



目录

第一课.....	3
甲一、论名.....	16
甲二、译礼.....	25
甲三、论义.....	29
乙一、宣说入造论之分支.....	29
丙一、说所诠般若之殊胜性而礼赞.....	29
丙二、说能诠论之必要而立誓造论.....	41
第二课.....	48
乙二、所造论体之自性.....	51
丙一、略说现观之自性.....	52
丁一、以八种现观略说论体.....	53
丁二、以七十义略说分支.....	66
第三课.....	94
第四课.....	141
第五课.....	189
丙二、广说彼之分类.....	200
丁一、别说对境三智法相——三智.....	201
戊一、相无生之现观遍智.....	201
己一、宣说意乐发大菩提心.....	202
庚一、以法相略说本体.....	203
辛一、真实宣说.....	203
辛二、对应佛经.....	214
第六课.....	238
己二、宣说加行遍智道之分支.....	240
庚一、实修法之教授.....	242
辛一、总说.....	242
第七课.....	287
辛二、别说难以通达之僧宝.....	292



第八课.....	333
庚二、教义道加行之抉择支.....	343
辛一、略说差别之本体.....	344
辛二、广说彼等之分类.....	363



现观庄严论讲记

弥勒菩萨著
索达吉堪布译
智诚堪布讲解

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

为度化一切众生，请大家发无上的菩提心！

第一课

《现观庄严论》学习之前，我们应该知道，这个是属于佛陀三转法轮当中的第二转法轮，教义是属于二转法轮的教义。佛陀在三个无数劫之前为了利益象我们一样的众生而发了殊胜的菩提心。佛陀发了菩提心之后，为了让菩提心的誓愿圆满，开始集资净障，积累福德和智慧资粮。其实我们想要达成心愿也是一样的。单单凭一个心愿本身没办法达成我们自己的所思所想，所以我们想要让自己的心愿圆满，必须要有方便，这个方便就是具足顺缘和遣除违缘。而这些顺缘中最根本的顺缘其实就是福德。佛陀也是发了那么大的愿，要利益所有众生，用自己最圆满的智慧帮助众生，让众生获得暂时和究竟的安乐。这么圆满、这么究竟的誓愿绝对缺少不了福德和智慧资粮。所以发了愿之后，一方面开始通过各种各样的途径来坚固自己的誓愿；另一方面



为了让誓愿圆满，修持六度、四摄，修持福德和智慧资粮等等。那么我们发了菩提心也是一样，一方面想办法让所发的愿菩提心，让誓愿不退失，让它再再稳固，在这基础上为了达成这个愿望，我们要闻思修行，要修持布施、持戒等等的一些善法。佛陀为了达成这个愿望可以说修了三个无数劫的时间，把所有该圆满的福德资粮和智慧资粮通过三无数劫的精进苦行已经圆满，圆满之后成就了佛果，然后以佛陀的智慧宣讲了引导众生最殊胜的妙法。

佛陀成佛之后所宣讲的法基本上从显宗侧面来讲是三转法轮。首先是转四谛法轮，最初以五比丘为首，八万天子等等，象这样是初转法轮。初转法轮主要是宣讲四谛、十六行相的殊胜解脱道。这个是针对于根基还没有完全成熟，不一定能够发菩提心入大乘的共同修行者。初转法轮可以让众生从轮回当中获得解脱。

二转法轮是般若法轮，或者叫般若无相法轮。无相是抉择一切相为无自性，这个对一切相抉择无自性其实也是万法的本性如此，一切万法的本性就是无自性。所以为了让众生明了万法的本性，宣讲了般若波罗蜜多，宣讲了一切诸法无自性。

空性法义一般般若波罗蜜多从对境侧面来讲，一切万法都没有实有本性；从另一个侧面来讲，有些大德说般若波罗蜜多的功效，最主要是破执著。如果一切万法的本性是空性，那么我们的分别心就无法缘任何的相而产生执著。为什么我们会产生执著呢？就是对于万法空性这一点没有认知而生起了颠倒执著。这种颠倒执著就是本来没有的认为有，本来是空性的认为是实有



的，所以对于一切戏论的本性、一切戏论的法界实相产生了有、无、是、非这四大分别，产生了这四种戏论分别念。凡夫的想法没有相应于万法的本性而产生了种种实执。所以佛陀在二转法轮中讲到众生所执著的有、无、是、非其实都是错的。

我们认为我的观点是对的，我认为万法是有的，认为是没有的，认为是亦有亦无，认为是非有非无，佛陀说这一切都是错的。一切万法的本性是什么样呢？离开有无是非，这个就是它的本性。

所以般若波罗蜜多一方面宣讲了一切万法本性，一方面为什么又说是破执呢？因为我们所执著的是颠倒的，本来没有什么可执著的，一切万法的本性是空性的、离戏的，所以没有什么可执著的，包括我们分别心所执著的对境和我们执著分别心本身存在，这些都是一种没有安住本性的实执状态，颠倒的状态。

所以一方面从对境侧面来讲，告诉我们是空性；了知了空性之后，反过来从对我们分别心对治的方面来讲，就是破执了。你的一种对有的执著要破掉，这个不符合实际对境，不符合实际情况，有的执著要破掉；无的执著也不符合实际情况，无的执著也要破掉；那么亦有亦无的执著也要破掉，不是实际的实相；非有非无这样的执著也要破掉。

那么一切万法除了这有无是非，归纳起来除了有和无二边之外，再没有第三种执著方式。当我们把这个破完之后，我们就没有什么可执著的，安住在它本来状态。所以万法的本性，般若波罗蜜多所宣讲是万法空性也好，还是说般若波罗蜜多是宣讲主要是破执著法门



也好，都对，都没有什么不对的地方，它是从两个侧面来给我们安立的。其实也告诉我们，我们抉择这个空性到底为了什么？抉择空性一方面是了知万法本性如是，第二个学习般若波罗蜜多法门就是为了让我们的逐渐逐渐打破对一切万法颠倒执著、颠倒分别念，因为只要是我们能够生起的所有的分别念都是错误，都没办法相应它的本性，所以这样所谓的破执不是破一分执，不是破浅层次的执，而是破所有的执著，凡夫人的分别念都是错误颠倒，所有凡夫分别念都要破掉。

在《般若波罗蜜多心经》，或在《现观庄严论》当中所体现的，就是从色法乃至一切智智的执著，比如从对境来讲，我们分别念能认知对境，色、受、想、行、识五蕴；乃至眼界、耳界、意识界；乃至四谛，最后的一切智智，在我们心面前能够浮现出来的东西，从色法乃至一切智智的确都是无自性，都是空性的。我们了知对境—从色法乃至一切智智都是空性之后，我们内心当中认为这个色是应该有的、或者色应该是无的这种执著自然而然就消亡了。乃至如果我们认为佛智是实有的，这个也不符合佛智自己的本性，因为佛陀的智慧怎么可能是戏论的呢？佛陀的智慧不可能是戏论，而在我们脑海里想一个佛陀的智慧，其实是我们分别心面前所浮现出来的佛智概念而已。它是不是真的佛智？不是真的佛智，而是我们分别念加工之后的佛智，这种佛智是不是佛智本身？不是。既然不是，我们就要把它破掉，对这个佛智错误认知要破掉，破掉之后，离一切戏论的佛智才是真的佛智。所以佛陀的智慧一定是离戏的，一切万法本性不管你知不知道，它就是离戏



的。所以我们认为对境是有的或者无的，我们说佛智应该存在，应该不存在，全都是不对的。

所以对对境的执著我们要了知是空性，反过来讲，我们对所有色法的执著，对受想行识的执著，乃至我们对一切智智的执著，全部都是需要远离的，需要打破的。只有我们远离这一切执著之后，分别念寂灭了，实相才会现前。

《智慧品》当中第三十四颂“若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭”，实法无实法都不住心前，那个时候没有余相，没有其它可执著的，这个时候就是无缘最寂灭，无缘最寂灭就是现前本性，它的本性已完全现前。所以我们学习般若波罗蜜多就是为了现前万法的本性，并不是把一个先存在的东西，通过学习佛法之后把它灭掉，好像消灭外在的怨敌一样把它灭掉，不是这样。其实我们认为实有的这些东西，它都不是万法的本性。因为我们在轮回当中流转时间太长，只要我们有分别心，就没办法现前它的本体，所以说我们要学习般若波罗蜜多，学习般若的法门主要是为了，一方面，了知对境是空的；一方面反过来如果了知对境是空，那么我们内在执著，分别念慢慢慢慢也会相应而息灭，息灭分别念之后，本性的智慧就会现前。

三转法轮主要是宣讲善分别，也叫善辨法轮，辨是辨别的辨。善辨法轮是善加辨别、善加分别，有的安立为有，没有的安立为没有。所以第三转法轮有了义的，也有不了义的。不了义的部分是宣讲唯识部分，辨别遍计所执性是没有的，依他起性或者说圆成实性是有的，暂时有或者究竟有，世俗谛当中有依他起性，胜义当中



有圆成实性。必须要安立，如果在究竟当中不安立圆成实性，那就一定是遍计。从这方面来讲，如果没有安立遍计所执性是没有的，如果遍计所执性不是没有的，那么它就一定是有的，如果遍计所执性有，那就错误颠倒了。所以这个从唯识三自性侧面来讲，它也是善加辨别，善加安立，有的一定安立有，没有安立没有。从了义方面来讲，如来藏一定有，无论如何佛智面前的如来藏，常乐我净这个自性一定是存在的。有的一定安立有，没有的这些戏论客尘绝对不存在，所以这个就是三转法轮所安立的。当然二转法轮和三转法轮从本质来讲没什么差别。三转法轮从究竟来讲如来藏本性就是智慧，那么这个智慧，如果我们在学般若波罗蜜多时候，当我们的执著破掉之后，就现前了万法空性这个本体，其实能够现前万法实相本体就是智慧，这个智慧其实就是光明如来藏，只不过它在抉择时没那么明显。如果一旦现证了空性，那么这个现证空性的智慧，我们在名言当中不可能不安立，现证空性的智慧是什么？这个智慧就是佛性就是如来藏本体，最明显功能就是了知万法空性，了知万法本性实相的智慧，这叫做佛性如来藏，也叫智慧光明。这个就是三转法轮的大概意思。

了知这些之后，现在我们学的是《现观庄严论》，《现观庄严论》是属于二转法轮般若波罗蜜多的范畴。那么般若我们前面介绍了抉择万法空性和如何现证空性。中观在抉择空性时候，主要是以遮破的方式，打破我们错误的观念，来显现它的实相。

大家都知道，大恩上师讲记当中也提到，《现观庄严论》最早的缘起是印度的无著菩萨，他母亲告诉他：



生下你的必要性是要弘扬佛陀的教法，所以他自己就立誓弘扬大乘，他就想一定要见弥勒菩萨，在弥勒菩萨前听闻大乘教言，所以他就在鸡足山苦行了十二年，最后现见了弥勒菩萨。弥勒菩萨把他带到兜率天¹，用一个中午时间宣讲了弥勒五论，然后他自己完全通达。

因为无著菩萨一方面他已经苦行了十二年，一方面也是现见了本尊，本具的智慧都会开发出来，所以菩萨应有的功德他全部拥有了。还有一种说法，无著菩萨是佛陀在《文殊根本续》当中明显授记的，属于住于法流等持者，是住于法流三摩地的修行者、瑜伽者。有些时候说法流三摩地是大资粮道的境界，但是有些时候说法流三摩地是三地菩萨自性。有些地方讲，虽然大资粮道也有法流三摩地，但是安立为三地的说法更多一些，因为无著菩萨是佛陀授记的很殊胜的圣者，不可能是安住在在大资粮道的修行者，应该是三地菩萨的圣者。

所以他通过他的智慧完全通达了弥勒菩萨五部论典的密意，然后把它记录成文字之后带到人间做广大的弘扬。所以有些在汉传佛教汉译的弥勒五论当中，有些说是无著菩萨造的，比如唐译的《大乘经庄严论》写的是无著菩萨造，也对，因为是弥勒菩萨讲之后，他写成文字，带下来弘扬的，某个地方讲也应该是这样的，但是真正来讲的，弥勒菩萨五论是弥勒菩萨在兜率天宣讲的。

所以佛法当中很特殊的五部论典，宣讲者是未来佛，未来佛没成佛之前宣讲佛法的一些教义都已经在

¹兜率天是弥勒菩萨现在住的地方。



人间弘扬了。作者在兜率天，但他的作品—利益众生的这些论典，在人间一直做广大的弘扬。

弥勒菩萨的五论很著名，和五部大论是不一样的，侧面不同，五部大论当中的《现观庄严论》和弥勒菩萨五论当中的《现观庄严论》是一个，别的四部论典是不相同的。弥勒菩萨的五部论是平常我们讲的二庄严，二辩和一宝性，两个庄严论，两个辨别论和一个《宝性论》。两个庄严论是《现观庄严论》和《大乘经庄严论》，二辩是《辩中边论》和《辨法法性论》，还有《宝性论》，这是弥勒菩萨五部论。

对于弥勒菩萨的五部论的意趣，全知麦彭仁波切在《辨法法性论》注释的开篇介绍了弥勒菩萨五部论的意趣。有些大德认为弥勒五论是一个大论，它属于一部大论当中五个部分而已，为什么说是一大论呢？它的根据是什么呢？主要的根据是《现观庄严论》前面有个顶礼句，但是没有回向句；《宝性论》有回向文没有顶礼句，其余三部论典《大乘经庄严论》、《辩中边论》、《辨法法性论》没有顶礼也没有回向。有顶礼句和回向句是一个完整的论典，这五部论特点就是《现观庄严论》有顶礼句没有回向，《宝性论》有回向句没有顶礼句，其它三个论典既没有顶礼也没有回向，所以有些大德说这是一个大论典。但是其他的大德说这个安立不了，虽然从顶礼和回向侧面来讲似乎是有些道理的，但是它的意趣不同，有些地方讲《现观庄严论》主要是讲空性现证的，《宝性论》是讲如来藏的，别的讲的意趣也不一样，不应该把它安立一个大论。

那么，麦彭仁波切他老人家自己的观点，《现观庄



严论》肯定是讲般若波罗蜜多意趣的，毫无疑问是讲空性的，它是从能证的智慧方面讲解空性的，《宝性论》肯定是讲究究竟了义的如来藏光明的，没什么辩论的，《大乘经庄严论》是在《现观庄严论》讲空性和《宝性论》讲如来藏之外没讲到的所有大乘经典内容，现在大恩上师给我们讲的《大乘经庄严论》这里面有很多皈依，种姓，发菩提心等等，除了这两个般若和如来藏之外的所有大乘经典的一些要义、修行方法归纳成《大乘经庄严论》，它主要的意趣是讲唯识多一些，但是不是真正唯识论典也不好说，它里面有一些唯识但也有一些讲比较甚深的，它意趣不一定是唯识，讲唯识多一些。然后《辩中边论》和《辨法法性论》这两部论典意趣是什么？《辩中边论》主要是讲整个大乘比较广大的部分。整个大乘比较甚深的部分在《辨法法性论》里讲的。所以二辩论是整个大乘比较广大和甚深部分归纳成的论典，这个就是弥勒五部论典的意义。

弥勒五论特别殊胜，以前我们也学过一些，现在我们在学《大乘经庄严论》。虽然对有些刚刚学习佛法的道友来讲很不好懂，但内容非常好，非常殊胜，很广大，学完之后自己心胸都不一样，有应该发菩提心、应该进入大乘的一种感觉。《宝性论》、《辨法法性论》有些道友学过，反正每部论典都有它的侧重点，非常殊胜。弥勒菩萨显现上是十地菩萨的智慧，补处的智慧，他来抉择非常善妙，以上讲了弥勒菩萨的五部论典。

现在我们学《现观庄严论》，它是属于抉择般若波罗蜜多。大恩上师在讲记中也讲，般若体系，二转法轮的体系，佛陀把所有有关般若的内容在般若经中讲了，



而这里的含义是通过他授记的大德来弘扬的，基本上可以从两个方面抉择：一方面是直接讲空性，龙树菩萨造中观六论来抉择有关空性方面的内容；然后，般若经当中比较隐藏的意义，就是怎么现证空性的一些修行方法、窍诀，修行般若经的窍诀，是弥勒菩萨用《现观庄严论》来抉择这个隐藏的含义，有些大德说如果没有十地菩萨补处的智慧，我们一般人根本看不到里面有这么明显的修行次第。所以有一种说法《现观庄严论》实际上是般若经的科判，怎么样读懂般若经的科判就是这个《现观庄严论》。如果把《现观庄严论》学好，你再去看般若经很清楚。

有些时候我们看这段话和前面差不多，后面也差不多，好像感觉是不是重复呢？如果看了《现观庄严论》就知道没有重复，它讲的次第不一样，有些是加行道的，有些是见道的，有些是修道的，有些是佛地的，所以有了这个《现观庄严论》之后，它的次第就会非常明显，就能真正知道佛陀非常伟大。否则有些时候似乎觉得般若经很容易懂，其实我们觉得它好懂，只不过是从空性方面大概知道佛陀在般若经，比如《金刚经》当中说，一切都是无自性的。但是这里还有一个隐藏的，显现上是十地菩萨发现的一种修证次第我们根本没办法了知。所以如果我们没有学习《现观庄严论》，对般若波罗蜜多这部分的教义通达还不完备。中观也了知了，空性方面也了知了，现观方面的现证也了知之后，那么我们对般若的两方面一直接的意思和隐藏的意思都能够很清楚的了达。

当然《现观庄严论》本来就很难懂，以前益西上



师介绍时说《现观庄严论》它的词句上不是很难的，正在解释词句时不是很难的，但是它的意义很深，所以很多时候在辩论时候，《现观庄严论》它的辩论内容也是非常多的，因明的辩论，《现观庄严论》的辩论，这里面很多很多的内容抉择不一样，《现观庄严论》解释、注释也非常多，都是从不同侧面来解释弥勒菩萨意趣。大恩上师讲我们应该要很认真地学，以最大欢喜心来听授，这也说明不好懂。

上师说，有些时候我们特别专注，非常精进去学《现观庄严论》都不一定能通达，何况说散乱心，随随便便心想通达《现观庄严论》，可能除非是你上一世学过，有很深智慧的人有可能稍微听一下就懂了，否则很难通达。龙树菩萨的中观论典和现观比较，相对来讲中观论典稍微还好懂一些，因为它是讲整个空性，通过推理知道一切万法显现是空性的，这个相对来讲比较容易一点，但它的修证次第、境界方面就不是那么容易，一个是它的对境方面理解的一切万法是空性的；还有另外一个部分是它的智慧，它从能境智慧来讲它的差别就比较多，因为空性都是一样的，但是能够真正去证悟的有境的层次很多，用功的方法也有很多差别。一方面从空性方面来讲，我们的分别念通过推理都能推得出来，这个在《四百论》当中大概有这个意思，圣天菩萨说如果我们对于佛陀所宣讲的这些因果等的道理有怀疑的话可以通过无相空而生决定信，通过学习无相空性而对于因果方面也产生决定信解。这个是什么意思呢？就是万法空性也是佛陀讲的，那么我们借助推理就可以知道，佛陀宣讲万法空性通过推理来验证的



确是真实不虚的，既然佛陀对这么甚深空性都讲得这么清楚，那么同样的道理，对于他所宣讲的一切万法因果显现也应该是正确无误的。所以也可以通过一种比量推理了知，既然佛陀能讲这么甚深的圆满空性，当然也能讲甚深圆满的因果。通过无相空而生决定信也是这个意思。所以相对来讲中观比较好懂。《现观庄严论》如果从字面上讲不是那么难懂的，但是如果深入，不是那么容易懂的。不管容易懂还是不容易懂，能够学习这个《现观庄严论》都是我们莫大的福报。

有时候觉得这么难懂，对这部论典心生畏惧之心，然后生起懈怠、怯弱之心，其实我们换个角度来讲，能够遇到如此甚深的弥勒菩萨所造的抉择佛陀究竟意趣的这样一种论典是大福报的呈现。所以能够听懂多少就听懂多少，听懂之后尽量用《现观庄严论》当中窍诀来引导我们修证空性的，如果听不懂也以一种欢喜心来接受弥勒菩萨这个最甚深的修持空性的般若波罗蜜多窍诀，与它结一个很甚深因缘，结上因缘的功德本身很大，也可以清净很多罪业，圆满很多资粮，通过这个因缘慢慢也会值遇弥勒菩萨，通达《现观庄严论》，通达般若意趣。讲般若、讲现观是离实相最近的文字、最近的教言如果我们一旦和它结缘了，那就说明我们分别心和实相之间就只有一步之遥了，很容易就趣入到这最究竟的智慧当中。这是一个很殊胜的因缘，即便我们暂时来讲没办法马上完全通达，也应该很欢喜来听受这样一种殊胜教言。

以上讲了《现观庄严论》的一些相关内容。只是讲了一部分，还有很多，比如和它相关的传统，以及大德



怎样善巧学习和弘扬过程还有很多很多。在印度的佛教史，西藏佛教史等当中有很多。汉地佛教史当中没有记载《现观庄严论》的弘扬情况，以前也没有翻译。只是民国时期法尊法师翻译了《现观庄严论》，然后开始弘扬，还有能海法师也翻译了《现证庄严论》，小范围弘扬过，再以前没有翻译。

在印度很早就开始弘扬，无著菩萨从兜率天下来就开始弘扬，西藏很早就把《现观庄严论》翻译成藏语，在藏地弘扬非常广，这方面的佛教史中记载得多一些，不管怎么样，现在通过佛陀的恩德，弥勒菩萨的恩德，还有很多传承上师的恩德，还有法尊法师的恩德，大恩上师的恩德，现在我们能学习很殊胜的《现观庄严论》也应该有感恩之心，首先对他们顶礼，然后就开始学习这样一部《现观庄严论》。

《现观庄严论》分了论名、译礼、论义、末义四个方面。大恩上师在讲《现观庄严论》时候，主要是讲颂词，使用的科判²是哦巴活佛注释的课判。麦彭仁波切注释里面也讲了很多窍诀，虽然写的是麦彭仁波切注释，但真正来讲不都是麦彭仁波切写的，有些可能是当年麦彭仁波切写了一些脚注、批注，全部注释并不是麦彭仁波切写的。像《中观庄严论注释》全都是他老人家写的。但是《宝性论注释》《俱舍论注释》和《现观庄严论注释》这几个注释不是麦彭仁波切亲自从头到尾写的，而是有些批注，后来他的弟子们补充的，《现观

²上师翻译的有两个注释，一个是麦彭仁波切写的注释，还有一个是哦巴活佛注释。



庄严论注释》后面也写了是他的大弟子们完善的，通过他们的智慧在他的批注基础上把它完善下来的注释，所以不是完完全全全麦彭仁波切写的。而哦巴活佛是他写的，哦巴活佛有些地方说也是弥勒菩萨的一个化现，加持过的，还有一种说法是华智仁波切的转世。他也是很著名的，有些传记以前我也看过，他是西藏拉萨那边的人，哦巴就是密藏一个活佛意思，他主要是在石渠那边修学，修学之后注论、弘扬佛法，是非常通达经论的一位大德，所以他写的注释加持力非常大。

甲一、论名

梵语：阿毗三昧耶阿朗迦罗那摩般若波罗蜜多邬拔提沙奢萨哆啰

藏语：希绕街帕曰得谢木波满纳哥达木就问巴到哥波剑及下娃

汉语：般若波罗蜜多窍诀论——现观庄严

首先是论名，论名当中用了三种语言：梵语、藏语和汉语。我们读梵语和藏语特别费劲，读汉语就很顺畅，这是必要性。

第一个梵语：阿毗三昧耶阿朗迦罗那摩般若波罗蜜多邬拔提沙奢萨哆啰。弥勒菩萨当年在造这个《现观庄严论》的时候，他是通过梵语来说的。然后后面是藏语，从梵文翻译成藏语后，藏语名称是：希绕街帕曰得谢木波满纳哥达木就问巴到哥波剑及下娃，这个读起来特别费劲。后面汉语是：般若波罗蜜多窍诀论——现观庄严，这三种语言对照的。

这个必要性上师老人家在讲记当中也提到了：第一个是因为佛法来源于印度，印度当年造论典很严格，



要审查的，如果说造佛教论典不符合于佛教的教义，过不了关就被烧掉。如果你造的是外道论典，你必须要符合外道它本身的教义，不能乱来。所以有一种说法，来自于印度的佛法，它造论的时候要经得起考验，造完一部论典之后，集中很多寺院的智者，很多班智达集合起来要辩论，分析观察论典有没有错误。如果你写的是有部的，肯定要符合有部的观点；如果你写的是唯识的，必须要符合唯识的观点；如果你写的是中观的，要符合中观的观点等等。

所以很多班智达集中起来讨论，如果讨论之后合格了，就把这个论放在很高的幢的顶上去供养礼拜；如果不过关，里面有错误，甚至有邪说，就把这论典拴在狗尾巴上面，拖着跑最后烧掉，烧的时候大家都把鼻子捂住，因为闻了之后会吸入这个邪见气味。这个非常严格，所以有些时候加这个梵语说明它来源清净的意思。我估计可能是一个阶段，是不是一直都是这样也不好讲，至少有这样一种说法。

还有讲这个梵语也是忆念恩德，因为当年佛陀在印度是用梵语讲法，当我们看到梵语就会想起佛陀的恩德，为了我们的利益苦行，集资净障，最后成佛之后把佛法传下来，所以要忆念佛的恩德。

还有忆念班智达的恩德，忆念译师的恩德，为什么刚才我们念起来那么费劲？我们念那个音的时候，我们可以很勉强把它念下来，但是是什么意思不知道，完全只是一个符号而已，都不懂里面是什么意思，翻译成汉语后，般若波罗蜜多窍诀论—现观庄严论，我们大概能够知道它里面的意思，所以为了忆念译师的恩德，感恩



之心，我们在前面要加这个。

还有多多少少种下梵文的习气，种下梵文习气的原因大恩上师也讲过，因为贤劫千佛会在印度用梵文讲法，所以现在我们就多多少少学一点梵文，相续中种下梵文的种子，也是种下以后值遇佛陀讲解正法的缘起。

我自己分析的时候，贤劫千佛前面已经出现四尊佛，后面还有九百九十六尊佛。贤劫千佛用梵语讲法，为了值遇佛陀的缘起，我们学的梵语主要还是佛教的梵语。因为梵语是一个大的语种，佛陀当时用它讲了法，是不是所有梵语都是佛法？不一定。梵语当中有一部分是用梵语讲了佛法，还有一些用梵语造了外道的论典，甚至有些用梵语造了邪说，所以只要是梵语就能和佛法结缘么？也不一定的。能和佛法结缘，能和贤劫千佛结缘，主要是梵语里面宣讲佛法的部分，比如《现观庄严论》这个名字，肯定是和佛法有关的。如果我们和佛法有关的梵语结缘之后，我们相续中种下种子以后，贤劫千佛用梵语讲佛法的时候，我们就可以值遇。大恩上师讲现在有些大学也开梵语课，那么开梵语课是不是讲佛法，不一定，也许它开梵语课里讲博伽梵歌，也许是讲了一些其它印度教，婆罗门教内容，那么和这些梵语结缘，是不是以后遇到贤劫千佛转法轮，那就不一定了。所以我们要和贤劫千佛结缘主

要是在佛经论典当中出现的，肯定是和以后值遇佛陀有直接关联梵语。以上是前面加这个的必要性。

现在看汉语来解释论名，汉语论名是：般若波罗蜜多窍诀论——现观庄严。我们要学习论典之前，名称很重要，一方面对钝根者来讲，就知道现在讲的是什么，



现在讲的这个论叫做般若波罗蜜多窍诀论——现观庄严，即便不懂其它的，别人问我们学啥，我学的是《现观庄严论》，我学的是般若波罗蜜多窍诀论，至少能把你的论典名字说出来，有的时候这论典名字放在书架上找书方便，有这样的必要性；如果是中根者，他看到般若波罗蜜多窍诀论之后，大概他就知道这里面讲的是什么，讲的是和般若波罗蜜多有关的是一部窍诀论典，而且是和现证、现观有关的论典；如果是利根者，他一看论名就全部通达了，一看到论名他就知道所有内容，所以起名称有这些必要性。

现在我们看到这个般若波罗蜜多，大概知道这里讲的是什么内容。首先般若在其它注释当中讲，有文字般若，也有基般若，还有道般若、果般若等等，有不同的安立。

文字般若分两种：一种是经般若，一种是论般若。我们以前学中观的时候，有经中观、论中观，和经般若、论般若是一个意思。经般若是讲般若的经典，比如《金刚经》、《般若十万颂》这些都是属于文字经典方面的内容。论般若是《现观庄严论》和《现观庄严论》有关的注释等等是属于论般若。以上是文字般若。

从意义来讲，有基道果般若。基般若是一切万法的本性，不管众生证悟也好，不证悟也好，一切万法本性就是空性自性，这个叫做一切万法的本基，这个叫基般若。不管我们证不证悟，一切万法是如此安立。道般若是通过修道来现前这个本来安住的本性。道般若是和般若有关的，以般若为主的修行，比如修持智慧度等等，道般若有些从资粮道开始到十地末尾，有些从资粮道



开始到佛地。一般来讲，从一到十地之间安立道般若比较多一些。果般若就是基的本性完全现前，这个叫做果般若。所现前就是本基的空性。

这四种般若有没有分真假呢？假般若是相似般若，相似般若一般来讲是文字般若。文字般若一般来讲不是真般若，这种说法是没有什么争论的，因为它是文字，像指月亮的手指，指月亮手指是文字，一般来讲不安立真实的般若。有些地方讲基般若和果般若属于真实般若，因为一个是本基，一个是果，都是本来如是安住和已经现前的。道般若因为有变化，比如部分证悟，所以有时不安立为真实般若，有很多讲法。但是华智仁波切在总义当中讲过，除了文字不是真实的，这个没什么争论的，基道果般若都是真实的，只不过这个真的当中可以分个主次，分主要和次要的，基般若和果般若是主要的真般若，道般若是次要的真般若。

比如国王和老百姓都是真人，但是真人当中国王是主要的，而老百姓和眷属大臣是次要的，这样一分就特别清楚，分主次比较容易理解，基道果都是真实的，但是分主和次。还有些大德说道般若才是真实的，因为只有道般若才能现证。果已经现前了，基虽然存在，但是还一点都没现前，而道般若，正在到彼岸的修行，是真实般若。般若波罗蜜多，前面也讲了这个般若本性，一个是从它对境空性，一个是从能证的，从有境方面来讲破执著，远离分别念，现前本性之后，执著一分分远离。

波罗蜜多就是到彼岸意思，智慧到彼岸。般若波罗蜜多是智慧度，有的说叫智度窍诀论。《大智度论》就



是大慧度的一种论典，龙树菩萨造的对般若经的一种解释。窍诀论，窍诀就是通过很简单的语言，很少很简单的语言来开显或者打开很甚深的意义。窍诀不是很多很多，窍诀的词句少而意义很深。

《现观庄严论》二百多颂，词句很少，但意义非常深，从凡夫怎么修般若，乃至成佛之间，所有内容都已经讲了，而且怎么样修持空性，怎么样现前空性都讲了。

般若波罗蜜多窍诀论也不是随随便便安立为论的，真实安立为论也有两大作用：改造和救护。第一个就是改造，把众生相续当中贪嗔痴三毒改造为戒定慧三学，真实的论典一定有改造的作用；第二个就是救度的作用，把众生从轮回当中予以救度，让众生获得真实的安乐，所以叫论。论绝对有改造和救度两大功用，如果没有改造和救护两大功用，虽然名称叫论但也不能叫论，有些是让众生生三毒的，有些是让众生入于更深的轮回当中，不能叫真实论，那是邪论不是正论，正论都应该有改造和救护的作用。

下面讲现观庄严，《现观庄严论》是讲般若波罗蜜多窍诀，有时候叫《现观庄严论》。现观怎么理解？它的字面意思：现就是现前，观就是所观的境，现前观境就叫做现观。现观的现字就是有漏或者无漏智慧，通过有漏和无漏的智慧让所观的境明显，这个叫做现观。要么通过有漏的智慧让所观的境明显，要么通过无漏智慧让所观境明显。比如所观的是空性，这个对我们来讲不明显，这个境没有现前，现观是现前的观境，我们现在所观的境还没有现前，它只不过是模糊的总相，必



须要长时间修行，修行之后所观的境通过有漏或者无漏的智慧让它现前。现前的观境叫现观。现前之后通过这样的智慧让它稳固，让它不退失，这个方面就叫现观。有的叫现证，现前证悟，现前证悟什么？现前证悟你需要证悟的。

现观就是现前观境，你的所观的境真实已经现前了，现在其前，这方面就叫做现观。它所现前的观境有很多种类，比如小乘的四谛现观，四谛的本性现在其前，现前了所观四谛的境，叫对四谛的现观；还有对空性的现观，比如我们这部论当中现前什么观境呢？现前空性的观境，我们现在所修空性，要让所观空性现前。

现前就是一种亲证，或者叫现证，现证很容易理解，但现观就是现前观境，其实大恩上师讲意思是一样的。在智慧面前现前所观的境，所观的境一定要现前，所以我们有时候叫亲证、触证、现观、现证，反正在我们心前要出现、要明显。有漏的智慧—资粮道，加行道面前对你所观的境要现前；无漏的智慧—初地以上，或者小乘见道以上面前令所观境明显，让它稳固，让它不退失。

这部论所要现观是什么？所要现前观境是什么？在这部论当中菩萨们所要现前的观境是空性，离一切戏论的空性，般若波罗蜜多必须要现前这种观境。有些地方讲龙树菩萨的中观六论主要是从对境侧面抉择万法的空性，而《现观庄严论》主要是从我们的智慧，从我们心识上，从有境（能境）上面去现前这个观境，要让这样空性现在我们心识面前，现在我们有漏和无漏智慧面前。一方面通过修行让空性在我们相续当中如实的生起，如实证悟、现前的一种论典以上是现观的意



思。

庄严有几种意思，在我们学习《大乘经庄严论》的时候也会提到庄严意思，庄严有三种庄严：一种叫自性庄严、一种叫装饰庄严，一种叫开显庄严。

第一种自性庄严，般若波罗蜜多，一切万法的自性本来是空性的，就像一个人长得本来就很漂亮，她不通过其它的装饰也很端正叫自性庄严。同样，一切万法的空性本来如是，本来就是这样善妙的，就是这样离开一切戏论的，这个叫自性庄严。

第二个叫装饰庄严，一个人长得很漂亮，再穿上很漂亮衣服，本来长很端正，再穿上非常合体的，和她身材、肤色很般配的衣服，加上金银珠宝，她的发型做得好看，耳环、花都插得很好，这些就是装饰。就像现在很多明星一样，本来长得好看，再加上搭配衣服也很好，就显得更加好看，像这样叫做装饰庄严。般若波罗蜜多本性，就是基般若，本来就是一种庄严。同样，这里通过七十义，七十种意义来宣讲般若，相当于用七十义来进行庄严，就像一个人穿好看衣服，戴很多好看的装饰品，显得更庄严。所以本来很庄严，本来很善妙的般若波罗蜜多通过七十义的方式来开显它、装饰它，这个叫装饰庄严。

第三种叫开显庄严。例如前面讲的比喻，一个人长得好看又穿得很好看的衣服，打扮得漂漂亮亮的，这个时候通过什么来开显？到底有多好看，她自己并不知道，所以通过照镜子，或者来张自拍。她一走到镜子面前，真好看啊，她自己就生欢喜，这样就把她自己庄严的自性开显出来了，让她自己很欢喜、很高兴。同样，



开显庄严也是一样的，自性般若波罗蜜多也是非常善妙的，七十义装饰之后也是非常庄严的，但是没有开显，我们生不起欢喜心，所以弥勒菩萨用《现观庄严论》来开显，开显这样的自性庄严和装饰庄严，让我们都知道，并生起欢喜，其实般若波罗蜜多所开显的还是我们自己的本性，就是我们自己安住在般若当中，一切万法本性空性的，我们自性也是空性的，我们本性也是自性庄严的，它上面也可以有七十义来进行描绘的，这样一种自具本性在我们心上要现前，得用《现观庄严论》这个论典来开显。

上师讲庄严有几种，这里面主要讲开显庄严。自性庄严本来如是，七十义，般若经当中也讲，怎么样开显出来？《现观庄严论》来开显出来。这部《现观庄严论》的庄严主要是开显部分，其他的也有，并不是《现观庄严论》没有讲到基般若，没有讲到自性庄严，主要是开显其含义。所以这个方面叫做《现观庄严论》，它的论名让我们开显，让我们照见，让我们都能欢欢喜喜地知道一切万法本性是如此善妙。以前不知道般若波罗蜜多，所以产生很多恐怖、忧虑、痛苦、看不到希望、觉得很绝望，但是如果了知本性之后就特别高兴欢喜，了知般若波罗蜜多是我自己的本性，我自己本来安住在这个状态当中，一旦现前了，所有痛苦就离我们而去了，所有的恐怖、忧虑，还有其它很多烦恼全部都因为现证空性缘故，都会永远远离，不单单我自己远离，而且通过这样方式让所有众生都能远离，那是怎样一种让我高兴事情！如果真的有善根的人学习这个般若波罗蜜多，学习《现观庄严论》，会特别高兴，非常欢喜。



如果我们福智还不是那么圆满，可能会觉得这个没什么讲的，听也听不懂，好像提不起兴趣。如果我们提不起兴趣，就应该多供养、礼拜《般若经》《现观庄严论》这方面等等，也多祈祷弥勒菩萨，祈祷传承上师，让我们能真正对这些讲解实相的，尤其是能够迅速证悟实相，远离颠倒梦想的这些法义产生正解，产生兴趣，内心产生境界，通过学习这样的论典来现观我们本具的般若波罗蜜。这个现观是让谁现观呢？是让我们现观，现前我们自己空性观境的一种论典，是和我们有关的，不是和我们无关的。所以学习这部论典，我们逐渐逐渐要了知所学都和我们本性有关，尤其是越深的论典和我们本性实相越接近。如果你对它能够读诵、听闻、思维，乃至于是背诵、观修，都是让我们走进实相，或者现前实相的一种方便方法。以上我们学完了论名。

甲二、译礼

译礼是翻译者在翻译《现观庄严论》时候，加的一个顶礼句。

敬礼一切佛菩萨！

这个不是弥勒菩萨的原文，是翻译者加的。这是有一定的必要性。加这个译礼，第一个是表明自己的身份，“敬礼一切佛菩萨”表明这个翻译者肯定是一个佛弟子。有时候敬礼文殊师利菩萨，有时候敬礼观世音菩萨，说明有可能观音菩萨是他的本尊，或者文殊菩萨是他的本尊；也有求加持的意思，翻译这个本身来讲要利益自他，尤其是利益后代的一切众生，通过利益方式来遣除违缘，让一切顺利，尤其是翻译完之后能够长久利益



众生，有这样必要性。

还有一种原因，这里上师讲的，以前藏地国王赤热巴坚规定的一种顶礼，后面修学者打开经论的时候，可能不一定能辨别它到底属于三藏当中哪一部分，所以翻译家们就在翻译前面加一些顶礼句。

比如顶礼一切佛菩萨表明它属于经藏，为什么属于经藏？后面我们也会讲经藏意思，不单单是指佛经的一种经藏。因为从佛经的角度来讲，很多佛经都是菩萨弟子提问，佛陀回答的，它和佛菩萨之间的问答有关系，虽然不是全部都是，但很大部分和这些有关的，所以是顶礼一切佛菩萨。

顶礼一切智智尊表明它属于律藏。为何顶礼一切智智尊呢？因为这样做有功德，那样做有过失，这个必须要遍知一切的人才能够明了，如果你的智慧不究竟，就没办法了知所有因果关系，很微细因果规律不了解的话，你制定的这个有可能有错误，所以能够制定戒律的人一定是周遍一切智慧的，一定是遍智才行。所以律藏有关取舍方面一应做不应做，或者这样做有...过失，这样做有...功德，这方面必须要周遍一切智慧，所以在律藏之前顶礼一切智智尊或者顶礼遍智佛陀。

如果属于论藏范畴，顶礼文殊师利菩萨，文殊师利菩萨是一切诸佛智慧的总集。在论藏当中对于很多自相、共相的辨别必须要很有微细的智慧才能通达，所以要依靠文殊菩萨加持才能够通达，所以在翻译论藏之前顶礼文殊菩萨。

是不是所有“顶礼一切佛菩萨”一定就是属于经藏呢？这个也不一定，也不确定，因为在赤热巴坚国王制



定规矩之前所翻译的就不一定是按照这个规矩了。如果是确定的，那么这个论典《现观庄严论》应该是属于经藏，经藏前面讲有些佛经叫经藏，佛经是佛陀所讲的，叫经藏，有的时候经典和佛陀所讲的戒律（律经也属于经），所以有些时候讲经藏是属于佛讲的，但有些时候是经藏的范畴，经藏范畴就不一定是佛经了。

所以经藏的意思并不一定是佛陀讲的。像《入菩萨行论》前面顶礼一切佛菩萨，还有这里面讲敬礼一切佛菩萨，是属于经藏范畴，那么怎么样辨别呢？我们刚刚学过的《大乘经庄严论》第十二品求法品前面，麦彭仁波切已经讲了区分三藏的一些关要。如果按照麦彭仁波切的观点，如何属于经藏的范畴呢？麦彭仁波切从所断的侧面、三学归属方面、所知的侧面划分经藏的意义。如果从所断的侧面划分经藏，为什么属于经藏的范畴？因为所谓的经藏在所断当中，如果对于五蕴、十二处、十八界、苦集灭道四谛、菩萨从极喜地到法云地的十地、菩萨的六度，对于这样所摄的一切自相和共相法，如果有怀疑，遣除前面提到的怀疑，都属于经藏。如果这方面属于经藏的话，那么《现观庄严论》当中有这方面的内容，它就可以包括在经藏当中，因为它遣除很多有关蕴界处、菩萨十地、六度，比如智慧度等等的疑惑，所以它就可以是经藏范畴。因此从所断侧面来讲也可以有。

如果从三学侧面来讲，经藏主要是宣讲定学，以定学为主，律藏是宣讲戒学，论藏是宣讲慧学。经藏是宣讲定学，那么定学是什么呢？共同的一种禅定，比如四禅八定，还有大乘的不共禅定。大乘有很多的不共禅定，



这里面就包括很多大乘不共禅定，比如现前空性的禅定，现前狮子奋迅三昧，有关禅定方面的内容在《现观庄严论》、《般若经》中也有讲，所以从这个侧面讲它也可以属于经藏范畴。还有一种说法，经藏是宣讲戒定慧三学，戒定慧三学圆满了是经藏；如果是律藏，律藏是宣讲戒学和定学，戒学、定学二学主要是律藏所摄；然后论藏主要是宣讲慧学，这样来安立的也有。如果按照这样标准来讲，那么这里属于经藏也可以理解。

前面是通过三学来判定，还有第三种是通过所知来判定。所谓经藏是正知法义，完全正确了知法和意义。什么是法，什么是义？词句方面叫法，词句所表达的叫意义。《现观庄严论》也有词句和词句所表达的意义，这方面叫正知法义。还有一种法是指能诠的蕴界处等等。意义是指四种意趣、四种密意。所以也能够正知法义。还有一种法主要是指讲十善，就是能够得到善趣因的十善，义是讲三十七道品等有关解脱道，这个叫正知法义，有关正知法义的所有内容都包括在经藏范畴，如果这样讲，那么《现观庄严论》就符合这些条件，符合这些正知法义。不管是讲十善业道、讲三十七道品，或者是讲意趣、密意，或者是讲所知的词句和意义，或者从三学侧面来讲它是讲定学，或戒定慧三学，或者从它所断侧面来讲对于蕴界处，对于四谛十地和六度等等自相共相遣除怀疑，这样来看它属于经藏范畴就容易理解。否则以前在学《入行论》时为什么属于经藏呢？它是经典吗？《入行论》、《现观庄严论》明明是论典，从作者侧面来讲，论典是菩萨造的，经是佛造的，但是它从三藏范畴来讲，它内容可以符合经藏范畴，因为经



藏标准是前面讲的，要么从所断，或者从三学，或者从它所知侧面讲有它的定义，从它的定义来讲这是属于经藏范畴。它不是佛经，它的内容和经藏范畴相关联，所以它属于菩萨所造论典当中的经藏范畴。

下面我们看第三个内容。第三个科判论义是最主要的。

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

三个科判当中第二个科判所造论之自性是最主要的，是真实现观庄严论所有内容。那么前面一个是宣说入造论之分支，造论之前的一些内容。最后一个是圆满尾义。中间所造论之自性是所有现观庄严论八品内容。

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

丙一、说所诠般若之殊胜性而礼赞

第一个科判，说所诠般若，论典当中有个能诠和所诠，诠就是诠释意思，能诠是指文字，能够诠表的语言文字，能诠句；所诠是指语言和文字所表达的意义，所诠义，比如手指所指的月亮。第二个科判，说能诠论的必要，为什么要讲现观庄严论的文字，能诠句的必要而立誓造论，即为为什么造这样的文字，讲它的必要性。

从这以下都是弥勒菩萨造的，这里的顶礼句是弥勒菩萨他自己论典当中最初的顶礼句。

第一个科判说所诠般若之殊胜性而礼赞。礼赞有很多，不同的论典前面有很多礼赞，有些是礼赞佛陀，顶礼佛陀三身，有些顶礼文殊菩萨等大菩萨，有些如《入中论》前面顶礼大悲心，那么这里是顶礼般若波罗



蜜多，顶礼佛母般若空性。

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

前面讲有些大德认为弥勒五论是一大论，前面有顶礼句，这里面很明显，“四圣众母我敬礼”，最后没有回向句。这个就是属于顶礼句。这里面讲到主要是四圣众母，四圣众母就是般若波罗蜜多，它叫佛母，也叫四圣众母。顶礼般若波罗蜜多，第一，它是能够让四圣成就圣果的来源，表明它的重要性。有些地方讲，《入中论》前面讲大悲心，大悲心初中后很殊胜、很重要，所以刚开始让我们对大悲心重视，顶礼大悲，或者顶礼具大悲者，这里面也是一样，为了让我们对般若波罗蜜多重重视，弥勒菩萨就说我顶礼般若波罗蜜多。顶礼般若波罗蜜多，一方面来讲是对般若本身作顶礼，还有一种是对于现前般若的圣者前顶礼。

顶礼句首先对应佛经当中的五种圆满。般若经开头所宣讲的“如是我闻，一时”，主要是讲时间圆满。上师在讲记中说，佛陀讲般若经十年，汉地的说法是二十二年，说明般若波罗蜜多是佛陀非常重视的一个法。

有一种说法是佛陀在讲般若波罗蜜多时候不让别的弟子铺法座，亲自铺法座，敷座而坐，在《金刚经》当中讲敷座而坐，是佛陀自己铺座，摆法座，因为它是讲般若经的法座，佛陀为了表示对般若法门的重视，连



法座都是自己摆放，这说明佛陀高度重视般若。

还有一种教证是佛陀当年对阿难尊者的嘱咐：如果其它的教言遗漏了，这个不怪你，如果般若经一个字遗漏都要怪你。说明对于般若法门非常重视。为什么对般若法门那么重视？如果我们要成就佛智，必须要断所知障，断所知障的正对治就是法空，就是法无我空性，就是般若当中的一种所诠。如果要获得暂时的解脱，要证悟阿罗汉，要从中获得解脱，必须要断烦恼障，断烦恼障必须要证人无我空性，断人我执，这方面也是属于般若范畴。两种障碍只有两种空性能断，别的不能断障碍的，这个就体现了它真正的核心。般若的修法就是所有佛法的核心内容，如果没有这个，就不行。

虽然我们的人和有情的根—眼根、耳根，都很重要，但是有一个主要的根是什么？就是命根—生命。如果说一个人没有命根，没有生命了，他就是一个尸体而已。外表看起来还是个人，但实际上是死人了，没有什么活力。如果所有佛法行持当中没有了般若空性，那么这佛法也就像尸体一样，没有什么活力了，如果没有活力，拿什么来断烦恼障、所知障？烦恼障断不了，所知障也断不了，暂时解脱，究竟解脱都得不到，那么这佛法就没办法让众生获得真正解脱，佛陀讲那么长时间般若波罗蜜多的原因就是这样的。反反复复让我们了知一切万法本性就是空性。

所以佛陀讲十年也好，或者讲二十二年也好，其实都是对般若法义非常非常重视，因为它是万法本性缘故，这个就是属于时间圆满。地点圆满，比如以灵鹫山为主，龙宫、天界很多地方都讲般若波罗蜜多，这个方



面叫处圆满，地方圆满。还有眷属圆满，听法者有小乘比丘，还有菩萨、声闻、缘觉等等，还有居士等无量无边的眷属。本师圆满，释迦牟尼佛亲自铺法座，坐在上面，讲法之前放光，然后令大地震动，放光明，显示神变，让众生心调伏，这方面就是本师圆满。还有佛陀宣讲般若波罗蜜多，这是属于法圆满。为了表示这样五种圆满，弥勒菩萨宣讲这颂词，颂词里面没有这五圆满词句，但是他已经表示了，隐含了，通过本师、眷属、它所安立法的方式来表示这样五圆满，对应佛经当中的五圆满。

再讲解两个颂词八句，它主要是对于四种圣者，四种圣众都是因为般若波罗蜜多成道而利益众生，为了表明这个，就通过几个方面来讲。大恩上师依靠哦巴活佛的注释，每一句都是通过身份、方法、结果三方面进行抉择，很容易懂。

第一个就是“求寂声闻由遍智，引导令趣最寂灭”，这一句主要是四圣当中声闻和缘觉。汉地有十法界之说，十法界一般有六道也就是六凡还有四圣，四圣就是这里面讲到的声闻和缘觉这两种小乘圣众，还有讲到菩萨和佛属于大乘圣众，加起来就是四种圣众。

四种圣众当中第一句和第二句主要是讲到前面两种，声闻和缘觉这两种圣众。求寂就是追求寂灭，主要是为了自己追求寂灭的解脱果位。声闻的种姓和缘觉的种姓，他们对于轮回特别恐怖，非常想离开轮回，不想在轮回当中长时间呆着，所以他修行佛法最主要的目的也是为了自己离开轮回，如果他一旦获得涅槃入灭机会时候，他毫不犹豫地入于寂灭当中，他追求的是



寂灭，所以叫求寂。但有些地方讲沙弥也叫求寂，这里面求寂主要是追求寂灭，声闻小乘修行者一种通称，他们有一个共同的相就是追求寂灭。声闻首先自己在佛面前听闻解脱的声音，通过声音来获得佛法，这个叫声闻当中的声，成道之后也通过声音令他闻，这个是声闻。

菩萨也有声闻的词意，他自己在佛面前通过声音听法，成道之后用声音让他闻，菩萨也具有这样一种本体，但是这里主要是小乘的声闻种姓者。

还有一种是缘觉，我们知道佛法当中有三乘种姓，三种种姓分了下中上三种根机，下根者、中根者和上根者，下根者就是声闻种姓，苏醒种姓时候就是下根；缘觉（独觉）是中根者；菩萨是利根者，上根利智。声闻苏醒种姓是为了自己要解脱，修持人无我；缘觉也是一样的，他的根机是中根。一般来讲声闻者从发心到入灭，他只需要三生就够了，但这三生不一定是连续的生，有可能是在一百个劫之前苏醒这个种姓，中间又生积累资粮，最后又过了若干劫之后，第三生他就圆满成就道果。当然有可能是连续三生，有些时候是中间隔了一些时间，但不管怎么样，利根声闻三生就可以得阿罗汉果。缘觉种姓是中根种姓，刚开始时候他也是在佛面前听法，或者依止导师阿罗汉等等，主要是在佛菩萨面前听闻修行的法，中间要在一百个大劫中积累资粮，最后一世他就不需要，他出世在无佛出世的时代，没有三宝的时代，这时相续当中因为一百个劫串习的缘故，他的最后有者不需要导师，他自己一个人，有的时候在尸陀林当中观察尸体，顺推逆推十二缘起之后，他就能证悟无我，所以小乘声闻者可以证悟人无我，然后缘觉也



是证悟人无我，同时证悟了部分法无我，他是中根者，证悟得多一些，他积累资粮的时间要比声闻长。“求寂声闻由遍智引导”，求寂声闻就是他的身份，所依身份就是声闻和缘觉这两种，他们的方便方法是“由遍智引导”。

那么什么是遍智呢？这里遍智也叫基智，基道果的基，所谓的基就是讲蕴界处，因为一切万法包括在蕴界处当中，所以蕴界处就是属于万法的基。那么基智就是证悟蕴界处无我，蕴界处上面没有人我的自性。这个基就是蕴界处，证悟蕴界处无我，这个叫基智，也叫遍智。遍就是一切的意思，一切什么呢？一切蕴界处，证悟一切蕴界处无我，这叫做遍智，遍就是周遍一切意思，所以有些地方也翻译成一切智，它和遍智、基智在这里是一个意思。这遍智和佛遍智不一样，有的时候我们在讲遍智时候，习惯性认为遍智就是佛陀，遍智无垢光尊者或者遍智佛陀。

此遍智非彼遍智，虽然遍智名是一样的，但是意义不一样。这里的遍智是一切蕴界处无我的智慧，证悟一切蕴界处无我的智慧就叫遍智，也叫基智。这个遍智是指小乘智慧，他和佛陀周遍一切智慧不一样，一个是一切蕴界处无我，一个是证悟一切蕴界处不单单是无我，还有人无我和法无我全部证悟。虽然都是一切，但这个地方说一切蕴界处没有人无我体性而已，这个遍智有的时候叫一切智，那么这个地方的一切智和佛陀智慧有什么差别？有些时候为了区别小乘智慧。

我们说一切智智尊，为什么叫一切智智尊？佛陀叫一切智智尊，他讲一切智智尊就是为了拣别一切智，



因为一切智是小乘智慧，所以加了一切智智，后面还有一个智智，他不是重复，不是写多了。一切智智尊，第一个一切智就是小乘智慧，后面一个智是大乘的佛陀智慧，他不单单有小乘人无我的智慧，后面还有一个智，真实的法无我智慧，一切智智尊叫佛果。如果是一切智，有可能是声闻智，一切智智毫无疑问肯定是佛智。

“由遍智引导”，小乘的修行者一声闻者证悟蕴界处为空性，粗大的五蕴都已经证悟空性，剩下的无分微尘和无分刹那没有证悟，这个时候叫做由遍智引导趣向于寂灭，获得一种寂灭果位。缘觉的证悟是证悟粗大五蕴基础上，对于所剩下的无方微尘和无分刹那当中的微尘部分，最细的色法也已经证悟为空性，只剩下能境—能取的无分刹那，心识部分没有证悟空性。不管怎样二者都属于遍智、基智，都是证悟一切蕴界处无我，只不过缘觉多一百个劫积累资粮只是为了证悟更多部分，只是把这个细微色法—无分微尘，极微部分也证悟空性。

声闻阿罗汉没有把极微证悟为空性，也就是最小极微和无分刹那两者没有证悟空性，但是缘觉把极微也证悟为空性了，这个就是二者之间差别。所以缘觉罗汉果的智慧要比声闻罗汉果的智慧要深，所以他叫中佛，“声闻中佛能王生，诸佛复从菩萨生……”《入中论》前面顶礼句，声闻、中佛、能王，中佛就是指缘觉，他的证悟要比声闻证悟的声闻菩提要深一些。“由遍智引导”，就是求寂声闻缘觉由遍智引导，“令趣最寂灭”，最后把他们相续引导趣向于最寂灭涅槃的果位。他们首先获得有余涅槃，最后获得无余涅槃。



“引导令趣最寂灭”，这个是从最后的结果方面来讲就是“令趣最寂灭”。遍智就是一切人无我，一切人无我属于般若波罗蜜多的一个分支，虽然不圆满，但是也是属于般若的体系。所以为什么要顶礼般若呢？因为声闻、缘觉是因为般若当中遍智引导趣向于最寂灭，如果没有遍智的引导，他无法趣向于寂灭。

“诸乐饶益众生者，道智令成世间利”，这个叫道智，菩萨的智慧叫道智，它的身份是什么呢？“诸乐饶益众生者”，诸乐饶益众生者是他不共的体性。

虽然菩萨也求寂，他也追求寂灭，但是他追求寂灭时不是单单自己追求寂灭、安住寂灭，“乐饶益众生”是他最不共的体性，他非常喜欢饶益众生。他苏醒的种姓就是大乘种姓，最上根利智，所以他想，我一个人解脱、寂灭没有意思、没有意义，一定要让一切众生都获得寂灭，所以他非常喜欢饶益众生，他发心时候就是我要为了一切众生得到利益发菩提心。

所以我们自己随学菩萨也是一样的，为什么我们要再再说不不要发起自利的心，一定要发起广大的心？这是随学菩萨的角度，刚开始我们可能并没有乐必须要发，但是随着我们修学，福德和智慧资粮深入之后，逐渐逐渐我们就有乐利益众生，欢喜心利益众生，真实内心当中生起一个很高兴利益众生，而不是带着情绪发个菩提心，带着情绪去利他，好像佛看到我，上师看到我，拿着鞭子今天不去利他就不行，很勉强。后面我们就不会很勉强，而是非常高兴，就像这里面讲的“乐于饶益众生”，很快乐、很自愿去利益众生。所以“诸乐饶益众生者”是菩萨种姓，他发起了利益众生心，然



后为了利益众生去实践，这个身份是大乘种姓菩萨。对于菩萨来讲，他的方便方法是什么？就是道智，在证悟一切人无我的遍智基础上，同时他也修持法无我空性，这个叫做道智。人无我和法无我空性智慧叫道智，这是《现观庄严论》和般若经当中的术语。

我们了解之后，以后看到这些就知道讲什么。“道智令成世间利”，他想要利益众生，通过道智方便最后“令成世间利”，最后通过修持道智的缘故，能够成办一切世间的利益，让众生获得暂时的世间利益和究竟的成佛利益，自己可以获得，也让众生能获得，这个叫“道智令成世间利”。道智也属于般若波罗蜜多。菩萨所修的般若是全分的，是圆满的智慧，这个问题在《定解宝灯论》第二品声缘证二无我中讲很细致。这里就辨别了声闻、缘觉和菩萨所证悟的空性，有深浅的差别和广大的差别。菩萨的智慧是道智，道智属于般若波罗蜜多圆满的体性。前面的人无我是分支，只是一部分，这个是圆满体性。般若整个体性包含在人无我和法无我当中，菩萨圆满修，也圆满见，但是还没达到最极究竟，最极究竟是佛，完全现前佛智，才达到最极究竟。但是在菩萨位时，在道智当中，对于二无我圆满，首先是圆满学——听闻，然后圆满观修，圆满现证。“令成世间利”，我们就知道菩萨要达成圆满世间利益的目标，饶益众生的目标也必须要借助般若波罗蜜多才能达成的。

“诸佛由具种相智，宣此种种众相法”。这里面也是分了三样，身份，方便法和结果。诸佛就是身份，佛陀是最究竟的圣者，圣中之圣。“由具种相智”，佛陀具有种相智慧——一切种智。佛陀对于所有如所有性和尽



所有性，一切万法的本体，一切万法显现都完全了知，叫做种相智。“宣此种种众相法”是结果。佛陀修学已经圆满，修学圆满之后，最主要的事业就是转法轮，讲法。

转法轮就是把佛陀相续当中的智慧通过讲法方式让弟子相续当中也具备这样的法义，这个叫做转法轮。表示的时候，有时我们在经堂上面看到中间一个法轮，旁边有两只小鹿，这个就是代表法轮，这个也是一种代表，表示道场是以正法为中心。但是真正的转法轮就是，佛的相续当中智慧通过宣讲方式让弟子也获得，佛陀的智慧转到弟子的相续，这个叫转。就像轮子转动，上师给我们转法轮也是一样的，上师相续当中的智慧转到我们相续当中我们得到了。

佛陀最殊胜的事业就是讲法，所讲的法当中最殊胜一个就是般若波罗蜜多，为什么最殊胜是般若波罗蜜多？因为只有般若波罗蜜多才能断障，只有它才能断除烦恼障、所知障，只有它才能够灭掉人执和法执，其它都不行。

前段时间我们学了《成量品》，也是把无我空性作为道谛核心，所有能够断除集谛的道谛核心就是无我空性，《现观庄严论》当中也是一样。为什么佛陀最根本的事业是转法轮呢？因为只有让佛陀相续当中的智慧通过传法方式才能转到众生相续当中。而所有所转的法当中，最根本对治众生的人执和法执，让众生断除二障的，能够让众生获得暂时和究竟利益就是般若波罗蜜。

“宣此种种众相法”，前面一个种是所诠义，后面



一个种是能诠句，宣此所诠义方面的种种众相法，还有宣此能诠句方面的种种众相法。佛陀通过宣讲能诠句来表示所诠义，能诠和所诠都讲了。

然后“众相法”就是所有有关无我空性为主的所有具有相的世俗谛、胜义谛等等，一切相的法义，因为佛陀具有一切种相智的缘故，所以所讲的法也是和这个有关的，佛陀讲这些主要也是利益众生。一切声闻，缘觉，菩萨最早都是在佛那听法，听完这些法之后，跟随自己不同种姓、根基开始修行。下根者、中根者听完这些众相法之后就获得了声闻罗汉和缘觉罗汉；上根者通过佛陀所宣讲的法就获得了佛果，暂时获得菩萨果，究竟获得佛果。佛陀的事业也是具有种相智的缘故，现前了圆满的种相智，讲了众相法，所以也是和般若有关的。

“具为声缘菩萨佛，四圣众母我敬礼”，具为是成为意思。这样的般若波罗蜜多就成为了声闻（包含缘觉）、菩萨和佛四圣的母亲，我恭恭敬敬顶礼般若佛母。为什么叫般若佛母？因为佛的意思就是觉悟的意思。

菩提有三种：声闻菩提，缘觉菩提，佛菩提。佛是梵语，翻译过来就是菩提，佛母就是菩提母。是不是只有圆满正等觉的佛才能叫佛母？其实也不是，声闻菩提也叫声闻佛，缘觉菩提叫缘觉佛（中佛），然后佛菩提是真正的正等正觉。

当然菩萨属于有学，菩萨还不能安立为菩提，只有无学才能安立真实菩提的名称，但是已经到了菩萨果位决定会成佛，所以把这个果位放在因上面也可以安立，四圣众的佛母都是通过这样的般若波罗蜜多而生



的。

声闻缘觉由遍智而生，菩萨由道智而生，佛陀具有种相智宣讲，转般若法门。或者菩萨究竟之后也成佛了，成佛之后的佛果也是因为菩萨的道智而来的，所以道智圆满之后具有佛果。

因此从这个侧面来讲“四圣众母我敬礼”，对于般若波罗蜜多，我恭恭敬敬顶礼。

的的确确所有圣众都是因为般若而现前的。那么和我们有什么关系？如果我们想成佛，想成就圣果，当然需要这个，离不开般若空性，如果不想成佛就另当别论。这里面讲得很清楚，四圣众母为什么要顶礼？这四圣都是因为般若而成就的，而且佛成就之后也是安住在一切相智当中讲法的，所以都是和般若有关系的。所以对于自己来讲，一方面也应该对世俗谛的万法，放生也好，积累资粮也好，对这方面的法也应该有高度兴趣，但是我们到一定阶段时也应该想，还是应该趣入般若，虽然有时候比放生、磕头要难得多，其实磕十万大头，或者供十万曼荼，从动作方面来讲虽然累是累一点，但不是那么复杂。但是要对甚深的法义，对实相的法义堪忍，要真正接受，要相续当中通达，要生起信心，这个比较困难。

但不管怎么难，因为它是四圣众母的缘故，一方面我们要敬礼，知道重要性，之后我要发愿，一定要学习、通达、证悟般若佛母，只有哪一天我证悟了、现前了，就可以成就圣者果位。当然我们现在发的心是大乘心，不可能证悟声闻缘觉果位，只能证悟菩萨，证悟佛果。如果我们要证悟菩萨和佛果，就离不开般若空性。甚至



现在我们在修加行，放生的时候也要发愿，愿我尽快通达、现证般若空性。在我们发愿文当中也应该有这部分内容。

丙二、说能诠论之必要而立誓造论

为什么要造这个论，造论的所为是什么，为什么造《现观庄严论》呢？

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

最后一句“是造论所为”，为什么造这个论，是和科判遥相呼应的。说能诠之必要是什么？“是造论所为”，造论之所为是什么呢？宣讲造论之必要，立誓造论。一般来讲，前面有一个顶礼句，顶礼完之后有立誓句，立誓句是发誓造这个论，而且要把这个论造圆满，造这个论的必要性也会在立誓句当中讲得很清楚。

“大师于此说，一切相智道”，大师对我们来讲就是释迦牟尼佛，如果是整个法界的话，那么就是所有佛陀，所有佛陀都会宣讲般若波罗蜜多。释迦牟尼佛在我们这个娑婆世界讲，还有阿弥陀佛在极乐世界讲，药师佛在琉璃净土讲，只要转法轮决定离不开般若空性。即便我们到了净土还是要证悟空性，佛陀还会讲空性。讲的方法是怎样，我们不知道，是像我们这样的讲解方式，还是别的方式，我们不大清楚，反正和这个有关内容肯定要讲，每个地方的根机都不一样，所讲方式可



能不一样，但所讲内容都是和空性有关，即便到了净土，如果你相续当中不断烦恼障，也没办法获得暂时解脱，不断所知障，也成不了佛，而要断烦恼障所知障唯一的因就是这个空性。所以释迦牟尼佛在娑婆世界讲，别的佛在别的刹土讲，总之都要讲。“大师于此”的此就是般若经，释迦牟尼佛于此，就是在般若经当中宣讲了一切相智道。一切相智包含了基智、道智、遍智三智。三智里的遍智就是指佛的智慧，因为基智已经单独安立了，虽然名字和遍智一样，但要看它在不同场合的含义。大师佛陀在般若经当中宣讲了一切相智道——基智、道智和一切种智，三智为主的法，然后也间接宣讲了四加行，法身等，八事七十义和所有内容。所以“于此说，一切相智道”，以三智、四加行和法身的所有内容都已经宣讲了。宣讲一切相智道，包括宣讲三智、四加行³等所有内容，是给谁讲呢？般若波罗蜜多是成佛方法，所以主要的所化一定是菩萨。当然在基智当中也会讲一些相对于声闻当中一些修行内容，但主要的调化还是发了菩提心的菩萨们如何通过圆满的八事七十义的所有内容来现证万法自性。

既然是对他们讲的，所以是“非余所能领”，它不是发了菩提心的菩萨之外的根性能够完全领受的。当然声闻缘觉部分能领受的，但是他们没办法圆满地领受。真实最甚深的般若空性的含义并不是声闻的行境，也不是缘觉的行境，更不是世间具有邪见者的行境，所

³此处的四加行和前行的四加行不同，是正等加行、顶加行、渐次加行、刹那加行。此处的加行是真实开始实践，实际行动，实际现证三智的修行方法的意思。



以“非余所能领”，不是其他根机所能领悟、领受的。能够领受般若空性的人以前也是积累过资粮，发了善愿之后才能领受。否则就像麦彭仁波切在《定解宝灯论》中讲的，如果没有前世宿世的缘份，即便是大乘和密乘当中的一些术语，经过一百年的思维也不一定能通达。所以我们现在能够学习这样甚深的法义其实还是具有很深的福报。

“于十法行性，经义”，对于具有十种法行的经典的意义叫经义。具有能诠、所诠的般若经当中也具有这十种法行的自性经义。十法行有几种解释方式，一种解释是平时我们讲的十种法行。《辨中边论》，还有无垢光尊者的《心性休息》当中讲过十法行，别的一些论典当中也讲十法行，如书写，供养，施他。书写，对般若经抄写，印刷；供养，对般若经抄写完之后供养；施他，抄写完之后布施给他人。还有谛听般若经；还有披读，读诵；受持，听完之后在心中忆念；开演，去宣讲；讽诵，主要是背诵；思维，思维它意义；还有修行，在寂静处观修。在《辨中边论》当中讲到，如果是对于大乘的这些经典和法义，以十法行来做的话，功德无量，非常大。总的来讲，对于整个佛教的经论来做十法行，来做苦行，来串习它，功德都很大，但尤其是大乘，尤其是般若波罗蜜多这方面的，它的利益就更大。所以有些道友书法很好的话，可以抄写般若波罗蜜多，抄写《金刚经》、《心经》的利益不可思议，非常大。即便字写得不好，也可以恭恭敬敬地抄，因为一个字一个字抄的同时在缘法义本身，这样善根种子不断地熏习到自己的阿赖耶识中，自己的心和般若波罗蜜多通过这种方式



结缘，结缘之后一次又一次地相应，最后就会通过这样的种子慢慢现证。书写完之后供养、布施给别人、听闻等等，这方面叫十法行。还有一种解释是十地的修行叫十法行。

“住正念，具慧者能见”。对于这样的具十法行的经义，谁能领悟、见到呢？这里面讲了“住正念”和“具慧者”。第一个是住于十地智慧正念的能够见到，比如初地到十地正念的智慧，或者对于普通凡夫人也有，苏醒种姓的或者相续当中有大乘善根的，住于正念⁴的。当然正念的标准有高低。前面的解释是，所谓的住于正念是十地修行者所住的正念，这个标准很高。如果标准低点，在四加行道也有，再低一点是我们自己也可以相似地住于正念，只有对大乘有信心的，能够经常性忆念它的，不忘失般若波罗蜜多善所缘的，也可以安立为正念当中。第二个是“具慧者”，具有这样一定智慧的人能够了解，当然这个智慧不是小聪明，小聪明不能叫智慧。所以具有正念和具有真实智慧的人，通过多生累世的熏习，对般若波罗蜜多的经义能够悟入，能够听得懂，知道里面讲的是什么意思，叫做具慧者。如果一点都不懂，见到、意解也很困难，所以还是应该具有一定的智慧。有的时候我们也应该多做这些广大的法行，如果我们智慧欠缺，一方面要精进，如果认为“反正我没有智慧就这样下去吧”，这是愚痴的想法。就是因为没有智慧，现在才应该多学，多精进；一方面要多发愿、多回向；还要多念些智慧的咒语——文殊心咒，现在大恩上师

⁴于善所缘不忘失，经常安住于善所缘当中叫正念。



也在发起念诵文殊心咒共修，如果我们觉得智慧不够，那就发愿念一个亿。当然虽然该念，但千万不要热血沸腾干脆一下子报十个亿，，然后要如何如何，报完才发觉这个念起来很慢。有些道友觉得大藏经太殊胜了，发愿一定要背大藏经，结果大藏经一打开，发现这么多，背一行都很困难，不要说背整部。有时做广告很容易热血沸腾，这个有时有必要，但还是要冷静。一方面没有智慧的人需要精进，我们得到人身，最有必要就是做这十法行，而我现在缺智慧，就是要多念，报一千万、一百万都可以。有时候觉得太多了，任务太重了，虽然有时确实很多，但有时是找个借口而已。其实“没有时间，任务多”是别的任务多，电视剧还有好几十集没看，还有其它应酬没有做，真正来讲是不是那么忙不好说。但是不管怎样，既然我们得到了人身还是应该多花时间在有意义的法行上面。所以如果没有智慧就多祈祷文殊菩萨，认认真真地祈祷，文殊菩萨心咒本身就是文殊菩萨本体，而且它又是诸佛菩萨的本性，多念之后智慧慢慢慢慢就打开了，记忆力，领悟能力都打开。并不是做生意开窍了，这方面的智慧开不开都无所谓，但是对般若波罗蜜多法义有所悟入，对于真正修行关要，懂得趣入方法，这方面智慧是很需要的，尤其对解脱方面的大智慧很需要。小聪明当然文殊菩萨肯定可以给你，因为它的本性就是智慧的本性。但是关键还是一方面要多念，一方面要多磨练。多磨练是什么意思？就是要多学这些比较难的论典。我们是有潜力的，但是因为缺乏训练的缘故，智慧很钝，要去磨，用什么磨？《现观庄严论》、因明就是磨刀石，经常学习相当于在磨刀石上



磨你这把钝刀，然后就会越磨越快。当你磨了一段时间后，再去看这些法就比较容易，上师也讲过。所以一方面不要怕，有时候对于简单法觉得太简单了，难法又觉得太难了，好像简单的不想学，难的又学不了，一辈子当中，一天两天，一个月两个月，一年两年，暇满人生就慢慢被我们浪费掉了。所以不管怎样，再难我也要学，一方面多念文殊心咒，一方面多祈祷上师三宝加持，还是要通过这些难的论典磨自己的智慧，磨练之后智慧慢慢就上来了。

“为令易解故，是造论所为。”为了让八事七十义等等的意义能够容易了解的缘故，为了让这些追求深甚法义的人容易通达的缘故，就造了这个《现观庄严论》。这就是弥勒菩萨造这个《现观庄严论》的必要，造《现观庄严论》的所为。

这里也讲到了四种关联。第一个，“大师于此说，一切相智道”，般若经当中讲到一切相智道是所诠。通达所诠义必要性是什么？必要性就是通达能够见到经义，能够通达八事七十义的体性。首先讲它的所诠，是一切相智道。然后必要性是为了让学习的人能够通达八事七十义。通达八事七十义的必要的必要是什么？最终能够真实证，拥有最甚深的智慧，证悟（现观）八事七十义的智慧，它就是必要的必要。因此二者之间有关联，通过缘所诠义学习就能够获得必要，通过必要能够得到必要的必要，它们之间有这样的联系。因此“大师于此说，一切相智道”是所诠。“为令易解故，是造论所为”是必要。最后“住正念，具慧者能见”，最后能够真实前就是最究竟的必要，必要的必要。必



要等四法可以通过这方面分析，注释当中也有很多分析的方法，可以慢慢来了解，慢慢来分析。

《现观庄严论》刚开始学的时候不是那么容易懂，但是还是应该有高度的兴趣，慢慢学习。一方面要多祈祷作者，对弥勒菩萨多做祈祷。我们在学时候，弥勒菩萨绝对在兜率天观照我们，在给我们加持，当然我们在学的过程中也应该经常祈祷弥勒菩萨，祈祷弥勒菩萨加持我们能够通达词句、意义，然后在相续当中生起这个现观。经常性的祈祷就不是一个人在战斗了，祈祷作者，祈祷传承上师们，这样就更加容易趣入甚深的般若波罗蜜多。趣入般若波罗蜜多对我们意义非常重大，所以我们还是应该多下功夫来让自己通达。

今天我们课就讲到这里。



第二课

《现观庄严论》是属于二转法轮的一个非常殊胜、非常究竟的论典窍诀。它的内容不好懂，因为它毕竟是抉择佛陀般若波罗蜜多的一种修证次第或者隐义。对我们来讲观现世量的境界、状态，比如眼识、耳识、意识面前的这些法容易通达，但是如果讲的是菩萨的境界、现证的境界、现观的内容，不太好理解。虽然不太容易理解，但是非常殊胜，如果我们慢慢通达了，知道修持般若空性的次第，修好之后，内心当中生起的境界是真实的现证。因为有些时候我们在修法的过程中会觉得自己已经登地了，或者会觉得自己已经到了加行道等等，如果我们到了之后一定会有这些修法的境界、状态的，类似于《现观庄严论》当中境界相对应的很多功德法应该生起来。如果生不起这些功德法还说自己证悟了，这是不可能的事情。还有上师老人家说：因为这里面讲的是真实般若波罗蜜多境界的缘故，即便没有通达，就算欢欢喜喜听闻一次，也可以在我们的相续当中种下非常殊胜的般若种子。这个种子比缘世间法、缘一些没有意义的东西种的种子要殊胜无数倍。

我们在修行佛道、修行解脱道的过程当中，其实很多时候我们内心当中能够与这些正法相应，能够对三宝生起信心，能够遇到这些殊胜大乘法义等等，或者有些成为利根者，其实都是来自于内心当中这些种子。是以前我们相续当中种下的各种各样的佛法种子在起关键性的作用。



虽然每个众生都具有佛性，在《大乘经庄严论》中叫自性住种姓，也就是佛性如来藏。但是最究竟的佛性要苏醒，也需要靠流转轮回过程当中不断地缘佛像、缘法宝、缘僧宝等等，缘很多很多的法义，逐渐缘这些修行之后逐渐增长起来的，也这个是修增长种姓，通过修行增长的种姓。

前面我们讲的这些善根、种子、佛法的习气越深厚，以后我们这些种子苏醒之后，我们修行佛法就越容易相应，越容易证悟。如果我们相续当中这方面种子很少，或者即便是有些种子，但力量很薄弱，那么我们就是经常意义上讲的钝根者，根机很钝，有时候记忆力不好，理解法义的能力也不行，或者障碍很重等等，平时我们经常挂在嘴边这些缺点，我们自己内心当中存在的这些问题。

但是有些人修行顺利，也是因为以前缘了诸如此类的善法修行过的缘故。如果我们以前没有修行过，就会导致今生当中方方面面都很困难，如果今生熏习，那么以后就会容易；如果以前没有熏习过导致今生困难，今生不修行导致后世困难，结果就是在轮回当中遥遥无期。如果今生没有认真修行，下一世我们能不能转成人都不好说，转成人之后对佛法有没有兴趣也不好说，即便有了兴趣，很想修，很想生起这个境界，但是总是生不起来，这个情况也会在我们修行过程当中再再出现。所以无论如何，这个道理我们要通达，通达之后，该精进的就要精进。

前面也讲过，不管听得懂听不懂，反正通过欢喜心来听受也是对的。这些颂词我能通达一个我就通达一



个，能够通达一句我就通达一句，只要我们有兴趣，有兴趣，这个种子应该是很深的种子，是比较清净的、力量大的种子。如果听的时候也没有什么兴趣，或者可听可不听，甚至有些时候觉得学这些法也没啥必要，觉得这些都是理论等等，如果带着一种轻视的心，那么这种种子也带着一种轻视心的染污性，所以这个种子以后成熟的时候，它的染污性也会跟随这个种子同时成熟。有时候我们在修行佛法当中会觉得力不从心，觉得好像总是有障碍，这些障碍从哪里来？就是从这些方面来的。

《百业经》、《贤愚经》等中有些人的福报善根成熟的时候非常清净。为什么很清净？就是因为他在种这些善根的时候，他的发心和行为都非常的清净，没有夹杂着怀疑、邪见。而有些人在得到快乐，快乐成熟的同时，也会夹杂着一些衰败，总是不那么顺畅，也是因为以前在种这个善根的过程中，他的发心或者行为有不如法的地方。所以这些都会同时存取的。我们现在种解脱习气的时候，也是这个道理。

为什么上师老人家告诉我们听法的时候要认认真真听，一定要以闻法的方式规律来听法，不要夹杂着其它不好的因素。听法本身有善根、有功德，但是如果夹杂着不好的因缘，这个不好的因缘和好的因缘混在一起，以后成熟的时候也会导致我们闻法不如意，思维的时候不如意，修行的时候不如意，或者因为给别人制造障碍的缘故，自己在听法的时候也会遇到这样那样的障碍，这些关键的因缘法应该了解。我们讲这个的原因是因为这个种子习气还是很重要的。有的时候我们没



有发现种子习气有多重要，就好像有些时候我们没有发现这一世种善根很重要，但是就在后世成熟的时候，我们就会发现这个也缺，那个也缺，很勤奋很精进，但就是得不到自己想要的东西，原因何在呢？就是因为我们没有及时种下这些该有的种子。

所以现在既然我们有自在、有机会，就应该认真地缘这个殊胜的法，因为这个法能够遇到，本身需要很大的善根福报，但是遇到之后，我们是怎么样去对待它，这也是由更深的福报决定的。如果我们福报的确很深，第一个，我们一定会遇到，遇到之后一定会兴趣，一定愿意缘这个法勤奋，如果有这种态度不管学得，好学不好，基本上总的方面应该是一种比较好的因缘缘起。

这样的般若波罗蜜多《现观庄严论》是弥勒菩萨造的，而且《现观庄严论》来源是无著菩萨通过十二年的苦行，见到弥勒菩萨，到兜率天听闻之后传下来的。它的来源很神奇，加持力、功德等方面都非常大。尤其是我们要走进般若的究竟密意，要通达佛陀般若波罗蜜多，《现观庄严论》是一个非常好的窍诀。

前面我们已经讲了造论分支，今天我们讲的第二所造论体之自性。抉择般若经的隐义，修证次第的《现观庄严论》的所造论体，它的全论内容、本性自性是什么？下面就讲这个。

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



丙一、略说现观之自性 分二：一、以八种现观略说论体；二、以七十义略说分支

这里面讲的是八事七十义，是《现观庄严论》很著名的术语。如果是总略归摄，就可以归摄在八事当中，把八事展开就是七十义，二者不是别别的法。

首先简略地讲一下什么是八事，什么是七十义。讲完之后再展开宣说，这种方式就是以前上师们讲的，弥勒菩萨造论的一种传承，这种讲法叫大海波浪，是一种讲解方式。什么是大海波浪的讲解方式呢？大海波浪是从中央起来，之后朝四边扩散。就好像我们在水池里面扔一块石头，那个石头扔下去之后，以石头为圆心，波纹往四周扩散。这个是什么意思呢？就是指弥勒菩萨造这个论的时候，首先讲核心，略说就是整个论最核心的方面。核心的范围很小，波浪扩散的时候越往外面越大。弥勒菩萨造论的传统，首先是略说，之后再每一个略说的内容层层展开广说，这叫大海波浪讲法。为什么要这样讲呢？第一，我们刚学的时候很着急，不用着急，因为是大海波浪，他首先会把全论的核心、关键的东西用简单的方式给我们介绍一下，这个时候不会广说。我们发现怎么不讲清楚呢？其实后面还有广说，广说是把前面提到的每一个都会仔仔细细地给你讲。所以我们刚开始，这个概念也不懂，那个术语也不懂，不要太着急，弥勒菩萨造论的特点就是大海波浪，既然是大海波浪，那么他后面肯定会讲，而且肯定会详细的给我们抉择。

八种现观就是八事，他在这给我们提了一下，然后七十义也提了一下。但是后面都要一个一个展开讲。所



以关于基智、道智、一切相智等等这些刚开始会提一下。但是后面基智用一品来讲，道智用一品来讲，只要有关这里面的内容，后面都会展开讲。所以我们不要太着急，觉得糟了，这个地方不懂。比如像《俱舍论》、因明这些法，大恩上师说前面你不懂，后面肯定就不懂，因为有很多东西都是在前面基础上给你讲的，所以有些论典在第一个出现的时候，你必须要把它搞清楚，因为后面不再给你讲了，后面就是按照前面内容再给你展开讲的。因此有些论典是前面没搞清楚的话，后面都会不懂。但是，这个论典不要着急，弥勒菩萨造的这个论典是大海波浪的形式，前面不懂没关系，后面给你详细讲。所以大德们造论的特点都不相同。

丁一、以八种现观略说论体：

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

般若波罗蜜是指佛陀所讲的《般若经》。一般来讲《现观庄严论》是解释《般若经》的，对《般若经》的能诠作解释，还有就是对《般若经》的所诠——整个般若波罗蜜多的本体做解释。所以不管是对《般若经》的文字也好，还是对它所诠的意义也好，弥勒菩萨通过八事（八种意义，八种所诠），解释般若波罗蜜多。有些时候他们在解释《般若二万五千颂》或者《般若八千颂》等等的时候，把整个《般若经》分为八个大段，每一个



大段讲一个，这样一看就会知道这个部分是讲遍智的，这个是讲道智的，这个是讲基智的，这个是讲正等加行……，最后是讲法身。所以很多时候大德们在解释《般若经》的时候，会按照《现观庄严论》的讲解次第把《般若经》分为八段来做解释。分为八段阐述，一看就很清楚，里面的次第非常清晰。弥勒菩萨是补处，他通过十地菩萨的智慧把佛陀的《般若经》里面的修证次第非常清楚地勾画出来，让我们去通达。

“般若波罗蜜，以八事正说”，“八事正说”第一个就是“遍相智”，第二个是“道智”，第三是“一切智性”，即一切智。“一切相现观”，即正等加行，“顶”现观，即顶加行，“渐次”加行，还有“刹那”加行，“及法身为八”，最后一个就是法身。这就是八事。

首先，我们要知道这八事是最容易分的，八事首先是三种智慧，即遍相智、道智和基智。然后是四种加行，即正等加行、顶加行、渐次加行、刹那加行。这个加行和我们平时讲的《大圆满前行》的四加行、五加行不一样，这里的加行并不是前行意思，有些时候讲加行的时候，比如五加行，我们会理解它一定是指前行，但是加行这个词要看它出现在什么场合，出现在这些场合不是前行意思，而是真正的正式的修法。正式的修法——正行也叫加行。有些汉地的大德说加行是加功用行，正式开始修行的法叫做加行。最后一个果是法身，法身是果。归摄起来整个《现观庄严论》分为八个部分，或者说整个《般若经》分为八个部分。有些《般若经》当中可能八段不明显，因为有些时候它只是其中的一部分，但有些是八段很明显。像《般若八千颂》、《般若二万五



千颂》等等都是比较完整的，对照的很清晰。有些就不一定，因为《般若经》当中有些属于分支，八事不一定都很完整。所以以前的大德们在解释《般若经》的时候，会和《现观庄严论》对照。《般若摄颂》是完整的，它里面八事都比较明显。麦彭仁波切也造了《般若摄颂》和《现观庄严论》对照的一个论典。

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

下面我们分析第一个，遍相智。遍相智又叫遍智。这个遍相智是指佛陀的一种智慧，最究竟来讲是指在一刹那之间可以遍相（即对一切种类的相）完全了知、完全照见的一种智慧叫遍相智，或者叫一切相智、一切种智、有时候简称遍智。遍相智主要就是讲佛陀相续当中所具有的殊胜的智慧，他能够一刹那之间彻知一切万法。万法就是相的意思，一切相智就是一切万法能够在一刹那当中能够现见的一种智慧。那么这种智慧就是如所有智、尽所有智，对于一切万法的本体了知，对于如所有法了知叫如所有智；对于尽所有法，即所有的显现，不管是清净的显现还是不清净的显现的因和它的果，甚至于很隐秘的、很长远的都能够通达，一切尽所有显现的智慧叫做尽所有智。

这个在上师老人家的注释当中也叫做果无愿。为什么叫果无愿呢？因为有了知一切遍智的果，安住在这样的空性当中，没有什么真实希愿的部分就叫做果无愿。这方面就叫做遍相智。

八事当中第二个是道智。前面那个（遍相智）是佛



陀相续当中，一刹那当中可以了知一切万法。道智还没有真实的圆满，如果从道智本身上讲，它属于一到十地菩萨相续当中道无相的智慧。它的本性是属于道，所修的道是无相的，因为龙树菩萨在解释般若波罗蜜多的时候，说一切万法本体是空性的。虽然他在讲修行菩萨道的过程当中，有很多方便智慧的修行，但是所有道的本相必须契合于空性，没有离开空性，只不过在解释的时候，龙树菩萨解释的方法是直接从空性方面解释的；而弥勒菩萨是从修证次第方面解释的。虽然讲了很多道的修行，但是道本身是无相的，从一到十地相续当中一切方便和智慧的现象是由人无我和法无我本体来进行通达的。所以对于一切道没有相的执着，这个是道智。

三智当中第三个叫一切智性。这个一切智也叫基智，或者有时候叫遍智。这个遍智和前面遍智是不一样的，有些时候词句相似，但是意义不一样。有些时候说遍智就是指佛陀，但是此处的遍智是讲基智、一切智、一切智智、一切智性。什么是一切智呢？一切就是遍的意思，所以这个也可以叫遍智，但这个遍智和前面那个遍智不同，前面叫遍相智，有时候叫一切相。这个一切智就是讲基的一切，一切蕴界处无我的一种智慧叫做一切智。这个一切和前面那个一切相不一样，看它出现在什么一种场合当中。虽然都叫遍智，但是这个遍智和佛陀那个遍智还不一样。只是说一切蕴无我的智慧。前面是一切相，所有的相他都是了知、通达、完全证悟，刹那之间能够了知一切相。而这个地方一切智不是，它只是一切蕴无我的智慧。通达了五蕴无我可以说符合此处所讲的一切智的“一切”意思。我们上堂课讲了有



时候为了拣别这个一切智，把佛陀的智慧叫一切智智。后面再加个智，这个就拣别了，这个不是平常小乘的一切智，但是这种一切智和佛陀的一切智智还是不一样的。佛陀的一切智智不单单是有一切蕴无我，而且完全能够通达如所有智、尽所有智的本性。

此处的一切智也叫基智。因为一切万法的基就是五蕴，一切有为法都是五蕴的本性。所说的基道果的基就是平时讲的通达五蕴无我性，本来就是空性的。通达五蕴无我的智慧叫基智。

这里比较容易混淆是基智、遍智、一切智。这三个在这地方是一个意思。有时候我们也把佛陀的智慧叫做遍智，要看它出现在什么场合。如果出现在讲佛智的场合，这个遍智就叫遍相智，就叫做一切相智。而这里讲的是一切智性，这个一切智性是菩萨相续当中也圆满具足的。但是有些时候讲一切智是声闻相续当中的智慧。这个出现在后面的时候，这个一切智也是菩萨的智慧。菩萨的智慧就像佛智一样，佛陀的智慧肯定是他相续当中道智还有基智，他通过圆满的方式具足的。上面肯定具足下面的智慧，而下面不具足上面的智慧。这对于菩萨来讲一切智是属于需要舍弃的，一方面来讲他了达，一方面来讲他不会证悟的。对于声闻来讲这个一切智是真正要获得的，暂时要获得，究竟来讲他也要成佛，也要舍弃。这个方面就叫做一切智性。这个主要是通达基无我，基无我的这个基是什么呢？基就是蕴界处。

在这个《俱舍论》当中，蕴界处略说就是五蕴，所有的有为法如果略说都可以包括在五蕴当中。所以说



五蕴皆空，有时候就是指一切的有为法都是空性的意思，或者说一切五蕴没有我，在小乘的侧面来讲蕴上面根本不存在一个我，世俗当中就是五蕴自性，在胜义当中就是一个刹那即灭的自性，没有一个我的成份存在。对于修行人，最略讲是通过五蕴来解释；再广一点，就是通过十二处，把这个五蕴再打开是十二处；再广说，就十八界。有些如果喜欢广的就讲十八界，如果喜欢略的就讲五蕴，如果喜欢中等的就讲十二处。蕴界处当然也不是完全相同的。蕴是所有的有为法，但是处、界中也包括无为法。以后学习《俱舍论》的时候会讲到这些问题。这个基（五蕴）无我的这个基上面是没有我的。

这三者之间的特点，一个是属于遍智，佛陀一刹那之间通达彻知一切万法的一种现观。然后道智和基智，道智主要是道无相的一种智慧。基智是基无我的智慧。我们怎么辨别道智和基智呢？因为菩萨相续当中也有基智，也有二无我。但是它的特点一个是道无相，一个是基无我。如果是小乘声闻行者，是人无我，如果是菩萨的基上面安立，就是二无我。所以他是道了知的二无我的智慧。而这个道智，一方面讲，完全是在二无我的基础上安立的，然后必须要通达道所摄的一切万法都是无相的本性。三种道都是空性的本性，都是要了知的。所以道智和基智他还是不一样，一般来讲比较大的一个区别就是道智是菩萨的智慧，基智有时候主要是讲声闻智慧，但是也不一定是讲声闻智慧，因为菩萨也会通达基智，在他所证悟的道智当中也包含了基智智慧，有些时候也会说这个基智菩萨也会有的，但是在菩萨相续当中的基智，声闻所摄的基智是一种歧途是要



舍弃的，而在声闻相续当中是属于真实的。这个就讲到了三种智。

下面我们再看四种加行。“一切相现观，至顶及渐次，刹那证菩提”。这里讲到四种加行。第一个叫正等加行。正等加行是修持前面所讲的三种智慧。所有一切三智所摄的一切本体、一切相的现观，就叫做正等加行。现观就是前面讲的现前的观境，或者是在有漏和无漏的智慧面前所现前的观境。它其实是在心面前要现前出来、真实地现证或者要现前的观境。

正等加行，第一个就是对于前面所讲的三智的一切相圆满地修习，每一个都要修，要次第的，圆满的，一个不漏的修完。下面就要提到，三智所摄的一百七十三相，从头到尾每一个都要修。菩萨修持的空性，包含一百七十三相，一个不落全部都要完完整整的修完，完完整整修完的整个加行叫做正等加行。从资粮道到无学地之间的修行过程很长很长。在此期间对于所有应该修的三智所摄的一百七十三相（后面会详细讲）从头到尾一个不漏的全部修完，叫做正等加行。

第二个加行，八事当中的第五个，加行当中的第二个，叫做顶加行。顶加行就是前面所讲的正等加行一百七十三相，在修的时候，每一个阶段都会达到一个顶点。比如，所修的法在加行道达到顶点了，然后到了见道达到圆满了，然后到修道的某一地达到圆满，每一阶段都有一个顶点，就叫做顶加行。前面所修的正等加行在每一个阶段都有一个顶峰，就像我们爬山一样，山有很多个山头，到每一个山的山顶了，就叫这个阶段的顶，然后再爬到第二个更高的山的顶……类似于此，顶加行



就是前面所修的正等加行每一个相达到顶点，修到究竟。是不是一个顶就是所有顶呢？不是，因为道分了很多种层次。比如资粮道有小资粮、中资粮、大资粮道，然后加行道也有暖、顶、忍、世第一法位等等，有很多很多，所以每一个道都有一个顶峰，到了顶峰之后，再在下面一个阶段再修，再到达一个顶峰。其实就是反复的修，把修行修得越来越臻于圆满、臻于究竟的一种过程，叫做顶加行的修法。有的时候菩提心也是一样，这个阶段的菩提心，如果按照这个阶段来讲你修圆满了，但你是不是究竟圆满？还不是。下个阶段还是菩提心，只不过，下个阶段的菩提心是站在这个阶段的菩提心的顶端，以这个为基础再修的。所以越修越圆满。如果不学习，就不知道修道到底有什么次第，或者不知道我现在到底达到什么阶段，还需要继续修吗，……。如果我们了知了里面的内容，我们就知道虽然在这个阶段是圆满的，但是不等于所有阶段都圆满了。因此在前面的基础上，仍然要反复的修，反复的串习。也许他修的就是一个法，但是所修的一个法层次是不一样的，随着阶段不断地前进，同样一个法修的状态和层次完全不同。这是顶加行。

然后是渐次加行。渐次加行是循序渐进修行暂时的道相，每一个修行都是循序渐进的修行，始终不会超越，次第地修圆满。有些时候，在修持六度（六波罗蜜多）或六随念等的时候，每一个当中可以包含别的法的修行，这方面叫渐次。前面讲一个一个，每个单独地修圆满，然后这里开始把前面所修的法的每个阶段循序渐进地串起来。前面是每一个、每一个地修，现在是串



起来修行，这就叫做渐次修行。每一个通过次第的方式、不超越、逐渐逐渐修圆满。而且一个法当中包含其他法。比如六度当中布施度，以前修道的时候，布施就是布施，把这个布施修究竟，然后持戒就是持戒……但是在渐次加行的时候，就把前面所修的相，一个不落的、循序渐进地串起来修圆满。而且在修的过程当中，一个法当中可以逐渐包含其他的法，比如说布施度当中也可以包含持戒，也可以包含忍辱、精进、禅定、智慧。怎么包括的？在大恩上师讲第三期的《大乘经庄严论》六度四摄品的时候，也会讲到一度当中怎么包含其他度的道理和修法。这样就是渐次加行。

第四个加行叫刹那加行。刹那加行就是把前面已经修得很纯熟的这些法，一刹那之间就可以证无学。所有的功德即将圆满，所有的渐次加行修圆满，要接近证悟佛果的时候，有一个无间道，在这个无间道当中，一刹那当中圆满前面所有的法，这个方面就叫做刹那加行。这个圆满之后第二刹那就成佛。所以我们看到修行的过程也是循序渐进修的，最后一刹那圆满一切资粮，他是怎么做到的？他也是通过前面各种方面的不断串习修行，逐渐逐渐地就可以达到刹那加行的程度。所以一刹那就圆满所有资粮。但是如果来自于前面的精进学修，也做不到刹那加行。刹那加行的界限只是在金刚喻定当中的最后一刹那，所以在有学道要结束的一刹那，修持刹那加行，一般的人根本就修不了这个法。

针对这四个加行，华智仁波切在后面的修行窍诀当中曾经提到过，这四个法用比较容易的方式来解释



就是两个修法——正等加行和渐次修行。顶加行和刹那加行只不过是把这两种加行达到了圆满而已。比如真正修的就是正等加行，把正等加行修圆满了就叫顶加行。第二个修行叫渐次加行，渐次加行达到圆满就叫做刹那加行。

怎么理解正等加行和渐次加行呢？用藏语文字的特点打个比喻。正等加行就像把每一个字母、元音、辅音都了解，就像拼音“a、o、e……”，把每一个拼音都读得很好，然后它的声母、韵母、声调，每一个必须要学好。每一个单独学、分开学，叫做正等加行。然后一直把这个音读得很圆满了就是顶加行。每一个字母、每一个字、每一个拼音一个一个都要认认真真地学，一个不漏地学习，学完之后，都过关了，然后就进入了渐次加行。渐次加行的时候就可以把它们拼起来，“zh—u—ang”，“zhuang”。“zh”、“u”、“ang”是一个音一个音的，我们学的时候，每个音都要学，纯熟之后“zhuang”，一下子就读出来了。其实这个“zhuang”里面已经包含了所有的音节，最后纯熟的时候，就一个字，但是这一个字拆开，这里面包含了所有的音节。这个就是渐次加行，前面讲的一度包含六度，他虽然在修布施，但是一分析的时候，这里面就有所有六度的成份，其它五度也有了。所以刚开始的时候不断地学“zh”“u”、“ang”，“ang”里面又是“a”、“ng”里面有好多个音节。刚开始正等加行的时候，每一个都要单独去学。然后渐次加行的时候，就开始“zhuang”，拼的时候顺序拼完之后“zhuang”最后就出来了。最后一个出来之后就达到顶点了，刹那加行一下子就圆满了。



所以菩萨在修行的时候，刚开始不纯熟，他必须要把这里面所讲的一百七十三相一个一个地修。有的时候需要花很长时间一个一个地串习。也许菩萨这一世就修一个加行，把这个加行反复修，然后下一世再修一个，这样慢慢修下去。通过这样不断地修行之后，串习就逐渐圆满了。从一地到十地之间，也是不断地这样串习，串习到了最后刹那加行，一刹那就圆满了。以前所有的一些功用，所有的修法，隐藏的能力和次第就成熟了，所以一刹那之间他就可以把所有的一切圆满。所以当学纯熟之后，只要你一看到“刹那加行、顿时修行”这个字就能读出来，就相当于圆满了。如果你没有前面的学习—每个拼音，字和拼音之间的联系是怎么样的……你看到这个字的时候读不出来，不知道到底是怎么读。但是如果你经过了前面循序渐进的修行，一个步骤、一个步骤地训练，训练完之后一下子就可以了。

有的时候我们想佛陀怎么可能在一刹那当中了知一切万法呢？他其实前面的修行都有了，把所有的善法先是一个一个的修，修成熟了，然后再把它的次第一个不乱地串起来修，修完之后，一个当中包含其他的法也在修，最后的一下子圆满之后，他的智慧就能够一刹那了知一切万法了。所以佛陀的智慧也是通过在菩萨道时候的不断地串习之后逐渐逐渐都有的。我们现在也是一样，我们不要认为修行有多简单，也不要认为修行有多复杂。有的时候我们觉得好像很简单，但是真正看的时候也不是那么简单，有的时候就觉得可能修不动，可能是不行的，但是这里面也告诉我们，如果我们慢慢慢慢去修的话，只要修纯熟之后，没有什么不行的。



最后一刹那当中可以了知一切万法。菩萨修行的时候，一刹那当中所有一百七十三个相一刹那之间就全部圆满。一百七十三个相一刹那要圆满可能吗？如果你这样修下去就可以了。假如说有一个字的拼法有一百七十道工序。只要你按照训练的步骤训练下去，慢慢慢慢最后你一下子就可以达到，没有什么达不到的。如果你要有些动作，可以分解成好几个步骤，但是你纯熟之后一下子就可以包含所有的步骤。最后就是刹那加行，修纯熟之后就知道。

四加行其实就是缘三智，把三智作为所缘，开始通过一些真实的修行方式逐渐逐渐达到的。比如对于下面要讲的发心、教授等等这些法当中再细的法一个一个地了解，了解完之后逐渐逐渐去串习，去观修，他的心的潜力、他的智慧通过训练就会越来越纯熟。因此这个里面就讲到了四个加行。

后面华智仁波切讲的窍诀，虽然是修行的窍诀，但是有时候看看前面的略义，看看后面修行的一些次第的窍诀性的修行方法，其实还是会帮助我们理解所讲的含义。因为有些东西是窍诀性的方法，这个《现观庄严论》是《般若经》的窍诀，但是《现观庄严论》对我们来讲还是很陌生的，因为我们以前没有学过，所以又有些窍诀来理解《现观庄严论》。《现观庄严论》理解了之后，用这个窍诀再去解读《般若经》。最后就是了知真实的空性和空性的修行方法，和它修行过程当中，你要达到的一些阶段和应该生起的一些功德，修行的方法等等。这些方面是讲的比较清楚的。

最后一个，第八事是法身。这个法身是指所有修行



圆满了，前面刹那加行已经是到有学道的最后阶段了，这个度过之后，就是现前了佛功德。

所有果的功德究竟的一种现观就是法身。所有修行的圆满了就获得了一种功德。法身的法是所有的功德功德法。法身的身字有的时候会容易理解成身体，化身好像是一个幻化的身体；报身好像也是一个佛陀的受用，以前面的善根的一种报——受用身。

法身是不是也是一个身体呢？其实法身的身字就是集聚的意思。法身是什么意思呢？法身就是种种功德法的集聚，所以它不一定有一个形象的身体。化身和报身有一个形象的身体，这个我们容易理解，但是其实化身和报身的身字里面也有集聚的意思。

对我们来讲的话，因为我们有肉身，我们看化身和报身的时候，也容易直接理解成身体的意思。然后法身又怎么理解呢？他是不是有一个身体呢？不是，所谓的身除了平时我们讲身体的身，还有一种就是集聚。很多东西集聚在一起叫做身，所以很多法或者一切功德法圆满了，所有功德法集聚，所有该得的都得到了，这个叫法身。这个法身不一定要有形有相，反正所有功德圆满之后就会有法身的呈现。

这个法身，上师讲是三身无二的，虽然法、报、化三身是三个，但其实都是从法身的自性、法身的本体当中如实的呈现。跟随不同的所化，清净的所化就见得到报身；不清净的所化就见不到法身，也见不到报身，直接显现不清净的化身。佛陀自己是法身，针对菩萨，菩萨的相续清净，所以菩萨见不到真实的法身，他就直接见为报身。然后一般的平凡众生的相续不清净，所以清



净的报身见不到，法身更见不到，他就只能通过自己的福德和佛陀的智慧和证悟，二者因缘和合然后显示为化身，其实就是无二无别的，就是法身的本体。只要有了法身，就一定会有报、化的。因为他有法身之后，福慧圆满之后，他一定要针对清净的所化和不清净的所化来传法，所以自然而然就出现了报、化。

略说讲到了八事。《现观庄严论》是通过这八事来宣讲。“刹那证菩提”，刹那之间加行圆满，就证菩提了，最后就是法身。这就是八事略说。通过八事来宣说整个《现观庄严论》的论体——八个部分，其实也是《般若经》的八大段。只要通达这个之后，再通过一些大德的引导，我们就可以自己对照《般若经》当中所讲的这一段理解了。有些《般若经》不一定有，像《心经》或者有些别的很略的不一定有，但是像《摄颂》、《八千颂》等等，里面有比较明显的次第。

下面讲七十义。

丁二、以七十义略说分支

前面通过八事来讲本体，七十义属于分支的本体、分支的自性。通过七十义来宣讲分支，通过次第一个一个宣讲。其实七十义也是从八事的本体当中如是地宣讲的，它也是通过七十义形成了八事的分支。下面都会广说，这里是一个一个的宣讲。七十义当中，首先是代表遍智的十种法。在七十义当中，第一是遍智，遍智下面有十种法，就是十种意义。十种意义是这样讲的：

发心与教授，四种抉择分，

正行之所依，谓法界自性，



诸所缘所为、甲铠趣入事，
资粮及出生，是佛遍相智。

代表佛陀遍智的有十法。有的时候大恩上师说，我们要直接去了知佛陀的遍智有些困难，但是我们了知他所有具足的本性和遍智有关的方方面面之后，对于遍智的因缘或自己的本体都能知道的非常清楚，通过一种十法来诠释，代表遍智的十种法：1、发心，2、教授，3、四种抉择分，4、正行之所依，谓法界自性，属于修行所依，5、诸所缘，修行所缘，6、所为，修行所为，7、甲铠，披甲修行，8、趣入，趣入修行，9、资粮，资粮修行，10、出生，定生修行，总共有十种法，通过十种法来表示遍智，所以“是佛遍相智”，包含了十种内容是佛陀的遍相智。这里也是略说，真正的广说在后面，会一个个详细地讲。

第一个讲发心。如果我们想要获得佛陀的遍智，就一定要具足发心。发心有两个本体：一个是大悲，一个是智慧。平时我们讲发菩提心，菩提心里有两个成份，一个是大悲，一个是趣入佛果的智慧，如果二者缺少一个就不是真实发心圆满的本体了，所以这两个都应该具足。一个是为了利他而发心，一个是为了获得佛智的一种修行，愿成佛的一种发愿，这两种都应该有，就叫做发心。这个发菩提心其实是表示遍智一个重要的法，因为最初有了发心，通过这样的发心为基础，你才能够成佛。所以怎样表示遍智呢？发心就是一种遍智。它达到圆满究竟了，或者在因地的时候必须要修行这个，所以它也是得到遍智佛果的一个体性。而且成佛之后佛



陀也会宣讲怎样成佛的这个分支—发心，这也是它的一种本体。

第二种教授。所谓的教授就是教言的意思，教授和教言是一个意义。作为一个已发了菩提心的佛子来讲，怎么样修行成佛的教言？这个时候必须要真实地去学习。成佛的教言应该是通过以甚深的智慧引发的一些修法的窍诀。

所以大圆满词语的教授就是佛陀，初地及圣者一地以上的菩萨也可以赐予一些修行的方法。相似的，凡夫也可以按照佛和菩萨所讲的这些相似地去宣讲，劝别人发心，劝别人修布施等等，这方面讲的教授要比佛陀的教授、菩萨的教授显得粗大得多了，因为他自己没有很细的修证，只能通过比较粗的方式来给别人引导或是宣讲。佛陀因为已经现前了，所以佛陀所宣讲的教授是最完备的。

因此为什么菩萨到了登地以后还要不断地学习成佛的方法？很多善巧方便，对我们来讲，我们觉得已经够了，为什么菩萨还要学？我们能够理解的是比较粗的。其实同样的一个法在不同的阶段，修行的方式和修行的体验都是不一样的。所以我们觉得以前学的东西已经懂了，菩萨还要继续学吗？其实当他的智慧到达了一种比较深广的状态的时候，他发现这里面还有更深窍诀可以帮助他证悟实相的，但是对我们来讲基本上分不出差别，佛陀的智慧怎么样，菩萨的智慧怎么样，对我们来讲都是不可思议的，都是很难以去辨别的。当我们到了三地的状态的时候，我们就会发现，其实还有很多法必须要去求，必须要去学。



在《辨中边论》中也是讲到，三地菩萨自己特别希求法界的等流，法界的等流是什么？就是闻法。因为通过听闻佛法，可以帮助他趣入法界的实相，所以他就知道这是法界等流。为了听闻佛法，即便是越过刀山火海，他也在所不惜，对求法非常非常有意乐。有的时候按照我们凡夫的一些想法很难以了解，但是当我们的修行上升到某一个高的层次的时候，我们也可以大概知道菩萨为什么那么勤奋去缘教授、去精进、去修行等等，慢慢就会了解。这方面就是教授。

然后是四种抉择分，这个属于抉择支。抉择分主要是在加行道的时候。加行道的时候，修行四种抉择分，暖、顶、忍、世第一法位，这个是很殊胜的。

九几年法王如意宝在讲法的时候，好像是在《瑜伽师地论》里面讲菩萨的抉择分，他说如果听闻学习四抉择分，好像五无间罪都可以灭尽。法王如意宝也讲过其中的一品，那个很殊胜。抉择分就是讲加行道里面的暖、顶、忍，世第一法位的修行，力量很大，很殊胜，所以他的加持力也特别大。

其实这四种抉择分也是属于获得见道的一个近因，通过暖、顶、忍，世第一法的循序渐进的修习，靠近了见道，它是很殊胜的灭罪功能，还有增长资粮的作用非常的强劲。大乘见道之前，或者大乘见道的必要条件就是要经过加行道的四种抉择分。后面我们在学菩萨道的过程中也会经过这四个阶段，暖位、顶位、忍位，世第一法位，经过之后我们就可以真实地趣入见道了。

学完之后，我们就知道这个阶段应该修什么窍诀，达到一种怎样的状态，这个状态基础上再继续学习，逐



渐逐渐靠近见道。对于立志于成佛、立志于成菩萨的修行人来讲，能够遇到这些次第的修法，遇到这些窍诀，非常高兴，非常欢喜。因为对于毫无目标、漫无目标的修行人来讲，这个是可以一步一步地引导自己的心达到状态的一种修行，所以他非常欢喜、非常高兴。所以这个就叫做加行道。

前面的发心、教授和四抉择分按照这里面来讲，是三个阶段。你要成佛第一个就是发心，必须要发心，不发心的话就不行。所以我们现在也必须要发起世俗菩提心，发了菩提心之后，进入小资粮道，在小资粮道当中主要是学习教授，就是怎么样成佛的方法。也有些大德讲，在资粮道以闻思为主。

闻思什么呢？闻思成佛的教言。当然我们并不是说在资粮道的时候只是闻思，是以闻思为主，在加行道的时候，以修行为主、闻思为辅。因为那个时候，听完之后，你就要通过世第一法位的方式来抉择或进行修行，这是抉择支。

为什么叫抉择支、抉择分呢？按照三十七道品的教言来讲，所谓的抉择分是属于见道智慧的，见道智慧属于抉择。为什么叫抉择支呢？因为它是可以获得大乘见道的一个条件。如果把这个修得圆满了，就可以获得抉择的一种本体。也就是说，如果你这个不修圆满的话，就没有办法获得抉择。有些时候，抉择就是见道，见道当中的一些智慧就叫抉择的本体。

入定位是抉择的自性，通过智慧能够完全地安住在实相当中，也有这样一种安立。所以在加行道的时候，主要是以修行为主、闻思为辅。对我们来讲，当然是需



要闻思的，因为我们可能资粮道也不一定进了，即便进了资粮道，在加行道的时候虽然以修行为主、但是还是以闻思为辅的。

还有，即使是三地菩萨，为了听法，他也会不顾刀山火海去听闻。有的时候我们自己对于闻思的意乐太弱了，听了三、五年以后就觉得差不多够了，也许觉得闻思很枯燥，或者为了偷懒等等。无论如何，听闻正法是我们趣入证悟，趣入实相的一个必不可少的顺缘。有些事可能有主次，但是闻思绝对一直都是需要的。

然后第四个是“正行之所依，谓法界自性”。这个叫做修行的所依。修行的所依有很多，有些是身所依，比如暇满人身肯定是一个所依。如果没有获得暇满人身，修行的所依不圆满。但这个地方主要是指心的所依。心的所依是什么呢？就是“谓法界自性”。

所谓心的所依，就是了知了一种法界的自性，或者叫种姓，心的实相种姓。第一个从他的自性住种姓来讲，无论如何一切万法的本性是空性的。我可以成佛的原因也是因为法界自性本来具足。

大恩上师讲，二转法轮讲法界自性空性，三转法轮讲如来藏，我们在《现观庄严论》当中，是依照二转法轮的意趣来抉择的。如果按照二转法轮的意趣来抉择，这里面法界自性就是空性，一切万法的本性是空性的。但单单说这个自性是空性的，每个众生都有，他不一定能够完全安住，按照法界遍智的分支来进行表示。那么这个地方的表示就是能够通达，应该了知法界的自性，对于空性万法、空性本身、法界自性本身必须要了知。了知之后可以依靠了知心的实相，了知心的法界自性



是空性，在这个基础上作为它的所依。第四个修行所依就是“正行之所依，谓法界自性”，这两句讲到了修行的所依。

“诸所缘”是第五个，叫修行的所缘。修行的所缘是什么呢？是对于一切所知法当中的一些完全了知，对所知法的取舍之事，所知法当中什么是该取的？什么是该舍的？取舍当中哪个是最究竟的、最殊胜的法都能够了知，把这些当成一切修行的所缘。

修行的所缘就是我们到底修什么呢？所缘境在所知法当中所取的和所舍的完全了知。了知完所取所舍之后，在这个基础上了知最甚深的修行窍诀的自性，这个叫做修行所缘。这些方面在后面还要广说，现在我们要明白，越往后学会越清楚、越明白。

第六个叫做“所为”，诸所为，修行的所为。所为就是目标的意思。我们修行大乘最究竟的目标到底是什么呢？就是获得究竟的三大自性：断大、证大、心大，或者叫大断、大证和大心。所有的烦恼障、所知障全部断除，就叫做断大或叫做大断，所断的非常大，很圆满、很究竟就叫做大断。获得证悟一切的智慧，就叫做大证或叫证悟大。在这样的空性境界当中生起大悲叫做心大或大心。该证悟的已经证悟了，该断了已经断掉了，然后在获得无所有或者不执一切的状态当中，生起最殊胜的悲心，叫做心大或大心。这方面叫做修行所为，我们是为了获得这三种“大”而修行的。

了解完这个之后就要反观我们现在的发心和修行，到底为了什么修行呢？我们不坐下来仔细观察就会觉得我们现在在修持大乘，但真正坐下来仔细分析观察



的时候，会发现我现在的发心修行，每天的意乐当中，可能为了利益众生成佛这种思想并不多。

有些时候，每天的念经修行可能就是为了度过当前的难关；有些时候我们的家人身体不太好，觉得他的身体应该健康，像这样我们一部分的意乐就想这些方面；有些时候觉得轮回比较苦，能不能让我过得顺畅一点。如果仔细分析，就会发现我们的目标不是那么明确，或者不是那么清楚，或者不究竟，多多少少都是为了自己轮回中的事情在修行。

所以我们有必要反观自己的发心到底是不是为了断除一切障碍而修学，是不是为了获得一切圆满的证悟而修行，是不是真正是为了生起究竟的大悲心而修行。像这样自己慢慢地静下心来想，就能想清楚。想清楚之后，我们再想到底现在我们这些发心有什么必要呢？人生短短几十年已经过了，很多亲人、很多财富，短短的时间当中，获得了也就这些，不获得也没什么，这一世很快也就过去了。

现在有这么好的因缘，有没有必要用这样的时间去追求这些呢？我们的心慢慢沉下来想的时候，目标就会容易清晰。毕竟我们学了这么多佛法，当我们静下来的时候我们就会反观：我现在追求这些，到底有什么样的究竟的意义？在短暂的一切当中，为了这些世俗的情感，为了这些世俗的财富，为了暂时的因缘有必要吗？把这么好、这么殊胜的法用到这方面，到底有多大的必要？真正来讲，如果我们要利益身边的人，最好的方法就是成佛，成了佛才能利益他们。

如果没有以成佛的心修行的话，觉得我现在只爱



他一父母、子女等等，只爱我身边的人，是不是很好？其实不是。这种心是带有偏袒、杂染的心态，这些对他们来讲利益非常的小。如果真的想要利益这些喜爱的人，最好是成佛，成佛之后你才可以给他们真正最大的利益。

有些时候说，你看这辈子你都没有利益他……这个不一定，因为这辈子我们能给身边的人提供的帮助是很少很少的。一方面，身边的人也是因为自己的业，要还债才来到我们身边的，所以本来这里边就夹杂着很多不清净的因；另一方面我们现在的修行如果带着染污心，对他们的利益是很少的。

了知了这个最究竟的目标之后，就有助于我们放弃对比较狭窄、比较小范围的众生的耽着，把自己的心放到一切众生身上。就好像耽着身边人一样去耽着众生，为了他们的利益去学习。实际上把心量放开之后，反而是对他们有最大的利益。但是对这个问题，有时候我们想不通，或者这个弯拐不过来，觉得道理是这样，还是放不下。这还是因为没想明白，如果把这个问题完全想明白了，放下还是比较容易的。

如果我们还没有想明白的话，就要静下心来慢慢的想：我耽着这一切，到底对我有什么大的利益，对他有什么大的利益。真正想的时候，最后就会得到：其实利益并不大，而且不但没有利益，还是一种变相的伤害。因为你对他的耽着，导致你的修行不专、停滞，这是对你和他两方面的伤害。如果真正的心量放开之后，也不是和以前的人就形成陌路了，绝对不是这样的，但是那份染污性的执着慢慢就远离了，取而代之的是更广大



的慈悲心，那种清净智慧所摄持的慈悲心就会生起来。生起来之后，关爱的方式也就不一样了，你的心量越大对他的利益也就越大。

所以修行的所为，对我们来讲是究竟的目标，但也可以反观我们自己现在的心态。否则我们觉得每天都在发心，只不过我们没有深入到内心深处去观察。因为我们用很粗大的心去观察，觉得发的是菩提心，但真正静下心来来看的时候，其实很多心多多少少或者很大程度上还是相应今生后世、自己和自己亲人之类的。所以真的认真观察的时候，还没有真正相应于应该有的发心。对我们来讲学习深入细致的思维这个，有助于矫正我们的发心，对我们的目标有一个矫正的功用，这个对我们来讲很有必要。矫正越早越好，在这个过程当中都会有这样、那样的修行状态出现，但是能够矫正我们目标的法义，越早觉悟越早使用，对我们的修行来讲是越好的。

前面“修行所为”讲完了，然后是“甲铠”。甲铠就是盔甲、铠甲，这个叫做披甲修行或擐甲修行。所谓的擐甲就是菩提心，发无上菩提心。通过菩提心，具有方便智慧双运的意乐修行。前面的发心是刚刚入道的，这个时候甲铠是已经有了一个比较坚固的意乐、坚固誓愿。这个誓愿是以无上菩提心作为庄严，只要披上了菩提心之后，内心的意志力就非常坚定，不会改变，也不会畏惧轮回。因为如果我们知道了轮回的过患：天道的痛苦、阿修罗的痛苦、地狱的痛苦，这么多的痛苦，如果我们学习完轮回的痛苦之后，可能就会想早点离开轮回好了。让我们重新发愿再回来，我们就不愿意干



了。但有了这样的披甲修行以后，因为有了菩提心作为铠甲就无所恐怖。因此说披甲修行是以菩提心作庄严的一种誓愿，信念特别的坚定，就好像一个军人有了铠甲之后，冲锋陷阵就不会恐怖。所以我们有了菩提心，披上了菩提心的铠甲之后，我们这种菩提心很坚固，那么我们再入轮回的誓愿就义无反顾了。没什么所恐怖的，这就叫做披甲修行。

下面讲“趣入事”，叫趋入修行。趋入修行不单单是披上了发心的铠甲，不单单是有了意乐，而且是真实的为了度化一切众生开始修行。在发了很清净誓言的基础上，开始准备落实自己的誓言，开始真的去修行，这个叫趣入事、趋入修行。

第九个讲“资粮”。资粮就是在这个基础上，必须要以各式各样的方式圆满修行福德和智慧两种资粮，福德资粮也需要圆满，智慧资粮也需要圆满。我们想要达成目标，如果没有福德和智慧这两种资粮的话，根本不行，只能是一种空的愿望，没办法帮助我们达成目标。所以当我们发了愿之后，就要想方设法来圆满这两种资粮。

怎么样的方法让我们能够圆满资粮，而且速度快、质量高？我们就要去学，去运用。现在我们对于圆满福德资粮的很多法还不清楚，上师告诉我们发菩提心，通过菩提心摄持的这种资粮很迅速，那么我们就要去学。我们去学的时候，可能发现菩提心不容易，菩提心其实很难的，但是不管再难你也必须要生起。因为只有生起了菩提心之后，集资净障、积累资粮才进入了快车道，才上了高速。如果你说这个很难很难天天喊难，但是如



果生不起菩提心的话，那么积累资粮的速度仍然是非常缓慢的。

所以，不管再怎么样我们一定要致力于生起菩提心。不单单是快车道，而且真实的能够成为成佛资粮唯一的因就是菩提心。甚至于如果没有菩提心都不可以成为成佛的资粮，连福德资粮都不能算。怎么样才算是福德资粮？是谁的福德资粮？是成佛的福德资粮。如果没有菩提心，连福德资粮都不能算，放生、顶礼、供养最多算个善法。算不算福德资粮必须要看符不符合，这里面有没有福德资粮的要素。要成为成佛的福德资粮，必须要有菩提心摄持的善根才能叫成佛的福德资粮。

所以我们就知道了，如果不致力于生起菩提心是没办法快速圆满资粮的，甚至于连资粮都不能算。因为资粮就是能帮助我们达成目标的资助、资源。粮是个比喻，就像古代要走远路的干粮，这个叫粮。

比如说要穿过戈壁，穿过沙漠，要穿过这片森林，它的路很远，那么谁能帮助你达到目的地呢？就是这个粮食。我们从现在发心到成佛，什么东西在帮助你达到这个呢？就是这些资粮。资粮的粮是个比喻，就像粮食一样，要达到目标就需要粮食。当然现在我们出门不一定要带干粮，包里放几个馒头的情况很少的，但是手机里的钱，卡里面的钱或者现金，这些就属于粮，如果要走很远的路就不能缺少这些东西。

所以我们从现在发心到成佛，也需要很多东西帮助。资助我们达到目标的这些都叫粮，都叫一种助缘。所以这些需要耗大量的善根，而且这些善根必须是菩



提心摄持的善根，才能帮助我们走这么远的路。要圆满这么大的目标，我们必须学，不学是不行的。

如果我们要圆满智慧资粮，空性不学是不行的，必须要通达空性，因为智慧资粮主要是以空性、无分别智慧作为它的本体的。也有一些讲法属于支分，比如布施给别人一些法本、笔、笔记本，这些属于智慧资粮的分支。但它的本体还是属于缘空性的智慧。分支就是福德资粮的分支、智慧资粮的分支，在龙树菩萨的《宝鬘论》当中讲的比较多。

比如办学校或者资助别人一些能增长智慧的顺缘，这些都叫智慧资粮的分支。这些在有能力的时候也需要做，但最关键最直接的要成为成佛的智慧资粮必须还是空性，它是最接近实相的。如果这些我们不学习的话就谈不上了，所以无论如何我们都要精进去学。如果我们觉得这一世有些困难，那么我们一定要发愿：无论如何我要在下一世当中一定要具足能够修持福德、智慧资粮的暇满身体，还有资具，还有很多很多，所有的顺缘都要具足。只有把这些具足完之后，才能一世一世的圆满资粮。这叫做资粮修行。

最后一个叫做“出生修行”，叫定生修行。为什么叫出生呢？因为前面的那些资粮圆满以后，它一定会从资粮当中出生果。定生也是一样的，定生修行就是一定会出生的。如果所有功德圆满、资粮圆满，就一定会出生果，这个果就是法身。所以这个叫定生修行。这个属于遍智，遍智的就是出生的。

这是表示遍智的十种法，此处是略说。

第二个方面是能够表示道智的十一种法。颂词中



讲：

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

“如是说聪智，菩萨之道智。”这里面是说有智慧的菩萨的道智，就是通过上面的十一种法来进行表示的。

这十一种法是“令其隐暗等”是第一个，然后是“弟子道”、“麟喻道”、“大胜利见道”，然后是“作用”与“胜解”，“赞事并称扬”是第七，“回向”是第八，“随喜”是第九，就是回向无上作意和随喜无上作意，然后是“修行”第十，“清净”是第十一，这里有十一种。

第一个是“令其隐暗等”，这个叫做道智的支分。令谁隐暗等呢？就是让听法的人，比如佛陀在讲般若波罗蜜多的时候，有些天神还有人，他们内心当中很傲慢，不太愿意接受般若波罗蜜多，因为他们身体有光明，比如四大天王天，净居天，他们身上有光明，有光明有时候就会傲慢，有傲慢就不堪为法器。所以佛陀为了打破他们的傲慢，放出非常明显的无量光明，令其隐暗等，让他们身上的光明都隐暗了。就好像晚上看这颗星星，觉得好亮好亮，但如果它在月亮的旁边就显不出来了，就不觉得亮了。那么如果觉得月亮好亮好亮，但当太阳



出来的时候，虽然有时候能看到月亮，但它的光明基本上没办法和太阳光相比。星星就更找不到了。所以，佛陀的光明就像太阳的光明一样，佛陀的光明出来的时候，所有星星的光明就都没有了。所以在佛陀没有放出光明之前，他们觉得自己的光明很殊胜，但佛陀一放光之后，他们的光明就昏暗了，打破了他们的傲慢，傲慢遣除之后，他们就变成道智的所依了。因为他们没有傲慢心，在没有傲慢心的基础上可以听教言，听教言之后可以修行，这个属于道智的分支。从另外一个角度来讲，如果我们自己身上有傲慢，当然我们身上光明肯定是没有的，但也许有别的我们觉得可以傲慢之处。但如果你有傲慢的话，有时候也没办法修行。如果我们真正想要获得道智的话，傲慢的心是肯定不能有的。所以这也是从另外一个侧面引申出来的意思。

说到傲慢，比如我们学习佛法的人，刚刚学法或者刚刚进入学会的时候，都是很谦虚的。为什么谦虚呢？因为不懂的太多了，都是规规矩矩、老老实实的，好像战战兢兢的样子。

但是时间长了之后，逐渐逐渐觉得自己变得资格越来越老了，学的东西越来越多了，这个时候不注意的话傲慢心就出来了。就觉得看不起新来的人，看不起别人，好像自己有资本了。如果我们有这种心态，就要赶快去反观发现其实我没什么可傲慢的。有什么傲慢的呢？时间长一点不算什么值得傲慢的。还有就是知道一点点术语，能够讲几句，这其实也不是什么值得傲慢的。我们还没有证悟，就不要说别的，还没有通达、还没有证悟，根本没什么值得傲慢的。



而且傲慢不会成为功德法，反而会成为过失。我们学习佛法不是为了自己生起过失，而是让自己消除过失。在这个过程中当然也容易发现过失，为什么容易发现呢？因为我们所学的教义当中，就有这个反观我们生起傲慢的内容。

所以只要我们每天注意反观，我们会发现没什么值得傲慢的。尤其当我们生傲慢的时候，马上要想起我们相续当中具有的过患，马上要想起隐藏在我们心中不敢给别人讲的很多龌龊的想法，还有我们很多的过失。一想这些就没有什么可傲慢的了，马上就像气球被捅破了一样，一下子就蔫了。

这个很有必要，经常性的反观自己的问题，经常性的观察别人的功德，慢慢就有一种调伏自心、反观自己的能力。这种素质对于修行人来讲是很重要的。虽然我们还会时不时的生起傲慢，但如果经常习惯性的反观，这就是修行者的一个素质。

修行者如果有这个素质即便生傲慢，他的傲慢也不会高，时间也不会长。如果他经常性这样的话，就会经常性让自己的傲慢心不现前，处在一个比较谦卑的状态。如果处在一个谦卑的状态，就更容易看到自己的过患，更容易去精进的修行。

所以，学习时间长一点的道友们这个方面要注意。当然有些人虽然刚刚学习佛法，也可能很傲慢，觉得我是一个高学历、一个科学家，或者一个博士，就觉得傲慢，这也是可能。更多的是刚刚进入佛法这个领域的时候，看到身边的道友都这么厉害，基本是话也不敢说，坐位置是坐在最角落的地方，生怕怎么样。但是时间长



了之后，就很容易慢慢位置就往前移了，越来越高大了。这个要注意，不管怎样，上师老人家经常让我们反观自己的相续，千万不要傲慢，这是一种分支。这里的道智分支当然和我们没有一点关系，但是对我们来讲，还是可以调伏我们的傲慢而变成一个比较远的道智分支。这个是属于“令其隐暗等”。

然后“弟子道”和“麟喻道”分成两个。弟子道是什么呢？就是弟子声闻道，麟喻就是麟喻独觉道。声闻和独觉，声闻道叫弟子声闻道，独觉道叫麟喻独觉道，所以声闻道和麟喻道是两个。弟子声闻道这个道智是了知同声闻道是无所缘的。这个道智主要是菩萨的智慧，但是为什么叫弟子声闻道呢？有些注释中讲，就是菩萨为了让弟子声闻逐渐趣入到真实道智中，就告诉他们声闻的修道，或者告诉他们在声闻道当中无所缘的方式。一种解释是，有些声闻弟子的因缘成熟了，菩萨也会告诉他们声闻道无所缘的方式——空性的方式；还有一种理解，声闻道所摄的范围，比如五蕴空，还有告诉他声闻道无缘，就是不要执着于五蕴，只要不执著五蕴为我，不执著五蕴实有，就可以证明无我空性，所以这个也叫做声闻道无缘的意思。所以菩萨为了调伏声闻，他也会宣讲。所以这个弟子声闻道也属于道智的一部分。

然后第二个叫做麟喻独觉道。独觉有两种。独觉就是独自觉悟的意思。有的时候叫独自觉悟，有的时候叫做缘觉，缘觉是指通过十二因缘而觉悟的。

独觉就是独自觉悟，为什么叫独自觉悟呢？因为他觉悟的时候，他是出生在无佛出世、三宝灭尽的时候，



整个世界上没有佛法的时候，独觉就在这个时间当中独自觉悟了。

因为他以前发过这种愿，他就是要在佛陀已经入灭了，三宝已经灭尽的暗劫当中觉悟，所以他叫独自觉悟。那个时候整个世间已经没有任何三宝，也没有人可以教诲他，但是他通过一百个劫的串习，而且发了愿，他发愿就是要在这个世界当中觉悟，通过他自己的愿力的牵引，当他的修行、资粮圆满的时候，他就会在某个世界当中，即便没有导师，也会因十二因缘而觉悟的。他在尸陀林当中，观察尸体，内观它的来源，观察到无明，无明是因，然后断无明之后，所有的一切轮回就断掉了。这个叫做麟角喻，因为独自存在，世亲论师讲了是独自存在，所以他叫麟角喻的独觉。麟角喻是利根者。

第二种叫部行独觉。什么叫部呢？“部”就是部队，或者是很多人的部落意思。这个部行独觉属于钝根者，他还是要跟随很多人一起修行，所以他叫钝根，然后利根者叫麟角喻，他就一个独处，独自安住。

麟角喻独觉也好、部行独觉也好，最早的时候，都还是要依佛听法，或者依靠菩萨听法，他们最早都要依止善知识听法，最早的教言还是要的，但是在最后一世的时候就不需要了，就独自觉悟了。中间的时候还要不断地依止善知识、不断地听闻佛法、不断地发愿，通过他自己的一种愿力，最后一世就不需要了。就像佛陀一样，佛陀最后一世也没有别的善知识，他就是自己觉悟的。独觉也是最后一世不需要的，他自己可以独自觉悟。

声闻弟子没有听说有这样的能力，他的自力没有通过百劫的修行，可能还达不到，还是需要善知识引



导才能觉悟。声闻就是罗汉果。

虽然独觉最后一世不需要依止菩萨等善知识，但是在这个最后一世之前，在集资净障过程当中，还是要依止的。所以这个时候菩萨作为上师善知识，也会对他的弟子当中的独觉种姓的弟子传授有关相应他根基的法要，告诉他法无生、无缘等等的境界。所以最后的时候，为了让这些独觉能够趣入到道智当中，也会告诉他们，整个你所修行的法其实也是无自性的，也会通过这样的方式来引导。这个就是麟喻独觉道和弟子声闻道。

“此及他功德，大胜利见道”，这个叫做“见道”的道智。“见道”的道智解释的时候，“此及他功德，大胜利”。上师讲义当中，这个并不明显，但是在麦彭仁波切的注释当中有这个解释，因为此世和他世所积的功德，就可以获得具有大胜利的见道。大胜利的见道，就是有很大的利益的，对自他都有利益的。这种见道是今生和他世不断地修行而得到的，通过今生和他世修行的功德就可以现前具有很大利益的大胜利的见道。这个方面就是见道的自性。

真正见道就是一刹那，一刹那过后就到了修道了。但是有些时候整个一地都可以叫见道，然后二地以后叫修道，这样的安立也有。但是有些地方讲，真实的见道就是一个刹那。这个叫见道的道智。就是已经真实地现见了万法的本性，但是不是已经完完全全究竟了呢？还没有。就好像今天突然看到月亮了，今天看到的月亮就是真实的月亮，以前看到的月亮，很多是通过书中描绘月亮的样子，或者图画上画的月亮的样子，没看到真实的月亮，今天终于看到真实的月亮了，这个叫做见，



真正地见到了。但还不是最真实的、最究竟的，必须还要一步一步地通过各种方法到月亮上去，这个时候就是真实地到达圆满。见道和到达目标还有一定的阶段，就好像我终于站在这个地方，我见到了目的地，但是还没有真实地到，还要通过修道的方式慢慢地到达这个目标，这就是见道和修道差别。修道修的也是见道的法性⁵。这个叫做大胜利的见道。

下面讲作用。作用是什么呢？修道的一种功用、作用。大乘的修道真实来讲，见道完之后第二刹那就到修道了。还有一种比较泛泛地讲是二地以后到修道。大乘修道的殊胜作用就是属于修道的功用，还有很多的种作用，产生很多的利益，所产生的很多的利益下面还要讲，在广说中还会讲修道的作用。我们知道修道的作用之后，对于菩萨来讲，通过修道的作用，也会真实地利他；对于我们来讲，知道作用之后，可以更加精进勤奋地去追求这样一种修道的本体。

还有“胜解”，胜解叫做胜解修道。胜解修道是修道的后得智慧。修道有根本定位和后得位。后得是出定之后所得到的。后得是个术语，主要是针对出定位。这个入定出定和平时我们讲的世间四禅八定的入定出定不一样，这个地方在菩萨位地的入定指根本慧见实相的根本定，出定指后得位一出定之后有所得的一种状态。入定无所得，出定之后有所得，有所得有很多意思：分别念现前，心识现前，或者大悲心。很多功德从出定位之后逐渐逐渐获得，都叫后得位。胜解修道是后得，

⁵ 法界本性。



因为入定见实相，出定之后自然就有胜解。像《定解宝灯论》中所讲的一样，真正的定解在出定位，因为在入定位的时候不存在定解的问题，入定是见实相，出定的时候自然就引发定解、胜解，对实相就有了一种胜解。所以这个方面也叫胜解。

“赞事并称扬”，这个叫做胜解修道功德。在胜解修道的时候，它可以有三类功德。三类功德是自利的功德、兼顾自他的功德和一味他利的功德。对三种利行的功德赞、事、称扬。佛陀会对这三类功德分别予以肯定。

对于自利为主修道的胜解菩萨就是出定位的菩萨，在自利为主的方面，佛陀赞叹说：善哉善哉，你的境界非常好，你已经现见了实相，或者说：你在修道的过程中，布施究竟，安忍究竟，持戒究竟等等。所以菩萨自己在修道位的过程当中，针对菩萨的自利方面，佛陀也会做一种赞叹，这个叫“赞事并称扬”的“赞”字。

对于自利为主的胜解位菩萨是赞颂。这个胜解位不是我们平时所讲的胜解位的意思，我们平时所讲的胜解位的意思是资粮道、加行道的，而此处的胜解位是修道。修道的胜解，就是出定后得位的菩萨。千万不要混淆了，不要一看到胜解位马上就联想成加行道、资粮道。前面在胜解修道中已经讲了，胜解修道指的是修道后得位，这个叫做胜解，此胜解非彼胜解，一定要搞清楚。

对于兼顾自他二利的菩萨来讲，叫“事”，此处的“事”是如理恭敬，承侍的意思。然后对于一味利他的菩萨高度赞扬，叫做“并称扬”。其实对于出定位的菩萨，他不可能只是顾自利，只不过是胜解后得位可以分



为三个侧面来讲。三个侧面中有一方面是自利，有一方面是自他二利，有一方面是他利，主要是通过“赞事并称扬”这三种方式来赞叹后得位菩萨的功德的。

“回向与随喜，无上作意等”，“无上作意”分别配“回向”和“随喜”，就是回向的无上作意、随喜的无上作意这两种。回向的无上作意，菩萨在后得位的时候，他把自己的功德回向给一切众生，为了一切众生而回向成佛等等。有人说：我们现在也会回向啊。现在我们回向毕竟夹杂着很多很多自私自利、烦恼等东西在里面。而在修道位、后得位的菩萨因为已经现见实相，很多障碍已经远离了，已经有现见实相的功德，所以他后得位的回向非常清净、殊胜。所以叫回向的无上作意。

平时我们经常遇到“作意”这个词，在《大乘经庄严论》等佛法中也经常出现这个词。麦彭仁波切在《经庄严论》注释中解释“作意”的意思是，将心引向所缘境。比如我自己要发起菩提心，这个“作意”是把我的心引向我想要达到的所缘，我要生起菩提心。比如布施等，可以有很多很多的作意。所以把我们的的心引向所缘境，所缘的一种对境、目标，这个叫做“作意”。所以回向的无上作意，就是回向的时候，把自己的心引导向最究竟的为了利益众生的目标当中去，这个叫做“作意”。当然作意本身来讲，有好有坏，有中庸的，也有殊胜的，但是“无上作意”就拣别掉了中等的、一般的作意。“无上作意”属于三轮体空摄持的，菩提心和空性都已经具足的，叫做“无上作意”。

“随喜”修道是为了让自己的善根逐渐增上、辗转增上，或者迅速圆满，随喜自他的所有的善根。随喜自



己的善根就是一种肯定，知道自己的善根做得好，就肯定，生起欢喜心。因为我们做善根的时候，做完善根之后是否欢喜，这还是有差别的。比如今天放生了特别高兴，放完之后仍然高兴，对自己所做的善法本身很肯定，而且这里面没有别的因素，没有让自己的善根退失和消失的因素。

能让善根退失和消失的因素是什么？就是后悔。“今天的钱好像不应该这样做……好像时间浪费了……”放完生、做完善法之后，生起这种心，会让你的善根退失。但是我做完这个善根之后，随喜这个功德，很高兴，没有后悔的成分，不会让善根损失，因为做完之后还在高兴，那么善根通过你一阵阵的欢喜再再增上，这个对自己善法的一种欢喜。

如果你做了恶业随喜，那可能就是反方面的作用了。但是你做了善法，很有必要自我随喜。自我随喜当然有的时候容易变成沾沾自喜了。但是我们觉得这个事情就是好、就是对，我们做完善法之后，一直很欢喜，一直在法喜充满当中，这就是自我随喜，很有必要的。

还有就是随喜别人的功德，看到别人的功德也很随喜：他今天做了这个功德，他在做的过程当中没有造恶业，这个善法会让他心清净，会让他逐渐逐渐成佛……。看到别人修善法很高兴，随别人的善根而欢喜，叫随喜。

当然随喜也可以是随别人的恶业而欢喜。但是，我们现在要随喜的，都是随喜善业、善法，尤其是这个随喜的心如果很清净、很殊胜，菩提心摄持、空性摄持的，甚至于随喜者自己的善根超胜于亲自去做的人。今天



我看到很多人去放生，然后我自己通过菩提心和空性的摄持，发了随喜，那么有可能我这个随喜者的善根，比亲自做的人功德还要大。这个是无勤地让自他功德增上的一种方法。这个叫做随喜修道。

随喜修道在整个菩萨道当中，也是一个很殊胜、很重要的修行方法。真正很欢喜的人，如果他有能力，对这个善法本身肯定是很愿意做的。如果你只是口说随喜，自己根本不动，没有打动你的心的话，不是真正的欢喜，或者随喜的程度是有限的。这种人得到的善根肯定是下等的。你们大家做，我一个人随喜，随喜的功德想超过你们所有的人，而且自己根本不愿意做，也不愿意出钱的话，这种随喜的力量很弱，能得到别人多少的好处也不好说，可能只得到一部分。如果再附以偷奸耍滑的心态的话，是不是能够得到还要打问号。同样都是随喜，如果你是很强烈、很真诚，而且是只要有能力就愿意去做的状态，是真随喜，否则就是相似的随喜，或者只是嘴巴上随喜而已，这方面我们要了知。当然这个地方的随喜是修道位菩萨的随喜，比我们现在的随喜要清净得多，现在我们的随喜时不时还会被一些嫉妒心所染污，所以他的随喜特别特别的清净，这个也是我们的目标。所以这个叫做随喜修道的无上作意。

然后下面讲“修行最清净”。“修行最清净”这两种主要是通过入定位来讲的，前面讲的是后得，从修道的功用，胜解修道、胜解修道的功德、回向修道和随喜修道，这些都属于后得位。有些注释把这个入定位和后得两种分别叫做有漏和无漏，入定位叫无漏，出定位叫有漏。以前我们讲过，有漏和无漏在不同的地方有不同的



解释。有些时候讲有漏就是凡夫的，无漏当然就是圣者的，肯定是这样分的；有些地方讲，有漏就是烦恼生起之后再再地延伸，会有延续性，无漏是生起烦恼之后，就像雪下在一个烧红的铁板上，马上就化了，不会延续，这个叫无漏。这个是《俱舍论》等讲到的有漏无漏的标准。此处的有漏无漏主要是从有没有分别来划定的，入定位是无分别智，是无漏的，出定位是有漏。并不是说入定位是菩萨、圣者，出定位就变成凡夫了。入定位主要是安住无分别智，没有分别心，然后出定位的时候，虽然还是圣者，但是安住不了法界实相，他仍然会生起分别。生起分别的时候，从这个侧面来讲，没有相应法界实相，所以安立为有漏道。因为我们都知道，菩萨在出定位的时候，其实他的粗大的烦恼不会现前，虽然有种子，但不会现前。上面四种都属于后得位，下面两种是属于入定位。

在修道的阶段都有入定和出定。“修行最清净”的“修行”和“最清净”是属于入定阶段，入定阶段的时候就见法界实相，而且断烦恼障、所知障的种子。所以很多阶段，尤其是要登地、上地的时候，他一方面要积累资粮，然后要入定，入定位之后断障碍，然后出定之后就自然而然到第二地、第三地……，地地上进，所以很多状态都是在入定位圆满的。所以这个时候是修行一切道，主要是从入定的层面讲的。

然后还有“最清净”，最清净就叫做清净修道。上师注释中讲，无间道过后有一个解脱道，这个解脱道就是最清净的自性。麦彭仁波切的注释当中讲，因为一切万法的本性是本来清净的，但是因为众生的无明的缘



故，产生了染污，但这个染污的本身，它的本性是清净的。安住在究竟实相的时候，自然而然地见到本性的缘故，本来清净的状态也会真实的出现。染污心自然退掉，然后清净的状态自然现前，这个叫做清净修道。

清净修道的意思是，在整个入定位的时候见实相，不见实相的无明方面因为见实相的缘故自然而然就消失了。比如众生得了眼病，因为有些众生的肝或胆出问题，他的眼睛受到了染污，把白色的东西，比如海螺、白色的纸都会看成黄色。其实本来是白海螺，它不是黄的，但是因为他有眼病的缘故，看到的是黄的。那么见黄的这个叫染污，白的就是本来清净的一种状态。如果他去治病，把病治好之后，这个人就自然而然看到本来的白色，黄色就退散了。

同样的道理，一切万法的本性本来是清净的，但是因为众生自己有无明的缘故，见不到本来清净的一种状态。只是通过无明的缘故，见到了这些不清净的轮回。这时通过修道，入定位，见实相，在入定位当中见到了万法本性，不清净所导致的一些不清净的山河大地在入定位根本不现。所以从这方面来讲就叫做最清净的修道。所以也是从入定位讲的。

上师老人家讲的“无间道过后”，无间道是什么意思？在《俱舍论》当中也讲无间道，真实的无间道就是智慧正在和违品搏斗，正在对治、搏斗过程当中，叫做无间道。战胜之后的状态叫解脱道。比如家里来个贼，自己正在和贼搏斗，这个叫无间道。最后把贼一脚踢出门外，把他赶出去了，这个叫解脱道。比如现在我们还没入定，正在入定加行，入定加行过程当中正在安住无



分别智，正在对治执着的过程当中叫无间道。然后这个过了之后，真实到入定阶段，，真实进入到无分别智，这个就叫解脱道。和刚刚讲的这个，安住清净的本性，远离垢染、染污，和无间道过后进入解脱道其实意义一样。因为这个无间道过程其实就是我们的相续当中的执着、习气正在对治的过程，其实这个所对治的习气就是染污，不是法界自性。当后面我们真正安住在本来清净的状态，安住在无分别智慧中，其实就是解脱道。所以二者之间的意思是一样的。“修行最清净，是名为修道”，那么这个是属于修道。

“如是说聪智，菩萨之道智。”“如是”，上面通过十一种相、十一种表示的法来宣讲了聪智。“聪智”是真实的、清净智慧的菩萨的道智。当然这个菩萨还具有很深层的智慧，菩萨的智慧特别特别的深。我们现在更多的是一种分别念，而菩萨已经见到了法界实相，相续当中更多的是无分别智做主导，他相续当中入定时智慧是无分别智，出定位之后，他通过入定的无分别智慧、见法界的智慧，他的出定位的广大的智慧会非常非常清晰、清楚。他以前不通达的法都通达了，以前不知道的都了知了。

最后通过二地到十地，不断地入定出定，他见到的实相越来越广大，出定位的时候，他的后得位的智慧也会越来越广大，导致最后在佛地的时候，没有出入定位的差别了，这个时候一刹那之间就可以了知一切万法，所以叫遍知佛果。我们自己通过这样的了知之后，大概地知道了菩萨的道智是这样的本体。所以次第上来讲其实不是那么复杂，但是真正一个个要解释的话，就是



我们后面学到广说的时候，可能还会有一些很难以理解的地方。我们慢慢地一边祈祷传承上师，一边祈祷弥勒菩萨加持我们，一边来学习《现观庄严论》。这个时候一边增上智慧一边得到加持，也是很有意义的一件事情。得到人身之后，能够学到很殊胜的论典，即便有的时候可能是学不动、很痛苦，但是还是很有意义的。

今天我们课就讲到这个地方。



第三课

《现观庄严论》有八品内容。通过三种智慧、四加行和法身安立了八品。

这个《现观庄严论》主要是抉择佛陀二转法轮般若波罗蜜多隐藏的一种意义,是如何修持空性的一种道次第,如何修行、如何现证的一种修法,以及修完之后的种种验相。这些在《现观庄严论》当中都讲的很清楚。

《现观庄严论》本身比较难懂,因为他是宣讲般若智慧的能境的论典。对空性来讲有个所境,讲空性和一切万法的大空,通过种种的推理来得到一切万法空性的结论。对空性的认知、对于这个空性的法界在我们相续当中通过一步一步地修行一步一步达到圆满,这个在内心上面的安立就是《现观庄严论》。对总的对境来讲,大概就是一种离开一切戏论的空性等等,这些在我们凡夫人的心相续当中通过总相的方式比较容易了知。而能境方面是空性在相续当中要不断地生起修习的一种状态、修行境界,这个就要复杂一些,不容易了知。因为我们现在的心识—能境是处在一种实执的状态,而空性的能境就是要认知空性,进而对空性生起觉受,然后相续当中生起空性的证悟,不是总相的,而是真正的自相证悟。有些是佛的境界,有些是菩萨的境界,有些是加行道的境界等等,这个对我们来讲很陌生。《现观庄严论》当中讲了很多这些状态、境界,不是那么容易了解的原因就是这样的。

不管怎么样,学习《现观庄严论》对佛法的深入、



广大的认知非常必要,因为我们修习佛法的过程当中,智慧必须要不断地圆满,这些通过学习这样甚深的论典来逐渐逐渐完成。

前面对八事还有七十义的方法进行安立。

前面我们已经学习了佛陀的遍智,菩萨为主要的道智方面,有了大概的了解。当然这里面都是略说的,广说一展开宣讲在后面。前面我们提到过像大海波浪一样一层一层的。现在大恩上师讲的《大乘经庄严论》也是这个特点,刚开始的时候是略说,一两个颂词把整个一品的内容大概讲了一下,然后一个一个地展开广说,《现观庄严论》也是这样,先略说然后再一个个地展开广说。

现在是对于基智方面的概述,前面讲基智是小乘对五蕴了知无我的一种智慧,很多地方是这样讲的,那么是不是这个基智就是指小乘呢?小乘也可以有,也可以证悟基智,但是《现观庄严论》是对大乘菩萨讲的,菩萨现证了三种智慧,所以对基智真正圆满的证悟应该是菩萨智。在学习现证菩萨智的过程当中,而附带宣讲小乘的基智。对小乘根基来讲,这个是所证,而对大乘菩萨来讲,这个小乘的基智应该是所舍的,为什么是所舍?因为对于菩萨来讲,如果一心一意追求这个基智的证悟,类似于一种歧途。菩萨证悟的是本基上面圆满的二无我的智慧,如果转而证悟小乘基智,相当于走了一个弯路,所以从这个侧面来讲是属于一种歧途。

关于这个问题前面我们提到过,麦彭仁波切在《定解宝灯论》第二个问题当中,也是从内外因缘等方面论述了为什么大乘菩萨不会去证悟小乘道的原因。



其实小乘的种姓、发心，对空性的广大与否、深广与否的认知、证悟和修行的方式等等，和大乘差得特别远。如果证悟小乘的这种基智，他的发心和学修的方面都是有局限性，所以针对菩萨来讲小乘基智是属于一种所舍的自性。

在表示基智的九法当中，讲到了大乘的基智，也讲到了小乘的基智。小乘的基智在九法当中通过一个所对治，或者说是一种遥远的方式来进行安立的。但是对大乘菩萨基智来讲，通过具有大悲心、具有完整的二无我空性的一种见解和修行的方法可以真实地获得菩萨的基智。

表示基智九种法，颂词中是这样讲的：

智不住诸有，悲不滞涅槃，
非方便则远，方便即非遥，
所治能治品，加行平等性，
声闻等见道，一切智如是。

这里讲了九种法，九种法当中，“智不住诸有”是第一个，“悲不滞涅槃”是第二个，“非方便则远”是第三个，“方便即非遥”第四个，“所治”是第五个，“能治”是第六个，然后“加行平等性”是所治、能治。加行、平等性是分开讲的，“加行”是一个，“平等性”是一个，“声闻等见道”是第九。

九种法当中，首先我们看“智不住诸有，悲不滞涅槃”。这是很著名的教证，很多菩萨在造论典的时候都会引用《现观庄严论》这两句来表示大乘修行的不共之



处—智慧双运。

“智不住诸有”，菩萨的殊胜智慧不会住于诸有当中。这个诸有是三有、三界轮回的意思，三有又分为六道，凡夫人住于诸有，因为他没有了知万法空性智慧的原因，由于自己的我执，对于法界的不了知，对法性愚昧的缘故，生起了烦恼而造业，因此流转在六道轮回当中。那么要从轮回当中远离，必须要有一种智慧。六道轮回当中哪一个众生相续中如果能如实生起这种智慧，他就会逐渐远离三有，远离轮回。所以要让众生远离轮回的真正直接的因是什么呢？就是智慧，是什么智慧呢？了知无我的智慧。当然菩萨了知的无我是人无我、法无我二种无我。有了这样一种二无我空性的智慧，他就不会再住于轮回当中，这叫“智不住诸有”的一种基智。这种智慧不会安住、不会漂流在轮回当中。所以菩萨已经具备了这种智慧，具有这样智不住诸有的基智。

第二种就是“悲不滞涅槃”，通过非常殊胜的大悲心，不滞留在涅槃境界当中。谁停留在涅槃当中呢？小乘的修行者，就是声闻或缘觉乘。

小乘的修行者他们虽然以无我的智慧不住诸有，但是他并没有大悲的缘故，所以他滞于涅槃，他滞留在涅槃的境界当中。一个属于轮回的边，一个属于寂灭的边，这个涅槃属于寂灭的边。小乘修行者非常厌离三有，他对三有轮回特别的厌离成了他主要修行的动力，因为他完完全全观察到了、体会到了整个三界轮回的恐怖，所以他内心当中有非常非常强烈的意愿——一定要出离轮回。他对轮回当中的快乐、幸福有没有追求呢？完全没有，特别厌烦。就好像有些地方讲，自己真正体会



到掉进火坑的感受，一秒也不想停留，心特别强烈想出去。小乘行者对轮回的态度就是这样，有没有什么东西可以影响他，让他产生贪恋？没有。钱财、地位、青春、家庭美满幸福、情感，今生、后世、天界，总之，没有任何一个能让他产生兴趣，他内心当中有特别强大的厌离心，就是因为非常强大的厌离心，轮回中任何的因素都没办法成为他的障碍，所以他一心一意求解脱。

仅仅有求解脱的心还不够，在这种状态当中，他非常希求远离轮回的涅槃，在这种心态驱使下开始修行方便，方便当中，一个是见解，一个是行为。

行为就是非常认真地守持戒律、非常认真严格地去落实佛陀在经典或律藏中所制定的大大小小的所有戒律。因为他想解脱的心是如此的强烈、如此的迫切，他又了知守护戒律是能帮助他出离轮回的一个行之有效的手段，所以首先在行为方面他对戒律非常认真。

第二是在见解上真实地修无我，对于四谛十六行相，对于无我，空性认真去观修。他把这些都修圆满，所有因素都齐全了，就可以出离轮回。一个是意乐，非常非常强烈想求解脱的心，义无反顾地想要出离轮回，出离火坑。

同样对我们大乘行者来讲，对轮回也不要贪恋，虽然我们要回来，要发愿度化众生，但是在不耽着轮回的前提之下的。这方面是小乘行持的法，他的出离心修得非常的纯净，就是一心一意地求解脱。然后再加上见解上面的无我和行为上面戒律的守持，方方面面因素都齐全了，他就不住诸有，他不住诸有的一种特质。但是，他在修道过程当中并没有想到：我的修行是为了



利益众生，我解脱之后还会返回轮回中救度众生。也没有修持怎么样返回来的一种方便——大悲心。所以一旦他的目标达成，他就会安住在涅槃状态当中，没有动力了。他动力是什么呢？他的所有动力就是出离轮回。当他达成目标之后，就再没有推动他往前走的动力了，他就会安住在涅槃当中。

这个从大乘的眼光来讲、从大乘智慧来看，就叫“滞于涅槃”，停留在涅槃中。但是从小乘的侧面来讲，他终于从轮回当中获得解脱了，这个是值得高度赞叹的、值得恭敬、值得顶礼的对境。但是从大乘的高度来看，他是属于一种过失。所以这里用了一个“滞”字，这个“滞”的意思就是说他滞于涅槃当中。后面佛陀放光，劝请他从他的境界当中出来，重新发菩提心，重新给他装一个大乘的引擎。有了引擎之后、有了动力，他就开始继续积资净障。

所以他以前的那个引擎只能够跑一段路，就像现在大恩上师讲的《妙法莲华经》当中的化城喻品。他要达到一个目标，首先要趋向一个化城。他去大海取宝过程中，有一个幻化的城市、幻化的岛屿让他去休息，休息好了之后再重新上路，这种化城是属于小乘的，是一个跳板。当然，佛陀在引导他的时候，并没有告诉他这是一个暂时的目标，而是告诉他这是一个究竟的目标。其实这是一个暂时的目标，休息好了，心态恢复之后，再往前走，然后佛陀劝他发心，这种境界就叫“滞于涅槃”的境界。最多是一个化城，他不是目的地。虽然这个化城当中有种种的饮食、饮水、娱乐、住房等都一一齐全，也很美好，但还不是宝洲，还达不到宝洲的状态。



在这里好吃好喝，休息好之后，再劝请他上路。最终的目的是什么？就是“佛果大涅槃”，这是真实的大涅槃。所以从暂时的侧面来讲是没办法继续前行了，这个叫“滞于涅槃”。

而菩萨的基智是“悲不住涅槃”，他的引擎很强大，他的目标是利益一切有情。虽然他自己的智慧已经不住于诸有了，但是从另外的一个角度来讲，他有大悲心的缘故不会停留在涅槃的状态，不会追求自己寂灭的状态，所以悲不滞涅槃，这是菩萨的智与悲。大恩上师也说了他的品牌就是智悲，以智悲的思想来引领所有的修行者都能够获得大乘殊胜的解脱。

“智不住诸有，悲不住涅槃”，整个大乘道的核心一个是大悲心、一个是智慧。我们自己在修行的时候要致力于去学习和培养这两个重要的因素，心相续当中一定要生起来。我们一定要高度重视能够让我们生起大悲心的教言，能够让我们生起不住三有智慧的教言。尤其是智悲双运的修法，一定要善巧学习。

首先，我们要把智慧学到、把悲心学到，把零散的教言学到之后，下一步还必须要致力于让二者达到双运，也就是智和悲不分离。在修智慧的时候以悲心摄持，修悲心的时候尽量不要执为实有等等，这是菩萨修行、训练的一个课程，这叫“智不住诸有，悲不滞涅槃”。

这是菩萨的特点，凡夫人没有，凡夫人尚且没有离开三有，更不要说后面滞不滞涅槃的问题了。凡夫人没有这个特质的原因，住于诸有当中。声闻的修行者没有圆满的特征，他虽然有不住诸有的特征，但是没有不滞涅槃的特征。也就是说既能够不住三有，也能够不滞涅



槃的就是菩萨。有些教典当中说这是菩萨的善巧方便，因为凡夫众生没有智慧，声闻缺少大悲心，普通悲心是有的，大悲心没有，因为二者都有欠缺的缘故，没办法做到智悲双运，达不到“智不住诸有，悲不滞涅槃”的状态。所以这种既不住轮回也不滞涅槃的状态是菩萨的特点。

下面讲第三种“非方便则远”，远基智。为什么叫远基智？因为这种基智非方便。非什么方便？这种基智不是真实的、最后到彼岸的方便；不是最终真实远离一切的执着，远离一切有实和无实法的方便。如果按照这个去修行，并不能够最终真实的获得大涅槃果。它不是真实的方便，或者到彼岸的方便，所以叫非方便。“则远”，这个叫远基智。

什么是非方便？主要是指小乘的基智。小乘的修行，小乘的基智是远基智，因为是非方便的缘故。在小乘的相续当中，他对于所有的基道果，以及有实法和无实法等执着没有完全打破。他没有彻底的远离二边、不住二边的智慧。因此他们相续当中的智慧并不是最终成佛的方便，离佛果还非常非常远。像这种离佛果非常远的基智称为远基智。这里的远主要是指离佛果远，离成佛很远很远。由于成佛的一些因素还没有真实具足，最主要的因素没有具备的缘故，大悲心没有，方便也没有，最主要的是他没有双破二边的智慧。离开有边无边，离开有实无实法的智慧不具足的缘故，他们相续当中缺少了这些最根本的要素，这个最根本要素欠缺的缘故，所以不是最真实的方便，是非方便。

学习这些之后，在我们的相续当中逐渐确定一个



见解：一定要直接入大乘。不要想：我是不是要先证一个阿罗汉、先得一个自我解脱，再如何如何。这就是远的一种道，它离成佛其实是很远的。

有时候我们自己的一种想法：如果我通过三生就得到阿罗汉果，得到阿罗汉果之后，因为他没有我执的缘故，就可以很快地发起菩提心，由他圣者的身份来修菩萨道，应该是很快的。这里弥勒菩萨没有讲小乘的基智是离成佛很近的基智，而是一种远的基智，因为他主要的因素都是欠缺的。

所以，我们慢慢的学完之后就懂得一定要学大乘；然后想要进入小乘涅槃的意乐发心就要逐渐逐渐远离。大乘的很多经论都是劝我们直接入大乘道，《大乘经庄严论》中从头到尾都是这样高度赞叹大乘，对所有大乘修法高度赞叹；对于小乘的发心、修行，弥勒菩萨都是遮止的。并不是说遮止声闻乘种姓去修学，而是遮止大乘的修学者生起一颗想自我解脱的心，追求一个小乘的涅槃。

这是通过他们遍智的智慧告诉我们不能走，就好像世间上很多经验丰富的人告诉后面的人说这条路不要走，不要过来，想方设法阻止我们去走弯路或者危险的路。但有些人不听，你不让我来，我反而偏要来。有些有善根或有福报的人，他一听就听进去了，就不会去走，就能顺利地到达目的地。佛菩萨们在经论中为什么要这样讲？其实是针对很多具有大乘种姓的人来讲直接入大乘是非常好的。

如果你先发一个小乘的心，自我解脱的心，反而是一个弯路。因此，这是一个有智慧的人，真正具有遍智



智慧的人，他们已经看到了整个大乘道和小乘道，他们知道哪一条路是捷径，哪一条路是弯路，所以直接在经论当中告诉我们——这个叫做远基智。为什么？因为不方便故，它缺少了方便，这个方便就是真正能够破有无边的、破有实无实法的智慧，在小乘的基智中不存在的缘故。

“方便即非遥”，非遥就是近的意思、就是不遥远，所以叫近基智。什么叫近基智？因为离佛果很近。为什么离佛果很近？因为具有方便的缘故。

是什么方便？第一，具足大慈大悲心。当然最关键的是菩萨的基智，菩萨的基智是双破有无边的，他能够打破一切的实执，不管是有边、无边、轮回的边、涅槃的边。在整个的佛果，最究竟的智慧，最究竟的法界实相中这些所谓的有、无其实都是不存在的。如果你的智慧能够接近、能够相应于这个究竟的实相，你就接近了证悟、现前最究竟的实相。

如果在这些因素当中，一个都没有，那么离觉悟之道还差得太远。为什么一般凡夫人不能成佛，原因就是——一般凡夫人相续当中，什么因素都没有，所有有关于觉悟的因素都不存在，觉悟的因素都不存在凭什么觉悟？我们的思想是耽着于轮回，我们的大悲心也没有、空正见也没有，哪一个条件是符合证悟、开悟的因素呢？没有，没有因当然就没有果。对我们来讲，如果真想获得觉悟之道，就必须要认真去观察觉悟之道，或者成佛需要哪些因素，这些因素在我们相续当中有还是没有，是相似的有还是真实的有，为获得这些因素，我们是认真去寻找，还是以应付的方式去大概的寻一寻、找一找，



这些都是要观察的。如果是很认真的，真实地拥有了，而且力量还很强劲，所有的因基本上齐全了，继续修下去就可以了。

如果我们都没有去寻找而想成佛，当然是不可能的事情，没有因怎么可能有果。如果我们现在寻找道的过程中，只是为了应付一些共修，应付一些讲考，应付一些考试，没有把这个当成一个真正让我觉悟的因缘，就好像你在挣钱的时候没有把这些种种的因缘当做真正挣钱的一种方式，你去做一做，做个样子而已，那么是肯定挣不到钱的。所以我们在挣钱的时候会很关心我所做的这些行为是不是真正能够挣钱的加行和方法。

如果我们知道这是不对的，我们就会去修正。如果我们对获得世间的暂时利益的因素都非常认真对待，那么我们就更加应该非常认真严格地对待修行佛道的这些因素。因为只有把这些因素具备齐全了，依真正的正因去精进，才可以很快获得解脱。

怎么样能让我们的相续当中具有这种离证悟很近的因缘呢？就是要去看菩萨道当中所讲的法义。如果我们相续当中的大乘种姓苏醒了，我们会对《现观庄严论》、《大乘经庄严论》、《中论》、《妙法莲花经》等这些让我们能够成佛的经论非常有兴趣，真的会去研究，然后去总结、思维、观修，因为我们知道这是能够让我成佛的一种方法，而别的世间的学识，世间的努力是没办法的，因为它们离这个很远，根本就不是属于觉悟的因。

因此我们要致力于让我们内心当中生起这种感觉，生起这种感觉非常重要的。所以叫做近的基智，因为他具足方便，具备方便就是具有离开，打破有实无实法执



著。这个让我们证悟不住二边的一种殊胜的因缘叫做近基智。

近基智、远基智是一对，所治、能治也是一对。那么什么是所治的基智呢？主要是小乘的基智，小乘的基智是属于所对治的。为什么是所对治的呢？因为他对于蕴、界、处，基、道、果都有实执，所以他是属于所对治的。虽然小乘声闻的基智从某些方面来讲已经打破了一些执著，但是更细微的执著还没有打破，如果这些执著不打破，他其实是没办法真实的证悟最究竟的智慧的，所以对菩萨来讲，这个就是所治的一种基智。

对于我们心识所执著的戏论、所执著的边有时候讲有两种一有、无二边，展开就是四边。声闻的修行在四边当中、或者在有边当中，他打破了有边的一部分，有边还剩下部分没有打破，意思就是有边没有完全打破，无边当然更没有打破。他相续中还保留了对基、道、果方面的一些耽执，所以没办法真正的现证真实的实相，这个叫所治。小乘的基智就是属于所对治的，那么是谁所对治的呢？当然就是菩萨。《现观庄严论》主要的所化就是大乘种姓，是如何圆满地通过般若经而成佛的一种殊胜方便，所以对治者其实就是菩萨。他所对治的就是声闻相续当中的执著。

当然如果声闻相续当中的这个执著都需要对治的话，凡夫相续就更不用讲了。我们就不提凡夫了，凡夫其实还有很多方面远远不如声闻。

声闻粗大的执著已经都断掉了，获得某种圣果，但是因为相续当中还存在细微的执著的缘故，所以声闻这些基智是属于所治，所治的基智。



下面讲能治品，能治就是能对治的。前面所对治的反方面就是能对治。这个所对治用什么来对治呢？当然就是通过能治—智慧。如果你对于基、道、果，对于有边的剩余部分—所治有执着，那么能够把它们遣除的智慧就叫能治。比如对有边来讲，声闻还保留了无分刹那，极微，那么这个方面就是所治，这个所治用什么来对治呢？用法空。利用法无我的智慧来对治。对于无边来讲也是法空的智慧来对治的，所以所治的反方面就是能治，是菩萨要修行的能治品，就是菩萨相续当中的能治智慧。能治就是所治的另外一方面。

然后是“加行平等性”。加行的意思是真实在心中修炼对治所治。通过智慧去断所治的一种修行叫做加行。

前面只是把所治和能治二者讲了一下，这个是所治，所对治的，这个是属于能治，至于到底怎么样对治，所对治的方法在加行里讲解。加行其实就是用能治去对治所治的一个过程，或者一个修行的方法。《现观庄严论》中也提到了怎么样真正去修、去对治自己的所治。

然后是平等性，这种基智的平等性是加行的一种特征。这里看起来很难分，但其实也好分：一个是所治，一个是能治。首先把所治和能治讲了，但并没有讲怎样去修，怎么样用能治去对治所治，加行就讲了，你应该用这样的方式去对治所治。加行到底具有什么特点呢？就把能够对治所治的加行的本身做一个描述，这里面讲了本体、相状、特征、有境等等方面。对加行的特点了解之后，我们在用的时候、在修的时候会非常清楚。这就是加行平等性。



第九个讲“声闻等见道”，属于果，前面这些修完之后就可以获得见道。为什么是声闻见道呢？当然这里最主要是指大乘见道，间接获得声闻见道的果位。

大乘见道当中也包含了声闻见道，因为圆满证悟当中可以包含部分证悟，就好比十斤可以容纳五斤，所以这里包含了声闻、缘觉、菩萨的见道。能够现证基无我的一种离边实证的智慧就叫见道。见道就是真正现证、真正完全现前。他也间接地包含了声闻和缘觉的见道，但主要还是指菩萨的见道。因为所治的也治了，通过这样能治加行去修持断掉的所治，把这些全部断掉之后就可以获得菩萨的见道，这种菩萨见道就是讲现见的蕴界处，基上面的一种无我，本身无我的实相。

这个蕴界处本性是怎样的呢？蕴界处基上面的本性就是没有人我，也没有法我。人我、法我都不存在，就证悟了人无我和法无我。没有人我、法我是他的本性。其实就是讲我们的身体、外面的色法，还有我们的受、想、行、识，平常我们的思想，我们所观察、所执着的东西，这一切正在显现、正在使用，包括我们正在讲、正在听、正在安住的时候，其本性就是离戏的，本来没有实有法的存在。

这个“我”就是实有的意思，“人我”就是认为人是实有的，“法我”就是认为法是实有的。但是所谓的人和法实有纯粹就是一种妄执，从头到尾都没有真实存在过，都是假立的一种虚妄的本体。这种虚妄的本体，我们在流转过程当中没有认识到，刚开始根本不知道这个是假的，我们一直认为它是真的，学习佛法之后才知道它是假的。虽然知道是假的，但是还是被虚幻的它



所控制，一直到种姓苏醒，学习了修行的方法，比如把所治、能治，加行、加行平等性等等这些该学的学、该修的修，并且都修到量之后，最终才会现证我们身心内外五蕴本身的实相，这个叫做菩萨的见道。

这里面也间接包含了声闻、缘觉。他们通过修持强烈的厌离心、清净的戒律、行为，再加上基上无我空性法，这些因素齐全之后，他们也可以获得声闻见道。菩萨是在菩提心的基础上，还有菩萨的戒律，二无我空性等等，这些修圆满时可以证悟真正的基智，可以获得菩萨的见道。这叫一切智，一切智就是基智，前面我们讲过，证悟一切法无我，一切基，一切蕴界处无我的这样一种智慧叫做基智。

上师老人家讲了基智的最高的界限就是在见道。有些时候讲基智包括小乘五道、也包括大乘，其实也可以理解，如果你在见道时已经获得了这种智慧，那么这种智慧在修道时会不会丢失呢？当然不会丢失。比如佛陀相续中有没有基智？佛陀相续当中也有基智，佛陀相续当中的基智是通过最极圆满的方式存在的，但是真实的证悟了这个基智、真实地现前了基智的主要是见道，见道是现前基智。但并不是说基智到了修道时就丢失了、没了，它不会没有，还会存在，它是在基智的基础上逐渐逐渐再由道智到达遍智，所以在道智的时候当然有基智，在遍智的时候也会有基智。但是真正的基智本身应该是见道，他的界限就是在见道，最高是见道，上师他老人家是这样讲的，因为这里讲“声闻等见道，一切智如是”。修道没有这种基智，但是增上的方式是有的，在佛相续当中会不会有这种基智呢？肯



定有。但是这里面所描绘的基智在这以上不存在，有些地方上师也说修道以上几乎没有。但前面律仪等好像说在五道里有，那么到底有没有？其实我们可以通过以下方面来理解：此处讲基智是在见道，这里讲到的方方面面的九种内容是就见道而言的，九种再以上就没有了，因为再上就是道智了，道智有道智的法相，有它自己的本体和它自己的种种法，不可能把九种法的基智再加到道智里面讲，但是增上的方式肯定是存在的。

基智已经讲完了。三种智有三十种法，七十义当中三十种法讲完了。

下面我们讲第四，表示正等加行的十一种法：

行相诸加行，德失及性相，
顺解脱抉择，有学不退众；
有寂静平等，无上清净刹，
满证一切相，此具善方便。

这里面有十一种法表示正等加行。如何真实修行成就，空性般若波罗密多的真正修法等正等加行的方方面面都在这里表示了。

大恩上师也讲了，我们在世间当中学了很多世间的知识，对世间很多的名词术语很熟悉，但对修空性的内容特别陌生，尤其是我们这里很多道友都是第一次学习《现观庄严论释》。当然前世有没有学过也不好讲，这一世可能是第一次学，很多名词术语还是很陌生的。不管怎么样，我们经常学、经常去观察思维、经常用，也会越来越熟悉。首先把这些术语、概念，该理解的理解，



该消化的消化。这些熟悉完，消化了之后，它的意义就会在我们相续当中逐渐成熟。刚开始第一遍学的时候，基本上在消化术语和概念，他里面修行是怎么回事可能基本上找不到联系。

就像我们第一遍学《前行》，第一遍学《入行论》，基本上在消化它的概念、术语，什么叫“暇满”，“暇满”所表达的与修行有关的很多很多的信息在我们第一遍学的时候，根本深入不到，没办法深入进去，不知道是讲什么。

因为所有的智慧都用在字面上这个词怎么解释了，这个词语里面所表达的很多信息，我们根本打不开。但是学完以后，后面再学习的时候，这个概念越来越熟悉，这个时候你不用再去操心这个词怎么解释，因为这个词语你已经懂了，概念已经消化了。这个词语所表达的、所蕴含的很多信息，和修行有关的信息、意义就会浮现出来了。所以不管学因明、《现观庄严论》还是《俱舍论》，刚开始都是这样，对术语很陌生。

假如我们从小学一开始就接触这些术语、词语及概念，中学开始就慢慢慢慢深入，那么很熟悉之后，现在再看这些，我们都不用去看这些词语是怎么解释的，我们直接去看里面的含义，而意义之间互相的关联到底是什么，他和我们修行、证悟空性到底是怎么一种必要，他的真实的内涵是什么，我们就会直接达到本意。

所以这个必须要一遍一遍地学，第一遍我们不知道讲什么，特别正常，因为我们对这个概念术语尚且很陌生，何况他里面要表达出来的、给菩萨传递的一些修行的窍诀。弥勒菩萨把这个窍诀讲得很清楚，但是我们



都不知道这个窍诀到底是怎么回事，到底哪个方面是窍诀，从哪个方面、哪个侧面传递出一丝一毫窍诀的含义，对我们来讲还太深了一点。但是如果学《现观庄严论》的这个人对《般若经》已经比较熟悉，对其他的一些也很熟悉，他一看就知道这个里面讲的意思，知道这就是窍诀。而对我们来讲这一切都很陌生，所以暂时来讲，刚开始学的时候，主要还是对一些词语、概念消化的过程，消化完，慢慢再深入，就像我们学习《前行》、《入行论》、《中观》一样，他们里面所表达的甚深含义逐渐逐渐都会传递出来。所以我们要给自己时间，一步一步逐渐学习里面的意义，不断地挖掘甚深的含义，终有一天会表达出来。

上师老人家说正等加行是非常甚深的修法，是能够证悟般若波罗蜜多的很深的修法，这里面有一百七十三相。

表示正等加行的有十一种法：第一个是行相；第二个是诸加行；第三是德，德就是功德；第四个是失，失就是过失；第五个是性相；第六个是顺解脱；第七个是顺抉择；第八个是有学不退众；第九个是有寂静平等；第十个是无上清净刹；第十一个是“满证一切相，此具善方便”。

这些颂词和《俱舍论》，尤其是和《经庄严论》特别相似。你不看注释都不知道在讲什么。以前我们在学院学习的时候，当时在学《经庄严论》。有一天有一个道友在讲考，他提前没有看书，讲半天，最后说：我没看书，本来想顺下去，但是没办法顺，一个字一个意思，每一个字都有一个意思，没办法顺。不像《大圆满前行》



这几行字就讲一个意思，或有些颂词，像《入行论》这一句或者这一个颂词讲了一个意思，读了之后意思基本就在这个词当中表现出来。他说这个没办法蒙过去，因为一个字一个意思。比如以前我们用唐译讲的《大乘经庄严论》，唐译当中一句是五个字，一个颂词是二十个字，二十个字就是二十个意思，一个字一个意思。他说我没办法蒙，蒙不了。他最后就坦白没看书。有时候一个字一个意思，有时候一个词一个意思，如果上师他老人家没有讲，我们没有看注释的话，真的没办法讲，没办法理解这里面到底是讲了什么，所以有时候该下的功夫还是要下。

首先是行相，一般来讲，可以理解为加行的相。加行的相就是证悟基的四谛实相智慧的差别，就是我们要修加行的一种所修——一百七十三相。

还有一种意思，前面我们讲了，主要是心上面的一种对境，在心上面浮现出来的对境叫行相，行有些地方讲是心的意思，行相就是心上面的相。因为我们要修一百七十三相，肯定是在心上修，在心上面浮现出来的，现前的相。上师讲这个行相就是修加行的对境。

第二个是诸加行。前面是所修的对境，这个加行就是真实的修行这一百七十三相，所谓的加行就是修行的意思。这个修行本身是什么特点呢？具有殊胜的方便、殊胜的智慧道的一种修行。所以上师在讲记当中也讲：所谓加行就是修行的意思，例如四加行就是四种修行。有些时候加行是属于前行的意思，有些时候加行是指修行本身，所以加行即可以是前行的修行，也可以是正行的修行。这里三智的四加行其实就是四种修行的



方法。这里非常的关键。

这里是略说，大恩上师说现在不懂不要紧，因为下面还要广说。加行这么殊胜，到底怎么样修呢？后面还会讲，应该是越学越有味道。但有些时候我们觉得越往后学越没有味道，因为越来越学不懂了，有可能是这样的。但是真正来讲，只要我们认真学了，应该越学越有味道，因为自己逐渐逐渐对法义，对法味品尝到了之后，就会兴致勃勃，对于这样的大乘道真正激发起了兴趣，就非常有兴趣去学习，慢慢消化，慢慢领会了大乘道的意思之后，他的心越来越勇悍、越来越精进、越来越欢喜。后面还会对加行有讲述。

然后第三个德，德就是功德，就是修这些加行具有什么功德。了解了功德之后，我们就非常愿意投入，因为我们修这样一种加行会有这样或那样的功德，所以我们就愿意修。

还有我们也可以了解，菩萨们已经修完这些加行，他们就具备这些功德。所以对于已经修成的菩萨，我们可以生起信心，然后对于正在修的或者还没开始修的我们，也可以树立一个目标，如果我们到达了目标，修到了这种状态的时候，我们就可以获得这里所讲的功德。所以功德是让人欢喜的，让人向往的。

有福德、有善根的人会对解脱的功德非常欢喜。如果福报不够，他可能会对世间的钱财，对获得世间的一点小小利益欢喜。这也是修行者和没修行的人、或者福报大的人和没福报的人、有善根的人和没善根的人、种姓苏醒和种姓没苏醒的差别。如果我们一看到功德就特别高兴，这种功德总有一天会获得。



以前我不知道成佛有什么功德，现在我看到了，我知道了；以前不知道初地菩萨有什么功德，现在我看到，知道了；以前不知道修正等加行有什么功德，现在看到了，就很愿意修正等加行。看到了佛功德就很愿意成佛，很愿意修学成佛的因。这些功德对我们来讲，虽然很远，但是必须要了解，因为只有我们了解了，我们才愿意去投入。

就好像如果不给你提前讲极乐世界的功德，你都不愿意念，会认为我花这么多时间念阿弥陀佛干什么。如果告诉你极乐世界有这样的功德，就会立刻激发起念佛的兴趣，这么好的地方我一定要去！既然要去，因、去的条件必须要训练，之后自然而然就会对念佛、往生的四因有兴趣，并且很认真地对待。

所以我们知道了功德之后，也会对于加行本身有兴趣，或者在我们想要退失，比较厌倦的时候，想想这个功德就会继续勤奋。以前听说有些人上班，在世间打拼，每天下班特别特别疲惫，但是他在一个路口看到一个很大广告牌上面有一辆非常好的车，一下子就有动力了，每天看一眼，就好像一天的疲惫就没有了，又开始奋斗了。如果他没有这样的目标，也许就放弃了。我们有时候也是这样的，修行没相应的时候很枯燥。当然菩萨已经到菩萨位了他不会枯燥的。但像我们初学者放弃以前喜欢的，而应该得到的还遥遥无期，在这个过程中容易产生一种枯燥的感觉，无聊、枯燥，很容易产生放弃的心，所以有些时候我们看一下这些功德，也会重新激发起我们想要修行的一种意乐，还是很有必要的。



第四个是“失”，失就是过失。过失主要是讲我们在修正等加行的时候要遣除的这些过失，其实就是魔障。

这里面有四十六种魔业，是我们在修正等加行过程当中要致力遣除的。因为这四十六种魔业有可能成为我们在修行正等加行过程当中的一些障碍。首先让我们了解这些过失，菩萨告诉我们：当心！你在修正等加行的时候，这四十六种障碍当中某一种可能会出现。所以首先让我们学习、了解，当我遇到的时候，就很熟悉，就知道这是属于四十六种魔业之一。

所以自己首先警惕，之后回顾菩萨对应这四十六种魔业开出了什么单子，是怎么样对治的，自己再去看就知道了。或者四十六种魔业我也学了，附带同时也学了对治四十六种魔业的方法。这个魔障出来之后，你会不会被打击得东倒西歪呢？或者说一下子就束手无策呢？如果你学习过、训练过，就不会出现这些问题。你就会在最短时间当中把这个问题解决，知道这个方法你就不用慌张。如果你没学习过，不知道这是魔业，然后陷到很深，有可能一直没办法醒悟，或者醒悟过来发现已经陷得那么深了。

但是提前学完之后，就会首先打个预防针，一旦出现就可以很快的时间当中了知，然后去对治。所以这里也讲了四十六种魔业，对我们来讲是非常重要的。因为我们在修道的时候都会有障碍，但是关键是这个障碍是怎么形成的，体现成什么样的状态，通过什么样的方式呈现。如果障碍呈现出来的时候不了知，反而把过失认成功德，就更加想不起去对治它了。所以我们在修的



过程当中都会有障碍、违缘，提前学习心中有数。比如我今天出发的时候，预计可能会遇到这个问题、那问题，有可能会在谈判的过程当中有这个障碍、那个障碍，张三可能会有这样的刁难，李四给我出那个难题。出发之前我对这些都有预判，心中有数，大概有了一个应对的方案，内心当中就不会那么惶恐。真正遇到之后，首先自己的心不慌，然后在平静的状态下就可以有对策。所以修菩萨道的人尤其如此。

讲魔业其实还有一个目的，就是提醒我们千万不要天真地认为只要学法就不会有障碍了。有的人好像感觉一皈依、一出家、一学法，从此就应该一帆风顺了，以前我自己有障碍是因为我没有皈依的缘故，没有学佛的缘故，现在我已经皈依了、学佛了，就应该前途一片坦荡吧，不会有任何障碍吧。这个是不对的！甚至在正等加行过程中都会给我们讲有四十六种魔业，所以一定要注意。

我们学习佛法其实是学习应对这些问题的开始。我们开始面对，承认有这些东西，然后要学习怎么样去应对它，怎么样去调伏它。所以修行佛法肯定有障碍，如果我们幻想、天真地认为学习佛法不会出现违缘，不会出现障碍，那肯定是没有深入学习的一种体现。真正学习了佛法一段时间的人，绝对不会有这样的想法，也不会想我已经学了这么长时间了，为什么还有这个？

上师老人家经常讲，其实这就是没有深入学习佛法的一种表现。真正学习佛法的人不会这样想，也不会这样说：为什么学了这么多，念了这么多还会有障碍，还会出现违缘？其实都不应该这样想。所以提前告诉



我们，也有这样的必要性。让我们心中首先有预判，让我们接受这个，在修行过程当中绝对不可能是通顺的。因为我们本身的障碍还在这儿，没有通过正确的因去对治它，怎么可能无因无缘就消失了呢？不可能通过一次皈依，把所有成佛路上的障碍彻底遣除了。你的皈依力量没有这么大的。虽然它的意义很深远，但是它的力量没有那么大。甚至证悟空性的菩萨（初地菩萨已经证悟了空性了），也不是只要现证了实相，所有这些烦恼障、所知障的种子就一概消尽了，也没这样讲。他只是见到了实相，有一定的力量，能够遣除的都已经遣除了，但是他这个力量还不能够说：我只要见性了，所有的障碍就都要遣除掉。没有！他要进入修道，修道当中从二地到十地，还有九品的障碍违缘。这九品的违缘一个比一个细，这种细的障碍必须要通过一地一地的证悟，一个一个的对治，逐渐逐渐就可以把所有的障碍清除掉。

因此我们应该知道修行佛法的过程当中会出现的障碍、违品。佛菩萨也会告诉我们怎么样去调伏的方法，对于这些应该有什么心态，通过什么方法去调伏等等，这些方面都会讲。这里有四十六种魔业。

接下来讲“性相”。性相就是加行的性相。所谓加行的性相是所有大乘加行的一种所知法，这里面有九十一种法相。所知法就是大乘修行的有关加行的方方面面内容。都会在性相当中给我们讲，所以这里面很细致。

有的时候我们的修行还是很粗糙的，我们觉得修得很好了，其实还是太粗了。修行越细，能够对治的障



碍也就越多，如果你的对治本身很粗，那就只能对治一些粗的障碍，细的障碍你都发现不了，何况说对治呢？所以从这方面讲的时候，关于修行的方方面面我们都耍了知就叫性相，加行的性相。

第五个是加行的一种顺解脱分。顺解脱分主要是大乘修行的资粮道，资粮道有一个名字叫“顺解脱分”。以前我们学习过的是“顺福德分”和“顺解脱分”两个名词，这些在《大圆满前行》、《入行论》当中都会出现。

“顺福德分”就是没有以解脱的因缘摄持的福德。比如在放生、顶礼、供养等等这些善行的时候，只是想我怎么样能够遣除我现在的违缘，怎么样能够在后世得到更多的福报，怎么样在今生当中得到更多的福德等等。这些方面都叫作“顺福德分”，它和解脱没有关系。

什么叫“顺解脱分”呢？“顺解脱分”就是在你的善根当中，已经了解脱的因素。这个解脱的因素是什么呢？就是我为了解脱而修这个善法。这个善根就已经了解脱的因素，当然这个解脱的因素到底是真的还是假的，还是要分别的。针对现在我们这些还没有入道⁶的众生来讲，我们内心当中还没有真实现前小资粮道，所以对我们来讲，比如现在修加行的时候，“为了一切众生解脱，或者为了让我解脱我要修加行”我生起了这一念的心，总体来讲它已经随顺于解脱了。但是能不能叫“顺解脱分”呢？这个还不一定。为什么呢？因

⁶ 这个“入道”上师也讲了，主要是以入小资粮道为标准，什么时候进了小资粮道什么时候就叫入道的修行者了。



为你这个想解脱的心当中可能还有杂质、不清净，还没有达到小资粮道的标准。

小资粮道的标准，按照小乘来讲的话，必须要生起一个无伪的出离心。出离心是无伪的，没有虚伪的成分，真实想要解脱的心，生起了一个真实想要解脱的心的时候，这个就是小乘的小资粮道的标准。

大乘的小资粮道，是在这个基础上要生起一个真实无伪的菩提心，就进入了大乘的小资粮道。所以有了这个之后，它的善根就正式地命名为“顺解脱分善根”。

在这个之前叫随顺，随顺于解脱分的善根。因为你还在努力，内心还没有达到入道标准，但是毕竟在努力了，它还是随顺的。它和纯粹的福德分还不一样，但是也不是真实的顺解脱分的善根，它是朝着顺解脱分的善根的方向在运作，只要坚持修下去总有一天会入小资粮道。总有一天你入了小资粮道之后，你的善根从这个时候开始就真实成了正规军了，真实地进入到了顺解脱分的行列当中。所以这个顺解脱分是资粮道所摄的。

这里面讲的主要是上乘的“顺解脱分”的善根，它主要是随顺于解脱。这里面的因素就是这个善根是什么样的一种善根，关键要看这个善根里面包含的是什么信息。善根本来就是善根，这个毫无疑问，放生就是善根、供养就是善根，但是你的善根里面还有没有别的因素？有！什么因素？这个因素是“我想要发财，我下一世想要得一个转轮王，或者是我下一世想要得一个天人的果位”，如果是这个因素那就是顺福德分。如果这个善根里面的因素是“我要解脱，我要为了一切众生



解脱，我要证悟空性”等等，那么你的这个善根就属于随顺解脱的善根。

所以我们在修行的时候，不要懵懵懂懂地修。反正这个善根我是修了，具体是什么善根自己都分不清楚，自己都不知道什么是“顺解脱分”、“顺福德分”。所以你修是修了，但你不知道你的善根到底是属于哪一种。虽然它只要没有遇到强大的违品摧毁，它肯定会成熟的，但是与其这样懵懵懂懂的去修善根，还不如明明确确的去修。我知道这个善根分哪些，哪些是该舍的，哪些是该取的，该取的当中哪些力量是小的，哪些力量是大的。把这些分清楚后再去修行，就会朝着小资粮道的方向走，因为这个善根明确是要解脱的，是通过菩提心所摄的，虽然我的菩提心现在还不真，但是我在这个方向已经朝着小资粮道的门在走，只要我坚持走下去，一定会跨入小资粮道的门槛，一定会进去的。所以我们要了解顺解脱分的资粮道。

还有一种是顺抉择分。顺抉择分这个词以前知道的少一点，因为在别的一些经论中讲的不是很多。顺抉择分就是加行道，前面我们也讲了，主要是见道的智慧叫抉择。七觉支叫抉择，有抉择的一种觉知，抉择的觉知其实就是见道智，就是圣智。顺抉择分：随顺抉择的支分，它是随顺于见道智慧的。随顺见道智慧就是加行道随顺，虽然资粮道也是随顺，但它离得远了，中间隔了一个加行道。什么是离见道最近的？加行道离见道最近。四种加行道叫做四种顺抉择分，它是随顺于抉择的，随顺于抉择为见道的一种智慧。顺抉择分因为离见道很近的，它的善根也特别强劲，所以它的修行也是很



殊胜的。顺解脱分主要是以闻思为主，是听授教言，教授为主。顺抉择分主要是实际去修，内心当中生起觉受，修行为主。闻思修，首先要听闻，然后要修行，修行完之后，通过修行产生修行的果，修所生慧，修完之后获得见道。这个叫顺抉择分。

然后下面讲“有学不退众”。不退众即有学不还，不还就是不退转的意思。下面还要讲很多不退转的相。如果获得了这些，在加行道也有不退转相，在见道时也有不退转相，在修道时也有不退转相。具有这些不退转相的修行者，都叫不退转众。有学不退众因为还没有到无学，所以叫有学不退众。资粮道不算，主要是从加行道开始算的，大恩上师后面也讲了资粮道在五道当中是最低的，很多标准是不安立的。这里面说的是以加行道为主，然后是见道、修道的一些不退转相。

一方面也可以从外在的方式来推理谁有这个不退转相，大概可以推知他是属于某某阶段的修行者或者菩萨。我们自己有些时候会觉得我是不是圣者呢？比如昨晚做梦感觉好像是个菩萨。是不是菩萨？你去看一下有没有这些相，有没有这些菩萨的功德，有没有这些不退转相。如果没有那就肯定不是。如果谁授记你是观音菩萨的化身、或者谁的化身。到底我是不是？其实如果你都是观世音菩萨了，你都不知道自己是不是观音菩萨，哪有这样的事？观世音菩萨还在轮回当中漂流，你还不知道自己是观音菩萨，某一天谁点拨你一下突然才发现原来自己是一个观音菩萨的化身，这是根本不可能的事。所以如果是一个加行道的菩萨，他有不退转相；如果是见道菩萨，他有不退转相；如果是一个



修道位的菩萨，他也有不退转相。作为佛弟子，学这些教义之后，我们自己就不会愚昧，别人也忽悠不了我们。自己很清楚烦恼这么粗重，不退转相一个都没有，怎么可能属于加行道、或者见道、乃至于是修道位的菩萨呢。学这些之后我们就有了分别的智慧、分辨的智慧。一方面对自己修道有利，一方面对于真正具有不退转相的圣者、修行者会生起恭敬心，生起信心。还有针对自己的修行过程，通过这些相也可以自我了知。

下面讲三方面：“有寂静平等、无上清净刹、满证一切相”。在讲记当中，分别对应八地、九地、十地的正等加行。“有寂静平等”，有就是三有，寂静就是指涅槃。三有、涅槃平等的加行，就是有寂平等加行。有寂平等加行就是对于三有轮回，对于涅槃都是平等的，它是通过无分别智修行的。无分别是什么呢？一般来讲八地菩萨出定的时候，就可以有无分别智。当然这种无分别智和佛的无分别智或入定的无分别智，还是有一些差别的。但是一般来讲八地菩萨出定位后得的时候，他的无分别智慧就获得自在了。因为他是通过无分别智来修行轮回和涅槃都是平等的，所以它属于法身的直接因。佛有法、报、化三身，法身的因从八地开始有，九地、十地是以更加增上的方式存在的。

“无上清净刹”，主要是九地菩萨的一种修行。到了九地时候，他就开始修持清净刹土。有的地方说是从八地开始发愿，开始修行，也可以这样说，因为八地的时候无分别智慧已经自在了。八地菩萨属于不退地，不退地的意思是到了八地的时候不勤作都可以成佛了，这个叫做不退。有的时候说，八地是不退地，八地以下



都是要退失的，不是这样解释的，初地以上就不会退失。不退的意思是八地菩萨的无分别智慧自在了，即便他不勤做也会成佛，这个叫做不退。

九地菩萨在这个基础上，因为比较接近佛地了，开始修习清净刹土。清净刹土是自己成佛的刹土，还有就是给自己以后的眷属营造一个最好的空间、最好的修行环境。因为是清净刹土，他的有情、眷属是清净的，环境、器世间也是清净的，所以叫做清净刹土加行。这个是属于报身的因。报身是一种受用身，报身刹土主要针对清净眷属⁷。所以修持清净刹土是报身的因，或者是色身的因。

最后一个“满证一切相，此具善方便”，通过善巧方便的加行来修持二利，或是修持化身的因。“满证一切相”，到十地的时候，圆满证悟一切相。“一切相”就是在有学地该证悟的都可以证悟。

“此具善方便”，是具有善巧方便。具有什么善巧方便呢？修行的时候，在合适的时间、正确的时间、正确的地点，或者任何一种利益有情的合适时间、地点，度化众生时显现的时间、身相、方式，这些都是通过善巧方便可以达到的。

这方面属于十地菩萨。后面还要讲从九地过后就叫佛地了，有些地方把十地菩萨叫佛地的也有，当然是不是真的佛地？还不是。因为他离佛地非常近，“满证一切相，此具善方便”等等都可以表示这一点。他是佛地最近的因，所以就把佛果、果位的名称加到了它的因

⁷ 一到十地的菩萨可以见到佛报身。



地上面。

那么最接近佛地这个因的位置是什么？就是十地菩萨。所以可能在《宝性论》中讲过，十地菩萨自己就可以显现十二相成道了。在汉地讲是八相成道，藏传佛教讲十二相成道，这是佛陀显现的，但是在十地的时候，十地菩萨就可以显现八相成道或者十二相成道的功德。对于十二相成道，十地菩萨所显现的十二相成道和佛显现的十二相成道，九地以下菩萨来看是分不出来的。同样是十二相成道，哪个是佛显现，哪个是十地菩萨显现，分不了，只有十地菩萨和佛知道。说明十地菩萨的功德非常非常的殊胜。这个方面他具有善巧方便，他离佛地非常的近。

《宝性论》中还讲，虽然离的很近，但是不是真的就差一点点呢？《宝性论》中讲十地菩萨和佛地功德的差别，就像是牛蹄水和大海水的差别，其实还是差得很远很远的。牛蹄水是什么？就是一个牛踩了一个脚印，它的脚印下雨以后灌满了，牛蹄水就这么多。而大海的水无量无边。十地菩萨和佛的功德差距就是这样。虽然这么接近，九地以下分不清，十地和佛之间的差别还是很大的，《宝性论》中有这样的教证。

所以到了十地之后，就可以通过这样一种善巧方便的加行，“满证一切相”来获得化身的因。为什么是获得化身的因呢？因为该了知的一切都了知了，所以十地菩萨圆满证悟了一切相，可以自在地显现各种化身，利益无量无边的有情。所以这个属于依善巧方便修行二利，或者获得化身的因。

所以最后三个分别是法身的因、报身的因和化身



的因，也可以从这方面来对照。当然《现观庄严论》可以通过很多很多的侧面来解读，在一些注释当中也是这样解读的，对我们来讲也是比较容易了解，比较容易记的一种方法。

以上我们学完了正等加行的十一种相、十一种表示的方法。

下面我们学顶加行，表示顶加行的八种法。大恩上师在讲义当中对于正等加行和顶加行有一个非常简单明了的开示。

什么是正等加行呢？大恩上师用《大圆满前行》来做比喻，比如把《大圆满前行》比喻成整个正等加行。

《大圆满前行》有暇满难得、寿命无常、轮回痛苦、业因果、解脱利益、依止善知识、五加行，最后还有破瓦等等，这就是整个《大圆满前行》不同的内容。整个《大圆满前行》的每个内容都要学，每个都要修，这叫做正等加行。

然后什么叫顶加行呢？比如以正等加行当中的暇满难得为例，把这个暇满难得的修法修到量了，就叫做顶加行。界限就是这样的，那么暇满难得的界限是什么呢？金厄瓦格西是修暇满难得修到量的标准，他一辈子不睡觉，为什么呢？因为考虑到暇满人身太难得了，他舍不得用睡觉浪费暇满，他不睡觉念了九亿遍不动佛心咒。金厄瓦格西修行到了这种标准，就叫顶加行。寿命无常的界限是什么呢？是卡拉贡穹格西修无常的标准。他山洞门口有一棵荆棘树，出去回来都会刮到他的衣服，他想砍了，但他想：我不知道进去了还能不能出来。所以他没砍。出去的时候他想：不一定后面还有



没有可能回来。他就一直这样出来进去没砍。这就叫做寿命无常的顶加行。

顶加行其实就是正等加行修到标准了。所以我们一看正等加行和顶加行，想想上师老人家在注释当中讲的例子，一下子就懂了，这个就是正等加行，这个就是顶加行。因为前行我们学过，而且相对来讲容易理解，所以这里用很容易理解的方式讲了这二者之间的关联。

顶加行有八种法：

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

上师老人家在讲顶加行现观的时候，相当于普及了一下修道的过程、次第。怎么普及呢？介绍了一下修行的过程。首先有一个未入道众生，未入道就是还没进入资粮道，一般的平凡普通人还没入资粮道之前就叫做未入道众生。我们入没入道就可以用这个标准来衡量自己。还没进入资粮道之前的都属于未入道的有情众生。

入道之后就有五道。五道的第一个就叫资粮道，资粮道分了三品：小资粮道、中资粮道和大资粮道。所以资粮道有三个过程，首先是小资粮，从小乘的侧面来讲，要生起无伪的出离心，真正不耽着轮回，一心一意想要解脱，然后修四念住。还有大乘的小资粮道，就是生起了无伪的菩提心，然后修四念住。小资粮道再继续修就



会到中资粮道，然后到大资粮道，三个阶段圆满了就是资粮道圆满。

然后进入加行道，加行道分了四个阶段，分别是暖位、顶位、忍位和世第一法位⁸，这叫做加行道。资粮道和加行道都是凡夫位，还没到圣地。刚才讲的凡夫是未入道凡夫，资粮道和加行道也是凡夫，但是入道的凡夫，尤其是加行道已经无限接近圣地。资粮道和加行道是属于入道的凡夫菩萨，他通过这种阶段一步一步慢慢地像走楼梯一样逐渐逐渐靠近见道。

世第一法位加行道圆满之后就到见道了。见道是见到什么呢？是见到了法界的实相，见到了法界的自性，这个叫做见道。见是现证，不是用眼睛看到，是通过智慧去现证，这叫见。不是通过眼睛去看到实相的，肉眼看不到实相，实相是通过无分别智慧去现证的。不管你是近视眼也好还是什么眼，只要有了证悟，你就可以见到实相。即使你的眼睛是1.5、2.0，但是如果没有这样的智慧，你就见不到实相。不是通过眼睛好不好见到的，主要是通过真正的无分别智慧在心中生起，尤其是在所有的分别念熄灭的时候，真正的胜义谛就会现前，见到实相。

见到实相之后就到了修道了。一般来讲见道是大乘的初地，然后二到十地之间是修道。修道是修什么呢？修行在见道的时候所见到的实相。因为首先要见，才能够去修你所见到的实相。如果没有见，你修什么呢？所以见道是修道的基础。圣地的第一步就是见道，见实相，

⁸ 有时候也叫胜法位。



之后还有很多的障碍要清净的，还有很多的功德要现前，所以必须要在见完之后，缘你所见到的实相，反复安住、反复修，这个叫修道。所以入定位还是要安住实相，出定位要积累福德资粮等等。这方面就是入定、出定交替轮番的方式，逐渐逐渐地进入到二地、三地、四地等等，像这样圆满修道。

然后十地末尾，十地圆满之后就到了佛位。到佛位就到无学道了。无学地、无学道时所有的障碍都清净了。障碍是从初地开始清净的，然后在二到十地之间慢慢逐步逐步地清净，从粗到细逐渐清净，到十地末尾的时候，所有的障碍都清净了。佛地的时候是清清净净的，是完全圆满地现前实相，所有的智慧都获得了，所有的功德都圆满了，这个叫佛地。

这个就是我们大概的修道的心路历程。修道悟道的过程要遵循这样的途径。这个途径就是从小资粮道乃至到佛地之间要经历的。有些人根基利、很勤奋，或者智慧深广，他的过程就很快，比如通过密宗的修行，这个过程可能非常迅速就经过了。如果是一般的根基，可能要慢一点。就好像一座城市从东边到西边，要经过很多地方，这个过程必须要经过，但经过的人可能是在地上走，或者开车走，有些人可能坐飞机，从东到西一下就过去了。虽然都要经过，但是有些快，有些慢，不管怎样，基本上悟道都需要经历这样的过程。我们可能有疑问，《般若经》当中不是讲初地菩萨七天就可以成佛吗？七天时间也可以，他只要到了初地，他就上飞机了。上飞机之后，剩下的他就通过飞机来经过，快的很。他该经过的还是要经过，只不过是特别快的速度就



经过了，从二到十地之间很快就经过了。从这方面安立了这样的自性。

上师讲，顶加行不包括资粮道，因为资粮道的修行境界是比较低的，而顶加行最低的起点是从加行道的暖位开始的。从暖位开始安立顶加行的八种法：第一个是“此相”；第二个是“增长”；第三个是“坚稳”；第四个是“心遍住”；第五个是“见道”的“四种能对治”；第六个是“修道”的“四种能对治”；第七个是“无间三摩地”；第八个是“并诸邪执着”。总共有八种顶现观。

八种顶现观的第一个就是“此相”。“此相”对照四加行当中的第一个“暖”，也就是暖位的顶加行，就是他修持到暖位的时候到达顶点，所以叫暖位的加行。从暖位开始就进入到加行道了。加行道就是真正为了登圣地，为了见性，为了真正成圣者所做的一种修行。

暖位的“暖”字如何理解呢？有两种理解。一种解释是从这开始，逐渐逐渐要真实通过修行来灭掉执着了。这个暖就像火一样，就像这个火可以把柴烧掉一样，这个时候真实的火就可以烧柴了。说明他从这开始逐渐可以真实地通过止观双运的修行灭掉执着。

第二种解释，这个暖位开始接近见道了，见道的一些比较远的验相开始出现了。就像在家里面生一个炉子，或者野外生一堆火，这个着火的炉子属于初地见道，然后你慢慢靠近炉子，大概离一米、半米左右，还没有真正地接触到炉子，但是这个炉子的暖气你已经感觉到了。不远不近，你既没有真实地摸到炉子，也不至于感觉不到这个火炉的热量。什么时候你感觉到热量了，这个地方就相当于加行道的暖位。



有的时候就是按照这个方面来讲的，他离这个见道已经很近了，近到什么程度？近到可以感受到属于见道智慧的一分。虽然还不是真实的无分别智，但是开始产生感觉了。所以加行道是要生起一种觉受的。它也是最初的一种小证悟。

证悟也分很多种，有些证悟发生在加行道，就好像内心当中已经有感觉有体会了。见道智慧的一些暖气自己已经开始体会到了。这个和闻思的时候不一样，闻思的时候体会到的那种法义和通过修加行道的暖位所体会到的觉受是不一样的，他毕竟已经真实地从内心当中完完全全地生起了以往不同的境界。上师老人家讲：和悲心、智慧的感觉很相应了，就是属于加行道。

《俱舍论》当中四加行位也是通过颂词来讲的，“暖必至涅槃”，通过修行，到了加行道的时候必定会获得涅槃，这个决定的。只要到了加行道，只要到了暖位，一定会很快获得涅槃。他虽然会退，加行道会不会退呢？加行道的善根属于动摇的善根，他还会退失，还会造恶业，还会堕恶趣，但是必定会至涅槃。他就算堕恶趣，也会很快回到状态当中，很快会获得涅槃。所以“暖必至涅槃”，只要获得了加行道的暖位，必定获得涅槃，即便你中间堕一下恶趣，但还是会获得涅槃。所以暖位是必至涅槃的一种状态。这个就是加行道的暖位。

“此相”就是在加行道低位的时候获得的一些暖相的明。获得的一些不一样的相，获得一种暖相，叫此相。有些地方叫明相，明就是智慧的意思。《大乘经庄严论》当中讲，四加行的第一个叫明得，明得定。明得，



得到一种明的一种相。此相就是得到一种明的相。

第二个顶位（顶顶加行，顶的顶加行）叫增长。什么情况下增长，增长了什么？增长了暖位的这个相。暖位的这个明相，这个光明智慧的相，进一步增上，这个叫顶位。为什么叫顶位呢？为什么叫顶？他是谁的顶？这个顶是属于所有的动摇善根的顶，属于能够动摇善根的顶端。下面所有动摇的善根到这个地方就到了顶端。这个顶位往后的善根都叫做不动摇善根，这个以下的善根都叫做动摇善根。为什么叫动摇呢？动摇的意思就是他是可以上下浮动的，他的善根往上走就到了忍位，往下走会退失。如果没上去，它是可以退失的，这个善根会退失，还会堕恶趣。但是和前面讲的一样，暖位堕恶趣都会很快获涅槃，何况顶位的这些修行者，虽然他还会生烦恼，还会造恶业，还会堕恶趣，但是他的善根是属于动摇位当中的顶端。

四个加行每一个都有一个特点。暖位的特点是“必至涅槃”，那么顶位的特征是什么呢？顶位是不断善，他不会断善根的，不会生邪见，他虽然会生烦恼，会堕恶趣，但是他不会生起邪见而断善根。断善根的定义大家要懂，就是只要你的内心当中生起了无因果的邪见，你的善根就断掉了。所以顶位的修行者会堕恶趣，但是他不会断善根，他的善根一直会存在的，他不会生起邪见，所以“顶位不断善”。这个是《俱舍论》的教言。为什么有的菩萨会堕恶趣呢？这个也可以理解。如果按照这个标准来看，因为他的善根是属于动摇善根，他还有可能退失的，但是他虽然退失了，他的善根没有断掉；他还会堕恶趣，但堕了恶趣之后，他很快就会出来，



之后很快就会获得涅槃了，所以这个方面就叫做顶位，所有动摇善根在加行道第二位的时候再没办法超过了，动摇善根当中到达顶点了。这方面叫顶顶加行。前面获得的悲心、智慧、信心越来越增上，但是还是会退失，因为按照这个教证来讲，仍然有可能退失。

第三个叫“坚稳”。前面我们引用的是小乘的，大乘有些时候是共通的。坚稳是属于忍位的菩萨，忍位就是加行道第三位。忍位对应的是坚稳。坚稳的意思是他对空性的认知、善根不动摇。

前面我们讲忍位之前的善根都是动摇的善根，但是到了这个时候就是坚稳了，不动摇了。所以它叫做忍，忍是可以安住的意思。他在这样的状态的时候可以稳固，稳固下来他不会再有退失的可能性。

普遍来讲“忍不堕恶趣”，这个口诀很多汉地的修行人都会背，为什么忍不堕恶趣？因为他的善根不动摇了，前面的善根还会动摇，往上可以走，往下可以走，再精进一点到了忍位就不动摇了，但如果稍微懈怠一点，不注意，他也会堕落。所以对于下面来讲，他还有堕恶趣的可能性，但是到了忍位的时候就不堕恶趣了。不堕恶趣的原因是因为所有的智慧等方面都稳固了，它属于不动摇的善根，任何时候不可能再生起粗重的烦恼，不可能再造粗重的堕恶趣的罪业。

在有些地方讲，他虽然相续当中恶趣的因还没有消尽，但是他获得了一种非抉择灭。非抉择灭就是因缘不具足了，因为这个时候他压制了粗重的烦恼，因缘不具足的缘故，虽然堕恶趣的业还没有消尽，但是他因缘不齐全，所以就不会再堕恶趣了。这种让他因缘不齐全



的就是获得一个不动摇的稳固的善根。所以这个方面叫忍位。

在忍位当中，还有平时我们讲的无生法忍，下品的无生法忍最早就是在加行道忍位开始获得。什么叫无生法？对无生法、对空性的法，真正通过修行、观修的方式，相续当中有一种初步的证悟，初步的觉受，这时获得下品无生法忍。利根菩萨在忍位得佛很清楚的授记。菩萨基本都是在获得无生法忍的时候得授记的，因为获得无生法忍就说明固定了，稳固、坚稳了。为什么前面不授记呢？因为前面还有可能浮动的，佛陀很多比较清晰的授记，都是在忍位的时候，为什么在忍位的时候获得授记？坚稳。它的善根是稳定的，他不会再退失了，所以有些利根菩萨在这就开始得授记，而且不是笼统的授记“你以后会成佛……”，而是很清晰的授记：再过多久，你的佛的刹土是什么，眷属多少。这个是下品的无生法忍。

中品无生法忍是在初地的时候。中根菩萨在初地获得佛授记。为什么是初地呢？初地的时候是现证空性，他真正已经证悟空性，通过无分别智慧现证的，而不是忍位的时候通过觉受的方式获得无生法忍。中根菩萨在这个时候，出定位得佛授记。

上品无生法忍是在八地的时候。八地菩萨出定位时无分别智慧获得自在。钝根菩萨最迟在八地获得佛清晰的授记。这个方面也是和无生法忍有关。

以上属于忍位。忍不堕恶趣，真实的获得不堕恶趣的一种保证。真正的一种保证就是在忍位的时候。当然并不是说所有的菩萨前面都危险，有可能有一部分菩



萨在获得忍位之前有堕恶趣的可能性，但有些就不会，他们一直从小资粮道修上来都是一直保持修行，不堕恶趣。因此真实通过非抉择灭获得不堕恶趣的能力就在忍位，忍位的时候坚稳。

下面讲“心遍住”，就是世第一法。世第一法位也叫胜法位。世第一就是整个世间第一，世间第一叫胜，殊胜的胜，胜法位和世间第一法位是一个意思。这是加行道的最后一位，最接近见道。如果我们说加行道是接近见道的话，那么加行道的第四位是无限接近了，因为它一过了之后就到见道了。所以所有有关见道的无分别智慧的无二取的总相在世第一法位的时候都要具足。比如初地菩萨证悟的是无二取，没有二取的真实的空性，那么在世第一法位的时候，证悟自相的无二取的总相的智慧，所有圆满的因都要圆满具足，圆满修行。所以这个时候安住的是属于真实的最接近初地菩萨无二取的大空性的前相。

为什么叫心遍住呢？他的心完全周遍空性、大悲的境界。真实的空性、大悲的境界是初地菩萨现证的，他的悲心属于无缘悲，空性也是无分别智慧。他的前相，在世第一法位的时候接近初地菩萨位，他的心相续当中周遍充满了空性、大悲的境界，他就可以利益很多很多有情。基本上最接近初地菩萨的就是在世第一法位的时候，所以他是“第一证离生”，获得离生，世第一法位过了就可以获得离生空性——获得离开凡夫位的一种空性。

以上是加行道四位的不共特点。这样一步步抉择修行的过程特别清楚。对于我们自己来讲，了知道次第



对于整个修道，内心中有一个把握，就相当于给我们画了一个旅游地图，这个是最终目的地，这个是第一个阶段，这是第二个阶段，……，把这个都介绍得很清楚。这样我们在修道过程中就不会很困惑。不管我们现在是不是已经达到了这些状态，至少我们首先有个总相，总的目标、总的修道的过程已经了知得比较清楚。这样对于我们修道人来讲尽量做到不愚昧，做到心中有数、有把握。因为我们自己有了目标，我们就知道现在处在哪个位置。就像我们有时到了一些旅游景点里，地图上给你一个红点或五星，表示此处是我所在的位置，一对比就能知道我在这儿，去哪个地方一下就清楚了。否则我在哪儿都不知道，就没法规划下一个景点，而有了地图就很好。修道者心中也应该有个地图，有了地图之后就知道自己需要努力、精进的程度，不困惑、不迷惑，再加上不怯懦，因为蓝图已经划好了，只要努力就可以达到，跟着星号去一定可以的。因此讲这些是非常有必要的。加行道四位一暖、顶、忍、世第一法位到了顶点的内容在《现观庄严论》后面还会提到。

这之后就到了见道，见道的顶加行。“见道修道中，各有四分别，四种能对治”。首先是见道有四分别，四种能对治。对于见道来讲，要摧毁的有四种分别。获得见道是证悟了空性，以前在资粮道学习到的，或者我们现在所学习到的人无我和法无我空性，在加行道修行的人无我和法无我的空性，在见道时真实地亲证，真实地现证了，见到了诸法的实相。以前所学的、所修的真实在内心当中生起了，他真正从轮回中获得解脱了，就是自己以前发心、修行的到了一个阶段性成果的时候，



特别高兴，特别欢喜，所以叫欢喜地、极喜地—极其欢喜。

见道的时候，他证悟的是二无我空性，现见了无分别智慧，然后所断除的是什么呢？断除的是遍计的障碍。主要是以前在无始轮回当中，通过学习外道的一些学识而形成的一些障碍就叫遍计障碍。这种遍计障碍在见道的一刹那全部断尽。只要一见真性，以前通过外道遍计出来的、增益出来的所有的邪知邪见、所有遍计性的烦恼障、所知障都会断掉。所以初地的时候主要断的是遍计障，俱生障还断不了。

所断的遍计障有四种分别。四种分别有属于能取的两种和所取的两种。

能取的两种是实有的分别和假有的分别—认为这个是实有的，认为这个是假有的。我们的能取分别念当中，认为这个是假的，这个是真实的这两种属于我们心方面的。

还有对境所取的两种，趣入的和舍弃的。如果按照我们自己的习惯，这个是真的，我就趣入，要是假的，我就舍弃。既然我们的心有实有的分别和假有的分别，所取也有趣入的所取和舍弃的所取。因为我们认为是真的，我们就想趣入，如果认为这个是假的，当然要舍弃了。

所以这两个属于遍计。在学习遍计过程当中，也有认为这个是真的，这个是假的，比如数论外道认为神我和自性是真实的，是可以趣入得到的，然后其他的二十三谛法是属于虚妄的，要舍弃的。真实的和虚假的在遍计当中也有。



所以存在四种分别。那么能取的和所取的四分别念，通过能对治的智慧生起了之后，一刹那都断掉了，因为现证了真实义。现证了真实义的时候，所有不符合真实义的都断掉了。外道的遍计执著在所有的执著当中是最粗大的，是最容易断掉的，通过见道的智慧就可以断掉。这时还没有修，只是见到了真性，只是见到了无我，这个时候就自然而然断掉了遍计的障碍。这个属于见道的顶加行。

遍计的障碍断掉了之后，下面是修道的顶加行。修道有四分别，四种能对治。颂词中是“见道修道中，各有四分别”，拆开来讲，见道当中有四分别，然后有四种能对治；修道当中有四分别，然后有四种能对治。

在修道位的时候，它所断的障碍属于俱生障碍。俱生障碍是俱生的烦恼障和俱生的所知障。俱生就是没有通过熏习外道观念而获得的一些一般人与生俱来的执著，叫俱生障碍。比如有些有情众生刚刚生下来的时候，对我的保护就是俱生我执。《入中论》讲有些旁生很多很多劫都没有入过外道，但是生下来之后就有我执，就有“我存在，我害怕……”，这种执著就叫俱生执著。这个俱生的执著也有假有和实有两种。我们认为这个是真的，那个是假的，这个瓶子是真的，这个瓶子是假的，这个是纸糊的，这个是真的……我们内心当中也有真和假两种。然后对境所取：这个要舍弃，这个是假的，我不要的，要是真的我就要。他也有这样的一种执著。

菩萨在入定位的时候真正所断的障碍主要是细微的种子，出定位时断掉的是粗大的所知障、烦恼障。修



道位断掉的有九品执著。九品执著分为粗、中、细三种，然后又分粗的粗、粗的中、粗的细；中等的粗、中等的中、中等的细；最后是细的粗、细的中、细的细。因为二到十地有九地，每一地断一个障，从最粗的到最细的分别断，最细的最难断，所以要排到最后，然后最好断的在前面。就像洗衣服一样，最容易洗的灰尘稍微搓一下就干净了，但是最难洗的地方就必须反复搓，反复打肥皂反复洗，用刷子刷才能净除。

从二地到十地有九地，每一地有一个障碍。从粗的粗开始断，断到最后是细的细，最后所有的都断掉。这是修道的顶加行。所断掉的都是俱生部分。所以这部分叫做修道的四种能对治。

下面讲无间三摩地。无间三摩地也属于修道，但是属于修道的最后一个阶段。把修道的最后一个阶段单独安立一个无间三摩地。无间三摩地又叫金刚喻定。无间顶加行属于佛智的亲因，最直接的因，虽然整个加行道都是初地的因，但最近的因是世第一法位。同样的道理，所有的菩萨地，都是成佛的因，但是最直接的因是什么？就是最后这个无间三摩地。无间三摩地是最接近成佛的因，一经过马上成佛。初地菩萨也是成佛的因，但没有说初地经过马上成佛，初地还要经过二地等。

三摩地是定的意思。无间三摩地和金刚喻定是一个意思，因为无间三摩地就像金刚一样，非常有力量。因为只有像金刚一样有力量，无坚不摧的三摩地，才能够断掉最细微的、最难断的障碍。一般的智慧断不了，初地菩萨的智慧断不了，乃至刚登十地的菩萨的智慧也断不了，必须要有最后的、最坚固的、最敏锐的智慧



才能断掉最细微的障碍。此处叫做无间，为什么叫无间呢？因为无间过了之后中间没有间断，马上成佛。其他是有间，比如九地中间隔着十地。中间有间隔的叫有间，无间是过了之后，再也没有间隔了，马上成佛，这个叫无间三摩地。

还有一个解释叫无间道。无间道是一个术语，在《俱舍论》当中出现了很多，无间道之后是解脱道。这里面也出现无间道、解脱道。这个无间道的意思是正在作战、正在对治的时候，叫做无间道，对治完了之后，已经战胜了，就进入了解脱道。如果以前没学过，很多术语不是很明白。无间道上堂课已经解释了。以前在学院讲《俱舍论》讲到无间道时，道友们的眼睛亮一下，我说这不是一二三集香港电影的“无间道”，不是讲间谍的，而是讲修道智慧当中正在作战的叫无间道，过了之后叫解脱道。过了之后就会成佛，所以这个叫无间三摩地。

其实这里修道就已经圆满了，但是后面还有一个“并诸邪执著”，这个叫“应遣邪行”。“应遣邪行”为什么排在这里呢？因为在整个修道当中都有邪行需要遣除。

应该遣除邪行，遣除什么邪行呢？对证悟甚深的世俗谛和胜义谛二谛的本性不了解，有反驳，或内心中有邪分别，这时要“应遣邪行”，把所有的邪行都要遣除，这也是一种顶加行。

因为万法是空性的，空性中有如梦如幻的显现，世俗中必须要符合世俗谛的本性去做取舍。如果不理解这些，就会引发很多的邪见、谬论，这个时候必须要遣



除这些邪行、邪见。完全遣除叫“应遣邪行”的顶加行。

以上讲了“是为顶现观”，八种顶现观，其实这些都和修道位有关联，都是很殊胜的佛陀的智慧、菩萨的智慧和修道的方法。所以不要说通达或者真正地现证，即便是听闻并生起信心、欢喜心，它的利益都是非常大的，因为无始以来我们根本没听过这么殊胜的教言。即便我们上学学习了那么久，从幼儿园开始学，到了博士，有没有这方面的内容？一个字都找不到。但是我们还是花了很长的时间在学，就为了自己在以后毕业的时候找一份工作，能够养家糊口，或者自己在世间能够过得好一点。但有没有关于自己能够觉悟的，能够让众生觉悟的心灵当中道次第的教言呢？没听过。

有的时候觉得讲的离我们太远了，有没有讲赚钱的方法？这比赚钱的方法要好的多。我们如果把这些学完之后，本身就可以获得很多很多无尽的善根，每一个无尽的善根都是一个发大财的因。只要有了福德，不可能不产生果，福德的果就是安乐。所以一方面来讲也是和上一世有关，但是比世间发财更殊胜的是心灵上的觉悟，心灵上开显我们佛性如来藏是最殊胜的。因此我们有幸听闻，真的是很有必要，而且是很殊胜的。

《现观庄严论》是菩萨的修行，真正关乎于佛性觉悟之道的修行。我们无始以来可能都没听过，所以有机会，有因缘依靠弥勒菩萨和大恩上师的恩德能够听闻、学习，不管能听懂多少，都要认认真真高高兴兴地听，真的是很有必要。

今天我们就学到这里。



第四课

《现观庄严论》是弥勒菩萨所造的弥勒五论之一，也是五部大论之一。《现观庄严论》主要抉择的是般若波罗蜜多，是佛陀在三转法轮当中第二转法轮的一种精要，是讲抉择般若经中如何修证空性的次第，还有很多窍诀的修法。这个般若的本性是，不管众生了解不了解，证悟不证悟，本来就如是安住。虽然它本来如是安住，但是如果我们不证悟，我们还是没有办法通过了知实相而解脱一切的迷惑和痛苦。而如果了知了之后，因为现证实相的缘故，所有的迷惑的相就不可能再存在。就好像我们看清楚了绳子之后，蛇的这个迷乱的相就不会再存在了，通过缘蛇而产生的恐怖、一系列的概念和所有的痛苦，一切迷乱的相、迷乱的思维，因为现见了绳子实相的缘故，全部都会消尽。这个就是我们为什么要学习、必须要证悟般若波罗蜜多的必要性。

众生从无始以来流转到现在，广大无边轮回的这种状态、这种境界，从真实的实相侧面上来看，其实从来都没有出生过。所有的痛苦、所有的迷乱，都是假立的，但是我们不知道，不了解，无始以来把这些没有的东西执为有，把假的东西执为真实，然后在我们自以为真实的状态当中又去分真假，又去做取舍。当然在这个本来不存在的东西上分真假，如果你缘真的东西去做辨别取舍，暂时对我们来说是有用的，比如如理地取舍因果。

在世俗谛中所有的法按理来讲其实都是空性的，



从它的本质来讲这些都是不存在的，都是属于我们的分别心（心识），在心识面前出现的种种概念、种种的相，而导致的一系列的世间规律。我们缘这些显现的相去做辨别、做取舍，分真假，暂时对我们来讲有些利益，如果不按照这些规律取舍会对我们有害。

但是，真正从最究竟的意义上来讲，这一切的一切其实都是假立的，都不存在。所以我们如果想要彻底地从这个迷惑之中出离，必须要了知它最真实的状态。

所谓的真实分为两种：一种是在已经迷乱的状态中分真假，比如在梦境当中分一个真的，一个假的，然后如是去取舍、抉择等等；还有一种是在醒过来之后的状态，是真实的、究竟了义的真实义。

所以我们在世俗谛中修行的时候，应该分真假，做取舍。但是这个只是暂时的，究竟来讲我们必须了知这一切的本性都是空性的，本体是不存在的。了知不存在就是究竟的真实。

如果我们了知了这个究竟的真实义，所有的迷乱相全部都会消失，就好像我们前面讲的这个比喻“把绳子看成蛇”，这个蛇本身就是一种迷乱，它本来不存在，但是我们已经把绳子看成蛇的时候，我们现在缘的是蛇。因为所谓的绳子的真相，我们没有发现，或者没有现前，没有了知，所以对已经迷乱的凡夫人来讲，他只能在蛇上面做取舍、做辨别。如果在蛇的上面做取舍辨别，也有一些所谓真和假的概念。所以做一些如理的抉择辨别，暂时来讲对我们是有利益的，但是这个必定不是究竟真实义。究竟真实义是这个蛇是空性的，不存在的。如果蛇不存在，那什么是真的呢？绳子是真的，



绳子这个真实义就是蛇空，如来二转法轮就直接讲蛇空。了知了蛇等万法的空性，就是了知了真相。因为蛇本来就不存在，所以蛇空就是它的真实义。所以在二转法轮当中，万法的空性就是真实义。如果辅以三转法轮的教诫，蛇空的同时绳子是有的，绳子是真实本性，二者的意义是一样的。只不过从抉择的侧面来讲，二转法轮着重抉择蛇的没有，而三转法轮着重抉择绳子的真实。当我们在说这个蛇是假的，当这个假的蛇的相隐没的时候，对这个人来讲，绳子的真性一定会现前的。

所以当我们修行二转法轮般若波罗蜜多教义的时候，如果我们心识上面所有有实无实法的执着全部都消尽，一切万法不存在的真性现前的时候，如来藏会不会现前？一定会现前。即便你没有抉择过，但是当他的这种分别心，所有的执着泯灭的时候，他的本性不现前是不可能的事情。

所以当我们缘这个蛇，完完全全了知蛇空的时候，绳子的真性不可能不现前。既知道蛇空也知道绳有的这个见解对我们来讲很完备，如果在这个很完备的见解上面修行，更容易证悟、更容易成就。因此我们在抉择般若波罗蜜多的时候，要知道万法的本性就是空性，这个就是真实，这个就是实相。

了知了实相，就可以加速现在我们所执着的这些困扰我们的所有的法的消亡速度。其实说消亡也可以，说回归它的本性也可以，因为它本来就是不存在的。了知、加快发现真实义的速度的是的确是非常有必要的。所以我们要知道一方面这些法是假的，一方面这些法不存在是真实的。



当我们真实了知了这种实相，我们就可以从所有的迷惑当中出离。所以我们要学习，认认真真地学习这个般若，这个般若波罗蜜多对于一个真实修行者来讲，对于一个致力于度化一切众生的菩萨来讲，这不是可有可无，可以学可以不学，这个般若波罗蜜多是必须要现证的，因为它是代表本性，本性不现前，所有的迷惑不执着是做不到的。如果我们不知道它本性是空性的，不知道它的真实性，我们再怎么说不执着，我们的状态和深度都完全不够、不足以让我们真实生起该有的功德。自利没办法达成，他利也就没办法真实的圆满。所以发现真实是我们所有修行人修行过程当中，必须要去学习，必须要去现证的。这个就是对于般若波罗蜜多，我们必须要了解的原因。

对于般若空性，《般若经》和《中论》等龙树菩萨中观的体系中已经抉择非常清楚了。《现观庄严论》这个体系主要是怎么样修行，怎么样从小资粮道、中资粮道、大资粮道等等方面来修行，即所修是三智，能够修行是四加行，最究竟就是现前法身。通过这样的一种次第告诉我们怎么样修行空性，怎么样现前智慧。这里面有很多的方便，不单单是打坐观空性。打坐观空性只是修法当中的一种修法，还有很多很多次第性的修法，怎么样让我们趣入到修空性的途径当中来发心、教授等等，这个后面都会有所表示，也就是我们在修行菩萨道、修空性过程当中主要的所缘，辅助修行的所缘等这些都必须要了解、修持。

我们现在正在学习这个非常非常殊胜的窍诀，这个窍诀就是修空性的窍诀，它不是别的窍诀，它是能够



现证般若波罗蜜多的窍诀。刚开始学的时候，可能我们不会那么直接体会到这个窍诀很殊胜等等。但是我们还是应该有一种信心，一种欢喜心来缘这个词句不断地听闻、思维，逐渐逐渐也可以了解《现观庄严论》当中的含义。了解完之后我们就可以依靠所学习到的、生起的定解去不断地串习。因为这里面所讲的四加行，四种修行的方法：正等加行、顶加行、渐次加行、刹那加行，这些加行其实就是我们修行的方法，怎么样修这样种种的智慧，怎么样修空性，这里面都是讲得很清楚。

首先是略说，简略地介绍一下三智、四加行和法身。简略地介绍完之后，后面还要广说，把这个略说讲完之后，又返回头把前面的一切相智一佛的遍智有关的所有内容再进一步展开讲，对于道智再展开讲，对于基智再展开讲，对于这些正等加行、顶加行，每一个它都很详细地去抉择。所以当我们把这个略说学完之后，《现观庄严论》的脉络，它总的一个纲要基本上在这一部分当中就已经了解。《现观庄严论》就是讲前面我们在略说当中所学习过的如一切相智、道智、基智、正等加行、顶加行、法身，它整个就是讲这个，这个就是总的纲要。

因为我们现在学的时候有些印象，所以后面再学的时候基本上不会不知道在讲什么。它相当于是一个总的地图。这是弥勒菩萨造论的一个特点，先略说再展开广讲。现在我们不明白、不清楚的，后面还要一一地去讲。

后面我们学完广说之后，我们也可以返回头来再对照前面的略说，把它做一个归摄。因为有的时候太略了，我们不知道它的意义，很多有必要了解的我们不知



道，所以略说之后必须要广讲，广讲的过程当中，我们去详细了解。但有些时候太广了就收不回来了，我们就不知道到底它的重点、核心讲的什么。所以要归摄一下，归摄有略说、广说、还有摄义。再把这个广说再做个归摄，我们就知道其实讲这些全都是围绕这个主题在讲的，后面我们就可以通达这个修行空性的法门，不是通达《现观庄严论》，当然《现观庄严论》所讲的就是怎么样修行这个空性的过程。最后在我们的相续当中就完完全全地生起了修行空性的定解，不管在什么时候、在什么地点，自己都可以串习这里面的修法。

四加行当中，前面我们已经学习了正等加行、顶加行。今天我们要学“渐次加行”或渐次现观，渐次加行有十三种法。

渐次现观中，有十三种法。

通过十三种表示渐次加行。渐次加行是从资粮道开始到成佛之间必须要渐次、次第地修行。这十三种法就是六度⁹，再加上六随念，最后还有一个无实性智加行，总共加起来十三种。这十三种可以分为两类：入定、出定。登地以后这个入定、出定分得很清楚，佛地就没有出、入定的差别了。在资粮道、加行道还没办法说是真实的入定、出定，只有相似的，因为这个地方的入定不是一般的入定，不是得到一个欲心一境或者初禅，这里讲的入定都是根本慧定，都是见实相的菩萨的根本慧定，所以这个出定和入定和平时的入定、出定的概念

⁹ 六波罗蜜多。



不相同。入什么定呢？要入真实的远离四边八戏的一种般若波罗蜜多的境界，入法界的一种禅定，这个叫做入定。出定叫后得。所以渐次加行分两种：一个是入定，入定的修法主要是第十三种，无实性智加行；出定是修六度和六随念。大概可以这样分。

下面我们就按照上师的讲记当中的内容还有哦巴活佛等的这些观点来介绍一下这十三种¹⁰修行的方法。

首先是六度，很多地方都介绍了六度，因为这个是菩萨道的核心。《大乘经庄严论》中说：菩萨圆满自利的主要修行包括在六度当中。有些时候佛经论典当中主要和次要要分清楚，主要不是唯一，它是主要的，所以圆满自利的修法主要是六度。六度不能利他吗？当然可以。但我们说主要是六度，利他主要是四摄，它有这样一种分别的。

六度中第一个是布施的加行。布施的加行是具有四种特点的一种殊胜舍心。为什么叫做殊胜的舍心呢？其实这个舍心就是布施它自己的本体，主要是心上面安立的。有些时候说放弃、不执著，或有的时候说施舍，像这样叫做舍心。所以布施的主要内容并不是把这个东西给出去，这个不一定，因为你的内心当中如果没有舍心的话，虽然这个东西给出去了但还不是布施，你的内心当中还恋恋不舍，东西在别人手上，但其实还在你的心中，因为你还没有放弃，还是恋恋不忘这个东西。所以真实的布施一定是安立在一舍心的状态，这个舍心是一种善心所，是一种善心。

¹⁰ 六度、六随念、无实性智。



菩萨的布施度一定要具有四种特点，这四种特点在《大乘经庄严论》第十七品中有。大恩上师现在正在讲的《大乘经庄严论》第十七品就是讲度摄，讲六度和四摄。这里面有很丰富的内容，所有菩萨的六度、四摄，弥勒菩萨用他的智慧把大乘佛经当中讲六度的所有内容归摄在《大乘经庄严论》中给我们介绍。

哦巴活佛也引用了《大乘经庄严论》当中四种特点来讲解布施度的加行。我们如果要修布施，真正要让我们的布施到彼岸，那么这四个条件、或者四个特征也必须刻意地去圆满。当然到后期它是自动圆满的，因为长时间地修持四种特点摄持的布施、持戒等六度，当后面他修得很纯熟的时候他自动就有这些。但是对我们而言，刚开始要学习、要了知：我们在做布施的时候，这里面有这么多的因素，必须要让我的布施当中具备这个因素。有的时候布施的过程特别快，你根本还没来得及作意，这个已经完成了，已经把钱放到乞丐前面的盒子里转身就走了，“我现在在布施，刚刚是不是忘掉了什么呢？好像忘掉了一些作意。”有可能出现这种情况。所以很有必要在我们平时学的时候就经常串习这些问题，记在我们的心中，这样我们自然而然就会刻意地训练。

这四种特点一旦形成了一种自然而然的反应的时候，那么我们在做布施、持戒等等的时候它就自动具备这些很殊胜的因缘。在这些因缘的牵引之下，他才可以逐渐逐渐地到彼岸，才可以成为渐次加行的一种修法。

那么是哪四种法呢？第一个叫断除违品，六度都有它的违品，这些叫做烦恼，即烦恼障当中的烦恼。菩



萨自己在修持菩萨道的时候，他要断烦恼障和所知障。按照《宝性论》的观点：六度的违品叫烦恼障。烦恼障有两种：一种是现行的；一种是种子。基本来讲，菩萨出定位的时候，断的主要是烦恼障的一种现行。“现”就是显现的现，“行”就是行为的行。现行是比较明显的这一部分，比如初地菩萨出定位的时候，他主要是修布施的修法，正在行持布施的时候，断除他的违品，或者平时我们在做布施的时候要断除它的违品。这个违品是什么？是舍心的违品，因为我们前面讲舍心是布施的本体，那么舍心的违品是什么？舍不得。舍不得有个术语叫悭吝。这个就叫做粗大的烦恼，出定位的时候主要是断这个。然后入定位的时候断的是烦恼障的种子。烦恼障的种子必须要有入定位的无分别智才能断。出定位因为还没有办法安住在一种真实的无分别智当中，还是现前心心所的，所以出定位的时候断的是比较粗大烦恼的现行，然后入定的时候是断它的种子。所知障是什么呢？就是三轮执著心，三轮分别二取。细微的种子还是在入定位断。

所以首先要断除违品，这个地方所讲的断除违品是出定位的时候他的一种悭吝心。布施的一种违品就是悭吝，吝啬。虽然我们还没有登地，但是我们必须要为登地做准备，登地前面所有的因素我们都要修，第一个要修的就是布施。这个地方讲的是从资粮道开始到佛地之间，也许我们还没有进入资粮道，但是我们要做准备。虽然我们还没有入道，但是和入道有关的所有修行能够了解的必须要了解，能够做的慢慢慢慢就开始做了。第一个我们就要逐渐开始训练我们的舍心，



训练布施。训练布施的时候我们必须要有知慳吝、吝啬的过患,很多经论当中都告诉我们这方面的问题、教义。我们现在很多道友都逐渐知道了吝啬的过失,布施的功德,其实这个就是在逐渐让我们了解吝啬的过患,逐渐开始断除它了。第一个断除的违品就是布施的违品,就是慳吝心。

第二个特点是借助缘智,依靠无分别智。让布施真正要达到清净的话必须要有一种助缘的智慧,这个智慧不是一般的智慧,应该是属于无分别智,就是三轮体空的智慧。

有一种说法是修持布施的时候,要让布施彻底地到彼岸,有两个修法必须要做:一个修法是必须要断除它的违品,趋入布施的修法就是要断除慳吝,要去做,这个叫趋入,不趋入不行;第二个是让它清净,我虽然在做布施,但我可能还有很多的杂念,三轮的执著,让我这个布施的修法本身被这些分别念所局限,所束缚。怎么办呢?必须要训练三轮体空。这两个修法一个是趋入的、一个是让它清净的,都要有。

第一个、第二个的特点对我们而言,也可以从这两个方面来体现,一个是断除违品,断除违品就是要布施,不知道慳吝的过失,不断掉慳吝心是不行的,必须要断除它的违品。第二个是借助缘智,我们现在训练的时候,尽量引入一些空性智。

如果现在做不到,上师老人家以前讲过:你就想这个如梦如幻,现在我在梦中布施。我们都知道这个梦境是假的,不真实的,但是在不真实的同时它也有显现。我们不能说梦中它是假的,你在梦中没做过布施,你在



梦中也做布施，但是你在做布施的同时，你知道它是假立的，不真实的，不真实的同时也在做。如果我们有了这种中观的智慧，我们就用三轮体空的智慧摄持，能施所施、施的作意、施物都是空性的，都是假立的，你这样去训练也可以。实在不行你就想在梦境当中做布施，类似于这样训练的方法叫做依助缘智。

菩萨的真实的布施到彼岸的修法，尤其到后期的时候，他的这个助缘的智慧越来越明显。每一度的违品都不一样，但是这个助缘智基本是一样的，都是空性的智慧。菩萨真实地修布施的时候，他的助缘智是已经见到了实相，见到了法界自相的，他的助缘智是已经具备了，但对我们而言，这些条件、因素都要重新具备。

对我们来讲都是全新的，都要去训练的。所以断除违品对我们来讲也是很困难的、也要不断地训练，从布施比较廉价的东西，逐渐到自己比较喜爱的东西，到最喜爱的东西，逐渐逐渐地训练我们的舍心。然后如前面讲的经常性串习如梦如幻，串习空性当中的智慧，然后去用学到的空性。

比如学《智慧品》、《中论》有了一点空性的见解了，你就必须要去想怎么把这个用上。也许你在布施的时候想不起来，但是你可以在磕头的时候，因为磕头是反复做，时间是很长的，从时间的侧面来讲，足够你去观想这个为什么是空性的道理；你在修曼扎的时候，你可以把这个引进去；你在修忏悔的时候，你有足够的时间来训练这个空性的见解。你就想，我正在修的时候它其实是无自性的，其实它的原理都是一样的。如果我们在平时训练过程当中，把这个训练得很纯熟，那么当我们



在布施的时候，也自然而然就可以用上了。

所以我们学这些东西我们要想怎么样来使用它。当然你大概要懂一点推理，或者大致知道一些空性的原理、见解，要有一些正见，有了之后你要去使用，你要有意识的把这个空性的见解运用到你自己的修法当中去，就好像你在磕头、放生的时候，有意识地把你学到的菩提心加进去，有意识地把你学到的出离心加进去。这个空性也是这样，有意识地把你的空性见解加进去，融合到你的修法当中，不断地磨合、训练。训练时间长了之后，你内心当中逐渐就有了种子，有了这样见解了，后面就越用越纯熟，最后即便布施的过程可能只有短短的几秒钟，但是在短短几秒当中，你所有以前训练过的因素都会浮现出来，那么这样一次的布施就是很圆满的，既没有吝啬心，也有菩提心、也有空性，而且还给他发了愿，全都有了。

这些方法告诉我们之后，我们要去用，刚开始不会很纯熟，但是我们要不断地训练，然后就会越来越熟悉，这个训练的过程对我们来讲是很重要的。虽然刚开始的时候，前面再再讲过这个问题，可能不熟而且可能很笨拙，或者总忘记，但是只要我们持续性地练，基本上后面就不会忘的，会变得很自然。

第三个叫满众生的愿。在布施的特点当中，比如我把这个钱布施给对方了，对方缺这个钱，他就很希望有人来帮助他，你恰巧把这个钱给他了，他就满愿了，满足了他的心愿。或者他很贫穷，他想有人来帮助他走出贫穷的状态，你去帮助他，像这样也满足他的愿。当然，钱财只是我们所布施的其中一项，还有别的很多很多



可以做的。有的时候别人需要帮助的时候，你自己去搭一把手，这些方面其实都是满足他的愿。满众生愿暂时来讲的话是满足他们的心愿。有些时候，别人求到我们门下了，说能不能帮助我一下，或者有时候走在街上他的手已经伸到你的面前了，希望你给他做一些布施。

在《经庄严论》当中讲：菩萨基本不会很被动地等别人要到自己的门下，他会观察谁需要帮助，他观察完了之后就会主动去做。当然他的布施的习气很深厚的时候，他才会主动寻找，如果布施的习气不深厚，他可能不会主动去寻找。如果他已经向你开口了，你再要去观察有没有能力等等，可能他也不愿意天天再去敲你的门。但初地菩萨修布施修得很纯熟，内心当中布施的习气很强烈的时候，他就会主动去寻找谁需要帮助。这个方面其实修到圆满的时候，就像佛陀一样，佛陀成佛之后，他也是在六时之中观察谁的根基成熟了，谁需要救度。佛陀六时当中观察谁需要帮助，其实也是他在因地的时候一步一步这样训练过来的。

对我们来讲的话，我们要随学佛道，随学菩萨道，有时候我们也需要去观察分析谁需要帮助，如果自己有能力就去帮助他。这个就叫满众生愿的一种特点。

第四个讲成熟众生。成熟众生就是在布施完之后，不是暂时满足他的愿就行了，还有后续。菩萨的布施不是那么简单的，他的布施是方方面面，面面俱到。还有什么样的后续呢？还要发愿，还要成熟他的相续：现在我给你布施了，依靠我给你布施的因缘，愿你在后世，三乘种姓当中随一成熟。因为众生的根基不一样，有些可能会率先成熟菩萨种姓，有些时候可能率先成熟声



闻种姓，有些率先成熟缘觉种姓，反正解脱道就这三种。让他满愿是暂时的，究竟来讲，解脱道是究竟的。所以怎么成熟众生呢？不单单是现在布施，因为菩萨在布施的时候发了菩提心了，他的愿力、菩提心在这儿，所以布施的善根已经被他很清净的菩提心摄受了，因缘就很深了，所以他就发愿：后世的时候，愿你在三乘种姓中成熟，我再度化你，我把你安置在三乘的解脱当中。如果你是菩萨种姓，我就用大乘的教法让你得到成熟；如果你是小乘种姓，我就以声闻或缘觉的教义来帮助你成熟。这个成熟就是获得真实的解脱，让他的相续完全成熟，所以菩萨的布施是很完备的布施，是一系列的修法，一系列的训练课程。

就像世间服务业做培训一样，方方面面的内容都要培训到，培训之后，他都是按这个流程去做。在培训菩萨的过程当中也是这样的。你如果要做布施，布施当中有什么样的因素你必须具备的，除了前面所讲到的要刻意断除它的违品，尽量用空性来摄持，然后要满他的愿，还要发愿让他的相续得以成熟。所以菩萨已经想到了方方面面，面面俱到，他的心智、他的布施没有遗漏的地方，布施本身对自己、对方都是一个最圆满的善行。这个就是菩萨布施的加行。当然如果真正要广讲有很多，这里面主要是以四个特点来归摄了布施的加行。

第二个讲到六度当中第二度，持戒的加行。持戒的加行也是具足四种法的殊胜断心。这个持戒其实是一种断心，断除什么心呢？断恶之心。戒律的本性就是遮止、戒除不如理不如法的心和行为，尤其是心。所以持



戒主要是他的心不愿意去做对自他有害的行为，这个就是断心，断恶之心，这是持戒的自体。

我们在持戒的时候，也要了知真正持戒的精神，而不是只看到一些持戒的表象就觉得很恐怖，或说持戒就是个束缚，自从持戒之后什么都不能做了，都不自在了，不自由了……。

其实真正持戒的精神是对我们最大的保护措施。因为在这个世间当中，由着你的性子来说：我做了就很自由、自在，谁都别管我。但是有些时候在因果规律当中，你要为你所谓的自在，所谓的自由付出很惨重的代价。有些时候是自己不了解的，这样一种太自在了这个代价是很惨重的。就好像你在公路上开车，你想怎么开就怎么开，你说这些规则规矩太束缚了，我要自在，我要自由，就随便来，红灯对我来讲也是绿灯，反正跟没有灯一样，如果这样肯定会出事情。小孩子也是一样，他喜欢自在，不喜欢父母管，像这样他跑出去也可能很危险。所以众生的习气在，他不愿意约束，不愿意管，但有些自在是不行的，尤其当我们的心智、福智还没有成熟，这种追求所谓的自由自在没办法驾驭，很危险。所以这个时候戒律就是一种强制性。

当然菩萨在登地之后就已经获得了无漏戒律，他的持戒变成一种自性戒，不需要勤作，自然而然安住在善法状态当中，他的心和行为不需要去约束，不需要刻意，叫自性戒。很自然的安住在符合于自他二利的轨道上面，但是我们现在还没有到达这种状态怎么办呢？对凡夫来讲就必须要去受佛戒，因为佛陀是遍智，知道哪些对我们最有利益，哪些对我们没有利益，没有利益



的东西一概就遮止了，比如不杀生、不偷盗……其实这些杀生、偷盗全都是对我们有害的东西，帮助我们把对今生后世、自己他人有害的东西屏蔽掉，不让我们去做，屏蔽掉之后，我们应该喜欢这种规范，戒律这种保护措施我们都应该欢喜才对。但是因为众生无始以来习气的缘故，很多时候对持戒对戒律本身兴致并不高，而且因为相续当中烦恼的缘故，即便有的时候受了戒律还是没办法控制、还是也有犯戒的情况。但是这里面主要的因就是断恶之心，也是具足四法的断恶之心。

那么具足哪四法的断恶之心呢？第一个就是断除违品，守戒的违品是什么？守戒的违品是破戒，或者反过来讲不断恶，不断恶就是经常行持恶业。

有些时候佛陀、菩萨们、上师们就会告诉修行者，看你在戒律当中能够守几条，守几条都可以，有些人还没准备好，或者条件因缘不具备，他守不全，选择性的守一条戒、两条戒，这个方面也可以，但是千万不要认为这样就可以满足了，因为所守的戒律中还有几条恶行你没有断除，还在滋长当中。一方面在修行善业，堵住一部分漏洞，另一方面其他还有很多漏洞没有堵住，还是有很多危险性，隐患仍然存在。所以我们要发愿，目前为止没有想好也好、或者没有下决心和以前的恶行决断也好、还是现在的环境条件不允许也好，这时我们千万不要想我以后永远这样了！我一定要发愿尽快的，不管我的心里面的准备也好、还是外部的环境也好，我现在要努力发愿回向，祈祷上师三宝加持，愿我能够守护圆满戒律的因缘尽早成熟。千万不要在轮回中给自己的修行留下一些隐患、漏洞。这些漏洞是让自己以



后不快乐的一种因缘，有些时候会成为修道的违品、修道的障碍。虽然佛菩萨开许了居士可以守一分戒、两分戒、多分戒或者满分戒，但是为什么这样开许的原因我们要了解。

是不是这样守戒就满足了呢？这个当然不行，这个戒律没有守，它就是一个漏洞、一个隐患，是什么隐患？就是让你以后不快乐的、痛苦的隐患！你自己把它埋藏在这了，如果你还在沾沾自喜那就更不对了。所以它的违品一破戒、不愿意守戒、不愿意断除恶行的一种心必须要断除。菩萨的持戒都是以利益众生为目地的，对我们来讲持戒也是保护我们最好的一个措施，所以本着为自己负责任，还不要说利他了，如果你连自己都不爱，怎么可能去爱众生呢？怎么样才能爱自己呢？这些对自己有害的发心、行为等种种因素首先要了解这些是对自己不利、有害的，想方设法去断除它，不能够任由它滋长，如果现在的条件不具足，那就猛烈的祈祷，通过方方面面的努力让它具备，要积极向上，千万不要满足，认为现在可以、不错……，好像一方面在修法，一方面也自由自在，这种自在前面也讲了有些时候是拖后腿的自在，有些时候这种自在是要带来代价的自在，所以有真实智慧的人情愿束缚，不自在。

当然所谓的不自在也是初期的时候不自在，但是如果习惯之后，他会觉得没什么不自在的。像有些道友刚开始断肉吃素的时候，觉得很痛苦，很难受、很纠结、挣扎，习惯之后你让他吃他也不吃了，他已经习惯了。所以守持戒律刚开始的时候因为习气还在，你和它对抗斗争的过程当中会有一些纠结，但是当你真实的不



断去行持，你就会非常习惯守护这种清净的发心和行为。

第二个就是依助缘智。依助缘智也是一样，是守戒的一种空性。虽然在世俗谛当中他会有守戒、会有断除他的违品，让我们安住在持戒度当中。然而胜义谛当中其实能守戒者，我们自己，不管是从色身、心识、身心或者五蕴观察的时候，都是空性的。身体从粗大的，到微细的，到极微，再观察极微也不存在，所以色身是空性的；心识也是从粗大的心识分别念，乃至到细微的，最后到无分刹那也是空性的。能守戒者自己也是无自性，所守的戒律也是无自性，守戒的作意、守戒的过程——我来守戒，也是空性的。其实他的本性就是如是安住，不管你知不知道，反正守戒的本身就是无自性的，但是我们知道之后就可以相应这个智慧，让戒律变得更清净！变得更清净就会逐渐逐渐靠近到彼岸，否则它只会成为持戒的善行，不会到达彼岸，因为你的因素没有办法支撑你到彼岸，如果你要到彼岸就必须具备所有能够到彼岸的条件。所有条件都圆满具备了才可以到彼岸，如果条件不具备就到不了彼岸。这个和前面布施一样。

守戒，一方面来讲世俗谛当中守护很清净的戒律，如果有违犯就忏悔。佛陀在经典当中讲了，真正有智慧的两种人：一种人从来不犯错误；第二种人犯了错误忏悔，这两种人都是智者。如果我们不小心或者控制不住犯了戒律，我们要还净、让它重新变得清净，马上忏悔。前面已经讲了守持戒律是对自己最好的一种保护等等，通过这样一种条件具备之后就可以到彼岸，这个叫做



依助缘智。另一方面在守护的同时也进一步了解三轮体空，它的本性是空性的。

第三个是满众生愿。怎么样通过持戒来满足众生愿望呢？暂时满足众生，上师在讲记中讲，别人看到守戒的人如法的行为也会赞叹，获得一种满足。

上师老人家前段时间在《大乘经庄严论》中也有讲持戒方面怎样满足众生的愿望。持戒的人怎样满足众生的愿望呢？因为他守持戒律的缘故，他不杀生，不杀生的话别人就不会有危险的感觉，因为这个人连动物都不杀，他不可能对我产生什么威胁，他就会有种安全感，不安全的因素就没有了，这就是对众生的一种满足。如果真正学习过的人知道这个人守持戒律，他就会满足。第二个他不偷盗，就不会担心自己的财物受损，所以他怎么会不满足众生呢？不邪淫也一样，他不会担心这个人会做出什么危害自己家庭的事情。再就是不说妄语，不饮酒等等，这些戒律都能满足众生的愿望，不会感到什么威胁，待在这个人身边他会感到安全，这就是一种满足，满足众生的一种心愿。如果我们身边都是很暴躁的人、随随便便偷东西、杀生的人，那我们自己在他身边待着都不会有安全感。假如所有人都能守护这样的戒律，我们这个社会，这个大环境就会非常的祥和，这个就是满足众生的愿望。

第四个方面讲成熟众生，当然前面讲了成熟众生就是发愿，现在发愿通过守护戒律的方式，以三乘的教法令其相续成熟。

第三个就是安忍加行。安忍加行是具足四法的殊胜的不乱之心。安忍的本身就是心不乱。他的违品就是



乱，这种乱就是嗔恚。产生嗔恚的时候，他的心就不是不乱的状态了，他的心会非常的暴躁，很嗔怒，他的心就不平静。

安忍是心能如如不动地安住在某种状态当中，它的违品就是嗔恚。安忍主要是当我们遇到别人伤害的时候不起嗔恨心，不生起嗔恨心就是真实的安忍。并不是不发脾气，在外表上没表现出来，牙齿咬的咯吱咯吱响，拳头攥的紧紧地，表面上没有发作，在世间人来讲这是一种忍。没有骂人、没有发作、没有打人，这个是一种忍。但是在佛教的教义当中，这个不算是真实的忍。当然他没有发作、没有让事情恶化，单单从这一点来讲，我们不能一概否认，只这一点来讲我们也要赞叹，因为他必定争取了时间，或者他没有让这个事情进一步恶化，这个是可以肯定的。

但是佛教中安忍比这个还要深，还要细。那么佛教中真正的安忍是什么呢？除了不能以牙还牙之外，你的内心当中也不能生嗔恨心，你的心必须要平静。安忍就是遇到这些人，遇到这些事时，控制你的心不要生起嗔恨，这个是很难做的。本身让你不发火、不发作，这个都已经很难了，有时候好几个人才拉的住，但是让你的心不生起嗔恨心就更难了。但是不管怎么样，这就是菩萨要训练的一个课程，真实的菩萨的安忍就是想设法通过各种各样的理由让自己不生嗔恨。如果他一旦训练成功之后，菩萨的心是很平静的，他不会受任何因缘的扰乱。所以不管别人在欺负他，还是伤害他，他的心都是如如不动的。

当然菩萨在他的心如如不动的同时，为了保护对



方会不会做一些我们认为过激的行为？行为上或许会做，但他的心没有动摇。当然这个属于高标准，比如他的心非常的平静，但表面上在扇对方耳光。我们说这个可能吗？没有不可能的，因为安忍主要是心不乱。只要是他认为有必要去遮止对方，去帮助对方，只能用这种方法的话，他可能会在心中生起慈悲心的同时又去遮止，这个就是一种比较高层次的安忍了。

这个太难了，一般来讲首先让我们遇到事情的时候不发火，这已经很难了，然后真正的安忍是你的心不能动嗔恨心，这个就更难了，在这个不动嗔恨心的情况下，为了去帮助对方你还要去做像大威德、金刚橛，愤怒本尊做的那种事业，简直对我们来说是不可想象的。

所以我们不能像佛经里讲的：为了帮助对方，你可以跳出来、可以去杀、可以去打，这个真的是太难太难了。经典当中是这样讲的，但是落在你的身上，你能不能达到这么高的标准？这么高的标准是很难达到的。现在也在讨论这些问题，我也看到很多人在发这样的内容，我在想，你引用的是佛经上的观点，你说你要显现愤怒金刚的形象，你不要做低眉的菩萨，你要做怒目金刚，但关键是这个标准是我们能做到的吗？内心当中非常平静，而且生起很强烈的慈悲心。慈悲心都没有，你还要说一点都没有动怒，一点都没有伤害我自己也没有伤害对方，简直是很困难很困难的事情。所以教义是这样讲的，但我们能不能做到？高层次的教义我们现在还做不到，做不到就看我们怎样能保护好我们自己的相续，这个方面一定要认认真真去观察，否则我们不了解真实的状态，就去引用一些经典，就说，你看这



里是这样讲的，应该如何如何，有的时候不是这样的。

什么叫做菩萨的心？是相当智慧、相当慈悲的一种状态，他永远做正确的事情。这个不是那么容易、那么简单的事情。现在我们刚刚进入菩萨道，作为初学者，在学菩萨道的过程中，在我们的相续中在起主导的思想还是以前的习气。菩萨的心、菩萨的行为对我们来讲还在学习的过程当中，还处在概念阶段，像概念车、概念飞机。所以很多高僧的行为对我们来讲还处于一种仰视，作为发愿的一个目标，这是我总有一天要达到的一种状态。但是经典当中说的是菩萨已经到这种状态了。大悲商主是杀了短矛黑人，但他已经修行达到非常纯熟的一种大悲心了。他可以做，我们就可以做吗？这个是不确定的。所以安忍对我们来说不是遇到事情憋住不发火，不爆发的那种安忍，也不是后面最高的那种，只是一般的情况，就是我们遇到事情的时候，心可以平静不乱，完完全全不生起不忍受、不堪忍的心，这就是安忍的本性。我们要断除的违品就是不能嗔恚，关键我们不能够不堪忍，一定要堪忍。

前面我们讲了很多让自己的心不乱，都是属于耐怨害忍，是忍耐怨敌对我们的伤害。还有一种忍是耐苦行忍。当我们在修善法的时候，比如闻法时间很长，或者天气很冷、很热的时候听不进去，有时思维不进去，不想念咒、不想打坐等，在修苦行的时候会生起一些痛苦。在行持这些为了法的苦行的时候，我的心不乱，叫耐苦行忍。怨敌伤害我的时候，我的心不乱，这是一种忍；当我在缘佛法修行的时候，我的心也能够堪忍不乱，



这也是一种忍。还有一种是谛察法忍¹¹，当我遇到大空性、如来藏等等的时候，我的心也不乱，也能够接受，这也是一种不乱。所以，这三种忍都可以安立不乱的意思。

第二个是依助缘智。不单单是要修安忍，而且在修安忍的同时还要相应于空性，相应于三轮体空。能忍者、所忍的事情（或者对方）、安忍的作业（安忍的过程、方法），这些全都要了知是空性的。

第三个是满众生愿。当我们遇到别人伤害的时候，不让对方产生嗔恨心，不扰乱对方，或者我们自己在被扰乱的时候不以牙还牙以血还血等等，这些其实是在满众生的愿。当我们遇到怨敌伤害的时候，如果他骂你，你也骂他，他打你，你也打他，这样他就会更加的暴怒。如果你通过善巧方便化解了，他的心也很舒服，某种情况下就满足了他的愿。他相续中的怒火、不高兴的情绪，通过这种方式逐渐的会化解掉。这个也是一种满众生愿。

暂时满众生愿，究竟来讲成熟众生，这就是第四个。把今天我修的安忍变成一个清净的善法，我和对方通过修安忍的方式结了一个缘。结缘之后，愿这个善根以后使他在三乘佛法当中予以成熟。不单单是现在满足你的愿，以后在后世当中通过正法来饶益你，把你引入解脱道获得解脱。这个就是安忍的加行。

这个在《入行论》当中讲的很广，《心性休息》、《前行》、《菩提道次第广论》等等很多地方讲了菩萨的殊胜

¹¹ 即无生法忍。



安忍。这些一般人是根本做不到的。所以遇到这些情况，能够通过很多的智慧来说服自己，或者让自己的心完全不乱，的确是一个很大的福德、很大的福报，而且也是一个真正的勇士的行为。否则别人在欺负你的时候，你马上跳出去骂、打，好像看起来很勇敢的样子，因为自己不甘心这样的屈辱，然后必须要站出来还击。在世间的教育或者凡夫的习性当中，可能认为这是应该做的。可能博得了世间的一些认同，或者博得了自己分别心的认同，但是做这些会走向何方呢？可能就会在轮回中继续漂流，继续轮回。因为这些所认同的东西都是跟轮回挂钩的，即便我们博得了世间和自己分别念的认同，其实对自他没有什么究竟利益。而菩萨行不是流转轮回的方向。

所以在遇到这些事情的时候，能够真实的通过各式各样的方法来调服自己的心，不生起嗔恨心，能够做殊胜的安忍。一方面可以清净很多很多以前的罪业，还可以积累无比的福报，也是和菩萨道相应，是逆流而上的。如果顺流而下的话，所有的世间观念都认同，自己的分别念也会认同，以前就这样认同，所以我现在漂流到了现在。它就是一个轮回的思想，符合于轮回漂流的趋势，从这个侧面来讲只会继续轮回。但是菩萨就会逆转我们所有凡夫人的自私自利的心和以前的习气，逆转以后就可以修持真实出离轮回之道。所以顺流而下，随着世间的潮流、所有人的分别心、世间凡夫人的习性，就是顺利的轮回。如果你想要不轮回，那就要做和这些完全不一样的发心和行为。这种就是菩萨道、出离道。

所以很多时候不修菩萨道，不修解脱道，好像方方



面面都没什么阻力，但是要修行的时候就有了阻力。这个阻力来自于何方呢？主要来自于我们自己相续当中已经习惯了轮回的思维模式。因为已经习惯了，不需要怎么样，就自然而然下去了。但是要解脱的话，就要完全和以前的思想不一样。这样我们就会感觉到不舒服、纠结、很多挣扎、痛苦。这是因为要解脱轮回肯定要和流转轮回的方向不一样，都会遇到这样的情况。

如果我们经常学习这样的精神，就会了知修习安忍的重大必要性。尤其是致力于对求解脱道非常非常有兴趣的人，他就愿意去做这方面的训练和修行。如果相续当中的善根还不是那么强劲的话，他就可能学着学着就不学了，觉得好像没啥用没啥意思，觉得暂时的利益没有，究竟利益也看不到，就不愿意学。如果是相续当中的善根比较强劲的人，他发现了这个必要性之后，再困难再痛苦也会把训练的课程继续修学下去。

下面讲第四个精进加行。精进加行也是具足四法的殊胜乐善之心。精进是乐善，就是欢喜善法，就叫精进。它也是在心上安立的，是一种对善法的欢喜。这个善法是讲菩萨道的善法，和菩提心的善法是完全相应的。它不是一般的善法、普通的善法，是有利于众生，有利于成佛的乐善之心，属于精进。《入行论》当中也讲“进即喜于善”，所谓的精进就是喜欢善法的心。

它也具足四法，第一个就是断除违品。精进的违品是什么？就是懈怠。在《入行论》当中讲了三种懈怠，对善法没有兴趣、不愿意做，都是属于懈怠。有的时候喜欢世间法、喜欢恶业，有的时候觉得自己不行，自轻凌懈怠，觉得自己没有能力，做不到，这都是一种懈怠。



索甲仁波切在《西藏生死书》当中讲，东方人的懈怠懒惰和西方人的不一样。东方人以印度为例，东方人的懈怠就是在马路边在椅子上泡一大杯茶，喝茶、聊天、听收音机，也不做什么事情，天天就是这样。一点也不操心怎么生活，天天很懒散，这属于东方人的一种懒惰。西方人就是特别的忙，把自己的所有安排的井井有条，拼命去赚钱去忙碌，为了实现自己的价值去努力奋斗，这也是一种懈怠。看起来好像是一个非常懒散，一个很勤奋的，但是这也是另外一种懈怠的方式。他通过拼命做很多事情来打发自己的时间，但是这两个方面都没有做善法。很忙碌的也没有做善法，天天晒太阳的也没有做善法，两种都属于懈怠的方式。

所以解脱道的懈怠的标准和世间法懈怠的标准是不一样的。按照世间的标准来讲，你这个人有手有脚，应该做点什么事情，或者说这么多时间浪费掉了很可惜。世间的侧面来讲也许有它的标准，但是从佛法的侧面来讲，这些都属于符合懈怠条件的法。不管是很忙碌也好，很不忙碌也好，都算。所以这就叫做懈怠，懈怠就是精进的违品。

《入菩萨行论》当中讲了很多，比如让我们生起欲乐信，思维业因果，通过这方面让我们对善法产生希求心，一定要生起希求心。生起希求心的根本就是思维因缘法则，思维业果报应。所以有些地方讲让我们精进起来就观暇满、无常、业因果，这些方面都会让我们精进起来，对善法有兴趣。怎么样让我们对善法有兴趣呢？发现善法的价值。如果发现不了善法的价值，你凭什么会对善法产生欢喜心呢？要发现善法的价值，你必须



要对整个轮回的状态，对业因果方面思维。思维完了之后，就会知道善法可以帮助我们远离不好的业和果，然后善法可以帮助我们达到某种目标，这个时候自然而然就对善法产生欢喜心了。对善法产生欢喜心，就叫精进。

第二问题是借助缘智。当我们精进的时候，主要是对善法的欢喜。当然如果你的心对善法很欢喜，但你在那儿欢喜而行为不去做是不可能的。你说我很高兴磕头，但是别人在那磕头你不磕。你说我很高兴放生，别人在那儿放生你就在那儿高兴，这是不可能的事情。如果是你很高兴的事情，你肯定会去做的，就好像某个游乐项目你很高兴，你肯定会去尝试，某个电影很好看，你很喜欢，你肯定会去看的。所以真正来讲主要是对善法的欢喜，通过对善法的欢喜一定会带动你的身语。身体会做善法，语言也会去念经、讲法或者诵咒，肯定会做这些事情的。所以在身语意精进的时候，他都知道是无自性的，都是空性的。能精进、所精进还有精进的作业都是无自性的，安住在这个状态。只有这样才能让这个精进的本体非常的清净。第三个是满众生愿。通过精进怎么满足众生的愿呢？当我们在精进的时候，众生如果在修法或者其他方面需要帮助，不管是出世间法，还是世间的一些事业需要帮助，我们都愿意去帮助他。这就是菩萨通过精进来满足众生的愿望。为什么？因为帮助众生其实也是对善法的欢喜，菩萨知道帮助众生是菩萨道的一部分。所以满众生愿就是众生需要帮助的时候，众生在成就他的事业的时候，你去帮助他。这个时候就是满他的愿了，他认为这个人在帮助我，他



就很高兴——满足了他的愿望。

然后第四个成熟众生的相续，就是发愿让他现在和众生结缘的因缘能在后世三乘道当中让这个有情成熟。这个叫做后世成熟众生。

上师老人家在这里讲，精进一定是乐善法的心。如果天天世间法上很勤奋，这个叫不叫精进呢？世间法上精进有些地方叫邪精进。邪精进就不是真正的精进，真正的精进一定是要喜于善法。世间的标准就是很勤奋、很勤快，为了赚钱早上三、四点钟就起来了，晚上十一、二点还没有睡。从世间的侧面来讲是很勤奋，大家也是赞叹的。但是从解脱方面来讲，毕竟这些东西是不能让众生解脱的，因为没有解脱的因素。能够让众生解脱的只有是修持正道，修持善法。所以对帮助众生解脱的善法欢喜，就是精进。如果与解脱无关的世间法方面的勤作，就不是精进。有些人赚钱很勤作，有些人打麻将很勤奋，夏天在哪个山沟里边，泡在水池里边打。这些都不叫精进，所以造恶业方面都不是精进，真正的精进一定要喜于善。

第五个是静虑，静虑的加行就是禅定。禅定的加行是属于具足四法的一种殊胜寂止、等持。等持就是一心不乱，能够如如不动地安住，一心不乱的本体就叫做静虑。静虑的违品就是散乱，就是心不安住在一处。比如我们该听课的时候，自己的心定不下来，胡思乱想，该思维的时候，也是胡思乱想，打坐的时候尤其心想的厉害。这些都属于心散乱，主要是自己没有经过禅定的训练，没有办法控制住自己的心。禅定的这种方便、这种工具，能够让自己的心，制心一处，让自己的心定在一



个地方，不会动摇。如果要把这个心定在无我空性上面，它就不会动摇，如果把心定在生起次第本尊观上面，它也不会动摇。你刚开始的时候通过生起次第的加行念诵，慢慢一步一步将自己观成本尊，观完之后你就安住在自己是本尊的状态，就不会动摇。比如两个小时一座，你的心就一直安住在自己是金刚萨垛或者观音菩萨本尊，自己观清楚之后一直安住，完全不动摇。一直处在这个状态，一直念咒语。这样念的话，就很容易跟本尊相应，很容易发挥它的咒力。否则你观完之后，心就开始散乱了，刚刚观清楚了，又没有了。就好像天上有月亮，你把水拿出去，水平静之后，天上月亮的月影很清晰地显现在你的水器里边，你动一下，这个月影就散掉了，开始不断地波动，你需要让它重新静下来。我们在修法的时候也一样，如果我们的心的话，刚刚观好的本尊一下子又散了，又开始观，观一会又散了，它的力量就显不出来。所以有的时候你要是修这些法，或者修无我，都应该有一个一心不乱的心。这种心就是等持，就是禅定。

禅定的违品是散乱，怎么样才能让散乱消除呢？在很多地方有它修行成功的窍诀，它的加行、它的意乐——对修禅定产生高度的兴趣，讲它的功德——真应该修，一定要把禅定修好…讲很多禅定的功德之后，他就愿意修，也愿意去追求，去问，去学修禅定的方法。然后他就会关心什么环境修禅定最好，方方面面都会关心，自己真正愿意去上坐训练。这些方面都必须要了解，不了解的话就没有兴趣修。所以散乱的违品要断掉。

第二个是要具有无分别智。为什么要具有无分别



智呢？如果这样一种等持没有空性摄持，它只能成为世间禅定。没办法变成出世间禅定，它只是止，而不是观。真正要解脱必须要止观双运，菩萨的禅定不可能是一个世间的禅定，一定是无漏的相应于菩萨道的禅定。所以他的禅定的本身再加上依助缘智，就安住在胜观当中，安住在通过无分别智慧摄持的禅定。所以这种禅定就是止观双运的禅定。

然后是满众生愿。怎么样用禅定满众生愿呢？通过禅定满众生愿主要是通过修禅定之后，他的心很寂静。如果要利益众生，给众生做加持，在寂静的状态当中，他会显发很多的功德。所以如果给众生念经，他的咒力容易显现出来。还有在修禅定之后，他会显发神通，通过神通来满足众生的愿望。这个叫满众生愿。

第四个要成熟众生。和前面一样通过禅定观照有情众生，接触有情，令他们在后世三乘法当中成熟。

第六个是智慧加行。智慧加行是具足四法的殊胜胜观的证悟，就是一种智慧。它（智慧般若）的违品就是邪慧。不了知本性，不符合实相，不了知缘起，不符合实际情况的，错乱的这些方面都叫做邪慧。这个要断除，怎么样断除呢？如理如实地了知缘起，如理如实地了知实相，对世俗的本体、胜义的本体如理如实地了知，就可以遣除邪慧。现在我们自己也在学习经论，学习经论也是生起智慧的一个方法、方便。当我们学了经论之后，也可以生起一种智慧。在生起智慧的过程当中，粗粗细细的邪慧都会离我们而去。现在我们也正在这方面训练的课程当中，这个很重要。

第二就是依助缘智。它本身已经是智慧了。智慧度



的智慧有世俗智，有胜义智。如果是世俗智，它肯定会通过三轮体空来摄持。然后它的助缘是什么呢？大悲、禅定作为它的助伴。因为它本身就是智慧，从另外一个角度来讲作为它的助伴，在《经庄严论》中也这样讲。

然后是满众生愿。怎么样满众生愿呢？能够通过智慧遣除众生的怀疑、邪见。因为众生不了解世俗的本性，也不了解胜义的本性，对世俗谛和胜义谛都有种种的无知，都有种种的邪分别，都有很多很多的怀疑。他的智慧就可以遣除众生很多很多的怀疑、邪见，让众生安住在智慧当中，这个叫满足众生愿。因为众生不懂，很想把问题解决掉，这个时候菩萨通过他的智慧，帮助他遣除怀疑，他就心满意足了。这是满足众生愿。

第四个是成熟众生。成熟众生当然也是发愿后世以三乘教法让众生相续得以成熟。

这个就是六度。六度就是大恩上师正在讲的《大乘经庄严论》第十七品，所以现在我们正在学，觉得非常非常的殊胜，讲六度、四摄。弥勒菩萨在《大乘经庄严论》中讲了很多很多的窍诀，如果能够了解的话，对整个六度有一种前所未有的了知。

下面我们讲六随念。六种随念的第一个叫随念佛加行。随念佛加行在我们修道过程中，从资粮道乃至至于成佛之前的修行过程当中，都要不断的随念佛。随念佛主要是从哪个侧面来讲的呢？这里忆念的是道的最胜的导师。我们整个道的因是什么？它就是佛陀。佛陀就是导师，因为佛陀讲了所修的道。所以我们平时要经常地忆念佛，除了忆念佛的身相，还要忆念佛的事业，忆念佛陀相续中的智慧、大悲，对我们种种的恩德，这样



方方面面来进行忆念。《随念三宝经》中有忆念佛经，也就是随念佛经。其中对佛陀的相好、智慧，还有很多很多方方面面都有描绘。所以我们经常性地读诵，随文入观就可以忆念佛。《宝性论》在第一品之前也讲了佛陀的八种功德，也是忆念佛陀的功德。

当然佛陀是我们的导师，有对佛陀生起信心的必要性，还要坚定他是我们的导师。既然我们坚定他是我们的导师，他具有殊胜功德的话，那么他所宣讲的道，我们也可以产生信心。所以随念佛也是生起信心的必要性。

然后我们最后也终将成佛，到底我最后会成为一位什么样的佛呢？通过忆念佛也会对我最终的果，产生一种欢喜心。所以一方面是生起信心的必要，一方面是生起欢喜心的必要。

我们经常忆念的话，也不会偏离。在这个过程中，如果有很多人到我们面前来自称：我是导师，你如果依止我的话如何如何。因为我们经常忆念佛陀，现在已经确定只有佛陀是我们的导师，别的我们不承认是导师。所以道的最胜的导师，引导我们修道的，宣讲道的就是佛陀。有这个必要性。

第二个是随念法加行。六种随念其实都是以道为核心的。佛陀是所讲道的最胜导师，从道的方面来讲，他是导师、讲道者。法是什么呢？法就是道的本体。法到底是什么？前段时间我们讲《成量品》的时候，对道谛、法、三宝的自性，其中法宝的自性也讲了。道谛和灭谛就是属于所有法宝的体性，真实的法宝体性就是道、灭二谛。在《宝性论》刚开始的时候，也讲了道谛



的自性或者说法宝。道谛主要是在趣入于灭谛的过程当中，对治集谛的叫做道谛。最终道谛圆满了，苦谛消亡的时候叫做灭谛。这就是法宝。有的时候说法宝是属于离欲尊，“皈依法离欲尊”是离开所有的烦恼。道谛是离开烦恼的方法，或者正在离烦恼；灭谛是所有的欲、所有烦恼全部灭尽的状态。所以随念法是道的本体。如果我们想要成佛，想要修道，道谛和灭谛的这个法宝的自性绝对不能离开。而这种道、灭怎么样得到呢？怎么样现前或者修持这个道呢？首先是闻思修行。所闻是什么？道谛的影像，道谛的代表，它的等流就是经书和论典，还有上师们所讲的语言。这个虽然不是真实的法宝，而是属于法宝的等流，是法宝在我们面前的一种体现。因为真实的法宝是道谛，道谛必须要到圣地之后才能现前。所以如果要真正现前的法宝自性的话，首先要缘这些相似的、暂时的法宝的代表——就是经论，还有这些教言来修持。这个时候相续就可以逐渐逐渐地成熟，通过这样的修行之后，就可以现前道谛。真实地现前道谛就是僧宝的自性，真实来讲到了见道以上就会有道谛的自性。到了无学道就会有灭谛的自性，灭谛就会现前。法，对于我们所有修行人来讲，必须要了知、修行，也要现前的一种自性。它是道的本体，一个是正在前进的，正在修的道，一个是道的究竟。道的究竟是灭谛，它也属于法；正在趋向于目标的过程当中叫做道。这就叫做法宝。

下面是僧宝。随念僧宝的加行，从道的侧面来讲，它属于道的清净助伴。我们要修道，必须要有助伴。我们一个人单打独斗，很难把道修成，很难走下去，这个



时候在修道过程中需要助伴。助伴是什么？清净的助伴就是僧宝。

僧宝有两种，一个是圣僧宝，圣者僧众的僧宝；第二个是凡夫僧宝。圣僧宝是见道以上的，一个也算是僧宝，他完完全全可以作为我们修道的助伴。因为他已经见道了，已经现前道谛了，所以他相续当中的烦恼已经清净了相当一部分，他也具备了见道的一种智慧，所以他可以作为我们的助伴。真正来讲，一个就够了，一个圣僧就可以作为我们的助伴了。但如果是凡夫呢？凡夫僧宝能够作助伴的往往是僧团，四个以上的团体，可以作为我们能够依止的比较清净的助伴。

这里主要讲圣众，真正见道的一种圣僧，圣众是属于僧宝。但是凡夫僧宝也有。在有些地方讲，属于一种等流或者暂时相似的。真实的僧宝应该是见道以上，因为在圣众相续当中，会现前道谛。道谛在谁的相续当中具备呢？道谛在圣僧相续当中具备。灭谛在谁相续当中具备呢？灭谛是在无学相续当中具备。

所以道灭二谛法宝的自性，不会单独有一条道，有一条高速公路，反正你走不走，它就在这儿，没有这样一种道。真正的道谛和灭谛，道谛是存在于圣僧相续当中，叫“道谛”；在无学的阿罗汉、佛陀相续当中的叫“灭谛”。

我们现在缘的是相似的法宝：文字、经书，文字般若，这个也算是一种法宝等流。我们现在缘这个逐渐逐渐修，修完之后就会登地，登地之后道谛在我们相续当中现前，我们就变成僧宝了。现在我们修行，我们变成僧宝，然后我们再把僧宝修究竟，灭谛现前，我们就变



成佛宝。

因此从这个方面讲，随念僧加行，因为在修道过程当中这个助缘不可少。有的时候可以帮助我们遣除违缘，因为我们经常值遇佛陀的机会很少，但是僧宝，不管是凡夫的僧众还是圣僧众，值遇的几率要高一些，高得多。因为要值遇佛陀那样圆满的善知识，方方面面的条件都要非常强劲才行，但是要遇到僧宝，他的福德、因缘的要求就没有那么高，所以如果佛陀不住世的时候，僧宝可以作为我们的助伴，帮助我们修行。

下面讲随念戒加行。随念戒律的加行，属于道当中的清净身体的所依的根本，这个是戒律。我们要修道，修道的所依是什么？就是暇满人身，暇满人身属于清净的身体。修道过程中，道的清净身体所依的根本叫做戒律。为什么呢？因为只有守持戒律，断掉了该断的恶业，修持了该修的善法，你才能够获得善趣，才能够获得人身。所以获得人身的一个主要条件就是守戒律。我们现在能够获得人身，也是因为以前守过戒律。如果你以后想获得人身，必须现在要守戒律。所以修道当中，这么多的身体，有些时候听说天人的身体也行，旁生也可以，听说某一只老鼠往生了，听说某一只鹦鹉也往生了，听说某一只狗在拜佛……是不是它们也可以？表面是在拜，内心在拜没拜，我们也不知道。有些时候鹦鹉在念佛，它内心当中念的是什麼我们也不知道，因为它在学，南无阿弥陀佛也可以念，当然功德肯定有，但它是不是真正可以圆满地修道呢，这就不好讲。所以有这么多观点，似是而非也好，真实也好，但是真正来讲，佛陀老人家亲口宣说的，修道的身份最圆满的是人身。



暇满人身是最好最好的身体，这个清净的身体是作为修道的一种所依。

这种修道的所依不可能凭空而来，不可能无因无缘就出现了，不是你运气好。不是运气把你砸到了，你就变成人了，不是这样的，它必须是要具备因缘的。这个因缘是什么？错乱的因缘是不可能得到（人身）的，造恶业的因缘得不到人身的。这个因缘只有一个：就是守戒律。守戒律就可以获得人身，所以要随念戒。为什么要随念戒？我们要经常随念戒。没有受戒的人要随念戒，要知道戒律的利益；已经受了戒的人要经常忆念，随念：这个戒律我要好好守护，戒律是我所有修行的资本，所有功德的来源，像大地一样的本体。如果没有大地，万物不能生长，没有戒律，我所有功德无法增上。尤其修菩萨道是生生世世的事情，如果我一旦失去了这个所依，凭什么、拿什么来修道？修不了道了。所以必须要保持戒律，忆念戒律。这个时候才可以让道真实地持续性地修持，所以要忆念戒律。我们要经常性的忆念：戒律特别殊胜，戒律特别重要，现在我已经受了戒，一定要好好的守护。经常这样想，当我们生起烦恼的时候，当我们遇到有可能让自己犯戒的因缘的时候，因为你经常忆念戒律的功德和忆念戒律的利益的缘故，自己可以守护好自己的心，不会随随便便就会让自己的戒律失坏了，也不会随随便便就把戒律扔掉了。为了一点点蝇头小利就把自己的戒律失坏了，这是不行的。

随念戒其实有很多内容要讲，要学习的，方方面面怎么样随念，怎么样加深随念，这方面对自己的修行至关重要。一方面是道的所依，一方面我们的功德要增上，



因为我们的功德是累积的，叠加的。如果你的功德总是保持在一个状态，没办法增上。但是如果你的功德叠加的话，随着你功德的增长，你的相续会逐渐逐渐改变。以前调伏不了的烦恼调伏了，生不起来的境界生起来了。这都是随着你资粮、功德不断的累积，不断的叠加。这个时候你的心相续才可以转变。

佛陀的功德那么圆满，但他生生世世中也是在戒律的大地上不断串习、积累起来之后最后才圆满的。所以它就像大地一样，也像是一个宝库、大仓库一样，每天放几块钱，最后就放满了。相当于有这样一种本体。所以平时我们要随念自己的戒律，这很有必要。

然后下面讲随念施的加行，随念布施是属于道的圆满的顺缘。这里（每个）都有自己不共的地方。大恩上师的讲记依靠哦巴活佛的注释当中的一些关要内容，既简单也好理解。所以六随念都和道有关。前面我们讲的道的导师、道的本体、道的助伴、道的清净所依，这里讲的布施是道的圆满顺缘。我们要修道，布施能够让我们的修道很圆满，具备一个圆满的顺缘。

暇满人身需要布施，因为你守戒可以得到人身，但是人身如果没有布施的缘故，很穷，没有钱，你必须花很多的时间去挣钱。你把大多数的时间花去挣钱了，哪里还有时间修法呢？就没有办法修法了。

所以如果你前世做过布施，你就会在这一世当中无勤地获得财富，不需要为了财富去奔波，所以这个时候你有很多时间、精力，你要打坐也不用操心下一顿吃什么，你也不用操心孩子上学钱怎么办，也不用操心看病的钱怎么办，都不用，你打坐就打坐，好好忆念法，



否则你打坐的时候全都想到其他生活方面的事情。生活的时候你想不到法，但是打坐的时候全都是这些东西，那就没办法把这个法修得很清净。但是如果你有这个条件，你就可以避免，不需要你操这个心。你要去求法，你要去哪个地方闭关三年五年也不用操心，你要去哪个地方去求学几年也不用操心，这些都不用操心。所以布施其实是修法、修道过程中的一个顺缘。这个我们一定也需要很认真的去忆念。这是和前面的人身有关系。修道过程中的的确确暇满人身和我们的修道有直接联系，这是属于一大顺缘。

在修道过程当中也需要积累很多资粮，你要去修菩萨道，通过很多财富我去满足众生的愿望，去做布施，在做布施的过程当中你可以积累很多的善根因缘，也可以帮助众生，也可以积累资粮。这个也是属于布施。所以我们要忆念，要随念布施。

前面讲布施度的时候它的违品必须要打破悭吝，但这个地方的忆念布施是在我的修道过程当中作为我很圆满的顺缘。所以当我们有布施因缘的时候，也一定要高高兴兴地去做。因为这个是我修道顺缘的缘故，所以我一定要经常性的忆念布施。

第六个随念是随念天。随念天是属于道的最胜助缘。前面是属于圆满的顺缘，此处的忆念天属于修道的一种最胜的助缘。有些时候这个天可以理解成本尊，有的时候天就是护法，还有天就是属于白法方面的天众。

我们在修道过程当中有很多违品，有很多违缘要遣除，要具备很多的顺缘，而我们现在在入道当中修行的能力有限，所以如果有天人、护法做同伴，很多顺缘



就容易具足。所以有些时候我们也要经常祈祷。上师老人家说要祈祷本尊，或者有的时候要供护法。当然供护法最好每天供一次，因为很多修道的顺缘要具足，很多修道的违缘要遣除的话，通过护法神他们的发愿力和威德力可以做到。有些时候也是祈祷护世天王等等，像我们在念八吉祥的时候，这些四大天王，还有梵天，还有自在天等等。反正发愿守护修行者的这些天人，我们都要忆念他们，该赞叹的赞叹，该供养的供养，该忆念的忆念，这个时候很多顺缘自动就可以具备。

还有一种随念天。有时候我们在人道修法的过程中，在众人面前，就会很注意自己的行为，但是如果自己一个人的时候，自己就不注意了。但这个时候随念天是指：天人作为我们作证的人，在人前人在监督我，在人后天人在监督我。因为天人有神通，不会受到房屋墙壁的局限。所以经常忆念天众，也会督促我们在私下里也尽量地守持戒律、好好修行，也有这样一种必要性，有些地方是这样讲的。所以这个是随念天加行。是要经常忆念的，经常忆念对我们的修道很有帮助。

第十三个就是讲了无实性智次第加行。这个就是入定修，这个加行主要是修持空性。我们知道修空性首先修单空，修完单空再修双运空（一切无所执，一切无所缘的空性）。首先要学习，然后再次第地通过中观的四步境界，逐渐逐渐地在相续当中生起空性的状态，到了登地的时候可以现证空性，登地之后就有入定修法。这个方面就叫做渐次加行的十三类。

下面我们再看表示刹那加行的四种法。在颂词当中讲：



刹那证菩提，由相分四种。

刹那加行是在所有修道中最后的一刹那。最后一刹那就叫做刹那加行。这个刹那加行就是一个很短暂的过程，马上就成佛，相当于在所有修道的最后一刹那，修道最后的无间道过了之后就现证菩提了。所以叫“刹那证菩提”，第二刹那会证悟菩提的。刹那加行的时间特别的短，但是刹那加行的力量特别的大。这个方面我们也必须要了解的。

刹那加行只有一种，但是从侧面分为四种，是一个本体的四个侧面。

第一个叫做“非异熟刹那加行”，然后第二个叫做“异熟刹那加行”。非异熟刹那加行和异熟刹那加行也可以看成是一对来进行观察。非异熟刹那加行主要是讲在修道末尾的时候，福德资粮基本上已经达到究竟，已经到了最后一刹那了，已经圆满了。广大方便的福德资粮已经达到究竟的一种修行方法，这个叫做非异熟刹那加行。它的侧面，哦巴活佛解释的时候，它是一组，一对。

非异熟刹那加行主要是福德资粮圆满。那么为什么叫做非异熟刹那加行呢？因为这个时候它还是属于有学道的末尾，还没有成佛，第二刹那才成佛。对他来讲，这个修法的异熟果——佛陀的色身还没有圆满，虽然他的资粮已经圆满了，但毕竟第二刹那才现前佛的色身，佛的色身还没有圆满，所以这个时候的加行叫非异熟，就是它的一种异熟果——佛的色身这个时候还没有获得，一定要到第二刹那的时候，过了之后才获得，



所以这个时候它的加行叫非异熟。因为这个加行是佛陀色身的因，它必须要到成佛的时候才能获得，这个时候还属于有学道的末尾。它的资粮虽然已经圆满了，但是它要第二刹那才能成果，它毕竟是无间道（最后一个无间道），第二刹那才成佛，成佛的时候他色身圆满了。你这一刹那的因缘已经圆满了，但是毕竟佛身还没有现前，所以这个加行叫非异熟，非就是没有，它的异熟果还没有现前叫非异熟。

然后后面一个叫异熟刹那加行。和福德资粮相对应的就是智慧资粮，智慧资粮已经圆满了。在最后一刹那的时候他的智慧资粮圆满了。所以一个是福德资粮，一个是智慧资粮。智慧资粮已经圆满的这个加行叫做异熟刹那加行。

为什么叫异熟呢？同样都是有学道末尾，为什么说前面的福德资粮圆满了它叫做非异熟？因为他的色身第二刹那才圆满，所以叫做非异熟。同样的道理，也是十地末尾，他的智慧资粮圆满了，为什么就不叫非异熟而叫异熟呢？这个里面不一样。福德资粮是佛陀色身的因，智慧资粮是佛陀法身的因。佛陀的色身和佛陀的法身在二转法轮当中是不一样的。二转法轮当中佛陀的色身必须是前无后有的，而佛陀的法身相当于是切万法的本性。这个法身本身不是要通过修行逐渐逐渐积累，通过有为法的积累之后，最后色身才能够修成。法身其实就是本性。从某个侧面来讲，就是一切万法的空性，一切万法的本性其实本来就是具足的。所以他的智慧资粮圆满了之后，他就不像前面一样叫非异熟了，他就是异熟。因为从他的角度来，智慧资粮的果



是法身，而法身本身早就已经有的，只不过他有障垢，障垢把他遮住了。所以他的本体是圆满的，一切万法的本性——空性是圆满的。这是二转法轮的特点。

三转法轮当然是另外一种讲法了，三转法轮分两种：究竟来讲佛陀的三身都是本来具足的；还有一种观点是，佛陀的法身本自具足，但是佛陀的色身还是需要修。

但是不管怎么样，二转法轮一定是佛陀的色身在本性当中肯定不可能有，我们本自具足的就是空性，就是法身的本性。法身的本性本自具足，他的果本来就在这。所以只要他的因一具足了，因圆满了，他的这个果就在这，他的法身（果）不需要重新累积就得到了。所以这个加行叫异熟，他的异熟果早就有了。只要他的智慧资粮一圆满，这个时候就可以叫异熟刹那加行，而色身不能这样说，必须要第二刹那才能现前色身。所以前面一刹那（因）叫非异熟。

后面叫“无相刹那加行”和“无二刹那加行”。这个也是一组、一对。在最后刹那的时候，无相刹那主要是从对境等性的双运达到究竟的，即对境和有境之间的关系。从对境的侧面来讲，他在修持达到最后刹那的时候，缘他的对境，他的等性空性本身全部都知道了，他的一种修行已经达到圆满了，所以叫作无相。这个“相”就是讲他的对境。无相就是他的对境——所有的空性、所有的等性已经达到究竟，这个叫无相刹那。虽然从他自己的相续来讲，对境和有境是无二的，但前面已经讲了，他是从一个本体的不同侧面来描绘。所以我们在讲的时候，可以把最后一刹那的状态分成四个



阶段。对我们来讲可以把这一个分成四个。但是菩萨本身有没有四个的分别？他没有。就像我们可以把佛陀的如所有智和尽所有智分开来讲。但是我们分开来讲不意味着佛陀的如所有智和尽所有智是可以分开的。佛陀的如所有和尽所有智他是无二无别的。但是我们讲的时候可以把分成两个来讲。也就像空性和如来藏，讲的时候可以分开讲，但是其实就是不可分的一个本体。

无二刹那加行就是从有境。前面是对境，这个是从有境。有境是无二，无二就是无二取。没有能取所取，能取所取这个执着彻底已经断尽，连种子都已经完全消尽了的状态。从有境上面来讲没有二取了。没有二取了就叫做从有境上面已经离开了二取的分别。所以叫无二刹那加行。

那下面我们再看最后一个，第八个，第八个是属于表示法身的，他的果就是法身。把前面的所有的加行修完，修圆满了，功德也圆满，福德资粮、智慧资粮都圆满之后，最后就会现前这个法身果。表示法身的有四个法。

自性受用身，如是余化身，
法身并事业，四相正宣说。

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

首先自性身或者说叫本性身。有时候法身、报身、



化身、自性身，有分成四身的讲法。有些时候自性身也是法身的意思。上师们有不同的讲法，如果法报化三身加自性身分开讲，那么所谓的自性身就是法报化三身无二无别的状态。此处我们讲本性身就是讲它具足了究竟、自利、断证三种特征的法性，这种叫做本性身。他的法性，已经具足了究竟的自利方面，而且所有的断和证的三种特征已经圆满了，这个方面叫做自性身。

三种特性里面，一个叫自性清净，一个叫离垢清净，还有一个叫有漏得以清净。自性清净，是一切万法本来自性清净，在这个时候已经完全现前、现证了，从证得方面来讲，证得了、现前了自性清净；离垢清净，是所有的垢染，一切的烦恼障所知障等都已经彻底地离开了，已经获得了清净了，因为凡夫的状态当中有烦恼障、所知障的垢染，没有离开，所以叫不清净，而在自性身的时候，一切烦恼障所知障，现行的和它细微的习气，细微的种子，还有习气方面，全部都断尽了，这时是属于离垢清净的；还有一个叫有漏得以清净，有的时候有漏和垢染好像很难分别的，但是这个里面的“有漏得以清净”我们可以换一个侧面来讲，到自性身的时候，本性身的时候，它获得了二十一类无漏法。从这个侧面来讲，所以它的反方面，阻碍它获得无漏法功德的所有障垢—有漏法全部清净了。因为有有漏法的时候，二十一类无漏法是无法获得的。

所以此处的“有漏得以清净”主要是从已经获得了二十一类无漏法的这个侧面来讲，它既然获得二十一类无漏法，有漏的所有障碍已经遣除了。所以“有漏得以清净”是从这个侧面讲的。这是从自利到断证都圆满



了。

报身是什么呢？报身是具有五决定的，他力究竟的色身，这个叫圆满受用报身。那么报身的“报”当然是从果报的侧面来讲的，还有一种“报”是从它的受用来讲的。一方面是自受用，佛陀自己受用自己以前所修行的所有善法的功德，叫自受用报身；还有一种他受用报身，佛陀的色身能够让一到十地的菩萨，可以在他这听闻佛法，受用他所宣讲的正法。这个就是受用身的意思。受用身具有五决定。这个报身只是清净的眷属前面显现的，他的地方也是在清净的刹土。

他有五决定，一个是本师决定，一定是断证无二无别的佛陀，断证功德圆满的三身无二的佛陀，这个是本师决定。

眷属决定，一定是一到十地的圣者，小乘都算不上，小乘的圣者都不行，小乘的圣者都见不到佛陀的报身。所以这里面眷属决定是登地以上的菩萨，一到十地之间，《入中论》中讲“离戏论者始能见”，离开戏论证悟空性的菩萨才能够见佛报身。才能在佛报身面前不间断地听闻佛法，所以他是属于眷属决定。

法决定，绝对转大乘法轮，因为里面全部都是大乘一地以上的菩萨，没有必要给他讲声闻乘等的法，所以法绝对是大乘法门。

时间决定，无有三时分别的伊始，三时无实叫做时间决定或者叫恒常时，恒常时间又叫三时无实，因为过去现在未来三种时间是变化的，但是这个时间决定是不变化的。三时的本性叫三时无实，有些地方叫第四时，第四时只是一个名称而已，其实就是三时无分别，这个



叫做恒常的意思。恒常不断地宣讲，他没有一个时间的差别。

环境决定，一定是清净刹土。报身的特点是这样的。所以报身的特点只有登地菩萨能见，凡夫人见不到。我们平时说这个是报身相，其实报身相只是一个表示而已，其实报身相在我们面前也是属于一种化现的，只不过是通过报身的服饰来表示这个是报身佛。比如长寿佛、五方佛是报身形相，我们所看到的只是个表示而已，就好像说这个是法身普贤王如来，其实法身普贤王如来能见到吗？这个是见不到的，但是表示可以的，通过塑像画像等等方式来表示。所以说这个报身只有登地以上的菩萨能见到，我们一般人是绝对见不到的，小乘的无学道也见不到。

第三个是化身。化身是种种调化众生的一种幻化。化身具有五种特点：一个是色身特点，显现各种各样清净和不清净身相。清净的身相也显现，不清净的身相也显现，比如释迦牟尼佛有显现三十二相八十随形好，他有时候也显现其他的一些屠夫、妓女、一般的普通老百姓、旁生，反正就是清净和不清净的他都会显现，这是化身的特点。

一个佛陀可以针对众生的需求，显现清净和不清净，因为他所化的地方是在不净刹土，不净刹土众生的根基各式各样，所以他必需有时候显现清净的，有时候显现不清净的；第二是对境特点，是所有众生，只要有因缘的就可以见到，只要有因缘旁生、阿罗汉、一般的普通人、外道也可以见的。比如释迦牟尼佛当时在印度金刚座、鹿野苑，或者在舍卫国等等，在这些地方广转



法轮的时候，只要有因缘碰到了，你在路上碰到佛陀了，你在精舍里面碰到佛陀了，都可以见到。有些鸟可能见到，有些狗也可以见到，这就是不清净十方所有众生的特点；然后时间特点是乃至轮回未空之间不间断，他肯定在轮回当中不断地显现化身的，只要轮回未空，他一定会不断地显现，只不过他中间可能会入灭，入灭之后他也会观待哪个地方有福德了，哪个地方就会出现。

但是清净刹土就不存在这个情况，清净刹土佛陀报身不会入灭的，为什么不会入灭呢？因为一到十地的菩萨他们都是获得了可以任运住世的一种状态，他不会有生老病死，所以佛陀对他们来讲不需要示现像化身的状态一样，生病、入灭，完全没有必要。

但是化身佛有，化身佛有生老病死的化现，因为他所化的众生不清净，这些人有生老病死，所以他也生老病死。如果这个时候佛陀来到世间，恰巧是人寿百岁，或者八九十岁的时候，这个时候佛陀的寿命不会超过太远，他基本就会在这个时间段当中入灭；如果人的寿命恰巧是两万年，那么佛陀的寿命肯定也是这么长；如果那个时候是数劫的寿命，佛陀化身的寿命也是数劫。所以他主要观待整个大环境中众生总的寿命来决定的。释迦牟尼佛显现的化身恰巧碰到我们人寿百岁的时候，所以佛陀老人家八十一岁或者有的说八十岁就入灭了。但是他虽然会入灭，哪个地方众生根基成熟了，他一定会在那个地方重新化现一个化身，又会利益众生；然后果位特点是把众生安置于暂时增上生和究竟决定胜，这就是他的果位，将众生安置于果位；事业特点是没有勤做，任运自成，完全没有勤做，虽然是化身，但是他



是没有勤做的，任运自成的方式随愿度化，这个是佛陀的化身。

然后最后一个就是法身的事业，法身的事业是通过方便调服所化众生的事业不间断，这个就属于法身事业。后面广说还会讲二十七种法身事业，还会进一步了解，了解完之后，对佛陀的方方面面可以产生一个非常殊胜的信心，然后我们自己也发愿成佛，我们最终要得到的佛果也就是这些，所以学这些对我们来讲很有必要。

以上就讲完了略说的八事七十义的内容。我们下堂课就会广说了，从遍智开始讲。后面有两个尊者圣解脱部和狮子贤论师的传记大家可以自己看，也是很殊胜的两位大德。

今天我们时间到了，就讲到这个地方。



第五课

我们知道至尊弥勒菩萨造了五部论，五部论中有二辨、二庄严和《宝性论》。这五部论宣讲了有关修行，尤其是大乘的很多究竟殊胜的意趣。《现观庄严论》是弥勒五论之一，也是五部大论之一。它所宣讲的究竟意趣主要是安立般若波罗蜜多的精华，怎么样修持、怎么样现前般若的密意、怎么样通过现前空性来证悟佛果等，这些窍诀在《现观庄严论》中讲得非常殊胜。

弥勒菩萨是释迦牟尼佛的补处。佛陀的教法完全隐没，然后过了许多年之后，弥勒菩萨就会从兜率天下来，到现在的南瞻部洲示现成佛，就是贤劫的第五佛。

其实我们现在所学的教言，一方面和我们的本师释迦牟尼佛的教言有关，抉择的都是释迦牟尼佛在所有的大乘经典中安立的对菩萨的教诫，弥勒菩萨通过窍诀的方式做归纳和开显，这些教言非常殊胜；还有一个方面是和未来佛——弥勒佛有关，他虽然现在还没有成佛，但他的教言现在我们开始学习，也可以和现在的弥勒菩萨以及未来的弥勒佛种下一个非常殊胜的因缘。有些时候我们非常注重这个缘起，非常注重种一些善妙的因，其实我们现在正在种未来可以享受大乘教言的一种殊胜的因。

虽然我们在弥勒菩萨、弥勒佛面前做一些花的供养，灯的供养，做一些顶礼当然也是结缘，但是最殊胜究竟的结缘或最直接的结缘还是学习弥勒菩萨的智慧以及他所造的殊胜论典，这才是最究竟、最深的缘份。



所以现在不管我们要掌握整个佛法修行的核心关要，还是要通过听闻佛法而知道取舍，还是要种下一些殊胜的善根，或是有一些善妙的缘起，学习弥勒菩萨的教言都是最殊胜的，最好的。

在我们学习这些论典的同时，一方面我们在结缘，这是结的最好的缘，最善妙的缘起；另一方面就是通过我们的智慧尽量去通达弥勒菩萨所造的这些论典的意义。如果能够全部通达是最好的，如果不能全部通达，看看能否通达其中一个论典，如果还是不行，看看能否通达这些论当中的某些意义，或是某些颂词，这也是非常好、非常善妙的。

我们在学习的过程中，也要祈祷弥勒菩萨给我们加持，加持我们的相续能够真实通达弥勒菩萨的意趣，通达释迦牟尼佛教法精华的意趣。如果通达这些，对我们修持大乘佛道，对我们现证殊胜的功德，有决定性的作用。这个不是可有可无的，是决定性的。为什么是决定性的呢？因为如果没有证悟般若波罗蜜多，拿什么来断除烦恼障？拿什么来断除所知障？拿什么来断除人执和法执？所以只有圆满空性般若或般若的一部分才可以。为什么圆满空性可以呢？因为菩萨是圆满证悟了人无我和法无我，是圆满的空性。如果通达圆满的空性就可以断二障，就可以成佛。什么叫部分呢？部分的般若就是人无我空性，如果通达了这一部分或者证悟了这一部分空性，也可以从轮回当中获得解脱，比如这些小乘声闻的修行者他们就是证悟了五蕴无我，然后就能够从轮回当中得以出离。

即便我们没有现证般若波罗蜜多，能够在我们的相



续当中生起总相的智慧，其实也能够压服我们的这些粗重的烦恼。我们到底能不能通达？当然可以通达。为什么可以通达？因为般若空性就是万法的本性，本来的样子，不管我们证悟不证悟，他的本性就是如是的。这个就是我们能够通达般若波罗蜜多的一个最大的、最利好的消息。

虽然万法的本性如是存在着，但没有人宣讲也不行，比如在暗劫，或者佛暂时没有转大法轮，众生也没办法了解。但现在不是这样，现在佛陀已经出世了，佛陀也已经宣讲了这么殊胜的、意义重大的、最圆满的、最究竟的教言。现在学习的因缘，有些人基本具足，有些人完全具足。从时间、意乐，以及法脉、传法的善知识、道场、道友等等方方面面内外因缘来看都是具足的，再加上我们如果能够勤奋学习，是可以通达的。当然般若波罗蜜多空性也不一定很随便就能通达，但可以通达，其原因前面讲了，但是对我们具体的众生而言，根基是参差不齐的，有些人属于上一世或前几世修学过，现在已经成了利根者，他学起来就比较容易；有些人以前就没怎么串习过，现在学起来稍微比较困难一点。但是，不管相对容易还是相对困难，从他的原理上来讲其实都是可以通达的。

所以我们自己认认真真的学习是为了通达般若，为了真正了知我们本来的面目。这个本来面目很关键、很重要。本来面目的意思，第一、不是和我们无关的，是我们自己的本来面目，这个对我们来讲是很重要的信息。另外、本来面目的意思是可以被我们现证的，他本来就是这样的，不是可有可无，不是和我们毫无关系，



不是别人的事情,好像我们学习《现观庄严论》是为了弥勒菩萨,为了上师老人家(上师老人家翻译的,讲解的),是为了他们而学,不是这个道理。学习般若是为了真正现证我们自己的本来面目,是和我们有关。还有一个意思,本来面目不是我们现在没有,必须要辛辛苦苦创造很多条件、因缘,在别的地方寻找,而是我们本具的,只要我们努力具备这些能够通达般若的所有的条件、因素,就完全可以通达。所以我们要认真的学,为了通达般若要集资净障。

我们学五加行,也是为了通达最甚深的般若,为了现证本来面目。学五加行不单单是通向密法班的一张门票,好像如果买不起这门票就进不了密法班(其中一个条件是这样)。五加行其实是让我们相续当中能够现证该现证的本性的诸多方法。我们要往生极乐世界,五加行的资粮可以起作用;如果我们要修密法,五加行的资粮也起作用;如果我们要证悟般若,五加行的资粮也起作用。不管我们做什么,五加行的资粮都可以任意地发挥。通过五加行的修行,把我们自己变成了一个综合素质很好的修行者。一个人的综合素质好,他不管做什么,都容易做成。就好像一个人的身体素质很好,各种动作都比较容易。如果一个人在世间当中,他的综合的能力比较好,他要做什么事情也容易成办。所以对修行者来讲,五加行可以逐渐让我们达到一个可以任意地修任何法,而且都能够相应、能够成为法器。

我们现在所学修的内容,没有一个和解脱没有关系,只不过有些时候我们学得不深,缘这些所学的课程会有一些误解。比如觉得五加行就是通往密法班的一



张门票而已，认为学完之后，我就可以怎么怎么样了。当然其中一个必要性是必须要圆满五加行，但圆满五加行的本身其实是为了让我们更好地证悟实相。所以般若波罗蜜多法门可以通过集资净障，多祈祷上师三宝加持的方式来通达，这个的确是至关重要。

其实我们每个众生就活在实相中，我们自己就是般若波罗蜜多，但是我们一直都不知道、不了解，我们活在般若波罗蜜多又怎么样？如果它没什么意义，我们也不用寻找了，反正是不是活在这里面，对我们来讲无关紧要，但不是这样。我们本身是般若，我们周围的一切现相也是般若，我们活在般若当中，了知了这个之后，可以完全去掉迷惑。所有的痛苦、焦虑、轮回的流转都是来源于迷惑，都来源于不了知这个本性。当我们了知这个本性，证悟了这个般若波罗蜜多之后，所有的迷惑、所有的痛苦都会消亡。而现证本性的功德非常巨大，或者必要性特别巨大，一旦我们现证了之后，我们就可以获得一种永恒的利益、永恒的安乐，不需要再感受轮回中痛苦的果、痛苦的因。所以这个是至关重要。我们一定要了知、一定要记住：其实般若不是在别的地方，我们本身就是般若波罗蜜多，我们自己的身体的本性是空性；我们心的本性是空性；我们所看到的房子等这些法本性就是空性；我们正在行住坐卧也是空性；所听到的、所看到的这些法的本性没有一个不是空性的。

我们自己每天在做的任何事情都是在般若当中、都是在空性当中，但是我们有一次怀疑过没有？我们有一次去相应过没有？如果没有人来指点，虽然我们本身每天都是觉悟的自性，我们本来就是空性的本体，



但是都没有了知过。所以很多大德说冤枉地在轮回当中流转,冤冤枉枉地感受很多痛苦。这个对有智慧的人来讲,觉得没有必要,立志要寻求般若正见。有关般若波罗蜜多的教法一定是要去追求。

了知了巨大的必要之后,我们就能理解在《般若八千颂》,或者在学习的《大圆满前行》等当中,讲到依止善知识那一课,常啼菩萨为什么能为了寻求般若波罗蜜多,可以忍受那么多的苦行。就是因为他了知了般若巨大的功效,了知了觉悟般若或者了知本性的巨大必要性。所以任何世间的苦行,他都可以忍受。为了得到般若波罗蜜多,为了现证般若波罗蜜多,他可以放弃任何人放弃不了的。

我们现在也许会觉得般若波罗蜜多没有那么重要,反而认为世间当中某个事情比这个还要重要,所以为了成办世间的事情,可以把学修般若的这些课程往后推、往后延。

一般来说世间当中物质财富和知识相比,知识更重要。在佛法当中也是一样的,我们学习佛法过程中,这个智慧是最重要的,了知万法本性的智慧尤其重要!

我们在学习佛法的过程中,要把学修佛法、闻思修行、生起智慧放在首要的位置。只有这样,我们学习佛法的目标才明确了,这个主要的目标一明确,所有的东西都归位了。现在我们学习佛法是飘在空中,没有呆在他自己的位置上,是什么原因呢?因为我们对于学修佛法最大的必要性是什么不是很明确,有的时候有很多误解、误区。如果我们真实地了知了修习佛法其实是为了生起智慧、了知万法的本性,而生起智慧、了知万



法的本性的方法是闻思修行，把这个目标、大的方向定下来，那么其它就自动归位了。自动归位的意思是了知我们学修到底为了什么——为了生起了悟万法的智慧。这样就会自动拣别掉一些不符合它的东西：为了这一世的健康，或者为了来世投生一个更好的地方……。有关依止上师的目的也归位了。依止上师是为什么？为了得到这个教言，是为了解脱的。谁给我们传讲有关解脱方面的道理、知识，谁就对我们恩德最大。他做的最主要的事情就是经常告诉我们要闻思修行。

世间当中最宝贵的是知识财富。佛法当中就是智慧，这个智慧是了知世俗谛、了知胜义谛，或者让我们掌握，或者着重于了知世俗和胜义智慧的方法就是闻思修，强调它就是真正上师善知识应该做的事情。大恩上师就做这个，经常让我们做佛法当中最主要的事情——闻思修。为什么要闻思修？如果你不听闻、你不思维、你不修行，你的智慧从何而来？没有智慧你怎么了知世俗谛的本性和胜义谛的本性？如果你不了知本性，又拿什么去掉迷惑呢？如果你没有去掉迷惑，你凭什么离开痛苦……这一切的一切都没办法安立。

告诉我们这些，我们就知道了对我们恩德最重的上师，就是赐予我们智慧，鼓励我们闻思修行的。对我们恩德最大的也是这样的上师，而不是有事情打打卦把问题给你解决了，或者跟你聊聊天。有些时候我们会觉得这些对我恩德很大，有事情就找个打卦的地方、或者安排念些经等。当然这也是一种恩德，也是一种利益众生的方便。但是如果你自己本来的觉性，般若波罗蜜多本性不了悟，那么所有的修行等都属于边缘，还没有



找到核心。这个核心的东西不定下来，其他东西都是飘的，没办法归位，这个一定下来之后，全部都归位了。作为弟子的身份应该怎么样，依止上师的必要性是什么，上师对我们帮助最大的是怎么样，全都围绕着闻思修行，围绕我们生起智慧然后觉悟本性。这一切全很清晰了。

有时候我们学习佛法有个误区，觉得给我们宣讲佛法的这个上师只是给我宣讲佛法，不是我的上师。很多时候对我们的大恩上师是有这样的想法。当然怎样看是自己的问题了。佛法存在的价值到底是什么？就是让我们觉悟。觉悟的一种本性是什么？就是智慧。你没有智慧你想觉悟那是不行的，那么谁在我们相续中安立这种智慧，谁对我们来讲就是恩德最大的，他就是做了上师真正最应该做的事情。佛陀做的事情最圆满的就是讲法，上师对我们恩德最大的就是给我们相续当中安立这个智慧。菩提心很关键，告诉我们这个菩提心怎么样修；般若波罗蜜多这么殊胜，告诉我们般若波罗蜜多是怎么回事，怎么样去学习，怎么样不断的串习这个般若波罗蜜多，怎么样缘这个佛法的法义不断的串习，而别的那些次要的东西，相对来讲有些时候上师就会显现呵斥，不是说这个没有用，而是我们不要把主次搞颠倒了。如果你抓住了主要的东西，再做这些相对次要的东西它就有利益了，但是如果你主要的东西没抓住，你天天做了那些（次要的）事情，佛看到了也不会高兴，佛陀也会呵斥的。

在学习佛法的过程当中我们要知道，从共同乘来讲，最关键的问题就是自己要觉悟，自己要从轮回当中



获得解脱。小乘的所有的修行是为了解脱而奋斗的，他不会为了现世的东西去奋斗，也不会为了下一世长得更好看，或者下一世更富裕……他觉得这个没有意义的，不是真实的目标，真实的目标是应该解脱。那么大乘的目标是什么？大乘的目标就是为了利益所有的众生，自己要追求大乘的觉悟，这个是最关键的。所有其他的東西都是围绕这个核心的附件、附属的东西。我们不要把这些附属的东西当成主要的，应该先抓住主要的，之后你再去抓别的东西，那么其他所有的东西都围绕它服务了。他们全部都变成了让你觉悟的因缘，不会偏离他主要的轨道。

上师对我们的恩德是最大的。我在忆念上师恩德的时候，也是忆念我相续当中这些智慧，能够了解这些是谁给我的，并不是说我很厉害，我一个人就通达了，完全不是。我想刚刚去学院学习的时候是什么样子，然后慢慢这个过程又是什么样子，对这些法义有些了解。什么样的经历，什么样的过程，回忆之后，就知道这些全都是来自上师。一部一部的论典、一部一部的经典都是上师们给我们讲，通过很多方法让我们去学习，学习完之后逐渐就懂了，现在也知道学习佛法大概的核心是什么。虽然没有证悟，还没有真正的到位，但是他的主要的东西了解了，了解之后有时候忆念就觉得所有这些当中为什么上师的恩德那么大，就是因为给予我们智慧的缘故，赐给我们最殊胜的智慧，而且这个智慧不是一般的智慧，是所有世俗谛的取舍，还有胜义谛的本性，世俗谛和胜义谛之间的关系，尤其是怎么样去抉择的，如何去现证我们的本性——这么殊胜的般若波



罗蜜多；或者对菩提心这么殊胜的法，怎么样生起一个正确的认知。这些方面是谁在辛辛苦苦告诉我们的？就是上师。大恩上师经常性地给我们强调，对我们这些愚笨的弟子来讲，逐渐懂一些，愿意修一些。所以对我们恩德很大的。

在我们相续当中安立的最殊胜智慧的人（上师）是对我们恩德最大。虽然有些道友没见过，就觉得这个不是自己殊胜的上师，我觉得这不一定，天天见到但是没办法给你相续当中安立一个菩提心，一个空性，那么天天见到有什么用呢？天天见到也没什么必要性。虽然没见到，但是通过法本、光盘，听课的时候相续当中的菩提心慢慢生起来了，然后空性慢慢也懂了，对我们修习佛法来讲，这个就是最最珍贵的东西。最宝贵的财富谁帮助你获得的，那么他对你来讲就是恩德很重的。而不是天天见面，天天跟你微信上回答几个问题……，其实这些有也可以没有也可以。最关键的是智慧的觉悟、本性的智慧，或者这个必要性、重要性，系统地慢慢地告诉我们的人对我们恩德最重。

现在上师给我们翻译的这个注释，还有给我们讲解的这个《现观庄严论》，此外还给我们传讲的《中论》、《四百论》、《般若摄颂》、《智慧品》等都是关于空性的最主要的内容，整个佛法当中即便你到十方刹土去听，除了空性之外没有更殊胜的法了。另外，从大乘修行人来讲，没有菩提心根本不是菩萨，哪有一个菩萨没有菩提心的？所以作为一个菩萨，修道过程当中最主要的两个大因素：一个就是空性的智慧，一个就是殊胜清净菩提心，上师最最强调的就是这两个。



我们现在学习完之后，慢慢这个轮廓就很清晰了，修行佛法过程当中，第一个就是大悲，第二个就是智慧，恒时串习空性智慧和慈悲心。在空性和大悲的基础上再辅以其他的修行，比如做放生，这个放生就变成了证悟的因缘；平时我们喜欢做火施、烟施，如果有智慧和慈悲心，这个烟施就绝对不会变成别的因缘，不会变成一个轮回的因缘；不会变成一个没有大悲心，没有空性，自私自利的人。所以如果有了这个条件之后，不管做什么，都是在这个正确的轨道上，绝对不用担心偏离这个轨道。所做的所有的善行都会被这个摄持。但如果这两个因素欠缺了，就不一定了，可能有利益有功德，但可能会误入歧途。这是什么意思呢？假如我们的根基能够接受空性和大悲，而没有上师引导，很可惜。假如有些人根基只是人天乘，跟他讲解脱、讲大乘他没有兴趣，这种情况可以鼓励他：只要为了后世转生好的地方，或者后世长得好看，都可以去做。这是另外一回事。但是我们现在不是这种情况，我们还可以更加深入的学习佛法，还可以朝解脱道、朝实相靠近。如果我们没有做这些（空性和大悲），或者我们以前做了，现在中止了，真的很可惜。

所以我们要经常祈祷上师三宝，让我们在这个最殊胜最清净的这个大乘道上面千万不要退出来，千万不要入于歧途。不管是谁来说这些话，或者我们的分别念要引导我们往旁边走，我们都不听。祈祷上师三宝的光明一直笼罩我，引导我的心在大乘的修行上面绝对不能退失。不管怎样，所有的因缘我一定都要具足。在所有的所知当中，对佛法的，尤其对大乘佛法的发心和



智慧的认知是最关键的，因为只有这个才是对我们最有利益的。所以今天我们要开始学习这个问题。

讲这些也是和《现观庄严论》本身的意义有关的，还有在学习佛法过程当中有一个清晰的定位对我们很重要。我们不论如何千万不能偏离这些很关键的东西，我们必须反反复复地了解。因为我们分别念很多，无始以来在轮回当中流转的时间也很长，所以我们有很多分别念时不时就会跳出来引导我们做别的事情，这个时候如果我们意志力不坚固、信心不坚固，很有可能就会放弃现在所学的最殊胜的机会，随随便便地放下，然后去做自己认为很重要的事情（其实根本不重要）。

怎么样才能让自己不偏离最关键、最核心的问题呢？经常性地学习教言，经常祈祷上师三宝加持我们的心永远不要离开大乘。虽然中间可能会做一些别的事情，但是在做别的事情时候，也不要离开大乘的根本思想，这个对我们来讲非常非常重要！

前面《现观庄严论》的八事七十义的略说已经学习了，今天我们要学广说。

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

这个就是对于三智、四加行、法身的进一步广说。前面只是略说，相当于是一个科判一样，前面科判我们大概已经学了。前面略说当中的所有内容就要一步一步展开详细宣讲了。广说内容当中对境三智的法相——



—三智¹²；彼相加行——四加行；所得果之功德——法身要展开广说。

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

这个是讲三种智慧。首先讲相无生之现观遍智。遍智略说前面已经讲过了，这个就是相无生。相无生的意思是不管安立什么法，他的种种相都和无生空性、般若波罗蜜多相应的。对大乘菩萨来讲，遍智的法相完全相应于空性，也是现证般若空性的自性，所以是相无生。

第二个道无相之现观道智，这个道智是道的本性，道的本身也是相应于人无我和法无我自性的。

第三个基无我是现观基智。现观基智的蕴、界、处上面根本没

有我的本性。

以上是相应于般若的三种智慧。

第一品 遍智

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

这三个科判当中第一个宣说意乐发大菩提心，整

¹²三智：遍智、道智、基智



个七十义当中第一个意义就是发心，宣说意乐发大菩提心。如果我们想要获得佛陀遍智的果位，最初的菩提心不发是绝对不行的。我们要发菩提心，就必须首先要学习菩提心有关的所有内容。

第二个是宣说加行遍智道之分支，下面就要从教授等等开始讲。

第三个是宣说本体实修之现观。

这些我们要一个个仔细地学，尽量完全通达，因为这里全是和我们成佛有关的修行的方法，所以必须要认真地学。

己一、宣说意乐发大菩提心¹³ 分二：一、以法相略说本体；二、以比喻广说事相。

发菩提心就两个科判，一个是略说本体，怎么样略说本体呢？通过法相略说菩提心的本体。菩提心的法相有两个，从两个分支安立法相。

第二是以比喻广说菩提心的事相，具有两种法相的菩提心具体的体现叫做事相。菩提心从小资粮、中资粮、大资粮道具体怎么回事是事相。

我们要发菩提心，就一定要具备具有法相的这两个条件。所以这两个条件一定要深入骨髓当中，只有这样我们修学佛法过程当中才不会偏离真实的菩提心，也不会把普通的善心混淆为菩提心。

¹³发大菩提心：表示遍智之十法中的第一法——发心。



庚一、以法相略说本体 分二：一、真实宣说；二、对应佛经。

辛一、真实宣说

发心为利他，求正等菩提。

首先是发心，什么是发心？发心是一种名相（名字）。怎么样确定这个发心？有两个条件，就是他的法相“为利他”和“求正等菩提”，这两个不共的特征安立菩提心的法相¹⁴。

每一个法都和别的法不一样的，有他不共的特点。比如因明中讲瓶子的法相：大腹盛水，大腹是肚子很大，盛水是可以装水；柱子的法相是能够撑梁；人的法相是知言解义。把一个法用最简单、最不共的特点描述出来，叫做法相。

菩提心为什么叫菩提心？具有什么样的特征，跟别的不一样的特征是什么？菩提心有两个特点：一个特点是为利他；第二特点是求正等菩提。如果是菩提心，一定具备这两个条件，不具备这两个条件的菩提心不是圆满的菩提心，他也许是部分的，但不圆满。真正菩萨的菩提心一定要具备这两个条件。

第一个一定是为利他的，这个“他”指除了自己以外所有的有情，只要具有心识的所有众生。怎么样利他呢？暂时的增上生和究竟的决定胜，暂时安乐的果位和究竟觉悟的果位，从暂时的方式利益他、从究竟的方式来利益他。所以为了利益众生就是第一个本体的法

¹⁴ 法相：不共的特征。



相。如果没有这个条件，而是为了利益自己，就不叫做真实圆满的菩提心。

第二个条件是求正等菩提，求正等菩提就是佛果，菩提就是觉悟的意思，正等菩提有些时候叫无上正等正觉，有些时候叫正等菩提。正等菩提的觉悟是正的觉悟，不是邪的觉悟。

有邪的觉悟吗？当然有，像外道的一些“觉悟”、世间的一些“觉悟”，他突然觉得“觉悟”了。这种是不是正菩提呢？不是，是邪的。所以“正”，拣别了一些不好的、邪的觉悟。

“等”是完全平等的觉悟。还有不平等的觉悟吗？当然，一部分觉悟了，一部分没有觉悟，就不平等了。还有一个无上正等，有些“正等”是“有上”的，就是它上面还有，比如菩萨的觉悟，他上面还有，就叫“有上”，“无上”是上面没有了，所以叫“无上正等正觉，阿耨多罗三藐三菩提”。条件的每个字都体现一个意思。不是随便说“无上正等正觉”，自然拣别掉、筛选掉很多和最究竟的果不一致的东西。所以“正等菩提”是略说，是“无上正等正觉”的意思。

菩萨的觉悟虽然是正的，虽然是等的，但是不是“无上”的，还不能这样叫。有些时候，觉悟可能是正的，但不是平等的，像小乘的。有些觉悟是既没有等，也没有无上，也不是“正”，这些方面要拣别掉很多。把这些拣别掉之后，我们要求的菩提是正等菩提，不是求小乘的菩提，不是求外道的菩提，也不是求缘觉的菩提，也不是求菩萨的菩提。严格来讲，菩萨还没办法安立菩提，因为有些时候安立菩提的只是无学道。但是菩



萨毕竟有一些觉悟，也可以安立菩提的名称，就好像外道也有邪觉，既然有邪的菩提，当然也可以安立有学道的菩提。

真正的菩提是三菩提：声闻菩提、缘觉菩提、佛菩提。但是和它有关的也可以安立。当我们说正等菩提的时候，一定是指佛，一定是讲菩萨道的“无学道”。我们所求的是这个，为什么要求这个呢？如果求的是声闻菩提，那么在利他的时候就不圆满。为什么不圆满？能力会受限制。声闻阿罗汉也是觉悟的果位，但是他能够帮助众生、利他的手段、程度都限于他觉悟的深度不够，或者广大不够，没有究竟。所以他能够做的利益众生的行为、时间、范围有限，让众生得到的利益、手段都受限制。

我们为什么要求正等菩提呢？因为只有我们得到了正等菩提，所有的自利圆满了，成佛了，获得无上觉悟了，才可以帮助其他有情逐渐获得和我们一样的无上觉悟。如果获得的是有上觉悟，而说：“通过我的努力，可以让众生获得无上觉悟。”是不可能的，力不从心。所以只有自己获得无上觉悟，才可以让众生获得无上觉悟。如果可以让众生获得无上觉悟，那么他下面的所有利益也可以自然获得。

所以这两个条件，一是利他，一是求正等菩提。如果这两个都具足了，一定是菩提心。菩萨的菩提心一定是这样的，这是最圆满的、最标准的菩提心的体相，菩提心的法相。所以我们讲的菩提心一定是具有这两个条件的菩提心。

有些道友学过《入行论》，在学《入行论》的时候，



大恩上师在《入行论》的讲记当中引用了一些讲记，讲到三种菩提心：一个是相应于世间的菩提心；一个是相应于小乘的菩提心；还有大乘的菩提心。当时有些道友比较困惑，小乘还有菩提心吗？世间还有菩提心吗？如果我们用这两个标准来看，结果就很明显。真实的菩萨的菩提心具足这两个条件，这叫做圆满的菩提心。那么小乘有菩提心吗？小乘为了自己觉悟，求觉悟这点，他有，但不圆满，不是正等菩提。但是他毕竟求觉悟，他有想求觉悟的心，觉悟就是菩提，他有想求菩提，得菩提的心，所以小乘可以有部分的、支分的菩提心，不圆满的菩提心。小乘有没有部分的利他呢？也有部分的利他。他也要发悲心，不管时间够不够长，不管他究不究竟，他毕竟有利他心。为了利益这部分的有情，为了让他们获得小乘的觉悟，小乘的相续当中也有利他的一部分，但是不圆满。从求正等菩提的条件来讲，也不圆满。虽然不圆满，还是有一点。所以从不严格的层面来讲，小乘有菩提心。

世间人的菩提心怎么理解呢？世间人没有求菩提的想法，但是利他的条件当中有一部分。所有的善法都是在利他上安立的，比如不杀生，其实也是一种利他，修桥、补路、做慈善，哪一个和利他没有关系？所有的善业都是和利他相关的。所谓世间（人天乘）的菩提心中，只有两个条件中一个——利他方面。做善业和利他条件当中的一部分沾边，既然沾边，也算是残缺的、不圆满的、部分的菩提心。以上是世间、小乘和菩萨都可以有菩提心的原因。

但是严格的、最圆满，最标准的菩提心只有大乘才



有。因为大乘的利他是完全没有遗漏的，从时间、空间、给予的暂时或究竟的（安乐）没有遗漏，不管认不认识的，见没见到的，还是亲人怨敌、不认识的人，没有一个遗漏的。而且时间也不是只有几十年几百年，划定一个时间的界限，过了时间，对不起，你没有赶上我的这班车，你就等以后的，我就不管了。他没有这样的想法。

所以大乘发菩提心，是乃至虚空未穷尽、众生未穷尽，利他的事业不穷尽。他刚开始受训练，进入菩萨培训班的时候，导师就告诉他，你这条路要想好，你走上这条路，没有回头的，绝对没有干到哪年就退休了，不干了，你要知道众生是无量无边的，你只要选择走上这条路，就要一直利他。他自己学习之后，慢慢就把这个心坚固下来，之后一直利他。所以有没有时间限制呢？完全没有，没有边际。一世一世投生，有时候在清净刹土显现报身相，有时候在不净刹土显现化身相，有时候是地狱、恶鬼、旁生，反正只要对众生有利益，他都会做。所以利他的菩萨是最圆满的，没有任何一种利他的发心和行为是超过菩萨的，因为根本没有空间、时间等的限制。所以我们要学的就是这种利他心，要朝这个目标努力。

求菩提也是最圆满的。佛菩提是最圆满的，所有的烦恼障、所知障，连习气都干干净净的，完完全全一点都不剩。所有的智慧完全圆满了。这种觉悟就是无上正等正觉，再没有超过了。所以要求觉悟的心，只在这个心当中才有。小乘的觉悟的心拿过来一比较，差距马上就出来了。所以最圆满的就是菩萨的菩提心。

我们要生起的、要学的、或者要进入遍智或者成佛



的第一个法就是菩提心。那么菩提心到底是什么样的，这个方面我们要搞清楚。大恩上师经常讲，有些人从十几岁就开始学《现观庄严论》，辩论菩提心的体相、分类，到了几十岁还在辩，从来没有修过。这样肯定是不对的。用这些辩论的时间去修早就修成了。一直分析菩提心的体相，当然是有利益，但一直这样分析不做肯定是不行的。分析这些干什么？不外乎就是让自己修，或让自己更好地掌握菩提心的修法，对菩提心的方方面面了然于胸了，在修的时候才没有遗漏，这时生起来的菩提心才是圆满的。

相反，如果一点都不学菩提心的体相、分类，只是空有热情而没有方法，或者方法不对，那么修的时候可能挂一漏万，没办法修得很圆满。所以最好的态度是什么呢？就是一边学一边修。学完之后知道了菩提心是怎么回事的时候，就应该去观修了。

比如按照《密宗实修法》当中修菩提心的引导文，或者按照《大圆满前行》，先修四无量心再修自他平等、自他相换。按这些方法一边学一边修，内心就会慢慢被菩提心的修法所转变，自私自利的心就会变成菩提心。

如果你的心变成菩提心了，遍智的一个条件你就具备了。如果你修的很纯净，就会进入大乘的小资粮道，就会变成一个入道的修行者。如果只学不修，是非常可惜的。这么好的一个珍宝菩提心放在你的相续当中，完全就像一个点金剂一样、像净水如意宝一样、像澄清宝珠一样，会把你非常浑浊的这颗心的水，一刹那变得干干净净。这么好的宝贝，只是在鉴赏、分析，而不用，非常可惜。



现在所有关于菩提心的修法，就要通过打坐的方式去修持。首先修舍无量心，再修慈无量心、悲无量心，按这个次第慢慢修上去，或者修自他平等，自他相换。这些窍诀非常珍贵。很多珍贵的修法，有可能是因为我们福报不够的缘故，没有发现它应有的价值，没有给予足够的重视。

好像如意宝一样（当然现在我们也不容易得到），得到如意宝的人也得懂怎么使用。首先要斋戒沐浴，然后要把场地打扫干净，要把如意宝放在很高的幢上面，有时候是一个很高的竿子上面，要把它供得很高很高，然后去祈祷它，它才会发挥作用。如果没有这样，它就发挥不了作用。同样，这么珍贵的东西，如果我们没发现它的珍贵，也就不愿意去实际操作了。

“佛于多劫深思维，见此觉心最饶益”，这个可不是随便讲的。佛于多劫深深地思维，最后发现这个觉心——菩提心是最饶益的。佛陀他老人家刚开始入道的时候，就开始修这个了，最后把菩提心逐渐修纯熟了。所以我们应该高度重视菩提心的修法，非常非常的关键。因为只有通过菩提心的引导，菩提心的摄持，我们才能够入道，才能够真实的变成一个菩萨。不变成菩萨就成不了佛，怎么样变成菩萨呢？就是要让自己生起菩提心。怎么样生起呢？就是要去修。修之前要了解，了解差不多了，就可以慢慢用了。也许还有欠缺，但要养成观修菩提心的习气。暂且不说现在是否马上能修得动，或者有没有感应，但是要养成观修的习惯——喜欢观修，喜欢打坐。我们也不用傻坐着或者观别的东西，要观就要观利益很大的——菩提心的修法、四加行、空



性的修法。这些对我们的心非常有用。虽然刚开始修的时候不一定马上就能相应，但是一定要养成观修的习惯。因为心只要养成了观修的习惯，持续去做，它不可能不改变，不可能不生起。

所以“发心为利他”，这个真实的发心是什么呢？就是利他，求正等菩提。这两个条件中，利他放前面也不是随便的。是不是就是为了颂词的词句排列方便，这样顺口一点，押韵呢？有些时候翻译会考虑到押韵的问题，但有些时候把它放前面一定是有它的次第。所以在发菩提心的时候，利他心是最主要的。首先要培养利他心，利他心培养起来之后，在这个基础上去追求成佛的心。有没有人先发起成佛的心，然后逐渐了知利他的重要性？也有。因为众生的根基不一样，有时候我们该走的弯路还是要走，走完之后最后发现：我这样求菩提有欠缺，什么欠缺呢？如果不以利他作为前提，我这个菩提心可能多多少少相应于自私自利，不符合于真实菩提心的精神，然后会自动调整。

但是不管刚开始就正确了，还是刚开始没太正确，都有一个原则：不能离开对佛法的串习闻思。如果离开了，可能很难有改正的机会了。只要没有离开对佛法的学习，智慧是持续增上的，今年没有学到的东西可能在明年会学到，今年没有领悟到的东西可能明年会领悟到。前提就是不能够中断学习，应该有一个持续性，只有在不断持续当中，才可以不断增上新智慧。如果中断了，以前的智慧因为中断的缘故慢慢就消失了，新智慧也不可能无因无缘生起来。

所以修行佛法无论如何要融入到我们的生命当中，



把佛法当成我们整个生命当中最主要的。不是把它当成一种业余爱好，不是把它当成一种奢侈品，不是把它当成什么副业。要把佛法当成我们整个生命的一环，别的工作生活是为它服务的，把它当成核心。以它为核心之后，即便工作、生活，也没离开它的主线。只有这样的态度和方法，就像学佛之前很自然地追求财富等这些好东西一样，对佛法、觉悟的追求，利他的追求也会变得非常自然。当我们变得很自然的时候，对照经论，一条一条都符合了，所以慢慢地我们要把佛法当成我们的生命。

当然当成我们的生命有很多方法，首先心上面把它当成最主要的东西，行为上面我们再看实际情况而定。因为在欲界没工作，不生活肯定不行。但是这个主次核心是什么？定位没定好可能会有偏差。只有通过这样的训练，才可以生起很清净的利他心，不知不觉中就入道了。

我们的心投入菩提心的净水珠之后，这个菩提心只要慢慢在我们相续当中生起来，浑浊、自私自利的思想不知不觉就会改变。这就是相应实相的法的力量。最究竟来讲我们自己本具觉悟的心，再加上佛陀开出的药方（佛陀给我们的方法）的的确确可以改变我们的心。所以持续性的投入、持续性的观修很重要。这样持续性的观修，闻思也不能中断，不断的闻思让观修的状态延续下去，作为一个补充。这是非常非常关键的。如果长期串习，菩提心一定可以生起来。

修持菩提心最好的身份就是暇满人身。我们现在的这个人身是修菩提心最好的。千万不要想以后修菩



提心，以后变成什么身份不好说。虽然在佛经中讲天人也可以生起菩提心，龙也可以生起菩提心，乃至地狱有情、饿鬼、旁生，都可以生起菩提心。“可以”，只是从某个层面来讲是可以生，但是最好的条件仍然是南瞻部洲的人身，我们现在这个人身是所有的菩提心所依当中最好的所依。

现在正是最好的时候，千万不要耽搁、耽误。理论上堕恶趣的有情还可能修菩提心，你可以搬几个大教证来，搬几个大案例，有是有，但在目前相对来讲最容易生起菩提心的时候我们都错过了，何况是身心感受大痛苦的时候。那个时候想要生起一个想要修法的心，谈何容易！当我们平时身体健康，身体没有病，心也很清晰的时候，我们尚且不想修行，或者很难修行。当我们生病重感冒，痛得很厉害的时候，有几个人能想得起来去修行，去观修？非常难的！因为身体疼痛的时候，心智会乱，想不起，或者虽想得起来，但也没办法持续，它的力量太弱。

所以现在是最好的时候，不要再等到以后。明年修不如今年修，下个月修不如这个月修，明天修不如今天修，等一会儿修不如现在开始修。只要有这样的思想，永远都不迟。但如果今天推明天，永远也开始不了。一般都是这样的，比如定一个大计划明年开始，基本上开始不了的。因为想法会变，今天晚上做决定，早上起来就变掉了。所以现在想到了要马上开始，无论如何做个好缘起，把第一步先迈出去，然后慢慢按计划去做，这个是最关键的事情。如果我们现在开始修的话，到明年都已经修了三百多天了，已经串习很久了，何必等到明



年呢。如果想等一等，几年一晃就过去了，什么都没做。还不如现在就开始，几年之后，一直在做、一直在精进地努力，这个对我们来说非常重要。

暇满人身就是指我们现在的人身，不是在别人身上，不是离我们很遥远的下一世的暇满人身，现在我们就已经有了。现在有了之后，我们就要用这个暇满人身做最有利益的事情。最有利益的事情就是用这个暇满人身来修菩提心，修大乘的窍诀、关要，这个特别特别重要。所以不能拖时间，除了必须要做的事情外，别的事情可以往后延，修行的事情不能往后延。因为这个人身是很宝贵的，如果能够善巧使用它，可以发挥巨大的价值。还有人身也是无常的，不知哪天无常就到来了。众生最喜欢的习惯就是拖，最舒服的就是拖，这样不知不觉就临终了，那个时候后悔也没有用。最好的就是现在，了知这个必要性之后，就开始修行。先从前行开始，然后修菩提心的正行，逐渐加深力量。这相当关键。

心所依是善心，必须要在善心的基础上修菩提心。恶心离菩提心的差距太远了。不管是慈心、悲心，还是信心，这些都属于善心，在善心的所依上面开始修持菩提心。《入行论》讲，身所依是暇满人身，心所依就是善心。这个我们都有了，暇满人身也有了，善心多多少少我们也有，对三宝有信心，对众生有大悲心，这个大悲心是打引号的，但悲心还是有的。在这些善心的基础上我们就可以开始（修菩提心）了。虽然可能很难很难，但第一步要迈出去才行，第一步永远不迈出，成功不了。路虽然很远，像山那么高，你每天都在摇头叹气，还不如开始一步步走。只要把第一步迈出去了，后面不管怎



么样，都会慢慢接近目标的。最害怕的就是天天哀叹自己的业障重，天天哀叹自己福报不够，就是不动，那就不行。菩提心这么好，我们要开始修，这个珍宝总有一天就会归我所有。首先这个菩提心，就像我们在博物馆里看，说这个宝贝好，然后慢慢地宝贝变成自己的了，把这宝贝装到自己的包包里了。现在这个菩提心是在法本里，我们说菩萨的菩提心那么好，佛的菩提心那么好，离我们很远。但如果现在我们开始修，这个珍贵的菩提心总有一天会变成自己的，变成我的珍宝，不是别人的珍宝，不是佛的珍宝，不是菩萨的珍宝，是我自己的珍宝。所以这个必须要修，因缘一具足之后就会生起来！

辛二、对应佛经

彼彼如经中，略广门宣说。

为什么对应佛经？因为《现观庄严论》就是《般若经》的总纲要。

一方面说明弥勒菩萨讲的是有根据的，《宝积经》、《华严经》等大乘经典中讲了很多关于菩提心的教授。因为是《般若经》的纲要，这个不是臆造的，是有根据的。

大恩上师讲，弥勒菩萨作为十地菩萨，他是佛的补处，他的智慧已经到了十地，很快要成佛了。按照一般共同大乘的思想，释迦牟尼佛从兜率天下来到印度投生的时候，其实是以十地菩萨的身份下来的。有些地方说所有的佛是依靠善知识而成就，但我们看释迦牟尼佛在印度好像没有什么善知识告诉他修行，其实他已



经不需要的，十地菩萨相续当中的智慧已经特别圆满了，他不是个初学者，不会降生之后没人引导就迷失了，不知自己是谁了，他其实早已成了圣者，所有修行的方法其实完全懂。还有作为一个十地菩萨的身份，如果要得到佛的指点，在他的境界当中随时随地可以现前，一到十地的菩萨，随时都可以在报身佛面前听法。这方面都是不需要操心。只不过从某些角度来讲，觉得释迦牟尼佛在印度投生，没有遇到一个佛教善知识。依止两位老师还是外道的，教他修无所有定和非想非非想定，好像没看到告诉他修行佛法的，他凭什么成就的？其实他本身的身份已经是十地了。弥勒菩萨以后降生也是一样的，他已经修行臻于圆满了，他会在金刚座示现成佛。

所以这里讲不是弥勒菩萨自己讲的。但即使是弥勒菩萨自己讲的，也会符合真实的实相，也不会有错误。上师讲为了说明有依据，因为有很多人分别念。对我们来讲弥勒菩萨是十地，对有些人不一定有信心，所以弥勒菩萨说“彼彼如经中”——经典当中其实有讲，有些怀疑就遣除掉了，也愿意按照这样的教授去实践。

另一方面，我们给后代的人不管讲什么或者写什么，应该有些依据，尤其是佛教当中一些讲解或者造论，应该有些教证的依据，这个观点是从什么地方来的？作为佛弟子，我们自己的一些智慧、一些观点应该符合于正量，这个正量就是佛经或者公认的大德论典。在佛法当中，给后面的人讲法或造论的时候，没有很鼓励说：你们要写一个什么标新立异的论题。如果是世间的论文，有可能说：你这个论文要写个标新立异的，和以前



不一样的，独自发明或者发现的观点。佛法没有这样子，讲一个观点要符合于正量——某个佛经、密续、或者公认的论典。

对后代人来讲，不单是讲法或造论，修行也需要一个来源，就是正量。修行的方法来至于佛经当中，或者论典当中，或者这个修行的仪轨是这个大德所造，是按照这个次第修下来的，不加自己的东西，不加自己的分别念。

很多时候我们就是因为我们的分别念在轮回当中流转，如果凭自己的分别念可以解脱的话，我们早就解脱了。所以修行不要再加很多东西，以佛菩萨的智慧帮助我们修行已经够了。

因此修行也应该有个依据。这个修行是用什么引导文、什么仪轨，或者修菩提心是用《心性休息》、《前行》、或者《广论》的修法。不管怎么样应该有一个真正智慧的引导，通过这样的方式修，不会偏差错误。否则的话，张三想一个他的修法，李四想一个他的修法，最后就会导致不知道哪个是纯正的佛法。再加上自己这样盲修瞎炼的话，也没办法获得真实地效应。因为我们对于修行，没有什么经验。我们有的经验都是世间经验，世间经验没有能帮助我们解脱的。世间经验能够帮助我们在世间法上会比较顺利一点。对于修行解脱道来讲，我们在学校学到的知识，在茶馆里听到的消息，或者在报纸上看到的東西没什么用，因为他们都没有经验，怎么会对修行有作用呢？所以真正对我们修行有帮助的，就是这些佛经、论典。所以对修行来讲接收信息的来源要么从佛经中去接收，要么从论典中去接



收，要么从上师的教言中去接收，要么从祖师大德的窍诀中去接收。这些对我们的解脱是有利益的，其他的信息对于我们没有什么利益的。

“彼彼如经中”，有两个“彼”，有些注释解释，第一个彼是第一个条件，为利他。第二个彼是求正等菩提。通过大悲心去缘众生，通过智慧去缘佛果，这是第一个彼、第二个彼两个法相。

“如经中”，这两个在大乘经典当中，“略广门”，有的以略的方式讲，有的以广的方式讲。在《般若经》当中也有这些安立。求正等菩提，在上师的讲记，还有很多注释当中也有引用佛经：“舍利子，大菩萨以不住之方式安住对境，不缘所施、施者、受者之故以全无所施之方式修行布施波罗蜜多……”，这是求菩提。还有利众生也都是有的，在《金刚经》当中也有这方面的教授，不管是非有想，非无想……，都以阿耨多罗三藐三菩提，让他们获得觉悟，菩萨应该如何教住，怎么样发起阿耨多罗三藐三菩提心。但是《金刚经》真正来讲，不像《现观庄严论》能够一一对应上，《般若八千颂》基本上从头到尾都对得上，《般若摄颂》也可以对的上，但《金刚经》可能不是这么完备的。

其实除了“发心为利他，求正等菩提”之外，后面的每一个颂词和《般若经》当中都有直接对应的关系。但是后面就不讲了，这里做个例子就行了，因为只有这里说“彼彼如经中”。“略广门宣说”的“门”是通过略和广的方式来进行宣讲。要么通过略的方式讲，要么通过广的方式讲，经典当中对这个也有安立。这个就相当于做个例子，后面都可以这样的对应。所以后面的一些



论师们也专门造对应的论典，把经和论对照，这个颂词对应经典当中哪一大段。这相当于《现观庄严论》就像它的科判，整个纲要。通过《现观庄严论》完全可以读懂《般若经》的事例，非常清楚。当然，前提是我们首先得懂《现观庄严论》。我们要先把《现观庄严论》学懂，学懂以后再以《现观庄严论》的智慧，引导我们再趣入《般若经》，这样对《般若经》当中的意趣就非常清楚了。因为它不是随便一个人造的，是十地菩萨——弥勒菩萨造的。弥勒菩萨造的《般若经》的纲要、科判，是相当可靠的。不是一个人想当然造出来的引导，那可能是分别念的一个引导。

像这样通过教证安立的方式对应佛经。后面每个都有对应，但是不一一讲了。

前面法相已经讲完了。法相一个是“为利他”，一个是“求正等菩提”，我们自己的菩提心当中也应该有这两个成分。而且我们要通过修行，通过集资净障、祈祷上师三宝，或者通过观修让这两个条件圆满，让它真正有力量，一定要致力于修利他心。

怎样修利他的心呢？一方面通过方方面面打压我爱执，一方面观修利益众生的方法。一定要把利他心修出来，利他心一旦修出来，我爱执就会减弱。还有一个就是要了知佛果，求正等菩提，到底什么是菩提？我们所求的菩提到底是怎么回事？如果我们不懂菩提，我们所求的菩提也不会是真实的。所以要让我们懂所得到的菩提到底是怎么一回事，要让这个菩提心变成很真实的菩提心，首先要懂菩提，那么菩提到底是什么？具有什么样的功德？我们就要去学。后面讲法身的时



候，也有一些有关菩提的内容。还有《宝性论》当中讲如来藏的功德、佛的事业、功德、佛菩提，这方面都讲了。

把这些方方面面都学完之后就懂了：我们要求的佛果就是这样的，具有这么多的利益，具有这么多的功德，完完全全没有一点障碍，一切智慧圆满的功德，这些是我要得到的！我要求的是这种菩提，而不是很简单的菩提。我要求菩提，脑海里马上蹦出来一个释迦牟尼佛在金刚座上打坐的样子，这就是菩提吗？这是一个影像。他在金刚座上坐着代表什么呢？他的思想是什么？我们是不知道的。我们难道是这样求吗？这是不行的。当然这个也算是一种，但是还不够，必须要把所求的菩提细化，一定要细化！细化之后，我们对于所得到的菩提，还有佛陀所安住的是什麼菩提，就会有一个真实的认知。这样认知之后，我们在回向菩提的时候，心心念念就会那么的真实。没有很虚的感觉。回向的菩提果都是很虚的，到底什么是菩提呢？脑海里没有什么概念，最多浮现一个释迦牟尼佛打坐的样子，菩提好像就是一个佛像的样子。这只是一个很小的表示，真正的菩提表示的功德非常非常多。比如如所有智、尽所有智，还有清净所有障垢，全部都包含了。

所以我们该学的都要去学，虽然《大藏经》浩如烟海，没办法通过短短一生完全精通，但是该知道的还是要知道。《随念三宝经》里面的随念佛经，佛有什么功德？《宝性论》讲的佛功德是怎么回事？这里面所讲的佛是怎么回事？这个必须要了解。只有了解了，你这种求菩提的心才是真实的，只有了解了，你所求的这个菩



提就是这种真实的菩提，不是假的菩提、概念的菩提。还有所利益的众生，通过了解之后，你的这些方方面面才是真实的。从这方面来讲，都要很认真的去对待。虽然所有的经论都学不可能，但是需要用的，最主要的那些，该花时间的一定要花。

如果以后大恩上师讲《宝性论》，应该好好学，因为这里面讲了很多，不单单是怎么样具有佛性，还有佛性现前之后关于佛的功德、事业等等方方面面，学完之后自然而然就很清楚，就会生起信心。对已经成佛的生起信心，对我们将来的佛果也生起信心，还有对于所有正在跟我们作对的，刚强难化的这些众生生起信心，他们也具有圆满功德，完全可以度化。这些利益非常非常大，学完之后对于一个修行者的综合素质的形成是非常有必要的。

庚二、以比喻广说事相

通过比喻的方式广说菩提心的事相，具体地宣讲菩提心是怎么安立。《现观庄严论》中有两个颂词，还有在我们刚学过的《大乘经庄严论》的第五品发心品当中，也有一模一样的颂词。大恩上师在讲记当中讲，《心性休息大车疏》中无垢光尊者也略说了这二十二种比喻，《三戒论》当中也有略说，还有格鲁派的《文殊五字真言念诵文》当中也有，翻译的不一样，他们每天以课诵的方式，念诵这二十二种菩提心。很多地方都引用这二十二种菩提心，当然它的出处是佛经，然后归纳成二十二种来安立宣讲的。

如地金月火，藏宝源大海，



金刚山药友，如意宝日歌，
王库及大路，车乘与泉水，
雅声河流云，分二十二种。

二十二种菩提心的对应是从不同阶段的菩提心生起的时候，它的事相来安立的。事相是真实菩提心的具体体现，体现在什么状态呢？用二十二种来体现的。它有两种观点。一种观点是从大乘小资粮道开始一直到成佛，整个五道都包括了。还有一种观点是从大乘小资粮道到十地末尾，包括了四道，无学道没有包含。二种观点都有。对我们来讲，不需要去分到底哪个是真的，哪个是假的，哪个是最真实的观念，哪个是有过失的。这二种观点都可以安立，一直安立到佛地也行，或者安立到十地末尾也可以，二种观念各有各的根据。我们学习的时候，了解有这样的观点就可以了。

二十二种是，地、黄金、月亮、火，藏（宝藏）、宝源、大海、金刚、山、药、友（亲友）、如意宝、日（太阳）、歌声、王（国王）、库（仓库）、大路、车乘（马车）、泉水、雅声、河流和云。二十二种就是每一个阶段，通过比喻表示一种菩提心。

菩提心有心所的助伴。按照无垢光尊者的观点，菩提心中心王、心所都有。因为心王、心所是不可分离的，在有心王的时候肯定有心所。比如欲乐的助伴、意乐的助伴、增上清净意乐、或者加行的助伴、布施的助伴等等。通过助伴来安立菩提心的体性，或者通过助伴来生起这样一种菩提心，这些都属于助伴。地、金、月、火等是比喻，比如小资粮道的菩提心的助伴是什么呢？欲



乐，通过欲乐作为助伴，它的本体就是小资粮道菩提心的本体，比喻就是地。

下面我们来学习一下。这些可能很多道友都学过，但是我们在分析、听闻的时候，在我们的相续当中都会种下和大乘菩提心有关的种种善妙习气。种下的不是其他的习气，如果在两个小时里听一些流行歌曲，也可以种下一些习气，只是一些世俗的习气。如果在这两个小时当中去做一些别的事情，又会种下其他的习气。但是我们在这个过程当中，去分析、听闻有关菩提心的教授、般若波罗蜜多的教授，这在相续当中就不间断的种下很多大乘的习气。每个习气是一个种子，它一旦成熟对我们从轮回中出离，或者对大乘道的稳固，有很大的帮助。所以在修行的过程当中，一般来讲罪业的习气，贪嗔痴等的习气，应该越种越少为好。然后解脱道的习气、大乘的习气，这些方面应该多多益善，种的越多越好。因为在种这些好的习气的过程当中，不好的习气就停止了，就不会连续不断地往相续里面走。然后这些善妙的习气一旦成熟的时候，也会把我们的相续引导趋向于解脱。而不好的习气、恶劣的习气、庸俗的习气，或者经常熏习小乘的自我解脱，这些如果熏习得多，对我们修大乘道的究竟解脱是有障碍的。所以要经常的学习大乘论典，比如《现观庄严论》，或者现在大恩上师正在讲的《大乘经庄严论》，还有《妙法莲花经》，这些其实都属于大乘妙法和究竟实相，和成就佛果有关。我们经常学习这些大乘论典，经常闻、思、修行都很善妙。

第一个讲到“如地”，这个是小资粮道。因为这个



是菩提心，所以不是小乘的小资粮道，而是大乘的小资粮道。这是趣入成佛的第一步，入道的第一步，真正入道了，就是大乘小资粮道。大乘小资粮道的标准是生起一个真实无造作的菩提心。生起怎么样真实无造作的菩提心呢？真正地为了利益一切众生，对所有众生我的确没有分别，不管是怨敌也好，还是中等人也好，还是亲人也好，还是地狱有情等等，的的确确我都愿意他们获得解脱，都愿意利益他们，为了利益他们我的确要发誓成佛的。如果有了这个总的目标，还会不会退转，会不会生起自私自利的心，你都不管，只要你坚定下来了，只要你的的确确真实地为了利益众生想要成佛，如果这个目标确定下来了，就算是一种菩提心，的的确确是菩提心。这里面没有说没有杂质，有可能我们在不注意的时候还会生烦恼，可能还是会生起自私自利的心，但是只要一生起这个菩提心，缘菩提心的时候，它的本身就是清净的。而且当我生起那些自私自利的心时，我马上认识到这个不对，然后马上去调整，这也算真的菩提心生起来的一种条件。

一般来讲大乘小资粮道的菩提心不是那么严格。如果太严格，很多人就没办法进来，入不了。小资粮道中不一定要有一定不退失等标准，没生起，或者生烦恼的时候不包括在内。当生起菩提心的时候，的的确确这个菩提心本身真实具有两个条件，一个是利他，一个是求菩提，这个总的目标确定下来了，就算是有菩提心。所以生起菩提心是大乘小资粮道。进入大乘小资粮道之后，大乘五道的第一步就开始有了。在这基础上，让小资粮道生起的菩提心再再地加深加固，让它变清净，



让它不断地增上，让它相应于加行，让它相应布施、持戒、安忍等等，通过这些助伴让这个菩提心越来越清净，越来越稳固，乃至最后真实地成熟，变成佛果的状态。

所以第一个讲了小资粮道的发心。为什么叫“欲乐为助伴”？因为自己生起菩提心之后，真实地想利他，的的确确想利他，的的确确想要为了利他发誓成佛，生起了这种欲乐的时候就相当于欲乐助伴的菩提心。它的比喻就像大地一样，只要有了地就有了别的功德增长的基础，这个地方是做为一个基础，所有后面的二十一种菩提心都是以最初的如地一样的菩提心的基础上慢慢增上的。如果没有这个，后面就没办法有，所以这时候的菩提心就像大地一样。这就是大乘小资粮道的菩提心。

第二个是如金，这个菩提心是意乐助伴相应。意乐助伴相应的菩提心是中资粮道的菩提心。资粮道分为小资粮道、中资粮道和大资粮道。中资粮道菩提心叫做意乐助伴。意乐助伴是在前面欲乐的基础上，进一步更加增上第一种菩提心。这个菩提心通过不断的修行，相对来讲比较清净的。比喻就像黄金一样，经过锤炼的黄金很清净。所以中资粮道的菩提心也是很清净的。如果我们以中资粮标准来看中资粮的菩提心如金子一样清净，那么可以反推，小资粮道的菩提心是不是完全没有杂质？不是，它的标准不是那么高、没办法让我们企及。中资粮道的菩提心像黄金一样，很干净的状态。但是不是不会退失呢？也不是。它的菩提心在这个状态下，已经很干净了，已经被锤炼过了，像很清净的黄金一样，但还不是不会退失。虽然遇到违缘不会很快退失，但退



失的可能性还是有的，只不过它的意乐状态像黄金一样很清净。

第三个是增上清净意乐助伴的。这个是进一步了，是大资粮道了。大资粮道的菩提心是增上清净意乐的菩提心。在中资粮道的基础上更加的增上，它的名称就叫增上清净意乐的菩提心。

它的比喻如月，有些地方讲这个月是新月。新月是初二、初三的月亮，小小的一条线一样的月牙，很细很细。但是只要有了这个新月，从这个新月开始，随着时间的推移，它会逐渐逐渐地圆满。初二、初三的月亮到初四初五初六，然后到初十、十五之间，这个新月会越来越圆满。增上意乐的菩提心就像新月一样。后面很多的信心、悲心等等的功德都会以新月为基础像上玄月一样逐渐逐渐地增胜、圆满。但是它本身不是满月，它本身的状态是新月。但是新月有一个逐渐增上圆满的过程，因为它是上玄月，无可阻挡的，谁也阻挡不了。当然这个新月是我们从地上看到的，不是从月亮本身是圆满的，只不过被挡住了的角度来讲的。反正从我们的视觉来看，新月到满月之间不会停滞，只要时间一天天过去，它就会一天天圆满。所以增上清净意乐大资粮道的菩提心也一样，是逐渐逐渐圆满的。

它也是一个增上的过程，对我们来讲，也是次第的，不是让我们一下子就生起一个很圆满的境界，它也是这样逐渐逐渐的从地开始，从黄金，从新月，慢慢修行上去，菩提心逐渐逐渐地增上。所以第一给我们信心和勇气，第二个也告诉我们不要太冒进，两方面的意思都有。对于太沮丧的人，告诉他们这样慢慢可以逐步修上



去；对于想一步登天太急躁的人，告诉他们还是需要一步步来，菩提心是次第增上的。这两种极端心态通过学习之后都可以逐渐有所调整。

第四种是如火一样的菩提心。这个是加行道。加行道没有分，本来加行道有四个，暖、顶、忍、世第一法位，但是在助伴当中比喻的就一个：如火。把整个加行道用一个比喻对照了。为什么如火呢？有些地方讲资粮道还是以闻思为主，加行道以修行为主，修行就是加行的意思。从加行道开始，加行道助伴，开始真实地修很深的禅定，把空性修得非常好。所以暖、顶、忍、世第一法位是从资粮道到登地之间的殊胜的加行。

这四个殊胜的加行就像火一样，第一火有热量，同样感受到菩提心非常有力量，修道的能力开始逐渐生起，功德开始逐渐生起；第二火可以焚烧掉很多的柴，火可以把木柴烧尽，像猛火一样。同样比较粗大的障碍在加行道就可以压制了，一方面可以压制，一方面比较粗大的障碍在加行道四位中可以消尽，让它们没有力量，可以压制住一些粗分的障碍。这样的菩提心就开始逐渐逐渐地趋向于不退失的状态了，涅槃的功德开始生起来了。到忍位的时候，不堕恶趣的功德开始显发了；到世第一法位的时候，菩提心已经很接近于圣地，在凡夫位当中是最圆满最顶端的菩提心，但是这个时候还是属于凡夫位，还没到圣者位。这个方面就像火一样的菩提心。

从下面开始对应菩萨地。从一地到十地之间都有对应。首先是初地菩萨，现证初地，因为过了加行道世第一法位就登圣地了。登圣地首先是施舍助伴的发心，



犹如宝藏。初地菩萨在出定位的时候，他的布施度已经达到清净。所以这个时候他的发心是和布施助伴相应的菩提心。初地菩萨的发心，一方面现证法界；第二个方面相应布施。他的布施度很增胜，他的菩提心也是以施舍为助伴的。初地菩萨的菩提心犹如宝藏，这个宝藏通过布施来讲，因为是经常性的，所以他的布施度非常清净。一方面源源不断的宝藏可以不断地赐予众生财富。另一方面，越布施财富越多，从这个侧面来讲也犹如宝藏一样。从自利的角度来讲，可以通过布施不断地累积更多的福德；从利他的角度来讲，满足众生的愿望，不管是财物、法、无畏布施等等，都可以通过布施来满足，就像宝藏可以满足众生的心愿。

二地菩萨的菩提心是和持戒为助伴的一种菩提心。二地菩萨出定位后，他的戒律度增胜。所有持戒度的违品全部已经没有了。（初地菩萨的时候是所有布施的违品都没有了。）所以出定位的时候，他的戒律达到最圆满，乃至在梦中也不会犯戒，也不会有十不善业等情况的发生。一般初地菩萨获得无漏戒，但是他的违品还没有完全消除。到二地的时候，他所有的违品已经消除了，到彼岸了，已经很清净了。所以不单单是在白天的时候，即便是在梦中也完全不会犯戒律。这就是二地菩萨。二地菩萨的菩提心犹如宝源。宝源相当于大宝山，珍宝的源泉，黄金矿、钻石矿等等取之不尽的宝源，源源不断地可以涌现珍宝。所以从菩萨持戒的菩提心当中，所有的功德源源不断地出现。二地菩萨因为持戒度增胜的缘故，他也会成为一切功德源源不断出现的状态。这是二地菩萨的菩提心。



三地菩萨的菩提心犹如大海一样。这是与安忍助伴的一种菩提心。三地菩萨出定位的时候，安忍度达到究竟了，所有安忍的违品都已经完全消除了，没有一点违品。他完全不受任何因缘的扰乱，他的安忍已经到彼岸了。这个时候他的菩提心就好像大海一样。

麦彭仁波切在《大乘经庄严论》注释中讲，大海当中有些很大的鱼在海里面跳来跳去，还有一些船在大海里面航行，不管螺旋桨怎样搅动大海对整个大海来讲不会有什么影响。虽然可以翻起几朵浪花，但是对大海本身来讲，不会受到什么大的干扰。所以这个方面来讲，三地菩萨的安忍就像大海一样，不会受到一些因缘所扰乱。三地菩萨的安忍就像大海对于船和鱼的搅动一样根本不会计较，对他来讲太小的一件事情了。

对我们来讲很大的事情，但是在三地菩萨看来，这个完全不是可以生嗔心或者不高兴的原因，对他来讲完全微不足道。所以三地菩萨的安忍已经到彼岸了，因为通过长时间的安忍，他到三地的時候，所有的违品已经消除了，所有嗔恨的种子已经没有了。没有任何事情能够动摇他的心，他不会生起一丝一毫的嗔恨心、不高兴的心。

当然初地菩萨难道会吗？初地菩萨、二地菩萨也不会有粗重的烦恼，但是他的违品没有彻底清净，像三地菩萨那样违品彻底清净的状态是没有的，所以三地菩萨是安忍增胜。虽然对他来讲布施度、持戒度也是圆满的，但是最不共的就是安忍，安忍度已经清净了。初地菩萨、二地菩萨难道还会发脾气吗？发火是不会的，但是他的违品还没彻底清净。如果和三地菩萨比的话，



三地菩萨所有安忍的违品全都没有了，完完全全清清净净的，所以三地菩萨安忍清净就像大海一样的菩提心。

对于我们来讲，要认认真真了解菩萨的功德。虽然我们离三地菩萨的境界还很远，但是三地菩萨他也是像我们这样的有情凡夫逐渐修上去的，所以我们了解三地菩萨的修行对我们有好处，有什么好处呢？就是我们要学安忍，无论如何要学安忍，想方设法让自己不要动怒、不要生起嗔恨心，尽量把自己的心胸扩大，忍受苦行、痛苦、别人的捣乱。以前因为我们心胸狭窄，我执太重的缘故，很多事情非常喜欢斤斤计较，但是现在我们学习佛法过程当中，尽量包容、尽量把自己的心量放大，不要再那么容易地受到别人的干扰。如果受到干扰，因为有了这样的观念的缘故，很快也会恢复平静，这个就是我们现在可以随学的。当然真正要像三地菩萨那种功德，二地菩萨也做不到，对于我们来讲还是有点远，但是不管怎么样，这个是需要做的，可以作为我们随学的地方。

第四地菩萨的菩提心犹如金刚一样。四地菩萨出定位是精进度增胜。精进度增胜是对善法的欢喜、意乐非常坚固，完全没有退转，时时刻刻都对正法有欢喜心，就像金刚一样坚不可摧，任何懈怠的违品都没有办法动摇四地菩萨的精进，完全没有丝毫的违品，他的精进犹如金刚，非常非常的稳固，这就是四地菩萨。

五地菩萨的菩提心犹如山王一样。五地菩萨在出定位增上清净的是静虑度（禅定度），他的禅定度是在出定位就完全增胜了，所有关于禅定的违品都没有了。



五地菩萨叫难胜地，所有的魔、障碍、违品没办法胜过五地菩萨。五地菩萨通过自力完全可以胜伏所有的魔障。所以五地菩萨静虑的增胜犹如山王。当然其他的功德也是圆满的，但是他不共的功德就是静虑增胜。就像山王一样，须弥山王非常的稳固，一般的风没办法影响它，动摇它的心。他的静虑度就像须弥山王一样非常非常的稳固。这就是五地菩萨增胜的功德。有些地方讲，尤其是在五地菩萨的时候，甚至连眷属的邪行也没办法让他动摇，也是难胜的。一般来讲很多菩萨在修学或者度化众生的时候，显现上别的违缘都容易忍受，但最难忍受的是眷属的邪行，眷属刚强难化，他们的邪行难以忍受，如果眷属的邪行过度，菩萨善知识们要不然就不讲法了，要不然就入灭了。但是有些注释讲五地菩萨（难胜地）不共的地方是，即便遇到眷属很严重的邪行，也动摇不了他。从这个侧面来讲，他是很增胜的，犹如山王一样。

下面讲六地菩萨的菩提心是智慧助伴，犹如妙药一样。如果有个妙药能对治世间林林总总的病的话，那么这个妙药就是药王。这个药王不管是什么病，只要是能看到的、闻到的、摸到的、尝到的，所有的病都可以遣除。这就是妙药，不是一般的感冒药。这个妙药药王非常殊胜。六地菩萨出定位的时候智慧度增胜。所有的障垢该断的一定可以断除。众生的烦恼障、所知障犹如病一样，六地菩萨的智慧很增胜，他的智慧完全可以帮助众生遣除二障的疾病。还有些地方讲，六地菩萨出定位的时候非常通达缘起，为什么很通达缘起呢？因为他慧度增胜，慧度增胜对缘起才会通达，如果慧度不增



胜，很难通达缘起性。这是他增胜的地方。

以上是六度讲完了，后面还有第七、第八、第九、第十等四地（四度）。方便度、愿度、力度、智度其实是第六度的不同的侧面，或者从慧度衍生出来的，后面的四度的本体是慧度的本体。也就是后面的四度都是在慧度的基础上展开的不同的反体，是加强版的慧度，都没有离开慧度的自性。

第七地菩萨的发心是善巧方便的助伴。有些地方讲善巧方便是回向，因为菩萨的回向是善巧方便。有人说我们也可以回向，但我们的回向有很多违品，七地菩萨没有，他的回向力量特别大，他可以通过这个善巧方便让很小的善根通过他的回向马上变得很大很大，这个是一种善巧方便。还有一种善巧方便就是四摄。对于有情，有时通过布施来度化，有时通过爱语来度化等等。通过四摄的善巧方便可以利益有情。善巧方便如亲友一样。亲友的自性是什么呢？亲友的自性就是利益自己，比如在我们的概念当中，亲友就是利益我们的，或者我们作为别人的亲友，我们应该给别人提供利益的，这个就是亲朋好友。不管是亲人还是朋友都是一个依靠处，都是可以提供利益和帮助的。七地菩萨的菩提心如亲友一样的，而且菩萨的友叫做不请之友，不去邀请他，他也会帮助你的一种朋友。菩萨作为友伴帮助众生，他有很多很多的善巧方便，所以叫如友一样的菩提心。

下面讲八地菩萨。八地菩萨在出定位的时候是愿度增胜，他的愿已经增胜了。从八地菩萨开始，在出定位时无分别智慧基本上就获得自在了。就是因为他无分别智慧获得自在的缘故，从这开始所有的修行全部



都是无勤作。前面还有相执、勤作，到八地开始所有都是不勤作。他即便不勤作，不动摇的同时也会成佛。所以从八地开始无分别智慧自在的缘故，开始无勤作。

而且在这个时候八地菩萨会获得最清晰的授记，基本上方方面面因素都定了，所以佛陀会给八地菩萨做最清楚的授记。而且在八地菩萨的时候，已经获得上品的无生法忍，和他的无分别智慧有关系。出定位的时候，无分别智慧获得自在，很多无勤作的功德从八地开始就有了，三清净地都是这样的。这个时候愿助伴的菩提心如摩尼宝，摩尼宝就是无勤作。只要你把摩尼宝放在胜幢之上对它做祈祷，都会成就一切世间的所愿，它能任运的承办，没分别心。虽然八地菩萨的出定无分别和入定无分别还有一点点区别，但是已经很接近了。不管怎么样，他在出定位的时候以前的有勤作都没有了，获得一种无分别智慧的自在。

这时他的愿度增胜，为什么愿度增胜呢？因为他具有这样的功德：第一、无分别智慧自在了；第二、他是清净地；第三、有时候叫一行道；无勤作，他有很多很多功德的缘故，所以那个时候八地菩萨一发愿马上成熟。我们不是，我们发愿可能要等若干世，最快也要下一世。

马上成熟，我们都不敢想，很难实现。为什么这样呢？因为我们自己有太多太多的违品、障碍，发愿就成熟的功德连七地以下都做不到，八地的时候才可以，八地的时候无分别智慧自在、无勤作的缘故，所以愿度增胜。他也叫做异熟地，异熟发心也是从这开始的。他发愿很容易成熟，一发愿就承办了。有些地方讲初地菩萨



真实发起普贤行愿，到八地开始收获了，愿逐渐开始成熟了。我们现在念《普贤行愿品》发的愿和初地菩萨不一样，初地菩萨是真实发起来的，然后八地的时候愿开始慢慢成熟了。

第九地相应的是力助伴，因为九地菩萨出定位时是力度增胜。力度的意思是所有的违品都没有了。消除违品叫做力，就像五根五力当中的五力，到了加行道的时候前两位是五根，后两位是五力，为什么叫五力呢？因为五根以前有违品，现在没有了。九地也是这样的，所有的障碍违品都会遣除，所以力波罗蜜多是从这个侧面讲的。此处是讲他利益众生的能力没有违品、障碍。所以力助伴的发心就像日轮一样。太阳可以让庄稼成熟，因为是火的自性，火的自性就是成熟，所以如果有太阳，庄稼都会成熟。九地菩萨就像太阳一样，可以无勤作成熟无量无边的众生。菩萨位的功德越往上走能成熟有情的力量越大。

十地出定位的时候是智般罗蜜多究竟。智般罗蜜多究竟是与智助伴相应的发心，犹如歌声一样的发心。为什么像歌声一样呢？因为世间人听到歌声的时候都很喜悦，十地菩萨也可以通过宣讲正法的方式，让众生生起无比的欢喜心。而且有些地方讲十地菩萨也可以像佛一样显现十二相成道，他有这个能力，基本上能让众生得到满足或者能够成熟。他很靠近佛地了。

第六度是智慧度，第十度是智度，那么慧度和智度有什么差别呢？有些地方讲第六度的慧度主要是胜义智慧，主要是相应于空性的智慧多一些；第十地的智慧是世俗智，世俗的智慧。为什么世俗智在后面呢？因为胜



义的智慧是空性，空性一般来讲不会变化的，所以相对来讲比较容易现前的。但是世俗智就不是这样子，世俗智要了解世俗显现的方方面面，需要更强大的智力才能够知道。比如遍智、一切智，是遍知一切的。

为什么十地叫智增胜呢？因为他过了之后就到遍智了，他了知一切所知法的因果的方方面面，这属于世俗的显现，他的智度增胜说明他的力量很强大。他虽然没到遍智，但是他的智度增胜，有这个基础，到佛地就成遍智。如果用中观的理论来推理，空性对我们来讲是完全可以通达的。但是如果你要用推理去推因果就推不了，太细了。所以为什么六地菩萨的慧度是胜义慧，而十地菩萨是世俗智呢？和这个也有关系的。因为缘胜义空性修习，我们都可以通过中观理论去推理，推出一切万法都是空性的，这个对我们来讲不是太难。但是用推理去推因果，这个就不行，佛遮止了。有时候佛陀遮止思维业因果的道理，因为有时候太深了，我们根本没办法，只是大概地通过一些推理来知道因果的关系，真正的要去了知因果的很多微细的，太难了，这个是没有办法的事情。每根头发的因是什么，一个花的因是什么，这个真的非常非常细，阿罗汉都不知道。所以这种世俗智到十地的时候无限接近佛地了，是智度增胜。智度是世俗智，而第六度慧度是胜义慧。我们应该知道这二者之间有这样的差别。

下面的五种也是讲三清净地的发心。再把三清净的一些特点来进行安立一下。八九十三清净地的发心是神通助伴相应的发心，就像国王一样。因为国王的权利很大，只要他下命令就很容易承办，同样三清净地的



菩萨因为神通自在的缘故，他的菩提心是和神通相应的菩提心，他承办什么事情都非常容易。

第二个讲到二资粮的助伴犹如仓库一样的发心。国王的很多宝贝都堆在仓库里面，一应俱全的。三清净地的福德资粮和智慧资粮也像仓库一样应有尽有，满满的，非常的圆满。

第三个，三清净地的菩提心也犹如大路一样，这是和菩提分法相应的菩提心。为什么像大路呢？必须要通过路才能进入大城市，没有路是进不去的。同样要成佛的话，三十七道品（三十七菩提分）也是必须要经过的。所以三十七道品就像大路一样。你要进入大城市，必须要有路，同样你要成佛，必须要三十七道品。如果没有三十七道品，你没有办法成佛。三十七道品在他们相续中是完全通达、完全证悟的状态。

第四个，三清净地的菩提心就像车乘一样的菩提心。就像马车、汽车一样，它是跟方便智慧相应的。马车行驶道路中间，不偏两边。为什么说像车呢？因为它有两个轮子，左边一个、右边一个，它不会倾斜，也不会停滞，也不会倒。所以菩萨相续中有方便、智慧这两个轮子，有了这样方便智慧的大车，他就可以趣入到菩提道当中。

第五个，三清净地就像泉水一样。泉水一样的菩提心是和总持辩才相应的。泉水是源源不断地出水，没有枯竭的时候，同样三清净地的菩萨的总持和辩才也是没有穷尽。他的种种的禅定、总持陀罗尼完全没有穷尽，而且他的辩才没有阻碍，辩才无碍。获得这种殊胜辩才的菩萨，如果他愿意，一个字一个词他可以在好几个劫



一直讲下去，源源不断的辩才还可以涌现出来。以上是讲三清净地。

后面的二十、二十一、二十二这三种是讲佛地的，佛地的前行、正行、后行发心。首先第二十是像雅声一样的发心。这个是以四法印为助伴的，犹如雅声一样。四法印是“诸行无常，有漏皆苦，诸法无我，涅槃寂静”。四法印是通过四法来确定世俗谛和胜义谛的本性。所以这个四法印就好像雅声一样。雅声是指听到这个声音之后众生特别高兴，因为世俗谛的本性已经了知了，胜义谛的本性也了知了，而且知道果是涅槃寂静的，也是特别欢喜，特别高兴的。麦彭仁波切在《大乘经庄严论》中对雅声的解释：比如我们流落在外地他乡，在国外护照不小心丢了，人也走丢了，人生地不熟的，亲人也没有了，困走了，我的钱包也没有了，护照也没有了，啥也没有了，处在特别痛苦的状态，这个时候突然传来一个消息说，你的亲友团到了，你的护照也找到了，钱也带来了，这个声音对我来说就是雅声，是让人很欢喜的一种声音。所以菩萨和佛讲解四法印的时候，对众生来讲就是雅声，他能够知道世俗谛、胜义谛的本性。

然后第二种发心像河流，河流源源不断，并且汇入到整个智慧大海当中成为一味一体。所以佛地的正行阶段是一行道为助伴的菩提心，就像河流一样。这是佛地的正行。

佛地后行的发心像云一样，云当中包含了很多的雨水形成雨云，雨云能够降下雨水滋润万物，让庄稼能够成熟生长等等。佛陀法身助伴的菩提心就像云一样，它可以利益所有的众生。把这个安立在后行。



所以讲记中把后面三种安立成佛地的发心、助伴是没有什么过失的，可以这样安立，因为这些所有的功德在佛相续当中完全以增上圆满的方式存在着，所以把这三个安立为佛地的发心，也有根据，有必要性。

还有一种观点是这三种不能安立为佛地的发心。在大恩上师讲过的《大圆满心性休息》中，全知无垢光尊者他老人家讲，这三种不能安立成佛地的发心。因为把佛地的智慧安立成有前行、正行、后行，尤其安立佛地有后行是不合适的。他的意思是所谓的佛地的发心其实是把十地菩萨安立成佛地，有些地方讲过了第九地就是佛地了，所以后面三个所谓佛地的发心，其实是指十地菩萨的发心。因为《现观庄严论》后面也有过了第九地就是佛地的说法，把第十地叫作佛地的缘故，把它安立成佛地的发心。如果把后面三个安立成十地菩萨要趣入佛智之前的前行、正行、后行就很合适。

所以有这两种观点，我们知道两种观点后也不用去分辨哪个是错误的，哪个是正确的，对我们来讲不必要，反正两种观点都是可以的。《现观庄严论》的辩论有很多，对我们来讲词句上不是那么难懂，这几堂课学的这些并不难懂。但有些时候辩论很多，比如佛地到底有没有发心，到底是佛地还是怎么样，这里面的辩论就太多太多了，藏地《现观庄严论》的讲记动不动就好几百页、上千页，辩论场上的辩论更多。我们知道这些意思，如果有能力有智慧的话也可以辩论，如果没有这些精力，就把《现观庄严论》中的意思到底是怎么讲的，了解不同的讲法对我们来讲暂时就足够了。

今天我们把发心这个问题讲完了。



第六课

《现观庄严论》是抉择佛陀二转法轮意趣的殊胜论典。这部论典是一部窍诀论，属于修行般若波罗蜜多的窍诀。修行或者证悟般若波罗蜜多需要什么样的次第和修法？这些在《现观庄严论》当中讲的非常细致。

《中论》、《入中论》侧重于讲空性，而在每个阶段需要具足什么条件、修持什么法，这些内容在《现观庄严论》当中讲的很细致。如果能够通达《中论》等宣讲空性理论的论典，再通达《现观庄严论》当中修行空性的次第，或者说对这些细化成教言、窍诀的内容也能够学习。我们会对于整个空性，不管是所修的甚深本体，还是世俗当中一步步地具足修法的教授，就会很完备。

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



上缘弥勒菩萨观想、供养、礼拜，而且从弥勒菩萨的智慧来结缘，这是很甚深的因缘。

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

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

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

我们现在讲的是遍智的内容，前面我们已经讲了表示遍智十法当中的第一个发心。从“发心为利他，求正等菩提”的两个体相来讲，这是属于世俗菩提心。因



为一个缘众生，一个缘佛果，所以二者都是有所缘境的。而胜义菩提心有胜义菩提心的体性，如果你要去进一步观察。虽然菩萨心有二种，但是从这二个条件来看，都是属于世俗菩萨心的体性。胜义菩提心的法相是什么？就是远离四边八戏的无分别智，这二个条件当中是看不到的，所以它主要是世俗菩提心。

发心是现前遍智的第一个法，为什么要把它排在第一位？必须要进入大乘道才能成佛。大乘道的界限是什么？就是发菩提心，只有发了菩提心才能进入大乘道。首先要知道发心，然后也要很殷重的去修行。关于发心的很多修法，大恩上师在讲记里讲了，虽然这部论典当中不是很广，但是在其他专门讲解学修菩提心的如《入菩萨行论》、《修心七要》、《心性休息大车疏》、《广论》等等，有很多学修菩提心的教授。了知了发菩提心的重要性，我们也需要把发心的内容通过学习其他论典的方式来掌握。我们知道了名相，大概懂得怎么回事还不够，这只是第一步，接下来我们还要去修，在我们相续当中一定要把菩提心生起来，生起了菩提心，可以进入小资粮道，否则没办法进入资粮道。

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

“教授”就是教言的意思，大恩上师在这节课后面讲，所谓的教授就是教言。怎么样成佛、修行空性的教言，会在这里给我们一步步抉择。“遍智道之分支”，当然就是讲教授。通过三个科判一步一步给我们安立。发完心之后，怎么修持加行？修持遍智道首先就是教授，



后面是道加行的抉择支和种姓，这些分别对应十法当中后面的法。

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

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



必须要依止有现证经验的佛陀的教言修行才可以现证。这方面我们一定要了解。

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

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

庚一、实修法之教授 分二：一、总说；二、别说难以通达之僧宝

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

辛一、总说 分二：一、本体实修法之殊胜教授；二、如是宣说之摄义

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

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

分了三个科判，第一个是“修行本体殊胜方便智慧



之教授”，真正的修行本体是什么？修行的本体就是具有殊胜性的方便和智慧。方便和智慧就是所修行的一切本体，所有的大乘道都不能够离开殊胜的方便和智慧。所谓的方便是大悲心为体性，智慧是空性为体性，通过这两点展开进行安立的修行本体。所有的大乘道都不能偏离这个，如果偏离了方便、智慧，就不是真正的大乘教授，没办法真实地走在大乘道上面。

如果是偏袒一方，只是方便或者智慧也不行。从修行者的某个阶段来讲，这个阶段可能是方便比较多一点，然后慢慢再引发智慧；有些人可能刚开始智慧偏重一点，慢慢再生起方便的大悲。虽然刚开始偏重一方，但是二者到了某一阶段，绝对要双运的。偏袒任何一方都不是真实的正道，殊胜的方便和殊胜的智慧我们现在要有意识的开始培养。有些道友可能喜欢方便的多一点，比如通过悲心摄持世俗谛的修行多一点，这也不要紧。我们在做好当前修行的同时，也要有意识地刻意学修有关智慧方面的教言，然后慢慢地把智慧方面融入修行当中去。有些道友可能偏重于智慧、胜义谛空性等等，在坚持这方面修行的同时，也要有意识地把大悲心等等，自己有所欠缺的法义进行了解，慢慢地串习。以前可能是不懂，通过自己的善根或者前世修行的习气，自动地走上了一个侧重于方便或者智慧之道。有些人没有什么原因，就是喜欢。虽然我们是经由以前的善根开始学习，但是学完之后，我们知道了方便和智慧是缺一不可的，必须通过不断地学修来把方便和智慧两方面的内容补齐，同时修行。

第二个是“修行分支法圆满之教授”，修行的分支



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

癸一、修行本体殊胜方便智慧之教授

修行及…

“及”，主要和后面的“诸谛”是连起来的。真正殊胜方便的教授的颂词就是“修行”。

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

在现空二谛当中，所有的显现都是世俗谛。我们在无患六根面前所呈现出来的叫做正世俗。如果我们的根受到了染污，比如你的眼根出了毛病，看到本来不存在的毛发、二月，把白的看成黄的等等，属于倒世俗。有些人耳根出现幻听，本来没有声音，也没有人骂你，出现了幻听，这也是属于倒世俗所摄。根或者第六识出



了问题之后，癫狂了，然后也是浮现了很多乱七八糟的东西，这些属于倒世俗，实际上是不存在的。

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

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

在很多讲记当中说，如果从相应我们心识的侧面来讲，一定要把二谛安立一个关系，就是一本体异反体。二谛就是一个本体的两个侧面，打个比喻讲，就像一枚硬币的两面一样。什么叫一本体？硬币本身只有一个，它没有两个。异反体就是两个不同的侧面，一个是正面一个是反面。不管是正面还是反面都是同一枚硬币。不管是世俗谛还是胜义谛，只不过是杯子的显现和无自



性，杯子的显现部分是杯子，杯子的无自性部分还是杯子，没有离开杯子之外单独地说，这个空和杯子没有关系。不管是世俗，还是胜义，都是杯子的世俗和胜义。怎么理解呢？前面说了，显现就是世俗，空性就是胜义，杯子的显现部分叫做杯子的世俗谛，杯子的空性部分叫做杯子的胜义谛，就是一个杯子的两个侧面而已。了解之后，我们就不会把世俗谛和胜义谛理解成别别他体或者两个东西，就是一本体异反体。

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

当我们用眼睛看前面的这本书或者杯子的同时，就在眼根缘显现时，我们的意识也可以分析，正在看到的東西就是空的。当我们的意识正在觉得它是空的时候，眼睛看得清清楚楚。二者之间就是这样的。把我们的根的工作协调一下，就能够清楚地知道不是说我看



到的就是真的，一定是实有的。当我们看到的时候，马上就用意识去分析杯子离一多的缘故就是空性的，或者说它是缘起的缘故，本性是空性的。第六意识正在缘它的空性时，它会不会没有？不会没有。为什么不会没有？因为你的眼根不是正在看到它吗？通过意识分析杯子是单空，单空也不存在，当我们的意识正在缘杯子完全离戏的时候，杯子很清楚地浮现在你的眼识面前，这方面不会落入到没有，也不会是实有。这样了解了之后，我们就知道法正在显现的时候，完全可以确定它是无自性的。正在无自性的时候，因为因缘还在，所以它肯定会浮现。我的眼识能够缘的时候，说明所有让它显现的因缘都是具足的。只要因缘具足，你再说它的本性是空性的，因缘具足了就一定会显现。正在显现的时候，你再说显现得如何真切，看得如何清楚，都可以确定正在显现的当下没有丝毫的本体。是不是要把杯子砸了？根本不需要。正在现的时候，用你的第六意识通过正理去分析，完完全全就可以得到，这就是二谛的自性。

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

当它显现的时候，不可能有实有的；当它空的时候，不可能没有显现的，这也是符合莲花生大士给我们的教授“是故见比虚空高，取舍因果较粉细”。一切都是



空性的，证得空性因缘和合的时候，它就会呈现，作用都是有的。从见解上来讲，不会偏堕于常断，不会偏堕于实有和完全没有；从修行上来讲，不会觉得一切都是实实在在的功德，也没有一个实实在在忏罪的本性。就在空性的时候，你该做的都要做，因为它对你的心识，后面的苦乐，都会生起影响，有它作用的缘故，所以这方面我们就了解了。

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

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

对凡夫而言，在我们面前都是世俗谛，实相现相不一致。胜义谛就是佛智，胜义是隐没的，不会现前。当



世俗谛现前的时候，实相是隐没的；当实相现前的时候，世俗谛是隐没的。当佛菩萨的胜义谛现前的时候，世俗谛的客尘是没有的，不会出现。因为二者之间不会同时出现，所以世俗谛显现的时候，胜义谛隐没；胜义谛显现的时候，世俗谛隐没。也就是说现相现前的时候，实相隐没；实相现前的时候，现相隐没。就像我们看到蛇的时候，绳子是隐没的，看不到。如果在你的识面前，看到了蛇，对你而言，这时候它的实相绳子绝对是隐没的状态。在你的眼识面前看到绳子的时候，蛇的相是隐没的，二者就是一个实相和现相的关系。如果是实相现相的关系，就是遮一的他体。二者不是一体的，遮一的他体就是假立的他体。

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

如果从三转法轮或者实相现相二谛来讲，很多时候安立是遮一的他体。我们通达了这些内容，会有助于理解所要学修的胜义谛和世俗谛。当然在本论当中主要是契合于现空二谛的。如果是现空二谛，在我们的识面前可以承许一本体异反体的关系。如果应成派的观点或者究竟离戏的空，那没有什么关系。为什么没关系？因为二者的本体都没有，不可能一有一无，也不可能说



在根本智面前还有世俗谛和胜义谛，如果没有，那就没办法安立关系了。究竟来讲，所谓的二谛关系不存在。暂时来说，一本体异反体，就是很准确的定位。这就是我们所要学修、所知的现空二谛。

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

修空性的时候，也是一样，单单缘空性也不行。只是缘空性，如果你没有悲心摄持，也是不行的。我们在修空性的时候，也要知道空性的当下没有离开大悲心。因为它是一个大乘之道，如果脱离了大悲心去修个空性，不能够成为大乘空性，也不能够成为真实般若的本体，所以不管世俗谛、胜义谛，哪一个修行都是没有办法远离方便和智慧的。必须要方便和智慧双运的方式



来修持，这时就是很殊胜的。

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

如果了解了一本体异反体之后，当我们做布施的时候，知道布施的本性是空的，不会产生实执。哪里有实执？因为它的本性是空性的缘故，本来就没有实有。空性和布施本身没有脱节，不是两个别别的法。不管你怎么做布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧，所有的本性都是没有离开法的本身，一本体就是任何一个法，如果是在不修行的时候，比如杯子、柱子、话筒、花……每个法上面显现部分就是世俗，空性方面是胜义。每一个法都是一本体异反体。不可能有实执，我们相应于它的本性去了知，这个法是显现了，在我的眼识、耳识面前，声音很好听或者不好听，这是赞叹我的声音或者骂我的声音，反正这些都是显现，然后这个声音的本性，不管是赞叹还是责骂，另外一部分就是空性。它传过来，我正在听的时候，它还是空的。当你在听到声音的时候，你没有离开见解，你知道听到的这是世俗，而它的本性是空性的。如果你了解了它的实相，就不会那么执著了。



当你听到赞叹的声音时，就知道它的本性是空的，没有离开声音的本身。当你相应于它的本性时，不会过多的执著。当听到骂我们的时候，也没有离开这个正见。他骂我的声音也是空性的，根本不会产生嗔恨心。当一个菩萨能够把一本体异反体串习得很清楚，粗重的烦恼也就没有理由生起来了。因为相应它的本性时，就不会认为这是实有的本体，所以能够有效地遏制住贪欲、嗔恚、嫉妒等所有烦恼。

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

修任何的法哪一个法不是这样呢？世间的万法都是一样的。显现部分是世俗，空性部分是胜义，而且它是一本体异反体的。了知一本体异反体，对我们的修行很重要。从这开始就慢慢趋入到三轮体空、二谛双运修行的过程了。你可以慢慢去找这种感觉，也可以相应去安住了。在修的时候，我首先把世俗谛这部分的法修得很纯熟，一切的发心或者修行很标准、很纯熟，在我修的同时，有时候缘它的显现部分，比如大悲心和动作是不是标准，有时候缘它的空性部分去修。我们知道空性不是其他东西，就是正在做的法的另外一个侧面，也是属于这个法的一个部分。就像一枚硬币的正面和反面一样，这个法没有离开过。当你正在做这些显现的时候，



它的本性都是空性的，缘它的空性去串习就可以做到。当你正在缘空性的时候，你也知道，这个空不是其他东西，就是正在显现的法的空，这是杯子的空、顶礼的空，不是别的空，它和显现法没有离开过，并不是两个别别他体的法。我们自然而然地就可以去串习，慢慢串得越多之后，就会越来越纯熟。

有些时候我们觉得这些大德为什么喜欢分析这些关系呢？其实分析关系对我们准确的了解世俗谛和胜义谛很有作用，而且了解完之后，让我们去修，也是直接可以起作用。然后我们可以在修的同时，知道它就是一本体异反体，它不是别别的法，只不过是两个侧面而已这个法有两个部分--显现部分和空的部分。或者说一个是现相，一个是实相。

从这方面比较容易了解二谛，否则我们最喜欢、最容易的是把世俗谛和胜义谛分开，分开之后就觉得怎么回事？空就是现，明明什么都没有怎么就是现？已经分开了，当然就没办法理解了。如果我们知道其实它就没有分开，可以说正面就是反面，反面就是正面。为什么正面就是反面？为什么反面是正面？因为它是一个本体的缘故。我们能说正面就是反面吗？从某个侧面来讲，不能说正面就是反面，每个侧面有它自己侧面的体性，但是也不能说完全他体的。我们说世俗就是胜义，显现就是空性，正面就是反面，反面就是正面，这个没问题。如果换个角度，从每个侧面来讲，不能说正面就是反面，世俗谛的体性是显现，胜义谛的体性是空性，从这个侧面来讲不一样，但是从一个本体来讲，可以这样讲，显现就是空性，空性就是显现，正面就是反



面，反面就是正面，这是没有什么问题的。

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

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

世俗谛的修法，不管是出离心、菩提心，一定要达



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

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

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

子一、道所缘之教授

…诸谛。

第二，道的所缘就是“诸谛”。“谛”就是谛实的意思，真实不虚叫谛，诸谛就是所谓的真实不止一个。所谓的诸谛到底有几个？有些地方说二谛，有些地方说四谛，可能还有从其他不同的侧面来分的。

在二转法轮或者大乘当中，有时从世俗谛和胜义谛来统摄一切谛。在整个佛法修行的框架当中，把谛分为四种，就是苦、集、灭、道。这就道所缘。有些大德说，苦谛、集谛和道谛三谛等于世俗谛，灭谛等于胜义谛，也有这样的划分方式。四谛可以归摄为二谛，二谛展开也可以分成四谛，这方面就是开合不同而已。

为什么要讲四谛呢？因为四谛对于所有的修行者



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

我们首先知道整个是苦的自性的缘故，所以我们要出离。如果所谓苦谛当中的苦就像我们平时理解的苦苦、不如意，那么也不需要佛陀给我们讲苦谛的法了。如果全都是苦，我们也修不了法，就像地狱、饿鬼，太苦了也修不了法。如果一直是苦，他们的心也不堪能。苦谛当中，有苦苦、变苦和行苦。整个世间当中，有一部分所谓假相的快乐，容易麻痹我们，让我们觉得轮回当中也不是真正需要迫切出离，除了苦之外，还有快乐。佛陀在讲苦谛的时候，他就把整个流转的有漏的五蕴安立为苦。在安立的时候，不管怎么样，要不然就是行苦，苦因的自性；要不然就是变苦，快乐是变苦的自性；要不然就是说苦苦，痛苦是苦苦的自性，让我们了知整个三界有一些直接是苦，有一些是通过包装之后，会让我们产生一些错觉的痛苦。

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



前面我们在《成量品》当中学过很多关于四谛方面的内容，因为整个佛法都是以四谛作为修行的框架，不管修小乘，还是修大乘显宗、密宗，反正这些法都是针对轮回当中想要解脱的众生安立的。如果只是轮回当中的众生，你不想解脱，四谛对你来讲也没什么用；如果是已经解脱了，当然对我们也没有什么用。第一，流转于轮回当中的众生，第二，是想解脱的人。既然流转在轮回当中，又是想解脱的，众生必须要从流转状态到涅槃状态。总的原则、四谛框架都符合于整个修行佛法的人，所以任何人都要知道苦谛、集谛是怎么回事。了知完了之后，就讲灭谛，其实痛苦可以被灭掉，如果把五蕴流转消灭了，就获得了涅槃，可以获得一种安乐。我们会很关心，到底怎么样才能获得一种寂灭？就讲了道谛。因为苦谛的因是集谛，所以你想要把苦谛灭掉，获得灭谛，必须要断集。怎么样才能断集？必须要用道谛来断，针对集谛的自性，就修它的对治法，叫做道谛。不管任何人，这是轮回的因果，那是涅槃的因果，了知完之后，就可以着手修行。有些时候首先是宣讲苦谛，让我们生起厌离，了知自己的状态，清楚整个轮回的其实是不容乐观的。不像我们想象的那样只要我忍一忍奋斗奋斗，这个苦就可以终结了。当我们走上山头一看，前面还有更多的痛苦，完完全全知道这是一个骗局，并不是拼搏拼搏你的苦就终结了。

我们最后终于发现一个真相，什么真相呢？只要在轮回当中流转没有快乐的时候，有些苦是以前已经受了，现在正在受，以后还会受，整个轮回就是一个苦的自性，没有快乐的时候，这时完完全全就会生起一个



要解脱的意愿。首先知苦，了解我们现在所处的状态不容乐观。不像我们想象的一样，只要挣扎一下、努力一下，以后就会快乐了。

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

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

小乘和大乘的框架一定是一样的，只不过在安立诸谛的时候，大乘要比小乘安立的深广，果也是不相同的。从对于苦谛的认知来讲，小乘所认知的苦谛就是三界轮回，大乘也有一部分是共同的。大乘对苦谛的认知会更深一点。有些时候除了讲苦谛、轮回、分段生死当中的流转之外，还会讲变异生死。变异的生死也是生死，生死其实换一个词就是轮回。分段轮回就是从此段到



彼段，六道当中的一段一段就是分段的生死，这是小乘或者共同乘要出离的，认定苦的范围。

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

这方面没有什么理解不了的。就像当我们在讲苦谛的时候，肯定要比世间的苦要深。世间的苦就是我们现在的头痛、忧郁、不如意，世间人安立为苦，佛法的苦谛要比世间人所认知的苦深广。比如对于行苦、变苦本身都抉择不了。依靠这个标准，我们再来看大乘认定的苦谛，就容易理解了。虽然已经获得解脱，但是你的心识还在刹那生灭，在小乘当中不算是苦谛的范围了。因为已经出三界了。但是在大乘的眼中，只要还有分别心流转和细微的所知障，就是一个苦的自性。大乘的苦谛要比小乘的苦谛要深。集谛这个的因，当然也是跟随苦谛范围的扩展，集谛的范围也在增加。也许在小乘当中不算集谛，在大乘当中就包括了。比如说法我、细微的执著、二取、三轮等等的执著，都是法执，属于大乘意义上的集谛。这些也要断，不断也没办法对治最究竟、深广的苦谛。

如果你把更深更广的集谛认清楚了，它的灭谛当然也就不一样了。佛陀和阿罗汉所现证的灭谛能一样吗？当然不一样。阿罗汉是获得灭谛了，但他们所谓的



灭谛和佛现前的究竟灭谛是不同的。既然这些不一样，道谛也不同了。菩萨和小乘的道谛差距也是很大的。小乘的道谛是在生出离心的基础上，修无我空性、守护戒律。大乘的道谛，在出离心的基础上发广大的菩提心，除了人无我空性之外，还有法无我空性、六度万行，所有的修行都是道谛的范围。大乘四谛的深广度和小乘共同乘的四谛范围是不一样的。虽然框架一样，都是四谛，但是大乘四谛的内容要比小乘深广。

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

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



够让众生获得庸俗安乐的方面也懂，但是他不会给众人讲这些，他只是讲怎么样提升人的精神修养，让这些人获得相对来讲更圆满的快乐，至于庸俗的东西他也会，但是不会去做。同样的道理，佛陀遍知一切，世间当中所谓的科技，很多有关世俗的东西，从遍智来讲全都懂，但是他只是做让众生能够获得解脱的因缘，就是告诉众生最根本的，其他导致众生生贪嗔痴的轮回法，他就有选择性地不讲。

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



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

四谛的“谛”就是真实的意思。我们分析的时候，苦谛真实不虚。一切都是痛苦的，整个都是流转诸蕴，这是真实不虚的。从苦谛的法相，无常、苦、空、无我，这些标准衡量的时候，都是挑不出毛病的。佛陀所讲的苦谛就是这样的。

集谛也是真实不虚。我们说集谛也是真实不虚的吗？集谛不就是虚妄分别念吗？不是说分别念真实不虚，而是说集谛是苦谛的因，而且这个因的的确确就是它的病根。烦恼业惑的的确确就是对应痛苦的，都是真实不虚的痛苦的原因。不会说你的痛苦是这个症状，然后病情不是这个，不会的。所谓的集谛的谛字就是说所有的烦恼和业是产生苦谛的无倒正因，这是不会错误的。找病根的时候，这是绝对正确，这也是谛的意思。

灭谛大家都知道，最终的寂灭状态也是真实不虚的。最后真正可以获得最究竟的解脱。获得最究竟的解脱之后，不会再流转。所有流转的蕴都会消失，不会再流转，这方面是真实不虚的。道谛也是真实不虚的，道



谛就是灭除集谛的所有修法真实不虚。只要你修行，一定可以起作用的。

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

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

子二、道所依之教授

佛陀等三宝

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



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

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

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

我们能够抛弃所依吗？当然不能抛弃，我们对于修道所依要生起信心，一定要相信它。如果你不相信三宝，当然就没有所依了，没有所依，你也修不了，你对



导师、道或者助伴，哪一个有怀疑，没有生起信心，都会导致你在修道过程当中，出现停滞、倒退，乃至整个从道当中退失。我们为什么要发誓不舍弃三宝、皈依三宝？因为这是道的所依的缘故，我们必须对于所修道的所依的三宝自性也要不断地去祈祷或者依止等等。

大恩上师在讲记当中，也是讲了一些有关三宝体性的内容。对我们来讲，能够清楚认知，这是很重要的。我们要皈依三宝，为什么三宝是我们修道的皈依处？因为别的天神、世间人，其他的非道，这些对于我们获证空性、获得究竟解脱没有帮助。为什么我们修道不能依止世间天神？因为世间天神自己都对修道没有经验，他们不知道怎么解脱。虽然世间天神可以做一些我们认为很大的事情或者给我们做一些帮助，但是他对修道这一块是完全陌生的，没办法作为我们修道的导师。皈依一个世间的天神，对于一个致力于解脱的人来讲，没有什么必要。如果是皈依外道的邪法，也只能引导我们在轮回当中流转，没办法引导我们出离轮回。外道的修行者自己的相续当中，对道没有认知，也不可能作为你修道的助伴。

这些一个一个展开的时候，我们就知道了，为什么在戒律、皈依的学处当中有这些要求？其实都和修道的所依有关，只有依止三宝才能解脱；如果你不依止三宝，是没办法解脱的。对于三宝的认知，这里面讲了共同小乘对三宝的认知，比较典型的是他们认为皈依佛陀只是皈依佛陀的智慧，佛陀的身体不是皈依处。按照小乘的观点来讲，佛陀在成佛之前都是凡夫，不仅义成王子是凡夫，就连最后在金刚座成佛之前还是凡夫身



份。他的身体属于有漏的五蕴，不是皈依处，皈依处只是智慧。法宝也是一样的，相续当中的无为法灭谛属于法宝自性。然后是僧宝也是圣者相续当中的智慧，圣者身体和佛陀身体一样，都不是皈依处。大乘是不一样的，佛陀的身心都是皈依处，然后法宝是道灭二谛了，僧宝的凡夫僧和圣者僧都可以作为我们皈依的助伴，主要来讲，圣者僧众才是我们最主要的修行助伴。其他的佛像、文字，还有其他方面的出家人等等，都是属于分支的。主要这些具有功德的三宝，下面引用《宝性论》的观点来介绍一下，这些对我们来讲很重要。如果我们不了解皈依佛陀到底具有什么样的功德利益，佛法僧三宝对我们来讲，只是笼统的概念，皈依了一个概念，真正来讲，并没有真实皈依到具有特殊功德的佛陀本身，没有皈依到真实的法宝，僧宝也没有认清楚，就是不准确。这方面就会导致我们的皈依不究竟圆满、深度广度也不够。

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



在佛宝的六个功德当中，前三和后三的侧重点也不一样，前三侧重于自利，后三侧重于他利。其实前三就是第七，后三就是第八。前面三个自利方面，第一个是无为法，佛陀所证悟的灭谛本身来讲，《宝性论》中的佛宝就是以法身为主，远离生住灭所有有为法的法相。佛陀相续当中具有无为法远离生住灭所有有为法的法相。第二个是任运自成，为什么叫任运自成？如果有分别心，就会有勤作，有勤作就不可能任运。因为佛陀远离了所有的分别、勤作，所以就是任运自成的。他是从远离分别和勤作的侧面来讲任运自成，这是自利，不是他利。第三个是不依他缘，不依靠其他逻辑推理等来证悟。为什么？因为逻辑推理、声音本身属于不究竟的有为法，所以真正佛陀法身的自性是不依靠逻辑推理、声音等来证悟的。从这个侧面来讲，完完全全远离了这些。这是从自利的方面有三种功德。

后面的四、五、六主要是利他的方面，平时我们也很熟悉，这就是佛陀的智、悲、力。第一个智慧。佛陀的智慧分为两种，一个是如所有智，一个是尽所有智，对一切万法都通达的缘故，在利他的时候，因为有如所有智，尽所有智的缘故，可以做圆满的利。因为有如所有智和尽所有智，所以才能在利他的时候，没有一个遗漏、错误的。像现在的凡夫人，或者菩萨，没有圆满的智慧，所有的教言会不会非常地准确？不会非常正确，因为他有很多不知道的，还有遗漏看不到的。我们可能觉得有些人好像无所不知，其实他的思想、眼根还是有局限性。菩萨的智慧到了初地，可以见到这个范围当中的法，超越他的智慧之外，很多东西根本没有现前，所



以肯定会在调化众生的时候，方便善巧会有遗漏。为什么在讲利他的时候强调如所有智、尽所有智？只有智慧圆满了，在利他的时候，才没有遗漏，能够作最正确的选择。遍知一切，他才能知道捷径、或者调伏众生最行之有效的办法。

第二个悲心。对于没有证悟的众生，通过悲心源源不断地给众生宣讲取舍之道和证悟的法。前面讲了，如果智慧不圆满，利他方面也没办法圆满。如果只有智慧没有悲心，虽然全部都懂，但是不愿意给你讲，可能也没办法作圆满利他。既有智慧，悲心也是圆满的。悲心圆满不用说了，从刚开始就训练了，他的智慧其实刚入道就开始训练了。入大乘小资粮道的时候，无伪的菩提心开始生起了，从那开始他就有了无伪的菩提心，然后不断地训练。智慧为什么要从小资粮道开始？有些地方讲了，小资粮道除了生起菩提心之外，还要修四念住。大乘的四念住就是身、受、心、法都是空性的，从那开始训练智慧了。大悲和智慧就是从小资粮道的时候同时开始趣入，逐渐经过了资粮道、加行道、见道、修道，最后达到了无学道，大悲圆满了，智慧也圆满了，智悲圆满了会导致力圆满。

第三个，力圆满。他有能力让无量的众生从一切烦恼障和所知障所有粗大细微的束缚当中得以解脱。他有这个能力，只要智悲圆满，力一定是圆满的。当然智不圆满悲也圆满不了，悲不圆满智也圆满不了，然后智悲不圆满力也没有，智悲圆满了力也有了。这是利他方面的智悲力都圆满了。有些时候赞叹佛陀、上师的时候，通过智悲力圆满来赞叹。如果你的智慧不究竟，看不到



那些众生的根机，也没办法应机施教，还会很多遗漏的地方。悲心不圆满虽然懂但是不一定讲，能力不圆满也没办法引导众生断除烦恼业。这些也是无法强求的，因为他的修行圆满，自利圆满，他利也会跟随圆满，这是从佛陀的自利他利来讲有六种功德。第七第八是归纳或者摄义，就是把前面的第一第二第三归纳成第七自利，把第四第五第六归纳成第八他利，以上就讲到了佛宝。

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

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

为什么以灭谛为究竟皈依处？因为道谛是有学圣者相续当中的智慧，它还会变化，这个变化不是越变越糟，而是越变越好。因为毕竟它是无常的，有动摇，所以不究竟。《宝性论》当中讲得很清楚。在法宝当中，最究竟的皈依处是灭谛，究竟来讲灭谛和法身是一个意思。它是佛相续当中的。如果说道谛都不是究竟皈依



处，经书本身不是属于真实的法宝。我们皈依法宝就是皈依经书吗？当然不是。从这方面讲的时候，所谓的法宝就是这样安立的。

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

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

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

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

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

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



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

下面四五六属于道谛功德。第四个是清净，远离烦恼障叫清净。因为在道谛当中，烦恼障该远离的已经远离了或者正在逐渐远离，所以它叫做清净，而烦恼障是不净的，没有烦恼障就叫清净。

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

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



障碍，叫做所知障。

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

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

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

我们了知了道谛或者真正的法宝，为什么说皈依法离欲尊？离欲尊，远离一切不清净，让他们最极清净。灭谛的功德、道谛的功德，这就是我们所皈依的法的自性。这么清净、圆满的终极真理，我们当然要皈依了。

如果有人说，不皈依三宝我们能不能解脱？你不皈依正道怎么解脱？烦恼障、所知障不远离、三毒不对



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

第七个是离果。离果是远离所有离贪之法的灭谛功德。就是远离了一切障碍之后，所现前的究竟果，叫做离果。这是归纳一、二、三，叫灭谛。第八个是离因。离因就是作为能够远离的法本身道谛的功德。一个是果、一个是因，分得很清楚，一个是从离果的侧面安立的灭谛，一个是从离因的侧面安立的道谛。我们如果要对四谛，也容易理解。灭谛就是果，道谛就是因。什么因？就是获得灭谛的因。灭谛是已经远离了贪等法的状态，而道谛是完全能够离的法，我们当然要依止灭谛和道谛，这就是法宝的功德。

大恩上师经常讲，学习佛法要学一些比较深广的法，我们学比较深比较广的法，对整个修行道才会理解得很深。如果只是表面或者大概讲一下，我们相续当中的很多的疑惑也遣除不了，而且内心当中也生不起非常深广的智慧。对修道本身来讲也是一种违缘障碍。因为知的太少，导致你入手也没办法入得太深。如果把这个道理了知得很深，比如皈依三宝，我们以前所理解的供养三宝的自性到底是什么？和这个地方所讲的皈依三宝肯定是不一样的。有些时候大德们刚开始讲皈



依三宝，会不会讲得这么细致？或者像《宝性论》一样了义？可能也不会。因为刚刚学习的人，给他讲这些也听不懂，所以只有用那些最浅显的方式给初学者讲解三宝的自性。随着我们学习逐渐的深入，就可以慢慢从了义、深广的侧面来了解皈依的自性，最后不管是佛宝、法宝的本性，都是在每个众生相续当中本自具足的。因为在我们的本性当中本自具足，所以有些地方也叫自性三宝。

自性三宝和已经现前的三宝是不一样的。现在我们讲的是已经现前功德的三宝，要作为我们修道的所依，一定是已经现前的，而不是我们相续当中本具的功德部分。本具的功德部分有的时候可以作为种姓来安立。每个众生都有种姓，不管学不学佛都有种姓，但是对我们能否修行来讲，种姓从某些方面讲起不到作用。一个杀猪的人，他正在杀猪的时候，也具备自性住种姓，但是对他放下屠刀、修行正道来讲有什么作用？暂时来讲没有起到作用。但是已经现前的三宝功德来讲，那就有用。如果他已经真正地皈依三宝了，对他的修行就起作用了。所以从所依方面来讲，一个是最深层次、原始的基础，一个是已经苏醒修道种姓的基础。这个地方的三宝是我们已经苏醒修道种姓的时候，它作为我们的所依。而自性住种姓作为我们的所依，是从最原始、最根本的基础来讲的。

下面讲僧宝自性。僧宝有凡夫僧宝，凡夫僧宝主要是指四个比丘等以上的僧团。如果是一个凡夫的出家人，不能叫僧宝，只能叫出家人。僧团可以叫僧宝，四个以上的具有清净戒律的出家修行者，可以叫僧宝。它



是一个团队的力量，而不是一个人的力量。我们去供养的时候，一个一个看，好像这个人生不起信心、那个人也生不起信心，但是缘僧团就会生起信心了。凡夫一定是僧团才能够叫僧宝。如果是圣者，一个都是僧宝。不需要四个以上，只要一个具有功德的圣僧，就叫僧宝。因为一个人相续当中具有这些功德，他就是圣僧了，所以可以叫僧宝了。凡夫人不行，一个人不能叫僧宝。有些人觉得自己是出家人，是僧宝。不严格、泛泛来讲似乎也可以，真正严格来讲，如果是一个凡夫的出家人，不能叫僧宝，就是一个出家人而已。真正的僧宝要不然就是僧团，要不然就是圣僧。

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

第一个是知如所有；第二是知尽所有；第三是内智明处。

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

为什么这地方讲知如所有？就是为了拣别如所有智。因为真实的如所有智，只有佛陀才安立的。《宝性论》讲记当中也说，圣僧有如所有智，但那是部分的如所有智，而佛陀的如所有智是圆满的如所有智。这地方



的知如所有（是以知如所有来做简别，因为他虽然也可以知，但只是知道一部分），但是不是如所有智？也可以说是如所有智，为了拣别佛的如所有智的缘故，所以这地方叫知如所有。

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

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

我们在凡夫的时候，看面前的这本书、这朵花，从上面接收的信息非常有限，当你入定之后，安住在很寂静的状态，从这本书和这朵花里面能够发现的信息就多得多了。如果你获得了圣道，已经安住在无分别智当中，在出定之后，你从书和花当中所发现的信息就更多了，了知尽所有法越来越多越来越细，尽所有法的信息就源源不断地了解了。如果你对一切万法的本性彻底地证悟了，对这本书有关的所有信息全部了解，智慧就



达到无碍的状态了。如所有智和尽所有智就是这样的。佛陀既有如所有智圆满，也有尽所有智圆满。因为佛陀对法界完全现前，所以对于所有的显现法全部无误的了知。这就是佛陀的如所有、尽所有两种智慧，在菩萨相续当中这两种智慧也是部分具有的。

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

以上一二三是属于证分，四五六是属于断分，应该断除的部分。

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

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

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

第七个是针对一、二、三的归纳，归纳成智功德，就是证分圆满。该证悟的部分都已经获得了，叫证分圆满。四、五、六归纳成第八，就是断分圆满，这些都是



属于三宝功德。了知了三宝功德之后，我们再修皈依的时候就会更加地清楚，信心也会更加地圆满。以前没有学习过很深的三宝自性时，可能浮现了很多的怀疑、邪见，学完之后就没有了。对于坚固我们的信心，获得加持有非常大的帮助。

子三、道助伴之教授 分二：一、除违缘之助伴；二、成顺缘之助伴

丑一、除违缘之助伴

不耽著不疲，周遍摄持道。

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

刚刚入道的违缘就是同恶懒惰。同恶懒惰是什么？所谓的同恶懒惰，在学《入行论·精进品》当中也讲过。此处同恶懒惰，是经常做一些和修行、利益众生没有关系的，比如耽著世间法。上师也举了例子，就像耽著世间的电视电影、小说等等，叫做同恶懒惰。看起来很勤奋，其实是懒惰。因为这些和自己的解脱、度化众生都没有关系，叫做同恶懒惰。

第一，同恶懒惰的对治就是不耽著。不耽著什么？对世间法的喜好不耽著。怎么才能不耽著？知道这些没有意义，观察到这些都是轮回的因，以前轮回的时间已经那么长了，什么都没有得到，而且还在不断痛苦当



中，如果不修行解脱，还会继续地造下一世痛苦的因。因此没有什么可耽著的，了知之后就不耽著了。或者说通过了知它的过患，发起了更大的志向：我是发菩提心的人，要利益众生，就会不耽著了。或者相应于空性，本性空的缘故，有什么可耽著的呢？

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

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

第三，自轻凌懒惰的对治就是受持正道。什么叫自轻凌？自轻凌就是自卑，觉得自己这个做不到，那个也做不到，叫做自轻凌懒惰。觉得这个我怎么可以做到呢？



上师说要念一百万、一千万文殊心咒，我可能做不到。或者说要闻思、修行，好像都做不到，让出来发心也做不到。这就是自轻凌。就是自卑、看不起自己、自己轻视自己的一种心，叫做自轻凌。认为自己什么都做不了，反而就不做了。

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

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

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

前面的违缘遣除了，现在就是成顺缘的助伴。



丑二、成顺缘之助伴

五眼六通德。

五眼和六通的功德，就是修道的顺缘。首先是五眼，第一是肉眼，第二天眼，第三是慧眼，第四是法眼，第五是佛眼。肉眼和天眼后面要讲，肉眼基本上属于资粮道所摄；天眼属于加行道所摄；慧眼和法眼是菩萨道所摄，一到十地菩萨入定、出定；然后佛眼是佛地所摄，是这样分的。

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

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

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

第四，法眼。法眼是出定位、菩萨后得引发的功德。第一种解释，法眼能够辨别所有法的经义、词句，这些一一通达，对万法的种类能够辨别，叫做法眼。除了法



义之外，还有很多显现的法也可以了知，有点像前面讲的尽所有智或者知尽所有法。第二种解释，上师老人家在注释当中讲，法眼可以了知圣者的相续。他心通是了知凡夫的相续，法眼是专门了知圣者相续的。观察的时候，这个是不是圣者，如果是圣者，他的法眼可以了知。这叫做法眼功德，只要是菩萨都有法眼。

第五，佛眼。这是佛陀具有的，所有的如所有智、尽所有智圆满就是佛眼。

然后是六通，即天眼通、天耳通、神境通、宿命通、他心通、漏尽通。

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

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

第三，神境通。就是指神变或者神足通，神足和神境都是一个意思。神足可以飞行，有时候可以一变多、多变一、大变小、小变大，都是属于神境通。

第四，宿命通。就是能够了知自他有情以前种种的事情，对于过去的事情都能了知。

第五，他心通。就是能够了知众生心中所想，有情起心动念能够了解。

第六，漏尽通。前面的五种，虽然凡夫人也可以有，



但是和圣者的一模一样吗？当然不一样。佛陀的五通和世间仙人修禅定得的五通绝对是有差别的，从大的方面来讲是共同的。漏尽通是不共的，漏尽通一定是圣者才有的，因为它是灭掉相续当中所有的烦恼，漏就是烦恼，漏尽就是烦恼灭尽的神通，这种通叫做漏尽通。

这些就是顺缘，菩萨相续当中具有的一些顺缘功德，这些对于修道、对于利他，都有很大的利益。有时佛陀不鼓励凡夫人拥有神通，因为凡夫人相续当中，空性的智慧、大悲心还没有生起来，这些人一旦拥有神通之后没办法驾驭，就可能走入歧途。而对于圣者来讲，就是自他二利的方便。因为神通本身不会成为障碍，他也不会想，现在终于有神通了，可以去随随便便做一些事情了，根本不会为了自己的利益去做一些坏事，更不可能用神通给自己谋利。五眼六通对圣者来讲，具有更加接近于证悟实相自利的作用，利他方面也有作用，所以对于菩萨来讲就是顺缘。

癸三、修行基础道正行之教授

见道并修道。

“见道并修道”属于修行基础道正行，所有的基础修完之后，道的正行，或者说这个基础是什么的基础？见道对于法界实相来讲，了知或者获得见道和修道之后，能够成为一个真实圣道的基础。因为必须要在圣道的基础上才可以逐渐成佛，或者说修行基础，前面的基础修完之后，就获得了真实的圣道功德。

“见道并修道”，首先是“见道”，见道是通过资粮道和加行道的修行，修完之后就进入到见道。所有的资



粮变成了一个无可阻挡的力量，无可阻挡的力量就可以从凡夫地进入到圣地，能够现见实相。因为在修道过程当中，所有获得见道的顺缘越来越多，违缘通过修行遣除的越来越少，此消彼长的形势越来越明显的时候，善功德越来越强劲，违缘障碍越来越少，这种势力无可阻挡，最后一刹那之间，从有分别就可以进入到无分别当中。

这时候一刹那之间就完全的证悟一切万法离戏的真相，所有的分别念就息灭了，然后万法的真如现前，之后不会再有任何形式的退转，这就是主要的正行，修行之后就到了圣地。

“修道”是什么意思？见道的时候不是已经见到了实相了吗？修行就是缘见道的时候所见的实相反复修。因为之前所缘的可能是教义方面的总相修行，但是修道缘的就是自己相续当中已经见到的无分别智作为基础的实相进行修行，所以这就需要反复修。虽然前面也是修，但是为什么不叫修道？只是缘见道所见的去修才叫做修道。修道的过程，一到十地一般来讲要两个无数劫，从一到七地一个无数劫，清净三地一个无数劫，最后圆满到佛地了，这是整个修道。

以上讲完了教授方面的四种意义。

壬二、如是宣说之摄义

“如是宣说之摄义”，就是对前面的十种教授进行归纳。

应知此即是，十教授体性。

应该了知前面所讲的就是十种教授的体性，教授



分了十个内容。上面讲到了十种教授的内容，不管是教授，还是随教授。大恩上师的讲记当中也对于教授和随教授进行了宣讲，初次听闻的教言叫做教授，反复听闻叫做随教授，教授、随教授都是在我们相续当中逐渐可以生起来。然后从听受教授侧面来讲，首先从小资粮道开始真正的成为听受的法器，就是真正能够听教授的法器。这是什么教授？可以帮助我们登地或证悟空性的教授，所以也需要一定法器的标准。

现在我们听的是什么呢？现在我们还是在随顺阶段，还不是真实的教授的体性。什么时候进入了小资粮道了，就有了能够听闻真实教授的资格，然后我们可以开始学修真实教授。现在我们还在预备位当中，如果自己勤奋、认真修行，也许很快就可以到小资粮道，能够具足听闻真实教授的资格。从小资粮道到十地末尾之间，都是从听受者的角度来讲的。从宣讲者角度圆满来讲是佛，然后是菩萨，有些时候已经在资粮道的修行者也可以宣讲教授。这方面是很重要、很殊胜的，也需要不断的修行。

下面的科判是别说难以通达之僧宝，也分了两个方面。第一是真说，第二是摄义。这是下一堂课的内容，为什么要讲呢？有一种必要性。因为按照上师们以前的规矩来讲，在法本的 81 页不能停，我这个法本正好是在 81 页停了，不能停在这儿，所以把下面的科判念一点。不能停 81 页的原因是什么？按照上师们以前的讲法，81 是一个不吉祥的数字，如果停在 81 页上面，不知不觉当中就会出现很多的违缘。以前很多的讲法者他要注意看，到了 81 页就会提前或者退后。



我没办法提前，停在这儿了，只有往后再念一段，我的法本 83 页有个科判，刚才念了，相当于停在 83 页结束了。虽然颂词本身是停在 79 页了，但是讲记是停在了 81 页，这方面有一定的必要性。学院当中有些堪布讲的时候，停在 81 页的时候，下面的道友提醒，堪布今天是 81 页，他会马上再往下面再念几行，就把这个错过去。有些瑜伽士无所谓，81 页就 81 页，对他来讲吉不吉祥，都可以驾驭的。对我们来讲，还是应该注意的。这必定也是一个世俗的缘起，如果能够错过的就错过。我的法本当中刚好是，有些法本不一定是。

今天我们就讲到这个地方。



第七课

《现观庄严论》是如何证悟空性或者成佛的殊胜窍诀论典。因为佛陀宣讲般若般罗蜜多就是为了让众生、弟子们能够如实的证悟一切万法的本性，所以证悟空性和成佛二者之间没有什么差别。有时说证悟空性不等于成佛，其实证悟空性有阶段性的证悟、部分的证悟和圆满的证悟。佛陀对于万法的本性、般若般罗蜜多的证悟已经圆满究竟了，如果是一地以上菩萨对空性是部分证悟。部分证悟是从他自己的有境来讲的，如果从对境的侧面来讲，在初地以上的证悟当中，也是见到了万法的本性，从空性来讲没有什么增上的，但是从能证的境界来讲，从他们相续当中的有境来讲，还是有圆不圆满、深不深广等等的差别。所以究竟来讲，证悟空性和成佛一回事，但是如果所证悟的空性还没有那么圆满，那么可能安立为部分实相的了知。从一至十地之间都有不断的增上。

一地之前加行道的时候，对空性主要是总相的认知，也就是他对空性实相来讲，既不是现量的证悟，也不纯粹是通过了知法本当中的闻思状态，而是通过修行对于空性有了感觉。加行道之前的资粮道对于空性是通过闻思的认知，所以二者有很多的差距。

打个比喻，资粮道对空性的认知类似于看到画上的月亮。虽然画上的月亮大概是一个月亮的样子，但是必定是图画里面的月亮；加行道对空性的认知，相当于水月，如果天上有真月，地上有水器，在水器里面就会



出现月亮的影子，水月要比画上的月亮逼真得多，毕竟是真月的投影，所以加行道对空性的认知既不是画上的，也不是真正天上的月亮，它是介于二者之间的状态；一地以上的菩萨的证悟，就是亲自看到了真月的状态。

我们学习佛法就是认知实相。对于认知的实相，也分了二个阶段。如果把空性作为道的本体，从接触空性的教义开始，比如学习《现观庄严论》或者《般若摄颂》、《中观》等等，从这开始就接触到了道的本体。接触之后听闻、思维，不断的去串习，然后逐渐有了感觉之后，再进一步的修行，集资净障，就可以真正的现证空性。这就是对道的本体的闻思修行。

在此之前，就是对道的分支的一些修行，比如为了让我们值遇道的本体¹⁵。为了让我们能够接受空性实相的殊胜教义，所以在此之前不管是修共同加行，修不共加行，还是修出离心、无常、不净观、寂止、菩提心等等，都是可以作为趋入空性的准备工作。所以我们修道不是处在修道的本体过程中，就是处在修道的分支，也就是预备位过程中。不管是处在哪一种，都一定和究竟的实相相关联。佛陀所宣讲的任何教法都和实相相关联，因为受众的根基不同，有些受众的根基已经成熟了，所以直接给他宣讲空性；有些根基还没有成熟，直接给他讲空性，不但没办法进步，反而有可能退失或者遭受不必要的挫折和违缘。针对这部分的修行者，可能先给他宣讲人天乘、共同乘的一些教言，让他做好准备。一旦他做好准备之后，到达了可能接受的程度，这时就给

¹⁵道的本体就是实相。



他宣讲真实的所修道的核心。

就像世间的人，如果生了病要动手术，在动大手术之前，有些人直接就可以上手术台，他的身体指标达到了可以直接上手术台的标准，直接就做手术了。有些人方方面面的条件可能还不具足，不具足怎么办？就先住院，用各种辅助药，把身体调到可以做手术的条件，然后再让你去做手术，类似于这样的过程。我们到底是哪一种呢？我们有可能以前学习过，直接可以修空性的，也许我们以前没有学习过，就要经过前面的准备工作，自己准备好。或者说虽然学过，但是不圆满，为了让自己更加的圆满，准备更充分的缘故，我们一边在听空性，一边也要学习前面的教法，这样的情况有很多。

般若般罗蜜多空性的所有教义都是为了让我们的认证实相。实相不是在别的地方，就在我们的所见所闻、接触的，或者起心动念的心识本身。从某个角度来讲，就像大恩上师在讲《法华经》的时候，说穷人带着珠宝到处跑，一方面来讲他有价值连城的珠宝，一方面来讲他并不知道。其实众生也是这样的，我们处在实相当中，从来没有离开过实相。虽然本性就是实相，但是我们不知道，没有怀疑过，也没有为了去开发实相去做很多的准备，所以基本上我们是带着实相一直在到处流转，受了很多冤枉的痛苦，本来带着很多财富，还要这么贫穷。

我们本来是具有实相的，每天生活在实相当中，所看到、听闻的，起心动念的，所有的东西没有一个和实相无关，所有东西的本性就是实相，我们看到的杯子、听到的声音、自己的起心动念，每个都没有离开过实相，关键就是能不能够发现，发现之后能不能够去训练。



我们首先通过闻思知道了，我自己的本性，我的五蕴皆空，空性就是实相，杯子是空性的，这就是实相，我们见闻忆触的所有法从来没有离开过实相。如果了知了之后，我们首先承认了，从知见上理解了。

理解完之后，它不会自动现前，怎么办？要训练。当我们看到的时候，就要有意识去训练，这个东西在显现的当下，它的本性是空性的。当我们起心动念时候，不管是好的念头、坏的想法，念头的本性就是空性的。任何事情都是通过这样的训练，训练纯熟之后，这种缘真实义的见解或者执著，就会逐渐明显；缘颠倒错误的执著，就会越来越少。

如果我们缘真实义的执著或者心念占了上风，就会越来越靠近实相。因为很多和实相直接矛盾或者颠倒的东西，在这个过程中就通过我们前期的修行已经清除了，剩下的都是和实相相关的，比如菩提心、空证见。虽然对空性的执著也是执著，但这种执著已经和实相有关联了。有关联之后，剩下的事情都是和实相打交道。有人说“这个也是执著”，这个不要紧，虽然单空，对空性的执著也是执著，但是它已经处在实相的范围当中了，所以只要把剩下的问题进一步处理好就行了，我们知道单空本身也是空性的。如果有了前期正确的认知和训练的过程，最后要对治空执非常容易。如果你没有前期的训练，你的空执就像佛经当中讲的一样，有可能变成一个不可救药的见解。

为什么有时说单空是一个梯阶，有时说单空是一个毒药？如果我们前面在缘空性的所有修行过程当中，都是通过一步步的抉择修行上来之后，已经有了对治



有实法的训练，那么最后不可能卡在单空上面过不去。因为前面大量训练了显现的当下是空性，把单空本身当成一个所破，相对来讲是很容易的。

为什么有时候又说单空会变成毒药一样的不可救药的状态？如果前面对单空的整个过程没有闻思过，也没有真正去训练过，直接缘一切都是空的，是不存在的，就会变成佛经当中讲的，不可救药的状态。

所以这是一个很好的过渡。过渡完之后，已经处在实相范围当中的时候，对于单空的部分进一步修行，就很容易趋入真实的实相。

在很多中观的论典当中，在破有边、实有执著的时候，用了很多篇幅进行观察破斥，但是破无边的时候，基本上一句话或者一个颂词就过去了。为什么呢？就是因为相对容易了。对一般的凡夫人来讲，最大的困扰就是对所见到这些法的执著，就是最容易让众生产生粗大分别念的。如果通过大量的闻思修行，已经能够把粗大的执著破掉，剩余的相对容易得多。在讲抉择或者修行的时候，这部分的教言相对少一点。为什么？因为它相对容易。如果前期的准备，闻思修非常到位和准确，后面的相对来讲，就简单了。

《现观庄严论》也是帮助我们趋入于实相、空性的非常殊胜的窍诀。对于这个怎么修空性、现证空性的窍诀，我们要认真的学习。就像上师们讲的一样，如果从字面上的理解，不是特别难；如果要深入，不是那么容易。因为它是讲菩萨的证悟境界，而我们现在是凡夫人属于实执心很重的状态，所以要在实执状态，真实要去了解佛菩萨的证悟相当困难。不管怎么样，跟随修行者



们智力的差距，如果智慧强盛的人，可能会在这个过程中得到最大的收获；如果智慧差一点的人，也可以得到一些收获。我们随着自己的精进和智力都可以在《现观庄严论》的窍诀宝藏当中，随着自己的能力大小得多得少。我们一定要勤奋，如果勤奋，或多或少都会有所收获；如果不勤奋，可能没办法得到了。

现在我们学的是抉择遍智，对于遍智如何去抉择，怎么表示遍智的分支。前面讲完了发菩提心，然后就是讲教授，前面一些教授的顺缘等等，我们也已经学了，今天要学第二个问题。

辛二、别说难以通达之僧宝 分二：一、真说；二、摄义

前面三宝自性已经学了，其中分别对于僧宝—菩萨相续当中处于怎么样的证悟的状态比较难以通达，所以此处弥勒菩萨把僧宝方面进行了别说，对于难以通达的各式各样不同的菩萨果位的僧宝进行观察而抉择。

壬一、真说分二：一、声闻；二、缘觉。

此处讲僧宝的时候，各大注释讲得很清楚。《现观庄严论》中的颂词所使用的名称，都是使用的声闻或者小乘的僧宝的名称，这个叫做能表的比喻，通过小乘声闻的名称作为能表示的比喻。要表示什么？要表示的就是具有僧宝名称的菩萨。其实要讲的就是菩萨各式各样不同的证悟。大恩上师在注释当中也讲了，大资粮道开始一直到十地末尾所有僧宝的自性。

真实的僧宝一定是圣僧¹⁶。但是前面还有一些也可

¹⁶初地以上。



以划在僧宝范围当中，虽然不一定是真实的僧宝，但是接近于僧宝的状态。这就是通过声闻的名称来表示菩萨的证悟。

对于菩萨有怎么样不同的阶段，有时候我们说到十地的菩萨，或者说加行道、资粮道的菩萨等等。还有一些菩萨可以通过和声闻对应。因为声闻当中也有很多安立僧宝的名称，和这个对应我们就知道小乘和大乘僧宝之间不同的差别。

大小乘都可以有这些名称，但是在名称之下的意义就不一样了。比如小乘有五道，大乘也有五道，都是一样的名称，是一样的吗？不一样，虽然名称一样，但是意义不一样。小乘有四谛，大乘也有四谛，都是一样的吗？也不一样。小乘有涅槃，大乘也有涅槃，这是一样吗？也不一样。虽然名称是一样的，但是它的意义是不相同的。某些大德的注释当中说，大乘的菩萨用小乘僧宝的名称是为了引导小乘修行者趋入大乘，也有这样必要性。对我们来讲也是可以辨别。虽然都是相同的名称，但是在大小乘当中，所表达的意义是不一样的。

全知麦彭仁波切在《中观庄严论释》后面也讲了，当我们看到这些教义的时候，分清楚场合是很重要的。如果不分场合，认为名称一样，意义也都一样，那么就不确定了。这类的名称是放在小乘的教义当中，就必须要按照小乘的教义来解读，这类名称是出现在《般若经》当中讲菩萨的，就要按照菩萨的证悟来解读。这也告诉修行者怎么样辨别的原则。龙树菩萨在《宝鬘论》等当中，也讲了一些在我们学习佛法的时候容易困惑的地方，要分一般和特殊情况，这是一般的说法，那是特殊



的情况，把一般和特殊分清楚，也是一种窍诀。麦彭仁波切告诉我们分场合也是一种窍诀。如果把这些工具掌握好之后，再去看佛经的时候，相对来讲比较容易辨别。至少我们多了一种解读佛经论典的方法。为什么说至少多了一种呢？即便掌握了以后，也不一定能分得清楚，但是至少多了一种能够辨别的方式，对我们来讲也是好的。

这里面有很多的必要性，虽然大乘小乘都是僧宝，但是二者之间的差别还是比较大的。为了让小乘的修行者进一步地趋入于大乘，对他们进行引导或者让他们生起信心，有这样的必要性。

对于大乘的修行者，如果没有比较系统地闻思大小乘的差别，很容易出现分不清楚小乘和大乘差别的情况，可能会觉得大乘的行者也可以去证得阿罗汉，大乘的行者也可以获得一来果等一样的果位，好像觉得没什么差别，其实这里面差别非常大。为了避免大乘的行者去发小乘的心，进入一个歧途、迟缓之道，所以也要辨别。大恩上师讲的《大乘经庄严论》当中，也是让我们辨别大乘的殊胜发心、行为、功德等等全方位地超胜小乘的。我们学的时候就没有必要去羡慕一些就是说小乘的果位、修行。因为有些大乘行者的种姓苏醒的可能还不究竟，所以看到这些的时候容易动心去学习声闻或者小乘的修学之道，对大乘行者来讲算是一种歧途。有这种的必要的缘故，就使用了小乘的名称来宣讲大乘菩萨证悟的境界，这方面我们要了解。

这里面讲了二十种僧众的差别，也是大乘菩萨不同的差别，虽然名称方面是一模一样的，但是这里就是



通过小乘圣者的名称来表示大乘。大恩上师在讲记当中说，从大乘的大资粮道到十地菩萨之间的一些境界可以做表示，所以下面的二十种僧众我们可以理解成大部分是讲圣僧的，有些也没到达那么高的状态，也可能是属于大乘的资粮道、加行道的状态。有些大德专门把二十僧众作为一个专题，造了一部论来讲，所以可想而知里面有各式各样不同的讲法。到底是哪一种呢？有些可能说全部是见道以上的，有些可能不一定。

癸一、声闻分二：一向；二果。

声闻的果位从预流向开始到阿罗汉果之间，真正的果只有四种——一果、二果、三果、四果。还有向，向是不是包括果的范围当中？从严格的意义上来讲，向不能叫果，它是趋向于果才叫向，但是有时也把向当成果，叫做声闻八果、四向四果。趋向于果，马上要得果了，叫向，然后已经获得果了叫果。所以不是很严格的时候，如果把向也算成果，声闻就有八个果。

从预流向开始，预流向已经是见道了。初果¹⁷是不是见道？初果已经不是见道了，真正见道是在前面预流向的时候，预流向已经到了见道，所以预流向已经是圣者了。过了见道之后安立为初果，初果已经是修道位了。这方面有时候我们会混淆，觉得好像初果等于见道，其实初果不等于见道，已经是修道了。讲的时候可能没有分得很清楚，按照小乘的安立，到了预流果的时候，已经属于修道位了。

向和果，向是即将得果，已经趋向于得果了。我们

¹⁷一果。



算不算向？不算向，我们离果还远，不能叫向。很快得果的叫向，已经趋向于果才能叫向。凡夫人资粮道、加行道为什么不能叫向？因为初果的向一定是见道，离初果已经特别近了，向的意思是它的能力没办法阻止了，必定会很快证悟果。

子一、向

哦巴活佛和麦彭仁波切的科判对应的意义不一样，二者之间有不同的差别。因为大恩上师是按照哦巴活佛的科判注释宣讲的，所以我们也是依此进行学习。

诸钝根利根。

所谓的“向”里面安立了两种圣者，在别的注释当中说钝根、利根和后面的信解、见至安立成一类。这里是钝根、利根，还有向的信解、见至是单独来安立的。诸钝根、利根就是讲在向的圣者当中，因为向在声闻当中属于预流向，预流向已经属于圣者了，所以这里的向包括两种圣者。

在安立菩萨的时候，到底是不是圣者不太好讲。按照这里所描绘的境界来讲，有时似乎不能完全算是一地以上的菩萨，一地以上的菩萨控制不了自己的生死，还继续流转的情况可能是没有的。所以按照大恩上师在讲记当中的说法，这里面如果包含了一些大资粮道或者加行道，没有获得见道果位的钝根，那么也有可能出现在这里。

二十僧众当中，第一叫钝根。第二叫利根。是不是直接安立名称的时候就叫钝根？不是。他有单独的名称。所谓的钝根这里讲是随信行者，利根就是随法行者。



在《俱舍论》等小乘教义当中随信行和随法行的术语是一对。随信行是跟随信心而行持的，随法行是跟随法义而行持的。跟随法义而行持相当于智慧多一些，通过智慧对法辨别，然后再去行持。对法辨别之后产生智慧，通过智慧去行持，叫做随法行。随信行中智慧的成分比较少，就是依靠信心，“佛这样讲了，论典当中这样讲了，我就相信”，这是二者的差别。

随信行的根基相对来讲属于比较迟钝，他是钝根。为什么？因为他是随着信心而行的，所以根基就要钝一些，就像我们在学习佛法的过程当中也有这种情况。不管修密宗，还是修净土宗中的有些修行者，要让他讲教义，比如为什么要念佛、会供、修生圆次第、对上师生起像佛一样的信心？他说不出什么，但是就是有信心。比如有些人就一心一意地念阿弥陀佛，就可以往生。让他讲道理，根本讲不出来，他就是随着信心而行持的。

密宗行者中也有一些比较愚笨的人，显现上不懂生圆次第、等净无二见，这些原理一概不懂，但是他就是相信上师、本尊的加持。他通过这样的信心行持，也会证悟。随信行虽然是钝根，但是如果真正有信心去行持，也可以证悟。虽然可以证悟，但是危险性比较大，为什么危险性比较大？很容易退失，退失的机率要比随法行大得多。因为他并不知道为什么我要念佛、修持生圆次第、要把上师当成佛等等，对于这些道理不清楚，根基不牢靠。如果别人给他讲一些似是而非的道理，他就很容易被影响，然后从这个信心当中退失。因为他的危险性或者退失的机率比较大，所以从这个侧面来讲，安立成比较迟钝的根基。



随法行就不一样，随法行虽然也有可能退失，但是退失的机率小得多。如果随法而行，对于为什么要这样念佛，往生的原理，这些方方面面的道理，通过学习之后，了知得很清楚，他相续当中定解非常稳定，不容易被别人似是而非的观念所影响。别人说“你念佛没有用”，或者“修生圆次第、祈祷上师没有用”，因为他学习过，自己有定解，所以也不太容易受到影响。

麦彭仁波切在《定解宝灯论》刚开始也讲过两种信心：一种是对法产生定解，一种是听闻生信。二者犹如道与彼影像一样，一个是真实的道，一个是道的影像，二者之间是不一样的。二者之间的定解，一种是通过听闻生起的定解，一种是通过如理地思维生起的定解。虽然都叫定解，但是二者之间有很大差别的。真实的道和相似的道虽然都叫道，但是一个可以通过这个道到达目的，一个不行。为什么？因为不是真正的道，只是地图上的道，没办法走在地图上到目的地，所以二者之间有很大的差别。对我们来讲，信心肯定是需要的，但是信心需要庄严。如果我们有机会，有能力，可以学修教义，应该尽量用这些法来庄严我们的信心。随法而行的定解很稳定，通过这个产生的信心也不容易退失。以前别人问法王如意宝，如何对三宝、上师生起信心？法王回答说，闻思修，为什么？听闻、思维和修行都是缘经论抉择之后产生智慧，通过智慧生起的信心，这种信心很稳固，不容易退失。

我们要经常性地学习法义，尤其是深入地思维，如果能够掌握大经大论的智慧，相续当中的信心就会又深、又广大，而且很稳固，很难退失，别人很难从负面



去影响他。而且因为是真实通过闻思修的训练而得到的，所以他自己对法的行持，知道怎么做，即便遇到一些违缘，也不容易很快退失掉。严格来说，随信行和随法行，这两个名称安立在什么时候？这两种名称是安立在小乘的见道位的时候。小乘的见道位一预流向，对于钝根的名称叫随信行，对利根叫做随法行。

我们把这个标准降了，如果放在现在还没有真实获得见道之前的修行者身上，大恩上师在讲记中也这样讲了，见道位再往前延伸，在资粮道、加行道的时候，也有钝根、利根的差别。如果再往前，在入资粮道之前，比如我们这些还没有进入小资粮道的修行者当中，也存在着这样的差别。能不能转变？可以转变。随信行也不是一直这样随信行，如果遇到了因缘，还是可以转变的。比如以前我们刚刚学佛法的时候，可能就是一个单纯的信心，不想深入学习，只要我相信佛语、上师讲的就可以了。后来听闻正法之后，慢慢智慧生起来了，定解也慢慢从比较盲目的信任就过渡到有智慧成分的信心了。

严格来讲，随信行和随法行是见道位的两种不同称呼。对应二十种菩萨，第一，随信行者，上师在讲记当中讲了，比如某位菩萨是从人类结生到人类当中，从人而生于人，这位菩萨的根基比较钝，属于随信者。虽然得到了菩萨的果位，但是还是属于随信行者。他是不是圣僧，也不好讲。虽然用了小乘的见道的名称，但是从他的状态来讲，初地以上的菩萨虽然都是见道，有可能也会有一些差距，但是按照下面的状态来看，比如只能从人类结生到人类当中等等，真正来讲，有没有这么



迟钝的初地菩萨也不好讲。

第二，随法行者。从清净的佛刹或者兜率天转生在极乐世界的随法行的菩萨，他们相续当中智慧比较敏锐的缘故，可以随意示现各式各样的身相来度化众生，度化众生的方便比较多。随信行没办法转生各式各样身份或者很多地方，只能转生在人类当中，他的善巧方便是有一定的限制。

子二、果 分二：一、初果；二、胜果

向过了之后就是果，这就是预流向和预流果。“初果”是预流果，“胜果”就是后面的预流胜果或一来胜果、不还胜果等等。

丑一、初果

如果在小乘当中，到了第十六刹那的时候，就已经处于初果了。初果在名词当中叫预流果。为什么叫预流呢？“预”可以说是已经进入、获得的意思。为什么叫“流”？整个无漏道的相续叫流，像河流一样，从这儿开始，源源不断的意思，就是一种相续，连续不断。流的意思就是圣者流，从这之后，就是真实到了圣者行列。前面的向也算，但还没有真实地到果位。虽然前面的预流向已经进入了圣者的向，已经是圣者，但还不是真正地获得果。而预流果就是进入到圣者之流。

信见至…

这是两种，第三“信”叫信解，第四叫“见至”。初果已经是修道位了。信解和见至就是前面的随信行和随法行的延续。见道位的时候，钝根者叫随信行，到了修道位的时候，随信行的名称就变成了信解，即信解



者或者信解的圣者。利根者等于随法行，在见道位的时候，它的名称叫随法行，到了修道位的时候，随法行的名称就换了，叫见至。其实信解和见至就是随信行和随法行的延续。只不过到了修道位的时候，随信行的名称变成了信解，随法行的名称变成了见至。不能再叫随信行、随法行，名字叫信解和见至。

第三，信解者。到了修道的时候，还是有钝根、利根。在《俱舍论》当中有炼根的说法，通过各式各样的专门训练可以把钝根训练成利根，训练之后，从信解变成见至，这是可以的，专门有一项叫炼根。在大乘当中也有炼根，前面是随信行者，后面通过训练可以变成随法行者。通过训练之后，也可以从钝根变成利根，这些都是可以的。从根本身来讲，虽然它也是受以前修行的一些影响，但是影响也不是绝对一成不变，仍然可以变化。通过给它足够的因缘，任何修行者都可以从钝根变成利根。

现在对我们来讲，在学会当中不断地闻思修行，做很多习题、讨论、讲考、笔考，这方面的也是一个炼根的过程。刚开始可能是钝根者，最后通过不断地训练，也会变成一个利根者，或者这一世没有变成利根者，根基很差，很快通达经论可能有点困难，那么这些道友发愿无论如何念一亿文殊心咒，后一世肯定是利根，通过这么多心咒的力量，到了下一世，他的智慧会非常敏锐。通过这一世的训练，也有可能是在修文殊法的过程当中，得到了文殊菩萨的加持，然后（在这一世中）开了智慧。就像文殊语狮子的后文当中，有一位九十九岁的老人一天修文殊就见到了，一天能够背诵五百个颂词。《中



论》只有四百多颂，一天就背完了，第二天又背一个《俱舍论》，第三天再背一个别的。每天都是这样背，也有可能一下子变成利根者。或者你的菩提心很差，通过修行之后菩提心增上，这些方面都有可能。可能在这一世当中，各种因缘和合了，也有可能从钝根变成利根者。如果这一世变不成，通过这一世的精进努力，下一世也会变成一个利根者。

这是信解和见至之间的差别，在修道位的时候，随信行者变成了信解者，随法行者变成了见至。信解比较容易理解，信解主要是通过信心的方式修道。“见至”字面上的意思如何理解？由见而至见的意思，“见至”的“见”字就是智慧的一个异名，它是智慧。为什么说从见至见？就是从预流向的智慧到初果的智慧，不是从信心到信心的延续。前面随法行生起了智慧，然后由预流向的见至到达预流果的见，从预流向的智慧到预流果的智慧，都是由智慧到智慧，叫做见至，就是由见至见的意义。利根者就是见至者。

如果对应大乘，信解者就是讲某些菩萨在修行的时候，比如他在欲界现前了无想定¹⁸，但相续当中不具备善巧方便。什么善巧方便？在其他的注释当中说，不具备阻止生死轮回的方便，所以他生起了无想定，只有趋向长寿天投生，没办法阻止他不投生，然后在长寿天安住很长时间之后，又重新回到欲界来。他比较迟钝，没有善巧方便能够阻止投生。如果从这方面来看的时候，他不一定是个见道初地以上的菩萨。

¹⁸修无想，一切都不执著。



初地以上的菩萨不可能没有办法从无想定中出来，或者没办法控制自己投生的情况，可能不太容易安立。但是也不好说，为什么？因为很多注释当中也没有分别里面是不是有凡夫，有些时候就直接讲菩萨，从圣僧方面讲的。是不是也有一些各别根基很钝的一些菩萨，不具足善巧方便，只有到长寿天投生的情况？也许有，说法也不太一样。有可能只是一个登地之前的状态，有可能是个别的登地菩萨出现的情况。

《俱舍论》里讲，圣者不会入无想定，也不会投生到长寿天当中去，因为他没有把无想定当成一个解脱的因，也没有把长寿天当成一个涅槃的果位，所以圣者会入灭尽定，不会入无想定，这是小乘当中讲的。但是这里说的菩萨修无想定，然后在长寿天投生，最后也会在这里死亡。会不会变成像《俱舍论》里讲的，一些外道修行者把无想定当成根本定，把长寿天当成进涅槃的果位？菩萨不会这样。虽然他是钝根的菩萨，但是不至于钝到那种程度了，把无想定当成是解脱，把长寿天当成是涅槃，最后出定的时候生邪见堕落，这是绝对不可能的事情。虽然名称一样，但他修了菩提心等很多的法义，不会像那种长寿天。虽然根性比较迟钝，度化众生的能力比较差，没有办法从里面出来然后去度化众生，只有安住在这种状态当中很长时间。所以这里讲对他自己的修行本身不会有影响，只不过没办法控制自己不趋向于长寿天。从某个地方讲，处在无想定或者长寿天当中，没有办法直接利益众生。这方面叫做信解者，信解者根基比较迟钝，没办法控制，只能趋向长寿天投生，必须安住了很长时间之后，重新再度结生欲界。



第四，见至者，属于利根的菩萨。利根的菩萨虽然通过修行现前了无想定，但是可以通过自己的善巧方便不会投生到长寿天去，而是转生到别的地方去利益众生。因为他知道长寿天如果去了之后，必须要安住很长时间，没办法利益有情，所以他不会转生的。

他在菩萨位的时候，主要还是通过各式各样的善巧方便来利益众生。如果安住在某种定当中很长时间，就没办法利益有情了，对于众生来讲是一种损失。所以利根者虽然现前了这种能力，但是不会去投生，能够阻止。但钝根者就阻止不了，只有通过这个定投生，安住很长时间，这时候也会损失很多有情的利益。这方面主要是从利他的侧面来讲，信解者和见至者对众生的利益，一个是强得多，一个是差一些，就是这样理解的。

前面我们分析了钝根、随信行和信解者是一条线，利根、随法行和见至是一条线，钝根者可以通过炼根变成利根，因缘是可以受影响的。如果现在有些道友可能对法的理解能力比较强，还要继续地在比较强的能力当中，加以更多的和解脱利益众生有关的因素，不断地去发愿以后利益众生，从这样状态当中逐渐获得自他二利的能力。如果现在我们对法义的理解能力比较弱，也要知道佛法当中有炼根一说。炼根就像一个身体很弱的人要锻炼成身强力壮的人，这个过程可能需要吃一些苦。我们要训练智慧，把钝根训练成一个利根，当然也要吃一些苦，不管是念咒念得舌头打卷，还是在思维法义的时候，想得脑袋疼……。如果你想要去把自己的根训练成一个利根，还是要准备好去接受，也许现在我们正在经历，比如打坐、念咒，在这个过程当中，可



能会有点不适应，觉得痛苦。如果我们可以坚持下去，因缘到了，肯定就会转变。如果我们迫切想要转根，有些苦行是绝对可以接受的。

丑二、胜果 分三：一、预流胜果；二、一来胜果；三、不还胜果

有三种胜果，一个是预流胜果，即预流果当中的胜果。前面是直接讲预流初果，即信解、见至，然后再讲胜果，胜果当中有预流的胜果，还有一来胜果和不还胜果。

如果要把后面的问题讲的比较清楚，就要分析以下欲界断惑的情况。否则我们对家家、一来、不来，可能不容易理解的很清楚。下面我们就分析一下。《俱舍论》中说，欲界、色界、无色界，每个当中都分了九品烦恼要断。

首先我们看欲界要断的九品烦恼，分为上中下，其中每一个又分上中下，上上、上中、上下，中上、中中、中下，下上、下中、下下，共分了九品烦恼。如果把欲界的九品烦恼全部断尽了，就不来欲界了，这是什么果位？不来果。不来果是不来哪里？不来欲界受生了。为什么不来欲界受身？欲界的九品烦恼全部断尽了，就不来欲界受身了。如果九品烦恼中没有断尽，就会在欲界投生。虽然投生欲界，但是如果获得了一些胜果，就不会堕恶趣。为什么不堕恶趣？前面分析过了，在加行道忍位的时候，忍不堕恶趣，那个时候就已经不堕恶趣了。在见道以上的会不会堕恶趣？不会。虽然来欲界，只是来欲界的善趣投生，也只会投生在有佛法的地方，不会投生在没有佛法。比如北俱卢洲虽然也是人道所



摄，但是北俱卢洲是没有佛法的，只有三洲有佛法。在人道投生，他只会投生在三洲当中，天界不确定，虽然很多地方说天界没有佛法，但是圣者也会去天界当中，没有确定哪个天界¹⁹不能去，所以还是会在欲界投生。

初果的时候，欲界的九品修断一品都没断，通过九品的烦恼，最多还会在欲界往返投生七次，术语叫做人天七返。七返不是七次的意思，什么叫一返？就是一次人一次天。七返就是七次人七次天。七次人间七次天界，其实就是十四次。这是有规律的，一次天一次人，初果最多七返就会得阿罗汉果。

为什么要七返？这和他的九品烦恼有关的，我们要讲一下九品烦恼和七返人天的关系。首先上上品的烦恼是最粗猛的烦恼。为什么九品烦恼只导致七返人天？因为和九品烦恼的猛烈程度有关，上上品的烦恼力量是最大的，所以上上品的烦恼可以导致两返。然后上中的烦恼、上下的烦恼和中上的烦恼三种烦恼，一品烦恼一返人天。上上是两返了，上中是一返，上下是一返，中上是一返，已经是七返当中的五返了。剩下中中烦恼、中下烦恼，这两种烦恼导致一返人天，这是六返了。最后是下品的下上、下中、下下，这三品烦恼导致一返人天。这就是九品烦恼导致七返人天。我们先把这个问题理清楚，然后就容易理解了。

为什么叫一来果位？在一来果位之前，在预流果当中要从一品断到五品，当然第五品已经是一来向了。六品烦恼断尽之后，到了一来果。为什么叫一来？来一

¹⁹这里指欲界天。



次就够了。为什么只来一次？相续当中的六品烦恼已经断了，还剩下最后三品了，最后三品是最弱的，最弱的三品就是下上、下中、下下导致一次，所以一来果位九品烦恼断尽了六品，还剩三品，最后这三品力量是最弱的，这三品烦恼导致一次，所以一来果位只来一次就够了，就可以获得涅槃。

一到五都是属于预流果要断的，因为断完第六到了一来，一来果位相续当中只剩下三品。一来到不来之间剩三品，就是七、八、九三品，也就是下上、下中、下下。三品是在一来果位要断的。如果把这三品断完了，就到了不来果位，不会再来欲界了。九品烦恼就是这样安立的。

为什么初果一定是七返？因为相续当中的九品烦恼还没断，所以九品烦恼导致七返，最多七返。为什么是最多？获得了初果之后，是不是数着七返才获得阿罗汉？不一定。有可能在获得了初果之后，进一步精进，他在这一世当中就超越了，直接就获得了果位。释迦牟尼佛的弟子当中，很多都是获得初果之后，再精进，很快就获得阿罗汉了。还需不需要七返？不需要了。下面还要讲现证寂灭，一世当中就现证寂灭了，最迟是七次。有些天人获得了初果之后，回到天界了，后续就没有了，后面是不是又获得了什么果没有讲，这种情况最多还要人天七返。有些人间的富豪、施主，也是在佛前获得了初果之后，再没有消息了。后面是不是得二果、三果没有讲。如果这种情况，有可能后面还要在人天当中来几次。最多不超过七次，有可能是六次、五次、四次、三次、两次，就是看自己的精进情况。



七返人天只是在人间、天界之间安立。

寅一、预流胜果

…家家。

“家家”在预流果当中是比较特殊的。断三品和断四品叫家家。为什么断三和断四，不断五？因为五已经开始冲刺断六了，所以不算在家家当中，条件不够。安立家家是要断三品或者断四品。按照有些说法，通过见道到了修道之后，真正开始断烦恼，会不会只断一品、两品，不断三品，或者只断一品，不断二、三？这不会有。为什么？《俱舍论》当中讲，九品修惑，真正开始断九品烦恼时，刚开始用很大精进去掉第一品烦恼，断完之后他的冲劲很大，断了第一品之后，进一步还要断第二、第三，冲到第三的时候可以停下来。没有安立只断一品、两品、不断三品，肯定是一、二、三一起断。断完之后就停滞一下，然后断第四品。为什么没有第五品？第五品属于一来向。因为一来向过了之后，断了第六品就到了一来果了，所以从这方面讲的时候，断三品和断四品是属于家家。

家家的意思有两种。断三品惑之后，在人天还有三返。前面我们已经数过了。断三品惑，如果断了上上品，他断了两返，因为上品惑是最猛烈的，导致两返人天，所以断了第一品之后，他就断了两返。上中品一断，又是一返了。再断了上下，又是一返。七返当中减了四返，还剩三返。如果断三品惑，还有三返人天；如果断四品惑，再断一品，再把中上这品断了，又减一返，就是两返人天。



在三返人天和两返人天的过程当中，出现了两种情况。一个叫人家家，一个叫天家家。为什么叫人家家、天家家？上师注释当中也讲了，人家家生是在人类中至少投生两次。什么叫至少投生两次？这是属于断四品惑的，断四品惑的就至少在人中投两次。天家家至少在天中投两次。当然还有断三品惑的就投生三次。

什么叫人家家？人家家最后一定是在人间获得阿罗汉果位。人家家是什么情况？我们按照断三品惑来讲，断三品惑会三返人天。如果以人家家来分析，人家家有一个规律，他在断三品惑的时候，一定是在天上，他在欲界天断了三品惑证道。证道之后最后不是还剩下三返吗？这是怎么算的？天界断惑，死了之后投生人，这是第一次投人。投生人再回到天上，一返。再投人，回到天上，二返；第三次再投人，在人间证道，叫人家家。人间证道是证什么道？是证阿罗汉果位获得寂灭。人家家的情况是最初一定是在天界获得断三品惑的果位，他一定是先在天界断三品惑，天界把三品惑断完，死了之后，投生人间；人间死了回到天界，这是一次；天上死了，再投生人间，回到天上，就是两次；第三次是从天上到人间，就在人间证悟阿罗汉。这就是三返，人家家是最后在人间获得涅槃。这种情况一定是最初在天界证悟胜果。

天家家反过来就行了。意思就是最后是在欲界天获得阿罗汉。他在人间最初断了三品惑，人间死了之后，生欲界天，再回到人间，一次；在人间死了，再生天界，又回到人家，二次；再到天界，在天界证悟阿罗汉，三次。天家家是在天界证悟阿罗汉，他去了天界三次。人



家家是在人间三次，因为人家家是最终在人间证阿罗汉，所以最初的证道是在天界，天界死了之后来人间一次，回去；来人间第二次又回去；第三次在人间证悟阿罗汉果。断三品惑是来人间三次。

断四惑的减一次就行了。断四品惑的，只是人天两返。注释当中讲“人家家生是在人类中至少投生两次”，就是这种情况。断四品惑的，在人类中至少投生两次。和前面一样，所谓的人家家，一定是在人间证阿罗汉的。“过后以人的身份获得阿罗汉果位”，如果是在人的身份获得阿罗汉果位，最初断四品惑是在哪里断的？四品惑是在天界断的。天界断完之后，投生人间一次，回到天界，然后再投生人间就可以了，就会在人间证悟阿罗汉了。

天家家就是反过来。断四品惑的天家家最早是在人间断四品惑，死了之后投生天界一次，回到人间，第二次到天界，在天界证阿罗汉。

以上是人家家和天家家。“家家”是什么意思？由家至家。不断从人间作为一个家，再到天界作为一个家，从家到家。结生人再结生天，就像从一个家搬到另外一个家一样，所以叫家家。在《俱舍论》当中也有家家的名称。

这在人间和天界次第的投生，如果从天界往人间投生，是不是一定是南赡部洲？不确定。可能三次或者两次都是南赡部洲，也有可能三个洲当中换，第一次是南赡部洲，第二次是东胜身洲、西牛货洲。北俱卢洲是不去的，前面讲了，那里没佛法。天界的六欲天当中的任何一个天都有可能，不一定是忉利天，欲天是可



以变换的。投三次通过因缘在欲界天当中随意选一个。如果是两返人天也是一样的，就是由家至家。人家家和天家家是预流胜果其中的一个特殊情况。

前面把九品惑和七返的关系理解了之后，再来理解家家。家家只有两种情况，一个是断三品惑，一个断四品惑。断三品惑是三返人天，断四品惑是两返人天。怎么返的也好算，如果人家家最早在天界获得断三品或者四品惑，死后投生人，回到天上又投生人，又回到天上，最后投生人间；断三品惑的人家家是人间三次天上两次；断三品惑的天家家是天三人二；断四惑再减一个就行了。断四品惑的人家家就是人二天一；断四品惑的天家家就是天二人一。如果以前没学过可能不太好懂。我们前面讲了几个比较重要的，首先了知了九品惑和七返之间的关系，然后它为什么这样断。上上品的惑导致两返人天，然后上中、上下和中上三种就是一品惑一返人天，最后的中中和中下属于两个导致一返人天，最下品的三品导致一返人天。如果把九品和七返配好之后，再来看断三品惑、断四品惑的人家家分别是什么情况，就比较容易理解了。以上从小乘的侧面讲的，讲了人家家天家家的情况，顺便我们也学了一下小乘的观点。

大乘就不一样了，大乘只是使用这个名称而已，大乘的人家家、天家家没有那么复杂了。

第五，人家家生。一位菩萨已经获得了或者很熟悉四禅、四无量、种种等持，他虽然生起了四禅、四无色等等，但是通过自己的菩提心、空性等善巧方便，不会生到色界、禅天等等，而是不断地投生人间。在人间当



中投生成殊胜的国王、大臣，就是以最好的人的身份来度化众生，叫做人家家生。虽然菩萨获得了禅定，但是并不生于色界天，而是通过善巧方便在人间投生，在人间通过最好的国王、大臣等等身份来度化有情。

第六，天家家生。菩萨虽然获得了四禅、四无色定等等，但是也是不现前色界。

按照一般的情况来讲，四禅、四无色定在《俱舍论》当中叫做不动业，如果现前了这样的禅定就是不动摇的，一定是生在色界天或者无色界天。下面不是禅定的业叫动摇业，动摇业是不指定生在哪里。修了不是以禅定摄持的善根，就不指定生在哪里，有可能是人间，也有可能是天界。四禅、四无色的业叫不动业，不动业就是不动摇。

本来应该是生在禅天或者无色界，但是他通过善巧方便不现前，不往投生，只是在欲界天当中反复投生。为什么是欲界天当中？因为他是天家家，人家家是在欲界的人道当中投生，天家家虽然现前了四禅、四无色，但是不在无色界和色界投生，只在欲界的四天王天、忉利天或者兜率天等六欲天当中屡屡投生，通过天王的身份来利益众生。有些欲界的天王有时候名字是帝释天、大自在等等，其实就是菩萨的化现。我们在念《圣八吉祥颂》的时候，为什么要顶礼四大天王、帝释？因为他们也是天家家生的菩萨，屡屡在欲界投生，通过天王的身份来利益众生的情况非常多。

寅二、一来胜果

一间…



第七，一间者。一来果前面讲了，一来是断了六品烦恼，一来是只来一次，这不是一返，和前面不一样。前面是七返，一天一人叫一返，相当于两次。所谓的一来只是来一次。他修了上面的时候能力够大了。虽然前面我们在算预流果的时候是这样算的，但是真正现前一来果位的时候，还需不需要像在预流果的时候，对七返人天那样算呢？他不一定这样。一来果的时候，因为修道的力量比较强盛，所以断了六品烦恼之后，现前一来果了，只投生一次就可以断尽所有的烦恼证悟阿罗汉果，所以叫做一来，再来欲界一次。比如只生人间或者天界一次，就可以获得阿罗汉果了。

一来果为什么一来的原因前面我们讲了，他只剩下七八九最下品的三品烦恼，三品烦恼的力量最弱，三品加起来导致一次投生。

他属于一间，中间只隔一次，间隔一次投生或者叫一生者，只是一生就行了。在《净土教言》当中，有一来菩萨。到底什么叫一来菩萨？一来菩萨就是只投生一次的意思，有些地方把十地菩萨叫一来菩萨。比如他从兜率天投生到南赡部洲，就这一次，然后在南赡部洲成佛了。释迦牟尼佛是这样，弥勒菩萨以后也是从兜率天下到南赡部洲之后就成佛了。有时一来菩萨就是指十地菩萨，我们以前在学麦彭仁波切的《净土教言》的时候，不清楚一来菩萨到底是指什么，是不是和小乘的一来果位对应？虽然名词一样，但是一来菩萨有时候就是指十地，十地菩萨叫做一来，只是间隔一次、投生一次就可以了。从兜率天下降到南赡部洲，就这一次再没有了，只入一次胎，然后在这儿证悟佛果。



一来从字面上的意思是只投生一次，有时候是不用再来欲界投生的意思，因为欲界的烦恼断尽了。一来果位就是只投生一次可以获得阿罗汉果位了，把这些断尽之后，只投生一次就可以了，在投生一次的过程当中，剩余的烦恼全部断尽，不需要中间再经历很多到色界、无色界的过程，就不需要再投生了。因为趋向色界、无色界的是针对后面讲的，前面所讲的一间等等不需要继续往色界、无色界走，就在投生过程当中就把相续当中所有剩余的色界和无色界的烦恼通过欲界的身份全部断尽了，所以不需要再投生色界、无色界，这方面叫做一来胜果。

大乘的一来胜果，虽然已经获得了最殊胜圆满的果位，所有的禅定、不共法的功德都已经获得了，但是这些菩萨们为了供佛、转法轮、积累资粮等等，住在世间暂时不成佛，也有这种情况。例如，释迦牟尼佛一来，在人间一次，弥勒菩萨也是，即将成佛，但是通过各种因缘暂时住在世间，最后时间到了的时候，他到南赡部洲在金刚座上面示现成佛，最后间隔一生，叫做一间。

寅三、不还胜果 分三：一、定趋色界；二、定趋无色界；三、此外补特伽罗

不来果就是不来欲界受生了，还会在色界和无色界。因为有些修行者死的时候直接就到了色界、无色界，所以到了色界、无色界之后，还会在色界、无色界当中继续地一边投生一边修行。虽然是圣者，但是三界的烦恼还没有断尽，因为剩余的烦恼没有断尽，如果这一世当中没有成就，还会导致他继续地在色界、无色界当中投生。



分了三个科判，第一个是定趋色界，一定会趋向于色界的；第二个是定趋无色界，一定会趋向于无色界；第三个是此外的补特伽罗，就像身现证或者通过现世获得寂灭的情况。

卯一、定趋色界 分二：一、总定趋色界；二、分别上流

第一个“总定趋色界”，就是总的来讲趋向于色界的情况分了四种。第二个“分别上流”，什么叫上流？上流就是往上走，就是还要慢慢地继续往上行。

辰一、总定趋色界：

…中生般，行无行…

“般”是什么意思呢？就是般涅槃，涅槃的全称叫般涅槃。有四种定趋色界，四种获得涅槃的情况。

第一个“中”是中阴般涅槃；第二个“生”就是转生之后的般涅槃；第三个“行”就是有行般涅槃，即通过勤作才能获得涅槃；第四个“无行”就是无行般涅槃，即不需要勤作，就可以获得涅槃的情况。我们还是先看小乘的理解，再来看大乘的解释。

第八，中般涅槃。小乘当中的中般涅槃，中般涅槃是中阴时获得涅槃。因为他已经获得了趋向色界的情况，这位不还的圣者已经趋向于色界，他从欲界死了之后，趋向于色界的过程当中是以什么身份去的？通过欲界的肉身没办法趋向于色界，还是通过神识去，就要经历一个中有。圣者也有中有，圣者在欲界舍弃了身体，他的心识趋向于色界投生，在趋向色界投生的过程当中，因为他到了色界结生之后，他才是色界的身份，叫



做梵众天或者梵辅天，不会是大梵天，一般在小乘讲，色界的天当中大梵天属于没有圣道的。除了大梵天之外的别的色界天，都有可能投生。他从欲界死了之后趋向于色界，这边死了，那边还没有结生，中间是什么？圣者中阴身。中阴身的身份获得涅槃叫中般涅槃，就是中有般涅槃。还没有到达色界，就在趋向于色界的中有过程当中，就获得阿罗汉果位了，不需要在色界当中去结生，叫做中般涅槃。

中般涅槃在有些论典当中讲，细分有三种，很快的、最慢的和中等的。第一个很快的中般涅槃是刚刚进入中有，就证悟涅槃了，这是疾速证悟般涅槃的；第二个中等的中般涅槃，到了中有，假如中有有七天，他在第四天的时候就证悟了，他趋向于色界的中间，已经获得般涅槃了；第三个最慢的中般涅槃，在中阴马上要隐没的时候，（中阴隐没就投生了，就会算到生般涅槃当中去了。）中有即将要灭还没有灭的时候，这时候获得了般涅槃。

《俱舍论》注释当中用比喻来讲，就像以前的铁匠打铁的火星乱飞，或者我们野营的时候烧柴火，柴火突然炸了，很多火星溅出来，用这个溅出来的火星作比喻。有些火星刚刚一溅出来就灭了，有些火星飞到中间灭了，有些火星即将落地的时候就灭了，落地就属于后世了。相当于分了这三种。一个是最快的，一个是即将要投生，一个是中间。这就是中般涅槃，中有的时候般涅槃。

大乘菩萨的中有般涅槃有两种解释，一种解释是在中阴成佛。中阴会成佛吗？当然可以成佛。尤其在密



法当中，讲了很多在中阴成佛的情况。中阴对修行者来讲也是个优势。在身体没有舍弃之前，粗重的身体会变成他的障碍，在中阴的时候粗重的身体没有了，细微的身体对他的束缚也少。很多时候对瑜伽者来讲，中阴是属于成佛最佳时机。有些修行者修密法，即生没有成佛，但是在中有成佛了。有些人在世的时候缘起破坏了，没有一生成佛，而是在中阴成佛了。在西藏佛教史、印度佛教史当中也讲了很多中有现前成佛的情况。

第二种解释，上师在讲记当中说，所谓的中般涅槃，是指投生在色界当中，然后积累资粮之后，在色界当中直接成就果位度化众生，所以菩萨会投生在包括大梵天在内的色界当中，在面面积资净障、成佛、利益众生。趋向于色界当中获得涅槃的，叫中般涅槃。

第九，生般涅槃。如果在中阴的时候没有解脱，就会显现到色界。到色界的时候是生般涅槃，生般涅槃这里又分了很多情况。生般涅槃直接的意思按照小乘来讲，就是已经投生到色界了，不管是投生在梵众天、梵辅天、无热天、无烦天，不管哪个天当中，反正除了大梵天之外的这些天界当中，投生之后，在色界当中获得阿罗汉果位，叫做生般涅槃。生的意思就是已经投生了，不是在中阴，已经在色界投生之后就可以获得涅槃。大乘的菩萨加持自己的寿命达到无量无边，在这一世当中一生成佛。通过加持自己的寿命等很多善巧方便，让自己的寿命达到无量无边，在今生去世之前，一定会在这生当中获得成佛的果位。

第十，有行般涅槃。“行”就是勤作的意思，精进地行持，很勤奋。有些比较钝根的修行者必须要非常勤



作，才能获得阿罗汉果位、涅槃果位，叫做有行般涅槃。

第十一，无行般涅槃。就是不需要很大的勤作就可以成就，前面讲了有利根者和钝根者。根基不利必须要勤作，才能够证悟阿罗汉果位。有些不需要，直接就可以成就。在有学位叫有行和无行，到果位也有慧解脱、俱解脱，钝根、利根在果位上也有差别。《俱舍论》当中把见道位、修道位、获得涅槃的情况，最后导致成就阿罗汉之后，还有很多情况，钝根阿罗汉是有退失的；利根阿罗汉是不会退失的。有些是有严阿罗汉，有些是无严阿罗汉，有些是慧解脱、有些是俱解脱，即便到无学果位的时候，在小乘当中也分很多。但是大乘在无学的时候，就不会有这么多差别了。

在菩萨当中也分这两种。有行般涅槃，什么叫有行？菩萨住在世间当中，他需要很努力以很勤作的方式利益众生。上师老人家在这里讲，即便现在有些大德在度化众生过程当中，显现上面也是需要很多的勤作，好像很辛苦；有些大德很轻松，坐在家里，很多弘法利生的事业自然就成办了。

无行般涅槃，小乘来讲，是不需要勤作可以获得涅槃果位的。按照缘起来讲，释迦牟尼佛出家经历了一些挫折，成佛之前也经历了六年苦行，因为这样的因缘，所以他的弟子们想要皈依、学佛、出家、成道，也很困难，需要很多的苦行勤作。但是到了弥勒佛的时候，就不一样了。有些经典记载，弥勒佛出家、证道也容易，下午出家晚上就成佛了。因为弥勒佛成佛很容易，所以他的弟子也很容易成就，这也是一个缘起。当然我们也不能说熬到弥勒佛的时候轻松成就。虽然可以熬，但是



也可以现在勤奋，也许比较辛苦，毕竟现在已经有了法缘，在遇到很多机缘的时候还是应该勤作。不管怎么样，通过苦行也可以清净很多的罪业。到了弥勒佛的时代，出家、成道很容易、寿命也长，弟子修道、出家容易，也容易成就。没有很多障碍、阻力，也有不同的差别。

有些成就阿罗汉的时候，有些就是听个偈颂就证悟了，有些成就阿罗汉需要很多挫折，比如《百业经》中小驼背阿罗汉迟迟不证道，什么原因？就是找不到吃的。因为前世造业，把母亲饿死了，所以生生世世经常被饿死。即便是到了最后有，出家了要吃顿饱饭都很难。目犍连尊者、舍利弗尊者都去帮他化缘，也不行。他听到哪个地方有施主在应供，去了之后已经结束了或者改地方、改时间了，反正总是吃不到。后来他找到吃的，吃饱之后就证道了。证道之后通过一些因缘还是被饿死了。他证道的过程中有很多的违缘、阻碍。

在成道的过程当中，有些很容易；有些需要很多的勤奋，阻碍比较大。同样，现在修行人当中，有些人的顺缘很多，有些人的阻力很大，原因也是他相续当中的资粮是不是具备、障碍是不是很大，也有这样的差别。这方面就是有行和无行。

菩萨的无行般涅槃，不需要很多的勤作。一方面通过因缘自己可以成就殊胜的果位，一方面在弘法利生的过程中，也很容易一下度化很多的有情。有些上师们度化众生的事业很大。比如法王如意宝事业非常的广大，很多修行者慕名前去闻思、修行、依止。有些善知识虽然显现功德很圆满，但是度化弟子的时候，不一定有这么多的顺缘。虽然想要利益众生，但是没有很多所



化的有情。有些大德讲法成千上万的人听课，有些大德想讲法却没人听。印光大师刚开始很多人听法，慢慢人越来越少，最后基本上就不讲了。以另外的方式弘扬佛法，通过书信给别人解答问题。有些高僧大德讲法方面的事业很广大，有些大德显现上非常通达佛法，别人不喜欢听，或者没人听，这种情况也有很多。从讲法或者成办事业来讲，有些是非常无勤作，有些是需要勤作。

高僧大德有些时候是一种示现，有些时候可能是观待所化的众生，有时所化的众生批量成熟了，他的事业就很广大。有些时候他的上一世的事业很广大，到第二世所化的善根没有成熟，显现上事业很小，没办法做很广大的事业，在历史上面也有很多。包括一些连续转世的高僧大德，有几世事业特别广大，有几世寿命很短、度化众生也少。这是通过所化的有情的根基是否完全成熟，也有很多关系。

辰二、分别上流 分二：一、趋色究竟；二、终趋有顶

“上流”是上行，就是往上走的意思，慢慢慢慢往上走。分了两个科判。第一，“趋色究竟”，就是慢慢上升到色界的最高处，色界的最高处叫色究竟天。第二，“终趋有顶”，“有顶”是什么？“有”是三有，整个三有的顶端就是无色界第四个非想非非想。色界的最高处就是色究竟，无色界的顶端，也是整个三界的顶端非想非非想。

巳一、趋色究竟

…究竟，三超…



究竟和三超是分开讲的，共有四类。

第十二，趋色究竟。在小乘当中，有些圣者是逐渐到色究竟天去现前阿罗汉果位。他只在色究竟天证悟阿罗汉，最终他要趋向于色究竟天，叫做究竟。

大乘菩萨也是在人间当中以转轮王的形象通过布施、十善业道度化众生，逐渐趋向于色究竟天成佛，也有这样的讲法。还有一种讲法，他自己不一定到天界，但是他把有情逐渐安置在乃至从梵辅天到色究竟天之间，自己也有可能到色究竟天成佛。

无垢光尊者在《心性休息》中讲到密严刹土，有些人问密严刹土²⁰究竟在哪里？有些人说密严刹土就是色究竟天，也有这种讲法。但无垢光尊者并没有完全承认，他只讲了别的状态中是色究竟天，而这不是色究竟天，因为和……相违背的缘故。

还有关于释迦牟尼佛成佛的地方，也有很多不同的说法。第一种说法，释迦牟尼佛从兜率天到了金刚座之后，在金刚座现前了菩提；第二种说法，首先是在色究竟天成佛之后，然后再到金刚座成佛；第三种说法，释迦牟尼佛六年苦行的时候，人在尼连禅河入定，心识到了色究竟天，获得了诸佛的灌顶，然后成佛之后，重新回到人间的色身当中，在金刚座又示现成佛。很多大乘和密乘的不同经续当中，关于释迦牟尼佛成佛情况都不一样。小乘讲，在金刚座之前他都是凡夫，金刚座一座成就，从凡夫到佛果；大乘说，那个时候是十地菩萨，在金刚座把最细微的障碍灭掉之后而成佛，或者说

²⁰密严刹土，即释迦牟尼佛的报身刹土。



在色究竟天先成佛再下来的……。针对不同有情的根基，有很多不同的讲法。

大乘菩萨会不会在色究竟天成佛？也会。是不是一定在南赡部洲金刚座？这也不确定。南赡部洲成佛只是示现化身，他的化身在这成佛，真实成佛的情况，前面讲了有可能在中阴就成佛了。有些人觉得中阴不能成佛，因为金刚座只有一个，贤劫千佛都在金刚座成佛，你的位子早就没有了，别人排满了，你怎么成佛？这是不确定的。贤劫千佛在南赡部洲示现成佛，这是从某个圆满化身的侧面讲的，其他的修行者成佛有很多情况。中阴可以成佛、色究竟天可以成佛、其他一些方式都可以成佛，现前圆满正等正觉果位也不一定要在人间的金刚座上成佛。

下面讲三超，第一个是超越，就是顿超、全超的意思；第二个是半超；第三个是遍歿。三种超越是三种趋向于色究竟天的情况。因为色究竟天是净居天，属于色界的最高天。色界有净居和非净居两种，净就是圣者居住的地方，叫做净居。按照小乘的观点，色界别的地方凡夫、圣者都可以去，净居天是只有圣者才能去的。一般的凡夫人虽然到了色界，但是净居天去不了。色究竟天属于五净居天当中最高的一个，色界的最高处叫色究竟，就是色界究竟的地方。趋向于色究竟天也分两种情况，杂修静虑的可以去，喜欢无漏胜观的可以去，如果是喜欢寂止的不去色究竟天。这在《俱舍论》当中讲得比较细，这里没有讲那么细。

第十三，超越。所谓的全超越是什么情况？我们首先讲小乘的全超越，首先是在欲界现前四禅，现前什么



四禅？不是一般的四禅，有一个术语叫杂修静虑，杂就是间杂的意思。什么叫杂修静虑？既修有漏定又修无漏定，杂修得很纯熟。因为他修了以胜观为主的无漏定，可以通过这个定到净居天去，如果没有修无漏定，只修了世间定就不会去净居天。杂修静虑就是把有漏定、无漏定轮番修得很纯熟，之后现前了杂修的四禅，后面又退失了，最后退到哪儿？退到初禅。退到初禅的缘故，他从欲界死了之后，因为相续当中现前的是初禅，死了之后投生到梵众天。在梵众天当中，以前杂修静虑的缘故，修得很纯熟，虽然暂时退失了，但是相当于他的底子还在这儿，以前训练过，在梵众天当中很容易就把杂修静虑四禅恢复了。恢复之后他在梵众天死了之后全超整个十五处天。

梵天当中有三天，最低的是梵众天，梵众天上面是梵辅天，梵辅天上面是大梵天，大梵天他是不去的。梵众天是什么意思？初禅三天，大梵天就相当于国王一样，只有一个，大梵天是天王。梵辅天是什么？他是大梵天手下的大臣，“辅”就是大臣的意思；梵众天就是天界当中的一般老百姓。

首先生在梵众天，梵众天恢复了静虑之后全超，中间所有的十五处天全部超越。虽然色界有十七天，不算大梵天，总共有十六天，如果要从梵众天到色究竟天，直接是从梵众天一下子超越到色究竟天，中间是不转生的，直接在色究竟天当中现前成就果位。

第十四，半超。我们先讲小乘，半超越也是一样的。首先在欲界当中杂修静虑修圆满了，然后因缘退失了，杂修静虑退失到一禅，死亡之后，通过相续当中的初禅



境界生在一禅，然后再半超越，不是全超越。半超越的情况有可能只超越一个天，有可能中间超越十三天。反正半超越的情况，不像第一种，也不像最后一种。第一种是从梵众天直接到色究竟天，最后一种遍歿，是一个天一个天走，每一个都要走一次，中间不停留的。半超越是介于二者中间的，有可能只超一个天，剩下就慢慢走，有可能三级跳就跳到了。

第十五，遍歿。小乘的遍歿是逐渐要投生的，每一个天都要投生一次。比如梵众天死了之后投梵辅天，梵辅天死了之后，少光天、净光天、无量光天每个都要走，乃至最后走到色究竟天。

超越、半超越和遍歿三种定，最后一种并没有超越什么，只是慢慢地一个一个走，真正的超越是第一第二，但是它也可以叫做三超当中的最后一个。这三种打比喻讲，比如坐飞机，上飞机之后直接就跨越很多很多的城市，到了大洋彼岸美国的一个机场直接降落了，直接到了目的地，中间虽然有很多机场、很多城市都不用降落，直接就到那去了。如果是半超越，相当于中转一下，有可能中转若干次，有可能中转三次或者一次就到了。遍歿，就没有超越了，必须一站一站的走，类似于你在地面上坐火车一样，每个地方都要经过。

或者我们把这三种情况比喻成火车也可以。第一种情况超越是什么情况？你上车之后只有两站，一个是起点站，一个是终点站，上了火车之后中间不停，直接就过去了。第二种情况半超越，可能中间停几个大站，之后你就到了。第三种情况遍歿，相当于慢车了，每站都要停。圣者们相续当中的情况也不是我们想的那么



整齐，也有很多情况的。这是从小乘的三超越来讲的。

上师讲大乘的情况，第一种，超越。他曾经修过四禅，后面因缘退失完之后，再度获得初禅的时候，首先投生到梵辅天，得到上面所有的禅定之后死去了，最后在色究竟天受生成佛，然后利益众生，也是类似于超越的情况；第二种，半超越。菩萨也是获得初禅之后，然后转生到梵辅天，死后投生到色究竟天当中；第三种，菩萨在兜率天当中入一禅，死亡之后投生在初禅天当中，在色界的十七天当中逐渐受生，其实他受生也是为了利益有情，每个地方的众生都需要度化，度化了很多众生之后，最终成就佛果位。

已二、终趋有顶

“有顶”就是三有之顶，即非想非非想。

…往有顶。

第十六，终至有顶。分别上流是往上行，越过色界之后趋向于有顶。“终趋有顶”的情况和前面不一样，前面是杂修静虑，即无漏定和有漏定间杂修。因为修了无漏定的缘故，他要转生在净居天。但是此处的情况没有，在小乘当中有喜胜观者和喜寂止者。

喜寂止者非常喜欢寂止，每一个定都是一个寂止，比如初禅、二禅、三禅、四禅，空无边处定、识无边处定等等，他很喜欢寂止，所以每一个定都喜欢，都要进去体验一下，只要以前没有修过的，没有进去过的，每一种禅定都喜欢进去体验。

喜胜观者不一定，他是不管哪种禅定，只要能够帮助他证果就可以了，因为他喜欢胜观，喜欢胜观就是喜



欢无漏道，所以寂止对他来讲没有什么大的吸引力，他用一种禅定一直修到底都可以。

但是喜寂止者不一样，他特别喜欢禅定，每一种禅定，哪怕两种禅定之间只有一点点差别都要进去体验一下。喜寂止者就是次第走了，慢慢趋向于有顶。他从初禅，然后到二禅三禅四禅，一禅天二禅天……都去。净居天不包括在内，为什么不进净居天？因为喜寂止者没有杂修无漏禅定，他不喜欢胜观，如果进去净居天可能就在这入灭了，最后无色界的禅定就体验不到了，所以他不进去。他跳过五净居，到了无色界，从空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处，每个定都进去，最后在有顶非想非非想处获得阿罗汉果位。这是小乘的情况。

大乘菩萨们是通过净居天的身份领受了色界无色界的禅定，然后投生在有顶非想非非想，示现各种不同的身相等方便利益众生。但是有顶是无色界，没有真实色身的身相。无色界并不像色界一样有个地方，它没有一个固定的地方，不是色究竟天再往上就到了空无边处，再往上到了识无边，不是这样的。无色界没有像我们人间、天界、色界固定的所依色法。任何地方都可以有无色界。一个人在这儿入无色定死了之后，他的无色界就在这儿，死了之后，神识就入于无色定当中了。但是无色界的菩萨也是通过各式各样的方法利益有情。

卯二、定趋无色界

坏色贪…

第十七，坏色贪。前面是从色界逐渐趋向于无色界。



这里的“定趋无色界”。，在小乘当中，通过修无色定生在无色界当中，毁坏或者灭除了对于色法的贪著。修行者为什么要修色界定？首先修色定的原因是因为对于欲界的五妙欲非常的厌烦，为什么很厌烦？因为欲界的五妙欲很粗大，而且有很多过患，不寂静，所以他对于欲妙没有兴趣，就要修禅定。

有时候说如果你要修持成禅定，必须要灭掉五盖，把这些欲界比较粗大的贪欲、嗔恚等等灭掉才能生起禅定。修初禅也是一样的，因为对于欲界的欲妙非常厌恶，厌下而喜上，厌恶欲界的欲妙而喜欢寂静的色界初禅等等。因为安住在清净的色法当中，这样的禅定很清净，逐渐开始生起了初禅，慢慢把四禅修完之后，总觉得有色法还是不太圆满，开始喜欢无色界。

喜欢无色界就开始坏色贪，因为他到了色界的时候，他对欲界的贪欲早就灭掉了，如果有了色界的定，肯定早就灭掉了欲界的贪执了。到了喜欢趋向于无色界的时候，相对无色界来讲，色界的色法很粗大，有个所缘就觉得不踏实不舒服，开始厌恶色界。虽然色界的色法很细，但还是觉得有色法就不对，还是厌恶，喜欢没有色法。所以首先修空无边处，然后识无边、无所有、非想非非想，他的心识越来越细，最后就到了非想非非想天。

“坏色贪”就是讲趋入无色界，趋向无色界和坏色贪是一个意思。因为到了无色界就没有色贪了，毁坏或者厌恶对色法的执著，所以趋向于无色定，这是小乘当中的情况。

大乘当中，在欲界修持禅定的时候，有些注释讲修



持和无色界一样的禅定是现前修持这个禅定，灭掉对于欲界和色界所有的执著。我们的注释中讲，现前无色界的境界，然后又转生无色界。很多经论，包括《大乘经庄严论》也是说，一般的菩萨不会转生无色界，为什么？因为那个地方真实来讲没有一个能被调化的根基。没有色法，没有耳根和舌根，就没有办法讲，也没有办法闻，相当于菩萨的事业当中的讲闻就没有了，也没有办法做很多的修炼。所以菩萨基本上不转生无色界，也很少转色界，转欲界的比较多一点。

一般情况是这样的，但是不是绝对不转无色界？也不一定。因为菩萨的善巧方便特别多，通过很多加持等不可思议的方式在无色界当中，也可以利益无色界的很多有情。大面积利益众生，直接让众生收获取舍之道，欲界肯定是最理想的，色界都不理想，色界要讲法都不合适，虽然有听闻，但是没有思慧，他一内观就入定了，没办法再继续思下去，所以色界一般来讲也不理想。欲界比较理想，但是天界²¹不如人道，菩萨在人间道当中投生的多一些，就是通过这方面来讲的。那么是不是就不投生到天界了呢？也不是，欲界天、色界天、无色界都有，反正通过各式各样不同的善巧方便来利益不同的有情。

卯三、此外补特伽罗：

…现法，寂灭及身证，

这是两种，一个是现法寂灭，一个是身证。

²¹这里指欲界天。



第十八，现法寂灭。“现法寂灭”是什么意思？小乘在欲界当中获得了初果之后，不需要像前面讲的那样趋向于色界、无色界，所谓的全超、半超、上流都没有，也不需要。

现法寂灭就是在欲界获得见道，就在欲界入灭，证悟阿罗汉了，不需要再趋入色界了。在经典、论典、传记当中，很多都是这种情况。很多都是在欲界当中直接就证悟阿罗汉了。我们知道的大阿罗汉，都是这类情况，舍利子、目犍连、迦叶、阿难尊者等等，都是属于现法寂灭。不需要死后再转生色界最后转生无色界。

小乘的现法寂灭是一生当中现前阿罗汉果位，在大乘当中也有一生当中现前果位的。比如义成王子，也是在一生当中显现了圆满资粮，不需要再转生而现前佛果。

第十九，身现证。在小乘当中指入灭尽定的圣者，入灭尽定当中为什么叫身证？灭尽定的全称叫灭尽受想定。在五蕴当中有色受想行识，后面的四个受想行识属于心识法，灭尽受想定就是把受和想都灭尽了。虽然是灭尽受想定，但只是以受想代表一切心心所，这种灭尽定灭尽所有的心心所，一切的心王和一切的心所都灭尽了，但身体色蕴还在，叫灭尽定。什么叫身证？因为他的心识灭尽了，从身体方面安立他证悟了，叫身证，入灭尽定的圣者就是身现证。

大乘的菩萨获得一些殊胜的等持之后，通过智慧身现前灭尽定，在远离一切戏论的境界当中度化无量众生，也叫身证。大乘在八地以后，无分别智慧就获得自在了，出定位的时候也是无分别智慧获得自在，所以



他的心识很细微。比如有时候在讲佛陀的果位的时候，也是讲身现证。因为心识方面基本上没有任何的耽执，但是显现上身体坐在这儿证悟了，其实任何所缘都没有，叫做身证，类似于灭尽定。

大乘也有灭尽定，小乘也有灭尽定，小乘的灭尽定前面讲灭尽受想定，在《俱舍论》本义当中灭尽定属于一种有漏定，不属于无漏定，在小乘自宗当中，相当于小乘三果以上²²，三果、四果的圣者可以入灭尽定。相当于很累的时候，入灭尽定当中，把心心所息灭了休息一下，就像进到一个房间当中什么都不思考休息，休息好之后又出定。

为什么叫有漏定？因为灭尽定当中没有无漏的胜观。为什么没有无漏的胜观？因为在小乘当中无漏的胜观是心所法，属于心识的一个无漏的部分。灭尽受想和无漏的智慧没有关系，只是没有心心所而已，他是通过技巧把心心所灭尽，本身不和无漏慧相应的，所以说不是无漏定，属于有漏定。小乘的无漏定必须要有无漏胜观的部分，比如无我正见、无我的智慧，必须有这个东西才能叫无漏定，否则不能叫无漏定。因为灭尽定本身没有无漏的胜观部分，所以在小乘当中把定本身在有漏无漏当中划分的时候，划分成有漏。虽然是圣者在入，但是这个的定本身是属于有漏的。圣者怎么可能入有漏定？虽然他的身份是圣者，但是从入的定本身而言，没有无我胜观的部分，属于有漏的定。

大乘和小乘的灭尽定不一样，小乘的灭尽定属于

²²三果以下的入不了。



有漏定，大乘的灭尽定按照《入中论》的观点来讲，就是无分别智，属于根本慧定。根本慧定不是有漏的，也不是什么都不想，而是完全现前本性的智慧。大乘的灭尽定虽然也叫灭尽定，但是意义不一样。不能说大乘和小乘入的灭尽定是一回事，绝对不是一样的。

癸二、缘觉

麟喻…

第二十，麟角喻独觉。按照小乘的观点，麟角喻独觉也是属于僧宝的自性。麟角喻既不是佛，也不是声闻，属于佛和声闻中间的情况。我们说有声闻种姓、缘觉种姓和大乘种姓，麟角喻是单独的区别于声闻之外的状态，也是属于僧宝的一部分。

此处为什么讲麟角喻呢？麟角喻独觉是什么意思？这个地方讲菩萨证悟、利益众生，他不是佛，也不是声闻，属于中间的位置。所以取麟角喻就是取中间，既不是声闻罗汉也不是佛，就是介乎于二者之间。菩萨也是一样的，菩萨成佛没有？没成佛。是不是小乘的声闻？也不是。属于什么？属于菩萨身份。就是属于中间大乘的有学道。菩萨通过这样的方式，介于佛和小乘之间的身份来利益有情。麟角喻独觉生在佛不出世，没有三宝的地方，独自的证悟，通过神通利益一部分有情。而大乘的菩萨也是通过自己的大悲心，还有证悟的智慧，然后趋向于很多没有佛法的地方利益有情。

以上我们大概从字面上讲了二十种僧众，虽然看起来不是很难，但是如果深挖，还有很多很难的地方。因为大恩上师从字面上讲，所以我们也只是从字面上



大概了解一下。

壬二、摄义

…共二十。

前面讲了二十种僧众，摄义就是以小乘圣僧的名称来表示大乘菩萨，共有二十种僧众。

今天的课就讲到这个地方！



第八课

《现观庄严论》是补处弥勒菩萨解释般若经修行次第的一个殊胜的窍诀论典。

对于般若空性直接宣讲的是以龙树菩萨《中论》等为主的理论；而般若经中比较间接隐藏的方式安立的修道次第就是在以弥勒菩萨的《现观庄严论》为代表的论典中宣讲的，其中详尽地讲了很多修行方法。除了《现观庄严论》，比如《四百论》等很多修行中观的论典当中，也讲解了安立资粮道、加行道，或者一至十地，以及在修空性之前如何通过修世俗谛的出离心、菩提心的方式，再修空性的很多教言。但是特别详尽地安立小资粮道到佛地之间真实的修法，有可能出现的违缘歧途，以及各式各样的窍诀，就是在《现观庄严论》里面讲解的。

以前我们在轮回过程当中，对于如何修行般若空性的知识接触的很少，所以现在在学习修证般若空性的窍诀的时候，有些时候根本听不懂，不知道在讲什么，尤其是很多术语、意义难以了解。

从一个侧面来讲，这也是情有可原的，因为无始以来在轮回当中所接触到的知识或者信息都和轮回相关，有些是关于轮回当中的行住坐卧、吃饭睡觉等等；有些牵扯到轮回当中的比较高端的问题，比如禅定、如何做个好人、怎么升华自己的性格等等。但是万法的本性、如何出离轮回、如何了知轮回的本身并没有接触过。

关于轮回本身的事情，有些是我们这世学习到的，



或者有些在以前很多世学习过，或以后在轮回当中也会接触到很多不同的文化。不管学习的是东方文化，还是西方文化，甚至于学习外星文化，包括饿鬼道、天界的文化，有可能学到很多知识。有些知识对我们来讲可能很新奇，必定我们没有接触过，或者以前接触过现在忘记了。现在我们学习的这些知识，比如从无间地狱乃至到非想非非想等等，在三界轮回当中也有很多所知，也有很多所学的东西，也许可以让我们提升人格修养或者过的更好一点，甚至于还有很多超过人道范围的东西，我们觉得非常稀有、珍贵。或者有些修了之后也会发生某些改变，发生某种神通，安住在玄妙的境界当中，这些都有可能。

轮回本身的状态有深有浅，有些相对来讲比较清净，有些比较污浊，有时粗犷一点，有时精致一点。不管怎么样，其实这些都属于轮回的范围。即便把这些精通再精通，还是没办法帮助我们离开轮回。

也许现在我们正在学，以后我们还会对某个学科或者某个东西产生兴趣，觉得对自己的素养有帮助，也会学习一点。但是如果按照佛的智慧归类，这一切仍然属于轮回范畴的知识。这些包括在轮回当中的知识，间接来讲有可能成为我们解脱道的一个因，比如我们所学习到的东西，如果要了知它的本性当然要借助了知这些东西，比如瓶子和瓶子的本性。如果把瓶子的方方面面了知的很清楚，也可以从不同的侧面抉择它的本性。从这个方面来讲有间接的作用，但是直接帮助我们解脱的作用是没有的。

既然这些没有办法直接帮助我们解脱，那么什么



才能够帮助我们解脱？就是了知万法的本性。直接来讲就是属于般若般罗蜜多。如果以般若般罗蜜多为核心往四周扩散，所有外围的教法都可以包括在其中。因为佛法以般若为核心向四周扩散的教法有很多，积资净障、布施、持戒、安忍、精进、禅定、发菩提心、修无常等等，所以真正能够帮助我们解脱的就是般若般罗蜜多。

为什么般若般罗蜜多这么重要？因为般若般罗蜜多讲的就是我们轮回的本性。轮回和它的本性如果要归纳，一个叫做迷乱，一个叫做它的本性。

一个是迷惑的自性。整个轮回都是在一种迷乱当中，只不过有时是大迷乱，有时是小迷乱，有时是粗迷乱，有时是细迷乱。不管怎么样，像刚刚我们分析的一样，在轮回当中所学习的知识有些很精致，有些很粗犷。我们在轮回当中也是一样，就是各式各样的迷乱而已，有些迷乱是重重迷乱，已经迷乱加迷乱，不知道迷乱多少层了，都是属于迷乱的状态。

因为轮回是善趣恶趣形成的，它的因是善业恶业，从善和恶的本身来讲，安立在什么上面？全部安立在心上面。

心识是什么？从了义来讲，所谓的心识是对如来藏觉悟的本身有无明的状态，就变成了心。心识的本身是和无明相应的，所以带了无明成分的心识所变现出来的善业恶业，本质都是相应于迷乱本身。所以一切都来自于我们的心。

这个心的本身是什么样？究竟来讲，心性和心二者不一样。心的本性属于空性或者如来藏光明也好，这



是它的究竟本性。我们没有了知这个本性，就变成了心。如来藏没有现前，现前了心识的状态。我们现在从眼识乃至阿赖耶识之间的所有心识都是无明、迷乱的状态。在这个基础上，不管是创造了什么、变成了什么、显现了什么，都属于迷乱。如果我们要把这些做个区分，现在所有的所作所为都包括在迷乱的状态。

怎么样才能走出这个迷乱？就是了悟迷乱的心之本性。这就牵扯到了我们的心性。应该了知现在我们属于在心当中变幻了一切，我们要借由这个心来了知心性，借由这个心所变现的外在山河大地来了知它的本性是空性的。了知心所显现的外境空或者心性为空，这部分叫做实相、真实义。这部分教法在佛法当中就是以般若般罗蜜多为代表，它讲的就是实相。讲的方式就是推翻我们的心和心前的所有显现。

为什么必须要把心和心识面前的一切都推翻？就像刚刚我们分析的一样，这一切都是因为没了知本性迷惑的状态。心识和心识所显现的一切在二转法轮当中全部要抉择为空性。空性代表了心的本性，相当于我们了知了真实义，这就是我们趋入于解脱的第一步。

当然这只是了知而已，我们还要在这个基础上不断训练，也就是说了知了一切万法都是虚假的，它的究竟实相是空性的，这就是知见、理解。

之后怎么样让这种理解真实地现前本来实相呢？就要进一步修行。修行的时候，我们要借助迷乱来破迷乱。为什么这么说？刚刚我们讲了，心识和心识所现前的一切，都是被迷乱所摄持，现在我们了知了心本身是迷乱的，这里面就加入了心性为空性的见解。虽然还是



以心在修法，它的本性还属于迷乱，但是它是相应于实相的一种迷乱。

有时我们换个词，叫做执著，恶执著、善执著等等，是不是所有的执著都需要破？我们说是，从了义的侧面来讲，任何的执著都要破。为什么？任何的执著都是心识。只要是心识的本性就是和迷乱相关的，当然要破了。但是破的时候是全部都要同时破吗？也不一定。首先以善执破恶执，以善的迷乱来破恶的迷乱，把恶的执著破掉之后，再来了知善的迷乱本身也是一个空性，这就是修行的次第。破的时候不管善和恶都是假立，完全不存在。破的时候很容易，但修的时候必须要一步一步的来修。因为现在我们的迷乱是如此深重，所以一下子让我们安住在什么都不执著的状态当中，就会不知所措。没办法一下子安住在到位的实相当中，必须要逐渐加强闻思修行。

《现观庄严论》里面所学习到的很多和修道有关的术语，还有很多概念、修行的方法，对我们而言还非常陌生，学起来会很费劲。但它必定和我们的解脱息息相关。就好像一个人被关在守卫森严的监狱中，里面非常苦。他很想越狱，必须要学很多有关于越狱的知识，而他从来没有学过。所以很多都需要从头来学，都是很陌生很高端的东西，如果他真的很想从监狱里面出去，那么必须要不断的学。如果他愿意学，也有人教，慢慢地掌握，以前不懂的，现在也熟悉了，慢慢就可以运用。

我们现在也是类似于越狱的状态，我们想越狱，因为整个轮回我们待够了，想要出去了。怎么办？通过轮回当中这套思想是出不去的，当我们发现用轮回当中



的某些思想似乎提高了一个层次，但最后发现前面还是轮回。以轮回本身的思想想要出轮回是不可能的事情。所以我们真正想要解脱，就必须学习般若波罗蜜多。因为这些是佛陀菩萨们，已经出轮回的人，通过他们的智慧告诉我们，如果这样学这样修，你们也可以出轮回。最后我们真正了义的出轮回，就发现轮回本身就是一场迷乱，轮回本来是不存在的。

当你证悟，完全出来之后才会发现轮回不存在，是一场梦或者一场大的骗局，轮回本来就是心识变现的一场所谓轮回的戏剧而已；但如果你不学习通过自己的造詣，根本没办法看穿这一切，也没办法了知这一切都是虚假的。

因此我们现在学习的教法，对于出离轮回者来讲很高端。这些修法本身并不是在保养轮回，也不是滋长我们的我执，它的的确确地告诉我们一切轮回的本性。真正想要解脱的人，才对这些真正有兴趣。如果是不想解脱的人，会觉得这些教法有也可以，没有也可以，觉得没有什么珍贵的。如果我们通过修加行或者自己的善根成熟，的确确实觉得轮回真的待够了，不是嘴巴上喊口号说待够了，内心当中还是非常迷恋这个状态，而是真实发自内心地觉得轮回待够了，非常想要解脱。

什么是解脱的方法？般若波罗蜜多就是最好的方法。为什么是最好的方法？它告诉我们一切轮回的本性，当了知了轮回的本性，就可以从迷乱当中出离，这样他就会非常喜欢去学习，再难啃的概念、再难记的内容都会有兴趣，为什么？因为这和自己的解脱有关，了知轮回的本性，然后安住其中，不是一种消遣，的确



确和自己息息相关，不单单和自己的解脱、永远的快乐息息相关，而且也是可以帮助别人觉悟的方法。这样我们就会对般若波罗蜜多，尤其是《现观庄严论》、《中论》等窍诀教言有兴趣去学习。

为什么有些种姓苏醒的人，听到空性的时候，非常欢喜，流眼泪、汗毛直竖、数数欢喜？就是因为内心当中种子成熟了。

它毕竟讲的是修行的境界，所以对我们还没有进入小资粮道的有情来讲，这些修行境界的确很难理解。但不管怎么样，里面的每个字都和般若、解脱相关，我们的分别念缘般若波罗蜜多缘得越多，相续当中般若波罗蜜多的种子积累得越多，空性的善习气越来越深厚，这些积累到一定的程度，就要开始爆发或者慢慢成熟，我们的根基由钝根转为利根，这个时候逐渐就可以和究竟的实相相应。这不是和法本里面的某个般若相应，般若当中所讲到的是我们身心的实相，我们所看到的山河大地的本性，每天我们所做的事情、所说的话、看到的人，所有整个世界的本性到底是怎么回事。在轮回当中穿行的时候，每天从早上起床到晚上睡觉之间，他的所作所为、所见所闻都能完全和现在所学的教义融合，了知这一切的本性是如何，在这里面就开始修行了，这就是住在轮回当中修出离轮回的方法，也就是通过世间的所有显现来修行菩提道。

到了那个阶段的时候，就会发现并没有一个需要刻意舍弃的东西，每个都可能变成修行的一种因素。为什么呢？最关键的一点就是他了知了这些法的本性。这些法的本性是什么？就是今天和以后都要学的，万



法的本性就是一个假相，并没有一个实实在在的东西。我发现了它之后，做这些事情的时候，类似于在世俗法当中游舞的状态了。所谓的游舞就是游戏，游戏的意思很明白，我就在做游戏，虽然我在做，但是并没有把它当成一个实实在在的东西。有了智慧，了知他的本性之后，所作的事情就是游戏；如果没有了知，可能还达不到游戏的高度，可能还觉得一切是真实的。玩游戏的最高境界就是我在玩游戏的时候了知这是假的，没到很高的境界时，会沉溺其中，把游戏当成了真实。有空性智慧的人，在轮回当中游舞的时候，就像证悟的菩萨们也在轮回中做这些事情，虽然都在做，但是内心当中完完全全了知一切的本性，正在眼前浮现的色法、听到的声音，或者说对自己正在做的事情非常清晰地知道一切的本性是怎么回事儿，并不会被这些东西所左右，而是随顺这些东西的时候，不会受这些东西实有的概念诱导。

我们刚开始学习般若波罗蜜多的时候，可能不知道在讲什么，今天讲的所缘、行相到底和我们解脱有什么关系？完全不知所云。如果我们经常性地学习，种子一旦成熟了之后……，因为我们现在所缘的是和法界实相最近的，它和法界实相没有隔很多层次，般若波罗蜜多和《现观庄严论》的词句、概念是离实相最近的文字、方便。如果我们缘这些法不断地去听闻、思维、串习，乃至于是礼拜、抄写、供养等等，都是在对离实相最近的方便法做法行。功德和利益都非常大，尤其对我们种下解脱的种子来讲，是非常直接的因素。

我们在学的过程当中，可能会有很多难懂的。不管



怎么样，我们能够通过现在的智慧去思维弄懂了，就非常好；如果不能懂，尽量去读诵或者发善愿，发愿对于这些殊胜的意义，因缘成熟的时候，通过文殊菩萨、弥勒菩萨的加持，一定要通达。如果有了愿力、兴趣，慢慢我们也会相应。

大恩上师讲《般若摄颂》的时候也讲过，有些人说学这些都是理论、都是分别念。这是一个分别念，关键是这个分别念缘的是什么？缘的是般若，般若是什么？般若就是万法的实相。我们的分别念不缘实相肯定缘别的，反正分别念每天都在运作，不会停止，肯定要去缘。如果你说般若波罗蜜多是分别念，不缘，那么我们会缘什么？可能就是缘世俗、庸俗的这些我们喜欢的东西，这些东西对我们的解脱没有用，而实相我们也缘不到。缘《现观庄严论》学习的时候，认为这是分别念，似乎不需要学习或者好像是增加分别念一样，其实就像上师讲的一样，分别念也是要分类的。如果对实相、般若缘得越来越多，我们的分别念就和般若的大海逐渐融合了，我们的分别心会融入到般若大海当中，般若的实相也会融入到我们分别念当中，二者和合起来之后，我们的分别念逐渐就会相应于般若。

为什么可以相应呢？第一个原因，这是因缘法。你和什么法结缘，你的心就会变成这个样子，这是从世俗的因缘来讲；第二最根本的原因是什么？因为分别念的本身就是般若、实相，再加上你在世俗当中的分别念缘的又是离实相最近的文字、义理，两个方面看起来的时候，我们缘般若波罗蜜多缘得越多，解脱得越快。

所以今生当中，在自己有条件的时候，尽量能够多



听就多听，能够多思维就多思维，能够背诵就背诵，能够讲解就讲解，能够供奉就供奉，这些东西对我们证悟实相来讲是很好的助缘。反正我们的分别心肯定会缘东缘西的，根本不会自动停止。既然不会自动停止，就让它缘一些有意义的内容。比如缘佛像或者法义，反正就是让它有意义，否则就会缘庸俗的，不缘和实相有关的就会缘和轮回有关，这是没得选的。在这个过程中，必须要有所缘。缘轮回没有意义，应该缘和实相有关的内容。我们得到暇满人身，它的价值如何体现？得到暇满人身最大的价值无外乎就是遇到佛法，佛法的核心就是般若波罗蜜多。如果我们经常去缘它，自己的心就会逐渐和般若相应。这个般若就是实相，我们心性就会和实相相应。我们了知之后，该生活还在生活，只不过内心当中有了般若智慧就不一样了，可以把所见所闻、所作的事情都和般若波罗蜜多关联起来。为什么？因为本来就是假立的、本来就是空性的，你在做这个事情，不管喜怒哀乐，没有任何一个法离开般若波罗蜜多。如果了知了这个，它的意义就完全不同了。

初级阶段可能并不会改变什么，不会像点金术一样一下子就把铁变成黄金了。虽然没有那么明显，但是它的作用逐渐就会呈现出来。

我们现在就要开始训练，虽然现在做得比较差，有时候会忘，有时候很笨拙，有时候会想这个是空的，既然是空的，怎么会起作用？如果有作用，怎么是空的等等，这些念头也会打架、产生一些分别念。如果我们经常性地努力，就可以越来越接近空性。

我们无始以来轮回已经够了，再轮回下去也就是



这样。《心性休息》等中说的，该享受的享受过了，天王的位置以前也待过，现在下来变老百姓了；地狱痛苦也去感受过了，所有的刺激都寻求过了，再轮回下去也是这样子。无垢光尊者说，应该生出离心、应该厌离了，这个时间已经到了，不但已经到了，而且稍微有点迟了，应该开始准备寻求解脱道。

我们应该把所有所见所闻的一切通过般若波罗蜜多的智慧来摄持，开始做很多的训练，这是非常必要的。

弥勒菩萨专门给我们造了这部般若修证次第的论典，刚刚我们讲了不太好懂，尤其是讲修行境界时，虽然很多细节方面很难区分，但是尽我们的智慧，自己有多大福报、善根，就欢欢喜喜地去闻思，有可能我们会理解错误，无论如何我们要通过珍惜的心学习这部珍贵的教言，慢慢它也会起到作用的。

庚二、教义道加行之抉择支 分二：一、略说差别之本体；二、广说彼等之分类

“教义道加行之抉择支”，这叫做顺抉择分。“抉择支”就是加行道。教义道加行的抉择支，就是对于佛陀等等所宣讲的修行现证见道的教义怎么通过道的方式来加行²³？到底怎么样去修？讲了有关加行道的很多修行方式，它的法义和修行的方法，在加行道的时候，应该怎么样去做。

就像前面讲的一样，可能我们对这些很陌生。原因是没有学，也没达到这么高的状态。虽然我们目前没有达到那么高，但是提前学对于我们现在的修行来讲，仍

²³ “加行”就是修行的意思或者作为它的前行。



然有帮助。作为修行者来讲，尤其是一个大乘修行者的智慧要宽广，心胸狭隘、智慧狭隘都修不了大乘。因此两方面都需要广阔，一方面智慧要广阔，一方面慈悲心等等也需要广阔。慈悲心和我们打破我爱执或者把狭隘的心胸打破这方面都是有关的，同时智慧也要很广阔。

所以我们要慢慢了知这一切的状态。了知完之后，在后期的学习当中，这些甚深的见解对我们也会有很大的帮助。

一、略说差别之本体；二、广说彼等之分类。一个是略说，一个是广说。

辛一、略说差别之本体 分二：一、证悟之差别及摄持；二、所断之差别对应差别事

“差别之本体”就是对于加行道差别的本体如何了解。这里分了两个，一个是和证悟有关的，一个是所断的。第一个证悟之差别和摄持里面讲了五个内容；第二个是所断。

大恩上师也讲了，摄持和证悟间接有关。前面的所缘、行相、因，属于证悟直接本体的差别。摄持属于和证悟有关联的。所以第一个科判基本上都可以划在断证的证当中。

加行道也有断和证。所断的障碍也不像见道以上真实能够断除的障碍，从烦恼障的种子来讲，很多都是压制的。是不是不能够断烦恼？当然可以断，粗大的方面是断除的，只不过真实的种子等等，这方面是没办法断，只有见道之后才能断。虽然不是自相的证悟，但是也有总相的证悟。这是加行道，第一是讲证悟方面，第



二是所断的差别和对应的差别事。这里面详细地讲到了这些道。

加行道属于五道的第二道。五道的第一道是资粮道。有些大德讲，资粮道以闻思为主，他也会修法，现前禅定。比如在上资粮道²⁴的时候，以禅定为主修四神足²⁵。大资粮道的菩萨因为勤修禅定四如意足，所以在大资粮道的时候，他已经有能力通过他的禅定趋向于各个刹土，到清净的刹土当中去听佛陀讲法。比如我们的世界当中，佛已经入灭了，如果有一个大资粮道的菩萨，虽然没有到达见道等，但他已经通过修行进入资粮道当中的大资粮道，获得了法流三摩地。现前了这个之后，他就有神通，可以到清净刹土当中，比如极乐世界或别的刹土当中去，在佛面前去听闻佛法，很多殊胜的教言。在大资粮道的时候就已经有这样的功德。这是资粮道，以闻思为主，但是也有修行。

资粮道过完之后，就进入了加行道。在加行道的时候，就是以修行为主了。把所闻思的东西逐渐在相续当中，该生起的境界就要生起来，逐渐靠近见道。

加行道过了之后，就是见道，然后是修道，最后是无学。这里面讲到了如何证悟的标准。

大恩上师在讲记当中提到，修加行道的身份，一般来讲，是以南赡部洲为主的三洲的人类，有时欲界的天人也可以。按照大乘的观点，六道的众生都有获得加行道的缘分。大乘和小乘的确有时是不一样的。

²⁴即大资粮道

²⁵即四如意足：欲、勤、心、观。



壬一、证悟之差别及摄持

所缘及行相，因缘并摄持。

这里讲了断证当中的证，证悟的差别以及摄持。

加行道通过五种特点来讲，第五种所断单独立了一个科判。除了第五个之外，前四个安立在证悟的差别及摄持的科判当中，前三个属于证悟的差别，第四个是“及摄持”，讲了和它间接有关的。下面略说和广说都会讲到。

在讲记当中也讲了，加行道的五种特点，第一个是所缘，第二个是行相，第三个是因缘，第四个是摄持，第五个是所断。这个科判中讲了前四个，所断是在下面的科判。什么是所缘、行相、因缘和摄持？下面简单介绍一下。

第一，所缘的差别。大恩上师在讲记当中说，要了解加行道，就要知道加行道圣者的智慧。怎么理解呢？加行道是不是圣者？真实来讲，加行道不是圣者，因为真实的圣者要到见道，所以见道以上属于圣者。为什么上师会讲加行道圣者？以前有一种说法，因为加行道很接近于见道的缘故，所以有些时候也把它包括在这个（圣者）范围当中。虽然还没有得，但是即将得，很快就会得。加行道过了之后就是见道圣者了，就把它的果放在因上面，因取了果的名称，虽然他是凡夫，但是属于圣者的因，马上就会获得圣者果位。虽然还没有获得，但是因为马上要获得了，所以就把手的名称放在这个因上面，加行道是圣者的说法也可以成立。

我们也是初地菩萨的因，是不是也可以叫做圣者？



离得太远就不行了。我们离见道之间还有资粮道、加行道等等，离得很远，也不能滥用。它有一个标准，因为离见道已经近了，所以这时也可以用它的名称。

还有一种观点，上师老人家也讲了，加行道所谓的加行就是前行的意思。为什么加行可以是前行的意思，它是谁的前行？它是见道的前行。如果见道可以分为前行、正行和后行，加行道属于前行，而且是一个圣者位的前行，马上就会获得正行的缘故，因为非常接近的缘故，所以也可以叫做圣者。比如从地域的方面来讲，郊区已经接近城市了，可以说已经到了这个地方，也有这样的讲法。

加行道真实来讲，都是属于凡夫地，有些地方叫凡夫圣者，好像是很矛盾的一个名称。为什么叫凡夫圣者？因为本身是凡夫，但离圣者很近了，所以给他起了一个比较特殊的名称。加行道也是一个很特殊的阶段。因为加行道的功用很强盛，所以学加行道有关的教义，功德也很大。以前法王如意宝专门把《瑜伽师地论·摄抉择分》这一品讲了一次，因为它的功德特别大。所以现在在我们学习有关加行道的顺抉择支，也很大的利益。这是可以叫圣者的原因。

我们看到“加行道圣者”，怀疑是不是搞错了？不是完全不能用，还是可以用的。虽然它的本性属于凡夫，但是可以用圣者名称的原因就是把他马上要获得果的名称放在了因上面，这在佛法当中叫做因取果名。还有一种果取因名，两种都是可以的。

什么叫所缘？讲记当中说，“一个圣者的证悟智慧所了悟、所认识的对境”。所缘是一个圣者或者修行者



的智慧所了悟、所认识的境界。一个修行者和一个圣者所现前的、所认知的对境，叫做所缘。

依靠我们现在能理解的角度来讲，什么是所缘？比如我们的眼识所看到的法，叫做所缘。在六因四缘中有个所缘缘，这个所缘缘就容易理解了，它是一种识的所缘的缘。因为要产生识有很多缘，其中有因缘、所缘缘、增上缘，它的缘属于哪种缘？就是所缘缘，缘这个东西就可以产生眼识，而且缘不同的东西产生不同的缘。比如眼识缘的是杯子，就会产生杯子的眼识。如果你所缘是花，这时候产生是花的眼识。产生一个什么样的眼识就要看你所缘的是什么。所缘和产生的能缘之间是一种对应的关系。

这里的所缘是圣者或者修行者所了知、现前对境的状态，叫做所缘。有些时候也可以说所知。在不同的地方，也可以叫做对境等等，可以取很多名称。这里加行道的五个当中，属于智慧所了悟的对境。见道以上的所缘都是无二无别的，但是分析的时候，这是智慧所现前的法界，法界是所缘；智慧所证悟的空性，空性是所缘。真正来讲，虽然是无二无别的，但是也可以在所缘和能缘之间宣说，因为这些教义是对我们讲的。菩萨在证悟的时候怎么样分？他所证悟、了达的部分就是所缘。

第二，行相的差别。什么叫行相？前面讲过，行相就是能够了知所缘的智慧，行相和所缘之间是一对，就像眼识和眼识看到的柱子、瓶子是一对一样。能知和所知是一对，行相和所缘也是一对。前面是所了悟的东西，你了悟了什么？什么是看到的？所看到、了悟的叫所



缘。什么是能了悟？智慧。我的眼识能看叫能了悟。能了悟的智慧境界高低叫行相，二者之间是有关联的，不是一个。分析的时候二者之间法相不同，是不是完全的别别他体？也不是。能够称之为行相，肯定是有了所缘的缘故。之所以能够成为所缘，也是被某种智慧了悟了。如果没被某种智慧了悟，就不能叫所缘。二者之间有相互看待的关系，这种有不同境界高低的智慧，叫做行相。

从这方面讲的时候，相可以理解成它的所缘。行是心识的意思，心识上面带的相就叫行相。智慧上面带的什么相？智慧所带的相就是所缘对境，也就是所了悟的，比如空性。还有下面我们讲加行道，在暖位、顶位的时候，每个不同的阶段所缘、行相都不同。所缘有不同，智慧也有高低的差别。一般来讲，从加行道往见道走的过程中，刚开始生起来的是属于比较浅的，这方面的行相，能够了悟什么样的所缘境，也有不同。这方面就是通过智慧的高低做出不同的区别。

大恩上师在注释当中也讲了，比如说“柱子是无常的”叫做所缘。我们知道柱子是无常的，这是所缘，所了知的，然后心中完全通达了这个道理，生起了了知无常的智慧，叫做行相。通达了智慧本身，能通达的部分叫做行相，所通达的境界叫做智慧，二者来讲是一个本体的两个不同侧面，分了一个能了悟和所了悟而已，叫做所缘和行相。加行道当中就是这样讲的。

加行道这些所缘的差别，有些时候是缘世俗谛的法，有些时候是缘胜义谛的法，这些所缘的法当中，也有很细的侧面。上师说，这不是泛泛的给我们讲“这就是证悟了”，而是很细微的。真正来讲，在修行过程当



中，还有很多不同阶段的证悟，证悟其实有很多层次。没有发生证悟的人，觉得证悟不可能有很多的差别。真正来讲，在加行道的暖、顶、忍、世第一法位的时候，所缘不一样，智慧也不一样。二者之间，有些是专门去修的，比如从加行道到见道之间，要破掉十二种执著，就是把执著分了十二品，一个阶段破一个，一个一个破，最后执著越来越少，证悟的智慧越来越广大，把最后一品破掉之后，就进入了见道。

我们学的时候，也是把每一品里面分成了很多不同的阶段和层次，一个阶段破一个，慢慢破。并不是一个很泛泛的“只要一切万法的空性证悟了就……”。真正要证悟的时候，从加行道到见道的过程当中，《现观庄严论》中讲的也是把这些所缘、所破，分了很多不同的阶段，这个阶段我就破一个，通过智慧把它破掉了，然后下个阶段再破第二个，最后慢慢就可以达到见道之前，该断的都要断，该证悟的都要证悟，这方面就是讲了这些不同的状态。

加行道还是通过总相的方式证悟的，但它和一般资粮道，甚至于和我们这些刚刚开始学习佛法，没进入小资粮道修行者的状态，还是不一样的。虽然他还没有真正现量见到法界，但是心中已经有了一些感受了。而且这个感受不是相应于轮回的感受，而是相应于见道的，相应于见道很重要。我们的很多东西并没有和解脱道相应。比如有时候觉得打坐很舒服，这个舒服、明净的感觉是不是和解脱道相应？这是不好说的。因为前面讲了，轮回当中的色界就是非常清净的状态、很舒适，而且在一禅、二禅、三禅、四禅里面，内心乐的感受都



还不一样，有很多种。所以这种明清的状态或者打坐时觉得舒适，是不是解脱呢？这些非常可能和解脱完全没有一点关系。为什么没有关系？因为轮回当中也有这些类似于很舒适的状态，我们感觉烦恼没有了，很清明，而且会显现一些神通、神变，它和解脱没有关系。可怕的是我们把它当成了解脱道，浪费了暇满。本来还有时间，可以学真实的解脱道的教言，但因为沉溺于其中，所以导致不想去学习。觉得《现观庄严论》太难了，不如坐在那里舒舒服服的，一点烦恼都不起。听说去学《现观庄严论》的人，烦恼一大堆，也没办法压伏，还不如我……。看起来你似乎是住在很舒适的状态中，的确烦恼也不现前，而且就是很清净的状态，很有可能这是直接和轮回相应的，本身就是属于轮回法，和解脱道没有关系。凡夫不学习，不依止善知识根本分不清楚，他还觉得自己这非常好的，别的学解脱道的人很辛苦，现在也没有调伏烦恼，可能还在，一边发火，一边学《现观庄严论》。觉得你看这些人学了半天，还是那样。但是这个真的不一样，他虽然还在发火，但所学的东西直接是和解脱道有关。

我们刚刚讲的暖位和证悟直接相关联，他心中生起的感觉是直接和见道、解脱实相相应的，而不是和轮回当中色界、无色界的感觉相应的。虽然都叫感觉，但是差别就大了。如果我们没有去学习，很容易通过自我摸索，在自己打坐的时候找到一点感觉，但是前面讲了，感觉有很多种，有些和解脱没有丝毫关系，有些可能会有。这个感觉是不是和解脱道相关联？我们就看法本里面，已经证悟的佛菩萨，他们所写出来的应有的感觉，



是在什么时候和解脱道相关的，在加行道的时候，从暖位开始有了和见道相关的感觉。有没有到加行道也有很多标准，不是我觉得应该是加行道，不一定。如果不学习，很可能按照自己的分别念去做很多的判断，这样就比较危险。本来你还有机会和时间去学真正的解脱道，但是沉溺于其中的缘故，不愿意再学了，这是很可惜的事情。

第三，因的差别。所谓因的差别是什么意思？整个加行道是见道的因。并不是说生起所缘和行相的因是什么，而是说整个加行道都是见道的因。见道的因也分层次，也有稍微来讲比较远的，比如暖位、顶位、忍位和胜法位。四个都叫加行道，都是见道的因，但是也有最近的因。最近的因是什么？是胜法位，胜法位最接近见道，胜法位一过，就到了见道。忍位是不是因？是因。是不是直接的因？不是。忍位之后到了胜法位，胜法位之后才到见道。虽然整个加行道都是因，但是里面也分远近。最远当然就是下暖位，下暖位就是最远的。不管怎么样，再远也是已经有感觉了。就像钻木取火的时候，已经有热度了、冒烟了，说明离火着起来很接近了。所以整个加行道是属于见道的因，只要是进了加行道，离见道不远了。

前面在略说的时候，我们也讲了，到了加行道的暖位，“暖必至涅槃，顶终不断善。”在资粮道不能这样说，到了暖位必至涅槃。虽然他可能还会堕恶趣，但是即便堕恶趣，也很快获得涅槃，因为已经有了暖位了，所以它叫做见道因，这不是随便说的。我们也是成佛的因，但是我们的因很远，真正来讲每个众生都有如来藏，都



是未来佛，但还是有差别的。虽然有如来藏，但是修行的种姓有没有苏醒，这个差别就很大了。苏醒种姓的人中，苏醒的是小乘、大乘也有差别。种姓苏醒到什么程度，还有差别。虽然都是因，但是什么才是见道的因？加行道。因为加行道一过就是见道了，而且基本上到了加行道之后，即便退失也不会退失到什么程度了，很快就可以获得见道果位。

第四，摄持的差别。《般若摄颂》等其他经论里面都讲了摄持。摄持有两种，一个叫内摄持，一个叫外摄持，就是一个内外的因，这是一个真实的因。

前面第三个，因的差别很容易理解成生起所缘和行相的因。其实不是，而是见道的因，整个加行道是见道的因。

摄持是什么意思？摄持就是真正加行道的内外因。你要获得加行道的种种功德，需要什么条件？有两种因，一个是内因，一个是外因。外摄持叫外因，什么叫外摄持？比如能够给你宣讲大乘佛法的善知识，他懂得发菩提心的方法，可以把发菩提心的理念、修法讲得很清楚，而且他也清楚一切万法无自性，能够告诉你一切万法的本性以及怎么样抉择和修行，这些方面都很懂。精通大乘义是外摄持。这个在我们修行佛法的过程中特别的重要，世间一个学问都需要老师传授，即便是做个菜，都需要找一个好的厨师给你传授。如果你的师父只懂番茄炒鸡蛋，他就不可能教给你别的东西，最多只能翻个花样，就是多加点少加点盐的差别，番茄炒蛋还是蛋炒番茄，换了别的他就不会了。世间当中也是这样的。



现在我们要学大乘道，而且大乘道基本上对我们来讲没有可以参照的，以前根本没有经验。引导我们觉悟万法本性，外摄持很重要。凡夫绝对不可能凭着自我造詣就可以真实地了知修行方法，然后获得解脱。在加行道的过程当中，或者在资粮道就应该有这些了。我们如果要获得加行道上上的果位，外摄持必不可少。必须要依止善知识，而且要如理如法的依止善知识。虽然加行道的修行人肯定会如理如法。引申出来，对我们而言，我们也应该长时间地依止真实的善知识，而不是一个名相的善知识，这方面很重要。

加行道的圣者会依止一个通达佛法的善知识。按照标准来讲，如果要让加行道的圣者登初地，他所依止善知识的境界应该是达到初地以上，通过这位善知识的引导，可以帮助加行道的修行者到达初地。到了加行道之后，他的福报、因缘等方面都是很优秀的。会不会他特别想修法，就是找不到善知识？这个情况是不会有。我们前面讲了，大资粮道都可以通过自己的法流等持到其他刹土去。这时通过善根、因缘、愿力，肯定能够值遇到一个非常殊胜的善知识，这是他的优势。他通过很长时间的发愿、积资净障，自然而然就会遇到善知识。外摄持是特别重要的，这就是外因或者外缘。

内因或者内缘是什么？就是内摄持。内摄持就是修行者自己需要具备的，比如大悲心、空性的智慧等等，属于内摄持，有时也叫大乘种姓。在《定解宝灯论》的第二个问题当中，小乘所证悟的空性和大乘是否一样？麦彭仁波切也分析了很多内、外因缘不具的缘故，小乘



没办法和初地菩萨的证悟一样。初地菩萨的大乘善知识不一样，大乘菩萨的种姓也是不一样的。而小乘的善知识不会给他讲大乘的空性，自己也没有兴趣，接受不了了义的空性。内外因缘不具足的缘故，证悟不可能和大乘一样。

大乘有内外摄持的缘故，内因外缘都具足之后，就可以获得见道。这是获得见道，实修实证的一种因缘，就可以真实地现前见道，如果内外因缘不具足就不行。虽然现在我们还没到加行道，但是对我们来讲仍然是适用的。比如我们的因缘，当然自己要有想要修法的意乐，或者发起一定的菩提心，对空性要有兴趣，这些就是对我们来讲需要具有的内因缘。外因缘是什么？外因缘就是环境，还有能够给我们宣讲法义的善知识。很多道友非常幸运地遇到了法王如意宝、大恩上师，这些都是非常标准的大乘善知识。从他们的大乘修行，以及对于大乘佛法的领悟和引导来看，绝对都是非常善巧、标准、合格的大乘善知识。我们依止这样的善知识学习，可以不断地引导我们开发大乘种姓，经常强调菩提心的功德利益，我们听得多了之后，内心当中逐渐生起意乐。

外在的善知识、外在的因缘，很多道友现在已经有了外在的因缘，对于外摄持还是要长期的拥有。你可能觉得等不及，自己觉得没有这么长时间，可能善知识还有很多想要教你的，自己却来不及接受，就会有不圆满的地方。

内在的因缘我们需要训练，无论如何想尽一切办法，把我们该有的大乘种姓激发起来。怎么样激发？就



是经常发愿、修炼菩提心、积资净障、缘大乘的教义去听闻、思维、观修，对于空性智慧也需要去训练。这些在我们现在的课程当中，都是包括的。像《入菩萨行论》等，就是让我们内心的本来自性住的大乘种姓，通过修行的方式逐渐开发出来，变成一个能够成为现证实相的种姓，这方面我们要努力。

我们有外在的上师、善知识，内在的因缘有一部分，现在我们能够听闻到《入行论》、《现观庄严论》、《大乘经庄严论》、《妙法莲华经》等等，都是属于对大乘有一定信心，具有种姓的人，内摄持具足了一部分。我们还是应该让它更加地强劲，对于大悲心、空性的修行，还是要不断地勤奋，让我们的种姓变得非常的清净、广大和稳定，这是很重要的。

壬二、所断之差别对应差别事

第五，所断的差别。

任何道当中都有所断和所证，所断和所证是属于同等的。有多大的证，就有多大的断。反过来讲，你断了多少，就会证得多少。二者之间是平等的。不可能有一个菩萨证悟了初地，二障一点都没断，肯定会相应他的证悟而断除。

如果有时候我们觉得自己是不是已经登地了？你的烦恼如果还是很强劲，说明肯定还没有登地。他的断和证肯定是等同的。只要有证，肯定有断。

讲断的时候，有所断和能断。这里是所断差别对应的差别事。差别事有所断、能断，还有能超越和所超越。

菩萨救世者，如暖等体性。



依具四分别，分下中上品，
胜出诸声闻，以及诸麟喻。

前面是“菩萨救世者”，后面是“胜出诸声闻，以及诸麟喻”。在注释当中对应什么？就是能超越和所超越。能超越是什么？能够超越的就是菩萨，菩萨“如暖等体性”的加行道能够超越声闻和麟喻²⁶。

“胜出诸声闻”，菩萨所超胜的就是声闻和缘觉。能超胜者，谁能够超胜他们？就是菩萨救世者，救护世间众生的菩萨能够超胜。菩萨是能超胜者，声闻和缘觉是所超胜者。这方面讲到了大乘加行道的殊胜性。

这里讲断，断有能断和所断。所断是什么？就是“依具四分别”，这是所断。能断是什么？“分上中下品”，就是讲能断的智慧。通过能断的分上中下品的智慧，可以断除加行道分出来的四种分别念。这里大概就有四个内容——能超胜、所超胜、能断和所断。把这个颂词大概的框架看了之后，再来看一下它的颂词本义。

“菩萨救世者，如暖等体性”。为什么菩萨叫救世者？因为菩萨自己修道，刚开始进入修道苏醒的就是菩萨种姓。种姓有三种：一个是声闻种姓、一个是独觉种姓，一个是菩萨种姓，分别是下根、中根和上根。有些众生种姓一苏醒，就是小乘种姓，他对独觉、菩萨道都没有兴趣，你怎么和他讲，也没有兴趣；有些人一苏醒就是独觉种姓，他对声闻和菩萨也没什么兴趣；有些人一苏醒就是菩萨种姓，他对于大乘道、成佛利益众生是有兴趣的。

²⁶即独觉



种姓也分两种，一个是不定种姓，一个是决定种姓。从了义的大乘来讲，所谓的决定种姓是没有的，只有究竟一乘，就是暂时有三乘，究竟一乘。按照唯识宗等的观点，他们也说种姓有两种。如果是决定的声闻独觉种姓，永远不会进入大乘；如果是不定的声闻独觉种姓，他们在一定的阶段会入大乘。按照《大乘经庄严论》的观点来讲，已经获得了阿罗汉，绝无可能改变了。证悟无学道了之后，不可能再改变。在此之前，证悟阿罗汉或者三果之前，不定种姓也有发生改变的。菩萨有两种，一种是不定种姓，一种是决定种姓。不定种姓，有可能首先发起菩提心，又退失了，最后取证一个阿罗汉果。还有一些是决定种姓，无论如何不会退失的，这是就不了义的观点。

如果是了义的观点，所谓的决定种姓，虽然暂时在一个阶段当中不会变，但是不等于他永远不会变。比如一万大劫没完之前，他的心都是不变化的，没有想去利益众生，但是一万大劫过后，他的心就开始松动了，那时佛陀放光劝请，他就开始发菩提心。这方面属于阶段性的决定种姓，从不严格的角度可以安立。

菩萨苏醒种姓的时候，他就是大乘种姓。我们现在的很多道友都是属于大乘种姓。既然是大乘种姓，进入大乘的时候，就有一个标准，就是要发菩提心。菩提心有两个条件，一个是利他，一个是求佛果。两种条件具足之后，从这开始就进入了大乘道，慢慢善知识给他培训。虽然他的相续当中可能有这个想法，但是对大乘的利他和觉悟的理解可能还很肤浅，这就需要不断地学习，让他对于利他的概念、认知，以及这种思想的贯彻



培养不断地增长，还有对觉悟和成佛，也要通过这些教材的培训。

刚开始就要致力于救护世间的可怜众生，叫菩萨救世者。只要进入了大乘道，发了菩提心之后，都称为菩萨。菩萨共同的体性就是救世，一定要救护世间的可怜众生。菩萨救世者和声闻、麟喻不一样。《大乘经庄严论》讲了大乘和小乘的差别方方面面，最大的就是七个。以前我们也再再学习过安立为大乘的七大，即所缘、善巧、果、事业等等，有七个大来全方位超越。

“胜出诸声闻，以及诸麟喻。”菩萨救世者凭什么胜出？之所以能够胜出声闻、缘觉，因为他的所缘、善巧方便、智慧、时间、果、事业等等，都不如大乘菩萨，所以菩萨能够胜出声闻。从哪些方面胜出？全方位胜出。首先从种姓方面就开始胜出了，然后从修行方面，反正在资粮道的时候，大乘和小乘的小资粮道对比，早就已经胜出了，从资粮道到加行道之间，大乘的加行道、见道、修道、无学、事业全方位超胜小乘，对比的时候，没有哪个是小乘超胜大乘的。

有些时候用阿罗汉和见道菩萨比，一个是无学道，一个是见道，有些方面来讲，阿罗汉已经彻底地断尽了烦恼障、我执，大乘初地菩萨还有这些。

虽然从断除烦恼障的侧面来讲，当然阿罗汉是超胜大乘的见道，但是阿罗汉已经到无学果了，而菩萨刚刚到见道，二者不是对等的关系。虽然人无我空性的证悟超胜大乘菩萨，但是从证悟法无我空性方面来讲，仍然超胜不了，还有从菩提心和福德，也是没办法超胜的。即便是阿罗汉和大乘见道的初地菩萨比很多方面都还



是落后的，没办法相比。大乘菩萨的的确确是胜出的，没有一点夸张的成分。

为什么要再再地强调胜出？胜出就胜出了，你知道一下就行了，反复讲胜出，这儿也胜出，那儿也胜出，到底有什么必要？《大乘经庄严论》从第一个颂词开始讲到最后一个颂词，都在对比，都在胜出，这样有意思吗？我们说这样讲是有意义的，很多大乘的菩萨如果不了解差别，中间有可能去学小乘，当个阿罗汉，很有可能就从大乘道当中退失了。如果从方方面面对比了之后，他就不会再有这个想法了。不要说修行了很长时间，就像我们这些学过十几二十年的人，在思想当中一刹那都没有想到要去追求一个阿罗汉果。虽然知道阿罗汉也是我们的皈依境，我们肯定要顶礼、皈依他。但是不是想要得到一个阿罗汉的果位呢？的确是没有的。因为菩萨、上师们把这个问题讲得很清楚，也强调得非常多，所以在我们的思想当中已经确定下来了，不管再困难，绝对都会走大乘道，小乘道是不愿意走的。但是如果这方面强调得少，加上自己看了一些文章，然后就混淆了，可能就去求个阿罗汉果，也会以这种思想去引导别的修行者。为了避免出现这种情况，在很多地方都要去对比，对比完之后，我们知道了这么明显的区别，当然就不愿意去选择声闻或者独觉乘。虽然都是佛法，但是大乘道更直接。因此不会这样选择。这是菩萨救世者胜出声闻和麟喻的原因。

“如暖等体性”，“如”是如同或者如是，两个都可以理解。“如暖等”，“暖”是一个比喻，第一，如同。前面讲了，钻木取火的时候，火着起来之前有个相。这



个相是什么？就是发热。比如手机开始发烫了，不处理手机会燃烧起来，有可能爆炸了，发热是一个相。钻木取火在火着起来之前，有个相就是热；第二，如是。菩萨救世者如是就会获得暖等体性。在加行道的时候，如理如实地获得了暖、顶、忍、世第一法位的体性。

“依具四分别”，“依”可以说是所依或者依靠的意思，就是依靠具有的四种分别念而分出。四种分别念是所对治或者所断。分别念有四种，有清净的分别念、染污的分别念。清净分别念很多都是对无漏方面的分别，染污的分别念就是和烦恼相应的有漏分别；还有实有和假有的分别，就是认为这是实有那是假有。分别念有四种，四种分别念所摄一切障碍叫做所断。

依靠四种安立的所断“分下中上品”，依靠所断，能断也分了下中上品的智慧，加行道分了上中下。安立上中下的时候，按照下面的颂词来看，并不是把整个加行道分为上中下，这样分也可以，加行道本身也可以有上中下，但是下面的意思是说加行道分了四个阶段，每个阶段分上中下。所断的是什么？所断就是四种，即清净、染污、实有、假有。只不过这些内部又分了若干种，比如说若干种清净的障碍所断、若干种染污、若干种实有、若干种假有，这些细化了，障碍是一品品的断除，智慧是一品品的生起，慢慢断下去。这时候还是按照每个阶段的断障方式进行安立。除了非常上根利智的人，不需要经过这些次第，很快时间当中可以一下子彻底现前了，也有可能具足。有些修行者有时需要一品品断，如果不给他讲得很细致，众生有时喜欢走个捷径或者说绕过去。如果抱着投机取巧的心态，不想脚踏实地



地修行，有这种浮躁的心态，不要说跳，也跳不过去，连一分断障都不行。但是如果你的思想是抱着我要一分分断非常踏实的思想，很有可能就跳过去了。这是不同的态度，有些人是很浮躁的心态，越想快反而慢；有些人慢一点，其实有时也会快起来，这是一个规律。断障的每分智慧会讲得很清楚细致，上根利智者该跳的地方就跳过了，否则按照里面的指引一步一步走下去就行了。

每个都分为下中上品的智慧，这些智慧是能断，能够断除四种分别念，在加行道所摄的总体四个分别念，细分又有若干种，这所断的分别念就可以断掉。

“胜出诸声闻”，因为他的能证和能断所断都会胜出声闻和麟角喻独觉，所以这方面就是所断的差别对应的方面。

上师在讲记当中，也讲了大小乘加行道不一样的地方，比如所缘方面，小乘的所缘主要是讲到了四谛十六行相，然后断除了颠倒，就是把非十六行相的断掉了，四谛十六行相本身还有缘取和执著。大乘就是除了非十六行相之外，十六行相也会断掉。因为以前小乘的圣者在证悟四谛十六行相之前是凡夫人，他对四谛本身是颠倒的，所以十六行相之前有一个颠倒缘取四谛的违品，小乘把这些违品都断掉了，然后如理地现证四谛十六行相，就是四谛有十六个行相，每个真实义如理地现前，这是小乘圣者所现前的四谛十六行相，并安住在这上面。

大乘除了前面所讲的小乘断掉的颠倒的非十六行相之外，十六行相本身也要断，所以他的所缘境是三十



二种增益，这些都要断掉。因为所缘和行相二者之间就是相对应的，如果所缘是这样，那么行相肯定也是所证悟的二无我空性。从因的方面来讲，大乘加行道会成为整个三乘见道的因，而小乘的加行道只能成为小乘的因，因为大可以包小，小不能包大，多可以摄少，少不能摄多。既然大乘的加行道可以帮助我入见道，那么它的资粮绝对足够含摄小乘的见道。但是小乘的加行道本来就窄，欠缺很多因素，所以声闻乘的加行道能不能成为大乘加行道的因？不行，里面缺少的因素太多了，这也是不一样的地方。

然后摄持也不一样，小乘摄持的是小乘种姓，他们对成佛、广大利生都没有兴趣，这方面就是内摄持不一样。外摄持的方面，他们的善知识都是小乘善知识，即便是依止了佛陀，佛陀也是只给他们讲小乘法，不会讲大乘法，而大乘的外摄持是能够广大地宣讲大乘教义的善知识。所断的方面，小乘加行道断除的是烦恼障的一部分，压制烦恼障；大乘对于二障的粗大部分都可以压制，这方面都是不同的。

辛二、广说彼等之分类 分三：一、广说所证所缘行相与因三者；二、广说所断四种分别；三、广说所依两种摄持

第一个科判是所证悟的方面，即所缘、行相和因三者；第二个科判是讲所断；第三个科判就是广讲两种摄持。

壬一、广说所证所缘行相与因三者 分二：一、各自分析；二、摄义。

“各自分析”就是讲到了所缘行相等或者对于



暖顶忍世第一法位的各自分析。

癸一、各自分析 分四：一、暖位；二、顶位；三、忍位；四、胜法位

这是加行道要经历的过程，这方面已经很细化了。我们学习佛法刚开始都是大而化之的，发誓要成佛，一个众生就成佛了，好像就是两个阶段，第一个阶段是众生位，第二个阶段是佛位。学佛之后，知道了有菩萨位，菩萨位还有加行道，也分不清楚加行道到底是怎么回事，很笼统的一个概念。现在学了之后，加行道又分了四个，有暖、顶、忍、世第一法位，学了以后，好像有了暖、顶、忍、世第一法位的概念，到底是什么？也不清楚。现在我们细化到了加行道之后，不单单知道了暖、顶、忍、世第一法位，而且对于它的所缘、行相等方方面面的关系也给我们讲了，还有修行的方式是什么都给我们细化了。

我们学习佛法的过程中，从完全不知道解脱是怎么回事，只知道有众生和佛的概念，然后逐渐细化，细化之后很多修道变得更加清晰，这样通过智慧观察或者给别人介绍的时候，也不会很笼统。如果你知道得少，只能给别人介绍得很笼统；如果你知道得很细致，除了自己可以很细致地修行，也可以很细致的给别人介绍佛法是怎么回事，或者说这方面太细了，可以暂时不给他讲，给他讲大概的。相当于你对自己代言的产品性能等方方面面的信息特别清楚，这样给别人介绍的时候，才可以介绍得很细致。如果觉得有些细节可以忽略了，我给他介绍大的方面，或者从哪个方面给他展开讲。不管是自己使用，还是介绍别人使用，都是需要通达的。



修习佛法也是一样的，我们可以把佛法作为一个产品。我们要用这个产品，还要给别人介绍。首先要很清楚佛法的方方面面，大概和细致的情况。对这个产品知道得越细致越清楚，自己使用、推荐的时候，才会了知、介绍得越清晰。如果你都只有一个大概的概念，那么自己在用的时候也是非常笼统，比如菩提心，就是笼统一个概念，什么都没有，除了要成佛之外，啥都想不出来。因为你只知道要成佛。别人看的时候，里面还有好多信息，他清楚之后，把菩提心打开之后，这里面有好多，四无量心、自他平等、自他相换……全部都出来了，能够一个个修了。如果只是很笼统的一个概念，天天坐在那儿修，半小时怎么修得下去，好像一分钟两分钟就应该想完了，没什么想的。其实这里面有很多内容，只是我们学得不细致，细化之后就了知了，给别人介绍的时候也会非常清晰。

不单单加行道很细，每个佛法都比较细致，这是广大行派的特点。比如打开《瑜伽师地论》，有时候看得头疼，太细了，很多我们都没有学过，佛法有特别多细致的东西。如果我们觉得智慧很了不起，就去看看这些广大的论典，里面的教义细致到让人头疼。回来再学中观一下子舒服多了，觉得很容易学，有这个感觉。佛法特别深细，为什么要这样讲？学到这个状态，你智慧深细了，每个细节很细化，你修的时候，缘一个一个上去，很容易达到那种状态。

这里面就讲了暖、顶、忍、世第一法位，即加行道有四个阶段。

子一、暖位



暖是钻木取火，或者两块木头摩擦生火的时候，接近火焰生起来之前的发热、发烫，叫做暖相，这种前兆就叫暖。我们修行，通过自己的心识去缘法义，不断地观修能取所取、能修所修，这样不断修的时候，在接近获得见道之前，也会生起一种前兆，这种前兆就是暖相，对见道的无分别智慧有了一点感觉，趋近于它，叫做暖位。暖位已经接近于见道。

这和现在我们有的时候思维空性是不是这样？还是有一定的差别的，这是很稳定的。也许我们在闻思的时候突然生起的感觉，或者打坐的时候生起的感觉，也许是接近于实相，但是不稳固。因为不是一个步骤一个步骤，通过强大的福德和集资净障修上去的，所以根基不是很牢靠。有的时候见一下就跑了。因为法很殊胜，尤其是上师们直指心性或者讲大圆满窍诀的时候，由于上师非常强劲的加持力和法的加持力，再加上弟子当时信心到量了，上师直指的时候，内心就会产生一种感觉，有的时候这种感觉就是实相的一部分，有的时候就是真实的实相。虽然这种感觉也会有，但是很快就没有了。通过一步一步修上去的感觉很稳定，并不是抓不住，越往上修感觉越稳定。为什么要通过加行道这样修？通过一步步修上去之后，这种感觉就可以被他掌控。而有些是没办法掌控，突然冒出一个和实相相关联的念头，刚想抓住，早就跑得无影无踪了。有时闻思、打坐，会出生一些类似的感觉，因为根基不牢靠，所以是抓不住的。加行道是很稳定的，这就是加行道的优势。这样修上去之后，境界相当稳定。

暖位分了下中上三品。整个加行道的暖位，按照显



宗的观点来讲，应该需要比较长的时间，从小资粮道到见道之间需要一个无数劫的时间来经历凡夫的资粮道和加行道。上师在别的地方也讲过，这个“无数劫”是不是真的就是无数劫？当时的印度人很喜欢夸张，动不动就是无量、无数，是不是真的是无数也不好说，但时间肯定是短不了的，再夸张不可能把几十年夸张到无数劫，也会是相当长的时间。加行道时间肯定会很长，这里面要对治一品障碍也需要反反复复去修。我们讲的时候，暖位就是个概念，能分得出来上中下三品吗？可以分出来。因为加行道的暖位长得很。在刚刚进入暖位的时候，很长时间要修暖位当中所相应的境界，通过很长时间的修炼才能够断掉障碍，这也是存在的。

暖位可以分为上中下三品。加行道的智慧刚刚生起来叫下品位；中间保留一段时间有所增上，继续保留的时候叫中品位；加行道的暖位达到顶峰叫上品位。上师老人家说，这应该是很到位的理解方式。

所缘无常等，是四谛等相，
行相破著等，是得三乘因。
色等离聚散，住假立无说。

这里面就讲了三品暖位。“所缘无常等，是四谛等相”，讲的是下品暖位的所缘；“行相破著等”是下品暖位的行相。“是得三乘因”是讲到它的因，因就讲一句，所有的因一下讲完就行了，下面每个都是一样的。“色等离聚散，住”，到“住”之前断句，这是属于中品暖位的所缘和行相；“假立无说”是属于上品暖位，“假立”



是上品暖位的所缘，“无说”是上品暖位的行相。

首先我们看下品暖位的所缘，“所缘无常等，是四谛等相”，“四谛等相”即对于四谛的共同特法，比如五蕴色受想行识。前段时间我们在学《释量论·成量品》的时候，也学过四谛，流转的五蕴就是苦谛的事相。讲四谛为什么要讲色法等？因为流转的五蕴就是色受想行识，四谛当中的苦谛、集谛等等，都是在其上面安立的。对于四谛的共同特法色等，远离十六种增益的人我的十六种行相作为所缘。也就是说下品暖位自己的所缘主要是以人无我为主，或者从某个方面来讲，就是和小乘的人无我相似的一种状态。

因为进入到见道之前，虽然大乘的修行是二无我都要同时修的，但是在修的过程当中，在某一个阶段也有主修人无我，主修法无我。前面我们讲了，就是会把所修的法一个一个细化，相当于分成若干个层次，一个层次一个层次去超越，所以这个时候的所缘主要是人无我，四谛十六行相的人无我作为所缘。小乘的所缘是直接安住的，而大乘在这个阶段是对所缘了知了之后不执着，它的所缘是什么？就是“无常等”四谛十六行相。“无常等”，苦谛下面就是无常苦空无我等等，属于四谛的十六种行相，把这些十六行相作为所缘。

“行相破著等”，“行相”就是破除对它的耽著。因为前面我们讲，所缘和行相一个是有境，一个是对境的关系，所以它的行相就是“破著”，即破除对它的执著。大乘要断除增益，就是了知十六行相的本性，然后不耽著，该破斥的就破斥。

“是得三乘因”，讲到前面的因。这个因是什么？



就是见道的因，整个见道的因就是加行道，加行道是整个三乘的因，所以它会成为声闻缘觉和菩萨三乘见道的因。大乘的加行道可以成为整个三乘见道的因，再往下缘觉的加行道可以成为声闻和缘觉见道的因，声闻乘只能成为声闻乘见道的因。此处讲的是大乘的加行道，就会成为三乘见道的因。原因前面我们分析过了，大可以包小，多可以包少。它的因缘多、因素多，既然可以成为大乘见道的因，当然可以成为声闻缘觉见道的因，它的资粮已经足够成为小乘见道的因。虽然有这些因，但是他会不会证声缘的见道呢？他自己是不会证的。

“是得三乘因”，这里就讲一次，为什么讲一次？因为每个都是一样的，反正讲到中品暖位、上品暖位、顶位、忍位、胜法位全部一样，反正加行道就是“是得三乘因”，因此这里提一次，下面不会再提。

“色等离聚散，住”，住之前讲的就是中品暖位。首先“色等离聚散”属于中品暖位所缘相的差别，前面是人无我，这里是法无我，对于四谛不共的特法，前面是共同的特点。共同的特点是什么？共同的特点就是大小乘有个共同的地方，就是色等的无常苦空无我等十六种行相是共同的。

为什么叫不共？法无我是不共的，只有大乘才有，小乘没有，所以叫不共。不共的特点是什么？所谓的不共，就是对色受想行识，对于色法等远离聚散，远离破立的法无我三十二种行相。这里面讲了不单单是有一个无常苦空无我需要肯定、安立，因为在共同乘当中要破掉常有等等和四谛相矛盾的方面。此处法无我在讲



不共的特点时，色法等不单单是无常，不管是常，还是无常，都要离开。而且色法等的积聚、消散、破和立，所有有关法无我的三十二种行相，都要远离，这方面安立为它的所缘。在共同的标准当中，只破常，不破无常，然后在法无我当中，常破了，无常也破了，所以就是离聚散。“色等离聚散”，就是它的所缘。

“住”字就是讲到了它的行相。，讲它的形相什么意思？上师讲了，在所缘当中有一个离聚散的“离”字，讲行相的时候也要用到“离”。为什么？因为行相是证悟，对于远离聚散的法要证悟，证悟能境的智慧是什么？他证悟的是离开了住和不住的关系，不执著什么？不执著离住。什么叫离住？就是离开住的意思。住就是常有，所谓的安住就叫常有，所以常有是离开的，非无常的常有是离开的。还有一个离住，离开住，反过来讲就是离开恒常，离开恒常是什么意思？就是无常。所以既要离开常，也要离开无常。

颂词当中的“住”字直接讲就是常有的意思，然后离住是什么？离住是无常的意思。常和无常都远离，叫做它的行相，这个颂词就是这样理解的。行相在这里面不是特别明显，并不像前面“行相破著等”一样。这个地方也是破执著，破什么执著？破除了住和离住的执著。这就是中品暖位。

所以我们就知道了，下品是以人无我为共同的，中品主要以法无我为所缘。因为他训练的时候，的确是一个所缘一个所缘的训练，他的智慧很细致，不是说大而化之，就像我们训练菩提心一样，发心利益一切众生，好像你的心很广大。但其实这是很散的状态，修完之后，



效果不明显。虽然是要利益一切众生，但是修的时候要缘一个众生去修，把一个众生修的很纯熟，换一个再修，逐渐修的非常坚实。此处也是一样，对人无我、法无我也是可以这样的，首先把人无我作为所缘安住，然后再把法无我作为所缘、所修。虽然修了人无我、法无我，但是不是意味着只是在暖位修？那也不一定。因为要证悟见道从人无我到法无我，中间还会有很多不同的认知，所以有些时候人无我、法无我虽然是作为整个大乘所修的主要对境，但是内部有不同的阶段。尤其是加行道有很多阶段，它是一步一步走上去的。比如看起来好像是一幢楼，进去看的时候，里面每层都有楼梯这样上去的，在上了一楼楼梯的时候，虽然看起来这是一楼楼梯，但你要走的时候，一楼到二楼之间的每个梯阶也是不一样的，这些细微的差别，必须要进去之后才能知道，但外面看起来就是一幢笼统的大楼而已。

修行佛道也是一样的。为什么在修加行道的时候这么细致？看起来好像就是修一个人无我、法无我，感觉没什么，但是真正一步步修的时候，内心当中的执著要分分断或者分分压制，这个时候细致的地方就出来了。下品暖位要修这个，中品暖位要修那个，逐渐一步一步修上去，最后真正达到见道的时候，相当于是很稳固的境界一步一步修上去的，这不是那种心识当中闪现一念，好像相应于实相的觉受，而是相当稳定的修行方法。这就是中品暖位。

上品暖位是“假立无说”四个字，“假立”两个字是所缘，“无说”两个字是行相。假立为什么是所缘？对于四谛所有有法世俗显现的色等法，完全了知它是



无实如幻的。前面人无我、法无我修完之后，这个时候就要修假立，所有五蕴都是如梦如幻的，像这样修持它的如梦如幻，仅仅是一个名言假立的差别而已。好像有很多差别法，其实这些差别都是假立的，这些假立法的差别就是属于所缘。

它的行相是什么？就是“无说”，“无说”就是不存
在善恶等等的戏论，它的名称是无可言说的。虽然有这个名称，但是真正来讲无可言说。有些地方讲加行道的时候，暖位主要破的是什么呢？虽然这里面有人无我、法无我，还有如梦如幻等等，但它主要破的还是能诠所诠的执著，就是知道名称当中的能诠所诠是假立的。有些人会想加行道需要专门修这个吗？我们都知道是假的。其实这是不一样的。我们知道能诠所诠是假的，只是一种概念的理解而已，在加行道是实打实的，真正从感觉上面完完全全知道能诠和所诠就是假立的东西，在生起感受方面非常非常的稳定，这是通过修行来现证的。

所以加行道首先在暖位的时候，就知道名称和名称所表达的一切都是假立的。比如说不存在善等戏论而以名称无可言说。这方面也是打破它的名称——能诠和所诠的意思，有时候也可以这样对照。往后走的时候，就是断除所取，再断除能取，最后二取都断掉之后进入见道，也是有这样不同的分别。

这就安立了暖位的三品。上品主要了知的所缘是如梦如幻。这种如梦如幻就是高质量的，和我们现在的如梦如幻不一样。为什么我们已经知道如梦如幻还有这么大的执著？关键是没有到加行道。一定要在心中生起相应于如梦如幻的那种感觉，那时候不可能还会



生起粗重的烦恼，这是绝对不可能的事情。

因为现在我们的如梦如幻只是一个概念，理解的力量不大，所以要反复去串习，串习了之后有了感觉，相应于如梦如幻的高度，安住了如梦如幻，这个时候你的烦恼就绝对生不起来了。

所有的烦恼都是实执产生的。如梦如幻的状态要生起来，不是靠我已经有了理解，理解和状态是两回事。我们理解了如梦如幻，大概知道了，观察分析都是如梦如幻的，但这时你的状态还是相应于实执，而实执就是产生烦恼的根源，如果你有实执，那就没有理由不生烦恼。如果你安住在如梦如幻的状态了，实执的根源通过如梦如幻的修行，已经没有安住于实执，就是如梦如幻了，在这种状态当中怎么可能还生得起烦恼？粗分的烦恼肯定已经被压制了，这是毫无疑问的。

我们现在对空性的认知主要还在闻思阶段，我们还要串习，空性的感觉逐渐在内心当中通过闻思修行就会生起来，最后当你能够相应于空性的状态而安住的时候，就会发现你的烦恼逐渐轻微，一天一天看着减弱了。空性的力量是如此之大，我们之所以没有调伏烦恼，就是因为这么强大的空性的武器，我们还没有真正拥有，我们还在看图片、武器展，武器还没拿到手上，还没有去用，它的威力发挥不出来。这个时候我们就要去慢慢观修，让空性的觉受生起来。所以我们首先要闻思，再去串习观修，才慢慢可以的。

子二、顶位

色等不安住，其体无自性。



彼等自性一，不住无常等。

顶位也是分了下、中、上。前面我们讲了，顶位在动摇的善根当中属于顶端。顶位不断善，不会生邪见，不会断善根。断善根的因是什么？就是邪见。动摇的善根到了顶端的时候，没有邪见可生。从反方面讲，在顶位以下都有可能，我们说暖位可不可能生邪见？还有可能性，但是因为他修行的力量比较大，所以生起来以后不会达到那么标准，不是很容易生起来，但是还是有可能性的，到了顶位就不会生邪见，不会断善根了。

“色等不安住，其体无自性”，是讲所缘；“彼等自性一，不住无常等”，是讲行相，这是讲下顶位。顶位分下、中、上三品，下品就是讲“色等不安住”，对于五蕴色法等的胜义谛空性，不住戏论之边，是无有自性的本体，这方面就是它的所缘。所缘境就是讲到它对于四谛的法性胜义空性不住戏论之边的本体，没有自性差别。他对空性方面有理解，主修的是无有自性差别的空性。也就是说不管是色受想行识，五蕴所摄的一切法，在观察的时候都是空性的状态，没有任何一个存在的戏论，安住在这个的时候，属于一种所缘。他所看到的存在的法，不管是任何一种显现法，看到的时候都会知道这是不存在的空性，完全是空性的，叫做所缘。“色等不安住，其体无自性”，所有的色法没有安住，本性就是无自性，就是我们所看、所闻的一切的法都是这种自性。

现在我们所学习的内容，在最后都用得上，现在学的空性推理的理论，在加行道都要一步一步去修，要去



现前。如果现在你不学，也进不了加行道。你能够进入加行道，肯定是把前面该学的学了，这样最后你就有所修的，否则如果你现在不学，到时候也进不了加行道。所以现在所学的慢慢都要用，在加行道顶位的时候，也要把“其体无自性”方面作为所修。

“彼等自性一，不住无常等”，属于它的行相。“彼等自性一”，这些自性唯一是空性，不住无常，也不分别等等，这就是它的行相。所有的自性唯一，“唯一”是什么？所有法的自性唯一是空性，没有任何的自体、差别，唯一是空性的。“不住无常等”，他的智慧当中根本不耽著，不住于无常等的分别当中。常、无常等所有的概念分别都不住，在顶位的时候，他的智慧能够相应这个状态而安住。所有的加行道都是能够现前的，因为这并不是见解，而是所缘和行相。所缘是所有法的本性空性，行相是对于常、无常等等都不分别。

彼等彼性空，彼等自性一。

不执著诸法，不见彼相故。

智慧所观察，一切无所得。

这是中品顶位和上品顶位的境界。“彼等彼性空，彼等自性一”，属于中品顶位的所缘相。“不执著诸法”是中品顶位的行相。这三句是讲中品顶位。中品顶位的所缘是第一句和第二句，中品顶位的行相是第三句。

“彼等彼性空”，“彼等”就是讲到了色等法，色受想行识五蕴或者四谛。“彼性空”，这些法的本性是空的，就是讲它的显现和性空。“彼等”是四谛，“彼性空”就



是空性。后面一句还有一个“彼等”，一共三个。第一个“彼等”，是讲色等法，就是显现法，“彼性空”就是它们的空性。“彼等自性一”的“彼等”就是双运的意思，即现空无二，“自性一”的意思是它们的本性是没有差别的。它的显现和空性都是双运，本身来讲也是没有差别的。我们在讲的时候，有时候单独讲显现，讲显现的时候，对凡夫来讲似乎就是实有的，讲空的时候，对凡夫来讲似乎就是没有的，其实是双运的。就是现就是空，空就是现，显现不是实有，空也不是实有的，这时候有了一个双运的概念。

这个双运的概念是不是就是存在的呢？凡夫人有时候就会执著双运，麦彭仁波切在《定解宝灯论》、《智慧品》注释当中都是这样讲的，给他讲显现的时候执为实有，给他讲空的时候执著为没有，给他讲双运的时候执著为黑绳白绳搓在一起，认为两个东西搓在一起叫做双运。其实这些都是一种执著，就是要破这种执著。

“彼等自性一”，彼等的自性也是无二无别的自性当中一味一体的，这就是所缘。

“不执著诸法”，就是对于双运的本性也不执著，然后通达了息灭双运的戏论，就连双运也是假立的。我们的执著由粗而细，这方面不是抉择，这是安住。真正来讲从加行道到见道的过程当中，要趋向于无分别智慧的证悟。在我们心识面前浮现出双运的时候，还会认为双运存在，这是很细的执著，加行道的执著已经很细了。现在在我们脑海里面的双运，和加行道要破除的双运有很大差别。因为我们现在还没有真正通过很多的修行，比如就连前面暖位当中的人无我、法无我等等也



没有修，更不要说在加行道顶位的时候，在他们的所缘面前现前的那种双运不存在的状态了。

我们现在脑海里面想的双运和双运不存在，离加行道这种实际安住的状态还是有差别的，但是如果我们修，这个差别也会越来越小。彼等自性不执著诸法就是它的行相，对于双运本身也没什么可执著的，这不是见解，而是真实的安住。

“不见彼相故，智慧所观察，一切无所得”，这是讲上品顶位。上品顶位的所缘是“不见彼相故”，行相是“智慧所观察，一切无所得”。上品顶位的所缘“不见彼相故”，在安住的时候，对于色等四谛的法性离边等性不见一体他体的戏论，这方面叫做所缘。也就是说在上品顶位的时候，能够相应一切都是平等的。所谓的离边等性，离边和等性没有一体他体的差别。

类似于中观四步境界当中，从双运到离戏，离戏就是打破双运的戏论，安住在离戏当中，离戏有时候还会有一个很细的执著，是什么呢？就是这是瓶子的离戏，那是柱子的离戏，离戏和离戏之间好像还有一个更细的差别。虽然都是离戏的，但是有一体、他体的差别，这个离戏和那个离戏是不一样的。上品顶位没有这个，它是等性的，不见一体他体的戏论相，就是对法性离边等性而不见一体他体的戏论相，这个戏论相是属于很细致的，离边的一体他体没有很多，完完全全知道真正是等性。所有的离戏都是平等的，瓶子和其他的离戏都是平等的。

上师也讲了，这里有点像中观四步境界，但是和中观四步境界还有不一样的地方。我们刚刚是借助了四



步境界的观察方法，大概说明离戏和前面有一定的差别，这些都是属于修行时需要相应安住的，这是它的所缘。

它的行相是“智慧所观察，一切无所得”，通过无相的智慧全面观察的时候，了悟到一无所得，这是它的行相。所缘是等性的，然后它的行相也是相应安住，通过智慧来观察的时候一切无所得，这就是它的行相。以上是对上品顶位的观察。

下面还要讲忍位、世第一法位，还有暖顶忍世第一法位之间的差别，后面上师在注释当中还会分析一下它们的重点，暖位、顶位、忍位、世第一法位看起来很相似，细分的重点在哪里后面还要讲，今天把颂词如是介绍一下，下面我们学的时候还会了解的更细致一点。

今天我们就讲到这个地方！

