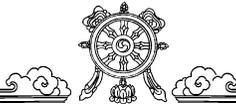


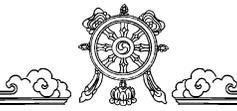


目录

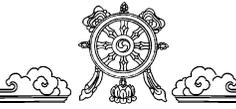
第一课.....	5
甲一、相应正论之名义.....	19
第二课.....	30
甲二、成就大义之总礼.....	30
甲三、具殊胜义之正论.....	31
乙一、安立论体.....	32
丙一、总标略说.....	32
第三课.....	55
丙二、对照经典.....	55
丙三、决定次第.....	58
乙二、广说论支.....	66
丙一、广说所得三宝之支分.....	66
丁一、抉择三宝各自体相.....	68
戊一、究竟皈依处佛宝之体相.....	68
己一、以赞叹说佛宝.....	68
第四课.....	83
己二、别说彼义.....	83
己三、广说彼等对应.....	94
戊二：佛所说圣教法宝之体相.....	98
己一、以赞叹说法宝.....	98
第五课.....	109
己二、别说彼义.....	109
己三、彼等摄于二谛中.....	119
己四、广说彼等对应.....	120
戊三、持此法僧宝之体相.....	122



己一、以赞叹说僧宝	123
己二、彼等功德摄于二种之中	128
第六课	136
己三、广说彼等对应	137
庚一、广说证悟如所有法之功德.....	137
庚二、广说证悟尽所有法之功德.....	139
庚三、宣说彼等清净.....	141
庚四、宣说彼是一切众生之殊胜皈依处	144
丁二、安立三皈依之理.....	147
戊一、观待必要安立三皈依	147
戊二、后二者非究竟皈依处	151
第七课	157
戊三、抉择了义之皈依处	157
丁三、宣说三宝之释词.....	161
丙二、广说能得因缘之四金刚处	172
丁一、共同宣说.....	172
戊一、四金刚处唯是佛之境界	172
戊二、显示彼等不可思议	174
戊三、广说彼等根据	175
戊四、安立因与缘	179
第八课	181
丁二、别说各自体相.....	181
戊一、所觉法界义	181
己一、法界遍满一切	182
己二、总标略说能遍者	200
第九课	205



己三、其义广说	205
庚一、本体与因清净义	205
辛一、合说能净所净	206
辛二、别说各自本体	209
第十课	232
庚二、果与业成就义	233
辛一、合说能得所得	233
辛二、广说各自体相	236
第十一课	254
庚三、诸功德相应义	269
辛一、合说因果功德	269
第十二课	274
辛二、别说各自功德	277
庚四、以补特伽罗分类之行义	288
辛一、以三者宣说分类之行义	289
辛二、彼等渐次清净理	290
庚五、分位差别唯名分析	294
辛一、于三分位安立异名	294
辛二、以三名摄六义之理	295
第十三课	297
庚六、如空遍行义	298
辛一、无分别周遍一切	298
辛二、共相无差别理	305
庚七、恒时不变义	309
辛一、宣说不变之分位	309
辛二、其义广说	311



第十四课	320
第十五课	342



《宝性论》讲记

弥勒菩萨著

益西彭措堪布译

智诚堪布讲解

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

第一课

今天我们开始宣讲弥勒菩萨所造的《大乘无上乘续论》，也就是《宝性论》。《宝性论》实际上是属于第三转法轮意趣的论典。

佛陀在最初发完菩提心之后，为了度化一切众生，开始修持菩萨道，经过了三无数劫的修行，最后现前了菩提果。对于佛成佛的观点，有很多不同的讲法：跟随一般小乘的讲法，释迦佛在印度金刚座成佛之前，都是属于凡夫的身份，只是在印度金刚座上，在一座当中从资粮道到无学道证得了佛的功德；按照大乘的共同讲法，实际上佛陀在成佛之前是十地菩萨的身份，也就是以前他已经获得了十地的果位，然后在印度金刚座成佛的时候，通过金刚喻定降伏断除了最细的障碍，现前了无上正等觉的果位，所以是以十地菩萨的身份而成



佛的；还有些大乘不共的讲法，比如《法华经》等说实际上释迦佛早就已经成佛无数次了，此次只不过是度化众生的一种示现而已，这方面的讲法也相合于密宗不共的讲法。

成就佛果之后，为了度化众生佛陀开始了救度众生的事业。而在所有的事业当中最圆满最殊胜的事业，就是给众生宣讲所证悟的空性、所证悟的佛法。同时考虑到有情根性差别的问题，在不同的地方给众生宣讲了不同的法轮。根据有些共同的观点，佛陀在鹿野苑初转法轮，这是在人间当中的初转法轮，还有些说法是，佛陀成佛之后在不同的地方宣讲了《华严经》等了义的法门。

按照共同的说法来讲，佛陀最初是在鹿野苑初转法轮，宣讲了四谛法门——一切万法轮回和涅槃的因果，如是通过人无我的方式来让众生获得解脱；以后又在灵鹫山等地宣讲了二转的无相法轮，宣讲了一切万法的空性——从色法到一切智智之间、从眼识乃至于到阿赖耶识之间，实际上这一切万法都是本体空性的；然后在广严城等地宣讲了第三转善办法轮¹，善办法轮实际是对于一切万法，存在的如是安立为有，没有的如是安立为没有。

在三转法轮当中，有了义和不了义的部分：了义部分就是宣讲了如来藏的观点，即一切众生都具有大无为法功德的如来藏，不了义的方面宣讲了一部分唯识的观点；或者说，了义部分宣讲了究竟一乘，不了义的

¹ 也叫善抉择。



方面宣讲了究竟三乘，等等有这样不同的安立方式。

宣讲完之后就度化了无量无边的众生，然后佛陀趣向于涅槃。虽然色身暂时趣向于涅槃，但是这只是在共同所化面前的示现，因为共同所化的相续当中具有比较强大的常执，如果佛陀继续住世的话，很多具有常执的众生根性不够利的缘故，他就觉得反正佛陀长久住世，什么时候修学佛法都是可以的。所以为了让众生知道无常的观点——连佛陀导师金刚身都会入灭，佛陀就通过这样的方式来警醒很多的众生，让他们生起无常的感觉，进而精进地修道。而且佛陀的入灭，不单单激励了当时佛在世的很多众生精进修道，实际上也激励了后代的很多众生，不间断地精进学习佛法。所以，佛的金刚身都会入灭，我们这个业惑所成的肉身就更没有任何保障了，因此应该抓紧时间修道！对于这个问题，通过佛入灭的观点已经讲得很清楚了。

当然，佛陀入灭只是其中的一个方式而已，最主要的问题是，在共同所化面前，佛陀共同所化的对象可以说已经度化完毕了。度化完毕之后佛陀示现入灭，因为佛陀在人间示现的化身，一方面是佛陀的愿力，一方面是所化众生的善业力，二者因缘和合才能够显现佛陀庄严的色身，如果所化众生的因缘不具足的话，那么能显现的佛的色身也会入灭，这是针对一般的情况而言的。

如果是在清净的所化面前，佛陀的色身其实并没有入灭，以报身或者法身宣讲的时候，佛陀是没有入灭的，因为在清净的所化面前，他们并不存在所谓的粗大生老病死的情况，所以佛针对这类清净所化的相续，也



不会显现刹那生灭或者粗大生灭的色身。否则的话，一位大德讲到，佛陀三个无数劫修积了很多资粮，而成佛之后的寿命却只有短短几十年的话，这于因果不符。佛陀三十五岁的时候成道，从三十五岁到八十一岁圆寂之间，实际上只有几十年的时间，佛陀长时间地修积布施、持戒、安忍、精进、禅定等，积累了三个无数劫的资粮，最后成佛之后寿命却只有几十年，这是于因果不符的。

从这个方面来讲，佛陀是在五浊恶世当中的一种示现，针对共同的所化，化缘尽了之后，色身尤其是化身显现入灭，但是在一地以上的大菩萨面前，恒时显现报身给大菩萨宣讲很多清净的正法。这些问题在比较了义的经典、续部或论典当中，都进行了观察和抉择。

不管怎么样，佛陀出世之后给众生留下了很多教言，让众生能够修行。但随着众生的根性越来越恶劣，对于佛陀的很多经教，很多人都没办法直接理解，因为佛陀宣讲佛法的密意非常地深，一般的分别念难以正确地认知。针对这种情况，很多菩萨开始出世，注释佛陀的经典。

针对佛陀的经典，有些是从字句上直接作注释，比如《般若八千颂》《金刚经》《心经》的注释等等。还有一些是针对它的意义，对于经典的字句，没有一个一个去解释它到底什么意思，但对它的意义做了解释。比如龙树菩萨的《中论》是对空性的意义做的一个注释，让大家知道佛陀在《般若经》当中所讲的空性，应该如是来正确理解。再比如，弥勒菩萨对三转法轮当中的共称十部了义经典做了注释，也不是逐字注释的，而是对于



其中的意义做的注释，从而进行的开演和弘扬。

有了这些大菩萨的注释，我们后学弟子理解佛的经典就比较容易了。因为凡夫人的智慧和大菩萨的智慧没办法相比，菩萨有清净证悟二无我空性的智慧，相续当中没有无明或者无明非常少，因此对于经典当中的究竟意趣，能够通过智慧眼照见，然后通过他的智慧写成论著，我们就能够知道佛经当中讲的真正意义。

否则没有这些大菩萨做注解的话，以空性为例，通过我们的自力很难非常准确地理解空性。这个空性应该如何理解呢？如果按照我们自己的想法去理解，就应该犹如瓶中没有水、房子里面没有人的空，很容易理解成这样的空，但是这种空根本就不是佛陀在《般若经》当中所讲的空性的意趣。所以如果我们要正确地理解空性，要通过这个空性断烦恼，要让这个空性现证实相的话，就必须要对空性的相有非常圆满的认知。这个时候菩萨出世注释经典，就让我们知道了空性应该是这样的。我们了知了空性是现空无二，或者空性是远离有无是非的执著，我们就对于佛陀经典当中的空性，有了一个清晰准确的认知。

如来藏光明也是这样的，我们到底应该怎么样认知如来藏的光明呢？如果直接去看《涅槃经》等大经典，我们虽然也能够大概知道有情相续当中的如来藏是恒常的、不变的，但是很容易就理解成是一种分别心面前的恒常，没办法理解佛在《涅槃经》当中的意趣。

所以，菩萨出世注释经典、续部，对后学者的帮助非常大。我们应该了知菩萨造论典的目的，是为了让我们正确地理解佛经的意思、所诠义和万法的实相。像



《宝性论》之类的论典都属于这样的注释。

还有一些论典是把佛经当中隐含的意义发掘出来，比如《现观庄严论》把《般若经》当中隐藏的修证次第发掘出来；还有一些论典是把佛经当中没有次第的内容归结成修行的次第，比如第一步要修持出离心，第二步要修持菩提心，第三步要修持空正见，像这样把次第归摄起来，让后学的弟子能够一步一步地去学习；也有一些论典把经典当中的比较散的内容摄于一体，比如《经庄严论》就把佛经当中皈依的部分摄成皈依品，所有讲种性的内容摄为种性品，讲发菩提心的部分归成发菩提心品，讲神通的部分摄为神通品，真实义部分归摄成真实义品，所有讲佛功德的部分归摄为菩提品，所有的六度归摄为度摄品，这样把散于各经当中的内容做分类之后，大家就能够通过比较短时间的学习，掌握佛经当中所有诸如此类的内容。这也是论典的一大特色，它有归摄的作用，把没有次第的归摄成次第，把隐藏的开显出来等等，有很多这样的殊胜必要。

这些工作只有大菩萨能做，因为大菩萨的智慧非常地深广，能够领悟到佛陀正确讲解的意趣。如果让凡夫人的智慧去看的话，肯定会通过被无明蒙蔽的所谓的分别念，萌生出很多错误的理解和颠倒的认知。这不但对自己无利，而且如果把这个观点写下来，还会误导很多后学的修行者，因为凡夫的分别念根本不可靠，所以必须要依靠具有清净证悟、清净智慧的菩萨。

当然，菩萨有一部分是真正处于菩萨地的菩萨，还有一部分菩萨是佛化现的，也就是他的身份是菩萨，但实际上是佛的本体，从这个方面来讲，他所造的论典就



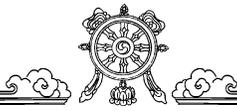
更加地可靠了。一般真实义的菩萨，虽然他自己还有一些无明没有断，但还是非常容易准确地理解佛陀经典当中的意义，而且即便佛陀当时不在世，这些大菩萨有他自己俱生的神通神变，也可以到其他各个清净刹土见到佛陀报身，直接请问法义，因此也能够有非常准确的抉择和认知。所以对于大菩萨所造的论典，我们应该以清净的正观、正见和信心，来理解和接受。

那么，弥勒菩萨的论典就更加毋庸置疑了。弥勒菩萨是佛亲口授记的贤劫第五佛，现在位居补处的位置，是十地菩萨的身份，所以他的智慧非常地深广，并能够如是地领悟抉择佛陀的意趣。

此处学习的论典《宝性论》属于弥勒菩萨的五部论之一。弥勒菩萨五部论的缘起在讲义当中也讲得很清楚，大概是在佛涅槃九百年的时候，无著菩萨和世亲菩萨出世了。他们的母亲（有的说是婆罗门女，有的说是比丘尼）感到正法非常地衰落，因为当时阿毗达摩正法遭遇了三次正式的毁灭。

第一次因缘是当时中印度的一位国王送给其他一位国王一件无缝天衣，送过去之后不知道什么因缘，在衣服心口的地方显现了一个脚印，外道国王认为这是中印度国王对他的一个诅咒，就引来大军对佛法进行了很大的损坏。这是第一次佛法遭到衰败、破坏的情况。

第二次是外道一位有势力的老妇人，她说应该看一下佛经，看看内道佛教徒在经典当中说了什么，她就翻开一个经典注释，于是看到一个句子“三宝胜众擎此椎，粉碎外道邪头颅”，意思是说三宝胜众打起寺庙里的槌子时，能够将外道的邪头颅完全粉碎。实际上这里



的意思主要是指，对邪知邪见的观点进行粉碎，但外道就理解成是对他们的攻击，于是发动了军队，第二次毁坏了佛法。

第三次情况比较普遍的说法是，有两个太阳派的外道徒到了一个寺庙（有的说是那烂陀寺，有的说是其他寺庙），当时有一些内心没调伏的沙弥很傲慢，对外道非常地不恭敬，把洗碗的脏水泼到他们身上，于是外道徒就非常地愤怒，就开始修持日光法。当时一个人在地下挖了个地洞，躲在里面修法，另一个去化缘供养他修法，修了三年之后这个外道徒修不成，他就说算了修不成，另外一个说，我三年当中辛辛苦苦地给你化缘，如果你出来的话我就杀死你。那个外道害怕了，又回去修了三年，最后修成了日光法，然后他就用法术烧毁了很多寺庙和经典，对佛法做了很大的损坏。当时有一种说法是，在那烂陀寺下面有一个很高的经书堆成的墙，外道的火把下面的经书都烧着了，最后从最上面一层的经书中流下了水，把火扑灭了。有一种说法说，最上面这些包得很好的经书都是持明藏，都是讲续部的，从续部当中流下水扑灭了火。

通过三次这样的毁灭之后，当时正法是比较衰败的，就在这个时候，这位比丘尼看到阿毗达摩三次遇敌，佛法很衰败的情况，就想我是一个下劣的女人，没有办法弘扬佛法，但可以生儿子，让儿子去学习、弘扬和振兴佛法，她发了这样一个很大的愿。发了愿之后，她分别和一个刹帝利种性结婚，生了圣无著菩萨，和一个婆罗门男子结婚，生了世亲菩萨。两兄弟长大之后问母亲，我们是什么种性？母亲说：你们不是为了其他什么种



性，你们是为了佛法的种性而出生的，应该学习佛法和弘扬佛法。

世亲菩萨就到克什米尔去学习小乘的阿毗达摩、毗婆沙论等，他在克什米尔学习阿毗达摩非常地精通，最后造了《俱舍论》，开始弘扬佛法。而无著菩萨一心想弘扬大乘，他就到鸡足山闭关了十二年。鸡足山华首门下面那个山洞叫做眼泪泉，法王如意宝认定是无著菩萨的山洞，无著菩萨在那个地方闭关了十二年后，现见了弥勒菩萨。弥勒菩萨把他带到了兜率天，在一座午时²的时间当中，给他宣讲了弥勒五论，之后无著菩萨下到人间广弘大乘教义，也做了很多注释。《宝性论》注释就是当时在兜率天听完并通达了大乘法之后，如是造下的殊胜论典。

后来，世亲菩萨听说他哥哥闭关十二年，没显现什么成就，只是写了很多书，就写了一些偈颂讽刺他的哥哥说：你闭关这么多年没有得到成就，写的书倒是很多，足够一头大象来驮。像这样说了很多讥毁的语言，对大乘也说了很多讥毁的语言。当时他哥哥观察不能让他弟弟这样造业，就派了两个比丘带了《十地经》和《无尽意菩萨请问经》去调化他。让一个比丘晚上诵《无尽意菩萨请问经》，他弟弟听了说：“大乘的因还是很善妙的，但是果好像有点散漫，果方面讲的不是很清楚”。第二天早上又开始念《十地经》³，他说：“大乘的因很好，大乘的果也很好，以前我对大乘做了很多诽谤，应

² 相当于人间五十三年。

³ 《十地经》当中讲了很多十地菩萨的修法和果位。



该把舌头割掉忏悔”。当他正在找刀子的时候，两位比丘说你不用这样，清净你罪障的方法你哥哥那里有，于是世亲菩萨就到了无著菩萨那里，向无著菩萨学习了很多大乘的教法。

有些传记当中讲，他们两兄弟辩论的时候，弟弟辩才无碍，而无著菩萨显现上对他的问题要一会儿才能回答。这是什么原因呢？他哥哥说：“你以前五百世是班智达，你的禀赋智慧本来就非常高，我没有马上回答的原因是，我首先要向本尊弥勒菩萨请示之后再回答”。有时好像觉得无著菩萨的辩才没有他弟弟高，其实从另一个角度来讲他可以随时见本尊，弥勒菩萨从来没有离开过他，随时都可以请问，回答也都非常正确没有任何的问题，因为都是弥勒菩萨的答案。从这方面来讲，这也是一种赞叹。

世亲菩萨看到此情况觉得很稀奇，说：“我也想见弥勒菩萨”，无著菩萨说：“我要问一下弥勒菩萨，能不能见到。”请问的时候弥勒菩萨说：“因为你诽谤大乘的缘故，今生无缘见我，但是如果你今生当中好好地著论、弘扬大乘，下一世还是可以见我的。”由此世亲菩萨对他的哥哥产生了很大的信心，跟他学习了很多大乘经典，为了忏罪还写了很多像《十地经注释》《缘起经注释》等殊胜的注释，来弘扬大乘佛法。

无著菩萨兄弟在世的时候，对大乘的贡献非常大，他们先后住持那烂陀寺，对正法的弘扬起到了很大的作用。在佛教史当中看到他们两兄弟的事迹，的确感到他们对佛法的恩德也是很大的，很多众生因为这些因缘而步入了正法，很多外道也因为两兄弟的智慧得到



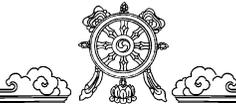
了降服，正法得到了弘扬。

讲这些来历的主要目的是，要对造论者以及弘扬他空思想的这些大德产生信心，有了信心之后因为内心清净的缘故，容易得到加持，容易深入领悟论典当中所讲的意趣。这些在各种各样的佛教史上都有非常可靠的记载，像《布顿佛教史》等很多传承佛教史中都包含两兄弟怎样出世的广传，此处只是比较略地讲了一下世亲菩萨和无著菩萨的传记。

无著菩萨在天界一个午时当中学习了弥勒五论，之后把它带到了人间，弥勒五论中二庄严，即《现观庄严论》和《大乘经庄严论》，还有二辨，即《辨法法性论》和《辨中边论》，再加上《宝性论》，就是弥勒菩萨的五部论。

全知麦彭仁波切在他的《辨法法性论》的注释中对弥勒五论做了归摄，《现观庄严论》毋庸置疑是解释般若的修证次第的，这是没有诤论的；《宝性论》是解释三转法轮如来藏的注释，这是非常明显的；《辨中边论》主要是辨别三乘广大道相的，它主要是针对大乘无上乘，但是其中也讲了共同乘。

例如，《辨中边论》在七品当中的最后一品《辨无上乘品》中，讲了十地、十度以及很多大乘的不共功德，前面品中有些是跟声闻乘、缘觉乘共同的，有些是讲的大乘的真实义，所以它主要讲的是三乘的广大道相。尤其是安立辨别中边，什么是中什么是边呢？辨中边不一定完全是大乘的中边，在世间意义当中，边是应该遣除的，中是应该取受的，而在大乘当中，辨中边是以没有偏唯识也没有偏中观的方式进行抉择的。



《辨法法性论》主要讲的是最清净圆满的菩萨无分别智慧，对于无分别智安立了它的有法和法性。安立法性的时候，把法性（无分别智）的因、转依的因和本体等等这些问题，讲得非常地清晰透彻。所以，菩萨最深的无分别智是在《辨法法性论》中抉择的，它也是以没有偏中观没有偏唯识的方式进行的抉择。

《大乘经庄严论》是将《现观庄严论》和《宝性论》之外的所有大乘经典的意趣归摄在了一起，里面有了义的也有不了义的部分。它讲到了究竟三乘、五种种性，也讲了一点了义的如来藏，还有殊胜的无分别智、殊胜的修法、菩萨的觉分和菩萨的大悲等等，所有大乘菩萨的修法都在《经庄严论》中完全包括了。无著菩萨在《瑜伽师地论》⁴中说⁵：只要能够学习《大乘经庄严论》，就相当于学习了所有的大乘经典，所有的功德都能够得到。

介绍完弥勒五论之后我们就知道了，它有相合于大乘般若的《现观庄严论》、相合于三转法轮如来藏的《宝性论》、所有大乘意趣归集的《经庄严论》、辨别三乘道相的《辨中边论》和抉择无分别智慧的《辨法法性论》，这样的五部论典归摄了所有大乘的意趣。如果能够学习完并精通弥勒五论，实际上就绝对精通了整个大乘的意趣，并且整个大乘的修法也都完全抉择清楚了。在藏地对弥勒五论的弘扬、讲解和学习是非常重要的，因为它里面的内容的确是太丰富了，所以针对大乘

⁴ 关于《瑜伽师地论》的作者有不同的讲法，汉地的学者智者们认为是弥勒菩萨，而藏地则认为是无著菩萨。

⁵ 汉文不是很明显，在后面的藏文中很直接明显地这样讲。



修学者来讲，必须要通达和学习。有这样一种安立的方式。

针对弥勒五论，麦彭仁波切没有把哪部论典划为中观应成派、哪部论典划为唯识宗。虽然在《辩中边论》中有一些三自性的词句，在《辨法法性论》中也有讲唯识的观点，在《经庄严论》中也讲了很多辨别唯识等，尤其在《辩中边论》和《辨法法性论》当中有一些三自性的词句，但是麦彭仁波切说，有三自性的词句不一定是唯识的论典，因为在很多大乘经典当中也会出现三自性。比如，龙树菩萨在《三自性论》中安立观点的时候也有三自性的词句，但它的意义却是以其他方式抉择的。所以《辩中边论》和《辨法法性论》是以不偏唯识也不偏中观的方式抉择的大乘教义，《现观庄严论》是抉择般若意趣的，《宝性论》是抉择如来藏意趣的，有这样一种分别。

以上我们就了知了《宝性论》的来源，它属于弥勒五论之一，作者是弥勒菩萨，弘扬者是无著菩萨（弥勒菩萨口述，无著菩萨记录下来之后把本论带到人间弘扬），它抉择的是最了义如来藏的观点。按照一般的说法，在这些论典当中《宝性论》的闻思功德非常巨大，因为它抉择的是最了义如来藏法门的缘故。

下面，我们开始讲解科判和颂词的内容。

与此《大乘无上续论》相合具德圣者无著的注释宣说，其义分四：一、相应正论之名义；二、成就大义之总礼；三、具殊胜义之正论；四、善巧翻译此论义。

《大乘无上续论》就是《宝性论》，汉地叫做《究竟一乘宝性论》，藏地的名字就是《大乘无上续论》。《大



乘无上续论》是相合具德圣者无著的注释宣讲的，无著菩萨的注释前面讲的比较广，后面比较略，但是主要的地方都注释下来了。

此处使用的科判是遍知多罗瓦尊者的科判，遍知多罗瓦是觉囊派的一位大德，他对于佛法的一切都圆满精通无碍。他有十三位大弟子，有一种唐卡是多罗瓦弘法图，图中多罗瓦尊者坐中间，周围是十三位弟子围绕，在当时觉囊派的教法还是非常兴盛的时候。

有些人对觉囊派有一些看法，他们觉得觉囊派到底是不是佛教？或者觉得觉囊派弘扬的是他空见、恒常不变的如来藏，这到底是不是佛教的正法？有些大德可能是有示现的必要，有些可能是不了知觉囊派的教法，认为觉囊派的他空见只是比唯识高一点点而已，有些干脆就说这是唯识宗的观点，有些甚至还说觉囊派是和外道的神我相同的宗派。但是，按照全知麦彭仁波切的观点，佛陀在经典当中很清楚地授记：能够如理如是地抉择如来藏他空的，能够如理如是地弘扬如来藏观点的，只有佛和佛的化身，除此之外，其他人没有办法如理如是地抉择安立如来藏的观点。所以，麦彭仁波切也是通过这种方式来说明，觉囊派的很多大德不但不是外道，而且是佛的化身，他们具足很殊胜的证悟和功德。

当然，觉囊派是不是所有的人都是像佛那样的化身呢？这也不一定，因为对于如来藏恒常的观点，如果没有如理如是地抉择，很容易就会落到分别心面前的恒常。在学《如来藏狮吼论》的时候这个讲得很清楚，如果不注意的话，就容易落到这样的戏论当中。但是如



理如是弘扬如来藏他空的这些大德，百分之百是殊胜的圣者，这是没有任何偏袒的！对于这个问题，全知麦彭仁波切、法王如意宝这一支法脉传承下来的时候，对于觉囊派的大德们都是平等恭敬的。在佛学院的坛城上专门有个佛殿是供奉觉囊派祖师的，多罗瓦尊者和他的弟子们也在里面。

所以，这个科判是很圆满的。翻译者是益西彭措堪布。以前法王讲的时候翻译了注释，后面也给汉僧讲了一次《宝性论》的颂词。这次我们使用的参考资料主要是益西上师所讲的内容。

甲一、相应正论之名义

梵语云：摩诃衍那·俄达（日阿）丹扎·西扎

藏语云：特巴钦波吉喇嘛丹珠

汉语云：大乘无上续论

最初的时候只有梵语，后面翻译成了藏语和汉语，就有了三个语言的对照。为什么加梵语呢？这在注释当中讲得很清楚，有四个必要：

第一个必要性，加梵语可以让学习者得到加持。因为贤劫千佛成佛转法轮，都是以梵语来传法的。所以，现在我们在学习论典的时候，虽然只是通过译成的汉音读诵一遍“摩诃衍那”，这个《宝性论》的名称，但是在我们的相续中也能种下一些很善妙的习气，种下梵语的习气。以后佛通过梵文说法的时候，我们因为有这样一种念诵清净论典名称的习气的缘故，也有值遇佛陀听闻正法的机会。

第二个必要性是知道论典来源清净。为什么说前面加梵语就来源清净呢？这并不是说所有加梵语的都



来源清净，而是说这样殊胜的论典前面加梵语，也有一种表示来源清净的必要性。因为在古印度造论典是非常严格的，论典造完之后要集中国王和大智者看里面有没有错谬之处。在当时，要让国王坐在中间做裁判，造论者在左边，其他的班智达大智者们在右边，他们对这部论典里的内容进行辩论，看有没有问题。如果里面有伤害众生或不符合实际情况等过失的话，就把它判为邪论或谬论，这样的论典是不能弘扬的，而且要把它绑在狗尾巴上面烧掉。据说烧的时候还要把鼻子捂住不能闻到烟，否则会堕恶趣。最严格的时候，甚至还要把作者杀掉。如果辩论之后认定是正论，就把它供在很高的宝幢上供奉，然后宣布这是清净的可以弘扬的论。所以，能够留到现在的论典，它就是来源清净的。

当然，前面我们讲过了，是不是所有加梵文的都是清净的论典呢？这个倒不一定，只是通过加梵文来表示论典的来源清净。比如外道的典籍也有很多是通过梵文写成的，如果因为有梵文的缘故，就说它是清净的来源，那也不一定。所以《宝性论》在佛教中是被承许的清净的正论，前面加一个梵语是它来源清净的一种表示，对于它的意义要从这个方面去理解。

第三个必要性就是忆念恩德。为什么要忆念恩德呢？因为看到梵文的时候，我们就会忆念佛陀和大菩萨们的恩德，他们出世以梵语说法，用梵语造论典，从这个方面来讲是对作者的忆念。还有就是对翻译者也要忆念恩德，为什么呢？因为我们虽然能念下来“摩诃衍那·俄达（日阿）丹扎·西扎”，但是却不知道是什么意思，后来看到汉语“大乘无上续论”之后，我们大概



就知道了其中的意思，然后再学习里面的内容，就知道了它的能诠句和所诠义，尤其是所诠义如来藏光明方面，非常地超胜非常地圆满。所以从这个方面来讲，在论前面加一个梵语，是让我们知道忆念译师，他们对我们的恩德也是非常大的。

对译师的另外一种赞叹叫做世间眼——世间的眼目、世间的明目，翻译者就是世间的眼睛。为什么说世间的眼睛呢？因为有了翻译家，我们就可以去学习不能通达的这些语言的所诠义，比如藏文、梵文当中的意义就都能够了知了。所以，译师是世间的双眼，能够帮助我们看见世间种种庄严的经续等等。从这方面讲，有忆念恩德的必要性。

第四个必要性就是我们顺便可以学一点梵语。“摩诃衍那”等念得多的时候，一看“摩诃衍那⁶”就知道是大乘的意思。

以上讲了三种语言进行对照，下面主要是从汉语方面去介绍它的名称。首先介绍的是“大乘”，然后是“无上续”和“论”，这样逐渐进行解释。

首先讲“大乘”。“乘”是什么意思？“乘”就是乘骑，或者说是从此处到彼处的一种所依、一种方便，比如说以前的马、象都属于乘骑，现在的汽车等都叫做乘骑。我们在讲的时候，都是用世间的车乘做比喻，这是从比喻方面讲的。它真正的意义是从此到彼、从凡夫到圣者、或者从此岸到彼岸的一种方法，这种所依就是乘的意思。

⁶ 有时“摩诃衍那”有大乘和尚的意思，此处是大乘的意思。



乘有很多种，有大乘、小乘、世间乘、梵天乘等，宁玛派有九乘，其他方面有三乘四续，有很多不同的讲法。此处讲什么叫大乘，大乘的本体如何了知呢？大乘的本体就是方便和智慧，或者说大悲和智慧这二者——所有的大乘都是以大悲去缘众生，以智慧来缘佛果。这里就讲到了大乘本体的体相，也可以说我们前面提到的甚深和广大的本体，或者说此处的方便和智慧、大悲和空性等等，这些都叫做大乘的本体。

了知大乘的本体之后，再看大乘的分类是什么呢？乘的分类有因乘和果乘两种：因乘就是能够到达目的地的方便，叫做因乘；果乘就是已经到达的目的地本身叫乘。按照一般的理解方式来讲，到达目的地的方便，比如说车等可以叫做乘，我们并没有习惯把目的地也叫做乘，但是从能乘和它所到达的地方来讲，所到达的目的地也可以叫乘，因为它必定是一种果，是能乘的目标或终点，所以也可以叫做乘。

注释中是通过五道来对应因乘和果乘的，五道即资粮道、加行道、见道、修道和无学道，其中前四种道是因乘，因为它们是可以到达的方便。其中资粮道是以闻思为主，加行道是以修行为主，它们共称为胜解行，因为处于这两位的菩萨还没有真正地现证法性，只是通过胜解的方式来行持六度。他对于法性是一种胜解的信心，比如资粮道是通过闻思生信心，加行道是通过修行生信心，但是二者都没有亲证实相，而是胜解而行持，所以叫胜解行。初地就叫做见道，因为已经见到了诸法实相的缘故。见道中有亲证的智慧，见道以上就属于圣者了。从二地到十地之间安立成修道，修道的意思



是缘见道的时候所见到的法性，把它深入和圆满就叫做修道，即二地到十地之间。这以下都是属于因乘的本体，无学道属于果乘，它是所到达的目的地，这样我们就知道了因乘和果乘之间的差别。

下面讲为什么叫大乘呢？在解释大乘的时候，主要引用的是《大乘经庄严论》中的观点，在经中讲到“缘行智勤巧，果事皆具足，依此七大义，建立于大乘”，这是以七大——缘、行、智、勤、巧、果、事，来成立大乘。

第一是所缘大。大乘的所缘大，所以称之为大乘。为什么大乘的所缘大呢？因为小乘的修行者所缘只是小乘的三藏，而大乘的修行者和菩萨们所缘的是无量的三藏和修多罗。小乘的目标小，只是想自己一个人从轮回中获得解脱，所以需要的正法不多，在《经庄严论》中说甚至有些小乘行者“一偈得漏尽”，因此小乘修行者所需要的东西，需要泯灭烦恼的修法不是特别的多。而大乘的果非常大，要经历十地到佛果，然后度化无量无边的众生，而且无量无边众生的心行也是无量无边的，从这方面讲大乘行者必须要广学一切的教法。所以，为什么称为大乘呢？因为所缘很大的缘故，所缘的是无量的修多罗，无量的三藏。这是第一个超胜小乘的方面。

第二是修行大。小乘的修行主要是修持人无我空性，是以自利为主的修持，而大乘菩萨是以利他为主，为自他二利而修行。从这方面讲，大乘的修行也是超胜于小乘的。

第三是智慧大。小乘主要是修持人无我空性，大乘



是对于二无我空性都能够证悟。小乘的智慧是人无我空性的智慧，大乘的智慧是人无我空性和法无我空性的智慧，再加上如来藏光明的观点。所以，大乘的智慧也是超胜于小乘的。

第四是精进大。利根的小乘行者只要在三生中精进，就可以证悟阿罗汉果，钝一点的根器七世也可以成就阿罗汉果，缘觉是在一百个劫中积累资粮，最多也就是一百个劫的精进。而菩萨则是在三无数劫中精进地修持大乘的法要，所以大乘的精进是通过“劫”时间来表示的。小乘虽然也很精进，但是时间很短三生就够了，大乘的精进很大，需要三个无数劫修持菩萨行。所以从精进方面来讲，大乘也是超胜于小乘的。

第五是善巧方便大。小乘行者非常想从轮回中获得解脱，所以他们解脱后根本不愿意住在轮回当中，一般的凡夫人也想解脱，但是没有办法超离轮回。小乘修行者虽可以超离轮回，但因为没有办法让他们住于轮回又不被轮回染污的善巧方便，所以小乘行者一心一意要脱离轮回。按小乘的观点讲，当一个有情获得无余涅槃的时候，他就从轮回中超越了、从法界中消失了。

比如张三现在在轮回中，通过修持小乘的道果之后获得了有余涅槃，他的烦恼就永尽了，但是他以前的烦恼的果——五蕴的身心，还没有灭。但当他入无余涅槃的时候，五蕴的身心就彻底地消失在法界中了。这时，烦恼没有了身体也没有了，灰身灭智什么都没有了，张三这个有情就从法界的户口中彻底销户了，法界当中也就没有了这个众生。所以，小乘主要是为了自己从轮回中获得解脱而修法的。



而大乘菩萨是完全超越轮回的，他会再再地回到娑婆世界，回到轮回中度化众生，因为他有善巧方便，即住在轮回中又不被轮回过患所染的善巧方便。这种善巧方便小乘没有，大乘菩萨因为具足这种善巧方便的缘故，他们可以住在轮回的同时保持身心清净而不被染污，犹如莲花出污泥而不染一样，善巧方便就有这样的功效。这就是菩萨的善巧方便大，超胜于小乘。

第六是果大。小乘通过修持道所得到的果是阿罗汉果，声闻罗汉和缘觉罗汉得到的都是阿罗汉果，他们获得的是从轮回当中寂灭的证悟人无我空性、寂灭烦恼障的阿罗汉果。而大乘菩萨通过修持六度万行，得到的是万德庄严的佛果。阿罗汉果和佛果之间有很大的差别，这一点从佛在世时，释迦佛和他的声闻弟子之间的差别就完全可以了知。

第七就是事业大。小乘也做一些弘法利生的事业，一般来讲，阿罗汉在证悟阿罗汉果之后也会到很多地方游方度化，但范围非常小，时间也有限，一旦他趋入无余涅槃，他的事业就彻底终止了。所以，无余涅槃是小乘行者事业的终点，从得到阿罗汉果位之后到入灭之前他的事业就这一世。如果他是七岁证悟阿罗汉，九十岁入灭的话，那么他的弘法利生事业也就是这么几十年；如果他是八十岁证悟阿罗汉，九十岁入于无余涅槃，那他弘法利生的事业就是十年；如果得到阿罗汉果以后马上就入灭了，他就没有事业了。所以，无余涅槃就是小乘行者事业的终点。

但大乘的事业不是这样，大乘的弘法利生事业是从最初发心就开始了，中间行持菩萨道也是很广大的



弘法利生。而且大乘菩萨真正展开无勤的弘法利生事业，是从无余涅槃开始的，什么时候大乘菩萨获得了无余涅槃，即获得了佛果，从那时起他才真正开始了以佛的身份无勤度化众生的事业。同样是无余涅槃，小乘获得无余涅槃后事业就终止了，而大乘获得无余涅槃后事业才开始，才开始展开在无量无边的刹土中周遍地度化一切有缘弟子的事业。

所以比较之后我们就了知了，大乘通过七种大全方位超胜小乘。此外，在《大乘经庄严论》中从第一品到最后一品，从作意、修行、智慧、菩提心等方面都在赞叹大乘菩萨，真正学习完之后自己的心态都有所转变了，觉得做一个大乘菩萨真幸福，觉得大乘的精神非常伟大，自己就没有想追求小乘的心念了。

以上是通过七种大宣说了大乘超胜小乘。

下面讲“无上续”。首先“续”的意思是连续、相续不断，那是什么东西连续不断？在什么相续中连续不断呢？实际上，连续不断就是在凡夫位、菩萨位、佛位，或者《如来藏狮吼论》中提到的不净位、不尽净位、极净位，在这三个位当中如来藏的本体是连续不断的。也就是说从佛的无为法身功德，到菩萨相续所证悟的如来藏光明，再到凡夫位时显现是烦恼但实相中隐藏着如来藏，是连续不断的。凡夫相续中具有如来藏，在基位、道位、果位的如来藏都是相续不断的，这就是相续的意思。回到前面的问题，什么相续不断呢？就是如来藏的法性相续不断。

为什么叫无上续呢？因为相续有两种，一种是轮回的相续，它不是无上的，因为在它之上还有更超胜的，



所以轮回的相续不叫无上。真正的无上是指如来藏的本体，是指有情相续中本来具足的圆满证悟的特性，这个法性、佛性、如来藏的本体、佛陀的法身功德属于无上的相续。这个相续在有情相续中具足，在菩萨相续、在佛位都是同一个如来藏，所以叫无上续。

我们在《宝性论》中所抉择的就是这种无上续，我们没有必要抉择轮回的相续，轮回的相续都属于有法，属于不存在的虚妄分别，抉择和安住这种相续没有必要。我们要学习无上续，就是如来藏的本体，尤其要学习具有烦恼的有情相续当中现在就具足佛功德，我们在学习《宝性论》之后，一定要得到这样的定解。本论在第一品《如来藏品》之后，还会讲到很多无上续的殊胜功德和殊胜必要，慢慢学习《宝性论》就会知道抉择如来藏，的的确确有很大的必要性。这就是无上续，主要讲有情相续当中本自具足如来藏的功德。

接下来讲“论”。“论”的意思就是改造和救护，每次讲论都要重复它的这个殊胜意义，这就是正论的特点。改造就是通过学习殊胜的论典，把众生的三毒改造为三学，因为没有学习论典之前凡夫众生相续中的贪嗔痴烦恼是遍满的，而真正学习一部正论之后，会把贪嗔痴改造为戒定慧，这就是论典的殊胜作用。而世间中也有一些论典书籍被冠以“论”的名称，但这种“论”并没有把贪嗔痴改造为戒定慧的功效，所以在很多注释中把这种论叫邪论。当然这个邪论有狭义和广义的分别，此处是从广义上讲，只要是没有把三毒改造为三学的，都叫邪论而不叫正论，只要是正论，就一定会把三毒改造成三学而不会引发贪嗔痴，这就是论的改造



作用。

第二是救护的作用。救护的作用是学完这样的论典之后，它能够有力量把你从轮回当中救度出来，比如学习完《中论》、《宝性论》之后，内心当中逐渐就生起了证悟的功德，这种证悟功德是来自于了解论典的所诠义之后逐渐获得的。

所以，论典有两大作用——改造和救护，改造是从因的角度上讲的，把相续中烦恼的因改造成戒定慧；救护是从果的角度讲的。真正的正论一定要具足改救的功效，否则就不叫真正的论了。有时凡夫人写一篇文章并提名叫什么论，实际上这种“论”没有办法帮助人改造三毒，也没有办法帮助人从轮回中获得解脱，所以不是随随便便提笔写一篇文章就是论。一般来讲，对于正论的造论者要求是非常严格的：下等造论者一定要通达内明、因明、声明等五明；中等造论者要亲见本尊，得到本尊的摄受；上等者就是证悟法性的大菩萨。本论的作者是处于十地的弥勒菩萨，他是无可厚非的上等造论者。

注释的作者是无著菩萨，他既亲见了本尊又亲证了法性，是大家共称的三地菩萨的化身。无著菩萨在度化众生和弘法当中，遇到很多障碍和违品的时候，他就要求他的弟子们全部修安忍，他自己也是安住在安忍⁷中，他也要求弟子不能起嗔恨心，不能做打骂等行为。所以，无著菩萨也是完全具足三品功德的上等造论者。因此，要造一部清净的论不是那么简单的，不是随随便

⁷ 三地菩萨安忍度增胜。



便写个东西就可以叫论典，它的作者要不然是亲见法性初地以上的菩萨，要不然是亲见本尊，要不然是通达五明，除此之外其他人所造的论典就没有什么价值。

以上就是《大乘无上续论》的名称。

通过它的名称相应看科判“一、相应正论之名义”，这个名义是相应正论的，也就是在《宝性论》中所讲到的都是大乘无上续，即如来藏在有情相续中是怎样具足、怎样延续的问题，所以“大乘无上续”是以意义来命名的，“论”是作用，因此上师在讲记中讲《大乘无上续论》是意义和作用相合而取名的。但是如果单单从“大乘无上续”的角度来讲，是从意义上取名的，因为这个名义是相应正论的，整部正论都是在讲大乘无上续，都是在讲如来藏的相续，所以相应正论之名义的意思就是这样。

今天我们课就讲到这个地方。



第二课

前面已经讲完了《大乘无上续论》的甲一科判“相应正论之名义”，今天开始讲甲二科判。

甲二、成就大义之总礼

“成就大义之总礼”，就是翻译者为了成就大义而做顶礼。第一个成就大义，就是翻译者本人想要把论典翻译圆满，为了遣除翻译过程中的障碍而成就顺缘，为了至始至终地圆满翻译，所以要做顶礼。

第二个成就大义，就是成就有情的大义。因为这个殊胜的《宝性论》是开显一切有情究竟的心性实相，以及有情本具如来藏、本具法身等功德的殊胜论典。如果有情相续当中能产生这样一种殊胜的正见，实际上很快就可以从轮回当中获得解脱。如果缺少了这样一种论典，有情因为缺少了认知的因缘，虽然具足如来藏，但还是没办法认知。所以，有情能不能够迅速地从这个轮回当中获得解脱，最初的顺缘是非常重要的，如果有了《宝性论》的顺缘，有情就可以认知。因为获得解脱的最初，是从认知和认可自己相续当中有如来藏开始的，而要认知这个如来藏的本性，外缘必不可少。而外缘当中，比如像《宝性论》这样完整的、非常殊胜的论典，就必不可少的。因此从这个方面讲，也是成就大义。

为了成就自己的大义，和成就一切有情的大义，也为了殊胜的佛法能够弘扬下去，而不至于间断，就必须要做顶礼。所以翻译者考虑到很多因缘，在翻译之初做了顶礼句。



顶礼一切佛菩萨！

“顶礼一切佛菩萨”，就是对于一切的佛和菩萨，做恭恭敬敬的顶礼。很多殊胜的法义，都是菩萨请问，佛陀回答的，有些时候是佛陀加持菩萨，让菩萨提出的这些问题。在很多经典中说，如果佛陀不加持的话，菩萨都没有办法提出这些问题，所以很多问题是佛陀加持菩萨，通过佛的威神力，让菩萨提问的，有很多这样的描述。所以佛经中佛和菩萨的问答，尤其是了义经典的问答，都是依此而来的。而且佛菩萨也是圆满证悟如来藏和部分证悟如来藏的殊胜补特伽罗。因此为了我们相续当中现前如来藏，为了让如来藏的意义顺利地翻译弘扬，也需要顶礼一切佛菩萨。

本论包含《缘起品》《如来藏品》《菩提品》《功德品》《事业品》和《较量功德品》。其中《功德品》和《较量功德品》二者之间不相同，前者主要是宣讲佛所具足的离系果的功德和异熟果的功德，后者是宣讲学习《宝性论》的殊胜功德。《缘起品》主要是安立七种金刚处，然后宣讲七金刚处当中的前三个金刚处——“所得”，再从《如来藏品》开始宣讲后面的四种金刚处——“能得”。

缘起品

甲三、具殊胜义之正论 分三：一、安立论体；
二、广说论支；三、圆满之作业

“具殊胜义”，宣讲如来藏是具有殊胜意义的，一方面根本不同于外道论典的意义，不同于世间的意义，当然也不同于内道当中共同的意义，它是所有意义当中最具了义的，所以此处把宣讲如来藏的意义，称之为



具殊胜意义的正论。

在这个正论当中宣讲了七种金刚处，分了三个问题：第一是安立论体；第二是广说论支；三是圆满之作业。关于安立的方式，在注释当中也提到了，弥勒菩萨的弥勒五论的一个特点——大海波浪的讲法。大海的波浪是从正中开始显现，然后逐渐往四周扩散，平时我们往湖里面扔块石头就可以知道，这个波纹也是从中间往四周扩散的。所以弥勒五论的讲解方式，就是主要使用的这个大海波浪的讲法。我们学习过《辨中边论》，最初第一个颂词也是讲到了全论的安立；《辨法法性论》的第一个颂词也是讲到了安立；还有《经庄严论》前面很多品当中，首先把全论或者全品的内容做了个归摄，然后再逐渐展开进行宣讲；《现观庄严论》首先也是把八事做了个归摄，然后再展开宣讲。《宝性论》的特点也是这样的。

大海波浪是首先安立全论总标，即全论的论体，然后再把每一个安立的问题展开宣讲，就是第二个科判“广说论支”，第三个就是圆满的作业，这就是大海的波浪，一层一层地展开进行宣讲。那么，我们在慢慢学习的过程当中，就知道大海波浪的特色了。

乙一、安立论体 分三：一、总标略说；二、对照经典；三、决定次第

丙一、总标略说

“总标略说”主要是宣讲全论的意思，做一个总标，即把全论的含义以最简略的方式做一个归摄，叫做总标。总标所标的就是全论的含义，然后通过次第的、不紊乱的方式，把全论的意义次第地宣讲出来。

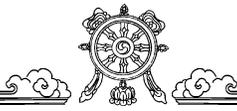


宣讲总标的必要性是什么呢？就是首先在学这个论体之前，我们大概就知道了这个论体要讲多少个问题。比如，本论讲到了七种金刚处，那么我们在学习《宝性论》之前，虽然还没有学，但是就已经知道了它所宣讲的就是这七个问题，把这七个问题讲完了，这个论体就圆满了。所以，首先我们就大概知道了全论所讲。否则如果是一个很大的论典，我们又没有学习又不熟悉，最初也没有总标的话，我们就觉得到底有多少个问题呢，心里是非常模糊的，中间在讲哪些问题呢，也是非常容易混淆的。但如果首先把全论的意义做一个总摄，我们在学之前就大概知道了，所学的内容就是这七种，学的时候也有一种准备，也知道这是总标当中的哪一个问题，对照得非常地清晰。然后，讲解者在展开广说的时候，也不会超越这个总标的含义进行宣讲，他既不至于次第紊乱，也不至于没办法抓住重点。

因此首先总标略说，一方面是在这个颂词当中凸显出全论的含义；一方面是学习者有一种准备，同时讲解者也不至于紊乱。所以首先把全论的意义总标略说，实际上有很大的必要性。

**佛法僧及如来藏，菩提功德与事业，
论体一切摄略说，如是七种金刚处。**

“论体一切摄略说”，就是把《宝性论》整个论体的一切含义，摄略地宣讲了七种金刚处：第一是佛；第二是法；第三是僧；第四是如来藏；第五是菩提；第六是功德；第七是事业。《宝性论》全论都是围绕这七种意义进行宣讲的。其中，佛、法、僧三个金刚处是在《缘



起品》中宣讲的，虽然不是特别地广，但是已经把佛、法、僧的自性和功德都做了描绘。如来藏专门有《如来藏品》，菩提有《菩提品》，功德有《功德品》，事业有《事业品》，后面逐步以每一品安立了四种金刚处。

对于七种金刚处，注释中也引用了大德们的观点，分别以胜义和世俗两方面进行了对照宣说。这样宣讲，能让我们进一步全面地认知，七金刚处方方面面的内容和含义。如果只以一种，比如只以胜义来宣讲，那么世俗的功德和本体，我们就无法了知了；如果只讲世俗，胜义所摄的部分就无法了解或遗漏。既有胜义也有世俗，是法本身所摄的一种含义，所以分胜义和世俗来了知，这非常的重要。

首先是“佛宝”，从胜义的角度来讲，佛宝就是佛陀的法身。佛陀的法身是以胜义、最了义的角度进行观察的，因此把佛陀的法身安立成佛宝的胜义部分。佛宝的世俗部分，讲到了色身⁸。按照《经庄严论》等论典的讲法，所谓的报身是在清淨的菩萨面前示现的身体，恒时不断传法的佛身。

《经庄严论》中讲到，佛的法身是佛陀自受用的，即佛陀自己安住在法身当中，对于这样最清淨、最圆满的法身，菩萨和众生都没办法见到，因此从自利的角度，安立了佛陀的法身。

然后，从利他的角度，安立了佛陀的色身。色身有两种：一种是报身，一种是化身。报身主要是针对一地以上的菩萨，一地以上的菩萨能见报身，《入中论》中

⁸ 就是报身和化身。



讲到：“离戏论者始能见”，就是离开戏论的、能够证悟离戏空性的圣者才能见到报身。“离戏论者”就是指菩萨。声闻、缘觉罗汉都没办法见到佛的报身，报身是专门针对清净的菩萨化现的。所以，菩萨见佛的本体时不是见佛的法身，而是见到佛示现的报身，报身给菩萨传法和成佛的窍诀。而看待一般的不净所化，安立了佛陀的化身。比如，外道和一般的凡夫众生，以及二乘声闻、缘觉这些学道者，乃至无学道的圣者，所看到的都是佛陀的化身。因此，佛陀看待清净的所化示现报身，不清净的所化示现化身。

在有些经典中提到，或者汉地说的比较多的“见一分法身，断一分无明”，这里应该了知清楚，此处的“法身”不是指佛的法身，而是讲实相，意即菩萨如果能够见一分实相，就能断一分无明。所以此处讲的菩萨见法身，和前面我们所讲的⁹是不是有冲突矛盾呢？实际上我们前面所讲的“法身”，是只有佛陀才具足的自受用身，是一切万法圆满的实相。而“见一分法身，断一分无明”这个“法身”，主要是讲空性或者实相，所以说菩萨能够在入定位见一分实相，就能够断一分无明。所以，此处的“法身”并不是佛的自受用的“法身”。从这个方面我们讲了，佛陀在胜义和世俗方面的佛宝。

第二“法宝”的自性，也分胜义和世俗。以胜义而讲，了义的法宝自性就是道谛和灭谛，属于圣者相续中道谛或灭谛的功德，因此最殊胜的胜义法宝，即是道谛和灭谛。世俗的法宝，就是平时我们所宣讲的经典、论

⁹ 菩萨见佛的本体时，不见佛的法身而是见佛的报身。



典。我们说“经书法宝难得见到”，此处的法宝即指显现文字相的世俗法宝，如《宝性论》这部论典。这个《宝性论》是不是法宝？当然是法宝，但是属于世俗中的法宝，胜义的法宝应该是道、灭二谛。

第三“僧宝”的自性，也分胜义和世俗两个方面。胜义中最殊胜的、真实义的僧宝，应该如何安立呢？应该安立成学道位的圣者相续中解脱、证悟以及无漏法的功德，这是属于真实义僧宝的自性。僧宝分为两类：一类是圣僧；一类是凡夫僧。以胜义而言，僧宝主要是圣僧相续中具足的无漏法的功德和种种解脱道的功德；而世俗的僧宝就是世间当中的大僧和小僧。

关于大僧和小僧的概念，无垢光尊者在《心性休息大车疏》中讲到：受了具足戒的身份安立成大僧，其僧团¹⁰就安立成大僧团；受了沙弥、沙弥尼戒和居士戒都叫做小僧。按照无垢光尊者的观点，居士也属于僧人，因为受了居士戒也是世间的福田，所以居士团体也可以叫僧团。但是，平时我们所讲到的僧团并不包括居士团体，而是单指出家人，尤其是指受了具足戒的比丘、比丘尼，以他们为主所领导的团体称为僧团。但是从广义上讲，居士也是世间福田，居士团体也可以安立成僧团，这个问题法王仁波切、乔美仁波切曾多次讲过，出处是无垢光尊者的《心性休息大车疏》的皈依和僧众部分，这个问题讲的特别清楚。因此，凡夫僧称之为世俗的僧宝。

第四是“如来藏”，也是分了胜义和世俗两部分进

¹⁰ 即四个以上的比丘或比丘尼。



行的宣讲。以胜义安立如来藏，主要是从它的自性住种性来安立的，即大无为法的本体。我们学《如来藏狮子吼论》的时候就知道了，大无为法的本体——本来清净的究竟实相法身，就是“自性住种性”，这种自性住种性实际上就是如来藏的胜义部分。而世俗部分的如来藏，是能够显现无漏法之因的能力，称作“修习种性”。这个修习而成的种性是通过闻思修，所显现的变化增长的能力，从这个角度安立为如来藏的世俗部分。前面胜义部分，主要讲的是究竟实相、大无为法的不变本体；而世俗部分，主要是讲能够产生种种无漏法因的能力，是一种变化的自性，即修习种性，以此安立为世俗的如来藏本体。

第五讲“菩提”，分胜义和世俗。菩提的胜义就是与法身功德无二无别的自性；世俗部分就讲到了色身的功德。与前面佛宝的胜义、世俗安立的是一样的自性。

第六讲“功德”，也有胜义和世俗。从胜义角度讲功德，主要讲一切万法的离系果、法身功德等；从世俗角度讲功德，安立的是种种的异熟果。

第七是“事业”。从胜义角度讲，事业本体就是佛五智当中的“成所作智”，即成就一切所作的智慧，它是佛陀事业的一切来源和根本，这是以智慧作为胜义的事业；世俗的事业就是显现在众生面前的种种大业，比如佛陀的八相成道或十二相成道、讲法、调化众生的种种事迹，这些都称为在有情面前显现的世俗事业。

所以，佛、法、僧、如来藏、菩提、功德、事业都可以分别从胜义和世俗两个方面来进行安立，有最了义相合于实相的部分，也有暂时在有情面前示现的部



分，所以是从两个角度来进行安立。

下面再来分析他们的本体体相。佛、法、僧是一组，如来藏、菩提、功德、事业是一组。为什么要这么分呢？因为在七金刚处当中，佛、法、僧这三个金刚处是属于“所得”，就是我们修习佛法最后要现前的一个目标，最后要得到的一种殊胜功德，即现前佛法僧这三宝的自性。如来藏、菩提、功德和事业叫“能得”，能够获得三宝的因缘，所以将七金刚处分为“所得”和“能得”。我们讲《宝性论》的“宝”就是指七金刚处当中的三宝——佛、法、僧，“性”就是三宝的种性，当然就是指如来藏了。

我们平时讲“宝性论”也好、“无上续论”也好，对于所得的三宝怎样安立它的自性？其自性又是什么本体呢？实际上，三宝的自性、如来藏的自性和菩提、功德、事业的自性无二无别。所以，怎么样安立三宝的自性？佛法僧三宝的自性和如来藏之间是什么样的关系呢？暂时来讲，可以安立成所得和能得的关系，但是在究竟实相中，佛法僧就是如来藏，如来藏就是佛法僧。所以《宝性论》三宝的种性就是如来藏，如来藏现前就是佛法僧三宝，除了这个之外，没有别别其他的本体。但是我们要从凡夫到圣者，再到成佛，在世俗中必须要安立能得和所得。

佛、法、僧三金刚处就是所得的自性，自己所得的本体。佛是圆满自利和圆满他利的本体，称之为“佛宝”，佛陀的自性称之为佛宝的自性；“法宝”是离欲的道谛和灭谛，平时我们说“皈依法离欲尊”，所以法宝是离欲的、离开一切垢染的、非常清净的道谛和灭谛所摄的



自性和本体；“僧宝”是具有二种智慧¹¹，再加上不退转的本体自性，下面讲僧宝的时候要对这个问题详加阐述。

一般而言，《宝性论》当中所讲的僧宝都是指大乘菩萨，他们具有如所有智¹²和尽所有智¹³。菩萨虽然有如所有智、尽所有智，但菩萨的如所有智、尽所有智和佛的如所有智、尽所有智只是有相似的地方，还不是真正意义上的与佛陀无二无别，这里只是把无学道的智慧放到学道身份上进行观察。此处的僧宝是学道位登地以上的菩萨，他们相续中具备了这两种智慧。

还有一个是“不退转”，此处的僧宝是不退转，大乘承许所有的僧宝都是不退转者，只要得到了初地以上的果位，是绝对不会退转的。在小乘《俱舍论》中提到，罗汉也有退法罗汉，有些阿罗汉会退失，他在安住的时候不注意，内心当中又产生修惑，然后就从四果退到三果，有这种退果的情况。但是按照经部以上的观察，这只是一种宗派的讲法，讲的时候也有退法的情况，但是退到什么程度呢？他最多退到初果，不会退到初果以下，绝对不会退到凡夫，而且他退的时间非常短，很快在短时间内就会恢复。这是《俱舍论》有部宗的讲法，其他的宗派并不承许真正有退法的情况，证悟阿罗汉之后得到无学果之后又变成有学了，然后从三果到二果，最后到一果，这种情况似乎存在可能性，但实际分析时就知道这是不了义的讲法。此处附带着讲一下小

11 二种智慧是“如所有智”和“尽所有智”。

12 如所有智是照见一切万法的法性。

13 尽所有智是照见一切万法的显现。



乘退失的情况。但是讲《宝性论》时所指的僧众都是属于不退转的僧众，这是讲所得的方面。

下面讲“能得”，能得就是如来藏、菩提、功德和事业四种自性，其中如来藏是属于近取因（主因），菩提、功德和事业是俱有缘（助缘）。佛法僧三宝是所得，是最终所得的果，一个人如果要现前这样的自性，就必须有如来藏作为主因。如果没有如来藏，一切佛宝、法宝、僧宝的功德、自性都永远无法获得；有了如来藏之后，在如来藏慢慢现前的过程中，就可以安立佛、法、僧三宝的自性。一切有情都具有如来藏，所以一切有情必定会成佛！

让如来藏现前的助缘是菩提、功德和事业。此处的菩提、功德和事业属于他相续，并不是说如来藏作为主因，菩提、功德和事业也是自相续所摄，并非如此。而是，如果要想如来藏的功德显现出来，必须要有他相续所摄的菩提、功德、事业作为助伴，才可以现前。如来藏实际上就是本来清净的佛性，本来清净的佛性就安立成如来藏。

那么“菩提”和如来藏之间有什么差别呢？如来藏是本具清净，而菩提具有两种清净——本来清净和离垢清净。因为菩提是佛宝所摄的无学果，是一种离垢清净，它不单单具有自性清净，而且在自性清净的基础上，如来藏上面的客尘已经圆满地分离了，圆满地现前了相续当中佛的功德，这就是离垢清净。

“功德”是佛现前了菩提之后，离系果的功德和异熟果的功德。异熟果的功德主要安立色身方面的功德比较多，比如三十二相、八十随形好等；离系果的功德



主要是安立佛的法身功德。两者有些稍微不一样的地方。

“事业”是佛陀有一种永不间断、无勤任运地度化众生的事业。佛陀度化众生事先不经过思考，我该度化哪个众生、哪个众生不该度，这种思考属于分别心，而佛陀早就断尽了分别心，所以不可能存在这种想法。佛陀是通过任运自成的方式来度化众生的，没有任何的勤作、没有任何的分别。在没有任何勤作和任何分别的过程当中，自在地展开弘法利生的事业，将众生安置在解脱地和佛地。

以上是能得的四种金刚处。再进一步看，可以把能得的四金刚处中的如来藏安立成“所觉”，因为它是一个所觉悟的自性，虽然本来在有情的相续当中具足，但是被客尘蒙蔽没办法显现，所以清净如来藏的本体是最后要觉悟的，属于所觉的本体。

菩提是“觉悟的本体”，菩提本身就是觉悟的意思，我们说佛也好、菩提也好，就是指觉悟的本体。

功德是“觉悟的分支”，系属于大菩提，如果你证悟了大菩提，一定会现前离系的功德和异熟的功德。而实际上菩提和功德是无二无别的，只不过一个是本体——本身就是觉悟，一个是觉悟本体所系属的功德。

事业就是令其他人觉悟的方便，佛陀证悟菩提后有了菩提、有了功德，怎么样让其他众生觉悟呢？就是以事业的方式令他觉悟。比如佛陀示现化身到处传法，显现各种各样传法的事业，做这么多传法的事业干什么呢？就是让众生觉悟。如果佛不显现在印度金刚座成佛，就没有办法让其他众生觉悟，我们也没办法听到



觉悟的方法，所以事业就是让众生觉悟的方便。具体操作的时候，佛陀示现化身也好，或者加持有情相续也好，这些方法都是让众生觉悟的方便。

所以四个金刚处中，一个是所觉，一个是觉悟，一个是觉悟的分支，一个是令他觉悟的方便。在注释中也有比喻对照，如来藏是云中本来具足光明的太阳，从本体上讲太阳上本来就不存在垢染，但是云过来的时候就把它遮挡住了。同样，有情实相中本具佛的功德，但是在现相中众生没办法觉悟到如来藏而显现成众生，所以如来藏是所觉，或者说是云中的太阳是众生本来具足的功德，但是暂时还没有办法显现的自性。

而菩提就是已经离开了云的太阳。

功德就是与太阳相系属的光明，太阳光是相属于太阳本体的，太阳是它的根本。有的时候我们说，看到了太阳光和看到了太阳是一个意思，不注意分析的时候说一样、不一样都可以。比如说，我们经堂里有太阳光射进来了，我们说太阳光是不是离开太阳别别而有的呢？太阳光不是离开太阳别别而有的。但是你看到太阳光的时候，是不是看到太阳了呢？看到太阳光的时候并不是看到太阳，所以说太阳光只是从属于太阳的。同样，功德和菩提之间的差别，从这个角度也可以理解。

我们在讲《如来藏狮吼论》的时候讲到一个问题：如来藏的本体连十地菩萨都只能见少分，其余九地以下的菩萨是通过胜解信来了知的。如果是这样的话，菩萨是不是就没办法见到如来藏的本体了？但是以前我们又曾经讲过：菩萨在入定位的时候，见到的空性就是



如来藏的本体。那么，这又怎么来理解呢？关于这一点，有些大德在论典中，就是以太阳和太阳光来作比喻说明的，也就是说菩萨在入定位时所见到的光明，是如来藏的光明而不是如来藏的本体，圆满如来藏的本体只有佛才可以见到，而菩萨见到的是如来藏的光明。空性和光明是双运的，有时没有详加分析时我们就说，这就是如来藏，但如果详加分析，佛才现前了如来藏，那菩萨现前的是什么？其实是如来藏的光明。如来藏的光明和如来藏的本体，从侧面角度讲有不一样的地方，是分支和本体的差别。所以，此处从太阳和太阳光的角度分析了功德，它没有离开太阳而别别存在，但它也不完全是太阳的自性，这就是功德的本体。

事业，是令其他有情成熟的方便，就像太阳是令地上的庄稼成熟的方便，有了太阳地上的庄稼就可以生长，或者如果下雨很长时间之后，太阳一出来马上就大地烤干了，这就属于太阳的事业。通过和这个比喻对照，对于事业我们也可以如实地了知。

再看所得和能得之间的关系。有情本来具足三宝的自性，但是有客尘障蔽的缘故而没有办法现前，因此必须要通过殊胜的方便——能得的因缘，来现前如来藏。现前如来藏是以如来藏作为主因，就是首先要了知有情相续当中具有如来藏，让有情知道自己绝对具有成佛的潜力。既然无始劫以来就有，如来藏为什么不现前呢？原因是助缘没有圆满具足，所以要安立菩提、功德、事业。

如来藏这个主因每个众生都有，这点不用再考虑，关键问题是其他的因缘具不具足，如果他相续的菩提、



功德、事业也具足了，似乎好像一切因缘都具足了，那么为什么我们就没有办法现前呢？实际上，如果你自己没有因缘的话，就没有办法遇到这样的俱有缘，没办法值遇佛陀，没办法值遇佛陀的教法。所以，虽然自相续当中的因也具足了，他相续当中的缘也具足了，为什么这二者就碰不到一起呢？就是因为因缘还没有完全地调和。

比如发射台，它的信号是一直在发射着的，你的收音机开关也是打开着的，但是收音机的频率没有调好。这就相当于佛的菩提、功德、事业在不间断地显现，我们自己的如来藏也是本来任运具足的，虽然对方在不间断地放射信号，你的收音机也是打开的，也有接受的潜能，但是就是错位了，频率没有调到能够接收的状态。虽然好像两者之间因缘都具足了，但是就差那么一点点错位的缘故，就没办法处在收听的状态。同样，我们自己的如来藏也是有的，佛的菩提、功德、事业也是有的，那为什么我们很长时间都没有得到佛的教化呢？就是因为还没有积累到足够多的福报和资粮，所以没有办法接触佛，或者即便是接触了佛，也只是边缘性地接触，还没有办法积累到足够大的福报，能够听闻像《宝性论》这样抉择如来藏、抉择空性的论典。所以在这个过程中，基本上是错位的状态，没办法真正和佛的功德接轨。

这个时候怎么办呢？佛就示现很多化身，让你去修各种资粮、让你修心，当你的情况达到某种程度时，就能够接受如来藏这种了义的教义，就能够顺理成章地成为所化了，而后就逐渐地可以接受如来藏。比如，



现在的很多道友接受如来藏就没有任何问题，觉得如来藏这种大无为法的本体在有情相续中存在等，这些在《如来藏狮吼论》中提到的窍诀，接受起来都觉得非常殊胜、非常舒服，这就是一种成熟的相，也是成为所化的一种标志了。那么，如果对如来藏的自性有了很大的欢喜心，就离解脱不远了，一定是这样的。

所以，你必须要通过佛的菩提、功德、事业和如来藏的因缘，才能够最终遣除客尘，现前佛法僧三宝的自性。这是一个非常稀奇的问题，我们本身具足如来藏，佛的功德也是恒时具足，但是我们无始以来就是碰不到佛，就是没办法得到佛陀的教化。实际上，我们是经过很长时间地累积、很长时间地修行，才逐渐逐渐接触到了佛。所以，我们不能在这个基础上满足，我们在接受到了义的教义之后不能就这样满足，我们还要励力地祈祷、忏悔罪障、圆满资粮，因为我们还没有证悟如来藏。我们应该在有因缘听闻如来藏的基础上，更上一层楼，进一步地修持空性、圆满资粮、清净罪障，进一步地在相续中产生觉受、产生分离客尘的证悟才对。尤其在听闻如来藏的时候应该更加精进，因为你已经看到目标了，如果这个时候懒惰的话，你虽然看到了目标、看到了轮回的边际，但是如果不够精进的话，你还是没办法很快地到达目的地。相反，如果看到目标后再进一步努力的话，很快就可以超越。我们现在就处在这个状态当中，所以千万不要懈怠！

下面讲所得和能得的数目——所得三种、能得四种，这个数目为什么是这样决定的呢？首先讲所得的数目决定，我们说所得一定是佛法僧三宝的自性，为什



么呢？注释中引用《陀罗尼自在王请问经》的观点进行了宣讲。经中有这样一句话：“薄伽梵平等证悟一切法，善转法轮，善能调化无量有情相续。”在这句话中，三宝的次第和三宝的数目就已经决定了。“薄伽梵平等证一切法”，是佛宝；“善转法轮”，是法宝；“善巧能够调伏无量有情相续”，是僧宝的自性。像这样通过经典的内容，把所得的数目就已经决定下来了。同时在决定这个数目的时候，也是通过暂时和究竟两个方面来进行安立的。

暂时的所得是对应第八地、第九地、第十地三清净地，来安立的佛法僧三宝。首先，八地菩萨已经获得了以十种自在为主的一切自在，获得之后他就对应“薄伽梵平等证一切法”，即把八地菩萨安立成佛地，这就是他所得的佛宝的自性。因为他已经了知、已经证悟了以十种自在为主的一切自在，所以和佛相似、和佛相近，从这个方面安立成佛宝的自性。

第九地菩萨是“善转法轮”，为什么是善转法轮呢？因为九地菩萨能够了知一切有情的相续、一切有情的根机，能够成为最大的法师之故，所以他能够善转法轮，这是对照法宝的自性。

第十地菩萨对照僧宝的自性，因为十地菩萨得到了智度增胜，他显现的事业基本上和佛差不多，他也能够善巧地引导众生趋向于解脱地，所以叫“善巧调伏一切所化的有情”。这是从他所调化的角度来讲的，能够将有情安置在圣者道，安置在僧宝的自性中，能够调化无量无边的众生。从这方面讲，将十地菩萨安立成僧宝的自性。



这是从八、九、十三清净地暂时的方式来对照所得三宝，如果从究竟的角度来对照三宝的话，这个三宝就是一体的，它不是从八、九、十三清净地分别安立佛宝、法宝、僧宝的自性，而是从一个本体、一个法的方面安立的佛法僧三宝的自性。也就是说，究竟来讲只有佛宝，法宝究竟的时候就是佛宝，僧宝究竟的时候也是佛宝，即法宝和僧宝的究竟位就是佛宝的自性。所以，佛法僧三宝一体就是自性三宝。平时我们讲的皈依自性三宝，就是《宝性论》讲的这个问题，你自己是佛、是法、也是僧众，皈依时能够皈依自性三宝，能真实地了知自己具有如来藏，当如来藏完全显露时，就是佛法僧三宝的自性。

法宝的究竟是法性，因为佛也是法性，所以法性也是法宝的自性。佛也是僧宝的究竟，因为僧宝就是大乘僧众，就是菩萨，菩萨的十地究竟圆满之后就成佛了，所以佛就是僧宝的究竟位。此处的僧宝没有别别安立成出家的僧宝，有时我们一看到僧宝，就很容易就想到是一个穿着袈裟的僧人，实际上大乘僧宝的意义是很广的：不管是在家还是出家，只要是菩萨的相续就可以安立为僧宝。尤其是圣僧——一地以上的菩萨，安立是真实义上的僧宝。

以上是讲，所得的决定数目为三的本体自性。

下面讲如来藏、菩提、功德、事业，这四金刚处的数目决定的原因是怎样的呢？前面提到如来藏作为进取因、作为主因，一切众生都有成佛的种性，如果没有成佛的种性、没有如来藏，就相当于田里没有种子一样，怎么可能最后长出庄稼呢？就像一个房子里面本来没



有瓶子，那么把灯打开也看不到一个瓶子。所以从这方面观察，一切有情就是因为具足大无为法的佛功德的缘故，当他把客尘分离之后，如来藏的自性就会显露出来。所以，成佛不是重新显现一个以前没有的佛，而是把本来具足的佛性开显出来。就是在你平庸的相续中，佛的一切功德都圆满具足，只是因为无明客尘无法证得，这时就要做一件事情，什么事情呢？就是认知你本自具足的佛性，然后根据佛开示的方法，把覆盖在如来藏上的种种客尘清除掉。

所以，佛宣说了很多修菩提心、修空性的方法，实际上这一切修法都是分离客尘、清净客尘的殊胜窍诀。如果我们知道我们本具如来藏，客尘是暂时的、可以分离的，我们就可以通过很多佛开示的方法，比如以信心祈祷、集资净障等一切修法，因缘成熟时功夫纯熟之后，就可以以全然通透的方式悟到本体。

实际上，悟到本体也是“现前”而已，就像天空中的太阳被云遮住了，因为云一直在不断变化，有的时候某一处比较薄，从这个地方就可以显出光明，我们就把这个位置对应成一种开悟状态。同样，我们的相续被无明客尘所垢染，但当我们打坐入定时、祈祷时，在做很多善法的时候，某一处的习气比较薄弱一点，当它消尽到一定程度时，我们心性本具的如来藏光明就会透出来一点。这时就好像一下子了悟到了空性、了悟了佛性，有一种不共的觉受，处于一种无分别的智慧当中，实际上这就是一种开悟。

不过这种开悟是暂时的，因为还有很多客尘没有消尽，这只是偶尔瞥见了一下心性而已。但是如果自己



偶尔地瞥见过心性，也大概能体会到心性的本体。当然，真正比较稳定的开悟属于初地以上的菩萨，他们能比较稳定地入根本慧定，安住在证悟的境界当中。平时偶尔在打坐或祈祷等某种因缘下，好像有点开悟或相似于开悟的状态，或者看到一点点实相的状态，这是可以有的。

我们就知道了，通过修行可以把客尘逐渐分离，让本具的佛性显现出来，当客尘完全消尽的时候，圆满佛性的呈现就叫成佛。永远没有安立一个重新修成的佛，在了义的经教中佛都是本具的。所以所修的一切显宗的法、密宗的生圆次第、大圆满等这些修法，都是分离客尘让本具的佛性显露的一种方式而已。因此，从这方面讲如来藏是近因，没有如来藏绝对不可能成就佛法僧三宝。

前面讲菩提、功德、事业这些是助缘，而且这些助缘是他相续所摄，因为我们自己的菩提、功德、事业还没有现前，要等我们到了佛法僧的究竟位时，也就是“所得”得到的时候，即我们如来藏的本性圆满显露了，所得的佛宝、法宝、僧宝的自性已经现前了，彼时就在这上面安立菩提、功德和事业。所以，从一种分法来看，可以说菩提、功德、事业是他相续所摄，比如释迦牟尼佛、上师的相续，在上师的相续或佛的相续中，圆满具足菩提的证悟、菩提的分支和能够成熟他相续的事业功德。因此说，我们有了如来藏，再加上善知识、佛陀，他们的相续中具足菩提、功德、事业的缘故，他们就能帮助我们认识到：你具有如来藏，你应该如是地取舍，如是地修持。



所以从这方面来讲，上师是一个引导者，他能够善巧地引导我们趋向于解脱，而在这个过程中，最后就归到了一个窍诀——“依教奉行”。因为上师有菩提、功德、事业，他具足最圆满的觉悟，也有和觉悟相系属的功德，然后也具足能够调化他相续、令他相续显露如来藏的事业，如果我们对这些方面能真正地认知，这时就会依教奉行。上师让你此应取、此应舍、这个应该做、这个不应该做，比如他告诉我们应该先修出离心，那我们就修，就把出离心生起来，然后修菩提心，那我们就把菩提心生起来，然后再修空性慧……像这样，我们把该做的做了、不该做的抛弃了，经过一系列的调化后，我们相续中的如来藏光明就会逐渐显露出来。所以只要我们信心足够，对佛所开示的窍诀认认真真地去观修、去实践的话，绝对就可以很快地显露佛性！

但就是因为我们的内心当中的客尘有点厚，总是在接受教法时有这样或那样的怀疑，实际上这些怀疑就是拖后腿的东西，我们要往前走的时候，怀疑总是拖我们的后腿。上师说如来藏存在的时候，我们想到底有没有如来藏；上师说大无为法的时候，我们想大无为法怎么起作用呢……如此这般，我们总是按自己的分别念，对教法有很多的疑惑。实际上，对于根性已经到量的人来讲，不需要其它的很多东西，他就通过依教奉行的方式做就足够了。

也正因为我们有很多怀疑的缘故，为了遣除我们的怀疑，佛陀说：你要对我的教法进行观察。意思就是你不要一概地信受，而是要对它观察完之后再信受。这似乎是要我们多怀疑，上师昨晚也把这个问题讲的很



清楚，实际上并不是说一定要有怀疑才是一个好的修行者，而是如果你已经产生怀疑了，就要想办法把这个怀疑打消掉，打消掉之后仍然要生起信心。所以，如果你的根性够利的话，就不需要走这条路，但是如果你已经有怀疑了，这条路就非走不可。你不走这条路，你相续当中的疑惑就打破不了，打破不了就没办法生起信心。而当你打破怀疑之后，返回头来还是安住在信心的状态，还是依教奉行。

所以归根结底，密乘讲依教奉行——上师说什么你就要去做，就是说上师是一位具德的上师，而且你也是一位具德的弟子，二者有这样因缘的时候，上师让你做的事情一定是捷径，一定是最快让你成就的方法。所以从这方面来讲，如果弟子的根性够利的话，很快就可以获得解脱，因为他没有其他很多的分别念，没有很多的怀疑，唯一认为上师所有的教言就是调伏、就是成佛的捷径，这样就可以迅速地成就了。

以上我们就知道了，菩提、功德、事业和如来藏之间的关系，他相续具有菩提、功德、事业，我们相续当中具有如来藏。菩提、功德、事业是让你认知：首先第一步让你知道和相信，你具有如来藏，这个要首先确定下来；其次告诉你覆盖如来藏的客尘是什么状态，烦恼是什么状态；然后你把客尘清净掉之后，你就会成佛。方法是什么呢？上师就告诉我们方法是什么，让我们去修法、念咒、观修……全都是方法。如果我们能够一门深入地修下去，没有怀疑地修下去，这些客尘一定越来越少，如来藏光明的力用就越来越大，当如来藏完全现前的时候，佛法僧三宝就得到了。所以，如来藏是近



取因，菩提、功德、事业是助缘，而且一个是自相续所摄，一个是他相续所摄。

前面的佛和后面的菩提，实际上不是两个法，虽然不是两个法，但是佛法僧当中的佛属于未来位——所得的自性，后面的菩提是他相续现在已经现前的菩提。如来藏和佛法僧的关系是什么呢？实际上也不是两个法，在凡夫位的时候叫如来藏，最后所得现前的时候叫佛法僧。而佛法僧和菩提、功德、事业是什么关系呢？佛法僧等于菩提、功德、事业，二者之间是相等的。再进一步分析之后我们就知道，如来藏和佛法僧也是一回事，如来藏和菩提、功德、事业也是一回事。

只不过在七个金刚处当中，佛法僧这三个法属于所得，对照我们现在的位置看的话，这个是未来的果；如来藏是如今我们在缠的状态；菩提、功德、事业是他相续所摄的证悟境界和证悟方便。我们只是把这七个法分成三段来讲，但从它们的本性上来看，佛法僧就是如来藏，如来藏就是菩提、功德、事业，只不过有一个未来的所得和一个能得，有一个在缠位和他相续所摄的觉悟位。但实际上我们的如来藏一旦觉悟之后，我们就是菩提、功德和事业，我们的菩提、功德和事业就成了其他人觉悟的因了，帮助其他有情如来藏现前的助缘。我们一旦成佛之后，我们也具有菩提、功德、事业，我们也具有如来藏本来清净的自性，我们也具有佛法僧三宝的自性，所以在究竟位七种金刚处就是一个。但是目前来看，佛法僧是以后要得到的，如来藏是现在我们有的本性，菩提、功德、事业是他相续所摄，如来藏和菩提、功德、事业和合在一起，就是让所得的佛法僧



三宝现前的因缘。

接下来讲，“论体一切摄略说，如是七种金刚处。”对于《宝性论》的论体，一切摄略起来宣讲的话，“如是七种金刚处”，前面讲的佛、法、僧、如来藏、菩提、功德、事业，叫七金刚处。下面我们讲为什么叫金刚处，首先讲“金刚”，再讲“处”，“金刚”是所诠义，“处”是能诠句。

所诠义的“金刚”是讲，佛、法、僧、如来藏、菩提、功德、事业所诠的意义，是和实相相符的，犹如金刚一样。金刚具有两种自性，一种自性是坚不可摧。佛法僧三宝、如来藏、菩提、功德、事业究竟来讲都是大无为法的本体。都是大无为法的本体的话，就绝对坚不可摧，只有有为法的客尘才可以被违品所对治，它不是坚不可摧的本体。而佛法僧三宝等七金刚处的所诠义，属于大无为法，没有违品可以摧毁它，所以这就是坚不可摧的金刚的第一层含义。第二个含义就是不可分，即不可分别。对于七金刚处的所诠义，通过分别念没办法真正去悟达。现在我们只是对于七种所诠义的总相，有个了知而已，真正的自相一定是无分别智慧的对境。当我们的无分别智慧生起来的时候，就可以了知它的光明、它的本体，所以叫做不可分。

所以金刚坚不可摧、金刚不可分，通过分别念我们没有办法毁坏金刚处的所诠义，它是坚不可摧的，没有对治的本体，也不是分别念所能够抉择的。而实际上这两种金刚的所诠义，就是对应一个主题——大无为法的自性。以前我们在学《如来藏狮子吼论》的时候也再再地提及，这是大无为法，它一定是坚不可摧的，一定是



不可分别的。

前面讲的金刚是属于所诠义。能诠句叫金刚处，“处”就是根本、依处、来源的意思。比如我们在法本上看到佛、法、僧的字眼、如来藏的词句，对于菩提、功德、事业，我们在讲解、在听闻、在看书，这些就叫做“处”。“处”的意思是通过它能够了知其意义，也就是以这个词句作为所依，我们就可以了达它的意义。

本来只有所诠义才叫金刚，但是因为能诠的词句表达的是金刚一般的意义之故，所以把能诠句也叫金刚，因此我们法本中的佛、法、僧、如来藏等都叫金刚处。实际上这些是能诠、是语言文字，严格来讲这些文字不能叫金刚，但是因为这些文字表达的是金刚的意义，所以把能诠句¹⁴也取了一个所诠义的名称，叫金刚处。

以上把七种意义、七种金刚处、为什么叫金刚处等，做了分别，这是非常重要的问题。如果我们能够把总标搞得很清楚、很透彻，后面学习的时候，就能够知道它表达的含义了。

今天我们课就讲到这个地方。

¹⁴ 即能表达的词句。



第三课

现在宣讲的是缘起，首先宣讲了总标，略说了七种金刚处，也就是对全论的论体进行了一个归摄。接下来，我们要对佛、法、僧、如来藏、菩提、功德和事业逐一详尽地学习。这样，我们对整个如来藏的体系和本体，以及他相续所摄的菩提、功德和事业，或者说我们自己成佛之后的菩提、功德和事业如何安立，现在就可以从总相上有一个了知，从而对自己的学习产生很大的影响作用。

丙二、对照经典

“对照经典”主要是讲七种金刚处的出处和来源。一些疑惑心重的人可能会问：这样安排佛、法、僧、如来藏、菩提、功德和事业，到底有没有依据呢？是按照你自己的想法还是有佛经的依据呢？

实际上，弥勒菩萨本身是十地菩萨，是佛授记的补处，即便是佛经当中没有而弥勒菩萨这样安立的话，也完全可以成为可信之处。但是弥勒菩萨为了引导后人、打消他们的疑惑，因为越往后众生相续当中的烦恼和疑惑越深重，为了使这些众生真实地依靠《宝性论》这部论典，得到最大的受益，也说七种金刚处或者这样安排的次第都是依靠经典而来的。

应知七种相次第，依照总持自在王，
经序有三余四处，菩萨如来差别分。

“七种”就是七种金刚处，“相”就是体相。应该



知道七种金刚处的体相，还有如是编排七种金刚处的次第，都是有来源和依据的。“依照总持自在王”，有一部经典叫做《总持自在王请问经》，这个“总持自在王”是一个菩萨的名字，有的说陀罗尼自在王，陀罗尼就是总持的意思。陀罗尼自在王菩萨在经典当中对佛提问，佛回答。“经序有三”就是在《总持自在王请问经》的经序当中有三种金刚处。“余四处”就是在序分之后的经文当中，有其余的四金刚处。所以在佛经当中有宣讲，而且是通过菩萨和如来差别法的功德如是进行的安立。

“七种相次第”在注释当中，首先按照其余的经典，比如《佛说不增不减经》、《度一切诸佛境界智严经》等，都分别对于佛、法、僧，对于如来藏、菩提、功德、事业，进行了安立。如果说在一部经典当中安排这样的次第，就是这个《总持自在王请问经》了。

在这部经典当中说“经序有三”，在序分当中讲了佛、法、僧的安立。前面我们在讲佛、法、僧的过程中，讲到了佛陀或善逝平等证一切法，讲到了佛宝；然后讲善转法轮，这就是讲法宝；第三是善能安置或者调化无量有情的相续，实际就是讲僧宝。佛、法、僧三宝这样一种次第，在经序当中已经讲得很清楚了，这就是佛、法、僧的来源。还有就是佛、法、僧出现的次第，首先是善逝平等证一切法，然后是善转法轮，然后是善加调伏众生，所以这个次第也是不紊乱的，佛、法、僧的次第是相继出现的。

“余四处”就是在序分之后的经文中，出现了其余如来藏、菩提、功德和事业的安立。对于如来藏的安立，在经典当中主要讲的是菩萨的差别分，也就是菩萨有



六十种净治道的修法，来显示这个如来藏。为什么这样讲呢？因为菩萨自己有如来藏的缘故，六十种道位的净治法才可以清净如来藏的客尘，让如来藏次第显现。如果根本就沒如来藏的本体，六十种净治道位的修法就没有意义了，即便是把客尘消尽了，也不会现前殊胜的佛果，因为殊胜佛果的本性在相续当中并不存在的缘故，虽然通过修行对这些障垢彻底地予以了净治，但是内心当中殊胜的菩提果位仍然无法现前。所以，在经典当中就通过宣讲六十种差别、六十种能治的修法，来对治菩萨修道位的障垢，来现前如来藏。

六十种主要讲菩萨有四种庄严、八种光明、十六种大悲和三十二种事业，总共加起来有六十种修法，也就是说菩萨通过这六十种修法，就可以清净相续当中的障垢。通过这些修法，不管是从戒律还是从智慧、禅定的角度，如果菩萨相续当中能够生起相应的境界，相续当中的客尘能够逐渐分离，那么内心当中的如来藏光明就会次第出现。这就是通过菩萨的差别分的法，来安立如来藏的自性和本体。

后面讲到了八十种如来的差别分，通过八十种如来的差别法宣讲了其余的三处，因为“余四处”当中的如来藏，已经通过菩萨道位的六十种净治法做了安立，八十种功德法或者说差别法就分别安立了菩提、功德和事业这三种金刚处。在八十种当中，首先讲到了十六种无上菩提和无上大悲，这是菩提金刚处的本体，它是通过十六种无上菩提和大悲来安立的；然后有十力、四无畏和十八不共法，总共三十二种功德，来安立功德金刚处，分别对佛陀所具备的十力等进一步进行了宣讲；



后面事业也有三十二种大事业，佛陀在成佛之后通过三十二种大事业来调化有情，将有情安置于殊胜的佛地。总共加起来有八十种，通过八十种差别法、功德分法，安立了如来的差别分。所以，如来藏对应的是菩萨的净治，菩提、功德、事业是通过如来差别的八十种法来进行的安立。

弥勒菩萨就是如是对照经典，来宣讲的七种金刚处的来源，然后七金刚处的次第也是按照佛经的次第如是进行的编排。

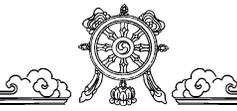
丙三、决定次第

为什么是从佛、法、僧到如来藏，然后到菩提、功德、事业，这个次第能不能调整呢？能不能首先讲后面的功德、事业，再讲如来藏等等，这样次第会不会紊乱呢？次第是决定的。那么，次第决定的根据如何呢？下面从几个根据逐渐进行安立。

从佛有法从法僧，从僧获得藏智界，
终获智慧胜菩提，力等具利众生业。

第一个讲“从佛有法”，第二个讲“从法有僧”，第三是“从僧获得藏智界”，第四是“终获胜菩提”，第五是“力等”，第六是“具利众生业”，通过这样一种次第，把七种金刚处以不紊乱的方式逐一地进行了安立。

第一、“从佛有法”。为什么首先讲佛再讲法呢？因为所有的法都是从佛而有的。虽然有些时候我们认为，修法之后可以获得佛果，但是实际上从法是可以获得僧众的果位的。那么，法从何而来呢？法是从佛而来的。即便是佛陀在因地的时候修了法，也就是说，佛还没有



成佛之前法不是已经有了么？实际上佛成佛之前所修的法，也是以前诸佛所宣讲的，以前诸佛所遗留下来的，所以这个法仍然是从佛而有的。尤其在讲法宝或者其他意义的时候，就讲到了佛法实际上是佛陀证悟法界的一种等流，如果世界上没有佛就不可能有成佛的方法，成佛的方法就不可能真实地安立。所以，是从佛而有的法。

释迦佛示现在南瞻部洲印度金刚座成佛的时候，他老人家在没有成佛之前也没有真正遇到一个成佛的法，虽然显现上他去拜访了很多外道的禅师，也学习了很多世间共同的学处，但是这些都不是真正让他成佛的法。佛陀依止一些外道和世间的教师，学习禅定和工巧，也把他們所学的东西都掌握了，但掌握之后发现这里面没有成佛之道，没有解脱之道，所以佛陀就把这些全部放弃，然后自己到金刚座去觉悟的。佛陀在金刚座证悟之后，这个时候有了佛，有了佛之后从佛的相续之中流露出了殊胜的正法，三转法轮是从佛相续当中流露出来的。所以，法在佛之后是决定的，因为从佛而有法的缘故。

第二、“从法有僧”。因为如理如是地实践佛陀所宣讲的法要，内心当中生起了证悟的缘故，如是地安立了僧宝。此处的僧宝主要是从圣僧的角度来讲的，不是一般意义上的僧，而即便是一般意义上的僧，也是从法而有的。你要成为出家人，成为一个比丘，必须要依靠佛陀安立并宣讲的羯摩仪轨——出家的方法，而这种羯摩仪轨实际上都是法。比如，我们前面所讲的世间小僧，要成为居士或者沙弥，你必须要通过仪轨得戒来得到

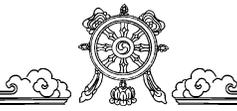


合理的身份；比丘也是需要通过这样一种正法，才能得到一个比丘的身份。所以，从世间凡夫僧的角度来讲，是从法而有僧。

从圣僧的角度来讲，如理如是地实践法义，相续当中生起证悟的时候，就得到了僧宝的名称。举例而言，佛陀在鹿野苑初转法轮之后，五比丘——憍陈如尊者及其余四位比丘，内心当中对于四谛的法要生起了证悟，世间上从此就具足了三宝。因为佛已经成佛，佛宝首先圆满了；第二个佛陀在鹿野苑宣讲了圣法，即“此是苦汝应知，此是集汝应断，此是灭汝应证，此是道汝应修”等四谛法轮，这就是法宝出现于世；对五个比丘宣讲正法之后，五比丘次第证得圣果，真实地获得了僧宝的名称，从此之后佛、法、僧三宝就俱全了。

对我们而言也是这样的，我们现在是一个凡夫，如果要成为一个大乘僧宝，或者获得真实意义的圣僧，必须也要对佛所传下来的殊胜法要，比如空性、如来藏的光明等，进行实践，进而内心当中产生无分别智慧的证悟。产生证悟之后，你就获得了初地菩萨的果位，从初地开始就获得了圣僧的名称，这就是真实意义上的僧宝。所以，现在的人获得僧宝的次第，也是从法而有的。

真正要从凡夫过渡到僧宝，也要修持正法。比如，在资粮道当中修持四念住、四正断、四如意足、五根、五力，而且在资粮道、加行道当中，必须也要一一辨别，哪些修法是获得初地的顺缘、哪些是违缘。辨别完之后实修止观次第，比较纯熟的时候就可以现证初地的果位，现证之后就获得了僧宝的自性，而从初地到十地之间都是大乘僧宝的自性。所以，从我们的角度讲也是从



法而有僧。

第三、“从僧获得藏智界”。也就是从僧宝而获得“藏智界”，“藏智界”，“藏”是如来藏，“智”是智慧，“界”是种性，即从僧获得如来藏智慧的种性。此处如来藏智慧的种性是从僧而获得的吗？如果是从僧而获得的，是不是说如来藏就成为一种所生法了呢？因为从僧宝这个能生因，而现前如来藏这种所生果的缘故？此处“从僧获得藏智界”并不是真实地安立能生所生，安立成能生所生就是错误，在《宝性论》当中绝对不可能从这个方面安立能生所生的观点。藏智界是一种大无为法的本体、大无为法的自性，它是不是可以重新获得呢？不是，此处讲重新获得只是一种安立，或者从某种意义上讲，把藏智界安立成成佛法身的近因。

这种成佛法身的近因如何安立呢？前面我们在讲如来藏的时候，大概泛泛来讲，只要有如来藏就有成佛的因，但是如果再进一步安立的话，这个如来藏乃至于在没有现前僧宝之前，也就是没有获得初地菩萨果位之前，都是处在现相的状态，都是被二取的障垢包裹的严严实实，没办法显露它的一点自性。所以，一切众生都具有如来藏的种性，但是一切众生没有办法开显如来藏的种性，也就是这个种性没有苏醒。

那么，怎样才能让如来藏苏醒，让如来藏成为真正成佛的因呢？在《入中论》当中讲到：初地菩萨开始进入佛家族，这和此处的意义是可以对应的。虽然一切众生平等具有如来藏，但是没有到达初地之前，还没有办法真实地安立成佛家族的一员，而成为初地菩萨之后，就真实地安立成佛家族的一员了。此处颂词的“藏智界”

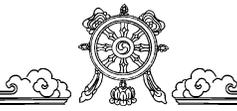


是指如来藏的客尘被分离了一部分，它的本体显露了一部分，这种状态就叫做“藏智界”，如来藏智慧的种性，也就是它的智慧已经显露了一分，已经开始部分显露的这种如来藏，它是真正的、智慧的殊胜种性。它和一般众生相续当中，被二取包裹的严严实实的如来藏，从显现上就已经有差别了，这是真正成佛的近因，因为它的种性已经成为圣僧身份的缘故，它已经显露的这一部分，就真正地成为了迅速成佛的因。

所以，一般有情相续当中的如来藏，总的来说是成佛的因，但是如果真正要成为成佛的因，就是从获得初地菩萨开始的，此处的如来藏是指这个意思。“从僧获得藏智界”，不是说以前没有如来藏，现在重新获得一个如来藏的种性，不是这个意思。如来藏虽然本来有，但是在获得初地之前，他是属于二取的状态、现相的状态，光明一丝一毫都没有显露，就不能以这种如来藏作为成佛的最近因。真正要成为成佛的最近因，这个如来藏的种性必须开始苏醒了，二取开始逐渐分离了，这个时候就叫做“藏智界”，有了这样一种基础，很快就可以全分显露如来藏的本体，这就是“藏智界”的意思。

而这种“藏智界”，就是比一般凡夫人更接近成佛的殊胜种性，是从僧宝而有的，如果没有获得僧宝，这个如来藏就无法现前，什么时候获得了僧宝，什么时候这种“藏智界”就现前了，所以叫做“从僧获得藏智界”。这个次第也是决定的。

第四、“终获智慧胜菩提”。“终获”就是以藏智界为因，终获智慧胜菩提。“智慧”是佛的如所有智和尽所有智，这种殊胜的菩提实际上是智慧的本体、智慧的



自性，这种殊胜菩提的智慧本体是通过藏智界而有的。前面也讲过了，藏智界是成为佛陀法身自性的最殊胜因、最殊胜的种性，也就是种性已经彻底苏醒的状态，依靠这种藏智界的本体就可以获得殊胜的果位。因为已经见到了一分如来藏的光明，在这个基础上无分别智慧也已经现前了，有了无分别智慧之后，就会非常迅速地远离客尘。

在显宗经典当中讲的很清楚，如果愿意的话，初地菩萨七天就可以获得佛果。当然，乃至没有现前藏智界之前，不要说七天，即便我们在轮回中已经轮回了无数劫，因为被二取包裹得很严实的缘故，一直没有现前过菩提。但是，从获得藏智界、获得初地果位开始，如果愿意的话七天就可以成佛。这就讲到了很殊胜、很快成佛的身份来自于僧宝，从获得藏智界开始，最终一定可以获得殊胜的智慧菩提。

第五、“力等”。有了这种菩提的证悟之后，就可以通过菩提而有“力等”，“力”就是十力，“等”包含四无畏、十八不共法等，这些殊胜的功德属于菩提的分支。也就是说，什么时候有了菩提，什么时候就有了十力等的功德，没有获得菩提果位之前，十力等功德也无法显现。所以，十力等的功德完全是通过殊胜菩提才能够具足。因此，首先要有菩提，再有力等功德。虽然十力等功德的本体和菩提无二无别，但是没有现前菩提之前就没办法显现十力等，显现了菩提就会显现十力等，从这个角度讲，是通过菩提而有十力等的功德。

第六、“具利众生业”。因为有了功德的缘故，才会有具足利益众生的事业。那么，这个具足利益众生的事



业是从哪里开始的呢？就是从有了菩提和有了十力、四无畏、十八不共法等功德的缘故，就会展开任运自成、无勤广大的利益众生的事业。

要成就像佛一样弘法利生的事业，就必须要有佛的功德，如果没有佛的功德，就没办法做佛的事业，所以佛的事业一定是在十力等的基础之上。因此，佛利益众生的功效远远超过其他利益众生的事业，佛陀利益众生的事业是无可想象的。凡夫人在世间中稍微度化了几个人，做一点事业，是没办法和佛的事业相比的。为什么呢？因为凡夫人的相续中不具足十力等，烦恼、业惑却很深重，而佛陀相续中一切客尘、垢染全部消尽了，所有的功德法在相续中全部具足，在这样的前提下，佛陀展开弘法利生的事业就无比地宏伟广大。所以，“具利众生业”一定是通过功德等而成立的。

以上，讲了六个次第是决定的：从佛有法、从法有僧……，对照前面所学的金刚处也是佛、法、僧，然后是如来藏、菩提、功德和事业，这样对照起来，次第就是决定的。

此处的讲解方式和总标略说中次第的讲解方式稍微有点不一样。从主因来讲，两种表述都是以如来藏为近取因，但安立助缘时，是佛、法、僧作为助缘，还是菩提、功德、事业作为助缘，稍微有些不一样。在讲总标略说的时候，佛、法、僧是所得，菩提、功德、事业是属于他相续的助缘，这种次第是通过所得来讲能得因，是从所得、能得方面安立的；此处决定次第的时候，是从佛而有法、从法而有僧、从僧而安立藏智界，然后获得菩提、功德、事业，从这方面讲，佛、法、僧就成



了助缘，菩提、功德、事业在这个颂词中不是他相续的助缘，而是指自己如来藏现前时现前的菩提、功德、事业，这是第二种次第。

这两种次第都是论体中的含义，两种次第我们都要理解：第一种，佛、法、僧作为所得，属于自相续现前的法，也就是说佛、法、僧是自相续现前的菩提、功德和事业；而此处是佛、法、僧作为助缘，菩提、功德、事业是自相续的所得。有这样两种安立方式。

而实际上，从了义的角度来讲，佛、法、僧、如来藏、菩提、功德、事业就是一个本体。佛、法、僧中包括了菩提、功德和事业，可以说佛、法、僧作为助缘，也可以说菩提、功德、事业作为助缘；可以说佛、法、僧作为所得，也可以说菩提、功德、事业作为所得，这只不过是讲解方式上稍微有一点不同而已。僧，就是事业，通过佛陀的事业可以教化其他的人，获得殊胜的证悟，所以佛、法、僧也好，菩提、功德、事业也好，就是讲法不一样而已，实际意义上是完全相同、完全一致的。两个次第中，如来藏作为近因是没有变化过的，稍微不同的地方是，以佛、法、僧作为助缘，还是以菩提、功德、事业作为助缘，以菩提、功德、事业作为所得，还是以佛、法、僧作为所得。而实际分析时，佛、法、僧就是菩提、功德、事业，菩提、功德、事业就是佛、法、僧。所以，以哪个作为助缘、哪个作为所得，意义上没有丝毫抵触的地方，只是讲解的方式不同而已。

以上通过三个颂词，分别对于七金刚处的总标略说、经典的来源、七金刚处的次第为什么不能紊乱，都作了安立和交代。这样，我们对于七金刚处分支方面的



法，就可以产生一个比较全面的认知，也可以遣除怀疑，乃至彻底地信受。

乙二、广说论支 分二：一、广说所得三宝之支分； 二、广说能得因缘之四金刚处

广说论支中，第一个是广说所得的三宝，就是按照总标略说宣讲佛、法、僧三宝是所得，以所得三宝的分支进行逐一地安立；第二个是广说能得因缘之四金刚处，通过安立能够获得三宝的因是如来藏，缘是菩提、功德、事业，对于后面的四金刚处来进行广说。

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

对于所得三宝的分支，首先讲三宝各自的体相——什么是佛宝、什么是法宝、什么是僧宝，通过这样的学习，详尽地理解三宝的体性之后，我们才可以说皈依三宝。否则，我们说皈依三宝，到底所皈依三宝的体性是什么呢？所皈依的三宝有什么功德呢？都不知道，这样相续中就没办法产生一个无伪的、清净的信心。因为皈依的本性是信心，如果对于所皈依处没有清净的信心，就没办法产生殊胜的皈依。所以，无论从外面的住持三宝的角度来讲，还是从自相续的自性三宝的角度来讲，要产生皈依心，就必须了知三宝的自性。然后从外而内，最后对于本具三宝的自性产生随顺心，这就叫做皈依了自性三宝，它不是皈依外在的三宝，而是皈依自性中本具的功德三宝。

了知这个自性之后我们就知道，皈依佛陀是外在皈依了释迦佛，释迦佛有什么功德呢？释迦佛具足如是功德，所以他是我的皈依处；皈依正法，正法具有

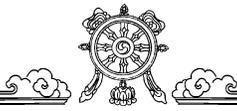


什么体相呢？正法具有道谛、灭谛自相的缘故，所以我要皈依这样的正法；皈依僧宝，僧宝具有什么功德呢？僧宝具有两种智慧，具有如所有智和尽所有智，还具有不退转的功德，所以我要皈依僧宝。因此，了知了三宝，才能说皈依三宝，不了知三宝，就没办法说皈依三宝。

有的时候，虽然并不是讲法有误，但有些人讲皈依时的确讲得很浅：佛，就是二千五百多年前，一个印度的太子出家成佛了、觉悟了，觉悟了之后就讲了法，就这么简单地把佛宝作了介绍；法宝，就是现在的这些经典或者修行的方式，我们要皈依法宝，像这样讲法宝；僧宝，就是这些僧人，我们要恭敬僧人、供养他们，僧人是我们修行的同伴，像这样讲僧人。当然，也是可以这样讲，但这只是一种共同的讲法。

我们还是要了知，了义的经论中所宣讲的深层次的三宝自性，这样才会对我们所皈依的对境生起信心，发起一种深刻的皈依心。永远也不退失的皈依心，是彻底地了知所皈依对境的自性之后，才产生的。以前我们学过《随念三宝经》，其中对于三宝的自性也有详细地宣讲，此处对于佛宝、法宝、僧宝，是从大无为法的角度、从比较了义的角度，来讲怎么安立佛宝的，乃至最后讲三宝是一体的观点。了知了这些之后，对我们的信心和皈依心会有很大的好处和帮助，因为了知完之后我们的智慧加深了，信心才可以深入，而这样的信心就不容易退失。

所以，我们首先要抉择三宝各自的体相，然后再安



立三皈依¹⁵的道理，最后是宣说三宝的释词。

平时我们讲三宝，为什么叫“宝”呢？《宝性论》通过六个根据来安立这个“宝”，这样我们就知道，它的确确是宝，而不是其他的石头瓦块这类东西。

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

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

首先讲究竟的皈依处，唯一就是佛宝。第一个“以赞叹说佛宝”，就是通过赞叹的方式来宣讲佛宝的功德。

己一、以赞叹说佛宝

谁无初中后三际，寂静自觉而证知，
既已觉悟令他觉，宣说无畏常恒道，
执胜智悲剑金刚，割截一切苦苗芽，
摧诸见林疑虑墙，如是佛陀我敬礼。

谁具足这些功德，我就对他敬礼，因为佛陀具足这些功德的缘故，我对如是的佛陀恭恭敬敬地顶礼。第一个“谁”和后面的“我敬礼”，代表是一个整体的含义，意即谁具足中间的这些功德，我就对他作恭敬的顶礼。而具足这些功德的唯一是佛陀的缘故，所以我对佛陀作恭恭敬敬的顶礼。在这两个颂词中，讲到了六种或者八种差别法的功德，六种是广说，可以把六种摄于两种功德当中，所以加起来是八种功德。

¹⁵ 即皈依佛、皈依法、皈依僧。



首先“无初中后三际”是第一类功德，“寂静”属于第二类功德，“自觉而证知”属于第三类功德，这三种属于自利，所以把“自利”加进来就是第四种功德。然后，“既已觉悟”属于第二类“他利”当中的第一种，“令他觉”到“宣说无畏常恒道”是第二种，“执胜智悲剑金刚，割截一切苦苗芽，摧诸见林疑虑墙”是第三种功德，这三种又属于“他利”方面的功德。所以，分别宣讲的时候是六种，加上自利圆满和他利圆满这两种功德，就是八种功德。下面次第宣讲这八种功德。

首先宣讲自利圆满的功德，即“无初中后三际，寂静自觉而证知”。“无初中后三际”讲的是佛自利中的无为法，就是安立佛陀是一种无为法的自性，有无为法的功德。“初中后三际”是有为法的一种特征，即最初生起、中间安住、最后毁灭有时间的区别，是一切因缘法、有为法的特征。这种因缘的显现主要来自于我们的心，是以心作为主体，所以上师在注释中讲，一切有为法皆是心心所的自性。我们觉得似乎除了心心所之外，还有外面的色法，但其实这些色法都是心的变现。真正按照这个安立的时候，只是安立心心所就够了，都是心或者心心所法的自性。

所以，一切因缘来自于俱有心，什么时候具有分别心，什么时候就可以在这上面安立因缘、安立有为法。心本身是有为法，心所造的东西也是有为法。所以，一切凡夫一切有为法都具有生住灭的自性，最初有生起、中间有安住、最后有毁灭，这种具有初中后三际的法，都是因缘法、变化的法、有为法、无常的法。以前我们学《如来藏狮子吼论》的时候，就了知到这些法因为是变



化、因缘所成的缘故，它们自己是没有自性和本体的，所以把这些法安立成有为法和因缘分法，或者安立成客尘、欺惑的法，或划在客尘的正因当中。因此，有初中后三际的法，就属于有为法。

那么，无有初中后三际呢？就是无为法，即没有初中后三际。虽然我们在安立观待有为法的无为法时，说虚空这个无为法也是没有初中后三际的，但这是假立的常、假立的没有初中后。因为它是观待有为的无为之故，实际上这个无为还是有为，因为它是一个观待法。那为什么把虚空安立成无为法呢？因为这种无为法没有自己的本体，虚空、兔角、石女儿都没有自己的本体，只是观待了色法的生灭、质碍的变化，观待了这些有为法才安立了这种无为法。所以，这种无为法虽然名称上叫“无为”，但因为观待有为的缘故，它也是观待法因缘分法，因此还是划在有为当中。在《中论》中有这样一种安立。

此处颂词中的“无初中后三际”，不是假立的无初中后三际，而是真实义上的无初中后三际，这个真实义就是大无为法——佛的自性，它并不是观待有为的无为。在佛的相续中，观待的有为法已经灭尽了，观待有为的无为法也灭尽了，这二者之间的观待法，并不是佛相续中的自性本体，佛相续中的自性本体是绝对没有初中后的。因为他的如来藏本体已经彻底圆满地现前了，大智慧的本体、法身不变的功德、大无为法的自性已经如是地现前了，所以在佛的相续中没有因缘分法、变化的法、客尘法，初中后的时间、空间等都没有。佛陀自利圆满本体已经现前了大无为法自性，因此，此处以



“无初中后三际”代表佛陀无为法的法体。

第二个是“寂静”，就是讲佛的本体任运自成。寂静和任运自成之间有什么关系呢？首先要讲不寂静，才能了知寂静。不寂静就是存在身口的戏论和分别念的勤作：身有身体的戏论，口有口的戏论，没有安住在真正的法性当中，这就是不寂静；然后自己还具有分别念，有分别念就会有分别念的勤作，比如我今天要做什么事？我今天中午吃什么东西？或者今天我要修什么法？这都是通过分别念来催动的，通过分别念催动的东西都是勤作的法。所以，有身口戏论的缘故，有分别念勤作的缘故，他的相续和三门都是不寂静的。

我们了知了不寂静，再了知寂静就容易了，也就是没有身口的戏论，也没有分别念的勤作，就是寂静的自性，这种寂静的自性就叫做任运自成。为什么叫任运自成呢？因为有身口戏论的缘故，你没办法任运自成，你怎么任运自成呢？你还处在身口的戏论当中，还有分别念的勤作，你想今天我做这个事情、明天做那个事情，或者假如说佛陀想，今天我要度化这类众生、明天我要度化那类众生，这就属于一种勤作。因为有分别念的缘故，他做事情的时候就是以勤作的方式来做的，没办法任运自成，但如果他已经寂灭了身语的戏论，也寂灭了分别念的勤作，没有分别念的扰动，就叫做任运自成。

从一个角度来讲，八地菩萨在出定位的时候，已经远离了勤作，八地以下都是有相有勤作的。前面我们学习《入中论》等的时候，就讲到七地以下的菩萨是有相有功用的，七地菩萨是无相有功用性，没有达到七地之

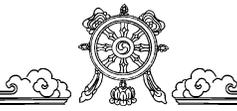


前是又有相又有功用¹⁶。七地菩萨方便度圆满的缘故，他是无相——下面六地的相执没有了，但还有勤作，因为他出定位时无分别智还没有获得自在，所以还是有勤作的。八地菩萨开始就是无相无功用了，既没有相执也没有功用，所以八地菩萨出定位时没有勤作。但这是相对下面诸地菩萨而言的，相对佛来讲的话，仍然还是有细微勤作的，因为虽然他出定位无分别智自在了，但是这种无分别智和佛陀的究竟智慧相比，还是稍微有细微的分别。

所以，观待最粗的分别念来讲，就可以叫做无分别智，而且是无分别智自在了。安立无分别智自在就是因为无有勤作的缘故，没有勤作就可以安立无分别智自在，这就叫做任运自成。为什么说一个八地菩萨修一个法，所有的八地菩萨都同时修了这个法？八地之所以叫“不动地”就是讲，他根本不需要勤作就可以以任运自成的方式很快成佛，就是从这一点来安立的。我们说安立菩萨的无勤作、任运自成，也是相对于下地菩萨来安立的，真正来讲佛陀是真正的任运自成，所有的分别心全部寂灭在法界中，没有丝毫的分别念，所以这样一种智慧就是真正无勤作的智慧。

佛陀度化众生是没有勤作的，当然我们说度化众生属于后面“他利”了，但是安立他利圆满必须要自利圆满，所以此处安立了佛陀的无勤作。他具有无勤作智慧的缘故，才能任运自成，有了任运自成，才可以以无勤任运自成的方式展开弘法利生的大事业。

¹⁶有功用就是有勤作的意思。



有些经典当中讲，佛陀在度化众生之前还要做一个思维，这是不了义的讲法。在《文殊请问经》等很多经典当中说，佛陀在利益众生的时候没有任何的分别，但是他仍然可以任运地度化众生，这就是因为佛陀有圆满的无分别智。他没有丝毫分别念的勤作，分别念已经完全消失在法界中了，但是有无分别智慧的缘故，可以照见一切因缘，可以随类而度化，这就是佛陀的不共特点。

这就是通过寂静来了知任运自成，主要就是讲有戏论有勤作就不寂静，无戏论无勤作就是寂静。这就讲到了任运自成，只有无勤作才能够任运自成，有勤作是没有办法任运自成的。

下面讲“自觉而证知”，就是佛自利圆满的第三类法。“自觉而证知”就是不需要其他的因缘，尤其不需要他人讲解的因缘而证悟，他是自觉而证知的。为什么不需要其他人讲解的因缘呢？有时候我们想：还是需要讲解吧，你看很多人证悟的时候是需要上师讲解的，或者说佛是不是也需要别人讲解呢？当然，从佛成佛的显现来看，佛陀成佛并没有经过什么人来讲解，给佛陀讲解的这些法都是错误的法。以前佛陀在显现上依止一些外道修禅定，也给佛讲了很多法，比如你应该这样修持就可以获得解脱境界，那样修持就能获得解脱境界，可佛陀一修就获得了非想非非想定、无所有定，获得之后佛陀发现这不是正道。所以，别人给佛讲的这些东西，都没有真正成为佛成佛的参照，没有办法以这个作为成佛的标准，因此显现上佛陀是自证的，佛陀最后在金剛座上不需要任何人的指点，自己证悟了佛果。



我们固然可以这样来讲，但这样讲还是有点太浅了。单单就佛陀这一世而言，佛在金刚座上没有通过其他人的指点，没有依止善知识就成佛了，这还是没有发掘此处“自觉而证知”的意思。“自觉而证知”是一种自然智，这种自然智慧不是通过因缘和合而有的，不是经过别人言说之后才生成的。上师在讲记中，引用了无著菩萨注释的一句话：“不从他闻者，不从师闻，自在智无言之体而自觉知”，也就是说佛陀这种智慧，不是通过上师讲解等他缘才证知的，因为这种智慧是一种自在的智慧、无言的本体¹⁷。别人如何才能指点呢？如果经过别人指点说：这是你的智慧，你的智慧如何如何……这就属于有言有诠了，就不是本体中的无言智了。而佛陀这种内在的智慧是无言智，没有办法通过别人的语言来证知，通过语言来了知的都是戏论法，不是真正的自然智慧。

所以佛、大德证悟时，他们所证悟的智慧是一种无师智、无言智、自然智。这种智慧属于无言的本体，不需要通过别人的语言等能诠来诠解智慧是怎样的，因为没有办法诠解，只有通过各别自证。除了各别自证外，其他人的语言没有办法指点和描绘，比如上师的语言也无法描绘你的智慧是怎样的。当你证悟时，还是各别自证，你证悟之后就会发现，上师的语言只是一种让你趋入智慧的方便，真正的智慧本身是一种无言的本体。因此，从这个角度讲不需要上师的智慧，所以叫无师智。有时叫无言智，是指不需要言诠来趋入，或者说不是因

¹⁷无言的本体，就是不可言说的意思。



缘和合的缘故，也叫自然智。这样的智慧，如果要证悟只有一个方法，就是各别自证，其他的语言可以作为助缘，但只是助缘而已，助缘本身并不是真正的智慧。

所以佛陀的证悟，从显现上讲，没有依止其他的上师而自己证悟了，可以这样理解，但是从内在的层次上来讲，这种智慧本身是无言智、无师智的缘故，不需要他缘来证知，而是通过各别自证的方式证知的，所以是“自觉而证知”。

以上三种叫做佛陀的“自利圆满”，加上自利圆满就是四种。

下面讲“他利圆满”，也包含三种功德，是通过智、悲、力来进行开显的。第一类就是佛陀的智慧，智慧的体现就是“既已觉悟”，这是佛陀他利圆满的第一因。虽然智慧可以划在佛陀的自利方面，但此处讲的是利他，也就是说如果想利他首先自己的智慧要圆满，如果要给别人讲解法是怎么样的、法的本体是怎么样的，自己首先要觉悟。自己有了智慧之后，才能把智慧传递给他人，才能让别人也生起这种智慧，所以此处第一个讲的就是智慧圆满。而且这种智慧圆满，是通过前面“无初中后三际”的无为法体、“寂静”的任运自成、“自觉证知”的不需要他缘，这三种因缘来了悟“觉悟”的。所以，怎么样觉悟的呢？就是前面讲的无为法等三种自利圆满，这三种自利圆满的本体就叫做佛陀的智慧，也是利他的第一因。

第二类是大悲，佛陀利他的第二因，就是“令他觉，宣说无畏常恒道”。因为佛修道就是为了利益众生、令别人觉悟的，所以一旦他觉悟后，所做的唯一事情就是



利益众生，他的大悲心是周遍的。佛陀修道时也修大悲，但修道没有圆满的缘故，大悲也就没有圆满，当他修道圆满之后，他的大悲也就到了顶点、到了究竟了。所以可不可说佛成佛之后，他的大悲心就没有了？绝对不可能！我们最初没有修道的时候大悲心也没有，后面开始修道了，那什么时候是入大乘道了呢？大悲心有了就入大乘道了，这个标准很清楚。初地菩萨入定时就有了胜义菩提心，和菩提心同时产生的大悲心也就有了。所以因地时修道不圆满，大悲心也就不圆满，当修道位圆满时，大悲心也就究竟了，因此佛永远不可能有舍弃大悲心的时候。

所以“令他觉，宣说无畏常恒道”是必然的事情，为了令他人觉悟，佛会宣说无畏常恒之道，一定会给众生宣说正法。当然，此处是从最了义的角度讲的，佛看待众生不同的根基，在三转法轮当中也宣讲了有畏之道、无常之道。

比如给小乘宣讲的就是畏惧之道，什么畏惧之道呢？生死轮回是可畏之处，告诉小乘行者，你们应该从生死轮回中解脱出来。所以小乘修行人遵循佛陀的教言，把生死轮回看成洪水猛兽一般，绝对是要远离的，让他在轮回里多呆一分钟，他都绝对不干，只要入灭的因缘一成熟，他绝对是要入灭的。他们在苏醒种性时，就对生死轮回非常地厌恶，非常地想要出离轮回，当他修道成功之后业未尽之前，没有办法舍报时，他还是每天在不断地观修轮回痛苦，一旦入灭因缘成熟时，他就会马上舍弃轮回。

比如，有一次富楼那尊者要去边地度化众生，佛陀



问他：“别人如果骂你打你，你怎么办呢？”尊者都一一做了回答，当佛陀问他：“如果别人把你杀死怎么办？”尊者回答说：“我要感谢他，因为他帮我入灭了。”从这些对话来看，小乘修行人对入灭还是有很大的欢喜心的，只是他们不能自杀而已。如果别人把自己杀死了，他们会觉得非常好，这样就帮助自己进入了涅槃，因为他们对生死轮回非常地想出离。所以，佛陀不得不给他们宣讲轮回的可怖，如果不讲轮回的可怖，他们就没有办法生起出离心，没有办法很急切地想要修道，从而获得解脱。佛陀针对这些暂时没有办法常住轮回，发不起在轮回中一直利益众生之心的人，就给他们宣讲畏惧道，让他们先获得解脱果，然后再慢慢地引导，最后他们就会发起一个常住轮回的心。

但是小乘的这个解脱果也是无常的，因为他必定要舍弃这个法进入大乘的缘故。而大乘的道就是“无畏常恒道”，无畏是针对前面的有畏而言的，佛陀宣讲的大乘教义，尤其是了义的教义，是无所畏惧的，不畏惧生死轮回。为什么呢？因为他知道生死轮回的本性如梦如幻，对于一个如梦如幻的东西，如果你已经证悟，有什么可畏惧的呢？所以麦彭仁波切在《经庄严论》中讲，对于大乘行者，宣讲轮回过患，宣讲出离心，要有一定限度，因为过多地讲生死的过患，他就要从菩提心中退失，最后就不干了，不发大乘心了。宣讲了一定时间，他生起了出离心，你马上就要给他宣讲一切生死如梦如幻的，讲入轮回入生死的必要性，这个时候就能保持他的利他心，他就能发起一种“我要入轮回救度众生”的意乐。



所以，对大乘修行者讲法的时候，主要是以幻化为主。像大恩上师给我们传法的安排里，中观讲的非常多，我们自己学习空性也是讲了很多。当空性学习了很多的时候，我们就知道了五蕴是如梦如幻的，轮回世间是如梦如幻的，像这样都是如梦如幻的。如果相续当中有了一个如梦如幻的见解，上师说：“你们要常住轮回，你们要发起菩提心，像菩萨一样度化众生。”这个时候，就很容易接受。但是出离心也要讲，如果你自己还贪恋轮回，那么你入轮回就不是以大悲心入轮回了，而是通过业力牵引而入轮回，通过烦恼而入轮回。这就和一般的凡夫人一样，没有什么差别了。

所以既要讲出离心也要讲如梦如幻，尤其要多讲如梦如幻。有了如梦如幻的如梦观、如幻观，对于痛苦就不把它当成一个实有的痛苦了，不会觉得轮回这么长。实际上轮回是如幻的，时间也是幻化的，你认为是三无数劫，实际上在菩萨看来，时间是假立的，轮回的痛苦也是假立的，而且在这里面可以获得很多利益众生的快乐。在《经庄严论》中，关于这些方面讲了很多窍诀。

那么，大乘讲的是无畏道、常恒道，讲的是获得法身果位，这是常恒不变之道。因为法身是常恒的，所以获得法身的道就叫做“常恒道”。小乘的道不是常恒道，因为它不是获得究竟法身果位的直接因，它是获得阿罗汉果的因，从阿罗汉果位起定之后才开始入大乘，这个时候才开始慢慢引进菩提心。所以，佛陀宣讲的是无畏常恒道，也就是和此处《宝性论》的教义相对应，《宝性论》的教义属于无畏常恒道。以上是“令他觉，宣说



无畏常恒道”，是大悲圆满。

下面讲力量圆满，就是“执胜智悲剑金刚，割截一切苦苗芽，摧诸见林疑虑墙”。力是从什么地方体现的呢？就是以智悲圆满来体现的，智悲圆满就叫力，此处叫“执持殊胜的智悲剑金刚”。力就是一种能力、一种力量，能够帮助众生真正从轮回当中获得解脱。这个力量来自于哪里？这个力量一定来自于智悲，你有怎么样的智悲就有怎么样的力量，如果你没有智悲就没有这样的力量，有了智悲就有了力量，智悲圆满了力量也就圆满了。

我们为什么说佛陀的智悲力圆满呢？或者为什么说上师的智悲力圆满呢？从佛陀的角度来讲，他是完全有力量帮助众生从整个轮回中获得解脱的。我们学习《入中论》《宝性论》的教义时就知道：一般而言，一个初地菩萨以他自己的能力，可以把其他众生安置在初地果位，一个二地菩萨能够把其他众生安置在二地果位，因为他自己处在这个果位当中，他知道通过怎么样的修持能到达这个果位的方法；阿罗汉有能力把众生安置在阿罗汉的果位当中；佛有能力将众生安置在佛地。他有什么样的能力呢？他的智悲决定这一切，智慧、悲心怎么样就决定力量怎么样，所以佛能够把其他众生一律安置在佛地，他有这个能力，这个能力来自于智慧和悲心的圆满。

此处讲到了，通过执持殊胜的智慧和悲心圆满的宝剑，可以割截一切苦苗芽，通过智悲的金刚来摧毁见林和疑虑墙，是这样进行对照的，宝剑割截一切苦苗芽，金刚摧毁见林和疑虑墙。苦苗芽是苦果，见林、疑虑墙



是苦因，就是烦恼，佛陀殊胜的力就可以摧毁众生的苦果和苦因。

首先摧毁苦果，通过智悲剑来割接一切苦苗芽。如果痛苦的苗芽没有割断的话，它会不断地相续，不断地增长，最后就变成一个很大的苦树，而智悲剑就可以把这个苦苗芽割断，之后就不会再有相续的痛苦了。这里把痛苦比喻成苗芽，宝剑可以把苗芽斩断。同样，佛的能力能够摧毁一切众生的痛苦，通过智慧把今生的痛苦斩断之后，以后五蕴的痛苦就不会相续了。这主要是从摧毁苦果的角度而言的。

摧毁苦因，即用智悲金刚来摧毁见¹⁸林¹⁹和疑虑墙。此处是以五种见为首进行安立的：第一是萨迦耶见，就是我见；第二是邪见，认为没有因果叫邪见；第三是边执见，即常断见、有无的见；第四是见取见，认为自己的外道见很殊胜；第五是戒近取见，认为自己的修行很殊胜、外道的修行很殊胜。这就是五见为首，有了五见一定会有烦恼，因为种种烦恼是以五见而产生的。

但是，佛的智慧金刚能够摧毁见林。林是非常多的意思，代表难以摧毁，如果是一大片森林，长得又很密的话，要把它摧毁掉是很困难的。但是金刚有不共的能力，金刚也是帝释天的武器，他和阿修罗作战的时候，金刚是无坚不摧的。这个金刚并不是现在我们世间的金刚，有的时候我们质疑，这些金刚杵能不能把树砸断呢？可能觉得有点困难，其实这只是一个表示，真正的

¹⁸见是指诸种见。

¹⁹林是森林、稠林的意思。



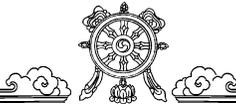
金刚代表无坚不摧。天人手中金刚的力量尤其大，一下子就可以把其他的东西都摧毁。同样，佛陀的智悲金刚可以摧毁有情相续中又密又高大的种种邪见稠林，即萨迦耶见、邪见、边执见、见取见、戒近取见，通过佛的事业、佛的力量全部都可以摧毁，这就是“摧诸见林”。

“疑虑墙”是把疑惑比喻成一堵高墙，如果你被围在这堵高墙当中，是没办法获得自由的。如果众生在修道过程中有种种疑虑，比如对因果、四谛的修法、如来藏的修行有疑虑，他就会想：我值不值得把自己的一生精力投入到修道当中？万一这个道没对，享受也错过了，修道又没有结果，我不是耽误一生了吗？他总是有疑虑，是不是我值得把我这一生奉献给佛法，值不值得把这一生奉献给修行，因果是不是不虚耗的？我这样去修布施、持戒有没有功德？因为有疑虑，修法就绝对不会勇猛直前，没有办法一心投入，因此疑惑是修道的大障碍。

佛陀就可以通过自己的智悲金刚，完全摧毁众生的疑惑。佛在世的时候，任何人提任何问题，佛全都可以随方解缚，做一个圆满的回答；佛涅槃之后，弟子把佛经汇集成教典，从佛的经典当中也能够找到圆满的答案；在佛法流传下来过程中，一代代的善知识掌握了佛法的精髓，代表佛做着度化众生的事业，也可以善巧地解除一切有情的疑惑。所以，这么高大坚固的疑虑墙，通过佛的智悲金刚完全可以一下子摧毁。

以上讲了三种他利圆满。所以，三种自利、三种他利，加起来有六种，再加上自利、他利，总共就是八种。

最后“如是佛陀我敬礼”，对于如是具足自利、他



利圆满的佛陀，我恭恭敬敬地顶礼。此处和前面的“谁”字对应，谁具备这些功德呢？佛陀具备这些功德，所以对如是具足这些功德的佛陀，我恭恭敬敬地顶礼。以上是以赞叹的方式宣讲了佛宝。

今天我们课就讲到这个地方。



第四课

《宝性论》宣讲了七种金刚处：所得——佛、法、僧三宝；能得——佛、法、僧三宝的种性如来藏，帮助苏醒如来藏的菩提、功德和事业等助缘。现在宣讲的是所得三宝的自性，首先宣讲了佛宝。佛宝中有三个问题，第一个“以赞叹说佛宝”已经宣讲完了，下面继续宣讲第二个问题“别说彼义”。

己二、别说彼义

第一个科判“以赞叹说佛宝”和第二个科判“别说彼义”，在上师讲记中是以能立和所立两个方面进行宣讲的。能立是根据，所立是通过能立而安立的本体，实际上能立和所立都是成立佛陀殊妙功德的。比如，通过无有初中后三际来成立无为法，通过“寂静”来成立任运自成，像这样通过能立和所立的方式进行的安立。所以前面“以赞叹说佛宝”主要是宣讲能立的因，通过能立的因来赞叹佛宝。此处“别说彼义”是所立的果，这就是能立的因和所立的果二者之间的关系。

无为法体任运成，不依他缘而证知，
具有圆满智慧力，具足二利唯佛陀。

没有初中后三际，即是“无为法体”；寂静，没有勤作的缘故，就是“任运自成”；自觉而证知，是“不依他缘而证知”的意思。具足了“无为法体”、“任运成”，以及“不依他缘而证知”，就具足了圆满的智慧。前面颂词当中的“既已觉悟令他觉，宣说无畏常恒道”，是



圆满的“悲”。“执胜智悲剑金刚”等是讲圆满的“力”。

“具足二利唯佛陀”，前三者是具足自利的佛陀，后三者是具足他利的佛陀。通过如是六种根据、六种能立和所立，来成立佛陀圆满具足了自他二利。

下面进一步宣讲，第一个“无为法体”，是通过没有初中后三际的能立因来成立的。佛陀的智慧本体，是一种无变恒常的自性法。

一切变化的法都是因缘所成的，从某种意义上讲，是属于欺惑性的法，在法界自性当中是不存在的，所以它不可能是圆满一切资粮、现证法界之后的佛陀的本体。因为如果佛陀的本体是刹那生灭的话，会有很多过失。如同我们学习《如来藏狮吼论》时，把因缘的法、欺惑性的法和非谛实的法，这些空的法和不存在的法都进行了安立。佛陀的殊妙功德要成为究竟的皈依处，成立为究竟的实相，就绝对不可能是欺惑的、非谛实或因缘所成的法。

因此佛陀的自证功德，第一就是没有初中后三际的“无为法体”，是不欺惑的殊妙自性。

第二个“任运成”，前面讲到是通过寂静来证成的。寂静就是没有身口的戏论，也没有分别念的勤作，没有戏论和勤作的缘故，称之为寂静。寂静就是无勤的意思，因为没有任何勤作的缘故，所以是任运自成。佛陀的智慧就是一种任运自成的殊胜智慧。首先这种任运自成的本体在佛相续中具足，然后在利益众生的时候，显现成无勤事业的来源。佛陀要利益众生的时候，不是通过身语的勤作，也不是通过分别念的造作去利益有情的，而是完全周遍在一切处，没有任何勤作，因为只要有勤



作就绝对不可能是任运的。因此从这方面讲寂静对照的是任运自成。

第三个“不依他缘而证知”，讲到了各别自证的智慧，通过各别自证的智慧来安立“不依他缘而证知”。“他缘”，指其余的讲闻或善知识等因缘。这些因缘显现上是有为法的本体，作为一种助缘是可以的。而真正的智慧本体是无为法的自然智慧，不可能通过其他人的讲闻方式重新形成，其他人的语言也没办法真实地直指究竟的实相。

从证悟的角度讲，所证悟的智慧本身是一种无可言说的本体，是不需要他缘来进行证知。证知的时候，一定是依各别自证的智慧。

有时候说证悟需要其他助缘，又有时候说不需要。实际上从一般的次第而言，我们修持佛法，乃至上师直指我们的心性，似乎是依靠他缘而证知的。但如果严格来讲，证悟的时候一定是各别自证。

无垢光尊者在《心性休息》中也讲到：如果一个人要从梦中醒来，他一定是自己醒来。别人摇晃你让你醒来，或者别人在你脸上泼水让你醒来，这些算不算是自己醒来呢？虽然也需要这些助缘，但一定是自己醒来的。如果自己不醒来，其他人做再多的助缘也没有任何帮助。所以就单从这个本体而言，从梦中觉悟过来的确是不依他缘的。我们要清楚，有时从助缘的角度讲，也需要依靠一些助缘，但是真正要醒悟、觉悟，不管从哪个方面讲，都是要依靠自己觉悟的。所以真正的各别自证的智慧是“不依他缘而证知”的。

“具有圆满智慧力”，具有圆满的智慧，就是前面



所讲到的三种智慧的相：一种是无为法的智慧的本体，然后是无勤作、任运自成的智慧的本体，以及各别自证的本体。有了这三种相，就叫做圆满智慧。

具备了圆满智慧的自性之后，因为佛陀有圆满的悲心²⁰，就会对其他众生宣说无畏和恒常的修行大乘之道。佛陀为什么会具有圆满的力呢？因为佛陀通过殊胜的智悲剑金刚，能够摧毁一切有情的痛苦和苦因，所以具足了圆满的力。

佛陀在摧毁有情痛苦和苦因的时候，不只是摧毁一点点，而是将一切众生所有的痛苦和苦因完全摧毁！因为佛陀能够照见一切有情的根性，对一切有情的调化方式也非常通达，所以从这个角度讲，佛陀圆满具足了这样一种力量。

圆满具足自他二利的，就称之为佛陀。

虽然有些世间人也具足一些自利和他利，但还是非常欠缺的。乃至声闻和菩萨也具足一定的二利，但是和佛陀相比较都不算圆满地具足。真正具足圆满的二利就是前面所讲到的：一方面具足圆满的智慧，一方面要具足圆满的悲和力。

从具足圆满的智悲力的角度讲，佛陀是非常圆满的。在世间当中，有些人虽然具有智慧，但没有悲心，他就不一定用自己的智慧去帮助别人。世间确实有这种情况，虽然他的智力很高，但是不想涉入世间，不想用自己的智慧去帮助别人。因此有智慧而无悲心的话，

²⁰ 前面也讲过了“令他觉，宣说无畏常恒道”，依靠这样一种能力，证成佛陀具有圆满的悲心。



这种智慧就不一定能成为利益别人的因。

有些人具有悲心，非常想帮助别人，但能力非常欠缺，没有智慧，也没有善巧方便，这也是一种痛苦。比如，初发心的菩萨看到众生非常可怜，求到自己门下，而自己却没有智慧，无法帮助别人来抉择应该怎样做，虽然具足悲心，对于众生也是爱莫能助，自己也只能干着急。有些人也许具有一些力量，但是因为缺乏智慧缘故，他不知道怎样去使用，没有悲心的缘故，不知怎样通过力量去帮助别人。所以智慧力如果有缺少，都不能圆满承办自他二利。

佛陀的智慧力是完全圆满的。佛陀有圆满的智慧，能周遍照见一切的所知；佛陀具足圆满的悲心，就用周遍一切所知的智慧去帮助别人，次第性地引导众生从轮回中获得解脱；佛陀也具足圆满的力，因为智慧力圆满，所以能够摧毁众生的痛苦以及苦因。

了知了佛陀圆满一切功德，就知道为什么我们发誓成佛。因为只有圆满了佛的功德，帮助众生才能具足最圆满的能力。前面也讲到，如果你已经成佛，那么依靠自己的能力绝对可以将众生安置在圆满的佛地。而菩萨虽然也有很强的利益众生的能力，但是和圆满了智慧力的佛陀比较起来，他度化众生时不一定是任运的，能力上也稍微欠缺。所以真正能够圆满度化众生的唯一是佛陀！

因此，我们自己修菩提心时，首先要考虑到利他的问题，考虑到众生非常痛苦或者处在无明当中，我自己要担负起利益有情的责任。然后发了愿之后，怎么样利他呢？依靠我现在的身份、智慧和能力，远远不能真实



地利益众生。此时就会想，真正能够利益众生的就是成佛。而所成的佛到底是怎样的本体？如果我们对此一无所知，那么“为利众生愿成佛”就变成了一句口号而已。

所以我们就要学习，到底成佛利益众生具足怎样的功德。此处的颂词和后面讲菩提、功德、事业的时候，把佛的种种殊胜性以及证悟功德都一一宣讲出来了。学习后我们就了知到，在我自己相续中就圆满具足佛的功德，只不过我现在有客尘和障垢没有办法显露出来而已。如果通过修持殊胜的方便，一定能够现前这样的功德。有朝一日一旦我现前佛的功德，我就可以像释迦佛等一切佛一样，任运自成地度化众生。

我们对于“为利众生愿成佛”所成的佛果有了非常详细地了知后，就不会仅是一种非常缥缈的“愿成佛”的心态，而是对于自己所成佛果的本体和功德都有了非常殊胜的了解。因此发心时要想，我一定要圆满佛果，因为佛果有如是圆满的功德，有了这些功德之后就能够利益众生。

从另外角度来讲，实际上现在我所度化的众生，他自己相续中也都具足颂词中所讲到的“无为法体”、“任运成”等功能。只不过现在他没有苏醒种性，还有无明的缘故，虽然有圆满的功德，但沉迷在轮回当中。从这方面讲，自己就能够真正发起利益他人的心。

通过以上的学习，我们对于“为利众生愿成佛”中所成的佛果有了非常深刻的认知。

还有一个问题，平时我们说在依止上师善知识时，要了知“上师就是佛的本体”，尤其我们说“上师是三



世诸佛的本体”。那么，到底上师具有什么样的功德呢？颂词中把上师具足的佛功德做了详细的宣讲。

有时候，我们看上师好像就是一般的凡夫人，一般的善知识，和我们一样具有血肉之躯，好像也有吃饭、睡觉等行为。但是在《心性休息》或《功德藏》中也讲到：在不了义的讲法中，上师好像和一般人一样。而了义的经典中，和凡夫人完全不一样。

哪些方面和凡夫人完全不一样呢？上师的如来藏不是和凡夫一样的隐藏的如来藏，而是已经完全觉醒的如来藏，具足了圆满功德。只不过在度化众生的时候，上师显现成一般人的样子，为了能和众生有亲近沟通的因缘。而实际上，上师内心的证悟和佛陀一样，具足圆满的自他二利的功德。上师的“无为法”的智慧已经圆满现前了；“任运自成”的智慧已经圆满现前了；“各别自证”的智慧也已经圆满现前了，具足了圆满智慧力的功德。因此我们所依止的上师就是佛的本体！

这方面的内容，上师在讲善知识所具足的条件时也讲了很多。实际上《宝性论》也可以作为我们学习《前行》的一个补充，因为论中讲上师体相和所具有的功德的时候，是从另一个侧面宣讲的。到底上师具足怎样的佛的本体呢？具足无为法的本体、任运成、各别自证乃至圆满智慧力的种种功德。

我们为什么要这样讲呢？上师调化弟子是两方面的事情，而不是单方面的事情，也就是说能调化者²¹和

²¹ 即善知识。



所调化者²²都要具足一定的条件。如果这二者之间只是具足了一种因缘，所谓调化的名言或事情是无法安立的。只有能调所调的因缘都具足了，调化的事情才可以真正顺理成章的发生。如果只是上师具有功德，而我们不具备条件，或者我们有条件，而上师不具有调化的功德，调化的事情就不能够发生。

现在所要宣讲的是，能调者的因缘是具足的，完全圆满的。比如从能调者佛陀来讲，具足了二利，具足圆满的智慧、悲心和能力。或者从能调者善知识角度来讲，也是具足圆满的智悲力的。而作为所调者——我们，如果要成为上师调化的对象，就必须成为一种法器。

当然从泛泛的角度讲，所有的众生都是所调，但是其中有些众生是很久以后才具足调化的因缘，有些还是处于尚未结缘的状态，有些则刚刚结缘，有些依止上师多少世了，准备相续要成熟的状态。所以从所调的角度讲，有直接的调化和间接的调化。

间接调化是比较遥远的，调化起来比较困难，因为缺少因缘，没办法马上调化。如果我们要成为直接的调化，想很快从轮回中解脱，首先就要成为所调的法器。这方面上师也讲了很多：相续中的清净观、智慧和安忍等都具足之后才能够调化。

实际上诸多条件当中，最关键的一点就是依教奉行。如果有了依教奉行，就可以成为真正的调化。即便是以前没有很深的福报，如果内心当中有一个稳固的依教奉行的誓愿，也可以很快从烦恼当中得以调化。我

²² 即众生。



们为什么要依教奉行，为什么要对上师、善知识的教言以不违背的方式直接实行？从上师圆满的智悲力三个方面即可清楚地了知。

因为我们相信上师是三世诸佛总集的化现，一定具有圆满的智慧，因此上师对我们的根根底底看得清清楚楚。如果上师没有具足圆满的智慧，本来应该用这个法调化你，但是他没看到这点，给你宣讲了其他调化的方式，和你的根基不相应，如此就有可能错过调化的因缘。但是因为上师具足了圆满的智慧，就会对你的根性完全了知，你应该通过什么样的方式调化，应该走怎样的路线，或者什么时候能得到调化等一切，看得非常清楚。如果我们对上师有真正的信心的话，我们就会相信上师对我的根性非常清楚，给我指引的修行方式，对我而言也是最迅捷的。这个方面是一种智慧的表现。

上师还有悲心。如果上师只有智慧，没有悲心的话，他不一定观照你。他能看到你可以被如何调化，但是他没有悲心、利他心的缘故，他不想利益你。如此自己也不可能真正成为所调的对象，也没办法从善知识那里得到真正的调化。但是上师有殊胜的智慧，也有殊胜的悲心的缘故，他不可能不观照弟子的，也不可能明明有最迅捷的方式，不给你讲，或者明明你可以很快从轮回中获得解脱，但是他就眼睁睁地看着你流转。

又看得到你的根性，又有殊胜的悲心，这样的上师在调化的时候，能力也是完全具足的。根据这些，我们就可以了知上师现在给我们开显的解脱道，就是最相应于我们自己当前根基的解脱道。

上师让我们做广大的闻思，不管是学加行、中观的



论典，还是学其他的法，从我们现在的根基来讲，这就是一个最迅捷的路。

如果明明有其他的法可以迅速成就，没有给我们宣讲，这要么是悲心不具足，要么是智慧不具足，但从上师自己的角度来讲，他已经圆满了智慧力的缘故，不可能有这种情况。

佛菩萨的悲心强烈到，哪怕能提前一秒钟让弟子解脱的话，绝对不可能拖延到第二秒。他有这么深切地让有情从轮回中解脱的悲心，不可能明明摆着有一条非常迅捷的路线，不让弟子走，而让弟子走一条迂回的路，这是不可能的事情。他投生到轮回当中的原因是什么？就是为了让众生从轮回当中获得解脱，这就是他唯一的目标！他很迫切地要让众生从轮回中获得解脱，而且又看到了让众生获得解脱的方式，不宣讲是绝对不可能的。所以如果真正要依止上师的话，这些道理一定要懂，一定要思维！

有时在依止上师善知识时，自己总有其他的想法：“我的根性，上师是不是没观照到？”这还是说明自己没有产生一种真正圆满法器的作意，总是好高骛远，或者总是“隔锅香”，觉得其他上师传的法是很迅捷的，总在看他们如何如何。上师法王仁波切以前也讲过：“在学习佛法的时候，即便听到别人修行了某个深法已经很快成就了，也要对自己的上师所传的法产生一种坚固的信心。别人很快成就是他的福分，是他的善根，我自己去修的话，不一定有同样的效果。”

依止上师应该有一种比较稳固的心态，对自己的上师应该有一种信任的心态。如果有信任的心态，就比



较容易做到稳重，就会在长时间中逐渐得到调化。

否则，这些法摆在这个地方，我们没有去好好思考，或者总是觉得别人得的法比我们的法殊胜。其实每个人的根性不一样，再者，我们这样想也是对自己上师不恭敬。你觉得自己的上师没有给你传最好的法，或者想：“是不是上师没有观照到我的根性？”这是自己没有信心的表现。如果没有信心，不管依止哪一位上师，实际上都没有很大用处。如果有信心，这样一直依止下去，虽然显现上比较慢，但实际上对于我们而言，最迅捷的方式就是这个。除此之外，你每天东跑西跑地去这个地方挑选一下，那个地方挑选一下，这也许是在走一条迂回之路。

多思考上师所具足的智悲力，如此自己的信心就比较容易生起来，而且容易稳固。一个稳固的信心是非常重要的，怎么样让自己的信心稳固呢？通过思考法义，逐渐就可以让自己的心性显现出来，这是非常究竟的、非常重要的！

佛陀具足智悲力的缘故，他一定是我们的依止处，一定是个可靠的皈依处，从他的智悲力的方式的体现，我们就真的可以信任！

我们嘴上说“上师是佛陀的化现”，但有时候落入泛泛之谈了。上师是佛陀的化现，到底具足了怎样的佛功德？仅仅说“上师是三世诸佛的化现，一定是佛”，却没有对他产生一个佛的信心，如果对他有一个佛的信心，那么他的智悲力是怎么样的？他调化我们的方式，我们难道不接受吗？就像我们一方面说这个医生是很出名的名医，一方面却说，这个医生给我开的药不



对症，这样的话就是一个矛盾；一方面我们说上师是佛，一方面对于上师的教言没有当成佛语去看待，这方面也是一个矛盾。

我们真正要在佛面前得到教化，从能调者佛陀、上师的角度来讲，他的条件是已经圆满的，没有再需要增长的地方了。需要增长的是什么？是我们自己的信心，需要增长的是我们自己的条件。

因为调化是两方面的事情，不是单方面的事情。如果是单方面的事情，我们也不需要具足什么条件、什么法器了，有上师就够了，那么我们早就成就了。

现在上师的条件具足了，如果我们自己的条件还没具足的话，那么就要想方设法在这方面下功夫，努力成为一种法器。成为法器之后，调化的事情自然发生，上师的加持等的功德就会自然而然地在我们的相续当中显现出来。所以，通过了知佛的功德也会知道上师的功德。

己三、广说彼等对应

把第一个科判和第二个科判的能立所立放在一起作个对应。

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



颂词中直接讲了八种功德，第一、“无为体”，“非初非中非后际”的缘故，“自性故是无为体”。因为佛的智慧没有初中后，没有初中后的自性就是大无为法的本体。这里主要是强调一种不迁变，一种恒常的智慧。

学过一点教理的人都知道，佛陀在成佛之前，没有具足这种智慧，后来通过修道显现了智慧。那么是不是从显现智慧开始称为“初”呢？这是不是最初获得的智慧呢？也许我们会认为：“一定有一个最初开始证悟的阶段，就是智慧的最初的状态。佛陀的智慧虽然没有后际，但最初的智慧是不是有呢？”因为毕竟有一个从凡夫到圣者，从金刚喻定到成佛之间的过程。金刚喻定之前佛智还没有获得，金刚喻定一过好像就有了。比如在二零一零年十月一号一点二十五分现前了佛智，这是不是它的开始？

从表象上看，他好像是获得了佛智，但智慧的本体不是以前没有，证悟时获得，而是本来就存在的，以前因为垢染障蔽之后没有显现出来，从这个时间开始，障碍断除，智慧显露。从所显现的本体而言，它是一种无为法的本体。从智慧的角度而言，它没有初中后有为法的特点，它的本体是无为法，显露时也是无为法的本体。

“寂静法身自性故，应知称为任运成”，任运自成是寂静²³、法身的自性；法身的自性就是寂静的自性，任运自成的自性。这种任运自成的智慧是作为任运自成调化众生能力的直接因。有勤作没办法真正地的一切众生作任运的调化，而离开了身语意的戏论和勤作，

²³ 此处的寂静指没有戏论、无勤作。



法身就可以任运自成。

有时我们要把上师观为法身的自性，或者我们在祈祷的时候，要观想上师是殊胜的法身，也是从这个方面来讲的。为什么要把上师的本体观成殊胜的法身呢？就是完全没有身口的戏论，没有分别念的勤作。因为具足法身的自性，他不具备刹那无常的本体。

“我祈祷时，上师不了知”的情况绝对不会有。如果把上师观成一个凡夫人，我们内心当中就会有疑惑：我对他祈祷的时候，他在睡觉怎么办？他在忙其他的事情没听到怎么办？尤其是在生死攸关的时刻，我呼喊时他没有加持我，我不就死了吗？有时会出现类似这些的想法，但这些想法来自哪里？来自于你把上师看成是一个一般的人，这样就会有这种顾虑。

如果经常是通过法身的方式去观想、了知的话，就知道虽然上师显现上在睡觉，但他只是在众生面前的示现而已，他的智慧是完全周遍的，永远觉醒的，他不可能有不了知的情况。法身的自性就是你什么时候祈祷，他就什么时候显现；你在哪个地方祈祷，他就在哪个地方显现。你要把他观到头顶上，他就在头顶上显现；你观在心间，他就在心间显现，这就是一种任运自成的方式。任何时候祈祷，什么时候都可以做显现，因为是法身自性的缘故，就称为任运自成。

实际上，这和我们的修行有很深的关联。如果我们把这些问题和上师瑜伽的修法，和平时对佛的信心，祈祷的方式等进行连接，就发现我们的信心有很多需要增进的地方。我们就不会再有其他的很多不必要的顾虑和分别念。



上师佛陀具足这样一种功德，但如果我们有疑惑的话，就不一定获得这种加持。通过学习这样的论典之后，我们就知道了佛具足的功德是怎么样，上师内证的功德是怎么样。知道之后，就会有一种精进祈祷的心。

天月是恒时具足的，地上的水器什么时候具足，就会在那个地方显现月影。同样，我们什么时候祈祷，上师就会在什么时候显现加持；你观想在什么地方，上师就在什么地方显现出来。因为他是任运而非勤作的，他有这样一种智慧。他在度化众生的时候，什么时候弟子呼唤祈请，什么时候就可以得到如是的加持。这些也是需要培养生起信心之处。

“唯以各别自证故，不依他缘而证知”，佛陀的智慧“各别自证”，不需要他缘就可以了知。

“证此三相故为智”，通过前面的无为体、任运自成和不依他缘证知等圆满三相，也就是佛陀的智慧已经圆满了，这是利他的第一因。

“宣说道故为大悲”，有了这种智慧，就能够周遍了知有情的相续，也能够周遍了知有情修行的方式，所以，他就可以给众生宣讲无畏常恒之道。一方面是无畏的道，一方面是常恒道，因为能够宣讲这样道的缘故，就具足圆满的大悲心。佛陀给众生开示修行的方法，加持众生在修道过程当中遣除违缘、具足顺缘等，这是佛的大悲。

“依于智慧于大悲，断除苦惑故为力”，依靠这种佛圆满的智慧、圆满大悲心，他就一定可以断除众生的苦和惑。“苦”就是果，“惑”就是因，佛陀能够彻底的



把众生的痛苦和痛苦的因完全断除掉，这就是佛陀的一种能力。

“以初三者成自利，末后三者成他利”，最初三者，是讲圆满自利的功德；末后三者，就是圆满他利的功德，佛陀就具足这种圆满的自他二利。

平时我们总是说佛陀是具足自他二利，但如果没有真正的通过学习这些大论典的话，所谓的佛陀的二利只是一种非常模糊、非常笼统的概念。把这些问题了知清楚之后，对佛具足的功德，我们就了知了。信心一定是比以前的信心更上一层楼的，这是毋庸置疑的。实际上，我们的信心是通过完全了知所信仰对境的特点、功德之后，才能生起来，才能坚固、稳固。如果不学习，还是缺缘的缘故，就没办法真正地产生信心。

下面讲第二个，法宝功德。

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

己一、以赞叹说法宝

非无非有非有无，亦非非有非无边。

不可思量离言语，各别自证及寂灭。

无垢智慧具光明，能破一切攀缘境。

贪欲嗔恚愚痴暗，如是法日我敬礼。

在这两个颂词中，分别宣讲了法宝：第一个颂词是讲法宝当中的灭谛功德；第二个颂词的前三句是讲道谛的功德。因为法宝具足灭谛和道谛，所以分别从这两



个方面来安立。

首先讲到了法宝的灭谛功德，是从三个方面来进行安立的：首先是不可思议的功德，然后是法宝的无二功德，最后是无别的功德。第一不可思议的功德，所对应的颂词是“不可思量离言语，各别自证”，这里又分了三类：“不可思量”是第一类；“离言语”是第二类；“各别自证”是第三类。接下来颂词中的“寂灭”两个字当中分了两个，即无二和无别。

首先“非无非有非有无，亦非非有非无边”，这两句话是解释不可思议中的第一种功德——“不可思量”。如何讲不可思量呢？因为他远离了四边的缘故，就不可思量。那么为什么说远离四边就不可思量呢？因为可思量的一般来讲是第六意识，第六意识是一种量量的本体，而第六意识能够量量的对境只有四个法：有、无、亦有亦无、非有非无。除了这四个它就没办法思维了。它可以把所有能思维的东西都放在有无是非四边当中。所以超离了四边之后，就不是第六意识的境界了。胜法灭谛不是第六意识的境界，它是远离四边的，通过远离四边的方式来说明它超离了第六意识的境界。

那么超离了第六意识的境界是谁的境界呢？是智慧的境界，是灭谛的本体，灭谛的本体就是智慧的境界。而第六意识是凡夫观现世量的境界，所以通过凡夫观现世量的境界，永远没办法通达法宝灭谛的功德，必须要息灭四边之后，才能够通达灭谛。所以佛陀就告诉我们息灭四边的方法。

比如说我们在学《中观》的时候，从头到尾都在讲离有、离无、离是、离非这些方面。此处也是一样的，



灭谛是不可思量的，怎么样不可思量？离四边。

下面讲一下是如何离四边的。第一、“非无”，离开无边。灭谛的功德是具足恒沙功德的缘故，它不是没有的。它具足佛功德，而佛功德的这种“有”不是分别念面前的有，而是佛的一种不可思议的有。在佛智面前完全照见了具足恒沙功德，这个恒沙功德在实相当中，在一切有情的自性当中，完全具足，所以说它是非无。非无就是从具有恒沙功德的角度而言的。

第二、“非有”，可以从两个侧面来讲：第一、非有的“有”是客尘的意思。“非有”就是不具足客尘。所有的客尘，诸识和诸识对境的法都是不存在的。从他空的体系来讲是特别清楚的，具有的是佛的功德，没有的是凡夫不清净的客尘法，这是“非有”的“有”字的一种解释。第二、“有”是实有²⁴、堪能的意思。灭谛的功德是不是一种实有的法呢？“非有”，没有这样一种分别念面前实有、堪能、不空的自性。

以上从两个方面讲了“非有”。所以“非无”是讲具有功德，“非有”是不具备客尘或者不具备实有性。以上讲了非无非有的安立。

第三、“非有无”，是讲不是二俱²⁵，不是一个别别他体的有和一个别别他体的无，二者相聚在一个地方。在灭谛当中不存在一个实有的、别别他体的两个东西汇集在一处的缘故，非二俱，不是二边的法、不是二俱的法。一个有的法和一个无的法也不可能同时存在在

²⁴ 即分别心面前认为它恒常、认为它实有。

²⁵ 二俱，即亦有亦无。



一个法上面，所以“非有无”，离开二俱。

第四、“亦非非有非无边”，非有非无是双非边。一切万法离开了有无、亦有亦无之后，是不是有个非有非无呢？非有非无在学《中观》的时候提到过，它不是一个所量的对境。因为所量的对境要么就是有，要么就是无，非有非无实际上不是一个所量，这个法根本不可能存在。所以非有非无边也不可能在灭谛当中俱有。

总而言之，超离了四边。

在讲“非无”的时候，似乎在肯定一个有。此处和中观宗讲的“非有”稍微不一样。但是此处的“非无”，即具有恒沙功德，不是通过分别念肯定它的“有”，它是佛智的“有”。佛智的“有”实际上也是一种离戏的自性。

以前我们在讲《如来藏狮吼论》的时候讲得很清楚了，这种离戏自性的“有”是完全超离了第六意识之后才能够现前的。所以在这四个当中，实际上都不是分别念能够衡量的，我们所远离的都是第六意识的境界。第六意识去缘恒沙功德是缘不到的，所以它也是超离了第六意识的。

非有的“有”是客尘、实有，是第六意识的境界，所以这个也是否定了。

“亦有亦无”在一个法上面同时存在，第六意识也不可能安立，或者这个法是不可能存在的。有的法和无的法不可能同时存在，所以否定了二俱。“非有非无边”不是所量的缘故，也不是安立在灭谛当中。

在第三句当中讲“不可以思量”，为什么不可以思量呢？通过前面离四边的方式讲到了不可思量。以上



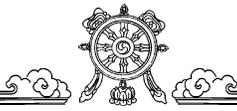
讲了不可思议的第一类功德。

不可思议的第二类功德是“离言语”。灭谛的自性不是言语的本体，不是语言的对境，不管用语言怎样描述，都只是一个总相的描述而已。

凡夫人的语言由分别心发起，他内心当中首先有个想要表述的分别心，然后在宣讲的时候是通过喉部、舌头、不同的嘴形等因缘发出了不同的语言，这种所发出的语言是一种色法的自性，语言归摄在色蕴当中的。从发心的角度来讲，属于五蕴当中的识蕴，或者思心所。发音的部位，身体的喉咙、舌头等这些是色蕴所摄。所以凡夫人的整个语言的体系，从发心到他所表达的对境，归摄起来都是有为法，属于世间名言法。这些世间名言法不可能表述真正灭谛的境界。

为什么灭谛的本体“离言语”呢？因为凡夫人讲话和所表达的内容都是可思可议的，都是一种自相或者总相的本体，这些自相总相都不是法性，而是有法。从这个角度来讲，凡夫人的语言没办法表示真正的无分别智或者灭谛的状态。

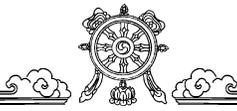
那么佛的语言呢？佛陀的语言的发起虽然不是凡夫人有漏的心识，但是从显现化身这个方面讲的时候，也是一种色身的自性。即便是佛的语言很清静，但是佛陀在表述他自己的证悟时候，也只能够以总相的方式来描述。佛陀在他的经典当中所描绘的法界和他所证悟的自性都是总相，没办法描绘他的自相。所以真正灭谛的本体也是离开语言的，必须要自己证悟之后了才能了知，它不是语言的对境。“如人饮水，冷暖自知”，证悟之后才能知道真正的法界。



所以灭谛的自性不可思议的第二个特点就是“离言语”，绝对不是言语能够表述的，不管是佛来表述还是凡夫人来表述，实际上都没办法能够触及到灭谛的本身。

第三类功德是“各别自证”，其意思是法性灭谛不是通过比喻、推理能够了知的，必须要各别自证。通过比喻说“法性犹如虚空”，也只是“犹如”虚空而不是虚空。如果法性是虚空，那么法性就是可思可议的，而实际上只是说它的离戏的状态犹如虚空一样。有的说法性犹如太阳一样，实际上太阳和其光明也是有为法，它不能够表示法性。所以比喻从某一点的角度来讲，比较接近于实相，只能够用这个法来表示法相实相，否则，其它的法是无法表示的。它和所表示的对境有相近的地方，可以用它作比喻，但比喻是没办法真正的去表述灭谛的。

而且推理没办法推出实相。有的时候我们说，通过离一多因等来推理空性，其实推完之后也是分别心面前得到一个空性的见解。这个见解是一个向导，能够引导你趋向于实相，但是这个见解本身不是证悟、不是实相。最后要把这个见解泯灭掉，你才能够真正地触及实相。所以最后你证悟的时候会发现，当初所抉择的正见和你最后证悟的是有偏差的。但是没有这个见解也没办法引导趋向于实相。所以这样一种见解就像手指一样，它可以大概给你指示方向，但手指本身绝对不是月亮。见解就是这样一种自性，它可以帮你指示你修行的方向，但是见解本身绝对不是实相。所以推理不是真正的灭谛本身所摄。



所以你必须自己证悟了这样的自性，才能真正地安住在灭谛当中，这就是“各别自证”，它也是一个不可思议的功德。

“不可思量”、“离言语”、“各别自证”这三个法表述的是灭谛的第一类不可思议的功德。

灭谛的第二类和第三类功德是通过“寂灭”两个字来表示的。“寂灭”当中首先是“不二”然后是“无分别”。

“不二”是什么意思呢？即在灭谛的本体当中没有业和惑，业和惑都没有叫不二。灭谛当中有没有业呢？当然没有了。而惑²⁶就是指烦恼，灭谛当中烦恼也没有了。所以在灭谛当中已经寂灭了业和惑，不管是有漏的业还是无漏的业，一切的业都已经寂灭了。

不管是从烦恼障所知障的角度来讲，还是从有漏业无漏业的角度来讲，在佛的灭谛当中，在法性当中²⁷，绝对没有业惑的本体，所以叫做“不二”。

第三类讲“无分别”，寂灭所代表的无分别就是寂灭了业惑的因。业惑的因是什么？即虚妄分别，或者说非理作意。“无分别”就是寂灭了非理作意。如果一个人有了非理作意，对事物本身有一种颠倒的认知，错误的看法的话，他通过非理做意就会起业惑，所以业惑的因就是非理作意。前面的寂灭是把非理作意的果——业惑，给寂灭了。此处的“无分别”是把业惑的因——分别念（非理作意），给寂灭了。

²⁶ 有的时候也代表所知障，也可以代表广义的烦恼。

²⁷ 因为灭谛有的时候是和佛的法性身对应的，灭谛是佛才具足的功德。



不管是善分别、恶分别，还是无记的分别，所有的分别都要寂灭，广义上讲所有的分别都叫做非理作意。从狭义的角度来讲，善分别需要暂时依靠，恶分别需要遣除。但从广义上讲，这些都叫分别，到究竟位时所有善恶分别念都需要泯灭，没有一个是可取的，因为善恶分别念可以引发有漏业或无漏业的缘故，所以都是需要泯灭的。泯灭虚妄分别或者非理作意，叫做无分别。

“不二”和“无分别”都是通过寂灭来表示，因为在寂灭当中即可以寂灭业惑，又可以寂灭非理作意。以上讲了灭谛的本性。

下面讲道谛的本性，即“无垢智慧具光明，能破一切攀缘境，贪欲嗔恚愚痴暗”，其中讲了三种功德：第一种是清净的功德，第二种是显现的功德，第三种是对治的功德。清净的功德在颂词当中以“无垢”来表示；显现的功德以“智慧具光明”来表示；对治以“能破一切攀缘境，贪欲嗔恚愚痴暗”来表示。这三种功德就是道谛的功德。

第一、“无垢”，“垢”指垢染，尤其指烦恼和烦恼障。“无垢”是如何安立的呢？清净。烦恼和烦恼障，不管是它的种子还是习气，在修道时都要清净掉。一般而言在八地菩萨以下都是具足垢染，这个垢染就是我执和我执引发的烦恼障。到了八地，根本烦恼和随烦恼的种子和习气都可以清净掉。所以“无垢”表示清净的功德。

第二、“智慧具光明”表示显现的功德。“智慧具光明”主要对治的是所知障。为什么叫所知障？因为对了一切所知有障碍。对一切所知彻底了知是遍知，但是



对所知没办法了知的障碍就叫无明，也叫做所知障。并不是所知本身是障，而是对于所知的了悟有一种障碍。佛陀是遍知，周遍了知一切所知，而我们没有办法周遍了知一切所知，因为我们有一种障碍，有一种无明。

烦恼障和所知障的解释方式上不太一样：烦恼本身就是障。但是所知障不能说所知本身就是障。有人解释所知障的时候，就说是你学的太多了，你的所学就是所知障。把所知当作一种障碍是不对的。烦恼本身可以说成是障，但所知障就不能说所知就是障，学得太多就有所知障，不是这样的。虽然究竟来讲也许是，但从所知障的解释方式上来讲，是对于所知有一种不了知的障碍，没办法周遍了知所知的障碍，就是所知障。

所以遣除所知障，让本身智慧光明显现出来，成为一切遍知，就是道谛当中的显现的功德。显现什么呢？显现智慧光明，显现智慧具有光明的这个特点就叫做显现。

道谛意思是，它能够通过遣除所知障，显现智慧光明，最终成就一切智智的因。这里不是直接从一切智智的角度来讲，如果从一切智智的角度来讲，就划到灭谛佛功德当中了，但这是在道谛。道谛主要是见道和修道。不严格来讲，资粮道和加行道也可以称为道谛，但是严格来讲，道谛是见道和修道所摄的。见道、修道所摄的对治法能够泯灭所知障。比如从初地开始，一分一分把所知障灭掉，到十地末尾把所有的所知障灭掉，显现一切智智。对于所知了悟的一切障碍遣除的缘故，周遍一切所知，对一切所知完全可以无碍的通达，这就是显现的功德。



第三、对治的功德是“能破一切攀缘境，贪欲瞋恚愚痴暗”。这里对治的功德是能够泯灭一切攀缘境的贪欲、瞋恚和愚痴的黑暗。贪欲，它所攀缘境是可爱的境；瞋恚，所攀的境是不可爱的境；愚痴，它所攀缘的境不是可爱也不是非可爱的境，对中等平等的境也会产生愚痴。“能破一切攀缘境”就是道谛能善巧的息灭贪瞋痴。

首先对贪欲、瞋恚、愚痴所攀缘的境作观察。对治贪欲的时候，就说实际上所贪的境不是可爱的。从财物的角度来讲，为打破对财物的贪欲，就观察财物的过患：积累、寻找的时候辛苦的过患，守护时候的痛苦，增长时候的痛苦，五家共财的痛苦，由此产生很多烦恼的痛苦，或者说死后无法带走的痛苦等等，讲很多对财物生起贪欲的过失。通过讲很多财物不可爱的地方，让你息灭这样的贪欲。如果对人，就讲不净、白骨，以及欲妙的过患等很多不可爱的地方，让你息灭贪欲。

瞋恚是不可爱的对境，安立修大悲心，修慈爱观，从这方面来息灭瞋恚。愚痴就是通过缘起的方式，这个东西是因缘而起的缘故，无自性，所以通过智慧来打破愚痴。

息灭贪瞋痴有粗大的息灭方式，也有中等的息灭方式，也有最细微的空性的方式来息灭，这些全都是道谛所摄的。整个道谛对于根本烦恼的贪瞋痴有对治的功能，具足清静、显现、对治就是道谛所摄。

道谛是见修道因位所摄，前面所讲的不可思议、无二、无分别是果位灭谛所摄。灭谛是佛相续中的功德，道谛是菩萨相续中的功德。



胜义当中的法宝一定是灭谛或道谛，名言中的法宝是白纸黑字的经书。胜义上的法宝或是灭谛，佛相续当中所摄的功德，或是道谛，见修道菩萨相续中所摄的功德，这是胜义了义的法宝。不了义的世俗的法宝是经书等。

“如是法日我敬礼”，像太阳一样的法宝了知之后，恭恭敬敬地作顶礼。

今天就讲到这个地方。



第五课

弥勒菩萨所造的《宝性论》通过七种金刚处安立了一切有情相续中都具有如来藏。对于如来藏的本体如何现前，如何获得佛法僧三宝自性的修法，在本论中也是一一进行了宣讲。在七种金刚处中，现在我们学习的是所得三宝的自性。前面对于所得佛宝的自性，已经通过几个方面做了观察，现在宣讲的是法宝。

对于法宝的本体，前面也通过赞叹进行了宣讲，今天继续宣讲第二个科判。

己二、别说彼义

即对于前面所安立的法宝自性的功德的根据，如是进行宣讲：

不思不二无分别，清净显现对治故，
何法依何离贪欲，具二谛相是为法。

所谓的法宝有灭谛所摄的功德和道谛所摄的功德：在灭谛的所摄中有“不思”、“不二”和“无分别”的功德；在道谛的所摄中有“清净”、“显现”和“对治”的功德。

“何法依何离贪欲”，“何法”是讲灭谛，此句连起来讲就是“何法离贪欲”，“依何离贪欲”。“何法离贪欲”是讲灭谛的本体，本来就是离贪欲的自性。那么“依何离贪欲”呢？通过道谛来离贪欲。因此叫做“何法离贪欲”和“依何离贪欲”。

“具二谛相是为法”，此处二谛不是世俗谛和胜义



谛的意思，而是灭谛和道谛。具足灭谛和道谛的体相者，即是正法。

前面通过赞叹来宣讲法宝的时候，对于“不思”、“不二”和“无分别”已经详细进行了观察。我们在安立的时候，灭谛中有“不思”、“不二”和“无分别”，也就是在获得究竟佛果、现前究竟灭谛时，一定是不可思议的或者是没有业惑、没有虚妄分别的。既然它的果法当中具足了“不思”、“不二”和“无分别”，那么在修道的时候，要现前这种“不思”、“不二”和“无分别”，也必须要和灭谛的体性相应修持才能够真正的现前灭谛的境界。

因此在修行道谛的时候，有一个很关键的修行要点，即必须要修持和灭谛相顺应的修法。在道谛当中，有清净的修法，可以离开烦恼障；有显现的修法，可以现前一切自智；有对治的修法，可以善巧地对治贪嗔痴等烦恼。道谛中有一个关要，就是要修持空性的见解。因为灭谛属于究竟的、各别自证智慧的本体，如果要现前“不思”、“不二”和“无分别”的各别自证智，那么所修持的法就必须与之相顺应。所以必须要修持空性的自性，只有修持空性的自性，才能够泯灭我们相续中的种种戏论。因为和“不思”、“不二”和“无分别”相矛盾的是可思、可议的分别念，有业有惑的虚妄分别的自体，以及直接的非理作意。如果真正要把可思可议、非理作意等泯灭，最直接、最根本的修法即是空性的修法。

在《中论》等论典当中，宣讲了一切万法无有自性，一切万法究竟离戏的本体，讲到了怎么样去寂灭思议，



怎么样去寂灭分别。我们在修行正法的过程中，第二转法轮的大自空观点非常重要，如果能把大自空的观点如理如实掌握再去修行，自然而然就能够趋入不可思议。因为大自空直接泯灭的就是实执分别念，所以如果能够修持空性，直接就会趋入于不可思议、不二、无分别的究竟灭谛的殊胜法要。

虽然三转法轮宣讲了光明，比二转法轮要更了义，但是二转法轮直接讲到了怎么样离开分别念、离开思议的本体的修法。所以二转法轮中所讲的空性般若的意趣对于我们修行而言是非常重要的，要真正分离客尘的不可或缺的手段也是修持空性和现前空性。

还有在弥勒五论中的《辨法法性论》宣讲的无分别智²⁸，实际上和二转法轮所讲的空性观点可以说是完全相同的。如果无分别智能够生起，就可以真正地现前究竟的灭谛，所以要真正现前灭谛，就必须现前空性。

再看道谛中所摄的法。“清净”是离开烦恼障，怎么样离开烦恼障呢？必须要远离人我执，因为烦恼障的来源是人我执，而寂灭人我执必须要证悟人无我，这也是空性的观点。如果能够证悟人无我空性，就能打破人我执，烦恼障绝对会息灭。因此在清净当中，寂灭烦恼障的关要也是空性的修法。

在“显现”当中也是同样的，必须要寂灭所知障来现前一切智智。寂灭所知障的方便是断除法执，断除法执之后，就可以了知一切万法的法无我空性，这当中也

²⁸ 《辨法法性论》中对于无分别智如何生起以及它的体相等一系列的观点讲得非常圆满。



是有空性意趣的。

还有“对治”当中的息灭贪嗔痴。什么能够断除贪嗔痴呢？前面我们提到有两种断除贪嗔痴的方法，一种是观察它的反方面，贪欲的反方面是观察不净等；嗔恚的反方面是观察慈爱等；愚痴的反方面是观察缘起等等。而实际上，这些方法只是暂时可以压制住烦恼的生起，而要从根本上断除贪嗔痴，最有力的武器不超过空性的修法。如果能够真正的安住在空性中，贪嗔痴及其根本的习气，也完全可以根拔除。

因为一切贪嗔痴的来源就是无明，无明就是实有的执着，一种颠倒的非理作意。如果能够把颠倒的非理作意、无明和执着都打破，就可以从根本上息灭贪嗔痴。我们为什么要贪呢？就是因为无明。为什么要嗔恨呢？也是因为无明。如果能够真正通过空性断除无明，就可以直接趋入到无分别的智慧当中。所以道谛修法的核心是放在空性当中的。

当然，空性也不是单单的一个什么都不存在的自性，它也有和光明双运的部分。实际上修空性也是修光明，在空性中也包括了三转法轮所宣讲的光明修法。因此，如果我们要真正趋入法的自性，那么无自性的修法，或者离戏的修法、般若的修法就是最重要、最关键的。

因此“何法离贪欲”讲到了灭谛的本性是远离贪欲的。此处的贪欲不单单指贪嗔痴中的“贪”，而是代表所有的客尘和烦恼。烦恼有时是指烦恼障，有时是指所知障，在学《入中论》等论典当中也曾经提到过这个概念。平时所讲的法宝是离欲尊，从《宝性论》这部论典而言，离欲的“欲”字也代表了一切的烦恼和客尘的意



思。

“依何离贪欲”是讲道谛。必须要通过道谛，通过清净、显现和对治的修法，才可以帮助我们远离客尘。道谛是直接断除客尘的正对治，对治完之后，它的本体现前的时候就称之为灭谛。在灭谛状态中是绝对不可能有丝毫客尘的。

此处就讲到了“何法离贪欲”和“依何离贪欲”。实际上，“灭谛离贪欲”是从离果的角度讲的。离开了客尘之后现前的果，称之为离果，即是讲灭谛。道谛则是讲离因，能够离开客尘的修法，叫离因。

“具二谛相是为法”，具足灭谛体相和道谛体相即是殊胜的正法。平时我们都说法喜充满，都是在学习正法。但是我们在学习时也应该知道，正法最主要的是对治我们相续中的垢染和烦恼，并不是我听过一次就算是学习正法的工作已经圆满了，或者我口头上能够讲几句就是学习正法。实际上远远不止这些，真正的正法必须要在内心中生起证悟。

真正的法宝是灭谛和道谛的所摄。在灭谛当中是真正实现前法性的本体，这个正法的标准非常高，单单通过一次听闻或者单单口头上讲几句，是没办法达到这么高的标准的。所以要达到灭谛的高标准就必须要有实践，必须要在内心中现证，才可以说相续中有了灭谛的法宝。法宝的第二类道谛则具有清净、显现和对治，也必须要通过闻思修的整个次第才能够现前。因此不管从哪一个标准来看，都不仅限于听了一个传承、听了一次讲解，大概了解一点词句的意思，或者能够讲几句就可以的。



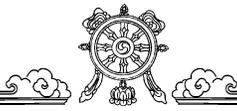
我们听闻了正法，只是打开思路的一种方便，打开思路之后必须要去思维，遣除种种怀疑，断除增损，在断除增损的基础上获得定解，在定解的基础上去修行，才可以逐步达到清净、显现和对治的标准。

以上讲了灭谛的标准，我们反观自相续离法宝的自性还有多远；又讲了道谛的标准，我们再反观自己离道谛的标准还有多远。实际上，现在我们有些时候听课还有点勉强，如果不听可能觉得不好意思或者有其他想法。但是我们没有想到，法宝必须要在相续中现起证悟，或者必须要有清净、显现和对治的功德。

为了具足这些功德，第一步必须要听法，听完法之后还应该像上师说的，至少要看书，对于所听的正法要去思维，思维的目的是要遣除怀疑，遣除怀疑是为了生起定解，定解一旦生起来之后才能修行，修行之后才可以清净、显现和对治。

如果把修学正法分成不同阶段，那我们是处在什么阶段呢？我们是处在最基本的阶段。只是处在听闻的阶段，而且是很勉强的听闻阶段。如果按照这种阶段，这样的心态和真正道谛的本体去对应的时候，我们的相续离获得解脱和成就的差距的确不是一点半点！

如果对于正法没有产生非常强烈的兴趣，那么要真正的现证空性、现前法宝的自性，差距还是很远的。只有现前法宝，才能获得僧宝的自性，僧宝就是证悟的补特伽罗。我们每个人都想证悟，但是付出的努力却远远不够。目标是非常的远大，而付出的实践差得太远了，因此，我们还是必须要断除相续中懒散的习气，或者对于正法没有意乐的习气。实际上，对正法没有意乐，就



相当于对于解脱和成就没有意乐，我们只不过不愿意承认这个问题。我们想解脱，而且这种想法非常强烈，但是对法方面又没什么兴趣。但因果是不会虚耗的，不管你在胜义中的正见怎么高，说一切都不存在、我就是佛，但实际上，从实践和现实的角度来讲，从因缘产生果的本体角度来讲，都差得非常远。

释迦佛他老人家在因地求法时对于正法的希求心是怎样的，为了一个偈颂或半个偈颂，都可以舍弃自己的生命去听闻正法！佛陀这样做无非有两个目的：一是为了自己的相续得以调伏；二是为了正法能够利益有情。佛在因地时付出了那么多的努力，然后得到了证悟，在法上面现前了功德之后，首先成为僧宝，成为菩萨，然后再进一步修持正法成为了佛宝。

不单单在凡夫位时需要求法，在我们学习的《辩中边论》这部论典中也提到，三地菩萨对于证悟法性的因——听闻正法这一点，产生了不可掠夺的信心。所以，为了听闻一句正法，可以越过刀山火海。因为他知道，要证悟法界最直接的因即是听闻正法，他相续中也有非常深的体会，所以他在出定位之后求法的精进是无与伦比的。

佛陀成佛之后要做的事情，就是首先给众生宣讲正法，让自己相续中证悟的境界转到有情相续当中。所以才会在不同的地方，有时是对一个人讲，有时是对无量的大众讲，有时是对非人讲，有时对一般的人讲……讲了很多正法，这些正法在有情相续中产生了效力了。所以说在佛陀时代，很多人通过正法获得了小乘的四果、获得大乘菩萨果，乃至成佛，这方面例子是非常



多的。

佛陀就是为了给众生宣讲正法而出世的，后面菩萨和传承上师们也是为了把正法延续下去，而不间断的转生和化现，因为他们是菩萨的相续，所以在化身的时候就能够圆满的守持教法。有时我们看佛教史当中，为什么有这么多的化身，好像每一个祖师好像都是化身。有些时候就想，这么多的化身，到底自己修法有没有希望，有时就容易产生其他的想法。但是如果我们换个角度来讲，为什么这些菩萨要这样不间断地转生呢？就是为了好好地守持正法。因为如果是一个凡夫人或者全部都是凡夫人重新守持正法，不一定在这么大范围中对于正法有非常准确的认知。传承正法的能力如果完全通过凡夫人来担任，不一定能够做得圆满。所以，很多菩萨都发愿来守持正法，因为菩萨相续中本来就有圆满的证悟，所以在守持正法的时候就非常的容易。

而且菩萨所守持的正法也是非常清净、明清的，也是很准确的。菩萨把正法通过显现的方式传承下来之后，接到自己的相续当中，然后在他身边围绕了很多弟子，这些弟子可以是圣者，也可以是凡夫，把正法通过几十年的时间显现在世间，一点一点的给他们传讲。因为弟子当中，有很多不一定一生成就而继续转生，所以他二世又转生，又来守持、弘扬佛法。所以菩萨每一世都能够守持最清净的教法，每一世都能够把正法传递下去。

所以传承上师们就为了一个目的——弘扬佛法。因为法能够调伏有情相续的缘故，所以上师们对于正法是非常重视的，自己要传法之前，都必须要去听传承，



也以此示现给后学者：不能够乱来，听法要有规矩。上师听完法之后，慢慢再把法传承下来。我们现在能够听到正法，也是因为传承上师们不间断的发愿、示现和投生，确实有很大的关系。

佛是如是地求法和传法，传承上师们也是想方设法地把正法传承下来，而作为被调化的我们来讲，对法应该有怎么样一种态度呢？前面我们讲过了，在因地时的佛陀以及传承上师们，为了法可以舍弃财产、生命，乃至可以舍弃一切，就是为了修法，为了传续正法。作为后学者，我们也应该体会到佛陀和上师们这样做的初衷，他们的苦衷我们也要体会到，体会到之后，内心当中应该生起一种对正法的希求之心。

所以我们在闻法的时候应该了知到，为了修行正法、弘扬正法，就必须认认真真地修学正法，学完之后，要认认真真地思维，再认认真真地去修行，然后自己有能力的时候，也应该把殊胜的正法传续下去。

如果我们的做法和高僧大德的示现、和佛的示现完全背道而驰的话，那就会逐渐逐渐地丧失修法的机缘。前面我们提到过，传承上师和佛，为了正法可以舍弃财产乃至生命。而现在的我们却没有体会到法的珍贵性，有的时候为了财产可以舍弃正法。这样的例子是非常多的：有的时候，是为了挣钱的缘故，法可以不听了；有的时候，为了其他财产的缘故，可以舍弃正法的；有的时候，是为了生命而舍弃正法的，如果遇到生命危险的时候，首先第一个是保命，命保住之后，其他的可以再说，为了生命也可以舍弃正法；有的时候，就是很小很小的因缘，比如，有的时候为了一顿饭舍弃正



法；有的时候是为了早上睡懒觉，就说今天不上课了，然后，就把这个法舍掉了。这样一种心态是不是真正求解脱道的心态？

成就者都有一个共性——对法非常非常地尊重！他们对法有很尊重的一种意乐的缘故，所以他就成就了。他的因很正确，有一个很圆满的因，所以，他的果也是很正确的。如果我们的因上面有所欠缺，对正法方面没有重视的话，果是绝对不会有的。

我们再次说了，如果你舍弃正法的话，会有这样那样的过失，但实际上直接的过失就是无法获得解脱！仍然是一种轮回人的相续，流转轮回的习气在我们的相续当中完整无缺地保存，从这种状态当中要获得解脱，几乎是不可能的事情，就是异想天开。所以我们对正法有怎么样的态度，实际上就决定了我们是否能很快从轮回当中获得解脱。

米拉日巴尊者对正法有非常强烈的希求心，想方设法要得到正法，所以得到之后很珍惜，拼命地实践，最后就获得解脱了。如果对于正法没有这样的希求心，觉得正法是不是和一般的知识一样，甚至有的时候觉得听正法是一种累赘的话，这种心态就没办法引导我们对修行正法产生一种喜好之心，最后就导致自己还是一个凡夫轮回相续的习气，其结果就直接导致轮回。

我们表面上可以说正法就是灭谛道谛，但是真正分析时，尤其是把颂词和我们的相续和自己的修行方式作对比来抉择时，我们可以发现二者之间的差距。我们可以发现正法是这样的，而我们的相续是另外一个样子。正法是灭谛和道谛，而我们自己的相续充满了业



惑，对正法根本没有希求心。自己和正法之间没办法产生联系，正法怎么样调伏你的心，让你成为僧宝的自性呢？这是完全不可能的事情。所以，要让自已的相续成为守持正法的僧宝、证悟者、成就者的体相的话，首先必须对正法产生欢喜之心，这是最初的连接。连接之后，第二步才能说怎么样让你的心融入正法，或怎么样让正法融入你的心，正法融入心之后，才能说逐渐成为证悟者。因此我们应该对正法产生一种珍惜之心，一种想要修持的心。

己三、彼等摄于二谛中

前面提到的功德是摄于灭谛和道谛之中的。

远离贪欲自性者，灭道二谛所摄取，
如其次第彼等亦，应以三三功德知。

“远离贪欲自性者”是“灭道二谛所摄取”：一个是灭谛所摄，一个是道谛所摄。“如其次第”，通过灭谛的次第和道谛的次第，“彼等亦”，他们也是应该以三种功德可以了知的，就是前面我们详细分析过的在灭谛当中有三种功德：“不可思议”的功德，分为“不思量”、“离言语”和“各别自证”；“不二”的功德，就是没有业和惑；“无分别”的功德，即没有非理作意。道谛当中也有三种功德：清净的功德、显现的功德和对治的功德。应该以三种功德分别来了知灭谛和道谛的自性。

在没有学习过《宝性论》之前，我们对于法宝的理解非常的笼统。一说法宝的时候，显现在我们面前的肯定是经书，这个就是法宝。这个是不是法宝呢？前面提



到，这是一种世俗的法宝，世俗谛当中法宝的意思。弥勒菩萨在《宝性论》当中，在讲真正法宝的自性的时候，他是通过灭谛和道谛二谛来诠释法宝的，在这样详尽地诠释法宝之后，应该以三种功德来了知。如果我们对于灭谛的三种功德和道谛的三种功德知道得很清楚，再一提起法宝的时候，就会现起灭谛的三种相和道谛的三种相，之后才对法宝的总的纲要有一个认知。

所以把纲要认知清楚之后，你才能说怎么样去通过产生定解的方式，别修行的方式来现证法宝。否则，你提到法宝就现起一本经书的自相，那么经书是什么呢？经书是可以礼拜供养的，或者里面有一些修行的方式，但真正来讲的时候，还是要通过灭谛和道谛的两种自性来了知法宝的自性。所以应该知道法宝是摄于二谛之中。

己四、广说彼等对应

把前面“以赞叹说法宝”的意思和“别说彼义”的意义进行对应。

不思量故无言故，圣者自证故不思，
寂故不二无分别，净等三者犹如日。

首先是“不思”这个功德，就是在颂词当中的“不思量故”，这个是第一个它的根据；“无言故”，这是第二根据；“圣者自证故”是第三个根据，就是不思。

“不思量故”，因为离开了四边戏论的缘故，第六意识没办法思量。所以叫做“不思量”。“无言”就是灭谛无法通过语言直接宣讲，它不是言语的本体，所以叫做“无言故”。“自证”指不是通过比喻和比量可以了知



的，必须要自己触证²⁹这样一种本体。所以必须要“各别自证”才能够真正的现前灭谛。从这三个方面来讲都有不不思議的特点，所以通过三个根据来安立灭谛的“不思”。

“寂故”，通过寂灭的缘故来安立“不二”和“无分别”。“不二”就是没有业和惑，一切的业和烦恼在灭谛现前的时候彻底寂灭。所以真正现前了灭谛自性的佛陀相续当中绝对没有业惑和非理作意，是圆满的灭谛。

虽然小乘也有灭谛的功德，但是这是暂时的。在某个阶段来说，他相续当中有灭谛的本体。但是在真正详细分析的时候，还有很多法没有被寂灭掉的。比如还有微细的业，微细的惑没有被寂灭掉，还有所知障等从了义的角度来讲，也是一种烦恼的自性。所以，他（小乘）的烦恼没有被圆满寂灭掉，还有非理作意，对法界的一种认知，微细的部分还没有寂灭掉。所以阿罗汉所现前的灭谛是某个阶段现前的灭谛。但是如果用大乘的标准和佛的标准来看时，阿罗汉相续当中必定还是没有产生“不二无分别”的灭谛功德。

道谛就是“净等三者犹如日”，有清净、显现和对治的功德。这个三种功德犹如太阳一样，它和太阳有相似地方，所以通过太阳来对比道谛的三种功德。

首先、道谛中的“清净”的功德，就像日轮远离尘垢。日轮从尘垢当中远离，实际上就是讲了清净。清净就是远离了烦恼——根本烦恼和随烦恼。根本烦恼和

²⁹ 在《辨法法性论》当中讲到了触证，也是亲证的意思。



随烦恼比喻成云雾一样。太阳从云雾当中出离，就相当于从根本烦恼、随烦恼这些垢染中出离，所以叫做“清净”。

第二、日轮可以显现一切万法。晚上太阳没有出来的时候，我们是看不清楚外面的色法的。太阳出来之后，就很清晰地显现一切所知所见，尤其是眼根的所见可以很清晰地看到。同样，通过道谛中显现的功德，能够远离所知障，获得一切智智，它是一切智智的亲因³⁰，现前一切智智时，可以周遍见到一切的显现法。从这个方面讲可以和太阳相对应的，这是道谛的第二种功德。

第三、日光可以对治黑暗。太阳没出来的时候，一定有黑暗，太阳一出来之后，黑暗就不存在了，所以日光可以对治黑暗。同样，道谛的本体可以对治贪欲、嗔恚和愚痴，二者之间不可并存。

这三个侧面：一个是远离云雾的侧面，一个是显现色法的侧面，一个是遣除黑暗的侧面，这是太阳所具足的三种特色，它和道谛能够远离烦恼障，能够显知一切万法的本体，能够对治一切的所治相似。科判“广说彼等对应”就是这样的。

戊三、持此法僧宝之体相 分三：一、以赞叹说僧宝；二、彼等功德摄于二者之中；三、广说彼等对应

“持此法”就是讲前面讲过的法宝的自性，而能够守持这种法宝的，就是僧宝的自性。当然真正的灭谛现前是佛宝，而守持这种道谛（见道修道）的是僧宝。僧宝可以守持道谛，灭谛就是僧宝的究竟，也就是成佛，

³⁰ 主要的因。



或者说从法宝的究竟来讲，也是成佛。总的来讲，僧宝是可以守持灭谛的亲因，也就是“持此法”的僧宝的体相。

僧宝也是有一定的定义的，前面我们分析胜义的僧宝和世俗僧宝。真正胜义的僧宝就是指见道、修道，相续中的证悟的功德和无漏法的特征。尤其是大乘的僧宝，就是指见道以上的菩萨。其余的也是僧宝，但是世俗的僧宝。

如果不了知僧宝的自性，一提到僧宝，我们就很容易想到寺庙里面的出家人，认为这就是僧宝。寺庙里面的出家人是属于僧宝，但是属于世俗当中的僧宝，是僧宝的一部分，真正了义的僧宝就是大乘菩萨众。

有人说皈依三宝，不皈依三宝。他就觉得，第三宝就是指僧人，而这些僧人有的不如法，所以不皈依他，只皈依佛宝和法宝。实际上这就是没有真正了知僧宝的自性。实际上，即便是看到一些出家人的行为不太如法，也可以皈依三宝，因为真正的僧宝是指大乘的菩萨，大乘菩萨的行为不如法是没有的。文殊菩萨和观音菩萨显现上也是僧宝的自性，难道你连他们都不皈依吗？没有学习过佛法就会闹出很多这样的笑话。实际上无论从哪些方面讲，也没有必要说皈依三宝不皈依三宝。如果对于僧宝的自性没有了知的话，就会出现这种问题。

己一、以赞叹说僧宝

此心自性光明故，照见烦恼本无实，
真实证悟诸有情，无我真实寂静，



见众如来常随逐，具有无障净智者，
见众清净遍无量，如是具慧我敬礼。

此处是从赞叹的方式来宣讲僧宝，是从哪方面赞叹的呢？是从僧宝相续当中具足两种智慧而赞叹的：第一种智慧就是“如所有智”，第二种智慧就是“尽所有智”。当然如所有智和尽所有智圆满获得是在佛地，但是在僧宝证悟的相续中，也可以有部分的如所有智和尽所有智。所以通过僧宝相续中现前如所有智和尽所有智而如是进行安立的。

“此心自性光明故，照见烦恼本无实，真实证悟诸有情，无我真实际寂静”，宣讲了僧宝的“如所有智”。

“见众如来常随逐”，是讲“尽所有智”。“具有无障净智者，见众清净遍无量”，是一个总结。

首先，如所有智的功德。“此心自性光明故”，这种心性本来就是一种光明的自性。在三转法轮当中讲心性的时候，都是讲自性光明。“自性光明”一方面是离戏的本体，一方面也是光明的本体。离戏和光明二者之间没有丝毫的矛盾，没有丝毫的抵触。二转法轮中讲心的时候，就是讲自性空性、自性寂静，三转法轮直接说心的自性是光明的本体。

“照见烦恼本无实”，实际上，一切烦恼本来就是无实有，一切的客尘本来是无实有。在《释量论》当中，有一个教证说：“心自性光明，诸垢是客尘”，就是说自己的心性是光明的心性，一切的垢染是客尘的自性，而不是心本具的本体。所以我们就知道了，心的本性是光明的。什么时候能“照见烦恼本无实”呢？就是心性的



光明显露的时候。

在无著菩萨的注释当中，对于自性光明和烦恼本体，引用经典说明这个很难了知，哪个方面很难了知呢？无著菩萨说，我们的心从本以来就是自性清净的，和从本以来常被烦恼染著，在无漏的真如界二者并存。也就是说清净心和烦恼心二者并存，没有第三种心，难可了知。一方面，心性本来清净；一方面，心性虽然本来清净，但是本来也是常被烦恼所染著，这二者之间在无漏的清净真如法界中共存，这个是很难了知的问题。一些经典也是说明这个问题：一方面我们的心本来清净，一方面从本以来又被烦恼染著，非常难以认知。既然是本来清净的，为什么又常被烦恼染著呢？既然常被烦恼染著，又为什么本来清净呢？对这个问题非常难以认知。

在实相中，的的确确是心性本来光明，但是在现相当中，它已经变成烦恼的状态了，就没有办法认知自性光明。实际上，这个自性光明在凡夫位、在现相位的时候已经不现，已经被烦恼所染著了。

但是心性是一切法本性，而烦恼是本来无实的。怎样才能知道烦恼本无实呢？必须要让本来清净的心性现前，心性现前的时候，才能照见烦恼本来就是不存在的。心本来清净，但是被烦恼染著。烦恼是处于凡夫位的，要让这个心性显现出来，要照见烦恼本无实，但心性又被烦恼染著、覆盖。那么到底怎么样去现前呢？好像成了搅为一团的自性，很难以真正去认知。

佛陀就告诉我们，首先要去学习，认知现在的烦恼就是一种变化无常的自性、无我的自性。实际上，一切



的客尘是虚幻的、空性的。通过第一转和第二转的方式给我们介绍这样一种烦恼，间接性地讲到了心性的光明。因为一转法轮当中也讲了一部分的实相，这个就叫人无我空性。在讲人无我空性时，也要讲烦恼是可以被对治的。二转法轮当中讲，我们所执著的一切法，色法也好、乃至一切清净的法也好，实际上本性空、离四边。在讲离四边的时候，已经抉择到了心性光明离戏空性这部分，就讲到了一切烦恼、心和心念的对境，这一切都是空性的自性。

在三转法轮中直接就讲心性就是光明的。它不单单是空性离戏的自性，而且是本具一切的功德法的。在三转法轮中，心性的状态是怎样的讲得很清楚，而且直接阐明覆盖在心性上面的烦恼本来就是不存在的，它就是客尘，是他空的。怎么样现前这样的心性呢？修持空性，通过修持空性的方式可以远离烦恼，烦恼一远离，自性就现前。

所以我们首先知道，有一个自性清净、自性光明的心性，覆盖在它上面的烦恼是本无实的，只要通过修持客尘空，通过空性来远离烦恼。离一分烦恼，光明就会现前一分。让自心光明现前的一大套可操作的修行的方法就在佛的教育当中讲得非常清楚。空性的修法也好、密法的修法也好，都是让我们分离烦恼，现前空性的可操作的实际修法。当我们的自性光明真的现前的时候，就照见一切烦恼本来无实了。

“真实证悟诸有情，无我真实际寂静”，这时真实地证悟、照见了，“诸有情”，不单单是自己的心性，一切的有情的“无我真实际寂静”的本身就显现出来。一



切有情的本体都是无我的，人我和法我都是不存在的。“真实”，就是讲一切无我的本体，离戏和光明的真实的边际，或者真实的实相，寂静的实相完全可以照见。这就是如所有智，它是照见一切有情的法性。

一切有情的法性是什么呢？第一是无我的法性，无我的法性实际上就是空性。“真实”就是一种空性无二的光明本体，寂静的自性、寂静的本体、无造作的无为法的本体。所以能够见到有情相续当中的如来藏法性，就叫做如所有智。

也就是说，我们要了知如所有智，就必须了知如所有法，因为如所有智是照见如所有法的智慧。如所有法是对境，如所有智是能境。如所有法就是一切有情的法性，证悟自己的法性，证悟一切有情本具的法性，就叫做如所有智。

“见众如来常随逐”，是讲尽所有智，就是见到众生相续当中“如来常随逐”，如来的法身经常随逐于众生，没有远离过众生，这就是尽所有自性和尽所有智。

关于如所有智和尽所有智二者之间的差别，上师在讲义当中也做了区分。如所有智主要是照见法性而言的，尽所有智是照见这个法性常逐于一切众生。因为尽所有法就是照见一切有情具有如来藏，它不单单是照见法性方面。如所有智主要是照见法性方面的。尽所有智是照见有情具有如来藏，它是从有情具有佛性的角度来讲是一种尽所有智。所以尽所有法当中有有情的不清净部分，也有有情的如来藏部分。在尽所有法当中，比较侧重说“有情”的这一方面，如所有法就是单纯的法性，尽所有性就是讲有情具有佛性的角度讲的。



所以，因为见到众生“如来常随逐”的缘故，就可以说具有尽所有智慧了。

“具有无障净智者，见众清净遍无量”，“具有无障净智”是对前面如所有智和尽所有智的一个总结，具有无障的清净智慧者就是具慧僧众。

“无障”有两个意思，一个是无著，一个是无碍。无著无碍在《宝性论》当中出现过很多次，实际上，“无著”就是讲没有烦恼障，“无碍”就是讲没有所知障。“碍”是阻碍的意思，所知障就是阻碍见到一切所知的遍知的自性。“著”就是贪染，烦恼等。所以“无著”即是无有烦恼障，“无碍”即是无有所知障，总称“无障”。

具有这样一种没有障碍的，远离烦恼障、所知障的清净智慧者，能见到“众清净遍无量”，能够见到众生本来清净的，见到众生是周遍具有无量的功德。能够见到有情清净的法性，也能见到有情具有如来藏，具有这样两种智慧。

“如是具慧我敬礼”，具有如是清净智慧的圣者僧众，我恭恭敬敬地顶礼。以上是弥勒菩萨赞叹所有的僧宝。

己二、彼等功德摄于二种之中

僧众的功德摄于两种智慧当中的。

如所尽所各别证，智慧见者清净故，
具慧不退之僧众，定具无上之功德。

“如所尽所各别证，智慧”，通过如所有法和尽所有法的各别自证的智慧，“见者清净故”，能够见到所境



本来清净。智慧是见者，它所见到的法是清净的法。

对境分别是什么？如所有智所见到的对境是一切有情的法性，法性就是清净的。尽所有智所见到的是一切有情本具这样一种功德。

“具慧不退之僧宝”，具有如所有智和尽所有智的僧众是不退的僧众。“不退”是指绝对会获得大菩提果，在大菩提道当中不退，在大菩提果当中不退。僧众是具有不退功德的，而且一定具足无上的功德。无上是针对于二乘来讲的，小乘没有办法具足大乘菩萨这样广大无边的功德，所以针对于菩萨来讲，小乘这样的功德是有上的；针对声闻来讲，菩萨的功德是属于无上的，有这样两种不同说法。

在无著菩萨的注释当中有十种对比，即十种超胜的功德。上师的注释中也引用了。

第一、观³¹胜。大乘菩萨对于一切万法的真如完全可以周遍广大地证知、辨答，而小乘对广大的真如只能够了知人无我空性部分。

在讲中观时，经常讲到大乘的断证和小乘的断证。小乘的证悟是不是像菩萨一样真正见到了法界的真如呢？还没有见到。实际上，真正的法界真如必须是圆满地照见了人无我法无我的空性。而小乘只是见到了人无我的空性，法无我的空性基本上没见到，只是见到了一点点，用否定的语气来讲就是没有见到法无我的空性。

所以大乘的菩萨能够观真如，而小乘没办法真正

³¹ 观，即胜观。



了知广大的真如。

第二、功德超胜。大乘菩萨在修行正法的时候有一种无厌足的心态。他对修持布施、持戒等所有正法没有厌足。

对菩萨而言时间不成问题。经常说三无数劫，实际上就是无边的意思，时间很长很长。为什么一定要三无数劫？因为菩萨没有急功近利的想法，他在三无数劫的时间当中积累资粮。

如果我们把学佛法的时间定为一辈子，我们就不会想怎么样能在两三个月当中就把佛法搞清楚，怎么样在两三年当中得到证悟。如果有两三个月这样的想法心态就会很紧，就会想“我的修法时间快到了，这个法我修得是不是差不多了？”如果你的想法是一辈子的话，那么就会想在一辈子当中慢慢修，该修的法好好修，就没有很紧迫的想法，或者“已经修的足够”的想法，不容易生起满足感。

菩萨是在三个无数劫当中积累资粮，这就说明菩萨心态非常宽广，对于修持正法方面具有无厌足的想法。而小乘没有这样的无厌足的想法。小乘一方面少欲知足，一方面对于能够获得的功德也不像菩萨那样有一种无厌足。修到一定程度就足够了，能够出离三界就可以了。所以，菩萨在功德方面是超胜的，因为他有一种无厌足修持善法的意乐的缘故。

因为菩萨有一种无厌足的修法，乃至成佛之后，他对善法仍然无厌足极力地去修持，虽然并没有增上的功德了，但是无厌足的心态还是保留了。

第三、证得超胜。菩萨所证悟的是圆满的二无我的



体性，而小乘证悟的是人无我的体性。所以从证悟功德来讲，大乘菩萨超胜了小乘。

第四、涅槃的超胜。菩萨修持正法时时想到怎么样回到轮回当中救度众生，所以菩萨从来没有取自我寂灭的想法。如果他生起自我寂灭的想法，他会从菩提心当中退失的。所以菩萨从最初发心，中间修道，乃至最后成佛，都没有一个想要自我寂灭的想法。所以就称为涅槃胜。

而小乘修法的唯一目的就是怎样能趋入到殊胜的涅槃当中，自我寂灭，远离一切如火坑一样的轮回，获得究竟清凉了。而且小乘这种自我寂灭的想法是非常强烈的。大乘菩萨没有这样自我寂灭的想法，正因为大乘菩萨没有这样自我寂灭的想法，反而是一种大涅槃。这种大涅槃是超胜小乘的涅槃，从这个方面来讲，也可以称为涅槃胜。

第五、地道胜，指菩萨十地的功德无比超胜。而小乘根本没有这样一种十地广大清净的功德。十地不断增胜，乃至成佛的功德，小乘是没有的。从小乘自道而言，走到无学道尽头之后，必须重新入大乘，经由大乘之道——十地，趋入证悟。所以从地道的角度来讲，大乘超胜了小乘。

第六、清净胜，是菩萨清净所知障的功德，这是小乘没有的。清净烦恼障的功德，小乘也有，大乘也有，这是共同的。而清净所知障的功德只是大乘菩萨具有，因为清净所知障的前提是圆满证悟法无我空性。小乘没有抉择法空，没有修持现证法空。所以对于所知障方面没有办法断除。从这个角度来说，清净所知障的功德



小乘是不具足的，这是清净胜。

第七、平等心胜，指平等的大悲心。对一切众生平等周遍地生起大悲心的功德，小乘是不具足的。《大乘经庄严论》的《梵住品》在讲大悲的时候，对于大悲的体性和普通悲心的体性作了一个区别。如果我们没学这些大论典的话，就感觉好像都有悲心。阿罗汉好像也有悲心，他也在传法，也在救度众生，但这种是悲心，真正的大悲他是不具足的。加一个“大”字意义就完全不同了。

菩萨具有大悲的六种体相超胜普通的悲心。有六种体相的缘故，称之为“大”。如果没有这六种体相，就只是一般的悲心。一般凡夫人的悲心是具染的悲心，这种悲心是相应于贪欲的，比如母亲对儿子的悲心。阿罗汉的悲心虽然不相应于贪欲，但是有限的。菩萨的悲心是大悲周遍一切，所以大悲的“大”字不是随随便便谁都可以用的。按照弥勒菩萨《经庄严论》的观点，只有菩萨才具足大悲，一般的人只具备普通的悲心而已。

第八种、生胜，指投生超胜。不是指投胎超胜，而是指菩萨直接生于如来家族。直接生于如来家族有两个方面可以解释：一、从比较浅的低标准来看，什么时候发起菩提心，什么时候就生于如来家族当中。在受戒仪轨当中说：生于佛家族……不要染污清净尊贵的种性等等，只要发了菩提心，就算生于佛家族；二、其标准比较高，登初地之后才投生佛家族。此处相应于圣者僧众，指登初地，一登初地直接生于佛家族，所以投生超胜。

阿罗汉虽然已经在佛的教化之下证得了无学果。



而菩萨只是见道，还没有到无学果，但是因为他现证了圆满实相真如的缘故，菩提心圆满的缘故，直接生于如来家族了，他比声闻要超胜得多。

《入中论》当中打比喻，相当于大臣和王子的差别。阿罗汉已经到达了无学果，相当于王宫当中的大臣一样。宰相已经到达了位置的最高处，但是他的地位还是不如太子。太子刚生下来，虽然年龄小，能力也小，但是国王的太子，以后要登王位的。同样，菩萨虽然刚刚到见道，但是因为他直接生于佛家族，所以超胜于一般声闻。

声闻是重新发起利益有情的菩提心之后，才勉强进入到佛家族当中。进入佛家族之后，按照《现观庄严论》等很多经论的讲法，需要回小向大。回小向大是不是这么容易呢？并不容易，阿罗汉今生当中获得无余涅槃，入定一万大劫，之后佛陀放光，劝请他出定，出定之后发菩提心。发菩提心入大乘的过程也是非常坎坷的，我们不要想他没有烦恼障等，或者他是一帆风顺的。实际上阿罗汉进入大乘后，因为以前他对于自我寂灭的心非常强烈，所以发了菩提心之后还是数数致厌，对于发了广大菩提心之后去利益众生这方面还是有想退的想法。他毕竟已经入了大乘，真正退失不可能的，但是总是进一步退一步，进一步退一步，总是致厌的想法严重地拖后腿。

所以一个凡夫菩萨从小资粮道开始修行，和一个阿罗汉从大乘小资粮道开始修行，最后凡夫菩萨还要快四十九劫成佛。因为凡夫菩萨入大乘的时候，没有这种又退又进的想法，没有这种纠结的心态，因为他直接



就是大乘种性。大乘种性，他的一个想法就是：我要度众生，这个心态是非常坚固的。而阿罗汉虽然证悟人我空性，但是内心最初修道过程当中，最初苏醒种性，中间修持，最后成就阿罗汉果位，这种自我寂灭的心态很严重。他需要很多的时间来对治自我寂灭的想法，而菩萨没有这个。菩萨不需要花很多时间来对治又想自我寂灭，又想度众生的心态，他这个心态是没有的。阿罗汉花在这个上面的时间非常长，他要让自己一定要生起非常坚定的菩提心，像大乘菩萨一样的菩提心，还是有困难的。

所以一定要直接入大乘，千万不要先取一个小乘果，然后再入大乘，这种心态会数数致厌。在《经庄严论》中弥勒菩萨也是讲过的。当然他讲五种种性的时候，不是讲阿罗汉，而是讲三果，因为一般来说三果属于不定种性，到了阿罗汉就成了决定种性了。三果进入大乘之后，以前修持的心态数数致厌，他不想要真正广大地去利益众生，这个心态就拖了后腿，很难以直接像大乘菩萨一样顺利愉快地修持大乘佛道。

所以为什么说菩萨直接生于如来家族是超胜功德，不分析我们不知道，一分析我们就知道了。小乘即便是进入了大乘，还要在这个上面纠结很长时间，最后登初地，登初地之后生于如来家族。而菩萨直接登初地的时候进入如来家族，而小乘要得阿罗汉果，再到大乘的小资粮道，在大乘的小资粮道之后，还要在发心的问题上坚固很长时间，通过很长时间，慢慢消尽他自利的很多习气，再发起真实的菩提心，再开始进入大乘的见道，这个时候生于佛家族。所以从“生胜”这方面就可以知



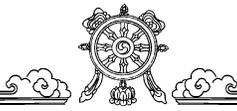
道，的确菩萨的投生是超胜于小乘。

第九种、神力胜，讲大乘菩萨的三摩地神通远远超胜于小乘。当然小乘四果罗汉的神通也是远远地超胜一般的凡夫人。我们看一些佛传当中的事迹，讲阿罗汉的神足、天眼等等非常超胜。但是大乘的修法不一样，大乘毕竟修持无量的三摩地，积累无量的功德。因为他修持无量空性法门的缘故，所以他的神通超胜于小乘的神通。他有虚空藏三昧、首楞严三昧、狮子奋迅三昧，很多不共的三昧。在《三摩地王经》、《大般若经》当中讲了很多菩萨不共的三昧，他所引发的神通也是无量的。所以神力是超胜于小乘的。

第十、果胜，大乘菩萨的果是超胜小乘的。大乘菩萨的果就是佛果，小乘修行者的果是阿罗汉果，二者的差别是巨大的。

以上从十个方面来安立的大乘僧众的无上功德。无著菩萨说，为什么在此处单单赞叹大乘的僧宝？小乘的僧众也是僧宝，为什么不赞叹呢？因为大乘僧众无著无碍的功德，还有大乘僧众无上的功德，小乘是不具足的，所以单单赞叹大乘僧宝，没有赞叹小乘僧宝。

今天讲到这个地方。



第六课

《宝性论》全论通过七种金刚处来抉择一切有情相续中如来藏的本体，以及如何现前如来藏的这些方式。在七种金刚处当中，分别通过所得三宝和能得的四种因缘次第地宣说。现在宣讲的是所得三宝的自性。前面对于所得佛宝的功德，通过六种或八种特色进行礼赞对应等，后面对法宝中所摄的灭谛和道谛，也是通过六种功德进行了顶礼和对应等。

这样我们就知道，佛宝是具有殊胜功德，是大无为法本体的特点。我们自己发愿成佛所获得的佛果本体也应该是如此殊胜的自性，佛相续中所具有的如来藏本体现前之后也是这样的本性。从这方面观察，佛陀已经现证佛果后相续中的功德，自相续的佛果的功德，和一切众生相续中的佛果功德，实际上是完全相同的。只不过在有没有障垢的遮蔽和是否显现方面稍微有些差别，一旦显现之后功德就全部都是相同的。

对于法宝的自性来讲，从灭谛的角度来进行安立，是不可思议、无二、无分别的本体；从道谛的角度有清净、显现和对治等不可思议的功德。

今天我们宣讲的是僧宝的自性。僧宝的自性主要是通过如所有智和尽所有智。因为僧宝照见了一切诸法法性的缘故，具足如所有智的本体；了知一切有情具足如来藏的智慧，安立成尽所有智，也是清净的智慧和本体。



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

对于如所有和如所有的智慧、尽所有和尽所有的智慧，以及僧宝清净的功德，通过宣说进行对应，最后安立僧宝一定是众生的殊胜皈依之处。

庚一、广说证悟如所有法之功德

众生寂灭之法性，证悟故为如所性，
彼亦本来清净故，烦恼本来消尽故。

颂词提到了如所有法和如所有的智慧，也提到了能证和所证之间的关系。能证是如所有智，所证是如所有法。“众生寂灭之法性”，即是如所有法。“证悟故为如所性”，即是如所有智。后两句是对于众生的如所有法，或者证悟如所有法智慧的进一步描述。

“众生寂灭之法性”，讲到了如所有法。一切众生从本以来都是寂灭的本体，并不是说有情以前不是寂灭的，也并非是在菩萨获得了如所有智后重新照见了寂灭，而是有一切有情本来就是寂灭的。从有情自身的本体来讲，本身寂灭的法性没有现前，从菩萨相续来讲，乃至他还没有获得如所有智之前，都没有真正的了知和现见众生具有的寂灭法性。当菩萨获得初地以上果位，获得如所有智的时候，就真正的现前一切众生具足的寂灭法性。这里就讲到了，一切众生都是安住于寂灭法性之中的。

“证悟故为如所性”，是讲如所有智。对于众生寂灭的法性如理如实的证悟，叫“如所性”，即如所有智



慧的体性。证悟就是如所有智的体性，是讲能证的本体。

“彼亦本来清净故，烦恼本来消尽故”，是对于如所有法的进一步描述。到底怎么样来安立众生寂灭的法性呢？这里是从两个侧面进行描绘的：第一是从本来清净的角度进行描绘的；第二是从烦恼本来消尽的侧面来进行描绘的。实际上，我们在抉择一切万法本基见解时，也是从这两个方面趣入来进行安立的。

第一个我们就要抉择一个本来清净的见解。本来清净的见解在显宗当中叫做空性，在如来藏当中叫如来藏的光明等。实际上，本来清净也是空性和光明双运的自性。在本来清净的体性中，一切有情了知也好，不了知也好，都是清净的光明和空性双运的佛性。本来清净是不加造作的，只要有有情的心，就有其本来清净的佛性。

所以一切有情都是平等的，即是法性的道理，一切万法法尔如是，心的本体也是本来清净的。现在我们要通过学习如《入中论》、《空性论》等殊胜的论典，了知到一切有情本来清净，这一点也非常重要。如是了知以后，令自己本来清净的心相应于本来清净之本体的修法。怎样还原有情本来清净的心性呢？有很多寂灭分别念（起心动念的想法）等一系列的修法，这些都是为了现前有情本来清净的体性。

“烦恼本来消尽”，是从有情的显相方面来讲的。有情本来具足很多的烦恼——根本烦恼、随烦恼、八万四千烦恼等，实际上这些烦恼的本体在显现的当下，本来是不存在的。在究竟实相中，烦恼本来就是实相，本来就是清净的，这一点也是需要通过学习来了知的。



“烦恼本来消尽”，即不管是人我和法我，烦恼障和所知障等，这些障碍有情现前本性的烦恼自性，实际上也是本来消尽的。从实相的角度来讲，烦恼本来就不存在。虽然从现象的角度来讲，它还是存在，而且会起作用的，但是我们要知道这是一种假相而已。如果你认知了烦恼本来清净，或者认知了烦恼本来不存在，它就很快可以消亡。

所以我们说，大乘修行者对待烦恼的态度和一般人完全不同。一般人对待烦恼会认为它是实有存在的本体和自性。很多世间人都是通过很多实有的方式对治烦恼，而大乘的修行者知道烦恼本来就是一种虚幻的自性。如果能够了知烦恼本来虚妄并如是安住，烦恼就真正能够消失在法界中。所以大乘修行者对治烦恼的方便，绝对不是一般众生或一般乘所能够具足的。“烦恼本来消尽”也是我们在抉择正见过程中需要了知的。

如果我们从本来清净，烦恼本来消尽，也就是从本来清净的角度，和从客尘本来不存在的角度来讲，我们就了知到众生寂灭之法性，相应于寂灭法性证悟的智慧就叫做如所有智。菩萨具足如所有智，主要是从了知一切万法本来清净的角度来进行安立的。

庚二、广说证悟尽所有法之功德

所知究竟证悟心，现见一切有情众，
具有遍知法性者，是故具有尽所性。

此处从尽所有法，或者证悟尽所有法的尽所有智的角度来安立的。“所知究竟证悟心”是从能证方面讲



的，主要是讲他的尽所有智；“现见一切有情众，具有遍知法性者”是从所证方面讲的，是从尽所有法的角度来讲的。“是故具有尽所性”，所以说菩萨具有了知一切尽所有法的智慧的体性，如是安立了菩萨相续中尽所有法的功德。

“所知究竟证悟心”，“所知”即所知的有事。尽所有智是对于有法的一种认知，有法是指一切的所知有事，是讲菩萨所了知的对境。“究竟”是所知有事的究竟体性。这两个分开讲就是两个法，合起来是一个法，即所知的究竟。对于有事的究竟体性能够证悟的心，即是智慧。

广义上讲，智慧也可以安立为心。如果心和智慧平等存在，心安立成有法，智慧安立成法性。而“所知究竟证悟心”的心是指智慧，即对于有事和有事的究竟体性完全能够证悟的心。

“现见一切有情众，具有遍知法性”，能现量见到一切众生都具有遍智的法性。初地菩萨在入根本慧定之后，出定时能够具有了知一切法界的遍行，在《辨中边论》中也有关于初地菩萨证悟时的描述：入定时，见到一切万法的空性，出定时，见到空性遍行于一切有法当中，这方面是从证悟空性的层面来安立的。

同样，此处“现见一切有情众”都周遍具有法性，和前面如所有法的功德看起来很相似，好像都是了知一切有情具有遍智法性³²。但是前面如所有法是单纯从

³² 即遍满一切有情相续中的佛的一切智智的自体，也就是一切有情都具有遍智佛的殊胜法性。



法性的角度安立的，而后面尽所有法是从所知和所知的究竟角度安立的，“现见一切有情众，具有遍智法性”中，有情众是所知，具有遍知法性者是他的究竟。因此尽所有法是对于一切众生具有法性如是了知的，而不单单是从法性的角度讲的；如所有智的法性中未提一切有情的有事，而是直接讲一切法性是怎么样的。

尽所有智的能证所证主要是讲一切有情的所知有事具有遍智法性，一方面尽所有智遍知一切有情的有事，而且有事所具有的法性也是了知的，这是尽所有智。二者之间有如是的差别。

菩萨也是现量见到了一切众生都具有佛的遍智法性，“是故具有尽所性”，所以菩萨具有尽所有智慧的自性，“尽所性”即是尽所有智慧的体性菩萨已经完全具足了。

庚三、宣说彼等清净

“宣说彼等清净”在前面“赞叹说僧宝”中也有宣讲，“具有无障净智者，见众清净遍无量”是对应三个方面所宣讲的：“此心自性光明故，照见烦恼本无实，真实证悟诸有情，无我真实际寂静”，讲到了如所有智和照见如所有法；“见众如来常随逐”，讲到了尽所有智和尽所有法。“宣说彼等清净”讲到了“具有无障净智者，见众清净遍无量”。前面赞叹僧宝时的三个内容也是分别从如所有法的功德、尽所有法的功德和宣说彼等清净的功德来分别安立的。

此处的“宣说彼等清净”是如何安立的呢？

如是证悟之彼者，依于各别自证见，



无垢法界无著碍，是故彼等为清净。

“如是证悟之彼者”，“彼者”就是讲已经圆满证悟的出世间道。“依于各别自证见”，菩萨各别自证的殊胜智慧，能够见到无垢的法界无著无碍。为什么要提各别自证呢？上师在注释当中也专门讲了，能够了知一切有情的如所有智和尽所有智的，不是一般凡夫人或二乘行者，一定是得地的菩萨。菩萨相续中圆满法界的证悟，如是各别自证的智慧，才能真正对于众生的如所有性和尽所有性的本体完全证知。

依靠证悟的出世间的各别自证的智慧，能够见到无垢法界无著无碍。“无垢的法界无著”，是讲法界本来清净，没有任何可执着的分别心，这是无垢法界的无著方面，主要是讲远离烦恼或远离垢染的侧面。“无垢的法界无碍”，是讲法界无有任何阻碍，因此能够见到一切有情具有遍智法性。如果有阻碍，就见不到有情清净的一面；如果具有智慧，就能够无碍地见到一切有情都具足清净的佛智慧，或者具有清净的法性。

“是故彼等为清净”，具有无著无碍智慧的僧宝，相续中就有见清净法界的清净智慧，如是就可以了知菩萨的清净功德。

菩萨证悟之后具有殊胜的智慧，那么到底具有怎样的智慧呢？从一地菩萨到十地菩萨之间都具足无碍智和无著智。如果我们通过修持清净的妙法，尤其是相应于殊胜的法界而修持了义的正法的话，一旦现前初地的果位，当然就称之为僧宝，相续中会相应地具足如所有智和尽所有智，也能够见到一切万法本来清净，也

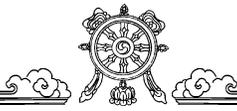


能够现见一切有情完全平等具有如来藏。

所以初地菩萨在证悟初地之后，就能够具足平等性，自己或他人灭苦、自己或他人获得安乐、自己或他人消尽障碍，自己或他人成佛，都是平等的。所以菩萨相续中具足大清净平等的智慧，能够平等地对待一切众生，能够善巧地泯灭自他执着。

我们在获得初地菩萨果位之前，也必须要修持平等性。平等性是作为证悟初地菩萨的前行，所以是需要修持的，比如说平等的菩提心、平等的空性智慧都是要修持的。但这样的修持是分别念总相的修行方式，而初地菩萨所现证的是一种触证，内心中真正证悟的智慧，是自相、各别自证的智慧，和资粮道加行道，以及现在我们相续中所具有的平等智慧，从深浅和是否触证方面来讲，差别还是非常大的。

有时我们认为自相续中已经具足清净正见了，是不是和初地菩萨，和佛一样了？实际上从是不是自相的角度来讲，差得还是非常远的。乃至没有现前初地果位之前，相续中一般都无法稳固地现前殊胜的清净智慧。乃至获得了甚深的见道以上果位时，如所有智和尽所有智的现前才是非常稳固和广大的境界。所以即便在加行道时能够偶尔见到心性，也都是不稳固的，从整体而言，还是属于分别念的智慧。菩萨虽然在出定时也有一些分别念，但从整体来讲，仍然是无分别智慧占主导。所以菩萨是现前法界者，或者说是具有胜义菩提心的现证者。



庚四、宣说彼是一切众生之殊胜皈依处

智慧见者清净故，佛陀智慧无上故，
不退转众之圣者，是诸有情皈依处。

此处从两个根据来安立不退转的菩萨僧宝是一切有情的皈依之处，哪两个根据呢？一是“智慧见者清净故”；二是“佛陀智慧无上故”。

“智慧见者清净故”，即僧宝圣者“见者清净”，也就是僧宝能见的智慧是清净的，见到的所境也是清净的。怎么样安立的呢？前面的如所有和尽所有的证悟功德，还有彼等清净的功德，如是可以了知圣者能够见到一切有情的法性是清净的，还有一切有情都具有法性也是清净的。从法性和见到有情具有法性两方面来讲都是清净的缘故，所以僧宝能够作为有情的皈依处，因为他的心已经得到清净了。如果他自己还处在烦恼和无明当中，不具有清净的功德，那我们皈依这样的对境也无法令自心相应地获得清净。

平常讲到皈依时，主要是将佛陀安立成导师，从导师的侧面安立佛陀能够作为众生殊胜的引导；正法，主要是众生所依止、所观修的正道；僧众，主要是修行的助伴，修行的助伴本身必须要具有清净的功德。我们在修道过程中要得到清净圣者的加持和帮助，同时修持殊胜的佛道，如果他们相续不是非常的清净，就无法作为圆满的修行助伴。皈依僧主要是从作为清净助伴的角度来讲的，所以皈依的对境一定要具有清净的功德，才堪为一切有情的殊胜皈依之处。

“佛陀智慧无上故”，并不是说僧宝已经圆满地现



前了佛陀的智慧，而是说僧宝和无上佛陀的智慧比较邻近，因此也可以把僧宝作为我们殊胜的皈依之处。那么，为什么说菩萨和佛陀的智慧非常邻近呢？因为菩萨的方方面面都和佛果邻近。

从种性的角度来讲，菩萨僧宝早就已经正式地趣入到了佛的种性、家族当中，就像太子一样。生在皇族的太子们虽然现在还不是国王，但以后终究会登上王位的，而其余大臣虽然居于高位，但不是和王位非常邻近的，除非篡权。一般大臣离王位非常的遥远，不是直接的关系，而太子虽然小，但他与王位有非常直接、亲近的关系。佛子菩萨已生于佛家族当中，所以和佛智是非常邻近的。

菩萨相续中的大悲心、菩提心也和佛智非常的邻近。佛作为一切众生的导师，能够无勤任运地度化一切众生，主要是因为他相续中的大悲菩提心引发的堪为众生皈依处的功德。而菩萨相续中已经生起了胜义菩提心和殊胜大悲心，所以和佛智也是非常邻近的。

菩萨相续中大空性、大光明的证悟智慧，也是和佛很邻近的。佛陀圆满具足如所有智和尽所有智，菩萨虽然没有像佛一样的如所有智和尽所有智，但是前面赞叹说僧宝和对应时都讲到，菩萨相续中也是相应地具足如所有智和尽所有智，如果发展到极致，就能够成为佛陀殊胜化身的两种智慧。

还有菩萨具有殊胜的善巧方便，可以在很短的时间中积累无边的资粮。《般若经》当中也讲过：如果初地菩萨愿意，七天当中就可以证得佛果，因此说菩萨和佛也是非常邻近的。



是否愿意成佛要看菩萨的想法，菩萨主要还是以度化众生为主的，以什么样的身份能够度化众生，他就取这样的身份来度化众生。有些菩萨很快就取证佛果，有些还是想要以菩萨身份度化众生。所以菩萨具有善巧方便的缘故，离佛果也是非常的接近的，因此说“佛陀智慧无上故”。

反观一般的修行者或者声闻阿罗汉时，声闻阿罗汉离佛陀的智慧就不是非常的接近的。在《现观庄严论》当中也是讲菩萨具有方便的缘故，离佛果很近，而声闻、缘觉没有方便的缘故就非常遥远。一方面因为他没有具足大悲菩提心，还没有苏醒佛的种性，所以他离佛果非常远；还有他自己的智慧还没有抉择法无我空性，对于对治所知障的方便都还没有学习，所以就没办法现证。因为阿罗汉相续当中的人无我空性远远没办法对治所知障，从这个方面讲他也是非常遥远的。而且他还没有真实的生于佛家族当中的缘故，离佛智还是非常遥远，不是直接的因。

大乘的僧宝是可以无限地接近佛陀的智慧。虽然他自己还没有真正获得佛陀智慧，但是邻近佛陀智慧的缘故，所以说“佛陀智慧无上故”。

通过这两个角度，“不退转众之圣者，是诸有情皈依处”。“不退转众”的圣者能够作为一切有情的依止处，能够作为一切有情的皈依处。如果有情皈依菩萨，不会受到欺惑，相续当中一定能够得到救护。

菩萨救护的对境非常多，在《经庄严论》当中讲到了菩萨的十种大悲心，十种大悲心的所缘是从罪业非常深重的凡夫，到声闻的修行者、声闻阿罗汉，乃至于



初发心的菩萨，都是他发悲心的地方。所以如果能够一心一意地依止大菩萨的话，那么大菩萨的大悲心一定会加持他、提携他，帮助他圆满暂时的所愿，帮助他从三界轮回当中获得解脱，如果是小乘的种性，就暂时把他们安置在小乘的圣果当中；如果是大乘种性，就教导他们发菩提心，逐渐生于佛的家族当中，让他们逐渐的成佛。所以菩萨是可以作为可靠的皈依处。

菩萨具足这么多的殊胜神力，前面我们讲有十种超胜的功德，他是绝对可以堪为一切有情的皈依处。有情皈依的圣者绝对不会有欺惑之处。从这方面讲，圣者僧众可以作为一切有情的殊胜皈依处。

丁二、安立三皈依之理 分三：一、观待必要安立三皈依；二、后二者非究竟皈依；三、抉择了义之皈依处

前面讲到了佛宝、法宝、僧宝，现在针对三宝来安立三皈依。

戊一、观待必要安立三皈依

由说佛法僧功德，依照三乘三供养，
不同信解六种人，是故安立三皈依。

前面已经讲到了佛法僧的功德，然后依照三乘人的根性，依靠三种供养的不同信解，总共六种人安立了三皈依。

“三乘”，第一、大乘者，第二、缘觉乘者，第三、声闻乘者，这是三乘的信解人。“三供养”，第一、对于佛宝比较容易生起供养心的信解人，第二、对于法宝容易生起供养心的信解人，第三、对于僧众容易生起供养



心的信解人。针对这六种人安立三皈依，怎么样进行安立的呢？

第一、大乘种性的人。大乘种性的人听到了佛宝功德之后，他就发誓要成佛。前面讲到了佛宝所具足的八种功德，圆满自利、圆满他利、不可思议的无为法、任运自成、各别自证、圆满智悲力三者，这些功德安立之后，对于佛陀具有这样的功德产生了不共的信解，所以他就说：“佛所具有这样功德，我也要获得，我要发誓成佛”。对于这种发誓成佛的大乘众生，安立皈依佛，他主要所求的就是殊胜的佛果。

第二、缘觉乘。缘觉乘，对法殊胜皈依，为什么缘觉对于法是殊胜皈依的呢？因为缘觉是生于无佛之时的。佛陀不出世的时候，声闻也已经灭尽的时候，这个时候就会有缘觉出现。他的愿力就是这样的，因为他以前是对法方面产生了殊胜信解，所以他是想要通过一种自然知、不依他知而依缘起而证悟，他发了这样一种缘觉心。这个缘就是缘起，而缘起就是法的意思，通过法而觉悟。

他也叫独觉，独自而觉悟的意思，主要也是依靠法。他以前在佛面前，或者在声闻众、菩萨面前，他发了这种独觉的愿，之后就开始修行。最后一生的时候，他是不依靠他缘，单单的通过对法的认知：在尸陀林当中看到了尸体，看到老死的相之后，就开始观察尸体的死亡从何而来的？从生而来。然后生从哪里来的呢？从有而来……往上推就推到了无明，一切都是由无明而来的。如果无明灭之后，最后老死就灭了，这样顺观逆观十二缘起之后，他就可以证悟到了阿罗汉果位。所以缘



觉是对法有一种非常独特的信心，他想要依靠法来独自获取这样一种解脱的功德。所以他也没有着重皈依佛，也没有着重皈依僧，他主要是皈依法。从这个方面就安立了缘觉的皈依，他主要是对法方面的一种皈依。

第三、声闻乘，主要是对于僧宝的功德产生信心。前面缘觉是对法的功德非常有信心，声闻众主要是对僧众功德产生信解。他看到了佛陀的这些声闻弟子的殊胜功德之后，他就想“我也要成为佛陀的声闻弟子”，他对于僧宝的功德产生很大信心。

他没有发愿成佛，也没有想到以后通过法来证悟独觉果位。他看到了僧众的功德之后，他就想我要成为佛的声闻弟子，因为他有这样一种信解的缘故，他就自己发起了这种修持声闻乘的心，所以他成为了声闻弟子。因此对他们来讲，安立为皈依僧。

以上就是对于三乘，安立了三皈依。

“三供养”，第一、有一部分人对佛的功德产生了信解之后，知道了佛的功德这么殊胜，他就发起了对佛宝的供养心，对佛宝非常喜欢供养。在现实当中也是这样的，有些人最喜欢就是供养佛，因为他对佛的功德有一种独特的认知，有一种很坚定的信解，所以他经常喜欢对佛供养。对于喜欢对佛供养的信解人，就安立对于佛的皈依。

第二、有些人听到了对正法的赞叹，比如有的时候对《妙法莲华经》的赞叹，对《般若摄颂》的赞叹，对于其他的很多法宝的赞叹等，他就觉得法的功德非常大，如果对法做供养的话，也可以获得非常巨大的福报和功德。这种人对正法有一种不共的信心，他专门喜欢



对法供养，对待这种人，安立皈依法。

第三、还有一种人是对于僧众做供养有很大信心。他认为对佛做供养、对法做供养，不如对僧众做供养。因为十方僧众非常多，而且他们的威德力非常大。他看到了很多供僧的功德，和很多供僧得到福报的公案之后，他就发心对僧宝做供养，对僧宝不共信解的人安立皈依僧。

对这六种人安立三皈依，其中第一种和第四种是皈依佛；第二种和第五种对法方面是相同的；第三种和第六种对僧方面是相同的。实际上，对于不同信解的六种人，分别安立了三皈依。这个方面是从别别的角度，从三乘的角度、从三种供养的角度安立了三皈依。

此处是别别安立的，但从总体的角度而言，对佛法僧功德都具有信解的人愿意对佛法僧都供养，都进行依止，或者在大乘当中虽然主要是发誓成佛，但是对正法和圣僧僧宝的功德，都能够生起信解，同时把佛陀作为导师，把法作为修行的正道，僧作为修行的伙伴，像这样安立三皈依。在这个颂词当中，主要是针对三乘和三供养来安立三皈依，这是从不同的必要而这样安立的。

平时我们说，对三宝做殊胜的皈依，主要就像《宝性论》中讲的，从佛有法，从法有僧；或者佛法僧三宝属于所得；或者从所依止的导师，所依止的法或正道，和所依止的伙伴等不同的侧面，可以帮助修行人解脱的缘故，同时平等的对三宝进行皈依。这方面跟随不同的信解有不同的安立。



戊二、后二者非究竟皈依处

后二者，即法和僧，不是究竟的皈依处。前面我们说僧宝是可信赖的，是一种不欺惑的皈依处。这是从一般意义上而言的，没有从最究竟了义方面而言。从最究竟了义方面而言，法宝和僧宝这二者不是究竟皈依处，真正究竟皈依处就是佛宝。下面的颂词还要进行抉择的。从什么根据抉择二者非究竟皈依处呢？

可舍弃故虚妄故，无故具有怖畏故，
二种法及圣者众，非为究竟皈依处。

“二种法”，指教法和证法。在颂词第一句和第二句当中“可舍弃故”、“虚妄故”和“无故”这三者是讲到了“二种法”；而“具有怖畏故”是讲“圣者众”。依靠四种根据，抉择法宝的一部分和僧宝不是究竟的皈依处。

此处的“二种法”，不是前面所讲的道谛和灭谛，而是教法和证法。

首先，教法不是究竟皈依处的原因是什么？教法就是平时我们讲到的文字、语言、经典等。教法是“可舍弃故”，以这个根据安立教法它不是究竟皈依处。为什么呢？因为究竟皈依处是何时何地都不能舍弃的，如果是可舍弃的自性，它暂时可以作为皈依处，但是从究竟角度来讲没办法作为皈依处。

教法只是我们了知所诠意总相的必不可少的一种方便。如果我们缺少了教法的引导，比如说佛陀不给我们宣讲这样的教法，不通过文字、声音，来给我们讲解教法的话，我们永远也没有办法了解所诠的含义。所以



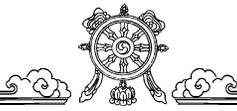
教法承担了一种让我们相续当中生起一种对于所诠意总相认知的任务，而且在某些阶段是必不可少的。比如在现在这个阶段，我们必须依靠经典、论典，没有依靠经典、论典我们内心当中生不起总相智慧的，从这方面讲时，它是一种依止处，而且它的功德非常巨大。

但是一旦你相续中生起证悟，这个教法还需不需要呢？不需要了。因为教法就是一个过渡的桥梁，就像一条船一样，在某个阶段你必须依止它。但是，如果超越了这个阶段，你再把这个拿着，就成了不必要的事情了。比如说过河的船，你如果没有这条船，你就过不了河。但当你过完河之后，因为这条船以前在我过河之时对我帮助很大，所以我过完河之后也要背着它，就没有必要了，这个时候就必须把船留在河里。同样，在我们没有获得殊胜证悟之前，必须依靠文字的教典。教法只是指示目标的手指，当你到达目的地之后，就不需要再依靠它了。从这个角度来讲，它是可舍弃的。

《大乘经庄严论》当中也有类似的讲法，《金刚经》当中也这样讲过：“法尚应舍，何况非法”，“教法如船喻者”，就像船的比喻一样，一旦到达了证悟实相之后，指示实相的文字就不需要了。从这方面来讲，它是一种可舍弃的自性，因为可舍弃自性的缘故，不是究竟的皈依处。

第二、“虚妄故”是讲证法。证法有两类：一类是道谛，一类是灭谛。道谛的法不是皈依处，“虚妄故”，为什么说道谛的法是“虚妄故”呢？

从小乘的道谛角度来讲，它还没有真正触证殊胜的真如智慧，基本上是从心识上安立的道谛。从心识上



了知空性，心识上了知无我等。从心识上安立的道谛都是有为法的自性，因为是有为法的自性，它就是属于一种非谛实的法，是一种无常的法。如果是一种无常的法，就是一种虚妄的自性。所以这样无常的法没有办法作为究竟的皈依处。

暂时的角度来讲，这种相续毕竟了悟了人无我真实的缘故，以这种道谛智慧也可以作为皈依之处。但从究竟角度来讲，观待具有不变大无为法究竟皈依处的自性而言，这种智慧（小乘道谛）就属于虚妄的智慧，是非谛实无常的自体。所以它不是究竟的皈依处。

从大乘道谛来讲，它有显现、清净、对治等自性，而且大乘道谛也有入定时的清净智慧。为什么把大乘道谛也安立成一种虚妄、有为法自性呢？

观察时可以从整体变化来讲的，从一地到十地之间它有不断的变化，而且到了佛地的时候，前面的这种自体已经不再存在了。所以从总体而言，它是一种生灭的自性，一种无常的自性。

如果单纯从入定的角度来讲，它是安住在真如无为法的自性，当中没有明显生灭的自性，因为在安住入定位的时候，分别心已经息灭了，从这个方面讲时，不安立生灭无常的自性。

但是从整体而言，初地时安住的证悟和二地时安住的证悟必定不相同，有不断增长的过程，再加上出定位时是心识的自性。出定位时直接安立成心识的自体，而心识的自性是有为法和无常的特性非常明显。所以从整体的变化而言，一地的证悟，二地的证悟乃至在佛地证悟之前，它都是在不断的舍弃最初的证悟，而获



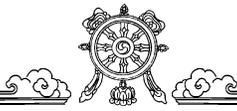
得最新的证悟，舍弃低的证悟，而获取高的证悟，不断有变化的缘故，从这个整体而言，大乘的道谛也是无常的自性，也是有为法的自性，也是虚妄的自性，没有办法安立成究竟皈依处。如果是一个无常虚妄的本体，怎么可以把它安立成究竟皈依处呢？

如果从相续的角度来讲，一地菩萨、二地菩萨等都具有证悟的智慧，从这个角度讲，也不是说不能做皈依。前面说他是无欺皈依处，是有情的殊胜皈依处，但殊胜皈依处也是观待而言的。观待一般凡夫人的智慧，观待不了知法界真如的智慧来讲时，僧宝相续中有见道、修道的智慧，前面所讲的清净的智慧、显现的智慧、对治的本体等，道谛的智慧也可以作为皈依处。但是从究竟的角度而言，“虚妄故”，没办法作为皈依处。

这方面要分清楚，不作为究竟皈依处不等于不能作为暂时的皈依处，暂时的皈依处不等于错误的。观待于佛的究竟的智慧来讲，没有圆满，所以没有办法像佛一样，作为最稳固的究竟皈依处，详细分析的时候就是这样。如果不是详细分析，从总体而言的话，教法也是我们的皈依处。小乘的道谛、大乘的道谛都作为皈依处。

“无故”，就是证法当中的灭谛。大乘的殊胜灭谛就是佛果，这个不用再讲，肯定是究竟皈依处，此处所讲的灭谛是小乘相续当中的灭谛。因为小乘也修四谛法，道谛圆满之后会获得灭谛。小乘阿罗汉相续当中的灭谛能不能作为究竟皈依处呢？不能作为究竟皈依处。为什么呢？“无故”，为什么说“无故”呢？

因为小乘相续当中灭谛的本体是息灭，没有痛苦，



没有业。单单是没有业惑的自性，就是“无”的本体，或者说它是一个单空的自体。所以对于一个无的自体做皈依处，也是不合适的。单单是没有痛苦、没有烦恼而已，这种自性能不能作为一个皈依处呢？如果我们不是认真严格地去分析的时候，也可以作为皈依处。但是详尽分析的时候，小乘的灭谛单单从没有的角度来讲，是单空，对于一个单空的空作为皈依处，也是不合理的。所以从这个方面讲，小乘的灭谛是“无故”，所以不能作为究竟皈依处。

“可舍弃故、虚妄故、无故”是讲法宝不是究竟皈依处。当然此处不是说所有的法宝都不是究竟皈依处。大乘的灭谛，这个法宝和佛是相同的，所以它是究竟皈依处。但是在法宝当中的一部分，道谛和小乘的灭谛不能作为究竟皈依处。

“具有怖畏故”，是僧宝不能作为究竟皈依处的原因。因为小乘的僧宝和大乘的僧宝都具有怖畏的缘故，他自己也具有怖畏，还要皈依佛，因此他不是究竟皈依处。

“具有怖畏”如何了知呢？第一、小乘阿罗汉圣众具有什么怖畏呢？虽然小乘阿罗汉已经获得了无学道的果位，已经从三界轮回中获得解脱，但是他对五蕴，有为法的行相还是非常恐怖的，恐怖到什么程度呢？就好像一个凡夫人被拿着宝剑的人追杀一样，相续当中会产生很大的怖畏心。阿罗汉对于五蕴的相、生灭的相、有为的行相，还是有很大的怖畏，很想从五蕴的行相当中出离。有这样怖畏的缘故，他还要皈依佛，因为佛才是真正的无畏之处。声闻阿罗汉自己具有怖畏的



缘故，不能作为究竟皈依处。

大乘的僧众具有什么怖畏呢？不像小乘僧众一样，上师的注释当中不是很明显，但是在多罗瓦尊者的注释当中曾经提到过这个问题。一、大乘的僧众还有需要学习的地方；第二、没有到达无畏佛果的缘故，具有怖畏。大乘僧众的怖畏不像小乘的怖畏那么明显，从哪个方面安立怖畏的呢？还没有到达无畏佛果的缘故。真正无畏的果位就是佛果，还没有达到无畏的佛果，从这个角度来讲，当然还具有怖畏。这种怖畏虽然很微细，但还是一种怖畏。他还有需要学习的地方，他需要皈依佛。从这个方面安立，大乘也具有怖畏。

小乘的怖畏主要是对于五蕴、有为法的行相具有怖畏之处，大乘主要是还有很多需要修学的地方，还没有到达无畏佛果，从这个方面安立大乘也具有怖畏。通过这样的根据，就知道“二种法及圣者众，非为究竟皈依处”，教法和证法不是究竟皈依处，还有圣者僧众不是究竟皈依处。后面还要讲只有佛才是究竟皈依处。

今天讲到这个地方。



第七课

弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》是通过七金刚处安立究竟如来藏在有情相续中如何具足、如何现前的道理。现在所宣讲的是“缘起品”中，对于佛法僧三宝（所得）安立的次第。

前面已经分别对于佛法僧三宝之功德和对应做了观察，现在讲的是如何安立三皈依。安立三皈依分了三个问题，前面讲到了观待什么必要而安立的三皈依，以及后二者非为究竟皈依处的道理。

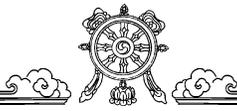
戊三、抉择了义之皈依处

了义之中诸有情，皈依唯一是佛陀，
能仁法性之身故，亦彼僧之究竟故。

在了义之中，一切有情真正皈依的唯一就是佛陀，因为佛陀是“能仁法性之身”的缘故，也是“僧之究竟”的缘故，所以在了义当中唯一对佛陀进行皈依。

为什么佛陀是了义皈依处呢？前面颂词当中讲到了法宝和僧宝不是究竟皈依的原因，从反面介绍之后就可以知道佛陀的确就是了义的皈依处。

前面讲到了法宝有教法和证法。首先教法是可以舍弃的，而佛陀没有可舍弃的自性。通过观待前面所讲到的佛陀的六种功德和分别的对应，讲到了佛陀的证悟是各别自证，不是随他缘而证知的，所以佛陀没有可舍弃的自性。而前面提到的教法，到了证悟时需要舍弃。如果佛陀的证悟也是依靠他缘，就说明他本身也是依



缘而生，依缘而起的法，也是可舍弃的自性。但是因为佛陀的智慧是不依他缘而证知，而是各别自证的缘故，没有可舍弃的本体。所以从反面讲，佛陀的本体并没有可舍弃的法，他不具足非为究竟皈依处的特征，如是安立了究竟皈依是佛陀。

第二是道谛“虚妄故”，主要是从相续无常的角度来讲的。登地菩萨有地地增上的功德，有不断地迁灭变化。虽然这种迁灭变化，不是越变越差，而是越变越增长，但也必定是变化的自性，还是无常的非谛实性的，如是安立了道谛的虚妄。

佛陀的自性是不是可变化呢？前面讲到“无为法体任运成”，佛陀的六种功德当中，有一种是无为法的本体无初中后三际的自性。而一切有为法都具足初中后三际，所以说一切有为法都是虚妄的自性。而佛陀没有初中后三际，不是虚妄的本体，不具足非为究竟皈依处的特征。因为佛陀是大无为法的本体，不是虚妄的自性。

第三是小乘灭谛“无故”。小乘的灭谛仅仅息灭烦恼和痛苦，因此这种灭谛是“无”，即单空的自性，单单的空没办法作为皈依处。

佛陀的本体是不是单单的空呢？前面讲过佛陀具有圆满的智慧力。佛陀泯灭了一切烦恼障所知障的种子习气之后，不是一个单单什么都没有的状态，而是具足圆满的智慧、大悲和一种究竟的能力，所以佛陀的自性是具足圆满功德的本体法，不是“无故”。从这个方面来讲，也不具备前面所讲的非为究竟处的自性。“无故”中有智慧力三者。佛陀的六种功德法当中前五种功



德法已经分别做了对应。

第四、“具有怖畏故”，大小乘的僧众都具有相应的怖畏：阿罗汉对于五蕴方面真实有怖畏，想要从怖畏当中出离而皈依佛陀；大乘僧众所谓的怖畏，就是还有需要修学之处，还没有到达佛的无畏之处，所以需要皈依佛陀。

佛的自性是“无为法体任运成”，他的本体中是一种无有身口的戏论，无有心的勤做的状态，所以佛陀没有丝毫的怖畏。因为怖畏的本体已经不具足了，已经到达了任运自成的状态，是没有任何怖畏的。

以上与佛陀的六种功德法分别对应之后，宣说了没有一个是非皈依处的自性本体。

从正面来宣讲，佛陀法身的自性是恒常法的自性，周遍一切时间和空间。任何一个空间当中，佛陀的法性都是圆满周遍的。如果有人对佛陀生起信心，那么无论什么时候，在什么地方，皈依佛陀、呼唤佛陀，佛陀都可以作为他的依止处。佛在世的时候，很多商人在大海中取宝遇到了怖畏，在大海当中呼唤佛陀，佛陀会降临加持；如果在森林中遇到了盗匪，如是呼唤，佛陀也会做加持；在荒漠当中遇到干渴等危难的时候，呼唤佛陀，佛陀也可以作为他的皈依处。佛陀是在任何地方都可以作为皈依处的，并没有留一个无法作为皈依处地方。佛陀就是这样皈依的自性，法身的自性周遍一切处。

时间也一样，佛陀没有初、中、后三际的变化，所以无论在过去、现在、未来，任何一个时间当中皈依佛陀，佛陀都可以成为究竟皈依处。

佛陀的事业也是圆满的。不管是世间出世间的事



情，如果真心诚意皈依、祈祷佛陀，佛陀也可以作为他的皈依处。所以今生后世的皈依处，暂时和究竟的皈依处，都可以把佛陀作为圆满的皈依处。佛陀可以作为一切的皈依处，不管是凡夫人、外道、声闻、缘觉、大菩萨等，佛陀都可以作为其皈依处，让我们从一切的恶见、痛苦、我见和烦恼中得到救拔。所以佛陀的确是圆满的皈依处，“皈依唯一是佛陀”。

“能仁法性之身故”，“能仁”，即佛陀，佛陀也是法性之身。法性之身是什么意思呢？指佛陀是法宝的究竟。因为法宝的究竟是灭谛，而佛陀所证悟的法身实际上也是法宝中的灭谛。法宝中的灭谛前面讲过是“不可思议”、“无二”、“无分别”。通过“不思量”、“离言语”、“各别自证”等来安立不可思议的功德；从寂灭这个根据，安立了“无二”和“无分别”的功德。

法宝中的灭谛是一种大无为法，也是佛相续中所现前的、所证知的本体，所以佛陀也是法宝究竟，从这个方面也可以了知佛陀是究竟皈依处。

“亦彼僧之究竟故”，佛陀也是僧宝的究竟。在注释中提到，安立僧宝根据主要是从不同的断证来安立僧宝的自性。小乘僧宝的自性是通过从一果至四果之间断证，分别安立了一果罗汉至四果罗汉之间的差别；而菩萨不同于二乘，他圆满证悟了人无我空性和法无我空性，在获得见道的时候，圆满断除了遍计的烦恼障和所知障。从二地到十地之间，也是别别地断除俱生的障碍，因此通过菩萨断证的不同，安立了不同的十地。

佛陀是一种断证圆满的本体，如果是从断证安立僧宝，那么佛陀是从什么方面安立僧宝呢？是从佛陀



断证究竟而言的。既然通过不同断证，安立不同的僧宝的自性，小乘的僧宝、大乘的僧宝、大乘十地僧宝的自性都是通过不同断证来安立的，那么从这个角度来讲，佛陀断证圆满，也可以划归僧宝行列，只不过佛陀是僧宝的究竟。

因此佛陀是唯一不变的法身自性，佛陀也是究竟的法性之身（法宝的自性），佛陀也是僧宝的自性，所以叫做“一体三宝”，即在一个本体中安立的三宝本体。当然有时并没有通过一体方式安立三宝的自性，但是在《宝性论》中安立了一体三宝——既是佛宝、也是法宝、僧宝。我们在学《大圆满前行》的时候，在最开始也讲到了这个问题，尤其是安立上师善知识时，上师是佛宝、法宝、也是僧宝，如果了知了一体三宝，这方面的内容是比较容易了知的。还有前面讲过的“自性三宝”也可以按照“一体三宝”的方式来理解。

究竟而言，三宝是一个本体的，自己的本性当中也是具足三宝的。这是从比较了义的方式安立自性三宝和一体三宝。外在的三宝平时叫做“住持三宝”，即佛像、经典以及僧众。在世间中，他们有各自住持的自性，也可以说是三宝的一种代表。但是从了义和究竟的方面来讲，应该按照《宝性论》当中所讲的，按胜义中三宝的自性来进行安立和观察。

以上讲到了义皈依就是佛陀。

丁三、宣说三宝之释词

为什么叫“三宝”呢？“三”就是数量词，“佛、法、僧”，数量上是三；“宝”，下面颂词着重解释宝的含义。主要通过喻义，即比喻和意义对照的方式，来让



我们了知为什么叫做“宝”。平时说皈依三宝很长时间了，可为什么叫做宝呢？在《宝性论》当中对于“宝”，通过六种根据（因）做了全面的阐释。

少出现故无垢故，具势力故世严故，
殊胜故及不变故，以此六因称胜宝。

颂词当中讲到了以六种因称胜宝：第一、“少出现故”，第二、“无垢故”，第三、“具势力故”，第四、“世严故”，第五、“殊胜故”，第六、“不变故”，通过这六种根据就把佛法僧称之为胜宝。

第一、“少出现故”，对应稀有的意义。为什么有稀有的含义呢？和世间的胜宝有相似相近的地方。比如世间中黄金、钻石是比较少出现的，在世间中是非常的稀有，价格和一般土石无法同日而语，珍宝的价格非常高昂。但是珍宝当中，黄金和钻石不算是非常超胜的，真正非常超胜的珍宝是如意宝。现在世间当中黄金和钻石如果有钱，很容易看得到，但是如意宝基本只出现在传说或是古书中。如意宝针对一般宝物而言更加稀有，更加少出现，所以此处从如意宝的角度来理解“少出现”，就是稀有的意思。

和一般的珍宝或者和珍贵的如意宝做对应时，佛法僧三宝也是非常稀有的，也是“少出现”。只是具有善缘的人的相续中，具有善缘的地区中，才可以有三宝的出现，如果没有因缘就不会出现。《前行》当中通过暗劫和明劫交替出现的方式来说明，佛法出现在世间当中的确是非常稀少的。我们在《前行》当中看到，往往是一个明劫出现之后，会出现几十几百个暗劫。明劫

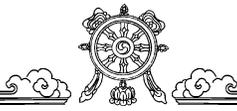


出现的时候，这个世间当中就会有三宝名称、三宝的体相；暗劫的时候，连三宝的名称都听不到的。从这个方面讲，三宝极少出现，因为三宝非常非常尊贵，在整个世间当中犹如如意宝一样。如意宝是出现在具有大福报者面前，一般的人根本看不到，连如意宝的名称都没办法听到。同样，佛法僧三宝是引领众生趋向于究竟解脱的殊胜自性，在一般人的相续当中也不可能出现，如果以前发过善愿，当他的善愿、善根成熟之后，在他的面前才会出现三宝的自性。所以针对于整个世间而言，暗劫出现的时间多，明劫出现的时间少，从这个方面可以体现“少出现”。

即便在明劫当中，通过区域来划分，有些地方三宝的形相出现多，比如西藏、汉地或者其他佛法兴盛的地方，经常可以看到佛法僧三宝的像，很多的寺庙、经典和僧人，这些都是属于福报比较大的地区。千万不要认为这是一个正常的现象！实际上能够看到寺庙、经典、僧人也是一种福报的体现，没有福报的人是没办法见到的。有些地方甚至于一辈子都没见过寺院，没见过佛像，没见过出家人，这是非常多的。所以在其他地区的人面前，三宝也是“少出现”的。

所以珍宝少出现的缘故，称之为“宝”。同样，佛法僧少出现的意义也非常明显的缘故，也称之为胜宝。

第二、“无垢故”，主要是从清净、明净的角度来安立的无垢。因为珍宝具有无垢的自性，三宝也具有无垢的自性，二者之间相似相近，所以把佛法僧称之为“胜宝”。比如黄金、琉璃等珍宝都是明净无垢的自性，大家都喜欢它的晶莹剔透、无垢、光泽。同样，佛法僧三



宝也是无垢、很清净的，从哪个方面体现它的清净呢？

首先从佛宝的自性来讲，佛宝具有二清净的自性：第一种是自性本清净，每一个众生都具足；第二个是离垢清净，垢染通过修行分离之后，显现出离垢清净的自性。佛宝具有二种清净的缘故，是无垢清净的自性。

再看法宝的自性，法宝就是灭谛和道谛，灭谛和道谛都具有清净的本体。

灭谛当中的“不可思议”是完全清净了第六意识面前的一切戏论、客尘等；“离言语”是以世间的语言没办法表诠的；“各别自证”是通过其他的比喻、推理没办法了知的。所以灭谛当然是一个彻底清净了一切垢障的本体。“不二、无分别”是“寂灭故”，也就是寂灭了业和惑等不清净的自性，也寂灭了业惑的因——非理作意。所以灭谛是纯一清净的本体。

从道谛的角度来讲，有“清净、显现、对治”的功德。“清净”，就是清净了烦恼障；“显现”，就是远离所知障之后，了知一切所知的显现，这也是清净的功德；“对治”，能够通过修持正道对治一切攀缘境，断除贪、嗔和愚痴。贪、嗔、愚痴是代表不清净的法，能够对治贪、嗔、愚痴的本体就是清净的自性、本体。所以法宝也是具有清净的自性的。

僧宝具足如所有智和尽所有智。如所有智是照见了如所有法，即一切有情本来清净、无垢的本体。对于本来无垢的自性如是照见，就讲到了“如所有智”清净的自性；“尽所有智”照见一切有情恒时具有如来藏，其也是清净的。对照如所有智和尽所有智就是“清净义”，就是“无著无碍”，无著的缘故，远离烦恼障；无



碍的缘故，离开所知障。离开了烦恼障和所知障的智慧当然是非常清净的，因此僧宝也是清净的自性，和珍宝的清净无垢相似相应。珍宝称之为胜宝，佛法僧也称之为胜宝，从无垢的方面可以了知。

第三、“具势力故”，即势力义，因为有强大的势力而称之为宝。是什么样的强大势力呢？从珍宝的角度来讲，比如如意宝势力非常强，如果得到了如意宝，把如意宝放在宝幢的顶端，恭敬地作供养³³，通过这种缘起力才能发挥它的势力。如果把如意宝随随便便乱扔，放在不清净的地方，或者对它不屑一顾，尽管如意宝有力量，但是缘起不可思议，也不会显现它的功效。所以如意宝需要供于宝幢顶端，然后受斋戒、发愿、供养之后，有什么样世间心愿都可以得到满足，比如你要遣除疾病，它马上可以遣除疾病；你要获得财富，它马上让你获得财富；你要获得势力，马上获得势力。这样的如意宝可以如意地赐予一切的所愿，这就是如意宝的功能。除了如意宝之外，其他的世间宝物也有一些共称的作用，比如玉石有辟邪的功效；珍珠等宝物有聚财等功效；还有钻石等，这些东西都是有一种功效的。把这些珍宝戴在身上，它能够起到一定的作用，能够远离病障、违缘、遣除一些邪魔、非人的干扰。珍宝还是具有很强的势力的。

那么佛法僧怎么样具有势力呢？佛法僧的力量非常强！

³³ 因为如意宝本来是很尊贵的，把尊贵的东西放在宝幢的顶端赞叹、供养，对它表示一种尊敬，这是一个缘起力。



首先，佛宝的势力很强。因为佛陀圆满了一切资粮的，清净了一切罪障，前面讲佛陀智慧力圆满，因为智慧力圆满的缘故，他的能力非常强大。比如很多人因为见到了佛陀，听到了佛陀的声音，或佛陀莅临某个地方，看到佛陀放光加持之后，很多眼盲者，重新看到光明了；听不到声音的人，重新听到声音；手脚不方便的人，重新也获得自在的身体，这种公案是非常多的。很多身体、心理上有疾病的人，通过佛陀的加持、引导之后，或者通过修持佛陀教导的正法，都从别别的衰败当中得到了出离。所以佛陀的功德很大，佛陀的加持力很大！尤其现在来讲，我们现在处在五浊恶世，很多障碍通过自己很难以遣除。所以我们平时要精进地祈祷上师三宝，经常念诵佛陀的名号、观修佛陀、祈祷佛陀。实际上，我们很多能够感觉的障碍和不能感觉的障碍，知道和不知道的障碍，通过佛陀的威神力就已经遣除了。

以前法王如意宝曾说：“实际上，我们遇到违缘，通过其他方式是没办法遣除的，唯一的方法就是祈祷三宝、佛陀！”如果我们精进念诵很多佛的名号、咒语，不知不觉很多非常大的违缘就已经化于无形了，这样的体会是非常多的。

因此无论团体还是个人，在遇到危难的时候，一定要以具足信心的方式来祈祷佛陀。佛陀的加持力实际上是周遍一切，关键在于我们自己对于佛陀有没有信心，如果有了清净的信心，一祈祷就很容易感应到；如果没有信心，疑惑本身就是得到加持的障碍，所以要以具足信心的方式来祈祷。当然有些人天生的信根就很猛烈，具足信心，没有什么疑惑，不管兴盛也好，衰败



也好，他都能一心一意地皈依佛陀、祈祷佛陀。法王如意宝在《文殊大圆满》讲皈依时说：“不管我的兴盛也好，我的衰败也好，反正一切都交给三宝，交给上师。我皈依的心永远不变。”有这样一种皈依的心，就很容易得到佛陀的殊胜加持。如果有信心，佛陀的加持力的确确是不可思议的。

法宝也是具有强大的势力，不要说强大的灭谛³⁴、道谛³⁵的力量可以泯灭烦恼障、所知障，即便是能够念诵经典或者把经典供奉在佛堂上，就可以发挥很大的效用。如果自己把这些经典戴在身上，可以保护自己，遣除非人的伤害，遣除横死的障碍，得到很多种的加持力。上师在讲《摄颂》的时候，也讲了很多这方面的公案。所以，佛宝的力量是非常强大的。

人们念诵《金刚经》、《法华经》这样的经典所得到的感应、加持力的故事非常多。也有很多感应录，比如《金刚经》的感应，《地藏经》的感应，《法华经》的感应等，还有咒语、佛号都是法宝的体现。只要稍加接触、念诵、意念、观修，就可以发生很多不可思议的加持的相，这也是法宝势力的体现。

僧宝的势力体现是一地以上的大菩萨显现的不可思议的神变。比如初地菩萨有十二类百功德，一刹那之间他可以动摇一百个刹土，可以见一百尊佛，可以思择一百种法门，度化一百个众生等³⁶，他们的功德、事业的确是不可思议的。

³⁴ 存在于佛陀的相续当中。

³⁵ 存在于菩萨的相续当中。

³⁶ 详见《入中论》。



有时看到阿罗汉度化众生的力量很大，但是一想到菩萨不用很长时间，一个刹那就可以显现这么大的神通，他的势力真是不可思议。初地菩萨是这样的，越往上走，菩萨的功德就越增长，所以僧宝的力量也是无穷的。

不单单是圣僧具有这种力量，就是僧团的力量也是非常大的。依靠僧团的力量，可以很快从大罪业中解脱出来。比如给僧团做事情，打扫卫生、清洁、供斋等。做时不觉得什么，但做了之后，很明显就感觉到罪障清净的相，还有遣除违缘的相，这样的例子有很多。有时为了超度、遣除违缘或者成就顺缘，也请僧团念诵一些经咒。

虽然看一个人好像生不起信心，但实际上僧团的力量比一个人的力量要强得多，僧团的力量也是不可思议的。所以通过依靠僧团的力量，也能遣除很多的障碍，赐予很多吉祥，这也是势力的表现。不管是了义的僧宝，还是一般的住世的僧宝，都具有强大的势力。

“势力故”，从三宝别别的自性来讲都是非常可信的，所以佛法僧也叫做“胜宝”。

第四、“世严故”，即庄严义，“世严”是世间庄严的意思。

珍宝就是世间的庄严，比如一般的人都喜欢在身上佩戴一些宝物，古代男子在帽子上放美玉等珍宝，女人戴耳环或黄金首饰等，把这些珍宝放在身上有庄严身体的作用；如果把珍宝放在家里面，也有庄严家室的作用。所以珍宝是世间的一种庄严。有了珍宝就显得庄严，没有珍宝就显得不庄严，所以珍宝有庄严的意思。



佛法僧三宝也有庄严。如果整个世间中没有了佛法僧三宝，整个世间就不会有庄严。因为佛法僧三宝能够给众生带来取舍之道，能够调化众生的心，所以佛法僧三宝是有情心的庄严。

从外相看，有庄严的佛刹、寺庙、僧人，这方面也算是一种庄严，但是真正的庄严是能够善巧地调化有情的心，能够将众生的心安置在善地，这种庄严远远比一般的外在的物品要庄严得多。在脖子上套一些项链或者在耳朵上挂一些耳环，在帽子上带一些装饰品，虽然可以让你显得很庄严，但如果你的心里没有调服、很险恶的话，就不算是真正的庄严。如果别人知道这个人的根根底底后，都不愿意接近。虽然外表穿金戴银，但心比蝎子还要毒，别人就不敢接近。反过来讲，一个很穷的人，外表上看起来衣不蔽体，但是他的心非常的善良，别人就愿意接近这个人，因为他很善良的缘故，他不会伤害任何人，会帮助人，所以别人对这样的人喜欢接近。

佛法僧就能够善巧地调化人们的心。皈依佛陀、法宝、僧宝后，这个有情的心就非常良善，他的心安住在善法当中，能做自他二利、调服烦恼的事业，所以他也给众生的心带来庄严。如果每一个人内心当中都有佛法僧三宝的话，那么每一个人都会变得非常的贤善。就像极乐世界的众生一样，如果每个人相续当中都有正法的功德，都有佛法僧三宝，整个世间就变成像净土一样的。

在一个区域当中，如果每个人都很善良，我们在交往时就不会觉得很劳累。比如佛学院中的道友虽然别别来讲，都有一点点各自的毛病习气，但总的来讲内心



向善，内心中都有佛法僧三宝。所以我们在交往的时候，绝对不像世间的人那样处处提防，根本不会有他会不会害我等的担忧。内心中只要融入一点点三宝的加持，他的相续绝对会改变，这就是一种庄严。所以佛法僧三宝是世间的庄严，称之为“宝”。

下面讲“殊胜故”，就是最上义，没办法超越的。以珍宝来比喻，比如世间当中的黄金、钻石、白银等远远超胜普通的土石的价值，如意宝的价值更加超胜。所以这些叫做“宝”。

佛法僧也是最上义的缘故，称之为“宝”。佛法僧从哪个方面来体现最上的意义呢？

佛陀是两足尊，指在所有人当中佛陀是最为殊胜的，这是一个最上义。福德和智慧都已经满足了、圆满了，叫做两足尊。在整个众生界中佛陀是最圆满的，世间的所谓的导师、大师都没办法做到，所以最上义从佛宝的角度能够如是体现。

法宝是离欲尊，真正的法宝能够离开一切贪欲、客尘和烦恼，将众生安置在究竟的解脱位。这是世间中的其他知识没办法相比的，所以法宝是最上义。

僧宝是众中尊。僧宝是团体、和合的意思。在所有的团体当中，僧宝的这种和合的自性是最为殊胜的。一个圣僧就可以称之为僧团，所以他的最上义也是非常明显的。

最上义三宝超越了世间当中所有的修行者、法、知识的自性，这就是从最上义方面安立胜宝。

第六、“不变故”，即不变义。以比喻来讲，珍宝的价值不会改变。你对珍宝不管是赞叹还是诋毁，珍宝的



价值是不会变化的，它不会跟随赞誉与否、诋毁与否，改变它的价值，这个是一种解释；还有一种解释就是它的本质不变，即便把黄金埋在土里很长时间，挖出来之后它的价值仍然没有变的，这也叫做不变的价值。

三宝也是这样的，三宝的价值、加持力、本体是绝对不会改变的。不管是赞颂还是诋毁三宝，他不会改变他的本体，三宝具足这种明显不变的含义，所以说称之为“宝”。

黄金、白玉等不会轻易地转变它的本体，三宝的本体是大无为法，从这个角度讲，是了义的不变。灭佛运动、灭佛灾难来的时候，寺庙被烧毁，佛像被砸毁，经书也被烧了，有些僧人被杀了或者被迫还俗了，我们就会觉得三宝受到了很大的损失，这是从住持三宝或者说世间的三宝角度来讲的。实际上从三宝的本性来讲，佛陀的法身是绝对不会改变的，任何人没办法对佛陀做伤害；法宝是灭谛和道谛的自性，也是无为法的本体缘故，谁能够伤害呢？圣僧是如所有智和尽所有智的本体，他们都不是改变的自性。所以不管对于三宝做任何的伤害，三宝的自性绝对不会改变的，只不过从表相上来看，如果调化的因缘不够，福报不够了，住持的三宝会慢慢的隐没，在世间中的寺庙、经书、修行的人逐渐没有了，这个世间当中就没有佛法了。

但是，这个只是世间中这一个区域的因缘消尽之后，佛法一种表相已经消亡了。真正来讲，胜义中的佛法僧三宝的自性永远也不会改变，因为他是无为法自性的缘故。当因缘具足了，善根苏醒了，佛法又开始出现在世间当中，我们一定要把这个问题分析清楚。从了



义的角度来讲，三宝就是不变的自性，称之为胜宝。

宣说三宝释词的时候，主要是从“宝”的角度，把珍宝和佛法僧做对比，他们相似相近，佛法僧的确有六种宝的含义，所以称之为“宝”。

在宣说三宝释词之后，益西堪布也讲了很多皈依，因皈依、果皈依等，慢慢可以去参考，因时间关系，这里没办法一一介绍了。

丙二、广说能得因缘之四金刚处 分三：丁一、共同宣说 丁二、别说各自体相 丁三、彼等利益

丁一、共同宣说 分四：一、四金刚处唯是佛之境界 二、显示彼等不可思议 三、广说彼之根据 四、安立因与缘

戊一、四金刚处唯是佛之境界

四金刚处就是佛的境界。

真如有垢及无垢，无垢佛德佛事业，
从彼生起三宝善，证悟胜义诸佛境。

颂词第一、二句讲到了四金刚处；第三句是以四金刚处的因缘，生起了所得的三宝；第四句是说这种能得所得是证悟胜义谛的诸佛的境界。

“真如有垢”是如来藏；“无垢”是菩提；“无垢佛德”是佛功德；“佛事业”是佛的事业，次第宣讲了四金刚处。

首先“真如有垢”是如来藏，即是指佛的功德隐藏在有情的相续当中，虽然他的本体是具有真如的自性，但是在现象当中，他被客尘、垢染所遮障，没办法现前。所以如来藏的本体就称之为“真如有垢”。



第二个是“真如无垢”，是指真如已经完全显露了它真如的自性，垢染已经完全被清净了。这时讲的是佛的法身，佛的法身是真正的“真如无垢”。如来藏和如来之间的差别是：在众生位的时候称为如来藏；在佛位的时候，就称为如来的法身。因为如来的法身有两种清净的缘故，所以称为“无垢”。众生的如来藏是一种清净，有一种真如在里面，即是本来清净，众生具有本来清净的如来藏；而佛陀法身，也就是菩提，具有两种清净，第一个是本来的如来藏本体，第二个是通过修持，远离了垢染后的本体。所以此处称为“真如无垢”，是指佛的法身。

第三个是“无垢佛德”，是指没有垢染的佛菩提和菩提的支分相属的佛功德。佛功德有六十四类功德，其中有三十二类是属于离系果的功德，还有三十二类是属于异熟果功德。离系果的功德包括十力、四无畏、十八不共法等；异熟果的功德主要是三十二妙相。

第四个是“佛事业”，是讲佛陀如何以任运自成的方式展开调化一切众生，将众生安置在殊胜的解脱道的事业。

以上分别讲了四种金刚处。颂词“从彼生起三宝善”的“彼”就是讲四金刚处，因为四金刚处是能得的因缘，其中“真如有垢”，如来藏是近取因，“无垢”、“无垢佛德”和“佛事业”是俱有缘。有了近取因和俱有缘之后，就会有它的果。按假立的方式，就是从四种能得的金刚处中生起“三宝善”（三宝的所得），从“能得”生起“所得”。当然这是从假立因果的角度来讲的，因为并不是以前没有佛法僧三宝，后来重新获得的。从了义的角度，



三宝自性都是无为法的自性，无为法的自性都不是重新获得的，只不过是别别地离开如来藏的垢染之后，佛法僧三宝的自性逐渐显现出来。当然在凡夫位没有三宝到究竟佛位有三宝，似乎是个因果关系，但其实是假立的因果，不是真正的能生所生。

从能得的因缘生起三宝的善根，是完全证悟胜义谛诸佛的境界，不是一般人随随便便可以安立的。

我们讲的七种金刚处，佛法僧三宝、如来藏和如来藏的助缘——菩提、功德、事业，好像很简单，但实际上如果没有佛陀照见这种本体，没有在经典中宣讲这种本体的话，连十地菩萨也都没有办法通过自力来如实宣讲这个问题。弥勒菩萨在显现上也是跟随如《陀罗尼自在网请问经》、《涅槃经》等这些三转法轮了义的经典，安立的修行次第，证悟胜义谛唯是诸佛的境界，这方面非常深细。

这也是和下面的科判“显示彼等不可思议”相互呼应的。为什么不可思议呢？因为是佛的境界的缘故，即使十地菩萨看佛的境界也是不可思议的，没办法全面了知的。我们在学习《如来藏狮吼论》时，也是讲过这方面的问题，十地菩萨也没有办法完全了知佛的境界。所以从这方面就完全可以安立一个不可思议，因为是圆满证悟了胜义谛诸佛境界的缘故。

戊二、显示彼等不可思议

四金刚处的次第是不可思议的。

如是三宝此种性，遍知诸佛妙境界，
彼亦四相依次第，以四根据不思议。



“如是三宝此种性”，如是所得三宝的因就是此种性，三宝是所得，它的因就是“此种性”，即如来藏、菩提、功德、事业。三宝和能得到三宝的种性，就是“遍知诸佛妙境界”，是遍知一切诸佛的善妙境界，以上是安立四金刚处的。

“彼亦四相依次第，以四根据不思议”，“四相”，即四金刚处，“依次第”，即如来藏、菩提、功德、事业这样次第宣讲的。依靠次第通过四种根据来安立“不可思议”。因为不是一般人的境界，完全超离了可思可议的境界的缘故，所以通过四种根据来安立四种不可思议。

这里首先提到四种不可思议，究竟来讲，开显了哪四种根据来安立四种不可思议呢？下面讲第三个科判。

戊三、广说彼等根据

讲到四种根据安立不可思议。

清净而具杂染故，无有杂染而净故，

法不离而不现故，任运无有分别故。

“清净而具杂染故”，是如来藏不可思议；“无有杂染而净故”，是菩提不可思议；“法不离而不现故”，是功德不可思议；“任运无有分别故”，是事业不可思议。这四种不可思议一般的凡夫人无法了知。

什么不可思议呢？因为这里面有看似相违，好像矛盾的地方，一般的人，甚至声闻缘觉的智慧都无法如是了知。又具清净，又具杂染，看似矛盾，没办法真正搞清楚。所以此处弥勒菩萨通过他的智慧如是安立了



四种不可思议的根据。

第一、如来藏不可思议。“清净而具杂染故”，如来藏从本以来本自清净，也就是说没有丝毫的垢染。但从本以来本来清净的佛性又具有杂染，因为如来藏是在众生位。一方面佛性是本来清净的，一方面又说众生具有杂染，又清净又具有杂染，这方面是很难以理解的。按照我们的思维方式，如果是清净的，绝对没有杂染；如果是杂染，就绝对不是清净的。但是此处说众生又是清净的，又具有杂染。比如我们自己，说我们本性是清净的，但又说我们又是具有杂染的，到底是清净还是杂染？其实从实相的角度上来讲，的确是一切众生本自清净。具有杂染是从现相的角度，还没有认知清净的时候，能知所知已经变成了杂染的状态，没办法完全显示清净的本体。所以如来藏的自性既清净又具有杂染，这是一个不可思议的地方。

第二、“无有杂染而净故”，这是讲菩提无杂染而清净。菩提是两种清净，一个是本来清净，一个是离垢清净。本来在法性实相中任何杂染都没有，但是又要通过修道令杂染清净，这是一个看似相违的地方。没有杂染，又何必修道呢？如果有杂染，就可以令杂染清净；如果没有杂染，通过什么法令它清净呢？虽然没有杂染，但要通过道谛来让业惑、烦恼清净，这方面看似相违。菩提是离垢清净自性，本来是没有一切杂染的，而又要令它清净，这也是难理解的。

尤其是在下乘当中，更加不可思议、无法了知，但是越往上走，就越容易了知这个问题。尤其是在密法中，大圆满是不讲杂染的，直接就讲清净。无杂染的缘故，



不需要去修，本来就没有修，有什么可修的呢？如果你有修的话，就不符合于正道了。很多了义的观点中也这样提到过。

在三转法轮中，一般是从实相现相来分析的：实相中的确是没有任何杂染的，也没有什么令清净的；但是现相当中有修道，也有通过修道令清净的转变，这是从现相而言。在学二转法轮的时候，世俗谛和胜义谛分开是很重要的；在学三转法轮时，实相现相分开，别别了知也是很重要的。如果实相现相没有分开，世俗谛和胜义谛没分开的话，很多问题就难以解开。此处是从实相角度来讲，没有任何杂染，没有任何可清净的；但是从现相的角度来讲，众生显现上有垢染，所以显现上有道谛去对治它。道谛是对治垢染的缘故，所以道谛本身也是无常、非谛实的自性。

第三、“法不离而不现故”，讲佛功德。“法”的意思是佛法，是佛的功德法的意思。佛的功德法是什么？十力、四无畏、十八不共法等一切的佛功德法。实际上这一切的功德法是“不离”，在一切有情的相续中本来就没有离开过。虽然没有离开过，但是又不显现，这是一个看似矛盾，不可思议的地方。但是佛功德法就是这样的。

实际上无始以来在每一个有情的相续当中，都具足十力、四无畏、十八不共法，我们现在也有，没有离开过，但是没有显现，必须要让客尘分离之后，功德法才显现出来。获得菩提果位的时候，功德法才会显现出来，这也是一个很稀有、不可思议的地方。

对这些问题，需要长时间去观察，需要具足一定的



理论基础或者窍诀。麦彭仁波切在很多论典当中，告诉我们分析这种问题的方式，就是分开实相现相的问题去观察，这是非常善妙的。

“法不离”就是一切有情在实相中，每一个人都是具有功德的。在一般的经典当中讲，一切众生具有佛性。“不现”的意思是说，处在现相位时，因为客尘的垢染而不现。这个在《如来藏狮吼论》当中也是有过分析的。这是一般的凡夫人、声闻缘觉的智慧难以思维的地方。

第四、“任运而无分别故”，这是讲事业中看似矛盾的地方。一方面说佛的功德是任运的，又说是无分别的。任运是什么意思呢？即是针对不同的众生做不同的教化，而且众生是广大无边的众生，这么多众生都要一个一个去教化。但是在度化一切众生的时候，又没有分别。我们会想，这么多众生都要度化，怎么可能无分别呢？这是张三，那是李四。我首先度张三，再度李四，度了这么多众生，应该有一个次第，应该有一个想法才对。度化这么多有情，又没有任何想法，这就是不可思议的地方。

要做事就必须要有分别，这是凡夫人的思维方式。比如要做饭，首先放米，放水，开电，像这样自己要思考后去做的。这是按照一般凡夫人的思维方式，要做很多事，内心中必须要有分别。这么广大的事业，不是说度几个人的问题，而是在不同的世界显现不同的化身，度化无量无边的众生。我们常听到一个法会结束的时候，多少人证初果了，多少人证二果了，多少人证阿罗汉果了，多少人发起无上菩提心了，多少人发起了缘觉心了，一个法会就度化这么多人，但是居然说佛一点分别也



没有，这就是难以思议的地方。

但是从反方面来讲，如果有分别，就绝对不可能同时度化这么多人。能够同时度化这么多人，就是因为无分别的缘故。他没有分别，但又怎么做事呢？凡夫人认为，没有分别就不能做事。其实有分别恰恰是让事情圆满的一个障碍。佛陀的分别念寂灭了，但是他有无分别的智慧，这种无分别的智慧，同时可以做很多事情。在一个刹那中，可以做一切事情，这是一般凡夫人难以思维的地方。这方面是讲佛的事业，没有任何分别念，但可以任运地做很多事情，调化很多众生，有这种殊胜功德之处。

以上是对于四种金刚处不可思议的方面进行了宣讲。

戊四、安立因与缘

所觉似及觉悟体，觉悟支乃觉他故，
依次所觉为净因，其余三者为净缘。

对于四金刚处分别安立了因与缘：在四金刚处中，如来藏是所觉；菩提是觉悟的自体；功德是觉悟的分支；事业是觉他的因缘（令他觉悟的助缘）。

“所觉”，即净因，指如来藏。如来藏这个所觉就是净因，在名言当中安立的时候，因为法身果没有现前，所以如来藏作为种性，是一个本基，在其上安立一个清净的因，主要是通过如来藏显现殊胜的法身果。

“其余三者为净缘”，“其余三者”是他相续所摄的菩提、功德、事业。觉悟的自体是菩提，觉悟的分支是功德，觉他的助缘是事业，分别作为净除的助缘。



如果具足了因和缘，就可以成佛。如果没有因缘，就没办法成佛。只有因，没有助缘，没办法成佛。比如一般的众生只有净因，无始以来如来藏都具足，但是显现上福报没有成熟的话，他没有办法遇到佛陀，也就没办法苏醒种性，无法通过觉悟如来藏来成佛。所以只有净因，没有助缘，也不行。

只有助缘，没有净因也不行。助缘具足了，但是没有种子，众生没有如来藏也是不行的。当然这种情况是一定不会有的，因为一切众生周遍具有如来藏。假如只有助缘，没有净因的话，也没办法成为调化。只有净因和助缘，因和缘都具足的情况下，才可以顺利地发生它的果。通过如来藏成熟之后，成就佛的果位，才可以真正地安立。此处安立了因和缘，下面还要分别宣讲。

今天讲到这个地方。



第八课

《究竟一乘宝性论》通过七种金刚处如是安立了有情如何具有如来藏，如何现前如来藏等一系列的关要。在宣讲七金刚处时，有所得的三宝和能得的四金刚处，现在讲的是能得因缘之四金刚处，有共同宣说、别说各自体相、彼等利益三个科判，其中共同宣说已经讲完了。

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

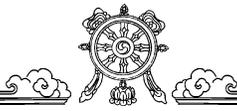
这四个科判分别对应四种金刚处，对于四种金刚处的因和缘进行别别地详尽地宣讲。

如来藏品第一

在这一品中真实开始宣讲如来藏。《宝性论》的三大理论证、十种意义、九种比喻都是出自这一品，也就是通过三个理论推知如来藏存在；通过十种意义详尽地对于如来藏的方方面面进行观察、宣说；通过九种对照比喻的方式认定一切有情相续当中如何具足如来藏的道理。

戊一、所觉法界义 分八：一、法界遍满一切；二、总标略说能遍者；三、其义广说；四、摄义并启下文；五、依启下义以喻宣说；六、以信心了知所说之义；七、认定所觉之空性；八、诠释宣说之必要。

在八种意义当中，第一、第二主要讲三大推理；“第三、其义广说”主要宣讲的是十种意义；“第四、摄义



并启下文，第五、依启下义以喻宣说”主要是宣说九种比喻的内容；最后六、七、八对于二转法轮所宣说的空性、了知空性的密意进一步进行安立。

己一、法界遍满一切

这主要是通过三大推理来安立有情具有如来藏的道理。

佛陀法身能现故，真如无有差别故，
具种性故诸有情，恒时具有如来藏。

这个颂词的广讲是在我们学习过的《如来藏狮吼论》。在《如来藏狮吼论》当中，全知麦彭仁波切通过无垢的智慧，通过教证、理证来详尽地安立一切有情恒时具有如来藏的道理。

颂词是利用三相推理来证成的。“诸有情”是有法或者宗法，“恒时具有如来藏”是所立，也就是说要安立一切有情恒时具有如来藏，要证成这个论题。

为什么说一切有情具有如来藏呢？有三个推理（根据）。第一个是“佛陀法身能现故”，一切有情恒时具有如来藏，因为佛陀法身能现的缘故；第二个推理，通过“真如无有差别故”来证成一切有情具有如来藏；第三个推理，通过“具种性”的根据来证成一切有情恒时具有如来藏。

这三个推理可以自成一个体系，各自都可以证成有情具有如来藏，也可以相互之间做补充，相互含摄。如果能够通达三个推理，就能够真正了知一切有情的确恒时具有如来藏。

首先，通过佛陀法身能现来证成一切有情具有如



来藏。“佛陀法身”是指一切诸佛等同虚空的智慧法身；“能现”是指能够从具缚有情的相续当中现前。佛陀等同虚空的智慧法身，能够从具有束缚的有情相续当中现前的缘故，说明有情绝对具有如来藏。

麦彭仁波切在解释“佛陀法身能现”时，是从有情相续当中能够现前的方式来进行安立。当然，其他很多大德说，“佛陀法身能现”是指佛陀的法身能够周遍于一切有情的相续当中，或者周遍于一切的法当中。全知麦彭仁波切的解释就非常容易理解。

为什么安立佛陀法身能够从一切有情的相续当中现前比较容易理解一切有情具有如来藏的观点呢？麦彭仁波切是从共同和不共的两个角度来进行安立的。

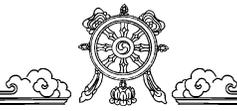
共同的理论，如果有一个能够现前的法身，那么一定可以推知在他以前的相续当中有他的因——种性³⁷，一切有情一定具有这样的种性。

比如在田地里面最初种下了种子，种子发芽之后，就可以长出苗芽。从苗芽从土地里面能够长出的果，就能够推知在土地里面以前决定具有种子。土地里面没有种子，但是后面又能长出苗芽，二者是矛盾的。

同理，如果佛陀的智慧法身能够从有情相续中现前，就可以推知在有情相续当中以前绝对具足能够成佛的因，能够成佛的种性一定是可以证成。没有成佛的种性和能够成佛，二者之间是矛盾的。所以通过这种共同的理论，通过有种性可以安立他的法身果。

从果推因，因为法身能够现前的缘故，就推知在有

³⁷ 此处是把如来藏作为他的种性或者佛性。



情的相续当中一定具足如来藏，这叫做共同的理论，是通过能生所生的因来安立。

下面讲不共的理论。上面能够证成有情相续当中具足有为法共同的种性，那么，能不能通过法身能现来证成有情相续当中具足不共的殊胜种性呢？也可以证成。证成具有不共种性的核心关要就要安立法身。佛陀能够现前的法身到底是怎样的一种自性？它是一种因缘和合的法，还是一种不变的无为法的自性呢？此处所现前的佛陀法身，就是一种无变的无为法。如果能够把佛陀的法身安立成无变的无为法，就能够证成以前有情相续当中所具足的种性也是无变无为法。

实际上，这种无变无为法就叫做殊胜种性，为什么叫殊胜种性呢？因为和前面的共同种性不相同。前面共同的种性属于有为法的自性，是一种能生的因；而不共的殊胜种性就是指如来藏，它是一种不变的无为法。从佛陀能现的法身来证知有情的相续当中具足这样一种殊胜的种性。

麦彭仁波切引用了教证和理证来证成佛陀的法身是无变的无为法。引用的教证有《大涅槃经》等，安立佛陀的如来藏是一种恒常的无为法。如果把佛陀的法身观成有为法，会有很多的过失，佛陀在很多经典当中也呵斥，不如成为外道、不如口中燃火、不能宣说、不能听受等，讲了很多呵斥的语言。所以，通过佛陀宣讲的了义的经典也可以证成佛陀的智慧、本体是一种大无为法的自性。

进一步宣讲，通过理证也可以证成。如果佛陀的法身不是一种无为法，而是因缘和合的法的话会有过失。



佛陀的法身就成了不是本具的自然智慧，而是一种因缘和合的法。如果是因缘和合的法，佛陀的法身应该是刹那生灭的自性，就是无常的法。无常的法是非谛实的，是虚妄的法。那么，佛陀的法身没办法安立成为有情恒时的皈依处。所以，通过理证可以证成佛陀的法身一定是恒常不变的大无为法的本体。

这种恒常不变的大无为法的本体如果能够安立证成的话，就说明这个法身不是通过因缘新生的，并不是这个法身的本体在有情相续中以前不存在，后面通过积累很多资粮新生成的法身的本体。而是无为法的缘故，不是因缘新生的，这就说明佛陀的法身在菩萨位的时候也是圆满具足的；在菩萨位圆满具足的法身，在有情位也是圆满具足的。因为佛陀的法身不是通过菩萨道的近取因重新生成的，所以，在菩萨位的时候也是和佛的法身一样圆满具足，而菩萨位这种殊胜法身的自性，它也不是通过因缘重新和合的，所以说明菩萨位的法身在有情位的时候已经具足了。在有情位已经具足的法身称为什么呢？如来藏。这个如来藏是无变无为法的自性，所以称为殊胜种性。

通过这一系列推理说明“佛陀的法身能现”这句话可以推出共同种性，也可以推出不共同种性。有情相续当中现在就具足圆满一切功德的智慧法身。只不过有情众生与佛不相同的地方是，佛陀的法身已经显现了，而有情的法身还没有显现。这时通过修道，不是能生所生的方式修道，而是通过能净和离戏的方式进行修道，净除覆障在有情如来藏上面的垢染。净除这种垢染后，就可以一分分地现前如来藏的本体和自性。当最后离



戏的客尘、戏论完全清净了，迷乱完全遣除之后，本具的如来法身就完全可以现前。那时，所现前的法身和释迦佛所现前的法身是一模一样的。

所以这个所现前的法身在有情位时就已经圆满具足了，因此可以完全知道一切有情恒时具有如来藏。不管在什么时候，你在堕地狱的时候，也具有如来藏；你在转生天人的时候，也具有如来藏；你在造大恶业的时候，也具有如来藏；你在修佛法的时候，仍然具有如来藏。如来藏的本体是恒时没有迁变，恒时不生灭的，是本来具足的。了知佛陀法身能现的缘故，完全可以诚信我们相续当中就具足这样的如来藏的本体。这是“佛陀法身能现故”的理论。

诸有情恒时具有如来藏的第二个根据是“真如无有差别故”。此处讲“真如”和“无有差别”。

“真如”就是大空性和大光明无二无别的一种究竟实相。具足大光明，又具足大空性，这实际上就是佛陀所现前的圆满法界，或者说是有情的心通过理证观察到究竟时，所具足的本性。即便有情心的本性还没有现前，它也是大空性大光明双运的本体，这就是“真如”。

“无有差别”是讲佛的真如和众生的真如是没有差别的。通过真如没有差别怎么就能知道有情具有如来藏呢？因为佛的真如与有情的真如完全没有差别的缘故，所以佛的真如就是有情的真如，只不过佛的真如已经现前了大空性、大光明的自性。也就是说，在有情相续当中也具足这样的真如。有情相续中的这种真如安立为“如来藏”。所以“真如”和“如来藏”是一个



含义，因为“如来藏”本体也是一种大空性³⁸和大光明³⁹。

通过“真如无有差别故”的理论，说明佛的真如与有情的真如完全一致，有情现在就具足真如。现在有情所具足的和佛无有差别的真如就是如来藏。

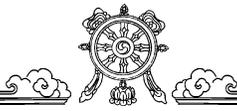
大家对于佛已经现前的真如法——“明空无二”的本体，比较容易了知，对于有情心性的真如大空性、大光明也是比较容易了知。通过佛和有情众生的真如没有差别这一点就可以知道，有情现在相续当中就具足这种如来藏的本性，因为在实相中，二者完全没有差别的缘故。通过这个方面，来完全证知一切有情恒时具足如来藏，这是“真如无有差别故”的理论。

对于真如无有差别，还可以通过其它的推理来了知，比如自空中观中的缘起因、离一多因等，都可以推知大空性。通过这些空性的理论，最后完全知道一切万法都是本空、离戏，完全没有丝毫戏论差别的。

大光明的推理也是在大空性的基础上完全可以了知。全知麦彭仁波切在《幻化网》总说当中有直接的推理和间接的推理，直接推理主要是通过净见量来安立的，以净见量来了知有情相续中的大光明的自性；间接推理是通过空性来推出光明，因为在大空性中，一切不清净的法连它的名称也不存在，而究竟的法界不可能是单单空的缘故，必定是现空双运。而不清净的显现连名称都不存在了，所以不可能是不清净的显现与大空

³⁸ 没有丝毫戏论的本体。

³⁹ 恒常的功德法。



性双运的，双运只能是清净的光明法。所以，推知有情相续当中就具足这种大空性和大光明，这个就称为“真如”。

有情相续中现在就具足的真如与佛所具足的真如没有差别。尤其是从大无为法的本体的角度观察时，有情现在相续当中所具足的真如和这个有情成佛之后所现前的真如应该是没有差别。

这是从纵向方面进行比较的，一个有情相续的前后次第之间的差别，现在是有情，以后成佛，众生位的真如和他自己成佛之后的真如实际上是没有丝毫转变。

从横向比较，就是这个众生和另外一个佛做比较。不是同一个有情前后时间的比较，而是同时一个有情和一个佛比较，这个佛所现前的真如和这个众生所具有的真如没有丝毫的差别。所以，有情现在就具足和佛一样的真如，这种真如就安立成如来藏。

因此说有情恒时具有如来藏，从这个方面也可以了知这个根据是完全成立的。

诸有情恒时具有如来藏的第三个根据是“具种性故”。而且不单单是一个有情具有成佛的种性，一切众生都具有成佛的种性，所以一切众生都具有如来藏。那么一切众生都具足成佛的种性如何了知呢？可以从三个根据进行认知。

第一个根据是一切有情的心性如前面所讲的，是完全圆满的真如，是空性和光明的本体。

第二个根据是覆盖在如来藏上面的客尘是可以被分离的。客尘具体体现在哪里呢？最明显的就是一种虚妄分别念。有时指的是烦恼，比如贪心、嗔心等；有



时指的是分别、戏论；有时指的是执著；有时是指习气成熟的有情世界的身体、器世界山河大地等的显现。实际上，这些都是可以分离的，因为它们都在不断的变化，所以说明这些东西不是恒常稳固的法。

从身体的角度来讲，大家都很清楚身体是不断变化的。从小孩到现在，然后从现在到老年，最后到死亡。一期一期的生命不断地变化，为什么会有这样的变化呢？这就说明它不稳固，不稳固的法是可以被分离掉的、可以被消亡的。所以有情的身体可以消亡。

有情的心呢？有情的心也是可以消亡的，心本身就是在刹那不断地生灭、转变。我们学佛之前，没遇到过中观宗的理论之前，我们认为一切万法就是存在的。但是学习了中观理论之后，我们以前的观念彻底被颠覆掉了，以前认为不空的观念现在在自己的相续当中一丝一毫的踪迹都没有了，所以这种实执也是可以分离的。

烦恼也可以被分离的。比如以前很粗的烦恼，在第二念就不存在了，或者以前的烦恼在现在相续当中不存在了，这就说明烦恼本身就是一种假立的东西。或者通过修不净观，可以把贪欲的烦恼息灭掉；通过修慈悲观可以把嗔恨心息灭掉等。这些都是烦恼可以被分离的具体体现。

外在的器世界也是这样的。我们没有通过唯识的观点分析的时候，就认为外在的器世界是心外的实有的法，就是色法的自性、微尘的自性。当我们接触到了唯识的观点，配合梦的比喻来看器世界，我们就会认知这个就是我们心的显现而已。除了我们的心认为是外



面的显现之外，实际上没有一个切实可靠的根据可以证成心外有一个实实在在的东西。既然它是我们的心所安立的，心又是刹那生灭的法，是可以被改变的，那么心一旦被改变，外面的器世界为什么还常实存在呢？所以我们根深蒂固地认为所谓的外界的山河大地是一个实在的法的观念，也可以彻底被颠覆掉。

通过以上的分析可以推知，客尘都是可以被分离掉的。佛陀在诸法轮中所讲的都是在对客尘不断地解除迷惑。比如小乘的修法中，是对于贪嗔痴等粗大的烦恼逐渐息灭的过程。这是客尘可以被分离的一个根据。还有，比如人们认为的人我存在，小乘通过人无我空性，最后就现证了无我，这也是息灭客尘的一个方法。大乘中的法无我空性，乃至于在三转法轮中直接讲到了客尘就是没有的，一切的客尘是不存在的，所有有情凡夫的心识和心识面前所有的法都是不存在的。这些都说明，客尘是可以分离掉的。

把客尘分离掉之后，剩下的是什么呢？就是本具的光明和空性的心性，这就叫做“种性”，在有情位时，把它安立成种性；成佛时就安立成法身。从这个方面，就可以完全证知一切有情是可以成佛的。

前面的两种理论：第一个根据就是一切有情本具清净的法性；第二个根据是客尘可以被分离掉的。

如果我们要补充的话，第三个根据就是佛的事业是永远不间断的。佛的事业就是告诉你本具清净的法性，告诉你分离客尘的方法。这个方法是通过佛实践过的，对任何一个众生都有效！佛陀告诉我们有效分离客尘的方法，这也完全可以证成一切有情一定可以成佛，



因为一切有情的本来心性是不需要造作的，本来就具足。而障碍心性现前的客尘又是一个假立的东西，没有遇到对治的时候，似乎是坚固的，一遇到对治之后，马上就成了不在了。所以客尘是不可靠的。

佛陀的事业是恒时周遍的。佛陀在世时，佛陀给我们宣讲；佛陀涅槃之后，他化现成善知识来给我们宣讲，继续给我们讲解这个问题。通过这样不间断地内因外缘和合，一切有情绝对可以成佛！既然一切有情都可以成佛，一切有情当然就具有如来藏了，这个种性实际上就是如来藏。具有种性的缘故就是具有如来藏，只不过此处是把种性假立成一个因，把佛陀的法身假立成一个果，这就相当于如来藏是近取因，如来藏现前之后就成佛，这个意思是一模一样的。

以上三个根据，每一个都可以自成体系，而且也可以互相补充。比如讲到“佛陀法身能现故”时，因为佛陀法身能现，所以一切众生都具有如来藏。如果有人问：“凭什么认为一切有情都能成佛呢？”就可以把这个问题，放在“佛陀法身能现故”这个理论中进一步地补充说明，或者用第三个推理来说明也可以。第三个推理是一切有情都具有成佛的种性，“佛陀法身能现”也说明一切众生都具有能现的法身，彼此没有差别。这里说明了一切有情都能成佛，又说明了能成佛的种性是大无为法，是不变的法性。

刚开始学习这三个推理的时候，会觉得很难以理解，能不能证成一切有情具有如来藏？这个还要打问号。但是慢慢去学习，尤其是全知麦彭仁波切的《如来藏狮吼论》里详讲了三大理论，学习过几遍之后再来看



这个推理，的确没有不成、不定或者相违的过患，它是一个圆满无缺的根据。佛陀法身能现、真如无有差别、具种性这三个理论是不怕观察的，越观察越清晰，我们相续中的疑惑越观察就会越少，也就越能够树立起定解。

这个颂词是整个《宝性论》的核心，要想对有情具有如来藏的观点产生绝对不退的信解，就要多花功夫在这个颂词上面。要多看、多观察，尤其对全知麦彭仁波切的注释要经常分析。这样做了就会知道，不单单是我们自己，连蚂蚁小虫在内的一切众生都具有圆满的如来藏，所以你敢轻视哪一个呢？

每一个众生都是未来佛，进一步来讲，一切有情现在就是佛，为什么？因为众生现在的相续中就具有如来藏，就和佛一样，只不过外表包了一层客尘，就像果实外包了一层皮，虽然直接从外表上看不出来，但不代表没有果实。通过佛的智慧眼，通过推理已经现量见到，一切有情都具有佛性。如果不看其客尘，只看其本性的话，众生就是佛。

再恶劣的众生都具有圆满佛性，了知这个就不会再对自己轻视。有的时候我们修法修不下去，觉得自己是不是不行了？总是有种自暴自弃的感觉。但是如果了知了自己具有如来藏，自己本具佛性，现在就是佛，就可以让我们重新树立起信心。如果曾经做过很多坏事、很后悔，或者觉得自己修法修不下去，很沮丧，这个时候就要多观察自己具有如来藏，越这样观察就越能够树立起信心。自己必能成佛的坚定的信念就可以从这个方面树立起来。



既然自己必定能够成佛，那么现在的这些客尘、垢染、烦恼都是阶段性的东西，不可能常住。常住的只有一个，就是真如，就是自己的如来藏，就是自己的佛性。它是常住不变的，是恒时具足的大无为法。所以不管怎么样的烦恼和痛苦都没办法伤害到如来藏本身，而痛苦和所谓的沮丧反而是可以被伤害的。只要具足了正确的方法，它就可以被伤害掉、可以被远离掉。

这些痛苦都是阶段性的，如果看到了安乐是恒常的、稳固的，是一切的本性，而痛苦、烦恼是暂时性的，那么有什么不可以战胜呢？有什么不能树立起坚定的信念呢？信念是完全可以树立起来的！

这种信念不像世间上对未来的一种梦想的信念，未来梦想的信念能不能实现的确是打问号的，但是如来藏可以现前这一点没什么不能确定的。这一点既然能够确定的话，我们在世间上生活修行的过程当中，就没有不可以战胜的困难。这不是一个口号，的的确确因为自己本来具足如来藏。

后面我们再通过十种意义展开宣讲的时候，从方方面面，全方位地介绍如来藏的本体，更加可以树立起坚固的信念，成佛的信念一定能够树立起来。而且不仅如此，每个众生都具有如来藏的，外表显得贤善也好，恶劣也好，实际上他也是一个具有佛性的有情。所以自己学了如来藏以后，对自己不会轻视，对别人也不会轻视，为什么要轻视别人呢？没什么可以轻视的。每个众生都和自己一样，和佛本是一样，都具足圆满的佛性，了知这个之后再去观清净心，就不是没有根据了。

有的时候我们口上说：“每个众生都是佛，都是菩



萨，你要观清净心。”那么凭什么要观清净心？我们说：“因为佛和小偷在哪里，我们是看不清楚的。谁是小偷谁是佛，我们是看不到的。”所以把所有众生都观成清净就能够保护自己。这也是一种观清净的方法。但是如果有了如来藏的观点之后，我们在观清净心的时候，阶位和层次就深得多了，而且是有根据的一种观想，因为众生具有如来藏这一点是完全可以肯定的。不是说我不能肯定，只能往清净的方面想，而是我可以肯定一切有情就具有如来藏、具有清净的佛性。从这个角度出发，来观修清净心的话，质量或者基础就很牢靠。所以真正观修起来也不是特别费劲的。

这些问题要好好思考，这里面包含了修道的很多关要。具有如来藏的缘故，修持密宗的生圆次第、大圆满，修持禅宗的真如的修法，修持实相念佛等的修法，都有基础了。实际上实相念佛当中也是说你的本体和阿弥陀佛的本体无二无别，怎么样无二无别呢？如果有了如来藏的观点，就可以完全诚信实相念佛、禅宗的明心见性、密宗生圆次第等这些了义的修法，接受这些理论体系都毫不费力。修行起来也毫不费力，因为没有什么可以疑惑的地方，如果把如来藏掌握了，相当于掌握了修法的关要一样。

修法的关要是什么？就是因为具有如来藏，客尘可以被分离掉。现在我们的修法就是为了分离客尘、现前本性，抓住这个关要之后，其他的方面是比较容易具足的。你自己本来是佛，你观修生圆次第就很容易接受。所以恒时具有如来藏不是一个简单的理论上的东西，的确是一切佛法最精要的地方。自己就具有如来藏是



一切教义当中最关要的地方！把这个问题抉择清楚之后，在学习其他的教义时就很容易，修习也比以前要容易得多了。这就是所谓的“见解越高，修行越深”的道理。

下面是第二个颂词，和这个意义差不多。

佛智入诸有情故，自性无垢彼无二，
佛性假立彼果故，说众皆具如来藏。

“佛智入诸有情故”，佛的智慧遍入在一切有情的相续当中，或者一切有情现在就具足佛智，这个可以和前面的“佛陀法身能现”对照。因为佛的智慧遍入一切有情，实际上就是说明有情现在就具有如来藏。佛智只不过是从有情的相续当中现前而已，从这个方面也可以说，众生是具有如来藏。通过这一系列的观察之后，我们就知道一切有情众生就具足如来藏的。

“自性无垢彼无二”可以和“真如无有差别”进行对照。“自性无垢”就是一切有情、一切万法的自性，本来是清净的，是大空性、大光明的自性本体。“彼无二”实际上就是“轮涅无二”，就是众生和佛是无二的。佛所具足的无垢自性众生也具足，涅槃的无垢自性也是轮回的本性，所以实际上就是无二的。对照“真如无有差别”，“真如”指完全没有差别，所以佛所具足的无垢自性也就是众生所具有的无垢自性，通过这个方面观察，就了知有情都具足如来藏。

第三个就是“佛性假立彼果故”可以对照“具种性



故⁴⁰”。“佛性”指种性，“假立彼果”就是把由种性生成的法身假立为佛性的果。为什么叫“假立佛性的果”呢？因为他不是能生所生的因果关系，如果是能生和所生就可以说佛性是因，法身是果，直接安立能生所生的因果，但是此处并没有一个新生的法，佛性没有变化。

如果是从种子生芽的角度来讲，种子生芽之后，种子就会坏掉，种子必须坏了才能够生果。所以如果是真正能生所生的话，佛性生法身之后，佛性就会坏掉，就会舍弃他的自性。而实际上佛性只不过是从圆满现前的角度安立成果。佛性显现为果之后，还是这个佛性，他没有变化，所以他不是一种真实义的能生所生。从这个方面讲，叫“假立彼果”，假立一种因果的关系，这个可以对照“具种性故”。

此处益西彭措堪布讲了很多种性的问题。第一个方面是通过教证证成的，主要引用了《毛诃子经》。《毛诃子经》中佛陀讲到了种性有无量的差别：把整个大地的泥巴搓成泥丸子，说这颗丸子声闻种性，下一颗丸子是缘觉种性，下一颗丸子是具贪心种性，再下一个是具嗔心种性，下颗是贪心强烈的，下颗是贪心中等的……像这样分析下去，大地上面的泥巴完全用尽了，但是有情的种性还没有说尽。把种性分成三乘或九乘都只是大概分的，如果是细分的话，种性是无量的。因为每个人的喜好、根基，在轮回中漂流时所熏染的习气，都是各种各样的。所以，细分的话，无量众生就有无量的种性。通过这个经典，可以证成一切有情是具有种性的。

⁴⁰ “具种性故”是由因生果的作用理。



通过理证也可以这样证成：通过果来推因，所获得的是佛果，就说明他是佛陀种性；获得缘觉果，他就一定是缘觉种性；通过获得声闻果推知他是声闻种性等。可以通过推理来证成一切有情是具有这样的种性。

关于圣者种性，有部和经部有不同的安立方式：有部主要就是把知足少欲的无贪善根安立成圣者种性，这是通过后面心熏的；经部安立的圣者种性，是在相续当中有一种能够修道的习气或者能力，这个也是一种心熏的。还有，唯识宗的种性，分为两种：一个是无始以来通过法性力具足的，能够现前无漏法的一种因，这是自性住种性；另一个是通过闻思修，逐渐生成的功德法，属于修所成种性。这上面的三种种性都属于有为法的种性。

按照大中观宗⁴¹的角度安立自性住种性，就是具有空性光明无二的如来藏；修所成种性，就是通过闻思修而逐渐产生的种种见解和功德。所以，此处的种性是无为法的本体，尤其自性住种性是一种无为法的本体。以上分析了圣者的种性。

接下来分析无种性的情况，分两种：一个是暂时的无种性，一个是究竟的无种性。究竟的无种性是不了义的说法，实际上是不用分析的。因为每一个众生有心，就具有心性。心性就是空性和光明无二的本体自性，这通过教证、理证，都可以证知。前面我们在分析三大理论时，对这个问题是作过分析的。只要有心，就绝对有

⁴¹大中观宗有自空、他空两种，此处是把二者合起来的，尤其是偏重于他空中观。



心性。心性是什么？心性就是空性和光明双运的本体。既然具足双运的本体，那么绝对没有成佛种性——一阐提，他的客尘是什么？还是可以被分离的。佛的智慧、悲心会不会因为他们是名称上的一阐提而不关照他呢？绝对不可能。他仍然具足这三个因缘，他具足佛性，客尘可以被分离，佛的智慧、大悲也会关照他。那为什么说他是一个断绝种性者？这是绝对不可能的事情。所以究竟断种性不存在，是不了义的说法。

现在分析第一种情况——暂时的无种性，这种说法可以安立。什么叫做暂时的没有种性呢？这是指在相当长的一段时间中，没有办法获得解脱，没有办法发起解脱的心愿来。当他能够想生起要解脱的最初的心态时，他的种性就苏醒了。有情虽然本具无为法的种性，但是他没有苏醒。从暂时性或者长时间没有苏醒想修道的习气或者想法的这个角度来讲，说他没有种性，断绝种性了。这是把时间很长很长安立为无种性，并不是永远也不可能苏醒。只不过通过此类有情的一种不共的业，在相当长的时间当中没办法苏醒。所以把这个情况安立成无种性。

《经庄严论》第四品专门讲解了种性品。在这一品中，对于暂时的无种性安立了四种情况：

第一种、“一向行恶法”，这里说的恶法不是一般的恶法，是五无间罪。一向地或经常性地作五无间罪，他总是会在地狱中进进出出，怎么可能发起善心呢？造五无间罪是个很强的恶行，他经常生起极强的恶心，是不可能生起解脱的善心，因此暂时没有解脱的机会，没有种性。因为造五无间罪的恶心，障住了他的种性苏醒，



他在很长一段时间当中，没有办法发起解脱的心愿，没办法很快生起一种解脱的心，这是第一个情况。

第二种、“普断诸白法”，就是经常地依止一种邪知识，而且这个邪知识不是一般的邪知识，经常告诉他无善无恶，断绝因果，这就叫做“普断诸白法”。什么样才叫普断诸白法呢？就是相续中产生了强大的断见。常见派外道还是要教导众生修善法的，因为常见外道都承许有轮回，都承许有解脱。如果你要解脱，你必须修持一些善业。所以“普断诸白法”所依止的恶知识一定是一种不信因果的，教导弟子不信因果、不要修善法的恶知识。这样也不可能在短时间当中苏醒种性的。

第三种、“无有解脱分”，虽然修一些善法，但是没有修持解脱分的善法，只是追求一些有漏的世间的人天安乐，没有想到要从善法当中获得三界的解脱。所以，如果经常没有解脱分的善根，也没有办法生起苏醒种性的机会。

第四种、“善少亦无因”，虽然修了一点点的善法，但是太少了，这个也叫无因，也叫做无种性。他的善法不足以让他苏醒想要解脱的种性，所以他也算是一种没办法解脱的情况。

以上四种情况就说明了无种性者，无种性者都是暂时的。我们分析看哪一个是究竟的呢？经常造五无间罪的也不可能永远造五无间罪，他内心当中的善根还是要逐渐逐渐显现出来的；依止恶知识行持断灭见，他也并不是永远的……所以这些都是一种暂时的无种性的情况。究竟而言，他是具有佛性的，客尘可以分离的，佛的事业周遍一切的缘故，他绝对也可以发起解脱心，



绝对可以在佛的庇护之下、引导之下，逐渐成佛的。

以上关于种性方面，也是借用上师讲记的内容作一个介绍。

己二、总标略说能遍者

开始宣讲十种意义。首先通过一个颂词标明十种意义的所有名称，这也是相合于弥勒菩萨的大海波浪的讲法。然后在后面一个个展开宣讲。

如果能够把弥勒菩萨的这些“总标略说”的意义记下来，实际上这一品的内容就都可以了知。比如刚开始的时候，弥勒菩萨就讲到了七金刚处⁴²，这七个金刚处已经标出来了。如果我们把这个颂词记住的话，实际上我们就知道，全论所讲的就是这七个金刚处。同样，在讲如来藏品时，把三个理论记住。然后十种意义就是下面的颂词。我们一边回忆这个颂词，一边十种意义就显现在我们的心中。后面在讲九种比喻的时候，还有一个“总标略说”。把九个比喻的颂词记下来之后，九种比喻慢慢都可以显现出来。

这个就是弥勒菩萨大海波浪的一种特殊讲法，一种殊胜不共的功德所在。如果我们能够把一个颂词记住，基本上这一品，或这一段的内容都可以八九不离十的记下来了。他是一层一层地给我们介绍的。此处总标略说就把后面要展开的十种意义的所有要义归摄在一起。

本体因果业相应，行及分位遍行义，

⁴² 佛、法、僧、如来藏、菩提、功德、事业。



常恒不变德无别，是说胜义界密意。

颂词中讲到了十种意义，通过十种意义从方方面面、全方位来安立如来藏的意义：第一是本体，第二是因，第三是果，第四是业，第五是相应，第六是行，第七是分位，第八是遍行义，第九是常恒不变，第十是德无别。这十种意义，下面就简单介绍一下：

第一个“本体”，本来清净的如来藏本体。下面还要通过宝珠、虚空和水的方式，介绍本来清净的如来藏本体，这叫所净。

第二个是“因”，能净因，他不是能生因，不是能生所生因果关系，所以这种因叫能净因，他的果叫做离系果。本体叫所净，因就叫做能净因。如来藏上面的客尘是通过什么来清净呢？是通过能净因来清净。

能净因有四种：第一个是信心，进入佛教的信心不可少；第二个是无我的殊胜智慧，必不可少；第三个是特殊的三昧禅定，必不可少；第四个是大悲心，必不可少。具足这四个因，就可以成功的分离客尘，这个叫做如来藏的“因义”。

第三个是“果义”，就是修持这样的因之后，获得什么果呢？一种讲法就是所净的如来藏的本体现前。此处是以更具体的方式安立果，就是常、乐、我、净的四种果。修持这样因之后，常乐我净四种殊胜果就会现前，这就是讲的果义。

第四个是“业”，业就是讲作用的意思。什么叫做作用呢？就是如来藏具足殊胜的功用、作用。比如你之所以能够生起厌离心，这个就是如来藏的一种作用；你



能够生起对涅槃的一种向往之心，这个也是如来藏的功用。如果没有如来藏，连厌弃轮回、向往涅槃这种心也不会生起来。所以，你能够生起出离心，能够生起想解脱的心，这是因为有如来藏的缘故。有如来藏才会有他的作用，这个作用体现在，你想要厌离轮回，想要获得解脱，这个方面就叫做如来藏的作用。

第五个是“相应”，具足或者具有的意思，就是说如来藏相应什么，具足什么。上师讲过，就像有灯一定会具足光明，灯和光明之间是一种相应，灯是通过具足的方式，拥有光明。此处的“相应”就是如来藏具足因功德、果功德，因功德就是前面所说的信解、智慧、大悲、禅定这四种；果功德就是无漏的神通，无漏的功德法。

第六个是“行”，就是分类的意思，即不同分类的行者。虽然如来藏的本体是不变的，但是从他的所依的修行者的角度来讲，分为凡夫、菩萨和佛，这就是如来藏的分类。实际上如来藏本身没有分类，但是从他的所依的角度讲，可以有分类。所依就是凡夫、菩萨和佛。从这个方面，把如来藏做了分类。

就像我们讲空性的时候，讲外空、内空、内外空等，实际上，空性本身没有分类的，但是从有法的角度讲，可以对空性做个分类。同样，如来藏本身是没有分类的，是无为法、不变的、无有分段义的，怎么可能去分类呢？但通过所依修行者的角度，凡夫修行者、菩萨修行者、佛的行者，这样就可以分成三类，这叫做分类义。

第七个是“分位”，是阶段的意思，有不净位阶段、不净净位阶段和清净位阶段。分类和分位是从不同侧



面讲的：分类是从修行者角度讲，可以分成凡夫、菩萨、佛；分位是不同阶段的意思，是从不同阶段可以安立为不净位、不净净位，清净位等阶段。分类和分位好像是一样，实际上是不相同的侧面，一个是从行者的角度分类，一个是从阶段性的方式来分的。

第八个是“遍行”，指虽然有不同的分位，有不同的阶段，但是如来藏是周遍一切的，遍行一切的，如虚空一样。周边的一切在分位当中，虽然有不同的阶段，但是如来藏的本体在不同的阶段，完全都是不变化，从这个方面安立“遍行义”。

第九个是“常恒不变”，就是讲常恒不变的方式，前面遍行是周遍一切，这里是不变的意思，二者之间侧面不同。常恒不变是在不净位的时候不变，在不净净位的时候不变，在清净位的时候也是不变，从这个方面说如来藏是常恒不变的。

第十就是“德无别”，就是断的功德和证的功德是无别的。下面分析从断的角度和证的角度安立不同的佛名号，如来、佛、法身等都是从断证方面来安立他的名号的，实际上断和证的功德是无二无别的，所以如来也好，法身也好，佛也好，从意义上讲是没什么差别的，这个方面就是讲的“功德无别”。

“是说胜义界密意”，通过十种密意宣讲法性胜义界的究竟殊胜密意，全方位地从十个方面来阐述如来藏。

专门宣讲佛性如来藏的，就是《宝性论》。《宝性论》当中讲得非常细致，从怎么样具足如来藏，通过十个意义来分析如来藏的存在，后面再通过九种比喻，通过菩



提、功德、事业全方位地介绍如来藏。如果能够把《宝性论》的意义搞清楚，佛三转法轮当中所讲最了义的如来藏部分就能够通达。

《宝性论》是从显宗过渡到密宗的桥梁，如果能通达《宝性论》，密宗当中的很多问题就可以通达了。很多大德在讲密宗的时候，引用的教证基本都是《宝性论》。通过此论来宣讲密宗当中隐藏的殊胜的观点，二者之间有很紧密的联系。

有些大德是通过密宗来解释《宝性论》的，有些是通过显宗来解释的。因为它是桥梁的缘故，既可以放在显宗当中讲，也可以放在密宗当中讲，这都是可以的。如果我们能够把《宝性论》的意义通达，密宗当中的很多问题同时也就通达了。或者稍微有不通达的地方，以后上师在讲密宗时，因为早就有了基础，稍微一指点就能够通达。当时能不能够通达就看你现在能不能够真正掌握、消化《宝性论》的意义。如果现在听的时候，只是一下子过去了，以后上师讲的时候，你就觉得好像没听过一样。如果你现在把这个问题搞得很清楚，那么，上师在讲密宗的时候，你就知道，这个意思是《宝性论》当中已经讲过的，这个方面是有印象的，那个方面是已经抉择过的，这样理解密宗的很多理论也是比较容易的。十种意义下面要展开宣讲。

今天就讲到这个地方。



第九课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》，全论是从七个金刚处来抉择有情相续当中的如来藏如何现前的方便。前面对所得的三宝的自性已经抉择了，现在宣讲的是能得的四种金刚处当中所觉的法界义，就是在讲如来藏。如来藏又分了八个科判进行宣讲，前两个科判已经讲完了，今天讲的是第三个科判。

己三、其义广说 分八：一、本体与因清净义；二、果与业成就义；三、诸功德相应义；四、以补特伽罗分类之行义；五、分位唯名分析义；六、如空遍行义；七、恒时不变义；八、诸功德无别义

科判是分八个，但意义是十个，因为前面在讲总标略说时，讲到了以三个理论、十个意义和九种比喻来抉择如来藏的观点，前面对于三个理论已经做了抉择，这里是讲十个意义。

十个意义前面总标略说“本体因果业相应，行及分位遍行义，常恒不变德无别，……”已经安立了总标，后面展开宣讲十种含义。十种含义通过八个科判来讲，因为第一个科判当中“本体与因”是合说的，第二个科判当中“果和业”是合说的，所以在科判当中是八个，但实际上意义是十个。

庚一、本体与因清净义 分二：一、合说能净所净；二、别说各自本体

这当中讲对如来藏本体和因的清净义。本体（果）也是清净的，因也是清净的，这当中有能净和所净两个



方面。

辛一、合说能净所净

本体的所净和能够清净的因二者之间不是能生所生的关系。虽然此处叫做能净的因，有个因的意义，但是绝对没有能生所生的含义，因此，此处是能净和所净。

能净所净的因就是能净因，果就是离系果，其本体是所净的本体。这个意思和前面所宣讲的佛法僧或者《如来藏狮吼论》当中所讲的如来藏等是一个含义。因为本体如来藏是大无为法，所以不可能再通过一个其余的能生因，把他重新产生出来，并不是以前没有，重新产生一个法，而是如来藏的本体在有情相续当中本来具足，但是因为上面有客尘覆障的缘故，无法现前，要通过能净的因消尽客尘，让所净的本体显现出来。所以安立的时候，只能安立能净所净，不能安立能生所生，下面颂词还要提到这个问题。

如净宝珠虚空水，自性恒时无杂染，
信法以及增上慧，三昧大悲而出生。

颂词前两句讲到了所净，后两句讲到了能净。

“如净宝珠虚空水，自性恒时无杂染”，就好像清净的宝珠、清净的虚空和清净的水，其自性恒时无杂染一样，与其三者相似，如来藏的本体自性也是恒时无杂染的。“恒时无杂染”，就是即便有情在内心当中烦恼达到极致的时候，对于如来藏本身也没有真正染污过。表面上似乎染污了，但实际上对于本来清净的如来藏没有染污，如是来进行安立的。

“信法以及增上慧，三昧大悲而出生”，下面讲到



了能净因，有四种：一、信法，二、增上慧，三、三昧，四、大悲。

颂词中的“出生”容易理解为能生的出生，但这里是指能净因，绝对不是能生因，二者之间有很大的差别。能生因就像生苗芽的种子一样，是产生苗芽的能生的因，因为到果位时要不停转变，这个过程中必定要舍前前而生后后，所以这个因的本体是一定要坏灭的，果也是前无而新生的一个本体，这就是能生所生的关系。而能净的因和如来藏之间不是能生所生的关系，前面讲过，如来藏的本体是大无为法，因此就不符合所生果前无后有的体性。因此，此处的“出生”不能理解成能生的出生，可以理解成现前。或者从现相位来看假立为因果，因为在众生位的时候，必定没有现前如来藏的光明，从这个角度来讲，可以说是不存在。后来通过四种因，四种修法圆满的时候，现前了如来藏。从现相假立的角度来讲，如来藏也是先无后有，在凡夫位时无而后面出现了，从假名的角度来讲，也可以叫出生，但严格意义上讲应该叫显现。

一切众生本来具足如来藏，只不过以前没有显现出来，现在通过各种各样的因缘，把他显现出来而已。就像一面清净的镜子（如来藏），上面蒙上了很厚的一层灰（客尘），清净的镜面本自具足，但是因为有很厚一层灰，本来清净的镜面就显现不出来。用一张纸或一块布可以扫除客尘，扫除客尘的布就是能净的因，镜面就是所净的本体，本来就是清净的。布或者纸并不是让清净的镜面重新出生的能生的因，它只是一种能净的因而已。如是来安立如来藏的本体，是一个本来具足的



法，通过其他因缘，把障蔽的客尘清净掉之后，他本来清净的妙慧本体就显露出来了，就像镜面显露出来一样。

在其他的一些不是非常了义的教义当中，也有说信法、增上慧、三昧和大悲是能生的因，如果具足了能生的因，就会显现所生的果，把所生的果安立成一种善根，比如说方便、智慧，通过这些而重新出生的果。佛果是有为法、新生的因缘法，信法、增上慧等四种修法是能够真正获得出生这种所生功德法的因，即是能生因。

而此处是三转法轮了义的观点，如来藏本体智慧功德本来具足。此处信法、增上慧、三昧和大悲这四种法是能净因。

同样这四种法既是能生因又是能净因，到底应该怎样安立呢？实际上是从不同的场合，或者跟随不同所化根性来讲的，有的可以安立成能生因，有的可以安立成能净因，两种都可以。

对那些无法直接接受如来藏或者佛法僧功德在有情相续当中本来具足的观点的人，就可以给他讲这是能生因。针对这些人讲，佛性代表有成佛的潜能，如果去修行积累资粮，同时信法、增上慧、三昧和大悲的这些因缘具足的话，最后就可以成佛。

针对于相信相续当中本具无为法如来藏的这些人来讲，直接可以讲能净因。众生相续当中本具佛功德，但是因为客尘障碍而不显现，信法、增上慧、三昧和大悲就是一种能净因。

能生因和能净因这两种方式都可以讲。但是实际



情况只有一种，依靠哪一种情况为主呢？应该依了义，不依不了义，了义的观点就是能净因。在其他教义当中，虽然讲到了能生因，但因为实际情况就只有一种，不可能说如来藏或佛法僧功德的自体既是有为法又是无为法。所以讲法身功德或者佛功德是有为法的观点，是一种不了义的说法。从了义的教证和圆满的理证来讲，佛法僧的功德就是无变的无为法，既然是不变的无为法，那么修行方式就绝对是能净因，不可能是能生因，因为能生因的果一定是所生的有为迁变的法。

所以讲法有很多，但是真正来讲，最了义的是此处所讲的能净和所净的关系，其他认为能生的因和所生的果是变化的因缘故，当然是不了义的讲法，应该按照了义的观点来安立非常合适。

辛二、别说各自自体 分二：一、所净自体义；二、能净因义

前面讲的所净是略说，下面展开宣讲，首先讲所净，再讲能净。“所净自体义”，就是讲如来藏。那么，如来藏具足怎样的特点呢？为什么如来藏具有本来清净的自性？下面的颂词进行了抉择。

壬一、所净自体义

自在势力及不变，滋润自体自性故，
彼等宝空水功德，是为相似对应法。

这里以比喻和意义对照的方式来安立如来藏。前面讲到了“如净宝珠虚空水”，此处以清净的宝珠、清净的虚空和清净的水来做比喻，对如来藏进行观察和安立。



“自在势力及不变，滋润本体”，有别相的安立，也有共相的安立。第一、“自在势力”就是指如意宝，如意宝具有自在的势力，可以遣除有情的衰败、贫穷、疾病等。它对应“彼等宝空水功德，是为相似对应法”，和如来藏本来清净的本体相对应。怎么相对应的呢？如意宝具足自在势力，就像如来藏具足自在势力一样。如来藏的本体有自在调化众生的势力，比如说佛已经完全现前了如来藏，就可以任运自在、无勤作地调化众生，这种势力在如来藏的本体当中本就具有，所以和如意宝相似相同。

第二、“不变”，讲完了如意宝的自在势力的特点之后，进一步再讲不变。因为自在势力只能够从一个侧面来描述如来藏，但是单单从一个比喻还没办法完全地了知如来藏，所以此处讲的第二个比喻——不变，对应的是虚空的比喻。虽然如来藏具有自在势力，但是用如意宝的比喻无法体现他不变的自性，所以再以虚空不变的比喻来对应如来藏具足不变的功德。

为什么不变呢？有情世界来来去去，生生死死，整个器世界到劫末的时候要毁坏，之后又安住，然后又重新形成，又再重新毁坏等，成住坏空的情况不间断变化和示现，但是虚空从来不变，因此用虚空做比喻。因为虚空具足不变的特质，对应如来藏的不变特质。

覆盖在如来藏上面的法都在变化，比如心识、种种烦恼、贪嗔痴等。有情从无始以来到现在，如来藏上面的客尘从未停止变化，无论是从粗无常角度来讲的粗大变化，还是从细无常角度来讲的细微刹那生灭，总之都在变化，任何客尘的法都属于变化的有为法。刚开始



是烦恼和烦恼之间、染污和染污之间的变化，开始修道后，就从染污法逐渐变成修道位的功德法。比如开始出现离心、菩提心、空性见和如来藏的见解，就开始从染污过渡到清净。即使内心当中具足的功德法，还是属于变化的法，而永远不变的是如来藏的自性、本体。所以如来藏的本体和虚空的不变本体对应。

第三、“滋润本体”。单单从自在势力和不变化方面来讲，还无法圆满地解释如来藏的方方面面，所以再加上一个滋润的本体。滋润本体的比喻对应水，水是滋润的本体，可以滋润一切万物，比如人需要水的滋润，大地需要水的滋润。大地有了水的滋润，其他的植物才可以生长，有情才可以生存。水对于一切万法的本体都具有滋润的作用。与此相似，如来藏本具的大悲也能滋润一切有情。如来藏的本体中就具有怜悯众生的慈悲心，是本具功德。同体大悲也好，无缘大慈也好，在如来藏中本来具足，因此讲胜义菩提心时讲到，如果能现前空性，一定会现前悲心。

众生本具的悲心是大无为法的不变功德，要现前这样的功德，在因位修道时也需要修悲心。虽然因位时所修的悲心是造作的法，是一种心所、有为法，但是通过发起相似的大悲心，修到圆满时就会现前本性，本性中本具的悲心功德就会显发出来，二者之间有这样的关系。虽然现在我们修的是造作的有为法的悲心，但在有情的本性中却具足滋润一切有情相续，能够真正度化一切众生的永远不变的大悲心在如来藏当中本来具足。

佛现前的如来藏本体的本性大悲心是永远不会泯



灭，菩萨相续当中的大悲心也永远不会泯灭，因为佛菩萨已经照见了万法实相的自体，所以当实相、空性、法性现前时，悲心的功德一定会现前，而且是永远不会隐没。

但是声闻和缘觉的悲心就不一定，因为他们所现前的本性并不是真正的法界本性，严格来讲，还是属于单空层面心识的法。因为他们所现前的空性不是真实的圆满法界，所以他们的悲心也有限，可能趣入涅槃时悲心就没有了。但是菩萨所现前的是真实的法界，所以菩萨入定时悲心也不会泯灭。

有种说法说，如果佛不劝请八地菩萨，他就会入灭，但这个问题在讲《入中论》时已经讲过，实际上是佛赞叹菩萨入定的功力非常深。其实即使佛不劝请，菩萨也一定会出定来利益有情，因为他相续中和本性无二的大悲心已经现前了。当然佛就更不用说了，佛的如来藏本体已圆满现前，和如来藏本体无二的悲心也完全现前，所以佛是绝对不可能自己入灭不度化众生的。

如来藏中的大悲和滋润万物的水的功德是相似的。为什么叫相似呢？只能够叫相似，而无法从完全相同的角度来讲，因为如来藏是无为法的本体，而现在我们所讲的三个比喻或例子都是有为法。

第一个如意宝：如意宝的势力虽然很大，但还是有为法，它仍然是一个变化的有为法的自性。

第二个虚空：似乎有不变的功德，从远离了生住灭的角度把它安立成恒常不变。但是真正以因明或中观的正理观察，说虚空是实有存在，也有很多破斥的方式。实际上虚空只是一种概念，在名言当中并不存在，是遣



除了色法质碍之后，没有质碍、没有变化，把它安立成虚空无碍的自性。

第三个水，肯定是有为法。

这些都是有为法，但是和如来藏在某方面有相似的地方。比如从如来藏的自在势力的角度来讲，如意宝具足自在势力；从不变的角度来讲，虚空具足不变；从滋润的角度来讲，水具有滋润的显现特性。

用这三个比喻来对应如来藏，叫做“别性”。自相或者别相分别是从小在势力、不变、滋润本体三个方面进行对照的。三个比喻和如来藏有一个共相是什么呢？就是本自清静。虽然从别相来讲，自在势力是如意宝的别相，不变是虚空的别相，滋润是水的别相，而它们三者有一个共相就是清静。如意宝、虚空和水的本性都是清静的，这和如来藏的本性——本自清静，实际上是一个含义。

共相又怎么样理解呢？比如说如意宝，虽然从矿山挖出来时上面还有很多灰、石头等杂质，但是这些是可以被分离掉的。通过宝珠师的三次打磨之后，本来清静的本体就会逐渐逐渐显现出来，即便是在外面覆盖了很多杂质，但是如意宝本来清静的光泽是不变的，这方面和如来藏的本性是完全相同的。

第二方面是讲到了虚空的本来清静，虽然在城市当中的污染很重，或者云层很厚，有白云、黑云，但是虚空的本体是没有任何改变的。虚空本来清静，虽然表面上是被染污的，但是只要因缘停止之后，虚空本来清静的本体就完全可以显现出来。如果虚空的本体就是不清静的法，即便是在人们停止排放汽车尾气，停止煤炭



的燃烧，虚空还是会不清净的。从这个角度来讲，虚空就是本来清净的，暂时显现上受了染污，实际上对于虚空的本体来讲，是不会有有什么染污的，这就是虚空和本来清净之间的对照。

第三是水的本来清净，其本体也不会被灰尘真正的染污。表面上，水里面加很多泥沙之后就变得不清净了，但是灰尘仍然可以被分离掉。如果把水放在一个地方不动，其他杂质逐渐沉淀下去之后，水又会变得很清净了。我们搅动泥坑里的水，一搅动似乎水变得非常脏，但是其实泥沙并没有真正地染污水，只要停止搅动，放一段时间之后，泥沙沉下去，本来清净的水又会呈现出来。

即便是工厂里的废水，我们好像觉得已经完全被染污了，但是通过一些净化的系统，还是可以把污水净化掉，这说明水本身就是清净的，所以循环水、清净水的系统、仪器才可以净化水，如果水就是不清净的本体，那么怎么样净化它也没有用。

还有一种宝珠叫做净水宝珠，如果哪个地方的水很不好，把净水宝珠投进去之后，马上就变得清净。为什么把宝珠投进去之后，马上变得清净呢？就是因为水本性就是清净的，杂质、尘土是可以被分离的。如果说水的本性不清净，那就无法被分离，可以被清净掉的原因就是因为客尘不是水的自性。我们看起来好像是水“变”清净了，但实际上水的本性就是清净的，和如来藏的本体是完全一样的。

从别相的角度，分别和如来藏的自在势力等等做了对照，从共相的角度来讲，三个例子都具有本来清净



的特点，和如来藏的本来清净有相似的地方，此处讲了相似对应法的意思。

壬二、能净因义 分二：一、断除四障；二、以对治成为佛子

癸一、断除四障

于法嗔恨及我见，怖畏轮回之痛苦，
舍离利乐众生事，是为四种障碍性。
大欲有情及外道，声闻以及辟支佛，
增上信等四种法，应知是为能净因。

颂词当中有三个意义，第一个意义讲到了四种障碍：第一是“于法嗔恨”；第二是“我见”；第三是“怖畏轮回之痛苦”；第四是“舍离利乐众生事”。如是即为颂词中的“是为四种障碍性”。

“大欲有情及外道，声闻以及辟支佛，”讲到了具有四种障碍的四类有情：第一是“大欲有情”；第二是“外道”；第三是“声闻”；第四是“缘觉”，这四类补特伽罗具有以上四种障碍。

“增上信等四种法”讲到了真正断除障碍的对治。前面讲到了四种障碍，以及具有四种障碍的有情，后面就讲到了怎么样来断除这四种障碍。断障者是讲大乘菩萨，增上信等四种法是大乘菩萨相续当中要生起来的不共的修法，其他的凡夫、外道和二乘圣者都不具足，所以四种能净因是佛子的不共修法，只有菩萨的种性最后才可以现前如来藏。其他有情暂时没有苏醒菩萨种性的缘故，对他们而言没有办法真正地现前如来藏



的自性。

我们分析一下断除的四障——于法嗔恨、我见、怖畏轮回之痛苦和舍离利乐众生事。

第一个“于法嗔恨”，主要是指大欲有情，“欲”就是对欲妙的执著。为什么叫“大欲有情”？因为对于世间轮回的欲妙非常耽著，导致他们根本就不想追求解脱道。

为什么大欲有情会对法嗔恨呢？嗔恨也有不感兴趣、反感、对真实义的嗔恨等等。因为大欲有情对于妙欲、世间一切的感受特别喜好，对于解脱道没有兴趣，不认为真正有解脱。如果跟他说解脱是要暂时放弃妙欲的感受，不能耽著，究竟来讲则必须要证悟空性，他就会认为这样的解脱道肯定不能趣入。一般而言，大欲有情对解脱法门会产生反感。

还有一种情况，虽然大欲有情有可能已经趋入了佛门，但是对大乘法嗔恨，也是“于法嗔恨”的一种表现。如果对大乘法有嗔恨，怎么可能对大乘法生起信心呢？这样也就断绝了趋入大乘教法的因缘，就更不可能生起信心或者去修持，所以对这些人来讲，就是有现前如来藏本来清净自性的障碍。无著菩萨的注释中也讲到了这两种情况：一种是不承许有解脱道的；第二个是对于大乘法嗔恨的。

如果我们稍微再分析，还有第三种，有可能就是像我们这样的人，有时对法也会有一些嗔恨，当然这种嗔恨也许不明显，也许是属于宗派之间的嗔恨：“我是这个教派的，你是那个教派的”，“我的法怎么样，你的法怎么样……”，在不知不觉当中，会对其他教派的法会



产生排斥的心态，对其他教派的修行者产生嗔恨心，这有可能也会变成障碍，因为很多地方讲，这也是一种舍法，如果犯了舍法罪，就不可能再从正法里得到殊胜的加持。所以进一步观察我们自己的相续，如果不注意有可能就处在这种障碍当中。

我们相信解脱道，就必须了知一切欲妙的法都是不可靠的，虽然暂时享受了欲妙法，但是它终究是有为法，是不可靠的，不能够去耽著。此外，对整个大乘的教法也不能嗔恨，否则就断绝了趋入大乘教法的因缘。如果自认为是大乘修行者，对于某一个大乘修法很相应，但是认为其他大乘修法不是真正的解脱道，有排斥和反感的心态，这也是对法嗔恨的表现，这方面也是需要认知和断除的。

第二个“我见”，对应的就是外道。一般来讲，外道就具有我见，当然外道也有狭义和广义两种。

首先狭义的外道，比如数论外道、胜论外道、顺世外道等，都是我见很深重的表现。比如数论外道承许有一个神我，即恒常不变的神我的自性，这叫做遍计我执。如果内心有这种遍计执，就没有办法相应如来藏的本体。因为如来藏的本体当中，常、乐、我、净四种法当中的“我”，就是要离开我和我所，如果存在我见，就是障碍，这是平时我们讲的狭义的外道。

还有一种外道，虽然身体已经进入佛门，但是见解属于外道。比如佛涅槃之后，正量部、犍子部的修行者，虽然对佛陀是诚心皈依的，也是想要求解脱道，但是他们承许“我存在”的观点。从皈依的角度来讲，他们是佛弟子，但是从见解的角度来讲，因为承许有我存在，



属于外道见。这里不是从是否皈依三宝方面去区别内外道，而是从是否承许三法印或者四法印来判别的。因此虽然进入佛门，但是安立一个有我的外道见，就无法获得解脱，这也是外道的表现。

还有一种外道是“俱生执著”。一般的众生有俱生执著，也有俱生我见，因为他的内心没有趋入佛门，所以也是外道。无著菩萨的注释中对于外道分了两类：一种是数论外道等的外道；一种就是犊子部等。如果再进一步分析，相续中有俱生我执的一般世间人也可以归为外道。

还有一种在上师注释当中以隐藏的方式提到过，我们如果不注意也容易落入外道的修法中，为什么呢？因为真正的佛法修行是以断除我和我执为根本目标的，如果我们在修行佛法的时候，处处都想到我，没有以断除我执来作为修行的核心，就有可能以内道的身份修外道的修法，从广义的角度来讲是这样的。

尤其比较可怕的是“以我来修无我”，但是不是真正在修无我呢？不是真正在修无我，宗喀巴仁波切讲，是以一种模仿的方式修无我，模仿是什么意思呢？并没有真正在修无我，比如今天要修一个无我空性，就在“我”的基础上开始观修无我，实际上观修的无我和自己的我执根本无关，这个“无我”就是一个模仿道，不是真实道，这样修下去就很危险。如果直接说有我，我们就会认识到危险，但如果是我在修无我，这个危险性自己就发现不了，还觉得自己当然就是佛弟子，因为我在修无我，其实这样讲本来就是矛盾的。

为什么很多人修行很难成功？因为对于我的消亡，



有很多人自然而然还是会有恐怖心，他认为我如果没有了，谁来享受解脱果呢？无我是佛教的精华，所以肯定要修，但如果不注意就会被“我”利用。无我虽然要修，但谁来修呢？我来修“无我”，我来证悟“无我”，我来享受无我的果实，本来这是一个矛盾，但是如果不注意，我们很容易落到这里面。

实际上真正要修无我，“我”是一定要消亡的，没有谁来享受胜利的果实，也没有谁来修持无我，“我”本身就是不存在的！如果没有认识到“我”本身不存在，而是认为“我”来修持无我，就很容易落到一个很细微的我见中，这种我见尤其危险，越微细就越难发现。如果不注意，我们很多的修法可能都在围绕我执而转，都在为“我”而服务，这是比较危险的事情。

数论外道这类很明显的外道容易发现，犍子部直接承许我存在，也容易发现。但是我们在修无我的同时，以更加隐藏的方式承许有我，可能比犍子部或者数论外道还要危险一些，因为后者是直接承许有我，而以隐藏的方式承许有我则更加难以发现。

所以，我们在修持佛法的时候，无我的问题要真正深入观察，要真正了知我就是一切轮回和痛苦的根源，只有消灭了我执才可以获得安乐。如果保持着我见不放，这个道本身就是相似道，这样修持下去，似乎从自己的感情角度来讲，保持了有我的感觉，好像就有了安全感，但是从道的角度来讲，只要还有我执，以后绝对还会通过我执引发无穷无尽的痛苦。

众生无始以来流转轮回，就是因为“我”而引发的。阿罗汉虽然没有对于一切万法证悟空性，但是他真实



证悟无我的缘故，终止了流转轮回。如果我们没有认知我的危害性，不了知证悟无我的功德，就还是不愿意从内心去修这个无我，因为如果要修持无我，我是一定要死亡的。但是我们如果没有认识到这一点，还觉得应该保留一个我的本体，这就不算是真正的内道了。所以，我见有可能也包括我们自己在内。

了知了这些教言后，我们要很认真地去观察，自己所修的到底是内道还是外道的修法？如果不认真观察，很有可能就落入到外道的修法当中还不自觉，这就比较危险，怎样才能够发现这一点呢？我们就要很认真地去闻思，树立无我的正见，生起标准的无我见，才能避免微细的歧途。

第三种是“怖畏轮回之痛苦”，直接对应的是声闻。声闻对于轮回的痛苦非常怖畏，对于涅槃的寂灭安乐非常向往，他们越怖畏轮回，就会越向往涅槃。对于轮回和涅槃不一样的执著，就导致声闻无法证悟平等性。如果要证悟如来藏，必须要证悟平等性，即轮回和涅槃是平等的。从法性来讲，轮回本来是不存在的，涅槃也就不存在，二者之间完全是平等的。

为什么会怖畏轮回呢？因为认为轮回实有存在，就像有些人很怕蛇、很怕鬼，为什么怕呢？因为认为这些是实有存在的，如果我们认为没有实有的存在，那就没什么可怕的。

声闻乘的修行者非常怖畏轮回，认为轮回和涅槃都是实实在在存在的，所以要离开轮回而获得涅槃，越是这样想，轮回和涅槃之间的差距就越大，就越无法了悟轮回和涅槃的平等性。轮涅的概念实际上都是客尘，



如果不超越这些概念，就没办法获得本来清净的自性，所以声闻怖畏轮回的痛苦也算是一种障碍。

第四种是“舍离利乐众生事”，对应缘觉。缘觉即是辟支佛，为什么他会有很强烈的“舍离轮回众生事”的特征呢？辟支佛喜欢清净，不喜欢接触人。有些人的性格也是这样的，不喜欢和很多人在一起，就喜欢一个人看书、喝茶或坐着等，总之喜欢离群索居。辟支佛就有这种特性，他非常厌倦和人交往，因为和人交往会引发很多痛苦，会有很多闲言杂语和烦恼等等，所以辟支佛也是发愿在佛不出世、声闻灭尽的时候独自证悟。缘觉经常在很偏僻的地方修道，在成为“最后有”的时候，也是一个人在尸林中观修顺逆的十二缘起，只是要化缘的时候才会到人群中去，有了饮食之后马上返回尸林修行，所以他对于接触人一点兴趣也没有。缘觉就是通过这样的方式修行，得到阿罗汉果之后也不想讲法，因为他不想多说话。

如果要利益众生，比如供养他食品的这些人，辟支佛会升到空中显现神变，让供养的人生起信心，在缘觉面前发清净的愿，最后得到解脱。所以辟支佛即便成就了也不讲法，只是通过神变的方式利益众生，不想通过接触很多人的方式来利益众生，缘觉具足的特性就是“舍离利乐众生事”。

有时我们就把二乘的声闻、缘觉放在一起讲，一方面怖畏轮回，一方面没有做广大利益众生的事情，这样会成为他们的障碍。这两方面我们自己还是要注意的，为什么麦彭仁波切会说，讲轮回的痛苦不要讲得太过分了，讲到一定的时候必须要给菩萨讲如梦如幻，因为



讲过份了之后，很多人就会生起声闻心了。同样，如果给菩萨讲众生的过患时也不能讲太多，否则他就不想接触众生了，内心中发起缘觉心，只想自己修持，根本不想利益众生，这种心就容易生起来。

有时不知不觉当中，我们自己就已经进入声闻缘觉道了。也许修行还没有达到这个层次，但是心中的想法已经趋入和缘觉相似的意乐当中去了，根本不想去度化和利益众生，只想自己修行获得解脱。其实有时说是为了自我解脱，其实主要还是为了轻闲，为了避免很多烦恼的事情，就给自己找一个清闲的地方待着，是不是为了修行也很难说，这就和缘觉道比较相应，这样也是比较危险的，并不值得赞叹。

所以，一方面我们必须思维轮回的痛苦，因为自己不生起出离心，怎么去引导众生呢？另一方面在暂时阶段，还是不能过多地接触凡愚众生和恶友，否则内心当中就会受到染污。但这只是阶段性的，我们要清楚，生起出离心之后，就应该把自心及时调整到大悲和菩提心的状态。

当菩萨修到出离心时，觉的一切轮回都是痛苦的自性，此时就会意念一转：既然都是痛苦的自性，所有众生不都是漂流在轮回当中吗？那么是不是所有的众生也都需要解脱呢？的确都是需要解脱的，但是众生却都不知道还沉溺于轮回中，此时就转到了发悲心、菩提心上，就会想到我不能只是自己解脱，一定要帮助众生。为了帮助众生再进一步开始修持空性、修持六度万行。这种转变是菩萨才有的，二乘是没有的。而我们如果不及时调整，即便不成为声闻、缘觉，但是对于成为



菩萨也会有延误的。

所以我们修学过程中，首先要生起标准的出离心，然后就需要调整自己的心，尤其是自己对轮回痛苦有感受的时候，需要把注意力放在众生上面，要观察众生的痛苦，就可以适时地把意乐转变到大悲心、菩提心的状态上去。

以上讲了四种障碍，如果我们不离开这四种障碍，是没有办法真正修持佛道的。

下面讲对治法——“增上信等四种法，应知是为能净因”。我们为了对治四种障碍必须要修持四种法：增上信解、空性、三昧、大悲心。这四种法也称为四种对治，通过增上信心可以对治于法嗔恨；通过修持无我空性可以对治我见；通过修持安乐的禅定可以对治怖畏轮回；通过修持大悲心，可以对治舍离利乐众生的事情。

这四种障碍是决定的，所以断除四种障碍的对治性也是决定的。如果能把这些障碍对治掉，自然而然就可以趋入到现前如来藏的清净正道当中。所以增上信等四种法是能净因。下面讲四种法怎么样能成为能净因。

癸二、以对治成为佛子

信解胜乘为种子，般若为母生佛法，
禅乐胎处悲乳母，具足彼等诞佛子。

“具足彼等诞佛子”，如果具足了四种法，就相当于转轮王子生下来一样，一个佛子在佛家族当中诞生出来。“诞佛子”中的佛子就是成佛的近因，相当于就踏上了完全现前如来藏的正道了。前面讲了佛法僧、如

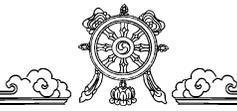


来藏、菩提、功德和事业，通过法宝现前僧宝，通过僧宝来现前藏智界。佛子属于僧宝所摄，在他现前僧宝的时候，藏智界就会显现出来，这是现前如来藏的第一步，然后再逐渐修持六度万行，超越十地之后，成就佛陀的果位，最后就圆满现前如来藏。所以“诞佛子”的四种因是非常重要的，如果能够修持显现佛子的四种因，并且能够现前的话，后面成佛就非常容易。下面逐一来解释。

“信解胜乘为种子”，此处是以转轮王子的诞生方式来进行对照的，也是以比喻与意义相对照的。比如说一个转轮王子要诞生，首先必须要有种子，即是父亲的种子。如果没有父亲的种子，儿子没办法出生，所以种子就成为最初因，以此比喻对照佛子的诞生也需要一个种子，这个种子是什么呢？就是“信解胜乘”，“胜乘”是大乘的意思。

“信解胜乘”，第一个已经简别掉了对于解脱没有兴趣的有情，因为对于胜者有兴趣，想成佛的有情，当然就想解脱了。

前面我们讲的几种大欲有情：第一、简别过度贪着欲妙，不想解脱的有情。如果你生起了信解的胜乘，当然能够生起解脱的心；第二、简别大乘法嗔恨的有情，虽然进入了佛门，但是对大乘法非常嗔恨的这种；第三、信解胜乘可以避免诋毁他宗的过失。通过广大的闻思修行，能够了知一切的大乘经典都是成佛的方便的话，就不会说：“我的这一派修法是正确的，其他派的修法不是正确的。”如果能够广大的闻思这种教义，首先我们自己内心当中智慧就能够圆融。如果自己的智



慧圆融，看法也会转变，对其他所有修行者、所有教派也能够平等对待，这样就能够避免对法嗔恨，成为大欲有情的过患。

这样的信解胜乘，尤其对大乘的信心是非常重要的。《华严经》中讲“信为道源功德母”，意为一切修道之源，一切功德之母就是信心。信解很重要，信解的来源就是闻思修行，通过听闻、思维、修行，慢慢就会对大乘产生信心。

对大乘产生信心就是成为菩萨的最初因。所以如果我们想要成为菩萨，这个种子是必不可少的，如果缺少种子，虽然具有其他的功德法，但也没办法成为菩萨。这就像如果没有最初父亲的种子，怎么能诞生一个转轮王子？这是不可能的事情。

这里最关要的一点就是信解胜乘。信解胜乘有很多，现在我们也是处在逐渐逐渐地对大乘生起信心的阶段。因为大乘当中有甚深道和广大道。这个甚深道是般若空性方面甚深的地方，也需要生起信解；广大道，比如如来藏、五道十地的功德、六度万行、大悲菩提心等这些也需要生起信解的。

现在上师给我们安排的一系列的教程，都是让我们内心中对整个大乘生起信解的方式。这样我们在不知不觉当中对大乘的信心就会生起来，就会慢慢坚固。信心一旦坚固之后，就会为以后现证菩萨果位奠定非常坚实的基础。因此我们如果有机会学习大乘教法时，为了自己，为了他人，也为了佛法，应该好好地学习。只有好好学习才能生起信解，否则心中有好多疑惑不能断除，对整个大乘就没有办法产生殊胜的信解，又怎



么能成为道源功德母呢？

所以信解胜乘就是种子，必须通过方方面面让我们内心当中生起坚定不移的信解心。这就绝对是要多听闻和思维佛法，尤其很多教授是需要反复听的。不是说《中论》听过一遍就够了，听闻一遍，内心当中有没有正见也不好讲。《宝性论》听闻一遍是不是够了？也不能这样讲。有时我们听闻一遍就满足了，这是虚妄的满足，也许是虚荣心的满足，并不是真正的内心中产生了正见之后的满足，就觉得自己已听过再听没有意义了。但实际上法里面的很深的教授、教言，或者说我们内心当中的疑惑还没有真正遣除的时候，我们就要反复去听、去思考、去观察，最后在内心中产生殊胜的信解。但是众生有个毛病，总感觉听完之后就足够了，再听的话就浪费时间了，有时就觉得自己也能懂，但实际上是根本没有懂而认为懂了，这样就比较危险。以上是讲“胜解信乘为种子”。

第二个因就是“般若为母生佛法”。“般若”作为生母，因为有种子之后，还需要一个生母。儿子的诞生必须要在母亲的子宫中去生存，然后从母亲的身体中诞生出来的，所以生母也是必不可少的。和“生母”这个比喻对应的就是讲“般若”。般若空性就是无我的空性，就是一切诸佛之母，即佛母，就像我们常听到的“般若佛母”的讲法。“生佛法”中“佛”就是诸佛的佛，“法”就是讲诸佛的功德法。“般若为母生佛法”就是通过般若空性，能够产生一切的佛功德法。

此处不是说诞生佛子吗，怎么叫生佛陀的法呢？实际上，不单单是能够生佛子，而且也能够产生佛陀。



因为在《现观庄严论》当中也有这种讲法：“俱为声缘菩萨佛，四圣众母我敬礼”。般若是声闻、缘觉、菩萨、佛的四圣众母，这四种圣者的生母就是般若空性。所以，要成佛必须要有无我空性，要成为佛子也需要般若空性。因为佛是通过佛子而产生的，所以首先要成为佛子，然后通过修行之后成为佛陀。般若空性是佛子的因，也是佛陀的因。

般若直接对治的是“我见”。不管是外道的神我见，犍子部中的有我见解，还是一般凡夫人的俱生我见也好，或者平时我们的“以我修无我”的这种见也好，通过修持般若空性，都可以遣除掉。

一切的佛陀、佛子都是因为证悟无我空性，才能够成为佛子和佛陀，无我空性就成为了一切佛法之母，所以叫“般若为母”。

我们对于般若空性、人无我空性、法无我空性，不能够产生一种似是而非的见解，必须要非常清净的、准确地来抉择无我见。因为只有有了无我见之后，才可以通过无我的见解来对治种种的我见。不管是人我、法我，种种的我见都可以对治，对治掉之后才可以真正趣入到空性中。

“禅定胎处”，有了母亲之后，还需要一个安乐的胎处。比如在生母的子宫当中，必须要远离很多的危害，必须要处在一种安乐的状态当中。当王妃怀孕之后，国王都需要给她安排很多合适的宫室、饮食和很多服侍的人，避免剧烈的动作等，就是为了让她在养胎时具足安乐的胎处。因为如果在怀胎的过程当中遇到一些伤害，就会对胎儿有所伤害，所以安乐胎处就是非常非常



地重要的。

此处把安乐的胎处比喻成禅乐，即一种禅定的安乐。禅定的安乐对治什么？对治怖畏轮回的痛苦。声闻之所以怖畏轮回的痛苦，是因为他认为轮回中就有实实在在的痛苦，就非常想从轮回中获得解脱。但是大乘菩萨生起了殊胜禅定之后，是不畏惧轮回痛苦的。

我们就会想，难道说声闻没有禅定吗？声闻当然有禅定，而且四禅八定都修得很圆满的。那为什么声闻有禅定还怖畏轮回痛苦呢？颂词中的禅乐在注释当中讲得很清楚，是指虚空藏三昧、首楞严三昧，这些都是属于大乘的不共三昧，这些大乘的三昧生起来之后就生起很大的安乐。

以前我们在学《入中论》的时候就提到初地菩萨布施身肉。而声闻布施的习气不浓厚或其他原因，一般的声闻是很少做这样的布施。大乘菩萨布施身肉时是不是咬紧牙关，忍受这样的痛苦呢？不是。咬紧牙关去忍受痛苦是在资粮道、加行道的时候，修行者会通过布施自己的身肉，然后开始观想地狱的痛苦，再以悲心来胜伏痛苦，不生起后悔心。但是到了初地以后，菩萨布施已没有任何痛苦了。在《入中论》的注释当中讲，菩萨布施身体就好像是割植物一样的感觉。

以前慈诚罗珠堪布也专门提到了菩萨有特殊的禅定，有一种叫做喜乐定，这个禅定遍满自己身体之后，任何兵器接触到自己的身体的时候，都产生乐触，而没有什么痛苦的，都是快乐的。所以哪有什么怖畏的呢？这个时候布施自己的身体，不但没有痛苦，而且都是快乐的感受。



修持喜乐定就是一个例子。菩萨修持很多殊胜的安乐三昧、禅定，所以菩萨处在轮回中，不可能有丝毫痛苦的，因为没有什么真正的轮回痛苦需要去怖畏的。有的时候我们想，成为菩萨之后要布施头、要布施很多东西，这个会很痛苦，这是我们不了知菩萨的功德所导致的。如果通过学大乘，了知了菩萨功德之后，我们就巴不得赶快成为菩萨。因为菩萨有这么安乐的禅定，在救度众生的时候，根本不可能有丝毫的疲倦、身体的劳累等痛苦。

如果要给众生显示生、老、病、死，是有必要的，关于这方面《宝性论》后面要讲。很多菩萨在度化众生的时候，他显示有生、老、病、死，但实际上他内心中根本就没有这些痛苦。菩萨的禅定中有无量的三昧，大乘不共的三昧非常地多，有了禅乐之后，菩萨根本不会畏惧轮回痛苦的。这种禅乐不是一般的四禅、四无色定的快乐，而是很多大乘的不共三昧。因为具足这些大乘不共三昧，菩萨不会畏惧轮回痛苦，这叫做“禅乐胎处”。

“悲乳母”，小孩子生下来之后，需要乳母来喂养。乳母，在注释当中就讲到，有监护和养育的两个作用。乳母要每天陪着小孩子耍，避免他堕入到深井、悬崖等危险的地方，有监护的作用；乳母平时做喂乳等事情，也有养育的作用。

大悲心也有监护和养育的两个作用。监护，就是指监护修行者、菩萨不要堕入到小乘的见解当中。小乘的见解就是属于悬崖、深井一类的东西，所以她监护菩萨不要堕入到小乘的见解、作意当中去。为什么要修大悲呢？只要菩萨相续当中生起了大悲心，是不会堕入到



只为自己利乐，而不顾众生利益的小乘意乐中的。

大悲心也能够养育菩萨，逐渐逐渐地让其获得佛果。在《入中论》中刚开始就讲“悲性于佛广大果，初有种子长如水，长时受用若成熟，故我先赞大悲心”。“悲性于佛广大果”中的“悲性”的“性”就是一个相续，大悲的相续从最初到最后都是贯穿的，所以“悲性于佛广大果”，对于成佛的广大果，最初、中间、后面都重要。“初有种子”，大悲心最初就像一颗植物的种子一样。“长如水”，大悲心犹如水一样，可以滋润种子，让它生根发芽。“长时受用”，成佛之后就可以长时受用利益有情的果实。“若成熟”就好像果实成熟一样。所以“故我先赞大悲心”，大悲心在初、中、后都很重要的缘故，所以月称菩萨最初就赞叹了大悲。

菩萨的所有修行当中，大悲心是非常重要的，宗大师在《广论》当中也是说“空性是共同的”，声闻、缘觉、菩萨都要修持空性，但是不共的是大悲。菩萨的大悲是不共的，所以有大悲摄受的缘故，菩萨绝对不会去考虑到自己的安乐，他一定是要利益众生的。大悲心从最初贯穿到最后，因此菩萨绝对不会落入到自我寂灭、自私自利的想法当中。

所以大悲心有监管的作用，监管菩萨不要落入到小乘的意乐当中去，不要落入到下劣的作意当中去。还有养育之意，通过大悲心来养育佛子。如果内心当中经常有大悲心遍满，他的法身慧命就会逐渐逐渐增长，因为大悲和空性是相互资助出生的，这就是“悲如母”。

有了种子，有了生母，又有了安乐胎处，生下来之后，还有乳母的监管和养育，具足这些就会诞下或者显



现一个非常圆满的转轮王太子。同样，如果有了信解胜乘的种子，有了无我空性，有了三摩地，又有了大悲心，具足这四个条件，即能净因一旦具足了，如来藏的功德就会显现一部分，就会成为大乘菩萨，之后再逐渐修持就可以到达佛位，此即“能净因的意义”。对于以这四种修法对治成为佛子，我们还是要认认真真地看待的。

今天就讲到这里。



第十课

现在继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。前面讲了所得的三宝，现在宣讲的是能得的四种金刚处。能得的四种金刚处主要是从能得的因和缘两方面来进行安立的。能得的因，主要是一切有情相续中本具的如来藏，前面是通过三个理论推理来证成一切有情相续当中现在就决定具有如来藏的道理，其后通过十种意义进一步进行说明。十种意义已经周遍了如来藏意义的方方面面，包括其本体、因果等很多的特性在科判当中做了广说。

对于如来藏本体和四种因已经做了观察，本体是本来清净的，从现相上安立成了所净。为什么从现相上安立了所净呢？因为如来藏的本体不可能成为真正所净的自性，因其本体本来清净，或者说客尘本来就是不存在的，没有一个可以被清净的法，当然就不是所净。安立所净是代表在现相中有可分离的垢染，而实际上如来藏的本体是本来清净的，是没有什么所净的本体。

所以从最了义的讲法或正行的修法来看，都是在抉择如来藏的本体、究竟的空性和光明是本来清净的意义。我们抉择见解时是本来清净的，修行时也是本来清净的修法。

既然在现相上有了垢染，就必须通过修行的方式来遣除垢染，而垢染是一种有为法，是无常的自性、客尘虚妄的本体。因为我们没有现前无分别智，遣除垢染的最初阶段也需要通过有为法的善法进行遣除。比如



最初的信心、悲心、空性的见解等，这一系列的本体都是属于有为法，我们是通过有为法来遣除有为法，通过幻相来遣除幻相。当相续当中有了无分别智慧之后，因为可以安住于无分别智慧而现见本性，客尘分离的速度就会明显加快，最后迅速可以现前如来藏的本体。

所以在入道最初的时候，进展总是非常缓慢的，但是入道之后，相续当中一旦现前了圣位功德时，要成就就非常地迅速。在《般若经》当中也讲到了，菩萨如果愿意，七天就可以成佛。在凡夫位时，总是通过分别心和有限的智慧进行修道，所以非常缓慢，有时候突破障碍很困难，而一旦相续当中现前了无分别智之后，修行的方式就和凡夫不可同日而语了。

所以我们就知道，后面是通过现见本性的方式，通过强大的证悟的力量，就可以迅速地分离垢染。

庚二、果与业成就义 分二：辛一、合说能得所得， 辛二、广说各自体相

果讲到了四种波罗蜜，业成就义是讲业力轮回的作用，希求涅槃的作用，希望修道的作用。这些作用，一方面可以安立成能得因缘，一方面是有种性的缘故才会有作用，否则绝对不可能有这样的作用。

辛一、合说能得所得

净我大乐及恒常，功德波罗蜜多果，

厌离轮回求涅槃，欲愿彼等之作业。

颂词前两句讲到四波罗蜜多的果，后两句讲到了如来藏的作用。

“净我大乐及恒常”，讲到了四种波罗蜜多——净



波罗蜜、我波罗蜜、大乐波罗蜜和恒常波罗蜜，这四种波罗蜜的功德是波罗蜜多的果。“波罗蜜多”指到达彼岸，分为能到和所到两个方面。

能到彼岸就是修法和因，比如布施到彼岸、持戒到彼岸，通过布施等的功德能够趣向于彼岸。布施的正行、三轮体空的智慧在内心中逐渐生起时，就可以引导布施最终到达彼岸，到达圆满的果地，这就叫做能到；通过这些因缘引发，已经圆满的布施等的功德，叫所到。以上是能到所到的差别。

种种的功德法要成为能到，必须要具足某种因缘，否则也不成为能到的波罗蜜多。比如通常的布施，如果没有菩提心或空性慧的摄持，只能叫做布施的修法，能不能叫布施到彼岸的修法呢？不一定，因为这样的因无法直接到彼岸。如果只是普通的布施、持戒等善法，不能够称之为波罗蜜多的修法，所以波罗蜜多应该相顺于究竟到达彼岸的修行。不随顺到彼岸的修行方式和一般的世间修行等，不能称之为波罗蜜多，只有发了菩提心，尤其是以三轮体空的智慧本体摄持之后，布施、持戒等才能够叫做真正到彼岸的修法。

不仅是一般世间人没有到彼岸，严格来讲，二乘也没有真正到彼岸的修法，因为布施等善法没有菩提心和三轮体空的智慧摄持，无法真正到彼岸。真正随顺到达彼岸之因的修法是发菩提心和相续中有圆满的空性慧，通过这样的布施、持戒等修法以及其功德，才能真实地到达彼岸。

此处的波罗蜜多果主要是从究竟“所到”的角度来讲的，即净波罗蜜、我波罗蜜、乐波罗蜜和常波罗蜜。



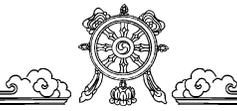
四种波罗蜜是一种果。前面所讲到的信解大乘、无我空性智慧、三摩地的安乐和大悲心这四种因缘修到圆满之后，会真正实现前四种殊胜的果。这就叫做所得。

“厌离轮回求涅槃，欲愿彼等之作业”主要是讲能得，能得是讲作业或者作用。这里讲到了三种作业：一是“厌离轮回”，二是“求涅槃”，三是“欲愿彼等之作业”。有的地方分两种，此处是从三个方面安立的。

第一个是厌离轮回。每个有情到了一定程度，因为相续中的善根萌发，就会对轮回生起一种厌离心，会想到底有没有涅槃的果位呢？进而想求一个寂灭的果位。无始以来漂流在轮回中，每次都是从生到死从死到生。如果曾经遇到过佛陀、正法和僧宝，相续中就会种下善根。当善根要成熟的时候，内心当中如来藏的种性就会发生作用。虽然如来藏的种性无始以来都是圆满具足，但还是需要一个助缘来引发这种本具的作用，所以需要一定的善法、善根。如果有了这样的善根，总有一天会厌离轮回，就像我们在座的道友一样。

实际上，每个人入佛门都有一种特殊的因缘。有时是通过痛苦来引发的厌离轮回、想求道、想学佛的心态，有时是看到了寺庙的佛像，有时是听到了一些念诵，有时是看到书本等。各式各样的因缘都能够引起内心中的震动，而引发向道的心，这就是苏醒种性的一种表现。种性苏醒之后，第二步才是拜师求法，学习佛法，开始认真真地修道。

内心中本具佛性的功德遇到了助缘之后开始苏醒，生起了厌离轮回的意乐和求涅槃的意乐，就会想到有一种境界叫涅槃，或者叫成佛、成就、解脱。我们最初



学佛时，想要从轮回当中出离，想要得到一个佛的果位，这就是一种求涅槃的心。

有了“厌离轮回求涅槃”的意乐之后，还要“欲愿彼等之作业”，“彼等”就是修道，或者说对于怎么样才能够脱离轮回、得到涅槃的修道方法和方便的作业也产生了欲愿之心。只有厌离轮回求涅槃的想法还是不够的，还要想怎么样才能够真正地从轮回当中出离而得到涅槃。“欲愿彼等之作业”就是讲，对于想要成就涅槃果位的修法或者修道，必须要生起一种欲愿之心。这是一种能得，因为如果有了“厌离轮回求涅槃”的修道的心，这样的能得的因缘具足之后，才可以修道而趋向于所得，此处就把这种作业安立成能得。

从另外一个角度来讲，只有有了如来藏种性，才可能有生起厌离轮回和求涅槃的心，否则就永远不可能生起求涅槃的心。所以从严格意义上来讲，如果生不起求涅槃和厌离轮回的心，就叫做断种性者。但是前面也分析了，断种性是从很长时间的角度的来讲，前面加一个否定词，把无法生起厌离轮回和希求解脱的心暂时安立成断种性。实际上每个众生都具足如来藏的缘故，都会苏醒种性，终有一天会厌离轮回，会对于大乘之道产生兴趣的。

辛二、广说各自体相 分二：一、所得果义；二、能得作业义

壬一、所得果义 分三：一、断除颠倒相；二、获得四种果；三、解脱于二边

癸一、断除颠倒相



彼等果者若总摄，以于法身四颠倒，
不净无我苦无常，相反对治而获得。

这个颂词在上师的注释中讲，是从所净和能净两个方面来进行安立的。

从所净角度来讲，主要是从所获得的四种功德而安立的。“彼等果”，就是把断除四种障碍的修法修到极致圆满时现前的果。“彼等果者若总摄”，这些果归摄起来，就是对于法身的四种颠倒认知，即认为法身是不净、无我、苦、无常的颠倒认知。与这四种颠倒相反的四种功德，安立为功德法、清净的法，即净、我、乐和恒常。这是从所得的角度来讲，主要是从功德方面来安立的。

如果从能得角度来讲，就是对不净、无我、苦、无常这四种执著，分别安立其对治——净、我、乐、常四种体相。

能得是指从对治四种颠倒执著方面，内心当中生起了一种的境界，所得主要是从功德角度而言，即生起了这四种功德。能得和所得只不过是讲法不一样，实际意义上是完全相同的。从分别念上可以这样安立成所得和能得的不同的境界，但实际上它们是一个含义。到了究竟果地时，能得所得没有真实的差别。但是从功德的角度，或者从对治执著的角度来讲，可以安立成能净和所净。

再看“颠倒”，有不同的层次，有粗的颠倒相和细的颠倒相。这里必须要了知的是，在这个颂词当中出现了不净、无我、苦、无常，实际上以隐藏、间接的方式也出现了净、我、乐、常。如果不把这种层次分清楚的

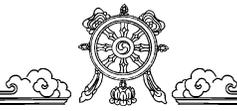


话，在词句上面如此相似，就没办法搞清楚到底是颠倒还是非颠倒。因为不净、无我、苦、无常，观待于粗大的颠倒是属于一种非颠倒相；观待于究竟的法身功德来讲，则成了颠倒相。在粗大的颠倒位时，把常乐我净安立成颠倒法，但在最究竟的时候，常乐我净就变成了非颠倒法。这就必须要把粗的颠倒和细的颠倒详尽分析之后，才能够完全地了解这个颂词当中所讲的意思。

首先，粗的颠倒就是平常所讲的常乐我净。这是如何安立的呢？因为一般凡夫人的心识非常粗大，对于世俗法、五蕴法、世间本体的相没办法真实了知，所以就产生了四种颠倒。

第一种是恒常的颠倒。本来五蕴是细微的刹那生灭的无常法，但是很多有情众生不了知无常之相，把色受想行识五蕴执著为恒常的法，这就变成了颠倒。因为在现相中观察，一切万法、五蕴的本体必定是刹那生灭的，没有一个法不是刹那生灭的无常法，所以这属于现相中的实相。名言的实相就是一切万法都是无常的，如果把无常的法执著为恒常，当然就成了颠倒，因为这种执著和实际情况不符。恒常的颠倒是四种颠倒的第一种。

第二种是安乐的颠倒。一切受都是痛苦的自性，但是众生在受蕴中认为有一个快乐的自性。在痛苦当中，苦苦当然大家都认为是痛苦的。但是变苦，很多人没有认知这是痛苦，认为这是快乐，虚妄地把受安立为安乐的自性。还有行苦，没有认知它是痛苦的自性。有情认为在轮回当中有快乐，在受蕴当中有快乐，但真正观察的时候，苦苦是痛苦的相；快乐也是变化的缘故，变苦



也是一种痛苦的相；行苦是不停生灭的缘故，仍然是一种痛苦的相。所以一切的受周遍都是痛苦的，但是有情认为是一种快乐，因为和事实不符，就成了颠倒。

第三种是我的颠倒。实际上在五蕴当中观察的时候，根本不可能存在一个我的自性。但是众生不了知，就把五蕴或五蕴的总集安立成一个我的存在。有时众生是把五蕴的总体安立为我，有时众生把身体执著为我，有时把心、意识执著为我。总之认为五蕴或者五蕴当中有一个我的存在，这就叫做我的颠倒执。在名言中观察时，也只有蕴而无我。从实相的角度观察，粗大的五蕴也是不存在的，我也是不存在的。实际情况中不存在我，众生执著有我，这就和实际情况颠倒了，这是最大的颠倒。

第四种是净的颠倒。身体本来就是一个不清净的法。佛经当中说，身体是由三十六种不净物组成的，从里到外不净的自性是遍满身体的，但是众生的心识过于粗大的缘故，没有办法了知不净的自性。一方面，众生身体里面的内脏、肚子里的不净粪、流动的血液、骨髓等看不到，外表也经常清洗，所以就不认为是不清净的法，产生了一个清净的假相。实际上清洗不是身体的本性，如果是本性的话，就不会稍微不清净就很快变成脏臭的自性。身体里面的不净物也总有一天会显现出来的，所以身体从里到外都是不清净的。

众生因为颠倒的缘故，没有认为这是不清净的，而认为有一种清净的功德，有可贪可爱的自性，才去对自己和他人的身体产生贪执之心。但是真正分析之后，看到自己的身体是不净的话，对身体就不会产生贪执了；



如果看到别人的身体不净，对别人的身体也不会产生贪执了。

如果认为它清净，就会认为其可爱，于是就会有贪著；如果从反方面观察，就发现没有清净的法，都是不清净的，自然而然就会息灭对自己和他人身体的执著。所以众生把不净认为是净，也是一种颠倒。

众生常乐我净的颠倒是看待名言当中的五蕴，看待世间法来安立成四种颠倒。这四种颠倒都是缘五蕴⁴³而产生的，比如说常，是对五蕴的刹那生灭没有了知，所以是缘五蕴；乐是受蕴，也是五蕴之一；我，是对五蕴的总体或五蕴的个别产生我；净是对身体产生的净，是属于五蕴中色蕴的分支。所以这四种颠倒法都是不了知五蕴的自性而产生的颠倒执著。

要对治四颠倒的话，就会产生不净、无我、苦、无常的修行方式，叫做四念处。小乘的修法，即观身不净、观受是苦、观法无我，观心无常，通过这样的方式来安立对治之道。

首先，通过无常来对治恒常。观察五蕴，尤其是观察心，是刹那生灭的自性，这就可以对治常的颠倒。

然后，观察诸受是痛苦的自性。不管如何观察，受的本体就是苦的自性。不管是哪一种受，只要是受，一定是痛苦的自性。只不过有些时候痛苦很粗大，有些时候很微细，有些时候需要从另外一方面了知痛苦的含义，这样才能了知诸受是苦。对于苦，佛陀在经典当中做了很多种观察，全知麦彭仁波切在四法印当中对痛

⁴³ 有为法可以包括在五蕴中。



苦之相也是做了很多详细分析，益西上师也专门宣讲，让我们了知苦苦、变苦、行苦等等的苦相。这样我们就能够真正了知诸受一定是痛苦的。通过明白诸受是苦，才可以从颠倒当中摆脱出来。

因为没有一个是乐可以追求的缘故，一方面，三界都是痛苦的自性；另一方面，三界中所有的受都是痛苦的自性。比如在欲界当中，恶趣是苦苦的自性占主导；人道、天道当中的乐受是变苦的自性；生无色界的天人主要是以舍受（行苦）为自性的。

如果能够了知一切受是苦的话，我们就知道无色界的天人也是痛苦，什么痛苦呢？主要是行苦为主；欲界天感受方方面面的安乐，这也是痛苦的，为什么呢？因为是变苦的自性；人间有苦苦、变苦、行苦，也都是苦的自性；地狱就不用说了，肯定是苦的自性。

了知之后，我们就清楚一切受都是苦，只要你的意识还存在受，就一定是痛苦的自性。因为打破了乐倒的缘故，就会对整个三界、对诸受产生一种强烈的厌离心，这个时候就会产生一种求解脱、寂灭涅槃的想法。

通过观察无我就会发现，我的自性和五蕴的自性的体相完全不相同。我们认为的我是一种恒常不变、常一的法，但实际上五蕴是变化的、多体的、坏散的法。从这方面观察就可以知道，在蕴中根本不存在我。或者说粗大的五蕴也不存在，因此我也没有办法真实安立。认为有我就是一种错误的认知，是一种颠倒的执著，通过详尽观察五蕴的自性就可以得到无我的正见。

小乘《俱舍论》中就把五蕴分得非常细，把色蕴分成十一种色，有五根、五境，还有无表色等，然后把受



也分得很细致，乃至把心识分得也很细致。把这些分得很细致干什么呢？如果五蕴有这么多细致的分法，这里面哪一个是我呢？没有一个我的存在！因为我是一个总体的法、一个恒常不变的法。但五蕴都是很多细法集聚的假法而已，根本不存在实有的法。所以当学习完这些之后，为我们内心的无我正见打下了一个很坚实的基础。

所以《俱舍论》中有没有解脱道？当然有，这里面就有去除我的实际操作方式。如果没有好好学习的话，不一定认为这里面有真正观察无我的修法。而实际上，通过把五蕴分得非常细，就让我们了知了我是根本不存在的。

通过观不净对治净执，就是直接来观察身体的不净，把隐藏在所谓清净表相之下不净的实际情况，用观察的方式揭露出来。比如透过皮肤去观察里面的脑髓、肮脏的脂肪等，一一观察之后就知道，自己实际上就是很大的不净的流动厕所而已，没有什么清净的。自己了知之后再观察别人，就知道对方也是这种不清净的自性。所以从这方面生起厌离心，生起一种求道之心。

一般来讲，有了出离心再加上修持小乘的四念住，就能够安住在小乘的小资粮道当中。

大乘的小资粮道，一方面发起菩提心，一方面也要修四念住。但是大乘的四念住和小乘的四念住稍微不一样，以前在学习《辨法法性论》、《辨中边论》的时候也提到过。从共同的角度来讲，大乘修行者也要修持不净、观受是苦等。《入行论·智慧品》中，寂天菩萨讲了大乘四念住，即身是空性、受是空性、心是空性、我



是空性，都是从空性的角度来讲的，所以四种法必须要安住在空性的状态中。

小乘主要是针对身体是不净，受是痛苦等，有这种别别的相。这种别别的相，大乘可以在现相位的时候修持，但只是作为暂时的断除颠倒的方式。究竟要断除颠倒的方式就是修持身受心法四法全都是离戏空，这样就可以安住在一切万法的究竟实相中。

前面讲到了常乐我净四颠倒，也讲了无常、痛苦、无我、不净的四种非颠倒法。这是一般意义上粗的颠倒和对治粗颠倒的非颠倒法。用小乘的无我空智去观察法身时，就会认为究竟的实相就是不净、无我、苦和无常。小乘修行人认为这个就已经是达到究竟了，这样去修持就能够获得阿罗汉寂灭的果位。如果用小乘证悟的眼光去看究竟实相、去看法身时，就只能认为法身是不净、无我、苦、无常。

这就如同问凡夫人，这一切的相是怎么样的？他们就会通过自己的观念来描述我是存在的、身体是清净的等等。由于小乘的行者并没有学习过大乘的中观、如来藏等殊胜的经论，因此描绘究竟实相的时候，认为究竟实相就是不净、无我、痛苦和无常，对法身的看法也是如此。

小乘能够灭除四颠倒而生起不净、无我、苦、无常的对治，是不是法身自性呢？实际上根本不是法身自性。为什么？因为法身不可能是无常的自性，佛陀在《涅槃经》中也做了呵斥，法身也不是痛苦的自性，也不是单纯无我的自性，也不是不清净的自性。

不净、无我、苦、无常在相对层次上是对治粗颠倒



的功德法，但是在究竟实相中就变成了颠倒法。如果认为法身是不净、无我、苦、无常的，恰恰就是四种颠倒，并不符合法身的自性。所以必须要把这四种颠倒去除，才能够真实地认知法身的自性。

在颂词中讲了“相反对治而获得”，把法身认知成不净、无我、苦、无常，并不符合真实法身的自性，因此就成了颠倒。就像前面所讲的一样，在名言实相中，这些都是无常的、痛苦的，如果认为是恒常的、安乐的，这和实际情况不符，因此安立为颠倒。对于法身安立的不净、无我、苦、无常，也不是法身的自性，所以也安立成颠倒。“相反对治而获得”的意思是相反的对治，就可以获得清净法身的认知之相，怎么样相反？不净从反方面讲就是清净的，无我就是我，苦就是乐，无常就是恒常，这样就安立了常乐我净。这个常乐我净和粗的常乐我净四颠倒的名字虽然一样，但是意义完全不相同。

前面讲凡夫人粗大的分别，对于五蕴的认知的相是常乐我净，这当然不符合实际情况。但是在究竟法身的自性中，在佛的清净智慧的本体中，的确就是常乐我净的。但是这个常并不是分别心面前的常，乐也不是心所的快乐，我也不是众生缘五蕴整体或分支认为的所谓的我存在的想法，净也不是凡夫人对于身体的不净认知为清净。

这种常乐我净是属于常波罗蜜、乐波罗蜜、我波罗蜜和净波罗蜜，是大常、大乐、大我和大清净。加上一个“大”字，可以区别于一般的名词所表达的法。比如大贪欲，在显教经典中有的时候也会出现大贪欲的字



眼，密宗当中出现的更多一点，在《般若波罗蜜多理趣经》里面也提到了很多有关大乐的词句。虽然这些名词都是乐、贪欲等，实际意义却另有所指。

在学习佛法的时候，如果只是看这些词句、或者看一些凡夫缘这个词句做的歪曲的解释，可能会认为佛经中在鼓吹大贪欲、大乐，很容易和世间认为肮脏的、庸俗的东西挂钩放在一起。但通过佛陀宣讲或菩萨的解释，再去看真实的含义，完全不是这么一回事。不但没有肮脏的东西，而且是超越了一般意义上所谓的清净、肮脏的概念之后，一切万法的本来状态。为了表示这些状态，就安立成大乐、大贪欲、大常等名称。

所以在学习佛法的时候，很关键一点是要通达意义。不走进意义，是没办法了知意义的。单单从文字上、表相上，你可以有这样理解的自由，但实际上根本不是佛经所真实表达的含义。

此处讲到的意思也是这样的。既然不净、无我、苦、无常都是对的，为什么在如来藏中反过来又说常乐我净呢？其实此处超越了粗颠倒的常乐我净，也超越了细颠倒的无常、苦、无我、不净，这两种都超越了之后的智慧境界、究竟法性的自性，取名为常乐我净。

下面分析常乐我净时，就会发现都是超越分别心的实相义。在超越分别心的实相义中，取什么名字都是可以的。当然这个名字也不是随随便便乱取，一定要有与名字相似的含义。为什么取常、乐、我、净，下面要分析。

癸二、获得四种果



法身自性清净故，及断习气故为净；
我与无我诸戏论，寂灭之故为圣我；
彼意生身及其因，舍离故为大安乐；
三有轮回及涅槃，证悟平等故为常。

净我乐常或者常乐我净是怎样安立的呢？相反对治之后，就会获得常乐我净这四种果。

首先讲清净，净般若蜜是怎样安立的？——即“法身自性清净故，及断习气故为净”。这主要讲到了两种清净：一种是法身的自性清净，一切众生都具足这种自性清净；还有一种是众生不具足的，即“断习气故为净”，是指离垢清净。“垢”是指习气，断习气就是离垢，断掉了习气，离开了垢染就显现为清净。

法身是两种清净，与前面常乐我净的清净完全不沾边。前面讲的清净是把不清净的有为法的身体执著为清净的，现在我们讲到的法身的净没有一点这种意思。不但没有把身体的不清净执著为清净的意思，而且还超离了不净。因为观察身体不净必定还是属于习气垢染所摄，当然暂时来讲是一种功德。但从三转法轮的眼光，从究竟角度来讲，这个不净是客尘法，这个客尘法在二转法轮中是如梦如幻的、是假的，在三转法轮中根本不存在。

不清净的法是在五蕴或者身体存在的前提下安立的。这个身体到底是清净的还是不清净的呢？如果认为是清净的，就违背了身体的本体；如果认为是不清净的，似乎是符合了实相，但是从究竟的角度来讲，五蕴、身体是大空性的本体，是不存在的本体。所以安立不清



净，既不符合自性清净，也不符合“断习气故为净”。

不净暂时安立为非颠倒是可以的，但是从究竟上讲，如果认为殊胜的法身和身体一样是不净的，这当然就是颠倒。所以必须要安立自性清净和断习气后的离垢清净。这种清净从见地、修行以及果地上，都超越了不净。见地上超越了认为这个身体是有的而且是不净的观念，在实相中是自性清净的，根本不存在这些。从断习气的方面而言，不净的身体有习气的自性而存在，把习气完全断掉之后，安立为清净。这就完全超越了粗颠倒的清净与细颠倒的不净，所以安立成大清净。

下面讲我般若蜜，怎样安立我呢？平时我们认为的这个我是需要破斥的。为什么在如来藏当中安立一个圣我呢？从意义上分析也会知道和前面的这个我完全不沾边。

“我与无我诸戏论，寂灭之故为圣我”，此处的“圣我”的意义怎样安立？就是我的戏论寂灭，无我的戏论也寂灭了。平时众生认为的我执是戏论，对治粗颠倒的无我的对治法，也是戏论。所以我的戏论本来就是寂灭的，后面修行中也是寂灭的。无我的戏论，在本性当中没有，后来修行时也是没有的。所以我和无我的戏论全部寂灭的这种境界，安立为“圣我”。

从这里我们就很清楚了，常乐我净虽然名词似乎一样，但实际意义却完全不同。既超离凡夫人认为的我，也超离了声闻缘觉境界当中的无我。虽然无我的修法暂时来说，对打破颠倒的我执很有用，但是无我实际上也是假立的。因为所谓的无我是针对于我才有的，它是我的一种对治法，有我就可以有无我，如果没有我的话，



无我也不存在。我到底存不存在呢？我是不存在的。小乘也认为我本来就没有，那无我又怎样存在呢？如果内心当中总是执著一个无我的戏论，仍然是一种增益。如果不打破对无我的执著，还是没有办法现见离戏之相，所以中观宗说我和无我都要远离。

这里也一样，当我和无我的戏论都远离、都寂灭时，就称为“圣我”。圣我的意思即没有凡夫人认为的粗大的庸俗的我，也没有声闻缘觉所谓现前的无我的法。圣我，是超越了众生和声闻中神圣的状态之后的境界，这个是什么境界呢？这就是诸法本来实相。

诸法的本来实相中，本来就是没有我和无我的。但是凡夫和没有到达境界的修行者总会落入到两边当中，或者落入到我的这一边，或者落入到无我的这一边，就没办法超越，没办法还原一切万法的本来状态。在大乘了义的中观和如来藏教派当中都是这样讲的，我不存在，无我也不存在，这是万法本来的自性，最平常的状态就是这样。到达这种状态就是“寂灭之故为圣我”，超越庸俗与神圣之后，安立这种本来状态，名字为“圣我”。

“大乐”是怎么安立的呢？“彼意生身及其因，舍离故为大安乐”。已经超越了苦果苦因的缘故，所以安立为快乐。这里所说的苦果苦因也是从微细的角度来讲的，既然微细的苦果苦因能超越，那么粗大的苦果苦因更能够超越，所以就叫做“大乐”。

此处的“大乐”和凡夫人认为的乐没有任何相同、相似的地方。凡夫人认为受里有快乐的自性，但是这里讲是根本没有快乐的自性，这是从意生身和意生身的



因的高度来讲的。

前面我们分析过，意生身是通过无明习气地为因，无漏业为缘，然后产生了意生身的本体。有了意生身的本体之后，就会有不可思议的死亡，如是安立了意生身的因缘和果法之间的关系。从意生身的因缘来看，这绝对不是凡夫人能够具足的，所以意生身分了三种：声闻的意生身，缘觉的意生身和大力菩萨的意生身。

这三种意生身，哪一种都没有凡夫人的特性。凡夫人的因缘和他的身体决定了他绝对不可能有意生身。意生身的因是无明习气地，而众生不是无明习气地的问题，是有粗大的、现行的烦恼，是以此作为因。意生身的缘是无漏业，而众生没有无漏业，是有漏业。所以粗大的烦恼加有漏业就一定是显现这种血肉之躯，就是一般的众生的身体。这个身体不是像意识一样的身体，所以没有意生身。意生身有生，就会有死，意生身的死是不可思议的死亡，是随意可以舍弃的。但是众生随意舍弃身体就非常困难，所以众生的死亡是可思议，而意生身的死亡是不可思议的，二者之间有很大的差别。

在佛果的果功德当中，意生身的果断除了，因也断除了，“舍离之故”就叫大安乐。

按四谛来讲，意生身是相似于苦谛所摄，起因相似于集谛所摄，所以是苦果和苦因。要舍离意生身的话，主要是要相续中完全断除心识的能取所取的自性。如果断除了能取所取的心识，也就圆满地证悟了法界实相，所以无明习气地就不会有了。

无明是覆盖如来藏显现的障碍。习气就是烦恼的



习气，不是粗大的现行的烦恼，而是比较微细烦恼的习气。地，是一种比喻，就像大地是一切有情界、器世界的所依一样，无明习气也是一种所依，就把它比喻成地。因为声闻、缘觉、菩萨粗大的烦恼是不现行的，但是相续中一种很细微的习气，它就作为一个主因。引发意生身的业是无漏业，不是有漏的业，有漏的业是烦恼引发的。无漏的业是通过细微的相执，引发的善业、善根叫做无漏业。以很细微的无明习气和善业为因缘，就会显现意生身。意生身就是像意识一样的一种身体，可以很随意地显现、舍弃和死亡。

圆满的法性现前之后，无明习气地会灭尽，无漏业也会灭尽。这两个灭尽之后，意生身就不会显现，那么不可思议的变异死也不会显现。意生身的变异生死是一种很微细的流转，很微细的生死，很微细的痛苦和痛苦的因，这些完全舍离的缘故，所以就是大安乐。如果连这些微细的生死都能舍弃的话，那么粗大的分段生死更加能够舍弃。既没有分段生死的苦果和苦因，也没有变异生死的苦果和苦因，离开了这一切的苦果和苦因的缘故，把这种状态称之为大安乐。

有些地方讲大安乐实际上就是智慧的本体，而不是心所法。有些众生中了彩票很快乐，但这种快乐是一种心所法，是一种无明、有法的状态。这种所谓的心所的快乐、世俗的大爱在佛地时都要泯灭。当最细微的苦果和苦因完全远离了，把这种状态安立成大安乐。所以此处的大安乐和平常的乐受是完全不沾边的。乐受在佛果的功德中完全是没有的，因为佛果已经完全超离了心识的自性，又怎么可能有心识自性显现出来的快



乐呢？完全没有。

怎么安立成常呢？“三有轮回及涅槃，证悟平等故为常”，把三有的轮回的执著和涅槃的执著完全证悟为平等，这就是一种恒常。因为有了轮回和涅槃的差别，证悟了大平等，他就会恒常不变地做二利的事业。

因为如果有了轮回、有了涅槃，二者之间就不平衡，就没有恒常的本体。但如果轮回的自性、涅槃的自性都泯灭了，任运自成的缘故，才会有一个恒常不变的自性。此处的常是超越了凡夫人分别的常，因为分别念的常是轮回、有法的自性，并且也超越了小乘涅槃所摄的无常。

既没有凡夫人的常，也没有小乘的涅槃的无常，将三有的轮回和涅槃二者之间完全证悟为平等，把这个清净寂灭的状态安立成恒常的自性，取名字叫常。

如果我们认真分析三转法轮当中的常乐我净，就会知道它和一般的四颠倒当中的常乐我净完全没有任何的关系。所以我们就不会认为刚开始出现的常乐我净是颠倒，后面又变成了清净法，是矛盾的。实际上，根本没有丝毫相抵触矛盾的地方。

癸三、解脱于二边

既解脱于轮回边，也解脱于寂灭边。

智慧断除我爱执，悲悯众生不住寂，

智悲菩提方便力，圣者不住有寂边。

“智慧断除我爱执”，通过无我的智慧能够断除我爱的执著。我爱的执着分为遍计的我爱执和俱生的我爱执，这些通过无我的智慧都会完全断除。断除之后就



不会住于轮回边，因为引发轮回的主因就是我爱执。如果有了智慧断除了我爱执之后，就彻底地斩断了三有轮回之边，不住于轮回边。

“悲悯众生不住寂”，一般的小乘者没有善巧方便的缘故，断除了轮回之后，没有重新进入轮回的勇气，自然而然安住在寂灭当中。而菩萨一方面有智慧，断除了我爱执，在修持智慧的同时，他也修大悲。菩萨在通过智慧圆满断除三有轮回的同时，大悲也圆满了，所以菩萨能够悲悯众生，不住在寂灭的状态中。

“智悲菩提方便力”，通过智慧和大悲获得菩提的方便力量，或者说智慧和慈悲是获得菩提的最大方便。通过这种智悲的方便之力，“圣者不住有寂边”，大乘的圣者不会住在寂灭的边，也不会住在三有的边。

《现观庄严论》当中也是讲了“智不住三有，悲不滞涅槃”，就是通过智慧不会住于三有当中；通过大悲，也不会留滞在涅槃当中，是超越了寂灭和三有，这的确是菩萨的不共方便。

凡夫人没有这样的方便，就住在轮回当中；声闻人没有这样的方便，住在寂灭中，此二种人总是要么住在轮回边，要么住在涅槃边。小乘修行者在修行成就之前是住在轮回边，修行成就之后是住在涅槃边，因此是没有离开二边的；而菩萨的修行者，最初的时候虽然住在轮回边，但是一旦通过智悲修行圆满之后，在离开轮回的时候，因为慈悲，也不会住在寂灭。菩萨返回轮回救度众生的时候，因为有智慧，也不会被轮回给染污。所以菩萨虽然超越了轮回，但是有大悲的缘故，不会舍弃众生。这就是菩萨相续中智悲圆满的一种必然的结果。



一切大乘道的精义就是智慧和大悲，所以我们修行时，一方面要发展自己的智慧，要了知如来藏和修行的方法，来泯灭我执、法执等；一方面也要培养自己的大悲心，这样才能成为真正大乘的修法。在大乘修行时不断的遣除违缘，智悲圆满之后，也会很快地现前大乘之果，就像此处讲的，暂时显现圣者的果位，究竟显现常乐我净的圆满波罗蜜多果位，这就是所得的意义。

今天讲到这个地方。



第十一课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《宝性论》针对不同众生的根性，暂时分三乘，但究竟只有一乘。因为一切有情相续中，本来具足如来藏、圆满的佛性，覆盖在佛性上面的客尘完全可以分离掉，而且佛的事业又永远不间断，从这些根据来看，没有一个众生不可以成佛，所以究竟来讲只有一个佛乘。

《宝性论》安立三宝的种性，就是讲如来藏，因此在本论当中着重宣讲的就是如来藏：如来藏在众生位时是如何具足，如何安住；在修道位时，如何让他现前；在佛位的时候，如何让他圆满的过程。实际上，不管是从凡夫位，还是学者菩萨位、佛位，如来藏的本身从来没有变化，变化的只是如来藏上面的客尘。

本论讲的宝性——三宝的种性如来藏，或者无上续。宝性、无上续都是一个意义。要知道我们现在的相续当中就具足圆满的佛性，换句话讲，现在我们的相续当中就具有圆满的佛功德！只要是使用正确的方式，能够让我们认知内心当中的佛性，就可以安立成佛的果位。所以在很多的大德论典当中讲，“没有觉悟就叫众生，觉悟了就叫做佛。”觉悟，就是让众生对自己本来是佛的问题自己觉悟。觉悟之后，本来相续的种种佛功德就可以圆满现前。这就讲到了修道的总纲要，也就是说一切的修道都是围绕着如来藏来进行安立的。

在下乘中虽然没有直接提到如来藏，但是所有的修法仍然还是为了分离客尘，现前如来藏的总目标行



进的。因此，我们现在在学习如来藏的论典时，或者在修道的过程中，念佛、念咒、打座，或者做其他的功德法时，我们都要有一个甚深的见解——我们本具佛性，现在我们修行的所有的法，就是为了现前佛性。如果有这种甚深的、高深的见解，哪怕是一点点的善根，都可以成为分离客尘殊胜的正确的因缘。

从这个方面讲，修行时见解越深，修行一定是越圆满越高的。如果没有这些圆满的见解，那么对待客尘的态度，就会认为都是实有存在的。比如，就会认为我们的身体、心、烦恼、一切的障碍是实有存在的。如果不了知客尘本来是幻化、无谛实、虚幻、不存在的自性，对障碍有一种实执的话，我们在分离客尘时，就会显得非常的笨拙，或者真正让他一分一分融化掉，就会非常的困难。相反，如果知道本来犹如绳子上的蛇一样，就是一个幻觉，有这样高深的见解时，分离客尘的速度就会非常快。这就是为什么说见解越高，成佛速度越快的原因。

现在的学习主要就是针对相续中如来藏的问题进行分析。在讲如来藏时，有所得的三宝和能得的四个因缘。所得的三宝已经讲完了，现在讲的是能得的四金刚处。能得的四金刚处的近取因（主因）是如来藏，俱有缘（助缘）就是菩提、功德、事业。

现在讲的是如来藏品，其中有三个理论，十个意义和九种比喻，详尽地阐释如来藏的方方面面。如来藏在有情相续当中如何具足，修持什么样的因缘，可以分离客尘，现前如来藏等，这些道理在如来藏品当中讲的非常细致。



前面通过三个推理：佛陀法身能现故，真如无差别故，具种性故，来推出一切有情具有如来藏。

现在宣讲的是十种意义，对如来藏的本体，能净的因做了观察，对他的果——常乐我净的四波罗蜜，已经做了安立。现在学习的是总的第二个大科判当中分下来的——能得作业，在十个金刚意义中是属于第四个。

作业是一种作用，就是如来藏的作用。有时也说，如来藏的妙用，就是说如果有了如来藏，就会有如来藏的作用；如果没有如来藏，就不可能有如来藏的作业或作用，此处是通过作用来了知具有如来藏的本体。

壬二、能得作业 分二：一、若无种性不能了知取舍；二、若有种性则有了知功过之作业

这两个科判中的两个颂词主要是从反面和正面来显示作业或作用。作用就是对轮回生起厌离心、希求涅槃和为了获得涅槃而修道的作用。因为相续当中具足种性的缘故，才会有这三个作用。没有种性就绝对不可能了知取舍之道，没办法真正的生起想要修道的心。

癸一、若无种性不能了知取舍

这是从反方面讲的。

倘若无有佛种性，不能厌离轮回苦。

及不希求于涅槃，亦无希欲之愿心。

如果没有佛种性，没有如来藏，那么众生就不能生起厌离轮回痛苦的心态，也不能让众生希求涅槃，也不能因为想远离轮回痛苦，希求涅槃，而对于修道生起希欲的愿心，这些都是不可以生起的。

颂词提到了厌离轮回的痛苦，这就是众生趋入涅



槃获得解脱的第一步。不管是密乘、大乘显宗或者小乘的修行方式，都有共同的一点——必须要对整个轮回生起一种出离心、厌离心。

佛陀在教导众生的心成熟的过程中，第一步就是让后学弟子观察轮回的痛苦。因为，只有观察到了轮回的痛苦，才可以生起一种厌离轮回的意乐，愿意去修持解脱轮回之道。在佛陀开显的四圣谛当中，第一个就是讲到了“此是苦，汝应知”。这就是要让后学弟子了知整个三界轮回是一种痛苦的自性，是一种苦果。这个苦果显而易见。

佛陀让我们观察苦苦、行苦、变苦的自性，让后学弟子了知一切的身心、器世界和有情世界，整个三有的轮回不离痛苦的自性，犹如大火坑、罗刹洲一样，没有丝毫让人贪恋之处。如果一个人真正知道轮回像一个火坑一样，没有丝毫清凉的地方，没有可以真正信赖的地方，他就会对整个轮回产生厌离之心。所以，从四圣谛的角度来讲，第一也是观察苦谛、观察轮回的痛苦。

观察轮回的痛苦之后，就要进一步去分析，导致轮回痛苦的因是什么呢？通过苦谛而了知轮回的因，就是苦因——集谛，就是一切的烦恼、我执、种种的业，就讲到了要断“集”。

我们自己在修行的时候，第一步也是要对轮回的痛苦作观察，如是观察后，就不愿意呆在轮回当中。这在三圣道当中，这叫做出离心的修法。如果我们没有出离心的话，不可能生起菩提心；如果没有菩提心，也就不可能真正地进入到菩萨道。所以，不管是从四圣谛的侧面来讲，还是从三圣道的角度来讲，第一步都是观苦



而对整个轮回产生厌离。

我们流转轮回的时间已经非常地长了，也应该足够了。无垢光尊者在《窍诀宝藏论》等很多论典当中讲到：无始以来，我们流转在轮回中，感受轮回的痛苦，应该足够了！现在应该到了解脱的时间。其实是稍微有点迟了，应该早就生起厌离心了。另一方面，如果在现在我们对轮回产生一个厌离心的话，应该说还不是特别迟。现在如果能够真正地对整个轮回看破，生起一个厌离心的话，从现在开始修道，还是有解脱的希望。从开始生起修道的心的角度来讲，就是开始苏醒如来藏上面的圣者种性。

所以，我们对于轮回的厌离，一定要从方方面面去观察：观察三恶趣、人间、天道的种种痛苦，整个三界轮回的痛苦。对于我们而言，是暂时离开了三恶趣。但是如果在人间没有好好地去行持正法，如果颠倒取舍因果的话，那么，三恶趣对我们来讲，还是不遥远的。也许很多人刚刚从三恶趣出来，现在到了人间，没有好好取舍，很快又会回到三恶趣当中受痛苦的。

观察恶趣是不是和我们的解脱无关？绝对有关系！因为观察恶趣的痛苦，会让我们了知：现在我们虽然是善趣的身份，但是如果不解脱的话，仍然会回到恶趣中，感受如今我们观修的痛苦。观修的恶趣的痛苦，一方面提醒我们：我们曾经在恶趣中感受过这个痛苦，让我们有一种回忆；第二个方面也在提醒我们，如果现在不修行的话，未来还会感受恶趣的痛苦。

通过回忆以前感受的痛苦，就会觉得非常地害怕，现在侥幸地从恶趣中出来了，应该修持善法。现在不修



行，以后非常可能会堕到三恶趣又感受三恶趣的痛苦，这就叫轮回。种种的痛苦我们都不愿意感受，但是不生起厌离轮回痛苦的心，没有生起解脱的功德，不愿意感受痛苦，但还是要感受的。轮回不是跟随人的意愿而转的。如果说是跟随人们的意愿而转的话，哪个人想要去感受痛苦呢？没有人愿意。但是业果不虚，如果造了苦因，就一定会感受苦果；造了三恶趣的因，一定会感受三恶趣的果。三恶趣的因是什么呢？主因就是贪嗔痴，就是三毒。所以，如果有了三毒的烦恼，再加上造一些严重的罪业，那么不愿意感受痛苦，也一定会感受的。

我们要对于轮回的流转性，产生厌离。我们无始以来再再地投生轮回中，应该产生厌离心。如果能够产生厌离心，说明已经跨上了解脱的第一步，否则绝对无法解脱。此处讲了如果没有佛种性、没有如来藏种性，就不能导致相续中产生厌离轮回痛苦的意乐。

“及不希求于涅槃”，了知轮回极其痛苦，但如果没有涅槃道，我们就只有甘心地感受痛苦，最多只能改善在轮回中的环境。但非常幸运的是，的确确有解脱、有涅槃。佛陀就已经现证了涅槃，并把得到涅槃果位的方法告诉了我们。因此，我们非常想要离开轮回，而现在也有息灭轮回痛苦的道和果。因此为什么不希求呢？应该希求涅槃。

这在四谛中就是观察灭谛——“此是灭，汝应证”。灭谛是什么呢？就是能够息灭轮回的痛苦以及轮回痛苦的因。轮回的苦、轮回的因果都完全息灭的状态叫做灭谛，在此处就叫做涅槃。有这样一个能够让身心的所有痛苦完全息灭的理想的解脱境界，就应该去追求。



对于涅槃道和寂静的涅槃果位产生了非常强烈的希求心之后，我们就会打听，通过修持怎样的方法来息灭轮回苦，而获得涅槃呢？这就安立了道谛。灭谛和道谛也是解脱的因、果。

从四谛的角度来讲，我们也需要了知有涅槃，对涅槃产生想要获得的心，有这种希求心，也是因为有种性的缘故。如果没有种性，怎么可能了知有涅槃道呢？在佛种性中，正因为不存在轮回的自性，存在究竟寂灭的佛性，这种功德法或者希求涅槃、厌离轮回的心，才能生起来。

第三是“亦无希欲之愿心”，如果相续当中没有佛种性，那么希欲远离痛苦，尤其是想要获得涅槃的修道的希欲愿心就没办法生起来。如果没有种性，就不能够了知该取之处——涅槃；也不能了知该舍之处——轮回。

虽然在究竟的本体中并没有取舍，而且如果认为有取有舍，这是需要呵斥的，因为它不是究竟的正见。但是在趋入修道之初时，应该有取舍，因为这样才能生起修道的意乐。所以远离轮回的第一步，的的确确就是要生起厌离心和希求解脱的心。

在大乘中，不仅是要自己看到轮回的痛苦而生起求涅槃的心，而且看到这么多众生还在苦海中挣扎，作为具有大乘种性的菩萨来讲，绝对于心不忍。所以他就想，怎样帮助这些众生从轮回中获得解脱呢？实际上也是一样的，自己是如何从轮回中获得解脱，其他众生也是必须要经由这样的道来获得解脱。因此，就会为了度化众生而精进修道，为了度化众生而帮助他们、给他



们讲法等，菩提心、大悲心就会油然而生起来。

这方面讲到了如果没有这样的种性，就不能了知取舍。打个比喻讲，种性就相当于是种子一样，就是因。了知取舍就相当于是果，或者种子产生的苗芽。了知取舍的苗芽的这个果生起来之后，就可以推知在前面一定有一个种性作为种子、作为因。有了种性的种子，才会生起有取舍之道的苗芽的果。如果最初在田里面没有播种子，怎么可能从种子中长出苗芽呢？如果在相续中没有这种种性，就不可能生起了知取舍之道的果位。所以，此处我们要知道种性和取舍之间的因果关系。如果没有种子，不可能了知取舍。

这个种性在《宝性论》中就安立为佛功德法。如果种性圆满现前，就安立佛陀无为法的法身。当然，相续中还没有真实地生起无分别智，如来藏的光明还没有现前时，我们的种性不可能显得强大的势力。但是在佛果中存在种种稀有的功德法，而轮回中的客尘法是不存在的。圆满的佛功德法，在众生位就是如来藏，当客尘不是非常深重时，本具的佛功德就会让希求涅槃的心生起来。而佛成佛的时候，客尘已经圆满地分离，这说明轮回的痛苦是可以分离的。所以最初时，要有厌恶轮回的意乐。如果轮回的痛苦本来具足，就不可能生起想要厌离轮回的心。

因此，从厌离轮回的心开始逐渐深入修持，最后到佛位时，一切客尘彻底分离。因为最初想要希求涅槃的心态圆满后，就会现前佛相续中的大涅槃的果位，二者之间一定是关联的。如果没有种性，就不可能做到了知取舍，不可能最终现前远离一切客尘的佛功德的果位。



癸二、若有种性则有了知功过之作业

第二方面是正面宣讲，如果有如来藏、有佛种性，就可以存在了知功过之作业的作用。

于彼轮回及涅槃，观见苦乐之功过，
此依具有种性有，何故于无种性无。

对于轮回和涅槃，因为“观见苦乐之功过”的缘故，生起了取舍。因为轮回具有很多过患，最大的过患无非是痛苦和业惑。痛苦就是我们现在感受到的身心种种不悦意——忧愁、痛苦、生老病死，这些都是属于果方面的，因方面就是烦恼和业。烦恼业和苦二者就像十二缘起中所讲的三种杂染一样，是相辅相成的。

有没有一个有情只感受痛苦，却不引生业惑的情况？这几乎是不可能的。有情在感受痛苦时，又会引生烦恼和业，接着又会通过烦恼和业感受痛苦。在十二缘起中首先是无明——烦恼支，之后就会有行——业支，有了业支就会有身杂染，就会有种种的四支。从次第来讲，首先有无明烦恼，再有业，有了业之后，再有种种的痛苦，但是十二缘起的最后——老死，又生无明。所以无明的烦恼通过苦杂染，又会产生烦恼和业。只要众生在轮回中，十二缘起链就很难被斩断。因此，轮回中的苦果和苦因，就生起了连续不断的因缘，不断地循环下去。有情自觉或者不自觉地，在十二缘起链中不断地连接下面果法的自性。如果没有遇到对治之道，几乎是没有解脱的希望。

通过佛的教言观十二缘起，观见了轮回的痛苦。十二缘起中，无明灭故行灭……生灭、老死灭……讲了怎



样去息灭无明。比如观察无明的我执，“我”实际上是不存在的，是空性的。我不存在，我所也不存在，如果没有我和我所，就不会去造业，没有造业就不会有种种的痛苦和杂染。这是从无明入手，次第还灭。

通过业入手时，就是观业的空性。不管是恶业，还是有漏的善业，虽然都是通过无明烦恼产生，但是业本身是可以被净化的。比如业还没有成熟果位之前，依靠金刚萨埵的修法以及其他空性的修法等，是可以净化的。这是在业的缘起链中，通过空性和菩提心的方式来净化业的方法。

还有是从苦上面去修持，比如苦果已经生起来的时候，怎么样去观待呢？就是把痛苦转为修道之用。一般人无一幸免地会在感受痛苦时，生起业惑。但是修道者的可贵在于，生起痛苦时可以通过佛法，善巧地把痛苦转为修道之用，不再让痛苦成为业惑的因，而是成为随顺解脱道的因，这也是在佛法中非常着重讲解的。

比如安忍的修法就是把痛苦、违缘转为道用。不单是要安忍痛苦，也要安忍快乐。因为一般的人快乐时，会飘飘然，产生傲慢、贪欲等烦恼。所以佛陀告诉修行者，在快乐的时候，也要有清醒的认知。这样也可以把快乐转为修道之用，而不会让快乐成为修道的违缘以及业惑的因。

遇到打骂等违缘时，一般人的反应就是忧伤或者嗔怒的心态，通过这些情绪就会引发很多新的业惑烦恼。但是佛陀告诉他的弟子，遇到打骂或者逆缘时，应该知道这是在偿还业债，这是空性的，是在帮助自己修安忍等。佛法中，有很多让我们转变观念的修法和作意



的方式，这样就可以把当前一切痛苦的景象转为道用。这种方法不是说说而已，绝对是可以修持的。

轮回的特点就是苦、业、无明和烦恼。佛告诉弟子对待烦恼、业、苦，都有其观察的方法，所以，佛陀是全方位地帮助追随者修持远离轮回痛苦之道。

在佛经中讲了很多观察轮回的痛苦，断除轮回的方式。获得涅槃之后，身体和心的痛苦就会息灭。尤其是佛果大涅槃果成立之后，分段的轮回和流转会完全消灭，变异的、刹那生灭的轮回也会消灭，种种粗细的苦完全都会远离。暂时的涅槃快乐或者究竟大涅槃的快乐都是功德。了知轮回的过患和涅槃的功德之后，就会产生想要获得佛果、息灭客尘的心。

在下乘中，把轮回和涅槃看成两个对立的、有实体的东西，一定要像舍弃垃圾一样把轮回舍弃，然后到达一个非常快乐的地方叫涅槃。在下乘当中这样思维也是可以的，而且有的时候必须要这样思维。但大乘对舍弃轮回和获得涅槃的观点和小乘不一样，大乘认为息灭客尘叫做舍弃轮回。在大乘观点中，客尘和涅槃之间的关系，是有法和法性或者是世俗和胜义的关系。用比喻来讲时，有时说是绳子和蛇、冰和水等。这就告诉我们，所谓的轮回并不真实，没有一个真实的需要舍弃的自性。

如果轮回存在自性，就有一个可舍弃的东西。比如在绳子上面的确有条蛇的话，那么这条蛇就是可舍弃的东西，因为它的本体存在。但是这种认为蛇存在的观念不符合于大乘的思想，这是小乘的观点。小乘认为烦恼是实有或者说这条蛇是实有，如果要去掉对蛇的恐



怖，最好的方法就是把这条绳子抓出来扔掉，就等于把蛇扔掉了，他们觉得这样这条蛇就没有了。

大乘认为，这条蛇从来就不存在。既然已经认知到蛇从来没有过，那么哪里有一个可舍弃的烦恼的自性呢？蛇这种可舍弃的自性实际是没有的。那么这条蛇是什么呢？严格来讲，蛇就是绳子。客尘、烦恼并不存在，它本来就是涅槃的自性、就是佛性。只不过众生有无明，看错了。因此，真正该被舍弃的是什么？是错误的观念，从头到尾都是这个错误的观念在起作用。

我们把绳子看成蛇，然后把蛇认为成绳子，最后真实看到绳子，这个过程是什么过程呢？不是蛇转变的过程，而是我们错误的观念转变的过程，所以有时说解脱为迷尽，也就是迷乱消失。从头到尾只有一个东西，那就是迷乱，但是迷乱并不真实存在。

大乘对待客尘的态度，并不认为客尘、身体或者烦恼是应该被舍弃的，因为所谓客尘的基是没有的。它本来就是一个错觉而已，并没有一个真正被舍弃基。只要觉悟之后，错误的观念一旦被舍弃，就舍弃了客尘。当看到一切万法的如来藏本性的时候，就说明你已经远离迷惑的状态。

我们学佛法主要就是生起了悟实相的无分别智慧，来看穿一切轮回的本相。在没看穿之前，我们面前的山河大地或者盘踞在我们内心中根深蒂固的烦恼，似乎实有存在，但是这并不代表它真正的实有存在。

按大乘中观宗，尤其是如来藏的观点来看，所谓的烦恼、非常坚固的山河大地等，全都是假象而已。只不过这种假象在我们的思想中存在的时间比较长，我们



就把它当真了。我们做梦的时候，会认为梦里面的猛虎、大象是真实的，但是再怎么认为它是真实，它仍是虚假、不存在的。从这些方面，我们可以深层次了知，对于轮回和涅槃的取舍之道是怎么样去安立的。

不管是从浅层次的角度认为有一个实有的可舍轮回和实有的可取涅槃，还是从比较深层次的角度讲轮回和涅槃是平等的，还是究竟来讲客尘就是一种佛性的自性，了知这些观点都是来自于有佛性。如果没有究竟的佛性，也没有办法在下乘当中有一个实有的轮回和涅槃取舍，在中观当中涅槃是平等空性的，在如来藏当中一切客尘就是究竟佛性，这些见解都没办法生起，也就没办法修道。所以如果能够生起这些想法，就说明相续当中一定具有圆满的佛性，只不过在不同的状态下，有情苏醒种性的方式不一样。所以，我们就讲到了一切众生都具有种性。

在注释当中也提到了“一阐提”，就是断种性者的意思。这要怎么理解呢？无著菩萨注释当中说，这是为了遮止谤大乘，就说如果诽谤大乘的话，会导致很长时间当中没办法值遇大乘，没办法对大乘生起信心，在相当长一段时间内就没有办法获得解脱。断种性者，是从长时间来说他无种性，并不是真的有一个完全不具备如来藏种性的众生。当他相续当中的业惑清净到一定程度时，就会生起求解脱的心或者会对大乘产生一种清净的信心。

众生本来具足佛性，为什么又会对大乘产生诽谤的心呢？最后又怎么可能产生对大乘的信解心呢？我们可以把种性就分成两个层次来讲解，一个层次是原



始的种性，也就是自性住种性，即一切有情皆具如来藏，这是最根本的种性。

还有一种种性就是苏醒种性，比如，有人对轮回终于生起了厌离心，想要求解脱道，这时我们会说他苏醒了小乘或大乘种性等。实际上，这就是覆盖在本具种性上面的客尘微薄了一些，他就生起了求解脱道的意乐。大乘的种性，就是覆盖在根本种性上面的客尘比前面的还薄一点，就对更殊胜、更接近实相的法，产生一种希求之心。

打个比喻，当乌云满天，云层非常厚的时候，我们没办法感觉到一丝阳光。这时是不是具足太阳呢？确实具足太阳，但能不能现前它的作用呢？不能，因为云层太厚了，把太阳遮住了。这就比喻阐提种性或者没有生起想要求解脱道的这些人的状态。他们虽然有种性，但是云层很厚，障碍很厚，覆盖住他的种性，就没办法显示如来藏的功用。

但厚厚的云层不可能永远不变，随着云层的变化，某个地方云层比较薄的时候，就会照射一点点的阳光出来，就会产生一点点的暖热。通常我们就会觉得天气是不是要晴了，稍微有一点阳光，就会有一点点的作用。当然这时还不是真正的阳光照进来，真正阳光透出来，是云层要分离出来的。分离之后，阳光透出来，就会感觉热量了。这个时候就相当于声闻种性开始苏醒了，想要远离轮回，生起想要修道的心。

当云更薄一点，更加明显地感觉到热量时，就把这个比喻成大乘种性苏醒的状态。此时，对于如来藏本体的体会更深。比如，对大空性、对如来藏光明等了义的



法产生定解，而后决定要成佛。虽说此时，云还没有真正分离掉，但是已经能够比较明显的感觉到温暖，这就相当于大乘的种性苏醒的状态。

最后云层真的分离掉了，阳光一丝丝透露出来，这个时候，会刹那间照见心性。有时也把这种状态比喻成圣者的境界，因为必定是见到了实相，而不是透过云层暖热的作用，是真正照见了太阳的本体。此时，本具的佛性开始显露了，圣者的智慧开始逐步显露了。

随着云层逐渐分离的越来越多，这一轮的太阳完全显现出来，太阳的本体、强烈的光明和暖热，都可以完全的感受得到。

这就对应前面所讲的，有情本具的种性，代表本来的状态。厚厚的云层代表很深的障碍，云层稍微薄一点的时候，就像虽然还没有真正见佛性，但是有一种想取舍、想要追求大乘的道，这就相当于种性开始苏醒的状态。通过修持之后，分离的客尘越来越多，终于现见了心性，如同阳光从云层当中透出来一样。

种性到底有几种？真正的种性就只有一种，但可以分成两个阶段：一个是真正的自性住种性，一个是种性开始苏醒的状态。后面现前僧宝自性的获得“藏之界”时，相当于真正现见心性的本体。

有种性的话，这一切的了知苦乐功过的取舍都存在的，如果没有，就不会存在。

“何故于无种性无”，因为没有种性是不可能取舍之道的，有种性才会有。就像前面讲的比喻一样，地里面播了种子就可以有后面的苗芽，如果没有种子就不会有苗芽。所以，如果相续当中有佛性如来藏的话，



就会有种种的作用作业。如果相续中没有如来藏，没有佛性的话，这个就永远不会有了。

为什么安立一阐提——暂时断种性呢？这也说明只是暂时来讲，没办法对轮回产生厌离心，对涅槃产生希求心。像我们前面讲的一样，这只是暂时的断种性，是指种性没有苏醒的时候，没有观见苦乐、没有厌离心。

但如果是绝对的、永远没有种性的话，那就永远不可能苏醒了，永远不可能有厌离轮回或者想要求解脱道的思想。如果所有的众生都没有种性的话，所有的众生都不可能求道的意乐。但是实际上，当给众生宣讲解脱道时，总有一天他会对轮回产生厌离，对涅槃生起希求心，所以众生绝对是具有种性的。

通过观察有情的心性等都可以知道，有情的本性中具足明空无二的本体，客尘是可以分离的。以上种种的理证都可以说明，一切有情总有一天一定会苏醒种性的。

这方面讲了能得作业，就是有情种性的作用。本科判讲了很多与我们修道有密切关联的内容，需要好好体会颂词的含义。

庚三、诸功德相应义 分二：一、合说因果功德；二、别说各自功德

此处“相应”是具有、具足的意思，“功德相应”即具足功德。具足什么功德呢？具足因功德和果功德。在何处具足呢？在种性或者说佛性当中具足因功德和果功德两类功德。

辛一、合说因果功德

在如来藏中怎样具足因和果两类功德呢？



犹如大海器宝水，无量功德无尽处，
具有无别功德性，是故犹如酥油灯。

前两句是通过大海和大海中的珠宝、水的比喻来说明因功德；后两句是通过酥油灯与酥油灯的光明、温暖和颜色来表示果功德。

“犹如大海器宝水，无量功德无尽处”，是讲具足因功德。大海是非常广阔的，又深又广的自性，一方面大海非常深广的缘故，在大海当中具足很多宝物，是无量珍宝的来源；一方面大海很大的缘故，是无量水的来源。

从这两个方面观察，在如来藏中，信解法界就像大海一样，整个法界的大容器中具足三昧禅定的珍宝和大悲水。这与前面讲到的四种能净因可以作对比：第一个因——信解大乘，把它比喻成大海器。大海非常广阔，信解大乘的心量和作用也是非常深广的，所以把信解大乘比喻成大海器；第二、第三个因——无我的智慧和安乐的禅定，把它们比喻成大海所具足的珍宝；第四个因——大悲心，把它比喻成大海水。

众所周知，大海非常广阔，像太平洋、大西洋等，同时，大海中有很多珍宝。在佛传当中讲，在大海深处的宝洲上有如意宝、黄金等很多珍宝，现在众生的福报逐渐减弱的缘故，海岛当中几乎找不到这样的宝物了。现在人们说大海是很多财富的来源，主要是说大海中能打到很多鱼，或者说海底有石油等其他资源可以被利用，从这个方面说大海是无尽珍宝的来源。但在以前，商主出海取宝，都是在海岛中直接捡取宝物，所以说大



海是无量珍宝的来源。大海也是无量水的来源，这个比较容易理解。

把信解大乘比喻成大海器。因为大乘是深广的自性，如果能够对大乘产生信解，那么就可以从这个信解中源源不断地产生功德。前面讲过“信为道源功德母”，所有修道的功德都是从信解中产生出来的，就好像大海当中所有的珠宝和水都是以大海为基础而显现的一样，无量的种种功德法都是从信解中出现的。因此把信解大乘、信解法界比喻为大海的水器。

珠宝对应的是智慧和禅定。要生起无我的智慧，尤其是大乘的二无我智慧，必须通过信解大乘的这个因而生起。无我的功德是无量无边的，禅定的功德也无量无边，大乘禅定的生起，也是来自于对大乘的信解。为什么把智慧和禅定比喻成珍宝呢？注释当中交代得很清楚：珍宝具足不可思议的特点，具有大功用、大势力，这些都是珍宝的特色。同样道理，智慧和禅定也是无分别的本体，众生的分别念没办法真正去缘，也具有很大势力、很大功用的自性，和珍宝的自性相似。因此，从这方面安立也是无量的功德处。

为什么把大海水比喻成大悲呢？因为大悲是很柔软的，水可以滋润万物，大悲也可以滋润万物，可以让众生得到安乐。如果一个人生起大悲心时，他周围的人都能够感受到大悲的力量。很多大德修持大悲心很相应的时候，旁边的人只要一走近他，心自然就获得安乐了。有的大德在深山中修大悲，旁生当中的天敌，野兽与其他动物互相之间都能够和睦相处，这也是大悲的力量。大悲是一种拔苦的心态，大悲心有时候代表慈悲



或菩提心，它是完全利益众生的一种心态。

大德的大悲心、慈悲心或者说菩提心修圆满的时候，众生自然而然就能够得到利益；对修行者本身而言，如果有了大悲心，自私自利的心完全会转化掉，以前非常刚强的心态，有了大悲的缘故，完全软化、滋润。有大悲心的人，他自己的心是非常非常调柔的，也能够对其他人产生很大的作用。如果很多人都有大悲心，就能够给整个区域、整个国家带来很多吉祥、安宁。就像水能够滋润、软化其他东西一样，菩萨的大悲心也能够产生无量无边的功德。

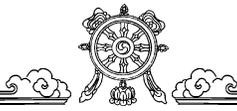
“无量功德无尽处”，是无量功德的来源。“处”是根本或者来源的意思。无量功德的来源，无尽功德的显现之处，都是来自于信解、智慧、三昧和大悲，而如来藏就是这些功德的来源，这是因功德。

“具有无别功德性，是故犹如酥油灯”，这是讲果功德。前面安立果功德时讲了四种波罗蜜，此处和四种波罗蜜的侧面稍微不一样，此处果功德讲到了神通、无漏智慧和一切诸漏永尽的状态。

为什么叫“无别功德性”？五神通、无漏智慧和漏尽，好像是三类功德，但实际上在如来藏中是无二无别的方式具足的。只是从不同侧面来表述功德，但本体完全是一味的，所以叫“无别功德性”。

打比喻讲，犹如酥油灯无别功德性。酥油灯的光明、暖热和色实际上就是无二无别的。此处把五种神通和光明对应；无漏智慧和能烧的暖热对应；漏尽和清净的色对应。

此处明和色之间的差别是什么呢？明是指能够无



碍透彻照亮，也就是光明。从火能够照亮的角度，叫做明，从火红红的显相，叫做色。有时候我们容易把明和色混在一起，明的侧面主要是能够遣除黑暗，这方面叫做明的自性；色的自性就是指红色的侧面，平时我们说红红的火焰。

无漏的智慧、神通和漏尽等和酥油灯所具有的本体有相似的地方，所以作为对比之处。当然只是相似而已，下面还要讲“故与无垢界相似”，但不能够完全和如来藏的本体对应。因为大海、大海的珍宝、大海水都是属于有为法，严格来讲属于客尘法，而信解大乘等都是出世间道，和比喻的这些法完全不相同。但从某个方面有相似的地方，可以这样对应。我们下面还会进一步分析它们相似的地方和不一样的地方。这个科判主要是合说因功德和果功德，可以从这方面来了知。

今天讲到这个地方。



第十二课

《宝性论》通过七个金刚处介绍本具的如来藏。一方面是众生，一方面又具有佛的圆满功德，这样的如来藏在我们相续中存在的道理非常难以通达，是凡夫人不可思议的境界。所以如果要真正了解如来藏在我们相续中如是存在的道理，必须要从很多方面来进行宣讲。因此，七个金刚处全都是在讲如来藏的自性。

前面通过佛法僧讲如来藏的自性时，把这三者安立成所得，后面四个安立成能得的因缘：能得的因是如来藏，能得的缘是他相续所摄的菩提、功德和事业。不管从哪个方面宣讲，其本体和自性就是如来藏的本体和自性。

宣讲如来藏在有情相续中如是存在的道理时，前面通过三个推理进行了安立，来说明有情相续中的确就有如来藏；后面再通过十种意义和九种比喻来抉择如来藏的道理。

在讲他相续助缘——菩提、功德、事业时，也讲到了如果成就了佛果，菩提、功德以及事业如何安立，也就是说怎样帮助众生现前如来藏本体、事业，这在《宝性论》中讲得非常清楚。实际上，本论从头到尾的主线就是在宣讲如来藏。

最初的时候，如果我们没有了知如来藏存在的道理的话，就可以把七个金刚处作为“见”来了知。不管是所得，还是能得，都是帮助我们树立正见的方法。有了正见之后，这里面有很多就可以作为修行的内容。比



如能净因、空性或对于具有菩提的佛如何生起信心来进行祈祷。这里讲到了如来藏的自性也是信心的对境，如果有信心，就可以悟入，这实际上也是指出了现前如来藏的窍诀关要所在！

也可以把如来藏或者菩提、功德、事业作为见修所获得的果，就看怎么样去理解。对于初学者来讲，可以把七金刚处全都作为了知生起“见”的对境：佛法僧三宝如何了知；如来藏的本性如何了知；菩提、功德、事业如何了知等。最后我们就知道，我们相续中一定有如来藏。

具有如来藏就要趋入修行，本论不但让我们内心有了一定的正见，还讲了很多修行的方法：比如能净的四种因或者作业，对轮回应该生起厌离心，对涅槃生起希求心，或者修的时候应该生起信解、禅定、智慧、大悲等，这些都讲得比较清楚。

现在宣讲的是十种意义，主要是通过宣讲如来藏的本体、因、果、作业、相应、行义、分段义等，进行方方面面的阐释。下文还是宣讲相应中的具有的意义，主要是讲在如来藏的本体中，具有因的功德和具有果的功德。

在如来藏中如何具足因功德呢？因功德从一个角度来讲是能净因，就是前面讲到的信解、智慧、三摩地、大悲，都是属于因的功德。在科判中所讲的意义是，这种因功德在如来藏上面本来具足，并且和如来藏无二无别。如果这种因功德和如来藏无二无别，那么它应该是无为法的自性。所以从因功德还没有现前的角度来讲，可以安立成因，从它已经现前的角度来讲，也可以



叫做果。

如果要讲大无为法如来藏的自性，此处所讲的因，有两个意义：一种意义是如来藏中本具的功德，从没有现前佛果的角度假立为因；还有一种因是宣讲修行种性时讲到的要生起信心、人我空性、法我空性的智慧，或者要修持三昧、大悲心等，这些是属于有为法的自性。本具的如来藏上面的功德是无为法的本体，后面一个是有为法的本体，二者都可以做因。

如来藏的本体上面的功德是假立为因，后面讲修行种性，就是现在我们用分别心去生起信解、修持智慧等，这属于能净的因。能净因虽然本体是有为法，但是通过这样的有为法，可以对治相续中种种有为法本性的客尘垢染。通过信解等，最初的有为法也可以和如来藏本具的功德的因相应。相应之后，就会逐渐现前无为法的自性。

在现前殊胜智慧的本体之后，作为牵引的因的信解、智慧等这些有为法本体会逐渐隐没，然后真正从内心中显现出来的无漏的智慧和功德。这些现前得越多，相续中的客尘分离得就越快。或者说在菩萨位时，既有入定时的殊胜的无分别智慧，也有出定后的种种修行尽所有智方法等。所以，因在如来藏上本来具有。

那么，如来藏上面本来具有的无为法怎样变成我们相续中的有为法的呢？这可以通过佛陀宣讲的方式，让我们了知这种本具的功德。佛陀给我们宣讲了能够现前如来藏本性的生信心的方式、智慧、大悲等，通过相似的方式和本具的如来藏功德对应，如是就可以引发或现前成熟内心本具的自性。这个方面就是此处的



因功德的意义，从两个方面可以理解。

辛二、别说各自功德 分二：一、因功德相应义；
二、果功德相应义

壬一、因功德相应义

法身以及如来智，大悲之因蕴涵故，
如以具有器宝水，是故宣说如大海。

前面是通过大海和大海的珠宝和水来进行比喻，来宣说因功德。第一句和第二句宣讲了因功德——“法身以及如来智，大悲之因蕴涵故”。颂词中的“之因”要配上法身、如来智和大悲这三个词，即法身之因、如来智之因和大悲之因。谁具足这些法身之因、如来智之因和大悲之因？就是如来藏本身，或者说是法身上面本具这样的诸法之因。法身之因、如来智之因和大悲之因，实际上在如来藏、法身自性当中不但本来就具足，而且其本性是一味一体的。

因为如来藏的本体是不变的无为法，它不可能有多种的因并存。实际上，它们就是一个法，但是在宣讲的时候，可以从不同的侧面，或者说分别心可以把一体的法分成法身之因、如来智慧之因和大悲之因。

法身之因是什么？这里讲到了信解法界。这个“信解”可以通过从浅至深的方式来了知。有时一提到信解，就觉得是对于某个东西的存在没有怀疑，这是一种粗的信解；很深的信解，即证悟之后的一种信解，比如说如来藏是具足的，这也是一种信解；内心中通过思维产生了定解，这也叫做信解；通过修行内心产生的觉受，也叫信解；证悟之后，这也可以叫做殊胜的信解。所以，



信解的意义是很深的。

此处把信解作为法身之因。因为最初的时候，如果我们要现前相续中本具的如来藏、本具的法身自性，必须要信解法界。信解法界的自性，第一是必须要对大空性的本体生起信心，这是法身的一种因；第二个方面是对本具的如来藏生起信心。

实际上，空性的自性就是如来藏，因为如来藏的本体是空性的缘故，所以如来藏的本体是离戏的。因为有功德的缘故，所以空性的本体是显现的。因此，究竟的如来藏本体是明空无二的自性，既具有大空性的本体，也具有大光明的本体。如果对于这种殊胜的法界能够产生信解，就是能够获得法身的最殊胜的因。

所以法身之因是一种甚深的信解，尤其此处讲到了信解心性、法界实相。法界的实相是非常难以通达的，需要俱生的智慧、后天精进的智慧，还需要通过祈祷上师三宝的方式让我们逐渐地深刻地悟入。

如果我们得到了上师的加持，那种理解应该是能够深入到比较深的层次当中。如果只是表面上理解一点，生起一点信心，这样的信心比较肤浅，有时这种信心也容易退失。因此在学习的时候，一方面要缘法义好好地思考，尽量地断除怀疑。另一方面还必须要祈祷，通过祈祷的力量，对于这些殊胜的意义的领悟会更加深广。这种很深广的悟入可以直接作为我们证悟的因。否则如果只是粗粗地信解，虽然也算是个因，但不算是非常殊胜的因，不是近取因，可以作为远因、间接因。如果要直接成为法身的因，对于大空性和大光明的了知也必须要非常圆满，必须要非常深刻。以上就讲到了



法身之因蕴含的意思。

如来智之因蕴涵故，即在如来藏中也是蕴涵了如来智慧之因。佛陀的智慧，究竟的法身功德中本具的智慧，或者圆满的如所有智和尽所有智，都可以如实地了解。

如来的智慧之因主要讲到了智慧和三昧，即智慧和禅定这两种。此处的智慧不是一般世俗的智慧，了知这个是色法，那个是其它的声音，这个方面的智慧是很浅的。实际上，要趋入佛的智慧，必须要了知人无我空性和法无我空性的智慧，即一切的人我不存在，一切的法我不存在。

因为在佛的智慧中，本来就已经圆满现前了大空离戏的境界，所以真正引导我们趋向于这种大空离戏的境界的智慧，应该是趋入于法界实相的智慧。或者我们平时讲的契合圣者入根本慧定的智慧，因为圣者入根本慧定的智慧是离戏的智慧，或者是相应于实相的智慧。究竟来讲，这个智慧应该趋入于佛智。暂时来讲，趋入于菩萨的入根本慧定的智慧。总之，二者都是离戏的自体、离戏的智慧。

因此我们在抉择中观的空性无我的时候，必须要彻底地抉择离四边。如果认为离开了人我之后，还有一个“人无我”的自体可以获得，那么这个人无我本身保留了人无我的相，就可以被分别念缘取、执着。大乘的意思是，在破完了人我之后，进而认为有一个人无我可以被执着，这也是戏论，必须要破掉。法无我空性也是这样的，实际上，如果对人无我的空性执着，这也可以包括在法我中，也是一种法执。所以这是需要被清净的。



怎么样体现彻底远离戏论呢？中观宗体现得最清楚的就是远离有无是非。有无是非包括了一切戏论。为什么中观宗说：一切的显现要了知为空性，空性本身也要了知为空性？这就是让我们的分别心没有任何可缘可取的自性。因为只要存在一个相，分别心肯定会缘取。只有把所有分别心可以缘取的相，毫无保留地全部击破之后，所缘的对境是完全是空性的缘故，能缘的分别心自然就息灭下来了。

此处所讲的智慧，一定是远离一切戏论。不管是下劣的还是所谓的殊胜的显现，一概抉择为空性。还有所谓的实相，不管是对于如来藏的实相的缘取，对所谓的空性的实相去缘取，还是对佛的本体、佛的功德、佛的色身缘取，一概抉择为离戏。

《金刚经》中说，如果认为有佛可见，这也是执著，也是需要打破的。实际上，无佛可见，无有佛的相。这都是在告诉我们，在中观般若智慧的体系中，任何法都不能够缘取。

另外一个因，就是三昧。一方面，共同的四禅八定包括在内，这是一种基础。但是要获得佛智的三昧，单单的四禅八定是远远不够的。因为佛的智慧、利益众生的能力、趋入法界的种种不可思议。所以相应的禅定三昧完全不相同。

此处说的相应于殊胜佛智的、相应于大乘的虚空藏的三昧、首楞严三昧、狮子奋迅三昧等，很多殊胜的三昧也必须要去现前。一方面可以把这个理解成止观，三昧就是止，智慧就是观。有时讲大乘道就是止观双运的自性，把这个理解为成佛直接的近因，这样三昧和佛



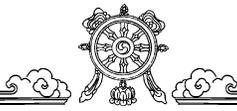
智之间无二无别的自性，因为菩萨的智慧绝对离不开这种禅定和殊胜的胜观智慧。

以上是如来的智慧之因。

第三个就叫大悲之因。佛相续中圆满具足同体大悲或者没有任何缘取的、殊胜的无缘的大悲。佛陀生大悲，不会认为：这是一个可怜的众生，我要去拔除他的痛苦。这种有所缘取、有生一个大悲对境的相的执著，在佛的相续中不会有。为什么不会有呢？因为佛陀已经圆满具足了法身和如来智慧的缘故。如果认为还有可缘取、可执著的对境，这说明还没有真正现前圆满的智慧，还是通过分别心去执著。

佛陀救度众生的方便是没有众生的分别念的执著，虽然没有执著，但能不能了知呢？当然有了知的智慧，但绝对不可能一个一个去分别：这个是某个众生，那个是某个众生，通过众生分别念的方式、勤作的方式去救度。佛陀的大悲和前面的智慧等是完全一味，这就叫做佛陀的殊胜大悲。

大悲之因是什么呢？大悲之因就是前面所讲的大悲心。大悲心虽然也叫大悲，但是一个是果位的大悲，一个是因位的大悲，二者之间并不相同。所以果位的大悲和胜观究竟的智慧是双运一味，并不是别别分开，也不是心所的对境。因位的大悲心可以说是心所的对境，是心所的本体法。比如我们缘一个众生，知道他很痛苦，生起一个拔苦的心，然后把心推广到一切众生的苦相上，然后生起一个拔苦的心，这是一般的造作性的大悲心。我们现在要串习、修持造作性的大悲心，虽然从一个角度来讲，它是属于造作的大悲，但是从另一个角度



来讲，它的确是佛相续当中大悲的因。如果没有最初造作的大悲心，我们没有办法趋入佛的大悲。

我们怎么样趋入佛的大悲呢？佛的大悲是这么圆满、不可思议，我们的分别心没有办法趋入。这时候有一个方便，就是首先让我们修持一种造作性的大悲，因为造作性的大悲和佛相续当中的大悲有相似的地方。通过能引的因，修行圆满之后，有为相寂灭后，心中的大悲心就会圆满地现前，这种大悲的因，就是大悲心。这些在法身智慧、如来藏中都是圆满地涵盖。

为了进一步了知这一问题，下面通过比喻来进行宣讲：“如以具有器宝水，是故宣说如大海”，就好像大海一样，大海具有器的功能，大海里面具有珍宝、珠宝、无量的水藏，这里讲到了比喻。大海器，是说整个大海像一个容器一样，容器里面装了什么呢？容器里面装满了很多海水，还有无量无边的珠宝、珍宝在大海中圆满地具足。这个比喻中有器、珠宝和水。

珠宝、器和水分别对照前面的三种因：

一、首先大海器的比喻和法身之因的信解相对应。大海是很宽广、很深广的自性，信解的力量、本体也是非常深、非常广的自性，从这个角度可以对应。信解是所有功德法的因，如果没有信解就不会有后面的法。而大海是一切珠宝和水的因，没有大海就不可能有珠宝，没有大海就不可能有水藏。所以器和信解二者十分相似。

二、珠宝具有一种无分别、不可思议、具有殊胜势力的自性，和如来的智慧三昧一样。如来的智慧三昧是一种无有分别、不可思议、具有势力的殊胜自性，所以



和珠宝相对应。

三、水和大悲。水是柔软的自性，大悲也是柔软的自性，它们之间有这种相对的关系。

实际上这只是一种相似的对应，真正来对应，二者之间有很大的差别。为什么呢？大海虽然很深很广，但是毕竟还是有为法的自性，毕竟只是观待于某种情况而言，它非常深广不可测。太平洋、大西洋是不是非常大，非常广呢？确实是很大、很广、很深，而且它们的水到底有多少，我们没有办法测量，这是从深广相对的程度来讲。但是，是不是完全不可测呢？这也不是完全不可测，毕竟大海有范围，再大也是有范围，如果愿意的话，可以花几十年、几百年、几千年的时间，总可以把海的水滴的数量计算清楚。

但是信解的深不可测就完全不一样。信解的深不可测不是分别念的范围，它是信解法界的一种因，它的本体是缘无为法、缘法界的自性。

一个属于世间当中的有为法，针对整个法界来讲，大海的自性是属于有限量，可量的一种自性，而法界无边无际，没有办法衡量，二者之间的差别就是这样。

第二个，珠宝和如来的智慧二者之间也完全不能够等同。佛的智慧是一种圆满、真正不可思议、无分别的自性。珠宝的无分别，一方面是无分别，但如果和佛的智慧相比，这种无分别也就成了一种局限，为什么呢？因为这种无分别没有了知的自性。珠宝有很大的势力，比如如意宝可以赐予有情种种的利乐。虽然它能够赐予利乐，但它有没有心呢？它没有心，也没有智慧。而佛的无分别是一种能够了知万法、完全觉悟的自性。二



者之间一个是有觉悟的自性，一个是没有觉悟的自性，所以差别非常大。

还有从它的不可思议角度来讲，真正佛的智慧是不可思议，珠宝的自性并不是完全不可思议，毕竟是可缘、可取的自性。

如意宝的势力很大，可以遣除有情的贫穷，有时也可以遣除有情的疾病，满足一切有情世俗的希望，但是也只能满足有情的世俗希望而已，出世间的果位乞求如意宝是没有办法如愿。你拥有了很多珍宝，你对珍宝祈祷：“我要获得阿罗汉的果位”乃至于说“我要获得菩提心的果位”，这是完全做不到。所以说如意宝，如意赐一切所欲，只是在相对的层次上，在世俗的层次中可以赐予财富，赐予健康等，但是它完全不能赐予出世间的解脱果位。而佛陀的势力，如果对佛祈祷的话，世间当中的健康、财富、愿望能够得到满足，出世间的果位也能够得到满足，所以二者之间是完全不相同。

然后讲大悲和海水。虽然海水是柔软的自性，是滋润的自性，但是有时也成为众生窒息之因。如果你掉到大海中，很容易窒息而死，而你掉到大悲当中，不可能窒息而死。所以说如果你真正生起了大悲心，大悲心遍满的时候，这时你内心的确对自己、对他人全都是纯粹的利益，没有丝毫的害处。而海水的自性，有些时候能够作为利益的自性，有时却是伤害众生的因。所以只能说相似的对应，如果说完全的对应，佛的法身、佛的如来智慧、佛的大悲和如意宝等三者之间，是没有办法完全对应的。

前面我们是从佛果角度来讲，实际上从能够获得



佛果的因的角度来讲，也是远远超胜于大海、珠宝和海水。

壬二、果功德相应义

神通智慧及漏尽，于彼真如体无别，
犹如灯之明暖色，故与无垢界相似。

首先讲的是果功德。果功德是：神通，即五神通；智慧，无漏的智慧；漏尽，一切诸漏永尽的自体。“于彼真如体无别”，这三种功德和如来藏或真如自性的自体是无有分别的。我们讲的时候，可以说这是神通的果功德，这是智慧的果功德，这是漏尽的果功德，但实际上他们都是真如的自性。

五神通是真如的自性。此处的五神通和世间的五神通虽然名称上一样，但从他们的体相、因、功效上讲，是完全不同的。世间的五神通有时是可以以世间的禅定为因而获得，比如一些苦行仙人通过修持禅定，到一定量时就可以自然获得天眼通、天耳通等；有时神通是可以通过“报”而获得，比如以前做过某种善法，今生中通过善法的成熟，就可以获得天眼通、天耳通等；有些是通过某种药力而获得的，比如有八种共同成就中有一种是药成就或药持明。配了某种药之后，把药粉抹在脚心就可以跑的特别快；有时通过手持某种加持过的树叶上，就可以飞行；有时把药抹在眼睛上可以获得眼通等，这些以不同的因，获得世间的五神通都是有的。

但这些因和获得佛的五神通的因是完全不一样的，这些因都是可思可议的，而佛的五神通是通过现前法界的无漏智慧而现前的。因上面不一样，所以果也不一



样。佛的五神通是无漏的，而世间的五神通是有漏的。

世间五神通的因是有限的缘故，作用也是有限的。比如通过药而获得的世间五神通，如果药力过去后，神通就没有了；通过善业的“报”而获得的神通，善业消尽后就没有了；通过禅定的获得神通，因为某种因缘也会失去，比如某些仙人通过某些染缘失去了他的禅定，禅定一失去，他的神通就失去了。因为因是有限的缘故，果也是有限的。而佛的五神通的因是没有局限的，佛的因是彻见法界而引发的，所以不会有因用尽了，神通就不存在的情况。所以从这方面比较，世间的五神通和佛的五神通完全不相同。

而且因为因不相同，他们的能力也不同。一般外道的神通范围有限，比如虽然可以看到很远的地方，但和佛的眼通不能同日而语。佛的眼通是彻见万法的，而外道的眼通是比一般的肉眼看的范围广一点，但超出一定范围后，就没有办法了。所以世间神通和佛的五神通范围也不同。

虽然二者都叫五神通，但从因、本体、作用等观察完全不相同。

第二是智慧，即佛陀的无漏智慧。它能完全的照见一切的烦恼，把一切的烦恼灭尽，在佛相续中一切的烦恼都是不存在的。智慧分为有漏和无漏两种，佛陀的智慧是纯粹的无漏，而且是无为的无漏。前面我们提到过，无漏的功德有无为的无漏，有为的无漏。佛陀的智慧是无漏的，而且是无为法的自性。

第三是漏尽，即指一切的烦恼障、所知障，以及种子和习气，这些诸漏已经永尽了。虽然按小乘自宗的观



点，到无学道时阿罗汉也有一个叫“诸漏永尽”，但这个诸漏是指烦恼障的种子，所以阿罗汉没有粗大的烦恼和烦恼障的种子，从这个角度讲可以叫“诸漏永尽”，但他们烦恼障的习气和所知障没有尽。

而佛陀的诸漏尽是了义上的诸漏永尽。因为安立“漏”的范围不一样，有时把烦恼安立为漏，烦恼不存在，叫诸漏永尽；有时把分别念、习气、客尘等叫做漏。如果按高标准看，阿罗汉的诸漏永尽是不是真的诸漏永尽呢？还没有，他只是把其中的一种烦恼漏尽了，其余的诸漏还没有尽。而佛因为修持圆满的大乘因的缘故，所以烦恼障、所知障以及他们的种子、习气都已经消尽了，所以是真实义的诸漏永尽。这些功德都是佛相续中所具有的，“于彼真如体无别”，他们和真如是有无差别的。

下面是比喻：“犹如灯之明暖色，故与无垢界相似”，就好像一盏酥油灯，在灯上看它的明、暖、色，是完全一体的，但从不同的侧面分了明、暖、色。明、暖、色和三种果功德也有相似的地方。

首先，明和神通相似。神通是属于透彻的、无碍的境界，比如天眼通、天耳通、他心通等都有一种透彻无碍的自性。比如隔着墙或者很远的地方都可以照见，所以有一种透彻、无阻碍的自性。神足通也有无阻碍的自性。如果有神足通就可以刹那间到天界或到其它的刹土中去，如果没有，就无法去。所以神足通也有无阻碍的自性。五神通都是无阻无碍的自性，这和酥油灯的光明有些相似，因为酥油灯的明也有无阻无碍的自性，明可以照见，可以让一些隐蔽法显现出来，这也是透彻的



自性。神通也可以让一些隐蔽的法显现出来，也有通彻的自性，这和灯光的自性是相似的。

第二个是暖，就是暖热，是一种能烧的自性。这就像相续中无漏的智慧能烧尽相续中一切烦恼一样，酥油灯的暖热也可以烧毁能烧之物。二者有相似的地方。

色和漏尽相似。因为相续中的烦恼障、所知障消尽之后，有一种明清的自性，这和酥油灯的颜色，也有一种明清的自性，是相似相同的。

酥油灯的明、暖、色和无垢界中的神通、智慧、漏尽有相对的地方，而且神通、智慧、漏尽和真如本体是无二无别的。此处通过对比的方式宣说，但二者只是相似而已，差别是显而易见的，真正来讲没办法完全相同。

酥油灯的通彻无碍范围极其有限，而且是世间法，世间的自性；而佛的通彻无碍完全是整个法界通彻无碍的自性。二者之间的差别，显而易见。能烧的自性：酥油灯再怎么能烧，不能烧毁有情相续中的障碍和烦恼；佛无漏智慧的能烧，能将一切烦恼完全烧尽。明清的自性：佛是断尽一切烦恼障和所知障种子习气的明清，而酥油灯的颜色，比如红色，是局限性很大的明清。所以说二者之间的差别非常大，只能说某个地方相似，真正来讲是完全没办法相比的。

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

这是讲分类，对谁分类呢？对于如来藏进行分类。如来藏能不能够分类？如来藏的本体从真如的角度来讲，是没有办法分类的，它是无可分立的自性。

为什么要分类呢？是从所依的身份上对如来藏作



分类的。就像空性无法分类，但是从有法上面对空性作分类——内空、外空、内外空、空空等。从空性本身来讲，怎么把空性分成这么多呢？空性本身无可分，但是显现法有这些分类的缘故，就把显现法的名字加在空性上，称为内空、外空等。

同样的道理，能依的如来藏没有丝毫分类，所依的修行者可以有分类。此处所说的分类义是从这方面来安立的。

辛一、以三者宣说分类之行义

依于凡夫及圣人，佛陀真如分类行，
见真实者于众生，宣说如此如来藏。

依靠凡夫、圣人和佛陀的真如⁴⁴分类行。“见真实者”，即佛陀，彻底见到了一切万法的真实，对后学的众生宣说了如此分类行的如来藏。

实际上如来藏本身无可分，但佛陀为了让我们方方面面了知如来藏的自性或者说它的有法自性的缘故，宣讲了如来藏。

此处所说的凡夫、圣人和佛陀称为有法或显现法，凡夫的真如、圣人的真如、佛陀的真如就是法性。

凡夫和凡夫的真如，现相和实相完全不同。凡夫的现相是什么？就是凡夫的自性，具有业惑、痛苦、流转，完全存在于客尘状态，显现出的相就是凡夫相。而凡夫的真如当中完全没有这些东西，现相与实相完全不一

⁴⁴ 真如分别配于凡夫、圣人和佛陀，即凡夫的真如、圣者的真如和佛陀的真如。



致。

圣人⁴⁵与圣人的真如是部分相对应的，其现相和实相有一致的地方，也有不一致的地方，也就是说圣人的现相与实相还没有完全统一。

佛陀与佛陀的真如是完全统一的。虽然此处讲佛陀与佛陀的真如，但实际上佛陀的现相与佛陀的真如是一个法，现相与实相完全一致。这就是三转法轮中所讲的第二种二谛，即实相与现相一致，能净和所净完全统一的真如。

分析了有法和法性、现相和实相也可以了知三转法轮中所讲的二谛的差别。

分类行是见真实者，佛陀从见到的法界自性来讲，见到了凡夫和凡夫的真如、圣人和圣人的真如、佛陀和佛陀的真如，这样不同的分类行。从所依的角度可以把真如分成三类：凡夫的真如、圣人的真如和佛陀的真如。见真实者于众生宣讲了如此的如来藏，佛陀从这个方面宣讲了如来藏的自性。

辛二、彼等渐次清净理

此处一方面讲了从凡夫到菩萨，从菩萨到佛陀渐次清净的道理。另一方面也从有法角度上讲了凡夫、圣人和佛陀，这些有法是怎样不相同的。从真如的角度上讲，不能讲是渐次清净，因为真如是完全一致的。如果讲渐次清净，只能从有法的角度讲：凡夫是最不清净的，圣人是稍清净，佛陀是极清净。渐次清净的意义是从有法的角度来安立的，有法的清净也与相应不相应真如

⁴⁵ 即菩萨。



如来藏有很大的关联。

一切凡夫心颠倒，已见真实异于彼，
如来如实不颠倒，远离一切诸戏论。

“一切凡夫心颠倒”，指一切凡夫的心都属于颠倒的自性。“已见真实异于彼”，是讲圣者菩萨。凡夫心颠倒的缘故，没有见到真实性；圣者已经见到真实性的缘故，没有颠倒，所以说“异于彼”。“如来如实不颠倒，远离一切诸戏论”，一方面如来具有不颠倒的自性，具有圣者的体性，另一方面他远离了一切诸戏论。

一切凡夫心颠倒，是从哪个方面颠倒的呢？从能净和所净的角度都算是颠倒，和究竟实相完全不相同。从法界的自性或从了知世俗的自性来讲，凡夫的心都是颠倒的，因为世俗的自性是无常的、不净的、无我的，凡夫人却把一切五蕴、世间法见成常有、清净、快乐、有我，所以凡夫人对世俗法是颠倒的。凡夫人对于胜义法当然也颠倒了，胜义法是常乐我净的离戏境界，凡夫人根本没有缘这样的离戏境界。凡夫人世俗法、胜义法两个方面都是颠倒的，但是直接颠倒的是世间法，因为他只能缘世间法。如果是入道的凡夫，有可能对胜义法也有颠倒的自性，因为他把“常乐我净”拉到他分别心的状态当中去安立，对于实相错误认知。

“已见真实异于彼”，“异于彼”，一方面可以说是异于凡夫，一方面是异于颠倒。凡夫是颠倒的自性，“异于彼”就是不颠倒的。为什么不颠倒呢？因为圣者见到了真实性，世间中无常等，暂时的真实性他见到了，胜义当中空性、光明的自性也见到了，所以叫做“已见真



实异于彼”。圣者见到了真实义，他内心当中没有很深重的颠倒。

《经庄严论》二十二品——功德品，讲了凡夫与圣者的差别：凡夫人是颠倒的，与圣者完全不相同。

“覆实见不实，如是名凡夫”，“覆”就是障蔽的意思，凡夫人把真实义障蔽了，没有见到真实义，反而见到了不实的東西。真实存在的東西就是法性，不实的東西就是显现在我们面前的这些色声香味触法或者说身体和心的状态，这些都是无而显现的，在究竟实相当中一概不存在。众生见到了不存在的東西，本来有的实相见不到，这叫做“覆实见不实”。“如是名凡夫”，这就叫做凡夫。凡夫就是这样的状态，我们现在所看到的東西都是属于凡夫的对境。

“见实覆不实，如是名菩萨”，菩萨见到了真实的法，不见没有的法，这叫做菩萨。真实的法就是法性，菩萨在根本慧定的境界当中真正见到了真实义。在见到真实义时，不真实的显现是完全不见的，它已经隐没了。由此可以了知菩萨和凡夫之间的差别。

仔细思维这个颂词就会有很深的体会：我们根深蒂固地认为真实的東西，从真实义来看，叫做不真实，而真实有的東西我们没看到。比如，绳子是真实有的東西，但是我们看不到这个绳子，看到的却是不实颠倒的相——蛇。这就是严重颠倒，实相看不到，看到不存在的東西。菩萨是“见实覆不实”，见到了绳子而不见蛇。绳子可以说是真实的，而蛇是虚假的，菩萨就见到了真实的绳子，而不见蛇的虚妄相。

我们为什么要从五欲当中出离呢？首先凡夫人可



以缘取的是最粗的显现法，而它是无常的、刹那生灭的；其次中观宗说这一切都是空性的、虚妄的，如梦如幻的；最后三转法轮当中说，这一概是客尘，不存在。通过这一系列方式让我们了知：我们根深蒂固执著面前的这一切东西，通过一步一步地认知、修学，就知道这些全都是无而显现，而真正有的东西就是法性如来藏，就是实相的空性，我们相续当中必须要把它显现出来。

以上是讲到了凡夫和圣者的差别。

“如来如实不颠倒，远离一切诸戏论”，佛陀看到了究竟法界的缘故，有如实不颠倒的自性，所有的戏论也都已经完全远离了。佛陀一方面具有不颠倒的自性，一方面具有远离一切戏论的自性。从一个角度来讲，圣者一直处在不颠倒的状态当中，如实地照见一切万法空性，但是相续当中还没有离开一切戏论。真正离开所有戏论的就是佛陀，因为他烦恼障、所知障的种子、习气这些戏论全部已经远离了，所以从这方面可以安立。

在《经庄严论》当中讲，最初远离的戏论是心面前的总相——心面前的见解、错误的认知，之后才远离自相的执著，比如山河大地的这些显现，还有更深层次的因才能够远离。真正要从根本上远离一切戏论，只有到佛地才可以完全做到，菩萨还没办法做到。所以说，佛一方面不颠倒，一方面是远离一切戏论的；菩萨具有不颠倒，但是菩萨还没有真正远离一切戏论的功德。

以上讲了分类，从凡夫、菩萨和佛三个方面进行分别。



庚五、分位差别唯名分析 分二：于三分位安立异名；二、以三名摄六义之理

分位差别就是讲阶段，三个不同的阶段“唯名分析”，实际上只是不同的名称而已，在实相当中没什么差别，都是法界。在经典当中安立的不净位、不净净位和极净位，实际上并不是在如来藏的本体上有不清净、不净净、极清净这样的差别。但是为什么又要安立三个分段义呢？分位差别只是唯名分析，只是通过前面科判当中讲的分类的行义，以三种不同的名称安立了三个阶段，不是从它的本体上来分的，而是从它的有法上面分的。

辛一、于三分位安立异名

不净以及不净净，极为圆满清净者，
如是次第而宣说，凡夫菩萨与如来。

在弥勒菩萨的《辨中边论》和《经庄严论》当中也有这样安立的方式。三分位的安立：不净位、不净净位、极清净位。

一、不净位。我们知道在凡夫位的时候，从内到外都是属于不清净的自性，从能净到所净，从分别念等方面认知的角度来讲，都是属于不清净的自性、本体。

二、不净净，是指菩萨。菩萨有不净的方面，还有一些障垢没有清净，所以叫不净；后面的“净”字是讲他也有清净的部分，他清净了一部分的障碍。所以他既具清净，也具不清净，二者都具备的缘故叫做不净净。简别了凡夫人，也简别了佛。佛是极清净，凡夫是不清净，菩萨是属于不净净。



三、极为圆满清净，完全只是指佛陀，佛陀所有的不清净都没有了，他是极为圆满的清净，所以叫做极净位，这是佛的自性。

“如是次第而宣说，凡夫菩萨与如来”，如是次第对应：不净对应凡夫，不净净对应菩萨，极清净对应如来。这就是通过不净、不净净和圆满清净三分位来安立异名。异名就是指凡夫的名称、菩萨的名称和如来的名称，通过三分位安立了异名，所以叫做“唯名分析”。

辛二、以三名摄六义之理

以三个名称，即凡夫、菩萨和如来，摄持六种含义。

于彼本体等诸义，以六所摄之法界，
彼者于三分位中，以三异名而宣说。

“于彼本体等诸义”，即前面所讲到的本体义、因义、果义、作业义、相应义等。“以六所摄之法界”，法界就是如来藏、真如，通过六个意义所摄的法界。

实际上前面所讲的六个意义都是在讲如来藏，只不过侧面不同，有的是从本体上面讲，有的是从因果方面讲，有的从作业方面讲。

“彼者于三分位中”，“彼者”就是指法界，法界在不净位、不清净位、极清净位三个分位，通过三个异名来进行宣讲。也就是告诉我们，在如来藏本体上面没有别别他体，只是以三个不同的名称来安立三种分位，实际上也就是讲法界的自性。

在法界自性当中，三分位也是假立的，通过三个异名来宣讲而已。这里包括了凡夫人所具有的本体、菩萨所具有的本体、佛所具有的本体。在讲分位的时候，把



三个分位按照三个名称来进行归摄，而三个名称所摄的意义也就是前面所讲的六种意义。在讲分位时，把前面所说的六个意义通过三个名称来进行归摄，实际上只是法界的不同侧面而已，并不是从真实义上面去分六种完全不同的特征。

今天讲到这个地方。



第十三课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。本论通过七个金刚处来安立有情相续当中恒时具有如来藏，而且对于如来藏如何现前的方式和方法做了详尽地阐释和宣说。

前面讲了七金刚处中的三种所得，即佛法僧三宝。现在讲的是四种能得的因缘，其中主因是如来藏。如果没有主因，就相当于庄稼没有种子一样，是根本没办法真正出生苗芽的。因此如果想要真正现前佛果，必须要如来藏，而且如来藏是的确存在的。

对后学的人来讲，怎么样认知本来存在的如来藏是非常关键的。为什么从释迦佛开始，后来的诸大传承上师一代一代都要宣讲经典和论典？因为一批一批的后学者接触佛法，都是重新确认和认知的过程，需要一遍一遍的学习，因此需要一遍一遍地宣讲这种殊胜的意义。如果没有宣讲，众生虽然具足敏锐的俱生智慧，但是也不一定能够了知相续当中本具的甚深的佛性。对我们而言也是一样的，有些人以前曾经接触过这样的教义，有些人没接触过，但是如来藏教义非常深的缘故，我们还是非常有必要一遍一遍来学习、复习，以便在我们内心当中，真正对于如来藏自性在我们相续中周遍的道理产生信解。

在论典当中再再地给我们宣讲如来藏实相如何真实存在，同时也再再地宣讲客尘是不存在的、幻化的，是可以被遣除的，并且宣讲了遣除客尘的很多方式。因



此在学习如来藏实相过程中，我们也再再地学习严重执著的身心世界的虚幻性、不真实性、不存在的实相。如此，加深了对实相认知的同时，也谴除了对客尘执著的程度。

本论宣讲如来藏是通过三种理论、十种意义和九种比喻的方式进行安立的。前面讲了如来藏的本体、因果、作业、相应、分类，今天宣讲第六个科判的意义。

庚六、如空遍行义 分二：一、无分别周遍一切；二、共相无差别理

第一个讲无分别周遍的相，第二个讲这个道理如何安立。

辛一、无分别周遍一切

这个颂词运用了比喻和意义对照的方式，弥勒菩萨等很多菩萨的论典当中，都是非常善巧地通过比喻和意义对照的方式来让我们认知其中意义。因为这里面的意义有时候非常深、很抽象，有时是我们分别心很难缘取的；有时候意义非常生疏，所以一下子让我们了知、趣入意义非常困难。所以古往今来的大祖师们给我们宣讲了很多耳熟能详的，在生活中经常遇到的比喻，这些比喻比较容易理解。如果对比喻理解的比较深，然后通过比喻和意义对照，和比喻相似的意义也会比较容易认知。

此处也是通过比喻和意义对照的方式，宣讲非常甚深的实相——佛性如来藏。

犹如具无分别性，虚空遍行于一切，
心之自性无垢界，如是遍行于一切。



首先讲比喻，此处以虚空来做比喻，虚空有两个特征：一是具有无分别性，二是具有遍行的特征。

一、无分别性。虚空没有分别，具体在哪些上面没有分别呢？在于一切事物的胜劣方面没有分别，对上下、喜好等方面没有什么分别。从一个角度来讲，虚空周遍在一切万法当中，它是没有分别的。它不会分别这个是粪便，不愿意安住在粪便的本体当中；那个是黄金，喜欢安住在黄金的自性当中；这是中国的地方，那是美国的地方……像这样的分别性是没有的。虚空是没有分别地安住在一切万法的体性当中，这就体现了它的无分别性。

二、周遍性，即周遍一切。

无分别和周遍有相同的地方，也有不同的地方：相同的地方是无分别就能够周遍，如果是周遍，一定是无分别的。因为有分别，就会有偏颇、喜好，没办法周遍；从不同的侧面来讲，无分别主要是放在没有任何分别，周遍是遍行于一切万法当中的意义。虚空是遍行于一切上下左右，或者说遍行于一切有情、一切器世间的本体，瓶子等一切诸法都具有虚空的自性。

虚空具有无分别性和遍行一切的自性，或者说具有无分别性的虚空，它遍行于一切。

通过这个比喻对照意义——“心之自性无垢界，如是遍行于一切”，心的自性无垢的法界或无垢的佛界、佛性如来藏，如是也是遍行于一切。

佛性有无分别的本体，也有周遍的本体。无分别的本体就是说佛性没有一般凡夫人的分别念。凡夫人的分别念是不了知实相，如是产生的一种虚妄分别，有自



他的分别、好恶的分别等很多分别。但是法性——法之自性，是远离分别念的，它是一种无分别的自性。不管是具足一切功德的佛陀，还是无间地狱的众生，乃至世间当中非常恶劣的坏佛、坏法、坏僧的大恶人，佛性也没有任何分别。这个人很恶，所以佛性就不周遍于他的相续当中，这样的情况是绝对没有的。所以佛性无分别地周遍于一切胜劣的相续当中。

“遍行于一切”，不管是色法还是非色法，是佛的相续还是一般凡夫人的相续，佛性完全都是周遍的。对于色法周遍如来藏的意义，前面在学习《如来藏大纲狮子吼论》时提到过这个问题，真正观察时，除了心之外不存在单独的色法，一切色法唯心所现的缘故，它是心就一定有心的自性。因此，“心之自性无垢界，如是遍行于一切”的意义，对于色法也可以这样安立。从自相续的角度，也可以这样理解，还有从佛已经现证的角度来讲，佛周遍照见一切的缘故，也可以安立周遍。所以，对于色法，佛性如来藏也是周遍的。

对于一切有情的心相续是直接的方式安立的，即佛性是通过心的法性的方式，如是遍行在一切有情相续当中。心性遍行于一切，在任何人的相续当中都具有佛性，不管你是否在安住，你都具足佛性；也不管你在做任何事情，行住坐卧时还是具足佛性。一切众生从开始流转到成佛，佛性从来没有离开过。不管众生了知也好，不了知也好，佛性的确是周遍在一切有情的相续当中，而且这一切万法都是佛性的显现，都是佛性的游舞化现。

虽然佛性周遍在一切有情相续当中，一切行住坐



卧都是佛性的体现，但是如果你不知道，那么这个意义就不大。虽然不管你知道不知道，佛性都是周遍的，但是从修道的角度来讲，如果要很迅速地现前道果，知道和不知道的差别是非常大的。

如果不知道佛性周遍，比如以前我们在没有学习佛法之前，或者说现在的很多有情不知道自己就是佛，不知道一切万法都是遍行于佛性的，而产生无明，对无而显现的这些法产生很强的妄执、虚妄分别念、遍计等的执著，所以导致了痛苦，无意义地流转。这就是不知道佛性的过失。

如果知道了佛性，就能够在相续当中产生定见，就可以以此为基础而修道成就。释迦佛、阿弥陀佛等很多佛，还有文殊菩萨、观音菩萨等很多大菩萨，很多传承祖师、很多我们不知名字的真实修行者，他们内心当中已经了知了佛性周遍的缘故，已经获得了解脱，获得了自在。如此可见，知道和不知道佛性是有很大的差别的。

分析了知不了知的原因何在呢？一切有情都具有如来藏，我们了知之后，就可以在这个大秘密当中获得最好的收获。我们学习了佛典之后就知道，我们实际上是具足了一大笔丰厚的财富，而且这个财富是任何人都夺不走的。怎么样认知我所具有的这笔财富，这是很关键的。认知之后，怎么样把它拿出来，怎么样使用它，也是很关键的问题。以前我们认为自己是个穷光蛋，什么都没有，但现在发现自己实际上是一个很富有的人，这种财富存在如来藏本性中，在我们的心性当中。了知这个事实之后，现在的问题在于怎么样使用它。



第一步必须要了知，如今我们正在通过学习弥勒菩萨的论典而了知。论典告诉我们，每个人都是大富翁，都拥有一大笔殊胜的财富，这种财富可以和佛陀的财富相媲美。每个人都是平等的，一切有情和我自己都具足这种圆满的佛性、圆满的功德法。这个方面我们不仅需要了知，还要产生决定性。

产生了决定性之后怎么办？认知了内心当中具有如来藏，第二步是怎么样去使用，或者说怎么样安住如来藏的自性当中。为此要生起它的条件或者因缘：要生起出离心、菩提心，修持空性见，产生无分别的总相智慧，这些方面我们要具足。这就好像你要取钱，必须要去办理各种各样手续，就像这种预备位是一样的。认知之后，平时修持能够现前的因缘，逐渐逐渐我们内心当中就会生起对佛性的一种觉照。

对佛性的觉照体现在哪个地方呢？体现在座上和座下。座上就是一缘专注地观修现前佛性的方法，然后座下就是在行住坐卧当中不离开你在座上得到的觉受，护持这种觉受。如果在行住坐卧当中都能够保护佛性，了知任何时候都没有离开佛性，如果对这个问题认知得很清楚，自相续就容易和实相相应。

如果我们经常能够保持这种觉照，经常和佛性相应，那么我们的妄念是没有机会产生的。妄念的产生是来自于不了知，来自于无明，如果能够经常把自己的心放在这种觉悟的状态，不管是自相也好，还是总相也好，妄念基本上是生不起来的。即便生起来，它也不会相续，不会继续地产生、流转，乃至于辗转增长，变得非常强大，这个情况是不会出现的。我们恒常这样修行、安住，



妄念就越少，对实相的认知也就越深，这个过程就称之为修道。所以关键就在于了知了究竟的实相之后，怎么样去做现前的事情。

还有一个非常稀奇的事情——我们虽然修了道，但是没有一个新得的佛果。一般来讲，你做了准备之后，一定有它成熟的果。比如，农夫种植了庄稼之后，以前没有的庄稼后面会产生出来，这个就是一般的因果观点。但是在如来藏的教义当中，没有通过修道重新获得的一个佛果。因为所谓的佛果是本具的，它不需要一些因缘重新产生。从这个角度而言，修道是无法得果的，因为没有得果的能生所生的因缘。

修道虽然无法得到果，但还需要修道。那么，修道是做什么呢？实际上修道就是去除客尘的方便。如果不认真观察，修道是直接得果的；认真观察的话，修道是无法得果的，这个果是本具的，所以它不需要新得。修道没办法得新果，那么为什么要修道呢？主要是遣除客尘，也就是说是把轮回灭尽。

创巴仁波切曾经讲过这个问题，他说：“修道是一种没有目标的旅行”。修道就好像一个人旅行是没有目标的，为什么没有目标？因为所谓的目标是不存在的。第一，如果你有一个执著的所得目标，比如佛果，但这个不是真正的所得，而是一种虚妄；第二，没有所得，意思就是说这个果是早就具备的了，所以是没有目标的。修道没有一个恒定的目标，一定要得到一个什么东西，但是还要修道。就好像你在旅行，虽然没有目标，但是你还要不停地走，是没有目标的旅行。这个旅行是干什么呢？这个旅行就要把你的这双鞋子走破，鞋子



就代表轮回。目标是没有的，但是你要不停地走，把这双轮回的鞋子走破之后，虽然没有目标，但是你的目标已经达到了。

修道就是把轮回的鞋子走破，这个轮回是什么呢？这个地方所讲的术语就是客尘。佛果是没有的，但是我们还要不断地修，就是要把轮回——客尘慢慢地磨尽。这就好像通过走路把这双鞋子磨破了、磨尽了，这个时候就圆满了。所以，我们要不停地走，不停地观修，把客尘、习气，把轮回的显现消尽之后就可以了，因为果是本具的。从这个方面可以了知修道的真实作用。

还有一位上师，宗萨仁波切也说过：“从一个角度来讲，修道也是虚妄性的。”其他的宗派没有讲：“我们的道是虚妄的，我们的道是假的。”但是佛就讲了：“这个道是虚妄的。”一方面讲这个道没有办法获得真实的果，这个道只是个方便而已，到达某个程度的时候，这个道也要舍弃。

前面我们也讲到了“可舍弃故虚妄故”，在讲“虚妄故”的时候，直接对应的是“道谛”。所以道谛也是虚妄的自性，我们要认知这也不是实有的法，而是一种方便。它是通过有为法对治有为法，通过虚妄法对治虚妄法的过程。当把所对治的虚妄法消尽之后，能对治的法也自然而然地消失在法界中。

在修道的时候也是这样，“心之自性无垢界，如是遍行于一切”的问题，也是牵扯到很多修道关键的见解。如果我们把关键的见解搞清楚，在修道的时候见解越深，就越能够发挥作用。如果有了一切佛性都是遍满的正见，即便是观修出离心，这个高深的见解也能够产生



很强的推力，让你很快产生出离心。

如果没有中观、如来藏的见解，那么就会认为轮回中存在实实在在的痛苦，在这样的基础上观修出离心；如果有了空性如来藏的见解，出离心的高度就很高了。那时再观修的时候，本来所耽著的东西就是不存在的，本来就是虚妄的客尘法，具有欺骗性。如果对于欺骗性能够认知，相当于对轮回的实相就认知得更清楚了。

平时我们对轮回很贪著，认为它还有可爱的地方。一般意义上的观出离心就是观它的反面。如果能够以如来藏、以空性的高度来看，轮回不单单具有痛苦、无常的自性，实际上它就是虚幻的自性，它是本来不存在的、非理作意的、唯概念的自性，这些都能够知道得清清楚楚之后，就能够从根本上出离，从根本上放下。上师前一段时间讲过，真正看破放下需要有智慧的意思就是从这方面来理解的。

所以从很深的智慧来看这些轮回法，如果真正看破了，就真正能够放下了。从这个方面讲，这种智慧对于修持一般的出离心的教法帮助也非常大，对于菩提心的修法帮助也非常大。每个众生都具有佛性，而且一切的客尘都是可以遣除的，见解一旦很高，观修菩提心的时候帮助也特别大。这就讲到了“遍行于一切”的相。

辛二、共相无差别理

共相法性能周遍，过失功德究竟位，
犹如虚空能周遍，下中上等色相器。

此处讲共相法性，即一切的别相都有共相。如果从世间的角度来讲，一切别相的共相是什么？有很多，比



如无常，任何一个世间存在的法都有无常的相，这个无常的相就叫共相；或者说一切法都是无我的，无我也是共相；一切万法是空性的，空性也是共相；一切万法是如来藏光明的，这也是共相。尤其是大光明、大空性的圆融的本体，这是一切万法究竟的共相。胜义的共相就是这样的，所以这个叫做共相的法性。

这个共相的法性可以周遍一切过失、功德和究竟位。上师在注释中打了一个黄金有关的比喻：用黄金分别打造一个凡夫人、一尊相好的菩萨以及一尊佛。从别相的角度来讲，凡夫像、菩萨像和佛像差别是很大的，但是他们的共相都是黄金，黄金能够周遍在凡夫像、菩萨像和佛像中。从这个比喻就能够知道，共相法性能够周遍在过失、功德和究竟位。

过失位、功德位、究竟位怎么理解呢？

第一、过失位是指凡夫。因为凡夫基本上不具备任何超凡功德，都是落在二取以及庸俗的分别念中。有的时候只不过是随顺了圣者功德而已，比如资粮道、加行道虽然随顺了圣者功德，但是就本体而言还没有超越二取、三轮，没办法安住在圣者位中。因此过失位就直接对应凡夫。

第二、功德位对应菩萨。比如从一地到十地的功德，还有大悲心、菩提心、无二慧的功德。这些功德在凡夫人的相续中完全没有，因此把菩萨称之为功德位。

第三、究竟位是指佛陀。佛陀的功德是圆满的，不单单具有功德，而且菩萨相续中的所有功德在佛位的时候都是以增上、圆满的方式具足。菩萨的所有功德佛都具足，只不过在佛的相续中这个功德更圆满。以布施



的功德为例，初地菩萨布施到彼岸，他的布施度已经圆满、没有违品。但是佛的布施才是真正究竟圆满，不单单没有违品，而且方方面面布施的功德在佛的相续中都具足。因此叫究竟位，什么究竟呢？功德究竟。

共相的法性能够周遍在过失、功德和究竟位中。从他们的别相来讲，凡夫过失很明显，和菩萨相比完全不一样，和佛相比差距更大。在过失、功德、究竟位的别相上面都不一样，但是有一个共相是什么呢？从究竟的实相来讲，都平等地具有佛性，这个法性的共相都是完全相同的。只不过凡夫人对于共相的法性一点都没有觉悟，菩萨觉悟了一部分，佛陀则圆满现前，这导致了这种差别。

这也给我们做个提示，凡夫人都具足共相的佛性，但是如果不修道，就还是凡夫，仍然具有过失。如果修道就能够分离客尘、遣除过患，就能成就功德位乃至于究竟位，这个机会都是平等的。而且佛陀都是平等地讲解离开客尘的方法，差别关键就在于有情对这个问题是不是非常精进，是不是有很大的兴趣。

为了让一切的有情都能够对佛性、对修道产生兴趣，佛讲了很多轮回的过患、涅槃的功德，引导他们从最粗大的妄执中脱离出来，踏上道中。在道中再讲哪些是了义的、哪些是不了义的，逐渐将众生的心引导到最圆满的实相中。我们现在接触到的道理也是这样的，如果我们现在不精进，还是没有办法在这么殊胜的教义中获得殊胜的功德，因此我们还是要精进。

前一段时间上师也是这样讲：“释迦佛老人家以前也是凡夫人，他发心修道，现在早就超胜了我们很多



人。”《殊胜赞》中也这样讲，以前佛是我们一样的凡人，后来佛陀修道成了佛，现在我们在佛面前顶礼、皈依佛陀。现在我们也是这样，我们所有的道友在一起学习，有些道友很精进，提前成佛了。你就成为他的弟子、皈依他了。然后又一个道友成就了，全班的道友都成他的弟子了。每一尊佛成就后，我们都成为他的弟子，都皈依他，最后自己还没有成就，这都是因为自己不精进，没有真正缘教法学。如果去学习、去实践，肯定能获得最大的受益。法义是非常殊胜的，我们也应该有一种强大的兴趣来学习并实践这种殊胜教法。

“犹如虚空能周遍，下中上等色相器”，这个也是比喻，就像虚空能够周遍一切下中上等色相的容器一样。下等的容器就是瓦罐，中等的容器是铁铜，上等的像是像黄金一样非常好的容器。从外表来看是不一样的，有瓦罐、铁铜、还有黄金的质地，但是瓦罐里面的空、铁罐里面的空和金罐里面的空，从空的角度来讲是一样的，没什么差别。不会因为这个空是住在黄金的器当中，所以这种空就优越一点，而那个空住在瓦罐中，就要下等一点。差别只是在于外在容器的质地，但是里面空的本体没有丝毫差别。

从外表看起来的时候，众生和佛的差别当然非常巨大，但是周遍在佛相续中的佛性和住在具有很大过失有情相续中的佛性是没有丝毫差别的。此处用上中下的三等容器的比喻来说明有情相续当中的佛性没有任何差别。这个问题在无垢光尊者的《虚幻休息》中也是引用过。这个比喻很早就学习过，只不过以前不太清楚在《宝性论》哪个位置，实际上就在这个地方出现的。



通过这些比喻很能够让我们知道，任何一个众生都和佛的本性一模一样，这也是避免我们没有必要的过度自卑。我们觉得和佛差别很大，这是从现相上，实际上从本质来讲和佛是完全平等的。只要我们能够精进修持也能够到达佛的位置。

庚七、恒时不变义 分二：一、宣说不变之分位：
二、其义广说

辛一、宣说不变之分位

具有过失客尘故，具有功德自性故，
本初如是后亦尔，真如法性无变易。

此处讲到的“不变义”有两个特点：第一个特点是“具有过失客尘故”，第二个是“具有功德自性故”，所以真如“本初如是后亦尔”，这个真如法性是不会变易的。

“具有过失客尘故”，“客尘”在注释中是两方面解释的，实际上是一个意思。

一、分别解释客和尘，“客”相当于一个住店的客人，今天住了店之后第二天就要奔赴前程，所以他不安住。观待于开店的主人而言，他就是客。主人则不需要动，只需要接待客人。“尘”就是垢染的意思。不安住的垢染叫做客尘。把这个相套在一些事物上面，就是平时讲的烦恼、业、以及我们自己的身体、外面的山河大地，这都是不安住的、染污的相，所以这些都叫做客尘。

和主人以及清净相对应就是佛性。佛性是不变的，就像开店的主人是不动的，动的只是来来往往的客人。主人是安住在这个房子里面，这是和佛性如来藏对应



的。如来藏是不变化的，如是安住。如来藏的清净功德不具足染污性，这就叫做“非客尘”。了知了客尘之后，对于如来藏的自性——非客尘的本体，也能够了知。

二、“客”是动摇的自性，也是不稳固的。它没有单独去解释客和尘，而是从动摇和不稳固的角度来解释的。

以上两个侧面实际上讲的是一个含义。

为什么把“具有过失客尘故”安立成不变义的特征呢？如果不了知客尘的含义，就没办法了知这个颂词中说的具有过失客尘。这就是说这种过失的客尘是一种变义的法，它不是本性，而是染污的法。从这个角度来讲，主要是把过失客尘介绍成不存在的东西，它是虚妄性，就其本质而言，它是根本不存在的。这就是它的一个特征。

第二个特征就是具有功德自性，不单单过失客尘可分离、具有虚妄性的，而且观待于前面的过失客尘而言，这个如来藏的功德是不变的、非染污性的自性，所以它有稳固、清净的本体。因为清净的缘故，它不是尘、不是可舍弃的。从它不变化的角度来讲，因为不是客的缘故、不动摇的缘故，它也具有恒常的自性。

一方面所有的客尘是分离的、不安住的；第二个方面本具的功德是不变化的，从这两个根据就可以知道“不变义”的意义了。

下面讲不变的分位，不变的阶段是哪些阶段？“本初如是后亦尔”，也就是说最初不变、中间不变、后面也不变，这就叫做真正的不变。不是有些东西好像不变，比如小孩子好像在一年中都没有变，这是很粗大的不



变，实际上内在刹那生灭的变化还是有的。但是如来藏自性是粗大的变化、细微的变化都没有，它是真正的不变，所以是“本初如是后亦尔”，真如法性是没有丝毫变义的。

“具有客尘过失故”和“具有功德自性故”两个方面来对照就能够凸显出不变分位的准确含义。我们就能够真正知道，法性如来藏的确就是一种不变易的法的自性，这就叫做“宣说不变之分位”。

辛二、其义广说 分三：一、不净位不变；二、不净净位不变；三、极净位不变

对于不变分位——“本初如是后亦尔”，最初是凡夫位，中间是不净净的圣者位，最后是极净位的佛位，因此在凡夫位、菩萨位、佛位的时候都是不变化的。这些观点我们在学《如来藏狮子吼论》的时候，曾经接触过很多次，但是广讲不变的就是在这里。在《宝性论》中把怎么样不变，怎么样是恒常的法，怎么样是大无为法的自性，讲得非常清楚。并且通过很多颂词，以很大篇幅给我们作了介绍，力求在我们内心产生最清晰、最准确的对于不变和恒常的认知。

下面分别对于不净位凡夫、不净净位菩萨以及对于极净位佛位是不变的进行分析。而且初中后把不净位、不净净位以及极净位串起来的时候，实际上，变的也只是客尘而已，佛性是永远没有变化的。

壬一、不净位不变 分二：一、如空无变理；二、宣说彼等差别

癸一、如空无变理 分三：一、略说；二、广说；三、摄义



“空”指虚空，如同虚空不变一样。

子一、略说

犹如虚空遍一切，由体细故尘不染，
如是佛性遍众生，一切烦恼亦不染。

“犹如虚空遍一切，由体细故尘不染”，意思就是如同虚空一样，能够周遍在一切色法中。因为虚空的本体微细的缘故，其他的微尘、染污、客尘都没有办法染污它。同样，佛性周遍在一切众生相续中，因为体细的缘故，一切烦恼不能染污佛性。

从比喻来看，有的时候乌云密布好像把虚空染污了；有时候浓烟滚滚，好像把虚空染污了；有的时候在沙漠里，或者冬天刮大风的时候那么多灰尘，感觉是不是把天空染污了呢？有的时候城市里工厂大烟囱里冒出的黑烟是不是把虚空染污了呢？从表相上看，似乎有染污，但对于虚空本体来讲，是不会有染污的，为什么不会被染污？体细的缘故，“体”，即它的本体，“细”，即微细。从字面上来看，佛性似乎有一个本体，但本体很微细。尘很粗，体很细，所以尘没有办法染污到它的本体。

以上的分析，也可以从粗细的角度来对应。粗的法是什么呢？色法。色法很粗，因为它有一个很粗的本体，所以色法的本体能被染污。观待于粗的色法而言，虚空的本体非常微细，因为很微细的缘故，就不会被染污。这个是观待于色法的粗的角度来讲，把虚空的本体安立为细。

粗细是什么意思呢？粗的意思就是有质碍，色法



有本体、有质碍的缘故，我们称它为粗；虚空乃至微尘许大小的质碍都不存在，所以称为细。字面上虽然说细，似乎还是有一个像微尘一样的东西存在，但实际上虚空当中连微尘这么小的东西也不存在，从这个角度来讲称为细。

所以，虚空连微尘的本体都不存在，又怎么能被染污呢？如果存在一个微尘的自性，因为它有本体的缘故，所以还是可以被染污的，但是虚空连微尘都不存在。如果虚空是微尘的自性，它就不能称其为虚空，它还要称为色法，即便本体是非常非常细的色法，终究还是色法，但是虚空不是色法。我们可以从这个角度来了解“体细”的细的涵义。

“如是佛性遍众生，一切烦恼亦不染”，同样道理，佛性周遍于众生当中，因为本体微细的缘故，烦恼也不能染污它。此处的微细的东西也不要认为有一个有为法，佛性永远也不会变成有为法，不会出现一点有为法的味道，是烦恼客尘都染污不了的本体。有时讲法性微细，无法通过分别心去缘取，这就叫其体相很微细，体细的意思就是很难缘取的意思，它超越了分别念。

佛性是一切万法的实相，一切万法的法性，染污属于有为法，二者不在一个层次。如果佛性也是有法的话，多多少少也会被染污，比如说我们的心再细，也会被烦恼染污。但是法性如虚空一般，不存在相的缘故就没办法被染污。

佛性周遍在众生当中，按理来说，应当说能够被烦恼染污。但是即便烦恼非常强烈的众生，比如一个贪心很强烈的众生，天天都生起很强烈的贪欲心，佛性也没



有办法被其强烈的贪欲心所染污；一个众生每天发很重的嗔恨心，天天生起很严重的烦恼，这样严重的嗔心也没办法染污佛性，它本来就是清净的。为什么呢？就是体细的缘故。它的本体非常微细，所以没办法去通过粗大的烦恼去染污这样的佛性。

从这个方面的分析，我们就很清楚“略说”的意思，关键的问题在于“一切烦恼亦不染”。为什么说是“不净位不变”呢？“不净位”指的是凡夫，在凡夫位时也不变，原因就是烦恼没办法改变如来藏，没办法染污如来藏，没办法让如来藏由清净的自性转变为不清净，这种转变永远不可能存在。所以，佛性周遍在众生相续当中，但是烦恼永远不会染污佛性。

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

“有法显现生灭理”与“法性无灭理”这两个科判对照起来看，“有法”为什么有显现呢？因为它是有所依的缘故，它会有生灭。“法性”为什么是无灭呢？因为它没有什么依靠，也没有什么可灭。有因缘，就会有生灭，没有因缘，就不会有生灭。一切的有法要有因缘而生，就有生灭。法性不是通过世俗因缘而生，所以没有生灭。

丑一、有法显现生灭理

犹如器界一切法，依于虚空而生灭，
如有情之诸根，依无为界而生灭。

首先，讲有法显现生灭的道理，我们把器世界和有



情界的根放在一起进行宣讲。

“犹如器界一切法，依于虚空而生灭”，器世间的一切法，它是依靠虚空而生存，依靠虚空而灭。最初从虚空当中生，后面灭的时候也是灭在虚空中。

从整个器世界来看，有成、住、坏、空的四个阶段。最初生的时候是从一无所有的“空”当中产生。

有两种说法，一般共同的说法是：器世界在须弥山等坏掉之后，这些微尘散于虚空当中，小乘有部宗承许有显现万法的基，这个基是决定有的，没有这个基的话，就没有办法从微细的色法中显现粗大的色法。所以当须弥山毁掉之后，这些微尘就散在虚空当中。然后当这个世界开始形成时，通过有情业力感招，把这些微尘重新积聚成粗大的法，比如须弥山等器世界，这是各宗派共同的讲法。

如果从深一点的角度，不共的讲法是器世界灭完之后，就没有什么微尘漂浮在虚空当中，后面是从什么地方显现出器世界的呢？是从虚空当中显现出来。是怎样从虚空当中无中生有呢？仍然是有情的业，从有情的业感召显现了器世界。这就像我们在做梦的时候，梦中的这些景象，比如梦到山河大地，根本不存在丝毫的色法的本体，但是通过梦心的习气，也会感召显现成似乎存在的器情世界，这与唯识的观点非常相似。

有情相续的共业中，都有这些须弥山的种子，或者这些山河大地的种子，这些种子显现成这个共同的器世间的法。从这里可以看出，万法也是依靠虚空而出生，然后住在虚空中，后面灭的时候也是消亡在虚空当中。一切的房屋也好、河流也好，乃至整个四大部洲、须



弥山，都要被毁灭，坏之后就又入在空当中。它灭是灭在空当中，生存也是从空当中生存。所以说“依于虚空而生灭”。

“如是有情之诸根，依无为界而生灭”，同样的道理，有情的诸根——六根，也是依靠无为界而生，通过无为界而灭。

无垢光尊者在《心性休息》当中讲“诸根融入”的时候，也曾经有这样阐述：睡觉的时候，首先是诸根关闭，诸识入于意识、意识入于阿赖耶识、阿赖耶识入于阿赖耶、阿赖耶最后入在法界中，这也是一个还灭的过程。然后，生起的时候也是从法界当中生起阿赖耶识，阿赖耶识当中生起意识，实际上我们每天都有这个过程。

从有情总的角度来讲，也是从无为界当中生、无为界当中灭，无为界中住。从每一个有情每一天的情况来看，有情的六根也是依靠无为界而生、依靠无为界而灭。

为什么它们有生灭呢？因为它有一个所依靠的因缘。从器世界本身来讲，它有一个可依靠的因缘，比如说有情的业等。从它依靠的地方讲，它依靠虚空而生灭，所以它有所依。有情的诸根也是，一方面有它的业，一方面也是依靠无为界而生灭。因为有依靠、有所缘的缘故，它有生有灭。

丑二、法性无灭理

为什么法性是无灭的呢？因为它无有任何依靠的缘故。

犹如虚空以诸火，往昔何时未曾烧，



如是佛性死病老，诸火亦复不能烧。

此处以比喻和意义对照的方式进行安立：比如说虚空以种种火，无论往昔、现在、未来的火何时都没有办法烧毁虚空。同样的道理，佛性以死的火、病的火、老的火，一切世间当中的火都没有办法烧毁佛性。

诸火的分类在注释当中讲了三种：第一种火就是普通火，比如说我们现在烧的柴火、烧的牛粪的火，或者煤炭的火，这些属于一般的普通火；第二种火是比普通火要厉害得多的地狱火，有情通过他的业力堕到地狱中，地狱的火会焚烧有情；第三种火最厉害，就是劫末火，劫末火能够把器世界全部烧毁。

当普通的火生起来的时候，可以把柴烧尽，甚至把森林烧尽等，它的力量非常强。第二个地狱火，这个火的温度要比普通火高很多。一般我们在世间当中被火烧的时候会觉得很痛苦，但是地狱火的温度比它温度还要高得多，当有情堕到地狱的时候，就会感受极大的痛苦。而且世间的火，烧死有情之后，有情就不会再再去感受痛苦，忍受一段时间之后就会死亡，死亡之后神识离开身体，就不会感受痛苦。但是地狱火对有情焚烧，是恒时间地焚烧，不是说把你烧死就算了。其他诸界的有情，想活但没有办法达到目的，地狱有情是想死，但是也没办法死，就这样一直烧，烧不死，一直在感受这种强烈的焚烧的痛苦。即便是死了之后又生，一天当中万死万生，一直不间断地感受这个痛苦。有时，地狱有情直接变成地狱的火，和火成为无二无别的方式来感受这样强烈的痛苦，这就是地狱火的情况。



劫末火更厉害，前面讲地狱的火能够焚烧有情，劫末火能够焚烧地狱，把整个地狱都烧毁。劫末火生起的时候，它是从下面无间地狱开始，把无间地狱烧坏，然后逐渐往上烧，把世间当中南赡部洲等四大洲部洲烧毁，把须弥山烧毁，然后继续往上烧，烧到天界的宫殿，兜率天的宫殿等所有的宫殿烧毁之后，一直烧到梵天，直到把梵天的宫殿都会烧毁。所以这是很厉害的一种火。

虽然普通火能把森林等烧掉，地狱火把有情烧掉，劫末火把梵天以下的世界烧掉，但是它们都没办法焚烧虚空。虚空没办法焚烧，因为它没有可烧的自性。如果虚空是色法的自性，这么大的火烧不坏，也要把它烤烫了吧？但虚空是没有些许微尘的自性，因此它不是所烧，它没有烧的自性。所以虚空在任何情况下，都没有办法被焚烧。

下面讲比喻所代表的意义：

如是佛性也是这样常住，虽然有情具有诸种火，和前面的火对应的有普通火、地狱火、劫末火；有情也有死、病、老的诸火，但是死病老的诸火恒时焚烧，也没办法烧毁佛性，也没办法对佛性产生真实的威胁。

首先对应“老”，老的这个火是对照普通火。有情逐渐变老的时候，通过老火焚烧，有情的诸根逐渐衰退，眼根、耳根、身根、意根都衰退。老火对有情的诸根有衰退的作用。

然后病火和地狱火对应。病的火一生起来，有情感觉不健康，非常痛苦。一般来讲，有情不生病的非常少，偶尔也有几个人一辈子不生病，但基本上，人都要感受



到病的痛苦。病的痛苦也对佛性没有什么伤害。

最后一个火，劫末火和死火对应，即和死亡的痛苦对应。一切有情最后都要死亡，没有一个有情不死亡，所以从这个角度讲，它和劫末火相对应。

归纳而言，老火能够烧掉有情的诸根；病火能够烧毁有情的健康；死火能够烧毁有情生命的相续。但是无论根的衰退、健康的消失、乃至生命的消失，这些火焚烧时，都没有办法真正地危及到佛性。因为佛性不是客尘法的缘故，不是有为法的缘故，它不会受到伤害。这些伤害只是在有情有执着、有分别心的时候存在，而佛性是超越分别心的缘故，死病老的诸火都没办法烧它。因为它是无所依靠、没有依靠因缘而起的缘故，它也没有生住灭，没有世间的心法、色法的自性，所以它不是一个能被毁坏的法。法性是无生无灭，而其他的有法，有生有灭。这是有情在不净位的时候，佛性不变化的一个根据。

今天就讲到这个地方。



第十四课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》，全论通过七种金刚处来抉择如来藏如何安住和现前的殊胜方式和窍诀。现在宣讲的是能得的因缘，这当中有如来藏，有他相续助缘的菩提、功德、事业，现在讲的是如来藏。

《如来藏品》通过三个理论、十个意义和九个比喻，如是详尽的阐释。现在宣讲的是通过十种意义来安立如来藏不变的道理。不变的道理有不净位不变、不净净位不变和极净位不变。现在讲的是不净位的不变，即在凡夫位时，虽然显现各种各样的生灭，但是如来藏本体绝对不会改变的。

丑三、广说实相 分三：一、比喻；二、意义；三、彼等对应

寅一、比喻

地者依于水而住，水则依于风而住，
风复依于虚空住，虚空不依地等住。

颂词中所对应宣讲的比喻是一般教典中所安立的世界如何安住的情况。我们的大地是依靠水而住的，称之为地轮。地轮最下面是依靠水轮，地轮安住在水轮上面。水则依靠下面的风轮而住，风下面没什么可依靠的，依靠虚空而安住，即物质的法没有了，它是在虚空当中安住的。而虚空不依靠地、水、风等其他的法安住，因为虚空是没有本体的。



在《俱舍论》等论典中也宣讲在劫末之后，整个世界变成一片虚空。安住了很长时间之后，有情的业力开始现起，虚空当中开始生起十字型的金刚风，十字型金刚风开始旋转，最后在风中显现风轮，风轮在整个世界当中安住于虚空的最下面。风轮的风力非常大，本体是非常坚固、牢固的自性，不间断地旋转。风轮形成之后，在上面显现了云，下着很大的雨，在风轮当中显现雨云之后，不断的搅动水，在水上面就逐渐显现了坚固的物体，如须弥山、铁围山等。在风轮的上面是水轮，水轮上面是地轮，地轮就是现在我们所依靠的自性。以上是对于器情世界的安住情况，是共同乘一般的讲解方式。

《宝性论》当中也引用了此种观点，即世界的安住就是地依靠水而安住，水依靠风而安住，风依靠虚空而安住的次第。以前上师在讲《俱舍论》时，对此也解释分析过，根据不同有情的业力相续，面前所显现的世界安住方式也是不同的。佛陀随顺当时有情的业，而宣讲了地球或者世界安住的方式。总之，此处所宣讲的就是地依靠水，水依靠风，风依靠虚空，这些都是有依而住的，都是因缘法，风轮最后也是要消散的，所以都是要坏灭的。

“虚空不依地等住”，是讲无依而住的，虚空不依靠其他因缘。地要依靠水，风要依靠虚空，而虚空是不依靠风、水、地等任何法而住。地、水、风直接或间接地都要依靠虚空，但是虚空直接间接地都不依靠地水风，而如是安住，即是不依而住。

因为虚空没有依靠因缘，就是一种不坏的法，前面地、水、风依靠其他因缘，是属于会坏灭的法，而虚空



不依靠任何法，是属于不坏灭的法。

如是了知了这个比喻以后，下面讲第二科判。

寅二、意义

如是一切蕴界处，住于业及烦恼中，
此等行业即烦恼，住于非理作意中，
此等非理作意者，住于心之清净中，
心之自性诸法者，不住彼等诸法中。

颂词中讲到了依靠而住和不依靠而住两个意义。首先讲到要依靠其他因缘而住的，就是一切蕴界处，业、烦恼，还有非理作意；不依靠诸法因缘而住，就是心的清净、心的自性。依靠因缘而住的法，本体就属于因缘坏灭的法，无常有为的法。不依靠其他因缘而住的心的自性，就安立成恒常的法，是无为法的自性。

从对照意义再回到主题当中，就是有情不净位。不净位中，变化的是哪些法，不变化的是哪些法？变化的是有情的客尘，不变化的是有情的如来藏。不管是处于什么样的位置当中，如来藏本体完全是恒常安住的，对此通过颂词的意义和比喻对照的方式可以了知。

“如是一切蕴界处，住于业及烦恼中”，“蕴”，即五蕴，“界”，即十八界，“处”，即十二处。蕴界处在《俱舍论》当中也有不同的安立。实际上蕴界处是一切有为法的总称，所有的有为法都可以包括在蕴界处当中。五蕴、十二处和十八界这三种法，是通过略、中、广的方式来安立有为法。最略的摄在五蕴当中，从色蕴乃至于识蕴，中等的讲法是摄在十二处当中，最广的讲法是讲



到十八界，如是安立的蕴界处就是指一切的有为法。

在蕴当中，如色蕴，可以包括十二处当中的色、身、香、味、触五境，还有眼、耳、鼻、舌、身的五根；受、想、行三蕴讲到了心所法，是十二处当中的意处和法界；识蕴也是包括在意处和法界当中。十八界讲到了六根、六境和六识，十八界所含摄的法也是五蕴或者十二处所包括的。

关于有为法，针对利根者讲五蕴就够了，针对中根者讲十二处，针对钝根者要讲十八界才能够将一切有为法讲得很清楚。

实际上蕴界处都是从五蕴的角度，从色和心两个方面进行包括的。只不过有时讲到行蕴时，有部宗会讲不相应行，但不相应行既不属于色法也不属于心法，它是一种假立的法。一切有为法都可以包括在色法和心法当中，要么是色法，要么就是心心所。

在十二处当中讲到了涅槃法的自性，这在十八界中也有所含摄，但主要包括了五蕴所摄一切有为法。十二处中除了有为法之外，还讲了无为法、涅槃法的自性，这是稍微不同的地方。相同之处是讲蕴界处时都包括了所有的有为法，尤其是五蕴包括有为法非常明显。在讲十二处和十八界时，轮回法和涅槃法都包括了。如就是讲到了如何归摄一切法包括在蕴界处当中的道理。

一切蕴界处是住于业与烦恼中，是通过业和烦恼而显现。蕴界处依靠业和烦恼而住，就像地依靠水而住一样。业主要是指有漏业，不包括无漏业的自性，因为此处是讲一般的杂染的有漏业，包括有漏的善业、恶业，有时加上无记业。真正起作用的，主要是有漏的善业和



恶业，二者的力量非常强大，直接可以引发业果。“业”是行为的意思，通过行为，一定有它的后果，所以业有时和行放在一起。烦恼，就是讲三毒、五毒，根本烦恼或者随眠烦恼，有各种各样的分类。

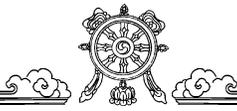
“此等行业及烦恼，住于非理作意中”，前面讲行业及烦恼也是住于非理作意⁴⁶中，也就是说，通过非理作意如是现前行业及烦恼。非理作意是对诸法的自性的颠倒认知，是一种无明的自性。比如前面所讲到的四颠倒就是一种非理作意，也叫虚妄分别。

在《经庄严论》当中，麦彭仁波切解释“作意”为“将心引向于所缘境。”当然，要把我们的心引向于所缘之境有如理和非理两种，因此有如理作意和非理作意。如理作意将我们的心引向于正确的所缘境，非理作意将我们的心引向于颠倒的所缘境。

比如生起贪心的时候，所贪的对境是不是所贪的本体呢？这就是一种非理作意、一种颠倒，我们把这种法认为是清净的法的时候，就会产生贪欲心；产生常执时，也是错误的认知对境是恒常不变的法；我是把无我误认为有我的自性，把不清净的身体认为是清净的等。常乐我净的四种颠倒都称之为非理作意。

“此等非理作意者，住于心之清净中”，非理作意是安住在清净的心的自性当中，是从这个方面安立的。蕴界处、业烦恼以及非理作意是前前为果、后后为因的自性。蕴界处是果，它的因就是业和烦恼。业和烦恼是果，它的因就是非理作意。所以非理作意是因，然后产

⁴⁶ 对于法的对境没有办法如实认知，而处于错误的作意中，叫做非理作意。



生了行业，通过行业产生了蕴界处。从这个方面来观察，我们大概就知道了蕴界处生成以及一切有情流转的过程。首先有了非理作意，才会有业和烦恼。因此在修行佛法的过程中最关键的一点，必须要断尽非理作意。

在上师的注释中是以黄金为例，做了应该断尽非理作意的安立。比如看到一块黄金，认为它的本体是实有存在的，知道这个是黄金。因为受了别人宣传的影响：“黄金是非常珍贵的东西，如果拥有了黄金，相对于拥有了财富、快乐……”，这些观念在自己的脑海中是如实存在的，有了这种依靠黄金可以得到快乐的观念，这就有了非理作意的本体在里面。从黄金的角度来讲，只是一种缘起显现而已。但是人们赋予了它很多其他的东西：认为它是一种珍贵的金属，可以做很多装饰，它的价值很高，如果得到就可以拥有财富……这就产生了很多的实执。有了实执之后，就觉得要拥有它。这个时候就逐渐开始引发烦恼了，就会产生想要获得的心念、非要拥有不可。如果没有得到，就会产生偷盗的心，甚至会去谋财害命，这就是烦恼。有了贪欲的烦恼，就会引发这种行为，因此通过烦恼，就会引发业。

偷盗的行为成功之后，就会引生后有的业，后有的业一旦成熟就会显现堕地狱或者生饿鬼的蕴界处，毕竟造了很粗重的罪业的缘故。通过这个就会显现饿鬼或者地狱的身体，这就开始形成了当下的这种状况。

现在的身体是通过业而来，业是通过烦恼而来，烦恼是通过哪里来的呢？通过非理作意。非理作意的本身属于一种无明，属于实执的一种状态。这个方面就是讲到了造业的过程。



对于修行者来讲，看到这个东西的时候就会产生如理作意：一切世俗法本来就是无常的、不净的、苦、无我的自性。对于世俗法的本性如是地照见、安住，这叫如理作意。如果有了如理作意，就没有实执，没有其他的不符合于法的想法，因此不会产生烦恼。如果没有产生烦恼，就没有想要贪或取、嗔恨、厌恶的烦恼，也就不会有跟随的恶业。没有恶业，就不会有蕴界处。所以修行的重点就放在遮止业烦恼。怎么才能遮止业烦恼？就是如理作意，打破颠倒妄执、非理作意，这样就会遮止一切的蕴界处。

圣者阿罗汉、菩萨以及这些优秀的修行者在入手修行的时候，都是从遮止非理作意开始的。中观宗的修法：第一、共同的修法，也是依靠无常、苦、无我、不净的修法来遮止非理作意；第二、是从比较究竟、了义的角度了知万法的空性，了知万法的本性就是如理作意，这种如理作意是相合于胜义层次的。前面的如理作意相合于世俗层次，作意一切万法的空性、无自性、离戏是相应于实相的层次。

如果能够相应于实相，安住在一切万法无生的境界，就从根本上遮止了非理作意。从根本上遮止非理作意之后，烦恼、行、业就跟随都会寂灭。修行的方式和程度是不一样的，前面的一套如理作意的方式可以暂时遮止住一切有情流转轮回的相续，后面的修法则可以遮止一切乃至分段和变易生死等一切的因果。所以空性完全可以对治一切粗粗细细的非理作意。以上讲了如理作意和非理作意之间的差别。

为什么说修行的时候要生起这种正见呢？正见就



是打破非理作意的第一步。如果有了正见，你就懂得理性的、智慧的思考的方式。如果说没有正见，就不会有如理思维。有时讲到正见时，很容易联想到空性，空性是正见的一部分。实际上，正见的范围是非常广的，比如当你遇到事情的时候，怎么样通过佛法的智慧来处理事情，最初有一种观念，这也叫做正念。还有四法印、空性、慈悲心的正念，这些都是正念，这些正念生起之后，都能够对治不同的非理作意。

比如有了慈悲的正念，你的反应就不会像以前那样，别人打了你，你想方设法去报复（非理作意）。有了如理作意之后，别人伤害你之后，你想要修持安忍、慈悲，通过这种方式去对待对方，这也是通过正念引发的合适的行为。

非理作意是怎么样显现的呢？“住于心之清净中”。前面我们说，蕴界处、业、烦恼和非理作意都有某种因果的关系，某种能生、所生的关系。从产生烦恼的因缘来讲，非理作意不是主因，是助缘。主因是什么？主因是相续中烦恼的种子，再加上有非理作意的助缘和外境，就可以产生烦恼。这是从一般的产生烦恼方式来讲的。但是非理作意也属于无明，通过无明会产生烦恼。从这个角度来讲，也可以说非理作意作为因，而产生烦恼的果。所以前面这几种都有某种因果的关系。

非理作意和清净的心是不是有因果关系呢？是不是有能生所生的法呢？并没有能生所生的关系，只不过是住于心之清净中。依靠清净的心就会有非理作意，通过此有故彼有，此无故彼无的方式安立的。如果没有本净的心，也不会产生非理作意；如果有清净的心，就

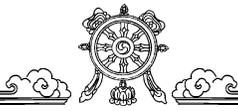


会显现非理作意。我们在讲《如来藏狮吼论》的时候也大概提到过这个问题。

第一，不是能生、所生，否则会有很多过失。因为清净的心属于法性，非理作意属于有法，二者之间不在一个层次上面，二者之间的因果没有等流的关系，没有相顺、相似的关系。从这方面讲，没办法安立成因果关系。前面的非理作意、业烦恼都有染污性，这个方面是有共性的。心清净的自性和非理作意二者之间没有共性。一个是染污的法，一个是非染污的法，非染污的法是不可能产生染污法的。本来清净的法性，不可能产生染污的有法。从这个方面没办法安立成能生所生的因果。

还有，能生的法一定是变化的法，而心清净的法不是变化的法。如果自性清净的心是能生的话，就必须安立如来藏、佛性或清净的种性是变化的无常法。只有把它的本体安立成无常法之后，才能安立能生，因为所有的能生所生都是变化的法。但是此处我们提到的心的清净绝对不是无常变化的法，而是无为法的自性，是不会变化的大无为法，所以自性清净的心不是能生的因。

既然不是能生所生的关系，那怎么安立的呢？有此故有彼。在世俗层面上，我们把自性清净的心安立成基，有了基就可以显现其他的法。注释中用水和水的波浪来比喻二者之间的关系。心的清净比喻成水，非理作意就是波浪，如果没有水就不可能有波浪。水是很平静的自性，波浪是显现很多形状、翻滚的自性。翻滚的自性比喻成非理作意，这翻滚的本体就像我们在思考的时候，妄念纷飞，好比水在翻滚。平静的水的比喻代表



如来藏，是法性的自性。如果没有水，就不可能有波浪，波浪显现的时候没有离开过水，因为水是作为一种基的自性来安立，波浪正在显现时，水的自性仍然不变。这二者之间的关系就是这么对应。

前面绳和蛇的比喻也是一样：绳子是不是蛇的能生因？不是，但不依靠绳子，也不可能有蛇的显现。如果根本没有绳子，谁能误看成蛇呢？这是完全不可能的。但是有了这条绳子，再加上昏暗的灯光（无明）的助缘，就会产生它是一条蛇的想法，所以这条绳子充当了基的作用。本体的基并没有变化，加上外在无明的因缘，就会显现成一条蛇。

非理作意和本来清净的心二者之间也是这样。本来清净的心是不变的，但如果有无明的缘故，不显现它的自相，却显现成其他非理作意的状况。这二个比喻都有一个不变化的本体。

汉传佛教在讲了义观点时，也讲到这个问题，比如术语中有“全妄即真”和“全真即妄”的讲法。这要怎么理解呢？还是拿绳蛇比喻来讲，全妄即真，意思是全部的、整个的这条蛇的本体，在实相中就是绳子。一切的客尘法、一切的非理作意、所有的妄相，在没有舍弃妄相时，其本性就是真实义。通过全妄即真，让我们了知实相。

反过来讲，全真即妄是怎么理解呢？绳子显现成蛇就叫做全真即妄。这种真实的本体，在凡夫人的眼中完全显现成了蛇的妄相。能取和所取全都变成一种虚妄相，这个虚妄相从哪里来呢？从真实义中显现。

全真即妄，是在讲真实义不被认知的时候显现成



一种客尘相；全妄即真，是讲客尘相正在显现的同时也没有离开它的真实相。这两个术语从两个侧面来描绘，让我们了解众生无明的状态，但即使正在显现无明的时候，心也是一种清净的状态。

水的比喻也是这样，全波即水、全水即波；绳子和蛇的比喻也是这样，全蛇即绳、全绳即蛇。通过这两种比喻就可以了知：客尘正在显现时，它的相是怎样的，法性显现成客尘的时候，法性变成什么样子。二者之间的关系从正面和反面两个角度了知之后，我们就能对有法和法性之间的关系有非常清晰的认知。把有法和法性认知清楚后，我们的见解和修行的方式就会完全不同，会有一个很大的超越。

究竟实相或者说认知客尘相到底是怎么样的？实际上，正在显现客尘相的当下，绝对没有离开过真实相，就像正在显现蛇的时候，也没有离开过它的真实相的绳子一样。所以抉择“本来清净”的见解是有非常大的帮助的！所以非理作意是住在心的清净当中。

“心之自性诸法者，不住彼等诸法中”，自性清净的诸法，不住在其他的变异的法中。

“心之自性诸法”，是指它的自性光明、自性的空性或者如来藏上面的十力四无畏等诸功德法。有时我们讲自性清净的时候，觉得自性就像一片蓝蓝的天空那样的自性，但“心之自性诸法”中“诸法”，是有很多、各种各样的意思。那么心的自性当中的诸法是怎样描述和体现的呢？可以从它自性的光明去体现，也可以从自性的空性去体现，也可以从法身当中的十力四无畏十八不共法，这些法去体现心之清净诸法的意思。



这些自性清净的诸法，“不住于彼等诸法中”，第一、它不依靠任何法；第二、其他法可以直接间接依靠自性清净的法而住、生或者显现，但是自性清净的诸法不依靠蕴界处、业烦恼、非理作意等诸法而住。依靠诸法而住的法是变化的法，例如：蕴界处依靠业烦恼而生，蕴界处是变化的；业和烦恼依靠非理作意而生，非理作意是变化的；非理作意是依靠心的清净而生，所以说非理作意也是变化的。这些法都是变化的法，变化的法是没有谛实、终究要毁灭。而不依靠因缘的、心的自性诸法，因为它不依靠因缘的缘故，所以它是恒常不变化的法，它是一切万法的实相，是胜义谛。

心的自性当中能显现非理作意，这个问题尤其关键，我们一定要搞清楚。否则总是疑惑：我们的心本来是清净的佛，那怎么从佛性中生出来这些众生呢？通过学习我们就知道，它们的确不是能生所生的关系，如果是能生所生，佛性一定要变化才能作为能生因。此处讲了有法和法性之间的关系，通过有法和法性的关系来理解这个问题，就可以比较清楚、比较准确。清净的心的确不是能生因，也不是在它产生变异之后变成众生，否则自性清净就不是无为法的本体了。

寅三、彼等对应

知蕴处界犹如地，有情业惑犹如水，
非理作意犹如风，净心如空无基住。

接着把前面的比喻和意义对应起来进一步安立：应该了知蕴处界犹如地，有情的业惑就犹如水，非理作意犹如风，这里讲了三种比喻和意义的对应。“净心



如空无基住”，前面讲空无基而住，净心就是一种究竟清净的心，它也是无基而住。究竟清净的心就是佛性如来藏，是一切有情心的实相。有时净心是指世俗的净心，比如无常、不净等，这些都叫做净心。麦彭仁波切著的《净心法要》中的净心的意思，就是相对层次上的净心，而这里的净心是如来藏的净心，是一切有情的佛性。

蕴界处犹如地，业惑犹如水，就像地依靠水而住，蕴界处是依靠业惑而住；就像水依靠风而住一样，有情的业惑是依靠非理作意而住；就像风依靠空而住，非理作意是依靠净心而住；就像空不依靠任何法而住，净心也不依靠任何法而住；就像其他依靠因缘而住的法都是变化的缘故，所以蕴界处等法也是变化、无常的法；而空不依靠任何法而住，它是常住的，净心也是恒常不变的法。

通过方方面面的对应之后，我们就能进一步了知法性和有法之间的关系，以及它们的本体。尤其是对显见的客尘法，再进一步认识到，一切的蕴处界都是变化无常的、虚妄的法。我们前面讲过，再再地观察这些法，我们内心当中的正念就会再再坚固，就会重新树立对世界万法的认知。

现阶段是准备彻底颠覆以前错误知见的过程。以前的认知和现在所认知的，必须做个天翻地覆的转变，才能够真正入道。在《开启修心门扉》、《山法宝鬘论》中都讲到，我们修持佛道必须有一个天翻地覆的变化。比如说你以前追求世间的欲乐，现在要彻底放弃。如果在这种天翻地覆的观念变化没有生之前，就还没有办法和正道相应。



此处尤其强调要做天翻地覆的变化是——要把我们蕴界处等等的法，完全认知就是本来清净，或者说蕴界处的法本来就是无常、变化的法，所以它不应该被我们所执取。不管是从凡夫的层次去执取，还是从暂时位修道的修行方式也好，这些都是变化的法，究竟而言，这些法都不可依靠、都要坏灭。

对于这些蕴界处坏灭的有为法，可以从两个层次来了知：第一个层次、一切蕴界处的法都是生而寂灭的法，因为是依靠因缘和合而产生的。既然是依靠因缘和合而产生的，它生了之后马上就灭尽，之后就没有本体。从它会完全灭尽的角度来讲，就说这些法本来不住。我们必须要了解。

如果我们不讲第二个层次的话，还是没办法更加深入地了解。第二个层次，蕴界处显现生灭的根本必须要断掉。这是什么意思？这些法虽然无始以来都是生生灭灭的，前一刹那的法现在就找不到了。但是单单了知这个层次，对我们修道而言，不一定起到大的助益。为什么呢？因为生生灭灭的法，你知道也好，不知道也好，反正它就在生灭，单单了知这一点对我们修道没有什么意义。关键就在于你能不能了知它，并且了知之后，你能不能够主动去斩断它的相续。这些法虽然都在生灭，但是它还有一个总相续，这个相续来自于内心中的种子，相续的法不间断地在生灭。

法生的时候就灭了，为什么还要安立流转的轮回呢？实际上，流转轮回就是它的相续不间断地在延续，生灭的变化本身成了相续，流转到现在。有些人说，变化的法又会怎样呢？昨天的法今天没有了，反正这个



法还会生起来。这就说明我们内心当中还有让生灭的法不间断生灭的种子，只要种子还在，生灭的相续就不会间断，因为它没有被阻断。

轮回不会因为是生灭的缘故就自然终止了，现在的众生也不会因五蕴是生灭的缘故，就自动终止了。所以，我们单单处在这个层次是完全不够的，关键在于第二层次，要主动去斩断生灭的相续！

生灭的法和生灭的相续可以说是一种法，也可以说是两种法。法本身的个别自相的法在不断地生灭，但是它还有一个粗大的相续不间断地在生灭，由此引起一期的生命，引起无始的、没有间断的轮回。

我们要认知这个问题，认知这些法都是变化无常的，而且不单单是认知，还要把生灭变化的相续斩断掉，这时才能真正斩断轮回的相续。那应该怎么做呢？必须要灭掉种子。众生内心中有不间断出生万法的种子，因为众生在还没有修习佛法时，显现的法虽然显现之后就灭了，但是显现的时候就执著它，执著万法的种子熏习到阿赖耶识当中。法灭了之后，种子又开始出现外面的法，眼根耳根等接触到外面的法之后，执著它为实有，然后又把它熏习到内心当中。这样就形成了一个循环，这个循环如果你不主动去斩断，它自己是不会间断的，因为它因缘具足，没有遇到违品，就一定会持续下去。

对治的方法有很多：比如反观自己的自性；修持唯识的自性；了知这些显现的法是心识的自性；或者修持中观见，了知这些显现的法是空性的自性。以前的种子还在不断地显现这些法时，自己了知它的空性后，这个



时候就熏习进去唯识的种子、空性的种子。熏进去很多空性、唯识的种子之后，这个力量慢慢就能对治相续中显现这些法的力量，逐渐就能阻止、斩断不间断显现蕴界处的力量。当相续当中空性的种子充满之后，就会了知一切万法的空性。从唯识的角度来讲，就是证悟空性了；从中观角度来讲，虽然显现，但当下就可以了知万法的本性。

我们要主动去灭掉种子，主动去阻止这种迁变无常法的相续，这必须要通过修道才能做到。所以我们必须要采取主动，不能够只是说：“法是无常的，反正它在生灭，它是不住的……”但这有什么用呢？我们无始以来都是处在刹那不住的本体当中，但是我们并没有证悟。

所以，首先我们必须认知，所显现的一切蕴界处，显现的一切烦恼、业和非理作意，实际上都是不存在的，都是空性的、客尘的。这种认知就相当于见解，这就是正见。见解在我们修道过程中相当于统筹全局的作用。比如说我们要做一个事情，没有做事情之前，首先要统筹全局，把事情一步一步认知清楚、思考清楚，见解的作用就是这样的。

我们在进入修道之前，基是怎样的，修道应该怎么做，最后得果时应该怎么做，理想状态是怎么样的。在我们抉择见的时候，应该是统摄全局的状态。相当于制定战略，战略制定清楚之后，有了清晰的见解之后，再开始对治，首先对治什么，再对治什么。这就相当于打一场大战，首先战略是怎么制定的，然后战术是怎么制定的，第一个要消灭哪一个，第二个要消灭哪一个，个



个击破。我们在修法的时候，全局是怎么统筹的，战略怎么制定，制定完之后，你怎么去修法。首先对治贪欲心或者修无常，这样一个一个去对治，乃至通过修空性把最微细的习气断尽。慢慢对治掉之后，才能斩断无常法的相续，对于轮回、对于虚妄分别心也可以斩断。所以首先依正见认清全局，然后再通过实践的方式一个一个去做，这样才能真正现前本来清净的实相。

如果做的时候，只有统筹全局的纲要、策略，没有真正去实践也不行；只有实践而没有统筹全局的计划也是不行的。如果没有见解就去做，也许在局部会获得一点点胜利，但是从整体来讲，没有办法在最短的时间当中达到最高的收益。见解很重要，见解制定下来之后，实践也很重要。那到底哪个更重要？两个都很重要。

真正要把无常的法灭尽，光喊口号：“这些都是虚妄、无常的法，是不存在的……”这样是不行的，再怎么说不存在，但是在我面前它是存在的，怎么样去观察它，怎么让“不存在”起作用呢？第一个，要认识到法的确是不存在的；第二个，如果没对治，虽然不存在但是仍然在起作用。就好像眼病的人看到黄海螺一样，黄海螺的确是不存在的，但是不治病的话，不存在的东西仍然对你起作用，这就是我们要修道的原因。

丑四、以客尘成立轮回相

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



这是讲通过客尘来成立轮回之相。整个轮回就是把蕴界处、业、烦恼和非理作意，通过这样的方便来成立轮回。轮回的生灭都是因缘产生的，这方面是要着重宣讲的。

非理作意的分别念是住于心的清净中，它没有离开过心的自性，心的自性就是有情的佛性。有非理作意后，一定会生起烦恼和业。“乃至有蕴执，尔时有我执”，蕴执就是一种实执，一种非理作意。我执可以对应非理作意或者非理作意所产生的烦恼和业。有业复受生，有业就一定会投生轮回，通过业产生蕴界处。

“依于业及烦恼水，生起有漏蕴处界”，有了业和烦恼水的滋润，就会产生有漏的蕴处界⁴⁷。

“空中器界成坏般，如是有情生而灭”，在虚空当中，器世界依靠空而成，依靠空而住，依靠空而坏，就像这种自性一样，有情也是依靠心的自性而生，然后安住心的自性当中，最后消失在心的自性当中。一切有情的生住灭都是依靠他的心性；器世界的成住坏是依靠于空。

所以，我们知道有情的生住灭都是一种无常的法，为什么它是一种无常的法呢？因为它是因缘法的缘故。所有的因缘法都不可能是常住，都是依靠因缘的生起而生起，依靠因缘的坏灭而坏灭，所以它自己的本性是不常住的、不是恒常的。虽然在因缘法当中，有些因缘法是所谓的恶法或者不清净的法，有些因缘法是所谓

⁴⁷ 有漏的蕴处界就是和烦恼、轮回相应的。还有一种无漏五蕴，是圣者的五蕴，指戒蕴、定蕴、慧蕴、解脱蕴、解脱知见蕴，这种讲法和一般的色受想行识五蕴的讲法不一样。



的善法或者清净的法，但是从最圆满、最了义的高度来讲，只要是因缘和合的法，最后都是需要舍弃的法。前面我们在讲佛法僧三宝自性时，这个问题也是讲了很多。

此处是从最了义的角度来讲，而不是从入道的角度来讲，这个方面我们一定要分清楚。如果这个问题不搞清楚，我们就会有疑问：“出离心、菩提心，这些也是因缘的法，难道也是属于批判的对境吗？”这个方面我们要看到底是想安立怎么样的一种自性？要安立让有情入道，我们就要高度赞叹不净观、出离心、菩提心的修法，引发造作的菩提心、大悲心，这个方面是非常重要的。引导有情的恶劣的相续入道的时候，必须要这样。如果没有通过这样的方法，怎么样让众生直接了悟大无为法的光明的方式，一下子顿悟到佛地呢？这是做不到的。所以虽然是因缘分法、无常的法，最终要变化，但是在某个阶段必须要依靠。

我们说分别念是不是需要舍弃呢？是需要舍弃的。但是在最初的阶段，我们把分别念分为两类，一类是恶分别念，初、中、后都是要舍弃的；一类是善分别念，最初是要依靠的，最终要舍弃的。最初要依靠的分别念，比如通过分别念发菩提心、生起正见，这些都是分别念，但是我们不能说：“分别念的缘故，都需要舍弃”。如果最初的时候我们没有依靠这种善分别念，怎么样去对治恶分别呢？怎么样去产生道心呢？这个方面我们要分清楚。

因缘分法也是一样的，通过善因缘、恶因缘显现的善法、恶法，从究竟的角度来讲都是需要舍弃，因为都是



变化的法、无常的法，不是有情的究竟实相。但是从暂时的角度来讲，有些因缘分法、无常法是要依靠的，有些是不能够依靠的。

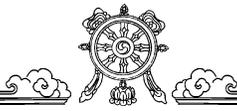
此处说的因缘分法，即上师在注释当中说的十二缘起，归摄在三种杂染当中，都属于因缘分法。三种杂染当中，蕴界处是属于生杂染，业是属于业杂染，烦恼是属于无明杂染、烦恼杂染。若这样进行观察三种杂染，有了烦恼、有了业、有了生，就构成了十二因缘。十二因缘就是从这方面来构成的，其中无明、爱取是属于无明和烦恼杂染的，行和有是属于业杂染，而其余的这些法都是属于生杂染，也就是他的果，比如蕴界处就是属于业和烦恼的果，是属于生杂染的。烦恼是属于无明、主因，业是烦恼产生的……所以这一切都是因缘和合产生的法的缘故，都是一种变化无自性的法，也是属于一种非理作意、一种颠倒虚妄分别念，都是需要舍弃的。

丑五、自性无变理

心之自性如虚空，无因以及无有缘，
无有和合及无生，无灭及无安住相。

在这个颂词当中，上师注释当中是通过三相推理来进行安立。三相推理在颂词当中是明显的，只不过它的次序我们需要安立一下。

首先，“心之自性”，这是讲有法。“虚空”是比喻。“无因以及无有缘，无有和合”是讲它的因、能立。“无生，无灭及无安住相”是讲它的所立。在安立三相推理时，是这样安立的：心之自性无生、无灭、无安住，因为无因、无缘、无和合的缘故，犹如虚空一般。



这样我们就知道了心的自性的产生没有任何的因缘，也没有因缘的和合。既然没有因缘，也没有因缘的和合，当然就不可能有通过因缘和合的生、住和灭。因为所有的生住灭都是有因、有缘、有和合才能够产生的。如苗芽的产生，就必须要有因缘和因缘的和合。有了因缘和合，苗芽就生起、安住，最后因缘散坏之后就会灭掉。所有生住灭的法，都是有因缘和合的法，如果没有因缘和合，就一定没有生住灭。

心的自性无生、无住、无灭，因为没有因缘和合的缘故，犹如虚空。虚空就是没有因缘和合，虚空是安住的，没有生住灭。所以从这个三相推理就知道，心的自性是无变的。

的确心的自性是没有任何的转变、没有任何的改变。因此，我们也没有办法通过分别心造作的方式去了知、去缘取心的自性。只有把分别念完全息灭，安住在它的本性中时，才可以真正地现前心的本体。

从一个角度来讲，我们修行的过程是逐渐息灭分别心的过程，从粗而细逐渐地息灭，通过这样次第地慢慢息灭。息灭到最后，就是在证悟空性前相时，即在世第一法位时，有一个空性总相。这个空性总相是所有的分别念当中最细的心。这个时候，分别心的力量非常非常地弱了，这个时候再进一步观修，就能够达到一种分别念完全湮没在法性当中，或者现前心的自性当中的状态。分别念的本体息灭，或暂时湮没，心的本性无生、无灭、无住的自性就会显现出来，这个时候就可以说是现前了心性，或者说是证悟了空性。

因此我们了知心的自性是无变的，变化的只是它



的客尘。而这些客尘，通过有序的合理的观修，完全可以通过对治的方式把它湮没掉，或者说把它息灭下去，从而现前心性的无变。

以上讲了自性无变。今天讲到这个地方。



第十五课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。本论是十地补处的弥勒菩萨归集了三转法轮中了义的经典，对于如来藏作了最广大的安立，它是一部专门安立如来藏的专著。

如来藏的教义遍于佛经当中，有些是间接、隐秘地讲，有些是比较直接地讲。但是把所有如来藏的教义归集在一起详细宣讲的，就是这部《宝性论》。如果能把本论的意义通达，就能够通达三转法轮或者整个佛经当中宣讲的如来藏的相、修法等，这些问题都可以很清楚地了知。而且如来藏的意义很接近于密宗续部的教义，《宝性论》是作为显宗、密宗过渡的桥梁，如果能够通达它，也能帮助我们理解密宗中很多甚深的观点。很多大德在讲解密宗或大圆满时，很多时候就直接引用《宝性论》当中的观点作为教证。换言之，如果把《宝性论》的意义讲高了、讲深了，就讲到了密宗、大圆满。显宗当中有不同的解释方式，是从有法、法性两个方面来进行观察的。

《宝性论》当中的意义主要是通过七个金刚处来进行安立的，所得有三宝的自性，能得有因缘的自性。现在学习的是能得四因缘当中的主因如来藏，以三个理论、十种意义和九种比喻来宣讲。现在宣讲的是十种意义当中的不变义，分为不净位不变、不净净位不变和清净位不变。

现在讲的是不净位不变，也就是说凡夫处在不清



的现相时，实际上他的实相、法性绝对没有变化过，一切有情正在流转的时候，他的本性还是不变的大无为法。如果看清楚这个问题，就能够知道一切客尘正在显现的时候，其本来不存在，本来清净的道理！这对于我们建立高深的见解、修行的前导，作用是非常巨大的，因此非常重要。

前面已经宣讲了“广说实相”当中的“比喻”、“意义”及“彼等对应”，还有“以客尘成立轮回相”以及“自性无变理”，今天讲第三个科判。

子三、摄义

心之自性为光明，犹如虚空无转变，
妄念所生诸贪等，客尘诸垢不能染。

这个颂词主要是对前面所讲的自性不变和变化意义的归摄。心的自性犹如虚空一样，是根本不转变的，而且是一种光明的自性；妄念所生的贪欲等客尘诸垢是属于变化性的，必定是通过各种因缘产生的，但是变化性也不能够染污本自清净的自性。

“心之自性为光明”，这个意义在《般若经》当中也有阐释。《般若经》当中有一句很著名的话：“心无有心，心之自性为光明。”其中“心无有心”，即心是不存在的，“心之自性为光明”，即究竟来讲，心的自性是光明的。很多大德把这句话相似地对照成三转法轮的意义。

“心无有心”，第一个“心”可以对应初转。初转法轮从究竟的胜义谛来讲，是讲无我空性的；在安立名言时，讲有蕴而无我，色蕴的自性也好或者心识的自性



也好，这些方面是可以安立的。在初转法轮中，只是抉择心上无我的本体，但是心的显现是无可否认的。所以第一个“心”对照初转法轮的含义，或者说对照心（有情起心动念）的现相。

“无有心”是对照二转法轮的般若空性。二转法轮讲般若，完全是讲离戏的空性，所有万法抉择为离戏。此处以心为例子，心是一切万法的前导，是一切万法的根本，心也可以代表一切万法。

“心无有心”，就是讲心正在显现的当下，它的本体是完全不存在的，既不存在有，也不存在无，显现也好，空性也好，心的自性是究竟离戏的。如是了知了，就可以打破对心的耽执，对心的空的耽执、显的耽执都可以打破，所以“心无有心”是二转法轮的意义。

“心之自性为光明”是三转法轮的意义。“心无有心”这种离戏是不是一切万法究竟实相呢？心的空性和心的光明是无二的。抉择了心的自性为空性，和空性究竟双运的本体就是它光明的自性。

因此“心无有心，心之自性为光明”，这句话是对于显现、空性、光明都作了观察，初转、二转、三转法轮的意义在其中都已经抉择到了。

一般而言，在二转法轮中是不会涉及到三转法轮的意义。但是有些经典当中，如二转法轮的《大般若经》当中，通过略说的方式，也有抉择光明的自性，如“心无有心，心之自性为光明”按照三转法轮来讲这是略说。有些时候也会通过隐蔽的方式来讲，比如，在初转法轮当中也承许有大心的菩萨，虽然没有直接承许大乘当中十地的安立，或者广大菩提心的修法，但是在初转法



轮经典当中，对于大乘菩萨道也是通过隐藏的方式、很略的方式作了一些介绍。而在大乘的经论当中，安立了广大菩提心的修法，安立五道十地等。同样的道理，在二转法轮的般若体系当中，光明的自性也是通过简单的方式进行了阐释，而对光明作广大、明显的解释，是在三转法轮的经典和论典当中。这个方面我们也是需要了知的。

此处讲“心的自性为光明，犹如虚空无转变”，第一是光明的自性，一方面是简别无明，一方面是讲它的自性具有智慧法；第二是空性离戏的，在离戏的同时，有照见一切万法的究竟智慧，这种智慧不是分别念。有时在提到智慧时，我们容易联想到起心动念、分别念，就是思择或考虑一个法，比如做利益众生之前要进行发心等，这方面都是属于分别念的自体，而究竟的法性、光明的自性不是分别念，但是它有一种能够了悟的作用，这个叫做无分别智。

空性和光明的智慧，在心性当中是本自具足的，“犹如虚空无转变”，一方面它是光明的自性，一方面是无转变的自性，即最初是怎样，中间是怎样，后面还是怎样，这就是讲大无为法的自体。就好像虚空一样，最初、中间和后面不会转变，也不会通过其他的因缘而转变。以上是对于法性的摄义。

对于妄念的摄义——“妄念所生诸贪等，客尘诸垢”，“诸贪等”，即贪心、嗔恨、愚痴、嫉妒、骄傲等根本烦恼、随烦恼，乃至一切万法，都是通过妄念所生。非理作意、虚妄分别、颠倒的执著这些都是属于妄念，妄念是不了知一切万法的自性。所以“妄念所生诸贪等”



属于客尘诸垢，这些客尘垢染是属于因缘分，而所有因缘分和合的法，都是不安住自己的自性，没有任何的自性。在三转法轮当中，这些法都是属于非谛实的、虚妄的法。前面在讲佛宝、法宝时，对这个问题也曾经做了阐释。

“妄念所生诸贪等”的客尘诸垢，说明是因缘法的缘故，一切万法都是空的自性，没有本体。

“不能染”，虽然有情通过妄念在相续当中产生了贪嗔痴等客尘诸垢，但是这些客尘诸垢在产生的当下，并没有染污本来清净的光明法性，就好像灰尘没办法染污虚空一样，垢染也没办法真正染污法性。

佛经当中也和此处所讲的一样，如来藏有不清净的位、不净净位和极净位。表面上看，似乎如来藏有三个阶段，但主要是三个分位，通过三个不同的名字进行表示而已。如来藏本身不变，变的是它的客尘：客尘最重时，叫做不净；客尘中等的，叫做不净净；客尘完全清净，叫做清净。这是从客尘方面安立三个分位，实际上它的本体完全没有任何变化。这是对前面的意义作了摄义。

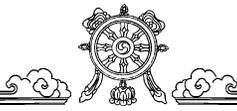
癸二、宣说彼等差别 分二：一、无变法性以生灭空；二、变异与三火相同

“彼等差别”指无变法性和变异客尘之间的差异相。

子一、无变法性以生灭空

依于业及惑水等，不能令彼新生起，
以死病老猛烈火，亦复不能焚烧彼。

这是讲法性以生灭而空的道理。前面二句是讲无



变法性以生而空，后面两句是无变法性以灭而空，合起来就是无变法性以生灭空。

“无变法性以生灭空”直接体现了他空⁴⁸的思想。在自空⁴⁹当中，如果讲无变法性，绝对不可能说无变法性自己不空，以什么法来空。如果在二转法轮当中，肯定是无变法性以无变法性空。“无变法性以生灭空”这句话讲得很清楚，一定是他空，无变法性自己是不空的。当然，在《如来藏大纲狮吼论》、《他空承许狮吼论》当中，所谓的不空是和谛实、实相、非颠倒、非虚妄等法放在一起的。所以“不空”并不是分别念面前的不空，在现前佛智的时候，并不是空荡荡的一片，什么都不存在。而是说这种智慧本身应该是存在的。尤其是在名言理论当中，有的东西必须安立成有，无就安立成无。佛的智慧、如来藏应该是存在的，这种存在，立一个名字叫做不空。如是安立时，无变法性自己是不空的。

无变法性以什么法空呢？无变法性以生灭而空，生和灭在无变法性上面是不存在的。所以，无变法性自性不空，无变法性以生灭空。这和世俗当中的“牛以马空”“马上面没有牛角”，是不一样的。看起来虽然很相似，比如瓶子里面没有水，瓶子本体不空，瓶子以水空；或者说牛不空，牛以它上面的马而空。此处也是讲到了法性以法性不空，法性以生灭空，好像是一样的。词句上虽然相似，但是实际上二者之间有一个差别。差别就在于是不是以分别念来安立。《定解宝灯论》和佛陀在

⁴⁸ 他空就是讲自己的本体是不空的，只是上面的他法不存在。

⁴⁹ 生以生空，灭以灭空，这叫做自空，即自己本身不需要观待其他法，它自己本性就是空的。



《楞伽经》当中所破斥的彼彼空，都是分别念面前安立的。在自己的分别念面前，认为有一个不空的牛，然后牛上面没有马的缘故，就是牛不空，牛以马空。但是，此处所安立的无变法性自性不空，无变法性以生灭空，是在智慧面前安立的，不是分别念面前还有一个所谓的无变法性。如果在分别心面前还有无变法性的话，就是彼彼空，就和前面所讲的牛上面没有马的空性是完全一样的。这二者之间最关键的区别就在于是不是以分别心安立的。

无变法性已经是三转法轮的高度在讲，所有的分别念安立的问题在二转法轮中早就已经破得干干净净，不可能还留下一个分别念的戏论，然后通过这种戏论来安立无变法性是不空的，这个机会永远不会有。我们在学习的时候，应该把场合等搞清楚，这样所谓的矛盾和抵触就不可能在自相续中出现了。此处“无变法性不空”的意思就是讲在智慧面前它是存在的，把这种存在安立成不空。

生灭的法为什么空呢？生灭的法是客尘，是因缘法，具有虚妄的自性，它自己的本体是不存在的，从这个角度安立成空。从究竟实相的角度来讲，就像有一条蛇，而这条蛇实际上完全不存在，所以绳子以绳子不空，绳子以蛇空。这个方面的意思是可以完全对照的。

“依于业及惑水等，不能令彼新生起”，这个就叫法性以生而空。前面把蕴界处比喻成地，业和惑比喻成水，非理作意比喻成风，此处是说业和惑的水等“不能



令彼⁵⁰”，不能够让法性重新生起。业惑的水不能让法性生起，通过非理作意的风、蕴界处的地也都不能够让法性生起。所以依靠业惑等的水、风、地，都不能够让无变法界的虚空重新生起来。为什么没办法重新生起来呢？因为它就是一个无变的无为法。

有的时候，我们容易认为这些业和惑等不能够让法性生起，为什么呢？因为它早就生起了。我们不能认为早就生起了，“早就生起了”还是说明有一个生，只不过是早就生起了而已。而是这个法性本来就如实存在。最主要的问题就是，不是一个能生的因能够让它生起来。以前没有生起，现在不会生，以后也不会生，永远都是离开了生的自性。因此，通过任何一个因缘，不管是业惑、非理作意，还是蕴界处的因缘，永远也不能够让法性重新生起。

在我们的相续中生起一个法性的见解，好像是一个重新生起，但这种生起只是一种认知而已。这种认知可以重新生起。但是，我们所认知的这个对境是否可以重新生起呢？认知的对境不可能重新生起，它早就已经存在了。任何因缘都没办法让虚空一样的无变法性重新生起，这就叫做无变法性以生而空，生在无变法性上面是不存在的。

下面讲无变法性以灭而空——“以死病老猛烈火，亦复不能焚烧彼”。前面讲过，通过三种火——劫末火、地狱火和普通火，能够烧毁有情器世间，让有情的诸根变坏。因为有这样的作用，把死病老比喻成猛烈火。有

⁵⁰ 彼，即法性。



情的死火、病火和老火，这样非常猛烈的火能不能焚烧法性呢？不能。虽然死病老在有情每一期的生命中一次又一次地起作用，让有情的身体变老、痛苦、终结他的相续，但是永远也不可能焚烧法性。就好像普通火、地狱火和劫末火虽然可以焚烧不同的对境，但是永远也不可能损害虚空一样。同样，无变法性也是以这样的灭而空的，它不可能受到灭的影响。归摄而言，无变法性不会受到生灭变化法的影响，它是如如不动的自性。

我们要再再地提醒，“恒常不变无为法的自性”是在讲究了义的问题。如果没有二转法轮的基础，很容易在这个方面进入歧途，产生误解。我们在学习三转法轮之前，对于一切万法离戏、远离分别念的问题应该产生定解。有了定解之后，三转法轮的如来藏法性不空，是在二转法轮远离分别念的基础上如是安立的，就像前面所提到的一样，这个是佛智面前的“有”，佛智面前的“恒常”，它不是虚妄分别安立的常等四边所摄。

子二、变异与三火相同

劫末地狱普通火，三者依次而对应，
死病老之三种火，应知彼等相似法。

前面讲到了世间归摄起来有三种火。第一个是劫末火，是在一个劫要终结的时候，有情的业显现的大火。首先把地狱的器界烧毁，然后逐渐从无间地狱往上一直烧，经过极热地狱、烧热地狱，乃至于到复活地狱，最后把南瞻部洲整个烧尽，然后是须弥山、六欲天，最后是梵天。像这样，把所有的初禅以下的世界全部烧成灰烬，一点都不留。



按照《俱舍论》的讲法，这个里面的有情早就空了。在劫末火要生起之前，首先是从地狱的众生开始大转移：如果是业消尽之后，就会离开地狱，否则就会转移到他方世界的地狱继续受苦，这个地方世界形成之后，又会转回来，这是地狱有情；除北俱卢洲外，南赡部洲等众生首先通过法性力得到禅定，上升到初禅，再升到二禅。这个时候有情世界慢慢转移。劫末火生起时，火的温度非常高，首先把空荡荡的地狱烧尽，逐渐把世界全部烧完。

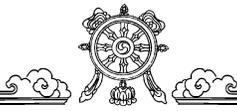
地狱火则是焚烧地狱中的有情，普通火能够将地面上的木柴、草木、森林等焚烧。

这三种火依次对应的是有情世间的死、病、老的情况。所以有情也有三种火，分别是死火、病火和老火。

死火和劫末火相似，因为劫末火能够烧尽一切初禅以下的器世间。死火也是一种终极的毁灭，什么是终极的毁灭？就像劫末火能把初禅天以下的器世界彻底毁坏一样，死火也能够让有情这一期的生命彻底毁坏。

地狱火和病火是相对应的，为什么是这样的？因为地狱火能够让有情受到终极的苦恼。地狱中的有情被焚烧的时候，绝对不可能有丝毫的快乐，所以他一直处在痛苦中，这和病火是一样的。只要生病之后就是痛苦的自性，乃至病没有消亡之前，他都一定要感受痛苦。这就是讲地狱的痛苦和有情的病苦相类似。

普通火和老火是相对应的，普通火也能够焚烧，但是不像地狱火能够让有情的身体受到很大的痛苦，而劫末火则彻底让世界毁灭。普通火的作用比地狱火焚烧有情、劫末火焚烧器世间稍逊一筹。老火不是让这一



期的生命完全地终结，也不像病火一样让有情始终处在很严重的痛苦中，老火能够让有情的六根逐渐地衰损。老火有它的作用，但是比起猛烈的病火、死火还是稍逊一筹。

实际上，这也讲了变异，劫末火等也是变异的法。劫末火、地狱火、普通火都是依靠有情的业而产生的，也是通过因缘和合而产生，因缘成熟的时候会显现这三种火。因缘一尽，比如地狱的有情业尽之后，地狱火就会消亡。

按照共同乘的说法，是在地下某个深度有一个实实在在的地狱，有情堕在地狱中感受痛苦。按照一般不共同的讲法，所谓的地狱就是有情相续中地狱的业成熟了，在这个地方就显现为地狱，并没有堕在实实在在的地狱中。比如你在这个地方死去了，如果你相续中有地狱的业，就在当下显现成地狱。你自己去感受地狱的痛苦。所以都是通过业而有、通过业而灭的。灭的时候地狱的火就消失了，也不是实实在在的火消失了，而是因缘——业消尽了，地狱的显相自然就没有了。

普通火等都是通过有情的业力而产生的，死病老这些都是通过有情的业而形成的。所以二者之间都有相似对应的法，最共同的相似法都是因缘分，都是变异的、虚幻性的自性。所以在显现死病老的时候，它的法性仍然是不变化的，这个叫做“不净位不变”。

壬二、不净净位不变

菩萨位具有不净和净两种自性，所以称之为“不净净”。在菩萨不净净位阶段，法性仍然也是不变化的，而且这种不变化的法和有情不净位的法性也是完全相



同的。并不是说在整个不净位，有情相续中的法性划一个分段，这个分段里面是不变的，在整个菩萨的阶段也是不变的，而菩萨的法性和有情的法性不一样，不是这样的。实际上，普通有情的法性、菩萨的法性和佛的法性都是不变的。

从横向比较的时候，比如说有三类众生：一个是一般的有情，第二个是菩萨，第三个是佛，比较这三类别别不同的众生时，他们内心的法性究竟来讲也是一体的，只不过显现上是三个相续，有情的相续不是佛相续，菩萨的相续也不是有情的相续。但是大家都知道有一个概念，就是在成佛后法身一味。这个概念不是随便讲的，法身一味是指在成佛之后，诸佛的法身都是相同的，而且这样的法身是不变的无为法。从这方面我们也知道，一切有情、菩萨等众生在究竟的法性中，不可能分成很多种。

虽然讲的时候有张三的如来藏怎么样，我的如来藏怎么样的讲法，但是从究竟的角度讲，所有有情的法性都是一味的，因为成佛之后的法身是一如的缘故。之所以有自他的分别，都是通过分别念来划分的，来执著我、执著他。有自他之后，就好像有了自相续、他相续，乃至把自相续和他相续的概念一直要保留到成佛的时候。因为成佛之后所有的客尘执著才彻底消亡，还原了一切万法的实相。

所谓的自他相续是通过我们的分别念划开的。我们每个人有“我”之后就划了一个地盘：“这是我的地盘，划个圆圈。你就是你，我就是我，你不能侵犯我的地盘……”划地盘是通过自我划的。自我是什么？自我



属于虚妄分别。所谓的自他就是虚妄分别、非理作意的产物。我们现在认为的有自他分别，在究竟法身中是一味的。佛的法身当中的平等是究竟平等、究竟一味的。菩萨的平等是最终能够引起究竟平等的因。通过修持“我苦，别人也苦。我享乐，别人也享乐”这种平等，以及通过修持无分别智来泯灭自他的分别。在无分别智中，自他是平等的，因为空性是平等，没有分类，都在逐渐逐渐靠近这个思想。

但是菩萨出定的时候，分别念的习气、作用还没有完全消尽，所以还有现世他相续的法。虽然他知道了在究竟中没有他相续的法，但出定之后，他以前习气的作用还没有办法让他彻底地把自相续、他相续真正地还原成一体；直到菩萨成佛之后，彻底消尽了分别念，习气也消尽，这时候就是“诸佛法身一味”。

这个“一味”也是一种勉强的讲法而已，实际上在究竟的实相中，没有很多就不可能有一。没有很多法，最后哪里有一味呢？没有一味，最后所谓的自他都是一样。我们首先有自和他的分别，然后才说自他的法身是一个法身，但这一切自他的分别念仅是假立。

我们在生活和修行过程中，常常会强加分别很多自他的概念，其实没有什么必要。有时加上很多自他的分别，就在法身上加了很多道绳索，把我们牢牢地捆绑住，这就叫做作茧自缚，没有任何意义，但是由于我们不了知实相，就会做出很多傻事。所以众生无始以来都在做这些蠢事，但自己还不知道，还乐在其中，觉得这些都是很有意义的法。如果真正去观察，所谓自己、他人，本民族、他民族，本国、他国，很多的执著都是



属于妄执。

我们在学佛法的过程中，这些道理应当再再去思考、再再去观修，逐渐泯灭自他的执著。泯灭自他执著之后，自己就不会变成一个非常自私自利的人，观念也不会非常狭隘。总是在一个很狭隘的圈子里出不来，也是我们学习佛法时，还没有了知到佛法精华的缘故，所以这些观点都要运用到我们的思想中去。

前面我们做了横向比较，佛、众生和菩萨比较下来，实际上是一体，因为法性不变。那么从竖向比较——现在我是凡夫，过段时间成菩萨，再过段时间成佛。凡夫位、菩萨位还是成佛，竖向的三位做比较时，我在做凡夫时的法性、后面成菩萨的法性、最后成佛的法性，在竖向比较时也是一味的。

无论横向也好、竖向也好，都是一味。当然在显现的时候，凡夫位、菩萨位和佛位不可能是一样，但是从法性的角度来讲是一味。就像前面我们横向比较的时候，一个他相续的菩萨、一个凡夫、一个佛，比较的时候似乎不一样，但是究竟的法身就是一味。

不净净位的不变和凡夫的法性、佛的法性根本没有任何差别，这是“不净净位亦不变”的真实意思。

分二：一、宣说以生等不变之真实义；二、认定十地佛子功德

癸一、宣说以生等不变之真实义 分二：一、不变似现变之理；二、其义广说

“生等不变”，即生老病死。通过生老病死也不会转变其法性。

子一、不变似现变之理



菩萨如实知佛性，解脱生老病死等，
离生等贫由证因，悲悯众生示生死。

第一句、第二句就是讲菩萨实际上已经了知这种不变之理，接着讲到了了知不变之理之后，为什么要现似变化的因和它的道理。

首先，“菩萨如实知佛性”，菩萨如实的了知了佛性，虽然他自己还没真正变成佛性，但是他已经了知了。其中“知”，我们要了解，和完全现前佛性还不是一回事。完全现前佛性就是佛，就不是了知不了知的问题。了知，即他还没有真正地现前佛性，只是了知。比如见道，只是见到了法性而已，菩萨还是需要通过见之后的方式去再再串习。这里也一样，菩萨在菩萨位的时候，已经能够了知佛性，因为了知了佛性这个巨大的力量的缘故，他就能解脱生老病死等一切的客尘、一切轮回的不悦意相，在了知佛性、证悟佛性的时候，他能够从生老病死的客尘中解脱。

“离生等贫”，因为解脱生老病死之后他就离开了“生等贫”，“贫”就是贫穷的意思。把生老病死比喻成贫穷、贫困。因为如果有了生老病死就没办法享受圣财的安乐。就像一个人很穷的时候，他是没办法享受富裕的生活所带来的安乐，所以一个人如果有贫穷的生老病死的折磨，他就没有办法感受这些圣者的快乐等。这里把生老病死比喻成贫困，离开生老病死就比喻成富裕。

菩萨已经离开了生老病死的贫困，但还有两种因的缘故，他仍然示现生死：第一种因就是由证因，第二



是悲悯众生。

因为由证因的缘故、悲悯众生的缘故，他就示现有生老病死。什么叫做由证因呢？由于他证悟了法性，所以他才能够示现生死，即以证悟如来藏为因。第二个是悲悯众生，有大悲心他才能够示现生死。

如果他只有悲悯众生这一点，却没有证因，没有证悟如来藏，他的生死是不是似现的生死呢？那就不是示现生死。因为没有证悟如来藏的缘故，他的生死就是真正的生死，就不是示现的生死，他自己还要不由自主地流转。虽然有悲心，却没有智慧，还是要流转轮回。所以如果他没有证悟如来藏这个因的话，他自己会有生死，但这种生死绝对不是示现的生死，而是真实的生死。

再进一步讲，如果以证悟法界如来藏为因，但是没有大悲心的话，他也不会示现生死。当然，证悟如来藏却没有大悲心，是不可能的。但如果有这个情况，他就会安住在自己的寂灭中，不会去示现生死。第一证悟了如来藏，有这个能力；第二有大悲心不会舍弃生死，只有这两种因和合的时候，才会有示现生死的情况。

菩萨证悟了如来藏，为什么要示现生死？为了度化众生！那么为什么不示现一个让人们看起来比较神圣的方式呢？为什么一定要示现生老病死呢？这是和度化众生的方便有关。

比如说父母和他儿子做游戏，父母是大人，儿子是很小的小孩子，如果父母在和儿子玩耍的时候，显得过于成熟的话，两者就玩不起来，小孩子的心态和大人的心态完全不一样。如果大人完全显现成大人的样子，展

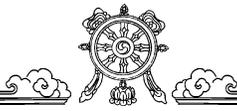


现大人的威严的话，怎么可能和小孩子一起耍？所以他要和小孩子一起耍、要让他儿子欢喜的话，他必须要做出别人看起来很滑稽的小孩的模样，这时他的儿子才高兴，他才耍得欢天喜地，父母就觉得这样会让儿子欢喜。儿子是不可能显得像大人一样，大人却能显现得像小孩子一样，因为大人有这个能力，让小孩子误认为他们是一个年龄段的人，他们二者之间就有共同语言，就能够耍得很开心。

还有一种比喻，就是一个正常人要去和一个疯子沟通，如果显得太正常就不行。疯子的心智失常，如果正常人要去和他沟通、要去治疗他的疾病、要接近他，就不能显得太正常。如果你显得太正常，疯子就觉得你和他不是一类人，他就根本不想和你沟通，你就失去了沟通的机会了。所以正常人必须要显得和疯子是一样，这样疯子才觉得他和我是一类，才容易和他沟通、交流。正常人也说疯话、在地上打滚等做疯狂的行为，慢慢就能和疯子接近，最后通过善巧方便把他引到正常的心智当中来。

菩萨在度化众生的时候不能显得太过于神圣。为什么菩萨要显示生老病死呢？就像前面我们讲的两个例子一样，大人也不能显得太过于大人，正常人不能显得过于正常，同样菩萨也不能显得过于菩萨，必须要示现一种和凡夫人相似的特征，才能够去接近凡夫，才能够度化他。

如果菩萨显得非常完美，和凡夫人根本不一样，走路必须要在天空飞来飞去，那就成了我们在唐卡上所看到的佛像，永远高高在上，如此我们就觉得和自己没



什么关系。所以如果要度化众生，不显现生老病死，就很难度化。

因此，第一、他要示现游戏生死，就必须证悟如来藏，必须要具备这个能力，否则就和普通人一样，那怎么去引导别人呢？所以说第一必须要心智正常，比如心理医生自己的心理要正常；第二个要有悲悯心，你要去度化他，你必须示现和他差不多的样子，这就是一种大悲。

菩萨在度化众生的时候，以我们的想法来看，我们的善知识、我们的上师必须要很神圣。但是按照宗萨钦哲仁波切的观点来讲，如果上师显得过于神圣，我们会非常失望，就觉得没办法和他沟通、没办法和他一起做很多事情。但有时候我们也想上师示现一些和我们不一样的神通，有的时候又必须和我们一样，变得像一个正常人，这时候我们觉得和他一起做很多事情就很方便，会有这样的情况。

尽管凡夫人的想法永远不切实际，但善知识在示现的时候会迁就众生：有的时候他示现和众生一样的生老病死，有的时候会稍微示现一点点神奇的地方，让众生产生信心……总之，能够用的方法都会用。

我们讲这些的主要原因是什么呢？就是要了解菩萨解脱了生老病死还这样示现的原因，他为了要和众生沟通的缘故，所以必须要这样示现，不这样示现没办法利益有情。

下面对这个问题以广说的方式进一步分析。

子二、其义广说 分二：一、以痛苦不能转变；二、以大悲示现变异



丑一、以痛苦不能转变

死病老之诸痛苦，圣者悉皆永灭尽，
依于烦恼业力生，彼者无彼故无生。

“死病老之诸痛苦”，对于生老病死的一切痛苦，圣者菩萨悉皆永久灭尽。在圣者相续当中，生老病死的一切痛苦都不存在。

为什么不存在呢？“依于烦恼业力生”，什么是依于烦恼业力生？生老病死的痛苦是依于烦恼和业力产生，也就是说如果有了烦恼和业力，就会引生生老病死的痛苦。

一般有情因为烦恼很粗重、业力很粗猛，一定会不由自主地显现生老病死，或者说出现生老病死种种痛苦，虽然从究竟来讲它是虚幻的，但是落在没有证悟的有情相续当中时却非常的真实。我们在学习空性等高深教法时，这也是一个不能够忽视的事实。在凡夫阶段位的痛苦是很真实的，虽然有时大德们在开示当中谈空说妙，讲“一切都是空的”，很玄的“十玄门”等问题，但痛苦一旦来的时候，却变得很真实的，也不空、也不玄妙了。这说明了我们的思想可以去思维很高深的东西，但我们的实际情况是还没有解脱实执。痛苦生起的时候，还是会感受到实实在在真实的痛苦，而且比谈空玄妙的思想要真实的多，对此我们一定要生起定解。

对这个问题生起定解有什么帮助呢？能帮助我们在世俗当中老老实实的该做什么就做什么。该取舍因果就要取舍因果，不能说我有空性见了，可以不取舍因



果了，绝对不能这样。如果你真的可以这样，具有空性见，不用取舍因果了，那当你痛苦生起时也应该是空性的才对。但是，在痛苦生起时，比如肚子饿了，马上就吃东西；肚子痛了，马上就要找药吃，也都是很真实的。如果一方面变得很现实，一方面又变得很虚无，这太理想主义了，也是不对的。所以，佛法当中一定要把世俗谛与胜义谛二者区别清楚。

在当前凡夫位时，修行重点一定是取舍因果。在取舍因果的同时，树立起高深的见解，再慢慢将高深见解变成心的一部分。当你的心真正证悟空性时，行为自然而然就会随顺善道，而不会做一些超越因果的事情，因为已见到了万法的实相。

证悟空性之后，还没有真正超越因果，会自然而然地随顺因果。到佛地时，才彻底超越分别心，彻底超越因果，因为所有的因果都是通过分别心而有的，没有分别心就不会再有因果。所以，在凡夫位时，空性的见解虽然非常重要，但是更重要的是修持取舍因果，如此就不会虚耗因果，也不会让自己的修行走上歧途。但是，在取舍因果的同时，要慢慢地去接受高深的教义，慢慢把自己的思想引导到究竟的实相当中，这是一种过渡。

“彼者无彼故无生”，“彼者”即是圣者，“无彼”的“彼”是讲烦恼和业，“无生”，是没有生老病死。圣者没有烦恼和业的缘故，生老病死就不可能再出现。圣者是没有生老病死的，从表面上看，圣者好像有生老病死，但这都是下面所要讲的大悲示现的生老病死之相而已。

表面上看起来，圣者与凡夫的病都是一模一样，甚



至有些高僧大德在示现生病时大呼大叫。以前我们在看传记中也看到过，喇拉曲智仁波切在圆寂之前示现得特别痛苦，有人经过时喊得非常厉害，弟子们都看不下去了，劝他：“上师忍着点吧，外面都听得很清楚……”。但没人的时候，仁波切就很安静了。我们可能疑惑，这是装的吗，是示现的吗？圣者装得太像了，示现生老病死的时候，让我们相信他绝对是生病了，但从他的角度来说只是示现，他是有智慧和能力示现的，他是非常优秀的演员。在有情面前游戏时，完全会让我们认为这就是真实的，与现实一模一样，比世界上任何高级演员演的戏都要好。

圣者有超强的智慧和大悲心，有利益众生的目的，所以有各种的示现，但从圣者的自相续来讲，绝对没有生老病死。因为圣者见到了法性，见到了真实义的缘故，已经超离了生老病死，但是在有情面前会示现。通过烦恼业力所阐释的生老病死苦，是不能转变圣者相续的，即是“彼者无彼故无生”。

丑二、以大悲示现变异

圣者虽然没有变异，但是以大悲心来示现变异的情况。

如实真实已见故，虽于生等已超离，
然以大悲之自性，示现生死老病等。

“如实真实已见故”，对于如来藏本体法性，如实、真实已现见的缘故，圣者已经远离了生老病死，但是他以大悲的自性而示现生死老病等。

菩萨为了度化众生，必须要示现生老病死，前面也



讲到这是总的原因，下面我们再讲大悲自性示现生老病死别别的特殊必要性。到底有什么特殊必要一定要示现生老死病呢？有情在轮回中流转都有生老病死的种种相和痛苦，尤其是转生为人时，他的生老病死是具有代表性的，所以菩萨在救度众生时也要如此示现，是有特殊必要的。

菩萨第一个要示现“生”，为什么要示现生呢？前面也讲过，菩萨要度化众生最好的方法是走近他们，跟他们建立起一种很亲密的关系，才能度化他们。比如说菩萨转生到一个家族当中，人们会认为这是我们家族中的人，就可以遣除有情的一些疑惑。比如释迦佛也是降生到释迦族当中的，为什么要降生呢？在很多经典当中记载，为了遣除人们以为他是没有父母的神怪的疑惑。佛陀降生在母胎中住胎，然后和正常人一样出胎而生的。但是我们也知道，佛陀是从母亲右肋出生的，佛陀的示现有与众生共同之处，也有不共同之处，这在《广大游舞经》当中有宣说。

菩萨示现生的最主要的目标是遣除有情的种种猜疑，另外菩萨要度化众生，必须要到众生圈子里面去，才能真正接近他们，并且要与他们建立亲人血缘关系，之后大家就会有一种认同感。如果众生对你不认同，对你的身份、根底都有怀疑，那你再讲很多的法也没办法利益众生。那么，菩萨要帮助众生，首先要接近他们，在出生这一点上就能够最近的和众生建立起关系，所以菩萨要示现投生。

此处所讲的菩萨如果落到现在来讲就是上师善知识。离开上师善知识之外，去哪里找这样的菩萨呢？没



有的。如果降生在净土中，他具有相好、光明等很多不可思议的地方，但是要显现成和人一样来度化人的众生，这是善知识示现生的必要性。善知识要度化众生，必须到三界中来，要度化人，就必须降生到人的圈子里去，这基本上是最方便的一种方法了。这样也不会让众生认为永远是一尊神，是接触不到的，就像上帝一样。有些人说是上帝存在，但长什么样子谁都不知道。

菩萨是活生生的例子，他降生在我们人群当中，示现在我们身边，不是很抽象的概念，而是用最好的言传身教方式。菩萨如果要言传身教，就必须显现出一种样子，有时是言传，有时是身教，语言能直接教导，身教也是非常重要的。如果菩萨讲的教法自己去实行，后面的人会上行下效的方式去实行，如果能做到言传身教，在整个教育当中就能起到最直观的教育效果。如果要把利益众生的效果最大化，就必须示现投生。所以要言传身教，必须示现为一般的人，再通过言传也好，身教也好，让众生逐渐明白真理，逐渐去修持清净的正道，这就是示现生的必要性。

圣者示现老的必要性是随顺无常。虽然在修行过程中，让大家知道他很有修行，或者是菩萨化现也好，但是他在修行中也要随顺不断的流转迁灭。从小孩到中年再到老年，如是的变化，圣者虽然在修持法相，还是要随顺缘起的。这样的老相也能使一些修行者泯灭许多不切实际的幻想，比如有些人觉得修学佛法会不会得到长生不老之术？有时弟子会祈请上师传长生不老之术，上师就说：“你看一下我的身体吧，我都如是老了，怎么可能有长生不老之术呢？”如是就打破了弟



子很多不切实际的幻想。

还有一点就是示现老了也需要修持正法。有些老菩萨越老越精进，越老越修行正法，他就是法的代表。菩萨从年轻到年老有一种迁灭的相，而且有些菩萨在年轻时显得很调皮或放荡，但是通过十年、二十年修行正法，年老时显现上法融入于心，就非常调柔。如此为众生示现，刚开始你可以很不如法，允许你很放荡或者很邪恶，但是如果你认真学法后，也可以变成我这样。这样众生就觉得有希望了，就不会认为自己天生是一个不可改变的劣种，就可以遣除很多类似的怀疑、邪见。这些方面是我们可以分析、考虑到的很少的一部分，实际上，菩萨示现老还有很多殊胜的必要性。因为我们自己的智慧有限的缘故，有的时候根本观察不了，但是慢慢去看，也能够发现菩萨给我们很多很多这方面的启示。

还有示现病的特殊必要。当菩萨示现一个人时，和一般的普通人一样，也会头痛、发烧，也会肚子痛，也会显现这些病症，但是他有特殊的原因。因为弟子对上师善知识有很强烈的依赖。因为有很强烈的依赖，所以当上师示现生病，特别是病得很重的时候，弟子们害怕失去依怙的缘故，就很着急，就会做很多法行，想要上师身体健康，这有一种“祈请住世”的修法、法行。通过这样生重病的示现，大家都祈请上师善知识一定要住世。实际上，这就修了祈请住世的广大法行。如果众生能够修持祈请住世的这种广大法行，当下就能够累积很多的善根，遣除很多众生的寿障，这个方面也有他的必要性。



还有一些我们可见、可思维的必要性，当一个菩萨，比如说我们的上师，他示现生病时，有的时候是自己讲，有的时候是和其他的人配合，什么意思呢？就是弟子去问一些瑜伽士应该做什么法行、善行时，瑜伽士就会说，应该大量地放生、大量地供灯、大量做其他什么善法等。有的时候是菩萨自己讲，有的时候是其他人讲，这样通过自己或者和其他菩萨配合之后，大家为了让上师健康的缘故，就做很多的放生。比如说这次门措上师示现生病，益西上师发起放生，短时间当中放了这么多生命。如果说上师不示现生病，这种善行没办法圆满。因为上师示现了生病，这个善行很快就圆满了。

众生有时很懈怠，让他自己去放生，他就是不愿意去做，但是如果上师善知识生病了，需要怎么样通过缘起让上师善知识的身体健康，大家就非常踊跃的做这个善行。通过这样病缘，几千万的众生得到了救度啊，直接从屠刀上面得到解脱了。在得到救度时，不单单是暂时没被杀死，而且在被放生时，它的耳中就听到了很多经咒、佛语、系解脱，还有甘露水等，很多很多的利益它得到了。几千万的众生种下了解脱的因缘，这个就是菩萨生病带来的直接利益。放生的人对自己的上师有依靠的心，这是一种善心引发的，所以操心善知识是有很大功德的。

放生之后善行谁得到了呢？放生者他自己得到了。这么多人参加放生，相当于共修。一个人去做这么多是做不到的，但和很多人一起做，全国上下一起做就相当于一次共修。这样所有人放生的功德每个人都能够获得，短时间当中可以累积巨大的善根资粮。这个是如何



做到的？是菩萨生病才能做到的，菩萨不生病就做不到。这个是从放生的角度来讲。

有的时候，还要供很多的灯，念很多的经咒、佛号、咒语、做顶礼，念祈祷文等很多很多。在念的时候，念者自己得到了很大的善根，而且菩萨最后还要把这些所有的善根，收集起来作一个最圆满的回向。把善根用在最有利的地方——祈祷佛法兴盛，祈祷参与修行的人都能够得到暂时和解脱的利益，这个方面极其明显。

以前和现在的很多大德都是有这样的，不管是门措上师、还是上师，很多大德生病的时候，大家都愿意去做很多善行，这个善行平时我或一般的众生很难自己去发起的。但是有这个助缘，因为我们对菩萨有一种依赖性——想要信赖、作为永久依怙的想法，所以我们觉得不能离开上师，为了上师能够住世、能够帮助我们，做什么善行我们都是愿意的。所以平时不能够被激发起来的善心，就通过一次上师的病缘一下子激发起来了，像这样的话，就是有很大的必要性。

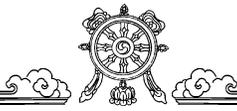
所以我们分析的时候，如果说菩萨没有病，这些善根就没有了；如果菩萨有病的时候，这些善根就有了。所以菩萨有病和无病比较起来，菩萨有病利益要更大。如果一个菩萨一直示现那么健康，别人觉得你这么健康了，就没必要给你放生了、没必要给你修法了，这样的话这些善根也做不了。但是如果说这个上师生病，而且病得很重、经常病，众生就经常修这个善根，是有必要性的。而且有个特点，尽管经常做这个事情，他不会疲厌，不会觉得怎么又病了，又要放生了，很难生起这样想法的。因为上师是一个很殊胜对境，本来就有很大的



的福德善根，有种威德力在里面，所以大家不会觉得很疲厌的。修这些善根时，大家的心都是很热切的、都是很真诚的。如果是没有这样对境，自己放生可能就夹杂了很多名利、浮躁的想法。但现在这个是很真诚，就为了佛法住世、为了上师住世，就要去修这个善法，这个心相对来讲就要清净得多。而且是菩萨自己发起来的，相当于是菩萨发动了这次放生，所以这些善根都会被他的智慧所摄受，把这个善根用在最需要用的地方。

有些人就会想、也会问，为什么这些高僧大德总是生病呢，而且病得都不轻？在我们佛学院来看，好像就那么一两个身体比较健康的，好像就慈诚罗珠堪布他老人家身体健康，其他的大德没有一个是生病，而且都病得不轻的。实际上生病不是不好意思的地方。米拉日巴尊者讲，“我的这个病就是庄严。”他就是直接这样讲的。所以这些大德的病，就是一种庄严。为什么是一种庄严呢？为了利益众生，通过大悲心示现的病。

还有一个说法，就是说上师在摄受弟子的时候他的大悲心非常强盛，所以弟子的很多业障，上师他会去承担的。有的时候我们觉得我们一直修法，没有什么违缘，或者有一点点违缘。按照一些上师的讲法，其实很多弟子的业，上师一个人承担了，只不过没有天天作广告宣传而已。但是不管我们知道不知道，上师的大悲心生起来的时候，就会主动去承担。有时上师有这样一种力量，他就会承担很多弟子的业障，这个时候就会示现生病。如果不了知，就会觉得上师的业障很重，但不是上师的业障很重，而是上师代我们承受了很多疾病、业障，有这样的一种讲法。



所以这些病都是一种庄严。如果这些上师都有大悲心，都会示现病，因为对众生有特殊的必要的缘故。有时候甚至比一般的普通修行人的病还要重。有时候我们会问，上师天天修法、天天放生，为什么病还这么重呢？实际上，如果没有示现这些病，很多众生根本就得不到救度。所以上师通过自己的生病救度了很多很多众生，这些行径、行为，不是我们分别心能够想得得到的。

后面讲了示现死亡的必要性，总的一个必要就是督促弟子精进。佛在世的时候也是这样的，后面的善知识也是这样的。如果说是长时间住世，他的弟子会产生一种想法：“反正上师都一直住世的，现在不求法也可以，现在不在上师面前去遣除怀疑也可以，现在不精进地依止也可以……”就会容易在这段时间中严重放逸，浪费很多时间，而生命是不确定的，有可能在放逸期间死去。

当然，上师也不可能随随便便这样示现。上师善知识住世时可以通过传法、讲经等很多的方式利益众生。但是有的时候他的直接化缘已尽了，或者有的时候为了让懈怠者生起最大的精进，而示现圆寂。示现圆寂对弟子相续当中的震动是非常大，就像当年佛陀示现圆寂一样。弟子就会想：“佛陀是金刚身，都已经示现涅槃了、示现死亡了，我这个血肉之躯，我这个庸俗的凡夫，为什么不死亡呢？死亡之后到哪里去呢？”就会认真思考这些问题，所以以前懈怠的，他就会精进起来。所以，很多时候示现死亡、示现圆寂都有这种特殊必要性，都是为了利益众生。



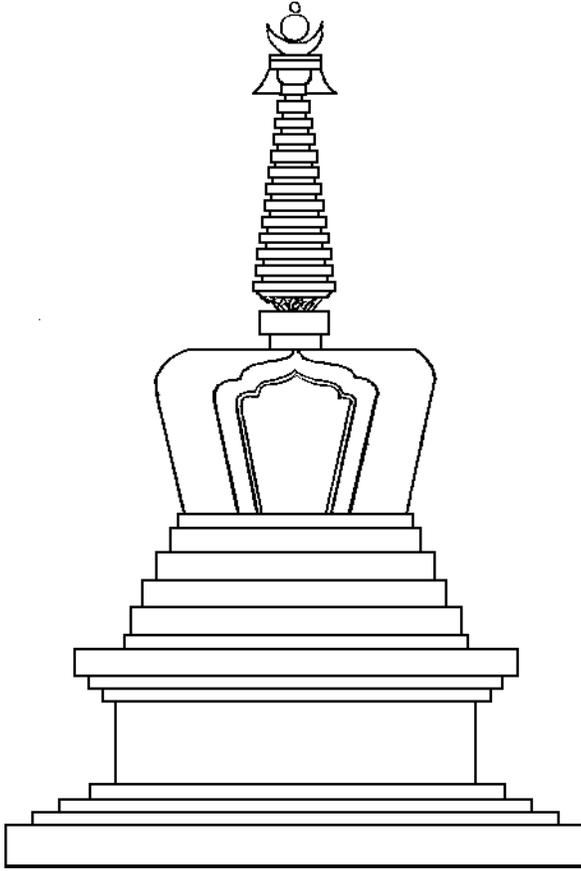
《四百论》当中就讲了“诸佛所动作，都非无因缘，乃至出入息，亦为利有情”，佛陀的这些所作都不是没有因缘的，乃至出入息、入息都是为了利益众生。菩萨的生老病死，一个微笑，一个动作，没有一个不是利益有情的，都是为了利益众生，这就是菩萨大悲的自性。菩萨一方面证悟了空性，一方面有大悲的自性的缘故，所以示现生老病死。

总而言之，我们归摄一句话：凡夫人也在生老病死，菩萨也在生老病死，从表相上看起来一模一样，但是从本质分析有天渊之别，绝对不是一回事。

我们现在了知了这些问题之后，对大德、上师这些菩萨示现的生老病死，就不能再以凡夫人的眼光去度测了。我们凡夫人的这些狭隘的心，是永远度测不了菩萨的大悲心，就像小孩子永远想不到父母为他付出的这么多，怎么样通过好心好意去对待他的，这样想法他是永远想不到的。菩萨这么伟大的心，他就为了利益有情，甘心被众生误解。误解他也是无所谓，只要能够帮助众生，他什么都愿意去做。有的时候，乃至示现一些妓女、屠夫等被人唾弃的人，他自己没有丝毫的怨言，他只有一个想法，就是度化众生，能够利益众生就可以。所以示现生老病死，就是菩萨为了度化有情的。

前面讲了总的必要和分别的必要，我们都要去思考，思考之后就会对菩萨的功德有一种重新认知。

今天讲到这个地方。



菩提塔