这些如果疑惑不遣除呢，对于生死涅槃平等的这样一种状态和这个定解呢我们就很难生起，所以说呢在经典当中也是有这样一种问和答，那么今天我们看第二个遣诤。

这些条件不具备的缘故。如果是这样的话，那么既然你说是白天和梦境一模一样，不分别，都是一样的。那么既然一模一样的话，如果晚上没有遇到的话，白天也应该没有遇到。白天你针对一个有情，杀死他，或者偷东西，这个也应该没有遇到。

但是在佛经当中讲，白天的时候，这个是有的，白天的时候你去杀人、偷盗这些，会有业报的，晚上就没有，为什么会这样呢？不应该有这样，按照你们的观点来讲，它是一样的，白天和这个梦境一模一样的缘故。也就是说，如果说是白天杀人有业报的话，晚上也应该有。如果说晚上没有，白天也应该没有。应该变成这样一种状态，因为是一模一样的缘故。有这样一种问难。

这个问难就是说，回答，当然有很多不同的，中观也有很多很多的回答。这里面注释当中怎么回答的呢？它说这个过失是没有的，就说是醒和梦无二无别，同梦故，这个方面醒和梦无二无别，它是从对境上讲的，对境上讲的意思是什么呢？就是说在这个白天的时候，我们从对境的侧面观察，它是一种无自性，的的确确是因缘和合的缘故，无自性是假立的。梦境当中也是从对境方面观察，它是因缘和合的缘故，也是无自性的，也是假的。所以从它无自性，从假的方面来讲，其实没有什么差别，这个是从对境的侧面来讲无差别。

但是在造作者方面是有一定差别的。造作者方面有差别，前面我们讲



了，从它的一种心识方面，它自己就白天和梦境，它真正从某些方面来讲，的确是有差别的。但是完全没有差别，我们在分析的时候，它是从它的一种也就是说心识方面有差别，因为心识上面的一种习气，有些是坚固的习气显现的，呈现出来的，有些是不坚固的习气而呈现的。从它的一种有情的心识或者执著的方面来讲，仍然是有一定的差别。从造作者的侧面来讲，的确有差别。

如果说是完全证悟了，比如说这个人他已经证悟了空性了，对他来讲，对境和这个有境都是一样的。但是如果如果没有证悟空性的人来说，它仍然是有差别的。白天虽然它本质也是虚假的，白天这一切也是无自性的，但是就是说，这个一般的有情，一般的众生，他对白天的实执很严重，非常严重。而且前面讲，它也有一定的延续性。所以有一定的延续性的缘故，白天的时候，针对这些情况去造这些业，它也会有业报，晚上就是没有业报。晚上因为它一种执著比较轻微，它也不具有很坚固的稳定性，很轻微，所以就是说是晚上的时候，他造了这些，晚上做这些事情，不会造业。白天的时候就会造业。

当然是不是完全一点业都没有，这个也不一定，在这个《智慧品》里面讲，它圆满的业倒不会有，但是分支的有些业，比如说，我就是三门中真实的生起了想要杀对方的心，产生这种心其实也是有一种业的，只不过这个业，它不是太严重，它也不会作为一种视作破戒的标准，它也不会是真的安立一种业报。但是就是完全没有，也不是，有一点，有一些，不会特别严重。

这个也是告诉我们一个道理，就是白天和晚上有差别，有差别主要是从它的一种实执，从心识和它的这样一种种子习气是否稳固，从这个方面来讲，是有差别的。如果说无差别，主要是从它的一种对境和它的这个本体来讲，不管怎么样分析，就是说白天的它的因缘和合显现和晚上梦境当中因缘和合显现的，都是一样的。我们说从这个观察梦境，正在做梦的时候，它其实是显而无自性，它是得不到它的本体的，这个可以从醒来之后就去了解，就可以验证了，醒过来之后，梦境就消失了，所以它是一种假立的。

现在白天的一切，我们也可以通过各式各样的一种理论正理去观察，不管通过缘起因，还是通过这个离一多因，对白天的一切法观察的时候，



正在显现的当下，其实和梦境是一样的，它也是无自性的。如果要通过这些验证，就是说已经证悟了空性的、已经觉醒的这些初地菩萨、佛，他们已经从这个状态当中证悟了之后，对他们来讲，这一切真正可以了解是无自性的。

所以我们在梦境当中，梦境和白天，白天和梦境，只不过现在我们执著很重的，把二者之间，把白天和梦境，通过我们自己的分别心，就分析得特别清楚，这个是我从梦境当中醒来了，今天是真实的开始了，到晚上的时候，又开始虚妄了。睡觉睡着的时候，基本上是很难以自主性的，白天醒过来之后，有一定的自主性。

其实来讲，有的时候也是一样的，比如说，虽然是白天，虽然有一定的自主性，但是你白天的时候，有的时候也会有类似的那种走神，走神了之后，其实也不是有那么强的自主性，如果你真的走神时间很长的话，在这段时间其实你什么都没有做，什么都没思考，处于那种状态当中，这种状态其实也就类似于睡着了没有做梦，梦境没有现前的状态。他也没有自主思维，他也不显现这个梦境。白天的时候，它也是一样的。有的时候我们说白天的时候，好像有这个显现出来，白天的显现和晚上的这个梦境，从有显现的侧面讲，是对应的。然后不是我们睡着到梦境之前，有的时候没有梦，没有梦其实也类似于有时候白天，他也是什么都没有想，走神的时候那种状态差不多的。只不过这里面时间的长短这方面有一定的差别。

我们其实就是在这个现而无自性的当中，白天和夜晚就是说这两种模式不断地切换。当我们从梦境醒来的时候，就切换到了白天的模式当中，比如说梦境就中断了。

其实换一个侧面来讲，当我们白天完了之后，当我们睡着的时候，白天的模式不存在了，就切换到夜晚模式，都一样的。其实来讲，真正我们这样去观察，反复去观察的时候，到底哪个是真实的呢？其实就是两种状态切换而已。其实有的时候我们说，这个晚上、白天一切都是如梦如幻的，如何如何。其实从梦境当中，如果我们梦境当中，这个时间很长，我们梦境当中可以自主思维的话，我们也可以想，白天都是假的，我们说白天一切都是如梦如幻，夜晚的时候我们说一切都是如白天一样，如果你这个习气够强大的话，就是说你在梦中修法的时候，你就想，现在我所看到的这



一切都是假的，就是和白天的显现一样，是一样的。因为白天的显现对于梦境来讲，它已经成了回忆了。假如你在做梦的时候，你在梦境当中还能回忆白天的一种显现的话，你就知道，现在我所看到的这些房子，现在我经历这一切，正在梦境当中，如果你执著很重，你可以想，现在是假的，就好像白天的显现是一样的。现在的显现和白天的显现是一样的。白天的显现就是说，在梦境当中已经不存在了，现在我从梦境的心识，从这个侧面去观察白天，假如你能够有这个能力的话，你就会想，白天的时候所经历的这一切，现在都没有了，这一切都是假的，所以现在我正在这个状态当中所经历的也是假的，犹如白天一样，只不过我们现在是，我们经常用？39:01 白天一切犹如梦境，我们说现在白天梦境已经没有了，都是变成无自性了，我们就很容易知道现在这一切像梦境一样虚假的。

其实换过来也是一样的，在梦境当中，如果有这个能力的话，但是一般的人没有这个能力，有能力的时候，如果你对梦境很执著，非常执著，或者很恐怖的时候，也可以想，其实这一切都是假的，犹如白天一样的，犹如白天的显现一样的，是假的。

其实我们就是反正就是24小时当中，白天、梦境，不断地切换，这样观察的时候，到底哪个是真的，哪个是假的？真的来讲都是一样，都是因缘和合的一种显现而已。白天的时候到了白天的模式，这个延续性到了晚上就中断了。晚上这个到了白天也中断了。所以这个来讲，反正就是一个心识，我们就是一个心识，白天，经历了白天的心识，到了晚上经历了做梦的心识，做梦的心识到了第二天的时候，又变成了白天的心识，变成了晚上的心识。这个心识经历了一个稳固的状态，不稳固的状态或者稳固的习气，不稳固的习气，不断切换而已。其实来讲，都是一样，只要我们经常这样观察的时候，的的确确就是没有那个意义上的挣扎，当然从前面我们在讲的话，白天来讲，稍微要稳固一些，就是说很多时候这些修道，它在白天的时候也容易出现一种比较稳固的状态，也可以相对来讲比较长的时间去打坐，发菩提心，修空性，等等。到晚上就比较困难，因为没有训练过。没有训练过，晚上的习气稍弱。

但是这个不是永远是这样的，就像我们修道之前，以前我们没有想到过白天要修菩提心，以前学佛之前，你根本想不到，在白天还可以修菩提



心，在白天还可以修空性，是不是？后面你学佛了，你依止善知识，知道了现在用这个心识来修菩提心，现在用心识来修持空性，要用现在这个心识修道，在你的白天当中，以前没有这种。

同样的道理，如果经过学习，你在梦境当中也是一样的。你还是可以思维菩提心，还是可以思维空性，还是有这样一种修道的。这个方面来讲的话，只不过这个就是因缘和合之后，他以前没有能力，有了，在梦境当中也可以像白天一样，就是训练得非常，心识就训练得很纯熟，和白天这个状态是一模一样的，延续的，延续到，你白天修道的状态延续到梦境当中，仍然可以在梦境当中去修持白天所修行的，甚至于在很多大德的这些传记、教言里面也讲了，梦境当中照样可以得灌顶，照样可以听法，照样可以生起很多很多殊胜道的功德，等等这些方面来讲，一样的，无差别。

丹增活佛在？42:08 也就这方面的有很多很多的教言，甚至于就是说，你要梦境当中得到的灌顶，得到的传承都是算的，这个是没什么差别。当然就是因为现在大多数的有情，大多数的众生没有这个能力，所以在一般的，针对一般的人来讲，梦境当中得到的传承也不算，这个是针对于一般的众生的根机来讲。

其实就是说，像法王如意宝、大恩上师，他们也是有这样的，在他们教言当中说，在梦境得到的传承也算是真正的传承，有的时候给我们传法的时候，我这个传承是两种，一个是在白天的时候，上师这儿真正得过这个传承，还有一个传承是在梦境当中得过的，这个传承就是说，两个传承都有。大恩上师以前也说过，他有一次做梦的时候，梦到麦彭仁波切给他传的《辩法法性论》这些完整的整个传承，几个法的传承。

只不过有些时候，为了在一般的有情面前，因为一般的众生他在梦境方面的串习不稳固。所以一般来说，很多时候为了照顾我们的想法，他们不说这个是在梦境当中得到的传承，然后传下来。因为必定有的时候，这个弟子他不具备这样一种能力，他如果“我也做梦了，我也得到了，”这样有的时候他就会混乱，但是大德们他们自己的一种梦境和白天这种训练没什么差别。

讲的这个意思是什么呢？讲的意思只不过我们在梦境的修法没有习惯，没有习惯而已，习惯之后，其实不管是白天也好，梦境也好，都是可



以，有这种修法的能力的。在睡觉的时候，基本上对于一般的人来讲，从开始睡着，有的时候，有些道友在睡着之前，还可以忆念这个正法，还在呼吸之间还在串习自他相换的菩提心，还在修这些，一旦睡着了之后，这个就不管了，就没办法制止，阻止不了。

所以这个从睡着到醒来之间，其实有时候也是有五六个小时，七八个小时，在这么长的时间当中，这些修行有素的人他已经在这么多小时当中，他其实也可以按照白天的一样，就是两三座，一座两个小时打坐，他已经两三座，三四座已经修完了，所以这个也是训练没有习惯，就像我们白天的时候，我们如果不训练，我们打坐也是坐不了两三分钟，有的时候就不行了，呲牙咧嘴，还晃来晃去的，从梦境当中只是没有训练，没有习惯而已，

但我们说醒觉位的时候，它是有业的，也有造业的心，那么我们说，业和心，我们在梦境当中难道没有心吗？梦境当中有心，但是梦境当中不是造业的那种心，就是说要变成业道的那种心是没有的。比如说我在梦境当中，我造了这个业，我现在这个心已经变成了一个造业的心了，业道的心，这个没有。但并不是说没有梦心，梦心是有。梦心不是造业的心，这个我们要辨别，所以说，在做梦的时候，业和心是不存在的，但是醒觉位的业和造业的心是有的。所以说，对于我们来讲也是一样的，我们不能够混淆，这句话也是告诉我们要懂得辨别佛经当中讲的是什么状态。

当然如果我们要辨别，一个是看祖师大德他们的解释，他们就会把这些辨别的很清楚。为了让我们辨别清楚，首先他们会提出二谛的概念，什么是世俗谛，什么是胜义谛，首先把世俗谛和胜义谛的状态给我们做一些讲解，内心当中就有了一个标准，这样一种状态是属于世俗谛的，那样一个状态是属于胜义谛的。把这个弄清楚之后，再来看这句话是符合哪种标准？有些时候我们说这句话是按照世俗谛的解释，符合世俗谛的标准；这句话按照胜义谛的标准来解释，符合胜义谛的标准，这样的话我们就会很明了佛陀所讲的这个意思，不会错乱的，错误的去理解。

那么这个对于学习佛法的人来讲，也是一个训练，我们的智慧要成熟，也需要通过很多很多的方法来训练，也是由世俗谛进入胜义谛的一种途径，或者说就是胜义谛和世俗谛的关系，然后世俗谛怎么样进入胜义谛。像这样的话也是一种辨别的方法，然后这样状态当中不会混淆，然后自己修行



也好，引导他人也好，也不会错乱。提问的时候，自己也应该懂得辨别，当然如果要辨别，我们必须要认真的学习佛经、论典，如果不认真学习佛经、论典，我们都不知道有分别的方法，那么怎么可能通过掌握的一种方法去进一步善巧辨别。有些时候，一类观点主要的问题掌握了之后，你可以通过，相当于有的时候我们说这是一个公式，你如果把这个公式掌握了，你可以用这个公式套很多很多东西，举一反三，那么就是说其实来讲二谛的观念也是一样的，如果我们掌握了二谛的如果我们掌握了二谛的一种基本的观念之后呢，我们也可以二谛的观念，学习到二谛的观念去看，很多很多所讲的问题，包括佛经当中讲这个的时候，我们就自然能够，佛经当中讲的是从胜义谛中讲的，这个佛经当中讲这个的时候，是世俗谛讲的，比如说别人提问题的时候就提出来一些观点，我们说你二谛混淆了，你自己很清楚，二谛混淆了，你说这个问题应该从世俗谛应该怎么样去辨别，胜义谛当中应该怎么样辨别，像这样的话也可以，自己因为很清楚的缘故呢，那么也可以把这些问题给别人做一些比较清楚的回答，这个也是很有必要性的，所以我们自己也要懂得一些怎么样去问，怎么样去回答。

上师在讲记里面也讲了，作为一个提问的人呢，也应该懂怎么提问，当然有些时候呢在听完时候，或者修完之后呢，没有问题，什么问题没有，是这样的，什么问题没有上师也讲了，可能是完全懂了，没有问题了，或者是完全没听懂，没听懂就是连问题都没有，然后呢就是因为有问题呢，就听懂了一部分，但是没有完全懂，就是会有疑惑，有疑问，有疑问，他就会把这个疑问提出来，他是听懂，如果是完全一点都没懂的话，他都不知道从哪提，如果完全懂了，他也没有问题，这个问题，他自己来讲的话，上师这个问题讲那么清楚了，我自己也完全懂了，在这个问题上，我没有问题了，有时候也会有这样的情况啊，但有些就是说不提问题了，有些可能是害怕不敢提，他虽然是肚子里面有大堆问题，但是他不敢提，这个方面呢也是有的。

但是我们有些时候来讲的话呢，也是应该有问题，因为这个问题呢就是解决问题之后，他就会变成智慧，这个疑问一旦解决了，他就变成智慧了，而且很多时候呢，很多就是一个层上面的问题，这个问题解决之后，这个问题解决，还可以解决同样一个的若干问题，自然而然他就自己去解决了，所以有些问题呢，比解决个问题要低一些，也可以，稍微再高一点



的，你稍微再试一下，他也可以，完全就可以搞懂，所以有的时候，我们自己要认真去闻思嘛，在看书过程中，有的时候就可以出现这样的问题，有些时候就是我们没有深思，没有深度思维，没深度思维，看不到问题，但是只要你深度思维了，很多问题就出来了，就好像以前我自己的感觉也是这样，那么就是在没有讲课之前呢，上师在没有让辅导之前呢，他就没有什么问题呢，好像这个问题是个问题，但是好像不要紧吧，话就翻过去了，好像感觉就是说没有感觉怎么样，但是后面你要讲的，上师说你要辅导这个课，到处都是问题。这个地方好像也是问题必须要解决掉，那个问题也是个问题也必须要解决掉，好像这个问题思维来思维去，好像还是没有圆融，好像完全没有通达，然后就一直去解决一直去解决，一直想去解决这个问题，好像有些时候就会去深入去思维。

但你完全想通了之后呢，你的智慧也会去增长，逐渐逐渐习惯了这种模式之后呢，你的智慧就会持续的去增长，疑问呢其实他一方面来讲他是疑问，但是解决之后呢他就会变成智慧了，疑问他就不是智慧吗？但是能够提出问题，能够有疑问他也是智慧，或者智慧的生起智慧的一种表示，一种表现，是这样的。所以一方面来讲呢就是我们深入去闻思呢他就会出现问题，有些时候在不同的阶段，我们在不同的阶段他会出现不同的问题，比如说我有些时候呢，我就会问一些上师，这个问题是怎么回事，上师一听呢，就会说你的智慧在这个阶段，是这样的，他就会给你回答，是这样的。

所以有些时候时候呢你会出现什么问题，你会提出什么样一种问题，这个回答的人大概也会知道你处在一种什么样的状态，是这样的，所以说就像我们自己所提出的问题，在刚开始的时候提出的问题是比较入门级的，比较肤浅的问题，但是随着自己智慧的增长，我们自己的问题呢可能会越来越深入实相，这个是一个好的事情，因为你的问题越来越接近实相了，这是一个好消息，是这样的，因为什么呢？因为你只要这些把更深更细的问题解决了，其实你的智慧就更深了，是这样的。所以你的智慧更深了你就更加接近实相了，是这样一种，所以刚开始时候，刚开始学佛的时候我们就是怎么发财啊，怎么才能没有病啊，他可能这个方面的问题多一些，然后就是可能学习完之后呢怎么观无常，怎么修菩提心，为什么我生不起菩提心啊，到底生起观菩提心有什么窍诀啊，等等等。



到底怎么打坐啊，怎么去关心啊，或者再进一步怎么修空性啊，或者再进一步的时候这个大圆满的境界是怎么样啊，那个大圆满的境界是怎么样啊，可能提的问题就是大圆满的问题了，所以说呢这样来讲的话呢，你自己所提的问题是代表你智慧的一种层次，你提出的问题就是你关心的问题，你提出的问题就说明你当前是处在一种什么样的状态当中，这个问题呢疑问呢就是我们可以鼓励生起来的，鼓励有疑问，有疑问以后呢我们把它解决了以后呢就变成了智慧。

自己所提的问题是代表你自己的智慧的层次。你能够提出什么问题、你关心的是什么，也是说明你当前是处在一个什么样的状态当中。因此说，我们鼓励有疑问，有疑问之后我们把它解决了之后就变成智慧。如果以后别人给你提问题的时候，这个问题你以前思维过、回答过，你也懂得怎么样去回答。所以说，要提问题也是需要有很多的闻思，看很多或者听很多。回答问题也是一样，你自己也是要把很多问题解决了之后，也能够回答很多问题。这些都是智慧增长的一种过程。不管是什么样，都是智慧在不断地增长。提问、回答，提问、回答，就在这个过程中也会有增长。

我们要像上师讲得一样，有的时候我们要懂问，有的时候我们也要懂回答。当然刚开始学的时候，可能很多问题都答不了，但是这个过程当中，我们逐渐逐渐通过智慧的增长，也可以越来越多地回答一些问题。有些时候，我们对这些疑问、对佛经论典或者对一些问题的回答、或者智慧的增长，有些时候是通过听上师讲课，在听上师讲课的过程当中自己听懂很多、自己增长一些智慧。有些是在自己下来思维的时候，思维的时候、看书的过程当中，有的时候也会打消一些疑问，增长一些智慧。还有一些智慧的生起，是道友提问的时候，提问完之后自己再下去思维，也就是说通过道友的帮助，因为这个问题可能自己没想到，但是道友想到了，他给你提个问题刷甩过来，“这个问题我没有想到啊”，然后自己又去想的时候，可能把这方面的问题就解决了。所以有些时候是来自各个方面的各种因缘，如果能够不断地和道友去交流、互相提问回答，其实也是一个增长智慧的很好的方法。

在这里上师讲了很多，历史上有很多问题录，佛经本来就是问答录，就是弟子提问、佛陀回答，或者弟子和弟子之间的回答，或者有的时候是



佛陀提问题，弟子回答。所以佛经其实就是问答录，很全的问答录，只不过它没有说这个是问答录而已。后面有些专门的问答录，这里讲了有宗喀巴大师的问答录、克珠杰大师的问答录、莲华生大师的问答录等等，大恩上师在现在也有很多问答录，大学讲完课之后有些问答录，慈诚罗珠堪布也有很多问答录。反正这些问和答，都是不同的有情在学习佛法等过程中，出现的一些疑惑，然后这些有智慧的智者们就会根据佛经论典、根据自己的证悟等来进行回答。这些对开发我们的智慧都是很有帮助的。

这个就是针对于梦与醒两种状态当中远离业和心。须菩提尊者回答说，其实这个是针对于胜义谛讲的。因为只有胜义谛的状态才不会存在业和心，然后在世俗谛的状态当中其实是有的。

下面是第三个问题：如果是这样的话，那么我们在梦中修行空性、无相、无愿三解脱门会不会增上善根呢？因为在空性当中、胜义谛当中无业无心，如果我们在梦当中修行三解脱门，会不会增上善根呢？

这个也要看这个人而言。如果是实执心比较重的人，当然有的时候也修不了，或者虽然修一下，他自己也增长不了业道、增长不了善根，因为它的力量太弱了。实执心很重的话，一般来讲也梦不到在梦境当中听空性、修空性，基本上梦不上。然后即使偶而能梦到的话也不稳固，不稳固就谈不上增上，只是梦到了我在思维一下空性，谈不上增上。增上的话必须是在相对稳固的状态当中，然后就可以增长。

所以，为什么上师在这里说，如果是实执心很重的人不一定能够获得增上三解脱门的功德的原因就是这样的。第一个是他不一定能够梦得到；第二个即便是偶而梦到了，力量太弱了，没法增长。就像我们说白天打座的时候，你说我今天上座我在修空性，半个小时中有二十五分钟在打瞌睡，五分钟中空性的所缘境好像有好像没有的状态，那你这半小时到底是增没增长呢？好像是修，但是你增没增长呢？没有增长，因为这个力量太弱了，增长不了。所以这个增长必须是一个，比如说这半个小时，可能大部分的时间当中都很清楚，而且你的所缘很稳固，这个时候可能说可以增上，在这个状态当中可以有所增上。否则的话，你只是说我缘了一下、或者说我想了一下，这个不能叫增上，没办法安立说增上善根。

所以说，实执心很重的状态当中、梦境当中不一定有，但是如果是在



比较稳定的、如果他证悟了空性、或者说他的梦境当中比较稳固的时候，可以增上善根，是这样的。前面我们讲了很多大德们，他们在梦境中修行、增上功德的也是有很多事例的，就是白天和梦境一起进行修行，这个也有。上堂课我们提到过的全知无垢光尊者的《大圆满虚幻休息》当中也专门有一个在梦境当中增长证悟的实际的方法，梦修的方法也有。当然梦修的方法，也是白天要对一切都是如梦如幻、一切都是梦境，白天要反复串得特别的稳固，白天串得很稳固的时候，晚上的时候慢慢就可以认识梦，认识梦开始转业，一步一步地作意，让这个修行很稳固，最后就可以在梦境当中修行很多善法，或者有些说在梦境当中获得一些神通神变、乃至在梦境当中去往一些清净的刹土，都会有。有的时候如果你的病很重的时候，无垢光尊者说假如说得了龙病，在梦境当中你要以把自己观成金翅鸟，然后降伏，这些方面就是很有作用的一些方法。

但是这个也是在一个很稳定的梦境当中可以。那么很稳定的梦境来自于什么呢？来自于在白天的时候要对一切如梦串习得很纯熟。有些人很关心：梦境当中修？我有兴趣，怎么样修？告诉我。其实来讲，梦境当中的修法，必须要在白天的时候，说话的时候你要说这个是梦，走路的时候也是想这是在梦境当中，他一定要把它串习得很纯熟的时候才可以。

所以说，基本上来讲，他对空性，就通过有一些觉受、有一些了悟、证悟的人，如果是在梦中修持三解脱门照样可以，为什么呢？因为他稳固。梦境当中他对空性的修法，他也可以很清晰的作为所缘、可以很稳定的安住，所以说他也当然可以在梦境当中增上善根。刚开始修行的时候，我们可能还有很多原理都不懂，原理懂了之后，可能我们的资粮还不够，所以导致我们在白天的时候都控制不住自己的身心。白天的时候相对来讲是比较稳定的状态，我们都控制不住，我们看书、打座，有的时候控制不了。白天都控制不住的话，晚上其实心更弱一点，梦境的心更弱，更弱的话你就很难去专注。但是原理上是可以的。

原理上在梦境当中能不能增长善根呢？是可以的。关键是说你要通过什么样的训练，让你的心达到在梦境当中能够一个比较清晰的、稳定的方式去缘三解脱、还要让它去增上？这个来讲是不太容易的，但是这个可能性是有的。但只不过还要通过一系列的训练，首先在白天的时候把这个境



界稳定下来，然后逐渐逐渐在梦境当中可以把这个境界稳定下来，是这样的。所以其实来讲，这个是可以的。但是如果说是修行不稳定的人，不要说在梦境当中增长，白天都很难增长。如果你的修行比较稳定，是可以的。

一般来讲如果在梦境当中比较稳定的话，在中阴的时候就比较稳定了。这个都是逐渐逐渐来的，有的时候我们就观察，当然一般的人的梦境来讲，偶而梦一下听课、偶而梦一下上师、佛而梦一下佛菩萨，这个也说明不了什么问题。因为白天你都是比较散乱的，那么梦境当中偶而梦几次，其实根本不算什么。如果你在白天的时候是比较精进的，而且比较稳定的，在梦境当中就会比较稳固、比较频繁地梦见这些闻思修行、或者梦到佛菩萨加持等等，这样的话，如果有了这样稳定的基础，你再可以说我在梦境当中我要引入到空性、或者梦修的修法，这个来讲逐渐逐渐是可行的。

还有一个问题是类似的：如果在做梦的时候行持布施等六度，会不会圆满资粮？这个问题其实和前面的问题，在梦中修空性会不会增长善根？和在梦中修布施等六度，会不会圆满资粮？从问题来讲是很相似的。只不过前面是从空性的侧面提的问题，后面这个主要是从福德为主，我们也不是说完全的福德，就是从它的显现、从六度的修法、善法方面去提问能不能增上。比如说我梦中修布施、梦中修持戒、修安忍等等能不能增上呢？前面纯粹是对空性提的问题，这个方面是侧重于六度，六度当中当然也有智慧资粮，但是占的成份来讲，显现的成份多一些，福德的成份是要多一点。

在做梦的时候行持六度，能不能够圆满资粮？这个问题就和前面相似。还有一个密意，这一次须菩提就没有回答，让弥勒菩萨来回答。弥勒菩萨回答的时候说，这个问题你想让我用“弥勒”的名字回答呢？还是用五蕴当中哪一个法来回答？就是讲的时候没有直接回答。他说如果我用弥勒这个名字回答的话，名称是空性的，也没有什么可回答的等等。

看起来是没有直接回答这个问题，但是传承上师们在解释这个问题的時候，大恩上师在这里面也讲了，其实他这样回答的时候有两个意思：一个方面来讲的话，如果是胜义当中的话，弥勒这个名称是空性的，也回答不了，就是不存在增不增上的问题；如果名言当中有弥勒这个名称，显现上面也有增上，六度也可以增上、也可以圆满。这个是一种回答。还有一种密意，为什么是这样呢？弥勒菩萨也没有回答呢？因为这里面讲了，因



为众生的邪见特别多，释迦牟尼佛在的时候，众生不断地生邪见、不断地提问题，所以在释迦牟尼佛的教法时代，不可能圆满地遣除一切众生的邪见。

所以为什么让弥勒菩萨回答的意思就是说，释迦牟尼佛在世的时候有很多人提问题，释迦牟尼佛不在的时候还有很多问题要解决，这个怎么办呢？那么下一尊佛继续讲、继续回答问题。所以佛法还会不断地延续下去、不断有人发菩萨心、修善法、修菩提心，不断有人成佛、也不断地有佛来解决众生的疑问，还有不断的众生又开始学佛、又开始生起疑问、又开始提问，所以这个问题来讲的话，只要众生还存在、只要众生有心识，那么众生对于实相的认知就会有迷惑，如果对实相有迷惑，他就源源不断地会出现问题。

为什么有迷惑呢？就是因为没有证悟实相。实相就是本性、就是智慧，而有疑问就是因为不了解这个，他是无明的状态。所以只要没完全地现前实相之前，都会有疑惑。只不过初地菩萨以后的疑惑不像我们凡夫人的疑惑这么明显，因为他现见了实相之后，他本身的智慧就很强大。但凡夫人的疑惑因为完全没有对人无我的空性和法无我的空性一点都没有证悟，所以他的疑惑会层出不穷，各式各样的疑惑，从最粗大的邪见的疑惑，到中等的疑惑，再到很细微的疑惑，他有很多很多的疑惑会不断地产生，这个疑惑的产生就是因为我们没有安住在实相，没有生起相应于实相的智慧，所以说他的疑惑就会源源不断地出现。

所以对我们来讲的话，我们要缘万法的实相去闻思修行、去安住，这样的话现见实相的时候，很多很多在凡夫位的时候的所有疑惑完全会断根，根本上会断尽。所以意思就是说，现在没有回答的问题，他成为弥勒佛的时候会继续回答，从这个方面来讲是这样的。所以也是做一个授记、做一个因缘、连接，以后弥勒菩萨会继续回答有关众生凡夫分别心趋向于实相的很多很多有关般若的问题，不管是显现上面、还是空性上面，是从醒觉位呢？还是从梦境等等，都是平等的。醒觉位和梦境当中从空性方面来讲没有差别，显现上面来讲，当然就是说这个是醒觉位、这个是梦境当中。从本性上来讲都是一样的，都是空性的、平等的。

这个生死涅槃平等加行，相当于和梦一样做为辨别的，其实由梦的方



面来进行辨别的时候，不管是梦境当中你出现什么样的梦，好的梦也好、不好的梦也好，或者说白天和梦境一样，其实来讲都是平等的。梦境当中各种梦都是平等的，醒觉位和梦境也是平等的，世俗谛和胜义谛也是平等，生、死、涅槃平等。如果这样了解之后，就知道法身就是这样一种平等的自性。所以说空性，这个平等的空性是法身的因。修一切万法空性是法身的因。

上堂课我们也讲了，现在我们正在学的空性、正在缘空性的各式各样的推理、缘起因、离一多因等等，我们现在所学的每一个推理，我们在脑海里进行的每一次推理，都是接近于实相的、都是接近于法身的。只不过有些道友很明确，有些不一定很明确。但是不管我们明不明确，如果我们有善根在支撑的知，我们就应该学下去。有的时候也是佛菩萨加持我们、引导我们继续做，有的时候我们不想学的时候，上师们有的时候是鼓励一下、有的时候是呵斥一下、有的时候给个奖励、有的时候怎么怎么样，反正就是鼓励我们继续学习。一方面来讲是这样，另一方面来讲我们自己遇到困难的时候还是要咬牙坚持，一定要咬牙坚持不断地学习。

这些对于我们相应于实相来讲是特别有必要的，现在也很多时候不了解，但是学习到了一定阶段，当我们的某种智慧比较明显的时候，们一下子，相当于恍然大悟一样，就像世间的小孩子，刚开始的时候父母让他学习，他很不想学也不得不学，也许有些孩子到了一定的年龄，他突然就醒悟了，他自己愿意学了，他就知道学习对自己有好处、他自己愿意学了，那就不一样了。现在来讲，我们相当于是幼儿园、小学的孩子一样，上师、学长们想方设法地鼓励我们学下去。

当我们的智慧有某种意义上成熟的时候，我们会好像突然醒悟一样，自己就愿意学了，不管上师给不给奖励，不管怎么样听完课之后，自己就要把书拿出来复习，不管明天讲不讲考，反正我自己要看要学，不管考不考试，我都要学习，不管有没有压力，我都要学习。因为他自己已经知道，学习空性是自己证悟实相的方便，是自己获得法身之因，而获得法身的重大意义是什么？他就通过自己了悟的、对于世间轮回的认知、对于轮回痛苦的认知、对于解脱利益的认知、对救度一切众生的认知等等，这个种姓一旦苏醒了、这个种姓一旦爆发了，那个时候他自己会非常非常认真地、



自主地去学习。我们自己也终有一天会达到这样的状态。

但是现在来讲，还需要有些人在后面推、有些人在前面拉，是这样的。通过这样的方式，让我们很不情愿的、耍着小脾气没办法地往前挪动。不管是有人在前面拉也好、有人在后面推也好，反正就是很多很多力量在帮助我们，我们的心智在趋向于这个实相。所以说有的时候对于大恩上师也好、对于辅导员也好、对于很多道友也好，非常感激。如果没有他们的话，可能我们在学习佛法的路上不一定能够走到现在，可能很早就退失了，所以我们能够学到现在，不是我们多厉害，不是我们怎么怎么样，其实很多很多力量知道的、不知道的，都在帮助我们，所以说不管怎么样，他们在帮助我们，我们也要配合，这样的话，也是我们的种姓某种意义上苏醒的标志。

第二个科判：

卯二、所依报身之因——清净刹土加行：

这个是十一种加行当中的第十种，这个是所依报身。法身是能依，报身是所依，因为它是一个色身。色身的法作为一个所依。那么这个报身之因是清净刹土加行，也就是说要修行修净刹土。在佛菩萨的一种色身，他是要在刹土，刹土是个器世界清净，然后在这个清净的器世界刹土当中，也有非常清净的导师的佛身，三十二相八十种随形好的导师的佛身，既然有了这个清净的刹土，也有了导师，那么自然而然和他有缘的清净的眷属就会围绕在这个导师的周围。

然后这个导师就会不间断地给这些眷属们宣讲大乘佛法。这些眷属是谁呢？这些眷属就是一地到十地的菩萨。一地到十地的菩萨，他们是清净的眷属，因为他们已经证悟了实相，所以他们是能够见报身的。也叫受用身。受用身就是不断地让一地到十地的菩萨受用这个佛法，怎么受用呢？佛陀会不断地讲解、不断地传法，菩萨们就受用这个大乘的法义。因为他不断地听法的缘故，也不断地相应于究竟的实相。

佛陀讲很多怎么样成佛的方法、度化众生的各种各样的善巧方便、各种禅定等等，这个一方面来讲叫报身，一方面来讲叫作受用身。还有一种以前唐译翻译的叫食身，食物的食，食和受用是一个意思。所以有很多不



同的翻译的方式。

**如有情世间，器世未清净，
修治令清净，即严净佛土。**

这里面讲如有情世间，器世未清净，修治令清净。那么就是说为什么要修清净刹土加行呢？因为到了八地以后，他就离成佛很近了，成佛很近的时候，他以前发愿要利益众生的真实的愿要成熟了，虽然从发菩提心开始就在利益众生，比如现在很多道友也在根据自己的能力利益众生，但是这个有些时候来讲力量还是很弱的。到了登地之后他有了一定的力量，但是还是有局限性，还是没办法任运地利他。到了佛地的时候就可以任运地利他了，所以说到了佛地的时候就可以做圆满的利他。

因此说他就开始要修持、他要观察，如果要利他的话，怎么样的方式呢？他就开始修持清净刹土。当然就是说不清净的刹土也不用修，反正一切有情只要有不清净的业，通过不清净的业感召，比如说像我们这个娑婆世界为例的很多不净的刹土。这个清净的刹土，清净的菩萨、一到十地的菩萨在这里完全受用清净的大乘的佛法，所以要修炼一个清净的刹土，为了接引这些很清净的有情的缘故。他们看到之后就开始要修持了，因为他的所有的智慧、福德已经到了可以开始修建清净刹土的状态，也就是说在这个清净地之前，他还没有这个能力，修建清净刹土他还是在做准备工作。在这个时候，差不多前期的准备工作已经做完了，做完之后就开始了着手准备修建这个清净刹土的加行了，把这个成佛的佛土正式地开始构建。比如说法藏比丘他也是到了一定阶段的时候，他就开始要发愿，然后创建极乐世界、极乐刹土。他从这开始不断地发愿、回向，所以逐渐逐渐他自己的功德在圆满，再不断地回向，极乐世界也在逐渐逐渐形成，到他自己成佛的时候，这个极乐世界就形成了。形成之后就可以引导很多很多的有情。

当然极乐世界是不是这里讲的清净刹土呢？它是清净刹土，但是不是报身刹土呢？也有报身刹土、也有化身刹土，它是一个清净刹土。是不是所有的清净刹土都是报身呢？这个也不一定。到了极乐世界之后，如果是地上菩萨，他就自然而然见到这个是报身刹。如果去的是凡夫呢？对他来讲它是一个清净的化身刹土。是这样的一种状态。凡夫人也可以往生，凡夫人往生的话如果我们按照报身刹土只能地上菩萨才能去的规律的话，一



般的凡夫人去了之后，他怕见的极乐世界还是属于化身刹土。如果他在这里登地之后，还是在这个地方，他就会见到报身了，自然而然就显现为报身刹土了。那佛陀呢？佛陀他自己安住的是法身、法身刹土。

所以说，这个当中法、报、化三身其实都是有的，不管怎么样，这里讲的话，他就为了利他的缘故，他已经开始成熟了，所以说他要不断地要开始修炼这个清净刹土。这个加行就叫做清净刹土加行。

首先就是看到这个有情世界，在娑婆世界，比如说在不净刹土当中，这个有情世间也是未严未清净，所有的众生的我执很重、烦恼很重、刚强难化、难以调服，是这样的。这个时候讲有情也是不清净的众生，前面是有情世间未清净，第二个器世未清净，这个器世间也是不清净的。比如现在我们这个世界也是不清净的，虽然有的地方说是天堂，有的地方说是天府，事实来讲也只是个名称而已，这些地方其实很多地方其实这个标准的秽土的一些标准都是符合的。所以说这些环境相对来讲有些地方稍微好一点，真正的净土是没有的。

反正相对来讲可能会好一些吧。但是还是不清净的。比如说不清净的标准，有些地方说地是泥土的、不平的、山很高、有深沟、有湖海山河等等。我们说这个地方风景好得不得了，好的风景也就是一座山，然后有很多树，爬上去累得腰酸腿疼的。我们认为好的风景就是这样的。其实来讲，跑过去就是受罪。反正来讲的话也是相看待的。我们说这么好的风景还不清净吗？它就是说从某些方面来讲可能稍微好一点点，但是不是就把这个安立成净土呢？离净土的标准还差得很远。有的时候讲很多水、很多山，有的时候说这座山很雄壮，其实来讲，这些山河湖海等等也是很危险的，其实就是土石的自然性、危险的自性，有的时候就是让你劳累的自性。这些方面来讲是它自己的特质、特性，达不到清净刹土的标准。所以这个器世界也是到处都有不地方。还有一些荆棘、瓦砾、垃圾、粪便等等，现在天空也是雾霾，各式各样的东西，这些都是符合不净刹土的标准。

这位菩萨看到这个之后，他也是想应该有一个很好的、很清净的世界，有情到了这里的话也是可以很快成佛的一个很好的道场、很好的世界、很好的刹土，所以他开始修炼、发愿。发愿的话按照有些地方讲，他们可能也会去参观，参观一些其他的刹土，参观完之后，就像极乐世界一样，法



藏比丘也是见到了很多清净刹土的形相，然后他就开始构造一个不共特点的极乐世界，把很多刹土的优点集中在一起创建极乐世界。

菩萨们到了清净刹土加行他也会修这个，也就是我们以后也会修炼这个清净刹土的加行，当我们所有的修行到了一定的阶段、趋于成熟的时候，因为自己从现在到成佛之间也会和很多很多众生结缘，这些和自己有缘的众生，当自己成佛的时候，也会在自己的刹土自己引导他们成佛。所以我们现在发愿是说：让这些众生暂时离苦得乐究竟成佛。现在我们是发了这个愿，后面当自己真正成佛的时候就真实要把他们安置在佛地，谁来安置呢？我来安置。

辰二、遣诤：

无业等问难，如经已尽答。

遣诤呢在颂词当中提到呢，无业等问难，如经已尽答。那么这里面有一个无业，然后呢就是和等字啊这个问难，问难就是说其实就是作一些辩论，针对一些你的观点呢提出一些啊问题，啊这个难呢就是说是一些这个从字面上的意思来讲呢就是一种提一些难题啊责难啊或者怎么样，说一些诤论啊，他有些问难，如经已尽答，那么其实呢无业等问难呢是如经，就是般若经当中呢是已经完全答复了，完全答复，这里弥勒菩萨在这里面就没有通过这些篇幅通过颂词没有来进行回答。

那么在佛经当中已经有了，那么只不过呢这个佛经当中出现的这段这个问啊就是说提问和回答呢如果没有《现观庄严论》这个颂词呢，不知道这段到底是在讲什么，这个文字是在这儿，也有这样一种这个舍利子尊者提问，须菩提尊者回答，佛经当中也有这个舍利子问然后如何如何，然后这个须菩提答如何如何，但是这个问答呢我们是看得到，也许呢他们问答的意思呢也许我们也能够知道看得懂，但是到底这段问答它的究竟的归属，究竟是讲什么样的状态呢，弥勒菩萨他就知道，啊这个里面所讲的的这个提问和回答其实是针对生死涅槃平等加行，是针对前面的一种就是说是这个生死涅槃平等加行同梦故等等而衍生出来一些这个问答。

那么如果这样的话我们就很清楚，哦佛经当中这一段就是有了《现观庄严论》这个科判呢，它就会划分得很清楚，那么当然就经典当中讲我们是不知道的，所以说我们现在大恩上师在讲记当中也讲了，给我们做了



一些这个解释，那么下面我们要学。无业等，怎么样是针对无业等提问，那么佛经当中这些大德们互相之间问答的时候怎么样回答的呢，那么首先一个就是说是这个无业，那么这个业呢当然就是这个业道就是业道，那么这个无业等这种问难呢如果说啊就是说白天和这个梦境如果是一模一样的话，那么比如说呢我们大家知道，在戒律当中在共同乘当中也讲了，这个有一个叫业道，那么业道呢就是说众生他如果是某种行为吧，这个业呢有的时候就是说嗯从一个比较一般的白话来讲，这个业就是行为的意思啊，那么这个所有的这个行为比如说你身体的业、语的业和你的心的业，那么这些业呢都有一种它都是一种行为，那么这个行为叫业因了。

然后呢它自己这个行为它有它的这个每种行为都有它一种这个结果，那么这个叫做这个果，业果当中的这个果啊，也就是说我们自己要为自己的行为负责，不管你是这样一种这个身体做了什么行为它有它的果，最后呢再讲的话这种果呢你自己要承受，所以说这个要你要为你自己所做的事情负责，所说的话也是一样的，乃至你的起心动念也是一样的，如果你怎么样的一种起心动念，具有怎么样的一种结果，好的还是坏的，最后都是在你自己的相续当中去成熟啊这样，只不过一般的人平时在世间当中说你要为你自己的行为负责，他主要是针对一些比较粗大的一种状态，就是说比较粗大的状态来讲的话你要为你的行为负责，当然有些时候是比较大的它会有一些比较这个比较严重的后果，但一般的这种情况一般也不会说，尤其是不会说你的这个起心动念你要为你的一种起心动念负责。

当然我们说佛法当中来讲很多都是身语意就是说和合起来的一种业吧，那么这些叫做这个业道，就是说我们自己的一种思心所它要在这个上面去这个发展成一种这个真实的业吧，这个叫业道，那么就像这个我们要走在路上一样，那么这个路呢是我们从此处到彼处的一个道是这样，那么这个身语意啊等等其实也是我们的这个行蕴当中的这个思心所的一种它经过了一种或者说通过这个呢会形成真实的业，那么总而言之呢我们就是说是身语意的业吧，反正这些问题有些时候在《俱舍论》啊，在其他一些法相当中讲得比较清楚，其实也是比较复杂的，但一般来讲呢我们就知道是这个所谓的业道我们可以直接理解成啊这样一种这个十善和十不善，这个也叫做业道，然后呢就是说有些时候呢是挺复杂的，是业又是道，是业不是道等等，它就是说把业和道呢分开讲。



但有些时候我们是放在一起讲就是说十善十不善就可以了，那么一般来说的话就是说是这个在做梦的时候它是没有业道的，做梦的时候没有业道，因为它的一种条件不成熟，真实的一个业道呢要成立为一个业的话必须要这个几个分支，有的时候我们说它有对境，然后要发心要行为要究竟这样的，那几个分支都要成熟，都要圆满之后呢才会有这个业道。

但是呢在梦境当中呢它的一种所有的这些它是不一定具足，尤其是比如说比较严重的杀人啊或者偷盗啊邪淫啊等等，那么这些呢就是说在晚上的时候呢虽然做了，做了之后呢但是它不会有业道，为什么呢，因为它的这个条件不具足，比如说以杀人为例啊，杀人为例呢我们说梦中杀人算不算犯戒律，梦中杀人会不会有很重的圆满业道呢，这个没有，为什么没有呢，因为在梦中杀人的话就是说这个条件严重不够，严重不足，第一个呢它对境就没有，没有一个真实的所杀的众生，虽然梦境当中你这个张三李四已经出来了，但这个不是真实的这个具有命根的有情，它只是你的心识里面的一种种子的一种变现一种这个变现出来一种人的影像而已，所以这个所杀的对境是不真实的，没有，它的命根不会因为你的这个梦中对他进行了杀害就真实断命根，这个不会有的，所以这个梦中这个对境是不具足的。但是呢就第二个呢，发心这个作意是可能具足的。

第三个行为呢，似乎在好像在梦境当中也有这个行为，但是这个行为也没有，不会真正去用刀子把这个杀了，梦境当中是没有的，如果真实的一种这个这样一种加行是没有的。

那么第四个呢会不会有究竟呢，当然也不会究竟，究竟是断他命根嘛，把他真正地杀死了，断了命根了这个叫做究竟，这个也没有。所以这里面的话就是说是真实的话就是说这个意乐作意可能是有的，但是其他方面都是基本上可以说是没有的是这样的，在形象上好像是有但其实都没有。意思说呢在梦境当中呢这些不具备的缘故呢，所以也不会有真实的这个业道，在做梦中偷东西也好，或者作邪淫也好，这些其实也是一样的道理，那么我们就知道了，就从这个方面来判定的时候呢，就是说你在梦中你在做梦的时候会不会有这些犯戒啊破戒的行为，我们说这个不会有，这些条件不具备的缘故这样的。

我们也会为了真正和自己因为自己从现在到成佛之间也会和很多很多



的众生结缘，那么这些和自己有缘的一种众生的话就是说当自己成佛的时候呢也会在自己的刹土当中自己引导他们去成佛，所以说我们现在发愿说让这些众生暂时离苦得乐究竟成佛，那么这个发愿的时候这个现在我们是发了这个愿，发了愿之后后面的话当自己真正成佛的时候就真实地要把他们安置在佛地，那么谁来安置呢，我来安置，现在就是说以前是没有能力，现在是有能力了，现在就是说是这个现在这个房子也有了，什么条件也有了，以前是我没有条件，所以说不敢请你来做客，现在有能力了你可以来了是这样，我房子也好什么东西都有了，类似于那种，所以说以前是没有能力嘛，现在的话就是说是自己方方面面的能力都有了，而且就是说自己也是修炼了清净刹土，所以说以前我发愿要让他们成佛的。

那么哪个地方呢，我这个地方最好，可以提供一切让你成佛的所有的方便，也不断地给你讲解能够让你成佛的方法，所以这个就是讲你请客的时候你的正餐，你的大餐是什么呢，只有真正来请客的时候这个大餐就是说最好吃的东西嘛我们说，所以说就是说你把这些眷属到了清净刹土当中来讲，让他们是享受的最好的就是成佛的方法，利他的方法，这个是整个大乘的法味让他们去享受是这样的。

所以他就会不断地去这个看到这些不清净的器世界的时候呢他就开始要发愿，修炼一个修治一个非常清净的一种器世界和非常清净的一种这个有情世界，到了这个时候之后呢，那么所有的众生他们都是应该具有功德的，然后心相续特别调伏，很快可以成佛的，然后在清净刹土当中呢很多很多这些不清净的瓦砾啊都没有，那不断地这样去发愿作意，不断地回向，他有很强的目的性，就把所修的善根呢要回向修炼成这样一种清净的刹土，当然现在有很多已经修成的清净刹土是这样的。

比如说我们说五方佛的刹土啊，还有很多报身佛的刹土啊极乐世界啊，这些其实都是属于一种清净的刹土，包括这里面讲的话就是说文殊菩萨的庄严刹土啊等等，那我们说文殊刹土不是五台山嘛，五台山我好像感觉没那么清净，啊这个是一般的人去的时候只能看到这些土石的这个五台山，如果就是说有些就是说有净观的这些他的境界比较好一点他的分别念少他的一种福报很深的，他就可以看到这个很清净的，这个五台山就会真正是文殊师利菩萨是一种非常清净的刹土，有些地方讲文殊师利菩萨的一种功



德庄严的时候刹土庄严的时候说文殊菩萨的刹土非常广大，而且文殊菩萨的刹土的庄严要远远超胜极乐世界，也有这样讲的是这样的，所以说就是说是我们所看到的这个哦五台山这个文殊菩萨不就是台怀镇嘛，就是什么这个好像感觉的时候也没有感觉什么，那么就是说其实来讲的话我们看到的是台怀镇或者就是说是这个东台顶啊这些，但其实来讲的话就是在当下如果你的境界清净的话，在当下也可以看到这些非常非常清净的刹土，以前的大德呢也是在五台山见到了真实的文殊师利菩萨的刹土，见到文殊师利菩萨这样一种这个他的一种圣者的眷属都见到过是这样的，所以说这个也是文殊师利菩萨他功德圆满之后他自己的刹土是这样一种情况。

所以说呢就是说这样的话到了一定阶段开始修炼，那么就是说是这个到了三清净地的时候会修。但是现在呢大恩上师说现在我们也可能开始这个发愿现在开始发愿，真正开始修炼是那个时候，但是现在可以相似的一种因开始发愿，比如说要为了利益一切众生为了一切众生成佛我们自己也发愿就是成佛啊或者说以后也会有自己的一种清净刹土也这样讲的，或者现在我们来讲的话就是说众生对我们来讲我们能够修炼的清净刹土就是说我们通过修行某某法具足了能够到某一位佛刹土的这个资粮，这个就是说不是我们自己的刹土，我们可以到像极乐世界那样清净刹土当中去，在那个地方的话就可以帮助我们很快地修行，这个方面是有的，但是这个里面的修炼清净刹土的加行呢，就是我们能够到那个刹土去的意思，这个不是我们自己的刹土，那么这个地方所讲的修炼清净刹土加行是我们自己成佛之后的这样具有清洁圆满的一种刹土，啊就是这样一种情况。

那么就是说这个呢是修炼清净刹土，修治令清净，即严净刹土这个是有很大的一种必要性的。那么大恩上师这里面也引用了一个经典《不退转轮经》当中这里面其实讲的意思呢就是讲到了这个在娑婆世界就现在我们的娑婆世界的修行的时候比这个清净刹土修行要殊胜是这样的，那么就是说当然这个公案啊这里面法本里面讲了啊，就是说两位圣者呢就文殊菩萨和舍利子尊者到了东方一个世界当中不退转音声世界的时候呢，因为那个地方是属于很清净的刹土，所以当时的菩萨们呢就问到了这个情况之后，问到了这个释迦牟尼佛娑婆世界的情况之后呢，他们发愿说不要转生到这个恶劣的地方去，那么佛陀就告诉他们呢，哦应该这样说，应该忏悔，为什么呢，因为在就是说这个清净刹土当中呢修二十亿百千那由他劫所



积累的善根不如在娑婆世界不清净的刹土一顿饭就是说这个讲闻讲授波罗蜜多或者教授叫一个众生受三皈依受持五戒的功德大是这样的，更何况说以菩提心饶益有情，功德更加是不可思议，为什么是这样，因为娑婆世界是很恶劣很恶浊的地方，所以在这个地方如果你自己能够修行的功德要远远超胜在这个清净刹土所修的功德，因为很难修，各式各样的一种违缘特别的多，尤其是现在很多这些反正整体来讲都是不容易的，尤其是在一些城市里面的修行者呢就是更困难，方方面面家庭的事情工作的事情还有很多压力是这样的，所以说要听堂课啊要积累一个小时的资粮特别特别不容易，所以说呢这个时候还能够坚持的话，他当然就比那种特别清净的很顺利的这个刹土当中他这个心力更大嘛。

所以说他积累的功德就更圆满，那么这个是自己修行的，如果能够教化众生呢他也是一样的功德特别特别圆满的，所以说这里面讲了一顿饭的功夫能够教授般若波罗蜜多的话，那么就是说是这个比清净刹土当中二十亿百千那由他劫都不是说年月日了，这个是由劫来计算的而且是那由他劫，啊二十亿百千那由他劫，所以说呢这个应该从这个教证来看的话，在娑婆世界当中修行能够积累的功德的一种速度要比在这个清净的刹土当中所这个积累的速度要快。

有些经典当中也讲了，极乐世界的修行和这样一种娑婆世界的修行，也是娑婆世界修行的速度要超胜，因为就是说在清净刹土当中的话，比如说讲的话，你没有这些比如说在娑婆世界当中你要这个用更大的心力，或者是要冲破更多的阻碍违缘，要守护戒律，这个是在清净刹土当中是没有的，还有就是说修安忍的因缘也没有，因为在清净刹土当中都是非常调柔的菩萨，你想要修安忍都找不到人修的，而且你自己去了之后呢，你自己的心也是非常调柔的，自然而然通过这个他这个佛陀发愿，发愿之后呢就是说凡是只要是去了极乐世界，不管你在这个是娑婆世界你的脾气再重，你的这个烦恼再粗猛，只要能够去，去了之后，通过这个佛陀的愿力和这个极乐世界的刹土的加持，全部都变得特别的调柔是这样的，没有再找不到现在你现在所担心的哎我这个嗔恨心这么重，会不会天天烧我的功德啊烧我的资粮啊等等。

或者说就是贪欲心很重的，嫉妒心很重的这些人，只要你能够去的话，



像这样到了之后，你自己的这种这些不好的一些性格烦恼都没有了，这个刹土的一种加持力，别人去了是这样的，你去了也是一样的，这就不会变成什么呢，我们在娑婆世界当中就完全不自主完全都是不自在的是这样的，那么就是说我们控制不住自己，那么这个是整个环境还有自己的业这个不清净的刹土他自己的力量，但是呢到了极乐世界，极乐世界为什么这么殊胜呢，因为当年佛陀就像以前他自己修清净刹土加行的时候，他就专门针对这一点不断地发愿回向加持这个地方，所以到了只要你到了他的愿力成熟之后，只要到了这个地方，因为他的愿力已经成熟了，所以说你被他这个刹土和佛陀加持一加持之后，你很多相续当中的各式各样的一种很粗暴的烦恼，虽然你的种子还在，它不会再现行了，它不会再现行。完全的被压制住是这样的，所以说呢全部都变得特别特别调柔，完全不会担心会退失啊，生起很粗重的烦恼这个都没有是这样的。

所以这个来讲的话就是你想修安忍也找不到地方，所以甚至于有些地方说呢，极乐世界的菩萨还很羡慕啊娑婆世界的众生是这样的，觉得就是说是娑婆世界众生像我们现在我们他们在上面看我们啊这些人还不错，他们可以修安忍啊，他们有这些很恶劣的天天可以看到很多很多很恶劣的众生，有的时候对自己子女修安忍啊有的时候对其他人开始修安忍啊他们很羡慕这些人在可以修安忍是这样的，所以说我们自己有的时候来讲的话应该还很自豪还很骄傲，就极乐世界的菩萨都在羡慕我们，那么就是你好好应该既然他们羡慕我我也好好修啊，要不然他白羡慕我了是这样的，所以说我们也应该好好的修安忍，那么不管怎么说呢就是有些地方也是这样说的是这样的，那么当然就是说是这个他当时的话他可能当年去的时候他就想赶快脱离娑婆世界因为太苦了是这样，到了之后呢当然极乐世界有很多功德。

但是呢从某些方面来讲呢，可能就是说是娑婆世界也有它的一些不共的地方嘛，比如修行来讲容易增长善根啊，或者说就是这方面来讲可能是超胜的，这个方面来讲主要是从看是从哪个侧面来解读，因为就是说针对我们来讲的话，娑婆世界的众生很容易尤其是看到刹土的功德之后呢，特别容易生起这种沮丧的心，修行呢很多违缘，然后就是说有的时候就是这个压力太大了，修不下去了是这样，那么修不下去的时候呢，佛陀呢因为这个也是的的确确也是娑婆世界具备的一种特点，也不是纯粹是一种什么



方便妄语啊或者善巧方便，也不纯粹是这个，当然佛陀讲这个有时候有一定必要的，但是呢就是说是这个讲这句话主要是针对我们来讲呢，针对这些我们还在娑婆世界的有情来讲也是算作一个安慰嘛，是作个安慰，就是那么不要太沮丧了。

其实来讲的话在是娑婆世界修行呢它有它的优势，它的优势就是说你的心力强大，如果你能够坚持，当然如果你失败了，什么都不用讲了是这样的，那么如果你能够坚持的话，每天其实可以积累很多比清净刹土的菩萨们还要很多的功德你可以积累，所以有的时候对我们来讲的话，佛陀这样一安慰的时候呢哎我们可以有一种坚持修炼的一种坚持修下去，也就是说我们并不是那么一无是处，那么这个娑婆世界修行呢，也不是什么就是说完全没有希望的，其实来讲的话如果我们能够在这个不净的刹土当中修行的话，也有很多的优势是这样的，所以针对我们来讲坚持我们的一种修道的心这个是有很大的帮助，有很大的帮助的这样的，所以对我们来讲呢是这样讲的话是有必要。

那么就是说到了极乐世界呢，到了这个刹土当中有极乐世界的一种利益，最大的利益就是不用担心退失，这样不用担心退转了，你只要到了这些极乐世界为主的清净刹土之后呢，你无论如何啊就是说不会再退失了是这样的，所以他不会生起粗重的烦恼，也不会退失，虽然有些地方说是慢一点，但是呢就是他绝对不会退转了，因此说呢看我们自己怎么样去解读这个问题了，所以说呢我们在娑婆世界来讲，第一个首先对我们来讲啊因为我们对娑婆世界的一种情况了知了，在娑婆世界修行的一些功德也了知了，第二个呢对于极乐世界的功德也了知了，那怎么去处理呢，啊我们在现在的时候就好好的珍惜每一天在娑婆世界修行的机会，因为按照佛经的观点来讲，你每一天都可以增长无数的功德是这样，所以说每天你都可以增长无数的功德，你在娑婆世界你就好好在娑婆世界修行，然后呢你可以就是说我在娑婆世界修行的同时我下一世我不再就是说是这个娑婆世界转生了，我下一世往生极乐世界也可以，是这样也可以。

所以说呢到了极乐世界你不会再担心退失，而且的的确确呢就是说极乐世界它也是一个能够让我们很快成就的一种独到的方法，啊它可以很快，虽然有些是从某些方面来讲的话，可能就是说是这个就是说有些时候说比



娑婆世界要慢，但是它的慢我觉得也慢不到哪去，因为都是修行的顺缘，导师也是不需要示现生病的，也不要示现这个我们在就是说这些娑婆世界有时候你要对你的上师观清净心，这个上师老人家他的一种嗔心，他是嗔金刚，他不是真正的嗔心，或者我们有的时候要去对治这些导师要观清净心，对道友要观清净心，反正要很多很多问题要解决，那个时候没有，极乐世界当中这个导师就圆满的，我们现在在法本所看到的佛功德，你去了之后那就是真正的完完全全在你面前显现这个佛功德，道友呢也是非常清净调柔的道友是这样的。

然后就是法呢也是这些，什么法都有，反正你想要听中观也有你想要听大圆满也有，这些法也有时间呢也有，法也是什么法都有，反正你想要听中观也有，你想要听大圆满也有，这些法也有，时间也有，你自己来讲也有很多的时间精力，根本不需要担心我在极乐世界八小时下班之后怎么累怎么学习，这些都没有。这些都是非常的因缘，所以说有的时候我们慢慢能慢到什么状态嘛？不可能怎么样再慢，对你修行来讲最好的因缘了。

有的时候我们说虽然修不了安忍，但是有些修法是通过安忍，通过这些来增上，有些时候也不一定，有些时候通过观修这些了义的法义啊，还有他们自己有很多，极乐世界这些菩萨们本来有很多的神通，他也可以到其他地方去供养佛陀啊，做很多很多资粮。安忍度可以通过无生法忍等等来圆满，所以这个来讲的话现在我们在娑婆世界的时候，应该发起那种勇猛的心，因为佛陀既然讲了，我们在娑婆世界有娑婆世界的优势，我们就好好利用这个优势，天天精进的修行。然后完了之后就一心一意的发愿往生极乐世界，极乐世界是在清净的刹土当中就一心一意的修持，你的心力够大的话很快也能够成就。

所以说讲娑婆世界的一些功德的话，有些时候是为了安慰我们现在还在娑婆世界的这些有情，为了安慰我们的心不要让我们太痛苦了。还有一种呢，是什么呢？还有一种情况是有些修行者他不愿意往生极乐世界，他不愿意到刹土当中，就是想下一世我还要在娑婆世界修行，我一直在娑婆世界一边自己修一边利益人生。那么针对这些人来讲的话，也是一样的，反正就是说你能够有这么强烈的心力的话，那么佛陀也会赞叹，也会引用一些经典的内容，引用一些在刹土里面菩萨他们的羡慕、赞叹，这些勇士



们的语言、心态，对他表示一种支持和鼓励吧。

所以有些人他不愿意往生，下一世我还要转生，还要护持教法，还要帮助众生，这个也有很多不同的意乐吧。但是佛陀讲这些，不管是讲哪一种，都有他的必要性，其实我们应该了解这样不同的必要性，就是说遇到违缘的时候不要太痛苦不要太烦恼，反正这些他的功德利益是非常大的，有这样机会的时候，应该认认真真的去圆满殊胜的法义。

下面讲第三事业化身之因，善巧方便加行，这个是十一个加行当中的最后一个。

卯三（事业化身之因——善巧方便加行）分二：一、本体；二、分类。

事业化身之因，法身是能依，报身是所依，法身和报身它们的事业是化身，化身的因是什么呢？就是善巧方便，怎么样在不清净的刹土当中利益众生呢？这个就属于善巧方便。

辰一、本体：

善巧方便加行的本体是依靠善巧方便获得自在而成办二利。

就是说这个善巧方便是有关二利的，自利方面在修行的时候，分为修行空性啊，修行这些殊胜的法要，自利方面他会不断的增长、证悟。他利方面，利他方面他也有很多善巧方便去利益众生，把众生安置在殊胜的解脱当中。所以这个就是通过善巧方便获得自在而成办二利。

辰二（分类）分二：一、摄义而宣说；二、广说分类。

巳一、摄义而宣说：

境及此加行。

这个就是摄义而宣讲善巧方便，什么善巧方便？一个是境善巧方便，一个是加行善巧方便，也就是说在颂词当中讲的境及此加行，这个此字就是对于境的加行。就是说一个是对境的善巧方便，第二个是对于对境怎么样去做加行的一种善巧方便。

对境解释的时候主要是针对利他的，就是说佛陀已经获得了二利究竟的果位，这个就是境，这个就是所追求对境。此加行，就是说怎么才能获得



这种二利的圆满呢？就是缘这样一种对境去修行，缘这个对境我们要不断的去修，怎么修呢？当然以空性为主，还有很其他的大悲啊、不断的回向善根啊等等，这些是属于加行资粮方面。也就是说自己怎么样去善巧修行圆满这样一种功德，那个是成佛之后的一种状态。

一个是对境，一个是加行，所以境是属于果位的善巧方面，这个是属于因位的善巧方便，为了获得这个果位自己也不断修持这样一种加行，所以境及此加行，是这个意思。这个里面也讲到了善巧方便，其实这个善巧方便的意思就是说，为了获这样一种果位，利他的一种果位，自己一定要好好的修持这些殊胜的法，在三清净地的时候要修持殊胜的法。

一方面圆满自己的修行，一方面来讲利他，在利他的同时，在利益众生的同时，没有损害到自己的修行，或者说就是在利他的同时也增上自己的修行，在增上自己的修行的同时，也是利益众生。最后自他二利圆满之后就会真实的变成二利圆满的化身，是这样一种意思，所以这个现在属于善巧方便。当然大恩上师在讲记当中讲，现在对于一般情况的善巧方便要懂得做事情，怎么样懂得处理问题啊，这方面都需要一些善巧方便，不能够做什么事情的时候什么善巧方便都没有，经常伤害其他众生，得罪其他众生啊，或者说做事情自己没有善巧方便的缘故，总是做不好事情。

所以我们在世间当中也是要懂得这些很多很多的善巧方便，就是说一方面来讲要懂得增上自己的功德，或者保护好自己同时，怎么样不去伤害众生，怎么样去利他，这个也是属于作为一般的人来讲，暂时来讲的一些需要修行的地方。当然此处所讲的善巧方便并不是说三清净地的菩萨还要去学习怎么样做人，倒不是这个意思。三清净地菩萨的善巧方便是为了获得像佛陀化身的那种二利的果，然后自己要修持很多很多属于三清净地的一种修法，所以这个叫做善巧方便的加行。

下面就广说到底什么善巧方便呢？

已二（广说分类）分二：一、所修对境之善巧方便；二、能修加行之善巧方便。

午一、所修对境之善巧方便：

超过诸魔怨，无住如愿力。



这里面讲的话，有自利法身和他利色身的两种类善巧方便。自利法身第一个就是有所断的特点，超过诸魔怨。超过诸魔怨就是属于所断，就是说你要获得自利的法身，首先要断除四魔，诸魔怨要断除四魔，也就是说属于断除烦恼障和所知障习气，超过四种魔怨。

四魔我们已经学习过很多次，一个是蕴魔，蕴魔当然是我们的五蕴，只要有五蕴就会产生很多很多的障碍。比如现在我们众生的五蕴，因为有色蕴乃至识蕴，所以说有些时候就缘这样一种，因为五蕴本身是受苦的苦器，它也是创造苦的苦源、苦因啊等等，所以五蕴本身就是苦。因此说只要有五蕴，我们会缘五蕴产生各式各样的一种执著和痛苦，所以它就是一种魔障，这种就叫做蕴魔。观五蕴皆空，其实就是可以消除蕴魔的真实的根本的修法，观五蕴皆空。

然后第二个叫做烦恼魔，烦恼魔就是我们种种的贪欲啊、嗔恚啊，这些种种的烦恼，因为当众生起烦恼的时候，他就会各种不自在，尤其是对修法来讲就有障碍。其实来讲烦恼魔它也是包含在五蕴当中的，它也是包括五蕴当中的行蕴所摄。贪心所、嗔心所其实都是属于行蕴，识蕴，心心所，但是为什么要单独拿出来呢？因为它的功能是障碍，烦恼是障碍修道的，所以说这个方面来讲就是属于烦恼魔。所以有的时候为了调伏烦恼魔，要修殊胜清净的法义，暂时来讲调伏贪欲也有不净观啊，调伏嗔恚也有慈悲观啊，究竟来讲调伏贪俗和嗔恚就是修空性，修无自性，修空性就从根本上调伏。

然后还有死魔，死魔当然就是死亡，一期生命的牵引已结束，这个叫死亡。因为众生特别害怕自己的死亡，有的时候不敢修持这些殊胜的法要，比如说菩萨修道的时候，比如说要布施你的身体，要布施这个那个的，就害怕，害怕死亡，不敢修菩萨道，这个有的时候也会成为一种障碍。或者死魔，本来这一期修行好好的，但是突然死亡到来了，就意味着暂时要中断一段时间，这个也是一种障碍。这个也是有一些对治死魔的很多的方法，究竟对治死魔当然就是说超越证悟空性等之后，他就超越生死了嘛，超越生死之后他就不会再有死魔，但究竟超越的话就是到了三清净地他成佛之后就彻底的超越了死魔。

还有一个就是天子魔，有的时候说魔王波旬等等这些属于天魔，因为



他们是住在大自在天的天王，所以他们叫天魔，然后他的一些眷属也是属于天子魔，还有天子魔也是指我们相续当中出现一些修道的违缘，这些属于天子魔。在三清净地的时候，他要通过他自己的空性等的修行，大悲啊，这些可以调伏四魔，完全超越四魔就成佛。就是说这个三清净地是有足够的力量，对于这四种魔最后的力量进行一个彻底的瓦解的最后的修法是在三清净地，那么这个是属于超过诸魔怨，是所断的。

然后所证的特点是无住，在颂词当中讲无住。无住是因为他已经证悟了一切万法平等清净的本性，所以说这个菩萨不会住于涅槃和寂灭的边，既不住于涅槃的边，也不住于涅槃的边，而且这个不住于轮回涅槃，他完全是通过在三清净地的究竟的智慧和慈悲，然后真实意义上的不住轮回涅槃的边。他因为所证要圆满了嘛，所以他既超越了生死也超越了涅槃，因为生死涅槃都是属于边的缘故。在以前来讲的时候，我们也讲到这个所谓的一种生死涅槃，有的时候说获得涅槃时候有分断生死，到了圣者位的时候没有成佛之前，他还有一个变异的生死，比较细微的生死。

涅槃它也算是一种比较细微的生死，所以最后生死和涅槃都超越，只有佛地可以完全的超越，所以说讲的话所证，因为证悟万法平等，没有轮回没有涅槃丝毫的本体，所以他完全不会住。然后后面是无住如愿力，就是讲他利色身的善巧方便，前面是自利法身啊，然后是他利色身善巧方便。如愿力，如愿力是成熟的意思。

就是说因为往昔他发了很多很多愿，比如说发誓成就大菩提啊，发誓利益众生啊，发了很多很多的愿，到了这个时候他利色身圆满，如愿力而成熟，就是说以前所发的愿如愿而成熟，他的力量就特别的强大。所以说往昔发愿而具备了能够任运自成趋入他利色身的力量，这个叫做如愿力。这个愿力一旦成熟了力量特别大，有的时候来讲，如果我们以前发过愿，如果这个愿力成熟之后，就是在做某一件事情的时候他会特别的顺利。

所以现在我们在修菩萨道的时候，我们为什么要发很多愿呢？发很多很多的愿，各式各样的愿，念普贤行愿，发这些各式各样的大愿，发愿就是引导我们的善根最后都会一一的成熟，尤其是成佛和利益众生的这个大愿。如果没有这个愿力的话，就会违缘重重，如果发愿，这个愿力成熟了，一般来讲他的事业还是非常广大的。所以暂时来讲在轮回当中，如果愿力



成熟他的利益都很大，何况说菩萨在因地的時候，所发的一切的愿，他在佛地都成熟了，就一心一意的利益众生，无勤作的转入利益众生的事业，那个时候一切的众生都可以次第次第的得以成熟，得以解脱。

这个是所修对境，果方面的一种自利和他利圆满的一种境的善巧方便。

午二（能修加行之善巧方便）分三：一、本体；二、断证特点；三、作用。

未一、本体：

及不共行相。

这个加行的本体，就是说加行善巧方便的本体是什么？不共行相，为什么不共行相呢？因为它这个加行既不共世间，也不共二乘，所以它叫不共的，它不会像世间一样，完全在轮回当中流转，它也不会像声闻罗汉一样一旦证悟了实相之后就趋入寂灭了，他完全不会。他自己相续当中的智慧和大悲心都圆满了，所以说他自己现证了真实境之后，他的善巧方便根本不会入于这样的寂灭，他不会像一般的凡夫世间人一样，漂泊在轮回当中，也不会像二乘一样安住在寂灭，那么这种就叫做善巧方便。

我们以前在学《大乘经庄严论》的七大，七大当中其中有一个叫善巧方便大，什么是善巧方便大呢？善巧方便大就是菩萨，为什么叫大乘呢？因为善巧方便大，他可以超越轮回，但是可以不住于涅槃，但是这个超越轮回又不住涅槃的这个，它是大乘的特点，为什么呢？因为凡夫人他是漂流在轮回当中，然后二乘他是安住在寂灭当中。这个世间和二乘谁都做不到既不住轮回也不住涅槃，但是菩萨可以，菩萨他出离了轮回，但是也不会住于涅槃，是这样一种意思。

他住于轮回当中，他也不会被轮回的法染污，众生是住于轮回，但是他被轮回法所染污，但是二乘不住轮回，但是他安住在涅槃。只有菩萨他住于轮回，不被轮回法染污，他住于轮回不住于涅槃，这个就是他自己的一种特点，所以说叫做善巧方便，他就完全体现在这个方面。所以说为什么叫不共行相呢？因为只有他才可以做到，就是说他安住在真实境，但是不会入于涅槃当中。

未二、断证特点：



无著无所得，无相尽诸愿。

这个是断和证，第一个是所断，所断的一种特点是无著，无著这两个字就是所断的特点，因为他自己已经断除了善巧方面的违品，就是整个二取和三轮的执著，所以就没有三轮执著的缘故，因为说他自己所有的善巧方便的违品，自己断掉了。我们说从菩萨嘛，菩萨的话从初地开始他入定位的时候现见万法实相，出定位的时候没有三轮，他的布施圆满到彼岸就是因为没有三轮的缘故。所以说从初地开始乃至于到十地之间都是这样不断的修持的，所以他三轮执著已经断掉了，所以说他是属于所断的特点。

然后所证的特点是什么呢？无所得、无相、尽诸愿，这三个就是三解脱门，无所得就是空解脱门，无相就是属于无相解脱门，然后尽诸愿是无愿解脱门。首先无所得就是本体无所得，就是说体空性。他自己证悟了实相，远离了四边无我的体性，所以他安住在本体无缘的空性解脱当中，他自己安住在体空性当中。如果我们说没有体，没有这个显现什么都不存在，这个叫不叫做空解脱门呢？这个不叫空解脱门，因为他什么都不存在了，也没有空的安立。

那么对我们来讲，所谓的空解脱门就是说正在显现的法，它的当下没有本体，这个才叫空解脱门，本体空嘛。如果你连本体都没有，这个显现都没有，那是谁解脱什么呢？就没有解脱了。所以说这个体空性，一定要知道正在显现的法，不管是身还是心，不管是色法还是什么法，所有正在显现法的当下的本体是不存在的，这个才叫空解脱，就是说了知了万法的本体是空性的，这个叫做空解脱。所以什么都不存在，说这个杯子拿走了，这个人走了这个是空吗？我们说这个不是空，因为他根本不是空解脱。本体空性才是空解脱。

第二个叫做无相解脱，因无相，这个地方的因无相主要是修道，没有相的执著，修道是因，因为修道是成佛的一种因，所以说这个修道作为因。菩萨的修道不管是修六度、修四摄，还是修空性，他都对这些都不执著，他虽然修这个法但是没有执著，这个叫做因无相。

同样的道理只是没有这个不叫因无相，只有说这个因存在同时他又不执著，他才能叫因无相，如果连这个因都不存在，这个是不是因无相呢？当然不是因无相，你这个因都没有怎么叫做因无相呢？所以我们在了解的



时候，你必须要去修。比如我们现在修三轮体空，你必须要去磕头，你要去磕头的时候，你要供曼扎的时候，你在放生的时候，这些都是以后我们要成佛的因嘛。

所以你必须要做的当下，你正在做的时候，你安住它的无自性，你了解正在做的时候无自性，这个才叫因无相，因无相也可以是一个本体，也可以叫做体空性，但是它是从因的侧面安立的，可以叫因无相。所以这个方面我们要去体会真实的经义，它不是说什么都不存在这个空性的。而一定是说，前面我们讲这个体空性一定是它显现的当下是空的，你了解这个才是真正比较准确的了知了空性，这个叫做空性，否则不是空性。

什么都不存在这个叫做什么空性呢？这个不叫空性，就是说这个本体真正显现的当下它无自性，认知这个，这个叫空性。因无相也是这样的，不是说没有因你就叫无相了，没有因是什么无相，这个因正在存在的时候，它是无相的。

第三个就是果无愿，一样的道理啊，如果没有果怎么叫果无愿呢，对不对？这个果都没有，那么这个因它没有果，这个叫断灭，不叫做果无愿。果无愿就是说这个果，比如说佛果啊、这些菩萨果，我们要知道有这个果可得，但是同时没有实有的自性，这个叫果无愿。一方面来讲的话从世俗的侧面来讲有一个可得的果，但是从究竟的侧面来讲的话，这个果没有实有的本性可得，这个才叫果无愿。

否则的话，我现在不追求佛果了，这个叫做果无愿，我对这个果没有希望了，没有希求了，这个不叫果无愿。这个果无愿就是说我已知有佛果可得的当下，同时我没有实执心，这个才叫做果无愿。所以这个因、体、果三者都是在显现上面有因、有本体、有果，同时它在正在显现的当下本性是空性的，了悟这个才是三解脱门，否则你解脱什么？你没有什么解脱的，也解脱不了什么。

因为我们安住它的本性才说和解脱相应，或者解脱它的实执，否则的话你安住在相当于一种邪见，一种断空，你说这个本体不存在，这个人走了，或者说我不求果了，这个不是什么三解脱，所以这个就是一种断灭或者断空的一种状态。



然后下面讲第三是作用：

未三、作用：

相状与无量，十方便善巧。

作用有暂时的作用和究竟的作用，暂时的作用是相状，究竟的作用是无量。暂时的作用是相状，因为前面讲已经证悟了了知一切甚深广大的法门的缘故，所以对于讲授菩萨不退转相非常精通，这个是相状，也就是它的作用嘛。这个作用为什么是相状呢？因为他自己已经完全证悟，证悟之后了知了所有的甚深和广大的修行法门，所以在讲解菩萨的不退转相的时候，种种的相，种种的相状特别特别的通达，他能够讲的特别的清楚，所以说能够把不退转相的相状，这个不退转相的种种的一种侧面，种种的一种状态讲的很清楚，这个叫相状，它的作用。

第二究竟的作用是无量，为什么是无量呢？因为因的方面的加行圆满了，现前了知一切境相的无量善巧方便。所有的属于道位的，菩萨成佛的因都已经修圆满了，所以他的果的智慧呢，就是了知一切境相的无量善巧方便，他的遍智，成遍智之后他可以了知无量无边的善巧方便，所以说佛陀他利益众生的时候，不管针对任何一种众生，他都可以利益。他没有什么这个我不通达，佛陀就翻个参考书，说不通达了，这个是没有的。

他完全已经通过圆满的修行，已经成为遍知一切，所以他任何时间都可以针对一切众生的根基然后做一些最适当的调伏，这个叫做无量的善巧方便。所以这个就是他的殊胜的作用，如果你的这些加行修完了，就会有这些暂时的相状的作用，和究竟的无量的一种作用。

这个以上我们就学完了第四品，正等加行这一品就学完了。

今天我们就讲到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第41课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后今天我们继续一起来学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

现观庄严论宣讲的是般若波罗蜜多，修行般若波罗蜜多，然后修行般若波罗蜜多过程当中会生起什么样的验相，生起什么样的功德。当然般若波罗蜜多修行主要的核心一个是大悲心一个是智慧，通过大悲和智慧作为本体来修行诸多的实相。

这个般若波罗蜜多《现观庄严论》是分了八品，七十义来进行安立的，在八品当中前面我们已经学了遍智、道智和基智，现在学的是四加行，四种次第或者四个不同分类的修法。这些也有正等加行，有顶加行，渐次加行和刹那加行。

当然四加行当中真实的四个加行，这里面来讲正等加和渐次加行这两个是真实的加行。然后顶加行和刹那加行是属于两种加行的果。也就是说首先是修持正等加行，正等加行到顶点叫顶加行。然后再修持渐次加行，渐次加行修到顶点的时候是刹那加行。

华智仁波切或其他大德在注释当中也讲过，正等加行相当于是一个加行一个加行的修，修到量，每一个加行都要修的很圆满。渐次加行就把所有的加行同时修行，这个叫做渐次加行。



在《现观庄严论》的总义窍诀修法当中也讲过，相当于学拼读时候的字母，首先一个字一个字的拼，然后熟悉之后就把所有的字母放在一起，然后一个时间发出一种声音，这个叫做渐次加行。

以前我们提到过这个类似于汉语里面的拼音一样，拼音首先一个拼音一个拼音拼，声母、韵母等等一个一个的学，学完之后把所有的这些合起来之后发一个音出来，这个叫做正等加行、渐次加行。

正等加行就是一个一个的都要精通，都要修学，然后把这些修法到达顶点，它的果就叫做顶加行。渐次加行就是前面是分开修的，现在到了一定程度的时候他就有能力了，一个刹那当中修。

当然我们现在是很难想象的，怎么可能把一百多个加行，怎么可能一个一个修呢？但是如果前面把每一个都修的非常的纯熟，菩萨的智慧、福德，尤其这些善巧方便达到一定的标准的时候，所有的修法就可以在一个刹那当中同时可以修行。这个时候我们知道菩萨的修行已经非常非常的纯熟，非常的圆满了，这个修到顶点，他的一种果就叫做刹那加行，最后所有的加行圆满之后这个就是法身果。

前面我们正等加行，一个一个修行的我们学习完了，但学习完了不是说修完了，如果对于这些修法按照他自己的本体，他自己的特点，他自己的修行方法，对我们来讲是听过了，听过之后还不能叫做圆满了，因为闻和思嘛，首先要听闻，听闻之后对于很多不懂的或听了之后似乎懂的，还没有遣除增益损减，没有产生定解的部分还有反复的去思维。

然后对于所谓的正等加行可以生起一个纯粹的定解，有了定解之后才能说修，当然修行对于凡夫人来讲没入道之前有他的修行方式，入了资粮道之后有资粮道的修行方式，加行道有加行道的修行方式。

总而言之，修行这些加行的原则是从简单到复杂，刚开始可能是针对我们的根基，越靠前面的修法都是相对容易的，然后逐渐逐渐修行到达比较高深或者比较殊胜的一种阶段，这样的话我们相续当中的障碍违品通过前面认真精进的修行之后，已经非常的薄弱，然后自己的功德也比较明显。

所以后面功德越明显障碍越薄弱速度就越快，进入到一种良性循环的轨道当中。现在我们福报很差，一些善根非常的薄弱，然后障碍非常的多，



加上还有很多的违品，还有邪见，一些以前的业障等等，都会出现变成我们修行举步维艰的很多的因素。

所以说不管怎么样我们要通过佛菩萨的教言认真持续的修行，在这个过程中不管遇到什么样的违缘，自己的内心再怎么烦乱，外面不好的外境的压力再多，自己都要坚定信心，一定要坚持的修学。

因为有时违缘让我们的心很烦乱不想修了不想学了，觉得现在压力太大了，然后如果再学下去的话可能自己不但没有乐趣反而非常痛苦，觉得如果不修了之后这些痛苦就没有了。

当然这个就像我们治疗一样，比如说你去治疗，做一些拍打，做一些很痛的按摩，或者吃一些药，他是很痛苦的，觉得自己如果不参加就好了。如果你不去参加下面的疗程可能就没事了，疼痛感就没有了，这个倒肯定是的，但是这个病不会因为你停止治疗而自动消除，这个绝对不会的。所以如果停止治疗之后他的病会恶化，会进一步的恶化。

所以如果我们停止修行，修行产生的痛苦可能没有了，但是整个轮回的痛苦不但不会消失反而会变本加利。现在我们强制性对治它尚且压不住，你不对治它更加压不住了。

这些问题我们一定要想清楚，因为在每个修行人的修行过程当中都会出现，只不过它以什么样的方式出现，什么时候出现，这个是难以预料的，非常可能突然之间就出现了，或者逐渐逐渐开始明显了。

因此说我们平时无论如何遇到什么样的违缘困难的时候都要坚持修学，尤其是在遇到这些问题的时候要习惯性的祈祷上师三宝加持，或者护法神，祈祷莲花生大士，祈祷佛菩萨等等，加持我们继续修下去是非常重要的。

正等加行的部分我们学完了，从字面上已经学完了正等加行，因为正等加行属于菩萨的修行方法，所以本身就很深，我们通过字面上大概了知了一点正等加行的内容，我们也在学习过程当中也体会到了殊胜性。

但我们内心当中还没有生起真实的断证功德，这些加行在我们相续当中没有完全生起来，即便是通过文字的闻思，有些道友已经体会了菩萨正



等加行的殊胜性。

第五品 顶现观

今天我们要进入第五品，顶现观、顶加行的闻思，在顶现观当中也是讲到了很多，前面讲顶现观就是前面正等加行到达到顶点，通过前面的修行到达顶点，到达一定的境界，也就是说在这里面出现了止观双运，寂止和胜观无二无别的境界，这样会把这个境界安立为顶加行。所以这里面会讲到很多功德，比如说暖位、顶位等等这方面的一种顶加行功德，这些会成为我们的希求之处，会成为我们的希望。

也就是说现在我们自己很痛苦，或者很纠结的过程当中继续修学下去，到了一定阶段这些功德都会次第次第出现，这个就在前方，如果我们倒下了或者我们往回走，那么这些功德我们就永远没办法相遇了。但如果我们坚持修学的话，那么这些功德很快或稍微慢一点，无论如何我们都会值遇的。

所以今天我们要学习的是顶现观、顶加行。顶加行分了八个内容来表示，这里面也有暖顶加行，加行道的暖顶忍世第一法，就是说暖的顶加行，顶的顶加行，然后忍顶加行和无间道顶加行，或者叫世第一法的顶加行，这个叫无间道，无间道其实在后面的，世第一法的一种顶加行。

后面还有见道的顶加行，因为这四个是属于加行道的，加行道的加行修到极致的时候，修到顶点的时候会出现四个。然后加行道的验相出来之后，因为前面我们持续性的修了有关见道方面的正等加行，把这些修到量的时候，到顶位的时候，也会出现见道顶加行，后面就会出现修道的顶加行，还能出现无间道的顶加行，金刚喻定，最后一个应遣邪行。

这些总共有八个内容，加行道有四个，加上见道顶加行，修道顶加行，和无间道顶加行，这是七个，最后一个应遣邪行，应遣邪行就是针对二谛，对于世俗谛和胜义谛方面有些时候有一些邪见，叫应遣邪行，把这些有关世俗谛、胜义谛修法的邪见必须要遣除。

总共有八个方面表示顶现观、顶加行，科判当中第二是宣说各分位究



竟之现观顶加行。各分位，分位就是不同的层次，不同的道位吧，这个叫分位。比如说暖位、忍位、顶位，这个都叫分位，分位就是说从修行加行道开始，到见道、修道，每一个阶段叫做不同的分位。所以各分位究竟，比如说暖位，在这个分位它究竟是什么样子，然后顶位它究竟是什么样一种相，然后忍位它究竟的时候会达到一种什么相，这个叫各分位究竟之现观。

己二（宣说各分位究竟之现观——顶加行）分四：一、加行道顶加行；二、见道顶加行；三、修道顶加行；四、无间道顶加行。

这个分四，一是加行道顶加行，二是见道顶加行，第三个是修道顶加行，第四个是无间道顶加行。这个里面总的来讲分了四个，但是因为第一个加行道顶加行分了四个，所以这里面也有七个了，再加行后面有一个应遣邪行，所以总共有八种表示法。

庚一（加行道顶加行）分四：一、以相表示暖顶加行；二、以增表示顶顶加行；三、一以稳表示忍顶加行；四、以资粮表示世第一法顶加行。

这里面加行道有四个分位，四个分位当中分别的特点，一个是相来表示的，一个是增来表示的，一个是稳来表示的，一个是通过资粮表示的，每个地方都有它自己不同的特点。

辛一、以相表示暖顶加行：

在表示的时候第一个是以相，什么相呢？通过名相，名得相，通过得到名的相来表示的是暖顶加行。第二个方面表示增长，顶顶加行它的特点是增上，增上功德。第三个是稳，就是稳固、坚稳，不单单是增长，而且到了一定阶段的时候非常非常的稳定了。第四个是通过无量无边的资粮来表示的，资粮特别特别的充沛，要从凡夫到圣地之前必须要非常多的资粮，极多的资粮才能够登地，这个也是告诉我们说在我们没有登地之前，是需要非常勤奋的来积累资粮，不要以为我们修过一遍五加行，或者修过一遍十万曼扎，或者做过一些放生，然后我们觉得资粮很多。其实没有登地之前资粮都是不够的，下面我们在第四个的时候，通过资粮表示的时候，知道他要登地之前需要非常非常多的福德，或者非常多的资粮才能够帮助我们进入圣地当中。乃至我们没有进入圣地之前必须要非常勤奋的持续性



的来闻思修行，一点都不能够松懈。

通过这四个来表示，首先第一个是以相表示暖顶加行，通过相来表示，这个相是什么相呢？这个一方面来讲是修行的暖相，或者说这里面来讲叫做名得，通过名得的相。前面我们提到过，在讲《大乘经庄严论》的时候这里面也有，比如说在加行道的时候，四个位置，第一个叫做名得相，第二叫做名增相，名得这个名是什么意思呢？这个名一方面就是功德的意思，他有一种智慧或者功德，刚开始得到，这个叫名得，刚刚得到这个叫名得。

所以通过获得这样一种功德，刚刚开始获得功德。因为资粮道来讲他的修行还不是那么的稳定，所以很多时候，基本上从很多时候呢从加行道开始安立的，资粮道是以闻思为主，然后加行道呢是以这个修行获得真实的一种觉受为主了，因此说从这儿开始呢就是说从暖位开始可以获得一种这个功德了，叫做明，明得。然后呢第二个呢叫做明增，就是这个功德这个明呢这个智慧呢就开始增上，不单单是得到了，我们说刚刚开始得到了，得到之后还不够，所以要增上，不断地增长不断地增长是这样。

然后第三个就是这个这里面讲稳定啊，在其他地方讲呢叫做真如一方，真如一方定嘛，明得定啊明增定啊第三个呢忍位呢叫真如一方定，真如一方定有些其他地方的观点啊，它因为这这个讲解的方式是不一样的，《大乘经庄严论》当中讲的时候呢是从这个就是说是这个从我们自己打破二取，从打破二取的一种次第来进行安立的，所以第三位忍位为什么叫真如一方呢，因为真正的真如它是双破二取的，能取和所取都破了，这个叫做这个无有二取的见道嘛，那么在至少是在这个世第一法位的时候呢这个无二取的总相，首先是无离二取的总相在这个世第一法位的时候要修持要获得，然后呢见道的时候真实地现证无二取，那么就是说在这个忍位的时候呢它叫真如一方，就是说真正的圆满真如是破二取的，它在忍位的时候是破所取，破所取，所取这部分彻底破了，就只剩下能取，真如一方嘛，就是说一部分的真如，就是说所取的这部分真如已经证悟空性了，能取这方面呢没有证悟，所以说呢在《大乘经庄严论》当中这个叫善住唯识位，善住唯识，就真正来讲通过这个修行来安住这个唯识，它就所取没有了，然后在这个世第一法位的时候连能取也破掉，这个就是大概就是说无二取的总相那就非常非常靠近见道啊真实的这个证悟空性的一种这个预备位，它的前



行，真实的离二取无二取大空性的一种顶相在这个世第一法位的时候会现前，说是见解啊是从他的一种觉受方面会现前，然后这个一过了之后呢就不是总相的离二取而是真实的是自相离二取，那么就是入于见道位，所以说有时候也从这四个位置来进行介绍的，那么这里面呢我们就是说是明第一个就是通过相来表示的，通过相来表示就开始获得这样一种殊胜的暖相，这个暖相就叫做明，叫做明得，那么有什么样一种功德呢，这里面有什么相来表示呢？

颂词当中讲：

梦亦于诸法，观知如梦等，
是至顶加行，所有十二相。

那么这里面来讲的话就是梦亦于诸法，观之如梦等，那个是第一个，那么这里面通过这个就是说是这个梦和醒的分别有六种相总共来进行表示有十二种相来表示，所以说这里面有十二相当中呢讲了其中一种，第一个为例，就梦亦于诸法就是在做梦当中呢也可以对于这个诸法观，观知如梦等，就是说现在我们如果在这个学习过般若，学习过般若波罗蜜多，学习过空性的话，我们在醒觉位的时候，我们看到法本，比如说这个法本正在讲如梦如幻，正在讲一切万法的空性，那么我们在白天的时候呢就会缘依靠这个法本的提示为缘，然后你可以观哦一切都是空性的，一切都是如梦如幻的，但是这种呢就是说是白天的时候有些时候能观有时候不能观，那么当我们就是说是这个到晚上的时候呢，基本上就很难再在梦中继续地去了知啊或者说不是偶尔了，有的时候哎我偶尔也可以知道啊，我昨天晚上梦到我在做梦的时候我也说这个是做梦吧这个是如梦如幻吧，偶尔的不算的这样的，不能说我偶尔梦过一次啊我就已经有了这个我就是加行道一种这个暖位了顶加行的现观已经现前了，为什么呢，因为这里面的相我已经有的缘故。它这个不是偶尔的，它是稳定性的，稳定性地在梦中呢可以观如梦如幻等等，所以这个就是属于第一个一种相，就是说在梦中当中的话获得暖相的一种这个状态，也是一种这个相，我们说相的话就是说有这些相就可以表示你获得了这样一种这个就是说暖顶加行。

那么就是说等字，等字呢还有剩余的十一种，啊总共有十二种嘛，是至顶加行，那么这个呢就是说是，是就是到达的意思，这些呢就是属于已



经到达了就是说暖的顶加行所有的十二种相，这个是属于在暖位的时候呢到达这个顶加行的时候所有的十二相，那么这十二种相呢都会在自己的梦中或者在醒觉位次次第出现，那么出现之后呢你相续当中就表明你相续当中的这种修行已经到达了一种顶点了，修行到达顶点，那这个顶点只是阶段性的，就是在暖位的时候，有关暖位的这种加行，就他的一种正等加行到达了顶点，就会出现这样一种十二种相，所以说有些时候来讲的话这个对我们来讲就是对于已经处于暖位的，那么修了正等加行正在处于暖位的这些修行者们生起一个仰慕生起信心的一个标准，第二个呢也是我们以后即将获得这样一种功德的一种希望吧这样的，对我们来讲的话这些果位如果你认真修行的话，这些果位你都会获得。

所以说呢因为我们一看到或者了知有这种果位存在的缘故，我们就知道现在所修的任何的法它不是没有意义的，它是有巨大的意义是这样的，所以说呢就是说这些是远远地比自己继续投生在天界啊，或者继续在人间当中获得很多所谓人间的这些幸福啊还有这些地位啊财富啊或者说甚至于是说获得一个圆满的感情啊，就是说是远远超胜这些世间的一些所谓的一种功德，这些属于修持般若波罗蜜多到达暖位的时候他就会获得这些相，啊这个是属于这个顶加行这种相，还有一些就是作为一种这个依靠前面讲对我们来讲这个是一个希望嘛就是说如果我们现在修行以后会获得这些功德，还有一个呢也是一种验证，一种验证一种检验的标准，为什么这样讲呢，因为有些时候呢自己觉得自己到了见道了，自己觉得自己是不是应该到了加行道了，那么就是说如果你到了见道，那么这些功德不可能没有的，不可能就是说你到了这种见道，没有见道的功德的这个见道菩萨哪里有，你说我成佛了。

但是呢佛陀这些十八不共法都没有，佛陀这些该证的没有证悟，该断的没有断掉，所有的这些有关佛陀的一种断证功德在你的相续当中一点都找不到，你说你是佛陀了，那么没有这样的佛，虽然如果你说是八地菩萨呢，你必须要有八地菩萨的一种相，那么如果说你是一地菩萨呢，你必须要有八地菩萨的相，甚至于你说你是这个加行道暖位的一种这种菩萨呢，那么也应该有这些方面的相，这些了知这些呢就是说是可以随时地反观自己，自己的相续是不是已经处于这种状态，那么如果这些状态没有出现呢，那么我们就不能够认为自己因为有些时候呢我们自己会产生一些增上慢，



这倒不是有些时候不是打妄语啊，不是故意去欺骗别人，是真正的认为自己已经获得了这种状态了，那么如果是真正是获得这种状态的话佛陀在经典里面弥勒菩萨在论典里面把这些你该有的这些状态都已经讲得很清楚这样，所以说呢不可能说所有的这些经过了佛位得到佛位的得到初地的得到加行道所有的菩萨都有这个相，就你没有，就你自己没有，我是特殊的佛，虽然我是佛但是我没有佛功德，我是个特殊的菩萨，我们是菩萨没有菩萨的功德，啊这个不可能是这样的，所以说这里面的话就是说你的断和证是相应的，断多少障碍就会证多少功德，那么如果就是说是你这个断了障，你没有功德是不可能，或者说你有了功德到达某种阶段，没有这些断证也是不可能，所以对对我们来讲也是有些时候呢就打破我们自己的增上慢，让我们知道自己处于什么位置呢也是一个就是说教证嘛，也是一个标准。那么什么是十二相呢，下面就是次第地学习十二相。

第一个是梦亦于诸法，观知如梦等这个就是属于在这个颂词里面直接讲到了，也就是说在这个它一种这个到了加行的成就相呢在梦中呢也能够对一切诸法观如梦如幻，比如说自己在加行道到了暖位的时候呢那么因为修持白天的时候修持这些就是说正等加行啊这些修法，到达顶端的时候那么自己做梦的时候啊这个加行道暖位的菩萨他也会做梦也会睡觉也会做梦，只不过呢因为他自己在白天的时候特别就是说这个精通或者说对于一切万法的本性，对于这个大悲，尤其是对于般若波罗蜜多对这样实相空性修得特别地清净，很纯熟、很专注地修行，自然而然到了梦中的时候呢他自己因为白天修持一切万法空性的缘故，在这个梦中呢也会知道我正在做梦，这个时候在梦中不能够执著啊或者没什么可恐怖的，就有这样一种这个安住在和他自己所修的空性相类似的等流的一种状态当中。

所以此处大恩上师说这个啊暖顶加行的成就者这个是这样成就者是有这样讲的，当然有些时候我们觉得成就者一定是圣者才叫成就者，那么这个也不一定啊，那么这个成就者呢也有这个就是说这个共同成就，比如说悉地啊，比如说共同悉地有不共悉地，那么这个悉地就是成就的意思，所以说它具有共同的成就者有不共的成就者，那么就是说这个也有圣者的一种成就者和属于在一种这个加行道凡夫位加行道的成就者，甚至于有世间禅定的成就者，也是有的，所以说这里面说这个获得了暖顶加行的成就者呢他在梦中完全可以知道而且比较稳定的方式知道自己正在梦中，不会



对于一切的噩梦啊或者对一些庸俗的梦啊或者对一些比较好的梦啊他都会相应于自己所修的法而就是说是这个马上就作意啊现在正在做梦没有什么可以恐怖的等等，像这样的话就说是安住在自己所修行的一种空性的持续的一种状态当中，啊就这样讲，所以说呢这个了知一切万法如梦如幻就是前面我们也讲过，其实大恩上师在这里面也是再再地讲啊，就是说是了知一切诸法的本性犹如梦幻，犹如梦幻一样就没有什么可执著的，其实很重要。

平时呢我们就对于这个白天在醒觉位的时候，一切万法是这个假立的不可执著的这个自性呢有些时候呢难以去通达，但是呢就是说是我们要去通过这个教言的指引我们要观察啊一切都是这个如梦如幻的，所见所闻所忆所触的所有的法其实是现而无自性，显现的当下就没有自性没有本体，或者有些时候反过来讲的时候呢换过来讲的时候它就叫做无二显现，无二显现，就是无而显就是没有本体当中其实它的本体没有的，但是在没有当中而显现这个叫做无二显现，比如说梦境当中的猛虎，梦境当中的这些山河大地，其实呢在你的小小的脑袋里面是根本不可能出现这么大的城市，这么大的一种这个这么大一座山，这些是根本不可能的是这样，不可能出现的，但是就是在没有当中呢它因缘聚集的时候在没有当中就出现了，所以叫无而显现，说明它的本体没有一个实有的基，它不是有而显现，无而显现的，它是无自性当中呢。

是说是这个没有任何本体当中呢因缘聚集浮现了这样一种这个形象，这个显现呢也有它显现的作用，梦境当中有这个显现呢梦它也有梦境当中显现的作用，白天的话这一切也是无而显现的是这样，也就是真的我们要去寻找啊这个房子的基础，我们去寻找的时候，我们说哦这个房子以什么为基础呢，这个房子的基础就是砖头啊就是钢筋水泥啊这些，但是我们再去寻砖头的本体，观察的时候它其实来讲的话就是慢慢慢慢找下去，一个一个找下去的时候最后就根本找不到任何一个基础，所以说我们就可以知道，其实这个房子正在显现的时候它是无而显现，反过来讲的时候这个叫现而空，现而无自性，或者无而显现或者现的时候是无一法，其实这两个方面的法都是一样的，所以说平时我们就要串习一切都是这个无自性的都是无而显现的，如果经常性这样去串习的话，我们就是说我们对于这个万法的实相因为这个就是它的实相本来的状态，我们经常这样串习的话，



就是说对于一切万法的一种这个实相的了知它就会越来越深入，对实相越深入呢，对于这个幻相的执著就相应就会越来越弱，那么对于这些幻相的执著越来越弱的话，能够影响到我们情绪的东西就越来越少了，因为就是说能够影响到我们就大喜大悲啊尤其让我恐怖让我们忧虑让我们抑郁啊等等这些方面来讲都是因为执著这些幻相对这些幻相呢看不破放不下，认为它是实有存在的，觉得这些东西对自己来讲意义很重大，所以对于一个意义重大的东西失去了，或者怎么怎么样的话自己就会受不了，就会饱受打击，这些其实都是一种执著。

有些时候呢如果我们的假如说我们在这个做梦的时候所做的梦境比较长的话，会不会在梦境当中又得抑郁症，都有可能，因为你在梦境当中的话对于这个太执著了，梦境当中得了个抑郁这个是非常非常抑郁，像这样也是有可能的，为什么呢，就是因为在梦境当中不知道它本性是空的，不知道它的实相，就缘它的幻相缘它的显现呢就产生了一个很强的执著，然后缘这个执著很强烈的执著之后呢就生起了患得患失啊这样一种心态，然后就开始影响到自己一种心，开始抑郁啊开始恐怖啊，开始有很大的希望和担忧，也很多很多的一种心事就产生了。

那么就是说白天也是一样，为什么会让我们恐怖啊或者让我们忧虑啊，还就是因为对于我们对于我，对于我的东西，对于外在的这些法呢有很强的实执也就是说我们会产生一种这些东西浮现在我们面前的时候我们会跟着这外境而转。与外在的这些法有很强的实执，也就是我们产生这样一种，这些东西浮现在我们面前的时候，我们会跟着这些外境而转，就产生很多很多实执。

但是就是真正我们产生实执的时候，运用这些教言观察的时候，其实都是无而显现的。前面我们讲，这些都是无而显现的，显而无自性都是无而显现的，所以就是说我们越来越了知它的一种无而显现，越来越了知它的显而无自性，那么对它的一种执著，对它的实执心也就越来越弱，越来越淡，如果对它越来越淡，也能够影响到我们心的一种因素，也就越来越弱，越来越小。自己就是说，最后来讲，虽然说它显现了，但是自己根本不把它当回事情，没有把你当回事情，也就不会影响到我。

所以对万法空性的一种学修，这方面来讲的话，就是会让我们越靠近



实相，所以就越能够看破这些幻相，也就是说换一个角度来讲，越来越快乐吧，越来越幸福，因为执著的东西越来越少的时候，让我们不舒服，让我们痛苦的因素也就越来越少。比如说这个就是白天经常这样训练，晚上的时候逐渐也能够通达，这就是它的一个相。

上师老人家这里面也讲了，上师老人家讲课的时候引用很多这方面的一种教言，世间当中世间人也是用很多一些梦境等等来讲，这里面提到了《盗梦空间》这个电影，这里面可能讲了很多这些，很多层的梦境，这个电影我是没有看明白，反正，看这个电影的时候，我记得很清楚，看睡着了，据他们说演得很好，很精彩，但是我自己当时是没有看懂，也没有再看一看，就说是眼睛越来越那个，可能就被盗了，梦境，我自己睡着了。后面也没有再生起一个心去看这个。据说这里面讲了很多，好几层梦境，到底是哪一层真实的，哪一层是梦境，这个分不清楚了。大概就是这个意思。

反正就是不管怎么样，现在我们正在处于梦境当中，现在所有的众生他因为没有觉悟之前，都是属于这个梦境当中。或者也许有时，我们从这样一种人的梦境也好，从我们认得夜晚的梦境，到了这个白天这一层梦境，白天这层梦境，我们就觉得醒来了，其实还是一种梦境，然后再通过一些因素修行，可能到了资粮道的时候，我们觉得醒悟过来了，但还是一层梦。到了加行道的时候，还是一层梦。可能若干层梦，最后可能到了见道的时候，真实地了悟了万法的本体，那个时候就是有真实的一种醒来，但是因为它有出定位，它有出定位，可能还是，在入定位的时候，可能是彻底的一种清醒的状态，但是在这个出定位的时候，可能还没有完全地像入定位那么清醒，可能就相当于那种似睡似醒的状态吧，可能也好像是醒来，又好像是梦，因为他在出定位的时候，可能还是有一层障碍他没办法见到实相。然后到了佛地的时候，就是没有任何的，完全所有的一切梦的因缘，梦境的因缘、睡梦的因缘都没有了，那个时候可能是属于彻底的清醒的状态。

如果《盗梦空间》有很多层梦境的话，那么对我们来讲，可能也会有很多层梦境，所以我们可以就是说这样夜晚的梦境，白天这个也是一个梦境，我们觉得醒来了，其实白天这个还是一层梦境，而我们修行之后，到了加行道，觉得现在好像觉得对空性认知了，但是这个还是一层梦。然后



到了见道的时候，可能是真实的入定位的时候有一种幻二取，真实地见到了万法的本性，那个是属于清醒的梦，但还是有这个睡眠的种子还在，就有的时候还没有彻底地断除，在佛地的时候。

第二个是断除违缘的相，前面是第一个相，就是在颂词当中讲，后面15个是颂词当中没有的，第二个属于断除违缘的相。这个什么是违缘呢？这里面的违缘，针对大乘的修行者，尤其是对于暖位的菩萨，对大乘道的菩萨，修行者的违缘，他主要是对于自利心，所以这个面面讲在梦中对于声闻、缘觉二地也不会生起欢喜心，因为这个众生无始以来，就是说他自己俱生无明，俱生的我执的基础上，就生起了一些很多的遍计的一种我执，或者在这个认为有我的基础上，产生了这个强烈的我爱执，第一个就认为有我，第二个在这个有我的基础上，他在生活的时候，都是以自我为中心，就是说拼命的一种追求，得到我的利益，甚至于就，最多有的时候我的家人，这些我的这些国家、民族，为这些来奋斗的，这个其实还是属于我的当中，所以在这个俱生我的情况之下，又生起了很多我爱执，这个我执，就真实的我执和我爱执，这个是在轮回当中一直持续性的在发挥作用，它占了一个主导的一种，就皇帝一样的一种主导的位置。所有的思想，所有的行为都是为它服务的，不可能远离它的，就是说后来可能开始修行，修行的话，就逐渐逐渐在这个声闻乘当中修行的时候，他可能就把这个俱生我，他会想方设法地断掉，但是并没有主要去断这个我爱执的修行，所以他可能是从某一个方面来讲，俱生我可能断掉。

但是从分别识上面的，就第六意识上面的一种对我的，就是我爱这个方面的一种习气没有断掉，所以他自己没有那么大的心，没有发起很大的心来利益一切众生，但是大乘他这个从刚开始修法的时候，就是以大悲和空性两种修法进行交替修行，可以说他在修行大乘的时候，从见解上面，知道一切都无所执，一切都是无所缘，没有一个真正的一种舍弃了轮回，也没有一个真正可以获得的涅槃的果位，从智慧、从见解的侧面来讲，的确需要修行安住，从大悲的侧面讲，就说是抛弃自私自利的我爱执，一心一意地修持利他，所以他自己在修了很长的时间之后，我们说到了暖位的时候，其实前面已经经过了资粮道了，整个小资粮、中资粮和大资粮道，他已经经过了，到了这个暖位的时候，他自己对于这个大悲菩提心方面来讲，他已经非常纯熟了，因此说不单单是白天的时候，他不会有很明显的



这样的去追求声闻地的一种想法，甚至于在梦中，他也没有，他对于这个自我解脱的寂灭没有，寂灭果位主要是通过两种途径而获得，一种途径就是通过声闻道而获得这个寂灭果位，第二种途径是通过缘觉地来获得寂灭的果位。都是获得寂灭的果位，但它们途径不一样，一个是通过声闻乘的途径，一个是通过缘觉乘，但是不管是声闻乘，还是缘觉乘，它的一种修法，它的因也好，或者它的果也好，菩萨都没有兴趣。这样来讲的时候，他一心一意就是说只是对大乘的修法和大乘的果，像这样的话，有高度兴趣，因此这个暖位的菩萨，他一心希求于它，所以对于这样一种自私自利的这样的解脱，这样的境界，完全不希求。这个对我们来讲，也是现在我们所修行，其实这个也是一个着重要修行的地方，就是说因为我们现在相续当中还是在受我爱执的影响，还是在受自私自利的一种我的影响，所以我们在修菩萨道的时候，就说故意不故意地都会像遇到我的解脱，我怎么办呢，然后我如何做这个事情，我的功课怎么办，我的解脱怎么办呢，总是会想到这些，这个也是在到达暖位之前，从现在到达暖位之前，我们还是要奋斗的。但是奋斗的话，如果我们持续地修行，不需要到很远的时候，就到了这里面讲的暖位的时候，甚至在梦中，他也不会对二乘，不会生起？，这个是属于第一个。

第二个，下面来讲的话，在梦中他会具足一些，前面是遣除违缘的相，下面来讲在梦中具足顺缘的相。

第三个是总的现见善逝等。就是在梦中，因为他是长时间修行正法，因为在白天的时候，他会忆念释迦牟尼佛，会修释迦牟尼佛的仪轨，修持一些，比如密乘弟子他会修一些本尊法，或者缘一些这样一种经典等等，他白天的时候，经常缘这些佛、法、僧三宝的缘故，所以他自己在做梦的时候，梦中也是经常能够见到这些释迦牟尼佛、观世音菩萨等等，诸佛菩萨显现讲经说法的一种清净相，梦中他也会具足这样一种，当然就是说，我们在梦里能够梦见见到佛菩萨，见到菩萨讲法，我们的身心都是很愉悦的，这和做恶梦是有很大的差别的，比如说只要在梦中能够见到佛菩萨都很高兴，很欢喜，必定这个佛菩萨是清净的一种果的显现，所以如果我们在梦中能够梦到，都是很欢喜，还有一个就是说，在梦中能够听法，其实也是一个增上自己功德的因。



再通过资粮道的修行的话，他自己的一些戒定慧，还有他自己的一种等持，都比较增上，比较明显。到了这个暖位的时候，他也是在梦中能够见到佛菩萨而去听法，听法的时候，其实也不像有的时候我们听法的时候，好像有的时候听到了一些法，醒过来的时候，什么都忘记了，这个也有。但是这个暖位的菩萨他会在梦中听法的时候，特别地清醒，而且他会缘这个法去作意，在梦中继续缘法而作意而修行，这方面来讲，还是有很大的—种殊胜的必要性和功德。也就是在梦中对佛菩萨持续性地生起信心，然后对法就是持续性地—进行闻思修行，这样来讲也是暖位的一种，达到这个暖位的时候，梦中自然而然会出现的一些清静—的相，这个总的现见了善逝等。

第四个是分别缘于身神变佛陀的幻化。前面是总的来讲见到这些身相，见到善逝佛陀和菩萨。第四个他也见到了佛菩萨，但是这个时候所见到的是身体神变，不单是见到了佛陀坐在法座上，或者佛陀在走路，这个时候会在梦中见到佛菩萨他显示各种各样的神通，显示各种各样的神变，比如说就是所谓的一种神足，所谓的神足就是神通变化，由一变多，一个身体突然幻化很多很多的身体，就—变多。很多变为一，—变多，多变—，等等，这些方面就是属于神足，有些时候在这个经典里面描绘的时候，—变多，多变—，大变—小，小变大，或者说就是，身上出水，出火，甚至于就是他一个身体上半身出水，下半身出火，或者反过来，这个也有。他在虚空当中的行住坐卧，这方面都会示现各种各样的一种神足、神变，这些就叫作，如果在梦中就见到佛菩萨的相。

第五个在梦中也能够生起佛陀以语做这些这个，通过语做一些授记，或者讲解佛法，通过这样神变讲解佛法。前面是通过身体的神变，这个时候通过语言，佛陀在梦境，在自己的梦境当中，梦见佛陀之后，在语言方面的一些利益众生，有授记也好，或就是说这个讲经说法也好，或者说灌顶、加持，等等，经常性地—在梦中会出现这些殊胜功德，这个来讲的话，就是说在暖位的菩萨，因为他自己—一种非常勤奋、精进的缘故，自然而然在梦境当中出现这样—种相，这样的相就—是一种功德生起之相，这个叫暖相。这些暖相在以前都没有生起过，之所以称之为暖，就是说靠近，它比较靠近于见道，所有有—关于圣者这些比较明显的加持，或者靠近圣者功德特点的—这些法，逐渐逐渐都生起来了，这些就是在梦境当中会出现。



第六个是果位特点。果位特点就是在梦中，他有时候也会见到一些可怜的众生，比如说见到这个地狱，在梦境当中见到非常恐怖的地狱，但是就是说见到恐怖地狱的这个相，依靠这个见到地狱这个外缘，自己开始随念修行佛刹，当一看到这个整个地狱的环境那么痛苦，那么恐怖，地狱当中这个感受痛苦的众生这么可怜，在配合他自己相续当中长久以来所修行的大悲、菩提心等等的一种因缘的缘故，所以他自己就发愿，在梦中发愿，愿我早日成佛，能够修炼圆满一个清净的刹土，让这些所有的这些痛苦的众生，不再转生到一些地狱这样一种恶劣的环境当中，因为转生地狱的时候，整个环境充满了痛苦的因缘，众生在这个地狱当中没有丝毫的安乐，也没有办法忆念这个正法修行，他自己缘这个之后，就全方位的做了一个发愿，愿这些众生都生于我自己的刹土当中，没有丝毫的痛苦。不单单没有丝毫痛苦，而且也能够非常非常圆满地闻思修佛法的一些殊胜的一种因缘。自己就是因为这个见到恶趣等等的境象，依靠这个作为触动的因缘，他自己在梦中修行，一定要现前像极乐世界或者莲师刹土那样一种清净刹土。

一方面来讲也是一种不共的功德，因为他是任何时候再再都是想利益众生的。所见到的任何的因缘都会变成利益众生的因。尤其是见到这么严厉的、这么恐怖的、这么痛苦的一种众生自己所处的一种环境，更加能够触动他相续中一种大悲心，所以，他就会发起一些非常清净的愿。这个是果位，看到了众生的痛苦的果，然后依靠这个为触动，发起一个究竟自己要获得究竟成佛之后，一个清净刹土让众生受用清净的果的这样一种殊胜的愿，也是非常殊胜的。

虽然我们还没有真正到达这个在梦中有这样的一种功德，但是我们在白天的时候也要想，现在我们的环境也是有很多不圆满的地方，不管是在中国也好，还是在外国也好，整个世界都是不如意的，都是不太平的，都是充满各式各样的不有因缘的地方，众生在这样不清净的刹土当中也会感受生、老、病、死，或者说苦苦、变苦、行苦、爱别离苦、怨憎会苦啊，各式各样的痛苦。

所以说，有时候打开新闻看的时候很多地方都要发生各式各样的让人不悦意的或者有的时候让人愤怒的事情，有的时候是让人痛心的事情啊，



有的时候不舒服的事情啊，反正没有一个真实感觉非常悦意的，反正是非常非常少。当我们看的时候不要简单的把它当成一个新闻、一个趣闻来看，其实，作为一个大乘行人来讲的话，不管看到任何一个消息的时候都要想这个众生很可怜，无论如何我现在所修行的所有的资粮都是为他们修的，以后都能得到一个非常清净的果位，或者说以后我自己的刹土要非常的清净，所有这些众生在刹土当中不会再遇到这些事情。任何不如意的事情都没有，我自己为了这样的目标我精进的修行。我为他们修行，是这样的。因为这样发愿的缘故，最终一定会实现。当我们现在发愿，当我们自己成就的时候呢，都不知道是什么情况，但不管怎么样呢，只要众生没有断尽贪嗔痴，没有断尽我执的话，这个轮回一定会继续的。众生也还是会继续在轮回当中流转。所以说不管是什么时候我的愿成熟了，反正是一切众生和我有缘的，所有的众生都把他安置在通过我自己的所有的善巧方便把众生引导到刹土当中安住，就像阿弥陀佛他通过一切的手段，反正他不管什么样的方式，反正他不管什么样的方式，就把这些有情、把和他有缘的众生安置在他的刹土当中，让他们获得一个最大的得到安慰的状况。那么我自己也发这样的愿。那么这些是属于梦中的一种相。

下面第二类是白天的醒觉的六种相。那么分别来讲，醒觉位的六相的第一，总的来讲是第七个，道的威力的成就相。道的威力在白天的时候，因为他修行殊胜的大悲心和修行殊胜的空性，在这个时候就有了一种类似谛实语的力量。因为有的时候真实的谛实语，有的时候是说在见道以上、在初地以上会有真实的谛实语，他所说的谛实语非常地有威德力。但是在这里面我们看到，加行道暖位的时候，其实他已经获得一种相应的相了，就是一种成就相。那么这种谛实语的相，因为他自己通过修行，内心特别的纯净，他这个菩提心，他发这个愿的时候，他说这个话的时候，完完全全内心当中他是非常非常纯净的，没有这样自私自利的一种违品的因素。他通过他自己菩提心的修行非常纯净，再加上他般若波罗蜜多修行的威德力，所以他自然通过这样的善根他就有很大的力量。再通过他一作意，他谛实语一宣讲，首先这个就可以消除无情的损害。比如说有些时候，城市里面出现火灾，有时候出现水灾、洪水、地震等等自然灾害的时候，这些成就者他们的语言就有这种能力，他就完全有消除灾祸的能力，这样是有的。所以有些时候，我们自己在修行的时候，在这样的状态当中，经常会



出现一种无力感。有些时候我们看到这些灾祸的时候，就很无力，深深地感觉到没有办法，无能为力的感觉有时候特别特别强烈，非常强烈。

当然，我们在学《现观庄严论》的时候看到，在暖位的时候，就会出现类似的一种功德，对我们来讲其实还是非常向往，向往自己总有一天可以获得这样一种能力，通过自己非常清净的、不杂染任何自私自利的纯净的大悲心，还有这个大悲心里面带了很多很多相应于般若波罗蜜多实相的一种力量，然后通过自己的一种加持，通过自己的谛实语，能够消除这些无情的损害。看到这些火灾、水灾不再是深深的无力感，不再是我们在《前行》里面讲的，看到一个没有手的母亲，看到自己的孩子掉到水里面的时候的那种痛苦、那种无力，而只能够拼命地呼喊，没有办法救度的状态。当我们在这个时候，完全就不是这样一回事了，就有这样的能力了，是这样的。自己有这样的能力了。所以说像这样的话可以消除这样一种自然灾害，当我们修行到了这个状态的时候就有这个能力。加行道暖位的时候就有这个能力了，在见道、八地、佛地的时候肯定有这个能力。这个方面来讲，他通过自己的——可以有这个能力。

那么就是说有这个能力的话，现在我们世间当中没有这个加行道以上，暖位上的菩萨吗？难道没有见到佛陀这样化现吗？如果有的话，还会出现那么多情况？我们要一分为二来看，他自己作为菩萨来讲，他的确是有这样的能力，就是说他要消灭这个火，通过他自己的能力的时候，完全可以的。或者说消除这些洪水、这些飓风等等灾难，自己的一种悲心和力量可以做到，但是另外一方面来讲的话，这些很多很多这些地水火风的灾难也要观待众生自己的因缘，众生他自己的因缘在里面也要起作用。所以这里面来讲的话，他自己有这个能力，比如说佛陀的一种利他的功德是自他二利圆满的，既然他是圆满的。

为什么现在还有这么多众生在流转？佛陀就他自己这方面，他自己完全可以把一个众生安置到佛地，他绝对有这个能力的，但是有这个能力是他自己相续当中有这个功德，完全有这个能力，但是能不能一下子把众生安置在佛地，还要看众生自己的因缘，他自己通过佛陀慢慢慢慢地调化，他自己愿不愿意配合，他自己的这种因缘要配合，二者配合起来。所以这里面也一个道理，我们就是说暖位的菩萨，他自己有这个能力，但是如果



要真实通过他的谛实语消灭的话，有的时候还是要观待有情这方面他自己的一种因素，当所有的因素都齐全的时候，他自己，这个地方有一个加行道暖位的菩萨，再加上当地的这些众生，和他有一种殊胜的因缘，这样配合起来的时候，他说谛实语就可以了。

虽然就是说众生他可能有这种因缘，但是能够熄灭地水火风灾难的成就者他没有出现，单单凭有情他相续当中这些因缘没办法熄灭的，所以说两个因缘都要齐全，那么在这种情况下，成就者一说谛实语的时候，马上就可以起作用。那么就是说众生的因缘也齐全了，那么不用你说，那火自然会熄灭，这个情况是不会出现的，必须有一个说谛实语然后熄灭。

但是纯粹他有这个能力也不够，他有这个能力，但是众生他的因缘，他的相续中的违缘，他以前所造的一种恶业，他如果已经成熟的情况之下，或者他的罪障太重的情况之下，他虽然自己有这个能力，但是呢对方就说正在感受灾难的这些人，这些众生他自己的业太重的时候，这时候也不明显，这个方面我们要一分为二，这个容易升起混淆的地方，所以我们会觉得如果有能力的话，世间当中不会有灾难，如果有灾难，就说明他没有能力，这个不是这么简单的，他有这个能力是一方面，的的确确他自己完全有这个能力的，但是呢他因为关系到救度有情啊，如果这个地方没有什么有情，他自己完全就可以把这个火给熄灭了，这个没有什么问题，但这个关系到很多人的因缘，很多人要因为这个火灾啊，或者这些要受苦，受报，这个因缘就很麻烦，很复杂，所以到底能不能够做到呢，这个方面也是要观待各方面的因缘。

如果因缘成熟的时候，就可以的，如果因缘不成熟也不行，虽然就说前面我们分析过了，反正就说，他只要是有这个能力，只要对方有这个能力，但是对方他业过重，或者因缘不轻微也不行，只是有众生他有一种相对来讲比较轻微的因缘，比较轻微的业，但是如果如果没有谛实语来说这些话的话，他还是没办法，其实两方面的因缘都齐全的时候，有些高僧大德的传记里面就会出现，他就说一句谛实语，然后就自然而然就熄灭，看起来的时候，绝对不是因为巧合啊，绝对是因为和这个高僧大德谛实语直接有关联的，这个有很多很多证据，这方面来讲的话，在传记里面也会这样出现的，那么首先我们不管怎么说呢，首先我们自己要具备这个因素，至于



对方具不具备这个因素，我们能不能够把这些地水火风的灾难熄灭，那我们自己到时候要看这个因缘，但是呢我们首先要自己具备这个能力，首先把这个能力具备了，然后呢这个时候我们自己就不会那么无力感，自己的一种能力去做一些加持啊，然后把这些灾难减到最低。

那么下面该讲第八呢是“成就熄灭有情的”，对于这个无情的灾难，地水火风，这方面灾难可以这个，可以加持熄灭的，这个呢是熄灭有情的损害，有些损害呢，比如说是遭到这些非人的，有些是夜叉，有些是罗刹，有些是魔鬼等等，反正呢是收到这些非人的危害，那么这个成就者呢通过他自己的谛实语，那么就可以熄灭，于是呢这些大德他会打一些金刚绳，打一些金刚带，金刚带上就打一些特殊的结，打好结之后一般会念一些猛咒。比较猛烈的咒语，推到这个结里面，加持这个结，然后就说谁戴这个结，可以潜除这些非人的损害，这个也算是一种谛实语。

对这个吹气他的咒力、他去观想啊，把对这个咒力加持进去，加持进去之后，这个结不解开之前他就会一直会存在，但有时不懂你把这个结解开了，解开了就不行，是这样的。你不能把这个结解开，把这个咒力吹到这个结里面，也有，还有呢通过这些高僧大德有些时候呢通过他们自己这些衣服啊，这些方面也有。

无诸菩萨的传记里面也是有一些发狂的人，发狂之后呢就是说通过他自己的批塘嘎的衣服啊，慢慢就好了，这个也有，有些时候以前，我见到的真实的大成就者的他们的头发，头发的话，就是说有些他病的很重的时候他就烧，把这些头发焚烧之后的他那个烟，吸这个烟，就是说烧头发的这个气，吸了之后他慢慢慢慢就好了，这些呢有的时候也算他们做过特殊加持的，当然呢有些时候也会直接的说谛释语，通过念咒语啊，摸顶啊，通过谛释语的方式呢去遣除这些损害，这方面呢也是有的，啊通过谛释语的加持来进行遣除，这个也有。

大恩上师这里面也说，大成就者，大修行人有些时候会念诵一些愤怒的咒语，大威德咒的咒语啊，这些不动明王的咒语啊等等，通过这方面来遣除这些违缘，特别多，有些时候呢会念一些，念一些这样的一种其他的一些解缚咒，通过其他的一些，反正力量很大的一些咒语吗，这里面也是讲了，修行者有些时候念一些愤怒的咒语，遣除违缘方面也是非常好的，



但是念这些愤怒咒语的时候，我们做意的时候还是最好不要朝着外面的非人去念，最好呢是遣除自己的违缘，自己的我执，遣除自己的罪障，往里面念会非常好，因为咒语他力量特别大，有的时候不注意念一个愤怒咒，声音念大的时候，整个有些时候啊，整个非人的村庄，非人的城市都会因为自己念一句非常威猛的咒语，非常威猛的咒语他就摧毁掉了，是这样的，所以说不知不觉当中呢有些时候呢也会造些，造一些恶业吗，是这样的。

所以说愤怒本尊咒语的力量非常大，那么我们就念这个咒语呢，我们不要对着这些去念，保护我们自己，遣除自己方面的违品啊，这方面是好的，那成就者呢他们因为有大悲心，空性的智慧啊，大悲心啊他们怎么样做呢，都是有把握的，一般的，刚刚的初学者呢，有些时候初学者呢非常非常的希求愤怒的修法，尤其是对金刚橛啊，这些大威德的修法呢非常非常的有信心，但是求这些法干什么呢？就是催服这些伤害自己邪魔外道，这样的就是对这个有兴趣，大恩上师以前也讲过修这些咒语的话，第一个要很强的慈悲，第二个最好往内去调服自己的我执。

大恩上师以前也讲过，修这些咒语的话，第一个要很强的慈悲，第二个最好往内调服自己的我执、调服自己的障碍。如果把自己的障碍调服了，其实外面的非人也没有办法伤害我们。

当然前面讲了，由大悲心纯熟的人他们就直接降魔，也有，他们就真正的通过咒语去调服那些邪魔外道也非常多，这个方面讲的话有这些。如果会念的会经常念一些，比如说每天念一百遍不动明王的咒语、有的时候念一百遍大威德的咒语、或者有的时候念一百遍莲华生大师的心咒，每天念一些，这样的话很多很多邪魔外道根本没办法伤害自己。这样也是通过自己虔诚的信心、通过大成就者加持的咒语、佛菩萨显现的咒语来保护自己的也是有。

下面来讲道的特点圆满相：

首先来讲是缘的特点，第九个是缘的特点。缘的特点是远离恶友，依止真正的善知识。道友们在修行的时候，上师、善知识就是最好的助缘。如果没有上师、没有这些善友的话，我们在修行过程当中，非常可能因为自己的邪知邪见而错路，非常可能因为邪知识、邪友的引诱而错路。所以说，这个助缘特别特别的重要。



因为我们现在我们的修行还没有上道，还没上道之前自己的辨别能力也非常的差，所以说刚开始的时候能够遇到、或者能够值遇一位真正的善知识、能够遇到这些真正的善友，远离恶知识恶友，相当相当的重要。到了加行道暖相的时候，相当于就是一种圆满的相，它就是一种道的圆满相，它自然而然就会生生世世值遇善知识，不会遇到邪知识。对我们来讲，我们可以通过发愿、通过回向、通过祈祷上师三宝加行的方式，让我们从现在开始到成佛之间、或者从现在开始到暖位圆满相出现之前，上师三宝加持我生生世世都能够遇到善知识和善友，远离恶友和恶知识，这个是非常重要的。

否则的话，我们这一生有些时候如果是遇到了上师、善知识的时候，就顺顺利利地开始修学大悲菩萨心、修习这样的正道，逐渐逐渐自己的道心就会越来越圆满，自己的知见相当的正，非常非常的正，这个是最重要的。但如果遇到了邪知识、邪友，这样的话几年当中自己会熏习很不好的观念，自己的修行在几年当中除了增长邪见之外，可能有的时候一些邪知识也会让你放一点生、做一点善法，不是完全一点功德都没有，但是微乎其微。相续当中的邪见或者其他方面的非常多，但是正面的这样就很少。

这样的话不单单是说损失了几年的时间而已，而且在这几年当中熏习了大量的邪见，这些污垢在很长时间当中会影响你，这个问题就比较麻烦。如果我就是几年，比如说我就是十年走错路了，如果在第十一年的时候我又重新回到正道，轻装上阵也可以。但是实际情况不是这样，实际情况是：在十年当中走错路，在十年当中还会熏染到各式各样的邪见、很多很多邪的习气，这些东西在你重新进入正道之后，相当长的一段时间当中，以前的这些邪知邪见，还会影响你，你要花很多的时间去清除掉这个负面的东西，也许又经过十年你把这个清理干净、清差不多了，你才开始真正上道了，基本上这样来讲就二十年时间。你有几个二十年的时间呢？

如果是刚开始的时候，你入道的时候就没有走错路，就是依止了真实的善知识和善道友，虽然也有没办法依教奉行的时候、虽然也有做错事情的时候，这些方面也有，但是主要还是正知正念在增长，像这样每天都在缘正道在修行，在这个过程中当中积累的负面的东西其实并不多。这样一对比我们就知道了依止善知识的重要性，尤其是一开始就遇到善知识的殊胜



的必要性，非常非常大的。

所以说对我们来讲的话，现在也是要很认真的依止大恩上师仁波切，已经依止的情况之下，一定要好好地发愿、好好地依止。因为众生的心很容易变化，今天想一个、明天想一个，或者说看到很多宣传介绍之后不加分辨就去依止，依止错了也是比较麻烦的。虽然究竟来讲都会成就，就是说你即便走错路，可能在十年、几十年当中、或者几辈子当中、或者你下一世恶趣、下一世地狱，因为你走错路了，你坠恶趣了、你坠地狱了，很痛苦，非常非常长的时间当中在地狱当中受苦。但是又怎么样呢？最后还会上来的，还是会解脱的。当然是这样的，我们从整个大局来考虑的时候肯定也是这样，但是不必要，我们可以避免的这些东西尽量就避免掉。

所以说真实具有法相的善知识、尤其是非常具有功德的的这些善知识，认认真真的依止是非常重要的，到了加行道暖位的时候相当于会有这样的一种功德。这个是缘的特点。

第十是对治的特点。对治的特点是时时刻刻修学般若波罗蜜多。这个对治是什么呢？般若波罗蜜多就是一种对治，它就是能对治的一种主要的本体。再就是说般若波罗蜜多的对治占主导的力量之前，当然我们会有其他的对治，我们会有其他的对治法。比如说我们通过无常来对治、通过四加行来对治，我们通过四加行来对治烦恼、通过无常观来对治我们的烦恼、通过业因果来对治我们的烦恼，都可以。但是最圆满、最根本的对治，仍然是般若波罗蜜多。

般若波罗蜜多是最根本的对治。所有的违缘、所有的障碍、所有的恐怖，无一不是来自于实执，全都是从实执来的。不管是人执还是法执，全都是因为实执而来。所以，不管你再怎么对治，如果你没有加入空性之前，所有的对治还是基于在实执的基础上，以这种执著来对治那种执著。但是空性不是。空性是完全相应于实相的，它不是站在实执的基础上来对治所谓有障碍的，它完全地告诉你：所谓的障碍就是没有的。它就是从这个实相的本体来告诉我们。所以它的力量，它基于很深很深的一种原理上来。所以说要把这个般若波罗蜜多来作为一个主要的对治，什么时候我们掌握了这点，基本上就掌握了最大的利器。最殊胜的宝剑就握到手中了，不怕任何的障碍。



任何的违品一出来之后你安住在空性当中，没有解脱不了的问题。因为根本不会产生任何的实执。比如说你要修猛咒，你要念诵大威德心咒、莲师心咒，如果能够以般若波罗蜜多相应于空性来念诵，威德力更大，是这样的。要行持一些事业呢，如果有般若波罗蜜多作为基础的话那是非常非常殊胜的。

但这种利器也必须要福德资粮、智慧资粮圆满到一定程度的士夫，他可以拿得动这样的武器，是这样的。否则的话，这么好的武器，如果我们是小胳膊小腿的，你要拿那么重的武器拿也拿不动，没办法拿得起来。所以要加强锻炼，把你的福德的身体、智慧的身体肌肉练起来之后，然后你可以把这么殊胜的重器宝剑拿起来，然后就无坚不摧了。

所以说现在我们所学修的，要知道有一个般若波罗蜜多这个是最根本的调服，但是在这个之前，一方面我们要学习有关般若波罗蜜多经论的教言，这个知见慢慢慢慢要去学习、要掌握。同时，为了让我们忙掌握住般若波罗蜜多殊胜教言的缘故，我们也要加紧修它的加行，比如修四加行、修持皈依、发心、发愿、回向，反正所有的这些就像《入行论》智慧品一样，“此等一切支，佛为智慧说”，这样的话，所有的这些分支都是为了生起般若波罗蜜多而说，所以我们对于前五度也需要精进地修行。

只要我们相续当中一旦生起这个般若波罗蜜多了，就能够从根本上能够瓦解掉实执。觉得根本不需要去瓦解，你只要是相应于、安住于实相，自然而然就没有实执的位置，完全就没有实执的位置，所以说哪里还会有所谓的执著让你担心呢？即使是因为以前剩余的习气还会有一些体现，但是对你来说也不会有什么大的影响。就好像有些窍诀里讲的：比如说冬天的风非常强劲吹到脸上很痛、很冷，但是到了冬天要结束的时候，到了春天的时候，虽然风还是有，但是吹到脸上的时候就没什么感觉了，感觉没有那么强烈了。如果你修般若波罗蜜多修得非常纯熟，这个纯熟就是你的相续当中能够相应、能完全领会得到、感受得到般若的法味的时候，这个时候虽然内心当中还会生起烦恼，但它非常得无力，它浮现一段时间之后自然就没有了，因为你相续当中对治的力量是如此的强大。

般若波罗蜜多的力量非常强大，无论如何，这个密法的基础、大圆满的基础，也是基于空性，从空性的本体上面发展出来一种更殊胜的窍诀。



这个对治的特点就是般若来对治的、或者般若波罗蜜多对治的。当然也会用其他的法对治，但是这个菩萨用其他的法来对治的时候，他也是从般若的本来对治的。所以说大恩上师这里讲，尤其是现在我们已经接触般若波罗蜜多的人来讲，尽量要时时刻刻相应般若，法本要经常带在身上、带在身边，心里要经常忆念般若波罗蜜多的法义，经常地讨论般若、背诵有关般若的词句，像这样经常地去训练，尽早地把般若波罗蜜多训练成自己的一种固有思维，一切都是空性的，安住在如梦如幻当中，这个就一举多得。又相应实相、又减弱实执、又让自己面对一切事情的时候可以轻松的面对等等等等，很多很多功德自然浮现，这个就是一种从根本上趋入于实相的、也是抓住了整个佛法精华的特点的一种方式。

如果我们没有了解般若波罗蜜多的话，修习其他的对治也是有力量，但是来讲，可能没有相应于真实的佛法的精髓，对治起来有些时候还是比较困难的。所以说，既然我们有这样的机会的时候，也应该非常珍惜和般若波罗蜜多的因缘。不管用什么样的形式，反正就要缘般若波罗蜜多，甚至于我们经常说，在佛堂上面有般若的法本，每天供水供灯的时候去供养、顶礼的时候去顶礼，身上戴《般若摄颂》，然后背诵颂词，学习、推理等等，其实全都在结缘。

这样的话我们和般若波罗蜜多经常结缘，虽然是分别念的结缘、在缘它，但是我们每一个分别念所缘的，都是法界实相的等流，都是趋入般若波罗蜜多的方便。长此以往的话，我们自己的相续通过各种各样的因缘，也会慢慢慢慢逐渐地融入到般若波罗蜜多的实相当中。那个时候你不想安住的时候都会自然而安住，这个就是习惯成自然。

所以说，我们平时在世间的很多训练当中有很多习惯成自然的东西，但是对我们解脱有最大帮助的实相般若波罗蜜多和大悲心也应该习惯成自解。把这个大悲和菩提心训练成我们的思想，代替以前的我爱执、代替以前的实执。因为这个实执也好、我执也好，它其实就是山大王，它不是真实的国王，它就是一个猴子成了大王，它就是假的。它虽然统治了我们很长时间，但它绝对不是真实的，它就是一个虚妄。因为它这个所谓有我，就是把五蕴错认为我了，所以说这个从一开始就错了。它虽然统治了很长时间，但它的确是假的。只要我们经常训练大悲心、经常训练智慧的话，它



逐渐逐渐就会退位，真实的国王、隐藏起来、被囚禁起来这个国王，把束缚去掉之后，他真正就开始统治我们自己的思想了。这个时候我们相续当中的大悲心、智慧，智慧和慈悲无二无别的状态，这样的话对自他都是有真实的利益的。

因此说我们现在对大乘的教义要多熏习，对于空性一定要多熏习，其他这些世间的东西，要以训练得、熏习得少一点，然后主要来讲，如果我们的时间够用的话，当然世间的学识有的时候也不得不学，小乘的教义也可以学，但如果是时间有限的话，对我们来讲首选大悲方面的教言、空性方面的教言，这些教言多串习，对我们接近究竟实相的帮助是非常大的。这个对治的特点。

第十一个是所断的特点。所断的特点是对万法无有耽著。前面是对治，对治的根本就是般若。所治是什么呢？所对治的本身就是种种的执著。其实所断的特点本身来讲也是空性的，也是没有实有的本体。不是说我那个所断是实实在在的一个所断。这个所断前面讲了，所谓的所断就是一种实执，它就是一个妄相而已，没有一个什么真实的。我们需要把这个房子砸烂吗？我们需要把这个山摧毁吗？这个是我们的执著吗？其实并不是。这个大山处在这的时候，它就是一个因缘和合的显现而已，和梦中的山没有差别，和雨后的彩虹没有什么差别。它就是一个显现。但是我们对这个山的执著，对它的执著心我们可以断掉。就是说断掉执著和摧毁这个大山完全是不相同的两个概念。所以说我们要知道，这个山还是山，但是它完全没有实执，它就是一个各种因缘和合之后的一个显现而已，它就是一个山的显现，并没有别的东西。

如果我们对它有误解、对它有妄执，我们就会认为它是实有的。说所有的问题都来自于实有、都来自于实执，所以说万法还是万法，它的本体就是远离四边八戏的。我们只要认识到这个本体，只要对它不执著的话，这个时候对我们来讲无利无害，不会成为伤害。这个来讲也是很关键。所以说，对万法没有耽著这个是所断方面的特点。

其实，所断和对治就是一个东西。如果我们了知了万法空性，了知了万法空性之后，一方面我们了知了这个万法的空性，它的本体就是实相是空性的。换一个角度来讲，我们说要断掉的东西，当我们安住空性的时候，



这个空性已经相应于、已经断掉了它应该断的实执。如果你有实执是安住不了空性的。只不过你对于这个万法空性的认知和程度，是深呢还是浅呢，这个方面是有差别。所以我们对于这个万法的空性要不断地学修、不断地学修，让我们对于万法的本性有一个非常非常彻底地、深入正确的认知，这个方面非常的重要。

所以说这个所断的特点，对色等一切万法，不管是染污的法、还是说清净的法，一切万法没有什么差别，本体都是空性的，全都是空性的。我们要断除对色法、乃至一切智智的所有的实执，这个方面来讲对它们不生起耽著的话，这个时候就可以相应于这样万法的自性。这个也是我们在学习大乘般若波罗蜜多过程当中，也是一个非常重要的所学、或者说一个要了解的地方。

第十二个是果位的特点。前面梦中有一个果位的特点，这个时候有一个醒觉位的果位的特点。通过究竟意义上无破无立的修行而接近正等菩提。那么就是说是修行究竟意义的空性，没有破也没有立。如果破呢必须要有本体才能破，但是没有本体就没有破，没有所破。安立也是一样，为什么要安立呢？有本体才可以安立，没有本体也没有安立。所以本体当中来讲的话就是无破无立。如果你觉得有破有立，那就必须安住在它存在本体的一种状态之下，才可以有破有立。但是这个来讲并没有相应于它的本体。如果我们了解到万法的本体是无破也无立的，那基本上就通达了它的究竟自性。那么通达它的究竟自性，非常非常接近于正等菩提的。佛陀所证悟的这个正等菩提，其实也是把无破无立的本性完全的相应、完全地现前了，这个就是佛陀的一种究竟证悟。

现在我们在暖位的时候，不是说见解上，他已经通过他自己的修行，他已经能够安住、相应生起这个觉受，他能够对于无破无立的本体有所觉受，他其实已经开始接近正等菩提了。这个就是暖位。

辛二、以增表示顶顶加行：

第二个科判是以增来表示顶顶加行。就是顶位的顶加行，顶位的顶加行是以什么来表示的？以增来表示，这个增就是增上的意思，又叫明增。前面讲是明得，就是说那个是要明得的相来说明的。这个时候是以明增的相。这个名就是前面所讲的功德，这个证悟的一种本性、功德再再地增上，



又增上了，不单单是前面的显著增上，这个就叫做顶顶加行的相。

这里比较明显就是增长，这个增长颂词当中讲：

尽瞻部有情，供佛善根等，
众生善为喻，说十六增长。

这里就讲到有十六种增长，因为这里是通过增来表示的，所以这里增长的相也有十六种。

首先是本体的增长。这里讲尽瞻部有情，供佛善根。所有南瞻部洲一切众生、所有有情，当然我们说所有南瞻部洲有多少众生？南瞻部洲是什么？现在来讲就是地球。那么地球有多少众生？我们说七十亿，七十亿是人，只是人道有七十亿，当然这还是有人口的，没人口的有多少了不太清楚，当然多不了多少，人数有七十多亿。然后还有很多旁生，像牛、羊、马、鸡、蚂蚁、飞虫各式各样众生，没办法计算了，计算不了了，旁生的话非常非常多，没办法计数。可能是人道众生七十亿的几百倍、上千倍、乃至没办法计算的数字，太多太多了。这个还只是旁生。还有饿鬼呢？南瞻部洲还生活着许多饿鬼，饿鬼道众生也是非常多的。这些来讲所有众生，南瞻部洲众生已经非常多了，我们说尽南瞻部洲的所有有情，它们所有都生起了供佛的心，在十方诸佛面前供养花、灯等一切供品，功德非常大。

就是说一个众生缘十方佛供养这些花灯的功德非常大，因为所有的福德最圆满的对境就是佛陀，他是一个无尽藏，如果你对于一个无尽藏供养善根，你会得到无尽的功德。因为它是从所供对境的体性来进行安立的功德无尽。

所以如果我们所供养的对境它的功德是有限的，那么你不可能得到无限的功德，因为佛陀的本体，所证悟的一种实相它是无限的、无量的，所以你供佛可以得到无限的功德。所以我们每天早上在佛前供养的时候，有的时候都麻木了，感觉有没有功德？有一点功德吧。一面摆水杯一面在供，其实来讲，只要我们缘佛像、缘菩萨像真实的了知他们无尽的功德，你去供养的时候，的的确确这个功德是不可思议的，非常非常大的功德。所以每次供养都会生起欢喜心，遇到了一个无尽的宝藏，供养的时候通过这么简单的几杯水、几盏灯、几支花、几朵花、顶几个礼，简简单单的很短的时间当中做一些功德就获得无量无边的功德，的的确确是这样的，这是因



为所供养的对境无限的功德的缘故，那么我们也可以得到无限的功德。

有些时候是从心量无量，比如说我们供佛，不单单是我一个人，我要为一切众生供佛，这个就是因为所缘的、要度化所有众生的缘故、这个无量的缘故所获得的功德是无量的。有些时候是自己的意乐、自己的信心是无量的，所以获得无量的功德。但不管怎么样，南瞻部洲一切众生在十方诸佛面前供养一切的供品，这个功德非常大，因为供养十方诸佛的缘故，一尊佛尚且如此，供养十方诸佛的功德更大。

所以我们供养的时候也不要想只供我们家的佛、只供我们家的佛像，隔壁的佛都不供养，千万不要这样想。供养的时候要供养十方三世一切诸佛、一切菩萨、尽虚空遍法界，你的心有多大，然后尽量去想，无穷无边的所缘境，一定要这样去观想。所供的供品也是无量无边的，所供的佛也是无量无边的。而且要代一切众生供养、一切都要成佛，把所有的能够让你得到最大的功德的这些想法都要用上，用上之后你就做一次非常纯净的供养，这个功德是非常大的。

虽然功德这么大，然而你得到加行道顶顶加行的修行相比，还是后者的功德更超胜。南瞻部洲众生供养十方诸佛的功德非常巨大，但是它的功德和获得顶顶加行的功德相比，后者的功德还是更为增上的，这是一个增上法，是本体的增上。他因为所修的大悲心、所修的空性的智慧、他的善巧方便，都是远远超胜于一般的南瞻部洲的众生的，所以说所有南瞻部洲的众生加起来，也没办法和安住在顶顶加行的菩萨他自己所修行的境界增上相比。如果他要做一次供养，就完全碾压所有这些有情加起来所做的功德。

我们说顶顶加行的菩萨他会不会去供佛？他也会供佛。但是他在供佛的时候，他自然而然会用他自己内心当中所获得的境界摄持，然后去做供佛。他供一次佛就可以获得非常巨大的善根，远远超出一般的世间人他们在实有的状态、或者不大的意乐状态当中所供佛的功德，要再再的增上。所以说通过空性来摄持平时的一些供养、持戒等，这样的利益的的确是相应于菩萨道，也相应于顶顶加行的供养方式，也相应于成佛之道。这个来讲也是非常重要。

平常我们要串习，在日常的修行过程当中，要尽量把我们学过的东西



用上，有的时候要提醒自己，要不然在你的佛台上贴一个告示、贴一个提醒，我要通过什么样的方式供养，有的时候还是有用的，有的时候可能贴了几天之后又看不到了，贴了一张纸后来就看不到了这样的情况也有。以前我们在地方的时候，在学院的仓库里、在商店里，到处都是发菩萨心、三轮体空的标语，有的时候也是比较有用的。看到这些之后，在发心的时候要提醒自己。但是时间长了之后，有的时候看到了，有的时候也看不到，经常看经常看有的时候也看不到了，这样的情况也有。

反正就是我们一个阶段一个阶段的来，有的时候贴一些标语管用，有的时候喊喊口号是管用的，有的时候再听听上师的教言管用，反正就是通过各式各样的方式，我们不能说一个方法一用到底，也许过段时间就要调换一个能够让你继续精进的方法。但不管怎么样，只要对自己有用的方法都要去实行。

第二个来讲顶位菩萨他自己安住于般若波罗蜜多的境界，还会把这个境界传递给有缘的众生，给他们讲。他自己安住在般若波罗蜜多的空性当中，他也会把万法的空性、大悲等等，把这些善巧地给有缘的众生去传讲，让他们也能够修行。当然所有的众生一下子和顶顶菩萨一样安住在这么深的境界，可能是做不到的。但是也会教他们怎么样修单空、在供的时候在显现的当下是空性的，比如说离一多因、缘起因，这样去想，正在显的时候是空性的，这样去做慢慢慢慢可能逐渐他也会非常得心应手。

无论如何，他就把自己的境界持续性地传递给有缘众生，但是他会一而再、再而三地去讲。比如说大恩上师也是一样，他并没有说把这个教给我们就不管了，反正这个空性给你们讲了，你们懂就懂、不懂就算了，我的任务就完成了。没有这样的，上师老人家经常再再地讲、不断地讲，从方方面面来讲万法的空性，怎么样去做、怎么样生大悲心，逐渐逐渐把我们引导到道上，然后从资粮道引导到加行道、乃至于见道等等。菩萨们都会这样去做。

前面是一般来说是这样，第三个是分别而言，如理作意般若甚深瑜伽，不单单是讲，而且还会作意。一方面来讲他会把这个境界通过传讲的方式，也就是他不单单是传讲，而且他自己也是更加深入如理作意般若波罗蜜多甚深瑜伽，他会和意义相应不断地修持，传讲的时候又开始修持，修



持时又开始传讲，他就通过这样的方式来进行，不断不断地增上自己的殊胜境界。

第四个，通过这样的修行，对于对境般若波罗蜜多会获得无生法忍，他自己会精进于三轮体空的甚深般若。当然真实的无生法忍是到了忍位的时候会到达标准，现在是顶位，但不能说顶位就没有获得一种它的前相一样的无生法忍。就是说在加行道忍位的时候类似于达标的一种、就是最低层次的无生法忍他会获得，但是在顶位的时候，他也会获得一种忍位的无生法忍之前的一个相，他也会获得这个无生法忍，然后精进于三轮体空、三轮无分别的甚深般若波罗蜜多。

前面是从本体方面讲。那么功德方面的增长，一般来讲的话，南瞻部洲的一切众生安住在十善、四禅、四无色等的功德是很大的，但是安住顶顶加行的菩萨功德更加增上。为什么更加增上呢？

然后精进于这个三轮体空，三轮无分别的一种心性般若波罗蜜多，那么这个是前面是这个从本体方面讲，那么是功德方面的增长，功德方面的增长的话就是说是这个一般来讲的话就南瞻部洲的一切众生呢是安住在这个十善啊然后四禅啊四无色等等的功德是很大的，但是呢安住顶顶加行的菩萨的功德更加增上，为什么更加增上呢，因为就是说南瞻部洲的前面是讲到了是这个供养的功德那么供佛，那么这个时候是一切众生安住在十善、四禅、四无色，那么其实这个就比前面这个还要困难一些。

就是说是这个整个南瞻部洲如果你供佛呢这个不需要多大的一些条件，啊你手上有一朵花有香你就可以供养，但是呢就安住十善呢十善的话就是说这个就是说是这个不杀啊不盗取啊不邪淫啊不说妄语这个要困难得多是这样的，非常非常困难，所以说就是安住十善，而且还要安住四禅，这个更困难了是这样的，如果你能够安住十善，就是说你精进一点能够约束一点，你可以安住十善当中，但是呢要把自己的心欲界的心熄灭，来安住在很细的色界的禅定当中，那就是非常非常困难了。

然后不单单安住四禅，安住四无色定，这些功德也是非常大了，就是说你修持这个布施、供养的善根远远不如修持持戒的善根，那么修持持戒的善根呢也不如修安忍的善根，修安忍的善根呢不如修这个精进的善根，修精进的善根不如修禅定的善根，你看这里面来讲的话一个是戒一个是这



个禅定，那么这些由就是说后后胜前前的一种规律来讲的话，那么后面的后面的安住的善根是很大的，但是呢所有的南瞻部洲的众生呢他能够安住十善能够安住这个禅定的功德也不如安住顶顶加行的菩萨的境界，因为他这个境界呢他这个十善啊菩萨的一种戒律菩萨的戒律他是安住在这个别解脱戒安住在菩萨戒啊这样一种这个戒律当中，而且他的戒律的话禁恶行戒、摄善法戒和饶益有情戒，这样的戒律呢他这个戒律是大悲和空性双运摄持的一种戒律，而且他的禅定呢菩萨的禅定他也是就通过这个实相慧和大悲摄持的禅定，所以说这些一般众生的禅定根本没有办法相比，那么这个是通常而言。

那么以分别来说呢，他也可以受到这个白法天神的保护，然后呢经常劝他行持般若波罗蜜多的法要，所以说就是说这样一种菩萨他自己呢就是说是这个因为他对般若波罗蜜多经常的行持嘛，所以说呢白法天神呢经常护持这位顶顶加行的安住顶顶加行的这个修行者菩萨这样，经常守护他，因为这个时候呢这个菩萨呢他就是说是这个一方面他自己的修行他会非常的一种非常调柔，他也经常会利益众生，而且前面讲他也会经常给众生宣讲最有意义的以般若为主的所有的法要，当然也给有些有情讲十善啊也讲这些因果法要啊，也讲这些其他的一些修法吧。

但是呢主要还是以这个般若波罗蜜多为核心，所以说就他在讲解的时候呢也会一些护法神也会加持他保护他，他的修行呢远离一切障碍违缘，他自己在讲经说法弘扬佛法是时候呢也会帮助他遣除很多的障碍很多的违缘。

大恩上师在这里面讲记当中也提到了，上师在讲很多法要的时候呢也是很多护法神在鼎力协助，鼎力协助的话也是完成了很多很多一些这个正法，否则的话有些时候真正要传一个法呢还是会有各式各样的违缘，如果说有些时候福报小啊威德力不够啊或者有的时候护法神没有帮助没有加持的话还会出现很多障碍违缘，乃至于很多法传不圆满这个情况也会出现，所以说呢平时作为修行者来讲的话就是说当然学院当中的话上师老人家上课的时候都会就是说是供护法的一种仪轨，都在供，虽然每次用的不是很广的仪轨都是用的这个略供，但是呢就是说只要讲课都没有中断过，所以导致了很多人顺缘的自然具备。



那么从这个推理呢其实作为修行人来讲的话，我们自己每天的话也是应该抽点时间来供一下这个供护法神，供护法神对自己修般若波罗蜜多啊或者自己学《入行论》啊自己学加行啊学这些密法等等其实来讲经常供护法的话也可以自然而然遣除很多违缘，世间的出世间的很多违缘很多障碍都会遣除掉，因为我们主要还是缘法修行嘛护持法和护持修法的人像这样的话其实还是非常的必要，所以说经常受到白法天神的保护。

然后第七个是胜服一切黑法的魔众。就是说是这个顶顶加行的这个菩萨呢他是胜服一切这个魔众，他不会受到魔众的危害是这样的。当然真正的前面我们讲过了真正的说是这个难胜地是五地菩萨，五地菩萨是难胜地，一切诸魔莫能胜这样的，但是呢到了这个在这个之前他是通过自力，自己的禅定力啊他可以胜服所有的一切大大小小的魔障。

但是在前面的时候呢，一方面来讲是通过这个菩萨们他自己的一些威德力，还有一个就是通过三宝和护法的一种护持，像这样呢尤其是三宝十方诸佛啊还有一些白法天神等等，像这样的护持呢让他就是能够不受魔障的一种魔众的危害，能够成办一切所愿，一切事情能够如愿以偿，像这样的话就是说这个非常重要是这样的。

所以说有些时候呢，上师啊也要求修行者有的时候要念一些这个通过大悲心啊或者念一些这个忿怒本尊，念一些这个有能力的咒语，确实也是有很大的必要性，因为我们在修道过程当中有各式各样的障碍，这样的话就通过大悲念诵一些有能力的咒语在我们修行佛法的过程当中遣除 95:53 的违缘它的作用是很明显。

那么第八个呢对一切的菩萨呢、众生敬如佛陀，生起佛一样的欢喜心、恭敬心这样的，那么就是说他自已相续当中没有傲慢，他因为就是说没有傲慢心，不像这个凡夫人，凡夫人的话就是说傲慢心是很明显的，所以说呢就是说是这个当然了对于这个功德差得太远的，比如说佛陀啊这些来讲的话，他可能不会生起什么傲慢心，但是呢就经常对道友面前经常生起傲慢心，觉得自己的功德很大，其他的道友的功德不如自己，很容易生起傲慢，但是呢就是说这个顶顶位的菩萨的话他就对于一切的菩萨等等和众生都会敬如佛陀，为什么会敬如佛陀呢，他因为内心当中没有傲慢，主要是这个，成功地调伏了相续当中的慢心，所以他就会对其他众生非常恭敬，



恭敬的话就像佛陀一样恭敬是这样的。

但他并不是不知道佛陀和众生之间的功德的差别，并不是不了解这个差别，差别之处他很清楚，很清楚，他的傲慢心越小其实他的智慧越明清嘛，傲慢心很重的人呢他这个傲慢心会障蔽他的分别障蔽他的一种辨别的智慧是这样的，傲慢心重的人呢就看不到自己的过失，也看不到别人的功德，这个是愚痴啊，通过自己的这个傲慢愚痴导致自己连这个都辨别不了，自己的过患分辨不了，别人的功德分辨不了，所以说傲慢心越少呢他这种辨别力越强，他对自己的过患也知道得很清楚对别人的功德也知道得很清楚，而因为没有傲慢心的缘故呢他也会对众生啊对一切其他的同行的菩萨也非常非常地恭敬，恭敬的话就是因为没有傲慢心的缘故他会非常地恭敬是这样，那么就是说是这个下面是讲到内增长了，上面外增长，下面内增长。

内增长有总和别两种，首先是总的增长相，通过远离道的自性违品而使修学清净是这样的，那么什么是道的自性违品呢，就是比如说大乘道，他修大乘道的时候大乘道的自性违品就是让自己进入外道啊进入这个世间道啊或者进入乃至进入二乘到声闻缘觉道，但是他不会，他就绝对不会，他自己的心呢安住在真实的大乘的这个清净道当中，他会远离道的一切的一种自性的违品，他不会进入到这些歧途当中，这个就是属于他自己的一种功德这样，那么别功德呢别增长相也分为因、体、果三方面。

那么首先从因的增长啊，因的增长主要是从这个这个因呢是如来藏的种姓，那么对于如来藏的种姓具有殊胜性获得定解。那么这个就是属于因，为什么因呢，因为要成佛呢它有因和缘两种，那么真正的最主要的成佛呢就是这个还是如来藏的种姓，如来藏的种姓呢这个是主因，那么这个主因呢其实它是成佛的一种这个最主要的一种这个因素，那么这以前呢那可能对于自己具有所具有的如来藏的体性虽然就是说通过学习呢了解了，但是还没有完全的肯定，但是到了这个状态的时候呢他就完全肯定了，对于如来藏就对于如来种姓具有胜解信获得定解啊这样，他就对于这个如来藏这个自己具有如来藏这个体性方面呢完完全全呢就确信无疑了。

当然了就是说在二转法轮当中还不会直接地讲到这个像三转法轮所讲的那种如来藏，那种如来藏具有无为法的无变无为法功德的那种如来藏的自性不一定在二转法轮当中不一定讲是这样的，但是呢这里面我们要辨别



一点是什么呢，就是说实际的菩萨我们说实际的菩萨在讲解这个般若波罗蜜多以这个般若波罗蜜多二转法轮为讲解的重点的时候呢，这个里面可能不会出现如来藏的字眼，但是这个菩萨他难道就只学二转法轮的吗，我们说不是，那么他肯定也要学他要全面地学二转法轮、三转法轮，就是说其实在菩萨他自己的相续当中，99:58 状态在他自己相续当中他对如来藏的理解他就不是哦我是学这个般若空性这个如来藏就是讲的是空性，是讲的可以成佛这个因，他不会这样理解的，他也会他对如来藏理解也会就是说二转法轮当中的空，三转法轮当中的一种这个无为法的自性完全圆融无二的一种状态他可以生起定解的。

所以说我们就是说讲的时候呢他讲解的这个特点他有的时候是说以三转法轮的一个经论按照这个讲解的方式是这样讲的，按照二转法轮的经典的方式是这样讲的，但是实际情况这个菩萨他自己的状态当中呢他所生起的空性他所了解的如来藏决定是标准的那种，就像这个什么像三转法轮所讲的无变无为法的那种如来藏，但是讲的时候这个里面不会明显出现是这样的。

那么在二转法轮的经论当中不会明显出现这个字眼，但是从这个菩萨他自己的相续当中它会出现的，好像我们说这个二转法轮的如果这个菩萨他修二转法轮的一种空性，他到了这个见道位的时候到了菩萨位的时候那入根本慧定所见道的实相难道就是空吗，我们说没有空性吗没有光明吗，我们说不会有光明啊为什么，他这个没学嘛，这里面没讲嘛，没讲而已，就是说是这样你讲不讲反正就是他的实相就是这样的，只不过讲的时候他是以空性来讲这个入定的状态，其实他入定的状态就是入一个空吗，绝对不是，他入了空他入的是实相，只不过二转法轮把空性作为实相来讲，其实实相难道就是一个空吗不是。

所以说他只要能够安住这个菩萨能够安住入定位，除了安住一切空性之外也绝对会相应安住如来藏光明，这个毫无疑问，这个没有一点点的疑惑，绝对会安住，只不过讲法的时候呢从讲解的方式方面来讲不会这样讲，但是从他实际的一种内心状态当中一定是具有的，所以他就是说完全确信无疑，这个是因。

第二是缘那么要让这个如来藏现前的话要缘，缘的话就是说他要缘



无上的佛果来发心，这个就是他的一种缘，啊不断地修持这样一种菩提心呢他自己的一种如来藏的种姓就通过这个大悲，通过菩提心呢像水一样不断浇灌，他这样的话就逐渐逐渐就开始明显出来是这样，所以说呢就是种姓呢生起定解，然后缘呢不断地缘这个无上菩提心的果位而发心，这样的话就是是在顶顶加行的时候当然就是说这个菩提心我们说从现在开始发了，在大乘小资粮道的时候呢他就开始有了一个比较成型的菩提心，啊这个当然有了，但是呢越往上走他这个菩提心是越明显、越成熟、越清净了，所以这个时候呢在这个顶顶位的时候，它具有这个特点是下面没有的，那么这个缘增长。

那么下面讲的话就是下面就讲这个是因啊，因和缘，然后是本体的增长是这个它也有断的部分和这些对治的部分，那么就是说断的增长部分呢，就是说有两种一个是这个就是说是这个般若的违品，就生起般若的违品这些悭吝啊破戒等等，烦恼障不会产生，也就是说加行道的菩萨呢他不会有粗大的烦恼，并不是他已经断根了，因为这个没有断根，真正的烦恼障断根要到这个七地末尾才断根，七地结束的时候才能断根是这样，乃至七地菩萨位的时候它都没有断根。

那么当然这个时候主要是压制他就是在这个顶顶位的时候呢因为他的空性的修行的缘故啊他会就是说是让这些这个六度的违品比如说布施的违品悭吝然后持戒的违品是破戒等等，像这样的一种烦恼障呢不会产生就明显的这个不会产生，明显的粗大的烦恼呢在这个顶位的时候就已经没有了，所以说我们现在非常担心的我们的烦恼，我们觉得有的时候我们觉得我这个悭吝心这么重，到底什么时候才能断掉啊。

那么我的这些破戒的烦恼心这么重，什么时候才能断掉啊是这样，好像觉得遥遥无期一样，其实不会遥遥无期吧，这个时候说到了顶位的时候压制住了这个都不会明显不会现前了是这样，虽然是根本上没断掉，但是已经不会产生什么作用了，所以说这个我们持续性的修行不断的闻思修行的话到了一定阶段的时候，现在我们所操心的就是说担心的这些烦恼问题不会再有，如果现在我们就是说对治力量比较弱我们还没有办法拿这些烦恼怎么办而已是这样，那么这个是烦恼障方面。然后断的是所知障方面的话分别就是对于这个色等法三轮所知障不萌生。这方面来讲的话就是所知



障就是三轮分别三轮执著，啊比如说通过布施来讲的话就是说是这个能施、所施和布施的物品这方面来讲都是这个了知它是空性的，比较粗大的部分的话就是说是这个压制住，让他不会产生，一般来讲的话加行道的时候对于二障对于烦恼障所知障对于二障是压制的方式让它不现前。

当然来讲的话，加行道的时候对于二障，对于烦恼障和所知障，对二障是压制的方式让它不现形。从见道以后就开始真实的断，从遍计障开始断到俱生障逐渐逐渐断掉，首先是压制住让他不现前，这个是断。

然后下面是对治增长的话，就是说具有般若之中呢，就是说般若之中包含其他的一切六度，这个就是他自己的一个不共特点。以前的话布施是布施，持戒是持戒，但是到了一定阶段的时候就会修持布施当中包含六度，持戒当中包含六度，最后来讲的话修般若当中也可以包含一切的般若波罗蜜多的一种殊胜证悟，像这样的话般若引领一切的修法，这是他自己的一种对治的增长。

然后下面讲果的增长，果的增长有暂时的增长和究竟的增长。暂时的增长就是说获得三乘的证悟境界圆满的见道，这个就是说三乘的证悟圆满的一种见道他是首先获得，当然这里面讲的是属于大乘见道，大乘见道当中其实也包含、含摄了属于声闻和缘觉的一种见道，菩萨的见道都有了，他当然不会去分别去现证声闻和缘觉的见道，他只会现前大乘的见道。因为大乘的见道肯定是含摄了，他的功德是包含了声闻和缘觉见道的，所以他暂时的增长是即将获得殊胜的见道。

然后最后一个是究竟的增长是接近圆满菩提果位，就是他自己所修行的大空性和大菩提心是接近圆满成佛的，虽然离成佛还有点远，但是他已经接近，他所有的因，他所有的修法的本身全方位的和成佛的一种果位完全是可以看齐的，完全可以对应的，可以看齐的。只不过这里面有圆不圆满啊，就是有没有障碍啊，有这样一种差别，但是他所有的因都可以一个一个相应，一个一个相顺。也就是说只要把现前的因，这些法修圆满，你该证的证了，该断的断了，他没什么残缺的部分，所以他这个方面可以作为一个究竟增长的因。

这个是说明增的特点，全都是增长，就是说都有增长的特点的一种特性。



第三个科判是用稳表示忍的顶加行，这个是坚稳、稳定方面。

辛三、以稳表示忍顶加行：

由三智诸法，圆满最无上，
不舍利有情，说名为坚稳。

这个是属于忍位，就是加行道第三个忍位的忍的顶加行。这里面有坚稳，坚稳有两种坚稳，一个是属于智慧的坚稳，一个是属于大悲的坚稳，一个是自利的坚稳，一个是利他的坚稳。

自利的坚稳是由三智诸法，圆满最无上这两句来表示。由三智诸法，三智就是前面所讲到的基智啊，然后道智啊、遍智，或者说三智是基、道、果的智慧也可以讲，就是对基道果，或者前面所讲的基智、道智和遍智。他对于这三种智慧所含摄的诸法，因为三智不是三个智慧，三个智慧里面还包含很多很多的一些分支，前面我们学过的一些表示遍智的若干法，表示道智的和表示基智的都有，所以像这样三智里面包含了很多法。由三智所包含的诸法圆满无上，最无上，这个叫做自利的坚稳。

因为他对于三智的修行达到了圆满，达到了无上的缘故，所以说表示他的坚稳，但是真正究竟的坚稳来讲的话要到佛地，完全到佛地的果位才行。但这个时候他的修行完全是在一个不退失的基础上，就是说非常非常的稳固，他的违品，有些在前面的时候我们说五根、五力嘛，五根方面的一种修法他还有一些违品可以退的，但是五力就没有退了，所以说五力主要是忍和世第一法位嘛，所以说虽然这里面不是在讲这个意思，但是也可以通过这个忍位，他的一种没有违品方面来讲也可以叫做坚稳。

因为他不稳定的因素已经没有了，他有一力量，他的修法有一种对治的力量比较突出的缘故，所以说叫做坚稳，如果没有这个力量的话他就还会退失或者摇摆，但是到了这个时候，他没有这些违品的缘故，违品伤害不了他了，所以可以安立为坚稳，这个叫自利方面的坚稳。

不舍利有情，说名为坚稳，第二种坚稳就是不舍利有情，他不会舍弃利益众生，不会舍弃利益有情，不管是遇到什么情况，不管是遇到什么违品，他利益有情的心都不会退失，不管你再怎么折磨他，或者再遇到什么大的事情，他都不会退失。所以这个就是一个菩萨他自己修行，他的大悲



心、利他心到了一定阶段的时候，他这个心就变成他自己的本心，完完全全不会退失。

前面我们讲这个是我们羡慕的状态啊，就是说我们一定要达到这种状态，因为我们现在已经退怕了，现在我们已经穷怕了，现在我们已经过了很多很多的苦日子，经常退失经常担忧，就是生活在提心吊胆当中，会不会我的菩提心退失啊，会不会生起烦恼。经常会被这些，很害怕很害怕，但是到了这个阶段的时候就不害怕了，为什么？因为他的智力已经坚稳了，他的利他心、菩提心也坚稳，也就是说不管遇到什么情况他不会担心退失。就像我们说只要到了极乐世界就不用担心退失了，绝对不可能退失的。

所以说到了忍顶加行的位置的时候，他这个也不会退失，已经坚稳了，为什么叫坚稳呢？坚稳不是随随便便取的名字，的的确确他相续当中这些大悲啊、智慧啊，真正的不会，再没有让他退失的因缘，所以说这个叫做坚稳的名字，他是具有意义的，具有实义的。

现在我们为了让我们相续当中的修行坚稳的话，我们自己也需要多努力，就是说相续当中种下这些坚稳的因缘，不断要非常小心谨慎，也要正知正念不放逸的方式来保护我们已经有的智慧和已经有了的大悲心，依靠殊胜的善知识，善友，还有非常殊胜的法脉传承，还有这些学习的平台。

就不要远离这些因缘，会让我们尽量的坚持，让我们不要退失，在这个基础上让我慢慢慢慢的修学，内在当中生起功德，逐渐就可以，就是不管有没有这些因缘我们都不会退失。

这个就是属于忍位的一种稳，下面讲第四个科判是以资粮表示世第一法顶加行，这个顶加行就是在加行道当中的最后一位了，这个叫做世第一法位，世间第一法，世间第一法过了之后就出世间了，就是到圣者位了，那么这个是通过资粮来表示的。那么怎么样通过资粮表示呢？就是通过资粮非常非常的深厚的意思。

幸四、以资粮表示世第一法顶加行：

四洲及小千，中大千为喻，
以无量福德，宣说三摩地。

这个三摩地就是世间第一法它自己的等持，它自己等持里面所包含的



是无量的善根，那么善根到底有多大呢？这里面以三千大千世界为喻。前面都是说以南瞻部洲，前面我们说南瞻部洲所有的众生供佛啊，南瞻部洲所有的众生是怎么怎么样，通过这样方面，他通过修十善，修三摩地。这个方面是以三千大千世界为例，首先是四洲及小千，中大千为喻，就是说一般来讲首先是一个世界，一个世界的概念我们大家都知道，须弥山为中心，一个须弥山为中心，然后围绕四大部洲，这个上到梵天界，这个叫做一个世界，一个小世界。

然后一千个这样的小世界，这个叫做一千小千世界，就是说一个须弥山再加上一个四大部洲，从这个地方一直到梵天为止，这个叫做一个世界，一千个这样的小世界叫做一千小千世界。然后以一个小千世界为单位，然后一千个这样的小千世界就叫做二千中千世界。依靠这个中千世界为单位，一千个这样的中千世界叫做三千大千世界。所以这个就是没办法计算了，当然计算也可以，这个数字来讲的话，数学学的好也不是算不出来，这个方面来讲是非常非常多的事情。

就是说在我们脑海里面没办法浮现出这个概念，就是说你可以把这个数字算出来，几百亿、几千亿这个可以算，但是这个几百亿、几千亿到底放在实际的画面当中，怎么去体现呢？就是在你脑海里面怎么样体现画面感呢？因为体现不出来了，就是数字一千亿或者多少，这个数字可以去缘。但是把这个世界真正通过这个三千大千世界在你的脑袋里面从画面感的方面去浮现出来，就很难以浮现的，就没办法浮现。

像这样的话，三千大千世界的众生，三千大千世界整个的环境，所有的土石，这么多的土石如果用秤来称，一斤、两斤这样来称的话，最后还是可以得到一个数量的，就是说这样的话就可以得到这个数量，因为毕竟它是有限的，虽然非常多，但必定是有限的。我们说这个想想看的时候，好像把一个城市的土称出来都要很困难，何况一个国家的，一个世界的，四大部洲的，须弥山的，一千个世界，这个好像觉得是非常困难的，但是毕竟他再多再多还是有限度，他不是无量的，他必定还是三千大千世界嘛，有限的，有量可得。

与之相比，住于世间第一法位的这种，世间第一法位现观的等持所产生的福德是无量无边的，没办法衡量的，即便你三千大千世界的土可以通



过秤来称，可以得到一个数量的话，但是安住在世第一法位的菩萨，他在等持，三摩地当中所安住的这个福德没办法衡量。因为从这儿开始要进入见道了，进入圣道了，进入圣道位之后，他的福德是非常巨大的。所以也说明什么？要进入见道必须要具有无量不可思议的资粮，才可以帮助我们的心从凡夫位进入到圣者位，所以我们要持续性的修行，就是这个原因。

但是有的时候我们说顶一个礼的功德不可思议，供一个佛的功德不可思议，这么多不可思议怎么还没办法见道呢？其实来讲这个需要不可思议的，要在世第一法位要进入见道的功德的确是更加需要非常强劲，才能够颠覆你的轮回的思想，才能够让你的状态进入圣者位。虽然这里面说起来就是迷和悟，就是一张纸的迷和悟的差别，好像就是捅破就行了，但这个要捅破还是有点困难，还需要很多的很多强劲的资粮的支柱才行。

否则的话，说这个窍诀就是这个，就是大圆满窍诀，就让你安住在这儿就行了，这么简单，但是你就是安住不了，这个纸就是这么坚固，怎么也捅不破呢？这个就是一个迷和悟的差别，我怎么就过不去呢？是这样的，有的时候来讲，看起来的确道理上是这样的，但是你要达到一下子能够证悟的境界还是需要做很多的加行，你的福德要到达一定的量的时候才能够真实的去证悟。

如果你的福德不够的话，你再怎么想证悟都不行，所以说一方面我们要发愿要证悟，要有想要证悟的心，一方面来讲也要为了证悟它而非常积极的去积累资粮，然后要忏悔自己的业障，持续的忏悔这个业障，然后持续性的积累资粮，比如说供曼扎也好，或者其他的发菩提心也好，各式各样能够快速的，能够积聚资粮的很多很多方法都要不间断的做，慢慢慢慢就能够把资粮圆满到一个能够超凡入圣的一种状态。

所以说我们就从另外一面，一方面我们讲世第一法位的功德这么大，这么不可思议啊，一方面来讲我们就知道世第一法位的菩萨他的功德的确是非常大。换一个方面来讲，实际上也说明我们还是需要更加努力的去积聚资粮。《般若摄颂》里面讲有两种人，一种人看到这句话的时候就焉了，哇这么大的福德我怎么可能做得到呢？觉得做不到。但有些人就不一样，有些人就是说我一定要积聚，这么大的福德我通过努力可以得到的。

所以就像《般若摄颂》里面所讲的一样，如果说要把须弥山挖了，把



它全部挖掉挖平，一部人马上就说这个不行绝对做不到，把整个须弥山要挖平做不到，另外一个人说这个不就是一座须弥山吗？也没什么大不了的，他觉得可以做得到。这个就是他的心力的不同，所以有些人看到这么大的福德怎么可能呢？一下子他就怯懦了。有些人就觉得这个没什么，我一定要达到这个状态，我要更加精进的努力，更加精进的修行，他一下子激发出他更在的一种，他自己激发出更大的一种精进来。

所以我们要做后面一种，千万不要做那种怯懦的人，一定要做勇猛精进的人，只有这种人才有资格成佛，只有这种人才有资格登地，否则的话肯定是不行的。这还只是登地需要的资粮，如果是成佛需要的资粮那就更加，还要不可思议的翻倍上去。但是其实越往后修就越快了，主要是刚开始起步的时候很慢很慢，但是一旦起步起好了之后，他其实通过大悲菩提心，通过空性在这种状态所摄持的善根的，积累资粮的速度会非常非常的快，刚开始的时候很慢很慢，但是越来越快越来越快，最后就没有感觉到，不知不觉当中就够了，不知不觉当中，你还在使劲的时候已经够了，哎？怎么就登地了呢？就已经足够了。

但是前面刚开始的时候，他觉得看到不到头一样，好像觉得很累很累很累，后面修到忘我了，修到那种享受的状态的时候，的确越来越快越来越快，最后就不知不觉真的就圆满了。所以就是刚开始是比较困难的，一旦上道之后就越来越来了，这个是第一。

第二个是属于见道顶加行，加行道讲完了，现在是见道顶加行：

庚二（见道顶加行）分二：一、宣说所断——遍计之分别；二、宣说对治——见道之智慧。

这里面也有所断和能对治，所断是遍计分别，为什么这里面没有讲俱生的呢？因为我们大家都知道见道菩萨，他所断的就是遍计障，他不会断俱生障，俱生障是在修道才断的，所以他这里面讲所断的时候也是遍计障而已，他所断的是遍计障，他证的是证的是真实的二无我空性，但是所断的是遍计的障碍。

辛一（宣说所断——遍计之分别）分二：一、略说分别之本体；二、广说彼之分类。



壬一（略说分别之本体）分二：一、宣说所取法之分别；二、宣说能取补特伽罗之分别。

这个所断，这个遍计又分了两个，一个是所取法一个是能取补特伽罗，也就是说对于所取的法的分别，第二个是对于人的执著。

癸一（宣说所取法之分别）分二：一、真实宣说；二、彼是遍计之理由。

庚二（见道顶加行）分二：一、宣说所断——遍计之分别；二、宣说对治——见道之智慧。

辛一（宣说所断——遍计之分别）分二：一、略说分别之本体；二、广说彼之分类。

壬一（略说分别之本体）分二：一、宣说所取法之分别；二、宣说能取补特伽罗之分别。

癸一（宣说所取法之分别）分二：一、真实宣说；二、彼是遍计之理由。

子一、真实宣说：

转趣及退还，其所取分别，
当知各有九。

这个所断，首先要知道所断，我们所破的法是什么？所断的法是什么？这个大恩上师在讲的时候里面引用了宗喀巴大师的观点，就是说你要生起智慧的话必须要首先认识所破，什么是你的所破，什么是你的所断？把所破了知了才能够用智慧去断所破。这里面也是一样的，首先了知什么是障碍，我们就缘这个障碍去观察分析，逐渐最后就可以通过生起智慧来断除这个障碍。

子一、真实宣说：

转趣及退还，其所取分别，
当知各有九。

这里面讲所取的法的分别念，有转趣和退还两大类，有转趣的所取分别和退还的所取分别，当知各有九，各有九种。就是说第一个是转趣，转趣就是趋入、进入的意思，进入哪里呢？进入大乘，对于大乘修行者来讲



呢，只有大乘才是转趣的，才是可以应该进入的。这里面的转趣就指的是大乘，也就是说如果对大乘产生了所取分别，你认为大乘是一个应该进的，对大乘法本身产生了所取分别念，那么这个就是一个遍计执，应该断掉的。

然后退还呢，这个退还就是退出的意思，不能进的意思。什么是需要退还的呢？当然是以二乘为代表的，世间法更不用提了。我们连二乘都不用进的话，那么这些外道更加不用提了。这里面所谓的退还主要就是指这些二乘，这个二乘，小乘道是不应该进的。那么缘要退失的，或者要退还的小乘道，他也产生了很多分别念，这个也有九和，所以说要进大乘道有九种分别，要退出的小乘道也有九种分别，所以各有九。

然后第二个是彼是遍计之理由，为什么他是遍计的呢？

子二、彼是遍计之理由：

非如其境性。

为什么其境性呢？为什么说是分别遍计呢？因为见道的时候，他所证悟的实相非如其境性，就是说这里面缘大乘的执著和缘小乘的执著不是如实成立的对境的自性，就是说这个所谓的我们缘大乘道的这样的分别念，那样的分别念，其实真正是他大乘本身的吗？不是。那么要退失的这个小乘的是不是他本性上存在的？也不是。

所以我们认为脑袋里面，我们脑海里面所认为的这个属于我们要进入大乘道，这个如果对他产生一种分别念，这个不是他的实际情况，他本体上没有这种实执，所以这个是要断掉的所取分别念。然后对小乘来讲的话，虽然从世俗谛来讲，这个小乘道是要退出的，但是如果我们对要退出的小乘道产生了实执，这个也不是他上面有的本性，他本来还是离戏的。

所以说非如其境性的缘故，这个就是属于遍计性，虽然我们缘的是大乘道的一种执著，小乘道的一种执著，平时我们讲的遍计好像都是外道的，都是外道才有遍计性的，但是这个里面讲只要不符合于实际情况的，不是他远离四边八戏的，不是符合实际情况都叫遍计。因为他非如其境性嘛，就是说不是如实成立对境的自性，跟万法的本性不相合，属于我们分别念假立的法，它是属于假立的法，这些都是属于遍计执。

所以我们不能说只是破外道的，这个是大乘的，我缘大乘的观点，这



个是小乘的观点，这个是内道的，不能应该破吧？那个方面如果你保留了对它的执著还是要破，如果你不打破对大乘和小乘的执著也没办法现前见道，因为他还是属于一种执著分别念的缘故，所以说这里安立的是遍计的理由。

今天我们就讲到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 42 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

现观庄严论分了八事七十义，总的来讲是八事，就是对于佛陀所讲的般若般罗蜜多通过八个大的问题进行宣讲，在八事当中细分了七十义，所以现观庄严论当中八事有七十义是这样的。前面对八事当中的三智，也就是说对于遍智道智和基智，已经了解，这方面是所证或是所净的自体。怎么样现前三智呢？是通过四加行进行现证，四加行当中也有正等加行，也有顶加行、次第加行和刹那加行，这是四加行。

通过修行四加行可以次第次第逐渐的现前三智。首先现前的是基智，因为基智是属于见道的智慧，然后再现前道智，这个是菩萨道智，最究竟的时候会现前遍智，就是佛的智慧。

所以如果我们要真正的对于三种智，对于见道的智慧和修道菩萨智，和佛智要现前的话，必须是通过学习和四种加行。通过四种加行修炼证悟三智，最后讲了一个法身的功德。在四加行当中正等加行已经学完了，现在我们学的是第二个顶加行。

顶加行就是前面加行的修行到达顶点的时候就安立为顶加行，也就是说这个顶加行其实就是前面正等加行的果，前面次第一个一个的修，正等加行把每一个加行修的特别的熟练，非常非常熟悉是这样的，前面讲就相当于学习词语之前把字母掌握纯熟，分别的掌握完之后后面还要一起串的。



所以把这些正等加行修到圆满的时候就会到达这样一种究竟。穿上究竟就叫做顶加行。这样一种顶加行是不是就是说完全什么都是它的一种顶呢？它也不是究竟的顶，把这前面的修行到达了顶峰的时候就叫做顶加行。后面还要把这此前面的加行还要一起来修，这个叫做渐次加行，后面还一个叫做刹那加行，最后修圆满之后才可以真实的成就佛果。

顶加行通过这样次第来安立，也有加行道的暖位顶加行，顶位的顶加行，忍位的顶加行和胜法位的顶加行，见道顶加行和修道顶加行，和无间三摩地的顶加行，最后还有一个应遣邪行。应遣邪行主要是针对无间三摩地的遍论，把这些次第次第的了解，我们就知道了顶加行。所以对于我们现在佛弟子尤其是修行大乘道，修行大乘精华的般若般罗蜜多道的一种修行者，对于我们所要修的法，然后修这些法它阶段性的会达到什么样的标准，这些都可以在心中有一个非常清晰的认知，有这个清晰的认知就便于我们在修道过程当中有条不紊的修学，不会对于自己正在修的法还要将要到达的阶段，修完之后的果，不至于一无所知的状况，虽然还没达到这样一种状态。

但是对于自己的修行的路线是相当的清晰，这种修行者我们就说世间人不管是做家务活也好，还是做这些世间工作也好，如果一个人的头脑很清楚，他对于自己现在在干什么，以后要做什么，要达到什么样一种目标，如果对这一切都很清楚的话，他就更容易的成功，那么修行者也是一样的，我们现在虽然没达到法本里所讲到的这些殊胜的功德，但是对于我们现在处的状况，还有我们要所修的法，修完之后它的不同阶段，每个阶段有什么样一种功德，或者在达到这些过程当中有什么障碍，怎么样遣除等等，对于这一切的修法都非常的纯熟的话，那么这个人修行者的综合素质将会非常的优秀，更究竟成功。不单单是自己修行，在这个过程中也可以顺便引导其他的修行者。虽然自己还没有证悟，但是通过自己所学习的这些佛经论典的观点，也可以帮助那些比自己更后入门的这些人。帮助他们竖立正见，传递一些经验都是可以的。这个就是顶加行。

顶加行前面讲了暖顶加行，顶顶加行，忍顶加行，世第一法顶加行已经学完了，现在我们学的是见道的顶加行。见道顶加行也有所遣除的遍计的障碍，还有一些对治的智慧，这些所遣除的障碍也有它的所取法法方面



的一种分别，还有一些能取补特伽罗的分别这些内容，首先是略说，后面还要展开广说。

略说已经讲了对于这些所取法的分别，因为它一个是所取，主要从法方面讲的；今天来讲是能取，是从补特伽罗讲的。所以这个法和补特伽罗是一组，能取和所取是一组，如果我们把这些对照方面都了解之后，前面是讲所取的，今天讲能取；昨天是讲法，今天是从补特伽罗人的侧面讲的，这样就比较容易了解。对法方面讲的时候前面提到过，也有趋入的、转趣的和和退还的这些内容，对于大乘道修行人来讲当然是要趋入的，无论如何相应于这个道发心，相应于这个道进行修行，最后通过这个道获得一种果位。这个方面来讲是转趣或者趣入的。还有退还的，不能进的，如果已经进了要退出来，或者说根本就不能够选择这个叫做对于世间道或者对于声闻道这方面来讲，是要退出的。

然后也讲了它是遍计的理由，上堂课讲了非如其境性。为什么了呢？因为他的对境和有境之间，也就说实相和分别之间不相应，所以就叫做非如其境性的原因，安立为遍计。遍计是一种比较广义的遍计，平时我们讲的遍计主要是外道观点，称之为遍计。在入中论等其他论典中讲的时候，比较明显的词句就说是趋入外道。入中论当中是不是单单指外道呢？也不一定。因为后面在讲破人我的时候也讲了有关小乘的观点，也放在遍计当中。现在我们学现观庄严论的时候，不管怎么样非如其境性，如果自己现在所耽着的和对境和实相不相应，都可以叫遍计，因为不符合于它实际情况的缘故。

所以这个大乘的道和小乘的道不管怎么样，就对它产生一种分别，它的本性从般若般罗蜜多来讲，其实并没有一个所趋入的大乘道和退还的小乘道，这些是在暂时的显现，通过众生的根基在显现上面，心识上面形成了它的一些大乘种性，心识上面形成了一种小乘种性，在这上面安立一个大乘道和小乘道，其实从本性上面来讲的话，这些就安立种性者是谁，五蕴是谁的五蕴，分析的时候其实本体都是空性的。从这个侧面来讲的话，如果没有一个人的存在，在它上面安立一个大乘道小乘道其实这个也是从本性上来讲是不存在的。如果对这些进行分别，它就是属于遍计，主要是从这个侧面进行安立的。



前面为什么强调呢？平时我们了解的遍计，讲的比较多提外道的观点，串习了很多外道的观点，安立为遍计。如果从入道的侧面来讲的确是这样的。但是如果要从证悟，从究竟的侧面来讲，这里面来非如其境性的这些都可以安立为遍计法。

今天讲第二个科判。

卷二（宣说能取补特伽罗之分别）

前面是所取法的分别，今天讲能取补特伽罗的分别。

分二：一、略说自体；二、彼是遍计之理由。

大恩上师在讲记当中给大家普及了一下能取所取的一些知识，学习佛法很长时间的道友都可能很清楚能取和所取，这里面也讲了，上师也是使用了全知麦彭仁波切的观点，通过镜子来比喻。镜中的影相可以分为二个部分，从镜子方面叫能取，镜子里面浮现的影相本身就是所取。所以所谓的所取就是我们心识或者所执着的对境，这个叫做所取法。能够缘这个所取执着的这种心认叫做能取。能取就是能够取受这个对境的叫做能取，被能取所取的法叫做所取。平时我们讲二取就是这样的。

那么二取其实就是一种分别，如果存在所取和能取，如果有这样分别就意味着他们的心识正在运转中，只要有心识就有对立，因为能取和所取嘛。没有一个说这个只有所取没有能取，这是不可能存在的。如果说没有能取的心识，你的所取存在谁知道你这个所取是谁的所取呢，怎么样存在呢。所以如果说有所取一定有能取，如果有能取一定有所取，那么有没有一个只有能取的心识，没有所取法的？没有。如果没有所取法你这个能取是谁的能取，任何一个心识都必须带境，不带境的心识是没有的。

所以这个能取和所取要存在，二者都存在，不存在二者都不存在，恰恰这个就是心识的特点，所以只要是心识都带二取。所以只有在菩萨根本慧定当中，这个时候二取泯灭，本性现前。他的智慧现前的时候他是没有二取的，在出定位之后，他的识又现前，所以出定位的时候他是有二取的，但没有粗大的分别。这个粗大分别就体现在什么地方呢？粗大的分别就体现为三轮，有时候我们说二取和三轮，其实二取比三轮要细一点，在入定位当中二取三轮都没有，但是在出定位的时候，他的三轮是没有的，很粗



大的这些：这是我的东西等这些是没有的，但是二取就有，只要有心识他肯定就有二取，所以二取和三轮之间，有时候二取和三轮是划等号的，都是属于这种分别，但是如果二取和三轮放在一起比较的时候，二取比三轮还要细一点，所以入中论的时候说，菩萨在出定位的时候没有三轮分别，如果有三轮分别就成了世间波罗密，就说能思所思思物空等，这方面讲的时候在布施的时候他是不会有三轮的，他没有粗大的这些象凡夫人样这么强大的实执，但是二取这个还是有。二取分别念在出定位的时候还是有的，他因为没有相应于究竟的实相，没有安住在根本慧定当中，起定的时候，只要心识现前他就会有二取。只不过这个二取就说明显不明显，他越往后走，比如说到八地的时候，他无分别智慧自在了，这个时候二取就很细，但是因为他还是实执的自性的缘故，仍然还没办法象佛一样，不分入定，恒时安住在这样一种究竟的实相当中。

但是因为它还是识的自性的缘故呢仍然还没办法像这个佛一样不分入、出定恒时安住在这样一种究竟实相当中，这个方面是有的。所以说平时我们讲的二取啊，泯灭二取其实就是指的就是这个啊安住在根本慧定当中那么现在我们要学的呢是什么，我们现在要学的就是二取不存在，就是说相应于究竟的，这个智慧当中二取它其实是不存在的。

那么作一个见解来进行这个闻思，啊就对于这样一种没有二取的状态呢我们要首先要学习、思维产生定解然后不断地去这个啊训练串习这个空性的一种自性，就是说必须要相应于菩萨根本慧定的一种，就模拟那种根本慧定的一个境界我们去串习是这样的，那么当然这个还不是啊但只是一个模拟，对于它的总相方面去不断地串习，因为它就逐渐模拟的缘故呢，因为它的方向是泯灭二取的这个智慧，所以当他就是说是这个就是说这样一种这个训练了很长时间之后呢，逐渐逐渐这些二取分别念就越来越细，最后就可以因为不断地串习和积资净障上师三宝加持的缘故呢，就在那么一刹那当中就相应于就是说无二取的这个智慧，这个其实不是在其他地方去找的，不是说现在我要为我的心去找一个无二取，这个永远找不到的，如果要带着心去找永远找不到，所以说它其实无二取就是你的心本性，它本来就没有二取。

所以说你要习惯于什么呢，习惯于就是说通过一些中观的修法也好，



通过一些密乘的修法也好，通过这些修行呢要了知啊就心性，你的心的本性其实就是这样一种这个没有二取的状态，还有很多显教的一种修法窍诀，有很多密宗的一些修法窍诀，其实都是为了现成为了现证为了现前本性当中的这个无二取的一种实相，啊所以说此处来讲的话他的能取的这个补特伽罗这方面的一种分别是没有了，主要是从这个补特伽罗呢主要是从这个就是说是这个人的侧面来讲的，前面是法的侧面来讲。那么就是说第一个呢是略说本体，

子一、略说本体：

由异生圣别，分有情实假，
是能取分别，彼各有九性。

那么这个呢就是对于能取补特伽罗分别呢进行略说，那么由异生和圣，就是说这里面有个异生和圣的差别，就由异生圣别就两种啊，一个是异生就是凡夫了，异生就是凡夫，然后圣就是圣者，那么因为有了异生通过异生和凡夫的这个差别分有情实假，那么对于有情的安立呢它就是分了真实的一种实有的一种分别和假有的分别，那么是能取分别，彼各有九性，那么这个呢就由异生和圣者的分别而区分的啊就是说对于这个实有的一种分别和假有的分别这两种能取分别呢彼各有九性就是说是这个实有的一种能取呢它也分了九种，假有的这个能取呢也分了九种是这样的，所以说总共来讲的话这里面就有十八种。

那么就是说是异生圣别呢，也就是说呢凡夫人啊一般的凡夫人相续当中的一种实执心还是很重的，它还没有真正的相应于万法的本体，还没有相应于空性进行观修，也没有觉受，也没有亲证，所以说呢就是说是这个凡夫人相续当中的这个实执保存得还是很完整的，因此说呢这些啊就是说凡夫人他们自己所安立的啊就是说他们自己分别念所安立的这个有情比如说我们凡夫人对于其他众生安立什么呢，我们就是说能够分别的就是实有的，哎我们就认为这些都是实有的一种，觉得这些众生啊六道众生都是实实在在存在的，那么认为一切都是实实在在存在的就凡夫人他自己的一种安住的安立的能取呢这个叫做实有的能取分别，就是说执著有情啊这个时候产生的就是叫实有的能取分别，那么因为圣者呢他自己是已经啊圣者已经证悟了一种无我实相，圣者已经证悟了空性是这样的，当然了就是说



圣者证悟空性在他的一种根本定当中，在根本慧定当中呢那么什么都没有安立的，但是在就是说起定之后啊从根本定出来之后，他还是会有一些这个心识的运行，那么有心识的运作呢，他就会产生这个假的，一切众生都是虽然就是说是显现这个五蕴啊，其实这些没有人，没有这个实有的人我，都是假立的，所以说就是菩萨在入定位的时候呢安住一切无所缘，没有二取，就完全是根本慧定的境界。

那么在起定之后呢他还会现前心识，但他这种心识呢因为已经在入定的时候见过法界实相了，所以他起定之后那种心识呢不会像我们凡夫人一样，就是说凡夫人这样这种实实在在的实有分别念他没有了，他这个安住的时候都是如梦如幻的一种境界，他知道这个有情是假的有情，所以他就是这个显而无自性嘛，显而无实有，所以这种安立的方式呢就恰巧就是这个恰恰就是中观自续派他们所抉择，中观自续派抉择的就是一切就分二谛嘛，就是说是这个世俗有胜义无是这样的，那么就菩萨出定之后呢所安菩萨出定之后他自然安住的就是说有显现但是没有实有，就没有实有，实有是没有的，但是你说有没有这个有没有这样的显现有没有这个空呢这个是有的，正好呢自续派他正是把这个作为一个重点来抉择的对象。

那么应成派呢抉择的是菩萨的根本慧定，菩萨根本慧定的时候也没有二谛啊也没有这些二取啊什么都没有，所以他就是一切都不承认，一切都不安立的这样一种这个究竟的状态，就是说这个在菩萨在后得位的时候呢，他就是说是这个缘众生的时候他产生的一种这个假有的分别，有的时候就是有一种假有的分别，那么这个是不是一种执著呢可以说是一种执著，因为是心识嘛本身就带着一种也就是说他如果没有相应于究竟本性，没有相应于空性的话都可以叫做分别识，分别执著，但是这种执著呢不像是凡夫人的一种这么强大的实执，他不是一种实执，它是一种假有的一种这个执著，假有的一种分别是这样的，因此说呢就是说这样一种这个啊圣者二者之间有差别啊，所以说一个是这个凡夫的一些能取分别，一个是圣者的一个就是说一种假有的分别，所以说呢由异生圣别而分的有情实假，对于这个有情呢安立了实有的有情的分别和假有的有情分别，那么这个叫做能取分别，彼各有九性，啊总共来讲的话就是说各有九种总共十八种。那么下面就讲了



子二、彼是遍计之理由：

若所取真如，彼执为谁性，
如是彼执著，自性空为相。

那么这个就讲到了前面就讲到了这个有实有和假有两类，那么为什么叫遍计呢，为什么把它安立遍计的理由呢，这里面弥勒菩萨也讲到了，啊若所取真如，彼执为谁性，如是彼执著，自性空为相，那么这些都叫做这个遍计的增益，那么也都都是这个见道顶加行的一种所断，也就是说在见道的时候呢这些是要断的，见道是时候就是要断，就修持了这个见道的这些加行之后呢到了顶加行的时候这些该断的要断了，该证的证，该断的断。

那么为什么这样的呢，就是说是这个若所取真如，彼执为谁性，那么就是说不管是认为这个有情是假立的假有分别和认为这个有情是实有的这个实有分别，他们就是说所执著的法比如说真实来讲按照菩萨出定位之后呢，认为在法界当中就是有一个假的一种这个就是说是这个假的有情，如果这个是真存在的呢那就不用破了，因为就是符合于实际情况，如果就是说是趋向凡夫人执著一样，真真实实就有一个啊就是说实有的众生，实有的有情呢，那么也不用破，因为就是说比如说我们在世俗谛当中啊。

假如说我们打比喻讲，世俗谛当中，那么外境是一朵黄色的话，那么如果我就是说外境是真实一个黄色的花，而我们的眼识所看到的就是一朵黄色的花，那么没有差别，就是说真实的外境真实的对境和我的眼识所看到的二者是没有差别的，那这个就是正确的眼识，啊这个是正确的眼识，说明你的眼识没有毛病，正确的眼识是这样的，那么如果它的花是黄色的，但是你看呢是白色乃至红色的啊是这样的，那么这个就是这个不符合，就是说这个时候就是一个不符合一种实际情况的一种安立，这个呢当然就是不正确的了。

所以说呢如果说不管是这个假有分别和实有分别所执著的这个对境的话，如果是像他们所执著的那般存在的话，那么这样说也是可以安立的，但是呢所取真如，但是真实来讲的话，它的对境啊所取的一种真如啊它的这个真实性就是实相究竟的实相其实是不存在的，也就是说在究竟的实相当中不管是假有的就是说有情是假的这个也是没有，然后就是说有情是这个实有的这个也是没有的，当我们就是说这个有情是假的为什么是错的呢，



因为这个有情是假的这个概念呢是首先建立在有情的一种基础上，假的有情还是有某种执著是这样的，真正来讲的话连这个假的有情的一种这个概念都是没有的，不管是这个假的有情还是这个真实的有情，其实在究竟实相当中呢它根本都是不存在的，啊因此说呢就是说是这个从这个侧面来讲的话就是说若所取真如，如果所取的法它是真正的一无所有的一种这个真如法性，真如法性当中呢并不存在任何的法。

彼执为谁性，那么你的假有分别和实有分别，你这个执著是执著谁的本性呢，它的对境啊它的所取的啊就是说真如的本性是并不存在的，但是呢你的这个啊你的一种能境啊你的一种这个能取的一种心识你执著的是有一个假的补特伽罗，或者有一个实有的补特伽罗，那么其实对境当中呢假有的补特伽罗和实有的补特伽罗根本不存在，这样的话我们就说那你所执著的这个假的是谁的本性，你执著的是谁的本性，对境是没有的，那么你执著的实有的补特伽罗是执著谁的本性，对境也是没有的，所以这样一分析的时候，哦它就变成了一种错误的执著了，就成为一种遍计它就成为一个错误的执著。

如是彼执著，所以说呢就通过这样一种方式可以安立啊这样的执著呢自性空为相，它这种这个就是说是这个能取他这种能取的一种执著自性空为相，他这种能取的自性就是空为相的，这个空是什么意思呢，这里面的空呢上师在讲记当中也讲了，这个叫做虚无，就是错误的颠倒的就是说不符合实际情况的，虽然你执著这个假有分别在你内心当中有个假有分别，还有内心当中有个实有分别，其实在我们内心当中生起了这个假有的分别和这个实有的分别它都是不存在的，都是无法安立的都是虚无的，所以说就通过自性空为相就说明这个是一个颠倒的意识，它就是不存在它就是颠倒了，所以就从这个方面来就安立为遍计，根本不符合实际情况，啊根本不符合实际情况的一种执著呢在此处安立为遍计，所以说它就是一个遍计的理由。

前面呢我们通过世俗当中啊世俗当中一个正确的一种能境和正确的所境，通过这样一种对比的方式就知道了，像这样你的能境和所境呢必须要一致，一致的话你的能境就是真实的，那么如果说是那种一切万法它是这个前面讲这个是一朵黄的花，那么如果你看到是别的东西，那你的眼



识就是错误的啊这样一种情况，所以说是个真如的实相呢不管怎么分析呢不管是从理证来讲还是从佛的一种究竟的智慧来安立也好，其实呢就是说一切万法的一种究竟真如它都是不存在的，啊它的真如来讲并不存在，所以说呢并没有一个所谓的一种实有的有情也没有一个所谓的这个假有的有情。

就像这个打比喻讲，就像这个黄昏的时候，啊黄昏的时候呢就是把把这个花绳看成了蛇，黄昏的时候这个看成了把这个花绳看成了蛇，你不管认为这个蛇是实有还是认为这个蛇是假有的，都错，因为实际情况这个蛇根本都不存在，啊不管是就是说是实有的蛇还是假有的蛇，其实来讲的话就是说都是不存在的，究竟上来讲的话连蛇的名称连蛇的概念其实都是从来没有过，它只有绳子的实相，所以说针对蛇来讲的话连这个出现这个蛇的概念出现这个蛇的名称啊你就是说是怎么样它都是错的，所以有关蛇的一切都是不存在的，所以这个有关蛇的一切就包括了你对这个你认为这是条假蛇是吧，你认为这个假蛇也是和蛇沾边了。

所以说实际情况来讲的话它就是说是这个真正来讲的话就如果彻底地灭掉戏论呢，那必须连这个有关蛇的所有的这些信息都应该了知就是空性的，所以不管是它是真蛇和假蛇其实都是一种错误的，啊错误的它只有绳子是这样的，所以说就是说是这个从这个方面来讲安立为遍计啊，所以说把菩萨的一些就是说他假有分别也安立为遍计的原因，当然这个呢就是说是这个时候呢在这个见道顶加行的时候，这种分别就没有了，我们不可能说这个就是菩萨圣者自己见到假有这个他会一直延续到很长时间，他这个就到只是终止在见道顶加行，到了见道的时候顶加行这种恰巧是这个遍计执嘛，所有的遍计执终止在见道，不可能再延续到修道去，修道位的时候所有都属于俱生执著了，他所要破的是俱生执著，所有的关于遍计的执著方面在见道的时候全部要终止这样的。

所以说就是说是这个比如说呢就是说这些这个声闻缘觉阿罗汉他们所认证的他们所知道的这些补特伽罗是假的，没有一个实有的补特伽罗，这些所有的一些执著圣者的一些啊执著啊在见道顶加行的时候都要断掉，所以菩萨的时候他在这个时候要断掉这种就是说是属于假有分别的一种执著不可能再有了这样的，所以说这个如是彼执著，自性空为相。



所以菩萨的时候，他在这个时候要断掉这种属于假有分别的一种执著，不可能再有了。所以这个是属于如是彼执著，自性空为相，因为在这个时候，他已经真实地见到了绳子的缘故，这个时候的菩萨真实见到绳子的这个实相，所以有关蛇的所有的这些，他都不会再见到，也不会再去执著了。所以菩萨在见道位的时候，见到顶加行见道位的时候，他已经完完全全见到了这个这样一种究竟的实相，究竟的法界实相，远离四边八戏的这个究竟的法界真如，所以见到这个之后，他不可能在这里面还会产生这个有情是假的这种分别念，或者有情是实有的分别念，他见到了真如的缘故，这些都不会再有了。是这样一种情况。

这个遍计方面就是没有了，但是俱生方面的一些二取，他还会再有，但是遍计方面可能是没有了。所以见道菩萨他自己所证断的，就是所有的一些，就外道所产生的，或者缘外道所产生的，或缘小乘所产生的，缘大乘所产生的，等等，这一系列的所有的一系列这种遍计方面的执著，都会完全断尽，这个就是从这个方面讲的，见到了真实之后，所有的最粗大的一些遍计执著全部断掉，剩下来的话就是说逐渐要通过修道来断掉比较深细的就是俱生的执著，俱生的障碍，这些属于略说。

壬二（广说彼之分类）分四：一、广说趋入所取分别；二、广说舍弃所取分别；三、广说实有能取分别；四、广说假有能取分别。

这个广说就是分了四大类，四大类其实归摄起来就是两大类、四小类。两大类，第一个是属于所取，第一、第二是属于所取的，第三、第四是属于能取的。属于所取方面的话，就像前面的一种略说所分出来的一样，一个是趋入的，就是转趋、趋入的方面，一个是要舍弃的方面。趋入当然就是大乘，我们要趋入，舍弃就是属于小乘，主要是小乘，因为小乘为代表，连小乘都舍弃了，何况外道呢，不可能说我们把小乘舍弃了，是不是还有一个外道可以选，还有一个世间法可以选，那就更加不可能了。因为在这个所舍弃的法当中，小乘就到达了极点了，就达到了极致了。如果连这个最好的、最善妙的都要舍弃的话，何况说其他的呢？所以这个就属于所取和所舍。

当然这里面来讲，从大乘的侧面来讲，所谓的趋入所取的分别，就是说这里面趋入所取的分别是要断的，但是断的是断什么呢？断除的是对大



乘道的一些执著，要断除的是一种执著。那么大乘道本身是不是作为所断呢？就大乘道它本身乃至成佛之前，他都要一直要依靠，一直都要不断地去修行，乃至依靠大乘道到达究竟的，所以在名言当中，这个大乘道一直要成为大乘菩萨的一种所修之法。但是在修大乘道的过程当中，对大乘道的理解方面的一些偏差，还有就是我们对大乘道的一些分别念或者不符合于究竟大乘道的一些执著，在这个过程中逐渐逐渐要予以清净。所以我们就说，整个大乘道它本身不需要我们去什么舍弃。但是我们对大乘道的执著，就是我们自己的分别念，对这个道本身有误解，有分别念的缘故，导致对大乘道的理解不够深入，导致对大乘道的一种修行不够完善，这些在我们修大乘道过程当中逐渐逐渐要予以纠正。

所以这个方面我们要理解，就是说这个大乘道本身是一直要依靠的，但是我们要依靠的大乘道应该是最极清净的大乘道，那么这个大乘道是安立在哪里呢？大乘道就安住在我们的相续当中，法本里面所提到的大乘道是一个指引，就是说一个等流吧，佛陀和菩萨们他们相续当中所证悟的一些基道果，然后通过文字的方式形成在书本上面，我们自己要通过我们自己缘这样一种大乘道不断去学修，缘大乘道学习的过程当中，当然我们比如现在《现观庄严论》，它是一个大乘道的一种殊胜论典，我们不懂。

其实这个颂词已经，弥勒菩萨在造这个颂词的时候，是把他自己相续当中的证悟这些对般若经的所有的理解全部写出来了，非常地究竟，非常清净，但是我们的智慧跟不上呢，我们就看这个文字就看不懂，所以我们要不断不断去学，不断闻思，逐渐逐渐就懂了，懂了字面意思了，今天消化一个概念，明天懂一个颂词，逐渐逐渐对这个文字方面就懂了，但懂了之后，他还要对趋入大乘道的时候，我们内心当中的这个执著、误解、分别念等等，还要做障碍，在这个过程中，我们就是说，不断地去，通过这些论典当中给出来的一些修行的方法，不断去调整，让我们的心逐渐逐渐和法本当中所提到的大乘道，逐渐逐渐一直，最后我们的心就变成了非常究竟、清净的大乘道。所以当我们相续当中所有的这个，大乘道当中所有的这个染污，所有的违品，所有的实执都没有的时候，就成佛了。

所以这个就是让我们大乘道逐渐逐渐清净的一个过程，这个道是在我们相续当中，在我们自己相续当中形成的，它不是在外在有一个所谓的一



种，有一个大乘道。

所有的大乘道都是非常个人化的，都是在每一个有情、每一个众生，你从发心开始，哪一个众生发心，哪个众生从这儿开始就有了大乘道的种子了。然后你再把这个种子不断地去浇水、灌溉，该除的杂草除，该施的肥等等，好好地护理，逐渐逐渐这个种子就会生根发芽，这个就是我们要不断地闻思修行，让我们在已经有的种子上面不断去延续。所以这个大乘道对我们相续当中来讲，是从无到有，然后从小到大，逐渐逐渐就是从非常的生涩，很生疏到成熟，最后来讲，非常清净、圆满。它就是一个过程。整个大乘道从资粮道到佛地之间，其实就是这样一种形成的。

因此说，整个大乘道它是要依靠的，但是在这个过程当中，对于大乘道的误解，对于大乘道的一些不够完善、不够深入的这些地方，要不断地学习，不断地去学修，逐渐逐渐就是说这个道的体，大乘的道体就会相应。最究竟相应就是我们自己的本性，心的本性完全显露，这个就是我们所有的大乘道最圆满的时候，你的本基当中所有的体性，本基当中所有的功德，当我们的道圆满的一刹那，他的所有的本基的东西就完全显露出来了。这个是属于对大乘道方面的一些理解。

当然我们就是说这里面有一些错误的观念，必须要在过程当中，首先学习，逐渐逐渐舍弃，所以下面所讲的这个九种内容当中，从世俗的侧面来讲，都是需要依靠的；但是从胜义的侧面来讲，必须要遣除的一些执著，该遣除的一定要遣除。其实我们胜义当中要遣除一些执著，也就是为了在世俗谛当中，在每个阶段的这个世俗谛当中这个道，更加地究竟，更加地真实，就把不真实的部分必须要去掉，有些是假的，假的方面我们必须要把它变得真实，有些就是说，带着染污的，必须要把染污的成分去掉，所以这个里面所讲的就说是要断除的，要趋入所取分别就是从这方面讲的。

癸一（广说趋入所取分别）分四：一、分别基方式；二、分别道方式；三、分别果方式；四、如是宣说之摄义。

也就是说从基道果三个方面来进行安立，最后做一个归摄。就把大乘道从基道果来分析，就是说更加便于我们了解大乘的基和大乘的道和大乘的果，当然就是说讲大乘基道果，有很多很多侧面来讲，那么这个里面就是从某一方面来进行安立的。不同的论典它讲的侧面都不相同的。



子一、分别基方式：

自性及种姓。

自性及种姓，这两个方面分别有从世俗的方面讲的自性、种姓和要断掉的一些所断的分别，从两个方面讲的。

首先来讲，自性就是叫本性空，本性空就是说基道果当中的一些基，那么就是说对于一切法，胜义当中，对一切法胜义空，难以证悟的法加以分别。也就是说基道果所摄的一切法，在自体当中都是空性的。其实这个空性它就说是，尤其是从基的侧面来讲的，不管你证悟还是不证悟，反正一切万法的自体都是空的。而一切万法的自体空，这个是我们的分别心，无始以来的分别心就是从开始迷惑的那一刹那开始，当然显宗当中并不说那一个刹那是开始迷惑了，第一个刹那，当然我们借用假如说有一个迷惑的第一刹那，从我们开始迷惑的那一刹那开始，这里面就已经是分别心在运作了。

只要是处在分别心的状态，对于远离分别的这个体性，那就是难以了知的，难以通达的，也是难以证悟的。也就是说，这个要证悟这个体性，它必须是要迷分别，没有分别，任何法不能分别，不是说我的分别念去想不分别，这个是不行的。

比如说有些时候，就是在，比如说在讲《辩法法性论》当中，他在讲无分别智慧的时候，有一些歧途方面的无分别，这种无分别是没有用的，比如说婴儿的无分别，婴儿刚刚生下来的时候，他对于这个名义相混，这个是饼干。饼干它对应的这个东西，他看到了，对应的名字，他没办法混在一起，他那个时候类似于一种无分别的，但那种无分别肯定不是那种无分别智慧。还有土石方面本来自性无分别的，还有一些就禅定方面，就把粗大的分别念息灭的，修禅定，把粗大的第六意识不起功用，安住在很微细的这个第六意识当中，这个无分别也没用。还有一些昏厥过去了，无分别；酣睡无分别，这些全都是歧途。还有一种自己想无分别无分别，这样想，这全都是心识的运作，这个不是无分别。

所以我们说为什么这么难证呢？为什么万法的空性这么难证呢？因为这个本性必须要真正达到无分别，而不是说我的分别念去想无分别，连这个都不行的。必须要完完全全地把这些有边无边，这些四边全部都是完全



寂灭下来的时候，这个时候的状态就可以现证这个空性。而我们的分别识恰恰就停不下来，没有办法。我们要么分别这个，要么分别那个，所以这种模式就注定了难以证悟。因为我们总是分别心，从第一刹那开始迷惑的时候，它就是分别心在运转了，一切的一切都交给分别心去处理了、打理了。所以什么时候开始呢？什么时候遇到了佛陀，佛陀出世了，然后佛陀讲了这个般若，或就是说遇到了我们的上师，讲到了这些中观，讲到了这些般若，告诉我们所有的有无是非，不管你缘法去执著有边，还是执著无边，还是执著亦有亦无，还是执著非有非无，这些法都要了解它都是空性的，没有什么可分别的，这个就从见解上面了解的。

还要引导你从四步境界去做，首先是打破实有，然后安住在空执当中，再安住在双运当中，安住在明清当中，安住在等性当中，逐渐逐渐就把所有的由粗到细的分别念，通过这些引导慢慢慢慢息灭，最后就前面讲，所有的一些修行，正所缘方面也是修得很纯熟，附带的这些助缘，集资净障也做得很好，还有就是这些上师三宝的加持，等等，所有的因素成熟的时候，你这个时候的心安住无分别，那个无分别就是真实的无分别，无分别智慧。所以这个就是说难证悟的原因，不是其他的东西，不是说你不够努力，不是。它这个难证悟，就是说它这个很难的一点就是说你不能够用分别心去了达，这个就是一个难证悟。

而恰恰我们凡夫人，他就是只有用分别心去分析，所以你没有一个了解，没有系统的了解佛法的修行之道，不了解这个，的确是太难了，怎么可能凡夫人通过自己的自我造詣就能了悟这个本基呢？很多在整个这个历史当中，从现在也好，往前推，就是说整个无数的劫当中，和很多非常聪明的外道，有很多非常聪明的这些有智慧的人，但是他就是了解不了心性，他可以创造出很多观点，他可以有 360 种外道的观点，可以创造出来，但是没有一个是接近正确的这些一种方向的，没有。他就是因为他只要用分别心去，这些都是没有办法的，即便他说我安住无所有定，我安住于无想定，他都可以把心心所都息灭了，他还是没有办法相应于这样一种本性的原因就是这样的。

他都可以把心、心所都熄灭了，但还是没办法相应于本性的原因就是这样的。所以说这个是难以证明的，的确难以证明。我们自己在修学佛法



的过程当中也是应该了解，其实来讲难以证悟最主要的原因就是我们不了解这个模式，找不到一个下手的地方。所以，为什么我们首先要通过学习论典呢？学习论典首先要把这个原理搞清楚，如果你再用分别心去趣入的话，不断用分别念去运转的话，这个很难去找到一个相应的道的。

首先，我们要把这个模式搞清楚，它的原理搞清楚，哦，它不是通过分别心证悟的，它是要熄灭分别心，而熄灭分别心又有歧途和正确的方面，哪些是歧途必须要避免呢？哪些是正确熄灭分别念生起无分别智慧的方式？这也需要不断地学习和不断地去观修，通过很多上师的窍诀的指引，逐渐逐渐找到一个正确的途径，最后就可以真正的进入到加行道的暖位、顶位等等，有感觉了，这就开始接近于见道了，再通过这样的修行最后就可以真实的出证。

所以，难是难在这个地方，而不是说其它的，只要你懂了，其实并不难。只要懂了之后把方向、整个见解树立了，这个就不难了。从你了解了胜义谛，了解了离开分别念的一种空性的见解那一刹那开始，一切就开始变得不太难了，因为最大的障碍已经突破了。其实我们以前的最大障碍并不是说什么，最大的障碍就是不了解这个运作的方式，不了解胜义谛的本性不是通过分别念才可以了解的。而我们现在所学的打破一切四边执著的恰恰就是这样一种正确的途径，当我们真正的在内心当中生起一种空性的认知之后呢，通过学中观，学这些，真正对空性有个了解的时候，从这开始就开始变得不难了。

然后，就可以把见解不断地纯熟，为了证悟实相就集资净障啊，坚持的学修，像这样逐渐逐渐会靠近实相。所以，有的时候说这么难把我们吓退了。然后就该是怎么怎么样。

其实难前面我们开始讲，反复讲这个难是因为以前不了解，愚昧，没有佛引导，没有上师的引导，所以，我们不知道到底怎么样趣入实相。总是通过我们的分别念去想应该怎么样去修，这些都不是正确的，刚开始我们要用分别心入道嘛，不管是修出离心也好，修菩提心也好，肯定要分别心去运作，但到了一定阶段的时候呢就开始要舍弃分别心运作的方式，不是用分别心修道，他逐渐逐渐安住在分别心的本性当中。这样的话一般的人根本了解不了，所以佛陀通过他的上师的指引，他自己通过三无数劫的



修行，他最后就证悟了，然后就把这个方式告诉我们。我们现在正在学习，我们现在正在熟悉这种超越分别心的模式的方式，正在学空性了，空性的本体来讲就是超越分别心的。因此说对这个方面来加以分别。这个本性的认知也是分别念。就是说，这个空性，对于基的本性空的方面，也要断除对这种本性的认知。

暂时来讲，当然我们要树立一切万法的空性的观点，但究竟来讲，对空的执着也要断掉，就是对原本基一切万法都是现空无二、对这样一种执着也是要断掉的。到了见道的时候，还有没有这种执着呢，没有。到见道的时候，他完全是相应无分别智慧。他不会再有任何的对本基的、对现空无二，还有一种能取所取的分别，这个都没有。如果有，那根本登不了地。如果登地了，就说明他根本没有这些。

所以现在对我们来讲，要了解菩萨见道顶加行的时候，他要断除对空的、对本基的自性空、本体空方面的一些执着，不能有这种执着。其实了解完之后，返回头来，我们现在正在抉择的见解当中，就明白了为什么要断除对本基的执着，为什么要断除对空的执着。一方面是我们确定他的基是怎么回事，一方面来讲也不能够执着他到底怎么回事。把这两个方面对应之后，我们就很明白，有的时候说要强调说要确立，有的时候又说不能执着的原因，这样的话就比较清楚。那么这个是本性空的特点，对空方面的执着要断除，对空方面的分别要断除。

第二个是通过自性明。自性明就是对于做为因的大乘种姓，是一个自性明。当然这个大乘种性，这个自性明就安立成一种显现，一种功用。他并不是从空、离戏、无分别讲的。他这个是说有一种显现、有一种功用，这个叫做大乘的种性。那么对这个大乘的种性能够起功用这一点，就是从他的一种显现，胜义和世俗当中的世俗的显现，从空和明当中是从明方面，因为前面的空是比较靠近于离戏方面，他反正一切都是离戏的方面。

那么这个第二个特点自性明呢，他并没有从空的方面讲，他是从他的种性的作用，从某些方面来讲这个大乘的种性是可以修到的。这个大乘种性让我们远离世间法、世间道、轮回之道，让我们远离小乘之道，那么这个大乘的种性里面包含了大悲心，包含了很多很多想要成佛的欲乐，还有对空性方面的认知，这些都叫做大乘种姓里面含摄的因缘、因素，有了大



乘的种姓就可以成佛。如果没有大乘种姓，就没办法成佛。大乘种姓来讲的话，它的一种自性中种姓，每个众生都是有的。但是自性中种姓，它要成熟，成熟到一定阶段的时候，修行种姓，修增长种姓这个可以作为一个真实开始修道的一种基础，那么就是说我们要知道，必须要有大乘种姓才可以修行，大乘经庄严论第四品当中也讲了种姓品，种姓品也讲了很多大乘种姓的功德，有种姓的功德，没有种姓的过失等等，还有怎么让这些种姓不断完善，这些来讲都是有。

当然从最了义的侧面来讲，无为法的种姓，众生都本具，从三转法轮的侧面来讲，大乘种姓就是如来藏，从二转法轮的侧面来讲，就能成佛的一种基因，像这样的话，就肯定是存在的，二转法轮讲的大空性，无二无别的每个众生都具足的。二转法轮当中把空性作为他的一种究竟的种姓也是可以，因为他是从可以成佛的侧面安立的，前面是单单从他的空性的本体来讲，没有从他可以成佛的侧面来安立，那么这个是从他可以成佛的侧面进行安立，就是说我要苏醒大乘种姓，都有大乘种姓，如果对大乘种姓加以分别，这个也是一种执着，那么在见道过程中，这个也是要断除的。

所以不管是对基位的这些空性—证悟的体性也好，还是说可以成佛的大乘种姓也好，不管哪一个法进行分别，都是一种障碍，在之前都会成为一的障碍，但是他到了顶加行的时候，通过他自己的对所有空性的修法，这种障碍就会在见道顶加行的时候彻底断除了，他不会再有这个方面的执着了。

子二（分别道方式）分二：一、分别本体方式；二、分别差别方式。

丑一、分别本体方式：

第二个科判是讲分别道方式，前面是基的方式。分二：一、分别本体方式；二、分别差别方式。一个是本体，一个是差别。

道即真成就。

首先道的本体，道即真成就。那么所谓的道的本体就是属于大乘的见道和大乘的修道。大乘的见道和大乘的修道，能够真实成就大菩提，这个就叫做道即真成就。那么对于大乘的见道和修道能真实成就大菩提这点，对于大乘的见道和修道，能真实成就大菩提这点加以分别执着或加以分别，



那么这个就是属于要所断的法，这个就是属于他对本体方面的执着，那么从这个世俗谛的角度来讲，大乘的见道和大乘的修道是不是真成就，是不是真实能够成就大菩提，的确是，因为就是说离这个佛果最近的因，那就是修道，然后呢就说是再远一点的因呢，那就是见道，从见道开始，因为见道就是证悟实相的嘛，对于就说是一分法身，对于一分法身已经能够现前了，真实能够断除一分障碍，所以从见道开始就安立成佛的真因。

然后修道的时候，修到九地逐渐逐渐的一种上镜，离成佛就越来越近，越来越近，所以说这个大乘的见道和修道，的的确确就是真实成就大菩提的一种因啊，这个是从世俗谛的角度来讲的确如此，但是呢如果你要去分别，你执着这个，比如说我们现在在我们自己的相续当中一直执着，大乘的见道和修道就是成佛的真因，一直延这个去分别，去生信心，他可以在某个方面增上我们的一些对修大乘道的信心等等。

但到了一定阶段呢，他就应该放手了，到一定阶段一定要放手，如果不放手，就没办法进入到见道当中，因为他已经变成趋入大乘见道的一种障碍了，所以到一定阶段的时候就要断除，那么就其他的时间，他是断不了的，其他时间断不了这种障碍，但是到了见道的时候呢，一方面证悟了实相，一方面他有足够的力量断除见道和修道的一种执着，尤其断除是对大乘的见道修道能够真实成就大菩提这一点，从这一点完全可以断除，对我们现在来讲的话，也是从见解上了解，有些方面来讲我们要确信，大乘的见道和修道，他一定是能够成佛，真实成就大菩提的因。

第二个方面我们说，虽然他可以成佛，但他的本体来讲还是空性的，大乘的见道本体也是自性空，对于大乘修道的本体也是自性空，不单单是一种他道自性空，佛果也是自性空，所以二者之间看似矛盾的，但是在我们现在闻思阶段当中，逐渐逐渐要树立这样一种正见，要为以后的证悟这一点呢做好准备，如果现在我们没有做好准备，我们也很难在以后的修行当中树立和相应见道，就说是相应，相顺的一种渠道吧，所以这样的能力是前前生后后，他能够证悟这个果，是因为他的前面修了和这个果相应的因。是因为在前面修了和这个果相应的因，然后这个相应的因呢也是因为前面做了很好的抉择，做了很好的抉择也是因为他前面可能结了一些缘，所以啊他都是通过这样一种善因一步一步加深加强逐渐逐渐能够到达证悟



见道的一种状态，所以就是说他能够证悟这个见道，在见道的时候能够断除这种执着，是因为他在前面对这个问题他做了修行，做了修行是因为他前面做了抉择，做了准备。

其实我们来讲的话放在我们现在的位置上，为什么我们要学这些呢？其实是因为逐渐逐渐很明显的，所以有些时候呢大恩上师说；如果你学不懂啊，怎么样啊，你就好好的发愿，祈祷或者把这些般若经啊，把这些现观庄严论啊，把这些大圆满的法本啊等等，放在佛台上去顶礼，去供养，其实这些都是，反正其实都是做这些因吗？有些因比较远，有些因呢可能比较近，所以现在有些道友能够学习了，也能够有缘把这个法本从佛台上取下来了，取下来放哪了？放在你的手上正在学，正在听上师讲，正在学，这个其实是因为你以前供养过，或者你印了很多法本给别人结缘，帮助别人给别人学习提供顺缘，这些都是你以前做了很多很多的因。

那么就这个因成熟之后呢？转变成一种力量，这个力量就是说可能突然有一天因缘成熟了你就开始把法本从佛台上取下来了，取下来之后你开始看，上师在讲挨你能听懂，能听懂之后就缘这个能听懂之后开始思维，生起定解，然后就是为了证悟他之后开始修，然后就逐渐逐渐找到了这个感觉，然后就对这个空性呢有感觉了，有感觉了然后在修行的时候呢就相应了这个大乘道的，证悟了这个实相，这个都是这个前因生后果，如果前前没有因，后后就很难，是这样的。

所以说不管怎么样呢？现在我们走在路上的这些道友，层次很多，有些可能呢是层次比较高的，有些呢是中等的，有些呢是刚刚开始学的，但不管怎么样呢都是因为自己以前所积累的什么样的因他就会显现什么样的状态，好的就是说能够生起定解的，这个也要继续的去加深他的因缘，因缘虽然之所以你能够生起定解，不是所有的因都是成熟的，有些道友呢他对这个听法，对这个思维，对闻思很有兴趣，但是他就是不去修，他就是不去打坐，不去修这个空性，他都懂但是他就是不去修，所以就是说他这方面的因缘是比较强的，就是闻思方面产生定解比较强，但是修的这个因缘他比较差，所以说你修的因缘比较差，你修的因缘比较差的话就是说你的因缘还是不齐全，导致你的这个果呢还是没有办法很快的发生。

有些道友他对听法、对思维、对闻思很有兴趣，但他就是不去修，他



就是不去打座去修这个空性。他都懂，但就是不修。这说明什么？就说明他肯定这方面的因缘是比较强的，就是闻思产生定解这方面比较强，但是修的因缘比较差。如果你修的因缘很差的话，你的因缘还是不齐全，导致你的果还是没办法很快地发生。

假如说我们现在对修没有意乐、兴趣不强，一定要培养，一定要反复地想修行的必要性、修行的功德、只闻思不修行的过患，要把这个兴趣提起来。一定要去修，一定要找这个感觉。

所以说有些人修的意乐很强，但是意思的意乐很弱，这个因缘也不齐全。所以虽然你很想修，但是你修什么？盲修瞎练有何用呢？盲修瞎练是没啥用的。有些道友的因缘比较齐全，他以前做的准备、发的愿都很齐全，闻思的时候我要好好闻思、修的时候我一定要好好地修。他以前就把这个愿发得很齐全，所以这个愿成熟的时候，他闻思修三方面对般若波罗蜜多都有兴趣。

有些道友可能就在某一方面发愿，比如说看到一些好的修行者，发愿说：我以后要变成和他一样喜欢修行的人。但是其他方面就忘记发愿了，或者受一些影响没有发，或者没有兴趣，导致这个愿成熟之后，想修行的意乐特别强，但是闻思的意乐很弱。有些道友可能是看到很好的人，他就发愿我要变成他那样的人，对修行方面可能就不有发愿。最后导致他闻思方面意乐很强，但是修行方面的意乐很差，有的修不动等。

原因是什么呢？不管怎么样，对般若波罗蜜多不管从闻思也好、修也好，他有一定意乐的时候，如果有欠缺的，一定要去观察它的必要，然后一定要把它补起来。就是已经有这个基础的，要加深加强，没有的话就要继续发愿、继续努力。就像前面讲的一样，今年我要在闻思修三方面、或者方方面面都要比较完善，我要看一下上师在讲的时候，以后对我们学习、趋入、修行、证悟方方面面的发愿都不要缺，都要做一个完整的发愿。这样的话，现在做好准备，以后这个愿力果成熟的时候，方方面面都会变得很优秀很齐全的一个修行者。

因此说我们讲这些，还是为了让我们对于道的方面产生一个真实的理解和全面的认知，所以说刚才讲的在道上面修学的道友，有些时候差别很大。但不管怎么样，如果我们有因缘听到般若波罗蜜多，还是有很大福报



的人，尤其通过我们前面的分析，以前对于般若波罗蜜多从它趋入的方式、对它的原理一点都不了解，现在已经大概了解，有因缘去了解怎么样证悟空性的原理，而且现在我们多多少少都在修学，还是要把这个加深加强，因为这个的确是非常非常难得，也是很难得的一种际遇。

所以就是说在世俗谛当中，见道修道的信心一定要生起来。同时也要了解这些都是无所执著的、本体是空性的，从它的世俗和胜义、从它的显现和空性两方面都要了解，这个才是真正完整的大乘道。如果你只是空，没有大乘的本体，就是没有的一种如何修行大乘本体，只是空，那也不行。如果只是怎么样修布施、持戒、怎么样发菩提心，没有空性也不行。为什么不行呢？因为你的道是残缺不全的道，如果你做布施、做持戒，做这些有菩提心摄持，但是你没有空性的话，你这个修法本身它会被你的实执心，刚刚讲不单是二取，还要被你的三轮所染污。所以，你的布施如果有了二取三轮、你的持戒有二取三轮、你的安忍有二取三轮，这个时候你的修法本身都被这些分别念所染污，它也没办法发挥它的作用。

当然，你修了布施、你修了持戒、你修了安忍，用菩提心摄持的，它有巨大功德。但这个巨大的功德还没有办法大到能够让你登地的地步。因为它的力量还不够清净，它虽然总的方向是这样的，但是比较关键的、让我们登地的因素、比如空性的因素、让它清净的因素还没有，所以说虽然它可以在轮回当中让我们得到很多很多的善趣啊、安乐啊等等，但是还是没办法让我们登地的、没办法让我们获得真实的大乘的道果。这个方面我们一定要搞清楚。所以说欠缺什么？就是欠缺三轮体空、或者无二取无三轮的智慧来摄持住我的这个布施、持戒，让这个六度的修法变得非常清净、圆满这方面的因缘还缺少了。缺少这方面因缘的缘故，是没办法入道的。

所以两方面都要认真做，显现上面的一种布施、持戒，能够做到多圆满就做多圆满；在这个同时，以空性来摄持、三轮体空来摄持，这个也要尽量去配合。我们这样修了一定时间的时候，既不荒废显现的修法，同时也会用空性去摄持。最后我们就会非常纯熟，就像菩萨一样修得特别纯熟，所以这是道即真成就。

丑二、分别差别方式：

第二个科判是分别差别方式，这里讲：



智所缘无乱，所治品能治。

这里就讲到了三种：第一上是智所缘，然后是所治品和能治，分了三种。

第一个叫做智所缘无乱。主要是从所缘的特点，证悟道的所缘。这个道的所缘是什么呢？现空无别犹如影像一样。所以说对于所缘不错乱加以分别。这个本来来讲是无错乱的，就是说所缘是无错乱的。那么你所缘是什么？就是现空无二。显现和空性无二无别犹如影像一样。影像比如镜中的影像，镜子里的影像就是现空无二的。它有显现，但它显现的同时你去找镜中影像的实质，一点都找不到。所以说在所清楚的显现的同时，它是无本体的。但是就是在完全没有本体的同时，镜子中那么清楚地显现出来。这个叫做现空无二。

所以说通过镜中的影像我们就可以了解，在现实当中、在世俗当中，我们的一些法，这么清楚的显现，在我们的眼识、耳识乃至身识面前，这么清楚显现的当下，一分析的时候一点本体都没有。在完全没有本体的同时，那么清楚的显现，让我们感受。这个叫做现空无二的本体。所以这个是无错乱的，对于这样一种没有错乱，完全没有错乱，它的本体的确是现空无二的，然后我去了解的时候也是完全相应于现空无二，但是对于这个现空无二本身有一种分别。它虽然整体来讲是正确的、无错乱的，但是我对现空无二本身，所缘犹如影像般的现而无自性，对它有一种执著，相当于我们对空性有执著，本来来讲空性是万法的实相，但是你对它产生一种实执，这个就是需要断除的。所以说，我们对于现空无二犹如影像一般的自性，它虽然是无错乱，但是对它本身产生一种执著，这个方面来讲仍然是一种所断。就对于现空无二产生一种执著。

比如说在中观的四步境界当中，第一步是打破实执，第二步就是安住在双运，我们说都双运了还怎么样呢？其实双运它还是一种对双运本身的一种执著，它对双运有执著。所以他就必须修第三步离戏。通过离戏来断除对双运的执著。对单个单个的法离戏还不行，它要对一切的万法平等的离戏，最后要达到第四步。所以说它每一个修法都是逐渐逐渐要调整的，虽然它的所缘境是无错乱，但是他对这个所缘如梦如幻还有分别，还是需要断除的。所以这个方面来讲也是一种所断。这是智所缘无乱。



然后是所治品。所治品就是所断，所对治就是所断。所断的特点了知这些贪嗔痴嫉妒傲慢等等，了知这些烦恼的过患之后，认定这个在所断，对这些所断是所对治的违品加以分别。认定这个就是烦恼、这个就是二取、这个就是三轮、这个就是嗔心，我作为一个修行者一定要断除它。如果有这样的分别，把这个认为这个应该所断除这点，也是一种要断除的方面。

当然从世俗谛的角度来讲，当然要断。因为相续当中如果有烦恼，它就会成为修大乘道的一种违品，它就会拖后腿。比如说我们修菩提心的时候、修大乘道的时候，如果生起了贪欲、生起了嗔恨、生起了嫉妒，就导致我们在修道的过程当中被烦恼所染污，该利益的利益不了，或者应该无私利益利他的，因为有了贪心的缘故，就没办法去无私利他。本来应该相应于究竟的解脱道的，但是你耽著轮回。这个全都是违品，都是要断除的。

但是对于所断除的法本身，你对它有分别。也就是说它虽然是要断除，但你认为它是有一个本体的，它有一个实有的本体，它是应该被断除，但是它自己本身来讲它是存在的。如果你认为有这样一种自性，那也是需要断除、也需要遣除。因为它也是一种分别。

真正的中观的修行，一方面来讲，它要通过这些修法来断除烦恼，但断除烦恼的同时，它也深深地了解到无可断除。在无可断除当中去断除。这样世俗的方面也相应了，比如说你该断的要断，这个从世俗的烦恼本身，你必须要了解它是不对的，你要断除的。所以从世俗的侧面该断的断。然后从它的究竟的方面也要相应，究竟的本体来讲，贪嗔痴等等就是无明的显现，它的本体是不存在的，它的本性是不存在的。所以要相应它本体不存在这一点去安住。这个在两方面才能彻底地把所断的方方面面，真正的不管是从世俗方面要断的也断了，究竟方面的一种执著也断了，这个时候才是相应于究竟实相的。也就是说对于你能够证悟实相的正确的修法。

如果你只是一个方面那就不行的。所以说大乘道的特点就是这样的，它是断得很彻底的，从显现上面该断的要断，从本性上面、究竟要证悟的实相方面该断除的违品也是要断除的。所以说，小乘道当中对于所断法认定得很清楚，贪嗔痴等等当成怨敌一样去打压。但是没有认为这个烦恼的本体是不存在的，它认为这个本体是存在的、需要断的。但是大乘来讲，显现上面如梦如幻的贪嗔痴是通过一种迷乱产生的，显现上面来讲肯定是



道障要断。但是在断的同时它也了解，它本性无所断，因为它的本性本体根本就不存在。所以在了解它本体不存在的同时，还要去断除它的显现。这个是大乘道从两个方面入手进行彻底的根治。

第三个是对治的特点。主要是修持对认知的前面的贪嗔痴是作为所断，要断除的时候究竟来讲也是依靠人无我和法无我的智慧来进行断除。如果他认为人无我和法无我这种智慧把它安立为能治，能够对治所治的一种法的话，这个也是一种分别。为什么说人无我和法无我把它安立为一种能治是一种分别呢？因为现在人无我和法无我要对治什么？我要对治所断，我要对治的是所治法，其实这里面就形成一个对立，就是人无我和法无我，当然有些时候来讲，人无我和法无我本身是一个本性，它的究竟的本性就是人无我和法无我，人无法本来不存在的，这个就是一个实相，但是这个实相本身它也可以变成一个对治。所以当它出现违品的时候、出现障碍的时候，我们就可以借助人无我和法无我的空性，把它变成一种对治然后去断除贪嗔痴等等。所以说这个断障的本体可以相应于空性。换句话说来讲，它也可以把这种空性又演变成一种执著。

菩萨就是既要使用这个空性，他又要不被执著所束缚，这个就是他自己修道的一种善巧方便。这个就是很微细的修道，非常微细的修道。他既要使用这个空性，同时也不让空性变成另外一种障碍。他就是说我要用这个空性来断障，但同时我也不执著它。我也了解这个所用的人无我法无我本身它是一种对立的，它是和所治对立的。既然所治是没有的，那么能治也是没有的。但是在没有的同时，也要使用它去作为一种武器。在使用过程中、使用之后，他也不执著。这个修行就可以非常非常究竟地断除所有的障碍，所有的障碍在这个修行当中都可以断除。

所以说菩萨的智慧其实是非常强大的。要生起这种智慧也需要一个很利的根基、然后需要积聚强大的资粮，然后学习这些非常了义的经典。其实究竟来讲、本性来讲，有没有人无我和法无我呢？本性来讲没有这个人无我和法无我的分别，因为有了人我和法我的所断，然后就安立了一个人无我和法无我，究竟来性当中，这个所谓的人和法没有，所以也不可能有人无我和法无我的一种所谓空性的智慧，也没有所谓的能治，所以究竟来讲是没有的。但暂来讲，因为已经出现了人我和法我了，为了断除人我和



法我，就把这个完全本来不存在人无我和法无我的这个，然后把它安立成一个人无我和法无我的对治。

所以，人无我和法无我暂时来讲，它是一个实相。究竟来讲，它也是一个假立的。我们就不能执著人无我和法无我。就是因为有人我、有法我，才安立了人无我和法无我，如果没有人我和法我，人无我和法无我是谁的人无我和法无我呢？也没有了。究竟来讲这些都是不存在的。大乘空性来讲，彻底安住在本性当中的时候，他一切都不分别、一切都不执著，这些在很多密乘的窍诀当中，在大圆满很多密乘窍诀当中是讲得非常究竟的。

子三（分别果方式）分二：一、分别如何证菩提之理；二、分别如是证菩提之本体。

下面讲第三个问题，分别果方式。前面基和道已经讲了，其实前面讲的一些道的特点、断除道的一种分别，有些时候对修行人来讲作为一个了解的对境，生起见解的方式。但如果有些道友恰巧正在修这个空性，其实有些时候这个窍诀能够帮助我们提升，打破一些瓶颈。因为有些时候是卡在那个地方。

如果没有这些窍诀点一下的话，还是认为人无我空性和法无我空性应该是存在的，既然它是实相，那人无我和法无我一定存在。但是就像前面讲的一样，其实人无我和法无我也是因为有了人我和法我，才安立了一个人无我和法无我，究竟本性当中不存在。所谓的人无我和法无我两个空性的分别是没有的，也没有一个叫人无我和法无我的状态存在。

所以说，菩萨他在入定的时候根本不分别这个，什么人无我法无我，他就完全安住在一种完全离开分别念的智慧当中，这里面没有什么二谛，没有什么二无我、没有什么能治所治、没有什么二取，全部都没有。这个就是一种不可思议的境界。出定之后，根据有情存在的这些法安立了人无我、法无我、安立了道，根据每个众生的相续当中存在的障碍的程度，安立了十地等等。其实在本性当中哪里有这些呢？本性当中都没有。

了解完之后，再返回头看应成派的观点，的确是一切都不安立，的确就是究竟的实相。

第三个是分别果的方式，暂来讲有果的安立，究竟来讲也不缘果。分



别果的方式分二：一分别如何证菩提之理，二分别如是证菩提之本体。第一个是如何证悟菩提的道路，第二个是如是证悟菩提的本体是什么。

首先讲第一个：

寅一、分别如何证菩提之理：

它通过什么样的方式证悟的呢？

自内证...

对依靠断究竟的力量现前自证菩提之理加以分别。这个就是它的分别，真正的自内证就是依靠断的究竟，因为如果要现前这个究竟菩提，必须要把这些该断的障碍都断掉，比如说烦恼障、所知障，烦恼障也分了遍计的烦恼障、俱生的烦恼障。所知障也分遍计的所知障、俱生的所知障，一些它们的习气，把这些全部都断尽之后，然后自内证。就是说自证菩提，通过自证的方式而现前菩提。依靠断除一切障碍的究竟力量，现前自证菩提之理。对这个加以分别。就觉得就是有一个通过断除一切障碍之后，然后现前内证大菩提的道理，他认为这个存在的。他认为这个存在，对这个加以分别，其实也是没办法登地的。他如果对这个有分别，登不了地，更不要说成佛了。

如果我们要登地，缘果法方面的。证悟见道的话，所有的分别念都不能有，只要有一个分别，它就是属于心识的对境，如果你对于这个心识的对境没有灭掉的话，就没办法登地、没办法现前究竟的本性。这里面是没有种类的。不是说，只有贪嗔痴断除了，然后保留一个对佛的执著、对果的执著、对登地的向往，这个是不是可以枉开一面？是不行。反正前面讲了，从色法乃至对一切智智的执著，对色法的执著不行，乃至对一切智智的执著也不行，所以说所有的法都不能够执著。不管是什么种类的法都不能够执著，一切万法都不执著。世俗谛和胜义谛也不能执著。

只有把一切的执著都打破之后，才可以真正的现前本性。就是因为要现前的本性是无分别智慧，无分别智慧当中所有的二取都没有，不可能是心识的对境。所以，我们如果是认为有一个法不破，那就会变成心识面前的一个所缘，如果有心识面前的所缘就是二取。如果存在二取，根本没办法趋入到究竟的实相当中。



所以说就是缘佛果、缘这样一种自内证的方式现前大菩提的这样一种分别念，也要断除。断除完之后就可以趋入到出离当中。

寅二、分别如是证菩提之本体：

第二个是分别如是证菩提之本体。这里就分了作用和彼业所造果这两个方面，也就是通过自利和他利方面，不住寂边和不住有边方面进行分别。就是证悟菩提之后不住在寂灭这边，也不住在三有之边。

...作用，彼业所造果。

首先来讲作用，不住寂边的特点是作用。什么作用呢？证悟佛果之后，他因为以前修大悲心的缘故，通过他利的色身利益所有的有情，所以说佛不会安住在寂灭边当中，他不会像声闻缘觉一样安住在寂灭当中，他会一直利益众生。在名言当中是可以这样安立的，但是我们说名言当中的这个安立难道就合理吗？

佛陀他自己在成佛的时候不会有什么执著的，这个是佛陀他自己不会执著。但现在是什么情况？现在是我们缘佛陀那种状态，产生了分别。而不是佛陀他自己还有什么分别、还有什么执著需要打破的，佛陀他如果还有分别，他也根本成不了佛。就像我们刚才讲的一样，如果你对这些有执著，甚至都没办法登地，何况你成佛呢？所以，如果登地了，就说明没有这个分别了，如果已经成佛了，说明没有这个分别了。

那么佛陀他的色身在世俗当中利益众生，那是怎么回事呢？我们说这个时候佛陀在利益他的时候，是不会有分别的。只不过我们看到佛陀在利他，我们会产生分别念。这个对我们登地是有影响的。所以说我们必须要知道，佛陀在利他的时候，他没有任何的分别，他没有任何的自体。

我们不能对佛陀产生一种实执的分别，如果我们对佛陀的这种相，就不住寂边的特点产生分别的话，或者我们认为他是实有的话，这个就会耽误我们登地。是因为我们自己对这一类法还有执著的缘故。说名言当中显现，那是因为佛陀他已经灭掉了执著、他已经到达了圆满的状态，他自己是没有的。但是我们缘这个不了解，我们就会按照我们的分别念去误解佛陀：这个是存在的、佛陀这样利益众生是有本体的。这个就错了，这样会耽误我们自己去相应于实相。



然后是彼业所造果，这个是属于不住有边的特点。前面主要是从利他的大悲和色身，这个主要是从空性的自利法身方面讲的。也就是说，他有前面的事业完全也是因为自己获得了自利法身，这个彼业就是前面那种利他的事业，是自利法身所造的结果。如果自己圆满了自利法身，他就可以有利他，不住寂灭的利他的特点。这个就是它的果，自利法身是它的因，利他是果。有些时候说法身是它的基础，法身作为基础，再显现报身、再显现色身是它的一种事业等等，也有这样一种说法。所以我们认为彼业所造果，这些利他的事业是因为自利法身，如果缘这个自利法身认为它存在，对它作分别的话，也是要断除的。这种分别念也是要断的。

以上分别来讲就讲了九种。

下面我们看第四个科判：

子四、如是宣说之摄义：

基道果讲完之后就是归纳。

是为转趣品，所有九分别。

这个是趋入大乘过程当中所有的九种分别念，这九种分别念我们都要断除。在顶加行的时候，见道顶加行的时候它会断除这些。

对我们来讲，我们现在也要学习，虽然有这些基道果的法，但是它们的本体是不可执著的。因为在见道的时候要断除嘛，既然见道的时候要断除，就说明不是它的一种究竟实相。所以我们现在认为它们有，我们要逐渐逐渐了解，它们在显现上是有的，在究竟的本体上面是空性的。这个对我们来讲是一种粗浅的认知，这种粗浅的认知随着我们自己的智慧福德的加深，这种认知还会不断不断地深入，或变成一种觉受，最后在见道的时候变在一证果。

不要说这个我已经懂了，还需要见道顶加行。这个只是很肤浅的道理上面懂了，这个过程当中通过我们智慧福德增上，这个认知还会深入，还会生起觉受来，最后就证悟了。这个就属于转趣品的所有九分别。

下面讲第二个科判：

癸二（广说舍弃所取分别）分三：一、分别道之方式；二、分别



果之方式；三、如是宣说之摄义。

这个是属于舍弃所取分别。所取分别是什么？主要是以舍弃小乘道，不能够进入小乘道，这个小乘道是不能够进的，如果现在有些道友对于小乘道有兴趣，也应该多学这方面的教言。

这个并不是有些人认为的，这里面就开始打压小乘了，好像在推广大乘的过程当中，使劲打压小乘。有的时候来讲这并不是所谓的打压，因为大乘的根基如果了小乘道的话，对自己、对众生都是一个很大的损失，也是走了一个迂回之道。所以为了让大乘的行者不进入小乘之道的缘故，通过很快的方式、很直接的方式修证大乘的果、利益自他的缘故，有些时候也要如是宣讲不能够进小乘道的必要性，做很多区别。

所在在《大乘经庄严论》当中弥勒菩萨也是从方方面面、从第一品开始到最后一品都在弘扬大乘，对于不能进小乘的很多很多道理讲得非常透彻。对于大乘种姓的菩萨们学完之后，不会进入到小乘道当中，他就直接进入大乘。大乘道已经包含了小乘道了。所以如果自己大乘道修行好之后，也可以利益这些声闻乘根基的众生。这些方面讲的话就是舍弃所取的分别，这个是一个舍弃的道，也是属于一种所取分别念，要断除的。

虽然从显现上面来讲我们不能进入小乘，属于舍弃之道。但是如果对这个产生分别念：这个是小乘要舍弃的。如果有这种分别念，也会让我们没办法见道。所以说，一方面来讲的的确确不能够进小乘，但同时要舍弃对它的分别念。这个是大乘在此处的一种修行方式。这里面又分了三个：分别道、分别果和宣说。

前面是四个，现在只有三个。三个主要是没有分别基。为什么没有分别基呢？这里面上师讲了，因为基是无法舍弃的，这个时候我们要舍弃的是对小乘道不能够进，是这样，小乘道不能进主要是你不要证它的道、也不要证它的果，本基是不变的。本基是一切万法的本体，它就是这样存在的，你是无法舍弃的。

只不过你现在进入道当中，你进错了道，你进入小乘道了，证悟了小乘的果，这个是不对的。你不能够选择小乘道、也不能够证悟小乘道的果。但是本基呢？它无法舍弃。它就是现空无二的自性你怎么能舍呢？舍不了。



只不过缘现空无二的本体，就了知了有错误，像显现出了一个小乘道，你进入小乘道，这个不能进。是这样的意思。所以说，这个基是无法舍弃的。不像前面一样，大乘道当中趋入道当中有一个本基的安立，本体空和自性明方面，还有本基方面的安立。这个方面来讲的话没有，直接从道方面来讲不能分别。

第一个分别道的方式分二：一、分别本体方式；二、分别差别方式。所以说呢就是说这个基是无法舍弃的，所以说这个就是不像前面一样大乘道当中呢就是说趋入道当中有一个本基的安立啊，他的意思说空性有本体空和自性明方面他有这个本基方面的一种安立，啊然后这个方面来讲的话没有，就是直接从道方面来讲的话就是说不能分别，第一个呢分别道的方式分二，一分别本体方式，二分别差别方式。

子一（分别道智方式）分二：一、分别本体方式；二、分别差别方式。

丑一、分别本体方式：

堕三有寂灭，故智德下劣。

第一个呢是分别本体方式，堕三有寂灭，故智德下劣。那么这里面讲的话就是说是这个它的道的本体堕三有寂灭，那么堕三有呢是一般的凡夫人他会堕三有，堕寂灭呢是属于这样一种这个小乘他会堕寂灭，那么就是说这个故智德下劣，那么就是说是这个一般来讲的话小乘道呢一般的凡夫人他因为没有智慧的缘故他会在三有当中不断地漂流，这个是一个边，然后呢就是说小乘道的修行者呢他因为有了人无我空性的智慧，他从三有当中超越出来然后进入到涅槃，那么其实来讲的话超越了三有但是堕入了寂灭边，这两种都是属于这个两边吧是这样，三有和涅槃的边。

那么就是说是这个小乘道呢他虽然从三有出来了，但是堕入到了寂灭边，故智德下劣，当然了就是说这个堕于三有边的众生他基本上没有什么智慧功德，谈不上智慧功德根本不提了，都不算是智德下劣了，这里面讲智德下劣主要是指这个声闻行者，小乘道的修行者，他的智慧和功德呢可以帮助他超离三有，但是呢没有办法帮助他超离寂灭，所以这种没办法超离寂灭的智慧和功德呢是属于下劣，当然观待大乘来讲是下劣，为什么呢因为大乘的修行者呢既能够超离三有，他又不会入于寂灭当中，所以他的



智慧是善巧方便很殊胜的，三有众生更不用讲了啊，它肯定是下劣的，然后呢就是说是这个啊小乘行者呢他能够超越三有但是超越不了寂灭，啊就是说落入到了寂灭边当中，所以他的智德是下劣的。认为这个小乘道的智德下劣这种分别念也要断除，当然了就是说认为小乘的道下劣这一部分要断除呢我们可以从两个方面来讲，一个方面来讲，从大乘修行人来讲的话，带着一种诋毁小乘的心态这个是不对的，我是一个大乘修行者，我诋毁小乘认为小乘没有解脱道，这个是诽谤小乘的是一个谤法，这个是不对的是这样，我就是说这个是不对的，必须要在最初的时候就要舍弃的，啊虽然小乘不究竟，但一定有解脱道，它是相应于小乘的根基来讲是一个究竟的法是这样，所以说呢作为大乘行者来讲不能够诋毁任何的修法，包括小乘，啊这个是一个我们要舍弃的分别念。

还有一个要舍弃的分别念呢就刚刚来讲是一个什么作为一个世俗谛的修法要舍弃的，然后对于趣入究竟胜义来讲要舍弃的就是认为这个智德下劣这点分别就是说是这个它虽然可以出离三界但是呢就是说是这个小乘道我是不能入的，这种分别念也是要它没有什么带着那种他没有带着那种这个诽谤诋毁的心，他就是认为就是说智德下劣这个分别念也是要去除的也是这种分别念也是要断除的是这样，然后呢第二个呢是分别差别方式，然后在颂词当中讲

丑二、分别差别方式：

无有摄受者，道相不圆满，
由他缘而行。

那么就是说是无有摄受者，道相不圆满，由他缘而行，这里面就讲了这三种，一个是无有摄受者，无有摄受者呢也是从他的一种这个差别来讲啊，一个是无有摄受者，摄受呢前面讲他有内摄持和外摄持两种啊，那么就是说他的一种这个小乘的道他的一种因是很下劣的，那么为什么因为他不具备内外缘摄受者的缘故，对这个来加以分别，第一个是没有外摄持，就是外面的大乘的善知识没有摄持他，并不说放弃了他，而是因为大乘的善知识比如说佛陀啊，菩萨啊他们也会观待这个所摄法的根基，如果这个所摄法的根基呢接受不了大乘道，也不会给他讲，只会在他面前显现这个小乘的善知识，所以说呢显现上面来讲的话他也没有大乘的善知识摄持。



内在的善知识呢也没有摄持，因为他自己相续当中的大悲啊还有这个法无我空性的智慧啊，还有很多善巧方便的这个能力啊还有就是说很多方面吧就是说是这个精进还有为了利益众生长久住于轮回的这种决心都没有，都没有的缘故呢所以说他的内在的善知识也是不齐全的，因为内在无有摄受者的缘故呢，他就没办法趣入大乘，既然没办法趣入大乘呢当然就没办法生起定解，也没办法修行也没办法超越这个小乘之道，因此说从这个方面来讲的话他是下劣的，如果缘这个产生分别那也是要断除的，把这个作为所缘产生分别也是要断除的是这样的，这个是第一。

然后道相不圆满，道相不圆满是这个它的道相是下劣的，为什么道相是下劣的呢，因为他自己所证的道的行相很下劣，因为他只有烦恼障的对治，就是说针对于这个烦恼障和所知障当中呢对烦恼障的对治他是圆满的是这样，他有四谛十六行相啊或者说证悟人无我空性，证悟人无我空性呢断除人无我，断除人无我之后呢人无我的果烦恼障也会断掉，这个对治他是有的，但是呢所知障的对治没有，他没有学，也没有修也没有现证，所以说呢就是说对于所知障就对于法无我对于法无我的果95:58所知障在这个小乘圣者相续当中还是圆满具备的，因为他自己的一种道相呢就是说是这个也是下劣的是这样的，那么如果我们缘这个产生分别呢啊就我们执著我们想哦这个小乘的道相不圆满，单单是这个想法小乘的道相是不圆满的，这种分别也要断除，也必须断掉是这样的这个呢就是一种分别念，如果有这种分别念就是说没办法趣入到这个见道的实相当中去。

由他缘而行，下面来讲由他缘而行，那么就是说他的道的作用是下劣的，道的作用下劣是什么意思呢，就是说这个声闻的最后有者啊，他最后要证道的时候也必须观待善知识的引导，也必须观待善知识的引导，那么由他缘而行啊加以分别，就是说通过其他善知识的因缘指导之后来行持他才可以证悟，如果没有善知识引导呢证悟不了是这样。那当然我们就通过学习以前的教法的道友都知道，这种情况主要是指声闻乘圣者，声闻乘的圣者呢就是说他必须在最后有的时候也必须要有善知识，比如说这些在佛时代的一些声闻呢他有的时候在佛面前，佛作为他的善知识，给他们讲法，即便是最后有者也是要依止佛，然后呢最后就可以通过佛的教言而证道，那么有些时候在佛时代的时候是不是所有都是佛呢，也不一定，其他的阿罗汉作为他的善知识，其他阿罗汉给他讲法引导他，他才可以证道的，



有些时候是菩萨给他们告诉他们修行的方法，这个是属于声闻乘。

为什么要这样拣别呢，因为我们知道缘觉不是这样的，缘觉是利根者，在小乘当中的利根者啊，所以说缘觉呢他就是说他会生在无佛之世，三宝灭尽的时候，无佛之世呢缘觉会出生，然后他自己就是说独自地观察十二缘起，在尸陀林当中观察骨锁观察白骨，再往回推，推出一切众生怎么样流转，推到无明，然后无明灭故心灭等等，他就开始证得顺观逆观十二缘起，在顺观和逆观十二缘起当中就发现了无我之道，他就知道这个是无我的，因为它是一环扣一环，一环扣一环……他要整个轮回他是形成是怎么形成的，他就知道这些都是通过无明我啊等等通过业。

那么这些其实反复观的时候，啊知道哦这个我是不存在的，其实根本没有我，他就在这里面就证悟了无我了，那么这个是缘觉他自己通过他自己的长时间的修行的力量，他自己所发的愿呢，最后一世的时候不需要依止善知识啊，这个是小乘当中特殊情况利根者这样，但是一般的声闻乘就是说声闻乘的修行者最后来讲也是需要依靠佛陀啊善知识的一种指示，他自己才可以的，但是呢大乘道菩萨利根者最后有的时候根本不需要，他就是完全通过自己的修行就可以证悟这样，所以说呢这个也是一种道的作用下劣。像这样的话就是说是这个他是属于道方面的一种四种舍弃的一种所取分别这个我们就要了解了。

下面讲呢是第二呢是分别果的方式这样，前面是道的方式，下面是分别果的方式，分别果的方式呢是分二，第一个呢是这个方别总的方式，第二个是分别这个别的方式。那么第一个分别总的方式呢

子二（分别果之方式）分二：一、分别总方式；二、分别别方式。

丑一、分别总方式：

所为义颠倒。

所为呢，就前面讲到的三大所为嘛，这个三大所为呢主要是针对果而言的，佛果我们就说三大所为，一个是证、断和大心，这个呢是属于三大所为，那么就是说这个小乘的果呢不具备三大所为，所以说从不具备三大所为的侧面来讲呢，把这种果安立为颠倒，所为义呢是颠倒的，他就是说是所获得的果呢就是说导致成为一个颠倒，同样都是修持这个解脱道，



但是因为他自己的一种这个他自己的一种这个道就是说是不圆满的缘故导致他的果呢也不圆满，其实从有些地方从很多有些佛就是说是这个佛经里面所记载的一些公案来看，有些时候呢声闻和这个就罗汉和佛陀他们就花的时间来讲的话，其实就是说看起来菩萨的时间特别长。

但是呢就是说有些时候声闻他自己证果的时间，其实有些时候并不比这个并不比菩萨要快是这样的，因为有的时候我们看的时候在这个公案当中说，不是以前前世的时候呢就是说释迦牟尼佛和这样一种这个舍利弗、目犍连尊者他们是三个小孩子的时候三个小孩子的时候呢，他们在一起玩耍嘛，就看到一个佛陀和两大弟子走过来，然后呢就是说其中两个小孩对佛陀身边的两个弟子生起信心了，然后把自己的供品供养给他，发愿成为和他们两大弟子一样的果位，然后一个小孩子呢就看到了佛生起了信心，他就把自己的这个璎珞啊供养佛之后，发愿成为像佛一样的，他们其实最早发愿的是一起发愿是这样的一起这样发愿的，但最后来讲的时候呢他们一起发了愿之后，佛陀都成佛了，三个无数劫成佛完之后，就是说显现上面的话就是说舍利子和目犍连，他们还是通过佛的通过佛陀的一种加持和传法他们才得到了阿罗汉果位，才成为佛陀的眷属，更不要说，在这个阿罗汉果位之后，还要经过菩萨道还要再修行成佛是这样，即便是单单是从他们同时发心，同时发心的话成佛的速度和成罗汉的速度比较起来的话有些地方讲了，当然这个只是从这个案例来分析的。

那么是不是所有都要套用呢这个不一定，因为他们当时发愿就是我要成为像佛一样的，我要成为像两个弟子一样，通过这样的发愿的时候呢，佛陀成佛了，他们还没有成佛，他们还是凡夫，显现上面，佛陀讲法的时候他们先获得初果，出家之后才证悟阿罗汉是这样，所以说有些时候来讲的话，从某些案例来讲的话，并不比成佛要快，而且要慢很多很多，即便是就是说有些时候不一定，因为有的说利根者三身嘛，三身就可以啦，三身的话其实就讲他即便是获得阿罗汉果位之后，后面还要发菩提心啊，还要就是说重新地进入佛道它其实是一个很缓慢的过程。

所以同样的一种发心求道出离轮回，但是他的果呢就是属于那种很少很少，得不到三大所为，从这个侧面来讲可以安立为颠倒，从这个侧面来讲安立成颠倒，因为他就从没有获得三大所为的侧面来，他的这个证不是



大证是小证，小断和小心，像这样的话就是说他没办法获得一种这个就是说是三大所为，所以说称之为这个义的颠倒，作为称为这个义颠倒，如果有这种想法我们认为小乘的果是颠倒的，义颠倒，那么这种想法也是一种这个要所断的一定要舍弃的所取分别念。那么第二个科判是分别别方式，

丑二、分别别方式：

少分及种种，于住行愚蒙，
及于随行相。

分别别方式呢是少分及种种，于住行愚蒙，及于随行相。那么这个也是果方面的分别方面，第一个是少分，少分是从哪个方面来讲少分呢，是他的断德很下劣，断德就是说不圆满或者断德很狭只断烦恼障，只断烦恼障还有所知障没有断是这样的，那么就是说断烦恼障呢只能从轮回当中解脱，但是呢就是说是没有办法从这个所知障当中解脱的缘故成为不了遍智，成不了遍智是这样的，他只是短烦恼障的缘故呢就是说他的所断是很下劣的，所以说我们如果分别他的一种断德下劣，这个也是断除的一种分别念。

第二个是种种，种种呢意思就是讲的这个证德下劣啊，那么就是说他的证德很下劣，因为他就是说缘这个四谛十六行相而证悟的是人无我，他所证悟的是人无我空性，证悟了人无我空性之后呢他获得阿罗汉果位之后呢，他其实还是有很多妄念，还有种种妄念，所以这个种种的意思来讲他即便是获得了证德之后，还有很多妄念没有办法去掉，还有很多就是种种的一种这个还有很多种种的妄念，或者还有他的一种果位来讲的话还有很多种种不同的情况种种不同的分类。

比如说得了阿罗汉果因为他根基的缘故呢也有这些这个退法阿罗汉啊或者不退法阿罗汉，这在《俱舍论》里面讲了七类阿罗汉是这样的，慧解脱啊俱解脱啊有很多很多种这些，所以还有很多种种分别，因为他证德下劣的缘故，但是如果像佛一样证悟了无上正等正觉的佛果之后，他不会有种种分别，所以还有很多种种分别，因为他证得下劣的缘故，但是如果像佛一样，证悟了无上正等正觉的佛果之后，他不会有种种分别，他完全就是唯一的，不会退转，没有很多种种分别。这种是因为证得下劣的，他有很多种种的不同的情况，或就是他即便证悟之后还有很多妄念没断。但是



佛陀获得了究竟的无学果位之后，不会有种种差别的，不会说有退的佛，有不退的佛，退失的佛不退的佛陀，还有会解脱的佛陀，具解脱的佛陀，这个是没有的。所有的佛陀到无学的时候完全一味，不会有种种分别，这个也是一种。

然后于住行愚蒙，他就是作用下劣。因为他没有断除所知障本体的缘故，所以他自己的住和行很愚昧，因为小乘没有断除所知障，所以对整个大乘道缺乏认知，对大乘道缺乏认知的，导致他自己的住和行，这个住就是所住的境界很愚昧，然后所行的事业很愚昧，但这个愚昧是针对大乘来讲，针对佛来讲的，针对大乘的菩萨来讲的。

针对凡夫人来讲，他的住和行都是非常殊胜的，特别殊胜，有些时候我们不看佛的传记，有的时候我们不看菩萨的一些传记和功德，只是看阿罗汉的传记的时候特别生信心，非常非常生信心，就是我们觉得我们这些所谓大乘的修行者，远远比不上这些罗汉的境界啊、功德啊。假如有段时间我们只是看这些介绍阿罗汉的见解啊、行为啊、传记啊、神通啊，度化众生的这些很多很多方便的话，其实我们自然而然就生起信心了。

但是只不过对照佛陀啊，尤其是把罗汉和佛陀放到一块比，把阿罗汉和佛陀放在一块比，这个差距就很大了。但是如果单单看，单独看这些话，其实很多时候还是生起很大的信心的。所以说这个属于和大乘比，它的住行愚蒙。

及于随行相，随行相随什么呢？就是最后来讲及呢，就是以及最后一个随大乘的行相。最后来讲因为他自己的证悟没有圆满嘛，他没有圆满证悟法无我，他没有真正的断除所知障，没有圆满证悟法无我空性的缘故，他最后获得了阿罗汉之后，还要重新随大乘道而行，所以叫随行。他最后要从小乘道当中出来，重新趋入大乘，随着大乘的修行方式而等持，随大乘修行的行相而等持，重新入大乘，重新修学，所以这个叫做随行相。

也就是说他的道不圆满不究竟，记得以前在我们讲《随念三宝经》的时候，有个叫做流转道，流转道就是说你到了这个道的时候你必须换另外一个道，你这个道走到究竟了。大乘道不是，大乘是断流转道，佛陀的断流转道，它就没有流转道，大乘道走到究竟了就是佛果了。但是小乘不是，小乘走到究竟之后，他还要转另外一个道，必须要转到大乘道当中再



继续修行到圆满，所以像这样讲它是不圆满的。

所以说小乘的罗汉果呢，他虽然名称叫无学，但只是小乘道的无学，其实从大乘道来讲还不是无学，所以最后还要从小乘道当中出来，重要发菩提心，进入大乘跟随大乘的行相，大乘的修法的行相而等持，随学大乘，这个叫做随行相，跟随大乘的修行的方式而修学，所以这个叫做随行相。

这个就是他的一种不圆满，小乘道的确不圆满。如果我们了解了这个，分别了这个，在脑海当中浮现小乘道不圆满，这个也是一种分别念，这个也是要断除的。

子三、如是宣说之摄义：

九分别体性，是所退还品，
声闻等心起。

前面讲到了九种分别体性，这个是所退还品，所退还品就是说不不能进的，要退还的，退出舍弃的意思。尤其是针对大乘道来讲是要舍弃的，不是说对所有的人都要舍弃。如果对大乘根基那就不能这样说要舍弃，对大乘根基来讲，这个是退还品，必须要退还要舍弃的意思。

这些依靠小乘法为所依的所取分别，他们的对境，就是说小乘的道果声闻等心起是由，通过声闻等心当中产生的，就是你发起了声闻的心，缘觉的心，如果这样的话就会产生缘小乘法所产生的这些所取分别念。那么这些缘小乘法产生的所取分别念也是要断除的，分别也要断除。

癸三（广说实有能取分别）分四：一、对异生凡夫补特伽罗执为实有之分别方式；二、对声闻补特伽罗执为实有之分别方式；

三、对大乘所依补特伽罗执为实有之分别方式；四、彼之摄义。

也就是说这里面实有分别念，他所分别的对境有三种，他都是认为是实有的，第一个认为是凡夫，实有的凡夫；第二个是认为实有的声闻；第三个是认为实有的大乘菩萨。他对这三类产生了实有的，虽然这个里面他的对境来讲的话，一个是凡夫流转三界的，一个是证悟人无我空性的声闻，第三类是证悟空性的菩萨，但是这个分别念认为流转三界的众生是实有的，断除轮回的声闻是实有的，然后行大乘菩萨道的菩萨是实有的，对这些产生实有分别念，那么这种分别念是要断除的。



子一、对异生凡夫补特伽罗执为实有之分别方式：

所取及所舍，作意与系属，
所作意三界。

这里面分了三样，三样第一个就是所取及所舍，因为这个里面讲的是投生三界的凡夫嘛，凡夫被补特伽罗他首先在轮回当中投生，他就一定有所取和所舍的分别。比如说你从人道死了投生天界，人道就是所舍的，然后天道就是所取的，从一道趋向于另一道，自然就形成了所取和所舍的分别念。那么如果认为这里面有所取和所舍的分别，这个实有的众生他有所取和所舍，这样来讲的话那么就是一种分别念，从一趣趋向于另一趣，他就认为是实有的，那么就属于所取和所舍。

然后第二个是作意，作意就是说跟随前面这种，那么为什么会从此道趋向于彼道呢？就是因为他们的因是非理作意，也就是说如果是如理作意的话，他可能就会出离轮回，逐渐逐出离轮回，就是因为他有非理作意的缘故，他就把这些无我执为我等等，他因为有非理作意的缘故，所以说依靠这个非理作意的我执，产生了烦恼无明，然后继续造业，就会从此道趋向于彼道。

所以从此道趋向于彼道，有所取、所舍的原因，就是因为有这个非理作意的缘故，所以他执著这个，这个具有他相续当中的非理作意，具有非理作意的这个人，主要是非理作意本身嘛，他这个因产生这个分别就是属于第二种，就是说能取分别，他被这样一种非理作意所操控，他就把非理作意安立为他的一种执著的对象，所以说就是属于第二种，就是在颂词当中讲作意。

第三种就是系属，所作意三界，这个所作意，上师讲的话，所作意在藏文当中没有，只是说系属于三界，所以说解释的时候系属于三界。这个里面讲什么呢？主要是指补特伽罗。与三界之果相联系的所依的补特伽罗执为实有，也就是说他认为这个具有非理作意的补特伽罗会在三界中不断的流转，这个是第三种。

因为上师讲了这三种彼此之间有联系，第一个就是讲到了从此到彼的一个流转的过程，第二个是依靠什么因流转的，第三个是谁在流转。所以说谁在流转？补特伽罗在流转，流转者，系属嘛，和这个三界所系属的，



就是从此处到彼处，他只是在三界当中，他跑不出去的。所以说这里面就是说具有非理作意的因的，这个补特伽罗这个人，会在三界中不断流转，就是三种实有的一种能取分别。

所作间三界，所作意三个字，上师说藏文里面是没有的，但不管怎么样，如果是所作意也可以，看起来讲的话和前面这个作意连起来也可以，就是说这个人他因为非理作意，因为所作意就会在三界当中流转，系属在三界当中没办法远离。所以说他能够在三界当中流转，就是因为这个所作意的缘故，所作的非理作意，因为有了非理作意才会在流转，没有非理作意也流转不了，从这个侧面也可以理解，但是藏文当中上师说这个不明显的，可能是法称法师当时翻译的时候通过其他的注释，通过意义方面做了一些翻译。这个主要是从凡夫众生，流转三界的时候有这样一种情况。

第二个是对声闻补特伽罗执为实有之分别方式：

子二、对声闻补特伽罗执为实有之分别方式：

安住与...

颂词当中就是讲安住于，安住于就是讲到安住，那么安住什么呢？他安住在色等实有的相似证悟的补特伽罗，把这个执为实有。因为小乘的修行者，声闻的修行者，他没有完全安住在离戏空性当中，没有安住在离戏空性的证悟，只安住于有有色等实有之相似证悟。

他认为色法等是实有的，同时来讲他也是无我的，他应该虽然认为这些色法等是存在的，因为我们学《俱舍论》的时候，他就安立三时实有，所以他就说一切有无等等，他其实在小乘当中，他对这些世俗法来讲，都是认为是实有存在的，但只不过是没我的存在，我是没有的。所以一方面来讲的话一方面安住色等实有，一方面安住人无我空性，相似证悟，他对空性的一部分人无我方面证悟了，他把这一类的补特伽罗执为实有，分别为实有，这个就是缘声闻的一种补特伽罗，如果有这样一种分别那也是要断除的。

子三（对大乘所依补特伽罗执为实有之分别方式）分二：一、对道差别之补特伽罗执为实有之分别方式；二、对根性差别补特伽罗执为实有之分别方式。



就是说我们认为的大乘行者，当然这里面所讲的大乘行者的功德都是实实在在的，就是说前面第一个科判讲的对凡夫众生的定位是很正确的，对于声闻的定位也很正确，下面这个科判对大乘菩萨的定位也是正确的。但只不过认为流转三界的众生的是实有的这一点不对，认为安住色法的声闻是实有的这一点不对，认为安住大乘道果的这个菩萨是实有的这个是不对的。

所以说我们要打破的是这个，不是说彻底否认世俗谛安立这些特法，没有这样的。

丑一、对道差别补特伽罗执为实有之分别方式：

就是说首先从道方面安立的差别。

...执著，法义唯假立。

这个执著，首先菩萨的特点是不住于实有，但是缘一切法以相耽执的不清净地的菩萨，也就是一到七地称之为不清净地，不清净地菩萨的特点，我们看这里面就把他的特点讲的很清楚。第一个是绝对不住实有的，一到七地的菩萨绝对不住实有，但是他对相有耽执，他还没有灭掉一切相，他不执实有，实有是不执著了，但是对相还有执著。

这个叫做不清净地菩萨的特点，他把这个不清净地的菩萨执为实有，就是应该是一种分别，应该要断除的，这个需要什么样的相呢？有的时候说彼之远行慧义胜。七地菩萨的时候彼之远行，他的远行地的时候，他的慧超胜，为什么慧超胜呢？在《十地经》，在《大乘经庄严论》等当中，说七地的菩萨他已经远离一切相执。

他远离了什么相执呢？就是说他到远行嘛，远离一切相而行，也就是说六地以下都有相执的，七地来讲开始没有相执，但是为什么说这还有相执呢？因为这个地方观察看待三清净地，就是无分别智获得自在的话，他虽然远离了前六地的相执，但是他自己来讲比较微细的，最微细的一品还没有达到无分别的缘故，还是有安立一个相执的影像。

所以说这里面安立的时候说到七地的时候都属于有相执的，但是在《经庄严论》，还有《入中论》、《十地经》等当中讲的时候，七地菩萨是灭相的，没有相执的，他可以刹那刹那入起灭定的缘故，他是没有相的。



但是没有相主要是灭掉一到六地的这些比较粗大的相。《大乘经庄严论》当中好像是觉得记得有这样讲的吧，初地的时候属于发心地嘛，他属于发心地，他也是有一定的粗大的相执，初地肯定是有的。

然后第二地的相是什么呢？第二地的相执主要是分别声闻乘、缘觉乘和菩萨乘。他对于声闻乘、缘觉乘、菩萨乘，对于三乘的相，就是二地菩萨的时候他相续当中对于三乘的相，这个执著还没有灭掉，所以说二地的相是这个相。

三地的相是什么呢？三地的相对于俱生的坏聚见，对俱生的我见，对俱生的坏聚见这个相的执著还有，但是他也在不断的修，但是对俱生坏聚见这个还有一定的相执，这个是三地菩萨的相执。

然后四地菩萨的相执主要是对四谛法，对四谛法方面，四地菩萨会有一些的相执。四地菩萨的相执是什么呢？他对于苦谛和集谛这二谛他是执著为有害的相，苦集这个是有有害的。然后道、灭，道谛和灭谛他是分别为寂静相，这个是寂静相，他对四谛还是有一定的相执，这个是四地菩萨的相执。

然后五地菩萨的相执，五地菩萨他可以很自在的趋入各种工巧，现在的一些工艺、工巧啊，反正各式各样的工巧他可以趋入，同时对这种所趋入的工巧本身还有一定的相执，五地菩萨的相执是这个相执。

六地菩萨是属于善慧地，善慧地是很善巧的缘起，善慧嘛，出定位的时候他对于智慧方面非常的善巧，那么善巧是体现在哪个方面呢？体现在他对于顺观和逆观的缘起非常的善巧，他对整个缘起，比如说刚刚讲的十二缘起，他对顺观的十二缘起，无明缘行等等非常善巧，然后反过来讲，就是说逆观的缘起也很善巧。

但是他对缘起方面还有一定的相执，七地以后就没有了，所有的这些相执就没有了，他已经彼智远行慧义胜嘛，他到了远行地的时候，远诸相而行。前面的所有的一些粗大的相到七地的时候没有，但是他针对于第八地来讲，针对于无分别智自在来讲，他还是有微细的，所以说在有些经典当中讲，七地可以安立为无相地了，没有相执。但这里面不清净地还有相执，第七地因为没有到无分别智自在的缘故，还是安立有微细的相，所以



他是属于不清净地的特点。

前面讲第一个不注意实有，第二个是缘一切法以相执、束缚、耽著。他对一到七地的菩萨有分别，这个一到七地的菩萨是实有的，这个是一种补特伽罗方面的实有分别。

然后法义为假立，这个是属于三清净地的特点，第一个是不执著法义实有与相执，就是说所有的法义他不执为实有，所有的相执也都没有，所以这个方面的法，执著我有虚幻假立的清净地的所依。他只有一种虚幻的相，他没有这样一种执著，相执没有，法义唯假立，只是假立，只是唯是虚幻假立的这一点，这个是属于三清净地。

如果我们认为三清净地的菩萨就是没有相执的，就是法义唯假立的，这个菩萨是存在的，如果是这样分别念，那就是属于缘这种菩萨的补特伽罗的一种执著，一种分别，这个是能取分别。

下面讲第二个是对根性差别补特伽罗执为实有，这里面分了利根和钝根两种，利根也分了两类：

丑二、对根性差别补特伽罗执为实有之分别方式：

贪欲及对治，失坏如欲行。

贪欲及对治，这个是利根的，然后失坏如欲行，这个是钝根的。贪欲及对治，就是说贪欲是从断除的特点，因为菩萨他了知了真如，了知了空性，了知了实相，精进断除贪执的所依，这个补特伽罗有分别。就是有些菩萨他的智慧非常的敏锐，他非常非常的通达，因为了知真如而断除一切的烦恼，所以说这一类的菩萨，利根的菩萨他断除的特别。

第二个对治的特点，因为他证悟了万法的平等性，精通生起对治的智慧，就是说对于前面所有的烦恼，他因为证悟了平等性的缘故，他非常的通达，所以说不要说是地上的菩萨，即便是现在的这些菩萨们，现在还没有入道的菩萨们，也有这个分别，利根和钝根。利根的菩萨他现在来讲虽然还没有证悟空性，他也知道这个烦恼是假的，他知道烦恼是无自性的，所以说这个烦恼对他的伤害，虽然他会生起来，但是不会对他很严重的伤害，他能够通过空性去灭除烦恼的方法。

还有对治也是一样的，有些利根的菩萨即便是在凡夫地的时候，他也



可以通过缘空性然后进行生起一种对治，对烦恼对治的一种智慧，他是证悟等性和缘等性。当然地上的菩萨这方面来讲的话，非常非常的善巧。

然后对这两种根基的菩萨执为实有也是一种分别，然后第九种是钝根，钝根是不善巧修持般若的方便，随心所欲失坏趋入最终果位的所依补特伽罗分别为实有。失坏如欲行，这个就是钝根嘛，他修六度不善巧，不管是修持布施啊、持戒啊等等，他不善巧，他有实执啊，或修行时候有这些违品，他不善巧。或者说没办法通过智慧度来摄持，不善巧。

不善巧的话他失坏如欲行，失坏如欲行要不然就解释成随心所欲的失坏，趋入果位的一种方法。或者说解释成什么呢？失坏了能够如欲行持大乘道的一种修法。本来大乘道可以如欲行持，如什么欲呢？就可以快速成佛，就是因为菩萨的欲求，菩萨的欲求是成佛利益众生，如欲行就是能够如欲而行，行持最清净的最圆满的成佛的方法。

但是这个钝根的菩萨就会失坏，他因为没有善巧方便的缘故，失坏了如欲而行的真正的菩萨道，这个就是属于分别，认为这种菩萨存在，这个是失坏如欲行的钝根菩萨，如果对这类菩萨有分别的话，也是一种执著要断除的。

子四、彼之摄义：

当知初能取：

初能取就是能取有两种，一个是实有的能取，一个是假有的能取。初能取，就是第一种能取，以上就讲完了当知前面的属于初能取，第一种就是说实有的分别念已经讲完了。

今天我们就讲到这个地方！

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



《现观庄严论》笔录

智诚堪布 讲解

第43课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》是宣讲究竟实相，宣讲空性的殊胜论典，这个论典称之为窍诀论。这个窍诀是修持般若般罗蜜多的窍诀，因为般若是万法的实相，一方面来讲我们要了知般若它自己的正所缘，真正的空性是怎样一种状态，这些当然就是在讲中观的中论当中已经讲到了，对于究竟的空性如何修行才能够证悟呢？是什么都不想就行吗，还是说只是缘一个空性反复观修就行，弥勒菩萨在这个里面讲了，并不是这样的，佛陀在般若经当中也没有这样一种意识，所以说般若经当中讲到的修空性，把这个空性从凡夫人应该了解的空性，到资粮道，加行道的菩萨应该修行的空性，还有见道修道的菩萨它自己要安住的修行的空性，甚至于最究竟的时候佛位的时候，空性的一些方方面面的内容在经典当中讲了，但是我们不了解，所以弥勒菩萨通过现以庄严论开显怎么样对于空性的不同阶段，怎么样修持空性的不同的窍诀都讲了，所以这里面其实讲到的是修空性修般若的一些次第，它的道次第是如何安立的。

尤其是从凡夫到圣者果位，到佛果之间的所有有关的窍诀，都讲了，再多的也没有，没有讲到的这个也没有。只是现观庄严论当中讲的修空性的方法和其他的密宗当中修空性，现证空性的方法，从方法方面可能是不一样的，就好象一个宫殿它可以有很多道门进到这个宫殿当中，不是说唯一的一道门才能进去，其它的都不行，所以说针对于般若经，针对于这方面



的显宗的根基，什么样的方式最快最迅猛，最正确的可以趋入空性呢，《现观庄严论》当中就把这个问题讲的特别的细致，其他的论典不些是着重讲菩提心的修法，有些是着重讲对人我空性和法我空性，这个空性怎么样观修，这方面讲了一此，但是这个完整的次第，从凡夫到成佛之间的除了空性的修法，还不其他的一些比如说发心教授等等，诸如此类的所有的观点的修法是在现观庄严论当中讲的非常的完整，非常的细致。

我们就知道了对于现观庄严论我们是有学习的必要性，当然在这个学的过程当中，对于这样一种菩萨他们的究竟的境界，我们还是通过修行可以了解。然后对于我们以后修行的途径，还是最后我们修行的时候可以获得的功德，都会有一些比较清晰的了知。弥勒菩萨造了《现观庄严论》是通过它的一种补处的智慧，就说释迦牟尼佛过了之后，弥勒菩萨会成佛，所以他补处的智慧是非常圆满的，就说是显现上面是十地的菩萨，但是很有可能是已经获得了一种究竟的佛果的一种状态，那么他讲的般若经的意趣，当然就是相当的可靠，不是说一个学者或者说一个稍微有点聪明的人，或者说闻思了十几二十几年的人，他来看般若经发现了般若经里面的一些意义，造出来的一个论典，不是这样的。他完全是通过补处的智慧进行了分析和安立，所以特别的殊胜。

虽然它是显宗的一个论典，或者我们习惯性的把它归摄到理论当中，其实来讲，显宗密宗有的时候都是讲实相，某些方面讲其实并没有什么差别，对于它究竟的实相，对于其他的一些修行的方法，从很多地方讲并没有什么差别，比如说讲到究竟的实相万法的离戏空性，显宗讲了离戏空性和密宗讲的离戏空性不可能说，密宗讲了离戏空性还要究竟，还要圆满，这个是没有的。

显宗里面讲到的这些修法，比如说这里面所讲的不行而行，无住而行等等，象这样一种修持般若的一种方法，其实也是密宗当中讲到的一切不持当中现前心性，其实从它的修法和所修的本体来讲，其实差别并不是很大。所以我们自己来讲，应该去对于我们证悟的有帮助的这些殊胜窍诀，应该有兴趣或者有信心，趋入去学修。

《现观庄严论》前面讲分了八个内容，以八事七十义来进行安立，前面我们学了关于遍智，和观于道智关于基智的三智的内容已经学完，三智



主要是从菩萨圣者的相续来讲，是已经现前的，对我们来讲，可能是做为一个所境，最终要获得的。如何获得这三智呢？后面讲了四加行，四种修法分别通过正等加行来修持本智，通过顶加行、次第加行和刹那加行，这些修法都是从一个凡夫，逐渐逐渐经过加行道，渐修道，逐渐修行就可以现前前面所提到的三种智慧。正

等加行已经学完了，现在正在学的是顶加行，正等加行和顶加行的关系其实并没有别别的他体，就说对于正等加行修到顶点的时候，这个叫做顶加行，这种加行就是对于这此加行的相一个一个的把它修圆满，每一个都是着重的去观修，一个都不放过，次第次第去修，这个就说是属于这样一种正等加行，其实在这里讲到了正等加行的这个修法，虽然讲是正等加行。

但是对于我们修持比如大圆满前行，修持四种共同前行，修持五加行，或者修持大圆满的窍诀之前，还有一些不共的前行。其实对我们在修这个前行的时候也是一样的，每一个前行都要认真的修，着重的修一个一人把它个的非常的牢固，这样一种修法的境界在相续当中生起来之后，对于总体的证悟实相它是有非常大的一种帮助的。它也有前因和后果的关系，它有因果关系，有因果关系意思就是说我们现在在前行当中，所投入的所有的观修，现在在前行当中所做的所有的修行，都会变成后面证悟实相，证悟空性果的所有的方便。如果前面这些没有修好，因为它是因果关系的缘故，前面这些前行没修好它会直接影响到后面的一种果的生成。

所以现在我们在学修这样前行的时候，一定要认真去领悟，首先通过闻思去领悟前行里面的修法，和他自己所表达出来的种种的一种法义，领悟之后还是要去观修，一方面来讲闻思，一方面也要找时间去实践。实践有二方面，一方面实践是上座观，把这此法义在打座的方式，禅修的方式把自己平息所有的外缘，寻找一个安静的时间和环境，在这样时间段当中，在这个环境当中，把自己的法义通过上座的方式反复去忆念，反复去串习，这个是上座观。

第二步是下座实践，就是遇到这些具体的人和事，遇到这些让人心烦的事情，让人忧心的事情，让人恐怖的事情，甚至于让人欢喜的事情的时候，也用自己在学习到的正去面对，这个也是在下座的时候去实践。通过这一



系列的闻思和修行，这个法义就会融入到我们相续当中，所以说正等加行修到顶就叫顶加行，我们在修持大圆满前行里面四转心法的共同前行也好，修持五加行不共前行也好，如果我们认真修一定会生起它的量，会生起它的一种界限，所以这个里面在前行当中经常讲，修这个法的界限是什么什么，象这样都会如理如实的生起来。这个就是我们现在学习到的顶加行。

顶加行也分了八个内容，有暖的顶加行，顶的顶加行，忍的顶加行和胜法位的顶加行，这四个是属于加行道的修法，在加行道修法的时候有这四个顶加行。然后还有见道的顶加行，修道的顶加行和无间三摩地的顶加行，最后一个针对无间三摩地的一个就遣邪行，总共就有八个问题。这八个问题当中现在我们正在学的是见道的顶加行，见道顶加行也有所断除的障碍，还有它真正能对治的智慧，断除的障碍主要是遍计障。

现在我们凡人的相续当中，虽然有各式各样的障碍在辨中边论第二品当中，辨障品它就讲了很多障碍，禅定的障碍、四念住的障碍、四神足的障碍、七菩提分八圣道的障碍，还有十地的障碍很多很多的障碍，但是所有的障碍弥勒菩萨最后归纳起来主是说，所有的障碍归纳成烦恼障和所知障。烦恼障和所知障这个这个就是属于它的一种障碍，烦恼障和所知障它有分了遍计的和俱生的二种，主遍计的烦恼障和遍计的所知障，俱生的烦恼障和俱生的所知障，在见道的时候所断除的就是遍计的二障。就是对于遍计方面的烦恼障和遍计的所知障，在菩萨见道的时候都会断尽。

然后断尽这个障碍之前要认定这个障碍，要知道什么是障碍，要认定这个障碍主要是针对性的去修行，对于这种障碍针对性的修行。就是有的放矢，比如说我们现在修行的时候，对于所有的修行人来讲，现在我们要断除的是遍计障，然后对我现在这个凡夫众生当前这个阶段来讲，我要断除的，打比喻讲可能对我来讲，我们观察自己相续，有的时候我们就想对于我来说，虽然菩萨有很多障碍，当然可能现在这个睡懒觉的这个问题可能是我现在比较大的一种毛病，所以要怎么首先把这个大的毛病要断掉，所以这个时间对我们来讲一个针对性的，在这个阶段可能要断除的，或者有些时候可能我们脾气很大，就是嗔恨心比较重，所以这个就会变成我修道的脱后腿的一个比较重大的一些违缘，所以我要针对性的学习一些这个教言，针对性的在这个时间段当中去断除嗔恨心，或者我嫉妒心很大，贪



欲心很大等等。

所以就说是每一个众生他都有一些比较特别的障碍，这些障碍就优先要断除的，优先要对治的，因为它对我的修行来讲，可能是在当前来讲所有的障碍都是拖后腿的，但是它来讲比较明显，所以必须要断除，佛菩萨也针对这些障碍也给出了一些针对性的方案供我们挑选。我们要去学习，思维然后去观修。逐渐逐渐这个法入于心，我们的障碍就会从我们的相续当中分离出去，就断掉了。

所以讲这个原因就是，断障碍之前要了解这个障碍，对这个障碍的本身要了知，我们现在很清楚，做为凡夫人来讲，我相续当中的烦恼障和所知障是完整无缺的，虽然烦恼障和所知障这个整体的障碍完整无缺，但是对我当前这个阶段来讲的，可能是某种障碍可能比较突出一点，所以也要很清醒认识到这个问题，然后要集中我自己的闻思的智慧和福德，或者说祈祷等等来断除这方面的障碍，让它减弱，让它消失是这样一种情况。

所以说在讲见道顶加行，要断除的障碍之前，他要断除遍计障，在这个之前，讲了这些什么是他的所断的障碍，要认知他的所破，认知他的所断，现在讲就是这些属于遍计法。遍计法是比较粗大的，遍计和俱生二者之间，遍计的障碍是比较粗大的，俱生的障碍是比较微细的，粗大的障碍容易断，见道就断了，只要一见到实相，只要见到了万法的实相，比如见到了离戏的空性，只要一见到这个空性，这个障碍就会断掉，所以这个就叫做遍计障碍，它是比较粗大的所以说只要见道就可以断掉，不管是遍计的烦恼障，还是遍计的所知障。

只要见道就可以断掉了不管是遍计的烦恼障还是遍计的所知障这个时候呢在见道的时候都会断掉，比较微细的方面的话，就单单见道还不行，还必须要不断地修通过修道的力量把这个比较微细的俱生障碍呢一分一分的逐渐逐渐地断掉是这样，那么现在呢就是说见道菩萨断掉是这个遍计障，遍计的障碍呢大概这里面分了四大类啊，有所取的两大类和能取的两大类，那么所取的两大类呢有趋入大乘方面的一种分别。

然后呢就是要退出小乘方面的一些分别这个有所取的我们已经学完了，现在学的是后面这个两个就是说第二大类后面两个就是能取的分别，这个也有对于实有的能取分别和假有的能取分别，实有的能取分别呢就对



于这样一种这个凡夫啊对于小乘大乘等等，像这样认为呢这些都是实实在在存在的有情，这些呢就是说要断掉，一方面来讲在登见道之前要把它就是说是自己的智慧着重要断除的，当然就是说一方面来讲要知道我要断自己的障碍，一方面来讲呢修行的法主要还是这个二无我空性，他证悟的空性呢是要证悟俱生的要证悟俱生的人法就是人执和法执俱生的这个必须要证悟，但断的时候是断的遍计障，这个以前在学中观的时候是学过的是这样的。

/ 那么就是说是这个前面那个假有的啊就实有的能取分别已经学完了，今天我们要学的是第四个科判也就是说能取分别当中第二个就是广说假有的能取分别，分三，第一个呢是对小乘补特伽罗执为假有之能取分别，第二呢是对大乘补特伽罗执为假有之能取分别，第三呢是彼之摄义，那么这里面就上师也讲过了啊，就是说这个所谓假有的能取分别呢主要是在圣者相续当中存在的，啊圣者相续当中存在的这个假有能取分别是这样的，那么这个假有的能取分别呢它这个圣者所分别的也是圣者是这样，所以他这个特点呢就是这样的，一个是能分别者呢是这个属于圣者，然后呢所分别的这个呢也是属于这个圣者，所以说呢这里面只分了小乘和大乘的两种补特伽罗是这样的，那么如果因为如果说是有这个凡夫呢除了小乘、大乘之外，如果有世间者有凡夫的话那么他所分别的这个对境呢就不能够仅限于圣者了是这样，那么如果说是所分别的对境是圣者的话，那么就只有两种情况，一个是小乘的圣者一个是大乘的圣者。

癸四（广说假有能取分别）分三：一、对小乘补特伽罗执为假有之能取分别；二、对大乘补特伽罗执为假有之能取分别；三、彼之摄义。

那么第一个问题呢是对小乘的补特伽罗执为假有之能取分别，那么在颂词当中讲到

子一、对小乘补特伽罗执为假有之能取分别：

不如所为生，执道位非道，
谓生俱有灭，具不具道性，
安住...

那么这里面就是有五种，啊有五种那么就是说是首先来讲的话它是属于假有的能取分别，那么这个来讲当然就是圣者相续当中啊，圣者他是已



经证悟这个无我空性，圣者已经证悟了无我空性那么证悟了无我空性之后呢那么他依靠他这个圣者的智慧去看待这些其他一些这个对境的时候比如说看待这个小乘的圣者的时候看待这个大乘的圣者的时候，因为他自己的相续当中是证悟了空性的缘故，不管是证悟了二无我还是证悟了人无我，不管怎么样他相续当中是有证悟这个无我空性的一种智慧的，所以说呢当他在就是说在后得的时候分别这样一种对境的时候，他就会知道啊这些呢是属于这个假有的，这些有情是假有的，比如说这个呢是属于这个小乘道的圣者，那个是属于大乘道的圣者，啊就是他们显现上面也有这个五蕴，显现上面有各式各样一种功德，或者有些时候呢这些圣者有些功德这些圣者有些这样一种不圆满的不究竟的安立为过失方面的。

但不管怎么样呢拥有这些功德的这些圣者是假有的，啊就是说现在暂时具有这个过患的这些圣者呢，他还是假有的，所以说呢就是说对于这样一种假有的这个就是说是补特伽罗呢就是说对小乘的补特伽罗执为假有大乘的补特伽罗执为假有这些能取分别，所以说好这个分别呢对于这个即将获得见道的菩萨来讲呢啊这些分别要断掉，要断掉这种分别念，如果不断这种分别念他也没办法获得一种见道顶加行，如果获得见道顶加行他肯定是要断这种这个断这样一种遍计执著的，这样的一个问题。那么这里面就有五种啊，缘小乘的圣者为对境的这个假有分别念呢就有五种。

那么第一个呢叫做不如所为生，第二呢是执道为非道，第三呢是谓生俱有灭，第四呢是具不具道性，第五叫安住。那么总共呢就有这五种。那么这五种呢第一是不如所为生，不如所为生呢就是说主要是指小乘的圣者，比如说这个小乘的有学道的圣者啊或者小乘的这个无学道的圣者，那么这些小乘的圣者呢针对于大乘来讲啊他是属于下等的果，他属于下等的果，那么属于下等当然这并不是说就为了踩小乘的这个修行者或者为了踩小乘的圣果以一种蔑视的心态，在很多大乘的经典和大乘的论典比如说《大乘经庄严论》等当然它是有很多一种根据来进行分析和安立为什么小乘的道是啊小乘的这个道叫做小道，然后呢就是说为什么小乘的果叫小果，大乘呢是叫做这个大乘和大果的原因，他通过这些种姓啊通过发心啊通过他的一种善巧方便通过很多的时间还有精进方方面面进行对比安立。

所以说呢就是说这个小乘他自己达到无学的时候，他相续当中的这些



就是说是这个智慧还有所断的障碍，就这里面讲的大断、大证和大心都没有，他自己的一种证悟呢也是这个只是部分的证悟，他所断除的障碍呢只是二障当中的烦恼障，他自己的一种这个心呢也没有这样一种这个无二无别的一种这个善巧方便的心，这些都没有是这样的，所以说呢这叫做下等果。

那么就是说如果觉得哦这些是个小乘的修行者小乘的圣者他们的一种下等的果呢绝对不能获得就是说不如所为生嘛，他不会获得犹如，这个如就是犹如大乘的就是说是所为大乘的所为就是下面讲的大证、大断和大心三大所为，他没办法获得，不会获得像大乘一样的一种所为究竟的果，那么这种补特伽罗就是说这个获得安住在小乘的果的这种补特伽罗他们不会如愿获得大乘的三大所为，对于这类补特伽罗呢就不会获得大乘果的这些都是假的假立的，虽然他们相续当中安住在小乘的果，他们是没办法就是说很快地如愿地获得大乘的圣果的，但是呢就是说安住在这种状态当中的这些补特伽罗是假有的，对于就是说相续当中安住这个下果的对于他们没办法获得不会如愿获得大乘所为的这样一种所依补特伽罗执为假有是这样的，因为的确是如此的，那么小乘的这些他自己的一种种姓，小乘的发心和他就投入的时间他的精进和他的一些所断等等。

他其实就是说对他通过整个一个综合的条件综合的因素所决定的他就只能够获得这样一种有局限性的一种这个小乘的果是这样的，所以说就是说如果他是这样一种这个他的一种方方面面他里里外外的所有的综合因素都没办法支撑他获得究竟的果的话，他就只能够通过他当前的因缘获得这样一种这个有限的果，这个就是通过因缘而决定的是这样的，所以说呢具备什么样的因呢他就可以具备什么样的获得什么样的果，那么对我们来讲也是一样的，为什么就是说有些时候要经常性的强调我们要多学这些大乘的经论啊或者要多发大乘的心，要多学习就是说大空性，其实这些呢都是为我们获得究竟的大乘果创造条件，因为现在我们相续当中可能还有很多这些和大乘的果不符合的很多一些状态，比如说自己耽著轮回，比如说自己的心量很小，比如说自己呢可能就发不起那种为了利益众生舍弃自己一切利乐的一种这个心态啊等等。

如果我们相续当中这些不具备的话，那么就说明，当前我们这种因素



不能够支撑啊支持我们获得大的乘果，这个怎么办呢，这个必须要调整，怎么调整嗯，就依止一位具相的善知识，在他所讲解的正法当中去这个调整，调整自己的发心，调整自己的修行，然后把自己的修行的一种计划延长，以前呢可能就是说自己没有作一个长久的计划，没有作一个长久的安排，就好像就是学几年，我就是说就在菩提学会学个五六年，然后有没有后续的计划呢，没有，但这个是不行的。应该有后续长远的计划，那么这个长远的计划就是说一直要修学，什么时候呢，乃至成佛之前一直要修学，因为就是说这个如果没有这样广大的心的话。

那么我们是想不到还有什么因缘没有具备，还需要去创造什么样因缘，如果这个因缘不够的话怎么样去让它圆满，这些就没有，如果没有啊没有想到不去修不去圆满的话，那当然这些因缘不会不可能就是说这个轻轻松松地自自然然的就在我们相续当中就无因就生起了，这个是不可能的事情，所以说呢就是说我们自己应该有一个作为一个修菩萨道的菩萨来讲的话应该有一个长远的计划，绝对不是说几年的一种计划，绝对不是说一辈子的计划，就是现在很多修行者呢他其实并没有作生生世世修行的计划是这样的，他就觉得这辈子完了之后就应该有一个什么结果，因为他如果没修成怎么样呢，好像也没想到怎么样，反正呢无论如何呢好像最多最多就把计划订到今生修行，好像就觉得已经就足够了，这个可能是不行的，无论如何，不管是生生世世，还要怎么样，还有轮回当中去受生，还要去怎么样也好，还是说下一世要往生极乐世界也好，反正就是说这个修行是生生世世的，即便到了极乐世界其实还要不断地修行是这样的。

所以说如果有了这样的计划之后，我们就可以比较从容地去安排自己的闻思和修行，也不会那么急躁，现在听得最多的就是没有时间了没有时间了是这样的。时间的话其实来讲的话没有人去局限我们的时间，啊有些时候呢我们总是觉得没有时间一样的，其实并不是没有时间，如果我们没有解脱的话，这个轮回照样这个轮回是会继续的是这样的，不是说就没有时间了轮回就终止了，然后就丧失了修行的时间，没有时间了怎么样，这个是不可能的事情，所以说只要没解脱的话，轮回会继续，轮回会继续地轮回，它还会就是这个这样就是依靠我们因缘呢还会继续下去，如果轮回会轮回如果再继续下去那我们的修行应该继续下去是这样，乃至轮回没有终止之前呢修行一定不能终止，一定要就是说让它继续修下去。



所以说如果有这种心态的话，有一个很长远的心态的人更容易成功，如果就是说我们自己没有这些心态没有一个大的计划的话心量就小了，方方面面的话就应该作的准备就做不到是这样的，心量一小了准备的时间短了那么自己就没有准备好去应对各式各样的情况，如果没有准备好应对的话有可能不知道那个违缘冒出来就把我们打倒了，我们就修不下去了是这样的。

但是，因为自己作了一个非常非常长远的计划的缘故，我们自己的心态心量非常大，所以在这个过程中乃至没有获得佛果之前，没有获得圣果之前自己都会有一种心态支撑下去是这样的，所以说就是说我们现在学习这些所有的这些修法大乘的经论其实都是让我们相续当中成办能够和佛果相应的这些因素，所有的和佛果不相应的因素都要去掉，比如说呢这个耽著轮回的心，方方面面的一种这个贪嗔痴傲慢嫉妒啊这个和佛果绝对不相应的，所以说我们在修行的过程当中呢这一部分要去掉的，自私自利的心，只是为了自己解脱只是为了自己的亲属啊有的时候我们修行呢名义上是修行者，但是呢就是说还是只是为了自己国家的人民啊还是只是为了自己民族的人民啊，像这样去修行的话也不是大乘的修行者，有些呢只是为了人类而修行这个也不是真正的一种修行者是这样的，所以说他一种这个一个大乘的修行者他应该是一个很无私的，而且就心量非常广大的这样，那么就是说抛弃自私自利，自私自利的范围可以是以自我为中心，也是以自我和我有关系的这些都其实都是我和我所，都是我和我所的范围，这些都是需要通过非常广大的一种菩提心，非常广大的菩提心来替代掉，因为就是说这种心态和佛果不相应。

就是说只关心自己和只关心就是说身边的人啊或者说说自己有关系的人啊然后其他的这些人不闻不问啊或者还有一些什么不能原谅的人，还有一些这些呢就是肯定和佛果不相应的，所以说就是说是这个如果说真正通过这样一种这个法义来进行考量考核的时候，那么这个可能是不过关的这个可能是不及格的，不管你相续当中不管你内心当中有什么样一种理由，你觉得我不能原谅某一个人或者我不能原谅某一个民族，或者我就是怎么怎么样，如果就是说是有任何一个所谓的理由那都是考试方面都是不过关的，这个就是说这个考试，必须要在你的心态当中放下对所有人的一些，就是说是一种嗔恨心，或者说不愿意利益的心，放下完之后呢真



真实实地要利益一切的众生，那这个时候呢你的这种心态和佛果是相应的。

还有一种就是说空性的见解和佛果是相应的，实执的心和佛果不相应是这样的，所以说就是说我们要学习这些的原因，其实就要把我们现在的发心我们现在方方面面我们的这个第六意识上面的所有的因素，只要你能生起来的冒出来的念头，每个念头如果发现这个念头冒出了，它如果和佛果不相应那么这个就需要改正的，只要你能生起来的、冒出的念头，每个念头，你如果发现这个念头冒出来了，它如果和佛果不相应，那么这个就需要改正的；如果冒出来的念头，它和佛果相应，比如说，冒出来就是菩提心，冒出来就是空性，就是这些东西，它找不到一丝一毫这些掺假的东西，那么这个就是在和，这些心心念念在和佛果相应；如果冒出来的东西是属于我爱执，冒出来的东西是耽著轮回的思想，或者嫉妒道友，或者嗔恨，反正这些东西肯定是和佛果不相应的，无论如何如果你抱持着这种观念不放，那是没有办法很快成就的。

所以我们就是要调整自己的心，把自己的心态，还有我们的行为调整到和佛果相应的一种层次上面。这个需要投入很多大量的时间和精力，投入很多的闻思去改造我们的思想，把我们的思想完完全全改造成一个大乘道相应的一种状态当中，所以如果不投入大量的一个时间、精力去闻思的话，怎么可能就是说无因无缘就把我们无始以来形成的这些耽著轮回的烦恼，还有这些我爱执的心，就这样消灭了呢，这个也不可能的事。

所以为什么小乘不相应大乘呢？原因就是它相续当中的方方面面的因素和大乘的一种道，和大乘的果不相应，现在作为大乘修行的菩萨的我们，我们当然就是说，很多人都是，都不愿意承认我们是小乘修行者，都愿意说我们是大乘，尤其是密乘修行者，如果我们就是说把我们的身份认同，划在了大乘或者密乘当中，那就应该想方设法地去把自己相续当中的这个方方面面，通过自己的努力，通过上师的加持，通过道友的帮助，然后把自己相续当中的所有的要素，所有的因素，完全调整成，变成和大乘道相应的一种层次。这个是一个自主的应该发自内心的，一个自主的行为。如果总是说，就是上师或者道友，或者其他因素让我们去改正的话，这个就说是比较被动。比较被动的話，它和主动去调整可能还是有一种差距。不管怎么样，我们如果觉得有这样的修行者，假有的修行者，这个也是需



要灭除的。这个灭除的方法就是修空性，就是通过修持空性就可以灭除分别念。这个是第一个不如所为生。

第二个就是执道为非道。执道为非道就是说，对于已经趋入小乘道，前面上师也讲了，这个也可以叫作分别的对境是圣者。有些小乘的圣者他已经进入了小乘道，那么执道为非道，他就是说趋入了小乘道，他执著道与非道，那么第一个道是什么，第一个道就是大乘道。非道就是不是自己所应趋入的道，不是自己所应入的道，这个叫执道为非道。他认为小乘道为究竟，他执著小乘道为究竟，他就觉得没有必要再趋入大乘道了。大乘道不是自己所趋入的道，所以这个叫作执道为非道。

也就是说他们认为小乘道就是究竟的，他认为自己现在所行的，现在所证的这个道其实已经是究竟的了，没有除了这个之外的另外一个道。他是这样一种执著的。那么如果对于这种执著的补特伽罗，他是个假有的，如果认为他是假有的，这种分别也是要断掉的。

对于这种执道为非道这样一种情况，大概有两种，一种就叫作我们在《入行论·智慧品》当中，《入菩萨行论·智慧品》当中其实也讲了两种声闻，一种叫作真实声闻，一个叫作傲慢，叫增上慢的声闻。

真实声闻是什么意思呢？真实声闻就是说，他已经真实相续当中生起了道果了，比如说阿罗汉，比如说这些有学道的一些圣者，一类是这个。还有一类就是傲慢声闻。他没有入道，他以为自己已经入道了。那么就是说这两种声闻。

如果是真实的声闻，已经入了，也就是在《入行论》当中术语叫作入道声闻，那么如果针对这种入道的声闻，他们对于大乘道来讲，他就觉得这个大乘道可以不入，这个不是我应该做得到，也就是说，他并没有排斥大乘道，他并没有说大乘道不是佛说的，他只是认为我不应该入大乘道，他认为我这个道是究竟的，我可以不入大乘道。所以入道的声闻，他对大乘道来讲，他没有觉得这个是非道，这个非道的意思是说，他没有认为这个不是佛说的一种正道，他没有觉得这个是邪道，所以这个叫入道的声闻，他只是觉得大乘道他不会入，他没有认为这个是一个不正确的道。

傲慢声闻不一样，傲慢声闻他觉得不会入这个大乘道，他整个就把大



乘道给否定了，他就觉得这个大乘道不是佛说的。它是魔加持的一个补特伽罗说的大乘道。他就从整体上认定大乘非佛说这个主要是傲慢声闻。就是说入道声闻，他绝对不会否认大乘道是这个佛说的，这两种情况。当然就是说，只是附带讲了这样的情况。

在咱们这个颂词当中主要是指入道声闻。因为长时去讲所分别的对境是圣者，圣者他不可能还认为说大乘道非佛说。他只是说这个大乘道不是我所应入的，因为已经认为我自己的小乘，我现在这个道已经是究竟的，我这个是究竟的道，不需要再入大乘道了，是这样一种情况。

所以对于相续当中有这种观念的一种小乘修行者，分别为假有，就是说有一类这个小乘的圣者认为执道为非道。对于执道为非道这一类补特伽罗分别为假有，这一类补特伽罗，他的外在五蕴和他内心当中这个思想都是假立的，我们认为他都是假立的。就是他外在这个五蕴，他具有他这个所依，设施处的五蕴，还有他相续当中安立这种执道为非道这种思想，不管怎么样，它整体从内到外都是假立的。如果有这种分别，也是需要断的，这个也是属于一种遍计分别，也是需要断除的。这个叫作执道为非道。

在《经庄严论》当中，也专门针对这个大乘非佛说的观点做了破斥，在《智慧品》当中也做了破斥。当然我们就是说，大乘肯定是佛说的，通过很多道理已经建立了。

第三个是谓生俱有灭。字面上的意思就是说，谓就是安立、认为，生都是有灭的，有生就有灭，而且这个生和灭都是实有存在的。这是一类圣者。这类圣者他就说对于这个基的世俗法，世俗当中的因果法就具有这个生灭相，而且这个生和灭相它都是实有存在的。比如说它这个因法就是属于这些柱瓶等等这些因法，还有果法就是属于佛果、圣者，这些阿罗汉果等等，他认为就是说这些因和果的法其实都是具有生灭的，这些柱子、瓶子它是有生，也有灭，反正这个果法也是有生有灭的，比如这些果法，阿罗汉等等，他们也是属于这个有为法，它也是有这个生灭自性的。

他们认为这个所有的柱瓶等等的生，它的生也是实有的生，灭也是实有的灭。这个来讲的话，在他们自己的一种，当然从大乘的侧面来讲，尤其从中观的一种思想来讲，这个绝对是不合理的，所有的法不可能有这个实有的生灭，如果是实有的生就绝对不可能有生，实有的生也绝对不可能



有灭，这个在很多中观当中也是已经讲了。所谓的这个生灭，它不可能是实有，如果认为有自性，或者说有实有的生灭，它有很多过患。

但是在小乘的这些教义当中，或者在小乘他们所证悟的状态当中，他没有认为这个是有矛盾的，他认为就是说有实有的生和有实有的灭，非常合理，不会有任何的一种问题。当然就是说，我们知道，在小乘的这个经教的范围当中，当这个中观的这些思想不介入的时候，就是说没有通过胜义观察，通过中观的思想去观察的时候，它都是合理的。从这个小乘的侧面来讲都是合理的。生就说是在自己的眼识、耳识面前，他能够感觉这些法的出现，这个生是的确是存在的，而且这个生它也是有作用，这个方面是有作用的。灭的确这个法因缘灭掉之后，它就灭了。所以生和灭的确是在名言当中有它的这个生灭的显现，在小乘来讲，这个生是实有的，灭是实有的。大乘说这个生无自性的生，无自性的灭，这个也很合理的。

小乘的意思就是说，这个生应该是实有的，如果说是不实有的话，就应该看不到，或应该听闻不了。他们认为的这个无生那就是完全不存在，没有显现，没有作用。他们不会承认，没有自性，没有本体的同时，可以有生的显现，如梦如幻的生这一点，他们是在教义当中是没有的。所以他们就是不承认一个无自性的生，无自性的灭，因为他们的概念当中，所谓的一种无实有，所谓的空性就等于不起作用，等于不显现，等于不存在。

所以就是说，在他们当中就是说，所有的生都是实有的，然后实有的生，最后灭的也是实有的灭，如果我们按照这个小乘的这个教义范围理解的时候，就是这样的。这一部分的根机或者说我们的修行，有的时候在这个状态当中，我闪也会这样认为。但是这个不是实相，它不是实相，这个从中观的思想来讲的时候，这个虽然是生，但是生是因缘和合的，无自性生，虽然是无自性，可以有生有生的显现，有显现的本体当中是空性的。这个也是不相违的。但是他认为是相违的。中观觉得这个是合适的。当然这个是两个层次，一个是从世间的观现世的侧面安立，一个是从究竟的圣者根本慧定境界进行安立。

他执著这样一种，俱就是生俱灭，生俱有灭，所有的生都有灭，生灭是存在的，而且这个生灭存在，实有存在的，但是这个实有不是常有，实有和常有是两回事。就是说小乘它是认为有一个就是无常的实有法，这个



实法，既是实有的，又是无常的，这个是不矛盾。但是就是说，它是实有的恒常法。不可能说有一个恒常不变的法，又是实有的，这个没有。所以小乘主要所破的就是恒常，外道、世间人认为一个恒常不变的法，这个是不可能，一切都是刹那生灭的法。所以刹那生灭的法，这些来讲的话，粗无常、细无常，反正这些都是没有恒常的法，所以它的一种生和灭都是实有的，但是它不会认为生和灭是恒常的，这个不可能是这样认为。有些外道当中会有这样一种恒常的成分，但是小乘不会有，小乘的教义和小乘的一种证悟当中都不会有恒常的概念。

所以这个谓生俱有灭，对于安立有这种认为有实有生灭的执著的补特伽罗分别为假有，这个也是属于一种遍计执。对于这个遍计执也是要证悟它是空性的，要灭掉这种遍计执著。又叫作谓生俱有灭。

然后具不具道性。具不具有让这个道法持续性的一种补特伽罗，到底有没有这样一种存在，什么意思呢？小乘的圣者当中也分利根和钝根两种，这个是在《俱舍论》当中也会讲，就是说小乘的圣者阿罗汉当中有的时候也有利根和钝根者，那么利根者他就不观待这些身体的情况，也不观待这些外在的环境，也不观待饮食的好坏，反正就是说，他是利根者，会让他自己一种修行和证悟保持一个持续性，它不会有大的的一种摇摆、动摇等等。

如果是钝根就不一定，钝根的话就是非常观待外在的因素，如果说这个环境，这个地方的这个环境嘈杂的因素很少，比较幽静，这个时候对他一种入定来讲，对他的入定就比较容易。如果说这个地方的化缘比较顺利，不需要化费很多的时间、精力，那么就很容易得到这些饮食，对他的入定也有帮助，还有就是他事情很少，就是说没有很多其他乱七八糟的事情，他每天的事情特别少，也容易帮助他入定。而他身体也比较健康，比较容易帮助他入定。如果这些因素丢失了，他就很难入定。

所以就是说小乘的圣者当中他也有这两种，就是说入定有没有违缘，对于他自己的一种入定有没有违缘的情况，如果遇到违缘，就不太容易入定，如果没有违缘，就是容易入定。这个就是说有没有违缘，具不具备道法持续性，就是让它这个入定有没有持续性，让他修定、入定有没有持续性，这个方面也有，所以，有些圣者他不会生烦恼，很嘈杂的环境，一下暴跳如雷，然后跳起来骂，这个不会，这个环境对他有影响，但是他绝对



不会生烦恼。他可能会远离这个环境，选择一个更加好的环境，可能更寂静的深山或者其它地方，相对来讲更容易化缘的地方，更幽静的地方，他会寻找阿兰若，寻找一个能够帮助他入定的地方，或者会想方设法改善外在的条件。有些利根者无论身体怎么样，好啊还是差啊或者环境是不是嘈杂，对他入定来说不会有什么违缘，阿罗汉也有两种，有利根者和钝根者，利根者就是全方位的，钝根者就要受这些影响。

对于入定有没有违缘，具不具备道持续性的所依补特伽罗本别为假有。修行者的圣者有些是受违缘影响的，有些是不受违缘影响的，不管是受违缘影响的补特伽罗，还是不受影响的补特伽罗都是假立的，我们认为这个都是假立的。如果有这种分别念呢，这个也是属于一种遍计障，对这类补特伽罗的执著也要断掉，在究竟本性当中，补特伽罗是完全不存在的。连补特伽罗本身都没有，何况是说有这样一类具不具备违缘的，具不具备道性的补特伽罗存在呢？这个是更加没有，连补特伽罗都没有，就更加不会有具有这种特征的，第四种特征，具不具备道性的补特伽罗更加不会存在了。所以，究竟的实相当中，整个都是无所缘的，都是大空性的，所以就不会出现这个情况。那么，如果我们认为有一个假有的补特伽罗，它还是一种不符合实际情况的执著，仍然需要断除，断除的方法，就是二无我空性，就是离戏的空。所以，他就会在这个过程中呢，不断地去缘，不断地去修行，这个叫具不具道性。

当然，上师老人家也讲了，一般的凡夫人，对我们现在来说可能不可避免的会受环境的影响，当我们身体好的时候或这段时间比较顺利，或者讲到殊胜的法要，这个时候我们修行的顺缘就比较充足一点，我们自己的法喜就容易生起来。但是，但如果持续的生病，这段时间持续性的不顺利，家庭也很紧张，还有很多方面的违缘出现的时候，有的时候听课也是听不进去的，总是在想其它的事情，思维也是更加心烦意乱的，根本没办法思维，打坐也是没办法打坐，所以，有的时候我们的修行是非常看待外在的环境的。是非常非常看待外在的环境的。当然，一方面来讲的话，我们尽量要去创造一个好的环境，尽量地让这些外部的环境有利于我们修行。这个从我们自己来讲，有时候也是要去创造一些这样的环境。

但还有一些就是说，因为这些环境有些时候是自己控制不了，很大程



度是和自己以前的业力形成的，比如说前世我们杀了生，经常伤害众生，今生当中经常生病，刚要打坐又开始生病了，这样又不行。

或者有的时候要打坐的时候，脚特别痛，反正这样那样的事情都会出现。有的时候就是这段时间就是家里不顺利，各式各样的事情层出不穷。所以就没办法让自己去修行。这个有时候控制不了。那么控制不了的话，就是说尽量要去用自己的一种无论如何都要用修行过的、闻思过的正见，尽量地去安住，不管怎么样尽量去安住，尽量地不要受影响。这个就逐渐逐渐就转为道用了。

如果能够创造条件，我们就努力去创造这个条件。如果没办法创造条件，我们尽量不要被这些不好的环境所影响得太深，尽量地还是要持续性的学习。就是因为以前没有好好地修学的缘故，相续当中的罪业太重、福报太浅，所以今生当中这么多的违缘层出不穷地出现，导致让自己没办法很顺利地去修行。如果现在再不加紧，再不去好好修行的话，那可能以后这种情况仍然得不到改善。我们也不敢说更糟吧，反正这种情况没办法得到改善。所以在很多教言当中讲，今生在修学过程当中遇到再多的违缘、再苦再累，都要坚定自己修行的心。一方面精进地忏悔，一方面来讲多集资净障，然后不断地闻思修行。如果是这样去坚持的话，逐渐逐渐以前的业，一边成熟，一边通过自己修行的力量在削弱。而自己的福德方面在持续性地去修行。所以说这个时间可能逐渐逐渐也会改善。前面我们讲了凡夫人最大的毛病就是只盯着今生。他觉得今生如果不改变的话，好像觉得没有希望了一样。

但我们说你现在好好修，下世会改变的，他觉得下世太飘渺了，最好今生当中马上就有一个改变的情况，这个是最好的。谁都愿意是这样的，但是有的时候这个前世的因成熟了，马上要去改变很困难。所以我们做为凡夫人来讲的话，这个是个欠缺的。如果我们自己完全地接受了，或者内心当中生起定解：这世不行，一定下世可以做得更好，所以为了下一世的修行更好、更顺利，

为了下一次的修行更好，更顺利，今生当中不管有再大的违缘，再大的障碍，也要不生烦恼，然后尽量创造闻思修的机缘，不管再苦，再困难，都不能放弃自己的修行。外在的环境再大的影响，自己的心里面，内心当



中也可以不断地祈祷三宝，不断地去忆念法义，这些都是可以的。所以说这些应该多努力。

如果今生在重大的违缘当中，越困难的环境当中，越去好好闻思修的话，其实他清净罪恶力量也是在顺境当中力量不可比拟的。如果一方面来讲很顺利，每天都是很顺利地闻思修，他也可以在自己心情很舒畅的情况下，也可以积累很多资粮，如果你是在逆境当中，方方面面对你的修行都不利，在逆境当中还能够挤时间，还能够有心力去修行，比如说家里面的人看得很紧，不让你听课，不让你修法，像这样的话，你还是挤时间，还是在这里面把自己的心态调整好，去忆念上师三宝，忆念正法，那么这个清净罪业的力量要大的多。因为这个时候你的心力是非常的强的，而且这样的状态当中，他的心力相对来讲是很清净的，所以他有他的优势。顺境有他的优势，有它的劣势，因为他的心态不会那么强劲，不会那种紧迫感，但是如果是在一种夹缝里面去修道，挤时间他可能会非常珍惜，那么这个时候可能质量比一般的情况要好一点。

所以说后面比较起来是你先成就吗？还是其他人先成就呢，不好说。就是其他人很宽松的环境当中，每天都在快快乐乐的修法，你自己在夹缝里面修行，谁先成就有的时候真还不好说。因为你这种心态很真实，很迫切，更容易得到加持，那种相对比较宽松的状态当中，他没那种紧迫感，也没那种发自内心呼唤上师三宝加持我，也许没有那种心态，反正有可能慢一点，反正不管怎么样如果我们有时间，有经历就好好抓住时间，好好学，如果这方面欠缺点，也是在这个状态当中尽量提升自己心力的强度，把自己这方面心力强度提高起来。时间不够，用质量，把所有心态集中好，然后去突破，这样也是一个办法。

所以说像这样的话，当然到了地上菩萨之后，他就不会再受这些影响了。不管环境再怎么样，他都不会受影响，初地菩萨之前，他都会受环境的影响，但是初地菩萨以后，基本上这些就对他没什么影响了，但是但是这个地方主要是附带讲的，这里面主要是讲的这个假有的补特伽罗，区别这样，这种所依的补特伽罗分别为假有，对于这样一种执着也是要消于法界当中的。

那么第五个呢叫安住，安住什么，那么对于安住的补特伽罗分别为假



有，也就是说小乘的圣者他也有入定和出定位，他也有根本定，但是根本定和大乘的根本定是不一样的，他的根本定主要是安住实有现象的自体，本来他安住人我空性，这个时候他是有一个无漏智慧的运作的，就说安住无我，一定是安住无我空性的，那么他入定的时候呢安住无我空性也就他粗大的色法在入定的时候是不分别的，他只是有这个细微的刹那刹那的，非常细的刹那，无声刹那，还有些细分微尘啊，他在入定的时候。

可能是在见无我的时候是有这些，但是在后头的时候，他没有安住在无漏的智慧，他起定了，起定的时候呢他的一种心识又开始起作用，类似什么呢，类似于就相当于我们大乘菩萨一样，大乘菩萨在入定的时候，安住于四边八戏的空性，出定的时候他就安住心识，安住心识的时候，这些粗大的法就开始浮现出来了，然后这些心识也开始运作了，小乘的圣者和这个类似的，小乘的圣者入定的时候，纯粹安住无我空性，也是安住在刹那，无分刹那，和无分微尘当中，但是出定之后呢，从这个定里面出来了，他也是现前这个粗大的五蕴，比较粗大的色法又开始出现了，是这样的。

但是呢虽然显现特别粗大的色法，他并不会执为实有，他对这个色法不会执为那种一样的实有，当然他知道这个色法还会显现，但是他必定是见过空性的人，他必定是证悟空性的人，所以他也知道是五蕴上面，虽然有五蕴，但是有我，有蕴而无我，这个就是指的是在这个他后得位的时候，小乘后得位的时候是有蕴而无我，他就说这个五蕴上无我，他虽然知道有五蕴，但是他知道这个五蕴上没有是不存在我的，五蕴上是没有我存在的，所以这个色法有没有呢，色法还有，色法还是会浮现。

那从大乘来讲，他还是有一种对色法的执着，安住在色法当中，这种对色法的执着，还有知道这个是不像证悟空性之前，那种粗猛的对凡夫的五蕴之间的色法，他知道这上面无我，五蕴上面根本是不存在我的，就说凡夫是五蕴上有我，在小乘的时候是五蕴上无我，这一点他是完全了解的，所以说安住，安住什么呢，说是用实执安住色等法的所依补特伽罗，就说他起定的时候呢，这个粗大的五蕴又现前了，因为现前之后呢他就会安住在这个上面，他也会去分别这个色法。他也会去分别这个色法，但是他上面不会有我，我所，这是我的桌子啊，我的东西啊，这个不会，我的身体啊，这些粗大的不会有的，但是就是色法五蕴的自体还是存在的，是这样



的，所以说因为他自己没有完全证悟这个法空，法无我，没有完全的断除这个所知障，所以他这样对于这些最细微的，五蕴最细微的基础，最细微的微尘刹那没有任何的空性，说没有这些空性的缘故呢，起定的时候呢这些五蕴又现前，他会安住这些色法上面，是这个意思，到入定的时候会安住在最细的刹那上面，出定的时候他会安住在粗大的五蕴上面，但是入定的时候安住在细微的刹那上面，是现见无我的，他按住在无我的胜观当中，起定之后呢他按住粗大五蕴，但是他按住在有蕴而无我，他虽然按住在五蕴上面但是不会有我执，是这样的，对于这样一种，具有这样身份的普特伽罗呢分别“假有”，对于这个的一种分别呢也是断掉了，这个断除了对他的执着，这个是对小乘一种的五种情况。

子二、对大乘补特伽罗执为假有之能取分别：

那么下面讲第二个科判呢，是对大乘普特伽罗执为假有之能取分别。

...坏种姓，无希求无因，
及缘诸敌者。

那么就是说这里面有四种，一个坏种性，一个是无希求，第三是无因，然后是缘诸敌者，是这样的，那么就是说总共有四种大乘道来讲的，有四种安住，安住在这四种情况的普特伽罗，分别为假有的话也说一种变记执，是这样的，也需要断掉的，那么第一个叫做坏种姓，种姓当然就是说，一种种子啊，一种因的意思，一种基的意思。

那么这个种姓的也有在学这个大乘经庄严论的时候的第四品，种姓品当中，也有暂时安立这个坏种姓者，无种姓者，就是不想希求解脱道的，暂时不希求解脱道的，没有种姓人，还是就是说呢决定种姓者，比小乘决定声闻种性啊，决定缘觉种性啊，决定大乘种性啊，还有就是说不定种姓，是这样的，当然从大乘的思想来讲的话，断种性者是真没有的，然后不定种姓也是没有的，究竟来讲只有决定种姓，而且决定种姓只有大乘种姓，但是暂时来说呢修行者不同的在暂时来讲，分的三种种姓来讲，有些呢可能是暂时安住在，安住在小乘种姓当中，有些呢是大乘种姓当中，那么这里面就有安立了种姓，安立种姓的安住的种姓的合理姓吗，这个种姓是一定存在的，因为必定就说每个，每个有情从这个迷惑，迷惑的过程到觉悟成佛之间呢他要受很多因素的影响。



这里就安立了种姓，安立种姓的合理性，这个种姓一定是存在的。因为毕竟每个有情从迷惑的过程到觉悟成间，他要受很多因素的影响。通过受很多因素的影响，你就会逐渐逐渐形成某种修行的种姓。

修成某种修行的种姓之后，后来这个种姓苏醒的时候，他就会按照这个所苏醒的种姓逐渐逐渐去修行。比如，可能在以前受到大乘种姓多一些，比如现在有些人去寺院里看到这些佛像、或者看到的一些经典、或者有些时候给家里的人以及猫狗接触到般若波罗蜜多，比如《般若摄颂》，这些其实都是在他最早修行佛法之前结下的一些和大乘教法相关的种子。

这些因素就不断地影响他，以后他苏醒的时候，这部分的力量就会起作用，他就会变成一个大乘种姓。当然这只是我们一个最粗浅的分析。真正种姓的形成不是我们几句话就已经决定了是就是这样的，那不是。我们只能说他会在这个过程中受很多很多、各式各样因素的影响。很多因素会影响他，所以后面他就会变成决定种姓，不定种姓变来变去的，一段时间学小乘，一段时间学大乘，反正有的时候变来变去，这个都和以前的因素有很多很多影响。

就是说这个种姓在这个之前都会存在。大乘来讲，这里面有一个坏种姓。这个坏种姓的大乘行者是怎么回事呢？大乘的圣者通过方便——发菩提心，他主要是修持大悲菩提心，修持大悲菩提心就能够失坏小乘的种姓，对于这种通过大乘菩提心失坏小乘种姓的所依补特伽罗——这类菩萨，他是属于失坏小乘种姓者。为什么呢？因为这类菩萨他已经通过大乘菩提心摧毁了小乘种姓，他绝对不可能再返回到小乘的修法当中去了。他相续当中所有有关小乘种姓的种子和习气，都已经摧毁了、没有了，这种补特伽罗是假有的。但是我们对于这种假有的补特伽罗加以分别，它还是属于遍计。

现在对我们来讲，相续当中的小乘种姓是不是已经毁坏了呢？可能还没有完全的毁坏。真正来讲，安住在大乘的圣者，他自己安住在胜义菩提心，胜义菩提心当中最清净的空性和无缘大悲已经安住了。这种大乘菩提心生起来之后，相续当中的自私自利的小乘种姓是彻底摧毁掉了，完全没有了，这个叫作坏种姓。

对于我们来讲，可能还没有，可能我们正走在观修大乘大悲菩提心和毁坏小乘种姓的道路上，正在为此而努力。不管怎么样，这里面还会有很



多很多的因素，比如说我们自己内在的思想，也会告诉我们：这个大乘很麻烦，还是入小乘的涅槃方便。还有外在的一些道友说：听说哪个地方有一个修起来很快的小乘的教法，我们可以去修一修、观一观。也有很多这方面的教言和思想在不断影响我们。我们可能也觉得这个不错吧，有的时候觉得这个大乘修来修去好像修不出来什么感觉。听说那边的修法一修就有感觉、如何如何，好像就有兴趣。

也有可能在这个过程中，自己的大乘种姓逐渐逐渐就会减弱一点，我们不敢说完全中断，可能会减弱，如果更严重有可能就舍弃大乘，也不是没有听说过。也有一些道友以前的确是学习大乘佛法的，或者是大乘教区出来的人，最后学了小乘的这个也有，就完全放弃了大乘的教法，然后真实地进入了小乘当中。不是说过去参学一段时间，而是真正地觉得大乘不合理，觉得大乘非佛说，然后舍弃大乘道的，这个也有。这些方面来讲，也是受了各式各样的影响，然后毁坏了大乘的菩提心。所以说在这个过程中，还是有很多因缘的，内在的因素和外在的因素。

尤其是大乘道，它是一个很大的果，所以说要运作起来也是方方面面一起来运作，它就不像是一个小果，果小的话牵扯的面积就狭、它运作起来、发作起来就特别快，就好像你的新手机、新电脑里面没装什么东西，很流畅很快，里面东西越装越多的时候，启动起来就很慢了。所以说大乘的果特别大、特别广阔，所以针对大乘的果要具备的因素也很多，各种软件都要有，这个也要有、那个也要有，反正全部都要有，这样有的时候运作起来就特别地慢，感觉起来这个也修不到位、那个也修不到位，就觉得很着急、很着急。

有些时候说那个修法很快，一下子就相应了、一下子就如何如何。的确就是这样的，有些时候它的果小，果小因素就少，因素少运作起来就很流畅、就很快。当然这也是现在的人不愿意花很大的功夫去扎扎实实修行的原因，就喜欢很快、喜欢马上能够见道，这个因投下去马上就能够见到果，最好是这样的。最吸引我们我们的就是这些。如果告诉他要老老实实地闻思修行，可能告诉我们三十年、五十年的时间投进去，都不一定有什么效果。他就觉得这个可能有点麻烦，是这样的。所以，这时候可能就开始打鼓了、就开始退了。比如那边宣传说：我们不需要三十年、也不需要三年、也不



需要三个月，只需要几天就可以。他可能就马上很有兴趣，就开始去修。

的确大乘的整个体系是非常的大，它要改变的东西太多了，我们没办法承诺说只要你来学大乘，所有的问题都很快解决。绝对不敢这样承诺。的确学大乘的时候就知道，它的果大因就大，方方面面需要调整的东西都很多，所以这个运转起来就很慢，这也是一个很正常的现象，非常非常正常的现象。就像我们以前再再讲的一个问题，你要准备一个一千人的饭和准备一个人的饭，肯定是不一样的。首先一千个人的锅要多大？是不是？你的菜、米、时间很多很多要准备的。一个人的话随随便便就搞定了。这个方面来讲肯定是不一样的。

从我们自己来讲，一方面肯定不会那么快，大乘道不会那么快。但是一旦运作起来之后，只要它的体系、方方面面都已经激活了之后，你的菩提心等方方面面的大乘的因素都已经激活、开始运作起来了，大乘的机器一旦开动了，它肯定就全方位地碾压所有的其它的世间道、小乘道，都没办法跟它比。启动的时候肯定是比较慢的，这方面来讲，我们作为大乘修行人，一方面来讲也要精进努力、走在大乘的道路上面；一方面来讲对现在正在启动过程当中，它可能会遇到的障碍和违缘也应该有一个比较充份的心理准备。

这里讲坏种姓，到了一定的稳固的时候，当然加行道当中有些时候已经坏种姓，当然在见道，毫无疑问在圣者果位的时候肯定是已经达到了坏种姓的程度。所以在他自己相续当中，完全没有一丝一毫地小乘的种姓的影子，连一点的成份都没有了，他已经完全体会不到自己自私自利的快乐，就是说自己不利益众生的快乐体会不到了。他就完全地就知道最大的快乐在利益众生当中。所以说《大乘经庄严论》当中对这个也有很多很多的解释。这个叫坏种姓。

然后是无希求。无希求主要是针对果来讲的。后面的无因主要是从它的因来讲的。一个是果一个是因。无希求是什么情况呢？通过智慧他已经证悟修行胜义谛真如的本体的果没有希求。他自己通过证悟了无分别智，修行胜义谛的真如的体性，对于所证悟的体性的果——这个果对于大乘来讲最究竟的果就是佛果，他通过修行这个妙法的真如胜义谛，他对于这个胜义谛的真如完全现前，圆满的现前这个果，他自己对于这个果就没有希求。



因为他知道在胜义谛当中，所谓的安立的果，比如现在我们脑海里浮现一个果，果的一概念，这个概念主要是我们思想里面，我们的第六意识中出现了一个所谓的，如果你修持这个空性你就会获得这种果，这个果叫佛果。

在名言谛当中，这个叫有所缘的、有所得的，也是有个概念的。但是修空性修真如的时候，在真如的体性当中，没有所谓的果的安立。果的概念、果的安立没有，在谁上安立的？以前是在心识上安立的，但现在心识的体性完全不可得。心识的体性不可得，那么心识上面安立的所谓的果的概念肯定是不可得的。所以他自己在胜义当中的这个果完全是无所希求的，没有任何的希求。所以他安住在这样的状态当中，对佛果没有实执、没有希求。

就是说有一类菩萨，他已经完全地了知果没有什么希求的，对于这类菩萨我们产生一个他是假有的、这个菩萨他相续当中有这种境界。什么境界呢？这个菩萨他的境界就是不希求佛果。对于这类菩萨，我们知道这个是假有的菩萨，他的整个五蕴，或者他不希求的这个境界，其实也是假有的。我们包括对这个假有的补特伽罗去分别也是要断的。对我们来讲这个是要断的。我们是缘这样的菩萨产生一个假有分别，对于这个假有分别，我们是要断除，因为它是属于遍计执著。到见道的时候，这一类的执著就会断掉了。

前面是果，无因是因。对于证悟胜义谛当中没有自性，所以说没有因。没有自性的缘故没有因。上面说没有自性的缘故没有果，这个是没有自性的缘故没有因。这个因是什么因呢？就前面说能够证悟大佛果的因。能够证悟大佛果的因就是空性。你如果是认认真真地修空性，首先你可以现前阶段性的果。阶段性的果就是初地、乃至十地的菩萨果，一地到十地的菩萨果，全都是因为证悟的空性的深浅如是而安立的。当他证悟这个无有自性的空性的法，他修到究竟的时候，全面现前的时候，这个叫做佛果。

所以这个佛果的主要的因就是空性。当然还有其他的和空性无二无别的这个，当然主要的核心应该就是这个空性。这个里面主要是说没有自性的缘故，它的因空性为主的，还有这个福德，这些其实来讲是不存在、不希求，或者说不执著。对于空性的因，或者说成佛的因，他也是不分别的。那么对于这类菩萨，有一类菩萨他安住在这个状态当中，这类菩萨安住什么状



态呢？安住他证悟的胜义当中没有自性，所以说这个因也是没有自性的，或者因也是不存在的。有一类菩萨安住在这个状态当中，我们对这类菩萨产生分别，这个叫做假有分别。还有一层意思，就是对一种假有分别要断掉。

所以说这里面好像有好几层意思。首先是讲有这类菩萨，这类补特伽罗他安住在什么境界呢？这类补特伽罗安住的是：因为没有自性所以说因是不存在的。有一类菩萨安住在这个境界当中。然后我们认为这类菩萨是假立的。这个是第二层意思。第三层意思是我们要断除认为这个类补特伽罗是假有的分别，认为这个补特伽罗是假有的这个分别要断掉。断掉的话就是这里顶加行的自己的境界、他自己的状态。

然后是及缘诸敌者。缘诸敌者是说在胜义当中，一切的分别念、魔障、敌对者都是没有的，但是在名言谛当中，了知了这些法的违品。什么违品呢？就是修持成佛的因，修持般若波罗蜜多，修大乘道的因，在名言谛当中还是有它的障碍，还是有它的违品。比如说有各式各样的魔障，有内在的分别念的魔，还有菩萨在修道过程当中，有外在的一些非人的干扰，还有一些其他的敌对者，对于弘扬佛法有敌对心态的人。像这样的话这些魔和敌对者，在名言谛当中的确是存在的，菩萨在弘扬佛法的过程当中，有些人就是在造障碍。方方面面给他造很多的违缘、很多的障碍。这些在名言谛当中是存在的。

对于魔和敌对者在名言当中存在的这个补特伽罗，他了知，或者是在名言谛当中这类菩萨他也有魔障和敌对者的存在，但是我们说这类菩萨他正在遇到魔障，魔正在伤害这个补特伽罗，或有某些敌对者正在针对这个菩萨做敌对的事情，那么这个是假立的。正在被敌对的补特伽罗他是假立的，认为他是假立的、分别为假有，这个就是一种遍计分别。然后我们要断掉这种遍计分别。

这个怕谓的正在遇到魔障的假有的补特伽罗，其实在本性当中他也是丝毫不存在，完全没有。这些其实如果通过大中观、应成派的空性来观察的时候、进行安立的时候，都可以完完全全地理解，在究竟的本性当中，这一切的一切都只是一个概念，有名言谛当中是个概念，在胜义谛当中一切都无所缘。不要说有它的一种本质，连名称都不存在，连名称都是没有的。

所以说，有些时候和究竟胜义谛的，比如和密宗当中的观点，就是在



大等净当中的观点，完全是高度一致的。如果我们在学习般若空性的时候，在学习中观的时候，把这一切的问题，尤其是对于大空性，正在显现的一切法，我们所看到的、我们所听闻的这一切的法，不是什么样的法的显现，不要说它的本体，连它的名称完全都是没有，丝毫都是无执著的。如果了解了这个之后，在等净见当中的大平等就有了基础，就是等净无二见当中大平等见。大平等见就是在大空性，如果有了大空性的见解就能够完全理解大平等见解。在这个基础上，再安立大清净见，就是如来藏功德方面。

如果这两方面了解之后，密宗的见解就比较容易了解。如果有了这个见解再修生起次第的时候，理解起来、或者说修行起来就非常非常得顺利，直接就可以趋入，没有任何的分别或者有什么抵触的，就觉得我这个身体又是清净的本尊、又是具有烦恼的东西，到底怎么回事？是不是外面镀层金还是怎么样？还是从哪个地方借套衣服来穿？我拿件金刚萨垛的衣服穿在外面，我就成了金刚萨垛了？拿一件文殊菩萨的衣服，我就成了文殊菩萨了？是不是这样呢？

如果没有学习这些教言的话，在修生起次第的过程当中肯定会有那样那样的分别，但是如果你学了大空性见解，或者在这个基础上如果学了《宝性论》等如来藏的见解之后，不会有这些观点。尤其是二转法轮和三转法轮之间，如果完全理解了，大空性和大光明之间的观点完全通达了之后，然后在这个基础上你再去，一看密宗的观点，那全都是窍诀。每一个都是直接让我们怎么样修如来藏、现前如来藏的窍诀。否则的话的确有的时候还是就执著有实有的世俗谛不清净的法，又执著有一个清净的法。好像又清净又不清净的法在一起一样。这个就是麦彭仁波切在《定解宝灯论》当中经常批评的，就好像在一个呕吐器上涂香一样，好像会变成这样一种情况。但是根本不是这样的。密乘的观点不是这样的。

所以说，要把这个显宗的基础尽量通达，大空性的观点和如来藏的观点，这两个就是二转法轮的究竟观点和三转法轮的究竟观点，尽量通达的话，对于进一步的了义的密宗的修法，而且真正的通达了知它的殊胜性，他就会有一种非常非常不共的信心。

以上就讲完了九种分别。缘诸敌者，这些诸敌者完全是假立的，全都是一种分别而已只是一个假立的，真正来讲的话，这一切它的本体当中，



不管再怎么样显现障碍魔障，它除了我们心识面前的一些执著之外，没有其他的一些非人、障碍、敌对者，之所以成为敌对者，就是我们的分别念它当成一个敌对者，它就是敌对者。

但如果真正我们安住在空性当中的时候，这些都没有。首先是修空性的时候，尤其是对于所谓的非人，对于魔障修空性，对于敌对者、对怨敌修空性，首先让我们缘的是怨敌，它就是伤害我们的怨敌、它就是一个魔障，好像刚开始的时候就是一个实实在在的魔障出现在我们面前。但是你对它越修空性，就通过真实的一种中观的观点去修的时候，所谓的一种魔障和敌对者的概念，通过你自己的观修，逐渐逐渐它就越来越淡，首先是越来越淡，没有那么真实，就开始有点动摇了，飘渺的感觉。再修下去的时候，所谓的敌对者的思想、魔障的思想就完全没有了。最后就真正安住在大空性的本体当中。这个时候慢慢慢慢你会对这些，再一个你自己从座上起来之后，出定之后，虽然它可能还是有一点概念、有一点印象，但它不会像以前那么强烈了。逐渐逐渐再反复地上座下座不断观修之后，完全彻底就可以改变我们的思想。

所以说，真正的一种在轮回当中我们所碰到的任何一些，不管是喜欢的、不喜欢的人、魔障，反正各式各样的显现，好的和不好的显现其实都是那么回事。如果你要把它认真地放在你的面前通过空性的观点去观察的时候，不管再强烈的执著，只要你一观它就开始淡化，首先是淡化，最后这种概念就可以消失。最后全都安住在大平等当中，都是一种空性当中，没有什么这个那个的分别，什么贤劣的差别、亲人怨敌的差别，空性当中完全没有。起定之后，可能还会有这种概念，但这个概念一下子就会很淡很淡。

它淡了并不是意味着你最后就变成木头人了，啥都不知道。不会的。这样的话，他的智慧会越来越明清，他也知道世俗当中有这样的不同的因缘，但他面对的态度更多的是一种智慧，更多的是一种平等的慈悲心。这个平等的慈悲心会加入到你对于你身边的人、对其他人的态度当中，这样他就会真正地朝正面的方向越来越靠近。所以说修空性是靠近实相之后会爆发一种殊胜的慈悲心和智慧，就是说最正确的一种应对的态度它是从这里会出来。



因为如果没有修空性的话，这里面夹杂了太多的我们自己的很多很多的分别念和非理作意，这样就没办法让我们去做一个最正确、最有利的判断。但是有了空性之后，把这些非理作意去掉了，它就会产生一种新的智慧，这种新的智慧会代替以前的凡夫的惯性思维，所以说，最后产生的新的智慧就会变成一个主宰者，它就会重新看待整个世界、看待你周围的人、看待你的怨敌，这个时候他就不会说，你因为修空性的缘故，越来越呆滞了，越来越啥都不分析了，这个不会有。他的非理作意没有了，但是他的智慧非常非常充满慈悲、充满智慧的心态会重新运作，运作起来之后就会做很多很多正确的选项。

第三个科判是彼之摄义：

子三、彼之摄义：

是余取分别。

前面有一个最初的分别，这个是在前面的实有分别之外的其他的能取分别，所以叫余取分别。在实有的分别之外的其他的一种假有的能取分别。

前面讲到了所对治的障碍，这个已经讲完了。

下面讲第二，

辛二（宣说对治——见道之智慧）

怎么样才能够对治呢？就是说这个对治的智慧，当然就是说见道的智慧不需要你去修，见道的智慧就是你安住的时候自然就生起来了，但是在获得见道的智慧之前，这些因素、这些因都要去修。尤其是在加行的道的时候，对于我们能够获得见道智慧的所有的圆满的条件、圆满的修法，你必须要去很认真地修、修得非常圆满，修习圆满之后见道的智慧就生起来了。

见道的智慧一生起来其实来讲，感觉上面好像是首先生起见道智慧，再断除遍计分别，感觉是这样，说也可以这样说，但其实来讲应该不是这样的：首先生起见道智慧，再断除能取分别念。其实就是说，生起见道智慧和断除分别念是同时的。当然我们讲的时候只能这样讲，好像见道智慧生起来了，然后通过这个见道智慧，见道智慧就像宝剑一样，挥舞宝剑把这些该杀的杀、该砍的砍，然后把这些所有的都消灭了。



其实来讲，见道智慧生起来的时候，其他的都没有了，同时就消除了。所以说，生起见道智慧和灭除分别念可以说是同时的。这个过程是在加行道的过程当中逐渐逐渐通过修持和见道智慧非常相近的这个智慧，修持这个智慧然后断除分别念，最后在世第一位的时候就无限接近证悟，所以说在最后一刹那的时候，障碍一断或者一生起最后的对治，同时就生起见道的智慧了。见道的智慧生起来的时候遍计的烦恼已经没有了、已经断除了。

但是见道到修道过程当中，还有些属于他自己的一些见道所断，但是这个见道所断并不是获得见道所断，这个是见道的修道过程当中，或者趣向修道的所断，但它本身是见道还没到修道之前，这个也可以安立说这个是见道的所断，但是这两种见道的所断是不一样的。一个是为了获得见道的一种所断，就是获得见道的所断。还有一个是已经见道之后，为了趣向于个修道，在这个过程中必须要断除的障碍。这个是在见道到修道过程当中所要断除的，其实是趋向于修道的障碍了，是属于那里了，但是它的本体是属于见道。所以说有些时候说这个是一地的所断、见道的所断，也可以这样安立。有些时候还是稍微有点分别。

分三：一、宣说因缘聚合之差异；二、宣说果断得之详细分类；三、本体方便智慧之真实特点。

这里分了三个科判，第一宣说因缘聚合之差异；第二宣说果断得之详细分类；第三本体方便智慧之真实特点。

壬一（宣说因缘聚合之差异）

第一个是宣说因缘聚合之差异。那么是谁的因？谁的缘呢？当然是见道智慧的因和缘。它有因和缘差异。了知因和缘很重要，尤其是对于我们来讲，了知果和了知因缘同等重要。了知果就有了方向，我们就知道最后我们会获得这样的果，对于自己最终的归属、其实对我们修道的心态方面来讲是非常重要的。如果你不知道果是什么，或者知道这个果很差，自己可能当时就不愿意趋入了。所以了知果很重要。

但是了知因和缘还是同等重要的。所以说相比较起来，了知因缘要比了知果更重要。现在对我们来讲，把因缘做好了果就会出现，因缘做不好，果是不会出现的。现在我们正处在因缘的关键时期。只要因缘具足的一刹



那，果位一定会有。但是对我们来讲现在最关键的就是怎么样把这个因和缘了解，然后去修行，让它去圆满，在因缘当中所有的违品都去掉，这个是我们现在正在做的事情。

分二：一、陈述缘——教法证法；二、宣说因——福德资粮之近取。

这个分二，一是陈述缘——教法证法。二宣说因——福德资粮之近取。缘和因二者，缘相对来讲是次要的，因相对来讲是主要的，当然这只是相对而言，任何的因缺少了缘都没办法成为真正的因，也没办法真正发挥因的作用；然后缺少了因的缘也没办法发挥缘的作用。只有因和缘和合起来因可以成为因，缘可以成为缘。二者之间是相辅相成的，互相补充的。所以说相对来讲有主要和次要，其实来讲缺一不可。尤其是这样一种情况，以庄稼为例，因就是种子，它是生根发芽的主体；俱有缘就是属于那些辅助的因缘，比如阳光、土壤、水等等，这些都是属于辅助的因缘。在我们获得见道果位的时候也是分了主要因和相对次要的缘。它的近取因和俱有缘这两种。

那么这个缘是什么呢？就是教法和证法。当然这里面的教法和证法，一方面来讲我们要修教法证法，但这里面的教法证法的意思就是宣讲，给别人宣说教法证法的意思，给别人宣说证法的因是教法，大概是这个意思。

第一：陈述缘——教法证法。为他示菩提，其因谓付嘱。为他示菩提，获得见道的缘就是经常给他人宣讲证法，当然获得见道果位之前，他已经基本上到了加行道，当然在加行道或资粮道，他都可以不间断地给别人宣讲这个证法，那这个证法是什么呢？就是内心当中可以生起来的一些殊胜的自体：比如说信心的自性、出离心、菩提心、空正见等等，这些都是属于证法。乃至有些时候说，相续当中能够守一条戒律以上都是属于证法的自性。

那么就是说是第一呢陈述缘——教法证法，

癸一、陈述缘——教法证法：

为他示菩提，其因谓付嘱。

那么就是说是这个为他示菩提那么就是说是获得见道的缘就是经常给他宣讲这个证法，当然就是说获得这样一种这个见道果位之前呢他已经基



本上到了这个加行道，但是加行道，或者说资粮道，他都可以不间断地给别人宣讲证法，那么证法是什么呢，就可以帮助就是说内心当中可以生起的一些殊胜的一种本体，比如说这些信心的自性，出离心，菩提心还有这些空正见等等，像这样的话都是属于这个证法，乃至有些时候说相续当中能够守一条戒律以上都是属于证法的这个自性都属于证法的自性，所以说经常给别人就是说宣讲，就是说这些有关证法的，比如说上师给我们宣说的这些菩提心，还有这些空性，还有怎么样修持这个皈依发心的这些修法这些全都是属于证法的自性，那么这样一种证法的自性呢就是属于这样一种这个一个缘。

经常性地给别人宣讲，经常性的给别人宣讲其实自己也是在不断地安住不断地学习不断地安住还有呢就是说通过不断地宣讲这个证法呢也可以积累很大的福德，利益众生嘛，利益众生的话自己可以在这个过程当中呢积累很大的福德是这样的，那么这个就是属于这样一种这个证法，为他示菩提。

然后呢其因谓付嘱，那么这个其因，这个其字是谁呢，这个其就是正法，那么这个正法的因是什么呢，正法的因就是付嘱，啊付嘱，那么就是说把教法呢就作这个付嘱，那么就是说付嘱的话比如说这里面引用般若经当中的观点，佛陀要涅槃之前呢也是再三地叮嘱了，叮嘱了这个阿难尊者为首的这些大弟子们就是说是他对于般若波罗蜜多的这个教法呢就非常非常要啊要非常就是说这个善巧方便来保护，宁可其他的佛法都已经遗失了那么就是说是般若波罗蜜多的法门呢也不能够损失一字一句是这样的，否则的话就好像这个毁坏了整个教法一样，那么整个教法的灵魂呢核心就没有了，当然并不是说其他的教法是就是说是可以随便毁坏的也不是这个意思。

相对来讲的话般若波罗蜜多，就是说因为它直接里面有断除烦恼障和所知障的这样一种，这个最根本的一种对治，还有最啊除了断对治烦恼障所知障的一种唯一的因之外，其实呢人无我和法无我空性就是实相，如果你要消除这个非理作意，因为整个轮回啊整个轮回就是迷乱，这个一轮回就是属于迷乱的状态，破除迷乱的唯一的方法就了知它们的本体实相，而能够了知这个万法本体实相的就是般若，就是人无我和法无我是这样的，所以说你看如果没有了这个空性没有了般若波罗蜜多，没有《般若经》的



话那么相当于这部分内容你没有了，没有人告诉我们就是说是这个人无我法无我是什么回事儿，那么如果没有人无我法无我了这个迷乱怎么样去遣除呢，遣除迷乱它只有一个就是认知它的本性，除了认知本性之外的没有办法遣除迷乱是这样的。

如果没有人无我和法无我的空性而修持善法，比如说这里我们在修法的时候，打比喻讲，我们在这个修法的时候，假如说所有的修行者相续当中没有人无我空性的见解，没有法无我空性的见解而修这个善法，假如说没有这两个因素啊去修善法，修善法的话就是说我们比如说我们作放生比如说我们作供灯啊我们供花啊，我们作顶礼啊全都是安住在这个实执分别念当中，实执分别念其实就是我们的心识的迷乱状态嘛，所以说就是在这个迷乱状态当中做另外一种迷乱是这样的，所以说就是说以一个迷乱修法在相应这个迷乱是这样，所以说它的本体来讲的话虽然是善法，只不过是从一个这种迷乱的状态到另外一种迷乱状态而已就是这样的，从一个恶趣啊到一个善趣，从一个痛苦的迷乱到了一个比较安乐的迷乱，所以它的本体的迷乱是不会因为你修这类善法而消失的，它不是它的对治，不是它的对治是这样的，所以说如果没有这个无我空性修一切善法的话，他只能够在迷乱当中去他只不过就是说是另外一种迷乱的方式而已，它就好一点儿，就相对来讲好一点儿，但是要从整个大局来俯视的时候呢差不多，差不多的，从这个迷乱到那个迷乱，差不多，就好像解脱者来观察我们解脱者来观察我们。

我们这个众生从人道死了到了天道了，从天道死了又到了旁生道了，我们觉得大不了然后上天了登天了，别人圣者一看见，不就是从轮回这个地方到那个地方而已，没有什么大的差别啊是这样的，还是在轮回当中转来转去的还是这样的，所以说就是说如果从圣者的角度来看我们从轮回当中从此处到彼处其实没有什么大的差别，和这个是一样，和这个是一个道理，好像就是说天人看我们也是一样，天人看我们啊这个穷人现在穷了后面他发达了变成亿万富翁了如何如何，在天人眼中就是还是一个人，从这个身份变成那个身份差别不大是这样的，差别不大，所以说呢就是说是这个啊修行佛法也是一样的。

如果我们没有空性这个根本的见解修持这个善法的话其实就是从一种



迷乱到另外一种迷乱的过渡，其实也没有怎么样根本上的变化，只是换了件外衣而已，换了件外衣而已，当然这个外衣可能好看一些，穿起来舒服一点，仅此而已，再没有别的意义了，所以说就是说为什么佛陀那么那么地一种重视般若波罗蜜多的原因呢并不说只是在这部经当中讲讲而已，也不是说其他经不重要，而是相对来讲这个般若思想它就是万法的实相嘛，而且对治整个迷乱的根本的方法唯一的方法就是这个，所以说呢这样一种这个教言，般若的教言，是需要佛陀也是让弟子阿难尊者啊通过一切的善巧方便来保护，现在我们这个其实我们这个般若教法能够延续到这个时间也是和阿难尊者的护持啊还有很多大德的护持密不可分是这样的，为什么呢因为他就是人天的眼目，这个教法就是证法的因是这样的，如果我们要证法相续当中生起证法，或者宣讲证法也主要是因为教法在世间，如果教法不在世间了那就很麻烦是这样，也没办法获得证法的境界。

那么如果没有这些呢那么只有在迷乱当中去不断地迷乱没办法了，所以说呢就是说是这个弘扬这个教法呢其实保护教法弘扬教法呢是整个佛弟子当中的一种啊每个佛弟子的责任，所以说就是说我们自己要好好地学，学习这个教法，然后要保护这个教法，好好保护这个教法，所以在这个世间当中呢就是说整个佛弟子把有些时候我们就是说有些时候现在我们就学习佛法的时候呢，好像觉得这部分人他们好像就是说这个喜欢闻思教理的，那部分人呢好像就是说喜欢就是说啊修行的，喜欢打坐的，好像有些时候呢闻思的人呢也看不起修行的人，修行的人好像就觉得闻思的人也是只是理论上过来过去的。

其实有些时候来讲的时候呢看起来的时候呢其实都需要，不管怎么样的话就是说各做各的事情，整个都是在佛法当中都是缘最纯正的佛法来闻思修行，大可不必互相去攻击啊拆台啊这些不必要，反正就是说是有一个人可能是他的根基就是需要他喜欢或者说需要闻思，需要正见，有些呢可能就他喜欢多作一些观修啊其实都是可以的，互相之间都是在缘佛法方面都在不断地修行，所以说如果没有人去护持这样教法的话逐渐逐渐教法不弘扬的话，很多正见就不了解，不了解的话，慢慢慢慢也久衰微了是这样。

所以说像这样如果我们就不修行的话，那么其实来讲也是这个没有人



修证，内心当中生不起这样的功德的话佛法也会慢慢地衰微。所以也就是为什么有些上师们在强调闻思啊有些上师们在强调实修啊，其实都是需要的，不管怎么样呢不同的众生不同的根基都是闻思和修行都需要，教理也需要，然后修行也需要，这些呢都对我们修行佛法来讲，或者说对众生获得解脱趋近于实相证悟来讲都是需要的，所以说我们不单要闻思也不断要观修，观修的人呢也是啊一方面来讲自己要就是说是尽可能的吧对自己所修的法方面尽可能多闻思。

而对闻思的道友来讲的话，也应该就是说根据他自己的情况该鼓励的鼓励，该劝他修行劝他修行，然后也不必要说也不必说就是你修行了就不要再听课了，不要闻思啊，也不要这样讲，反正该鼓励修行的这个是需要鼓励的，但是呢就是说如果中断这些或者说贬低这些闻思啊或者闻思人贬低修行啊这些都是不好的是这样，其实都是佛弟子，所有的这些道友来讲的话有些时候看起来好像天大的矛盾了好像水火不相容了，就是说是这个闻思教理的人和修行的人好像就是一种水火不相容，其实真正看起来的时候全都是释迦牟尼佛教下的这些就是说好弟子，都是皈依佛陀的都是佛陀的好弟子是这样的，哪一个不是好人都是很好的一种为了就度化众生，为了内心当中现前实相进行修行的，全都是这样一种这个修行者，所以都是佛陀的弟子们没有什么大的差别这样的，只不过因缘不同而已，那么这个就是缘。

第二个呢就是宣说因，宣说因就是福德智慧之近取，

癸二、宣说因——福德资粮之近取：

证彼无间因，具多福德相。

前面讲的这个缘啊，缘的话就是说不断地经常性地给其他人宣讲这个证法，这个就是个缘。然后呢就是说因是什么呢主要的近取因，近取因呢证彼无间因，无间呢当然就是世第一法位，世第一法位呢就是获得见道的这个最无间的因，因为就过了这个就中间在没有间隔了，中间没有间隔，比如说忍位，忍位就是有间因，它中间还间隔了一个世第一法位，啊这个世第一法位就是无间因，为什么，它中间没有间隔，它过了这个马上就到见道了，所以它叫做无间，无间的因是什么就是属于世第一法位的它的一种止观的一种禅定，世第一法位他自己相续当中止观禅定就是获得见道的



无间因，就是说因为获得见道就是靠这个世第一法位这个修行者最后一刹那相续当中具备的止观双运的这个境界，这个作为它的无间因，然后这个到第二刹那就获得见道了，所以说呢这个就是属于止观双运的禅定，虽然叫禅定，但这个禅定是属于止观双运的，又有寂止也有这样一种这个无我胜观，二者之间呢都是双运无二无别的，没有就是说哪一个更偏重一点，没有，完全都是无二双运的自性，这个无间因呢就是属于这样一种这个啊就它自己的一种这个就是说获得见道的一种近取因是这样的。

那么就是说是具多福德相，那么具多福德相呢就是在胜法位的这样一种这个无间因当中呢，或者说在这样一种禅定的本体当中，他具有很多的福德相，一个无数劫的所积累的福德的一种所有福德的因在最后一刹那的时候要成熟了，这个成熟的时候就无可抵挡，没有任何违缘能够抵挡是这样的，他为什么就可以从一个凡夫的心识就一下子进入到圣者的心识，凡夫的心识在这儿就要断流了是这样的，然后从这儿开始就到了圣者相续了，怎么样一种状态有的时候我们想了，怎么可能说一个凡夫的心就变成了圣者的心呢，但是这里面就是说他修持和圣者的一种这个体性圣者的境界非常相近相似的一种修法。

比如说现在我们所抉择的大空性，现在我们所修的这些所抉择的这些啊这个《中观庄严论注释》当中的就是说这个大中观见解，或者说就是说很多这些菩提心的修法，其实这些都是属于和见道圣者相续当中比较相近的这些所有相近的相顺的修法的因，所以我们现在开始在抉择，逐渐逐渐在不断去在缘现在很多道友在讨论啊，这个考试啊背诵啊反正都在缘这个见道的因正在努力，正在努力中，有时候发愿回向我要获得觉悟，其实也是在为了获得这个见道的觉悟在不断地发愿不断地回向，上师们也在加持我们朝着这种获得见道的方向在就是说加持我们帮助我们是这样，所以尤其是这里面按照显宗的说法啊，按照显宗的说法，从这个小资粮道开始，到这个见道要积累一个无数劫的资粮，一个无数劫的资粮，当然这里面在积累一个无数劫资粮当中他也有进步。

比如说从资粮道当中小资粮、中资粮、大资粮，乃至到见道等等，像这样的话他不断地积累福德不断地积累福德，那么到了这个世第一法位的时候呢一个无数劫当中所积累的无量无边的福德这一刹那当中要开始要



成熟果了要爆发了是这样的，它这个果因他的一种这个善因一旦成熟了，就像前面讲的一样，任何违品挡不住，没办法挡得住他的一种现证这个究竟的实相是这样的，所以说就是说这里面一方面他修了这个大空性一方面这个大空性里面带着那么多的福德，该清净的罪障也清净了。

然后这么大的福德和自己的一种大空性无二无别的这样状态他就是说是纯粹就是说是这个啊任何违缘挡不住的，所以他第二刹那当中就会获得见道，然后就开始第二个无数劫的修行，开始要往三清净地，第二个无数劫，然后第三个无数劫成佛，所以说就是说是对我们来讲的讲的话就是说这些集资净障，集资净障这个方面来讲的话一定不能够满足，因为它需要很多的福德，我们千万不要想，现在我就是说今天修了这么多法，好像也没发挥什么作用，啊就是说昨天修的法到今天也没发挥什么作用，然后从去年开始修加行到现在也没有发挥什么作用，是不是法本里面讲的这个不可思议的功德这么多是不是只是说说而已啊，为什么在别在其他地方不可思议在法本上不可思议，在我们这儿就是这个不可思议这个词就消失了，好像没有感觉什么不可思议，好像觉得就是说是没啥改变，也不要这样想

为什么在其他地方不可思议，在法本上也不可思议，在我这儿好像不可思议这个词就消失了，没感觉什么不可思议的，好像觉得没啥改变，也不要这样想。我们现在每天所做的这些，反正我们就想，今天我们所做的修行就为了觉悟的，今天可能没有什么动静，但是只要我持续性的修行，只要把我自己的心安静下来，每天做自己该做的事情，所有的这些因成熟了，只要因一成熟，他的果一定会有。

我们的心态逐渐会转变，他的果在某一天当中，他的所有的因素成熟之后，他就会变成、爆发成一个非常非常殊妙的一种正果，所以这个叫做具多福德相。这个就是在累积了很多很多的福德到世第一法位的时候，这个福德非常非常的超胜，这个就是积累了很多的福德。我们积累了多长时间呢？我们都不知道，其实从今生来讲的话有的道友才几个月，有些可能才几年，或者有些长一点的话十几、二十年，十几、二十年当中还去掉一些水份，把水份要挤一点出去，因为很多时间你都浪费了，真正开始修习的时间并不长。

所以像这样我们其实观察一下之后，自己其实修习的时间并不长，不



管怎么样无论如何还是应该继续修行，这种就算是一种正法入心的一种表现，他知道自己欠缺因，知道自己在因上面应该继续努力，不会放弃，这个也算是有福德的一种体现。

具多福德相，这里面也是讲到了一个给别人传讲教法、正法，会积累无量无边的福德，还有自己修持止观双运的禅定可以积累无量无边的福德。所以这个具有很多的福德相就可以获得见道。因此说我们学教法，因为这个教法，有时候我们说听一堂课的福德其实非常非常的多，非常多的，其实我们在这儿认真的听一堂课，也不需要做什么，听一堂课的话，就在这个过程中通过法性力，自然而然就累积很多殊胜的因缘，因为所讲的法是和实相相关的，是和成佛相关的。他的所诠义是实相，所以他自己的相关的文字，他的等流，他的显现出来的文字、教言，他的福德也是很大的。

因此说如果我们有时间的时候，就通过闻法来积累资粮，还有通过思维来积累资粮，还有修行来积累资粮，这里面讲了当然给别人传讲教法，还有传讲正法。当然教法就是文字，正法就是文字所表达的这些菩提心的内容，菩提心的思想，或者比如今天我们这个《现观庄严论》，《现观庄严论》的教法是什么？教法就是这个文字，这个文字就是我们在读文字，我们在看文字，这个就属于教法。

正法是什么？正法就是这里面所表达出来的大空性，这个大空性的思想，这个就属于正法。所以说如果是给别人传授，当然这个发心要清净，如果通过很多清净的发心传授教法、传授正法，他的福德非常大，无量无边的福德相，自己所修持止观呢，他也是无量无边的福德相。但是无量无边的福德相呢，加行道世第一法位的这个，给别人传讲教法和正法，和我们现在给别人传讲还是不一样的。因为现在我们相续当中还有很多自私自利的心啊，还有很多的杂质，还有很多的染污心在里面，或讲解的法义也不一定都是完全正确的。

但是还是可以，只要是按照这些法本在讲，或者说自己的发心没有很大的染污的话，还是具有很大的福德。但是因为必定是加行道的胜法位，他已经通过修行，相续当中对菩提心啊，还有对空性啊，他有很深的体会，他所产生的福德相的确是无量无边的。因此说这个就是他的近取因，主要是止观，还有止观里面带的很多无量的福德。其实这个近取因呢，一方面



来讲近取因和现在我们的心还是有关系的，我们不能说现在我修行的因和这个近取因没有关系，还是有关系。

因为那个时候，因为为什么讲？我们总有一天会登地的，这个毫无疑问，我们总有一天会登地，至于哪一天哪一年我们现在还不知道，但是总有一天会登地。我们总有一天会登地，那么我们总有一天会具备这个颂词里面讲到的近取因，这个具多福德相，就是证彼无间因，具多福德相，总有一天会在我们的相续当中具备，而这种总有一天会在我们相续当中具备这个世第一法位近取因，这样延续下来，往后推，推到现在。

就是现在我们的心，现在我们的心，比如说现在我在发愿，我要证悟，现在我在听这个《现观庄严论》的颂词，现在我在修加行，或者我在观空性，就是我现在的相续里面所积累的，就是今天听课的福德，或者说是我修法的福德，这个慢慢慢慢积累，积累到世第一法位的时候，就会变成这个近取因。所以说那个时候的近取因就是现在我们正在积累资粮这颗心，现在我们正在听《现观庄严论》的时候获得的福德，这个福德将会成为最后世第一法位的时候那个近取因的一部分。

所以说现在我们每天所做的这个，其实最后最终的时候都会变成世第一法位的近取因，最后就帮助我们获得初地，然后再把这个相续延续下去就会成佛，没有其他的相续，世第一法位的这个近取因的相续就是现在的相续，现在我们正在做，为了达到世第一法位的这个近取因的标准，正在努力中。

所以说一方面来讲，我们还是要努力，一方面来讲也不要过于很沮丧啊，或者觉得自己没有出息，其实现在我们正在做的这个，虽然现在的力量还不够强劲，但是现在所做的这个，我们听了之前发了菩提心了，所听的正法《现观庄严论》，毫无疑问是讲般若波罗蜜多，现证的。这些都是很纯正的因缘，他听完之后就在我们相续当中就会积累，变成一种善根、善因，这种善因它会慢慢慢慢根据我们的相续下去之后，它会变成世第一法位的近取因，最后一天他就会突破障碍会获得见道，是这样的意思。

壬二（宣说果断得之详细分类）分二：一、安立大中观之观点；二、透破有实宗之观点。



这个是果的断和得，这里面有断有得，有断除的同时呢也有所证悟的功德，这个叫断得。关于断得有大乘的说法，还有小乘的这些说法。

癸一、安立大中观之观点：

垢尽无生智，说为大菩提，
无尽无生故，彼如次应知。

这里面就安立了断和得，第一句、第二句主要是在两种清净当中，两种清净菩提当中的离垢清净，然后后面两句叫做自性清净。

首先来讲垢尽无生智，说为大菩提，这里面就有离垢清净的安立，首先是断，断是什么呢？就是垢尽，垢尽叫做断。然后无生智这个叫做得，这里面就有断和得两种。

首先按照这些了义的观点，或者按照二转法轮也是这样讲的，也有两种境界，一个是本来清净，一个是离垢清净。离垢清净就是说这里面也有一个清净，还有离开垢染，离垢当中有一个离和垢。首先垢是什么？垢就是我们现在凡夫相续当中的种种烦恼障、所知障，烦恼障和所知障叫垢。

然后通过修道，从现在发心开始修道，修道之后开始逐渐远离这个垢，要把烦恼障、所知障要逐渐逐渐通过我们的修行要让它断离，离垢。离完垢之后会获得一种清净的状态，这个叫做离垢清净，就是说这个清净当中没有任何的垢染，所有的烦恼障、所知障通过前期的空性、大悲的修行，所以有的垢染被我们分离了，或者消尽了，或者是认知它的本性空性，没有了消除了，之后就会获得离垢清净。

获得离垢清净之后就会现前该现前的果，最究竟的离垢清净就是佛果，暂时的离垢清净就会获得菩萨果，所以这个叫做离垢清净。那么这个垢染通过正确的修法可以远离，比如修空性他就可以远离这个垢染，垢尽，把所有的垢染消尽了，这个叫做垢尽，就是断，就是说断和得当中的断。

然后后面一个无生智，然后断完了障垢之后就是完全现前通达一切万法实相无生的证悟的智慧，这个叫做证得。上师讲记里面讲，一个叫做断得方面的本性身，四身当中的本性身，但是讲法不一样，有些地方讲法报化三身，再加上本性身，本性身有时候说三身无二无别，就叫做本性身。这里面安立本性身呢，主要是从断得安立的，就是说断除二障，断除二障



的垢染，就是说完全没有垢染这个侧面安立为本性身，他没有其它的一个身，他就是没有障垢这个侧面安立为本性身。然后无生的实相叫做法身，证悟了无生法相、无生的实相这个叫做法身。所以像这样这个叫做离垢清净当中的断和得，所以这个叫做垢尽无生智，说为大菩提，这个也是一种大菩提。

还有一种呢，无尽无生故，这个叫做本性清净，或者叫自性清净。自性清净有时候说我们的本基实相，本基实相叫做自性清净，或者说最后通过修行所现前的这个离垢清净的本体其实就是本性清净现前的状态。因为所谓的究竟观点来讲，就是大菩提它是一个无为法，大无为法，大无为法基是如何，道也是这样的，然后它的果也是这样的，它是没有差别的。只不过暂时有些垢染障蔽了，所以说通过修行把障垢清净掉之后，本来清净的本体现前而已，本来清净的本体现前了，这个叫做离垢涅槃。

其实来讲的话没有两种涅槃，一个叫离垢涅槃，一个叫做自性清净涅槃。其实来讲的话，离垢清净涅槃，他在谁上面离垢呢？他所离垢，离垢主要是在本来清净上面的垢染，本体是本来清净的，暂时有垢染。他所离的垢也是本来清净的自性上面的垢染。把这个垢染分离完之后所现前的这个，也是本来清净的本体现前而已。所以说这里面没有两个法，它就是一个法，一个法两个阶段，或者两个层次，一个叫做有垢的阶段，一个就是完全无垢的阶段。所以说其实来讲他的本体就是一个，不管是离垢清净的菩提还是本来清净的菩提，他的本体就是一个，只不过前期的时候有垢染，然后后面没有垢染了，就仅此而已。

无尽无生故，就是在显现上面有离垢清净，通过修行远离垢染，但是在本性当中无尽无生，没有所清净的垢染，也没有所现前的无生的实相智慧。就是说所断除的垢染和所现前的无生智都不存在，这个叫做自性清净涅槃。暂时来讲有断有得，从本性来讲的话，实相来讲的话，无断无得，所断的障碍也没有，所得的无生智也没有。为什么这样安立呢？因为所谓的垢尽的垢，无非就是分别念，无非就是分别心，分别心的话把没有的执著为有，这个时候就是一种所谓的产生的人执和产生的法执。

但是分析的时候，整个的五蕴本体是空性的，没有五蕴，五蕴是不存在的，五蕴不存在心识也不存在，这些哪来的垢染呢？垢染从何而生？根



本找不到一个可以产生垢染的来源、本体，这些都没有。没有垢染当然就没有离垢了，没有离垢就没有离垢之后的无生智慧的现前了。所以从本性上来讲无尽无生。

彼如次应知，如次就是如这个次第应该了知，有两种菩提，一个是离垢的大菩提，一个是本来清净的菩提，其实这两种一个就是从名言谛的角度讲安立有垢、离垢，有离有得。然后从胜义的本体来讲的话，他是自性清净涅槃，就是说无垢无生，二者之间他的本体上来讲，见解上面来讲的话，其实也是双运的。前面讲过就是一个有垢、无垢的差别而已，而且这个垢也是一个迷乱，其实本体来讲也是不存在的。

修行的侧面来讲的话，就是说我们要修行离垢菩提的话，必须要了知这个本性的自性清净，他才能够起作用，才能够真正的让垢染全部离开。如果没有真实的了解自性涅槃，没有办法真正的修离垢涅槃，修不了。因为你不了解本来清净的话，你怎么去离垢呢？你还是认为垢染是存在的，那是离不了垢的。所以要真正的圆满修行离垢涅槃，必须要了解自性清净涅槃，而自性清净涅槃也必须要借助离垢涅槃才能现前，所以二者之间的关系，世俗谛和胜义谛，现相和实相二者之间的关系也需要这样了解。

一方面来讲本体当中的确是无尽无生的，但是这种无尽无生的本体要现前的话，也必须要通过垢尽无生智，就是说垢尽和无生智现前来让他完全浮现出来。否则的话，我们说本性是无尽无生的，但是对我们来讲有啥用呢？对我们来讲这个自性涅槃不会发生任何作用，每一个众生都是有自性涅槃，但是还是在流转，还是在痛苦。我们要让自性涅槃真正的发挥作用，必须要离垢，把垢染离开了，他所有的功用就出现了，就开始浮现大涅槃果位啊，然后开始利益众生啊等等等等。

所以说从大中观的观点来讲，名言谛当中垢尽无生智，就是有断有得，然后在实相当中无尽无生，这个就是对于果，断离，大中观是从两个侧面安立的。

癸二（遮破有实宗之观点）分二：一、以事势理而破；二、以承许相违而破。

遮破有实宗的观点，他们认为垢染有灭，然后智慧有生，他是这样如



是的安立的。事势理和相违理，这里面也讲了事势理就是根据万法的真实的客观规律，他的本来的状态，相应这个进行观察而破斥和不符合的情况，所以这个叫做以事势理而破不应理的观点，就是说安住在一切万法本来的状态，去破斥不符合这个本来状态，这个叫做以事势理而破。就是说我给你说实际情况，破掉你不符合实际情况的观点，这个叫做以事势理而破。

第二种叫做承许相违而破，就是把你们观点当中互相矛盾的放在一起，把你的观点就破掉了，通过自相矛盾的方式来破斥，这是两种。第一种是说事势理，就是说真实的本性，这个是真实的本性，所以你这个不符合真实本性破掉了，你这个观点是不正确的。

子一、以事势理而破：

无灭自性中，谓当以见道，
尽何分别种，得何无生相？

因为在有些小乘的宗派当中说，证果的时候是存在一种实有的灭法的，也就是说这个灭法是实有存在的，这个在《俱舍论》当中很明显，《俱舍论》当中讲灭法分两种，一个叫抉择灭，一个叫非抉择灭。抉择灭前面我们分析过这个抉择就是智慧的意思，通过智慧而灭叫做抉择灭，他是通过智慧抉择完之后灭掉的。

比如说我通过无我的空性，我通过无我的智慧，观察抉择，抉择完之后这个违品灭掉了，这个所灭的法叫做抉择灭。这个抉择灭不是智慧啊，抉择灭是所灭的这个法，是所灭的法，这个抉择灭的抉择只是让这个法灭的因，这个灭叫做抉择灭，本体他的重点是在灭上面，不是在抉择上面，他在灭上面。灭方面就是说已经灭完了的这个状态，只不过这个灭是怎么产生的呢？这个灭是通过抉择而来的，所以他叫抉择灭，他是通过生起了智慧之后灭的，叫抉择。当然在凡夫位的时候有没有抉择灭呢？也有。凡夫位的时候比如这些邪见啊，这些观点啊，也有这些抉择灭。但是有些时候抉择灭就是属于圣者的抉择灭讲的多一点而已。

然后还有一种非抉择灭，非抉择灭不是通过智慧让它灭的，而是不具备因缘而灭的，没出生，不具备因缘而没有出生这个叫做一种抉择灭。比如在雪上上面不会长草，不会长鲜花，像这样冰上面没有鲜花，这个叫做非抉择灭，这个花是没有的，这个叫灭。非抉择灭不是通过抉择而灭的，



是因为缺缘而不生的缘故，叫做非抉择灭。

他们就认为这个灭是实有的，这个无为法是实有的法，他觉得这个灭法是实有的，所以说圣者灭掉烦恼这个灭是实实在在而存在的。我们就说这个灭其实是不存在的，这个是不符合实际情况的，所以说以事势理而破。

无灭自性中，什么是事势理呢？无灭自性中，真正观察的时候呢，所谓的灭不存在的，灭本体当中是没有的，因为所有的灭安立无外乎就是在五蕴上安立，除了五蕴上安立这个灭之外，没有什么其他地方安立灭的，因为尤其是要灭掉障碍。障碍是哪里有的呢？障碍就是我们相续当中出现的这个障碍，就是执著啊，人执、法执等等，所以他的障碍是出现在相续当中的，这个是五蕴的本体。

五蕴观察的时候，不管是色蕴，通过粗大的色法到细微的色法之间的观察，还是说受想行识的四明蕴，对心识法的观察，一一观察的时候都没办法安立，全都安立不了。所以说如果没有五蕴的本体，就安立不了所谓的这些障碍，安立不了障碍就没有障碍的灭，所以说本性当中是无灭的，无灭的自性。

在无灭的自性当中，谓当以见道，哪里说可以以见道的智慧尽除什么分别？尽何种分别呢？尽何分别种，就是说见道的智慧，在获得见道的时候，灭尽了哪一种分别念，哪一种分别的障碍呢？没有，没有所灭的障碍。

得何无生相？又得到什么样一种无生的智慧呢？也没有得到什么无生的智慧。因为所谓的智慧，这种智慧灭掉了障垢之后生起的智慧，如果没有所灭的障垢，那就没有观待这个灭之后产生的智慧。所以说以事势理，或者事势理当中没有灭也没有生，无生无灭的一种自性，原因就是说这个障垢是因为五蕴而有，五蕴本体是空性的，没办法找到一个五蕴的自性，所以说这里面根本没有障碍，没有障碍的话就不可以说获得见道之后，生起了无生智，灭掉了什么样一种违缘、违品，这些都是不存在的。

暂时来讲是有的，但究竟的本体当中是没有的，这个叫做事势理。所以说真正的初地菩萨在见道的时候他不会得到任何法，他也不会安立说灭掉了什么，也不会说生起了什么，真正根本慧定当中什么都没有，不会安立。所以说我们应成派的观点，相应随顺于根本慧定安立的时候什么都不



承认，原因就是这个人，什么都不承认，连空性都不承认，任何法都没有安立的，所以这个就是相应于真正的根本慧定的境界。

只有这样修行，通过刚开始抉择的大空性，然后不断的去缘这个大空性去集资净障，观修大空性，这个因就会直接变成证悟初地的因，这就很快了，他就很快速。所以如果刚开始的时候就用应成派的观点趋入，刚开始就用应成派趋入一切空性的修法，他肯定要比刚开始用唯识的观点趋入，再用单空的观点趋入，中间的时候再去调整要快得多。

所以对我们来讲如果有能力的时候，是尽量抉择大空性的观点，然后抉择大空性的观点的时候呢，因为这里面分别要少的多，他的集资净障的速度也是非常快的，究竟实相当中是没有的，所以我们现在相应这个观点去安立。

子二、以承许相违而破：

若有余实法，而于所知上，
说师尽诸障，吾以彼为奇。

这个在上师讲记当中安立是以唯识宗为主的观点，前面是小乘的观点，现在是唯识宗的观点，若有余实法，就是说有些宗派在抉择胜义谛的时候，虽然能取、所取的法要没有的，要空的，但是空掉了能取、所取之后，安立了一个不空的心识，就是胜义谛中的这个阿赖耶识或者心识是存在的。当然唯识宗知道他是通过三自性来讲的，三自性讲的时候，遍计所执性当中就是能取所取，所有的实执法，人执、法执啊，这些都是属于能取、所取的遍计所执。

遍计所执性是没有的，无论如何是一种颠倒执著，这个是要空的，要空掉的。空掉这个遍计所执性之后，那么依他起的心识是不能空的，所以这个心识，就是说在胜义谛当中依他起明清的心识是存在的，都是不空的，他以前是作为？法的一种种子的所依，后来是作为解脱道或者佛果的，佛的这种习气、善法的所依，所以阿赖耶识是不空的，所以这个叫做有实法。

若有余实法，而于所知上，如果一方面你们承许在究竟当中有一个不空的法，同时呢在所知上又说尽诸障，这个师就是导师佛陀，说导师已经尽诸障，断除了一切的烦恼障、所知障，尤其是断除了所知障，而于所知



上，说师尽诸障，就是说没有所知障的意思。所知的障碍已经断了，一方面来讲说心识不空实有存在，一方面又说佛陀对一切所知断尽了障碍，了一切所知障。

吾以彼为奇，弥勒菩萨说我觉得这个是很稀奇的观点，这个是个自相矛盾的观点。为什么是很矛盾的观点呢？因为如果是说佛陀他断除了一切的障垢，证悟了三轮体空的境界，是因为对一切万法没有任何的执著，对万法没有任何的执著的原因是因为没有任何法可以执著，才可以证悟无二取，无三轮的境界。但是你们一方面说胜义谛当中有一个法不空，就是说一个法是不空的，一方面又说对一切法都是断除了所知障的，这个就是矛盾。

如果有一个法不空，那这个心识肯定会缘它的，如果有一个法不空，它肯定会，尤其是你这个不空的法还是心识。你这个法还是不空的心识，明清的心识是不空的，所以说你这个心识最后还存在，你还说我对任何法不执著，这个不可能，你执著的本体都有了，心识就是可以分别可以执著的本体，一方面来讲你有执著的本体，一方面又说对任何法都不分别不执著，这个就是一个自相矛盾。你承许万法当中有心识不空，你不可能说无二取、无三轮，肯定有三轮。

因为三轮当中的能分别者就是你的心识，像这样你是二取中的一个心识，虽然你说遍计所执心当中的二取没有了，但是你的心识本身只要是存在，你肯定会去分别的，有所缘，有所缘就会产生二取，就会产生三轮。所以说怎么可能因为对一个法在胜义谛安住不空，一方面来讲又断除了一切所知障，这个断不掉的，因为还有一个法执著的话，这个障垢就还在，对一切所知法的障垢，因为没有证悟心识空性的缘故，他没办法断除所知障。

因此说在这个上面说，一方面说有一个法实有不空，一方面讲断尽了诸障，吾以彼为奇。因为如果要断除障碍的话，必须是所有的人执和法执都要断除，但现在你的胜义当中有一个不空的法存在着，这个法是不空的，那么无论如何你通过任何胜义理论去观察的时候，这个心识都不空，这就不可能是法空，这个法就不是空的。如果不是法空的，不是法无我的，那么因为有法执的缘故，那么就会持续的产生所知障，因为所知障的来源就



是法执。所以如果还有所知障持续不断的产生，怎么可能说佛陀断除了所知障而成就了遍智呢？这个就是矛盾。

所以无论如何胜义当中不能承许有一个实有的法，不管是什么法，不管是唯识宗当中的心识也好，还是中观宗当中的大空性也好，任何法在胜义当中都不能够承认，因为是一切法空的缘故，人空和法空，只有把人和法都空掉了，然后再不缘一切不执一切，这个时候灭掉法执，断所知障，现前一切的遍智。

所以说一方面讲的话说有一个法不空，一方面又说佛陀证悟了万法空性断除了所知障，这个就是一个自相矛盾，弥勒菩萨说吾以彼为奇，这种观点是很奇特的观点，是不可能成立的。所以这个叫承许相违而破。

今天我们就讲到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第44课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现以庄严论》宣讲的是般若般罗密多的意趣，弥勒菩萨通过他补处的智慧，为我们开显了般若经当中所隐藏的修行空性成佛的次第，当然对我们来讲特别重要的原因主要是般若是诸法的核心，我们要压制烦恼，获得解脱最终要成佛，都必须般若，所以这个般若的修法是所有想要成就的佛弟子，必不可少要证悟的。即使是有此修行者暂时通过净土的方法到了极乐世界，在这之前并没有真实的修般若，但是到了极乐世界之间如果想要灭掉烦恼障，想要灭除所知障，必须要证悟般若般罗密多。证悟万法的本性，证悟自己的心性。

现在我们有机会直接学习般若般罗密多，它有很多重大的必要性。弥勒菩萨现观庄严论把所有般若修行的意趣通过八事七十义来开显。八事有宣讲遍智、道智、基智，这个是三种智；还有四加行：正等加行，顶加行，渐次加行和刹那加行；最后有一个法身，就是获得成佛之后的法身果位。前面三个智慧已经学完了，今天我们现在学的是四加行，这个四加行和前行中的四加行不一样，加行有前行的意思，在正行之前的前行称之为加行，有些时候这个加行并不是前行的意思，真正正在行持的法义称之为这样一种加行。所以这里面四种加行是真实的修法，也就说是属于平常意义上正行的意思，可以这样理解。这样一种四种加行，前面学了正等加行，现在学顶加行。



顶加行也分了八个方面来进行安立。分别在加行道当中也有暖的顶加行、顶位的顶加行、忍位顶加行和胜法位的顶加行。在圣者位当中也有见道的顶加行、修道的顶加行、无间三摩地顶加行。无间三摩地其实是属于修道，是在修道当中的最后要成佛之前的那个刹那，是无间三摩定。第八个内容宣讲的是对于无间三摩地的应遣邪行的辩论。

前面加行道的四个顶加行已经学完了，现在我们学的是属于圣者位的见道的顶加行，见道顶加行前面对于它所断的方面已经讲了。它的智慧的本体我们要进行了解，它在见道当中有些是属于见道的所断的部分，就是前面所讲的一样，如果我们要破除一个法，灭除一个法，之前先要了解什么是我们的所断，什么是我们的所破，当然这个所破并不是说到了见道之前我们才认定这个是见道所破，其实这个见道所破是在现在就可以了解，而且从现在开始着手开始修行，只不过对于这个所破所断的意义，到见道的时候彻底断，但是在这个之前，在获得见道的对治智慧之前，其实我们也要从它的远分的障碍逐渐逐渐修持它的对治性，比如现在我们学习空性的法要，对于现在我们相续当中比较明显的粗大的障碍，我们也开始进行了解，所以现在对我们来讲，需要去知道，了解之后逐渐逐渐付出学习，或者通过我们所掌握的空性去对治，开始训练。通过从现在开始到世第一法位之前的这此长久的训练之后才会有最后到了见道的时候，那一刹那真实断除见断的智慧。前期的所有训练都是重要的，这个对我们来讲必须要了解。

壬三（本体方便智慧之真实特点）

今天第三个科判。本体方便智慧之真实特点。也就是说见道也有方便和智慧二方面，讲的时候可以说是方便和智慧分开来讲，其实在见道的智慧当中，方便和智慧二者都是双运的，全都是具备的。所以这个就称之为本体方便智慧之真实特点。

分二：一、宣说见道入定智慧二、宣说表示彼之后得之实修。

一个是真实的见道，自己入定的一种智慧，第二个是表示见道的后得的实修。所以这里面其实也讲到在见见道当中其实还是有它自己的正行，也有它的后得。因为在注释当中有此地方认为见道没有后得，在小乘的这些论典当中也提到只要从见道出来之后，就到了修道，也有这样讲的。从



某些方面来讲的确是这样的。见道就是一刹那安立的，此处来讲，其实见道也有它自己后得，也有它的前行，本体智慧方面也有，它的后得修行也有的。

癸一（宣说见道入定智慧）分二：一、因无间道忍智；二、果解脱道之智狮子奋迅相。

首先讲宣说见道入定智慧分二：一、因无间道忍智；二、果解脱道之智狮子奋迅相。

见道的入定智慧它是有因方面的属于无间道的忍智，第二个方面是属于果的，解脱道的智慧是属于狮子奋迅在昧。狮子奋迅三昧这个也有不同的方不同的安立。也有安立在见道位的，解脱道的，胜进道的，还有是属于修道的加行部分都可以安立狮子奋迅相。也就是说狮子奋迅三昧在不同的阶段也有不同的安立。

子一（因无间道忍智）分三：一、宣说甚深智慧远离破立之特点；二、宣说广大方便具一切波罗蜜多相；三、说明本体方便智慧双运之忍智。

首先看第一个，是属于因的无间道的忍智分三：一、宣说甚深智慧二、宣说广大方便具一切般若般罗密多相，三，说明本体方便智慧双运之忍智。通过这在个侧面来宣讲安立无间道的忍智。第一个是属于甚深智慧远离破立，也就是说在这个甚深智慧当中破和立二者之间其实都是不存在的，不单单是从它的见解上面，然后从他个的时候也要相应于这样一种智慧，最后所证的时候还是相应于这样本体。所以说所谓的这个破立，它是属于分念的一种特点，在分别智当中或者在圣智当中，它是要超越的，必须要远离的。

第二个是宣说广大方便具一切般若般罗密多，它的显分或明分，它的显现的这部分是属于方便或大悲体性所摄持的布施等，也就是说在见道的智慧当中，它自己本身也具备这些功德，只不过在讲的时候它有侧重点，在安立入定智慧的时候，它从离戏的侧面进行强调了。但是广大的方便是不是和智慧脱离的呢，绝对不是脱离的，是具备的。

第三个是宣讲本体方便智慧双运的忍智。也就是说首先宣讲智慧，



然后第二个科判是着重宣讲方便，第三个是说这个方便和智慧其实就是双运的体性，就是忍智当中既具备第一个科判当中讲的智慧，又具备第二个科判当中讲的方便，所以象这样就是属于本体方便智慧双运的忍智的一种本体。

丑一、宣说甚深智慧远离破立之特点：

在这样一种体性当中，第一个问题是宣说甚深智慧远离破立之特点，这个颂词也是上师在这里强调的很殊胜，也很重要的一個颂词，这里面包含了修道的基道果，或者见修行果，在颂词里面都是包含了。

此中无所遣，亦无少可立。

于正信正观，正见而解脱。

这个颂词在宝性论当中一模一样，在上师引用的三木扎续等续部当中也有一模一样的颂词。这个颂词是很殊胜的，因为这个颂词里面包含了真正的大乘的正行的修法，或者有些时候在讲深一点的话，密法当中的很多无破无立观点，无破无立的修行的核心，也是包含在这个颂词当中了，所以这个颂词加持力很大，很殊胜。

如何了解呢？其实这里面讲了此中无所遣亦无少可立，这二句可以安立为基道果的基，主是平时我们说大乘的基道果的基。

无所遣无可立的自性，这个就是基道果的基。然后于正信正观，这是属于道，对于前面真正的本性，真正的自性，正信正观这个就是属于道。正见而解脱，真正的见到了它的本性就可以获得解脱，所以这个第四句是属于果，也就是说第一句第二句是属于基，第三句属于道，第四句属于果位的自性。或者说是见修行果也可以安立，此中无所遣，亦无少可立，这二句是属于见解，见修行果的见；于正信正观，包含了修和行；正见而解脱这个没差别，是属于果位。基道果和见修行果其实是互相之间可以含摄的，它的侧面不一样。

首先看基和见解之间，基就是不管你了不了解，反正万法的本性如是安住，比如说这里面讲到了无所遣，无可立。本体当中它就是大空性，所以在这个大空性当中没有任什么样要遣除的法，没有任何重新安立的法，这个里面遣除和这立二者之间，都是没有的。这个就是不管你了解不了解，



证悟不证悟，反正万法的本性本来就是如是，这个叫做基，这个属于基就是不管你了不了解是这样的。但是这个见不是一样的。基是作为一个所净，或者它的本体本性是这样安立的，但是如果是见的话，见解的见就不一样了。见解就是一个很明显的确定，对什么的确定？就是对于基的确定。就说是这个无破无立的本体，完全通过自己的闻思，完全了解了，有些时候也通过修行完全了解。反正主是说通过这样的闻思完全确定，他的这个本基，它如何如何的存在，然后这个正见就是如是如是的了解，完完全全符合它基的自性而安立，叫做正见。

完完全全符合基的自性的安立叫做正见。修行之前见解为先，就是说我们在修行之前，一定要以见解为前导。见解就是对于本基如是如是地通达，或者说在每个修行者的相续当中的正见生起来之后，才可以说缘这个见解而修行，所以见和基之间的关系是本基可以安立为它的所知，就是说见解所了知的对境就是基，见是能知。见解是我们相续当中，通过闻思努力生起来的，对基完全确定的认知叫做正见。正见就是说基是什么样的本体。比如说基是无所遣无可立，自己的见解就是我完全通达了一切万法的本性就是没有什么遮遣和安立的，这方面在相续当中完全生起来就是正见的本性。

虽然基和正见二者有关系，但是侧面不一样，基是作为一个所境或者所知的体性。不管你认不认知、了不了解，它反正就是如实地安住。而见解不一样，不修行的人是没有见的，修行的人，尤其是对于了义佛法闻思过的人，内心当中会遣除怀疑，遣除对什么的怀疑呢？就是对于本基上面的法没有增益损减不再怀疑，能够如理如是地认知，这个基是怎么样的，就如是地认知，叫做正见。具有正见是一个修行者的特点。

然后修行就是基道果的道，基是不管你了不了解，本来万法都如是的安住。所谓的道包含了见修行，见的确可以包含在道当中，所谓的基和你是不是修行者没有关系，反正方法的本体如是安住就是基。道就不一样了，道可以包含见修行，你对于基的认知就包含在道中，修道的第一步必须要有见，只有修道者才会生起见，不修道的人不存在见不见的问题，也不可能产生正见。有了正见之后，再缘正见观修，上座修行叫做修，下座之后的辅助修法叫做行。



道包含了见修行，有了见解，上座、下座也有了，最后一定会有一个结果，这个果就是你最后修行的结果，这是什么果呢？就是你在见解所认定的本基的自性你修行所观修的本基的自性在果位的时候完全现见了完全浮现出来了，就是他的果，就是说前面我们讲了基道果，然后见修行果当中的见解刚才我们也讲了，那么修和行，修和行前面我们就说了，它就是上座入座的时候叫，一般来讲入座叫修，下座叫行，就下座之后我们叫行，上座的时候比如说缘我们说本基的自性，缘正见当中的空性，上座的时候我就观空性，不管是通过人无我也好，法无我也好，或者通过生起次第也好，等等。

反正就上座的时候我就观一切万法的本体，观一切万法的空性，就是说集中的观是这样，下座之后在不是散失在不丧失我在座上所观修的法义或者所得到的觉受的同时然后去做一些辅助的修法，比如说你在行住坐卧当中不离开正见，同时嗯就集资净障，叫他的行为，通过你的正见来摄持你的行住坐卧，或者通过你自己集资净障来作一个辅助，这些是属于下座之后的行，上座和下座完全地结合在一起，你的修行就会逐渐逐渐就会就是说循序渐进，突飞猛进或者循序渐进，那么这样修到一定结果之后一定时间之后就会有果，那么见修行果的果和基道果的果没什么差别了，就是说这方面来讲的话就平时我们要经常提到的这些基道果或者说见修行果，像这样的话就是说有相互之间当然是共通的，但是侧面有的时候也不是完全一样，它的反体也不太相同。

那么下面我们看了，此中无所遣，亦无少可立，这两句话，这两句话就是说就是讲的万法的本体，万法的本基无所遣，无可立，那么就是说遣就是破的意思，然后后面立的意思就是破立，那么在世俗当中在分别念的前提之下，就是说如果以分别念来缘万法，不管是缘世俗还是缘胜义，有破有立，它肯定是有破的也有立的，因为破和立就是分别念的特点，你让他不破不立是很困难，它一定有破有立的，但是本基就是说是超越分别念的自性万法本体本基的自性它是无破无立的，没有破也没有立，当然就是说无所遣，亦无少可立无所遣和无所立首先是在世俗当中在名言谛当中首先是有破有立的。

比如说我们说是在还不说是那种学习佛法，世间道当中也有就是说无



患六根和有患的六根的差别，比如说在因明当中在讲这些世俗谛的时候，《俱舍论》当中讲这些法的时候，因明当中讲这些世俗谛的观现世量的法的时候，有没有破有没有立，当然有破有立了，所谓立就是无患六根所取义，就是正世俗，就是说你的无患的六根所看到的这些那就是真实要安立必须要立的，然后就是说如果是你的眼根出毛病所看到的，你耳根出毛病所听到的，这些方面就是颠倒的，是要破的，名言谛当中有破有立，哦哪些是有的哪些是没有的这些方面在世间道当中有，因明当中尤其是有破立，有所遣的也有课立的，那么就是说对因明当中对于正确的法要立，就正世俗起作用的这些法要立。

然后就是说如果是那些颠倒的世俗这些的就是无实法一方面是属于破斥的，像这样破立就是说是在本性当中也是没有的，就是说我们在学习我们在世间当中的一些破立，哦该做这个那个不该做，就是下至这些无患的这些和有患的根之间的破立，还有就是说是一些世间的道德规范所安立的破立，还有这些法律法规所安立的破立，还有就是说是我们的这些俱舍、因明当中所安立的这些破立，在自体当中这些都是不存在的，不破不立，还有上升到这些修法的侧面时候比如说这些贪嗔痴烦恼这是要破的，正知正见还有这些就是说这些修法出离心等等这些要立的，或者说就是自私自利的心在大乘当中是要破的遣除的，那么大乘的菩提心是要立的，然后还有一些再上去的时候，哦就是说二取三轮的执著，烦恼障所知障这些是要破的，然后就是说空性这是要立的，这些都是有破有立。

在名言当中有很多很多破立的观点，这些暂时在我们就是进入到正行的修法之前这些都需要，都需要就是说你在世间当中必须要根据世间的规律来进行破立，如果在世间当中没有破没有立，整个世俗就会乱套，然后就是如果在世俗当中修道也是一样的，该破的该遣除的贪嗔痴不遣除，该有的这些戒律还有正见这些出离心不立或者这些不立的话那么修行也会混乱，暂时来讲当然是需要的，入道的时候需要，但是时候已经不仅仅是入道的观点了，已经是深入到万法的本性，万法的体性，他究竟的实相，究竟实相当中这些所谓的破立都基于一个共同的特点。

所有的破立基于一个共同点那就是分别心安立的，只要有分别心他就有破立是这样，但是就是说实相我们是在修分别心吗，我们是要把分别心



发展到极致吗，真正来讲并不是我们要把分别心发展到极致，要把你的分别心训练到非常极致的纯净，极致的善良，但是分别心的本体我们还是要保留，它不，只要有分别心一定有破立，但是破立就是说如果有破有立它就是没有办法就了解到因为他还有执著，有破有立就有二取就有执著，就有安立的就有舍弃的，那么时候分别心就没办法停止所缘，没办法现前万法的本性，关键就是说如果你这样有破有立，如果你通过正理可以成立，那当然也可以，我们不能说，不管怎么样必须要没有分别心才行，如果说有分别心或者分别心的本体可以成立这一点通过胜义谛的正理观察可以得到，那么谁都不会破，佛陀也不会破然后其他的大德也不会破，破也破不了是这样，那关键就是说分别心通过这些中观的这些缘起因，通过离一多因等等的正理进行分析观察的时候，丝毫得不到，没办法安立它实有的观点，是从理证方面来安立的。

然后从佛陀他自己或者说从菩萨们的境界来就是说现证的时候的确是完完全全找不到也见不到分别心的体性是这样，所有的破立就不成立这一点在现在对我们来讲就必须要了解，就生起一个正见，就他本基就是此的，然后就是说在过程当中缘法进行修行，最后要证悟这样的自性，因此说此中无所遣，亦无少可立，那么就是没有任何的所遣除的，没有任何所安立的，就破和立二者之间是相互观待的，破了之后一定要立，你破了之后，破的当下可能就已经离了一个法了，那么就立的时候肯定要破，只要你把一个法安立了，就一定有他所舍弃的，破和立二者之间就是说凡夫人或者说修行的过程当中可能就是在破立，破立过程当中不断不断是这样去就是说前行，只不过破立他也有相应于解脱道和不相应解脱道。

总体来讲的话你所立的比如说是解脱的心出离心，所立的是，那么所舍弃的是对轮回的耽着，那么来是相应整体来讲是相应于解脱道的，还有一些破立，比如说我破斥对万法的实执，我对于四边八戏，对于四边八戏我通过正理破了，然后立了一个大空性的正见，哎来讲它也是靠近于实相的，虽然它是分别心当中的破立，但破立已经很微细了，它是帮助我们的心走向于趋向于实相的一个这样必经之路，必须要通过这样不断的破立最后可以达到无破无立的状态，经过不同的不断的破立，可以达到无破无立，这就是特点了，就是说究竟来讲无破无立不等于在修道过程当中无破无立，问题也是必须要分析的，所以麦彭仁波切在其他的一些中观的论典当中也



讲了，就是说是世俗当中安立的不一定在胜义当中也能够安立，胜义当中不安立的不一定在世俗当中不能安立，所以必须要就是说是是在抉择正见的时候当然没有二谛的分别。

但是在就是说是看待我们的分别心的时候一定要把世俗谛和胜义谛二者分清楚，就分清楚能够真实地合理地去运用或者说去修行，时候不会入歧途，就是属于基或者对于基安立正见，它的本基如是如是的如何如何的存在我们就如是如是地去确定，这二者之间就是我的正见最后我相续当中生起来的通过闻和思，或者通过听闻或者思维或者通过讨论反正通过一切的手段吧，通过一切的手段我相续当中生起一个正见，那么你正见是不是最纯净的正见，就要看你正见和本基的体性是不是完完全全地符合，没有一点对不上的。就是我的正见，通过法本来就是说通过法本所讲到的意义，拿过来一印证的时候，完完全全能够对得上，就是说里面就是无破无立的观点我的正见也完全符合，完全符合基的自性。

那么就是说你的见就很清净，特别的清净，那个正见因为他正见完全符合本基的缘故，就特别的清净，时候我们就是说对于对于我的正见所认定的本基方面来讲没有丝毫的怀疑，没有增益也没有损减，所有的增益和损减在闻思过程当中全部都被遣除掉了，所有的怀疑也没有了。

所以相续当中只剩下来一个就是说对于一切万法的本性毫无疑问的完全没有丝毫的怀疑，也就是说有些地方说，即便是十方诸佛显现在你面前告诉你万法的体性不是空性的，它是有安立的。时候你都不会有丝毫的动摇这样，所以你的正见就达到这么清净的程度，那么时候就说你的见解已经纯净了，见解纯净了。那么见解纯净之后，你相续当中不会有丝毫的怀疑疑惑，那么就可以就是说是就说明不管通过什么手段，反正你的正见非常清净，按理来讲，按标准来说那么就是说一个修行者他在闻思，通过闻思之后相续当中应该产生这么纯净的坚定的正念，一个修行者他经过了闻思之后，相续当中应该产生这么纯净的一种、坚定的一种正念。

于正性正观，正性这个是一个道或者修行都可以，正性正观，于正性正观这句话来讲，于什么正观呢？于正性正观，这个正性是什么？这个正性就是第一句、第二句当中所讲到的无破、无立的这个正性，就是真正的、真实的一种本性，真实的法性，就叫正性。



因为这个见解必须要对这个本性如是去确定，这个才能叫正性。否则的话就是说，它的本体是无破无立的，然后在你观察的过程当中，就有破有立，最后还得到一个本体，还可以就分别心还可以抓出一个东西，那么这个肯定就不是真实的这个本性了。

所以你这个所正观的对境、对象一定是正性，所以这个里面讲的于正性，真正的法性，所以这个有些时候，当然有些利根者他可能很快，因为他前世学过，可能很快就把这个正性，就把这个真正的本性就抉择出来了；有些可能是稍微慢一点，就是说通过很多很多努力，或者说通过很长时间的一种准备，逐渐逐渐相续当中才生起了这个正性，所以这个正性，这个正见，就是说你要观的，所观的这个法，这个正性其实就避免了盲修瞎练的这个歧途，因为你所观的是正性的缘故，你不是说你所观的完全不知道观的是什么，是你们想象出来的，还是说怎么样的，这个都不对的。所以这个是于正性。

然后于正性之后，还要正观，真实去观修，真实观察，真实观，这个就是修，所以他所修的一定是正见，所以见修行果，他所修的一定是正见，就缘这个基的真实的正见是他所正观的对境，所正观的内容。它就是一环扣一环。所以如果你的正见不清净，正见不清楚，就会导致你的不能做正观，如果你不会做正观，没有办法做正观，那就不会有最后一个正解脱。所以这个是于正性正观。

就是说这个，对于这个真正的本性就如何抉择的正见，就要如是地去观修。这个就是说明前面，以前上师老人家经常讲的这个问题，就是说闻思修行之间的关系，闻思修的关系，不可能说你闻思了很长时间之后，修的时候，这个不用了，你就通过很多的闻思抉择这个空性，最后你修的时候，修另外一个东西，就是说这个理论的东西是没有用的，我修是修另外一个法，那你闻思那么多干什么呢？就没什么用。而且你所修的东西也完全没有确定，不知道是修的什么，还是就和没有闻思一模一样，所以就是闻思所得到的正见，就是这里面所要观的对境。

所以只有正见，才能够说做正观，所以就是现在你的闻思，你对这个空性方面下了功夫，如果生起了见解越清净，你在正观的时候，你所观的对境就越肯定，就不会有丝毫的一种错误的地方。所以就说是这个见解和



修行之间的关系，绝对是密不可分的，所以此处也讲的很清楚，弥勒菩萨这里边讲于正性正观，什么正性呢？前面所讲无所遣无所立的，这样一种大空性的本体，完全没有破立，显现暂时来讲有破有立，但是在相应于应成派的空性来安立的时候，的确没有丝毫的破立，如果是自续派都不行，如果是自续派的观点，他还有二谛的一种安立。所以二谛，他最后来讲的话就是说，世俗谛当中还要承许一个显现，胜义当中一个空性，所以他里面有立就有破，所以有破有立这个就不叫正性了。

因此说这个《现观庄严论》究竟的思想，它不能够按照其他方面去解释，般若经的意趣不能够按照其他方面去解释，虽然有些大德在解释的过程当中，解释般若，在解释这些的时候，也有用唯识的观点解释般若的，也有用自续派的观点来解释般若的，但是就是说这些都是不行的。只有用应成派的观点来解释般若波罗蜜多，才完全符合般若经的意趣，符合《现观庄严论》的意趣，也符合《中论》的意趣。所以月称菩萨造《入中论》，就是必须要用应成派来解释《中论》的思想。如果用应成派的观点解释《中论》，也只有用这个应成派的思想来解释般若经，也只有用这个应成派的思想来解释《现观庄严论》，这个时候才完完全全、方方面面才符合的。

如果用唯识来解释，如果用自续派来解释，这个方面都不能够完完全全来安立这里面的一种真正的一种最殊胜的修行，当然也不说完全是错误的，这个是不了义。针对有些根机来讲，可能暂时解释成唯识，能够接受。解释成自续派，能够修，这个也是可以的。但是究竟的意趣一定必须要用这个应成派来进行安立的。所以这个叫作正性正观。

像这样的话，必须要把这个正见就完完全全确定下来之后，修就是修这个，如果你把这个完全正见解释之后，你不管是用生圆次第来修这个空性也好，还是用人无我和法无我的一种观察修、安住修来修空性也好，还是用生圆次第来修空性也好，还是用大圆满的窍诀来修空性也好，它这个空性的本体它是不会变的，它的核心一直在这个地方存在的。所以如果你把这个问题掌握完之后，你要正观。正观就很多途径可以正观的，到底用什么样一种方式来正观，那你不同的一种，显密的法要当中，它有不同的一种正观的方法。所以于正性正观，一定要对正性而进行这个真正的一种观修，绝对不能够说你抉择到的东西到手不用这个，用别的，那肯定就是



不对的。因为除了这个，你要现前究竟的一种实相、空性，如果你不用最究竟的见解，那怎么样才能相应呢？就没办法，有一个直接的一种，最直接的一种道路，你不用，你去用一个别的迂回之道，那么这个就会非常非常耽搁时间。

所以我们所抉择的这个了义的一种见解，它就是通向于实相，证悟实相的一种最快的途径。所以你必须要用，大空性你抉择完之后，你要去想怎么样才能够去修这个空性，怎么样才能够用这个大空性，所以这里面，我们就会关系到这里面修人无我的方法，修法无我的方法，或者修这个生圆次第，它是怎么样帮助我们证悟空性的一种关连，我们也会在这个基础上再继续去观察，通达完之后，你再修这些的时候，就完全可以安住在这个状态当中去正观这个正性。于正性正观，因为你的见解是你的思想上面抉择出来的一个见解，就是一个总的方向，但是就必须要通过不断地观修，正观就是不断地观修，对于这样一种正性，真实的、正确的去做观修和观察。这样的话，你相续当中一个执著就会越来越少，越来越少，最后就可以证悟。所以这个就叫作于正性正观。这个就叫作道，前面就是基，基抉择完之后就是道，于正性正观，这个就叫做。

正性正观，虽然正性是见解，正观是真实安立它的观点。但是它这个是对什么正观呢？对于正性正观，所以就一定要把这个正性正观要突出出来，否则的话就是说，如果你不对正性正观，你就是说虽然我在观，我在修，但是修的是什么呢？不知道修的什么，你以前闻思的东西都用不上，修的时候也是另外一套东西，然后你所观的东西和这个真正的解脱也没什么关系的话，那么这个就是说不算是真正的修行。所以这个道一定是于正性正观，或者说说是见修行果，我们说修和行在正性正观当中怎么理解呢？就说这个正性正观，入定位就说上座修的时候，就是对于这个空性正所缘，正所缘这个空性，就是我修的时候，就是上座的时候我修空性。

比如说我就通过这样一种步骤，一二三四五的步骤，或者一二三步骤，像这样的话，通过自己的一个简单的方式，因为在很多引导文当中，它就有引导，怎么样把你的思想引导进入于这个状态当中，所以它引导文是比较简单的，它就是比较复杂的东西，这个在前期的，在早期的广大的理论当中，该破的、该立的，都已经做完了，所以当我们从这个闻思究竟的时



候，你的正见已经纯粹被提炼出来了，你的这个真正的空性正见非常稳定，那么这个时候你根本不需要很多的文字了，你就是通过它的引导文当中的步骤，几个步骤就进去了，因为你的空性见解是现成的，只不过怎么样从现在这个分别心要达到这个安住的状态，它这个步骤就很简单，所以有些时候，这个窍诀拿给你，这个就是窍诀，拿给我们的时候，这个是什么窍诀，我们看不懂，这个对于你来讲就不是窍诀了。

但是如果你前面对于这个空性，对这个法，做过大量的闻思，该遣除的怀疑遣除了，这些都没有了，你的正见是现成的，再把这个窍诀拿过来之后，你就通过这个简单的引导，几句话的引导，你就可以安住在这个法本或者这个窍诀需要你或者要求你安住的那种状态当中，就通过几步就可以了。你就安住这个正观了，可以通过这种方式正观。那么正观之后，上座的时候，你就观空性，如果你闪失了之后，又用这个步骤去重新调回来，安住在这个当中。又闪失了，又……这个里面不需要再去遣除什么怀疑了，遣除怀疑的工作早就做完了。所以这个时候你就只需要去重复，这个时候修行的时候，只需要去重复它的步骤就可以了。只要一散乱了，马上就又开始再重复，再安住。散乱之后，又开始重复，又安住。反复反复去安住，这个叫正观。就是上座的时候是这样。

下座的时候，就是行，前面是修，下座是行。行的时候就是为了辅助，为了让我的这个对空性的这个观修更加有力量，所以在下座之后，第一个我要保护在座上的这个觉受，在座上就是说我在观空性的时候，我下座的时候要保护，尽量去保护它，不要让它散失得太快了。

还有一个为了更好地证悟，我在下座之后，要积累资粮，集资净障，我就是说，做顶礼也好，做供养也好，做很多法行，发心也好，其实就是为了我这个上座的时候，这个修空性更加有力，更加能够得力。所以修百字明忏悔，或者修积累资粮的方式，这些在座下所修的这些资粮，它就会在你下一次上座的时候，它去发挥它的作用，该突破的就突破，该安住的就安住。所以就是通过这样的上座、下座，上座修、下座行，这样反复，互相之间去摄持，你上座的时候观想的空性，会对你下座的时候的顶礼、修曼荼罗，这些发挥作用。因为你就是要用这个去摄持，就是要用这个空性见从三轮体空去摄持你所有的善行，所有的法行。那么你这个下座的法行



又可以帮助你上座的时候这种观修，它就是形成了一种良性互动，良性循环，相辅相承的一种关系。这个就叫作正性正观。

如果这个修和行到了一定阶段的时候，第四句果就出来了，所以这个果肯定是在修行之后的，不可能就是说没有修行就直接到果了，这个不可能。所以像这样的话，正见而解脱。因为你观的是本基的一种无破无立的状态，你正见是这个。刚开始你正见是无破无立，修的也是这个，我上座修的时候还是这个，还是无破立，无破无立的，不可能，永远不可能离开这个本基去修的，所以我修的时候还是无破无立的。下座的时候，是为了证悟这个无破无立，我去相应于这个无破无立去做这个曼荼罗，去做很多很多修法，它的核心也是完完全全是在无破无立上面去再再体现，所以最后来讲，证悟的还是这个，正见而解脱，正见了什么？真正的见到了什么？真正地见到了无所遣，也无所立的这个状态，所以这个就是果，最后你这个证悟的果还是证悟了实相，这个实相就是本基当中本来存在的自相，所有的这些见解，修和行，它都没有离开过一切万法无破无立的状态。

所以这个就是中观里面所讲的这个思想，它其实一直就是这样，贯穿始终，所以我们平时来讲的时候，就是说要对这个无破无立的这个法界的自性，必须要在抉择见解的时候，认真去抉择，修的时候也不要离开这个，刻意地要提醒自己一切都是，比如说如梦如幻也好，一切都是空性的也好，或者修的时候也按照这个为核心来修也好，反正你要修加行也就是说，我这个修加行是为了证悟这个无破无立而做的准备工作，就是他证悟空性的一种前行，所修的正行也是无破无立，后行也是为了这个，所以不管是显宗的修法也是这个，密宗的修法还是这个，都是围绕这个无破无立的这个究竟的实相进行安立的。

正见，所以真正的见到这个实相的时候而解脱，这个时候就解脱，解脱什么呢？从什么地方解脱了？就从你自己的无明当中解脱了，从迷惑当中解脱了，一方面来讲，从轮回当中解脱，其实轮回是什么呢？轮回就是二取三轮，二取三轮其实就是无明，就是这个迷乱，这个无明和迷乱，本性就是从来就没有过的，解脱，就安住在解脱状态就是这个解脱为迷尽，解脱就是说这个迷乱消尽了，这个叫作解脱本来就是没有的，本来这些迷乱是不存在的，但是就是它的力量，当我们没有证悟的时候，就说是这个



力量显得很大，但其实它的本性是不存在的，所以通过一系列的一种修行之后，从你开始有正见或者开始抉择正见。

通过一系列的修行之后呢，从你开始有正见或者开始抉择正见开始，这一系列的事情开始发生了，一切的修道就开始发生了，到最后的解脱为止，依这个正见而解脱，在入定位的时候就会真实的见到无破无立的实相，完完全全现前无分别智慧，或者根本慧定净见的一种体性在这里就可以显现出来，这是正见而解脱。正见就是完完全全见到了它的本性。所以，这里面的基道果，或者说见修行果一定是一脉相承的。所有的修行是围绕这个核心而来的，所有的外围的修行，不管是守戒也好，布施也好，或则学《俱舍论》，学因明啊，全都是为了这个体性来的。

所以说，我们通过这样一种途径，它的路径和整个纲要，用完之后呢对这里面的基道果的过程和体性就有所了解，然后，我们在修的时候呢，也是围绕一种核心去进行观修，发愿的时候也是围绕这个核心去发愿，修行时候也是围绕这个核心去修行，回向的时候啊，或者说你讲法的核心，你闻法的核心啊都是朝这个方面去靠拢、去靠近，这个时候所有的修行就被他所摄持了，就不至于全部都是散的，不知道现在要做什么。有的时候放生也在放，吃素也在吃，但是，到底为了什么呢？有的时候就搞不清楚，反正这个有功德，这个功德很大，具体来讲有没有一个核心呢？这个核心有，就是这里面讲了一切万法实相的本性。

最终来讲，我们修的所有的法义都要朝它集中，无破无立的修法就像一个巨大的磁体一样，所有的善行最后都要靠近它，都要为它服务，所有的法性最后来讲是以大空性、究竟的实相为核心，你证悟了也是一样，密宗证悟了也是这个实相，无破无立的实相，只不过无破无立是从般若的体性来讲无破无立，从如来藏的体性来讲它还是无破无立，它的本性仍然是无破无立，在无破无立当中安立它光明的显现而已。

我们现在要通过不断的学习，刚开始的时候是善用分别心，一定要善巧的使用分别心，压是压不住的，断是断不了的，没办法断，压也压不了，这个是要引导它就可以了，引导分别念趋向于善法，比如我的分别心不是每天都在运作嘛，你不要试着不让他不要生分别心，这个是没用的，也是没必要的，你要引导这个分别心生起善念。你要引导分别心去生起善念，



引导分别心去生起想要出离的心，引导这个分别心去生起菩提心、利他的心，引导这个分别心去生起有关于大空性的一种正见。这些方面你的分别心在善用分别。善用分别心到了一定的阶段的时候，就可以了悟他的本性，就了知他的本性，的确他正在起心动念的当下一切都是无破无立的。像这样的话就是对于我们在修法的时候，现在我们所抉择的空性的教义，其实来讲最后还是要证悟，最后要证悟的就是现在我们要学的。

现在你在学中观的时候，在学《中观庄严论》的时候，拼命地敲脑袋一样的想要想明白的东西，就是最后你要证悟的这个。这个其实就是你不管了不了解，他就是如是的存在。其实来讲的话，有时候来讲的话，我们要抉择的空性就是如是存在的，一切万法的本性当你见到的时候，所看到的一切万法的本性是无破无立的，没有所遣的，也没有所安立的，他的本性就是这样的，无可得的缘故。无可得的缘故，在不管是外面的色法，还是我们的心法，没有什么所破的东西，所遣除的东西，不存在。如果存在他的本体，如果能够得到丝毫的本体，如果能够得到哪怕得到像微尘大的本体，他就有所遣的，他就有所立的。

不管是心法还是色法。但是观察的时候，不管是色法还是心法，无一例外所有的法，他的本性毫不可得，一点不可得。这个本体上就安立不了任何的破，也安立不了任何的立。这个就是他的本性就是如是的。所以我们其实抉择空性，是朝着抉择他的本性的方面去抉择的，其实来讲的话也不会多难。只不过就是我们的思想，就是我们自己无始以来形成的一些概念、这些思想，放不下执着而已。

所以中观的一些观察，或者般若的修行方法，其实就是引导我们趋向于本来他的心的本性的无破无立的自性而已。所以这个就是我们的一大优势。最大的优势就是他本性如是。他不需要让我们去把一个本来存在的东西硬生生地改造成一个什么都不存在的东西，这个我们做不到，也很困难。所以这个不是顺势而为，这个不是事势理。真正的中观是事势理，或者我们巨大优势，就是他的确本来就不存在的。

只要你掌握了好的方法，然后持续性地观察，就可以把我们的种种的执着打破。这样一个自性。所以这个颂词所显示的基道果的道理、见修行果的道理，这里面认真地去通达，所以最后我们也可以分析、观察，其实



我们后面所学习到的这些如来藏也好，或者说密乘的观点也好，还是在围绕这样一种自性在进行抉择。那么这个属于智慧方面无破无立的基道果，这个方面也学了。

丑二、宣说广大方便具一切波罗蜜多相：

下面我们看第二个科判，宣说广大方便具一切波罗蜜多相。那么这个就属于广大方便具足一切波罗蜜多。前面是入定的空性方面，然后和这个空性无二无别的另外一个侧面，分别心对我们来讲，用文字来讲的时候不可能在一个时间把两个法讲完，必须要分开讲，这个是属于大空性、大离系，那个是属于光明显现，或是广大方便的显现，最多后面就是归摄起来，前面是无二无别的，但是讲的时候必须要分开讲，我们理解的时候，根据我们的分别念理解的时候，也只有说次第来理解，首先来理解这个是空性，大空性方面的，这个是和空性无二无别的另外一个侧面，他就是属于广大方便的，具一切波罗蜜多相，所以其实二者之间本身就是没有差别的。

当然本来是无二无别的，最大的一个来讲在胜义的体性当中无法分，你怎么去分，在这个胜义体性当中，这个是有空性，那是有显现，二者是分开的，这是不可能的事情。还有一个是在世俗谛当中二者是不可分的原因其实还是在一个分别心的上面，一个心识上安立的，在一个心识上安立的两个不同的侧面而已。

所以说这方面来讲有法和法性其实也是一个意思。所以也是在一个法上面不同的层次，或者说一个法上面两个不同的侧面，那么就是说空性的一种定解，就是从见解上面，从空性的一种定解上面，和修行布施持戒等等这些善心善心所上面其实还是一个心上面两个不同的作用而安立的。所以也可以从这个方面去了解。它绝对不可能是两个没有关系互相别别他体的。

施等一一中，彼等互摄入。

这个颂词所讲到的施等一一中，因为菩萨他以大悲作为方便所修行的具体代表，就是六度。我们说大悲是一个总相，大悲是一个总相，它具体的体现是什么呢？通过大悲这个方便所体现出来的，就是六度的修法。六度的修法就是属于大悲方便的具体体现，所以说很多地方讲大悲的时候，讲方便的时候，菩萨道当中，都是以六度来做一种具体的体现，所以就菩



萨道自己要圆满资粮的时候，他自己所修的法就是以六度作为他的一种所有的体性的。彼等，就是施等一一中，施和持戒等一一当中，每一度每一度当中，彼等互摄入

“彼等互摄入”，就说是看起来是布施到般若之间呢有六度的体性，而六度的体性，他自己的侧面呢本体也不同，都是不一样的，但是呢就说“彼等一一中”，在布施等的每一度当中，“彼等互摄入”，他都是互相之间都是含摄的，从胜义谛的侧面来讲呢，也是互相摄入的，不可分，也就说他所有的体性呢，在胜义当中呢，每一个体系都是不可分，不是一味的，然后在这个名言谛当中，也是每一度当中都同时含摄了其他五度，其实呢就说一度当中含摄了其他五度，每一度都是如此的，是这样的，那么说这些修法呢，对于我们自己来潜除相续当中种种的分别念他是非常有利的，比如说我们悭吝的违品，还有我们破戒的一些恶心啊，还有嗔恚这些呢，其实都是通过这样一种六度的修法，在世俗当中一一的潜除，这些呢也可以潜除，一个是潜除违品，一个是强有力的集资净障，积累资粮的一种方便，也是帮助我们证悟实相的一种殊胜的方便。

所以说是佛陀、菩萨的智慧呢就说给我们开显了六度的修法，那么在其他论点里面也是讲了，他的具体的每一度当中是如何含摄的，在其他地方也是解释过，也是这样的，那么就说到这里以布施为例呢，如果布施当然就说首先布施度他就是把这个法呀，这些无畏呀，把这个财物啊，给众生做布施，这个本来就有布施的，然后持戒度就是在这个做布施的时候呢，他能够守护自己的身语意三门，不让自己的三门去做有罪业的事情，要做持戒度，然后安忍度呢，做布施度的过程当中，不管别人的不理解啊，辱骂啊，或者说是很疲倦，还有很多饥渴寒热等等，都可以一一的忍受，这个就是在布施的时候的一个安忍，然后呢对这个布施呢很欢喜，很欢喜去做，就说这个是精进。

然后在布施的时候呢一心不乱去做，非常投入去做，这个就是他的静虑度，然后智慧度有两种，一个是胜义当中的一种智慧度，就是万法是空性这一点，还有就是对于布施方方面面的一种因果，都可以知道的非常清楚，或者对于这个财布施，法布施，无畏布施等等，方方面面的一种本体都知道的非常清晰，叫做智慧度，所以在布施度当中，六度当中也都是都



具备的。就是说再布施度当中呢六度都具备的，在布施度当中呢同时摄入了其他的五度，持戒度也是一样的，那么就是说在守护戒律的时候呢，为了一切众生守护戒律，就是我守护戒律是为了利他的，这就是一个布施，像这样就是一个布施，像这样就是因为我的善根是为了利益众生的缘故，所以他就是一个布施度，然后持戒度呢他本身就是持戒，然后安忍度。

就是在守护戒律当中的时候啊，比如说沙门四法门，沙门四法就是安忍，别人打你的时候你不能够还打，骂你的时候你不能够还骂，其实这就是一个安忍，安忍他本身就是一个戒律本体，本来就是佛陀在戒律当中说：你在守戒的时候你不能再这样去，不能这样去打别人，骂别人，这跟就是在守戒律的时候一种安忍，是这样的。

当然还有守戒的时候的一种精进，就非常的精进很欢喜的去做，这个就是精进，守戒律的当中呢，就是在守护戒律的时候呢他有一种，他就是说有一种禅定的戒律，禅定的戒律呢他就是一种禅定度，是这样的。或者在守戒的时候呢他能够一心不乱的去守候戒律，呢他有一种禅定的戒律，禅定的戒律呢他就是一种禅定度，或者说再守戒的时候呢他能够一心不乱的去守候戒律，守戒的时候呢也是万法空性，三轮体空，或者守戒的时候呢能够分别了解戒律的各个的不同体性，开，遮，持，犯啊等等！都能够了解的到，他的智慧，安忍呢当然也是一样的啊，安忍啊就是在安忍的时候满足众生，能够布施给众生快乐，因为有些时候呢别人在打你的时候，骂你的时候，你能够安忍，你能够微笑相迎，对待对方啊，这样满足对方的愿望啊，其实也是给对方一种布施，是这样的。

所以这就是在安忍的时候一个布施度，安忍的时候一个持戒度，是这样的。然后就是你在安忍的时候呢完完全全的是守护自己的本体，三门，他这样就是一种持戒，然后就是很欢喜的去做安忍啊，这就是精进吗。然后就是说再这个一心不乱的去安忍啊，这个就是属于他的静虑，安忍的本体都够了解，或者就是无声法忍去辨别啊，对于其他的能够安忍的各个方面的体性能够知道，这个都是属于智慧度了，静虑度不用讲了，静虑度在每一度当中都有，全部必须都要有，全部都要有精进，是这样的。所以你布施也好精进，持戒也好精进，你安忍也好精进，静虑和智慧没有精进都不行，静虑度他是变涉一切的，这个就不用再多讲，然后禅定也是一样



的吗，禅定第一个禅定的布施，有了禅定之后呢他可以安住在禅定慢慢可以显现神通，神通可以满足众生的愿望，比如说有些时候呢，有些菩萨的禅定可以降下这些珍宝雨，然后降下珍宝雨满足众生的愿望。

然后禅定也是一样的，第一个禅定的布施，因为有了禅定之后，他可以安住禅定当中显现神通，神通当中可以满足众生的愿望。比如有些时候菩萨的禅定可以降下珍宝雨来满足众生的愿望，这个就是布施。

然后是禅定戒律，禅定戒就是属于他的持戒度。还有在修禅定的时候，他能够安忍一切的苦受，这个方面来讲就是安忍度。然后就是通过恭敬和恭敬心的精进，还有恒常性的精进，这就是属于他的精进度。然后对于静虑的本体都能够辨别、都能够了知，这些都是属于他的智慧度。这就是禅定度互相涵摄六度的观点。

第六个般若度就不会讲了，布施如果没有般若度根本不能叫布施度，所以说布施、持戒等等有了般若之后才能叫度，否则都不能叫度。所以这个般若绝对是周遍一切的。

这个叫做互相含摄，菩萨在修一个法的时候，虽然有些时候他所修的侧重点不同，比如守斋戒，今天是守斋戒的日子，那今天是以守戒为主，那自己就要想，在守戒的时候怎么样才能够圆满六度呢？这时就把教言翻出来看，今天虽然是以守戒为主的法行，但是在守戒的时候也要有布施，怎么样具足布施呢？为了一切众生的利益而发心、或者把善根回向一切众生，这个就是一种布施度；怎么样安忍呢？今天不管遇到什么情况，不管有多大的诱惑，或者有多大的让自己不开心的事情，都要安住，这就是安忍度；对今天的斋戒很欢喜、再再地生起欢喜心，这就是它的精进度；在期间一心一意地守护，这就是禅定；对于所守护戒律的本体三轮体空也好，或者对戒性能了知就是属于智慧度。

比如说今天在做放生，可能要几个小时，在几个小时之中主要是无畏布施。在无畏布施的时候怎样圆满六度呢？自己就把这个教言拿出来复习一下，尽量在这个过程中以六度摄持，这就不单纯的是一个放生了，这个就是具有重大法行的、圆满菩萨行的一个布施。这个就要习惯性地去做，其实我们在做每一个法行的时候，都有一个侧重点。比如说我今天要上座修禅定，修禅定的时候也有这样一种相似的，比如说我今天要思维法义，



它可能是以智慧为主的。以智慧为主的时候我怎么样通过圆满六度的方式来做看书呢？这个也可以。

菩萨在那个时候已经具备了，他那个时候不用去想了，菩萨在见道位的时候，他不用想，他已经圆满了，他是果位了。但是对我们来讲是属于因位，你必须要去刻意地勤做地去具足。很多时候我们都会忘记，这就是不纯熟，这个教义对我们来讲不纯熟。我们纯熟的是其他的东西，现在习惯成自然的是其他的东西，几分钟就要摸一次手机，这个纯熟了。而其他方面就不纯熟，不纯熟我们就必须要让它纯熟。

所以每一个法义的时候，要刻意地去想，想得越来越多的时候最后就纯熟了。在修这个法义时，因为前面做了大量的训练，所以当你面临一种修法时候，你自然而然地就会想到：怎么样去具备六度呢？怎么让我的这个法行具有更大的意义？这样就避免了散乱，避免了一种根本没有正念，随随便便去做。有些时候我们做善行，就是一种比较麻木的状态，但是如果你刻意去想怎么样具备六度，它就绝对不可能麻木。它绝对会让你具足正念，让你的法行做得比较符合要求。这个也是我们作为修行者来讲一种训练的方法，也是有效地制止散乱，或者让我们在做法行的时候避免麻木的一种方法。因为想的时候必须要运转，脑袋在运转的时候就反复要去靠近这个修法，所以这个时候也会有效地避免很多不必要的散知。

这个就是属于广大方便具一切波罗蜜多之相，对我们来讲具有很强的指导意义。

丑三、说明本体方便智慧双运之忍智：

第三个科判是：说明本体方便智慧双运之忍智。这个属于本体方便智慧双运，前面是单独、分别地讲了智慧和单独地讲了方便，此处第三个科判就把前面两者合起来，本体方便智慧双运的忍智。

一刹那忍摄，是此中见道。

前面所讲到的无所遣无所立的甚深智慧和六度相互具备圆满具足的方便，在一刹那当中、在见道的一刹那，一刹那忍摄，就是一刹那的忍智当中就可以具备，这个就是“是此中见道”。前面是用四谛分出来的十六个刹那已经讲了，这里是从入定为主，入定为主的时候一个刹那当中就具备



了十六个不同的侧面而已，就是其实来讲，一刹那当中，入定的时候一刹那当中可以见到万法的本性，只不过所见到万法的本性，它可以从四谛的不同侧面来讲，讲的时候讲了十六个，但是真正的本体当中，他正在现证的时候，一个刹那当中、一个智慧当中全部已经包涵完了。

如果你要去分析的话，这里面都有，就可以分这么多。但是真正的入定他就不可能有这种分别念。菩萨入定的时候就想：这里还有十六个东西，这十六个东西我现在证悟见到了。他是不会有这种分别念的。但是他出定的时候，给我们讲的时候，或者我们在学习他的入定的智慧的时候，可能从他的入定智慧当中去分析出这么多东西来。所以讲的时候可以讲十六个不同的反体，但是真正入定的时候他不会有这种分别念。他就是在真实的无分别智慧当中，他就安住在这样一种实相当中。但这里面已经含摄了前面所讲的四谛所分出来的十六种殊胜智慧。而且生起这十六种智慧之后，还断除了属于三界的一百一十二品见惑。

这里就讲到了三界所摄，下面的注释当中也提到了一百一十二种见断。惑是烦恼的意思，其实就是见断，一百一十二种见断。它的本体来讲分了十种，有五种见、五种非见。这个是属于根本烦恼方面的。五种非见就是这里面讲的贪、嗔、痴、慢、疑。五种见就是萨迦耶见、边执见、邪见、见取见和禁取见。它的本体来讲总共十种。这十种有些地方讲是分两类，就是前面讲的见和非见。有些时候按照术语来讲叫做五钝使和五利使，钝就是钝根的钝，利就是利根的利，使就是使者的使，有时叫做结使，结就是烦恼的意思。

为什么叫钝使和利使呢？五种非见贪嗔痴慢疑这五种，因为这里没有具备见的体性，就是说智慧的体性这里面没有，所以说这个叫钝使。而萨迦耶见、边执见、邪见、见取见、禁取见这五种见，加一个见字不是随便加的，这里面有一种叫邪慧的东西，有这种智慧的东西在里面，这个智慧也有邪慧和真正的正慧，但是这五种都带着一种智慧，当然在其他地方讲就是慧，当然我们习惯了智慧就是好的，其实还有邪慧。这个萨迦耶见也是一个比较敏锐的东西，它可以分辨，它有一种分辨的自性。边执见也是有无见，邪见就是没有因果的见，见取见就是外道的见解、或者认为有我，外道的一种认为自己的行为很殊胜。这些都是一种能够辨别的，这个叫五



利使，它自己是有辨别能力的。而五钝使是没有辨别能力。总共有十种。以后我们可能还会遇到这些利使、钝使等等这些术语。

这十种烦恼分别对应于苦集灭道四谛有执著，所以说这里面就是说有四十种。欲界这十种是全的，欲界的众生对十种烦恼，包括钝使和利使都是全的，所以总共有四十种。上二界的色界和无色界少一个，上二界没有嗔心，其它都有，没有嗔心的话分别就要减下来。因为有四谛，四谛都要减，都要减四个，所以说在色界有三十六个，无色界有三十六个，总共七十二个，再加上前面的四十个，一共是一百一十二种。它就有一百一十二种烦恼，这一百一十二种见断在入根本慧定的时候一下子就断了，同时断了，不会再有了。剩下的只是修断，见断这方面再不会存在了。所以说在一刹那当中，所有的一百一十二品见断、或者见惑，都可以在一个时间当中断掉。

上面讲到了这个智慧当中，一刹那的忍摄当中，是此中见道。就是这里所讲到的见道的体性。见道的体性既具备了智慧，也具备了前面所讲到的种种的福德、种种的方便的自性，同时都是具备的。不可能说入定的时候就把方便的智慧扔到世俗谛，我就一个智慧在那入定，什么都没有。这个是不可能的事情。而在出定之后我就把入定的智慧扔在入定位我就出来了，这个是没有这样的分别的。只不过这个修行者他自己的相续，它里面本来就带着这些福德、智慧，他入定的时候就见到离戏的自性了。其实六度互摄的一种方便的体性，他全部是同时在他自己的智慧当中无二无别的具备的。所以说入定的时候，他也是有这些大悲的，只不过他的大悲是属于那种无分别智所摄持的无缘大悲，他所有的福德在这里都被这个殊胜的智慧所摄持了。

子二、果解脱道之智狮子奋迅相：

下面讲第二个科判：果解脱道之智狮子奋迅相。前面是属于因的无间道，下面是属于果的解脱道。当然前面所讲的这些所有的见断，在无间道当中到底有还是没有呢？上师在讲记当中是分析了，在解脱道当中肯定是没有了，但是在无间道当中的话，其实在分析的时候这里面有一个断的过程和最后完全断掉的分别，但其实来讲的话，在真实的无间道当中它虽然正在断，逐渐逐渐在断，可以说还是存在的。在解脱道的时候就纯粹没有



了。是这样的。可以这样安立。

次由入狮子，奋迅三摩地。

次由，在解脱道的时候，它就可以由生起了智慧之后，进入到、或者说趋入到狮子奋迅三昧当中。狮子奋迅三昧上师在这里也提到，所谓的狮子奋迅三摩地，属于大乘的一个禅定，获得见道以后的，当然不仅仅是见道才有狮子奋迅三昧，在见道以上都可以有。比如见道的解脱道、在见道的胜进道当中、还有作为修道的加行位的时候也可以有狮子奋迅三昧。

那么这个狮子奋迅三昧，获得这种见到法界自性的智慧之后，自然而然地就可以进入到这种非常甚深的禅定当中。因为凡夫人所具备的这些恐怖，或者烦恼障所知障遍计的这些烦恼的缘故，或者具有人执和法执的缘故，凡夫人经常会有忧愁恐怖等等，但是菩萨他自己已经现证了万法实相的缘故，这部分已经不存在了，所以他不会有忧愁、恐怖等等这些方面不会再有了。

所以说现在折磨我们的这些忧虑、恐怖等等，到了证悟见道的时候是绝对不会再有了。一个初地菩萨还有抑郁症，这个是绝对不可能的事情。他见到了法界实相之后这些是没有的。我们不要说见道菩萨不会有，真正修持止观双运的禅定到了一定阶段的时候，这个都不会有。他相续当中他的心性完全开发了一定程度，或者对空性有一定觉受的时候，这些很粗大烦恼、很大的恐怖、很大的忧郁这些都不会有。

这个也是我们在修学佛法过程当中，逐渐逐渐地这些在我们心上面的负面的东西，通过修行它的正信、通过修行它的实相，逐渐逐渐都会被分离掉，然后它的功德都会现前。不单单是自己在这个过程中会有这些功德，然后也会帮助别人逐渐逐渐离开这些过失、恐怖等等。这个就是进入到一种无所畏惧的等持当中，这个叫做狮子奋迅三昧。因为狮子入于群兽当中的时候，它不会有丝毫的恐怖、不会有丝毫的畏惧，所以这里以狮子作比喻叫狮子奋迅三摩地。

这个讲次由入狮子，奋迅三摩地。他就可以在解脱道当中直接进入到狮子奋迅三昧当中，是这样一自性，也是他自己在解脱道的时候的具备的一种功德。那么它是不是一个单纯的禅定呢？它不是一个单纯的禅定。世间的四禅八定不能叫做狮子奋迅三昧，狮子奋迅三昧是属于见道的实相，



它完全是现证了实相才能够有的一种殊胜的禅定。所以，有些禅定是属于世间共同的禅定，四禅八定这些是属于世间共同的禅定；有些禅定是大小乘共同的禅定，有些是大禅不共的禅定，比如说狮子奋迅三昧等等，这些都是属于大乘的不共的殊胜禅定。这个是属于解脱道。

癸二、宣说表示彼后得之实修：

下面我们看第二：宣说表示彼后得之实修。这个是谁的后得呢？是见道后得，所以宣说表示彼后得之实修。

观察诸缘起，随顺及回逆。

前面讲到了见道入定位的时候现前了现空双运等等，包括它的解脱道也是一样的，解脱道也是属于入定位的时候见到万法的体性，安住在狮子奋过三昧当中。然后在后得位的时候，他主要是观察缘起，而且观察缘起的时候是顺观和逆观，随顺及回逆，就是这样的观察十二种缘起。

通过观察十二缘起，他也是和四谛配合起来的，因为不管是四谛也好、还是十二因缘也好，都是和众生的因果，或者说众生的流转解脱有关的。四谛当中的苦集二谛也是属于轮回的、众生流转的一种因果。道灭二谛是属于解脱道的一种因果。所以说四谛和众生的解脱和流转有关。十二因缘也是一样的。当然有些时候直接讲的讲得比较多的就是无明缘行、行缘识等等，但其实这里面也包含着解脱道的道理。

所以说此处在后得位的时候，它也是把四谛和十二缘起配合起来观修。那么十二因缘配合起来观修的时候，我们平时也是知道无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六入、六入缘触等等，最后就是生缘老死，总共有十二个因缘。十二因缘也是比较完整的以欲界众生为主，这个在有些论典中讲的，如果是其他的比如色界等，不一定是十二种因缘。还有一些不一定是这么齐全的。但是我们主要是从比较齐全的方式来讲解十二因缘。

这十二种因缘在这里也有顺观和逆观，顺观有两种，逆观也有两种。顺观的十二缘起，一般来讲的顺观十二缘起有无明缘行，因为有无明的缘故，无明也包含了我执、也包含了对法性的不了知，有了无明之后，依靠无明为缘就会产生行。行就是业的意思，也叫行业。有了无明就会造业。行缘识，有了行就会产生识，因位识、果位识，有些地方讲这个识就体现



成入胎识，就是即生当中第一念，入胎的这个叫做第三位的第三支。识缘名色，入胎之后就有名色，名色就是在六根还没发育齐全之前叫名色。名色过了之后就是六入，六根齐全了。六入过了之后就有触，接触的触。触之后就有受，因为有接触的缘故就会有感受，苦受、乐受、舍受。

有了受之后就会有爱，爱就是染污心，贪爱、乖离爱、染污爱，还有属于这些方面的一种爱，比如执著了，取受方面和不愿意取受的乖离爱。有爱之后就有取，取就是行为，通过烦恼引发的一些行为、爱取。取之后就会有有，有就是属于业，这个业主要是导致后世的业。前世的业就叫做行。前面的无明缘行，那个是前世的业，导致今生的叫行。

然后导致后世的业叫有，爱取有。有了这个有之后，就会有生。因为有了有，这个有是绝对有能力有势力的绝对会投生后世的业，一般的业不能叫有。它这个已经很强大的力量、已经不可阻挡了，这个叫有。当然这个有有了，就会有生，不可避免的嘛。因为它已经成形了。这个生就是后世的生，这个识是今世的第一位叫识，后世的叫生。生过了就是老死。就是这样的缘起。有了死之后又有无明，又开始十二缘起。这是顺式地观十二缘起。

这个老死，老和死其实就包含了我们现在的一些，比如说我们现在在恐怖、忧虑，还有很多各式各样的烦恼，这个烦恼就是我们的苦，当然有些时候烦恼就是贪嗔痴了，有些烦恼这个事情很烦忧，其实这种烦恼就是苦的意思。各种各样的苦受。所有有的时候我们想，现在我们在轮回当中这么苦，身体的苦、心的苦、求不得苦、怨憎会苦等很多很多的苦，那么这些苦从哪来的呢？这个苦是因为有生，有了生就有苦。所以有的地方教言里面讲的时候，很多大德说，一般的众生就特别喜欢生，而畏惧老死。但其实我们更应该畏惧的是生，因为我们现在的痛苦是因为有生的缘故。如果我们投生到这个地方就会有后面的老死、就会有后面的苦。所以说现在我们的种种的痛苦，后面还有死，现在的老正在变异的过程当中，现在我们的所有的痛苦，包括我们很恐怖的死亡，都是因为有生的缘故。

那么这个生从哪里来的呢？生是因为有前一世的业，我们在上一世的时候没有好好地修行，没有管住自己的身语意，造了今生投生在世间当中的业，所以我们这一世的生完全是来自于前世不可控制的很大力量的有，



就是业。那这个有从哪里来的呢？就是前世的取。那这个取来自于爱，爱来自于受，其实这样观察的时候，一方面我们现在是属于这个老死位，后世的老死其实就是这一世我们现在的受呀这些后面的法。所以我们一观察的时候，有是来自于生，生是来自于有，有来自于取，取来自于爱，爱来自于受，受来自于接触，接触来自于六根等等，这样一下子推上去，就逆观，往回观十二缘起，最早来自于什么？来自于无明。

顺观它是因为有了无明就会有这些生老死，现在我们说生老死从哪里来呢？老死来自于生，生来自于有，从这方面观察上去了，是这样的。既然我们这一世的生是来自于上一世的有，那其实我们现在的行为也是关系到我们的下一世。现在我们正在爱取有当中，我们对于现在的受怎么样处理？是生起贪执吗？还是安住它的空性？生起它的厌烦呢？等等等等。

你是不是有爱取，就会关系到你在死的时候是不是形成一个强力的投生后世的有。如果我们有了这个有支的话，一定会有后世的生，这个没办法避免的。你说我不要投生了怎么怎么样，都是避免不了的。所以说这一世的爱取有就直接关系到下一世的生，你投生到哪一个地方。生是不可避免的，肯定会有生了。至于生在何处，那就看你今生当中你在爱取有当中的时候，你缘什么样的法爱取有，如果是善业多，后世可能投生到一个比较好的地方。如果是恶业多，下一世的生可能就是恶趣了。

但不管怎么样，善趣恶趣都是属于生，都会有生老死，都会有痛苦。反正就是在三界当中通过十二缘起不断地变化，一轮又一轮、一轮又一轮地不断的十二缘起。反正这个是一个缘起链，一环扣一环，只要你这个行为做了，就会引发下一个行为。下一个行为做了，又引发下一个行为。它就是一个缘起接一个缘起，一个缘起接一个缘起。

通过观察十二缘起就会打破这个愚痴。打破什么愚痴呢？我从哪里来？我后世往哪里去？现在我是谁？现在你是属于从受开始，有爱取。你的上一世是什么呢？你的上一世就是无明和行。我的后世是什么呢？后世有生、老死。这里边就完全把你的前一世是怎么来的、现在在做什么、后世会到哪去，通过观察十二缘起都能够清楚，所以就打破了愚痴，完全打破了我不知道自己是谁、从哪来、到哪去的这个愚痴，也打破了一些认为轮回众生是上帝所创造的、是天神安排你的观点，没有这些，全都是自



作自受。全是因为你自己在前世做了这个业，一环扣一环地下来了，是这样的。这样也会知道没有一个造物主、没有一个创造万法的万能神，这个都是没有的。所以一切方面的愚痴也可以打破。

这个就是我们一般意义上所讲的顺观十二缘起、逆观十二缘起，众生到底是怎么来的？它的前因后果，我们观察完之后就知道得很清楚。知道很清楚之后，佛菩萨就会在十二缘起当中告诉我们你应该做什么，怎么去斩断这个生、斩断这个老死。如果你要斩断老死的话，你必须不要投生，不投生就不要有这个有，不要有强有力的投生后世的业，如果你不想要今生具足投生后世的强烈的业，必须要断取，要断取必须要断爱。爱就是贪执、贪爱、还有乖离爱、就是特别喜欢的东西、特别讨厌的东西，要在这上面如理作意。受是避免不了的，你看到好的东西，身体的受这个是避免不了的，这些避免不了，但是在这个受上面你可以做如理观修。如果你不如理观修、如理作意的时候，你就生起强烈的贪爱，有的时候对一些很讨厌，产生一些强烈的乖离爱、产生嗔心，这些其实都是很强有力的引发取的因缘。

如果你在这个上面不调整的话，取肯定有，取有了肯定会有有，有了有就会有生，生了就会老死，那这样就避免不了了。这个不会因我们意识去转移，现在很多人说我不要受苦啊、我要怎样，这个是没有用的，你现在喊这些晚了，你上一世就应该喊，然后上一世喊的时候你要去改变才行，如果你前面没改变今生就避免不了，今生不改变后世改变不了。所以，在十二缘起当中可以给我们阐释出很多很多有关怎么样轮回的道理、怎样灭掉轮回的修法的道理，都会有。菩萨是怎么修的呢？他就是在十二缘起当中用四谛来顺观和逆观。

首先就是顺观，对于染污法，如果菩萨在后得位的时候对于染污法，比如无明，有了无明就会有行，有了行之后就会有识等等，他对于这样一种轮回的法进行顺观，他就知道，轮回的根源就是无明。如果有了无明就会有行，有了行就会有识等等。这个就是他就了悟了证悟了集谛的自性。集谛就是苦因嘛，整个轮回苦的因就是集谛。他就通过顺观十二缘起发现了集谛，因为有了无明就有了行，

在十二缘起当中会给我们产生有很多很多就有关这些怎么样轮回的一些道理和怎么样灭掉轮回的很多修法的道理，这里面都会有，那么菩萨是



怎么修的，他就是在十二缘起当中用四谛来顺观和逆观，首先就是说是顺观，对于染污法，如果就是说菩萨他在后得位的时候对于染污法比如说无明，有了无明就会有行，有了行之后就会有识，等等。

他对于这样轮回的法进行顺观，他就知道就是说轮回的根源就是无明，轮回的根源就是无明因为有了无明就会有行，有了行就会有识等等，就是他就了悟了证悟了集谛的自性，集谛就是苦因，就是整个轮回的苦因就是集谛，他就通过顺观十二缘起他就发现了集谛，因为有了无明所以有了行，无明有了行，就是观察在这一世当中观察集谛就是对我们来讲就是因为有了爱，对于受，因为苦受、乐受，还有舍受等等，因为就是说因为有了爱的缘故，就会有取，有了取的缘故就会有有，他就发现了顺观的时候就发现了集谛的自性，哦集谛是这样来的，就是说他后面后面的苦因为前面前面的因，因就是无明或者就是爱取，爱取有无明和行，无明和行，无明是属于烦恼，行是属于业，就是说烦恼和业，我们说集谛就是业惑，业惑，无明就烦恼和业，就是说爱取有也是业和惑，爱和取是烦恼，有是业是这样，通过观察完之后就知道了集谛的自性，是对于染污法顺观的时候就。

那么如果对于涅槃法顺观，他也会发现道谛的自性，怎么样就是说对于十二缘起顺观，随顺于涅槃法的方式顺观就可以发现可以证悟道谛的自性，他就知道了如果说通过灭无明，就可以灭行，灭无明就可以灭行，那么就是说怎么样才能够灭无明，就是证悟空性，修二无我，修二无我因为就是说无明不了知法界实相，不了知法界实相的缘故就是无明。

那么具体的体现是什么，具体的体现就是人执和法执，本来没有人我认为有人我，本来没有法我认为有法我就是个典型的无明的体现，那么如果要灭无明，那就只有修无我空性才能灭，其他的方面，其他所有的修法可以和无明并存的，所以他不是真正的正对治，是今年我们在学因明的时候就学过问题，如果真正要摧毁无明的一个真正的唯一对治就是修无我，他就是要灭无明必须要修无我，因为修了二无我，灭了无明那就不会有业，没有业就不会有识，没有识就不会有这样名色，没有名色就不会六处，没有六处就不会有触等等，乃至于是说没有受就不会有爱，没有爱就不会有取，没有取就不会有有，没有有就不会有生，没有生就不会有老死这样的。



像这样的话他就是说他就在里面就知道了发现了什么，就发现了道谛，完全修道就来自灭掉无明，灭掉无明就是最根本的道，现在我们自己所学的教义当中就是为了灭无明，根本的作用，所有的修道的核心修道的作用就是要灭无明，而能够灭无明的就是般若，就是般若波罗蜜多，只有它能够灭无明，除了所有佛法，大乘佛法和小乘佛法，所有的佛法的核心就是为了觉悟，为了灭除无明，其他的所有的这些都是次要的，都是次要的。

我们在学习佛法的过程当中一定要随时随地或者经常要提醒自己，我们学习佛法是为了什么，学习佛法是为了觉悟的，是为了灭无明的，其他的这些升官发财怎么样就是说过得更快乐，怎么样这些都是次要的东西，但是我们现在如果不注意的话就很容易把次要的东西搞成主要的东西了，觉得学佛法可就是为了家庭幸福就是为了多挣钱，就是为了没有违缘，就为了怎么怎么样，这些都不是，真正的学习佛法就是为了灭掉无明，而修持空性灭无明灭掉迷乱，获得一个觉悟，是我们所有佛法的核心，只要抓住了核心，不会偏离正道。如果就是说忘记了核心就会偏离正道，修习佛法过程当中就会慢慢慢慢思想就偏了，就开始去做其他事情去了。

如果没有抓住核心就开始执著很多这些就是说是名利，然后就开始和道友去争斗就是说是争名夺利，这些都是会有，但是如果你经常性地去想我现在学佛法就是为了就是说为了修道谛的，为了证悟的道谛，就为了觉悟，为了修持万法的本性，如果恒时地就是提醒自己如果恒时地观修，那么自己的心都在道上，自己的心都在道上那就绝对对其他没有兴趣的，没有兴趣做这些事情，因为你对你自己的主要的事情特别的清楚，所以其他东西对你来讲没有什么影响力了，没有什么诱惑力，也不你自己也知道没有必要，完全不值得为了这些事情去造罪业，或者去怎么，去争抢这些东西，完全不会有这些，也会对道友也会非常地包容也会非常地慈爱，因为你的心在道上面不在其他地方，如果你的心在其他地方，那就损失了你正道的缘故，其他的很多过失就会慢慢慢慢生起来，如果一个人话，你就会影响自己也会影响，如果一个团队都是这样，那团队那就完了，所以说必须要不断地学习，要不断地提醒我们上师讲课我们学习也是为了不断地提醒我们现世是为了觉悟的，是为了觉悟不是为了别的，如果你不学，如果不学的话，以前的思想就会占上风，真正的要学的就会忘掉，有些时候我们发现，经常学一个星期学经常学尚且如此，有的时候都反应不过来，



都会去按照自己的习气追求这些名利，等等，何况说不学，何况说很长时间不学了，更加没办法没把握，所以这方面来讲的话就是说是顺观的时候对十二缘起顺观他就证悟集谛和证悟道谛。

那么如果是逆观，逆式观察的话，对染污法逆观就会发现苦谛，就会发现苦谛，那么就是说是那么就是说逆观的时候老死那么老死通过老死，老死从哪里来的，老死就是通过生而来的，然后生从哪里来的，哦是从有而来的，这方面来讲的话就明白苦谛的自性，所有的苦谛的自性通过逆式观察就可以明白，所有的这些所有的这样观察对十二缘起染污法方面去观察的时候，他就地方没有从解脱法他是从染污法方面观察，如果从染污法方面观察的时候他就可以通过一系列的观察吧，通过老死去观察老死和生这种关系，生和有的关系，时候就明白哦苦谛就，一切的苦谛就完全就是这样无自性，或者说就是无自主的没有自主的方式就可以安立，所以他就这样的话顺观的时候他就知道无明是一切苦的根源，然后就是说逆观的时候他就知道，因为他逆观是从果开始观，而从果开始观从老死开始观，从果开始观他就发现他就可以证悟苦谛，那么如果是从它恶因方面观，他就发现集谛他有这样的特性。

然后如果是从涅槃法清净的法去逆观十二缘起他也会发现这样灭谛的自性，他也会发现灭谛的自性，那么就是说是怎么样老死灭，那么如果是怎么样才能灭老死，哦灭老死就必须首先要灭生，然后就是说是生灭故老死灭，所以他就对法如果现在我们的所有的恐怖忧虑这些法如果要灭掉的话，必须要去灭生，生不灭的话，就没办法灭老死，老死灭必须要灭生，生要灭必须要灭有，有要灭必须要灭取，取要灭必须要灭爱，像这样一个一个观察下去的时候，他就完全知道了灭谛的自性，一切万法的灭谛就是说是通过这样的方式就证悟了，所以他就把苦集灭道通过顺观、逆观十二缘起的方式通过就是说是染污法方面的顺观，然后通过清净法涅槃法方面逆观或者说是顺观等等，像这样的话就可以发现这里面的苦集灭道它的自性，这样反复观察的时候他就通达了，完全通达。

当然就有些时候说，在什么的时候有的时候说是在六地菩萨的时候，他会特别地善巧缘起，五地的时候他也会对于十二缘起的顺逆也会观，我们提到过，但是就是说这些法在某个阶段的时候它会比较突出，但是在见



道的后得位的时候他也通过顺观、逆观十二缘起的缘故他会一切的这种轮回和涅槃的体性，对于万法平等性等等通过十二缘起的法来观察得特别地纯熟，而且是完全通达证悟他们自性。

那么现在对我们来讲的话就是说这些顺观、逆观十二缘起也可以生起很多一些不共的智慧，然后也可以生起这样对于这样的轮回和对于涅槃或者对于修行的一些要点也可以了解，我们就知道如果我们不通过某一点的修行趋入，比如说趋入在爱上面去趋入，就是说因为如果有爱就有取，如果我们没有通过世俗的修法和胜义的修法来断掉爱，那就没办法断掉它的取，所以怎么样断掉它的爱，就是通过现在的一个出离心来压制或者通过出离心了知整个三界六道没有什么可贪著的都是痛苦的自性，然后通过出离心或者通过空性的方式了知这方面的法，对他们不生起贪执的话也可以从这儿开始入手的话，慢慢慢慢就不会有取，然后就会没有有。

当然有些时候修法也不会不一定一世就完成了，有些时候虽然开始从断爱开始，但是力量还不够，虽然一方面我们在修持断爱的加行，一方面还是在贪爱，一方面在就是说泯灭了一部分的取，但是还是一部分还在取，有的方面来讲的话是控制不了，但是这里面已经，在十二缘起的链条里面已经加入了解脱的要素，就在后世它也会继续发挥作用，慢慢慢慢他会越来越强，最后就可以真实地去断掉一个链条，其中一个链条比如说无明断了或者爱断了，然后就是说是行就断或者说取和有就断了，那就可以获得解脱，就是在后得位的时候会顺观、逆观十二缘起来通达万法的自性，那么以上我们学完了见道的顶加行。

那么下面讲的话是第三个科判是修道的顶加行，修道的顶加行分三个是对治修道之特点——所依寂止等持，第二是所断修断之自性——俱生分别，第三是宣说如是断证圆满之功德，那么这三个科判一个是修道的特点是寂止，虽然修道特点不可能仅仅只是寂止，他肯定是止观，但是上师在讲记当中讲了，就胜观的自性前面讲过了，所以时候就没再讲胜观，只是讲了前面没有见过的寂止，是止观二者是双运的。然后还有一个所断的自性在见道的时候主要断的是遍计分别念，然后在修道的时候断的是俱生分别念，遍计和俱生遍计分别念是比较粗大的，容易断掉，然后就是俱生分别念是比较细微的，难以断除的，二者虽然都是对实相不了知的错乱



分别，但是你就是说从它的层次来讲，就遍计的错乱稍微来讲浅一些，所以依见道就断。修道这种缘实相的错误认知它要深细一点，见道还断不了，然后必须要通过修道慢慢慢慢去断掉是这样，俱生分别是属于比较细微的分别念。第三个是如是断证圆满之功德。

那么首先讲第一个是对治修道之特点——所依寂止等持分二，一是加行狮子奋迅等持；二正行超越等持。那么就是说是第一个是属于加行狮子奋迅等持，前面也讲过了狮子奋迅三昧狮子奋迅等持在不同的阶段它都有不同的修法，那么既有属于见道解脱道的也有属于见道的胜进道的，还有是属于获得修道加行的有属于修道加行的，那么是属于获得修道智慧加行的一些狮子奋迅等持是这样。那么就是属于加行的狮子奋迅等持。颂词当中讲

庚三(修道顶加行)分三：一、对治修道之特点——所依寂止等持；二、所断修断之自性——俱生分别；三、宣说如是断证圆满之功德。

辛一(对治修道之特点——所依寂止等持)分二：一、加行狮子奋迅等持；二、正行超越等持。

壬一、加行狮子奋迅等持：

灭尽等九定，修往还二相。

那么就是说这里面讲到了狮子奋迅三摩地它所修的它里面所包含的内容虽然狮子奋迅等持它是一个等持的总的名称，但是这里面所包含的可以包含九种定，可以包含九种定，九种定就是灭尽定等九种定，那么灭尽定等九种定从什么时候开始有定的阶段，欲界是没有的，整个欲界没有定，欲界都是散心位，整个欲界都是散乱心的体性，欲界没有定，真正有定是从色界开始的，从初禅开始有定，欲界都是散心位，整个欲界都是散乱心的体性，所以说欲界没法有这个定。真正有定是从色界开始的，从初禅开始有定，然后因为在属于色界有四种定，初禅、二禅、三禅、四禅，然后在无色界有四种定，有识无边处，空无边处，无所有处，非想非非想处，这里面就是四禅八定，平时讲的四禅八定是这样的，再加上最后有一个灭尽定，总共就有九种定。

当然前面的八种定都是胜观摄持的，因为菩萨不可能说他有智慧他不用，就只是入一个世间的定，他绝对不可能。所以他这个智慧一旦生起来



之后呢，不可能再脱离的，甩也甩不掉，所以菩萨他所证悟的胜观的智慧，乃至他的大悲啊，还有他的很多很多的福德资粮啊等等，都会在他的相续当中存在，所以他在修初禅的时候、二禅的时候，等等的时候，他这些所有的功德都是同时具备的。

这里面就是讲四禅八定，四禅八定共同也有，就是说外道也有，然后小乘也有，像这样八种定，四禅八定来讲的话都是共同的。但是共同只能说这种初禅等等的自性这些都有了，但是菩萨的这种定必定里面还有更多的因素，还有很多大悲啊，还有证悟空性实相的智慧，所以说从这个侧面来讲的话都是不共的，不可能和真正的从方方面面和共同，只不过从某些方面来讲是共同的。

灭尽定可以说是大小乘共同的，只不过外道没有灭尽定，灭尽定是按照俱舍的观点来讲的话，就是说三果以上，三果以上的一些圣者他可以入灭尽定，可以有灭尽定，可以修灭尽定。外道没有，外道和灭尽定比较相似的定就叫做无想定，但是这里面的分别还有，在《俱舍论》里面也讲过这些无想定和灭尽定之间还是有很多分别的，但是不管怎么样这个灭尽定只是小乘以上，小乘的三果以上，然后大乘的这些初定以上，这些都有灭尽定。

然后小乘和大乘的灭尽定还不一样，灭尽定全称是灭尽受想定，是灭尽受想，就是说受和想，五蕴当中的受蕴和想蕴，灭尽受想定。但只是灭尽受想定吗？不是说只是灭尽受想定，只不过是在心当中受和想二者比较突出，受和想二者之间比较突出而已，所以叫灭尽受想定，其实来讲灭尽定当中所有的心心所都会灭尽。

小乘的话是在灭尽定当中就休息，前面我们提到过小乘的灭尽定，按照小乘自宗的观点来讲，它是属于有漏定，它不是无漏定，因为小乘的无漏它一定是智慧，但是在灭尽定当中没有智慧，它因为是灭尽心心所了，他没有心心所，所以没有心心所按照小乘的观点来讲，这里面是没有无漏的体性的，小乘的无漏一定是在无我的基础上，一定要无我，这个无我是一种慧心所，所以所有小乘的无漏智都是必须要有心心所，只不过这个是无漏的。而入定的时候他是灭尽定，他灭尽受想了，灭尽心心所了，所以说小乘的灭尽定他自己的观点是有漏定，他不是无漏定，因为他的里面没



有无漏的智慧，他这里面不具备无漏的智慧，所以他是一个有漏，他是进去休息一下，他很累的时候，他有能力的时候进去休息，休息把心心所灭尽了。

因为他只要有受想他就会很累，他虽然是无漏的，按照小乘的观点他虽然是无漏的，但只要我们思想啊，要观察这个观察那个，有的时候还是比较疲厌的。所以有一个地方有一个方便，就是有一个叫做灭尽定的，有一个他以前入不了，现在可以了，得到三果以上还可以入这个定。入这个定之后有条件了就相当于现在开一个会员，一般人去不了，这个是属于会员资格的，然后进去可以享受会员的待遇，大概是这个意思。

以前这个休息室他休息不了，门槛很高，现在他可以了，他进去休息一下，把心心所都灭尽了，完全休息。没有心心所，不需要起心动念了，什么都不用想，心心所全部基本上灭尽完了。灭尽休息好之后再出来，又好像是满血复活那种，又开始继续做什么都行。所以有时候阿罗汉他也会疲厌，心心所、分别念生多之后他也会疲厌，虽然是无漏的也会疲厌。当然有的时候也不是完全安住在无漏，有的时候他也会有一些有漏的心，所以他也会疲厌，疲厌之后他就会休息，休息完之后出来之后他完全又恢复了，小乘的灭尽定是这个状态。

大乘的灭尽定不是这个状态，大乘没有这种体性的灭尽定，大乘的灭尽定是在《入中论》的观点来讲的话，他是安住在真如实相，所以他不是说完全把心心所灭尽，他完全是安住在心心所的实相当中，这个叫灭尽。就完全没有本体可得，安住在类似于根本定，他因为是相应于真如嘛。所以说从这方面来讲的时候，他是叫灭尽定。所以说他那种灭尽定和小乘的灭尽定，名字都叫灭尽定，但是他的体性是不一样的。一个是有漏的定，一个是无漏的定，他因为安住在实相嘛，大乘的灭尽定安住在实相当中。

这个方面来讲，有些时候说是放在一起说的，在《入中论》里面讲彼之？的时候，也有这样讲的，就是说大乘菩萨七地的时候，远行地的时候智慧超胜，智慧超胜是哪个方面超胜呢？就是从刹那入起灭尽定的侧面超胜。当然从所用灭尽定的本体来讲，就大乘所用的灭尽定和小乘所用的灭尽定，他的本体完全不同，那个地方早就超胜了。

但是在入这个定的时候呢，在七地以前都需要很费劲，需要勤作才能



入，就是说必须要作意啊、勤作啊，要入这个灭尽定，小乘要入灭尽定他也是很勤作的，实际上也不是随随便便就可以入的，他的手续也很繁琐，虽然你有这个卡，但是他要进去还是很繁琐的。他修定要通过比如说欲界心修到初禅、二禅、三禅、四禅，从欲界心入一禅，出来之后入二禅，出来之后入三禅，然后次第次第的入到色界定，色界定当中要从四种无色定次第次第要从空无边处出来入识无边处，然后再入无所有处，无所有处出来之后入非想非非相处，从非想非非想处出来之后再入灭尽定。

他其实这个过程还是比较麻烦的，因为灭尽定是完全没有心，按照小乘观点来讲完全没有心的，所以说你要从一个起心动念的状态要入到一个无心的状态是比较困难的，需要一个过渡，慢慢慢慢越来越细越来越细，过渡到灭尽定当中去，这个需要勤作的。七地之前的菩萨他也是需要勤作，没那么容易，但是在七地的时候，因为他到了六地之后，六地之后是慧度增盛的嘛，六地慧度增盛之后，他五地的时候禅定度增盛了，他有基础了。五地的时候禅定度自在了，禅定度增盛了，六地的时候这个慧度增盛了，基础有了，七地的时候就可以了。七地的时候他要入起灭尽定，刹那刹那起入，这个智慧超胜了小乘。所以这个灭尽定虽然名词上一样，但是它里面的东西还是大有讲究的，不一样，大小乘完全不同。

这里面灭尽等九定，修往还二相，这里面狮子奋迅等持就通过往和还两种来修，也就是说一个是顺式修，一个是往回修，逆式而修。顺式而修是从欲界心到初禅，初禅起了之后，出来之后入二禅，然后二禅出来之后入三禅，慢慢慢慢逐渐从一禅往上修到灭尽定，这个是九种定这样修。

然后或者往回修，是从灭尽定出来之后入于非想非非想处，入于有顶定，有顶定出来入于无所有定，他逐渐逐渐从四禅、三禅、二禅回到一禅的自性当中，这个叫做他加行的时候，通过顺修和逆修，不断的这样去训练，首先是顺修，然后是逆修，又顺修又逆修，一个一个往上修，一个一个往回修，这样的话就叫做修往还二相，他是修往还二个，那么这个是加行。

壬二、正行超越等持：

第二个是正行，修纯熟之后就到了正行，正行超越等持，修持超越定。

后以欲界摄，非定心为界。



超越入诸定，超一二三四，
及五六七八，至灭定不同。

这个是超越定，超越定后以欲界摄，非定心为界，后是什么呢？后就是后得，后得位，后得位的时候，这个欲界心是属于后得位，或者这个后字就是修完加行之后，然后在这个里面可以。或者说这个欲界心是个后得的一种心，因为欲界心是属于散心位，在很多地方讲欲界心就是属于散心位，他就属于散乱的心，他不是定心。

虽然在欲界当中有一个九次第定，叫九住心，后面来讲有一个叫欲心一境，欲心一境就是属于欲界的最细的心。欲界的最细的心其实比我们现在这种心来讲，他已经是属于类似于禅定的心了，但是还不行，他和初禅比还是不是属于定心，还是属于散乱心。欲心一境，最细的欲界心，他要通过，平时我们讲就是九住心，通过我们现在这个最散乱的心，通过九住心的窍诀逐渐逐渐修到欲心一境，然后欲心一境修下去到轻安，轻安过了之后就到了初禅。

所以整个欲界心都是属于散心位，都是属于欲界所摄的非定心，非定就是属于散心位，为界，依靠这个为界限，依靠这个欲界心为界限，然后上面安立超越诸定。这里面也安立了下品超越、中品超越、上品超越。下品超越就是从一禅逐渐逐渐修到灭尽定之间，顺式的一种循序入定，这个叫做下品的超越等持。也就是说进入一禅出来之后进二禅，二禅出来之后进三禅，逐渐逐渐最后修到灭尽定，这个方面就是属于下品的超越等持。

然后中品的超越等持，中间间隔了一个灭尽定，比如说修完初禅出来之后直接入灭尽定，从灭尽定出来之后安住二禅，二禅出来之后又入灭尽定，灭尽定出来之后生起三禅，三禅出来之后就生灭尽定，灭尽定出来之后四禅，然后最后又入灭尽定，这样的话就把整个八个定入完，这中间再加了八个灭尽定，总共就有十六个定。

总共有十六种定，十六种定最后来讲他最后出定的时候，按照这个次第来讲这个时候还不行，这个时候从灭尽定出来之后呢，他要重新再入一个非想非非想定，入一个有顶定，有顶定，非想非非想定这个叫做微微心，特别特别细微的心，叫微微心。特别微细，它因为是非想非非想，基本上来讲没有想，但也不是完全没有想，所以叫微微心，也叫非想非非想。



微微心和灭尽定之间间隔的最近的，他直接从灭尽定到返回到欲界心，这个就比较困难了，所以他这个时候首先从灭尽定退回到有顶定，退回到非想非非想，然后这个时候就可以回到欲界心了，所以说这个叫小退，总共加起来有十七种，这个叫中品。

然后上品等持，上品等持也是通过这样一种自性的，前面欲界心我们已经介绍过了，他不是禅定位，现在我们所有的众生，欲界的众生都叫做欲界心，当然在欲界的身份上可以修色界定，但是没有入色界定之前的所有的心都叫欲界心。这里面就有超越定，上品超越定就是在颂词里面讲超越入诸定，超越入诸定就是超一二三四，及五六八，至灭定不同。

不同就是说欲界心就是散乱的心和定心之间是不同的，所以他总是从欲界开始入，他从欲界心开始入，所以他依靠欲界心为界限，依靠这个为出发点开始修，这里面有逆式的一种修法，还有顺式的修法，其实都是一样的。

逆式的修法首先通过欲界心直接入灭尽定，入到灭尽定之后，从灭尽定返回直接回到欲界心状态，然后舍弃灭尽定，然后从欲界心直接入到有顶定，然后从有顶定出来之后回到欲界心，就舍弃了灭尽定和有顶定，然后进入到无所有定，出来之后就是说回到欲界心之后他又舍弃无所有定，入到识无边处，然后出来之后进入欲界心，然后舍弃前面的这些识无边处等，又入到空无边处，然后又从这个舍弃之后，从欲界心直接舍弃前面的入四禅，然后出来之后又舍弃前面的四禅以上又入三禅，然后入二禅，最后从欲界心入一禅。他就通过这样的一种方式这样修持超越的，这个是逆式的方法，其实内容是一样的。

然后顺式的方法就是颂词里面的，所介绍顺式的观修方法。顺式的观修方法首先是依靠从欲界心，因为欲界心是界限嘛，这里面讲的话就是非定心为界，通过欲界心作为界限，通过后得位欲界心作为界限，然后首先从欲界入一禅。从欲界心入一禅之后，又返回到欲界心，返回欲界心之后就不修一禅，直接从欲界心到二禅，就舍弃了超越了，超越定的意思就是说超越，把一禅直接跳过去，跳过一禅直接入二禅，然后从二禅又返回到欲界心当中的时候，修的时候就跳两级了，超过一禅、二禅直接入三禅，从三禅出来之后，就把一禅、二禅、三禅也超了，直接入第四禅。



然后又回到欲界心，然后就把整个四禅超越之后就直接入到空无边处，然后出来之后直接入到识无边处，然后出来之后把这些又超越之后，直接入到无所有处，然后出定又回到欲界心之后直接跳跃之后，中间全部超越完之后又直接入到非想非非想，然后从非想非非想出来之后直接入到灭尽定，灭尽定然后再直接回到欲界心，所以这个叫做超越入诸定，越一二三四。

这里面有些时候是越一个定，有些时候是超两个定，有的时候是超三个定，超四个定、超五个定、超六个定、超七个定、超八个定，直接最后就至灭定，从欲界心直接到灭定，这个叫做颂词里面讲的超一二三四，及五六七八，然后至灭定，最后直接从欲界到灭尽定。

不同，不同的意思上面也解释了，因为这个是欲界心和一禅以上的寂静心，操持不同的两个轮番的状态。这样修行的话，他禅定的力量特别的纯熟，否则的话修不到的，不断的训练他的入定的能力，所以这个时候修持超越定，有的时候说是六地以上修的，也有这样讲的，这里面倒没有讲几地，有些地方说是六地以上修超越定，因为他已经有了五地静虑度增盛的基础嘛，再修这个之后就可以比较容易修这个，最后到了七地的时候呢，刹那刹那入起灭定，是这样的一种情况，这个以上就讲完了。

今天就讲到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 45 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》是通过八事七十义来进行辨别，进行宣说如何修行般若般罗蜜多，平时我们只知道一个总相，只知道一个空性，不知道空性的修法，或者说只知道怎么样上座修空性，比如说怎么抉择人无我法无我，怎么安住单空等，只知道这个但是并不知道空性的另外一部分，比如发菩提心的窍诀，或者在不同的阶段如何修行的窍诀，如果没有这些来做空性的辅助，我们很难一如既往的修持空性，也很难通过殊胜的要点，该去除的去除，该具足的具足等等，如果没有具备这些窍诀要点的话，修一段时间之后，这个空性的修行很难以继续维持，所以现观庄严论就是告诉我们一个系统的修空性的方案，除了修空性本身之外，还有和空性相关的一系列修法窍诀。

所以这里面首先讲到了遍智体性、道智和基智体性，这个是从它的所得的果方面安立的，需要获得的三种智慧；能获得的三种智慧的方便修法是什么呢？就是四加行。四种加行有正等加行、顶加行、渐次加行和刹那加行。通过这四种加行就可以逐渐顺利的首先是获得基智、再获得道智、最后可以获得遍智。所以这是三智和四加行，后面还要单独讲一个佛陀的法身果，在这些八品当中前面我们已经学完了有关遍智的内容，有关道智的内容，和有关基智的内容，然后在四加行当中正等加行的部分已经学完



了，现在正在学第二个加行——顶加行。

顶加行就是正等加行修到顶点的时候，它在每个阶段到达顶点的时候叫做顶加行，类似于正等加行它自己的一种果。当然通过修次第加行会获是基智等等，但是这个顶加行修到顶点，从这个侧面安立它的果，象这样的话，正等加行到了顶点的时候，就会安立顶加行。顶加行也有从加行道开始算，如果真正的修行是从加行道开始的，资粮道一般来说，是以闻思为主，然后以修行为辅，真正要生起靠近见道的一种修行的时候，是从加行道开始。所以他安立这个顶加行也是从暖位开始安立。就是暖的顶加行、顶的顶加行、忍的顶加行、胜法位的顶加行。超过了凡夫位之后，有见道的顶加行、修道顶加行：在修道当中又安立一个修道的末尾，就是马上要接近无学道，叫无间三摩定的顶加行。虽然它是属于修道，但是在修道当中是特殊的，因为马上无间就要进入佛果，就把这个无间三摩地在重新安立位次，所以说无间三摩地的一个顶加行。然后针对这个来应遣邪行，遣除一些诤论等等，所以这品当中它也分了八个方面来进行安立的。

八个方面前面加行道的四个和见道的一个总共五个已经学完了，现在在讲修道的顶加行。修道的顶加行，前面也讲了怎么样修持它的加行，还有它的止观等等，这些已经讲了，狮子奋迅三昧，或就是说安立了这样一种寂止，因为胜观的部分在前面已经讲了，所以只是讲到了这些寂止奋迅三昧，这的寂止部分，还有就是通过他的超越定的方式时行安立，这个其实就懂了他在菩萨的过程当中对于诸种禅定还是次第次第的通过不断的训练，他自己的境界不断的稳固，也因为他的禅定的境界非常稳固的缘故，他就可以非常的自在，所以通过这要修行之后，就像前面我们讲的一样，包括入灭定的时候，他可以刹那入起灭定。就是一刹那入一刹那起，我们说起来很容易，但坚持来讲这非常困难的，要入灭定非常困难，要从灭定当中起定也非常需要勤做的，但是通过这些不断的胜观和不断的寂止，还有其他的资粮，其他的很多修法善根等等资粮的辅助，所以最后就可以达到一个刹那入起灭定的这样一种境界。到了刹那入起灭定之后，到了第八地那就是无分别智慧要自在了。他一地一地的往上走，他的境界是越来越靠近佛地的一种无勤做大任运的一种境界。

所以我们现在的凡夫人的相续当中，各种不自在，现在我们对功德法



方面各种不自在，但是通过从资粮道加行道到了见道，见道当中通过二地至十地之间，不断的修行他的禅定和胜观，还有各种其他的资粮不断增上的缘故，他的一些相执越来越少，然后就可以有刹那入灭定的功德，最后无分别智会自在，利自在等等，象这样就逐渐就可以成佛。他也是有一定的修练的过程。

因此讲这些一方面来让我们知道，菩萨是这样修行的，佛是这样成就的，他也是具备了前前的因缘，后面的果就可以产生。其实我们再把这个问题再退回到去年我们学释量论的时候，就是破斥外道的这些自然量的时候，我们说佛陀的遍智是因为有各种因，因为圆满了各种因所以他是成就的。到底这此因是什么呢？在菩萨的这些地当中，就把这个阶段讲的特别的细致，非常细。所以他就把这些初地的时候，二地三地。他的入定位和初定位具备什么功德，远离什么过患。慢慢慢慢一分一分的开始安立十地到佛地之间，有个无间三摩地，然后就可以成佛。所以一方面来讲也告诉我们，佛他是通过具备了这些因缘，而且这些因缘越往后，它的力量越大，违品越少，这些都是可以安立佛陀，他从一个凡夫次第次第成佛的这个修道的过程，绝对的有迹可寻。

还有就是告诉我们，修行佛道也不是我们想象的那么容易，但也不是我们想像的那么困难，反正这些道就是在这，我们学完之后就知道，你如果要成就资粮道要修什么样的法，如果要成就加行道、成就见道要修什么法等等，这里面就说都要去学习。如果我们去学习、去修行的话，这些功德次第次第的逐渐逐渐的就可以去获得，所以说他不是那么容易的。不是我们想象的，好象今天皈依了，过几天就要说成佛的事情，做下来谈一谈成佛的事情，成佛之后我们要干什么，那没这么快。虽然我们都想很快成就，但其实来讲学完这些大经大论之后，我们就知道其实学佛法，调伏烦恼或者说灭掉相续当中的烦恼障所知障，并不是那么容易的，尤其是有些好高骛远的，或者根本不知道自己的根基到底是什么样根基的，对于该修的法，该做的准备不做，就想反正我现在肯定很快成佛的，至于为什么会很快成佛呢，也说不出一个所以然，象这样的。没有一点点的了知，所以就会认为自己很容易成佛，这种自信其实是不了知本体的一种自信，不了解。

如果真慢慢了解之后，我们就发现这个成佛之道不是我们想像的那么



容易，但是绝对不是不可能成就。一定可以成就。所以如理如实的了知，对于一个修道者，他自己的一种修道的心理的健康心理的形成，是很有必要的。不堕于两边，既不过度的盲目乐观，也不是那么沮丧，感觉做什么都不行。只要一谈到修道的问题，只要一谈到调伏烦恼的问题，都是叉叉，都是失败，好象都是这种没办法。这个也不需要，反正我们就如理如实的了知之后，对一个修道者他的健康心理是很重要的，不要那种病态的修道的心理就不好。

修道者有他的一种就是他心理就健康的心理是很重要的，不要一种变态的一种修道心理就不好是这样，如果说就病态的那种就不行，就是过于的盲目乐观啊或者说过于的沮丧都是属于病态的修行心理这些都不行，所以说怎么样才能形成一个比较健康的一种修行心理呢，就如理如实地学习这些啊就是说殊胜的论典，殊胜的论典这真正的正统的佛法它对于成佛之道啊不是说听张三说是怎么样，李四说怎么样，啊也不是说外面随便找一个什么培训班的导师他是这么说的，这些都不算数的是这样，这个就是佛经还有就是能够就权威的解释佛经的比如说《现观庄严论》啊等等。

这些当中学完之后呢对我们自己的成佛之道心里面也有数是这样，所以说该做的准备啊像这样，自己的心就不会那么的急躁，该做的这些修行，该做的准备他其实对一个修行者来讲是非常重要的，这个修行人的素质就通过这样一种不间断地学习，沉淀之后，那就真正的从骨子里面变成了修行者是这样的，不管怎么样他就不会退失，而且他的骨子里面就有一种修行者的一种殊胜的气质，然后通过这样一种骨子里面的这样一种修行的一种种姓的话那么他以后的修行呢就会非常地顺畅，不会因为这些一点点好的事情啊，一点点不好的事情啊。

然后就让他修行退失是绝对不可能的，这种修行身体当中相续当中绝对找不到，他可以他可能就是遇到违缘啊遇到怎么样或者遇到顺缘，这些对于他来讲都不是一个怎么样一种这个不是一个麻烦事情，不会变成一种障碍，那么这个就是因为他很长期地修学如理如是的修学佛法之后，这个修行者他的相续当中已经形成了已经就是说形成了养成了一种非常殊胜的或者说真实的一种修行者的素质，那这个对我们来讲非常重要，绝对就是说是这个他修行的要把这个修行的这些观念啊，修行的方法呢要深深地烙



入到你的骨髓里面，完完全全和你的一种这个或者说你的灵魂也好或者说你的呼吸也好你的血液也好反正就是在你相续当中完全要具备这种真实的一种修行者的素质，这样的话就是说你的所作所为所思所想真正就可以和道相应，否则的话就是说是这个如果没有通过这些比较就是说正规的训练啊或者我们也根本静不下心来去静修这些真实的佛法。

那么就是说表面上可能看起来像一个修行者，也挂着大念珠或者说怎么怎么样，看起来好像是一个修行者，但是其实来讲内心当中这个修行的这个东西还是比较薄的，它不是那么厚重的一种啊修行的一种气质，那么这样的话就很容易被其他的违缘啊被风霜打磨掉，啊这个就不可靠，所以无论如何呢现在不管我们这些修行者能不能看到一些啊就是说解脱的希望还是说有没有什么很明显的感觉，还是说我们的烦恼是不是还是那么粗重，都不是问题，这些其实都不是问题，关键就是说我们要把这些该做的事情要做好，一定要沉下心来把这些该学的学好，把这些就是说认认真真学好打好基础之后呢。

那么这些调伏烦恼啊获得功德啊那么以后就是说顺理成章的水到渠成的方式，自然而然地就会获得，所以有些时候呢我们也不用过于的好像很担心就是说没有时间啊怎么怎么样，时间多的是这样的，反正就是说不解脱的时间还长得很，那么就是说这个以后的话还会不间断地在这个轮回当中漂流，那么这个这个时间肯定是有的是这样，那不管怎么样修行这个事情的话我们一定要把心静下来，不是说让你懈怠，一定要把心静下来，该学的学，改修的修，只有这样一种人才可以真实的就是说慢慢慢慢获得成就，那么就是说这个关于这个前面我们已经讲了，对于这些寂止啊就是说胜观啊就是说修道顶加行的这些法已经这方面讲了。

辛二（所断修断之自性——俱生分别）

今天我们要学第二个科判，第二个科判是所断的修断之自性——俱生分别，那么就是说这个方面讲的话就是属于障碍当中的俱生分别念。前面的一种遍计的分别呢已经讲到了，就是说在见道的时候所断的是遍计障，那么在修道的时候呢要断的俱生障是这样，那么其实不管是遍计障还是俱生障它有个总的特点呢都是对于实相不作就是说如理的认知，就是说万法的实相其实并没有什么可以让你分别的，所有的分别都是心识，而所有的



心识都是一种无明的成分，它本体是一种无明成分，因为就是说只要你起心动念呢这个就这个本体本身就是无明，所以在这个无明当中你所安立的所分别的。

不管是好的还是坏的，不管怎么样它都是属于一种分别，但是就是说好的分别呢好的分别呢像这样讲的时候呢可能就是说对我们的修道有些帮助，但不好的分别呢对我们修道是一种障碍是这样，那么上面上师也是讲了这个对于真实修持了义的佛法来讲，天空里面不管是黑云还是白云，啊这些云都是障碍天空的本性，但是呢虽然都是同样都是障碍天空的本性，但是有些云就很好看，也很可爱是这样的，有些云呢就是很恐怖，非常恐怖是这样的，所以说同样都是云，但是它的一种这个因缘吧有些时候呢就是说还是会给这些带来不同的一种暂时来讲还是不同的效果的是这样。

那么就是说是这个对于分别念也是一样的，有些是属于三毒，这些分别当中有这些三毒五毒，这些来讲的话就是说很就是说这种分别当中是一种不好的该抛弃的，有些呢是一种信心的分别啊菩提心的分别啊空性的分别啊，包括今天我们要学的这些分别啊，那么这些有些分别呢其实都是有就是说是属于善法善分别，而且是在善分别当中和修道有关，比如说修小乘的在这些善分别念，还有在大乘当中的这些善分别念，那么这些呢就是说究竟来必须要断除，但暂时来说呢它绝对是对我们的一种当我们的的心识还没办法断掉的时候呢它对引导我们的心趋向解脱一定是有很大的助益的是这样，所以说这里面有一个分别都是属于这个心识，都是对于真如实相的没有完全了知没有安住没有了知而产生的这些都叫做分别。

那么就是说遍计和俱生呢在这个里面呢前面遍计也讲了，为什么是遍计，就是因为对于啊实相没有如实地辨别认知安住的缘故叫做这个遍计，那么俱生其实也是一样的，但是就是说在咱们这个里面，当然以前的论典当中它把这个遍计和俱生呢它也分了反正就是说众生俱生有就是说是这个就是说俱生而来的这些呢比如说人执啊法执啊像这样呢就是属于俱生分别念，然后如果通过学习尤其是有些时候强调通过学习外道而产生的这个叫做遍计分别念，等等，但是在咱们这个里面呢可以这样讲，就是说总的原则还是一样的，但是呢这里面来讲的话，遍计分别和俱生分别呢一个是粗大的一个是细微的这样的，那么就粗大的分别念呢我们就说遍计的一种分



别，很粗大的一种，那么就是说比较细微的那种呢就可以叫做俱生的，比较这个难以断除的，这方面的一种就叫做一种俱生分别念。

分二：一、宣说所取法之分别；二、宣说能取补特伽罗之分别。

那么就是说是这个分二，第一呢是宣说所取法之分别，二宣说能取补特伽罗之分别，还是和前面宣讲遍计的那种它的一种方式是一样的，那么它也有所取的法的分别和能取的补特伽罗之分别，也就是说一个是缘法一个是缘人，缘这样一种众生缘数取趣产生的一种分别念。

壬一（宣说所取法之分别）分二：一、宣说趋入所取分别；二、宣说舍弃所取分别。

那么首先呢第一个呢是宣说所取法的分别分二，一宣说趋入所取分别，二宣说舍弃所取分别，那么对于这个法的分别，所取的法的分别又分了两个，一个呢是对于要趋入的一种所取分别念，第二呢是要舍弃的一种所取分别念，那么这个和前面所讲也是一样的。

所谓的趋入的所取分别呢，主要是指在名言当中的这个大乘的教义，大乘的缘大乘法的这些概念啊这些教义啊等等这个都是属于所取要趋入的，那么因为我们必须要经过大乘道才能成佛，所以说对所有的这些菩萨来讲那么大乘道一定是要趋入的，那么舍弃的是什么呢，舍弃的话是针对大乘行者而言，小乘道是不能进的，要舍弃要退出的，当然了就如果是针对小乘根基的人来讲，或者说对于这个一般的就是说世间人来讲的话那么小乘的这个教法呢，可以是作为趋入的啊可以是作为趋入的，对他们来讲，什么是舍弃的呢，就是外道啊，还有这些对世间八法的执著这些是属于舍弃的，当然这个因为我们讲的场合不一样。

《现观庄严论》呢主要是针对菩萨讲的大乘道的修行的方法，所以这里面趋入就指是大乘，要舍弃的呢就是指小乘，如果小乘的这些修法都要舍弃的话，那么其他的外道啊世间啊那就更加不必讲了是这样的。

癸一（宣说趋入所取分别）分三：一、本体；二、分类；三、摄义。

那么就是说首先讲第一是宣说趋入所取分别分三，第一是本体第二是分类第三是摄义。



子一、本体：

首先第一个是属于本体，那么本体，就所谓的趋入所取的分别的本体。是对于就是说是所入对境大乘法加以分别的一些俱生修断是这样的，那么就它对于就是说是这个要所趋入的对境就是这个大乘的教法，啊整个大乘的一种教法呢它也有前面啊后面还要讲的有些是属于教法的自性，有些是属于证法的自性。

但不管怎么样呢只要是整个大乘道对这个大乘道加以分别呢，认为这个是大乘法，大乘法是我要趋入的，如果你的思想里面有这种概念，有这种分别呢那就需要所断，这个肯定是要断的，这个是属于修道所断。那么当然这里面的修道所断呢是属于比较细微的，有些是比较粗大的就是说在遍计的时候因为他从加行道过来，加行道所带来的一些他的分别呢都是有凡夫人的特质的，就是加行道它所具备的或者说也就是说见道要断除的其实就是加行道所具备的这些分别念，这些分别念都是带有凡夫人的这个本体，有和凡夫人的一种这个分别习气相关的，所以说相对来当然就很粗大了，所以说有些时候看哎这个也是大乘在遍计当中也讲这个趋入大乘分别，在修道也要讲，那其实就是一个粗大和细微的差别，刚开始就是带着这个凡夫人的很多成分在里面，所以他一见道之后该断就断掉了。

然后就是修道位当中呢他也是类似的分别念，但是它更加细微啊更加地细微所以这些就是说是同样都是这样类似的分别念，但是他那种是更多是一种这个相执，啊就是一种相执，所以他要通过这个修道不断的修道把这些更细的一种障碍违品呢逐渐逐渐要断掉是这样的，所以就好像就是说平时我们在比如说我们在参加一个什么样不好的一些培训就被这些其他的一些邪教也好或者什么样也好或者传销组织给你洗脑了，洗脑之后呢你脑袋里面就出现了很多不切合实际的想法，啊这些呢就属于很粗大的，后来呢就是说是你出来之后不学了，你知道这个是不对，再听了很多其他的正确的引导之后，哦你知道这个是不对的，那么知道不对之后呢，这个比较粗大的部分你可能就没有了，再不会认为他是什么怎么样是一个很好的东西了，这部分肯定没有。

但是呢，你的思想里面还会时不时冒出来和他有关的这些信息，但虽然你肯定不会相信他了，相信是不会相信了，但是呢因为你在以前很长时



间当中受过类似的不好的培训的缘故，还有很多的概念啊信息啊种子还在你心中还不是那么快就能抹去的，所以有些时候还会时不时地冒出来有关这方面的一种认知啊，还有一些信息啊，这些呢就是属于比较细微的，那么这些比较细微的你必须还要通过不断地再继续去啊做其他的好的培训啊学修啊慢慢慢慢就把这些比较细微的东西逐渐逐渐真正就不会再有了，所以说其实来讲呢也是一样的，虽然都是同样的一个类似的比如说我们说大乘都是要入的，然后呢小乘都是要舍弃的。

在见道当中和修道当中到底有什么差别呢，我们说一个是比较粗大的一种，这种粗大的方面你一见道就没有了，但是还有很多比较细微的概念啊这些比较细的一种相执啊它不是说说断就断，它并不是说断就断，它还会有一些影响，就好像你在晚上做噩梦，做噩梦之后呢，梦境当中的噩梦特别的粗大，但你醒来之后呢这个就没有了，但是呢你还会有后怕啊或者这个恶梦的感觉可能还会持续一段时间是这样的，所以已经从那出来了，但是你的这个影响还在，所以说这种比较细微的东西呢不是说你除就马上就除了，不是说你一见道就能够断掉的，力量还不够，啊你只能说把该断的断掉了，这个是俱生的粗大部分断掉，那么这个是细微的。

所以说呢对于缘大乘道所产生的这些分别，和缘小乘的这个所舍的方面产生的分别它必须要通过修道的智慧逐渐逐渐断掉这些是比较牢固的，比较细微的这个部分，所以这些呢当然就是说看起来好像是差不多一样，我们为什么刚才讲两个例子呢，就其实看起来就是一件事情但是呢你一个阶段你能断什么，不能断什么，这个方面来讲我们大概分析一下的话，大概可以知道一个类似的一种这个意义吧是这样的，所以说这个也是缘所入对境大乘法加以分别的俱生修断，那么对于这个大乘佛子来讲的话这种是需要断除的。

子二（分类）分二：一、于所入境大乘之教法分别方式；二、于所入境大乘之证法分别方式。

那么下面讲第二呢是属于分类，那么这个分类呢分二，第一呢是于所入境大乘之教法分别方式，第二呢是对所入境大乘之证法分别方式。这个大乘法就分了教法和证法两种，一个是教法，一个是证法，这个很多地方都是这样分的。《宝性论》当中对于缘法宝也是这样教法、证法，《心性



休息》当中也是缘这个分了这样一种教法和证法。其实来讲的确是这样的。这个佛法大乘当中也有教法的部分，也有证法的部分。

那么这个对大乘方面一种分别也和前面一样的分了九种，这个里面这九种就是在教法和证法当中就是说分别宣讲了。

丑一、于所入境大乘之教法分别方式：

首先是对所入境大乘之教法分别方式。

略标及广释。

所谓的略标和广释，略标就是略说，就是比较简单的方式，就是把这所有的教法通过比较简单的方式来进行宣讲的，这个方面就叫作略标。我们对这个略标，对于简略的教法分别，这个就是大乘的，就是在我们的思想里面，在我们的分别念里面出现了一个、闪现了一个念头，这个就是大乘的教法当中的简略的教法，这种分别念是要断的，是在修道的顶加行当中，是要断的。当然这个修道顶加行，它是从二地到十地之间的很长的，慢慢就是说逐渐逐渐断的，所以这个是属于教法，就是我们在这个，我们思想里面这个是属于教法，教法当中是一个比较简略的。

还有一个就是广释，广释就是说比较广大的部分，也就是说略说和广说，为什么要略说和广说呢？因为有些根机是属于略说就可以了，比如说比较利的根机，他根机比较利，所以说不需要给他讲很多，就是简单给他讲几句，他就能通达的，这方面对他来讲，就简单说。有些可能就简单说不行，必须要广大地宣讲，广大的宣讲部分就叫广释，就是说你给他简单讲是不行的，必须要广大宣讲，像这样的话就是属于这个必须要广说，对于根机的不同。

有些就是说，有些对现在来讲，对现在人而言，它有些时候他的分别稍微不一样，对于有些钝根者来讲，你给他讲多了，他听不懂，所以对于根机不好的人，略说就行了，简单给他讲一下，他就觉得满意了，就高兴，听懂了。但是有些利根者，你给他讲简单了，他就是不满足，他觉得你讲得不清楚，里面还有好多信息量，没有宣讲出来，所以这些人他就喜欢广说，你广说，他就所有这些很多疑惑逐渐逐渐就解开了。但如果对于一些根机不是那么利的人，给他讲很多的话，给他讲简单的，大概还能大概明



白了，一讲多了，脑袋整个就混成一团了，就没办法分别，到底在讲什么，就是说这个，刚刚你讲的，他挺清楚的，听得清清楚楚，一广说的时候，就啥都不明白了，好像就是，这个和那个就搅在一起，所以这个也有，在这种情况下，也有一种情况就是说，对这个钝根者，就是这个根机不好的人略说，对于利根者广说，这个当然就是说，我们看不同的场合，也有这样不同的安立。

略说当中，也有比如说这里面讲了《心经》《摄颂》，这些在般若经当中是比较略的，广说在般若经当中，《般若八千颂》《般若十万颂》，这些就是比较广的，还有在龙宫里面，还有更广的。以前我们知道龙树菩萨在龙宫里面就是很多很多在人间根本看不到的这些佛经，这些特别多，据说龙树菩萨在龙宫一个月，连这个经典的目录都没有看完，像这样也许有夸张的成分，也许真是有那么多，我们也不知道，反正就是以传记里面，我看过是这样写的。反正就是说这些广的，非常广，当然我们说这么广，佛陀是怎么讲的呢？我们就佛陀他老人家的殊胜的智慧，他有不同的一种度众的化身，有的说这个老教授一年365天，即便24小时不睡觉，你能够讲多少，这个是一般的凡夫人他可能是这样的，通过这样的方式去统计，是可以的。

但佛陀他有千百个化身，而且他一种这个不同的，他自己不共的神通神变，在不同的地方，在人间讲的时候，在龙宫，在其他地方也在同时讲，所以说有些智慧广大的就会把佛陀不同地方讲的这个经典收集起来，放在一起陈列。所以为什么有那么多呢？的确就是说我们觉得就是佛陀当年就在印度那一块，佛陀你能走多远嘛，反正你佛陀你托钵这样，你还要保持威仪呢，像这样的话，你每天走多远，好像就是从那种思想来看的话的确佛陀走不了多远，他就在那一块走来走去，但是就是说从大乘的侧面来讲，的确有不可思议的很多佛陀不同的智慧，而且他所化是三千大千世界都要所化，所以不单单在你们这儿，在印度这块讲，其他地方也在讲，所以就有这么多一种广大的经典。

现在我们的一些经典，不管是藏文《大藏经》，汉文《大藏经》，这些都是很少很少的一部分了，非常非常少，这些流传在人间的本身就不多，然后龙树菩萨从龙宫取出来一部分，再加上这个也不是特别多的，在印度



的时候，还经过了几次毁灭佛经的，也毁灭了不少，而翻译过来的话，就是说一些玄奘法师他们去印度学习的时候，能够带回来的也是，当时也是一小部分，所以带回来之后，是不是全部翻译了呢？也不是。它有些就翻了，有些没有翻，所以这样看起来，留在我们现在人间的《大藏经》里面的这个是所有这些佛陀所讲的这个教言当中的特别特别少的一部分，很少很少一部分。所以很多这些智慧广大的这些菩萨们特别喜欢广释，就是广说，喜欢广释的人就是说，佛就给他们广讲，喜欢略说的，或者有些根机利的话，就是很简单给他们讲，像这样安立的。这个是属于教法。

教法当中当然也有，《心性休息》里面也有因的教法和果的教法，因的教法就是显宗，就是这里面讲的三藏十二部，果的教法就是密续部，这个是属于把果位转为道用的，这个是果的教法。三藏十二部经在《心性休息》的颂词里面也讲，经典十二部，它就是说所谓因的教法，彼即经典，这个就是经典十二部经，这里面讲到的三藏十二部，然后就是说，契经应颂记讽诵，十二部是哪十二部呢？契经应颂记讽诵，自说因缘喻本事，本生方广希论议。《心性休息》颂词里面就有了，在讲皈依的时候，就讲这个皈依法宝当中的教法的时候就是讲。

1. 契经，契经是什么意思呢？就是说十二部，第一个是契经，把这个相同的内容合在一起讲，这个叫作契经，内容相同的部分归纳在一起，就放在一起讲，佛经里面的契经的，十二部当中的第一个就叫作契经，契约，平常我们说有一个契约。

2. 应颂，应颂是什么呢？应颂就是说，首先是长行，然后是颂词，有点像《妙法莲华经》，讲很多长行文之后，颂词再归纳，这个就是属于那种应颂。首先是长行文，然后再是颂词，叫应颂。

3. 记，记是授记，授记就是在佛经里面，佛陀也做了很多授记，比如说第五佛是弥勒佛，他在出世的时候，会是什么情况，还有在《法华经》里面给很多声闻授记，这方面是属于十二部里面第三个记，就是授记的一个部分。

4. 讽诵，全都是颂词，它这里面没有长行，叫讽诵，便于背诵。比如《般若摄颂》，全都是颂词，它没有，看不到长行，这个叫作讽诵。



自说因缘喻本事。

5. 有一个叫作自说，有些地方说就是无问而自说，佛陀自己说，有很多经典当中某某菩萨提问，然后佛陀讲，但是有些是自说，就是自己说，自说就是为了鼓励那些闻法者，为了给闻法者鼓励，佛陀自说。

6. 因缘，就是在佛经里面牵扯到了很多因和缘之间的关系，比如说《贤愚因缘经》这些，这里面又讲了因缘，然后又讲了果，反正就是各种各样的因缘。

7. 喻就是比喻，这个比喻还不是像我们平时，比如说，佛陀讲法的时候比如说什么什么，这个比喻就是说你，自他的一个传记，就是比如说佛陀他自己的传记和其他某某菩萨他以前这个传记，你看这个传记，有很多传记的情节来作为比喻的，这个叫作比喻。通过自他的传记的情节来进行安立。

8. 本事就是佛陀的，或者和其他的佛或者其他的弟子的宿世，以前的这个事情，叫作本事，以前本事品，或者什么什么样，反正就是说他以前什么事情，这个叫作本事。

像这样的话，自说因缘比喻本事，还有本生，最后一句本生方广希论议，最后还有四个。

9. 本生，为了让那些生起信心的，为了让这些很多人生起信心，然后做一些宣说自己希有的事情，为了让其他的弟子生起信心，宣讲自己希有的事情。这个叫本生，就是说自己以前本生的话，这个事情是以前我做的，这个是某某人，就是岂异人乎，是我，什么什么，我是……有这样讲的，就是讲本生，为了让弟子生信心而讲的话，这个叫本生。

10. 方广，就是非常广大的开演，《大方广佛华严经》等等，就是说方广，就是非常广，很深，就是特别广大进行，展开宣讲，这个叫作方广，佛经里面有一类叫作方广。十二部当中有一个方广。

11. 希，就是希有，非常希有，怎么样希有呢？佛陀宣讲的非常希有的教法，比如说宣讲一切众生皆具佛性，诸法大等性，离戏的这些，就是属于比较的教法，非常希有难得，这些是希有。



12. 论议，首先讲一个词，然后再解释这个词，这个叫论议，首先讲一个词句，然后再把这个词句进行解释，这个叫作论议的方式。

所以佛经当中就有这十二种，当然这个是不是分得那么清楚呢？有些是有的，这个就是属于因缘的，这个就是属于授记的，当然有些就是一个经当中包含了几种内容，这个情况是有的，反正就是讲的话，这个是属于十二部，三藏十二部当中。这个是无垢光尊者在《心性休息》的颂词里面有讲，在《大车疏》里面也对这个十二种简单的解释，大家看一下《心性休息大车疏》在讲皈依教法部分讲这个。

当然这个是属于显宗的，还有密宗的，咱们不讲，这里和密宗没关系，就不讲这个续部等等，这些就是内部，续部这些，就是属于教法方面的。

不管怎么样，这里面有略说的，略标的，还有广释的，这个就是属于这个教法的方面，就是说如果在菩萨脑海里面，这个就是大乘的教法，如果产生了这种分别念，那么在修道顶加行里面，这个是需要断的，因为必定是属于一种分别。毕竟是属于分别，在究竟的实相当中不可能有这种分别，这种分别虽然很细或者虽然它和佛陀的教法有关，但是仍然是需要断除的部分。

丑二（于所入境大乘之证法分别方式）分二：一、于所断过失法分别方式；二、于所取功德法分别方式。

第二个方面是以所入境大乘之证法分别方式，前面是教法，下面是证法。证法是内心当中要生起的功德法，讲大一点儿的话是相续当中的证悟的根本慧定，还有就是菩萨出定位的时候相续中生起的功德，都叫做证法。还有，平时的戒定慧三学都是属于证法的（自）（性），戒学、定学、慧学这些都是属于证法。

有的时候甚至是守一条戒律以上都叫做证法，生起一念信心以上都叫做证法，哪怕你五秒中一缘专注这也是证法，对法义生起一念的了知，生起了定解，这也叫证法。证法有最低标准的证法，还有很高标准的证法。内心当中生起的功德法都叫做证法，比如说劝一个人守一天八关斋戒，他今天守持八条戒律就是证法，他今天相续当中就具备证法。证法有基础级别的证法，还有很高的证法，这里面讲的证法是类型比较高的一种证法。



对于，所入境大乘之证法分别方式分二，一、对于所断过失法分别方式；二、于所取功德法分别方式。这里面所谓的缘证法要断除的分别一个是所断的过失，比如这个是属于所断的，如果我们的脑海里分别，这个是属于一个所断的，这也是要断除的，这个是一个所取的，出现这个概念，这也是要断除的。这有两种，这两种都是两种概念，两种分别念。

寅一、于所断过失法分别方式：

佛所不摄受。

佛所不摄受是属于所断的一种过失，所断的过失在这个地方，上师在讲记中也讲这个地方是对于相似的般若，相似的般若法佛陀不摄受，或者说不认可，这个不摄受的意思就是不认可，不接受、不认可，这个叫做佛所不摄受。

当然，在其它注释当中也解释成其它意义，对于没有如理如实修持大乘道的这些佛菩萨，或者说没有这些因缘的，对于大乘佛法没有兴趣的，或者怎么或者怎么怎么样的，这个是属于佛陀还没有摄受的。佛陀是不是有这种好恶分别？他不是有好恶分别，因为他还不是法器，佛陀也不会通过大乘的法来摄受他。如果他是小乘的法器，可能佛陀用小乘的方式来摄受他。如果他是十善业道的法器，那可能佛陀通过十善业道的方式摄受他。但如果只是一个结缘的方式，佛陀可能就是和他结个缘打个照面，佛陀就走了，是这样的，和他结个缘。反正这个地方佛陀不摄受，就是说对于他修学大乘般若方面来讲，在暂时不是法器的话，佛陀摄受他意义不大。但是这里面所讲到的话，是对于相似的般若，相似的般若佛陀不摄受，这个是属于一种过失法。

几个方面来讲，第一个他是属于相似般若。那么这种相似般若是佛陀不摄受的，这个针对整个大乘来讲，对究竟的实相来讲，他属于过失，然后在这里面是属于所断。反正这个就是几个点，是这样的。至于到底怎么是一个相似的般若了呢，比如说单空之类的，就是这个是一个空，然后缘这样一种花啊，或者书啊，或者什么东西加以分别的时候，你就知道这个花是空的，正在显现的时候他是空的。如果你的心中，有一个空相可得，你的分别念还执着这是一个空的时候，这个就是一种相似般若，般若当中的相似般若。这个相似般若因为还没有真正的远离四边八戏，还不是真正



的法界的实相，所以说不符合佛陀的密意，佛陀所证悟的密意，或者佛陀所宣讲《般若经》的密意，不符合。

佛陀证悟的是究竟的、离戏的实相，佛陀把自己所证悟的实相，通过《般若经》宣讲出来，他所表达的是完全离戏的，而你没有如是地去了知，没有如实地安住。你了知的只是一个相似的般若，只是有空相可得的般若，那么这种不符合佛陀的密意，当然也不会被佛陀所认可。不会被佛陀所认可的意思就是说，这个修法不是直接的一种正确的修法，他可能最多是属于一种间接的修法。因为这样的话，他不符合究竟实相的缘故，所以说这个不是佛陀的欢喜之道。意思是说，从个这侧面来讲，佛陀不摄受。但是佛陀不认可是从哪个侧面不认可呢？前面我们讲，是从站在究竟的实相，比如你这个菩萨，你本身有能力，安住在离戏的空性当中而没有安住，佛陀有时候在表现上为了让你认知到自己的不对表现上为了让你认知到自己的不对，佛陀显现上可能不欢喜，做一点呵斥，或者说在教育当中说出你不足的地方，让你认知到之后，舍弃这种执着，所以说究竟来讲，佛陀对这个不会认同的，但是暂时来讲，佛陀会不会认同？暂时来讲，佛陀也赞叹过，赞叹过安住空性，能够灭除诸大分别念，这样的话也赞叹过。

还有很多大德们在论典当中也是再再地高度赞叹单空的这种修法。因为这个对于初学的凡夫来讲，特别的适合，非常的适合，那么就是说离系的空性，一般我们安住不了，修不好的话，安住在一个茫然无措的状态，单空你不愿意安住，你能够安住的单空，你不愿意安住，安住不了的大空性你想要安住这个大空性，它其实什么都不是。反而搞得个四不像，也不是大空性，也不是单空，反正就不能想，什么都不想，这个其实完全也就背弃了真实的正道。所以对于初学来讲的话，单空这个修法非常合适，所以说在很多地方要高度赞叹单空，高度赞叹对空性的执着，你必须要对空性产生很强的认知，非常深的定解，有这个定解之后可以灭掉实执，把你的很粗重的实执灭掉。

然后安住这个之后，粗大的烦恼也不会起现，因为有了单空执着的缘故，更容易带着单空的觉受觉知，来再去看众生，再去看芸芸众生的时候就会产生和以前不一样的大悲心来。因为你自己安住这种空性了，单空，你有这种觉受了，你知道万法都是空性的，你带着这种智慧再去看众生的



时候，众生的思想里面全都充满了实执，对这个也是实执，对那个也是实执，所有的痛苦烦恼忧虑都是由实执而引发。

所以那个时候菩萨心中就会生起以前没有过的大悲心，以前没有大悲心，他完全会产生出来，他自己也因为这个单空的觉受，他会压服住粗重的烦恼，根本不可能生起粗重的烦恼，而且对于其他正处于实执引发的粗重烦恼的有情，产生不共的大悲心，和很多很多不共的功德，都因为单空的觉受的生起，而逐渐逐渐都会慢慢慢慢具足功德。当你修单空到了一定的时间的时候，你自动就可以，你的所有的单空修得很纯熟了，在单空的基础上，你所修集的那些，因为单空不是什么都不做，在单空的基础上，你修的曼扎，顶礼，福智，都是用单空摄持的，所以你在这个基础上所积聚大量的福德，和你修单空的觉受，配合在一起，到了一定阶段的时候和你修单空的觉受配合在一起，到了一定的阶段的时候，就说通过这个正确的空性的修法作为基础，再加上广大的福德，作为辅助，然后就可以顺利的进入到这个离戏空当中，这个就可以作为一个梯阶可以进取了，否则的话，根本就免谈，没办法绝对是高不可攀的，对于这个远离一切戏论的这个空性来讲啊，直接要从我们的粗大分别念直接安住在离戏空当中，这个是做不到，没办法做到的。

所以说要经由单空的一种梯子，单空的梯阶进入，这个是佛陀所欢喜之道，所以中观庄严论的颂词，中观庄严论的注释他的一种方式，他的这个安立论点的方式就是由单空入的，像这样就说其实要分解的时候呢，首先呢名言当中可以承许正确的方式，心和外境可以存在，然后再进一步的把外境抉择为为实，然后再中观庄严论当中，他也抉择为实，这个是名言的一种实相，再把唯识执着为单空，最后把单空执着为离戏空，所以应成派是他最究竟的核心的观点，在这个之前广大的宣讲，自序派的单空，这个之前也是讲到了唯识宗的观点，他因为是瑜伽行中观，然后在这个之前也讲到了合理的心和境，怎么样合理的对待的一些观点。

所以说呢就说佛法在这里面呢，就说都是来讲暂时来讲都是有用的，究竟来讲的确是不符合究竟实相，所以佛所不摄受，那么如果我们升起这个观念，这个是所断的，这个相似的单空，就是所断的，如果在某位菩萨相续当中升起这个念头，认为就是说单空是所断的，那么这个本身是成为



所断，就是修断，你必须要断掉这个，如果你的思想还有这个，那你的修道顶加行还没达标，修到顶加行他是要灭掉这个的，是要灭掉你相续当中，哪一个菩萨他相续当中升起这个念头，那么这个是要灭的，修到顶加行是要断除的，

然后下面讲第二：

寅二（于所取功德法分别方式）分二：一、于胜义空性之殊胜功德分别方式；二、于名言显现殊胜功德分别方式。

那么这个对于所取的功德，那么这个所取功德是从暂时来讲，从名言谛当中，都是属于所取功德法，这个是属于肯定的，在名言当中这个是要肯定的，但是在这个究竟实相当中啊，这个方面法也是不能分别的，如果你分别这个所取功德，那么这种分别念也是属于断除的，这个分别念是必须要到顶加行当中断除的。

卯一、于胜义空性之殊胜功德分别方式：

与胜义空性之殊胜功德之分别方式，就是说胜义空性本身来讲他是不应该分别的，但是你分别胜义空性，这个也是一种分别念，也要断除，那么在颂词当中讲了：

无三世功德。

那么无三世功德这里面讲到了有三种，就是说“过去，现在和未来”这三种，就是过去的功德法，现在的功德法和未来的功德法，是这样的，如果对这三世的功德法分别，那么这个就是说修到，顶加行的所断的地方，他必须是要断除的，他是修断吗？那么就是说首先来讲的话呢就是三世当中的过去，过去之后呢这个时候以见道为标准，把见道安立为现在，把见道安立为现在，然后就针对见道来讲呢，什么是见道的过去呢？当然就是加行道，加行道过了之后就是见道吗。见道过了之后是修道，是这样的。所以这里面所安立的过去呢属于见道之前，已经灭掉的加行道的功德，那么当然加行道的功德是作为趋入见道的最近的因，你必须要经过加行道的一种功德你才能够过度到见道当中，是这样的。

所以说加行道是有加行道巨大功德的，就是说，对我们来讲我们现在可能还没有到加行道，还没有生起加行道的功德，但是通过现在如果认



真真，逐渐的学习的话，相续当中，我们的相续当中呢总有一天一定会具备加行道的功德，而且带着这种加行道的功德呢就可以进入到见道当中，所以这个加行道是具有巨大功德的，那么加行道巨大功德的胜义当中是什么呢？加行道当中这里面有一个已灭和无灭，这里面在我们的注释当中有一个已灭和无灭，加行道他是属于过去的法，他已经道了见道了吗。到了见道之后呢然后就是说加行道的法呢已经灭了，在世俗谛当中呢他加行道的功德已经灭了，他已经到了见道了，所以所有关见道方面的法呢他在加行道当中不存了，但是不是完全没有了呢，不是，他是通过增上的方式而具备的，但是虽然见道的方式是通过增上的方式具备的，标注有加行道功德这些成分的法呢再没有了，再不会出现了，因为他已经过去了，已经灭掉的法，所以说在名言谛当中呢，加行道的功德呢是属于已灭，那么就是说这个所谓的已灭呢在胜义当中是属于无灭的，这是什么意思呢？就是说以灭的法，其实虽然已是已灭了，但是在胜义当中呢见道的法他从来就没灭过，已灭只是名言当中有灭，胜义当中是无灭的，是这样的，所谓的无灭呢是胜义的体性，已灭呢是加行道他自己的显现，在世俗谛当中呢他加行道的功德呢的确已经灭了。

这个所谓的无灭是胜义的体性，已灭是加行道它自己的显现。在世俗谛当中，加行道的功德的确已经灭了，但是胜义当中它有没有灭呢？没有灭。没有生住灭。胜义当中的这个体性就是大空性，所有的生就是无生、无住、无灭。所以说加行道已灭的法，胜义谛当中是无灭的。对于这个已灭的法无灭加以分别，这个是属于修断。

就是说一个菩萨在分别：这个是已灭的加行道的法，这个已灭的加行道的法在胜义当中是无灭的。菩萨生起这个念头，这个念头叫修断。这个修断是顶加行所断除的，必须要把这个观念断掉。所以说，在这个当中，加行道它已经属于过去了，过去法属于已灭，胜义当中是无灭的，已灭而无灭。

就是对于已经灭掉的法其实它的本体是无灭的，这些在中观的颂词当中讲得非常广，尤其是在《四百论》当中讲，已灭不灭，未灭不灭，正灭不灭，这里面讲了很多很多关于灭的法。还有在《中论》的第七品当中《观有为法品》，也讲已生不生，正生不生，或者说已灭不灭、正灭不灭、未



灭不灭。也是讲到胜义当中其实这个灭是没有的，名言当中有灭，但是胜义当中是没有的。所以如果你分别这个已灭的法是不灭的，你产生这个念头，这种分别念是属于修断。

这个对我们来讲是个正见，必须要引发的。但是从修行的侧面来讲，这种微细的分别念，这个很微细的一种善念，而且这种善念是符合于实相的，相应于胜义谛的，也就是被胜义谛所摄持的这个分别念，还是要断，不能分别，对这个法也不能分别。这个方面叫无三世功德当中的第一个：没有过去的功德。这个分别念，这是种分别念，没有过去时的功德。

然后就是第二个属于现在，就是对于现在的法，对现在一刹那的见道功德，胜义当中没有本体的法加以分别。现在这个见道已经生起来了，他正在安住见道。正在安住见道的时候，其实胜义当中也是没有本体的。正在安住的时候也没有真正的安住。正在生起的见道其实也没有生起。所以对现在的法，就是现在的见道的功德法，从名言谛、从世俗谛的侧面来讲，这个见道正在生起见道的功德。

我们可以这样说，佛经里边这样讲我们也可以这样理解。但是从胜义谛的侧面来讲，正在生起的见道，其实从胜义谛的本体当中也是没有本体的。那么对于这个加以分别，就是一个菩萨正在想：正在生起的见道功德法它是没有本体的。这种观念、这种分别是属于修断。只要是属于修断，那就是修断顶加行的所断。在修道的顶加行，这个是属于一个要断掉的，不能够执著的一个法。这个也是不能执著的法。

我们就知道菩萨所要断掉的法，和现在我们凡夫所要断掉的法，种类真的是不一样的，完全不同。现在我们着重要断的是对轮回的执著、对种种贪嗔痴的对境的执著，必须要断这个，然后要励力生起善心、菩提心、空正见等等，这个要鼓励我们生起来。有断有证的，或者说有需要断除，也有必须要生起来的。

但是通过修道的不断深入，以前的这些东西不用管了，肯定没有了，我们不能说菩萨到了修断还在为了自己精进而修无常、还在座上观无常、还在修轮回过患。这个是绝对不可能的事情。他可以示现修，因为他已经没有这个障碍了，他不可能再去修这个法。所以就是说他有这个障碍他会修这个法，他没有这个障碍不会修这个法。但是我们现在来讲的话，这方



面的障碍还非常活跃，这就必须要通过一切手段把它压服、必须要让它转移。

菩萨的修断的意思就是分别见到这个见道法没有本体，现在正在生起的这个法没有本体。比如我们说面前的这本书，或者耳边的这个声音、或者我们现在正在经历的这个感受，正在感受的时候、正在见、正在听闻的同时，它其实是没有本体的，胜义当中它是离戏它是空性的。这个善念就属于修断，要断掉。这个对于现在一刹那的见道法，是胜义当中没有本体加以分别，这个是修断。

然后是说对于见道之后还没有生起的修道的功德，这个法在胜义当中无生。当然三时或三世，三种时间它的特点、它的法相不一样，过去的法是生已灭的法，生过已经灭了。现在的法是以前没有，现在正生起，正在有。未来的法是还没有生，但是会生，现在还没有本体。就像我们说明天，明天这个法现在还没有，对我们来讲明天这个法还没到来，或者下一刹那还没有到来，但是会到来，这个就是将会产生的法。

修道是一定会产生的，因为你到了见道了，修道肯定是紧接着就来了。这个不同于我们凡夫人的妄念，我想明天中个大奖或者怎么怎么样，这个是不一定来的，这个有的时候是妄想而已。但是这个修道不是菩萨的妄想，只要你过了见道，修道马上就会来，因为它的因缘已经全部具全了，因缘都已经具备了，它肯定会产生的。所以说，这个修道的功德是属于没有产生的。没有产生的法按照三时的法相来讲，没有产生的法的本体还是没有的，它还没有生嘛。没有生的法肯定是没有本体。没有本体这一点在胜义当中也不存在。没有本体这个在世俗当中可以安立，我们在名言当中可以说：这个是没有本体的。还没有生嘛，这个法的本体还没有。但是在胜义当中，这个没有本体也不存在。这个就是他要分别的。修道的功德虽然它会生，但是现在还没有生，胜义当中这个没有生也不存在，对这个法做分别是属于修断。修断就是属于比较微细的，是修道顶加行需要断除的法。

这个就属于过去、现在、未来三时。这个颂词分析的方法，首先我们要分别什么是三世？三世的法相是什么？过去的法是生已灭的法，现在的法是以以前没有，现在正生的法。未来的法是将生而未生的法。三时分别完之后，胜义当中不管是已灭还是正生、还是将生，胜义当中都是空性的。



对这两类都是属于分别，就是说名言谛当中它是怎么样、胜义谛当中怎么样，这些都是属于修断。在菩萨的修道顶加行当中，都是不能缘的。了知它的本体空性。

在修的时候，不是说我们的见解，见解当然我们现在都知道了，就是从我们的思想都知道了，不可能说我们的见解还比菩萨高，菩萨都不知道我们都知道了。别人是真正地去断掉，真正通过他的修道的智慧去完全把这个断根。现在对我们来讲，功德还没产生，不要说去断掉对它的执著了。所以现在对于凡夫来讲，差距还有点远。但是我们要学习，在修道当中这个是属于修断。

这个是针对过去、现在、未来安立为它分别是用加行道、见道和修道三种方式来讲的。那么在抉择空性的时候或者在修行空性的时候，以三世来进行抉择和以三世来修空性，都是一个比较有利的方法。比如说我们要抉择空性，也是说反正一切万法无外乎就是过去已经灭的法、未来还没有生的法、现在正在你面前显现的这个法，无外乎就这三种。只要我们把过去的法、未来的法、现在的法，把生住灭的法抉择为空性了，那就没什么可执著的了。这个也是我们在抉择空性的过程当中，中观的诸论当中，使用的比较多的一个理论。破生、住、灭或者破过去、现在、未来，这样来抉择万法的空性。

修空性也是一样的。在修空性的时候，有的时候我们不懂修空性，对于修空性，我们说一个简单的修空，对于在座上坐好之后，我们就想：过去的法已经灭了，比如说上一刹那的法、昨天的法，它已经灭了，灭了之后已经没有痕迹了，完全已经不存在了。像空中花、石女儿一样，已经没有了。未来的法还没有出生，也没有。过去的法已经灭了、没有了，所以不用执著。未来的法还没有产生，所以也没有什么执著的。现在的法呢？正在产生的法刹那不住，一点都不住，一刹那都不住，所以也没有什么可耽著的。或者说现在的法它的本体正在显现的当下，它是空性的，你用人无我、法无我等等去观察的时候，现在正在浮现的法它当体是空性的。所以，这样修可以逐渐逐渐对空性产生一个觉受。就知道：一切万法的确是空性的。

所以我们在上座修的时候也可以这样修，首先知道，过去的法已经灭



了，就像石女儿一样，再也没有了。未来的法还没有产生，像空中鲜花一样，完全都没有，也不用执著。现在的法正在显现的当下，它也没有本体。这个就可以用上你自己的离一多因等抉择出来的空性，正在显现的当下，不管你耳朵听到什么法，比如现在我正在听到的这个法它的本体是空性的。你眼睛睁开的时候修禅修，你眼睛不管看到什么法，面前的任何法、正在看到的法，它其实就是空性的，当体即空。这样安住的话可以修持空性，过去现在未来的法都不执著，像这样三世无执著的话，在这个过程中就可以了知万法的实相。逐渐逐渐就可以找到一个趣入空性的方便法、或者途径。

这里边讲的是修断，讲三世的时候，很多中观的论典当中、修法当中，都是以这个观察生、住、灭，或者观察过去、现在、未来，抉择见解的时候是这样抉择的。修的时候其实也可以这样修。反正不管在你面前正在显现的什么法，你不用去让它不要出现，不用，不管出现什么法你都知道，出现任何法本体就是空性的，或者刹那不住的缘故是空性的。或者就是它的本体完全不可得，它是空性的。你就安住就行了。所以根本不需要。

有的时候来讲，如果掌握了，或者修这个法有一定的把握的时候，根本不会畏惧任何显现的法，不用担心，或者你出现的任何的分别念，不管是好的还是不好的分别念，你不用去恐怖。反正生起任何的心，刚刚我们说眼睛看到的法是这样的，内观时，就是通过你的第六意识产生的任何一种心所法，什么法都可以，不管是贪欲、嗔恚还是信心，内心当中不管是什麼分别念产生，反正去的分别念已经灭了，找不到了。未来的分别念还没有产生，没有本体。现在正在产生的分别念它是刹那不住，它的本体是空性不可得的，你就这样安住，反正分别念就像空中的云一样，来了又走、走了又来，管它那么多，反正就安住它的空性，安住它的本体，什么法来都是空性的。

这个时候时间长了之后，对我们不会有什么影响。而且在这个过程中会发现这个法的本性。如果你发现这个法的本性，像上座的时候不断云观修串习，有些时候串习得比较有力量的时候，当你产生一个分别念的时候，自然而然它就会起作用。你观修这个分别念是空性的这个修法，它自然而然就会起作用，马上就会有一个力量就可以调服住，安住它的本性之



后，它就不会再延续了。被你上座训练的这个功力，反正你修法的这个功力就可以把它降伏住。所有的分别念生起来之后，就知道它就是本体空性的。像这样就了知了心的本性、了知了心的实相，从这个方面就可以趣入空性。很多方法都可以趣入空性。只要我们了知了为什么是空性的原因，它的修法是特别多的。这个就是从胜义空性之殊胜功德分别方式就学完了。

下面讲第二：

卯二、于名言显现殊胜功德分别方式：

是从名言谛的侧面来讲：

及于三妙道。

前面来讲也是讲加行道、见道、修道，下面也是讲加行道、见道、修道。但是，前面着重是体现无三世功德，重点是无三世功德，是从胜义谛当中的空性方面讲，已灭的法无灭、正生的法无生、未生的生本体也是无生等等，是从胜义的侧面来讲的。下面是从比较侧重于显现在殊胜功德，就是加行道的功德是什么？见道的功德是什么？修道的功德是什么？它是在正面从三种道的功德讲，前面是从没有三世功德讲的。所以，一个是从胜义的侧面着重多一点，一个是从世俗的名言侧面多一点。

对世俗的认知层面，首先是加行道。加行道是什么功德呢？是通过出离所断的途径而趋入涅槃之法。出离所断，上师在讲记当中也讲了，主要是一种压服，它没办法断根。真正的断根要从见实相开始，比如说从见道以后开始断根，粗大的根、遍计的根一见道就断了，比较细微的根在修道慢慢断。

但是加行道主要是从违品对你的控制，以前的话这个违品牢牢控制你，现在它已经控制不住你了，你可以出离，但是你断不了它。就相当于我从一个土匪窝里逃走了、出离了，这还不是把它整个给灭了。只不我从今以后不再受它的控制，我走了，我有这个能力逃脱了。这个里面是一个出离的意思，出离所断，从所断当中出离，这在加行道就可以了。

从加行道的修行来讲，虽然也在积聚从根断除这个障碍的能量，同时自然而然产生一个作用：就是从障碍当中出离，就压服了。但是它并不是以出离和压服为目标的，它是以断除目标。但是在积聚断除障碍的能量过



程当中，自然而然就会压服，这个是自然而然发生的事情。所以在加行道当中，这个出离所在是自然发生的，它经过加行道的时候，在灭除障碍、断烦恼根的过程当中，这个障垢就被它压服了。先把它按在地上，然后再打、再杀，是这样的意思。出离的意思大概就是这样，首先是压服，然后再断根。这个是属于加行道。

加行道的功德真正来讲是很殊妙。虽然我们有的时候说佛地的功德，或者修道位菩萨的功德、见道菩萨的功德，其实加行道的功德也非常非常殊胜，因为真正来讲，以前我们根本压不住障碍，是我们被障碍压在地上打，没办法翻身。现在是翻过来了，翻过来之后把障碍压在地上打。我们终于有能力，通过我们相续当中的菩提心、二无我空性的总相的智慧，还是总相的智慧，这时有一种对二无我空性的觉受，这个时候不但不惧怕障碍，而且可以压服障碍，把二障完全压服。

因此说，一方面来讲只是压服，但换一个角度来讲，他已经真正地彻底压服住这个障碍，以前是从来做不到的，在整个以前加行道之前的位置当中，从来没有成功过，这个时候完全可以从空性的侧面压服住。

虽然可能以前在当外道修禅定的时候，也修到过四禅，也修到过四无色，也压服过烦恼，但它只是暂时的，因为它状态不稳定。他虽然通过四禅、四无色，他的烦恼也不起，也是压服，但是它是不稳定的、阶段性的。这个是永久地，永久压服了。这是不一样的。到了加行道是永久压服，因为它紧跟着就是见道。它不可能再翻身了。但是以前通过外道产生的四禅四无色把这个障碍压服住，它会翻身。因为你这个境界会退，你的四禅四无色通过外道所修持的这个会退，但此处不会退。这个压服除了禅定之外，最关键的是有二我我的空性。

所以这个压服的力量和以前完全不一样，只前只是禅定压服，但只是禅定压服的力量不够，现在又加了一个大山，就是二无我的空性，就是最致命的这个二无我空性，能够断根的这个修法出来的时候，它已经再没办法了。所以同样是压服，但加行道的压服绝对是以前没有做过的。

第八种或者说世俗功德当中的第二种就是通过断除遍计种子的途径现量见到，法性义的道法，就是见道，对这个加以分别。在前面如果是执著加行道是可以压服障碍的，如果生起这个分别念，也是修断，要断掉的。



这里是生起一个分别念：见道的时候是断除遍计种子，见道是断除遍计种子的途径、现见法性。

这里有两个意思：一个是断除遍计种子，一个是可以现量见到法性。这两个功德法是以前没有的。断遍计种子以前从来都没有断过，现量见法性以前也没有见过。所以说这两个也是前所未有的，终于见到了实相。终于见到了实相这个道就叫做见道。以前从来没有现量见过，即便是加行道，他也是通过总相的方式感受到空性的力量是这样的，真正来讲现量见到实相就是在见道的时候见到了，这个也是经历了很长时间的认认真真的修行，非常认真落实了佛陀的教义，对我们来讲，就很认真地落实了上师安排的学修，然后认认真真地修，不管外面吹什么风、下什么雨，还管听到什么样的言论，反正自己就坚定不移地修行自己的正法，像这样不断地修学下去的话，功德逐渐逐渐就会生起来，障碍是分分断掉，最后就可以见道。

这种功德法，在见道的时候，它是断除遍计种子，而且现量见到了诸法的实相，就远离一切戏论、远离一切分别。我们现在在学应成派的见解，现在对我们来讲，应成派的见解是一种思想，但是这种思想，我们现在说菩萨入定位的时候远离四边八戏，这个是一种见解。到了见道的时候，这种见解就变成一种亲证、一种触证、真正的亲证，完完全全现量地安住、现量地见到了这个离戏的实相。自己的身份就从一种抉择应成派见解的修行者，变成安住在究竟法界实相的安住者，自己的名称就叫做见道菩萨，就成了见道的圣者。

我们不可能永远在学这个，总有一天我们会变成这样一种身份。但前提是一定要认真学修，不管遇到什么样的情况，每天都要认认真真学修这样的法义。如果越认真，这个时间就越短。如果不太认真，可能因为不太认真的缘故，不太认真那部分的因缘就会阻碍你见道。当然你认真这部分就会帮助你慢慢接近见道，但不认真的一部分可能就会成为一种障碍。在你修道的过程当中，你都要逐渐去掉这些障碍，让自己完全和佛经论典中所描绘的修行者一模一样的状态，必须要生起来。这个是没办法做假，没办法说写个纸条、开个后门、开个证书让你进去，这个没办法的。必须要你内心当中真实地生起那种状态，必须要生起那种状态，这个连佛加持都不行的，必须要你自己要通过努力再配合佛的加持，纯粹告佛加持自己



什么都不做，这个是绝对不行。如果可以的话，佛陀早就做了。这个叫做见道的亲证法界实相。

有些时候我们看到大德们的传记，就是说法界实相其实从来没有远离过我们，就在这，我们每天都在经历这个，但是每天都看不到，没办法看到，每天都在实相里面行住坐卧，在实相里面生烦恼，在实相里面怎么怎么样，都没有离开过，就好像鱼每天都在水里生活一样，没离开过这个水，但它就是看不到，从一方面来讲它可能就没办法感受到，但是其实来讲它每天都在水里面。众生其实也是一样的，所看到的这一切，其实也没离开过实相。包括我们正在分别的分别念本身它就是智慧，但是我们就是因为各式各样的分别念的缘故，没办法见道。

通过学修佛法，让我们明白这一切的实相是什么样的。为什么中观总是说柱子是空的？以前的话可能莲花生大师、龙钦巴尊者、宗喀大师，他们就在说柱子是空的，麦彭仁波切还是在说柱子是空的，法王如意宝建法院的时候还是说柱子是空的，大恩上师讲也是空的，现在还是讲空的，什么柱子啊？一直在空空空。但其实来讲，它本来就是如此，但是我们就不不知道。为了帮助我们知道这个，依靠柱子、瓶子等等为例，让我们了解正在看到的这个法，它的体性到底是怎么样的，依靠这个柱子为例，可以类推一切法，观你的心，知道这个心正在起心动念的时候，没有离开过实相。

要知道这一点：要知道你的心正在起心动念的时候，它没有离开过实相。那这个是什么？单空。初步的实相第一步就是这个。虽然是相似的，首先它正在起心动念的时候是空的。那这个重要不重要呢？当然重要了。这个是发现你的心的本性的一点。所以说你要就要必须很认真地去学习，怎么样通过离一多因来抉择我正在起心动念的这颗心是空性的？我怎么样来缘起因来抉择我的心是空性的？这个就算是空的，我怎么样去安住它？

其实这个已经在探究，已经好像在敲门了，是这样的。你找这个房子找了好长时间，最到找到门口，开始敲门，这个就是修空性，往内观，你的心空，这个其实已经在敲门了。敲什么门呢？这个里面就是心性的实相。门一打开你进去了你就悟入实相了。所以说你现在观修空性，你在安住的时候你观我这颗心，过去心已灭，未来心不生，现在的心正在生的同时是空性的。真正这样做是已经在敲门，已经在敲心性的大门了。通过心进入



心性，通过这个门进入房子，所以说你观心空，这个已经开始准备进入了。

所以说这个是很殊胜的，或者说在我们整个轮回当中一个很重要的时间，如果你把握好了，一直修下去，就可以逐渐认识到实相。如果说没有学，或者说学完之后没有去观修，没有准备进入，那可能也会耽误一段时间。所以说，了知我们心性与空性，这个不是没有用的。学很多中观不是没有用的，就是通过这些理论知道一切柱子、瓶子、房子、车子等等为什么是空性的，尤其是我们的心正在起心动念的时候为什么是空性的？了知了之后，就可以随时去观修，随进去观修这个心的本性空，观修很长时间，再辅以积累资粮、祈祷上师三宝加持等等很多方面，我们很快就可以认知这颗心、心的本性。这个是第八个。

第九个是通过断除俱生种子的途径反复修行实相义的道法，这个就是修道。这个修道第一个它断除的是俱生的种子，第二个是反复修行实相义，修道是反复修持实相。那么以前的修法难道不是修实相吗？这个不一样。修道的修和前面在资粮道的修、加行道的修，包括我们今天上座也在修。这个不一样。它所修的是见道所现前的实相，所修的本体是不一样的。

我们现在修的是一个总相、修的是一个概念、修的是一个见解。他所修的是现量见到的，真正见道位的时候已经完全现量亲证的法的实相，他修道的内容是实相，他是反复去修。所以说反复修了之后，他在修道的过程当中，他对见道所现见的实相还会有更深更广的认知。因为对实相所见到的一种更深更广的认知，他的障碍逐渐逐渐断得更深更细。最后逐渐逐渐就把最根本的。

其实修道的障垢已经属于微细的障碍了，就是附在我们相续当中比较微细的。粗大的这些早就已经从现在，经过资粮道、加行道这些修法，包围在我们心性外面的这些障垢早就已经没有了。它这个俱生障碍是最细的障碍，这个如果断掉就再没有了。所以现在我们所断掉的，还是对轮回的耽著、各式各样粗大的分别念、贪嗔痴，很粗大的现形的东西。

他在这个修道的过程当中，他对这个见道所现见的这个实相他还会有更深的更广的认知，然后呢就因为对实相所见到的一种更深更广的认知他的障碍呢就是说逐渐逐渐断得更深更细，最后呢就是说逐渐逐渐把这个最根本的，这个其实这个修道的障垢已经属于比较微细的障碍了，就附在我



们相续当中比较微细的，粗大的这些早就已经在这个从现在啊然后经过资粮道加行道经过这些修法当中就包围在我们心性外面的这个很粗大的这些障垢早就已经没有了，他这个俱生障碍已经最靠近就是说这个最细的障碍了，这个在这个如果断掉了再没有了，啊这个再没有了是这样的。

所以现在我们所断掉的还是一些对轮回的耽著啊，各式各样的一种粗大的分别念，还是贪嗔痴是这样的，很粗大的现行的这些东西，那么这些法呢是要通过现在我们所修行的这个四加行还有皈依啊发心啊通过这些修法要把它们断掉，就是说外围当中非常就是说这个很粗重的这些障碍啊，在早期的时候现在我们正在做这个，然后随着我们修道修法逐渐逐渐深入呢，越来越靠近实相这个障碍就逐渐逐渐都要分裂掉，所以到了修道位的时候这个障碍是最细的了，最细的障碍了，这个断了再没有了是这样的，所以说呢就是说这个断除俱生的种子，然后对于实相的反复观修那么这个叫做修道的妙道是这样的，那么这个就是说如果缘这个如果这个菩萨在想，这个修道他这个修道在世俗当中这个修道呢第一个是反复去修这个见道的实相，第二个的话就是说断除俱生障碍，那么如果有产生这种分别，那么这种分别呢是属于这个修断，也是不能分别的是这样的，那么就是这个讲到了九种。

那么下面讲第三是摄义。

子三、摄义：

所取初分别，加行相行境。

那么这个就是属于所取当中的粗分别，因为所取法分了两类嘛，第一类就是说是这个第一类是属于所取的，所取的这样一种这个趋入的一种这个大乘法的一种分别念，这个叫所取初分别，那么初分别还有第二种就下面要讲的所舍弃的加行相行境，那么就缘这些就是说这个所取法啊然后就是说以大乘加行所趋入的境相这个呢就是属于教法证法为对境而产生的分别念，那么这个已经学完了。

那么下面我们学的是第二：

癸二（宣说舍弃所取分别）分三：一、本体；二、分类；三、摄义。

就是宣说舍弃所取分别分三，一本体，二分类，三摄义。那么这个是



属于舍弃的，舍弃呢因为前面我们在讲这个见断的时候在讲遍计的时候已经学过了，反正就是说属于小乘相续当中所存在的，如果一个菩萨相续当中他有这个分别念，他分别这个属于小乘道，啊这个是属于小乘道的基道果，这个是属于小乘道的什么什么，这个菩萨相续当中有这个分别念，那是属于所断，必须要断，连这个也相应于究竟实相四谛时候这个也是不能分别的。

子一、本体：

那么首先第一个是本体，本体呢颂词当中讲：

次许心心所，转趣时有境。

那么次许，次许就是第二类了，那么前面有个初分别讲了，然后是次，然后第二类呢就是承许的是这个啊就是说是心心所，那么这个心心所是什么心心所呢，是属于需要舍弃的一些小乘有境的心心所，那么这个心心所转趣，这个转趣的意思呢有几种解释的方法，一个转趣转趣呢就是按照一些注释当中讲，转趣就直接理解成流转，流转的意思，心心所流转就这样的，反正心和心所法它不是相续嘛，心心所它是相续的法，相续法就是一个就是流转法，他不断地流转，不断地灭了又生，生了又灭，不断地变幻贪嗔痴啊等等。

所以像这样的话这个叫转趣，转趣直接解释成流转的意思。还有一个转趣呢就解释成这个退失是这样的，那么就因为它属于小乘道，所以说呢小乘道呢就必须要有这个退出的，必须不能进入要遣除抛弃的意思是这样的，所以这个也可以理解，反正从不同的侧面都可以理解这个转趣的意思，转趣时有境，那么就是说心心所流转的时候或者心心所要抛弃心心所的时候这个有境，反正心心所它其实都是属于一种啊属于一种这个有境嘛，都是属于有境和对境当中的有境是这样的。

那么就是说是这个心和心所，心就是心王，啊然后心所呢就是心王所有法，心王所有法就叫心所法，就是说相当于就是属于心王的属于心王，因为就是王和大臣嘛，啊就是说六识啊在如果有时候讲六识有时候讲八识，六种识从眼识到意识从眼识到阿赖耶识，这六种识呢叫心王它是比较粗大的，相当于一个王一样的是这样的，心所呢是比较细微的，就是说跟随这个心王一起要产生这个叫心所，心所呢就是说心王的所有法，相当于就大



臣一样是这样的，这个大臣是臣民是属于国王的，国王拥有的这个大臣民是这样，所以心所法是比较细微。

但是呢它是不是完全分开的呢，不是完全分开的，心心所呢就是说都是其实在我们众生的这种相续当中只有一个心，只有一个心识嘛是这样的，但是呢这个心识呢有些呢是比较粗大的部分，有些是比较细微的部分，能够了别比较细微部分的这个叫心所，了别比较粗大的这个叫心王，这个是《辩中边论》里面也有这样讲的是这样的。

比如说就是说看一朵花，一朵花的话就看到这个花的整体这个叫心王，然后开始看这个花的这个它的一种这个花心啊或者花瓣啊这个方面就是心所法，就辨别细微的这个叫心所法，它其实就是一个法它就是一个心识，一个心识上的不同的分工，就好像眼识和耳识其实它就是一个识，但是因为眼根和耳根的增上缘，就变成了眼识和耳识，它其实里面是不是有两个识呢，没有，就是一个识，整个来讲啊整个八种识还有十一类心所其实里面整体就只有一个，就一个识，一个众生就一个识，一个识呢只不过就是说不同的分工然后不同的作用，有些是缘粗大的有些是缘细微的，有些是因为眼根的因缘产生的，有些是耳根的因缘产生的，等等等等，无外乎就是这些，分别的是有这些。

真正来讲就是里面就是一个就是一个心识是这样的，那么就是说这个小乘就是说次许心心所转趣就是说我们趋入小乘的时候的一种心心所或者必须要舍弃的小乘的心心所像这样，当然就是说小乘的心心所呢这里面包含了这些它的一些见解啊修行啊和果位啊，反正见修行果吧，他的见解怎么样，他的行为是怎么样他的果是怎么样的，这些都是属于小乘的一种心心所法，为什么要讲是小乘的心心所法呢，因为就是说是小乘他在修道的时候都是用心心所来修法是这样的。

前面我们已经提到过这个问题啊，他还没有说是了悟心心所的实相，心心所的空性他证悟这个没有，他只不过把心心所上无漏的法浮现出来是这样的，然后安住在无漏的功德当中，然后呢就是说是这个心心所上面的这些烦恼啊三界的烦恼断掉，功德法升起来，这个就他的，所以他都是心心所上面转的，他没有一个什么就是说是这个像大乘一样，啊根本慧定当中心性以心识的本性安住啊这个没有，这个是不存在的是这样的，所以说



这个里面讲心心所，转趣时有境，那么这个就是它的本体，如果我们分别这个是小乘的心心所这个是要断掉的。

然后呢第二个科判是说：

子二（分类）分五：一、于所遣小乘资粮道法分别方式；二、于加行道法分别方式；三、于见道法分别方式；四、于修道法分别方式；五、于无学道法分别方式。

那么既然他针对小乘的心心所法的一种转趣的方式的缘故呢，这里面就把这个小乘的五道都已经讲了，首先是资粮道，那么对于所遣，因为这个是讲的是小乘的资粮道，但是小乘资粮道对大乘菩萨来讲是不能够趋入是所遣的，如果把这个小乘资粮道进行分别呢这个是属于所遣的必须要断掉，是这几层关系是这样的，

丑一、于所遣小乘资粮道法分别方式：

不发菩提心，不作意菩提。

那么就是说是这个不发菩提心，不作意菩提，那么整个五道呢也分了九种，但是呢这里面呢首先是小乘资粮道有两种，一个是不发菩提心，第二是不作意菩提是这两种。

那么不发菩提心在小乘的一种这个资粮道当中啊，小乘的资粮道当中呢他就说因为他意乐很低劣所以发不起这个菩提心，那么这个地方菩提心呢主要就是指利他心，啊这里面第一句的菩提心啊其实是真正的菩提心我们知道是两个部分，一个是利他一个是求菩提的，但这里面就是把菩提心呢就是从利他的成分来讲的，啊利益众生利他的成分，那么因为他的意乐很低劣，小乘的修行者的这个意乐很低劣，他发不起那种要度化一切众生的心，发不起来是这样的，他就是想哦怎么样就是说我能够通过这个修法呢从这个轮回当中获得解脱，入于涅槃果位，入于寂灭的这个涅槃，就完完全全从这个整个充满痛苦的轮回当中能够寂灭，所以他的意乐是很比较低劣的，他就生不起来所有众生我要让他们获得解脱啊这个是没有的是这样，但是他们有没有这些悲心呢，悲心是有的，啊就是说所有的佛法的修行者都有悲心。

但这个悲心呢《大乘经庄严论》当中讲这个是普通悲心，不是一种大



悲心，所以说普通悲心肯定有，这个呢就是说是这个我们在学习佛法过程当中有些初学道友说为什么小乘没有悲心啊，小乘他们也做很多这些慈善啊，或者小乘他们也要修四无量啊，这些其实来讲啊不一样，比如说不要说小乘修四无量，就是说这个梵住，就是说梵天的因当中都有四无量，但是梵住的四无量和小乘的四无量，大乘的四无量，都是四无量，名词是一样的，修法大体类似，但是你要去真正去观察的话，完全不一样，完全不一样的是这样的，它就是说四梵住就是为了获得梵天果位，他没有一个说想要出离轮回的助缘，小乘的四无量心呢他也是修慈悲喜舍无量，但是呢他就是说是不想追求梵天果位，他就是为了要出离三界轮回，然后大乘的四无量呢他也不是说求梵天果位，也不是说自己解脱，他这个四无量心就是真正的是为了度化一切众生的，所以说像这样的话是完全不一样的，意思说这个不发菩提心呢，的的确确如果不比较呢你如果不认真学大乘的教义不把大乘的这些大菩提心和小乘的这些比较的话，可能会认为小乘的意乐不低劣，而且他有些时候也在想一切众生的这些利益啊等等，但是真正比较起来的时候真的还是差得非常远，《大乘经庄严论》当中呢把这些讲得特别的细致，所以说第一个呢是不发菩提心。

第二个呢是不作意菩提，也就是说在资粮道的时候呢，他根本不寻求这个菩提，这个菩提是指不寻求圆满的菩提，大菩提果他不寻求是这样的，但就是说是不是真正就是说任何一个菩提也不寻求，也不是，因为我们知道有三菩提之说嘛，三菩提之说，声闻菩提缘觉菩提和佛菩提，这里面的不求菩提是指不求佛菩提是这样的，不求这个真正的佛菩提，就真正的无上正等正觉这个是不求的，但是呢声闻的这个菩提呢声闻的觉悟和缘觉的觉悟这个他要求，所以说就是说这个小乘到底有没有菩提心呢，这个其实来讲呢是按照大乘标准的圆满的菩提心，没有，部分的有，部分的菩提心这个因为菩提心它也分圆满的和部分的两部分，但我们不能一概说他有或者一概说他没有，这个必须要分别，分别就是菩提心它解释的时候就是觉悟的心嘛，觉悟的心求觉悟的心叫菩提心，那么小乘有没有菩提心。

大恩上师在《入行论》当中大家学过，就是说三士道都有菩提心，曾经这样讲过，三士道都有菩提心，不单大士道当然是大乘的，中士道是小乘的，下士道，追求人天的也有菩提心，所以说我们说这个怎么理解呢，啊其实就是我们把这个菩提心分成圆满与否来进行分别，特别清楚，圆满



的菩提心就是说发心为利他求正等菩提这个，利他第一个利他，利他心，就是说大乘的利他心绝对是没有任何条件的，周遍一切的，这个是真实的利他心，圆满的。然后就求正等菩提，这个大乘的求佛果求菩提求的也是最圆满的菩提，所以这个菩提心的标准按照大乘来理解呢，这种是圆满的菩提心，这个菩提心可以成佛。

小乘的菩提心里面有没有这两个成分，有，不圆满，第一个是利他，小乘有没有利他心，有，肯定有，他因为他也有悲无量嘛，他也有慈悲嘛，他也会利他，但这个利他心他有局限性，时间啊所缘啊这些都有局限性，所以他有部分的利他心，所以说有部分利他心，那么就是说求菩提的心有没有，也有，他所求的菩提是那种他所求的菩提声闻菩提是这样，所以说你看小乘的心里面有一部分的利他，有一部分的求菩提心，所以说有些的地方说小乘也有菩提心，他是指有支分的部分的不圆满的这个菩提心，他肯定不能说他没有了，这个是有的，但是呢平时我们所讲的菩提都是都已经就是说自动地已经解读成大乘的了，大乘菩提心了，所以说我们说小乘没有菩提心是从这个侧面来讲，就是说这种生成的就是大乘菩提心。

然后呢一般的小士道呢普通人他当然求觉悟这个是没有的，但是呢就是说小士道就人天的一种这个善果的这个菩提心更细微，他只有一点点，就是善法里面因为就是说人天善趣他是以善法来说就是他是用善业来获得，善业里面有利他的，所有的善业都是利他的，不管你修桥补路还是怎么样，反正这里面都是利他成分，这个利他的成分在菩提心里面沾了一点点，可以算有，你说是和小乘的比，和大乘当然没法比了，反正这里面都是利他的成份，这个利他的成份在菩提心里面占了一点点，也可以算有，那么你说小乘和大乘比还比不了。但是这一点点还是有一点点成份的。就是所有的善心里面都是有利他成份的，利益众生的这个是善心。所以这里面来讲，小乘圆满的菩提心没有，分支的、部分的这个可以有，这个叫做小乘的小资粮道。

所以说作为大乘的菩萨来讲的话，为什么我们自己在学习佛法的时候，第一个必须要学习圆满的佛果，要学大乘的经典，大乘经典当中把大乘的佛果不一样的、不共的方式讲了，小乘经典里面也讲佛果，但是有些不共的境界，给菩萨讲的这个佛的境界没有讲，所以说只有在大乘的经典当中



把佛陀他自己的证悟、功德完完全全的讲出来了。

还有大乘经典里面讲发心也是特别广大的，所以说如果作为一个修菩萨道的菩萨来讲的话，首先要多看大乘的经论，一定要多看大乘的经论。如果刚开始的时候，小乘的经论看的很多，如果小乘的思想接受的很多，这个时候有可能对你趋入大乘产生违缘，产生违品，后面要校正你的思想的时候还是比较困难的。所以刚开始的时候多学大乘的经论，然后学大乘的见解比较稳固的时候再学习小乘的这些，或者学大乘的过程当中学一下小乘，或者你学小乘对比的方式来学。

比如说我学小乘，我选一个教派，我是通过《大乘经庄严论》学小乘，那好了这种学就行了，他学小乘的，这里面有讲到小乘的一些观点，但是往往是和大乘的放在一块在学的，学的过程当中就知道小乘是这样的，但是它和大乘比的确差点，这样的学的话就比较善巧的一种学法。既学了小乘的观点，然后也不会陷入小乘的境界，这个对大乘菩萨来讲很重要。

丑二、于加行道法分别方式：

前面是资粮道，如果产生分别就是修道。

作意小乘法。

作意小乘法，在加行道的时候，修五根、五力这个也是一样的，在资粮道的时候修四念住啊，四正断啊，还有四如意足，加行道的时候大小乘一样，都是修五根、五力。五根、五力是涅槃根嘛，从加行道开始修持获得涅槃的因了，所以是涅槃五根，修五根或者修五力这个是在加行道的时候。

加行道里面，五根、五力里面没有说只是作意小乘法，他的一种信、敬、念、定、慧，他所产生的信心，然后精进、正念、禅定、智慧，都作意小乘法，都和大乘没有什么关系。所以说虽然大乘也修涅槃五根，但大乘涅槃五根里面他的内容，他所生的信心，对什么生信心？他对整个大圆满的菩提果生信心，他要获得的这个法生信心，然后精进，他也是为了成佛精进的，然后正念也是和菩萨道有关的，所以他的禅定、他的智慧都和这个有关。

但小乘不是，小乘只是作意小乘法，他没有作意大乘法，所以说小乘



的种性是决定种性，决定种性也是暂时讲的，暂时讲的决定种性，究竟来讲没有决定种性，决定种性只有一个那就是决定佛种性，究竟一乘。所谓的决定种性都是暂时的，因为在某个阶段当中他是先取小乘的涅槃，然后在这个小乘涅槃当中再从这里面出离，当然也可以说有决定种性，但是究竟来讲没有。

在这个过程中，他没有串习，他只是作意小乘的法加以分别。比如说以五根、五力作为他所修行的内容，五根、五力里面都是小乘的法相关的，他虽然对佛法生信心，但主要还是说对涅槃的境界，然后产生一个想要趋入的心等等。

丑三、于见道法分别方式：

不思大菩提。

前面是作意小乘法，其实作意小乘法这个里面含摄了不思大菩提，但是他的重点讲的时候是从作意小乘法，作为侧重讲的。然后见道法当中是以不思大菩提来讲的。他见道的时候，见到了四谛、十六行相嘛，见到了四谛十六行相之后已经证悟了人无我，那么这个在见道过程当中他没有这些殊胜方便的智慧，这个般若。所以不作意无上大菩提，不对圆满菩提作分别。所以这样讲的时候呢，不思大菩提，他见道的时候，已完全没有佛果或者大菩提这样的成份，所见到的实相，因为他前面的发心和前面的加行，依靠这些因缘决定他见道的时候只能够见到和他的发心和修行有关的这部分实相。

那么他的发心很小，他自己的修行也是和出离轮回有关的，他也只是修行的四谛、十六行相方面的法，所以他见道的时候也只能见到和四谛、十六行相有关的这一部分的空性，修的时候也修这个，果还是这个。所以从这方面讲的时候，刚开始的起因，刚开始悟入这个法道的发心和最初的这个道的确是很重要的，所以说刚开始的时候虽然比较麻烦，或者说比较辛苦，容易产生疲厌啊，但是应该学这些法，多学这些比较的法。

学完之后就知道，噢，虽然现在比较困难一点，但是他的起因，他的起点比较高的，然后如果一旦趋入之后他的见道、他的修道和菩提果都不一样，所以小乘里面不思大菩提，因为他的资粮道和加行道当中就是一些比较窄的修法，见道的时候时候没办法见到这些和大菩提有关的实相，见



到的只是和他自己的罗汉果有关的人我空性的实相。

这种人无我空性的境界，当然从某些方面来讲也很殊胜，但是和大乘的见道比的确是？，小乘的见道和大乘的见道比不了，有些时候我们比的最多的其实是把小乘的罗汉无学果和大乘的见道在比，有的时候是这样在比，不对等的比，但即便是那种比，有的时候还是没法比。但是如果我们说把小乘的见道和大乘的见道来比，那绝对是一点都比不了，他所见道的是一点点的人无我空性，大道见到的是圆满的实相，究竟的真如，而且这个真如是直接成佛的因。只要你把这个实相只要修究竟那就成佛，小乘的这个见道不是，小乘见到人无我空性他这个是不是成佛的因？绝对不是。你把它修到究竟了，最后就得到个罗汉果，罗汉果当然不是佛果。

所以说不思大菩提是这样的。

丑四、于修道法分别方式：

有修与无修。

有修与无修是修道法，什么是有修，什么是无修？有修是说在修道位当中，声闻缘觉这些小乘的修行者，这些圣者们，对于有缘而修相似的四谛加以分别。所以他有修是什么呢？是有缘而修，有缘而修就是对于四谛、十六行相，他是通过有所缘，有执著的方式来修持四谛、十六行相，这个叫做有修，有所缘而修，他对四谛、十六行相本身都没有了知它是空性的，所以他是有所缘的方式而修的。

无修是没有修，是不具备，以无缘的方式修持远离戏论的四谛之相，他要修的是四谛、十六行相，真正的实相是什么呢？就是远离颠倒的，不了知四谛、十六行相，和四谛、十六行相本身，就是三十二种？都彻底远离的这个法的，大乘修的法他没有修。所以他修道位的时候只修了有所缘的四谛法，然后对于要成佛的这个无所缘的就没有修。

所以这个叫做有修与无修，一个菩萨他如果在相续当中生起了一个是有修，有修是这样的，小乘修道的圣者他修的是有所缘的四谛，没有修无缘的离戏论的法。一个菩萨相续当中如果生起这种分别念，那属于修断，必须要断掉的。

丑五、于无学道法分别方式：



及与彼相反，非如义分别。

及与彼相反，非如义分别，与彼相反，就是第七、第八，就和前面的有修、无修相反，相反其实就是说把想的方式颠倒过来，倒一下来讲，先讲无修然后再讲有修。因为他到了无学了，无学当然颠倒过来意义稍微调整，他不能够按照修道位的意义，只是把次序调整一下。他因为无学，无学的意义是什么？无学就意味着他的修法通过修道达到究竟。前面是有学，还有可学，有可修学。无学是因为达到究竟了，没什么可学的了叫做无学道。

无学道，大乘有大乘的无学道，就是佛果。小乘有小乘的无学道，就叫阿罗汉果。无学道，他的道理已经走到尽头了，再没办法走了，所以说叫做无学道。无学道当中的无学是什么呢？就是声闻他的无学道当中并不具备究竟断证，所以说没有圆满究竟实相。就是说他的无学道的果位里面并不包含圆满修学究竟实相的这个成份，没有、不存在的，这个叫做无修。他没有修，虽然是果位，我们就是说他的果位里面，罗汉果里面没有通过圆满修持实相而得到的这个成份，这个没有，并没有修这个。

修的是什么呢？他这个罗汉果里面有圆满相似戏论的修，他也是圆满的嘛，因为无学道也具备圆满，他圆满的是什么呢？他并不是圆满了究竟的实相，他圆满的是相似的戏论的实相，相似的实相已经修圆满了。比如说四谛、十六行相，四谛、十六行相或者人无我空性，这部分的相似相的空性，具备戏论的相似的实相，他已经修圆满了，他这部分修圆满了，他才能够得到无学果。

他没有修圆满他就是属于，要不然就是罗汉相，要不然就是三果相，要不然就是二果，这个叫做没有圆满修，圆满修的就是无学道，就是阿罗汉果。所以说他已经圆满修了，有修是什么？它具有相似的空性，修持圆满的体性，所以如果对这个做分别的话，那也是一种修断。

下面第九种，非如义分别，这个分别是总说，这里面第九种叫做非如义。非如义的意思就是说并没有相合真如义，不具备真实的实相真如义的智慧，就是他这个阿罗汉果里面因为没有断除耽著无常等等，没有断除对四谛、十六行相等等的所知障，所以并不具备了达实相真如的意义，这个叫非如义。



非如义，他并不具备真如的意义，这个真如的意义就是说能够断所知障的，完完全全符合于法界实相的这个意义，在阿罗汉的相续当中没有，所以一个菩萨如果在分别，如果菩萨的思想里面分别这个阿罗汉他的智慧里面不具备真如的意义，他如果这样想呢，这个分别念要断掉的，这是一种分别，所以最后两个字分别。分别就是说非如义分别，及与彼相反分别，有修与无修分别，不思大菩提分别，作意小乘法分别，所有的分别都是这种分别，分别都要断掉。

子三、摄义：

当知属修道。

这个以上属于修道的一种，就是说退出小乘的一种？分别念。

壬二（宣说能取补特伽罗之分别）分二：一、宣说实有能取分别；二、宣说假有能取分别。

这个和前面讲见道的时候的方式是一样的。

癸一（宣说实有能取分别）分三：一、本体；二、分类；三、摄义。

子一、本体：

本体是什么呢？实有能取分别的本体是对补特伽罗执为实有的俱生修断。

就是说如果认为有些众生他认为小乘的这个是实有的，大乘的修行者，菩萨是实有的，认为这些凡夫人是实有的，如果他对这种众生产生分别念的话，那么这个分别念是要断除的。

有一类众生认为，比如说张三，张三他是一个众生，张三认为，在张三的思想当中有对于小乘、对于菩萨、对于凡夫人，他们如果有这样的分别念的话，菩萨如果认为有这样一种众生，那么对菩萨来讲这个是要断除的。这个叫能取分别念。

子二（分类）分四：一、于基见之差别补特伽罗分别；二、于道修之差别补特伽罗分别；三、于所得果之差别补特伽罗分别；四、于所为行之差别补特伽罗分别。

这里面也分九种，分了四大类，基道果然后再加上一个行为。



首先于基，基的重点或者基的特点是见解，所以说叫基见，一个是基一个是见。前面我们讲了对于基如理如是的认知这个叫做见。

丑一、于基见之差别补特伽罗分别：

施设有情境，施设法不空。

这里面有三类，施设有情境是一种，他主要是对小乘的分别。然后第二类叫施设法，第三种叫不空，就这三种。

第一种有些是证悟了基的人无我而了知有情是施设行境的所依的小乘补特伽罗分别为实有，就是说如果把证悟空性的小乘者安立为实有，这样的话对补特伽罗，如果认为有这种补特伽罗存在，那么菩萨要断除，不是说菩萨有这种实执，他到了修道顶加行还不可能自己安住实执。就是说有一类众生，他的内心当中，这种补特伽罗，就是他是有实执的补特伽罗，他认为这三种，一种是小乘的证悟空性的，一种是菩萨的，但是他认为都是实有的，然后菩萨对这类有情分别。比如说菩萨想，有一类众生他们执著三类众生是实有的，然后产生这个概念的时候，这个概念要断掉。

第一个是证悟了人无我，然后了知有情仅是假立的，就是施设有情境，通过什么来施设的呢？这个施设就是假立的意思，安立的意思。那么通过什么来施设的呢？其实所谓的人我，所谓的人就是通过五蕴，蕴界处嘛，通过蕴界处来安立的。就是说把本来是五蕴，他认为这个是人我，他认为有一个人我存在，其实所谓的人我是依蕴而假立的，依蕴而设的。施设处就是假立的基的意思，其实来讲所谓的人我是依靠五蕴而施设的，是假立的。

小乘的圣者已经证悟了，他已经知道了无我了，他已经知道所谓的我就是五蕴假立的，所以说就是施设有情境的意思就是这样的。就是说他已经知道了五蕴上假立有我，这个是一类小乘的圣者，他已经证悟了空性，这个是第一种。

第二种施设法，因为证悟了基的法无我，一个是基的人无我，一个是基的法无我，菩萨已经证悟了基的法无我，见到了法只是施设，缘起的所依，这个补特伽罗分别为实有。他认为证悟了空性的这个菩萨是实有的，如果有这种分别的众生，修道菩萨把这个概念也要断掉，这个菩萨自己的，



是菩萨缘一个对境，这个对境他缘菩萨是实有的，然后缘所谓缘实有的补特伽罗的分别念断掉。

菩萨不单单是证悟了施設处五蕴无我，而且把基的法安立为施設假立缘起的，一切的所谓的法都是依缘假立，就好像说这个我是依蕴假立，小乘者证悟的我是依蕴假立，所以他了知了蕴之后就能够证悟无我。菩萨知道这个法是依缘假立的，就是说在世俗谛当中这个花啊、人啊，这些都是存在的，但其实都是依缘而假立的，他完全知道施設处这个是缘起的意义，所以他证悟了法无我。当然法无我证悟的同时，人无我也绝对是证悟了。

所以说对这些法，如果认为这个菩萨是实有的，这个叫做缘菩萨的实执，然后菩萨对这一类众生也是了知，就是菩萨相续当中对这类众生有一个概念，这类众生他是执著菩萨实有，那么这个分别念对菩萨来讲是修断。

第三个是不空，不空是什么意思呢？其实就是一般的人，一般的人由于没有证悟二无我，人无我、法无我都没有证悟，把人和法都执为不空，这样一种异生凡夫，这个就是普通人，一般的凡夫众生，完全没有证悟人无我，也没有证悟法无我，他执著这个是实有的，那么菩萨的生起一个概念，就是说这个有情张三他执著其他没有证悟二无我的众生是实有的，他说有一类这个众生，如果菩萨生起了这个分别念都要断掉，是这个意思。

丑二、于道修之差别补特伽罗分别：

这个道是修的，所以这个修道，然后于道修之差别补特伽罗。

贪著简择性。

这里面就只有两种，因为这个里面并没有凡夫嘛，凡夫根本没有缘道而修，所以这里面就讲到了小乘和大乘。贪著和简择性，贪著就是小乘的修行者，小乘修行者为什么叫贪著呢？贪著其实就是耽著的意思，或者就是执著的意思，他就是分别或者执著一切相，他对于这些轮回的相，或者对于涅槃的相。

总而言之对于二取和三轮都有执著，只不过他没有有漏法，他没有我。但是二取、三轮这些都是有的，二取、三轮这些方面来讲属于所知障，所知障来讲它不直接障碍解脱，间接障碍，直接障碍解脱的是烦恼障，是人我执。所以说虽然有二取有三轮，但是二取、三轮里面有染污的成份，断



掉了之后就可以获得解脱。所以他还贪著三轮相法，安住在小乘道的补特伽罗执为实有，像这样这个是缘道的小乘行者。

然后就是简择性，什么是简择呢？简择就是抉择的意思，这个抉择就是智慧，再再讲证悟的智慧，一地以上的智慧称之为抉择，所以说已经证悟了一切万法空性，安住在智慧的体性的大乘道的补特伽罗，认为这个是实有的。就是有一类的菩萨，他已经证悟了空性，他认为证悟空性的这个菩萨是实有的，这类众生，然后菩萨他心中想有这个众生他正在执著菩萨证悟空性是实有，所以说对他的一种分别念就断掉。

丑三、于所得果之差别补特伽罗分别：

得果是有两种。

为寂事三乘。

这个也是小乘果和大乘果，为寂事，就是说为了获得寂灭的这样一种果位，因为小乘对于三大果位他没有真正获得，只是获得了相似的果位，获得了相似断证的所依的一种，所谓的所依吧。这种小乘果比如说阿罗汉，有些人执著阿罗汉是实有的，因为阿罗汉他已经获得了断证果位了，而且这个为寂事的意思就是说他不是为了三大所为，他只是为了获得寂灭的一种所为，这个事就是所为的意思，只是为了获得寂灭，他其他不希求，这个叫做小乘的为寂事。

然后三乘，三乘就是大乘，为什么三乘就是大乘呢？因为他已经决定获得了整个三乘断证圆满的菩提果位，因为真正的佛果，小乘的断证已经圆满了，然后声闻乘的断证圆满了，缘觉乘的断证圆满了，然后菩萨乘的断证也圆满了，这个叫做三乘圆满。也就是说声闻乘的果位他圆满了，但是没有圆满缘觉的果位，缘觉的果位圆满的时候，他既圆满了声闻的证悟，也圆满了缘觉的证悟，但是没有圆满菩萨的证悟。

只有佛果才是三乘的断证都圆满了，这个就叫做佛，如果认为佛是实有的，就是我们简单讲，他认为佛是实有的，有一类众生他不知道佛的本体空，他认为佛已经圆满了三乘的断证，这个佛是实实在在存在的，有一类众生有实有的分别念，菩萨想一类众生认为佛是实有的，菩萨相续当中生起了这个念头，然后这个念头是应该断除的，所以是为寂事三乘。



丑四、于所为行之差别补特伽罗分别：

于所为行，就是见修行果的行。

受供不清净，破坏诸正行。

这个里面讲到了受供不清净，这个属于小乘的行，然后破坏诸正行是大乘的行，这种行都是属于修行还没到量这种。第一个受供不清净，因为他没有完全趋入共同的真正的所谓的一种行为吧，然后不是通过清净的方式来应供。这种的话按照小乘的标准来看的话，如果要接受这个供养的话他应该是获得道谛了，就是说获得了证悟空性啊，或者证悟人无我获得解脱的这个圣者，小乘的真正的应供是这个标准。

他如果没有获得这种标准，没有证悟人无我空性之前，他接受的供养都是不清净的。所以说他这样一种行为是一种受供不清净的行为，当然他是不是不能接受呢？也不是。他可以通过修行来弥补，他虽然不是说完完全全可以以那种很圆满的方式来接受，但是他可以通过接受之后修道，同时做回向，或者修行佛法也可以消化掉，所以这个属于受供不清净。小乘的这些没有证悟空性之前，他的行为不清净的？。

然后破坏诸正行也是属于大乘的，因为他不具备三轮无缘的般若密多，就是说没有证悟三轮体空来做布施，他没有证悟三轮体空来做布施，这种大乘的凡夫的补特伽罗，他其实是属于破坏诸正行。

当然布施时可能他的菩提心啊，或者他布施的物品，还有他的行为很恭敬，这些可能已经做的很标准了，但是就是因为他没有知道三轮体空，安住实执在做布施。那么按照比较高的标准来看的话，他这种做布施的行为破坏了真正的正行，因为真正来讲因为他有实执，用什么破坏的呢？用实执来破坏了圆满的正行。

如果是圆满的正行应该是说外在的行为很标准，比如说他的发心、他的行为很调柔等等，他的物品也很好。内在的话就是证悟空性，安住在空性，三轮体空来做布施，那么这个就是一个圆满的布施的行为。但是他没有，他不是欠缺，他是有实执，他通过安住实执的缘故，就把圆满的正行破坏了。因为有实执的缘故，有毒嘛，从这个方面来讲有执著有毒的方式就破坏了，所以就破坏诸正行，这方面来讲是不圆满，这方面安立为破坏。



所以说这种还没有证悟空性，没有三轮体空摄持的这个菩萨的行为呢，如果把这种菩萨分别为实有，那么菩萨缘具有这种实执的补特伽罗去产生概念的话，分别的放在，那么这个是一种能取分别。破坏诸正行，这个就是讲到了最后一种。

子三、摄义：

经说是第一，能取应当知。

佛经当中讲，这个以上九种是属于第一种能取分别，第一种能取分别就是实有的能取分别，就是说有些众生安住实执，他就分别普通众生，分别小乘、大乘的见修行果，然后这样去分别的话，这是一类实有的能取，菩萨缘这一类产生分别，这个要断掉。

今天的课就讲到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 46 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》讲的是佛陀三转法轮当中的第二转法轮，般若般罗蜜多的一种意趣。般若是讲万法空性的实相，不管怎么样，现在我们所有的众生五蕴，我们的起心动念，一切万法的本体，它的实相就是空性的。众生因为没了解这个实相，产生了迷乱，因为这个迷乱产生了二取三轮，然后产生了这些烦恼，开始流转轮回。如果我们想要获得解脱，必须要灭尽迷乱。要灭尽迷乱的话，必须要了知它的本性，要了知它不迷乱的本性。那么这个不迷乱的本性是什么呢？就是般若，就是空性。

中观当中讲的人无我和法无我，在这里面讲，整个般若怎么样修持空性，在空性的不同的阶段如何去了知，如何去修行，以及在修行过程中的这些障碍，该断的要断，该具足的顺缘一定要具备。

所以说它是一个修行的殊胜窍诀。我们对于般若般罗蜜多无始以来，没有学习过，非常的陌生，所以导致不管在学空性的时候，还是在学现观的时候，有的时候感觉有点力不从心，但无论如何，这个是我们自己的本性，我们学习的就是自己的本性，和自己的解脱息息相关。

当我们的修道到了一定的阶段，一定会值遇般若的法门，我们自己也会对般若法门逐渐逐渐的产生兴趣，然后我们可以在相续当中对这个般若生起定解，还可以缘般若的空性，不管是以显宗的修法来修，还是以密宗



的修法来修，反正我们会不断的去实践，坐上坐下来实践空性。也因为我们不断的实践的缘故，内心当中就会逐渐产生觉受，或者逐渐产生证悟，然后我们也会把这个所了知证悟的自性给众生宣讲，让众生也来觉悟自性。一旦觉悟这个自性之后，意味着彻底从迷乱当中解脱。我们就消尽迷乱，本性现前，这个叫做圣位。如果是圣者位的时候，这种觉悟的自性会非常的稳固，他不会再重新返回迷乱的状态，这个就是非常有必要的，就意味着我们可次再流转轮回，然后可以现前自己本具的殊胜功德。

般若般罗蜜多教授现观庄严论也分了八品，前面我们学习过了遍智、道智和基智，这个是从所缘的侧面来进行安立的。如何现证呢？这个是四加行，就是修持三智的四个修法，这四个修法也有正等加行的修法，也有顶加行的修法，然后还有渐次加行和刹那加行。通过四个加行的修法，我们就可以次第的现前，首先是现前基智的本体，然后会现前道智的本体，最后会现前遍智的本体。这个就是第四品到第七品的内容。最后一品是讲佛的法身。佛陀的法身，他的一种法身果具备什么样一种自性，在第八品当中也会学习。

所以说我们学习现观庄严论一方面是为了了知了般若的修行之道，还有一个就可以对于整个佛法产生信心，平时我们说对三宝产生信心，其实这里面也包含了三宝的自性，就遍智的或法身的是佛宝，到底佛宝具备什么样一种体性呢？如果我们不学习佛法的话，就会以为佛法就是坐在寺院的大殿上面那个是佛宝，或者我家里面佛堂上的主是佛宝，这个只是一个佛像，是佛宝的一种代表而已，不是真正的佛宝。真正的佛宝是具备这样一种殊胜断证功德的，到底具备什么样一种断的功德，到底具备什么样一种证的功德，学习了这些之后就完全了解了。然后是僧宝的自性，僧宝的自性学习完之后，这里面是从大乘的一地以上安立殊胜的僧宝，大乘一地以上的菩萨是僧宝所以这里面讲的具有基智的本体的，具有道智本体的这些菩萨们，是属于殊胜的大乘僧宝。

当然小乘僧宝是从小乘的见道以上开始的，这个以下还有一些，平时我们讲僧宝，是凡夫的四个人以上的僧团，这个称之为僧宝，但是在大小乘的经论里面，安立僧宝的自性，一定是在见道以上的一种圣者，因为他相续当中有道谛的缘故，就安立为僧宝。如果不具备道谛的功德，那就没



办法真实的安立，只能够从他的团队，从这个侧面来安立僧宝。真实的僧宝是相续当中必须是现前道谛功德，什么时候才能够现前道谛呢？在凡夫位的时候是修行和道谛有关的法，在圣者位的时候就会现证道谛，小乘的见道以上，大承认一地以上，就会现计道谛。所以我们说这里面讲到了具有基智的，还具有道智的这样一种圣者，都是属于僧宝。法宝的自性，真实的法宝是道灭二谛，道谛和灭谛是属于法宝。僧宝具备道谛，佛宝具有灭谛，如果我们把这些学好之后，对皈依三宝比较也会产生不共的信心。我们生起信心就再是听故事，不是看公案生起信心，他可以从三宝自己具备的真实功德，比较深的比较了义的一种侧面生信心。

一般而言，如果通过听故事产生的信心，这个信心的基础是某个故事，或者说是佛菩萨经历过的事情，所以依靠这个生起来的信心，他的基础不是那么稳固。如果我们通过学习了他们相续当中内证的功德，而生起的信心，这个信心就比较稳固，很深很广而且是有根有据的一种信心，这个通过定解而产生的信心。还有一种信心是，这个所具三宝的自性在我们的本性当中也有，每个众生其实本性当中都具备三宝的一种自性。所以这个要做自性皈依的时候，也可以因为了知了三宝的自性自己本具的缘故，产生一个真正殊胜的皈依心。

所对我们学习这些法，对三宝生信心的话也是很有必要。不单单是现观庄严论，共实其他的一些经典和论典我们学习过程当中越学习信心会越增上，为什么？因为在这些经论当中，如理如实的讲到了佛宝所具备的真实功德，法宝所具备的特点，僧宝他自己的功德等，所以他都和这些有关系的。

然后我们学完之后，和自己以前的这些在入门的时候，这些笼统的概念，因为我们刚刚入佛门的时候很多东西都是笼统的，也听过四谛，也听过十二因缘，也听过三宝，听过佛，听过度众生，这些都是一个笼统的概念，怎么让这个概念里面真正具备真实的了知呢，必须要不断的学习，学习佛经论典，学完之后我们对于以前的大概笼统的概念，现在通过学习之后很充实，我们的信心也是从最初的那种因为赶时髦生起的信心，或者说一腔热血的信心，或听故事产生的信心，或者经历了某个小感应生起的信心也好，都比这些超胜，因为他真正了知了万法实相，生起的信心就特别



特别的有殊胜性。

现在我们学的是顶加行，顶加行有八个内容，前面有加行道分了四个，有暖的顶加行、顶的顶加行、忍的顶加行、胜法位的顶加行，这是属于凡夫位的。还有属于见道顶加行、修道顶加行、无间三摩地的顶加行，这是属于胜者位的。后面还有一个应遣邪行，这个是针对无间三摩地遣除诤论，总共有八个内容。八个内容当中，现在我们讲的是第六个，讲到的是修道顶加行，修道顶加行前面第一个科判讲了，修道顶加行它自己的止观的特点，具有寂止。寂止当然就是狮子奋迅三昧等，或者超越定，这些是属于它的寂止方面。胜观方面讲三智的

时候已经讲了，所以这个是止观双运的修道顶加行它自己的特点。现在所要学习的是修道顶加行它要断除的障碍，他要消除的俱生分别执着，因为从断障的侧面来讲，见道的时候，所断的是遍计障，粗大的部分，修道的时候断的是微细障，细微的部分。这些所知障也有它比较现行的，也有属于种子部分的，这些都有。

这些所断的障碍大概也分了四大类，四大类当中又分了二类，一类是从他自己的所取，所取也有二个，一个是属于进入大乘的所取分别，第二是要退出的小乘的不能进入，或者要舍弃的所取分别，并不是说我们这里开始要宣讲怎么谤法了，我们不是在这讲要舍法。其实就说针对大乘的修行者来讲，小乘的道是一个迂回之道，做为一个大乘的修行者来讲，不必要进入这个道。它虽然是解脱道，但是对于根基比较利的大乘行者，他直接走大乘道就行了，他不需要再去走一个小乘道。小乘道是一个迂回之道，当你从小乘道进去了，修到圆满之后，最后还会返回重新入大乘。所以在很多大乘的经论当中，并不支持不鼓励大乘修行者进入小乘道。所以这里面讲是需要退出，需要舍弃的，直接安住在大乘的自性。这个就是所取的二种分别。

第二大类是能取的二种分别，一个叫做实有的能取分别，一个是假有的能取分别。当然这个是针对于补特伽罗人我方面的执着，针对实有的一些分别就说，这个菩萨他的修道顶加行，在他的思想概念当中，如果认为对境有一个有情，他们安住在实有分别当中：这个是执着实有的补特伽罗，如果他有这个概念的话，他也是需要断的。这个是第二大类，菩萨正



在现前修道顶加行的菩萨，如果思想当中有一个分别，这个分别是什么呢：这个有情他没有执着是实有的，他执着是假有的。如果认为有这个假有的补特伽罗存在，这个概念也需要断。也就是说，真正的修道顶加行，他要达成的修行方式或目标，就是断除一切的粗粗细细的不符合于真实实相的一些概念。这些概念有通过所取方面来概念，这个必须是断，前面讲了不管是你进入大乘的分别念，退出小乘的分别念所有的有关诸如此类的分别，都是要断的。

然后缘众生的，有一类众生有实执，菩萨的概念当中说这一类有情他们没有了知人无我，所以他们的相续当中具有执实分别念，菩萨如果对这类众生产生一个分别，这个是要断的。其实在本性当中，这个是不存在的。还有一类众生，他可能是根基好一点，他们就知道一切是假的，所有的补特伽罗都是假立的，所有的人我都是假立的，有一类众生相续当中可以生起这种境界。针对这些种菩萨也断。

有一类众生他是能够相续当中他可以生起这种境界，那么针对这种人菩萨也要断，菩萨知道有一类众生他们能够了知一切众生都是假立的，是针对这种众生呢就是菩萨产生一种分别了，这个分别是要断的是这样的，那么就前面的三种已经讲完了，今天要讲的是第四种，第四类了或者说在这个能取分别能取的补特伽罗当中的第二种啊最后一种。

第二个科判是：

癸二（宣说假有能取分别）分三：一、本体；二、分类；三、摄义。

那么就是说这个能取分别念呢其实都是属于补特伽罗方面的，那么这个是属于假有，就是说有些众生呢有一类众生呢他们也知道这些所有的这些众生他都是假立的不存在啊是这样，不存在的话就是说他们在自己的相续当中比如张三呢在他的相续当中他知道哦这些都是假的不管是这些众生不同的众生他分别了什么样的法他对怎么样有疑惑，他对基道果这个众生啊就是说是张三他对这个经有疑惑，李四呢他对这样一种这个道有疑惑，王五呢他对果有疑惑是这样的，反正呢就是说是这些对这些基道果都有疑惑。

但是呢这个众生知道他是假立的，这些所有众生能够产生疑惑的这些



众生他的本体都是不存在的，就有一类这种就是说是这个假有的补特伽罗，菩萨就是缘这类的众生的执著也要断掉是这样的，不是说菩萨他有这些分别执而是他要断这种概念，他要断这种相是这样的。把这些该断的这些断掉之后呢他就可以安住在相应的一种这个根本慧定当中，安住在相应的一种这个实相当中，那么这些分别呢就是说次第断，他也不是一下子断，次第断，因为他是整个修道顶加行嘛，整个修道顶加行呢它可以说他拉的范围还是比较长的，从第二地开始他修道然后要到第十地，这样的话就是说整个都是修道，在修道过程当中呢它有很多障碍分分分断的，也是从粗到细到最极微细也是通过这样的方式来逐渐断除。

那么这个本体呢第一个科判是讲本体：

子一、本体：

设有情及因，由此所摧害，
故是修道系，其余九违品。

设有情这个设呢就是这个设施处，假立的意思，假立的有情和这个安立这个有情的一些因，由此所摧害，这个此是什么呢，这个此就是讲这个修道的一些或者说是般若波罗蜜多啊就是说是这个远离二取三轮的这个殊胜空性这个能治嘛能治的智慧，那么不管是缘有情也好还是缘有情的因也好都能够了知是空性的，所以由此所摧害，如果这个菩萨他能够安住在这样空性当中呢就可以把这个实有的众生的执著摧坏，也可以把就是说也能够了知他安立这个有情的因一种执著也能够摧坏，故是修道系。

所以说呢这两种啊一个是所断一个是能断，它是修道所啊通过修道作联系的，就是说他是以修道作联系，就是说修道作联系就是在修道位当中这个是修道位的能摧害就能治，能够对治这种这个障碍的一种智慧，这个是修道位当中所断的所对治的一种这个违品分别等等，所以故是修道系。

那么这个修道顶加行当中它自己要断除的一些违品啊其余九违品，什么叫其余呢，因为前面已经讲了这个三大类了，剩下的最后的九种违品呢，因为就是说从所入的一种大乘来讲，它的一种分别来讲有九种，要退出的小乘小乘的这个分别来讲有九种，然后就是说是实有的一种能取有九种，最后呢就剩下来一个就是说假有的补特伽罗分别有九种，所以这个叫其余，除了前面三种之外最后剩下来一种其余的九种这个违品是这样的，那么这



个就属于它的本体啊，本体当中就讲到了这个能治和所治，能治当然就由此所摧害的此啊，那么这个是讲的二无我空性。

然后呢就是说是没有情及因，那么这个就是要断除的，就是说在修道过程当中话就对于这种种子或者对于这种执著都是要断的，那么到底是什么呢，有情，这个施呢就是施舍的意思，施設处，平时我们讲这个施設处有时叫施設有时叫施設处，其实意思呢是一样的，那么为什么叫施設处呢，施設就是安立的意思，就是假立的意思它就是一个术语，平时来讲众生认为有我，我是存在的，所有的众生都有一个我执，这个我执所执著的呢就是这个我的存在。

但是呢就是说是真实分析的时候不管是从圣者他所证悟的智慧来观察还是从真正的理证就是通过观察这个人无我到底是否存在的理证来观察分析的时候，所谓的这个我这个有情啊就是这个有情，所谓的这个有情所谓的这个我呢，其实呢就是假立的，它依靠什么假立的呢他是依靠它的因假立的，它的因就是这个里面所讲的，依靠五蕴的自性十二处十八界的自性来假立的，其实五蕴十二处十八界呢只是讲的时候广说这个就是十八界，就是说是那种这个中等说呢就是十二处，啊略说就是五蕴，其实互相之间都有这个相互含摄的开合不同而已，那么其实就是我们现在的五蕴吧，我们现在的五蕴也可以从十二处去分析比如说这个色声香味触我们的一种这个身体色法还有我们的心识的部分，这可以从五蕴来作归摄，也可以从十二处来进行分析，也可以从十八界来进行别是这样的，那么这些呢都是属于安立这个有情的因，安立我的因。

平时就是也就是说众生的这个我执啊就是说平时我们想当然地认为这个我是存在的，我是存在的，那么这个我存在它是依靠什么而有的呢，它是依靠我们的身心，就是现在我们的身体和心嘛，或者就是五蕴，它一定是在我们五蕴上安立，它不可能在外面安立一个我，外面的这个瓶子是我，那个柱子是我，在路上跑的这辆车是我，这个绝对不会的，它永远是把自己的身和心，依靠把这个呢安立为我是这样的，所以说这个我呢这个所谓的我呢它是一种这个施設处，这个我的施設处就是现在我们的身心相续就是我们的这个五蕴是这样的。

那么因为他不知道这个五蕴它是这个有为法，是刹那生灭的自性，他



不知道这个五蕴其实是多体的，它就把这个五蕴的整体呢安立为我，想当然地认为这个就是我，想当然认为这个就是我是这样的，就好像我们就把外面停着的这辆车，以前是有马车嘛，以前古代是有马车，两个轮子的马车现在是用四个轮子的汽车，啊不管是两个轮子还是四个轮子还是三轮子，反正就是说都是一个意思。

就是说当我们看到这个的时候呢，第一个概念就是啊这是一辆车，我们就把这个所有这个零件组合也就是它的一个组合体我们就认为它是一个整体，然后这个整体的名字叫车，哎我们对这辆车产生了实执，那么其实这辆车呢它是个假名，为什么是个假名呢，因为所谓这辆车它是通过很多它的零件很多不同的分支，一辆车可能几万个零件是这样的，像这样的话就是说通过这个零件来组装起来的，那么就是说它其实来讲的话这个所谓的车的概念它就是把这个所有零件组装好之后然后给他取个名字叫车，所以这个所谓的车呢是个概念，是个假立的，不存在的。

那么我们的这个我呢这个有情的执著这个我呢其实也是一样的，就通过我们的五蕴，在五蕴上假立，在十二处上假立或者在十八界上面假立，如果你要去分析的话那么就只有零件，除了各个零件之外呢，一个所谓的实有的车是没有的，啊不存在的，真正一分析哦这个是轱辘这个是发动机这个是座椅这个是这个零件那个零件是这样的，就是说你把它一个一个分开之后呢，它的各自的一种工厂里面生产的时候呢，它在不同的生产线上面的时候呢，它只能叫轮子，或者它只能叫这个一个引擎，哪怕就是说把引擎再分开的时候，它每个零件的时候都不叫引擎是这样，所以就是这样分割的时候它就是其实除了各自零件之外呢，所谓的车是没有的，在每个上面去找根本找不到是这样的，轮子上也安立不了车，然后这引擎上安立不了车，方向盘安立不了车，都安立不了车，但是把它组装起来之后呢，组装一个整体了，这个时候我们就产生一个迷惑，我们就没有很清晰的我们没有保持这个始终的清晰，但是它组装起来之后呢，哦我们取名字叫车，我们就认为这个车是实有的，然后开始执著了，就缘这个车开始执著开始分别了是这样的。

其实这个车就是假立的就是所有的零件的组合，它的一种把很多零件就是说所有的零件完整无缺地组合在一起之后，我们就是说这个叫一辆车，



其实同样道理我们的五蕴啊，也是一样的，看起来是个五个，但其实你把这个身体分开的时候，你把受想行识这里面何止万个呢，就是说是这个远远不止一万个这个分支是这样的，因为这个思想，各式各样的思想，这个格式各样的感受，还有各式各样的一种心所，很多很多，像这样的话就是说缘不同的法会产生不同的分别念，特别多。

所以其实来讲我们如果不分析的时候，我们就会在这个身心上把这个身心的集聚体把他的整体因为我们的迷惑认为有个我，所以这个我呢我们一直使用的这个我呢，其实来讲呢就是一个假立的不存在的，没有，不分析的时候认为有我，想当然地认为当然有我啊，但如果一分析的时候到底哪一个是我啊到底哪个是我，这个轮子是不是车是这样的，轮子不是车，那个方向盘是不是车，不是车，每一个单独单独讲的时候都不是车，如果分开的时候都不是的话，那么和合起来绝对也不应该有啊是这样，但是我们的迷惑就从这儿开始产生了就是这样，分开时候都没有认为是一个真正的车，和合起来的时候就是因为迷惑了就认为有一个它的整体呢就认为是一辆车，其实来讲的话它的本体是不存在的，假立名言谛当中我们可以说可以使用这辆车，也可以安立这个车的名字，但只是个假立的没有真实的。

这个现在我们破的是一个实有，因为这个导致我们轮回的不是一个假有分别念，啊就是说认为这个我是假的，导致我们轮回的不是这个，导致我们轮回的是实我的一种概念就是我的实执，所以说必须要把这个所谓的真实的我打破，所以说呢这个就是叫做这个设有情，就是这个设呢这个所谓有情这个我呢其实假立的，是通过这些因呢通过这些因这个基础啊就是说假立的这个我，所以说这个我是不存在的。

那么在中观当中啊，比如在《入行论》的智慧品，在其他的还有在《中论》啊在《入中论》啊，《中论》专门有一个破我，有一个就是说是这个专门有对我的一种破斥是这样的，然后呢《入中论》当中也专门有破人我的一种部分，啊《四百论》当中有破我品，还有就是说是这些这个很多《中观庄严论》当中也有对我的破斥，很多很多论都要破我，因为这个我呢就是众生轮回的因，啊因为众生就是说不知道无我的缘故产生了一种我执，有我执有业，有业而投生是这样的，所以这个呢就是指《宝鬘论》当中也是这样乃至有蕴执，尔时有我执，有我执有业，有业复投生。那么就是说



因为有蕴执，首先有对五蕴的执著，这个五蕴就是这里面所讲的设施处，啊因为有了这个设施处不了知它的本体，然后呢就是说认为它是存在实有的，然后就开始由蕴，乃至有蕴执，尔时有我执，因为对五蕴有执著所以产生了我执，有我执有业，啊有我执之后，就开始造业了，有了业之后呢就开始投生了是这样，所以说这个就是众生投生的次第，要还灭，如果众生要解脱呢，必须呢就是说是要这个如果就是说我们不再投生的话，就必须舍掉灭除这个业，要灭除这个业的话，必须要灭除我，要灭除我的话必须要打破五蕴的执著，打破五蕴的实执是这样的。

那么就是说这些呢其实来讲的话是不是有一个真正时时存在的五蕴十二处十八界，我们就不管三七二一，反正要把它打破，不管你是不是合理存在的，我就把你打破，为什么呢，因为你存在的时间不对，或者说你不应该存在世间，因为你导致我产生执著了你让我产生我执了，所以说不管你是怎么样我要破掉呢，这个就是有点不讲道理是这样的，那么其实来讲的话这个五蕴其实是不存在的，本身它是不存在，不是它实际存在我要把它破掉，而是它本身就是说是这个它这个五蕴，以五蕴为基础产生的这个整体的这个我，然后呢这个五蕴是不是实有的呢，这个五蕴也是假立，这个五蕴也是这个假立也是通过更小的分支而安立的是这样的。

前面我们是把这个若干个零件它的一种组合体啊它的一种整体呢安立一个车的一种概念，然后我们再继续分析呢，如果我们把这个引擎作为一个整体来分析的时候，这个引擎它其实也是很多它自己的分支它自己的零件组成的这个引擎，然后零件本身呢，每一个零件它也有它自己的不同的一种分支组成的这个零件，这个零件这个螺丝钉呢它也是通过它的上中下不同部位的一种这个组成部分，组成的这个颗螺丝，这颗螺丝它的上半部分也是通过它自己内部的很多很多东西组成的，所以这样一个一个分下去的一个一个分下去的时候呢，那么我们的概念实有的概念一个一个破掉了，然后我们认为这个是不能破的，这个也破掉了，所以就次第次第就把这些粗大的东西都破掉了，啊破了之后最后来讲就没办法了。

就是说如果按照小乘的观点来讲，共同乘的观点来讲，破到无分微尘的时候，在破最小的单位在这个世间当中最小的单位就是无分微尘，没办法再分了没方向了，没有方向它就不是粗大的本体，如果还有方向这时候



它是粗大的，最小的单位，在这个世间当中，最小的单位就是无分微尘，没有办法再分了，没有方向了。没有方向，它就不是粗大的本体，如果还有方向，它就是粗大的，只要有粗大的本体，我们的分别心就可以在这个上面安立我，所以一定要把它破到一个最小的一个单位，小乘的观点来讲就可以了，这个蕴就是集聚的意思，这个时候它已经没有集聚了，没有集聚，乃至刚刚我们讲的乃至有蕴执而实有我执，乃至你对于这个蕴还有执着，这个蕴就是粗大的东西，就有集聚的东西叫蕴，所以为什么小乘它要破到无分微尘就可以了呢？因为无分微尘没有蕴的意思，它所谓的蕴的意思，它可能还是个色，它不是色蕴，它如果不是色蕴的话，我们的分别念就没办法把它安立为我了，所以小乘来讲，就破到这儿为止，所有的我和有关我的因，全部破干净了，破干净之后，你就缘这个不断地修，你就可以证悟这个无我。

所以我们说从小乘的观点来讲，就是粗大的五蕴是要破的，不管是依靠五蕴等这些粗大的五蕴安立的我，还是这个安立我的因，这个五蕴它本身，它自己其实也是假立的，怎么假立的呢？这个通过它更小的分支假立，就好像我们自己的一种身体，我们的身体就是我们的身和心，就是组成这个我的，叫作五蕴的它的成分，我们的身心就是五蕴。这里面来讲，第一个就是色蕴，色蕴就是属于那种色法，就是我们的血肉之躯。我们的这个身体看起来是一个身体，是一个整体，它其实一分的时候，当然不一样了，手当然不是脚，头当然不是内脏，等等，它就是各有各的一种分支，所以我们这个身体其实也是各种不同的分支组成的，也就是各种不同的零件，不同的分支组成的。所以当我们一分的时候，所谓身体的概念就会打破，我们认为我虽然不存在，但是我的身体还是有的，这个时候我消失了，因为所谓的我是五蕴组成的，五蕴假合的，当我们了知这个是五蕴的本体的时候，我的概念就会在五蕴上面，当你了知五蕴的时候，我的概念就同时消失了。

如果你这个时候，我的概念虽然消失，但是这个身体，色身就是，色蕴的一种概念还存在，再缘这个色分析，我们认为色是存在的，实有的，然后我们再缘这个色分析的时候，当我们把这个所谓的一个身体，完整的身体真正地分成头、手、脚、躯干、内脏等等，把这些东西一个一个分开的时候，当我们一旦真正地确定，它有这么多分支的时候，这个整体的身



体的概念在这儿就消失了，它在哪去了？它没有上哪儿去，它本来就没有的，它本来就是一个概念而已，只不过以前不知道。现在一分析的时候，这个粗大的概念当下就消失了，当你安住在，当你的定解，你真正确定它就是，这个所谓的整体的身体不存在，它就很多分支的时候，它的注意力是在分支上面的时候，它这个整体的概念当下就没有了。所以你完整的身体在哪里？没有了。

那么你可能在执着，那我的头应该是实有的吧，我们就再把你的头去分析，你这个头是个完整的头，它其实这个头也是有若干的一种，它自己的部分组成，眼睛、耳朵、鼻子，里面的这些脑浆，很多很多东西，当我们就把真正分析到这些，它是这么多的分支组成的时候，你这个所谓的头的这个整体的概念就没有了，上哪去了，没有了，我们说这个叫，慢慢就是，空性一步一步就这样抉择出来了，头就是空的，头就是正在它，我们没有把你的脑袋砸碎，说你的头是空的，你现在知道你头是空的，不需要把你的脑袋砸碎，就是通过这个智慧分析的时候，其实来讲，它本来就是不存在的，如果它是存在的，必须要砸碎才行，不砸碎，你怎么知道不存在呢？但是不需要，因为它本来就是，所谓的头是实有的，这个就是个概念，就是个妄执、迷乱，当我们了知它的一种，它是各种分支组成的时候，这个所谓头是实有整体的一个概念就会消失。

然后我们可能执着着眼睛，我们再把你的一个眼睛拿来观察，同样的道理，我们的眼睛也是有很多很多分支组成的，当我们安住在它的一种分支的时候，你眼睛的执着就消失了，所以你看这样分析下去的时候，你的执著一个一个就瓦解掉了，没有，就通过这种方式一分析的时候，就不存在，所有的一些分析到微尘，都不存在，当然就是微尘并不是意味着不破，暂时分析到微尘都不存在，当然就是微尘并不是意味着不破，暂时可以不管它，如果按照小乘的观点来讲，如果要解脱轮回，要破我，破这样一种人我的话，就可以保留，可以允许你保留这个微尘，和保留这样一种心识波。

前面我们只是以色身，色蕴作了一个例子分析，还有心识，心识就是五蕴当中的受想行识四明蕴，四明蕴也是通过这个粗大的心识，它就是若干个细微的一种刹那的心，细微的心识组成的，这个也有一套，在中观当



中也有一套专门观察的方式，所以最后就把这个心识会观察到无分刹那，最细最细的无分刹那，这个上面也安立不了识蕴的本体，这个里面也没有识蕴的本体。

所以正在我们起心动念的时候，正在这个心识正在产生的时候，其实它的本体，我们知道，它就是空的，它的本体是不存在的，所以如果我们把这个一个一个观察的方式运用得特别得纯熟，就是说理论上完全过关了，首先是它的一种理念上面，认知上面没有卡壳，还有有的时候我们学中观的时候，就卡在这儿，这怎么是空的呢？如果是空的，我就喝的是啥？是不是。如果是空的，这个咖啡咋不漏下去呢？是这样的。其实来讲，有的时候，他的这个认知方面，他就会卡壳，首先一步就是说，在理论上，他没有卡壳，他完全通达了，就是正在显现的当下，它的本体是不存在的，是空性的。

然后了知完之后，再去不断地去串习，你串习就打坐的方式，不断地去看这个法本，不断地去思维，不断地和道友讨论这个空性，乃至把这个空性的定解，就是说这个无我的定解，非常地纯熟，相当的纯熟，然后再去观修，不断地从座上、座下去观修这种无我空性，长时间这样去串习观修之后，只要我们看到任何法，我们就知道这个不会是实有的，没有一个人我存在，我的身体也是假立的，假合的。

因为就是说，他已经通过这样一种行之有效的手段，我们说这个观察的方式很重要，行之有效的一种观察的理论，还有这些训练的方法，逐渐逐渐我们相续当中就会产生这个定解，什么定解呢？就是这个我的确是假立的，这个五蕴就是假立的，没有，不存在，虽然我正在看到它起作用，它正在运动，正在运作，但正在运作的当下，它的确就是不存在，无实有，就是没有实有的法，它就是一个假立的法，这个就是从小乘的侧面来讲，保持在这儿就可以，通过这样一种修法，完全就可以解脱，因为它上面就是说，这个我执，当然破了这个我执，是最早就破掉的。当你安住在五蕴的当下的时候，它的我执就没有了，但是为什么要继续破蕴呢？因为就是说乃至有蕴执，而实有我执，它是因，如果你不把它这个安立我的因彻底地抉择没有，它会反弹，它还是会反弹的。所以为了就是说，把这个我彻底地破掉，要把它的身触，把我和我的身触都要破掉，乃至就把粗



大的部分，只要有粗大的部分都破掉，就是最后剩下一个最细微的这个色法，这个不要紧，这个上面没有聚的意思，没有粗大的自性，这个时候就可以，所以就必须要观察无我的时候，我本身还有安立这个我的基础的这个因，就是这个五蕴，十二处，十八界，这些就是说一定要观察。

其实在《俱舍论》当中，第一品破戒品，就把这个蕴界处，分析得很细致，它虽然没有明显说，你看这里面就无我，它是把无我在长行文当中，在字词当中专门有一个破我品，在颂词当中没有，在长行里面专门有一个，第九品里面有一个破我品，它虽然在第一品当中没有讲这个是无我，但是你经过观察这个蕴的本体，因为我们以前根本不知道蕴，它就把这个蕴观察得特别得细，就很细很细，把这个蕴，这个是色，色又分了多少种，把每一个讲得很清楚，这个是色，这个是受，这个是想，这个行，这个是识，每一个分析得很细致，如果就是说，这个时候一引导的时候，你就知道，你看所谓的五蕴，它里面哪里有一个实有的呢？就没有实有，它就是假立的，其实这个过程已经在给这个抉择无我，破我，在打下这个很坚实的基础。所以不管是五蕴也好，还是十二处也好，十八界也好，其实真正分析的时候，都没有一个真实的本体的存在，那么这个就是，如果了解了之后，这个就叫作设有情及因，反正就是这个对境的有情，我们知道这个是假立的，它的这个因这个蕴界处是假立的。

由此所摧害，就是说这些所谓的一种在最早的时候这个蕴界处和它的我，它是通过无我的一种分析观察而摧害的，或就是说这个假立的有情和假立的因，就是我们因为破掉了这个实有的这个有情，实有的我和实有的五蕴之后，它还会有一个概念，因为我们的分别念就是非此即彼，你把这个破了之后，真的破掉了，他脑袋里马上生成一个假的，假的是存在的一样的。但是假的也是不存在的，其实来讲，假的也是不存在的。

有些利根者，他不需要第二步，利根者，只要把这个一破，他自己就懂举一反三的方式，他自然就把所有剩下的破掉了。

但是如果不是利根者，就还要进一步，法本里面还告诉你，因为这个实有的是没有的缘故，假的也是没有的，再进一步引导，就可以了。所以假立的有情和假立的因，由此所摧害。就可以通过这个真实的安住万法实相的一种修道智慧可以摧害，这个是修道所系的，对假立的一种我和假立



的一种我的因的，假立的蕴界处还是要摧害的，这些就是属于在修道当中的顶加行当中证悟的空性，这个必须要证悟的。

所以抉择这个无我的空性，其实有些时候如果说我们有足够的这个资粮，或学习的时间足够多的话，其实完全是可以掌握的，这个我是不存在这一点，就是说这个，有些时候就是这个观念，这个概念翻不过去，如果就是熟悉了这种观察的方式，或者说你的福报够了，或者你的资粮够了之后，逐渐就懂了，的确这个我就是假立的，这个我是假立的话，就是说在名言谛当中有一个假我。

比如说就是这个五蕴，它还是在，就是说也不影响你吃饭，你该吃什么还吃什么，你就是说，我都没有了，那我今晚吃啥呢？这个饭就没人吃了，这个该吃还吃，它只不过说没有这个假立的我，是这样的，这个五蕴还存在的，你的这些整个身体，这个名言当中还是存在的，你想空也空不掉，那个时候，你空是空不掉的，这个时候就是说什么，这个时候只是知道它的一种本体上，我不存在，本体上就是说，这个实有的五蕴也不存在，这个是胜义谛当中的法。

名言谛当中这些如梦如幻的显现还是有的，而且就是说，这种要消失的话，还需要很长时间的去集资净障和修行，才能够真实地让这个有漏的身体，或者这血肉之躯，或者这些有漏的思想，心所，这些真实地去转变成智慧，或转变成金刚身，这些还需要很多很多的资粮，所以现在这个担心是多余的，你担心这个我没有，今天晚上的饭没人吃了，这个担心是多余的。像这样的话就是说，你想要没有，都不行，你想要这个我消失，我身体消失，都不行，你想要我不再生起心心所，都不行。因为它名言谛当中，它的因缘存在期间，它还会一直运转，还是照样在运转，但是我们现在抉择的只是它的本性，就打破我们的愚痴，就了知，虽然它在运转，正在运转的过程当中，它的本性其实是不存在的，那么就是说不管是这个真我，还是假我，不管是对治真我的这些智慧，还是对治假我的智慧，其实在实相当中，在修道顶加行这个智慧当中，一概没有，都没有的。

如果你思想当中有一种这个概念，就是这个假立的补特伽罗是有的，那么这个也是要断的，这个就是我们讲的这个，只不过刚刚我们就是复习了一下有关怎么破我的一种方法，因为这个对我们来讲很关键。怎么样观



察无我呢？怎么样破我呢？怎么样修无我呢？其实就是这样去，不断去了知了之后，不断去串习，就串习这个我不存在，这个是必须要生起一个很强烈的无我的执著，无我的，虽然究竟来讲，无我的执著不能有，但是针对凡夫的阶段，必须要通过很强烈的无我的执著去对治我执，无我和我是正对治，所以我们现在相续当中的我执很重，必须要修无我，反复要修无我，才行，这个它是讲到了本体。这个来讲，对于修行者来讲，想要解脱的人来讲，那是非常关键的一种法，非常关键的一种核心的思想。

如果没有这个无我的见解，如果没有无我的见解，你的思想上还是外道，就是说没有无我的观点的话你的思想还是外道，为什么说你的思想上是外道呢？因为你的行为可能是佛教徒、佛弟子，因为你皈依了三宝，你的身体可能是显现佛教徒的样子，你的脖子上也有念珠，你的衣服上也印着阿弥陀佛四个大字，反正行为上、打扮上是个佛弟子，但是你的思想不是，你的见解上还是外道的见解。因为，内外道见解最大的差别，或者说能不能解脱最大的差别，内道因为有抉择无我的缘故，可以破掉最微细的轮回的根本。

外道不但没有无我，他是想方设法在巩固这个我。他要派生出很多的思想来维护这个常有的我，当然世间人也是在不断的维护他没有有我无我的观点，但是他所做所为都是在推动我的发展，对我是没有丝毫伤害的，所以说如果真正是要成为一个外面也是佛教徒，里面也是佛教徒，那么，就必须要抉择无我空性，必须要知道我是不存在的，因为有了无我见解，从见解上面才真正踏了解脱道。从皈依开始是从总的方面进入了解脱道，从行为上面进入了解脱道。但是，从思想上面、核心上面进入解脱道的界限是无我的见解，什么时候你相续当中生起了无我的见解，这个时候你的思想就靠近了解脱了。而且，这个是很重要的，一个是行为上皈依三宝当然非常重要，无我的见解也是非常重

要。这些抉择无我的观点在般若经，当然，小乘里面也讲无我，因为小乘如果没有无我的话根本解脱不了，最低的，小乘有解脱观点的，有部都有无我观点的。所以，我们要知道无我的观点是非常非常重要的，现在我们相续当中有很强烈的我执，非常非常深厚的我执，那么，这个深厚的我执怎么来去对治它呢？其实来讲它不可能自动消失的，绝对不可能自动



消失，既然不能自动消失那就必须被动让它消失，被动消失通过什么来消失呢？外道是没办法，他自己都没办法让（它）消失，他在培养这个我，他是用各种各样的食物在喂养这个我，那么他可能不会让它消失的。让它消失的就是内道，有部以上的观点，大乘的中观等等，这里面就讲到了无我，我为什么不存在的很多很多非常详尽的推理。非常详尽的推理，还有很多的比喻，很多很多这些修法，反正就是破我非常关键的。

下面讲第二，第二个问题是分类，分二：一、于所断障分类愚昧不知之补特伽罗分别；二、于对治般若道愚昧不知之补特伽罗分别。这个是对所断的障碍的分类，不了解。因为下面来讲的话，也就是说菩萨的面前，这位修道顶加行，他要让修道真的加行达到顶端，要获得修道顶加行，在他的面前就会出现九类众生，就是里面有九个分别。九个分别就代表下面的九种情况。但是他知道这九种众生相续当中都是有假我的一种状态的。只不过就是说这个假我当中他会对其它的一种法产生一些愚昧，产生很多分别。那么菩萨对这九类众生，哦，这九类众生是假我，是假立的，他这个概念要通过他的修道加行要断掉。

首先是于所断，九种众生当中分了两大类。第一大类是对于所断障碍的分类愚昧不知。虽然他是假的，他这九种有情其实是假立的。但这个假立的众生，他是对于所断的障碍愚昧不知的。就是每一个众生假如我们讲的时候，这九类众生，各持有一种特点。比如第一类众生，比如说一号假立的众生他是什么特点呢？这个一号的众生对于遍智的所断障他是愚昧的。第二号众生是什么？第二号众生他也是假立的。反正这个都是假立的。但是假立的时候，第一号是对于遍智所断障愚昧不知。第二号众生是对于道智的所断障愚昧不知。第三号众生是对于基智的所断障愚昧不知。反正就是一二三四五六七八九，排了九个。其实每一个本体都是假立的有情。但是这个假立的有情，实相里面是对于所断的障碍是愚昧不知的，这个情况、这个有情是对于所断的障碍愚昧不知的。这类有情是对于什么呢。

后面的第二个科判当中：

子二（分类）分二：一、于所断障分类愚昧不知之补特伽罗分别；二、于对治般若道愚昧不知之补特伽罗分别。

对于对治的般若道愚昧不知的。反正大概就是这样分。菩萨他对这九



类众生，他知道有这九类众生，他们分别是这种情况。但是这是一个概念呢对他来讲也是要断的。这九种众生实际上实相当中也是不存在的。这九类假立的补特伽罗在实相当中也不存在，他必须要安住这个，修这个对治道。

丑一、于所断障分类愚昧不知之补特伽罗分别：

如自所缘性，三智障有三。

三智——障有三。三种智慧，因为对于三种智慧的障碍不了解，属于三种分别。如自所缘性，自是自性的意思，对于三种智慧的，因为这个时候是把三种智慧作为所缘境，作为所缘的对境，那么对于三智的所缘的对性，对于他们的自性不了知，这样的话障碍三智的本体不了知。

三智是三种智慧，三种智慧是什么？遍智、道智和基智。三智有他们所缘的本体，比如遍智是什么体性，道智是什么体性，基智是什么体性，遍智的障碍是哪个？哪个是障碍道智的？哪个是障碍基智的？他有获得的智慧，当然也有障碍获得智慧的这些障碍的本体，但是对于这三种智慧的障碍愚昧不知，所以说就分了三种能取分别。如自所缘性，自字也可以这样理解。就是说对于各自的，对于三种所缘境的三种智慧各自的一种障碍愚昧不知，也可以这样理解。比如说我这个内容是对于遍智的障碍愚昧不知的，这个是对我自己所缘的道智愚昧不知，这个是对我自己所缘的基智愚昧不知也可以。

总而言之假立的补特伽罗有三种，他的补特伽罗是假立的，假立的补特伽罗第一个是对遍智的障碍愚昧不知；那么其实如果你要成佛，遍智就是佛果，按理来讲如果你要成佛，必须要知道什么是成佛的障碍，成佛的障碍到底是什么？你必须要了知，了知了障碍，才能够修他的对治。所以整个修道既有能修道的智慧，也有所对治的障碍。

我们自己在对治之前，第一个要知道他的障碍是什么，第二必须要通过学习了知第二必须要通过学习了知能对治这个障碍的方法是什么，必须要了解，那么这个就是首先对于他的一种障碍，那么如果不了知的话，他就是一种愚昧，这个假立的补特伽罗他是对于遍知的所断障愚昧不知，一般来讲的话呢，凡夫人肯定是不知道的，小乘修行者他对于获得遍智的一种障碍呢也不了知，那么正式来讲呢，获得遍智的障碍是什么呢，就是烦



恼障和所知障，烦恼障和所知障他就是障碍遍智的，那么就是说到底什么是烦恼障，什么是所知障呢，这个就是说可能是不了解，第一个不知道有两种障碍的存在，我们就说世间的外面这些人，什么是遍智的障碍，那就肯定不知道，他把你看着什么是遍智的障碍，你是要问路吗，还是问什么，就是像这样的话是要做一个街头采访吗，还是什么？他根本不知道你来问的问题，不知道什么叫做遍智的障碍，如果你要问小乘的修行者，什么是成佛的，成佛的障碍是什么，他也不知道，他只能知道获得阿罗汉果的，或者自我解脱的障碍是烦恼障，他知道的，但是呢遍智的障碍不知道，他是也没学过，佛陀也没给他讲，他也没有兴趣，他也没学过，所以他是不知道的，所以说一般来讲的话，这个障碍就分为烦恼障和所知障两种。

这个两种障碍就是在这个宝性论当中啊，宝性论的结尾部分，要结束的时候，最后一品，马上结束了讲到了，因为他要经过智慧到二障，就是要讲这个听闻的功德，就说弥勒菩萨要讲听闻的功德，为什么听闻的功德那么大呢，因为就是说通过听闻然后升起智慧，然后呢听闻是升起智慧的因，升起智慧是干什么的呢，升起智慧是断除二障的因。

那么什么是二障呢，烦恼障是什么，所知障是什么，烦恼障呢就是六度违品，六度的违品就是烦恼障，比如说就说这个布施的违品悭吝心，这个就是一个烦恼障，持戒的违品破戒的心，这个就是烦恼障，然后就说安忍的违品嗔恚，这个是烦恼障，然后就是精进的违品散乱，这个是懈怠，懈怠就是烦恼障，然后静虑的违品是散乱呢，他是烦恼障，然后智慧的违品是邪慧，这个是烦恼障，所以六度的违品这个是烦恼障。

那么六度的违品是烦恼障是指悭吝呢还是他的种子呢，两个都是，粗大的部分，比如悭吝心，粗大的部分，比如初地菩萨，比如说初地菩萨他在初定位的时候他不是布施度圆满吗。布施度圆满的时候他在初定位的时候他会把粗大的悭吝会灭掉，完全灭掉他没有悭吝了，他已经布施到彼岸了，但是他的种子呢必须是在入定位断，啊就说这个悭吝烦恼障的种子，悭吝的种子，很细微的种子他必须要在入定位根本慧定才能断，是这个样的，所以说这个六度的违品，六度违品悭吝啊，还有就是破戒啊等等。

他既有比较现行的部分，也有就说细微的种子部分，比较粗大的现行部分呢他在厚德位他肯定会断掉的，因为厚德位，菩萨分别为布施到彼岸，



持戒到彼岸，安忍到彼岸，精进到彼岸等等，所以他在厚德位的时候他分别通过他厚德位的功德他把这些粗大的违品全部灭掉，种子呢是他是在入定位灭，种子他在根本慧定的时候他把他悭吝的种子灭掉，把他这个破戒的种子灭掉等等，像这样的话是这样安立的，所以说六度的分别，六度的违品的分别心呢这个是属于烦恼障。

然后呢就是说这些当然他的因呢是通过人执啊，人我执引发的，然后就是说这个所知障，所知障是什么呢？所知障就是二取三轮的分别心，主要就是三轮，二取就是，二取和三轮的比如说就是认为，就是说比如说认为有东西，就是说这是一朵花啊，或者说这个是佛啊，都是属于二取，有能取，有所取，只要有心他就有二取。三轮呢就是指能有能做，所做和做业，是这样的。那么就是说二取三轮有些地方讲了，二取细一点，三轮要粗一点，所以有些地方说呢菩萨在厚德位时候呢，菩萨在厚德位时候是没有三轮的，菩萨在厚德位没有三轮，因为在《入中论》里面颂词也是很清楚的讲了，是这样的。

入定位没有二取，如果说是这样讲的话，我们就知道了，奥所知障他也有两个。一个是比较粗大的部分，一个是在厚德位的时候呢，他肯定安住在当空吗？厚德位安住在当空的时候呢，自然他不会有粗大三轮的分别，然后就是在入定位的时候呢连这个二取也没有了，连二取也不存在了，所以说属于这个烦恼障和所知障的本体，那么这些分别念用什么对治呢，分别对治的方法就是说，前面讲了话呢如果从，如果从他现行的部分呢断除烦恼的话，现行的部分你必须修布施，持戒，种子部分要断除啊必须要修人我空性，肯定必须要修这个才能断，所知障呢就必须修法我空，必要修法空，是这样的。法无我，像这样的话人无我和法无我在中观当中讲到了二无我空性。

这些分别有什么对治呢？分别对治的方法，前面讲如果是从现形的部分，你要断除烦恼的话，现形的部分，你必须修布施、持戒。种子部分要断除必须要修人无我空性，肯定必须要修这个才能断。所知障就必须修法我空，必须要修法空，也就是法无我。人无我和法无我，中观当中讲到了二无我空性，如果了知了不断地训练、不断地修行，逐渐逐渐就可以成为所知障和烦恼障的对治。



现在当然我们就是说，现在我也压不住烦恼啊？现在我修的空性也不起作用。现在可能是因为修行的时日尚且，对于空性的概念相对来讲比较陌生。修行的力度也不强，修行的感受也不是很强烈。所以你要指望这种智慧去对治、压治住烦恼，现在还有点早。但是它的确是一个正确的前行。只要你把现在这种状态、这种修法继续修行、延续下去，到了一定阶段的时候，你的分别念逐渐少了，烦恼也越来越少。因为它本来就是正对治。

你修持人无我和法无我空性，同时修行的话，你相续当中空性的觉受越来越深的时候，你自己的执著减弱了，烦恼也会减弱。因为烦恼强盛是因为实执心很重。如果你自己的实执心不重的话，绝对不可能有这么多的烦恼。比如说你知道这个是一个迷乱的显现，你知道这个魔术是假的，或者你知道这个电视里面是假的、电影是假的，你知道他们在演戏，你知道是假的，你对它的实执心不重。你实执心不重的话，那种强烈的贪心、嗔心就生不起来。生起强烈的贪心嗔心的原因就是实执心太重了，就是太执著了，太把这个当回事情了，这个时候就会因为实执的缘故产生比较强烈的欢喜或者排斥，强烈欢喜它的名字就叫贪欲，强烈的排斥这个名字就叫嗔恚。

强烈的贪著或者强烈的排斥，它的基础是什么？就是因为我对这个东西非常地在意，很在意的缘故要不然就产生一个强烈的想要获得的欲望，要不然就是产生一个强烈的排斥的欲望，这样就产生了强烈的贪心和嗔心。如果你通过修行，把这个实执减弱了，通过修空性你就知道这个实执是空的，空性的东西、如梦如幻的东西没必要，当你的内心当中生起这个感受的时候，这个实执就松下来了。实执一松下来的时候，你再看到这个东西的时候，就不会觉得真的一定要拥有吗？或者真的有那么讨厌吗？没有。思想就彻底转变了。这一切的一切都来自于强烈的实执。

如果强烈的实执这个根本的东西松懈了，其他的烦恼跟着就松了，关系就是这样的。所以说，如果我们自己在修行时候，没有真正把核心放在松懈实执的本质上面，也就是没有去修它的本性的话，如果只是在外在上修苦行，就是通过拔头发、或者不吃饭来惩罚自己，让自己不生烦恼。这个没啥用，基本上不起作用。可能会管一段时间，但是不会根本上起作用。所以说真正来讲还是必须要松懈自己的烦恼。唯一的方法就是观它的本性



空，它本身就是无自性的。如果你了知了它的本性之后，你自然而然就对它不执著了。

比如说你被这个电视或电影的情节深深吸引，哭得一塌糊涂，突然间反映过来，这个不是在演戏吗？这样的话，我在电影院里看电影，上面演得都是假的，那个是张三学员、那个是李四演员，平时我们都很熟悉，他在那里演戏。如果我们明白这个之后，一下子你的执著就会松下来。你知道是假的时候，你就不会产生那么强烈的情绪了。但是你迷进去了、完全地看进去了之后，带入感太强的时候，你就把你自己放进去了，好像就特别执著的时候，你就会被那个情节带着走。

我们在世间何尝不是这样？也是一样的。其实大家都是通过烦恼在推动着。都是不同的因缘在和合，在一个大舞台上演各自的戏。其实从本体来讲都是假的。当你深深了知的时候，你会发现以前破不掉的烦恼，以前放不下的仇恨，这些都不是问题，逐渐都有了。因为你对它的执著放松的缘故，也没有觉得有什么大不了的。

像这样的话，先在理论了知它的本性的缘故，这个智慧一但生起来，就会看破这个无明，它就会照破雾霾，雾霾就不会存在，面对面都不认识是谁这个情况不会有了，你会看得很清晰，它的本体就是假的，它就是假立，它就是如梦如幻的空性，这个就非常地清楚。

所以说我们修行者来讲无论如何要想设法地去生起。那我们就是说既然空性这么重要，那为什么要让我们修这些其它的法呢？要发菩提心呢？这些都是为了帮助我们让空性的修法非常地稳固，让它深入的助缘。断烦恼障必须要证人无我，断所知障必须要证法无我。但是你要证人无我和法无我，必须要不然要有出离心，还有很多的福德资助。要不然要有菩提心、很多福德来资助。很多福德资助之后，你的修法就可以稳定。一旦这个法稳定了，然后它就会发挥它的作用。否则就修不下去，没办法延续。没办法延续的话，后面的果就是空花水月得不到了。

像这样一种自性我们就知道一切万法由二障，这个就是所断的二障。但是这个假立的补特伽罗，这个补特伽罗是假的，这个假立的有情，他对遍智的二障不了解，有这种分别念，这各分别念是属于所断。



第二个对于道智的所断分别，道智当然也是凡夫人，他肯定是对道智的所断的障碍愚昧不知的，凡夫人也不会了知道智。比如说二到十地菩萨，这个道智的障碍是什么？不学习，不要说是一般的人，即便是学大乘的人，都不一定能够说出来获得道智的所断的障碍到底是什么，如果你不学习这些大的论典的话，几乎也无从得知。

道智的所断障总体来讲还是烦恼障和所知障，就是所有的障碍弥勒菩萨在《辩中边论》里讲，所有的障碍可以归摄在烦恼障和所知障当中，所以它的本体来讲还是要断烦恼障。只不过遍智要断的二障是根本断、究竟断，修道位道智的二障是分分断、部分断，断一分尽一分，它是在不断地断、不断地地上进，它是地地上进的过程当中，断一分障碍获证一分功德。

而遍智是所有的障碍全部断尽之后获得遍智。还有一些地方讲，道智自己的障碍有的时候，比如六度的障碍，有的时候讲六度的障碍也属于道智。当然这个也可以包括在前面的烦恼障当中。这样的话，比如说六度的违品、六度的障碍是什么他不了知。还有三十七道品的违品是什么也不了知，还有十地的违品是什么也不了知。这些来讲对于道智本身的障碍不了知的方面。

学习菩萨道的菩萨，他要学习：这个是修六度的障碍、这个是修十地的障碍、这个是修三十七道品的障碍等等，他都要去学习、去了知。在早期的时候，自私自利的心是进入道智的最早的一个障碍和违品，这些都是属于要断除的。小乘因为对于菩萨的道智没有兴趣，他也不会了知的，凡夫人更加不会了知。

第三种假立的补特伽罗是对基智的所断品，基智有两种，一个是小乘的基智，一个是大乘的基智。前面讲道智，小乘有没有道智呢？小乘是没有道智的。这个地方讲的道智是没有。当然从小乘自己的道智来讲肯定有，但这个地方的道智就是讲菩萨的二到十地，所以说小乘其实是没有道智的。

《现观庄严论》当中的基智，严格来讲小乘也没有，这个地方只是讲大乘菩萨的基智。但是附带讲的，因为他也证悟了部分的基，对于蕴界处无我也证悟了一部分，所以有的时候也附带讲小乘，把小乘的基智放在这讲。所以在有些讲记中说，对基智的所断障不愚昧的是属于凡夫人。凡夫人的确是对所有的基智都不了解，尤其是对于能够获得解脱的所有的本



基—蕴界处的体性都不了解。

如果是对大乘基智，小乘也不了解，对这些障碍完全都不了知。大乘的修行者会对这个去分别。所以说这些假立的三类补特伽罗分别是对于遍智的所断不知，第二类众生是对道智的所断愚昧无知，第三类众生对基智的所断愚昧无知。但是三者有个共同的特点，都是假立的。这三种补特伽罗都不是实有的，这个是我们这要破掉、要了知的一种分类。

因为这里面《现观庄严论》还有一些大论典的特点就是讲得很细，它不是笼统地讲，反正你要断除障碍、生菩提心，它没有这样。有些时候它就把这些问题讲得比较细致一点。

第二个科判：

丑二（于对治般若道愚昧不知之补特伽罗分别）分二：一、于有境般若愚昧不知之补特伽罗分别；二、于对境基道果愚昧不知之补特伽罗分别。

前面是对于所断的障，是所断的方面。第二个科判是能够对治的般若波罗蜜多，对于对治道的般若波罗蜜多愚昧不知。因为真正的般若才能够断除愚昧，对于遍智的愚昧、对于道智的愚昧、对于基智的愚昧，般若才能对治。但是还有一些假立的补特伽罗，他知道这个补特伽罗是假立的，这个假立的补特伽罗他对于般若是愚昧不知的，他不知道般若的体性，他没有学习过《中观》，也没有学习过《现观庄严论》，所以说他肯定会对这个对治的般若波罗蜜多愚昧不知。

这个也分了两个方面，第一个是于有境般若愚昧不知之补特伽罗分别；第二个是于对境基道果愚昧不知之补特伽罗分别。第一个是有境的般若，有境般若就是般若又分了两种，从能对治的般若智慧来讲分了两种，一个是有境，有境就是自己的心中产生了一种真正的智慧，这个叫有境。对境就是般若它能够所了知的、或者所断掉的、或者般若波罗蜜多它自己对应的基道果了知的部分，这个叫对境。所以说分的时候一个是从有境方面讲，一个是从般若的对境方面讲的。

第一个问题叫做：

寅一、于有境般若愚昧不知之补特伽罗分别：



静道...

这是九种分别当中的第四个。什么是静呢？静就是寂静的意思，就是寂灭的意思。他寂静了什么？寂灭了什么呢？他寂灭了对基道果的所有法的戏论。什么才能寂灭呢？当然是般若。只有般若波罗蜜多才能寂灭。因为般若就是实相，除了般若之外的都不是实相，它可以和这些障碍并存的，但是般若就不行。它就是万法的实相，它不是显现的迷知的部分。

所以说，般若能够寂灭对基的戏论。这个基是什么呢？就是蕴，五蕴、界、处，或者说基就是现空无二，这个五蕴的本体就是现空无二的，显现的当下是空性的。这个对基的一切法、对五蕴的法的戏论，通过般若来了解，可以寂灭，我们就知道其实是照见五蕴皆空。五蕴的本体就是空性的，他完全了知这个，其实就是了知了基的本体，寂灭了缘基方面的一切的戏论。

因为凡夫人要不然就是不了知基，或者了知了基之后他对于基的自性是有实质分别的，他知道虽然这个基是五蕴，但是这个色蕴是实有的，受想行识这个识蕴是实有的，这个就是属于把自己的戏论加在了五蕴上面。五蕴上面本来没有这个戏论的。无论显现任何一个法，所有的法它的本体都是离戏的。

我们以前再再讲过，包括这个实执在内，包括很严重的执著，这个执著的自体，还是离戏的，没有一个法的自体不是离戏的。但是我们不知道它的法的自体是离戏的，就是我们所看到的、所思维的，它的自体都是远离有无是非四边的，无一例外，你挑一个出来没有哪一个法不是这样的。比如你看到的花、你看到的人、你脑海里面跳出来一个如来藏，每一个都是离戏的，完全没有它的戏论。所以说，六识或者八识的对境和六识八识的自体，包括了知的方式，全都是离戏的自性。

但是他不了解，他就是愚昧，他就认为有，要不然就是认为这个花是有的、这个人是有，要不然这个如来藏总该有吧？他就觉得这个如来藏应该是有的。但是这个就是对它的了解。其实来讲不管是任何一个法，轮回的法也好、涅槃的法也好，其实它的自体来讲，没有一个不是离戏的空性，全都是离戏的空性。所以说，对基的一种戏论已经远离了，了知空性之后，他就必须要了解这个。但是必须要寂灭这个戏论。



然后对于道的三十七道品、或者对于菩萨的十地，对这个道就认为菩萨修道是实有的，这个也是一种戏论。然后对于果，暂时的果是十地的果位，究竟的果是指佛果，他认为这个佛果是实实在在存在的。如果果都不存在了，那我们修它干啥呢？这样的话他就觉得没有必要去奋斗了。反正它是没有的，空性不等于没有。我们说离戏论是离戏论，他没有分别念、有无是非的四边，但是因缘一旦合和之后，因缘成熟之后，该有什么都有，是这样的。

就是因为它是离戏的，你才能获得这个果。你要安住这个离戏，才能获得这个果。如果你安住的是非离戏的，你想要追求这个果，你越追求越得不到，绝对是这样的。你说我的执著是不是不够？我再加重点执著总能得到了吧？对不起，你越加重越得不到。果的自性就是这样的，道的自性也是这样的。就是说它不是说你加重分别念就可以获得这个道，而是你寂灭分别念，寂灭到一定程度的时候，道的本体才会出现。

当你把所有的执著息灭的时候，它的果位才会出现。这个就是我们证道的一种特点，特法就是这样的。如果不了知的话，我们会忽略空性的学修。忽略学修之后，我这么执著，难道佛陀你眼睁睁地看着我对你这么执著，你都不给我一个果吗？佛陀也没办法给你一个果。这个道就是这样，你必须相应于实相，必须要完全相符于它的实相，必须要相符于正确的道你才能够获得。这个不是说佛陀可怜可怜我，我这么虔诚，总不能眼睁睁地看着我。这个时候来讲没用的，你说些整这些没用。反正这些来讲的话，你必须按照佛陀真正所讲的殊胜的法义，你要去了解，你要去安住，你自己要去息灭对它的分别，这样你才能在你自己相续当中现前这个果位。

所以说这个戏论全都是分别念安立的。如果对于般若能够寂灭基道果的实相的愚昧不知，对这个般若之道完全不了解，他没有学习《中观》或者《现观庄严论》，或者没有学习密宗的见解，或他学了但没有认真学，或者他虽然在认真地学，但是还没有通达，这些都是属于对般若之道的愚昧不知，把这种对于般若愚昧不知的假立补特伽罗分别，这个是一种修道顶加行的所断，也是要断掉的。

下面讲第二个科判：于对境基道果愚昧不知之补特伽罗分别分三：一、于基愚昧不知之所依补特伽罗分别；二、于道愚昧不知之所依补特伽罗分



别；三、于果愚昧不知之所依补特伽罗分别。这些全都是如何获得圣道的一些殊胜的方便，必须要了解。这个不是说你投入了多少情感，或者你有多重的执著，你就可以获得。这个没有什么，你这个分别念和道不相应。因不对，果就没有。所有的佛法都是因缘法则。你要获得什么样的果，必须要通过正确的因缘。如果这个因缘正确了，力量不够还不行，必须要反复地串习让它的力量足够。

有的时候说：你看我这个修法，我的修法是一二三四五的步骤，对不对？我们说是对的。那既然对的，为什么我修了没有验相？我们说这个道虽然是对的，但是你还反复去修。比如说这个路一千公里，你说我这个道对不对？我说这个道是对的。既然是对的，为什么还不到呢？我们说一千公里呢，你才走了五公里，还早着呢。所以说，首先道要对，道都不对了，再怎么走也没用。但是道对了不等于马上能到，道对了你还要继续去累积道的力量。你的道是对的，力量足够了，中间要逐渐逐渐破掉它的障碍违缘、它的违品，它要分分破掉，逐渐逐渐破掉的，不是说你在正确的道上你一定可以怎么怎么样。

正确的道是第一步，这是最基本的要求。你不能把基本的要求当成圆满，这是不行的。所以我们学习佛法，这些概念的问题要搞清楚，我们自己要了解。有些时候自己了解之后，其他的道友有疑惑的时候也可以讨论，也可以帮助他们遣除这些方面的疑惑。

现在我们是学习的过程，很多道友也一直在反馈：为什么我了这么多年的佛，还没有起作用？我们现在正在学习，我们还在找路呢，还没有上道呢。上道还要说其他的事情，何况你现在还在往路上走。你就说为什么还没有果？那就太过份了。但你如果不了解，就会出现这个问题。

当然我们也不能怪谁。反正这个对于修学佛法的了知，也是逐渐了知的，没有一个人说一进来就全部通达了。一般来讲进来的时候都是懵懵懂懂的，有一大堆问题。然后通过慢慢学习，很多问题逐渐就清晰了，慢慢慢慢就找到了路。找到路之后还要知道，我现在只是找对了路，剩下还有很长一段路要走。找到路和还有很长的路要走这是两回事。

现在我们通过学习，这个正见和定解找到了，就是我怎么样修行的方法找到了，这个相当于路找对了，剩下还有很长一段路要走，下面就是你



必须要实践，你要在正确的路上反复地走。可能要走烂若干双鞋子，最后才可以了。所以说我们在正确的路上走呢，菩萨在正确的路上走了三个无数劫。按照的显宗的说法，菩萨从小资粮道走上了正确的道路，然后从小资粮道走上正确之后又走了三个无数劫，才真正到达佛位。当然有些时候我们说这个是不了义的说法，我们也相信这个是不了义的。但就是说它的时间还是很长的。

我们自己来讲，首先这个路要正确，无论如何这个路要正确。路正确之后，我们下面还要继续地打起精力、鼓走勇气，所有的信心、毅力一点都不能少，不但不能少，而且还要比以前更加牢固，因为现在才是找到了路，下面还有很长的路要走，还有很多的违缘、很多的考验在前面。如果学了之后，自己心里面有这个准备，即便遇到这个也不会慌张，他也知道这个肯定会遇到的。

但如果不学习的话，他就太理想化了，把修道理想化。我都依止了这么好的上师，为啥还没有解脱？为什么没有加持我马上证悟？我们学习了佛法就知道可能没那么容易，如果有那么容易，不可能不给我们讲。所以说你到了一定阶段的时候，肯定会通过很快地加持让你很快证悟。但是现在还没到那个阶段，就是这样。你必须走到飞机场，必须到那，你才能说：我要上天飞了。你现在还没动，你就说为什么飞不起来？你必须先到机场再说。

所以说你要得到快速加持，你必须要把自己的修行提升到一定的程度才行。你说这个阶段我要略掉，最好把飞机开到门口来。那我们没办法，飞机那么大，怎么开到你门口来呢？所以说有些时候，你自己需要走的、你需要做的，你必须要做，这个就叫做打基础，这个叫前行，这个叫闻思的阶段，这个就不能少。然后你的修行到量了，你的信心特别地稳固，或者你的智慧很敏锐的时候，那个时候可能会突飞猛进，前面讲的超越定，或者超越地修法，或者顿超，这个都可以说。现在说这个有点早。

现在是打基础的阶段，顿超的阶段可能在下一站，再过几站可能就有缆车了，现在还必须走。要顿超也必须要走过去才行。所以现在我们来讲，该闻思的一定要闻思，五加行这些该修的一定要修好，把这个基础打好。打好之后后面顿超的机会、很多得到强力加持的机会肯定是有的，



但是肯定不会入到像你现在这样的相续当中来。现在你这个相续还不行。所以该做的这些必须要认认真真地做，做好之后慢慢慢慢才可以。

下面讲第二：

于对境基道果愚昧不知之补特伽罗分别。它是对境方面讲的。

首先第一个是：

卯一、于基愚昧不知之所依补特伽罗分别：

...真如等，相应不相应。

这个就是对于本基、对于基愚昧不知之所依补特伽罗。这个基就是现空无二，所以在颂词当中体现的时候就是真如和等字。真如就是空、就是它的法性，在注释当中叫法性，或者叫胜义的空性。等字就是讲它的有法，就是它的显现。

这个本基是现空无二的自性。不管你了不了解，它就是现空无二的。所以说对于这个现空无二的本性愚昧不知，这个假立的补特伽罗，这个假立的有情，它对于现空无二的本基是一无所知的，对这种分别念。真如和等字，这里面就是法性和有法，在注释当中有些地方用胜义和世俗，有些地方用显现和空性，有些地方用实相和现相，有些地方用法性和有法。大概的意思有相似的地方。

这个法性和有法，真如和有法的这个色等，色等就是五蕴：色受想行识，这个就是属于显现、有法，它的空性就是法性。相互之间到底是一体呢，还是他体？对这个相应不相应愚昧不知。什么是相应呢？就是说有法和法性一体，这个叫相应。有法和法性他体，这个叫不相应。相应不相应就是这里面的一个术语。所谓的相应就是认为有法和法性是一体的。认为有法和法性是他体的，就是不相应。

有法和法性到底是一体还是他体的呢？《辩法法性论》当中说有法和法性是非一非异的关系。为什么是非一呢？有法有有法的法相，比如说五蕴，五蕴有五蕴的法相，在《俱舍论》当中讲色蕴是障碍的自性、障碍性；受是领纳性；想为能取相；行就为造作；各别了知进行思维，说为识自相。这样的话五蕴有它自己的本体。法性有法性的法相，二者是不一样的。所以不能说一体，非一。不能说一体的。怎么是一体呢？有法有法自己的体



性，法性有法性自己的体性，不可能是一体的，非一。

那么是不是他体的呢？不是，非异，也不是他体的。为什么不是他体的呢？因为离开了有法没有法性，离开了法性也没有有法。是这样的。所以也不是他体的。如果是他体的法，有一个安立的标准，所谓的他体必须要同时存在，同时存在的法才可能安立是他。比如说杯子和苹果在一个桌子上同时存在，我们说相对于苹果来讲，杯子是他；相对于杯子来讲，苹果是他。等等。两个法同时存在可以叫他体，分析这个是他体的。

但是有法和法性不是同时存在的。在我们的思想当中，有法和法性应该同时存在，你看我、你看这个色法，既有它的显现，又有它的空性，同时存在。其实来讲，如果是有法和法性，《辩法法性论》里的方法来讲，有法和法性是一个显现一个隐没，它不可能同时存在。你看到法性了吗？没有看到法性。所以它有法显现的时候，法性是隐没的。法性显现的时候，有法是隐没的。有法显现的时候法性隐没的时候，这个是凡夫位。

对我们来讲，法性是隐没的，我们看不到。就是说法性显现有法隐没。是圣者，根本慧定的时候，或者是佛。他的法性显现了，就是现前法性，他自己的智慧当中已经亲证法性了，对他来讲法性已完全现量安住。他如果安住在法性当中的时候，有法是隐没的。不会同时看到有法和法性两个法，同时存在的情况是没有的。

所以说，要不然是有法存在，我们现在就是有法存在的阶段，凡夫人是有法存在的阶段，只不过我们通过佛的教言，通过这个有法，在我们的思想当中浮现了一个它有法性的概念而已，在我们面前真实显现的是有法，眼睛看到的、耳朵听到的都是都是有法的自性，世俗显现的自性。空性的这部分是隐没的，对我们来讲它虽然有，但是在你的境界当中根本浮现不出来，如果这个空性在你的相续当中浮现出来了，你已经安住了，那你的执著就没有了。

凡夫人是有法存在的阶段，只不过呢我们通过佛的教言通过这个有法在我们的思想当中浮现了一个它有法性的这个概念而已，啊概念而已是这样的，在我们面前真实显现的是有法，眼睛看到的然后是耳朵听到的这些都是有法的自性，世俗显现的自性，空性这部分是隐没的，对我们来讲它虽然有但是在你的境界当中根本浮现不出来，如果这个空性在你相续当中



浮现出来了真你去安住了那你的这个执著就没有了，这个有法的显现它就会隐没是这样的，显现你就安住它的空性当中你会成圣者。

所以对我们来讲呢现在是处于有法阶段，虽然法性呢它肯定是不离开这个有法的，有法和法性之间为什么不可以说是他体的呢，因为就是说刚刚我们讲的一样，就是说它不会是别别的他体同时存在的，还有一个就是说所谓有法和法性的关系呢它就是说是这个怎么说呢，就是说是这个在一个法上面假立的吧，就我们在打比喻的时候经常用绳蛇比喻，绳子和蛇作比喻，就是说我们把这个绳子看成蛇，啊没看清楚就把这个花绳看成一条蛇，在我们面前呢我们不知道它是绳子的时候我们看到的是一条蛇虽然是错的但是是一条蛇，这个就叫做有法，法性是什么呢法性就是绳子，真实的东西，就真实它其实是一条绳子。

那么我们就分析的时候呢就是说我们不能说绳子就是蛇，因为绳子有绳子的法相，蛇有蛇的法相是这样，所以不是一体的，它不能说是一体的。也不能说是他体的，为什么不能说是他体的呢，因为离开了绳子之外没有蛇了，离开了蛇之外的绳子在哪里，也没有，它就是把这个绳子看错了看成了蛇了，所以说呢就是说从这个方面来讲的时候呢，它其实来讲的话也不是别别的他体，他不是别别他体，它一个就是它的法性而已，绳子就是它的一种法性，然后好你没看清楚没认知之后它就显现成了蛇的自性，你看到蛇的时候呢它其实呢就是说也没离开绳子的本体，所以它不可能他体的是这样的，也就是说当蛇显现的时候绳子是隐没的，看不到，当你看绳子的时候蛇可能没有了那绝对是这样的。

所以说有法和法性就是这样一个关系，凡夫人就是现在我们是在借助有法修法性，啊所以在我们思想当中好像似乎是有法和法性可以同时存在，这个只是概念里面同时存在，实际情况当中呢就是说我们现在浮现有法的时候，在我们凡夫面前有法浮现的时候，法性是隐没的，什么时候你相续当中法性现前的时候，就是那个刹那就是你成圣者的阶段，那一刹那就是你成圣者的刹那是这样的。

所以现在我们要知道这一切的有法呢就是蛇，啊一切有法就是蛇它的本体是假立的，它的本体就是绳子的本体是这样的，所以说现在我们所有的这个五蕴的本体就是法性，就是真如，就这里面讲的真如，当然《辨法



法性论》当中它是通过这个接近三转法轮的思想说这个是非一非异的关系啊，那么如果是从般若经的体系来看的时候你，如果从中观的思想看的时候呢，这个真如和这个五蕴一本体异反体是这样，它安立一本体异反体，一个本体的两个侧面是这样的，那么就是说比如说一朵花，一朵花它是一本体的两个侧面，两个侧面就是说显现世俗的侧面，它的空呢是它是胜义侧面，这个叫一本体异反体的关系是这样的，那么不管怎么样呢对于这个一本体异反体的关系不了知，或者对于非一非异的这个有法法性的关系不了知，啊或者实相现相的关系不了知，像这样的话就是说这个是一个愚昧，那我们现在学习佛法呢，首先要对基要了知，那么对基的认知前面使我们说的时候这个叫做正见，啊你知道了这个是现空无二的，首先了知，再去修这个现空无二，最后就会证悟这个现空无二是这样的，所以如果对这个基的本性愚昧无知呢像这样的话就是属于这样一种这个对于这种假立的补特伽罗啊这种分别呢就可以就是说是通过修行的方式来灭掉。

然后第二个科判呢是于道愚昧不知之所依补特伽罗分别，那么对于这个道愚昧不知这个就是：

卯二、于道愚昧不知之所依补特伽罗分别：

不等及苦等。

啊不等及苦等呢就是道方面的两个侧面，啊两个侧面是这样的，一个是不等还有一个是苦等，苦等就是讲这个苦谛等，就是其实就是苦谛等就是四谛的自性，对于的四谛的本体愚昧不知，因为四谛它也是和修道有关的，还有这个不等，这个不等就是无与伦比的意思，这个不等是无与伦比，那么和什么无与伦比呢，就真正的一种大乘的道啊真正修般若之道大乘的道，它绝对不和就是说是魔的行境，世间道的行境，外道的行境相等。

所以他绝对是无与伦比的般若之道，那么对于这个无与伦比的般若之道愚昧无知，谁愚昧无知呢就是这个假立的补特伽罗，那么有一个假立的补特伽罗他对这个无与伦比的道愚昧无知是这样的，所以这种分别念呢也是必须要断除的，但有的时候我们在讲这个的时候呢就附带讲了一些对现在我们这个阶段有关的内容上师也是这样讲的，其实真正按照《现观庄严论》它自己的本意来讲，这个地方根本不需要讲那么多是这样，它就是讲



这个道位的时候就是说修道顶加行的时候他的一种他对就是说这些地方怎么安立就可以了啊这样的。

那么就是说什么是无与伦比之道呢，因为般若波罗蜜多就是无与伦比之道，它完全全地可以相应于万法的实相来进行修行，它的这个就是说相应于万法的实相来修行的道呢是无与伦比之道，除了这个之外呢比如外道的修法啊还有魔道啊等等，都是在有分别，都是在就是说这种迷惑的一种状态当中去就是说去行事啊或者是去修它们自己的一种道是这样的。

所以这些其他的道呢怎么修呢，有的时候就是说是比如有些这个外道他行持的是邪道，不但没有丝毫的世间利益，甚至于越修呢堕地狱的时间堕恶趣的时间越长，有些外道呢修的是一种世间的十善业道，他自己虽然不会去造那些堕恶趣的业，但是他所修的道呢只相应于人天善趣这个也有是这样的，其他慈善行善啊这些也有，但这些呢也不能够出轮回，没办法让自己彻底解脱，所以说和这个比较起来的话那么就是说佛法当中的这个甚深的般若，他因为寂灭了所有的一种流转的根本的缘故。

就像我们去年学这个《释量论》吧，学《释量论》在学这些这个就是说这些怎么样修行成佛的次第还有怎么样安立量士夫的次第的过程当中，其实也是再再地提到了，就是说真正的佛法他的那个无我呢才是真正的找到了所有众生流转的最原始的根源，啊最原始的根源就是这个无明把无我执为我，所有的这些过患都是从这里来的，但是其他的这些呢就是世间人他的息苦之道还有外道的息苦之道，他的这个深度根本没有那么多是这样，没有那么多的缘故呢，就是说他虽然通过他自己的方法，熄灭了一些这个痛苦的因，但是他没办法深入到更深层次的痛苦的因当中去熄灭，所以是没办法就完全熄灭，而就是说佛法的一种般若呢它是直接地找到了一种最原始的病灶，然后通过无我空性的这个最殊胜的一种这个修治之道呢可以泯灭掉这个轮回的根本，然后最后就可以彻底地灭除轮回是这样的，所以它就安立为无与伦比啊。

所以这个方面来讲的话就是说这个就是说在《释量论》当中它有把为什么就是说佛法当中是它不共于其他的一种这个修行方式不共于世间道的一种很多真实的推理它的原因是什么，就讲得非常的清楚，一步一步推得很清楚，并不是说反正就是这样讲佛这样讲，你不要怎么样你不能质疑，



也不能分析没有什么可分析的你相信就可以了。

在这里面是没有的，它就把每一个为什么是这样的一种这个根据啊步骤一步一步地完全推理出来是这样的，所以说这个叫做无与伦比，这个无与伦比就不是说随随便便讲的，这个无等不等也不是随随便便讲的，这个绝对不和其他的道相等的这个是真的超胜轮回，超胜一切外道的一种殊胜的法义是这样的，所以说如果我们想要不被这些邪魔外道所蒙蔽啊我们想要就是说在修道过程当中完全地通过殊胜的一种佛陀智慧来指引的话，那只有一个方法那就是闻思修行，啊只有闻思修行才能够真正地找到这个而且找到之后呢不会重新地就是说又迷惑了，因为就是说为什么这样讲呢，因为有些时候呢就从来没有找到过，他凭自己的感觉，或者凭着其他的一些也不在道上的修行的人他们自己的所谓经验在指引的话，他也从来没有找到过正道。

有些呢就是学习佛法一段时间，大概明了一些修道的原理，但是不继续学了，停止了，停止之后呢他那个外在的一些迷雾啊内在的烦恼又生起来了，又看不到路了又看不到道了，这个道呢就对他来讲可能就对我们来讲也是一样的，时隐时现，时隐时现这样的，时隐时现的话就是说你必须要坚持地去啊坚持去做很谨慎地走才能够就是说不偏离正道，然后如果我们停滞了之后呢那么这个很容易迷失重新又迷失了，因此说呢不断地闻思修行呢就长时间地闻思修行，这个是非常非常有必要性的，否则呢有的时候我们自己觉得可以了，其实来讲的话真的还不够，因为内心当中还有很多很多的疑惑，或者我们的正见定解还远远没有到达稳固的那个阶段，其实还要非常非常不稳固。

所以这个时候如果停滞闻思修的话，就非常容易重新迷惑，重新迷失是这样的，是这样一种情况非常非常容易出现的，必须要把这种这个对正道的修行啊它的一种这个根基呢打得特别牢固，对于正道了义的佛法无我空性之道的这个种子这个习气啊就是说是种得特别的多种得特别的深，这样的话就今生当中自己会通过这个非常强烈的习气呢就是说是坚持修行，然后呢在后一世也通过这么强大的习气呢后一世很快就会接上这个因缘，如果就是说没有的话呢就是说可能这辈子就会断，或者即便是这辈子不断的话，但是下辈子可能也会断，因为它这个今生和后世之间的正法的联系



并不强大，你自己的现在所种的因的习气还没强大到能够在下一世自动连接你的这个修道，还不行，所以说我们时时刻刻都没有一个要说要懈怠的时候，一直要精进是这样的。所以像这样的话这个叫无与伦比嘛，它就是说真实来讲的话，对佛弟子来讲的话，也是要认真去修行。

然后第二个呢就是苦等，苦等呢就是这个了达这个道的自性啊就是说对于道的自性的这种本体呢就是说是这个比如说四谛愚昧无知，啊像这样的话愚昧无知的所依补特伽罗分别为假有，那么这个四谛呢再再我们以前讲过了，佛法当中呢就是说是这个轮回和解脱都是以四谛来讲的，《释量论》当中把佛陀安立为遍智的最根本的根据就是佛陀讲四谛，佛陀讲到了众生流转的因果和讲到了这个解脱的因果，就主要凭这一点，就把佛陀安立为遍知一切是这样的，所以说这个四谛呢我们就知道从小乘共同乘到密宗之间呢其实都没有离开四谛的这个精神，都没有离开四谛精神是这样的，那么就是说苦谛、集谛呢我们也知道这个是属于这样一种这个流转轮回的因和果，然后呢就是说道谛和灭谛是属于这个解脱的因和果，那么就是说我们必须很清楚，非常非常清楚这个时候呢才可以修道，对道进行修持。

那么上师讲记当中讲了，这个四谛也分了现相和实相两种，实相当中的话就是说是不存在，四谛都不存在，为什么在实相当中在胜义当中这个四谛不存在，因为就是说要安立四谛的话首先要安立这个苦谛和集谛是这样的，那么因为如果是实相当中呢在般若经当中讲，已经照见五蕴皆空了，了知五蕴的本体是空性的，而安立到啊安立这个苦谛和集谛的根本你肯定是安立在五蕴上面，你不可能安立在其他地方是这样的，就是说《释量论》里面也讲了啊，所谓的苦谛是流转蕴嘛，流转的五蕴这个叫苦谛，就这个五蕴不断地流转这个叫苦谛，所以说如果就是说五蕴皆空了那谁在流转呢，没有流转了。

然后集谛是什么呢，集谛就是种种的烦恼和业，种种的烦恼和业安立在什么地方，它绝对不可能安立在这个月球上面或者说山河大地上面，它肯定是安立在你的心上面的，就你的心所啊这些在造业嘛，尤其是在这个尤其在五蕴当中的这个行蕴，行蕴就是说行蕴它的法相就是行为能造作，能够造作这个就是行蕴，就心所法它能够造作造作各种各样的业的能够起心动念造业的那个就行蕴的力量特别强大，思心所作为代表这样一种这个



行蕴，所以这些全都是在五蕴上安立的，啊是五蕴上安立，所以说呢如果五蕴皆空了，没有这个五蕴，那么你的集谛从哪里安立谁在造业，没有，然后就流转五蕴谁在流转没有是这样，那么如果是五蕴皆空，没有集谛，没有集谛没有苦谛的话。

那么又怎么样来的灭谛呢，因为有了这个苦谛的流转蕴，最后这样做五蕴不再流转，灭了，那么就安立灭谛嘛，所以说如果没有流转的蕴那就没有灭谛了，如果没有集谛，那么集谛的话，它是因为有集才有道谛，因为道谛是对治集谛。

那么如果集谛没有了你道谛对治什么，道谛也没有了，所以说像这样讲的话胜义当中是没有四谛的，本体当中没有四谛，这个也是为什么我们讲一方面要修四谛，同时要对四谛不执著的原因，因为他的本体来讲胜义上就没有四谛的存在，而且你只有这样修才能够把四谛修圆满，然后在现相当中呢，四谛是存在的，现相当中比如说我们现在就在现相凡夫都是处在现相当中，在现相当中四谛是存在的，比如现在我们就在现相，凡夫的现相当中。现在当中现在我们是苦谛，当然是流转了，流转的话从前世到今世，今世到后世，包括从去年流转到今年，从今天上午流转到今天下午，从前一刹那流转到现在的一刹那。这个就是五蕴的流转，这个就是苦谛，这个肯定有的。

然后集谛也是有的，如果你在听课的时候，如果没有听课，或者今天没有学习的话，你可能也许在做其他事情，在造业。这个就是在滋生我执，然后再生起贪嗔痴，这个就是集谛嘛。所以说在名言谛当中有苦谛，有集谛。那么也有灭谛，当你通过修道把这个集谛灭掉之后，那么五蕴不流转了，灭谛就现前了。所以在名言谛当中四谛是有的，如果对这个不了解，对实相当中没有四谛不了解，对于现相当中有四谛，四谛的分别，四谛的安立也是不了解，如果都是不了解的话，那么当然这种补特伽罗，就是对于道的自性，这个所缘境的四谛愚昧不知的假立的补特伽罗，把这种补特伽罗分别为假有，这个就是属于一种要断除的分别念。

卯三、于果愚昧不知之所依补特伽罗分别：

诸烦恼自性，及无二愚蒙。

诸烦恼自性，这个就是在果位上安立的第一种分别。就是说他对于这



个假立的补特伽罗，他对于果上面客尘等的清净他不知道，究竟来讲就是在果位上面这个所断的客尘烦恼他肯定是要断的，但是这个所断的客尘烦恼的自性也是本来清净的，自性本来清净的，这个方面来讲必须要了解的，如果对于这个不了解就不行。因为我们说客尘的断除有两种，一个是离垢清净，离垢清净就是通过修道把这些我执啊，还有这些烦恼障、所知障等等，逐渐逐渐的断除，最后到佛位的时候就离垢清净了。还有一种自性是自性清净，自性清净就是所谓的烦恼的本体是清净的，但对这个不了解，对于果位方面，对于所断的客尘本来就是自性清净的愚昧不知。

本来清净还需要断除吗？本来它自性是清净的，但是如果你没有生起对治的话，它还是会延续。为什么？因为它的因缘具足的缘故，它的自性的确是清净的，怎么观察他的烦恼的自性是清净的，但是他在名言谛当中如果你不断除，让这个客尘生起因缘，他还会延续，让他生起的因缘是什么？就是我执，就是实执就是二取。二取一旦存在，二取的因存在，二取的果那肯定就会存在，客尘就会不断的延续。但是不管怎么样它的本体是清净，胜义当中本体是清净的。

所以在佛经里面就讲了，大恩上师在讲记里面讲烦恼即菩提，烦恼即菩提就是讲这个意思。当然这个烦恼即菩提可以从两个方面解释，一个从二转法轮的所诠义解释，二转法轮的所诠义，烦恼就是空性的，所谓的菩提就是它的本体自性空，不管怎么样你所产生的所有的烦恼，如果你掌握了空性的修法，为什么有的时候说，只要你掌握了空性的修法的利器，这个智慧宝剑一旦相续当中有了，其实你不再需要怕这个分别念了，不需要再去怕烦恼了，为什么呢？因为你只要生起一个烦恼，你就观察你知道这个烦恼的自性是空性的，你安住它的本体空就修了一次空性，生一次烦恼你就修一次空性。

没什么可怕的，烦恼的本性不存在，它是虚妄分别的，所以只要生起来你就观它的本性，安住它的本性是空性的，再生起你又安住，我看你有多少个，像这样反正这个时候来讲的话，真正来讲你的相续当中有这么深层次的智慧的时候，就不会像以前那样。以前在不学习佛法之前不怕烦恼，这个无所谓，烦不烦恼无所谓。开始修佛法的时候，开始怕烦恼了，非常怕烦恼，千万不要生烦恼啊，然后生了烦恼之后，在佛面前磕头啊、痛哭



啊，忏悔啊，完了完了我要堕恶趣了，怎么怎么样。

然后第三个阶段的时候，掌握了空性之后又不怕了，因为你知道对治的方法了，你知道烦恼的本性空，而且你知道怎么样应对它，不要再去压它了，不需要去压它，也不要恐怖它，就是你生起来了我就观你的本性，我安住你的本性就是空性，又生起来我又安住你的本性是空性，你来多少我就安住多少，我根本不用怕，以不变应万变。这样的话是最殊胜的方法，最殊胜的方法就是这样一种方式，所以说现在如果我们真正通过自己的努力精进，相续当中有了这个空性的智慧的话，不用怕分别念是第一个，第二个也不用怕烦恼，的确是可以用不怕的。

当然如果你不安住空性的时候，可能会很怕，因为的确确实来讲的话也不是说无因果者，你是信仰因果的，信仰因果烦恼有烦恼的作用，但是现在为什么说不怕呢？我可以把它转为道用，我可以把这个烦恼，第一个这样观察之后它不会再延续了，第二个就是说我不是把烦恼抛弃了，我直接把烦恼的本性修了一次空性，修了一次相应于烦恼的自体，他就做了一次最甚深的观修。这个就是第一个从二转法轮侧面讲，就是说烦恼即菩提。

还有第二个就是相应于三转法轮，或是说密乘的一种观察的方式。大恩上师讲记里面讲，它就是五智，它就是智慧的自体，不单单就是空性的自体，而且它还是智慧的自性，这个就是他的如来藏，三转法轮《宝性论》里面讲的如来藏的观点要了解。密宗就讲的更细致了，怎么样是五智啊，讲的更细致，以后如果大家进了密法班，学了《大幻化网》啊，学了这些会非常的清楚，但是如果我们有中观的基础，如果有《宝性论》的这个基础，再去学的时候就可以很快掌握它的精髓。如果你没有前面的这些基础的话，虽然这个词句在耳边在过，这个词句讲贪欲为什么是妙观察智啊，为什么是这样的，虽然这个词句不断在过，但就在你心里面留不下这个概念，真正像浮云一样就飘走了，该留下的一点也留不下，听了之后没有留下任何东西。

所以如果你现在对于空性啊，对这些应成派的观点，对于二转法轮当中烦恼即菩提理解成空性，《宝性论》里面讲烦恼的自性是如来藏，如果对这些显宗的法要他有一定的了解，或者前面我们讲的有法和法性，《辨法法性论》里面讲有法和法性等等，把显宗的这些如果有一定的定解的话，



学密宗一定会很快的生起很殊胜的信心和定解，真的就会发现密宗就是一个大宝藏，完完全全不共的殊胜的地方就完全会通达。

因为密宗是在显宗精华的基础上面最精华的地方，最精华的修行的方法，为什么叫密宗一生成佛，也不是白说的，白取这个名字，只是喊一个口号而已，他绝对不是骗人的，他是最了义的观点。所以把最了义的观点，再配最殊胜的方便来使用，他就可以很快调伏，很深的调伏。最关键最关键的就是所谓的烦恼，就是我们的障垢嘛，为什么你不能够成圣者，为什么你不能够成佛，就是因为你的障垢，就是因为你的垢染，你的我执你的无明。

但是这个无明到底是什么？这个里面讲，其实这个无明，这个客尘，它其实就是不存在的，它的本体是空性的，它的本体是清净的，它的烦恼就是菩提的。如果你了解了这个，那就不一样了，你的修行的质量完全不同了，以前烦恼就是烦恼，贪嗔痴就是贪嗔痴，它完完全全实实在在的存在，当然对你来讲五座大山，贪嗔痴三座大山，五毒五座大山，你觉得难以逾越，没办法，感觉就很失望。

但是你现在发现，这个所谓的三座大山、五座大山，就是一个概念而已，它就是一个分别念，它就是纸老虎，如果是这样的话，你的勇气、你的信心、你的智慧都不一样，所以他才这么快可以调伏嘛。因为你的知见，你的正知上升到那么高的高度了，对你来讲不太成问题，因此说对于所断的客尘烦恼自性清净，它这个本体的认知不要愚昧，对我们来讲的话，我们一定要很清楚的生起定解。

如果有这样的定解的时候，后面修密乘的时候，真正的知道，完完全全知道，安住在生圆次第当中啊，完全就了解了。所以说如果有这个见解，假如说这段时间有道友修了幻化网，知道本基无二的见解，如果有了这些见解的话，那么法会开始的时候要修这些上师供啊，要修这个广修的金刚萨埵仪轨，广修的金刚萨埵仪轨很细致，本基无二怎么修，怎么安住，特别特别细致。如果你有见解的时候，很高兴很欢喜，真的就安住在一切实障垢都不存在，自己就是佛，这样的境界当中念修，那你下山的时候你就是圣者了，有可能是这样的。

像这样密法的加持力特别大，真的是这样的，因为他的理论、见解特



别殊胜，特别高，为什么？就是因为这里面如来藏的观点佛性是自成的，他的障垢是本来没有的，如果你安住在这样的见解当中，高度起的特别高的，你看这样去修再赋予他特别殊胜的加持和修法的话，的确很快，真的是这样的。所以说烦恼即是空性，烦恼即是菩提，这个来讲的话如果对治愚昧无知，像这样这个补特伽罗对这个愚昧无知是假有的，这个是需要断除的。

然后无二愚蒙，这个愚蒙是总说的，无二是什么呢？前面不是所断的嘛，本性是清净的，但是他显现上面还是有客尘要断除，首先客尘要断除，能够对治的智慧是无有能取、所取，他的客尘的组成部分是什么？他的客尘组成部分无外乎就是二取，就是能取、所取，所有的客尘的自体就是二取。而能对治的是什么呢？就是无二取。所以你能够了知空性的时候，这个空性第一个就是了知了实相，第二个空性本身也是断除障碍的方法。就是一个自体，既是作为他的自体的了知，见解的了知，又是作为障垢的对治。

所以你看这里面讲的话，能够对治的智慧就是无有所取和能取，没有二取的，这个无二取是什么？在显宗当中，在中观当中叫做法空，叫做法无我，中观应成派所讲的就是这个法无我的观点，在密宗当中这个叫大平等见。所以这个本来就是二取，能取、所取本来就不存在的，所以这个智慧，能够了知一切万法的自体是无二取，它就是法无我。这个法无我既是本性又是对治障垢的利器，所以说你一旦掌握这个之后呢，相应这个自性的同时也断除了障垢，断障的同时也相应了本性，它就是殊胜的修法的自性。所以说我们要了知甚深的这些了义的教法，我们说这个殊胜的大论典，这个了义的教法，的确确实有它非常殊胜的地方。

愚蒙，就是总说，前面所有的九种分别都叫愚蒙，共九种，对于道啊、对于基啊，或者对于遍智，他的所断障，对于基智的所断障，对于道智的所断障，愚蒙。对于基位当中的这些争议啊，有法和法性一体、他体啊，还有对于这些不等、苦等，等等。反正对这些愚蒙，这些分别，没有相应的自性，这些都要断掉。

子三、摄义：

为最后分别。

这个就是所有的四种分别当中最后的分别念，这个已经讲完了，最后



抉择分别念学完了。

辛三、宣说如是断证圆满之功德：

顶加行的本体止观也讲完了，然后他的一种所断的俱生分别念讲完了，然后就是讲如是断证圆满的功德。修圆满之后，他的功德是什么呢？

如诸病痊愈，常时获安慰，
恒修众生乐，一切胜功德，
任运而依附，胜果所庄严，
上品位菩萨，如众流归海。

如诸病痊愈，如果断证圆满之后，就是打比喻讲，就好像在世间当中的一切病痊愈了，而且这个里面比喻当中说，在世间当中有些病你生了之后，病了之后，如果一旦痊愈了，一辈子都不会发的这个病。大家都知道天花，天花病只要发了一次之后不会犯，还有麻疹，麻疹只要你出过一次以后再不会出了，无论如何再不会出了。这种病一旦好了之后，你这辈子当中完全不用担心了，完全不用担心会复发。但是现在有接种疫苗，以前没有，以前古代只要你发了之后，肯定以后不会再发了。

所以断证圆满就类似于这种，这个病一旦痊愈了之后，你绝对不会再复发的，所以通过断证的功德，如果你把这些分别念，把这些障垢，把这些执著断掉之后，绝对不用担心再复发。你会不会担心我现在这么精进的投入修，哪一天不注意一觉醒来又变成凡夫了，这样是不可能的事情。只要你成了圣者之后，你永远不会再退回来。而且是断证圆满了，成佛了之后更加不会退转了，所以这个叫常时获安慰，肯定是常时获安慰的。当然这里面主要所讲的还是顶加行，顶加行圆满他就会成佛。

恒修众生乐，一切胜功德，他会恒时的修持二利，众生是他利，一切胜功德是自利。作为一个发了菩提心的修习顶加行的菩萨来讲，他在修持菩萨道的过程当中不可能不去做众生的利乐，所以他就恒时的去修持众生的利乐方法，做布施啊等等，给众生讲法啊，加持啊，或者说引导啊，做很多很多给众生带来利乐的事情。这个过程当中菩萨也会不断的修持成佛的一些因，就是智慧资粮和福德资粮，这些方面都会不断的修持，所以一切胜功德是自利方面讲的。



任运而依附，胜果所庄严，上品位菩萨。那么什么是任运而依附，胜果所庄严，上品位菩萨呢？这个里面主要是上品位菩萨，这个上品位的菩萨是圣果所庄严的，那么什么圣果庄严呢？任运而依附，就是说所有的殊胜的果所庄严的上品位菩萨。上品位就是说整个修道，针对一地来讲二地是上品位，针对二地来讲三地是上品位，所以说他是地地上进的菩萨，所有下面下面的功德都会通过增上具足，增上圆满的方式而依附在上品位的菩萨相续当中。

在上师讲记当中讲，凡夫的功德，小乘道的功德，还有加行道的这些功德，在这些上上地的修道位的菩萨的相续当中具不具备？肯定具备的。那么怎么具备呢？我们说修道位的菩萨还有凡夫的功德吗？当然和凡夫一模一样的状态是没有的，但是凡夫位的功德他在圣者位是以增上的方式，以圆满的方式而具足的。比如说我们现在是凡夫嘛，我现在对于空性有一定的认知，那么这种凡夫位对空性的认知，可能这种状态的功德在圣者位是没有的，但是我对空性认知的这一分功德，是通过增上具足的方式，是通过证悟的见解的方式而具备的，他是从增上圆满的方式具备的。

小乘道的功德呢，小乘不是已经证悟了人无我空性嘛，断除了烦恼障，他这种功德也是在上上位的菩萨以增上的方式而具备的。三地菩萨通过走增上圆满的方式具备二地以下的所有的声闻、缘觉、凡夫、外道，所有的功德都具备，四地菩萨具备三地以下的所有的功德，乃至佛具备十地以下的所有的功德以增上圆满的方式具备在佛的相续中。

所以我们可以说菩萨的功德佛没有，因为他那种状态肯定没有，不可能有，但是也可以说有，因为他通过增上圆满的方式而具备的，这个方面肯定是有的，所以说任运而依附，就是通过他的修法，因为他的修法越来越任运的，修法越来越任运的原因，他的菩提心越来越任运，尤其是他对于空性的证悟，对般若的证悟越来越深，所以他自己越来越任运。不任运的原因是什么？不任运的原因就是实执，现在我们不任运就是因为我们的实执分别念把你固定在这儿了，我们还觉得我们的实执很好，其实来讲什么样的不任运都是因为我们的实执分别念，把你固定在这方面，牢牢固定在这儿。

所以他的实执分别念越少他就越轻松，他通过修行的时候，他的这些



分别念、这些实执、障碍，通过修空性越来越少，他就越来越任运越来越任运，就完全没有束缚，这个才可以安立任运。佛陀的功德为什么他的利他是任运自成的呢？八地菩萨为什么能够任运成佛呢？就是因为他的无分别智慧自在，圆满证悟了空性的原因。现在我们自己凡夫人，做什么都不任运，这个就是因为我們自己的二我执，我们自己种种的分别念的执著，现在我们修空性是放松这个执著的一种，让自己越来越任运的一种殊胜的手段，现在我们正在学修的过程当中，正在学习怎么样放松，然后学完之后去修。

如众流归海，就好像很多很多小河流最后流入到大海中一样，所以说这些凡夫是一个支流，小乘的功德，大乘资粮道的功德，加行道的功德，这些都是属于支流，全部汇入到修道菩萨的相续当中去，所以这些功德都是圆满的方式具备的，他的相续当中具备所有下下这些，都是具备他们的功德的。这个就讲完了第六个顶加行。

下面讲第七个顶加行，科判是第四个，无间顶加行是属于整个顶加行八法当中的第七个，科判是第四个。

庚四（无间顶加行）分三：一、宣说本体止观双运等持；二、广说彼特点之分类；三、遣诤。

遣诤是最后一个，第八个法了。

辛一（宣说本体止观双运等持）分二：一、因福德无量无间道之自性；二、本体止观双运究竟之智慧。

壬一、因福德无量无间道之自性：

他的因是什么？他的因就是广大的福德，修持很多很多福德，这个福德是作为无间顶加行的因。

安立三千生，声闻麟喻德，
及离生菩萨，众善为譬喻，
经以无量福，明佛无间道。

这个佛的无间道，这个无间道就是十地末尾，有些地方用金刚喻定来讲，或者这个地方金刚喻定也可以叫做无间三摩地。因为金刚喻定他在学道位是最坚固的智慧了，他可以摧毁最细的障碍，所以说这个状态就是无



间三摩地。为什么叫做无间三摩地呢？因为他离佛中间就没有间隔了，他这个位置一过就成佛了，所以叫做无间三摩地。当然这个三摩地是止观双运的一种三摩地，他是用福德来进行安立的，就是说无间道的自性。

安立三千生，三千生就是三千大千世界的众生，三千大千世界前面我们已经讲过了，把三千大千世界的众生部分安立在声闻道，然后缘觉道。比如说声闻果位，声闻罗汉果位，然后把他安立在缘觉的麟喻道的功德无学果位。然后离生菩萨，离生菩萨就是初地菩萨，初地菩萨叫离生，因为他从这儿开始就离开了生死了。灭彼一切恶趣道，此异生地悉永尽，在《入中论》中第一品当中讲了，灭彼一切恶趣道，初地菩萨灭彼一切，所有的恶趣灭掉了，然后此异生地，异生地就是凡夫地，此异生地悉永尽，就是说明他不会在生死当中流转了，他是圣者位了。所以这个叫做离生菩萨，离开了生死，离开了轮回。

把所有三千大千世界的众生都安立在声闻罗汉，或者说缘觉罗汉和初地菩萨果位，这个功德非常大。依靠这个善根为比喻，他们都是安住在这个果位当中，他们的相续当中具备了无量无比的善根功德，依靠这个善根为比喻，经以无量福，佛经当中以无量的福德，就是这种福德明佛无间道，说明要获得佛果的无间道的他自己殊胜的自性，福德的自性，通过福德的因的自性，非常非常圆满。

所以也只有这么大的福德才可以帮助他马上成佛，当然十地菩萨无间道的功德和佛的功德来讲有的时候差距还是很大的，这些方面来讲在《宝性论》当中也会讲到十地菩萨和佛之间的差别。十地菩萨和佛之间的差别，我们觉得好像就一步之遥了，就一点点了，在门口一推门进来就行了，这就是佛地，他们的功德相差很小。《宝性论》里面讲的是什么？是牛蹄水和大海水的差别，十地菩萨的功德像牛蹄水，就是牛踩了一个脚印，里面装满了水，和大海水，？。这个是十地菩萨的福德功德，是这样比较的。

所以他经过这个之后还有更加殊胜圆满的功德需要获得，就是这种无间道的自性，这里面所讲的依靠这个为比喻安立佛果的因的福德，无间道的一种自性。

壬二、本修止观双运究竟之智慧：



本体是止观双运，前面只是从福德方面来讲，那么这个是从止观双运方面讲的。就是说智慧资粮，前面可以理解成福德资粮，这个安立成智慧资粮。

无间三摩地，证一切相智。

为什么是智慧资粮呢？因为在《入中论》当中讲，六度当中，第一度、第二度、第三度都是属于福德资粮，然后第五度、第六度是属于智慧资粮，第五度是禅定，第六度是智慧，然后精进是二者的助伴，所以说止观，寂止和胜观这二者安立为智慧资粮也可以这样理解。

无间三摩地，证一切相智，无间三摩地，一个是所依止的，所依寂止的自性，他所依的本体是寂止，然后他的能依是属于胜观，这个胜观之后是非常圆满的，通过八地菩萨的分别智慧自在，九地到十地，十地末尾，他那个胜观空性的智慧已经非常圆满，他的一种禅定也是通过长时间的学习，也是非常非常纯熟圆满的阶段，所以他这个无间三摩地是证一切相智，他的寂止和胜观是完全无二，完全双运的。就是他这种出生的禅定当中，圆满具备了最殊胜空性的胜观，他的胜观的体性当中也完全不离开，一刹那也不离开禅定的自性，这个就叫做无间三摩地。

证一切相智，他自己的智慧的本体，智慧资粮的本体，止观双运到近乎圆满的状态。

辛二（广说彼特点之分类）分三：一、宣说所缘之特点——无戏平等之真如；二、宣说增上缘之特点——寂止正念相续之等持；三、宣说行相之特点——息灭相执之胜观智慧。

壬一、宣说所缘之特点——无戏平等之真如：

这个是属于他的所依的特点，他安立为无戏论平等之真如。

无性为所缘。

无性为所缘，就是把无间三摩地，他自己所安立，所缘的特点，完全离开一切戏论的大平等性，无我真如，这个真如已经非常纯熟了，其实来讲的话，现在我们开始学习，在加行道的时候开始真正的相应，有感觉，见道的时候是证悟，亲证。然后修道的时候不断的串习，到十地末尾的时候这种无我的空性，最圆满的大无我空性就非常非常纯熟，这个就是属于



他自己的所依，他安住在这样一种最殊胜的无依，就是说他这个无我当中最殊胜的大平等的自性当中，就安住在万法无自性，这个作为所缘。

所缘对我们来讲一种名词而已，真正来讲是不是有一个没有的东西作为所缘境呢？这个是绝对没有的，所以说他的一种所缘看待我们容易理解的方式说，这个是他的所缘。

壬二、宣说增上缘之特点——寂止正念相续之等持：

正念为增上。

这个属于增上缘，要成佛他还有一个正念，就是他的增上缘。这个正念和现在的我们的正念差距也很大，虽然都叫正念，我们现在的正念是努力的刻意的去生起，而且必须要非常紧张的保护这个正念，否则一下子不注意就跑掉了。那么十地末尾的无间三摩地的正念完全是任运的，根本不需要去护持，不需要专门去护持。八地以后没有执著相，根本不需要护持。他这种正念是通过非常任运的方式，作为进入到佛果之前的一个增上缘，他这个正念当中包含了一种体性，完全是所有的对于光明自性，就是所有的智慧啊，还有很多功德法都是属于正念，完全不会忘失，一点点都不会忘失，完全是具备了所有的善法的功德，这种无念无散的一种瑜伽的正念。这个是十地末尾的一种正念的特点，和我们现在的正念是不一样的，名字是一样，但是本体不一样。

壬三、宣说行相之特点——息灭相执之胜观智慧：

寂静为行相。

这个就是属于行相，行相是属于他自己心面前的相，这个叫行相。所以说息灭相执的胜观智慧，这个无间三摩地他自己的一种胜观智慧是寂静为行相。寂静为行相是什么呢？就是说他的胜观是最极圆满的智慧，已经寂灭了所有的所缘、执著，然后一切的相状，最细的相状和他的种子，还有戏论的这些执著都没有了。但是这些比较粗大的这些是在八地的时候，无分别智慧自在的时候就没有了，但是还有一些最细的那些，比如说一些种子的习气啊，一些最细的一种习气执著，在金刚喻定当中完全断掉，所以这个就是在有学道当中最圆满的智慧，就是这个。

就好像在凡夫位当中最圆满的是圣法位的智慧，在有学道当中最圆满



的智慧就是无间顶加行，这样一种无间三摩地，金刚喻定的智慧。因为他已经到达了学道的圆满了，到佛地就是完全丝毫没有障碍了，最细的执著，最微细的执著这个时候一刹那之间断尽，断尽的同时就现前佛地，完全现证大菩提果位。

今天我们就讲到这个地方！

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



《现观庄严论》笔录

智诚堪布 讲解

第47课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》分了八品，通过八个方面来抉择如何修持空性，如何修持般若般罗蜜多。当然因为二转法轮的主要所诠是般若实相，般若空性，所以现观庄严论主要的意思也是讲般若的，但是虽然讲般若，有关般若般罗蜜多的有关修法也要就要所缘的修行，还有和它有关的这些其他的修法，这里面都有。从资粮道的修行到成佛之前的修行，这些其实都是很完备的。只不过这个修行针对于一般的平凡人来讲很陌生。因为以前我们没有学习过菩提道，没有学习过解脱道，对于专门菩萨他自己的见解和菩萨自己的修行的方式，我们是非常的陌生的，轮回当中漂流的时候基本上都是和轮回有关的，有些是人道当中的东西串习的熟悉，有些可能是旁生道的，有些是其它道的，反正就是各式各样一种习气种子，在我们相续当中串习的特别的多。

但是有关解脱道方面，尤其是有关大乘道，还有大乘的核心般若般罗蜜多这方面的内容串习的非常少，所以有的时候，我们就会在学习大乘的修法过程当中感觉吃力，感觉不好学，感觉听不懂，感觉不相应，这些都是正常现象，因为以前我们都不熟悉的缘故，但是从我们开始接触到殊胜的法门，到逐渐开始听闻，当然接触不一定是听闻，接触可能是别人送给你一本书，或者给你个挂件，让你挂在身上。或者说你去抄一本心经，



抄一本金刚经等等，这都叫接触，但是这不等于听闻。听闻的话就说是比如说上师讲解这些金刚经，讲解心经，或者讲解摄颂，讲解现观庄严论等等的时候，我们就开始真实的接触到和它有关的内容。它的词句我们慢慢就开始懂，然后开始要进一步的去思考，遣除疑惑，最后非常确定上师所讲的这个意义或者法本里面这个意义，就是这个内容，绝对不可能有其他的一种偏差，这个要通过思维来决定，是这样的。

如果没有这个确定的话，我们脑袋里面理解的般若空性，和法本里面所讲的般若空性的意义，或者和上师所讲的般若空性的意义，是不是完全一致？这个不确定的，这必须要通过思维来确定。所以闻思修的思，就是要完全确定我所听闻的，听闻之后我们听到了这个词句之后，就会在我们的相续当中，就会在我们的思想里面，形成一种认知。这个认知到底是不是佛法里面要告诉我们的一种认知，还是说这种认知就是听了上师的词句，讲解空性，然后综合我以前在学校里面学的所有空的概念，世间当中流行的空的概念，或者在某个流行歌曲里面出现的空的概念，我们就只有把这些资源整合在一起后得出一个结论，这个结论是不是佛经里面这个结论呢？是不是上师所讲的这个意思呢？那不一定。

而且尤其是这些我们所接触到的这些信息，比如说世间的教育、或者社会上网络上流传的对空性的认知等等，这些都不是真实的通过学习佛法之后传递出来的一种正确的信息，所以我们在接受这个去整合听到的上师所讲解的空性的词句得出来的结论，当然可能就偏差比较大。

所以我们就必须是思维，这个思维的意思主要就是让我们自己要非常确定，在这个过程中生起的怀疑，生起怀疑之后我们必须不断的去通过这样一种思维去打破增益和损减，把这些怀疑遣除之后，就会对这个空性产生一个真实的正确认知，这个是特别重要的。因为只有对空性的正确认知，才能引发下一步的修行，最后你要缘这个正确的见解去修行。这个思维就相当于找到了一个正确的路，这个正确的路已经找到了，如果没有通过思维的话，在我们面前，好比我们听到别人介绍，从些到彼有一条路，自己到处去打听，这个时候我们就会整合很多因缘之后，走到那个地方时就会出现很多条路，到底哪条路是对的，到底哪条路是歧途，哪条是死胡同，哪个是真正的正道，我们就怀疑了，就分不清楚了。因为这里面太多



可能性，所以这个必须要再进一步的在我们所得到的这个资源情况之下再进一步的去核实，核实之后把该遣除的遣除掉，把排除的排除掉，最后就认定这条路是绝对没有错的。这个就是我们下一步要走在路上，通过这条路到到达目的地的。所以这个路绝对不能错，错了之后，你再怎么使劲走，或者你的车再好油箱再大，这个都不行。所以说我们思维就是要确定这条路，这个非常关键。就说佛陀在经典里面传递出来的这个空性的信息，我们必须要非常准确的，完全对应上，就是这条路，这个就是空性。

上师在讲空性的时候，讲出来的空性的道理在我们自己的相续当中，必须是确认。上师已经通达了，佛陀通达了，佛经里面所传递出来的一些信息，都是一个让我们要了知的。但是我们自己是不是完全通达了呢？这个要看自己的领悟能力，是不是够精进等等很多因缘。所以说如果我们通过学修之后，把该遣除的怀疑增益遣除了，这个时候在我们的心中就会留下一个非常纯正的见地。这个见解你把佛经取过来印证，你把上师的法本拿过来印证，完全对的上，是这样的。就说我内心当中这个空性见，把中论拿出来对照的时候，就是这个，把任何一个通过辩论通过最后得到的见解就是这个。所以这个就是我们在学空性的时候，学般若的时候，这个见解就非常的纯正，就绝对是这条路，毫无疑问。剩下来的事情就是沿着这个见解修下去就行了。所以既然路找到了，你沿着这条路走下去，你就会到达目的地。

我们后面要修的时候，不管是通过密宗的方式来修这个空性，还是通过显宗的方式来修空性，或者在上座的时候修空性，还是下座之后在磕大头或者在供曼扎的时候，你要通过这个空性见来摄持，它都是这个，绝对不可能有错误，这样的话，你就可以通过这样一种正确的方式不断的修的话，相续当中就逐渐逐渐得到感应了，就相应真实的空性了。然后你的烦恼在道上走的过程当中，在修这个空性的过程当中，你的烦恼就越来越弱，为什么呢？因为这个空性就是烦恼的正对治，它就是烦恼的正对治，它是完全能够对治人执和法执的方法，这样掌握下去你的烦恼就会越来越少，你的实相的觉知就会越来越清晰，越来越强烈，这样的一种情况。所以说这个就是我们对于空性必须是认真的投入时间，闻思修的必要性就是这样的。如果你路走错了，这个就麻烦。



八品的内容前面学习了遍智、道智、基智，这三种对境已经了知了，现在是四加行。四加行前面讲了正等加行，顶加行。正等加行就是把这一百七十三种加行一个一个修到顶，修到量。正等加行是修法，顶加行相当于它的果，最后达到顶点，就把这个正等加行达到顶点，正等加行和顶加行是因果。

这个讲完之后，后面要学的是渐次加行和刹那加行，这个就是另外一个因果了。但现在我们的顶加行还没有圆满，顶加行的最后一部分，顶加行也分了八个内容，也有加行道的四个顶加行：暖顶加行、顶顶加行、忍顶加行、和胜法位顶加行，然后还有见道顶加行、修道顶加行，修道当中的最后一步，过了修道就到佛地了，修道的最后一个刹那就叫做无间三摩地顶加行。这是前面的七个内容，最后这个其实并没有其他的意思，最后顶加行的第八个内容，其实也是附属在无间顶加行当中的内容，叫做应遣邪行，就是科判里面讲的遣诤。遣什么诤呢？就是对于无间三摩地的顶加行，有些人对于这么殊胜的现空无二的一种大空性的修法，或者对于这个现空无二的实相，不清楚。或者说对这个有一些不了解，不明了的，所提出的一些辩论，说遣除这个诤论就安立了顶加行当中最后一个法，叫应遣邪行。

第三个科判就是遣诤，因为前面对于无间三摩地的顶加行它的诤义部分已经讲完了，就是真实的含义已经抉择了，不管是止观也好，还是其他内容已经学习了。今天学习第三是遣诤。

辛三（遣诤）分三：一、略说辩论之本体；二、广说分类；三、摄义。

对于无间三摩地的顶加行，其实就是讲到了二谛无二的一种空性意义，那是不是真正就是针对菩萨无间顶加行呢？也不一定完一是针对那个，其实有些对空性辩论的，它不一定是针对无间三摩地的顶加行的。他反正针对整个大乘道的空性，因为整个大乘道所修行的核心，就是般若般罗蜜多，因为这个就是基的本体，就是二谛无二的观点。对于这个二谛无二的观点，反正他不通达不了解，就产生了很多的怀疑，对于有实质性的这些人来讲的话，也可以通过这样的方式来遣诤，对于我们来讲，我们相续当中可能还是在学习空性过程当中，仍然还是有对二谛不圆融的地方，产生一些纠



结。邪见倒不一定有，就是想不通，或者没有完全产生定解。所以在这个论典当中，他也有针对在不同的地方，安插了这些辩论，辩论其实也是针对这个究竟实相的二谛无二的大空性本体的一个辩论。

壬一、略说辩论之本体：

所以这个就是第一，我们要学的略说辩论之本体。

爱说者常难。

这个难就是妨难。在很多中观的论典的科判里面经常出现妨难，妨难的意思诤论、辩论。提出一些问难，诤论，是这样的，叫做难的意思。谁来提出辩论呢？爱说者。爱说者大恩上师在讲记当中讲了，所谓的爱说者就是喜爱宣说有实论的人。这个爱说者是专门有所指的，不是说这个人特别喜欢说话就是爱说者，这个爱说者和平常意义上的爱说者是两回事。此处的爱说者是专指喜爱宣说实有论，他不了解空性，对于万法实有的部分，他有实执，特别喜欢安立或者宣说万法实有的观点，或者专门针对宣讲空性的经论、宣讲者提出一些辩论，叫做爱说者。

当然专门也有一类人叫做爱说者，但是还有一些主要是针对我们相续当中的实执，乃至我们对于空性还没有完全通达之前，我们对于万法空性还不敢说，完全已经彻彻底底的接受了，因为就是说把宣讲空性的论典，和我们相续当中的见解来对照的时候，有的时候还对不上，绝对还有纠结的地方，这方面我们对于二谛无二的方面还没有完全通达，或者我们在修空性的过程当中，有些时候想到万法皆空的时候，就会出现如果是空的我现在正在磕这个头还有没有意义等等，其实这些都是属于对二谛无二的空性还没有过完全通达。如果完全通达了实相空性，他不会有这方面的疑惑，所以这个爱说者，也可以针对我们相续当中的有些疑惑，做出一些回答。当然这里面并没有广大的回答，这个科判里面基本上，颂词里面的意思，全都是对方的观点。

或者说专门针对宣讲空性的这些经论啊或者说宣讲者呢提出一些辩难提出一些辩论的这样叫做爱说者，当然爱说者呢也有专门一类人叫做爱说者，这个也有但是还有一些呢就是说主要是针对我们也是针对我们相续当中的这个实执，因为乃至我们还没有对空性完全通达之前，我们对于万法的空性还不敢说完全已经彻彻底底地接受了是这样，因为就是说把宣讲



这个空性的论典经典和我们相续当中的见解来对照的时候呢有时候还对不上，就绝对还有纠结的地方，这个地方有个疙瘩啊那个地方有个什么理解不了的，这方面就是说我们对于二谛无二的这个方面还没有完全通达，或者说就是说我们在修空性的过程当中，我们在修法过程当中，有些时候想到空的时候就是说万法皆空的时候，就会出现就是说如果是空的我现在正在磕这个头到底还有没有意义，我磕这个头有没有功德啊等等，其实这些都是属于对空性二谛无二一种空性还没有完全地通达，如果完全通达了实相如果完全通达了空性，他就不会有这方面的一种疑惑。

所以说呢这个爱说者呢也可以针对我们相续当中的一些这样一种这个有些这样一种疑惑呢做出一些回答，当然这里面并没有广大的回答，这个科判里面基本上颂词里面的意思全都是对方的观点，也就是说都是我们的实执方面的内容，回答的就是说隐藏的方式回答了或者在注释当中呢对这个已经回答了是这样的，所以说呢这里面所讲到的这个叫爱说者常难，那么就是说他针对的一种辩论的对境或者说他到底对什么法义辩论呢或者说对我们来讲我们到底对什么样的意义还有所纠结，还有所疑惑。

那么就是前面在讲这个无间三摩定顶加行在讲胜观圆满智慧相的时候呢就前面讲到这个智慧呢寂灭一切的所缘寂灭一切的相状，寂灭一切的戏论，反正呢只要是我们的分别心它能够执著的这些都要熄灭啊都要熄灭是这样的，所以说在般若经里面讲到的话，从色法乃至一切智智之间的所有的法，第一个法就是色法，比如说五蕴当中的第一类就是色，色受想行识的色，所以说呢在般若经里面呢它这个讲得比较多的就是从色法乃至一切智智，什么叫从色法乃至一切智智呢，色法就是属于这个基道果当中的基的第一个蕴界处当中的蕴，啊就是这个色蕴就排第一个，色后面就是想行识啊，十二处啊十八界啊这些呢属于基，啊就是说基位的法。

还有属于道位的法呢就是三十七道品啊，还有就是说这些就是说四谛啊十二缘起等等，这方面的话就是说有些属于道位法，这里面也包含了，还有果位的法呢，就像菩萨的果位啊菩萨也属于道位啊果位方面的法呢就是说佛陀的这些这个十力啊四无畏了十八不共法啊，最后一个法是一切智智，佛陀的一切智智是这样的，所以说这一切所有的法呢其实都是空性的都是无所缘，都是这个没有相状都是离戏论的啊是这样的，因为胜观他自



己的智慧面前对这一切法呢他都了知空性他不会产生丝毫的分别念，也就是说呢不管是善妙的法显现上善妙一切智智佛陀的法还是说是显现上就是说是这个啊流转的诸蕴流转的一些五蕴啊，反正呢不管是这些轮回的法涅槃的法众生的法还是佛的法，显现上是好的法还是不好的法，本体都是空性的，没有任何所缘这样的。

当然在讲这个法的时候呢就是说我们自己在学中观的时候或者学空性的时候呢，其实也是经常会出现这个问题，有些呢是说这个色法空，就是说《心经》里面讲无眼耳鼻舌身意啊等等，无受想行识这样讲的时候呢就是没有眼睛没有耳朵没有就好像一边念一边在打鼓，那么没有的话这个我的眼睛是谁的呢我的耳朵是谁的呢像这样就开始产生很多很多的一方面不了解的地方是这样的，所以说就是说很容易产生这方面的一种疑惑，所以说容易产生疑惑的话有些呢就闷在心里面，就是说有些可能就直接说出来了，反正就是说有很多很多的疑惑吧。

所以说这样就是说从这些所要辩论的对境就是在佛经或者在无间顶加行他的境界当中他的胜观的相他要寂灭一切的戏论，一切大空性的一种自性很多就是说这些爱说者就喜欢言说戏论的，有实宗的这些像这样你给他讲空性接受不了的像这样很多很多的一些这个分别念，很多这样一种实执他也会提出这样一种常难，常难就是说一直会出现，就是说这个常难的话就是说在过去佛出世在讲空性的时候也会出现这些辩论，然后现在佛释迦牟尼佛他出世在讲这个般若的时候呢也会有包括佛弟子里面佛陀的弟子里面声闻弟子等里面呢也有很多当时听闻了这些空性然后生起这个邪见啊还有就是说吐血而亡啊这些也有。

然后还有一些大乘根基的初学者刚刚入大乘们的这些他们也是刚刚听闻这个离戏空性的时候呢，也有很多不理解的地方，生怀疑啊这方面也有是这样的，所以说像这样的话他就是说是这个现在佛出世也有，然后龙树菩萨出世的时候他造《中论》的前前后后过程当中也有很多很多这方面的，然后现在呢还是有以后呢也会有是这样的，因为就是说一切万法的空性这个实相呢就是说它就是说是这个本体的实相就是说离开一切分别念的对境嘛这个就是实相。

而所有的众生流落在轮回当中的这个众生无一例外没有一个例外地



有一个共同的特点就是实执，都是有实执的是这样的全都是实执的，只要在轮回当中漂流的这些人反正都是有实执的人没有实执的人早就不在这儿了是这样的，所以说就是说如果他实执打破的话他就获得解脱了，所以说我们这个漂流是业力漂啊不是说这些菩萨用愿力再回来这个不算的，所以说就是说只要通过这个业力漂流轮回当中呢他这个我执实执都是很严重的，所以说在这个实执很严重的情况之下，他突然接受到一个法门说讲一切万法空性的，我也是空的，眼耳鼻舌身意也是空然后修道是空的果也是空的，什么都是空的，这样讲的时候呢他就是说接受不了，因为这个冲击太大了，这个都不是说东西方文化的冲击了是这样的，这个就是说是我们无始以来养成的我执的习惯突然受到一个致命的打击是这样的，本来我活得好好的，像这样的话突然就是说这个我是没的或者说以后也没有，相当于这样的话就是说这个冲击是一个翻天覆地一样的冲击，非常非常大。

所以说这个出现一些反应啊或者有些就是说很激烈的反应，或者说内心当中起些波澜这个也很正常，反正这个冲击力的确太大了，啊讲万法空性也是这样的，所以说就是说佛陀在很多地方佛经里面还有很多菩萨论典里面也讲过啊，如果就是说是当然佛陀在世他会观察这个根基，会观察根基是这样的，观察根基的话就是说是这个啊佛陀觉得他们可以接受或者说虽然他暂时生邪见，但是对他佛陀观察他可能很快就会解脱这种情况，佛陀一定会通过他的智慧观察完之后再讲空性，当然就是后世这些讲空性者呢这些呢也要观察这个听闻法义的这个法器是不是真正的堪能，当然就是说我们通过一般的凡夫人通过智慧去观察神通去观察很困难，啊这个很困难但是呢就是说前面的话让他学无常啊，或者说对因果生起正信，给他学无常通过这些慢慢慢慢把他的一种根基提上了之后再讲空性，或者给他试探性地讲一些他如果能接受再讲空性，这方面也是有一些这个观察的方式。

当然如果你观察了他最后生邪见了你自己是不是有这样一种这个过失呢，这个也不一定那么大的过失是这样的。啊总而言之我们要说的是这个爱说者啊到处都有，过去有现在有以后还会有，包括可能现在我们自己都是一个爱说者的身份，经常会对空性产生这样一种这个疑惑是这样的，所以他们的一种疑惑呢他们就是说是这个因为前面讲了无始轮回当中他就是在人执和法执非常非常严重的分别心当中实执分别心当中就分辨一切他所看到的人他所接触到的事情，他所使用的东西，他的种种的思想包括感



受，他都觉得这是实实在在存在的是这样，当就是说般若波罗蜜多啊或者说在这个中观应成派里面讲到一切万法就是现在你看到的法你的心和你正在起心动念的心，你的身体这些全都是远离四边八戏，在听到这个的时候呢他们就是说产生很多很多一种这个怀疑也产生很多的疑惑是这样，他想不通这个问题，那么如果万法是空性的，那么我又是谁，如果万法不存在那么我现在给你讲话这个是谁，是吧，如果万法是空性的那么为什么又说因果不虚呢，就好像就觉得很多很多一种矛盾，啊就是说像这样如果有显现那就应该说是不是空的，如果是空的就应该没有显现，这个是他就是说最容易产生的分别念就是这样的，但是呢就是说真正的空性佛陀或者说龙树菩萨在讲空性的时候呢恰恰就是所讲到的意思啊法义呢就和我们的实执分别念恰恰就是不一样。

那么就是说就是说佛经论典里面讲就大恩上师这里面引用了啊，胜义谛当中应该是远离四边八戏的，世俗谛当中呢就是说是这个一切万事万物呢都可以显现都可以无缪地存在，它的作用也是存在的，那么这个就提出了二谛的概念，通过二谛来给众生讲法，通过二谛来悟入一切万法的真实的本性，乃至就是说胜义当中就是万法的本体当中它的确是要必须要远离一切的戏论。

如果胜义谛当中不远离戏论有所保留这个所保留的法不管保留的法是有的法，就是说如果胜义谛当中有一个不空的法，一个就保留下来一个有的法，还是说最究竟来讲胜义谛当中是一个没有的法，的确是什么都不存在，如果是这两种观点都有问题，如果这两种观点都没有办在世俗当中如理如法的呈现一切万法永久存在的这个状态，为什么这样呢，因为就是说这个如果在胜义谛当中它有一个法存在而这个法是有的，那么它这个法就应该是变成实有的，它因为是胜义谛当中的终极存在嘛，而且他是不空的法它不是空性的法，它是实有存在的法，如果胜义当中有一个实有存在的法呢，那么这个法就绝对不能够产生任何的法，因为他不能作为因去产生其他的法，然后它也不是其他任何法产生的，也就是说如果胜义谛有一个实有的法，那么这个法呢啊既不可以作为因也不可以作为果，因为它是实有的，如果说是它作为因那它必须要变动嘛，它作为因它必须要去运作去造作，那么它必须本体不应该是实有才行，它不能够是实有存在他必须是无实有的才行。



然后它如果要作为一个果呢，它如果是其他因所产生，它是一个果，那么果的自性就是说以前没有现在存在了，那么如果在胜义谛当中有一个实实在在不空的法存在，那么这个不空的法它就没法缘起了，它就没办法缘起是吧，它既不是其他别的缘起的果它也不能作为别的果缘起的因，也就是说一句话，如果胜义当中有一个实有的法呢就没有缘起，没有缘起那如果这个法没有缘起了，那就不会有万法的存在了是这样，连它这个法到底你是怎么来的对不对，如果没有缘起的话你这个法是从什么因来的都安立不了了，所以说如果没有这个缘起任何一个法都不能显现，只要有一个实有的法一切万法都显现不了，这个在《中观庄严论》的注释全知麦彭仁波切也有一个颂词专门讲这个。所以说呢就是说如果说是有一个实有的法存在的话就没有办法缘起，那么现在我们世间当中的所有的形形色色的法我们去观察无一例外全都是因缘产生的，所以说呢就是说如果是有实有的法这一切法都显现不了，没有了，那么这个是如果胜义当中有实有的话它会出现这个过失。

那么就换一个角度来讲，我不承许实有，我承许是空的，那么这个如果说究竟的是空的，有一个实有的空可得，如果有一个实有的空可得，那么这个空是真实的空，实有的空，不是假立的空啊是实有的空，真实的空当中它就没办法这个空的状态是无法改变的，你不管怎么样一种因缘具足它也改变不了空的状态，所以说如果万法的实相是空的，胜义谛是空，那也无法缘起，没办法缘起，没办法也就是说没办法改变这个不存在的状态，因为它是实有的不存在，实有的空的缘故，所以怎么样才能可以把这个不存在变成存在呢，把这个没有变成有呢？没有办法，因为它是这个空的状态已经是实有的了，是胜义当中的究竟的没有，所以说呢它也缘起不了。

那么就是说只有什么情况呢，就是咱们讲记当中讲呢只有在胜义当中远离四边八戏所有的戏论都远离，既远离有边，也远离无边，就在究竟的胜义当中既不是有也不是无，有和无都没有确定的，而如果是这样就可以，因为它所谓的有它也是假立的，不存在的，所谓的无它也没有最后落到一个边当中，所以说如果给它因缘，因为它本体不存在有不存在无的缘故，那么只要因缘具足了它就会随缘而起现，因为它没有受任何一个有和无的因素影响，刚刚我们分析的就是说如果是实有的缘起不了，如果是彻底实有没有的也缘起不了，实有的有没办法缘起，实有的也无法缘起，那么只



有抛弃了打破了实有的有和实有的无的概念之后，在究竟胜义当中不存在实有的有无如果这样的话那么就是说因缘来了它就会浮现。

如果是彻底实有的，也缘起不了，实有的有没办法缘起，实有的无，也无法缘起，只有抛弃了、打破了实有的有和实有的无的概念之后，在究竟胜义当中，不存在实有的有，如果这样的话，那么就是说，因缘来了，它就会浮现，因为它的本体没有受任何法的局限，所以只要因缘具足，它就会浮现。所以如果因缘具足了，就浮现了，因缘一灭，它就灭了。

所以我们现在这个世界当中的法，形形色色的万法，有的时候出现，有的时候隐没，有的时候增盛，有的时候减弱，这些就是说，这一切的因为什么是这样呢？就是因为一切万法的本体，什么都不是，既不是有，也不是无，反正四边八戏什么都不是，什么都不是当中，什么才可以显现，因为什么都不是当中才可以缘起，什么可以显现当中才可以转变，不同的转变，有变成无，无变成有，强大的变成衰败，衰败的变成强大，凡夫变成圣者，当然反过来圣者不会变成凡夫，这方面他的一种因缘，他已经断掉了。

所以从这个方面讲的时候，就是因为万法的本体没有丝毫的实有的部分，什么都没有，没有实有的有，没有实有的无，所以就是说胜义谛当中远离四边八戏，世俗谛当中才可以出现一切的现象，而这个现象，它虽然在变化，但是它这个作用还是存在的，这个就非常合理，相当合理。所以不管是谁来观察，谁来破斥，都没办法真实地去破斥这个观点。

因此就说是我们一定要通达在万法的胜义当中，就是说它的本性，究竟实相当中一无所有，什么都没有，连空都没有，你不能说最后就是空的，这个空一定是存在的，如果空是存在的，那也完了，也麻烦了，因为如果是有了实有的空的话，就说是相当于就是说最后究竟当中有一个实有的无，实有的不存在，那就缘起不了了，它这个实有的无的状态改变不了，因为它的究竟的实相是已经被固定了，它就是实有的没有，它就是实有的无，你怎么样才可以把这个实有的无变成有呢？变成显现的法呢？这是不可能的事情，所以为什么就是说要双破亦有亦无，就是在《中论》里面讲，迦旃延经中，双破亦有无，像这样也破有，也破无，在中观应成派当中也是破有破无。反正只要你要有这个执着的，只要有一个执着，不管你所执着



的法是什么，观察到最后，它一定是要安立大空性。

安立大空性才能够在在大空性里面才能缘起，因为它的本义、本体、本性并没有偏堕于有和无的任何一边，没有偏堕于任何一边，它才可以随缘而现，有的可以变得没有，没有也可以变成有，因为无也是假的，所以所谓的有，它是因缘和合而有，所谓的无是因缘灭了无，所以这个所谓的有和无，它其实就是一个假相，它没有一个实实在在的有和无，所以只有知道了它的本体是这个远离有无的，第一个远离有无，就是它的真实的实相，第二个只有远离了有无，依靠这个为基础才可以缘起，才可以有世俗谛当中的形形色色的法，这个才合理，否则就不合理。

但是这个深刻的道理，就是说一般的很多爱说者，就是实执心很重的人，很难通达，为什么呢？因为他们没有真实的去学习过离有又离无，而且在大空性当中可以缘起，缘起的过程当中，它的本体当中空性的这个二谛无二，二谛双运的这个深奥的观点，它没有通过，如果它不是有宿世的善根，因为这个通达空性，麦彭仁波切等等他在《定解宝灯论》里面讲的是这个大圆满，其实意思是一样的，如果没有宿世的因缘，他对这个术语没办法通达，他思维不透，他就是说经过一百年来思维也理解不了，这个道理是什么意思，所以如果没有术语，没有广大的积累资粮，没有很精进长时间闻思修行，你就是说没有积聚这么多一种通达空性的因缘、因素，因为就是说这个通达空性本身也是一种果，它也必须要有观待因缘的。

任何一个果法不可能无因无缘出生，包括空性的正见，就是说我们修行人相续当中生起这个空性的正见，这个是一个果，那么你这个果纯净与否，要观待你的因纯净与否。如果你的因纯净，比如说宿世的因缘也有，就是说具相的上师善知识他可以很准确地讲解空性，对不对？这个也有，然后很多善道友一起讨论，这个也有，还有你很精进、很勤奋，也有，你祈祷佛菩萨加持我通达空性，等等，很多很多因缘都很纯正。

那么最后生起来这个空性见解，它就很纯正；如果你这个因缘不纯正，比如说，你想学空性，但是你这个导师，给你讲空性，他自己都不懂，他自己都是似是而非的，那么这个因缘对你来讲，可能就是不太纯净，这个助缘不太纯净。这个助缘不太纯净，那么你在这个因缘之下学习，你得出一种空性的见解，那就不一定符合实际情况，或者说你自己不够勤奋，或



者怎么怎么样，反正就是这个因缘不太齐全的话，那么空性的见解也不太特别明显，或者说你这些主要的因缘没有了，当然学也学不了，是这样一种情况。所以就是说这样一种，这个空性本身，空性的见解它是一个果法，所以我们必须要具备很多因缘，慢慢具备之后，逐渐可以在心中产生一个非常纯净的正见。

一般的世间人（因为通达空性的人，很多也是凡夫人），普通人，他不是没有这些因缘，这些因缘不齐全，他对空性没有这个兴趣，他自己的这些引导者，比如说他的老师也是给他讲一些世间的知识，给你教一个技术，给你教语文、数学，给你教什么跳舞、唱歌，这些就是说，这些因缘和最后要产生这个空性这个果，八杆子打不着，完全是不相应的，这个叫非因，针对空性的果来讲，这个是非因，说你这个学得再多，也没办法通过学习这些就通达空性了，这个因和果之间，它不相应，所以他产生了这些分别念，要不然就是堕于有边，要不然就堕于无边，反正就是在有和无两个方面摆来摆去，他总是找不到一个中道。不是说有和无中间就是这个中道，它就是说打破了这个有无之后的这种实相，这个叫作中道，中道见，所以这个就是说，如果没有长时间具备这个因缘的话，通达不了，没有办法通达，所以没办法通达，他当然就会产生这些很多怀疑，这些怀疑。

前面讲了，他以为的空，我们在这堂课，刚刚上课之前就讲了，他以为的这个空就是听到了这个法本里面所讲的这个空的这个词句，然后听完之后，再综合他以前在学校里学的空，有关空的概念，这个房间里面没人了，空了；电影散场了，这个电影院空了；杯子里面的水喝完了，空了；我的银行账户空了。他的空全都是这个东西，没有和这个中观的思想的空没有相应过，所以他一听到这个法本里面讲的空，他自动就把相续当中以前学到的这个空的概念，自动就整合在一起，自动就做了链接，所以他就认为空不就是没有，对不对？你说基道果是空的，你说这个修道是空的，那就是说明什么都不存在。你就又说什么都不存在，又说又可以存在，那就是个矛盾，你看我多厉害，你们学了那么长时间，你们发现了大矛盾，大漏洞，今天被我找出来了，他就觉得佛陀有的时候说有，有的时候说空，这个是一个漏洞，或者像这样的话，就是很大的矛盾。

但是佛陀所讲的这个意思，不是这个意思，他是他自己彻头彻尾地误



解了这个空，误解这个空的原因，主要是他在理解空的时候，使用的这些知识是来自于其他的一种渠道的空的知识，不是佛法，不是佛陀这个体系里面所讲到的空的知识，名字这个词句是一样的，意义完全不一样，所以必须要有缘这个佛法、佛经论典当中所讲到的这个抉择的方法，思维的方法，怎么样才是这里面所讲的空性，空性的空字，这样的话就是说，慢慢学习之后，才知道这个和世间里面所讲到的这个空不是一样的，完全不同，是这样的。

所以慢慢学了之后，这个因缘，了知空性的因缘，在我们相续当中逐渐逐渐就会生起空正见，空性的正见就会产生出来。所以真实的空性，这个很准确的认知，在这些因缘齐全之后，这个因缘成熟之后，那你的相续当中逐渐逐渐就生起了一个真实的、准确的空性的见解，然后你再使用这个见解上座去观，下座去摄持你的这个福德，摄持你的行住坐卧，去摄持你的五加行，去摄持你的佛号，都可以，这个才是真正的摄持，否则的话，这个就是不行。

壬二（广说分类）分三：一、总辩论；二、别辩论；三、摄义辩论。

癸一、总辩论：

**于所缘证成，及明所缘性，
一切相智智。**

这里面总辩论是讲了两个，于所缘证成，及明所缘性，这是第一个，一切相智智，是第二个。两个辩论后面有十六种，整个辩论是十六种，但是这个总辩论当中讲的第一、二两种。

于所缘证成，及明所缘性，它的辩论是什么？于所缘证成，它就是相当于这个就是给讲空性的、讲般若这个法义，它就是说安立一些这样一种不合理的、觉得有个矛盾的地方。

首先无间道顶加行，在咱们的讲记当中，就是说作为因的无间道顶加行，怎么样作为因呢？无间道顶加行是谁的因？是成佛的因，而且这个因是最近的因，我们就是说一地菩萨是不是成佛的因？也是。那就是菩提心是不会成佛的因？也是。现在我在听法，这个是不是成佛的因？这个也是，因为我以菩提心摄持了。但是这些因叫作远因，这个因很远很远，就是说



这个离成佛，它还特别遥远，这个因叫作远因。那么无间道顶加行是近因，最近的因，本来十地菩萨的境界和佛果来讲，十地菩萨因此要近一点，这个无间道顶加行是最近的因，因为无间，中间这么多间隔，刚刚进入十地的时候，可能刚刚进入十地的时候，它离佛果。

打比喻讲还有一百个刹那，这个时候的因，它也是成佛的因，中间间隔了好多好多，中间还间隔了九十九个刹那，它还是有间，不是无间，无间道顶加行就是十地的末尾，最后一个刹那，这个一过就成佛了，所以中间再没有间隔了，这个叫作成佛的一种因，做了因的无间道顶加行。这个作为因的无间道顶加行，于所缘证成，如果它的所缘证成是这个无实法，就是说它这个所缘，其实所修的还是空性，它的胜观的所缘是空性，如果这个所缘的法已经证成是大空性的，它的确是空性，什么都不存在，这就是说远离一切戏论的这样一种空性，如果它一种所缘已经证成是无实法，如果是合理的话，那么它的能缘就不合理了，那么及明所缘性，这个就是能缘了。所缘是无实的，那么能够明确、确定，这个明字是什么呢？明确的确定，其实那个明确、确定这个所缘就是我们的智慧，就是我们的能缘，因为这里面讲的时候，一个所缘的无实，所缘的对境，一个能缘，能缘的智。

如果说你确定所缘的这个法，所缘证成是无实法，这个空性它就是无实，大空性的法，如果已经确定、证成了，那么你的能缘就缘不了它了，怎么缘呢？它是一个什么都不存在的法，对不对？什么都不存在，它就远离一切戏论，什么都不存在。所以如果你确定这个所缘是大空性的，那么你的能缘就没办法缘它，如果你的能缘缘不了他，反过来讲，你的能缘也就不是能缘了，那你缘的什么呢？对不对？我们说，我这个心是能缘，为什么我的心是能缘呢？因为我们缘的对境大空性，然后因为他有所缘的缘故，就有能缘，能缘可以观待所缘而安立，那就有所缘，才有能缘。但是如果如果没有缘，当然也就没有能缘，现在我们看你的所缘是不是证成了？如果你证成这个所缘就是无实的，就是离四边的。也就是说，按照你们的话来讲，就是不存在的，如果你的这个所缘是不存在的，是不是，你没有所缘，那么你怎么能证成，就是明了、明确这个所缘性的一种智慧，又怎么可以确定呢？它能缘的智慧应该有了，就不应该在能缘的智慧上有一个所缘的形相。



它能缘的智慧就不应该有了，就不应该在能缘的智慧上有一个所缘的行相，就没有这个空性的行相，不存在了，所以最后就是能缘和所缘都没有，既没有能缘，也没有所缘。其实，中观宗说，真实来讲就是这样的，没有能缘、所缘。究竟来讲的确没有，但是呢，因为这个是在讲世俗当中，我们说世俗当中有所缘有能缘。既然有所缘有能缘，这个必须要观待成立，如果有所缘一定有能缘，有能缘一定有所缘，对方他自己理解的时候，如果是所缘证成是无实的，那就应该不存在，如果是不存在，那么能缘的智慧也没有。

就是说无间道顶加行智慧其实是不存在的。如果没有无间道顶加行的智慧，那凭什么、拿什么成佛，你就不是无间道了，成不了佛了，等等等等有矛盾，第一个它有矛盾。如果你认为有一个能缘的智慧，必须要安立所缘的智慧，那这个所缘就不可能是不存在的东西，这个所缘必须是存在的东西，他就觉得抛出一个矛盾体让你去抉择、让你去选。你不管选哪一头都有问题，两头堵。他就说你这个所缘是不是离戏的，如果你回答是离戏的，这个所缘就是空性不存在的，那么你的能缘就决定不了了，你就没有能缘了，是这样的。没有能缘，能不能没有能缘呢？不可能没有能缘呐，因为他是要成佛的时候呀，他无间道顶加行的智慧，他是要成佛的智慧呀，没有能缘智慧咋行呢？他就觉得说这方面给你抛个难题。如果像这样的话，能缘智慧也没有，像这样的话他就想的话。

如果中观宗回答说，我必须要承许能缘的智慧，能缘的智慧是存在的，如果你选能缘智慧存在，能缘智慧它的所缘一定存在，不应该是空性的，应该是有的。因为能缘的智慧必须要缘一个存在的东西才能够产生能缘，所以说，在你能缘的智慧上必须有它的一种行相，所以，如果你认为能缘智慧有，那所缘一定有，那所缘就不是离戏的了，就不是不存在的了，是从这个方面来讲的。

如果是空性的，就没一个能缘的智慧去安立它。如果有能缘的智慧，那么所缘就存在，这个方面中观宗来回答，究竟来讲的确没有所缘也没有能缘，这个都没有，二者之间在本性当中的确是不存在的。名言谛当中这个所谓的所缘的无实和能缘的二者之间假立的能缘所缘可以安立，就是说它的智慧和智慧所安立的实相的空性是可以安立的，从假立的方面是可以



安立的。有实宗实有的一种执著，就像我们的分别念执著，如果是有一一定是实有，如果是空性一定不存在，他就不知道一个叫显而无自性。就是说虽然有显现，但是他本体是如梦如幻的。这个方面来讲恰恰是中观宗所确认的这样一种显现的当下是无自性，不是说完全的没有、或者说他是完全的实有，他不是这样的。

一般的有实宗的特点，非有即无，这个特点非常的鲜明，极其的鲜明，是这样的。因为你让他执着一个法，他可能要不然就执有，要不然就执无，他不可能逃出有无之外，还有一种所谓的实执。所以他就想不通，在没有的同时还可以显现，空性的时候还可以显现，显现的当下是空性的，这个现而无、无而显的这样一种实相的观点，一般的人，如果没有通过佛陀、善知识引导的话，就没办法、想不通，没办法想清楚这个事情。

所以为什么有这个辩论呢，是基于众生所习惯的是要么就执有，要么就执无的这样一种戏论。他们不可能想到一个其他的一种自性。这个在其他的讲中观的一些论典当中可以寻不到，可是他在讲的一些中观论典当中、注疏当中，他也讲过很多例子，也讲过很多。所以我们自己学习空性的时候，就要打破这种固有的思维。

为什么在这个里面就是讲了很多破有破无，双破于有无的这样一种观点，其实就是让我们不要先执有，执完有之后又返回头去执无。反正就是你要破有，我就说无，你要破无，我就说有。好像水瓢在水里按一头那边就起来了，是这样的。他并不是大象洗澡。他是次第破，先破有，破完有之后再破无。最后是什么都不执着。这个最后什么都不执着呢，就是什么都不可执的一种心念、一切戏论的一种状态，就是最后我们所谓要得到的中道。中道的意思并不是说抛弃两边走个中间道路，不是这样的。中道的意思是说，离有离无的这个叫中道义。见解的中道义就是这样的。所以这个就是他们的观点，“于所缘证成，及明所缘性，”。如果所缘是空性的，那么能缘就没办法确定了。是这样一种意思。

第二个辩论是，“一切相智智”。

如果说万法是大空性的话，一切智智不合理了。基道果所摄的一切相智智都不合理。也就是说，如果说他的一种所缘的对境是空性，能缘的智慧也是空性的，都了不可得的，既没有能缘，也没有所缘，那么基道果的



一切相，所通达的一切智智的智慧怎么安立呢？就没办法安立了。不管是声闻的智慧、缘觉的智慧，还是佛智慧，都没办法了。对一切相的了达，所谓的一切相也没有，通达一切相的智智这个也不存在，那么如果不存在也是很大的麻烦。你单单不承认佛果吗？不承认佛陀的一切智智吗？其实来讲的话，佛陀的一切智智他真正要生起一切智智，他的前提恰恰是打破对一切法的实执，打破对一切相的实执，才能够现前一切智智，因为乃至相续当中有一点点的执着，这一点点的执着就会妨碍你的心性，你的心性就会因为这一点点的执着，没办法显露最根本的一种心性，他也没办法达成一切智智的智慧，哪怕一点点执着都不行。

所以说我们要进入见道，必须要证悟圆满的人空和法空，这个才能进入见道，如果你要成佛，所有的种子和习气都要断掉，反正就是说粗大的执着先灭，然后细微的种子和习气后灭，通过你所灭的一种障垢，他就能显现相应的智慧的功德。所以说粗大的现行的二执二障灭掉，就可以现前见道菩萨的果位。细微的种子和习气纷纷灭掉了，那就会逐渐逐渐呈现二地、三地、四地，乃至十地成佛的这种境界。

所以说证悟一切智智，他不是说我使劲想，想的比别人多，然后我就成佛了，其实这个不是成佛之道，这个是在刚开始的时候告诉我们趣入大空性的时候，告诉我们这个不是成佛之道。真正成佛之道是泯灭一切实执，泯灭一切实执当中积聚最清净的资源资粮，这个时候就可以。所以说一切智智对方就觉得这个也是一个问题，他就开始辩论，开始提出这个辩论，乃至一切智智也安立不了了，如果没有所缘，有没有能缘，那么一切智智相怎么安立呢？安立不了。这个就是一个总辩论。

那么下面讲第二：

癸二（别辩论）分二：一、辩论对境基道果之所缘；二、辩论有境三智相。

别辩论，分别的辩论分为两大类，一大类就是对于对境的基道果，第二是有境。它的科判的对应是一个是对境，一个是有境。对境就是基道果，有境是三智，遍智、道智、和基智。像这样的话安立的。

那么三智相当中基智对应它的基，道智对应基道果的道，遍智对应它



的果，也可以这样去理解。所以所以他就是对镜和有境的一个关系，那么对这个呢也有一个辩论，是这样的。

子一、辩论对境基道果之所缘：

那么首先是辩论基道果之所云，那么在颂词当中讲到：

胜义世俗谛，加行与三宝。

那么这里面就有对胜义谛的辩论，对世俗谛的辩论，对加行的辩论，对佛宝，对法宝，对僧宝的辩论，是这样的，也就是说如果是空性的话，假如他说如果万法是空性的，那就没有胜义谛，如果没有胜义谛，那就没有世俗谛，如果没有世俗谛，那就没有加行，就没有修布施啊，持戒等加行，如果不修加行，那就没有佛宝，没有佛宝，没有法宝，没有法宝，就没有僧宝，所以什么都没有了，像这样一切所有的这些法都不存在了，所以这类辩论在中论里面，有一品也是很明显的，像这样的话也是非常明显，就说是这个缘四谛的辩论哪，缘三宝的辩论哪，这些都有，是这样的，这些辩论有些是针对基，道和果等等。

通过这方面来进行不同的辩论，那么这方面的辩论，那么就是这里面也是列出了对方辩论的一种问题，然后呢就回答当然我们有时候讲的时候，在分析一些问题的时候，有的时候也顺带会辨析一下，后面最后一个总破，这个里面总破就很累，一句话就破完了，但如果是我们前面学习过一些现观庄严论还有一些学习过中观的，这些就当然知道不成问题，要破斥这些观点的话，其实还是很容易的，这些提出过问题的，就是因为没通达二谛，没通达空性的因，这个原因所提出来的一些辩论。

但以前我们学习，但最早我们没有学习空性的时候，刚刚学习空性的时候，觉得这些问题特别的尖锐，觉得没办法回答一样，所以当时因为我们对于二谛呀，对于空性没有了解，后面就越来越学习多了之后呢，对于空性的意思啊，对空性的意思了解得越来越清楚的时候，就会觉得其实一辩论呢，他其实是很容易回答的，其实从他的见解方面，教理上面，其实还是很容易回答的，就是这样，最主要就是说，很多问题就没分二谛，对二谛辨析不清楚，就把这个佛经里面讲的胜义谛的大空性呢，他摆在世俗谛来讲，世俗谛的法呢他放在究竟上来讲。



所以说觉得这个时候就会出现这个问题，二谛混淆了，把二谛混淆的过失，所以说如果是讲大空性呢，就是麦彭仁波切在定解宝灯论当中或者中观庄严论当中，也讲过，其实有些时候呢就分场合非常重要，如果是讲大空性的时候呢，学习佛法的人就知道，这个是讲胜义谛的时候，一些无所知，无所云，如果是讲他有布施、持戒、有功德呢，这个是在讲世俗谛，世俗谛和胜义谛，有的时候还讲他的本体无二这个问题。如果这个慢慢，慢慢学习佛法的话对这些二谛无二啊等等，都可以方面来讲对于学习不是来回应别人的辩论，为了让别人提问不至于下不台，不至于回答不了，这个到不是这个意思，其实学习二谛无二的话这个就是万法的实相。

对于我们寂灭，烦恼，对于我们就是说真正的获得解脱，对于我们解除一切的实执，啊他是最殊胜的一种要点，在学习这个过程当中通达这个万法修行的实相过程当中，其实也可以，完完全全的可以破除其他一切的邪执，邪见，是这样的。所以说这个诸佛：“虽无心说法，摧他论法，而他论自坏，如野火焚心。”《四百论》吧，我记得《四百论》里面有一个颂词，就是说诸佛虽无心，诸佛佛陀没有故意的起心动念去说，摧毁他论的这个空性法，佛陀说空性法不是为了摧毁他论的，不是为了摧毁他中的，是这样的。

佛陀讲空性就是如理如实的去宣讲一切万法的实相，但是在讲万法的实相过程当中呢，他论自坏，就是安立实有的这些观点啊，宗派自然而然就会被摧毁了，是这样的。所以想这样的：如野火焚心就好像是野火烧起来的时候，他就烧一切草原啊，烧一切森林啊，这个他其实来讲的话，他并不是他想去摧毁谁，但是他的火焰，大火经过之处呢，自然而然就把这些花草草啊，树啊就烧掉了，是这样的。

所以佛陀讲空性呢是为了让我们现证实相，因为有了一切万法的本性的确就是这样的了，就是佛陀让我们知道万法的实相就说如此，但是在讲空性的过程当中呢和这个不符合了，和实相不符合的所有的这些邪执，实执自然而然就被摧毁了，所以说不是佛陀去故意摧毁谁而讲的，所以说我们学空性也是一样的，并不是为了想和谁辩论或者也不是回答别人问问题的时候，我们不至于回答不出来不好意思，而是真正想探究万法的实相，因为这个就是我的实相，我自己五蕴的实相，我正在痛苦时候的他的实相，



我正在高兴的时候他的实相，我正在流转时候他的实相，一切众生他在流转的时候他的实相，他到底是怎么回事。了解完之后呢能利益完自己，利益他，那么这个过程当中啊，当然和这个不符合的这个邪见啊，他自然而然就在摧毁掉了，是这样的。那么首先是胜义，就是说对胜义谛的这个这种辩论，因为前面讲了所缘呢这些不合理的缘故呢，所以说胜义谛是不合理的，当然这里面讲了如果所缘不成立。

首先是胜义，对胜义谛的辩论。因为讲的所缘这些不合理的缘故，所以说胜义谛是不合理的。当然这里讲了，如果是所缘不成立，那么一切万法的空性就成立不了，这个是第一个论点。第二个观点就是，假如按照你们的说法来讲一切都是空性的，那么胜义谛也成立不了。因为在他们的观点当中，胜义谛应该是存在的。诸法的实相应该是有一个实相可以安立，所以说这个胜义谛应该是有的。还有一个安立就是说，这个胜义谛应该有，胜义谛的存在是因为法的存在。

比如说一朵花，一朵花存在，所以才有这朵花的胜义谛。你现在说连花都没有了，花都没有了，那花的胜义谛在哪里？花的胜义谛也没有。所以他就说你不能破一切万法。你把一切万法破完了，什么都不存在了，那么你连这个花的胜义谛也没有了。因为这个胜义谛是谁的？这个胜义谛是这朵花的胜义谛，这个胜义谛是这个杯子的胜义谛，这个胜义谛是这个人的胜义谛，所以必须人要存在、花要存在、杯子要存在、万事万物都要存在。万事万物存在了，万事万物的胜义谛才存在。现在万事万物没有了，那胜义谛也没有了。

或者说胜义谛应该是存在的法，如果这个不实有，就说明这个胜义谛不存在。这个也是理解的一种方式。所以说这个胜义谛一定要建立在一个实物上面，这个是有实宗的，这个是安立实执、实执很重的人的典型特点。他一定要找到一个落脚的地方，他的心里才踏实。他就觉得反正应该有一个法存在，然后有这个法存在了，首先这个法是存在的，法存在之后，我们再去分析这个法的世俗谛、法的胜义谛。这个的确也是有，这个观察的方式在自续派里面也有这样的观察方法。

所以说佛陀在施設万法的时候，菩萨在讲这些法的时候，针对上根利智者，他就直接讲没有这些法，这个法不存在。那么二谛呢？二谛也没有。



这是针对上根利智直接讲的。如果不是上根利智怎么办呢？不是上根利智就说，这个法存在的，它的显现是世俗，它空性是胜义。这样讲是一个过度，也可以。

对方就认为：反正要安立在一个实有的基础上面，要不然就是胜义谛本身就是实有的，不能空的。如果它是空的，胜义谛就没有了。要不然这个胜义谛必须安立在一个实有的法上面，有一个实实在在的法存在，然后在这个上面安立一个世俗谛和胜义谛。就好像是说，这个柱子首先要存在，才能说在柱子上雕龙雕凤，对不对？雕龙也行，雕凤也可以，反正这个上面雕龙或雕凤，这个就是世俗或者胜义谛。反正这个柱子一定要有，才能够雕龙雕凤。所以说这个法要存在，你才能说世俗胜义，这个法都没有了，世俗胜义也就没有了。所以对方说，如果没有法的话，胜义谛就失坏了，没有胜义谛。

如果没有胜义谛的话，第二个问题就来了，世俗谛也不存在了。如果没有胜义谛，世俗谛也没有了，是这样的。为什么呢？因为世俗谛是观待胜义谛安立的，如果有胜义就有世俗，二者是相观待的。胜义就是它的实相，世俗就是它的现象。所以如果有它的实相，才有它的现象。如果有胜义，才有它的世俗。如果没有胜义谛，那么世俗谛也就不复存在。是这样一种问题。如果没有胜义谛，它的世俗的层面就不存在了。大恩上师在讲记里面讲了，如果一个人存在，他的容貌、体形就存在，如果人不存在的话，它就不存在了。是这样的。

这个问题其实我们在分析的时候，前面我们其实已经讲了一下，一般人的他一定要安立一个法，首先这个法要有，我们再去缘这个法去观察、去分析。那么这个观察的方式，中观宗是不是一味地抛弃呢？也不是。它作为一个方便法是可以的，它作为一个过渡，作为一个过渡是可以的。比如说我们现在世间人、凡夫人、普通人，普通人在轮回当中流转的时候，因为通过我们相续当中的业和习气，它显现了三界、显现了外面的山河大寺，也显现了我们的肉身，也显现了我们的心识，这些都显现了。

当我们的眼识眼根显现的时候，在我们眼根眼识前已经浮现了这个色法，耳根耳识前浮现了这个声音，我们的身识面前浮现了这些坚硬、很重、轻、柔软这些所触。因为有法的缘故，它就有了显现。在中观说这些显现



都叫做世俗谛。

因为我们已经看到了，对我们来讲我们已经浮现这个法了，这个显现的法已经有了。只不过如果不学习佛法的话，他会认为这个显现法是实有存在的。但是佛陀为了让我们打破这个实执，告诉我们这个法叫做世俗谛，它只是这个法的一部分。还有一部分。还有一部分是什么？还有一部分就是它的本质。就是说你现在眼识、耳识触及不到的这一部分它的真实义，触及不到这部分就是它的实相，这个叫做空性，它叫胜义谛。

所以说这个法并不是我们单单看到的这部分就是这个法的全部。我们所看到的只是其中的一个的很小很小、很窄很窄的一个部分。如果我们要知道一个法的话，佛陀告诉我们，其实有的时候要运用我们的眼识，有的时候要运用我们的耳识、要运用舌识、要运用鼻识，还要运用他的身识、运用他的意识，才可能把这些我们能够用到的都用上，可能对这个法的方方面面才有所了知。比如说一个杯子，我们要知道它的显色和形色，必须要是眼识才可以知道，你的眼识有才可以知道它是什么颜色、它是什么形状、显色形色。

然后它的声音部分呢？当然在有些《俱舍论》里面讲它自己是没有声音的，但是我们可以敲它，它也是可以在具足了打击的因缘后突然发出声音，这个需要耳识，它是可以发声的。比如说乐器，是可以发声的，这个需要我们的耳识去确认它。还有这个东西它的一种味道，有的时候我们用舌头去尝一下、舔一舔，这个也是它的一部分。是吧？如果你没有去尝的话，就相当于它的一个信息你没有了知到，是这样的。然后去闻一下它的味道，不管是闻出什么味道，反正这也是它自带的信息，你没有鼻识，这个信息就漏掉了。然后它是坚持的？还是柔软的？是重的？还是轻的？这些需要身识才感觉得到。所以这几个部分都要运用上，对这个法的五个方面的了解，你才比较齐全。

但还不够。它的无常，它的其它的一些，你必须通过意识去分析。因为无常也是它的一个部分，但是这个变化的无常，你单单用这个五识分析不了，看不到，必须要运用意识，才能够知道它比较隐蔽的地方。有些时候，这个还不行，这个只是意识里面动了一个观现世量。还不是它的所有部分，你还必须要用胜义量，比如说空性的见解去观察这个杯子，因为



空性也是这个杯子的属性之一，也是它的属性，你不能说它不是空的。你不能把空性这个部分从杯子里面抽离出去，你抽不出去，它的确是空的。你必须也要用这个佛法里面的观点去观察杯子的空，然后这个杯子的空也得到了。

这样就圆满了吗？其实还不够，从显宗来讲可能就足够了，但是从密宗里面说还不够。为什么还不够？因为它可能是一个刹土，或者它是个清净的本尊。它的大光明的自性你还观察不了，但这个也是通过净见量去观察。但是我们用显宗来讲的话，它的显现的部分就是观出世量可以确认的，显现的部分就用我们的六识可以去做一个确认。然后它的空性部分，就用我们第六意识当中的缘这个圣教，通过学习圣教的观察方式，就对这个杯子做一个彻底地观察，知道它的本体是离开四边八戏的。这个杯子离开四边八戏是它的属性。这个属性是它的胜义的属性、究竟的属性。你不能把它排除在外。

所以我们认为我了解一个人，或者我们认为我了解我自己，或者我认为这个产品是我生产的，难道我还不了解吗？对不起，如果你不知道这些方方面面，你还只是了解了一部分而已。所以说这些都是属于它的一种体性。你必须要通过很多方面去认证它才行。对这些法的认定，必须通过很多方面的观察，方方面面去观察之后，才真实地了解了它的实相。

对我们来讲，我们的眼识面前已经浮现了、已经出现了，佛陀为了让我们知道它的方方面面的信息，就告诉我们这个杯子它属于世俗谛层面，也就是属于我们的观现世量：眼识耳识能够认知的是哪一些。然后我们看不到的它的本体实相是哪一些，也告诉了我们。所以告诉了我们之后，在我们面前形成了一个世俗谛当中它是有显现的，它有作用，这个杯子可以装水，可以装别的东西。然后它的本体胜义谛是空性的。

所以说它有一体两面，这个法、这个杯子上面它有世俗、胜义的两个部分。这个中观宗是作为一个方便它是肯定承认的。但是这样观察完之后，因为它的本体是空的缘故，所以它的色、香、味、触，声音也可以有，但是一般来讲在杯子上面，在《俱舍论》当中讲色香味触，不讲声音，声音它不是自带的，这个以后会学到。色香味触、地水火风这些东西它上面就是属于世俗一方面。胜义谛方面是空性的。



二者之间如果它不是空的，那它就应该是有实有的。但是它的本性是空的缘故，这个杯子本身的色香味触地水火风，正在显现的当下其实就是如梦如幻的，它没有实有。因为这个胜义谛空性是它的一个属性，拿不开拿不走的，你一观察它就是空的，本来就具备的。所以说这个杯子正在呈现的时候，正在显现的时候，它的空性也同时和它并存，所以说，这个杯子是如梦如幻的；所以说这个杯子是现而无自性的。在空性的当下它也具备其它的显现因缘，它就浮现出来了。所以说它应该可以这样去理解。

那么如果是只有空，在你面前如果只有空的话，你的眼识你看不到这个杯子的显色和形色了，你也摸不到它的所触了，那就不符合实际情况了。所以它就是空的当下就是显的。这个空是谁的空呢？这个空是杯子的空，这个显是谁的显呢？这个显是杯子空的显。所以二者之间它就是一味的，它就是一体的。

所以说当我们还存在这个法的时候，可以安立世俗谛和胜义谛，这个没有任何问题。但是我们不要忽略一个问题，就是在究竟来讲这个杯子是没有的、不存在的。作为究竟来讲这个杯子是不存在的话，其实它的一种，它的杯子上面的一种，在究竟的层面当中，前面我们是使用了一个相应于自续派观察方式，就是我们也承认，在你凡夫人面前所承认的这个，凡夫人面前所看到的杯子，关待我们来讲的确是存在的。那么对我们来讲它就有二谛。

但是应成派它为什么没有呢？应成派它不是讲的凡夫人的状态，应成派它讲的是菩萨入定的境界，它是以这个为标准的。刚刚为什么有二谛呢？二谛是观待凡夫人已经看到了，你就不能说它没有，是这样的。你的眼识前已经呈现了，你就不能说它没有。应成派为什么说不存在呢？因为它是菩萨的入定位。菩萨入定位就不是按照凡夫人的标准说我看到了这个东西，他完全安住在万法的究竟实相当中。所以说这个法的显现不存在的，连这个法的本性也没有。那么法的本性没有话，那么这个法上面刚刚我们安立的那一套：它的色香味触、它的地水火风那就没有了。但是如果如果没有这个世俗，它的胜义在哪里呢？胜义也没有了。所以究竟来讲、应成派来讲：没有二谛。很合理。的确是没有二谛。

因为你是观待于这个法才有了二谛，这个法如果不存在，哪里有二谛



呢？究竟来讲是没有的。的确是没有的。它只是一个暂时的因缘合和的显现而已。究竟来讲它不可能存在这样的显现的。所以说在安立的时候，暂时来讲二谛我们承认，有世俗就有胜义，有胜义就有世俗。二者肯定是有。但是究竟来讲的确是没有的，连世俗谛也不存在，胜义谛也不存在。

但是很显然我们的分别念，或者对方的观点还没有深入到这个层次。我们要学习这个观点，必须要把自续派的观点学清楚，把应成派的观点学清楚，才能够把这个整个一个体系了解得非常透彻。什么时候说，为什么说不存在二谛？什么时候又说有二谛？有二谛的情况有的时候说是菩萨出定位，也对，菩萨出定位其实和我们凡夫人能够见到这个显现法差不多，只不过他已经从根本定起来之后，他自然安立在人无我（75:00），对我们而言不是，对我们而言就是，在你面前已经看到了，已经看到了，看到了它就是显现，已经有了，你不能说它没有。只能说究竟的本体当中，如果相应于菩萨的智慧来讲，它的确是没有的。这样可以安立。

所以对方说没有胜义就没有世俗，如果按照最究竟的观点来讲，就是没有。但是，这里面显然他不是按照这个观点来讲的。所以我们说，如果看待凡夫来讲的话，有世俗有胜义，当然这个还是纯粹对方的观点，对方提出了这个问题：如果没有胜义谛的话就没有世俗谛。

然后后面这个：如果没有世俗谛的话就没有加行。因为所有的加行，可以说在世俗安立的。有世俗的显现，有轮回，有你我他，大家都受用了，有富裕的人、有贫穷的人，有菩萨、有凡夫人，有这些存在的时候，就可以出现布施这个加行，可以出现持戒的加行，可以出现安忍的加行，可以出现精进的加行，可以出现禅定的加行，可以出现智慧的加行，这些都可以出现。就是因为有世俗谛，可以出现六度。因为所有六度是因为有轮回有众生，有这些就可以安立加行道，这个修持大乘的加行。所有的六度的加行、六度的修行才可以安立。

一环扣一环，如果没有胜义谛就没有世俗谛，如果没有世俗谛，就没有任何显现。如果所有显现都没有，没有人、没有法，那么谁在修布施呢？谁在修持戒呢？谁在修安忍呢？难道不是说都没有了吗？所以说所有的加行就没有了，没有加行了。他就觉得，你看你们大乘道，你还认为你们是究竟的，最后连加行都没有了，连六度都没有了。有的时候就说，你们说



这个是诽谤因果、或者诽谤修法等等等等，讲了很多很多。这个就是没有加行。

后面，如果没有加行的话就没有三宝，没有加行也没有三宝，是这样的。如果六度不存在的话，六度是菩萨道，在《大乘经庄严论》当中已经讲得很清楚了。菩萨他所修行的自利为主的修行，就是六度包括了。然后利他为主的法就是四摄包括了。所以说自利是六度，利他是四摄。如果是没有六度，就没有菩萨道。菩萨道是什么？菩萨道是成佛的因。那么就是没有菩萨道就没有成佛的因了。既然没有成佛的因，后面跟着就来了，就没有佛宝。

因为你是通过修六度而成佛的嘛。菩萨把六度修到极致，然后就可以成佛。修到极致的意思我们前面已经分析过，修到极致的意思就是说，比如说以布施为例：在显现上面，他可以把自己的生命无数次地布施给别人。不要说王位、财富这些，连自己的生命都可以布施，不是一次两次布施，已经是无数次地布施。为什么要讲无数次布施，以前我们也提到过，如果是一次两次的布施，也可能咬咬牙你就做了。但他不是，他就反复要做，反正就是要成为常态。把这个完完全全没有丝毫地耽执。这个时候从世俗的显现来讲，他把这个布施已经修到极致了，再没办法超越了。因为最重要的东西就这个了，没有别的了。除了你的生命之外还有什么东西？再没有了。所以再没有其他东西了。

还有一个方面你还不够，这个布施的三轮体空，智慧也要修到极致，他才能够把布施度圆满。所以说持戒度圆满、安忍度圆满，这个一个一个圆满，圆满之后就可以成佛。如果没有菩萨道，不修六度的话，就没有佛宝，是这样的。

那么佛宝是什么呢？佛宝就是我们的导师。或者说，如果没有修持空性，如果世俗谛当中没有修空性的话，如果按大乘思想来讲，世俗谛当中没有一个空性可得，那么就成不了佛的法身。如果没有资粮，就不会有佛陀的色身。当然这个里面对方倒不一定是把空性当成一个真正承认的修法之外，他只是说如果不修六度的话，在一些针对小乘的修法当中也会提到说菩萨修六度，但是在小乘的经典里面提到的六度，和大乘的还是不一样的。它没有把空性这些作为主要的。它就是六度作为主要的。所以说，如



果没有六度那就成不了佛，没办法安立佛陀为殊胜的法身。

当然殊胜的法身，观待有实宗来讲佛陀的法身和大乘里面所讲的法身有的时候是不一样的。这个法身的意思就是智慧身，具有智慧的这样一种殊胜的自性，这个叫做佛陀的法身。因为没有修加行，就没有办法获得这样一种佛宝。这样的话，我们皈依的佛陀，现在我们每天念的三皈依：皈依佛陀、皈依正法、皈依僧宝，如果没有皈依的佛陀，这个问题很大了。连佛陀都没有了，如果不承认佛陀的话，就失坏皈依戒，连导师也没有你就失坏皈依戒，因为舍弃了佛宝。这就是一个问题：就是没有佛宝。

如果没有佛宝，那么就没有法宝。法宝的自性是什么呢？法宝的自性从两个方面讲，一个是佛陀成佛之后，会宣讲三藏十二部，三藏十二部是属于法宝里面的教法，这个在《宝性论》当中讲这叫假教法身。相当于是一个相似的法宝。真实的法宝是什么？真实的法宝就是它是一个道灭二谛，尤其是灭谛。灭谛是圆满的。在《宝性论》当中讲，道灭二谛，以灭谛为圆满。道谛还不究竟，它的断证还不圆满叫道谛。灭谛是圆满的。所以说在佛陀的三身里面，法身最究竟。然后在法宝里面，道灭二谛当中灭谛最究竟。

从这个方面讲的时候，如果没有佛宝的话，当然他的相续当中安立的灭谛—法宝就没有了。所以这里在讲记里面讲叫能断本性身，能断本身性叫法宝。为什么能断本性身叫法宝呢？因为它是灭谛的自体。灭谛的自体叫本性身，叫能断本性身。因为灭谛嘛，所有的这些业惑都不存在，所有的业、烦恼、习气不存在的这个侧面叫灭谛，已经灭尽了，这个叫灭谛，这个也就安立成本身性。这个法宝。这个是了义的角度来讲是灭谛。

如果是不了义的法宝就是道谛。道谛就是从见道以上，严格来讲从见道以上才能叫道谛。见道以前，比如加行道、资粮道，见道以前勉强可以算道谛，它可以叫道谛加行。道谛加行也可以叫道谛，但是严格来讲真正的道谛应该是见道以上。所以说真实的僧宝应该是获得见道的，叫圣僧。原因也是这样的，因为道谛是僧宝相续当中安立的。

这样的话，如果没有佛宝就没有法宝。或者从一般的侧面来讲，如果没有佛宝那就不会讲法了，不会有三藏十二部，也不会有显密的经续。所以这个是从假教法身的侧面讲的。



如果从真正法身的侧面来讲的话，真实的证悟的法身叫真正法身。这些是《宝性论》的术语。那么就是说，从真正法身的侧面讲就是灭谛。最圆满的就是灭谛的自性。这个也不会有，因为没有佛宝，没有成佛的话，他灭谛不会现前。成佛和灭谛现前是同时的。所以说，从他的功德方面来讲是佛宝，从他灭掉障垢方面讲，灭谛的侧面讲叫作法宝，这样安立的。

如果没有法宝，如果没有断证，没有法宝，就没有僧宝。僧宝作为所依，是谁的所依呢？讲记当中讲是他的所依，所依就是僧宝的所依就是断证的所依，它就是断证的所依。因为有僧宝的自性，它就有断有证。断的本体在甚深的相续安立，真正的僧宝是圣僧。平时来讲的话在相似的部分就是在凡夫的团队，四个僧众以上也叫僧宝，真正的僧宝，一个见道以上的菩萨就可以叫僧宝了。

这个僧宝是属于断证的所依，因为相续当中有断有证，一般的凡夫的这些其实来讲相续当中并不具备断证的功德。断就要断除烦恼障或者所知障，证要证悟空性实相，这是断证的所依。所以这个断证的所依一定只有圣僧的相续才有，见道以上的菩萨。这个叫做他的所依。

如果没有法宝，没有断证，因为没有道谛的缘故，道谛他就是说该断的断该证的证，获得见道以上道谛的时候，他的二谛的遍计的部分断掉了，然后他证悟的实相空性，真实的离戏的空性已经现前了。他这个断证存在于什么所依里面？他这个断证的功德存在于僧宝的相续。所以这个僧宝呢，其实只要有断证的都是僧宝，不分在家出家，是这样的。只要你相续当中有断证功德，只要获得了见道，那就是僧宝，就是圣僧的自性。如果没有法宝的话，就没有僧宝了。僧宝也不存在，那么三宝都没有了。

因此说从这个方面安立的时候，你不能说万法是空性的，如果是空性的，那这一切的问题都会出现，它从基道果几方面来讲的时候都会出现。当然如果我们真实地认认真真地学习了《现观庄严论》，学了这些中观的经论的话，其实这些都能够知道，在究竟的本体里面的确是一切无所缘，而且无间三摩地它安住的究竟的空性的实相，的确它是从究竟的本体来讲、究竟的实相来讲一切无所有。

但名言谛当中，佛宝、法宝、僧宝都可以。尤其是如果你要现前僧宝的话，必须要断除烦恼障和遍计的所知障。要断除遍计的烦恼障和所知障，



必须要断除人执和法执。如果要断除人执和法执，必须要证悟人空和法空。这个人空和法空其实就是一切无所执，对人也不执、对法也不执。所以说你必须要证悟这个才能够登圣地，才有僧宝，才有道谛。你把这个道谛圆满了，佛就是僧的究竟，在《宝性论》里讲：佛宝就是僧宝的究竟。所以说，从见道开始有僧宝，然后从见道的僧宝开始，到二地、三地、四地……十地，僧宝究竟了就是佛宝。所以说，僧宝究竟是佛宝的话，那么灭谛也有了。灭谛有的时候，佛宝就有了。这样的话三宝就都可以安立。

而且六度，刚才讲六度、加行，加行的话其实来讲，如果你要布施到彼岸、你持戒要到彼岸，你不能够说我很勤奋很精进，而必须要三轮体空摄持。三轮体空摄持就是空性。所以说必须要有这个才行，才能够把加行圆满。所以一个一个说的时候，过个加行圆满就可以安立世俗谛，世俗谛的本体胜义谛，你要安立胜义谛，这个加行世俗显现了，它的究竟自性，就像我们刚刚分析杯子一样，它的空性你是不能抽离出去的，你抽离不了，它就是这样安住的，这个空性就是这个杯子的一部分。所以说，你要知道这个杯子必须要接受杯子的空性。如果你不接受它的空性，那杯子也没有，绝对不可能有，没办法说离开空性之外的杯子还有。

以杯子为例，你我他、我的五蕴、我的起心动念、我的烦恼、我的分别念，每一个都是这样的，当它正在产生的时候，除了它已经正在显现的这一部分，已经有了这个分别念，它正在显现的时候，这个分别念是它的一个分别念比较明显的属性，显现部分是它的属性，空性也是它的，所以说当它正在显现的当下它就是空性的。你不要把它灭掉它才空，它本身当下就是空性的，是这样的。

这样了解完之后，你就可以去修一切法，正在显现的一切法都是空性的，逐渐逐渐可以断除对一切法的一种很强大的实执。这些不单单说龙树菩萨在《中论》里边他又反回来推了，其实也是一个意思，和我们刚刚分析的方法是一样的。辩论的时候就是说没有佛宝就没有法宝，没有法宝就没有僧宝。如果反过来的时候，如果你承许实有，你说不是空性的，就没有僧宝，没有僧宝没有法宝，没有法宝也没有佛宝，是这样。或者没有佛宝就没有僧宝没有法宝，是这样。就因为你没有空性，你不修空性根本断不了障碍，是吧？你断不了障碍你怎么成佛？你成不了佛那还讲法？你不



讲法谁去修法？是不是这样的？所以你不承许空性的话，反而全部的过失，没有佛宝的过失、没有法宝的过失、没有僧宝的过失，全部落回去。但是如果有空性呢？就可以安立这个正道，有正道就可以有法、有道谛、有僧宝，有僧宝就可以有佛宝，这样的话就非常非常合理。所以《中论》里面也有一部分讲得很殊胜，讲这个辨析。这些我们慢慢学习的话都可以通达。

这样的话就非常非常地合理是这样的，所以说《中论》里面也有一部分讲很殊胜讲这个辨析的是这样的，所以这些我们慢慢学习都可以通达，那么下面讲第二辩论：

子二、辩论有境三智相：

巧便佛现观，颠倒及道性，
能治所治品。

那么这个是有境的这个三智，有境的三智呢首先是这个遍智，遍智的话就两个，一个是方便，一个是证悟，巧便和佛现观，巧便呢就是善巧方便，当然就是善巧方便有的时候就按照放在道智里面讲的也有，但这里面是讲啊放在遍智里面讲，也就是这个善巧方便是佛陀他自己的一种事业上安立的，从他的事业佛陀的事业上他就有一种善巧方便的一种这个圆满的体性，善巧方便的圆满体性在佛陀这个法身事业里面都有，第八品会讲这二十七类法身事业就会讲到是这样的，也就是说这个善巧方便呢如果是空性的话如果什么不存在呢那么佛陀遍智特点里面的这个善巧方便那就不会有了因为是空性缘故不存在嘛没有了，没有的话就没有这个善巧方便。

那么第二个呢是证悟的特点，那么如果一切万法是空性的话，那么佛陀证悟什么，像这样的话什么都没有证悟，什么都没有证悟的话那就没有他的证德，就没有证德是这样的，所以说呢就不能是空的，佛陀要证悟一切万法的实相所以说这个实相应该是存在的，如果不是存在的话，就佛陀什么都没有证悟。

所以说这个也是有时候我们说为什么有实宗啊在学《中观庄严论释》啊在学其他的时候就是说有实宗他就认为轮回是实有的涅槃是实有的，好像有时候感觉呢就是说不好理解，当然我们学空性之才会觉得不好理解是这样，但是如果按照他们观点来讲的确是这样的，你看如果什么都没有的话，佛陀证悟了什么，证悟的特点就没有了，所以应该证悟一个叫实相的东西，



他应该证悟一个叫胜义的东西，这个应该证悟是这样的，然后这个世俗谛应该是存在，然后把它断掉，然后就证悟一个解脱，这个解脱应该存在，如果你解脱没有了，如果解脱是空的那么还有啥意思呢，道也没有，解脱也没有，他就觉得啊什么都完了是这样的，就是说是当然他们如果不理解真实的空性的话的确会有这样一种认知，但是如果了解了这个空性的自相的话我们就不会这样了解了，所以这个是一个是对方认为如果是空性的话方便的特点就没有了，诽谤了方便，然后如果就是说这个空性的话就诽谤了证悟，然后佛陀的证悟啊证悟的这个本体也没有了，然后方便度化众生的事业也没有了，这个是关于这个遍智的两个辩论。

然后呢关于道智的两个辩论呢，颠倒及道性是这样的，颠倒及道性那么这个其实也是一种这个啊所断和对治之间的差别，只不过它是属于道智的，道智当然前面我们讲了二到十地之间安立道智，那么二到十地之间呢，他就是说菩萨所作的一个是啊断除所断，一个就是说通过一个修智慧嘛一个断除所断是这两个事情，所断的特点呢如果是空性的话，那么颠倒的所断就没有了，你要断，断什么，必须要存在啊，比如说贪嗔痴啊或者说你是道智的角度来讲的话，那么你的这个烦恼障的种子对不对，烦恼障的种子所知障所知障的种子，都要存在嘛这个是所断啊，如果就是说这些所断是空的，这些常乐我净也好或者这些是没有的，没有的话那所断就不存在了，你没有所断了，没有所断的违品，那就很大的问题是这样的，为什么说二到十地有差别，就是因为他相续当中的所断啊有多又少。

有厚有薄是这样的，然后因为二地他相续当中这个修道就是说他是一种道智啊道智刚刚进入二地的时候，他相续当中俱生的障碍基本上还没怎么动，所以说呢他的一种这个证悟呢他要比三地菩萨要就是说是这个要少一些是这样的，而越往上走他所断的障诘越来越少，越来越少，所以最后来讲的话，越来越薄，最后到了金刚喻定一点点最微细的断掉这就成佛，其实安立二到十地这个也是因为他相续当中的障诘有多少而他的空性就万法的实相是一样的，但是他相续当中障诘有多有少的缘故，所以是因为他的障诘的缘故呢，他能够见到一部分的空性，但所见的空性因为障诘所覆的缘故他所见到这个呢不清晰，啊不清晰，他所见的是真实是他的确是真实的这个法界，二到十地菩萨所见到这个实相它不变，但是呢，他的障诘的多少导致了他所见到的这个法界实相清楚啊不清楚啊是不是很深是不是



很广啊这个方面是有差别是这样的。

所以就像我们从这儿我们去看这个什么月亮一样，看月亮的时候呢不管是你就是说是那种这个十五的那天看的月亮或者说十五那天看月亮的时候你的云彩比较薄能够看到一点还是怎么样，它反正就是这个月亮是不变的不动的，但是你的能够看到很清楚是因为它这个中间没有什么障诘，很蓝很蓝的天或者说它很个干净，这个天很干净的时候你看到这个月亮就特别的清楚非常清楚，但是呢如果中间有薄云啊有这些云呢你可能就看不清楚，但月亮还是它这个没有错的，这个不是假的月亮是真月，所以二者实际之间的差别也是这样的他所见到的法界实相是一样。

但是为什么他的这个证悟高低呢，就是因为他相续当中的障诘有多有少的差别，如果说所断不存在的话，那么你拿什么安立二到十地，对不对，他没有障诘了他就是二地到了这儿就成佛，没有障诘嘛障诘不存在嘛，如果障诘不存在的话当然就从一个方面讲如果障诘不存在他当下就会现前佛功德，什么二到十地的所有差别都不会有，或者没有障诘的话就是说初地菩萨就见道和修道的差别也没有，如果没有障诘的话凡夫和圣者的差别也没有，如果没有障诘我们现在就是佛了，所以他就觉得这个障诘应该存在，而且应该实实在在地存在，否则的话有很多问题，是从这方面讲的话他就认为所断违品如果空的话不合理。

然后就是说是这个对治的特点，如果就是说这个是空的话，就是说是这个如果说它这个对治对治就是智慧嘛，如果这个对治的智慧是空的话，那么像这样的话也是没办法安立这个道的本性了，比如说无常这个就是对治无我这个就是对治的等等，那么如果这些都是没有不存在的，那么就是说没有道，没有道的本体，没有道的本体的话那么没办法就是说因为现证了这个实相而去断除这个所断。

总而言之，如果没有所断那就没有对治，没有对治那也没有所断，从这个方面配合起来看待的方式去理解也可以，如果没有对治的话，那么你的道的本体就菩萨所安住的道的本体是什么，所修的所现前的道的本体是什么，拿什么去对治障诘，我们就是说就是用这个道的本体嘛，但是你道法是空，它的空就是不存在，但是呢就中观就菩萨的空是无自性的意思，不是说完全没有，它是无自性，他本体不管怎么分析观察就像我们前面讲





杯子一样，这个空是它自己那个属性啊是这样的，它本来就是空的，你不能够把它就是说是拿开说它不是它的本体，所以道智也是一样的，其实空就是它的属性，它自己的体性就是这个，而且它是究竟的体性，其他东西通过分析观察它都会没有，但是它的本体的空性它是97:47来讲，最后观察到最后呢它的确就是离戏的一种自性，所以说呢就是说这个方面安立的时候呢就是在暂时来讲当然我们知道有空性啊有所断，但是究竟来讲的确是这个它的一种对治的本体也是空性的。

然后呢下面讲就是说第三个问题是基智方面的两个辩论啊，就能治所治品，啊能治所治品，那么在基智的时候呢其实也是有这个对治和所断，只不过这个地方的对治和所断属于基智的，前面是道智的是这样的。那么基智呢是在见道的时候安立基智，主要的基智是大乘一地菩萨附带附属也讲了小乘的见道，但是小乘的这样一种他的果啊但是这里面主要是讲的是这个大乘的。

那么我们在《现观庄严论》里面讲的基智都是大乘的特点，那么就是说如果说这个没有的话那么首先对治的特点就没有了，那么因为它这个如果是基智方面是空性不存在的话那么就是说证悟这个离开一切边戏的一种基的对治基智就是不合理，因为一切万法无所缘的缘故，没什么证悟的，万法的这个基的本体不存在，那么就没什么可证悟的是这样，那么这个也是不对。

所断也是一样的，那么就是说是它的一种这个对于本基啊它的一种执著认为这个基的一种这个五蕴啊十二处绝对是实有存在的，这个方面呢就讲他的所断，那么你获证基智的时候呢这个必须要现证它的体性的，要断除它的这个什么呢叫做它的这个遍计执，当然如果就是说这个所断没有的话那么也没有办法断除遍计执而获得这个现前这个基智的体性，所以如果没有这个所断呢也不行，所以说这个来讲话就是说这个有境的一种三智有境的话就是缘前面的基道果，然后产生了安立了是遍智啊，道智还有基智三个方面，那么如果这个不存在的话就空性的话这些都是无法真实正确地安立，那么下面讲第三个问题是摄义辩论，颂词当中讲性相并修习。

癸三、摄义辩论：

性相并修习。



性相并修习呢，这个性相就像前面讲的一样，这个性相就是法相的意思，性相就是法相，因为三智呢作为有法在辩论的时候呢就是三智是作为有法的，然后就是说三智它自己的一些啊它自己的一些这个就是说安立如果有三智的有法的话它就通过这些法相可以安立它是这样的，通过法相安立成立这个有法，但如果就是说这个有法的三智不存在的话那么它的一种这个法相就不存在了是这样的，就是说你这个法相是谁的法相，比如说这个柱子存在，这个柱子的本体存在我们就是可以说柱子的法相，柱子的法相是什么呢，它的不共的特征，它就是能够承梁，啊这个柱子在哪个房屋里面它的作用是能够承梁这个是他最主要的特征，杯子的法相就能够装水，啊大腹或者盛水是这样，那么如果没有杯子，它的法相也没有了，那谁的法相它是谁的法相，不是谁的法相，所以说如果说没有三智前面不是分析了了吗，三智是不存在的，如果三智不存在的话那么三智的法相也安立不了了，没有法相是这样的，那么就是说是这个如果没有法相的话，修习也没有了。

那么如果没有三智，三智的法相都不存在那么怎么去修习这个三智呢，就没办法修习三智所包含的一百七十三种相，没办法次第次第去修习，什么是它的正等加行，什么是它的顶加行，什么是它的一种刹那加行啊或者说就是说这些这个次第加行啊这些都没有了，全部都不存在因为它是空的缘故不存在的缘故，所以说呢这个法相没有修习也没有，它就是说这样一个层次一个层次地下来的话就觉得什么都不存在，他就觉得把《现观庄严论》里面所讲的所有的这些加行啊果啊基道果啊三智啊都已经抉择是不存在，他就觉得那么就是说是他说我们的意思是什么呢，我们的意思是说应该有，应该有应该不是空性的，不是空性的缘故呢，就可以安立这个修习，不是空性的缘故呢就可以安立这个法相，因为有法相的缘故呢就可以安立三智，因为有三智的缘故就可以安立基道果，啊这些都可以安立了一切都顺理成章，全都有了，你该有的该修的修该断的断，他就觉得在个不是空性的状态当中这一切可以成立是这样的。

当然这个就是典型的这个有实执著很深的实有的一种这个实有宗的观点嘛，其实我们有的时候也是这样的，但是呢我们在学习佛法过程当中呢首先要了解这些都存在，了解完之后生起一个信心之后呢，要进一步了解它的实相是这样的，所以说就像我们首先要了解这个要把这个杯子它的一



种形状啊颜色啊牌子啊方方面面了解清楚之后呢，再去分析它一种隐藏的部分，它的无常的体性，它的空性的体性，乃至于是说如果你有密宗的等净无二见的话，你可以在杯子上面也可以了知这个就是法界实相，或者它就是一个什么呢，它就是一个清净的刹土等等，这些都可以了解，那么对我们自己人来讲也是一样的，那么就是说我们自己的人现在这个人呢他具有色法色蕴受蕴想蕴行蕴识蕴这些都具备，它的无常也具备，它的一种不净也具备，这些都是他的体性。

那么这些方面来讲比如说如来藏上面的心识的功能，他可以有观修可以有记忆，这些都是世俗谛的体性。那再分析的时候呢这个五蕴皆空嘛，身心都是空性的，五蕴皆空，正在显现的当下它是空性的，不管你再怎么承不承认就是它的属性抛不掉的是这样的，然后再进一步讲的时候呢，你可以知道啊这个我这个身体五蕴的身体在空性的当下他其实的本性的佛性如来藏从来没有离开过我们，从来没有离开果我们就是说这个如来藏的佛智和大空性呢这个是没有离开我们的而且这个是属于把这个如来藏的智慧和大空性这个意义和它的一种前面所讲到的这个色法和这个心识这个意义比较起来的时候，哦这个其他的法是属于客尘法，它不是它的本性，究竟的本性就是这个大空性和如来藏，它是永远不变化的，永远跟随我们就是这个如来藏和空性，而其他的一些这个肉身啊分别念这些都不是我们的。

所以当你把这个清过完之后呢，把这些该去除的去除了，不是属于我们本性的这个所有的关于现相方面的法，真正你通过抉择分析完了，安住之后呢，其实这个时候就已经很接近这个密宗的见解了，那个时候你要说那个时候说你是那个时候要说你是金刚萨埵，很自然，为什么呢，金刚萨埵是佛的自性对不对，佛的自性他已经现前了空性的，他已经佛性的如来藏这个已经是已经现前了，所以当我们把这一部分客尘的东西去掉之后，如果真正很明确的时候呢，那个密宗的等净见一下就引出来了，引出来之后你要去修习，你很稳固的时候，你通过这个仪轨一句一句念下来的时候，非常非常的就是说容易就把自己观成这个金刚萨埵，然后就这样这个见解当中安住去念它的咒语相应他是这样的。

那个密宗的等净见一下子就出来了，出来之后你要修持，你很多稳固的时候，你就通过这个仪轨，一句一句的念下来的时候，非常非常的容易



就把自己观成金刚萨埵，就在这个见解当中安住，就念诵他的咒语相应他。然后一切都相应这个体性，他直接安住在万法的实相当中，最究竟的实相就是这个，空性是他一个辅性。

所以这个很多重要，烦恼即菩提也好，或者五毒即五智也好，还有现就是空也好，还有我们现在就是佛也好，这些其实来讲都是这样的意思，他的本体不管怎么样就是我们的体性，没办法远离我们的。但这个必须首先要通过空性去观察，就是说这个空性一定是他的属性，没办法离开的，首先就知道在显的当下它是空的，然后把这个很纯熟，很纯熟之后对显现法的执著就越来越少。

因为你了解实相的功能，或者了解实相的智慧越来越强大的时候，对法的实执就会越来越弱，他越来越弱，智慧就越来越明显。然后进一步的学习《宝性论》，学习如来藏的观点的时候就知道我们的本性的确就是这个佛的智慧永远没有离开过，他是大无为法，现在就具备。只需要把客尘去掉就行了，有了这个之后就进入幻化网，进入幻化网当中去学密宗，这个就一下子可以通达。

这个基础打好了之后，以后要抉择密宗见解的话，其实是非常非常便利的。全知麦彭仁波切在幻化网里面，他也通过一个渐次的方法来证成我们的分别念就是智慧，身体就是本尊等等，也通过很多，通过外道观点到小乘观点，到唯识的观点，到中观的观点，再到《宝性论》，再到密宗，一个一个慢慢慢慢就可以成立的。这些来讲的话它是最殊胜的观点，把所有的共同乘的观点完全运用到极致，这样的话何时何地，任何时候都可以安住在最殊胜的观点见解当中。所以说这个法，真实来讲的话调伏我们的就是这个法义，一定要把法义一定要认认真真的抉择，抉择完之后我们才可以使用它调伏我们的相续。

然后下面讲第三：

壬三、摄义：

说者邪分别，依一切相智，
说为十六种。

通过前面所讲到的这些实有的观点，依靠对二谛相违，前面主要是认



为世俗谛和胜义谛提相违的，有的时候如果从胜义谛作为出发点去辩论的话，就是在讲记里面讲，如果依靠胜义谛作为观察的一种切入点，他就说如果按照你们的观点如果是空性的，那就不应该有我现在的眼耳鼻舌身意，就不应该有现在我所看到的一切法，一切都应该变成虚无，但是我们现在看得到，所以你的观点是错的，这个是依靠胜义理门然后进行的辩论。

还有通过世俗的理门进行的辩论，就是说现在所看到的这一切都是真实存在的，不可能是空性的，因为他看到的缘故所以不是空的，他就把这个认定为实有，这个就是说对于二谛相违没有真正的理解二谛无二的观点，对于二谛无二的观点没有通达，没有通达的缘故出现这样的问题。当然针对这样依一切相智作为十六种，其实通过一切相智很甚深难以彻悟的所缘相，佛经里面承许有十六种责难，十六种妨难，或者十六种辩论。

是不是只有十六种呢？这个是归纳，这个是归纳而已。因为法称论师也讲，众生的邪见是无量无边的，所以一偈难尽破嘛。只要有分别念他就会有不同的邪见，但是可以大概的归为十六类，尤其在这里面和这个有关的，和无间顶加行，和二谛无二有关的，可以归纳成十六种邪见。

然后十六种责难、邪分别，怎么破呢？破的方式上师这个地方讲就是很简单，就是不一定，你的观点不周遍。我们的意思就是说世俗谛存在的，不一定在胜义谛当中存在，胜义谛当中不存在的，不一定在世俗当中也不存在，所以通过这方面来进行辨别、简别一下就可以了。我们所说的空性是究竟实相，究竟实相不存在不等于世俗当中也不存在，因为我们现在讲的只是胜义谛当中的本性来讲的确是存在的，仔细分析仔细观察的时候的确是存在的，但是在名言谛当中还是因缘聚集的时候，该存在的就存在了。

佛陀修习了圆满的菩萨道，他这个因缘成熟了存在了，佛果啊、佛智啊这方面就会存在。菩萨他具备了圆满的修持菩萨道的因缘，菩萨道在他自己相续当中就存在，众生因为有了贪嗔痴，有了我执这些因缘，所以众生六道轮回显现在世俗谛当中存在。但是正在存在的当下，因为是因缘而现的缘故，他并没有实有，没有实有，没有一个真实的本性，所以究竟来讲是离戏的，但是名言谛当中是有的。

所以说这个里面回答的时候，破的时候就是有一句话，胜义当中不存



在不等于世俗中也不存在，就是说你要把二谛分清楚，我们讲不存在是胜义不存在，名言谛当中该有就有，就是这样的。以前在学空性的时候，上师也是再再的重复，说只是胜义当中没有，只是胜义中破，世俗当中还是有的，再再安慰我们。所以安慰很长时间之后，最后我们懂了，原来是这个意思，慢慢就懂得这个意思了，后面我们在辅导中观的时候，也是在反反复复的说这个只是胜义破，世俗还是有的。

很多道友在下课的时候也反映说很安慰，很安慰就是说好像觉得没有破完，好像学得只是分了二谛之后只是胜义当中破，世俗当中还是有的。

有些时候的确是这样的，它是作为一个过渡，一个思想的过渡，从一种单纯的实执的观点到暂时了义，从暂时了义到究竟了义。暂时了义是什么呢？空性当中就是自续派的观点，分二谛，这是暂时了义，究竟了义就是应成派的观点。

如果针对三转法轮来讲的话，二转法轮大空性是暂时了义，如来藏是究竟了义。因为在法界的本体当中明空两个自性当中，应成派只讲了空分，大空性讲了，明分没讲，如来藏的功德方面没有讲，所以他虽然是了义，但是是暂时了义。然后究竟了义是既讲了空分，又讲了明分，这个就是三转的究竟的和如来藏有关的教法。

密宗当然把大空性和如来藏是完全通过窍诀的方式来用，不单单是说给你抉择了，而且怎么用这个，怎么样修，怎么样现前这个，怎么样快速现前他给你讲的很清楚。法界虽然是无二无别的，但是从窍诀方面来讲，的的确确越往上他的窍诀越殊胜，这个是任何人没办法不承认的，是必须要承认的。

这个以上就讲完了第五品，第五品顶加行已经学完了。

下面我们要学第六品：

第六品 渐次加行

戊二（宣说次第与同时修之道次第）分二：一、分位道次第之渐次现观加行；二、究竟道顿时之刹那现观加行。



分位道次第之渐次现观，这个叫做渐次加行，这个是第六品，第二个科判是刹那现观，究竟道顿时，一个时间当中圆满的，这个叫做第七品的，就是叫做刹那加行，两个科判是两品。

首先第六品是渐次加行，渐次加行所修行的也是一百七十三项，渐次加行就是从第一项到第一百七十三项，每一个次第次第串起来修，渐次的修行，这个渐次和后面的刹那是一对，我们要放在一起观察。为什么是渐次呢？这个渐次相当于刹那来讲，他是一个一个修。后面这个刹那加行就是一刹那当中修所有的相，一刹那当中就把所有的一百七十三项，一个刹那修完。这个渐次加行就是一百七十三个项，一百七十三个修行次第次第修，渐次渐次的修。

那么这个渐次渐次的修，这样每个都修和前面那个有什么差别呢？和前面的正等加行有什么差别呢？当然顶加行我们知道，顶加行就是属于正等加行的果，这样看起来好像正等加行和渐次加行很相似，正等加行也是一个一个修，渐次加行也是一个一个修，那么到底差别在哪里呢？正等加行和渐次加行最大的差别，渐次加行到了这个位置的时候，他就可以串起来连起来修。

前面是单个单个，他并没有系统的把它串起来，他虽然是渐次修，他针对于顿时刹那现前一百七十三项来讲，他是一个一个，一二三四五六七八九十这样排着走，最后排到第一百七十三，但是他的连续性特别强，他已经有很强的连续性了，一个接一个一个接一个，连续不断的这样修上去了，所以这个就是他的渐次加行。

而正等加行倒是没有这个特点，反正就是一个一个，先修这个，修完这个修第二个，也就是刚开始的时候，在正等加行的时候，相当于还不是那么熟悉，必须学一个我就修一个，教一个我再修一个，把这个修圆满。但到了这个时候他就可以连起来，一个一个连起来，连到最后的时候他一下子就可以一刹那当中修。

在华智仁波切现观庄严论一个修心的次第，就是怎么样修持的实修次第，把这个讲比喻，我们以前也讲过这个问题，相当于就是说你要发一个音，首先一个字母一个字母的学。比如藏文里面嘎咋嘎啊，一个字母一个字母的学，或者说拼音里面H字学了，A字学了，反正这些拼音首先学，



这个就是属于正等加行。然后把它拼起来，h-u-ang=huang，你把它拼起来的时候 huang，这个就是渐次加行，最后一个字发的时候，同时就把所有的音带出来了，最后一个音同时带出来就相当于最后一个刹那加行。就是一刹那就圆满所有的相，所有的音这里面全部圆满，就是我们现在能够读出来的，比如说渐次的渐，j-i-an=jian，刚开始的J，必须一个一个学，J是这样发音，I，这个是I的发音，类似于正等加行，J-I-AN，这个就是渐次加行，一个一个连起来，最后就是JIAN，JIAN字发出来的时候，就相当于一个时间当中所有的音都有。

所以这个就是后面那个了，所以它就是有差别的，有很相似，同样也是一百七十三项，那么到底有什么差别呢？一个是连续性，开始连续性串了，最后把一个字就发出来。就可以看华智仁波切后面，在其它的讲短短的一个怎么样修心的现观庄严论窍诀里面对这个也是讲了。

己一（分位道次第之渐次现观加行）分三：一、后得具广大六度之渐次加行；二、入定甚深无实性智渐次加行；三、摄义。

庚一（后得具广大六度之渐次加行）

这个分了后得和入定，后得就是起定之后，然后入定就安住在根本慧定当中。后得是修广大六度的渐次加行。

分二：一、真实宣说；二、宣说道之助伴六随念之修法。

这里面其实渐次加行分了十三类，就是说六度布施的渐次加行，就是布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧这是第一到第六，然后后面有六随念，随念佛、随念法、随念僧、随念戒、随念师、随念天，这是从第七到第十二，后面还有一个空性那个，修持无实性的那个，总共来讲有十三个。

首先讲到前六个，这个里面分二，一个是真实宣说，一个是宣说道之助伴六随念之修法，就是说一个是真实宣说六度，一个是六度的助伴，这个是二者之间的差别，我们要通过科判分出来。就是说渐次加行是通过修六度来圆满一百七十三项，是他的主要的修法。然后他的助伴是后面的六随念，后面六随念是属于六度的助伴。

辛一、真实宣说：

布施至般若。



当然这个我们已经很熟悉，因为我们再再学习过六度，从布施到般若学习过，所以我们今天不再讲了。只不过这个要次第次第去串，通过布施啊，乃至通过布施来修、通过持戒来修，这样的话逐渐逐渐可以把这些渐次加行通过六度的方式来修行。

大恩上师在这里面也讲了，大恩上师在讲记的第二段也讲了，就是说必须要长时间的修，长时间的听法闻思修行，我们不要想听很短的一堂课就开悟啊，或者短短的时间就必须要有一个很高的成就啊，这种思想对于真实的修行者来讲是要断除的，必须要断除的。千万不要想短短的时候当中，不付出很多的精进就可以。

其实这些思想，大恩上师告诉我们这些都是经验之谈，真正的经验之谈，对于我们来讲，对真正想要修行佛法的人来讲，这些必须要放在心里面，真实要放在心里面去变成自己的一笔财富。

这个是属于比如说我们要修行佛法必须要沉下心，长时间的去听闻、思维和修行，长时间的缘佛法不断的去观察去抉择，逐渐逐渐从加行开始修，每一个都修的很好，这样的话其实这种素质，这种理念、这种素质应该变成一个修行人他应该有的一种，独特的一种东西，真正的修行人应该有这些。所以一个菩萨之所以能够成为菩萨的话，他有很多和凡夫不共的东西，他的自信心或者他的勇气，或者他自己长时间修行的决心，那绝对是不一样的。

对我们来讲，我们看到这些上师的教言的时候，也应该真正把这些放在心上，否则的话短短的时间当中，我们不想花很多时间，短短的时间当中就想成功或者怎么样，这个就比较危险。所以我们应该知道作为一个修行人来讲有很多东西，有很多很多修行有关的理念必须要深入到你的骨髓里面去，必须要变成你自己的一部分才行，何时何地都要体现出这种殊胜的素养。

这些对修行有关的素养，比如说长时间的修行，长时间闻思修这一点，上师以前提过，经常提，其实这个很重要，就是次第修行的重要性，长时间修行的重要性。

因为众生很急躁，众生非常非常急躁，这个急躁的毛病就很容易让众



生错失修行的机会，或很多容易失败，失败之后没有成功就开始怨天尤人了等等。其实作为修行人来讲，一定要有基本的素质，而且基本的素质是很重要的，比如说为什么共同前行很重要，他就是整个你的所有的修行过程当中都需要依靠这个作为基础，依靠这个来发挥作用的。为什么菩提很重要，为什么空性很重要，都是这样的。对我们来讲应该长时间的去修行，有一个很稳重的长时间修行心，这种思想如果在我们相续当中一旦有了，有了之后，其实真正我们通过学习上师的教言，或者有些很多时候上师告诉我们的一些比较重要的信息，如果完完全全变成我们的一部分的时候，其实这种素质的养成，这种修行的素养的形成，远远要比开了天眼啊，或者说你获得一个小神通啊，或者你获得一个什么修行的禅定的轻安啊，比这个重要的多，真的是这样的。

这个修行的素养很重要，非常非常重要，这个其他的技能，这些相当来讲是次要的，沉淀的东西是非常重要的，这个修行者最根本的东西。为什么有些地方讲这个修行人，有些人说他很稳重，特别稳重，他的心境很平稳，这些其实来讲都是修行者他自己的财富，他的物质，有了这些之后他该有的功德慢慢都会有。

如果你没有这个功德，你很急躁，你的心跳动的很快，那么即便你暂时获得了一点小成就、小神通，没有什么用处，真的没有什么用处。你最根本的东西不存在，就像你没有菩提心这个层面的东西，你修什么都不管用一样。

有些东西对我们来讲很多是基础的法，越基础的法越要重视，因为它一直要陪伴我们到证悟为止，而且他就从这儿开始做起点的，如果他有的话，其他的东西虽然你有时候能够生起来一点禅定啊，得点小神通啊，这个其实来讲真的不重要，一点都不重要，最重要的就是素养的形成。

为什么以前古代，中国古代的一些，有些时候那些富裕的家庭他要从小培养他的儿子啊、女儿啊，很多素质，很多气质，很多教养，他要从小培养。他慢慢慢慢培养，很多东西就深入他的骨髓里面去了，以后来讲他都会散发出这种气质来，有些东西是装不了的，短时间形成不了。

所以对修行者来讲，尤其是应该形成这种修行人独特的气质，这种气质就是说很多时候上师在里面讲的很多东西，我们要认认真真的去思维，



真的去串习，这样的话对我们以后的修行，长时间的修行，特别特别管用。

这个是布施至般若，第一到第六就讲完了，然后下面讲第二：

奉二、宣说道之助伴六随念之修法：

随念于佛等。

因为修行六度要三无数劫嘛，就是说很长的时间，所以为了让六度的境界得以稳固必须要有辅助，辅助就是六随念，六随念在我们修六度过程当中特别的重要。

第一个就是随念佛，颂词当中讲随念于佛等，等字就是后面的五随念。第一个就是随念佛，我们要经常忆念佛，经常要随念佛，佛陀的智慧，佛陀的大悲等等，为什么有些时候我们要在佛堂里面挂佛像佛堂里面供佛像，其实有的时候方便我们随念。如果你到了一个没有佛像的地方，没有佛像的环境，长时间在这个里面，慢慢慢慢你可能随念的心就弱了。如果你经常在道场，家里面有佛像，这样的话经常能够看到佛像，也能够帮助你随念佛陀。

随念佛陀，你的正念啊、信心都容易培养，所以说第一个是随念佛陀，佛陀是我们的导师，引导我们什么？引导我们趋向于成佛之路。佛陀怎么成佛的，他也会引导我们趋向于成佛之路，经常性的忆念佛宝。所以平时我们在供佛的时候也要想，你是我的导师，我的所有的身语意都按照你的教言而做，你怎么引导我的我怎么样去做。

然后看到佛像供佛的时候，还有一个随念佛陀的讲法，在供佛的时候看到佛像的时候，当我们供水的时候，供灯的时候，看到佛像的时候马上要随念我也具有佛性，我和你一样我也具有佛性。

这个不是说你要造反了，世间人说你要造反了，你要怎么样，你供个佛你想要造反，这个不是，这个的确是佛要求我们这样做的，要随念我们息本俱佛性，供佛是为了显现我的佛性。

这个方面讲的时候，当我们供一次的时候我们就想，我也具备像佛陀一样，我的佛性里面，如来藏里面，也具有佛陀无二无别的功德，大空性的功德，和如来藏无为法的功德我都具备，今天我通过供佛和佛相应，通过供佛来清除客尘，现前我的佛性。



所以当我们供佛的时候是这样的，那么供文殊菩萨的时候也是一样的，我具有和你一样的智慧。供观世音菩萨的时候，我和你有一样的大慈大悲心，这个也是一种随念。如果我们有这样的信心，有这样的见解摄持去供佛的话，比我们其他意义上的供佛可能还要更深、更相应于实相，他的利益可能会更大一点。关键是在供佛的时候提醒我，修了一次我本俱实相方面的教义，对最了义的教义我有在串习，反正就是在串习。

礼佛的时候也是一样的，在大礼拜的时候，在拜佛的时候也是一样的，就是说我顶礼佛是为了显现我本俱的佛性，一次一次提醒我，我本俱佛性，这样的话提醒的越多，你自己就会变成这个修行，这个修行越来越深入，你的佛性就逐渐逐渐，慢慢慢慢就会现前。

所以说你修行的法越深，现前佛果的速度就越快，你的见解越低，你显现佛性的速度就越慢。这个也是一个必然的一种规律，因缘法则里面的必然的规律，所以了义见解的形成对我们快速成佛的确有很大的帮助，这个是随念佛，导师。

第二个是随念道的本体，就是法宝。法宝当然第一个就是法义了，现在我们所学习的《现观庄严论》、《大圆满前行》啊，《入行论》啊等等，这个都是法义，经常随念的法义。当然这个是属于道谛的前行，它还不是真正的法宝的道谛，它是道谛的前行。道谛的前行就是通过这样去随念我就可以获得道谛，所以它也是属于法宝的一个分支，它是法宝的方便。

如果说这个道谛是月亮的话，那么我们现在所学习的思维的这个就是手指，指月的手指。如果没有这个指月的手指，我们可能不知道月亮在哪里，如果有了指月的手指，我们可以知道月亮。虽然这个手指本身不是月亮，但它可以帮助我们看到月亮。

我们所学修的文字啊，三藏十二部的法义，思维的这个法义呢，它虽然不是道谛，不是真正的法宝，它是法不是法宝，它不是法宝它是属于法宝的分支，它属于手指一样的功能。但是它虽然不是真正的道谛，但通过这个可以现证道谛，所以说我们要经常的思维法义，法义对我们最重要，因为通过法义才能调伏我们。现在我们依止上师最主要的就是听法，然后随法修行，通过上师的指引、引导，相续当中生起法义的一种断证，这个是特别特别重要的，这个是最主要的一种功德。



第三个是属于修行的助伴，修行的助伴就是僧宝。当然真实的助伴是文殊菩萨、观音菩萨是我们的助伴，导师是佛陀，佛陀是导师的身份，然后这些菩萨们是属于助伴的作用。他们为什么可以作为助伴呢？僧宝自性，所有的宝的自性在《宝性论》里面讲有六个特点，他就是说无欺惑，无垢或者无欺惑，没有欺惑性。一般不能随随便便叫宝，反正《宝性论》里面讲到了六种功能，我们今天时间不够我们没有办法讲。

所以不管怎么样，三宝的自性是无欺惑，但是凡夫人可能是没办法和我具备无欺惑的自性，但是圣者可以，一地以上的菩萨已经现证了心性了，他的心性不会退失，所以他是不欺惑的，他可以作为我们的助伴。他不是说我今天送你一段，我现在家里有事不送你走了，像这样这个就不是可靠的。可靠的助伴就是无论如何他不会退转的。

这个谁才具备这个体性呢？在我们修道过程当中，从现在到登地一直作为我们助伴的，圣僧，圣者自性的僧宝他可以是助伴，他不会中间退转的。他自己的自身难保，或者他有事情不来了这个不会，反正你皈依他，他绝对是作为助伴的一种体性，一直存在，可以作为助伴的体性。

那么僧团呢？僧团是他通过一个自度来作为我们的一个宝藏，凡夫僧团不像是圣者的那种助伴，他是他的戒律，或僧团的制度，人会变制度不变，制度不会变他可以作为我们的助伴。僧团里面有很多规矩，很多诃摩，他作为我们修道过程当中一个助伴。真正的僧宝的助伴不管怎么样他不会退失，他相续当中已经有了。刚刚讲一个圣僧他可以叫僧宝，因为他自己就具备断证功德了，他是一个不欺惑的自性，他可以通过他自己的不欺惑的本体来作为我们的助伴，所以随念僧。

所有的一地以上的菩萨，当然这里面比较佼佼者，当然我们随念，这里面讲文殊师利菩萨啊，观世音菩萨啊，地藏菩萨啊，经常随念这些，可以作为我们修道的助伴。

然后下面讲道的身份是戒律，随念戒。我们的菩萨戒是从现在乃至成佛之间的，从现在乃至成佛之间的菩萨的戒律。然后别解脱戒也是从现在乃至尽形寿，死亡之前的一种戒律，皈依戒是从现在到成佛之间的戒律。不管怎么样这个戒律是我们自己修道的一种所依，或者我们的身份，我们是具戒者，所以我们要经常忆念戒律，要学戒，要知道戒律是怎么回



事，然后要知道这个戒律的一些细则，还有有些时候要经常忆念戒，我守的这个戒律，我要忆念这个戒律，然后我不能违犯这个戒律，我要护持这个戒律等等等等。

因为戒律它可以止恶防非，它主要的功能让我们不要做那些和修道成障碍违品的这些事情，你的戒律守的越圆满，障碍越少。戒律它也是功德增长的基础，你的功德要再再增长的话，戒律就是大地一样的基础。

所以你如果不守戒律的话，没有受戒律的话，你的相续当中不具备止恶防非的功能。现在世间很多人一辈子也不会杀一个人，但是他没有戒体，他只是没有杀人而已，他只是没有造这个杀人的罪业而已，功德一点谈不上。但是你受了这条戒律，你受了这个不杀人的戒律，每天都在增长功德。他已经发了誓了，他是通过我发誓承诺这个决心在这儿作为戒体的所依，但是其他人只是单纯的没有杀人。

所以有戒和没有戒其实差别非常大，因此说不管怎么样，这里面讲了我们的身份，如果戒律守的圆满，有的时候戒律守的越多，成就的宝藏也就越多。但是如果我们守了戒，受了戒，犯了戒，这个要忏悔，就是通过佛陀讲的忏悔的方式去精进的，这个就是戒律要经常随念，不随念的话慢慢就忘记了，忘记自己具有这个戒律。忘戒之后有的时候出现对境的时候，烦恼现前的时候就可能犯戒、破戒，像这样不太好。所以要经常随念，随念这个戒。

然后下面讲修道的助缘就是要做布施，要圆满福德要做布施。因为我们要修持六度的话也需要圆满福德，当然布施第一个是具有财富，具有财富的过程当中其实更体现的比较多的一点是什么呢？他具有修法的时间，他经常做过布施的原因，他以前做过布施的话，因为布施的因缘，无勤得财富嘛，就是说当你今生多做布施，然后到了收获季的时候，因为现在我们可能做布施是播种季，你正在播种，不断的布施不断的布施，在播种。播种它有一个生长季，不断的生长酝酿，这个过程当中可能还比较穷。

但一到了收获季的时候就不一样了，收获季的时候所有的善根一个一个成熟了，一个一个成熟你的财富就挡不住了，非常多。再加上你自己有其他的发愿，就是说以前我发愿我要获得暇满人身的发愿，通过愿力摄持的时候，就会让这个财富本身变成一个修道的顺缘，这个才称为道的助缘。



财富本身不一定是道的助缘，财富本身可能是道的违缘，因为你钱多了，钱多了你心思多了，心就花花了，你不想修法了。

但是布施作为道的助缘一定是他配合了其他的，比如说前世的发愿，就是说我做这个布施的时候我要成为获得暇满人身的因，成为解脱的因等等，他有这个愿摄持，所以他这个布施的财富就会变成修道的助缘。如何体现？如果你没有钱你必须八小时上班，或者你还要加班，没办法没工资要加班，这个就是你时间花在上面去了，你没办法有时间闻思修行。但是如果你无勤可以得到财富呢，那就不一样了。我可以不用这么多时间去工作，我不需要担忧经济问题，那么这么大把的时间来干嘛呢？我就可以去闻思修行，我可以把这个法该修的修，一遍一遍的修，这个就是他的一个助伴。

不是说我钱多了，然后我修个大佛堂，然后怎么怎么样，这个当然也算，但最关键还不是这个，最关键还是说你不需要花太多的时间最挣钱，因为挣钱过程当中，你不单单是时间花了，其实这个过程当中你的脑袋不断的运转，你想的都是这个方面的事情，那你回来打坐的时候，脑袋里面还没有反应过来，还是这个东西，所以你要把他调整到修法的状态，又花一段时间，这个就麻烦了。

但是你如果没有去做这些事情的话，这些都不必要的，你直接上去就是修法了，你不用过多的去调整，这个方面也是他的一个很大的顺缘。

如果你真正有福报，布施的福报，也不会有这些纠纷，因为经济的纠纷这些也没有，反正很多很多烦心的事情，如果你真正做过清净的布施，通过你修法的善愿摄持的布施的话，这一切都不会存在，你就一心一意的去修法，而且如果布施也可以有钱财，想供养也可以，关键就是说你有很多的时间，有精力，完全可以做修法，这个就是他体现成修道的助缘的意思。

这个是随念布施，经常我们要知道布施的利益，布施的功德，我们在做布施的时候不要老是想我布施了之后，后面就是大富豪，我就是大富翁或者怎么样，这个不行。布施的时候要随念布施，和法有关，布施一定要想到和调伏相续，和修行佛法和度化众生，和这个有关，因为想到这个你才会真实的随念，所以他布施里面该具备的因缘、因素是具备了。然后你不好的发心就不会发，你只是想和道有关，他才会成为六度的助伴嘛，否



则他怎么会成为六度的助伴呢，对不对？

随念布施和单纯的布施不一样，随念布施放在随念布施里面，一定是和修道有关的布施，其实也是提醒我们，我们在做布施的时候，做供养的时候，也最好是缘成佛啊，度众生啊，或者以后修行佛法方面的顺缘啊，这方面去做的话他是一个纯正的因。因也齐全也干净，有力量，否则的话你做了布施因不齐全不干净，力量很弱，这个方面来讲虽然他以后布施的果也会成熟，但是就是一点点的果，别人苹果树上的苹果又大又红又圆，你的就是一个小小的干瘪干瘪的小苹果，这样的话你的因比较弱，然后别人的因比较好，这样的话不一样。同等都是在种这个布施的因缘，但是懂得修法的人，懂得窍诀的人和不懂法的人差别就非常的大。

然后是随念天，随念本尊、随念天尊，他也是修道的一个，前面是个助缘，现在也算是一个保护的一个缘吧，一个顺缘或者保护的一个助缘，一个护持的一个护缘。经常随念本尊或者随念天尊，这个里面的本尊就是指天尊的意思，就是护法，这个是世间或者出世间的护法，他可以在我们修法的过程当中做一个保护，因为这些护法神力量很大，这个护法神也是一般的人眼睛看不到。

平时来讲我们要经常随念，比如说每天现在和道友有供护法的习惯嘛，供护法的习惯其实很好，非常好，每天能够供护法其实来讲把我们修道的违缘都遣除掉，主要是在我们修法的过程当中，修六度的过程当中，不要出现这些和修法有关的违缘。

这样的话我们祈祷他们，他们有力量，也乐于帮助我们在修正法的过程当中予以护持，所以他的力量非常强大的，比我们现在一般的世间人的力量强大的多，这个忆念护法、忆念天尊是要通过这些上师们所讲的正确的方法去供养去随念。当然正确的方法除了标准程序、食品之外，最关键的是你的发心，发心这个是很重要的，所以要发解脱的心，修持佛法，遣除修持佛法的违缘，这样的话其实是可以的。

有些时候你虽然是求护法找工作，求护法这样那样，但是是为了修行，因为如果我这个工作不好，或者换不了工作，花的时间太长了，的的确确对我修法有违缘，如果真正是出自这个目的的话当然是可以修，护法也会帮助你的，这个也会帮助。看起来好像是解决一个工作的问题，但其实来



讲还是为了解决我修行方面的问题，这些方面来讲，如果纯粹为了升官发财的话，可能护法神不会理你的，也不会管这个事情。

这个就是随念天，这个也是个随念。还有一种解释随念天，是这个天尊作为一个见证者，因为有些时候我们在修道的时候，就是说我们在人前人后不一样，人前的时候大家都看得到，我就很老实，端端正正的坐着，说话也很小心，人后就不一样了，人后各种疯狂的行为都出来了，这个时候护法神就作为一个见证，人前有人管，人后是护法来管。

护法作为见证者，我们知道护法神他是我们看不到的，护法神他是有神通的，是有天眼的，所以我们不管是在哪个地方，有什么不好的想法，做什么坏事他都看得到，所以如果你这样去随念他的话，就是在人前有人监督，人后有护法神作为见证，这个时候就可以校正你的修行，不管在人前人后你都是可以安住在正见当中。所以还有一种解释是这样解释的，这个也是一种护持嘛，其实也是一种护法，保护你更好的在独处的时候好好的修行。

这个就是讲到了六随念。

庚二、入定甚深无实性智渐次加行：

法无性自性。

这个是属于第十三种，最后一个了。这个方面讲的时候，就是讲到无实性智渐次加行，他的本体就叫做无实性智，无实性智就是空性智的意思，没有实性的智慧就是空性的智慧。这个主要是入定的时候修空性智慧。

法无性自性，法就是一切万法，一切万法的本性，在胜义本性当中是没有自性的，一切万法是空性的，这个就是万法的自性。也就是一切万法的自性是什么呢？什么是一切万法的自性呢？一切万法的自性是空性，当然它的自性有两种，一个是世俗的自性，世俗的自性比如说水的自性潮湿啊，火的自性温暖啊，这是它世俗谛的自性。

胜义谛的自性或者究竟的自性是什么呢？就是空性，所以有些时候我们说万法的自性是空性的，我们说这个是讲胜义谛，有的时候说万法中水的自性是潮湿的，我们就知道这个是在讲世俗谛。

所谓的自性是有两个方面，这个是讲胜义自性，法无性就是它的自性，



入定的时候主要是安住这个，这个是一个渐次加行，入定修这个法无性自性，出定修六度，再入定又修这人上，又出定修六度，就是轮番修持这个渐次加行，入定出定都是渐次加行的内容。

庚三、摄义：

许为渐次行。

前面有十三种法，可以承许为这个就是渐次加行。

第六品讲完了，第六品不多一点点，就讲完了。

今天的课就讲到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 48 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》的来源主要是佛陀亲口宣讲的般若般罗蜜多，也就是说佛陀对于万法的究竟实相，完全证悟，没有丝毫的剩下，为了让其他的众生了悟实相的缘故，宣讲的殊胜的般若，对于殊胜的般若修行的次第或者说本体。

还有修持般若的次第，如果是这些菩萨们，如果是修行有速的修行者们，他们就会非常的清楚，但是对于刚刚学习佛法的，修学时间不长的，或者对于万法的究竟实相不了解不熟悉的，对于佛陀开显的那么殊胜的般若般罗蜜多，没办法通达，一个很大的如意宝，一般众生不识货，没办法了解，也不懂得如何去使用，没办法使用这个如意宝，让自己相续当中的这些垢染分别，全部消尽，然后殊胜的种种功德，慢慢获得，这些就是没有机缘。

因此说这些菩萨们，为了悲悯智慧浅薄的众生的缘故，所以说纷纷的出示开演佛陀的般若经，当然以般若经为例的其他的经典的意义，也是一一做了开显，对于空性的部分，龙树菩萨以中论为首的中观论典，还有其他的七十空性论，六十正理论等等，还有他一些上首弟子们，心子们的比如佛护论师造中论的佛护论，还有月称菩萨造的《显句论》，入中论等等，前面也造了很多宣讲空性的的抉择中论的一些殊胜论典，这些论典帮



助我们来了悟万法皆空，正在经历的时候，我们正在看到的时候，所看的对境，能看的心识或眼根，还有抉择的方法，比如因明当中说，如果是自相的话，就通达这些无分别的方式来取境，如果是总相，就通过遣疑的方式来取境，这些都是心识和对境之间的关系。

就前面我们也有它所了解的对境，也有能了知的心，那么怎么样去了知呢？这个由显现的方式了知，遣疑的方式了知，这些都是了知的方法，不管是什么样一种法的本体，不管是能知还是所知，还是了解的过程，了解的方式。

按照龙树菩萨的观点，抉择的般若般罗蜜多的意趣的话，就了知正在显现的当下，万法毫无本体，万法毫无自性。当然对于这些根基不太利的中下根者，打破实有之后，抉择一个空，这个时候就有个如梦如幻的显现，还有这个显现的本体的空性，二者都对于中下根来讲的话，还是可能缘，可以去执着，在这上面可以慢慢去修行。

如果是对于上根利智的话，不单单是实有的法，连如梦如幻的显现，还有如梦如幻显现所谓的空性，这一切的一切，其实都是不存在的，都是大空性的。这种大空性的状态，就叫做离戏论，这个就是佛陀在般若般罗蜜多所讲到的究竟实相，这些在中观诸论当中，很多很多的一些分析。然后如何修行的方法就是现观庄严论。

弥勒菩萨造了现观庄严论，通过让我们了知所修的或者所现前的三智，能修的这些能现前的四加行，还有通过法身等，通过这样方式让我们完全通达修持般若般罗蜜多的窍诀，所以这个现观庄严论是般若般罗蜜多教授窍诀的现观庄严。这个《现观庄严论》其实是很殊胜的，前面再再讲过，如果我们通达了空性，通达了中观，也了知了般若，对于佛陀的般若经二方面都已经了解了，圆满的了解了般若经的意趣。

如果只是了知它的显现部分，就没办法了知般若般罗蜜多，如果只了知空性部分，也没办法了知圆满的般若般罗蜜多，所以对于般若经的一些，从空性方面讲要了解，对于它的现证方面也需要了解。所以说这方面现在我们很多道友正在学智慧品，正在学中论注释，还有学习其他的四百论等殊胜的中观，这个就对于了知空性非常有必要。



现在我们学的是它的窍诀《现观庄严论》。当然之所以称之为窍诀，他就说很简略的方式宣讲了最甚深的内容。如果是很广大的不能叫窍诀，一般来讲窍诀描述的文字语言很少，但是能够直击它的核心，能直接了悟它的本质的这个叫做窍诀。它字数少但意义深的，可以很快让我们现前某一个所缘的这样的自性，就称之为窍诀。既然称之为窍诀，可能是很深的，所以我们第一次没学明白，或者学的一种一知半解，这个都是正学现象，因为佛陀宣讲的修证次第，是从凡夫到佛果的之间的一些修法，里面包含了很多我们完全没有经验的这些道谛上面的功德和修法，所以有时候不明白，或者有些细微的地方搞不清楚的话，那么第一次学的时候，可能也是正常现象。

但是因为它是很殊胜的缘故，我们也要经常性的去串习。这个现观庄严会分了八品的内容，前面学习了遍智的现观，然后是道智的现观，和基智的现观。这些其实都是属于大乘的智慧。因为究竟的般若般罗蜜多是佛达的，而谁才能成佛呢？菩萨能够成佛。真正菩萨是成佛的直接因，所以他所宣讲的般若般罗蜜多是成佛的因，圆满证悟般若的成佛的因，所以这三种智慧其实都是直接安立大乘的，当然遍智的佛果不用讲了，可能是大乘的果。

然后道智二到十地的菩萨，也是属于菩萨的；基智从现观庄严论本身来讲，还是讲大乘见道的智慧，但是这里面因为只有对本智的一些了悟，因为小乘对于基，对于粗大的五蕴部分已经了悟了空性，在这个五蕴上面没有人我，所以宣讲的时候，附带讲了一下小乘的基智，小乘自己的一种断证的功德，其实来讲就是讲的大乘的智慧。对于这三种智慧能够现前四加行。

四加行前面讲到了正等加行，对于一百七十三项修法，对于一百七十三项一个一的修，比如一个修法修很长时间，类似于现在我们修暇满难得，寿命无常等，暇满难得里面分了若干个修法，比如说七个引导等，不同的地方宣讲的广略不一样。所以有些地方来讲暇满难得分了八上分支，我们就按照一个一个分支修。

首先我这几天把第一个修法专门修这个，把这个修的纯熟，然后再修第二个，这个叫做一个一个对一百七十三项每一个都单独修持，属于正等



加行。然后还有顶加行，就说前面这种一百七十三相修的比较圆满的时候，到顶的时候就叫做顶加行顶现观。

然后还有安立了了渐次加行，见次加行就把前面的一百七十三项不间断的修，修完之后停顿很长时间，因为以前从来没有修过，很陌生，一个法可能停顿时间长点，因为他不熟悉，要熟悉的话需要时间，需要把这个法的法义融入到自己的相续当中去，不是说我们听了就可以了，思维了了解了就可以了，必须把把这一百七十三个修法法义完全全融入自相续，在我们的相续当中要现前这些相所产生的体性或功德。渐次加行就是一个一个修，很快的方式一个一个连续修，因为他前面已经通过前面的训练已经很熟悉了，他就一个接一个，然后就不断修下去，这叫做渐次加行。

最后一个刹那加行，这一百七十三相在一刹那之间，所有前面所修的这些法在一刹那之间全部圆满，而且不管是在缘其中的哪一个法，一修这个法的时候，其他的所有法的功德同时都具备了。因此说叫做刹那加行。刹那加行是属于在道智的末尾，或者在修道的末尾的时候，即将要成佛的那一刹那，他中间就没有间隔了，以前我们讲的无间道三摩地。无间道三摩地有的地方讲，他所修的是金刚喻定，中观的时候经常讲，最细微的障碍是在金刚喻定的时候断，金刚喻定就是讲他的智慧就象金刚一样，非常非常的坚不可摧，最微细的障垢都会被金刚喻定彻底让摧毁，所以这个最后的刹那的智慧叫金刚喻定，或者叫无间三摩地，或者就是这里面讲到的刹那加行，是从不同的侧面来描述十地末尾时成佛的阶段状态。

成佛的时候还要修吗？还没有成佛之前还是属于学道，还没到无学道，到了无学道的时候，所有的修行圆满了，就不需要再修了，从了义的侧面来讲就是毕业了，是了义的毕业。现在我们毕业还不了义，虽然毕业了但我们的智慧还没有成熟，所以毕业完之后过一二年再看一下那些书本，好象就没有学过一样，很快就忘失了。

但是在菩萨道修当中，他就把这些怕有忘失的因素或者可以反弹的因素，他就在前面的四加行当中，一个一个的认认真真的去把这些该灭的灭，该断的断，刚开始压伏，后面断除。断的时候先断粗的，再断细的，先断容易的，再断难的，反正就通过他的修行，先把现行的精大的部分灭掉，然后再把种子灭掉，再把习气灭掉等，最后来讲就通过一系列修法之后，



他一旦现前了无学果位的时候，绝对不会再退转。所有的退转的因就是无明，通过无明而产生的障垢，这些在修道的过程当中，早就认知了，对道所断已经认知了。认知之后就通过他所修习的福德资粮，智慧资粮等方法一个一个，逐渐逐渐断除。断到最后的时候就一无所有了，所有的障垢全都不存在了。

现在我们的相续当中，特别多的障垢，种种的无明我执，烦恼障所知障等很多烦恼分别念，在我们现在相续当基本上是齐全的方式具备的。虽然这个是齐全的，如果说有修法的话，按这个修法慢慢去观修安住，逐渐逐渐就可以把这个对治掉。对治掉的原因还是因为这个障垢本来就是假立的，本来就是不存在的。为什么说他不存在呢？在中观等中观当中，早就把这些法做抉择干净了，它没有本体，丝毫的本体都没有，只不过具备了这个因缘之后，它依缘而起了。如果把它因缘断掉了，它就不会再起。在名言谛当的话，如果说这个法缺缘不生，比如说一个牌子的汽车生产线，它具有所有的条件所有因缘，如果这里面缺一个主要的因素，整车就出不来，这种就叫做世俗谛当中的暂时的缺缘不生。

如果是在佛法里面，他要通过这些种种的修行，让这些法，比如说修禅定，让它暂时不生，这个不究竟。比如说这个生产线出问题了，他总会去找技师来修理，修好之后就可以重新运作了。

现在有些时候名言谛当中暂时的对治法，修习禅定、哪个地方去放松下心情等这些暂时可以缓解，但是没办法根本断除。所以真正的把这个完全断除的话，必须要修持断除无明的根本，般若般罗蜜多，照见一切万法的究竟本质。

这些呢是暂时可以缓解啊这样的，实际上但是呢根本上没办法根本断除，所以要真正的把这个断除完全断除的话就必须修持这个啊就是说断除无明的根本就般若波罗蜜多，照见一切万法的究竟的本质，从根本上去知它不存在，完全就是假立的，连就是不单单是它的一种显现的果它就是一种不存在，就显现这个果的因缘每一个因缘也是假立的。

所以在中观的论典当中有些呢是这个破果的，破就说是这个有无生因，主要是缘果方面破的，有些呢是缘它的因而破的，比如说金刚屑因啊等等，就缘它的因而破，有些呢是缘它的一些本体来破的有些是缘它法的自性来



破的，既不侧重于因也不侧重于果就是这个法的正在显现的本体这样的话破，所以说通过很多方式来破了之后呢，哎我们就知道了，这个导致我们流转的导致我们产生分别念的，不管是它的一种这个因还是果还是产生的方式，等等，它其实都是大空离戏，没有任何法可以安立的。

那么如果就是说了知完这个之后呢就安住在这个甚深的实相当中，安住甚深实相当中之后，那么就是说这些能够导致轮回的法的显现的这些因素呢因为这个巨大的空性的力量，就安住它本性力量的缘故它逐渐逐渐就缺缘不生了，它就缺少就断除了因缘之后呢，就是说它就不会再显现其他的烦恼啊这些，这个不单单是压制了这个方面来讲的话就真正的通过比较了义的方法，比如说现观啊比如说初地菩萨呢已经证悟了空性，证悟空性之后呢他就有一种这个让这个非理作意不再产生，啊这个就是一个从比较究竟上面的缺缘不生是这样的，不像这个修禅定的时候暂时缺缘不生，这个就是讲究究竟的缺这个缘。

这个非理作意因为到了初地之后它就永远不可能再产生了，不可能重新具备因缘，因为了知了法性，他了知了万法的体性缘故，所以这个因缘是永远不会再具足了，剩下的事情就灭掉它的潜伏的或者就在相续当中的这些种子啊习气啊，要通过空性慢慢慢慢去对治是这样的，所以相当于就是说他就相当于就说什么呢就是说攻占一个城市的时候，它外围的这些所有的援军都已经断掉了，不可能再来增援了，不可能再来增援就剩下的就是在龟缩在这个城市里面的这些剩下的这一部分的守军，可能现可能暂时来讲还存在，但是因为它断水缺粮啊没有援军啊，那么就是说是指日可待了就是这样的，那么就是说完全消灭这里面的这些守敌呢是指日可待。

所以到了初地之后呢，虽然相续当中还有这些残存的一些种子啊习气啊，因为他那种非理作意已经完全不可能再产生了，他因为他的一种最强大的外援这个路已经没有了，断水缺粮的状态的时候，就剩下来的二到十地之间就把这些就是我们相续当中的这些剩下的种子习气慢慢慢慢全部一个一个断掉，最后来讲可以现前一个佛地现前佛果。

所以说这样一种这个啊对于这样一种这个我们自己了知了就前面讲为什么可以断除他这个种子习气的根本原因就是在中观当中，这个一定要好好去观察啊，因为中观当中讲的这些其实都是针对我们的一些所有这个众



生，中观里面所破的所观察的就是针对我们所有凡夫人的他的能见所见，所有反正不管你的眼识所见，还是你的耳识所见，还是你的其他的一种意识所见，乃至你的阿赖耶识啊等等这些本体，反正就是说中观把这些一切来抉择全部都是空性的，这个这一步非常重要，这步非常重要。

如果把这个自空中观的道理如果是特别特别地定解产生了之后，也就是说学中观，他对这个非常深的定解的话，他也会慢慢知道，其实现在我们所生起的这个所谓的这个我执啊、烦恼啊、无明啊、分别啊、忧愁啊、恐怖啊抑郁啊等等，这一切的一切完全没有本体，不单没有本体，真正观察下来的时候连名称都没有，刚开始的时候就是说它没有实有，第一步就是没有实有，第二步呢其实连显现都是没有的，假的。

然后就是连它的种子啊这些概念都没有，它的名字的聚合都不存在是这样，所以一个个最后观察下来的时候呢，一切都是一种犹如虚空一样的空性，所以是犹如虚空一样的空性的话最后我们抉择中观的时候最后要达到这样一种状态。

就真正来讲没有丝毫的本体，没有丝毫的戏论，啊因此说在这个状态当中的话就是我们可以因为了知了这个本性的缘故，该生起的功德一定会生起，该断除的过失呢就是强有力的方式去断除，那么这个这一部分呢就是了知这部分就了知这样一种这个戏论，一切的一种这个三转法轮里面叫客尘，啊叫客尘，他空见当中的它是这样的。

所以这些呢所有这一切呢全部都已经断掉了，完全都是知道完全确信就是说在这个修学佛法的修行者相续当中牢不可破的一种定解，像麦彭仁波切在《定解宝灯论》里面讲的这个定解，在这个修行人相续当中完全地树立了，坚不可摧是这样的。

所以有了这个坚不可摧的定解的话他就可以啊就是说是这个从早上起来到晚上睡觉之间，不管是做什么事情他都可以用这样一种定解来观照，因为他定解已经非常稳固了，所以他就可以用这种智慧来引导他的一切的行住坐卧，啊念经修法啊或者遇到这些麻烦事情的时候啊，或者生起烦恼痛苦的时候，他也是以这个定解呢也会起到一个很殊胜的作用。

这个自空中观的内容也是特别特别地重要，啊现在正在学习的这个道



友的话，要下功夫，这个一旦通达之后呢其实对我们的一种利益非常非常巨大是这样，所以说有的时候我就想呢，就是说我去学院学习的时候呢，就去的时候其实就是大恩上师正在讲就在讲中观，当时讲的是《入中论》宗喀巴大师造的《入中论》的《善解密意疏》，完全没办法听懂啊是这样的，连就上师讲到哪里都不知道，啊有这法本就它的字在哪儿都不知道，也找不到是这样的，所以这样的话就是说刚开始去的时候就讲这个，后面呢就一直在讲。

后面就讲这些啊就大恩上师又讲，讲两次嘛几次《入中论》，当时就是说是这个好像也没有记录，现在就最缺的大恩上师这个这里面呢比较缺的一个讲记呢就是《入中论》的讲记没有，所以说什么时候能够请上师老人家再讲一次这个《入中论》然后呢就是说再把这个讲记留下，那么就《中论》啊《四百论》啊还有这些啊《入中论》属于中观就中观的三部主要的论典都有讲记的话就非常好了是这样。

所以像这样的话就是说是这个一直讲这个《智慧品》啊，就讲《中论》啊讲《四百论》啊，反正反复讲，上师老人家就讲这个空性方面讲得特别的多是这样的，所以讲得很多的原因呢这个就是最关键的是这样的，所以说就是说如果通达了这个之后，呢他所有的一种修行他就可以被这种了悟或者说这个相应实相的这种本体智慧所牵引，他就不会错误，他所修的任何法都和实相应，都和般若相应这样的，所以说如果你没有般若的空性智慧呢你要不然堕有边要不然堕无边是这样，他找不到方向的，他是迷惑的一种状态。

但是有了一种这个万法空性的智慧的时候呢，不管做什么像这样都是可以跟这个智慧相应。所以这个来讲的话非常重要，正在学习这个的道友们一定要好好地好好地学习。这个对于佛弟子讲大恩上师也讲了啊，对于佛弟子来讲特别重要的就是要了知佛陀在经典里面所讲到的究竟意趣，这个也是佛弟子的责任，佛弟子应该学习佛陀所讲的教义，否则的话如果我们只是去拜拜佛啊然后只是去烧个香啊，不知道为什么拜不知道为什么烧，他就是说应该怎么样一种发心怎么样一种智慧引领，一无所知呢，当然就是说佛陀在这个寺院的法座上坐着的佛陀看到你在这样的一种心态烧香拜佛的话可能也不是那么满意的，不是他欢喜之道。



如果你一个人他去在拜佛顶礼的时候完全按照佛陀在了义的经典里面所牵引的那种空性和智慧，他在顶礼拜佛的时候，他在烧香的时候，他完全安住在这个状态当中去顶礼啊去烧香的话，那么这个是属于佛陀欢喜之道，佛陀欢喜之道就是说通过这样的方式修下去他一定可以了悟真正的实相，那么这个就是非常重要的。

所以说我们不能够啊这个对于佛弟子来讲一定要好好学习佛陀的一种经教，还有就佛陀的经典啊，这些菩萨们所造的论典啊是这样的。所以说作为一个佛弟子来讲应该懂，反正如果有时间多的，智慧深的就多了解佛陀的法义，如果是时间少的或者初学者呢，那么对于佛陀所讲的就是整个修道的大概的一些次第或者主要的修行方法应该有所了解，否则的话就是说这个就像以前引用过一位大德的这个一位大德的讲法就是这样的，大德就是讲了：如果佛教如果一个佛弟子，一个佛教徒不懂佛法的话，是他的一个耻辱，是这个佛弟子的耻辱是这样。因为作为一个佛弟子就像你家人的人一样，你说这个是我的父母，这个是我的家庭，然后别人问你家庭的情况啊，问你就是说你父母的情况啊都不知道，那就是一种耻辱啊是这样的。

所以你说你是佛弟子，你皈依若干若干年了，但如果问你佛弟子，佛陀主要讲什么，不知道，像这样的话讲一些似是而非的，这个就是一个羞愧之处，作为一个佛弟子来讲有个惭愧之处是这样的。所以至少我们要知道哦佛陀当初主要讲的比如说四法印啊，这些必须要了解，四谛啊这些要了解，出离心啊、菩提心、啊空正见的这个次第呢必须要了解，或者说就是大恩上师经常讲到的整个大乘的核心啊，大悲和空性这些呢必须要了解是这样的。

所以了解完之后呢你就可以知道，哦这个佛陀所讲的这个主要的法义就是这些，或者说别人说怎么样归纳所有的佛法佛陀的教义呢，给他说啊就是说佛陀讲过“诸恶莫做，众善奉行，自净其意，是诸佛教。”这个就是所有佛教的佛法的归摄的内容，啊就是把这些就是说是这个诸恶莫做，一切的一种这个粗粗细细的恶业不要造，一切的善业呢精进去做，在这个过程中当中自净其意，就是说调伏自己的心，这个就是殊胜的佛教。

如果你把前面的如果你把为什么没讲果，因为就如果你把这个诸恶莫



做这个落实了，你把这个诸善奉行落实了，你把这个自净其意落实了，肯定会有果，所有的因都齐全了这个果一定是会有的是这样的。

所以说就是你在轮回当中呢在遇到这些任何事情的时候呢绝对不可能痛苦是这样，他的幸福的指数呢就会非常高，不单单是现在暂时的幸福指数很高，而且就是说他会逐渐逐渐地了悟万法的实相，本具的这些殊胜大功德，就相续当中佛性里面的殊胜大功德呢，都会次第次第现前是这样的。所以说如果说是前面智慧比较深的，时间多一点的就要深入这个大经大论，了义的教义，这些所讲的大中观的见解啊，如来藏的见解啊等等，每个众生本具佛性的等等的这个这个道理必须要了解，了解完之后呢不管你自己修行全用得上，你见解越深，修行就越殊胜，见解越深修行越高，这个是肯定的毫无疑问。

如果你的见解很低，然后呢你的行为不可能高过哪去是这样的，如果你的见解很高呢你的行为自然而然就修行自然而然就殊胜了，因为所有的行为都是被你的见解摄持而走的，所以说如果你就是说这个就像一般的人一样，如果平时他的眼光着眼点就很近，没有看很长远的这个事情，那就不能指望他能做出一些大事情是这样的。

那么就如果说有些高瞻远瞩的人他的企划很大，或者他看得很远的话，他的一些准备的工作都是不是着手于这个不是着眼于或着手于这个眼前的事情，他并不满足说我找个工作然后就是说把饭吃饱，啊在这个饭吃饱的基础上啊再过一点好的生活，哎能够把我的某个亲戚压下去就可以了，或者把我们什么个邻居能够比不过我就行了，就像这样的话他没有这些，全都是他的思想很大，就像他这些事情完全不在他的法眼当中不入他的法眼。

所以说这个就是这个见解高的时候呢，这些对他来讲没有兴趣，这个来讲就叫做离心，对我们来讲是出离心，他对于这些现前的事情他了悟了，完全知道这个没有究竟的含义，没有究竟的实义，真正究竟的实义呢要不然就是解脱，然后就是帮助众生解脱，啊自己要解脱，修什么法，帮助众生解脱要修什么法，他对这个很关心，他的所有的加行啊所有的准备工作都是朝这方面来运作是这样的，所以他的一种格局特别大，还有作的加行也很多，他要花的世间可能要更长。

那么就是说这些呢就是我们在学习的时候呢必须要通达的，这些大空



性啊还有就是和它有关的这些尤其是前面我们讲的话就是说是这个所有的这些客尘，啊现在我们所感受的所有所有的这一切，不管我们知不知道，不管我们安不安住，不管我们相不相信，一切万法正在显现当下就是没有一点自性，所有的这些痛苦烦恼就像梦中的烦恼一样，你正在做梦的时候呢虽然有痛苦，你虽然就是说在梦中破产，或者在梦中生了很重的病，这些都是都在梦中都存在，但实际情况当中都是不存在的是假的是这样的。

如果我们要通过这些大菩萨们佛陀所讲的这些殊胜的这个殊胜的一种道理呢就讲必须要通达是这样，因为就是说虽然佛陀讲了，佛陀讲了之后，如果没有人弘扬的话，那么就是说这个后面的人也无有得知。所以说呢龙树菩萨的恩德很大，他就把这个就是说般若经里面的空性就讲了，还有一种说法就是说这个他空性的教义弘扬到一定时间的时候呢，逐渐逐渐又没有人重视了是这样，没有人重视之后呢，按照格鲁派的说法那个时候宗喀巴大师就出世了，宗喀巴大师出世之后就是大力地弘扬这个中观，所以那个时候中观又开始兴盛起来了。

按照我们《中观庄严论》的这些这个讲的这个注释的讲记当中讲，到了麦彭仁波切等的时代的时候呢，就是说在某一类教法比如说自宗的一些中观啊比较衰败的时候，麦彭仁波切出世了，造这些很多很多中观的这个自宗的注释来弘扬，又兴盛起来是这样的。

所以说他就是说就靠这些大德的一世一世的护持，一世一世的弘扬，这样我们现在也有机会去学修啊这个非常非常殊胜的一种了义教法，有这样一种机缘的时候应该非常的一种这个非常的就是说认真精进地去学习，啊这个就是在修持这个佛法的时候，现证般若的时候呢，如何针对这些客尘法，如何针对这些障碍法，如何针对这些五蕴啊，蕴界处的法，怎么了解呢。

其实这部分的就完整的部分，介绍这些它的本体部分就是中观的系列，中观这个版块里面所讲的所有的内容，都是和此有关的，所以最后我们通达这个通达中观的时候呢，就了知虽然我还没证悟啊，但是就是说当我通达中观之后，完全可以了知所见所闻所触的所有的法正在显现的当下没有一点本体，丝毫本体都没有是这样的，所以说如果上座的时候安住这个离戏，下座的时候就自然而然就会相应于这个如梦如幻，这个也是在我们修行的



这个当中呢非常重要的一点，啊这个是中观方面的内容了，就是《现观庄严论》方面的这些现在我们在学习啊。

这个也是在我们修行的当中非常重要的一点，这是中观方面的内容。《现观庄严论》方面，现在我们要学习，前面我们就学了六品，今天我们来学四加行里面的最后一个加行，叫作刹那加行。

第七品 刹那加行

刹那加行就是前面通过三个无数劫，当然按照显宗的说法，它就三个无数劫来修行这个福德资粮和智慧资粮。通过三个无数劫修习了很长很长时间之后，最后的时候，在十地末尾一刹那可以就现前，一刹那可以具足，可以成佛的所有的这些功德。在十地末尾一刹那能够现前这个功德，能够现前成佛的，十地末尾安立的这个叫作刹那加行。

所以十地菩萨这个修证和我们有没有关系，对不对？八地菩萨的修证和我们有没有关系，或有些时候初地菩萨他的修证和你有没有关系？有些大德说没有关系，你现在相续当中没有产生这些基本的出离心、菩提心，这些高高的修证和你没有关系，但真的没有关系吗？它是从某个角度来讲没有关系的。这些十地菩萨的一种断证，八地菩萨的断证，初地菩萨的断证，加行道的断证，和我们现在的修行大有关系。

现在我们的修行就是最后，就是现在我们今天，比如说今天听这节课，今天我们缘这个《现观庄严论》，缘这个词句所产生的这个空性的智慧，要了悟这样，了知了一些词句的意义，这个善因它最后在十地末尾的时候，它也会存在，它也是通过今天的这些，就每一天，或者每一次的这些念诵、修行、闻思，它反正有些时候质量好一点，有些时候状态好一点，发心很清净，他的质量可能高一点，有些时候很散乱地念一些，质量没那么好，但是不管怎么样，现在我们所做的一切都将最后成佛的因。所以有没有关系？当然有关系。

所以就是为了我们究竟成佛，能够让我们登八地、登初地，能够让我们进入加行道，等等，现在就必须要认真地闻思修行，因为这个和后面这



些就完全习习相关，不要指望说，现在我不精进，那一天就突然就了悟了，这个不能指望这些。

所以无论如何，我们就要精进地去缘这些殊胜的法义修学，上师老人家也经常讲，越了义的法，它对抉择，就是打破我们的疑惑，动摇我们根本的这些怀疑，动摇我们根本的一些邪见，动摇我们根本的实执，只有这些经论的所诠，或者能诠所诠它的意义才可以动摇，它才有力量去动摇相续当中根深蒂固的这些邪见，这个非常深厚的我执、无明，其他这些动摇不了，其他的没有讲那么深。

所以真正要动摇就是这些很了义的这些殊胜的一种经论，所以无论如何，我们能够通达非常好，不能通达，就以欢喜心来听受，就很高兴，很欢喜，因为这个是成佛的近因，所以这个很欢喜地去听受了，也可以在相续当中种下一个非常殊胜的因缘，如果在现在我们很欢喜的听受，因为现在大恩上师讲这些很甚深的妙法，比如说讲《大乘经庄严论》，比如说过段时间讲《维摩诘经》，以后如果讲《宝性论》，讲这些的时候，可能很多都听不懂，因为它本来就在了义，但是如果今生能够很欢喜地来听受，因为讲这些之前，还要讲功德，如果他说这个功德很大，他很欢喜来听受的话，这种善根，这种欢喜心所积累的善根，在他以后或者在今世的后半生也好，下一世也好，他这个善根一旦成熟了，他就会变成一个利根者，他对这个法义非常希求，而且也能够完全听懂。所以能够听懂，能够接受，这个也是以前他种下了这些非常殊胜的一种因缘的缘故，能够听懂就尽量地去听，就缘这个法义闻思修，听不懂，以欢喜心来听，发一些善缘，很重要。

前面讲刹那加行的内容，就在最后一刹那，十地末尾的时候，这个属于有学道的最后了，这个刹那一过，就到了无学道，就到了佛地，所有的智慧全部圆满，该获得的全部获得，所有的障垢一点不剩，全部已经清净完了，这个叫无上正等正觉。这种果位，我们终有一天会获得的，那么终有一天会获得这种无上正等正觉的果位，是快吗？还是慢呢？还是要看我们现在缘法义是不是非常非常正确地去受持，就看你现在的精进、恭敬，还有信心，学习的方法、态度，等等，这些都是些因素。

如果就是说这些都是很好的，那么他就现前无上正等正觉果位的时间



就会短，如果说这些做得不太好，那可能时间要慢一点，要长一点，不管怎么样，只要是，有时候说只要听到《心经》，听到了《金刚经》，听到了讲这些了义的经论的话，比如《宝性论》等等，如果听到了之后，他也可以相续当中种下很殊胜的种子，尤其是很多密法班的道友，他所听到的这些密宗的这些修法，就很难懂，有些时候就完全不知道讲什么，但是这个更殊胜的，他在抉择现前究竟实相的时候，密宗的这些抉择是最了义、最究竟，所以种下了这些善根，都会次第次第，逐渐逐渐对我们修行发挥很大的作用。

现在只不过我们是看不到而已，就是说如果我们能够看到的话，看到我们种下的因，假如说像佛陀那样，他可以知道，今天我们听一堂课，它的种子种下去之后，它怎么样慢慢蕴酿，在那个方式在蕴酿，怎么样在成熟，它整个过程，佛陀的遍智都可以看得很清楚，那么如果知道的话，我们肯定会很有兴趣，但是就是我们现在不了解，不知道。不知道的话，就是在闻思修这些了义法义的时候，就没有那么大的兴趣。这些精进、还有其他的信心，它就没有发现的缘故，就不是那么精进。这个时候就必须我们要多去了知它的一种法义，还有对比思维，通过思维来生起这样一种殊胜的道心。

己二（究竟道顿时之刹那现观加行）分四：

前面是通过道的一种分次，通过到十地的一种菩萨的一种不断的次第，二到十，有时候一到十地，等等，或者加行道以上，反正不管怎么样，通过这些不同的道，它就是修持的这些已经，刹那加行已经抉择完了。

今天讲究究竟道顿时之刹那现观加行，这个就是马上要到究竟了，就是说，马上要到，前面是从一地到二地、三地的時候，这个时候还没有到究竟，也没有到刹那加行之前，都没有到究竟。这个是没有到究竟，所以究竟道顿时之刹那加行，就是一刹那当中可以具足所有的一些能够成佛的因缘、功德，修一个法，所有的法就带动了。所以他在相续当中并没有分开的，一个一个地修，一个一个地缘，所以一动的时候，全部都动。就变成了一个本体了，这个就通过长时间的训练、串习之后，在这个菩萨的相续当中已经达到了如此的能力，就是因为有这样一种近因的缘故，就是说他忆念一个善法，修一个善法，所有的善法都忆念了，它有这样圆满的因。



所以在佛陀成佛的时候，一刹那之间可以了知一切万法的体性，它就是说你有什么样的果，它一定有前面什么样相似的因。它的果不可能无因无缘的，它就是前面，你修了类似的因，它的果就会出生。为什么一地菩萨没有办法现前八地菩萨那样的无分别智呢？他的所有前面的这些这个方便度没有圆满，这个慧度没有圆满，禅定度没有圆满，精进度没有圆满，持戒度没有圆满，还有很多功德没有圆满，初地菩萨他没办法，一刹那就说是初地菩萨出定位的时候，分别智会自在，做不到，还缺很多因素，所以在十地末尾的时候，所有的因素齐全了，所以这一过了之后，就会现前遍智，遍智一切的一种殊胜功德。

(分四) 一、广大方便之资粮非异熟刹那；二、甚深智慧之资粮异熟刹那；三、对境等性无相刹那；四、有境无境无二刹那。

这个刹那加行有四个意义，就分了四个分类。第一个分类叫作非异熟刹那加行，就是说非异熟刹那现观或刹那加行，第二个叫作异熟刹那加行，和异熟刹那相关的，第三个就叫作无相刹那的一种加行，第四个叫作无二刹那的加行。

这四个加行在各注释当中讲得很清楚。这四个加行不是四个本体，不是一二三四这样分成四步走，它是在一个本体，什么本体呢？就是在十地菩萨末尾的这个智慧当中，这个是属于一个本体，在一个本体当中，四个不同的侧面，就是说一刹那当中，同时它有这四个特点，四个不同的侧面来安立的。

首先这里面非异熟刹那和这个异熟刹那，像这样已经成熟的、还没有成熟的，这样一种情况介绍。就说在十地菩萨的时候，在无间三摩地的时候，在这个最后刹那的时候，哪些是还没有完全成熟的，哪些是已经成熟的，所以这个就安立了非异熟刹那和异熟刹那的一种加行。然后这个无相刹那和这个无二刹那，这两个主要是以它的本体，主要是本体，前面就是说哪些成熟了，哪些没有成熟的方面。就它如实地介绍了这个方面的功德，还没有成熟，这个方面的功德已经成熟了，这个就安立了有非异熟和异熟刹那。而这个智慧的本体就是从对境的侧面来讲，它已经了悟了无相，所有的对境都是无相的。

从有境的侧面来讲，它已经安立无二，没有能取所取，所以在他的一



种十地菩萨末尾的这个智慧当中，就是它具备这样一种特点，当然还有其他特点，这里面并没有讲，比如说其他地方侧重金刚喻定的，它的本体，它的功德，这方面讲的，怎么样断掉这个障垢，进入佛地的方式方法，有些地方讲了，但这里面并没有这样讲，不同的论典宣讲的侧面有所不同。

首先我们看非异熟刹那。

庚一（广大方便之资粮异熟刹那）分二：一、宣说真实本体；二、宣说能表之比喻。

宣说真实本体，就是说真实的非异熟刹那如何安立的？第二个是为了让我们能够更加明白、了知什么是非异熟刹那，或就是非异熟刹那的一种修行的状态用了一个比喻，善巧地使用了一个比喻，帮助我们去了悟。

辛一、宣说真实本体：

施等一一中，摄诸无漏法，
当知即能仁，一刹那智德。

这个施等一一中，摄诸无漏法，其实讲的是什么？它讲的就说是要成佛，在前面一刹那当中，它就对于这样一种福德资粮方面的一种修行，怎么样在一个修法当中，圆满具足一切的一种无漏法的功德，它从这个方面来讲的。

那么就是说非异熟刹那是它具有的一种特点，这个里面，大恩上师在注释里面也讲得特别清楚，这里面也讲到了就是否定了其他的观点，有些观点说，七地以前这些无漏功德叫非异熟，八地以后这个称之为异熟，异熟功德，有这样讲的，但是放在这个地方肯定是不合适的。

因为就是说这个刹那加行，它只是安立十地末尾，把七地菩萨这些，或者八地、九地这些拿出来讲，肯定是不合适的。虽然就说是八地，有些地方也叫异熟发心，有时候我们讲八地发心叫异熟发心，或就是它愿度圆满，它就是说一发愿就能成熟，或者以前所修行的在第八地的时候，所有的异熟都可以成熟了，有这样安立的。但是这个安立的方式它有别的方面，不能放在刹那加行，所以只能够安立在他这个地方，它这个安立的位置只能够安立在十地末尾，就说十地，刚刚进入十地还不行，它必须要安立十地末尾，因为刚刚进入十地，它不是说十地只有一个刹那，十地就是无间



三摩地，十地它不是，十地它其实也分了很多很多的一种，有不同的刹那，有很多刹那，刚刚进入十地的时候，还不算是刹那加行，到十地末尾的时候，这个即将成佛的这一刹那才叫刹那加行。

所以从这分安立的时候，就是说所谓的非异熟，然后就是说所谓的非异熟安立是什么？就说色身功德的自体，它没有现前，十地菩萨他自己的佛陀的色身功德还没有现前，所以叫非异熟。

虽然比如说我们在学《大乘经庄严论》的时候，有这样的讲法，这里面也有讲的和其他的大乘也有。弥勒菩萨的《现观庄严论》《大乘经庄严论》也有讲，十地菩萨他也有能力显现佛陀的身相，三十二相，八十随形好，他也有能力示现十二相成道，或者在汉地讲八相成道，藏传佛教里面十二相成道，开合不同而已。他有能力示现这样一种佛陀的一种相好，和从整个降生、入胎等等，这些最后成佛，转法轮、入灭，他整个一个相，十地菩萨完全可以示现，而且他自己所示现的这样一种种种的相，除了佛陀，除了十地菩萨他自己知道，这个是十地菩萨示现之外，九地以下的菩萨分辨不了，这个是不是佛陀示现，还是十地菩萨，虽然有这样一种讲的。

但是我们是按照真实的情况，真实的情况，因为这里面讲了真实的情况，十地菩萨必定他还有一份垢染没有清净，还有一份智慧没有现前，所以他没有办法真实地现前佛陀的色身功德，色身功德就是报身和化身功德，像这样的报身和化身功德，这个色身功德还没有现前，色身功德还没有现前，为什么没有现前呢？因为十地菩萨在最后刹那的时候虽然已经趋于圆满，但是还没有圆满，这个过了之后就彻底圆满了，所以他的色身功德要成佛之后，所有的妙相、相好，这个时候色身的功德就可以现前，所以这个叫非异熟，异熟的意思就是成熟的意思。像这样已经获得成熟了，已经现前了或者已经成熟了，这个叫异熟。非异熟呢就是他的一种色身功德还没有成熟。

那么为什么叫异熟呢？异熟主要是从果的侧面讲，果呢已经获得色身果位叫异熟，这里面有个非和异熟，为什么叫异熟呢？异熟的意思就是后面马上要成佛所获得的色身果位叫异熟，非异熟呢就是说他还没有获得，但是我们就说那其它的为什么不能叫非异熟呢？比如说九地菩萨、八地菩萨为什么不叫非异熟呢？它安立术语的时候一定有它自己安立的一种侧



面，前面的二地或者十八地啊等等虽然也没有获得现前异熟果位，但是它不能安立非异熟，因为它离异熟果还很远，还很远很远，离得很远的时候就不要安立了，它就从其它方面去安立。所以，安立非异熟呢一定是这里面已经有了即将要现前的异熟果，即将要现前的色身果位，它马上就要现前的时候，已经有了异熟的名称了。

打个比喻讲，比如说我们要去一个城市，这个城市也分了中心城区和郊区，那么你到了郊区，你进入郊区之后呢你算不算进入城市呢？算。但算不算进入中心城区呢，还不算，就这个阶段。你说离得还远得很，在另外一个省，你说这个是我们马上要到了，这个不行，不能安立已经到了这个城市了，你必须已经到了郊区的时候，这个时候虽然还没进入到中心城区，但已经到郊区的时候呢它就可以叫了，就有点像是一禅的未到定一样，有一点点感觉，虽然还没到初禅，但已经到了初禅接近的地方，可以算作包括在里面了。这样也有讲的。

所以说，这里面安立的时候呢它为什么叫异熟呢？异熟就是色身的果，马上就要获得了。因为一个刹那一结束他就获得色身果了，所以，他的名字也可以取为异熟了，太早取了名称没意义，已经把它获得了可以取了。非异熟呢毕竟它的本体还没有获得。它的本体还没有获得这个叫非异熟。所以说非异熟刹那加行是渐次加行刚刚结束，渐次加行刚刚结束这个反体就是渐次加行圆满了。渐次加行圆满了不能安立渐次加行，这个时候进入到刹那加行，从这个方面来讲的时候呢他就已经进入到加行的位置，还是属于加行。

异熟是从果位方面安立的。所以，一个是从因上面就是它的加行侧面讲，一个是从果，它的异熟的果方面讲，所以把二者合起来就叫刹那加行。所以当二者合起来就叫刹那加行，或者非刹那异熟加行，不是刹那加行，非异熟的刹那加行。那么就是说即将获得。所以这个方面我们要很清楚。他虽然状态是一个本体，但是从不同的侧面，一个是已经圆满了渐次加行，从一方面讲靠近渐次加行，刚刚从渐次加行过来，一个方面是靠近异熟的色身果位，所以这个就叫做非异熟的加行。他不能叫渐次了，渐次已经结束了，他已经到了刹那了，但还没有真实地获得异熟的缘故，这个还不能真实地叫异熟，所以叫非异熟。



就像非想非非想啊，他有时候其实也是这里面有肯定的有否定的，词语里面本身就表达了这个含义。所以这里面所讲的异熟就是讲的要成熟的意思。这个异熟果大恩上师也讲了，不能够按照《俱舍论》的定义来安立这个异熟果。《俱舍论》的定义安立的异熟果，只是三界所系的，是按三界所系的叫异熟果，有漏的善恶做为因，然后在三界轮回中显现六道的一些果，这个叫做异熟果。到了圣者地之后，逐渐逐渐他的异熟果，他所修的一些善法，没办法再引生异熟果了，他主要是要引发一个离戏果。

所以大恩上师说，这个不是平常意义上的异熟果。所以我们在理解的时候，不要把《俱舍论》里面的讲义注释搬出来讲异熟果是这样解释的、那样解释的，他的因是善恶，然后他的果是无记等等，不能这样去安立。所以这个地方的异熟果就是佛果，完全圆满的意思，他已经异熟了，就是已经圆满了，已经获得了。从这个方面安立呢，就叫做异熟。

那么这个里面，大恩上师也讲了，比如说对于我们来讲的话，显宗的修法当中，所有的色身功德是通过慢慢慢慢修行善法，逐渐逐渐累积，然后获得了这样一种色身。而法身功德呢，大空性方面，就是修持空性的因所现前的一种法身功德呢，不是通过修行慢慢累积的，他就是要照见、或者要安住一切万法本来的一种实相。这样的话才可以现前。所以色身功德可以叫异熟果，因为是你通过种种有能力的、或者种种具力的善法，一般的善法根本不行。比如说我今天很烦恼，在烦恼当中磕了一百个头，我这个是属于这种获得异熟果的因，那这个不是这样的。所以像这样的话，可能是一定的善法，但是不是属于会获得异熟果的根本的因。

真正的一种因必需要非常有力量的、很纯净的。比如说他必须要通过一种菩提心摄持、空性摄持的这样一种善法，才可以成为异熟的因。慢慢慢慢通过修持显现的善法然后获得。恶业不是成熟殊胜色身的因，所以说刚开始要断，然后就开始修善法，只剩下善法，然后通过该有的出离心、菩提心或是空正见等等，通过这样的方式去摄持，善法慢慢会成为解脱因，成为菩萨因，成为佛因。所以是逐渐逐渐渐次修行得到圆满之后，现前圆满的色身果位。因为他的色身果位是通过殊胜的善业，通过这个因慢慢慢慢形成的，所以说有些地方把佛陀的色身认为有为法因为他的因是有为法，果不可能是无为法。他的色身直接是通过善因而形成的，所以说从这个方



面来讲，他的色身安立为刹那生灭的有为法。

佛陀的法身，法身的这些无漏功德是自然本具的，就在我们的佛性当中自然具备，自然具备那么我们现在修持空性，观修空性，或者通过空性所摄持的这样的善法，他现前的这个叫做离系果，空性的法身离开这个系缚，就是他的功德本来是有的，只不过上面很多很多的无明把它系缚住了，没办法让他的本体现前，所以说必须把这些障垢通过空性的方式空掉，还原他的本体，这个时候只要还原之后他的本体的功德已经圆满具足了，功德就会现前，他本来已经齐全的。

有些地方打比喻就类似于在几百年前有一座很大的黄金打造的宫殿，时间长了之后被风沙被什么掩埋了，掩埋之后就一直埋在沙里面，后面了知了这地方有宫殿之后，大家就把覆盖在外面很多很多的大的障垢慢慢慢慢一点一点清掉，最后把最细微的最后一点障垢清掉之后，那么这个宫殿就已经现前了。那么这个宫殿是不是新修的呢？不是。它早就有了，现成的，那么是不是也不需要做什么？也需要做，必须要把这些该去的去掉，所以说你要去做，所做的这一切工作不是让这个宫殿，比如说我去造水泥，搬钢筋，设计图纸，这些工作都没有做。它不是通过我们现在的工作而形成的新宫殿，宫殿就已经是现成的，只不过它通过其他的因缘障壁住了，没办法显现而已。

所以这个时候必须要通过修法，通过一些劳作呢，让他宫殿显现出来，那么这些就是我们在修行的时候呢，就是要修行这些集资净障的工作，所有的集资净障都是一个目的，就是让这个宫殿显现出来而已，其实也是一样的，我积累资粮，也是为了让它现前，那我集资净障也是为了现前，他因为本来就是为了等现成的嘛，所以这方面的因叫什么因呢，这方面的因呢他就叫做能净因，能够清净垢障的修法，就叫能净因，就他的因不是能够获得异熟果的那种善因，他叫能净因，所以能净因所获得的果呢，叫离戏果，他就说把所有的一些障垢清净掉之后呢，本性就会现前。

所以说我们智慧法身呢，他就是这样一种本体，智慧法身所修持的这个因呢叫能净因，就像我们修空性，观修空性，观空性其实只是相应空性的本意而已，比如说按照显宗的教法的观念来看的话，佛陀的色身对你来讲，现在还没有，所以必须要通过修持各种各样的善业，比如后面我们的



法身还会讲三十二相，八十种好的这些因，那么这些呢你必须要通过修他的一种善法，通过这些善法逐渐逐渐形成一个具有相好的这个佛身，这个佛身是以前没有，通过这个积累因缘之后才有的，而智慧的法身不是，智慧的法身已经本来就是不动的，相当于这个无为法，大部分的自性只需要让他的本性显露出来，一点的障垢都没有，哪怕这上面还有一点点的灰，都不是这个宫殿的本性，都必须要去掉，他以前是什么样子必须还原他的样子，哪怕就是说有些人涂鸦画了一些东西，必须要清掉，这个更不是属于宫殿本身的，必须要清掉，所以说他就必须要把所有的客尘，法身上边所有的客尘完全清净掉，把不属于他的东西完全拿掉，这个时候他就完全实现出来，最后叫做这个智慧的体性。

然后有些时候说，最了义的观点来讲，最了义的观点来讲就是相好功德也是本具德，以前也看到过一些入能家吗这些经典里面，包括三十二相，八十种好，这个功德也是佛性本具，那如果是这样的话全都是能净因了，全都是离戏果了，所以说不是从究竟了义的观点来讲，法身这个大空性他是属于本来具足的，然后呢就说什么呢，就是那种色身功德，他必须要精进去做，有这样讲的，所以这些道理对我们来讲很重要，真的很重要，如果我们了知了这些道理之后呢，我们对于实相的一种认知，我们也有信心。不是那么究竟了义的观点来讲的话，法身啊这个大空性的话呢他是属于这个，他是属于本来具足的。

然后就是那种什么呢？就是那种色身功德他必须要精进去做，以后是这样讲的，那么就是说是这样来讲的话，所以这些道理来讲对我们很重要，这些真的很重要，就是说如果我们了知了这些道理之后呢我们对于这种实相的认知，我们也有信心，因为他本来就具备的，佛功德呢本来就具备的，现在只需把他的客尘去掉，而客尘呢本来就不存的，让客尘不存的一种，为什么不存在的道理。《中观》里呢讲的很清楚，修行的方法呢显密教法当中都有，让这些客尘分离的一种方式都有，是这样的。

所以这个对我们来讲是特别重要的，客尘本来不存这一点，本具佛性这一点我们了知之后呢，那么如果要修持这些了义的教法，或者要修禅宗的这些明心见性也好，修净土的这些无相念佛也好，修密乘的声缘次第也好，或者修大圆满也好，其实这些来讲也是因为他本具这些功德。



然后你通过这些方便让他显漏，有些方法特别快，有些呢就是稍微的慢一点，就是清净，清洗这个外面的这些工程包给你们了，啊就说几座宫殿包给你们了，包给你们不同的公司。他自己的一种的技术，他的技术，还有他的一种设备，还有他的一种员工的素质他都不一样，有些清的快一点，他有些清的快一点，有些清的慢一点，有些用这些锄头啊，有些用这些簸箕啊，在弄在清理，有些用这些高科技，各种各样的高科技，很快，就把这些定位，然后就把这些清出来了，是这样的，根本不需要小心翼翼的去做，他大刀阔斧去做，不会伤及这些人身的，他就有这些技术的一种自信。

所以说见解很高的人他修的时候，他就很快，但是如果有些他的修法稍微不是那么了义的，不是那么了义的法他就慢一些，或者根基稍微钝一点的话他就使用不了，他没把法，我租不起这个设备，我这个钱不够，我租不起这个设备，我只能用这个相对比较来讲原始的，但是我要钱够租的起这个设备，我要用这个快速的方法，是这样的。

这个也是对能力的体现，这个对我们来讲呢有些修这个大圆满啊，修密乘啊，他有能力，信心也很强，他对这个密法的这个掌控，对密法他自己一种准确的认知，对密乘的见解和修行是怎么回事，非常非常的烂熟于胸，上去他就安住空性，安住实相，他根本不需要去做其他的，但有些不行，有些他慢慢慢慢来。

虽然我的本性是本具佛果，但是呢密乘的那种修法我修不了，但是怎么办呢？我就用一些次第性的修法，慢慢慢慢修上去，这个也是对的，所以说有些成佛快，有些成佛慢，为什么有些人说，密宗可以一生成佛，其他的显宗要怎么怎么样。这个就是他的根基和资粮有关，就像我们刚才讲的一样，有些公司他的财力雄厚，他自己开发这个设备，他就自己开发这个很好的设备拿出来，然后你们这个公司人少，钱也少，也只能用其他方法，所以你不能说，我们不能够，你也不能够，你们能够，我也不能够，那不能这样讲，所以说这个根基啊根基的不同，所以他也有不同的差别，是这样的。

所以这里面大恩上师也讲过，通过引用《宝性论》的观点，这个对我们修行佛法，大乘佛法来讲，尤其是要慢慢慢慢要在相续中相应于大乘了



义的见解，那么这些呢都非常非常重要，必须要在相续当中呢非常的通达，尤其是二转法轮和三转法轮之间的连接。

为什么有些人说“为什么密宗可以一生成佛？其他的显宗怎么怎么样”。这个就是和他的根基、资粮有关。就像刚刚我们讲的一样，有些公司它的财力雄厚，那没办法，它就是买得起或者说它自己开发这个设备，它开发很好的设备拿出来。你们这个公司人少钱也少，只能用其他方法。所以说你不能说：我们不能够你们也不能够，你们能够我们也能够。那不能这样讲。这个就是根基的不同，也有一些不同的差别。

这里面大恩上师也讲过，通过引用《宝性论》的观点，这个对我们修行大乘佛法的人来讲，尤其是慢慢慢慢在相续当中要相应于大乘中了义的见解，这些都非常非常重要，必须要在相续当中非常通达，尤其是二转法轮和三转法轮之间的连接，像这样的话我们有时候学完二转法轮之后，学完三转法轮之后，然后二转法轮和三转法轮之间的连接点必须要了解，怎么样融通的方式。

真正已经融通之后，就可以直接进入密乘的法义。而且这个密乘的法义也可以很快地相应，因为他已经找到了最关键的地方。如果这些见解缺失，或者资粮不够，虽然修的话也不一定马上可以相应，因为因缘不齐全。

这里面讲修行到了很高层次的时候可以无勤而作，可以无勤。但是在这个之前，该勤作的要勤作，该取舍因果的要取舍因果，该做的一些其他的准备一定要认认真真地做，这个是特别重要的。

**施等一一中，摄诸无漏法，
当知即能仁，一刹那智德。**

施等一一中，摄诸无漏法。在布施等，等字就是持戒、安忍、精进、禅定、智慧，在布施等每一个、每一个当中，都摄诸无漏法，就所有其他度的无漏法都已经摄持了，全部已经圆满。

当知即能仁，一刹那智德。这里就应该知道这个是能仁，能仁就是佛陀成佛之前的刹那加行的一个一刹那的智慧，即将成佛的那个刹那加行，就菩萨的刹那加行他自己的一种智德，他的一种智慧的功德。就是说在一个法当中摄一切法。不管是你修布施，就是说最后那个菩萨他修得很纯熟



的时候，不管他修布施的时候，所有的这些持戒安忍精进禅定智慧所有的这些功德在修布施的时候同时具足。他安住在戒律的时候，所有其他的功德也同时具足，没有一个不圆满的，没有一个剩下的。

现在我们在刚刚进入菩萨道的时候，有些人对六度还很陌生，有些还数不清楚六度，到底是哪六度？有些可能数得清楚了，但是对它的各自的体性、本体，有的时候还不太熟悉。有的时候这个很熟悉了，但是修布施的时候修不了持戒，修持戒的时候修不了安忍，修安忍的时候修不了精进，是这样的。他只能通过轮番轮番地修，顾此失彼的方式，一个一个慢慢地修。

到了十地的时候，到了十地末尾的时候，在这个刹那加行当中，他修一个法的时候，在一个刹那当中，就完全具备了所有的一切无漏功德法。这个就是成佛之前的一刹那的智德。这个一经过之后，因为它的力量特别大，一个法当中，一个善法，任何地缘一个法，他就可以具备所有这些功德，没有什么不齐全地，所以他这个圆满具备一切能力的智慧，他就可以把有些地方讲阿赖耶识彻底地转识成智了，就是这样的，最细的无明已经消亡了，这个心识的本体彻底消亡，佛智就现前了。或者说，这个能力还可以把最细微地所知障的习气、最细微的习气障可以断掉，因为一个善法里面具备了所有的善法功德，所以说他就一刹那之间可以把所有的障碍彻底地清净而现前一切万法的功德。

福德方面可以现前相好，智慧方面可以在佛性上面最细微的客尘已经消尽了，完完全全显露出来，是这样一种自性。这个就是它的一种非异熟刹那的一种本体。它主要是从福德方面讲的。

辛二、宣说能表之比喻：

然后第二个就是宣说能表之比喻：

犹如诸士夫，动一处水轮，
一切顿转动，刹那智亦尔。

这里通过能表的比喻来宣讲所表的一种含义。犹如诸士夫，这个就举一个大家能见到的，尤其是在印度，当时有很多水车，就用水车来做比喻。因为水车一个圆圆的、很大的像轮子一样的，在上面有很多水斗，转下去之后就在河里面把水打起来，然后转上去之后那边有一个水槽，水就可以



从水槽引走，可以把水从低处引往高外，这个叫水车。一个水车上面可能捆了几十个水斗，像桶一样的水斗。在转的时候，转任何一个，假如说我们把这些水斗排号，排了一百号，只需要转一号水斗，所有的水斗跟着就转起来，是这样的。所以它就同时一起转动了，是这样的意思。

所以说，动一处水轮，一切顿转动。一个水轮动的时候一切顿时转动。刹那智亦尔，所以说刹那加行的智慧也是这样，一个刹那当中，一个善法就可以完全地带动所有的一切善法。通过这样一种无勤作的借一个法显现一切万法的功德和善法。

这些所有的善法，在我们现在因地的的时候，或者现在刚刚入菩萨道的时候所修行的善法，和十地菩萨在末尾的时候所修行的善法，的确可能是不一样的。他修了很长时间了。所以他就是说今生修不成的，下一世继续修，通过很多很多超强的愿力来摄持，下一世我要转到某一个地方去听闻般若，他下一世可能通过这个愿力和这个功德摄持，他就转到一个有般若的地方去听闻般若，或者下一世继续转为人身，就像我们在《恒常发愿文》里所讲的。

现在很勤奋地发愿，因为他现在知道这个意义很重大，要证悟究竟的实相意义很重大，而资粮不一定一生当中就可以圆满，那怎么办呢？他就发了一个很长远的愿：乃至没有成佛之前，我这个愿力摄持的善根，生生世世要遇到了义的教法，要遇到善知识，对圣法生起信心，没有丝毫的障碍违品等等，他发很多愿来摄持，所以说这样之后，在若干生世当中不断地转生在不同的地方，然后继续行持菩萨道。

其实他这个行持菩萨道的过程当中，刚开始的时候可能还是通过业力或者愿力所牵引而去投生的，自在性不大。后来就可以选择性，因为善的业比较强了，就个就有选择性。比如说我下一世要投生哪一个地方，他就可以如愿投生。逐渐逐渐修完之后，他相续当中能力功能越来越强大，障垢违品越来越少，这个时候他修行就非常非常圆满。逐渐就可以登地，最后就通过这样的方式就圆满了这一切的加行，所以一切顿转动的功德就有了。

佛陀在一刹那之间可以照见一切万法，原因就是因为他十地末尾的时候，他一个善法当中可以带动一切善法的力量，这个早就有近取因了，



这个最近的因已经有了。所以佛陀在成佛之后，他的智慧已经完全地无勤任运圆满，他不需要再像菩萨一样还分刹那入定、出定，这样都没有，完全安住在很任运的一种自性当中，这个就是属于一种能表的比喻，就像水车一样，转动一个轮子、一个水斗，然后所有的水斗就跟着转起来，是这样的。这个当然就是古代的一个比喻，现在还有很多其他的比喻，我们都了解。

这个方面来讲非常重要，所以大恩上师也讲，我们作为大乘修行者，眼光一定要长远，因为你致力于成佛的。致力于成佛的胸怀，眼光就不能短浅。大恩上师经常教诲我们，有些道友的发，他的愿力还比较短，他就觉得在几年当中应该有什么收获、看到什么效果，十几年最多二十年当中如果还没有得到，就觉得好像和自己不相应怎么怎么样。这个当然是完全不正确的。

佛陀为什么要显现三个无数劫？为什么这样显现呢？其实就是要说明，应该有很长远的心。有了长远的心，你这颗心很长远、这颗心非常得稳固，这种心态让你在修行的时候，当然你的心态越大你的时间越短。其实就是这样的，如果你在规划的时候，你把时间规划地特别局促，反而你获得果的时间就慢，因为根本就来不及准备该准备的东西。如果你把时间规划得很远，你做长远的打算，反而快。因为你可以很从容地去各种各样的可以准备的东西，一旦启动了，那全部开始启动了。

我们以前经常讲，世间做大世的伟人的胸怀和思想，和一般的城市的小市民不一样，他的眼光是不一样的。一般的人比如一个卖早点的，最多盯着今天早上卖二百碗稀饭还是三百碗稀饭，就觉得今天赚了一点或者赔了一点。胸怀比较广大的他可能不一定看重这个，虽然他也要吃饭、他也要挣钱，但是在这个过程当中，他在计划他的事情的时候，他可能要去求学，或者去深造，他要花很多的时候做很多的准备，他的思想成熟或者接受新的理念，这样的话，不断进步有了这个思想之后，再慢慢慢慢去做很多因缘，这方面一旦成功的时候就是大的事业。这些大的事业可能是有些人卖一辈子早点也没办法和他相比。

作为修行者而言，尤其是大乘修行者，大乘修行者他自己的目标是殊胜的佛果、度化一切众生，这个是很大的果，非常非常殊胜的果，这个因



小了不行，时间短了不行。所以对我们来讲尤其是很重要的，尤其是目标要长远，不管怎么样一定要定一个长远的目标，以成佛为界限，没有成佛之前一直要精进。

现在大恩上师也观察到很多道友比较浮躁，心比较浮躁、比较急躁，反正就是说一定要在三五年或者几个月当中怎么怎么样，否则的话就怎么样。像这样的话是不对的。因为我们做的这个事情是很大的事情，像相续当中生起这些断证功德，有些时候来讲这个也不容易。以前都没有造这个因缘，突然现在开始造了，世间的行业，以前根本没有涉足过这个行业，突然跳槽到一个行业当中，什么都是陌生的，你说马上我就要赚大钱，这个是不可能的事情。你可能首先要交学费，交学费的意思有些地方说就是赔钱，赔很多钱、积累经验，慢慢慢慢在这个过程中，该有的经验、人脉这些逐渐逐渐通达了，他就要上路了。

修学的道理其实也是一样的，现在我们有的时候需要积累很多很多的资粮，要做很多的准备，急躁是不行的。虽然有时急躁但是也不起作用。所以说必须要把心沉下来，就是把心静下来，把该做的做，该准备的准备，这些因缘具备了之后，只要所有的条件具备了，一转动的时候，它就开始连续运作。有毛病、有违缘，也都是在可控范围当中，因为他做的准备是如此的充分，所以说如果有一点违缘，他做准备的所有条件完全可以把这些违缘遣除。遇到一些小麻烦也可以对治。

所以说如果我们把这些准备，这里尤其是心态，一个人他修行，大恩上师经常讲稳重：身体稳重和心稳重。心稳重就是心一定要能够沉得下来，不管怎么样，我现在修的法是正确的，就像我每天修法的时候，我也是，今天我在修法的时候，今天我在供曼扎的时候，好像什么果也没有。但是这个果没有出现怎么办呢？我在修的时候就想，反正我在种它的因缘，这些因缘成熟的时候自然而然就会有果。如果相信这个的话，虽然每天都看不到希望，就像我们在荒野走路一样，每天都是同样的路，看不到希望、看不到尽头，是吧？但是这个路不可能是无止尽的，只要你在不断的走，总有一天会走到尽头的。虽然在路上的时候，往前一看看不到尽头，往后面看也看不到尽头，左右都是看不到尽头，但是只要你坚定这个路线是正确的，只要慢慢走下去，不可能不到达目的地。



上师给我讲了修行者的素质，这个是作为修行者来讲他必须的一种素质，如果把这些核心的素质都具备了之后，那么他自己就会非常非常稳重地修，不管有没有感觉，不管有没有违缘，他都会一如既往地修下去。这个非常得难能可贵，相当相当得难能可贵的一个很好的品质。我们看一下无著菩萨也是一样的，他十二年就是这样，他就能坚持十二年没有一个善梦，这样的话还能修到后面，最后来讲通过他的悲心感召见到弥勒菩萨。他也是有这样的坚持。

还有很多，像密勒日巴尊者，他们都是非常稳定的心态，然后做该做的事情。有的时候我们看《密勒日巴尊者传记》，似乎也看不到希望，天天修房子，要不然就是天天背石头、背水、和泥、砌墙，砌了墙之后，随便找个理由，拆了然后就是重来，就是这样反复反复地，哪里看得到希望呢？

我们在看传记的时候，哇这个好精彩。但是如果是我们呢？如果是我们这样的话，如果你们能够有这样稳定的心态的话，我们也有可能像密勒日巴尊者一样。但是我们就缺这样。缺这个怎么办呢？不能说我缺就缺吧，管它呢。不能这样的。缺的话我们要知道，不够的我必须要让它具足，然后把自己应该具备的因缘具备之后，这个时候逐渐再修的话，有的时候该修的就全部相应，大空性、还有初地菩萨的境界，这些都可以获得，其他方面也可以获得。这个叫能表的比喻。

我们现在还达不到“动一处水轮，一切皆转动”的层次，我们现在正在造水轮，我们还没有把它组装起来的时候，我们还在把这个一号到一百七十二号水轮在工厂里造、打磨，这个是第一号、这个是第二号，打完之后再装上去，最后就可以一转就全部转了。所以说前面的工作你不做好的话，这个是不行的。因此说，认真的心静下来闻思修行这个是非常重要的。

第二个科判：

庚二、甚深智慧之资粮异熟刹那：

这个是属于甚深的智慧资粮，前面主要是福德资粮为主，这个是属于甚深的智慧资粮。前面是以六度这些作为它的所修，那么这个里面所讲到的主要是空性，没有本体的空性。前面在讲的时候也讲到了六度、六随念，



然后它的智慧方面就是法无性自性，这个方面前面已经讲过了。所以说这个里面所讲的异熟刹那，也是属于甚深智慧的体性。

它的甚深智慧的体性安立的时候，就是：

**若时异熟起，一切白法性，
般若波罗蜜，即一刹那智。**

异熟刹那，这个异熟就是成熟的意思，已经成熟了，已经有了，是这样的意思。那么我们说十地菩萨他虽然马上就要成佛了，但其实还没有成佛，那从哪个侧面来讲他已经安立为异熟刹那呢？因为前面讲非异熟刹那，他已经有他自己的体性，就是说他的色身功德没现前，还没有圆满，这叫非异熟。

那么既然在这个刹那当中，在这个加行当中，把非字去掉了，他就应该是圆满了，那怎么体现他圆满了呢？体现他圆满的意思，主要是从他的一种法身自性，就同于一切万法的本体空性，本体空性这个侧面来讲的话，他是圆满的，他的法身功德，或者说他的甚深的法性方面是圆满的。那么这个圆满的意思就是说，这个殊胜的空性、殊胜的法性，它是一个大无为法。大无为法就是你说你所现证的法身功德，其实在道位的时候它就是没动摇过，然后在修道之前、在基位的时候，它也是没有动摇过。

也就是我们平时讲的，不管是五蕴十二处十八界它的本体是大空性的，这个大空性是不变的。然后道位的六度，还有四谛修法等等，正在修这个道的时候它的大空性的本体也是不动的，比如说布施三轮体空、持戒三轮体空、安忍三轮体空，所以说这个所谓的三轮体空，所谓的无所住而生其心，无所住心也好，或者说是怎么怎么样，就说是应该安住在空性当中做布施，这些方面来讲，其实也是讲它的道位，也是现而无自性的。那么在果位的时候呢？所现证的佛果的法身呢？它其实也是大空性的自性。

所以说这个大空性的自性，它没有一个就是千没有，(78: 48)。空性不是谁创造的，这个实相不是说以前不是空性的，然后创造了一些空性的因缘，逐渐逐渐它的空性就形成了。真正的大空性的本体就是完全不动摇，它一直都是不动摇的自性。所以说从这个方面来讲，布施不会因为我们的修行而有的增长，也不会因为我们障垢很深，而有所减弱。



经典里面讲这个是“不增不减”，它的法性就是不增不减的。它不会因为我们在资粮道、加行道，然后它的空性就开始慢慢增长了，它没有这样的。增长是什么？增长的是了知空性的智慧在增长，这个智慧刚开始还是有为法的自性，它相应于空性的时候，它的这个智慧会增长，但是空性本身它不会变动。它就是已经异熟了，已经圆满了，它的大空性的侧面来讲是已经圆满的自性，它并不会以前没有而现在已经有的状态。所以说从这个侧面安立为异熟，是这样一种情况。

那么异熟加行呢，前面如果这样安立的话，那我们说：加行道不是一样的吗？我们现在一样的吗？就是八地菩萨也一样？为什么要安立异熟刹那？和前面讲的一样。前面这个还很远，就是说真实的完全现前法身自性离得特别远，那个时候再安立这个名字太早了一点，所以说这个时候这个刹那一过就到了成佛了，所以说法身功德这个时候它上面的障垢只剩一点点，非常非常少了，这个时候就可以安立为异熟刹那，就是他的智慧方面来讲，他这些功德来讲，都是本来圆满的、极度圆满的，这个极度圆满就叫做异熟。

若时的意思就是讲这个时候，什么时候呢？就是在无间三摩地的时候，就是在最后这个刹那加行的时候，从凡夫到十地的垢染都离开了，当然这个是不可能还要重新离开个凡夫的垢染，这个凡夫的垢染在初地的时候就已经断掉了，只剩下了一些当凡夫的时候留下的一些种子、习气，这些东西还存在，在这个时候以前所留下的种子习气，包括最原始的一些无明，完全离开，一点都不剩下。

一点都不剩下完全离开之后，或时异熟起，这个时候，在本来异熟的法性上面，因为离开一些客尘的缘故“起”，起什么呢？起一切白法性。起是现起的意思，初现的意思。本来有，就像我们刚刚讲的挖宝藏或者按这个房子、宫殿一样，它不是说重新修的，它早就有了，它只不过是现前而已，把覆盖在上面的所有的土、沙子这些东西完全刨开之后，它就显露出来了，它以前的样子就显露出来了，是这样的。所以说显露出来之后，当然这个比喻呢，当你把比较粗大的沙土清掉之后，可能还有一些微细的，比如说它埋得那么长，可能会有一些污渍或者深厚的东西，这个需要后期比较精细地打磨。让它恢复到以前的样子，还需要把它的很细很细的障垢



去掉，这个相当于断所知障、断所知障的习气方面。

这样讲的时候，到这个阶段的时候，因为法性已经完全现前的缘故，所以说凡夫到十地的所有垢染自然离开，就能够现起一切白法性，犹如秋天的月亮一样，所有清净白法的本体，这个究竟般若波罗蜜多，这个就是一刹那间在一切万法的智慧现观，一刹那之间可以照见一切万法的智慧现观。这个时候在十地末尾的时候，在异熟刹那的时候，马上要现前。

其实来讲，这个时候它的垢染很弱很弱，剩下的就是非常强大的般若波罗蜜多智慧，一到佛地的时候就是遍智，一刹那之间遍知一切有法，它的法性现前的时候一切有法也会现前。如果它的法性不现前，有法的本体也没办法通达。有法的本体就是这些显现、因果、因果的关系，这些来讲都是有法的特点。所以说只有佛陀才能够安立因果，只有佛陀才能够安立戒律，因为这些很甚深的因果关系，如果有垢染的话就看不齐全了。佛陀已经远离了所有的垢染，他可以照见所有有法的体性。所以说，这样做合理、那样做不合理，或者有什么什么过失，佛陀所安立的取舍之道，因为他现证一切体性的缘故，如是地进行安立。所以说这个就是属于异熟的刹那。

也就是说，在现在我们的心识，在我们起心动念的当下，或者我们所看到的这些一切显现法的本体，其实当我们正在执著它的时候，当我们正在分别它的时候，我们的分别念本身，还有所见到的这个法的本身，其实来讲什么本体都没有，完全不存在体性，都是大空性的自性。这些不是要到达成佛的时候才有的，而是一直都有。只不过让他障垢分离的速度就要看你有没有抓住，或者有没有掌握到让它快速分离的方法。

最快速分离的方法，就是了知它的假立性，这个是最快速的。了知照见它的本性是最快速的分离，然后如果你不了知它的本性，你认为这个障垢是存在的，然后就去通过很多对治，这个相对来讲就很慢。因为你这种认知本身就带着无明，就是你认为它这个障垢存在这个思想，它就是一个无明，你用无明去对治无明，可能有的时候有一点效果，但是毕竟来讲它不是正对治，所以它就慢。

但是如果了知了这个无明的本性，就是万法的体性空性的智慧，或了知一切万法的显现，心识正在起心动念的时候，这个分别念或者烦恼正在起现的时候，它的本体就是一无所有毫无所得的这样的自性，如果相应这



个那就不一样了。它完全不是无明，它就是一个智慧，它是属于正对治。虽然现在这个正对治，这个空性可能力量还不强，但是它是一个好的开端。只需要把这个无自性，把这个空性的法要通达、观修，然后生起觉受，这样的话慢慢慢慢这些粗大的实执，都会因为自己相续当中空性的生起而远离。这个方面来讲的话是必须要了知的，这样一种自性是这样。

这个就属于无分别智慧，在《宝性论》里面讲这个离胎的比喻无分别智慧。离胎的意思其实就是这个法身智慧。法身智慧离胎的意思就是说，这个小孩子从母胎里生下来之前，他已经发育圆满了，只不过就是有不生下来的差别，就是说在怀胎已经圆满马上就要生产之前，这个小孩子所有这些已经发育圆满了，他的六根、内脏，所有这些都发育圆满了。离胎就是只需要离开这个母胎，生下来之后，就说这个小孩子生下来了。其实这个小孩子生下来之前，在母胎里面就已经圆满了，在用这个比喻来对照无分别智慧本来就是圆满的。当然这个是比喻，只是从生后和生前的那个短短的时间，你不能说刚刚入胎的时候哪里发育圆满了？还不是要在母胎里面逐渐逐渐长大？比喻来讲只是取一段，只是取他生前已经发育圆满的一段，之前的不取是这样，所以说有些比喻我们要了解它的意义。

我们说我们这个智慧的本体就是离胎的意思，所以说我们现在所修的所有的法，就是离胎的修法，就是离开垢染，而这个垢染就是空性的、就是不存在的，而要让它真实隐没的，或者这个空性的修法，现在也正在、正在住世，如果说真正到了纯粹的末法的时候，这些讲空性的经教没有了，虽然有只是在文物馆里面，只是在哪个考古现在，没有人讲解，那就没有人懂，这里面到底是讲了什么，哦这里面其实是一个大宝贝，考古人员可能就是看了旁边珍珠，这个是大宝贝，这本经书可能没啥价值。但是恰恰经书里面所讲到了万法的体性，这个才是真正的最殊胜的最有价值的宝贝。因为它能够指示我们的心性，能够引导所有具有迷惑的众生获得绝对性的了悟，像这样殊胜的正法，真正是指引我们趋向于光明、趋向于觉悟的殊胜的明灯，是这样一种自性。

庚四、有境无现无二刹那：

第三个科判，也就是四个法当中，刹那加行四法当中的第三法，第三法是属于无相刹那。无相刹那是安立成哪个方面呢？是对境本性无相。在



安住它的本体上，就是说在刹那加行，菩萨在刹那加行的时候，它不是有四个侧面吗？它的智慧本体的侧面，有一个从我们的分别念、从名言的侧面来讲安立一个对境、安立一个有境。

由布施等行，诸法如梦住，
一刹那能证，诸法无相性。

通过他的智慧所照见的对境，它也是等性，不管它照见什么法，它都是平等性。这个平等性无相，无相就是没有任何的相状。不会说这个是一朵花，这个有相，概念的相，或者它有香气的相、无常的相等，这些所有的相，在这个对境上面全都证成不存在，全都是现证它不存在的。所以说对于对境等性无相刹那，这个是可以了解。

这个在我们现在的时候，我们也正在学。现在我们所学的空性，有的时候我们观柱子的空性，观瓶子的空性，其实这个就是在观对境等性无相。等性的意思就是说，不管是瓶子还是柱子，还是张三李四六道各式秒样不同的显现，很多很多不同的显现，高高低低的显现，但是这些显现，在现象当中是有各自不同的，但是在法性法中，它是等性的，在法性当中空性的侧面它是等性的。

以前我们引用《辩法法性论》的比喻，比如说一张画，一张画就是很平整的，尤其是现在的一些印得很精美的画片，就是各式各样不同的一种显现很多很多不同一种显现，高高低低的不同的显现，但是这些显现呢是在这个现相当中，它现相的当中呢是有各自不同的，但是在它的法性当中啊它是等性的，在法性当中空性的侧面它是等性的是这样的。

就是以前我们引用了这个《辩法法性论》的比喻嘛，《辩法法性论》的比喻呢是说是比如说一张画啊，一张画呢它其实就是一张画嘛是这样的，一张画的话就是很平整的尤其是现在的一些就是说印得很精美的这些画片儿，就是说在这张画上面它可以表现比如说它上面是画了一个老年人，一个老年人他上面的这个就是说他的一种这个岁月的沧桑嘛，他的一些这个皱纹很深是这样的，他皱纹特别深，那么皱纹很深又张着嘴，它里面的这个嘴里面这些黑洞洞的这种状态也可以表现出来，所以这里面看起来是有凹凸不平的，他画得好的就有凹凸不平的感觉是这样的，所以你看的的时候呢它是显现上面表面上它是不平的，绝对不平等，啊有这个凹进去的吐出



来的，啊这方面呢有这个山水画呢有高山啊有深沟啊有海啊有水啊等等，有山洞了，有很深的很深的，这些都可以表现，但是呢就是说虽然有很多差别，或者说这里面有很多人。

《清明上河图》里面这么多人对不对，在做很多事情，但是其实来讲它是平等的，这是一幅画而已，它就是一幅画，这里面没有什么很多差别，除了画的本性之外，除了这个平整的就它这个就是说平面之外呢没有这么多凹凸不平的东西，没有，完全没有。

就是说流动的水啊还有这些 91:28 都是不存在的。因为以前是画嘛，现在是电视机，电视里的画面，电影里面或者视频里面的画面，其实你看的时候哦大海汹涌啊，或者说这样一种很惊险刺激的镜头啊，其实来讲它不就是一个平面的一个东西吗，除了这个之外没有其他的，所谓的这些很多的差别本性上都是平等的，所以说就是说一切万法佛的显现还是世俗谛众生的显现，显现上面有很多，因缘不同它有很多不同的一种啊在现相当中不同，但是它的本性上面都是等性的，一定要了知这个本性大平等，大平等性其实就是空性的意思，在这个等净见当中这个等性呢就是指这个空性，大空性是这样的。

然后无相，无相当然就是说没有任何的相状，各种各样一种相，刚刚我们讲的话这个就是有的啊无的有的相啊无有的相执无的相执，或者说这个香的这个是花的相执，这个是这个概念啊，或者说派生出很多很多的思想很多很多的学派，很多很多的学术，其实这些都是属于相执。

那么这些相就是说无相，这些相都是没有的，等性当中呢这所有的像都是没有的，所以说就是说我在修空性的时候他就安住，它从我观察完之后呢安住一切无所缘当中，但是这个安住一切无所缘呢它必须要在前提要引发出这种空性的定解，安住引发出空性定解之后，你直接安住在这个空性当中，然后模糊的时候再观察，这个是全知麦彭仁波切《定解宝灯论》里面讲到了一些修空性的方法是这样。

所以这些就是说了知观察空性平等就安住它，然后模糊了你再观察，又生起定解的时候再安住是这样，不断地安住平等的空性的，虽然显现上有很多很多种不同的差别，但是实相上是平等的，这样修完之后呢，在胜义谛修平等之后也有助于在名言谛当中对一切众生修平等大悲心是这样



的，对于亲人怨敌啊，它也能够引发一种这个平等的心去面对，那么这个时候的慈悲心呢它就不会有偏袒，所以这个空性呢它对于我们修持这个四无量，修持菩提心呢其实也是有很大，所以说以前讲的话，下面的法它是基础，它有助于上面的法生起，上面的法它也是辅助，它有的时候我们修下面的法修不动的时候，没办法拔高的时候，有的时候修一修上面的法，一下子就突破了是这样的，因为它下面的这个法的力量不够，所以它有的时候修一下空性的时候一下就突破了，哦平等是这样子的，有的时候大空性的时候，你再返过来菩提心的修法时候哦其实就是这样，你看大空性当中哪里有我和他呢，我就是打不破这个瓶颈，就是说这个是我的这个是他的，这个是我的国家是其他人，这个就打不破这个瓶颈，但是其实来讲，你如果真正了悟了平等性，然后这个还是很好突破是这样。

所以说像这样的话就是说有些时候呢从上面下来帮助下面的修法达标，有的时候呢是下面的修法作为上面法的基础，所以有些时候就是两个都要互相地去这个不断观修。就一刹那之间呢就是说是啊这个方面讲的话就是说是这个布施等行。

诸法如梦住，那么就这里面所修行的是什么呢，就布施等行，因为它是啊就是说对境等性无相刹那嘛，所以说它对于对境方面观察的时候，比如说修布施，修布施的时候呢，就是说是这个布施者啊然后所布施的这样一种这个物品，或者说布施的法或者说持戒啊等等，像这样布施等行呢，诸法如梦住，对于一切的一种这个诸法就所修行的一些对境的相都安住如梦而住，如梦而住呢就是说现而无自性，虽然有显现，但是没有一个实有的体性，啊就是说修诸法如梦住，当然就是说十地菩萨他的一个诸法如梦住已经达到了最高的级别了，他马上就要成佛的一种阶段。

我们现在的诸法如梦住呢是刚刚入门的阶段，还在学习它的概念是这样的，还在学习这个关于诸法如梦如幻的一些理念，还在熟悉它的一种概念是这样的，还在理解接受中，所以说当然我们就是说没办法安住在这个如梦的状态当中，如果安住不了如梦的状态呢要起作用现在有的困难这样。是啊有些时候道友说哎现在我都知道如梦如幻了，我都观了，为什么就是还没有办法调伏呢，现在就不这样，现在就是你还没有如实的和如梦的这种状态平起，就内心当中还没有完全安住在如梦如幻的这个感觉当中，还



是通过实有的心在实有的心上面修了一个如梦的影像，这个在实有的心上面修个如梦的影像它力量不强大是这样，所以你必须要把这个如梦的感觉在心中替代掉这个实有的心。

就是说你这个如梦如幻的这个感觉在内心当中生起来的同时，实有的心就没有了，所以你的心真实安住如梦如幻，你会发现呢这些所有的这些以前很执著的东西，没有什么放不下的，真的是这样的，以前的话所有的这些焦虑啊、痛苦啊、执著啊，如果真的安住如梦如幻的时候很容易突破，很多这些障诘呢就特别容易突破，因为他知道它是没有自性，他没有这么强烈的实执，所以说就是说这个时候呢我们一定要想办法去修，修持这个空性，下座的时候呢就观想，再上座修，逐渐逐渐在心中就可以产生就生起安住在如梦如幻的一种觉受感觉当中，生起这个感觉很重要是这样的，啊这个就是说刚开始的时候这个一个感觉特别重要，虽然最后的时候这个感觉也是要空掉的。

但是呢在起步阶段体会到这个如梦如幻的法味，相应如梦如幻的一种这个殊胜的一种这个法义，内心当中完全安住在如梦如幻的感觉当中，你带如梦如幻的智慧去观万法，哪里还不是如梦如幻的对不对，你现在是现在我们是通过实执的心还在起作用，所以我们虽然说如梦如幻只不过是在实执心上面蒙了一层如梦如幻皮而已，像这样的话其实呢就加了个如梦如幻的字眼而已，其实起作用还是实执心，当然你没办法起作用了，因为你还是以实执心在运作嘛，必须要让如梦如幻深入到你的心当中去，替换掉实执的心，让如梦如幻做主，这个内心当中充满如梦如幻的智慧，像这样的话才可以真实地相应这个感觉，那么从这儿开始相应了，逐渐逐渐开始了知空性，啊入定的时候大空性，出定的时候幻化的没有什么实执的，慢慢慢慢修到十地末尾是这样，修到这样一种这个无相刹那，那么就是说是这个无相刹那加行。

由布施等行，诸法如梦住，诸法一刹那能证诸法无相性，那么这个时候一刹那当中能够证悟诸法无相，一切诸法都是没有相状的体性，完全没有相状，就是说这个相状是什么呢，这个相状是我们现在的分别心所安立的这个相，就是我们觉得没办法抛弃的，或者说就是说这个就是说丢不开的，其实全都是分别心在安立，在我们这个轮回过程当中学很多这些知识。



然后就是说我们自己生起很多自己的执著观念啊这些起作用，所以说就是我们最后发现呢就没办法扔掉的抛弃不掉的东西呢，其实来讲它本体来讲完全没有体性，都是假的，就像梦中的时候你觉得有这个东西好那个东西好，像这样的话所生的所有的执著，其实正在分别的当下他就是个梦而已，没有什么体性，所以像这样的话就是说一刹那能证，最后就一刹那能证诸法无相性，这个是刚开始的时候我们要产生一个感觉，产生一种觉受，最后呢就把这个觉受变成亲证，真正就是说在初地菩萨入定的时候呢见到诸法的实相，出定的时候自然安住如梦如幻，不要观想，任运自然地安住在如梦如幻当中，因为他知道如梦如幻的缘故，他也了知道一切万法的这个他真正安住了证悟了啊，他就是知道我的身体其实是假的，然后这个墙壁也是假的，这个天空也是假的，这个水也是假的，他安住这个如梦如幻的状态当中的时候呢，就是说他不像以前的实执心嘛，那个时候会引发很多殊胜的功能，比如说这个穿墙啊或者说在天空行走也好，或者在水上行走不会下沉，他为什么这样，他因为知道没有实有的。

我们以前的概念就是这个墙的实在的，我们的身体是要穿不过去啊，这个早就这个思想这个执著很深。所以说就是说这个虚空不能走然后就要掉下来，或者水里面肯定要沉，这些都是我们的一种实执，那如果真实地证悟了一种如梦如幻，安住在这个状态当中的时候呢，以前困扰我们的这些东西都没有了，因为它本来就不存在是这样的。

所以说就是说是这个像这样的状态当中就是说它本来就不存在这些实有的东西，主要是我们以前呢执著太重了，就已经偏离这个正道了，偏离这样一种信心太远了，所以说我们就发现很多不自在，很多就是说不自在不自主，那么这些不自主呢全部来源于分别念，全部来自于这个迷乱的实执，那么当这些迷乱的实执通过自己的修行分分逐渐逐渐远离之后，那么这些实相呢就会逐渐逐渐现前出来是这样的。所以这些这个在我们一些概念当中的这些有无的相啊好坏的相啊生死啊一多，高低等等，大恩上师在里面当中在讲的话就是说是在诸法平等的刹那加行现观当中，完全没有差别，这种就是说佛菩萨就是说菩萨的现证没有差别，啊初地菩萨的现证无差别和十地菩萨的现证无差别，从他的智慧侧面来讲是有差别的，所以我们而言呢他已经证悟了万法就远离了有无是非啊等等，但是从他们菩萨的内部的智慧来讲呢，仍然还是有高低不同的。



但是我们现在要学，现在我们学习的这些《心经》里面讲的这些，中观里面讲的就是说这个非有非无啊或者说无好无坏啊，就是说非一非多啊这些方面的一种打破这个执著的这些法义，现在要多串习，多学习多观修，这些就是以后要生起这个进入正道快速进入正道的一个直接的因，现在多下功夫这个智慧就越快升起来，如果现在不下功夫呢就以后还是要学，不管怎么样没有一个菩萨说证悟了初地登初地了还不懂中观的，哪里有啊，他还没有证悟空性哪里有，根本找不到是这样。那么他如果说不证悟空性的话根本也没办法断除这个烦恼障也没办法破我执，所以说所有的这些菩萨必须都要绝对都要证悟这个实相空性，所以现在我们所学的是直接和实相相应的，它和最了义的一种这个真实的状态相应的，这个不是说一些可有可无。

当然如果时间不够不允许或者说你学不了，或者怎么样怎么样啊另当别论是这样的，那么就是说如果能，有这个机缘呢，还是要真正认认真真去多串习，学的过程当中呢也会有枯燥感，有些时候嗯也会有障碍，心烦意乱啊，或者怎么怎么样会有各式各样的障碍，但这些来讲都是很有必要的，反正学习过程当中呢产生一些障碍也是清净罪障的一些方便，多就是说要这个就集资净障，或者忆念上师莲花山大师啊，或有时候一种多祈祷上师三宝加持，很多很多呢就逐渐在祈祷修行当中度过一个一个的障碍，这个时候相续当中的空性的智慧它会就是说是这个一年比一年明显，或者一世比一世明显，总有一天他就会证悟现证这个万法的实相，就是我们以前在法本里面看到的根本慧定，那个时候就安住了，当然你在安住根本慧定的时候哎这个就是根本慧定了，终于安住了，这种可能是没有的是这样的。

现在我们虽然想可能那个时候我就终于发现哎这个就说我们以前学的根本慧定嘛，终于安住了多高兴啊，因为极喜地我应该高兴一下，他这个入定的时候入根本慧定的时候不会有这个执著是这样的，但是现在我们可能就哦终于安住了，终于就是说怎么怎么样，对我们来讲可能是如果按照这个法义认真地观修的话，修行了一定会安住，所以这个要修持诸法无相性。

第四个最后一个呢就是讲到了这个有境无现无二刹那，那么就是说这



个那么这个就是前面是对境平等啊对境平等，那么这个是有境无现无二，那么就是说是这个有境无现无二，这个就说从我们的心我们的智慧侧面讲，就从十地等等菩萨的智慧来讲，它是从有境的侧面来讲，有境和对境是一组啊，是一对是这样的，那么就是说现在所照见的这个叫对境，能照见的这个叫有境，它这个有境呢其实也是虽然说有境照见了这个万法的体性，但是它这个有境这个智慧本身呢它还是这个没有这些粗大的没有这些这个二取分别的显现，无二的一种体性是这样的，那么就是说是这个就属于无二刹那。那么这个无二是什么无二呢，能取和所取，啊这样，在这个心当中呢在这个有境当中呢根本不现起二取相，啊不现起二取的相。

那么就是说连二取的最细微的部分，完全也没有了，当然就是说粗大的二取如果说刚开始的时候我们在初地的时候会证悟这个无二取无三轮的实相，但是还有种子习气还在，但通过这样不断地修行到了最后有学道的末尾的时候，它就会真实地现前，完全地相应究竟上相应这个无二啊没有能取所取的刹那，所有的识全部隐没，所以有些时候讲啊就是说是这个现在我们的心识啊，从无始以来流转到现在，在我们的心识上面那么就是通过不同的功能呢就显现了眼根、耳根，或者生起了眼识、耳识，然后也有这个我执，然后也有这个阿赖耶识，等等。

那么就是说这些它的心识这个本性就是智慧，那么随着自己对空性的一种证悟，他这个逐渐逐渐他就会这个识呢就会转识而成智，转识成智其实是在《辩法法性论》里面讲这个转依，啊这个转依，转依的意思就是通过无分别智一照见的时候，生起无分别智，其实他并没有说就把这个转移了，转移到别地方去，讲是讲转依，其实来讲的话当现在我们的心识有分别心嘛，有分别心它就会生起很多很多的执著。

其实他并没有说就把这个转移了，转移到别的地方去，他没有这样。讲是讲转依，其实来讲的话，现在我们的心是有分别心嘛，有分别心他就会生起很多很多的执著，当我们内心当中现证了无分别智的时候，无分别智生起来的时候，很多这些心识该转就转了，就开始变成智慧，安住在智慧当中。

然后力量最强的呢最后才转，然后力量比较粗大的这些，意识这些，或有的时候我执啊，像这些根识先转，转完最后在阿赖耶识在成佛的时候



最细微的心识的体性彻底消失了。像我们在观想金刚萨埵的时候啊，观想最后的拉达，最细微的那个小尖，最细的那个融入到法界的一刹那，就类似于我们的心识，最后就完全消失了。它消失之后变成什么呢？这个最细的心识一消失，最根本的智慧就完全显现了，一点都没有别的东西，完全是佛智，所有的心识已经彻底消亡了。

我们现在来讲还是以心识在主导，菩萨入定有智慧，出定是心识，佛没有出入定全都是智慧，所有的心识全部已经显现为智慧，全部已经可以说是消亡。消不消亡这个反正来讲也是不存在的，因为他本性来讲本来就是没有的，就是假立的，所以让假立回归空性，回归虚空当中。就像彩虹，彩虹在虚空当中显现很艳丽的彩虹的时候，不管是一道彩虹、二道彩虹、三道彩虹、四道彩虹，反正它正在显现的时候，其实它也是假立的，各种因缘和合显现的这个艳丽的彩虹。

等它的因缘一消散的时候呢，我们说彩虹上哪去了？它本来就是假的，只不过因缘一散它就没有了，消失了，本来只是一个虚空而已。所以说我们自己的心识的本性就是智慧，如果我们这个智慧一旦生起来之后，这个心识上哪儿了？没有一个实实在在的心识被断掉了，没有，它就是心识的本性现前而已。就像这个蛇和绳子一样，当你看到绳子的相越来越清楚的时候，蛇的相慢慢慢慢就退失了，退到哪去了？它本来就是假的。最后这个绳子完全显露的时候，那蛇就一点没有了，这个叫转依嘛。

其实转依就是这么回事，没有一个实实在在的东西转了，把这个心识硬生生的扭转过来就是转依，这个没有什么硬生生的扭转，它本来就是空的。我们前面学《心经》，学《金刚经》，学这么多的空性，干什么？就是了，这个心识它本来就是没有的，所以如果把这个基础打牢之后呢，你再修生圆次第的时候，一刹那之间把一切观为空性，因为你就知道是空性的。然后一刹那之间就通过如来藏的本性，现前心中的本尊，那是很自然就生起来了。

所以说我们要打破现在根深蒂固的执著，山河大地是实有的，我的身体是实有的，怎么样把我转变成本尊，对不对？他觉得很难受，但是不需要难受，为什么？因为中观当中早就抉择了这些都是没有的，假立的。所以你对中观理解的越深，你修这些法的时候就越容易相应，如果你对这个人



理解不深呢，那观想起来确实有抵触，很多地方有抵触的地方。所以这样的话，一定要好好的观修。

庚四、有境无现无二刹那：

如梦与能见，不见有二相，
一刹那能见，诸法无二性。

如梦与能见，如梦，梦就是梦境，也是打比喻讲。就是说如梦与能见，在梦中所见的梦境，比如说我梦到了张三、李四啊，或者梦到了山河大地，梦到这些这个叫梦境。与能见，能见就是在梦境当中，当我看到这朵花的时候，在梦境当中现前了一个看到这个花的心识，这个叫做梦境与能见，那么你说梦境里面有没有这个呢？有。就像我们白天的时候，现在我们在讲课的时候，桌子上有朵花，那你看没看到这个花呢？看到了，是看到了，这个花就是所见嘛，心就是能见，就是这样的。

但是在在梦境当中，正当你在看到的时候，不见有二相，梦境当中其实来讲它整个一个花和见花的眼识，其实是梦境的幻化而已，没有，眼根也不存在了，所以说没有一个实实在在的花出现，也没有见花的眼识。所以说这个来讲不见有二相，所以说能见花的眼识是不存在的，完全不存在的。和这个比喻相似，菩萨在入定或者说安住在无二刹那加行的时候，一刹那能见诸法无二性，他完全可以知道一切的显现的法，所见或者所取，和能见、能取，能见和所见，其实来讲一刹那能见诸法无二性，一切诸法也是无二的，没有能见所见。虽然他见到了，但是也没有能见所见，是这样一种自性。

所以说了知这个万法本性的时候，他就是如是的安住，并没有真实的二取的自性，那么这个就是我们在学习佛法过程当中逐渐逐渐要生起的一种殊胜的一种正见，这个来讲是特别殊胜的。这里面如梦与能见，不见有二相，这样的话通过梦境。。

然梦境当中显现来讲，我们说的确是看到了花，也生起一个能见花的眼识，似乎来讲应该是存在的，但是不存在，如果你在梦中你突然想到我现在不是在做梦吗？做梦的话我现在所看到的这个花，和我现在能够生起花的眼识因果是不存在的，应该是假的。



或者你当时没有反应过来，你醒了之后就会回忆，昨天晚上我梦到一个花，其实来讲当时所梦到的花是不存在的，那么梦到的花不存在，当时我能见的眼识其实也是不存在的。这样的话就能够了知的确虽然显现，但是没有本体，或者真实来讲不存在的一种自性。这个有些时候来讲相当于什么呢？在梦境当中所生起的能见、所见，或者花和能见，有的时候把这个当成安立为遍知所知性，那么他的梦心本身，就是说做梦的心作为一个基础，这个也可以叫做依他起，依他起的心识。

因为依他起的心识上面的习气显现了梦境的花和能见的眼识，其实两者都是不存在的，完全不存在。所以通过梦就可以了知，梦喻可以知道梦境和所见，不见有二相，然后一刹那能见诸法无二性，一刹那当中就可以见到一切诸法无二的体性，这个叫做无二刹那顶加行。

大恩上师也讲了，前面也有如梦，后面也有如梦，都借助梦喻来说明，而且佛经里面有很多很多宣讲一切如梦的，因为梦这个比喻呢，很多人都有梦境，都做梦都有体会，所以说用梦喻来说明万法的体性，表示诸法的体性，比较容易让众生通达，通达万法的本体。

那么唯识宗也使用这个梦喻，但唯识宗在使用梦喻的时候主要是说明什么？他主要是说明我在梦境当中所看到的一切其实不存在实有的外境，没有离开心之外的外境，所有梦境当中一切都是我的心识的变现，的确是，全都是，除了梦心之外没有别的东西，全都是一个梦心。所以他就打破了什么呢？就打破了心外有境的执著，他以梦喻讲完之后他就说梦境是这样的，白天也是这样的，我们所看到的一切山河大地啊，看到这些花啊，其实它也是我们心识的一种显现而已，除了心识的本体之外没有一个外在的实实在在的外境的存在。

他是为了证明这个自性，为了证明一切都是唯识所现，当然已经显现的这个花和我缘花的心识，这个是能取所取，他说这个其实是一种妄执，因为外境的花不存在，你缘花就产生关心花的执著也是不存在的，这个就是假的。但是真实来讲还有一个叫做基础的心识，比如我们说梦境当中，他有两个心识在起作用，不是两个心识，比喻的时候表述的时候，一套心识就是在梦中正在见花的那种眼识，还有一个就是心识的本体。他就认为，他要说明这个问题来讲，就是说在梦境当中能见花的眼识和所见的花这个



是完全没有的，完全不存在。

有一个是存在的，实有的，什么是实有的？基础的心，有些地方讲就像水晶球一样的心识，究竟的胜义当中存在的阿赖耶识的明明清清的心识的自体，它不能空。这个梦境当中的花当你醒过来它就没有了，虽然它不是真实的，但是它根本的基础心识是有，这个是不能破的。你要破可以，你破这个花和缘这个花的识可以，这个可以破随便破，这个本来就不存在的。但是这个基础的心，阿赖耶识这个心不能破，所以说唯识宗他用梦喻要证明的就是这样的，一个是证明外境就是心识，外境是识的自性，还有一个就是证明这个基础的心识。

一个是在基础的心识上面所显现的比较粗大的花和能见花的眼识，这个都是假的之后，还有一个根本的心识，梦心的这个心，这个不能破，这个都没有了那谁来做梦，这个是不可能的事情。这个就是他的一种特点吧，他就破了一些法，唯识宗就通过梦喻破了一些法，破了梦境当中所见到的能取所取，也了知了一切万法其实就是心的自体，这个已经该抉择的抉择，该破的破了。但是最后的的确确剩下了一个梦心，这个就是作为基础的，犹如水晶球的体性，一个阿赖耶识的体性，它是绝对不能破的，作为一个基础不能破。

中观宗也讲梦喻，中观宗讲梦喻的时候就和他不一样，一方面中观宗讲梦境当中所见到的一切法都是假的，反正我们就知道都是假立的，梦境当中所见的花，能见花的心识，哪里有？根本就不存在。所以说中观宗在讲这个如梦如幻的比喻的时候，他并没有破完这个之后再安立一个心识的存在，没有，其实意思就是说，这个梦中的心识其实没有单独的实有的像基础一样的心识，在梦境当中变成了显现成了能见花的一种心识而已。

你把这个破掉之后两个都没有，没有外境也没有心识，也没有得到什么，他不会因为破掉了梦中的花和眼识就得到一个心识的自体，他没有。中观宗讲如梦如幻的时候，在世俗谛中观察的时候，花或者能见花的眼识都有作用，然后胜义观察的时候，花也没有心识也没有，就是没有二取，完全是空性的一种自性。不引出其他的一种实有的心识的一种自性。这个来讲还是不一样，这个也是说明了，一方面从唯识宗观点来看的时候，如果真的通达了唯识宗的梦喻，其实我们也能够知道现在我们所分别的这些



高楼啊，还有所分别的其他一些好的坏的东西，其实来讲就像梦境当中的一样，他没有从心识之外安立的，这个来讲周遍一切，这个心识周遍一切，梦境当中就可以看到很远的地方，也可以每天出去接触很多人，但都是心识而已，这样的话也可以打破很多对外境的执著。

如果是中观的思想观察的时候，所见所闻的一切法，不管你认不认知，他都是现而无自性的，都是假立的，没有一个什么显现存在的，实有存在的花，也没有一个真正能见的眼识，耳识也没有，耳识锁定声音啊，身识，身识所接触的外境，意识，意识能够关照的一些对境法界，全都是一分分别念的自性而已。所以有什么东西可以被你留下来的呢？没有什么法可以留下来，只要在凡夫的脑海里面可以浮现出来的东西，无一例外都是心识的妄现，所以没有什么舍不得破的。

不管你的脑海里面、心识里面浮现的是佛，还是如来藏，还是大空性，还是什么，反正都是概念，都是你的心识、第六意识面前的概念而已，根本不是真实的法界，所以说这个全部都要安住在空性当中，不管是看到的任何法，能见所见，所听闻的任何法，还是你意识里面所浮现的任何法，全都是在显现的当下一定都是离戏的，这个就要经常性的串习，串习无自性。

因为这个已经讲的很清楚，如果我们通达了或者说有感觉的话，其实不管你看到任何法都是一样的，你正在做任何事情也是一样的，这个空性没有离开过这个法，正在做的时候，正在行住坐卧的时候，完全就是离戏的自性。所以经常性的串习，慢慢慢慢就可以相应于本体的自性。

这个以上无二刹那已经学完了，无二刹那学完之后，《现观庄严论》以上第七品我们学完了，四加行也学完了。下面以后，下堂课我们要学最后一品，叫法身，佛陀的功德特别的殊胜。

今天我们就讲到这个地方！

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



《现观庄严论》笔录

智诚堪布 讲解

第49课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

《现观庄严论》分了八品，分别宣讲遍智、道智、基智，正等加行、顶加行、渐次加行、刹那加行，最后一品讲法身。法身讲的是果位，前是了知所修学的对境，或说暂时和究竟要现前的对境，加行是如何去修这种智慧，如果把这些圆满之后，自然就可以获得法身果。当然这一品叫法身，其实除了法身之外，也讲了报身化身。其实来讲就是，修学了前面所有加行之后，最终所现前的这个果。也就是说现在我们如果发菩提心，现在如果我们开始修学这些菩萨道，当我们这些所有的修行圆满的时候，在这一品当中所讲到的所有的功德，我们将获得。或释迦牟尼佛三个无数劫修行圆满，最终来讲他获得了什么呢？就是获得了法身果。

所以如果我们了解了佛陀相续当中所生起的这种殊胜功德的话，对于佛陀也可以产生很殊胜的信心，对于我们现在所修学的内容，也可以产生一种信心。因为这种果是修行的究竟，现在我们所修的这些正确的法，不是说谁发明创造的一个法，或说某个学识很高的人他觉得这样修很好，这些都不是正量。所以殊胜的菩萨道，殊胜的修法一定是通过方方面面方方面面可以经得起观察的，是佛陀通过修行之后验证过的，这些特别的重要。对于这样一种殊胜的道，我们也必须要了解，必须要知道的很清楚，如果了解完之后，我们对于这些道都可以产生一个殊胜的信心，这些就是殊胜的意趣。



前面我们已经学完了，今天我们要学第八品，法身。

第八品 法身

丁三、广说所得果之功德—法身分三：一、意法身及功德；二、所依报身及相好；三、行为化身及事业。

法身通过四个内容进行表示，一个是法身（这里面讲自性身，其实是一个意思），然后是报身，主要是讲一些相好等；然后讲化身；第四个是法身的事业。法报化三身和法身事业，这四大类来进行安立的。从科判来安立分了三个内容，就是这里面所讲三个。

戊一、意法身及功德分三：一、总说具三特点法身之本体；二、广说意法身之功德；三、是说明其力功德恒常周遍任运。

这些内容可以帮助我们对佛陀产生进一步的认知，以前我们了知佛陀都是通过佛的传记，佛陀怎么降生的，怎么样苦行的，成佛的情况怎么放光的，怎么降魔，佛陀成佛之后在哪个地方讲法，最后怎么入灭，我们通过这些佛陀的生平传记来了知佛陀。这些从外在的一些表示，主要是身和语来表示的。至于佛陀在证悟的时候，或者他在传法的时候，他相续到底具备什么样一种内在功德？这些如果我们不学习的话，很难以了知。所以做为我们自己，必须要通过学习这样殊胜的经论，尤其是宣讲这里面的法身功德。

这里面所安立的进一步的了知了佛陀的相续里面，到底具备什么样的断证功德，这个特别重要。因为外在的这些了知之后，我们可以生起一定的信心，但是如果我们对佛陀内在的功德也能够通过这些经论来进一步的了解的话，我们的信心也会更深入更细致。或说我们的信心也会由外而内，从外在的佛陀的身语产生一种信心，慢慢了知佛陀相续当中的功德之后，就是更深入的信心。这些信心也会更加的稳固，这个很重要。尤其是我们要学佛，这些佛陀的功德我们慢慢要获得。如果我们了知了佛功德之后，我们也逐渐逐渐会直接或间接对于如何现前佛功德的方法产生兴趣。

或者现在正在学习的话，兴趣更加的深入稳固。如果在修学过程当中



比较容易退转的话，在学完之后，可能我们逐渐逐渐不会再受外缘的干扰影响，这些对我们修行者来讲都是至关重要的。所以有些时候看起来这些我们学了之后，对我们的修学看起来也不起什么作用，也没帮助我们解决现在的烦恼，也没有让我现在的贫穷有什么扭转，也没有让我的家庭关系变得很好，好象学这些是不是没有用？这些都是有用处的。有些时候这种用处象头疼吃个止疼药马上就好，或者肚子饿的时候吃一顿饭马上就饱了，有的时候作用不一定是这样的。它的作用是非常深远的，种下一个非常深的种子，或者它是从整体来讲，帮助我们的修行提高，逐渐把我们修行的内在的一些素质慢慢提高，这个其实相当重要。

刚开始的时候，上师老人家或者说这些大德们，都没有说，我们在学习佛法的时候，一开始就一定要有什么样很明显的感觉，其实来讲，刚开始的时候，在内心当中养成一种修行人的素养，应该有的这些素质特别重要。包括前面再再提到的稳重、内心对于长时候修行的一种完全的确认，知道自己修行一定是长时间修行，所以他不会急功近利。他的相续当中一旦形成非常正确的修行观，从现在开始到成就之间，他不会有什么大的违缘，这些来讲特别重要。

类似于很多大德所讲的一样，宁可千日不悟，也不可一日错路。其实就是这个道理，情愿千日很长时间我没有什么开悟，但是我们不能够一日错路，这就是说明什么，刚开始的修行的理念必须要养成。一个人修行素质越好，修行观越正确，以后慢慢修下去，他的成就也就越来越明显。刚开始的时候，修行观不明确或有错误有缺陷，他的修行就不完美，或说非常难以长久持续。修行是长久的事情，所以我们必须要做好长期的打算。

所以我们必须要看清楚我们现在的情况，我们自己是什么情况，我们了知自己的情况之后，必须要根据自己的情况做这些打算。所以这些在以前也提到很多次，基本来讲，以前毛主席也说，论持久战。他看到当时的情况后说论持久战，从当时的情况来讲可能也是一个很大战略思想。修行人来讲也是一样的，也应该是一个论持久战的问题，这个不能够说在短短的时间当中我们就要把所有的问题搞定，尤其调心是一个更加困难的事情，所以我们一定要有一个比较持久的心态，一定不管怎么样，我一定要长期的慢慢持久的修学下去。如果我们养成了这种思想，这种修行的观念的话，



慢慢一点点的修行，一定会成功。这是一种战略思想，特别特别重要，我们修行者来讲其实学习这些佛陀的法身等，看似和我们没关系的，看似对我们修行没有用的，看似离我们的境界特别远的这些大法 and 理论，其实都是对我们整个修行的素养的形成特别重要。现在我们其实是正在树立修行观，这就是长期的闻思修行，根据一个殊胜的上师的指引特别重要。比如大恩上师也好，慈诚罗珠堪布也好，其他大德也好，都是强调刚开始的时候四加行，菩提心。其实这些对我们修行者的修行观的树立极其重要，所以反复强调。

凡夫人的心不懂修道，按照自己的想法去修，但是这个真正的成就者们，他们知道修道是怎么回事，所以反复强调这些也许我们根本不感兴趣的，我们觉得那个法好，我有兴趣，这些法没有兴趣。而这些就是反复强调树立我们正确的修行观，刚开始正确的修行观的树立远远比暂时生起一些暂时的功德要好的多，因此说我们了知这个法身功德有这样的必要性。

己一、总说具三特点法身本体：

能仁自性身，得诸无漏法，
一切种清净，彼自性为相。

自性身就是指法身，意法身及功德。就是说意法身不是从身语，主要是从意的功德，法身主要是内心当中的功德。佛意的功德是意法身及其他的功德，首先讲他的法身或自性身有三个特点，也就是能仁自性身有三个特点：第一个是得诸无漏法，这个得诸无漏法就是在佛陀的相续当中，生起一切的无漏功德，所有该得的功德都已经获得了，这叫做得诸无漏法。很多很多功德是从现在开始，慢慢获得。

当然刚开始学习佛法的人这个功德都还摇摆，或者有的时候只是相似的功德。慢慢开始生起比较明显的功德是从资粮道开始，到加行道的时候，有些功德就会更加的明确，或者强大。到了见道之后开始示现很多很多这些无漏的一些功德，无漏神通，这些慢慢开始有了。到了佛地的时候，这个时候无漏法就非常明显圆满，所以这叫做得诸无漏法。

一切种清净，主要是指佛陀的断的功德。非常圆满这样的，所以说呢这个叫做这个得诸无漏法，然后呢一切种清净，那么一切种清净呢这个主要是指的是这个佛陀的一些断的功德是这样的，那么佛陀的断功德前面



就讲了一切的这个证悟的功德啊，该获得的一定可以获得。

然后呢一切种清净呢主要是指佛陀的一种断功德，那么佛陀的断功德呢它是这个所有的一些二障，烦恼障啊还有所知障啊就这些这个二障啊，还有一些这个习气，啊还有一习气是这样，烦恼障、所知障，烦恼障的种子，所知障的种子，还有就是这个烦恼障种子的习气，所知障的一些习气，全部都已经这个彻底断尽一点都不剩下，那么这个就是前面我们在学习这个啊学习这些这个四加行的时候啊它也提到过比如说在这些这个啊这个刹那加行的时候在最后金刚喻定无间三摩地，这个时候呢就是说最细微的习气它可以被断掉，因为他通过这个很长时间的有学道的学习的缘故。

那么这个相续当中本来就不存在的本来就是虚幻的这些障诟，再没办法抵挡住这些真实相应于这个本体的无漏智慧，所以说呢它就是说是这个啊终于完全消亡了，其实所谓的消亡呢也是一个现象而已，因为从本性上来讲的话这些障诟呢其实本来就没有真实地存在过，它就没有真实地存在过是这样的，但没有真实存在过呢它的一种这个表面上看起来，当众生有心识的时候啊，它只是在众生的心识面前这样这个显现，但是我们就是说完全不存在呢只要众生有心，它在众生的心上面就如是地安立，然后呢在众生的心前面呢就如是的存在，然后呢也如是地影响众生的心识，然后让他去执著，啊生起烦恼然后痛苦，这些上都是在心上安立的，就好像天空当中的云一样，就你说没有呢它反正也是出现了，你说它真正存在呢，一观察的时候呢也没有一个真实的本体是这样的。

所以就是我们自己的障诟也是一样的，那么你说它存在呢真正在本体上观察的时候从来就没有生过，但是你说它没有呢没有存在过呢完全没有的话，只要众生有心识，它就会在心识面前这样出现这样的，所以说就是说是这个两个方面都是可以讲，但是从本性上来讲的话它就是说把这个假立的这些这个客尘呢完全最后彻底消尽了，那么这个叫做一切种清净，一切种呢就所有的吧一切种类的这些烦恼和这些这个烦恼障、所知障烦恼的种子习气完全断尽，这个是第二个特点，法身的第二个特点。

第三个特点呢叫颂词里面是彼自性为相，那么这个彼自性为相呢，就是说这个这个彼自性啊那么这个是什么呢，这个彼自性就是它的本体是自性清净的，啊它的一种这个它的一种本体呢自性清净的，所以说呢这些法



呢全部都是具有实相自相自性清净的这个法相是这样的，所以说呢不管是前面的一种这个啊证德也好还是它后面的这样一种这个所断的法也好，它的本体来讲都是一个自性清净的这个本体，所证悟的这个它也是自性清净的本体，然后呢就是说所断掉的这个客尘呢它也是自性清净的本体，所以说呢就是说第三个呢第三个特点的话它是这个本体自性清净的特点，那么这个就是法身它自己的三个特点，通过这三个特点呢表示这个法身，表示这个法身的功德是这样。

所以说我们如果真正了解总说的时候啊，总说的时候呢它就有这三个，一个是呢就是说是这个所具备的功德，该现证的现证了，那么到底有什么功德呢下面还要讲具体地讲它自己所现证的，比如说这里面有二十一类功德，啊二十一类二十一个大类的功德，二十一大类呢因为它有些是一类就是一个，啊有些是一类就是一个，有些是一类是若干个是这样的。比如说这个第一类它就是这个菩提分法，它第一类当中就分了三十七个啊这样的，所以有些比如说十力里面分了这个十个，这些方面来讲十自在里面就分了十个，它是一类有若干个的一种安立，所以说呢就是说是这个总体分呢是二十一类，啊这个大类是二十一类，然后细分呢一百四十四类，啊一百四十四类是这样的。所以说这个是后面来讲的话都有讲是这样的。

那么就其实今天主要内容也是在分析这个二十一类无漏法，那么我们就知道了，佛陀他证悟之后呢，从他自己的证德方面到底佛陀证悟了什么，佛陀的法身到底是什么内容，对不对，要不然我们一提法身好像就是虚空一样空荡荡的，啊好像就是说什么都没有，啊这个是法身吗，啊这个不是佛陀的法身，佛陀的法身它是有三个特点的，一个是一定要有证悟功德，该获得的功德一定要获得；一个是就是没有所有的障诘，一个是它自性清净的特点。但是这里面比较明显的一个就是它的功德法，它就是二十一大类功德法，那么我们了解完之后呢就知道了。

我们现在如果学习佛法，所有的这些客尘清净之后呢那么这个二十一类功德法每个众生都可以获得啊这样的，因为他这个法身呢，它其实本来也是离戏果，它也离戏果，离戏果的话就是说是这个只要我们通过这些通过这个修法，就是把它的一种这个客尘远离清净之后呢它的一些功德法就会出现是这样的，它是属于这种本具足的一些离戏的功德。那么这些呢我



们就知道了就是这个它所有的一些修法呢是针对法身来讲呢是这个能净因，然后呢它的一种果位呢它的果呢就是属于离戏果是这样。那么就是说它和这个报身这个色身功德是不一样的，那么色身功德呢可以说是一种它的果呢可以是可以安立一种异熟果吧，就它是有为法的一种关系。但是法身呢它是一无为啊法身本身是个无为法，所以它并不是说以前没有现在通过修行呢让它形成了，它没有不是从这个方面来进行安立的，所以这个就略说了就三大类吧，就是说法身的三类功德。然后呢下面我们看第二呢是属于广说意法身之功德分二，第一呢是总功德，第二是这个别功德。那么首先讲第一个呢是总功德，总功德呢是这样讲的

己二（广说意法身之功德）分二：一、总功德；二、别功德。

庚一、总功德：

**顺菩提分法，无量及解脱，
九次第等至，十遍处自体。**

那么这里面呢就是说细分二十一类啊，就细分的话就是二十一类，那么这个二十一类法身呢很多地方都提到过，很多地方都讲了，大恩上师在其他的一些注释当中也说哦在《现观庄严论》法身品当中会讲二十一类啊把二十一类无漏法法身的功德都会讲，但是我们以前这个听了很多次，但是具体的到底是哪二十一类呢，就是说是这个详细的解释呢就在这里面会解释，当然有些比如说这些这个《心性休息大车疏》里面呢它也把这些该列的列了一下是这样的，我们但这里面呢真正的这个它的出处吧就是这个《现观庄严论》的第八品，就在这个地方讲到了这个二十一类无漏，二十一类无漏呢细分了一百四十四种，下面就是大家可以如果有时间的话可以数一下，啊怎么样一百四十四。比如说这里面第一类呢，就是第一类当中有三十七个分支，所以说这里面就有三十七个了。

然后呢就是说是第二个里面呢是四无量，它里面第二类呢其实是有四个这样。所以说这样加上说的话它就有一百四十四个。

那么首先呢第一大类呢我们看到了就是三十七顺菩提分法，那么三十七顺菩提分法的话这个是属于佛陀的法身功德，那么有些时候我们想了这个三十七道品三十七菩提分法那不是属于那种这个道位的嘛，为什么放在佛陀的法身功德呢，其实来讲的话三十七菩提分法虽然它是从小资粮



道开始安立的，啊它到就安立到就是说学道位比如说修道呢它就是八正道嘛，这里面并没有直接提到佛陀功德。

但是呢就是说这个三十七菩提分法的一种就是说从资粮道开始，比如说我们说从小资粮道开始安立以四正断为例啊，四正断为例的话啊不是以四正断以四念住为例，四念住为例的话就是说是这个色受心法四念住，比如说观身空性啊，啊当然就是说大乘来讲是观身空性啊、观受空性啊、观法空性、观心空性这样的，那么就是说小乘它可能有其他的一种小乘的安立这个四念住有其他的安立方法。

比如说大乘来讲是观身体是空性的，这个是作为四念住当中的身念住，啊小乘呢观身念住呢是观身不净，这不一样了，这个完全不同，那么就是说小乘呢的身念住的思想就是说，身体是存在的，但它是不清净的，它没有身体是不存在，他没有否认身体的存在，他就是说反正要承认身体是存在的，但是呢身体是不清净的，你不能认为它是清净的，他是从这个方面来修这个身念住。

大乘呢就修身念住的时候他不是说只是安立身体清不清净，他说这个身体是不存在的，是空性的是这样。所以说对小乘来讲呢哦观受是苦，他也是承认受存在，但是受的苦的，你不能耽著它。但大乘说观受空性，啊大乘就是从这方面来讲的。

所以说我们说这个啊这个小资粮道就开始安立就是说是四念住的，但是呢就是说大乘或者小乘的小资粮道的四念住，他们在生起这个四念住的本身功德的时候，就是资粮道的小资粮道的这些或者资粮道的这个四念住呢它虽然升起来了，但是在他所生起的这个功德当中还有好多的垢染，还有很多的垢染是这样的，什么垢染，比如说就是说小资粮道的这个四念住，他还没有这个真正的我执还没有断尽，比如大乘来讲的话他真正的一种耽著我爱执的这个障诘还在，然后呢就是说是这个烦恼障、所知障还很完整，这些垢染都还存在就是这样的，还有很多就不具备不圆满的功德。

那么这个四念住的四念住的这样一种功德到了这个四正断位的时候呢，哦它就是去掉了一分障诘了，然后呢就他也圆满一分功德，然后这个四念住的这个功德随着他修行的一种进步，到了见道的时候，啊到了见道的时候就是说是这个菩萨见道他还是有四念住的功德，但是菩萨见道四念



住的功德呢他里面就有了现证实相的智慧，他这现证实相的智慧在他的相续的四念住当中这个遍计障诘这个障诘就没有了他就清净这部分就清净了，就遍计的障，不管是烦恼障还是所知障，遍计的障诘这部分就没有了，然后在他的四念住当中呢又加了一份功德，什么功德呢，就现证实相的功德，这个他有了，还有很多不一样的一种愿力啊，就是说是这些都庄严这个四念住，然后随着他自己从二到十地的不断地上进的话，那么就他四念住越来越圆满越来越圆满，到了佛地的时候法身功德的时候他的四念住是最圆满的，这个在佛陀的四念住这个相续这个智慧或者佛陀的四念住的这个他自己的状态当中的话，完全没有丝毫的烦恼障、所知障，没有一点习气，然后他的四念住里面呢完全圆满了一种这个智慧所庄严，所以说呢这个是佛陀的法身功德。

这个我们打个比喻讲啊这个四念住是这样，那么这个四正断啊这些虽然就是说哦一个是小资粮、中资粮、大资粮道，一个是这些好像就是说看起来好像都是这些有些是资粮道的功德，有些是加行道的功德，那为什么是佛法身功德，那么在佛法身功德当中的这些三十七道品最圆满的方式具备的，所以说呢就是说是这些前面的这些啊学道的时候呢这些相续当中所具备的这些三十七道品的一些功德的话，就像前面讲的一样菩萨们修行者在安住这些功德的同时，他有这个功德的同时他也还有这个上面还具备很多的一些啊垢染，还有很多习气垢染，然后还有很多欠缺的部分，但是呢就越往上走他呢他的一些垢染就越来越清净，该具备的功德越来越圆满，同样一个四念住，那么就是说是这个小资粮道它是已经生起来的四念住，还有初地菩萨的四念住，还有佛陀的四念住当然不一样了。

所以说这个就是属于这个佛陀相续当中通过这样的方式具备的一种四念住这样的。啊具备了三十七道品的一种功德，都是佛陀他自己所具备的不共不共的一种自性。那么当然就是说这里面大恩上师也讲了啊，就小乘的这些《俱舍论》认为的和这个大乘的就是说小乘安立的四念住哦安立的三十七道品品还有呢大乘安立的三十七道品呢就是名字上都是一模一样，但是安立的方式呢有的时候稍微有不同，稍微不一样的地方，那么就是说上师都已经分析了是这样的。

那么就是说是这个第二是四无量，四无量的话就是慈悲喜舍四无量心，



四无量心呢也是一样的，那么以前呢我们也学过啊就是说是这个外道也有四无量，外道也修四无量，这个是《大乘经庄严论》里面讲的话是四梵住，四梵住呢就是说有些生梵天的因当中也会修持这个四无量，但是呢他们的四无量当中呢并没有出离心的一种这个没有出离心的种子，他们的四无量心当中也没有人无我空性庄严是这样，所以他只能获得梵天果，没办法获得一种解脱。

小乘的行者修四无量心，小乘行者的四无量心当中并没有大乘菩萨那么圆满的一种所缘啊等等，所以说他的一种小乘的四无量心呢也注定没办法成为利他的一种这个资粮，那么就是说是这个大乘的四无量心呢它就是真实的把这个四无量呢通过他就是说是契合于究竟法界实相的方式进行修持，所以他就是可以成为成佛之因。那么就是说这个四无量心慈悲喜舍四无量心呢虽然有这个世间的四梵住啊，还有就是说声闻缘觉的他们所修持的四无量，菩萨所修持的四无量，这些呢就是说针对佛陀来讲都还没有圆满，佛陀的相续当中的四无量心是最圆满的这样 30

声闻缘觉所修持的四无量，菩萨所修持的四无量，这些针对佛陀来讲都还没有圆满。佛陀相续当中的四无量心是最圆满的，这个道理和前面是一样的，看起来都是名词一样，名词是一样但是它里面的内容，就是说在佛相续当中的四无量心就完全和其他的不一样，非常的清净，非常的圆满，超胜一切，这样一种四无量的本体，这个就是佛陀相续当中的慈悲喜舍四无量心是最极圆满的。这个是顺菩提分法，无量。

然后第三个就是解脱，这个解脱叫八解脱，八解脱有些地方也叫八背舍。八种背弃，八种背舍。因为这些禅定的功德，禅定的功德就是得到一些禅定的状态之后就会舍弃它的过患，或者说得到了上面的之后舍弃下面的一些，得到了上上的功德，就是越往上得，下面就逐渐逐渐就舍掉了。这个叫八背舍，也叫八解脱，就从这样的执著当中解脱出来，主要是耽著于色法。如果对色法耽著的话，那么可以修持八解脱，这个是一种禅定，那么这里面也包含了八个内容。

八个内容，第一个就是内有色观外色解脱，有的地方叫内有色想观外色解脱。什么意思呢？内有色想的意思就是说内心当中还有对色法的执著，比如说对人，反正对色法有些执著嘛，如果对这些色法有执著的缘故，他



怎么样去修持呢？其实这个也是一种不净观的修法，他就观外色，他自己的心中对色法有执著，但是他修的时候是观外色，就观外面的一个色法，就是观外面的一个尸体啊，或者观外面一个什么什么法开始生起厌弃，生起厌烦心，然后就解脱内在的一些执著，是这个意思。

叫内有色想的意思就是说自己的心中、内在有对色法的执著，观外色，他就通过观外面的一个法，比如说在小乘当中很明显嘛，小乘的修行者他会专门到尸林当中去慢慢观尸体，他住在尸林当中，因为印度很多人死了之后就直接拿到尸林去扔掉了，也有很多新鲜的尸体、白骨，还有腐烂到一部分的。或者说就是有些时候一个尸体拿过来之后，他就可以从刚刚拿过来的尸体开始观，慢慢慢慢怎么变化，怎么腐烂生蛆啊，然后慢慢这个过程，他观了之后，他再看到这些他所执著的一些色法的时候，他就会产生厌离，所以这个叫做观外色解脱。他通过这样的方式灭掉自己相续当中的贪欲，这个叫做第一个。这个是第一步，他如果执著很重的时候就通过这样的方式去观。

第二步，内无色想观外色解脱，如果他内心当中通过第一步修成了，修成之后，内无色想了，他已经对色法没有执著了，已经压制住了，或者已经打破了执著，打破执著之后还要观外色，继续观外面色法的不清净，这个什么意思呢？这个就是稳固。就是说第一步你修了之后，初步可以说是修成了，初步修成之后还要稳固一下，稳固一下之后然后继续再观修，再稳固一下你的境界，所以还是观外色解脱，继续观，还是观外色，外面的色法是不清净的。

第三步就叫做净色解脱。其实也是内无色想，它也是内无色想，但是第三步就观净色解脱，观净色解脱什么意思呢？以前观的是非常不清净的色法，第一步、第二步所观的都是不清净的色法，观腐烂的尸体啊，或者说就是观尸体开始变青淤啊，然后肿胀腐烂啊，发臭长蛆等等，他前两步都是以这个作为所缘境的。然后第三步观净色，观净色就是观特别好的颜色。第三步相当于就是考试了，就是验证，就是说你的修法到底是不是真实过关了，然后就开始拿一个很好看的颜色，净色嘛，他讲不是腐烂的颜色，就是很难看到青淤啊这些颜色，就观很好看的颜色。

如果后面观这个很好看的颜色也不生贪心的时候，那就说明真正的过



关了，考试就合格了，是这样的意思，所以他是三步。三步的话第一个内有色想观外色解脱，就是说一心一意的观想外面的色法，主要是身体，不管男人还是女人的身体，观腐烂啊等等，第一步是观这个。第二步是通过观完之后他内心的执著已经压制住了，无色了，内无色想，然后再继续观，稳固。第三步就是观清净的色，这个不要观腐烂的了，就观很好看的，男或者女，颜色，或者后面的这些青黄赤白这些很好看的颜色，干净的颜色。观了这个之后还是不生起贪执就说明自己修成了，就是这个意思。

这个叫背舍嘛，背舍就是慢慢慢慢把这个就抛弃了，因为自己的禅定，心里面生起了很高的禅定的缘故，就舍弃了对这些的执著就叫做背舍。

然后后面是识无边处解脱。后面的几个是识无边处解脱，空无边处解脱，无所有处解脱，非想非非想处解脱，灭尽解脱。这些有五个，五个当中前四个是属于四无色定，四无色定首先应该观空无边处，为什么观空无边处呢？因为前面来讲观了净色，观净色他都不会生起执著。但是必定还是认为色法的存在，所以说无色界的一种定，无色定，虽然色很清净自己也不生执著，他想的话还不如没有色好，所以他厌弃这个色，连色法本身也厌弃了。然后就开始观空，空遍一切叫做空无边，得上而舍下嘛，然后观空周遍一切处的缘故，他舍弃了对色法的执著，不管是好不好的色都舍弃，都是空的，这样是空无边。

观空无边之后，因为空太多了，有的时候，空好像观很多地方的空，空间很多，瓶子的空啊，这个空，那个空，很多很多是空的，他又厌弃了之后就观识无边，他就想还不如观一切都是心识，心识周遍一切，这个时候就舍弃了对空的一种执著，然后安住在心识周遍一切。他有的时候想，各式各样的心识也有很多，这个心那个心，反正心识也有很多，他又厌弃了之后就观无所有处，然后连识也不观了，无所有，就是说也没有识，也没有空也没有识，因为色早就已经空掉了，他是一个次第一个次第上来的，色法早就已经没有了，对色法早就不执著了，然后他是空，空也不执著了，然后就开始修识，识也不执著了，然后这个时候什么都不执著，就安住在无所有当中。

后面来讲无所有还是太粗了，他就想观非想非非想，非想非非想就是把无所有的这种执著也打破，但是这个和胜观还没有关系，这个是一种禅



定。然后就观非想非非想，基本上来讲在三界当中来讲就是最细的心了，非想非非想。就是说在有漏的定当中能够修到最高的就是这个非想非非想定。非想就是基本上没有，所有的想都没有了，你看连无所有都没有了，无所有基本上就是最细的，能够想到的最细的，非想。非非想也不是完全没有想，还是保留了很细微的想，所以就叫非想非非想，这个叫有顶定，非想非非想处，这个叫做有顶。

四无界当中最高的，一般的禅定，就是外道的定修到这儿，最高处就修到这儿，再没办法了。因为这些定，有一个原则，什么原则呢？就是说欣上而厌下，比如说他修到第四禅的时候，第四禅已经是很清净的禅定了，但是他还是觉得有色法还是很粗，他就开始欣求更上面的。比如说空无边，空无边可以有一个往上希求的地方，欣上而厌下，他就厌弃第四禅，所以他有往上走的，所以他就可以修到空无边处定，而舍弃第四禅。

然后空无边处定上面还有，有识无边，他希求这个，然后就舍弃空无边，然后这个识无边上面还有无所有定，他希求这个然后就舍弃识无边定。然后无所有定上面有非想非非想，他希求这个然后就舍弃无所有定。然后非想非非想处上面没有了，再就出三界了，通过他自己的能力出不了三界，他断不了最细微的障垢，没有办法，所以外道最高的定修到这儿，他再没办法通过欣上而厌下的方式修了。

如果要出三界必须要是佛教的胜观，必须要无漏定才行，有漏定就只有修到这儿为止，所以说最后加灭尽解脱，灭尽解脱只有圣者才有，所以这个灭尽解脱，灭尽一切色想了，就是说超越三界定，灭尽解脱。

当然这个八解脱禅定在佛陀相续当中是圆满的方式具备的，不是说佛陀还没办法怎么样，还安住在和外道不一样的禅定当中，佛陀完全对这些，八解脱的定都很纯熟，很圆满的方式具备，是这样的意思。这些就叫做八解脱定，八解脱在很多地方都有讲，以前我们也是大概的介绍过吧。反正这些对我们来讲需要了解，了解之后对于所修行的，它的本体是怎么回事，外道的禅定是怎么回事，还有佛教的一些禅定，关键是我们自己在修这些的时候到底通过什么样的状态来修。有些来讲是不究竟的，安住在这些状态的时候当然是很舒服的，不管怎么样你安住在四禅，这里面并没有讲四禅，安住在这些定当中当然很舒服，当然舒服有的时候不是解脱道。



我们修法，学习佛法，皈依三宝也不是为了舒服而进行做的，这些主要是为了觉悟，这个是最关键的一个问题。上师讲了前三种是为了断贪欲的，后面四无色定啊，还有灭尽定啊，像这样逐渐从这些色法当中解脱啊，然后从四无色当中解脱啊等等，慢慢慢慢从这些当中解脱出来。前面是从贪欲当中解脱，后面是从色法或者乃至于空、识、无所有、非想非非想，从这些状态当中慢慢慢慢解脱出来，这个叫八解脱。

最后一个是不共的，最后一个灭尽解脱是不共的，前面是共同的，或者说前面三个，这些方面有些是色界有的，有些是欲界有的，有些就是属于色界有的，后面几个有些是属于无色界的，最后一个圣者不共的，只有圣者才有，就是灭尽解脱，其他的不会有。这个叫做解脱。

然后后面是九次第定。九次第定怎么安立九次第呢？就是一禅、二禅、三禅、四禅，在这个方面就是四禅定，再加上前面的四无色定，就是八定了，平时讲四禅八定是这样的，八定，然后再加个灭尽定，这个叫做九次第定。九次第定安立的方式和前面的不一样，前面的八解脱是解脱的成份多一点，他要从某个方面解脱出来，他安立八解脱。

然后九次第定，九等至或者九次第定，他主要是从一禅到二禅慢慢慢慢次第次第的修上去，然后从第四禅到无色定，最后再到灭尽定之间，逐渐逐渐安住在禅定的心，越来越细越来越细。有些在《俱舍论》里面讲，小乘在入灭尽定的时候也是首先安住在非想非非想定当中，因为灭尽定是完全没有心心所的定，心心所灭尽。一般来说安住灭尽定的话，其他的一些所依不行，其他的所依太粗了不行。

其它的所依太粗了不行，必须要最细的心，最细的心就是非想非非想的定心是最细的。从这个心入定，从这个心入灭尽定。然后，第五个是十遍处，十遍处是地、水、火、风、青、黄、赤、白、空、识，这个叫十遍处，地水火风，地大遍处、水大遍处、火大遍处、风大遍处，还有青遍处、黄遍处、赤遍处、白遍处、空无边遍处、识无边遍处，就是周遍一切处的意思。

那么就是说修禅定的时候，比方说修地，修地大，修地大的时候要修地大周遍一切，就是一种禅定力，通过自己的禅定力观想地大周遍一切处，因为一切最根本来讲还是以自己的心识安立的嘛，所以他要训练心识自在。



训练心识自在他就开始要修持，比如说以地大作为所修、所缘，他就观想地大，慢慢慢慢，首先是在自己周围的范围当中观想一切都是大地，一切都是地大充满，整个房间呐，再慢慢慢慢扩大出去到周遍一切处，整个房间、整个区域、整个国家、整个世界、一切地方，他自己的心识安住在无执著当中的时候，他的心识周遍一切，地大就周遍一切，这个叫地大遍处，水大遍处也是一样的，观想一切都是水，一切都是水的时候慢慢慢慢把水周遍一切处，这个也是他训练心识，训练禅定的一种方式。

火大遍处也是一样的，观想火的自性，观想火周遍一切处。风大遍处也是一样的，然后再观想青色，青色周遍一切，一切只要是能遍及的地方全都是青色遍满的，然后是黄色遍满、红色遍满、白色遍满，这些也是属于前面的一种净色，青黄赤白就是属于清净色，特别清净的颜色周遍一切处，后面是空无边和识无边，空无边和识无边就是前面的四无色定当中前两个一样的，这个没什么差别。观想虚空周遍一切，一切都是虚空周遍的。心识周遍一切，这样的话是识遍处，这个是周遍一切的意思。

前面来讲也提到了青黄赤白，但是它只是部分的相观察、观想的。这个遍处必须要要求，因为它这个禅定逐渐逐渐训练，它的禅定的力量还是逐渐逐渐增长了。所以，所以他就可以通过这种观想，把这些周遍一切。有些时候这些修行者在观的时候，只是在他自己的境界当中，一切都是大地，全部都是地大充满，或者是水大充满、火大充满、风大充满。有些时候，如果有些人看到的时候，根据对方他自己的一种习气或者境界，有时候也会看到部分的他所修的一种状态。

比如上师在这里面讲了，有些公案里面也是讲的，有些修行者在房间里打坐的时候，就发现房间里全都是水，是这样一种情况。然后他就说是怎么以前没有水，怎么突然之间就出来水了呢？他就扔块石头进去，他看是不是真的水，他扔块石头，咚咚一声，他说是真的水。他觉得怎么会有水呢？似乎房子里面怎么有水？是这样。他就走了。师父起定之后，说身体里面有一块石头，怎么回事？他说，我扔了块石头，看到都是水。他说下次你再看到水的时候一定要把石头捞起来、捞出来。等到又入水定的时候，然后他再去就把石头取出来。否则可能就变成结石了，这个是外来的结石。有的时候也会出现，这个可能也是显现一种功德，相当于比较自在



的意思，比较自在的一种情况。那么他修这些定就是显示他修持水定、水禅定，或者说遍处，就是修到一定量的时候，不单单是自己的感觉当中会出现这些，有的时候外面的人来的时候，也会出现这些，是这样的。

当然就是说，有些瑜伽士或者修这些定的人，他可以把这个修到周遍一切处，但会不会影响别人的生活呢。如果他要影响别人生活，他要去改变很多人的相续，一般来讲不会的。只是他自己的境界当中，他会真正的安住这些地水火风，周遍一切。但有特殊的情况当中，可能在某些范围当中的时候，可能会出现比如说，有些时候呢，在一些传记里面看到，某个山头着火了，其实可能是修行者正在安住在火禅定当中的时候，感觉好像着了熊熊大火。其实真正来讲，第二天去看的时候，没有丝毫烧火的痕迹，这个也有。就是他自己在修火定的时候，也会有这些。这些可能是属于，其它人针对修行者，他在修这个定的时候，修行者他自己的境界当中是周遍一切的。但是其他人因为他自己习气的缘故，可能只能看到一部分。那么这个是属于十遍处。

下面就讲了：

**最为殊胜处，差别有八种，
无诤与愿智，神通无碍解。**

就是说最为殊胜处叫做八胜处，差别有八种这个叫做八胜处。八胜处首先有四种形色胜处，四种形色胜处：以内有色想观外色少胜处、以内有色想观外色多胜处、以内无色想观外色少胜处、以内无色想观外色多胜处，这个是四种形色胜处。然后四种显色胜处是以内无色观外青胜处、以内无色观外黄胜处、以内无色观外赤胜处、以内无色观外白胜处。这个分两大类，一类就是四种形色，一类是四种显色。在这方面安立的时候，四种形色胜处。

首先内有色想，就是内在有色法的执着，内在有色法的执着的话，首先观外色少，观外色少的话，就是刚开始修的时候，他的修法还不纯熟，所以把外色观的少一点，是超胜外色，就是说他内心当中要战胜或者说要超胜这样一种对色法的执着的话，像这样的话，他首先要修持禅定，那么修持禅定的时候，刚开始修持的力量不纯熟，刚开始观外面色法是少的，比较少，因为比较少的话，比较容易超胜，如果太多的话，可能就不好超



胜。所以刚开始的时候只是观外色少，然后超胜它。

然后第二步以内有色想观外色多，他内心当中还是有执着，但是观外色很多很多，这个时候他也可以超胜，外面色法有很多种，他也可以超胜，这个叫观外色多胜处。以内无色想观外色少胜处，他内心当中已经没有色想了，这个时候不管是观外色少，还是观外色多，都可以超胜，逐渐逐渐都可以通过这样的方式，内心他自己的禅定自在智慧都可以获得超胜，内在没有色想的时候，没有色执着的时候，他观想外面的清，外面很清净的色，显色，清净的色就是说观想清净的色，就是清色的色相，他也不会执着，所以也超胜了清相，超胜了黄相，反正就是说什么样的一种执着，什么样一种色法，他都不会执着，不管是外色多也好，少也好，或者说是这种青也好白也好，就说是这个青黄赤白，反正自己都不会有丝毫的执着，这些来讲的话就是他自己的一种禅定力，完全可以超胜他，他可以超胜这个外色，他心识就获得一种能力了。

那么对我们来讲，现在是没获得能力的，我们的心识呢是被这个外色所转，被外色所转的时候呢，自然而然对好看的色产生贪欲，对这个不好看的色呢产生厌恶，就像是我们的心识没有自在，但是呢如果修持禅定到了一定阶段的时候，然后他自己呢就可以完全超胜这个外色，这个外色呢也不会再受到他的，不会再影响到他，所以说叫做这个八胜处。

上师老人家也讲了，八解脱呢最初是对治贪爱而观想的，十念处就把这个观想扩大周遍一切，八胜处的时候呢，心获得大自在，不管是色法多少好坏，依靠这样一种都可以压服，这样的话前面就有很明显的比较相近的八解脱，十念处和八胜处，上师这样分析之后呢，我们就特别清晰了，那么在下面看佛陀相续当中的功德是圆满的，以前他在因地的時候修过这些法，通过不断的一些福智的增上，这个法呢完完全全到达这个最近圆满之处，无争与愿志，神通无碍解，然后呢无争也叫无染，无争地也叫无染等持，无染三摩地，在不同的地方都有讲了。

俱舍论中也讲果这些法，那么什么叫做无染等持或者无争三摩地呢，那么就讲阿罗汉里也有，阿罗汉的这个无争三摩地，他要强烈作意，而且他的一种这个能力有限，那么就讲佛陀相续当中的无染等持呢，会达到很圆满，也就是说如果是阿罗汉呢，他在出发之前，今天要出门之前呢，他首



先要修一座定，修一座无染等持，修一种无染等持是怎么修的呢，他说今天我不管到哪个地方去，愿任何看到我的人不要升起染污心，不要缘我产生贪欲也好，嗔恚也好，不要产生染污心，他就会这样去修，会作意，作意完之后呢，就开始入一个等持。

然后在等持起定之后呢，他就会获得这种能力，然后就说他自己的心很清静，再加上禅定的力量，还有他自己本身具有的一种功德法的缘故，本身具有功德法的缘故，所以说呢就是说呢他在外面去的时候呢？任何看到他的人呢？不会产生这些烦恼，这个叫做“无染”或者叫做“无争三摩地”或者叫做“无染等持”，这个就是利益众生的一个很好的一种方法，那么这个无染等持呢阿罗汉呢也要很明显的强烈的作意，或者专门的去修，佛陀的这个无染的等持呢第一个他不需要去专门去修，他本来法身功德里面呢本来就很任运，特别任运具备这个，而且这个所具备的这个功德呢特别的这个圆满，很圆满，所以像这样的话呢这个无染的等持呢，不管哪个地方呢看到了佛陀呢不会产生这样贪欲啊，嗔心啊，还有非礼做意等等，这样的话就是说属于佛陀的这个法身功德“无染三摩地”，“无染等持”。

然后第八个呢是属于这个“愿智”愿智的话就是无争与愿智，愿智的话这个时候呢以前的夙愿已经成就了的意思，那么就以前发了什么夙愿呢？他就是说他想要了知一切的“声闻”没有先前的意义，还有就是说如何回答他人提问的，就是声闻的这个智慧呢其实呢在三界当中来讲的话，声闻智慧是最圆满的了，阿罗汉啊阿罗汉呢他已经出三界了，但是呢就说还是已经就是说声闻罗汉不了解的意义，这个还是有很多的，所以说以前的发愿呢就是个是声闻没有了知的意义呢，我要现前，然后对其他人提的问题呢我也是就说完全能够圆满回答，他的这个夙愿呢已完全成就了，他也就能够获得这样的成就和这样的智慧，这个叫做佛陀的愿智，啊并不是那个时候去发的愿，我要了知什么什么，不是，他以前的这个发的愿呢智慧已经现前了，主要是针对说，那么就是说声闻都无法通达的意义呢我要了达，然后就是说要如理或者说很圆满的懂得回答的含义，这样就是说他的愿智已经圆满的意思，那么这个就属于愿智。

然后呢就是第九个呢是“神通”，那么这个神通主要就是讲“六通”六通的话就是有：神定通，神定通就是我们平时所讲的呢，神住，是这样



的。那么这个神住就是可以大变小啊，小变大啊，还有就是神通飞行自在。这些都是属于神定通，是这样的，一变多，多变一，这些都是属于神定通，然后就是“天眼通”，天眼通就是可以看到很远的有阻碍地方的粗粗细细的很多色法，“肉眼”现在我们的这个眼睛呢太远呢固然看不到，太近了也看不清楚。

天眼通就是可以看到很远的、有阻碍的地方这些粗粗细细的很多色法。现在我们的眼睛，太远的固然看不到，看近了也看不清楚、容易看不到。有的时候太大了看不到、看细的也看不到、太小的也看不以，有阻碍的看不到，这些方面它的局限很大。但是天眼通就可以看到很多很多粗粗细细的、有阻碍没阻碍的很多色法都可以看到。

天耳通，我们的耳根也是局限性，但是天耳它可以听到很多很远的地方的很细微的声音，都能够听得很清楚。

宿命通就可以知道宿命，自他的以前转生的情况这些宿命。

他心通就可以知道别人的心中所想。漏尽通就是一切烦恼永尽。

圣者相续当中他的心已经调柔了，他的智慧的功德很明显，所以说他获得一些神通的时候，他可以自在运用这些神通，而且不会给他自己造成困扰。凡夫人有些时候拥有神通之后，有些时候会给自己带来一些困扰。比如说我们觉得有他心通很好玩，随时知道别人心中所想，但是有些时候，一方面来讲有些凡夫人的他心通可能时灵时不灵，有的时候知道、有的时候也不知道。但如果恒时很灵的话，有的时候也会很困扰。就是说别人心中所想你都能知道的话，有的时候也是很麻烦的事情。有些时候对凡夫人来讲的话有副作用。而且佛陀在经典里面也讲，如果是没有功德而发神通的话，有的时候也会比较容易生起一些傲慢心、还有其他很多很多不必要的烦恼，而且有的时候会障碍一些修道。

但是圣者不会，因为他有漏尽，漏尽就是烦恼永尽了，这个尽字就是完全消尽。只有两种情况才有漏尽，一种情况是属于阿罗汉的漏尽，完全的漏尽，就是烦恼永尽的一种。还有一种就是八地以上、佛陀，这样的话是漏尽。因为七地的烦恼还没有完全永尽，烦恼障还没有完全地消尽。所以说真正来讲第八地菩萨他是诸漏永尽了。当然有些时候我们说阿罗汉和



佛陀是属于漏尽通的。然后说一地菩萨、二地菩萨这些菩萨有没有漏尽呢？这些就是部分的烦恼可以说灭尽了，但是严格意义上来讲，他还有烦恼障种子，不算是真正的漏尽通。

这些神通里面如果是真正有了漏尽通的话，其他的神通会自然而然完全地具备，而且非常有意义。如果没有漏尽，其他的外道通过修禅定，有的时候是吃一些药，有些时候是涂抹一些药，有些时候念些咒语，有些时候也会显发一些神通。这些来讲在有些缘起的修法当中也有，但是佛陀还有上师们也是经常讲，反正内心当中的福慧是最主要的、解脱是最主要的，神通不是那么主要。

佛陀相续当中的神境通也是圆满的，天眼通、天耳通这些其实来讲，一些外道他们也有五通，阿罗汉也有五通，但是阿罗汉的五通比外道的五通要稳定，它的力量也要强劲，因为他内心当中也有很多的资粮，还有通过戒律庄严的、还有通过无我空性庄严的这些，很多很多功德。佛陀的五通就更圆满了，《俱舍论》里也是对于这些神通的差别也有描述。当然漏尽通只有阿罗汉以上才有，然后外道这些都没有。

第十是四无碍解，佛陀的四无碍解完全达到圆满。当然声闻罗汉缘觉也有四无碍解，但他们的四无碍解是有缺陷，不是那么圆满，佛陀的四无碍解是非常圆满的。法、义、词、辩的四无碍解很多地方有讲。

首先法无碍解，按照《大乘经庄严论》麦彭仁波切的注释，主要是对词句，法就是词句的意思，就是对种种词句都很了解。单单是词顺方面都很通达就叫做无碍，不管是什么词句都很通达。

义无碍解，就是对于词句的所表达出来的意义很通达。词无碍解就是种种的语言，不管是人道的语言，比如人道当中不管是英语也好，还是汉语也好、罗刹语言也好，反正这些语言特别通达，叫词无碍解。

辩无碍解就是辩才无碍，他可以广说也可以略说，他如果略说也可以把意义归纳得特别的好，广说的话，一个词句展开宣讲的话一个大劫都讲不完。有的时候我们说，这堂讲我讲得特别广，一个颂词讲了四十分钟。一个颂词讲了四十分钟，我们就觉得很了不起似的。但其实来讲，真正的辩无碍解，一个词要展开讲的话一个劫都讲不完。



所以说有些时候学一下这些对打破我们的傲慢心很有作用，所以说我们像井底之蛙，觉得自己很了不起，其实真正来讲，佛陀的智慧才真叫智慧，菩萨们的智慧、四无碍解的智慧真叫智慧，现在我们的智慧还只是像萤火虫一样，或者说只是图片上的萤火虫而已，其实来讲，我们这些智慧还不算是什么智慧。

真正的四无碍解，有些时候佛陀说不会广讲，广讲的话根本接受不了，谁听得完啊？一个劫还在讲这个词，自己都转了多少次了，回来一看，佛陀还在讲这个词，这样的话他可能就不愿意学习了。所以佛陀讲了，有的时候功德也不敢展开讲，怕众生受不了，功德太大了也不敢讲，有的时候讲太广了也不敢讲，因为他没有这么多智慧接受。如果是菩萨们，他们的智慧就很广大，所以佛陀一广讲的时候他们也特别高兴、特别欢喜，永远也不会厌烦。凡夫人肯定不是，凡夫人有的时候听一个小时还行，如果时间再长了，再好的法也不想听了，是这样的。

像这样的话，凡夫人的心量很有限，不像这些心调得很好的这些菩萨们，菩萨们的心调得特别好，所以说他们对法义、对听法非常有意乐，在刹土当中报身的佛陀一直不间断地讲，一直不停止地讲法，菩萨也是不间断地听法。这个我们想不到的，“怎么讲也讲不了一个劫吧？我让你讲也讲不了一个劫，我把表看着，看你能讲多久？”我们凡夫是这样的，在人间也不一定能够找得到能够一直讲下去的，但是我们现在做不到，不等于其他人做不到，或者菩萨做不到、佛陀做不到。还是因为我们自己见识太短浅了，我们没有真正见到像佛陀那样闪现辩无碍解的殊胜智慧。佛陀在经典里面把这些问题讲得很清楚，真正要展开讲得话一个劫都讲不完一个词句。

四一切清净，十自在十力， 四种无所畏，及三种不护。

第十一类是属于四一切清净。一切的意思在颂词当中不太明显，就是四种清净、四种一切清净。四种是哪四种呢？

第一个是身清净。身清净的体现是什么？为了利益众生的缘故，他的身体可以幻化成无量无边。佛陀为了利益众生的缘故，他的一个身体可以化现无量的身体。像《妙法莲华经》及其他地方讲到的，佛陀为了利他的



缘故，化现很多身体到不同的地方去宣讲正法。有些是讲法来利益众生，有些可能不讲法，而是通过其他的方式来利益众生。所以说佛陀到底是什么样的方式来利益众生呢？我们有的时候还是搞不清楚的。

对我们而言可能利益众生就是讲法，你不讲法的话，你不化现成一个上师的样子，你不化现成一个出家人的样子，你怎么利他嘛？其实来讲，我们的思维还是很局限。只要能够利他的话，不一定只是一成不变的样子来利他，只要对众生有利的各种形象都会示现。所以说只要我们多看法义，多理解的话，就知道菩萨的时候他为了利他，他都会示现。他绝对不会局限于一种。因为化现一种、只是以一种方式利他的话，绝对有很大的局限性，这个毫无疑问，你只能利益一类众生。这类众生对你的身份有兴趣，他会来接近你；但是对你的身份没兴趣，他就会远离你。

菩萨早就看到这一点了，所以如果他只是以一种方式，比如说只以出家人的身份，那么说这么多的众生，这么多的想法，这么多的意乐，对不对？有些人可能相信出家人讲法讲得好，或者怎么怎么样，也是这方面的根基因缘成熟了，他可能会走近这个出家人学法。但是还有很多人可能对这个并不感兴趣，我们不能说“你不能不感兴趣，这么好的一个出家人，这是我的上师，你竟敢不起信心！”你是可以这样想，但别人不是这样想的。所以很多人的思想是不一样的，这个时候菩萨知道这个问题之后，他就会化现很多身份，所以说化现其他众生有兴趣的、或者能够生起信心的，反正只要能够帮助大家生起善心的这些身份都会化现。

菩萨尚且如此，佛陀更加会如此，所以说佛陀的智慧更加的周遍，他会化现很多身份。我们不能想：佛陀这么高贵，可能不会化现一般的人、或者很低劣的人，否则的话思想上面会有隔阂、会有纠结，“这个是佛陀化现的吗？打死我也不信这是佛陀，为什么会做这样的事情？”这个是我们自己的一种想法而已，但是佛陀为了利他的话，他什么身份都会化现。佛陀不会认为我是高高在上的佛陀，我不能化现这个，如果他这样想的话那肯定不是佛，那可能是冒牌的。佛陀他早就没有这个想法了，还会觉得自己高高在上，如果他还有觉得自己高高在上的想法，就说明他的傲慢心还在，连初地都上不了，不要说佛陀了。所以说佛陀绝对不会有这样一种觉得自己不能够化现成低下的众生利他，这个绝对不会这样去做的。所以



他会化现成各种各样无量无边的身体，不管是这些高高在上的，还是说低劣的身体，都会化现的，各式各样的都会化现。

这就是说明他的一种身净，就是他身体清净的意思就是说完全没有障垢，完全没有阻碍，这体现一种清净，就是因为他所有的违缘障垢都清净的缘故，他才可以幻化无量。为什么我们就不能够幻变呢？对不对？我们为什么就不能够幻变呢？我们的幻变最多就是留在视频里面的，或者是相片，除了这个之外，你能化现什么？幻现不了。但有些凡夫人通过修禅定，有的时候他可以变化身体。说明他修禅定之后，可能就有了一定的能力。一方面他的禅定越来越深，一方面他证悟的空性越来越多的话，他逐渐逐渐就可以有变化。初地菩萨、二地菩萨，他的变化就越来越多了。

因为佛陀他已经所有的障垢都已经清净了、所有的执著清净的缘故，所以他就不会有局限性。不会因为我使劲幻变了，只能幻这么多，再没办法了。佛陀他自己没有局限的，他就可以无量无边地任意幻化，是这样的。

第二个是缘净，缘净可以随心所欲地变化所缘境。所缘清净就是说随心所欲地可以变化所缘境，对众生有必要、有利的话，什么所缘境他都可以幻化。

第三上是心净，他可以在很短时间当中，入众多的禅定三摩地。一般来讲，要入禅定三摩地，一般的人要做意，慢慢慢慢一步一步地进入到三摩地当中，很难短时间当中入一个定再出来。但是佛陀的三摩地很自在，心很清净的缘故，极短的时间当中、刹那当中可以同时入众多的三摩地。这个就是因为心完全地没有执著的缘故，所以说这种功能就会发挥到极致。

我们现在舍不得打破我们的执著，舍不得打破我们的执著的缘故，我们自己局限了自己的很多功能。所以说我们如果要真正达到像佛陀那样的状态的话，必须要通过修行，把自己的各种各样的执著慢慢慢慢打破掉，打破掉自己的执著之后，我们自己的心就会越来越自在。所以说学习菩提心，然后把自己的我爱执要打破，修空性的话要把这些二取、三轮的执著打破，这些是我们的一些最主要的修法。

第四个是次一切清净，那么就可以通达一切万法，因为智慧圆满的缘故，他可以通达一切万法。



下面讲第十二类十自在。十种自在是在菩萨地的时候开始有，但是圆满还是在佛地。十自在当然他是修六度圆满的，今天我们没有时间去分析了，六度当中其实每一度，比如说寿命自在通过修六度的哪一度可以获得等等，这个是在《大乘经庄严论》当中“决分品”当中讲到十自在和十自在的因，就说六度修哪一度可以获得哪个自在，这个在里面讲得很清楚。本来应该分析一下，但是现在没有时间分析。大家可以看一下，对十自在的讲法，还有六度当中的哪一度和十自在当中的哪一个自在相对应，哪一个是因，哪一个是果，这个方面也可以知道。知道之后，我们在修六度的时候，其实又多了一分动力，对它的因和果之间也多了一分了解，对我们修这些法的时候是更加有利。

第一个是寿命自在，佛陀他自己完全自在。他不像我们不自在，我们有的时候想活很长时间就活不了，有时不想活了也死不了，是这样的。所以说这个方面来讲就是属于寿命不自在。佛陀寿命是自在的，他如果想安住的话会一直安住，他如果不想安住一刹那就走，是这样的，这个叫做寿命自在。他自己的寿命是完全自在的，他是完全通过修行的缘故获得寿命自在。

第二个是心自在，心自的话不管他是入、出定，面对什么样的对境的时候，都没有任何的挂碍，这就是他的心获得自在了。现在有些时候我们真正要获得这些自在的话就很困难，相似的自在可以通过闻思修行，尤其是大恩上师老人家让我们念“自在祈祷文”，有的时候类似地、相似地在我们现在凡夫人能够获得一些自在的话，还是可以获得的。

一方面来讲自己认真地集资净障，还有就是认真地念颂“自在祈祷文”，如果相应了、开始产生感觉的时候，开始生起觉受的时候、相应的时候，或者念“自在祈祷文”开始发挥作用的时候，逐渐逐渐就会变得越来越自在。自己的身心会很自在，还有自己的环境也会很自在。

以前可能走到哪个地方都感觉很不顺，当地的人好像对自己也不好，或者总是有这个麻烦那个麻烦，总是不顺利。或者自己的心总是很烦躁，身体也不听话，反正一切都不自在。但是自己好好去念，上师老人家也说了，念“自在祈祷文”得到了加持，或者修成怀业的话，差不多和得神通一样，差不多就是有神通一样的。所以说我们要相信上师老人家的金刚句，



好好念诵这个“自在祈祷文”。

因为我们以前没有怎么修，现在也有很多欠缺，所以说现在还没有修成。但是如果认真修的话，逐渐逐渐会修成。一旦修成之后，也会获得一些相似的自在。其实上师老人家说，获得一些自在对凡夫修行者来讲很重要。因为我们现在不自在的太多了，修行佛法不自在。有些时候想修法家人不同意，不自在。有些时候做一些事业也不自在，有的时候家庭关系好像也不和顺不自在，心不自在、环境不自在、各式各样的不自在。所以说这个时候也是让自己的修行没办法顺利。认真地念诵，慢慢就会获得自在的。

第三个应该是资具自在，咱们的讲记中有几段重了，有一个没有写上去，我看好像是第三个漏掉了。第三个应该是资具自在。资具自在就是财富自在的意思。佛陀他因为从刚开始的时候就把布施放在主要的修法当中，他一直在修这些殊胜的布施，所以到了圆满位的时候，他已经财富获得自在了。财富获得自在并不是说佛陀从那个时候就不缺钱花了，终于财富获得自在了。他财富获得自在的话，他可以任意地从虚空中降下资具、降下财富、金银珠宝这些，所以他就获得一种自在的能力，这个是属于获得资具自在。

第四是业自在，业自在就是佛陀自己对业方面都已经自在了。在有些地方解释的时候说，在转生这一道的业他自己可以马上调整到另一道的业，业和业之间是完全自在的。上师在这边解释的时候，显现上面他可以示现感受各种各样的业报，但是他自己完全没有这样的业，所以说没有这个业去感受这样的报也算是一种自在，一种随意示现的意思。

佛陀在果位的时候示现脚上被檀香刺所扎，还有很多的所谓受诽谤等等，这些在佛陀成佛之后他不会受这个报，但为了利他的缘故，他也会这样去示现，这个也是一种业自在的体现。或者按照《大乘经庄严论》的解释，他可以随意调换转生的业，本来是转生这一道的业，他可以加持调整到另外一道去转生，像这样的话就是属于一种业自在。

第五个是属于受生自在，他不管是三界六趣哪一界哪一趣都可以各种身份随意地受生。或者说，他虽然安住在色界定当中，也可以投生欲界，这个就叫做投生自在。如果按照禅定本身的作用来讲，如果就安住在色界



定的话，只能够投生在色界，他是决定业嘛。但是他的受生自在的话，他安住在色界定，他可以投生欲界，投生欲界的同时，他也不会受欲界的烦恼所染污的，这个叫受生自在。或这里面所解释的随心所欲地在任何一道投生，不管是哪些地方投生，都可以随心所欲地投生。

第六个是解自在，解自在就是对于一切的诸法无碍地通达、无碍的了解，这个时候是一种解悟自在，能够圆满不同根基意乐众生的愿望来宣讲正法，这个叫做解自在。

第七个是愿自在，以前从初地菩萨开始真正发起普贤十万大愿，现在我们开始念诵《普贤行愿品》，其实按照真正的标准来讲，他只是预备位，真正地发起普贤十大愿是从初地开始。初地他证悟实相之后，这个普贤行愿可以真正发起来。发起来之后，按照一种说法的话就是八地的时候开始成熟，八地的时候是愿度圆满。然后佛地的时候以前所有的愿望一一圆满，这个叫做愿自在。

第八个是神力自在，还有的叫神通自在，这个就是种种的神通、六种神通完完全全地获得自在了。有些时候凡夫人的神通不自在，一方面来讲，我们有的时候想修些神通也修不了，不自在。还有就是即便有的时候修成了之后，也是时灵时不灵，不自在的。有的时候不想有的时候就来了，有的时候想要又不来，是这样的。这个就是不自在。佛陀因为他所有的修行都圆满的的缘故，他所有的神通都已经获得自在了，非常地任运可以圆满。

第九是法自在，法自在就是说任何法都可以如实地通达、如实地宣讲，他因为是法主，佛陀是法主或者法自在者，所以说他对所有任何的根基任运地讲一切的正法，这个叫正法自在。

第十个是智慧自在，所有的智慧：如所有智、尽所有智等等，所有的自在都已经完完全全地通达了，没有一点不自在的地方。因此说这个就是十自在。十自在菩萨开始获得，菩萨地的时候开始逐渐逐渐有，在佛地的时候圆满，我们应该知道是这样的。因此说如果我们想要真正地自己获得一些最圆满的功德的话，我们还是要认真的修行，修行这样一种菩萨道，或者修行这样一种殊胜的正法。

还有一个就是如果不学习这些正法的话，我们还会耽著轮回当中的很



多东西，但是越学佛法，慢慢慢慢把这个佛法深入内心的时候，就觉得现在所耽著的这些东西，有的时候就像小孩子耽著那些玩具一样，就是一种很可笑的事情。当然小孩子没有认为他很可笑，我们也会认为：这个挺有意义的呀，现在我耽著轮回这些事情应该很有意义呀！

其实真正有智慧的这些圣者佛菩萨们，他们没有觉得这样一种事情是真正有意义的。所以说我们虽然还没有到圣者位，但是多学习圣者经教，知道佛陀的智慧当中是怎么样安立这些超胜的功德，菩萨他对于这些世间道和真正的圣道的功德是怎么看的，我们去学习他们的一种思想。如果我们学习他们的思想，我们试着去思维，如果有一点感觉的时候，我们就慢慢就会对真正的圣道功德产生兴趣，对于凡夫的这些有漏的一些功德，对于世间道的所谓的功德，慢慢慢慢就没有兴趣了。

这样确定下之后，对我们修持殊胜的正法，有种专注度、专一度的话，这个也是很有帮助的。否则的话，一方面我们在修学这个出世间的佛法，一方面来讲我们的心还是在专注世间法，这样的话修习很长时间也不会有真正的收获。这就叫做十种自在。大恩上师说《智者入门论》里也有，现在上师老人家也翻译了、也出版了。《大乘经庄严论》里现在也正在讲，我们现在也可以去看，这样慢慢去了解，多了解，其实有的时候听一遍听了之后是不够的。以前我讲《经庄严论》的时候也是很仔细地看、很仔细地理解，看完之后有些时候需要在不同的论典里面讲，又要返回头看，每次看都会有一些不同的感觉。越看的时候，慢慢慢慢会觉得真正的一些圣法功德、圣者功能真正是我们真正应该去获得的。

因为你看这些自在，这些所讲的自在的功德、自在的利益，如果在我们的相续当中如果哪怕能够获得一点点的话，都不应该是现在这个样子，但是我们现在因为没有认真去履行佛陀的教言，对上师们的教言没有认真地去履行的缘故，这些自在离我们还是非常远的，甚至于我们对于自在的兴趣，还不如现在一些世间法的兴趣。我们就觉得，没觉得这个自在对我多有诱惑力一样，好像没有觉得比我现在的生活还要好一样，反正就是不想去追求这个，还是去追求现在的生活好一些。也许会产生这样的想法。反正不管怎么样呢，圣者佛菩萨的一些智慧所观察到的可能是远远超胜于我们凡夫人的一些狭隘分别念。



下面我们看第三大类是十力。

好像没有觉得比我的现在的一些生活还要好一样，啊反正就是说不想去追求这个，还是去追求现在的生活好一些，也许就是说也会产生这样的想法，啊反正不管怎么样呢，就是这个圣者和佛菩萨的一些智慧所观察到的可能是远远超胜于凡夫人的一些狭隘的分别念。那么下面我们看第十三大类呢是十力，十力呢就看起来这里面写的是力，好像是一种啊一种这个好像力量一样，但是这个十力呢它的本体是智慧，啊就十种智慧是这样的。十种智慧所体现出来一种不同的一种能力是这样的，因为他的十种智慧达到极致的时候它就是变成一种这个啊这个没有违品的从没有违品的侧面来讲的话就完全没有违品，所以这个安立为力的意思。

那么就是说第一个呢是知处非处智力，知处非处智力呢有些地方讲的这个在十力之首最主要的就是这个力，佛陀的十力最主要的就是这个就是这个知处非处智力，那么就是说是知处非处智力，什么是处和非处，就是合理的就是处，不合理的就是非处是这样的。佛陀知道这个合理和不合理，那么知道什么合理不合理呢，因和果之间的关系，啊就是说是善法获得快乐，啊恶法产生痛苦这个是合理的，这个叫做处。

如果说善法就是说产生痛苦，或者说就是说这个恶业产生安乐，这个是不对的，这个就叫非处。佛陀对这样一种就完全通达，也就是说佛陀对一其实就是说白一点呢就是佛陀对一切的因果啊一切的因果全部通达，啊通达一切因果的道理，所以他要所有十力当中的具首位的这个不是它排第一啊，一二三四五六七，它不是说排第一，它是最就是说是这个什么对佛陀来讲的话就是佛陀的十力当中，就是说最明显的或者说最重要的一个就是知道处啊就了知处非处的智力。

那么就是说所以说佛陀就是讲到了，如是地去修持这个善法，啊他可以获得这样的安乐，如是地修持这个解脱道就可以获得这个解脱，其实这个对所有的修行者来讲的话就是最关键的，而且佛陀的智慧呢是这个是最啊体现得最圆满的一个就是这样一种这个知处非处智力，那么就是说有些因为这个有些这个其他的宗义当中讲了，哦就是说是这个如果你要获得升天的果位呢，如果你想要升天就要杀人祭祀，或者说你要杀这些牛羊，这些让天神高兴，啊你可以获得安乐，这个就是非处是这样的。这个就是通过



这个造恶业你想要得到快乐这个是不可能的事情，这个就是非处，典型的非处。然后就如果你去修善法获得安乐呢，这个就叫处，这是合理的。因此说佛陀的智慧呢完全遍知一切这样的处非处的道理，这个就是佛陀的十力当中的第一个知处非处智力。

第二个呢是知业报智力，那么知业报智力呢就是各种业和报，各种业，业就是因嘛，然后就是说是这个报就是果，那么就是说对于这样一种这个业报因果，那么当然就是说是这个处非处它就是合理和不合理，合理不合理里面包含了因果，包含了这样一种业报因果啊，就是说包含了业报，业报它只是这个业报只是各种因果当中的一部分，那么就是说是这个各种业然后呢就是说是得到什么报，像这样的话佛陀完全了解，非常清楚的缘故呢，所以说呢只有佛陀才能够宣讲安立这个戒律，连十地菩萨这些都没有办法去安立这个戒律的原因呢因为只有佛陀的智慧才达到圆满，这个就是佛陀的知业报智力。

第三个呢是知种种解智力，那么就是说众生的种种的这个种种的一种这个知解啊种种的智力是千差万别的，所以佛陀也是完全了解的，那么就是说啊就众生的这个胜解吧，众生他自己是哪个方面去有兴趣能够怎么样通达呢，佛陀对所有众生这方面的一种这个情况都非常了解，所以这个叫做知种种解智力。

然后呢就是说第四个呢是指知种种界智力，啊这个是前面是这个胜解，这个是界，啊这个是不一样的。那么就是说这个界智力呢就是这个界是什么呢，界就是界性，包括根基啊包括他的一种这个种性啊等等，这个都叫做这个界，啊这些呢就是说是这个不同的众生有不同的界，所以说呢众生的界性有很多很多种不同，所以说呢有些聪明有些笨啊，或者说这些反应迟钝与否这个很多很多不同的差别，因此说佛陀对这些种种的界呢他都是了解的，所以说就叫做知种种界智力，因为只有知道了种种不同的界智力呢才可以宣讲不同的法，才可以对症下药，所以说佛陀讲到了这个八万四千法门为首为例的所有无量无边的这个调伏的法门，完全是佛陀遍知一切的缘故。

第五个呢是知根胜劣智力，那么就是说佛陀知道众生的根基啊是这个是利是钝，当然体现的时候呢就是在佛陀在世的时候啊，佛陀在世的时候



给众生讲法的时候对于利根者他怎么样去调化的，有的时候对利根来讲那么就是说是宣讲非常殊胜的这些空性啊这些，或者对于利根者有的时候就讲简单的几句话就让他们解脱，对钝根呢或者就讲一些这个渐次道，或者就是说是这个钝根者呢就是说是通过其他的一些这个迂回的教化，反正就是佛陀了知他们的根基的利钝，啊比如说这个调伏这些舍利子的时候啊，调伏目犍连的时候啊用的方式，和调伏这个周利盘陀的时候用方式完全不一样。但是呢不管是根基利还是根基钝，佛陀都有知道他们一种根基的缘故呢，然后呢随根基去调化是这样的。

所以说如果我们真正要去啊无勤任运地利益众生的话，那么就是要成佛，为什么我们说我们要利啊就是为了利他的缘故要成佛呢，就是说如果是真正要利他的话呢，那必须要成佛才能够这个达到这个最圆满的利他，因为我们如果不知道众生的根基利钝，虽然我们自己可能也是没有什么恶心去讲法，啊没有什么恶心去讲法，但是呢就是说因为不知道众生的这个根基的利钝的缘故呢，那么可能就是说很难马上产生这个效果，但是佛陀就不一样了，佛陀他知道众生的根基利钝的缘故，所以他就是说是这个他会针对不同的根基呢如是地去宣讲相应的正法。

当然然我们现在当然不是说凡夫人就是说一定要像佛陀一样利他，或者就是说没有什么作用啊，其实我们凡夫人有的时候是讲法的话，一方面来讲的话就可以从某些方面去对其他的后学呢做一些帮助，其实还有一个就是说我们的讲法其实是帮助自己，讲法者他自己可以通过讲法的过程当中对于这个法义呢更加地明了，或者说训练自己对法义的通达程度，在这个过程中呢就是说让自他都能够同时生起功德是这样的，所以它是一个相互帮助的作用是这样，就是说是这个讲法者呢可能帮助其他的听法者呢理清些概念，就知道一些佛陀所讲这个词句的意思，听法者呢反过来帮助这个讲法者呢就是能够圆满一些智慧啊，因为没有讲法的话他可能啊没有人听法的话，可能也没办法去讲没办法去复习啊，他的智慧可能也增上不了是这样的。

还有呢就是说增上我们的福德，因为讲法之后呢，福德增上了，然后就是说如果有人听法的话，看书啊他学习了也智慧增上了是这样，所以说其实呢就是说现在凡夫人之间的讲法呢他就是相互帮助的作用，相互帮助



的作用。

就是说有些时候讲法者也不要觉得我就是讲法者我对你恩德很大，如何如何，其实来讲的话，反过来的话听法者对我们的恩德很大，因为就是说如果没有人听法的话，我们也不会去复习，我们的智慧增长不了是这样，他们帮助我们增长了智慧了，这个是我们感恩。第二个呢就是来讲，如果没有人听法的话就福德就讲法的福德增上不了是这样的，所以说呢就是说从这个侧面来讲呢也没有什么傲慢的，没什么傲慢的就是说相互帮助，不管是这个听法讲法其实就是相互帮助的作用，啊这个就叫做这个第五。

第六个呢知遍趣行智力，遍趣行的话就是说是这个众生造什么业趣向于哪一道，啊这个叫遍趣行，就是说是这个完全知道就是说他从这儿到那儿然后再到那儿，每个众生从这儿到那儿，他那个轨迹很清楚，这个叫知遍趣行是这样的，佛陀的一种智慧完全通达了，这个就是啊就是说知遍趣行智力。

第七个呢是知静虑解脱等持等至智力，那么就是说种种的静虑解脱，解脱前面讲了啊，比如说八解脱啊这些，就说解脱就是禅定的异名，静虑也是禅定的异名，静虑啊解脱啊等持啊等至啊这些其实都是不同的禅定的不同的名称是这样的，反正呢对各种禅定就是因啊这些它的功能啊都非常通达是这样的，就是佛陀的智慧是这样的一种情况。

那么第八个呢是知宿住随念智力，就是说对他能够了知就是说是这个啊众生和自己和众生宿世的种种因缘，种种因缘啊一刹那之间可以了知。

第九个呢是知死生智力，死生智力的话就是说在哪里死，死了之后在哪里投生，佛陀的智慧一刹那之间都可以照见是这样的，所以说就是说比如这个众生他这儿死了，然后呢就是说死了之后呢，经过中阴到哪个地方投生，这个时候佛陀的一种智慧呢就完全可以知道，这种智慧呢在五神通里面呢就类似于天眼，啊类似于天眼，但天眼通的就它是放在六通里面嘛，这里面的话就是说知死生，就在哪个地方死在哪个地方生呢他就是说是完全就是看得清清楚楚，就像我们就是看得就是说我们看到这个地上的这些看到地上的蚂蚁从这个地方啊爬到那个地方啊好像就是说这个好像就是说这个都知道很清楚是这样的，所以说就是佛陀也知道哦这个人死了从这儿到这儿去了，转到这儿去了，他就是看得非常清楚，不单是看一个人两



个人，佛陀就是说了知一切众生的情况都是这样的。

然后第十个呢是知漏尽智力，那么佛陀呢彻底地了解一切这个啊烦恼永尽，就灭尽二障的种子习气，知道就是说漏尽，知道就是说阿罗汉他获得了漏尽的情况，然后就是说是这个所有漏尽的一种情况他完全都是通达的。

所以这个叫做这个佛陀的十力，《入中论》里面有特别首先有一个归纳的颂词，然后每一个力呢也有一个颂词来解释是这样的，所以《入中论》后面月称菩萨也对十力呢也有和清楚的讲解。

然后呢第十四类呢是四种无畏，佛陀的一种四无畏呢是这样的，第一个呢是说正等觉无畏，那么说正等觉无畏呢，就是佛陀他自己已经完全证悟了这个正等觉，所以说呢佛陀呢他会在这个就是说任何人前面说我获得了无上正等正觉，像这样的话他没有任何的怖畏心是这样的，那么就是说没有任何的怖畏心呢就是说他自己完全真实地证悟了获得了无上正等正觉，那么就是说别人如果需要要起来辩论说你没有获得无上正等正觉的话，那么佛陀也会就是说折服他的一种这个辩论是这样的。

但现在也有很多无所畏惧的人，啊有愚痴的人无所畏惧，我成佛了，所以我敢在哪个地方随便讲是这样的。但是呢有些呢可能这方面倒是不怕，他就是说也不怕担因果，啊也不怕什么的，他可能敢在很多人面前啊有些人在很多面前说我获得了成佛，如何如何，但是如果别人给他提几个问题的话可能马上就要露馅儿是这样的。

但是佛陀一方面来讲的话就是说是任何尤其是在有些注释里面讲了，不是说佛陀在小众里面说我成佛了，悄悄宣布一下我成佛了是这样的。佛陀会在大庭广众当中，而且大庭广众呢也是智者云集的，智者云集的这个大众当中呢就是说他可以完全地宣说自己已经获得无上正等正觉，而且这种智者呢就是说是它不单单是世间的智者，而且呢包含了这些什么呢，包含了这些比如佛经里面记载的话就是说帝释啊梵天啊还有很多这些有智慧的天神是这样，他们会在这些面前，佛陀在他们面前完全可以毫无畏惧地宣布自己是无上正等正觉是这样的，所以说像这样的话他们就不管是谁需要说你不是正等正觉，那么佛陀第一个无所畏惧，第二个呢完全可以通过他的智慧呢去折服。



那么第二个呢是这个说漏永尽无畏呢，说漏永尽无畏呢佛陀也是说我已经永远断尽了一切的有漏法，一切的障碍永远消尽，所有的这个烦恼障所有的这个所知障，一切的烦恼永尽，永远不会再这个复发。这样呢佛陀说漏永尽也是无畏，没有畏惧，啊也是没有畏惧的。如果谁啊其他的人说就是说你的烦恼没有永尽，如果要辩论的话，佛陀完全也可以折服是这样的，所以说这个叫第二个呢啊说漏永尽无畏。

第三个呢是说障道法无畏是这样的，那么就是说佛说障道法无畏呢，佛陀说这个是烦恼障所知障，这个是障道法，你这样你做这个法是障道法他是一种障道的因缘，像这样的话佛陀也是绝对不会这个怖畏，因为他完全通达了，的确比如说贪欲、嗔恚、嫉妒这些呢就是障道因缘，佛陀讲这个是障道因缘的时候呢没有任何人可以反驳是这样的，所以说呢就这个叫做佛说障道法无畏，因此说我们宣讲这些的时候呢学习这些的时候呢。

我们要知道佛陀讲的这个障碍，佛陀讲的障碍一定是障碍啊是这样的，因为有些时候呢，就是说是佛弟子，如果我们相续当中这个对佛陀的一种教言没有生起信心的话有的时候呢对佛陀经典里面所讲到的一些真实的教授啊，还有这些忠告呢可能不一定相信，佛弟子如果相续当中对于佛陀的教言没有生起信心的话，有的时候可能对佛陀经典里面所讲到的真实的教授，还有这些忠告可能不一定相信，反而对于一些算命的，周易的这些大师说一些的时候特别的相信，怎么化解，然后怎么摆，好像非常非常的有信心，非常的相应。但佛陀讲的这些，这个是障道的因缘，这个不能做，这个是障道因缘，这个好像没说一样，说是说了，好像不是那么回事，好像周易大师说的清楚一点。

像这样有的时候我们对佛陀的信心还不如一个算命的人，像这样这个就不太好了，不管怎么样佛陀他是遍知一切的，他是障道法无畏的。所以佛陀说讲这个是障道因缘，一定要断掉，不能做的这些，我们要好好去听受佛陀，我们大师的教言。其他的一些算命的人啊、风水师啊、周易啊，可能从某些世间的层面来讲，也许可能有一些功德吧，但是要和佛陀比那是差得太远了。所以无论如何佛陀真的是我们的导师，那个风水师不是导师，他可能有些时候偶尔做一些其他的小建议还行，根本性的这些还是应该依止佛陀而行，所以这个叫做障道法无畏。



然后第四个是说出离道无畏。

说出离道无畏，佛陀说这个是可以出离轮回之道，这个是离苦的正道，佛陀讲这个的时候无有畏惧的，没有畏惧是来自于自信，内心当中完全已经照见了本性的缘故，所以就宣讲说出离道无畏，这个就是真正的正道，这个就是真实的出离道。因此我们要依止佛法而学，佛陀就是我们的导师，所以我们在了解这个之后，然后再去忆念我们的三皈依，佛陀是我们的导师，为什么是导师呢？因为佛陀是正等觉无畏的，然后说障碍永断无畏，然后也是说障道法无畏的，然后也是说出离道无畏的，所以他就是我们真实的导师，我们应该依靠佛陀所宣讲的正道而行，这个是可以出离轮回之道的。

有的时候慢慢去想的话，自己的皈依心就会越来越强烈，然后对佛陀。像这样我们就知道了佛陀真是我们无比殊胜的导师，应该多忆念殊胜的佛陀，然后为了报答佛恩德的话，应该依靠佛陀的教言而行持，这个是说出离道无畏。

三种不护（：身不护、语不护、意不护）

然后第十五大类是三种不护。

三种不护，因为佛陀已经消尽了所有的障碍种子，所以说不需要去专门护持，护持三门。

第一个是不需要专门去防护身体的过失，因为佛陀他的的确确通过三无数劫的修行，他该断掉的这些不好的行为的种子，完全断掉了，所以佛陀在传法，或者佛陀在走路，或者在参加这些供斋等等，这个时候他的行为自然如法，就不会有任何的一些，我要作意啊，否则的话会不会做出这样一种不好的行为啊等等，这个绝对不会的，非常非常的调柔寂静，不会假装寂静。但是我们现在不管如何还是有的时候该假装就假装，不单单是自己，因为假装寂静的话可以防护自己的一些过失，第二个可以防护别人的非议，所以说作为修行者来讲有的时候该假装就假装，但是佛陀他不需要，因为他本身就是已经天然寂静了。

第二个就是语不护，语不护的意思就是说佛陀不会担心一开口不注意啊，没有思维啊，然后一开口说话说错了，或怎么样，这个不会的。佛陀



相续当中安住完全圆满的智慧，所以他不管怎么讲话都是利他的，都是完全相应法界实相的自性。

第三个就是意不护。佛陀因为早就断尽了贪嗔痴了，所以说早就断尽贪嗔痴的话也不可能说，不注意不留心的话就生起了烦恼了，这样的话不会，因为法一旦入心了，相续当中都是法，尚且如此的话，那么佛陀连所有的贪嗔痴的种子都已经断尽了，那更加不会有这样了。

所以这个叫做三不护，三不护是属于很圆满的不共的法功德。

**并三种念住，无忘失法性，
永害诸睡眠，大悲诸众生。**

并三种念住，对于恭敬听受讲法的话，佛陀不会特别高兴，然后对恭敬听法的人也不会不高兴，迁怒于他啊，然后听和不听也不会有喜怒之心。所以说这个是属于佛陀的身念住，这个也是佛陀的一种不共的功德，佛陀的心特别特别的调柔平静。因为有些时候在讲法的时候，如果是一般的人，很专注听法的时候，可能也是对他的一种鼓舞，然后如果不好好听法的时候，他也不想再讲。但是佛陀不会，不管是认真恭敬听或者不恭敬听，他的心安住在法界当中如如不动，他不会有丝毫的变化，这就是佛陀的功德。

然后是无忘失法性，第十七类无忘失法性，这个无忘失法性的意思就是说对于利益众生的事业不放弃的，而且对于行持众生事业的时候完全不会违越时间，不会有任何的过失，这个就是他的一种法性。这个法性上师也讲了个比喻，即便是大海离开了波浪，佛陀也不会失去利益众生的心，这个就相当于法性一样，他永远离不开的，法性会离开有法吗？离开了有法的法性不是法性，所以说法性不会离开有法，所以说佛陀也绝不会离开利他的事业，永远不会离开。

第一个是串习的时候，刚开始发心的时候这样的，然后后面的话本性当中的真正的无缘大悲他已经完全显露了，所以说也绝对不可能不会利益众生的。

第十八大类是永断习气。颂词当中是永断诸睡眠，睡眠有些地方就是烦恼的意思，有些地方睡眠就是比较细微的烦恼叫做睡眠。但不管怎么说就是不管是粗大的也好，还是细微的也好，反正全部都已经断掉了，这些



完全断掉了，所以说叫做断除随眠。或就是说如果连习气都断掉了，那可能是粗大的早就断掉了，因为不可能说你先断习气再断现行的，这个是不可能的。细微的习气都已经断掉了，那粗大的种子肯定断掉了，这个就是佛陀的一种断习气的功德。

然后大悲诸众生，大悲诸众生就是佛陀因地的时候无量劫修行成就利益众生大悲心，所以他非常的稳固，永远不会退失的一种殊胜自性，这个是大悲的自性，佛的相续当中也有大悲心。所以说我们现在要修大悲心，修大悲心因为法身是二十一类，二十一类法身功德法其中的一个，所以说如果我们想要成就佛果功德的话，现在也要很认真的去串习大悲心，把这些最殊胜的，对我们成佛最有利益的法一定要多串习。

所以以前我们也讲了，智慧光尊者他山洞里面专门闭关修七年的大悲菩提心，所以说专门修了七年，像这样后面他的法脉特别特别的绵长，也有这样的意思吧。但是对我们来讲的话，我们也要非常的专注，专门的或者非常非常专心的修持这个大悲心。因为大悲心不修好的话，我们所有的行为还是再被染污心所转，被什么染污心所转呢？被利益自己的染污心所转，所以说被我爱执的染污心所转的话，一天不断掉自私自利的心，一天你的法就和大乘不相应。所以说如果你修的不是大乘法，那么你就没办法成就菩萨，没办法成佛。所以说如果我们真正的想要成就菩萨果位的话，那么也应该认真修大悲菩提心。

**唯佛不共法，说有十八种，
及一切相智，说名为法身。**

第二十类就是十八不共法，就是唯佛不共，唯佛不共就是只有佛才有的就是唯佛不共。佛陀不共法的话说有十八种，及一切相智，一切相智就是第二十一类，总共说名为法身。第二十类是说佛十八不共法，十八种不共法只有佛有，声闻缘觉菩萨都不具备的，这个叫十八不共法。

第一个就叫做无有失误，无有失误就是佛陀的身体的行为无有过失，恒常清净的。比如说在注释里面讲，麦彭仁波切在注释里面也讲过，佛陀走路的时候不会因为没观察好，脚下面踩死虫子，或者说不小心没看路，一下子掉沟里了，这些是不会有。但是声闻还会有，声闻他虽然也是已经获得了漏尽功德，但是如果声闻他不注意的话有的时候还会被蛇咬啊，



有的时候踩死虫子啊，这些行为还是有的。但佛陀没有，永远不会有任何的过失，就是佛陀的身体没有过失。

然后第二呢，佛陀的语言无卒暴音，就是没有粗暴的语言，佛陀的语言因为他早就断掉了粗暴语言的因，所以说叫做无卒暴音。

第三个忆功德是无忘失念，佛陀的意没有忘失，不会忘失任何的正念，佛陀任何的事情都能够忆持不忘，所以说这个叫做无忘失念。

第四个就叫做无不定心，无不定心就是没有不专注的时候，不定心就是心不专注，无不定心，佛陀任何的心都是专注的，不是佛陀非常的小心，不要忘失啊，完全都不需要提醒，因为他训练的时候早就过了，早就圆满了，他现在已经到了果位的时候，所以说叫做无不定心。

所以我们好好去想，好好把这些功德法好好去想，一方面对自己的皈依心越来越深广，有些时候对佛陀的功德、恩德啊，还有以后自己成佛的时候会获得这个法，那么我们就想，如果我获得这个法的话，那么就可以一心一意的利他了，而且在这个状态当中利益众生的话就可以真正的把众生安立在，慢慢慢慢安立在解脱道当中。如果一个真正有大悲菩提心的人来讲是最高兴的，最高兴就是这个事情，在《大乘经庄严论》里面也讲了，就是说真正一个大乘种性的菩萨，他有的时候在思维利他的时候，他会很快乐，就想到了利益众生的种种快乐，利益众生的种种欢乐，越想越快乐越想越快乐，这个是第一个方面思维众生的时候会很快乐。

然后第二个在他找到利益众生方法的时候，他会非常的快乐，这个是利益众生方法，如果我修这个法我可以成就，然后我可以逐渐利他，特别快乐。然后解义，解义就是懂得这个法义了，懂这个法义为了什么呢？他其实还是和利他有关的，这个我懂了，这个菩萨道懂了，他很高兴很高兴。然后就是证实，证实就是证悟实相的时候很快乐，证悟实相的时候快乐，因为他真正可以去利他了，这些是菩萨的不共快乐，这个一般来讲小乘体会不到的。

不要说小乘体会不到，有的时候我们初学的菩萨体会不到，这有什么快乐的？好像没感觉到有多快乐，就是没有感觉到利他有多快乐。如果我们有的时候没有体会到利他，我们思维利他的时候没有体会到很快乐的时候



候，可能还没有真正的进入大乘道，因为这些是属于弥勒菩萨在《经庄严论》里面讲到的一些大乘菩萨心中的真实的状况，他应该有这些，如果没有我们就要靠近他，所以我们认真的修持这些与菩萨道有关的，不是说其他的一些无谓的修行。

然后是无种种想，无种种想是无种种的差别，亲疏之想，佛陀对一切众生平等慈悲，没有这个是很亲近的人，所以我要对他好一点，那个是对我不好的人，所以我有加持力也不给他。像这样有亲疏啊，这个没有，无种种想，没有种种差别，佛陀一视同仁，完全平等的对待一切众生，这些都是佛陀的一些殊胜不共的功德。

第六个不共法就是无不捨舍，无佛陀对一切法都是以智慧观察之后舍弃的，没有一个法不了知而舍弃。什么意思呢？一切法其实都没有什么可执著、耽著的，但是佛陀舍弃的时候通过智慧完全通达了本性之后，了知了它没有什么可耽著的，了知了本性之后舍弃的，这叫做无不捨舍。他没有无明的成份，那么捨是什么？捨就是智慧嘛，他都是通过智慧观察之后舍弃的，所以叫做捨舍，无不捨舍就是没有一个不是通过这样的方式而舍弃的。但是有的时候我们对于法的舍弃可能没有通过智慧抉择，然后就舍弃，那么这个里面有很多无明的成份了，但佛陀没有。

然后第七个是志欲无退，志欲无退主要是对于善法的追求没有退转，因为佛陀三无数劫当中对善法追求，所以他对善法追求在自己的相续当中这个已经非常非常稳固，没有退失了。他虽然现在已经再没有功德可成，没有功德再增上了，但是他对于善法的追求还是没有退转的，这个以前我们也讲过佛陀去穿针，给阿那律尊者还是谁穿针的时候就是这样的。阿那律尊者眼睛瞎了之后他要缝法衣的时候，他眼睛看不到穿不了针，他就朝着天空在喊，他说谁对福报方面没有厌足的帮我穿一下针，佛陀一下子在身边出现，我对福报追求没有厌足，然后我来帮你穿。

佛陀虽然已经成佛了，没有什么功德再增上了，但是我对福德追求的意乐从来没有退失过。所以这个其实对我们来讲，对凡夫人来讲的确也是很有启发的一个，因为我们有的时候动不动就觉得可以了，好了差不多了吧，这样的话对于福德啊、对于智慧啊、对于闻思修啊，很容易就觉得可以满足了，但是对于钱啊，对于这些地位啊，对于这些东西好像从来没有



满足过，没有说可以了差不多了，就可以了，从来没有这样的。觉得听法听了两部了，就差不多行了，念咒念一百万也可以了吧。这个其实来讲我们说佛陀为什么这样呢？他的的确确来讲，他已经成佛了，没有再圆满的功德了，但是还是对于志欲无退，这个就是我们不断的随佛而学嘛。

其实真的来讲我们应该随佛而学，因为我们还差得远，我们不要说是到佛陀的那种功德觉得可以了，其实还没有到初地，不要说初地，加行道还没有，加行道不要说，有的时候资粮道有没有还不好说。所以像这样的话差的非常远，应该好好的去正视自己的距离，不管怎么样，再苦再累啊，再难啊还是要精进的学习。

第八个是正勤无退，就是行持善法的精进心没有退转，前面是对善法的追求，这个是对善法的精进，欢喜心啊是没有退转的。

第九个是念无退，相应上师说佛法的正念没有退转。

第十个是慧无退，他所证悟的智慧没有退转，这个肯定是不退转的。

第十一个等持无退，他所获得所有的等持没有退转。

第十二个是解脱无退，解脱无退就是远离一切执著，无有退转。或者佛陀相续当中的无分法身也是不退失的，戒定慧，解脱、解脱知见等等，像这样的话也是不退失。

第十三、十四、十五算是一组理解比较好理解一点，一切身业智为前导随智转，就是说佛陀在做一切身体事业的时候都是以智慧为前导，随智慧而转，智慧永远走在前面，智慧引领一切的身业，然后智慧引领一切的语业，智慧引领一切的意业。所以说在身语业前面都是智慧，这个就是佛陀的不共的殊胜功德。

第十六、十七、十八，于过去世无著无碍智，就是说佛陀对过去的所有的身世呢，他的智慧是无著无碍的，全部通达。对未来的一切无著无碍，对现在世无碍，这个就是十八不共法。这个是只有佛才有，其他的是没有的。

然后第二十一类无漏法是什么呢？就是一切种智。一切种智就是佛陀一刹那之间顿时现见一切诸法的如果所有智和尽所有智的究竟智慧，那么这个叫一切种智。如所有性和尽所有性，照见如所有性的智慧叫如所有智，



照见尽所有性的智慧就叫做尽所有智。如所有性是什么呢？就是一切万法的本性，一切万法的本性就叫做如所有性。然后一切万法的显现就叫做尽所有性，不管是清净的显现还是不清净的显现，叫尽所有法。

能够照见一切的现相这个叫做尽所有智，能够照见一切万法的，比如说空性，比如说他的无漏智慧等等，像这样属于他的法性，能够所有性，那么这个叫做如所有智。有些地方如所有智只是指空性。按照《宝性论》的观点就是菩萨在入定位的时候有部分的如所有智，因为他照见了部分的法性，菩萨在出定的时候，有部分的尽所有智，这个是部分，佛陀是圆满的。还有一个差别就是菩萨入定的时候只有如所有智没有尽所有智，菩萨出定位的时候只有尽所有智，没有如所有智，他是分开的，入出定分开的，那么佛没有，佛没有差别。他没有说先如所有智，后尽所有智，没有，他同时照见的，一个时间当中如所有智和尽所有智顿时照见。

所以这两种智慧完全圆满的本体只有佛有，其他的都没有，所以这个就是所有的佛陀的二十一类功德法，无漏功德法，所以说我们好好去体会，就对佛陀，对佛陀导师生起信心，如果以前有信心，再再的思维，再再思维之后也可以生起信心。

所以有的时候我们多去学这些论典吧，多学大论典，比如说这次学的《现观庄严论》，也可以对佛陀本性了知，然后让我们的信心有所增上，去年我们学的《释量论》当中其实也是对佛陀的信心也是有增上的，怎么样安立佛陀是遍智的，从他的根据，主要是从他的推理方面怎么样对佛陀产生信心，然后这个地方是从佛陀法身功德产生信心，比如说如果上师老人家讲《宝性论》呢，《宝性论》里面怎么样讲佛陀，讲如来藏，讲佛陀的一些功德啊，菩提功德啊，还有四力啊等等，都学的话信心会越来越充实吧。所以慢慢就从一个迷信者变成一个真正的追随佛陀的追随者。不是什么一些假的追随者，是真实的追随者。

因为我们知道佛陀他自己所修的道，然后佛陀证悟之后的情况，也不再是故事根基那种，只是看到了佛陀的故事，然后生起一些信心。完全对佛陀的本性产生信心，对佛陀曾经走过的一些路，心灵之路，不是说他从鹿野苑走到那儿，这个路我们也走过，我们觉得这个是不是那个路，不是那个路，这个路我们也可以走一走，但是真的要走还是心灵之路，佛陀怎



么样通过菩提心，然后修持六度，然后怎么样生起功德。比如这里面所讲到的正等加行啊，还有顶加行啊，还有刹那加行啊，这些方面就是佛陀走过的心灵之路，他以前是通过走这个路成就的佛果，法身获得之后是怎样一种情况。

然后我们慢慢的了解之后，我们的信心会非常非常的纯净，这种心也很纯净，而且我们如果去修皈依啊，或者怎么样的时候肯定会越来越得到佛陀的一些不共加持吧，这个加持就来的很迅猛，很真实，自己随学的心永远不会变化，对我们来讲很重要。

今天就讲到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 50-51 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》是宣讲佛陀二转法轮般若般罗密多一个窍诀论典，主要是如何修持般若般罗密多，如何通过般若般罗密多让我们从凡夫的相续逐渐生起相应于大乘道的功德，从资粮道到见道成佛的所有殊胜修法。如果我们只是范范的学一下，或者说没有通达现观庄严论的话，没办法发现这里面的窍诀。所有的窍诀都是这样的，如果我们完全通达了这个意思的话，窍诀的殊胜性就可以体现出来，如果我们不懂的话，那么我们的发现不是什么窍诀，因为我们根本没有相应的缘故，除了这个窍诀之外，其他密乘的窍诀也是一样的。

这些传承上师还有佛陀，已经把这此窍诀在密法的修法当中已经合盘托出了，如果我们自己的根基不够，或者我们自己没有准备好的话，没办法发现这个窍诀的价值，没办法通过这个窍诀很快的调伏自己的相续，大圆满的窍诀、生圆次第的窍诀都是这样的情况。

因此说，要让我们真正的通过窍诀调伏还是需要做很多的准备。《现观庄严论》它也是这样一种道理，我们需要不断的缘殊胜的佛法不断的学修，逐渐就可以发现它的殊胜性，这个现观庄严论分了八品，八事七十义来进行抉择，前面我们学了遍智、道智和基智，这个是从对境的侧面来了解的。



然后就是缘对境修行的四加行：正等加行、顶加行、渐次加行和刹那加行，这是讲怎么样修持殊胜般若的一种修法，四个加行四个修法。现在我们学的是最后一个内容—法身。

法身里面讲到了佛陀的法身、报身、化身、还有法身的事业。或者说通过四个内容来表示佛陀的法身。佛陀的法身前面讲了总的功德，一共是二十一类无漏功德，就是把佛陀的法身功德从二十一类进行表述归类，展开是一百四十种。我们学完佛陀的法身功德之后，对佛陀的外内密的这些都有所了解。

一方面来讲我们对佛陀了解的比较多的是佛像，不管是佛像或者是释迦牟尼佛为主的传记，他的生平这些有所了解；还有一些是通过学习佛陀因地时候行持的六度，比如说释迦牟尼佛的广传白莲花论，佛陀在因地时如何修布施，持戒乃至如何修般若般罗密多的这些修法，对这些过程也是有所了解。在现观庄严论里面是通过佛陀相续当中到底获证了什么样一种功德。二十一类无漏法对佛陀所证的功德了解，经过了解我们对于佛陀就支生起非常真实的信心。我们对佛陀生起的信心就不再是因为佛陀精彩的传记或者说看到制作很庄严精美的佛像产生的信心，不再是这些。

那么真实的佛陀相续当中完全远离了什么样的障碍烦恼，佛陀相续当中获得什么样的殊胜功德，这些功德是怎么样一种情况。如果真正了解之后，对于佛陀就会生起比较高质量的信心。这个高质量的信心对我们的皈依，也是有非常殊胜的作用，就说我们皈依的导师佛陀他到底是什么样一种情况，作为我们的导师，那么这个了解了之后，作为导师佛陀他自己所就的法，或者说他自己成佛之后所宣讲的让我们可以成就的这个法，对于这个法宝会生起信心。如果对这个法宝了解生起信心之后，对于法宝修学的或者已经部分现证的这些圣僧——僧宝，也会生起殊胜的信心。对于我们皈依三宝会再加了解，信心会更加增上，也可以慢慢的体会到，为什么我们在皈依三宝的时候可以发一种誓愿：宁可舍弃自己的生命，也不舍弃三宝。了解了这些之后，这个誓愿就可以真实的发起来。就不是说反正进入佛门有有这个要求：要宁舍生命不舍三宝。为什么值得我们这样去做？了解了这些功德之后就真实的可以从内心发起来这种很重要的转折。这个就是皈依三宝的自性。



还有就是我们自己如果缘这样的佛陀所宣讲的法修行，我们就会成为圣僧，就成为僧宝的自性。那么成为僧宝自性他获得什么样的功德，也要了解。这个僧宝自性修行到究竟的时候我们会成佛。那么我们成佛会获得什么功德呢？也会有所了解。就对于我们现在自己在修学过程当中，遇到小障碍小麻烦，象这样的话我们就要以完全有这个信心战胜。因为通过我们对于最终要获得的果位如果了解不够的话，很有可能在修学过程当中通过一些小的障碍，小的违缘的时候舍弃掉修行，这个是非常可惜的事情，所以我们在修学佛道过程当中，对于方方面面有所了解，或者了解的越多，我们自己对现在所修的道的殊胜性，或者说修道成功之后的功德也就会更加的了解。当然对我们自己，对身边的道友都会有良好的影响，所以非常有必要学习这些殊胜的讲的很深的经论，来帮助我们生起信心，帮助我们在遇到违缘的时候，鼓起这种勇气，这个特别特别重要。

今天学习别功德。别功德其实也是前面功德当中的有二类功德拿出来再细化一下。

庚二（别功德）分二：一、无染之差别；二、愿智之差别。

这个别功德讲了二类，一类是无染，前面讲到的无染三摩地，无染等持，也叫无诤定。第二类是愿智，这个就是要宣讲的。差别呢？是和谁有差别的呢？因为在小乘的无学小乘的罗汉，他们相续当中也有无染等持，也有愿智的功德，那么就小乘相续当中的这二类功德和佛陀相续当中这二类功德有没有差别？有差别。有差别的话，差别在哪里。如果分辨不出来差别的话，那么我们会觉得佛陀相续当中的这个功德并不是不共的。就说在小乘的相续当中也有。如果对这个差别不了解的话，那么我们会觉得成不成佛也没什么，反正如果成了阿罗汉也会有这个功德，但其实来讲的话，名字是一样但内涵不同。

就好象涅槃一样，小乘也有涅槃，佛陀也获得涅槃，看起来讲都是涅槃，但是他们所获得的涅槃的差别是非常大的。学完之后我们就知道这里面很多的差别，所以麦彭仁波切在《定解宝灯论》的最后部分也讲到过这些，还有在中观庄严论注释当中，也讲过很多这些辨别的方式。词句是相同的，但是它的内容完全不一样，这样必须要做详尽的辨别，辨别好之后我们就知道，罗汉他自己所获得的一些功德是这样的，佛陀他自己是不共



同的，这样的话对于整个小乘的果和大乘的果，就会有一种很清晰的了知。

其实我们辨别小乘的果和大乘的果的一种必要性，还有一个必要性就是因为它的果不同，所以它的道是不一样的。因为它的道不一样，所以它的果不同，或者说因为它的果不同所以它的道是不相同的。这个对我们来讲，现在我们自己在修学佛法过程当中尤其是修学大乘佛法过程当中，因为对于整个大乘的一些功德，或者大乘的法味有的时候还没有真正去品尝到，在没有品尝到真正大乘殊胜不共的法味的时候，我们也会接触到很多这些似是而非的信息。有些会告诉我们大乘道和小乘道其实一样的，甚至于说小乘比大乘还要更殊胜等讲很多很多，如果我们没有去辨别的话，就很容易选择抛弃大乘道进入小乘道，这个对于自己来讲是一个很大的损失，对于众生来讲也是一个很大的损失。

所以辨别这些之后就可以对我们现在所修学的大乘就可以坚持的修学下去，对于小乘的修学当然我们也知道这个针对小乘的根基来讲，这是真实的道，但是对于大乘行者来讲，如果你进入到小乘道，就是入了歧途，可以这样讲。所以这些辨别这些对于增强我们在修法过程当中的一些免疫力很有必要性。因为现在我们一方面是在修学，一方面我们自己的免疫力或辨别能力还很差，所以必须要通过学习这些殊胜的大乘的经论来强化我们相续当中对整个大乘道的信心。

辛：一、不染之差别；

不染等执或者叫做无诤三摩地，对于这个进行辨别。

**声闻无诤定，除人之烦恼，
佛无诤永断，聚落等烦恼。**

不染等持小乘的无学他们也有，为什么把它做为佛陀的不同法，为什么把它做为佛陀殊胜无漏法功德当中呢？前面总的分析了，此处就是详细的或真实的分别的时候，声闻虽然有无诤定，他们的无诤定的特点：小乘罗汉的无诤定首先在进入这些城市，进入村落之前，首先要专门入定观察，入定观察就看今天城市里面这些人会不会缘自己产生贪俗，会不会缘自己产生嗔恚，如果会缘自己产生烦恼，他自己就不去了。如果发现很清净，不会缘自己生烦恼，而且有可能缘自己生起善心，他就愿意去。所以这个阿罗汉他首先要专门通过入定观察，也就是说对她们而言，这个不染三摩



地仍然是属于那种有勤做的，有功用，必须要专门缘这个入定观察。如果没有观察或者忘记观察了，他在这种状态中进入到城市村子里面，有可能就会遇到别人缘他生烦恼的情况。阿罗汉虽然他已经获得了无学，但是他的所有的功德还远远不如佛陀一样那么任运，所以有的时候必须要刻意的去入某种定。如果不入这种定有可能就会出现如法本里讲的不好的结果。他自己当然不会有烦恼，不是说这个阿罗汉必须在入村落之前观察：我进去会不会生烦恼，如果我去生烦恼那我不去了。象我们现在凡夫人修行的时候，那个地方不能去，如果去了那个地方的环境很复杂，有可能我自己控制不住自己要生烦恼等等，阿罗汉是不会有这个的，因为他的烦恼障已经断尽了。

如果去了之后呢，那个地方的环境很复杂，有可能我自己就控制不住自己要生烦恼啊等等，阿罗汉他才不会是这样，这个倒是不会，因为他的烦恼障已经断尽了，他的所有的人执所有的这个人我执已经断尽了，烦恼障已经断尽了，他自己永远不会再生烦恼，三界的这个烦恼都断完了是这样的，但是呢就是他是考虑到别人会不会缘他生烦恼，他主要是这个问题，所以这个就是属于圣者相续当中和凡夫不一样的一些不共功德，对我们来讲这个是不共功德，但是呢就是这个声闻他们自己的这类功德的话，它是我们前面讲它是也需要刻意地入定观察专门地要入定观察，如果忘了观察了那么就不行，可能就有可能会在这个过程中呢就其他众生就缘他会生起一些烦恼，这个在很多公案当中呢也是这个有记载，啊这个方面也是有记载的，包括舍利子尊者，还有这个目犍连尊者呢他们也有的时候呢也是没有观察的话，也出现了一些就是说其他众生缘他们生烦恼的情况是这样，那么这个就是属于声闻无诤定，除人之烦恼，他是通过这样，如果是观察到了有可能会缘他们生起烦恼他们就不去了是这样的一种情况。

佛无诤永断，聚落等烦恼。那么佛陀呢需不需要就在进入城市等之前，专门要入定观察呢啊这个是完全不需要的，这个就是佛陀这个不共的地方，他不需要去观察是这样，因为他这一类的这个无染三摩地啊无染等持呢，他就是说是已经通过他自己的一些这个就是说是这个非常殊胜的大乘道的修行，他以前的时候呢修行，这方面的一种功德已经完全任运，完全圆满了是这样的，所以说呢佛陀是属于那种把这个无染等持已经达到究竟的达到极致的这样一种状态，所以说呢他根本不需要刻意观察，他无诤永断，



他已经就是说不管怎么样呢佛陀他自己的一种功德，他自己不管到哪个地方的话他都就是说是这个他的威德力和他的功德呢都会就是说是这个导致其他众生不会缘他生起这些烦恼是这样，那么就是说是这个啊在讲记里面也讲了啊，即便是有些特殊因缘，啊就偶尔的缘佛陀生起了烦恼呢这个也会成为被佛陀度化之因，啊就是说是即便是缘佛陀生起了贪心或生起了这个嗔恨啊但是呢就是说是这个也是佛陀要度化他的一种这个一种这个前兆是这样的，所以说就佛陀他自己通过这样一种无染三摩地呢，要不然的话就是说是完全不会缘他生烦恼，只会缘他生起信心啊等等，那么即便是有些时候缘他生起了烦恼，那么也会成为被佛陀所度化的因缘，啊是这样一种这个情况。

所以说呢佛陀的这个无染定呢它是这个非常这个圆满的，佛陀的无染定非常圆满，所以说因为他就无始以来呢这个修行的就是利益有情啊，他自己的一种慈心他的获得慈心和悲心因为慈心和悲心呢有的时候这个在修行的时候，慈心呢就是啊就是给众生带来快乐的，愿众生获得安乐的一种心。悲心呢就是拔苦的心，他就是说他在以前的时候呢就是不断地去修持这样的一种慈心和悲心，所以他相续当中的慈心和悲心力量特别强大。

《宝鬘论》等当中呢也讲了很多就是说如果我们修慈心啊悲心啊，他会给这个修行人带来怎么样一种功德，啊带来什么样的利益，在《宝鬘论》里面呢也讲得很清楚是这样的，大恩上师也是希望大家呢就是看一次学一次这个《宝鬘论》，这里面讲了很多很多因和果之间的关系，那么看完之后呢就对我们对这个因果的取舍也会产生很多殊胜的信心是这样的，所以说也就是说如果我们经常修如果也就是说如果我们经常性地缘众生修慈心的话，那么就会获得很多众生的慈爱，因为你给予众生的慈爱，它的这个反作用力反过来之后呢，那么就是说你的这个善因成熟之后，也会很多众生对你慈爱。

如果你对众生就是说修悲心呢，那么也是会得到众生的欢喜啊等等，自然而然遣除很多的障碍违缘，所以说就是说是这个平时我们如果啊就是说是这个能够克制自己的烦恼，经常性地缘众生修这个慈心，修悲心，比如说我们在这个菩提心的前行当中讲到了四无量心啊，还有就是说修自他平等、自他相换啊，如果我们缘众生修这些非常殊胜力量大的善心的话，



其实呢最先得到利益的就是我们自己，啊我们就是说首先得到利益就是我们自己，那么如果我们不修这些这个善心，如果我们经常性地生恶心呢，首先伤害到的也是自己啊这样，当我们还没有伤害到别人的时候，这个恶心就已经首先伤害到我们了，因为它是我们的心嘛。

那么我们在修慈心、悲心的时候也是，还没有利益到众生的时候呢，首先已经利益到我们自己了，这个就是一种这个殊胜的因缘关系。那么佛陀呢他因地的的时候修这个缘一切众生修慈爱，他已经把这个慈爱修到圆满修到极致了，因此说呢就是说是这个无论怎么样呢就是说众生缘这个佛陀他都会产生这个慈爱心或者信心啊，或者说就是敬仰之心啊等等，这个都是因为他自己三无数劫或者说在无量无边的时间当中呢都是不断地缘众生修这个慈爱的一种这个结果，所以说最后导致他的一种无诤啊就是说无诤这个啊不染三摩地已经达到很圆满，佛无诤永断，啊就佛陀的无诤三摩地呢永断聚落等烦恼，也就是说佛陀在城市啊村落等等当中的话，啊就是说所有的众生看到佛陀不会生起烦恼，都会生起这种或者要不然就这个信心，或者就生起那种很欢喜的心、敬仰之心，等等，就会产生这样一种这个，所以说这个就是二者之间的不同。

当然就是说小乘的这个只是他功能不圆满而已，它并没有什么其他的过患，因为他真正的过患他自己已经永断了，他永远不会去通过自己的一种行为的不如法，或者说自己的烦恼导致众生缘他生烦恼，这个是不会的是这样。

辛三、愿智之差别：

那么第二类呢是属于愿智智之差别，愿智呢前面也提到过啊，就是在以前的时候呢他通过以前的这个宿世发愿要成就能够通达一切细微这个问题的智慧，就很细微的一些这个问题，这种智慧要获得，啊就其实我们现在的智慧呢还是非常的粗大，我们现在智慧很粗大，也就那么就说因为我们自己的智慧粗大的缘故呢，很多的这些啊很多这样一种这个疑难问题没办法解决，啊我们解决不了，有的时候呢就是说佛陀在经论当中，佛陀和菩萨在经论当中已经把这些问题讲得很清楚的，因为我们自己的智慧粗大的缘故呢，也通达不了是这样的，还有很多很多的疑难问题其实我们都是很难通达的，那么这个愿智呢就是说发愿呢就是在宿世的时候发愿呢要通



达一切细微问题的智慧要获得这种智慧，那么就是说这个呢是这个声闻缘觉有，啊佛陀也是有的，那么这二者之间呢也有这个差别是这样的。

那么在颂词里面讲了：

佛所有愿智，任运无碍著，
无障碍常住，普答一切问。

那么就是说是佛陀的所有的愿智，他和声闻缘觉的一些这个不同地方那么他这里面就是有这个五大类是这样，那么就是说是这个五大类呢第一大类是任运，啊这个任运呢是佛陀的一些最不共的特点是这样的，那么就是说这个任运呢声闻缘觉他的这个愿智呢还是一样的，他需要这个勤作，他需要观察，他自己有这个潜力，就有这个基础，但是呢他还没有完全达到那种非常任运的一种程度，所以说呢额讲记里面讲到了，如果是这些大阿罗汉目犍连尊者他要观察这个释迦族的宿世因缘他必须要作意要入定，啊入一个很深的定，然后呢就是说是在这个入定观察之后呢，才可以知道，知道一部分，啊所有的这些还没办法了解这样的。

一般来说呢很多这些记载当中啊，比如说他们要知道一个答案，他就首先要作意，他首先要想一下，我要知道这个问题，比如说我要知道这个人他的宿世到底是什么情况，他首先要想，想完之后呢就开始入定是这样的，那么入定呢因为他是带着这个问题入定的，所以通过这些他的禅定力啊还有法界的缘起的力量，还有他自己本身的一种通达这个人无我空性智慧的一些能力，通过很多因缘和合的时候呢，一起定之后，起定之后呢他这个答案就会他就会就是了解这个答案，这个答案就会浮现出来，那么这个就是他这个要知道某些这个很深的很难通达的一些问题的答案的时候，他可以通过这个入定的方式啊他也入一种很深的禅定，然后仔细观察，这个时候就可以了解，但因为他自己的一种只是断烦恼障嘛，所知障还没有断，所以说会导致他对一切万法的所知还有障碍是这样的，所以说他对就是说因为佛陀是遍知一切，他对佛陀所有的所知无著无碍。

但是呢就罗汉呢还不行，阿罗汉他还有所知障，所知障就对所知法啊啊对于所知法的了知的障碍还没有断尽，啊这个是三轮二取和三轮的一些这个执著是这个呢还没有断尽的缘故，因为他没有修法，他没有修这个法无我空性来断除这法我法执的缘故，所以说导致他对一切万法的所知，对



一切所知呢还有一些不通达的地方，但是他能够通达一部分，就是说他自己极致地入定，他就是说完全就入到很深的定把他自己的所有这些智慧全部用上了去使劲观察的话，他可以了解一部分的答案是这样的。

那么就是说是在有些地方说呢八万劫之内的问题呢可以通过他的入定可以知道，那么超过了八万劫他就知道了，观察不到了是这样的，往前也是一样往后也是一样的，这个在有些公案里面也是讲，但佛陀呢是完全任运的，他就是说不需要入定，不需要就为了这个问题专门入定，啊再去观察怎么样，就非常任运地就了解这个法的一些这个就是说这个很细微的因缘都可以直接了知可以直接地宣讲，这个就是佛陀和罗汉之间的不共的地方。

然后呢就是说是这个无著碍，啊无著碍的话就佛陀相续呢当中没有烦恼障，还有没有相执的习气的一种这个著碍，所以说呢就是说导致他的一种这个就是说第二个就是无著碍嘛，当然了就是说我们知道呢声闻缘觉他也是没有烦恼障，没有烦恼障的侧面来讲那么和这样一种这个啊佛陀是一样的，但是他的一种这个烦恼障的习气，就烦恼障本身还有个习气啊像这样的话他还没有断尽的缘故，所以从这个侧面来讲的话他还是就是说没办法达到就是说像佛一样的一种无著碍的一种这个状态是这样的。

那么第三个呢是这个无障碍，一个是无著一个是这个无障，那么在那个有些时候在那个《宝性论》里面呢《宝性论》里面讲的时候呢就是说啊就是说这个障碍和就是说无著碍和无障碍有的时候就直接对应烦恼障和所知障的这样对应也有是这样的，那么无障碍呢就是因为他远离了所知障和所知障的习气的缘故，所以说呢就他没有丝毫的障碍，没有完全没有障碍是这样的，那么就是说这个声闻缘觉呢他因为有所知障的局限的缘故，所以有些时候呢如果说是这个时间太远，一些刚刚讲的一样时间太远啊或者就是说是这个外境上太遥远啊，或太细微啊像这样或者太多了，就是说太多了有些时候也观察不到，啊有些时候就是说是这个太复杂了或者说就太细微了或者太远了时间太远，或者说地方太远了，这些都有导致他的这种有障碍，有一定的障碍，所以说这个呢就是佛陀的一种愿智的不共的地方。

然后第四个就是属于这个常住，常住的意思来讲的话就是说佛陀没有



出定和入定的分别，所以说就常住在这个状态当中，常住是什么意思，就是常住在这种愿智的状态，随时可以用，他不需要就专门还要入个定，然后就是说或者说我是处于入定状态这个时候可以了解，出定状态的时候呢可能就不知道，必须要入定才能够知道啊，像这样一种差别呢是这个没有的，所以佛陀呢他是这个就完全地常住一种这个状态，菩萨的话就是在他很明显地有入定、出定的差别，但是很明显的这个呢是在一到七地的时候，他这个比较明显，啊这个是入定的状态，啊他就入定的时候呢了知万法的一些啊本性，了知万法的实相，当然我们就是说这个是根本定啊。

然后就是说是这个后来有一个后得位，后得位呢就是没有安住在这种远离四边八戏的一种法界的一种实相当中，但是他带着这种入就是见法界的这种智慧，在后得位的时候呢也对他后得的时候修持一些啊这个福德有很大的这个帮助，或者因为他自己在就根本慧定的时候见法界的实相这个就是有一定的有一部分的如所有智，然后在后得位的时候也会起现啊一部分的尽所有智，但是一部分的尽所有智啊，就是说对于显现法他以前不通达的，那么他在出定位他在出定之后呢，他会通达得越来越多，这个呢就比较明显有入出定的差别，八地以后呢，这个差别呢不太明显了，因为八地之后我们就知道他无分别智慧自在，在后得位的时候无分别智慧自在。

但是呢对佛来讲他们还是有入出定的差别的，只不过呢就针对一到七地来讲，他这个差别呢不再那么明显，但是如果是七地以上可能就是七地以下的这些可能就没办法观察得到八地菩萨的一些不可思议的境界，但是仍然还是有一些比较细微的入出定的差别，到佛地的时候呢，这个就完全泯灭，啊没有入定出定的差别是这样，所以说他的如所有智和尽所有智呢这个时候就是同时具足了，他不再像菩萨一样，入定的时候呢他是这个他是这个见到万法如所有的本性，出定的时候见到尽所有法的本性，他就很明显地分到入定和出定，啊所以说他如所有智和尽所有智呢第一个不圆满，它只是部分的出定的时候见到尽所有法的本性，他就很明显的分了入定和出定，所以说他的如所有智和尽所有智，第一个不圆满，他只是部分的。第二个是分开的，就是说入定的时候只有如所有，出定的时候有尽所有，他是分开的。第二个如所有智也不究竟，尽所有智也不究竟。

但是在佛地的时候就没有这个差别了，没有入出定的差别，所以说如



所有智也究竟了，尽所有智也究竟了。还有如所有智和尽所有智同时可以起现，这个就是佛陀不共的一种功德，所以他没有入出定分别的缘故，他是常住，他的这种智慧是常住的。

然后第五个是普答一切问。普答一切问是说佛陀是不共的，可以同时普遍的回答一切问题，这就是佛陀的一种不共的功德，就是说成千上万的人同时向佛陀提问题，佛陀一个刹那当中完全可以知道也可以了知这些问题的答案，然后同时回答，佛陀以一个声音回答所有的人都能够听到他自己的答案。这个当然对我们来讲，对凡夫人来讲就是一个不可思议的，为什么不可思议呢？因为我们自己的执著性，我们现在的执著一分都没有断，一分障碍都没断，一分执著都没断。

所以我们就只有一个字一个字的听，然后去通过自己有限的智慧去思索，搜索自己学过的这些答案，不行的时候翻个书什么的，然后现在百度一下什么的，反正他还需要这样去想，回答的后面的时候，可能前面的问题忘掉了，这个也是有的。所以这个是凡夫人因为没有通达无我，他连一分的执著分别念都没有断，他没有真正证悟一分的空性智慧，他的智慧是非常局限的，局限性非常非常的明显。

如果是声闻缘觉的话，他已经证悟了一分的智慧，就是人无我的空性他已经证悟了，断掉了比较粗大的我执，他的智慧就很敏锐了，一般来讲声闻缘觉的智慧非常非常的敏锐，如果说我们这些凡夫人在阿罗汉的面前的话，我们就会发现他的智慧非常的敏锐。因为他已经断掉了一分障碍，他已经证悟了一分空性的缘故，他的智慧非常的敏锐。如果真实在一个菩萨面前的话，他证悟了二无我，因为现在在我们面前显现的这些菩萨他并没有完全把他菩萨的功德显现出来，他只是显现了……。比如说现在很多上师善知识，我们有些时候说这些都是菩萨，这些真实来讲都是一些真实的圣者菩萨，但是这些圣者菩萨并没有显现圣者的一种身份，也就是说他没有通过菩萨的身份显现一个善知识，他只是显现了一个凡夫善知识的形象。

所以我们以前在学习的时候，我们就知道，噢，这个善知识分了好几种，一种就是佛陀这样的善知识，他是佛他要显现佛的一种功德，他就是完全是以佛陀的形象来显现善知识。所以就像释迦牟尼佛一样，释迦牟尼



佛是一个善知识，但是他就完全显现了佛功德的善知识，就是佛一样的善知识，他就显现是什么呢？他的一种相貌也是圆满的，智慧也是圆满的，方方面面都是圆满的，就是说他是佛，他又显现佛功德，这个就是真正像佛一样的善知识。

还有一种善知识是显现菩萨功德的，比如他是初地菩萨就显现他初地菩萨的功德，这样的一种菩萨就完全按照菩萨来示现，这个也是不得了的。

还有一种他只是显现凡夫的形象的善知识，他有可能他的身份是佛陀的身份，有可能他是菩萨的身份，但是显现在弟子面前的时候，他既没有显现佛的功德，他也没有显现菩萨的功德，他只是以凡夫人的一种身份来示现的。所以他以凡夫人的身份来示现的话，就是我们在这里所讲到的一些，他不一定在我们面前都一个一个去示现。这些来讲很多时候，如果真正的佛陀他显现佛陀的智慧，菩萨显现菩萨的智慧的时候，他都是非常敏锐的，前面我们讲的这个，就是非常非常敏锐。

如果是在凡夫人面前显现的凡夫善知识的形象的话，那可能没有，不会显现这些，可能和我们一样，生老病死啊，有些时候这个问题答不上，或就是说我们觉得这个问题答的不圆满，包括怎么怎么样，这些都有可能会有示现。所以这个也主要是看到众生他自己的一种情况吧，如果众生的根基都很好很利的时候，就会感召像佛陀一样的善知识，佛陀就显现佛功德，方方面面都非常的完美。

有些时候显现菩萨的身份，他是菩萨他就显现他自己菩萨的功德，有些在讲虽然是佛位的菩萨，但是这些都不显现，只是显现一般的形象，但是他通过他的智慧来引导我们，其他的功德他不一定示现，他可能也是忘掉了第一个问题是什么，再给我说一遍啊，这个也有，有这样的。或有的时候显现回答不圆满这个也有，但是他带给我们的一种，主要是通过他的智慧告诉我们佛经、论典里面一些法义，或者他的一种修行的方式。这个方面是众生的福报根基，你自己有怎么样的福报根基你就感召怎么样一种善知识。

那么什么时候如果我们到了极乐世界了，到了极乐世界的时候我们就在极乐世界的众生面前感召非常非常殊胜的这些功德的一些菩萨，菩萨就是菩萨，他也不用藏着掖着的，他也不用隐藏自己的身份了，你到了极



乐世界了，你还在装凡夫那就没有必要了。如果是在娑婆世界呢，这些圣者把自己装得很像凡夫人的样子，这个也有，但是到了极乐世界没有必要了。

我们说你到了极乐世界了没有必要了，他可能也不必要，阿弥陀佛就是阿弥陀佛，然后观音菩萨就是观音菩萨，他们的功德就很圆满，非常非常的明显，是这样一种情况。或者我们到了初地之后，我们见到报身佛，他就是报身佛，可以完全显现，但是因为现在我们自己烦恼很粗重、障碍很重，还有很多邪见，我们相续当中很多很多这些垢染。所以在我们面前所显现、感召的善知识也就不是那么圆满。

但是从他们自己的一些功德来讲，即便到了菩萨位，刚刚我们讲，因为证悟了人无我和证悟了法无我空性，他的所断掉的障碍很多，所以他智慧相应来讲很敏锐，他能够回答的问题特别特别多。那么到了佛地的时候就圆满了，所有的烦恼障、所知障都已经断尽了，他的智慧都已经圆满了。所以佛陀可以只发一个声音，然后所有的提问者都得到他自己的答案，这个就叫做一种不可思议嘛。

我们前面主要是讲不可思议，为什么会不可思议呢？就是他完全没有障碍他显现这些功德的一些成份、因素已经断掉了，不管是烦恼障还是所知障，因为现在这些东西严重的阻碍了我们自己的相续，主要是我们自己的相续，所以我们也没办法引发这种功德，我们也碰不到能够这样示现的对境，所以我们就觉得这个怎么可能呢，对不对？怎么样都想不能想不明白，这个是一个不可能的事情。

这就是我们的实执很严重，实执心很严重的时候，很多这些很正常的情况无法去通达，但是现在我们如果通过学习佛经论典，这方面的情况我们可以相信的，虽然我们自己没有这个功能，但是我们通过思维为什么我们不会有这种功能呢？主要的原因就是这个实执。如果实执弱一分，或者说通过证一分空性，断一分实执的话，那么同时就会显现很多不可思议的东西。

因为不可思议的这些就是因为我们的执著嘛，其实这个道理在因明当中也是有所体现的。比如说无分别识和分别识之间的差别就是这样的，如果无分别识，比如说眼识、耳识啊，这个无分别识就在一刹那当中同时眼



识、耳识、鼻识，同时可以起作用，因为它是无分别的，它可以同时起作用，同时缘五个境，在一个时间当中可以缘五个境。但是如果是分别识那就不行，分别识一个时间、一个刹那只能缘一个境，它没办法同时缘多个境。这个其实也是一个有分别和无分别之间的大概的在观现世量当中类似的观点，我们就知道了。

如果是你证悟了空性，你真正无分别智现前的时候，你是完全可以在一个时间当中了知很多答案，然后通过这样的方式去表现。所以无分别和分别之间的一种差别，观现世量当中就是无分别的五识可以同时起现，同时了知，就是说我们可以同时缘五个境，一个时间当中可以缘，但是有分别识一个刹那当中只能缘一个境。

所以无分别智慧，比如说菩萨的无分别智，佛陀的无分别智，这个已经生起了，已经圆满的时候呢，他一个刹那当中可以了知所有众生的心识，说一句话所有的众生都能够听到他自己相应的答案，这个就是因为他已经无分别智慧自在的缘故，这就可以，所以他可以同时普遍的回答一切问题，佛陀功德圆满的缘故可以做到。

但是声闻、缘觉罗汉就不行，他只证悟了一部分的空性，人无我空性已经证悟了，但是法无我空性呢，绝对大部分的法无我空性没有现前，所以他们一方面来讲是有限的，这个也是属于愿智的差别。

下面我们看第三个科判，是说明其力功德和恒常周遍任运，分三：

其力功德还是属于佛陀的法身无漏智的一些功德，佛陀的这些其力功德恒常周遍任运，他的功德是一个方面是恒常的、周遍的、任运的情况。第一个是讲任运，第二个是讲周遍，第三个是讲恒常。这个是属于佛陀他自己的一些不共的特点，我们了解佛陀不共的特点的时候也是对佛陀的方方面面都了解之后呢，可以让我们的信心进一步的提升，所以我们再去看佛像的时候，再去缘佛陀的时候，再去祈祷的时候，那么这个时候我们的祈祷心就会非常的坚固，或者我们就相信佛陀他有这个能力可以加持我们，可以帮助我们，这样的话我们再去祈祷的时候，相续当中就没有很多的怀疑啊、邪见啊、染污心，那么这种信心比较清净的，比较稳固。

所以有些时候我们说信心也叫做清净心，为什么信心也叫做清净心



呢？因为在我们的信心当中没有这些染污的成份，这个染污是属于比如说邪见啊、怀疑啊，这些其实都是属于染污的心。佛陀的本身没有这些，他不是像我们邪见的那种，佛陀是不是还有烦恼啊、怀疑啊，这方面来讲缘佛陀他自己上面完全没法有。但是如果我们学完之后呢，我们自己的邪见怀疑通过如理如是的了知到佛陀的一种本体之后，这方面就没有了。所以没有的话，这个叫做信心嘛，佛陀本来是如此的清净，那么我们的这个信心也是这么清净，那么我们清净的信心就和清净的本体有个相应的一种关系，那么这个就可以相应。

所以说佛陀清净的功德就靠我们清净的信心做传递，然后我们自己就可以得到佛陀的加持，这个就是一种相应关系，对我们自己内在的一种祈祷的因缘和对境清净的相应的功德就完全相应了。如果说他的对境是清净的，但我们的内心不清净，我们自己的相续就会通过染污心隔断了，阻碍了、障碍了，就像雾霾一样我们看不到，或就是说我们没办法接受到佛陀清净功德。

因此说如理如实的了知佛陀的清净的相续，这种信心叫清净心，所以说信心也叫清净心，对于清净的本体，完全还原他的一种清净的状态，包括我们的一种心当中没有染污的不清净的成份，这个叫做清净心。但是这个清净心必须要了知，通过我们自己学习之后把这些怀疑啊、邪见啊，这些染污的成份强烈性的把它去掉，去掉之后才可以真正的缘这个清净的对境如理如实的了知，产生这样一种高质量的信心。

己三（说明其力功德恒常周遍任运）分三：一、本体无勤任运自成之功德；二、行相广大周遍方际之功德；三、时间无尽恒常之功德。

庚一（本体无勤任运自成之功德）分二：一、真实宣说；二、遣净。

辛一、真实宣说：

若善因成熟，于彼彼所化，
尔时能饶益，即于彼彼现。

通过我们自己学习之后把这些怀疑、邪见这些染污的成分强烈性的把它去掉，去掉之后才可以真正的缘清净的对境如理如实的了知产生高质量的信心，这个特别重要，如果了解了这个之后，我们就说对于三宝或者对于三宝总集的上师他是属于什么样的功德呢？慢慢都会有非常殊胜的一种



状态。第一个是本体无勤，任运自成功德分二，一是真实宣说，第二是遣诤。第一个是真实宣说，若善因成熟于彼彼所化，尔时能饶益即于彼彼现。本体无勤，任运自成，是佛陀自己的一种智慧，佛陀真正殊胜的智慧是属于无勤任运自成的，无勤任运自成的智慧或者是利益众生的事业它如何去体现呢？

若善因成熟，就是佛陀他自己刚开始的时候，在因地的時候发了一种利益众生的善愿。为了让这样一种善愿圆满，佛陀就修行了福德资粮和智慧资粮。一方面来讲积累广大无边的福德，福德后面在讲报身的时候，讲相好的时候还会有所体现，还有就修持这样一种能清净的智慧，一切万法的本性，本来没有人我，没有法我，缘一切万法本来一种状态去修持这样一个智慧，就像我们学习中观，学习空性，通过修行他自己已经获得一种殊胜的功能，若善因成熟，如果再等到他自己的善因成熟了，如果再观待所化的众生的善因缘成熟。

于彼彼所化，就是在某一个地方的某一个众生，某一类众生吧，这个彼有些地方解释的是第一个彼可以说是某一块地方，第二个彼就是这块地方的这些众生，对于这个地方的这些众生，这些众生是成为所化，所化的对境。

尔时能饶益，这个时候就通过他自己的一些殊胜的一种智慧和殊胜的功德再加上对境他自己的善根成熟成为了所化，这个时候就能饶益。通过他自己的智慧，当然有些时候说佛都会观察，当然，这个观察倒不是说佛还专门去观察一下根机，这个时候也会相应于所化众生的根机，给出能够饶益的一些善巧方便。

即于彼彼现，那么就在这个地方，这些众生的面前（就显现不同的所化的事业）在这些众生的面前，显现不同的一种所化事业。

这里面讲到了，一个是佛陀他自己的功德已经完全圆满了，他自己所有的誓愿力已经成熟了，就是度化众生的誓愿。现在我们也发了愿，我要度化一切众生，我要获得度化一切众生的能力。刚开始的时候我们发了这个愿，为了让这个愿能够圆满，我们就要开始付诸行动，所以开始进入了种种苦行当中，就开始发菩提心，开始修持六度，或者现在我们开始闻法，或者就是听《现观》也好，听《入行论》也好，或者修五十万加行也



好，或者进入密法班学习密法也好，反正这些都是为了我们这个目标达成，然后让我们再开始进行闻思修行。这样的话，我们的誓愿通过很多很多这些福德和智慧资粮，逐渐逐渐让这个誓愿慢慢慢慢就可以成熟。到了成熟的时候，我们度化众生的能力就已经有了。现在是我们自己这个因素已经成熟了。

“彼彼所化”还有，这个时候要去做利益众生的事业，所有的众生都要度化。但是所有的众生都要度化的话，这个里面也要看哪些众生的根基先成熟了，就是哪一类众生的因缘先成熟了，这一类众生就会变成所化。这个叫做直接的所化。就是佛陀真正的能够把这些众生安置在解脱地当中，或者给他们讲解脱道他们可以接受。这个方面称之为一个所化，直接所化。其他的一些善根没有成熟的众生呢，还不叫做直接的所化，那可能是间接的所化，总有一天要变成所化，但是现在还不是所化。以前我们再再讲过，要成为一个所度化的众生，也需要具足他自己的条件。不是说，我就是众生我就是所化，对不对。你是一个众生，但还不是所化。

为什么？因为你的条件，还不能、没有资格，或者还没办法达成，被所调化的一个地步，还没变成所化的众生。所以这个时候，为了让众生成为所调化的对境，这个时候的佛或者菩萨会做很多很多前期的工作，跟他结缘啊，或者让他做一些善法。因为有些时候，众生的根基，我们现在也碰到很多这方面的人，你让他学法他是肯定不学的，你让他念咒，最多一天念一百遍，就觉得已经念了很多了。每天念一百遍心咒都觉得非常非常困难。所以有的时候给念珠，然后你每天念个一百遍，哎呀，我每天想起来就念一点就行了。一百遍都不愿意发愿，是这种。一百遍都觉得特别多，反正每天我念一点，他就是说他完全不愿意去承诺每天去做一些修法，一千遍就更加不可思议了，所以有些时候的确是这样的。

怎么样跟他讲让他去听一堂课，或者让他去学一部论典，他就是绝对不做，针对这些众生来讲很明显可以知道还不是真正直接的所化，这个时候可能让他做一点其他的事情，慢慢慢慢培点福报，或者参加一些放生，烧个香什么的，逐渐逐渐地让他的相续通过一世再一世的调化，这一世可能只能做到这了，再加码就做不到。这个恐怕就是这一世就这样就死掉，死掉之后第二世的时候，又让他慢慢去做，反正就是说让他成为所化众生



之前佛或菩萨做大量的前期的工作，慢慢慢慢把他的相续调整到一个可以接受教法的一种状态，这个时候他才能够叫所化，这个真正能够被所化了，能化早就已经是了，佛陀早就已经是了，他自己的功德已经圆满了，但是这么多众生哪些是真正的所化，哪些不是呢？其实在这里面还是有很多的差别的，有一部分众生他到了这个阶段的时候，他的善根终于成熟了，终于成熟之后可以成为所化了，这个时候佛陀就给他讲正法，不管是讲小乘也好，讲大乘也好，讲菩提心，讲空性，逐渐逐渐可以通过正法来调化，那么在这个之前不叫做直接的所化，那可能只能其他方式来帮助他调化他，让他的相续逐渐成熟。

在很多地方讲了，如果众生的相续没有成熟的话，用各种方法让他相续成熟，如果他的相续已经成熟了话，就直接给他讲佛法，让他修行这个取舍之道，所以尔时能饶益，即于彼彼现，什么时候能够饶益呢，就那个时候给他显现能够调化的一种善巧方便。那么即便是变成了所化了，这个还有很多事情要做，就像我们一样。所以我们现在来讲可以听佛法，对于菩提心也能够发，然后成佛也有一定的意乐，学法思维念咒等等也做一些，但是还是有很多毛病。所以这个时候上师还是会缘这部分的所化众生还会做大量的事情，因为他还没有进入到资粮道，还没进入到加行道。

在这之前还是小孩子，从修行的这种年龄上来讲还是小孩，还是要管，严加管教，所以说这个时候上师要通过他自己的善巧方便，或者佛陀通过善巧方便，还要不断的通过各种方法让弟子，他的相续逐渐逐渐成熟，所以他的相续如果已经堪能调化了，然后就逐渐逐渐让他成熟，然后他弟子的修行逐渐逐渐升起了出离心，通过长时间的调化之后呢，不需要再去怎么样讲他了，他自己真正已经通过观修，通过无数次的打坐已经真正体会到了出离心，真的知道整个轮回没有实际的意义，只有解脱才是真的有意义的，内心当中已经升起来了，升起来之后呢，这个方面他已经成熟了，但是有可能还有自己内心，还要通过让他学修大乘菩提心的方式，让他放弃自私自利的作意，让他对众生升起菩提心，什么时候弟子真正发发现到了，真正发自内心认识到，自己一个人解脱真正完全没有用，一点用都没有，他完全放弃了自己一个人解脱，一个人成佛，发自内心的愿意去利益众生的时候呢，那个时候可以说他的菩提心就升起来了，所以再慢慢调化呢，像这个时候让他升起了相应于万法空性智慧，这个就说通过很多很多



的步骤一步步的调伏，这个来讲呢就说众生要成为一个所化，所化当中也分了上中下的根基，上等的所化，中等的所化和这个下等的所化，有很多很多种不同的情况。

所以他就说其实来讲的话，佛陀也好，菩萨也好，他其实唯一做的事情就是这个事情，反正就说这个众生一波一波的，如果相续没有成熟的，想尽办法让他成熟，已经成熟的，成为所化的，也要想很多方法，让他们去学习这个闻思修行啊，这样不断不断的去调化，所以说这波众生已经成功了，他们已经毕业了，成菩萨的成菩萨，成佛的成佛，那么他还有其他的众生，那块地方的众生又成熟了，他又去，然后又开始缘这块的众生，那这部分众生度完了，那一片的众生又成熟了，又要去说那块众生的事情，反正就是不断的去做调化，一说这个比比所化啊，就说这个在这块地方的这些有情，我们就整个世界当中呢。

当年在这个佛陀在出世的时候，在整个南瞻部洲或者在整个地球上，真正的善根成熟的，集中那一块就是在印度那一块，在印度那一块地方的一部分众生的善根成熟了，所以佛陀他就会显示在那个地方调化众生，然后就做这个讲经说法的事情，那后面的时候，可能众生的根基可能是在汉地呀，这个成熟一部分，佛法慢慢就开始从印度传到中国。佛法在汉地成熟一些呢，这个佛法就从西方呢传到中国，然后就是藏区的这些有些有段时间啊日本啊，朝鲜那边根基成熟的时候呢，佛法也会这样慢慢，慢慢的去，反正就是哪个地方众生根基成熟了，这个时候佛法就会在哪个地方兴盛，是这样的一种情况，现在可能是在欧美啊，有一部分众生的根基成熟了，这个时候呢很多大德他们就会过去讲法或者让他闻思修行或者怎么怎么样，反正就是让他那块地方的众生根基成熟了，这个时候的佛法的事业就会在这个地方去周边。

如果以后这个世界的地方，众生的根基不再成熟了，这个时候佛法就会隐没，暂时就会隐没，在这个地方他就隐没了，在其他还有很多世界，反正众生的根基呢他是在不断的成熟的，只要哪个地方的一种善愿成熟了，这个时候这个地方就会有佛法的出现，因为呢这个就是属于哪个地方的众生善根成熟了，于比比所化而视能饶益，而那个时候呢就可以显现能饶益的教法或者能够饶益的善巧方便，基于比比现，那个地方可以示现佛陀的



很多很多伟大的事业，啊！这样一种情况。

那么第二个科判呢是：

辛二、遣净：

遣真啊，就是真实宣说啊，无情任运自成，那么遣真呢遣真就是说，针对前面的这个问题呢，有一些疑惑，有些怀疑要遣除。

如天虽降雨，种坏不发芽，
诸佛虽出世，无缘不获善。

这个来讲的话也是直接间接讲了很多重要信息，对我们来讲也是很重要的，那么既然说都陀的一种事业，他是任运自成没有分别的，通过他的慈悲智慧，就是摄取度化一切众生，那为什么呢有些地方这个众生得到了调化，有些地方呢众生并没有得到调化，是这样的。

那么就比如说佛陀那个时候只度化五个人，有些地方就是说怎么怎么样？反正就是说有很多被调化和不被调化的情况，这个方面来讲的话也有很多，就是说都陀这么慈悲，菩萨那么慈悲，那么为什么说这么多众生还在受苦，这么多众生为什么还没被调化，那么为了遣除这方面的怀疑或者说这个邪见呢？

那么弥勒菩萨他就回答，首先讲比喻，然后再讲意义啊，如天不降雨，种坏不发芽。比如说呢？天虽降雨，天空啊虽然平等的降下了雨水，然后再这个里面讲了的话就是说天上虽然降下了雨水，也是帝释天啊，龙王等等。

为了遣除这方面的怀疑，或者说这个邪见，那么弥勒菩萨就回答，首先讲比喻，再讲意义。

如天虽降雨，种坏不发芽。比如说天虽降雨，天空虽然平等地降下了雨水，在这里讲的话，天上降雨也是帝释天、还有龙王等等他们的福德力，为了饶益地上的众生，通过他们自己的福德力降下了雨水，降下雨水也是普遍地降下雨水。如天虽降雨，就是在整个大地上普遍地降下了雨水。种坏不发芽。但是为什么有些地方在降下雨水之后，为什么有些地方庄稼有种子可以发芽，有些地方的种子不发芽，是什么原因呢？是降雨的时候这块地方没有降雨，然后那块地方降了雨有这个偏袒呢？还是什么原因呢？



降雨的时候是平等的、无偏袒地降下了雨水。但是地上有差别。地上有些地方没有播种，有些地方种子已经坏了，虽然播了种，但是通过其他的因缘，他的种子已经被破坏掉了，所以说这个种子被破坏的地方虽然降了雨，因为种坏的缘故，这块地方的庄稼无法发芽，发不了芽。也就是说没有被这个雨饶益。

这个雨水降下来是可以饶益种子的，它可以帮助种子生根发芽的，但为什么这个天降下雨水之后有的不发芽呢？是因为种坏的缘故。它的种子被各种因缘破坏了，比如说被火烧了、被水煮了，或者怎么怎么样，它的种子已经坏了，坏了之后就不会再发芽。虽然雨水降到了土地上，也降在了种子上面，但是种子坏了的缘故也不会发芽，这就是一个很明显的比喻。

诸佛虽出世，无缘不获善。佛陀虽然出现在了世间，他也是平等地饶益一切的众生，他也没有偏袒，佛陀没有偏袒心，反正就是平等地给一切众生宣讲他白己所证悟的佛法。但是有些人碰到了佛法被度化，有些人没有被度化的原因呢，是有缘无缘的差别。有缘可以获得佛陀的饶益，可以获得很多的善根。无缘就没有办法。没有缘份的众生，或者善根没有成熟的不获善，没有办法获得任何善妙的功德。

佛陀在世的时候，佛陀身边的有些人，比如善星、提婆达多，虽然在佛陀身边，但是也没有生起善妙的功德。但有些对佛陀有信心的，他缘佛有信心，或者所闻正法之后，这个法义就调服了他的相续，获得了一果到四果、或者说获得了菩萨果位的，这样的特别多。所以说，佛陀出现在世间当中，真正来讲佛陀是利益一切众生的意乐，但是因为众生的情况不同，所以一部分的众生得到了调服，还有很多众生就没有得到调服。

现在佛法在世间也是一样的。佛法在世间当中也是平等的，只要我们白己愿意学的话，都可以学到殊胜的佛法。但是有缘份的众生，他就可以遇到讲经说法的因缘，或者他白己遇到之后呢，他就有信心、有兴趣、愿意学习，他白己愿意钻研，愿意缘这样的法义做真正的认真的闻思修行。有些呢就是碰不到，就像现在上师老人家在很多地方，只要你愿意学的话都可以学到这个殊胜的正法。

如果有这个善缘的众生，他白己就愿意，就开始报名，报名之后就学了很多很多的这些能够调服相续的正法，不管是《前行》，还是《入菩萨



行论》，还是《现观庄严论》，反正就是说他如果有这个信心，有这个善缘的人，他就在这个过程中学习了很多可以调服自己的相

续的正法。如果是没有善缘的，虽然可能隔壁就在讲经说法，但他完全一点都不知道。或者知道但是没有兴趣。或者有些人已经碰到这个法了，或者已经学了一段时间，但还是因为他自己的缘份不是那么具备，那可能就退失了，这个也有很多。所以这个并不是说有什么偏袒心，他都是平等的饶益，但是为什么有些可以获得善根，有些就没办法获得善妙的功德？有些在学的过程当中特别地精进，有些呢可能就是相对的懈怠。这个也是因为相续当中有没有善缘的缘故。

所以说我们自己要获得一种解脱，还是要非常深厚的善缘。没有善缘是完全不行的。如果你的善根坏了，或者你的善根没有成熟，这个是不行的。即便是说有善缘，但是这个善缘如果是比较薄弱的话，这个还是不行。因为学习佛法是一个长期的事情，而相对比较薄弱的善根只能帮助你走一段，再走一段就没有油了、走不动了，这样的话没办法帮助你达到完全把你的相续调服的状态。

可能走的这一段的过程当中，你可能是获得了一些善根、获得了一些功德，但是这个功德要成熟还不知道等什么時候。所以说强劲的善根、强劲的善缘其实还是很重要的，非常重要。如果你自己的善根善缘很强劲的话，你就会一直有兴趣也有这个机缘不断地学修下去，乃至这个法能把你的心完全调服，就是通过这个法调服了自己的相续，不管是生起了出离心，还是生起了菩提心，还是相续当中对空性有感觉、有感应，然后自己粗重的烦恼被调服等等，这个都是需要非常强劲的善根。

所以要获得很多善妙的功德的话，我们还是需要不断地非常小心谨慎地去集资净障，然后在这个过程中，如果自己有些对修道会造成违缘的发心和行为，对这些尤其要注意，非常小心要避免。我们在学习佛法过程当中，不管是在团队当中有一个问题，如果这个问题有可能导致你退失的话，也一定要注意，当然我们也不要随随便便碰到一个小违缘就说“我就退了，我不学了”怎么怎么样，这个就是对白己的一个大的违缘和障碍。

如果在团队里面碰到一些道友和道友之间的小摩擦、或者碰到一些违缘的话，不要那么随随便便就说退了、不学了。其实有的时候就发这个心、



说这些话，都有可能成为真正让白己的学法的因缘断掉的事实。所以说这个学佛的因缘如此的难得，非常非常难得，好不容易碰到了之后，就不要把它想得太简单了，我们不要想反正随随便便什么时候再学它都在这。有些时候是不一定的，有的时候如果一旦错失之后，这个因缘再次成熟的话，就不知道要等到什么时候。因为这个因缘和合就像我们获得暇满人身的那个比喻当中讲的一样，这么难得的情况居然都获得了，我们就不能想：这个反正随随便便就具足了，浪费一次两次无所谓。那不一定。下一次再具备这个条件这个因缘就不好说了。

所以学习佛法已经遇到这个很殊胜的大乘的时候，就应该好好地珍惜，就像前面讲的一样要小心谨慎，这个非常非常重要的。所以说我们要很小心地发愿、很谨慎地发愿，遇到这些违缘的时候，学习佛法是第一位，受到一点小的委屈、碰到一些小违缘，这些都不算事情。这些和真正的学习佛法的因缘比较起来的时候，这个都算是很小的事情。

所以说这些问题就想方设法直接克服掉就行了，千万不要通过这些小的因缘就劝别人退失、或者白己不学习了，这个方面来讲就是非常困难的。我们学习佛法的一些善缘，我们要想方设法地延续下去；很多违缘可能也是时时刻刻在我们身边，不知道通过什么方式表现出来。也许是通过白己的一个分别念，也许是通过一个外在的小违缘，都有可能让白己退失掉这样一种学习佛法的殊胜因缘。

所以说“无缘不获善”，这么好的一种佛法，如果我们在这个上面持续性地学习，乃至获得它给我们提供的善妙功德，必须要不断地坚持，像前面讲的一样，就是小心谨慎，我们在学《入行论》的时候的不放逸，不放逸里边其实就有一个小心谨慎的意思，特别小心谨慎，还有就是正知正念，反正就是要不断地要认真学习。

平时来讲，要经常想：人身很难得，学习佛法的机会特别难得。经常想、经常想的时候，就会万分地珍惜这样的因缘，这个是特别重要的，否则的话佛陀一世又一世地出世，然后也有可能我们就一世又一世地错过。什么原因呢？就是这里面讲的“无缘不获善”，不获善就是没办法获得善妙功德。但是现在已经有了开端了，只要我们认真地坚持学修的话，善妙功德就可以很快获得。



所以说我们要不断地积累资粮，我们在闻法的时候认真闻法，每一次都认真闻法。思维的时候认真思维，修行的时候哪怕念一句佛号一句心咒都很认真地念，力争让这些功德变成一个真实的功德，然后平时也是要殷重地发愿：从现在乃至成佛之间，生生世世不要有中断佛法修学的违缘，修行善缘要不断地增上。所以说我们不管是修任何

法，包括白己供一座曼扎以上，这个善根也要变成一个白己和佛法之间的非常强劲的联系，千万不要有任何中断地迹象。

诸佛虽出世，无缘不获善。以后还会出现无数的佛，但是如果没有善根的话，还会错过，一如既往的错过。什么时候再能够成熟呢？这个不好说。但现在已经有这个机会了，为什么我们要眼睁睁看着它丢失呢？不要那么轻易地断送掉白己修行佛法的善缘。这个是非常重要的。所以说这个遭诤，它有直接的意思，还有很多间接的意思，这个对我们来讲也必须要好好地去思维。把这个问题思维透了之后，我们就会真正地珍惜这个佛缘，每天我们供佛的时候、看到佛陀的时候、想到佛陀功德的时候，这个时候就发白内心地发很多殊胜的善愿，这个善愿就会做一个善妙的联系，在生生世世当中就把我们的佛缘串起来了。

第二个科判是：

庚二、行相广大周遍方际之功德：

行相广大周遍方际之功德。这个主要是讲它的周遍，行相非常的广大，就佛陀度化众生的事业的形相很广大，周遍一切方计。所有的方位、东南西北等等叫方计，它周遍一切方计的功德。

如是事广大，故说佛为遍。

佛陀的一些功德，前面也讲过了，它也有一些作运的，还有周遍的、恒常的。这个当中讲的是周遍。周遍的意思就是完全的涉及了所有的一切广大的世间，没有亲疏的差别，没有远近、没有亲疏。从这个侧面来讲的话，所以说通过佛陀的智慧所显现出来的佛事业，也完全是周遍一切的。不管是什么样的情况，佛陀的智慧和事业都是完全平等关照的。不管是东南西北、上下哪个方面，佛陀的事业都是完全任运周遍。

如果是有怀疑，就和前面遭诤当中所讲的一样，这个也是照样适用的。



反正就是说佛陀他自己的智慧和悲心完全没有偏袒，因为偏袒的因缘已经没有了，所有的偏袒的因缘没有了。对我们来讲的话，作为一个凡夫人来讲，我们相续当中还有很多导致不周遍的因素，这个不周遍的因素不是其他的，完全是因为我们自己相续有偏袒的心。比如说和我们比较亲近的人，我们首先想到对他们利益。

如果是比较疏远的，乃至有些怨敌，曾经给自己找过麻烦的，或者比较仇视自己的，在我们的相续当中，就天然的有一分抵角更，就不愿意首先把功德回向给他们，或者不太愿意去利益他们。

所以有些时候来讲，菩提心的要求必须不能这样做，我们最多也比较勉强地观一下，反正我也观到你了，是这样的，然后就一下就过去了。如果是比较亲近的，就定住一个地方，非常地饶益、回向。这个就是我们自己有偏袒心。但是这个偏袒心，在学习菩萨道路过程当中，需要通过修行，比如说舍无量就把这种偏袒心必须要去掉。在菩萨道当中是不能够有偏袒的。因为佛陀的智慧没有偏袒。

佛陀的智慧没有偏袒的原因，是因为他在因地修行的时候，菩提心没有偏袒。菩提心没有偏袒的原因，是因为有偏袒的时候，他通过善妙的修行把这个偏袒的心去掉了。我们现在就是属于这个阶段。我们现在是有偏袒的，但是我们有偏袒怎么办呢？需要按照佛陀的教言，比如说舍无量心，白他平等观，通过这样很多的修法，就把一切众生修平等。

不管是什么样的方式，如果你是比较适应的话，比如说我就适应白他平等，就是《入行论》第八品里面讲了白他平等的修法，特别适合、特别适应，我就修这个。这个里面讲了很多的窍诀，怎么样通过真正的窍诀就把我们不平等的地方修平等，这样的话我们就修。或者是习1贯修舍无量，我就修舍无量心。舍无量心里面也有很多窍诀，把亲人过度的贪爱通过观亲人的过患拉低一点，然后对怨敌过度的嗔恨，通过观他以前对我们的思德抬高一点，就把放在平等的状态上看待，平等的缘他们，平等的生慈心、生悲心。

这样的话在我们相续当中，通过不断地修行，也许我们这样修，专心致志地修几年，这种偏袒的心就会灭掉，真的就平等了，看到所有的众生的时候就平等的。这个是非常难得的。如果我们可以花几年时间，相续当



中能够生起这种平等饶益的心，非常非常难得，无始以来可能没有这样修过，没有生起过这个感觉。但是如果花几年时间能够修平等的话，非常好。因为这个就是后面进入大平等、大乘道的一个良好的开端。如果你平等之后，后面的所有的修行、所有的功德，他就不会再偏袒了，他就在这个平等的道路上面越走越圆满。

这个就是讲佛陀是平等的、没有偏袒心。现在我们自己有偏袒，有偏袒的话当然我们就做不到，做不到的话我们就可以通过修行、就是刻意地去修行，打破这个不平等。就修很多佛陀告诉我们的如何修平等的方法。这些方法的确是行之有效的，但是我们千万不要说修几座之后没有感觉，就觉得这个是没有用，这个是不行的，必须要反复修。反复修的话就一定可以。因为本来就不存在。

所谓的偏袒本来就是一个错觉，就是一个错乱的执著而已。比如说我们这一世的亲人，我们把他们当成非常严重地贪著的对象，这个其实也是一种错觉。因为今生的亲人，放在过去、放在后世来讲的话，它这个关系就是很脆弱。怨敌也是一样的，我们觉得这一世的怨敌，可能绝对生生世世原谅不了的，但是有可能下一世就变成你最亲的亲人了。就是很脆弱这种心态。为什么这样呢？因为这个就是假立的。本来就是一个妄执而已。但是我们把这个虚妄的东西当真了。所以说它本来就没有一个可靠的基础，如果我们按照这样一种，就是随顺它的世事理、随顺它的本性去观修的话，绝对可以打破的，肯定可以生起平等心，这个毫无疑问。

所以修完之后就像佛一样，他就可以周遍一切，如是事广大，故说佛为遍。

庚三、时间无尽恒常之功德：

即此无尽故，亦可说为常。

前面是形相方面是非常广大周遍的，这个是从时间方面是无尽恒常的。即此无尽故，此是什么呢？佛陀的事业，他的智慧已经圆满了，他的事业也是在轮回未空之间不会穷尽。因为它不会穷尽的缘故，可以说是恒常的。就从这一点来讲可以说是恒常。

为什么是从这一点来讲是恒常的呢？因为前面讲了，佛陀的事业一定



是看待众生的所化的。众生的所化呢，这个时间段，可能这片众生的善根成熟了，然后这片佛陀的事业就会兴起。如果这一片所化的众生度完之后，没有所化了，这一片地方的事业就会隐没。比如以前阿富汗、新疆、中亚那一带佛法很兴盛，现在像阿富汗、巴基斯坦那些地方一点都找不到。就是说这一片地方现在善根没有成熟，这个佛法在这就不会出现。

这个时候佛法在世间会不会隐没呢？会隐没。那会隐没还恒常口马？对不对？我们说已经没有了还是恒常的口马？包括我们现在来讲，像印度有些地方、还有藏地、汉地，佛法有的时候还是很兴盛的，但是按照佛经的授记，再过几千年或者上万年之后，这个佛法慢慢慢慢它会隐没，最后就没有了。最后就进入到教空之工，圣教空世，就是《前行》里面讲的。

这个时候在整个世间佛法就找不到了。那么还说这个是恒常的口马？我们说从这个阶段性、或者从区域的角度来讲，它可能并不是恒常的。但是从它的整体来讲它是恒常的。就是无尽故。因为佛陀的事业这个地方没有了，它会出现在另一个地方。反正就是众生的根基一片一片的会成熟。所以说，这个地方可能是没有了，但是在其他的地方众生的根基成熟之后，佛法在那个地方会兴盛。它从整个相续的侧面来讲，它是恒常的、它永远不会中断。因此说从这个侧面来讲的话是这样。

因为这个毕竟不是报身刹土，这个是属于不清净的世间，不清净的刹土当中，众生的善根也是时有时无，所以佛法也是时而兴盛、时而衰败、时而出现、时而隐没，这个是白然规律，整个环境是这样的。在这个环境当中，没办法说让真正意义上的佛法长驻，这个是做不到的，这个没办法做到。因为整个环境、众生的善根就是有的时候成熟、有的时候不成熟，有的时候隐没、有的时候兴盛。所以说作为因缘法的调服众生相续的佛法，它也是根据这个有的时候兴盛、有的时候很

衰败，有的时候完全不存在了，这个情况也是有。但是从整个相续来讲还是恒常的。

以上就讲完了佛陀的法身，法身的白性身的功德已经讲了。

下面讲第二：

戊二（所依报身及相好）分二：一、总说具五决定之报身本体；



二、广说相好功德。

所依报身及相好。从所依的侧面来讲是报身，能依可以说是它的法身、功德。所依呢可以说这个色身就是所依。报身及相好分二：第一：是总说具五决定之报身本体；二：广说相好功德。

己一、总说具五决定之报身本体：

第一个是总说具五决定之报身本体。这里面就是说报身其实是具有五种决定的。

说三十二相，八十随好性，
受用大乘故，名佛受用身。

首先说它是色身，色身就有色法的白性，色法的白性就是说三十二相、八十随好性。这个就是讲佛陀的一些善妙功德，归纳起来，当然佛陀修了无量无边的善根，佛陀真正的相好是很多的，但是归纳起来大概就是三十二大类，三十二相、八十随好。

三十二相、八十随好，其实都是佛陀的一种报身的身相，或者色身上面的一种庄严的身相。三十二相是属于比较粗的、大的方面，叫做相。然后比较细的方面叫做随好，比如细微方面的。三十二相是三十二个比较大的善妙的身相，八十随好就更加细致的，就是在相的当中，随好性是包括在相当中的，三十二是整体的，八十随好是含摄在三十二相当中，就是细致的一些殊胜的功德。

比如说一朵花，这个这朵花有三十二个花瓣，这个就是属于整体来讲的。比如它的黄色、它的厚薄、它的香气，这个是属于大的。然后细致的就是它里面的花蕊、花蜜等等，这些方面就是属于包含在花里面的更加细致的部分，就叫做八十随好性。

总体来讲就是讲佛陀的三十二相，但是如果要把三十二相更细化，那就必须讲八十随好，是这样一种情况。总共一百一十二相好庄严，这个是属于相和好。

这个地方讲的是报身，报身它是属于有三十二相、八十随形好，但是这个化身有没有呢？化身也有，化身也有三十二相、八十随形好。但是因为报身是针对一到十地的菩萨面前显现的，所以这个在菩萨面前的相好更



加的圆满、更加的庄严。如果是化身，比如说释迦牟尼佛，他在印度示现成佛了，佛陀有没有相好？有。因为佛陀在南瞻部洲所示现的这个化身，他可以是一个报身的影相，报身的影相尤其又是在不清净的所化面前显现的相好，所以说，化身的相好和报身的相好都是一样的相好，但是一个是根据清净众生面前显现的，就是清净的所化、菩萨面前显现的相好；一个是在不清净的所化面前显现的相好。所以二者之间还是有差别的。

所以有些时候我们说释迦牟尼佛也有三十二相、八十随形好，那么和报身有什么差别呢？报身有些时候来讲的话，前面我们已经提到了，大概的情形就是这样的，他又是非常高大圆满的，他也是不变化的。化身因为他是众生面前示现，在不清净的众生面前示现生老病死，所以有的时候来讲，针对报身来讲，仍然还是有一些差距的。这个是说三十二相、八十随好性。

受用大乘故，名佛受用身。那么为什么叫做报身呢？因为报身呢，第一个是从佛陀自己的侧面来讲，这个相好从佛陀自己的侧面来讲，他修了这么多的善根，这个善因就是成就一种报，它是一种果报，以前所修的广大善法的一种果报，他自己受用，这个相好他自己的相好，

从这个侧面来讲也是叫做报。第二个报，就是让其他的众生来受用的。其他众生受用的意思就是说，佛这个报身不间断地宣讲大乘的佛法，让一到十地的眷属不间断地受用大乘的法音，所以这个叫做受用身，也叫报身。所以在《大乘经庄严论》里面叫食身，食物的食。这个食就是受用的意思，能够让菩萨受用大乘的法义。菩萨他自己受用这个功德，种种的相好功德他自己受用，也让眷属受用妙法，所以说这里面是通过五决定来说报身的体性。

五决定第一个是刹土，处所圆满。处所决定就是报身刹土，密严刹土。密严刹有不同的讲法，有些地方说是色究竟天，有些地方讲在什么在方现前成佛，那个地方就是他的密严刹土。所以说这个叫做它的处决定，决定是密严的报身刹土，非常圆满庄严。这个报身刹土是不会损坏的，佛陀的报身也是不入灭的，报身常住。报身常住的原因也是因为它的刹土也是永远安住的。

第二个身决定是具有相好白性的一种报身。佛陀因为修行了无量无边



的资粮，从无量无边的资粮所生的一种果报，所以说这个叫做报身。

然后眷属决定绝对是清净的眷属。决定的，这个是绝对不可能有凡夫、不可能有声闻缘觉，声闻缘觉都没有。报身所调化的一定是一到十地的菩萨，这个是决定的，不可能有其他的情况。

法决定是唯一大乘。为什么有的时候讲三乘呢？讲三乘是因为眷属里面有小乘的根基，所以他讲三乘。但是报身刹土不需要这个，报身刹土全都是清净的眷属，一到十地的，再给他讲小乘的教法没有用，

没有作用，唯一的讲成佛的方法。所以说它只是唯一大乘法。

时间决定是恒常相续轮。就是报身的事业是不间断的，就是不间断地讲法，就是这样一种情况。不间断地讲法就不像前在我们讲，这个恒常是不是相续恒常呢？前面我们讲它的时间是恒常，那个恒常叫相续恒常，我们在《大乘经庄严论》里也学习过，白性恒常、相续恒常。这个不是相续恒常，这个就是决定的不间断地讲法。因为不间断的总会有修行者登地，反正不间断有登地的，佛陀也法也是不间断的。

这个叫个五种决定，这个就是属于佛陀的一些色身当中的报身。报身我们应该知道，声闻缘学罗汉无学的都见不到报身，完全见不到。；圣者里面的声闻缘觉阿罗汉都见不到报身，还有凡夫人也见不到报身。

还有就是说那种相续恒常，这个不是相续恒常，这个就是决定的这个不间断地讲法，因为就是说是这个总会有不间断的不间断的有这个修行者登地，反正不间断有登地的，所以佛陀的事业暖位就是不间断的，这个讲法是不间断的，是这样一种情况，这个叫做这个五种决定啊五种决定。

那么这个就是属于佛陀的一些这个色身当中的报身这样的，那么就是报身呢我们应该知道他就是说是这个声闻缘觉罗汉，无学的都见不到报身，见不到完全见不到。然后就是这个圣者里面的，圣者里面的就是声闻缘觉阿罗汉他都见不到报身，还有就是说是那种凡夫人见不到报身，啊只有这个一到十地的菩萨离戏论者始能见，这个《入中论》里面讲了啊，就离开戏论的证悟空性的人他们可以见到佛陀的报身，那么这个报身呢只是佛陀的不共特点，所以说法报化三身只有佛有，啊只有佛陀才有法报化三身，其他的话就是没有的，那么就是说这个呢就属于那种这个属于这个讲到了



具五决定的一种报身。

己二（广说相好功德）分二：一、宣说差别基相之功德；二、宣说差别法随好之功德。

庚一（宣说差别基相好之功德）分二：一、宣说果相之功德；二、宣说能成因。

辛一（宣说果相之功德）分二：一、三类十相；二、二相。

那么第二个呢是广说相好功德分二，一宣说差别基相之功德，二宣说差别法随好之功德，这两个科判呢一个是差别基一个是差别法，差别基呢就是相，就是这个花朵嘛，就像就上师的讲记当中也有讲，妙相犹如花朵一样，所以这个就是叫做差别的基，就整个相差别基。差别法呢是由这个花，由这个相细化的，比如说花的花蕊等等，花的啊它的一种这个褶皱，这些呢都是属于这个随好。所以说呢一个是讲这个三十二相，啊它的差别基，第二呢是讲八十随形好，这个是差别法。

那么第一个呢是宣说差别基相之功德，分二，一宣说果相之功德，二宣说能成因。第一个呢就宣讲三十二相啊就是叫做果相，那么第二个呢是宣讲它的这个因，就是说三十二相是有什么因，修了什么因就是说导致的。在这个有些经论当中讲了，佛陀就《俱舍论》里面也讲啊，就佛陀他修三个无数劫，他积累资粮嘛就是说修持福慧要修三个无数劫，三个无数劫的时间圆满之后，专门还要用一百个劫来修相好，有的在佛经里面讲百劫修相好之说是这样的，那么专门用一百个劫来修持这个相好功德，也有这样讲的，但这个就是一种讲法了。

还有一种了义的讲法的话就是说佛性里面自带这个相好功德，如来藏里面本来就有，反正只要你通过这个啊能净因把这样一种障碍清净掉之后呢，它自然而然就相好就圆满的，所以说自然相从最了义的侧面来讲，其实并不需要专门再去修这些善根，通过这个善根再形成这个相好，啊这个从最了义的侧面来讲不需要，那么如果不是那么了义的话就是说专门要修这个善根，啊就是说通过修这个善法，啊这个善法成就什么相好把这个善法修到极致了它就成为什么相好是这样的，也有这样一种，那么但是呢最了义的侧面来讲的话佛性当中本来具备三十二相八十随形好，所以说呢只要你成佛了，它就有这个，它就有相好了，所以我们为什么要讲这个呢，



就是有些地方讲密宗的你的这个成佛，密宗的一生成佛到底有没有三十二相、八十随形好。

如果你有的话那么经典里面的百劫修相好怎么解释，对不对，你既然要百劫修相好，你密宗一生成佛，你一生当中你这个相好怎么修好的，但是就是说按照最了义的经典，显宗里面都讲了，最了义的经典里面就讲了，佛性里面三十二相吧八十随形好自带的，所以说只要你能够把障垢清净掉，他自然就是这个相好功德本来就是圆满的，不单单是法身功德是圆满，连报身功德啊连这个色身功德都是圆满的，所以说就密宗一生成佛，他所成佛那就和释迦牟尼佛是一样的，至于他现不显现相好，那是另外一回事儿是这样的。

那么就一个教法只一个教主嘛是这样，我们这期教法从迦叶佛到这个弥勒佛之间就一个教主释迦牟尼佛，只有他显现相好，其他的就是说你是佛，你都能就是说你是佛也不能显现这个相好功德，啊这个来讲的话就是这样情况，所以说呢佛陀他的一种功德是任运的，不是说就是说你成了佛了你有相好你必须显出来，你不显出来你不行，那这个也不是佛陀的任运自在嘛，他有相好，他可以显也可以不显是这样的，所以说他可以成佛之后呢就是说已经成佛了，比如说密宗的这些修行者他已经成佛了，成佛之后呢他用不用去憋不住没办法吧必须要显出来这个三十二相呢这个是可以显也可以不显，是这样情况，所以说就是说如果从这个侧面来讲的话。

从最了义的侧面来讲，连相好功德是佛性本具的，但如果从一般的有些情况来讲的话，就是说相好必须要修，百劫修相好，也有这样说的，在这个其他小乘以上的这个里面都有这样提的。那么就是说这个呢是属于果相啊能成因啊，能成因就讲到它们的因，那么就是说第一个科判是宣说果相之功德，分二，一三类十相，二二相。三类十相就是三十相，再加上单独有二相，有三十二妙相啊这样的。三十二妙相呢就有很多地方都有讲的，这里面呢是算是讲得比较细致的，从三十二相和八十随形行好都已经讲了。那么我们来看呢学佛陀的一种相好啊。第一类呢就是啊第一个科判是三类十相，三类十相当中呢就是说是第一类十相啊

壬一、三类十相：



第一类十相：

手足轮相具，足底如龟腹，
手足指网连，柔软极细嫩。
身七处充满，手足指纤长，
跟广身洪直，足膝骨不突。
诸毛皆上靡。

那么这个就是讲的第一类的十相，第一类十相呢第一个就是手足轮相具，就是说佛陀的两手掌和两个脚掌这个掌心呢它就有千辐金轮，它自然而然就具备这样一种千辐金轮相是这样的，那么这个就是属于佛陀的这个第一个相好，就在手和脚的上面有些佛像唐卡里面就会画，画这样一种这个千辐金轮是这样的，那么这个千辐金轮的这个因呢是什么，因为这个里面讲了因为后面讲因的是它不是讲得那么就是说都全部讲了，所以在讲记当中呢就把这个讲相好的时候呢顺便就把因讲了，那么这个佛陀手掌和脚掌的这个千辐轮的花纹特别庄严啊，就佛陀的一种手心和脚心它有这个千辐轮相，千辐轮相特别地庄严，纹路很细致，很精美。

那么这个它这样一种这个是什么因获得的呢，就在佛陀的因地的時候呢迎送上师等得到的一种善报，就是说是这个迎送上师呢比如说上师这个回来啊就迎接，走，去送，啊这个叫迎送上师，迎送上师的话就通过这个为主的一种这个通过这个为主的一种善法，最后达到极致的时候就会得到这样一种这个手足轮宝，啊手足轮有这个千辐轮的花纹，那现在我们修这些呢，当然最后来讲如果你发了菩提心啊，最后它可以成为这个相好的因，但是在这个过程当中呢可能会就是相似的一些功德，就是说迎送上师啊等等它也会相似的一些这个善妙的一种善法的功德也可以获得的，啊这个就是这样一种情况，这个是第一个。

第二个是讲到了这个足善住相。足善住相的话就是说佛陀的这个足掌啊就犹如龟腹一样平坦，就是说他这个相好呢主要是因为在这个因地是時候呢，他受持这个清净的戒律而且让这个清净的戒律稳固不坏，让自他行持善法等感得的一些妙相，就是说他生生世世守持这个清净的戒律啊然后就守持清净戒律都能够让这个戒律不坏，现在我们守戒律呢就需要很勤作，非常勤作，如果不注意的话有可能就犯掉这个戒律，因为我们现在就是说



这个守这个戒律主要是为了对治我们相续当中的各式各样的一种不好的习气和烦恼，所以说必须要通过受个戒律的方式来压制住。

现在所以说现在的话我们一边守戒一边还要和相续当中的这个烦恼习气做斗争，有些时候也会犯戒，啊犯戒我们要忏悔。但是呢守戒到了一定的阶段，这个守戒就会变得比较容易，它就变得就有些地方讲就是自性戒律了，变成自性戒，自性戒的意思就是讲很自然地就可以安住在戒体当中，到了一定阶段，比如说生生世世都是守持很清净，到了一定阶段的时候呢，他守戒很容易。

现在有些修行者他也是一样的，守戒特别容易，没感觉什么压力是这样，如果到了这个见道以上他就会获得无漏戒，啊自然而然获得无漏戒，他就不会再无论如何他就不会再犯戒律了是这样的，二地呢当然就是说这个戒度已经圆满，那么就是说生生世世受持这样的戒律的缘故稳固不坏，所以说呢感得这个足掌啊非常地平坦。但当然这里面也讲了，就是说世间人认为就是说如果脚太平了，不太适合运动走路走不稳啊或者不太适合运动这样的。

那么佛陀呢他会不会有这样一种世间人所认为的这样的问题呢，因为这个它是属于那种什么呢，它是属于那种，比如说现在的人他比如说他的脚太平坦了，就运动不方便啊给他带来很多的痛苦，那这个就不一定是这个不一定是这个善法得到的，因为它是不方便嘛，第一个是不方便，如果是不方便、不美观，然后就是说是也是这个很痛苦，那么这个就不应该是这个修持这样一种这个善根而获得的，他可能就是因为以前可能修了某种不太圆满的因导致在这个时间的时候呢你导致了一个很不让你很不方便的一个相是这样的，但佛陀这个他是通过修持这个很圆满的一种这个善法导致的，所以我们现在所认为哦佛陀的这种脚可能是不圆满的，因为他可能不太适合运动啊等等。

那么这种是我们自己那种思想，就是说因为他佛陀是这个圆满的善根所导致的，所以他不会有的是就是感觉到就是说是看起来不好看的或者说不方便的，或者导致有点痛苦的这种都不会有，所以这个就是我们一定要考虑问题的时候要知道，这个是所有的善法圆满导致的一种善果，所以他是绝对从他的这个侧面来通过他的圆满的因来推理它这个果的时



候，虽然我们没有真正地见过佛陀的这个相好这个脚是这样的我们没有这个福报，但是通过这个因缘之间的这个规律来推的时候呢，你的这个善法它一定是获得快乐的，而且他这个善法是圆满的善法，他已经把这个善法修得极致了，不可能说这么圆满极致的善法得到的果最后修到一个走路很不方便，看起来很不好看，然后走一步很痛苦，这个哪是善法圆满的标志呢，这个肯定不是，所以说我们这个思维的方式呢我们要相信这个善业它圆满它导致的这个果相一定是最圆满的，啊一定是最圆满，所以这个方面我们去考虑就可以了，包括后面的很多相好都是这样的去理解的。

那么第三个呢是这个佛陀的手足缦网相，就是说佛陀的手指和脚趾之间有很美妙的这个光网相连是这样的。它就是说它的光明啊就每根手指和脚趾之间呢有光明的这个网相相连，是光明的网相相连，这个来讲的话就是说是一个非常善妙，因地是时候通过四摄度化众生感召的这个果报这样的，所以说佛陀的手指和脚趾之间非常庄严的光网连接这样一种情况。

那么第四个呢是属于手足细软相，手足细软相呢，佛陀在因地的時候呢布施非常精美的食物，而且呢没有拖延所现前的这个果报是这样，当然我们自己如果现在布施精美的食物的话，我们会在获得成佛之前或者我们在轮回流转的过程当中会相应地获得一些其他的这个果，比如说你布施这个非常精美的饮食，你的身体会很好，或者说就是说因为这个食物它很形状很庄严，所以你的身相也会很庄严，或者说就是说如果你布施很多的食物，你很多身世当中你可能都不会贫穷，不会就是找不到吃啊等等，都会有遇到很多就是说是享用精美饮食的一些这个机缘，这个在《俱舍论》等当中也会讲到一些，那么这个就是暂时的会获得的功德，那么如果究竟的时候呢它会获得手足细软，就佛陀的手和脚非常的细腻柔软，像莲花一样，像这样的话也是非常庄严一种这个情况。

然后第五个呢是这个七处充满，七处充满就是两个手背、两个脚背、双肩，还有后脑，像这样都是庄严丰满是这样的，所以这个也是布施精美的饮料所感得这个果报，那么佛陀就是说以前呢布施这个精美的饮料，就非常好的，一个方面是好喝的，营养好的这些饮料，导致这个果报呢，导致佛陀的两个手背很庄严丰满，然后呢就是说是这个手背啊脚背啊等等，有些就是说是这个修过一些善法的人呢，他有些时候也是，以前我们也是



见过有些道友他的这个手特别好看是这样，他的这个手臂、前臂、还有手掌啊这些都是好看，其他方面的相好倒没有，但这个方面的话看起来的确是非常的一个庄严的一个相好是这样的，那么他的一种脚背啊还有双肩啊等等，都是非常丰满，还有后脑，后脑也是很丰满，像我的后脑就像是被拍过一样是这样，哈哈，好像被砖拍了一下很扁这样就看起来很难看，那么就是说那个佛陀的这个这些后脑啊或者有些人呢我们也看过一些道友的后脑的确是很丰满，显得很好看是这样，有些呢就是像我那样的话可能就不好看了，可能是被砖拍的吗是被其他拍过的反正就是很扁，那么就这个呢也讲的话可能是没有布施过这些精美饮料导致的不好的果报。然后呢第六个呢是属于手指纤长啊……

有些道友我们看到后脑的确是很丰满的，显得很好看，有些就是像我那样的，不好看的，可能是被砖拍了，被其他的人拍过了，反正就是很扁。这个来讲可能是没有布施过？，不好的果报。

然后第六个是属于手指纤长，佛陀的手指和脚指都很纤长很美观，这个来讲保护众生，护生感到的果报就是手指很纤长很美观。当然我们现在所看到的佛像啊，能够大概的表示，真正的佛陀庄严的相好，就像热琼巴尊者，热琼巴尊者他在邬金的时候看到了不动佛，他说他看到不动佛的时候，他说比我观想的这个庄严无数倍。真实看到佛相好的时候，才真正知道佛陀的相好，那么佛陀的手指和脚指都是特别美观的。

第七个属于足根圆长，佛陀的足根是很宽广很庄严的，这个是因为在因地的时候利益众生的发心力，他利益众生的发心力导致他的足根很圆满，而且非常的庄严的相好。

第八个是身体广宏支，佛陀的身体，佛陀的身材很魁梧很宏大，就是说非常的挺直，没有弯曲的地方。所以佛陀主要是断除了杀生，生生世世断除杀生而感得的果报，所以如果我们把断除杀生这些断法修到极致的时候，除了能够帮助我们成佛，也会在色身上面显现非常庄严的身相。在这个之前，如果我们断除杀生，也是获得庄严。因为杀生是让众生的寿命强制性的断除众生寿命，所以自己也会被杀，还有自己寿命会夭折，还有不庄严，因为你让众生庄严的身相中止了，所以也会不庄严。如果我们断除了杀生，相反的功德也会获得，比如长寿啊，无病啊，还有自己的身体非



常的庄严等等，这个方面也会有这样的果报。

第九个是踝不显露，踝不显露在颂词里面是足 xi 骨不露，在颂词里面是两个方面的，一个是足骨，就是踝骨，两个踝不外露，有的时候我们自己脚上面的踝骨外露的很明显，骨头特别特别明显，外突。还有一个膝盖骨，当然这个注释里面只是写了踝不显露，在其他注释里面膝盖的骨头也是不突出的，不外显的，这个是属于往昔不间断的行持善法的果报。

第十个是身毛上靡，在因地的时候向他众弘扬善法，经常的给他众弘扬十善道啊，或弘扬佛法等等，如果是这样的话就感得身上的所有的汗毛都向上生长，非常庄严非常美妙。所有的身毛上 mi 嘛，都是往上长的，这样一种，连他的毛孔的功德都是非常的善妙的。

这个是第一类。

然后是第二类十种相：

腓如璠泥耶，双臂形长妙，
阴藏密第一，皮金色细薄，
孔一毛右旋，眉间毫相严，
上身如狮子，膊圆实项丰。

腓就是小腿，佛陀的小腿，腓犹如璠泥耶，璠泥耶就是鹿王的名字，鹿的小腿也是非常的丰满，很纤圆，很丰满，很庄严。佛陀的小腿也是像这个鹿王一样，鹿王的小腿一样特别的庄严。这个是因为佛陀因地的时候给他人讲解工巧明、医方明等等，通过这样一种善根感得小腿庄严的相。

在《宝鬘论》里面也大概讲到佛陀的功德的形成，好像是在《宝鬘论》里面龙树菩萨讲，就是说所有整个世间的所有众生的福德，再加上有学道和无学道的小乘的善根，小乘有学道和无学道阿罗汉的善根，再加上整个世间众生的善根，加起来的十倍然后形成佛陀的一个毛孔相，然后所有身上的毛孔，佛陀所有身上毛孔福德的一百倍会形成一个随好，八十随好，相当于一个随好。所有毛孔相的总集乘以一百，然后会形成佛陀的一个随好相，所有佛陀的八十随好相的功德、福德加起来，好像还是一百，最会得到三十二相当中其中一个相，一个相好的功德。然后所有的三十二相其中的前二十九相的所有功德、福德的总和，再乘以一千倍，就可以感得佛



陀的眉间毛毫相。然后眉间毛毫相的万倍，会得到佛陀的无间顶相，无间顶相功德的千万倍，可以得到佛陀的六十梵音相。后面三相是最殊胜的，前面二十九相功德，还要单独再计算，然后得到眉间白毫，无间顶相，还有喉间梵音相。

这个好像《宝鬘论》里有讲的，现在道友正在看嘛，看一下这里面也有一段专门讲到佛陀的相好的一些倍数。所以我们就知道佛陀修了多少福德不可思议的福德，他成佛获得这些相好，的确有的时候你的心量不大，想成佛是成不了的。必须要很大的心量才行，因此说我们想到这个时候趁早把我们那些狭隘的思想，趁早扔掉，这些烦恼心啊，自私自利的心啊，这些趁早扔掉，扔掉之后来相应菩萨的大悲心，在这个心态之下去修福德才可以成佛，否则的话根本不是一回事。

现在我们的心量和佛果不是因果关系，所以说你必须要有一个很广的心量才能够获得这么广大的福德。否则的话这么广大的福德从何而来，根本没办法。因此首先要通过修大悲心、菩提心，修平等心，就把我们现在凡夫的思想心态，还有自私自利的相续，小乘的心态，必须要改造，改造成大乘的思想，从这儿开始积累资粮，才能相应大乘。否则现在我们修的还没有和大乘相应呢。这个就是小腿相。

然后双臂形长妙，佛陀的双手，站立的状态之下，双手过膝，佛陀的双手特别的修长，很美妙，这样一种情况。这个是佛陀因地的时候不舍弃乞丐等可怜的众生，在这个因当中所感到的善妙的果。

然后第十三个是势峰藏密。势峰藏密是因为佛陀在因地的时候，调节离间者的矛盾，比如说两个人之间，两个团队之间有矛盾，佛陀去调和，经常去调和，善巧的调和，所以说感得佛陀的男根犹如大象骏马一样长而不露，这个叫马音藏相，这个是阴藏密第一，颂词里面这样讲的。

然后皮金色细薄，皮金色就是佛陀的肤色是纯金色的，当然不同的佛身相也有蓝宝石的，也有红色的等等。但是释迦牟尼佛是纯金色的相好，这个是因为以前供养他人精美坐垫，经常供养其他人精美坐垫，然后感召身体金黄色。有些地方讲的时候说，因为佛陀是黄种人，所以说他的相好皮肤是黄色的，那我们也是黄种人，也没有说我们的皮肤就变成金黄色了。所以说佛陀因为是黄种人的缘故，然后说佛陀是金黄色的皮肤，这个可能



是靠不住的。这个是属于佛陀在因地的时候，修的特别善妙的善根，然后感召到佛陀的皮肤犹如纯金之色，就像现在有的时候我们发的佛像，就是纯金色的佛陀的身相就是这样，特别悦意，舒适的那种皮肤。

然后第十五个就是属于皮肤细薄，前面是金色，这个是皮肤细薄。皮肤细薄，皮肤特别的光滑细薄的一种皮肤，这个是因为以前布施很美妙的宫殿等等，所感到的殊胜的善根，这个就是皮金色细薄。

然后是孔翼毛右旋，是第十六个身毛右旋。佛陀的毛孔里面，他的汗毛，一个毛孔长一根毛，而且每根毛都是右旋而上的相，前面是上靡，现在一个毛孔一根毛，然后而且他每根汗毛都是右旋相，这样的情况。这个是因为以前因地的時候断除了散乱，断除了愤闹，然后喜欢寂静，调伏自心的缘故，感受到这样一种殊胜的相好。

然后第十七是眉间白毫相，刚刚我们介绍的眉间白毫相。眉间白毫相是在佛陀的两个眉之间有非常柔软的白毫，现在唐卡里面有表现，画一个圆圈一样，犹如明点一样的。有些地方在塑像里面可能眉间白毫可能像一颗大钻石啊，反正就是这样的，有钱像真钻石，没有钱的像假钻石。反正就是说表现的时候，在佛陀的眉间就会有这个表现，眉间白毫相。这个眉间白毫相实际上是一根很长的白色的毫毛，这个白色的毫毛如果拉长了拉直的话，这个里面讲，有些地方说拉长是一肘，有些地方讲拉长是一丈五。然后放回去的时候，缩手之后这根毛就会返回到自己的眉间，然后右旋而住，有些地方说返回到眉间之后右旋而住，是这样一种非常殊胜的白色的毫毛相。

以前看到一个道友也是长了一根但是长歪了，反正没有那么长，特别宝贝这根毛，不能动，我说这根毛拔了，他说哎呀不能动，好不容易一根毛长得像佛陀，但是没有长那么正中，有点歪，不是那么长，但是还是算是一个相好吧，勉勉强强算是一个相好，很执著这根，现在还在不在也不知道，眉间白毫相。

然后第十八个就是狮子上身，狮子上身就是因地的時候断除了诽谤，污辱他人的言辞，然后他感到了上身犹如狮子一样，非常的平正，很端直，所以说这个是上身如狮子。



然后第十九个是膊圆实，膊圆实就是他的一种肩头，就是他的肩头非常的圆满，很圆实很庄严。现在我们只能够从唐卡，从塑像里面大概的看一下，现在的塑像是不是完全能够表示当年佛陀的相好也不好说，虽然现在也有等身相，也有说这个是根据佛陀在世的时候塑的像。比如说在印度金刚座的时候有佛陀三十五岁的等身像，拉萨大昭寺有十二岁等身相，然后小昭寺也有八岁的等身相，但是现在有些相不知道是不是。大昭寺的相因为刷金太多了，有的时候是不是可能都不是佛陀以前的相了，身体很大，可能是经常刷金，可能你刷一层我刷一层，就显得越来越胖了，是不是以前的那种不好说。

反正虽然也有佛陀在世的时候塑的像，但是是不是真正那种，能不能完全表现出来不好说。虽然印度金刚座三十五岁等身相，那个时候和佛陀很相近很接近的，但可能有些地方能够表示，有些地方可能不一定能够表示出来。只有等哪天我们自己的善根成熟了，看到佛陀的身相的时候，可能对于佛陀的这些一个一个对照，你对下来之后，噢，这个属于佛陀的肩头圆满相，这个是佛眉间的白毫相，这个是这个相，那个相，这个就可能知道的很清楚。现在我们就只能够通过一些现有的一些资料大概的了解，其实有的时候我们也想，上师也讲，看佛陀的唐卡，还有一些精美的塑像的时候，知道佛陀的相好这么庄严，那么如果真正的佛陀的妙相，那肯定是不可思议。

然后项丰，就是他的肩颈特别的丰满，很圆满，这个是因为他布施药等，以前因地的的时候布施其他的病人药，然后就会感召这些殊胜的功德，这些都有写，前面那个也是。因为在因地的的时候经常说悦耳的语言，说善妙的语言感召到这些肩头圆满之相。所以如果我们平时也经常说这些好的语言的话，他也会有一些非常善妙的功德。

然后第三类十种相是：

非胜现胜味，身量纵横等，
譬若瞿陀树，顶肉髻圆显，
舌广长梵音，两颊如狮王，
齿洁白平齐，诸齿极细密，
数量满四十。



第二十一个就是非圣现圣位，这个是属于佛陀的舌根的相。那么什么意思呢？非圣现圣位，因为佛陀以前经常给病人看护，经常做护士的缘故，所以佛陀的舌根会显现最不好吃的，最不好的饮食，进入到佛陀的口里面，就通过他功德的缘故，都显现的非常非常的美味，最不好的东西都变成最好吃的东西。这个也是属于佛陀的一种相好功德，这个例子就是佛陀以前三个月食用马麦，阿难尊者很悲伤，觉得佛陀是三界导师，现在三个月当中吃马麦，就是骡马吃的那种粮食，这个故事比较长，我们现在没法讲。

反正通过各种因缘，佛陀三个月当中只吃马麦，阿难就很悲伤，后来有一种说法是佛陀用他自己钵里面的一部分给了阿难吃，这个里面讲佛陀用口里面的马麦让阿难尝一下，具有百味，非常非常好吃的一种食物，这个也是佛陀一个色法功德，一个色身功德。

第二十二是身纵广，身纵广就是佛陀的身量纵广犹如瞿陀树，或者这里面讲若瞿陀树，在咱们颂词里面是若瞿陀树，在其他颂词里面是落，沉落的落，瞿陀树，这样也有讲，可能意思差不多的。他的身量，身高臂展，比例是均匀得当的，这个是因为以前修建经堂，修建禅林，供养僧众而获得的果，他不是修一次两次，在因地修行的时候，三无数劫修行，或者百劫或者三无数劫修行的时候，无数次的修行各式各样的善根功德感召的最圆满的果报。

第二十三就是无间顶相，前面我们提到了无间顶相，最后三个当中比较圆满的，无间顶相。往昔布施经舍等而感召顶上的肉髻隆起，有些地方说，前面地方讲顶礼，经常对佛陀顶礼，对皈依境顶礼，这个也是获得无间顶相的因。这个无间顶相看起来，就是我们在塑像、唐卡里面描绘佛陀在顶上有肉髻隆起的相，圆显，显现比较圆满的肉髻之相。

无间顶是什么意思呢？就是任何众生看不到佛陀的顶髻，他的顶到底到何处，有些以前仙人一直想观察佛陀的顶髻，一直到了很高很高的地方都看不到佛陀的顶髻，这个就是无间顶相。这个是很圆满的善因所形成的无间顶相，但是现在的人不一定能够完全信任了，因为他没办法想，怎么会看不到佛陀的无间顶相，我站在比较高的地方难道看不到吗？这个也看不到，的的确确无间顶相就是一个特点。

然后第二十四就是属于广长舌相，广长舌相是因为他说话温文尔雅，



或者有些地方说完全断除了妄语，然后感召舌头非常广大，然后平时伸出来的时候可以覆盖整个面部，他的舌头很宽广，可以覆盖整个面部，有的时候可以到了顶髻的位置。然后如果有必要的话，他可以覆盖三千大千世界，是这样一种殊胜的妙相。

佛陀出世的时候，在一个地方去化缘，当地有个国王他听信了一些谗言，他就规定他的人民不准给佛陀供养，如果谁供养佛陀一顿饭，罚五百块钱。然后佛陀去了之后，很多人就把门关了，就不敢供养，其中好像有一个贫穷的人，他准备把剩下的剩菜还是米汤倒了，佛陀就去化缘，说如果布施这个的话，可以得到很多很多的功德。然后佛陀在讲这句话的时候，旁边一个婆罗门说，一看佛陀到这个程度，为了得到这么差的饭说妄语，说布施这么差的饭菜可以得到若干若干的功德，那么佛陀就显现广长舌相，佛陀就把舌头伸出来舔到顶髻。

佛陀就告诉这个婆罗门说，在你们的论典当中有没有记载说能够显现广长舌相的人会说妄语的？他说我们的论典当中说如果你的舌头伸出来能够到鼻尖的话，他就是三世不说妄语，何况说你能够舔到顶髻，绝对没有说妄语的因。我只是不相信福报，可以得到转轮王等等的福报，佛陀说你见没见过那种无忧树？见过，种子很小。它长大的时候果实你见过吗？他说很大，它可以长得很高很壮大，但是释迦牟尼佛说谁看到这么小的种子可以结这么大的果实，他说我们亲眼看到的。

佛陀说连植物，无情物的种子都能得到这么多的果实的话，那么佛陀是一切功德圆满的断除妄语的福田，那么你供养佛陀少少的饮食绝对可以得到非常广大的善根，他一下子种性就苏醒了。他就开始说无上福田来了，大家赶快出来供养，大家都纷纷交罚款，五百块钱交了之后都给佛陀供养。后来这个国王也是消除了邪见，也是供养佛陀。

所以这里面也是有公案，佛陀显现广长舌相，也是说明佛陀断除妄语的因，有些地方说是断除妄语的因，就得到广长舌相，这个里面说说话温文尔雅，感得舌头非常的细薄广大相。

然后第二十五类是得梵音声，得梵音声是因为往昔通过不同的语言相应六道众生而说法，然后感得他的音声非常美妙，六十种或六十四种梵音，具足六十梵音语，在文殊礼赞里面也有。所以这个就是佛陀说话的时候也



具足非常美妙的梵音，当然来讲比较多的一个是他的美妙，还有一个就是说一一音声而说法，众生随类各得解，还有佛陀讲法的时候，如果是很广大的场地，佛陀讲法的时候最后一排听的清清楚楚的，第一排也不会这么多，是这样一种情况。反正佛陀讲法的时候，都能够听到各自想听到的法音，这个是属于佛陀的梵音。这个就是刚刚讲到的佛陀的梵音语嘛，就是通过无间顶相的千万倍的福德会感召佛陀的梵音相，在《宝鬘论》里面讲是十力法螺，十力法螺的相有的说就是梵音，就是讲话。

还有些地方讲佛陀的妙相显现在十力法螺的唐卡里面，就是比较大的唐卡，佛陀的像在喉间有三条横线，我们可以看塑像也可以看唐卡，佛陀的像喉间的，喉间有三条线，这三条线就表示佛陀的十力法螺相，是这样一种意思，有的地方也是这样讲的。

然后第二十六个是属于双颊，两颊如狮子嘛，就是讲狮子颌轮，往昔他断除了绮语，就能够感召佛陀的两颊非常圆满，犹如狮子颊一样。

然后第二十七是牙齿鲜白，齿洁白，因为佛陀赞叹一切士夫的功德，对该赞叹的功德都赞叹，没有丝毫的嫉妒，然后就赞叹一切功德的缘故，感召佛陀的牙齿非常的洁白，犹如海螺一样的洁白。所以说如果我们自己想要获得这些功德的话，类似的因缘我们要修，如果经常去诋毁别人，然后你还想得到一口好牙齿的话，那是不可能的事情，所以经常赞叹别人，这个时候慢慢慢慢你的牙齿，方方面面的相都可以。

因为有的时候来讲，如果牙齿不好，有的时候牙坏了，或者牙齿不白，或者怎么样，各式各样的因缘，有些时候也是比较痛苦，不是很快乐。但是如果修了这些善根的放在，牙齿非常的鲜白。

然后第二个就是平齐，然后牙齿特别的平齐，断除了邪命养活而感召牙齿长短平齐之相。

第二十九是属于牙齿，诸齿极细密，就是他的齿非常的细密，一方面很齐，一方面很细密很紧密，这样的话也是佛陀的一种相好。有些人的牙齿特别好，有些的牙齿不行，经常出问题，每个人他自己的身高，还有肤色啊，庄严与否啊，包括牙齿这些都是和自己的善业和恶业有关，如果经常修善法这一切可以获得的，很快乐。如果经常造恶业的话，那么各式各



样的痛苦生生世世都会遇到。

然后第三十相是四十齿相，就是佛陀的上下各二十齿，所以说总数是四十齿，一般的人三十二颗，二十八颗，三十颗的都有，佛陀来讲四十齿相就很圆满。

第二个科判是：

壬二、二相：

剩下的两个相。

紺目牛王睫，妙相三十二。

一个是紺目，紺目相就是佛陀因地的时候，他通过慈悲的眼光看一切众生，所以说感召他的眼睛特别的好看，紺目就是深蓝色，就是紺青色，紺青色有些地方说是蓝黑，也不是纯黑，也不是带一点蓝色那种蓝黑色，这里面是紺青，紺青色的甘目，属于眼睛特别特别的庄严。

然后牛王睫，牛王就是佛陀的睫毛，佛陀的睫毛非常的整齐，而且像牛王一样往上翻翘那种，那种非常庄严。这个也是因为佛陀断除了一些贪嗔分别念等等，感召这些，这些都有。也许前面我们讲的有些没有讲到他的因，但是在法本里面，讲记里面每一个都有讲他的妙相和相似对应的因，这些我们可以随学。当然你修几次善因想得到三十二妙相，有的时候不一定，但是这些善因一方面来讲，他是一个安乐的因缘，如果发了菩提心还可以成为成佛的因缘。还有比如转轮王也有三十二相，还有一些帝释天也有三十二相，这个也是他们修了这些类似的善根而导致的。但是这些当然是有差别的，这个差别是很大的，和佛陀相比，佛陀的善根最圆满，佛陀的相好是最圆满的。

当然有些地方说三十二相是根据当时的情况，印度的情况来讲的，不管是一怎么样一种情况，都是非常庄严。因为主要一个最圆满的或者说最根本的根据是什么呢？因为善因当中肯定会感召这样一种善妙的果，他如果把这个善因修圆满了，修极致了，而且这里面所有的善根都非常的清净。清净到什么程度？没有丝毫的烦恼障，没有丝毫的所知障，没有丝毫的不清净的成份，这种最善妙的善根所感召到的相好，我们只能大概来表示，的的确确方方面面都是最圆满的一种相。



这以上就讲完了三十二妙相。

第二个科判是：

辛二（宣说能成之因）分二：一、总说；二、因之差别。

壬一、总说：

此中此此相，所有能生因，
由彼彼圆满，能感此诸相。

此中，就是前面所讲的此中，此此相，就是每一个每一个的相，所有能生因，其实每一个虽然都有无量的因，但是对照一个相和因之间，也有一个相似的地方，比如为什么这样一种善根会感召那样一种相好呢？其实二者之间也是有一种相似的，因果之间有一种相似嘛。所以说所有的能生因，每个都有对照。

由彼彼圆满，由每一个相的因的一种善根，彼彼都圆满了，能感此诸相，他可以感到三十二相当中的一些殊胜的相好，所以说由彼彼圆满，能感此诸相。

第二是因之差别，因之差别也是讲了一部分，讲了几种，就是说其他的一些剩下的在前面讲三十二相的时候，大概也是有所介绍。

壬二、因之差别：

迎送师长等，正受坚固住，
习近四摄事，布施妙资财，
救放所杀生，增长受善等，
是能生因相，如经所宣说。

这些都是经典里面讲到的，因为真实的因和果，佛陀所修的这些妙相，所得到的妙相和他的因只是佛陀了解，其他的人都没办法真实的了解。所以说这里面就大概讲了几种。

第一个是迎送师长等，这个是千幅轮相的因。正受坚固住，正受，真正的受持，并且坚固安住这样殊胜的戒律不失坏，这个就是第二个足善住之因。然后习近四摄事，精进的修行四摄法，就是菩萨利他的四摄法，这个就是属于手足？相的因。然后布施妙资财，是手足？软相的因。救放所



杀生，然后救护释放要被杀的众生，这个就是手指纤长的因，现在很多道友经常喜欢放生，其实放生的话，如果我们的尽量够大的话，他可以变成成佛的因，可以变成以后成相好的因，但如果你心量不够大的话，他可能会获得相应的善法，相应的获得轮回当中的善根，不一定成为解脱的因，不一定成为成佛的因，但是如果咱们懂得了这些善妙作意的话，他可以成为成佛的因。

然后增长受善等，一个是增长善，一个是受善，增长善属于让其他的众生增长善法，向他们弘扬善法，这个是身毛上靡的因。然后受善就是自身受持，前面向他们弘扬，然后这个受善是自身受持善法，这个是脚踝不显露之因，这个等字剩下的就没有讲，在学习三十二相的时候，都有简单的介绍。

是能生因相，如经所宣说，这些是能生三十二妙相的因，这个都是经典里面讲到的，所以说在很多地方讲到了三十二相和八十随行好，还有各自的因缘，各自的善因都已经讲到了，包括有些时间啊，如何善巧的修行回向，有些地方讲这个侧重点是不一样的，但是我们这个里面，《现观庄严论》也是大概的讲到了一些三十二相和他的一种善因，所以我们自己学了之后可以对这些有一些大概的了解。

今天我们的课就讲到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 52-53 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》分了八事七十义来了解般若经，当然般若经有很多广中略的般若，有些是完全通过现观庄严论做为科判可以去对照般若经当中的意义，有些不一定，所以现观庄严论所解释的是比较完备的具有八事七十义的般若经典。如果我们真实的了知了现观庄严论就可以通过现观庄严论去解读佛的般若经，解读佛的般若经，完全了知般若经当中所安立的道次第，这个我们学习现观庄严论的其中的一个必要，就是通过学习好现观庄严论可以学习好般若。

般若经前面也讲过一个是中论，解释般若经的空性；第二是通过现观庄严论来解释般若经的修道次第。如果二个方面都通达，就完全通达了般若经的究竟意义。所以一方面来讲是为了通达般若经，第二个方面是为了通达般若的意义，除了通达般若经典，还有就是可以通达般若的意义，也就是说它的空性，还有修行空性的方法，或者修空性的过程当中会出现这样一种验相，或者说会生起什么样一种功德等，这方面《现观庄严论》当中都已经讲了，前提是要完全通达《现观庄严论般若般罗密多》。如果不是那么完全通达的话，要通过这个来解读般若经或般若的含义，可能还是有一定的困难，但是无论是不是能够通过学习完现观庄严论就可以通达般若的经典，般若的意义，不管是不是如此，学习现观庄严论的必要都非



常的大，可以在学习过程当中，在学习者我们的相续当中，种下非常殊胜的种子。

我们在轮回当中流转，不管是愿不愿意反正都在熏习各种各样的种子，我们看到的世间的显现，或者看到我们所耽着的东西等，都在往我们相续当中种下各种各样的种子，但这些种子全都是属于轮回的种子，对我们获得暂时究竟的安乐其实并没有什么大的帮助，甚至于有很大的伤害。所以说我们通达在这个过程中，熏习佛法的种子尤其是熏习现观庄严论，熏习甚深的般若般罗密多的种子的话，那么在整个轮回流转过程当中是相当有意义的一件事情。

所以即便今生当中可能没有通达真正甚深的教法，今生当中可能也没有证悟最为殊胜的万法实相，但是能够在相续不如种下如此殊胜的，在所有的种子当中最殊胜的那一类种子的话，我们得到一个暇满的人生其实是非常有意义的。这个就是针对于般若如果能够通达的话，最好能够通达，不能通达的话还是通过欢喜心来接触，来和现观庄严论结缘，或者通过欢喜心来进行学习，能够学习多少算多少。如果有一个比较好的积极的心态的，也可以帮助我们获得很大的利益。

八事当中学习了遍智、道智、基智，之后学完了如何修行三智的正等加行、顶加行、渐次加行、刹那加行，这些都已经学完了。学完之后现在我们学的是第八，最后一个内容——法身。如果成佛之后，是什么样一种状态，平时我们说皈依佛，那么我们所皈依的佛到底是什么样一种情况？此处就讲到了佛陀的一种自性，二十一类佛陀法的功德。然后又讲到了佛陀的报身，佛陀所具备的报身庄严，主要是相好来做为他的庄严：三十二妙相八十随行好。对于佛陀的报身也有所了解，也就是说现在恒常安住在报身刹土的密严刹土的佛陀们，他们的一种相貌是怎么样的，就是具备三十二妙相八十随行好，恒时的具备这样的殊胜相好。

那么这样一种殊胜相好的话，就是佛陀的报身，但是和佛陀的报身相似的佛陀的化身，佛陀在印度金刚座成佛之后，在众生面前示现在化身也具有这样三十二妙相好和八十随行好。只不过因为在报身刹土里面所看待的眷属是亲近的眷属，如果相续越清近在他们面前所见到的佛陀的相好就更加的圆满，如果是在不净的刹土当中他的眷属是属于不清净的眷属和小



乘的圣者这类，他的妙相可能比报身的妙相就还是有差距，但是在整个人间不如，他的三十二妙相八十随行好也是无与伦比的一种自性。虽然有的地方讲帝释天也有相好的功德，甚至于转轮王也有这样一种相好功德，还有在这些公案当中，也提到了佛陀的一些眷属们，比如说难陀尊者，有些地方说三十二妙相，有些说三十一相等，包括提婆达多也是具有一些殊胜的庄严相，也类似于佛陀可能是三十一相、二十九相等，这是大概来讲具有这样一种功德，因为佛陀的这个相好，即便是化身，他也是三个无数劫修持菩萨道，无量无边的善根，而且这些善根纯粹是没有丝毫的染污的自性，这个善根里面没有所知障，没有烦恼障，没有所有的违品。

所以说即便在佛经当中提到了这些弟子们所具有的三十二相或三十相，其实真正来讲还是和佛陀的相好没有办法相比。因为不管他们是不是古佛再来，但是显现上面他们是弟子声闻，声闻的修行积累资粮时间很短，所修持的善法的种类很少，在修行善法过程中，相续当中还有这样那样的染污或说障垢，所以他们的果肯定是没有佛陀清净，这个是毫无疑问。

现在人间也有很多人身体的某个部位或者面相，或者手脚肢体或其他方面有一些较常人比较超胜的地方，他也是修持某种好的善法感召今生当中他可能在身体的某一方面长的比较好，但是我们再再讲，因为这种善根第一它是属于有漏的，第二它的力量不是反复串习，佛陀修布施是反复修，他不是修一次二次，是没有办法计数的来修布施持戒安忍，修很多很多供养，或者布施的这些物品也是最好的，反复的修的，所以他那种善根非常的稳固，而且很清净，他的心量通过最殊胜的菩提心摄持的，在修行过程当中也是纯粹的没有障垢的自性，所以没办法和佛陀的善根相比的。

在世间当中如果有些人或者道友，在某些地方相貌上有一些超胜之处，当然从某个方面来讲的确是属于随喜的，但是从整体来讲没有什么值得傲慢的地方，因为我们学了佛陀的相好之后，我们就知道这些非常非常殊妙之处。只不过我们现在还没有福报亲睹，或按照有些教证来讲，可能我们在以前，无始轮回当中也曾经见过佛的这些相好，当然是化身佛，报身佛我们现在可能还没有机会见，报身的要求很高，见报身必须是离戏论者——证悟空性的初地菩萨能见。

所以我们不敢说以前没有见过化身佛的相好，但是报身佛的相好是肯



定没有见过的。但是以前我们见过佛陀的相好，但现在我们已经忘记了，只能够通过一些经论当中所描绘的佛陀相好来忆念佛陀，通过法本尽自己的想像力去观，参照唐卡或某个寺院里某个大德造的佛的塑像，还有一些工艺很好的铜像等，也只有通过这些来想像，真正来讲佛陀的妙相对我们现在的众生来讲，虽然以前见过货身佛的相好，但是现在早就忘记了，所以现在我们可以通过法本的描述来仰慕佛陀，发愿从现在开始到成佛之间，修持无量无尽的善根，断除一切恶修一切善，调伏自相续。

以后在成就佛陀的胜果的时候，一方面通过我们的智慧来利他，通过佛的智慧来加持众生相续利益众生，通过善妙的传法来利他，然后还要以相好来利他，因为在佛陀的佛经里面记载，在佛陀的转记案例当中，一部分众生也是因为佛陀的相好引起的信心，进一步的皈依，佛陀讲法之后得到解脱的案例也不少。所以这些只要能够利他的身语意，我们都要发愿获得。那么要获得这些相好，当然真的来讲修持善法获得相好，或者通过善法来积累成佛资粮，来积累证悟的因缘，这个是我们自己主要的发心。

然后通过这样一种相好来利他，在修习善法的时候就知道，这些善法是成佛的，为了以后得更好的利他的，而不是通过修的这些善法得到相好之后，在人前炫耀，或者怎么样，这些不清净的心态在这个过程中，我们就不能有。如果有这些心态的话，善根就被这种心态染污，它就不再清净。如果这个善根不再清净，它的力量就会大打折扣，所以同样的是修善法，在修加行在听课，但是因为内心当中的对正法的向往之心，信心，或者他的作意是不是清净的差别，所获得的善根也有很大的差别。

如果说内心当中有染污心，他的善根就被这个染污心局限住，束缚住，没办法发出很大的力量。如果他的心很清净，而且善心力量很大，那么他的善根不但没有被违品所染污，反而因为善心很清净的缘故，让他的善心可以增长到非常广大的程度，这些来讲就是我们修行善法过程当中为什么再再的提，心很重要，意乐很重要。

让他的善根呢可以增长到非常广大的程度，这些来讲的话就是我们修行善法的过程当中为什么再再地提这个这个啊心很重要意乐很重要，因为这个意乐我们自己的发心和意乐呢，它可以左右我们的善根啊在从向哪方面发展，这个是特别关键的，如果我们的这个作意没有调伏好，只是想着



这个人天善趣啊，只是想到这些就是这个啊这个身体庄严或者说发财致富啊等等，那么就是说如果是这样想呢，他的善根就朝这方面发展了，它不可能说是你这样的善根他最后就莫名其妙就成佛了这个是不可能的，所以说呢就是说我们如果想要让我们的善根成佛呢就必须相应于大乘道的发心，就是也就是说整个大乘佛法当中的要求不折不扣的去落实，完完全全要落实，这个是搞不了假的是这样的，没办法搞假，所以说你如果说不折不扣地落实了大乘道的一些要求的话，那么你的善根就会变成大乘道的善根，如果说你这里面染污有染污心，啊或者说只是为了自己解脱啊这方面就没办法相应大乘道，啊小乘的这些解脱道也是一样的，反正呢就是说它里面的要求都要不折不扣地去学习不折不扣去落实，只有认认真真地去落实呢我们才可以真实地相应啊这样的。

因此说呢就在很多法本里面对我们的要求呢就是要真正地学习，要了知然后去实践，在这个过程中不断的训练让自己相续当中的染污的成分越来越少，清净的成分呢就越来越多，啊这个是我们修学过程当中啊叫通过闻思修行要达成的。那么前面就是说我们讲这个法身品的呢前面讲到了这个啊现在讲报身嘛，后面还要讲化身和法身的事业，那么这个报身呢前面讲到了这个啊妙相，三十二妙相已经学完了。

今天我们要学这个八十随形好，啊这个妙相和随好之间的差距差别呢就是上师在上堂课这堂课的讲记当中也讲了，那么这个相好呢就是整个这个从它整体来讲的，然后随好呢是它的一种支分差别来讲的是这样的。就好像花和花蕊的一种这个差别一样是这样，所以说呢更加细致的部分呢就是随好，当然这个所有的随好呢都不是在相好之外单独安立的，不是在相好之外单独安立的，就像我们说不可能在你在这个花朵之外安立一个花蕊，这个是不可能，这个绝对不可能是这样的，所以说这个你的花蕊呢肯定是在这个绝对是在这个花朵的这个上面安立。

所以八十随形好所有的这个八十种随形好都是在前面的三十二妙相的里面安立的是这样的，所以说就是说比如说呢这个面部的特征啊或者说手指的特征啊，它就细化了，它就把这些妙相当中的这些细化，细化到随好当中，啊就讲得更加地细致是这样的，那么这个八十随形好就是说是分了为了便于我们了知和记忆吧，就分了这个八类啊分了八类来进行这个阐释，



首先呢这个第一类就是说因为八十个嘛，八十种每一种是十个随好，所以说第一类是它这里有十个随好，颂词里面讲到

庚二、宣说差别法随好之功德：

佛甲赤铜色，润泽高诸指，
圆满而纤长，脉不现无结，
踝隐足平正。

那么这里面就是讲到了十个啊，佛甲赤铜色这个是第一个，然后润泽啊第二，高是第三个，诸指圆啊诸指的后面的圆呢这个是第四个，然后满，这个圆满的满这个是这个第五个，纤长这个是第六，然后脉不现，无结然后是这个踝隐和足平正啊这样的，所以说这里面就讲了这个十个。

第一个呢就是这个指甲赤铜色，就是说佛陀的这个指甲佛陀的手的这个指甲呢它的颜色呢首先是赤铜色啊这样的，那么赤铜色呢就是一种红，但这种红呢它不是那种鲜红，不是鲜红色，这个是赤铜色是这样的，所以说像这样的话就是说这个赤铜色呢就有点类似于那种啊这个什么铁锈红吧好像有点类似于铁锈红那种，不是那种黄铜那种红啊这个黄铜的一种这个那种颜色，有点像是那种藏传佛教的袈裟那种颜色是这样的，所以像这样的话就是说有点像是那种这个铁锈红或者说是这个茶色那种，有点像是那种啊，但是就是它是一种红色，红色的自性，那么所以说呢这个佛陀的指甲呢它是一种特别庄严的一种赤铜色，啊这样一种这个自性。那么这个赤铜色的这个佛陀的指甲赤铜色呢和我们庄严的那种赤铜色呢是因为在因地的的时候断除了一切贪欲行而就是说因为修了这个因的缘故，然后呢就是说它的一种果就手指甲和这个就是说这些这个指甲呢它的脚趾甲手指甲啊反正像这样的话就是属于那种赤铜色的一种非常庄严的美观的这样一种赤铜色，所以说就是说是断除贪欲而行。

如果说现在众生如果没有断除贪欲而行呢就纯粹是相应于轮回之道，你如果不断除贪欲的话它就是一个轮回的因，因为贪欲呢它是属于我就是说是属于相应于我执的相应于就是说是这个我执这个烦恼的一个部分，它是轮回的因，所以说如果不断除贪欲呢还是在轮回流转，无法获得解脱当然也成不了佛，如果能够断除贪欲呢第一个它是这个慢慢慢慢在断除轮回的一种因，第二个呢也可以获得一种相应于解脱道尤其是佛道的一种自性。



所以说呢所有的一些佛果，佛陀相续当中的智慧它是不可能有什么贪欲的，然后呢菩萨的一种一地以上的菩萨呢也不会有这个明显的一种现行的烦恼啊贪欲的烦恼是没有的啊这样的，所以说呢就是说只有断除了这种慢慢逐渐断除了贪欲和贪欲行，这个时候就可以相应于解脱，啊所以说佛陀的相续当中他是这个在因地的的时候呢用尽一切的一种修行吧逐渐地断除一切贪欲行所以说呢就感得手足的这个指甲是赤铜色，当然就是说是前面我们也讲，有些地方啊，有些经论当中讲了佛陀专门也是这个百劫修相好就是说是在百劫当中呢修或者感召这个相好的一切的一种善法，这个也是有这样讲的。

但是呢就是其他其实他在三无数劫当中所积累的一切的这个断除贪欲之行是不是纯粹为了相好呢也不是，因为佛陀在这个从资粮道开始啊到成佛之间，比如说以这个断除贪欲行以这个善法以这个修行为例的话，他其实从进入小资粮道就开始了，但是进入小资粮道这个断除贪欲行这个是它的目的是什么呢，其实总体来讲呢是为了利益众生成佛的，然后在这个过程中呢可能从资粮道、加行道啊它也有它的一种障碍要断，比如说粗分的烦恼，压制烦恼啊或者这些让自己生起更殊胜的善心啊这方面有它的作用，包括就是说自己成就这个无上正等正觉的佛果，在这个成就无上正等正觉的佛果，就证悟万法的实相这里面也有断除贪欲行的这个善法在里面是这样，所以其实来讲的话它是断除一切贪欲行呢可以资助这个菩萨的修行逐渐逐渐增上，也可以成为就是妙相之因或者随好之因，我们可以从这个方面来进行理解。

然后呢第二个呢就是指这个润泽，这个润泽呢就是它就是说非常有光泽，不是很干枯那种就好像这个有些这个美玉一样啊，这个很多玉呢就是说很润泽的一种自性，看起来的话就是说不是那么的不舒服，它是非常润泽的一种自性，啊就是现在我们看到很多美玉其实也是一样，哎一看到的时候呢，很舒服，一摸的时候呢也是就是说那种润泽感很强，所以佛陀的指甲的话也是一样的，它没有通过其他的修饰，天然如此，啊就是通过修善法而有的。

但现在的话就是说上师在里面也讲了，就是说现在人的这个手指甲的话可能不像佛他的通过善根感召的，所以他有些时候是通过外部的一些燃料啊就是说指甲油啊等等来涂自己的这个指甲或者在上面画很多花纹，或



者就是说把这个指甲画成各种各样一种这个颜色让自己的手指的指甲显得很美观，或者显得很这个很有润泽感是这样的，佛陀的这样一种这个他的一种指甲的颜色赤铜色是天然的，它的润泽感呢也是天然的是这样的。

那么这个原因是因为增上意乐清净，他就在因地的时候对弘法利生的这个果方面的一种这个意乐呢就是说逐渐逐渐地增上逐渐逐渐地圆满，就从来不退失，它相续当中呢利他的一种心很勇猛很清净，这种意乐就是这样的，因此对我们来讲的话就是说我们相续当中的这个利他心啊就利益众生的心呢我们还是要通过这个菩萨行尤其是通过菩提心啊通过修炼菩提心的缘故呢让我们相续当中的这个利他的一种意乐非常非常地一种这个清净，然后呢就是说如果我们的利他心如果这个意乐不是很强劲的话，也需要通过不断的观修、发愿、回向或者祈祷加持的这个各种各样的一种方便途径吧让我们的利他的意乐呢逐渐逐渐地变得非常的真实，而且非常稳固，这个对我们来讲相当的重要啊这样的，因为它是成佛的主因嘛。

如果我们相续当中没有利他心的话，那么根本进入不了大乘道，那么如果进不了大乘道呢，那所有大乘的功德包括大乘小资粮道以上的功德我们都无法获得，啊没办法获得，所以这个没有后门可进，啊就是说这个门我进不去啊我会不会我可不可以去开个后门，从其他地方去我没有这个增上意乐我不修持这个利他的意乐我可以成就一个菩萨，或者我能不能够通过钱买一个菩萨证，或者怎么怎么样，这个是不行，啊这个没办法。像这样即便买了菩萨证也是这个没有什么用处是这样的。

当然比如说你要花钱的话你什么证都可以做是这样的，也可以让这个做证件的人给你做个佛陀证也行是这样的，然后这个都可以，但这个没有什么用处这样的，真正的一些这个进入大乘道所获得的大乘的功德它必须要由这个清净的意乐而引发，所以说呢对于所有的大乘的修行者所有致力于成佛或者获得大乘功德的修行者们，必须要想尽一切的办法来引发我们相续当中的一种殊胜的清净意乐，也就利他的一种意乐是这样的，那么这个就是要面临一个问题就要对治我们相续当中的自私自利，所以说呢这个自他平等啊、自他相换是菩提心它就是对治这个自私自利的，一方面对治这个自私自利，打击、打压这个我爱执，一方面来讲的话也是增上这个利他心，就是两方面来讲的话一个是打压，一个是增上。



就是说从正面来讲的话引发就是我去想我就修利他，啊一定要利益众生，在这个过程中呢因为自利是拖后腿的，我在当我在修利他心的时候自私自利的心在拖后腿，所以一方面我要打压这个自私自利，要踩它，一方面来讲的话也有培养我的利他心，在培养利他心的过程当中打压这个我爱执，打压我爱执的过程当中培养利他心，这两方面都要来，所以说呢逐渐逐渐的话就是说该压的该打的打了，然后该这个该就是说是这个培植的扶植的扶植了，像这样的话这个因缘具足具备之后呢我们的利他心就可以显著地增长。

我们就如果真正按照这个修法去修的话，几年之后，修几年之后我们再一回头的时候就会发现我们相续当中的利他心已经逐渐逐渐变得很真实了，就是说针对于几年前的利他心来讲，如果是认认真真地修的话，一定可以有一个非常明显的改变，这个就是法的力量，还有我们的心的本质啊它就这些这个我们心的本质呢其实就是具有利他的一种自性呢，在我们的心里面本身就它的实相里面就具备了利他的一种本质是这样的，所以说呢如果我们在就是说在这个通过这个修法去修的话，啊一个是外面呢从心上面心的本就是说心他自己的体他自己的这个本体上面去修持这个利他，因为心呢它也是一个有为法，你给它什么因缘它就朝什么方面发展是这样的，所以你给它利他的因缘，他这个心就变成利他。然后你打压自利心，然后在你的心上面培植利他心，它就会朝这方面发展。它最关键的是我们的心的这个心性上面它自然而然本来就具备这个利他的一种大悲的体性，最究竟的无缘的悲心呢在我们的心的实相里面就有，所以说一定可以修得成，从这个方面讲的。

第三个呢这个是高啊，高的话就是指这个指甲中央高是这样的，指甲的中央高呢这个因呢是在因地的时候呢就是说或者是因为增长殊胜种姓而感得指甲中央高是这样的，那么就是说是这个因为佛陀他在因地的时候呢完全地断除了鄙视他人的这样一种这个恶业吧是这样，他不会去傲慢啊或者鄙视他人啊等等，因为这样做缘故呢他自然而然地生在一个高贵的种姓当中，反正就是说自然而然地生在高贵的种姓当中。比如说如果在如果是在印度，如果在印度它有这个所谓高贵的与否的种姓的话，那么佛陀自然而然会生在高贵种姓当中，通过这个法性力吧是这样的。那么如果像这个中国啊或者其他地方它没有这么明显的种姓制度呢，他也会生长在那些比



较高贵的一些种姓当中去，自然而然就是我们认为的高贵的种姓，他自然而然就会生长在这个里面去的是这样的。还有一些地方呢，就是说修行的种姓是高贵的种姓，所以他自然而然会转生在这些就是说是高贵的种姓里面，自然而然就是我们认为的高贵的种姓，他自然而然就会生长在这个里面去。

还有一些地方修行的种姓是高贵的种姓，所以他自然而然会转生在一些高贵的种姓里面，比如说藏地，藏地的传统就是，这个家族是修行的种姓，这个家族代代都遥高僧大德倍出的，所以他自然而然就感召这个种姓当中去。所以他断除了鄙视他人，自然而然降生在殊胜的种姓，这个是指甲中央高，指甲不是整个，它是中央的部分高一些，然后比周围要高一点，所以中间稍微高一点，这些这样的理解吧。

当然这里面主要很多主要是针对我们现在理解的，但不是纯粹的按照报身刹土的情况来讲，报身刹土的情况都是菩萨，一到十地的菩萨们，所以他讲的时候是针对于人间的。现在比如说人间当中有一些殊胜的种姓等等，他就从这个侧面作为他的一种例子，或者因地的的时候修了这个法的缘故，然后感召指甲中央高。

佛陀其实来讲尤其是佛陀在成佛的最后这一世他会转生在殊胜种姓，这个也是其他的一些经里面讲的，他的必要性，而且佛陀也可以降生在乞丐种姓当中然后出家、成佛等等，但是为了断除一些人的一些邪见，觉得佛陀出家是因为混不下去了，然后因为是乞丐嘛，这个乞丐出家的话别人也不会觉得你自己有什么特殊的地方。当然佛陀转生要不然是婆罗门种姓，他的种姓就转生在王族当中，转生在释迦王族当中的缘故，所以说他以王子的身份出家的话，那么他这个出家很多人就会引起一种好奇或者很赞叹，他绝对不是因为生活所迫，也不是因为其他感情的这些问题然后出家的。

的的确确大家都相信佛陀是为了解救一切众生的生老病死而出家，所以有些时候佛陀每一个环节都是为了断除众生相续当中的分别念，有些时候可以这样讲吧，刻意设计，刻意的设计这样一种方式，所以说后面可以让众生生起信心，断除很多不必要的凡夫邪见。所以说佛陀出家的时候很多人就挽留他，大臣啊，还有很多很多挽留他，有些大德的讲法说，如果释迦牟尼佛是一个一般的普通人，是一个乞丐的话，他出家没人会挽留他



的，根本不可能有这样一种情况出现。但是因为他是王子嘛，所以说还有授记，如果不出家会成为转轮王的这种，特别特别殊胜高贵的，因此说他的一种出家意味很深长。

这个也是因为他自己生在种族之中，所以说他的一种相好也是中间高，因为这个种族可能也是在整个人当中比较高贵的，所以说指甲也是中间高吧，也是这个意思，比周围要高一些，因此从这方面作为他的相好，就是说他的一种随好。

然后第四个是诸指圆，圆就是圆润，因为他在因地的的时候他的威仪，威仪就是行为的意思，平时我们有四大威仪，就是行住坐卧，行住坐卧就是四大行为、四大威仪，佛陀因地的的时候他的威仪、他的行为特别的清净，没有过失，这样的话感得他的手脚的诸指非常的圆润，很美观，非常的美观，很得体。上师也讲这个圆润并不是显得很肥胖的样子，这样的话不是很美观。所以说佛陀的手指是非常圆润的，它和整个手掌、脚掌非常匹配。很多时候我们没办法想，因为没有见过，没有见过真正的佛陀的随好，只有说非常的圆满，佛陀的手指是非常圆满的，这个是圆，圆主要是从圆润的侧面讲。

然后还有一个是满，第五个就是圆满的满，圆和满分开的。就是他的诸指很丰满，因为佛陀因地的的时候广种善根，而召感一切的诸指都是很丰满的。因为一方面来讲虽然丰满但是也不是那种胖，反正也不瘦也不肥，非常匀称、圆满的一种形态。有的时候在工艺很好的铜像上面、塑像上面，也可以看到佛陀的佛手特别的庄严，平时我们也可以说是艺术品嘛，看起来的时候的确完全不同的一种情况，看这些的时候特别想见一下真正的佛陀的妙相和随好。

真正来讲非常仰慕，很仰慕很仰慕，尤其是在准备看佛陀的相好，妙相和随好的时候，正在脑袋里面在想佛陀的相好到底是怎么样的一种情况，或者佛陀走路的情况，到底怎么样的，非常仰慕的。也会看到的，以后可能会看到的，如果现在修行佛法的话，一定会转生到佛法兴盛的地方，如果转生到佛法兴盛的地方的话，那么见到佛陀相好的机率是非常高的。不行的话转生到极乐世界去看阿弥陀佛的妙相，也可以完全可以了解的。

这个是指他的诸指很丰满，他是广种善根。广种善根很重要，对我们



随学的佛弟子来讲，对于善根的种类，这里面提到广种，一定要广种善根，每一个善法、每一个善根它的缘起力都不一样，缘起都是不同的。有些地方说既然佛经当中讲说空性可以圆满一切功德，那我其他都不修了我就修空性可以了，有些时候说这个做放生功德那么大，我就做这个就行了，或就是说供水的功德那么大，我就只供水不供灯，也不供香。

每一个善法它的缘起力都是不一样的，尤其是对调伏我们相续当中的烦恼，比如说压制某一种烦恼，或者说增长我们相续当中每一种善根资粮，或者说是让哪个方面欠缺的让它圆满等等等等，其实每一种善根虽然说都是善根，从这个侧面来讲倒是没什么差别。虽然都是善根，但是善根的种类必定不同，它的种类不一样它的缘起就不同，它的缘起不同的话它能达成的目标，或者哪个方面遣除我们哪一些过失，或就是说来弥补我们相续当中哪一些不足的功德，都不一样。

所以这个善根来讲，当然我们每个众生现在来讲，他的喜好不同，有些人就喜好供灯，非常喜欢供灯，其他的不喜欢，不是有那么大的兴趣，有些就特别喜欢放生，其他的不喜欢，有些特别喜欢听法，其他的不喜欢，有些可能喜欢打坐，其他的不喜欢。但是其实来讲，广种善根，所有的善根其实都要做，不管你喜欢还是不喜欢，只不过根据我们的时间、精力的情况，这个方面来讲可能这段时间当中，可能可以多做一些这个善根，而且下一段时间因缘成熟了可以做另外一类善根，这个倒是有这样的差别。

但是从我们的心态来讲，从我们自己的心态来讲，广种善根的观念，这种观念能不能做得到广种善根的实际情况，当然我们要看不同的因缘，但是在我们的思想里面广种善根这个概念、这个观念一定要深深的植入到我们相续当中去。所以说就是因为佛陀广种善根的缘故，他就迅速的圆满了无量无边的功德，广种善根的嘛，他相续当中的功德圆满的很快，因为他的善根和需要对治的障碍，也是相对的，这类善根它相反的一定有某种过患，一定是有某种障碍或者某种过患。

所以当你这类善根起来的时候，和它相反的相对的过患就会被压下去，所以我们看为什么讲每一个善根的作用都不一样，缘起不一样，作用也不一样，所以我们学习佛法，虽然在佛经论典里面有时候会强调这个善根很大，大的不得了，非常大、最大的，再没有比它更大的了，佛经论典有的



时候针对这类众生一定会这样强调，但是我们听了之后我们作为一个修行者来讲，要会听话。什么叫会听话呢？就是说佛陀或者菩萨在这个地方是强调了讲这个，但是绝对他的意思不是说你不要做别的了，他只是让我们知道这个善根的力量非常大，为了让我们引起重视，他非常强调。

但是我们有的时候不会听话，我们就觉得以为就做这个就够了，但其实佛陀不是那个意思，佛陀强调广种善根很有必要的，因为广种善根的缘故诸指圆润丰满，当然他只是成佛之后的一种随好，诸指丰满。因为广种善根的缘故他从资粮道到成佛的过程当中，他各式各样的善根逐渐圆满了，各式各样相反的过患逐渐被打压，逐渐的消散掉，就是因为这个善根对治位的，善根是对治障碍的。说你修了什么善根呢？他相反的这个肯定被打压掉，因此说这个诸指丰满。

然后纤长，圆满而纤长，这个纤长对应的是诸指渐细，他因为因地的的时候渐次的趋入三乘正道，他对于三乘，比如说声闻乘啊、缘觉乘和菩萨乘，他是渐次趋入的缘故，当然他修的主要是大乘道，但是对于其他的一些这些乘他也会共同的方面，共同的他也会修行。所以他就对于次第的渐次的趋入，通过了加行、后行、正行的毫无紊乱的方式趋入的缘故，所以说他感召到手指，诸指逐渐纤细，慢慢慢慢逐渐逐渐细下去，所以很美观的一种纤细的一种随好。

这个也是一样的，我们修法也是有次第的很重要，先修共同加行，先修这个，修这个当然我们修到一定的量，相续当中有一定改变的时候，就可以往下走，然后修不共加行啊。或者三要道当中先修出离心，再修菩提心，再修空正见啊，反正这样一种次第次第的逐渐趋入正道的话是很重要的。所以如果刚开始的时候好高骛远，追求一个最高最大的法，然后逐渐逐渐往下修，修不动的时候发现这个里面，菩提心发现没有修，修菩提心。修菩提心的时候发现出离心还没有修，开始修出离心。

这样倒过来修那也是不行的，所以说真正修的时候应该从下往上修，首先修共同的，然后再修不共的一种功德。越靠近的法其实离我们现在的思想就越远，我们的思想和觉悟的状态，现在一般众生的思想和觉悟的状态的差距很大，中间隔了好多个层次。所以说越是共同的，越是基础的法要，离我们众生现在的心态就很接近，他不是完全接近，完全接近修啥？



不需要修了嘛。如果完全和我们现在众生的心很接近，那就是贪嗔痴了，根本不用修，每天都在修，众生无勤在修这些。

但是我们说这个出离心，这个共同加行的状态和我们凡夫的心很接近的意思，不是说完全一样，比我们现在这个心要高一个层次，但是他比较容易上去，他没有让我们去做太难的。比如说共同加行的出离心，他没有让我们去安住一无所缘的空性，没有这样要求，也没有让我们放弃自己的所有的追求，然后去利他，也没有这样讲。菩提心的要求也没有，他就是让我们知道连现在我们所看到的轮回，所看到的所有的现象，以这个为基础，然后找出它的不圆满的地方，其实这个轮回并不是我们认为的那么圆满，它不是我们最终极追求的目标，我们真正追求的终极目标是从这里面出离。这个心态就比较接近于轮回，他是在轮回的基础上让我们出离轮回。

然后菩提心，他已经让我们放弃自我追求了，让我们放弃真正利益自己的心态，这个其实菩提心的心态和我们现在的我执的心态就已经上升到完全不一样了，他的一种标准完全不同了，是另外一个层次。空性的层次更高了，空性的层次就是说完全对于能取、所取啊，能净、所净，他都要安住在空性当中，没什么缘的。菩提心还有一个缘的嘛，是吧？菩提心还有缘众生嘛，还有缘众生、缘成佛，这个分别心还总是可以抓到一个什么东西。

但是在空性当中就完全不用抓手了，完全没有抓手了，但是到空性的时候就完全不给你抓手了是这样的，完全没有抓的了，让你完全熄灭，所以我们看我们现在的心态和觉悟的心态离得比较远的，所以你一下子要去修空性的话基本上来讲找不到北，不知道应该怎么修，所以说还是应该从基础开始修，从共同加行或者从出离心开始修，然后再修菩提心，再修空证见，这个时候慢慢慢慢就上去了，这个叫渐次趣入真正的修法了，只有这样的话修行可以成功，而且，就是因为佛陀因地的时候这样修了的缘故，所以感召他的诸指逐渐纤细。

下面就讲脉，脉不现无结，这个脉是什么？脉呢其实就是一般所讲到的我们身体上面的种种的血管啊，还有脉结啊，比如说筋，还有血管，因为佛陀因地的时候断除邪命养活，然后感得脉相不外现，就说你在佛陀的手啊、脚啊、身体上面找不到明显的血管的痕迹，完全找不到。但有些地



方就是觉得血管很粗好像很健美，故意要通过锻炼把血管弄得很明显，就觉得好像很有力量的感觉，有些塑像也是一样，把血管塑得很粗很粗，感觉这个就是力量，现在当然也有这些。真正来讲的话，从随好的侧面来讲，因为他断除了邪命的缘故，佛陀身上的筋啊、血管啊都不显露，完全特别的平整，一点不显露，从这个方面安立随好，安立一个随好的一种相。这个里面讲了如果是身体的血管非常的明显啊，很粗啊，这个是一个不太美观的一种自性。

脉不现，然后无结，无结因为断除了烦恼结，烦恼就是结嘛，在《俱舍论》里面讲随眠的时候，讲烦恼的时候有很多异名，瀑流啊、结啊，其它的这些缠啊，这些都是属于烦恼的异名。那么，因为他没有烦恼之结，烦恼就是结，结就是烦恼，所以，因为他没有烦恼的缘故，没有烦恼之结，感召他的身体的脉络没有很多纠缠的疙瘩啊或者脉结不纠缠，没有很多疙瘩。

所以，有些身体不健康这些人有些静脉曲张，还有反正就是这些他身上很明显的像蚯蚓一样的很粗大的、很多纠缠在一起的缠节、疙瘩，这个方面来讲的话也是不好看。有的时候是年老之后会自然出现，有些时候是身体不好的时候会出现。所以说一般来讲，身体上很明显的这些纠结，比如说年轻人、小孩子，他的身体基本上就是很平顺、很光滑，没有很多纠结。佛陀就是一直是这样，他的相好、随好，尤其是报身完全没有这些，这样一种状态。

佛陀在人间的化身也是这样一种随好的自性，也没有这样一种脉结，静脉无结。他因为断除了烦恼结，所以他身体上也没有这些结。然后就是踝不露，就是“踝不显现”，这个叫踝隐。踝隐就是因为他在因地的時候，极其保密道相，他对于保密的法則，他行持得非常好。因为他极其保密的缘故，他对不该说的绝对不说，然后还有一些修道的道相也绝对是保密。因为就是这样的缘故，他的踝骨隐藏不露。

除了踝骨，还有其它方面的一些不该显现的地方，都是不显露，是这样一种自性。所以此处来讲，上师讲记当中也讲，因为他是在因地的時候，特别特别重视保密的原则，对于保密的法則非常的重视，所以感召这样一个相。当然就是说，如果在因地的時候，对该保密的保密的话，那么你的



功德会增长很迅猛。有些当中说，包括善梦在内，包括一个比较吉祥的梦在内，其实有的时候来讲，都要善于保密。还有就是你自己修行过程当中有一些验相，也是需要保密。越保密修行，越容易让自己的功德增长，因为不保密你去说的话，就相当于功德外泄了。

我们以前经常有一个比喻，就是冬天房间里面的暖气。比如说你开了空调或者开了什么，慢慢慢慢把房间的温度升起来了。升起来之后，这里面就有热气、暖气了，这个时候就必须要保持住他的温度，不能把门窗完全打开。如果你把门窗全打开了，一会儿暖气就散尽了。虽然空调还在不断地制热，但是效果非常差。但是如果你懂得保护呢，他就会保持温度很持久。

所以说功德也是一样的。我们内心内在当中生起的一些，有些时候尤其是修法过程当中，出现一些好的梦兆，它其实也是修行的某种验相，内在的某种验相，从梦境当中表现出来。有些时候是梦境当中表现出来，有些时候明显的在境界当中可以浮现出这些功德，这个是内在的功德，那么就是说这个时候你就要善于保密，就不能给别人随随便便讲，如果你一讲了之后就相当于功德从你的口里宣泄出去了，你讲完之后的很多时候这些包括善梦、好梦在内的兆相逐渐逐渐就会消失，它就增长不了了，所以你还是不断不断地修，就像我们刚刚讲的一样，门窗全部都打开了，你的空调还在工作，不断地工作，但是它就是很难再很快地达到以前的状态了，所以你必须要把门窗关了之后它温度逐渐逐渐再升起来，所以你虽然还在不断地修，但是一边在修，一边在说，一边在修，一边在说，这样的话很缓慢，功德很缓慢才能积聚，其实作为一个修行人来讲的话，还是应该习惯于保密，方方面面该保密的，但不该保密的就不要保密。

有些上师们在其他地方也讲过这些问题，有些不该保密的就特别保密，所以说该保密的这些方面密法的道理还有一些上师不让讲的，道友不让讲的这些不应该说，自己修法的本尊，所修的法要，这些有些时候也是需要保密的。所以说因为他有保密道相的缘故，他的踝骨隐藏不露。包括手腕这方面的骨头也是不显露的。后面讲足平正，足平正就是足无不平。因为在因地的时候救度众生脱离难行之处，因为有些众生通过各自因缘，他到了一些很危险的地方难行的地方，上也上不去，下也下不来。因为他因地



的时候救度众生离开这样难行之处的缘故，所以感召了他的双脚长短平齐，脚底平正。所以上师在讲记里面讲了，就从一般人体的构造来讲，每个人自己的比例，双手双脚的比例左右的比例不太一样。一般说人的右侧肢体比左侧要大一些，看起来大概是差不多的，但是如果你要去仔细衡量的话，还是不同。但是佛陀的但佛陀的身体上就没有这个差别，没有这个差异，完全是平齐的，不管从哪个方面来讲的话，怎么样严格去观察的话都是完全相同，这个也是一个殊胜的相好，那么这个就是第一类十种。

下面讲第二类十种：

行步如狮像，鹅牛王又贤，
妙直静端庄，光洁生相称。

那么就是说这个里面讲到了什么，这个里面讲到了，先讲到了佛陀的行步，行步如狮，这里面有如狮，如狮王，行步如象王，行步如鹅王，行步如牛王，这里面有四种，这里面就说有狮子，然后呢有大象还有这个鹅王，还有牛王，是这样的，这四种呢都有各自的特点，佛陀在走路的过程当中呢，含摄了这里面的优点。

首先来讲行步如狮子，因为就说佛陀在因地的時候呢，善于用微光去保护他人，通过他自己的一种微德光明去保护其他人，因为他自己相续当中有很强的慈悲心的缘故，所以他自己就很愿意，很乐于去帮助别人，通过他自己的一种微德光明，去保护其他，比如说佛陀因地的時候他转成某个官员，转成某个官员的時候，他就说以这个官员的微光呢，他的权利去保护他的一些人民，是这样一种情况，他如果转成国王呢，是善用他的这个国王的微光去保护他的人民，所以他就说有这个有微德光明的话，既可以利益他人，也可以用这个去伤害他人，就为了自己的利益去伤害他人，没有悲心的人呢，没有悲悯心的人呢，他会用自己的微光然后为了自己的利益去伤害别人的利益，他会肆意的去践踏别人的尊严，然后就根本不顾别人的死活，这个古往今来也特别多嘛，但佛陀不会，因为他是修菩萨道的人，修菩萨道的人，他的相续当中一直是以悲心，大悲心为前导的，一直是以利益众生的一种思维前导的，所以说现在我们这些初学的菩萨们。

如果按照大悲菩提心的教授去修的话，我们的相续当中也会获得一种非常稳固的一种利他心，非常稳固的利他心稳了之后呢，他的第一个思



想自然而然的想到的肯定是利他，这个是不需要造作的，他不需要思想斗争，现在我们利他的时候，有的时候我们脑袋里面会经过思想斗争，我们的脑袋里面会经过思想斗争，如果我去帮助他，我自然就会想我的利益怎么办？我的利益怎么保证，自然而然我们就会想这个问题，这个就叫思想斗争吗？自利啊还是利他呢，因为我自己的资源是有限的，我自己的时间成本，还有我自己的经历，还有我自己的财物等等，这个都要去做一个考虑，如果我要用一个这个时间去利他，那么这个时间我就没办法去支配了，那么我自己怎么办呢？我的娱乐怎么办？对不对？有些时候就是我的闻思怎么办？有些时候就是我的打坐怎么办？是这样的，有些时候他就会想这些，这个是因为我们相续当中呢这个利他的心还没有变得那么自然，这个利他的观念还没有真正变成他的一种自然而然的一种思想。

但是呢我们按照大悲菩提心的教授，生起来之后啊他这个大悲利他心啊他就非常的自然了，他一生起他的起心动念一定是利他的，他这里不会存在思想斗争的，不会存在这个时间这个资源到底是自利吗？还是利他吗？他完全不会，他一定是利他的，是这样的，所以说佛陀他因地的的时候，因为他修持这样的一种利他心，修的非常的纯熟，他一但有了微光的时候，他一定用这个微光去帮助他人的，是这样的。这个也是我们在初学菩萨们呢也必须了解的，如果现在我们去不去按照上师开示菩提心去修的话，我们相续当中呢不可能自然而然就生起那种强烈的利他心，生不起这么一种强劲的利他意乐，但是我们如果认真去修了呢，我们就会生起这种真实的，只有菩萨才有的具备的一种殊胜的菩提心，这种美德，只有菩萨才能生起来，而且完全没有纠结，特别特别的一种，很殊胜的一种。

是这样的，如果我们经过思想斗争放弃了自己的利益，当然也是值得赞叹的，但是就是说经过思想斗争放弃自利呢，一方面值得赞叹，其实换一个角度来讲呢相续当中还是有利他的成份在，因为还要斗争吗？谁和谁斗争，如果没有自利的心和谁斗争，如果经过了思想斗争说明了内心当中还是不纯净，不成熟，但是修菩萨道到了一定的阶段的时候就不存在了，他相续当中就没有了自私自利，完全没有了自私心的，自利心的一席之地了，完全没有了，而且这种心很稳定，不可逆转，不可夺，特别特别殊胜的一种利他菩提心，因为他善于利用这样一种微光去利益他人的缘故，所以感召呢行步犹如雄狮一样，很较劲，很威风，其他的也就是说和其他的



野兽走路都很不相同，是这样的。所以说从这个侧面来讲是的时候呢也就是佛陀的走路呢犹如狮子，狮王一样。

因为他善于用这样的威光去利益他人的缘故，所以感召行步犹如雄狮一样，很矫健、很威风，和其它的野兽走路的方式都不相同。所以说从这个侧面来讲的时候，佛陀走路犹如狮王一样。

第二个是进止如象王。进和止，就是有的时候要走、或者要停住的时候，犹如大象王一样。这是因为他因地的时候善巧保护龙类、保护非人等等。比如说初学的菩萨我们来讲，我们可以保护龙类吗？我们可以保护非人吗？有的时候想想就觉得这个差距好大，因为龙的神通不可思议、能力不可思议的，非人也有很多他们自己的一些力量，它们需要我们保护吗？这是第一个问题，就是它们是不是真的需要我们保护。然后怎么样保护他们？

有的时候来讲还是需要的，因为它们毕竟是个众生。比如说有些时候人也有人的力量和习气，保护龙类呢，包括有些时候有些修法当中讲，比如你修大鹏金翅鸟的法或者修一些比较威猛的法的时候，如果你不注意，比如说你吐口水吐到河里面，你的这口痰因为你修了威猛法、修大鹏金翅鸟的法的缘故，它就会对龙类有些伤害。所以说有些时候讲，念猛咒如果没有悲心的话，它也会摧毁一些非人的城市。

所以说，我们需不需要保护（它们）呢？有的时候也需要。刚才我们讲的是修威猛法，还有一些比如说在水井、泉眼等地方，如果是染污了水源，比如说洗脏衣服、或者用其它的脏东西染污了水源，很奇怪的是，虽然这个泉眼有些时候是从山里面流出来的，因为我们的泉眼已经是比较明显的，它其实在流出来之后，它的泉眼在里面，还有很深很深的一个通道，所以说很奇特的一点是，如果我们在泉眼这个地方染污了，比如说染污了流出来的水源，它一下这个力量就进去了，就跑到龙宫去了，就会让龙宫里边的龙生病，有的时候身上生传染病等。它为了报复这个人，它也会制造一些违缘。所以有些时候包括保护水源在内，也可以保护它们。

还有一些缘起佛经里面讲，这几年有很多道友放龙王坛城，龙王坛城也是一个能够消除龙病的、让它们得到安乐的一种缘起物，它不是宝瓶，是个坛城，是一个花纹，现在很多地方在放这个。这个其实来讲对它们也



有很大的帮助。还有一些地方说，如果我们在有泉眼的地方念“南无龙自王如来”或者另外一个翻译“南无龙尊王佛”，这个也是它们欢喜的、让它们能得到利益的一个佛的名号。或者有的时候念“大慈大悲观世音”名号都可以利益它们。

非人也是一样的，有些时候比如过年的时候放一些鞭炮，也是令它们很恐怖。所以说像这样讲的时候，如果我们能够知道这些缘起，然后尽量地通过慈悲心去这样做的话，也可以利益它们，也是一种保护吧，是这样的。它们还是众生，有很多地方不自在，所以说有些时候我们说我们不要招惹它，它会不高兴或者怎么怎么样，有的时候我们是畏惧它们，做一些让它们欢喜的事情。但是我们换一个侧面来讲的话，它是众生，还是需要其它有情的帮助和保护，所以说如果我们能够保护呢，还是可能通过很多的善行去保护它们。

但是修行到了一定阶段的时候，菩萨的一种修法逐渐开始深广的时候，他就有真实的直接的能力去保护龙类、保护非人。比如说龙特别怕金翅鸟，然后菩萨到一定阶段的时候就可以通过他自己的能力，通过一些加持让它避免被金翅鸟所食，这样的话也有很多可以保护的方式，但是学者有初学者的方式。一到十地的菩萨他们的能力很大，直接可以通过他们的加持力和慈悲心去保护龙类和非人，因为他修的这样的缘故，所感得进和止回旋行步犹如象王一样。象王走路非常缓慢平稳，佛陀走路就像象王一样。

然后是行步如鹅王。这里大恩上师说保护空行、保护鸟类，鸟类的另外一种名称叫空行，有些地方空行就是指鸟，专门指飞禽，是空中飞行的意思。有些地方的空行是指一种非人，在空中行走的一些非人，但有些地方是指空行母，就是证悟的女性，或者说证悟空性的都可以叫空行。但这里面主要是指飞禽。因为它就是说善巧的保护飞禽。比如说放生，这些飞禽被抓住了之后不自在、不自由，关在一个很窄很小的笼子里面，然后把它放生回归自然，这也是一种保护。或者有些地方捕鸟的很多，他就去让他们把捕鸟的网或笼子（收起来），让他们不要再捕鸟，保护这些鸟类。因为这样的缘故，行步如鹅王，很优雅。他走路的时候非常轻巧美观优雅，是这样的情况。

然后是行步如牛王。因为他因地的时候讲经说法等非常善巧，通过讲



经说法等善巧方便去引导众生，如果他在世间他也会通过世间的法规去引导众生行善。如果是有三宝的时候，他就可以通过真正的讲解因果、解脱道，通过这样的方式去善巧方便引导众生。所以他就特别地通过讲经说法等善巧方便将众生的心、将众生的心语意引导趋入于善业、善趣、或者解脱道、解脱功德的缘故，所以感召他自己走路犹如牛王。

犹如牛王上师也讲的话就是他很有气度的，牛王的走路行步是非常有气势、有气度的一种状态。所以说这些都是属于佛陀走路的方面。走路的方面这里大概就有四个方面，不单单是四个后面还有。但是这里面就是用四个具有代表性的动物：狮子、大象、鹅、牛王，通过这样的方式比喻佛陀走路的时候就是这样。但这四个我们不能理解说，有些时候佛陀走路像狮子、有的时候走路像大象、有的时候走路像鹅、有的时候走路像牛。他并不是说不停地变换走路的姿势。

其实佛陀走路就是走路，佛陀走路就是一个动作，但是在这个走路的过程中，他完全含摄了这四个有代表性的它们所有走路的优点，比如说优雅的方面、平稳的方面、矫健的方面，反正佛陀在走路的时候，里面有矫健的部分、有优雅的部分、有威势的部分、有平稳的部分，这些方面都有。

所以说这四个方面在佛陀的走路当中都是有所体现的，也就是佛陀的走路它是一个综合性的优美，不单单是像狮子一样、不单单是像大象一样，如狮王一样的矫健威风、犹如象一样的稳健、犹如鹅王一样的轻盈、犹如牛王一样的气度。所以就要从他的侧面，佛陀的走路它是一个本体，一个本体有四个侧面，你分析不可以分析出来。所以说不是说一会像大象一样走、一会象牛一样走，他不是这样的，他就是一个走路，一个走路里面你去分析的话他就会具有这些优点和特点。

然后就是右旋，右旋就是回顾右旋，因为他在因地的的时候走路符合规矩，他在因地时训练自己的行住坐卧一切都是符合规矩。比如说他在世间的众人面前，大家公认的规矩他也会去符合，如果他出家，出家人怎么样走路的方式也是符合规矩，所以他能够感召回顾右旋。就是在他回身的时候，回顾的时候，身体任运右旋。右旋是一种缘起力、法性力，右旋功德很大，右旋是代表吉祥的，所以说就是符合于法性力的，或者说是帮助他接近于实相的一种缘起。



我们不能说反正都是平等的，左旋右旋都一样，这个是不一样的。在佛经里面，或者佛陀给佛弟子教诲的时候，都是右绕三匝、右绕七匝，或者我们转佛塔的时候、转佛像的时候都是右绕、右旋，转经轮也是右旋。这些就是随顺于实相，如果你去右旋，第一个暂时可以获得功德，增长福德、清净过失。还有一个就是随顺于实相。如果习惯性的右绕，尤其是缘殊胜的对境：佛像、佛塔、佛经右绕的话，逐渐逐渐相应于实相，对证悟实相本身有很大的帮助。这是一个法性力。因此说佛陀转生的时候身体任运右旋，是这样一种情况，他在转身的时候都是顺时针的一种方式。

然后就是妙。在颂词里是讲妙，妙就是行步美妙，在讲记当中讲行步严肃。严肃其实就是指它的美妙。因为他因地的时候所有的行为庄严如法，比如坐的时候完全是按照很如法的方式而坐，其他的行为也是非常如法的方式而做。这样不是短短的时间当中这样，他是习惯性地做这样如法的行为，所感得的就是行路非常地美妙，走路非常地美妙、非常地威仪、很清净，是这样一种情况。

平时在修行的过程当中也是一样的。如果一个人的行为不庄重、很轻佻的话，很多人也不是那么信任他，也不是很欢喜。当然从佛教修行的角度来讲，更加有比较严格的标准。作为一个修行人来讲，包括他的种种的行为，都应该有一个规范。因为行为和心之间有一种联系，如果你外表当中非常轻佻的话，就说明你的心是不加管束的、没加约束。如果我们把身体约束了，其实约束了身体也可以帮助我们约束心，它是对我们约束心的一个帮助。有些时候你的心没有调服之前，你必须要通过强制性的方式把你的身体先压下来，压下来之后你再去调心，这个就是一个过程。

有些时候让你不要乱讲话，不能说你想什么就说什么，包括在《二规教言论》、《萨迦格言》、《君主法规论》等等，这里面专门有观察语言，包括说话都有讲究，在什么场合说什么话、怎么样说，都有讲究的，不能够想什么说什么。上师老人家批评，尤其不能说“我很直”，然后你很直你就可以随便说话伤人，这个是尤其不行的。这个就是对自他不负责任的行为。所以说讲话时该讲和不该讲的都必须分析、必须要观察，因为你讲的话也是你心里面发动起来的，所以你讲话如果乱讲的话，说明你的心可能没有安住在正念当中，没有安住正知正念。



所以说先控制你的语言不要乱讲，再调服你的心，它对你调服心是有帮助的，二者之间有很大的关联。这里面讲他的行为如法，有些时候佛陀要求佛弟子一些基本的行为和基本的说话的方式，其实来讲也是帮助调心的，也能帮助我们调心。因为心很难调，让我们的心强制性安住在一个状态当中，这个是很难做到的，但是身语可以。身语不要乱动，这个可以，强制性地不要乱动可以。然后语言不要乱说话，这个可以。然后把这个控制下来之后，再去控制心，这样逐渐逐渐就可以控制。

还有一个就是给别人信心，你是修行者，修行者除了自己修行之外，还有工作就是引导他人来做有意义的修行。在引导他人的过程当中，言传和身教，一个是言传，就是你给他讲修行的好处，你要鼓动别人去皈依，你要鼓动别人去参加学会，这个叫言传。还有一个是身教，你的身体和你的行为要让他生信心。作为修行人来讲，这个也是一个责任所在。所以说你要把自己管好了，很如法，让别人感到很舒服，这个时候他就愿意接近你，也愿意接近你现在所修学的这个体系、那个系统。他如果对你都没有什么信心，那你的体系他也没有信心、没有兴趣，是这样的。

所有有些时候作为一个修行者来讲，为什么有些时候比较注重外在的行为呢？其实也是一个利他的必要性。所以说保持一个好的威仪、保持一个好的行为，一个是更加有利于调心，还有一个就是避免不必要的过患。这个就是说强制性地让你不要做这个事情，其实也是强制性地让你离开了这个过失，不管是语言还是身体方面的。这个是对自己的修行、自利有帮助的。还有一个就是利他的帮助，可以让别人生起信心。有些时候这种行为可能更加有说服力，别人听你讲了那么多，但是一看你的行为马上就崩溃了，说得好听但根本做不到，这样也许就不行。

有的时候你随讲几句，讲得不是很多，但是你的行为让他生很信心，这种情况也有。你做出来行为，让他直接感受到你所修的法的一种力量、或者你的传统、你的法脉的力量，他就很愿意去修学，他也愿意变为你那样的人。或者他看到你的行为很放心、很安全，他也愿意去修学，是这样的一种情况。

下面来讲直进，在颂词里面讲是直进。前面讲妙，妙就是行步很美妙，然后是直进。直进的意思按照麦彭仁波切的注释，平直而进，进就是前进



的意思。从它的注释里叫行步端正，就是比较平直地走路，很端正的走路。因为他以前断除了狡诈、谄曲的行为的缘故，导致他走路也是非常端正的，很端直的一种方式走路。

这个就是属于他修行心很调顺，心非常调顺，断除了狡诈、断除了一些不端正的因的缘故，导致他自己的走路也是非常地端正，让人见而生信心。所以说佛陀的时代，见到佛陀的走路也是生信心的。在佛经里面讲，包括见到佛陀的弟子走路，有的时候也是直接生信心的。像马胜比丘，走路也是特别特别端正地一种方式。有些时候众生就因为他们非常端正的走路方式而生起信心的也是有很多。

第十八是端庄，在颂词里面讲端庄。端庄是指体态很端庄。在因地的的时候赞扬他众功德，然后感召他的体态非常的端庄。端庄就是端严大方，非常健美、非常殊妙的一种自性。所以说能够在因地的的时候，比如说我们现在修行的时候，比较善巧地赞扬他人的功德，也是一种很大的善法。

因为一般人普通人的通病，就不太愿意赞叹别人，要是赞叹自己可以，然后他自己琢磨半天：今天怎么赞叹自己、用什么词好、用什么方式好，怎么样赞叹自己他可能会做一个规划。但是说要赞叹别人的话，他可能就不会说话，也根本不愿意去想，为什么要赞叹他人？凭什么要赞叹他人？他就觉得赞叹他人是让自己掉价的一种行为。所以说很多人就不愿意赞叹别人。如果是诋毁他人呢？这个他愿意。如果赞叹呢，就是他自己喜欢的，或者自己这一类的，这些方面他愿意赞叹。如果是和自己没关系的，或者怨敌，即便怨敌有功德，也不愿意赞叹，是这样的。这样是不对的。

虽然有些格言中讲，虽然通过暂时的因缘，可能我和其他人关系不是很近，但是即便是显现上关系不好的怨敌，他有功德的话我也应该赞叹。功德就是功德，不管这个功德出现在什么地方，他还是功德。所以说如果有功德就应该赞叹，如果有过失，如果是自己的过失，出现在自己的身上，那也必须了解这个是过失，不能够赞叹这样的过失。

因为他没有嫉妒心，他就是真正的、一心一意地缘善法、缘功德法，看到别人有功德的时候，很自然地就出口赞叹，非常好、非常善妙。所以说他就是不吝惜把赞叹送给具有功德的人的缘故，他这个是个美德，而且通过这样赞叹别人功德的缘故，他内心当中阻碍自己修行的这些因素，就



通过赞叹别人而完全没有了。因为没有这些拖后腿的东西，他的功德增长也很迅速。

能够赞叹别人其实也是一个随喜，也是一个无勤的，如果你能够赞叹，其实就说明你内心是认同的，如果你的内心认同、随喜的话，按照随喜的修法，通过随喜的法性力，如果你能够赞叹别人、随喜别人，虽然你没有亲自去做，你也无勤地获得这个功德。这样讲的时候为什么他的功德会增长很迅速？一定是可以增长很迅速的。如果你内心当中通过嫉妒心不赞叹别人，这方面来讲，这个嫉妒心在内心当中一直是存在着，这个大魔鬼在我们相续当中住着，你想要很快增长功德这个不可能，怎么可能呢？你所有的功德都被这个嫉妒魔吞掉了，完全没办法。但是如果你把这个嫉妒抛掉了，只要别人有功德我就赞叹的话，反而自己可以无勤地获得很多的功德，这个就是因缘分则，这个就是因果的奥秘。

因果的奥秘，普通人可能就不了解，不了解之后，也因为自己的习气毛病的缘故，不愿意去做，这样就是自己给自己做阻碍。不是说谁在给你做障碍。不是说谁来给你做障碍，其实很多时候做障碍的是我们自己。完全就是不接受某个理念，或者不愿意做某种修行，自己障碍了自己的修法而已。

佛陀因地的时候就非常善于赞叹别人的功德，所以说很快就成佛了。成佛之后还感召到体态端严大方的一种随好，所以说这个方面来讲我们应该知道这个因缘规律。

然后颂词里面讲光洁。身体非常光洁，也就是身如初拭。什么叫初拭？就是刚刚洗完澡，或者刚刚擦拭过的一样，当然这个是按照一般平凡人的情况，刚刚沐浴完、洗完脸，看他的脸上很干净、有光亮，佛陀的身体恒时地犹如初拭一样，就是刚刚洁净完的一种状态。

这个的原因是因为他的身语意完全远离了烦恼的垢染、染污，所以感召他的身体非常的光洁，犹如刚刚沐浴完的状态，让人看起来非常悦意。这个就是一个随好。

然后是身相称，就是身体匀称。身体匀称的原因就是因地的时候应机施教。能够应机施教的缘故，所以感得身体非常的匀称，他身体的上下、



左右、五官的比例都是非常协调的一种自性、一种状态。现在来讲，现在有些世间人，稍微做一点点善好，我们就感觉身体很协调、比例很完美，可能他其他地方不是那么优秀、不是那么十全十美，但是身体的比例非常的匀称，很协调。看了之后就觉得很惬意，这个也是有很多的。但有些地方讲的话，身体比例有点不协调，比例失调的话，有的时候看起来也是不舒服的。

所以说包括一个人的身体，让自己满意也好、让他人看了见而悦意也好，这个也是善业导致的。而佛陀的善业达到极致了，所以说佛陀在身体匀称这方面无人能比，是这样的一种情况。

下面讲第三类：

洁净软清净，众相皆圆满，
身广大微妙，步均匀双目，
清净身细嫩，身无层充实。

首先是洁净，就是身清净。因为他以前身语意三门非常威仪、非常清净，没有不如法的、没有染污的状态，因为他以前三门很清净的缘故，所以感召他的身体非常清净，自性很清净。佛陀的身体自性就是非常清净的一个状态，不像我们业惑所感召的身体，刚刚洗完澡之后显得很洁净，但是它的本体就是不清净的。在《入菩萨行论》第八品当中，从它的来源、业、因、缘、环境等等，通过很多很多方式说明我们的身体其实是不清净的，怎么洗也没办法完全变得清净。

但佛陀的身体不是通过业惑形成的，佛陀的报身的相不是来惑形成的，所以它自性清净，这个和我们现在的身体完全不一样。现在我们沐浴完之后，只是表皮清净一点，过几天之后又开始恢复到它本来不清净的状态，又需要不停去擦拭。不是说我们身体本来是清净的，雾霾很重，PM2.5太多了，出去之后身体全都是充满了雾霾。不是说我本来干净，只是环境太差了。而是我们的身体本来就不干净，所以说你不洗它就恢复了不干净的状态而已。只有通过洗来掩饰一下。佛陀不是，他不是业惑之躯，他不有业惑这些不干净的因缘，所以佛陀的身体本自清净，这个是特别特别稀有。这个是洁净。

第二个软。佛陀的身体非常的柔软。柔软是从不僵硬的侧面来讲的，



现在有些众生的身体很僵硬，有的时候想要坐趺坐也做不到，脚太硬了，怎么扳都扳不上去，再使劲都害怕扳断了。各个关节、身体很僵硬。佛陀的身体非常柔软，从里到外都很柔软。柔软的时候就很调柔、很轻安，身体不会因为太僵硬了导致痛苦和不适，这些完全没有。

他是因为以前修大慈大悲的方便，他的心很调柔。心很调柔的缘故，他的身躯也是非常调柔。我们现在来讲，也是应该多修大慈大悲心。通过修持大慈大悲的善业，如果在我们相续当中有了这个善业，而且很强劲，成熟之后，除了在心上面体现，除了修法方面能够和法相应、和实相相应，在身体方面、在环境方面，也会有所体现。因为佛陀的大悲心修圆满了，所以说他在内心当中的境界有体现，身体上面有体现，包括他的环境也有体现。

如果我们经常修大悲心的人，按照《前行》等地方讲，如果修十善业道、大悲心等方面内心当中修得很清净的话，他自然而然会转生到那些非常善妙的环境当中，即便有些环境不那么圆满，只要你相续当中有大悲等的福德，自然而然就会调顺，是这样一种情况。所以说主要的修法和方向应该是调心。如果心一调顺之后，身体、外部环境都是跟随自己心里的善业的福报而转，这个是特别重要的。

然后是清净，就是身清净。身清净就是因为自己的意清净的缘故，而感得身体很清净。前面的身清净和这里的身清洁二者之间，前面是从自性清净的侧面讲的，它的本体、本质很清净。第二十个身清洁，主要是说没有垢染，它是从另外一个侧面。一个是从肯定的、从正面讲身体很清净，这个方面是从没有垢染的侧面来讲是很清洁的，二者之间的侧面不同，但本体是一样的。

身清净呢就是说因为自己的啊意清净的缘故而感得身体很清净，所以这个前面的身清净和这里面的身清洁二者之间的话这个里面就是说是前面是自性清净，这里面讲的上师讲的啊，它是本体本质很清净，那么这个二十三个这个呢是身清洁呢主要是说没有垢染，它是从另外一个侧面，一个是从肯定的从正面讲身体的很清净，这个方面来讲是从没有垢染的侧面来是很清洁的，是二者之间的侧面不同，但本体是一样的啊，侧面来讲呢一个是从它的清净侧面讲，一个从它的没有无垢，啊就从无垢的侧面讲的，



从无垢的侧面来讲非常地一种洁净是这样的，所以差别一个是本体一个是差别，啊这个呢就是讲佛陀的一种殊胜的一种善业而形成的一种这个随好。

然后呢就是讲众相皆圆满，众相皆圆满的话就是说啊因为佛相续当中的这个律学，他的律学戒律特别地清净，所以说呢感召一切的相都是非常圆满，佛陀的三十二相八十随好每一个支分每个细节都很圆满啊就是这样的。

尤其是前面我们讲的像转轮王啊帝释啊他可能有些地方不明显，或者有些地方可能就是说是不圆满，有些地方可能是不明显，有些地方可能仔细观察哦这个是一个相好，你不仔细观察的话就可能看不出来是这样的。但是佛陀的相好非常地明显，非常地圆满，这个就是因为他相续当中呢所有的这个律行啊都受持得非常的圆满的缘故是这样的，所以说呢就是说这个十善业道啊还有这些以前的戒律啊方方面面的戒律吧别解脱啊菩萨戒啊或者乃至有些密乘戒律，他就是说这些呢守得特别圆满的缘故，所以说呢就是说他的一种这个所有的相好都是圆满的。

当然是显宗里面可能不会出现密乘戒，主要是菩萨戒和别解脱戒律，或者说十善业道，这方面来讲的话是非常圆满的缘故，没有丝毫的都没有到了一般来讲在现在位的时候，在凡夫初学位的时候，守护戒律呢是必须要这个勤作，很刻意地勤作地去守护，啊刻意勤作守护的原因是因为我们相续当中的这个烦恼还很炽盛，所以说我刻意去守戒呢是要压制住这个不断冒起来的不断就是说是那种现行的烦恼，所以说我要和它斗争，必须要刻意去守护，啊但是到了一定阶段的时候不需要了，为什么呢，因为你的烦恼粗大的烦恼被调伏了，被压制了，然后你的戒律呢守护戒律的行为呢就进入到一个比较任运的无勤作的一个守戒的方式，像这样的话就是说一种这个就是说是纯粹的一种比较任运的一种守戒方式。

到了初地以上，见道以上他就获得了无漏戒，他的这个戒体无漏的戒体就获得了，二地当然就是戒律到彼岸啊是这样。所以说就现在对我们来讲的话守戒呢还是需要这个谨慎需要正知正念，需要谨慎需要刻意地去守护去勤作是这样的，要经常性地忆念守戒的功德，经常性要忆念不守戒的过患或者破戒的过患，来帮助我们守护好这个戒律，啊尤其忆念业因果啊忆念这些很大的轮回的广大过患，这方面来讲帮助我们守戒，然后过了这



个时间之后，他守戒就会进入到一个相对比较任运的阶段，他不需要再这么勤作了，自然而然就会守护戒条，不会很痛苦，不会觉得守戒很麻烦是这样。因为他就内心当中的这个很多时候呢尤其是别解脱戒律呢它主要是压服我们相续当中的这个比较重的贪心和嗔恚啊等等。

所以说如果他相续当中粗大的烦恼被综合性的修法压制住之后呢，他内心当中不会再有这么躁动的烦恼了，所以他守戒相对来讲就比较平稳了，他就守戒呢不需要考虑什么破戒啊这些方面，他肯定不会有破戒了，是这样一种情况。所以如果我们相续当中能够通过修这个四加行生起出离心，如果对轮回没有如果是对轮回没有什么兴趣的话，守护这个别解脱戒律这个方面呢可能就是啊就是比较顺利不会有什么问题是这样的。那么这个就叫做这个众相圆满啊是这样的，就是说是众相皆圆满。

然后呢下面来讲的话就是说是这个身广大微妙，身广大微妙呢这个啊身广大微妙这个方面讲的时候就是讲了身肢就是说注释里面讲身肢广美，就因为他圆满地这个具足广严的功德所以感得身体呢很高广很优美，所以佛陀的一种身体呢的确是这样的，就是说非常优美的一种这个啊高嘛，有些地方讲的话就是说佛陀的身高也是比一般人要高，但有的时候到底有多高呢可能是因人而异是这样的。

菩提伽耶有一个这个金刚座有一个柱子，一个石柱，这个石柱据说就是佛等身柱子，我们目测了一下，三米多高是这样的，至少三米多高，所以像这样的话就是说三米多高是就是说是这个当时就是这么高吗还是在有些众生面前示现这么高吗，我们也不知道，因为众生在娑婆世界的时候啊，因为众生他自己见佛的时候通过他自己的一种业力所见到的佛陀呢也不一样的，大致有的时候差不多，但有些时候可能高一些有些时候可能矮一点，有些时候看到佛陀相好，有的时候看到佛陀的身体很黑的，这个也有很多很多不同的记载是这样的。

但是他可能是比一般的人要高大，但是高大来讲也不会显得那么的一种笨重啊这些不会有，现在呢就是说是有些现在我们在世间当中有些人也很高，但高的时候感觉没那么美观是这样的，感觉就是说很笨的样子，或者感觉就是说走在街上就是很远就看到了一个很高的人，所以说有的时候觉得长这么高有这个必要吗，有的时候这样想的，太高了有的时候可能也



不方便吧是这样的。

以前一个道友发愿长三米，不知道现在不发愿长三米了，没有长三米因为太麻烦了这样的，买衣服费钱，然后其实做什么好像都很费钱，像这样的话，就是说是佛陀在世的时候可能就是这个人是很就是说身广大微妙这样的，它也是一个随好它是善业形成的，所以不会让人感觉到那么就是说不舒服、不协调啊，或者感觉很突兀的一种状态可能应该是不会有的，因为它毕竟是善业支撑的。

如果是现在人有些人很高，他可能是因为他以前他不善业，可能以前给人取外号，啊大高个啊是什么怎么样啊，然后通过这样的恶业感召到一个很高的个子，所以就感到很不舒服，哪个的方法都是很别人看起来也很不舒服，然后呢他自己也觉得很不舒服也很不方便是这样的，但佛陀这个很高他是善业圆满的善业感召的，所以说佛陀这么高大的身体呢在人群当中不会让人感觉到很突兀的那种，佛陀也不会因为这个感觉很麻烦是这样的，所以他因为是纯粹的圆满的善业和一个恶业引发的身高，身体很高很胖是这样，那这个不一样嘛，所以说如果这个是恶业引发的这个很高很胖的话，他可能感召的痛苦要多一些是这样，但是他感召到的安乐要少得多。

但是如果是善业引发的这个就不一样，完全不同了，那我们说天人，有些天人高到达由寻，啊这个天人长这么高，几由寻高，那会不会很痛苦了，他快乐得很是这样，他不会感觉到痛苦，因为他是善业引发的嘛是这样，所有善业引发的他就不会有痛苦，所以这个是个关键的地方，到底是高大到底是好还是不好呢关键就看它是善业引起的呢还是恶业引起的，这个方面来讲有的时候是这样的。

所以有些时候如果有时候以前现在可能搓灯芯的少了，以前搓灯芯的，如果搓得太大了时候哦你这个以后你会长得很胖，因为你的灯芯很粗，然后怎么怎么样，这个有的时候这个缘起也是在这儿是这样的。还有些地方讲你的话可能你给别人起外号，啊一方面来讲也会因为这个恶业呢导致很多很多的一些让自己不愉悦的地方是这样的，被别人取笑啊自己很不方便啊，也有很多很多这方面的，但佛陀这个不是他是善业引起的是这样的，而且这个善业不是一般的善业非常圆满的善业。

然后后面来讲是步均匀，现在身广大微妙讲完了，然后颂词里面是步



均匀，步均匀呢就是佛陀的步态非常地均匀，他佛陀走路的时候不会一会儿夸得很大的步子，一会儿又是小碎步一样的走，佛陀不会这样子，佛陀走路的时候非常有规律的，而且就步态是很均匀的这样的，他因为就是平等对待一切众生，啊不管是亲属还是说是别人敌对自己的人，还是说一般普通人，佛陀都是通过平等的心去对待，这个也是现在我们要训练的一个修法，就是要在我们相续当中通过这个训练来让我们的心呢去平等的对待一切众生。

当然这个对我们来讲是个考验，也是必须要跨过去的坎儿。如果我们的内心不平等不能够平等对待一切众生的话那我们菩提心是不完美的，那么我们的菩提心不完美是这样有缺陷，啊有缺陷，因为就是说这种不平等的心会导致偏袒，偏袒虽然你就像上堂课讲的一样，就是说你虽然也是在缘怨敌修这个大悲心，修愿他离苦得乐，但是你可能一晃就过去了是这样的，你觉得我修了，反正我已经修了，啊反正我按照要求修了，对怨敌也想了，但是你这个就是只是晃了一下过去的话它可能就是有缺陷的，啊按照大乘的标准来是讲不够。所以说呢要内心当中生起真实的平等心啊是这样的，一种真实不管是对亲人、怨敌还是普通人，反正就是不管是对人还是对于旁生，对地狱的这些有情反正都是平等去对待，这样的话就是说是这个因为平等对待众生的缘故，他的这个步态均匀。

然后呢在颂词前面讲，双目清洁，双目清洁双目清净的话就是说是这个因为他宣讲了清净的正法，佛陀在以前的时候呢因为他学法，佛陀在因地的时候也学法也修法是这样的，所以说宣说清净的正法，而感得双目很清洁，就是黑白分明嘛，这里面也没有什么浑浊也不会有这些这个眼翳遮障啊这些都不会有是这样，所以说眼睛特别的干净。

然后呢就是说是这个身细嫩，颂词里面讲身细嫩，身细嫩是第二十八个，容颜柔嫩。他因为讲经说法啊就是说浅显易懂，浅显易懂呢就是感得这个身体呢非常的柔和，很细嫩没有这个粗糙感，啊没有粗糙感这个就是容颜呢非常地这个柔嫩，佛陀在因地的时候他也是自己修法也讲经说法，所以他因为就是啊说对于法义的理解非常地通透，所以他讲法的时候呢尽量地使用一些浅显易懂的方式来让众生知道实相，来让众生知道世间的实相和胜义的实相，来让众生知道取舍之道是这样的，他不会把这些法讲得



特别的艰涩，故意讲得很难懂啊这些不会。他尽量地讲这个浅显易懂的方式让众生能够容易理解，所以他感召身体非常地柔嫩。

然后就是说是这个啊就是说是这个什么呢，身无怯，在颂词里面讲身无怯，身无怯呢在这个注释里面讲身无退曲，他因为就是说因地的时候心没有怯懦，心没有怯懦啊完全就是说是充满了勇气啊信心啊这些，所以他对于什么没有怯懦呢，对于成佛没有怯懦，因地的時候，对于利益众生没有怯懦，对于修持任何的法没有怯懦心，所以说这样的话就是说他感得他的身体呢也是这个没有萎缩啊脆弱的这个姿态状态，非常地强健，就叫身无怯，在颂词里面讲身无怯。

然后呢第三十个呢就是讲充实，充实的话就是讲身体很丰满，他因为有超胜世间的善根，他修行的这个善根都是超胜世间的，他以为不耽著世间的一种整个六道嘛，所以他所有的善根都是超胜世间，有出离心啊、菩提心啊，或者说通过这些空性实相来摄持他的善根，所以这些善根可以超胜世间而感得身体呢就是说非常地丰满，很充实很丰腴是这样的，所以上师在讲记里面也讲了，从现在的话来讲就是气血很旺，身态啊就是说他的一种姿态很庄严的一种，这些都是因为他相续当中的善业非常清净，导致他的身体方面的一种这个都是很圆满的。

然后呢第四类的话就是讲到，

其身极坚实，支结善开展，
顾视净无翳，腰圆腰际展，
无凹腹便便，脐深脐右旋，
为众所乐见。

那么就这个第四类第一个就三十一一个就是身体啊身肢就是说其身极坚实嘛，就是他的身肢呢非常地坚实，因为他是永远地断除了无明了，断除了根本无明，永尽轮回的缘故所以他的一种这个身体呢非常地坚实，所有的因为他就是说导致轮回的所有的无明已经没有了，所以说就他自己的外相当中啊就是在报身的这个身体上面所感召的身体呢非常地坚实。当然就是说佛陀在这个在化身在娑婆世界的时候，可能显现上面呢可能还是一个我们看起来可能是一个血肉之躯的样子是这样的，但是其实是什么样一种样子，不同的地方也有不同的讲的，看起来像是血肉之躯，但其实来讲呢



不是这个血肉之躯。有些地方说佛陀的身体里面没有内脏啊，这些方面也不同的地方有不同的讲解是这样的。但即便就是说啊显现上面有内脏啊显现上面有这些呢他也是非常坚实的一个自性，因为他毕竟在人间示现嘛，他可能就是说大概总的方面应该和人的一种状态差不多，那么在报身刹土当中的一些身体呢那肯定不是血肉之躯了是这样的，应该是什么样的情况我们也不清楚，光明嘛还是怎么样一种这个形成的，啊这个方面来讲的话就是说不是特别的一种明了。但是呢至少在我们面前，在相对于这个一般的不清净众生面前呢佛陀的身体呢相当地坚实的，因为断除了无明的缘故，身体很坚实，所以不会就是说经常性地有时候生病啊有的时候这个地方不注意又一个腰扭了，或者说有骨折了，这个方面不会有，他因为断除了这些啊根本无明的缘故，不会出现像凡夫人这些因为他自己的这个粗重的一些粗重的一些这个业导致的一些身体不调顺的，然后身体就是说很脆弱的这方面的情况不会存在，所以说其身极坚实，纯粹的善业引发的。

然后呢就是这个就是说三十二个呢就是肢结善开展这样的，那么就是说肢结开展呢就是说他因为在因地的的时候善巧地宣说缘起的差别，啊就他非常地善巧宣讲缘起的差别。

然后就是第压下十二个支节善开展，支节开展，因为他在因地的的时候善巧的宣说缘起的差别，他非常的善巧，宣讲缘起差别。比如说世间的这些缘起啊，或怎么样通过世俗谛进入胜义谛当中，或就是说世间的十二因缘缘起，或就是说善恶之间的缘起，或就是说外面无情的缘起等等等等。反正宣讲缘起差别的缘故，或者缘起的性空等等的一种关联的缘故，就感召他的身体的支节舒展，非常的舒展很灵活，他的支节很大，都很灵活，很柔软，不是很僵硬那种，是这样一种情况。

然后第三十三个，颂词里面讲的顾视净无翳，顾视净无翳就是在讲记当中讲视无不明，因为他因地的的时候正确的宣讲增上生，然后决定胜的一种佛法的词义，增上生主要是指能够获得善趣的，在善趣当中增上而生，他的福报，他的善业和他的一种果，快乐嘛，增上，不断不断的出生叫增上生。比如今生当中是人，因为我修了善法的缘故，后一世我还是人的话，那么我的相貌比这一世庄严，这个就是增上生了。然后我的钱比这一生多也增上生了，反正就是增上而生，再修可能到天界，增上而生。



这个增上生的意思就是在轮回当中，下一世比这一世更圆满这个叫增上生，增上生的福德。然后决定胜就是决定超胜于世间的意义，那么什么？解脱道。解脱道就决定世间，前面世间当中增上而生，反正你再怎么增上而生都在世间当中增上，轮回当中增上，但是决定胜就是决定超胜世间的，不是在轮回当中的，这个就叫做解脱国。

佛陀在因地的时候非常善巧宣讲增上生和决定胜的佛法的词汇，所以说他的眼睛视无不明，就是说没有翳障，没有这些白内障啊，没有其他的视力的障碍啊，他的视力一直非常非常的清明，这个来讲的话也是这样。当然有些时候我们说如果我们想获得一个清净的眼根，就是多供灯，多供灯的话让我们的眼根很清净，这方面也有。或者有些时候帮助其他有眼病的人恢复清净的视力，这个也是让我们的眼睛感到很清净，但有些时候或者说能够塑造佛像，或者说能够画佛像等等，这个也是让自己的眼根生起清净的因。

但此处来讲的话主要是善巧说法，因为法嘛，法就是一个慧眼，前面我们讲这个法就是智慧，我们说睁开智慧的双眼，所以如果你经常性的增长众生的智慧的缘故，除了你自己内心当中没有这个障碍之外，然后感召身体上面的眼睛非常的清净，没有翳障的非常殊胜的一种随好。

然后下面讲腰圆腰际展，第一个是腰圆，就是佛陀的腰身非常的圆好，然后髀不露骨，腰的部分也是层次很分明，有些时候从唐卡或者从佛像里面可以看出来这些腰方面的随好。这个主要是因地的时候让弟子守护清净的戒律，他自己守护清净的戒律，也让弟子守护清净的戒律。清净的戒律能够最好的止恶防非的方法，或者这个清净的戒律也是所有功德的基础，犹如大地一样的基础，所以他能够让弟子守护清净的戒律，让弟子能够断除一切恶，然后能够增长功德的基的话，这个也是感得佛陀的腰身非常圆好，这个是腰圆。

然后三十五就是腰际展，就是腰很舒展，腰很舒展主是他很曼妙吧，佛陀的腰非常的曼妙，就是说他虽然有些时候来讲佛陀的身很圆好，非常圆好，但是从一个方面来讲也是很舒展的。这里面讲，上师在讲记里面讲，虽然他的腰很丰满，但是也不是很粗的那种水桶腰啊，也不是那种方式。他反正看起来非常舒展的一种妙好，这个叫做腰际展，腰际展的因主要是



远离了轮回的种种过患，而感召到这种随好。

然后第三十六个是无凹腹便便，无凹就是因为他摧毁了我慢傲气的缘故，所以说他的腰不是特别的长，不过长，然后也没有凹陷，佛陀的腰没有凹陷的部分，所以他不会细的过分，非常细，然后一种病态的细，没有这些。他没有凹陷的部分，很美观，因为他摧毁了我慢的傲气的缘故，感召到腰方面的相好。

然后第三十七个，就是腹便便，腹便便就是看起来好像是大腹便便，大腹便便就好像感觉大肚子，平常我们的感觉就好像将军肚啊，大腹便便的样子，但这个只是现在一种词的形容。佛陀会不会大腹便便的样子？噢，这个很庄严很美妙，这个不是。虽然用了腹便便的词，但是这里面是很庄严的，腹部很庄严的描绘，绝对不是那种将军肚那种，很大的肚子那种，这个不是那种形象。

虽然佛像当中也有，汉地来讲进山门就看到的弥勒菩萨，噢，那个大肚庄严，这个方面来讲他是个化身的形象，他是一种充满喜感的，那种让大家开心的相，真正来讲佛陀的报身相不会出现这种，佛陀报身相的腹部，腹便便的话，他不是很大的凹出来的那种情况，他是没有凹凸的。他因为在因地的时候宣讲了无尽的法门，佛陀因为在菩萨的时候学过无尽的法门，精通无尽法门，他也给众生宣讲了无尽的法门，所以感召腰际非常的庄严，腹部很庄严。

然后下面讲脐深脐右旋，就是肚脐的一种相随好。首先是脐深，脐深就是佛陀的肚脐，因为通达了甚深的正法的缘故，所以说佛陀的肚脐是很深而且是很圆的这样一种状态。有的时候想，看到佛传记里面，佛陀要入灭之前佛陀就让弟子来瞻仰相好，佛陀说这个相好如果佛入灭之后，火化之后就再不会在世间当中出现了，所以让弟子最后一次看佛陀的相好。甚至于佛陀把衣服解开让众生来看上身等等的一种相好。

有些地方，就是佛陀平时的时候可以看到一部分，但有些地方可能隐藏了，比如说脐深啊，脐右旋啊，像这些相好可能一般人看不了。佛陀在他入灭之前也会让在跟前的弟子，也让弟子们来看佛陀的相好，最后一次来看一次佛陀的相好，这是非常非常难得的，佛陀的一种庄严的相好出现在世间非常的难得。所以说这个脐深，佛陀的肚脐，因为通达了甚深正法



的缘故，所以说就很深很圆，这也是属于殊胜的功德。

然后第三十九，就是脐右旋，他的纹理，他的身圆，这个肚脐的纹理就是自然右旋，这个已经出现了很多次。佛陀的眉间白毫在相好的时候，拉出去的时候一丈五，收回来之后在眉间右旋而住。还有这些毛孔就是右旋，毛孔里面的毛一根然后右旋。这里面也是佛陀的肚脐的一种纹路也是右旋。因为相应摄受弟子的善法，就是相应众生的根基来分别传授甚深的正法的缘故，所以说感到佛陀的肚脐非常的美观。

其实佛陀的每一个地方都是达到圆满的，就是因为修持了不同的善法，就是修完了所有的善法的缘故，所以说菩萨为什么在成就菩萨果位之后还要听一切法，要修一切法，宣讲一切法的原因，其实也是，就是刚刚我们讲的主要的原则，每一个善法的作用、缘起、功能不同，对治的不一样，所以他最后感到的相好也是不一样的，这个就是讲三十九。

然后后面讲第四十个，为众所乐见，这个就是颂词里面的为众所乐见，讲记时里面就是观不厌足。他的相好让所有的眷属，他因为利益一切眷属威仪庄严的缘故，就感到他的相好，众生见而生喜，观不厌足，永远看不厌烦的一种，永远没有一个不想看的时候。他因地的时候能够善巧的让眷属具足威仪，他自己管理眷属的时候让弟子具足非常非常好威仪的缘故，所以说他自己的相好有一种特点，特点就是观而无厌，就是我永远看不够，就是这样一种情况。因为现在的众生，因为他的善业有限，现在长的很庄严的很漂亮的一些人，一些明星或者周围身边的看起来长得很漂亮很美丽很庄严的这些人，他们这些人修了一些有限的善法，前世可能修了一些安忍，这个安忍可能是修了一两次安忍，或有些时候供了一些花啊，或者做了一些让相貌庄严的因，但这个因不生，他的因的力量不大，然后他的因本身也带了很多很多的烦恼啊，夹杂了很多染污。所以说这个庄严的相貌虽然看起来也庄严，但是时间长了之后还是会有审美疲劳，看到之后习惯之后就觉得没有刚开始看的那么好看了。

但佛陀的妙相不是这样的，因为他的善业非常的深，力量很大，他的善业也是没有障碍没有染污，所以说导致看佛陀的相好的的确确就是里面讲的，见而生喜，见而生喜之后观不厌足，永远看起来不会厌足，这个就是佛陀的一种，是我们现在没有具备的，但是的确存在的一种现象。就是



当你的善法达到极致的时候就会出现这种情况，自然而然就会成为让众生观不厌足。但是如果你的善业不够深的话，可能见一两次还可以，这个长得好看，但时间长了之后感觉不太好看，平庸，或者再看的时候就发现丑陋的地方了，不好看的地方就出来了。

这个来讲善业可能不圆满，就是不生或者他有染污的缘故，但佛陀的善业没有，报身上面完全不存在。所以从这个侧面安立的时候，任何时候看佛陀的相好，除了一般特殊的业力之外，一般的情况来讲都是属于观不厌足的，怎么样看佛陀的相好都不厌足。他那么深的善业支持、支撑的相好、随好，的的确确我们从这个因来推果，有的时候我们说由这个因来推果他就会发现这个情况。因为我们现在处在这个环境当中，我们的业，有限的业导致的一些环境也是不圆满的，导致的这些众生也是不圆满的。所以他总会有这样或者那样的缺陷。

但是佛陀没有，佛陀是最圆满的善业导致的，就会出现这个情况，所以说我们自己来讲，也是需要无厌足的修善法，对于善法绝对不能够厌足，因为不厌足的修善法才能让我们的善根不断的增上，你的善根不断的增上你的障碍才会持续性的减弱，然后你该生起的功德，该生起的证悟才会在不间断增长的善根的推动之下，它的引导之下，你的证悟才会生起来。然后在这个同时，你在轮回当中转生的时候，一世一世转生的时候，你外在的相貌，除非你是特别的发愿，如果不是的话，因为修善法的缘故，每一次的相貌都是非常的庄严，根本不需要去哪个地方整容啊，这个方面都不需要。反正就是通过你的善业的支持、支撑，特别特别的庄严的相貌就会出现。

一个是你的证悟持续性的增上，度化众生的能力持续性的增上，还有外在的容貌也是非常庄严的。当然前面讲如果有特殊的发愿，你故意投生在旁生道啊，或者你故意的投生一个怎么不好看的，这个另当别论，如果不是特殊的发愿的话，一定会因为非常强劲的善业导致非常庄严的，很圆满的一种，里里外外的很多很多的状态。包括如果你不是刻意的引导众生的话，包括你的疾病，身体的疾病都是越来越少。

生起的疾病是什么导致的呢？是善业不够，还有恶业比较多，还有你的四大不调，但是如果你修善法，方方面面的善法都很强劲的话，这些因



缘不会具足，如果你刻意，你自己故意示现生病是另外一回事情，为了利益众生，但是如果不是的话，那么每一次的身体都会非常的健康。从你的心的状态，到你的身体的状态，到方方面面的状态，全部这些比较圆满的悦意的，都是因为你的善业而导致的，不是其他的因导致的。就是不是通过整容导致的，整容其实也要看，你如果没有善根的话，你整一个失败一个，你要整眼睛，完了又是失败了，你的手术失败，或整一下鼻子又失败了，整个下巴还是失败，没有福报没办法。如果你有一点福报，可能整容就容易成功吧，达到了自己想象里面理想状态就达到了，就还是有福报支撑才行，如果没有福报支撑，的的确确整容都会失败。但是如果你的福报很强劲，不用整容都达到很圆满的状态。

这个是第四类讲完了。

第五类：

行净身无疣，及诸黑黧点，
手软如木棉，手纹明深长，
面门不太长，唇红如频婆，
舌柔软微薄。

这个也是十种。首先就是讲行净，第一个是行净。行净就是威仪洁净，行就是威仪，威仪就是行。他的威仪很洁净，行为很洁净。因为他因地的時候心意很纯净的缘故，他的心特别的纯净，我们的心，凡夫人刚刚修菩萨道，他以前轮回的时候带来很多很多不干净的种子和习气，还在我们的相续当中，所以就导致我们的心不干净不纯净，意乐不纯净。但是修习菩萨道一段时间之后，不干净的东西慢慢慢慢就消失了，因地的時候恒时修持清净心的缘故，就导致他的行为也是清净无垢的，所以这个方面对我们来讲也是有启发的。所以我们要努力的让我们的心变得很清净，因为这些不清净的方面还是要有对治，对治就是正法，就是学习正法，思维正法和修行正法。

然后颂词上面讲的身无疣，及诸黑魔点，这个就是第四十二个。身体没有痣，身无痣点，疣就是身体上面的一些小红点吧，就是一些肉柱还是什么，反正也不痛的那种，这些叫疣，有些叫瘰子，它也不痛。然后魔点就是痣，佛陀的身体没有疣，身体上面没有那些小肉柱，也没有这些痣。



有些时候这个痣有讲法，有这样的讲法那样的讲法，反正有痣就是一个不圆满的标志，所以说有的时候来讲，你看我的这个痣长得好，长得很端正，或者一个什么特殊的形状，看一下相片像一尊佛，有些时候来讲可能自己的痣这样那样的也有。

但有些时候痣也有讲，但真正善业圆满的时候，他的身体没有痣，佛陀的身体上面找不到痣，有痣是属于善业不太清净的缘故导致的，或者说我们的心业还不是那么纯净，所以总会在身体的某一个地方长痣，有时候嘴角长个痣啊，眉毛上长个痣，有些时候这个很多，有些人比较多，有些痣比较少。但佛陀的身体无疣，然后也是没有黑痣。什么原因呢？非时不说法，就是佛陀讲法在因地也是习惯这个，佛陀成佛时讲法也是观待因缘，如果众生的因缘成熟了讲法，如果众生的因缘不成熟不讲法，因为那个时候因缘不成熟给他讲法没有用，而且有的时候会让正法失坏，你给他讲他不珍惜，不珍惜这个讲法会让这个正法逐渐逐渐会隐没，所以说佛陀讲法也是观待因缘讲法。他因为善巧的观待讲法和不讲法的时间的缘故，所以说身体上面没有痣。

然后第四十三个，手软如木棉，颂词里面讲手软如木棉。因为佛陀宣讲身语三门轻快安乐的因，怎么样让自己的身语意轻快安乐，就是很善巧的宣讲，让身体轻安，让自己的口，语言方面轻安、安乐，或者讲安乐的因，或让这个心轻快安乐的因，但有些时候来讲主要是身轻嘛，但是这个语也包括在身体里面也可以，三门轻快安乐的因的缘故，感召佛陀的手软如木棉，佛陀的手很细软，犹如木棉一样，很柔滑。然后佛陀给众生摸顶，也可以让众生接触到佛陀手的时候，也可以感受到很大的快乐，获得无量的安乐和加持。有的时候说佛陀的手是百福庄严之手臂，很多地方形容的时候，佛陀伸出百福庄严的手臂，摩众生顶。所以佛陀的手臂是百福庄严的，一百种福德庄严出来的手臂，他修了很多很多的福德，感召到的这个手。

当然手软如木棉是其中的一个标志，其中的一个特点，佛陀的手是百福庄严的，所以他的手上面有一百种福德庄严的，或者很多种福德庄严的，所以他接触到这些众生的时候，能够让众生感受到快乐、安全、幸福，还有加持。看起来好像就是一个手，但是他的手是具有很多很多证悟等等庄严的特点的，所以说佛陀他的手给众生摸顶，其实有的时候来讲是得到加



持的。

所以有些高僧大德说，你们现在开始排队让我摸顶加持，其实来讲的话，他们有的时候会讲，比如说我也看过上师老人家也讲过这些，？仁波切也讲过，好像讲完课之后，好像看到你们准备排队了，准备上来求摸顶了。其实来讲，最大的加持就是法，我刚才给你们讲的法这个就是加持，除了这个之外，我的手给你摸一下顶不会有什么利益的。讲是有些大德就这样讲，但是他们的身体这些，也是通过刚刚讲的，百福庄严的，他们里面包含了很多福德、证悟啊、大悲啊，这些显现出来的，所以说如果有些时候我们求这些大德加持摸顶，其实来讲不单单是一个身体的接触，他这个身体不像我们血肉之躯的那种，看起来是血肉这躯，但他们这样一种证悟者，或累世修行的一种，他们很多的功德、福德，还有很多很多的吉祥啊，他们都会身体上面有所体现。

所以当我们去接受加持的时候，这些会传递，通过他的手臂传递给我们，所以当然是有加持的。只不过有些时候大德为了强调这个法的重要性，因为有时候我们习惯了，等的就是摸个顶，至于他讲什么不重要，但其实来讲他讲的这个是我们直接取舍。因为正法嘛，有些大德为了让我们重视法，所以说故意的说我的手没加持力，我的有漏的身体不会有什么利益的，如果他说我讲法你没有得到利益，我这个身体给你们加持更不会有利益了。当然就是为了让让我们重视法嘛，因为我们如果习惯了这个只是外在的东西的话，的的确确会忽略正法更大的利益，更大的加持。

因为他们的身体加持我们，可以让我们得到一些功德，但是调伏内心，调伏自心还是必须需要我们自己缘法修行才行，这个作为一个助缘，他有一定的利益，但是真正的最根本的还是法，所以有的时候有些大德会这样讲的原因是这样的。

下面是第四十四个，主要是手纹，他的掌纹。手纹明深长，颂词里面是这样的。首先是手纹明，因为他圆满了殊胜的大沙门之行为，沙门四法的行为都圆满了，这里面讲的骂不还骂啊，怒不还怒啊，打不还打，寻过不还报等等。佛陀的沙门四法已经圆满了，圆满了这四个行为的缘故，感召佛陀的手纹非常的明直，非常的清晰，佛陀的手纹很清晰。他的手纹也是有特殊的形状，比如说前面在三十二相里面讲到的，第一个就是手脚上



面有千福轮，千福轮也是很清楚的，不是说我手上也有千福轮，但是我们看到手上的千福轮之后，有没有很多很多的观想才能看的出来，勉勉强强的说这个花纹弯来弯起，好像有点像，但其实只有你知道，你给我们画出来，好像有点像，但是差得太远了，要运用很多的想象力才能想出来。

但佛陀的那个很明显，非常的明显，非常的清晰。有些大德的手上有海螺啊，有些可能有阿字啊，有些很清楚。就是说我身上也有，你看这样子画来画去，比来比去，有的说是这个，有的不太像，我们也不好说什么，噢，有点像，好像有点像，只有这样说了。但真的来讲一点都不清楚，一般人当然偶尔碰到了，你的手上有一个像阿字的，那有什么问题呢，对不对？你的烦恼那么重，说有一个阿字也不说明什么问题。但是有些大德的自然显现出来，他是功德的显现，完全不一样的。

所以有的时候你的手纹上面碰巧有一个什么叫字啊，有一点点的叫字啊，碰巧有点像阿字啊，碰巧有点像什么的话也没什么，你知道你的相续现在还是有那么大的烦恼，有一个字好像也不能说明什么问题的。这个就是手纹明。

然后手纹深，手纹很深，因为他安住甚深正法的缘故，就是他自己的境界安住在甚深妙法的境界，因地也是，果位也是，就是感召到他的手纹非常的深明，一个是清晰一个是很深。

然后第四十六个是长，手纹修长。因为他长时间的宣说乐法，让众生获得安乐的法要的缘故，感召他的手纹很细长的，非常的细长。有些时候也看到佛陀留下来的一些脚印啊，有些当然手印留下来的有没有，没有见过，有没有留下手印的？脚印倒是有一些，上面有一些吉祥纹啊，有很多很多吉祥的花云，千福轮很明显，这个也有，反正就是说这个很细很长。

然后第四十七个是面门不太长，佛陀的面门不是那么的太长，面不长大。因为他宣讲学处的次第，别解脱戒、菩萨戒等等，他按照次第宣讲修法，他自己修学，给众生宣讲，这样一种学处次第，所以他就感召佛陀的面门不太长，就是说很适中。一般来讲佛陀的脸犹如满月一样，很圆。现在不喜欢圆，但佛陀的容貌很圆满，不太长。现在如果自己的脸长得比较细啊，瘦啊，就感觉好看，有的时候做一点修改，然后把脸上的骨头削一块下去，就变得瘦一点，有的时候把头发拢过来，让别人看起来好像脸小



一点，感觉自己要舒服一点。

但是佛陀的面容是很圆的，所以说像这样他犹如满月一样。但是也很庄严，满月，如果是太圆了，有时候看脸也挺圆，为什么不好看呢？佛陀那个是综合性的庄严，他不是只是圆而已，只是圆而已，其他地方没长好，那就没啥用，别人看起来太圆了，的确是不好看。但是他是个综合性的，各种福德庄严的，配合起来之后一看起来很圆满，的的确确方方面面都是很圆满的。但这个里面不是讲很圆满，这个里面是讲脸不太长，不是很长，不是很短，非常适中的一种，非常非常的让人见而生喜。

然后第四十八个是唇如频婆，就是颂词里面讲唇红如频婆。佛陀的嘴唇很红，犹如频婆。频婆这个里面讲就是苹果的颜色，红而亮，他因为证悟了诸法犹如影像一样的功德的缘故，因地也是，在菩萨位的时候证悟了，果位当然是圆满了。所以因为有这样一种证悟诸法的本性的缘故，感召佛陀的嘴唇红如苹果，这里面主要是讲不单单是红，而且是明亮，特别明亮，这个就是一种殊胜的相好。

然后第五十就是舌柔软。佛陀的舌头，因为佛陀因地的时候经常通过温和的语言来调教众生，所以感召佛陀的舌头，舌面非常的柔软不僵硬，不僵直。所以这是一个相好，再加上舌头很柔软的话，说话也会动听，而且吐词很清楚，如果舌头不太柔软僵硬的话，说话也说不清楚，别人听起来很费劲，自己要表达也是很费劲。有些时候大舌头，这样的话说话说不清楚的情况，有些时候如果是这样，当然我们知道这个肯定是自己的恶业，需要忏悔。如果经常性的忏悔的话，也可以通过忏悔的缘故，修善法的缘故，这个情况也会改变。因为自己的罪业清净之后，那么自己的说话慢慢慢慢就得心应手了，表达的时候表达清楚了，不会像以前那种想说又说不出，好像那种吞吞吐吐，吐音不准啊，不会出现这种情况。

有些时候我们如果是出现这种情况，也可以通过修正法忏悔，也可以有转变。甚至于以前高僧大德的话，好像以前我们也讲过，误达国师他最早是四川人，讲法的时候，他当时是在陕西那一带讲法的时候，他讲四川话别人听不懂，所以祈祷观世音菩萨，晚上观世音菩萨用刀子把他的舌头割了，换了一个舌头，然后第二天的时候，一说出来就是当地的官话，大家都听得懂。所以有些时候讲，如果你修行正法的话，也可以有很多不可



可思议的转变，当然你如果纯粹用唯物等等来解释那可能不一定解释的到。

因为佛法当中本来就有很多不可思议的，还有很多缘起是不可思议的，整个世间还有很多不可思议的东西在里面，所以如果你的因缘到了之后，有些时候的确会有很多不可思议的转变的。包括如果现在讲话讲不清楚等等，也可以通过这方面的因缘去做一些改变。尤其做深刻的忏悔，修持善法等等都可以。

然后第五十个是微薄，舌体很广薄，一方面是大而薄。佛陀因为具有应理功德的缘故感得他的舌体又广又薄，微薄，很微妙。佛陀的舌头前面我们讲广长舌嘛，又广又长，然后有时候伸出来覆盖整个面门，所以他又广又薄的体相。前面只是广长舌的体相，然后这个地方就从他的广薄，从他的柔软方面，细化了舌头方面的功德。

前面三十二相主要是讲手足纹相，前面纹相就是指他的深啊、明啊、长啊，所以说随好是细相，然后前面的相是比较整体的相，所以这里面都有对前面一些相的补足，或者细化的功德。

第六类：

赤红发雷音，语美妙牙圆，
锋利白平齐，渐细鼻高隆，
清净最第一。

前面讲两个舌头，下面还是讲舌头。

赤红，就是佛陀的舌头很红，颜色是鲜红的。因为他宣说很甚深的难以揣测的法的缘故，感得舌头非常的鲜红。这里面讲的话是很庄严的一种鲜红，不是那种生病了之后，上火了然后舌头很重，或者一种鲜红的相，这个里面讲不是一种病态的一种红。病态的红不好看，那么这里面通过纯粹的、纯净的善法导致的一种非常庄严的一种鲜红的相，这个就是佛陀的舌头的一种相。

然后第五十二个就是讲到了发雷音，发雷音就是声如雷音，因为佛陀不具有一切的怖畏，所有怖畏的因和果都没有了，所以感召佛陀的声音就犹如雷音一样，很洪亮，有中气。听了之后很舒服，因为他断除了畏惧的因果，所以说佛陀的声音虽然很洪亮，但是也不会让人感觉到那么震耳朵，



或就是感觉到很恐怖啊，这种不会有。因为佛陀声如雷音，前面讲有综合性的功德，除了他犹如雷音，他只是从某个方面来讲，他犹如雷音，但其实这个雷音里面还含摄了很多很多让众生快乐、安乐的，很多很多其他的因素在里面。所以说有些时候在世间当中，可能有些人的声音的确犹如洪钟一样，犹如雷音一样，但是他们的雷音如果不具有功德的话，让人很恐怖，很吓人，也很粗，然后听了不舒服。但是佛陀的雷音，所有让人不舒服的因素早就已经清净了，他这个是纯粹的善业引发的。所以我们在理解的时候他是综合性的，所有的相好都是综合性的，互相补充、互相圆满的一种综合性的相好。所以说他就是声如雷音就是这样理解的。

然后第五十三个，是语音美妙，颂词里面讲语美妙。语美妙注释里面说音韵和畅，因为他以前出言悦耳，菩萨习惯性的出言悦耳，除了一些特殊的必要需要呵斥众生才能够起作用，呵斥众生弟子才能起作用，他可能说一些不太悦耳的话，除了这个之外绝大多数的时间当中都是出悦耳音。因为因地的时候出悦耳音，因为悦耳音众生听了之后就很舒适，所以他就经常性的说悦耳音的缘故，感召他自己的音声和美，语音特别的和美，音声很和美，听了之后特别的舒服，既具有雷音的特点，同时也是语音和美的特点。这些来讲有些时候我们的确就是很难想象的，所有的功德圆满后是什么样子，那么从佛陀的相好就表现出来，就是这个样子。因为我们现在的世间人只是具足某一条，他欠缺的太多了，某一条看起来好像是不错，但其他的方面都是欠缺的，这个方面来讲就是没有完美，但是佛陀的相很完美。

然后下面是牙圆，牙主要是指白齿，白齿就是我们口腔里面靠里面的那个，口腔里面的槽牙吧，它主要是磨的那种，不是切的，是磨的那部分的槽牙，比较大的一个槽牙叫做白齿。白齿首先是牙圆，非常的圆整，他因为断除轮回当中的结缚，结缚前面讲结和缚都是烦恼的异名，他断除了九种结的缘故，所以说感召他的白齿非常的圆整。各式各样的，牙医可能知道，做牙科的这些，噢，这个人的牙齿都看到牙齿了，这个牙齿这个不圆满了，那个不圆满了。佛陀的牙齿，白齿是非常圆满的，所以一个是牙圆。

还有一个，第二个就是锋利，锋利白平齐。佛陀的白齿锋利，它虽然是白齿，但还是很有力量的，他能够调化难以调化的众生的缘故，就是说



很多众生很难调化，刚强难化，怎么样给他讲听不进去的，反复讲也是经常犯错的，但是佛陀因为他因地的时候也是有足够的耐心，他没有这些厌烦的因素，所以他对于刚强难化的众生持续性的调伏。他因为持续性的调伏，因地的时候这样，果位的时候还是这样的。所以他因为能够调化难以调化的众生的缘故，感得这个白齿非常的锋利，很坚硬，他牙齿没有出现一些问题啊，或就是有的时候牙软了咬不动东西，这种情况不会有，这个也是属于牙的一些功德。

然后就是讲到了白齿白，因为这里面有锋利白平齐嘛，白齿是纯白的，非常的白，因为他在因地的时候宣讲白法，白法就是善法，善法有两种，一个是增上生的善法，一个是出世间的白法，本身佛陀经常性的宣讲白法，不讲黑法，黑法就是恶业，不讲黑法。宣讲白法，而且讲白法非常圆满，所以说感召佛陀的牙齿也是非常洁白的，纯白，他也不会导致黄的、黑的，其他方面都没有，非常非常洁白的一种自性。

然后平齐，白平齐，佛陀因为他安住在平等地的缘故，所以他感得白齿非常的平齐、方正，这样锋利啊、白啊、平齐啊、圆啊，这些都是齿方面的一些差别的功德，都是这些综合性的一些善法而导致的。平等地的意思就是说对众生一视同仁平等对待，安住在平等的境界，这个地就是境界的意思。安住在平等的境界当中，所以说感召他自己的牙齿也是平齐方正的自性。

然后这里面有渐细，渐细是因为渐次的宣讲现观道次第，而感召牙齿逐渐逐渐细下去，不是一下子就细，很美观。但是佛陀的白齿的功德一般人是看不到的，佛陀也不会经常把嘴张开让大家来看自己的白齿的功德，但是佛陀的确是具备这些功德的。有些是比较明显，尤其是手上的、脸上的这些比较明显，脚上也有一些，但是袈裟包裹这一部分，还有嘴里面的一些功德，广长舌有时候会显露一下，但是白齿这些功德，可能没有特殊的必要佛陀不会示现牙齿的功德，这个叫渐细。

然后鼻子方面有两个功德，鼻高隆，因为具足殊胜的智慧而感召鼻梁非常的高隆，所以说这个是具有殊胜智慧的缘故，佛陀的鼻梁不是像一般的这些人一样，塌陷啊，佛陀的鼻梁非常的高挺。

然后颂词里面是清净最第一，这个就是鼻最清净，因为他让众生相续



清净的缘故，感召佛陀的鼻子非常的清净无垢，最为第一，堪为第一的这样一种自性。因为他宣讲正法让众生清净，所以说佛陀的鼻腔没有这些鼻涕啊、尘垢啊，这些都没有，非常非常清净的一种自性。

第七类：

眼广眼睫密，犹如莲花瓣，
眉修长细软，润泽毛齐整，
手长满耳齐，耳根不衰退。

首先讲佛陀的眼睛、眉毛然后再讲耳。佛陀的眼广，就是佛陀的双目很修广，非常的修长，广大，是这样一种自性。因为他宣讲正法非常广博的缘故，所以他感召佛陀的两个眼睛比较修广，然后犹如青莲花瓣一样，佛陀的眼睛的功德。有些时候说佛陀的眼睛紺青色啊，或就是说？呈青色大海啊，有这样一种赞叹的，但这里面细化的，一个就是双目很修广，颜广，他不是双目很窄的那种，就是让人感觉很小啊，很窄啊，他非常修广的一种自性，这样一种自性，这个是佛眼的一些功德。

然后眼睫密，就是眼睛上的睫毛很浓密，因为引导众生，很善巧的引导过无量众生走向解脱的缘故，所以说感召佛陀的睫毛很浓很密很庄严。从这个方面说佛陀的眼睫毛，前面只是说犹如牛王嘛，妙相当中说眼睫毛犹如牛王一样，这方面进一步的讲，就是细化讲，眼睫很浓很密。

然后犹如莲花瓣，犹如莲花瓣是第六十三个眼如莲花，眼如莲花的因是慈悦幼女，慈悦幼女就是让年轻的女子，让幼女能够欢喜，所以说感召眼睛犹如莲花瓣一样很圆满。这个相好上师也解释了，因为一般的幼女的话，心痴，她的心态不定，她的心态是不定的，一会高兴一会伤心，她的心态很不稳定，所以说佛陀在因地的的时候也是经常性的让她们欢喜，让她们保持在恒常欢喜的状态当中，用很多善巧方便让她们很高兴，所以这个就是他的一种能力吧，一种耐心啊，善巧方便啊，慈悲啊，智慧啊，所体现出来的能够让心情很不稳定的这些年轻女子都能够让她们心情很愉悦，这样的话感召到他的眼睛犹如莲花一样，黑白分明犹如莲花瓣，非常的圆满，佛陀的眼睛纹路、颜色很清晰，让你见而生起信心，生起欢喜。

然后眉毛，眉修长，佛陀因为照见未来的缘故，因地他也有照见未来的功德，果位的时候当然也有。因为照见未来的缘故感召双眉，佛陀两个



眉毛非常的修长。所以通过他的善业引发的一种功德，有些时候众生的眉毛很短很粗，不好看，有的时候很凶恶，长得就是这样的，佛陀的双眉非常的修长很美观。

然后细软，细软也是眉毛非常的细软，眉毛嫩软，因为他调化的方法非常的温和，佛陀在调化众生的时候如果不是特殊的必要，都是用这些善巧温和的方式，相应根基来调化。但如果有的时候必须要用粗暴的方式调化的话当然会用，因为是为了众生的缘故。但是一般情况下，他调化众生方式都是很温和善巧的方式，因为他很温和善巧，所以他的眉毛也是感召非常的柔嫩、柔软。

然后第六十六个是讲润泽，颂词里面讲是润泽。就是佛陀的眉毛有光泽，因为他是通过善法调伏滋润相续，心相续的缘故，心相续很调柔，所以他的双眉，眉毛也是非常润泽的，就是这样一种自性，一点不显得干燥。

然后第六十七是属于毛齐整，毛齐整就是毛很平齐，天生的眉毛就很平齐，现在有各式各样修眉毛的，反正帮你把眉毛做成这样或者那样的情况，有的时候做一些假的眉毛，有的时候可能修整一下眉毛，有很多很多这方面的，也算是一种整容术吧，反正就专门修眉毛的也有。佛陀的眉毛平齐，就是很舒适很均匀很平整的自性，因为他因为照见了所断的过失，贪嗔痴这些是所断的不能够去发展的等等，因为完全照见而且断除的缘故，所以说感召眉毛非常的平齐。

然后是手长满，颂词里面是手长满。就是手掌广长很丰满，这个来讲因为能够遮止损害，而且遮止自己和众生的所害的缘故，违缘啊，还有很多能够善巧的遮止，也能够遮止众生受到损害，所以说感召他的手掌非常的广长，而且非常丰满。

然后下面耳根的功德，就是耳齐平，颂词里面是耳齐，双耳齐平。他因为战胜了贪欲等等的烦恼，所以说感召佛陀的双耳长短平齐。一般众生的耳朵，左边的耳朵和右边的耳朵不一样，高低也不是纯粹的是平的，看起来差不多，但是如果你真的去看的时候，有些时候高低还是有不一样的地方。然后佛陀的双耳是齐平，不管是怎样观察都是齐平，而且有的地方说垂肩，很大，双耳垂肩，佛经里面也有这样的描述。



然后第七十个是耳根不衰退，因为他不退失利益众生，他对利益众生不退失，一直做利益众生的事业，所以说感召耳根永远不会衰退，他不会因为受伤，因为生病，也不会因为风脉明点衰退，不会因为年纪渐渐大了，然后导致耳根的功能衰退，这些不会出现，佛陀的耳根不会出现这些问题。也不会有中耳炎啊，还有这些方面各式各样的一种矛盾，都不会有，这个因为他修了纯净的善法，所以说导致他的耳机永远不会衰退。

然后最后一类是第八类。

第八类：

额部善分展，开广顶周圆，
发紺青如蜂，稠密软不乱，
不涩出妙香，能夺众生意，
德纹相吉祥，是为佛随好。

第七十一个就是额部善分展，就是额部善分展就是额广圆明，因为他的心不随邪见，早就不随邪见而动摇，佛陀在因地的时候很早就不会出现随邪见而动摇，他也是教导众生不随邪见而动摇，所以感召他额间的法髻很分明，我们的法髻线嘛，就是说这个法髻非常的分明，而且很美观的一种随好。

然后第七十二就是开广，开广主要是额部，额宽平正，因为折伏一切的邪说，感召到随好是他的额头非常的宽广，很平正。所以有些众生他其他地方不行，但额头长的好，这个也好，非常的平正的这个也是有的。这个就是佛陀恒时因为在因地折伏一切邪说的缘故，感召到很宽广平正。

然后顶周圆，颂词里面讲顶周圆。这个顶周圆就是头形很丰满的意思，因为他的愿力最深圆满，他发了很多愿，慢慢慢慢都是通过善业来圆满这个愿，就是所有的愿都圆满的缘故，所以说佛陀的头形非常的圆满庄严，犹如宝伞一样，怎么样观察见而悦意，就是非常非常的丰满，很圆满很庄严，犹如宝伞一样很殊胜。

然后第七十四个就是讲发紺青如蜂，佛陀的头发的颜色紺青色，如蜂王一样，这里面就是讲很漂亮很好看的一种黑色，有些地方讲就是蓝黑色，有的时候在画佛陀的头发的時候也有画那种天蓝色的也有。还有蓝黑色的、



绀青色的比较多，就是黑色里面带一点蓝色，这个就是绀青，特别见而悦意，是这样的一种。遮止的贪可爱境，对可爱的环境通过正法来遮止不生贪爱。观它的无常啊、观它的不净啊，或观它的空性啊，观它的本来清净，反正对它不生起贪爱，生起如理作意的缘故，到达顶峰的时候，佛陀的头发非常的美观，绀青如蜂王。

然后就是稠密，佛陀的头发很稠密，因为永远断除了烦恼障和所知障，随烦恼的缘故，所以说感召佛陀头上的头发非常的浓密，而且一直是这样一种情况，不会随着佛陀年龄的增大，头发越来越少，这种情况是没有的，所以佛陀的头发一直很浓密，这个是佛陀一个善法圆满的功德。虽然现在有些大德们他们也是佛陀的化现，或者至少是菩萨的化现，按理来讲这些功德都是圆满的，但是必定没有示现功德。

佛陀他是佛，也显现佛圆满的功德，他就不会有什么不圆满的地方，他所有的都是圆满的，他的智慧啊、神通啊，或者他是佛他就说我是佛，然后我是一切智，然后他显现遍智的功德，他是遍智也实现遍智的功德，他不用去假装什么，不用去示现什么，他的相好就完全的相好出来，他所有的这些都是圆满的。

但是如果是释迦牟尼佛在后世示现化身的话，他就不会这样示现了，他可能方方面面显现不是那么圆满。但是佛陀这个呢，因为我们讲相好的时候，的的确确都是圆满的。

然后第七十六个就是软，这个软是头发非常的细软，非常的嫩软。因为用智慧详明观察一切万法的本性，很详细的观察一切万法，世俗啊、胜义啊，或者总相、别相等等，他能够完全观察的很清晰，所以说就感召头发很柔软，头发柔软也是一个相，头发很硬很粗，从某些地方讲这个不是一个善业导致的，所以说如果头发很细软，很柔软的话，这个是一个善业导致的。

然后是不乱，发不乱，发不乱因为他的心不被烦恼所扰乱的缘故，感召他头上的头发也是非常整齐的，条理不乱的。前面讲他是右旋而住，佛陀的发髻是右旋而住，然后这个方面讲佛陀的头发也不会乱，不用天天梳理也不会乱。一般人的头发时间长了之后，可能必须要梳，或者要打理，交钱让别人做头发，做成各式各样的样子，然后觉得好看一点。佛陀他的



头发条理不乱，非常庄严。

然后不涩，第七十八是不涩。不涩其实就是讲很润泽，这里面也是一个润泽，因为他远离粗恶语的缘故，永远不会说粗恶语，因地也是早就断除了粗恶语，所以说他感召头发不干涩，很润泽，很清净很润泽。

然后第七十九是讲到出妙香，能夺众生意，这个是一个，出妙香和能夺众生意，这个是第七十九个。然后因为他随顺菩提分法，就是三十七道品随顺修持，然后也给众生讲的缘故，所以说因为随顺菩提分法的缘故，所以说感召他的头发出妙香，自然而然出妙香，不用涂香水啊，也不用说洗完头之后这个头发香喷喷的，因为他不是头发香，他是洗头水或者洗发膏很香。佛陀的头发自然而然就发出妙香，而且这个妙香能夺众生意，能够动众生的心，能够让众生生起欢喜，生起信心，这个是佛陀头发都有这样殊胜的功德。有些地方还有佛陀的发舍利，佛陀的头发，这个还有，现在还没有福报真正见到佛陀的发舍利，但是有些地方据说有保存佛陀的头发。

然后是德纹相吉祥，这个是第八十个。在讲记当中讲手足严饰吉祥结纹，他因为在一切时分当中美妙庄严，因为他修了圆满的善法的缘故，所以说一切时间当中都是具有美妙庄严的自性，所以感召到吉祥丝毫结相，还有其余吉祥图案，他就是有吉祥结，他的手和脚，尤其是我们有时候看到佛陀的脚印，在菩提伽耶也有脚印，还有有些地方也有佛陀的脚印嘛，里面也有吉祥结的纹路，非常的庄严，这个也是佛陀非常殊胜的相好。所以说在手和脚上面出了千福轮，还有其他一些各式各样的零散的吉祥纹路庄严的，吉祥纹路有八吉祥啊，还有其他的一些作为庄严，这些都是属于佛陀的相好，所以是为佛随好。

以上讲到了佛陀的八十随好，有些时候无限的敬仰，真的是这样的，因为修持了最圆满的善法，对于佛陀的三十二妙相啊，八十随行好啊，以前也讲过，但是这一次讲的时候感觉有点不同，感觉佛陀善法的一些功德，还有佛陀的果位的功德，的的确确对修行者来讲的话，会激发我们修习菩提心，会激发我们殊胜的善心，所以对我们来讲，认认真真去看的话，佛陀的果位，引导我们自己的殊胜的善妙的作意，这个对我们来讲也是非常重要的。因为今天内容比较多，时间可能会比较长，但是本来也讲了两堂



课，还有八十内容带有因果，所以我们尽量介绍一下，希望引发大的善心，引发大家对佛陀的信心。这个可能时间拖了长一点，有一定的过患，我在这里也是做一个忏悔。

今天的课讲到这里！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 54 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》是抉择般若般罗密多的究竟意趣的窍诀论典，对于般若般罗密多应该如何的修学，有什么样的殊胜功德，在这当中讲的非常清楚。如果我们学习了现观庄严论的话，对于般若的二个方面，一个是中观，一个是它的现观方面都会有很清晰的了解。现观庄严论是分八品，八事七十义。

前面我们学过了对境的遍智，道智和基智，三智已经学了。然后如何现前三智的四加行，平等加行、顶加行、渐次加行、刹那加行四个加行也已经学完了，如果说把这样一种加行都已经修圆满之后，最后一定有它殊胜的果，这个殊胜的果就是属于法身。这个是属于佛果的自性，佛果的自性分了四个方面，通过四个方面来表示法身，四个方面来表示法身的话都是和法身有关的。一个是法身的自性，它自己本身法身的本体法身的自性，通过二十一类无漏法进行安立，这个对于佛陀的法身的自性，学完之后就有了了解。生起信心方面也会比较相应于究竟实相方面生起殊胜的信心，不单单是从佛陀的传记、显现的神通神变，它一种事迹方面生起信心。

对于佛陀相续当中所安住的境界，所安住的功德生起信心，这个是很有必要的。这个是对佛陀三宝生起信心的一种途径，对我们自己本具的佛功德，按照最了义的观点来讲的话，就说众生现在流转的时候，心的相续



实相就和佛陀的智慧无二无别。那么从哪个方面无二无别呢？什么样一种智慧呢？就是二十一类无漏法当中去了解，其实佛陀相续当中的这些智慧，在我们现在凡夫人的相续当中本自具足，本来就具备的一种无漏法的殊胜智慧。

所以对我们能够成佛，或者我们现在所具有的佛陀功德的一些真实状态，不再是一个比较模糊的，笼统的说我们和佛一样，我们也具有佛功德，到底具有什么样的佛功德，学习完这些之后就了解了，佛陀它在成佛之后所现前的佛功德。那么就说这种佛功德也是我们本来现在就具备的一种佛功德。所以只要我们认真的去通过空性，通过修行空性把种种覆盖在功德上面的客尘，颠倒分别念把这些去掉之后，可以现前。因为我们没有真正的证悟空性就现前了虚妄分别，这个虚妄分别就障碍我们的佛性现前的，只要把这个虚妄分别去掉，它就可以现证这样一种本性。那么怎么样去掉客尘呢？就是修空性。修空性就是了知了万法空性，什么空性呢？就是我们现在这个颠倒分别念的它的本性其实是空性的，所以这个空性即是实相，就是去掉客尘的唯一途径。所以我们知道现在所本具的功德和怎么样去掉客尘的方法，在这个里面都已经讲了。

前面是法身的自性本性身，就法身它自己的本体如何安立，第二类和它有关联的，就说生起了法身是他的内证的智慧，在外面有没有体现？外面通过报身来体现。报身就是受用，佛陀自己以前修习了那么多的善法，以前是属于集资净障的阶段，或者说积累了大量的善根，当然在这个过程中当中也有它的一些殊胜的果报，一至十地之间的殊胜功德也是它的果报。但这个不是究竟的，最究竟的终极善法的体现，它的果就是在受用方面。当然法身早就已经具备了，或者法身在相续当中是本来具备的。另外一种报身，就是受用的相好功德。他以前所修的种种善法体现在他的一种相好庄严上面，这是一种报，这是自立方面的一种报，他自己受用他自己以前的善业，是果，所以说他是一种报。

还有一种报是他利，让其他的一种对境来享用这个果报，这个叫世间的报身。不间断的给眷属讲法，因为他是殊胜的报身自性的缘故，所以要见到这个报身者的条件也很高，所以上堂课中提到过，离戏论者是能见。证悟了万法实相的这个身份才能见报身。那么谁是见到了万法实相呢？谁



是离开了戏论者？声闻缘觉有没有离开，仙人有没有离开，凡夫人有没有离开，这些都没有叫离开戏论，他们是安住在这样那样的戏论当中。真正的离戏论者是初地以上的圣者，初地以上的菩萨是真正的离开了戏论了，他已经完全现见了远离戏论的法界自性，这是在因地菩萨根本慧定状态当中会安住，会现前万法的最究竟的本性，没有任何的改造。什么改造呢？就没有分别念改造。

现在我们的状态都是通过分别念这样那样改造过的，不管我们自己耽着的好的东西，或说我们耽着的不好的东西，甚至于我们说现在认知的佛认知的佛功德其实都是在我们的分别念当中体现出来的，所以这个不是真实的状态，这个是通过某种改造的，所以说声闻缘觉他认知的这个状态，比如轮回和涅槃的认知等等，这个其实还是通过分别心一处改造，所以他不是完全能改造的实相彻底现前的状态。真正来讲完全分别念没有改造，分别心它自己的一种体性，完全寂灭了，然后他的一种智慧前现，这个就是初地菩萨入要根本慧定，初地以上的菩萨在根本慧定过程当中，所现见的法界自性。那么这种见到了法界自性的智慧呢，就是叫无分别智，这种就叫做离戏论者。所以这个报身是离戏论者，一到十地的菩萨他们所受用的。但佛陀自受用他自己安住在以前所修善法的一种功德当中，对于众生来讲，妙相功德不间断的讲法，这个是报身自性。

然后还有化身自性，这也是属于法身的一个功德，表示法身的一种法，这个是和法身相关联。因为报身是属于一个是自受用，一个是让清净的菩萨受用，第二个化身对于他发誓言利益的一般的众生，就具有染污的这些众生，声闻缘觉这些怎么样调化，通过化身调化，所以他还是和法身有关，他仍然可以表示法身的自性，也就是说这种化身也必须要在证悟了法身的基础上才可以有这种化身。佛陀三身当中的化身，和菩萨的化身，甚至于有些鬼神的化身，比如说帝释天，他们有他们的化现，不是一回事。名字都叫化身，但这个化身是专指的，佛陀的化身是专指的，只有在现前了法身的基础上，才可以有这种化身。所以说不能够把佛辽的化身和菩萨的化身，甚至于有些鬼神的化身，把这些混为一谈，这是不行的。必须要真实了解佛陀的化身，佛陀的三身只有佛才有，除了这个之外没办法安立。

虽然有些时候说一至十地的菩萨，有一种说法是灭一分无明，见一分



法身。好像就是说菩萨似乎是有法身的，但是没有。真正的法身只有佛才有，不太严格可以说他的法身的一部分，或者他的因这方面可以安立，但是圆满的法身只有佛有，如果是圆满的法身只有佛有的话，那么化身也只有佛陀的法身现证之后才有这种化身。此化身非彼化身，不是一回事，这个要了解。报身肯定不用讲，菩萨是没有报身的，其他的这此也没有报身，真正的报身是佛陀才有的。

虽然有的时候说这个是文殊菩萨的化身服饰，这个是观音菩萨的报身服饰，但这种所谓的菩萨的报身服饰，文殊菩萨和观音菩萨，他们的报身服饰，其实这些菩萨都是佛陀的化现，从这个侧面来讲是没有什么矛盾的。或者有时候我们说，以净土里面的菩萨他们是什么装饰呢，有的时候说天人的装束，不一定是报身形象，这个有些时候仍然是有些差别的，所以说这个化身也是法身的一个分支，表示法身的一部分，如果单讲法身，从某些方面，从他的自性来讲，从四个法当中的第一个法，就说自性身或本性身这个侧面来讲，这个就是法身的自性。这个就是法身的本性，通过二十一类无漏法表示，但这就是他的全部吗？不是，还有延伸的。什么延伸呢，他的相好是法身的延伸，是他的显现的色身方面的。化身也是法身的一个延续，所以他都和法身有关，包括后面的法身事业都是这样理解。

前面二个我们已经学完了，今天我们要学的是第三个科判。第三个科判当中所包含的有二个内容，一个是化身，一个是法身的事业。所以科判里面讲行为化身和事业。这个行为的化身主要是在人间示现种种弘法利生的行为，这是行为化身以及法身的事业。它虽然在化身的事业里面，但其实仍然是属于法身的一个事业，道理前面我们分析了，因为化身本身它都是法身的一个功用，现前法身之后才会有化身。既然是现前了法身，以法身为根本为基础，显现了化身，那么化身的事业当然也是属于法身事业。后面上师还会讲到这个问题。

戊三（行为化身及事业）分二：一、认清具五特点化身之本体；二、广说事业之功德。

己一、认清具五特点化身之本体：

第一个就是认清具有五特点化身之本体，就说这个化身是具有五种特点的，大论典里面把这个化身比较重要的方面讲的比较多，一般的这些论



典当中可能就不会讲这么细致。这个化身从他的五个方面，五个特点来认清，或者来决定来确定这个化身的本体。颂词里面就讲到了：

**若乃至三有，于众生平等，
做种种利益，佛化身无断。**

佛陀的化身是不间断的，大概就这样讲。那么这个五种特点如何本现呢？第一个就是佛陀的色身特点，佛陀的色身特点可以从第四句话的佛化身这三个字来体现，大恩上师在解释的时候，也是用佛化身三个字，就是在颂词的第四句，佛化身，把这个解释成佛陀的色身特点。

那么佛陀的色身特点，因为佛陀的化身基本上是属于在不干净的众生，在不干净的刹土所示现的，清净的示现是在报身，报身刹土。就象前面我们讲的一样，具有五种决定的这个是报身特点，决定是在净土，决定是在密严刹土当中，他的眷属决定是圣者，不会有别的身份。这个佛陀的化身色身特点，他是在不清净的众生面前所示现的，什么叫不清净呢？具有业惑的，或者他相续当中可能这些还没有完全离戏这部分称之为不清净的所化。

这个佛陀的化身色身特点呢它是在不清净的众生面前所示现的，啊不清净比如说什么叫不清净呢就具有这个业惑的，啊具有业惑或者他相续当中呢可能这些还没有完全离戏的这个部分的称之为不清净的一种所化，不清净的所化当中呢有一个本体不清净的，比如说凡夫众生都是属于他自己本身就是属于有这个啊轮回的业的这个叫做不清净，还有一个呢就是说清净了一部分，没有彻底清净的这个是声闻缘觉，所以说呢佛陀的一种化身呢是在声闻缘觉和一般的这个凡夫众生面前示现的，所以说这个佛化身。

那么这个佛陀的化身呢因为它是在不清净的众生面前示现的缘故所以说他也会跟随这个众生的业而示现，所以说就有了这个就有了这个生老病死，啊就佛陀降生啊佛陀最后入灭这个都是在众生面前很明显，或者说就是很清楚可以看到的，然后呢就是说在某些小乘的这些经论当中共同乘里面是讲佛陀衰老，这个也有，然后生病有的时候也会生病，比如佛陀呢就是有生病的时候有的是头疼啊，啊或者说怎么样就会啊有一位叫耆婆医生的像这样经常给佛陀开药，是这样让佛陀服药，这个也有很多很多很多的一些这个案例嘛，佛陀啊给佛陀开的药，提婆达多也说给佛陀开的什么药



我要吃，佛陀吃多少我要吃多少，他就方方面面和佛陀攀比嘛是这样的，结果呢就是说他就是说给佛陀开的药他吃不了是这样的，他吃了之后就他的一种身体受不了，然后佛陀加持他消尽这个痛苦的这个记载也有很多，这个说明什么呢，就是说他佛陀也会在人间嗯在众生面前示现生病，啊示现吃药啊这个有些时候呢在其他大德也是这样讲，为什么佛陀会示现这样一种生病呢，第一个他总的他是在这个他总的一个这个原因呢是因为他是在不净刹土，一位不净刹土当中众生就很多这个生老病死，生病是常态是这样，所以佛陀呢既然化现在这个团体当中他有他的超胜的部分，但是呢从某些方面他也不能够完全地和这些人不一样，所以说大家有的这个他也会示现一点是这样的。

所以这个来讲的话就是一方面来讲也是总的环境，啊佛陀是大悲大慈大悲心嘛他不会就是说这个他的一种殊胜的化身呢不会就是完全和所有的众生完全不同，他也会有一些这些示现，比如说佛陀他虽然是这个神变自在的，除了一些这个特殊情况之外，也不老是在空中飞是这样的，佛陀也是走路，比如说佛陀每天走多少由寻，这个都是在有些经典里面是讲到的，标准的行路的一种每天走多少公里，这个都是有一种定数是这样的，所以这个也是在世间当中有一种示现，不总是飞来飞去，不总是来无影去无踪是这样的，他有的时候呢绝大多数时间还是在地上走是这样的，但是他就是说是这个我有一定的必要性的，所以说呢佛陀示现生病啊这些也是相应于总的一种众生的有些这个情况然后作一些这个示现。

还有一些当然有些大德讲啊就是说示现生病的意思佛陀示现生病还有一个很好的医生可能会不会给佛陀把脉我们也不知道啊反正也许要把脉，也许要按照这个医生他自己的看病的方法，反正最后确定之后呢就给佛陀开药佛陀也吃药，然后病也好了，所以有些大德说呢，慈诚罗珠堪布前段时间也是这样讲的嘛，就这个呢主要也是让大家有病就去看医生，啊然后有病就应该吃药，有病应该看医生这方面来讲呢佛陀是这样实现的导师是这样示现的那么他的弟子没有这个啊没有这样的理由说我就不一样怎么怎么样这个没有必要，所以这个也是说明了一种情况。

佛陀也是啊就是率先这样示现的话说明后面的弟子也应该如是地随学的意思，那么也有这样一种必要性嘛，所以说他是属于那种血肉之躯，有



的时候示现，一位在有些地方讲的时候呢就是这个嗯有些地方讲就佛陀他的脚踩到那个檀香刺之后也流血是这样的啊也流血，还有就是说是出佛身血，提婆达多出佛身血，所以这个就说明了从某个方面来讲示现了是一个血肉之躯的一种身体，但是呢他的一种功能呢，在《随念三宝经》的很多注释当中也讲到了佛陀虽然他了示现这个身体，但是他的一种内部的有些功能很强大，比如他的力量啊就是说他的修行的力量、父母所生力这个呢也有很多很多的不同的一种殊胜的一种这个功能，所以他示现的是一种血肉之躯，但是呢在血肉之躯上面的话就是三十二相、八十随形好这个妙相还是具备的，这个我们在上堂课讲这个佛陀报身的时候也曾经提到过是这样的，他就从某些方面大的方面来讲的话它还是具备仍然是有三十二相、八十随形好，但是呢化身所示现的这个和报身的示现的方面应该有差别的，因为就是说是这个菩萨的一种相续更清净，所以他感召的佛陀的相好这个更圆满。

然后就是说是众生面前虽然当时能够见到佛陀这个相好的这些都是属于具有福报者，大福报者可以见佛，但是呢毕竟还是具有业惑的，所以说呢这些相好呢在当然在我们这儿在一般众生的面前示现的那已经是在人间是最圆满了，但是呢就是说和如果和报身比呢可能还不一样，但是在人间来讲没有比，因为我们见不到报身，没办法我们哦这个是佛报身这个是佛化身来比一比哪个更庄严，这个是对我们来讲是没有机会的，因为我们永远见不到佛陀的报身是这样的，所以说呢就是说我们只能说在这个人间当中呢是非常庄严，但是呢和真正的报身相比呢，按理说啊应该有一定的差距，但是还是这个殊胜的化身呢，他还是有种种一种的这个相好庄严这样的，所以这个佛化身呢是佛陀的一种啊这个后面还要讲啊大恩上师在讲记当中也讲有这个啊大概分了三种嘛有个叫殊胜化身，一个就是叫做种种化身，还有叫工巧化身这样的，后面我们可以介绍一下，这个就是属于色身的特点，就佛化身它殊胜特点。

那么这个就是如果是佛陀真正的通过这个化身的侧面因为这个化身有很多前面后面我们还会讲这个三种化身的时候会提到，如果是殊胜化身的话那一定是具有啊十二相成道的或者八相成道的这个特点的，具有妙相功德的这个就叫做殊胜化身；其他的种种化身呢就不一定啊种种化身就不一定具有这个相好，或者具有遍智的这些示现，啊这个有不同的所以说如果



我们学完这些之后呢，把这个不同的一种对化身的描述如果我们真正地学了领悟了，其实在我们学习佛法过程当中很多的疑惑自然而然就会消除，因为我们有的时候就是说佛陀的化身三十二相、八十随形好，那么是不是所有的佛成佛之后一定要这个具有相好呢，据说谁谁谁是佛化身为什么没有相好啊等等，这些其实问题来讲的话因为佛陀的化身很多种，其中有这个种种化身的，种种化身就不一定显现相好，各式各样的形象都会示现，但是他的本体仍然是佛是这样的。那么这个就是属于这个第一个色身特点。

那么第二个呢，若乃至三有。乃至三有呢这个就是属于时间的特点，时间特点呢就是乃至三有，反正就是说这个化身呢佛陀的化身呢不是单单说我们说佛化身那就一定就是一定就是属于这样一种这个什么在印度金刚座的那个释迦牟尼佛，其实呢这个只是无量无边的化身之一，啊在印度示现的这个释迦牟尼佛呢只是无量无边的化身之一是这样的，所以说乃至三有他虽然就是说是显现上面呢是在这个在世间啊佛陀住世八十年或者说八十一年嘛是这样的，这个说法稍微有一点点不同，那反正就是不是八十就是八十一年是这样的，那么就是说住世是八十一年，那么是不是佛陀的化身就仅此而已呢，有些大德也是说就是说这个八十一年，佛陀住世八十一年呢如果我们把认为这个就是真正的佛陀的一种功德的示现，他所有福报的体现，那就错误是这样的，不能这样理解。

为什么这样，因为佛陀在成佛之前，我们大家都知道，修了三个无数劫的善根，而且就修了三个无数劫的善根呢我们说佛陀成道佛陀成道是多少年成道的，有的说二十九反正有三十五，有这样不同的说法，那么如果是这样的话那么成道三十五岁成道到八十一岁涅槃之间只有几十年的时间，那么佛陀修了三个无数劫的善根最后感召的寿命是只有这么一点点吗是吧，那么就是说这个可能是不现实的是这样，所以这个完全是他就是说如果他愿意住的话，他的这个善根可以支持他就是说永远不灭，他因为就是说所有让他是死亡的这个所有的因素都已经消尽了，他的一种善根呢不是说单单我们这儿放几次生得到一个长寿的是这样的，其实有的时候我们就放一条生命呢都可以感召到很长寿的一种生命。

比如说得到一个天人的身份，升天之后呢你的这个天人的寿命的非常长的，一般的这个普通的有漏的善业它能够感召这么长的寿命的话，佛陀



他是修这个佛陀修这样一种这个殊胜的善法没有边际的完全没有边际是这样的，所以没有边际的话就他的寿命没办法衡量，只不过呢就是在众生面前这样示现的时候啊他就会有这样一种这个不同的一种情况的一种啊这个安立是这样的，所以说呢这个就乃至三有啊就从这个地方入灭之后呢他会在其他地方再重新地去示现这个投生，就像《大乘经庄严论》里面也讲了，也讲之后呢就是说是有些佛陀的化身呢有些刹土中刚刚出生，有些刹土当中在一个时间当中啊，不是说次第的，一个时间当中就比如说现在我们的时间是这个差五分两点，就是这个差五分两点的这个时间当中。

然后呢就是说是有一些这个刹土里面的这个佛陀正在出生，有些地方的佛陀呢正在入灭，有些地方的佛陀正在传法，有些地方的佛陀呢就正在这个准备成佛，正在降魔等等等等，他这个是这个不间断的，所以说乃至三有乃至于轮回没有空之前他就是说是这个不会间断这方面的，所以说大恩上师也是在讲记里面就是说是这个也引用了这个观点嘛，经论里面讲到了给三身安立了一种三种常有，那法身呢是自性常有本性常有，这个是它的本体就是常有的，就是这个恒常的。那么报身呢这里面讲的话就是相续常有，相续常有安立的方面主要是这个恒常相续轮，恒常相续轮方面安立一个相续常有。然后呢就是说化身呢是这个不断啊不间断的一种常有。

但《大乘经庄严论》的这个名词不一样啊意义是一样的，《大乘经庄严论》里面来讲的话法身本性常有或者自性恒常这个是一样的；报身呢是在《大乘经庄严论》里面的名字呢就叫做这个无间常有，无间呢就不间断的意思，啊从哪个方面不间断呢，就是不间断地给菩萨讲法，所以说和这里面括号里面的说恒常相续轮一个意思，他只不过使用了一个相续常有；那么在那个化身呢，化身的话《大乘经庄严论》是相续恒常，这里面呢就是说咱们这里面相续恒常安立在报身上面，其实这里面相续恒常主要是恒常相续轮的侧面来理解其实也是无间，啊就是《大乘经庄严论》里面讲无间恒常一个意思啊。

那么化身不断常有呢在《经庄严论》里面呢就是讲的是相续恒常，他是不是一直安住不入灭的那种恒常，他是相续的一种恒常，就说这个地方入灭了马上在另一个地方又开始有众生的善根成熟之后呢他又会那个地方从新去示现一个化身利益众生，那么那个地方的因缘尽了之后呢，他又



会其他地方去化身，所以他的这个相续是不断的，阶段性的会无常，啊阶段性，比如说我们现在就是属于阶段性无常，佛陀他已经入灭了对不对，佛陀入灭的这个从这个侧面来他是无常的了，但是他是这个地方入灭之后呢在其他地方又会显现投生，这个相续是不间断的，只不过不会在一个地方像报身刹土里面所讲的安立的一样，一个地方永远不入灭的这个情况在化身界没有，所以他从安立恒常的时候呢他不会就在这个人间在这个普通世间当中安立这个永远不入灭的一种情况，因此说呢他是从相续恒常侧面或者不断恒常的这个方面去安立的，这个叫做时间的特点。

然后呢就是说对境的特点，对境的特点呢是这个于众生平等这个两种讲法啊，于众生平等也可以，然后也是一种安立的方式，还有一种方式呢就是在哦巴活佛的这个注释里面就是讲，于众生三个字啊就是这个对境特点，啊于众生的其实呢于众生和于众生平等的意思是一样的，只不过后面他安立的方式稍微有一点不同。那么这个对境的特点呢就是于众生或者于众生平等，他这个对境呢就是佛陀他自己相续当中完全没有像我们凡夫人那种通过业惑通过这个无明习气而安立的这个对于众生的这个偏袒或者说这部分众生我利益的，那部分众生我不管的，不利益的这种，这个在佛相续当中是不存在的，在化身的这个他自己的一种状态当中是不存在这样一种对众生不平等的情况，或者说不是于众生不是于一切众生，他只是一部分众生，比如说有些时候呢我们在就有些地方宣传的时候，哦人类他一种对境呢只是仅限于人类，只要对人类不要做伤害就行了。

那么这个就把其他的众生已经拣别掉了，把这个旁生啊把其他众生拣别掉了是这样的，或者有些时候说野生动物不能杀害他就拣别掉了这个其他一种这个情况，或者说说是这个濒危动物不能杀害保护，他其实就是这些都是有所拣别的，但是在菩提心的一种修法或者佛陀相续当中这些拣别都没有，所有的这些拣别都是不存在的，都是于一切众生，他的对境是一切众生，他没有分别，这种分别就是说缘不同众生，其实现在我们修菩萨道的这个就是说是这个菩萨们啊就现在初学的菩萨们，相续当中还是有一块很大的这个障碍需要遣除的，就是这个分类，啊就是像这样的话我们相续当中就是说于众生这个对境平等这一点啊你还没有做到还需要努力的，因为我们现在的这个相续当中呢的确有很明显的分类是这样，哦这部分众生这一类众生是我们就我们的道友，或者说是什么样我们的亲属或者对我



有恩德的，他自然而然就把他排在前面优先考虑的对象，优先利益的对象。

（所以我们说偏袒不偏袒不能从他对弟子做了什么来安立偏不偏袒而是他内心当中是不是有一种偏袒心，如果表面上都平等的）表面上他做得很平等，这个弟子也是五百块钱，那个弟子也是五百块钱，看起来是平等的，其实，他内心当中是并不平等，这个就是偏袒心。所以说是不是偏袒不是主要看他外在的行为，而是要看他的内心，佛陀没有偏袒的这样一种心，他就做了平等的去饶益一切众生，平等饶益众生因为众生的情况不同，所以众生他自己得到的利益也不一样。

有的时候说呢，天上下雨，同时降下的雨，你的容器大一点儿就装得多一点儿，你容器小只能装这么多，也没办法。或者说整个世界上都播了种，太阳出来的时候普遍照一切的土地，但是呢，这里面就不一样，就看你播的是什么种子，有些播得早一点就出来的早一点，播的晚就出来的晚一点儿，或者这片地上根本就没有种子，没播种子就没办法长庄稼，它有什么种子？有草的种子就长草。太阳是平等的照一切的，长什么要看地里面的情况，是这样一种情况。佛陀是完全没有偏袒，这叫无间断，无间断主要一个方面是从他对待一切众生不会有中断的时候，还有一个就是无偏袒。在哦巴活佛的注释当中在安立事业特点的时候直接用了平等两个字，就是前面我们讲的第二句当中的“于众生平等”，于众生平等他是分开讲的，于众生是对境的特点，平等是事业的特点，无偏袒是事业的特点，这里面其实是一个意思。

上师在里面用无断来做他的事业特点，但是解释注释当中说，无间断是一个无偏袒，这个也是体现了平等。佛陀的事业的特点是平等的，对我们来讲现在要训练这个平等，现在要训练平等，因为佛陀的平等他也不是无因无缘来的，佛陀他之所以在化身位的时候能够平等或者无有偏袒的作为他事业的特点，主要的原因是在很早的时候就开始训练这个平等，他就开始训练无偏袒的菩提心。针对我们来讲，现在就要开始训练平等心。所以，在我们的修法中有很多很多修平等的，比如在修四无量心中的舍无量心，从这开始就趣入到平等，舍嘛，舍无量心，它其实就是一个平等心，平等的对众生慈心，平等的生悲心，平等的生舍心、生喜心，然后还有自他平等的修法，自他相换啊等等这些其实都是平等。在大悲心或者菩提



心的特点当中世俗的心当中这里面就有一个平等的特点。这里面就有一个平等的特点，空性的修法当中也是平等的。空性的平等是胜义平等。因为一切万法的本性都是空性的，没什么差别的。世俗平等的话，就是对所有的众生都安住在一种平等的饶益的心当中。所以这个对我们来讲，要把它做为一个主要的修行。因为如果我们要是有偏袒的话，不是真正的最符合于大乘菩提心的标准，这个还不是真正能够对得上。虽然说我们所修的这个大乘道，如果把我们现在相续当中的大乘道去和真实的大乘道去对应的话，有些地方合得上，很多地方就合不上。像这样的话，就是说可能是从某些方面总的来讲，你为了利益众生或者为了成佛，这个总的标准来讲，你和大乘道去对的时候，可能有些地方就对上了。

但是呢还有很多地方，细节方面就对不上。总的来讲虽然是我利益众生，这个是对的，但是在总的利益众生的过程当中，你的心在细节方面没有平等，还有偏袒，或者有的时候有反复，或有的时候有这样那样的问题。这个就是细节方面没有完全对应。这个就要去修。大的方面当然我们已经确定了，发菩提心的两个方面，一个是利益众生，一个是要成佛。很多大的方面我们已经确定了。现在要做的就是，框架已经有了，框架已经有了之后这个是好事，要成立佛道首先要有一个框架。如果你没有框架的话，你虽然修其它的一些舍心啊，修其它的一些也许修得好，比如说外道他也要修舍无量，小乘也要修舍无量。他们的舍无量心修得很好，的确是。但是他们没有框架。没有框架的话，他们的舍无量心就没办法为大乘道服务。但是现在很多大乘道的初学弟子有框架，整个框架是很清楚的，为了利益所有的众生要发誓成佛，这一点是很明确。但这个框架有了之后，还要细节方面。

比如说把你方方面面的偏袒心、障碍要修平等，还有很多很多方面逐渐要落实你的菩提心，要让你的菩提心从很造做、比较虚伪的菩提心要变得比较真实的，或者要通过一个很勤作、我使劲要去做意生起一个菩提心，变得一个很自然、无勤作生起来的。有些时候为什么叫造作呢？比如说我们在面对一件事情的时候，内心当中有某种烦恼或者某种情绪，这个时候我们要对某个众生或者对某件事发菩提心的时候，他这个东西要在心里堵着，感觉就是哪个地方没对，反正就是要在修菩提心的时候没办法很顺畅地发起来感觉有哪个地方没对，反正就是说要修菩提心没办法很顺畅的发



起来，其实有些时候我们就要通过这样的修法必须把这个去掉。

所以这个很多这样一种菩提心我们要修的时候必须要，这地方出问题了，今天我是在这个事情上面堵住了，堵住之后要很励励地化解它，马上去搜索我们学过的教法，然后通过搜索教法之后，把这个问题化解掉，其实我应该这样看那样看，这样通过几轮这样观察之后，或者通过二十分钟半个小时这样观察完之后，就发现这个就松了，这个执着就松掉了，最后就生起来一个菩提心，这个叫做造作性的，有造作，不是那种无勤做，需要励励地去造作，才能够发起来，因为还有很多东西你不造作就过不去造作了之后就过得去，这样的话这个也就是有一个过程，但是从另外一个侧面来讲的时候还是你不纯熟。

那么我们就用继续修下去，要通过慢慢慢慢把这个造作的菩提心就转换成一个无造作的，就他的功能菩提心的力量增上之后，他就不会有这些问题，不会有什么纠结的。任何这些问题稍微作意，他就过去了，无勤作安住在这个当中，所以说这个菩提心它有这样的过程。从这样一种虚假的到真实的，刚开始我们发菩提心的时候，为了利益众生，为什么要利益众生呢？因为利益众生对我很好，所以这个来讲的话就是一种虽然叫利他，但是利他为自利服务，这个就是一种比较虚假的菩提心，但是你想到了众生总是还是好的，总是第一步，但是真正再去观想的时候，我为什么要发菩提心，因为不发菩提心成不了佛，不发菩提心，我这个修法它不是前面要求了吗，要求必须要发菩提心，不发菩提心我这个修法就修不成，或者说不发菩提心我就成不了佛。

这里面来讲的话，他这个菩提心的成分里面还有一些虚假的成分，还是为了自利来服务，但是他是一个阶段性，是一个初级阶段，刚开始的时候，我们都是有自利心的，可以首先利用菩提心，来照顾一下我们的自利，做一个过渡，这个是一个有虚假性的菩提心，后面慢慢慢慢修了之后，你就发现真正发了菩提心它不是这样的，发菩提心就利益众生是主导的，成佛只是为了更好的利他，慢慢慢慢修到后面他就醒悟了，他就颠倒过来了，以前为什么要发菩提心呢，因为我要成佛，后面颠倒过来，为什么要成佛呢？是为了更好的利他的缘故，我才成佛。

所以这样的话一下子他就菩提心变得很真实了，很多众生，他基本上



都很多众生他必须要有一个过度的，没有这个过度他也没办法顺利的领悟这个菩提心的一种妙义，这样的，这个就是从这个虚假的菩提心到真实的菩提心，从造作的菩提心到一个不造作的，就是很自然的无勤做的可以发起来的，这样的话从世俗心到菩提心，这些逐渐逐渐都有这样不断不断的，通过这样的方式呢，不断的趋入，这样的，所以说这里面所讲到的内容呢，所对应的自己的这样一种方方面面，当我们讲到了不偏袒，佛陀的不偏袒，他来自于最早之后的一种良好的训练，最早的是一种良好的训练，就是这样的。

其实来讲，不管我们走了多少弯路，以前不管走了多少弯路，只要是真的让我们找到了真实的修菩提心的，发菩提心的方法，那就算是趋入了正规，剩下的事情就是必须要对这个修法升起定解，然后反复的串习，或者为了升起这样的菩提心，我要用很多很多这样集资净障的方式让升起来，因为这个就是最后佛陀事业当中他一个完美的体现，事业的特点是无偏袒，平等的这个，他就必须要最早的时候要把这个作为一个优先的一种目标，必须要去修炼，所以说这个无偏袒的平等心呢，这个是要训练的，所以我们有的时候通过佛的功德，通过菩萨的功德反推回来的时候，就可以知道我们现在所学习的教法了。

现在大恩上师给我们教的教法呢，其实都是在以后菩萨道的时候要现前的功德，还有在佛位的时候，尤其是在我们在学习《现观庄严论》的时候，《现观庄严论》对佛的境界，对菩萨的境界，他都有很清楚的描绘，所以要后面升起这种状态，升起这种境界，升起这种功德，他也绝对是来自于前前的一种训练，前前的训练，就说你学什么，最早的时候接受一种训练，闻思什么内容，然后缘这个内容去修行，才能够升起这种境界，所以现在看从这个佛功德，菩萨功德反推回来的时候，再看我们现在所学习的教法，都是对我们成佛成菩萨有很大的帮助，绝对性的帮助，菩提心的教法也好，菩提心啊或者空性，现观庄严论或者很多很多教义的闻思，或者通过大论典的闻思会潜除很多我们对菩萨道的误解，这个是很大的帮助，所以说这个里面就讲到了这个五种特点，那五种特点呢。

大恩上师也讲到了专门针对佛的化身，第一个就是讲到了色身特点，佛的化身也是讲了一下三种化身，对我们来讲有帮助，三种化身当中，第



一个呢就叫做殊胜化身，什么叫做殊胜化身呢，就是在所有化身当中显现殊胜功德的所以说这个里面呢就讲到了五种特点嘛，这样子的。五种特点呢大恩上师也讲到了，专门针对佛的化身，第一个呢就是讲到色身特点，佛的化身也讲了一下啊，三种化身对我们来讲有帮助，三种化身呢第一个就讲到了殊胜化身，是这样的，什么叫殊胜化身呢？所有的化身当中显现殊胜功德的，包括遍知一切的智慧，佛陀在他自己显证的佛智，他示现的时候呢也是示现遍知一切的智慧，这个佛陀在印度金刚座的时候呢，反正不管你问什么问题，佛陀他都会回答，他都会遍知一切的，他就是示现遍知一切佛陀的功德，这个他就是他一种殊胜化身的不同的特点，是这样子的。

所以说就是他是佛也示现佛的一种，通过佛的一种的善知识的形象来示现，是这样的。所以说不管你是什么问题，他都是遍知一切的。现在的一些善知识因为他没有示现佛功德，所以他有些时候显现上啊，这个我不懂，显现上有的回答错误，抉择错误，这个都有，这个方面针对我们，一般他没有示现，他自己的身份没有示现一种佛的善知识的形象，他只是示现了凡夫的一种形象，所以说在情况之下呢我们。

如果是上师显现这种情况，那么我们当然说他是针对这种情况而示现的，他并没有示现佛的功德，他没有以佛的样子，没有以佛的一种事业来调化众生，所以说从某些方面来讲是可以允许一些情况出现的，啊！你不能说你都是佛了，遍知的。是这样的。啊！对不起，他没有示现，是这样的。他示现的就是凡夫人身份，所以就是说他允许有很多很多这些凡夫人相似相同的东西，佛陀就不会，殊胜的化身他不会，殊胜化身他在释迦牟尼佛在印度金刚座示现的时候，不会有很多凡夫人的毛病，习气啊！这些他全部都不会有，但从某些方面来讲他可能，走路该走路，吃饭该吃饭啊，或者脚上扎刺啊这个都会有，会流血这些来讲的话呢他不是凡夫人的习气，很多凡夫人相同的这些，很大的毛病啊，习气啊这些都不会有，所以说这是殊胜化身的不同的特点，所以说这个我们不要混淆了。

佛陀的第一个是殊胜化身，他在方年也就是2500多年前，就是很大一部分众生的善根他成熟到一定的阶段，能到感召这么一位殊胜圆满的善知识，也就是上师吗，佛陀虽然是导师但当时在这些弟子里面他还是善知



识，还是上师的身份，他就是上师，是这样的。他是这么多人的善根完全成熟到一定高度的时候，他就会感召到一位这么圆满的一位导师来示现，包扣他的相好，他的相貌，包扣他的一些方方面面的显现的一些功德，事业，神通，神变啊，很多很多的几乎都是完美无缺一种状态，是这样的。

这个殊胜化身出世很难得，所以说这个殊胜化身出世一定是体现出一种导师的身份。说他示现导师身份一定要示现十二相成道，他一定是具有十二相成道的殊胜的自性。所以说，他既示现遍知一切的功德，也示现佛陀的事业，也是示现他的一种三十二相八十随行好，也示现十二相成道，它都是一个整套的。

所以说佛陀的殊胜化身出现世间的时候非常的稀有，很稀有很稀有。对十二相成道，汉传佛教是讲八相成道，其实这里边主要是开合不同。十二相成道首先是兜率降凡，有些地方说从兜率天下降，释迦牟尼佛他在印度降生之前，他是在兜率天给天子讲法。有些地方讲他在兜率天住四千年，然后给这些天子们不间断地讲很多很多大乘的教义。到了一定的时间的时候，他开始从兜率天下降，这是第一相。

然后第二相是入胎。摩耶夫人在安住斋戒的过程当中，在吉祥的梦兆以六牙白象的方式而入胎，然后就是四月初八那天，佛陀出生，这个第三相。然后第四相是修习五明，长大之后学习文武，他在学习文化、五明方面学习文化方面，像语文、数学很多很多方面他要学，历算要学，在武术方面也要学很多比如射箭、摔跤、搏击等很多，在这个过程当中，都通达了。

在比较广大的佛传里面对这些有详细的记载。他是怎么样通过超胜的智慧通达五明的情况。后面来讲是通达五明之后，到了一定阶段就是享用明妃，就是娶妻，主要是耶输陀罗，还有其他的几位，在传记里面也有讲到。后面是观四门之后，看到了病人、看到了衰老的人、看到了尸体、然后看到了出家人，通过这样强列的对比之后，他最后决定出家修行，为了让所有的众生都能够离苦得乐，所以他就选择了出家。出家人的出现有些人说是天人的化现，有些地方说是其他佛刹佛陀的一种化现。这里还有对话？他为什么出家？他就说出家的种种好处，在加上他自己相续当中看到这些病老死等等的情况，所以他就选择出家了。这个方面就是出家的相。

出家之后在尼连禅河六年苦行，这就是六年苦行。六年苦行之后他意



识到堕两边不是真实的解脱之道，必须要行中道，他就了悟到：太过于奢华的生活，对修道是有障碍的；但是如果生活太过于贫穷，也是不利于修行的。因为他出家之前是王子，生活是非常好的，他把第一个极端抛弃了，把最好的生活抛弃了。然后再进入另外一个极端当中，另外一个极端就是开始苦行，有的时候是一天颗米，有的说是六年当中什么都没有，反正有不同的记载，在六年当中做苦行，身体极度的消瘦。他最后意识到，这个也不是办法，因为不吃东西身体很虚弱，内心当中也进入不到一种境界。他意识到这个不是真正的解脱之道，然后舍弃苦行，准备趋入中道当中。然后接受了牧羊女的乳糜供养。这些在印度很多地方现在都还有当年发生这些事情的地方存在。

然后是指道场。他就从苦行林往金刚座走，从苦行林到金刚座大概是一公里左右，在苦行林可以看得到金刚座的塔尖。从那个地方趋向于金刚座，这个也是一个相，趋向金刚座叫指道场。然后在菩提树下结跏趺座，用吉祥茅草铺坐垫，然后在菩提树下安住。然后在安住的时候降魔，将魔王波旬派来很多很多魔军降伏降伏魔众之后是成佛。在黎明的时候睹明星而证道。成佛之后第十一相是转法轮，就是三转法轮。最后一相是示现涅槃，这就是十二相成道。佛陀出现在世间，通过十二相来进行安立佛陀的事业。

八相成道呢这里边有几个是合并的。八相成道当中第一个是兜率降凡，这个是一样的，入胎这个是一样的，出生是一样的。中间的习五明和享用后妃这两个没有，直接就到了出家了。然后就是苦行和指道场，这两个也是没有。后面是降魔、成佛、转法轮、示现涅槃。这里面就有八个：兜率下降、入胎、出生、出家、降魔、成佛、转法轮、示现涅槃，八相成道。其实来讲有些是归摄在一起的，不管是八相成道还是十二相成道，就是讲佛陀的殊胜化身的一种不共特点，其他的没有，其他的一些佛化身不会示现，其他也有很多佛陀的化现、佛陀的化身，包括释迦牟尼佛在世的时候也有很多佛陀的化身在世间当中同时出现的，但是他不会示现十二相成道。示现十二相成道是导师、教主的身份才会示现，其他的话，比如说维摩诘也好、文殊菩萨也好、他们本来是佛的身份——古佛，但是他们不会示现，他们都是示现佛陀的弟子，通过这样的方式来助佛利益众生。

所以说真实的殊胜化身，第一个是相好圆满的，示现遍智智慧，然后



有十二相成道或者八相成道的示现，这个叫做殊胜化身。平时我们讲的释迦牟尼佛就是属于殊胜化身。

第二个叫种种化身。种种化身就不示现十二相成道，也不一定示现相好，他通过种种不同的形象，包括有情、无情。有情方面示现的话，有些时候示现成一般的出家人，有些示现成婆罗门、或者国王、大臣、乞丐、飞禽走兽等等，通过各种各样的形象度化众生，这叫做通过有情的方式。无情的方式，比如说船、车、路、药，这些方面来讲也是他的一种化现，种种化身。这方面我们就不一定认识了，因为他没有一个很强的标签，他没有一个可以认知的。如果是三十二相、八十随行好，他又是广转法轮、又是十二相成道等等，这个就很容易让我们知道这个就是佛陀，他显现上和我们画像上的一模一样，这个就是佛陀。

但是种种化身没有这些。种种化身他做这些事情的时候，可能从头到尾做完之后众生都不知道，这个是佛陀的化身在做这个事情。他只要是对众生有利的，他就会这样去做。如果是直接的所化，他就会示现佛陀等等。如果是间断的所化，他就会示现各式各样的形象的方式来利益众生。反正是对众生有利益的，他都会去示现。从古代到现代都是一样的，佛陀因为他发了这个誓愿，只要对众生有利益的，他都会不断地去示现、不断地化现来给众生做利益。所以说佛陀在世的时候也有种种化身，佛陀入灭之后包括现在，也有很多对众生很便利的、能够给众生带来利益的这些也是佛陀他自己的一种愿力和智慧、福德的一种化现、种种化身。这是第二种叫做种种化身。

有些时候来讲，到底我们身边谁是佛的化身？这个不好说。因为佛陀他的确会用各种各样的方式出现在我们的生命当中，或者出现在我们当中来利益众生。这样的话，有些时候在静观修到比较圆满的时候，就会相应于万法的实相，相应于佛陀的智慧功德愿力，然后把一切都观为清净，观为佛陀的一种游舞、或者观为上师的游舞，这样也是相应于很多的实际情况而进行的观修。

第三种化身叫做工巧化身。在这里讲的工巧化身是指佛像、佛塔、佛经等等，也就是说佛陀他在真正的释迦牟尼佛的肉身入灭之后，为了利益众生他继续以这些方式住世来利益有情。现在我们看到的很多佛像，都是



属于工巧化身。比如释迦牟尼佛的塑像、铜像、唐卡相等，这些其实也是属于佛的化身。但这个化身是属于什么化身呢？这个属于工巧的化身。

工巧在工巧明当中，有些时候是指这些画画的技术，包括画画、书法、塑像、雕塑、建造房屋、建造桥梁等，这些都是属于工巧。那么佛陀的工巧化身呢？是通过这些画画的方式而存在的，是通过塑像的方式而存在的，继续利益众生。虽然它也是一张纸、或一张布上面画出来的一个影像，但是它是被佛加持过的，它是佛陀一个事业的体现，它只要画了佛的形像，它就直接和其他的画不一样。我们不能说：这个也是画，那个也是画，这个是山水画，那个是佛像，应该都是一样的。这个不一样。这个是属于工巧化身。这里面有佛陀的愿力，有佛陀的加持力自然而然就存在。塑像也是一样的，你用泥巴做的像、你用钢铁做的像、你用黄金做的像，反正看见的都是这样原料是不一样的，但是佛的形象呈现出来的，这里面就有佛陀的愿力、佛陀的智慧、佛陀的福德，它的一种所体现出来的，这个叫做工巧化身。

工巧化身是在佛入灭之后仍然在世间当中继续地利益众生，所以说只要有佛像在的地方，就能够给这个地方带来很多很多吉祥，给众生带来很多福祉。还有就是说在很多地方，如果有佛塔的存在，佛塔的存在也是佛陀的一种事业的化现，有佛塔存在的地方，转绕顶礼也会给我们带来很多很多利益。还有很多佛经存在的地方也是一样的。以前古代的时候方方面面不方便印刷，基本上都是手抄了之后，然后去结缘去送，也有一些是印刷出来的，但是非常少，而且很贵。基本上来讲，不管是藏地还是汉地，都很珍惜佛经。但是如果不学佛就另当别论，如果是真正学习佛法的人很珍惜佛经。

现在来讲，我们要注意的一点，对我们现在的修行人来讲，佛经得来很容易，到处都有很多佛经，甚至有些地方的寺院里面，成堆成堆的堆着。所以说作为佛弟子来讲，要知道这个是佛陀的工巧化身，应该有一种恭敬心。现在太多了，慢慢慢慢我们就不珍惜、也不重视，但其实这个就是真正的佛陀的一种化现。以前很少大家很珍惜，现在很多到处都有，有的时候还有点烦了，这个东西好像觉得很难处理一样。这样的话我们还是要注意自己的心态，如果对佛经这些恭敬的话是得利益，如果你生起一些嫌弃



的心，或者生起一些不好的心态，有可能缘这个殊胜的对境给自己带来一些不吉祥的事情，这个方面也是有可能的。

这个就是属于工巧化身，反正这个是三种化身。我们知道之后，在寺院里面，这个佛陀的塑像属于什么？我们说是属于工巧化身，属于佛陀的化身之一。那么它和释迦牟尼佛有什么差别？释迦牟尼佛是殊胜化身，他是具有相好的，具有十二相成道的。那么佛陀示现的其他的屠夫、妓女、名星、某个总统等，这个是怎么回事？我们说这个叫种种化身。这就把这个分清楚了，都是佛陀的事业，但是不一样，它的因缘不同，所以他示现的方面也是有所不同的。

下面讲第二：广说事业之功德。这个事业的功德是什么事业呢？科判是安立在化身的事业当中。但是通过第八品的内容，它其实是属于法身事业。那么二者之间有矛盾吗？没有矛盾。因为我们前面讲四个方面嘛，一个是自性身、一个是报身、一个是化身，还有一个是法身事业。法身事业从小的科判来讲是属于化身的事业当中，前面讲的化身，再讲一下化身的事业。

但是从大的科判来讲，其实也可以是法身的事业。因为我们前面提到过，现在的化身的事业，这个化身的基础、它的根本是法身，它最根本的是法身，这个事业也是属于法身的一种体现。所以说虽然在讲的时候是化身的事业，其实这个化身事业的本体，根本上是属于法身的一种外现，或者法身在这个不清净的刹土当中的利益众生的一种体现。

所以我们说是化身的事业也可以，我们说这个是法身的事业也可以。因为有了法身才有化身，有了化身才有化身的事业。因此你说它是化身的事业也行，说它是法身的事业也可以。就像上师在这里打比喻讲，就好像我们眼睛看东西一样，眼睛看东西到底是眼根在看东西？还是眼识在看东西？真正能够辨别的是眼识，但是我们也说眼睛在看，眼睛它是增上缘，真正看的是眼识。其实来讲它的差别并不大，二者之间从某些方面来讲是一个本体的两个侧面。所以说法身和化身是一个本体的两个侧面。真正来讲没有三个别别他体的东西，好像中间一个、两边两个，这个叫法报化，这个没有别别分开的，法报化三身它就是一个本体的不同的体现，这就是属于三身的自性。



己二（广说事业之功德）分三：一、略说本体；二、广说分类；三、摄义。庚一、略说本体：

略说本体当中说：

如是尽生死，此事业无断。

所谓的法身事业，或者说这个化身的事业，尽生死，只要轮回还存在、只要众生还存在，它的事业就不会间断。有些是佛陀他自己做，有些是把这个事业嘱咐给他的弟子做，其实嘱咐给他的弟子做也是他的事业的延续。有的时候会通过其他方式让利益众生的事业不断地延续下去。

他的威德力、他的加持力，也会让我们……，比如说我们现在学习这个《现观庄严论》，我们在学习《前行》、《入行论》，他的威德力也会庇护我们、加持我们尽量地多趣入到法义当中，让我们能够领悟、能够通达、能够真正的有觉受来进行证悟，其实也是他的一种事业的延续。所以说乃至于尽生死之间，只要众生存在，他的事业就不会间断，没有间断的时候。

只不过在有些地方佛法隐没了，前面我们讲到了，在这片区域当中所有这些有善根的众生，他已经该度的度了，剩下的众生他的善根还在萌芽状态，其他众生的善根可能还是处于种子阶段，还没有成熟。没有成熟呢，显现上面这个世界当中就没有明显的三宝了，没有佛法、没有僧宝，真正的讲经说法这个没有了，就好象一片黑暗一样、一片寂静，听不到三宝的声音。有些时候我们走到寺院里面“南无阿弥陀佛”念佛机发出的声音也好，有的时候在圣地听到道友们的发愿的声音也好，有的时候在有些地方看到佛陀的塑像，不管是露天的大佛像，还是小小的佛像，乃至影视剧中出现的这些佛像也好，在某一个阶段这些都没有了，什么都没有了。所以说在没有时候，他的事业会不会间断呢？他会通过另外一种方式让他们的善根逐渐成熟，他是做这个事情。

他们的善根一旦成熟之后，又开始感召到三宝的自性，三宝的影像又开始出现，是这样的。所以说这个事业是不会间断的，只不过换方式，不同的方式。如果说这个众生的善根成熟的时候，他就用一个比较明显的三宝的事业来度化，如果是这个众生的善根没有成熟的时候，他可能就换一个其他的方式进行度化。所以说佛陀的事业永远不会穷尽的。



所以说给我们的一种启示对我们来讲也是一样的，我们要知道，现在我们学习佛法成佛，不是说成佛完之后，我们好像终于摆脱轮回了，我们的事情终于圆满地告一段落了，以后再不用担心没有钱、再不用担心其他的事情了。其实我们的修学，不是完全按照这个方面来讲的，我们现在修大乘菩萨道，也应该看到佛陀的事业之后，应该知道佛陀的事业也就是我自己的事业，也就是说我的事业以后不会断，永远不会间断，佛陀是怎么做的，我也这样做。是这样的。

这样对我们来讲，应该心里面有一个认知，有一个心里准备，而不是说只要成佛之后就万事大吉了。然后永远坐在佛台上别人供养我了怎么样，我永远俯视一切众生。他就不是这样的。其实成佛之后才是真正的大事业的开端，现在都在做准备，包括菩萨的事业都在给那个最究竟的无勤的事业做准备，真正的事业的开展是从成佛开始的，成佛是真正的无勤作的事业的真实的开端。所以说我们现在为什么在体现的时候，菩提心最根本的是利他呢？就“发心为利他”，这个最根本的是利他？成佛只是利他的最好的手段，所以说真正的利他的事业，最圆满的利他的事业是从成佛开始。现在我们是在做利益众生的准备，包括成佛之前都在做准备，一旦成佛了，真正的利益众生的事业开始了。

我们并不是说我们现在不能做，我们并不是说菩萨所做的不是真正的利他，而是说我们从一个很高的标准，从无勤任运的，佛陀在他成佛之后，可以把众生从凡夫完全守置在佛地的这种事业，从这开始呈现的。这个之前都没有这个能力。所以说我们自己要随学、要知道，思维的时候，其实就是把我们的那些比较狭隘的心，比较短暂的心，通过学完之后，它要延伸、要扩展，如果我们的眼界太短了，就必须延伸，学这个就是一个延伸。包括上师说，你修学佛法你不能够只是做几年的计划，然后如果这几年没得到什么消息，没有得到利他就放弃了，不是这样的。其实上师老人家说，一辈子做这个修行计划都是比较短的。其实我们来讲这个计划到底多长呢？其实来讲，只要乃至众生存在的时候，他的事业不会间断的，没有中止的时候。

如果我们的目光比较短浅，如果我们给自己定的时间很短，那就请把时间加长，如果我们的范围很狭隘，那就必须要广，必须要非常广阔的一



种状态。学习这些佛陀的事业、菩萨的事业，就是帮助我们打破这些狭隘的思维，让我们很狭窄的心胸无限的扩展，然后我们很短浅的眼光要放得更远，因为只有这样才能够真实符合大乘道。

大乘道是非常非常广阔和伟大的一个因和一个果。所以如果我们现在的心胸很狭隘，这个事情看不惯，那个事情看不惯，这么狭小的心胸相应不了广阔的大乘道。所以说这个不是说这个法义怎么样，而是说我们现在的心胸还不够宽阔，必须要不断地学大乘，尤其是要学大乘菩萨他的思维、他的行为，他是怎样想的，还有就是佛陀的事业。了解了佛陀的事业，再反观我们的修行，我们就知道真正来讲还有很多很多做真实的改变，知道了之后，才能够触动我们。如果你不知道的话觉得我还可以呀，我现在学得不错呀，沾沾自喜。当你学了佛陀的事业之后，再反观的时候就知道，其实我们现在所做的真正还差得很远。

尤其是要把佛果和现在我们的修行一定要挂钩，佛果、所有的果都不是无因无缘得到的，都是因为前面修行和它相顺的因得到的，它相顺的因在菩萨地，在菩萨地修了成佛的因，他得成佛了。菩萨地因在哪里呢？菩萨地的因在凡夫地，凡夫地修的是和菩萨地相顺的因，他才会成就菩萨的果位。那么在凡夫地的资粮道、加行道他所修行的因在哪里呢？就在现在我们正在做这个。

所以说如果现在还是局限我们自己的心胸，不打开的话，你永远就进不去，你看到小资粮道在那，你就是进不去。就是这样的。你就是没办法跨进去，因为你的心胸你舍不得打开，或者很多很多的东西你舍不得放弃，这个时候你就进不了小资粮道。所以说什么时候你放弃掉该放弃的，该生起的功德生起来了，你会顺利地进入小资粮、中资粮、大资粮道。看的看的就到了加行道，然后就可以谈初地，那个时候我们讲，现在我们要坐下谈谈登地的问题。现在的话就有点早。

很多很多事情就是这样的，反正我们要从果来推因。有的时候我们说从因来了知果，其实很有必要反过来推因。了知了果位之后来看我们现在的因到底有没有具备？这样的话，因为所有的因和果都是相顺的，它因和果之间就是一个关系：相应、相顺。它不可能你修这个因到了另外一个果，那就是非处了。佛果一定和它的果相顺的善业，它一定要相顺的，不相顺



的得不到这个果。这个阶段性的果又和它前面的因相顺，是这样。所以一推就推到现在了，推到我们现在。

那我们应该怎么做？现在我们就应该认认真真地按照这个菩萨行，按照佛经讲的，怎么样发菩提心、怎么样修菩萨道的方式，按这样的方式认认真真地落实，这样的话才可以逐渐逐渐地经过资粮道、加行道，成为圣者菩萨的因。在圣者果位当中的时候，圣者的修行成为佛果的因，这样的话，才是一级一级的因果比较相应的因果关系。

这样讲的时候我们就知道，因为众生是无尽的，所以说佛陀的慈悲无尽，佛陀的慈悲无尽，那么他的事业就永远不会穷尽。对我们现在致求于佛果的人来讲需要了解，你要成佛，到底佛做了什么？佛的工作是什么？他的事业是什么？了解完之后，我们反观现在，我就是要成为这样的一种佛，这里面的佛没有以前刚刚进入大乘道之前的那种对佛果的错误的认知，可能有些时候学成佛还停留在《西游记》里那个如来佛上面，那可能不是我们现在佛经里讲的，那是文学作品当中的佛，有可能还停留在那个层次上面的。

所以我们要了解真实的佛的话，就是佛法当中所讲的佛，像《现观庄严论》、《宝性论》、《随念三宝经》这些佛果，还有《大乘经庄严论》等等很多讲佛果功德自性的，这些还是真实的佛陀所具有的特点，他的因和果讲得很清楚。如果我们把这些了解完之后，我们才可以认认真真地去落实成佛的果，否则的话，可能没办法落实真实成佛的因。这个就是一个略说。

下面是广说：广说分类。二十七种事业。这里面讲了二十七种化身事业或者法身事业。

庚二(广说分类)分三：一、安置于道之所依；二、安置于道之本体；三、安置于道之果位中。

佛陀在成熟众生的时候，因为这个是佛的事业，大恩上师在讲解这个之前的这段话很重要，就是说因为下面的二十七种事业是从小资粮道，或者道的本体开始安立的。如果这个修行者还没有成为法器的话，佛陀的一个事业之一就是要让他成为法器。如果已经成为法器之后，怎么样把他守



置在资粮道的功德，怎么样把他安置在加行道的功德，怎么样守置在见道的功德，然后安置在修道功德，乃至至于安置在果位的功德，最后成佛。所以说佛陀安置众生的时候，他也是有次第性。

佛陀安置众生的时候，他也是次第次第安置的，他不是一下子就把所有的众生安置在果位上面，因为他要观待众生的根基，这个时候逐渐逐渐次第次第要进行成熟。大恩上师说，这对于我们凡夫人，对凡夫修行者，刚刚学习佛法的人、学习大乘道的人，还有对于胜解行的菩萨的一个很好的提醒。怎么提醒呢？就说佛陀那种功德圆满的，他在度化众生的时候，尚且他还是次第次第地去利益的。对于根基不成熟的，佛陀也不会一下子给他很高的要求，或者一下子把他安置在果位，都是次第成熟。佛陀尚且如此，对我们来讲尤其应该是这样。

虽然对我们来讲没有办法像佛陀一样、像圣者一样真正地利益众，但是初学的菩萨，在有因缘时候，他还是可以做一些利益众生的事情。那么我们在给众生做利益的时候，也绝对是不能够着急的。这个提醒就是说，如果我们在有能力帮助众生、度化众生的时候，一定要量力而行，这个第一个。一定要量力而行，就是说我自己有多大的功能，我有多大的能力，还有对方他能够接受到什么程度，这个方面来讲，从自己的侧面来讲量力而行、量力而为。

你们我在给众生作利益的时候呢也绝对是不能够这个着急的这里面讲的话就是说这个提醒就是说如果我们在有能力帮助众生化众生的时候要量力而行这个是第一个，一定要量力而行就是说我自己有多大的功德我有多大的能力，还有对方他能够接受到什么程度，这个方面来讲从自己的侧面来讲量力而行是这样的，量力而为，还有呢就是说不要有很多不切合实际的一种想法幻想，尤其是针对那些比较刚强难化野蛮的众生呢这个时候我们针对这些众生来讲呢不应该就是说是一下子我们幻想一下子把他安置在怎么样一个很高的层次，一下子要对三宝产生不退的信心啊怎么怎么样。

上师也说了，如果是对于一些比较刚强难化的众生的话，首先让他减少一点嗔心，啊这个就是一个阶段性的成就，这个是不错的一种，反正对他做一点利益啊他这种情况就是说可能让他去作皈依还早了一点，但是呢尽量给他做一点善法让他做一点利益这个就可以了，能够帮助他进一步就



不错了，其实这个就是对我们来讲对凡夫人来讲非常行之有效的可以切实操作的一个方式，因为有些时候呢我们想的话，当我们自己学了几年我们学了十几二十年之后，我们自己对于这些修法很熟悉了，我们对于这些经论比较熟悉了，那么我们也不能够对一个初学者刚刚进入这个佛门的人一定要让他要求达到一个很高的标准，啊这个是不行的，如果他达不到自己就很伤心啊然后我天天给你讲你就做不到为什么，像这样的话就是说这个就是对自他都有伤害。

所以说就是说上师老人家这个地方给我们提醒很重要，就是说我们能够让他改变一点就可以，我们自己的希望期望不要太高了，因为自己的能力还这么差，对方的根基呢也是这样的，所以有些时候不能着急，包括就是说学习佛法的这些佛弟子们对家人的态度也是一样，有些人很着急，一定要让家人马上就是皈依，马上就开始学法，马上要怎么怎么样，马上就是要吃全素马上就要啊这个作很多很多要求，他做不到，所以有些时候就会带来很大的压力，也避免很多也不可避免地会发生很多的冲突矛盾，导致了最后呢自己好像也是好像很生气，哎我是为你好，你反而这样那样的，自己好像也很生嗔心也生嗔心，地方也体会他也没有感觉到你对他好是这样的，他觉得你给他这么大的压力，怎么大的束缚是这样，他接受不了。

所以说呢在这样情况之下的话就是上师老人家这个提醒很重要，不单单就是说这些辅导员也好，还有这些现在的辅导员啊现在很多这些负责人啊，反正不管怎么样的话针对下面的人来讲，不要有很多很多的这些过度的要求，能够提慢慢提高就可以了，这个一个是自己能力一个是对方的水平都要看待的。

第二个方面来讲的话就是我们要有的是要弘法利生的时候要让别人来学法的时候呢慢慢来，慢慢来，不要一下子就把别人的这个就好像就是说说得很吓人，一下子就堵住了是这样，包括上师老人家也讲过有些时候呢对于那些学习佛法的人有的时候说就是说这个我们在宣传的时候啊这个学习佛法是慈悲啊很大的慈悲啊，所以不能够吃肉啊，必须要吃素而且要吃全素马上要戒掉，他一下子就受不了，学不了了，或者说就是不能喝酒啊不能抽烟啊不能这样不能那样不能，很多很多，就的确是从慢慢慢慢来的话逐渐逐渐肯定要改正的，但是一下子就让他是这样可能不行的，所以



说就是说慢慢来。首先可以让他去了解啊学习一点，他自己改不了的这些呢也是一样的，包括这些，包括现在我们很多同修的道友们也是一样的，一切共修的时候呢当然在这个团体当中在一起学法的时候他不可能在这儿啊就是这个大模大样地拿着肉就进来了，叼着烟就进来了这个我们可能要劝一下，这个不行这个是道场，在外面的话只要不是在共修道场里面有些时候来讲，他刚刚学习佛法的人就这个时候也不要有的时候不要要求太多了是这样，因为他就是慢慢慢慢来的，这个也是给他时间，慢慢慢慢去改正，他如果学了佛法，生长了福德智慧之后呢慢慢慢慢去改正，他如果你给他讲一下厉害他不懂他知道改正挺好的。

但是有些时候要看情况了，有些时候他就是说你一下子讲很严重的话，就是恐吓他们的话他就慢慢慢慢他就觉得真的很恐怖，学不了了就但是退失好一点是这样的。啊这些来讲呢对我们的提醒很重要，因为我们自己本身是一个凡夫人，还有对方来讲可能也是一个初学者，这些很多诸多的因素加在一起的时候呢其实我们不能给别人太多太多的一些要求，尤其是自己学了很长时间的，要求别人一下子就是要达到这个水平那可能是很困难的事情，你自己都挣扎了十几年你才达到这个程度，你要别人几个月一两天就达到这个程度那也不现实是这样的，所以你要给他挣扎的时间嘛是这样的，你自己挣扎了十几年也许别人挣扎两三年就可以了，但两三年的时间还是要给的是这样，不能说是马上就要让别人达到这个状态那就不行是这样。

所以像这样我们学佛之前皈依之前其实也经过很长时间的这个所以对家人的态度也是应该有一个策略吧或者你应该给他一个足够的空间，慢慢慢慢去改变，这个也是一个菩萨的一个素养，这个耐心是一个素养这样的，不是说是反正我给你讲了你听也是这样不听也是这样，我就不管了，这个不是一个真正的菩萨的一种应有的态度吧，菩萨的态度应该会比较耐心的，慢慢来，他懂得这个道理之后，他就不会太着急，自己的烦恼也是慢慢调伏，啊然后呢对方的一种善根的成熟呢也是有些时候急不了是这样的，所以这个时候呢就是上师说呢能够改变一点能够进步一点就应该可以了，算是阶段性的任务完成了是这样的，然后再定一个小计划，慢慢慢慢来，一下子定个大计划不一定能够完成，最后让自他都痛苦，啊都是产生不必要的烦恼。



奉一、安置于道之所依：

那么具体来讲呢，第一个是安置于道之所依，啊安置于道的所依呢就是要修道吧你要进入这个整个大乘道，或者要进入这个道的修行，首先有道的所依，那么这个道的所依是什么呢，就佛的事业首先把这些众生安置在道的所依上面，你成为道的所依了你才能修道，你都不是道的所依那就不能够谈修道是这样的，所以说我们如果你自己有一个桌子，啊我可以我就是说把这个盘子放在桌子上，这个桌子就是所依，它就放这个盘子的所依。首先要有桌子作为所依，然后你的花啊你的盘子啊就可以放在桌子上面，那你的所依没有那你这个放不了是这样没办法放盘子上放在桌子上，所以我们要修道的话就是说这个要首先要成为一个道的所依才行，那么这个是什么呢，

诸趣寂灭业。

诸趣寂灭业，诸趣寂灭，这个诸趣专指三恶趣，啊专指三恶趣是这样的，因为这个道的所依呢它是善趣身份才行，所以说呢这个诸趣寂灭呢是要让就是说一切的众生佛陀他是让一切的众生啊他是要让所有的众生一切众生但这个也是次第次第的啊，要让一切众生灭尽三恶趣的业而获得解脱道的所依。

那么这个解脱道的所依是什么，就是人天的身份，人天善趣，善趣当中的这个人性和天，这个是属于这个修道的所依，人天当中的话就是说人道就是最殊胜的，人天当中的人道最殊胜，因为天道虽然他是可以作为一个修道的所依，啊三十三天他也有善法堂也设有定期要听法的是这样，但是呢就绝大多数的时间还是因为太过于享受，太享受了是这样的，那么这个太过于享受的缘故呢他根本没有心思他心思不在法上面是这样的，所以说听了之后呢可能听完之后出来就忘了是这样的，出来就没感觉了，他就是天人他就是说他要通过这个天人的身份然后要得到一个很大的一种这个解脱的话有的时候比较困难，所以说这个人天都可以成为道的所依，但是人天当中的人是最好的，认识最好的。

那么对我们来讲的话就是有四大部洲，四大部洲的话就是说是南瞻部洲的这个身份是最好的就是现在我们的身份是在四大部洲当中是最好的这样，所以但是不管怎么样他是这个首先获得人天身份，要获得天人身份的



这样一种这个他的一种这个怎么样做才行呢，要灭尽三恶趣的一种业，灭尽三恶趣的业呢就是行持这个十善业，要灭尽要断掉十不善是这样的，因为十不善它是一个堕三恶趣的主要的因素，所以说就是要这个当然这个里面讲首先要灭尽三恶趣的业，不要造三恶趣的业，然后获得解脱道的所依，那么这个时候佛陀就会用很多方法来让众生灭尽三恶趣的业，没有造的这个呢让他不要造，给他讲这个取舍之道，让他不造这个三恶趣的业，已经造了三恶趣的业的让他们忏悔，让把这个三恶趣的业来灭掉。

所以说我们自己现在也是一样的，我们现在要修道，要有一个持续性的修道连续性的修道是这样的，今生修不成还要下一世还要修，那么今生修不成还要下一世再修的话那么必须我们也要保证自己能够得到一修道的所依，今生如果修不成了，然后我下一世还要修呢，那么什么身份呢那就是人天身份，所以这个时候呢必须要这个守持戒律啊等等，后面还有讲的这些。

所以这个才能够保证我们获得修道的所依，所以说如果我们已经造过了这个堕三恶趣的业，杀生、偷盗、邪淫等等，已经做了的每天必须要忏悔，然后呢尽量地修持这个善道，这个时候就可以就获得一种这个修道的所依这个是很重要的，有所依才有能依，才能够安置这个能依的功德才能够安住，没有所依就不行是这样的，所以说这个其他的身份比如说有些时候呢通过这个地狱的身份啊饿鬼的身份直接解脱的在有些佛经当中也有，旁生道的身份也有，很少很少，非常非常少，基本上属于特例的那种。

但是呢就真实地比较普遍性可以获得解脱的就是人的身份，人天啊这样，天当中前面讲了人的是最好的，所以说就是说获得这个瑕满的人身呢那是在所有的一种修道的机缘当中修道的所依当中最好的，我们现在的这个人身，现在我们的一种整个一种这个人身，不管啊这个我们通过对比之后，啊再怎么失败好像就是说是好像这个我们这一生都是很失败的，什么都不顺，但是有一点是这样，他是作为修道的所依方面是最殊胜的，甚至于比天的身份天人身份还要殊胜，天人其实就是方方面面很顺利的了，基本上没有什么障碍没有什么痛苦是这样的，但是他的身份呢和能够修道的侧面来比不了这个现在我们的人身。

还有现在这个从某些方面来讲呢可能我们比较的时候，我的钱比其他



的很多人都少，我的这个什么其他方面都很不顺利，都很倒霉，但是有一点呢就是这个是我们啊一笔最大的财富这个是个暇满人身就，我现在可以听法可以思维可以观修可以念很多的这个经咒可以发菩提心，这个来讲呢就是一个最殊胜的财富，所以即便是其他方面我们很失败也不要紧，不要盯着那一方面，我们要盯着这个暇满的人身方面。

这个可以从修道的侧面来讲非常非常殊胜，甚至于可能就是说你这个暇满人身的地位要排名，你的这个财富要排名，你可能排在这个70亿以后，70亿位以后了你的财富的排名，但是你的暇满人身的排名可能会排在前几万位或者是前怎么怎么样是这样，因为这本来暇满人身就很少，能够学习佛法的人特别少是这样的，所以说就是说有些地方说整个学佛学法的人4亿吗5亿，70亿当中这么少，但这个只是有的时候是泛泛的统计的，可能有些皈依啊这方面来讲，但皈依的人不一定修法，然后就是能够听闻佛法，能够思维能够修行的这个真实的暇满人身很少，所以说要从在这个方面来排名的话你在整个地球上面的排名会比较靠前的是这样的，财富的排名可能是和你的这个暇满人身的排名成反比是这样的，但是这个呢可能会排在很靠前，这个就是你的一笔大的财富，你可以修行佛法这个是很大的财富，所以说呢从其他方面可能很非常的失败，可能不管感情也好还是说世间的地位也好事业也好钱财也好可能也许很失败，也许不失败，但这个都不是主要的问题，主要问题就是我现在能够修法，我有心我有修法的心这个是很重要的这样的。

所以有修法的心我的话我就可以发菩提心啊可以说修很多很多的一些这个善法，尤其是这个能够就是说是修持那个成佛的法或者说往生净土的法这个是非常非常殊胜的，所以说呢就有些时候我们如果说方方面面不顺的时候就想想我的暇满人身，啊这个真正来讲有的时候可以提升自己的一些信心，能够就是说是在这个啊在整个世间当中把其他方面都很失败的过程当中想想这个暇满人身，可以做很多其他人做不到的事情，可以修大乘道这个就是非常非常殊胜是这样。

所以说如果有些时候我们如果越了解佛法的价值，我们对佛法的价值越知道那我们就会对暇满人身的价值那就越能够真实地认同，如果你对佛法的价值没有认同的话，你不会觉得这个暇满人身有多大的利益是这样，



所以说如果你真正认同了佛法的利益价值，它能够帮助我们获得解脱或者怎么样的话，你认同这个的时候越认同这个你就会越对这个暇满人身获得暇满人身这个生起欢喜心，或者更加珍惜这样一种能够修持佛法的一种暇满人身，否则的话可能是不行的。那么这个呢就是属于那种安置于道之所依，啊诸趣寂灭业。

辛二（安置于道之本体）分四：一、安置于资粮道；二、安置于加行道；三、安置于见道；四、安置于修道。

然后呢第二个科判是安置于道之本体，啊前面那个是所依啊就是它的基础，第二个方面来讲的话是安置于道的本体，道的本体当然就是五道了，那么分四，一呢安置于资粮道，第二呢安置于加行道，第三呢安置于见道，第四安置于修道。那么就是说是这个我们说五道呢五道当中就是说是真实的修道方面是前面的四个，修道啊止于修道，因为到无学道已经果位了，他虽然叫道，但是是无学了，他已经到了从果位方面来安立一个道的这个名字而已，就真正来讲的话就是这个资粮道、加行道、见道和修道是属于真实的道，那么第一个科判呢安置于资粮道，那颂词里面讲呢，

壬一、安置于资粮道：

安立四摄事，令知诸杂染，
及知诸清净，有情如证义，
六波罗蜜多，佛道...

那么这里面就是讲到有这个啊就是说大概有五种啊安置于资粮道的是有五种，这里面讲到大概有五种，安住于资粮道的事业有五种，第一个是安置于道的助缘。安住于道的助缘是什么？就是安立四摄事，这个四摄法就是属于道的助缘，就是我们自己要修道，比如说我们要修道的话，四摄法就是道的助缘，如果你比较通达四摄法，而且你自己能够实行四摄法，这个就是你修道的助缘。佛陀会把他的弟子，会把其他众生安置在资粮道当中，资粮道当中佛陀就会教弟子去修四摄。

四摄法是属于修道的助缘的缘故，佛陀就会用很多很多善巧方便让他的弟子懂得四摄，去做四摄，四摄是自己修行也好，还有是摄受度化众生的一个最好的方法。《大乘经庄严论》当中虽然是把六度作为菩萨自利的主要的修法，把四摄作为菩萨主要利他的手段，是这样的一种情况。但是



在做四摄的时候其实也是在做自性，因为菩萨在利他的时候其实也是在增长自己的福德嘛，增长自己的修行。

所以说如果我们在自己修行当中，如果有机缘的时候也会去利益众生，利益众生的时候、帮助众生的时候，我们自己必须要懂得这个四摄，布施摄、爱语摄、利行摄和同事摄。懂得这四摄就可以更好的帮助他人，更好的帮助他人其实也可以更好的让自己的功德增上。

第一个就是布施摄，如果我们要利他的话，比如讲经说法的话，首先要做布施，做布施的话让众生围绕在讲法者的周围，有些时候是在现在讲法的时候，先做一些布施，之后然后众生召集在你的身边，然后给你做。有些时候布施这个在讲法之前就做了，比如说他前世做了很多很多的布施，然后今世当中成熟了，他前世曾经布施过的众生逐渐逐渐在今生当中就召集、围绕在讲法者周围，然后就听他讲法。

所以有些时候是在前世做的，有些时候是在现在做的，反正不管怎么样经常多做布施，多给众生积善缘，因为你做布施是带着很强的目的，我做布施是有目的的，什么目的呢？是为了更好的利他，是为了更好的利益所布施的对方。当然这个目标不是说为了让我过得更好，菩萨真正的布施，利他的时候，他这个布施是为了更好的利益我所布施的对象，比如放生也是一个无畏布施，现在所做的事业是把他从屠刀下面救下来了，放归水域，放归林间啊，让它获得自由。

但是在放生过程当中加了很多很多殊胜的因素，发了菩提心，就是说现在我是给你做无畏布施，让你从屠刀下面免于杀害，下一世或者以后我要给你讲正法，让你得到真正的殊胜的法义、法味，让你真正从轮回当中获得无畏的解脱，现在是从屠刀下面生命方面的畏怖，以后要从整个轮回的怖畏当中解脱，他发了这个愿的，发了这个愿放生的话，就成为你和它之间的一个很善妙的缘起，非常善妙的缘起。

或者说他下一世这些所放的众生，下一世会遇到你，如果你是一个善知识，遇到你，你会帮助他，这样给他讲法，或者你下一世的时候，你可能还不是善知识，但是你会介绍他去上师那儿去，因为你们之间有这个善妙的缘起，你介绍他就听，别人介绍他不听，你介绍他就听，为什么呢？因为你曾经以前放过它。像这样之间有一个很善妙的缘起，这样的话也是



对它做一个很大的帮助。这样的话是一种布施，布施摄嘛。

然后还有第二个就是爱语，有些地方解释爱语是一个比较动听的语言，在《经庄严论》当中，爱语就是说六度的修法，这个爱语不是一般的爱语，就是讲真正的六度它就是爱语。你把他召集过来干什么呢？我布施之后要把众生召集到我的身边，召集到你的身边干什么？主要是给他讲法，讲什么法呢？对他最好的法，大乘法。大乘法的核心就是六度，再遇到善知识要给他讲布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧，让他知道这个法义，这个就是爱语。

然后爱语之后是利行，让他去做，不单单给你讲了，然后鼓励他去做，你一定要去做，做这些六度，六度的修法，反正按照你自己的情况去做，做六度，这个叫利行。利行，利益他的行为，不单单是给他讲，而且让他去做利他的行为。

第四个就是同事，同事不单单是他做，你也要跟着一起做，这样打消他的顾虑，为了打消他的顾虑的话，你让他做的同时你也要做，因为有些时候来讲，你就作为一个榜样，他看到你在做他会做的更起劲。有些时候你让他做你不做的话他就会怀疑，你让我做我看你又没有做，是不是这个法没有说的那么好？他内心当中就会有怀疑，也就不会那么做了，做一下、做几下就不会做了。

真正的菩萨他自己在利他的时候，他一定和众生一起做这个事情，所以说像这样很多都是，法王如意宝也是让我们修法念咒，他自己念了好几亿心咒，大恩上师让我们学法的时候，他老人家也是一直在修法，他自己也是不断的在念咒，不断的做这些善法，这个就是对我们的言传身教嘛，言传就是爱语就可以了，身教就是他自己也在做，所以这个叫同事。同事会让众生更加深入的去做这个事情，利行就让他做了，但做的时候他做一下就停了，为了让他不停，你和他一起做，你和他一起做也许时间更长一点。

像这样通过四摄的利他，要让我们知道四摄的功德让我们去做，这个是属于佛陀的一个事业。

然后通达道的本体是什么呢？令知诸杂染，及知诸清净。

令知诸杂染，及知诸清净这两句是属于道的本体，那么所修的道的本



体是什么呢？所修道的本体就是四谛，四谛法。四谛法就分了两类，一个是杂染类，一个是清净类。

杂染类就是染污性的，染污性的有因和果，因为做染污性的因是属于集谛，以我执为道，以我执为根本，我所执，然后就是烦恼、贪嗔痴，还有属于各种各样的五业，恶业和有漏的善业等等，像这样的话是属于集谛所摄的。

然后染污的业的果是什么呢？就是苦谛。苦谛就是通过这个业所形成的我们这个五蕴，流转的五蕴。我们这个五蕴在流转，今生当中也是从前一刹那流转到第二刹那，第二刹那到第三刹那，从去年流转到今年，今年流转到明年。如果今生流转完了之后，流转到下一世。这个五蕴呢，苦就是在我们五蕴上呈现的，这个苦不会在其他地方呈现，这个苦一定是在五蕴上面呈现，所以苦谛就是我们流转的五蕴，在这个流转的五蕴上面会呈现苦苦、变苦、行苦，在我们五蕴上面会呈现爱别离，会呈现怨憎会等等等等。所以这个五蕴就是苦，是流转的苦，苦谛就是这样的，这个就叫做杂染，四谛当中要知道的是苦谛，要断掉的就是集谛，这是令知诸杂染。

及知诸清净，诸清净属于清净的因和清净的果，清净的因是什么？就是道谛。为什么是清净的呢？因为他是灭掉染污的，集谛当中为首的，集谛当中的大王就是这个我执，道谛当中站在第一位的是什么呢？就是无我，道谛当中最殊胜的就是无我，最清净的就是无我空性，然后其他的修法作为眷属。所以这个就是清净的，因为他断掉不净法的根本，他是道谛。然后这个道谛清净因的果是什么呢？就是灭谛。因为通过修持道谛就可以灭掉集谛，集谛一灭掉之后呢，那么苦谛就灭了。所以说最后苦谛一灭之后就现前涅槃，所现前的涅槃就是清净的功德。

所以说这个叫道的本体，道的本体有染污的因果，还有清净的因果，就是说两重因果，通过清净的因断掉染污的因，然后染污的果一灭，然后清净的果就现前。这个就是我们道的本体，就是四谛法要。佛陀会告诉我们四谛，佛陀其实在很多经典当中告诉我们不同的，很多很多成实的四谛的一种意义。我们自己作为修行者来讲，我们也必须要了解四谛，然后我们自己给别人传递的时候，这个四谛，这个道的本体要作为核心的方式给别人介绍。所以说我们要介绍四谛，佛陀最主要的修法，道的本体就是四



谛的法要，我们应该知道他的本体，应该懂得我们自己要修，而且要把这个讲的很清楚，所以说在很多地方都讲四谛。

上次我们讲《释量论》的时候，这里面其实是讲了很多四谛以及和四谛有关的内容，不管是成立佛陀是量士夫也好，还是成立道的修法也好，都是从四谛去安立的，那里面讲的非常细致。

这个是道的本体，下面是修道过程当中的一些意乐，有情如证义。

有情如证义，这个就是发心，就是意乐，怎么样呢？就是让众生，有情就是使有情，如证义，这个如就是如实，这个证就是安住的意思，让有情如实安住于，这个义就是四无量心的意义，让无量无边的有情如实的证悟，或者如实的安住在四无量心的意义当中。四无量心是什么？四无量心就是发心，就是意乐。四无量心可以作为菩提心的因，所以如果四无量心修好了，很顺利的就会引发大菩提心。

所以说就让有情安住在这样一种，如实的证悟，现证嘛，安住就是现证，就能够安住在四无量心，其实已经现证了，生起了四无量心的证法，如证就是如实的安住的，就是如实的生起，这样一种四无量心的意义。佛陀就是用很多方便让我们来修四无量，让我们来现前四无量心，包括我们学习的大圆满前行当中的四无量心的修法，大乘经庄严论里面的四无量心的一些案例和修法等等等等，很多通过不同的侧面让我们了解四无量心，让我们修行。

有些时候是从很广大的方面来介绍四无量心，有些地方是从比较简略的仪轨或者简略的窍诀来让我们修四无量心。不管怎么样这个证是四无量心和后面的菩提心，其实就是整个修大乘道的意乐，他的发心就是这个。所以说有了大的本体之后，你要怎么样，发起什么样的心才能相应大乘道，就是四无量心和四无量心所包括的这样一种菩提心。

然后六波罗蜜多，这个是修道的加行，修道的行为，要等持的。前面不是通过四无量心来发心嘛，以四无量心而发起的这个大乘心之后，然后要去修六度，所以说是六波罗蜜多，要修持布施啊、持戒、安忍、精进、禅定、智慧，要修持六度。所以说要有正确的心态来等持正确的法要。正确的心态就是四无量心为首的，这个就是正确的，完全利他的心也是正确



的心。

正确的法就是六度，而且是有力量的，行之有效的这个法，所以只要我们能够修六度，因为这个六度是佛陀成佛的法，也是菩萨在因地的時候，还有果位的时候要现证的这个法要。这个是能够对治我们相续当中最粗大的这些烦恼，最粗大烦恼的一些真实的一种修行。因为烦恼障是属于六度的违品，六度就是能够断掉烦恼障违品的法。所以说这个是属于断除烦恼，而且能够安住在清淨的修法当中的一个自性。

然后第六个就是属于趋入佛道的所依，这个趋入佛道的所依这个里面是佛道。佛道，佛和道，就是说趋入成佛、佛道的所依，就是属于十善业道，后面这个道字可以理解成十善业道，他已经包括在里面了。为什么十善业道、三根本戒律是佛教的所依呢？任何一个，不管什么样的身份，想要趋入佛道的话，他必须要积累功德，积累功德什么情况下才能积累呢？就是戒律，十善业道是作为戒律的根本吧。所以说必须要安住在戒律当中才可以不断的累积功德，否则没有这个戒律的话，你的功德积累不起来。

为什么没有戒律功德积累不起来呢？因为戒律的功德，本身守持戒律就是一个善法嘛，还有一个它是一个强力型的止恶防非的一个体性。就是说守持戒律可以让我们把所有的不如法的行为，比如说这个恶业能够断掉，如果没有这个戒律作为基础的话，一边修善一边造业，一边修善一边造业，他就互相拉扯，互相牵制。

比如说杀生、偷盗，你在造杀生、偷盗的同时，你又去做其他的善法，那么其他的善法也会牵制杀生、偷盗的这个恶业，但是他的力量不强大，但是你的这个善法也因为杀生、偷盗的这个恶业牵制之后，它也不强大。所以没有办法成为一个不断增长、不断增长的一个因。还有一个如果你不断除恶业去修善法本身也不清淨，没有办法让这个善业变得特别的清淨，特别的清淨，它本身就是一个障道的因缘。

所以说如果有了戒律那就不一样了，有了戒律之后我们把该断的断了，该断的断了之后不会再去造这个恶业，那么我修了善法就是清淨的，在这个基础上他的善业逐渐逐渐就增上，没有拉后腿的东西，没有互相牵制的东西，所以他的善法就以很清淨的方式，一天就是一天的增长，眼看着就会增长起来。但是如果你不守持这个戒律的话，那就互相要牵制，就看不



到明显的增长，也许它的增长很慢很慢，互相牵制嘛，就很慢很慢。

所以说守持的戒律越多，守持的戒律越清净，他的善法的增长就越迅速，从某些方面来讲，为什么说出家人他的修行要比在家人，在很多其他的，比如说《贤愚经》也好，《百业经》里面也好，其实很多很多的事例。出家人他们自己的修行就更容易结果，更容易成功呢，因为他守护的戒律多，守护的戒律其实就是他断除的恶业多。他断除的恶业种类也多，然后他自己的力量也大的话，那么他自己的善法的增上就会越多，他的违缘就会更少。

有些时候说居士的戒律，他可以守一条戒，看起来好像是很好的，很多宽松的，但是你守这条戒有守这条戒的功德，的确是这样。但是还有很多条、其他条的戒律你没有去防护，没有防护他还会继续增长下去。所以说从一方面来讲他是有一个增长功德的基础，有了一条戒，也是增长功德的基础，但是其他方面没有遮止，他不会有这个功德。所以说如果你在守护别解脱戒律的基础上守护了菩萨戒，再守护密乘戒律。那么他如果在守护别解脱戒律的基础上守护菩萨戒，就可以在解脱的基础上谈大乘解脱，然后再守护密乘戒律就可以在大乘解脱上面谈即生解脱。

所以每一个戒律都有没同的功能的，戒律从某些方面来讲对某些人来讲是一个束缚，它就是一个条条款款，它就是一个教条，它就是一个束缚的因缘，让我不自在。但是对修行人来讲它是一个很好的防范，防范我们犯错误，而且是一个增长无量功德的一个良好的一个基础，在这个基础上可以增长很多的功德。如果没有这个基础，看似很轻松，比如说守一条戒律的人和什么戒律都不守的人，不守戒律的人更加的轻松自在，什么都不管，但是他相续当中的罪业是每天都在增长，根本制止不了。

所以真的来讲，看起来是没有约束，没有约束其实疯涨的不是智慧，也不是福德，疯涨的是罪业和以后受苦，感受的痛苦，现在拼命在创造受苦的因。所以趋入佛道的所依是十善业。前面还有一个所依，前面的所依是修道的所依，前面是整个修道的所依，是断除三恶趣，这个所依是属于趋入佛道的所依，就是戒律方面作为佛道的所依。前面那个是主要侧重于人身，身依，暇满人身作为他的一种所依，这个地方的所依是戒律，戒律作为他的所依，二者之间侧面是不一样的。



这个就讲完了资粮道，那么现在我们再看第二个科判：

壬二、安置于加行道：

…自性空。

加行道因为他已经接近于见道了，见道的时候，在初地的时候，证悟二无我，证悟空性，所以在加行道的时候他虽然还没有证悟空性，但是他已经开始修了，他已经开始生起感觉了，他对空性已经生起了感觉了。暖相嘛，暖位，就是空性的暖相，应该是在加行道的第一位，进入加行道他就已经有了，就有了这个空性的暖相。

所以说这个对于自性空，就是在资粮道的时候，开始对于自性空方面，他主要是在闻思，加强他的见解，资粮道当中所作的这个，他也修，但是他主要侧重方面还是在闻思上面。但是在加行道的时候，对于自性空方面就开始真实的去串习，而且他会生起觉受，对自性空方面会生起觉受。他对于粗大的一些执著逐渐逐渐会压制住，这个就是自性空，是在加行道的时候主要侧重于修行的这样一种空性，而且对空性来讲，他自己也是会有，逐渐逐渐会生起觉受，生起这个体会，当然还不是现证。

第三个方面：

壬三、安置于见道：

尽灭二戏论。

因为他在加行道的时候，善巧的修了自性空，修持了二无我空性，修持了自性空，而且他通过四个加行道把自性空，逐渐逐渐把他的执著，通过四个加行道慢慢慢慢已经熄灭到很细很细的阶段了。当他到了加行道最后一个位，世第一法位的时候，他的实执已经非常弱了，他的一种空性的觉受，对二无我空性的一种离戏的觉受非常强烈，非常接近于证悟，一旦过了加行道最后一位，世第一法位一过之后，就到了见道了。见道是什么？所谓的见道就见到了法界自性，寂灭二戏论。寂灭二戏论是从他灭掉的侧面，所灭掉的是寂灭二戏论，就对于烦恼障和所知障他已经灭掉了，他已经灭掉了遍计的烦恼障和所知障，就寂灭二种心了。

就是说障碍见到实相的这个主要就是遍计的二障，他所证悟的是什么呢？他所证悟的就是远离一切四边八戏的这样一种空间大空性，他就已经



见到了，见到了空性的缘故，他就是灭掉了二取。或者说因为灭除了二取就证悟了空性，其实他是同时的，就是说证悟实相和二取隐没是同时的。只不过是从两个侧面，灭掉二戏论是从他的障碍方面没有了，现见实相是从他正面已经见到了法界的自性，当然这个见不是通过眼睛看到的，也不是通过第六意识去感受的，这个都不是。

通过眼睛看到的不可能是真实的实相，通过第六意识感觉到的这个也不是，这个所谓的见道是通过无分别智已经现前了安住，这个叫见，只是安立一个见的名称而已。这个不是通过推理，也不是在第六意识上面一个觉受，他是真实的一种亲证、触证，完全现前法界自性，这就是见道的特点。安置于见道，就是佛陀以他的智慧可以把众生安置于见道果位，也就是说佛陀完全有这个能力，如果自己没有证悟空性的人，通过自己的能力把众生安置在见道这个是不行的，这个是做不到的。

如果自己见道了，那么通过自己的能力可以让众生见道，但是再往上他就做不到了。你说通过你的能力把众生安置在修道，这个不行，如果他自己在修道他就可以把众生安置在修道，佛陀已经在佛果位了，佛陀可以把所有的众生安置在解脱道的所依，资粮道、加行道、见道、修道，把众生安置在佛地，这个整个一条龙，佛陀他自己完全可以做到。如果不是的话，他只能阶段性的安置。

比如说对于我们来讲，我们可能只是懂得一些法义，像我们这些讲法者可能对于道次第有一个大概的认知，就是说我们会懂看地图，那么对于一个懂看地图的人来讲，我能够做的也只能够教别人怎么看地图。噢，这个地图这样看的你知道吧？这个比例是这样的，东南西北是这样的，应该这样这样看，这个可能我们可以，别的东西我们就做不到了。

其他东西超越我们自己的状态了，但是如果是初地菩萨，他能做到的就比我们多的多，佛陀做的更多了，为什么最好的利他是成佛呢？因为他就可以完全把一个众生从解脱道所依安置在佛地，他做的到的。所以这个里面也是安置于见道，谁把谁安置于见道？佛陀把众生安置于见道。

然后安置于修道，就是佛陀把众生安置于修道。

壬四（安置于修道）分二：一、安置于不清净七地；二、安置于



清净三地。

这个就是菩萨十地。

癸一、安置于不清净七地之方式：

假名无所得，成熟诸有情。

这里面把众生安置于不清净七地，为什么叫不清净呢？因为七地，包括七地菩萨在内，相续当中都还有烦恼障的种子，烦恼障它不会现形的，现形部分没有了，但是种子还在，到七地相续当中都还在，七地末尾他就会断掉，八地就没有了。所以说一到七地属于不清净，不清净主要是相续当中烦恼障的种子还有，叫做不清净。

这里面二到五地是一个，然后六地是一个，七地是一个，分了三个方面。第一个是假名，因为见道已经过了嘛，修道是从二地开始的，二到五地是什么呢？就是把众生安置于持戒、安忍、精进和禅定度，然后尤为殊胜的二到五地之间，这个时候证悟一切法唯是假名，假立名称的本体。其实来讲一切万法都是假名的话，现在我们也知道，但现在我们知道只是见解上面知道了，然后到了二到五地的时候，他是从很深的层次，完全完全的相续当中，从很深的层次知道一切万法除了假名之外没有一个真实存在的东西，就是只是假名而已。

所以说这个就叫做假名，颂词里面假名两个字就是二到五地，因为他们证悟了实相越来越殊胜的缘故，他知道一切的万法唯是名言假立，胜义当中完全没有，完全不存在。这个不是总相上面认知，他是从很深的，通过修道的方式，见到是见到万法空性，但是从很深的方式认知的话，修道的方式认知是二到五地。

无所得，无所得是第六地，把众生安置于智慧波罗蜜多，就是尤为殊胜的第六地。然后佛陀让众生在第六地的时候证悟诸法一无所得，他这个证悟就是慧度增盛，第六地菩萨他的慧度增盛，像这样就完全通过很深的方式，虽然前面也证悟了，前面菩萨也证悟了，在入定位的时候他也有证悟，但是菩萨在入定位的时候证悟一切万法无自性，出定位的时候他的侧重不是在一切万法无自性方面，一到五地的菩萨在出定位的时候，他侧重的是布施度增盛，持戒度增盛，安忍度增盛，精进度增盛，还有就是静虑



度增盛。第六地菩萨在出定位的时候是慧度增盛，所以说他出定位的时候通达一切万法无所得，这个不一样，菩萨后得位的时候也非常非常坚固的一种，或者说非常殊胜的一种证悟，慧度增盛。

所以他完全在出定位的时候了知一切万法无所得的一种自性，他出定位的了知，不是入定位，都是从出定位来安立他，尤为超胜，持戒度尤为超胜的，然后智慧度尤为超胜，这些都是从后得位进行安立的。一地的的时候当然是布施波罗蜜多很超胜的一种法界自性，寂灭二戏论嘛。

然后这个是六度的慧度，第十地是属于智度，后得位的时候，六度慧度主要是一切万法无自性不可得方面，在第六地后得位的时候对于空性慧，后得位很清楚，第十地主要是世俗智，世俗智在第十地的时候增盛的。因为从遍知一切的侧面来讲，了知世俗要比了知空性要难得多，了知空性反正知道万法都是这样无所得的，但是你要了知万法的差别的显现，遍知一切，佛地才遍知一切嘛，他每一个显现法，很多对因果啊，互相之间的关系串联啊，一个是没有办法辨别的一个大网，那谁的智慧才能够一刹那的辨别？佛陀的智慧。

佛陀的智慧之前是智度，智度就是世俗智，世俗智是类似于遍智的，但是还没有遍智，还有一分障碍嘛。所以说这个就是慧度和智度之间的差别，慧度主要是对于胜义的空性慧，这个对我们来讲，比如说我们要通过中观推理空性我们现在做得到，完全可以通过中观推理了知万法空性。

但是要要让我们用这个推理推知因果那就推不了，没办法推，对于因果方面只有通过佛陀的教证才能安立因果之间的联系，你没办法推，太复杂。所以说在某些地方讲，佛陀遮止思维诸因果，某些方面大概可以思维，但是你要说为什么这样为什么那样？那就没办法推理了。所以说你看从这个比喻来讲我们就知道了，空性的内容，胜义谛的内容，通过中观正理，你可以通过推理完全可以知道，完全生起定解，但是绝对没办法通过推理来对因果，像这样一种方式来产生定解是不行的。

必须要借助佛陀的教言，所以第六地菩萨他首先是比较容易的，一切万法无自性方面在慧度的时候他首先通达了，通过第七、第八、第九地的修行，到第十地的时候后得位智度增盛了，好，他了知一切万法显现的智慧接近于圆满了，再到佛地就真正的遍知一切。所以说我们就知道这个慧



度和智度有这样的差别，但这个无所得，就知道一切万法无所得。

然后是成熟诸有情，是第七地的时候，把众生安置于方便波罗蜜多，成熟诸有情，因为他是善巧方便。有些地方讲善巧方便就是回向，非常善巧的回向，这里面善巧方便就是因为他慧度增盛了，第六地慧度增盛之后，到第七地的时候他要做回向的时候也有很多善巧，他慧度已经完全增盛，在这个基础上再做这个很殊胜的善巧方便就非常殊胜。

或者说他的善巧方便也是有一个能够刹那入起灭定的，他这种功德也是善巧方便，这个以前没有，那么在第七地的时候远行地的时候开始有了。或者说他可以通过很多善巧方便去成熟一切有情，这个颂词里面是从成熟有情方面讲的，就是他很多善巧方便，就是现在我们很多做不到的事情，我们现在想到很多很多度化有情的时候，头疼，做不到，我们善巧方便不够，但是他就可以，到了第七地菩萨，他是主要是后得位的时候善巧方便非常超胜，他可以做得到的。

癸二（安置于清净三地）分三：一、安置于八地；二、安置于九地；三、安置于十地。

子一、安置于八地：

及立菩萨道，遣除诸执著。

这是从八地的两个侧面讲的，八地的一个侧面是立菩萨道，立菩萨道就是说真实的在第八地的时候，不管是哪个方面都可以安立八地菩萨是真正的菩萨道，为什么八地菩萨是真正的菩萨道呢？前面不是吗？前面部分在远行地之前有些地方和声闻是有共同的部分。比如说声闻罗汉他相续当中已经没有烦恼障的种子了，他烦恼障的种子是没有的，这个是在七地末尾的时候他才断掉的，所以这个方面来讲，有些方面还没有办法完全超胜于声闻罗汉。

还有一个就是说讲的很多，就是刹那入起灭定地，就是阿罗汉他要入灭定地，他必须要勤作，那么一到六地也是需要入灭定地也需要很勤作，但是第七地的时候他开始不勤作了，刹那入起，过了第七地之后共同的就没有了，没有共同的方面了，就完全超胜，全方面超胜了。所以说从这个方面来讲，真正的菩萨道的意思是这样的，所有共同的部分没有了，然后



七地菩萨相续当中已有的烦恼障种子没有了，没有哪个地方不如声闻。

当然从一地开始就全方位超胜了，但是还有一些细节方面没有真正的完全超胜，但是到了第八地的时候基本上就没有什么可比的了，哪个方面都一样，不管是断烦恼障种子也好，还是入起灭定地也好，这个方面全部已经无勤作的一种方式全部超过，所以这个是立菩萨道，从这个方面讲的。没有一些共同的，全都是不共的大乘的境界，这个是证悟对治的一种特点。

然后遣除诸执著，第八地菩萨除了立菩萨道这个特点之外，还有遣除于缘于法的耽著，就是说所知障，这个是他自己所要断除的特点，一到七地的时候，烦恼障断掉了，和声闻一样。八地菩萨出定位的时候没有烦恼障了，他只有所知障，只剩下所知障，这个叫做遣除诸执著。其他的烦恼障的部分都已经遣除了，种子方面也遣除了，只有所知障部分还需要遣除，所以这个方面来讲就是他自己的不共功德，这是第八地。

子二、安置于九地：

得菩提...

第九地是安置于愿波罗蜜多超胜，前面我们讲过嘛，有些地方不一样，有些地方是把第八地安立为愿度增盛，第九地是立度增盛，这样讲的也有。这个时候是把第九地安立为愿度增盛。

得菩提，因为他的发愿在第九地的时候开始，逐渐逐渐开始成熟了，他一发愿可以成熟，就好像我们发了愿之后，我们前世发了愿之后，可能愿力在后世才成熟，但是九地菩萨一发愿马上成熟，所以他或者以前所发的愿在这个时候开始成熟了，或者那个时候他要发个愿马上就成熟了，这个就是属于他的愿度增盛。

得菩提，这个愿度增盛可以使众生获得圆满的菩提果位，使九地菩萨通过愿力增盛的方式很快就可以获得圆满菩提。或者他自己发愿也可以让其他的众生很快可以获得圆满菩提，或者他自己发愿也可以让其他的众生很快获得菩提果位。这样是属于第九地他自己的一种特点，得菩提的特点。佛陀的一种事业，就可以把众生安置在这么殊胜的第九地，所以说从这方面了解之后，慢慢慢慢因为我们一个人真的想要利益众生来讲，比如说我们现在真正的发起一个想要利益众生，那么要利益众生的话，就是说我们



学完这些之后，如果要真正利益众生还是要成佛，我们不成佛的话我们没办法把众生安置在第九地，我们没办法把众生安置在第八地，没办法把众生安置在初地，也没办法把众生安置在资粮道。

那么怎么办呢？我只有去为了利益众生我就要修持成佛的因，一定要成佛。这个时候要成佛发起的菩提心就很纯正，真是为了把众生安置在从小资粮道到佛地之间的这个功德的缘故，我必须成佛，所以这个成佛的心就不是为了自己了，真的是为了众生了，像这样他的菩提心就很真实，了知了这个之后再去发菩提心就会不一样。

今天我们就讲到这个地方！

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



《现观庄严论》 笔录

智诚堪布 讲解

第 55 课

诸法等净本性法界中，自现圆满三身游舞力，
离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我。

为度化一切众生请大家发殊胜的菩提心。

发了菩提心之后，我们继续学习弥勒菩萨所造的《现观庄严论》。

《现观庄严论》是讲了八品的内容，前面七品已经学完了，前面讲到了三智：遍智、道智和基智，也讲了四加行，有正等加行，顶加行、次第加行和刹那加行。这些加行修完之后，他的果第八品就讲了是法身。现在我们正在学的是法身，佛陀的法身。学习佛陀的法身，他是属于所有的这些菩萨道修圆满之后的一种果的情况，就是我们说佛陀的四种力当中有一个知处非处之力。处就是如是因如是果，正确的因正确的果如是的了知。世间有它世间的因和果，在出世间有出世间的因和果，出世间当中小乘的因和果，还有大乘的因和果。大乘的因和果当中又从不同的侧面来进行安立的因果。在本论当中，他安立的因果就是通过四加行，缘三智修行四加行圆满之后的一种果。

所以这样的因如果你修完之后修圆满了，他的果就是这样一种状态，决定不虚耗。所以这也是一种因缘法则的具体体现。还有一个就是我们学完这个法身，对于所依止的佛陀，我们说皈依三宝当中的佛宝的皈依，非常的清楚。就是从佛陀他相续当中安住的功德，不是单单从他的生平还有相好神通等从这方面来理解。还从他相续当中安住的境界，还有他自己利益众生的方法，比较深细的方式来了知，所以对于所皈依的佛宝，我们的皈依信心就会非常有助益，有很大的帮助。



对于佛宝了知之后，佛陀所宣讲的法宝也会有一种不一样的了知。然后这个里面还有僧宝的自性。僧宝当然就前面在安立基智、道智等等的时候，就对于僧宝的自性也是有所了解的。僧宝其实也是依止佛陀和佛陀所宣讲的法而修行，如是获得的一种部分证悟的功德，这些所有的三宝的自性，都有一个共同的特点，就是不欺惑，他不会欺惑我们。从他的一种功德来讲不会起惑我们，还有从时间的侧面来讲不会欺惑我们，而世间的暂时皈依处，他是有欺惑性，就说在某一个阶段可能可以成为我们的一种皈依处，遣除我们的恐怖痛苦，但是过这个时间之后，因为他本身是个变化的，所以他不是一个究竟的皈依处，三宝自性是究竟皈依处。

世间的法是起伏不定的，所以整体来讲，整个世间的法不管是什么法，把世间当中任何一个法作为我们的皈依处都不可靠。所以我们要通过学习正法之后，对这样的问题有所了解。三宝的自性是绝对不欺惑的，佛陀更不用讲了，他是一种断证圆满的导师的身份，究竟的觉悟的自体。这个正法是属于道谛和灭谛，当然正法就象宝性论讲的一样，它不是讲白纸黑字的经书，这个是教法，不是真正的一种法宝。真正的法宝就是灭谛和道谛，佛陀相续当中所现前的灭谛，还有就是说僧宝相续当中所现前的道谛，这都是殊胜的功德，所以说他是不欺惑的。

如果依靠世间的文字，当然文字讲佛陀所宣讲的经书和菩萨所宣讲的论典，从文字的侧面来讲，能诠和所诠意义是不欺惑的，但是它是会变化。比如说遇到了战争，遇到了其他的洪灾等它就会消失，但是灭谛和道谛永远不会。它会存在于圣者的相续当中。所以这个法宝的自性是真正的皈依处。圣僧的自性僧宝的自性也是一样，他的心性证悟了实相之后，这个圣僧僧宝不会变化，所以无论如何，他是我们一种很可靠的同伴，修道过程当中很可靠的同伴。所以了解完这些之后，也可以对于我们现在的这些所修行的皈依的自性，或者说在我们相续当中应该有一个皈依的自体。学完这些之后也会有所了解。我们的信心会增上。

第一个问题，对于我们自己通过现在开始发菩提心，修持这些菩萨道，虽然修的很差劲，很笨拙，很憋脚的在修行，但是他的果就是这个。如果我们继续坚持的按照殊胜的一种教义修下去的话，最后我们可以成就法身。现在我们学习的是已经现证了法身的佛陀的一种功德，但是我们修完之后，



这个现在我们所学习的法身功德，总有一天，我们会真正的现证，变成我们自己的一种功德。所以对于我们现在所修的法，提正那种信心或有的时候懈怠的时候，疲厌的时候，不想修的时候，有的时候想一想这个法身的自性，也会提升我们的修下去的决心，也是一种必要。当然有些不需要通过这样提正，但有些学完之后他不想学还是不想学，但是对于某一类人为讲的话，这个是行之有效的，所以至少是必要之一吧。

我们学习法身的必要之一。能够如实的了知法身所存在的自性，这个就是我们所学的法身。在整个《现观庄严论》当中，它是因为针对大乘的菩萨所安立的一种修法，所以他通过发菩提心，然后修行空性，智慧资粮还有其他的一些福德资粮通过很多方式进行安立的。对于菩提心的我们侧面来讲，也是一样的。因为整个法身它是最开始的时候，这个法身的果位，刚刚开始的那个结点，就是从发菩提心开始。因为发了菩提心才真正的进入了大乘道，然后从这个进行大乘道开始，一步一步的趋向于究竟的觉悟，就是这个法身，他是从现在我们一种发菩提心开始的，所以很多道友刚刚接触大乘，以前接不接触我们就知道了的。

反正从这一世显现上来讲，可能很多道友显现上接触大乘的教义不久，还不是时间很长，对于修菩提心的修法来讲，还没有完全的适应，或者有些时候对菩提心的一种理念有的时候还会有一些困惑。就是我这样天天发心，众生能收到吗？或者能不能真正利益众生呢？如果利益不了众生的话，我现在去发菩提心，我去辨别这个牧童发心，舟子发心和这些国王发心，到底意义何在等等会出现很多很多困惑。

其实我们发菩提心不一定现在在发菩提心马上就可以看到成果，佛陀也没这样讲，但是发菩提心就说第一个，通过发菩提心就是每天都是修菩提心，每天修菩提心呢我们也没感觉身边的人有什么转变，好象这个战争也没有有效的避免，还有很多的瘟疫好象天天发菩提心也没有看见有效的减少，众生还是那样一种很粗爆，很难调，那么这个菩提心的力量，到底体现在什么地方呢？其实刚开始的时候这个菩提心针对于我们来讲，针对于初发心的菩萨来讲，第一它是一个训练的方法，让我通过每天的修菩提心比如说我听课，讲法，还有修任何法都是以菩提心来摄持，为了利益一切众生，我现在来做这个善法，是这样的。所以有些人觉得这个口号喊的



很响，其实我现在根本没有做到什么真正利益众生的事情，我们不能这样去理解。其实我们发菩提心的时候，第一个就是通过这个菩提心的修法来改善我们的心，就说每天修每天修，这样的话，我们的心通过菩提心的法的熏习，它这个心就会越来越贤善，越来越调柔。逐渐逐渐通过这样修行的话，我们的心就会真正的变成菩提心，真正完全转变成菩提心了。这个是第一个很大必要性，就说我们缘一切众生发菩提心，是改善我们自己的心，把我们自己的心调整在一个非常适合于大乘道的一种状态，这个是对我们心来讲的话，是一种调整的方法。

第二个，对于所有的这些善根来讲，反正你今天发了一个小时，或五个小时来修善法，那么你用什么样一种意乐摄持这个善法的体体和它的果，完全不同。所以为了让我们所修的善法都以最殊胜的方式来体现，或者说我们要以菩提心来摄持这个善法的缘故，所以我们每天都要以菩提心来摄持，因为这个善根你做也做了，一个小时五个小时，不管怎么样也花了时间了，但是如果你的心很小，或者说不是那种殊胜的心来摄持的话，那么它的一种本体不大，或者不太清净，但是如果能够以菩提心摄持的话，就要以尽量的让这个善根转变成一个广大的东西，也有这个必要性。所以我们现在虽然每天看不到很明显的成效，也看不到翻天覆地的转变，但是这个也是我们要坚持修菩提的一各理由。

第一个理由也是很重要的一个理由的话，其实现在我们缘一切众生发菩提心，虽然现在还没看到什么效果，但是每天我都在和众生结缘，就是我每天的善根我的心在缘众生，我的善根在回向众生，我在为了他们修行，这样的话，每天都在结缘，其实你和众生的因缘也因为这样一种善心的方式，联系的越来越紧密。如果什么时候你有能力的时候，当然就说你自己所发心的对象，象这样的话，他就会因为你的一种成就，因为你早不有联系了和这些众生，因为每天患习，所以一旦有能力之后，然后你就可以真正的去利益他们度化众生。所以也就是说现在我在缘众生发菩提心，是在为以后打基础，是在给以后真正的利益他们做准备。

如果你现在没有训练，你现在没有每天去观修，去加深这样一种因缘的话，以后也很难真正调化众生，所以象这样的话，现在还没有感觉，没真正得到所谓的一种明显的收效，但是因为这个菩萨每天都在缘众生，有



些时候可能首先想到是身边的人，然后或就说你能够想到的看到的一些画面里面的人，或者今天你在路上看到一些讨厌的喜欢的，悲惨的还是怎么样的，反正看到这些人都会缘他人发心，这些因缘离自己很近，所以可能他们也会在自己成就的时候变成所化的对象，所以每天我们在修法的时候，其实不单单是修菩提心吧，积累资粮也是一样的，好象今天我们在积累资粮，也没看到有什么收获，明天也在积累，也是没什么收获明显的变化收获，但是我们的心每天就通过不断不断的训练，逐渐逐渐就在改善，忏罪也是一个道理，集资也是一样，每天看书学法打座也是一个道理。每天都在逐渐逐渐积累它的力量，当它的因缘都成熟了，它的违品都消失了之后，它这种果就会真正的获得。

所以不管是发菩提心还是这个地方我们所学习的法身果，看起来一个法身，好象特别特别远，这个是释迦牟尼佛的法身，和我们没啥关系，其实关系很大。不单单是从生信心，还是从对坚定我们修学佛法的一种决心，还是说其他的原因，都是非常有必要让。所以这个我们就学习了法身。

第八品法身分了四个方面，一个就是讲法身的本体——自性身。自性身就是讲真正的法身它是一个什么样的特点，前面讲了是无漏法；然后讲到了报身的自性，报身的自性就讲了主要是以相好，三十二相八十随行好来表述佛陀的报身，然后讲到了化身，化身讲完之后现在讲第四个问题——法身的事业。化身事业也好法身事业也好，其产利益是一样的，上次也分析了。那么这个事业安立了二十七种事业，首先把众生安置在修道的所依，就离开恶趣获得人身，然后再从资粮道开始，把众生安置在资粮道。

安置在这个修道的所依就离开恶趣然后获得人身这样的，然后呢就然后再从这个资粮道开始啊把众生安置在资粮道安置在加行道把众生安置在见道安置在这个修道，修道呢分了十地啊怎么样把众生安置在这个就是说是这个不清净地啊然后清净地啊等等，今天我们要讲呢是第三个科判就安置于十地，啊就把这个佛陀的这个事业把他的一种弟子啊安置于十地中，其实这些都是佛陀的事业，为什么是佛陀的事业呢因为你成佛了之后呢你才可以把众生真正通过你自己的能力，把众生呢安置在这个加行道啊安置在这个见道啊，乃至通过你自己的能力把众生安置于十地当中把众生安置于佛地当中，所以说就是说如果我们真正要利益众生的话，利益众生利



他的侧面来讲的话，有暂时利他也有究竟的利他。

所以说就是说利他是一种范围非常的广大啊非常的广大，如果在世间当中众生有困难或有畏惧啊有忧虑我们去这个帮助他遣除，这个是一种利他。或者说这个乞丐他就是说没吃没穿我们去帮助他，也是一种利他。然后将众生安置在解脱道当中也是一种利他，这些全都是利他，暂时的利他有很多很多种不可思议的分类，那么就是说是这个究竟的利他呢就把众生安置于解脱先是安置于暂时的解脱然后安置于究竟的解脱。

所以说就是说我们把这个利他啊就是我们真正学佛法把这个利他的种类把整个利他的一种情况有所了解之后呢，我们说啊这个菩提心是一个利他心，我们再来说这个利他心的时候这个就不一样了，啊自己的一种理解会非常的广阔很深广是这样的，所以说很深广的话就想如果要真正利他的话。

怎么样情况才能利他呢，哦成佛才能够利他，真正的当自己成佛了才可以完全地圆满地作利他，如果你不成佛的话只能够做这个部分的利他，因为你受到你能力的局限，啊没有办法作完整的利他，所以真正的圆满的利他就是成佛，因此说呢这个发心为利他啊发心为利他，求正等菩提在这个啊在这个《现观庄严论》的时候也讲过这个问题啊，真正的发菩提心呢第一个是为了利益众生，第二呢是求正等菩提，所以说呢就是说是这个利他的这个他的利他的这个范围里面就包含了很多暂时和究竟的利他。

然后呢就是说为了真正的利他而发心成佛，如果这个利他里面不包括成佛的话，那我也不需要是吧，如果我们只是给众生提供一些这个午餐啊，提供一下免费的午餐啊或者说就是说怎么其他的方法的话，我就发愿成一个生生世世变成一个大富豪就行了，像这样的话就可以给他们提供一些，但是呢这个啊这个远远不够，这个利他的话它包含了很多世间和出世间的所有的利他啊，所以说真正要达到这样一种圆满的程度必须要成佛。所以说呢就是说如果真正要利他的话我们要发誓成佛。

子三（安置于十地）分二：一、安置于总特点；二、安置于最后有者之特点。

丑一（安置于总特点）分三：一、安置于有学清净圆满成熟究竟



之特点；二、安置于彼地功德法获得自在之特点；三、安置于彼地道果法中之特点。

那么此处就说佛陀的事业可以把众生安置于第十地当中啊这样的。这个分二，第一呢是安置于总特点，二安置于最后有者之特点。第一个呢是安置于总特点分三，一安置于有学清净圆满成熟究竟的特点，二安置于彼地功德法获得自在之特点，三安置于彼地道果法中之特点。

那么这个总特点呢就分了三个问题，一个是安置于有学有学道当然十地菩萨是还属于有学道，就他还有所修学嘛，啊他还有所修学，所以说这个叫有学道，那么就是说十地菩萨也是属于有学的特点啊，然后呢有学的特点当中呢有三个不共的，一个是清净，第二个是圆满，啊第三个是成熟，就是说是清净圆满成熟达到究竟，啊就平时我们讲的圆熟净，啊或者这个地方讲净圆熟，那么就是说是对于这样一种这个那么对于这样一种这个问题来进行安立的时候呢，就是说是这个啊有学道呢，就是说清净圆满和这个成熟究竟，他在这个第十地的时候他会达到究竟是这样的。那么就是说第二个呢安置于彼地功德法，彼地就是第十地，啊功德法呢获得自在的特点。那第三个呢是安置于彼地道果，就他的其实这个地方还是本体来讲还是属于道，但是马上就已经圆满了，所以说道和果连在一起讲，他这个因和果非常非常地接近是这样的。

寅一、安置于有学清净圆满成熟究竟之特点：

那么第一个问题呢是安置于有学清净、圆满、成熟究竟之特点，那么这里面来讲的话，就前面我们分析了啊，一个是这个有学啊，因为十地菩萨嘛是属于有学道，当然是有学道当中达到究竟的。有学道也分了很多有学道，虽然有些时候说呢我们现在算不算有学呢，我们现在也算有学，因为我们还有很多可以修学，但是真正的讲有学的一个标准严格的标准是从见道开始，圣者就是说圣者有学位是这一样的。

所以说像这样的话就是说是这个从大乘来讲，从初地开始到十地的末尾都叫有学道，啊都叫有学道，那么十地呢它是就十地末尾是属于有学道的这个顶它的一种这个顶点了，因为到了这个就是说这个十地末尾一过了之后，就成佛了，就成了无学道了，没什么所修学了，为什么？因为修学已经圆满了，啊他就是说不修学也不会退失的，再修学也没有再没增长了



是这样的，所以这个就是属于这个佛地的境界，是真正属于这个无学道的这个自性这样的。那其实对我们来讲的话就是说是还有很多很多需要修学的，真正的对我们来讲真正的有学道还没有进呢，我们不要哦现在已经学得差不多了已经毕业了，然后就可以不学了，真正离不学还远得很，啊离无学还远得很，还甚至于真正的严格意义上的有学还没进呢，还在为了进入有学道而做准备，所以说没有理由说就不学啊，然后自己好像就感觉自己就很圆满了这个就绝对是不行的。那么这里面讲的话它有清净、圆满和成熟。

那么颂词里面讲：

...严净，佛土及决定，
无量有情利。

那么就是说这个颂词里面讲了，这个是分了三个问题讲啊，一个是严净佛土然后呢是决定和无量有情利。那么第三个呢是一种这个佛法当中的一些讲菩萨地或者说要即将成佛之前的一个专用的术语，那么就是说是这个在有学道的这个因为虽然就是说是这个圆熟净呢是从很早很早的时候就开始了，就包括我们现在正在发愿，我们要究竟成就圆熟净的功德等等。

但真正来讲的话要从初地见到了实相开始真正的开始做准备，然后到了三清净地之后呢就是对于这个圆熟净三者他就有了的一种真实的一种能力了，那么到十地的时候呢会达到一种究竟，啊圆熟净的一种这个本体就会达到究竟是这样的，因为马上成佛嘛。因为十地的范围其实所谓的十地呢它是可以包括从刚刚登十地开始，到这个十地的末尾期间都叫十地去都叫十地，所以这个地方我们就是说一个究竟，我们说十地就已经究竟了吗，我们说其实这个地方究竟呢它可以包含说十地末尾的已经究竟了，但还没有成佛，第二刹那就可以成佛了，但是我们就是说啊这个其实从这个侧面来讲已经达到究竟了是这样，他没有真正再增上的了。

那么第一个呢我就看它是属于这个严净佛土啊，就颂词里面讲严净佛土，严净佛土的话他就是讲到了这个清净刹土的一种究竟特点，有学道清净刹土的究竟特点。因为他要成佛嘛，要成佛的话就是说在佛的一种刹土当中呢去利益比如说他以前在这个修学菩萨道的过程当中他比如说现在对我们来讲啊我们是缘一切众生发菩提心，啊这个众生看到了，啊这个众生



我成佛要度化他。看另外一个可怜众生哦这个众生我成佛要度化他；或者看到一个刚强难化的众生和自己作对的众生，啊这个众生以后我成佛了一定要度化他，等等等等。我们以前的话就现在发了这个愿，那到菩萨地的时候呢也是为了利益所有众生呢不断地在集资净障。

所以说成佛之后，要真正成佛的时候要就是说创建一个非常清净的刹土，然后在这个刹土里面呢给众生作最究竟的调化，所以说这个时候呢就是叫做严净佛土，马上成佛，因为佛陀他有他自己的一种清净刹土，所以说在这个通过很漫长的三个无数劫的修行到了十地的时候呢就可以现前将来成佛的清净刹土，就是说十地的时候呢他的刹土就已经形成了，他的刹土就已经形成了是这样的，所以说一旦他成佛了之后，就会在这个刹土当中来教化这个无量无边的有情，啊在刹土当中会就是说教化无量无边的有情。

大恩上师在讲记里面就以阿弥陀佛的极乐世界为例就讲了是这样的。那么就阿弥陀佛他通过这个有学地的修法圆满之后呢，整个极乐世界的一种庄严景象就已经呈现了，然后的话阿弥陀佛在这个里面现前佛果，然后在这里面就开始这个救度无量无边的众生，包括他现在的事业呢也是在这个现在娑婆世界南瞻部洲的话也非常非常的兴盛，很多就是说是这个很多这些修行者呢也是听闻到了阿弥陀佛的一种名号啊他的一种愿力和他的一些这个殊胜的功德，然后发愿往生是这样的。

所以说这个呢就是他自己在这个已经成佛的极乐世界当中利益有情，所以说阿弥陀佛他以前是这样修行过来，那么我们每一个菩萨呢都会经历这一步，都会要修炼清净刹土，而且最后在自己的刹土里面利益所有的众生。然后呢啊第二个是属于这个决定，啊那个决定呢就是这个缘就是说是这个圆满啊，前面是清净已经讲完了，清净刹土。然后呢这个是圆满，圆满什么呢，就是资粮圆满了，他所有的一种资粮开始圆满了，从真正的开始积累资粮的话是从发菩提心开始，这个资粮不能叫随便叫资粮是这样，它是什么资粮呢，它是可以帮助我们资助我们成佛的啊一个这样一种这个一个这样一种善根这个叫资粮，啊“粮”嘛就是一个比喻，粮就是粮食的意思啊，。

前呢这个，以前的这个行远路以前走远路啊以前走远路比如说他要跨



越这些原始森林啊要跨越这个大沙漠啊戈壁啊这些反正就是要走过旷野的话，他要准备很多的粮食，那么这个粮食就是资助他资助他走过这个渡过这个旷野的一个助缘，所以这种帮助他渡过这个旷野的助缘呢就叫做资粮，这个叫资粮的意思是这样的。

所以说就是说我们修行菩萨道的资粮是什么呢，那就是这个福德和智慧，福德和智慧是可以成佛的，那么成佛的资粮就现在众生现在这个世界上的人他没有进菩萨道的人他们做的善法能不能叫资粮，不能叫资粮是这样，它只能叫一个善法，真正的资粮就是说你这个善法一定是可以帮助你成佛的才能够叫资粮，那么怎么样才能够帮助你成佛呢，你就你这个善根一定是被菩提心摄持的，这个菩提心摄持的善根才能成为成佛的因，啊才能成为成佛的因，那不管你这个菩提心发的是现在是造作的吗还是说怎么样，但是呢只要你发了菩提心你这个善根就会变成成佛的资粮，所以说其实上其实来讲的话包括小乘的修行者他们所作的善根都不能叫成佛的资粮，啊因为他们是让获得阿罗汉的一种资粮嘛，真正成佛的资粮一定是有菩提心摄持的，什么是有了菩提心了，你通过菩提心所摄持的善根它才会变成这个成佛的资粮。

当然啦，以前你所修行的这个善根什么时候你被菩提心摄持了之后，以前的善根也可以被什么时候相续当中生起了菩提心，以前的这些没有被菩提心摄持的善根也可以变成成佛的资粮是这样的。所以说呢就是说也就为什么作为一个大乘菩萨来讲这个菩提心如此的重要，啊因为只有有了菩提心之后呢你所作所为所有的一些善法才会变成资粮，否则不叫资粮是这样。

所以说我们的资粮的积累是从发菩提心开始的，发了菩提心之后呢就是经过漫长的修行不断地调整自己的发心，不断调整自己的发心，因为我们的发菩提心呢总是被这个违缘所干扰总是被我们的这个自利心所干扰，所以说呢这个时候我们需要通过很多时间来调整它，把这个心呢调整到真正的比较纯净的状态，很纯净真正的就完完全全地相应于这个菩提心的本体，就菩提心的所有的标准，它在法本里面或者佛陀讲的菩提心的若干个条件，最后我们修的时候呢自己相续当中的这个菩提心和这个真实的菩提心一对的话全部对得上，没有哪一个地方是对不上的是这样的，所以这个



时候的菩提心它就算一个标准的菩提心。

那么标准的菩提心之后呢其实现在我们正在调整自己的心啊，就是说现在一边来讲呢我们在修炼自己的心，啊还是在用这个菩提心相似的菩提心来摄持这个善根让它能够成为一个成佛的因，但是还有一个就是说我们在不断地调整，让自己的一种这个菩提心的啊就是说他的一种违品啊还有就是说杂质啊它的一些其他东西呢都让它去掉。

然后真正的菩提心的一些因素呢让它这个具足，然后呢经过了这个资粮道、加行道、十地的修行呢他的资粮就会圆满，所以说这个叫决定，为什么决定呢，因为他这个资粮啊绝对可以一生成佛了，他已经达到了可以决对可以一生成佛的一种这个啊一种这个高度这个状态，所以说说明他究竟了嘛，否则怎么叫究竟呢，你没有究竟还不能说一生成佛不，敢说一生成佛，但是到了这个状态的第十地的时候呢，肯定就是决定会一生成佛的，所以说就是说这个叫做这个决定，啊这个是 29:16 已经资粮已经圆满了，十地的时候呢资粮已经圆满了是这样的，所以说这是对我们来讲的话现在还是每天都要去做啊不管是你前面我们讲了，不管我们在修这个资粮的时候，有没有什么比较明显的动静儿有没有什么比较明显的一种感应感觉。

但是呢我们就是说要坚信这个资粮，反正每天积累每天积累它都是会啊成为一个成佛的一种这个助缘，啊它就是说是这个真正的这个资粮圆满要到十地，对我们来讲的话现在就是说要不断地有这个认知不断地去修积。然后呢第三个是属于一种这个成熟无量有情利，啊就是说第三个特点就是成熟有情的特点，成熟有情的特点呢就是说佛陀会让这个十地菩萨啊，把他安置在十地，使他们的话成办十方刹土当中有情的无量利益。

成熟有情的特点就是佛陀会让十地菩萨，把他安置在十地，使他们承办十方刹土当中有情的无量因缘，所以说这个成熟就是说十地菩萨他已经具备了可以成熟无量有情的能力了，所以因为他到了第十地的末尾了，马上就成佛了，所以说他已经有了成熟有情的特点，从这个侧面来讲达到究竟了。他的功德已经圆满了，功德已经究竟了，一刹那就成佛。

因此说从这个侧面来讲就是有学道清净圆满成熟，究竟的特点，佛陀完全有能力把他们安置在这个特点当中。所以说如果我们发菩提心的过程当中，如果真正的想利益他，如果我们利他的心特别的迫切非常的真诚的



话，我们就要想我们也总有一天把众生安置在这个第十地，我们也要让张三、李四或者说某个有情，让他安住在圆熟地的特点当中，把他们安置在第十地，让他们有学道的所有的功德都达到究竟，这样的话也是我们现在要努力修行，我们现在要得到这个能力的话必须要努力修行，这个是第一个。

寅二、安置于彼地功德法获得自在之特点：

第二个科判是安置于彼地功德法获得自在的特点，彼地就是第十地，科判当中彼地就是第十地。安置于第十地，然后第十地的功德法获得自在，获得十地之后，既然他有这个证悟，当然断证和他自己的作用可以说都是同时的，把他安置在第十地，他相应的功德一定会获得的，他断除了过患，然后他又有相应的获得，然后他相应获得之后也有他的获得之后的种种的功德法，种种的一些作用等等。所以这个地方讲功德法获得自在的特点，第十地的时候功德法获得自在，特别的突出，特别的明显。当然这个是属于在有学地当中，这个方面来讲他的功德已经获得自在了。

亲近佛等德。

亲近佛等德就是说十地菩萨他在一刹那之间就可以获得、现前很多神通，殊胜的第十地的一种神圣，然后通过这个神通一刹那之间前往十方刹土，前往十方干什么呢？亲近佛陀然后利益众生等等，可以获得无量的自在功德。他这种证悟，他这种神通，他的一种能力啊，这些都是因为他自己的资粮圆满了，资粮圆满之后自然获得。但是这种功德的获得，这种资粮的圆满是谁的事业呢？是佛陀的事业。

虽然十地菩他自己也要修行，但是谁在引导他修行呢？是佛陀引导他在修行。所以说就像我们每天可以打坐啊，可以用功啊，可以修法。其实来讲一方面来讲是我们自己通过修行精进获得功德。但是从另外一个侧面来讲是佛陀的引导，或就是说上师的引导，像这样我们才可以获得这种修行的方式，然后在上师三宝或者佛陀加持之下我们也可以不断的进行精进的修行。

所以说此处讲一刹那之间可以获得趋向于十方刹土当中面见诸多如来的这样一种殊胜功德，殊胜的一种神通，殊胜的功德。当然从《入中论》等当中，十地菩萨他从初地的时候就开始有了，菩萨十地从初地的时候呢，



他入定的时候见到了万法的实相，然后出定之后自然获得十二类百功德，就是说获得十二大类的功德，然后每一类都是一百种的。比如说初地菩萨他可以在一刹那之间震动一百个世界，这个是他自己的不共特点。然后一刹那之间可以趋向于一百个刹土，面见一百尊佛，一刹那之间可以度化一百个众生，这个都是属于百类百类的，一共是十二大类，这个是初地菩萨时候获得的，出定位的时候自然显现这个功德。

那么和这个地方有什么差别呢？就是说初地菩萨他是十二类百功德，他自己的功德是一百种的。然后二地菩萨他的功德增上了，所以他是十二类千功德，一刹那之间震动一千个刹土，一刹那之间可以趋向于一千个佛土，然后面见一千尊如来，然后刹那之间可以度化一千个众生等等，这样的话都是千倍。然后到了三地、四地就是往上递增。所以到了十地的时候呢，虽然也是一刹那之间趋向于刹土，但是他可以一刹那之间可以趋向于十方的无量刹土，所以他就叫做获得无量自在功德，这个是属于十地菩萨的境界。

所以说对我们凡夫人来讲，的确还有很多不可思议的，真正的不可思议的境界，不可思议的状态，因为我们真正还没有见到过非常广阔的法界吧，法界的自相，法界的一些本体，法界的显现，我们都没有见到。所以说我们自己的思维非常的狭隘，对于佛菩萨真正殊胜的功德我们还有太多太多不理解的，现在只是从一些法本里面的数字，还有一些词汇的描述，在我们的脑袋、脑海里面的话，大概的想一下，哦，这个是什么情况，震动怎么震动的，然后怎么样见到一百尊佛陀，大概想一想，真正是什么情况，很多这些不可思议的功德都是大概而已，完全无法了知的。

所以说我们的分别念，我们的一种分别念就是障碍了我们的思维，现在世间说贫穷障碍了你的思维，什么什么障碍了你的思维，现在真正是我们的分别念，狭隘的心胸障碍了我们的思维，我们根本不了解很多不可思议，真正叫不可思议，我们只能从词句上面说不可思议，但真正的不可思议还完全没有办法想象。所以说这样一种殊胜的功德呢，通过我们不断的修学，我们很多的分别念自然而然打破了、放松了，在打破放松分别念的时候，很多功德就会增长，所以我们自己的所见也会逐渐逐渐可以见到不可思议的境界。



在佛经里面，麦彭仁波切在《幻化网》里面也引用了佛经的观点，在佛经里面讲到了一个车轮大的范围，车轮以前是马车，现在可能是汽车。不管怎么样就是一个车轮这么大的范围当中，一般的人就像我们这些人只能够见到非常少数的众生，比如说这个时候这个车轮的范围里面有一只蚂蚁在爬，我们就只能看到这只蚂蚁，除了这只蚂蚁之外其他东西都看不到。但是如果获得了天眼的人他就会在这个范围当中看到很多的有情，不单单是很多很小的这些虫子啊，还有中阴身啊，在这个范围当中看到很多很多。他在车轮大小的这个范围当中所看到的有情的数量要比我们的肉眼所看到的那就要多的多了，这个还是一般世间得天眼者。

如果是一个圣者菩萨，他因为见到了法界实相，他在起定之后，他在这个范围当中就可以看到很多殊胜的刹土，他证悟越往上，他在一个车轮的范围里面所看到的从世界，众生就越来越多越来越多。这个真正来讲，一尘中有尘数刹的一种，就可以完全浮现。所以我们说这个众生到底有多少，是吧？真正没办法，我们是没有办法安立一个数量，众生就这么多，在我们平行的世界当中，就是说我们觉得就是这个宇宙嘛，然后宇宙当中还没有看到其他的众生，好像似乎只有我们地球上众生，好像火星上有，到底有没有不知道，但是我们就觉得只有地球这么多，几十亿人，就这么多众生。

真正来讲，像刚刚那个教证一样，就是车轮大小的一个范围当中，获得的天眼的人他所看到的众生的数量是远远比我们的肉眼所看到的要多的多，更何况说现证了法界实相的人，他越往上所见越清净，他的分别念越少，他所见到的就越来越广博。所以最后佛陀在上面就可以看到真正现证一尘中有尘数刹，那种殊胜的境界。所以没办法衡量啊，真正来讲不可思议的证悟，不可思议的功德其实在每个众生相续当中都有，但是就是我们自己的分别念太重，他的所见所闻非常的有限，极其的有限，所以说很多这些不可思议的东西，如果我们不打破这个思念的话，我们永远无法接受，永远无法了解。

所以我自己记得很深刻的或者非常受益的一句话，就是以前我看到过根登群佩大师，他说了一句话，就是说如果你要学习大乘你必须相信不可思议之处，大乘里面的不可思议你必须相信。如果你不接受不相信不



可思议学不了大乘，的确是这样的，因为这里面整个大乘就是颠覆我们分别念的，因为我们这个思想你不放弃的话，你不放弃我们的思想你还是局限在我们轮回的思想，你的见地，然后你的心胸，然后你对万法的认知，你还是用实执性去看这个问题，你如果不用空性的方式来放松你的分别念，其实很多东西根本浮现不出来，你也接受不了。

所以说大乘的训练第一个是从他的菩提心来训练，训练我们的心胸无限的广阔，就不再用我们现在凡夫轮回的思想去思维问题看问题，必须要非广大，不是在利益小圈子里面的朋友，朋友圈里面的我利益其他的我就不管，没有这样的事情。他的心胸特别的广阔，所以说一般的人根本接受不了，他必须要通过训练放下很多很多的东西，他这个时候你看无量无边的广阔的利他心，没有嫉妒心，没有贪欲、嗔恚这些都没有，非常纯净的一个利他心。

这个就是通过修炼世俗菩提心，他可以让我们的心胸非常广阔一种方式，就是大乘心胸。还有一个方式就是修空性，通过安住万法的空性来让自己的分别念消散，实执心消散，实执心消散之后才能够接受很多不可思议的境界。比如说就像米拉日巴尊者所示现的，一个牛角，他可以穿进这个牛角里面去，然后牛角不大，他身体不小，就是这样似乎是一个矛盾体，他就可以这样示现一个矛盾体在一起的一种状况。

所以如果我们的分别心不打破，你还是用实执心，永远没办法想得透啊，永远解释不了，或者是没办法去理解。这个牛角不变大，然后这个身体不缩小，然后他还坐在里面唱歌，这个绝对是乱说。所以说如果我们的实执分别念不打破的话，很多东西你要去想没办法想。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》里面也是讲了，很多一些佛法都是甚深的术语，如果没有前世的善根，没有以前的因缘的话，纵经一百年思维都没办法理解它的意思。

所以很多时候都是一种实执心局限的，没有办法理解不可思议，而整个大乘道他就是给我们展示真正的一种不可思议的究竟法界。所以说我们想想看，我们如果不去通过大乘的信念抛弃掉轮回的思想，抛弃掉狭隘的思维，不去通过空性去放松我们的实执，怎么学大乘？没办法学大乘。所以说根登群佩大师这句话真的讲的非常非常好，就是说你要学大乘的话，



如果你真正要学大乘不是说表面上学大乘，如果你真的要学大乘的话必须要接受或者相信它的不可思议的方，太多不可思议了，很多矛盾体，不可思议的。

包括密乘也是大乘一部分嘛，很多很多所谓矛盾的方面都是必须要去了解的，不是硬性去接受，而且真正通过大乘的理念学习完之后，你真正从心里深处完全接受了，这个时候你自己的相续，你的心胸或者你自己拥有智慧已经放松到一定程度，可以接受这样一种不可思议的境界了，那么大家可以。所以说这个根基通过不断的修学，让我们的根性成熟，让我们的相续成熟，让我们狭隘的思维，还有这些相应轮回的行为等等都抛弃掉，然后就开始真正的去相应于大乘之道。就是说认认真真的修学这些佛法当中所讲到的菩提心啊，还有空性啊，全都是颠覆我们轮回思想的方法。

这些都是让我们准备好接受不可思议的境界的一些前期的准备，如果这些你没有准备好，没有训练好的话，你根本接受不了不可思议，没办法。所以说你的心胸不够大，心胸不够大的话很多很多东西你刚开始就否认了，自己就把它否掉了。这个是不可能的，这个是神话，这个就是什么什么其他的一个洗脑的工具而已，他没办法去接受。

但是我们现在这个思维的确是非常有限的，凡夫众生最大的一个毛病就是太相信自己的思想了，太相信自己所谓的的感觉啊，自己的一种观点。因为太过于执著相信自己的观点的缘故，对于很多很多不可思议的或者超越分别念的很多的一些观点和修行的方式，或者这些境界都很难以真实的接受。

（凡夫众生最大的一个毛病就是太相信自己的思想，太相信自己所谓的的感觉、自己的观点）因为太过于执著相信自己观点的缘故呢，对于很多很多不可以思议的或者超越自己分别念的很多的一些观点和修行方式或者乃至境界呢都很难以真实的接受。所以我们修学佛法其实也是有一个目的，慢慢慢慢去放松我们固有的分别念，以前我们是特别相信我们的感觉、分别念的，但现在我们开始要怀疑，怀疑我们的分别念是否可靠，我们发现根本不可靠，我们现在所认定的或者说很多深厚的邪见，其实真正慢慢慢慢学习的时候就发现这些都是很可笑的事情。所以，大乘的一些甚深的经论就是帮助我们智慧深广的殊胜方便，这个叫亲近佛等德。



第三个科判：

寅三、安置于彼地道果法中之特点：

安置于彼地道果法中的特点，彼地还是十地，佛陀会把菩萨安置于十地，十地当中的道果法当中的特点。

颂词当中讲：

**菩提分诸业，不失坏见谛，
远离诸颠倒。**

这里面就分了，第一个是菩提分诸业，第一个是菩提分，菩提分的特点，第二个是诸业不失坏，第三个是见谛，第四个是远离诸颠倒。第一个是属于道的本体，道的本体是什么，在颂词里面讲了——菩提分，菩提分我们就知道了三十七道品，三十七菩提分，三十七道品，三十七大类，三十七类都是属于菩提分，菩提是觉悟，菩提就是觉悟的意思，分，就是它的分支，就是说我们想要获得菩提的三十七类、三十七个分支，你三十七个分支次第次第都要逐渐逐渐圆满，都要获得。

但是，三十七道品，三十七菩提分它也可以通过次第来安立，比如说在资粮道的时候三十七菩提分当中安立了三个：四念住、四正断、四如意足，在加行道的时候安立了两类五根、五力，在见道的时候安立了七类，在修道的时候安立了八类。所以，它也可以从小资粮道到十地末尾之间把这个三十七道品分为若干个层次，也是说明我们要成佛呢，这个三十七道品必须要走完，你相续当中所有的修法都要圆满，圆满完之后就可以获得菩提，所以它叫菩提分，也叫道品，也叫菩提分。

所以说三十七是从小资粮道就开始修了，开始修四念住，但是小资粮道的四念住到了上面还有没有？还有。小资粮道所获得的四念住在十地末尾的时候是最圆满的方式而存在的，不可能说小资粮道的四念住到了中资粮道就没有了，抛弃了，不存在了。它不会这样不存在，它还会通过一个真正的方式而圆满。所以说这样一种三十七道品呢（佛陀让这些菩萨圆满一切菩提因，成佛的因一切分支，所有的三十七道品，佛陀不断的教导，佛陀作为导师引导菩萨逐渐逐渐的修行，让他们把三十七道品修完）。

所以说三十七道品，佛陀让菩萨圆满一切菩提因、成佛的因的分支，



所有的三十七道品，佛陀不断地教导，佛陀做为导师就引导菩萨逐渐逐渐修行、逐渐逐渐修行，让他们把三十七道品修完。这个就是属于道的本体的特点，就是三十七道品在这个时候就已经说是修圆满了，在十地末尾的时候三十七道品修圆满了。三十七道品对我们来讲的话，也许还没开始修呢，准备开始修三十七道品当中的法。三十七道品的第一个法叫做四念住。四念住是在小资粮道的时候他要真正开始修的。但是现在来讲的话，也可以做为一个准备位、预备位开始修这个四念住。

但是到了小资粮道的时候，他有两个法，我们以前讲过。在小资粮道的时候有两个特点，一个特点：大乘的小资粮道，菩提心，一定要有菩提心；第二个就是智慧。这个智慧就是四念住。大乘的四念住就是身受心法都是观空性，观身空性乃至观法空性。身受心法四念住的观空性的具体的方法，《入菩萨行论》的第九品，在讲法无我的时候，在讲法空的时候，就是按照身受心法四念住来讲的。所以到底是怎么样去修身受心法四念住呢，就去看《入行论智慧品》。《入行论智慧品》是讲四念住的，是从大乘的不共特点，不是说观身不净，共同的四念住，他不是从共同的四念住，他是从大乘的不共四念住，就是说是从观身空性、观受空性、观心空性、观法空性，都是空性的，全都无所得。

所以大乘的四念住应该在小资粮道的时候，就应该有这种空性的正见，就是完全一切万法空性的正见，应该有。再加上有菩提心，这个就是真正的大乘小资粮道的一个比较圆满的状态。所以说我们现在一定要发菩提心，为了要进入资粮道一定要好好地、认真地发菩提心，把这些菩提心的违品，发现了之后去掉，用最大的一种勇气和毅力。

当然这个修道过程当中，会和以前的毛病，会和我们以前轮回当中的习气就会严重冲突。但是不管再怎么样我们必须要坚持。所以说相续当中引发了菩提心之后，再修四念住，那么就可以安住在小资粮道。在这个基础上，菩提心进一步地增盛，然后再修持四正断，然后再修持四如意足，然后五根、五力，就可以登地，是这样。所以像这样的话，就是说十地菩萨的时候，三十七道品圆满了。

现在对我们来讲，是准备进入小资粮道，准备开始修三十七道品。这个是的本体，所有菩萨道的本体是37道品，然后第二个是道之作用，



道的作用是什么？诸业不失坏。这个诸业是什么业？这个诸业不是一般的业，是指二资粮，就是福德和智慧二资粮，在这里面就讲到了诸业，因为福德和智慧两种资粮它是成佛的因，所以把它安立为业也可以，因为业和果之间有紧密联系，所以这个就是二资粮本体的一种殊胜的无漏善业和圆满菩提果之间紧密相连，绝不释失坏，诸业不失坏。所以到了时机的时候，他的一种福德和智慧资粮他已经到了什么程度？必定会现前无上果位，不会出现其他情况。绝对不会退失的情况，所以他这种资粮已经修到了非常圆满的程度的时候，必定会成佛了，所以叫做诸业不失坏。就是他的一种二资粮绝对不会退失，绝对不会失坏，绝对会成佛的。那么会有失坏的情况吗？

讲记里面讲了小乘的果，小乘的这些果位，他就会失坏的情况。当然就是说从俱舍论等小乘的观点来讲，有些阿罗汉到了无学的时候，有的时候还会退失，还会有退法阿罗汉，不是利根者他还会退失，当然退到凡夫是不可能的了，最多退到见道，他就是这样安立的。但是这种退果的情况，真正果位退失的情况来讲，真正经部宗以上不是很承认，这个是有部自己的观点，很多宗派实际并不承认阿罗汉他已经完全把三界的烦恼断尽完之后，烦恼又突然升起来了，没什么原因，反正突然升起来了，所以很多其他宗派并不承认有退法之说，这个是一种退果吧。

当然放到这里来讲的话，因为他不是普遍承认的，那么还有一种退果呢，小乘的确有，不管你承不承认反正他这个退果是有的，就是这个小乘的罗汉会退失，什么情况下会退失呢？入大乘的时候会退失。因为虽然他是那种小乘的果，不是说他的证悟退失了，因为到了小乘阿罗汉之后他要成佛的话，必须要重新入大乘道，——发心和资粮，开始重新发菩提心，然后逐渐逐渐从获得大乘初地、二地然后最后成佛，从这个侧面来讲的话，就是他的一种果位从小乘的一种究竟的无学果位，他要进入调整到大乘的果位当中，从这个侧面来讲的话会有退失的情况，他虽然证悟了阿罗汉果，但是但是他这个阿罗汉果因为进入大乘道果的缘故呢，从这个层面来讲不会退失的，但是我们说十地菩萨会不会退失呢，他突然就是不想成佛了，他突然又想成阿罗汉了，这种情况是没有的，必定会成佛的，他所有让他进入小乘的所有因素早就已经没有了，早就在这个初地甚至有时候在加行道上。



大乘加行道的时候，早就已经完全消失殆尽了，就在十地的时候绝对不会退失，也不会不成佛的情况，所以这个叫做诸业不失坏，这个不失坏的一种主要的体现就是必定现前果位，就他这个业，他这个福德资粮和这个智慧资粮，绝对成佛，他所有成佛的因素已经没办法逆转了，特别特别强劲，一刹那之间就会成佛了，一种情况，所以说十地菩萨他是一种诸业不退失。

然后第三个呢就叫见地，见地就是道的，断智的自性就叫见地，那么就首先是对治，对治的特点呢是见地，那么就说十地菩萨他就拥有完全见道一切法的究竟实相的圆满智慧，那么这种智慧呢就说讲记里面讲的，初地菩萨的时候就已经现见了法心了，但是呢就说真正到了十地的时候，他这种见地才是方方面面最圆满的见，因为他的一种比如说见苦谛啊，见道谛啊，或者说见灭谛啊，或者见集谛等等，虽然说见他就是初地的本体空性方面有所见道，真正他的本体已经见道了，但是他是初地菩萨相续当中还是会有比如说烦恼障的种子，所知障的种子啊，还有很多障碍，所以这些障碍也会障碍他对于这个四谛的本性，不是那么的一种圆满彻底的一种见道，因为他还有障碍嘛，这个障碍干什么的，这个障碍就说当你见道的时候，虽然见道是他的本体，但是不是那么清楚。

就好像一个盲人，盲人他是彻底看不到色法的，但是他如果是有的好的医生，开刀也好，吃药也好，反正就是说经过很长时间的治理之后呢，他眼睛可以看到东西了，但是那个时候视力可能0.1、0.2。他看到了，看到是看到了，这个东西肯定是看到了，但是因为他还有很多的障垢，或演绎还没有取掉，他看到的时候，这个法是真真的这个法，但是他看的很模糊，没那么清楚，再通过不断的治理，他的眼疾去的更多了，他的眼睛恢复更好了，0.5的时候，恢复到1.0的时候，还有他看到的还是这个东西，但他看的越来越清楚，越来越清楚，包括他上面很细的花纹，就说这个花纹上面打了字，是谁明朝什么时候年间字，这个就看到了。还是这个东西，但是他会看的越来越清楚，越来越清楚包括它上面很细的花纹，挨！就说这个花纹上面打的字是谁谁谁，明朝什么什么的年间制，看到了，是这样的，所以说以前根本看不到，是这样的。他就看到一个轮廓？这个轮廓是不是真的呢？是真的，他是真的，真正看到了，但是他有障垢吗？有障垢他看的不是那么清楚，看不那么清楚，这个法反正你刚开始的时候睁开眼



睛 0.1 的时候，0.1 这个时候你所看的东西等到你视力完全恢复了以后你看到的东 西，这个东西是不变的，但变的是你眼睛上面的客尘，他的障垢在变，所以有没有看的清楚的一种差别呢，有请不清楚的一种差别呢？有，肯定有。

所以一到十地之间也是有这种差别的，所见到的法界是不是真的呢？是真的，不是分别念法界面前那个概念法界啦。他的确是见到了法界，这个法界初地菩萨见到的法界和这个十地菩萨见到的法界一不一样呢？我们说从他所见到的东西来讲没什么变化的，但是从他见到的东西来讲是不是见的很清楚啊，是不是很圆满，很彻底啊！所有的这些都见到吗？这个有差别，因为他障垢还在这，挡住啦，所以只有他的障垢纷纷的却掉啦，他所见到的这个法界实相也会越来越清楚，所谓见四谛，也是一样的。见四谛也是以一样的或者说四谛归摄成二谛也可以，见世俗谛和见胜义谛或者说见四谛，所见到的体性呢？凡初地菩萨也见到了，但是因为障垢存在呢见到的不是那么的一种圆满，清净，是这样的。

所以说在十地菩萨呢可以通过很圆满的方式，很清楚的方式，挨！就说圆圆满满的，方方面面的各个四谛的侧面都已经见到啦，这个是真正万法的究竟实相，啊！这样一种自性，所以说这个叫作见地，所以说同样都是见地啊，他还是有很多的差别的，初地菩萨的见地和十地菩萨的见地他还是仍有不同，这个不同呢是从他的一种能净，能见的一种智慧来讲有不同的，所见的这个法界实相他不会变化，变的是什么呢？变的是能见的智慧，能见的智慧呢主要是因为他的客尘，他的垢染，去的是多分吗还是少分，是这样的。所以说他的客尘他的垢染越来越少，他所见的就越来越清净，他的客尘越来越少所见的智慧呢就越来越清净，他的对境呢相对来讲就越来越明显，所以说这个就是他的一种差别，但是所见的法来讲，并没有什么增加和减少的一种自性。

然后这个就是见地，然后就是远离诸颠倒，这个是断。智吗？智已经讲完啦，他是对治，对治的智慧吗？就是对治吗？然后果断是什么呢？就是远离诸颠倒，这个所远离的诸颠倒就是常、漏、我、用。常、漏、我、用这个四颠倒，所以十地菩萨呢？会永远远离一切颠倒的这样的一种自性。

所断是什么呢？就是远离诸颠倒，这个所谓的远离的颠倒就是常乐我



净四颠倒。所以说十地菩萨的时候，会永远地远离一切颠倒，是这样的一种自性。佛陀把他们安置于远离一切颠倒所断的清净境中。

此处也讲了，真正的四颠倒，从资粮道就开始断了，但是这个所断的四颠倒残存的自性，要到十地末尾的时候彻底断净。刚开始的时候也断了，刚开始断四颠倒是让它不起作用了，它已经没有作用了。有些地方讲，这条蛇已经打断腰了，它已经不起作用了，它对我们没有什么威胁了。但是它还在不在呢？还在这，但是它已经不起作用了。所以说刚开始那种断四颠倒，最早的时候是从它的作用对我来讲不影响我了，从那个地方断。

但是不是真的断了呢？它其实还有很多的所谓的常、乐、我、净，常、乐、我、净其实就是分别念的体现。所以说这个常、乐、我、净它自己的一些，比如说烦恼障的侧面、所知障的侧面，这些方面还没有真正断尽。只不过它不再起那种明显的作用侧面来讲，在某个阶段说：已经断尽了常、乐、我、净四颠倒如何如何。但是真正是不是完全断掉呢？从属于四颠倒的很多很多比较细微的部分，还不有真正的断掉。余孽还没有清理干净。还有很多。

比如说我打扫房子，这么多大的垃圾、果皮等该扫的已经扫了，但你说这个房间是不是已经真正的打扫干净了呢？还不是。如果再做个深度地清洁的话，你还会发现很多地方比如墙缝、桌下等很多地方还需要清理。最后把这些所有地方都清理干净了，就说这个房间真正彻底恢复干净。所以说它有一个初步的清净，我们可以说干净了。干没干净？干净了。一瞟的时候，是干净了。真的干净了吗？还有一些地方不有彻底地干净。就把剩下的东西该清理的清理，最后就真正的干净了。

所以说这个颠倒清净也是一个道理。有些地方佛经论典是从它不起作用侧面讲，说已经断掉了。但是不是完全断呢？完全断要到这。这个地方讲的话就是所有的从属于四颠倒的烦恼障的种子、所知障、还有它的习气，全都断掉了，这个是真正的干净了，这个是断的特点。远离诸颠倒，这个叫真正的远离。

同样都是远离诸颠倒，一个是从它不起作用侧面来讲远离颠倒。一个是从这个颠倒的连它的最细微部分都远离了，这个叫远离诸颠倒。很明显这里面讲的是后者。就是这个远离诸颠倒在十地末尾的时候讲的是后者。



第二个科判：

丑二、安置于最后有者之特点：

无彼根本理，清净及资粮，
有为与无为，悉不知有异。

因为十地菩萨就是最后有者。当然真正的初地菩萨他就已经远离了所谓的三有，这个以前也提到过，在佛法当中有两种有：一个叫分段的生死，是比较粗大的生死。比如说人道到旁生道，旁生道到恶鬼道，这个叫分段的生死，分段的轮回。就是很粗大的，通过众生的有漏的业引发的比较粗大的分段，一段一段的投生，这个很明显。这个就叫做一种生死轮回。初地菩萨的时候，这种轮回断了，就是说真正的从业而投生轮回断了。

但是还有一种细微的生死，比较细微的生死，比如说在有些地方讲到的，无明习气地还有，无漏业还有，意生身、不可思议的死亡，这些在圣者相续当中还存在。所以说这种有，可以说圣者相续当中还存在。但是在十地末尾的时候，这个最后有是真正的最后有，最细微的也没有了，这个叫变异的生死，无常的、很细微的变异的生死，这个是圣者相续当中具备的。这种生死最后也要断掉，所有的习气他已经都断了，从这个侧面安立为最后有。

当然小乘当中也有最后有安立的方式，这里面也有很多最后有的名词。所以说我们要看它出现在什么场合，出现在什么场合，我们就按照什么场合当中的意义去解读。这个叫最后有者的特点，十地菩萨就是最后有，因为他马上就要成佛了，成佛的话就说是关于三有轮回的所有的痕迹都清洗干净了，一点都没有了。所以说，你如果从轮回当中成圣者了，不再流转轮回了，但是以前在轮回当中流转的很多痕迹，在你的相续当中还存在，就是你的伤疤还有，虽然你的病好了，但是伤疤还在这。所以说，你以前受过伤害，好像这个事情过去了，但是你的心里面的伤害还存在一样，就是那个意思。

有些圣者他已经不再流转轮回了，但是轮回的很多痕迹在他身上还存在，没有彻底地清洗干净，但是在这个时候就彻底地清洗干净了。成佛之后所有的有关轮回的所有的痕迹、所有的信息，烦恼障、所知障、它的种子、它的习气，最微细的都清洗得干干净净，就是这个地方安立最后有。



这个很严格的方式去安立的。

那么它的特点是：无彼根本理，清净及资粮，有为与无为，悉不知有异。无彼根本理是一个，然后是清净，然后是资粮，然后是有为与无为，悉不知有异，总共分了四个。

首先是无彼根本理，这个是从证悟的特点讲的。佛陀法身的事业就把十地菩萨或者把现在的众生安置于十地菩萨的境界，安置于证悟了所有的颠倒之相的根源不存在的智慧的正理之中，根本理，就说这些所有的四种颠倒，前面所说的所断除的四种颠倒，根本不存在，这种清净的法这个叫根本理，就是无彼根本理。这些所有的一些事物见到的根本，在法界当中完全不存在的状态，这里面安立一个叫理，就是智慧理，是这样的意思。

四种颠倒在显现上面是有的，但是从它的法性上面来讲，四种颠倒的根本完全不存在，就安住在那么清净的一种智慧的状态当中。这个叫证悟的特点。

然后是清净，清净是属于断的特点。所断的特点就是把这些众生安置于十地菩萨境界的时候，清净一切所断之理。所有的一切所断都已经彻底地清净了，一切所断、一切障垢，前面讲所有的烦恼障、所知障，因为所有的障碍分了很多很多，在《辩中边论》第二品当中分了很多，各式各样的障垢、障碍，但是归纳起来就是烦恼障和所知障。所以说所有的烦恼障、所知障，粗大的和微细的，种子和习气，反正这些所有的障垢，完全断掉了，安住在已经断除了一切所断的最后有者的境界当中。

前面一个是从它的一种了知世间的根本不存在的清净法界，第二个方面就讲了该断的已经断掉了。从某个侧面来讲的话，前面这个证悟的特点，安住在本净涅槃。因为四种颠倒根本从根源上就不存在，那就是本净涅槃的特点，他已经现前了这个本净涅槃。第二个断的特点当中，主要是从他的离垢涅槃已经现证了。离垢就是他障垢已经完全去掉了，从本性上来讲虽然不存在，但是从显现上来讲他还是存在一些垢染，但是这种显现上的垢染也通过修行就完全断掉了。所以说本净涅槃也现前了，离垢涅槃也已经现前了，两种涅槃都前了。

或者从灭的侧面来讲的话，四种颠倒根本不存在的清净法界叫做非抉



择灭，就是说四种颠倒的灭不是通过抉择而灭的，它本来就不存在，这个叫非抉择灭。这个非抉择灭和《俱舍论》当中讲的非抉择灭不一样。非抉择灭其实就是指大乘当中的非抉择灭其实就是讲如来藏，就是讲清净的法界。因为在清净的实相当中，这个所谓的所有的垢染本性都不存在，这个本性不存在叫做灭，但这种灭是通过抉择而灭的吗？不是通过抉择而灭的，它本来就是不存在的。说本来清净，本净涅槃和非抉择灭是一个意思。

然后离垢涅槃和抉择灭是一个意思。就是说第二种灭叫抉择灭，这个断的特点可以叫抉择灭。这个灭是通过抉择而灭的，这个抉择就是智慧的意思。就这个障垢是通过生起的智慧、用智慧去把它灭掉，这个垢染是我通过生起的对治，通过这个对治的智慧把它灭掉了，所以它叫做抉择灭，也叫做离垢涅槃。这两种也可以从侧面来讲，也可以从这两个方面去理解。

然后是资粮。资粮主要是成就究竟果位断证的直接因。前面不是讲了断和证嘛，那么究竟果位的断证的直接因是什么？就是资粮。这里面再再提到了资粮。这个资粮就是福德资粮和智慧资粮，这两种资粮非常重要。前两天大恩上师讲《宝鬘论》，它的本体就是讲福德和智慧两种资粮，什么是福德资粮？福德资粮的分支。智慧资粮、智慧资粮的分支，怎么去积累这两种资粮？积累资粮之后圆满的果等等，在《宝鬘论》里面这些方面讲的特别多，因和果之间的联系，福德和智慧资粮，还有它们的方方面面讲得都非常多。如果能够好好去学习的话，也可以了解到很多关于菩萨道的这二种资粮当中的很多很多，它的分支的状态。

每个论典讲的侧重点不一样，有些地方是侧重于某个方面。另外一部论典是讲得其他方面。所以说我们如果方方面面都能够掌握的话，其实对于积累资粮来讲是一种非常殊胜的助伴。这个叫做资粮，它是一个直接的因。

第四是有为与无为，悉不知有异。有为法和无为法，安立十地菩萨的时候，佛陀把这个菩萨安置于十地菩萨的境界，他们能够圆满证悟一切有为法和无法法没有差别、有寂等性的一种殊胜的自性当中，这个叫有为与无为，悉不知有异。

就是说不管是有为法也好，还是无为法也好，不可知有异。都不可知它是有异的。什么叫不可知呢？难道它是一个无明吗？不了知吗？不是无



明，不是其他方面不了知，而是不可知有异。为什么是不可知有异？因为它的本性上就不是有异的，不是他体的，不是别别的他体的法。如果它的本性是他体的，我们就可以知它为他体，他就是是如理如实地知道它就是他体的，但是因为有为法和无为法在本性上就不是他体的，所以你没办法了知它是他体的，所以说这叫不知有异，不可知为有异。就是说相应于符合于它的本体的实相去了知的意思。有为法和无为法本来就是没有他体的法，本来就是等性的法，哪里有两个别别他体呢？左边一个有为法，右边一个无为法，这个就是别别他体的自性，这个是不存在的。

既然没有别别他体不存在的有为无为，所以就不可知有异，是这样意思。所以说就是相应于它的本体而了知的意思。它的本性上面有为和无为本来就是一个我们分别念前的一个概念而已，其实它们本性上面来讲都是等性的。

现在我们安立了很多概念，在名言谛当中、世俗谛当中为了便于取舍，为了便于趣入于涅槃，安立了很多很多差异，有为法和无为法的差异特别多。但是究竟来讲十地菩萨的时候，他会证悟万法的体性空，完全等性的这个自性。所以说最后来讲彻底地现前了有为无我不是有为这种究竟的实相状态，这上是特别重要的一种自性。

奉三、安置于道之果位中：

第三个也是七个事业当中的最后一个：安置于道之果位。

前面也讲了道果，但是第三个科判讲安置于彼地道果。彼地道果当中还是侧重于道，他还是从道的方面，他马上要圆满了。前在的道和果的联系非常非常紧密，虽然讲到了现前果位，但是还是从道的本体讲的。

安立大涅槃。

此处的安置于道之果位就直接讲果位了，是这样。佛陀可以把所有的众生，佛陀他自己可以把一个完全平凡的凡夫众生，通过佛陀他自己的能力最后逐渐逐渐把他安置于成佛的果位当中。所以说这个叫安立大涅槃，就把这个众生安置于道的果位，就是道圆满之后的一个果位，就是讲佛果。真正凭自己的能力把众生安置佛果的只有佛，其实众生没办法，其他众生没能力通过自己的能力把众生安置于真正的佛地当中。



有些时候比如说凡夫人，在小乘当中，他的上师可能是凡夫人，他的弟子成就阿罗汉果位，这种情况有记载，大天比丘等等有记载。但是这个不是通过他自己的能力，而是通过法的能力。他通过法的能力，弟子修法然后通过法的能力把这个众生安置于阿罗汉果位，这个有。但是真正的通过自己的能力把众生安置于所有的道地果位当中，只有佛陀有这个能力，不依靠其他的。就是说我没有能力，但是我可以依靠法，我给你讲法，然后你去修法，然后法的力量调服你的心，这个是法的力量，不是他自己的力量，是这样的。看起来好像是这个师父把弟子安置于什么什么果位了，其实来讲他自己是没有能力的，他是依靠了其他的力量，然后把他安置于解脱道当中。

但是佛陀不一样，佛陀他凭自己的力量完全可以把众生安置在不同的地位，乃至最后会把这个众生安置于佛地，这个是完全可以的。所以说这就将众生安置于道的究竟果位，不住有寂的大涅槃当中。这个方面来讲叫佛陀的最为圆满的功德，也是最特殊的一种功德，也就是我们要发誓成佛的一个最主要的必要之一。因为把众生安置成佛了，才叫究竟度化了这个众生，才叫做究竟的利益他了，是这样的。

现在我们利益众生，只能是从我们现在有限的的能力当中，做一些有限的利益，没办法把这个众生从头到尾把他安置在佛地当中，但是佛陀可以。这个也是我们成佛的一个原动力。因为我们通过这样的努力，我们成佛之后完全就可以把一个众生从一个小资粮道安置于究竟的佛地当中，自己完全可以一个人做到。这样的话，了知完这些之后，一方面来讲是非常感谢佛陀，他的一切种种殊胜的事业。一方面来讲我们自己也是发起殊胜的勤奋、精进心，为了真正的利益众生而发誓成佛。

如果有这种菩提心的话，这种菩提心就是很真实的菩提心。因为考虑到了能够利益众生最圆满的就是佛，所以说我一定要成佛，如果不成佛的话，我对众生的利益在某个阶段就中断了，不得不把众生托付给其他的去救度，或者托付给法，或者把他托付给其他的菩萨，或者把他托付给佛陀，我自己并没有能力把这个众生真正的安置在佛地当中。所以说为了真正的利益他的缘故，我一定要发誓成佛。这种菩提心就是很真实的，没有自己的私欲在里面。完完全全都是为了利他而成佛的，这个就是真实的菩提心。



以上我们就学完了二十七种事业。

下面第三个科判是摄义。

庚三、摄义：

许法身事业，有二十七种。

以上讲到了摄义，这个是一个归纳，归纳就是承许。这个承许是：佛陀在《般若经》中承许，能表示法身的最后一法的法身事业，总共有二十七种。所以说我们就是真正的了知了佛陀的殊胜的悲心、不可思议的智慧是这样一种自性。

学习过这些甚深教法的修学者，和完全没有学习过这个教法的修行者，对佛的一种认知，对佛陀、对觉悟者的认知，他的认知绝对是天壤之别。我们还是要不断地学习，真正来讲，尤其是讲大乘法，就这段时间，从去年开始，从讲《释量论》开始，真正来讲的话，很多法其实都直接可以和我们现在的皈依挂钩，我自己也是有意识地这样去讲，也是为了让大家对于所皈依的这样一种自性，因为皈依一方面来讲似乎是一个很浅显的，但其实来讲它是一个核心，而且皈依有外皈依、内皈依很多很多。如果我们对皈依的自性、对于所皈依的三宝真正认识得很清楚的话，我们的信心不容易退，不会随随便便说退就退失了。如果我们的信心不退的话，其实这个也是一个很好的保证。

所以说我们在讲《释量论》，在讲佛陀是量士夫的时候，讲四谛、讲修行之道的时候、讲《现观庄严论》的时候，讲其他的法的时候，其实都是有意识的和三宝的自性、皈依的自性去做一些连接。因为我们的确是很重要，不管我们现在正在修皈依的加行也好，还是说修完了也好，其实来讲我们的皈依的心、皈依三宝的心每天都要强化。因为有些大德说，如果你有信心的话，皈依的法都可以让你成佛。如果没有信心，即便修大圆满都不行。

皈依的法可以是特别深的法，因为这里讲皈依的时候，讲到所皈依的佛宝、佛宝的自性是什么？法身的状态、报身的状态，真正讲完之后，这个本来就是法界的一个深度了知。对法宝的了知也是，灭谛是什么？道谛是什么？也是一个深度了知。对于僧宝的自性还是深度了知。这样了知



之后，其实就和法界实相、和证悟实相的道这个方面就完全可以了知，我们在修的时候，这个思维或者这样的见解，自动就会渗入到我们的修法当中去，所有的修法全部都鲜活起来了。不会说皈依三宝好象就是一个口号，没有感觉。真正了解之后，皈依我们就知道特别特别近，不是那么远的一种修法。

所以说这个法身事业我们了解完之后，我们相续当中对三宝的认知，尤其对佛宝的认知我们会非常的清楚。再加上以后我们能够学习这些《宝性论》，它也会讲三宝，不同的方式讲三宝，它还会有一种非常殊胜认知。就是这样慢慢学下去，天天学、一步一步学下去之后，我们自己的信心不知不觉就非常非常的可靠，真正来讲永远不退失的那种信心在相续当中就生起来了。以上讲了二十七种。

以上《现观庄严论》第八品的内容就算是讲完了。

第三个大科判是：

丙三（如是宣说之摄义）分二：一、摄为六种现观；二、摄为三种现观。

前面不是讲了八种现观嘛，八种现观归纳成六种和三种。下面就简单了，下面就是一个归纳而已。所有内容前面已经学完了。

丁一、摄为六种现观：

第一个科判是摄为六种现观：

相及彼加行，彼极彼渐次，
彼竟彼异熟，余六种略义。

八种现观可以摄为六种现观，六种现观主要是为了一些中根、中等要基。如果喜欢广大的法要的根本就是广说八种现观，如果说是喜欢略说的要基，给他讲三种现观。如果喜欢中等根基，就给他讲六种现观，是这样。所以说这六种现观，是对于中根者讲的。怎么讲的呢？

首先就把三智合而为三，就是“相及彼加行”当中的相，这个相就是指三智，三智的法相了知，这个就是三智的法相，然后就把三智合而为一



作为一个，这个叫做相。然后彼加行，什么是彼加行？就是对于三智的相开始做正等加行，以三智作为它的一种所缘境，然后修这个法做正等加行，这个叫彼加行。相及彼加行，相是三智，彼加行就是指正等加行。

然后是彼极。这个彼是加行的意思，就是正等加行。极就达到顶点，达到顶点叫做极，这个叫顶加行。然后彼渐次，就是次第次第一个一个轮番修轮番修，这样的次第修叫渐次加行，彼渐次。

彼竟就是渐次加行到达究竟，叫刹那加行。一刹那之间可以修所有的加行，这个叫彼竟，加行达到究竟，尤其是渐近加行达到究竟。然后彼异熟，彼异熟就是四种加行的异熟，它的果，这个地方的异熟就是指果。虽然从《俱舍论》的观点来讲，佛果不能叫异熟果，异熟果都是有漏的，无漏的果当中没有异熟果。但是此处并不单纯从异熟果的侧面来讲，这个就是从果位侧面来讲。彼异熟就是讲果。虽然这个加行的果是什么？就是法身。彼异熟就是讲法身。所以总共加起来就是有六种。因为三智合而为一了是一种，加加上四加行是五种，再加上法身，一共是六种。

余六种略义，余的意思就是说前面的八种现观以外的叫余，又讲了六种现观，这个叫略义。余六种略义是这个意思。

第二个科判：

丁二、摄为三种现观：

初境有三种，因四加行性，
法身事业果，余三种略义。

摄为三种现观就是最略的根基，最略的根基当然有两种，一种就是最利根者，他的根基特别利，你不用给他讲特别多，你给他简单介绍就全懂了，是这样的。还有一种就是最钝的根基，反正你给他讲了也听不懂，简单地大概字面上讲一下，“哦听懂了听懂了”，千万不要展开，一展开就听不懂了，这样的也有。所以说这个略讲，要不然就是最利的根，你只要稍微给他讲一下就全部都懂，甚至有的时候看一下论名，他就懂了所有的意思。当然我们现在还想像不了这个是什么状态。但是还有一种就是前面讲的，只给他字面解释他就能听懂，稍微一展开就听不懂，这样的也有。这个也是为了摄持住他的一种修行方法。如果太广了，他就可能学不下去了，是



这样的。他能够把字面意思，比如说解释颂词，他就是把字面意思给他解释一下，他就觉得听起来很有味道，也能听懂一些，对他来讲不会有什么畏惧心，也没有什么疲厌心，然后慢慢慢慢增上他的功德，这样的也有。

广说也分两种，有些根基不太好，反正略说听不懂，中等说也听不懂，必须要展开广讲，他才能听懂，是这样。还有一种是根基比较好的，广说的话各种观点他都能够接受，这个也是一种利根。利根者和钝根者两种情况都存在。这个就叫做初境有三种。初境有三种就是三智合二为一，三种现观的话这里面讲初境有三种，因四加行性，法身事业果，余三种略义。最初境有三种，就是把三智作为它的因，就把所有的三智作为无生空性，三智作为证悟对境是无生空性的一种现观。就是说这个三智的本体是空性的，这样的话作为因的一种现观。

就是说初境有三种，再加上因，断句的时候，就是说第一种现观是什么？最初境有三种然后是因，断句时把这个因要断进来。因为它是属于三种现观当中是因的体性，空性是属于因的体性。

然后四加行性是作为它的加行现观，四加行就是从正等加行到刹那加行，把四个加行整个算为一个，归为一个，这个叫加行的本体，加行的现观。前面是因的现观，第二个叫加行的现观，所以这个叫四加行性。

然后法身事业果，最后这个叫果的现观。那么这个果包括了什么？就包含了法身和事业。法身和法身的事业，当然法身是第一个，事业是最后一个，它以第一个和最后一个来摄持中间两个，就是法身、报身、化身和法身事业，所以这四个体性就包含在法身事业当中，所以它叫果。

余三种略义，就讲到八种现观、六种现观之外的三种略义。这个地方来讲六种略义和三种略义都已经讲完了。前面的一些广说已经了知之后，这个方面的六种略说、三种略说全部都包含在前面的内容当中，它并没有额外的内容，只不过是开合不同，打开就是八种，收起来就是六种或者三种。这个里面就讲了摄为三种现观。

以上颂词就讲完了。

下面就相当于是一个尾义，第三个科判是：



乙三、造论圆满尾义：

般义窍诀—现观庄严论，至尊弥勒怙主撰著圆满。

这个是般若的窍诀，整个般若经的窍诀就是《现观庄严论》，现在住于兜率天的弥勒菩萨、弥勒怙主他已经撰著圆满。当然这个撰著的话，当时无著菩萨在鸡足山修持弥勒菩萨十二年，最后见到了弥勒菩萨，弥勒菩萨把他带到了兜率天上面，然后在一个午过的过程当中给他讲了弥勒五论，他记住之后就下到人间当中弘扬。这个作者就是弥勒菩萨，他造论的地方是在兜率天，就是讲这个法是在兜率天讲的。

这个也是我们以后成为弥勒菩萨的眷属的一个非常好的因缘、很好的缘起。因为是从正法、法义的方面和弥勒菩萨结的一个善缘，当然就是说我们朝拜弥勒菩萨的像、去鸡足山朝拜弥勒菩萨，或者其他方式都可以结缘，或者有些地方说你在释迦牟尼佛的教下守持一戒以上、皈依，这些都算是结缘，但是这些缘当中也有深浅。最深的因缘就是修持、听闻弥勒菩萨他自己造的论典，这个是结了一个很深的因缘。有这些因缘的话，以后弥勒菩萨成佛的时候就会成为他的眷属。这个方面来讲也是非常有意义的事情。

甲四、末义译跋：

第四个科判是末义译跋。

末义译跋就是讲翻译的时候的一些后文：

此般若波罗蜜多教授现观庄严论由梵译藏者谓天竺明本光论师与吉祥积译师翻译校对。

就是说这个《般若波罗蜜多现观庄严论》由梵语译为藏语是印度的明本光论师和藏地的吉祥积译师。吉祥积译师这里也讲了是三大译师之一的噶瓦拜则，也是很厉害的一个译师。当时翻译的方式就是翻译者他会按照梵文翻译成藏语，翻译成藏语之后，这个时候论师和翻译家配合起来一起翻译，翻译完之后还要校对、抉择。怎么校对抉择呢？这个时候就是班智达还要讲一次，从原文上讲一次，然后翻译者要对照一次，就看它符不符合于原文。它是非常严谨的方式，翻译完之后还要讲，一边讲一边抉择。



以前翻译的时候，尤其是在第四个科判是末义译跋，是末义译跋就是讲翻译的时候一些这个后文，此般若波罗蜜多教授现观庄严论由梵译藏者谓天竺明本光论师与吉祥积译师翻译校对，那么就是说般若波罗蜜多这个现观庄严论呢由梵语译为藏语呢，是这个印度的明本光论师和藏地是吉祥积译师是这样的，吉祥积译师这里面也讲了上师也讲了，就是三大译师之一的这个噶瓦·拜则，这样也是很厉害的一个译师。

那么当时的翻译的方式呢就是这个什么呢就是那个啊那么就是说是这个翻译者他会按照这个梵文翻译成这个藏语，翻译完藏语之后呢然后呢这个时候呢就是这个配合起来嘛就班智达这个论师和翻译家配合起来，然后就一起翻译，翻译完之后呢还要校对，翻译还要校对还要抉择，怎么校对抉择呢？就是这个时候呢就是说班智达还要讲一次，讲一次这个翻译的讲一次从原文上讲一次然后呢就是说翻译者他要去对照一个次就看它符合于这个原文是这样，它是非常严谨的方式，翻译完之后还要讲，一边讲一边抉择，一边讲一边抉择，都是以前的话就是说前我们就翻译的时候啊尤其是在像莲花生本生传啊在很多地方讲的时候都有这样一种啊一个班智达一个译师，一个班智达一个译师，他们两个人都是都配合起来是这样的，班智达他就很通达这个，那他就会讲去抉择，译师呢就听了之后就翻译，翻译完之后再讲一次，在原文上就再讲一次然后再去抉择是这样的，最后就相当于再校对一次嘛，翻译和校对。

后又经天竺大德无死论师与具慧译师重译，校阅善为抉择也。

那么后面呢又就是说这个也是翻译过两次是这样，重新又译过一次，后面这个第二次翻译的是天竺的大德叫无死论师，还有后面一个后译期的这个什么呢就是说一个叫做这个具慧译师，具慧译师他们两个有些地方叫做峨·西饶是这样的他也是很著名的，啊就是说罗丹西绕也是这个地方叫具慧译师，啊然后就是再这个重新翻译啊校阅，然后是善为抉择。啊重新地再把这些译师再重新抉择完之后最后确定下来，所以现在所学习的都是用这个译本，啊是这样一个意思。所以这个是当时翻译的情况。

这个以上我们就啊辅导完了吧，既然大恩上师讲的《现观庄严论》呢也是很大的论典是这样，五部大论之一也是弥勒五论之一的一个《现观庄严论》，当然就是我们本身上师老人家呢不是特别广讲了，那么我们现在



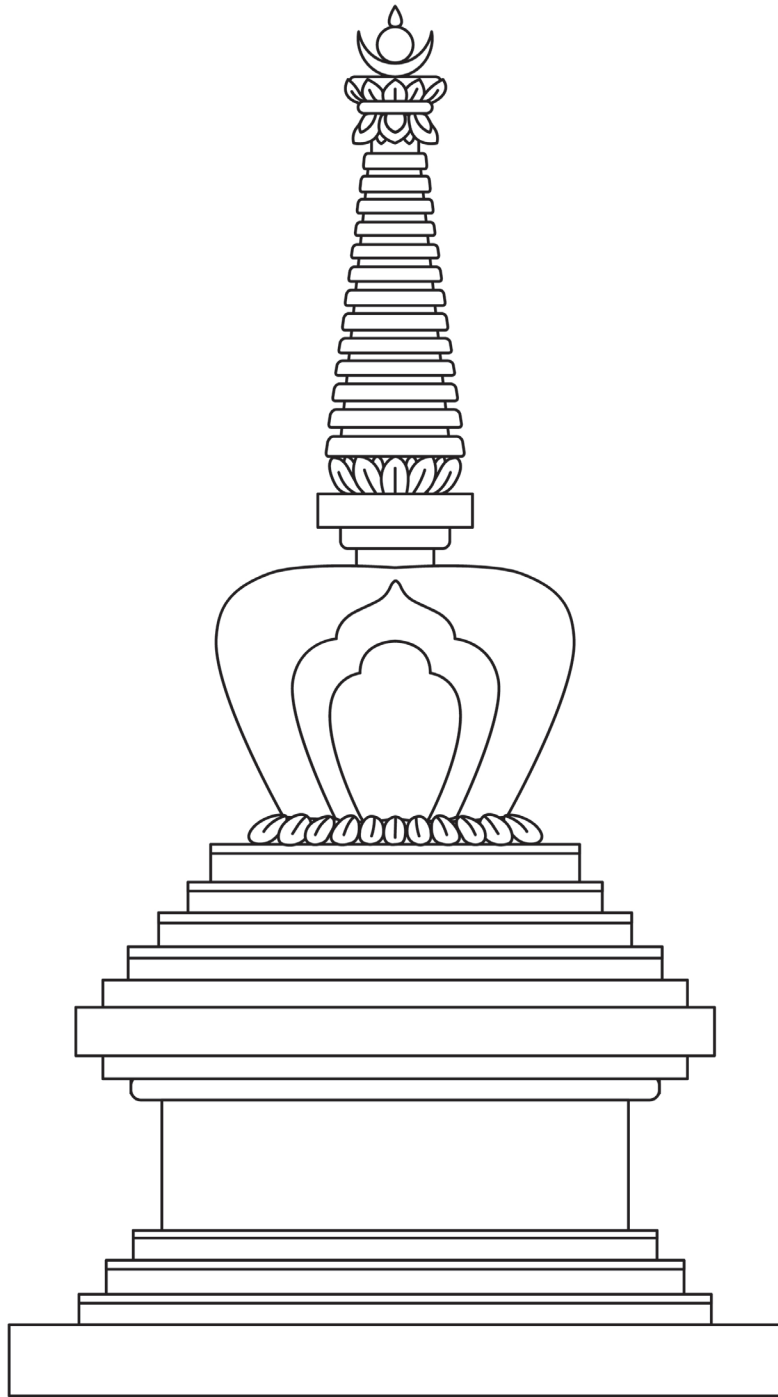
学习呢可能是这个字面上的意思都不一定真正地抉择清楚了，但是无论如何呢就是这个结个善缘，和弥勒菩萨还有和这个殊胜的现观庄严论般若波罗蜜多的一种窍诀呢结个善缘，结个善缘这个种子呢会在我们相续当中生根发芽，最后会开花结果是这样。

所以它这个功不唐捐吧，不管现在我们这次得到多大的收获，只要这个种子种下去之后呢它都会绝对会起作用的是这样的。

那么这个以上呢我们也是在上师三宝加持下中间也没有出现很多违缘然后呢把这个算是一起我们学习圆满了是这样的，然后呢下面呢就说是有些道友呢也是有这个嗯有这个什么呢就是说这个建议把，就是说可能在学的过程当中，有断的，可能没听圆满的，或者有的时候可能是时间来不及或者就是说是安排不过来或者说打瞌睡等等什么原因吧，反正可能没有听全，没听全的话今天还有一点时间呢我们就把这个再念一次，把这个传承呢从头到尾就念一遍，念一遍的话就是说如果以前断过的，或者没听圆满的啊反正就是说再听一次也可以，如果以前听圆满的再听一次呢就是再加深这个种子嘛，再把这个殊胜般若波罗蜜多的习气种子呢再加深一点，这样的话也还是有很大的利益的。

下面我们就利用这个时间呢可能再念一下，可能这个应该不会太长时间因为它颂词不是可能不是特别多。

后面是念传承……



菩提塔