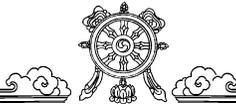


目录

第二十九课	3
戊二、觉悟之菩提义	6
己一、略说所讲义之分类	9
己二、总标讲法	16
己三、彼等对应而广说	17
庚一、净得本体及因义	17
辛一、略说净得	17
辛二、其义广说	22
第三十课	28
庚二、远离障垢之果义	29
辛一、以喻略说无垢	29
辛二、其根据广说	34
第三十一课	48
庚三、自他二利之事业	60
辛一、略说成就二利义	60
辛二、其义广说	68
第三十二课	71
第三十三课	93
庚四、具足功德义	93
辛一、以异名略说	93
辛二、广说根据	96
第三十四课	123
庚五、以三身分类之行义	123
辛一、略说体相之异门	124
辛二、其义广说	139
第三十五课	144
第三十六课	173
第三十七课	198



庚六、于众生未尽间彼等常住义.....	198
辛一、略说常住之根据	199
辛二、其义广说	204
第三十八课	220
庚七、如实不可思议义.....	223
辛一、略说	223
辛二、广说	226
第三十九课	240
戊三、觉之功德义	240
己一、对应二身功德之分类	241
庚一、分别宣说身与功德.....	241
庚二、彼等各自分类.....	243
己二、抉择功德之分类	245
庚一、总标略说喻义对应.....	245
庚二、广说各义.....	249
辛一、广说自利胜义法身具离系功德	249
第四十课	259
第四十一课	275
辛二、广说色身异熟果功德	291
第四十二课	297
庚三、以经教了知彼等功德.....	321
第四十三课	322
庚四、以喻义复摄其义.....	324
辛一、总说喻义相同	324
辛二、别说彼等各自喻义对应	329



第二十九课

《宝性论》属于佛陀三转法轮当中了义经论所论的内容。三转法轮中有一部分是不了义的，一部分是了义的。了义的观点也是一切有情的究竟心性，对此我们必须学习并完全通达，然后在此基础上修持其他能清净客尘的方法，如是才能够让自心本具的佛性显露出来。

为了让我们全方位地了知掌握如来藏的观点，弥勒菩萨在本论用了七个金刚处来宣说。前面是佛法僧三宝的金刚处，称之为所得；后面宣讲了能得的因缘，能得的主因就是一切有情相续中本具的佛性，助缘就是他相续所摄的菩提、功德和事业。

前面四个金刚处已经讲完了，能得因缘当中的近取因已经做了观察。今天开始讲后面菩提、功德和事业的内容。

菩提品第二

菩提品从助缘的角度讲，现似他相续的菩提自性；从另外一个角度讲，近取如来藏如果全分显露，则一定会成佛，那么成佛所成的自性如何了知呢？成佛之后菩提的本体、功德和事业又如何了知呢？即通过后面的三品来进行观察安立。所以从现似他相续助缘的角度也可以安立，从自己的如来藏完全显露之后，显示的菩提、功德和事业也可以安立。

既然每一个众生都是佛，那么佛就不是一个很笼统、很抽象的概念，一定具有种种自性，所以我们要了



知所成的佛到底是怎么样的。或者作为我们助缘的他相续，有没有能力作为我们的助缘？能不能真正帮助我们？这方面也需要了知。了知之后，也可以帮助我们产生殊胜的信心。

要了知佛具有什么样的本体，就必须学习菩提品；要了知佛具有什么样的功德，就要学习功德品，讲到佛陀的离系果和异熟果；要了知佛陀具有什么样的事业，就要通过事业品当中方方面面的比喻来了知佛陀度化众生的事业。

对于佛相续当中所摄的菩提、功德和事业了知之后，我们就能够相信佛一定能够帮助我们现前如来藏的本体，因为自己本具如来藏的本体，也非常想开发这个本体。而且帮助我们的对境、助缘——佛陀，也不是随随便便一个和我们一样的具缚的凡夫，而是完全从烦恼当中解脱出来的清净的自性。所以学习菩提品、功德品和事业品，对于帮助我们对佛陀产生信心有非常大的作用。

还有佛示现的上师善知识，具足佛的功德，是诸佛的总集，诸佛的本体，从菩提、功德和事业也可以了知。前面在讲佛宝时，对这些问题以简略的方式进行了观察，以非常广大的方式安立佛的菩提、功德、事业是在后面三品。以上是对于现似他相续的对境产生信心的方法。

对于自己产生信心方面，一是前面已经讲过的如来藏，二是自己成佛之后的自性，也具足菩提品、事业品和功德品当中所讲到的种种殊胜功德。所以对于自己将要获得的果位，也能产生殊胜的见解。



前面讲的三宝和菩提、功德、事业，有两种安立的方式，一、菩提、功德和事业可以作为所得，也可以作为能得；二、佛法僧三宝可以作为所得，也可以作为能得。

学习完之后，我们就知道，自己相续当中具足的和佛一样的功德到底是什么功德，从而就能够对自相续的功德也产生信心。

前面说过，如果不学习如来藏的法，很容易产生怯懦心。而我们学习完之后，发现自相续当中具足这么丰富的财富，这么多的功德，自然而然就会产生欢喜，就会对自己产生信心，这方面也是学习菩提品等内容的必要性。

我们要视众生如佛，也不是一个简单抽象的概念。如果对每个众生具有怎么样的佛功德一无所知，或界定在自己非常狭隘的凡夫心识当中去认定众生是佛，也是不合理的。

学完菩提品之后，我们就知道一切众生都是未来佛，只不过暂时没有现前而已，一旦现前之后，菩提品当中所讲的八种意义，以及后面功德品所讲的离系功德和异熟的功德等都会获得。我们对这些内容充分了知之后，对众生产生恭敬心的时候，就会有一个非常坚实的基础。因此我们无论从哪个方面观察，都需要好好的学习《宝性论》当中诸品的内容，尤其现在我们要开始学习的菩提品当中，全都是讲佛相续当中所具足的不同侧面的功德。



戊二、觉悟之菩提义 分三：一、略说所讲义之分类；二、讲法总标而说，三、彼等对应而广说

觉悟之菩提心，即菩提是一种觉悟，是从觉悟的角度来讲的。后面还会讲到觉悟的分支、令他觉悟的方便——菩提、功德和事业。

对于所谓觉悟的菩提到底如何了知呢？觉悟是非常重要的。一切众生的主要目标也是以觉悟来安立的。有很多大德在论典当中反复地强调，我们学习佛法应该把目标摆正确。如果学习佛法只是为了快乐，这是非常错误的目标，因为世间当中所谓的种种快乐，不管是身体方面，还是心的方面，全都是属于有为法的自性。对于一切学佛的众生来讲，是否获得快乐不是真正的目的，真正的目的应该是放在觉悟上面。

如果我们把目标放在觉悟上，在修学佛法过程当中，快乐与否都不会影响学习佛法的信心。如果我们把目标定在是否快乐上，那么当我们没有获得快乐时，自己就会产生很多疑虑，就会觉得自己学习佛法为什么没给自己带来快乐等。

实际上学习佛法不是为了给我们带来快乐的，而是为了究竟的觉悟。虽然觉悟之后有很多的快乐，但真正观察时，一旦觉悟了是没有快乐可言的。为什么呢？因为平时所讲的身体或心的快乐，都是有漏法，都是心的状态，属于心所法，而心所法是具有无明自性的。因此真正成佛获得成就之后，绝对没有这样的快乐。

我们在学习佛法之前，就要把这个问题认清楚。否则如果我们的目标是获得快乐，只是为了从当前一些痛苦、郁闷的状态当中解脱出来，那么我们的目标太低



了，另一方面，当我们没有获得快乐时，就可能会怨佛法，怨上师或者怨其他的道友，有很多这样的歧途。

如果我们把目标定在为了觉悟，那么不管快乐与否，反正我的目标不是为了得到快乐，也不是为了离开痛苦。当遇到痛苦时，我们会有一种非常深的智慧去对待；当遇到快乐时，我们也有智慧去对待。无论快乐与否我们都有一种智慧，如此就不会影响总的修道计划和安排。

但是如果我们把目标定得很低，那么一旦没有实现现实当中的目标，就非常容易退失信心，是从这方面进行安立的。

快乐是属于我们凡夫心认定的一种目标，这种目标都是当前在我执的状态下认定的。当我们修道一段时间之后会发现，以前我们定的目标其实是非常傻、层次非常低的目标。当我们到达一定层次，再看这个问题时，就会完全超越它。因为以前的心很粗大、很低劣，目光也短浅，所以我们设定的终极快乐的目标看起来都是非常可笑的。

当我们的悲心或智慧增长之后，就会发现以前为自己设定的快乐等等，都是不合时宜的。比如小孩子因为智慧有限，他设定的目标在成人看来就很浅显。当他长大之后自己就会发现，以前自己许愿得到的一些糖果、玩具等都是微不足道的。当他智慧增长、年龄增长之后，他就会设定更高的目标。

同样，从修行佛法的角度来讲也如此，刚刚学佛的智力相当于小孩的智力，在设定自己目标的时候，只想获得某种快乐，希求自己家庭幸福，自己的身体健康，



要让自己一切都顺利等等，把这些当成修行佛法的目标了。这些目标在佛菩萨看起来，是非常浅显的，如同小孩的目标就是两三天之内得到多少糖果、得到多少玩具。当修行佛法逐渐逐渐上进之后，我们就会发现，单单为了获得一点快乐而修行佛法是错误的，是局限在一个很狭隘的心识的状态当中，目光非常浅显。

所以，很多大德教导我们，要看穿这个问题，要超越这个问题，把我们的这个目标定在觉悟上面。如果把我们的目标定在觉悟上面的话，那么在修行过程当中，不管遇到快乐还是不遇到快乐，都会以一种非常正确的心态去对待，否则遇到快乐的时候没办法对待，遇到痛苦的时候也没办法超越。虽然自己认为非常正确，但是在佛菩萨眼中看起来，就是非常可怜的对境。

这些问题在佛经论典当中讲得很清楚，讲得很多。平时我们讲离苦得乐，实际上离苦得乐是超越三界，获得觉悟，把觉悟安立成一种快乐。

那么，这种快乐是不是凡夫人认为的一种快乐呢？绝对不是。在成佛的时候，连你的心都已经消亡了，哪里还有获得快乐的基础呢？所以绝对不是现在我们设定的所谓的心的快乐和身的快乐。

很多大德讲，如果你想获得快乐，那么你不适合进入佛道，因为佛道是泯灭快乐的修道。当你进入修法时你就会发现，整个佛道是完全要让你离开心意识，其中没有你的分别念、你的凡夫心所认定的那种快乐，在这个佛道当中绝对没有。如果你要进入佛道，你绝对要抛弃、超越所谓追求身心感官快乐的心。因为得到快乐或来自于自己的我执，但是佛法就是对治我执之道；或来



自心识，但是在大乘当中心识也是空性的，最后也是要消亡的。所以，我们说，成佛之后很快乐，绝对不是那种快乐。这个方面我们一定要搞得很清楚。

我们了知了这些问题之后，一定要把目标设为觉悟，自己要觉悟，还要帮助众生觉悟。这个才是真正的离苦得乐之道。

己一、略说所讲义之分类

归摄第二品所讲的主要内容。

净得远离及二利，其依深广大自性，
常住世间如实性，以此八义而宣说。

整个菩提品的内容通过八种意义来进行宣讲。首先是归摄八种意义：一、净，二、得，三、远离，四、二利，五、其依，六、深广大自性，七、常住世间，八、如实性。

首先“净”，即本体义。这个本体是谁的本体呢？菩提的本体。因为此处是菩提品，菩提的本体是什么呢？“净”，其包括两种清净，也就是说，大菩提的自性是由两种清净所摄的，第一种叫做本性清净，或自性清净，第二种叫做离垢清净。真正的大菩提的本体除了这两种清净之外，再没有其他任何一个法，所以本体清净就是讲大菩提的本体。

第二、“得”，即因义，能得的因缘。能得的因缘是通过此处的“得”来安立的。到底要修持怎样的因才能获得大菩提的本体呢？你必须要修持它的正因，此处讲两种智慧：入定的无分别智和后得的拣择智，也就是平时我们讲的，菩萨在入定出定的两种智慧。



菩萨在修行的时候，他只有这两种智慧。入定的时候，修持无分别智；出定的时候，修持后得智。入定智可以作为后得智的因，后得智也可以作为入定智的因，二者之间相互支撑，从地上地，交替修炼，就可以把一切垢障彻底消亡，现前两种清净的大菩提果。所以，此处的“得”就是讲通过入定和出定两种智慧交替修行，最后获得菩提果。

此处的“得”不是所得的得，而是能得，即第一个本体的能得因。要获得这样本体的两种清净，必须要修持两种智慧，这两种智慧叫做能得。

第三、“远离”，即果。如果修持了这样的两种智慧（因）之后，就会现前它的果。这个果的本体从远离的角度来讲，远离了一切烦恼障和一切所知障。因为烦恼障会障碍我们获得菩提果，所知障会障碍我们获得佛果，所以烦恼障和所知障是障碍一切有情获得圣果，乃至获得佛果的根本障碍。所以远离了烦恼障和所知障当然就是最好的，果一定会现前。所以此处的果是从远离障垢的侧面进行安立的。虽然果和本体实际上都是一个意义，但是本体是从二清净讲的，果是从两种远离讲的。

第四、“二利”，即事业。因为离开了烦恼障的缘故，可以获得自利圆满；离开了所知障的缘故，能够获得他利圆满。

这是弥勒五论当中《宝性论》的一种特殊的讲法。当然弥勒菩萨或者经典当中所讲的这些问题，都是有安立的根据的。只不过好像和二转法轮当中所讲的意思，或者和以前我们所理解的意思有点不一样。



烦恼障清净之后是自利圆满。障碍自利圆满的主要是自相续当中种种的根本烦恼、随烦恼以及习气，所以如果把烦恼障完全消尽，就可以获得圆满的自利；如果把所知障清净，就可以获得圆满他利，因为这个所知障是障碍一切智智的。

所以如果只是自己想从轮回当中获得解脱，从二转法轮的角度来讲，远离烦恼障就可以了。比如声闻缘觉离开了烦恼障，他自己从三界轮回当中已经获得解脱了。但是，如果要让其他的所有众生，都从三界轮回当中获得解脱的话，必须要消灭所知障才可以真正地成就。或者如果想要从粗大的轮回和细微的轮回当中获得解脱的话，必须要灭尽所知障。所以利益众生，他利方面获得圆满是清净所知障之后所获得的果。这个问题后面还要进一步分析的。

自利的事业和利他的事业圆满即是“二利”。

第五、“其依”，即相应或具有的意思，也就是讲二利的所依是什么，依靠什么可以获得二利。

其依和前面能得的因缘，二者侧面是不一样的。前面是从能得的因，即通过什么样的能得因才获得。此处是讲所依。所依好像有因的意思，例如依靠什么来获得二利，但是此处不是从因的角度讲的，此处的所依是指基础，即相续当中可以现前二利的功德，其基础是什么？即一切有情相续当中本自具有的胜义功德，相当于如来藏是基，依靠什么作为所依和基础呢？要现前二利没有基础是不行的。比如绳蛇之喻，蛇要消尽之后，显现它本来的自性，它的所依就是绳子本身，或者叫现基、基础、所依。如果要真正成就二利，一切有情本自具有



的胜义功德就是它的所依。

所依也好，能得的因缘也好，二者有相似的地方。还有前面的“本体”和“果”也有相似的地方。我们在学习的时候要稍加辨别，把这些问题辨别开来，否则就会搅成一团，好像本体和果也是一样的，能得的因缘和所依也是一样的。实际上，从它的本体来讲是不一样的。此处的依就是讲它的基础，一切有情本具的胜义功德作为所依，如果没有这种本具的功德，就没办法现前二利；如果有了这种本具的功德，就可以现前二利。

第六、“深广大自性”，即分类，分了深、广、大三种本体，实际上就是法报化三身，就是讲菩提的分类。法报化三身本身一体的，但是从显现或者说事业的角度来讲，可以分为三身，“深”对照法身，“广”对照报身，“大”是对照化身。

为什么法身是深呢？因为法身是从菩提的本体而言，或者说从最主要的本体而言，完全超越了一切分别心。粗大的和最微细的分别心、烦恼障和所知障的本体和习气完全消尽了之后，才能现前最殊胜的法身的缘故。所以它绝对不是分别念能够了知的，而是一种甚深的自性，从这个角度叫甚深。

“广”对照报身，此处主要是从显现的功德法¹来进行安立的，把显现的种种功德定义成报身。报身是广的自性，为什么？因为恒河沙功德法是非常多、非常广大的一种自性，并不是我们的分别念能够数出的几种。数出的这几种只是归摄性的宣讲。

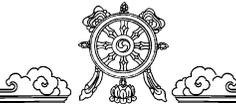
¹ 有十力、四无畏、十八不共法等功德法，在功德品详尽宣讲。



另外，对于凡夫狭隘的心识来讲，如果说得过多，就会产生厌烦。虽然是好东西，但是当他的分别心接受不了的时候，他也会觉得这么繁琐，太多了。所以佛陀在度化众生的过程中，也没有把他的功德法给一般的凡夫众生完完全全描绘出来。如果把他的智慧完完全全描绘出来，有情很容易生厌，他会觉得：“这么多法怎么样趋入！”就会产生厌倦。所以把佛陀的功德法归摄成十力、四无畏、十八不共法，有情容易记，了解之后，也容易对此产生信解。佛陀在度化众生的时候，绝对是跟随有情的心量来施教的。

一个普通的教师内心当中的智慧是很丰富的，但是在教导一般人的时候，不可能把所有的智慧全部拿出来，他针对小孩子能够接受的部分，给他讲一点点就足够了。如果讲得太多，小孩子完全接受不了。佛陀就像是具有很多知识的老师一样，他的智慧是很多的，但是在教导一般凡夫的时候，不可能把所有智慧全部宣讲出来。一般人的智慧无法接受，对他们来讲没有利益，反而有弊端。

因此我们不要认为，现在已经通达了所有的佛法，对佛的所有智慧都通达了。实际上我们了知的佛法，只是佛陀对待我们凡夫人所宣讲的一点点法而已。龙树菩萨到龙宫当中连佛经的目录都没办法看完的原因就是这样的。实际上，佛陀对于大菩萨、很多持明者所讲的法非常多，但是留在人间的我们现在能够看到的只是很少的一部分。这很小一部分是佛陀把佛法的精华意义做了归摄，或者是对于我们出离轮回，当前能够帮助我们冲破实执障碍的非常有力的法做了归摄。如果



我们能够好好地学习从初转法轮到三转法轮，乃至于到密乘之间的教义，从最浅显的佛教概要到最深的究竟实相还是可以如实了知的。

“广”的自性远远超胜我们狭隘的心胸能够容纳的。现在我们自认为已经通达了很多，实际上还有很多很多功德法，描绘这些功德法的还有很多经续。从功德方面讲有很多，从它等流的佛经续部来讲也有很多。此处主要是从很广的功德角度安立报身。

“大”主要是化身的自性。因为化身是在整个轮回当中，跟随不同众生的根性应机施教，永远不间断地做饶益，所依叫做“大”。

第七、“常住世间”，即常住义。谁常住世间呢？前面所讲的法报化三身。前面我们对常住做了分析，法身本来就是无为法的自性，没有生灭，所以叫做自性常住。报身针对清净的所化，不间断地讲法，所依叫做讲法常住，不间断地有众生获得菩萨果，不断的有众生成佛。化身在众生面前示现生灭，但是他的相续是不会断的，这个化身在此处圆寂了，那个化身早就已经在世间投生了，整个相续不会间断，总是有佛的化身安住在轮回当中做事业，所以叫做相续常住。

有些化身和佛法有关，有些和佛法的表相无关。这是什么意思呢？有些化身直接显现成佛弟子或者佛教祖师的形象，比如藏地的化身系统，很多人一生下来就认定为化身，就开始培养，以后做化身的事业。实际上是佛，名相上是佛弟子，汉地、藏地、印度有很多这样的幻化身，这是属于在佛教团体当中的。还有一些与佛教无关的化身，他没有显现在佛教团体当中，而是显现



在一般的社会当中。我想很多歌星、球星，还有很多人有影响力的人，不敢说不是佛的化身，因为这些名人与众生结缘的数字，实际上远远要比一个正统的化身结缘的数字多得多，从表相上来看是这样的。有些明星的崇拜者有几千万、好几亿。一般世间上面显现得非常清净的大德，有这么大影响力的人，真的还很少很少。

这些化身主要是引导众生，和众生结缘。有因缘的人，就直接教化他们佛法，还没有深广的因缘，就用间接的方式和他们结缘。化身就会观察，哪种方式能够大规模地结缘，比如显现成明星的样子，一代一代地结缘，这方面的作用应该是非常大的。有些时候，这些明星经常传出负面的消息、绯闻等，从另外一个角度来讲，如果他是佛的化身，通过这种方式与众生结缘，也是一个很好的方法。

为什么正统的佛教化身的事业没这么大，而显现成明星球星的影响力会这么大呢？从另外一个角度来看，真正成为直接所化的不多，而结缘的可以很多。要成为一个正统上师的直接所化，还是需要一些直接调化的因缘，而这种因缘不容易具足，要很正规地皈依，很正规地穿上僧装在一个上师面前听闻佛法，这种福报不是一般的福报。而成为一个球星的崇拜者的福报不需要很大。从这个方面观察，我们也可以大概了知一点点。

化身的事业是不可思议的。有些是和佛法有关的，也有佛教的表象，有的时候没有佛教的表象，甚至在佛教完全隐没，没有佛教的地方，也会化身，只不过他不会显现成佛教的表象的幻化而已。所以有些是和佛教



无关的，有些是直接和佛教有关的，在思考这个问题的时候，我们自己的心胸也要打开一点。实际上在没有佛教的地方，还是有很多化身在示现利益众生的事业。在没有成为直接所化之前，以广大的方式来结缘，让他们对菩萨、对化身产生信心和清净心，这种清净心就是他以后得度的一种因缘。

从这方面讲，化身是“大”的自性，“常住世间”是相续常住的。

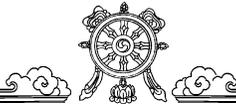
第八、“如实性”，即不可思议的意义。为什么如实性是不可思议的意义呢？因为只有佛陀才能真正安住在如实的法界，所以佛陀的智慧是不可思议的。什么不可思议呢？是分别念不可思议。在成佛的时候，所有的粗粗细细的分别念都会隐没在法界当中，一点都没有了。凡夫人处在分别念当中，圣者入定出定有差别，乃至十地菩萨也有微细的分别，所以真正如实地安住，如实性地现前的只有佛。因此把“如实性”安立成不可思议。

当然如果把标准降低一点，菩萨等也是具有不可思议的意义的。但是真正完完全全方方面面都是如实性的，只有佛才可以安立。所以把“如实性”不可思议的意义安立在菩提的本体当中非常合适。

“依此八义而宣说”，前面对于本品当中宣讲的八种意义，以概略的方式来进行介绍。

己二、总标讲法

八种意义在第一个科判已经讲完了，此处只不过是将其名称以总标的方式列出来。



本体因果与事业，相应以及分类行，
常住以及不思议，由此建立如来地。

本体、因果和事业等八种意义在第一个科判已经讲了。前一个科判是略说意义，此处是讲它的名称。比如“净”是“本体”的意思；“得”是“因”的意思；“远离”是“果”；“二利”是“事业”；“依”是“相应”；“深广大”是“分类行”；“常住世间”是“常住”；“如实性”是“不可思议”。“由此建立如来地”，通过八种名称所表达的意义来建立“如来地”，即菩提，因为整个菩提是属于如来地所摄的，所以通过此八种含义来建立佛的菩提的如来地。

己三、彼等对应而广说 分七：一、净得本体及因义；二、远离障垢之果义；三、自他二利之事业义；四、其所依具足功德义；五、以三身分类之行义；六、众生未尽之间彼等常住义；七、如实不可思议义

意义有八种，科判有七种，原因是第一个科判当中讲了两种意义，包含了净义和得义，也就是本体和因义。

庚一、净得本体及因义 分二：一、略说净得；二、其义广说

辛一、略说净得

对于清净和能得的因缘、或者对于本体和因以略说的方式进行阐释。

所谓自性之光明，犹如日轮与虚空，
以客烦恼所知障，厚重云聚而遮蔽，
遍具无垢佛功德，常坚不变之佛体，



此依于法无分别，已及拣择智获得。

这八句当中，前面六句是讲净，即本体。后面两句是讲得，即其因。

“所谓自性之光明，犹如日轮与虚空”，本体（佛菩提）当中的自性光明，也就是有情的本来清净和离垢清净这两种清净，犹如日轮和虚空一样。

日轮和虚空表示了两种含义：日轮表达的主要是证德的含义，虚空主要是讲断德的含义，所表达的含义是在两种清净当中是有断证的，不是一片光明在那个地方，什么都不做。实际上在自性光明中，它有一种证德的智慧，也有断除一切客尘的本体。

三转法轮因为是名言理论，也是从正面的角度安立的，所以也必须要正面安立证德。如果在名言理论当中证德不存在，那么肯定有其他邪分别等未证的自性。

然后讲断德。虽然在成佛的时候，或者在如来藏的本性当中根本没有障碍，但是没有障碍本身也必须要表达出来，也就是说“障碍是没有的”必须要表达出来。如果说“没有障碍”是没有的，那么从反方面讲就是“障碍是存在的”，名言理论的特点就是这样的，必须要把问题辨别清楚。所以，此处说有证德也有断德，这两个本体在菩提的本体当中完全具足。

下面对障垢进行宣讲。

“以客烦恼所知障，厚重云聚而遮蔽”，“以客烦恼”，在还没有完全现前大菩提果的凡夫人的相续当中有客尘，这个客尘就是烦恼障和所知障。烦恼障和所知障犹如厚重云聚一样，遮蔽天空，也遮蔽日轮。所以当



有情具足烦恼障和所知障时，没有办法现前两种清净的佛果，只要把障垢清净掉，就可以现前两种清净的佛果。

厚重的云聚生起来时，有遮障的自性，遮障什么呢？第一、遮障了虚空，清净的虚空不再显现；第二、遮障日轮。两个方面都已经遮障了。同样，如果有烦恼障和所知障，他不会有证德，也不会有断德。

在暂时凡夫位的时候，他具足云聚，但是因为这个云聚也属于一种客尘性的缘故，所以它仍然可以被遣除，被遣除之后就会现前本具的佛性，两种清净的本体。

“遍具无垢佛功德”，当他远离了这些遮障之后，佛功德就会显现出来。“遍具”，即一切有情本身从自性来讲是遍具的；从遣除障垢现前佛性的角度，种种功德周遍在已成佛的有情相续当中，称为遍具。“无垢”是讲断的意思，没有垢染相应于断德，佛功德相应于证德，所以是遍具断证的佛功德。

“常坚不变之体性”，“常”是远离了一切变化，“坚”就是坚固的意思，“不变”就是没有丝毫的变异，所以他不是有为法，也没有丝毫的变异，是一种坚固的自性。不单单是远离了凡夫的种种客尘，连圣者相续当中的很微细的变异生死也已远离了，完全现前了恒常坚固不变的佛的自性（本体）。以上略说了清净。

下面略说能得的因缘。“此依于法无分别，已及拣择智获得”，“此”，即净、本体、或者菩提，这样一种清净的菩提是依靠对于法无分别的智慧，以及对法拣择的智慧而获得。于法无分别的智慧和于法拣择的智慧是讲入定智和出定智。



入定智就是于法无分别智，对于任何一个法都是没有分别的，是真实智。还有拣择智，即后得智，不是从对法无分别的侧面安立的，而是对于这个法有拣择，有分别的，比如这个是有漏的，那个是无漏的；这个是障垢，那个是修法等等，有一种拣择的智慧。菩萨通过这两种智慧修法，当两种智慧都具足之后就可以真正获得佛的本体。

因为后得智一定是在入定智之后才能够获得的，所以最初是修持相似的总相的无分别智，之后可以从世第一法位到达真正的见道，生起真实的无分别智慧。当他生起无分别智慧之后，出定位时就可以有拣择智，也就是后得智。获得这个智慧之后对于以前的世俗法就有一种拣择。以入定无分别智做基础，他再来看这些显现的万法时，他就会获得和凡夫位完全不一样的一种拣择智。

这个拣择智虽然是世俗智，好像是分别念，但是和凡夫人的分别念完全不一样。凡夫人分别念的智慧是非常有局限性的，因为他的本体没有证悟无分别智，而菩萨在入定位的时候已经现前无分别智慧，对于法界已经了知，他获得了一种更深的智慧，在出定之后对于一切万法的拣择智慧更深细。所以以前在凡夫位的时候根本没办法观察的，在后得位的时候就可以抉择。

他通过后得位拣择一切万法，以此为因再趋入到入定智当中，然后再出定的时候他的智慧又增长了，对于一切万法的认知又获得一种增上的智慧，然后再通过这个增上的智慧再入定，再出定，智慧又增长……通过这样的方式，从大的方面来讲，在一地到十地之间，



他经过了无数次入定和出定的智慧修炼。之后入定和出定的智慧差不多就无分别了，最后泯灭了入出定的差别之后就获得了佛智。这时对法的如所有性和尽所有性²已经完全通达。

我们看这个杯子时，只是看到它很少很少的一部分，我们没有对这个有法彻底通达。要对这个有法彻底通达，我们必须要有入定智作为基础。所以当我们有了入定智慧之后，出定再看这个法，虽然还是同样一个杯子，但是我们看到的因缘等其他的法就更多了。所以通过不间断地入定出定，最后遍知一切万法。

佛陀对于一切万法是遍知，对万法的最细的因果、最远的因都能够看得清清楚楚，这就是他的拣择智（后得智）已经达到究竟了，对于有法的方方面面都能够完全看得清楚。

每一个有情的因果不像我们以为的只有一两条线索，一两个关系。以前我造了这个因，现在就是这个果，不是这么简单。实际上，在我们相续当中业网是极广大的，线索是非常多的。在我们相续当中有无数的因缘，完全不知道哪个先成熟。所以为什么有时我们在修法中，遇到这样那样的违缘，或者有时已经快不行的时候突然又出现一个转机，这些是我们完全没办法思议的。我们相续当中这些种子太多太多，哪个先成熟哪个后成熟，谁在对谁起作用，我们完全不知道。我们了知自己吗？完全不了知。

佛才能够了知一切有情的相续，佛才能够对一切

² 后得位时拣择智主要是对尽所有法进行了知、进行了别。



的因果遍知，佛的授记才会不变，其他的授记都有可能变化。因为其他的不一定看得这么准，不一定对所有的问题都看得很清楚，所以菩萨所说的授记，或者其他所说的授记都不是完全可靠的。只有佛有最清净的智慧，对所有的有法都完全通达无碍，他做的授记绝对不会变化。

入定位时对一切万法无分别、断除烦恼障；在后得位以拣择智，对于很深的因果达到究竟，对一切显现法逐渐获得遍知³自性，即通过拣择智断除所知障。

辛二、其义广说 分二：一、具二净本体之义；二、能得智慧因义

壬一、具二净本体之义 分二：一、真实；二、差别

对于二清净的本体进行广说。

癸一、真实

佛性是由无别异，清净妙法所安立，
犹如日轮与虚空，智慧离染二体相。

所谓的佛性是通过“无别异”和“清净妙法”所安立的。“无别异”，即除了大菩提、或佛性之外，没有别别的他体法。“清净”，即两种清净——本来清净和离垢清净。通过这两种自性妙法安立佛性。

“犹如日轮与虚空”，比喻就好像日轮和虚空一样。日轮是显了的自性，虚空是清净的自性，或者说日轮是

³ 对有法的方方面面都了知，叫做遍知。而只是看到一个东西只是粗大了知一部分，不叫真正的了知。



显现，虚空是空性，光明与空性是双运的，或者断德和证德。

“智慧离染二体相”，佛性就是智慧和离染的两种体相。智慧即证德，离染即断德，通过这两种本体安立了本净的因义。

癸二、差别 分二：一、自性光明之差别；二、离垢清净之差别

差别，即自性光明与离垢清净二者之间的差别。实际上，自性光明与离垢清净二者之间就是一个法。前面“真实”科判把光明和清净合在一起讲，此处的“差别”科判是讲自性光明和离垢清净二者不同侧面的差别。不是二者的本质上有差别，而是从侧面上有稍许的差别。

自性光明之差别不是就自性光明差别作辨别的，离垢清净之差别也不是从离垢清净作辨别的，而是自性光明与离垢清净之间有差别。下面通过两个颂词来了知二者之间的不同之处。

子一、自性光明之差别

光明非是所作性，无别超过恒河沙，
是故本来即具足，佛陀功德之诸法。

佛的光明并不是所作性的因缘法，而且与有情无别，与大菩提的无别；超过恒河沙，即功德数量超过恒河沙数。所以一切有情本来就具足佛陀功德之诸法，或者说在佛性当中本来具足佛的功德法。佛的功德之诸法不是其他因缘造作，额外重新获得的，是本来具足的，只不过是把障蔽的客尘完全扫尽，如是地显露出本来



具足的功德而已。

“光明”是无别超过恒河沙的功德法，“所作性”是因缘合和的法，是无常刹那性的，是有虚妄性、欺惑性，在显现上没有本体，没有自性可得的。

此处的光明不是所作性，和平常的日光、电光或其他的光明都不一样。日光、电光等都是因缘法，这些因缘法不可能是真正的佛功德法。我们看到“光明”的时候，很容易理解成五彩的光、太阳光、灯泡的光明，实际上不是这样的。其他的太阳光等都是因缘和合的法，因缘和合的法都是虚妄性、无常性的。此处的光明不是这样的光明，只是用了光明的名词来表示而已。我们一定要知道光明实际上就是智慧，是殊胜的功德。

注释中讲到，在世间禅定当中有时也会出现光，这些光还是所作性的，仍然是因缘所造的，不是佛的光明。所以有时候不注意的时候容易耽著这些东西，看到一点点光就觉得自己很了不起，这不是真正看到佛的光明了。佛的光明不是用眼睛看的，也不是用其他心识看的，所谓的“看”只是一种安立而已。你必须息灭所有的分别念之后，佛的光明才能显现出来。真正显现出来的时候，这个光明就是智慧的本性，是无为法的本体。

此处讲光明本体的侧面不是所作性的。

子二、离垢清净之差别

是以自性不成立，周遍以及客尘故，
烦恼所知二障位，宣说犹如厚重云。

颂词直接讲到了客尘相，但间接讲到了离垢清净的差别。为什么直接讲客尘相呢？“是以自性不成立，



周遍以及客尘”这三个根据来安立烦恼障和所知障。

“烦恼所知二障位，宣说犹如厚重云”，为什么说二障犹如厚重云呢？有三个根据：一、自性不成立，二、周遍，三、客尘。通过这三个根据，可以安立烦恼障所知障犹如厚重的云。

一、自性不成立，厚重云的自性是不成立，只是暂时的因缘和合而成的；二、周遍，当厚重云显现的时候，似乎周遍在整个虚空当中；三、客尘，也是变化的本体，是可分离的自性。

这三个特点放在烦恼障所知障上讲也是一样的：

一、自性不成立。烦恼障和所知障的自性是不成立的。烦恼障的因来自于人执，所知障的因来自于法执。如果有人执和法执就会显现烦恼障和所知障，人执和法执是不是真实安立的呢？人执是对五蕴本体的一个错误认知，而安立了一个人我；法我是认为这些法是存在的，也是非理作意和其他因缘和合产生的。真正观察时，烦恼障和所知障的自性完全不成立，这个方面在整个二转法轮中观的体性中讲得非常清楚。烦恼障和所知障是自性不存在的一种法，现似存在，但没有本体。

二、周遍。乃至没有成佛之前，在凡夫相续中，烦恼障和所知障完全是遍满的、周遍的。

三、客尘。烦恼障和所知障也是客尘，它是变化的、不住的，不是一切万法的本性，所以它是客尘。

通过自性不成立、周遍、客尘，就可以了知烦恼所知二障位犹如厚重云。“犹如厚重云”似乎没有讲离垢清净，为什么叫离垢清净呢？因为在有情位的时候，它成为烦恼障所知障。但是在成佛位后，这方面的垢染全



部远离了。所以在现前菩提果位的时候，它有一种离垢清净，这种离垢清净把厚重云一样的烦恼障和所知障完全遣除掉了。遣除完之后就不存在烦恼障和所知障，所以叫离垢清净。

颂词直接讲到了客尘烦恼障和所知障的相，间接讲到了离垢清净。因为要从离垢清净和自性光明两个侧面做对比，前面讲到了本来光明的自性，此处讲离垢清净。在讲离垢清净时，先讲垢染，再讲离垢，之后就知道自性光明与离垢清净二者之间的差别。

壬二、能得智慧因义

断除二种障碍因，承许即是二种智，

一者无分别智慧，二者依彼后得智。

“二种障碍”，即烦恼障和所知障，断除二种障碍的因是两种智：一种是无分别智，一种是后得智。通过入定智断除烦恼障，通过后得智断除所知障，把障碍完全断除之后就会显现佛的二身，或者显现自性光明和离垢清净，它是通过无分别智和后得智来安立的。

此处《宝性论》是一种特殊的讲法，和二转法轮讲的不一样。二转法轮当中讲入定空性智慧时断烦恼障和所知障，而《宝性论》当中讲入定位无分别智是断烦恼障，在出定位时通过后得智来断所知障。其原因在前面略说时大概介绍了：因为根本烦恼和随烦恼是由种种分别垢染导致的，所以可以通过入根本慧定无分别智慧断掉；后得时，通过入定的后得智慧逐渐逐渐的圆满，对有法有更圆满更深的认知，最后可以遣除所知障。所知障一旦不存在了，就会显现遍智。所以，入定是如



所有智的因，后得是尽所有智的因。

《经庄严论》中也有一种讲法，“菩萨习五明，总为求种智。”菩萨习五明是为了成遍智，习五明是遍知的因。这方面的智慧是在后得的时候，逐渐学习，逐渐通达的。

此处讲，有了入定位，然后出定位的时候，他的智慧非常清净，所以抉择一切显现法，都能够完全了知。这个过程当中，所知障就逐渐消亡了，最后就能够得到一种周遍了知的智慧，叫做遍智。《宝性论》是从这个角度来安立两种能得的因的。

今天讲到这个地方。



第三十课

《宝性论》也叫《无上续论》，主要宣讲大乘的精华——如来藏在有情相续中到佛地之间，如何连续存在的道理。即便是堕地狱、流转在可怕的轮回中，如来藏的本体也绝对不可能间断、绝对不可能消亡。如果要准确地认知这种殊胜的自性，必须在二转法轮的基础上，了知一切万法无自性、一切万法离戏的空性之后，才能够真正地抉择或了知如来藏安立的本体的道理。

前面也讲过，在如来藏品中，佛陀二转法轮宣讲了一切万法究竟空性，也能够如是地抉择如来藏本体远离四边八戏的道理。讲完这个问题之后，讲的是助缘，显示他相续的菩提功德和事业。

菩提品主要由三个方面，通过八种意义来安立菩提的自性。对于菩提的本体和菩提的因，前面已经做了观察，菩提的本体就是两种清净——自性清净和离垢清净。从一个角度是讲清净，但在讲清净的同时不可能不讲功德法。实际上本体的二种清净，既有离戏的部分，也有光明功德的部分，两个方面都是圆满具足的。

讲完本体之后，又讲到了怎么样来获得本体或怎么样来现前这样的果呢？就讲到了能净的因义。因主要讲到两种智慧，通过入定的无分别智和出定后得的拣择智，轮番交替地修持，最后就可以现前果位。以上讲完之后就要讲果。



庚二、远离障垢之果义分二：一、以喻略说无垢； 二、其根据广说。

“远离障垢”，前面提到，在有情相续中，如来藏的本体是圆满具足的，但是现象中有情具有无明烦恼，障蔽了如来藏无法现前，必须要通过种种的方式远离障垢，让本来具足的果显露出来。

前面讲到了两种因，通过无分别智和后得智，把烦恼障和所知障的障垢予以遣除之后，就能够现前圆满的佛果。这个叫远离障垢之果义，主要是宣讲果。

辛一、以喻略说无垢

通过三种比喻来宣讲无垢。前面用三个比喻来宣讲，后面根据如来藏第一品中的九种比喻的方式进行安立。

犹如具有无垢水，莲花渐荣遍满池，
亦如圆满之月轮，罗睺口中得解脱，
复如圆满之日轮，云聚烦恼中解脱，
具有无垢功德故，具光明者即彼体。
唯佛如同佛身蜜，果实真金及宝藏，
果树无垢宝佛像，转轮圣王纯金像。

前面两个颂词是通过三个比喻⁴宣讲佛具有无垢光明的功德。后面是通过九种比喻安立佛的本体。

首先讲第一个比喻，无垢的水。“犹如具有无垢水，莲花渐荣遍满池”。如果能够把水池中的很多污垢清

⁴ 无垢的水池或无垢的水、圆满的月轮、圆满之日轮。



净掉，水池就具备了清净的自性。莲花的种子就会发芽，逐渐增长、繁荣，最后遍满整个水池。佛陀相续中具足离垢的自性，犹如无垢的水。

下面还要讲莲花等，可以从利他的角度来讲，也可以从自利的角度来讲。从自利的角度讲，如果相续很清净，自然而然就能现前种种的功德；通过他利的角度讲，如果有了无垢的水，也能帮助其它的莲花不断地生长。

无垢水代表佛相续中种种的客尘、烦恼已经完全远离。如果水特别脏，就没办法生长莲花。虽然有一种讲法，在污泥中生长莲花，这样的水是看待一般饮用水来讲的，不一定要特别清净的水。但是如果水不符合条件，如工业的废水、很多重金属的水，是没办法生长莲花的。

无垢的水不一定是现在我们用的非常干净的饮用水。凡是能够适合莲花生长的水，都可以叫作无垢水，直接理解成无有垢染的水也是完全可以的。如果垢染清净之后，就有了生长莲花的条件，莲花就可以逐渐地生长。这是第一个比喻。

第二个比喻，“亦如圆满之月轮，罗睺口中得解脱”。“罗睺”是障蔽月轮的有情。这个有情经常用手去遮蔽月轮，或用自己的口把月轮吞下去，然后又把它吐出来。当他用手遮住时，就会显现月食或日食。圆满的月轮如果被罗睺吞在口中，就没办法显现皎洁的自性。如果圆满的月轮从罗睺口中得解脱，就可以放出圆满的光芒。

通过这种比喻，了知佛陀相续中的种种垢染已经远离。罗睺就像垢染一样，有遮障的意思。如果月轮从



遮障当中得到解脱，就可以放出圆满的光明。

第三个是犹如日轮一样的比喻，“复如圆满之日轮，云聚烦恼中解脱”。日轮本来是具有圆满自性、圆满光明的本体，但是如果被很厚的云聚遮障，就没办法显现日轮的形象和光明。如果云很厚，乃至日轮的热量都没办法直接地感受，要做很多事情都非常不方便。

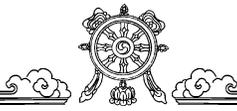
如果日轮从种种的云聚中解脱，它的形象、色、热量等等都可以释放出来，让有情获得安乐。日轮就像佛的智慧，云聚就像烦恼一样。如果有情相续中具足了烦恼，他的圆满智慧就无法显现。如果烦恼已经摆脱，日轮就显现出来，可以圆满自他二利。这是通过日轮的比喻进行安立。

“具有无垢功德故，具光明者即彼体”，这两句讲到了“具有无垢功德”。佛陀从种种的污垢、罗睺或者云聚烦恼中解脱出来，具足无有垢染、无有遮障的功德。一方面具有无垢清淨的功德，一方面也具有殊胜的光明自性法。

前面提到了犹如虚空和日轮，实际上这个地方也是一样的。“无垢”主要是讲断德，“功德”和“具光明”主要是讲证德。从这个方面来了知“彼体”⁵。

本基和果实际上只不过是看有没有远离障垢的角度分判了两个不同的差别。从它的本体而言，本基所具足的空性光明和果位中现前的空性光明，实际上是一味的、无二无别的。从这个方面讲，本体和果只是侧面不一样，从本体来讲完全是一致的。

⁵彼体，即如来的菩提的自性，果的意思。



下面讲“唯佛如同佛身蜜，果实真金及宝藏，果树无垢宝佛像，转轮圣王纯金像。”“唯佛”简别了其他的凡夫、二乘的圣人以及大菩萨。因为凡夫人具足非常猛厉的烦恼、客尘的缘故，没办法真正地现前佛的光明。声闻、缘觉虽然证悟了无我空性，但相续中还有种种的所知障，还有很多无明没有遣除。大菩萨随顺于佛道，但是相续中微细的垢障还没有远离。他们都没有办法像佛一样解脱一切垢染，显露本具的光明。所以此处讲唯佛，就是简别了其他的凡圣。

“唯佛如同佛身蜜”等比喻所诠释的意义一样，这九种比喻在前面如来藏品中也提到过。前面如来藏品主要是讲有垢真如或者在缠如来藏的种种自性。此处是从菩提的角度进行显露的。

而且前面讲如来藏是针对于凡夫相续中的本体来讲的，或者针对于二乘、菩萨、三清净地等等菩萨的方式宣讲了如来藏。此处唯一的是佛相续中的功德法，通过九种比喻进行安立。

《如来藏品》中讲的九种比喻和《菩提品》中讲的九种比喻，侧面不相同。前面讲有垢真如，现在是无垢真如。前面针对凡夫和圣者相续中的佛性来讲。此处主要是对全然显露的佛相续中的真如进行比喻。二者之间的侧面不相同，所以没有重复的过失。

“如同佛身蜜”，前面我们学过，犹如萎花中的化佛一样，已经离开萎败的花瓣之后，显现了光明的佛化身。“蜜”是蜜蜂中的蜂蜜，把蜜蜂驱赶走之后，直接就可以取受、享受甜美的蜂蜜。

“果实”是壳中的果实，把外面的壳分离之后，就



可以显现、享用里面美味的果实。

“真金”是粪中金，从粪便中捞出来、洗干净之后，可以打成佛像、做成首饰，可以带来种种幸福。从这个方面讲，真金也是从烦恼的粪秽中脱离出来的一种自性。

“宝藏”就是地中的宝藏，从地里面挖出来之后，它也可以显现种种事业。就像佛从一切的地蕴等障垢中远离出来之后，佛相续中具有无量无边功德法的宝藏，可以让一切有情得到满足。

“果树”就是果实中的胚芽远离了果实的外壳之后，逐渐长成参天大树，然后上面结了很多甜美的果实，能够让众生享受。比喻佛陀种种的功德法逐渐圆满之后，成了无与伦比的大菩提树，能够让众生如实地享受正法。

“无垢宝佛像”，从破衣中解脱出来之后，佛像成为供养处。佛陀从障垢中脱离出来之后，能够如实地成为人们的供养处。

“转轮圣王”，指丑陋女胎中的转轮王，因为有胎障覆蔽，转轮王的势力没办法显示。如果从胎障里面脱离，逐渐就能显示无与伦比的威力和功德。一切有情实际上外面被烦恼的胎障所障蔽，没办法显露本具的功德。如果把外面的客尘分离之后，他本具的殊胜功德就能显现出来。

最后一个是焦模中的纯金像，虽然外面的焦泥模非常薄，但是，乃至没有把焦泥模打碎之前，里面的纯金像都无法显露。而佛已经纯粹地把种种障垢彻底远离，因此显露了犹如纯金像一般的殊胜的佛自性。



“以喻略说无垢”，前面以三种比喻，后面通过九种比喻的方式宣讲了无垢的功德。

这个无垢的功德既是现在我们所皈依的佛陀，也是我们承许自己内心中所具足的佛陀。不管是所皈依的外在三宝，还是皈依的自性的三宝，实际上都具足这种殊胜功德。从一个方面来讲，只要精进修道，能够远离这样的障垢，种种功德法总有一天会在我们相续中如是地现前。

辛二、其根据广说分三：一、以二智出生二身之理；二、由断三毒成就二利之理；三、由净障垢获得实义之理。

首先讲第一个问题，是“以二智出生二身之理”，通过入定智和出定智两种智慧，能够出生二身⁶。

壬一、以二智出生二身之理

如水池等贪欲等，客尘烦恼得清净，
简要无分别智慧，其果如是而宣说；
具有一切相殊胜，佛陀之身决定得，
是依出定拣择智，其果如是而宣说。

颂词中讲到了“如水池等贪欲等”，一切障垢远离之后，如何现前二身、如何现前智慧。“如水池等”，讲到了水池的比喻，“等”字中包括了前面三种比喻中的日轮和月轮⁷。

“贪欲等”，“等”字中包括了贪欲、嗔恚、愚痴的

⁶ 二身，解脱身和如来身，或者法身和色身。

⁷ 前面的科判中讲到了无垢的水池、月轮和日轮三种比喻。



烦恼。“水池等”代表清净法，“贪欲等”代表障垢。如果要现前水池、月轮、日轮等清净法，“贪欲等”障垢必须要得以清净。所以如清净的水池等，远离了贪欲等客尘烦恼。

“简要无分别智慧，其果如是而宣说”。怎样才能远离贪嗔痴等种种的客尘烦恼，而现前犹如水池一般的殊胜解脱的自性呢？简要来讲，如果把所有能净因归摄在一点上面，就是无分别智慧。

“其果如是而宣说”，如果能够无分别智慧修得非常纯熟，它的果一定会现前。果是什么？这方面的果就是讲到了“二身”中的解脱身。为什么叫解脱身呢？因为这里面都有解脱的自性。比如水池解脱了污秽、月轮解脱了罗睺、日轮解脱了云聚，都有从重重障垢中解脱的意思。

实际上佛身也是从贪欲等的烦恼中获得解脱。和前面我们所讲的意思一样，此处解脱的意思是从迷乱分别中获得解脱，而不是真实地有一个烦恼被我们解脱掉。

这是《宝性论》初中后都要讲到的核心的问题。一方面讲光明如来藏，一方面也要了知客尘烦恼，没有一个独立的、实有的自性。种种的贪嗔痴烦恼除了虚妄分别念之外，绝对不存在丝毫的自性。

因为自己的心迷惑，才显现了贪嗔痴等。自心一旦觉悟，贪嗔痴的自性是本来就不存在的。并不存在一个所谓的，刚开始有贪嗔痴，后面用智慧把实有的贪嗔痴灭尽。

众生位有贪欲、有客尘，主要是讲众生有无明颠倒



的分别心。如果能够通过无分别智慧、出定智，正确地了知烦恼等本来不存在的自性，这个就叫做解脱。除了这种解脱之外，没有一个其他真正的智慧从实有的烦恼中解脱的道理。所以这方面我们是要一直了知的，不能够忘失。

在学整个了义佛法中，不管是二转法轮的意思，还是三转法轮的意思，这个方面是一定要了知的。实相是如实具足，客尘也是本来就不存在的自性。

为什么是“简要无分别智慧”呢？因为“无分别智慧”是贪欲等的直接对治。贪欲、嗔恚、无明，都是具有分别念的自体。只要相续中具足分别念，一现前分别念的时候就会有攀比、分别的自性，对于其他显现在我们眼识、耳识面前的法有一种了别、分别。如果有一种了别、分别，就会自然而然出现二取，在二取上面出现三轮。

有了二取、三轮，就有了实执，种种的烦恼就生起来了。而无分别智慧恰恰就是了知这些法到底是怎样的一种自体。

前面我们讲分别念是分别的自性，而无分别是讲这些万法正在现前二取、三轮的时候，实际上它的自体是丝毫不存在的，也没有一个真正的分别。所以这种智慧称之为无分别智慧。一方面它有无分别，一方面它有智慧。

所以对于无分别智慧，必须要了知两个侧重点：无分别和智慧。如果单单讲智慧，没办法体会出无分别，因为智慧也有正慧、邪慧、有分别的智慧等等。如果只是讲智慧，没办法把它的体相圆满地讲出来。



如果单单讲无分别，也没办法了知它的全分。为什么？因为很多法也是无分别的。比如粗分无分别，昏死过去之后没有什么分别的，或者石头、瓦块也没有这样的分别念。所以如果单单讲无分别，也没办法讲到它的自性。因此无分别智慧具有两个特点。《辨法法性论》中对于无分别智慧的两个方面讲得非常清楚。

在学道位或者凡夫位，通过经论中学习到的观察一切万法无分别智慧的总相，对于一切万法进行观察，对于贪欲、贪欲的对境、嗔恨的对境、愚痴的对境、贪嗔痴本身做观察，这一切万法的自性毫无所得。所以在最究竟的自性中，一切万法完全都是平等离戏的，没有丝毫的本体。

如果生起了无分别智慧⁸，对我们所执著的万法进行观察，这就叫做修持。所以最初的时候，一定要掌握观察一切万法的智慧。有了这种智慧，就可以对一切所执著的万法都进行观察。以前我们对于没有了知，不可知的这一部分具有恐怖和疑惑，但现在我们掌握了这种殊胜的智慧，就可以使用这种锐利的兵器去对一切万法进行观察。

平时我们所执著的、认为能够让我们生起贪欲、嗔恚的东西，是不是具足实实在在的本体呢？因为遇到这些对境的时候，自然而然会产生贪欲心、嗔恚心、嫉妒、骄傲等情绪。但是当我们观察的时候，是不是在本体上面能够具足贪欲的自性？因此对于所贪的万法做观察，实际上贪欲本身是不存在的。

⁸ 平时使用无分别智慧的总相，是一种相似的总相。



为什么贪欲本身不存在呢？因为贪欲就是认为对境清净、美好，并且想要获得的贪著心念。但是这种对境是不是真正本体具足贪欲呢？这个不一定。因为同样一个法，三类人就可以产生三种不同的分别念，一部分人觉得这个东西非常好、一种人认为这个东西非常不好、一种人认为这个东西一般。

如果本体上面就具足能够生贪的自性，那就应该任何人看到这个物体的时候都能够生起贪欲。但实际情况根本不是这样，如果再加上阿罗汉的智慧、佛的智慧，把这些问题加进来之后，这个贪欲的本性根本就没有办法安立。这个贪欲只不过是我們内心中一种特殊的状态而已，它就是一种虚妄颠倒分别念，所以这个贪欲本身是不存在的。

产生贪欲的基（物品）本身是不是存在的呢？比如一个很好的杯子，我们缘这个杯子产生贪心，这个杯子本体上并不具足贪欲的自性，这个方面可以得到一种正见。然后进一步观察，这个本基是不是真正具足呢？把这个杯子通过离一多因、缘起因方式一观察之后，这个杯子本性也是完全远离四边八戏。

因此从所贪的自性来讲根本找不到一点的本体，从能贪的自性来讲我们的分别念也是这样的，我们的心识也是刹那生灭。从方方面面观察，这些能贪所贪的自性全都是离戏的。

如果通过观察得到这种离戏的见解之后，就可以反复地、长时间地安住在离戏中。在入定的时候如果对空性有了一种认知，出定的时候再来看这个法，就会现出如梦如幻的相，这时候贪欲心无有生起。一方面了知



如梦如幻，一方面会发现内心获得一种平静，以前的贪心没有这么强烈了，这就是通过修持空性之后获得的结果。

当然，前面强调一定要长时间去观察，如果只是观察一两次或者一两分钟，然后马上要对这个物品退失贪欲心，这还是不够的。因为无始以来贪欲的烦恼非常强烈，短时间无法起效果。

对于贪欲心是这样，有些人的嗔恨心非常重，如果要息灭，也是通过这种方式去观察⁹，分别观察后就会得到一个空性见，然后安住在空性见中反复去串习，这个时候就能够把嗔恨的种子灭尽。愚痴、嫉妒、骄傲的自性都可以通过这个方面去观察。

这种空性无分别的智慧力量越来越强之后，后面就可以无勤任运地安住在空性中，其他粗重的烦恼就没有机会生起来。再继续修习就可以现前这种无分别智慧、真正地亲证无分别智。无分别智慧的自性达到圆满究竟之后，就会现前如来的解脱身。

“简要无分别智慧，其果如是而宣说”的原理就是这样。因此，如果要息灭重大的烦恼，或者要入清净的道，真正现前佛自性，就必须修持空性和无分别智慧。

“具有一切相殊胜，佛陀之身决定得，是依出定拣择智，其果如是而宣说。”前面讲到了解脱身，这里讲到第二种身——如来身，也可以说是具有种种殊胜相的色身自性。

⁹ 观察是不是真正所嗔的对境，所嗔的基到底存不存在，以及自己的分别念存不存在等。



“具有一切相殊胜的佛陀之身”，这个方面是连在一起的，这个“相”就是讲相好。具足一切相好的殊胜的佛陀之身如何决定能够获得呢？“是依出定拣择智”，决定能够获得的因是依靠出定的拣择智慧。

如果在入定的时候有了这种无分别智慧¹⁰，那么在出定的时候就能够对一切万法的自性进一步了知。以前因为相续中有种种的无明烦恼障蔽，导致我们被自己的无明分别所遮障，所以在看一个法的时候对它的自性没有办法看得很清楚，就像大雾天要看这种色法是看不清楚的。有情相续中如果具足这样非常浓厚的无明迷雾，他对一切万法也是看不清楚的。

入定的时候通过无分别智慧把贪欲等一切万法的自性看清楚，把这些迷雾都能够清净到一定程度，出定的时候虽然还会有烦恼等种子作用的现形¹¹，没办法继续安住在无分别智慧中。但是毕竟有了入定的智慧，出定的时候相续中的种种迷雾就少了很多，再看一切万法就会获得很多新的智慧。

就像昨天我们讲的，凡夫人看一切万法时所得到的这种知见，和入定之后通过无分别智慧再来看这个万法，就会发现很多凡夫人根本没有办法了知的状况。

比如无常、不清净，或者这些方面可以现量通达，通过入定的后得拣择智可以对一切显现的有法有一个更加深入的认知。

从修道位开始，二地到十地之间入定的无分别智

¹⁰ 无分别智慧，具有对一切万法的本体、对一切烦恼等都能够熄灭的自性。

¹¹ 烦恼本身不现形，但是它的作用还会有。



慧力量越来越强的缘故，在后得出定拣择智的时候，对尽所有法的了知也是越来越清净、越来越圆满，乃至入定的无分别智彻底圆满时，泯灭了出定入定的智慧之后，这时佛的尽所有智已经完全现前了，就可以安立为获得一切遍智。

所以，通过出定的拣择智摄受的这些福德资粮，修持之后就可以获得并现前具有相好的如来身，这就是通过二智出生二身之理。通过出世间的无分别智慧和世间的拣择智慧也可以泯灭烦恼障和所知障，现前佛陀的法身和报身，或者现前解脱身和如来身。

壬二、由断三毒成就二利之理

如果能够斩断贪嗔痴三毒就能够成就二利。在这个科判的三个颂词中，讲了佛陀怎么样远离了三毒并成办二利的道理。

由断贪欲之浊尘，且于所化众莲中，
降禅定水滋润故，佛如清净之池水；
由脱嗔恚罗睺罗，且以大慈悲光明，
普照一切众生故，佛如无垢之满月；

通过第一个科判中讲的三种比喻，分别断除三毒然后成就二利。第一个颂词中的“由断贪欲之浊尘”，主要讲了佛陀自相续中已经完全远离了对于贪欲的浊尘。

如果要把水池中的浊尘完全清净掉，可以通过常规的方式，比较粗大的部分通过打捞的方式打捞出来；有的通过澄清的方式让水自然沉淀下来；还有一种方



法就是通过澄清的宝珠，把净水珠投在水中，水池的水就自然而然变得清静了，所有的污垢自然而然就没有了。所以，佛陀也是通过种种方式，尤其是殊胜的无分别智慧把贪欲的自性，不管粗大的贪欲，还是细微的贪欲，通过他相续中的智慧彻底远离。

我们讲过，贪欲实际就是颠倒的分别念。如果能把颠倒的分别念泯灭，不用管贪欲到哪儿去了。就像绳子和蛇的比喻，当你发现是一条绳子的时候，这条蛇到哪儿去了呢？它从来没有生过，最后也不需要到哪去。

贪欲的自性也是这样。凡夫相续中具有很强的贪欲心。通过修炼这个贪欲心到哪儿去了呢？实际上不需要到哪去，贪欲本身就是一种颠倒执著、虚妄分别，当你相续中的如理作意生起之后，种种虚妄分别自然而然就泯灭了，也没办法再找到它的踪迹。

佛陀了知一切万法究竟自性的缘故，能够安住在最圆满的如理作意、最圆满的殊胜智慧中。这时贪欲的自性是无有生，种种虚妄分别没办法产生。所以，佛陀相续中智慧的净水珠一旦现前，所有的贪欲彻底远离。“由断贪欲之浊尘”，对照科判断三毒成就二利时，就是讲断掉贪欲而成就自利的道理。

断掉贪欲成就他利的道理，在后面两句“且余所化众莲中，降禅定水滋润故”讲到了。一方面池水很清静，所化的众生就比喻成莲花的种子，佛陀降下禅定的水滋润种子，这些种子逐渐长成莲花。

降禅定水，就是佛陀给众生讲法，通过禅定、止观的方式加持众生的相续，让众生相续中的善法种子得以生长，最后开出清静的莲花。所以“佛如清静之池水”。



这方面满足了自利和他利。

下面讲第二个，断除嗔恚心而成就二利的道理。

“由脱嗔恚罗睺罗，且以大慈悲光明，普照一切众生故，佛如无垢之满月。”首先讲到了脱离嗔恚，嗔恚是障蔽的自性，阿修罗王罗睺罗经常用他的手去遮蔽日月，一方面他的嫉妒心、嗔恨心很大，这二者之间也有相似对应的地方。

佛陀无始以来修持殊胜的正法，对于粗大的和细微的嗔恚都可以通过世俗或胜义的修法善巧地断除。我们在学习《入中论》的时候也有两种修法。一种是世俗谛的修法，一种胜义谛的修法。

比如在《入行论》第六品中，关于世俗谛中怎样看待嗔恨、远离嗔恚心，有很多善巧方便。如果修持，就能从粗大的嗔恚中得以脱离。但是，我们不能幻想只是观修一两次就发生作用。一个人若病入膏肓了，吃一两副药是不会见效的，实际上不是这个药没有效果，而是病太重了，需要长时间地善巧服药才行。

所以，一切有情相续中的嗔恚种子非常严重，只是看了一两遍书，观修了一两次没有用，这实际上也是非常正常的。任何法都需要长久观修，尤其是针对我们相续中非常严重的嗔恚心。

因为每个人的根性不一样，有的人贪欲心严重的，嗔恚心就不一定严重；有的人嗔恚心很严重，贪欲心就不一定很严重；有些贪欲和嗔恚都很严重。如果发现嗔恚心很重，必须要去修持对治的法。

有时候，自认为嗔心不是很重，但是遇到重大的事情时，我们会发现嗔恚心还是很容易冒出来。这时候必



须去观修妙法，佛陀实际上已经把对治我们烦恼的药方开出来了，只要我们去修炼就可以。

但是现在，我们一方面纵容烦恼，一方面认为佛法没有什么作用，这是对佛法严重的诽谤。我们自己没有认真对待法，也没有去修炼，当然起不了很大的作用。如果我们认真观察，发现烦恼的确很重，就要生起断除它的心，之后必须依止正确的方式。佛陀在经典中，藏地大祖师在论典中，对于怎样对治贪欲、嗔恨，都讲得清清楚楚。

从教法的角度来讲，没有丝毫的欠缺，欠缺的是我们修持的热情和毅力。如果有了毅力，没有哪个烦恼是不能被消除的。如果平时没有在法义上下功夫，遇到烦恼就像凡夫人一模一样，通过普通的方式去处理种种事情。佛弟子在遇到烦恼时，通过世间法处理问题是耻辱的。之所以称为佛弟子，就要有追随佛陀不共智慧的能力。

如果遇到事情能够使用佛教的方式来平息自相续中的嗔恚心，这就值得称赞了，佛陀看到了也会微笑的。如果我们平时对佛陀的法没有重视，也没有去修炼，那么学了法就像一个人收集了很多药方，但是每副药都没有服用过，那收集这么多药方有什么用呢？

所以，如果我们只是学法，没有想要去实践，就像收集药方一样，没有真实的作用。一方面我们要正确地学习并掌握正确的修行方式；另一方面还是要老老实实、脚踏实地观修对治贪欲、嗔恚等的方法。

对治嗔恚有世俗比较粗大的观修方法，也有胜义谛中观修嗔恨的自体完全不存在，从根本上拔除嗔恚



的方法，但都需要去观修。佛陀在因地的时候经由世俗和胜义的修法，已经远离了嗔恚的罗睺罗。这时候已经现前了满月，这方面就是讲佛陀圆满的自利。

他利是“其以大慈悲光明普照一切众生故”，佛陀从轮回中脱离出来之后，以大慈悲的光明普照一切众生。十五的月亮是满月，它会给众生带来清凉，而且没有欠缺的地方。所以，佛陀在关照众生的时候也是通过大慈悲的光明，恒时普照一切众生。

月光有清凉的自性，按照一般的讲法，月光能够清净有情相续中的热恼。晚上非常酷热的时候如果有满月照耀会感觉到清凉。我们内心的嗔恚心就像热恼一样，具有非常燥热、灼热的自性。如果接触到佛的光明，对佛祈祷、得到佛的加持之后自然而然就能够熄灭内心嗔恚的热恼，帮助我们热恼中出离。所以，这就是佛以大慈悲光明普照一切众生的殊胜含义，因此“佛如无垢之满月”，自他二利都能成就。

下面讲第三个，由于佛断除了愚痴，也能够成就二利的道理。

由脱厚重愚痴云，且以慧光照群生，
遣除无知黑暗故，佛如无垢之日轮。

因为佛陀已经脱离了厚重的愚痴云，所以佛陀也能够以慧光来普照群生，遣除有情的无知黑暗，犹如无垢的日轮一样。

愚痴有多种层次、很多种类。很笨是一种愚痴；找不到目标，这也叫做愚痴；相续中具足严重的分别念，也叫愚痴。佛陀发现一切有情之所以流转轮回，或者说



之所以产生贪心和嗔心都是因为愚痴，虚妄分别念、非理作意都可以包括在愚痴当中。

如果有了非理作意、颠倒分别念，就对不可贪的东西产生了贪欲，对不可嗔的东西产生了嗔恚，对于一切万法没办法如理如是地了知其自性，因此产生了很多愚痴。

为了对治对于轮回前后义的愚痴，佛陀讲了十二缘起，让我们观修轮回的前际、中际和后际，来了知轮回是怎么产生的，有了这种清晰的智慧去修持断无明的方式，最后就可以从老死中获得解脱。

一切都是通过我执分别念产生，所以佛陀让我们断除我执。如果我们能够修持种种智慧的方法，就能够从厚重的愚痴云中脱离出来，这就叫智慧之道。佛陀通过修炼，已经完全从厚重的愚痴云中脱离出来，所以佛相续中解脱了种种无明愚痴，现前了遍智。

这个方面就是讲佛陀的自利。从愚痴云中脱离出来的日轮是非常晃耀的。

他利的功德“且以慧光照群生，遣除无知黑暗故”，佛陀通过智慧的光明照耀群生，帮助众生遣除无明的黑暗。比如晚上的时候没有月亮、也没有太阳，就会非常黑暗，如果太阳一升起来马上就会把黑暗全部遣除。

如果佛陀不出世，众生没有听闻、修持佛教义，整个世间虽然有可能出现很多所谓的哲人、智者，但是他们都没有能力遣除有情相续中的无明黑暗，有可能会改变一下众生的生活方式，或者规范一下有情的、众生的道德规范。如果佛陀的日轮不出世，通过其他星星的光明想要真正地遣除黑暗是绝对不可能的。



因此“慧光照群生”，只有佛陀的智慧能够遣除众生的无明黑暗，佛陀出世之后，告诉众生迷惑的根源就是我执、分别或者二取、三轮等等。如果要得到解脱，方法是什么？修持无分别智慧。众生了知之后就发现了痛苦的根源，比如现在我们学完佛法之后，就知道了痛苦的根源来自于我执，来自于颠倒的实执分别念。

了知了之后怎样遣除呢？就必须修持世俗中种种的资粮，然后胜义中修持空性的资粮，逐渐修持就可以遣除无明黑暗。

一方面是从道理上可以遣除，一方面操作的方式佛陀也讲得很清楚。怎样积聚顺缘，怎样遣除违缘的方法也告知我们。因此佛陀出世之后，的确犹如无垢的大日轮一样，完全遣除有情相续中的无知黑暗。

遇到了这么清净的佛法，尤其是佛陀出世之后把佛法留给了众生、留给了人间。现在我们有幸学到这个教法之后，应该好好地去对待，对待的方式就是闻思修行。

一方面要多闻思，一方面还要多去实践、多去观修，我们的相续如果能够得到调伏，也能够通过这种法义去调伏他人，这就是报答佛的恩德。

因为我们经由佛法得到了这种解脱和安乐，所以我们也能够帮助众生经由佛法得到安慰和殊胜的解脱。通过断除三毒成就二利，这也是佛陀不共的特色。

今天就讲到这个地方。



第三十一课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。究竟一乘宝性论宣讲了一切万法究竟的实相。在抉择一切万法究竟实相时，二转法轮主要通过空性、离戏的方式介绍一切万法的究竟本体。三转法轮在此基础上进一步抉择了和空性无二无别的大光明的自性，这种大光明的自性可以叫做如来藏。

每个众生相续中都具足如来藏，但是我们要了知如何具足如来藏，具足怎样一种如来藏，或者我们和佛的功德无二无别，到底佛具有怎么样的功德？我们又怎么样具足功德？具足这样殊胜的佛功德，对一般下劣心意的众生而讲，有些时候是难以接受的。我们竟然和佛的本体、佛的功德一模一样，很多时候没办法了知。

但是通过学习这种殊胜的经论，我们逐渐能够接受一种事实，就是一切众生都和佛陀是一模一样的，只不过在暂时现相位时，具足一定的客尘，这种客尘也是容易被分离的。如果修持对治性，一定能够被遣除掉，相续中本来的佛性就绝对可以显现出来。

这些道理都是通过学习这种殊胜的经论，逐渐在相续中产生定解。一切众生本来都具足如来藏，如果不学习这样的论典，就难以生起认知，也就没有办法去修学，最后也就没办法现前如来藏。

这也是为什么同样具足如来藏，但是一部分众生可以获得解脱，一部分众生没有获得解脱的原因。在后面现相位的时候，有没有苏醒修行的种性，有没有真正



踏入修行之道，从这个方面来进行区别。

现在我们宣讲《宝性论》，前面已经讲过了佛法僧三宝所得的自性，后面是宣讲能得的因缘。能得的主因如来藏已经讲完了，现在讲的是助缘，他相续所摄的菩提功德和事业。现似他相续此处也很多，比如说释迦牟尼佛、阿弥陀佛、药师佛等等。这些都是现似他相续。

表面上看起来是他相续，但实际的本体中，并没有一个真正的他相续。因为所谓的自和他，都是有情的分别念分别出来的。当现前殊胜自性时，或在本体中，实际上自和他的本体都不存在。因此在这里说，现似他相续，在凡夫人的分别念当中好像是他相续，但实际上根本不存在一个他相续的问题，这些就关系到实相的一些见解。

在讲现似他相续时，讲的第一个助缘就是菩提。佛获得了殊胜的菩提，到底佛获得了什么样的殊胜菩提呢？在这品中就通过本体、因果等八个方面来进行观察殊胜菩提的自性。

对于这样殊胜菩提的自性，前面已经讲过了他的本体，因和果的自性已经做了观察，现在我们讲的是宣说他的一种根据。前面说有这种殊胜的解脱和殊胜的如来身、解脱身等等，为什么这样安立？安立的根据是如何了知的？

分了三个问题，由二智出生二身之理，由断三毒成就二利之理，和由净障垢获得实义之理。前面两个科判已经讲完了，今天要讲的是第三个科判：

壬三、由净障垢获得实义之理

通过清净障垢如何获得真实义的道理，在三个颂



词中进行描绘。

获得无等等法故，赐予无上法味故，
远离二障皮壳故，佛如佛身蜜果实；
净故真实妙功德，遣除有情贫穷故，
解脱果赐众生故，佛如真金宝藏树；
现前珍宝法身故，两足主尊最胜故，
显示种种宝色故，佛如佛像王金像。

这里面讲到了九种比喻和九种意义。九种比喻和第一品中所讲的九种比喻的名词都是一样的。所对应的前面也提到过，是从真如在缠的状态而讲的。现在讲的是完全远离了障垢的佛身、菩提的本体进行比喻的。

首先讲前面三种意义。“获得无等等法故，赐予无上法位故，远离二障皮壳故”，通过这三个根据，就可以将佛理解成如同佛身、蜂蜜和果实一般。分别通过三种意义来显示三种比喻的含义。

首先，“获得无等等法”，谁获得无等等法？佛陀已获得无等等法。无等等的意思，在注释中提到，第一个无等，就是讲到凡夫、外道、声闻、缘觉，乃至十地菩萨，和佛都是没办法相比的，所以叫无等。

佛是属于无等的，其余是属于有等的，或有与伦比，或可以相比别人的。但是佛的功德是远远超胜凡夫、声闻、缘觉和菩萨的功德，所以称为无等。后面有一个等字，就是讲和诸佛相等。佛只能够和佛相等，此处把两个意思合起来，就叫做无等等。

此处讲无等等法，《心经》中有个无等等咒，实际



上无等等的意思就是如是了知的。因此我们知道，佛的功德已经因缘果满，所以他的功德法远远超胜了所有一切的凡圣，从这个方面了知无等等。

其他的众生都是处于有上位，处于有待于圆满位，甚至有时候还处于凡夫位，功德完全没办法和佛陀相比。通过这方面对比，也可以帮助我们了知，我们和佛显现上面的差距，和菩萨、和声闻的差距等。

这方面也可以有效地制止我们在修道位时的我慢心。有时候得到一点点的财产，就觉得非常了不起，产生了很多的傲慢。有时候在禅定中生起一点点小的觉受时，就觉得自己很了不起，是不是和佛菩萨、和上师一样。和经论的意思比较起来，我们这一点点的功德是微不足道的。

因此真正了知的时候，就没有产生傲慢的根据。到底凭什么来产生一个傲慢呢？实际上是没办法真正产生傲慢的，此处主要是从佛和其余的众生来讲是无有伦比的。

第四句中有三个比喻。第一个是“佛如佛身”一样，就是前面讲过的萎花中佛¹²。为什么以这个作为比喻？因为在前面意义中讲无等等，佛已经超越了其余的声闻缘觉，只能佛与佛相等。此处对照佛相续中的种种功德，只有用佛身才能够做一个对比，所以说第一个讲到佛犹如佛身一样。

第二个讲佛“赐予无上法位故”。佛陀成佛是为了利益众生，而且佛陀也有能力让众生品尝到殊胜的法

¹² 萎花中佛，萎败莲花当中显现的化佛。



味。跟随不同众生根基，分别赐予各种无上的妙法。对于一般根基的众生，赐予五戒、十善等等；对于相续中解脱的愿望非常强的人，可以赐予从轮回中解脱的四谛、十二缘起等等共同乘的小乘的修法；对于迫切想要利益一切众生的人来讲，赐予菩提心以及无上佛道的修法。

因此佛陀能够针对不同的众生赐予不同的法味。众生谁能够品尝到这个法味，就可以真正地在道中获得殊胜的受益。这个方面讲到佛陀的能力——能够赐予无上的法味。

这个时候对照的比喻就是佛如蜜。“蜜”就是指蜂蜜。一方面，蜂蜜具有甜美的自性，大家都乐意去品尝；此外，蜂蜜滋养身体，它也是属于一种精华。因此，能够食用蜂蜜调节、滋养自己的身体。蜂蜜也可以作为一种药引，有时候作一种药也可以。蜂蜜可以药用、可以滋补身体，也能够兑在水里面喝了解渴，还是一种非常甘美的饮料，所以蜂蜜具有很甘美的自性。

这和佛赐予的无上法味是相同的。谁能够尝到佛陀妙法的滋味，也能够让我们干涸的心田得到滋润。蜂蜜可以滋养我们的身体，无上的正法的法味也能够滋养我们的慧命，滋养我们解脱的身体。蜂蜜可以做药，法味也可以调伏我们内心种种的烦恼、种种的疾病。像这样，身心二病都可以调治。从这些方面讲，佛陀能够赐予的这些无上的法味，实际上犹如蜂蜜能够赐予众生种种的安乐一样的。这个是第二个意义对照的比喻。

第三个是犹如果实一般，“远离二障皮壳故”。佛陀通过修持无分别智和后得智两种智慧，或者修持空性



和大悲心、修持福德和智慧资粮圆满的缘故，就能够远离一切的二障¹³。

二障就犹如皮壳一般，如果皮壳存在，里面的果实是无法显现的。佛陀已经远离了二障，相当于把果实外面的皮壳已经剥去了，殊胜的、完全没有差别的佛性就可以显露出来，成为受用的对境。

佛陀的功德犹如皮壳中的果实，一方面自己能够受用，另一方面让众生也受用这种殊胜的佛正法。这个方面就叫做“远离二障皮壳故”。佛陀犹如果实，这个方面都是能够很善巧地对应的。

下面讲第二组，“净故真实妙功德，遣除有情贫穷故，解脱果赐众生故，佛如真金宝藏树。”是四、五、六三种喻义和三种比喻对照的法。“净故”是第一个意义；“真实妙功德，遣除有情贫穷故”，这是第二个意义；“解脱果赐众生故”是第三个意义。通过这三个根据，安立佛陀犹如真金、宝藏和妙树。

首先，第一个，“净故”。“净故”就是讲到佛陀两种清净的本体都现前了。前面讲过，两种清净主要是从两个不同的侧面安立佛具有两种清净。因为众生只具有一种清净，即本性清净，但因还没有离垢的缘故，众生不具足离垢清净。而佛陀既具足本性清净，又通过修持正法，现前了离垢清净。

实际上，离垢清净的“清净”，和本性清净的“清净”不是两个法，而是一个法。只不过在缠的时候叫做本性清净，离缠的时候就叫离垢清净，是把一个本体的

¹³ 二障，就是指客尘。



两个阶段取了两个名字。

千万不要理解成佛相续中具足两种清净的法，实际上并不是这样。它是具足两种阶段的成果，这两个清净都是具足的。佛陀通过修炼已经现前了本性清净的缘故，所以具足两种清净，这个叫“净故”。

“净故”对照的比喻就是“佛如真金”。前面讲到粪中金，虽然真金掉到粪便中，但它的金性不变，这方面就是讲它本性清净。从粪便中捞出来，洗干净之后，这叫离垢清净。从这方面来讲，真金具足两种清净。对照佛陀现前的真实如来法，也可以安立成佛如真金一般。

第五个就是“真实妙功德，遣除有情贫穷故”，佛陀具足真实殊妙的功德。而且前面讲过，佛陀的这些功德法都是无变的无为法，佛陀恒时作为有情的皈依处，恒时能遣除有情的贫苦。

佛在世的时候，对待有缘的众生也是遣除了很多受用上面的贫穷；有时是遣除他们心灵上面的贫穷；有的时候遣除今生的贫穷；有的时候遣除来世的贫穷。

佛陀有时显现上会降下珍宝雨，满足了有情的愿望。有时教导众生修持五戒十善、布施等等，种下来世受报的福报种子。有的时候让众生供养布施，今生中就能获得富裕果报。《百业经》、《贤愚经》等讲了非常多的这种事例。

佛陀能够遣除有情受用上面的贫穷，也能够遣除有情心理上面的贫穷。每一个凡夫没有获得圣者果位之前都是贫穷的人。不管在显现上面有再多的钱财、眷属，但内心中如果没有圣财，实际还是一个贫穷者。



佛法中总的来讲，如果获得了解脱或者获得了某种境界，就是获得了殊胜的财富。比如在佛法中有圣者七财¹⁴，谁具足这些功德法，谁就是富裕的人，否则就是贫穷的人。从这个方面也可以了知。

从修行的角度来讲，知足少欲的人是富裕的人。贪欲没有止境的人，虽显现上很富裕，但也是贫穷的人，因为内心很贫穷。从这个方面也可以如实地了知。或者还没有获得圣者的这些功德法，就仍然是个贫穷的人。佛陀具足真实妙功德，可以从方方面面来帮助众生远离各式各样的贫穷。因此从这个方面讲，佛陀的真实妙功德就能够恒时地遣除有情的种种贫穷。

前面也讲过，利益众生是两方面的事情。单单靠佛一方面的功德，没办法显现成很圆满的结果。一方面，佛陀具足能够帮助众生的力量；另一方面，众生也需要配合，要具足信心、精进，再加上佛陀有帮助的能力，两方面因缘和合，就可以遣除有情的疾病、痛苦。

如果不了知佛法中的这些道理，看到此处强调佛功德的时候，比如“佛的真实妙功德可以遣除有情的贫穷”，有人就会想，佛陀如果能够遣除这些，为什么还会看到这么多的贫穷痛苦者？

实际上度化众生是两方面的事情，一方面，众生如果没有因缘，佛陀也拿他没办法。虽然佛陀很想帮助这些众生，也有帮助他们的能力，但对方如果没有配合，这两方面的事情就非常难以成办。

比如一个大富翁非常想帮助众生，但是被帮助者

¹⁴ 圣者七财，信心、戒律、听闻、施舍、惭、愧，还有智慧



非常傲慢，觉得自己不需要帮助，那富裕的人也没办法帮助他，这个帮助他的事情就没法成办。富裕的人有帮助他的心和能力，他有很多钱，愿意施舍出去，对方也要有想接受的心。两方面因缘具足的时候，布施的事情就能够成办，否则就没办法成办。

佛陀虽然恒时具足帮助众生的心，佛陀的相续中恒时也有很多的财富想要赐予众生，但众生如果不想要，没有信心，也没有精进，那么利益有情的事业是没办法具足的。所以我们还会在世间中看到很多贫穷的情况，这里面是非常复杂的。在学习的时候，有时还需要进一步地分析，才可以了解这里很多不同的情况。

这方面的情况对照，就是佛陀犹如地下的宝藏已经现前。如果地下的金矿已经现前，就拥有了巨大的财富，就能帮助很多众生通过遣除贫穷、疾病，可以做很多事情。所以说佛陀犹如大宝藏，可以满足有情的一切的需要。

第六种是“解脱果赐众生故”。佛陀能够将解脱的果赐予众生，所以说佛陀犹如大树一样。种子从果实中破壳而出，逐渐生长为参天大树，开花结果。果实可以遣除有情的饥渴，可以帮助有情致富，它有这样的能力。佛陀从凡夫人发菩提心，从见、修、道，最后达到无学道佛果。当获得无上佛果的时候，佛陀既有能力将解脱果赐予众生，也能帮助众生获得解脱。

此处“解脱果赐众生故”，主要是从佛陀有能力帮助众生获得解脱这方面讲的。佛陀有能力引导一个纯粹的凡夫人，从凡夫的心逐渐到达佛果，他完全有能力赐予众生的解脱果。



至于多长时间能够赐予，主要是看有情的根性。如果有情的根性非常利，佛陀就可以在很短的时间中帮助众生现前相续中的如来藏。如果众生的根基很钝，可能就需要多生累劫，一世一世慢慢地调化。这个有情刚开始时可能根本没有一点善心，但佛陀跟随他转生，逐渐培养他的善心，让他逐渐修持解脱道。

在这个过程中，有情也有可能堕落到恶趣中。这时救度他的事业有可能稍微中断一下，但如果他从恶趣中出来之后，佛又可能继续地救度他。如果这个有情堕的恶趣不算很深，比如说堕入旁生道，佛陀也还可以经常在它身边救度他。

佛陀救度众生可能是多生累世的，乃至最后才让有情生起求道的心，让他听闻、修持正法。从这方面讲，我们也要观察自己的相续。上师、佛陀有度化我们的心，我们自己也要积极配合，否则很难获得解脱。

此处“解脱果赐众生”是指佛陀有这样的心和能力，具备让有情获解脱的助缘。但这里的有情还是需要具足信心等等。如果佛陀具足这样的功德，有情也具足求道的心，两者配合起来就可以很快从轮回中获得解脱。

此处讲“解脱果赐予众生”，是指佛陀犹如妙树一样。佛陀的妙树上面有很多解脱的果实，众生如果愿意去取，就可以取到果实。佛相续中有很多累累的硕果，如果有情愿意求，也能够求到很多殊胜的妙法，通过修持妙法就可以获得解脱。

后面是讲七、八、九三种比喻和意义，“现前珍宝法身故，两足至尊最胜故。显示种种宝色故，佛如佛像王金像。”第七种意义和比喻是“现前珍宝法身故”，是



讲“佛如佛像”。“现前珍宝法身故”是指佛陀已经现前了犹如如意宝一样的法身。此处为什么把法身比喻成如意宝一样呢？珍宝就是如意宝，可以自在显现很多的功德法，显现很多资具。同样道理，佛陀的法身也能够自在显现很多殊胜的功德法，所以这里叫做法身。

而且法身的“身”也是众多、聚集的意思，实际上是说佛陀的相续中也是具足非常多的证法功德或者具足很多佛法的功德。此处讲佛陀已经现前了法身，这方面就叫做“佛如佛像”。

佛像就像破衣中的宝佛像，如果把外面破衣拿开之后，里面的宝佛像就可以呈现出来。如果把有情相续中的障垢分离出去，内心中本具的如来藏光明的法身就可以显现出来。而佛陀已经现前了珍宝法身的缘故，所以佛陀犹如宝佛像一般。

“两足主尊最胜故”，在注释中讲，两足就是人天。因为在所化中人和天都是示现两足。两足主尊就是佛陀。佛陀在显现调化众生时，主要是以人天作为调化的对境。人道众生根性最利，然后是天人的众生，天界的众生也可以成为所化，天人也有证果的情况出现。

从释迦牟尼佛调化众生的情况来看，主要还是住在人间调化人道众生。调化天人也有一部分，天人从天界下来听法，获得解脱。有时佛陀也到天界去讲法，但主要还是在人间。所以两足主尊的“两足”可以指人天。

还有其他地方解释“两足”指佛的十大名号中的“明行足¹⁵”。两足是讲两种道已经圆满了，即明和行。

¹⁵ “明行足”叫做两足尊。



学习《随念三宝经》时，讲“明”是见解，“行”是行为，“明行足”是指见解、行为都已经圆满¹⁶。所以，两足尊也是指见解和修行都已经圆满的自性。

两个方面都有不同，都可以解释。不管是人天主尊，还是指见解和行为，或者是从福德资粮、智慧资粮都已经圆满具足的角度来讲，都可以叫两足主尊。在所有人天中没有超越佛陀的，佛陀是福德、智慧两种资粮圆满者。在人间、天界中最尊贵。

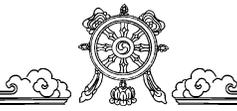
世间中的国王也是以佛陀为供养处和皈依处。天界的众生也是一样，天界中人们都喜欢崇拜帝释天王，而帝释天王是以佛作为皈依境和究竟的供养处。

还有很多的天人也是以佛作为皈依处，佛陀在三界中最尊贵，真正两足主尊的缘故，所以此处叫做“两足主尊最胜故”。

依靠这种意义对照、比喻，“佛如王”，这个王就是指转轮王。前面讲的是丑女胎中所怀的转轮王，这个时候转轮王已经从胎障中远离，他已经出生并登基了。转轮王在人间中统摄四大部洲，他的威力、福德、种种受用、相貌都是无与伦比的，他在人间当中可以说是最尊贵。这个是人间的转轮王，从转法轮方面来讲：佛陀是整个三界殊胜的法王，可以说二者之间有这样相似之处的缘故，佛犹如转轮王一般。

后面第九种“显示种种宝色故，佛如金像”。“宝”是讲如意宝一样，可以显现种种不同的受用。同样的道理，佛陀也可以显现种种色身，后面的“色”就是讲显

¹⁶ 圆满就是“足”，满足的意思。



现种种的化身来利益一切有情，所以佛陀犹如金像一样。“金像”是金子的影像，因为它的本体是黄金，通过不同的工艺改造之后，可以变成不同的金像，比如佛像、其他人的像等等。

这些佛像和人像都是黄金的变现，佛陀的种种化身也是属于法身的变现。他可以显现种种化身的缘故，所以佛陀就犹如金像一样。这个方面理解的方式和前面讲金像理解的方式，可以说是一样的。“由净垢障获得实义”之理已经讲完了。

庚三、自他二利之事业分二：一、略说成就二利义；二、其义广说。

前面讲过了果，现在主要是讲自他二利之事业，因为遣除了烦恼障和所知障等的缘故，所以也能够成就圆满的自利和他利。

辛一、略说成就二利义

这是讲佛陀怎么样来成就二利的道理。

无漏周遍不灭法，坚固寂常不变处，

这两句主要是讲成就自利，下面的法主要是成就他利。

诸佛法身如虚空，能作圣者六根境，

这个是他利当中的略说。

后面详细讲：

令见非大微妙色，令闻清净微妙音，

令嗅善逝戒妙香，令尝大圣妙法味，



令受三昧妙乐触，令知甚深胜妙理，
倘若仔细而思惟，佛如虚空离诸相。

一方面《宝性论》中讲了很多殊胜的、了义的部分，尤其是对于佛陀具足怎样的功德，宣讲的方式非常细致。平时我们说皈依佛，如果没有了知这里面所讲的很多内容，我们在皈依的时候有可能就会打折扣。

如果了知《宝性论》中讲到的这些佛的功德，比如前面讲：三宝、佛宝的功德；此处讲菩提的功德；还有讲到事业方面的功德，那么对于佛陀的相续就能产生非常圆满的认知，信心就会非常圆满。也就会相信自己相续中也具足这样的佛功德，如果对于具有自性三宝的信心也能够达到圆满，就能够遣除我们修道中很多的垢障。因此在很多的大论典中讲的这个道理、和一般简略的论典讲的方式完全不一样。

为什么平时我们要对于大经、大论要多学习？因为它对这些功德讲得很广、很深、很细，所以我们慢慢学习下去的时候，内心的疑惑在学习经论的过程中，逐渐就遣除了。学完之后你能够产生信心，如果再学习一遍，理解能力更深，你的定解就更深了。这样在不知不觉中，就能够遣除相续中很多的怀疑，再通过信心去祈祷就很容易得到上师诸佛的殊胜加持。

首先讲略说自利成就的“无漏周遍不灭法，坚固寂常不变处”。这个自利中讲了三种法：一个是“无漏”；一个是“周遍”；第三是“不灭法”。后面就是讲不灭法的本体，它的根据就是“坚固寂常不变处”。



首先讲第一个“无漏”，主要是讲断德圆满¹⁷。因为佛相续中已经把所有的漏法完全遣除。漏法有有漏和无漏不同的讲法，漏是指烦恼，有漏就是有烦恼，无漏就是没有烦恼。有的时候讲无漏虽然有烦恼但是它不相续，这也叫做无漏的自性。

在《俱舍论》中打比喻：烧得很热的一块石头，当天上的雪飘到石头上面马上就会融化，不会延续下去，这就叫做“无漏的自性”。有些圣者¹⁸相续中虽然也会偶尔产生烦恼，但是因为他相续中有“了知一切万法空性”智慧的缘故，他的烦恼就像雪飘在比较热的石头上面马上就化掉了，不会有延续的作用。

不像凡夫人的贪心生起来之后，就会不断地延续、增长，这个方面是有漏；圣者的烦恼不会相续，这个方面就叫做无漏。因此也有从这个方面来了知有漏和无漏。

还可以从凡夫和圣者来了知有漏和无漏，凡夫人就叫做有漏位、圣者就叫无漏。前面讲过虽然圣者相续中，也有一些有漏的种子等等，但他主要是以无漏为主。所以有的时候判别有漏、无漏，是以是不是圣者来判断的。

此外，大乘中讲到，入定位是属于无漏、出定位是属于有漏。但不管怎么样，佛种种漏都已经没有了。不管是从哪种标准来衡量，佛都已经远离了有漏的过患、现前了无漏的功德。佛陀因为完全已经远离了所有的

¹⁷ 这里是从无漏的角度来讲。

¹⁸ 《俱舍论》中是指小乘的圣者。



烦恼和烦恼种子习气的缘故，所以佛相续中获得无漏功德，这方面就叫做断德已经圆满。

第二个“周遍”是讲证德圆满。佛相续中已经完全现前了十力、四无畏等等的功德法，所以佛陀相续中功德是完全周遍，这方面就是证德已经圆满。

第三个“不灭法”，佛相续中的无漏或者周遍的功德实际上都是无灭法，即没有生灭自性的法。如果有灭就有生，此处的不灭实际上就是讲无生、无灭，这个法就是无为法。此处的无为法是不是观待于有为的无为？不是，此处的无为属于大无为的自性。

实际上无漏和周遍都是无为法的自性，虽然从侧面来讲，无漏是无漏、断德是断德、证德是证德，还具足一个无为法。但实际上断德的法也就是证德的本体，证德的本体也是无为的本体，三者是无二无别的。从这个方面讲它们共同的自性就是“坚固寂常不变处”。无为法具足怎样的特点？大无为法具足坚固、寂灭、恒常、不变这四种基础。“处”是基础或者地方的意思。

佛已经完全远离了老病生死的缘故，而获得坚固的四种法。

此处的“老”不完全是人、物体、或者动物的老，这些只是老的一部分，是比较粗的老。我们把生死分成两组，一个是比较粗的叫做“分段生死”；一个是比较细的叫“变异生死”。此处的老不单单是指人间老人的老，当然佛陀已远离了老，因为老是属于业力而来的，佛陀已经完全超越了业力的缘故，就远离了衰老。还有变异生死中微细的老，佛陀也已经超越了，所以这方面是离开了老的缘故，获得了坚固的功德法。



然后远离病的缘故，获得了寂灭。“寂”即指寂灭。不管是分段生死中的病、还是变异生死中的病，都已经完全远离了，所以叫做寂灭。

“常”是讲无生，没有生的缘故就是恒常的，佛陀具足常的自性。

然后无死的缘故叫“不变”。

佛陀离开了老病生死，获得了坚固、寂灭、恒常、不变的殊胜功德，所以叫做“坚固寂常不变处”，这两句就略说了成就自利。

下面就要略说成就他利。首先是对于他利做一个总标：“诸佛法身如虚空，能作圣者六根境”，也就是说一切诸佛的法身犹如虚空，能够作为圣者六根的对境。六根是讲圣者、尤其是指大菩萨的六根。

“境”是对境，以谁作为对境呢？以诸佛法身来作为对境。“犹如虚空”就是能够在虚空中变现、生成很多色法，犹如虚空一样无相、或者寂灭一切相、一切戏论的诸佛法身。他也在法身中可以显现很多的功德法，来作为圣者六根的对境。

下面就怎样作为六根的对境来详尽宣讲。“令见非大微妙色，令闻清净微妙音”，这方面讲到了殊胜的眼根和耳根的对境。殊胜的眼根见到了“非大微妙色”，即佛陀的色身是非大的、微妙的色身。

一般意义上的色身是具有四大（地、水、火、风）的自性，而佛陀的色身是不是四大的自性呢？我们如果不仔细观察，就会觉得佛陀的色身一定也是四大的自性。

当然如果是显现在一般的凡夫人面前，我们可以



说：佛陀的身体也是四大组成的。但是实际意义上，佛陀这样微妙的色身并不是四大组成，而是超越了四大的。为什么此处是圣者六根的对境呢？如果是一般人六根的对境，比如我们看释迦牟尼佛化身的时候，我们可以说：这就是四大的自性。显现上也是来自于父母的身体、也是显现在人间四大的色身。但是此处是圣者六根的对境，所以我们可以把这个意思理解为报身，因为离戏论者才能见佛报身的缘故，所以佛陀的报身不是四大的自性，它叫“非大”，“大”是四大的意思。

佛陀的色身是非大的、微妙的色法，而圣者的眼根就能见到这种非大微妙色。“令见非大微妙色”，谁令见呢？就是诸佛令圣者六根见到佛陀非大的微妙色。一方面佛陀这种色身也是非常微妙的；第二个能够见到这种微妙色身的眼根也是很微妙的。所以这方面叫圣者殊胜的眼根能够见到殊胜的、微妙的佛陀色身，也算是一种超胜的功德。而且在这种不变化的、非大的、微妙色身面前，可以恒时依止、听闻很多成佛的妙法。这方面也是成为利益有情的殊胜处。

第二个“令闻清净微妙音”，“清净”的意思在注释中已经讲了，不是一般凡夫或者非常污秽的状态¹⁹，它是非常清净的。“微妙”也不是指一般有为法、有漏法的自性。它宣讲的是清净、微妙、恒常的法音，不夹杂世间的自性，是指佛陀所宣讲的微妙法音。而且听闻者也是圣者清净的耳根，能听到最为清净微妙的法音，这种法音也超越了一般世间的法音。

¹⁹ 指具染污性的声音。



众生看到世间的色法，会跟随不同的情况而产生不同的烦恼。对微妙的、好的色法产生贪欲，对恶的色法产生嗔恨心，对一般的色法产生愚痴无明心，所以色法都是引发众生产生烦恼之处。

声音也一样，人们听到不同的声音时，相应地产生贪嗔痴。而佛陀这种微妙色身只会作为殊胜的圣者增长功德之处，佛陀的声音也是让圣者相续中增长证悟之处。它绝对不可能让人产生种种烦恼，所以和一般的色和声是不同的，其余四种法也是同样的道理。

“令嗅善逝戒妙香”，鼻根所嗅到的是善逝戒律的妙香。佛陀的戒香是安住在最究竟圆满的实相中，通过殊胜的缘起法而显现出来的妙香，并不是世间通过各种香料配合起来之后焚烧所发出的香味。很多传记中讲，有戒香的人守戒非常清净，发出的戒香不是人间的香味所能比拟的。

当然戒律的标准既有身体上的清净戒律，也有相续中彻底远离一切烦恼的清净戒律。《入中论》中讲有行戒和见戒的差别。菩萨既圆满行戒，也圆满见戒。一般的凡夫人我执没有断尽的缘故，见戒没有圆满，但是行戒可以圆满。

此处讲的是佛陀，佛陀不管是哪一种戒体，戒律都非常清净圆满。菩萨清净的鼻根能嗅到善逝相续中自然而然发出来的戒律的妙香。

“令尝大圣妙法味”，舌根能尝到大圣所传的妙法味。当然菩萨去尝法味的时候，并不是用舌根去尝，不是说法味变成饮食了。这是从殊胜的舌根的角度来讲的，不是平时我们说的舌头一样的舌根。



圣者能听闻并且品尝大乘的妙法，在相续中生起了种种的觉受和证悟，是指对于佛所传下来的妙法有一种很深的体会，这是品尝的意思。我们不要理解成是舌根去嚼、去舔法本，就好像是尝到妙法味了，不是这个意思。

“令受三昧妙乐触”，这是身根。身根的对境就是触，平时我们的身根如果接触到柔软的东西，就会发生乐触；如果接触到很坚硬、粗涩的东西，就会感觉到苦触、苦受等等。比如穿的衣服如果很硬，会觉得不舒服；如果是很软的衣服，就觉得很舒服。菩萨所受的身根的触是“三昧妙乐触”，不是一般世间的乐触。他安住在三昧中，就能够产生妙乐²⁰，这方面是对比身根而产生的乐触而讲的。

第六个是“令知甚深胜妙理”，这是讲殊胜的意根所能够通达的法处（法尘）。菩萨的相续中已经证悟、了知空性离戏、如来藏等等最为甚深的胜妙法理，或者佛陀本身也是一种正道，是殊胜的法界和殊胜的实相。菩萨完全能了知自己的心和佛陀的心成为无二无别，这方面可以说是了知了甚深的胜妙理。

佛陀的法身犹如虚空一样，能够作为圣者的六根境。为什么以虚空作比喻呢？因为虚空是无相的，因为无相、无碍的缘故，可以显现种种的色法。佛陀的法身也是无相无碍的，跟随不同的所化能够显现不同的对境。比如此处显现的六种殊胜的所缘，让菩萨的六种殊胜的根能够去了知、感受、产生种种的殊妙功德。

²⁰妙乐，殊胜的乐触



“倘若仔细而思维，佛如虚空离诸相”。如果对这个问题仔细思维，就知道佛陀犹如虚空一样离开一切相状。在离开一切相状的时候，能够成为一切显现的基础。佛陀如果没有离开一切诸相，就没有办法成为诸大菩萨的受用之处。

如果还有相执、有烦恼，就没办法随意显示殊胜的色身、殊胜的妙音。就像凡夫人没办法具有显现种种非大微妙色等等的能力。如果没有离开诸相，就没办法显示菩萨殊胜的六根。

如果离开了诸相就能够如是地显示，所以如果仔细思维，就知道佛陀犹如虚空一样离开诸相。这方面提到了佛陀功德的体实际上也是空性的。

辛二、其义广说分三：一、总说成办二利之理；二、别说自利圆满；三、别说他利圆满。

壬一、总说成办二利之理

总说二智之作用，应当如此而了知，
成就圆满解脱身，及成清净法性身。
解脱身与法性身，应知二相亦一相，
无漏性故周遍故，无为法故依处故。

“总说二智之作用”，“二智”就是前面所讲到的两种殊胜的智慧：入定智和出定智。“应当如此而了知”，这二种智慧的作用应当如是了知。“成就圆满解脱身”，入定的无分别智慧能够成就圆满的解脱身，“及成清净法性身”，出定的后得智能能够成就清净的法性身。

通过入定智能能够将一切的烦恼和烦恼的种子习气



都彻底地泯灭。入定智如果圆满了之后也能够成就圆满的解脱身，从一切的烦恼等障垢中获得解脱。通过入定的智慧作为基础，在后得的智慧中对一切尽所有法可以逐渐地通达，最后成就清净的法性身²¹。以上是讲通过二智成就二身。

下面是讲自利和他利安立的根据。“解脱身与法性身，应知二相亦一相”，解脱身和法性身有别别的相，解脱身有解脱身的相，法性身有法性身的相，这就叫做“应知二相亦一相”，是指二者具有共相。

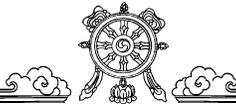
这个别别的相如何了知呢？就是下面第三句中讲“无漏性”和“周遍故”。无漏性对照解脱身，是属于解脱身的法相；周遍故是法性身的别别的法相。“应知二相”的意思就是讲后面的无漏性和周遍性的相，分别对照的是解脱身和法性身。

“无为法故”是讲后面的“亦一相”，即解脱身和法性身共有的相，是什么共相呢？就是“无为法故”。也就是说，不管是无漏还是周遍，或者不管是解脱身还是法性身，从无为法的角度来讲是完全一样的。

前面略说的时候也讲到了“无漏周遍”以及不灭法的意思，实际是说解脱身和法性身就是无漏性、周遍性，二者之间的共相就是无为法。以上讲到了安立自利的根据。

后面“依处故”是讲安立他利的根据。为什么能够安立他利呢？因为是依处的缘故，也就说佛陀的殊胜法身是一切菩萨生起功德的依处。前面所讲到的他能

²¹ 法性身，能够遍知一切、具有十力、四无畏等等功德法。



够成为菩萨殊胜的眼根的对境，能够见到非大微妙色、能够听闻清净的微妙法音等等，这叫做“依处”，指佛陀的法身能够成为圣者六根的所缘或者功德的依处。这个方面“依处故”也是安立了成办他利之理。

以上总说了成办二利之理。今天就讲到这个地方。



第三十二课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《宝性论》有七个金刚处，前面讲到了佛法僧三宝，后面继续讲的是如来藏、菩提、功德和事业。

从最了义的角度来讲，七个金刚处都是讲一个本体。但是从现相和实相不同的角度来讲，有些是侧重于实相现相无二的角度，有些是侧重在还没有和实相达到一致的角度讲的。

比如在缠的如来藏，有垢真如、无垢真如等等差别，或者讲到了僧宝和佛宝之间的差距。暂时来讲有，但是从究竟来讲，除了唯一的如来藏变现不同的阶段、不同的名称之外，实际上并没有别别他体的法。

从这个方面来讲，我们也可以了解真正的无上续的意义。了解这样的含义，对于我们抉择了义的正见、进行殊胜的修行有很重大的意义。如果了知了如来藏在我们相续中是相续的、本来具足的自性，我们在抉择正见时，就了知了种种显相法都是变现的客尘法。除了实相如来藏的自性，我们现在拥有的财富或者其他种种的法，实际上都不是真正具足的。

所以在抉择见之后，就了知了一切的实相就是空性和光明双运的本体。而对于其他五蕴、十二处，十八界这些法，我们可以了知，出离心主要是从不要耽著这些法的角度进行安立，来追求解脱。

如果了知如来藏的本性，在生起出离心时，高度就非常高，这样在修持出离心时就非常殊胜，不会在认为



一切的显现法实有、一切的轮回法实有的基础上，再去修一个出离的行为，修持菩提心时也是一样的。真正了知究竟法界如来藏，对抉择空性也是非常殊胜的方式。

因此，相续中如果生起很深的见解，修行的时候相对来讲容易得多。如果没有这样清净圆满的见，就不是这么容易去观修了。经过其他很多必要的缘故，抉择如来藏的自性，它本身就是一种实相，就是一种法界的本体。

前面四个金刚处已经讲完了，现在讲的是菩提品。菩提品是佛相续中两种清净²²作用的自体。对于菩提通过八个意义进行抉择，进一步进行了观察。总说成办二利之理已经讲完了，今天讲的是别说成办二利，分为别说自利圆满和别说他利圆满，首先讲别说自利圆满。

壬二、别说自利圆满

通过以下三个半颂词进行安立：

烦恼习气灭尽故，承许即是无漏法；
无著以及无碍故，承许智慧周遍行；
毕竟无灭自性故，承许即是无为法。
不灭性者为略说，由坚固等广说彼，
当知灭者有四相，翻此坚固等法故，
谓腐变异及间断，不可思议变易死，
当知无彼故次第，坚固寂静常不变。

宣讲自利圆满通过次第的方式安立。首先讲无漏

²² 两种清净，自性清净和离垢清净。



法、周遍行和无为法，后面对无为法进一步广说。

下面讲自利圆满中的无漏。“烦恼习气灭尽故，承许即是无漏法”。承许无漏法的根据就是烦恼和习气彻底灭尽。烦恼可以安立成比较粗大的法，习气是比较细腻的法。有时候烦恼既可以指粗的，也可以指细的，习气也可以指烦恼。但如果烦恼和习气并存，烦恼指一些比较粗大的、现行的贪嗔痴等，习气指一些难以去除的习性。

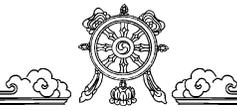
习性在每个人相续中都有，前面在讲习性时也提到过。就好像瓶子里的油，或把衣服放在香器里熏过后香气还很难以消尽等，都是习性。

修习佛法的过程，就是不间断灭尽烦恼和习气的过程。如果不灭尽烦恼，也不灭尽习气，就没有办法走近或修持佛法。所以修持佛法一定要灭尽烦恼习气。

在初级阶段，要针对比较粗猛的烦恼进行对治。尤其是在修行者的相续中哪一种烦恼最猛烈，就要首先针对这种烦恼进行修持。在很多窍诀的修法中都是这样观察的。

首先把这些力量强大的灭掉后，可以扫除很多修道过程中的障碍。在粗重的烦恼被压伏的基础上，再修持其他正法就会比较容易相应。其他种种细微的、中等的烦恼，也比较容易逐渐消尽。从这方面讲是烦恼先灭，习气后灭。

如果把烦恼、习气都灭尽，就达到了实相的阶段。因为在究竟实相中，习气和烦恼全都不存在。无论烦恼再粗重，或显现上习气再难以遣除，都只能说明我们的执著心非常严重而已。除了以非常严重的执著来安立



烦恼和习气之外，再没有其他的安立方式。

要把烦恼、习气灭尽，就要修持空性、修持一切万法无自性。例如小乘也是通过修持人无我空性来断除粗大的烦恼。菩萨也必须修持法无我空性，逐渐灭除很细微的习性。佛陀的烦恼习气都已灭尽，完全现前了根本不存在丝毫客尘的殊胜法界。

从断除烦恼习气的侧面讲，“承许即是无为法”，这就安立了佛陀获得无漏法的功德。小乘的圣者虽然也安立了获得无漏法或漏尽的功德，但这只是针对于阶段性的烦恼、漏来灭尽，对于比较微细的这部分还没有断尽。所以和佛陀的无漏法相比，小乘的无漏法、漏尽的功德也只是相似的一种，从阶段性的角度可以这样安立。只有佛陀可以安立殊胜的无漏法界。

第二个是讲周遍行，从哪个方面承许智慧周遍行？承许的根据就是“无著以及无碍故”。也就是通过修持殊胜的如所有智、入定的殊胜智慧，可以灭尽对一切法的耽著、对一些烦恼的执著，这就叫做“无著”。然后通过尽所有或后得的智慧，可以对一切万法无碍地了知、通达，获得遍知的功德。

因为具有了如所有智和尽所有智，获得了解脱身和法性身的缘故，而“承许智慧周遍行”。佛陀的智慧是周遍一切的。尤其在三转法轮如来藏的体系中，不仅讲了佛陀已经完全现前了离戏的功德，还再再处处都提到佛陀的殊胜智慧是完全周遍的。

我们在《入行论》、《入中论》中也学习过，二转法轮中讲佛智慧的时候，经常会讲佛陀以前曾经发过愿力，众生也有善根，虽然佛陀已经寂灭了一切烦恼和心



行，但仍然可以起作用。例如加持过鹏塔后，鹏塔仍然可以消除毒龙的种种毒气。也会使用如意宝，虽然没有分别，但是可以起作用。

从这个方面安立了佛陀灭尽了心心所之后，仍然可以起作用的道理。因为二转法轮中没有正面提及殊胜的自然智慧，所以从这个方面来了知。也可以从暂时、不了义的角度，以鹏塔、如意宝作比喻。

但鹏塔和如意宝毕竟属于无情法，以鹏塔和如意宝对佛的智慧、本体作比喻，暂时可以安立成不了义的讲法。毕竟以前的确发了愿，现在众生的善根也成熟了，二者和合起来也可以。

《入中论》中还对于以前发了愿，现在是否还可以这样实行，通过比喻进行了说明。例如一个陶师在做陶具的时候，首先要通过很大的勤作去极力转动机轮。机轮一旦运作起来，就可以自己运作了，陶师不需要再加力运转机轮。但后面自己运作，是通过前面极力转机轮的因而引发的。

同样的道理，佛陀也是一样。虽然现在成佛后没有丝毫的分别心，但在以前修学佛道的过程中，他曾再再地缘众生发了度化的愿力。后面虽然不勤作，这种愿力仍然起作用。相合于众生的善根，就可以起到度化众生的作用。二转法轮主要是侧重于这个方面讲的。

但在三转法轮中一方面讲到了离戏、离开一切分别念，一方面也提到了诸如“智慧周遍行”之类的。佛陀具有殊胜的智慧身，灭尽了种种的心心所、客尘杂染，不是什么都不存在的空性。灭尽了这些客尘后，相续中本具的自然智慧就完全显露了。所以佛陀在法界中周



遍利益众生的时候，是自然智慧。

自然智慧虽然不是分别心识，但它毕竟是殊胜的、远离一切障垢的、非常清净的智慧。这种智慧在无有任何功用的过程中，就可以成为度化一切有情的殊胜来源和依处。

全知麦彭仁波切在讲《澄清宝珠论》的时候，一方面提到了鹏塔等比喻，一方面也提到佛陀最主要的度化众生的因缘，来自于自然智慧。这样的自然智慧可以作为度化众生的最主要的因和来源。在那一段中麦彭仁波切没有偏离二转和三转，通过佛相续中的实际智慧，如实地安立了如何展开弘法利生的事业。

在三转法轮中的《宝性论》体系中也讲得很清楚。烦恼灭尽后，自然智慧已经现前了。之后通过无著和无碍，能够周遍地了知如所有和尽所有法，承许智慧的周遍行。佛陀相续中的智慧是属于最了义的角度。

而二转法轮中虽然也提及了佛的智慧，但它是通过世俗的角度安立的，没有把佛的如所有智和尽所有智等智慧安立成胜义的、殊胜的自体。只是讲世俗中具足这种智慧，但在胜义中完全是从离戏的方面安立的。三转法轮不仅是离戏，佛的如所有智和尽所有智，也属于殊胜的佛智的自体，这是究竟了义的方面。不了义的就是世俗方面都属于客尘，从这个方面稍微不一样。

“毕竟无灭自性故，承许即是无为法”。三个特点中的前面两个讲完了，第三个是无为法。从哪个方面来安立无为法？“毕竟无灭自性故”，佛的自体、实相是毕竟无灭的自体、自性。既然是无灭，当然就无生。所以已是无生无灭的自体的缘故，承许佛相续中的法是



无为法。

如果是有灭的自性，就不能作为究竟的皈依处。还有灭说明还没有到达真正的边际。因为如果有灭，它还是属于刹那生灭的法，或者就永灭了，即断灭。佛陀相续中的法不可能是断灭的，灭了之后还会重新生起，那就变成刹那法了。刹那法是相合于有为法的自性，而所有的有为法，前面抉择全都是通过因缘产生的，全都属于世俗的法。如果佛在最究竟的时候，还存在生生灭灭的世俗的法，那也不是真正的佛的本体。

从最了义的角度，如果认为佛相续中还具足这样的生灭的刹那性，也是对佛、佛智的诽谤。为什么？因为佛智本来没有刹那生灭的自性。如果还有刹那生灭的有为法的自性，就是对佛的殊胜本体做了诽谤。

无论从一灭永灭的角度，还是从灭了再生的角度，都不可能真正有灭的，所以佛陀的自性只有安立是无为法的自性。这个无灭也不是分别念面前所安立的。

从究竟实相的角度，所有生灭的自性都是客尘，究竟都不存在。佛已经不存在灭的自性，完全符合于它的究竟之义。所以通过这方面来抉择，佛相续中的智慧就是无为法的自性。

前面在抉择如来藏的自性时，或从抉择无上续的角度，因为无为法的自性是无灭的缘故，佛相续中具足的无为法，在菩萨的相续中也是完全具足的；菩萨相续中具足的，在众生相续中也是完全具足的。从这个方面讲也有很多必要。否则如果是真正的有为法，也不可能成就究竟、殊胜、不变、稳固的皈依处，会具有欺惑性。这在《如来藏狮吼》中也讲了很多。毕竟无灭自性的缘



故，承许佛相续中圆满的大无为法的功德。

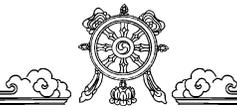
下面广讲不灭性（无为法）。“不灭性者为略说，由坚固等广说彼”。前面第三个特点中讲“毕竟无灭自性故”，这里讲“不灭性者为略说”。“不灭性者”是对承许无为法的略说。

“由坚固等广说彼”的彼字也是讲无为法。通过坚固、寂静、恒常、不变这四个根据进一步广说无为法。略说就是不灭，如果广说就是坚固、寂静、恒常、不变。

既然是“由坚固故广说彼”，那么到底怎样广说？下面就开始安立广说无为法的自性。“当知灭者有四相，反此坚固等法故，”广说是通过正面和反面两个角度安立。首先是“当知灭者有四相”，既然是无灭坚固的自性，那反方面的自性是怎样的？

“当知灭者有四相”，因为前面是讲不灭，那么反方面的灭可以安立成四种相。四种相可以安立成生老病死，或者灭的四种相可以安立成不坚固，不坚固的法也是灭的法。为什么不坚固的法是灭的法？因为这个法不坚固，有一个粗大的变化，生起来之后刹那刹那在变化，最后它的因缘彻底消尽。不坚固是属于有为相，是一种灭的相。

然后不寂静也属于一种灭相。它是不寂静的法。所谓的寂静，并没有生生灭灭的法。如果是不寂静的法，就存在心识、生灭的自性。所以不寂静也是属于灭的自性。后面就是无常，无常的相没有常住，变化的特征非常明显。第四个就是变异，也是灭的自性。变异是从生到死、从有到无，都是变异的自性。所以“当知灭者有四相”，即不坚固、不寂静、无常和迁变这四相。



“翻此坚固等法相”，“翻此”是把灭相反过来，讲到了不灭的自性。不灭的自性有四个特点，第一个就是坚固。因为它根本就没有灭的缘故，所以它是一种坚固的法。对照佛相续中的智慧作为皈依处来讲，也是坚固的自性，恒时永远作为有情的皈依处。不管是从粗大的角度，还是从最微细的角度来讲，都不可能有一丝的欺惑性。因为它的本体就是如是坚固而住的缘故。

第二个寂静，不寂静反过来讲就是寂静。完全寂灭、寂静的自性，这个方面也是不灭的。第三个讲恒常，恒常就是非灭。无常的法才有生灭，恒常的法就不会有生灭。第四个叫做不变。不变是针对于变异来讲，这种自性是不变的。

所以坚固、寂静、恒常、不变都是佛相续中完全具足的。至于核心的问题，其他法安立的方式，前面我们在讲《如来藏狮子吼论》——“如来藏品”的时候也讲过很多次，坚固、寂静、恒常、不变都是使用了这些名称，并不是分别念面前的恒常不变。这方面落入戏论中的四个特点是无法安立的。所以超越了分别念之后，如是安立了坚固、寂静、恒常、不变。

如果长时间学习这种术语，通过这方面思路去观察，应该不会落入到庸俗的分别念中。容易落入到其他矛盾、抵触的分别念中，是没有长时间听闻这种思路、接触这些术语的人。他们会认为这种坚固、寂静、恒常、不变，和二转法轮中讲的空性、和最初的时候讲的这些无常为什么不抵触啊？这些在三转法轮中并不成为问题，这些问题在前面已经真正解决过了。

所以我们就需要再再地说，这个地方的坚固、寂



静、恒常、不变超越了分别心。实际上讲佛功德的时候，都应该了知前面这些特征永远不会改变。这方面讲“翻此坚固等法故”。

“谓腐变异及间断，不可思议变易死，当知无彼故次第，坚固寂静常不变。”“谓腐变异”是从反面宣讲变异的自性，或者讲生老病死的变异法。有粗的生老病死，也有细微的生老病死。实际上在佛的相续中、菩提功德中，绝对都没有粗或者细的生老病死，所以次第安立坚固、寂静、恒常、不变。

这个地方“腐”是讲腐坏，是病的自性。任何一个法，不管是从无情法还是从有情法，它的相续、有为法成熟之后就会腐坏。这个方面就安立成老的自性。

第二个讲变异就是安立成病的自性。有为法不断地迁变，这个方面安立成“病”。从这个方面讲的时候就是有一种变化。比如我们的身体从健康到不健康的变化，是一种病的自性，但是这个变化和前面的变化不一样的地方，它会通过变异来引申痛苦。所以从这个方面来讲就安立为变异的法。

第三个间断就是生。为什么是间断呢？因为前面的法到了终点之后，间断它的相续，重新再产生另外一种法，所以生就叫做间断。

第四个不可思议是变异死亡。从粗大的角度来讲就是一种死。它的相续已经完全中断了，不是从重新生起的角度来讲，而是从中断的角度讲。间断是前面间断了，后面又重新生起来，这方面就叫做间断，后面就安立成死。

生老病死也有粗大的，也有比较微细的。比较微细



的无漏业和无明习气地对应前面的老和病，意生身和不可思议死亡，是对照后面的生和死。前面是老、病，后面是生、死。所以粗的生老病死和细的生老病死分别是凡夫和圣者所拥有的。他们都拥有生老病死，还是一种生灭法，而生灭法都是属于客尘法。从这个角度来讲，还没有和究竟实相相应，所以还没有达到殊胜的胜义谛。

“当知无彼”，无彼是讲在菩提的自性中没有粗和细的生老病死，没有客尘的缘故，所以次第安立佛相续中的法就是坚固、寂静、恒常、不变。因为所谓的不坚固、不寂静等，只是在分段生死和变异生死中有。在菩提中没有生老病死，所以佛陀已经真正获得了坚固、寂静、恒常、不变的自利功德。

从这方面我们就了知佛陀的自利功德完全远离了一切客尘、戏论，远离一切的变化、生老病死，获得了最为圆满究竟的殊胜菩提功德法，这个方面就是自利圆满的角度。

壬三、别说他利圆满

为白净法所依故，无垢智慧是为处，
犹如无相虚空界，见色闻声与嗅香，
尝味觉触知诸法，皆由彼者作为因，
如是为于佛二身，无碍加行坚固者，
殊胜六根行境中，无漏功德能生因。

他利圆满讲到了“白净法所依故”，佛身是属于白净法的所依。白净法是谁的白净法呢？这个白净法是



指所化，不管是菩萨或者是一般的凡夫人，一切的所化相续中的白净法都是以佛的自利为所依。如果没有佛陀的自利的功德，就没办法产生殊胜的白净法。

此处所讲的主要是就这些圣者菩萨而言的，圣者菩萨作为直接的所化，其他的众生作为间接的所化，这些殊胜的众生的白净法都是依靠佛陀的自利圆满作为所依，所以这个叫“为白净法所依故”。

“无垢智慧是为处”，佛的无垢智慧是为所依，处就是依处、所依的意思，或者叫来源、所依、依处，所以有佛的无垢和智慧作为所依。无垢智慧不是讲一个无垢的智慧，无垢和智慧是两个含义，在注释中讲得很清楚。

无垢属于解脱身，智慧属于法性身，所以这两个方面一个是从断得角度，一个是证得圆满的角度来进行安立的。实际上佛陀的相续是一切白净法的所依，所以无垢智慧就是一切白净法的来源。

这个方面是别说他利圆满，既然是别说他利圆满，我们就知道一切的他利圆满来自于自利，这也是把这个问题讲得很清楚。虽然菩萨在发愿的时候是一心利他，但是他也很清楚，如果自己的自利没有圆满，没有办法真正去行持利他的事业。所以他在行持利他的时候也会圆满自利。或者菩萨虽然为了度化众生的缘故要圆满自己的证悟、要圆满自利，但是他的究竟的目标还是为了他利。

我去修持这个法、圆满这个自利是为了什么目的呢？是为了利他，所以这个方面实际上和利他不矛盾。这个方面我们一定要搞清楚，否则有的时候看到菩萨



行中所讲到的要放弃自利，很多菩萨就连自利的名词都不敢提，生怕一提到就落入到了自了汉的行列中，就好像不是菩萨了。实际上可以提这个自利，关键在于你提自利到底是干什么。

从一个角度来讲菩萨的自利也就是他利，为了更加圆满利他的缘故寻求一个自利也是可以的。有些时候我们在学习要度化众生的时候，都不敢说要往生极乐世界，在有些人的感觉中往生极乐世界就是不管众生了，把众生抛弃在这个地方，眼睁睁看到众生受苦。因此在有些人的理解中，往生极乐世界是属于自了汉的行为，不往生极乐世界好像就是菩萨的行为。

但实际上不是这样理解的，关键就是看你发愿往生极乐世界的目的何在？如果是为了圆满利他的功德，绝对是鼓励的。因为阿弥陀佛也是把这些人接引到极乐世界，让他们很快的时间中获得不退转的功德，或者利益众生的殊胜的功德，然后就可以随自己的本愿一定是利众。

极乐世界是大乘的刹土，所以也是为了培养圆满的利他修行者，培养圆满利他的菩萨而设置了这个刹土。因此我们往生极乐世界也不需要很畏惧，实际上这个和在娑婆世界中为了利他来修禅定，或者究竟为利他暂时去深山中修法都是一样的。只要是为了圆满利他的功德，暂时往生极乐世界去得到殊胜的功德，这完全符合菩萨道。

我们在学习佛法的过程中，有的时候容易偏执一方，在没有学习到菩提心的时候，我们所作所为都是相合于自利的，一旦接触到菩提心之后，就看到菩提心中



所讲到要抛弃自利一心利他，连自利、往生极乐世界都不敢提，否则一提到之后就觉得变成自了汉了，就好像和其他的菩萨不是一个行列，这个方面也不需要。

实际上这个地方讲得很清楚，佛陀能够圆满利他也是因为他的自利圆满。你能够做多大程度的利他要看你自己的圆满了多少自利。如果你有初地的功德，是初地菩萨，可以将众生安置在初地；如果你是八地，就可以将众生安置在八地；如果你是十地，可以将众生安置在十地；如果你是佛，就能够将众生安置在佛地。

从你的能力的角度来讲，这个问题前面我们也讲过，也有很多道友提出了一些其他的问题，但实际上此处我们讲到了是你能够通过自利去引导众生安置在这个地方。比如以前有个大天比丘，他自己是一个造了五无间罪的人，但是通过他的讲法，他门下出现了很多阿罗汉，还有其他的很多事例。但是这个方面不是通过他自己的力量，主要是通过法的力量引导，讲法之后其他的人修持得到阿罗汉果。

此处我们讲到的是通过自己的力量，比如我是一个阿罗汉，就会很清楚怎么样把一个众生逐渐调化在阿罗汉的道中，阿罗汉是有这个能力的；初地菩萨也有能力把众生安置在见道的果位；佛的能力则可以将众生安置在佛位。

因此在利他的过程中，我们也需要具足这种自利的功德，如果我们连一点菩提心的自利功德法都没有，就没办法帮助众生了。

如果有一丝的利他心，你就可以通过这一丝的利他心去帮助众生。如果精通经论，你就可以把经论的内



容给众生宣讲，让众生也能够通达佛教所讲的意义。如果有殊胜的证悟，你就可以遣除有情的障碍，将众生安置在佛地，所以这二者之间都是有关联的。

完全没有自利就可以利他的情况非常罕见，所以从这个方面讲自利一定是利他的基础。有些大德讲，比如一个医生要去救度众生，他自己首先要保持健康状态，否则没有办法去帮助别人。自己保持健康状态就叫做自利，在健康的基础上去帮助其他众生解脱痛苦叫做他利。

菩萨修行的时候，要能够帮助别人，首先自己要保持某种情况之下的健康，如果你自己都不健康你怎么能去帮助别人呢？如果你自己相续中没有这种功德法，你怎么去帮助别人呢？这就是非常困难的事情。因此如果要帮助众生必须自己也要具足利他圆满。而在所有利他中，佛的利他是最无勤、最圆满的。

第一个原因，佛陀有能够将众生直接安置在佛地的能力。第二个方面，佛陀已经完全泯灭了所有的勤作、戏论，他的善巧方便也是最多的，因为他的智慧已经周遍。这个众生是自己该度的，还是其他众生该度的，这个方面佛陀看得很清楚。如果是自己该度的，就去度化他，如果是自己度不了的，就观察哪一个弟子和他有因缘，就派遣那个弟子去度化。这也是通过殊胜智慧如实照见之后，做了很多直接利益众生的事情。

前面讲过佛陀两种生死都已经远离了，他的自利事业圆满了，现在就是要恒时做利他的事业。怎么样将众生一个一个从轮回中救拔出来，安置在佛地，这就是佛所做的事情。



而菩萨自利尚未圆满，一方面要利他，一方面还要做自利圆满的修行。佛陀自利方面圆满，没有什么可修行了，所做的完全就是利他的事业。这方面比较起来，佛陀利他的事业是最为圆满的。

所以最究竟利他圆满的是佛陀，接着是诸大菩萨，然后是圣者，最后是凡夫人。如果要利他，一定要具足自利。在这问题上，我们不注意可能会堕到另外一个极端中。

既然利他必须是要自利，有些人就会想，没有这样的自利我就不能利益众生。所以，我现在先不利益众生。这也是一种极端。

利他有很多种方式。上师善知识并没有让我们像菩萨那样去利他，一定要把众生安置在菩萨位或者佛位。佛陀也没要求凡夫弟子这样做，也没有说完全不要去做利他，实际上从自己的能力的角度也可以做一些利他。

比如自己相续中有这样的利他心，自己能够掌握一个偈颂，就可以把这个偈颂给别人讲解，多多少少对这个众生都会有帮助。有的时候一说利他，马上就想到初地菩萨、文殊菩萨、上师等殊胜的圣者，认为利他们是他们的事情，我们不能做利他，这个方面不要这样考虑。

众生的思维非常喜欢落入极端。我们在学习佛法过程中，针对不同情况要反复观察。比如无垢光尊者说过，没有神通难利他，或者说如果你还是凡夫，就不要去做利他的事情。因为一般的人容易落到烦恼中，如果没有调伏自相续，没有掌握好这种界限，最后是自他俱损——利他没做到，自利也没做到。有些人看到这句话之



后，就认为肯定不能做利他的事情。这方面是不行的，因为利他也是圆满自利、打破自私自利的方法。

我们在学习佛法的过程中，如果以利他做幌子搞自利，百分之百任何一个组织都会反对。但是，如果在做利他的时候能够善加调伏自心，不要落到庸俗的分别念中去。在利他的过程中也能够调伏自己狭隘的心胸，不要老是想自己一个人依止寂静、自己一个人去清闲，或者自己一个人去享受。有的时候把这个作为自己轻闲享受的借口而已。因为利他必定是非常繁重、非常辛苦的事情，所以很多人就不愿意做。

但实际上在利他过程中，也能够开拓自己的心胸，调伏自己的分别念。尤其遇到难化的众生的时候，反观自己的心识上还是很狭隘的，有时自己的心识也是非常难以调伏的。

真正的调伏者遇到难以调化的人，他会有很多安忍心，一次调化不好就二次调化，或者长时间调化，他有永不放弃的决心和毅力，这也是打破自私自利的修法。所以在利他的过程中，无论遇到好调化的众生还是不好调化的众生，如果每一件事情都能好好对待，也能够对自己的修行起到很大的帮助。

因此，菩萨道是全方位修行的，有些人首先去独修，修行有成之后再再来利益众生，有些是在利益众生过程中兼顾自己的修行，在利他的过程中提升自己的自利。

至于说在利他过程中有可能出现障碍，实际上在独修过程中这些障碍也都可能出现，二者比例可以说是同等的。如果一个人在深山中修行，自相续中的烦恼还是照样会生起来。如果没有掌握好修法，在独修的过



程中很容易入偏，有可能会进入到小乘道，或者走火入魔、发疯发狂。有的时候会彻底对修行失去兴趣，永远不再修行了。这方面都有很多实例。

所以我们有的时候把利他过程中的困难夸大了，就会出现这种看法：只要是住山修行就万无一失，只要去度化众生，百分之百就落入了虎坑中。当然我们不能这样想，考评住山修行的人需要很高的标准，不是随随便便就可以住的。你可以住一两天，或者没去住的时候，一切都是美好的。

以前讲过一位道友的公案。他在没住山之前，觉得住山很容易，到处是野果子，什么都不用准备。去的时候看看哪里有挂野果子？全部是树叶，什么吃的都没有，结果住了一晚上就跑回来了。

像这样觉得山上什么都有，都不用准备，去了之后发现与自己理想中的情况完全不一样。去了之后没办法调伏自心，最后没办法修下去。所以我们不要太理想化，不要把住山修行想得过于美好，实际上住山修行非常艰苦，不是这么简单的事情。

所以选择适合自己的修行方式是非常好的。但是前面讲过，如果有一定的能力，对这部论典比较通达，可以真心诚意地让别人了知论典的内容。现在很多修行人针对圣者菩萨来讲差得非常远，但是相对于佛经中一个颂词也不懂的人，还是有超胜的地方。把自己懂得的意义给别人宣讲，让对方也能懂得，从而发起出离心，让他去对佛生起欢喜心，让他去对空性有一种了知，这也是一种利他。

这种利他来自于自利，什么自利呢？就是自己对



这部论典通达了。然后用这种相似利他心，认真去给别人宣讲，让他懂得佛经的意义。一方面自己好像功德很小，但是做了这个事情之后，自己的功德也会提升。通过利他，自己也会得到殊胜的利益。

我们对这个问题也是需要公正来看待，千万不要夸大，否则就容易产生偏颇的想法，没办法比较公平地认知这种情况。自己如果有能力的时候，也适宜做相应的利他，但是把众生安置在菩萨地、安置在解脱地的这种究竟的利他，凡夫人很难做到。

也许是通过你的因缘让他证悟了，但是这个不是你自己的能力，而是他相续中的福德成熟了，你只是在做一个助缘让他成就。如果真正要通过你自己的能力把他安置在利他位，你自己还是要获得自利。

前面讲了佛菩萨并没有要求我们把一个众生真正安置在解脱道中，上师也是这个意思。你去帮助众生，这个是可以做到的，每个人都有帮助众生的能力，哪怕是很小，但是都可以做。就是以这个很小的能力作为种子慢慢开始拓展，就好像大海波浪从中心开始逐渐拓展，我们自己的心胸和修行，在这个过程中都会逐渐地增长圆满。

最后就会像佛一样利他，佛陀因地在地狱拉马车的时候，就让狱卒把同伴的绳子套在自己的脖子上，佛陀就是从这个地方开始利他的。

最初的这一念利他的心和最后佛那种不可思议的利益众生的情况没办法相比。但是如果没有最初的这一点利他，也不可能打开非常伟大的菩萨行的修行之门。



我们也是一样的，如果不迈出第一步，总是龟缩在自己的小圈子里面，什么都考虑到自己的利益，那就永远没办法达到佛的境界。如果总是想怎么样圆满自己的利益，但却没有想到利益众生，为了自己享受、自己快乐，却而不考虑众生利益，这也是不对的。

学习菩萨道的时候，要把自己的心胸打开，要去接触众生就要给众生做很多的利益。随自己的力量，是一个小人就做小人的事情，是一个大人就做大人的事情。

从这方面讲的时候，都能够找到自己的位置。哪怕给一个人能把一个偈颂讲清楚，让他内心有一种收获，这都是一种利他。从这个方面开始逐渐就可以真正做到菩萨或者佛的利他心，所以我们对于这个问题还是要好好考虑。

此处讲到了利他圆满，这个利他主要是相合于自利为基础。

“犹如无相虚空界”，虚空界是无相、无为的自性，虚空没有相，它没有变化，所以它也不是作为能生因。但是虚空界可以作为其他的色、声、香、味、触、法显现的因，其他的眼根等等缘色、声、香、味、触、法，就能够产生六识。

“犹如无相虚空界”作为比喻，就可以了知在虚空界中显现色、声、香、味、触、法，就能够让眼根见色、耳根闻声、鼻根嗅香、舌根尝味、身根觉触、意根知诸法。“皆由彼者作为因”，都是以无相无为的虚空界作为因。

但是它不是能生因，这个方面就是讲有了虚空界之后就可以显现这种六境，六根缘六境就可以产生六



识，有这种对应的方式。

和这种比喻相似的是“如是为于佛二身，无碍加行坚固者”。如是成为“于佛二身无碍加行坚固者”的对境是什么？对佛二身无碍加行坚固者就是指菩萨，菩萨实际上是以佛的二身做加行。从哪个方面说对佛的二身做加行呢？佛的二身就是前面讲的解脱身和法性身，或者是法身和色身。对佛的二身无碍加行，就是指谁想要获得佛陀的解脱身和法性身，就要修持菩提心和菩萨道。因为菩提心和菩萨道到达究竟的时候，就会成佛，现前佛的二身。

所以为了现前佛的二身做修行者，就是这个地方所讲到的“于佛二身无碍加行坚固者”。对于获得佛的二身做无碍的加行，而且这个加行做得很坚固的人，就会成为这些人的殊胜六根的所缘。

“殊胜六根行境中，无漏功德能生因。”殊胜六根简别了一般的六根或者凡夫人的六根等等，只有菩萨的六根才能称为殊胜六根。前面所讲的见到了佛陀的报身，这不是一般的眼根能够看到的，它是离戏论者始能见²³，所以叫做殊胜六根。

“无漏功德能生因”，相续中无漏功德能出生的因，实际上是讲佛的自利，就好像无相虚空界一样的佛的功德法。无相虚空界对照佛相续中的殊胜的功德²⁴；在虚空中显现六境，对比佛相续中显现殊胜的色声香味触法；成为一般的六根的所缘，对比殊胜六根的行境；

²³离开戏论的菩萨才能够见到佛的报身。

²⁴就是前面所讲到的无漏、周遍和无为的功德。



通过六根见到六境而产生六识的角度来讲，是说菩萨的殊胜的六根缘到佛功德中所显现的六境，而产生殊胜、无漏的功德。从这些方面讲都是有对应的。

能生因是讲能够出生的因，佛的自相续功德和前面所讲的一样，它不是能生、所生的那种能生，而是作为一种所缘。所缘就是在佛的无相、无为的功德中能够出现殊胜无漏的色、声、香、味、触、法。菩萨缘这个之后就产生无漏功德。就好像前面所讲的六根缘六境能够产生六识，菩萨的殊胜六根缘这种殊胜的六境，就能够产生无漏功德。这方面有一种他利圆满的对应，从这个方面来进行安立的。

以上就讲完了第三个科判的意思——二利圆满。

今天就讲到这个地方。



第三十三课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。

《究竟一乘宝性论》有七个金刚处，前面已经讲了四个金刚处。在讲菩提品时，主要是通过八个意义来安立殊胜的菩提，前面讲过了菩提的本体、菩提的因、菩提的果和二利。今天讲的是第四个科判，第五个意义——具足功德义，主要讲能够成办二利的基或者依处，实际上就是讲具足的功德。在科判中对于十五个功德、四大类进行宣讲。

庚四、具足功德义分二：一、以异名略说；二、广说根据。

辛一、以异名略说

**不思常坚寂不变，静遍离念如虚空，
无著无碍无涩触，非见取善佛无垢。**

这里面有四大类的功德，分为十五种。第一大类主要讲甚深的功德，第二大类讲不变的功德，第三大类讲断证的功德，第四大类讲清净的功德。四类功德在广说中都有——宣讲。

四大类所摄的十五种，第一个就是讲“不思”，不可思议。第二个“常”，第三是“坚”，第四讲“寂”，寂灭。第五是“不变”，第六是“静”，寂静或者灭的意思。第七是周遍，后面讲“离念”，就是无分别的意思。再后面讲“无著”、“无碍”、“无涩触”。第四句讲非见、非取；“善”，是指自性清净的善法，第十五讲“无垢”。



在分别的时候，不思就是不可思议，主要是讲第一大类不可思议的缘故，安立成甚深。第二大类讲不变，有四类功德——常、坚、寂、不变。第三大类讲到断证，证功德中有寂静、周遍、无分别；断的功德有无著、无碍和无涩触，这些总摄于第三类断证功德中。第四类是清净的功德——非见、非取、善和无垢。四类摄十五种意义从这方面来了知。

在名字上面简单解释一下。首先第一个“不思”即不可思议。怎么样的不可思议？闻、思、修的三种智慧都难以思议。对什么难以思议？对菩提的功德。本来具足这样的功德，或者对于佛的自体、佛本具的功德难以思议的缘故，就叫做甚深。

常、坚、寂、不变是讲第二类不变的功德。不管是恒常、坚固、寂灭，还是不变，实际上都是从不同的侧面宣讲不变的意义。恒常远离了无常，坚固远离了不坚固，寂灭远离了生灭的变化、远离了不寂静，不变远离了迁变。因此这里面都是讲不变的功德。

静、遍、离念三个主要是讲断证中的证悟功德。证悟功德中，第一个静是寂静。这个寂静和前面的寂静稍微有些不同。前面的寂灭或寂静主要是讲离开生灭，后面的静主要是讲灭谛，因为安住在灭谛的缘故，所以极为寂静。静就是证悟了灭谛的功德。

遍是周遍，是证德中的尽所有智。尽所有智周遍了知一切万法，就叫做周遍。离念是离开分别念，无念的意思，就是证悟了如所有智。以上讲了证德。²⁵

²⁵在讲这个颂词的时候，注释中首先讲断德，后面讲证德。按照上师讲义中的



后面是讲断的功德。断的功德如虚空、无著，如虚空和无著放在一起，主要讲断除了烦恼障的缘故，如虚空一样没有真正耽著的地方。如虚空无著或如虚空无碍、如虚空无涩触，这几个讲法都可以。

如虚空无著讲到了断德中的第一类——断烦恼障。第二类是断所知障即无碍。因为有所知障就有碍，所以从这方面讲，因为断除了所知障的缘故，就叫做无碍。第三个无涩触，是断除了三摩地障、禅定障的缘故，安住在非常殊胜的出世间禅定中，远离了世间禅定涩触的自性。

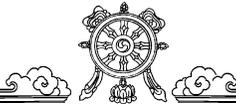
以上讲到了第三类断证的功德。第四类讲清净的功德，也有四种——非见、非取、善和无垢。

首先讲非见。佛的自体、色身，因为不是四大组合的缘故，没有办法通过眼根来见，是通过智慧眼来见，从这方面讲，叫做非见。非取是讲佛的自体离开了分别念，不是通过比量的推理或者通过其它的法以及分别心能取受的。

因为非见、非取的缘故，离开了眼根等根识，离开了意识等等，所以非见、非取对照的是清净的功德。清净了什么？清净了一般庸俗的眼根和意根。强调通过殊胜的智慧，尤其是最了义、最究竟的智慧，才能够了知、见到、取受殊胜佛的自体。这根本不是一般的眼根、意识的见取之处，称之为非见取，突出了佛清净的功德。

善和无垢是讲佛的两类功德。佛无垢加了个佛字，

顺序是颠倒的。在注释中第一个断德应该是证德，第二个与第一个必须要调整。后面的意义和注释中，前后稍微有些不一样，可能是字打错了。



是讲如来、佛所具足的功德。这个佛可以放在前面的任何一个当中，比如不思、常、坚、寂、不变，或者是如所有智、尽所有智，或者断德中都可以放。把佛放在这个地方，实际上就是讲，这些都是佛所具足的功德，或者说是佛的本性中所具有的功德。

善就是善法，是从自性清净来讲所具足的善根。很多胜义的善法不是通过因缘、有为法而生成的，而是本来自性中具足的。这是从自性清净的角度来讲具足的胜义善法，无垢是从离开垢染的角度来讲。一个是具足善法，一个是离开垢染，善、无垢都是强调清净。自性具足善法是清净，本来没有垢染也是清净，这两种都叫清净。

所以第四句中非见取、善、无垢都是从清净侧面进行安立。以上讲了“以异名略说”，以十五种异名略说了具足功德义。

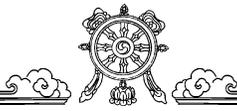
辛二、广说根据分二：一、于何者具功德之理；二、所具之功德。

怎么样来安立这十五种功德，就是广说根据。第一个科判和第二个科判中，一个是于何者具，一个是何者所具什么功德，即一个是能具，一个是所具。能具就是谁具足功德呢？在科判中讲二身具足这样二利的功德。所具的功德是哪些呢？就是十五类的功德。

壬一、于何者具功德之理

主要是从能具的角度。

依于解脱法性身，显示自利及他利，
自利他利之依处，具有不思等功德。



“依于解脱法性身”，解脱就是前面所讲的解脱身，法性就是法性身。从具足无漏、周遍等等方面讲具足解脱身，或者是从一切障垢中已经解脱。法性身是讲具足法性的功德，具足十力等的功德。

“二身”是解脱身和法性身。依靠解脱身和法性身就可以显示自利和他利之处。因为一切的自利和他利，都来源于解脱身和法性身，所以“显示自利和他利”。从这个方面就知道了自利、他利是依处。谁是自利、他利的依处？就是二身。二身中就具足“不思等功德”。前面三句主要突出了“能具”（就是讲二身）。

“所具略说”是承上启下。然后讲“具有不思等功德”，就是所具的不思乃至无垢等十五类的功德。这里面讲到了何者具，就是二身具²⁶。也就是说，如果想要具足或者安立这样的功德，要从二身的自性角度来讲。

“二身的自性”从本性来讲也是如来藏的本体，只不过是从它远离了障垢和现前了本体的角度来讲。法性身中所讲的种种功德，和解脱身中所讲的无漏等功德，实际上也是如来藏的本体。因此说来说去还是归于如来藏中。

佛是将如来藏上面所有的客尘都已经彻底地清净、消亡之后，显现了二身，二身就可以显示自利和他利。自利和他利中，实际上是以“不思等功德”如是来进行庄严的，具足了不思等功德。这方面的意义应该如是了知。

²⁶ 这个二身就是前面讲的解脱身和法性身。



壬二、所具之功德分二：一、广说甚深之根据；二、宣说其余之根据。

前面讲“能具”，下面讲十五类“所具”。“甚深之根据”是前面我们分了四大类中的第一类，对于第一类不可思议的功德单独宣讲，所以是“广说甚深之根据”。

第二个方面是“宣说其余之根据”，“其余之根据”就是讲到四类中的后三类，比如不变的功德、断证的功德和清净的功德。后面是单独地以三个科判进行抉择。

癸一、广说甚深之根据分三：一、总标不可思议之理；二、广说彼之差别；三、根据与比喻对应。

对于“不可思议”进一步展开宣讲。

子一、总标不可思议之理

一切种智之行境，如来非是三慧境，
是故当知此智慧，一切有情不可思。

字面上的意思是，一切种智的行境就是如来法身。此处就是从字句上、名言中把一切种智和如来分为“能境和所境”。一切种智就是讲能境，它的行境即对境就是如来的法身。

实际意义上，一切种智就是如来法身。但是，此处从字句上或者从便于了知的角度来讲，一切种智安立成能知、能境；如来的法身则安立成所境。

实际上如来的法身只是一切种智之行境。进一步简别了它“非是三慧境”。它既然只是一切种智的行境，就不可能是其余的分别念等的行境。所以此处讲“非是三慧境”。“三慧境”就是讲闻慧、思慧和修慧，它不是闻思修三种世间智慧的对境。



“是故当知此智慧，一切有情不可思”，所以就应该知道：殊胜的智慧或者如来的本体是一切有情不可思议之处（一切的有情都不可思议），从这些方面如是地进行安立。

在这个颂词中也体现了两种含义。第一种含义，实际上是讲如来的法身只能是一切种智的行境，只有佛和佛才能够了知这样一种如来的法身。除了佛和佛之外，如来的法身甚至不是十地菩萨的行境。

前面我们曾经提到过，“破一分无明，证一分法身”，虽然有这样的讲法，但是圆满佛陀的法身，实际上也不是十地菩萨等的行境。因为还没有获得一切种智的缘故，相续中还多少具足无明障垢，所以根本不是其余有情的行境，而只是一切种智的行境。如果获得了一切种智，就能现前如来的法身。

“破一分无明，证一分法身”，这个“法身”前面我们也分析过，可以理解成是实相。破一分无明就可以证一分实相。所以，如果从实相的角度来讲，我们认为佛已现见了圆分的实相，菩萨们现见了少分的实相。但是，如果把法身的意思安立在佛上面，这种法身绝对不是菩萨的行境，从这个方面可以了知。所以，它只是一切种智的行境。

第二个意思是讲，其他有情的智慧无法了知如来的行境。这个方面是从“非是三慧境”的角度来了知，不是闻慧、思慧和修慧的分别念所摄智慧的对境。如是了知总标不可思议之理。

子二、广说彼之差别

“广说彼之差别”的“彼之”，实际上就是讲到了



不可思议。前面是总标的不可思议，下面就是广说不可思议的差别。从哪个方面来讲不可思议的差别呢？从“不是三慧”的角度来分别进行观察。怎么样不是闻慧的对境，怎么样不是思慧的对境，怎么样不是修慧的对境。

所以，前面总标没有单独地在颂词中讲不是三慧的对境，只是说了它不可思议或者“非是三慧境”。至于怎么样才能安立不是三慧的差别呢？就在这个颂词中讲到了“广说彼之差别”的意思。

微细故非闻慧境，胜义故非思慧境，
法性甚深故亦非，世间修慧等行境。

针对三种智慧都不是了知如来法身的智慧。原因第一个就是“微细故非闻慧境”。我们在讲：不是闻慧、思慧、修慧的意义之前，首先介绍闻慧、思慧和修慧。虽然在其他很多论典中都作了解释，但是相合于本颂中稍微作一个简单的介绍，或者回顾一下这种意义。

首先，以听闻为因而产生的智慧叫做闻慧。闻慧和闻是两个意思，闻慧以听闻作为因，听闻是不是闻慧呢？听闻不一定是闻慧。因为在听闻的时候，有些人听懂了、有些人没有听懂。如果没有听懂，就只是听闻而已，那就没有产生闻慧。

如果以听闻为因而产生了智慧，比如这个颂词听懂了，这就是通过听闻产生了闻慧。这个方面就是讲到了闻慧的意思。

第二个就是讲思慧。思慧是以什么为因呢？实际上，思慧是以闻慧为因、或者说通过闻慧作为因之后，



进一步地思考。虽然思慧直接来讲是通过思维而产生的智慧，但是，如果没有刚开始的闻慧，实际上没办法在这个基础上进一步地打开思路、遣除怀疑、增益、损减而产生思所生慧。

所以，思所生慧是由思而产生的智慧。通过什么为思维的对境呢？就是通过听闻作为思维的对境。

闻思修的三个步骤，第一步就叫听闻。听闻之后就要安排下去看书，实际上，安排下去看书是要让我们产生思慧。因为闻慧毕竟是很肤浅的，只是打开一个思路而已，大概对这个颂词怎么样去了知、去解释。

关于这个颂词，听闻之后还有很多疑惑必须要解开。这个步骤必须要自己去做，讲法者没有办法让你很深地遣除疑惑，所以必须要依靠讲法者传递的智慧、思想、或者思路，听闻者自己去做。

如果不听闻，这个思路很多时候就打不开。在听闻之后，大概知道这个颂词或者这个经论应该从哪个角度去了知和趣入。给你讲解了方法之后，后面就循着这个思路仔细地去思维：这个颂词中这个术语讲的什么意思？这个句子讲的什么意思？它表达的意义是什么？每一句之间是什么意思？合起来是什么意思？和前面这个科判、和后面的这个意义是怎么样连接的？它表达什么样的修道信息？和我的相续怎么样关联？这都是属于思维的对境。

思维的对境非常多。一方面讲，主要是遣除增益、生起定解，这个里面实际上包括了很多思维的内容。通过长时间的思维，我们的智慧就可由浅而深地深入。对这个颂词最初的时候连字面上都不懂，听闻、思维之后，



逐渐就由字面上过渡到它的意义，从浅层的意义过渡到深层的意义。这个过渡的过程实际上就已经遣除了很多怀疑。

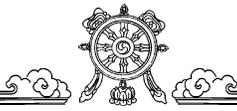
遣除的这些怀疑，恰恰就是我们修道过程中的这些多多少少或者粗粗细细的障碍。闻和思都是为了修行而服务，我们要修行，就必须在前期遣除很多的障碍，最大的障碍就是通过闻慧来遣除。最大的也是最初的障碍是一无所知，我们对于修行什么都不知道，通过听闻大概了知。然后更微细一点的障碍通过思维来遣除。

遣除了障碍、产生定解之后，必须要通过修行来感受。法句中所讲的甚深意义，被我们的思慧抉择出来之后，要让内心产生觉悟，就必须要通过修行的方式去安立。因此闻思修的次第就是这样的。

如果抛开了前期的闻思，想要直接地到修慧，除非你是一个上根利智的人，相续中本来就有很深的福报、见解，虽然没有听闻很多，但是也绝对不可能偏离修行的轨道。除了这种情况之外，如果没有经过闻思去修行，多半没办法修持。因为闻思所确定下来的就是你修行的目标、所缘。

如果你没有经由闻思的道路，相续中没有产生殊胜的定解，那你修的时候，就如麦彭仁波切所讲的一样，修庸俗分别念。修自己认定的一个所谓的“法”。实际上很多时候是有问题的，只不过是自己的分别念派生出来的影像而已，它仍然属于庸俗分别念。

麦彭仁波切说：修持这样的庸俗分别念有什么用呢？无始以来，我们就是在串习、修持这个庸俗分别念，但是结果还是不容乐观的，仍然还是流转在轮回中。因



此，必须要经由佛菩萨的智慧，通过听闻和思维产生属于自己的定解。再缘这样的定解再再地观修，就会产生殊胜的效果。如果没有经过闻思去修行，就容易产生歧途。

思慧主要是把经论中的意思、或者把讲法者、把上师传递给我们的意思，通过思维变成自己的东西。这个过程很多时候是必须自己要走的，谁都没有办法代替你。

一代一代的人都经过这个过程，从弥勒菩萨造出这部论开始，法本的意思就从来没有变过。一代又一代的人经由学习这部论典之后，产生了属于自己的定解，之后通过这个定解修持，产生了属于自己的证悟。

上师只能把他自己相续中知道的告诉你，但是告诉你的东西永远是属于他自己了解和证悟的。至于他表达出来的东西能不能成为你自己的受用？那就要看你的领悟能力、你的精进和毅力，能不能把这样的含义变成你自己的东西。

我们在学习的时候就是这样的，如果没有好地去思维，听完之后，意思还是属于法本、上师的，真正要成为自己的意义，也必须要通过长时间的闻思，才能够达到非常稳固的定解，才可以缘这个定解去修炼。所以从这方面讲“胜义故非思慧境”，这里讲了思慧的意思。

讲完了思慧再讲修慧。修慧是通过修而产生的智慧，修的所缘是什么？就是思慧所得到的定解。要修的话，必须要有一个所缘境，否则很散漫地修，以庸俗分别念作为所缘，是没什么可修的。要达到修所生慧，必



须要有正确的修，以思慧得到的定解为所缘境，不断地去串习。

比如修空性，我们通过思慧再再观察之后，得到一个空性的正见或者单空等等。这个正见是不可动摇的，或者从某个阶段、某个角度而言不可动摇。显现在我们面前的一定是空性的，对这个问题已经没有怀疑。

修行的时候，实际上再再地缘这样的程序去观察。首先是现前一个法，通过离一多因等一个个步骤观察下去之后，得到空性见，通过定解了知它显而无自性，然后安住在空性中。

如果又产生分别念的时候，就再重新观察，又安住在空性正见中。这样反复去串习，内心由实执的状态变成空性的状态，最后自己的心就变成了空性。这就是觉悟空性，修得深一点就叫做证悟空性，除了这个之外，再没有其他的。

因此以修作为因而产生的智慧叫修慧，而修慧的所缘恰恰就是思慧的结晶，思慧的结果就是定解。所以修必须要缘定解而修，才可以产生修所生慧。这方面是讲闻思修的次第。

闻思和修不可脱离。一方面我们如果脱离了闻思去修行，会非常危险。但是如果只是闻思而不修，也没有什么意思，因为闻思必定是为修而服务。如果你闻思到最后不去修炼，我们学习教法就没有很大的必要。所以要善巧地懂得将闻思和修行有机地结合起来，这样才能够真正地调伏内心，把正法融入到自相续中。

有一种讲法，如果没有闻思去修行，就好像是没有手去攀岩，非常危险，没有办法到达目的地。但是从另



外一个角度来讲，如果只是闻思没有修，就好像具足了
很多只手，但是从来不去攀岩，这样也没办法到达目的
地。

以前宗萨仁波切也讲过这个问题，有些人批评一些修行者：“你们这样没有广大的闻思去修行，就像萨迦班智达所讲的一样，没有手臂去攀岩，很危险。”宗萨仁波切开玩笑说：“如果按照我的意思来回答，有很多标准的学者学习很多法，就好像这个人试图拥有了一千只手，但是从来就不去攀岩一样。”如果只是闻思而不去修行，就好像通过闻思得到了很多只手，但是从来没有用其中任何一只手去攀岩，这也是没有意义的事情。

这里面传递出来一个信息，闻思和修行要善巧地结合。通过闻思产生了思慧后，应该去实践，在内心产生道的证悟。因此没有闻思的修行和只有闻思没有修行，这两方面都是歧途，作为修行者都要善加规避。世亲论师等很多论师都提到了闻思修是不可超越的次第，对于一般的凡夫人而言，通过听闻、思维、修行的路线去达到证悟，是非常把稳的事情。

但此处是在讲佛的本体，已经是果位的法了。所以在凡夫位的时候，经历这样的闻慧、思慧和修慧，的确没有办法真实地去缘这种殊胜的菩提，这是两回事情。虽然必须要经由闻思修的智慧才能到达佛的本体，但是闻思修的智慧从因位的角度而言，必定还是属于分别的状态，还没有办法对于一切种智的所境、如来的本体进行真正的思维，这叫不可思议或叫甚深的道理。

前面我们对闻思修的法做一番归摄，这方面非常



重要。我们不要离开这种体系，自己想要去另辟蹊径找一条修行的道路。实际上通过很多大德、佛菩萨们的实践或者智慧观察，都归摄出了闻思修的修行次第。前面也讲过，除非是特殊的根基，否则一般人还是要老老实实地经过这样的闻思修，最后就可以达到比较稳固的证悟的境界。

下面进一步讲它的差别：第一个，“微细故非闻慧境”。法身是非常微细的缘故，不是闻慧的对境。因为闻慧的对境都是缘词句或者缘文字，这些都是很粗的，都是分别念的对境，或者属于有为法的对境。法身是很微细的法性，通过文字或闻慧没有办法表达。

比如在讲《宝性论》、讲甚深的法身，这时文字和词句有没有真正触及到真正法身的本身呢？实际上没有触及到。我们在听闻过程时，脑海中生起一种：“哦，这个就是法身”的概念。闻慧中产生的法身的概念是不是真正的法身的自性？不是的。“微细故”，真正的法身是很微细的，而我们的闻慧是一种分别，是文字和语言的对境，因为它的本体如是的缘故，没有办法真正去了知，即“微细故非闻慧境”。

第二个，“胜义故非思慧境”。思慧是对于法的伺察，是思慧的自性。但是佛的法身是胜义谛本体的缘故，绝对不是伺察的对境。《入行论》中讲：“胜义非心境”。伺察是心的本体、心的对境，而“胜义非心境”，一定是超越了分别念的对境的。

思慧能够辨别法身是这样的、空性是这样的，实际上从一个角度来讲，法身作为总相、目标，“手指”的作用是可以产生的。但是这个是不是法身本身？绝对



不是。二者之间必须要搞清楚。只要是通过分别念或伺察而安立的对境，绝对不是真正的法身。真正的法身是殊胜的胜义谛，而胜义谛绝对不是思慧的对境，所以此处讲“胜义故非思慧境”。

第三种，“法性甚深故亦非，世间修慧等行境”。法性是非常甚深的，也不是世间修慧等的行境。世间修慧有两种，一种是世间的禅定，一种是缘前面的思慧而产生的修行的智慧。虽然也可以缘胜观、缘实相、缘空性去修持，但是没有超越世间到达出世间智慧之前，这些智慧都叫做世间修慧。

到达初地之前的智慧叫做世第一法。第一法最超胜，但是前面有个世间的“世”，说明它仍然是属于世间中最超胜的智慧，还没有超越世间，到达初地之后才是出世间的智慧。从这个角度讲，不管相续中怎么样通过世间修慧，产生了这样那样的觉受，实际上都是属于世间修慧。而这样的甚深法性也不是属于世间修慧的行境。

世间修慧可以产生种种的觉悟。比如在听闻的时候，没有觉悟到空性、无常，或者思维的时候没有觉受到这样的无常，但是修的时候可以产生，它的力量是非常大的。

一方面讲，听闻的智慧即闻慧是最浅的。不管在课堂上听闻的时候产生多大的震撼，这种力量都是非常浅的。这种了悟、智慧，也许出门就忘了或过两三天就忘了，根本再没有那种境界或法喜了。

第二步思慧得到的法喜就要深得多。我们很多人都有这种体会：当你把一个问题思考得很透彻的时候，



那种欢喜心就绝对不是闻慧得到的肤浅的欢喜心可比的。你在思慧的阶段，对于无常、空性从道理上方方面面遣除怀疑，得到了定解，就绝对比闻慧产生的智慧要深广多了，而且通过这个产生的欢喜心也要强得多。

同样的道理，在修的过程中产生的觉受、利益也远远比思慧深得多。通过修行而产生无常的观念，与你在听闻的时候“这个是无常的”、思维的时候“这个是无常的”观念，理解、体会就完全不一样。如果在修行的时候能够体会到无常，自然而然你的行为就会改变。

你在修行的时候能够体会到空性，你的粗大的烦恼基本上就很难生起来了，所以从这个方面讲修慧有其不共的力量。但这都是属于世间的行境，还没有办法真正触及到实相本身。可以作为一种阶段性的成果²⁷。而法身本身超越了世间智慧，到达了不可思议的甚深之处，这方面我们要了解。

对于凡夫人来讲，闻思修三慧的次第不可缺少。凡夫人如果长时间在闻思中徘徊，没有真正产生觉受，很多人容易产生疲厌，或者会产生一种满足，觉得自己已经完全懂了。实际上这也不好说，有时候觉得懂了，但其实还没懂。

通过长时间的闻思会产生更加清净的见解，但有了见解之后不能够老是去受用这个见解、把这个见解当成果，这是一个很大的歧途。如果把这个思维的见解当作我已经证悟了、了达了，实际上是很危险的，所以在具有见解的基础上进一步要去修持。

²⁷ 闻慧、思慧、修慧都是一种阶段性的成果。



这就是三个阶段性的过程，没有这三个过程很难到达殊胜的证悟。但是这三个过程必定只是过程而已，只是分别念的对境、世间智慧的行境，和这个地方所讲到的如来的功德、佛陀的法性、法身还有很大差距。

我们既不能以闻思修的三种智慧为满足，这个歧途、极端必须要抛弃，也不能认为既然佛的智慧不是闻思修的行境，我就干脆抛弃闻思修，这样做也不可取。佛陀在一部分经论中讲闻思修的次第，一方面也说佛的智慧不是闻思修的行境，这是两种不同的阶段，我们要看自己处在哪个阶段。

总之闻思修对我们而言是需要的。但是在学习的时候，我们也知道最后要抛弃闻思修，因为真正的法性不是闻思修的行境。但最后要抛弃不等于最初要抛弃，如果没有善巧的智慧，就很容易误解经义、断章取义：你看经典中是这样讲的，法性不是闻思修的行境，而我是修法性的，所以我根本不需要闻思修。这就完全错解了弥勒菩萨的意义了，因此分开阶段来安立非常重要。

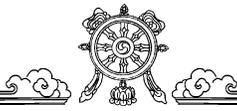
子三、根据与比喻对应

“根据”就是指前面所讲的如来的法身超越了三慧的对境，以这个根据和比喻对应。

此因如盲不见色，凡夫从来未曾见，
亦如产房内婴儿，不见日轮圣亦尔。

因为是根据与比喻对应，所以此因就是前面所讲的如来的法身，它不是三慧的对境。怎么样通过比喻来了知呢？

第一个就是“如盲不见色”，就是对应凡夫从来未



曾见，犹如一个天盲²⁸，从无始以来就没见过法性如来藏的自相或本体。

第二个比喻，“亦如产房内婴儿，不见日轮圣亦尔”。刚出生七天或七天以内的产房的婴儿，他的眼睛只能够睁开一点点，这时他的视力力量还非常弱，所以只能够见到一般的、不是很强烈的亮光。婴儿很幼稚的眼睛没办法去看大日轮。“圣亦尔”，圣者也是同样道理，见不到犹如日轮一样的如来藏光明。

这里的“圣者”有两种意思，一种是指声闻缘觉，引用《胜鬘经》中讲到的，婴儿出生七天没办法见到日轮，同样道理，声闻缘觉也没有办法见到佛的自性如来藏。针对声闻缘觉实际上没有见到实相的一分的缘故，犹如婴儿没办法见到日轮，不能容忍日轮的光明，这个圣就是指二乘圣者。

还有一种圣是指十地菩萨，把其比喻成产房内的婴儿。十地菩萨只能够见到少分的如来藏，从见少分不见多分的角度讲，这里叫不见，从太少了的角度来做否定。十地菩萨犹如产房内的婴儿，也根本没法圆满见到佛陀的殊胜自性。

所以这个“圣”根据不同的经典有不同所指，前面通过《胜鬘经》就直接讲到了产房内的婴儿就像二乘的智慧，没办法见日轮。后面在《涅槃经》等经典中是指十地菩萨没办法见到圆满的佛性，只见到了少分的自性，就像产房的婴儿只能见到一点点太阳，没办法见到全分的日轮。从这个方面讲时，把圣者安立成十地菩萨。

²⁸ 天盲，生下来就是盲人，对于色法的形状和颜色从来不知道、也没有见到。



当然如果十地菩萨不见日轮，那下面的七、八地到一、二地的菩萨、乃至声闻缘觉等就更加不见了。“圣亦尔”就是总之来讲，十地菩萨不见多分叫不见，下面的包括声闻缘觉是真正不见日轮，这也叫不见。所以这个“圣”可以是指十地或十地以下的菩萨。

前面这两句主要是讲凡夫人不见，后面两句是从二乘乃至十地菩萨也不见。那么最后到底是谁见呢？只有佛才能真正见到殊胜圆满的法性，这个意思从这方面可以了知。

癸二、宣说其余之根据分三：一、不变之功德；二、断证之功德；三、清净之功德。

前面分了四大类，第一类甚深的功德讲完了，后面还剩下三个：不变、断证和清净，下面次第宣讲这三大类功德。首先讲第二类，不变之功德。

子一、不变之功德

远离生故是恒常，无有灭故是坚固，
无彼二故是寂灭，法性住故是不变。

这里讲得很清楚，为什么叫恒常、坚固、寂灭、不变？它都有一个根据。首先第一个，为什么是恒常？“远离生故是恒常”，因为远离了因缘所产生的缘故，所以是恒常的。

在学习佛法的时候会出现这种疑惑：最初在讲一般的经典如二转法轮或下面的经典，佛法中讲一切都是因缘产生的。我们在学习时，也觉得因缘产生一切法这是非常合理的，这就是一切万法的实相。在学到后面的时候，又讲了只要是因缘产生的都是虚妄的法。我们



的观念又转变，好像因缘产生的法就不是很了义的，或者不是一个好的法等等。但不管怎样，这些都是引导我们的心逐渐趋向于实相的方法。

因为我们最初的时候，内心容易耽著恒常，对于一切万法的实相难以真正了知，所以佛告诉我们这一切万法都是因缘产生的。这就简别了很多遍计的执著，遣除了我们内心中对一切万法到底是怎么样的很多疑惑。这个方面是属于世间或世俗的实相，的确一切万法无一不是因缘产生的。要让我们的心从那种最强的实执中到达无常或空性的状态，因此佛陀讲到一切都是因缘产生。

后面当我们内心中已经到达了某种高度之后，就要超越这种所谓空性或无常的见解，到达一种了义的究竟正念中。所以佛陀最后又说因缘产生的法都是虚妄的，不要再执著因缘产生的法，也就是说不能执著实有，也不能执著缘起。因为缘起的法也是虚妄的，让我们抛弃。前面抛弃了“非因缘生”的实执，后面又抛弃了“因缘生”，把非因缘生和因缘生都抛弃完之后，什么都不耽著，这就是实相。

实际上在这样引导的时候，佛的意趣是非常清楚的，迷惑的只是我们的智慧而已。我们的智慧没办法领悟佛的意趣，所以会觉得被搅成一团，没办法分辨，或者最初的时候能够分辨一点点，后面又没办法分辨，又搅成一团了。后面在这个过程中又出来了，理出了一个头绪，慢慢地我们的智慧就越来越清净。

前面也讲到，法界的实相很简单，但是佛为什么不最简单的方式来告诉我们呢？因为我们的智慧或分



别心太复杂了。相应于我们复杂的分别心，佛陀就讲了一个相应于复杂的方法。然后逐渐地把我们复杂的分别心泯灭掉，先泯灭掉最大的实执，接着是中间的实执，再是微细的实执。最后佛说这就是实相，我们就知道实相就是这么简单。

如果最初就讲这么简单的事情，我们是永远也无法了知的。虽然它简单，但因为太简单了，反而不相信，所以佛陀就引导我们。实际上这个引导过程是很复杂的，比如中观也很复杂，《般若十万颂》讲的就是什么都不执著，实际就是空性，什么都没有。最初佛怎么说呢？如果佛最初就说，没有一个人会信受。

佛讲《般若十万颂》、《般若二万五千颂》、《般若一万八千颂》，再讲《般若摄颂》、《心经》，佛讲了很多这样的经论，其实只讲一个含义，那就是空性。如果懂得就什么都不执著，但是我们分别心执著太多了。要把这些分别心一个个去击破，不得不去使用很多这样的词句，来描述一切都不执著的境界。这方面主要是为了打破我们的分别心。

当我们的分别心能够适应的时候，再去看般若经就是一个含义。最后连经书也不需要了，因为已懂得了一切无生的含义。从这方面讲，如来藏、唯识也是一样，这么大一块就是讲这一个意义。最后来讲，整个三转法轮就是一个意义，是最简单的思想或者本具的法性，什么分别心都不存在。

但这么简单的事情，如果没有经过这么复杂的体系学下来，是很难真正了知的。所以我们要学四谛法门，把最初的这些过滤；然后学唯识，把外境过滤掉；再学



空性把二取过滤掉；最后再学“远离生故是恒常”，把空性也过滤掉，最终达到清净的正见。

有了清净的正见，在安住或修行的时候一方面有一个目标，另一方面可以逐渐达到境界。所以佛陀要讲的实相是最简单的，但因我们的分别心太复杂，必须要经过这个复杂的过程。有的时候弯路是必须要走的，在走弯路的过程中，就学会到很多知识，没有人会告诉你什么是捷径，最后你会发现这个弯路其实就是捷径。但如果没有去走这个弯路，就没办法学会怎样去走路，怎样去避免很多问题。当你走下来之后，这个时候你就成熟了。

学习佛法也是如此，没有捷径、也没有最简单的窍诀。最简单的窍诀我们是接受不了的。谁能接受最简单的窍诀？没有一个人能真正接受。所以有些时候窍诀还是比较复杂的，需要通过很多语言文字。

真正的最实用的窍诀就是什么都不讲，没什么可讲的。但这一点我们是没办法接受，我们总是认为应该有一个好的东西或神秘的东西，而这方面都是我们分别心面前出现的东西。所以学习佛法必须把这些逐渐消灭掉。为什么讲这些？在这里讲“远离生故”，它不是因缘产生的法的缘故，从而安立它是恒常。所以，当我们在学习前面的意思之后，就懂得这个恒常的含义了。

“无有灭故是坚固”，第二个是坚固的意思。无灭即没有断坏，所以是坚固。什么是第三个寂灭呢？“无彼二”，这个“彼二”就是生灭，没有生灭的缘故，它就是寂灭的。因为生生灭灭就是刹那刹那无常，这就是



不寂灭的自性。所以没有生灭，它的本体就是寂灭的自性。“生灭灭已，寂灭为乐”，也有这样讲的。所以这样讲时，生和灭实际上都是不存在的，都是我们分别心面前显现的法而已，是一种颠倒虚妄分别。

“法性住故是不变”。第四个就是讲，法性本来就安住在离戏的自性中，所以它是不变的。这科判中，讲不变之功德，我们就可以说恒常、坚固、寂灭、不变都是不变的总相，可以分为四个侧面。恒常是不变的侧面，坚固、寂灭也是不变的侧面。后面第四个不变，它是把总的法放在一个分别法上面，它也是不变，即法性安住的缘故也是不变的。这方面是讲不变的功德。

子二、断证之功德

证悟灭谛故极静，觉悟一切故周遍，
无所住故无分别，断烦恼故无耽著，
清净一切所知障，是故一切皆无碍，
无二堪能且调柔，是故远离粗涩触。

前面三句是讲证德，后面讲断德。“证悟灭谛故极静”，这是证德的第一类，讲寂灭或寂静是极为清静的自性。怎么安立为极静呢？就是证悟灭谛。

灭谛有两种，一种是抉择灭，一种是非抉择灭。抉择灭就是通过智慧把客尘等息灭掉，灭的本体就是抉择灭。抉择是智慧的意思，通过抉择而灭的是抉择灭，可以对应的是离垢清净。通过智慧把垢染清净就是离垢清净，也叫做抉择灭。

第二种灭叫做非抉择灭，不是通过抉择，它自性就



是灭的。我们可以把它对应成自性清净，自性本身就不存在这些客尘法。对于这两种灭谛都已经完全证悟、现前了，叫做极为清净，所以这个叫证德。

第二个讲的是证德中的“尽所有智”，“觉悟一切故周遍”，它已经觉悟了一切万法，所以它是周遍一切的智慧，即“觉悟一切故周遍”，是尽所有智。

第三种证德就是讲“如所有智”，“无所住故无分别”，因为是无所住的缘故，它是无分别的。如所有智，了知了一切无所住的法性。一切法性本来是无所住，而自己的智慧完全与它相应，这个叫做“无所住故无分别”，它就是“如所有智”，对于如所有法如是地了知的智慧。

当然讲的时候只能说一个是了知，一个是所知，但实际意义是，法性本身是无所住的，我们的心逐渐熄灭，也到达了无所住的状态，与这种实相完全成为一味，这方面叫做证悟或现前了如所有智。

实际上，从如来藏自性上讲，如所有智在我们相续中本来就具足，但我们没办法证悟，主要是因为虚妄分别念。这个虚妄分别生起的时候，就变成了二取。当我们把这样的虚妄分别逐渐熄灭的时候，这个熄灭的状态就叫做证悟了如所有法，没有分别念了就叫做证悟。

我们千万不要理解成有一个重新获得的法，去证悟了另一个法，根本就没有。如所有性与如所有智完全是一味的。

当我们的分别心完全消亡，和法性完全无二的时候，就是证悟了如所有智，从这方面来安立的。下面讲断德。



“断烦恼故无耽著”，断德中第一类就是断烦恼障。断烦恼障的缘故，没有丝毫的耽著，前面讲犹如虚空一样，虚空没有任何法、没有任何可耽著的地方。

“清净一切所知障，是故一切皆无碍”。断德第二类就是断除所知障。断除所知障的缘故，了悟一切都没有障碍，这与前面“觉悟一切故周遍”有相对应的部分。断德与证德本来就不是别别分开的，讲断德的时候肯定会从另外一个侧面讲它的证德。只不过一个是从断除所知障的角度来讲，而前面那个是从周遍的角度，周遍了知（尽所有智）。

所以，实际意义上二者是一个本体。“清净一切所知障，是故一切皆无碍”。对一切都能周遍无碍通达，我们觉得相似，实际上的确是这样。因为断德证德本来就是一味的，只是从不同的侧面讲而已。

“无二堪能且调柔，是故远离粗涩触”。断德第三类是指断除三摩地障。因为断除世间三摩地等障碍的缘故，心极为堪能、极为调柔。像这样就断除了粗涩触。

无二的“二”是指昏沉和掉举，这二者是禅定的障碍，我们在修一般的世间禅定时，昏沉掉举也是两大杀手。如果你在打坐时昏昏欲睡，是没办法安住在三摩地中的，三摩地从寂止的角度来讲是制心一处、不动不乱。

在修的时候要么是制心于一个法上面，一朵花也好，一块石块也好；或者把心放在呼吸上面；或者放在所念的咒上面；或者放在所观的本尊上面。这都需要制心一处、不动不乱。昏沉的时候，所缘境非常模糊，没办法现前所缘境，没办法制心一处。这就是昏沉对于修行造成的障碍，是需要遣除的。



第二个是掉举，就是分别念想来想去，一会儿想美国，一会儿想日本，这样怎么可能安住在禅定中？禅定的自性是制心不乱，如果想得太多，就没办法安住。

所以修禅定的时候要提起正念，第一不能昏沉，第二不能掉举。在修法的时候，要把心放在呼吸上面，什么也不要观察，就一呼一吸，当你分别心一生起，你觉悟到这是分别念，马上回到呼吸上来，这样逐渐训练成很堪能的心，一修马上就安住。

最初我们的心非常乱，通过训练之后，我们的心就能安住一处，让它制心一处就很听话地制心一处：让它专注在本尊上面，就一直专注在本尊上面不散乱；把心专注在咒语上面，就一直安住咒语上面不散乱；把心安住在空性见上面，就安住在空性见上不会跑。

因此，在修持佛法的过程中，远离昏沉、掉举是非常重要的，如果没有远离，你的禅定几乎没办法修成。这就是“无二”。当然，世间禅定要远离昏沉掉举，在佛的断德中，已经彻底地远离了粗粗细细的昏沉掉举，安定在最清净的禅定中。

第二个方面是讲“堪能”，能够让你的心去做任何事情，这叫堪能。你的身体修善法能够堪能去做，你的心安住善法也能堪能去做，而不是要坐在那个地方看书的时候，根本就不想看书，心却想着跑到外面去做别的事情；或者你的心今天想要修法，早上要起来了，但身体就是不配合，躺在被窝里面动也不想动，像这样就是身心不堪能。

所以说修善法，身体要堪能、心也要堪能，身心一旦堪能，任何善法都很容易修成。所以堪能的意思是堪



能做任何善业。

“调柔”是讲心的可塑性非常强，心如果很刚强，就没有什么可塑性。比如要对众生发起慈悲心，这个心是很柔软的心。但如果心很刚强，绝对发不起来，就觉得“凭什么我对他慈悲心？他为什么不对我发慈悲心？”这样的心非常刚强。但心很调柔的时候就像面团一样，随便怎么揉、随便怎么捏，可塑性非常强。

修行佛法应该会把我们的心调整到非常柔软的状态，但并不是看到一只小虫就哭出来，虽然这也是一种柔软，但我们不能把调柔理解成柔弱。菩萨的心很柔弱、很柔软，但从另一个角度讲也很坚强。

调柔主要的意思是心像个面团一样可以任何事情，可以发起出离心，可以修菩提心，也可以修空性，修任何法。当你的三摩地修成的时候，身心都很调柔，可以堪忍任何修法。

所以“无二”、“堪忍”和“调柔”讲到了心断除障碍、昏沉、掉举、不堪能、不调柔、刚强的障碍之后，它就远离了粗涩触，远离了一般的禅定障碍之后，安住在殊胜的禅定中。这些禅定只要我们下功夫去修都能够修成。很多技巧能够帮助我们修持禅定。

同时我们要知道，禅定本身也是一种工具。很多人修禅定生起了禅悦之后，就深深地耽著这种禅悦，这就是把方便当成了目标。他觉得安住在禅定中很舒服，安住舒服是一回事，你能不能够通过禅定达到觉悟的目标是另外一回事。为了舒服去安住禅定，就会忘失更大的目标，禅定是觉悟的方便。

为什么讲不能耽著禅悦？一方面这也是一种执著；



另一方面如果耽著就会忘失本来的目标，把方便当成了目的。就好像你本来是要坐船过河的，但你在坐船的过程中对船产生了很大的耽著心，无论如何不想下船，那就永远无法到达目的地。

所以最主要的是觉悟，禅定只是达到觉悟的方便，在此过程中要有超越禅定、超越执著的力量。如果是为了快乐修禅定，这只是找到了一个快乐的方法。如果认为打坐能带给自己快乐和身心的舒服，因此而觉得佛法伟大，这是对佛法的亵渎。实际上，禅定的觉受、禅定的法都是需要遣除的，不能去耽著。

虽然禅定能让我们快乐，但主要是让我们的心能够堪能修持菩萨道，如果有了禅定，修持菩萨道就会非常顺利，主要目标是为了让自他觉悟而修禅定，千万不要把禅定当成终极目标。禅定中这些觉受都是修法过程中的自然幻现而已，超越之后什么都没有，本来也就什么都没有。

因为凡夫人没有接触过这些新奇的东西，所以看到光圈就觉得了不起，打坐的时候身体有点发轻就觉得了不起了，妄想是不是要证悟了，实际上这些根本什么都不是。

很多修禅定的书中对这些问题都讲得很清楚，如果我们要修禅定，对这些容易造成歧途的心态、行为都应该好好了解，当你在打坐时出现这个状态，你会提醒自己这个不算什么，实际上都是魔影、幻现而已，如果你执著它就是魔障了。实际上它本身什么都不是，所以心还没有真正达到觉悟的时候，这些容易对智慧小的人产生障碍。如果你的智慧很强，就像维摩诘所讲的，



一个蜘蛛网挡不住牦牛，一下子就冲过去了，这样就可以在觉悟的路上走得更远。

刚才我们讲“断证”的功德，下面讲第四类第三个科判：

子三、清净之功德

彼无色故不可见，亦无相故不可取，
自性净故胜善根，障垢断故极无垢。

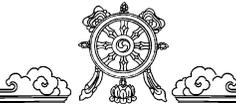
“无色故不可见，无相故不可取”，清净中有一个不可见、不可取的功德，“非见非取”。为什么不可见？因为佛身不是四大之一的色法，没办法通过眼根见到。“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”也有这种讲法。

从了义的角度来讲，佛陀殊胜的法身，不是色法的自性，通过眼根见到而认为这就是佛，会产生执著。实际上这只是最初的方便而已，如果要深入到佛的境界中，必须要达到不可见、不可取的状态。

“无相故不可取”，没有相状，也不是通过分别念、通过比量等可以了知的。没有相状的缘故，我们的第六意识、分别念也不可取。前面主要是讲根识，后面是讲意识，根识不可见，意识也不可取，这是佛的本体。

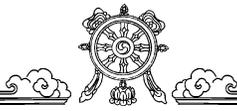
“自性净故胜善根”，自性清净的缘故，具足胜义的善根。就是佛陀具足胜义的善根，他自性本净，不是通过造作的，所以也是清净的自性。

“障垢断故极无垢”，障碍断除的缘故，极为清净、极为无垢，从本性来讲没有垢染，从显现的角度来讲，现相中有些垢染，但是通过修炼断尽之后，垢障已经不



生了、已经断掉了、清净了。这个方面也叫做极无垢的清净。所以“不见”、“不取”、“善根”和“无垢”，都包括在清净的功德中。

以上就讲完了这个科判的内容。



第三十四课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。

《宝性论》分了七个金刚处，前面讲了佛法僧三宝作为所得的自性，现在讲的是能得的因缘。能得的正因是每个有情相续中所具足的如来藏，能得的助缘是现似他相续所摄的菩提、功德和事业。

通过主因和他相续所摄的菩提功德事业作为帮助，一切有情绝对可以逐渐现前如来藏的自性，最后获得佛果。这个逐渐现前的过程，也就是从凡夫到圣者过渡的过程。

这种客尘一方面我们应该知道它是一种现而无自性或者无而显现的法，是一种非常虚妄的自性。另一方面，如果我们自己的执著非常深厚，没有好好去认知这种虚妄颠倒分别的自性，实际上是没办法快速分离客尘的。所以我们一方面要认知客尘的虚妄性，一方面还是要加以修行和实践，最后才可以使客尘消失在法界中。

现在我们宣讲的是菩提品。菩提品分八个意义，分别从因、本体、具有二利等等方面进行观察。今天讲的是第五个科判。

庚五、以三身分类之行义

三身分类之行义就是指菩提的分类行，通过把菩提的自性分成法报化三身的安立，让我们全方位地了知佛陀的菩提的功德。平时我们在很多经论中看到了对于法报化三身有不同的宣讲，在本论中宣讲了，《大



乘庄严经论》、《现观庄严论》等都有对于三身的不同的描述。

此处分两方面进行观察。

分二：一、略说体相之异门；二、其义广说。

辛一、略说体相之异门分三：一、自性身之体相及五种功德；二、报身亦具五种差别相；三、化身具有三种功德。

壬一、自性身之体相及五种功德

对于体相的不同相，首先宣讲的是自性身的体相和五种功德。

非初中后无别异，无二离三垢分别，
证悟法界之自性，入定瑜伽师得见。
无量超过恒沙数，具诸不思无等德，
如来无垢法性身，尽断过失及习气。

在宣讲自性时，首先宣讲的是它的体相。第一个颂词中讲到了五种体相。“非初中后”是讲无为法的体相；“无别异”是无二或无别的体相；第三个是讲“无二”的体相；第四个叫离障体相，颂词中叫“离三”；最后一个是光明的体相，颂词中叫离垢分别。共讲了五种体相。

首先讲第一个——无为法的体相。颂词中提到无为法的体相是“非初中后”。因为所有有为法都有最初产生、中间安住、最后消亡的过程，所以有初、有中、有后就是讲有为法的体相。在有为法的体相中讲生、住、异、灭，或生、住、灭，或简称为生灭乃至生，具足



这种本体的都是有为法。而菩提的殊胜的自性身²⁹没有初、中、后的本体，所以就具足了真正不变异的无为法的本体。

第二个体相是“无别异”，即没有差别的意思。谁和谁没有差别？在自性身中法界和智慧无有差别。从某些角度，尤其从分别念的本体来看，能净和所净当然有差别。有分别心的时候，能净和所净就变成了二取。

如果有了二取，就没办法真正了知并现前殊胜的实相自性。有了能取后，就显现了别异自相。在殊胜的自性身中，实际是根本没有能所的。讲的时候好像是有平时讲的能证的智慧，有所证的法界，但实际上所证的法界也是智慧，智慧也就是法界，二者无二无别。因此这就叫做无别异的功德。

第三个体相是无二。无二的“二”字，是有边和无边。有边、无边也是在有情的相续中具足的执著。为什么总讲这些都是执著？实际上在一切万法的本性中并不具足有无等等的差别相。一切万法无论怎么显现，它的本性都是远离四边戏论的，绝对不可能具足有无等。即便是显现在面前的法，我们也没办法真正在法上面安立有无。因为我们自己的分别念没有真正了知法的本体，认为这个是有法或无法，其实都是众生以分别心认定的自性，在法的本性上是没有的。

为什么在学习佛法，尤其在学习中观体系时，要使用胜义的理论对于所执著的法做详尽观察？做详尽观察后，得到一个结论：这个法离有离无，离是离非。为

²⁹ 即法身。



什么离有离无、离是离非？因为它本来就不存在有无是非，只不过是还原了法的本性而已。

我们觉得好像是对法重新抉择出了本性、空性的实相，但实际是不存在有无是非的，本来就是法的自性。只不过众生的分别念没有了知法本身离四边的自性，加进去了很多有无是非的概念而已。

所以必须经由中观理论的观察，还原一切万法的本体。所还原的是法最初所具有的空性的本体。对于这样离四边的法，可以说是法界，也可以说是实相。这个法在显的时候没有丝毫的自性或体相，初学者必须要生起这种见解。

有无放在任何法上面都是一样，我们正在动念的分别心也还是无二的，仍然没有有无边。乃至观察有无二边时，还是离开戏论的。实际上一切万法都是远离戏论的，也就是一切万法的实相周遍一切万法。一切万法只要显现，就一定是离戏的，没有任何有无是非的概念执著。

有了有无是非，就会产生很多粗的烦恼、罪业，这都是来自于内心的颠倒实执和虚妄分别念。学习佛法就是把这种虚妄分别念逐渐认知、逐渐消灭的过程。如果虚妄分别念消尽了，法本身是没有问题的，本来就是离戏的。

如果分别念不去执著，就不用担心法怎么办。分别心一旦消亡，通过分别心所妄造的执著、通过执著所现前的一切万法逐渐都会消失在法界中，显现一切万法最究竟的殊胜的体性。

无二的意思就是在自性身中是没有有和无的二边



的。一切万法没有有无二边，所以自性身相合了究竟实相，它也绝对不可能有有无二边。因为没有有边，所以远离了增益的过失；因为没有无边，所以远离了损减的过失。一方面远离了有无，另一方面远离了常断或增益损减。这是第三类，无二的体相。

第四类是离障体相，在颂词中是“离三”。既然要对“三”进行远离，那么“三”是什么？“三”就是前面曾经提到过的断证功德中的离开烦恼障、所知障、禅定障。烦恼障、所知障和禅定障都远离了，叫做离障的功德。离开了三种障垢，这就是自性身中没有丝毫的障垢。

第五个体相是光明，在颂词中讲“离垢”。“离”字放在“三”上面，也放在“垢”上面。前面“离三”讲到了断障的功德，后面光明的功德是讲离垢、离分别，垢和分别也要用离字来安立。离垢、离分别就是它的自性。

“证悟法界之自性，入定瑜伽师得见”，这些都属于光明的体相所摄。离垢、离分别是指在光明的自性中没有丝毫的垢染，也没有丝毫的分别心。“证悟法界之自性”，对于法界的自性也已经非常清晰地现前，完全证悟了，所以叫“证悟法界之自性”。

而且这种法界自性是“入定瑜伽师得见”，此处的瑜伽师不是一般的瑜伽师，而是指佛陀。佛陀在此处被称之为最大的瑜伽师。“入定”就是恒时入于定中。佛陀没有入定出定的差别，因为佛陀从来不散乱，所以佛常在定中，是从这个角度说。并不是说佛陀还有造作和作意去入于某种禅定，或像菩萨一样入根本慧定，然后



再从根本慧定中出来。

佛陀没有入定出定的差别，为什么说佛入定？与前面所讲的一样，是因为佛陀恒时没有分别念、散乱心，所以佛常在定中。法界的自性、光明的自性，是恒时常在定中的佛陀大瑜伽师的光明。这种光明讲到了佛的智慧，它根本不是断无的自性，而是殊胜光明的自性。自性身中有五类功德，其中一类就是佛陀具足光明的自性。

前面是五种体相，下面讲五种功德，即“无量超过恒沙数，具诸不思无等德，如来无垢法性身，尽断过失及习气”。第一类功德是无量，无可量就是颂词中讲的“无量”。第二类是无数，“超过恒沙数”。第三类是“具诸不思”，不可思议的功德。第四类是无等，无与伦比的功德，颂词中叫“无等德”。最后一类是究竟清净的功德，“如来无垢法性身，尽断过失及习气”。

下面解说里面的含义。第一个无量 and 无数容易混淆。实际上“无量”的“量”字不是数量的量，而是衡量的量，第二个“无数”的“数”才是数量的量。二者一个是量，一个是数。有时会把数和量放在一起讲。

第一个“量”是衡量的意思，“无量”就是无可衡量。用什么无可衡量？通过分别心、比量、比喻，实际上是没办法真实衡量的。能够通过比喻、比量揣测衡量的只是分别心的对境。佛的自性是无可衡量的。

为什么讲佛功德无可衡量？法界自性是超越了分别心的、无可衡量的。

有时通过很狭隘的分别念讲佛的自性一定是这样或那样，或法界的自性一定是这样或那样。实际上通过



有限的、非常狭隘的分别心，非常难以了知殊胜的法界或佛的殊胜境界。随着智慧从凡夫到圣者，从圣者到佛的过程中，对于这些分别念没有办法衡量的法，逐渐可以少分衡量乃至全分衡量，只有成佛的时候才能和佛一样了知很多佛所讲的东西。否则通过现在的分别心，只有信受佛是这样讲的，是佛的智慧照见的，自己没有办法衡量。因为狭隘的分别心作了障碍，所以没有办法真正了知。当自己成佛之后，就会真正了知佛陀所讲到的种种的含义。所以，无量就是无可衡量的意思。

第二个方面是超过恒沙数，就是讲他的功德超过了恒沙的数目。这个就是真正的无有数量了。没有数量不是指一件、两件、三件、四件，或所看到的十种或几十种功德。实际上佛的功德超过了恒沙数的功德。

有时会想这怎么可能？明明经典中只讲了这么几种。前面曾经提到过这个意思，针对凡夫人入道来讲，这么几种就已经够了，或最重要的这些已经够了。至于佛陀针对不同的根性所宣讲的不同的调伏法非常多。为什么讲了这么多调伏法？是因为佛陀相续中的智慧、功德无有边际。有了超过恒河沙数的功德，才能够如是地示现种种智慧、大悲、调伏方法。这个叫做超过恒沙数，无数量的功德。

第三类是“具诸不思”的功德，“不思”就是不可思议。通过凡夫分别心也没办法衡量、思议。从这方面了知殊胜法身的功德，一般的寻思者根本没办法揣测。必须要泯灭分别念后，才能了知殊胜的体相、法界。不可思议从这个角度也可以了知。通过分别念是永远也没办法给面前的法选定一个法，说这就是殊胜的法界、



实相。这是错误的，佛经论典中都讲了很多。

平时抉择一个见解，认为这个见解就是最殊胜的、实相的见解，实际上这还是属于分别念的范畴。什么时候能够现前殊胜的法界？断尽分别心的时候。分别心暂时不运行的时候，殊胜的法界就有现前的机会。例如圣者在入根本慧定时是现前法性而不现前有法的。这个方面可以说见到了法界。在出定位之后，分别心开始现行了，这个时候就没办法见到法界。法界实相的确不可思议，佛陀圆满地现前了法界自性，所以佛陀具足最不可思议的功德。

第四类是无等德，无等就是无与伦比。佛陀相续中自性生功德是无等的。谁和佛无等呢？所有的凡夫人（外道当然也是凡夫），还有二乘阿罗汉以及十地以下的菩萨，他们的功德都没有办法和佛陀相比。乃至十地菩萨和佛陀的智慧的差别，都好像萤火虫和太阳、微尘和大地微尘，或者牛蹄水和大海水一样。所以都没办法和佛的功德相比。

经典中曾经提到，所有的众生都变成阿罗汉的时候，也没有办法了知佛的一分智慧，所有的众生都成为十地菩萨，也没有办法了知佛的智慧。这方面讲到了佛的功德的确是无与伦比的。只有佛和佛相等，其他的圣者或凡夫都没有办法获得和佛同等的功德。

第五类功德是究竟清净的功德。颂词中讲到“如来无垢法性身，尽断过失及习气。”佛陀无垢的法性身或者自性身，已经断尽了所有的过失和习气。只有佛陀才能究竟断除了习气和过失，从这个方面讲，也只有佛陀才真正获得了周遍一切了知的智慧。否则只要相续中



有过失、有习气，即便是大证悟者，大瑜伽士、大菩萨，他们对万法的了知有时候还会稍微有一些偏颇，没办法像佛一样看得非常准确。

如果成就者的授记和佛的授记来讲，佛的授记是最为准确的。因为只有佛陀才圆满见到了一切万法的自性。佛陀断尽了所有的过失和习气，从这个方面显示佛的智慧，从另外一个角度，显现了佛陀修行的圆满。因为修行已经圆满的缘故，才能够断尽过失和习气。如果修行没有圆满，处在学道位，过失和习气没有断尽，智慧还没有到达圆满。这方面讲到了五种体相和五种功德。

壬二、报身亦具五种差别相

种种妙法光明身，勤修众生解脱义，
事业犹如摩尼王，能现种种非彼体。

五种差别相，第一是“种种妙法”，是讲传法不断这方面的差别。第二光明身，是示现不断。第三“勤修众生解脱义”，这叫做事业不断。第四无有分别、任运自成的事业，叫做“事业犹如摩尼王”，无有分别、无有勤作的事业。第五“能现种种非彼体”，虽然显现，但不是犹如显现那般的自性，叫做现非自性。下面逐一解释。

首先“种种妙法”，即说法不断。报身主要是给清净的菩萨、清净的所化传法。报身也叫做食身，食物的食，或者叫做受用身。为什么叫做受用身？是诸菩萨受用正法的地方。食身也是一样的，犹如菩萨享用食物一样的享受妙法之处。佛自己受用功德法也叫做受用身。



说法不断主要是讲报身不间断地给大菩萨宣讲能够成佛、能够从障碍中解脱的妙法，以及种种修行的方式。而且是在没有间断地宣讲种种妙法。

第二“光明身”，叫做示现不断、现身不断，经常示现三十二相、八十随行好等等光明身。所示现的并不是一般不净众生面前的化身，而是光明的自性。不管哪一类的报身，都具足种种的光明、庄严，以及种种殊胜功德，所以称之为光明身。

第三事业不断，“勤修众生解脱义”，“修”字是成就或者成办的意思，并不是修炼或者修行的意思。报身也是长时间地成办众生解脱的利益，此处的众生是针对直接清净的所化而言，主要是一地到十地的菩萨。乃至二乘阿罗汉都不能够见报身，只能在佛的化身面前听闻种种教义。所以此处的众生单指清净的所化众生，因为只有清净的所化³⁰，才能成为报身直接所化。所以报身经常精勤地成就诸大菩萨，让他们获得从障碍中究竟解脱的殊胜大义。

后面讲到了不可思议、不可分别的功德。“事业犹如摩尼王”。佛陀展开事业的时候，并不是像一般人在世间展开事业需要很多的作意，首先他要规划怎样去成办这番事业，规划完后还要去勤作，比如找人、找钱、找关系，或者现在做很多事情的时候需要做很多手续，登记、申请等等。操作起来的时候还要照顾上面的关系、下面的关系，资金的流转。需要很多劳作才能把事情做成。而且即便是这样，也有很多事情都做不成。

³⁰一地到十地的菩萨。



但是佛陀在成办事业的时候，根本不需要这些最初的作意、中间的劳作，以及后面的善用补救。因此佛陀的事业犹如摩尼宝王，没有任何的勤作和分别，就能如意地成办。当有情善根成熟的时候，佛陀就会适时地显现殊胜的事业。

此处是救度清净的所化的时候，也是犹如摩尼王一样，根本没有勤做。针对初地菩萨就宣讲初地的法，针对二地菩萨就宣讲二地的法，或者怎么样从一地到二地，怎么样成就殊胜的佛果等等。像这样不间断地说法，都犹如摩尼宝王一样，没有丝毫的分别念，也没有丝毫的勤作。只有这样的事业才是最为广大的、最任运的。这方面是讲佛陀的事业犹如摩尼宝王。

第五个体相是“现非自性”，在颂词中讲“能现种种非彼体”。佛陀在清净的所化面前显现各种各样的相，但是所显现的相并不是他自己的本体。现非彼体的意思是，并不是像所显的法那样成就了他的自性或本体。佛陀是针对不同的所化的意乐而如是地示现。

如果针对凡夫和一般不清净的所化，有不清净的示现，那么难道说针对清净的菩萨佛也“现种种相”吗？是的。除了法身一味没有任何差别之外，实际上，报身和化身针对不同所化都有不同显现。

一地到十地菩萨有很多种不同的根性，在显现上也有不同。比如《大乘经庄严论·菩提品》一章提到报身，针对不同的清净所化所显示不同相的情况。

首先是刹土的情况。因为菩萨以前相续中有某种喜好、习气，有些菩萨喜欢黄金，有些喜欢琉璃等等，从这个方面判断，佛的报身刹土中，有些是黄金为地、



有些是琉璃为地、有些是水晶为地。所以同样是报身刹土，但是地面也有不同的差别，这是叫做“现种种”的意思。

其次，法身是一味的，但是佛陀报身的名号不一样。比如无量寿佛、不动佛、大日如来等等，还有其他很多不同的名号。

佛陀身体的颜色也不一样。比如金刚萨埵是白色的，阿弥陀佛是红色的，有些宝胜佛是黄色的，有些佛是黑色的、蓝色的。因为调化众生根性不相同，会显现各种各样身体的颜色。

针对众生的根性，有些报身现得非常高大，有些现得稍微小一点，现大现小也是跟随众生的根性。

在报身刹土中，所传的法侧重点跟随所化众生意乐也有所不同。有些刹土中宣讲《般若经》，有些宣讲《十地经》，有些宣讲密法等等。所宣讲的法义也有很多差别。这叫做“能现种种”。

但是“能现种种非彼性”。非彼性是指，实际上是针对所化而现种种相，不是报身自己的体性。这就讲到了报身所具的五种差别相。

壬三、化身具有三种功德

世间令置寂静道，成熟授记因色身，
不离法界恒安住，犹如诸色不离空。

此处讲到三种功德：第一种功德是“世间令置寂静道”，没有入道者令入道；第二种是“成熟”，没有成熟者令成熟；第三种是“授记”，已成熟者令解脱。“因色身”的意思是三种功德都因为色身而有。“不离法界恒



安住，犹如诸色不离空”，化身虽然显现各种化身相，但是没有离开法界法身而安住，就好像一切色法没有离开空而安住一样。

下面我们进一步讲解。“世间令置寂静道”，是化身三种功德中的第一种功德。因为化身所调化的是不净众生，既然是不清净的所化，所以不像菩萨一样。菩萨已经获得了证悟，而化身所调化的众生是根本没有证悟的纯粹的凡夫人、还有一些是二乘。这些凡夫人还没有入道，不像菩萨已经证悟了，所以佛陀化身要做的事情，就是令这一类众生置于寂静道。

怎么样让他们置于寂静道呢？佛陀开示整个轮回的痛苦，开示无常相、痛苦相、业因果相。开示了这些相之后，众生会对世间产生厌烦。佛陀不会单单让众生产生厌烦，让他痛苦，讲完因让众生出离之后，紧接着就要宣讲出离之道。让众生知道，除了不清净的世间之外还有解脱道，能够寂灭相续中的种种烦恼。让他能够从一直追求世间妙欲、世间事业的心态中出离，然后将他的心安置在求道的意乐上。

这方面事例很多，佛陀讲法之后，很多人生起了出离心，出家、受戒或者当居士等等，开始追求解脱道。上师所做的事业也是这样，对很多不信仰佛法的人，很多还没有想真正修行的人宣讲佛法之后，把他们的心引导趣向于求解脱道的目标中。

虽然有很多人还暂时放不下世间的妙欲，但是应该树立求解脱的欲望，因为所有世间妙欲都是不可靠的。即便追求也不一定能够得到，即便得到很快也会消亡，即便几十年不消亡，死时一定没办法带走。所以我



们从几个步骤观察之后就会发现，穷其一生即便追求到妙欲，还是没办法真正拥有，而且绝对会变坏。

随着时间的推移，我们在世间安住的时间越来越短，越靠近老年就越恐惧死亡。尤其是有些修道的人，内心中一方面有一些因果的正见，另一方面经常散乱于世间法，这两种思想交汇起来，死亡的时候就非常害怕。因为他知道有后世，有种种的恶趣，恶业也会成熟，在临死的时候就非常后悔，在这样状态中死去是非常可怜的。

所以我们经常要思考，我们这样的身体、还有很多财富，很多欲妙实际上都是无常的、不可靠的，我们没办法真正拥有。很多人想要去追求世间的妙欲，但是因为缺少前世的福德因缘或者不如法的缘故，穷其一生去追求还是在贫穷中挣扎，最后就在这样的状态中死去。

即便有些人稍微成功一点点，但还是有很多身心烦恼。有一些大富翁在一般人的眼光看起来非常幸福快乐，但是他自己的烦恼、痛苦也只有他一个人知道。所以越是富裕的人越是孤独，他没有办法和别人交谈，没有办法把自己的苦恼对别人讲。在别人眼中他方方面面都是很成功的，受到别人的膜拜，但是痛苦他只有一个人承担。

寂天菩萨也这样讲，下劣的人比如乞丐、一般的穷人，身体的痛苦很明显，比如生病、找不到房子住、找不到吃的食物。上等人的意苦也很明显的，比如国王或者大臣。我们不需要对美国总统的饮食去担心，他在这方面的生活是非常好的。他虽然吃的方面不愁，但是烦



心事情比我们多得多，这个战争，那个战争，还有很多事情都要他们去解决。所以说从早上一起来到晚上睡觉前，一天都是在烦心中度过的。

从这方面讲，说风光也很风光，说痛苦也很痛苦。关键看我们怎么去看这个问题，他是没有身体痛苦的，饮食方面是不用操心的，财富方面也是不用操心的，但是心的痛苦比一般人多得多。所以只要是众生，没有哪一个是没有痛苦的，只不过看是身苦还是心苦。

而且从另外一个角度来讲，即便是修行人，在修行过程中也有痛苦，但是所受痛苦的结果不一样。一般的世间人，身体痛苦之后没有一个好的结果。而那些大人物的心很烦恼，痛苦之后也没有一个好的结果。但是修行人的痛苦是有一个好的结果，这方面是完全不相同的。所以鼓励为修法而苦行、而痛苦。不鼓励为追求世间的名利、地位或者财富而痛苦。这是讲第一种功德，没有入道的让他入道。

第二种功德是已经入道的让他成熟。这是非常重要的。现在很多人就是处于被上师安置在道中并逐渐成熟的阶段。我们已经入道了，但毕竟只是入道而已，道心还没有成熟。上师让我们修法、听闻、念咒，让我们发心。让我们做很多与成熟我们的道有关的事情。如果我们好好地依教奉行，内心就会逐渐成熟起来，或者我们的功德就会逐渐圆满。这是讲已经入道者让他成熟。

第三种功德是已经成熟的人让他解脱。这个方面的颂词叫做授记。授记好像和解脱没有什么大的关系，但是只要能得授记，说明你的修行已经达到了某种高



度。授记你将要成佛、或者授记你要得到某种果位、或者授记你已经解脱了、或者印证³¹你已经解脱了等等，这方面很多事例。在禅宗中那些根性成熟的人，他的善知识用很多方法，比如一句话或者一顿棒子揍来让他解脱。

密宗更多，弟子相续善根成熟的时候上师直指心性，也是抛出一个没有答案的问题，就在这个问题上他稍微思考，马上获证心性。这方面事例非常多。

要获得解脱，就要看我们在哪个阶段，如果还没有入道，就要入道，已经入道就必须逐渐成熟，如果已经成熟了，就要等待解脱的因缘。上师是殊胜的善知识化身，他也会做这种对已成熟者令他解脱的事业，已经成熟的一定会解脱的所以，这方面三种功德也非常稀有。

“因色身”，这三种功德都是因为依靠色身³²而成办的。没有入道的让他入道，没有成熟的让他成熟，已经成熟的让他解脱，这三种都是因为色身才能做到。如果佛陀不示现色身，众生见不到法身，也见不到报身，怎么样去度化呢？没办法度化。

所以，从这方面安立时，佛陀的悲心非常圆满。他对待清净所化就显现报身，对待不清净所化就显现化身。但是这里还是有众生自己的因缘，众生相续中有了见佛的因缘，你就可以见到佛陀、听闻佛法。如果你相续中没有这样的因缘，没有做发愿或者回向等善根，也难以遇到佛法。

³¹ 授记有印证的意思。

³² 这个地方的色身是指化身。



虽然佛陀经常引导众生去发愿，引导众生尽量去做这些功德，所化的众生也有听话的、也有不听话的，根基成熟起来也有快慢的差别。但是只要与佛陀结个缘，都会逐渐从轮回中解脱。

“不离法界恒安住，犹如诸色不离空”，色身不离开法界而恒时安住，也就是说化身也是法身的一个影像，是法身的变像，没有离开法界。虽然显现各种各样的生老病死，但也是大无为法的本体，没有离开大无为法，如是恒时常安住。

“犹如诸色不离空”，好像一切的色法也是没有离开虚空而安住，在生住坏灭的时候没离开空。这方面也是讲到了化身没有离开法身而安住。

辛二、其义广说分三：一、略说共同安立分类；二、安立各自体相；三、彼等摄义。

壬一、略说共同安立分类

自生诸佛之遍知，唯称彼者为如来，
最胜涅槃不思议，各别自证出有坏。
彼者分类由深广，大自性三功德法，
当知如是自性等，安立法报化三身。

第一个颂词讲到共同安立的，佛陀从四个方面来安立，然后再从具有四种功德的佛陀所具足的深广大自性，分出了法报化三身。第一个颂词总说了佛陀相续中所具足的功德。

“自生诸佛之遍知，唯称彼者为如来”，这是从哪个方面来安立如来的呢？是从断证圆满而安立。“自生”



是指不是通过因缘而产生的，在法界本性中本就具足了一切佛的功德法。清净客尘是一种因缘分，实际上佛的自性都是自然的自性，自生的智慧。

“自生诸佛之遍知”，遍知就是一切种智，自生诸佛之种智是已经获得了断证圆满的自性。“唯称彼者为如来”，因为遍知，已经完全断除了一切过患、证悟一切功德，所以这种自性叫做如来。

第二个“最胜涅槃”，讲到了无二，没有别异的。已经完全远离了一切轮回的二边³³，获得了最殊胜的大涅槃。第三个“不思议”，远离了一切寻伺者的境界，称之为不可思议。

第四个“出有坏”，从一切过患、轮回中得以出离，这方面叫做出有坏。或者从字面上讲，“出”是从过患中出离，“有”是具有种种功德法³⁴，坏是毁坏四魔。毁坏了轮回的过患，从轮回过患中得出离，称为出有坏。

第五个“各别自证”，具有这种自性的唯一是各别自证的佛的境界。而不是其他分别念的境界。这是对佛的功德的总述。

对于前面所讲的具有这些特征的佛陀，“彼者分类由深广，大自性三功德法”，因为他具足深的功德、广的功德和大的自性的功德，“当知如是自性等，安立法报化三身”，能够安立法报化三身。

怎么样安立呢？由甚深安立了法身，因为不是分别念境界的缘故。通过广安立报身，因为在报身中具足

³³ 有边和无边或者常边和断边。

³⁴ 具有六度等种种功德。



很广大的种种功德。通过大来安立化身，为什么叫大呢？是针对所化的有情，别别地予以调伏，做大的调伏，从这方面讲就叫做大自性。通过大方面周遍一切尽调化的缘故，安立成化身。

尤其这个化身还有多种，比如工巧化身、种种事业的化身，显现为桥梁、显现为药物、显现为一般的人，显现佛陀等等，这些都是殊胜化身的种类，所以化身就是具有在不清净的世间周遍做调伏、饶益或者结缘的殊胜的自性，从这方面称之为大，所以大的自性安立为化身。

这里略说了共同安立分类。

壬二、安立各种体相分三：一、安立自性身体相；二、安立报身体相；三、安立化身体相。

癸一、安立自性身体相分二：一、略说体相及功德；二、广说彼等。

子一、略说体相及功德

其中一切诸如来，自性身之五体相，
摄略宣说当了知，具有五种功德相。

“自性身”是指法身。自性身具足五种体相，前面讲过，后面还要说。“摄略宣说当了知，具有五种功德相”，摄略起来也应该了知，佛陀也具足五种功德。

下面就分别从体相和功德两个方面进行广说。

子二、广说彼等分二：一、广说体相；二、广说功德。

丑一、广说体相



无为法与无别异，以及遣除二种边，
烦恼所知三摩地，三障决定得解脱。
无垢无有分别心，诸瑜伽师境界故，
由于法界自性力，本来清净故光明。

这个方面讲到了五种功德：无为法、无别异、无二、离障和光明。

首先是无为法，前面讲过它主要是没有初、中、后的变异，所以称之为无为法；无别异主要是讲到了智慧和法界是没有别别的两个法，法界就是智慧，智慧就是法界。

“遣除二种边”就是断除了有边和无边，所以没有增益和损减的两种过失。从所有的过失中得以遣除，因为是遣除两种边的缘故。“烦恼所知三摩地，三障决定得解脱”，烦恼障、所知障和三摩地障，这三障决定得以解脱，这个方面就是讲无障的功德。

第二个颂词就讲到了最后一个光明的体相，“无垢无有分别心”，没有垢染，也没有分别心，这是讲到了佛陀瑜伽师的境界。

“由于法界自性力，本来清净故光明”，通过法界自性的本体的力量，安住在本来清净中，从这个方面就叫做光明的自性。这个问题前面已经讲过，所以这个方面再不需要多讲。

丑二、广说功德

无量无数不思议，无等清净之究竟，
当知彼等诸功德，真实自性身具足，



广大故及无数故，非为寻思境界故，
唯佛习气亦断故，次第是为无量等。

此处讲到了不可量的、无数的、不可思议的、无等的和究竟清净的功德。“当知彼等诸功德，真实自性身具足”，当知这五种功德是真实自性身完全具足的。下面是通过根据来安立佛陀的功德名称。

首先是“广大故”和“无数故”、“非为寻思境界故”、“唯佛故”、“习气亦断故”，所以“次第是为无量等”，通过这种根据次第安立无量等的功德。在颂词中通过“广大故”安立无量，即不可衡量。然后通过“无数故”来安立不可数的功德，因为超过恒河沙的缘故。

通过“非为寻思境界故”，来安立不可思议，它不是寻伺的境界。通过“唯佛”两个字就可以安立无等，因为除了佛之外，其他的圣者和凡夫都没有办法获得这样的功德，唯佛具有这个功德。

通过“习气亦断故”来安立究竟清净。比如声闻、缘觉断除了烦恼障，但是烦恼障的习气没有断，还有很多菩萨也是有这样的自性。所以佛陀连最微细的习气也完全断尽，这就叫做清净的究竟。通过这五种根据，次第安立无量等的名称，以上讲完了自性身。

今天讲到这个地方。



第三十五课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。

《宝性论》分七个金刚处，前面讲了佛法僧三宝所得的三金刚处，今天讲的是如来藏菩提、功德和事业的能得的四种金刚处。

第一个能得的近取因即如来藏已经讲完，现在讲现似他相续所摄的助缘的三个金刚处。三金刚处中，首先讲的是菩提的金刚处。对于这样殊胜菩提的自性，分了八个意义，分别予以广说。八个意义中，前面已经讲过了本体、因、果等等的含义，现在安立的是分类行义。

分类行义就是讲，将菩提分为法身、报身和化身的自性。法报化三身实际上是一个本体，但是可以从三个侧面进行安立。

密宗当中有密宗的讲法，在这个地方分别是来自性的角度来讲安立成法身，从现于清净所化的有情面前安立成报身，现于不清净所化面前安立成化身的自性。

还有一种讲法是从法身中显现报身，报身中显现化身。还有讲法是菩萨看佛的菩提显现为报身，一般的众生见佛的法身，就见为化身。实际上法报化三身都是一个本体所摄，只不过针对不同的情况安立三身。没有三个身体，也没有三种不同别别的他体，是一个本体的三个不同侧面。

在讲这个问题时，前面广说了自性身的体相，今天讲第二个科判。



癸二、安立报身体相分三：一、广说报身体相；二、复摄彼义；三、随缘示现。

子一、广说报身体相

圆满受用诸法故，显示自性之法故，
大悲清净之等流，利益众生无息故，
无有分别任运中，所欲如实满足故，
以如意宝神通故，圆满受用身安住。

这个里面讲到了报身的五种体相。第一个就是讲说法不息，“圆满受用诸法故”，因为报身是一切菩萨圆满受用一切佛法的依处，从这个方面讲就是说法不停息。报身一直在给菩萨宣讲种种能够成佛的法、种种除障之法，种种顺缘之法。

圆满就是让菩萨圆满成佛的意思，或者这样的法中无所不包，也可以叫圆满，所以报身是圆满一切的所遇。如果你要求成佛的方法，报身是完全可以宣讲的。一方面可以宣讲种种的佛法，还有五明的所诠义，这些都可以如是地阐释，让菩萨成就一切的智智。此处所讲的圆满成就诸法故，就是代表说法不息。

第二，“显示自性之法故”，这是讲示现不息。什么自性呢？显示报身自性之法。一方面讲经常显现光明的身体，显现三十二相八十种好的报身自性的法。化身有三十二相，报身也有三十二相，但化身必定是法身的影像，或者说是报身所流现的。

真正具足受用身，一方面是讲报身所具足的种种相好；一方面报身有自受用、他受用两种。自受用就是



讲佛陀受用自己所现前的种种功德法，这是偏重从自利方面讲。报身是让其他菩萨受用之处，一是看到了佛陀光明身等殊胜的功德；二是受用佛相续中的种种佛法，这就是他受用的意思。

报身可以显示报身自性的种种相好，种种光明之身体，这叫示现不息。它没有化身所显示的生老病死，而是一直常住在所化的清净菩萨面前，这就称之为常自受用。

“大悲清净之等流，利益众生无息故”。这两句讲到了利益众生的事业是不停息的。从哪方面来安立不停息呢？此处主要以大悲作为等起。佛陀最初发了大悲心，中间生起大悲心，最后大悲心完全清净。

菩萨在最初发大悲心的时候，所调化的对境是可怜的众生，发心要救度他们，这时候有现似他相续的法，有二取、三轮的分别等等。最初的大悲心也许夹杂了一些众生的自利等烦恼的自性，或者说在菩萨位的时候，大悲也夹杂了烦恼障、所知障的习气。

从这方面说，不是完全清净的大悲心。到达佛位的时候才是真正清净的大悲心，因为二取不存在了，三轮、烦恼、习气都已经清净了。这时候的大悲就叫做无缘大悲心、同体大悲心等等，没有很多别别的他相续所摄的法，也没有很多的烦恼种子习气所摄的法，这时的大悲非常清净。

以大悲心作为因，“大悲清净之等流”，如果有了大悲心，当然会做利益有情的事情。因为佛陀的大悲心最极圆满、最极清净，没有丝毫违品和障垢，从这种大悲中流现出来的等流，就是利益众生无休息。



如果大悲心不圆满、不周遍，没有完全清净，利益众生就没有到达任运自成或者无有休息的阶段。如果你的大悲心完全清净，那么利益众生就完全不会休息，这就叫利益众生无息故，也叫做事业无息。

“无有分别任运中，所欲如实满足故”。这两句讲到了利益众生任运自成，没有分别的相。“无有分别任运中”是指佛陀利益众生时，是完全没有分别念的。没有说今天要去调化张三，明天要去调化李四，诸如此类的分别念在佛的相续中完全不存在。

如果众生没有任何分别念，要做事情就非常困难。佛最初在学道时，也是通过分别念推动，然后去造作很多有漏或者无漏善法，乃至救度众生的事业。到达初地以上，逐渐开始入定的时候无分别，出定的时候开始有利益众生的殊胜功德，最后到达佛位的时候，一切分别心完全已经泯灭了。

虽然没有分别心，但是有殊胜的智慧。自然智慧现前的缘故，在引导众生趣向解脱方面任运自成。这种智慧是任运的，没有障碍的。从另一个角度讲，有分别就没办法任运，因为事业受分别念所障碍所影响的。如果你还处在有分别的状态，就没办法真正任运地度化众生。而佛陀已经处在没有分别的状态了，所以他度化众生完全是任运自成的。

“无有分别任运中，所欲如实满足故”，清净所化的内心中的所欲可以如实地满足。因为报身主要调化的是清净的所化，所以这些清净的所化相续中，一切愿望都可以在佛的殊胜的任运事业中得到满足。因此叫做任运自成的事业。



后面讲第五种事业，“现非彼自体”的事业。“以如意宝神通故”这句就讲到了第五种的体相。此处是刚花仁波切的注释中讲到，犹如如意宝一样有神通显示一切法。为什么叫如意宝一样的神通呢？因为如意宝可以如意地变现很多资具受用，满足各种心愿。而神通也可以如意地变化很多法，如天眼、天耳，尤其是神足通，可以满足很多有情的意愿，帮助他们达到很多不可思议的事情。

神通和如意宝有相似的地方，所以说犹如如意宝一样的神通。虽然能变现很多事业、很多刹土、很多身相，但他所显现的法并不是他的本体，而是针对所化的有情、所变现的事物等缘故，所变现的法本身并不是报身的自性。就好像如意宝所变现的物体，实际上不是如意宝本身一样。

在后面还有另外一种解释方式，有些蓝色、黄色的布放在如意宝下面，如意宝就现为蓝色、黄色，如意宝所显的这些颜色并不是如意宝的自性，从这个方面也可以理解。如意宝显示各种资具，比如衣服、饮食，实际上并不是如意宝本身，这方面也是很容易理解的。所以，非彼自性从这些方面都可以了知。

通过前面五种体相作归摄，“圆满受用身安住”。讲到圆满一切体相的受用身如是地安住在殊胜的法性当中，这就是“广说报身体相”。

下面讲第二个科判“复摄彼义”，把前面的五种体相再作一个归摄。

子二、复摄彼义



说法示现业不息，无有加行功用相，
显现不是彼自体，此处种种示五相。

此处讲到了五种体相：第一个说法不息，第二个叫做示现不息，第三个叫做业不息。第一句就讲到了三种体相。

第四种讲到了“无有加行功用相”，这就是任运自成无有加行，也没有功用。凡夫人做事需要加行和功用。但佛陀度化众生的时候，最初没有发起加行的心，中间也没有加行的勤作，最后度化完众生也没有种种功用。所以佛陀安住在法性中不动摇的同时显示报身，做度化清净有情的事业。这种事业属于任运自成的，通过无有加行、无有功用可以完全了知。

第五种体相是“显现不是彼自体”，现非自体、现非自性，所显现的法并不是报身法自己的自性，而是随缘所示现的。

“此处种种示五相”，在这个地方通过很多方式、名词显示了报身所具足的五种体相，意义前面已经讲了，所以叫做“复摄彼义”。

下一个科判是讲随缘示现。主要是针对这五种体相中的第五种——现非自体而进一步安立随缘示现，是对第五种的广说和别说。

子三、随缘示现

如由种种形色物，摩尼中现非彼体，
亦由众生种种缘，如来显现非彼体。

“种种形色物，摩尼中现非彼体”，有两种解释方



式，前面我们提到过了。

第一种，从摩尼宝中所示现的衣服、饮食、房屋，还有药品等等形形色色的物体，并不是摩尼宝本身。因为摩尼宝显现上是一个圆圆的球形物体，显示出的衣服等等实际上和摩尼宝本身的相并不相同。所以说，“摩尼中现非彼体”。

还有一种解释方式是说，在摩尼宝的下面放上一些不同形状的器皿、不同颜色的布，摩尼宝就会跟随器皿而显现为三角形、长方形等不同形状，跟随不同的布而显成红色、黄色、白色等颜色。它也会随缘地变现，而所变现的形象上的三角、圆形、或者四方形，它不是摩尼宝的本身，所变现的种种的颜色也不是摩尼宝的本身，从它的形色和显色两个方面来讲，都不是摩尼宝的本身。在摩尼宝当中显现，但是并不是摩尼宝的本性。

下面从意义上来讲，“亦由众生种种缘，如来显现非彼体”。这里的“众生”是清净的所化，因为此处是讲报身。清净所化的众生的因缘不同，有一地到十地之间不同的差别，从大的方面来讲，根性没有什么差别，但从微细的角度来讲，这些菩萨的根性还是有些不同的地方。所以说，通过众生种种不同的因缘，“如来显现非彼体”。

如来在他们面前显现各种各样的身相，有时候显现高大的相，有时候不那么高大；有时候显现为黄色的身体，有时候显现为红色、白色等不同颜色的形象；有时候叫大日如来，有时候叫阿弥陀佛，名号也不一样；有的刹土是黄金为地，有的是水晶为地，有的是琉璃为地，显示的刹土质地也是不相同的。



佛陀显现了这么多形象，但所显现的这些都是随众生的因缘示现的，“非彼体”，并不是佛陀真实的自性。就像前面所讲的，摩尼宝所显现的东西并不是摩尼宝本身。从佛的功德法中所示现的种种不同的法，全都是从佛相续中示现的，但并不是佛法本身。

“现非自性”这一点也非常重要。因为现在我们所认为的佛像实际上还是针对一般众生的所化。

根登群佩大师以前也在《中观精要》中讲过，佛陀报身刹土的这些描绘都是相应于当时印度人们的喜好而示现。比如项链、肩上披的轻纱、穿的服饰、还有戴的帽子，都很像以前印度古代国王的装饰品。因为当时这些是最好最圆满的装饰品，而众生看不到真正的刹土中的相，所以在描绘的时候，跟随当时众生的意乐、喜好，就把报身佛描绘成这种样子。

众生因为非常喜欢珠宝、黄金，所以在描绘的时候投其所好，就说这个刹土中遍满了珠宝、黄金，甚至于大地都是黄金造的。像这样也是一种“现非彼体”的含义。

如果这个佛降生在汉地，那么这个报身像肯定是戴着一个皇冠、长长胡子的汉地皇帝的形象；如果是出现在藏地，佛的刹土中肯定是有有一个方圆五百由旬大的酥油桶，里面装满了用如意牛打的酥油茶等等，有这样很多的描绘。这方面有时候想的时候，和这个地方的意义非常相顺。

在我们的概念中所出现的很多佛刹土的形象、还有很多佛的装饰，是不是绝对是这样的呢？这是随缘示现的。你喜欢怎么样的，就给你示现怎么样的。当你



真正到达那种位置的时候，示现是什么样子就不太重要了。也不会太关心“怎么我到的刹土和在经书中看的不一样啊？”或者“我成佛之后，怎么报身刹土变成这样子？”这都是跟随不同的因缘、示现成不同的样子。

所以在《中观精要》中所讲的这些话，也是为了打破我们的偏执³⁵，实际上不需要一定是这样或那样。这也是引导我们内心趣向于如梦如幻，超越我们分别心的自性。

此处所讲到的现非自性——“由众生种种缘，如来显现非彼体”，虽然这样显现，但是并不是真正的这样。尤其是针对凡夫分别念所显现出来的法更加如此，是跟随我们的喜好和意乐如是示现。

如果不是调化众生，佛陀根本不需要示现这些非彼体的法。现前这些法有度化众生的必要性，它是从佛的相续中示现的，但并不是佛的自性。这个方面，我们在学习佛法的过程中，也是一个很重要的启示。

癸三、安立化身体相分二：一、殊胜化身示现十二相；二、其作业次第引导众生。

下面讲化身体相分为两个方面，第一个是殊胜化身，因为化身有很多种，有工巧化身等等，此处所讲的是四种化身中的“殊胜化身”。殊胜化身会“示现十二相”，就是平时我们讲的“十二相成道”。汉地是讲八相成道；藏地是讲十二相成道。只不过是把十二相合起来讲“八相”；如果开成就是“十二相”。开合不同，实际上都是一样的。

³⁵ 我们会认为一定是这样或者一定是那样。



“其作业次第引导众生”，前面所提到的，如果没有入道的就让他入道；已经入道的让他成熟；已经成熟的让他解脱，这是“作业次第引导众生”的意思。

首先第一个是“殊胜化身示现十二相”。在颂词中讲：

子一、殊胜化身示现十二相：

依大悲心知世间，观照一切世间界，
法性身中不动移，幻化种种之事业。
天界出生圣白幢，从于兜率天宫降，
入于母胎及降生，善巧通达工巧处，
王妃眷属中嬉乐，出家修习诸苦行，
往诣菩提道场中，降伏一切诸魔军，
圆满菩提转法轮，趋入大般涅槃界，
普于不净刹土中，轮回未空恒示现。

这里面按照注释中的意义讲到了四种相，有四层意思。第一层是“示现十二相的因”，就是第一个颂词讲到的，从什么因中示现了十二相。

“天界出生圣百幢”，乃至到后面的“趋入大般涅槃”之间，讲到了所示现的化身的相。后面还有两句“普于不净刹土中”是讲哪个地方示现它的处。

“轮回未空恒示现”是讲示现在什么时间？如何示现？时间就是乃至众生还没有空之前，一直会示现这样殊胜的相。

首先讲第一个，它的因是什么？“依大悲心知世



间”。这里面有大悲心和智慧两种。第一个是“依大悲心”，佛陀的大悲心是完全周遍圆满的，前面已经提到了。

有情众生不了知一切万法的实相，在轮回中苦苦挣扎、想要获得安乐，但是找不到安乐的因；想要摆脱痛苦，也找不到真正摆脱痛苦的因；或者即便是知道了，也很难自己去实行。所以佛陀看到这一点的时候，就没办法忍受，因此他一定会示现化身到轮回中救度众生。这是大悲心示现的第一个因。

第二个“知世间”，是讲佛陀的智慧。一方面要有大悲，一方面也要有智慧，有了智慧之后，就可以周遍了知一切有情的相。什么时候该示现怎么样的相，他都观察得非常清楚。

以十二相为例，佛陀从兜率天下降之前，他也做了很清净的观察：到了是该下降的时间了。这个时候就开始从兜率天下降。所以他有智慧能够了知有情的根性、应该用什么的法来调伏。

一方面有智慧，一方面有大悲心，智悲二者和合起来之后，就可以示现殊胜的化身。当然每尊佛大悲心和智慧都是圆满的，所以每尊佛都绝对会示现殊胜的化身。

“观照一切世间界”指佛陀的智慧眼是恒时观照的。有的地方讲：六时观照，是指一切世间中观照。按照现在的话来讲，佛陀每天二十四小时都是观察世间，哪些众生衰败了？哪些众生兴盛了？哪些众生日化的时机成熟了？哪些众生从道中退失了？现在我们在这儿听闻、修习佛法，实际上佛陀的智慧也在观照我们。



同样上师的智慧也在观照我们，所以是“观照一切世间界”，在这个过程中做很多调化的事业。有的时候，我们认为自己一个人在奋斗、在修法，但实际上佛陀在恒时观照。虽然不会有给皈依者多一点加持，没有皈依者少一点加持的分别，佛陀的智慧与大悲没有这样的偏袒，但是能不能够得到上师诸佛殊胜的加持，还是需要具足一定的因缘。

皈依是信心引发的、是以信心为本体的。如果对上师、诸佛有了皈依的心、有了信心，就很容易相应，得到的加持要比一般的人迅速得多。所以你信心越强、越坚固，得到的加持就越多；如果你的信心越弱，乃至没有信心，即便佛陀的智慧是周遍、恒时观照一切世间的，但你自己不去相应，也很难得到真正的感应和殊胜的救度。

“法性身中不动移，幻化种种之事业”。是怎么样幻化、示现的呢？是在法身不动摇的过程中，自然而然就幻化了种种事业。也就是说，化身也是常时安住在法身中的。虽然显现成化身，但是一分都没有离开法性身。所以在法性身中不动摇的同时，显示了种种的事业。

这方面就讲到了它的因。一方面是讲到了大悲心和智慧观照一切世间界；第二个是化现的方法，从法性身中不动摇的过程中，幻化种种事业。这方面按照一般的讲法，前面我们曾再再提到过，第一个是佛陀以前的愿力；第二个则是众生的善业成熟，二者因缘和合，不动法身的同时显现了种种幻化的事业。

按照三转法轮讲，一方面有往昔的宿愿；一方面也有清净的智慧身，再加上众生的善业，就可以示现为种



种的化身事业。

下面讲第二个问题：所化现的相是什么？此处所化现的相是指“佛陀的十二相”³⁶，殊胜的化身才具足十二相成道。当然从一个角度来讲，哪个化身不是殊胜的呢？但是这个地方的殊胜化身不是这个意思。所有的佛化身都是殊胜的，但是他在示现化身时有很多分类，比如：“工巧化身”也是佛的化身，但不是殊胜化身。殊胜化身一定是示现十二相的。

佛在世的时候，有很多佛下来帮助，但是他们不是殊胜化身的缘故，不示现十二相成道。所以从这方面来讲，一个世间中只有一尊佛来教化，这尊佛就叫做殊胜化身。其他的佛都可以来帮助，但是绝对不示现十二相成道。否则一个世间有两个导师，到底哪一个是正确的？众生容易产生分别念。

窥基大师在《辨中边论述记》中也曾经讲过这个问题：在一个世间中绝对没有两尊佛。如果有两尊佛度化，其中一尊佛肯定是密化、不可能是显化³⁷。比如释迦牟尼佛已经在南瞻部洲十二相成道，所以维摩诘居士或者文殊菩萨等等，再来世间度化众生的时候就是密化³⁸。或者显示成阿罗汉、菩萨、居士的形象都可以来度化，但是不会显现十二相成道。此处只有殊胜化身会显现十二相成道。

“天界出生圣百幢”，这方面当然不是十二相之一。

³⁶ 佛陀的十二相成道。

³⁷ 就是此处所讲的十二相成道。

³⁸ 虽然是佛，但是不可能示现成十二相成道化身佛的形象。



这是讲到释迦佛在成道之前，降生在天界³⁹，名字叫做“圣者白幢天子”。白幢天子上兜率天的时间，按照《释迦牟尼佛广传》、全知麦彭仁波切记载，应该是在迦叶佛时代，他的名字叫做智贤无上婆罗门。在身份上麦彭仁波切没有很详尽地阐释他到底是居士、出家人，还是其他的形象。智贤无上婆罗门舍弃了身体之后，他就转生到兜率天安住，这个时候他的名字叫做白幢天子，就是此处所讲的“天界出生圣白幢”。

我们都知道，兜率天恒时有大乘菩萨安住、讲法（有这样殊胜的地方、环境）。虽然它属于欲天，但是这个地方恒时有菩萨安住，现在弥勒菩萨也是安住在兜率天中。

在兜率天出生之后，百幢天子就成为众天人的怙主，恒时给天人讲经说法。当时百幢天子的身份，按照大乘一般共同的讲法是十地菩萨⁴⁰，有“四无碍解”，是大法师的缘故，经常给天人讲经说法，安立大乘很多的教义。

后面他观察度化众生的时间也要到了，所以就是十二相中的第一相，从兜率天下降。在颂词中讲，“天界出生圣百幢”，这还不算是十二相中的一相。真正的十二相是从兜率天下降开始的。

第一是从兜率天下降，第二是入于母胎，第三是降生，第四是善巧通达工巧处，第五是王妃眷属中嬉乐，

³⁹ 天界，即兜率天。

⁴⁰ 就像现在弥勒菩萨是第十地菩萨、是一生补处。



第六是出家，第七是修习苦行，第八是往诣菩提道场，第九是降伏一切诸魔军，第十是圆满菩提，第十一是转法轮，第十二是趋入大般涅槃界，这是十二相成道。

在汉传佛教中，往诣菩提道场、王妃受用等一些没有算进来，因此是八相成道，和十二相成道意义上完全相同。

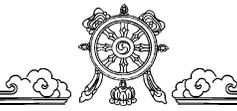
第一相是从兜率天下降。在兜率天安住了很长时间之后，下界度化众生的因缘要成熟了（当时世间没有佛）。在一些佛传中讲，因为释迦佛下降南瞻部州的时间快成熟了，而缘觉是处在无佛出世的时候，所以很多净居天的天神圣者⁴¹首先到南瞻部州去劝一些缘觉涅槃。很多缘觉就开始显示神变，或者在石头上留下脚印后纷纷入灭。这样世间就没有圣者安住了。

菩萨首先为降生做很多前期的工作，他和眷属开始商量怎样去南瞻部洲降生，这时候做了很多观察。所谓观察的方式有很多种不同的讲法。首先是观察什么时候合适，如果寿命太长，众生放逸，太短也难以得到法味，最后观察人寿一百岁的时候最合适，因此菩萨选定的时间是人寿一百岁时下降。

然后选择哪个地方呢？北俱卢洲、东胜神洲、西牛贺洲难以调化，南瞻部洲最适合，因此降生地方就选在南瞻部洲。

再选择在哪个国家降生呢？天人做观察之后，有些说是王舍城摩揭陀国，有些说是乌仗那，有些说是其他国家。一个天人说完之后另外一个天人就反驳，这个

⁴¹ 只有清淨的圣者居住的地方才叫净居天。



地方的国王怎么怎么不好，那个地方的国王血统不清净，那个地方好勇斗狠，观点无法统一。

观察后发现迦毗罗卫国比较好，迦毗罗卫国的传承从众敬王开始血统就很纯正。当然，菩萨出生就他自己而言高贵不高贵无所谓，但是他下去是度化众生，要出生在一个受人尊崇的国度中，因此最后就选定迦毗罗卫国。迦毗罗卫国的人心很善良，他们也懂得很多技艺，血统很高贵。

接下来是选择种姓，菩萨降生绝对不会投生在下劣种姓中。当时观察高贵种姓有两种：婆罗门种姓和刹帝利种姓，菩萨如果在印度降生都是这两种种姓。当时的情况是刹帝利种姓在迦毗罗卫国很受尊重，所以菩萨就选定投生在刹帝利种姓的王族。

种姓已经选好了，应该选什么家族呢？最后观察是释迦家族，或者叫甘蔗种姓。然后父母选谁呢？父亲最后选定是净饭王，母亲是摩耶夫人，把这些全部都做了观察之后就准备下降。

下降的时间是在人寿一百岁，而且当时在南瞻部洲也是外道横行，他就选择在这个时间下降到世间去利益有情。菩萨要下降之前对众天人说，我马上要下去成佛，你们如果想要听法，现在就可以提前投生。菩萨让天人们在六个大的城市去投生，到时候他会逐渐游化到这些地方，这样天人们就可以到菩萨面前出家或者听闻佛法，得到殊胜的解脱果。很多色界、欲界的天人纷纷响应这个号召，各自选家庭投生。

以上选完之后，菩萨接下来准备要入于母胎。得知菩萨马上要走，天人们很伤心地说，您走之后兜率天就



变成空空荡荡的，没有依怙了，怎么办？白幢天子就说，我把弥勒菩萨留在这个地方、封为补处，并把他的皇冠戴在弥勒菩萨的头上，说以后弥勒菩萨给你们讲法。他自己就从兜率天准备下降了，以上是讲第一相。

第二相入于母胎。当时净饭王和摩耶夫人很长时间没有儿子，经常做善法祈祷。摩耶夫人也具足很多殊胜功德，贪欲心很微少。有一段时间，她对丈夫净饭王说，我想要住在清净的斋戒中，请求大王不要对我产生贪心。当时就是处在这个清净斋戒的过程中，菩萨入胎、降生。

当时天界也在商量菩萨到底以什么样的形象入胎呢？有些说变成帝释的形象入胎，有些说变成梵天的形象，有些说变成大鹏鸟的形象。有一个天人说应该按照婆罗门的吠陀经典中所说，以六牙白象之相入胎。菩萨就选这个，显示六牙的小象，从兜率天下降，当时他的母亲正处在斋戒中的时候从右肋入胎。

传记中讲菩萨入胎的时候，他的身体并不是不清净的父精母血，因为当时他父母没有和合，母亲是住在清净斋戒中，在这个状态中入胎的。名义上是他的父母，但实际上他并不是父精母血种子而产生的，他是很清净的。

按照佛陀的传记中记载，一入胎他就通过六个月大小的形象安住，而且在母胎中显现了很多大宝楼阁，菩萨住在里面恒时讲法。当然从一般的外在观点的角度来讲，很多人不是这样去观察的，但是按照真实的大乘经典中的很多记载，菩萨一入胎的时候就以六个月的身量如是安住，诸根齐全。在这里面经常享受法味，



给很多众生宣讲法。

这时候他的母亲也自然而然安住在非常愉悦的状态当中。菩萨一入胎之后他的母亲就感觉非常安乐，身心非常宁静。

为了避免别人说菩萨发育不全，因讥嫌而造罪的缘故，菩萨在母胎当中呆了整整十个月。平时我们说十月怀胎，但是实际上很多都是九个月多一点点，真正坐满十个月的不多，而菩萨在胎中呆了整整十个月。以上是讲第二相入于母胎。

第三相降生。十个月马上就要圆满的时候，菩萨想，如果是在城市里面降生，很多释迦族的人会放逸、散乱，或者为了示现菩萨本身也喜欢清净的地方，他自己就一心一意向往寂静处。这时候他母亲就得到感应了，突然动个心念想要去寂静处（当然有些地方讲她回娘家生产了，但是佛的传记当中讲她是想要到寂静处去），所以她就向净饭王请求到了蓝毗尼花园，这时候菩萨就降生在一个寂静的地方。

当时帝释天、很多梵天、四大天王天都在附近，都想要接生菩萨。帝释天变成一个老妇女坐在摩耶夫人面前，他想要接生菩萨，一方面以前发过愿要接生，一方面他想如果我接生菩萨，我就可以在众生面前炫耀或者可以统治其他诸神，他有这样的企图，所以他就变成一个老妇女想要用一块丝绸来接生。

但是菩萨为了摧伏他的傲慢心，出生的时候把自己变成一个金刚身的样子，他根本就接不住，梵天来接也没接住，四大天王接也没接住，最后是大地女神显现成莲花座，菩萨降生在莲花座上面行走七步，一手指天



一手指地，这方面大家都很清楚。

在蓝毗尼园，菩萨从母亲的右肋降生下来，为了显示不是父精母血的种子而产生的，从右肋降生也有这样的意义。在《广大游舞经》中对为什么要从兜率天下降，为什么要这样入母胎、这样降生，把这些根据一个一个都讲得很清楚。

大家都知道，菩萨降生七天之后摩耶夫人就去世了。当时菩萨在兜率天的时候就观察他的母亲寿命只有十个月零七天的时间，他观察完之后就入到母胎中。

还有一种说法是，他降生的时候他的母亲会向他礼拜，他不忍看到母亲向他礼拜的样子。此外，如果他后面长大出家，母亲会心碎而死，所以从这个方面讲他母亲提前就往生到三十三天。后来佛为了报母恩上升到三十三天为母说法，在《地藏经》中也有记载。

降生之后还有很多精彩的传记，比如按照当时的情况，他们必须要去朝拜当地的一个土地神庙（每个国家、宗族都有这种庙）。当时他的姨母摩诃波闍波提给他打扮的时候就说，我们要去朝拜神庙；太子说，天人都要恭敬我，还有谁需要我去礼拜呢？姨母说为了表示对传统的尊重，而且还有很多人想看你。菩萨就顺从了。

刚刚走到庙门口的时候，庙神提前就出来了（一个药叉看到菩萨降临他的庙中非常高兴，提前就跑到门口迎接）。菩萨进去之后，这些神像都从座位上起来了，日神、月神还有很多帝释、梵天全都从座位上起来了，纷纷礼拜菩萨。菩萨讲得很清楚，他上面没有什么可以礼拜的，因为他是神中之神。所以大家称菩萨为天中天



(那天上师讲《愿海精髓》的时候讲天中胜天，实际上他就是天中天、天中之天)，很多天神向他恭敬顶礼。

当然还有取名字、看相的阶段，很多人看相说有两条路可走，一条路是成为转轮王，一条路是成佛。后来有一个叫阿斯托的仙人从雪山降临，看了菩萨的相之后就问：“其他的相术师是怎么授记的？”回答说：“其他相术师说有两条路，一条是成为转轮王，一条是成佛。”仙人说：“他们看得都不准，按我的看法绝对会成佛，这个世间不会出现转轮王。”

阿斯托仙人很肯定地说绝对会成佛。他预知菩萨二十九岁出家，六年苦行后于三十五岁成道，仙人说自己活不到那个时候，于是很伤心。君王问他为什么伤心，仙人说他看不到菩萨成佛，没办法领会清净的教诲，因此非常伤心。后来就告诉他的外孙火施在菩萨成佛之后一定要去领受他的教化。这个火施就是后面佛陀的弟子迦旃延尊者，他去依止佛陀后得到了阿罗汉果。

第四相“善巧通达工巧处”。工巧是指整个五明，其中不包括内明，当时的内明讲得的是吠陀、婆罗门教的经典，后面的内明讲的是佛典。

菩萨开始学习算术、骑马、射箭等很多技艺，方方面面都很优胜，逐渐掌握一系列的技艺。在佛的传记中讲到他的很多技艺都超越了所有的老师。显现上他是十地菩萨，智慧非常圆满，一般的世间凡夫没办法和他相比，而且他的力气也非常大。前段时间益西上师在讲



四十八愿时讲过那罗延力⁴²（神力），父母所生力到底有多大？菩萨的力量非常大。后面讲到他已经通达了整个工巧处。

第五相“王妃眷属中喜乐”，受用王妃。在菩萨十几岁时父王准备给他娶妻子，到处寻找合适的王妃。虽然十地菩萨是没有欲望的，但为了利益众生，满足父王的想法，他还是顺应大家的说法，示现受用王妃。

后面选定了耶输陀罗，但是她的父亲非常傲慢，他说他们家族的规矩是必须把女儿嫁给武艺高强的人。太子经常处于宫中养尊处优，他不一定通达武艺，所以耶输陀罗的父亲不愿意把女儿嫁给他。

当时净梵王非常生气，为什么？他想这个人怎么如此傲慢？上次商量太子降生庆祝事情的时候请他来，他就说“难道让我去商量羊的事情吗”？那时他就侮辱我，非常不恭敬，这次又是这样出言不逊，所以净梵王非常不高兴。

菩萨说如果比武，没有一个人能比得过他，随便安排就好。后来就有了比武招亲，菩萨在与提婆达多、难陀等比武的时候完全超胜。比射箭时，尽管当时耶输陀罗家族的哥哥们的射术非常好，他的射术超过了其他王子。但菩萨完全把其他人的射术比下去。这样通过很多比试获得了冠军，就娶了耶输陀罗为妻。后来又娶了影女、露女等很多妻子，在王妃眷属中喜乐。

第六相讲出家。当时菩萨在享受这些快乐的时候，从来没有离开过出家修行帮助众生的想法，因为显现

⁴² 佛典中有记载：三百二十个那罗延力，即是如来父母所生力。



上他也是十地菩萨，所以这些欲乐从来也没有染污过他。不同人有不同兴趣，在不同的佛陀传记中也有不同的记载。也有相合一般众生口味的，把菩萨描绘成一般的世间人，有的描绘菩萨一出生就多愁善感，内心从小就具足出离心等等。

普通人把佛从出生到涅槃都描绘成普通人，完全与凡夫人一模一样，只不过他的道德和智慧高尚。没有什么其他的，就只是一个凡夫人。像这样的描绘也有很多，因为众生的根性和口味都不一样。

后来授记菩萨出家的时间马上要到了，示现出四门分别看到了病人、尸体、死人等。看到了一个清净的出家人，就讲自己要走出家的道路。后来向他父王请求出家，最初父王不同意。按照授记，很清楚时间已经到了。这时父王便开始排兵布阵，每个门派重兵把守，阻止菩萨出家。

在出家时间到达之前，四大天王及很多天神帮助菩萨从家里出来，最后决定舍弃家庭而出家。后来要出家的时候，马也意识到主人要出家便拼命叫，用蹄子敲打地面发出很大的声音，但是没人听得到。车夫们也拼命大喊，没一个人听得到。所有人都听不到，这时菩萨乘着马腾空而起。

当时他父亲也在一个门口镇守，防止菩萨出家。菩萨想如果走时不去看一下，父亲会很伤心，于是菩萨骑马在空中看了一眼，当时他父亲已经睡着。最后他发愿成佛后再回来，如果不成佛就不回来，随后从另一方向出去。

离家后在离他的国度不远的地方（清净处）开始削



发出家。其他人都不敢给他剃度，因为国王知道了会惩罚，所以他自己拔刀把头发剃掉，然后让车吏带着马和金银首饰回去，菩萨一个人留下出家。后来他想自己穿着这么好的衣服修道很不合适，应该换个粗布衣服，这时来了个猎人，身上披着粗布衣服。菩萨就把身上的衣服换给他，自己换上一身粗布衣服。

粗布衣服的由来是以前有几个人出家后成为独觉。他们的母亲做了一件衣服想供养他们，他们说释迦佛要成道出家，将来应该把衣服供养给释迦佛。后来他们成为独觉圆寂后，母亲把衣服传给她的女儿，女儿又把衣服交给她的女儿，最后女儿的女儿死后把衣服交给树神保管。当看到菩萨剃度，树神就幻现成猎人的样子把衣服披在身上。菩萨看到衣服时想：这件衣服适合修道。后来树神把衣服供养给菩萨，有这样一段经历。

车夫回去后，马非常伤心而死，死后投生到中天竺那波城一婆罗门家中。菩萨出家之后修习诸苦行。在传记中讲到，当时他拜了很多外道修习禅定，主要有两个修禅定的老师，一个是教无所有处的，一个是教非想非非想处的，菩萨在很短时间都掌握了。再问还有什么更高超的吗？他们都说没有了。菩萨说这些自己已掌握了，如果没有什么可教的，自己就要走了。虽然他们挽留菩萨一起教导弟子，但菩萨说这不是正道，没有留下来。

于是菩萨一个人去苦行。后来到了苦行林⁴³修习六年苦行。当时整个印度流行的所有苦行方法——断食、

⁴³ 离金刚座不远，尼连禅河附近。



修习不呼吸等很多方法都一一修炼过，仍然没有达到觉悟，而且身体变得非常差。

后来菩萨觉悟到如果这样一味地苦行下去，没有办法觉悟。极端地享受和极端地苦行的性质完全相同。在极端地享受中没办法觉悟，同样极端苦行折磨身体也没办法觉悟。

于是菩萨决定放弃苦行重新寻找中道。跟随他修行的五个修行者看到他放弃了苦行，认为他堕落了，于是离开他到鹿野苑自己修行。菩萨在河里沐浴，沐浴后享受牧羊女供养的乳糜后恢复体力。本来菩萨的福报就很大，完乳糜后很快恢复体力和容光。供养乳糜的妇女因为发了善念，也得到菩萨的加持和授记。

然后菩萨想：这种苦行肯定不行，需要寻找重新修道的地方。所以他渡过了尼连禅河，朝金刚座的方向去。前面的苦行是第七相，“往诣菩提道场”应该是第八相。就是过了尼连禅河往现在的菩提迦耶⁴⁴去。

上师以前讲过相当于洛若乡到佛学院这个位置，距离不是很长。在往诣菩提道场的过程中，菩萨看到一座山，风景很好，他就想在这个山上修法。但是上去后一打坐，山整个塌下来了，没办法承载菩萨的力量。所以后来菩萨就到了金刚座⁴⁵，当时帝释或梵天变现成了卖草的人。菩萨一看到吉祥草就很高兴，说“赶快给我吉祥草，我准备用吉祥草修法、成佛。”

然后在这个地方发愿，如果不证悟决不起身。发了

⁴⁴ 菩提迦耶：位于印度比哈尔邦伽耶城南十公里，是佛陀成道处。

⁴⁵ 金刚座共有一千个位置，前面已经有三个位置。菩萨顶礼、转绕了前面三个位置后坐到第四个（贤劫第四佛）位置上面。



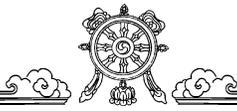
愿后开始修法，他把吉祥草的草尖朝内，草根朝外铺成一个圆形，观察到所铺的形状非常圆满，缘起很好，所以菩萨认为肯定会在这个位置证悟无上正等正觉。发愿之后就进入到禅定中。这就是第八个往诣菩提道场。

第九个是“降伏一切诸魔军”，菩萨知道马上要成佛了，他觉得要成佛这个事情不能不告诉魔王。因此他放光动摇了魔的天宫，魔宫中有两个幢，一个叫做吉祥幢，一个叫做恶造幢。这时恶造幢开始动摇，魔王观察是什么原因，原来是菩萨在南瞻部洲要准备成佛。这时他们就想，他成佛会超越魔界，还要引导很多人超越魔界，所以他们就带了千军万马想要阻止菩萨成佛。

首先魔跟菩萨说了很多花言巧语，说你的迦毗维罗耶城已经被提婆达多占领了，他已经当国王了，你应该回去把王位抢回来等等，菩萨不为所动。后来魔派了女儿想要干扰菩萨修道，菩萨加持她们变成了老妇女，后来她们忏悔，菩萨又加持让她们变回以前的样子。

后面又带了很多千军万马来干扰菩萨修行，但菩萨安住在殊胜的慈悲心中，把射来的箭都变成了花雨，没办法障碍。后面菩萨击退了一切魔军之后，就显现了成佛，当然这里面还有很多内容，时间关系没办法一个一个讲。

后面讲第十相圆满菩提。击退完魔军之后，显现上面是菩萨夜睹明星，最后获得了三明六通，成就了圆满正等正觉。一般的说法是，当时从十地菩萨而成佛，按照了义的角度来讲，本来就是佛的身份，重新示现成佛。他成佛已经有无数次了，在南瞻部洲成佛都已经八千返。



所以按照不同的所化面前，示现了成就菩提的相也是很多的。最后第十相就是圆满菩提，证悟菩提之后，四十九天没有讲法，这个大家都是很清楚。或者有些讲法是四十九天中在不同的地方讲了《华严经》。

但是在示现上，在南瞻部洲佛陀就坐在菩提树下面没有讲法。菩萨想要入到寂灭中一个人享受法味，从传记里面看，菩萨总共生起了三次想要入寂灭的意乐。

第一次想要安住在寂灭中不想讲法，如果是梵天祈请，那么就可以讲法。因为当时大家都非常崇拜梵天，所以如果是梵天来祈请，就可以显示这个法的尊贵。然后佛陀就加持梵天了知这个想法，梵天和其他的很多天人下来请求佛转法轮。

佛陀当时没有说什么，按照印度的规矩就算是默许了，梵天一想，这么轻松就请求到佛转法轮，所以他们就高高兴兴地回去了。佛陀为了进一步显示法的尊贵，显现上第二次又不想讲法，就想住在寂灭中。

这个时候梵天和帝释又来第二次请法，佛陀没有同意，第三次想要进入到寂静的境界中。梵天又开始请求转法轮。提醒佛陀以前也是为了度化众生发菩提心，后面积累资粮，最后成佛了，现在应该到了转法轮的时间了。这样劝请完之后佛陀才同意的。

梵天在佛面前三次请求转法轮，其他的天神以及很多人知道这个情况之后，他们因为非常尊崇梵天的缘故，对于佛陀和佛陀教法的尊贵，他们也产生了很大的信心。所以是为了这个必要，佛陀显现上面故意不想转法轮了。

从一个角度来讲，佛陀出现在世间就是为了传法，



即便梵天帝释不请求，他也会传法的。但是在世间中因缘法就是这样的，一般的众生根器不是这么高，意乐都很下劣。如果佛陀主动给他们讲法，他们就觉得送上门来的东西不是什么好货，就不一定产生珍贵的心。

但是如果看到是请了好多次才开始传法，就会知道法和佛的尊贵性。以前米拉日巴尊者也是辛辛苦苦去求到的法，所以求到法之后对这个法一直珍惜地去修持。

现在我们可能就会认为这个法太容易得到了，每天都可以听到，没有什么稀有的。如果把法当成一般的知识在看，这个就非常不合理。严格来讲，以前必须要用黄金、要用很多财物去求法，这是表示对法的尊重。而且付出这么多的财物，求到法后会非常重视，也会很殷重地去修持。

如果这个法得得太容易，就不会尊重。有的时候我们得到法之后连看一遍都不想看，不知不觉中我们就变成了这样子。但不管怎么样，我们也应该知道这个法来之不易。最初的时候佛陀证悟这个法来之不易，后面转法轮也是梵天求了三次之后才传下来的，现在我们在求法的过程中，虽然真正按照上师所讲的一样，如果让每个人都拿黄金去求这些法，可能没人求法、没人听法，像这样就得不到很多利益。

现在人的根性和以前人的根性毕竟不一样，对正法真正希求的人是不多的，把法送到门口都不想学，何况还有这么多条件、这么高的门槛，那就更加没有办法去学习了。所以也只能把标准放低之后，尽量地让众生来求法，在法上面得到利益，这个方面我们也应该知道



的。

佛同意传法之后就观察，首先给谁传呢？佛的意思是首先想给以前给他讲无所有禅定和非想非非想禅定的两个外道老师传法。两个外道的老师也有智慧，根性也很利，如果给他们传法，他们应该会很快得到解脱。

但是一观察之后，发现他们已经去世了，没有福报接受这个法，所以没办法给他的两个老师讲法。菩萨观察之后发现，以前的五个修行者的根性还是很利的，也发过宿愿。所以佛陀就到了鹿野，最初是给五比丘传法。

憍陈如尊者第一个领悟了真谛，成为了阿罗汉，这个时候世间出现了三宝。佛宝当时已经出现了，法宝就是四谛，僧宝最初就是憍陈如。其余四人次第地得到阿罗汉果，出现了五比丘。耶舍尊者是第六个比丘，后面逐渐地比丘就开始多起来了。后面的三转法轮大家都很清楚。

第一次传法是在鹿野苑，后面第二转法轮也有很多地方，灵鹫山大家比较熟悉、也是比较标志性的。第三转法轮也有很多地方，但是广严城是大家比较认同的。后面在印度南方米积佛塔传了时轮金刚、密集金刚等密乘法轮。

佛陀为了利益一切有情，次第地三转法轮，将无数众生安置在解脱道中。很多经典中讲，无数的天人、无数的众生在佛陀一转法轮之后证道、发心。所以佛陀出世，在世间广转法轮的利益不可思议。这个方面讲到了佛陀广转法轮，这是第十一相。

十二相趋入大般若涅槃戒，佛陀在八十一岁的时候，观察到度化因缘已经差不多近了，佛陀亲自要度化



的众生已经度完了，最后一个度的众生是婆罗门善贤。把善贤安置在阿罗汉果位之后，佛陀最后就示现了大般涅槃。为了让这些懈怠的比丘感念无常，从而精进修行，另一方面也是佛陀的度化因缘已尽，佛陀最后在拘尸那城示现了涅槃。

这就是佛陀十二相成道的过程。从兜率天下降，到最后的回归法身，总共有十二相，称之为十二相成道或者八相成道。这个方面相当于把佛的一生以简单的方式作了介绍。

但我们要真正了知佛陀的很多事情，也应该看各种佛的传记，像《布敦佛教史》、《敦珠法王的佛教史》、《蓝宝石》等，还有一个释迦佛的大传，这里面都讲了很多的佛陀的传记。应该好好去看一下这些佛传，对自己的本师到底在世间中经历了什么？怎么样度化众生的？作为一个佛弟子来讲，多多少少还是应该了知一点。

那么后面就讲到了“普于不净刹土中”，这个就是讲这个处，是在哪个地方做这个示现呢？“普于不净刹土”，在不清净的刹土，因为化身所度化的是不清净的众生，不清净的众生安住的是不清净的刹土。此处就是讲殊胜的化身是在不清净的刹土中示现。

时间是“轮回未空恒时现”，乃至轮回还没有空之前，恒时示现十二相成道。所以这是从时间方面，只要不清净的众生还没有完全度化成佛之前，佛陀都会示现这种事业，让众生次第地获得殊胜解脱。这里讲完了十二相成道。

今天就讲到这里。



第三十六课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。

《宝性论》分七个金刚处，前面已经讲了佛法僧三宝所得，现在宣讲的是能得的因缘。其中的近取因已经讲完了，正在宣讲的是现似他相续的助缘。助缘有菩提、功德和事业，现在宣讲的是菩提。

菩提实际上是证悟的本体，佛陀彻底证悟了一切万法究竟的实相的缘故，已经完全现前了如来藏的本性，也已经遣除了获得证悟的种种障碍和违缘。

对于菩提的本体、种种的性相，通过八个意义来进行宣讲，现在宣讲的是它的分类义。分类义分法报化三身，现在宣讲的是化身。前面在讲化身时，已经讲到了示现十二相成道。今天要宣讲的是示现十二相成道之后，如何展开事业，在示现十二相成道的过程中，怎么样让众生次第获得解脱。

子二、其作业次第引导众生分三：一、安置平凡者于小乘道；二、安置小乘于大乘道；三、安置大乘于解脱位。

化身就是引导众生的，怎么样引导众生呢？首先是安置平凡者于小乘道。这个次第从这方面可以理解，有些众生必须逐渐地经由平凡者到小乘道，小乘道到大乘道，然后通过大乘道获得解脱。

还有一部分众生是不经由小乘道的证悟，但是首先要学习小乘道一些共同的法，如在学习《广论》的时



候有共中士道⁴⁶。了知这样的法之后，不取证小乘的道果，在生起小乘的出离等意乐之后，直接发起菩提心，进入大乘道，这方面也有。此处的科判，“安置平凡者于小乘道”，我们可以从这两个角度来进行安立。

当然从颂词来讲，首先让这一部分众生直接趋入到涅槃中，然后再从涅槃中起定，发起菩提心，这样直接理解也可以。从第二种我们刚才讲的方式也可以，取证是没有取证，但已经生起了共同的基础，然后发菩提心之后修习大乘。

所以第二个科判中，“安置小乘于大乘道”，也可以从两个方面进行理解。就是说生起了相同于小乘的共同的基础功德之后，然后在这个基础上发菩提心，进入大乘，这个都是按一般的次第来进行宣讲的。首先讲第一个，

丑一、安置平凡者于小乘道

演说诸法无常苦，无我寂静知方便，
先令众生厌三有，后令悟入于涅槃。

颂词中主要安立对于平凡者安置于小乘道。平凡者是什么状态，小乘者是什么状态，我们必须分析。

平凡者的状态，就是对于一切万法世俗的实相，比如无常、痛苦等等没办法了知，对胜义的无我、寂静也不知道。现在社会中很多庸庸碌碌过一生的人，都称为平凡者。小乘者（小乘道）就是极端地厌离三有，对整

⁴⁶共中士道：在中士道中也有小乘提倡的出离心、四谛等等法要，大乘修行者也必须修学。



个三有没有丝毫的兴趣，包括对于三有中任何的富贵没有兴趣，当然对于衰败有兴趣的人几乎没有。一般人喜欢三有的妙欲、兴盛，产生很多的兴趣，但是小乘者对这些法没有刹那生起羡慕心的机会。

先令众生产生厌离心，然后通过修法进入到涅槃中，熄灭业和烦恼，远离三界轮回痛苦，这叫小乘道的状态。因为平凡者的心态离解脱道还非常远，必须要通过说法、善巧方便，逐渐地将有情相续中的一些庸俗的执著，转变成求道的意乐，将众生相续中的无明转变成无我涅槃的智慧，这就叫做“安置平凡者于小乘道”。

怎么样安置？此处主要是通过四法印的方式来进行安置。四法印在颂词中体现的是诸法无常、痛苦、无我、寂静。所表达的意思就是一切有为法都是无常的自性；苦就是讲诸法皆苦或者有漏皆苦，一切的有漏法都是痛苦的自性；诸法无我和涅槃寂静。

这四种意义大小乘在讲解时稍微有不一样的地方。诸行无常讲一切万法刹那生灭，粗无常也好，细无常也好，诸行都是无常的。一切有为法全都是无有常住的，没有常住就没有追求的基础。

一般的凡夫人认为法有安住，不管是长时间安住，乃至于短暂的安住、阶段性的安住，都认为这个法是有安住的。法既然有安住，就有了追求的基础⁴⁷。一般的凡夫人，对于一切诸法产生了实执之后，才产生法常住的心，引发很多粗重的意乐和烦恼，没办法真正了悟一切万法的究竟实相。

⁴⁷既然法存在，我就要追求他；或者这个法存在，我就要舍弃他。



所以，第一个就是让一切众生了知一切诸行无常，或者一切有为法都是无常的自性，这个方面是必须要了知的。大乘和小乘从这个角度来讲，一切万法都是刹那迁灭、刹那无常的自性。大乘也是在这个基础上进行安立。

小乘安立的方式是全部可以承许的。粗大的无常，比如春夏秋冬的无常，或人从婴儿到少年、青年到老年、到死亡，这方面的无常都是一样的。细无常就是刹那生灭，任何一个法不住第二个刹那，生了之后就完全灭掉，讲刹那生灭的法也是一样的。

引导众生对于粗大的和细微的无常产生定解，非常有必要引导众生放弃种种欲望。我们在修习无常时，要对一切万法的自性进行观察，全都是刹那生灭的无常。

尤其是对于我们现在所执著的身体、受用、房产等等方面的法，我们要进行观察，这些都是无常的自性。所以不需要将所有的时间花在没有无常的法上面。穷极一生追求财富，但是死亡的时候，不管你愿意还是不愿意，全部都要抛弃，到头来还是一场空。

有些人会想，那又怎么样呢？在佛法的意思来讲，单单知道要抛弃还是不够的。在这个基础上，必须要知道，在死亡的时候，这些财富对我们没有什么实际的用处，真正有用处的只有善法、善根。所以，我们要用这一世中有限的时间来修持这些殊胜的善法。

这个方面我们如果能够想透，自然而然对于这些欲妙的法就没有什么兴趣了。因为要追求这些欲妙的法，必定要花精力、时间，必定自己的分别心要运作。



在这个过程中，必定会产生很多的实执、痛苦，而得到的就是一无所有。所以要转变这样的意乐，必须要将有限的时间精力放在正法上面。

这个正法功德一旦获得，临终的时候不会有什么痛苦。而且这种善根不像财富一样会因为死亡而抛弃。临终的时候能够真正地帮助我，死了之后也跟随我，在我的相续中可以产生种种的安乐、解脱、福德。从这个方面讲，我们就知道了修无常的含义，必须要了知这种含义。这就是厌三有的体现。

厌三有就是自己的态度不愿意转在一般的无常的欲妙上面，不愿意再花时间在那些没有意义的事情上面。这些都是无常的缘故，对自己拥有的法会非常地知足，没有拥有的法也会非常地少欲。这种修法的状态自然而然会出来。如果有了这样的状态，就扫清了我们在修法过程中的很大一块的违品。这个方面就是讲无常的厌离三有。

还有思维有漏皆苦，只要有漏的法都是痛苦的。不管是显现的快乐、痛苦，还是行苦，或者是不苦不乐的一般的状态，只要有漏的相续所摄的都是痛苦。不仅仅是狭义的痛苦能包括的。

如果是狭义的痛苦，我们只是定义苦苦。苦苦才是真正的苦，其他的快乐从相上面，并没有苦的相。我们可能会认为，快乐上面根本没有苦的相，所以快乐不是痛苦。这是把苦定义成苦苦。如果身体非常痛，或者心非常忧虑，这个方面当然大家都知道是苦，至于快乐就没有定义成痛苦。如果我们只是把痛苦定义成苦苦，当然快乐就不是苦了。从它的定义的侧面没有办法安



立。

但是，现在说“有漏皆苦”，只要有漏的法，那就是痛苦的。你的快乐是不是有漏的呢？如果有漏的，那就是痛苦的。像这样就把痛苦从有漏的方面做了定义。

或者是由于无常的缘故就是痛苦。它没有办法安住、会变坏，从这个方面安立成痛苦或者痛苦的因。比如行苦等等，它的苦相不明显，但是它是引发痛苦的因的缘故，这也是苦。或者它是刹那生灭无常的缘故，也符合苦的相。所以，如果无常故苦⁴⁸的缘故，那么一切的有漏法都是痛苦。只要有漏的，就没有真正快乐的本体。

关键要看我们怎么样去定义苦。一般我们的定义太过于狭隘，我们一想到苦的时候，就是讲苦苦；我们说“离苦得乐”，就想到要从身心的不愉快中脱离。修法主要是为了摆脱苦，认为只要追求了其它的快乐就没有苦了。但这是对于苦的定义过于狭隘，导致自己的目标也非常狭隘。

如果把苦的标准放大，从广义上面来安立痛苦的时候，我们就知道，快乐也是苦，一般的苦苦也是苦，不苦不乐的舍受还是苦。既然是要抛弃一切的苦，要帮助众生远离一切的苦，有漏的快乐还有痛苦、舍受，这些都要抛弃。

怎么样才能抛弃呢？远离三界轮回才能够从种种的痛苦中解脱。只有证悟无为法、证悟空性、证悟涅槃，

⁴⁸因为是无常的，所以是苦。



才真正地远离了痛苦。因为在涅槃的状态中不存在有漏的本体。从这个方面，我们讲了有漏皆苦。这个也是让我们厌离三有。

在整个三有中都是属于苦的状态。有些地方是苦苦非常明显，比如地狱、饿鬼的状态；在人道中，有些人一辈子也是基本上在苦苦中度过，要么是身体，要么是心等等产生了很多的痛苦。欲界天是快乐的自性，但没有离开变苦。还有，无色界是行苦的自性，它是一种舍受。

如果我们把苦的定义，从广义上、比较详细的方面去了知的时候，我们就知道，一定是厌离三有的。

因为包括地狱乃至无色界的天人在内，所有的众生都没有离开漏的自性，都是属于有漏法。既然是有漏法，全都是痛苦的，只不过痛苦的方式，有些是苦苦，有些是变苦，有些是行苦而已，但全都是苦的自性。

如果把这个苦的自性思维透了，那么肯定不愿意转生三有。因为在每一道中全都是痛苦遍满的。所以没有真正值得我们去追求、留恋的地方。就像佛经中讲到的一样，整个三界犹如火坑、罗刹洲一样，一刹那都不想再在轮回中待下去。这个时候就是证明对整个三有产生出离心了。

至于有的时候偶尔性地产生了出离心，但是内心中对于世间中的很多欲妙还有兴趣，这就不是真正的厌离心。这个方面我们也是要了知的。所以偶尔性的出离心很多人都会产生。突然性一段时间中、一个阶段中，对整个世间好像觉得没有兴趣了，觉得这个是坏人，那个是坏人，觉得很没有意思。这个方面是不是真正的出



离心呢？这个还不一定是出离心。

偶尔性的、阶段性的出离心不算是真正的出离心。要从内心中真正地对于整个三界的自性完全已经思维透彻了，的确全都是痛苦充满的，不愿意再一分钟、一秒钟呆在轮回中，这才算是真正地产生了出离心。这就是前面两种。

后面是诸法无我和涅槃寂静。这个“无我”，小乘中是讲人无我，大乘中是讲二无我。大乘也讲四法印，大乘中所讲的无我是讲人无我和法无我，是圆满的无我。小乘是讲五蕴上面不存在我。在真正的胜义谛中，粗大的五蕴和我都不存在，只是在名言中的出定位的时候，它是有蕴而无我的。所以抉择的时候从这两个方面可以了知。

后面讲到的是涅槃的寂静。涅槃的寂静小乘和大乘也不一样，因为修持无我方面不一样，所以它的果也不一样。小乘主要是修持人无我空性，寂灭了粗大的五蕴。所以，它的涅槃所获得的寂静只是对于人我已经完全寂静了，粗大的五蕴方面不再现行了，安住在这样的状态中就获得了一种寂静。因为感受这些粗大的变苦、行苦、苦苦，这个方面已经不存在了，所以从这个方面讲叫做寂静。

大乘的涅槃是真寂静，因为通过修持二无我空性和广大的资粮，已经将所有粗大的和细微的五蕴的执著、所有的烦恼障和所知障，乃至习气全都已经完全消灭了。这个时候完全现前如来藏的缘故，叫做真正的寂静、真正的大涅槃。

这个方面讲到了大乘、小乘的不同。但是此处讲到



了“将平凡者安置于小乘道”。我们在理解颂词的时候，后面的无我、寂静，主要是按照小乘的无我、寂静、涅槃来进行安立。

“知方便”，谁知方便呢？当然就是化身了。前面讲到了十二相的化身。具足十二相的殊胜化身，他完全了知怎样让众生趋入于涅槃的方便。所以后面两句讲到了安立“自利”，“先令众生厌三有，后令悟入于涅槃。”

首先让众生对整个三有产生厌离心，这方面就是我们平时讲到的共同加行。共同加行中要修持，一切诸行无常、有漏皆苦。通过修持无常⁴⁹可以帮助众生远离对今生的执著。如果太过于耽著今生，就会把时间、精力放在追求今生的欲妙上面。

如果了知了这一切——我们的身体是无常的，死的时候是要抛弃的；我们所得到的钱财、很多所谓的高位，在死的时候都要抛弃，就对今生产生了厌离心。不愿意再以今生的时间、精力、身体做这些无有意义的事情。如果修持无常，就能够抛弃对今生的执著。

众生对今生的执著非常严重，绝大部分的人没有后世的观念。包括我们在内的绝大多数的人对今生的执著非常严重。有的时候虽然知道有后世，但是对今生的欲妙享受执著太重的缘故，也会忽略后世。首先把眼前的利益抓到，享受了再说。很多时候我们都会产生这种有意或者无意、明显或者隐藏的意乐，这种意乐会严重妨碍我们修道。

所以从这方面讲必须要修无常。如果无常观在心

⁴⁹ 无常中也包括暇满。



中没有生起来，我们的心肯定是追求现世的。如果内心中生起了无常观，是不会再追求现世的，而是会追求解脱道。所以通过无常的修行，主要是厌离现世。

痛苦和业因果这两个法主要是厌离后世，对后世也不耽著。因为今生我们变成人，身体有这样那样的缺陷、这样那样的痛苦。所以后世转生一个相貌、身高、家庭、钱财等方方面面都非常优秀的人，这不是很快乐的吗？虽然不耽著今世，但是耽著于后世发大财，成为优秀的人物，享受欲妙。这也和今生的耽著是一样的，只不过换了一个时间段，换了一个身体而已，本质上没有任何差别。

所以我们要思维轮回痛苦，不管你转生到哪个地方，只要没有出轮回，全都是痛苦的。引导我们详尽地去思维六道中每一道的痛苦，这就是《前行》中讲的轮回痛苦。让我们打坐的时候详尽地思维六道中所有痛苦的相，在内心中都要生起一种感觉，这个时候对于整个轮回就没有什么兴趣了。

因为有的时候我们对天界保持一种憧憬，对于后世当大官、富翁、当一个优秀的人，这些方面还有兴趣。但是我们对于这些法还是要一个一个去思维，对什么东西有兴趣，就要对这个方面去思维。因为我们对于这些东西有兴趣，实际上是没有看透它的相。

如果稍微仔细思维一下，就会发现我们现在人拼命想要追求、得到的东西还是一种痛苦。如果稍微接近一下那些总统、明星，就会发现他们和我们一样，烦恼、痛苦一大堆。只不过没有得到的时候，觉得这应该是我们追求的东西，但是如果真正处在那个位置上了，还是



有很多痛苦。尤其最大的悲哀、最大的痛苦是在这样的位置上浪费了自己的人生，浪费了可以修道的精力。

所以作为一个修行者来讲，并不鼓励发愿后世投生到一个非常圆满的状态中，而是鼓励要用身体来修持、弘扬佛法，这才是最有利益的事情。因此佛法都是在引导我们看穿这样的假象，让我们的心产生出离。也就是这个原因，经常会导致一些世间人的误解，认为佛教徒很消极、逃避现世等。实际上从某个角度来讲，也有一种厌离的状态。但是从另外一种角度来讲，佛教徒会更加积极地改变自己的人生。

整个三界轮回都没有什么可以让我们去追求的，所以我们要追求一个更永恒的快乐、大涅槃果等。从这个方面来讲，首先让我们厌离三界轮回，“后令悟入于涅槃”，然后让我们悟入涅槃，悟入涅槃的方便就是无我和寂静。

人无我是趋入涅槃的方便，也可以理解成道谛。寂静是修持人无我的果。要真正悟入寂静涅槃，必须要认知三界轮回的根源就是我执。如果不生起无我空性的见解，是没有办法真正抛弃轮回的。

所以首先要抉择无我、修持无我。如果我们修持无我空性到达圆满位的时候，首先就会获得有余涅槃，然后会获得无余涅槃。这个时候有情的五蕴会消失在三界中，不会再流转。因为在修无我的时候，在小乘道中，已经将粗大的五蕴完全抉择为空性了。而引发痛苦的都是粗大的五蕴上面引发的想、痛苦等。这些方面消亡之后，不会再有痛苦的出现。这就是将平凡者怎么样安置于小乘道。



当然平时我们在讲的时候，有的时候分小乘，有的时候不分，主要大乘、小乘都承许四法印。将一个平凡者的心态、意乐通过佛法的教化，逐渐让他认知现在所有的轮回是没有意义的，引导他生起出离心。修持正道之后，有一种彻底解脱、涅槃的方便。这方面是讲“安置平凡者于小乘道”。

下面讲第二个问题“安置小乘于大乘道”。与前面讲的一样，有一部分的修行者经由前面所开示的次第，已经修到底、达到究竟，入于佛在经典中开示的涅槃。佛陀在小乘的经典中所讲的涅槃，只是暂时的休息的地方，但是在小乘的经典中并没有明说，否则相信没有几个人愿意去修行获得这种涅槃。

众生的想法、意乐就是这样的。他都是觉得：“我所修的法是究竟的吗？是了义的吗？如果是究竟的，我就修，如果不是究竟的，我就不修。”所以佛陀在小乘经典中并没有说这个涅槃是暂时的涅槃，是需要舍弃的。如果首先给他讲这个需要舍弃，那肯定很多人就不修了。

“舍弃”的意思是说还有更高、更了义、更圆满的道可以去实修，还有一种更高的果位可以去获得。但是针对当时小乘的心态，给他讲这么高的东西并没有办法接受。因为在世间中也有很多这种情况，有一部分的人有这种广大的志向，立誓就是要做大富翁，因此对这些小钱、小打小闹都没有兴趣。他的心态、挣钱的方式也是关于怎样广大地发展，这就相当于大乘一样，对这些小的东西没有兴趣。

但是还有一些人对这些大的事情不敢去做，只是



想家庭怎样温馨，或者怎样能够保证稳定的收入就可以了。对于有大风险的、大风大浪挣大钱的买卖他不做，觉得太危险，一旦陷进去之后倾家荡产，这个方面没有什么大的意义。因此就有种小市民的想法。这个在人们的相处中也有，跟他说有这个机会挣大钱，怎样成为出人头地的人，他思前想后还是不行，还是认为稳当一点好。所以人的想法是不一样的，这个比喻就相当于是小乘的法。

有人不理解，这么好的大乘、这么好的道果，为什么都不来修呢？实际上在人间中也这样的，这么多赚钱的机会就是不敢去，觉得这风险太大或者对他来讲根本就是不可思议，很多事情根本不愿意去接触。

在经典中佛陀不讲这个是暂时的涅槃也有他的目的。因为一部分人就是小乘的根性，暂时来讲无法转变。所以只是跟他讲这个涅槃是究竟的，只要到达了这种理想的阶段，就永远从三界轮回中解脱了。因为这种修行人非常厌离三有，非常想马上从三有中获解脱。一旦有了这样方法之后他就拼命去修行，最后就悟入到涅槃中。

但是悟入的这个涅槃和实际情况不一定是完全相同的，按照佛陀的意趣，这只是暂时的涅槃，但是讲的时候没有讲暂时两个字而已。所以暂时地通过不了义的方式将众生安置在解脱的位置中，让他调整心态修习一万个大劫，后面当他的因缘成熟之后佛陀还会进一步让他来修持大乘道。所以第二个科判“安置小乘于大乘道”，是对于这种已经圆满了小乘无学道的人让他们进入大乘道。



还有一些在中间没有入道，前面我们提到说共中士，即这些大乘的根性要修持共中士。当他修持到一定时间时，佛陀或善知识就会让他调整心态。当他对整个轮回生起了厌离心，这时善知识就不会让他发展下去了，会让他转变意乐、就是在都了知无常，都生起出离心，这个时候善知识鼓励他把这个离苦之道修持下去，这样就可以获得解脱。

大乘的善知识会在这个拐点⁵⁰跟你说“既然你自己已经了知了这个痛苦，那其他的众生也是这么痛苦的，你不能眼睁睁看着其他众生受苦而自己一个人享受安乐”，在这时一下子就会转变成大乘的意乐。因为对于自己的痛苦已经非常深刻地体会到了，所以再把这个意乐一转变，观察到众生也和自己一样，都是在感受这么强烈的痛苦，所以不能够独自地去享受涅槃的快乐，这时就进入了大乘道。

进入大乘道后，为了度化其他的众生，便开始勇猛地积累资粮，为了证悟及救度众生，抉择二无我空性，这样就进入到了大乘的六度万行的修行中。这方面就是讲到了将共同的小乘转变想法发起大悲心，进入到大乘道中。两个方面都可以理解，直接的解释就是对于已经入了无学道的小乘而言的。

丑二、安置小乘于大乘道

既入声缘寂灭道，具有已得涅槃想，
妙法莲花等诸经，宣说诸法真实性，

⁵⁰ 拐点，转变的地方。



遣除彼等先前执，而以智慧方便摄，
令彼成熟于胜乘。令彼成熟于胜乘。

“既入”是跟随前面的颂词的意思，指既然已经进入到了声闻缘觉的寂灭道之后，“具有已得涅槃想”，这种修行者具有了“我”⁵¹已获得了涅槃的想法，把暂时的涅槃了知为真实的涅槃，安住在这个涅槃的境界中。这个方面就称之为进入到了无余涅槃位。

“妙法莲花等诸经，宣说诸法真实性”，佛陀在《妙法莲华经》、《涅槃经》等大乘经典中，宣说了一切诸法的真实性。“遣除彼等先前执”，是指在《妙法莲华经》中对很多声闻首先也有严厉的呵斥，然后引导他们趋向于大乘道，后面还有很多对这些声闻一个个授记的记载。

在《妙法莲华经》中宣讲，“诸法真实性”就是究竟的、圆满的法界，即大空性大光明的究竟法界。而小乘所趋入的这种涅槃，有的地方叫单空涅槃或偏空涅槃，还没有真正地悟到真实义。

把大乘和小乘证悟做比较，小乘的罗汉果还是处于证悟单空的分别念的状态。而大乘的二无我之道是真正远离四边八戏的大空性。所以大乘是真正抉择、修持、安住在诸法真实性。小乘并没有宣说，也没有修持，更没有现前。在《妙法莲华经》中对于很多小乘行者宣讲了一切万法的真实性，把以前认为已经获得了涅槃的执著想法遣除，所以叫“遣除彼等先前执”。

“而以智慧方便摄，令彼成熟于胜乘”，指通过智

⁵¹ 我，这里的“我”是假我。



慧方便来摄受这些众生，让他们成熟于胜乘⁵²中。“智慧”就是二无我空性的智慧，“方便”就是指大悲菩提心。在大乘道中最主要的就是二无我空性的智慧和大悲菩提心，如果一个人相续中具足了大悲和空性，那这个人就能够真实地行持大乘的教义。如果内心中缺少了大悲心，当然就没办法行持大乘。如果缺少了二无我空性的智慧，只有大悲心，也没有办法真正地行持大乘。

但这里面有一个差别，有些人最初的时候比较侧重于大悲，通过很长时间来修持大悲，逐渐地引起智慧。还有一部分人是先把二无我空性的智慧修持得很纯熟，大悲心方面没有着重去生起。但通过长时间修持二无我空性智慧后，执著逐渐地淡薄，这时大悲心也容易产生。

关键在于他是不是大乘的种性，如果是大乘种性，不管是先生智慧，还是先生大悲，都可以引发大乘道。所以说通过智慧和方便所摄，“令彼成熟于胜乘”，让这些众生成熟在大乘中，真正地行持大乘最后成佛。

此处有些经典中说，佛先引导这些声闻入定，因为这样有很大的必要，在定中⁵³可以让他们永久地休息。因为他们太厌离三有了，如果没有通过无余涅槃让他们休息足够，出定后还会有很强的不可逆转的厌离三有的心。

从定中出来之后，基本上就休息够了，对三界轮回的痛苦感受也不是那么强烈了。这时候，佛就放光弹指

⁵² 胜乘就是大乘。

⁵³ 安住在无余涅槃中。



让他出定、劝他发心，这时他就容易接受，有发起菩提心的想法。但他的习气还在，只是没有当初这么强烈的想法了。

因为在最初的时候，他非常强烈地厌离三界，那个时候谁劝他发菩提心都不行。厌离心非常强时，是做不到的。当他从定中出来后，佛一劝他就愿意发心了，虽然他的习气还在，但是强烈的现行没有了。

虽然愿意发心，但内心中厌离三有的习气仍然会拖后腿。无论怎样发起菩提心，也没法像大乘种性那样勇猛精进。发心后勇往直前、高歌猛进的情况，在小乘转入大乘的修行者相续中很难看到。所以，他总是进进退退。

为什么在很多经典中讲，一个大乘的凡夫和一个阿罗汉同时站在小资粮道的起跑线上修行，最后这个凡夫提前四十九个大劫成佛？阿罗汉被甩在后面四十九个大劫？因为虽然阿罗汉相续中厌离三有的现行没有了，但是厌离三有的习气还在，拖了后腿，没有办法让他生起非常清净、稳固的，一心利他的菩提心。他需要花很多时间去对治这种不共的习气，而且这个习气很难清除。

为什么很多佛菩萨不鼓励大乘者首先进入小乘？因为他一旦进入小乘，就习惯了厌离三有。在小乘修道中，必须有很强的厌离三有才能步入见道。当入见道后，要以很强的厌离心引发修道，最后到达无学道。整个厌离三有之心从始至终一直处于他的相续中。

所以得了阿罗汉果位之后再进入大乘中，这时习气还在，而且很强、很难清除。就好比在出家、修道之



前，我们做过什么样的职业，即使出家之后不再做了，但是内心中的习气还会时不时地翻在我们的相续中，扰乱修行。如果要花很多的时间精力去对治以前的烦恼所带来的习气，那么修起来就不是特别的快。有些人没有这些习气或习气很微薄，修起来就比较容易相应。

不管怎样，阿罗汉最终还是要把这些习气完全抛弃后，才能产生和大乘菩萨一样的证悟。我们也是一样，虽然在修道过程中有这样那样的烦恼，但从另外一个角度来讲，这也算是客尘。只要通过足够长的时间，以正确的方法去修持，什么样的习气烦恼都能战胜。修道就是一种改变的过程。如果无可改变，就不需要修道了。

首先，我们自己不要放弃。如果自己放弃了，谁都没办法；如果自己不放弃对治的心，再猛厉的烦恼，总有一天也是会被消尽的。应该树立起这样的见解，需要站在一种高度上去看这种烦恼和客尘。如果目光太过于短浅，就觉得现在修法没有希望了，这一次又被烦恼打败了。千万不要这样想。

我们应该把目光放长远，这些烦恼只是在我们相续中盘居的时间比较长而已，只要通过长时间修行对治，这个烦恼逐渐就会变得无力，最后会彻底被消亡。站在比较高的角度去看这些烦恼，就不会很容易被烦恼打败。

如果我们把眼光放的很浅显，就会觉得这个烦恼太强大了，我是绝对没办法打破了。破罐破摔，反而对自己调伏烦恼不利。如果把问题放在高点，长时间观察就发现它实际是修道中的一个过程而已，它会出现很多好的或不好的情况。



有了长远的眼光之后，无论所谓好的还是不好的情况出现，都会有智慧去对待。这就需要我们不要过于急躁，否则没办法修行成功。将小乘安置于大乘道，化身做这个事业。

丑三、安置大乘于解脱位

授与殊胜菩提记。

这句是指已经进入大乘道之后，修持大乘道。当修持大乘道到一定阶位的时候，佛就会予以授记。这也是对修行的肯定。有时我们会想，为什么修行的时候一直得不到授记？后面才说哪个时间得到授记。我们看《释迦佛广传》中释迦佛得授记的那一章，会发现佛陀得授记也是经过了很长的时间，达到的无相无功用的时候得到了授记，后面又很长时间不得授记，也有这样不同的记载。

“授与殊胜菩提记”，是指因缘时间到了，修行已经无可逆转了，这时就可以给你授记。尤其此处的“授与殊胜菩提记”是处在八地的时候，修行到八地会获得大授记。大授记不同于平常的授记，平常的授记也许不是特别清楚，只是笼统地给一个授记。但八地菩萨的时候授记非常清楚，称为大授记。

授记非常清楚是从六个方面安立的。第一个是刹土，第二个是名号。成佛的刹土在哪个地方，成佛时名号是什么，佛都授记得很清楚。第三是时间，从现在开始过多少时间，授记很清楚。比如从今天开始往后二十年或一个劫等等。像这样把过了多长时间授记的非常清楚，并且很准确。



第四个是当时劫的名称，比如当时是什么劫，在此劫中会成就大菩提果位，这也授记非常清楚。第五个授记的是眷属，比如有神通第一的眷属，智慧第一的眷属，有多少大乘和小乘眷属等等，也是作了非常清楚的授记。第六个授记就是成佛之后，你的法住世的时间有多长。以上叫做六种大授记，非常清楚。

既然讲到了大授记，可以再附带讲一下其他的授记。在《经庄严论》中专门有一个主题讲授记。因为授记算作一种认可，或是对未发生的事情提前讲一下，让修行者心中有数。

《经庄严论》中将授记的方法分四种。第一种，安住种性者授记，只要有种性的人都授记会成佛。

比如：每个人都有如来藏，每个人都有成佛的种性，都可以成佛。这个方面就是对于有种性的人授了成佛的记。这个方面就是对于安住种性者的授记。

安住种性者有两个层次。一个层次就是，每一个众生⁵⁴从自性住种性的角度来讲，都有成佛的种性；还有一种安住种性是，他的种性即将苏醒，但是还没有苏醒，还没有发菩提心，但是种性的势力已经比较强了。他是这种安住种性者，比一般的所谓地狱、平凡人那种安住种性要高得多。比如一个人遇到一个因缘、一触动马上发起大悲心。在此之前他已经有了这种种性即将苏醒的前兆。

这在《经庄严论》种性品中也讲过。这种安住种性的人虽然还没有发菩提心，但是他种性的相已经比较

⁵⁴ 包括地狱众生。



明显。这个时候就是即将要苏醒大乘种性者，给他授记“他就要成佛”。这是第一种安住种性者的授记。

第二种就是“发菩提心授记”，对于已经发了菩提心的人给他授菩提记。只要发了菩提心肯定会成佛，因为菩提心就是成佛的近因。即便中间会起起落落，但是只要发了菩提心，究竟是会成佛的。这个方面就是讲：发菩提心是成佛之前出现的一个亮点、一个标志，只要它出现了，离成佛不远。

所以我们有的时候就去看自己，是不是真正地想要成佛？想要发菩提心？如果真正内心生起了菩提心，不管这个菩提心的力量有多弱，这就是一种标志。有了这个标志之后，离成佛就不远了。这个方面佛已经授过菩提记。

第三种授记叫“现前授记”，就是当时佛陀在法会中对某一个补特伽罗授记成佛。比如当年在法会中给弥勒菩萨授记，以后就是贤劫第五佛。当然翻开佛经可以看到很多这种佛授记的情况，有给阿罗汉授记的、也有给贫女授记的。这些都是属于现前授记。

第四种叫“不现前授记”，就是这个授记者当时不在法会中，但是也授记。比如龙树菩萨、无著菩萨、世亲菩萨、安慧论师或者法王如意宝等，当时不在法会中，但是佛陀授记，过多少年后龙树菩萨、无著菩萨会出世，他们会弘扬佛法、辨别了义和不了义。首先在经典中予以了明确的授记，这个叫做不现前授记。

这就是《经庄严论》中讲的四种授记。

还有两种授记的讲法，即有限和无限，有限的时间和无限的时间。把时间授记得很准，在哪个时间你就会



成佛，这就叫有限的授记。“无限的授记”就是你在某时以后、在未来会成佛，这个就很笼统，反正未来会成佛。

还有两种授记就是直接授记和转记。“直接授记”就像前面讲的佛直接对某个众生授记，说你什么时候成佛。另外一种是间接授记，也叫“转记”，就是佛陀不直接给这个众生授记，而是转记说，以后弥勒佛会给你授记。

前面我们讲了六种授记就叫做“大授记”。就是对于安置于大乘位的人，让他们解脱也是授予殊胜的菩提记。尤其对于大菩萨、八地菩萨授完菩提记之后，就是对修行⁵⁵也相当认可了。在《经庄严论》中对于授记也是有一个专题。这就是讲到了“安置大乘于解脱位”的含义。

那么下面是讲第三个问题：

壬三、彼等摄义分二：一、对应根据摄于三义之中；二、对于实际摄于二义之中。

癸一、对应根据摄于三义之中

甚深圆满大势力，善引凡夫同利故，
彼等次第应称为，甚深广大大自性。

前面这两句是讲到了根据，所以科判中叫做对应根据；后面“彼等次第应称为，甚深广大大自性”，就摄于三义中。首先就是讲到了甚深的根据。一般的凡夫

⁵⁵修行绝对不会退转的有相、有功用，无相、无功用，不会退转也不会停滞，绝对会很快成佛。



人的相续难以真正地了知、不可思议的缘故，所以叫做“甚深的自性”。

第二个“圆满大势力”，就是根据对应广大的自性。因为在这个体性中，圆满了一切利他势力比如十力等等这种功用的缘故，所以称之为广大的自性，能够圆满利他。

后面的“善引凡夫同利故”叫做大自性。即使凡夫的根性千差万别，佛陀也能够善巧地引导。同利的“同”就是随顺的意思，随顺众生的根性。“利”就是予以利益。佛陀会显现各种不同的法门⁵⁶，逐渐让凡夫人入道。小乘根性的人首先让他获得解脱；大乘根性的人让他直接进入大乘，像这样的话就随顺众生不同的根性而利益。“善引凡夫同利故”称之为大自性。作广大利益的缘故，“作”就是对一切众生作利益，这个叫做大自性。

所以次第称为“甚深”、“广大”和“大自性”三种意义。那么下面讲第二个问题

癸二、对应实际摄于二义之中

此处初者为法身，其后二者为色身，
如于空中色安住，于初身中后身住。

就是对应实际证悟的情况，然后摄于二义中。

首先讲到了“初者为法身”，甚深就安立成法身；“其后二者为色身”，广大和大自性安立成色身。因为

⁵⁶ 前面讲了很多的法门。



法身不是在众生⁵⁷面前示现的，从一个角度来讲是佛陀自利的侧面，他并不是真正显现在他们面前的。像这样就是把“甚深不可思议的角度安立成法身”。

“其后二者为色身”，其后二者不管是“圆满大势力”，还是“善引凡夫同利”，或者是广大自性，都安立成色身。怎么样把他们安立成色身呢？因为后面的报身和化身都是出现在所化的境界之中的⁵⁸，所以从这个方面都可以安立成色身。

在所化众生面前都是这种显现之相。从这个显现之相的角度来讲可以安立成色身。当然这个色，我们前面在讲这个问题的时候讲过，它不是四大的自性，和现在我们所讲到的色身不相同。

可能我们看到释迦佛或者报身的相，会觉得这就是一种四大。但前面也讲得很清楚，这个不是四大，它是微妙的显现。但是从能够现于清净和不清净者的根识面前，而安立成色身，是从这个方面讲的。

后面两句就是讲法身和色身之间的关系。“如于空中色安住，于初身中后身住”，就好像在一切无碍的虚空中，种种的色法可以安住、出现、隐没一样。

“于初身中”，在犹如虚空一样无有阻碍的法身中。“后身”就是讲色身，是以法身为基础而出现的。色身安住在法身中，最后隐没的时候也隐没在法身中。有些大德的传记讲，尤其是化身在涅槃的时候就融入到了法界法身中，实际上就是说化身是从法身中示现的，所

⁵⁷ 不管是清净的眷属、还是不清净的眷属。

⁵⁸ 报身出现在清净的所化境界中，化身出现在不清净的所化境界中。



以他涅槃之后，又收摄到了法界法身中去了。最后隐没的时候，也是隐没在法身中。

从这个方面讲，二者之间的关系是“以法身为基而显示了其余的色身”。下面就讲到了分类行义。

今天就讲到这个地方。



第三十七课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《宝性论》有七个金刚处，前面已经讲了佛、法、僧三宝作为所得的三种金刚处，现在宣讲的是“能得的因缘”。

实际上所得、能得这两个方面对我们来讲都是特别重要。如果没有知道所得，就相当于没有目标；如果有了目标，但是不知道能得的因缘，相当于没有方便。所以我们一方面要知道“所得三宝自性的必要”；第二个方面更重要的是“怎样来现前所得三宝”。

能得的因缘中宣讲了“能得的因”和“能得的缘”。能得的因就是主因，即第一品第四个金刚处中所讲到的“如来藏”。下面所宣讲的是能得的缘。

“能得的缘”是现似他相续所摄的菩提、功德和事业。这个菩提、功德和事业可以换一个角度来讲，也是前面所得的佛、法、僧。从暂时的和究竟的所得，两方面都可以进行安立。究竟的佛、法、僧就是菩提、功德、事业所摄的，这方面没有什么任何差别。

前面如来藏讲完了，现在讲的是能得缘中的菩提品。菩提品是从八个意义对于菩提进行详尽的阐释。前面六个意义已经讲完了，今天讲的是第七个意义，

庚六、于众生未尽间彼等常住义

“彼等”就是前面所讲的法、报、化三身，摄于法身和色身的二身中。乃至于众生没有穷尽之间，法身和色身一定会常住。“彼等常住”就是讲到了前面三身或



者归摄的二身中。

分二：一、略说常住之根据；二、其义广说。

为什么法身和色身能够常住呢？首先对于常住的根据进行安立，然后对于意义展开宣讲。

辛一、略说常住之根据

由无量因众无尽，慈悲神足智具乐，
得法自在灭死魔，无体世尊故常法。

这里就讲到了常住的十种根据。第一是“无量因”；第二是“众无尽”；第三是“慈悲”；第四是“神足”；第五是“智慧”；第六是“具乐”；第七是“得法自在”；第八是“灭死魔”；第九是“无体”；第十是“世尊”。总共有十种根据。

其中的前面七种根据由“无量因”到“得法自在”，这个宣讲的是色身常住的因。后面“灭死魔、无体、世尊故”这三个宣讲的是法身常住的根据。这里面就有“法身常住”和“色身常住”的两个问题。

首先略说了色身常住的因，第一个就是讲无量因故。因为因是无量的，所以色身会常住。这个地方的因是什么呢？就是讲到了，长时间累积殊胜的资粮、修了无量资粮的缘故，所以他的果色身绝对是无量的。

我们在世间中也是这样的，你的色身能够显现怎样的情形，你的肤色、身高、庄严与否、住世的时间长短等等，都和前世的因缘有很大的关系。你修了怎样的因，就会得到怎样的果。如果你修的是善趣的因，就获得善趣的身体；修的是恶趣的因，就得到恶趣的身体，因和果之间是决定的。你的色身安住时间的长短也是



跟随你的因缘的长短而变化。

此处讲无量因是指佛陀在因地的時候，修持了无量的因缘比如放生、供养等等。因全都是善因，数量无有边际、无法衡量，因为这样的因缘无有边际法衡量的缘故，所以果法的色身一定会长住的。这是讲到了第一个有无量因故。

第二个因是众无尽故。众无尽就是众生无尽，因为佛陀发了愿要救度一切众生，如果众生无尽，那么佛陀的色身绝对不会穷尽，绝对一直会安住。因为他发了誓愿，为了圆满本愿，他一直要把众生救度穷尽为止。如果众生不穷尽，色身就会长住，这方面讲到了色身长住的第二个因。

第三个因是慈悲故。慈悲故就是讲佛陀慈悲一切众生。前面讲众生无尽是从众生的角度讲，主要是观待于众生是无尽的缘故，佛陀的色身就不会穷尽、一定会安住。这主要观待了众生的侧面（在颂词中讲的是众无尽）。

第三个是慈悲，佛对众生的慈悲心是任运的、无缘同体的慈悲心。因为佛陀对众生发起了殊胜慈悲心的缘故，所以佛陀不会入灭，一定会久住世间。众无尽和慈悲是因为佛陀慈悲无量众生，他才会久住世间。好像这二者之间有相似之处，的确是这样的，但是侧面不一样。前面是从众生无尽的角度讲的，后面是从佛陀慈悲的角度讲的。

第四个因是神足故。神足故是讲四神足，主要是讲佛陀的神通。佛陀有了神通的缘故，就会示现变化身。神足实际上是以禅定为体的，安住在禅定中，可以加持



自己的寿命，获得无穷无尽的寿命。这样的禅定，佛陀是完全圆满的，可以永久住世。

当年佛陀要涅槃之前，对阿难尊者有一个启发，问他：“世间的禅定者得到了四神足，可以住世一个劫。佛陀于四神足已经获得自在，那么你说佛陀能够住世多久？”这时候魔王波旬障蔽了阿难尊者的心智，当时佛陀问了三次他都没有回答，这样就错失了让佛陀长久住世的因缘。后来，佛陀说你想不清楚，就去寂静处林间好好思考一下。

但阿难尊者一走，魔王就来请佛入灭，这时佛同意三个月后在拘尸那城入灭，有这样一个因缘。这个因缘也说明如果能够善修四神足，就能够加持自己的寿命，一般人能够加持自己的寿命住世长达一劫。而佛陀对四神足已经完全善巧圆满，从这个角度讲，佛陀的色身可以长住。

第五个因是智，智慧的意思。因为佛陀具足这样的智慧，也即对于轮涅无二的智慧非常通达善巧，所以他不会对轮回产生厌烦。如果我们对于轮回和涅槃的智慧有偏颇，就会认为轮回是可厌离的地方，而涅槃是向往、安住的地方。这时候自然而然就容易对于轮回产生厌离，不愿意住在这个世间中。

而佛陀的智慧对于轮回和涅槃无二的本体已经圆满通达了，在他的智慧中轮回和涅槃是一体的，并没有所谓哪个更好、哪个更差的差别。既然没有好坏的差别，佛陀就绝对不会因为厌离轮回、希求涅槃的缘故，舍弃安住世间。像这样也是色身常住的根据。

第六个因是具乐。如果安住世间很长，身心经常遇



到痛苦，他就不会安住、不会住世。但是佛陀不会有这样的情况。为什么呢？因为佛陀圆满了各种各样殊胜的禅定，安住于禅定中就不会有痛苦。佛陀具足种种无漏禅定大乐，绝对不可能有引发痛苦的情况。这也是佛色身常住的根据。

第七个因是得法自在。意思是说，如果安住世间很长，也没有快乐，会不会对轮回法产生染污？佛陀因为得到了法自在的缘故，不会对于轮回的法产生染污。

实际上，众生是于法不自在的，会随法而转。佛陀于法得自在，法随佛陀的智慧而转，当然就不可能被轮回的染污法所染污。得法自在是指佛能够驾驭一切法，能够自在地于一切法而转。因为佛陀得到了法自在，一切法随佛陀智慧而转的缘故，所以根本不可能被这些法所染污。

以上讲到了七种色身常住的根据。

在这些大论中，对很多殊胜的道理作了详尽的解释。在学习的时候如果对于这些法能够通达，那么对于佛陀的皈依心、对于佛陀殊胜功德的信心就会增强，或者会生起向往的心。将来成佛之后也可以用这样的方式来度化众生，这方面的必要性非常大。

当我们的智慧越来越深广的时候，对佛的信心、或者对自己修道绝对会成功的想法就会坚固下来，就不可能出现中间突然对佛产生邪见，而自己又没办法对治的情况。或者自己修来修去修了一段时间之后，突然不想修了，觉得前途很渺茫，我自己成佛之后到底干什么？这种情况也不会出现。

因为已经提前把佛的功德、佛的菩提学得很清楚，



我们自己在遇到邪见的时候，就有智慧去对治，保持道心、对佛的信心。此外，在学习这些果的同时，也能够学习到底是什么样的因缘导致了这种结果。因为了知了因缘的缘故，就不会导致盲从、迷信的情况。这部论典把这些情况说得非常清楚。

所以，佛陀留下来的经典、菩萨留下来的论典，完全可以遣除我们相续中各式各样的执著。就怕我们心情浮躁，不好好去闻思这样的论典。如果我们对佛经论典好好地去思维，相续中很多邪见或问题都可以自然而然解决。因为在这些经典中早就把这些答案讲完了。因此我们应该认真去学习这些大论典。

后面讲三种法身常住根据。

第一种根据是灭死魔。因为灭除死魔的缘故，佛陀的法身常住。死魔有分段生死和变易生死两种，两种死魔都已经完全灭尽了。死魔主要是实执心或者很微细的障碍，把这些灭尽之后，就不可能显现死亡。既然没见到死魔，当然就不会死亡，从这个角度来讲，佛陀的法身常住。因为在法身中，根本没有死魔一丝一毫踪影的缘故。

第二种根据是无体故。无体指在佛的法身中，不存在有为法的本体。如果在你的相续中具足有为法的本体，那你就会生灭。不管是粗大的生灭，还是微细的生灭都是有为法所摄。而在法身中根本不存在有为法的本体，怎么可能生灭呢？没有生灭就不会示现死亡、变异等等。这是从有为法的本体的缘故而言，佛陀的法身常住。

第三种根据是世尊故。意思是能够恒时成为有情



的皈依处，这种皈依处是非常坚固的。前面我们在学习《如来藏狮吼论》的时候，曾经提到过这个问题。如果佛陀的法身智慧是刹那生灭的法，你所皈依的第一刹那的智慧在第二刹那就消亡了，那就成了欺惑处、欺妄处。

只有离开了有为法、变化法，才能安立坚固的皈依处。世尊故就是指坚固的皈依处，要安立成毫不欺惑、毫不欺妄的，不单单是从粗大的方面不欺惑，从最微细的地方观察也不欺惑，这才是真正了义的究竟坚固皈依处。只有在法身的自性中才成为坚固的皈依处，只有常住才能作为坚固皈依处，所以说“故常法”。

以上讲色身常住、法身常住，总共加起来有十种根据，这是总说或者略说法身、色身常住的根据。

辛二、其义广说分三：一、色身常住之根据；二、法身常住之根据；三、对应二身摄义。

首先讲色身常住之根据。下面通过七个长句（每两句作为一个长句），安立色身常住的根据。

壬一、色身常住之根据

弃舍身命财三者，护持诸佛正法故，
为利一切诸有情，究竟圆满本愿故，
佛身净洁及澄清，大慈大悲生起故，
神变神足力显示，彼者住世行持故，
成就妙智于轮涅，取舍二执脱离故，
恒常圆满而具足，无量等持大乐故，
常住世间利益他，不为世间染污故。



这方面讲到了七种根据。每一句最后的“故”字要引发的是什么意思呢？“弃舍身命财三者，护持诸佛正法故”，我们在了知的时候后面要加一句“故常住”（不是在颂词上加）。每一句后面都要这样加，因为此处讲到了色身常住之根据。色身常住的根据是什么？

第一个根据是“弃舍身命财三者，护持诸佛正法故”，因为护持了诸佛正法，这个因无量的缘故，所以色身常住。第二个根据也是一样的，众生无量的缘故，色身常住。后面都是要开显色身常住，这个科判的意思是说这样。法身常住的根据的意思也是一样的，只不过是就法身常住而开显。

“弃舍身命财三者，护持诸佛正法故。”这个根据对应的就是前面的无量因。怎么样来开显这个无量因呢？第一，佛陀在因地的时候修持的时间够长，从发了菩提心进入小资粮道开始到成佛之间，足足花了三个无数劫的时间⁵⁹。修持了这样的正法，是“弃舍身命财三者”，不是随随便便地在表面上修，内心却有很强的执著，而是完全从内心放弃了身命财。

这样的基很稳固，不是虚伪的修法。比如，想要博得世间人的赞誉，或者想要在世间达到某种目标，舍弃财富为博得一个善人的名称，为得到别人的赞叹。这样的发心不正，不能作为色身的因，乃至于是没办法成为正因。

此处所说全都是正因。要成为正因，要求发心和行

⁵⁹ 三无数劫不是三年、三十年，其时间是相当长的。



为必须相应。所以，此处舍弃身命财三者，是指从内心中舍弃。这是什么样的发心呢？——一心一意为了利益众生而愿成佛的心。

也就是说，只有纯粹以菩提心摄受的因才是圆满的、无量的因。菩提心本来就是具有巨大功德的法，如果被菩提心摄受，善法就会变得无量，何况三无数劫中反复地串习放弃身命财三者的执著，这方面的功德是非常大的。

我们可以从《贤愚经》、《毗奈耶经》、《百业经》、《六度集经》，以及全知麦彭仁波切所造的《释迦佛广传》里看到佛陀在因地的時候如何修行。上述经典一方面让我们知道佛陀怎么样获得无量因，另一方面，告诉我们怎么样获得无量因。

佛陀在因地的時候给我们示现了弃舍身命财三者的情况。佛的正法有很多种，六度万行、无量的慈悲、无量的智慧、无量的戒律、无量的正见，都属于诸佛正法。

为了圆满六度，佛陀无数次地舍弃身体，有的时候是整个身体，比如跳入火坑中，整个身体消亡；有的时候舍弃一部分身体，比如割下自己的手，挖出自己的眼睛做布施；为了求法，身上钉千钉，身上点千灯。行众多苦行，都是为了护持正法、圆满资粮，打破自己对色身的执著。

我们对于身体的执著很严重。如果对于身体的执著不打破，我们很容易将有限的精力、时间、财富去维持自己危脆的身体。所以，佛陀修持菩萨道，一方面为了求法，度化众生，另一方面也是打破自己无始以来对



身体的强大执著。

在很多世中为了求法，为了利益众生，佛陀无数次舍弃自己宝贵的生命和财富。《佛传》中讲到他舍弃自己的王位、自己喜爱的车乘象马、璎珞珠宝、妻子儿女等。舍弃身体、生命和财富，能够累积无量无边的资粮，获得殊胜的福报。

《经庄严论》讲“得福由施彼，非由自受用”。怎么样得福呢？“由施彼”，通过将财富等布施给别人。“非由自受用”，不是通过自己受用财富，就可以得到福报。弥勒菩萨在《经庄严论》中一下就点到了修布施的核心。

一般人想，如果我把财富布施了，那么我怎么受用？弥勒菩萨说：“得福由施彼，非由自受用”。想要得到福德，就要把财富等上供或者下施，才能够得到广大的福德。“非由自受用”，根本不是通过受用福德能够得到财富的。这个讲得非常清楚。

所以佛陀怎么样获得无边的财富呢？首先佛陀对于财富没有丝毫的执著，然后把这些财富⁶⁰上供下施，因此得到了无量无边的资粮，而获得色身常住的因。

“护持正法故”，第一，以修持持戒、安忍、精进、禅定、智慧护持诸佛正法。护持诸佛正法就是为了成就佛法，为了救度众生等等很多殊胜的因缘，累积无量的因。修持的时间是三无数劫，长到没有时间概念，无法计算。第二，他所修的因是正因；第三，为了护持佛法，救度众生。由于他的因是无量的缘故，他的果一定也是

⁶⁰ 生命等都属于广义的财富。



无量的，这就可以成为色身常住的因。

至于佛陀示现的身体，他虽然获得自在，但是能不能够常住，还要观待所化。佛陀有常住的因，观待清净的所化示现报身，就是常住的。那么化身呢？释迦佛示现三十五岁成佛，八十一岁涅槃。因此我们可能会认为佛陀化身住世的因不是常住的，这是针对所化的有情的缘故。佛陀已经获得了常住的能力。但因为众生基本上都是活这么长的年龄，所以佛陀要相顺于世间而没有常住世间。

从另外角度讲，此处示现入灭，彼处又示现出生，这也是常住的根据——相续常住。综上所述，因无量的缘故佛会常住。

后面六个因，我们跟随麦彭仁波切注释问答的方式来解释，因为问答很具有启发性。

第一个问答：“虽然因是无量的，但是如果没有必要的话，佛陀不会常住。”这个必要是有的，佛陀会常住。有什么必要呢？“为利一切诸有情，究竟圆满本愿故。”因是无量的，也有这样殊胜的必要。

诸佛在最初入道的时候就发了利益有情的心。他入道的时候就是为了度化一切有情而入道的，所以说他首先有这个本愿。中间积累资粮也是为了圆满这个愿望。最后他的功德圆满了，为了究竟圆满自己发了本愿的缘故，他一定会住世。

为什么为了圆满自己的本愿一定会长久住世呢？因为他发愿的时候是为了利益一切有情，而一切有情是无有穷尽的，被这种本愿所系的缘故，佛陀一定会常住世间。如果众生度尽了当然没有再住世的必要，但是



他为了度化众生，而众生又是无穷无尽的，这个时候佛陀的色身一定会常住世间。从这个方面讲有住世的必要性。

那么明明知道众生度不尽，还需不需要发菩提心？佛陀以前也是明知众生度不尽还发菩提心，现在这个问题又落在我们头上了。我们通过很多经论了知众生无穷无尽根本没办法度尽，还有必要发菩提心度化一切众生吗？当然需要。有什么必要呢？

第一个就是为了调整我们的心，舍弃自私自利的心。明明知道众生无有穷尽，没办法度化尽还要发心，这就是真正的难行苦行。世间上的人如果这个事情做不到就会提前趁早放弃，那么佛道中度化众生这个事情是没办法圆满的，必须要去做。

明明知道众生度不尽还是要发心度尽一切有情，就把自己的心量达到穷尽了，开发自己本具的心量。如果认为众生既然度不尽就放弃算了，就去度化一些身边的人，能度多少度多少，这样自己本具的心量就没办法发挥出来。如果心量没有发挥出来，怎么样去修持殊胜的大乘道呢？没办法修持甚深的大乘道。所以这就是入道的第一步。

如果要发心就必须要知道这个情况，佛菩萨劝发心的时候，就把这个情况跟你说清楚，虽然众生度不尽但还是要发心。这个方面就是要把我们内心中的潜能、本具的无量无边的智慧开显出来，它就是一个因的因缘。明知众生度不尽还需要发心，这个方面主要就是从最初的角度来讲，就是要训练自己的心，让自己的心达到无量，修持难行的苦行。



第二个问题众生度不尽，佛陀是不是没办法成佛呢？虽然地藏王菩萨说，“地狱不空，誓不成佛，众生度尽，方证菩提”，文殊菩萨也是发了不同的心，“一切众生成佛我才成佛”。从这个方面讲是不是这些菩萨根本没办法成佛了？也不是这样的。

实际上众生和佛二者之间也算是一种分别念的安立，所以当他的修行到达圆满的时候，自然而然就泯灭了众生和佛的概念。从现相的角度来讲，他的因圆满了，当佛果现前的时候，在他的智慧中已经没有众生了。在他的境界中一切众生本来都是佛，所以从这个方面讲，他的愿已经圆满了。

再从另外一个角度来讲，到达了一种轮涅平等的智慧，既不存在一个众生也不存在一个佛，所化的众生和能化的佛都不存在了。一切的众生和佛的概念都泯灭了，众生都已经成佛，从这个方面讲也算是圆满本愿了。

第三个问题，虽然度不尽，但是我们还要度，因为在这个过程中仍然有无量无数的众生得到救度，一个一个地从轮回中获得解脱。不能认为因为总的众生度不尽，所以单独的众生我也不度了。菩萨是不会做这个事情的，佛也不会做这个事情的。

虽然总的众生度不尽，但是在我们面前的这个众生和自己有因缘，那就会度化他。单个别别的众生，会因为佛和菩萨的度化而得到殊胜的法的受用，他们逐渐从轮回中获得解脱。

如果我们现在因为众生度不尽，干脆就不发心了，那么我们现在也没办法修学佛法、没办法成佛。为什么



呢？按照这个逻辑，因为众生度不尽，别别的众生也不需要度，我们是属于别别众生，那么菩萨也不会发心度化我们，这样我们还会流转轮回。

同样的道理，现在我们发了菩提心，所有的众生度不尽的，但是还要度，和自己暂时有缘的众生，以后会结缘的众生，一个一个逐渐地可以对他们做利益、将他们安置在解脱地、安置在佛地。别别的众生是可以逐渐得到救度的。

虽然度不尽还是要度，这是第三个根据。从这方面我们就知道了因为众生无尽的缘故，佛陀的色身常住，因为他需要圆满究竟本愿的缘故，像这样的色身一定会常住，从这个方面讲到了第二个根据。

第三个根据，下面就是讲慈悲心。即便是有这个必要，如果佛陀在度化众生的时候，不想久住世间那么怎么办呢？后面就回答佛陀有久住世间的想法，有久住欲。从哪个方面说他一定会久住世间呢？“佛身净洁及澄清，大慈大悲生起故”，佛陀一定会久住的。

“净洁”主要是讲息灭烦恼障，“澄清”主要是讲息灭所知障。佛陀已经圆满清净了烦恼障和所知障的缘故，究竟的大慈大悲在佛相续中已经圆满获得，因此佛陀一定会久住世间。为什么呢？因为他有这种大慈大悲。

世间上一个母亲对她生了病的儿子，她都会长时间地守在病床前给他做救助，而这只是普通的悲心。学完《大乘经庄严论》就知道了，这些悲心都是有染污的、和烦恼相应的。世间母亲尚且能够做到这样，佛陀的慈悲心串习了三个无数劫，是不带丝毫条件的。



假如这个儿子的病非常严重，而且时间非常长，有可能这个母亲就会产生厌离，我们也听说过这样的事例。因为她的慈悲心必定是有限的，如果没有超越她忍受的范围，怎么样做都行。一旦超越了她的范围，即便是对自己的儿子也会产生厌烦。

但是佛不存在这个情况，因为佛在三个无数劫中串习慈悲心，佛的慈悲心是没有穷尽的，不会有忍受到达极限然后崩溃的情况。而且他的因彻底清净，因为烦恼障和所知障都没有了。而世间的母亲烦恼障和所知障俱全的，因为她也是一个有情。所以佛的大慈大悲心绝对彻底清净圆满。具有这么圆满的大慈大悲心为什么不久住呢？一定会久住。

前面有人质疑，虽然有这样的必要，但是佛如果不想久住，就不会久住。我们说佛一定会久住。为什么？因为佛相续中有这么圆满的大慈大悲心，从佛自己的角度来讲，他一定会久住的。

前面讲佛有久住欲，想要久住。下面讲有人提问，如果寿命穷尽了，是不是想久住也久住不了？比如，现在的人都想长寿，谁不想长寿呢？但是你想长寿和能不能长寿是两回事。那么佛陀会不会也是这样，想要久住世间，但是没有能力久住世间？如果佛一旦趋入涅槃，色身就不长住了？

下面就是讲到了根据，“神足故”。因为佛有神足的缘故，他愿意住多久就可以住多久。“神变神足力显示，彼者住世行持故”。“神变”就是指一变多、多变一、一变无量、无量变一。佛可以示现很多变化身。“神足”是指神通，是以禅定为体，归纳起来就是四神足。



四神足实际上是获得四种神通，或者说获得禅定的四种因。这个“足”就是因的意思，有因的意义。比如你从此处到达彼处，没有脚不行。想要获得神通没有因是不行的，所以把这四个因比喻成“足”。

“神通足”就是获得神通的因。什么是获得神通的因呢？就是禅定。获得禅定的方式有四种：欲、勤、心、观，即四神足或者叫四如意足。因为神通是有如意的意思，意义是一样的。

欲、勤、心、观四如意足，麦彭仁波切在《经庄严论》注释中讲到，实际上是指分别通过“欲”、“勤”、“心”、“观”获得禅定。欲、勤、心、观四种禅定力。

首先“欲”，对于这样殊胜的禅定发起很强烈的希求心。通过恭敬性的精进为因，就可以获得这种禅定。通过欲来获得禅定就叫做欲神足。

第二个是“勤”。勤就是精进的意思，通过精进获得这种禅定神足。前面是恭敬心的精进，后面是通过恒常性⁶¹，经常性地串习。对于这样的正法，对于禅定的因，长时间串习之后，通过精进就可以获得禅定。

第三个是“心”，这个地方的心讲到了禅定的本体。怎么样获得禅定的本体？就是前世曾经修行过这样殊胜的禅定，心神中稍微一引发，就可以生起来，这方面我们就看很多人的差别。有些人生起禅定的境界很漫长。但有些人稍微坐一下，很快就可以进入禅定状态。这方面有心神足，就是讲前世有这样的因，今世中禅定的本体一引即发。是在心上面现前的一缘专注的状态。

⁶¹ 精进也有恒常的意思。



所以叫做心神足。

第四个是“观”。通过对空性等胜观的力量，引发禅定。把这个叫做观神足。

所以欲、勤、心、观可以从四个获得禅定的因的角度进行阐释。总之是以禅定为体，获得禅定之后就获得了神变。有了四神足之后，因为是以禅定为体的，就逐渐可以通过四神足达到圆满，获得十种自在，其中就有寿命自在。

所以，既然佛的四神足自在了，十自在也获得了，这个时候寿命自在、业自在都可以如是获得。因为他四神足已经获得圆满的缘故，他就加持自己的身体，加持自己的寿命长久住世。所以此处讲得很清楚“神变神足力显示，彼者住世行持故；”他就可以加持自己的寿命长久住世行持这种弘法利生事业。所以佛陀有久住欲也能够长久住世。这方面就提到了佛陀想久住世就能久住的根据。

后面就提到了，虽然佛能够久住，但是会不会住的时间太长了，从而对轮回生起了厌烦心？这个情况不会出现。下面就讲佛不会对轮回生厌的原因。“成就妙智于轮涅，取舍二执脱离故；”一般的人住世间太长了，也许会有厌烦的，没有什么意思了，该看的也看了，该享受的也享受了，再住下去也没有什么大的意义，也没有什么兴趣。没有什么很新鲜的东西了，他就会厌世。佛陀没有这样的差别。为什么呢？因为佛陀成就了殊胜的妙智，这种妙智恰恰对轮涅、取舍二种执著完全远离。

我们前面分析过，如果认为轮回涅槃有别他体，



而且认为轮回是很糟糕的自性，涅槃是很善妙的自性。这个时候住轮回时间很长就会想住轮回太没有意思了，干脆住在新鲜的涅槃中去。这个时候可能就不想再住世。

但是佛陀已通达轮回涅槃二者之间的体性就是分别心安立的。以分别心安立了这个叫做轮回，那个叫做涅槃。但是对于轮涅无二的体性，佛在学道的时候早就已经圆满通达。在无学道的时候，这个智慧已到达圆满了。

因为到达了圆满，所以对整个轮回涅槃别别他体的法绝对没有了，对于取舍二者脱离。不但粗大的种子没有了，连最微细的习气也消尽了。怎么可能说不想住世了，对轮回产生厌烦了呢？绝对不可能有这样的情况。

内心中没有这样的种子习气，怎么可能会对轮回产生厌烦心、对涅槃产生希求心呢？这方面绝对没有。佛不可能因为住世太长而对轮回产生厌倦。这样就打破了佛陀不长住的邪见。

下面进一步的提问：虽然佛对轮回不生厌烦，这可能主要是因为没有遇到痛苦的缘故。如果佛在住世的过程中遇到了痛苦而且痛苦很大很多，他就不会想再住世。轮回中有很多痛苦，会不会在调化众生的过程中，因为所化众生非常不听话，或者遇到各种各样的疾病，引发佛陀不想再住世的想法？绝对不会。为什么不会呢？

“恒常圆满而具足，无量等持大乐故；”佛的相续中恒时圆满地具足无量的等持大乐，因为这个大乐周



遍身心的缘故，而且这个大乐属于殊胜的禅定。“无量的等持”，大乘不共的禅定所引发的这种大乐周遍身心的缘故，不可能有产生痛苦的因。

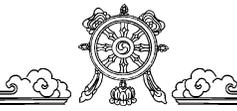
《入行论》中讲菩萨住世，“福德引身适，智巧令心安”，有福德的缘故就会引发身体的安乐；智慧善巧的缘故令心安乐。在菩萨位的时候尚且已经有了这种境界，何况成佛后呢？他的福德智慧已经圆满，因为获得了无量无边的等持，安住在等持中引发了这种大乐，因此绝对不可能有痛苦生起的机会。

前面我们在讲的时候有两种痛苦：一种是分段生死中所受的痛苦，这个是没有的；变异生死中所受的痛苦也没有。不管是粗的痛苦还是细的痛苦，在佛境界中都不存在。

所以这个地方讲，根本没有遇到痛苦的可能性。即便是遇到了，就说比如他住在世间中有情对佛打骂或者说世间中遇到这些情况：比如佛陀示现的“金枪马麦之难”时，佛陀有没有这个痛苦？

当时佛陀在食用马麦的时候，阿难尊者看到佛陀这么尊贵的身体食用马麦，他就伤心难过。佛陀说你不要难过，你尝一尝我嘴里的青稞，佛陀就从嘴里取出一颗青稞交给他，阿难吃了之后就七天不吃东西。不是厌恶地七天吃不下东西，而是那种妙味人间没有。这一颗吃下去之后，七天之中处于满足的状态，根本不想吃东西。

佛陀在度化众生的现世显现中，他好像有这种痛苦。这个是我们替佛担心，但是从佛自己的角度来讲，单单从这一个事例我们就可以知道，佛是不是安住在



这个痛苦中呢？弟子嚼马麦的时候很痛苦，但是佛因为相续中有这么殊胜圆满的功德的缘故，所以吃什么味道都是具足百味。

佛的等持大乐周遍，即便是我们看到似乎有痛苦，但是从佛的相续角度而言，没有丝毫的痛苦可言。既然具足无量无乐，没有丝毫痛苦，也就没有让佛的色身不住世的因。

最后一个提问说，虽然佛没有痛苦，但是如果他受到了世间的染污，那么就不会住世了。痛苦和染污是两回事，痛苦是果，染污是因，如果佛受到世间的染污了，他会不会再住世？“常住世间利益他，不为世间染污故”，佛陀不会受到世间的染污。为什么呢？“得法自在”的缘故，佛陀可以自在驾驭一切万法。

可以驾驭一切万法的时候，便不为万法所驾驭。一般的众生被万法所驾驭，会不由自主地对万法产生分别执著、产生各种各样的非理作意，在这个过程中已经受到了染污。佛陀因为可以自在驾驭一切万法的缘故，不会受到世间染污，从而色身常住。这里从七个角度讲到了色身常住的根据。下面讲：

壬二、法身常住之根据

获得无死寂静处，无有死魔现行故，
无为自性之能仁，本来极为寂静故，
恒常是诸无依者，皈依处等合理故。

“获得无死寂静处”，首先讲的是佛陀的法身会常住，为什么会常住？因为“无有死魔现行”。佛陀获得



了无死寂静处，有生就有死，有死就有生，生死实际是一种迁灭。

迁灭体现在有情上有两种：前面讲到的分段的迁灭和变异的迁灭。分段的迁灭就是分段生死，变异的迁灭就是变异生死，分段生死有分段生死的因，变异生死有变异生死的因。

佛陀已经灭尽了分段生死的因和变异生死的因，没有因绝对不可能有果。因此佛陀既然已经获得了无死寂静处，便不可能有死魔现行。在法身的自性中两种生死已经断尽，没有死魔现行，所以法身常住。

“无为自性之能仁，本来极为寂静故”，是讲遣除了有为法，没有有为法的自性，有为法的变化等法在法身中都复不存在。佛陀修习到最后、无学道现前的时候，相续中只有无为法自性的能仁佛陀，本来就是极为寂静的，没有生灭。所以佛陀的法身就是常住的，“极为寂静故，法身常住”。

第三个根据讲到了“恒常是诸无依者，皈依处等合理故”。前面略说中讲“世尊故”，佛陀恒常是一切无依无怙者的皈依处，这个恒常不是大概地讲，而是从最圆满地观察的侧面讲。用最细的智慧观察，佛陀的法身是无为法，哪怕一刹那生灭都没有。从这个角度讲，任何时候皈依佛陀都绝对没有丝毫的欺惑性。

如果是刹那生灭，都有一点点微细的欺惑，但因为这是最圆满的、恒常的皈依处，作为众生的皈依处是非常合理的。这里有三个根据安立了法身常住，总共加起来有十种根据。

壬三、对应二身摄义



由前七种无误理，显示色身恒常性，
由后三种无误理，显示法身恒常性。

通过前面的七种无误理（无量因），得法自在之间有七种无误的根据，来显示色身恒常安住的自性。

“由后三种无误理”，通过灭死魔到世尊故，有三种无误的根据显示法身恒常性。前面的总说已经把这个问题讲得很清楚，通过这样十种根据对照二身常住的摄义，就可以了知佛陀的三身，乃至于众生未尽之间如何常住的意思都已经开显。

今天就讲到这个地方。



第三十八课

为度化一切众生，请大家发无上殊胜的菩提心。发了菩提心之后，今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。

《究竟一乘宝性论》分了七个金刚处，其中前面佛法僧三宝所得的自性已经讲完了，现在讲的是能得的因缘，也是有能得的近取因，是不加任何功用的，每个众生法尔具足心性如来藏、圆满的实相。

前面讲过虽然一切众生本具如来藏，但还是需要抉择的原因。具有如来藏与是否了知是不同的。不是具足了就一定会了知。所以要通过佛陀和弥勒菩萨现量的智慧，或通过经教的所诠，让我们知道每一个众生具足如来藏，并对这个问题产生信解。

虽然具有如来藏，但现在已经迷失且在虚妄分别念中过了太久，所以已经不了知，甚至于不相信自己具足佛性。在这样的前提下，佛菩萨需要花很多时间、精力，来让我们认知最简单的事实。

在学习的过程中，能够遇到并抉择这种教义源于：第一，自身具足这种因缘；第二，诸佛菩萨通过很长时间的教导，我们才有抉择或修习法性如来藏的机会，这也不是随随便便无因无缘产生的。

在这种基础之上，必须要好好在相续中产生如来藏常住或者对于如来藏体性认知的定解。只有在有了这种定解的基础上，才可以讲如何通过殊胜的显宗和密宗的修法窍诀现前如来藏。如果不了知，就没有修行



和现前的动力，还是和一般众生一样流转在轮回中。

在很多修法中，最初的无常观、轮回痛苦，能够让庸俗的心对修道产生兴趣，所以最初的无常等修法是必不可少的。有了这种修法后，进一步通过菩提心的修法打开心胸，拓宽心识这种能缘取的对境。后面逐渐通过无我空性的智慧，泯灭分别心及概念的心识本体，最后才可以现前法性如来藏。

学习、辨别、修行如来藏非常重要。尤其应该知道在所有的修法中，一心一意祈祷上师、修上师瑜伽是现前如来藏的最特殊、最圆满的方式。这里是以非常清净的信心为基础，如果有了这种清净的信心，在观修上师瑜伽或者祈祷的时候，就是现前如来藏的非常圆满、特殊的方式。

我们已经学习过很多这样的理论，也学过很多套上师瑜伽的修法。很多修法中都要求在上座之前，时刻都不离开对上师的观修、恭敬等等。主要是在时刻提醒我们本具这样的佛性，从这个方面讲是最深层次的意思。如果平时不离开殊胜的观修，在白天晚上都可以尽量观照自己的心性，为现前心性做准备。这就是每个众生法尔具足近取因的如来藏，但还是需要抉择的原因。

在讲如来藏时，现前的因缘是什么？能够帮助我们现前如来藏的助缘就是菩提功德事业。为什么要以菩提来作为现前如来藏的助缘，而不是通过其他方式来现前？例如以外道的仙人的能力而成的智慧，乃至诸菩萨的智慧。因为具足如来藏这个问题本来就甚深，如果不是佛陀亲自宣讲，其他的凡夫、外道没办法以自力了知。



也是通过佛陀宣讲完之后，他们才生起定解和信心。跟随着这样的教言修持，才获得了相似的种种功德。通过自己的智慧是没办法了知、照见、宣说的。既然没办法了知，就没办法真正宣讲。

十地菩萨或诸地菩萨虽然也现证了部分光明，但对于全分的光明也没办法了知。既然对全分的光明没办法了知，也就没办法了知如何让如来藏全分显露的方式。或虽然了知，因为自己没有亲证的缘故，在引导时也没办法直接将众生安置在全分显露的如来藏自性。

此处佛的菩提是一种圆满的觉悟，所觉悟的也是如来藏原原本本的自性。佛陀圣者已经原原本本地现前了如来藏的自性，这种自性就是此处所讲的菩提品。他自己原原本本地现前，才能原原本本地给众生描述，并观待不同众生所化的心境给予次第引导。

站在最高的层次上才能统筹全局，对于不同的众生，赐予不同的教法。如果自己都没有站在顶峰上面，就没办法看到全盘的情况，也没办法引导众生达到顶峰。虽然菩萨也可以作为助缘，但真正能够作为圆满的助缘就是菩提，这是从圆满的角度讲。

后面讲到的佛的功德和事业，都是现前心性如来藏的助缘，所以要学习。首先要对现似他相续的助缘产生信心。很多法义都是这样的，如果学习，逐渐会产生并稳固信心，不会被其他的怀疑动摇修道的心。如果不学习，对于菩提就是大概的、总相的概念而已，至于菩提到底具足怎样的功德，就会一问三不知。如果对于生信心的对境的方方面面情况不了解，就没办法对他从方方面面产生不动摇的信心。一旦遇到一些外在的邪



知识，或自己内心中邪分别的时候，很容易从道里面退失。

对于修习佛法的修行者而言，学习菩提功德和事业，对于具足如是功德的佛陀能够作为开显如来藏的助缘，充满信心。既然是这样，就可以相信佛陀一定能够帮助开显如来藏。学完菩提品之后，通过八个意义可以知道佛陀具足如是功德，佛陀所开显的教言绝对正确无误，这样的佛陀完全可以作为皈投依靠之处。如果能这样修持、实践，一定能够开显相续中的如来藏，这样就可以产生信解。

前面多次讲过，要从轮回中解脱，一方面要依靠佛陀等助缘，不需要怀疑这些对境是否圆满具足这些殊胜功德；另一方面要看自相续中的信心、精进、智慧、大悲是否具足。

如果这些方面都因缘具足，内因外缘和合之后，自己也可以超凡入圣，尽快现前佛性的功德。这就是为什么要学习《宝性论》，为什么要对七个金刚处详尽分析的原因。前面曾经提到过，今天再提一次。

第二品《菩提品》中讲到了八个意义，前面已经讲了七个，今天讲的是最后一个。科判是第七，意义是第八。

庚七、如实不可思议义分二：一、略说；二、广说。

辛一、略说

非言语境胜义摄，非心所观超譬喻，
无上轮涅不摄故，佛境圣亦不可思。

这个颂词所讲到的核心内容就是不可思议。此处



有六个根据来描绘不可思议。

第一个根据是“非言语境”，第二个是“胜义摄”，第三是“非心所观”，第四是“超譬喻”，第五是“无上”，第六是“轮涅不摄”。通过六个根据，就可以了知，“佛境界圣亦不可思”。这种佛的境界“圣亦不可思”，“圣”是指十地菩萨。连十地菩萨都没有办法了知佛的境界，下面的初地等菩萨同样也没办法了知。这也不是通过分别念能够了知和思议的。

二乘的圣者、外道的仙人、一般的世间凡夫人，对于佛的境界妄加揣测。他们有这个权利，可以有这个分别心，在脑海中浮现出来佛的境界，或者通过自己的臆造之后，认定佛的境界就是如是。但的确这不是一般人的境界。

现在我们能够了知佛的菩提等等，只不过是跟随佛陀内心的圆满证悟所流现出来的佛经，还有论典的意义，大概了知佛的境界，这也只是了知佛的总相而已。大概让我们知道，修行成佛之后，也能够获得这种境界，或者就当下的佛的相续中的境界而言，的确不可思议。

不可思议有六种根据。“非言语境”，佛的境界不是言语的境界，言语是不能够真正表达的。一方面它具足各别自证的智慧，一方面它属于非常甚深的境界。言语只能表述一般的观现世量所摄，或者一般的世俗法，而佛的境界已经超越了这样的境界的缘故，“非言语境”。

第二个是“胜义摄”，佛的境界是胜义谛所摄。从空性的角度来讲，它泯灭了种种分别念。所有的分别属于世俗，没办法真正了知胜义谛。从三转法轮的侧面来



讲，这种胜义是一种实相、现相无二的能境、所境。这种胜义谛的标准非常高，圆满地达到这个标准的，非佛莫属。从这个方面讲，胜义谛所摄的缘故，下面的这些弟子或者圣者、凡夫人没办法思议。这个方面是讲“胜义摄”的缘故，佛境不可思。

第三个是讲“非心所观”，佛的境界或者三身的境界并不是心能够观察的对境，超越了心识或者心量，超越了比量等等推理、比喻的境界。只要是通过心去衡量佛的境界，肯定都是错误的，没办法真实地了知佛的境界。

“超譬喻”，佛的境界不是一般世间的比喻能够了知的。犹如虚空、摩尼宝，或者其它的很多法，实际上只是一种相似的比喻而已。我们理解法义的时候，也只有通过这样的比喻来相似地对照一下。实际上，世间的比喻是永远没办法和佛相续中的境界相提并论的。

此处是从实际情况来讲，佛陀三身的智慧超越了比喻，但是在宣讲的时候，为了让我们这些具有狭隘的心识、分别心的弟子，相续中生起相似的定解，必须要借助种种的譬喻。因为这种譬喻是我们内心的分别念比较容易通达、比较容易接受的。所以，通过这些譬喻来了知佛相续中总相的智慧，就是说我们生起一种总相的智慧。

第五是“无上”，了知无上必须要知道有上。菩萨、罗汉这些圣者上面还有更高超的境界，因此都称之为有上。真正的无上就是指佛陀，因为他到达了这种境界之后，再没有辗转上进的部分的缘故，所以称之为无上



62。

第六个就是讲“轮涅不摄故”。如果落在被轮回所摄，或者被涅槃所摄，都可以去定性，这个法是属于轮回法，或者是属于涅槃法，那就不是不可思议的了。因为我们的心要不然就缘轮回，要不然就缘涅槃。佛陀三身的法既不是轮回所摄，也不是涅槃所摄，这就属于不可思议的境界。而佛的三身恰恰不是轮回所摄，也不是涅槃所摄，已经超越了轮回和涅槃的概念。所以这样的佛的境界“圣亦不可思”。

这些方面就是通过六个根据来表述了佛三身不可思议的境界。

辛二、广说分三：一、依次宣说根据；二、对应二身摄义；三、功德不可思议之理。

首先讲第一个“依次宣说根据”。通过连贯的方式来知这样的根据，通过根据来表示不可思议的含义。

首先讲“离言”。为什么来了知“离言”呢？宣说“离言”的根据。首先讲不可思议，佛的三身或者佛的境界是不可思议的。为什么不可思议呢？此处就是说，“离言故”，就讲“不可思议离言故”。

壬一、依次宣说根据

不可思议离言故，离言胜义所摄故，
胜义所摄非思故，非思超越比量故，
超越比量无上故，无上轮涅不摄故，
轮涅不摄不住故，不取轮涅过德故。

⁶²无上，意思是指轮回或者涅槃都没办法去了知、没办法去摄持它。



这是颂词中讲到的连贯的含义，分别来宣说的时候，佛的境界是不可思议的。为什么不可思议呢？因为它是离言的缘故，没有办法通过语言来表述。

一般人没办法通过语言来表述。即便是具足四无碍解或者六十梵音的佛陀对他自己的境界也没办法真实表述，只是从法身中等流出这些教言。佛陀所宣讲的这种言语也只能够相似地对于所证的境界做一番大概的描述⁶³。

从正面描述佛的境界非常困难，有些时候通过遮诠的方式描述。因为一般的众生没有经历过光明、实相、如来藏，直接给他讲这个境界，没办法了知。而众生能够经历的是什么呢？就是言语、分别的种种的境界。所以佛陀从遮止众生的执著方面来大概描述实相。

比如“离言”就是一种。因为众生总是处在言语的境界当中，佛陀就说这种究竟实相不是言语或者分别心能够通达的。佛陀把轮回中众生可思可议的东西全部否定之后说，这个就是实相。对一般的众生，只有通过遮诠的方式大概表示出实相的状态。实际上他真正证悟之后，不需要语言去安立，他也知道通过分别念没办法了知。

像这样讲的时候，不可思议是因为离言的缘故。反过来讲，如果是可思议的法，那就一定是言语的境界；或者说言语的境界能够衡量的，一定是可思可议的法。什么是可思可议的法呢？就是一般的、世俗的万法，可以通过语言来描绘。这些瓶子、柱子、山河大地，通过

⁶³ 大概的描述，犹如虚空一样、不可思议、离言等等。



语言可以描绘它们，而且有的时候还描绘得相当精准。如果是可思议的法，一定是言语的境界；而不可思议的法，一定是离言的，没办法通过言语描述。

因为可思可议和言语二者之间是有紧密关联的，如果是语言的境界，它所描绘的一定是可思可议。如果认为讲解佛经可以描述这种不可思议的境界，那就是错误了。因为我们所使用的言语，其本性是世俗所摄。通过言语所描绘的境界，思想中能够思维的、能够生起的定解，实际上从本质而言，还是世俗谛所摄，不是真正的胜义谛。

所以通过言语所表述的这种境界，只是一种总相和方便而已。实际上我们要达到这个目标，必须要泯灭言语的自性、泯灭分别念。所以不可思议是“离言故”。

然后下面讲离言，为什么是离言呢？第二个根据是讲“胜义所摄故”。之所以是离言的，是因为它是胜义所摄的。也就是说佛的三身非语言能够表述。这主要是讲不管是从空性还是光明的胜义来讲，佛都是属于胜义所摄。

在《入行论》中讲“胜义非心境”，而一般的凡夫等等的境界都是属于心的境界⁶⁴。一般的众生通过显现的角度讲，是世俗所摄；通过三转法轮的角度观察胜义和世俗，凡夫人的境界也是属于世俗所摄⁶⁵。

佛的境界一方面圆满证悟了大空性，超离了分别心；一方面实相、现相完全一致的胜义谛已经完全现前，

⁶⁴都是属于心和心的对境。

⁶⁵没有证悟空性，二转法轮中的胜义谛没有现前；没有了知光明，三转法轮中超越分别心的境界也没有现前。



所以是离言的。佛陀的三身已经完全现前了究竟胜义谛，绝对不可能是言语的境界。所有的心识和心识的对境都是语言的境界。而胜义谛都是殊胜的无分别智慧，通达究竟实相的本体。所以说绝对是胜义谛所摄的缘故，离开了言语。

为什么佛的三身是胜义所摄呢？下面讲“非思故”。因为它不是思维能够通达的。世俗谛所摄的法，三转法轮来讲都是属于客尘，实相、现相不相同的境界，这方面恰恰是分别念的对境、思择的对境。而二转法轮所讲的名言法⁶⁶，也是通过思维可以了知和通达的。所以此处讲到佛的三身是胜义所摄，非思故⁶⁷。

佛陀在教导我们修道的时候，如果要趋入到殊胜的胜义谛，就要想方设法地泯灭自己的思择，泯灭这样的分别念。当然作为一个初学者来讲，佛陀也没有要求你一定要泯灭分别念。实际上，你也没办法泯灭；或者如果你想泯灭，只有通过强制性的方式。而这种强制性的方式，本身只是一种换了位的思择，还是一种分别念。所以佛陀不会强求初学者去泯灭分别念。

最初的时候是通过善分别去引导邪分别，通过换一种思维的方式来息灭掉内心固有的不好的分别念，或者对修道有障碍的分别念。

比如我们修出离心，这也是一种分别念。但是这种分别念可以帮助其他贪恋轮回的愚昧众生舍弃以前固有的分别念，这方面也是很重要的。菩提心的修法，最

⁶⁶名言显现的法。

⁶⁷不是一般的分别念能够了知的。



初也还是一种分别念。但是这种分别念可以善巧地引导众生，从以前的自私自利的分别念中解脱出来。这是很有必要的。乃至后面讲到的修空性也是分别念，但是它能够让我们从实执的状态中解脱出来。

在没有办法收摄分别念之前，还是或多或少地鼓励有情使用分别念。当后来他自己的境界逐渐要成熟圆满的时候，他要通过各种各样的方式超越分别念。

很多具德的上师、佛菩萨在引导众生的过程中，有时候也示现相合于一般众生口味的所谓的如理如法的行为。我们只能说是“所谓的如理如法的行为”，比如身语意很规矩，符合戒律也符合世间的道德规范，实际上这样做主要是观待了众生的口味，对他而言这样做或不这样做没什么差别。

以前根登群佩大师也在《中观精要》中讲过，六群比丘他们的行为，例如怎么样穿袈裟，是把袈裟卷到膝盖以上还是按照佛制的标准穿着，这对佛而言是无所谓的，但考虑到舍卫国等其他众生对穿衣服有一个标准，为了观待这些有情情面的缘故，佛陀就制定了穿衣服的标准。

实际上，佛陀制定这些对佛本身而言无有利弊，即便不穿衣服也无伤大雅，但是为了度化众生观待其他人的想法，佛陀就制定了一个所谓的标准。很多大德就遵循这个标准——大家喜欢这样，你应该这样穿衣服；这样穿好，那样穿就不好。有些菩萨在度化众生的过程中也相合于众生的分别念这样做了。

此外，如果所化弟子的根性即将成熟或者有些弟子太过于拘泥这种行为，佛陀就会显现所谓的超离言



思的近乎于疯狂的行为。实际上，这种行为有其必要性，对他而言不存在什么疯狂，实相本来就是无需改造的。但一般众生相续中有根深蒂固的观念，比如将道德标准或者佛的教义，固化或者拘泥于某个地方，导致他的心没办法从这种状态进一步释放，没有办法将他的心进一步泯灭在法界中。

如果这种观念成为了障碍，上师善知识就可能示现超乎寻常的行为来打破他的执著。这样的情况非常多。有些大德出了家最后又还俗了，在一般人的印象中，既然你是大德为什么又出现守不住戒律的情况呢？实际上，从他的角度来讲不是守不住戒律，而是换个方式来诠释戒律的精神。

当然，我们看到这个行为不能也去学，自己没有办法达到这么高的标准，那就还是老实一点。因为心并没有开放到那么高的程度时，外在的束缚是有必要的。这些大德的行为按照宗萨仁波切的讲法是从出离中出离的方式，首先从俗家当中出离，如果出离之后过于耽著外在形式，这个时候就要示现从出离中出离，就是超越这种执著，所以示现很多不可思议的行为。

但这种所谓的不可思议只不过是超越了我们现在的狭隘庸俗分别心的范畴。对于圣者而言没什么不可思议的，这是很正常的事情。所以示现这种打破分别念的超乎寻常的事例非常多。以前佐钦寺的第四世佐钦活佛叫做弥举南凯多杰⁶⁸。

⁶⁸ 有些地方讲南凯多吉活佛是晋美朗巴的五个化身之一，而他的真实身份是佐钦寺的第四代活佛。



他开悟的经历是，他去拜见第一世多竹钦活佛时，活佛给了他一碗酒，他把酒喝下去之后就完全证悟了心性。这种开悟的过程一般人难以接受，按照我们的想法，必须规规矩矩地坐在位子上观修祈祷，通过很规矩的方式来成就。

但是他们师徒二者示现的方式，弟子具有超乎寻常的信心，上师通过超乎寻常的方式给他指点心性。酒似乎作为一个中介，但是这个过程本身是一般人难以接受的。因为一般情况下，在佛的戒律中酒属于迷醉性的，不是非常好的东西。但在圣者的眼里它并不是非常不好的东西，因为在密宗中非常好和非常不好这样的执著都是必须打破的。

他被多竹钦活佛加持成为大成就者之后，也示现了很多不可思议的行为，比如他讲经说法的时候，可以把非常难懂的经文或一般智者难以解释的问题解释得非常清楚。换个角度来讲，他可以把非常简单的东西解释得和这个颂词根本不沾边，既可以把很深的东西解释得很简单，也可以把简单的东西解释得很难。这就是一种无分别智慧。安住在无分别智慧，打破众生固有的思维。没有迎合一般众生的口味，而是示现一种超乎寻常的境界。

在灌顶仪式中需要摇铃、摇手鼓，在传记中记载，有的时候如果侍者不去把他的手鼓夺下来，他会一直摇下去。一般人的思想中，按照仪轨摇鼓应该有个标准，但是他安住在无分别智慧的时候，就不会跟随凡夫人的分别心做事情。

我们会觉得摇一会儿就够了，但是他处在无分别



智中一直摇，实际上是为了打破一般众生的执著。给你示现无分别智的智慧是怎样一种性状。像这样示现了很多和一般行为不沾边的事情，经常安住在无分别智慧中，示现了广大的利生事业。

还有，前段时间我们讲过向秋多吉仁波切，他是南开诺布的上师，他也有这种相似的境界，显现上他读书不是很多，灌顶也是不懂。但他是一位证悟心性的大德。

当时，南开诺布从小就被认定为活佛，按正规途径培养的学者，他从佛学院出来去求灌顶，这个上师说灌顶他不懂。南开诺布一定要按照传统的方式请上师给他一个正确的灌顶。后来上师没办法，同意了。

由于上师没学过灌顶，就找了一个精通灌顶仪轨的喇嘛帮助他做灌顶。但是他从来没学过，哪个地方该做什么，都是他下面的助手告诉的。他看经书上说，这个地方该摇铃了，他就把铃拿起来，哗啦哗啦摇五分钟，放下来。又看到这个地方该摇鼓了，他又把鼓拿起来，哗啦哗啦摇五分钟。后来他说我懂了，应该同时摇，他又把鼓和铃同时拿起来摇五分钟。像这样，本来半个小时可以结束的仪式搞了一整天，到半夜才把这个灌顶勉强做完。

下面的弟子几乎快休克了，因为他很通达灌顶，正规灌顶绝对不是这样的，一位大成就者把灌顶搞成这样，使他的心几乎到了崩溃的边缘。灌完顶之后，上师给他开示了三个小时，这时候他懂了灌顶真正的意义，就是不在于外在的形式。

上师给他做灌顶的时候之所以这样做，就是要摧毁他固有的概念，他认为灌顶应该是一个上师坐在法



座上面，规规矩矩按照灌顶的仪轨，然后该摇铃、该打鼓的时候，铃和鼓配合得非常娴熟。但是，他的上师示现了超乎寻常的行为。最后真正让他受益并开悟的，就是在所谓的这种不符合实际情况的灌顶结束之后，上师给他做的关于真正灌顶的实际意义的开示。

如果刚开始没有摧毁他固有的概念，后面即使上师给他做真实意义的、符合实相的开示，他也没办法得到这么大的收获。凡夫人分别心的期望和实相基本上是脱节的，而且相去甚远。尤其当我们学习完很多教义之后，如果不注意，很多教义会变成这种束缚。

当然，对我们绝大多数人而言，还没达到这么高的高度，最初还是要按照符合分别心的情况去做，从这个方面来生起信心是非常保险的。当你的心性即将成熟，或者执著很严重的时候，上师也会示现一些不可思议的近乎“疯狂”的行为。这个“疯狂”实际上并不是上师疯狂，而是针对我们固有的分别念而言，这种行为似乎是疯狂。

实际这种“疯狂”是非常符合实相的。但我们固有的分别念把一些东西固定成这样或那样的时候，有时候也会以打破我们执著的方式，让我们重新认识这个教义的不同侧面或者真实意义。这方面也有很多上师对他的弟子，曾经这样做很多调伏。

所以，反过来看我们自己，当然我们每个弟众，看待初学者而言都希望上师规规矩矩的，千万别做出超乎寻常的行为，否则让自己脸上无光。“你看你的上师做这样的事情，”觉得上师又违背戒律了，又违背一般人的道德规范了，难以接受。这个难以接受还是因为固



有分别念的执著。我们如果不超越这个分别念，永远没办法真正了知超越分别念的实相行为。

所以我们在了知这些教义的时候，一方面要看很多这方面的公案，一方面看很多以前上师对弟子的示现，应该对我们的修行有所启发。我们在看这个故事的时候也有启发，知道了超越分别念的状况到底是怎样的。

我们总是习惯于固定的或者固化的情况，认为佛法应该这样或者那样，当我们陷于这种束缚中时，就需要一位真正的善知识来解开这种束缚。也许是上师自己示现或加持你做一些不可思议的事情。这方面有很多，但在这个过程中我们要知道实相的确是不可思议的。当上师示现这种不可思议行为的时候，按照传统的角度，你应生起清净观，并安住清净观。

实际上，清净观是比较相合这种不可思议的总相的思考方式。这时候就比较能从固有思维中脱离出来。一切都是清净的，只不过是我的分别心把这些佛法固定在这个或那个上面，觉得这个应做，那个不应做。

最初的时候当然可以，但是比较了义的窍诀中，这些胜义谛都是远离分别念的，这个方面我们要经常考虑。否则就没办法从固有的分别念中解脱出来，从见解上面得到上升的空间。

所以，看了很多这些示现或者传记之后，应该知道胜义谛的确不是分别念所摄。凡夫人希望出现的，是相合于我执的东西，不是应该出现什么，而是希望出现什么。希望上师是一个什么样的情况，而不是真正的上师应该是什么样的情况，很多时候，都是随分别心在转。



如果上师示现的行为与自己心中所想的相符，有的时候我们的信心是从这个方面生起来的。如果上师示现的与自己的想法不一样，这个时候所谓的邪见就会生起来。

从这个方面观察，我们的信心的确是靠不住的，只不过是停留在这么浅的层次上面。为什么我们很容易生邪见呢？因为我们的智慧很肤浅，没有深入到很深的层次。前行的教义讲，对上师的示现都应该有净观的智慧，都要能够接受。这样自己的心与实相就比较靠近。如果太过于拘泥在某个地方，相合于自己的就容易产生欢喜和信心，觉得自己和上师很相应。如果和自己分别念我执不相应的时候，就容易产生邪见。这也是需要遣除的歧途。

这个方面是从“胜义所摄非思”了知在修道过程中，有时候需要超越固有的分别念。但是什么时候超越，是观察因缘而确定的。

“非思超越比量故”，佛的三身不是思维的境界，为什么不是思维的境界？“超越比量故”，它不是通过比量能够抉择的。比量主要是对现量的法没办法了知比较隐蔽的东西，通过推理的方式来抉择出它隐蔽的自性。

胜义谛看待分别心是隐蔽的，但是通过比量能不了知呢？从总相的方式大概可以了知，但是自相的方式是永远没有办法通过比量来了知的。即便在抉择空性的时候，通过三相推理的方式来了知一切万法是空性的，从最初的角度来讲，大概可以知道。但是在通过比量的方式抉择出空性和总相的见解之后，还是要



通过各别自证的方式去现证。否则，完全通过比量来了知这个殊胜的境界，这也是非常困难的。所以“非思超越比量故”。

“超越比量”，为什么超越比量呢？是“无上故”。这个无上讲到的不是声闻、缘觉这些方面的境界，而是无上佛的境界，从这方面讲纯粹实相的本体，所以是超越比量，是一种无上的缘故，所以通过比量没办法了知。

“无上”，为什么是无上呢？是“轮涅不摄故”，轮回和涅槃都不摄，不是属于轮回的法中，也不是属于涅槃法中，这个方面的法就属于无上的法。轮回和涅槃是相互观待的，有了轮回就会有息灭轮回的涅槃，所以众生沉溺在轮回，圣者获得了涅槃，也是有众生才会有圣者。

从究竟实相的角度来讲，轮回和涅槃都是不存在的，如果能够了知轮涅无二，就真正能够获得无上。因为一般的众生是轮回所摄，而声闻缘觉等则是涅槃所摄，并没有获得无上的境界，属于有上的境界。菩萨是正在随顺无上之道修持，所以他和佛划在一类。

“轮涅不摄故”，从轮涅不摄的角度来讲就可以了知无上的本体，佛的境界是无上的。为什么轮涅不摄呢？“不住故”，因为不住于轮回、也不住于涅槃，所以无法被轮回的法和涅槃的法所摄。

为什么不住呢？“不取轮涅功过故”，不取轮回的过患、不取涅槃的功德，这个方面就可以达到不住。如果我们取轮回的过患，取涅槃的功德，这个时候就住于轮回或者住于涅槃之边，就没有办法真正地达到不住境界。



真正要达到不住的境界，必须要对轮回和涅槃、过失和功德达到平等的境界。真正来讲轮回本身不存在，那当然就没有轮回的过患；涅槃本身不存在，也就不存在涅槃的功德。二者之间的比较也就根本不存在。所以如果真正达到它的等性，才可以不取轮涅的功过，真正达到不住于轮涅。所以这个方面就是通过依次的方式讲到了这个根据。

壬二、对应二身摄义

前五正理微细故，如来法身不思议，
第六正理自在故，如来色身不思议。

前面的五种正理是很微细的缘故，所以通过这五种正理来表示了如来法身不思议的境界。“第六正理自在故”，第六个正理是讲轮涅不摄。因为是轮涅获得自在的缘故，就讲到了如来的色身不可思议。对于法身和色身不可思议的境界，通过六个根据进行了描述。

壬三、功德不可思议之理

无上智悲等功德，自德彼岸佛不思，
是故诸佛最后相，自在大仙亦不知。

无上的智慧，主要是讲到了已经圆满地现前了如所有智和尽所有智，所以获得了无上智。无上的大悲心不是通过有缘的方式而生起来的，而是相续中、如来藏中本具的同体大悲等已经完全现前，所以佛陀具足了无上的智悲等功德。

“自德彼岸”，已经到达了在这个功德的彼岸。“佛不思”，这种到达彼岸的自性，除了佛可以了知，其他的



凡夫、圣者“不思”，都没办法了知。所以“佛不思”是从两个不同的侧面讲的，不是说佛不可思议，而是说到达功德彼岸的这种境界，除了佛可以了知之外，其他的凡圣都没有办法了知。

“是故诸佛最后相”，诸佛就是讲菩提，在讲解诸佛菩提八相中，最后的这个不可思议的相，“自在大仙亦不知”，获得十自在的大仙⁶⁹也没办法了知。如果十地菩萨没办法了知，下面这些凡圣就更加没法了知。

此处为什么叫做“不可思议”呢？主要是说这种境界都是佛的境界，绝对不是下面弟子的境界，因此从这个角度安立了这种不可思议。既然不可思议，现在我们主要是从信解的方式，通过学习经论，内心中产生信解，有了信解之后就可以跟随这个途径逐渐修学，以期自己相续中的如来藏圆满现前。

大乘无上续论辩三宝种性第二菩提品释终

⁶⁹十地菩萨。



第三十九课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》，也叫《大乘无上续论》，主要是抉择一切有情相续中的如来藏的自性从未间断的问题。也就是说，成佛的时候现前如来藏，在菩萨地的时候也是这个如来藏的本体，在凡夫位的时候仍然是如来藏。

如来藏是究竟大无为法本体的自性，学习如来藏的本体，有助于我们在发心的时候、中间精进的时候，或者以后度化众生的时候，合理安立种种的修法和正见。

《无上续论》有七个金刚处，前面讲了所得的三宝，现在讲的是能得的因缘。其中能得的因如来藏已经讲完了，能得的缘中的菩提功德和事业，菩提觉悟的本体的意义已经讲完了，今天要讲的是功德。

功德品第三

戊三、觉之功德义

觉之功德义主要讲到的是觉悟的功德。如果有情相续中生起了觉悟，一定会产生种种的功德，尤其是生起了圆满的觉悟，圆满的功德在他的相续中一定会获得。

所以在《中观庄严论注释》中，把断障、觉悟和功德放在一起安立。任何一个修行，或者修行的方式、修行者，如果在相续中有了断障的功德，那一定会有证悟的功德。如果有了证悟的功德，离系、异熟等其余的功德也一定会具足。具足了功德一定有断证，有了断证则



一定有功德，这个方面是密不可分的。

前面讲到了觉悟的本体，现在在讲觉悟的功德义。

分二：一、对应二身功德之分类；二、抉择功德之分类。

二身就是法身和色身，对应这二身的功德，可以分成两个问题。

己一、对应二身功德之分类分二：一、分别宣说身与功德；二、彼等各自分类。

庚一、分别宣说身与功德

自利他利胜义身，及依彼者世俗身，
离系果与异熟果，功德分类六十四。

在宣讲二身及其功德时，前面两句宣讲二身，然后是讲两类功德。二身的功德由自利、他利所摄，或者是胜义身和依靠胜义身的世俗身这两种。如果进一步宣讲，自利是属于胜义身，他利属于世俗身。

为什么有“及依彼者”呢？因为在安立自利、他利或胜义身、世俗身时，二者之间有所依和能依的关系。胜义身是所依法，如果有这种胜义身，自然而然能够显现世俗身。胜义身是世俗身的所依，二者之间有这种差别。自利主要是胜义身，他利主要显现为世俗身。

离系果和异熟果功德分类总共是六十四，从功德的角度来讲，也可以有两种分类。一种叫做离系果的功德，第二种叫做异熟果的功德。离系果有三十二种，异熟果也有三十二种，总共加起来有六十四种。

这种功德也是依靠于前面的身。前面是胜义身作为世俗身的所依，二者之间有能依所依的关系。二身和



二利功德之间也可以安立成所依能依的关系。胜义身作为所依安立离系果，世俗身作为所依安立异熟果。

离系果的三十二种功德，就是十力、四无畏，加起来十四种，与十八不共法加起有三十二种。前面提到，离系果是不是肯定局限在三十二种之间呢？实际上也不是这样的。佛法僧的功德超过恒河沙，只不过跟随众生的根基，或者拣重要的进行安立，大概知道这些佛相续中，所具足的完全不相同于凡夫人的殊胜功德。对于阶段性而言，绝对可以帮助众生产生信心，对于修道产生的果也能够产生信解。把离系果定为三十二种也便于记忆，重要的功德也在里面，因此有很多必要性。

异熟果主要讲到了三十二相。离系果和异熟果之间，安立的时候不同。离系果本来的功德是圆满具足的。但是因为种种烦恼、有五蕴等系缚的缘故，没办法真实实现前本具的功德法，通过修道来远离种种的烦恼、垢障，将五蕴逐渐转变为清净的法界。当遮障在本具功德上面的垢染不存在之后，离系果就可以显露出来了。离系果是本具的无为法的自性，不是通过因缘一丝一毫慢慢修积起来的，这方面安立了离系果的自性。

十力、四无畏、十八不共法等等，在有情相续即如来藏的自性中本来就圆满具足。具足这样的果，所以称之为离系果。第二类就叫做异熟果。从安立异熟的角度，通过修积种种因缘逐渐生成三十二妙相。

前面曾经提到过，按一般共同乘的讲法，佛的法身等功德是本自圆成的，通过修积有为法的善因⁷⁰而逐渐

⁷⁰ 这属于因缘法。



形成相好的功德。如果按照最不共的讲法，连三十二相也是在有情如来藏中本自具足的。也就是按最了义的观点观察，三十二相也是离系果。

但在不同的经典中，有不同的安立。很多的经典将三十二妙相安立成因缘修积之后逐渐形成的功德，所以把它安立成因缘和合的异熟果，它有三十二相。

三十二相中也包含了八十随行好。三十二相和八十随行好没有别别他体，实际上，比较大或粗的方面安立了三十二种妙相。如果再仔细分析观察，从三十二妙相中，可以进一步地安立八十随行好。所以八十随行好包括在三十二相中。比如整个一朵花是属于相好，而随行好就是花瓣、颜色、花蕊这样比较细的方面，所以三十二相包括了八十随行好。

当然讲的时候，可以分别从三十二相、八十随行好进行安立和抉择。但总而言之，三十二相可以包括八十随行好。所以在异熟功德中，以三十二相作为代表就足够了。因为离系果有三十二，异熟果有三十二，所以加起来就是六十四种功德分类。

庚二、彼等各自分类

自利圆满功德处，即一切佛胜义身，

他利圆满功德处，即一切佛世俗身。

初者法身十力等，离系功德皆具足，

二者大丈夫相等，异熟功德皆具足。

是讲二身以及功德的分类。前面一个颂词主要是讲到了身的分类，即胜义身和世俗身，或者法身和色身。



“自利圆满功德处，即一切佛胜义身”，胜义身是自利圆满的功德的源泉。“处”是来源、源泉或所依的意思。要具足一切圆满的功德，是以胜义身作为依处。此处的胜义身就是讲，如果清净了垢染，现前了胜义身，在法性中本自具足种种的功德法就会现前。

从这个方面讲，胜义身不显于一般众生的根识面前，而且也不是通过因缘和合积累的法。不是变异的法的缘故，符合于胜义的含义。因此只需要清净垢染，就可以现前这种自性，从这方面安立成胜义身。

“他利圆满功德处，即一切佛世俗身”，他利圆满功德的来源、所依或依处，就是一切诸佛的世俗身。为什么称之为世俗身呢？因为这样的色身现于清净和不清净的眷属面前，可以通过眷属的根识现量照见。它是显现的自性，所以安立成世俗身，就讲到了色身。

下面讲功德的分类：“初者法身十力等，离系功德皆具足，二者大丈夫相等，异熟功德皆具足”。这两句主要是讲到了功德分类。

首先是离系功德的分类，“初者法身十力等”，初者就是安立功德的离系果。在法身中所具足的十力，或在胜义身中所具足的法身十力、四无畏、十八不共法，这些都是属于离系功德，都是圆满具足的。

“二者大丈夫相等，异熟功德皆具足”，“二者”就是讲世俗身。在世俗身中三十二种大丈夫相，像这样的异熟功德都是具足的。

因此要从全方位来了知佛陀的功德，也需要学习这样殊胜的论典。因为在这个论典中，讲到了十力、四无畏、十八不共法等殊胜的离系功德，也讲到了三十二



妙相等的种种异熟功德。

把离系功德和异熟功德，相合于自利或他利这些问题了知清楚之后，对佛陀就能够产生全方位的信心，不会处在迷信的角度，内心中就能产生不动摇的信解。对佛的自性，如果从自相续相对应的方式，全方位地了知之后，就能从全方位来产生殊胜的信解。所以，这里对于身和功德都作了分类。

己二、抉择功德之分类分四：一、总标略说喻义对应；二、广说各义；三、以经教了知彼等功德；四、复说喻义摄义。

前面是对于身和功德做了总说，后面对功德的分类进一步地抉择和观察。这里分了四个方面，首先讲总标略说比喻和意义对应；然后对意义方面进行别别宣说，即“广说各义”；接着是“以经教了知彼等功德”；再归摄喻义的含义。

庚一、总标略说喻义对应

力破愚痴如金刚，处众无畏若狮子，
善逝不共类虚空，佛现二身同水月。

这里讲到了金刚、狮子、虚空、水月这四种比喻。前面三句就讲三个比喻，实际上主要就是对应离系的功德。因为离系功德有十力、四无畏和十八不共法，所以分别是对应十力、无畏及不共法的比喻。最后一句是“佛现二身同水月”，主要就是讲到了色身或世俗功德的比喻，犹如天月和水月一般。

进一步宣讲，首先是“力破愚痴如金刚”，佛陀的十力能够破除一切的愚痴。因为十力也是以智慧为自



性的，内心中如果能够生起十力的功德，就能够铲除一切愚痴。十力实际上也是代表遍智的境界。

众生对于十力对境的法，如处非处、业异熟等等，由于众生是处于愚痴的状态，只是根据自己的想法、分别念去安立而已，没办法真正了知它圆满的自性。如果相续中不现前十力，没办法真正了知自性，相续就没办法打破愚痴。

不单单是佛陀现前十力时能破除愚痴，而且佛陀也具足了帮助众生打破愚痴的能力。在显现为色身的情况之下，佛陀的十力就能够帮助清净或不清净的众生打破愚痴。

这个比喻就像金刚，能够摧坏一切，而不被他法所摧坏；十力能够破除愚痴，而不会被愚痴所摧坏，这里是讲到了十力的殊胜功德。十力就是讲殊胜的自体，因为它已经遣除了粗重的烦恼及其种子习气，所以它能够把愚痴彻底地遣除干净，但绝对不会受到愚痴反过来的伤害，就像金刚一样。

“金刚”有些地方理解成金刚钻石，但这里的金刚也不能完全理解成金刚钻石。按照佛经中的记载，以前的仙人修苦行，多次发愿死后自己的骨头变成坚不可摧的金刚。最终死后，骨头显现成金刚，后被帝释天等拿去作武器，具有坚不可摧的自性，即能摧坏一切，而不被其他的一切物体所摧坏。

佛教来源中对这方面也是有如是宣说。后面用这种事例来比喻坚不可摧的自体，比如《金刚经》等。此处讲十力犹如金刚，主要表达的含义能够摧坏一切，而不被他法、不被违缘所摧坏。



我们要了知，金刚和佛陀的十力毕竟还是以相似的地方作个比喻。说金刚能够摧坏一切，不被他法所摧坏，这是从一般的角度而言的。《大智度论》中也曾经讲：“金刚虽坚，羊角能坏。”其他很坚硬的金属没办法毁坏金刚，但是有一种羊角能够毁坏金刚。

金刚也是属于有为法、缘起法，是以前仙人发愿后形成的世俗的物质。虽然在愿力所摄的情况下，可以摧坏其他，暂时不被其他法所摧坏，但它毕竟不是大无为法，只是从某些方面和佛的十力有相似对应的地方。实际上完全没办法和佛的十力相比，这也是需要了知的。

第二个“处众无畏若狮子”，讲到了四无畏，主要是指佛陀处在眷属中，宣讲正法没有丝毫的畏惧。佛陀宣讲“正等觉无畏”、“漏永尽无畏”、“障道法无畏”、“出离道无畏”。佛陀对于断证的功德，宣讲说：“我证悟了一切智智，断除了一切的烦恼”的同时没有丝毫畏惧。如果有人站起来说：“佛陀，你还没有证悟所有的功德，还没有断尽诸漏”。像这样来和佛辩论，佛没有任何畏惧。

如果佛陀在眷属中如是地宣讲：“这就是一种粗粗细细的障碍”。而下面的人说：“这个不是障碍”，佛陀也能够摧坏他的争论。所以宣讲障道法，佛陀是没有畏惧的。

第四是宣讲从障碍中解脱的出离道，这也是无畏的。佛陀引导众生趋向于解脱道，没有丝毫的畏惧心。世间中讲“艺高人胆大”，如果有底气或技艺很高，胆子也会大。当然佛陀已经完全超离了世间中的“底气足”或“艺高人胆大”的境界，已经了知了万法的实相，没



有什么没看到的。

畏惧来自于什么呢？来自于无知。我们对于某个法不了知它的底细，就会产生畏惧。如果了知了底细，就不会畏惧。对待怨敌也是这样，如果我不知道你的水有多深，不知道你的腰里有没有别着手枪，我就非常害怕；但是我对你的根底全部了知，就没什么好害怕的。

凡夫众生的畏惧都是来自于不了知。对于这些法不了知，就会产生畏惧心。而佛陀周遍了知一切万法的实相，因此他不会有畏惧。这方面我们了知了畏惧和无畏之间的关系。

“若狮子”，此处以狮子作比喻，狮子是兽中王，在百兽中行走，它是不会有丝毫畏惧的，不会担心谁来伤害它。佛陀在眷属中宣讲正法，实际上也是没有丝毫畏惧的，不会担心谁来伤害他，所以是“处众无畏若狮子”，这主要是对应四无畏，四无畏的自性比喻为就像狮子一样。

第三个是不共法，“善逝不共类虚空”。佛陀相续中所具足的十八不共法也像虚空一样。为什么呢？因为佛陀相续中的法都是属于不共法，和二乘以及凡夫、外道等相续中所具的少分功德都不相同，绝对是出类拔萃的。

这方面比喻虚空和四大绝对不是一个类别，把虚空和四大对应之后，虚空是不共的。把佛陀的不共法与二乘以及凡夫、外道相比较，佛陀的功德也是不共的。这三句讲到了佛陀的离戏果的功德。

第四句“佛现二身同水月”，主要讲到了佛陀的异熟功德犹如水月一样，佛陀在有情众生面前示现种种



殊胜的身体，能够救度一切有情。他的报身就好像显现在虚空中的月亮，化身就好像显现在水池中的月亮，现而无自性。佛陀二身犹如水月一般，能够安住虚空中，显现不共的身体来调化有情。这方面讲到了总标略说喻义对应的问题。

庚二、广说各义分二：一、广说自利胜义法身具离系功德；二、广说他利世俗色身具异熟功德。

辛一、广说自利胜义法身具离系功德分三：一、十力；二、四无畏；三、十八不共法。

我们要了知，平时经常讲的十力、四无畏、十八不共法实际上在本论中讲得比较广。《入中论》、《现观庄严论》也宣说了相关内容，但在《宝性论》中对于十力等功德专门有功德品来宣讲。

《功德品》中讲了“离系功德”，主要是三十二力，下面逐一进行安立。

壬一、十力分二：一、所表义之本体；二、依能表比喻了知。

癸一、所表义之本体

知处非处业异熟，种种根基种种界，
种种信解遍趣行，染净二种静虑等，
忆念自他之宿命，了知生死天眼通，
寂灭烦恼习气智，如是宣说十种力。

这是从所表的意义方面讲的，所表义就是十力真正的本体。

从颂词中可以看出十种力：第一种是“知处非处”，



叫做知处非处智力；第二种是“业异熟”，了知种种业异熟的智力；第三种是“种种根基”，对于下等、中等和上等的种种根机周遍了知，叫做知种种根基的智力；第四种是“种种界”，叫做种种界的智力；第五种是“种种信解”，是说一切有情有很多不同的信解，了知有情具足了种种信解，叫做知种种信解智力；

第六种是“遍趣行”智力，经由什么道达到什么果叫做遍趣行，佛陀了知种种遍趣行、种种的道，叫做知遍趣行智力；第七种是“染净二种静虑等”，也即对于染污的和清净的两种静虑都能够了知，叫做知染净静虑的智力；第八种是“忆念自他之宿命”，即对于自己和他人一切的宿命完全都了知的智力，叫做知宿命的智力。

第九种是天眼智力，“了知生死天眼通”，即对于有情何处生、何处死照见得清清楚楚；第十种是“寂灭烦恼习气智”，也叫漏尽智力或者寂灭智力，对于寂灭的烦恼、习气等种种差别完全都能通达。

“如是宣说十种力”，我们先把颂词中的十种力指出来，以下再具体解释。

第一种力叫做知处非处智力，也即处和非处首先要了知。处是讲合理，非处是讲不合理，了知合理和不合理这种情况就叫做知处非处智力。

具体举例来讲，修善法能够得到安乐叫做处，因为这是合理的，善法和安乐之间有一种必然联系，如果安立做善法得到功德和安乐，这叫处。如果说修善法得到痛苦，这样安立叫做非处，因为这不合理，不符合实际情况。



佛陀对于一切的处和非处完全能够了知。当然一切的处非处就是讲一切合理的和不合理的因果，佛陀都能够清清楚楚地了知，叫做知处非处智力，在所有的力中这种是最殊胜、最重要的。

现在很多人宣称自己了知合理之处，安立了一种因果关系或前因后果，但是不是真正的处呢？这不好讲。只有佛陀的一切智智能够照见，有资格说到底谁是安立在处中、谁是非处。

从这个方面讲，也正是因为佛陀彻底了知了处非处的缘故，才在经典中安立了取舍之处或者戒律。因为佛陀是一切智智的缘故，佛陀了知处非处，了知这样做会有什么样的结果，所以佛陀安立了很多戒律——只有一切智智才能够了知通达，也只有一切智智才能够安立，其他人没有权利去改动。因为我们不知道处非处本体的缘故，只有随佛智而行。

佛经中也讲了很多取舍之处，如果你这样做有怎样的业因果等等，也打破了很多邪见。凡夫众生的分别念认为，如果这样做一定有怎样的功德，这方面是不一定的，因为在你的智慧没有达到圆满之前，你所认为的这些观点不一定是正确的。

佛陀在经典中也安立了如果修持六度万行能够成就佛果，这方面是处；如果不经由这种方式去修持，却想要成佛，这叫做非处。

实际上，处非处遍摄了一切佛经、佛语、业果规律，知处非处是佛最圆满、最殊胜的一种智力。如果把了知处非处的智慧通达了，我们对佛陀也能够产生非常坚固稳定的信心。



如何来获得这种知处非处的智力呢？在注释中提到，修行者或者菩萨在因地的時候，对于整个大乘教法非常稳固地修持。不像有些人今天修大乘，明天跑去学外道，或者心血来潮之后去学南传，像这样对于整个大乘道的基道果没有产生殊胜的定解。不是说我们不能学其他法门，而是对大乘本身不能通过摇摆的心态去学习。

如果我们对于整个大乘有了非常稳固的定解，为了调化众生，对外道的学说、对其他调化众生的方式都要去通达。但是最初因地的時候，重点是要对于整个大乘道必须要有坚固的信解，这样修行到极点就可以获得知处非处智力的殊胜功德。

第二种力叫做知业异熟智力。业有很多种，有恶业、善业、无记业；有漏业、无漏业等分类；或者也可以分为福业、非福业；不定业、决定业；顺现生受业、顺后生受业等等。《俱舍论》中也讲了很多种业的分类，这都是总分。如果细分，业网就非常广大。

一切有情相续中以前造过什么业当然都忘掉了，但是佛有业异熟智力，了知得清清楚楚。业和业之间怎样影响，或者业的种子怎样酝酿，怎样逐渐成熟，这些方面有情是一无所知的。只有佛的智慧能够辨别清楚业的分类、差别，能够了知业怎样在酝酿、何时会成熟，所以佛才能够做很多授记。

佛能够了知业的异熟情况，或者怎样一种行为加进来就能够改变这个业的运行方向，怎样的一种业不加进来又会如何去变化。佛了知这种规律，所以佛陀让众生首先是断除不善业、修持善业；然后讲了将善业和



恶业、善的行为和恶的行为安住在寂灭中，如是获得解脱的很多方法。

像这样，知业异熟智力就是佛对业异熟之间方方面面完全了知、完全通达。它的作用当然很大了，佛陀安立了戒经，宣讲了戒律，这些都是通过了知了业异熟之后安立的。佛陀在经典中劝众生广造善业、断除恶业，这方面也是佛了知了业异熟之后安立的。佛陀宣讲了很多业的不同分类，有情造了业之后绝对不会空耗的这种情况也是佛陀照见的。

我们在学业异熟引导的时候，了知了未作不遇、作亦不失、一切都是业的自性、业会增长广大，这些都属于非常隐秘的事情，如果没达到遍知，就没办法完全通达。

佛陀完全通达，给我们宣讲业的特性就是：如果做了，就绝对不会失坏；如果不做，也绝对不会相遇。不管是善业还是恶业，是安乐还是痛苦，都是一样的。如果种了善根就会得到安乐，没做善法就没办法得安乐。如果没有造恶业，就不会遇到痛苦；造了恶业，就没办法躲避。

从这方面讲，佛陀宣讲了最公正的规律。佛陀发现了规律，然后宣讲，佛陀制定的戒律只是随顺缘起和规律，它不是世间中人为因素比较多的规律。一般的世间道德规范或法律，受人为控制的因素较多，会有偏颇等问题。很多人想要钻法律的空子，认为只要被发现就是倒霉，不被发现就万事大吉。

佛陀讲的业果律是没有空子可以钻的。做了这个事情就必须得受；如果没做就不需要受，这是最公正的



规律。如果能诚信因果，有情造业者本身就能严格控制自己的身语意，让自己利益别人，并修持很多善法。

业因果规律的教授在佛教中也是非常重要的。如果完全诚信业因果的规律，就不会做伤天害理的事。无论别人看到或不看到，业果是最公正的。如果做了肯定要承受后果；如果没有做，也不需要担心承受后果。因此佛陀发现的业因果规律，对后面的有情自觉安住在正道中也起到了很大的作用。

那么因是什么？就是以前诚信、取舍业因果，导致后面对于业与业的异熟都能完全了知。

第三种是讲“知种种根基之理”。这里讲的种种根基主要是从下根、中根、上根三个方面安立的。总体分三类，如果细分也有无量。上可以分为上、中、下；中也可以分为上、中、下；下也可以分为上、中、下；上上又有很多分类，因此众生的根基非常多，完全不同。

佛陀照见了种种根基的不同，对上根者宣讲让他成熟的法，对中根者宣讲中根的法，对下根者宣讲入道的法。了知了种种根基，对上根、中根或钝根，佛陀的施教方法都不一样。佛陀因为了知了众生的根基，所以能够很准确地做到因材施教。

一般的人只能做到大方面的因材施教。但因为众生的根基很微细，所以了知众生处在哪种根基、通过什么方式调化很重要。如果是上等根基，却给他下根的法，延误成就的时间，这也算是一种过失；如果是下根，却给他上根的法，他没办法修习而且还会产生邪见，这也会毁坏他的相续。

了知众生的根基而善巧说法是佛陀不共的特色，



这就是“知种种根基之理”。它的因是佛陀在因地修行时能善于观察众生的种种根基，然后相应说法。这里与前面讲的毫无差别，前面讲的是佛陀通过遍知照见根基。在因地没有这种智慧，怎样照见根基？通过他在因地的智慧善加辨别、分析后，大致了知根基属于上、中、下哪一类，能接受哪一类，通过询问、与他交谈，逐渐知道他能接受这类法，不能接受那类法，通过判别而因材施教。因地时做了这种加行，所以在果位时也能获得如是的功德。

第四种是“种种界”。“界”是界性或种性的意思。和根基有相似的地方，但不完全相同。种性包括小乘的声闻、缘觉种性，大乘的菩萨种性。对于这三种不同的种性，佛陀了知哪类种性可以回小向大；哪类种性在暂时没有获得阿罗汉果位之前，没办法回小向大；哪类种性是完全的菩萨种性，可以直接讲菩萨道而绝对不会退失；哪类菩萨种性是摇摆的，如果多讲声闻中的厌离心，他可能趋入小乘，如果讲如梦如幻等大乘的法，他有可能不退失。

佛陀对种种界完全了知，叫“知种种界智力”。因为在因地时跟随不同的有情、不同的界修行，从而趣入到种种不同的所化界中修行的缘故，圆满后就能了知种种界的差别。

第五种是“种种信解”。这里的种种信解与前面的种种根基、种种界也有相似的地方，但不完全相同。种种信解是讲种种不同的口味，或对于法的不同信解。在一个班中、一个学院里也有不同种类。有些人喜欢观金刚萨埵、有些喜欢念佛，有些喜欢中观、有些喜欢唯识，



有些喜欢生起次第、有些喜欢大圆满，有些喜欢往生、有些喜欢久住世间救度有情，有些喜欢闭关、有些喜欢说法，这些都称为不同的信解。

信解与根基有相似的地方，但信解主要是修行时的兴趣、口味不一样，所以称为种种信解。佛陀了知所化弟子种种不同的信解，也是因为在因地时了知有情的不同爱好，然后分别予以传法。这种因圆满后就能获得“种种信解智力”。

第六种叫“知遍趣行智力”。什么叫遍趣行？前面讲这个叫“道遍趣行”，意思是现在修持轮回之道，种种心行都与之相合，这就叫轮回道，也叫轮回的遍趣行。修持天人道，叫做天人的遍趣行；修持饿鬼道，叫做饿鬼的遍趣行；修持佛道，叫做佛的遍趣行。

通向于什么地方道，叫做遍趣行。佛陀因为很清楚地了知种种道，所以了知一切遍趣行，也就能了知有情的喜好或正在做什么，从而相合于情况而分别予以救度和教化。有时需要改变他们的想法，有时暂时随顺他们的想法，将他们安置在善趣中，最终予以调化。这是佛陀完全通达的。

佛陀能够生起这样遍趣行的智力，是缘于他以前对一切乘——人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘、菩萨乘等都完全了知通达。

第七是“染净二种静虑”，意思是佛陀对于染污的、清净的静虑完全都可以通达，包括四禅、四无色、四念处、九种解脱等。而且佛陀很自然就可以看到众生是处在染污的境界或是清净的静虑中，有漏的、无漏的静虑，佛陀都了知得清清楚楚。因为看得清楚，也能给他们做



调化，这就叫做“知染净静虑的智力”。原因是佛陀以前在因地时善巧地修习一切染净静虑，所以后面也能够了知一切静虑的差别。

下面讲第八“忆念自他之宿命”，就是讲佛陀在成佛时，对于自己无始以来曾经转世的情况，转世到哪个地方、什么种性、什么寿命、做了什么事情，对每一世都能了知得清清楚楚，这是了知自己的宿命。也能了知他人的宿命，一切有情往昔做了什么事情，对一切有情的宿命，都了知得很清楚。

佛陀在一个毛孔中完全可以无杂乱地示现。佛陀的这种功德来自于哪里？来自于因地时修持不放逸、不散乱的善根，最后获得了忆念自他宿命的智力功德。

第九是“了知生死天眼通”，天眼通智力。天眼通智力主要是照见有情何处生、何处死，在这个地方死了之后投生到哪个地方？对一切有情的生死之处都能了知得清清楚楚。了知这个情况后才可以用的方式超度，否则如果不知道怎样投生、转生到哪个地方，就没办法很准确地超度、帮助他。了知了投生之处，就可以到这个地方去给予救度，这些都能做到。

这种殊胜的功德也是缘于在因地时不伤害、不恐吓众生，通过清净心给他们宣讲教言，后面就获得了殊胜的天眼。

第十种智力是“寂灭烦恼习气智”，就是对于寂灭烦恼、寂灭习气的智慧完全通达。佛陀能够完全了知哪位弟子寂灭了习气，获得了无漏，能够完全了知漏尽的这个智力，这就叫“了知寂灭的智力”。获得这样智力的原因就是以前曾经修习过能够断除有漏的善法，给



别人宣说过正教。

“如是宣说十种力“，佛陀的十种力，我们大概通过字面意思作了讲解。

今天讲到这个地方。



第四十课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《宝性论》分了七个金刚处，前面讲了佛、法、僧三宝所得的三个金刚处和能得因缘中的如来藏和菩提品。现在讲的是功德品，也就是对于觉悟的自性能获得怎样的功德？像这样通过离系果和异熟果的方式进行安立。

现在我们还宣讲的是离系果的功德，即十力、四无畏和十八不共法。对于十力前面我们已经讲到了所表义之本体，也就是对于佛陀所具足的十种力，已经做了抉择。今天讲第二个科判。

癸二、依能表比喻了知

前面是所表的意义，现在是能表的比喻，喻义对照就很容易知道：佛相续中的力从哪个方面来了知。颂词中讲：

是处非处异熟界，众生种种信解性，
遍趣行与染净定，种种根机忆宿命，
天眼通及漏尽智，无明铠甲墙与林，
能刺能摧能截故，佛力犹如金刚杵。

前面五句讲到了佛的十力。“是处非处”就是讲第一个，前面讲对于处和非处、因果等完全能够无误通达，这个叫做是处非处之理；然后也了知“异熟界”，主要是讲到了种种业的异熟；“众生种种”也可以说是了知



了不同的信解、或者是种种的根机；“信解性”就是讲众生的喜好，有些喜欢念咒、有些喜欢参禅等等；“遍趣行”就是讲到了不同的道，轮回的道、天人的道、涅槃的道等等，像这样称之为遍趣行；“染净定”就是讲到了对于染污、清净的禅定，如是都可以完全了知。

“种种根机”就是讲上、中、下的根机。讲到了前面的种种根机、种种界、种种信解，像这样来进行安立，词句前后稍微不一样。“忆宿命”就是讲到了能够了知自他一切的宿命。天眼通及漏尽智，“天眼通”就了知一切众生生死的情况；“漏尽智”就了知一切众生如何获得漏尽的智慧。这个方面讲到了佛陀的十力。

“无明铠甲墙与林”，主要是讲到了障垢。而障垢是什么意思呢？是说如果我们相续中具足无明，就不可能获得十种力；如果能够获得十种力，就一定没有障垢。所以，此处就把无明和力二者之间做一个对比抉择。

所谓的力，也是一种智慧。《入中论》中讲：“十力就是善抉择”，以善抉择为性。善巧抉择就是力的自性。善抉择到底是什么？就是智慧的自性和本体。所以，智慧的本体和无明二者之间是矛盾的法则，是比较容易了知的。

如果获得了十力，就相当于获得殊胜的智慧和善抉择的能力。而没有获得的原因，主要是因为相续中具足违品“无明”，从比喻上来讲的话就有三个。第一个是铠甲的比喻；第二个是墙的比喻；第三个就是树林的比喻。铠甲、墙和林都是对应无明。

“铠甲”就相当于众生披在身上的铠甲，如果有铠甲，一般普通的物品没办法击穿，像这样就可以保护



众生。但是如果披上的是无明的铠甲，这就不是好事情。因为如果众生披的是无明铠甲，而且这种铠甲很厚，就难以通过现在我们相续中这些比较浅薄的智慧，来击碎我执和种种分别念。因此把众生的无明比喻成铠甲。

这个比喻和十种力对照，是前六种。前面六种主要就是说，一切有情的所知障犹如铠甲，非常难以击穿。在十力中，它的违品就是“六种力的反方面”，讲到了犹如所知障一样的无明，直接的比喻就是铠甲。

第二个就是墙比喻，讲到了无明犹如墙挡在众生面前，众生没办法逾越、也没办法走动。此处就是把墙也作为无明的另外一种比喻，这种比喻就是第七、第八、第九，实际上这三种力的违品，都是属于在三摩地的障碍。我们从第一个所表义的本体就看得很清楚了。前面的六种主要就是讲到了到遍趣行之间，所知障方面的障碍犹如铠甲一样。

“染净二种静虑等，忆念自他之宿命，了知生死天眼通”，这七、八、九三种都是属于禅定的侧面。在对照比喻的时候，也是以三种禅定的违品——墙来作为比喻。

最后一种是讲树林或者森林。讲到了无明犹如森林一般，如果不摧毁，也没办法见到开阔的自性。“林”就是第十种漏尽之地的违品，主要是烦恼障的自性，漏尽的“漏”就是烦恼。

所以，从第十种了知漏尽的智力、或者“寂灭烦恼习气智”，它的违品实际上就是烦恼障，把烦恼障比喻成密密麻麻的森林。

虽然众生具足十种违品、十种障碍，犹如铠甲、墙、



森林一样的自性，但是佛力都能够刺穿。无明的铠甲佛力能够刺穿；无明的墙佛力能够摧毁；无明的森林佛力完全能够截断，所以叫做“能刺能摧能截故，佛力犹如金刚杵”。佛力犹如金刚杵一样无坚不摧，它能够将铠甲刺穿、将墙摧毁、将树林完全截断。从这个方面安立，佛力就犹如金刚杵一样。

佛力犹如金刚杵和它所表的意义和合起来，我们就知道了：佛陀这种力的善抉择、他的智慧能力的确非常广大。只有佛才真正地了知、现前殊胜的十力，其他的菩萨、圣者都没办法现前。这就讲到了离戏功德中第一类“十力的功德”。

下面讲的是第二类“四无畏的功德”。

壬二、四无畏分二：一、认定本体之义；二、以比喻了知彼义。

癸一、认定本体之义分二：一、认定本体；二、其作用。

前面利他的体相是能抉择。无畏的体相是什么呢？按照《入中论》的观点，无畏的体相就是坚定，是以坚定为本体。也就是说，四无畏的自性没有任何人能够移动，四无畏的本体就是坚定的自性。这个方面也需要了知。

子一、认定本体

诸法圆满觉菩提，一切诸障能禁止，
宣说道谛及灭谛，如是四种无所畏。

此处讲到了“四无畏”，四种无所畏的本体。

首先第一个“诸法圆满觉菩提”，佛陀对于一切的



“如所有法”和“尽所有法”，完全已经圆满地觉悟了“一切法的殊胜意义”。所以，佛陀能够在眷属中无所畏惧地宣讲：我已经获得了圆满菩提。不单单是在一般的眷属面前，而且是在帝释、梵天、大自在天等等，像这样威德合一的天人面前，也是宣讲自己获得的菩提道，没有丝毫的畏惧。

佛陀的确已经获得了圆满菩提，因此在眷属中能够无所畏惧地宣讲自己获得了圆满菩提。原因就是以前佛陀在因地的時候，能够没有悭吝地给众生传法，这种功德圆满到极点，就能够获得说正等觉无畏。

没有悭吝心传法，在《经庄严论》中也讲了很多，作为菩萨、佛传法的方式有很多种。其中很重要的一个就是，自己所掌握的关要、核心，不害怕讲完之后，别人超胜自己。所以，他就把自己掌握的核心、关要原原本本地给别人宣讲，让别人也能够如是了知法的意义，这个方面就叫做没有悭吝心来进行传法。如果能够这样没有悭吝心地传法，如是到究竟的时候，就能够获得说正等觉无畏的殊胜功德。

第二个无畏叫做“一切诸障能禁止”。佛陀宣讲障道法是没有畏惧的。首先是“诸障”，然后“能禁止”。“诸障”就是佛陀说：贪欲心、嗔恨心、愚痴心是障道法等等，佛陀讲了很多障道法。

佛陀在大众中宣讲“贪、嗔、痴等这一切是障道法”的时候，没有任何一个人能够站起来如理如法地说：你说的不对！贪心不是障道、嗔心不是障道，或者愚痴心不是障道。

没有一个人能够真正如理地反驳，所以佛陀在大



庭广众中宣讲诸障以及能够禁止的法，是没有丝毫畏惧的。这也是以前佛陀在因地的時候，不依止这种障道法的缘故。

佛陀修行的时候，只是依止善妙的法义、不依止障碍的法义。所以，佛陀修持无障的法到达究竟，也能够宣讲一切诸障无畏。

前面第二个主要是佛陀在大庭广众中无畏宣讲一切诸障，而且诸障都应该禁止。

第三个“宣说道谛”主要讲“说出离道无畏”。“说出离道无畏”就是讲佛陀在大庭广众中，能够如理如实地宣说如何从道障中解脱的道理。佛陀说，我照见了，这个是障碍。但是佛陀又说，我也知道如何从道障中解脱。

从一般的角度而言，如果贪欲心很强，可以修持不净观来对治；如果嗔恨心很强，可以修持慈悲观来对治；如果愚痴心很强，可以修持缘起观来对治；或者执著很重，可以修持空性等等；悭吝心重则修布施。有很多不同的修法。

所以佛陀针对小乘的行者、大乘的行者、密乘的行者，分别宣讲了很多道谛。佛陀说，如果能够如理如实地依止这些道谛，就能够从一切的障碍中获得解脱。佛陀如是宣讲的时候，也没有人能够站起来如理如实地遮止。

有些地方讲，在讲佛陀无畏的时候，并不是在一两个眷属面前或者在一个僻静处宣讲自己成佛了，发现了道的障碍，不是这样的。佛陀都是在人天大众中讲法，在经典中提到了很多大菩萨，很多的圣者、天神、帝释、



梵天、婆罗门、善辩者。佛陀是在大庭广众中宣讲正法。如果不是真正地获得无畏功德，佛陀不会、也不敢在这样的场合中宣讲。

佛陀并不是像一些人非常狂妄，自己没有成佛，敢于在很多人面前说：“我成佛了，我已经永远灭除烦恼了”。这种狂妄没有基础。佛陀的确已经完全证悟了一切万法的实相。而其他人的狂傲之心，完全是烦恼驱使才做这种狂妄的行为。二者之间完全不相同。这是第三个宣说道谛无所畏。

第四个宣说灭谛无所畏，即漏永尽无畏。佛陀也完全可以在大庭广众中如理如实地宣说：“我断除了诸漏烦恼。”

如果归摄起来，第一种说正等觉无畏和第四种说漏永尽无畏，相合于自利。佛陀说：“我证悟了圆满的佛果”和“我已经断掉了诸漏。”这是从自利断证的两个侧面去安立的。

第二种和第三种主要是相合于他利来宣讲两种无畏。“诸弟子应该知道，贪嗔痴等是障道法。”这方面是为了让弟子能够了知障垢而进行宣讲，还有从障垢获得出离的方法如是，宣讲了很多道谛的方式。所以这两种主要是相合于他利的讲法。

“如是四种无所畏。”讲到了佛的四种无所畏的本体。佛陀出世在世间中，在特定的场合中显现为殊胜的化身，他的相貌、智慧、讲法乃至语气都和一般人不相同。佛陀降生的时候，使用了作为佛陀殊胜化身的特性。示现成佛陀形象的善知识，或者示现成菩萨形象、阿罗汉、凡夫形象的善知识，他们在做弘法利生事业的



时候，有点不相同。

我们现在就发现很多示现为凡夫的善知识都很谦虚，都说自己没有获得功德，实际上是一个凡夫，自己的障碍很重等等。为什么这样呢？因为他示现的是凡夫形象，没有示现成佛的形象。所以他们在安立的时候，会说：“佛的功德我没有获得，或者乃至至于禅定我没有获得，大圆满也没有证悟。”像这样会说很多谦虚的语言。

当然对于末法时代的众生来讲，这样示现有它的必要，是由末法时代的特性决定的。因为示现的是凡夫身份的善知识，而且度化的是末法时代刚强难化的众生。如果善知识都很高调，下面的人学不到精华的地方，反而会学其它的方面，最后很有可能会出现自我吹嘘或者把功德无限地夸大等情况。

而佛不是这样的。从四无所畏就可以看到，佛陀在讲这个法的时候，没有任何谦虚。“我成佛了，断除了诸漏，我能够说一切障道法，我能够说从道障中解脱的方法。”我们从这方面就看得很清楚，佛陀在大庭广众之中就是这样讲的。示现佛的化身和示现其他是完全不相同的，佛在这个场合中不需要谦虚。佛不会躲躲闪闪地说：圆满菩提还没有完全获得等等。他不会这样讲，因为他必定是佛的化身，显现的殊胜身份是不一样的。

所以我们就知道，一般的善知识显现的时候，主要是相应于一般的众生，他示现谦虚是有必要性的。否则一般人很狂傲，会引发很多误解。不过，有些大德提到



过⁷¹，“有些修大圆满的人还是比较不谦虚的。”好像是指果洛州那一带培育了很多大圆满的修行者。

他在开示中举例子说，“我念经语速为什么这么快？这是因为我已经断除了语障。”他把舌头伸出来，舌头上面就有一个自生的莲花，“因为我的语障断掉了，所以我念得这么快。”没有拐弯抹角的谦虚。这是很直率的一种人，是怎么样就是怎么样，很多人要去学也不一定学得到。

一般的情况下谦虚一点有好处。但是针对有些人来讲，是怎么样就怎么样，有点像佛陀的意味。有这个功德就具足这个功德，没有把谦虚作为一种负担，这也是他的功德。一般人会把谦虚作为一种负担，而且还认为这样做是一种功德。

此处主要是讲佛陀在这里没有示现出所谓谦虚的样子，是怎么样就是怎么样，通过这种方式引导众生，有这样的利益。

子二、其作用

诸法自知令他知，道障自断令他断，
入道自得令他得，说二利谛佛无畏。

这里面讲到了四无畏的作用。首先是“诸法自知令他知”，佛已经圆满觉悟菩提，了知一切万法的自性。“令他知”，佛陀也让其他众生来了知这样的法，在千经万续中讲了很多他自己证悟的境界。

“道障自断令他断”，佛陀不但已经完全断除了道

⁷¹是宗萨仁波切还是哪一位上师提到过。



障，诸漏永尽，而且在经典中也宣讲了断除障碍的方法。

“入道”和“自得令他得”是单独的，是第三和第四。首先第三是“入道”，就是自己曾经入道，已经圆满了，现在也引导众生进入到这种道谛中。“自得令他得”，就是讲获得了灭谛，也引导众生获得这种灭谛的功德。

“说二利谛佛无畏”，说自他二利谛实语的佛陀是无所畏惧的。这可以从相合于前面的四种意义进行观察，或者可以相合于四谛的方式来进行观察。

“诸法自知令他知”，是第一谛苦谛，佛陀已经了知世间痛苦的自性，了知一切万法的苦谛的自性，也让别人了知苦谛。佛陀说，“此是苦，汝应知。”第二个方面“道障自断令他断”，就是讲集谛⁷²，佛陀已经断除道障（集），也让众生断除这种集。佛陀讲，“此是集，汝应断。”

第三个讲到了道谛⁷³，如果要趣入断障之道，就必须进入道谛中，所以此处讲到“入道”，佛陀以前曾经进入道谛，现在也引导众生进入道谛。佛陀讲，“此是道，汝应修。”

第四个讲灭谛，如果修了道谛，肯定会现前灭谛。“自得令他得”，佛陀自己获得了灭谛，也让众生获得灭谛。佛陀说，“此是灭，汝应证。”

以上四无畏和四谛相互之间关联的意义，是“说二利谛佛无畏”的意思。

下面讲第二个意思：

⁷²集谛就是讲道障。

⁷³道谛，就是灭除集谛、现前灭谛的方式。



癸二、以比喻了知彼义

林中兽王常无畏，百兽群中自在行，
佛陀狮王处众中，无畏善住坚势力。

“林中兽王常无畏”，安住在森林中的兽王恒常无所畏惧地在百兽群中自在而行，和这个相似，“佛陀狮王处众中，无畏善住坚势力。”佛陀也犹如人中狮子一样，处在大众中没有丝毫畏惧，也能够善住坚势力，具足种种功德。

狮子在群兽中是无畏惧而且自在而行，同样的道理，佛陀处在众中也是无畏、善住坚势力。“无畏”，佛陀没有丝毫的畏惧。前面我们提到过，因为有无知才会有畏惧，佛陀已经遍智，所以没有丝毫的畏惧之心，这个方面讲佛陀没有畏惧。

然后佛陀能够“善住”，佛陀能够经常安住在这种修行境界，或者说安住在这种殊胜的定境当中，这个方面就叫做善住的意思。“坚”，是讲坚固的自性；“势力”，是讲没有其它的违品、障垢。所以，具足这样功德的佛陀就能够如是地安住在眷属中，不需要任何畏惧。这个方面就是讲佛陀四无畏的功德法，它的本体就是坚固。

下面讲第三个问题——十八不共法。

壬三、十八不共法分二：一、真实义；二、喻义对应。

癸一、真实义分二：一、十八不共法各自之分类；二、复说上义及作用与获得之理。

子一、十八不共法各自之分类分二：一、广说；二、摄义并说余义。



丑一、广说分四：一、行所摄六法；二、证所摄六法；三、事业所摄三法；四、智慧所摄三法。

寅一、行所摄六法

把佛陀的十八不共法分成了四个部分，第一个是行为所摄的六种法。在这些法中，有些方面这些圣者似乎也相似具足，但是像佛一样圆满具足是绝对不可能存在的，所以，这十八不共法是完全不共⁷⁴。因为有十八种的缘故，称为十八不共法。首先是行为所摄的六法。

如来无过亦无诤，无有心意失念过，
亦无不定散乱心，及无轮涅种种想，
并无不择而舍置。

颂词中讲到了六类。第一个是无过；第二个是无诤；第三个是无有心意失念；第四个是无散乱心；第五个是无种种想；第六个是无不择舍。

第一类，“如来无过”，这里“无过”指的是身无过，佛陀身体的行为没有丝毫过失。这是因为佛陀在因地时主要修持断除一切身业的种种过患的殊胜行为，所以佛陀的身体没有丝毫的过失。

这个从哪些方面来了知呢？我们可以从一些圣者的行为来了知。比如阿罗汉如果安住在定中，或者安住在正知正念中，走路等方面都会体现出自己的行为。但是有时候阿罗汉也会放逸，比如有些罗汉以前曾经多次转生为其他的动物，现在虽然获得阿罗汉果，但走起路来还是蹦蹦跳跳的。目键连尊者是神通第一，因

⁷⁴与其他的圣者和凡夫完全不共的功德法称为不共法。



为他很多世转为弥猴，所以在今生中显现也是喜欢蹦来蹦去的。

还有的阿罗汉前世做过很多次女人，在今生中也喜欢照镜子。原本阿罗汉的烦恼断尽了，但是他的习气还在，所以行为上也会有像照镜子等让别人不太生信心的行为。还有一些阿罗汉走路时如果没注意也会踩到毒蛇，有的时候也会被大象所伤。这方面都是属于身体的过失。

佛陀绝对不会有这样的过失，也不会有蹦来蹦去或者照镜子的习气，这方面是不会有的。佛陀走路的时候也不会踩到毒蛇或者其他的东西，不会受到野兽的伤害。这是讲佛陀的不共法。前面为什么以圣者为例呢？因为圣者虽然断掉了烦恼，但是与佛还是没办法相比，从这方面可以了知不共的意思。

另外，连圣者的行为都还会有这样的过失，一般的凡夫人、没有调伏诸根者更加会具有种种过失。所以这里就是讲到了佛陀的身无过或者身无失。

第二类，语无失或者语无过。颂词中讲“无诤”，语无有过失，表示佛陀语言的功德法。佛陀在因地时不依止种种语言的过失，比如不说妄语、离间语、绮语，没有任何语言方面的过失。

因为能善巧断除语言过失的缘故，所以在果位中显现了无诤的功德法。绝对不可能引发种种争论，所以很多想争论者，到佛面前自然就熄灭了想争论的心。

有些声闻者修持无诤定的时候，首先作意生起无诤定，然后入禅定，出定之后就获得无诤的功德，然后自然而然能够熄灭别人的诤论想。这方面是有勤作的，



需要入一种定。而佛陀根本不需要入无净定，而是恒时具有这种功德法，不会引发种种诤论。这方面是讲无诤，佛陀语无失。

第三类，意无失，无有心意失念故。这个功德来自于佛陀因地时善巧修持随念佛、随念法、随念僧、随念舍、随念天、随念戒。如是修持六随念的缘故，佛陀不会有失念的过失。比如佛陀有妄失什么事情，或者有什么错乱的，像这样在佛陀相续中绝对不会出现失念的过患。

而凡夫人往往会出现很多失念的过失。把张三记成李四，或者把以前做过的事情忘掉了，没做过的认为自己做过了。但是佛陀绝对不可能有这样失念的过失，而是恒时安住在殊胜的智慧中。

这里讲到了修持随念佛、法、僧，就像我们现在讲到的随念佛宝、随念法宝、随念僧宝是随念三宝；随念舍就是经常随念布施；随念戒就是经常随念自己曾经所受过的戒律的功德，以及破戒的过患等等，像这样通过很多方式，将自己安住在清净的戒律中。

随念天的“天”有两种解释：一种是天神，另一种是指佛菩萨本尊。经常随念天我们就会约束自己的行为。在大庭广众中因为有其他的道友监督，语言、行为就能保持如理如法的状态，但是如果是在独处的时候没有其他人监督，就很容易放逸。虽然自己的行为一般的人看不到，但是天人有天眼可以看得见，随念天能够帮助我们远离在独处的时候种种放逸的行为。如果能够善巧地修持六随念，也能够最终达到无有失念的殊胜功德。这方面就讲到了三种功德法。



第四种功德法就是讲“亦无不定散乱心”，有些地方讲就是无不定心。佛陀绝对不可能不安住在定中，不会有散乱。佛陀因地的时候修什么功德呢？主要是修持断除扰乱他心。佛陀所做的事情都是善护持他心、保护他相续，不会扰乱其他人的相续。因为经常如是地修持，所以佛陀在果位的时候无有不定心。

一般的众生当然都是处在散乱状态，欲界众生心是没有禅定的，全都是散乱的自性。我们在修禅定的时候不是通过欲界心得到禅定，而是首先通过各种方式修持欲心一境，再往下修持就会得到轻安，最终引发初禅。初禅的时候就开始有禅定心了，所以真正的禅定心是从初禅开始的。

有些时候出定、有的时候入定，这就不是恒时在定中，因为有出入定的差别。而佛陀经常处在禅定中，没有散乱，所以这个叫做“无不定心”，没有不定的心。

第五种功德就是讲“及无轮涅种种想”，无种种想是没有轮回和涅槃的种种想法。因为佛陀在因地的時候善巧地修持轮涅平等，所以在果位的时候自然而然就能够安住在没有轮回和涅槃的种种想法中。

就我们现在的境界而言，轮回是轮回、涅槃是涅槃，轮回和涅槃有很多差别。轮回有很多的痛苦，涅槃有很多的安乐。轮回属于要抛弃的，涅槃则是属于需要获得的。在一般人的面前，轮回涅槃还具足很多不同的差别。所以众生对于轮回、涅槃就有种种想，乃至圣者对于轮回涅槃没有证悟平等的缘故，也会有种种不同的想。

但是从实相的角度而言，轮回和涅槃的确是平等的。轮回的自性空性和涅槃的自性空性也是平等的，或



者说轮回看待涅槃、涅槃看待轮回，二者之间也是平等的。在中观的体系中有轮涅平等的修法和抉择的方式。轮回、涅槃在实相中本来就是属于平等性，佛完全地照见并安住这种平等性，所以佛不可能有种种想。这属于佛的不共之法。

下面讲第六个意义，无不择舍，在颂词中讲“并无不择而舍置”，归摄起来就叫无不择舍。没有一个不经过抉择之后就舍弃的情况。这也是因为在因地的時候修持了自他平等、诸法平等的殊胜修法的缘故，所以就会产生无不择舍的情况。

这个方面有两种情况，对于根基成熟的众生，佛陀绝对不会不经过抉择而舍置，就是这个众生本来应该救度，但是佛陀没有通过抉择就把他舍置了，没有去度化他，这个方面的情况是不会出现的。我们总是说佛陀度化众生是非常知时的，总能够在合适的时间适时地出现，这就是讲佛无不择舍的缘故。这个众生的根基成熟了，但是佛陀没有抉择，反而把他舍弃，这个情况不会出现。所以这个叫做无不择舍。

还有另外一种无不择舍的讲法，就是讲到种种的违品在佛相续中没有一个是沒有经过抉择而放置的，就是说佛陀都是经过智慧抉择完之后再彻底放置障碍，没有任何一个障碍是沒有经过抉择而随随便便放置的，这个问题绝对不可能存在。因此从这个方面也叫做无不择舍。

以上讲了行为所摄的六法。我们就可以知道佛和其他的圣者是不相同的，只有佛相续中具足了殊胜功德，这也是一种不共的自性和功德，因此称之为不共法。



第四十一课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《宝性论》是通过七个金刚处来抉择殊胜如来藏的教义。在佛陀的经典中，也是对于有情本具佛性、本具如来藏的意义做了详尽的阐释。因为佛的经典非常难以通达，弥勒菩萨怕其他众生无法了知佛的密意，专门造《宝性论》来开演、弘扬佛陀在经典中所诠释的如来藏观点。

在《宝性论》中通过七个金刚处次第地宣讲。首先是讲所得三宝佛法僧，然后是讲能得的近取因如来藏，再宣讲能得的俱有缘是菩提功德和事业。前面已经讲完了功德品以上的内容，现在正在讲功德品。

功德品也有两类功德，一类主要是针对离系的功德进行安立，另一类主要针对异熟的功德进行安立。在宣讲离系功德的时候也分了三类，有十力、四无畏和十八不共法。其中前面两个讲完了，现在正在宣讲的是十八不共法。

十八不共法，这个“不共”就是和其余二乘、菩萨、其他的外道、凡夫都不共同。只有佛才真正圆满具足这十八类的功德，所以称之为不共法。《入中论》中对于不共法的定义讲到了不可夺位之相，即谁也没办法硬夺佛相续中的种种功德，谁也没办法超胜，这就称之为不夺位之相。

针对十八不共法次第地进行宣讲和安立。前面是通过行为所摄六法进行宣讲，就是把十八不共法分了



四个方面。四个证量中有行为所摄的六种法，证悟所摄的六种法，事业所摄的三种法，智慧所摄的三种法。其中第一个讲完了，今天要讲的是第二个。

寅二、证所摄六法

证所摄六法就是通过证得十八不共法中所含摄的六个。

志欲精进及正念，以及智慧与解脱，
解脱知见不退失。

在这里主要讲了不退失。也就是志欲不减、精进不减、正念不减、智慧不减、解脱不减以及解脱知见不减。不减和不退失是一个含义。

佛陀在因地的時候，对于殊胜的法要精进地串习过，修学这些殊胜的法要时，从来都没有满足，一直勇猛精进地修持，乃至成佛之后，这些功德法或者意乐都没有退失。这是佛相续中所摄的意义，带给我们的启示也是让我们在修学佛法的过程中不要有满足。

如果真正应该满足，佛绝对是满足了，因为获得佛果时，再没有更加增上的功德。但佛的自相续中，这种志欲、精进、正念等等从来没有真正满足。虽然再没有额外的功德可以获得，但是佛陀也不会满足。

反过来，我们比较容易满足，修了一点点正法，精进了几天、几年之后，就觉得所有事情是够了；或者依止了上师几年之后，就觉得不应再依止上师听法了，我自己学得差不多了，这就是一种满足。

我们该满足什么？实际上该满足的是轮回的欲妙。我们享受了那么长时间，从无始以来到现在，每一世都



在追求轮回的欲妙。当然，有些此世中追求到了，有些此世中没有追求到。但这样累积起来，欲妙享受得非常多，我们对此应该满足了，因为它不可能给我们带来任何意义。

如果作为修行者，对于轮回的欲妙并没有满足，反而对于功德法有得少为足的心态，这是必需遮止的。我们应该反其道而行之，对于轮回的法应该及时产生满足心、厌倦心和厌离心，不应该再把自己的身、语、意投放到追求世间妙欲的世间法上面，而是应该对种种出世间法生起不满足的心态。

我们学习十八不共法，虽然这是佛相续中所摄，但对于后续的弟子来讲，应该有所启示。我们是追随佛学习的人，想要从方方面面都和佛做得一模一样是很困难的，但是佛以前做过了什么而成佛，现在我们也要这样做才能成佛。

因此，证所摄六法中的某些意义对我们而言有非常大的借鉴。我们也应该和佛一样生起志欲不减、精进不减等殊胜功德。如果生起了这样不退不减的功德，那么相续中的其它功德也会迅速生起来。

因为成佛或解脱的功德属于非常清净、非常深广的一类所摄，并不像世间上做一个简单的事情，随便几天就能够看到结果。在修习佛法方面不是这么简单的，在这个过程中，生起不满足的精进非常重要。有了这种不满足的精进，非常广大精深的佛法才能够融入自相续。否则，单单凭一点世间上的志欲、精进是无法获得的。

现在解释证所摄六法，第一类是志欲不减，即这种



欲乐不会退失。佛在因地的時候，因為對於深廣的教法追求或修習的緣故，到了佛地，佛陀相續中救度眾生的心願也不會退失。縱然已經成佛，也沒有退失。

佛陀在因地的時候，為了一切眾生能夠獲得解脫、讓佛法僧三寶的種性能夠延續，也發起了很大的志欲之心——發心為利他、求正等菩提，這也是發起了殊勝的菩提心。所以，在三無量劫中反復地串習，等到成佛之後，一心一意為了三寶種性能夠延續、能夠興盛、眾生能夠獲得解脫，如是的志欲沒有滿足過。

就是因為在修行時有這麼精進的菩薩，在成佛後有志欲不退轉的佛陀，不斷努力的緣故，我們現在才能夠學習佛法。我們現在聽聞佛法、學習佛法，也是延續三寶種性的殊勝方式，否則三寶種性如何延續呢？無法延續。所以，佛陀為了延續三寶，讓眾生學習並掌握殊勝的教義，內心生起殊勝的解脫，這就是志欲不退的意義。

第二個是精進不減。佛陀因地時對於殊勝的上師善知識的承侍、對於眾生的利益也非常精進。修習佛法的過程中，不會隨隨便便停止，滿足的心態也不會生起，乃至沒有生起殊勝的證悟、沒有獲得殊勝的佛果之前，他的精進都是沒有盡頭的。

佛陀因地的時候生起了很大的精進心，到了果地，雖然從證悟的角度、所獲得的角度來講，再沒有一個增長的。但是，因為佛陀內心中精進的心念從來沒有間斷過，乃至於成佛的時候，他對於做這些佛法仍然沒有滿足。

佛陀有一個不舍穿針之福的公案，阿那律尊者眼



睛不好于是说：谁对于正法、对于善法没有满足的，能够帮我缝衣服吗？佛陀当时就显现说：我对于修行正法、积累善法从来不满足，让我来帮你缝衣服，有这样一种示现。

从这个方面看，佛陀心中所想、口中所讲的这些法，都体现了他对于善法没有满足，哪怕小小的事情也会做。此外，佛陀看到经堂院子里面落满了的树叶、垃圾，就带领很多比丘打扫经堂，这也表现了对善法永远不止息的精进心，这就叫精进不减。佛陀成佛之后，精进也不会减退。

第三类法叫做正念不减。正念不减的正因是往昔修学正念。此处修学的正念和前面的“意无失”方面的正念所修的因，侧重点不一样。前面是修持六随念，现在主要是修持四念处。修持四念处的缘故，佛陀在成就之后，正念是不减退的。

四念处就是身、受、心、法四念处。而在共同乘和大乘中，对于四念处阐释的角度不相同。在共同小乘中所阐释的四念处，第一个身念处是观身不净，即观察自己身体不清净。因为众生产生种种贪欲，想要追求很多欲妙，主要是贪著自己或者贪恋他人的身体。

而像这样的贪恋是没有安住在正念中，所以要安住在正念中，首先要修持身念住，把自己身体不净的正念安住下来。观身不净是四念处中的第一个，就是观察自己的身体实际上是不清净的。这在《入行论》等很多地方都讲了。

我们在观察的时候，发现这个身体每天都在往外泄露很多不净物，所以，身体实际上是不净的。不仅如



此，通过现代医学、解剖学等把自己的身体打开之后，也知道它是非常肮脏、很臭秽的自性。

如果我们不知道不净的自性，反而每天洋洋得意或者贪著身体的受用、追求享受，实际上这是颠倒妄念。所以，要让我们的心入道，打破对身体的执著，修持身体不净是很殊胜的修法。对身体的贪著是在所有的贪著中比较严重的，如果不打破，我们没办法精进，也没办法用其它苦行来追求正道，总是想着怎样让自己的身体感受乐触。把心念放在这个地方，就很容易从正道中退失。

第二个是观受是苦。不管显现的是乐受还是苦受、舍受，一切受都是痛苦的自性。只不过有些属于苦苦，有些属于变苦，有些是从苦因的角度进行安立。比如舍受是从苦因的角度安立成苦；乐受主要是从变化的角度安立成苦；苦受是从身心中直接的痛苦感受安立成苦。不管从哪个方面看，一切受都是痛苦的。

每个人都想离苦得乐，但他们的观念非常狭窄，因此对于苦受，不管是身体上的病苦，还是内心的压抑、忧愁等都是愿意远离的。对于舍受，基本上很少有人能够认知得到。而对于快乐，这是大家认为应该追求的，但是，在追求的过程中，没有发现所谓的乐受是转变的自性，转变就会产生痛苦，因为不恒常的缘故。这样说来，对于苦都没有真正地认知，就谈不上离苦了。

佛弟子或者一切众生，要观察诸受是苦有很深的意义，我们不仅要知道一切的苦受是苦。如果佛教给众生的只有苦受是苦，那么也不需要佛来教，因为这种强烈的苦受，人乃至于旁生都愿意去摆脱。但乐受是苦就



不知道，佛教众生观察乐受、舍受和苦受的自性一样，都是应该生起怖畏，应该远离之处。如果能够真正生起，就不会对整个三界的感受产生执著，就能够入道。

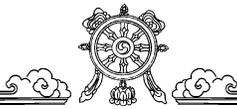
第三个是观心无常。观心无常就是观察正在起心动念的这个心，它实际上并不是恒常不变的，它是刹那刹那生灭的自性。所以从这个方面讲，就能够趋入到刹那生灭的细无常中。这方面叫做观心无常。

第四个叫做观法无我。这个法是指五蕴。实际上，在五蕴上面，一般的众生耽著有一个“我”的存在。

而真正通过观察之后，在胜义谛中，五蕴和我都是不存在的；在名言谛中，只有蕴而没有我。这是从两个角度来进行观察的。在小乘中如果要修持究竟的胜义谛，那粗大的五蕴是不存在的，因此我也不存在。在出定之后，五蕴虽现，但“我”是找不到的，因为在入定的时候，已经见到了无我，出定时再不会随着五蕴的生起重新产生我执。这就是讲观法无我，是小乘（共同乘）所承许的四念处。

大乘的四念处和小乘的不一样。一方面，与小乘有共同的部分，即大乘行者在初入道的时候也需要观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我，但在这个基础上，如果要进一步地提升，就必须要进一步地观察比前面共同的四念处还要深一层的内容。

在《入行论》中曾经提到过大乘四念处——观身空性、观受空性、观心空性、观法空性，即身、受、心、法全都是空性的。我们从这方面来观察时，就比前面小乘共同的四念处的修法要究竟和了义，因为把身、受、心、法全观察为空性了。



前面把身体观为不净，还保留不净的执著，或观受是苦也还有一种苦的执著等等。在大乘中，身、受、心、法这四种法全是空性的，没有任何相状可以去执著，都是不存在的。这方面讲到了四念处。

佛陀在因地的时候，善巧地修持了四念处的缘故，所以在成佛之后，佛陀的正念也是不会减退消失的。这就叫做正念不减。

第四个叫做智慧无减。佛陀在因地时，曾经为了救度众生，无有厌足地寻求佛法，在此过程中，也生起了闻慧、思慧、修慧等等。以这些为因，在成佛时，佛陀智慧不减，就像明镜中能够清清楚楚现前种种影像一样。在佛的智慧的明镜中能够清清楚楚显现一切万法，辨别、明了一切万法的自性。这就是十八不共法中的智慧不减。

然后是解脱无减，指佛陀因地的时候一心一意地依止解脱之道。可以从几方面来了知：第一，他身体方面的行为和解脱道相连，不做这些愤闹、散乱等很多无意义的事情。身语意一心一意地做和解脱有关的事情，如禅坐、转绕、顶礼等很多善行。

第二、自己的处所也是一直和解脱相应的地方，比如寂静处。寂静处也有不同的理解的方式。最初一般的理解，是单纯的从环境上区分的。人很多很嘈杂的地方，就叫做愤闹处，因为能产生很多无意义的争论、琐事。清静的山林等地方就称之为阿兰若、寂静处，或者寺院、学院总是和解脱相连，这里面闻思修的气氛很浓厚。因此这些地方称之为寂静处，都是从环境方面进行安立的。



当修行逐渐增长之后，安立寂静处的条件、标准就不一定单纯从外境中安立了。当然外境中也是寂静处，阿兰若，但内心中已经将烦恼调伏的缘故，在哪个地方都可以修道，哪个地方对他而言都是寂静处。常住寂静处就是心不会再被外面的事物所动、所牵引或改变的意思。以上是讲处所方面经常依止寂静处（和解脱相关联的地方）。

第三、他的心经常安住在和解脱相关联的，如三解脱门，和解脱直接相关，从因、果、本体，安住在空、无相、无愿的三解脱门中。这是讲到了因地时如是地修持，所以果地时解脱了一切障碍，安住在解脱的境界中。这方面就叫做解脱无减。

后面是第六种解脱知见无减。解脱知见是放在知见上面，主要讲到了智慧的作用。解脱可以从种种的障碍或烦恼中获得解脱的安立方式。而解脱知见是凸显了解脱之后的智慧的境界或作用。佛陀因地时为了利益他人，通达了佛法，然后也给别人传讲佛法，这种善根到达究竟时，就获得解脱知见不减的殊胜功德。

一方面从种种的障碍中获得了解脱，另一方面佛陀的知见、智慧可以明了地照见一切，一刹那中能够了知一切万法。所以一方面是解脱，一方面是解脱后的智慧，作用是一刹那间可以了知一切万法。这方面叫解脱知见不退失。以上讲完了“证所摄六法。”

寅三、事业所摄三法

三门事业随智转。

三门事业是身、语、意跟随智慧而转。注释中也讲



到，三门事业以智慧为前导，随智慧而转。首先是佛陀的身业，以智慧为前导，随智慧而转。佛陀身体所有的事业，不管是放光、禅坐、乞食、加持弟子等等，都以智慧为前导并随智慧而转。

凡夫做事情是随虚妄分别或贪嗔痴而转，以烦恼为前导，没办法自利利他。但佛陀的事业，首先是以智慧为前导，泯灭了一切的无明和虚妄分别，不会安住在无记、邪分别念中。

佛陀是以殊胜的智慧为前导，正在做时就随智慧而转，这就可以究竟甚深地做自他二利的事业。主要的因就是在因地时，佛陀的身业断除了一切杀生、偷盗、邪淫等等过失，精进地修持佛法，所以在果地时，身业以智慧为前导，随智慧而转。

第二，语的事业也是随智慧而转。佛陀在开口讲话时都是为了利益众生，乃至佛陀在大庭广众之中讲经说法，或在路上碰到其他人的时候，说：“善来，身体好吗？”等等，实际上这也是佛陀的语业。佛陀在做这些语业时，都是以智慧为前导，随智慧而转。

被智慧摄受之后，完全都是智慧的境界。在发起语业之前，也是以智慧为前导，正在说话时，也没有离开智慧，这是非常奇特的事业，一般的人根本没办法做到。这也是因为佛陀在因地时断除了一切的语业，主要是语的恶业如妄语、绮语、离间语、粗恶语等全都断尽之后，达到究竟，就显现这种不共法的事业。

第三，讲到了意门事业随智转。实际上在佛陀究竟的智慧中不存在起心动念，但有时为了度化众生，佛陀也示现思维，或有时明知故问的情况。佛陀生起意业的



事业时也是以智慧为前导，随智慧而转。佛陀内心中安住禅定或殊胜的境界中，都是属于意，或通过意来加持弟子的相续，让他们入道。这些都是属于意门的事业。在做这些意的事业时，也没有离开过智慧，他的发起也是以智慧为因。这是讲到了事业所摄的三法。

寅四、智慧所摄三法

智慧无碍知三世。

佛陀的智慧无有阻碍，能够了知三世的情况。原因是佛陀在因地时，对于三世一切诸佛无著无碍的智慧没有任何怀疑。我们看到经典中讲到，佛陀描绘过去或未来的事情，或我们眼根无法触及到的事情，有些时候是很玄妙的。有时我们在看这些甚深经典时，不知不觉过程中就想：“是这样的吗？”因为它严重超越了我们分别念的范畴，自然而然就会产生疑惑，这就是对于佛陀的无著智无碍智没有产生定解所导致的。

佛陀因地时对于三世诸佛无著无碍智，及他们所宣讲的一切殊胜境界，首先没有丝毫的疑惑；第二不但没有疑惑，还发愿自己也要获得这种殊胜境界；第三不但发愿自己获得此境界，在实际行动中也是趣入获得这种境界的修法，像这样逐渐修持就达到了智慧无碍知三世的殊胜境界。

我们知道佛陀的智慧无碍，可以了知过去世，如宿命智通，即了知自他的一切过去世，同时自他的一切未来世的情况也都能了知，比如授记自己以后会出现什么事情，或以后谁在哪个时候可以成就，这都是无碍了知未来世的情况。



还有无碍了知现在世，现在正在发生的事情，当一般的众生眼根无法通达时，佛陀通过他无碍的慧眼完全能够照见现世中很隐蔽很微细的事情，因果也算其中一类。对于三世能够无碍的通达，就是讲佛陀的不共法。

菩萨也能够了知三世，但了知的三世的范围就不如佛。阿罗汉也能够了知三世，但他的范围只是局限在八万大劫之内，不管是观察过去，还是未来，八万大劫之内的事阿罗汉可以了知，超越了就没办法了知，所以阿罗汉了知三世的智慧也是有局限的。

外道仙人的神通了知的范围就更小了，凡夫人就更没有办法了知三世，只对于现在世能够一点点了知，对于过去未来世完全无法了知。这个方面就宣讲了佛陀不共法的特色。

丑二、摄义并说余义

前面十八不共法的真正意义已经讲完，然后归摄前面的意义宣讲其他不共的意思。

如是十八及余法，是为佛陀不共德。

如是的十八不共法，还有其他的殊胜功德法都是属于佛陀不共的功德。十八法就是前面所讲的十八类法。

余法就是在十八类中没有含摄的，因为此处分成了行所摄、证所摄、事业所摄、智慧所摄四类。当然也不可能把所有的不共法都包进来，只不过是挑重要的、众生容易记忆的宣讲而已。

实际上还有很多不共的地方，比如佛陀示现无量



的身是不共的法，佛陀的无见顶相也是不共法，有些地方宣说佛陀穿袈裟的时候离身体四寸，也是一种不共法。这些都是属于佛陀的不共功德，因为他的因是不共的所以果也是不共的。

一般的人没有修不共的因就没办法获得不共的功德，修持了共同的因只能获得共同功德。佛陀因为修持了不共因的缘故，时间也是三无数劫，他的殊胜智慧也是智慧所摄或者大悲心所摄，这些都修到了极点的缘故，所以获得的功德就是不共的。

其余的修行者或者一般凡夫，根据自己所修的因的不同相似相应地可以获得一些共同的功德，但是像佛一样的不共的功德，只有在成佛之后才能够真正获得。

子二、复说上义及获得之理

把上面的意义再进行归摄，然后讲如何获得的道理。

佛身语意悉无过，心无动摇无异想，
不择舍置亦远离，志欲精进清净念，
无垢智慧及解脱，解脱知见均不退，
诸业普随智导转，三世无碍广智行，
觉彼不共大菩提，为众无畏转妙轮，
此唯具足大悲者，一切中胜如来得。

前面这两个颂词再一次引出了十八不共法的意义。“佛身语意悉无过”，讲到了佛陀的身无过、语无过和意无过三种。“心无动摇”就是无不定心，“无异想”就



是无种种想。

“不择舍置亦远离”，就是前面学习到的行所摄的六法；志欲不退、精进不减、清净念不减、无垢智慧不减、解脱和解脱知见不减，这个方面讲到了证所摄的六法；“诸业普随智导转”，讲事业所摄的三法；“三世无碍广智行”，讲智慧所摄的三法。这方面就是属于佛陀相续中不共的殊胜功德。

实际上我们在讲、在听闻的时候，能够对佛的不共法产生一念的信心，功德都非常殊胜巨大，在听的时候能够对佛的不共功德产生信心，也是具有很多不共的功德。

佛的这样不共功德非常殊胜、非常重要的缘故，弥勒菩萨在讲了一遍之后又讲一遍又归摄，一而再、再而三地在我们的相续中引申对佛陀究竟清净的境界产生信仰。或者讲一遍的时候获得一遍的功德，讲第二遍的时候又得到第二遍的功德。

总之我们在学习论典的过程中，弥勒菩萨为什么要这么详细来讲呢？一方面是悲悯后学的众生，生怕众生了知不清楚，这样反复讲有殊胜的必要性，也能够不断的讲闻过程中产生不间断的功德。

后面讲获得之理。“觉彼不共大菩提，为众无畏转妙轮”。“觉彼不共大菩提”，佛陀已经觉悟了这种与菩萨、二乘、凡夫外道不共的殊胜大菩提。“为众无畏转妙轮”，以无有畏惧的方式给众生转动了殊胜的妙法轮。

能够做到这种事业的因，“此唯具足大悲者，一切中胜如来得”，只是具足最为清净圆满大悲心的一切中胜如来才能够获得。这个方面是讲获得之理只有如来



才获得。“一切中胜”就是在一切的四魔中获得尊胜的佛陀。只要内心还有一种魔没有超胜，殊胜的功德就还没有圆满。

障碍行持的恶心、恶行等都称之为魔，它是障道的因缘。如果障道的因缘没有战胜，就没办法获得佛果，如果战胜就再没有障碍，这样就可以安立成佛果。所以“一切中胜”的境界也只有佛获得了。其他的圣者多多少少在魔类中还没有完全胜过诸魔的境界，所以没办法获得不共法，而佛陀已经完全战胜的缘故，能够获得殊胜的不共法，也可以表达这样一个含义。

癸二、喻义对应

地等体相空中无，虚空体相色中无，
然五大种世间共，不共世间尘许无。

这个是通过喻义对照的方式来进行了知。前两句讲到了四大和空大之间的差别。“地等体相空中无，虚空体相色中无”，地等四大的体相和虚空的体相是不一样的，虚空是不共于其他四大的体相，地等体相主要是讲四大种。地的体相是坚固为体相的，水大的体相是潮湿为体相的，火大的体相是一种暖热，风大是一种动摇。所以它们是以坚固乃至动摇为体相。

“空中无”是指地等的体相在空大中找不到，无论怎样也找不到这些坚固乃至动摇的体相，所以称为空中无。空大是以无阻无碍为体相，地、水、火、风四大种都有质碍。

“虚空体相色中无”，虚空无阻碍的相在色中都没有。“色中”可以从果色的粗大的方面，因色的地、水、



火、风方面都没有虚空无质碍的体相。这方面讲到了空大不共于四大。

通过这样的比喻就了知了佛陀和其余众生的巨大差别。其他的众生有这样那样的相，凡夫人有凡夫人的相，外道有外道的相，二乘有二乘的相，菩萨有菩萨的相，但是佛的相他们都不具足。就像地水火风也都有各自的相，但是不具足虚空的相，虚空的体相色中不具足。所以佛的不共的体相从菩萨以下乃至凡夫人都不具足。通过四大与虚空作对比之后，表示出不共的意义。

下面两句讲另外一种不共的意义。“然五大种世间共，不共世间尘许无”。前面是将空大和四大种分离开来宣说，空大与四大种是不相同的、不共的。“然五大种世间共”中讲到空大虽然与四大不共，但它也是属于世间的共同法，属于大种，从大种的角度来讲和世间是共同的。因为地水火风空属于五大种，所以从空大也属于五大种一类的角度，它是和世间共同的。

“不共世间尘许无”，和佛一样的殊胜的功德，和世间不共的法，在世间中一点也找不到。用什么法来比喻佛陀呢？任何一个法都没有办法来比喻佛陀。因为与佛陀的功德最靠近的就是空大，空大也属于世间的安立，也属于世间法。

而佛陀是超越世间的，是不共的。用世间中的什么法来比喻呢？没办法用世间法来比喻佛陀殊胜的功德，一点也找不到。“不共世间尘许无”，这方面说明佛陀超越世间，没有办法用世间任何比喻来描述。



辛二、广说色身异熟果功德分二：一、所表之三十二相；二、以能表比喻归摄。

前面讲法身离系果，此处是讲色身的异熟果，显现方面也是通过不断的因上的修持。前面在讲十八不共法、四无畏法的时候，都提到了因，此处也会讲因。

我们也会去想二者之间到底会有什么差距呢？好像都有前因和后果。这个因和果，前面我们学习意义的时候也是可以从不同方面了知。有的时候从异熟的因进行安立，它的果就是异熟果，从能生的因产生异熟果，是能生所生的关系。

离系果不是新生的，这样的因对它是不起作用的，但是作为能净因是可以的。通过能净因而引发离系果，通过能净因来消尽相对应的功德法的某种客尘，相对应地就可以产生与它的因相应的果。这样讲的时候，十八不共法、十力等都有这样的因，但这种因严格意义来讲不能称为能生因，可以称为能净因，清净客尘之后这种法身功德、离系功德自然就呈现。

此处异熟果从它共同表述方式上来讲是能生所生。以前修持这种能生因，以后就相应产生这种异熟果，是能生所生的关系。

壬一、所表之三十二相

善住平满轮辐相，足跟广长踝不隆，

手足诸指悉纤长，及如鹅王网缦相，

这个颂词讲到了五种妙相。

第一种妙相“善住平满”，佛的脚掌非常平满。一般我们自己的脚都是凹凸不平的，而佛陀的脚掌像乌



龟的腹部一样非常平满，没有丝毫欠缺之处，没有明显凹凸之相。像这样称作善住平满。

善住平满的相的因是什么？是对以前自己发下的誓愿坚固的守持，导致了善住平满的相。坚持守持自己所发的誓愿可以引发很多其他修行上的功德，其中一个引发相好的功德就是脚底非常平满，即善住平满之相。

我们在修道过程中也发过很多的誓愿，有一部分修行者擅于守持自己的誓言，有一些人刚开始能够守持，中间逐渐松懈，后来慢慢就没有了，这也是一种过患。所以我们看到佛的这些功德，想到佛成就这种功德的因的时候，既然是佛的随行者，应该尽量来坚持自己所发下的誓愿，这也是获得妙相的因。

第二种妙相“轮辐相”，轮辐相也是很奇妙的。佛的手掌掌心、脚掌掌心都有这种千辐轮，而且非常微细，清清楚楚。

这种轮辐相获得的因也是佛陀在因地的時候，为了修学佛法，或者为了救度众生，经常承侍师长，帮助众生做事情。在承侍师长的过程中，往来无厌，做这些事情的时候，没有厌足心。经常往来无厌做这些事情，成办这些殊胜事情的缘故，所以在后来成佛的时候也会成就这样轮辐相。

与前面所讲的一样，好好承侍师长或者帮助众生做事情，不单单能成就轮辐相，也会成就很多成佛的功德。

按一般角度来讲，佛陀在圆满了三个无数劫的资粮之后，还专门用一百个劫的时间来修相好。从这个观



点来看，三十二相中的因是在三个无数劫的功德圆满之后，为了成就殊胜相好的缘故，专门用一百个劫修相好，所谓“百劫修相好”。

是否现在我们的修持也能够感得这种相好呢？有的解释说，如果我们在修持善根的时候，也能够这样做回向、发愿，当然也能够成就相好。

第三种妙相“足跟广长踝不隆”，佛陀的足跟广长，而且踝骨不向外隆起。一般众生的踝骨很明显的，两个脚踝往外突出得很厉害。在上师的注释中，讲到了“足跟广长踝不隆”，即脚背不隆。但是这里从几个颂词的翻译来看都是踝骨不隆，这两种观点都有。

这主要的因就是在因地的时候不轻视他人⁷⁵，最后就感得这种殊胜妙相的果报。对于佛弟子来讲，现在不是要怎样获得相好的时候。单单去修一点点功德，就可能成为相似地获得相好的因，因为必定是因果不虚，但是针对一般的众生来讲，在初学的过程中，相貌这个方面不重要。虽然相貌庄严有其殊胜功德，也容易得到师长的摄受等等，但是针对一般人而言，如果不注意也容易成为修道的障碍。

现在主要是怎样增长自己的慈悲心和智慧，这方面是最主要的。

如果有了妙相没有殊胜智慧，很有可能就会产生傲慢。佛陀虽然有这样的妙相，但他也不会有傲慢心，因为他内心中的证悟很圆满。

从这个角度而言，最初我们发愿要成佛度化众生

⁷⁵ 比如常不轻菩萨。



的时候，发愿显现一些殊胜的妙相来引导众生，让众生见而生喜，这方面很重要。

第四种妙相“手足诸指悉纤长”，手和脚的诸指都是很纤长的。世间人都是以手指纤长为美，大家都追求这种妙相，打比喻说弹钢琴的时候都是以纤长为美。

如果一个人的手很粗、很短，别人一看，就会说是没有福报、是一个做苦工的人，很多人会觉得这不是很好的相。佛陀的手足诸指都是显现成这种纤长的妙相，让人看起来是非常悦意舒服。

佛陀获得这种妙相的正因，是因为以前他在修道过程中，能够服侍师长、给师长做很多事情，就感得这种相。《佛说无上依经》中讲，看到别人财富的时候不产生想要的心、不生起偷盗的心，然后对其他人都都是尽心尽力地承侍，没有私心。尤其对上师起恭敬、起立、问讯、鞠躬等等，做很多这种殊胜善业的缘故，所以感得“手足诸指悉纤长”的妙相。

第五种妙相“及如鹅王网缦相”，犹如鹅王的网缦一样。鹅的脚掌之间都有蹼相连，佛陀的手和脚之间也有相似的。但不是长得像鹅那种样子，否则佛陀修持了这么长时间和鹅的相差不多，这也不是什么令人生起信心的地方。

这里面所表达的意义有所不同。

一方面，这个相犹如鹅王一样，双手和双脚的缝隙之间有网缦相连，是光明的自性或者网缦相连的自性，这是通过善因而引发的。佛陀在因地时不去做挑拨离间的事情，不去破坏别人的事情或家庭，别人有了争论



的时候善巧地去和合，做了这样善因的缘故，感得鹅王网缦之相，是善业引发了善果。

另一方面，我们在看这些妙相的时候，或许会觉得这到底算不算好看的标准呢？手指之间长网缦连在一起，如果在世间出现一个这样的人，我们不一定会觉得好看，因为和一般人的相有很大的不同。

我们现在没办法去思惟佛的妙相，比如这个鹅王网缦相到底是怎样的。在当时的人们看起来就觉得非常好，它就是一种妙相，从这个角度来讲，它肯定是非常善妙的。我们只能说自己没见过，只能够这样去想，这是一种意义。

还有一种意义，实际上三十二妙相也是代表不可思议的相，因为它毕竟是佛的相。佛的相是不可思议的，超越了一般凡夫人的想法。凡夫人的想法就认为佛应该这样、应该那样，但是佛在示现的时候就展示了超乎一般人想象的妙相。

宗萨仁波切在讲《金刚经》的时候也曾经提到过这个问题，他说，佛示现这些相，如果用现在的审美标准来观察，似乎是相去甚远，但是它里面传递的信息是，佛的相是远离分别念的，而且引用一个教证“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来”。

佛这种相的确表达一种不可思议的信息。一方面是唯美的、非常庄严；一方面也超越了人们的分别心。我们或许会问这到底是怎样的呢？这种妙相是否真的好看？但是它表达意思的是，佛是以无相为相的，是一种超越分别心的相。

如果我们了知了佛的三十二相是以无相为相，就



能够体会或深入到佛相好的深意中，而不会围绕外在的相观察来观察去或者想来想去，这没有必要。这里面就表达一个无相为相、超越我们的分别心的意思，要深入到其真正的空性等意义上面去，而不是单单从外表的相来进行观察。

当然，我们如果能够有缘见到佛陀，可以仔细观察一下，到底这种相在佛身上是怎样体现的。如果有这个因缘那是最好了，没有因缘我们就想反正是很庄严，就可以了。对于鹅王网幔相以及其他的很多相，我们都可以如是去了解、如是去类推。

今天就讲到这个地方。



第四十二课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。《宝性论》讲七个金刚处，前面对于佛法僧三宝安立为所得，对于如来藏、菩提、功德和事业安立成能得。能得中的近取因如来藏已经讲完了，现在讲的是俱有缘，现似他相续的助缘，也就是菩提功德和事业。

《菩提品》作为觉悟的自体，已经做了安立，现在讲的是觉悟的功德⁷⁶。功德分两类进行安立，第一类是属于离系果的法身功德，第二类是属于异熟果的色身功德。其中第一类讲到了离系果的三十二种功德，前面讲的十力、四无畏、十八不共法等都属于法身相续所摄。

现在讲的是第二个问题，广说色身异熟果功德，宣讲的是佛陀色身所具的三十二妙相。

三十二妙相，在了义的经典当中讲，是法性当中本自具足的。如果从这个角度来安立，三十二相也应该是法身功德。但是，现在我们所描绘的三十二相，和真正在法身功德中所具的三十二妙相是否完全一致？这也不好讲。因为现在我们学的三十二相所表的意义中，观待众生的意义非常明显，后面还会提到这个问题。

三十二相实际上表示不可思议的自体。佛的相是无穷无尽的功德所形成。众生的福报实际上并没有这种无穷无尽的因缘，而佛的福报无穷无尽，众生的因缘

⁷⁶ 觉悟之后一定会显现功德。



有穷有尽，在这样的前提之下，佛陀示现在众生面前的这些相好，实际上从一个角度就表示佛的善根不可思议。

这里面有些是相合于一般众生的生灭的观念，有些则超越了这样的观念。从这方面讲，佛的相好也算是一种极大福德的示现，从相好的角度来讲也是非常的圆满。

至于很大的福德和这样的因之间，和能见的人之间，到底有怎样的一种因缘，有时候也不好直接对应。因为有怎样的因缘，就能够看到怎样的相。如果中间隔的因缘太过于悬殊，这时候所示现出来的妙相一方面是佛自己圆满了功德之后的示现，另一方面也是跟随于当时众生善根的情况，如是地进行了示现，这方面也可以如是地了知。

第二方面讲到，佛的相好是无相为相的，实际上超越了其他对相的很多标准，如是安立了三十二种相。都说明了佛真正的妙相是超越分别念、超越一般的相的一种无相，以这个为殊胜的相。

通过这个方面也可以引导后学的我们，不能单单看到了佛的相好，就说这是佛的本身。看到了佛的相好只是佛真正法身功德的相，真正的佛身实际上是证悟的自性，本体和法界无二的智慧，这方面是讲法身的了义的安立。

所以应该引导众生的心趣向于甚深的法性。如果单单是以色相来安立佛，那么众生会觉得，外面的三十



二相就是佛，而不会进一步了知真正佛的法相⁷⁷。如果没有这样去了知，众生就很难生起无分别智、很难成佛，这方面有很多甚深的含义。

三十二妙相中，前面讲到了五种妙相，今天从第六个妙相往下宣说：

肌肤柔软且细嫩，身体七处极隆满，
伊尼延鹿王腩相，阴藏犹如大象王，
上身犹如狮子王，肩脖隆满极丰腴，
臂膀浑圆丰腴相，手软浑圆无高下，
正立不俯手过膝，清净之身具圆光，
颈项无垢如海螺，两颊平广似兽王，
齿具四十上下等，亦极清净且密严，
净齿长短粗细匀，大牙极胜洁白性，
难思无边广长舌，品尝诸味得胜味，
迦陵频伽自然声，梵音清澈深远闻，
眼如莲花牛王睫，具净白毫严饰面，
顶有肉髻肤金色，清净细薄众生尊，
一孔生一细柔毛，右旋细轮向上靡，
净发严如琉璃宝，身量端似尼拘树，
普贤无譬大仙人，那罗延力坚固身，
不思議相三十二，佛说此是人王相。

⁷⁷即离系的无分别智慧。



第六种妙相“肌肤柔软且细嫩”，主要是讲佛陀的肌肤柔软细嫩。这种殊胜的妙相主要是佛陀因地的時候，布施非常柔软、上等的衣服。《佛说无上依经》还有一种说法，佛陀在因地的時候对于上师、善知识或者父母、师长等等，恭敬地做按摩、洗浴等很多承侍，通过这个方面他的肌肤也非常柔软而细嫩。

在《大智度论》中，文殊菩萨也描绘了妙相并提到了这个问题。在这样殊胜的相中，这种皮肤非常细化，乃至不会停留灰尘、也不会停留蚊子⁷⁸。这也是佛身殊胜的功德。在热带的地方蚊子非常多，如果一般的人皮肤很细嫩，那一下子就可以咬出几十个包，像这样会非常痛苦。从大众审美的角度来讲，像这样皮肤细嫩而且不停留蚊子，一方面美观、一方面也实用。这方面讲了肌肤柔软且细嫩的殊胜妙相。

第七种妙相“身体七处极隆满”，讲手背、脚背等有七处非常隆满，没有凹凸不平的情况。这种殊胜的因是佛陀因地的時候，布施其他的资具、悦意的饮食，让其他的众生非常心满意足。一般的人在身体方面，脚背、手背或其他地方有凹陷，佛陀的身体这些凹陷的地方都是没有的，这方面也是超越一般的凡夫相。

这些相也许并不符合于世间中的审美观念，大家的手背都是比较凹陷的，然而佛陀的这些方面都是很隆满，刚开始众生看起来不一定是很圆满，但是从很多传记的角度来看，人们看到佛陀这些相好的时候都会产生信心。因为这是大福德、大智慧力显现的缘故，所

⁷⁸可能是因為皮膚太滑，蚊子在上面站不住、會打滑。



以认为佛陀的相是非常殊妙的。

这是因为佛陀布施的时候，在满足众生的心愿时非常殊胜。首先就是布施者的心态，相合于受施者没有居高临下的感觉。佛陀布施的时候，内心很谦卑，对方也能够感受到他内心的真诚。布施的时候他的行为、语言也非常柔和，所布施的东西也很善妙，都是能够满足众生心愿的物品。能够做到这些，通过这种殊胜的因缘，所感得的果在身体上的示现，就是身体七处极隆满。这方面也是应该了知的。

第八种妙相“伊尼延鹿王膍相⁷⁹”，“伊尼延鹿王”是一种野兽。“鹿王膍相”也是很坚实，越往下逐渐变细的。佛的腿肚子也相似于伊尼延鹿王的膍相。这方面只是以鹿王的相作为表示，实际上鹿王的相和佛的功德来讲没办法相比。从因的角度讲没办法相比，从果的角度讲也没办法相比，但是让我们能够大概了知一下情况。

当然，伊尼延鹿王到底怎样一种长相，我们也不太清楚，只能大概地想一下平时的这些鹿，它的腿肚子情况怎么样？实际上对于鹿王的相或者佛的妙相，我们都很难了知。

有了这样殊胜的腿相，主要是因地的时候佛陀通达了佛法，然后给别人宣讲殊胜的法义，这样来回奔走而且不辞辛劳。他没觉得给别人传讲法义很辛苦，只要有需要正法的地方，佛陀都会去宣讲殊胜的法要，不知疲厌地为了利益众生去宣讲正法，最后就能够感到这

⁷⁹是腿肚子。



样殊胜的妙相。

第九种妙相“阴藏犹如大象王”，这个就是平时所说的马阴藏相。犹如大象和马王，它们的阴部是藏在肚子里面的，就是不显露。佛陀的阴藏相也很相似于象王和马王，就是深藏肚内、不显现。

能够显现这种吉祥阴藏相，也是在因地的时候不说淫语、不做邪淫，像这样就感得殊胜的果报。从《佛说无上依经》的观点来看，这样的阴藏相，主要是看到很可怜的众生，经常去帮助他们，施予众生无畏的安乐。而且修行者本身对于恶业非常惭愧，他极力遮止恶业的缘故，也会自然而然感得马阴藏相。颂词中讲的是大象，实际上两个都可以，一个是大象王、一个是马王，这两种动物王都有这样的吉祥相。这个是讲第九个妙相。

第十种妙相“上身犹如狮子王”，佛陀的上身犹如狮子王，非常结实而且匀称，有这样殊胜的妙相。这主要是由于佛陀在因地的時候修持上品的善法。

善法有很多种。一般人看到街边的乞丐，通过无记心做一些布施，这也算是一种善法。有些人为了自己解脱，积累功德、布施钱财、上供佛陀，这个方面也算是中品的善法。还有就是讲到了，看到了乞丐的时候，对他们作父母想、以慈悲心来看待，通过菩提心摄受，以恭敬的心来发放殊胜的布施，像这样的善法是属于上品的善法。

还有在行持善法中，有没有被三轮体空的智慧摄持？有没有被清净观所摄持？像这样也有很大差别。

一般的人在布施乞丐的时候，他就是一个乞丐的



相（主要是在他面前显现一个乞丐的相）。所以乞丐的相一现的时候，就容易是很低劣的情况，所以这个时候，我慢的心也比较容易生起来。一般的人对待这种善法对境是如是修持。

还有一些人看到对方的时候，他是观想成自己的父母，因为在往世的时候，都曾经做过自己的父母。这个时候，因为他内心有父母相的缘故，所以给对方布施，就相当于供养父母。这样的对境就比较殊胜严厉，像这样他的功德就能增长很多。

还有一些是把其他的人都观想成菩萨的样子，因为从相续来讲，都具足如来藏的。像这样把对方都观想成菩萨，他自己安住在菩萨的相中，这个时候如果做供养，相当于对菩萨供养，这方面的功德也非常殊胜。

还有就是提到一种密乘的功德，他就是把对方观想成清净的本尊，相当于每天密供，对上师、本尊作供养。

这方面是跟随自己的情况，都有三品的善法需要修持。也就是说，你的心越清净、心量越广大，善法的品位就越深越广。如果你的见解越深、越广大，这个时候你所做的善法品位也就越深、越广大。此处说“上身犹如狮子王”是由往昔修持上品的善法导致的。你的善法能够成为上品，那么你的功德就逐渐能够迅速地圆满，超胜其他人、也超胜以前自己的普通修法。

从这方面讲，在修持善法的时候，尽量地以自己能够生起来的正见摄持。如果我们学了很多的教法，但是在做这些法行的时候，还是按照一般人的想法去看待对方，像这样所学的法义就很可惜没用上。如果平时都



能够这样反复地串习，对待其他的众生都能串习成菩萨、本尊、父母，你的心也就逐渐转变了。这个和你把对方观想成一个很恶劣、很一般的人去对待相比，效果和功用完全不相同。

当然跟随我们自己的习气来看，我们很愿意把对方观成是一个很普通的人，这个时候我就可以骂他、打他、欺负他。但是如果把对方观成本尊或者父母，从我们习气的角度来讲，就会觉得很不方便。因为这些父母在我们身边晃来晃去，或者有这么多的佛菩萨在我们面前，就会觉得自己说话也不敢说、走路也不敢走，有的时候就觉得很很不习惯。

但是修学佛法就是要超越凡夫人习惯了的意乐，否则我们怎能得到圣者的功德？这种修法虽然和凡夫人的想法很不一致，但的确超越凡夫庸俗分别心的殊胜作意，实际上这就相当于是清净观。这个方面如果修习习惯之后，逐渐就能够了知一切都是普贤、贤善的境界，这个方面有很大的必要性。

第十一种妙相“肩膊隆满极丰腴”，这个主要是讲双肩的功德。双肩隆满而且很丰腴，没有很消瘦的感觉。这种悦意的殊胜妙相来自于因地的時候，行持真实的善法，而不是表面上的善法。

行持表面上的善法、和真实地行持善法完全不一样，这个方面我们大家也许都知道这个情况。但是我们在做的时候，还是比较容易喜欢在表面上做一些善法，内心对于真实的善法，有时候并没有产生很强烈的希愿心。

这个情况是什么原因导致的呢？真正地分析起来，



还是对于业因果没有产生定解，所以就喜欢在表面上修持善法。

表面上表现自己修很多善法，容易得到别人的直接关照。别人看在眼里时会传扬说某某人修善法很精进，这时候自己便觉得声名鹊起。再进一步传下去，供养也就纷至沓来。有很多这样所谓的实际受用。

因此很多人喜欢在表面上行持善法，内心对善法并没有诚信。这种通过表面的善法来揽财、揽名声的做法，恰恰不是行持善法，而是颠倒因果的表现。

如果内心对于因果没有很甚深的正见，就会很喜欢在表面上做一些善法，实际内心对善法并不愿意修持。在别人看得到的时候就修持善法；别人看不见的时候，就安住在放逸中。这就是没有真实行善。

真实行持善法，就不会在乎别人是否能看到。因为诚信因果，对自己念的每一句心咒、佛号，做的每一件善法都非常有兴趣，这种兴趣是发自内心的。因为诚信每一个因都会有果，了知每一个因都不会空耗，所以对于每一个小恶业会尽量遮止，对于小善法会尽量做。有了这样的因果观，修持善法时的确会很真实。

作为修行者，也应该反观自己在修善法时到底是哪种心态。如果是伪装的心态就要及时调整。调整的方式就是在内心生起因果正见。因果正见是佛法中最核心的纲要，如果缺失，真正修佛法没办法推进。无论是布施、持戒、转绕、打坐，还是其他很多的付出，全都来自于因果观。如果没有很好地悟入因果观，修行佛法的确非常困难。

因此需要通过很多理论、教证、教言、公案的学习，



来让自己内心产生不可退转的殊胜因果见。有了因果见，自然而然愿意行持真实的善法。这就从内心、根本上解决了不真实行善的问题。只要诚信因果，就完全可以做到。

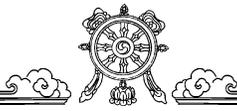
米拉日巴尊者也说过：“如果能诚信因果，像我这样的苦行，每个人都做得到。”言外之意就是很多人做不到，就是对因果还不是真正诚信。对于所做恶业必将成熟，不是很诚信。觉得虽然经书中讲杀生、偷盗、邪淫会堕恶趣，但内心有侥幸的心理：“不会这样吧？这么多人都做了恶业，是不是都会堕落？”有时会产生这样的疑惑心，从而对恶业也不会非常谨慎地断除。

对于善法也是一样，佛陀说做一个善法有这么大的功德。自己会想“真的有这么大的功德吗？如果真有，这么多人都做了这么多善法，为什么果报不显现？”会有这样的怀疑。如果有这样的怀疑，对善法也不会很有兴趣去做。如果对于业因果没有真实产生定解，行善断恶不会有很清净的意乐。但如果内心产生了因果正见，的确在行为中会体现出来。随着因果正见的坚固，也会像米拉日巴尊者那样，做很多超越一般人修行的苦行。

第十二种妙相“臂膀浑圆丰腴相”，前面是双肩，第十二相是讲臂膀⁸⁰，臂膀是浑圆且丰腴的殊胜妙相。佛陀显现殊胜妙相的因，是在因地时，当别人无依无靠的时候做他的依怙。像这样经常帮助别人，做别人依靠的缘故，自己在今生也显成臂膀浑圆丰腴的相。

这方面都是在讲相的因，除了获得妙相的因之外，

⁸⁰从手臂到肘之间。



还有额外其他的因。例如帮助别人，并不是除了感受妙相之外，就再没有其他。除了感受身体的妙相之外，还会显现其他殊妙的功德。现在行持真实的善法，或做别人的依靠处，自己相续中的功德也会逐渐生起来，也能逐渐获得无分别智、六度四摄等功德法。

此处只是从获得身体妙相的因而言，经常做别人的依靠处也非常重要。因为前世所做的行为之不同，现世中有些人显现为有很好的依靠，生下来就有父母和家庭，而且都比较圆满、富足；有些人生下来就成了孤儿，被抛弃；有些人在长大的过程中，父母相继去世，家败人亡的情况逐渐出现。这样就会出现很多无依无靠者，菩萨为了帮助他们，会做他们的依靠处。具体行为有很多，包括布施房子、把他们收拢在一起学习、提供饮食等。或在别人临时有难的时候，经常帮助他们度过难关。

有些时候这些人是在物质方面缺乏，如果给他们比较少量或很多财物，他会很高兴，觉得有了依靠。有些时候是属于很绝望，内心非常空虚，这时作为他的依靠处、亲友，经常陪他说话、聊天，他会觉得有一个依靠处，很舒服。方方面面都做众生的依靠处，就会感得臂膀浑圆丰腴的妙相。

第十三种妙相“手软浑圆无高下，正立不俯手过膝”，这两句主要表述的是手的相。手的相有什么特点？第一个特点：“手软浑圆无高下”，手非常柔软，而且浑圆无高下的差别，不存在凹凸不平的情况，从肘以下乃至于手掌之间有这样的相。

第二个特点：“正立不俯手过膝”，他的手很长，站



直后不俯下腰，手都能够过膝。这在世间也被认为是一种贵相。这样妙相的因，主要是在因地时行特殊胜的善法。在别人需要帮助时适时伸出救援之手，便能感得手上面殊胜的妙相。

第十二相主要从作为众生的依靠处而言，第十三相是从在别人需要帮助的时候，自己不畏缩、适时伸手提供帮助而言，以此能逐渐感得妙相。

现在的社会有些人虽然愿意，但却不敢帮忙。社会上经常会出现很多人摔倒在路上，他人不敢搀扶或帮助的情况。因为以前出现过很多次讹诈，有人倒在地上后，别人好心搀扶，把他送到医院，他的家属赶到医院后和伤者串通一气，诬陷好心帮助他的人把伤者撞倒的。

这种事发生了几次后，人们的心寒了，不敢再帮助别人。现在大家看到这个情况，不敢再伸手帮忙，绕道而行。遇到这种情况经常往后缩，不适时帮助，自己的手就不会长得这么长且圆满。有些人的手很短、有些人一般、有些人的手比较长，看起来比较舒适。

遇到这些情况，从菩萨道的角度应该经常适时地帮助。前面讲的只是一个例子，在生活、修行中还有很多，看到后马上就能伸手帮助的情况非常多。

但有时内心没有产生这样的观念，当时反应不过来这个人需要帮助。内心没有这个概念，处在很麻木的状态，有时会像前面所讲的一样，有点不敢做。内心不够深广，错失了很多这样的机会。如果有一颗愿意帮助别人的心，就能看到很多帮助别人的机会。如果经常帮助、关照别人，自己的手上也可以生起像佛一样殊妙的



相。

第十四种妙相“清净之身具圆光”，有两个意义：一个是清净的身，即佛陀的身体很清净；第二是讲具有圆光，佛陀的上下左右有一丈的圆光包围，这样也是具足非常善妙之相。佛陀身体所发的光不耀眼、没有灼热的感觉、很稳定，和一般世间的光完全不一样。获得这种妙相的善法主要是在因地时修持十种善业，没有厌足。

第一到第十之间，从断除杀生乃至生起正见，修持十善业道没有厌足的时候。因为对于善法、法性理解得很深，所以不会认为行持善法是对自己世间受用的大损失。很多人对因果正见、法性的理解非常肤浅，会觉得人生在世无外乎吃喝玩乐，除此之外没有更高尚的东西。如果别人在行持和他不一样的行为，他就会认为很傻。

为什么会出现这样的情况？因为对十善业道没有产生定解，所以会觉得杀生、偷盗、邪淫，乃至说妄语、绮语是快乐的，有贪心、嗔恨心的才算是抱负、有目标的人。

如果没有行持清净的十善业道，怎么可能获得善趣之身？没有行持十善业道，自己的身体会是让人非常厌烦的形态。例如恶趣中的动物，虽有少数让人见而生喜，像熊猫、宠物狗等，但绝大部分看到后都让人不舒服，像各种虫类、很多鸟类等。这就是通过恶业所引发的。

饿鬼众生也是一样，非常干瘦，双手和双脚像茅草一样非常细，肚子非常大，喉咙也很细，经常身上喷火，



是看到后就会让人觉得非常不舒服的一种相。地狱相也是一样，众生的长相也非常恐怖，我曾在某本书中看到三角眼等很多描绘。如果能看到地狱众生，当时心脏被吓裂的情况会非常多。

这些恶趣的身体因为没有修善法，就不会有殊胜的清静之身具圆光的相。因此如果不修持善法或修十善法时有厌足之心，就没办法让自己获得安乐的状态。

“具圆光”，这个光如果能够接触到众生的身体，就能帮助众生遣除很多忧虑、疾病，它是属于善业圆满的一种圆光，所以没有一个不是救度或帮助有情的。这个圆光不单是一种装饰而已，实际上也能引发众生的信心，还能够解除众生的很多疾病、忧愁。因此佛陀的圆光实际上也是代表佛陀自己本人，这方面也具有很多善妙的功德。

第十五种妙相“颈项无垢如海螺”，佛的颈项上面有三道横纹，就好像无垢的海螺上的三条横纹，这在佛画像中都有。这个妙相一方面代表语功德法，即能够善巧宣讲梵音的功德。另一方面也是殊胜福报所形成。

形成这样的妙相，主要是在因地时经常布施药物，帮助病人康复，这是能够获得这一殊胜妙相的正因。

第十六种妙相“两颊平广似兽王”，佛的两颊非常平广、丰满犹如狮子王，让人见而生喜，也有脸部很圆满的意思。这种殊胜的相能够震慑很多众生，也能够将众生的心引导到殊胜的法义中。

获得这殊胜妙相的因就是修善法时具足一切善法的分支。一般的人修持善法，有时候会忘了发心，有时候忘了正行，有时则忘了回向。总而言之，修善法的时



候往往不具足分支。而在因地修善法时，具足一切圆满分支，就可以感到如是妙相，做到两颊平广犹如兽王，没有丝毫欠缺之处。

第十七种妙相“齿具四十上下等”，讲到了佛牙的相，后面有四个相，都是属于牙的相。首先“齿具四十”指佛陀四十齿相。正常的人有三十二颗牙，或三十、二十八颗的也有，而佛的牙是四十颗。

“上下等”就是上面二十颗，下面二十颗整齐地对应，这是讲是四十齿相。获得四十齿相的因，就是因为佛陀在因地修法时，对于高下的众生都平等地对待，没有对于高级的众生就好，对于一般或下劣的众生不屑一顾的情况。他对待一般的人和下面的人都是平等地生起慈悲心，所以自然感得齿具四十上下等的相。

第十八种妙相“亦极清净且密严”，指佛的牙齿不单是四十颗上下相等，而且很清净很密严。这种清净密严的齿相主要是因地时，对于分裂的家庭、朋友的友谊等，佛陀善于和合。佛陀从不做分裂别人的事情，而且对于分裂的情况经常去做调解，帮助他们重新和合。经常做这种善法的缘故所以感得这种牙齿清净密严的相。

第十九种妙相“净齿长短粗细匀”，就是讲清净的牙齿长短粗细都非常均匀，没有牙齿生长特别夸张的情况。获得这种让人看了很悦意的殊胜相的原因，也是在因地时经常布施让人悦意生喜的食物或资具，就能够感得这个相。

让人生喜的资具可以从两方面去理解：一方面就是这个物品本身具足特殊功德或有让人见而悦意的相，也是算一种比较好的东西。一般来讲，质量好的东西让



人见而生喜。还有一种让人悦意是能够针对对方的喜好给他做布施，因为每个人的想法不一样，所以喜好东西不同。这些菩萨会首先观察，观察后再给对方做这种殊胜的布施，让他非常的欢喜。这两种理解的方式都可以，因此他就能感得“净齿长短粗细匀”的妙相。

第二十种妙相“大牙极胜洁白性”，是讲佛的上下四颗大牙是极胜洁白的自性，一方面很殊胜，一方面有洁白的自性。获得它的因是什么呢？就是佛在因地时，他的身语意三业没有丝毫垢染，因此能够感得这种殊胜妙相。

第二十一一种妙相“难思无边广长舌”，这是佛的不共的相，即难以思议的无边的广长舌相。一般来讲，这个广长舌很细很薄，伸出来之后可以覆盖到发髻。有时如果有必要，可以覆盖整个三千大千世界。佛陀有时在宣讲殊胜善法之前，会示现广长舌相，在调化众生的时候也会示现广长舌相。

例如，一次佛陀在村子里化缘，因当地有一个村庄受到了国王的蛊惑说不能供养佛陀，谁供养佛陀就罚款三百元，有这样一种规定。因此当佛陀去村庄里面化缘时没有人供养，后面碰到一妇女对佛生起信心，给佛供养了一般的饮食，佛陀就给她做授记，说你得到了怎样大的功德。当时旁边有一个婆罗门，就说这个沙门怎么喜欢说妄语，只是供养了这么简单的食品，怎么可能得到这么多的功德呢？

佛陀说：“你是否看到城市里尼拘罗树的种子？”

婆罗门说：“看到了。”

佛陀说：“种子的因有多少呢？”



婆罗门说：“种子的因很小。”

佛陀说：“长出的树有多大呢？”

婆罗门说：“非常大。”

佛陀说：“你说的这个谁能相信呢？”

婆罗门说：“我亲眼看到的。”

这时，佛陀就显示了广长舌相。显示之后，佛就说：“因果规律就是这样增长的，何况是有情对于佛产生信心，供养食物，这样的因果更加增长广大。”

佛陀问婆罗门：“在你们经书中，有没有记载说有这种广长舌相的人，会说妄语的情况？”婆罗门说：“绝对没有，在我们经论中也没有说，有广长舌相的人会说妄语。”意思就是说有广长舌相的人绝对是不说妄语的。这时佛给他讲法，他就心开意解。然后他给其他人讲佛陀的殊胜功德，其他人就宁愿接受罚款，也要对佛陀进行供养。后来国王也请佛去接受供养，因此这样的规定就自然消失了。

所以佛陀也会适时以广长舌相来度化很多众生。能够显现这种广长舌相的，都是生生世世不说妄语，只说诚实语，自然而然就能感得这种无边广长舌相。

第二十二种妙相“品尝诸味得胜味”，也是讲佛陀的舌相，表示佛不管食用什么样的食品，哪怕是腐烂发臭的食物，在佛的感觉中都是殊胜胜味。

佛陀在因地时，经常给乞丐布施善妙的饮食。不是把自己家中几天不吃的剩饭剩菜布施了，如好不容易看到乞丐来了，一股脑把自己不用的，或很腐败的东西全部倒给他，不是这样的。而是经常给些好东西做布施，满足他们的心愿。长时间这样行持，就能感得到“品尝



诸味得胜味”的妙相。

当然，佛安住在本性中，食物不管是不是胜味，对佛来讲丝毫没有执著。但是佛在调化众生，要众生知道修持这样的善行，就会得到这样殊胜的功德。而且，佛陀度化众生是在众生的群体里面，所以当别人知道佛陀有这样殊胜的功德时，也会承许佛也是福德圆满者。这个问题也讲到过，阿难尊者品尝佛嘴里的马麦，有百味饮食的味道。所以不管食用怎样的味道，佛陀都能得到胜味的殊胜妙相。

第二十三种妙相“迦陵频伽自然声，梵音清澈深远闻”，迦陵频伽就是好音鸟，声音非常好听。佛陀发出的这种妙音是不经造作的自然声，而且所发的妙音清澈、深远都能够听闻。一方面是佛陀说话没有发音不清的情况，每个人都听得清清楚楚。而且佛的梵音的特点是深远都能听得到；另一方面，指佛陀讲法，不需要其他的造作，都是自然声。

佛陀的梵音非常清澈悠远。无论坐在跟前的人还是坐得很远的人都能听得清清楚楚，这是非常善妙的。有点像现在的喇叭，坐在前面的人和坐在后面的人通过喇叭传音都能听得非常清楚。而佛当时传法的时候是不需要喇叭的，是通过佛陀自己的功德力如实呈现的。

有时候人很多，我们要让坐在后面的人能够听得很清楚，就只能喊了。但是如果大声喊，坐在前排的人耳朵肯定受不了。佛陀在讲法时，不需要大声喊，就轻轻地讲话，坐在第一排的人不会震耳朵，坐在最后一排的人也不会听不清楚，这就是讲到佛陀的梵音很深远。



深远到什么程度？神通第一的目键连尊者为了观察佛的音轮，飞到很多世界之外，这时一听佛陀的梵音还在耳边清清楚楚，仍没找到梵音的边际，导致神通用尽无法回来。后来目键连就请问当地的佛陀，怎么回去？当地的佛陀告诉他忆念本师释迦牟尼佛，于是通过佛的加持他刹那之间回到了南赡部洲。

佛陀的梵音并不只是说在某种场合中，不用扩音器就能让所有的人都能听得清楚，不仅如此，乃至于无边的世界之外，当神通第一的尊者神通用尽，没办法回来的时候，都还能听到佛陀的梵音在耳边，没有停止，这些功德不可思议。

“梵音清澈深远闻”，成就此功德的原因是佛陀在因地的時候经常说诚实语、说如理如法的语言，不说伤害别人的恶语。这样自然而然感得这种功德。

众生感得像佛一样的功德是不可能的，因为众生毕竟是福德没有圆满。但是，如果众生经常能断除粗恶语，经常能说真实语，他在人间也会实现一种妙音。现在世间上的人与人不一样，有些人说话的时候让人听着就非常舒服，发音又清晰，比如唱歌或者朗诵等很多情况。有些人发音就没有这样的功德，听也听不清楚，有些时候听起来烦的感觉。这方面就是自己以前修善、修恶的差别不一样，导致声音也会有很大的差别。

第二十四种妙相“眼如莲花”，是说佛陀的眼睛就像青莲花一样，非常细长，非常好看。

眼如莲花的这种相是佛陀在因地的時候，经常通过慈悲心去看众生，而不是恶狠狠地经常盯着别人。佛陀在看别人的时候都是很慈爱的眼光，经常性这样去



做，他的眼根自然而然就会发生变化，有一种相似等流的因缘。

所以，众生与佛的修法差得非常远。尤其有的时候看到城市中的很多人，他们都是这样瞪着你，或者觉得像是有什么仇恨一样，不会很慈爱地去看对方。但是，修行者菩萨有这样的菩提心，他在看众生的时候就不一样。

好多修行人，他没有到达菩萨的境界，但是他接触到了佛法之后，看众生的眼光就不一样。虽然他还没有证得菩萨的那种境界，但毕竟受到这样的教育、了知这样的因果的缘故，自然而然内心得到一种净化，所以他的眼神看别人的时候，也是非常柔和。

第二十五种妙相“牛王睫”，像牛王的眼睫毛一样。牛王的眼睫毛浓密黝黑，而且是不杂乱的自性，所以牛王的睫毛也是一种非常好的妙相。佛陀因地的時候心很正直、不谄诌，就会感得犹如牛王睫毛一样的妙相。

第二十六种妙相“具净白毫严饰面”，这是讲佛陀殊胜的不共功德。佛的两眉之间有殊胜的白毫严饰整个面孔。按照讲记讲，这个殊胜白毫抽出来的时候可以打一肘，如果不抽的话，它可以右旋而安住。这是非常善妙的妙相，是严饰整个面孔的。

佛陀因地的時候，修持这种殊胜的因缘，就感得这种殊胜的相。每一个相好都不是无因而来的，都有相似的因缘。这个具净白毫严饰面的因缘是佛在因地的時候，对于佛法僧三宝这些应赞之处经常赞叹；对于修行者的修行，该赞叹的地方也是经常赞叹。所以像这样经常赞叹应赞之处的缘故，就感得这种清净白毫严饰面



的白毫相。

第二十七种妙相“顶有肉髻”，佛的顶上有这样的肉髻，又好像发髻一样。有两种解释，一种是讲这样的肉髻一般人看不到，所以叫无见顶；第二种解释是不管从哪个方面看也看不到顶端，所以叫做无见顶相。

我们在佛像中都可以看到佛的肉髻之相。顶有肉髻的因就是佛在因地的时候经常地礼拜，礼拜上师或者佛陀也能感到肉髻相。还有就是接送上师、善知识，也是能够得到这种肉髻之相。

第二十八种妙相“肤金色，清净细薄众生尊”，佛陀的皮肤是金色的，而且清净细薄成为一切众生的最尊贵的供养之处。肤金色相是以释迦佛为例，如果是药师佛，皮肤就是蓝色或琉璃色的，还有很多佛皮肤是红宝石色等等。麦彭仁波切的注释中讲，“肤金色”主要是指具有善妙光泽，跟随不同的佛会显现不同的颜色。

这种殊胜妙相的因，就是由于以前没有任何悭吝心去布施很多善妙的衣服、饮食等等资具。

第二十九种妙相“一孔生一细柔毛，右旋细轮向上靡”，佛的每一个毛孔生一根细柔的毛，而且这个毛右旋细轮向上靡，它右旋而上就像轮子一样。一般的人每一个毛孔中不一定会生一根细柔毛，而且即便是一个毛孔生一根毛，这个毛也不一定是很柔软的，即便是很柔软，也不会是右旋而上。这方面就讲到了佛的一孔生一根毛的殊胜妙相。

生此妙相的因是什么？是在因地的时候对于上师、善知识的教言平等地去纳受、平等地去修行，所以就能够在感到一孔一细柔毛相。



第三十种妙相“净发严如琉璃宝”，就是讲佛陀的头发紺青色的相。佛陀的头发一方面很柔软，一方面是紺青色即黑中带蓝的那种颜色，这种紺青色就像琉璃宝一样。如是的妙相怎么样获得的呢？就是佛陀在因地的時候，断除了以兵器等器杖殴打众生的发心和行为，乃至他身上不佩带这些东西，从内心断除了伤害众生的缘故，所以他的头发很清净犹如琉璃宝。

第三十一种妙相“身量端似尼拘树”，佛陀的身量很端正，双手展开的距离就是他的身高，犹如尼拘树⁸¹一样的妙相。像这样身量端严，也是佛陀在因地的時候能够善巧地将众生安置在三摩地中，像这样就能感到身量端似尼拘树的殊胜功德。

第三十二种妙相“普⁸²贤⁸³无譬大仙人，那罗延力坚固身”，这里的普贤不一定是普贤菩萨，这个普遍贤善的无譬大仙人，就好像那罗延力所具足的坚固的身体一样。佛的身体非常坚固，不受四大的损害，远离一切的伤损、生老病死而住。

佛陀这种犹如那罗延力的坚固的身体也是因地的時候修建佛像、佛塔，或者给众生作无畏布施，这样就断除很多的恶业，就能够获得这样的坚固身。如果我们有因缘的時候，能够经常修佛像、修佛塔，或者经常放生等等，像这样我们的这个身体也会好。为什么会这么坚固？就是因为经常做无畏布施，制作佛塔、佛像，让众生供养礼拜，逐渐就能够获得这种那罗延力的坚固

⁸¹尼拘树也是长宽平等。

⁸²是全部的意思。

⁸³就是贤妙的意思。



身。

以上讲了三十二种妙相不可思议，这三十二相就是佛在经中所说的，一切种智人王大丈夫功德相。不可思议的意义，第一个是指时间不可思议。佛陀经过了三个无数劫，当然有些地方说百劫修相好的，但是从这个地方来讲，整个这种修法，从最初发心到最后结束，都可以作为妙相的因，也可以成为成佛的觉悟的因。所以说从这个方面讲的时候也可以说是三个无数劫，这就是时间方面的不可思议。

第二个方面就是心乐不可思议，就是讲菩萨在修这些法的时候，他的心就是利益众生为主，所以是心乐不可思议。

第三个就是品类不可思议，前面我们讲的只是很多因的其中的一部分而已，真正来讲他是断一切恶、行一切善法，修持的品类不可思议之多，而且不是一生一世行持善法，而是很长时间对一切善法的品类都修持，对一切恶法的品类全断除，这方面就是一种不可思议。总共描绘为三十二相。

这三十二相实际上龙树菩萨《大智度论》中也提到过这个问题，这三十二相就是佛所具足的不变的相呢？这个不一定。因为这个三十二相是相应于当时中印度的人的喜好如是地示现、如是地宣说。

如果是换了一个地方，这三十二相的名称、相好就不一定相同。主要是跟随一部分人的审美观或者喜好来安立。而且这个地方所讲的三十二相很多时候都是看待一般的人。有一部分可能是报身所具的三十二相，因为看待的是清净的菩萨；化身的三十二相看待的是



不净的所化众生，所以说报身也具三十二相，化身也具三十二相。

如果我们从这个角度来分析的时候，报身所具的三十二相和化身所具的三十二相，应该还不是完全相同，但是总而言之，佛经中所描述的三十二相就从这个方面来可以了知。

壬二、以能表比喻归摄

犹如无云空月色，秋季湛海水中见，
如是正觉坛城中，佛子能见遍主身。

“犹如无云空月色”，犹如无云的空中显现的清净皎洁的月色一样，虚空中可以见到的天月。“秋季湛海水中见”，就是在秋季非常湛蓝清净的海中也可以见到月影。这两个比喻一个是天月、一个是水月。

“如是正觉坛城中，佛子能见遍主身”，如是在这个正觉佛陀的坛城之中，这个佛子就能够见到遍主的身相。

有两种坛城，一种是指清净的众会坛城⁸⁴，在报身的坛城中，清净的所化佛子能够见到报身三十二相。一种是化身的正觉坛城中，这些佛子能够见到遍主的化身相⁸⁵。天月和报身坛城对应，水月和化身坛城对应，跟随不同的善根福报分别见天月和水月，分别见到报身和化身的三十二相，像这样通过能表的比喻来进行归摄。

⁸⁴ 这个坛城有众会的意思，就是很多人聚集在一起。

⁸⁵ 就是佛陀的化身之相。



庚三、以经教了知彼等功德

如是六十四功德，各自所具成就因，
及其次第当依照，宝女问经而了知。

“如是六十四功德”，离系果的三十二种和异熟果的三十二种，加起来六十四种，通过经教来了知这些功德，

“各自所具”每一个法的功德和他们各自成就的因，以及安立的次第应该依靠《宝女所问经》来如是地了知，这就是通过经教来了知了他们的功德。当然宣讲十力、十无畏、十八不共法的经典还有很多，宣讲三十二相的经典也有很多，但是此处我们说主要是依靠《宝女所问经》而了知。

今天就讲到这个地方。



第四十三课

今天继续宣讲弥勒菩萨所造的《究竟一乘宝性论》。

《究竟一乘宝性论》即《大乘无上续论》有七个金刚处。佛法僧三宝所得的自性，前面已经做了安立，现在讲能得的因缘。能得的因缘中，能得的近取因是如来藏，能得的具有缘是菩提功德和事业。如来藏近因和菩提在前面已经安立完了，现在宣讲佛的功德。

关于佛的功德，我们了解了很多佛的证悟、佛断除一切障碍等种种殊胜的功德。在很多佛传中，看到佛调化众生而显现神通等殊胜的功德，这些功德归摄起来，就是这里所讲到的异熟果和离系果的功德。

在学习佛法的过程中，了知佛具有怎样的功德相当重要，就如同前面我们学习的，必须要了知佛所证悟的菩提的自体一样重要。如果真正了知了佛的证悟的状态以及证悟之后能够获得怎样的功德，有利于对我们所皈依的佛陀产生殊胜的信解。因为此处按照科判的次序，把菩提功德和事业作为现似他相续的助缘。既然是助缘，当然要帮助后学的佛弟子产生必要的功德。

我们要产生怎样的功德呢？首先要产生的是信心的功德。我们要皈依佛陀，皈依三宝，那佛陀到底具足怎样的圆满功德呢？通过前面的学习，我们知道菩提就具备了这样的体性，如在功德品中提到的种种离系果、异熟果，以比较详细的方式来让我们了知。

而且在学习离系果、异熟果的过程中，对于所获得的每一种功德的因也做了安立，让我们知道，佛陀在因



地的时候，也像凡夫人一样，修持了很多殊妙的善法。我们现在皈依佛陀的时候，一方面对佛证悟了圆满的功德所现前的菩提和证悟圆满的功德会产生信心，另一方面对于佛陀在因地时的修法，也会产生信心。

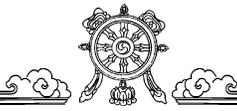
对于后学的佛弟子来讲，对佛产生真实不虚的清净信心，必须要经由这样一种安立。否则如果只是说佛的功德很圆满，让我们自己去数一数到底佛具足怎样的功德以及功德的种类、安立的方式怎么样，心中就不一定有底。在皈依佛或者劝别人皈依佛时，说佛具足怎样的功德，也就不一定能够打动自他而在内心产生非常清净的信心。这方面很殊胜，必须要了知所宣讲的金刚句。

从自己修持佛法的角度来讲，我们跟随佛陀而发了菩提心，最后将得到怎样的功德自性？此处讲到了佛所获得的菩提的本体，以及获得菩提证悟之后所显示的离系果和异熟果的功德。

此处所讲到的离系果和异熟果的功德，按照已经完全现前如来藏的佛的角度来讲，属于现在相续中完全现前的。对于后代的佛弟子、发誓成佛利益有情的人来讲，这样的功德也必将获得，只不过时间上也许稍微远一点，或者是以隐藏的方式具足这样的圆满功德。

如果好好地按照佛的教言集资净障，或者通过闻思修的次第趣入佛法的殊胜意义，总有一天也将获得这两类功德。所以，为了产生殊胜的欲乐及想要修道的心，了知这样的功德必不可少。

另外，对于佛的功德进行宣讲，也有赞应赞的殊胜必要，即赞叹应赞之处。佛陀本身具足这么圆满的功德，



如果大家都进行赞叹，能够影响其他的很多人。

虽然对于佛陀的功德，无论赞叹与否，对佛而言没有任何增减。但是如果大家都做这样殊胜的赞叹，很多人就会了知佛所具足的功德，就愿意对佛产生信心，对于获得功德的因也有兴趣学习、修持。如果大家都不赞叹，虽然佛具足很殊胜的功德，但由于大家不了知，从这个角度讲，也没办法利益更多的众生。所以，对于赞叹应赞之处，也有殊胜的必要性。

在学习功德品的时候我们要了知，佛所具足的无论是法身相续所摄的功德，还是色身相续所摄的功德，都不要认为和我们没有关系，这当然有关系。因为对于产生信心、随学佛的足迹、自己付出了之后所得成果的角度，都会产生殊胜的提示的作用，各方面都有很大的必要性。

对于功德本身，前面已经做了观察，今天要讲第四个问题。再进一步通过比喻意义归摄，来进行安立两类功德。

庚四、以喻义复摄其义分二：一、总说喻义相同；二、别说彼等各自喻义对应。

辛一、总说喻义相同

由无毁坏无羸劣，无与伦比无动故，
次第金刚狮子王，虚空水月喻显示。

这里讲到了“无有毁坏”、“无有羸劣”、“无与伦比”和“不动”这四个意义。对照的次第犹如金刚、犹如狮子王、犹如虚空、犹如水月的比喻，来显示殊胜的功德法。



“无有毁坏”主要讲到了十力。十力是善抉择的自体，能够摧毁一切无明的邪见，而自己并不被其他法所摧坏，犹如金刚能够摧坏其余坚硬的东西。

同样的道理，佛陀的十力能够摧毁一切处非处、业异熟等的无明邪见，这些无明和邪见反过来能不能对佛的功德做摧毁，造成类似两败俱伤的情况呢？不能。因为之所以能够形成这样的无明，是不了知实相，而佛陀了知实相之后，种种无明自然而然消失无形，不可能出现对证悟圆满的佛陀的相续再重新染污甚至达到一定程度这样的情况。这是讲“无毁坏”的意思。

第二个：“无羸劣”，是指没有示弱的、下劣的情形出现。主要讲佛陀的四无畏的自体是坚固的自性，内心获得圆满的功德，于内于外都没有任何羸劣之处。内心不会发虚，外在也不会显现很害怕的样子。佛陀在自己的内相续中，在外面示现的时候都是坚固无羸劣的自性，这个比喻就犹如狮子王一样。

狮子王在独处的时候，内心没有丝毫的畏惧，行走于眷属中的时候，也没有丝毫的畏惧。佛陀行走在弟子中时，不需要像一般人一样，刻意修缮自己的行为。

而作为一个凡夫人，如果他拥有一批弟子，在弟子中，他就会提醒自己，走路的时候应该怎样走，说话的时候应该怎样说，应该怎样去表现。为什么会这样想呢？因为他的内心还没有获得无有畏惧的境界，所以他的行住坐卧都要有所观待、有所造作。

佛陀不需要考虑应该怎样走路，怎样说话，佛陀种种行走、种种说话，全都是相应于究竟实相。一定要去寻找佛的过失和缺点，也没办法寻找到任何。在弟子中，



无论是做回答还是做种种的教化，佛陀都没有丝毫恐惧，他已经在内心圆满地照见了实相。

所以，佛陀外相显现的时候，不会在弟子中有畏惧的地方，也没有需要隐藏的地方。比如在暗处的时候有某种过失，但是在大庭广众之中就想方设法把这种过失包起来，很多凡夫人的相续中存在这样的情况。但是在佛的相续中，绝对没有这种情况出现。因此就如狮子王一样，在独处的时候没有畏惧，在行走的时候也不需要观待其他人。这就叫做“无羸劣”。

“无与伦比”主要讲的是十八不共法，没有任何一个圣者或者凡夫的功德能和佛的功德相比。一般的世间人会认为，佛曾经出世过，他是一个很善良、很有智慧的人，给世界的文学、宗教作出了一定贡献，最后去世了。

但是，从佛弟子对佛留下来的经典，或者佛描绘的一些情况来看的时候，佛根本不像是像一个一般的世间好人一样的功德，而是各方面都无与伦比。

无论是佛陀所讲的经典，还是所作的种种调化的事业，佛陀的功德都无与伦比。具体表现为十八类不共法，完全可以体现出佛和其他一般的众生、外道、二乘以及菩萨完全不同的地方。所以，应该了知佛无与伦比。

关于佛的无与伦比，《宝性论》并没有刻意地营造佛就像上帝一样高高在上、坐在空中看着我们成天顶礼膜拜的那种境界。原因是十八不共法这样的佛功德在每个有情相续中都具足，只要精进修持，都能够得到这样的殊胜功德，而并不是佛陀永远高高在上，每个众



生只能做他的属民，没有这样安立和宣讲。

而且，十八不共法中的无与伦比，都是从超越了分别心的角度进行安立，所表达的意义永远都是和实相相合。有情相续中也具足这样的实相，从这个角度讲，有情和佛是平等的。而且，如果精进修持，也能够达到像佛一样的境界，这方面也是平等的。再者，从离戏无分别的角度来讲也是平等的，仅仅取决于自己有没有办法安住以及真正去现前。

在《宝性论》以及佛的其它教法中，都提到了佛无与伦比，很神圣，从一定角度来讲，的确没有人能够和佛相比。但是，所传递出来的另外的一些信息比较容易被一般的人们所忽略，而我们所忽略的恰恰就是最重要的信息。

一般的人总是喜欢看佛的身高有多少，佛的相貌如何端严，佛陀调化众生的时候是怎么样将他制服的，怎么样让众生无话可说的……，总喜欢关心这些比较新奇的东西，而对于佛陀所传递出来的，比如无分别智慧、自他平等、佛和众生平等等种种信息，似乎就没有兴趣。这就是众生之所以成为众生的原因之一。

所以，我们在学习《宝性论》的时候，一方面要了知佛殊胜的智慧，赞叹佛的智慧之伟大；另一方面也要了知，佛所具有的功德智慧，在我们自己的相续中本自具足，任何一个众生通过合适的方法去修持，都能够现前这种无与伦比的功德。所以，这里的“无与伦比”也体现了一种超越分别心的境界，因为其他的有情都具足分别心的缘故，所以，它成为和其他有情的不共之处。

“无与伦比”犹如虚空，是指虚空和四大是无法相



比的。四大属于色法所摄，而虚空不属于色法所摄，从这个角度来讲，通过虚空来表示十八不共法的无与伦比的特色。

最后一个就是“无动故”，通过水月喻来显示。“无动”讲到了佛陀的异熟的功德，异熟的功德就是前面学习过的三十二妙相。三十二妙相在报身相续中具足，在化身相续中也具足，在示现的时候，对外都是示现三十二妙相。

三十二妙相为什么称为不动呢？因为是在法身不动的基础上，如是在所化众生面前示现了这样的异熟功德，所以叫做无动。就好像水月⁸⁶，在虚空不动的同时，显现上有空中的月亮，在空月不动的同时，显现了水月的自性。如是随缘进行显示，所以通过水月喻来显示佛陀的相好。

尤其是在凡夫人面前，以水月的比喻来描绘佛的相好，更有其不共的必要性。登地的菩萨对于佛的报身不会有耽执，因为菩萨已经具足证悟空性的功德以及很强的如理作意的智慧。登地以上的菩萨缘佛的报身只会产生种种的功德，而不会产生任何过患。

佛陀在《金刚经》中讲，“若以色见我……”这恰恰是针对凡夫人的。凡夫人容易着相，登地菩萨会不会缘佛的报身着相呢？会不会“若以色见我，以音声求我……”？菩萨相续中是不会产生这样的执著的。凡夫人最喜欢缘种种的相产生种种的执著，这和佛示现相好、出世说法的本义相违。

⁸⁶ 水月也有天月和水月两层意思。



此处如果用水月的比喻来显示化身，就意味深长了。水月是现而无自性的，说它没有显现，它有很清楚的显现；因为很清楚的缘故，说它是实有的，水月也不会体现出这样的含义来。因此佛的相好犹如水月，虽然显现，但是没有丝毫的自性。

从一个角度来讲，佛陀化身的相好是从报身流现出来的，它是一种影像，前面我们在讲九种比喻的时候，最后一种比喻就提到佛的化身是从种种报身等流现而出的一种影像。

在此处讲到了水月，水月是天月的显现。在地上面有水，水器就代表众生的相续，天空中的天月代表报身，如果有了报身的自性，也有了地上的水器，因缘和合之后就会在水器中显现水月。如果有了报身殊胜的功德，再加上有了众生所化的清净的相续，二者因缘和合，佛陀就会在众生面前示现从兜率天下降，在南赡部洲示现十二相成道的事业。

水月的比喻也体现了佛的化身现而无自性，让后学的弟子一方面要了知佛殊胜的相好，一方面能够帮助众生获得解脱；此外，也要知道不能执著佛的相好，应该通过佛的相好来趋入究竟实相。这是佛讲这些相好最主要的目的。前面的四类功德法是通过四类义和喻对应的方式来进行安立的。

辛二、别说彼等各自喻义对应分二：一、宣说离系果法身之功德；二、宣说异熟果色身之功德。

壬一、宣说离系果法身之功德分二：一、展开以比喻表示；二、归纳无差别之理。

癸一、展开以比喻表示分三：一、以金刚喻表示十



力；二、以狮子喻表示无畏；三、以虚空喻表示不共法。

子一、以金刚喻表示十力分二：一、别别表示；二、共同表示。

丑一、别别表示

初六中三后一力，依此十力之次第，
遣除所知三昧障，以及习气诸障故，
如甲如墙如稠林，刺穿摧毁截断故。

这里通过别别的表示了知十力犹如金刚一般的含义。“初六中三后一力”，因为所诠的意义有不同的所断，所以就把十力分成了三段。

第一是“初六”，就是讲到了在十力中的前六类法。也就是说，处非处的智力、知业报的智力、知根胜劣智⁸⁷、了知种种界智力⁸⁸、种种信解⁸⁹、知遍趣行智力。这是前六种。

中三主要是和禅定有关，讲到了染净的等持智力⁹⁰，还有了知宿命之力和天眼通智力。

最后一种力讲到了漏尽智力，也叫寂灭智力。

“依此十力之次第”，通过十力安排次第。“遣除所知三昧障”，前面的六种主要是遣除所知的障碍，中三主要是遣除三昧的障碍，因为中间三种都是和禅定有关。“以及习气诸障”，后一力遣除习气诸障⁹¹。这些障

⁸⁷ 上中下三种根基的胜劣智。

⁸⁸ “界”就是种姓的意思，包括小乘声闻种姓、缘觉菩萨种姓等。

⁸⁹ 种种不同的信解，有些人喜欢念佛，有些人喜欢持戒等等。

⁹⁰ 对于染污的禅定和清净的禅定的智力。

⁹¹ 前面提到叫烦恼障也可以，或者此处讲的习气障，是指和习气或者烦恼习气有关的障碍。



碍次第“如甲如墙如稠林，刺穿摧毁截断故。”所知障所摄的六种无明犹如铠甲，如果众生披着铠甲，一般的对治对他没有办法，所以只有通过佛犹如金刚一样的六种智力能够刺穿这样的铠甲。比如处非处、业异熟，哪些因是真正的处，哪些是非处？一般众生的无明铠甲很坚硬，通过自己的力量或者通过一般的世间的哲学宗教，很难刺穿铠甲。

比如一个人说业因果不合理，或者认为异熟不合理，这种所知障实际上非常厚，一般人通过宣讲这些很难刺穿他的邪见。佛的殊胜的十力中的处非处之力、业异熟之力等等现前之后，这些铠甲就显得不那么坚固了，一下子就可以刺穿这些人的邪见。我们知道所知障所摄的六种无明犹如铠甲，只是佛的智慧刺穿的对境。

如墙，主要是指三昧的障碍犹如厚墙，把众生困在房子里面或者挡住去路。三昧的障碍包括昏沉、掉举等，如果不清净掉，很难了知一切万法的究竟实相。中间的三种无明犹如墙。

如稠林，是讲习气诸障。种种的烦恼习气，不管是根本烦恼还是随烦恼，犹如稠林一般，众生处在其中，没办法真正获得解脱。

“刺穿摧毁截断故”，这方面讲到了佛智犹如金刚杵能够刺穿铠甲、能够摧毁墙、能够截断稠林。金刚杵的力量无坚不摧，当然和现在世间上我们看到的金刚杵不一样。现在我们世间上的金刚杵是表法的，如果拿一个金刚杵去敲墙或者刺穿铠甲，从这个角度来讲，似乎没有显现很强的实力。但是帝释天手中的武器金刚的确是一种利器，对于铠甲，金刚杵一下子就刺穿了，



这些墙也能被金刚杵摧毁，稠林也能被金刚杵截断。

此处以这种利器作为佛十力的比喻。佛的十力也非常尖锐。其他的无明没办法阻挡佛智慧的金刚杵。这是讲“别别表示”，我们就把十力对应十种无明分为三段，分别通过金刚进行摧毁、刺穿和截断的情况。

丑二、共同表示

共同表示是讲金刚具有怎样不共的特色。主要是讲金刚的方面。

重精坚固不坏故，大仙势力如金刚，
何以沉重由精华，何以精华由坚固，
何以坚固由不坏，不坏是故如金刚。

“重精坚固不坏故”，金刚有四种特点：重⁹²、精⁹³、坚固和不坏。因为具足这四种特色的缘故，“大仙势力如金刚”，大仙⁹⁴就是指佛陀。此处所讲到的是佛的功德，大仙的势力就是讲佛陀的十力，犹如金刚无坚不摧。

金刚有沉重等的含义，以前在《佛传》中讲过，金刚持是右手抓着金刚杵。当时在灵鹫山，金刚持和佛陀以及很多凡夫圣者在一起，阿闍世王来拜见佛陀，他看到金刚持手中的金刚，就想知道到底有多重。这时金刚持就把金刚杵放在地上，让他去举。阿闍世王是大力士，单手可以把大象举起来。他想：“这个金刚杵这么小，随随便便就可以拿起来了。”但是他去举的时候，使尽了全身的力气，满面通红，可金刚杵纹丝不动，他这才

⁹² 沉重。

⁹³ 精华。

⁹⁴ 有时候大仙是指十地菩萨，有时是指佛陀，关键看出现在什么场合。



知道金刚杵非常沉重。

帝释天看到阿闍世王没有把金刚杵举起来，他也想试一下。帝释天也经常用金刚杵作武器，他觉得这金刚杵和他的没有什么差别。结果帝释天也没办法移动金刚持的金刚杵。

后面目犍连尊者也去了，目犍连尊者神通第一，他一使用神通，整个大地在颤抖、江河在咆哮，但是金刚杵纹丝不动。最后，金刚持用右手把金刚杵很轻松地抓在手上。

从这方面讲，金刚杵具有很沉重的自性。这是传记中从金刚杵的表象讲的。帝释天手中的金刚和金刚持手中的金刚是不一样的，前者是以前仙人发愿后的骨头变成，而后者则是殊胜的断证智慧的表现，它是圣者出世间的功德的体现，所以凡夫人没办法撼动它。二者之间有这样的差别。

“何以沉重”，为什么它是沉重的呢？“由精华故”，金刚是轮涅一切诸法的精华，实际上就是讲如来藏的本性。是一切轮涅诸法精华的缘故，所以它很沉重，从这个方面讲犹如金刚。

此处金刚代表佛智。金刚是一种表相⁹⁵，就像佛菩萨手中的金刚杵，忿怒本尊手上的金刚槌，都是表法的。表的法都是内心中殊胜圆满证悟的境界从外表形式显示的情况。从外面看，我们似乎觉得金刚杵、金刚槌就是一个兵器，但实际上它所表示的是殊胜的境界和智慧。此处金刚所表示的是佛的十力，当然就是一切轮回

⁹⁵表法的一种相。



涅槃的精华。所以从这个方面讲，金刚就有一种沉重的自性。

“何以精华由坚固”，怎么样表示它是精华的自性呢？“由坚固”，通过坚固可以表示，主要是说这种精华远离有为法、远离刹那生灭的自性，是一种无为法的本体，不是因缘所造作的法，而是具有坚固的自性。

如果通过因缘法所表现，它一定不是坚固的自性；或者它在某种前提下坚固，而在一切时间中不坚固。比如前面我们讲的帝释天手中的金刚杵，是仙人发愿之后，通过仙人遗骨形成的。从这方面讲它是因缘和合的，虽然他的愿力所摄的范围中，这种金刚一直是非常坚固的自性，但是这个金刚杵是不是永远不坏呢？不是永远不坏的。

前面引用《大智度论》的讲法，“金刚虽坚，羊角能坏，”公羊角就能够把金刚杵摧毁。从时间的发愿的前提下它最后会毁坏，从世间因缘法的角度来讲它也会毁坏。

甚至像四大部洲、须弥山这样显现很坚固的东西，最后大限来的时候，还是会彻底摧毁。所以在整个世间中找不到永远不变的法，只要是因缘和合的法一定不是坚固的，这是从粗大的自性来讲。

从微细的角度来讲是刹那生灭，没有一个坚固的自性，第一刹那的法在第二刹那就没有了。如果第一刹那的法在第二刹那没有，怎么叫坚固呢？所以，只要有为法，不管是粗大的还是细微的生灭，都没办法担当坚固的这种殊胜的含义。

这里的坚固为什么是精华呢？因为它是远离了有



为法的无为自性。佛相续中的十力远离了有为法的特点，完全是一种无为法的呈现。它既不是粗大的因缘显现的粗大的法，不会被粗无常所摧毁；也不是微细心识等等有为法而显现，远离了刹那生灭的细无常的变化。从这个方面讲，因为它是无为法的自性，表现出了坚固的含义。

“何以坚固由不坏”，“何以坚固”，通过什么来了知坚固呢？“由不坏”，它不会被违品所摧坏的缘故。任何的违品摧毁不了佛的智慧，就是说佛的智慧胜伏一切。有没有一种障垢或者任何的一种法能够摧坏佛的十力呢？这个方面是永远都找不到的。所以，通过不坏的方式来了知其坚固。

“不坏是故如金刚”，后面还有一个“不坏”，为什么不坏呢？就是讲它能够摧坏其它法，而不被其它的法所摧坏。前面的“不坏”和后面这个不同。前面意思是它不被违品所摧坏，后面这个是说它能够摧坏其它的法而不被其它法所摧坏，有两层不同的含义。“是故如金刚”，所以说佛陀的十力犹如金刚一样坚不可摧。

子二、以狮子喻表示无畏分二：一、略说；二、广说。

丑一、略说

无畏惧故善住故，坚故势力圆满故，

释迦狮子如狮子，于大众中无畏惧。

通过这样四种特色法来表示无畏惧。第一个是无畏惧故，第二个是善住故，第三个是坚故，第四个是势力圆满故。通过这样四种特点赞叹释迦牟尼佛犹如狮



子一样，在整个大众中没有丝毫畏惧。

前面我们讲过，一般的人产生畏惧的因有很多，有些是担心自己的生命受到伤害而畏惧。佛陀不存在这个问题，因为佛陀在因地的时候主动地把自己的身体布施给众生做利益，在很早以前就看穿了生命的本质。而且佛陀从三界轮回中早就已经获得了见道的功德，之后就一般的分段生死中解脱，也远离了无明习气地等，从变异生死中也已经完全解脱，所以佛不可能有死亡的畏惧。

佛陀会不会畏惧财产受到伤害呢？佛陀不会有这种畏惧。因为以前因地的時候也是主动地把自己的象马妻儿等等，曾经很习惯地做了很多次的布施，对财富不会有丝毫耽著。如果对财富没有耽著，就不会有担心财富受到伤害的畏惧心。佛会不会担心名誉、高位受到损伤？从佛陀所修持的因地法来讲，对这些方面的法都不会有丝毫的耽著。

还有一种畏惧来自于我执，因为害怕我受到伤害、害怕我断灭，所以很畏惧。一般人因为怕我受到伤害，比如动摇现在这种舒适、熟悉的生活环境，所以他很不愿意去持戒、不愿意去修持和平时的习惯相反的善法。因为害怕我断灭，他也不愿意修持空性和其他的法。因为有我的缘故会有畏惧，这是一般的人会有反应。而佛陀早就证悟无我，所以不可能有通过我而引发的这种畏惧心。

还有一种畏惧来自于对这些法的未知。我们为什么害怕黑暗呢？因为黑暗中什么都看不到，像这样就会有一种畏惧。如果是白天，你就不会有这么强的畏惧



心，因为你看得清清楚楚。很多人的畏惧来自于对于未来到底会出现什么样的情况不知道。而佛周遍一切的智慧已经了知了一切法的缘故，不会有这种对未来不知的畏惧心。

无论从哪个方面讲，佛这些产生畏惧的因完全不存在，所以从这个角度来讲，佛陀绝对不可能有丝毫的畏惧的理由。此处把所有无所畏惧的因归集成四种特点，就是无畏惧故、善住故、坚故、势力圆满故。通过这四个方面来表达佛无畏惧的特点，这是略说。

下面对这四个因进一步广说。

丑二、广说

正遍知故于何者，无所畏惧而安住，
清净有情与自身，亦见不等故善住，
心于一切诸法中，一缘安住故坚固，
极细无明习气地，彻底越故具势力。

首先讲无畏惧故，为什么无畏惧故？“正遍知故于何者，无所畏惧而安住”，因为佛陀正遍知一切万法，把一切万法的根底都照得清清楚楚，没有任何可以隐蔽的地方，所以无所畏惧而安住。再一个就是了达一切万法的实质。如果不了知一切万法的实质，似乎它有伤害你的自性，但是如果照见了它的本体，它就没有伤害你的自性了。

就好像你虽然看到了藏在仓库里面的小偷，但是你没有胜过他的力量，没办法处在无所畏惧的状态中。但是如果你看到这个小偷是一种幻相或者是一个纸老



虎的自性，这个时候就没什么怕的了。

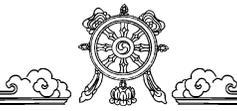
佛陀照见了这些法，就好像是照见仓库里面躲在角落里的人一样，而且完全照见他的底细就是虚妄的自性，没有丝毫的实有自性。这种智慧不单单是了知了一切万法，在了知万法的时候，已经彻底照见了万法的品类，这个时候没有丝毫的畏惧之处。

前面我们提到过，一般的人在看法的时候，只能触及到它的表相，对于很粗大的地方能够了知一点点，对于细无常、空性、究竟的如来藏的自性等方面都没办法照见。但是佛一方面能够照见这些外表的有法的相，进一步了知一切有法的显现全都是假立的，根本不存在一个实有的东西，对它的方方面面都已经完全了知，就不会产生丝毫的畏惧之心。

从这个方面讲，佛的正遍知智慧从很多方面可以体现，产生大的智慧就不会有恐怖，没有大智慧对这些法多多少少都会产生恐怖。

众生为什么没办法做到无所畏惧呢？关键的原因还是在于我执。有了我执之后，世间上再勇敢的人都会有害怕的地方，在某种环境之下都会产生莫名的畏惧，实际上这个畏惧来自于自我传递出来一种畏惧的信息。但是一般的人并不能发现这一点，所以如果没有证悟无我，认为自己再无所畏惧都是没办法做到的。当证悟了无我、了知一切万法的自性之后，自然而然无所畏惧而安住。

第二个“清净有情与自身，亦见不等故善住”。此处所讲的“清净有情”专指第十地菩萨。第十地菩萨的证悟应该在所有的有情中达到最高了，属于有学道最



高的位次。“亦见不等”，佛陀照见的时候，即便是十地菩萨相续中的断证功德与佛相续中的断证功德也没有相等的机会。

“故善住”，所以他自己独自善住的，不需要观待任何人或任何法。

以前我们讲过，十地菩萨的断证与佛的断证，就像牛蹄印水和大海水、一粒微尘和大地微尘的差别。像这样，佛陀照见了最高的清净有情和自己也没有完全平等的机会，所以“故善住”，佛陀没有任何畏惧，完全独自善住。

比如，一个大人在一群小孩子团体中，他有什么可畏惧的呢？没有什么可畏惧的。小孩子里面最大的一个六岁，这个可能是这一群孩子中的孩子王，最厉害，想揍谁就揍谁。在这样的团体中，这个大人会不会有畏惧呢？从他的体力、智力等方方面面来讲，都没有一个和他相等的，这个时候大人就可以独自善住，没有什么可畏惧的地方。相当于这样的一个比喻。

“心于一切诸法⁹⁶中，一缘安住故坚固”。后面就讲到了坚固，坚固是什么意思呢？佛陀对于一切的如所有法和尽所有法都能够一缘安住，所以叫做坚固。

能够完全安住在一切万法的如所有性和尽所有性，这就是真正地了知一切万法的自性。而且能够一缘安住不动摇，这方面就是一种坚固的自性，如果动摇了，那就不是坚固的自性。佛心恒时处于禅定中，所以没有丝毫的动摇之处，也没有任何动摇的因缘。

⁹⁶这个一切万法是如所有法和尽所有法。



第四个讲到了势力圆满故。“极细无名习气地，彻底越故具势力”。连最细微的无名习气地也是彻底超越了，因此佛陀具足圆满的十力，对于所有的障碍都已完全超越。

在所有障碍中，最细微的无名习气地是最难超越的。阿罗汉、菩萨的智慧对于粗的习气和无名能够超越一部分，但是对最细微的无名习气地阿罗汉没办法超越。

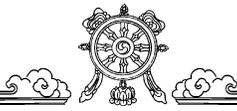
菩萨要逐渐修持，到十地末尾的时候才开始超越无名习气地，而佛对于最初的这些障碍、烦恼，以及最细的无名习气都已经彻底超越了。从这个角度就完全可以体现佛势力圆满。佛彻底超越了所有障碍的缘故，这方面叫具势力。从四个根据可以了知佛的无所畏。

子三、以虚空喻表示不共法

凡夫声闻及独觉，具慧菩萨与如来，
愈上智慧愈细微，故以五大喻显示。
一切世间受用处，故如地水火风大，
超越世出世间相，故不共法如空大。

此处通过虚空的比喻来表示佛相续中不共法的特点。

“凡夫声闻及独觉，具慧菩萨与如来”，此处列出了五类的有情，严格来讲佛不能称为有情，但是从一般方式来讲，便于表示也称之为有情，有时候也把佛称为补特伽罗。凡夫是一类，声闻是一类，独觉是一类，具慧菩萨是一类，如来是一类，列出了五类。



五类有情，“愈上智慧愈细微”，从凡夫到佛之间，越往上智慧是越细微的。凡夫人的智慧在这五类有情中最低劣，因为他没有丝毫证悟的境界，所以他的智慧是最粗、最低的智慧。

在凡夫中也分了三六九等，有很多智慧低下的人，有些是掌握了高端技术的高智慧的人才，像科学家、知识分子等，这方面属于凡夫中出类拔萃的人，但即便是在整个社会中掌握了尖端技术的高智慧人才，他们在分析的时候没有触及核心⁹⁷问题。

他们可以把物质分析得非常细，并能掌握物质里面的部分缘起，但是对于众生之所以流转的根本的无明、我执没有去了知和发现，也没有修持。所以从这个角度来讲，即便是凡夫中出类拔萃的人，在五类有情中只能是最粗的智慧。

第二类声闻的智慧要细得多。因为他跟随佛的教言，观察五蕴无我，把粗大的五蕴了知为空性。既然粗大的五蕴是空性的，这个我也不可能存在。如此他已经证悟了圆满的人无我空性，所以凡夫人的智慧没办法和声闻阿罗汉的智慧相比较。

第三类独觉的智慧比声闻的智慧还要细一点。一般来讲声闻证悟了圆满的人无我，而独觉证悟了圆满的人无我和半个法无我。虽然我们在学《定解宝灯论》的时候将声闻、缘觉罗汉放在一起观察，但是二者之间仍有细微的差别。声闻所证悟的法无我空性非常少，比缘觉还少，所以直接说证悟了圆满的人无我空性。而独

⁹⁷对于怎么样消灭我执这方面，没有人能找到对治的方法。



觉在证悟了粗大五蕴空性的前提之下，在细微的色法和心法中，色法自性也证悟了。这方面比声闻的证悟要深一些。所以他的智慧、神通等从这个角度来讲比声闻要超胜。

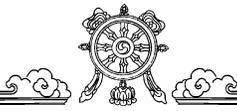
总的来讲把声闻缘觉放在一类，但详细分析时独觉证悟了粗大的五蕴为空性，细微的五蕴中色法也证悟空性，只剩下心法的自性。五蕴中后四蕴没证悟，前面的色蕴证悟了空性，这是独觉的证悟。

独觉虽然证悟了一切色法的空性，但是此处心法的空性没有证悟，他和菩萨还是没办法相比（唯识宗的观点）。虽然（唯识宗观点）菩萨证悟的也是色法的空性，剩下的是心法，但是唯识宗方面是知道一切唯心所造，一切都是心的显现，这是独觉没有去了知的，也不敢承认一切都是心识所造、都是心识所显现。唯识宗所摄的证悟的色法空完全离开四边，而独觉证悟的是离开有边，这方面也有很多的差别。所以即便是有相似的地方，但是独觉的证悟和唯识宗的观点仍然不完全相同。

第四类具慧菩萨。具慧菩萨是圆满证悟二无我空性。对于人无我和法无我的空性都已经圆满证悟，不但证悟了有边，而且离四边的空性也证悟了，所以具慧菩萨的智慧要更加细微。

最后是第五类如来的智慧。如来的智慧是全分显露一切如来藏、遍知一切万法的体性。所以越往前智慧越粗、越往后智慧越细。

“故以五大喻显示”，对这五类有情分别通过地、水、火、风、空五种比喻来显示。为什么要这样显示？



因为五大种也是前前为粗、后后为细。地大最粗，再往上水大要细一点，火大要比水大要细，但是火大比风大粗。后面讲到空大最微细，已远离了色法的自性，直接和佛的智慧相对应。智慧愈上愈细微的缘故，所以以五大喻显示。从这个方面完全突出了佛陀不共法的特点。

下面讲“一切世间受用处，故如地水火风大”，此处讲通过世间共同受用处的缘故，佛的智慧犹如四大一般。为什么佛的智慧是一切世间受用处呢？因为一切世间的圆满、一切世间智慧等功德的增长，都来自于殊胜的佛的功德。

如果没有殊胜的佛的功德，世间没办法产生正见、没办法增长自己的修行、没办法了悟一切实相，所以佛陀的这种不共功德就成为了一切世间的受用之处，就犹如地水火风四大种一样，成了众生滋生之因。

首先很明显的，众生的身体要形成，必须要有地水火风，还有很多食物也是地水火风的自性。因此四大完全成了世间的受用处。从这方面和佛的智慧相比，犹如世间的四大，佛的智慧才能够成为世间的受用处。

后面讲“超越世出世间相，故不共法如空大”，是通过第五大来表示佛的不共法。因为佛的相续的法已经超越了世间、也超越了出世间的种种相的缘故，所以佛陀的不共法犹如五大中的第五大，就是空大的自性。空大不共于前四大，佛陀的这种相也不共于世间和出世间的相，它是完全的不共法。

这里面有三层意思，在使用五大比喻的时候都不一样。第一类讲到了第一个颂词，主要是从愈上愈细的角度来凸显佛和空大对应，是完全不共的。第二个是讲



“一切世间受用处，故如地水火风大”这两句话，是以佛陀的殊胜不共法和世间比喻的前四大对应，地水火风是世间的受用处，与此道理相同，佛的智慧也是世间受用处，所以和五大当中的前四大对应。

第三段“超越世间出世间相，故不共法如空大”，讲了佛陀的不共法超越了世出世间相，犹如五大中的空大和其余四大不共一样，都使用了五大的比喻，但是使用方式不一样。

癸二、归纳无差别之理

此等三十二功德，依止法身无别异，
如如意宝光色形，彼等三者无别故。

“此等三十二功德，依止法身无别异”，十力、四无畏、十八不共法总共有三十二类功德，实际上都是法身的本体。打比喻讲就好像如意宝的光明、颜色、形状，“彼等三者无别故”，这三者实际上都是如意宝的不同的支分。

以上讲完了离系果。

壬二、宣说色身异熟果之功德分二：一、三十二相依报化二身而住；二、以月喻表示二色身。

癸一、三十二相依报化二身而住

见时喜足功德者，所谓妙相三十二，
依二色身即化身，圣法圆满受用身。

“见时喜足功德者”，讲到了三十二妙相，三十二妙相就是让清净的和不清净的所化，见的时候就立即生起欢喜心和满足心，很想立即就皈依佛陀。“所谓妙



相三十二”，所谓的妙相有三十二种。“依二色身”，依靠两种色身而显现。

第一种“即化身”，主要是针对不清净的所化，以化身的三十二相来呈现；第二类“圣法圆满受用身”，这个就是报身，报身是圣法圆满受用之处。一个方面是讲佛自己享用圆满圣法的地方，第二个方面讲清淨的有情源源不断地享受圆满圣法的地方。讲的是三十二相依靠报化二身而住的意思。

癸二、以月喻表示二色身

依于垢净远近众，世间如来坛城中，
见此有情有二种，如现水空月轮色。

依靠垢净的差别、依靠远近众的差别，在世间如来的坛城中见到这种殊胜妙相的有情有两类，两类有情可以见到佛的报身，犹如现于水中和现于空中的月轮颜色一般。

“依于垢净”，如果水器非常污垢，就一点都现不出来。如果不是非常污垢，但也不是很清淨的时候，就能够显现这种很模糊的情景。或者依靠净垢的差别，在污垢的相续中没办法显现佛的影像，在清淨的相续中就可以显现佛的影像，这个清淨和菩萨那种清淨的概念不是一个层次，如此依于净垢的差别，清淨的相续能够见佛。

第二个“远近众”，清淨中又分了远众和近众，远众讲到了当时有福报的外道、世间人、二乘者以及登地以下的菩萨，这些就叫做远众。近众是登地以上的菩萨，这个叫做远近众。



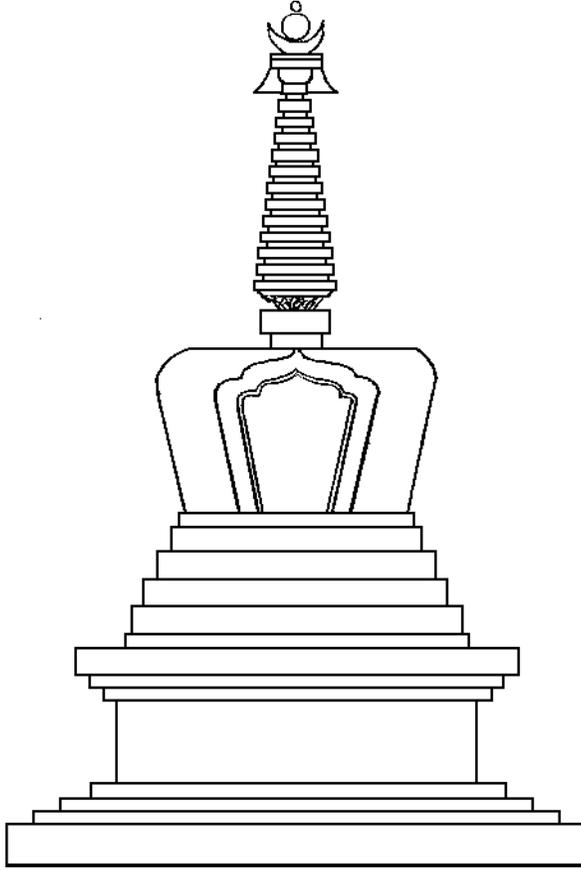
这里讲到的能够见到佛的清净的相续的有情有两类：一个是菩萨的相续，一个是福德圆满众生的相续。

“世间如来坛城中，见此有情有二种”，依靠远近众的差别，在世间的如来坛城中见到了佛妙相的有情有两种。“如现水空月轮色”，一类是犹如见到水月一样不清净的所化，第二类是犹如见到空月一样清净的所化。

如果空中离开了垢染，那么月亮就可以呈现；如果地上的水器离开垢染，水月就可以显现。同样的道理，清净的菩萨到达了清净位就能够见到报身，一般的众生，如果遣除了粗大的障垢，以前发过这些善愿，这个时候也能够在娑婆世界中见到佛陀的化身。以此通过月喻来表示了两种色身。

以上讲完了第三品。

大乘无上续论辩三宝种性功德品第三释终



菩提塔