

现观庄严论（略义） 01 课 初稿

智诚堪布 讲解

下面开始辅导《现观庄严论》略义。《现观庄严论》主要是开显般若的修法、智慧现证的一种次第。它也是五部大论之一，对于我们学习般若体系非常关键、必不可少。

对于佛陀的般若经，不管是《般若十万颂》《心经》或者《金刚经》等等般若系统的经典来讲，主要分成两大系统，一大系统是龙树菩萨的《中论》为主的《理聚论》，主要是抉择般若经当中空性的这部分。比如“色即是空，空即是色”，这个“空”到底怎么样理解呢？通过世俗谛和胜义谛二谛的方法进行开显一切万法都是无自性，必须要熄灭一切实执。般若经当中空性的理解是通过龙树菩萨的《理聚论》或者《入中论》等进行圆满地开显，空性就是现空无二的空性、一切戏论的空性，不是什么都有的空性。

第二大系统就是《现观庄严论》，将般若经当中隐藏的不太明显的修道次第凸显出来。有些大德在介绍的时候也是这样讲，龙树菩萨在看般若经的时候，在他面前显现出来的就是一切万法的空性。当然，“龙树菩萨看不到这些修道次第”，不是这样的意思，主要讲直接所诠义，就是讲空性。

弥勒菩萨在看《般若十万颂》的时候，所见到的全部都是修道的次第。在般若经当中修道的次第是很明显的，弥勒菩萨以十地菩萨的智慧来看的时候，就很清晰很明确地看到了《般若经》当中的修道次第，也叫现观，现观也叫现证。对怎么样去现证三种智慧等等，这个体系非常清楚。

对于凡夫人来讲根本看不出来，我们在看《般若经》的时候，很多地方是重复的，一而再、再而三地重复。我们会觉得前面已经讲了为什么后面又讲呢？弥勒菩萨的眼光中是不同的，比如资粮道怎么样修，加行道怎么修，见道怎么修，修道怎么修，所以后面我们看他引用的经文当中，很多地方都是引用差不多的经文。但是弥勒菩萨眼光，哦，这是加行道所摄，那是见道所摄，那是修道所摄。次第非常明显，我们看的时候觉得都一样，弥勒菩萨看的时候不一样，都是不同的修道次第。只有通过弥勒菩萨的智慧，十地补处的智慧，这么明显地发现了佛陀的究竟意趣，五道十地的修证意趣非常清楚地看到了，所以叫作《现观庄严论》，对于现证的次第，佛菩萨的智慧怎么样达到资粮道、加行道，怎么样达到见道、修道，这些方面做了很详尽地观察。

有些大德说《现观庄严论》实际上就是整个般若经的科判。怎么样去看般若经呢？你必须要用《现观庄严论》来指导，也就是说有了《现观庄严论》你再去

看般若经，就很清楚。这段经文是这个科判，那个经文是那个科判，就通过这样一种意义进行开显，符合这样一种意义。

如果我们要圆融地通达般若，《中论》和《现观庄严论》这两个系统就要通达。如果只是通达空性的《中论》方面，对于般若经当中的现证次第还不是很清楚；如果有了空性的思想，又有现证的思想，对于整个般若体系就圆满了，十全十美地可以通达。所以我们就知道它的意义非常重大，它能够让我们现证一切万法的智慧，现证的方式，在这里弥勒菩萨讲得很清楚。

《现观庄严论》略义，上师讲本来是散见于华智仁波切的著作当中，后来几个堪布把这些汇集起来，作了《现观庄严论》略义，讲平时的般若或者《八事七十义》的略说，相当于一个指南。

如果有了这样的指南，对于整个《现观庄严论》的所诠义应该可以大致地了解。现在我们学习《现观庄严论》的时候，首先目的就主要定位在名词方面熟悉一下，因为很多的名词以前都没有接触过。所以我们要趋入意义很深的方面，第一次学习还是很困难的。

首先我们听了之后辅导一下，之后再辅导一次。这样我们对于里面很多的名相、名词至少有一个熟悉的过程。该熟悉的熟悉了，该记的记了之后，再趋入《现观庄严论》的正文，帮助我们容易理解它的含义。有这样一种意义在里面。

下面就辅导略义。

顶礼文殊师利上师！

这是顶礼句。

般若的法相，就是已经或者能够抵达现证诸法离戏智慧的无住涅槃；

首先把般若的法相和事相等等进行安立。

般若的法相的定义是什么呢？就是已经抵达现证诸法离戏的无住涅槃，这个方面主要是指佛果来讲，已经抵达了，或者能够抵达。

“能够抵达”的意思就是还没有抵达，但是通过这样的正修行、这样的方式，绝对能够抵达现证诸法离戏智慧的无住涅槃。已经抵达或者能够抵达现证一切诸法离戏智慧的无住涅槃，就是般若的法相。它主要是一种智慧，般若就是智慧，是已经圆满地现证诸法离戏的智慧，或者能够现证。般若的法相就从这方面了解。

般若的事相，就是证悟大乘三圣道一切万法无有自性的部分。

事相，就是法相具体的表现。表现在什么上面，就是怎么体现它呢？

证悟大乘三圣道——见道、修道和无学道，一切万法无有自性的部分；或者换一种解释的方法，大乘三圣道证悟一切万法无有自性的部分。“证悟大乘三圣道一切万法无有自性的部分”和“大乘三圣道证悟一切万法无自性的部分”是一

个含义。在见道的时候能够证悟一切万法无自性，修道的时候能够证悟万法无自性，在无学道的时候也能够证悟万法无自性，这就是事相。对于这种已经抵达或者能够抵达的法相怎么体现，具体落实的差别法上面呢？大乘三圣道证悟一切万法无有自性的部分，就是讲它的事相。

下面讲分类。

如果按照名称来进行分类，则可分为自性般若、经典般若、道般若与果般若四种。

如果从名称来讲，可以分为四种般若。下面是解释。

自性般若：是指现量证悟诸法离戏智慧的对境，它与基般若是一个意思。其界限在大乘三圣道；

首先它的法相是怎么安立的呢？就讲到了现量证悟诸法离戏智慧的对境，自性般若也叫实相般若或者基般若。也就是现量证悟诸法离戏智慧，这种离戏智慧的对境就称之为“基般若”或者“自性般若”。

“其界限在大乘三圣道”，自性般若的界限是见道、修道、无学道。实相般若或者基般若，有的时候我们观察，它甚至排在基道果当中的“道”之前。我们认为就是一种诸法的实相，诸法的实相就是这样的，或者证悟它本来就是这样安住的。而在安立的时候为什么说界限在大乘三圣道呢？因为前面在安立法相的时候就讲得很清楚，是现量证悟诸法离戏智慧的对境。比如，我们现在闻思的智慧的对境是不是实相般若呢？好像从一个角度来讲，应该是实相般若。但是真正的实相般若或者基般若，或者自性般若，它在定义的时候就已经定好了，是现量证悟诸法离戏智慧的对境，它必须是现量证悟诸法离戏智慧面前的对境。你有了见道，当然就属于一种现量证悟诸法离戏智慧，这种智慧的对境，或者修道智慧的对境，或者无学道智慧的对境，就是它的本性。

所以后面在安立界限的时候，就说界限在大乘三圣道，就没有安立成其他的凡夫、证悟不证悟这方面，没从这个角度安立，主要从无分别智慧的这种对境来讲，就简别了现在我们的见解的对境，现在我们分别念智慧的对境，这些方面不是真正的基般若的体性。

经典般若：以诠释基道果般若为主的经论，也即以所宣说的名称、词句以及文字而显现的种种有表色，就是经典般若的法相。其界限，是从未入道直至最后有际；

经典般若以诠释基道果般若为主的经论。如果按照另外一个分法来讲，就把般若分为能诠所诠。如果分成能诠所诠，这就是一种能诠，能诠般若是什么？就是经论，就是经典般若。所诠是什么呢？对于《般若经》的所诠，就是基道果般若，基般若、道般若、果般若是所诠义。所以，一个是能诠所诠，此处就很清楚

了，以诠释基道果般若为主的经论，此处的基道果般若就是所诠，经论就是能诠。不管是经般若也好、论般若也好，母子十七部《般若经》，还有《中论》等，或者《现观庄严论》等论典，都是能诠。通过能诠经论能够诠释出基道果般若的相，对于基道果般若的所诠义能够诠释出来。

所以此处的经典般若主要是从能诠方面讲的。它是以诠释基道果为主，对于所诠义的基道果般若为主的经论，从经论方面讲的。所以下面在安立的时候就讲以所宣说的名称、词句以及文字所组成的能够显现它的意义的种种有表色。

有表色、无表色主要是在《俱舍》当中讲得多一点。有表色就是外面的色能够表示某种意义。比如说你外在合掌的时候，从你外面的相能推知内心当中的信心，内心当中的信心能够表示出来，叫作有表色。无表色就没有这样一种功用。所以从这方面安立有表色时候，名称、词句、文字能够显现它的所诠，对所诠义能够作显示。这就是经典般若或者有些地方讲教典般若，教典般若就是契合论。有的时候我们就觉得经典般若是指经典，不包括论，但这个地方讲的经典般若也包括论典。

“其界限，是从未入道直至最后有际”，这个地方“界限”的意思上师讲的时候也说得清楚，就是“从未入道直至最后有际”是从造论者的方面来观察的，也可以这样安立。佛地的经典后面有观察的，有的时候是自己方面，有的是对于他人方面，对于对境方面都可以安立，比如能现所现的关系在后面证悟当中还有解释。界限是从未入道直至最后有际。

道般若：能够抵达现证一切万法离戏智慧的无住涅槃之法，即为道般若的法相；

道般若的法相就是能够抵达，这个方面要抓住它的意义，就是说能够抵达现证一切万法离戏智慧的无住涅槃的法。什么样的法能够帮助我们抵达现证一切万法离戏智慧的无住涅槃，它就是一种道般若的法相。

以见道、修道及无学道三道为主的五道，即为道般若的事相。

道般若的事相就是以见道、修道、无学道三道为主，而且也可以间接地包括资粮道和加行道，所以，以三道为主的五道就是道般若的事相。

其界限，从真实的角度而言，是从大乘圣道开始；从假立的角度而言，则是从资粮道以及加行道开始；

真实地安立道般若是从大乘见道开始；如果从假立的角度来讲，也可以从资粮道和加行道开始。资粮道主要是闻思，加行道主要是体验，加行道之后真正地开始初证，还有一个真实的角度和假立的角度。因为资粮道和加行道必定是一个因，现证法界的一个正因，从这个正因的角度来讲，也可以安立成一个道，安立成道般若的事相。

果般若：彻底现证一切万法离戏的究竟无住涅槃智慧，就是果般若的法相；佛地的如幻智慧，就是果般若的事相。其界限仅为佛地。

果般若是彻底现证一切万法离戏、究竟无住涅槃的智慧。圣者地有分证和圆证，果般若就是彻底证悟，简别了分证，只是证悟一部分这种情况是没有的。在果般若的时候已经彻底现证所有一切万法的本性，究竟无住涅槃的智慧完全现前，这就是果般若的法相。

事相是讲佛地的如幻智慧，如所有智和尽所有智。按照名言谛来观察，如所有智和尽所有智是不是实有呢？不是实有的，是如幻的。所以安立成佛地的如幻智慧就是果般若的事相。如幻并不是虚无缥缈的意思，而是无实有，观待众生的分别念来讲，只能通过如幻无实有的角度来安立了知佛的智慧。从佛的智慧来讲，你不需要安立实有不实有、如幻不如幻，佛的智慧就是一种清净的本体。这就是果般若的事相。

“界限仅为佛地”，只有佛才是真正的彻底现前一切法性的缘故，一切为诸法智慧的缘故，所以界限只在佛地。

真伪的差别：

把这些般若，哪些是真的，哪些是相似的，这些真假的差别进行分类。

基般若与果般若二者，为真实般若；而经典般若，则只不过是假立般若而已；至于道般若，则真假二者兼备。

对于这个问题的说法很多，有的安立基般若是真实的，有的安立果般若是真实的，有的安立道般若是真实的等等，但是经典般若是虚假的或者是假立的都是承许的，各大德都承许。

对于基般若和果般若二者是真实般若，一个方面就是它的本基，一切万法无离无合的本相，一切万法不动安住的本性，这个是真实般若；果般若是彻底离开了一切的违品，圆满彻底证悟，这个方面就是果般若。所以基般若和果般若二者，华智仁波切的观点就是真实般若。

“而经典般若，则只不过是假立般若而已”，经典般若是假立的，那为什么能够安立成般若的名称呢？主要是从能诠所诠的角度来讲。经典般若是能诠，它不是真正的般若。但是把所诠的名称放在能诠也可以安立成般若的名称，所以它本身来讲不叫般若，但是它有能诠的自性，把所诠的意义，基道果的含义放在它上面，就可以安立成般若。或者经典般若必定是通达所诠的一种方便，从这个方面也可以安立成般若的名称，所以它只是假立的。

“至于道般若，则真假二者兼备”，道般若真假都有，所谓的真般若是怎么样的呢？有些大德解释，安立道般若的真实方面主要是讲一地到十地的入定智慧。入定的智慧就是一种真正的般若，所以真般若从这个方面可以具备；假般若

就是讲资粮道和加行道。前面讲了，从假立的角度而言可以安立成道般若。如果从这个方面观察，它就是一种假的，只是通达般若的总相而已，所以没办法安立成真实的。

还有一种，出定位怎么安立呢？出定位很多地方没有讲。有的时候如果连带入定位看，因为入定位有这样一种境界的缘故，出定位连带讲也可以说是真实的；如果只是把入定位的智慧，一地到十地的入定位安立成真实的话，从这个标准来看，出定位就没办法安立成真实的。这个叫道般若真假二者兼备。

陈那论师所说的“智慧度无二，彼慧即善逝。修彼具义故，论道立彼名”的密意，也就是为了表明它们之间的主从关系。

“智慧度无二”，所谓的智慧度就是无二的智慧。这样的真实的无二的智慧、无差别的智慧一方面是基的自性，一方面是果的自性。基的自性在基般若当中就是讲无有分别的本体。

“彼慧即善逝”，“善逝”就是佛的意思。真正的智慧度是佛果，应该说果般若是很明显的。

“修彼具义故，论道立彼名”，其他的论和道立彼名。实际上修彼具义，通过能诠可以通达所诠，所以可以立彼名。

“修彼具义”，通过修持道般若能够达到果般若的缘故，也可以立般若的名字。密意就是为了表明它们之间的主从关系。

益西彭措堪布在《智慧品》前面有个介绍，可以参考，《智慧品》的讲记前面有他对于几个般若的安立，哪些论师是成立果般若的，哪些论师成立基般若是真实的，哪些论师承许道般若是真实的，都有分别的安立。比如堪布在《智慧品》讲义当中讲到，陈那论师他主要成立果般若是真实的。如果按照这个观点解释，“智慧度无二，彼慧即善逝”，这两句就直接解释成果般若了，果般若就是真实的，其他的话“论道立彼名”，他有这样一种安立。

还有一种讲到了基般若，法友论师，还有夏洛巴论师（20：12），他们有不同的安立方法，夏洛巴论师他就认为道般若是真实的。道般若就是讲一地到十地入定的智慧，这是真实的一种般若。

堪布在分析的时候，两者之间有没有冲突呢？两者之间没有冲突。也就是说把果般若安立成真实也好，把道般若安立成真实也好，实际上是没有冲突的。为什么呢？为了表明主从关系。比如，从国王和眷属两个方面进行观察，国王是真实的人也是主要的人。这相合于陈那论师的观点，陈那论师的观点认为佛果、果般若是真实般若。如果要表明它们的主从关系，果般若是真般若也是主要般若；道般若就像大臣，大臣是真正的人也是次要的人，道般若是真般若也是次要的般若。所以从这个意思讲，为了表明它们的主从关系，两者之间把果般若安立成真

实也好，把道般若安立成真实也好，都可以。主要是从“善逝”方面讲果般若，陈那论师主要是讲果般若是主要的，从这个方面来安立。所以我们看上师的讲记就比较清楚。

还有一种，法友论师他安立基般若是真实的。上师讲都有他的根据，都有教证可以安立，都是从不同的侧面进行表述的。但是前面讲，经典般若没有安立成真实，还有资粮道和加行道没有安立成真实。还有二乘的智慧，不管是见道乃至无学道的智慧全部都是假般若，不是真实般若。为什么不是真实般若？因为还没有现见真正的诸法实相，没有办法安立成真实般若。它只是单空的一部分，人无我空性的一部分的缘故不是真实的般若。资粮道和加行道是安立总相的缘故不是真实的。教量般若是能诠能知的缘故不能安立成真实的。其他各方面，基般若、道般若、果般若，这些都有安立真实的根据，在经典论典都有教证，所以从这个方面可以安立。

作为经典般若的《现观庄严论》，是以三智、四加行和法身果八事，以及八事所分细的七十义来阐释般若的。

《现观庄严论》讲到了“八事”，“八事”就是讲三种智慧、四加行和法身，总共加起来所诠有八种事。如果再把八事详细的分析时候就开出来了七十义，所以是八事七十义，这在很多地方都这样讲。

下面首先讲八事，再讲七十义。

八事中的第一事，就是遍智【一切相智】：能于一刹那间现见诸法一切如所有性及尽所有性的智慧，就是遍智的法相。可分为两种。其界限为佛位。

遍智就是在一刹那之间可以现见诸法所具备的一切的如所有性和尽所有性。如所有性主要是它的无自性方面、空性方面、法性方面；尽所有性是显现的方面。所以一切万法都具备如所有和尽所有性。遍智就是佛具备的智慧，佛具备的智慧在一个刹那当中同时见到一切万法的如所有和尽所有性。这个方面主要是从智慧角度来讲。如所有性和尽所有性是从所境的角度来讲，那么要安立遍智，就是能够见到如所有性和尽所有性的智慧，这就是遍智的法相。

“可分为两种”，上师讲如所有智和尽所有智，因为它的对境是如所有性和尽所有性，它的智慧也就是如所有智和尽所有智。

“其界限为佛位”，那么只有佛才能达到这个，其他的十地菩萨以下都没办法如是地安立，所以界限为佛位。

道智【道相智】：了知三道无有自性，并依靠圆满、成熟和修炼的方式，来现证空性的有学道智慧，就是道智的法相。

道智的法相是了知见道、修道、无学道三道无自性，而且依靠加行、依靠圆满、成熟和修炼的方式，来现证空性的有学道智慧。这方面就是讲道智的法相。

在《现观庄严论》当中主要也是讲般若空性，所以在后面的论文和注释当中都是在讲空性。那么所讲的空性当然有各种说法，有些地方讲《现观庄严论》的空性可以按照唯识的空性来解释，世亲论师等他们有些时候就是通过唯识的观点来解释《现观庄严论》；有的是通自续派的解释，解脱军论师等圣贤；还有应成派的解释。

这里所谓的“空性”按照了义讲，《般若经》的空性就是《中论》的空性，所以也应该是应成派的空性——大空性。这个地方也提到了现证空性的方便，很少提到现证光明如来藏方面，因为它的体系是忠于般若法门二转般若的空性。所以，通过这样一种方便来证悟空性的有学道智慧就是道智的法相。

可分为三种。

分类就是声闻、缘觉和菩萨，分为三种。本来来讲道智是菩萨的智慧，那为什么分三种呢？上师讲的时候，第一个就是菩萨为了引导三乘种姓的缘故，或者为了证悟一切种智的缘故，他必须也要通达声闻的智慧、独觉的智慧和菩萨的智慧。所以从这个方面可以分三类，他必须要通达。或他在得到了圣者果位之后，也能够给他们开显三种道，所以从道智的角度来讲可以分成三类。

其界限，为大乘五道。

不是小乘的智慧，界限是大乘的五道。

基智【一切智】：现证一切万法补特伽罗人我为空性的片面智慧，就是基智的法相。可分为两种。其界限，为小乘五道。

基智也叫一切智，基智在后面讲的时候主要是蕴界处。对于蕴界处怎么了知它的本性呢？有时候说蕴界处无我，人无我空，不存在。安立大乘基智的时候，他就讲无自性，不单单是人我空，而且法我也不存在。这个地方的基智是现证一切万法补特伽罗人我为空性的一种片面智慧，就是基智的法相。

“可分为两种”，上师也讲了两种观点，一个是大乘小乘，小乘的基智主要是片面证悟人无我空性，大乘就是所取和所舍两个方面。也就是说，从大乘证悟的时候包括了空性在里面，这方面可以安立成所取；所舍就是讲对小乘的相续当中所摄的人无我空性它是一种所舍。上师还讲了一种声闻、独觉，就是小乘所包括的。

“其界限，为小乘五道”，具体的内容现在我们还没办法很清楚地了知，只有后面慢慢慢慢学习论文之后，对于遍智、道智、基智等等一系列的问题才能够详细地分辨。所以现在只是大概的介绍，前面我们讲主要是为了熟悉这些名称，把这些名称大概的意义内心当中有所了知，有所熟悉，能够帮助我们学习后面的内容。

三智讲完之后是四加行。这个四加行不是平时我们讲的四加行，也不是前行

的意思，这个加行就是一种瑜伽，就是一种修法，所以说四种修法。这四种修法是为了获得三智而修持的四种修行，四种修行的方法，所以后面就讲到了四种加行。

正等加行【圆满现观一切相加行】：为了使三智所证获得自在，而总摄无生三（智）进行修习的菩萨瑜伽，是正等加行的法相。

为了使三智所证获得自在，为了使遍智、道智和基智所证悟获得自在的缘故，总摄无生三智进行修习的这样一种修法，菩萨的一种瑜伽，有相应的方式叫做正等加行。

可分为二十种加行。

后面还要去观察。

其界限，是从小资粮道直至十地之最后有际之间。

从小资粮道开始修持正等加行，然后到最后有际之间所包括的。

顶加行：依靠正等加行，总摄无生三（智）进行修习而获得自在的菩萨瑜伽，是顶加行的法相。可分为七种。其界限，是从暖位直至最后有际之间。

“顶加行”，上师讲正等加行和顶加行是一个因果关系。什么因果关系呢？为了使三智获得自在，前面的正等加行是因，后面的这个是果。都是为了让三智获得自在而从因和果两个方面来进行分类的。

此处在讲的时候第一个讲依靠正等加行，依靠正等加行作为因，总摄无生三智进行修习，后面也是讲总摄无生三智进行修习，从果的方面进行安立。

是顶加行的法相，有七种。界限是从暖位，加行道开始直至最后有际之间。

下面是讲次第加行和刹那加行。

次第加行【渐次加行】：为了使与三智识相同时生起的证悟获得稳固，而次第修习三智之相的菩萨瑜伽，即是次第加行的法相。

第三和第四个加行主要是为了让三智同时生起的证悟获得稳固，分了因和果，次第加行是因，后面是果。所以都是为了获得稳固而进行修持的。

可分为十三种。其界限，在渐悟者中，以闻思为主的，是从资粮道开始；而修行者，则是从暖位开始，直至最后有际之前（不包括最后有际）。

刹那加行：次第修习三智的菩萨瑜伽，便是刹那加行的法相。

上师讲了这个也是前面获得稳固的一种果，或者是在一个刹那就可以圆满前面所有的修行相，这个方面叫刹那加行。

可分为四种。其界限，仅在十地的最后。

十地末尾的时候安立刹那加行。

法身：修习加行所获得的究竟之果，也即具备众多无漏功德，便是果法身的法相。

这样一种果的法身的法相，就是讲修习所有加行圆满之后，所获得的究竟果，那么也就是具备众多的无漏功德，就是果法身的法相。

可分为四种。

后面也有提到，有自性身、法报化，或者有的时候附带讲事业，分了这样四种界限。

界限仅在佛地。

只有佛才具有法身的本体，所以界限就是佛地。

今天讲到这个地方。

上师要求辅导，下面辅导员要辅导。《现观庄严论》我们是第一次学，有些道友以前也许学过，但是绝大多数道友都没学过，所以对《现观庄严论》我们应该多听闻，多听闻之后这些陌生的法相就逐渐逐渐地熟悉了。

上师讲一次在这儿我们辅导一次，下面辅导员还要再讲一次，也应该这样学习。

上师也希望有些智慧比较敏锐的人，尽量把《略义》背下来是最好的，里面的八事七十义，如果能够背下来或者很熟悉，对于我们学习《现观庄严论》帮助很大。如果很生疏，那么后面再再地遇到这些问题，法相是什么样，这个很难搞清楚。所以，我们看自己的情况而定。

总之，法王以前也这样要求，也是因为这样一种希望，上师也是这样希望，所以我们如果有时间、有精力或者兴趣很大的话，可以把《略义》背诵下来，或者上师说即便不能背诵，那么这个内容要记得住，就是一个字一个字背不下来，但是一讲遍智的时候它是什么意思，它的界限是什么，讲基智的时候它是怎么样，都能够知道，这个方面就是我们学好《现观庄严论》，也是有这样一种方便。

希望这些方面还是要精进努力。

下面讲考。

现观庄严论（略义） 02 课 初稿

下面辅导《现观庄严论》略义。前面已经讲了八事，今天讲七十义。

在七十义中，首先是表示遍智的十法：

对遍智即佛陀智慧的表示有十种法。上次也讲了，不讲遍智的本体，而从它的表示法来讲，它的因、所缘等等方面进行表示，就好像对于眼识的表示一样，是通过对境的蓝色或者柱子这方面做表示。有这样一种必要性，便于通达的原

因，所以通过十法也可以对遍智进行全面了知。

一、发心：以希求或者向往他利为因而引发，并以相应希求菩提果位为助伴的大乘殊胜意识，是大乘发心的法相。

发心是成佛的第一因，如果我们要成就遍智，最初必须要发心，有了发心才可以进一步地修行成佛。如果最初没有发广大心，怎么样修行、怎么样精进，都没办法真正和大乘道相应，如果没有和因相应，果更慢，更加没办法获得。所以第一个因就是发心。

发心有两种体相，第一个是“以希求或者向往他利为因而引发”，主要是因相，后面是助伴之缘。后面讲的时候，也会提到主要是通过大悲来缘众生，通过智慧来缘佛果。我们要发心求菩提的主因绝对是希求、向往他利，想要利益一切有情，让有情获得增上生、决定胜，让有情从轮回当中出离，获得佛果的殊胜想，利益众生的殊胜意乐，有这样一种因产生，所以是一个主要的因。如果说“我要成佛”，这个不一定是真正的相。所以第一个主要的问题就是要相合于他利，想要希求或者想要利他为因而引发。并且“以相应希求菩提果位为助伴”，为了度化众生的缘故，自己希求成佛，是为了利他的缘故自己希求成佛。这样次第地讲，不能够紊乱、不能够颠倒，是为利益众生而成佛，而不是为了我成佛而去利益众生。这二者之间好像是一样，但真正从意义上讲不一样。所以在这个因引发之后，希求菩提果位为助伴的大乘殊胜意识，是大乘发心的体相。

如果就本体而分，则可分为愿菩提心和行菩提心两种；

如果从菩提心的本体而分，可以分为愿心和行心两种分类。

如果以比喻而分，则可分为二十二种。

如果通过比喻而分，可以分为二十二种菩提心。这在很多地方讲过，主要出自于经典当中，后面在《现观庄严论》当中讲了二十二种，如地、金、月、火，还有后面的山王等等，还有《大乘经庄严论》中“发菩提心品”也讲了二十二种。

其界限，是从小资粮道直至佛地之间。

发菩提心是从小资粮道开始安立，生起无违的世俗菩提心，直至佛地。这个“佛地”，有些地方讲是十一地，有些地方讲所谓的“佛地”，把第十地安立为佛地。按照麦彭仁波切等的观点，所谓的佛地是讲十地，就不能直接从佛地的名词上去理解是十一地，但有些大德解释佛地，就是讲无学道。

二、教授：对于获得大乘发心之义的方法，能够无有错谬地演说的能诠语，便是大乘教授的法相。

所谓的教授也叫教言，或者有的时候叫窍诀。

“对于获得大乘发心之义的方法”“无有错谬地演说的能诠语”，这方面就是“大乘教授的法相”。我们要发心，怎么样获得发心的意义？怎么样去了知发心

的意义？如果按照自己的分别念是没办法通达的，必须要依止佛、菩萨，还有上师、殊胜善知识等等，他们来给我们介绍，来给我们传教授，然后我们自己才能够真正无误地观修作意。所以这种能诠语就是大乘教授的法相。

这个教授在《经庄严论》中也讲过，它有两类：一个是从来没有得过教授，第一次给他讲，第一次学习，这个也是一种教授；还有一个是以前听过，再一次重复，一而再而三地给他讲，这个也是一种教授，有两种方式。

以对境而分，可分为十种。

通过对境来讲有十种。后面“义”当中很明显看到十种说法，但是它里面有二谛，世俗谛、胜义谛，通过四谛、三宝等等方面进行宣讲。所以“以对境而分，可分为十种”。

其界限，相似的（教授），是从未入道（开始；一般的教授，是从资粮道）直至佛地之间。

上师讲的是通过接受者和讲教授的人两方面来讲的。从接受教授的人、从对境方面来看，接受教授的修行者来讲，从未入道乃至于十地边际都有，没入道的要得教授，十地菩萨也要听教授，这个方面从听教授的侧面讲。如果从讲教授进行观察，“相似的教授是从未入道开始”，上师解释是有些还没有入道的人，也可以相似地讲解教授。一般的教授从资粮道开始至佛地之间，是可以给予教授的。

三、抉择分【大乘加行道】：在大乘资粮道之后生起的，为胜解行地所摄的，具备五种差别法【特征】的现观，即为抉择分的法相。可分为四种。其界限唯在加行道。

这个“抉择分”，上师讲到在加行道的时候，接近于要见道的阶段，这方面是抉择分。有些地方讲，加行道的时候，抉择分是见道的自性，瞬间之中随顺它，这是加行道随顺见道抉择分，这样一种位置也叫做抉择分。后面注释当中讲到，修持教授是在加行道通过抉择方式来修持，抉择分的时候，把教授通过使用方式来进行抉择、进行修持，这个叫做抉择分，或者就是讲抉择分是教授的果，在后面科判当中讲教授的果。

在大乘资粮道之后生起资粮道有下资粮、中资粮和上资粮，上资粮过了之后是加行道，过了资粮道之后生起来的是胜解行地所摄，而不是真正的无分别，初证位是胜解行地所摄，具备五种差别法。后面的颂词当中也有讲五种差别法，有一个所缘，还有讲形象，还有讲因缘，还有讲摄受，还有讲菩萨救护者等，五种差别法的现观，这个就是讲抉择分的法相。

“可以分为四种”，就是加行道的四位——暖、顶、忍、世第一法。

“其界限唯在加行道”，只是在加行道安立。

四、修行所依【修行所依自性住种性】：

这个地方“修行所依”主要的直接的意义，修行所依靠处是“自性住种性”，我们如果要修行具备什么条件。四、五、六这三个问题都是从修行条件的角度讲的，后面修行所缘等是修行的自性、修行的本身进行观察的。修行的所依有一种自性住种性。

某种法界，便是此处所说的修行所依或者种性的法相。

修行的所依叫种性，这个种性怎么了知呢？就是某种法界。某种法界对种性有很多抉择的方式，比如小乘是通过菲薄饮食、不贪恋、知足少欲等等，这方面安立成修行种性。还有就是讲到了唯识宗的（09:05）唯识传来的一种法，这方面就是修行种性，有这样安立。

此处所说的“某种法界”，虽然法界也有明空无二的法界等等，但是在《现观庄严论》当中的法界，主要是讲空性，一切万法空性，或者能够作为三乘修行空性的这部分，就叫“某种法界”。这个地方所讲的空性就是把空性作为种性，不像三转如来藏法轮当中，这样一种种性（自性住种性）就是讲如来藏光明。在般若经的体系当中，不讲这些如来藏等。所以只是把空性这部分安立成它的修行种性。

根据能依之法的差别而分类，则有十三种。

所依这个法界，实际上就是讲所依的自性住种性是空性的缘故，法界无差别又怎么样可以分类呢？颂词当中后面还会讲。所以通过辩论的方式、辩驳的方式讲，法界、法界空性怎么可能分类呢？不可能分。弥勒菩萨说，从能依的差别可以分，根据能依的差别进行分类。所以从所依的角度来讲，它是一种空性的缘故没办法分类。可以通过能依之法。能依之法意思是说安住在现前种性的这些身份上面，根据能依方面可以分类，有十三种。

此论直接指出，其界限是从小暖位直至最后有际。

《现观庄严论》当中指出，界限是从暖位开始到最后有际之间，可以安立种性。为什么是从暖位开始安立呢？自性住种性为什么一定要从暖位安立？这个地方主要是从遣除过失的特殊的身上来定。从暖位开始有一种遣过（遣除过失）的殊胜的功德。虽然从资粮道也有自性住种性，在凡夫相续当中也有自性住种性，为什么一定要从暖位安立？主要是暖位在加行道开始，有断除过失，具有功德，能依从这个时候开始。所以是从暖位直至最后有际安立。

五、修行所缘：大乘修行人遣除增益基础的所知【外境】，即是修行所缘的法相。可分为十一种。没有界限。

所谓的修行所缘是大乘修行人要遣除增益的基础，遣除增益的所知法。一切所知法、一切所缘境，大乘修行人要遣除增益。对什么法遣除增益？这些法就叫所知，叫修行所缘。比如我们要证悟一切万法空性，所证悟的一切万法是

它的所缘，就是空性的所缘。所以大乘修行人遣除增益基础的所知，这些外境就是它的所缘，修行的所缘法相。

因为要对这些法遣除增益的缘故，“可分为十一种。没有界限。”没有界限的缘故，就是因为这十一种是从所境的角度讲，而不是从能境的方面去分析。也有从有漏法到无漏法之间的有十一种。颂词当中也讲了十一种分类，就是善法、恶法、无记法、世间法、出世间法、有漏法、无漏法、有为法、无为法，九种，还有讲到了声闻相续当中的境界和佛的境界，这相当佛的十地等境界，这些都是所缘。也就是说，菩萨在修行的时候，要对什么法遣除增益呢？从善法开始乃至到佛的十地之间，对这些法要遣除增益，这些都是所缘境，要如理如实地了知这个所缘境的相。如果按照空性的角度讲，一切法都无自性，必须要遣除有无是非的增益。所以这些法从所知的角度讲没有界限。

六、修行所为：菩萨依照某种途径而趋入修行所获得的究竟成果，即是修行所为的法相。可分为三种。其界限为佛地。

修行所为就是修行的目标，最后要达到什么样的目的呢？“菩萨依照某种途径”，当然菩萨道很多，通过六度、四摄，或者二资粮，或者通过止观等等，通过某种途径“而趋入修行所获得的究竟成果”，这就是我们要得到的究竟所为、修行的目的，这个就是修行所为的法相。

“可分为三种”，三种就是大心、大断和大智。大心就是讲无缘的大菩提心、大悲心，这样大心，简别小乘的这些发心等。还有大断，就是断掉了烦恼障、所知障种子，连习气在内全部断尽，叫大断。大智，就是彻底的智慧，已经获得了如所有、尽所有的智慧。所以这方面就是修行的所为，分为这三种。

界限是佛，因为佛才是究竟成果的缘故，所以“其界限为佛地。”

下面从第七到第十之间是修行的自性、修行的本体。

七、披甲修行【披甲正行】：依靠大乘发心，为了获得无上菩提而修持两种利益，并在任何一种波罗蜜多中，都各自摄持了六种波罗蜜多，从而进行修持，即是披甲修行的法相。

披甲修行的法相，上师讲要发誓愿。在修行之前必须发誓愿，依靠大乘发心。通过要利益有情的菩提心，依靠大乘发心，为了获得无上菩提而修持自他两种利益，而且是“在任何一种波罗蜜多中，都各自摄持了六种波罗蜜多，从而进行修持”，就是讲披甲修行的法相。一个波罗蜜多各自摄受六种波罗蜜多，在《经庄严论》当中学过，这段时间上师也讲了，《广论》当中也再再地讲。一度当中怎么样摄持诸度，从布施开始讲，讲到今天智慧度，都在讲一度当中怎么样摄持六度的方式。所以应该不是很陌生。

可分为三十六种。

因为六度各分六类的缘故，六六三十六，分为三十六种。

其界限，是从资粮道直至最后有际。

界限是从资粮道开始，到最后有际之间，这方面讲披甲修行。

八、趋入修行【趣入正行】：依靠大乘发心，为了获得无上菩提而修持两种利益，并主要以修所生慧所摄持的趋入大乘行为，便是趋入修行的法相。可分为九种。其界限，是从暖位直至最后有际。

“趋入修行”，在前面的基础上，后面的科判当中，直接讲到了趋入修行是披甲修行的对境。发了誓愿之后，对境是什么呢？趋入修行，主要是通过通过对境的方式进行修持。发誓愿之后要修持六度，或者修持大乘的法要，所以要趋入。通过这样一种方式趋入披甲修行的对境当中，这种修法就是趋入修行。

“依靠大乘发心，为了获得无上菩提而修持两种利益”，主要以修所生慧摄受，趋入大乘产行为。前面是发誓愿，现在是通过修所生慧摄受而趋入大乘的行为，就是趋入修行的法相。

“可分为九种”，八种道，一种果，总共是九种。

“其界限，是从暖位直至最后有际”，为什么从暖位呢？因为它的法相当中讲到了是“以修所生慧所摄持的”，所以在资粮道的时候，虽然有修行，但不主要，主要是闻思。在加行道之后，是修行为主，所以“以修所生慧所摄受的趋入大乘行为”，是从暖位直至最后有际之间。

第九是讲资粮修行，福德资粮和智慧资粮为主的一切修行，再再累积资粮。

九、资粮修行【资粮正行】：依靠大乘发心，为了获得无上菩提，而修持两种利益，

这是总的前提，和前面一样。

并能直接产生自果大菩提，即是资粮修行的法相。可分为十七种。

“并能直接产生自果大菩提”，是谁产生的？是从哪个地方产生的？和这个地方的修行有关，就是资粮修行。通过福德资粮和智慧资粮，直接能够“产生自果大菩提”。大菩提的果是通过福德和智慧两种资粮因当中如是出生的，所以叫“并能直接产生自果大菩提”，和前面有相似，也有不一样的地方。这个就叫资粮修行的法相。

可分为十七种。

十七种当中有修行的自性，或者布施、持戒等等。这些方面分为十七种。

界限，前面的十五种（资粮）是从世第一法直至最后有际，

前面的十五种是从世第一法位开始，到最后有际之间。

而地资粮与对治资粮二者则存在于十地。

在十六、十七有地资粮和对治资粮，这个存在于十地，从一地到十地之间都可以安立。

十、定离修行【决定出生正行】：依靠大乘发心，为了获得无上菩提，而修持两种利益，最终必定会产生遍智，即是定离修行的法相。

所谓的修行和前面一样，通过大乘发心为前提，为了获得无上菩提为助伴，修持自他两种利益，最终必定会产生遍智。最后当因缘圆满的时候，肯定会脱离障碍。把这样一种果从障碍当中脱离。什么障碍呢？就是获得遍智的障碍，一定会从产生遍智的障碍当中得到脱离，绝对会产生遍智的果。这方面主要是从“定离”决定出生，一定能够离开障碍，一定能够出生遍智果。所以这方面讲定离修行法相。

可分为八种。

八种是金刚喻定等，金刚喻定是一种，还有七种是讲解脱道、殊胜道的所摄。

其界限，为十地的殊胜道。

以上表示遍智的十法讲完了。

下面是表示道智的十一法。

表示道智的十一法：

道智是产生遍智的因。遍智肯定是从道智当中产生，佛智是从菩萨智当中产生。讲完遍智之后，马上讲道智，把遍智、道智、基智作为一种所缘，首先产生一个定解，慢慢的开始趋入修行。所以道智表示有十一法。

一、道智支分：以道智的因、本体以及果法中的任何一种所摄的功德，就是道智支分的法相。

以道智的因也可以，本体也可以，果法当中也可以，任何一种所摄的功德，就是道智支分的法相，这方面讲道智的支分。道智的支分有因、本体、果，反正道智的支分也可以因的表示、本体的表示、果法的表示，任何一种所摄都可以表示。

可分为五种。

后面颂词当中不是很明显能看出来。

其界限，是从未入道直至最后有际。

从没有入道开始，到最后有际之间，道智的因、本、结果等这些法。

二、弟子声闻道【声闻道智之道相智】：以摄受所调化的声闻种性，而令其证达声闻道之所缘不可得【声闻道所证悟的无我空性部分】的菩萨圣智，便是弟子声闻道的法相。

弟子声闻道是菩萨的智慧，意思是什么呢？实际上菩萨要调化声闻弟子

(声闻种性的弟子)，为了让所调化的声闻弟子能够证达自己证悟的道，所以菩萨相续当中必须要通达声闻道，要通达后面的独觉道。从这方面安立的时候，是讲声闻道的法相，但是后面进行的是大乘佛道的原因，主要是菩萨相续当中的智慧。

“令其证达声闻道之所缘不可得”，括号当中注释“声闻道所证悟的无我空性部分”，从这方面观察的时候，要让声闻道的弟子证悟他的自道，要让他自己证悟无我空性，而不是说声闻道之所缘不可得，声闻的无我空性不可得，不是这个意思。所谓的“声闻道之所缘不可得”，就是你的人无我，这方面的所缘不可得，必须要证悟你的空性这部分。《现观庄严论》本来是大乘的修行，但是在第一品当中讲四乘宗徒，还有声闻、缘觉、菩萨、佛。所以声闻也需要证悟空性，所缘不可得，对声闻道也有一部分，这方面就叫“所缘不可得”。

如果以对境而分，则可分为声闻圣道以及加行道的不可得智慧【空性智慧】两种。

圣道所摄，还有声闻加行道所摄空性智慧两种。

其界限，为大乘五道。

界限是通达声闻道的智慧，是大乘五道所摄。

三、独觉道【独觉道智之道相智】以摄受所调化的独觉种性，而令其证达独觉道之所缘不可得【独觉道所证悟的无我空性部分】的菩萨圣智，便是独觉道的法相。

菩萨也会摄受独觉种性者。为了让独觉种性者证达独觉道，证达他所证悟的半空性，就是一个半无我的空性，所以菩萨也要通达这个，这种菩萨的圣智就是独觉道的法相。菩萨所摄受的有这些。

为什么菩萨不给他们讲大乘道？这些种性暂时没办法转变，菩萨通达这些的缘故，即便给他宣讲这些大乘空性，对他没有利益，没办法有所利益，反而可能有害。所以相顺他们的根性，声闻缘觉，声闻道种性给他讲声闻法，缘觉道种性给他讲缘觉法。首先让他们证悟空性之后，逐渐逐渐也相应于大乘道，这也是一种善巧方便。

其分类与界限同前。

分类也有声闻道、加行道所摄，像这样两种，界限也是在大乘道。

四、大乘见道：尚未产生无漏修道之前的，证悟两种无我的出世间智慧，便是大乘见道的法相。

大乘见道还没有产生无漏修道，是还没有产生无漏修道之前的一种阶段，而且菩萨证悟了两种无我，证悟了人无我空性和法无我空性的出世间智慧，这

种智慧就是大乘见道的法相。

可分为十六种忍智。

有苦类忍等等十六种忍智。上师讲这个主要是一个刹那当中，从观待厚德等等，调伏其他的分别来讲可以分为十六种。

其界限，是从获得见道果位的当下直至修道即将生起之际。

从获得见道果位开始，马上要产生修道智慧之前，这个是大乘见道，还有入定和出定两种。

第五是讲修道功用，就是讲修道的功德和它的作用，修道的作用和功德就叫修道功用。

五、修道功用【大乘修道作用】：修道成果的功德，即是修道功用的法相。

以修道来讲，修道的成果，前面讲修道的作用、修道的功德，这方面就叫修道的成果。修道成果的功德就是修道功用法相。

可分为六种。

这个在后面颂词当中很明显，也就是后面讲到第六胜解修断，还有七、八、九、十、十一，这里有六种，后面讲义当中就是这六种。修道功用是从胜解修道功德有有漏和无漏两种。这个地方有漏和无漏就像前面在学习《宝鬘论释》的时候，这个有漏不是讲烦恼的有漏，是讲出定和入定，入定叫无漏，出定叫有漏。所以分的时候，有四种属于出定有漏，从六到九之间属于出定有漏，第十、十一是讲入定，入定的无漏功德。从这方面理解六种。

其界限，是从获得修道的第二刹那，直至最后有际之间。

界限是从修道的第二刹那开始，安立它的功用和安立它的功德，安立作用和功德是从第二刹那开始，然后安立到最后有际，最后有际结束之后到佛地，这个就不是修道功用了。这方面讲到了前面五种。

今天辅导到这里。

现观庄严论（略义） 03 课 初稿

现在辅导《现观庄严论略义》，现在在宣讲道智。表示道智有十一种法，前面已经讲了五种，今天是从第六种开始讲。

六、胜解修道：坚定不移地深信母般若是三利【自利、他利、俱利】之源泉的有漏修道，即是胜解修道的法相。

胜解修道的差别是在修道当中所包括的，修道当中也有胜解和其余的方便，此处的胜解讲坚定不移地深信母般若。母般若是空性的意思，在后面注释当中有

讲果般若，对果般若、对果般若的教典等等也有讲。此处是讲母般若，主要是讲空性、般若波罗蜜多，讲三利，自利、他利和俱利的源泉的有漏修道的自性。这个是讲胜解修道的法相，也就是说，对于空性是一切三利的根本产生了坚定不移的深信、坚定不移的胜解。

上师写的时候讲，虽然有些在资粮道，或者在凡夫地的时候，也有对于空性的一种胜解，但是这种胜解还是有一种波动性。有的时候觉得对于空性有很大的信心，有的时候觉得空性是不是好像没有什么大的力量等等，有很多方方面面的疑惑。这种疑惑不叫做胜解修道，虽然也是一种胜解，但是根本无法安立胜解修道。这个地方的胜解修道主要是讲从二地到十地之间的差距，这样一种相续当中胜解的自性称之为胜解修道。

此处有一个有漏修道，在第六乃至第十一之间都出现了有漏和无漏的字眼，这个地方有漏和无漏的分别方法，主要是从入定和出定来分，入定位叫无漏，出定位叫有漏。

《中观庄严论》还是《宝鬘论》注释的时候，就讲到这个问题，所以有漏无漏有很多分法。

有的时候讲是不是得见道，是不是得圣者地，如果在凡夫地的时候统称有漏，如果到了圣者地之后就叫做无漏；或者有的时候讲漏是烦恼的意思，如果有烦恼的时候就叫有漏，没有烦恼的时候叫无漏，有这样一种安立的方式。

此处都是在地上安立的，所以在出定位的都叫有漏。这个地方的有漏主要限定在出定位，因为二地菩萨不可能再有这些像凡夫自性的有漏的烦恼，所以主要是出定的时候安立成有漏，而入定的时候安立成无漏。这个地方有漏无漏上师昨天也解释了，主要从这个方面来安立。

可分为二十七种。

二十七种主要是讲自利、他利和俱利，每一个可以分三种。自利可以分为上、中、下，他利分上、中、下，俱利分上、中、下，这就九种。九种当中每一种又可以分为三种，所以分为二十七种。

比如说自利当中有上、中、下，下可以分下下、下中和下上。中也可以分三种，上也可以分三种。实际上自利当中有九种，他利当中有九种，俱利有九种，总共就是二十七种。

其界限，自利胜解，是从二地直至七地之间；俱利胜解，是在八地与九地；他利胜解，是在十地的后得之位。

这方面的界限是从自利到他利之间作的观察。

从哪个方面安立成自利呢？因为从二地到七地之间，相续当中俱生我执还存在，俱生我执的烦恼种子还存在，从相续当中有烦恼种子的侧面安立成自利，

而不是二地到七地菩萨还有那种自私自利的心，并不是这样。相续当中我执的俱生种子还没有断尽，叫自利的胜解。

俱利胜解是在八地与九地，为什么八地和九地呢？因为八地九地主要是相续当中的俱生我执已经断尽，已经完全达到了自他平等的缘故，所以说俱利，就是自他二利，因为达到了平等的缘故，安立俱利的胜解。

他利胜解是在十地的后得之位，当然入定位的时候完全安住在实相当中，在出定后得位的时候有他利。为什么安立成他利呢？因为十地菩萨和佛的他利非常相近，佛完全是他利，十地菩萨后得和佛的他利功德非常相似的缘故，所以把十地菩萨后得安立成他利胜解，是这样的原因。

七、胜解修道功德【胜解修道胜利】：佛陀以及上地菩萨，对获得胜解修道果位的菩萨生起欢喜，以及宣说住于其位之功德方面的任何一种赞美、承事和称扬，即是胜解修道功德的法相。

所谓胜解修道的功德，主要是在胜解修道的基础上宣扬它的功德，讲佛陀还有上地的菩萨(比如二地对一地称之为上地，乃至十地之间，十地对于九地都可以安立成上地)，对于获得胜解修道的果位菩萨生起欢喜。

前面讲到，胜解修道的果位主要是从二地开始，初地不安立的原因，因为此处讲修道位，初地是见道位，所以说从胜解修道的果位的菩萨，对他们生起欢喜。

以及宣说住于其位的功德的任何一种赞美。一方面生起欢喜，一方面宣讲他们住于其位的功德。比如说二地的胜解、三地的胜解功德等等，住于其位功德的任何一种赞美、承事和称扬即是胜解修道功德的法相。或有地方讲对自利的菩萨是赞美，对于俱利的菩萨是承事，对于他利的菩萨是称扬，有这样的解释，这叫做胜解修道功德。

其分类与界限同前。

分类分二十七种，界限也分这么多。

八、回向修道：为了利他，而将善业转为圆满菩提支分的有漏修道，即是回向修道的法相。

所谓的回向修道是为了利于有情，为了利他的缘故，把善业转为圆满菩提支分的有漏修道方式。

善业怎么样包括呢？善业包括一切有为无为，包括一切入定出定。入定的善根、出定的善根，所有的善根，为了把这些所有的善根全部都能够无余地转为圆满大菩提的支分的修道，叫做回向修道法相。

可分为十二种。

下面还要讲本体，还要讲所回向不可得、能回向不可得、三轮体空等等，回向的方式下面讲分十二种。

其界限，是从二地直至十地之间。

从二地开始，一直到十地之间。

九、随喜修道：对于自他所作善业生起欢喜的有漏修道，即是随喜修道的法相。

随喜就是对自他所做的善业生起欢喜，随喜也就是随喜善根，所随喜的对境是自他所做的善业。对于自己所做的善业安立成自随喜，对于他人所做的善业叫他随喜。不管怎么样，对于自己所做的善法一种认可，对他人善法的认可，都可以作为随喜的对境。

随什么而生欢喜呢？一定是随善业而生欢喜。对于恶业也有种随喜，随喜恶业，比如说自己造的恶业说很好，别人所造的恶业也说很好，这个也是随喜，但是是随恶而生喜，随恶而生喜没有办法产生功德，只能够增长过患。

因为菩萨已经现见法性的缘故，他的所做所为、他的发心不可能有丝毫对恶业欢喜，他只是随顺于善法，随顺于生起实相的善根，所以他对于自己和他人所做的一切有漏无漏的善根，全部生起欢喜，这样一种有漏修道就是随喜修道的法相。

可分为世俗与胜义两种有境。

它的分类有世俗和胜义。世俗当中在出定位的时候，主要是讲一心一意地修随喜，而随喜是以如梦如幻的方式，通过如梦如幻的方式，对自他的善根产生随喜心。胜义就是安住一切无自性，安住一切无可得，这叫胜义的修法。所以叫分为世俗和胜义两种有境。

其界限，是从二地直至十地之间。

和前面是一样的。

十、修行修道【引发修道】：成为究竟证悟之因的无漏修道，即是修行修道的法相。

这样的修行修道，第十和十一两种主要是讲入定位。前面六、七、八、九四种主要是讲到出定位，第十和十一主要是讲入定位。入定位主要是讲成为究竟证悟之因这种无漏修道。无漏修道主要讲入定，所以能变成究竟证悟之因。比如说在入定的时候，有些地方讲无间道，也有把这个安立成无间道的。在一地、二地等等都有入定的智慧，能够成为究竟证悟的因，不管是哪一地入定的修法，都能够变成究竟证悟的因，暂时来讲可以变成上地的证悟之因，究竟来讲成为究竟大菩提的证悟之因，所以这样一种入定的修法就是一种修行修道的法相。

可分为五种。

分五种，下面有讲体相、法相、还有所缘等五种。

其界限，是从二地直至十地之间。

十一、清净修道：成为究竟所断之因的无漏修道，即是清净修道的法相。

前面是究竟证悟之因，这个地方讲究究竟所断之因，实际上也是讲入定。入定当然有证悟方面，在证悟时当然有所断方面，这两个方面是从不同侧面讲的，并不是在入定的时候有两种，一种专门是证悟的，一种专门是断除所断的，没有这样的，是从两个方面讲。成为究竟所断之因的入定智慧，修断就是清净修道的法相。

针对九种修断，而可分为九种。其界限同前。

见断当然已经没有了，见道的时候已经断掉了，修断可以分九种，因为从二地到十地之间有九种位置。我们在学中观的时候也有分类。

首先是断粗的，然后再断中的，再断细的。粗的方面，有断粗的粗，粗的中，粗的细；中的方面，中的粗，中的中，中的细，这样分下去就有九种修断。针对九种修断，可以分为九种，界限也是从二地到十地之间。

以上讲完了菩萨的道智。

表示基智的九法：

基的意思讲到对于五蕴、十二处、十八界，对于这样的法，远离增损的自体叫做基，了知这样的智慧叫做基智。对于五蕴、十二处、十八界，怎么样断除增益损减。

怎么样断除增益，也可以分为小乘和大乘两种，所以基智也可以分为小乘和大乘。对于小乘来讲，对于五蕴、十二处、十八界断除增益方面，只是对于人我，对于补特伽罗我方面增益断掉了，所以是一种片面的智慧；菩萨对于五蕴、十二处、十八界断除的是二我的执著，他的证悟要宽广。他们的“基”都是五蕴、十二处、十八界，对于五蕴、十二处、十八界怎么样去看待。当然对于凡夫人来讲这些五蕴、十二处、十八界都是实有的，全部都是我的，是这样一种认知；小乘的圣者，五蕴、十二处、十八界他认为无我；菩萨来讲全部是无自性，都是没有丝毫的自体可言。

下面还要讲到这些“基”等法，色法等基，有五蕴当中的色受想行识。有的时候就讲色法作表示，后面还有很多是以色法作表示。因为所谓的“基”是对于五蕴、十二处、十八界所安立的，对它怎么样认知的一种自性就叫做“基智”，这种“基智”可以通过九种法进行表示。

一、智不住生死基智【由智不住三有之道智】：以证悟三世为无有自性的平等性之智慧，而灭除生死有边的菩萨智慧，便是智不住生死基智的法相。其界限，为大乘五道。

“智不住生死”讲到证悟的三世没有自性，过去、现在、未来。证悟三世无有自性，有时候觉得是证悟时间没有自性的意思吗？其实不是这样的，为什么

呢？因为我们在学习的时候就知道，所谓的时间必须要依靠法来表示。比如依靠色法来表示，通过我们的心来表示等等，要通过这样表示的。

所以证悟三世无有自性的意思，是讲三世所摄的所有法全部都是无有自性的这样一种平等性的智慧。如果证悟了这样一种平等性的智慧，就能够灭除生死有边，就不再入轮回了，“智不住生死”。有了这种平等智慧，就彻底泯灭了转生生死的因和果。这样一种灭除生死有边的菩萨智，叫做“智不住生死”，主要是智慧方面凸显的。其界限是大乘五道，从资粮道开始相似具有，在无学道的时候圆满具备。

二、悲不住涅槃基智

实际上智和悲是菩萨智的两个反体，前面讲到了菩萨的智慧能够断掉生死的因，大悲心不住涅槃。

【由悲不住涅槃之道智】：以殊胜发心之力而能灭除寂灭边的智慧，便是悲不住涅槃基智的法相。

前面是通过智慧泯灭执著，现在是通过殊胜的发心（大悲心、菩提心），通过相续当中殊胜的大悲菩提心的力量能够灭除“寂灭边”。

所谓的“寂灭边”讲到了专指，专指声闻、缘觉入灭的这种寂灭。声闻、缘觉他有一分的平等性智慧，他对于无我方面有证悟。他灭除这个之后，因为没有菩提心摄受，所以一旦有了这个智慧他就会入灭，就会入于涅槃边，不再做弘法利生的事业了。

菩萨一方面有这样殊胜的智慧，一方面在修智慧的同时他也修大悲，所以通过殊胜发心的力量能够灭除“寂灭边”的这种本体的智慧，就叫“大悲不住于涅槃”。因为智慧而不住于三有，因为大悲而不住于涅槃，就是讲菩萨的悲智双运之心。菩萨的智慧就是这种悲智双运，有了这样的悲智双运，他就可以自由自在地在轮回当中利益有情，而自己不受染污。

其界限，为大乘五道。

三、远基智【于果般若遥远之一切智】：被对基道果三者的相执所束缚，而无力对治这些执著的基智，即是远基智的法相。其界限，为小乘五道。

“远基智”是对于基道果（“基”是前面讲的五蕴、十二处、十八界等，还有所修的道和果）三者的相执。被认为基道果等除了我之外的这些法存在的相执所束，没有办法远离、没办法对治这些执著的基智，就是“远基智”。

为什么是“远基智”呢？因为它离果般若佛母还很遥远，离佛果、果般若很遥远。如果对于基道果、或者对于生死和涅槃、对于无我空性这一系列的基道果都有执著，这种执著对于佛果是很遥远的，所以叫做远的基智。

“其界限，为小乘五道”，因为“远基智”它的相续当中指的是小乘行者、

小乘的圣者等没有办法远离这些执著束缚，所以它的界限划在小乘五道。

四、近基智【于果般若邻近之一切智】：证达具备殊胜之方便智慧的基位【诸法】无自性智慧，即是近基智的法相。其界限，为大乘五道。

“近基智”是讲菩萨智，为什么讲菩萨智呢？因为它离果般若邻近的缘故。在《现观庄严论》颂词当中对于这个也讲得很清楚，因为菩萨的智慧离果般若很近，所以称之为“近基智”。虽然从资粮道的角度来讲，从资粮道到佛位仍然是很远的，但是观待于小乘来讲仍然是近，为什么近呢？因为第一个苏醒了大乘种性；第二个发了菩提心、大悲心；第三个他抉择圆满的空性。虽然还没有真正开始触证，但是在学习的时候已经开始接触到这些问题了。

现在我们学《中观》、学《般若》，虽然相续当中还没有真正地现证，但是已经开始对它慢慢产生定解，依靠这样的定解为因，肯定会进入加行道、见道、修道，最后圆满无学道。所以从总的角度来讲，对于果般若来讲仍然邻近。

证达具备殊胜的方便智慧的基位诸法，基位诸法就是五蕴、十二处、十八界，一切的基位诸法完全无有自性的智慧叫做“近基智”。

我们在抉择空性的时候，为什么要说从色法乃至一切智智，或者五蕴怎么空的，十二处、十八界，无自性的所有法都是空性，这就是“近基智”的前加行，一种前项，如果能够抉择这个，就帮助我们入大乘小资粮道铺定基础。它的界限就是大乘五道。

五、所治基智【所治品之一切智】：

“所治”是所对治的意思，所治品。

因颠倒执著于基位【诸法】实相而被束缚，从而成为菩萨之所断的基智，即为所治基智的法相。其界限，为小乘五道。

颠倒执著基位诸法，就是五蕴等一切万法的实相，颠倒执著这些实相，被束缚了，主要被实执所束缚，所以变成了菩萨的所断，这种基智。实相就是讲到了小乘，小乘的智慧从颠倒执著基位实相，他就认为有一个无常、有一个其他的苦的自性、有无我的自性等等，执著于基位诸法实相被束缚。这种束缚就变成菩萨的智慧的所断，这种“基智”就是“所治基智”，因为他是所断、所对治的缘故。其界限是小乘五道。

六、能治基智【能治品之一切智】：因证悟基位【诸法】无有自性，从而能够对治于基位【诸法】之相执的智慧，便是能治基智的法相。

“能治基智”就是证悟了五蕴、十二处等一切的法无自性，就能够对治执著一切五蕴等诸法有自相的执著，这种智慧就是能治基智。菩萨的智慧就能够对治掉执著一切基位诸法有自性的执著，他的智慧就是能够断掉这些，叫“能治”；“所治”就是一切万法有自性方面，这就叫做“能治基智的法相”。

其界限，为大乘五道。

以上有六种法，这六种法主要是在辨别大小乘基智的差别。前面讲到了“智不住生死，悲不住涅槃”，讲的是大乘的基智；反方面也讲到了小乘不具备这两种圆满的智慧。远基智近基智是在比较谁离果母般若近，哪个离他远。所治和能治，哪个成为菩萨的所治，哪个是所治的能治？实际上就讲到了小乘和大乘基智的差别，前面六种已经分析了。

后面三种讲他的修法，七、八、九主要是他的修行方式。

七、基智加行【一切智加行】：通过断除对于色法等等的耽执，而能间接引发声闻、独觉加行的修道，便是基智加行的法相。

因为一切智加行，通过断除对于色法等等的耽执，从色法乃至一切智智，能够间接地引发声闻、独觉加行的修道。这句话不太理解，上师在讲的时候我也听了，没有听得很清楚，怎么样能够间接引发声闻、独觉加行的修道。后来我查了一下后面的注释，也不太明显，所以暂时还没有办法了知是什么意思。就是基智加行的法相。

可分为十种。其界限，是从资粮道直至十地之间。

从资粮道开始到十地之间的可以安立这种“基智加行”。

八、菩萨加行平等性【一切智加行平等性】：因修持基智加行，从而能断除对各种外境以及有境的安立，便是菩萨加行平等性的法相。

菩萨加行平等性主要是修持基智加行。通过修持基智加行，能够断除对于各种外境和有境（外境四种，有境四种）的执著，所以讲平等，外境和有境是平等的，叫加行平等性的法相。

其分类为，十种加行各有四种，总共为四十种。其界限同前。

九、基智见道【通达声闻住种类之见道】：彻见远离三十二种增益之真谛，并能间接引发小乘见道，便是基智见道的法相。其界限同前。

基智见道主要是讲菩萨能够彻见远离三十二种增益之真谛。在见道位的时候，远离三十二种增益的真谛已经彻见了，这个是他直接的利益。间接引发小乘的见道，因为小乘的见道包括在里面了。小乘见道和大乘见道，就是有没有远离三十二种增益，三十二种增益主要是从四谛十六行相来分的。

如果是一般的人，对于苦谛的无常，无我、苦、空认识不了，一般的人认为这个常有、安乐等等颠倒分别。对十六种行相，一般的人有十六种颠倒相，这就算十六种增益，十六种粗的增益。小乘的行者能够打破这些恒常，安住在无常、苦、空、无我当中，离开轮回。但是小乘的行者在打破了这些恒常等的颠倒之后，他们又执著无常、苦、空、无我。

菩萨把无常、苦、空、无我也打破掉，叫做远离三十二种增益。对于四谛十

六行相，一般的人所执著的恒常等，还有小乘所执著的无常等，全部断掉。在一切的五蕴、十二处、十八界当中，既不存在恒常，也不存在无常；既不是有我的，也不是无我的；既不是苦的，也不是乐的。那是什么呢？全部都是离戏的自性。这种离戏的自性只有菩萨才能现证，所以菩萨是在见道的时候远离三十二种增益，这个是他直接的境界。

“间接引发小乘见道”，意思就是说，小乘的见道是离开十六种增益的，他没离开三十二种增益，他在远离了常有等之后，安立了无常，它能间接引发小乘见道的意思就是这样理解的。

大乘在见到离三十二种增益的时候，也能够见到小乘离开十六种增益的见道。为什么不想修道呢？后面在注释当中讲，不想修道的原因，就是讲菩萨他可以见到但不会去修小乘的见道，不会在小乘的见道上去修行，他只是见到大乘的三十二种增益的基础上，再修这个见，所以他直接引发大乘修道了。这个地方只是讲间接引发小乘见道，不是说间接引发小乘修道，原因就是这样的，他只是见而已，根本不去修小乘的修道。这个就是基智见道的法相。

其界限同前，从资粮道到十地之间安立的。

下面是讲四加行。三个智慧已经讲完了，现在讲能够现前这三智的四种加行。

表示正等加行的十一法：

首先是正等加行。

一、加行相【圆加行所修之行相】：加行所修的对境或者智慧差别，便是加行相的法相。

如果要修法，你所修的对境是什么，或者你的智慧差别是什么？首先要了知。你要修一个法，必须要明确地了知所修的对境，这是讲加行相的法相。

可分为一百七十三种。

一百七十三种主要是从三智当中分出来的，也就是说一百七十三种修行的对境，有这么多修行的对境。讲遍智当中有一百一十种法，在道智当中三十六种法，在基智当中二十七种法，有一百七十三种法作为修行对境。

其界限，以识相的角度而言，是从资粮道直至佛地之间。

识相的角度，上师解释的时候就是讲从心识的相的方面而不是从境的方面，这个叫识相。

二、加行【能修诸加行】：为了获得自在，而总摄三智进行修持的（菩萨）瑜伽，便是加行的法相。

为了获得对于这样一种相，对于三智获得自在，而总摄三智，把三总摄的方式来进行修持，这样一种瑜伽、这样一种加行修法，就是加行的法相。

可分为二十种。其界限，是从小资粮道直至最后有际之间。

就讲到这个地方。

两个事情要说：

第一个事情是讲有一个《净心法要》的光盘，目前到了新做的，比上一次的质量好，二上师讲的《净心法要》的光盘已经到了。有两种，如果给钱是十五元一套，如果是看的话，就是一年看两遍，《净心法要》的光盘一年看两遍就可以。

下面还要念个经。大家也知道这个情况，以前的一个道友真，她已经去世了，我们要给她念经。去世的时间是在去年，在去年法王法会之前那个时间，但是我们一直不知道，到昨天的时候才了知她已经去世的情况。一方面是一个老道友，时间很长了，一方面也是在佛学院当了很多年的管家，也是闻思修方面很精进的，还有做了很多的殊胜的功德，在法王等面前听了很多法的道友，反正显现这个无常的相吧。显现无常的相，已经去世了，去世的时候没有人在旁边念经，基本上不知道，死了之后从其他方式死去了，所以是在别人不知道的情况下死了。死了之后也没有上师给他念经，也没有这些道友给他念经，连居士在旁边也没念经，最后好像这个事情是公安局发现的，然后火化了。骨灰好像是前几天才通知到家里才拿到的。

昨天我们在讲极乐愿文的时候也是提到这个问题了，不一定在死的时候能够遇到善友、善知识，能够念经超度，这样的情况会出现。不管怎么样，这些方面也许是给我们一种示现。第一个生命确实是无常的，第二个就是讲死亡的时候，看自己有没有这些很大的福报等等。对这个道友来讲不知道确实是什么样一种证悟的方式也好，还是什么样方式我们不知道，但是对我们来讲如果通过这样的方法死去就少了一个很大的助缘，少了一个很大的在临死的时候能够通过助念的方式往生极乐世界的助缘。

所以现在我们就通过，已经几个月之后我们才能知道这个消息，然后才开始念经，这个情况已经出现了，也许以后我们自己会出现，所以说经常发善愿，经常不离开上师、道友，这些方面有很多的必要性，必要性是很多的。

我们今天也是买些东西，然后念经，给这个道友超度，等会他们要念一些经，念一些经。念皈依，发心，还要念观音菩萨的心咒，金刚萨埵心咒各 100 遍，还有念阿弥陀佛的圣号七遍之后念一个破瓦，后面是念麦彭仁波切的《极乐愿文》，后面是念《愿海精髓》，念这些经。

因为他也是一个老常住，一个老道友，以前对佛学院也好，对于汉僧也好，对我们来讲也是做了很多帮助，所以说我们在对待的时候，在念经方面也是和一般的人还是稍微有不一样的地方，是这样的一种原因。

还有就是讲她去世之后的房子，房子也要卖掉，因为这次我们念经的一万块

钱是首先借的，房子卖掉之后这个钱会充过去，所以说这个房子要卖。房子大家都知道，戒成堪布旁边的那个房子，木头房子，这个要卖的。整个房子，再加上里面的这些所有经书，所有的这些物品，还有这些所有的东西，反正加在一起一万块钱，如果需要买的话，如果自己有想要买的话，给戒成堪布联系，给戒成堪布联系就可以了。房子的问题大家也要知道的。

下面开始念经，准备。首先是念皈依发心，等会就念破瓦。念破瓦的时候说一下是念哪个，一般是念最后那个吧。它有几个，这个法本是在哪个啊？你们的法本是多少页？就是念那个“欸玛钦，极其稀有无量光怙主……”念阿弥陀佛圣号之后我们会念这个简单的破瓦法，念完之后念麦彭仁波切的《极乐愿文》，这样次第次第，最后用《愿海精髓》来回向。首先念经吧。

现观庄严论（略义） 04 课 初稿

现在辅导《现观庄严论》略义。略义当中现在讲正等加行，表示正等加行的十一种法。正等加行等四种加行主要是为了现前三智而做的一些修行，都是一种真正实修的方式，还有一些修行的方法。

当然我们从第一次学习的角度来讲，连这些名词都很陌生，要把它作为一种修行的方式来作意，确实是一种困难。但是上师也是说了，最初学习的时候，学习哪一个法都是一样，刚开始的时候主要是在名词、文字上面去下功夫，尽量的把以前很生的东西变得熟悉起来。如果把文字这些熟悉完之后，就可以在熟悉文字、名词的基础上，考虑趋达的意义了。在意义纯熟的基础上，真正深入的领悟等等，一个层次一个层次来的。

这些法很多是小资粮道以上的境界，有的时候是见道菩萨、修道菩萨的境界，所以学习的时候不是非常容易通达。和《中论》一样，它所讲到的都是菩萨的入根本慧定的境界，或者是法界的实相，对于我们分别心很粗的人来讲，不好马上趋入到。但是上师也讲如果学几次之后，再再反复修就可以慢慢通达它的含义。

十一种法当中，现在是第三个。

三. 加行功德：因修习加行而获得的暂时与究竟功德，即是加行功德的法相。可分为十四种。其界限，是从大乘资粮道直至佛地之间。

“加行功德”，通过修行加行的修法之后能够获得一些利益。利益分了暂时的利益，也有究竟的利益。这就讲到了加行功德的法相，它可以分为十四种。通过修法之后所获的功德，也有降伏魔力等等。

前段时间我们在讲《入中论》的时候也提到过资粮道的菩萨他可以降魔，降魔是通过佛摄受、通过佛加持而不是通过自力。在这个地方讲加行功德的时候也是有提到这样的问题。

四：加行过失，对加行的生起以及增上作阻碍的魔业，便是加行过失的法相。可分为四十六种。其界限，在七地以下。

加行的过失主要是对于加行，对般若波罗蜜多修行的生起作障碍，生起之后让它增上作障碍，这些所有的障碍、所有的违缘，都称之为魔业。这样的魔业就是加行过失的法相，可分为四十六种。

上师也讲了，四十六种当中，二十种是属于自己的，自他二者任意都可以的（自己可以有，他人也可以有）有二十三种，通过他人而生起的有三种，就是四十六种。

其界限在七地以下，为什么安立七地以下呢？上师也没解释。看注释的时候也没有看到为什么是七地以下的根据，没有找到。

功德和过失两个方面为什么要讲呢？

第一个宣讲加行的功德，主要是让我们对于加行产生兴趣。如果你修行这样的加行，有暂时的功德、究竟的功德。就像我们要做生意或者要搞其他事情，首先要了知我做了这个事情什么回报，如果投资或者做这个事情，有什么回报呢？如果说有很多回报，我们就愿意去投入了。上师讲宝珠也是一样的，如果宝珠有辟邪、增长福德、离开障碍等等这么多利益，为什么不去呢？肯定我要花更高的价钱，再高的价钱都要去买下来。

所以这个方面主要是讲加行的功德，就相当于菩萨地有什么功德，佛地有什么功德，乃至于此处大乘资粮道有什么功德，这些我们了知。再进一步说，这些功德从哪里来的呢？这些功德就是通过加行而来的，通过修持般若波罗蜜多而得来的。所以我们对于般若度，般若波罗蜜多的修法就会产生信心，因为修了这个就可以得到那种果，所以我们就对它产生兴趣。

第二个加行过失就是讲我们虽然想要趋入，但是我们要知道它的顺缘，也要知道它的违缘，任何一个事情都是这样。我们要办成任何一个事情，这个事情的顺缘是哪些，具备什么条件，我们要了知。如果要趋入，有哪些障碍，有哪些违品，我要了知，了知之后我就可以排除。或者修行时候，一旦趋入之后，这个是障碍必须要排除，那个是一个障碍必须要排除。像这样具足了顺缘排除了违缘，你的事业就能够成功。

我们修行般若的时候也是这样。一方面顺缘、功德都要了知，第二个方面违缘也要认清，认清违缘之后才能够真正加以对治。当我们连障碍的本体都没认知，连有哪些违品都不知道，我们还说我们没有障碍，那根本不可能的事

情。有可能我们所修的佛法，我们认为是一种佛法，但实际意义上是一种违品、是一种魔业，这个不好说。如果我们认清楚了，很准确地认定之后，才能够避免这样的问题。

修菩提心的时候也一样，如果我们想要自己成佛，这是佛法，实际上根本不是，为了自利而成佛哪里是大乘，实际上是一种魔业。我们如果不知道认为它是一种顺缘，这样修下去它是没有果的。所以我们必须要知道加行的这些过失，了知之后才能够便于进一步地把它排除掉。

这些四十六种后面要广说。有些时候是对于大乘怯弱，比如说想到大乘法这么难修而产生一种怯弱的心等等，这些都属于过失，后面还要详尽讲。对于修般若宗、修般若度的人来讲，了知这些过失必不可少。因为必须要了知之后慢慢去对治的缘故。

五、加行性相【加行定相】：表示大乘加行本体或者功能的智慧便是加行性相的法相。

加行的性相就是它的自性、它的本体。怎么样认定是一种加行的性相？有的时候是表示大乘加行的本体方面的，有些时候是它的功能的智慧。这样一种表示它的本体或者功能的智慧就是加行性相。后面上师也讲，它主要就是通过三智，对于遍智，道智、基智，对于三智能够修行的智慧的本体就是加行的本体。而且还有一些功能，它的功能是什么呢？它的功能超胜二乘，还有承担二谛，这是它的功能所摄。有些时候是从本体讲，有些从它超胜的功德讲，都可以讲到它的性相。

可分为九十一种。

加行的性相可以广分为九十一，略分的时候有四种可以表示。加行的智相、胜相，还有它的作用和它的性相。从四种分为九十一。

其界限，是从大乘资粮道直至最后有际之间。

从大乘资粮道开始具备，到最后有际之间都有加行性相。

六、大乘顺解脱分：

上师昨天也解释，在修的过程当中，在入定之前可以分为三个部分：第一个是顺福德分，第二是顺解脱分，第三是顺抉择分。

顺福德分主要是入道之前的，肯定是小资道之前，这个不用怀疑。为什么呢？因为入了小资粮道，要不然有出离心，要不然有菩提心摄受，这个都是属于随解脱分。在入道之前，比如说做善法，他是为了得到人天利益，这个发心推动去做任何的闻思修行都不算是真正的随顺解脱这一部分的修法，所以他只是随福德分，只能够是在人天善趣当中成熟，绝对是入道之前的体现。

第二个讲顺解脱分，因为福德分、解脱分是大小乘共用的。顺解脱分如果从小乘角度来讲，他如果一旦发了出离心，实际上有的时候发出离心似乎和解脱无关，但是发出离和求解脱这是两个它的本体。如果你要求解脱肯定要发出离心，你发了出离心干什么？就是求解脱。出离就是从三界轮回当中出离，实际上就代表你求解脱的意思。如果你相续当中发了出离心，从出离心摄受的善根以上都是属于顺解脱分。

如果在小乘来讲，从小资粮道开始有出离心，从那个时候安立的，所以它的界限也是从小资粮道开始安立的。大乘除了出离心之外还有菩提心，要产生真实无伪的菩提心才真正进入小资粮道。

从大乘的角度来讲出离心虽然不是很强调，但是菩提心当中也摄受了出离心，出离心的体性在菩提心当中已经圆满具备。这个方面也是从小资粮道开始的，随顺解脱的。如果你发了出离心和菩提心之后，它的本体随顺解脱道，所以叫顺解脱分。

第三个主要是资粮道所摄的，从小资粮道到大资粮道之间。第三类就是讲大乘顺抉择分。抉择的意思以前上师也讲，就是见道，顺抉择就是随顺见道。虽然资粮道也随顺，但是把加行道安立成顺抉择，从那个时候开始从修行的方式来靠近见道。所以说这样的抉择就是见道的意思，随顺见道这些修法叫做顺抉择分，它也是顺解脱分，但是它更加接近于见道，更加接近于解脱。所以把它安立成顺抉择分，顺抉择分主要是加行道安立的。

首先把三分安立了。分，有的时候是支分的意思，有的时候是因的意思，随顺解脱的因或者随顺解脱的这种支分都可以这样安立。

六、大乘顺解脱分：能够利益远离（痛苦）之殊胜法，但其体性尚不属于清净善根位阶段的道，即是大乘顺解脱分的法相。可分为五种。其界限，是从入道直至获得加行道果位之间。

顺解脱分第一个是能够利益有情，第二个是远离痛苦的殊胜法。因为出离心摄受、菩提心摄受的法肯定是能够让你获得出世间的利益和世间的利益，能够让你远离一切痛苦，所以它这个体性就是能够利益和远离的殊胜法。

虽然能够利益和远离，但是它这个本体还不是属于清净善根力，还没到达清净善根力，这样阶段的道，就是大乘顺解脱分的法相。它有两个体，一个是能够利益远离的殊胜法；第二个它的体性还不属于清净善根力所摄，具备这两个本体就属于大乘顺解脱分的法相。

可分为五种，五种就是五根，前面讲信进念定慧，主要就是讲的可以分为这五种，它也是涅槃根。所以我们说顺解脱分也可以这样，虽然真正修持五根的时候是在加行道开始的，但是它是顺解脱分，信进念定慧属于涅槃根，属于涅槃五

根，所以它可以分为这样五种。

其界限是从入道开始。什么叫入道呢？就是从小资粮道开始的，小乘的入道也是从小资粮道安立，大乘的入道也是从小资粮道安立。所以从入道到获得加行道果位之间，大资粮道末尾，还没有生起加行道的本体之前，都叫作顺解脱分。

七、大乘顺抉择分：具有缘众生为对境的殊胜之相，并以修所生慧为主体的胜解行智慧，便是大乘顺抉择分的法相。可分为四种。其界限，在暖等四位。

大乘顺抉择分是具有缘众生为对境，后面还要讲到缘众生为对境，年长的看为父母，年幼的看为子女等等，这方面的作意都有。具有缘众生为对境，这只是一个例子，实际上不完全是这样，它只是其中的一些分类当中的一种。缘众生为对境的殊胜之相，而且是以修所生慧为主体。

为什么讲修所生慧为主体呢？因为在资加道当中，资加道都是凡夫位所摄的，资粮道和加行道都是凡夫位。但是在资粮道当中以闻思为主，但是还要修，虽然也修，但主要是闻思为主。加行道主要是修行为主，在资粮道的时候，正见已经很稳固了，加行道之后主要是修行。并不是不听闻，否则三地菩萨、八地菩萨都要这么精进地听闻就安立不了了。所以从主要的角度来讲，是以修所生慧。

我们在学《经庄严论》的时候，它主要是四个禅定，通过四位禅定来进行安立的。明得定、明增定、真如一法定、无间三摩地，从四个地方都安立成三摩地。第一个是明得定、第二是明增定、第三个是真如一法定（叫印顺定），第四个就叫做无间定（无间三摩地），它都是通过定来进行安立，所以它是以修所生慧为主的一种胜解行智慧。胜解行前面已经解释很多次，对于般若波罗蜜多自性没有触证，它是胜解，通过胜解的方式而修行的是胜解行。

这就是大乘顺抉择分的法相，可分为四种，但是不明显。看的时候似乎是在讲暖、顶、忍、世第一法位，但是分类当中在颂词和数字上都不是很明显。但是解释的时候好像是暖、顶、忍等等一个一个在解释。

其界限，在暖等四位。

暖等四位就是暖位、顶位、忍位和世第一法位。

八、有学不还【有学不退转相】：

“有学不还”的“有学”就是讲有学道，有学道可以从加行道开始算，有的时候从资粮道也可以算。但这个地方主要是有一种特殊的安立，所以从加行道开始算，算到修道为止，就是有学不还的相。

具备不堕有寂任一边际确定标志的菩萨，便是有学不还的法相。可分为分别住于加行道、见道、修道三道的三种。其界限，是从大乘暖位直至最后有际之间。

有学不还就是具备不堕有寂，也不堕于三有，也不堕于涅槃的、寂灭的任何

一边，任何一个边际（也不堕三有，也不堕涅槃），有这样边际确定标志的菩萨，有一种确定的标志，如果有这样确定标志的菩萨就是有学不还的法相。

有学不还的法相是要安立一种标志的。为什么此处一定要讲安立一种标志呢？一定要把这个标志提出来讲，因为在菩萨的相续当中，比如说在资粮道，在资粮道的时候，有些利根菩萨他绝对不退的，只要一入道就不退。这种为什么不安立呢？他没有标志，没有不退的标志。所以虽然他是不退的，但是此处的标准就是你有没有不退的标志为标准，如果没有，你虽然不退，但是得不到这个名称，这样一种有学不还的名称得不到。你虽然真正不退了，但是得不到。所以从普通来讲，资粮道也有；但是如果从特殊的讲，加行道以上开始有。而且利根者是从暖位开始具备的，利根者在暖位的时候肯定具备不退的相；中根者会在见道具备，最迟会在第八地的时候具备，有这样一种讲法。虽然有的时候绝对不退、绝对不还，绝对是不退还，但是他没有这个相的缘故，不安立这个名称。你的意义有，但是名称安立不了。

可分为分别住于加行道、见道、修道三种，没有包括资粮道的原因就是没有相。

“其界限，是从大乘暖位”，利根者是从大乘暖位开始，中根者前面讲是见道，这个方面可以推，直至最后有际之间，它都有一种不退转的相。

九、生死涅槃平等加行【三有涅槃平等加行】：

九、十、十一上师也讲，主要是为了成就法身、报身和化身而修持的一种修法，是一种加行。

以证悟轮回二者无有自性而进行修习的加行，即是生死涅槃平等加行的法相。其界限，相似的，是从大乘资粮道开始；而真实的，则在（三）清净地。

所谓生死涅槃平等加行主要是证悟轮回、涅槃二者无二，二者无有自性而进行修行的一种加行，叫做生死涅槃平等加行的法相。

其界限相似的是从大乘资粮道开始。真正要开始修行，比如说轮回涅槃无二，有时候我们觉得我们都可以抉择，比如一切按照《中论》当中的这些观世间品、观涅槃品观察的时候都会知道，生死和涅槃没有少分别，涅槃和生死亦无少分别，主要是世间和涅槃，就是讲都是平等的。

我们在学很多中观的时候，也是再再地讲，三有和涅槃都是看待而安立的，看待涅槃才有三有，看待三有才有涅槃，所以二者之间互相看待的缘故都无自性，从这个方面观察的时候，知道都是平等的。这是一种相似的，或者是相似的相似，因为真正的相似是从大乘资粮道开始的。如果我们没有进入大乘资粮道，只能说我们现在这种见是作为大乘资粮道的因而已。如果说相似的是从大乘资粮道开始，现在我们修这个不是没有意义。现在我们学习平等加行，生死涅槃平

等加行，我们抉择这个，相似的安住这个，如果我们量到了之后，就可以进入资粮道。

所以现在我们的这样一种抉择的见、修行的方式，可以说是一种趣入大乘资粮道的因。相似的是从大乘资粮道开始，而真实的是在三清净地，在八地以上有一种真正的安住生死涅槃平等加行这样一种修法。

前面主要是指证悟法身，因为法身是平等的。法身是一种平等的自性，都是从空性的本体，圆满证悟的侧面安立了法身，所以它的加行也是生死涅槃平等抉择空性，生死和涅槃都是平等空性的角度来讲，它和它的法身有相似的、相应的地方，所以它是作为生起法身的一种近因。

十、清净刹土加行：

主要是让自己获得报身。

能使自己将来成佛的刹土之器情二世间都远离过患，即是清净刹土加行的法相。可分为两种。其界限，相似的，是从大乘资粮道开始；而殊胜的，则在（三）清净地。

清净刹土加行是什么样的法相呢？能够使自己将来成佛的刹土，器世界和有情世界都远离过患，器世界也没有过患，有情界也没有过患，这个就是清净刹土加行的法相。

比如说法藏比丘，法藏比丘当年在世间自在王如来面前发了愿之后，就开始修持，积累很多善根，发了愿之后就开始积累很多善根。所以他说以后我的刹土成佛之后，器世界绝对清净，我们知道极乐世界没有三恶趣，没有这些平凡的土石，黄金为地，八功德水充满，这些都是器界清净。有情界清净乃至没有女人，这些以上都是讲有情界清净。还有注释当中讲，文殊师利菩萨的刹土也是极其清净。

器和有情二世间都远离过患，就是清净刹土加行，这个就是有清净刹土加行的法相，是为了成佛之后利益众生，主要是从报身侧面讲。当然一般来讲，有时候也显现化身，但主要是从报身的方面讲。

可分为两种，分为两种不太清楚，也许是器和情二者，也许是这个，但是我下面看注释的时候没有讲得很清楚。我没有发现，不一定没有讲清楚。

其界限，相似的，是从大乘资粮道开始；

相似的是从大乘资粮道开始发很多愿，开始修行了，开始累积资粮、开始修行，所以相似的可以从大乘资粮道开始。而殊胜的真正地能够着重修持清净刹土加行是在三清净地。

还有上师也讲过，比如现在我们往生极乐世界也算是一种清净刹土加行。但是这个方面的清净刹土，前面分析过，这个地方的清净刹土是自己成佛的这种刹

土；而现在我们修净土是借用佛已经修成的刹土来修道。这二者之间还是有差别的。佛修成的刹土，我们往生到这个刹土当中，能够便于我们迅速地积累资粮远离过患而修道。而真正的清净刹土加行，这个地方讲，能使自己将来成佛的刹土，这个二者之间也是个借用他佛刹土修的和将来自己成佛的刹土二者之间有差别，但是也算是一种修清净刹土。

十一、方便善巧加行：

主要是化身利众，主要是事业方面安立的。

能了知行持方便善巧的十种对境【十种方便善巧】是应时还是非时的加行，即是方便善巧加行的法相。可分为十种。其界限，相似的，是从大乘资粮道开始；而主要的，则在（三）清净地。

所谓的方便善巧加行就是一种善巧方便，怎么样善巧方便？在利益有情的时候，对于这些和自己有缘的众生要利益他们，这样一种行持方便善巧十种对境。

这样安立的时候是应时的调化，还是非时的调化？这个方面在以前叫修，在成佛的时候。我们学过在《经庄严论》当中讲“应时不过时”，“应时不过时”的意思就是佛调化众生的时候永远都是应时的，就是在最适当的时间出现。前面我们学《极乐愿文大疏》的时候，就是在老婆罗门最忧愁的时候，佛就出现了**打坐 23: 41**，这就是应时。如果过早或者过晚，都不一定有这么好的效果，所以佛就会出现在最适合的时间来调化众生，众生见了之后就会调伏，这是应时。还有非时，非时就不调伏，因为没有大利益的缘故。

像这样就属于方便善巧加行的法相，可分为十种，界限相似的是从大乘资粮道开始修行，主要的是在三清净地。

以上讲完了正等加行。

表示顶加行的八种法：

一、暖顶加行【具足十二相状之顶加行】：暖位所摄的总摄修习之标志殊胜者，即是标志（顶加行）【暖顶加行】的法相。可分为十二种。其界限在暖位。

顶加行主要是从下面的这些相来讲，第一个是暖。暖、顶、忍、世第一法，是加行道的四位。为什么称之为暖呢？上师也解释了，实际上靠近见道了。虽然中间还隔了顶位、忍位、世第一法位，但是在暖位的时候，通过加行、通过这样禅定的方式，能够产生这样一种殊胜的觉受。

以前上师打比喻讲过：比如说烧钢炉的时候，没有接近钢炉，但是离它一定距离的时候，已经能够感觉到它的温暖，能够感觉到它的火力传过来了，这个时候就相当于暖位。它离钢炉还有一段距离，虽然离一段距离，但是它的温度已经感受到了。所以在暖位的时候离见道还有距离，但是和见道很多比较相似的觉受是在这个时候通过加行的方式来生起，内心当中有一种体会，所以叫作暖位。

暖位的“暖”字有些地方这个日字旁是个火，以前的繁写它就是个火字，“煖”位。但是有的时候好像电脑里没有这个字还是怎么样，反正以前也是这样的。所以“煖”用火来表示比较说明问题，暖是温暖也可以。

一旦到了暖位之后，离见道就比较接近了。也是一种具相状的加行方式，暖位所摄的，总摄修习的标志殊胜，讲到了标志的法相，可分为十二种。这个里面有讲到这些梦中也能够修行如梦如幻这些方面的相，有十二种，在暖位的时候开始获得，“其界限在暖位”。

二、顶顶加行【福德增长之顶加行】：

总的是讲顶加行，而第二个是讲顶位的加行，所以叫顶顶加行。

加行道顶位所摄的总摄修习之殊胜增长阶段，即是相增长（加行）【顶顶加行】的法相。可分为十六种。其界限，在大乘加行道顶位。

顶顶加行主要是前面的很多相，或者以前面的相，通过总摄修习而殊胜增长。它的很多很多相大为增长，就是讲的相增长，它的很多这种相在不断地生起，而且以前所没有的很多很多的相都开始增长，这个就是它的法相，可分为十六种，它的界限只是限于大乘加行道的顶位。

十六种当中也有很多殊胜的地方，比如说在后面注释当中也讲过。如果有三千大千世界这么多的佛，三千大千世界这么多世界的众生都成佛，然后都来供养，功德很大。但是这个功德不如顶位菩萨宣讲般若波罗蜜多的功德，而且在比较的时候有这样一种再再增长、大为增长的阶段，这个方面也算是一种相，以这个为主还有很多其余的殊胜的相。

三、忍顶加行【坚固顶加行】：为忍位所摄的，对于三智的任何一种证悟以及不舍众生之利都已获得坚固的顶位，即是坚固（加行）【忍顶加行】的法相。可分为两种坚固。

所谓的忍顶加行主要是以坚固为性，什么是坚固为性呢？第一个坚固就是对于三智的任何一种证悟，对于遍智、道智和基智，三种智慧当中任何证悟都很坚固，获得坚固的智。这是第一个，从它的智慧方面讲的。

第二个是不舍众生的利益，这个也获得坚固了，所以说这个方面也叫作坚固的法相。可分为两种坚固，两种坚固前面讲对于证悟智慧方面的一种坚固和不不舍众生方面的坚固。

四、世第一法顶加行【心遍住顶加行】：

上师讲这个主要是禅定，禅定很增盛，“心遍住加行”，有一百一十二种这样殊胜的禅定，每一种都能够专注的意思。

四种菩萨对于随喜发心之义能够一心专注而安住的顶位，为世第一法所摄，即是心遍住顶加行【世第一法顶加行】的法相。

四种菩萨对于随喜发心，在下面注释当中好像是对于四种菩萨发心的随喜。可以分下面的意义，好像是对于什么，这个方面好像有四种菩萨对于什么什么……

这四种菩萨下面在注释当中讲了四种，一个是初发心菩萨，第二个是行正行菩萨，第三个属于不退转菩萨，第四个是系最后生菩萨，一生所系菩萨，就这四种。

第一个初发心菩萨实际上是讲初地，初发心讲的是初地所摄；第二个行正行是二到七地所摄；不退转菩萨是八地以上；后面这个一生所系就是最后有了，一生所系菩萨是十地所摄的。在后面解释的时候讲四种菩萨是这样安立的。

在讲四谛法顶加行的时候就是讲对于这四种菩萨的发心等的功德能够随喜。对于这四种菩萨的发心、他的修行、他的功德，能够产生一种随喜，能够发生随喜的意义，这个是直接的意思；而且能够一心专注，这个就是间接的意思。能够一心专注而安住的顶位，这个就是世第一法所摄的，讲心遍住加行的法相。

大家下来的时候可以翻一下后面四谛加行，顶加行的意思。

五、见道顶加行：对于见道所断之妄念能够特别对治的总摄修习殊胜（三智）者，即是见道顶加行的法相。可分为针对四种妄念的四种对治。

见道顶加行已经超过了加行道，到了见道了，到了见道的顶加行是见道所断的妄念都能够特别对治的一种总摄修习的智慧，这个就是一种见道顶加行的法相。

针对四种妄念有四种对治，主要分了能取和所取两种，能取所取当中又可以分很多其余的分别。

六、修道顶加行：对于修道所断之妄念能够特别对治的总摄修习殊胜（三智）者，即为修道顶加行的法相。

修道顶加行就是对于修道所断的妄念能够对治的一种修法。

可分为针对四种妄念的四种对治。

七、无间顶加行【无间道之顶加行】：成为遍智亲因的总摄修习殊胜（三智）者，即为无间顶加行的法相。其界限，仅为最后有际。

无间顶加行讲了遍智亲因，它成了成佛的一种最主要的因，通过它就能够引生佛果，所以成为遍智亲因的一种总摄一切的修法。后面很多地方讲总摄修法的意思就是对于三智，对于三种智慧的所有相摄到一起进行修。后面很多地方都讲总摄修习的时候这样一种本体，这个就是讲到了无间顶加行的法相，界限单单是最后有际所摄的。

八、应遣邪行：颠倒执著二谛之无知，即是应遣邪行的法相。可分为十六种。其界限，从未入道直至最后有际之间。还有一种说法，是直至七地之间。

“应遣邪行”，只要是颠倒执著二谛的，对于世俗谛和胜义谛，颠倒执著二谛的这种无知，就是这个地方应遣的邪行，可以分为十六种观察。

下面在讲应遣邪行的时候，主要是很多问答。这些问答谁来提问呢？提问者都是有实宗，有实宗对于很多这些空性的相，或者二者之间的关系，有很多具有不了知的地方，所以很多这方面进行提问。

界限是从未入道直至最后有际之间，上师讲这个主要是从所知障角度讲，未入道到最后有际之间都要逐渐断掉的。还有一种说法是直至七地，上师讲这个是烦恼障，烦恼障是七地末尾就断掉了。

以上讲的顶加行。

今天辅导就到这里。

现观庄严论略义 05 课 初稿

下面开始辅导次第加行十三种法。讲到四加行当中的第三个加行——次第加行。

上师昨天也再次讲了，前面的正等加行、顶加行主要是对三智修行获得自在的因果，后面次第加行和刹那加行主要是对三智修行自在的基础上，怎样获得稳固的一种因果关系。首先通过次第加行获得稳固，获得稳固之后一种殊胜的修行方式——刹那加行，这两个方面是这样观察抉择的。

表示次第加行的十三种法：

一、布施次第加行：为了（三智之相）能获得稳固，而以修持布施波罗蜜多所摄持的，次第修习三智之相的菩萨瑜伽，便是布施次第加行的法相。

次第加行讲它有种次第性。前面在修三智的相的时候，不一定有这么严格的次序，此处在进入修次第加行之后，他为了让自己的修行逐渐获得稳固，所以开始次第的修行他的加行法——次第修行。

如果不这样修行的话，自己到底有没有获得这些稳固的验相呢？这方面是没办法确定。如果没有通过这种方式次第的修行，就能够确定自己到底有没有获得殊胜的修法的自性。所以为了让修学三智的相获得稳固的缘故，在这个修行当中，主要通过布施波罗蜜多所摄持的，布施度所摄受的，包括其他的修行，“次第修习三智之相的菩萨瑜伽，便是布施次第加行的法相。”

位于其后的（二、持戒次第加行；三、忍辱次第加行；四、精进次第加行；五、静虑次第加行；六、般若次第加行等）五种波罗蜜多加行也可依此类推；

后面的五种次第加行，六度中的后面的五度第二个次第加行也是一样的，为

了自己的三智获得稳固，通过修持持戒波罗密多所摄受的次第修持三智相的菩萨瑜伽，是持戒次第加行的相。

其余的法都可以这样类推。而且讲到，虽然菩萨修十度，但是讲到波罗度就可以的原因，就是因为后面的愿力智也是波若度所摄受的，他也包括从这里面分出去的缘故，此处讲到六度波罗密多修行的方式。

七、随念佛次第加行：为了（三智之相）能获得稳固，而以二谛随念佛陀的方式，次第修习三智之相的菩萨瑜伽，即是随念佛次第加行的法相。

“随念佛次第加行”以下还有六随念，对于六随念的修行方式也是为了三智之相能够获得稳固，所以通过二谛随念佛陀的方式。有些大德讲了胜义当中很难随念佛陀，主要在世俗谛当中安立随念佛陀。在二谛随念佛陀当中，胜义谛主要是安住一切万法的自性空，一切万法无自性的角度熄灭一切戏论，这个方面主要是胜义当中随念佛陀。

那么通过这样的方式，出定位之后，对佛陀所具备的种种功德来进行随念。

《随念三宝经》当中，随念佛经、法、僧众。佛具有什么功德，如理如是的去随念、思维、观想、生起信心，这个方面就是随念佛陀，名言谛中如梦如幻的方式随念。所以次第修行三智的瑜伽，就是佛次第加行的法相。

位于其后的（八、随念法次第加行；九、随念僧次第加行；十、随念戒次第加行；十一、随念天次第加行；十二、随念舍次第加行等）随念次第也可依此类推；

后面的随念法、随念僧、随念戒、随念天、随念舍（舍是布施），都可以依此类推。

对法的随念平时在讲法功德的时候所讲的这些，我们都可以作为随念；对于僧众的随念也是一样，僧众所具备的功德和大乘小乘所具备的甚深功德都可以次第随念，还有后面随念戒、随念天、随念舍。

“随念戒，随念舍（布施）”，上师也讲了，前面宣讲布施、持戒次第加行的时候也讲到了，此处又讲一次有没有重复呢？实际上是没有重复。为什么不重复呢？因为前面在讲布施乃至波若的时候，主要是把布施和持戒作为正行来修持的一种加行，那么此处把戒和布施是随念他的果法功德，是对戒和布施果法功德产生一种信心、一种了知，从这个方面可以说不矛盾、不重复。

“随念天”，上师讲，随念世间的天和随念出世间的天，有两种。世间的天，就像四大天王、四梵天等等，有些是世间的天尊。世间的天尊从一个角度来讲，也是一种护法（喜欢白法方面的护法神），从这个方面可以了知。从出世间的角度来讲，天就是本尊，像度母和其他的菩萨等等，这方面是讲世间的天尊、世间的本尊。

随念天尊有什么必要呢？一个是有护持的作用，第二个方面是见证者，在注释当中讲见证者。世间的天神可以作为见证者，还有出世间的圣者可以作为见证者。什么是见证者？我们修行的时候，发菩提心、皈依，有了世间天尊，在做取舍的时候，我们会想，虽然我能所作的事情一般的人看不到（没有天眼的人看不到），但是这些天神能看得到的缘故，他作为一个见证者。所以，如果我能安住在这样的自性当中，如果对这个问题有甚深信解，有的时候，即便是在暗室当中，即便是在私下里，都不敢去做一些非法的事情，这是见证者的作用。

那么出世间的天尊的神通更广大了，从这个方面讲有见证者的作用。

从出世间天尊来讲，出世间的天尊无外乎就是佛法僧，或者佛陀，或者僧众。前面已经讲到了随念佛、随念僧，此处再讲随念僧有没有重复呢？注释中讲，没有重复。前面的三宝虽然也是出世间的天尊，出世间本尊的自性他完全具备了，但他是从所依的角度讲，所皈依、所依的角度讲的，那么此处随念天是从见证者的角度来讲的，侧面不同。侧面不同的缘故，二者之间不矛盾。所以这个地方讲到了六随念。六随念以前在讲《随念三宝经》的时候讲过，这些自性也讲过。随念次第也可依此类推。

十三、无实性智次第加行【法无性自性渐次加行】：为了（三智之相）能获得稳固，而以证达一切万法真实本体无有差别的方式，次第修习三智之相的菩萨瑜伽，即是无实性智次第加行的法相。

那么所谓的“无实性智次第加行”，还是为了自己所修持的三智之相获得稳固的缘故，所以通过证达一切万法真实本体无有差别，就是在一切万法显现上有显劣各种各样的相，但是一切万法真实的本体完全没有差别。通过了知、通过修习一切万法真实本体无有差别的方式，来次第修习三智之相的菩萨瑜伽，即是无实性智次第加行的法相。

下面讲刹那加行，是第四个加行，也是最后一个加行。

刹那加行

在获得稳固之后，而对三智诸相于一刹那间同时进行修习的菩萨瑜伽，便是刹那加行的法相。可分为四种：

他的法相就讲到了，在前面通过次第加行三智的相，获得稳固之后（已经获得稳固之后），在这个基础上，对三智诸相一刹那间同时进行修习的瑜伽，这个就是讲刹那加行的法相，比前面的修行要深。分为四种宣讲，一、非异熟刹那加行；二、异熟刹那加行、三、无相刹那加行；四、无二刹那加行。

一、非异熟刹那加行：在行持布施等每一个学处当中，都含摄了一切无漏法，通达以本体聚集的方式而摄持于其中的，彻底圆满之修持，也是刻苦精勤的观修达致究竟的力量所导致的。

“异熟”也是成熟的意思，“非异熟”就是非成熟刹那加行，“异熟”就是讲成熟刹那加行。从这个两个方面讲到异熟和非异熟的差别。

异熟和非异熟有些大德解释说，所谓的“非异熟”就讲的是勤作，有勤作方面就安立成“非异熟”。“异熟”它是无勤作，无勤作方面可以修持，无勤可以修的，这样的分法也有。

还有一种分法，俄巴活佛他说非异熟和异熟主要一个是色身的因，一个是法身的因，从这两个角度讲非异熟和异熟的差别。因为在非异熟刹那加行当中，我们获得佛色身这样的修行获得福德资粮，福德资粮要达到究竟的时候，但是还没有究竟，将要达到成熟还没有成熟的时候，这是看待色身来讲。如果看待色身来讲，因为真正佛的色身的成熟必定是在佛位，而这个时候你再怎么修必定是在有学，必定是在十地还是怎么样，反正是有这样一种因缘，福德因缘逐入成熟，还没有完全成熟的时候，所以真对佛的色身来讲还没有成熟叫非异熟。

后面这个我们解释成智慧，智慧资粮达到究竟的现观，这就讲到对法身的一种因。

那么对法身的因为什么可以安立成异熟，为什么没有像前面福德资粮那样安立非异熟呢？他解释说这个法身本来就是圆满的，和身色不一样，从讲解方式上，《宝性论》在讲解的时候大概也这样讲法。《宝性论》当中讲到，如果从法身的角度来讲，本来究竟圆满；如果从色身的角度来讲它异熟功德，它一个是离戏功德一个是离异熟功德，色身没有圆满就没有圆满非异熟，这是看待色身而讲的。如果是法身呢？法身本来就是圆满的，所以它在安立差别的时候，应该是一个是非异熟、一个是异熟，一个是福德资粮讲，一个是智慧资粮马上达到一个究竟圆满果位两个方面，下面从**方面分析。（12:25）

在行持布施等每一个学处当中，都含摄了一切无漏法，

在行持布施、持戒等每一个学处当中，“都含摄一切无漏法”，其余诸度，其余的这些诸道品，一切无漏法在行持一个学处的时候都能含摄其它的无漏法。

通达以本体聚集的方式而摄持于其中的，

本体的方式还是空性方式讲的，就是一切万法的自性，一切万法的空性，二者之间实际上有没有一个自性的差别呢？其实我们平时认为抵触，所谓“抵触”是这个法和那个法抵触是来自于非平等的一种见，不是空性见。如果是空性见那绝对平等，就像我们讲大小平等、一多平等、显密平等，为什么这样呢？因为自性来讲没有这么多，那么我们认为的大小，我们认为这些*（13:19），都是看待众生分别心。众生有分别心就会有上下贤劣，互相之间不含摄，没办法含摄的这样一种矛盾，所谓的矛盾是在凡夫相当中存在的，但是如果是在实相当中，先不讲圣者的智慧，实际上在实相当中一多这些方面都是平等心，所以圣者证悟平等

心之后，就能够把大放到小当中，就能把一个并放在**的当中（13:46），因为他二者之间是平等的，所以你能大摄小，那你的小能摄大，如果大能摄小，小不能摄大这就非平等，二者之间就是非平等，所以大能含摄小的话，小也能含摄大，这方面才能体会它的平等心。否则，只能大摄小、多摄少、长摄短这方面就不是平等的，所以“通达以本体聚集的方式而摄持于其中的”，一切万法从角度平等、空性的缘故，所以摄于其中。

彻底圆满之修持，

彻底圆满的修持，这个方面就是讲到这个问题。

也是刻苦精勤的观修达致究竟的力量所导致的。

有些说他是有勤作也是这个意思，刻苦精勤的观修达致究竟的力量所导致的。

二、异熟刹那加行：就是若从何时起能获证最后有际的无间刹那——以无勤而获的形式成熟或者圆满的，从法性当中所产生的无间道，也即自性中本体原本无垢的诸无漏白净法之自性，或者以与其不可分离的方式而成为其本体的般若波罗蜜多现空双运之空性。

俄巴活佛讲从智慧资粮达到究竟现观，就是这样的。

“若从何时起能获证最后有际的无间刹那”，最后有际无间刹那以无勤作的方式获得形式“成熟或者圆满的”。“从法性当中所产生的无间道”，“无间道”就是讲第二刹那能够现前解脱道，十地末位它是一种究竟无间道。有些地方讲无间道正在和障碍作战的时候，虽然真正没有能战所战的方式，但是从讲的方面可以这样讲，解脱道已获胜了，阶段就讲解脱道了。如果从这个有境来讲，还有最微细的障垢必须要远离。所以从法性当中产生无间道。也就是说“自性中本体原本无垢的诸无漏白净法之自性，或者以与其不可分离的方式而成为其本体的般若波罗蜜多现空双运之空性”这方面讲了异熟刹那加行。

三、无相刹那加行：在有学道期间，由具备布施等所有道相的行持，而于轮涅诸法如同梦寐般住于现空双运之境界，当修持达到究竟之际，则能通达清静染污诸法不存在生、灭、一、异等法相的自性。也就是说，所谓最后有际之刹那智慧，也即一刹那能证达上述境界的智慧。

上师说非异熟刹那加行和异熟刹那加行两个是从功德角度讲，开显了功德。后面无相刹那加行和无二刹那加行，是从了知对境空性，或者从对境有境无自性的从这方面安立的。

“无相刹那加行：在有学道期间，由具备布施等所有道相的行持，而于轮涅诸法如同梦寐般住于现空双运之境界”，具有其它布施等道用行持的缘故，对于轮回的法、涅槃的法，一切万法都了知如同睡梦一样，犹如梦境一般住现空双运

境界，一切万法全都是现空双运境界的。当修持达到究竟的时候，就能通达所谓清净的法、染污的法不存在生、灭、一、异等法相的自性，这就是无相刹那加行，因为没有生、灭、一、异等相的缘故，这些生灭相、一异等相，实际上在等(17:32)不存在，而这个时候能够真正通达所谓清净的法它的自性不存在，染污的法也不存在。染污的法就像十二缘起、障垢、烦恼等，实际上这些碍垢、生灭、一异也不存在。还有所谓清净的法，就是涅槃所摄的，我们认为涅槃所摄的这些道、这些果这些方面是清净法所摄，实际这些法也是离开生灭、一异的。了知这些无相这样的修行叫无相刹那加行。也就是说，所谓最后有际之刹那智慧，就是一刹那能证达上述境界的智慧。

四、无二刹那加行：如同假如对梦境中的外境诸现象，与能够现见彼等现象的有境——意识进行观察，则不能见到有什么境与有境是异体的二相。这一切，都只不过是心性的显现而已一样。

这上面就相当于一个例子和比喻。比喻如果对梦境当中的外境做观察，做梦之后对梦境或第二天对梦境做观察，梦境当中梦到山，梦到很多河流，对梦境当中的外境做观察的时候，了知它是心性的流露，心性的幻化，然后当时不了知，现见这些现相有境的意识，你的眼识、意识，观察的时候，也是虚假的，梦境当中的一切境和有境显是显现，明显的显现，但实际上是虚假的，当时不一定知道，但在第二天早上醒来的时候，通过正理观察的时候很清楚，当时现的完全是无自性的，所以这一切都是心性的显现而已。

下面说意义。

轮涅诸法在实相当中，也是无有能所二取，并以平等一体的方式而存在的。

梦境当中的外境有境的无自性容易通达，但是我们对现在白天当中一切法，白天当中所谓的轮涅诸法难以通达，所以前面通过这样梦的方式，通过梦比喻的方式让我们知道，梦境当中的一切法都是虚假的，同样道理，现在我们白天认为的轮涅诸法在实相当中也是无有能所二取，并以平等一体的方式存在的。

这个方面就是以佛作喻，佛就是觉醒者，佛来看一切万法的时候，见到一切万法完全没有实性，所以看到之后给我们宣讲了。我们就是沉睡者，我们正在做梦的时候并不知道外境和有境是虚假的。现在我们通过一位觉醒者来指导我们，这位觉醒者就是佛或者上师，告诉我们一切万法都是如梦如幻、一切万法都是假的、一切轮涅诸法在实相当中根本没有能所二取的分别存在，轮回涅槃是平等一体的方式存在。

通过理论我们就可以知道，就相当于我们在梦中，有人给我们指点一切梦境都是虚假的、这一切都是不存在的，他教给我们怎么样从梦中苏醒的方式，我们按照这样的方式来修就可以从梦中觉醒。一旦从梦中觉醒，一切梦境当中这些所

谓的恐怖相、欲界的相都会消失。

现在也是佛和上师潜入到我们的梦中来，现在我们在做梦，佛和上师就是通过他的化身潜入到我们的梦中，通过讲法的方式给我们宣讲智慧品、给我们讲中观等等，一切万法都是虚假的，我们可以通过理论来抉择、通过义理来抉择一切万法都是虚假的。然后，如果你真正要从轮回当中解脱必须要通过修持出离心和空正见，这样一个一个修上去，积累福德和智慧资粮，总有一天你会证悟，证悟的时候你从梦境当中就醒来了。实际上道理是一样的，上师也是潜入到我们梦中给我们讲这些问题。

以最后有际的一刹那智慧，就能如理如实地按照这些特性的存在方式而现见，故称之为“无二刹那加行”。

“以最后有际的一刹那智慧，就能如理如实地按照这些特性的存在方式而现见”，一切万法本来都是平等一位的，它就是这样一种特性，我们修行到最后刹那智慧的时候，这些法怎么样特性就能够怎么样现见，这个方面就称之为“无二刹那加行”。“无二”就是讲所有轮涅诸法是无二平等的、无二取平等叫无二取刹那加行。

虽然现在我们可以抉择，但是真正要成为成佛近因的、很圆满地通达就是在无二刹那加行这个位置，在最后有际的时候一切万法的特性怎么样存在、怎么样现见，相当于很接近于这种实相现相这个二谛，实相现相二谛这个胜义谛就是实相现相无二这个胜义，一切的实相就是现相本身。当然，真正的实相现相无二是在佛地。此处也可以按照无因 22:36?? 的方式来安立。

其界限，仅在最后有际。

表示果法身的四法：

一、自性身：法界自性清净，所有客尘也清净的究竟灭谛，即是自性身的法相。

此处讲到自性身、报身、化身、法身，实际上就是一个本体，没有四个法，所以有的时候自性身和法身是从两个侧面讲的。

以前我们学习过《经庄严论》，其中就讲到自性身是从空分讲，法身是从现分讲。为什么法身从现分讲呢？因为它安立二十一种无漏法，它安立很多智慧法的自性，很多智慧都是在安立法身的时候安立的，所以它在安立的时候是从现分讲，而自性身是从空分这个角度讲，但是我们不能完全说自性身就是什么都没有的一种空，这个是没有的。讲的时候可以说自性身是空分，法身是现分，但实际上二者是无二的，只不过它的侧面不同而已。

为什么这样安立呢？法界自性清净，所有客尘也清净的究竟灭谛，它是从这个方面讲。法界自性清净就是二种清净当中的本体清净，客尘清净就是讲离垢清

净，一切众生都具备自性清净。但佛具备两种清净，一方面具备自性清净，一方面也具备离垢清净，所以佛陀是现前自性身的。我们只能说具备自性身的种子，或者在相续当中隐藏了具备这种法，真正可以现前自性身就是佛，其他都没办法现前自性身，因为客尘还没有清净的缘故。所以这方面是讲它的究竟灭谛从它空分的这个侧面可以安立，这个就是自性身的法相。

二、报身：于所调诸众当中，唯于菩萨前所显现的色身，并为化身之增上缘，即是报身的法相。

报身是“于所调诸众当中，唯于菩萨前所显现的色身”，它是菩萨能够见到的，除了菩萨之外其他不清净的有情见不到。就像《经庄严论》最后一句讲：“不现人天等”。这种报身是不现人天等都不见的法。不现主要是在人天面前不现，人天能够见到的是化身，下面还会讲。所以他对于所调化是菩萨前现前，而且是化身的增上缘，为什么是化身的增上缘？因为在有些地方讲，化身是报身的影像，有了报身作增上缘才可以显现化身，就像有了天月才能够有水月的影像，有了我们真人才能够在镜子当中显现我们的影像一样，所以从这个方面讲，因为化身是报身的影像的缘故，所以报身就成了化身的增上缘，这个方面就是报身的法相。

而且上师讲，这个是具有五种决定的报身。五种决定第一个就是处决定，他的环境是决定的。环境决定是什么呢？唯一安住密严刹土，这方面是讲他的处决定，处决定是安住在密严刹土。

第二个方面是身决定，就是决定唯一显现非常圆满的色身，即三十二身、八十随形好，唯一显现这个就是身决定。他所显现的身相是决定的，绝对是具备这种相好的自性。

第三个是众决定，众决定就是所化决定，所化决定就是讲他的所化眷属绝对是一地到十地菩萨，没有不清净的所化，这方面是讲他的眷属众决定。

然后是法决定，法决定是唯一传大乘法，绝对是只传大乘法，像《妙法莲华经》这类的大乘法，只有传这些，这是法决定。

第五个是时决定、时间决定，时间决定相当于乃至众生未空之前、乃至安住的时候，他一直会安住的，时间是决定的。这相当于我们在学习《前行》的时候的五种密乘观想方式，和这个有点相似。这个方面是五种决定。

这五种决定，那么密严刹土到底在哪里呢？说法很多。有的说是色究竟天，是在梵净处，梵净就是梵天清净的色究竟天最高处安立成密严刹土。无垢光尊者说：“27:07 不和”。这个说法和密续当中所讲的有矛盾，为什么呢？因为有些续部讲得很清净，密严刹土离开梵净处。所以有些地方说是色究竟天也可以，但是如果按照了义的来讲，无垢光尊者说“这也许是一种说法，不和”，不是这样安

立的。还有些说是在某个地方如阿兰若一样清净的地方，这是密严刹土。无垢光尊者说“不和”，这个也是不对的。为什么不对呢？因为经典续部当中讲到色究竟天不是所谓宽广的地方，是相违的。

那么到底在哪里呢？实际上是三心汇一处，三心汇一处就是真正的密严刹土。真正的密严刹土并不是有一个决定的地方，虽然处决定是色究竟天，但是真正安立密严刹土的时候，当时引用了《法界赞》时说“28:12 我唯三心汇一处”，这个方面就是讲三心汇一处的地方就是真正的梵净、就是真正的密严刹土。所以从这方面他老人家也是做了很详细的观察。观察的方式应该是《虚幻休息》中第二品如幻的时候，讲一切刹土如幻的时候也做了分析，分析了报身刹土恒常的部分和不恒常的部分。他的所依是恒常的，能依方面有些众生菩萨方面是无常的。或者说总的刹土是恒常的，里面有些分刹土是无常的。像这样讲的时候也有比较圆满的分析，报身有五种决定，有些祈祷文中说具有五决定这种报身。

三、化身：由报身之增上缘所产生的，显现为调服众多清净与不清净众生的色身，即是化身的法相。可分为四种。

化身是报身的增上缘，它是报身的影像，所以是报身的增上缘所产生。“显现为调服众多清净与不清净众生的色身”，平时我们讲化身主要是调伏不清净的众生的，此处讲调伏众多清净的意思，上师昨天也做了解释，实际上就相当于佛陀出现在印度，在印度显现的时候，这方面是观待安住色究竟天，就是前面讲的密严刹土，观待安立密严刹土的这种报身来讲他是处于化身形象，以化身形象降临在南瞻部洲，降临在邬金刹土，这个时候在眷属当中像文殊菩萨等等是属于清净所化，他们也是显现在我们面前见到佛的化身闻法。不清净的众生都能理解，就像其他一般的这些众生或者缘觉等等，这些方面都可以安立。所以这方面是从主要和次要两个方面讲，主要来讲是对于不清净的众生的示现，但是显现上面也有清净的有情在化身面前闻法，这个方面也是可以安立的。

这是化身的法相，可分为四种，上师昨天讲过。好像以前在敦珠法王的《古代佛教史》当中讲的四种种化身，我有点忘记了，很长时间没看了，好像有殊胜化身；工巧化身；种种化身……昨天上师也讲了，如果大家有录音可以听一下四种种化身的分别方式，我昨天没听清楚。

四、法身：成就佛地之究竟智慧，即是法身的法相。可分为二十一种无漏法。

法身的法相就是成就佛地的究竟智慧。这方面是从究竟智慧讲的，有时我们在讲安立中观的时候这个法身是从空性无自性的角度来讲，好像没有这样很多安立，因为安立法身的时候它是无生无灭或者离开一切戏论的，像这样《入中论》后面讲“由心灭故唯身证”，也主要是从报身的智慧等等进行安立的。此处讲法

身和自性身的时候，这个法身是成就佛地的究竟智慧就是法身的法相，可分为二十一种无漏法，二十一种无漏法在后面有讲，在《心性休息》当中也是讲了二十一种，二十一聚，有二十一类无漏法的功德。

从这方面讲，以前上师讲这个法身它字面上的意思，法就是无漏法的意思，身就是集聚的意思，功德法的集聚就叫法身，它不一定有这种形象，没有形象也能叫身，就是因为它是无漏法的集聚，无漏法集聚在一起叫身。自性身理解的方式也可以从这个方面类推。

顺便说一下事业的法相：即由法身增上缘所产生的善法功德。

事业通过法身增上缘产生的善法功德，就是利益众生的功德，

可分为二十七种。其界限，作者具有的部分，唯为佛地；所作之境具有的部分，则是从未入道开始就存在的。

所谓事业如果从佛，佛是作者，从佛具有的角度是佛地才开始有，这个是法身的事业，法身显现的事业圆满，所以从佛地开始有的。

从所作的对境角度来讲未入道就可以接受佛的事业，佛的事业是从未入道的众生来讲，比如显现工巧化身，如果是显现工巧，有可能佛陀显现成木匠、显现成桥梁，显现成其他工巧方面的画家、书法家、演艺界的人等等，像这样从未入道的众生都可以接受、都可以和佛结缘，慢慢得到度化，所以所作之境从众生的角度来讲未入道就开始有了。

今天讲到这个地方。