



目录

第二十八课	4
庚二、宣说实修加行之现观	9
辛一、趋入加行实修之身份补特伽罗	10
壬一、总法器	11
壬二、别法器	15
辛二、宣说修行实修加行之自性	24
壬一、宣说甚深智慧之本体大平等之禅定	25
壬二、宣说广大方便相三智加行之分类	31
壬三、宣说实修分位界限加行之差别	35
第二十九课	49
辛三、广说彼之差别分支	50
壬一、所得功德之差别	51
壬二、所断过失之差别	74
第三十课	87
第三十一课	104
壬三、所知法相之详细分类	107
癸一、略说法相、名相之本体	110
癸二、广说彼之详细分类	114
子一、宣说能表之法相	115
丑一、证悟智慧之自性——智相	115
寅一、宣说基智之智相	116
卯一、了知基之总实相方式	116
卯二、了知基之别实相方式	123
卯三、了知基之特殊实相方式	140
卯四、如此宣说之摄义	146



第三十二课	147
寅二、宣说道智之智相	150
卯一、了达道之总实相方式	151
卯二、了达道之别实相方式	155
卯三、了达道之特殊实相方式	177
卯四、如是宣说之摄义	181
寅三、宣说遍智之智相	181
卯一、了知遍智之总实相方式	181
卯二、了知遍智之别实相方式	182
卯三、了知遍智之特殊实相方式	194
卯四、如是宣说之摄义	195
第三十三课	196
丑二、彼之差别自性——殊胜相	197
寅一、略说本体	198
寅二、广说自性	203
卯一、现见苦谛智慧四种殊胜相	203
卯二、现见集谛智慧四种殊胜相	210
卯三、现见灭谛智慧四种殊胜相	221
卯四、现见道谛智慧四种殊胜相	226
寅三、彼要点之摄义	233
丑三、方便作用之自性——作用相	234
寅一、基智加行之作用相	234
寅二、道智加行之作用相	235
卯一、智慧之作用	235
卯二、方便之作用	238
寅三、遍智加行之作用相	239
寅四、如是宣说之摄义	240
第三十四课	241



子二、宣说事相自性相	243
丑一、基智加行事相之自性	243
丑二、道智加行事相之自性	255
丑三、遍智加行事相之自性	264
丑四、如是宣说之摄义	269
壬四、所行道之差别	269
癸一、宣说顺解脱分资粮道	269
子一、略说本体方便智慧之差别	271
子二、广说彼分类之差别	273
子三、以引申义根基之差别归纳宣说	278
第三十五课	280
癸二、宣说顺抉择分加行道	281
子一、本体	283
子二、分类	283
丑一、暖位	283
丑二、顶位	297
丑三、忍位	300
丑四、胜法位	303
癸三、宣说随正等菩提分不退转众	305
子一、略说差别基	306
丑一、本体	306
丑二、分类	306
子二、广说各自差别相法	308
丑一、宣说加行道不退转之相法	308
寅一、略说自性	308
第三十六课	309
寅二、广说相之分类	309
寅三、摄义	326



第二十八课

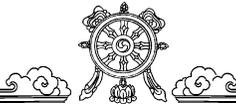
《现观庄严论》讲解了佛陀《般若经》的究竟意趣。佛陀在世的时候，绝大多数的根基都能听懂《般若经》，也能够明白佛陀经典中所讲的意义。后来众生的根基逐渐拙劣，没办法直接了解佛陀经典中的意趣，因此有菩萨们通过自己证悟诸法实相的智慧来解读或者解释《般若经》。

对于《般若经》中直接的意义——空性，龙树菩萨造了《中论》进行解释。对于《般若经》中修行的次第，即凡夫人通过修持空性能够成佛的方法，弥勒菩萨造了《现观庄严论》来开显般若波罗蜜多的隐义。

一般而言，想要圆满地通达《般若经》，《中论》或者中观系统里面的论典，以及《现观庄严论》必须要了解，这样才能通达般若经中的显义和隐义。

如果只了解空性这部分，带着空性的见解去看《般若经》，可能在里面看得出很多空性的道理，但是对于《般若经》里面修行空性的次第，资粮道、加行道、见道、修道，怎样一步步成佛的这些看不出来；如果不通达空性，虽然可能看出来如何修行，但也没办法完全了解《般若经》的意趣。

般若经是佛法的命根，整个佛法的精华就是般若，如果没有般若，不管是哪个宗派都没办法获得成就。小乘的宗派如果没有般若，就没有人无我，只有戒律和行为了没办法断除轮回根本的，因为要断除轮回根本要获得解脱，必须要断烦恼障，而断烦恼障最主要的对治



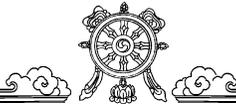
是要破人我，破人我的对治就是人无我空性，所以没有般若的人无我空性，就没有小乘的解脱道。如果没有圆满的空性，也没有大乘道。不管是唯识宗还是中观宗，无论哪个宗派，没有般若空性就没有解脱。就好像一个人没有生命就是一个尸体，佛法如果没有般若，也像尸体一样，有形象但没有精神。

因此作为一名佛弟子，逐渐要对般若波罗蜜多，对万法实相的空性产生兴趣，要通过闻思修行逐渐掌握般若波罗蜜多。有了般若之后，修显宗、修密宗当中的生起次第、圆满次第、修本来清净、托嘎，所有的修行都是在空性的核心基础上建立的。

如果没有空性正见而修生起次第，观想很善妙的佛身，虽然功德很大，但是成为转生色界的因。如果没有空性修圆满次第，就像很多大德讲的一样，观想气脉或观想很多气在自己身体里面走来走去，和一个篮球里面灌满气没什么差别。很多外道也有风脉明点的修法，但没有说他们有解脱道，如果只是看外在的一些形象，内道和外道的一些行为、词句很相似，但绝对不一样的是，有没有空性的差别。

空性是什么？空性就是实相，不了解实相怎么证悟实相呢？实相和迷乱之间是相违的，如果没有实相就只有迷乱，处在迷乱当中当然没解脱了。因为“解脱唯迷尽”，所谓的解脱是消尽迷乱。拿什么来消尽迷乱？以迷乱消尽迷乱是不可能的，就是因为不知道实相才迷乱，了知实相才是消尽迷乱的根本因。

消尽迷乱的实相是什么？就是空性。人无我空性也好、法无我空性也好，或如来藏也好，其实都是一个



意义，叫实相。实相对一个修行者来讲不是可有可无的，也许你还没准备好接受实相的空性，毕竟要接受实相需要很大的善根和福德。

但是不管是否准备好，如果想要解脱，必须要通达实相，否则，最多是个预备位，现在所做的很多福德和修行，是给以后遇到实相的修法，对实相生起信心、观修实相、相应实相的准备，不能说没有用，但是对于获得解脱来讲，时间还没到。

如果修行者对般若波罗蜜多有兴趣，开始就闻思修行般若波罗蜜多，这是个好兆头，是快速获得解脱的标准相。所以我们学习《现观庄严论》与般若波罗蜜多有关的法，也算是听闻解脱、接触解脱。因为在《般若摄颂》的颂词中讲，谁的手上接触了般若波罗蜜多，很快就可以获得解脱。所以，我们听到词句很快可以解脱，身体上携带或者抄写、礼拜般若的经书很快可以解脱，因为它是离实相最近的等流。

宣讲实相的文字是实相的等流，它不能完全表示实相，但是它是指向月亮实相的手指。如果指向月亮的手指已经看到了，其实离看到月亮就不远了。

般若波罗蜜多的文字虽然不是真正的实相，但它是指向实相的方便，就像路标一样。我们能够听懂最好，听懂了能够生起定解也不要满足，在这个基础上通过大德们开示的观空性的方法不断修行，不懂的要发愿尽快要通达般若波罗蜜多。

《现观庄严论》是弥勒菩萨以等觉菩萨¹补处的智

¹ 等同于佛陀，但还没真正成佛。



慧而造。他对于般若波罗蜜多完全通达，因此解读般若的意趣就非常可靠。

他怎么样引导我们学习趣入般若修行的次第呢？是通过八事七十义来进行安立的。前面我们学了八事中的前面三个：遍智、道智和基智。怎样现前三智呢？就是现在正在学的四加行。

这个“加行”的意思，和平常我们讲的四加行、五加行不太一样，《大圆满前行》里也有四加行，那个“加行”是预备的意思——预备的法。这里的“加行”是指真正的修行，怎样来现前三智呢？怎样首先证悟基智、次第证悟道智，最后怎样获得遍智，必须要通过四个加行来获得。

四加行当中有正等加行。正等加行到量了，叫顶加行；后面一个叫次第加行，次第加行到量了叫刹那加行，这个叫做四加行。通过这四加行可以成佛。

现在我们正在学的是正等加行。正等加行从基智、道智和遍智分了一百七十三相。一百七十三个法一个个都要修，每个都要在心中修到量，之后逐渐到达顶端，然后通过次第加行到达刹那加行，最后就可以成佛，一百七十三相所修的内容其实都和般若有关联，都是证悟空性的方法。

◎ 能表示正等加行的十一法

弥勒菩萨非常善巧，通过十一个方面来介绍正等加行，我们上堂课已经学完了第一个方面——加行的行相（或叫法相），通过四谛配以三智做了介绍。

第二、加行的本身，或者我们就叫加行。其实就是



正等加行的本体。什么是正等加行？到底如何修很重要。关键就在这个科判中，正等加行的本体中不行加行和不住加行这两个是最关键的。

第三、加行功德，修加行有什么功德。

第四、加行过失，不是说修加行有什么过失，而是在修加行的过程中会出现什么魔障，怎么样认清魔障，怎么样调伏魔障。这对修加行者来讲必须要知道，否则，如果我们不知道什么是顺缘和违缘，出现了违缘魔障我们都不知道，还觉得这个是对的，这个很可悲。

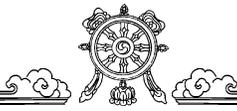
佛陀在经典中或者弥勒菩萨在论典中把魔障讲了。我们知道了有这么多魔障，在修行过程中要想方设法地来避免魔障的生存，或者已经有了之后怎样去对治。

第五、加行性相；第六、加行的随解脱分；第七、加行随抉择分；第八、加行有学不还，讲它的界限，从资粮道、加行道，乃至于一地十地之间；第九、生死涅槃平等加行，在很多佛学论典中经常讲到，怎样修这个加行；第十、清净刹土加行；第十一、方便善巧加行。

这里面就把修行的方法通过十一个分类做了详细的说明。对有志于证悟空性的人来讲，他一定会对这些法有兴趣，因为他是很愿意证悟空性的，自然而然就会对解脱的方法产生兴趣。

如果一方面自己很想解脱，一方面又对解脱的法没兴趣，那就不是真想解脱。所以真想解脱的人一定会关心有关解脱的方式方法。

对解脱越迫切，他对法越希求。就像米拉日巴尊者，因为他造了很多罪，非常害怕堕恶趣，所以他对解脱、对求法非常渴望，为了求到法不管什么样的考验、什么



样的苦行都可以忍受。为什么他有这样的心态？就是因为对法太渴求了。为什么对法太渴求呢？因为太想从这些罪业中获得解脱，所以自然而然对法有兴趣。这就是因和果之间的辩证关系。

我们自己如果很精进，也许就是真的想要解脱；如果很懈怠却说自己想解脱，那暂时来讲定位成一个口号。不是说有口号不对，一般来讲，口号可以先喊起来，“我要解脱，我要成佛啊！”，这总比不喊口号要强，至少口号可以变成一个提醒。

但如果只是喊口号不去行动，对于真正能够帮助解脱的法也不关心不听闻，即使听闻之后也不去思维怎么修，或思维完之后也不去上座观修，却还说自己是希求解脱道的人，那就找不到任何根据了。拿什么来证明自己是希求解脱的人呢？

所以，对一个志求解脱道的人来讲，应该非常关注这里的修法。

在十一类当中第一个加行的行相我们讲完了。

庚二（宣说实修加行之现观）

实修加行之现观是讲加行的本体或自性，这个很重要。

分三：一、趋入加行实修之身份补特伽罗；二、宣说修行实修加行之自性；三、广说彼之差别分支。

这三个科判中，第一个是修加行的身份。换句话说什么样的法器才能够修这个法？不是随随便便一个人就可以修的。应该是把自身的修行的素养提高到能够和这个修法平行的高度，才能够去接受并观修。

如果根基很差，或现在还不是法器，那这个法当然



没办法相应，这样就很难真正去观修。这里面讲到法器，通过文字词句来对照，如果自己是这个法器就应该很欢喜；如果我们欠缺，就可以想方设法去弥补。

让我们成为法器的修法也有，不是这个法器的标准放在这儿，让我们去对照，如果不符合标准就没办法了，只有沮丧，还是可以回头补课。专门有一个补习班，若不是法器就去补习班，专门把你培养成法器。

如果观察自己不是法器，就应该通过这样的修行让自己变成法器，怎样变成法器呢？比如用《大圆满前行》里的四加行修四厌世心、修皈依、发心或专门修空性等很多的学修。慢慢地通过听闻、思维和观修，逐渐相续就会成熟，到了一个阶段再来报名就可以录取了，够资格了就可以进来学。所以身份补特伽罗很重要。

第二个“宣说修行实修加行之自性”，这个是加行的本体，真实地怎样修空性的加行，这是最重要的。

第三个问题是广说彼之差别分支，加行的自性的一种分类，详细再进一步宣讲。

辛一、趋入加行实修之身份补特伽罗 分二：一、总法器；二、别法器。

法器很关键，有时在学正行法，比如修大圆满之前，有一个叫大圆满前行，就是通过预备位的修法让我们的法器成熟。如果不是法器，可以通过这些修法让自己变成法器，这个很重要。如果不是法器，听到这个法也不起作用；如果是法器，这个法马上对我们就可以产生调伏的作用。

一方面来讲，我们对高法如密乘的法要，或一些带



“大”字的法，如大中观，大手印，大威德，大圆满等，是有希求心的。我们求法就是奔着“大”字去的，只要带大字就可以，否则内心中可能就想放弃。我们奔着“大”字去可以，但是奔着大字去之前，努力让自己成为法器，前期的准备更重要。

如果没有把自己的相续修炼好，即便是得到了所谓的大法，对自己来讲也是不“大”的法，体现不出来“大”的功能，对你可能完全没什么价值。

法器很关键，这里是说什么样的法器呢？

壬一、总法器

昔承事诸佛，佛所种善根。

这里是通过因和缘来讲的，因是主要的，缘是次要的。

“昔承侍诸佛”这一句主要通过缘的特点，以前一定承事过很多的佛，才能够遇到《现观庄严论》。这句话可以分几种层次解读。

第一、佛在世的时候，亲自见过像释迦牟尼佛，迦叶佛，承事过、做过顶礼供养；第二、佛陀入灭之后，在寺院、圣地有很多佛陀的塑像、画像，在这些佛的形象面前做过顶礼、转绕、供养、修缮。比如这个佛像有损毁，自己出资出力修缮好。或这里以前没有佛像，自己出资塑造一尊。或有时候佛像的色彩掉了，自己用新的涂料重新上色，让其变得更加庄严等。或有时觉得佛像在露天里面不太好，盖一所佛殿。这都是属于承事过诸佛的种类。



第二个就是因，“佛所种善根”，值遇佛之后，缘佛种善根。前面是承事诸佛，现在是在内心中种下了很多的善根。承事诸佛主要是遇到了佛，指外在的因缘。

如果想要依佛种善根，最主要的外缘是什么？必须要遇到佛，或碰到佛像。值遇佛或有这个佛像，才可以去转绕、顶礼、供养等。没有佛就不行，值遇佛、承事佛本身属于外缘。遇到之后内心中获得的善根，就是内因。内因和外缘是总的法器。

上师老人家讲了，能值遇到大乘殊胜的妙法，比如现在道友能听闻《妙法莲华经》绝对是福德比较深厚的，能够听闻般若波罗蜜多或学修《现观庄严论》也都是有因缘的。

但有因缘也分层次和种类，值遇《妙法莲华经》或《现观庄严论》、甚至大圆满等，说明你有一定的善根。但遇到之后这个种类又有很多，同样都是遇到了这个法，有些人很精进，有些人不太精进。有些人可能只听一堂课两堂课，或者有些人听了什么也不看，为什么这样呢？因为因缘也有差别，以前种的因，有的人发的愿更深，善根更加的深厚，所以遇到法之后就可以去更进一步做深入的闻思和观修，这类人的善根更加超胜一些。所以有善根的人也分很多种类。

◎ 积累善根莫满足

讲这个的意思是，我们现在还要多修积善根。对于修善根，求功德，千万不要满足。

刚开始学佛法的时候，特别喜欢做各式各样的善根和功德，但是过了一段时间之后，内外的魔障出现，



可能就有一点麻木了。到处都是这样的信息，今天这里放生，明天那里放生了，觉得以前去过了，现在不怎么想去了。要注意避免这种心态。不是我们的功德已经太多了，像佛一样圆满满足了，不需要再做了。永远没有到达这个程度，所以要提醒自己，或通过善知识的教言提醒自己，反问自己的善根是不是已经圆满了或太多了。

其实我们现在的善根还远远不够，没有福报的表现就是更容易满足。就像上堂课讲的，佛陀的十八不共法中，佛陀已经成佛了，但欲求不减，精进不减，这就是佛陀的特点。佛陀已经没有可以圆满的功德了，但他想要积累资粮的心永远不停息。

既然佛陀是这样的，那我们自己修行或听闻一段时间就觉得够了，善根可以不做了，这是不行的。我们不能满足，每天都要带着很大的兴趣，走进佛堂去做供水，顶礼，供香等这些善行，也带着很大的欢喜心去帮助众生，去放生等善行，带着很大的兴趣去积资净障。只有经常带着饱满的、高度的兴趣去做善根，才有可能让自己的善根再再地增上。

在学《俱舍论》《亲友书》等时提到，要让善业成为重业，其中一个条件就是很欢喜、有兴趣。如果很被迫地或没有兴趣去做，善根就积累的不多，功德不会很大。

每天都欢喜地去做，善根增长就很迅猛，其实这样做本身就相应于精进的本体，进即喜于善。我们需要这种很增长迅猛的善根，要求这个功德。为什么求这个功德？因为这个功德是支撑学修甚深佛法的资粮，没



有这个是不行的。

有些修行者在一段时间就会被误导，说不要执著，做这个就是执著功德。其实就是执著功德也没有什么，我就需要这个。我离佛的功德、菩萨的功德还差得远，我不求这个求什么？只不过我求功德是为了真实地相应实相，不是为了得到世间的福报。菩萨绝对不厌足功德的，会反复求功德，因为功德大了，对自他二利才会有殊胜的底蕴。

如果没有这么深厚的善根做什么都不行，善根少了，自己修也不行，总是出现违缘。善根不深厚，闻思修佛法，这样那样的违缘都会出现。如果善根深厚这些违缘就不会出现，修行就很容易相应，内心中很容易生起该有的感应。法本里面讲的修这个法出现这个功德马上就会得到。

如果没有善根，这些修仪轨的种种功德，对我们来讲根本不存在一样，这就是因为方方面面的善根太少了。所以对于种善根不能厌足。

种善根的发心一定要准确，如果发心准确，所有善根都会成为证悟实相、修证般若波罗蜜多的殊胜的助缘。如果方向偏差了，虽然修了善根，但是走岔路了，善根就会在其他地方成熟了，不会在主要的、最根本的方面成熟。

方向不能错，方向正确了要不断地增强善根。只能说大的方向是正确的，远远没有到万事大吉的时候。比如我们现在走上正确的道路，我们要发誓成佛，怎么样才能在正确的道路上走得顺畅、迅速？必须要通过学修佛陀菩萨在经论中所讲的正确的方法，该规避的一



定要规避，该拥有的一定要拥有。

因此怎样发菩提心，怎样再再修持快速增上善根的方法，这些就是我们要去学去修的。只有这样我们才能走上解脱的道路，这就是“佛所种善根”。这个是非常重要的点。

壬二、别法器

分别通过听闻、思维、修行三方面来安立的。

善知识摄受，是闻此法器。

亲近佛问答，及行施戒等，

诸胜者许此，是受持等器。

“善知识摄受，是闻此法器”，是听闻波罗蜜多的法器。“亲近佛问答”，是思维般若波罗蜜多的法器。“及行施戒等”，是说修行般若波罗蜜多的法器。“诸胜者许此，是受持等器”，一切具有殊胜功德的诸佛菩萨承许，这就是受持般若波罗蜜多的法器。下面分别来了解。

◎ 听闻法的法器

“善知识摄受，是闻此法器”，善知识摄受是听闻正法的法器。善知识有善知识的标准法相，不是随便拉一个人过来就是善知识，不是这个人名字叫善知识就是善知识。

大乘善知识，在不同经论中有不同的标准，比如《入菩萨行论》第五品中讲，第一个标准是，必须精通大乘的法义。他是般若波罗蜜多的善知识，如果他都不



懂般若波罗蜜多，怎么给讲般若？没办法讲；第二个要安住菩萨的律仪，自己也在修持殊胜大乘的教义。

《大乘经庄严论》讲十个条件，《大圆满前行》也讲了很多条件，第一个必须要有菩提心，小乘的善知识一定要有出离心；一定要通达殊胜的般若波罗蜜多，或者要能很善巧地讲解。他通达但是讲不清楚，这也是一大缺憾。

有些地方讲善知识的法相、功德越多越好。《前行》里面讲最基本需要有菩提心，有了菩提心至少不会去伤害弟子，不去伤害有情。展开来讲，所有的法都包括在菩提心中，大圆满是菩提心，大空性也是胜义菩提心。菩提心里面的行菩提心也包含了六度，愿菩提心也包含了，全部都在里面。

菩提心是利众之心，是发誓成佛的，不是求现世的利益，第二是真实利益众生的，至少有这个条件。这个条件作为善知识的最低标准，你依止这样一位善知识的话绝对不会受骗的，他也会尽其所能认认真真地引导你。但是因为他只有这个，对你的影响就有限了，没办法教授更深的东西，比如怎么去修空性等。

所以，善知识的法相越多、功德越多，依止这个善知识，我们得到的利益越大，这是从善知识的法相来讲的。

对我们来讲，也需要一定的条件，要有弟子的法相。弟子也需要法相吗？当然需要法相。比如你这个弟子依止上师就是抱着求财的心态，对他所有的大乘窍诀一概没有兴趣。

善知识是一个标准的善知识，你想求什么法他都



有，都可以引导你，这么殊胜的如意宝一样的上师。但是你的思想不在这上面，你依止这个上师可能因为他打卦准一点，依止他就是随时可以打卦，或者这个上师随时可以和你聊天，排解你心中的一些情绪。这样的话你自己的条件太差了，弟子的法相不具足，得不到很大利益。所以上师的法相要具足，弟子的法相也要具足。

什么是弟子的法相？对殊胜的正法有兴趣，想要解脱。就像米拉日巴尊者一样，非常希求正法。他的上师也是标准的上师，可以教授他所希求的法。这样所有的条件就圆满了，弟子的法相有了，上师的法相也有了，二者相遇了，通过依止、磨合，上师考验、折磨弟子，弟子在这个过程中经受住了考验，相续中棱角磨平了没有了，什么样的教授都可以接受了，这个时候就可以传法了。

依止上师、修学佛法绝对不是一方面的事情，是两方面的事情。弟子要具足弟子的法相，要努力地使自己成为合格法器，我们寻求的上师也需要有殊胜的法器，否则，他摄受你没有用。比如想求般若波罗蜜多，你依止小乘的上师，他作为小乘的善知识法相是齐全的，但是他自己也没学也没修，就没办法教你波罗蜜多。如果你遇到了一个被外道摄持的，他教授你的就是他的东西，也没办法给你教授大乘成佛的方法。如果你遇到了一个邪知识，也没办法学到真实教义。

善知识摄受是听闻般若波罗蜜多的一个条件，这个善知识一定是具有殊胜功德的。作为弟子我们要知道被上师摄受，最主要的是在他那里听闻最甚深的法要，依止善知识最关键的就是法。



我们这么多弟子就是要通过不断闻思，明了上师在世间中主要的工作是什么。有些人现在还没明白，上师的主要工作就是传授正法、取舍修行的方法，引导众生走向解脱。

我们依止上师的最主要的目标是什么？就是在上师这听闻能解脱的方法。如果他也是传授这个的，我也是听受这个的，那就对了。如果他是传授正法的，你不是求正法的，算不算真的摄受？还不算。

善知识摄受了弟子，可能早期不给他讲法，只让他干活，也许他有一套自己的方案，他对他所做的事情很清楚，这个弟子的法器可能不行，傲慢心还很强，给他讲法还不行，所以先不讲法，让他做别的事，傲慢心没有了再传法。或者弟子的福报不够，就让他给僧众干活。有的时候寺院一些刚刚出家的，具相上师会安排干很多苦活累活，给僧众服务。僧众是很殊胜的资粮田，经常给僧众服务，福报长得很快。一方面磨练他的心性，另一方面也是通过服务于僧众积累很多资粮，到一定时间他的心相续成熟了，福报够了，再给他讲法，一下子就可以相应。所以一些具德上师刚开始不一定就给他讲法，但是他有他一套自己的方案。

不管怎样，对我们来讲，依止上师最关键的还是听闻正法。所以善知识摄受是闻法器。我们要知道，善知识不是随便喊的，一定是具有善知识法相的。第二，一定要摄受，也就是听闻正法。被摄持之后给你传法，这个就是听闻般若波罗蜜多的法器。

应该珍惜听闻波罗蜜多的机缘。虽然现在我们好像觉得听闻般若波罗蜜多很容易，其实不容易。如常啼



菩萨，在经历很多苦行之后，才听闻般若波罗蜜多。就是因为听闻前经历了很多苦行，所以对他的心的调化作用很大。现在我们能很轻松听到法，但越轻松得到的东西，越不会觉得珍贵。如果我们有这种心态，法对我们相续的调伏作用可能一下子显不出来。虽然只要听了法，一定会逐渐显示出强大的功用，但目前这种心态显示不出来法的价值。

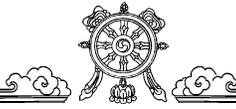
对法越珍惜、越敬重，法对我们的调伏就越明显。所以一方面对法要很尊敬，另外对讲法的善知识也要恭敬。我这个法从何而来？从善知识而来。所以对讲解法的善知识也要恭敬，因为他是传法者。甚至对讲法的法座也要恭敬。

我看过一些视频，有些大德讲法前都要先三顶礼法座，再上去讲，下面的人再对他三顶礼，这是表示一种恭敬。因为法是如此的珍贵，所以和法有关的都是要尊敬的，包括道友。为什么包括道友呢？我们和道友是以法做联系的。

法是调伏我们相续的殊胜正道，它是表示实相、指向实相的，能调伏我们的心。讲法的善知识、讲法的法座、经堂、法本，和这个都有关系，所以每个都变得很珍贵。这些我们容易理解，也容易去造作，但还有一个容易忽视，一起听法、受法的道友，因为法而做了联系的人，也应该恭敬。应该尊敬一起听法、修法、思维法、一起在“道”²上走的人。

什么叫道友？平时我们道友好像都喊麻木了，但

² 不是道路的道，是修道的道。



是真正思维道友的时候，是以法做连接的。因为法的缘故，应该尊重道友。

当然每个修行法的人都有习气、毛病和烦恼，但是我们的重点放在法上、放在道友上面，其它方面应该忽略、包容。如果重点放在这个人烦恼很重，他要害我这些上面，就容易忽略法，“不管了，什么道友不道友，什么法不法”，自己烦恼一起来之后，就什么都不管了，这个就是颠倒错误。如果重点放在法上，这个人的烦恼、习气就会被淡化掉，更加容易产生清净的心。这对整体佛法、对对方、对你自己、对你修行佛法都有利。

如果大家都能这样去实行，佛法就会兴盛，其他修行佛法的人以及众生都会因为这股力量而受益。别人做到做不到我们管不了，但是自己可以做到。可以慢慢按照这个方面去思维，按照这个道理去实行，这样心会越来越调柔。

这样就找到了一个尊敬别人的点，从哪去尊敬他？就是从法入手。大家都是听闻般若波罗蜜多、志求解脱、修行佛法的人。不管是汉地的师父、居士，还是净土宗念佛的、参禅的，他们都是缘法皈依、修行，都值得尊敬。不管是哪一派的，都是修解脱道，直接间接指向实相的。

如果我们把这个问题想透、完全接受、内心有感觉了，自然而然会尊敬所有的修行人。这个不用装出来，的确是发现这一点并安住在上面，就会尊敬所有修行者。这样去做了，自己的相续会越来越调柔。方方面面都是以法为核心去思维、安住，因为尊重法的缘故，所以法也容易调伏你的相续。



◎ 思维法的法器

“亲近佛问答”，这是思维法的法器。“亲近佛”是以前值遇、亲近、依止过佛陀；“问答”，在佛面前请教过甚深般若的意义。以前有这样的因缘，今生当中可以深入思维法义。

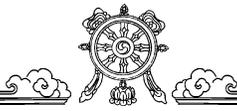
值遇般若是一个总的方向，分很多种。有的人就是胸口上带一个《般若摄颂》，除了这个以外，没有听闻过任何般若，没有思维、也没有修。这个是不是值遇呢？当然是，但是这个值遇和听闻般若波罗蜜多的值遇相比，后面的功德深得多了。

有的人听完就算了。以前学院学法看过这个情况，他的法本永远放在课堂上。以前是有小桌子，他的法本就放在这，不用带书，来了就打开听，听完后放那就走了。听了之后是不是全部都记住了，回去就通过这样去思维呢？肯定不是。这种情况是只听不思维。

通过思维会对般若波罗蜜多的法义有进一步认知，从而遣除怀疑，生起定解，会为修行打好基础。有些人只有听闻的福德，但是没有思维的福德，不管是不想思维还是思维不进去，总之有点欠缺。

这里因为以前做了更深的功德的缘故，亲近过佛陀，在佛面前提过问题，佛陀也回答过，他就是思维般若的法器。由果推因，现在很多道友能思维，说明以前曾经依止过佛陀，在听法过程中举过手，佛陀点过名，起来提过问题，佛陀也回答过。

从这个方面来讲，以前自己做过善根，但还是不够。见过佛是不是一定很快解脱？这个也不一定。解脱成



佛需要特别深厚的因缘，只是一次、几次见过佛，不能作为很快解脱的因素。但是因缘就这样一世又一世逐渐深厚起来。到了一定程度，就可以通过这样的法，进入到思维、相应，然后证悟的阶段，永远是这样循序渐进的方式。

◎ 修行法的法器

“及行施戒等”，行持过六度。“施”就是行持过布施。在佛面前提问，“如何修布施，如何修持戒？”佛陀回答，“如是修布施，如是修持戒”，讲了和般若有关的六度，讲了后自己去行持。以前再再修持过布施、持戒、安忍、精进等六度法，今生能够成为修行法的法器。由果推因，能够修行般若波罗蜜多以及相关的六度修法，也是因为以前串习过。

我们应该再接再厉，以前串习过，现在没有理由停滞，应该在以前串习的基础上进一步闻思修行。被上师摄受后，在上师面前有机会就听闻正法。

现在上师老人家也特别慈悲，每一周都给我们讲大乘妙法，如《大乘经庄严论》《妙法莲华经》等。有这样有机会就应该经常听闻，种下殊胜的因，不管听得懂听不懂，逐渐大乘习气会越来越深厚，能作为再一次听闻正法的因缘。听闻之后不能满足，要经常思维法义。不管是容易思维的，还是不好思维的，经常要去思维。

有些人容易误解，经常搞分别念，但是分别念分别的是什么？分别的是所有和佛法有关的内容。所有关于佛法的分别内容都是善分别，都会帮助自己理清很多疑问，让修行佛法的定解更深厚。



思维完尽量去修行，做布施、持戒、精进、安忍、禅定、智慧等。有时候修行也容易误解，认为“修行一定是打坐”，打坐只是修行的一部分，布施、持戒、安忍都是修行，所以每天都有很多和修行有关的内容可以做。

受戒以后每天护戒，不管一条戒、还是五条戒，或受了菩萨戒，这就是持戒。布施有财布施、法布施、无畏布施。现在百日放生开始了，大家可以去做无畏布施。安忍也是，这个世界当中安忍的因素太多了，公司里、家里、在外面，安忍的很多。这些都是修行。

懂修行的人就开始落实这些，他很明确，不像有些人认为受了五戒不是修行，“我没有修行”，其实护戒就是修行的一种。要懂布施、安忍这些都是修，不是打坐才是修。

不断地闻思修，相续中对实相的习气会越来越深厚，一世比一世深厚。根基也是一世比一世利，绝不可能一世比一世钝。更钝可能是第二次比第一次做得差，该听闻的不听，该思维的不思维，该修的不修，那下一世就不一定比这一世强。如果是真正认真闻思修了，下一世只有比这一世好，不可能比这一世差，没有理由担心下一世到恶趣去。因为该做的闻思修都在做，善法的功德绝对不会唐捐。

“善法的力量不可思议”不是喊的口号，佛陀在经典中讲的“善法的功德不可思议”不是随便讲的。什么叫不可思议？好好去思维这几个字，这个功德我们没办法想象的。如果我们认真去做了，哪里会担心下一世堕恶趣？这是不可能的事情。



“诸胜者许此”，“诸胜者”就是佛陀、弥勒菩萨等等大德。“许此”，承许“是受持等器”，听闻、受持、如理作意等等的法器。刚开始通过信心听闻，这叫受；听完之后通过正念或者智慧忆念不忘，这个叫持。听闻之后在内心再再思维不忘记。“等”就是观修并生起觉受这个就叫做别法器。

听闻般若波罗蜜多就需要有这样的法器，而这个法器也是修炼而成的。现在我们可能有了一部分，但不能满足。只要有会听闻法的都是有因缘的，但是有因缘还不能满足，不能认为有因缘了，我就可以睡大觉了。现在还远远没有到睡大觉的时候，等什么时候登初地了，就可以放心睡一觉了。当然，到那个时候也不可能去睡觉了。

现在有听闻机会的时候就好好听，有思维机会的时候就好好思维，因为每一个都是能够帮助我们趋入实相的殊胜的法要。

辛二、宣说修行实修加行之自性

就是前面讲的很重要的一点——加行之自性。什么是正等加行？修行正等加行的自性到底是怎么回事？

分三：一、宣说甚深智慧之本体大平等之禅定；二、宣说广大方便相三智加行之分类；三、宣说实修分位界限加行之差别。

有境和对境都安住在大空性、大平等中。加行之自性就是甚深智慧的本体，因为般若波罗蜜多最主要的修行还是在甚深的智慧上面，离戏的智慧永远都是般若的核心，是胜义的本体。



在这个本体的基础上有广大方便相，三智有一百七十三相，这是从显现方面来讲，要修一百七十三相。修的时候永远不要离开甚深的智慧，每一个修法都是安住在现空无二、不行加行和不住加行的本体中，这就是方便相三智加行。

第三个科判是讲实修分位界限。不行加行和不住加行只要在修，就会不断地往上走，这个叫做实修分位界限。什么叫分位呢？不同的修行阶段，通俗一点讲就是资粮道、加行道，或者小资粮、中资粮、大资粮，这个是暖位行，那个是初地、二十二地……修完之后你的境界会不断地深入，这就是分位界限加行的差别。宣讲了通过每一个阶段，到达了资粮道、加行道的时候是怎么样的状态。

壬一、宣说甚深智慧之本体大平等之禅定

不住色等故，遮彼加行故。

“不住色等故”，叫做不住加行；“遮彼加行故”，叫做不行加行，这是最主要的两个加行。

大恩上师也在这里面讲，虽然有些时候修持正等加行有一百七十三相，但是所有的修行归摄起来就是两种——不住加行和不行加行。这两类就是所有加行的核心，每个加行都要以不行加行和不住加行来摄持。

为了便于理解，分为两个部分：所谓不住加行是从对境来讲，不行加行是从有境来讲。

◎ 不住加行



“不住”是指我们所看到的任何对境，比如说色法、听到的声音或者意识面前所分别出来的总相，只要是在我们六识或八识面前所显现出来的一切的相，全都是不住的。不住什么？不住一切戏论。什么戏论？有无是非的戏论。学过中观应成派的观点，就会懂这里面讲的不住一切戏论是什么意思。

众生的分别念因为不了知一切万法本性的缘故，他所看的一切法，都是以有无是非的四边加以分析。比如当看到这个话筒的时候，就马上认为它是有的；如果拿走了，就会认为这是无边的。或者有时候是亦有若无、非有非无。众生的分别念只能是四边，或者再归纳成有无二边，只能分别这两种——要么是有，要么是没有，亦有若无可以包括在有当中，非有非无可以包括在无当中，超不出这两种。

比如脑海里浮现出来如来藏，而这个如来藏是我们众生脑海里分别出来的如来藏。如来藏的这个概念一出来，马上就贴上有的标签了。你一说没有，就又马上落入没有的边了，只能就是这两种，再也没办法超越了。所以不管是脑海里出现的某个状态，还是眼睛里看到的这朵花、这个人，或者山河大地，马上就是有，或者就是无。只能是有无二边，这个就叫做戏论。

但是我们众生分别的这个本体是它的本体吗？不是。因为我们内心自带有无的标签，所以在看到的时候就马上自动贴上去，对境就好像马上变成这个有了。其实这只是我们以为的有，或我们以为得的无，并不是其本体。

那么本体到底是什么呢？有也不是，无也不是，什



么都不是。假如万法能给自身做辨别，它就会说：这个你认为的“我有”是你认为的，不是我的本体；你认为的“无”也是你认为的，也不是我的本体。

修行人如果运用中观的理论去观察，就会发现一切万法的本体不是有的。为什么不是有的？因为是因缘和合的缘故，没有实有的本体。或者通过离一多因来分析，没有一个本体可得。通过很多方面来分析，还原我们所看到的法的本性，没有一个有的成分。

一般来讲，我们思想里面有两大标签，第一个就是贴有的标签。只要观察一个法不存在实有，就再也沒辦法贴了，这个时候是不是就完事了？还没有。还剩下一个无，这时候就要观察这个法是不是无的，通过分析就知道也不是无的。有也否定掉了、无也否定掉了，就没有什么可执著的了。离开了有无这样的边执，亦有亦无、非有非无这两个就不用破了，自动就没有了。有些地方讲有无二边，有些地方讲四边，其实是一个意思。

为什么我们反复抓一个瓶子、一个柱子来讲？龙树菩萨当年讲瓶子柱子不存在，讲了几千年之后，我们还在讲瓶子、柱子不存在，因为观众换了一拨又一波了，后面的人不知道前面是怎么回事，因此还要给他讲讲瓶子和柱子不存在。

其实就是以瓶子和柱子为例，让我们观察分析一切万法不存在。因为一切万法的本性是一样的，都是因缘和合的，只要观察一个法破掉之后，其他法自然就破掉了。

因为我们实有的执著根深蒂固，所以我们要缘单空反复去修，生起单空的执著。修单空就是要打破实有，



把有破掉。破掉之后会不会落到无当中呢？这个先不着急，还有后手——这个无也没有，因为这个无是观待有才安立的，有也没有的时候，这个无也没有了，所以再通过修缘起就可以破空的执著。

不管是我们脑海里出现的总相，还是眼识、耳识里出现的自相，本体不住任何戏论。这个就叫一切不住，不住有、也不住无。

什么时候我们觉得“有实无实法，皆不住心前”的时候，“无缘最寂灭”。这就是寂天菩萨在《智慧品》里面一边往天上飞，一边说出来的颂词。一切万法都没有，的确有实也没有，无实也没有。

这是从对境的侧面来讲，完全打破一切执、一切无所住，这个叫做不住加行。

中观宗观察很多很细，把所有的法都破掉。不单单是破了眼识、耳识面前的法，还有一个很重要的就是破掉我们意识面前的法。

我们意识里面会浮现很多比如无为法的概念，很多心识等等这些法都要破掉，连空也破掉，所有执著的法全部破干净。这就是中观应成派的特点。破完之后我们就能理解不住加行。为什么不住？任何法都无所住，本体就是离戏的。

这个法并不是我们观察了它才空，它本来就是空的。只不过是我们误解了它，现在它身份漂白了。就好像抓贼抓错了，把一个不是小偷的人抓到了，他就通过很多理由说明他不是小偷，我们也相信了他不是小偷。

一切万法的本性本来就没有任何戏论，最后我们要通过佛菩萨的教诲，认清万法的确什么都不是，是我



们以为有或者没有，这是颠倒错误的。学中观、学空性其实就是帮我们理清这方面的误解。不是把一个实实在在的法打破了，而是还原万法的本性。

怎么样还原呢？凡是分别心能缘的全部都要打破，打破完了就还原了。万法在显现的当下就是离戏的，习惯了之后再去看万法，在你面前明明清清地显现，但是你就知道它的本性什么都没有。如果经常这样串习，这种感觉会越来越强烈，就越来越接近实相。

这叫做“不住加行”，不住一切戏论，主要是针对对境来讲的。

◎ 不行加行

第二是针对有境，叫“不行加行”。因为对境就是离戏的，所以缘它的有境（三种智慧的本体）也没有一切相。

《智慧品》中讲，“若实无实法，悉不住心前”，为不住加行；“彼时无余相，无缘最寂灭”，可以理解成“不行加行”。因为有实和无实法所有的对境都寂灭了，对境和有境之间是有特定关系的，如果对境息灭了，那么有境也自然就息灭了。有境息灭了之后，没什么所行的，有什么可执著的呢？因为心是可以行的自性，如果心寂灭了就无所行，这个叫“不行加行”。不行任何相，没有什么相可以生的、没什么分别可以执。

这是从道理上首先要认清楚，还原一切万法、证悟空性的原理是这样。了知之后一步一步去修，通过不住加行、不行加行。所行的是什么？就是一百七十三相，一个一个去修，逐渐一个一个去打破，最后一切万法都



可以了解为完全都是实相的本性。

不住加行主要就是对境；不行加行主要就是有境方面的，这两个是所有修行的核心，因此我们修行的时候，必须要相应这个本体。修生圆次第也好、修禅宗也好，其实也是完全依靠这个思想为核心，只不过修行的方法、手段方面各式各样，但是如果抓住了这个核心，不管是什么样的方式，都是完全趋向于实相的。

生起次第明白之后，知道修行是趋向于实相的。怎么样趋向于实相？有了空性见解之后就会很清楚：圆满次第怎么样趋向实相，大圆满怎么样趋向实相。如果了解了空性之后，这些法也容易掌握、明白它的核心精神，然后也容易修行。否则，安住一个实有的状态去学修生起次第、圆满次第或者大圆满，有的时候还是比较困难的。

以前我们经常讲，大圆满的传承上师里面有位叫做邬金丹增诺吾仁波切。他曾说，如果连续三年学《中论》（或者有些是说连续听三遍），学完并精通之后，证悟大圆满就很容易。因为《中论》讲的是离一切戏论的思想，如果一次性或者很精进地长时间地串习空性的思想，然后再去学本来清净的大圆满就很容易了。

现在我们很多道友正在学《中观》《中观庄严论》或者正在学《智慧品》，正在学的时候应该认真，因为这是后面趋向于大圆满正行很好的基础，如果打好了基础，后面就很容易。如果基础打不好，后面还是比较困难的。



壬二、宣说广大方便相三智加行之分类

前面是甚深智慧的本体，现在是广大方便相，这是针对于三智来讲的。

彼真如深故，此等难测故，
此等无量故。

以三智来对应。

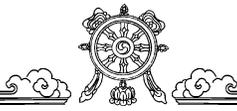
◎ 基智甚深加行

“彼真如深故”相应基智，通过“不住行”和“不行行”的方式来修持基智二十七相，就可以通达很甚深的真如。五蕴、十二受、十八界等一切万法的基就是离戏的。现空双运、万法无我就是基的自性。

怎么样才能够通达基的自性？通过不住行和不行行的方式来修持。真如就是甚深的、万法无我。

“甚深”之义在于，凡夫人的分别念落在有无中，不是有、就是无，没办法再超离。不管是加一个亦有亦无，还是加一个非有非无，结果不是落到有中、就是落到无中。要了解就必须打破它，不是说怎么样再加一个进去，不是有、也不是无，到底第三品是什么呢？按这个思路去想永远不对。万法的本性不是有、不是无，要打破有无，这个时候就可以还原它的自性。这是凡夫人没办法超越的，外道也超越不了。不管是在有和无上面加很多的条件、法相、加很多的说明，但最后一观察，还是落在有、无中，没办法超离戏论。

◎ 道智难测加行



“此等难测故”相应道智。通过不住加行、不行加行的方式修行道智的三十六相，证悟菩萨相续所摄一切道甚深莫测。

为什么“难测”呢？凡夫分别念没有办法揣测。因为道智是菩萨证悟基智之后一到十地之间的智慧，所以凡夫的分别念很难揣测。

既然如此，我们现在学又有什么用呢？现在我们学是为了证悟殊胜的道智等做前行。因为所有的修行如果在前期没有做相应的修行（因）的话，就没有办法在无因的情况之下而证悟。

现在我们先对整个修行的次第了知，相当于心中有一个非常清楚的地图，而且所有修行的路线应该是要清清楚楚、非常清晰。之后在真正去行持的时候，就不会盲修瞎练、不会疑惑。

逮到哪条路就走，这个叫做盲修瞎练，没有效果的。或者走是走对了，但是你很疑惑，到底对还是不对呢？好像觉得有点像，走两步又觉得不对、再退两步，然后就经常徘徊来、徘徊去，也走不动。在这个过程中，还会时常从旁边跳出来几个所谓的邪师、邪知识、邪友、恶友来告诉你，“你走错啦！不是这条路，应该是那条路！”有些时候是自己的分别念、有些是别的外缘来影响你：“不要再修了！修下去没啥意义，好好地享受生活。”

如果你没有定解，不知道能硬扛到什么时候。很多人是在硬扛，就是凭着残存的那一点信心在支撑，能支撑多久不好说。一次能过去，二次三次经常遇到的话，慢慢你就可能会动摇了。

所以，如果刚开始的时候就把这些学得很透彻，完



全了解这一切的过程、把正道抉择得很清楚，有可能出现的邪见都已经完全解决，不管是内心的分别念出来蹦跶几下，还是邪师、恶友来告诉你走错了，都根本对你不会有什么影响。

虽然这对我们来讲还很远，但是如果刚开始把甚深的法义抉择得很清晰，在行持正道的时候绝对不可能走错路的。

修行人的综合素质特别强大。他整个修行的素质都有，所以他不走则已，走起来的时候方方面面都是比较齐全的。对我们来讲，修行者有比较好的综合素质，通过闻思修打下来的基础非常关键。

◎ 遍智无量加行

“此等无量故”，相应于遍智，以了知不住、不行的方式来修持佛果相关的一百一十相。虽然是和佛果相关的，但是在前期的时候，也需要通过不住行和不行的方式不断地去串习。

所证悟的果的自性无量，就是凡夫人无法衡量的意思。

以上“甚深”、“难测”、“无量”的意思都一样。

凡夫人的分别念达不到的地方叫“甚深”，因为凡夫人永远是在有无中，而这个甚深是必须要摆脱有无之后，才能够浮现出来的自性，所以他怎么可能了解呢？再聪明的凡夫人，只要没有摆脱有无的思维模式，永远通达不了万法本基无我的自性。所以针对所有凡夫人来讲叫“甚深”。

如果靠我们自己的能力，永远摆脱不了这种思维



模式。但是好在现在有佛菩萨给我们指引，通过大量的道理、长时间的学习，说服我们摆脱了对有和无的思维方式，我们终于接受了另外一种不是有、不是无的，即破有破无的相应于实相的思维方式。这在前期的时候很重要。

闻思阶段要通过大量的佛菩萨的教证，还有很多的理证，说服我们放弃这个思维方式——不要再以有的方式去思维，也不要再以无的方式去看待万法，应该通过另外的方式，因为有的方式不对、无的方式也不对。佛菩萨会跟你说很多为什么不对的道理，讲完之后我们终于放下了，这是非常不容易的。

我们现在就通过空性的方式，不是有、也不是无的方式，去看待万法的自性，这种方式就接近于实相。

所以“真如甚深”不是凡夫人的境界；“难测”也不是凡夫人的境界；然后“无量”也不是凡夫人能衡量的境界。

“不住、不行”就是摆脱所有凡夫人的思维模式，只有通过这种方式去修行才能叫佛道。否则，你用有和无的方式去行持叫凡夫道，还是离不开轮回。虽然你在有和无的见解中修了戒律、菩提心等这些法，本质上还是离不开轮回。出离心也好、菩提心也好，它逐渐在往这方面靠，但是真正入正轨还不行，它只是通过这种方式在朝出离道、菩提道靠近。

比如我们没有修空性之前修了菩提心，这个难道不是相应佛道吗？这个是相应于佛道，但它还不是直接的，而是靠近佛道的方便。当你修菩提心修到一定量的时候，一定要引入空性的思维方式。引入之后，又有



菩提心、又有空性，这才是真正的佛道。

所以从这个方面来讲，如果没有通达甚深的菩提心和智慧，修行其实还没有找到真实的方向，这个是很关键的。

壬三、宣说实修分位界限加行之差别

“分位”就是从凡夫到十地之间的一种分位。十地过了就要成佛了。

劬劳久证故，授记不退转，
出离及无间，近菩提速疾。

“劬劳久证”、“授记”、“不退转”、“出离”、“无间”这五个法属于凡夫位；“近菩提”、“速疾”这两个是属于圣者位的一到七地。

下面详细分别这七种法。

◎ 资粮道

一、“劬劳久证故”，对于前面所讲的一百七十三相，通过入出定，不住行和不行行的途径来修行。

作为资粮道的凡夫人，刚刚入道，各方面的修行都不成熟，不住行的加行、不行行的加行等方面都显得很吃力，因为空性的习气、菩提心的力量都不深厚。

这个阶段需要很长时间的修行，这叫“劬劳久证”，经过很长时间才能逐渐相应。

的确是这样的，凡夫人刚开始修行方方面面该有的素质都没有。这很容易对照我们的相续。佛经、论典、修行的窍诀书里面提到的一些标准，比如说出离心、依



止善知识的信心、菩提心等，这些应该具备的要素都很困难。一严格观察，这个也没有、那个也没有，所有的都变成了“自空”一样的法。一切功德法对我们而言好像都不存在，而所有的过失都稳固地存在相续中，说明无始轮回中习气是很严重的。

这是教诫我们修行要有一定的耐性，不要太急躁了，否则容易出事、容易放弃。不急躁不等于天天睡大觉，不要误解了这个意思，“我就是不急躁，天天睡到十二点，天天上网”，这不是什么功德。

“不急躁”的意思是，每天该精进的还是要做，但是心态要放松，不要给自己限定一定要在很快的时间内得到什么，因为我们刚刚开始修行，方方面面的综合素质还不高，想要很快达到很深的成就也很困难。所以，一方面每天该做的闻思修行不要放松，但是心态不能急躁。

“劬劳久证”的意思，也是说明作为一个已经入资粮道的修行者来讲，他也是千辛万苦的，因为相续中的空性、菩提心等方方面面的资粮也少，罪障也相对深，还有邪见的成份。很多反方面的因素、违品还在以各种不同的方式制约着我们的修行。

能够帮助我们往前走的因素还没有，即使有力量也不大，所以这时候我们没有理由去急躁，否则只能让人更加慌乱，该做的不做，不该做的去做。不急躁头脑就更清醒，这样才会发现问题，然后慢慢去对治，制定合理的计划，慢慢生起来应有的功德。

所以要按部就班地去做，一步一个脚印去落实，像这里面讲的一百七十三个，一个一个地修。我们的加行



也是按引导一个一个去修，这没什么好急的，急也不起作用。“我急，我提前修第一百七十个”，跳过前面的修法，最后还是要返过来修，因为你修完之后发现还是什么都没做到。

这个时间比较漫长。修行者应该对修道的艰难程度有一定的心理准备，不能盲目乐观。有些人刚开始特别乐观、信心十足。但是如果没有通过正规的培训，过于盲目乐观，一段时间过后就很危险，因为他以为该得到功德的时间段当中没有得到，一下就会失去信心、崩溃掉，反而丧失更大的利益。

所以该修的慢慢要去做，要给自己信心，给自己耐性。修行者应该是一个韧性十足、耐力十足的人，他应该是能去从事铁人三项赛的人，有铁人一样的体质。要给自己时间，一定要有耐性，而且要很精进，有这种素质的人可以修道成功。

为什么说“亿万人学道，成道者无几”？坚持下来的人就是真正成功的。所以我们现在不管遇到什么样的困难，都不能失去信心。肯定会有困难的，佛陀也不会保证你皈依了万事大吉了，你只要修行、发菩提心了什么违缘都没有，这不可能保证的。

在修道的人的前面，绝对会有很多可见不可见的违缘，甚至想都想不到的违缘还会在前面等着，各式各样的障碍都会有，我们应该有这个心理预期。

但是我们应该在这个过程中去做各式各样的培训。耐性、正见、方方面面资粮的培训，再加上平时祈祷上师三宝加持，以及不断地集资净障，掌握不住行和不行的空正见的利器，这样的话其实也就没什么可怕的。



此处主要是资粮道。

◎ 加行道暖位

二、“授记”，到了加行道的暖位。通过不住行和不行的方式修行，到了加行道暖位的时候，利根者就逐渐会获得授记。

有时候说利根者可以在忍位的时候得授记，而这里讲是在暖位的时候得授记，因为在忍位的时候他已经有了下品的无生法忍，之后就可以得授记。

共同乘的加行道中有一种说法，“暖必至涅槃”，《俱舍论》也是这样说，到了加行道暖位的时候就是必至涅槃了。这个时候当然可以授记，即便中间有退堕，（暖位还不保证不堕恶趣），很快就会出来，所以说可以得授记了，因为必至涅槃的缘故。

通过前面资粮道的修行，已经到了一定的高度，路线已经完全定下来了，中间没有别的可能性，虽然有些退失乃至堕恶趣的情况也有，但是力量已经形成了，退完之后还会直接往上走，还是必至涅槃。所以他可以得到成佛的授记。小乘是必至涅槃，大乘是可以成佛。

在麦彭仁波切的注释中说，获得暖位的时候，在一佛、二佛、三佛的过程中，他会获得佛授记。或者再遇到下一尊佛，或者第三尊佛的时候，一定会获得授记。比如现在是释迦牟尼佛的时候没有得授记，可以在弥勒佛的时候，再下面是狮子吼佛的时候，最迟遇到第三尊佛一定会得授记。这也可以解释到了暖位的时候再过三尊佛的时间也许到忍位了，或者就在这一世得到授记。为什么可以得授记呢？因为“暖必至涅槃”。



◎ 加行道顶位

三、“不退转”，在加行道的顶位不退转。通过不住行和不行的方式修到顶位的时候，不会从菩提道中退转。也就是说前面还有可能稍微退转，但这时候不会退转了，这叫不退转的加行。

按照共同乘的讲法，是“顶位不断善”，即不会生邪见。为什么不断善呢？断善根的就是生邪见，但是他不会生起邪见了，所以是顶位不断善。大乘和小乘对加行道等的解释方式还是有一点不同，但是大方面差不多。通过不住行、不行行到了顶位的时候，他的动摇的善根到达了顶峰，这时候叫顶位，不会再退失。

◎ 加行道忍位

四、“出离”，也叫忍位。通过修持不住行和不行行， he 可以从声闻道、缘觉道中出离，不会再进入小乘道中，从某个侧面来讲是他的种姓决定了。

在共同乘（小乘）中讲就是“忍不堕恶趣”。他获得了一种非抉择灭的缘故，虽然恶趣的种子没有断尽，但是因为他通过修行，堕恶趣的因缘不会成熟了，所以不会堕恶趣。

不单单是不堕恶趣，他不会再进入歧途（小乘对大乘来讲是歧途），决定是大乘的种姓，在大乘道当中一直修行下去，不会再进入小乘。

◎ 加行道胜法位

五、“无间”，也即胜法位。通过不住加行和不行加行的方式，要获得见道的所有障碍全部遣除了，他要登



地了（大乘的见道），要登地之前所有的违缘障碍完全清净掉。只要过了这个，加行道的世第一法位（胜法位）一圆满，中间不会再有间隔，马上登地，这叫“无间”。

以上五个属于凡夫位，资粮道是一个（小资粮、中资粮、大资粮算在一起），四加行各一个，有五个所摄。

◎ 初地

“近菩提”，获得了初地。因为前面所有的修行还是凡夫的修行道，再怎么修还是属于胜解行，没有真实地见实相，与成佛还隔很远。到了菩萨的见道获得初地的时候，已经真实地现证了万法的实相，人无我和法无我的本性完全现证了。

不是通过总相的方式来修，也不是像我们一样大概有了一个见解，也不是像加行道一样通过修行有了一些觉受，而是完全亲证了无分别智，真实地现证了无漏智慧的体性。只要把所见到的实相再进一步加深，就可以逐渐到达佛地。

但因为在相续中还有烦恼障、所知障的障碍违品，这就导致他没办法见得更清晰、更广大。因此，他就以见道为基础，在修道过程中不断地修空性和福德，然后把障碍、违品纷纷遣除。到了十地末尾时，所有的违品都已清净，就可以成佛了。

成佛的佛果和见到的实相法界，其实是一个。为什么叫“近菩提”？因为前面都没有见过，从这里开始见到了真实的实相法界。只要把这个实相法界进一步圆满，就可以成佛。所以叫做“近菩提”，已经离成佛非常近。



虽然从时间上、不了义的侧面来讲，从初地到成佛还有两个无数劫的时间。但即便是两个无数劫，也很近了。为什么两个无数劫还很近？因为如果把这两个无数劫的时间投在轮回的长河中，完全连一个泡都不冒，一点点都看不出来。我们在轮回中都已经经过了无数个无数劫了。三个无数劫在整个轮回中算什么？根本就不算什么。如果在三个无数劫之前就开始发菩提心，现在早就成佛了。因为以前没有，错过了很多个三无数劫，所以现在还没有成佛。

到了见道后，即便从不了义的侧面来讲是两个无数劫，但这两个无数劫观待于轮回来讲，根本不算什么，所以叫“近菩提”。

从真正了义的侧面来讲，初地菩萨七天可以成佛。真正的菩萨成佛不需要三个无数劫。以前反复讲过，三个无数劫的算法是从入小资粮道“劬劳久证”的时间开始算的。

为什么叫“劬劳久证”？因为方方面面的素质都还不行，走得很慢，如果按照出发的速度来算，是要三个无数劫成佛。但不可能，因为越修越快，越修根基越好，积累资粮的速度就越快，空性证悟得越深就越快，尤其证悟实相后会越来越快。三清净地还需要一个无数劫，八地之后是更加无勤作了、更快的一种方式。上师也经常讲三无数劫的说法是不了义的。

◎ 二到七地

“速疾”，不清净七地中的二到七地。通过不住加行、不行加行的方式继续修行，修行什么？修行见道初



地时所见的实相。因为所见到的就是万法的实相，只要缘这个不断地修，加深福德资粮和智慧资粮，然后再入定断障、出定积资净障，这样不断修行就可以很快从二到七地速疾成佛。到菩萨位时，修行可以说突飞猛进。

三清净地中的一到七地前面已经讲完了，下面讲三清净地。

◎ 八地

首先属于八地的有五个加行。

利他无增减，不见法非法，

色等不思议，色等诸形相。

自性无分别，

第一个叫“利他”，第二个叫“无增减”，第三个叫“不见法非法”，第四个叫“色等不思议”，第五个叫“色等诸形相，自性无分别”。

一、“利他”。虽然一到七地也利他，加行道也利他，包括我们现在也利他，但为什么在八地上安立“利他”？因为这个利他是无勤地利他——不需要勤奋，很自然地就可以利他。

现在我们的利他很吃力，属于那种严重的心有余力不足的状态。有时特别想利他，但就是没有力量。看到穷人想要帮助他，就是没钱；看到其他的一些有情很痛苦，却没有智慧帮助他们；或有时想要帮助其他人，却没有威德力，说了别人也不听。有时很难生起利他心，生起来后又很难把这种利他心付诸实行，很吃力。



但八地菩萨的智慧、威德、神通、福德、寿命方面都非常圆满。无勤作就可以利他，自然而然可以很有力地饶益众生。

二、“无增减”，八地菩萨在出定位时无分别智慧自在，可以照见一切万法无增无减，如如不动的本来离戏的自性。在后得出定位时，无分别智慧完全照见一切万法。

一方面，八地菩萨在出定时能够见清净，不像现在一样不清净的法，可以见清净；另一方面，所见的法都是完全安住在不动的离戏状态中，这个叫做不增不减的加行。

三、“不见法非法”，八地菩萨泯灭了所有分别念，无分别自在，所以他的智慧中不见法和非法、善和不善、好和坏的区别等，一切万法的区别都不见。

这里的不见法非法，不见好坏，不是指一般凡夫人的愚钝，不分好坏、见不到善不善。通过前面的修行，把法和非法、善和不善、好和坏，早就分别过，完全清楚了。现在到达了本性，所谓的法和非法、善和不善、好和坏的对立，在本性中其实本来不存在。

到了八地，无分别智慧自在了，完全照见了一切万法最甚深的本性，就没有这种分别取舍。凡夫人的分别心或十善、六度等该取的取，罪业该舍的舍。但八地菩萨在后得位时已经完全照见了万法的平等性。照见了法性，就照见了万法如所有智的本性。照见了分别是否就意味着菩萨完全相当于一个木头人一样，什么都不知道了？不是。不分别是完全甚深地了知万法的实相，本来就是没有什么可分别的。



现在我们的分别从何而来？世间的好人、坏人、内道、外道、罪业、善法，现在我们已经非常习惯分别的这些东西从何而来？这些分别都是由心而安立的，只要有心识的存在，就可以通过心识辨别喜欢的、不喜欢的，然后就开始有因果。有了因果缘起后，不好的和好的果就出现了，这些都是因为有心识。

心识是什么导致的？心识本身是无明的体性。辨别一切法的所有基础都来源于心，都是心识上安立的。因为众生有心识，就必须安立好坏，必须要分别。当心识没有泯灭之前都一定要辨别。所有人加入了心识俱乐部后，里边有它的游戏规则，什么规则？有心必须要辨别好坏、取舍。

但别人已经不玩了，出去了，已经安住在心识的本性中，无分别智慧自在了，安住在万法的实相中。所有通过心识安立的这些对立，完全照见了本性，是没有的、不存在的。但他知不知道这些？如所有智中他完全知道。他能够有这么深的智慧照见分别心的所有本性。

照见实相是很深的智慧，能够照见说明他的尽所有智完全能够明白善和恶这些方方面面的取舍。对凡夫人所有心识的起心动念，心识面前安立的善恶取舍，照样可以通过尽所有智观得非常清晰。

就像佛陀一样，佛陀对一切法性完全通达，反过来讲，也完全遍知通过法性所呈现出来的一切有法的差别。八地菩萨类似于佛陀的境界。虽然还不像佛那样圆满，但是已经把万法没有分别的实相照见得非常清晰。如果他启用尽所有智，对于无分别智慧万法的本性所浮现出来的一些差别法，他也能够了解得更清楚。他对



于轮回的因果、善恶取舍，从显现的侧面来讲会知道得很清晰。

但这里没从那个侧面讲，只是从他的智慧力能够照见万法的十善或取舍等善恶这些的确是大离戏的本性，完全从无分别智慧方面照见。他的智慧已经深到这个程度。

四、“色等不思议”。凡夫人对于色等五蕴所摄的一切法的一些因、本体、果、行相、作用等方方面面觉得很难思议、难以衡量，完全是不可思议的境界，这叫做“色等不思议”。

不是凡夫人就不思议吗？不是。必须要把前面第二句中的“不见”放到这儿，才能理解“色等不思议”的意思。上师讲，这叫“不见不思议加行”。“不见法非法，不见色等不思议”，必须要把不见放下来理解。

不思议的本体其实也是空性的，也是无法缘取的。八地菩萨照见万法的实相，所谓的“不可思议”是“不见”。没有什么不可思议的，不思议本身就不存在。因为凡夫人的智力有限，所以是不思议的；八地菩萨一方面了知了不思议的本体，没什么不思议的，一方面照见了万法的本性，凡夫人不思议的东西对他来讲完全可以思议、通达。所以从这个侧面也可以理解成不见凡夫的不可思议。

五、“色等诸形相，自性无分别”，凡夫人习惯分别色法的法相、本体、因缘等，觉得这些都有各自的本性。但八地菩萨照见这些万法都是自性无分别的，一切都是平等性的。

八地菩萨的智慧特别深。《入中论》等注释中讲，



如果八地菩萨愿意入定，他可以一直入下去不出定，一直安住在寂灭的定当中。七地菩萨以前不行，因为智慧力不够，安住一段时间必须要起定，起定后再积累资粮，再入定。到八地菩萨时就有能力一直安住，类似于入灭的那种状态。

有时佛陀要劝请他出定，就像劝请阿罗汉出定一样，要弹指、放光劝请他，“你还没有成佛，还要继续精进”。一方面他有能力一直安住，一方面说明他的禅定功夫非常深，可以一直安住下去，连佛陀都要劝请他。

佛陀不劝请他，他就不出定吗？也不是。他不可能入于小乘的灭定，他初地的时候菩提心就任运了，不可能到了八地的时候突然菩提心就丢失了。究竟的菩提心在本性中是圆满具足的。佛陀劝请出定只是说明八地菩萨的功德，他的证悟非常深厚的意思，是从另外一个方面来赞叹八地菩萨。他的禅定的功夫非常深，可以一直安住在最寂灭的实相状态中。

能与珍宝果，清净及结界。

下面讲九地和十地的两个加行，以及最后一个加行。

◎ 九地

九地菩萨的加行叫做“能与珍宝果”加行，能赐予珍宝果。什么叫珍宝果？九地菩萨通过修不住行和不行的加行，获得了四无碍解。这个时候可以相应不同的众生的根基而宣讲正法。

九地菩萨给声闻众生讲法，让他们获得声闻果；给缘觉众生讲法，让他们获得缘觉果；给菩萨讲法，可以



让他们成佛。

因为他对成佛的法讲得非常善巧，这个法完全可以让菩萨成佛，但是不是说以他的能力可以让众生成佛呢？不是，因为以自力让众生成佛，只有佛才能办到，这一点九地菩萨都做不到。但是让众生成佛的法九地菩萨完全可以讲，如果这样修下去这个众生一定可以成佛，绝对没有任何错误。

◎ 十地

“清净”加行，就是十地菩萨的加行。十地菩萨什么叫清净呢？类似于前面的加行道的胜法位清净了一切登地的违品障碍一样，到十地菩萨的时候也是完全清净了所有成佛的障碍，十地一圆满就无间成佛。

所有该清净的障垢到了十地的时候，从十地的开始、十地菩萨的中段和到十地菩萨的末段，总之在整个十地中逐渐把所有成佛的障碍违品全部扫清。

当然粗大的障碍违品是通过资粮道、加行道、一到十地之间逐渐清净掉。最顽固、最难清除的障碍，到十地菩萨的时候逐渐全都清净，清净完之后就无间成佛，所以这个叫做清净加行。十地菩萨也是通过修无住行、无行行。

◎ 结界

“结界”，结界加行又叫入定出定、上座下座的修行。凡夫从资粮道到十地末尾所有的修行都是从入定出定这样轮番修持而来的。

“结界”有的时候也叫闭关，以闭关出关的方式轮



番地修持。要闭关了，比如这个院子或者这个房子以外的不能出，这个叫结界，相当于划一个界限。

所有的修行，从资粮道开始到十地末尾之间，是通过这种闭关出关或者出定入定的方式，所以这叫做结界修行。只有通过这样认真地修行才可以真实地获得殊胜的功德。通过这样修行最后就可以真实地成就殊胜的佛果。



第二十九课

弥勒菩萨所造的《现观庄严论》是宣讲般若波罗蜜多隐义的殊胜论典。因为是宣讲般若波罗蜜多的意趣，这部论典本身不太好懂。但是有些词句，比如今讲的内容，不难。

不管词句难还是不难，我们要一个颂词一个颂词慢慢地学。当然学一次不一定完全通达，我自己也没有通达，能懂多少就辅导多少，听法的道友能明白多少就接受多少。

《现观庄严论》本身就不是容易通达的论典。甚至有些地方要连续不断地学七年，时间特别长。我们可能没有那么长时间学七年，但是通过认真的态度来学，尽量领会弥勒菩萨在《现观庄严论》中讲到的学修般若波罗蜜多的方法，就可以获得一些功德。

八事七十义中，遍智、道智、基智三种智已经学完了，现在学的是四加行³中的正等加行——对于三智的一百七十三项一个一个地了解 and 修学。

弥勒菩萨以十一个分类来帮助 we 通达正等加行。前面我们学了一部分，后面我们还会学习剩余的部分。

十一种内容的第一个就是正等加行的行相，在我们心识面前浮现的三智一百七十三种行相已经学完了。后面是加行、加行的功德、加行的过失、加行的性相即法相、加行的顺解脱分（资粮道）、顺抉择分（登初地

³ 包括正等加行、顶加行、次第加行和刹那加行。



之前的加行道)，还有加行的有学不还、生死涅槃的平等加行、清静刹土加行，以及善巧方便加行。总共有十一类。前面我们学了两个，现在学第三、第四个。

辛三（广说彼之差别分支）

分四：一、所得功德之差别；

这个就是指十一类法之中的第三类法，即加行所得功德的差别。如果我们修学正等加行、修学般若波罗蜜多会得到什么功德，了解后就会为了获得殊胜功德精进于般若波罗蜜多，精进于正等加行，这就是加行的功德。

二、所断过失之差别；

在修学般若波罗蜜多、修学正等加行时候，可能会有一些违缘有一些魔障。这些魔障称之为过失，属于所断的。如果在修学般若的过程中不了知这些魔障，没有去避免断除，我们自己在过程中也没有办法顺利地修学。所以弥勒菩萨根据佛经的观点也讲到了加行的过失。

三、所知法相之详细分类；

所知法相就是性相。法尊法师翻译成性相，上师翻译成法相，是一个意思。

四、所行道之差别。

顺解脱分的资粮道、顺抉择分的加行道、有学不还等都是所行道之差别。

次第讲后面的内容。



壬一、所得功德之差别

摧伏魔力等，十四种功德。

这里讲了十四种功德。虽然修学般若加行的功德无量无边，但可以归纳为十四大类。这是主要的大的方面，或是针对我们修学般若波罗蜜多生起信心，生起修学的兴趣等，归总讲了十四大类。

是不是修学加行的功德只有十四种？当然不是。主要是从大的方面来安立。如我平时讲的十善业道、十不善道，都是从比较粗大的取舍方面归纳为十种，其实真正的善法不止十善业道，所要断除的也不止十不善，但是这十种不善和善是有代表性的，或者说是比较粗大的方面。

这里面讲十四种功德，后面讲四十六种过失，也从这方面可以这样理解。

这里面讲到听闻、学习、修持般若波罗蜜多，就可以获得这些功德，在颂词里面弥勒菩萨就讲了一个——“摧伏魔力”，“等”字包含了其余的十三种功德。

◎ 一、远离违缘的功德

第一、摧伏魔力。它是五种总功德之一。

摧伏魔力就是远离违缘的功德。我们在修学般若波罗蜜多时，听闻、思维、观修、抄写、背诵等等，这些都是缘般若波罗蜜多的法行。如果我们认认真真地修学，就会逐渐远离一切的违缘魔障，所以叫“摧伏魔力”。

这里可以从两方面理解，一方面般若波罗蜜多是



成佛之道，也是佛陀在证悟了实相之后，从佛陀的智慧中自然流露出来的殊胜教法，这个教法和佛陀证悟的究竟实相是相顺的。佛陀讲的般若经典和教义本身就有很大的力量。再者，这也是众生成佛的方法。这是佛陀证悟之后宣讲的，是为了让后面的菩萨们遵循教义顺利成佛。谁缘般若波罗蜜多修加行，自然而然就会得到佛陀的加持。

因为佛陀的威神力、般若波罗蜜多本身的殊胜功德，以及诸佛菩萨的加持，可以逐渐远离障碍违品。

般若是非常殊胜的法门，所以佛陀专门嘱咐了很多护法神菩萨们要护持。佛陀当年对阿难尊者说，其他的八万四千法门即使全都忘记了，佛陀不会觉得特别可惜，但是般若波罗蜜多一个字都不能遗失，否则显现上佛陀就会拿你是问。佛陀对般若法门非常重视，原因是只有般若法门才是所有的烦恼障和所知障的正对治。

对治了烦恼障可以获得暂时的解脱，对治了所知障可以获得究竟的解脱。离开了般若波罗蜜多找不到一个法会成为烦恼障和所知障的正对治。

烦恼障的因是我执。其他的持戒、布施、安忍可以和我执并行而不矛盾，但是般若波罗蜜多直接对治我；法执是产生所知障的因。其他的法也是一样，持戒、布施与法执不矛盾，般若法无我空性就会和法执直接矛盾。法执一灭掉，所知障也就灭掉了。真正对治障垢的只有般若波罗蜜多，所以佛陀非常重视般若法门，对于修持般若法门的修持者也会给予特别加持。

谁手中掌握或者相续中通达般若波罗蜜多法门，说明他离成佛非常快，佛陀就会额外对这个有情加持



和护佑。因为他一旦成功了就有机会去救度很多众生，所有众生的利益都由此而生。

再者，修持般若本身就是对治魔障的。魔障从很多地方来讲，其实就是我们的分别心。魔王波旬本性上是不是真实存在呢？看对你是否造成违缘，否则也不是魔。

在佛的眼中，波旬也是一尊佛，也具有佛性如来藏。佛陀相续所有的违品、业、被伤害的因缘都没有了，所以在佛的眼中不存在所谓的魔。波旬是不是魔主要观待自己相续中的分别念，有分别念可以把对境当成魔或其他违缘。

另外一个角度理解，各式各样的恶分别念和二取，其实也是阻止我们进入实相的违品，它就是魔障违缘。而空性恰恰就是了知这一切的分别念和所有的心识违缘。不管是缘善法产生的魔障、缘恶的分别念产生的魔障，还是缘平庸的对境产生平庸的分别念，不管是哪一类分别念，空性般若波罗蜜多可以抉择一切心识和心识的对境都是空性的，根本没有本体可得。既然分别心可以通达、安住分别念的空性，魔障也没办法产生，所以空性就是魔障的对治。

如果一个修行者非常认真地修行般若波罗蜜多，他的魔障会越来越少，逐渐就不会再存在了。即便会出现一点，通过佛菩萨的加持力，以及修行者自相续中生起般若波罗蜜多觉受的缘故，魔障也找不到下手的地方。

如果是一块石头、木头，乃至于一块海绵，只要这个东西存在，就会有着力点。但如果是一片虚空，就找



不到一个着力点。魔障没办法对安住空性、修行般若波罗蜜多的人做伤害，因为他的心对任何法都不执著。

比如魔化现成一尊佛菩萨或者其他欢喜的对境，修行人就安住空性中，对不管是自己眼识面前看到的还是意识面前浮现的自相或者总相，都一视同仁地观空性，所以对他没有影响。幻现一个好的东西对他没有影响，遇到一个不好的东西也没有影响，因为他了知其本性都是空性。所以对好的不会生起欢喜，对不好的也不会产生厌恶、嗔恨等，这些心态都不会产生。如是地安住如如不动的境界，魔就没办法伤害这个修行者。

当然也有一种说法是，法越深的时候，魔障也会越深。这是否矛盾呢？前面讲了修般若的加行不会有魔障、远离违缘，最深的法就是般若波罗蜜多，没有再超胜此法的了。按照这个逻辑来讲就是个悖论：一方面来讲学了很深的法之后不会有魔障，另一方面说法越深魔障越深。

但这也不矛盾。在修般若之前我们相续中带着很多习气，开始遇到般若的时候，这些障碍、习气以前没有受过这么大的刺激，所以反弹得很厉害，相当于动摇了它根本的利益，这时候各式各样的魔障、分别念纷纷涌现出来，这也算是对治魔障之前的一个正常阶段。

好比清洗一个水池，里面沉淀了几十年或者上百年的树叶、垃圾、灰尘、动物的尸体等各式各样的东西都沉浸其中。不动它的时候，似乎看起来风平浪静、水很清，但里面其实厚厚的一层渣滓，一旦要去清理了，所有的垃圾都会翻起来。但这是一个好现象，为什么？因为意味着要从根本上，不是从表面上，去清洗这个水



池。这时候它会浑浊一段时间，会让人不舒服一段时间，但是只要我们持续性地清洗，渣滓就会越来越少，最后重新静下来的时候，表面是清的，中间是清的，最里面也是清的。

我们学习佛法也是这样，以前从来没有在根本上动过人执和法执，不一定会有这么大的障碍。但是现在开始要清洗水池、要从根本上动它的利益，就会翻出来很多东西。所以称之为法深的缘故魔亦深。

另一方面来讲，持续性地修学般若波罗蜜多，或者做很多善巧方便，逐渐魔障就会越来越少，这也是般若的威力。从某个侧面来讲，也只有般若波罗蜜多的威力才能把最深层次的东西挑起来、对治它、清净掉。

从某一个时间段来看，以前不学般若的时候，都是风顺水顺的。现在学般若的时候，什么违缘障碍都来了，似乎是学习般若之后违缘更大了，身体不好等各方面的障碍违缘都出来了，似乎是不但没有对治障碍，反而让障碍越来越多了。

但是我们不要从一个点来看，而是从整个走势来看，违缘越来越少，最后趋于消灭。因为的确般若波罗蜜多就是它的正对治的缘故。

从这个侧面来讲，般若波罗蜜多可以完全远离违缘的功德，最后达到魔不能侵害的程度。

首先是佛菩萨或者般若波罗蜜多的威力护持修行者，让他尽量减少很多道方面的违缘。最后登地了、证悟实相之后，真实的魔对他的伤害就非常少了。到了第五地——难胜地的时候，“一切诸魔莫能胜”，最后到成佛的时候完全没有了。



所以从整个路线、走势来看，般若的加行一定是具足远离违缘的功德。

我们在修行过程中，会遇到各式各样的违缘。佛陀讲了很多保护措施，最好的保护措施是什么？《修心七要》里讲的“空护为最上”，观空性是最好的护轮。不管遇到什么样的违缘、障碍，如果自己有一定安住能力，就可以轻而易举地对治。当然如果一点安住能力都没有，也很困难。

如果修般若波罗蜜多到了一定的阶段，有一定的安住能力了，不管遇到特别烦心的事情、很棘手的事情，或者是比中了大奖还要大的喜事降临头上，导致心绪特别安静不下来，这时候通过般若波罗蜜多的威力可以完全安住，这些就不会成为违缘。

成为违缘不一定就是不好的事情，其实好事情有时候也会成为违缘。比如以前很穷，方方面面的物资或者人脉关系都不好，但是这段时间开始顺风顺水，钱也挣得容易了，家庭关系等也和谐了，一切外在的人脉也逐渐非常顺利。这个我们也要当心，有可能也是一个陷阱。当然对世间人来讲这是很好的事情，还得上香感谢佛菩萨加持这段时间这么顺利，但是如果不注意有可能这个也变成陷阱。

魔的伎俩很多，不单单是通过比较明显的方式让你退失，比如别人拿着刀枪指着你的脑袋：“你不能再学了，如果学的话就……”但是有些时候它可能是通过你喜闻乐见的方式，让你很自愿地退失，逐渐自己就不想学了，因为世间的事情太顺利了，它就会成为违缘。

但是如果有一些般若波罗蜜多的修行，就不会对



这个太执著。般若是很锐利的智慧，通过般若的慧眼完全可以看到，所谓的这种顺利的本来面目，没有什么可以欢喜的；不好的东西、所谓波涛汹涌的违缘里面，其实也什么都没有。所以不管是好的事情，还是不好的事情，本来都可以成为违缘，但是对他（修行者）来讲都不会成为违缘。这也是通过修般若的威德力，能够完全远离违缘、调伏障碍的一种体现。

这种防护比世间的其他防护更加有效，不单单可以防护违缘不生，而且这个防护本身就是趣向于实相的。

有些防护，比修护轮、供护法，的确是佛菩萨给出来的行之有效的办法，但是这些修法本身除了可以帮助遣除一部分的违缘之外，有可能某些方面会加深我们的执著或其他方面的障碍。但是般若的护轮既可以让我们免于障碍的干扰，本身又相应于实相，安住实相一举多得，完全不会有任何副作用，不会加深我执，因为它本来就是我执的正对治，所以功德非常大。

当然前面讲了，能够这样起作用，必须还是我们对于般若波罗蜜多的定解很深，还要有一种安住的能力，内心有一种觉受。对空性的觉受其实很重要，因为只有比较深的东西才能起作用。如果只是文字上了知一下，或者泛泛地观一观，不一定产生明显的作用。

以上讲了远离违缘的总功德。下面讲圆满顺缘的功德，有两个内容。

◎ 二、蒙受一切佛陀以神通垂念

因为修行者能够荷担如来家业。就像在一个家族



中能够荷担家族事业的人一样，自然而然最容易受到家族长者们的护佑，因为他一旦成功了之后对众生的利益特别大。

所以佛陀对非常认真地修般若波罗蜜多的人也会通过神通去垂念，让他具足一切修法的顺缘。所有的修法顺缘中，主要是修般若波罗蜜多不会出现违品。即便在世间出现一些违品，但是对般若的信心不会退失。如果一个修行人在世间的挫折、违品太大了，导致他对修行般若会中断，佛菩萨会用神通对他作垂念、加持他的违缘遣除，让他圆满顺缘。

◎ 三、蒙受十方诸佛菩萨以智慧观照

这是圆满顺缘的第二个功德。前面是以神通观照，这里是智慧观照，给修行者做顺缘。其实智慧和神通对于佛菩萨的相续来讲，是一个本体的两个不同侧面而已。

佛菩萨的神通也是智慧的一种力用。神通垂念我们可以理解成，佛菩萨用神通去帮助修行者成办一些很难成办的事情，比如有时候我们也说“这是佛菩萨的神通示现”。

有时候通过智慧去帮助他圆满，比如修行的时候通过智慧加持他，让他生起一些修行的觉受，这也是让他生起顺缘，或者在成就顺缘的同时也让魔障消失。

总之佛菩萨的神通、智慧可以让修行者的顺缘成办、违缘遣除。



◎ 四、迅速地趋近究竟圆满菩提

这是果功德，前提是我们要对佛菩萨有信心，还要非常认真地、发自内心地去修行般若波罗蜜多。到一定的阶段，自然而然这里面所讲的十四类功德都可以在我们相续中如实地发生，这是不需要怀疑的。

果功德可以迅速地趋近究竟圆满菩提。

我们修学般若分了几个阶段，第一个阶段可能是很小的时候已经遇到了般若波罗蜜多——有些时候可能是从影视剧里面看到“色即是空，空即是色”，或者“般若波罗蜜多”、“南无阿弥陀佛”、《心经》等，可能从那个地方开始逐渐接触到般若或者般若的一些词句，这是最初的接触。

接着可能是得到了一些完整的经典比如《金刚经》、《般若摄颂》等。在学习其他教法的时候，里面会零星地出现一些引用《中论》、《般若经》中的教证。后来就真正开始学习一整部经典，比如《般若摄颂》《心经》《金刚经》或者《中论》。

这里主要是几个不同的阶段，第一个是接触，第二个是开始学习，第三个就是有了定解，学完之后就对般若波罗蜜多的意义完全有一个趣入点。真正对般若从见解、思想上面有一点感觉，“般若是这样，一切万法空性是这么回事”。

再往下就是观修空性，对空性有了觉受，有了一点安住空性的味道，通过打坐或者内心中生起了对般若波罗蜜多的觉受。这样逐渐就开始趋近于般若波罗蜜多。

当我们没有碰到般若波罗蜜多之前，所有的修行



都是为了生起这个。上师也讲了，就好像一个旅行者出发之前停在原地，不知道什么时候才开始上路，后面有了快速的交通工具，一直在路上行走，一天比一天接近目的地。

对于所有的修行者也是一样的道理，在遇到般若之前，所有的修行还没有真实接近实相，只不过就是为了接近实相在做若干准备。就像这个人上路之前、在交通工具来之前攒钱、准备干粮，或者收拾行李、等车，各式各样都在做准备。车来了之后，从上车开始，每一分每一秒都在往目的地接近。这是完全不同的两个阶段。

修习般若波罗蜜多对我们来讲是已经在路上。修学般若波罗蜜多的道友们应该欢喜。现在我们相续中可能还会有很多烦恼，还会觉得自己的修行很缓慢，还会有各式各样的分别念，但是现在我们已经缘到了这个殊胜的法，正在加行、正在闻思修行般若波罗蜜多，有理由生起欢喜心。

为什么呢？因为这里面讲了果之功德，它会迅速地趋近于果菩提，所以从那个时候开始一天一天地接近目的地。路可能很长，有的时候还没有那么深的感觉，反正就已经在路上。我们刚开始出发的知道这个路肯定几千公里或者上万公里，对于要接近目的地的喜悦可能还没生起来，但是假如路程过半，或者大部分过了，我们就会知道越来越趋近，我们的喜悦心就会慢慢越来越强烈。

现在我们可能还会有烦恼、恐怖，还有各式各样的分别念来扰乱我们的相续。但无论如何，因为现在我们



已经乘上了般若波罗蜜多快速的交通工具，所以一直在路上，一天比一天接近菩提果位，这样对我们来讲应该是生起欢喜心的地方。

◎ 五、四大利益

一、暂时获得值遇佛陀领受教言

我们依靠修持般若波罗蜜多加行的法性力，会生生世世中值遇佛陀，在佛陀那里领受种种教言。这就是般若波罗蜜多不共的功德。

这很重要，因为法如此殊胜，如果我们一世一世连续性地接触这个法，它的功德利益也是一世一世增上的，每一世都会值遇佛陀领受教言。

二、生生世世转生人天善趣

继续修行般若波罗蜜多最好的环境是在人天善趣，尤其是暇满的人身。有的天界也有，比如弥勒菩萨所在的兜率天肯定也有般若，可以在弥勒菩萨面前听《观庄严论》。

通过修般若加行得到人天善趣。为什么这样强调呢？因为有人会认为人天善趣对我们来讲没有吸引力，有可能就自然联想到了轮回过患里面的人天善趣的痛苦。但是我们不要忘记了，这个人天善趣是通过修般若加行得到的，和般若加行本身密不可分，它不会远离般若波罗蜜多。

得到人天善趣就能够生生世世持续不断地修学般若波罗蜜多，是让般若的功德证悟再再增上的所依。

三、以佛法饶益众生

因为自己生生世世值遇佛教，也生生世世修学，逐



渐可以获得一些利益众生的能力。因为缘般若修行，智慧生起来，以及每世的发愿，功德、福德都在增长。通过愿力和自己修行的功德力，逐渐可以对在轮回中所结缘的众生宣讲正法，或者通过佛法对他们作真实的饶益。

这个可以理解成从一到十地的菩萨，可以以佛法饶益众生。

四、究竟成就佛果。

以上是四大利益。这些都是对我们讲的，修般若波罗蜜多加行的人逐渐会获得这里面所讲到的殊胜的功德。

以上是总功德，下面还要讲八种别功德，其实也是从前面总功德中分下来的。

◎ 六、转生他世的对境功德

什么对境呢？生于被授记菩提分法等般若兴盛的地方。这个也是被授记。所谓的被授记有些时候是自然被授记，即只要你学了般若波罗蜜多，只要认真在学加行，佛陀在经典中早就授记了。并不一定是我们现在学了这么长时间，盼着什么时候佛陀降临身边给我们授记。佛陀早就在佛经中已经授记了，比如《现观庄严论》中也是做了授记，我们现在如果认真修学般若波罗蜜多，下一世或者生生世世一定会转生菩提分法等般若兴盛的地方。

能够成佛的法叫菩提分法。般若是菩提分法中最主要的内容，尤其是般若兴盛的地方。汉地是佛经中有授记的般若波罗蜜多兴盛的地方。佛陀在有些经典中



讲般若法门首先在印度南方兴盛，其次在印度北方兴盛，最后在印度的东北方兴盛。东北方就是汉地和藏地。现在也的确是这样的，我们现在也遇到了般若波罗蜜多，而且继续在修学般若波罗蜜多。

藏地也是般若波罗蜜多特别兴盛的地方，不管是直接讲空性的中论体系还是般若体系、《现观庄严论》等都非常兴盛。所以的确佛陀的这个授记特别准确。如果我们现在修学，还是会继续生在般若兴盛的地方，或者在修学般若的同时也修净土，那么我们也会转身到极乐世界，极乐世界也是般若兴盛的地方。阿弥陀佛、观世音菩萨也会不断地讲般若。还有我们的祖师爷龙树菩萨都去了极乐世界，在那里讲《中论》，那里还有很多殊胜的大乘法。如果修密法，比如莲师法，会生在莲花生大士刹土中，也是大乘佛法般若波罗蜜多兴盛的地方。还有密宗的般若实相比如大圆满、生圆次第，都是属于般若的扩展修法，都没有离开般若的本体。

有些菩萨发愿下一世还转娑婆世界，通过修习般若的威力，还会转到般若兴盛的地方，自然而然地遇到般若波罗蜜多和宣讲般若波罗蜜多的善知识，也会对般若生起信心，也有修学的机缘。如果发愿生净土，也会生在般若兴盛的地方。所以自然而然会获得殊胜的授记，转生般若法门兴盛的地方。

这对我们来讲很重要，因为般若的法如此殊胜，如果只是今世值遇下世中断了，这是很可惜的事情。如果能够生生世世不间断地值遇，就会因为中间没有阻碍和间断的缘故，很快可以通过般若成佛。再通过自己的证悟、通过佛的威神力，给其他的众生宣讲，让众生也



证悟般若波罗蜜多。

因此对我们来讲，前世已经被授记，今生转生在在了般若兴盛的地方。现在我们精进修学也会被授记，下一世继续转在般若殊胜的地方。只有修般若的人才能这样被授记。

◎ 七、能依道的功德

和下面所依的补特伽罗是一组对应。第七、第八，一个是能依，一个是所依。

能依的是道的功德，这个道是圆满一切无漏的对治法。

什么是一切无漏的对治法？它对治什么？无漏的对治法就是般若波罗蜜多，所对治的就是相续中的烦恼障和所知障。这两种障碍在我们相续中如果一直安住，我们就见不到实相本来面目，就会处在迷乱中。

有迷乱的因就会有迷乱的果。迷乱的因是什么呢？无明烦恼；迷乱的果是什么呢？三界六道的轮回。迷乱的因、迷乱的果就是轮回的模式。

如果我们修般若，就会逐渐获得“能依道”的功德，在相续中就会逐渐生起圆满无漏的对治道，就是最殊胜的对治道，即般若波罗蜜多。

很多道友现在逐渐在相续中已经生起了般若的定解，这是非常可喜的事情。不要说世间的首富，即便获得整个南瞻部洲，乃至天界所有的财富，也没有比这个更可喜的。

能够在相续中生起般若的正见，知道所看到的这个色法在显现的同时是空性的，空性的本身就是它的



实相。当自己的心正在起心动念的时候，知道它的本来面目就是空性；身体的本性是空性……身念住、心念住、法念住、受念住，都能够知道万法的本来面目。在我们相续中，这是一笔最无漏最殊胜的财富。无始以来没有生起过的，现在逐渐在我们相续中开始生根发芽了，这是非常可喜的事情。

如果我们修正等加行，很快在相续中就可以生起。现在对我们来讲可能是有了这个定解，然后逐渐还会在相续中生起无漏道的证悟。无漏道的证悟一旦获得之后，那么相续中以前的障碍——烦恼障、所知障逐渐就会退散，最后完全消失无踪了。

没有迷乱的因、就不会有迷乱的果，这就会处在觉悟中。处在觉悟中的时候，以前种种的局限、畏惧没有了，相续中被埋没了的种种佛陀的功德、证悟，以及很多无碍的神通全都会显发出来，而且会去帮助别人安住在这个状态中。

能依道的功德在我们相续中也会逐渐获得，这个也是认真地修学正等加行的殊胜功德。

◎ 八、所依补特伽罗的功德

这个人不会再变成平庸之士，而会变成对众生有利的人。什么对众生有利的人呢？就是能够给他众讲经说法的人。这个就是所依。会变成一个善巧的、给众生宣讲正法之士，这是所依的补特伽罗的功德。

相续中有了这些功德，或者说有了定解和证悟之后，就会把他相续中了知的善巧地给其他众生宣说。所以能够讲经说法，也是代表他相续中有对应的某种功



德。

当然论讲经说法，佛陀最第一，没有谁能够比佛陀这位法师讲得更好。下面讲具足四无碍解的十地菩萨、九地菩萨、初地菩萨等，他们都能够非常善巧地宣讲正法，是殊胜的士夫。

我们现在是从凡夫开始学上去，随着自己对般若修学掌握的熟练或者证悟的程度，逐渐我们也会成为能够善巧地给众生讲经说法之士。

以前有这种讲法，“大修行者是大法师、中修行者是中法师、小修行者是小法师。”

“大修行者是大法师”，佛陀修行圆满了，所以佛陀讲法是最善巧的。一旦相续中生起这个功德，他讲法的能力非常殊胜；“中修行者就是中法师”，他能讲经说法，和他内心中掌握或者证悟的正法二者之间，也有一定的关联。

当然能够把所有的法讲得非常善巧、而且对众生有很大利益，很多时候只有证悟者相续中才可以做到。有些人可能讲得比较好听一点，但是并没有这么深的功德。比如他可能有一些定解，可以把这个定解讲得很清楚。所以，一个人是不是讲得好，或者这个人大家都叫他大法师，那么是不是这个人就是大修行者呢？不一定。

大修行者一定是大法师，和打了引号的“大法师”，或者名气比较大的法师不是一回事。

有些人的确思维得比较深，所以他讲的东西也比较可靠；有些讲得天花乱坠，只不过是口才好一点儿而已，分析他所讲的法义可能有很多漏洞，或者和所讲的



法根本就不沾边。

但是我们说的这种法师是内心至少有定解或者有修证，这样他就逐渐会成为他众讲经说法之士。最后也会成为像佛陀一样最优秀、最圆满的法师。

大恩上师老人家经常在不同的场合中鼓励大家有能力的时候要讲经说法，告诉他人取舍的道理，哪怕是解释某个颂词的意思，让他人得到一个颂词的利益也是很有必要的。

◎ 九、不受违缘损害

作为佛陀的助伴而不会被魔所转。前面总功德中有一个“不被魔害”，这里是别功德，从总和别来讲也不重复。

再者，此处的重点是“作为佛陀的助伴”，即佛陀作为这个人的助伴，这也是和前面不共的地方。前者是讲通过自己修习般若的威力，还有佛陀的加持；此处突出的是佛陀和他助伴。

“作为佛陀的助伴不会被魔所转，而退失正道”，修行般若的人可以说经常和佛作伴。般若的法本其实也是佛陀的本体；自己所观修的也是这个本体。如果经常去闻思、修行般若波罗蜜多，相当于佛陀没有离开这个人左右，他经常和佛陀在作伴。

佛陀最圆满的思想其实就是他所证悟的实相，所以说实相周遍一切。在我们所看到的花、所见到的人上面，都没有离开过究竟实相的。如果一个人修行般若波罗蜜多，他自然而然就可以看到，一切万法没有离开佛陀的自性、般若的实相。



因此佛陀没有离开过他，他经常和佛陀在一起。这是非常了义的，而且是和证悟实相直接相关联的殊胜的自性。

◎ 十、因法修行的功德

第十和第十一也是一组。此处是因，下面是缘，对照起来看就容易理解了。有些我们单独看、有些就合在一起看，法义容易凸显。

因主要是生起不共的善根。因为所有的证悟，善根都是主要的因素。从因方面来讲，生起不共善根是作为因法修行的功德。为什么可以生起不共的善根呢？被般若摄受的和不被般若摄受的善根有很多，哪怕路上看到一个人，发自内心给他微笑一下，这也是一个善根；给乞丐布施一块钱，也是一个善根。

这里的善根是不共的善根，什么叫不共呢？因为它所获得的果法是不共的。普通的善根获得的果法是共同的，就是在轮回中获得一些安乐而已，它离不开轮回，它的本体是被轮回所摄的。般若的善根可以获得最究竟的出世间的果位。它的果法不共的缘故，它的因法也是不共的、殊胜的。般若波罗蜜多的善根不单单可以帮助我们出离世间，而且可以获得圆满的佛果。

我们缘般若波罗蜜多做加行，如思维、听闻、或者入定观想犹如虚空一样胜义的本性，出定的时候积累资粮。在积累资粮的时候，被空性的见解所摄持的，这样的功德非常殊胜。

不管出定时是否修顶礼等善根，即便是你能够在打坐的时候观想万法空性，这本身就是非常巨大的善



根。我们似乎有一个错觉，顶礼、放生是得善根的，打坐观空性得不到善根，这是一个错误。其实打坐观空性得到的善根非常巨大，因为直接和实相相应。它所观修的就是趋向于实相的总相，和实相相顺的一种法。没有任何善根能够超过观修空性的善根。观修空性的善根非常巨大、而且清净。

后得起座之后，带着这种空性的觉受，把打坐时的见解摄入到所修的有限的资粮中，比如顶礼、念咒、拜佛或者放生等等，自然就不离开这个空性，就会在如梦如幻中去做善法。因为有空性的缘故，他所做的有限的善根，也因为这个见解的缘故而变得清净。否则，善根就不清净，因为你没有空性见。

没有空性见的思想一定是二取。以二取的心去做善根，自然而然善根就被二取三轮的执著染污了。但如果带着空性的见解来，善根就会很清净。虽然不是完全的那种清净，因为无二取、无三轮的空性从某种意义上来讲也算一种分别，但这个分别是趋向于实相方面的，力量是不一样的。所以，这种空性的见解会让我们的善根尽量地清净到一定程度，这是其他的善根、作意没办法比拟的。

起定后不论是修菩提心、还是修广大的福德，被空性见摄受之后都是非常殊胜的，所以这个叫不共善根。其他修法都没办法生起广大清净、又可以成佛、利益无边众生这么不共的善根。只有通过修学般若的加行才能得到，其他的方法再怎么得也得不到。

讲这个也是让我们生起欢喜，对于修般若波罗蜜多更加有兴趣，以更加欢喜或者持久的、恭敬心趋入般



若的修行。

◎ 十一、缘差别的功德

前面是因，是不共善根。这个是缘，即一切立誓如愿实现，所发的愿、立的誓都可以如愿地实现，比如度化众生。对于证悟实相或度化众生，发愿其实是个助缘，主因就是善根。

我们现在也是一样，比如我们的愿望是想变成一个千万富翁，像这样发的愿或者立的誓是作为助缘。按世间人来讲，主因是奋斗，找到合适的路子，梦想只是助缘，但没有梦想也很难做到。

从佛教的角度来讲，主因就是善根，如果有善根或很大的福德支持，再加上梦想就容易成办。如果没有善根支持，梦想再大真的变成了天天作梦。如果有梦想再加上有善根，因缘和合就可以成功。

所以善根一定是最不共的，它是因，愿、立誓都是缘，这些都需要。一方面每天都要抓紧时间闻思修，让自己获得非常深厚的善根。另一个方面，要懂得发愿立誓，这个很重要。

如何发愿、立誓需要专门学习，否则怎样去支配善根都不懂。当然若不懂得发愿、思想不高，那也没办法得到很多能够支配的东西。这大概就是相当于良性循环，或恶性循环的一种方式。

如果我们懂得修善根的方法，能够生起最不共的善根，如菩提心、空性、入定、出定都懂了，这些是快速获得善根的方法。再去学习如何善巧发愿，二者之间配合起来就很快了。



如果没有学得很好，不懂得发愿，比如就是想发财，像这种愿力也没办法生起深厚的善根，因为心量太小。若生起深厚的善根，不懂得发愿，那也没法用在最该用的地方。

佛法的修行很多时候都是互补的情况，这个法要修好，那个法也必须要通达，相互之间一补充，在相续中就可以很快速圆满。有时候只学一点点，其他地方不通达，想要快速达到目标就困难，所以要多听多学。很多修法其实是互补的，缺一不可。

思维也是一样，不但要听，听完要思维，把很多修法的原理在思想上完全圆融，之后在修行上面互补。如果这些都已经过关了，就走在了快速路上，方方面面的条件都是最优等的。所有好的该有的条件都有了，就没有理由修法不快速。

因为有了修般若加行的缘故，所立的誓愿也容易实现。

◎ 十二、所得果的功德

摄持广大果位。什么叫广大果位？不是人天善果，这不广大。不管得到世界上地位最高的官位，还是变成世界首富，甚至于在不可能有转轮王的时代突然成了转轮王，或帝释梵天等，相对解脱来讲，这些都是很小的果位；声闻的果也不大，它虽然已经出三界了，全方位碾压了世间的所有果位，但跟菩萨、佛果比较起来仍然是小果。真实的广大的果位是佛果。

怎样才能得到佛果？没办法用世间道得到。如果用世间的方法和善根，修世间的加行，那只能得到世间



的富翁等人天善果。如果用小乘的方法，只能得到小乘的果位。因为所有修法里没有能够得到大乘的因缘。

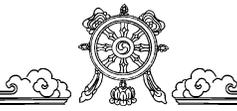
广大的果位必须要广大的因，广大的因只有大乘才有，大乘里最主要的一种修法就是般若加行。因为所做的加行很广大，所以果位也很广大。

在学的过程中，一方面要生起欢喜，一方面也是因为不断地学修大乘的教言的缘故，心量会越来越大，对大乘的兴趣会越来越深厚，对小乘兴趣越来越小，这也是一个很必要的过程。

在这个过程中，会发现自己时不时还会生起贪念轮回的思想，有时还会想怎样才能享受得更好一点，迟个几世再成佛，先转几世人天善果，因为看到那边描绘得还是不错的。或觉得这辈子没来得及享受，条件已经错过了，要不然今生好好修一下，下次去弥补一下，时不时会生起这种思想。有时候会生起小乘解脱也不错，已经出离轮回了，这么多的恐怖、烦恼都没有了的思想，这说明我们相续中这些负面的东西还是不少。

我们要不断地听大乘教言，类似于洗脑。有的时候“洗脑”是个不好的名词，但在正面意义上也是可以用的，没说洗脑就一定是负面的，只不过现在的洗脑都用在负面。这个也算是洗脑，用甘露、用大乘思想来洗脑，把内心中耽著轮回的思想和耽著小乘的思想洗了，全都装成大乘的思想，那不是挺好的吗？所以要经常去听、去思维，经常要和有大乘见解的人交往，原因就是这样的。

有时候不能过多地和小乘的人交往，因为他们思想都是自我解脱，都是寂静涅槃的快乐，交往时间长了



就逐渐受影响，刚刚冒芽的大乘思想就慢慢没有了。

所以经常听大乘教言，慢慢地通过这样的方式我们就变成大乘的思想了，再加固最后就不会退失。其它思想对我们不但今生，下一世也没有诱惑力。应当把我们的相续训练成这样。

以广大果位来反推，它的因是广大的。现在的正等加行如果我们认真修，这些果都可以获得。

◎ 十三、作用差别的功德

以四摄成办有情利益。这个是作用。比较长远的、大的方面叫果。有时作用和果不好分，作用基本上来讲是现实的、现在的，现在发挥的是作用，以后会获得的比较大的是果。

作用是“四摄成办有情利益”，一旦修持正等加行，非常通达布施摄、爱语摄、利行摄、同事摄，相续完全调伏的时候，也就通达用四摄法去利益众生，这个功德也可以获得。

特殊功德：

◎ 圆满般若的功德

生生世世中完整地获得般若的句义。每一生、每一世不间断，不会缺席，生生世世中都能够获得、精通般若波罗蜜多的词句以及意义。

如果永远不离开般若波罗蜜多，相当于他每世都在通过般若调伏相续。如果一个人相续中充满般若，他在世间中行走，不会有任何恐怖和忧虑，因为他内心中有的是对治。



不是说现在要用了，才去摆一个武器出来去对治烦恼。最后他自己就完全变成般若波罗蜜多，自己就是对治。不单单自己的相续中完全生不起那些恐怖和忧虑，而且可以很善巧地对治别人相续中种种的执著。

一个通达证悟般若的人，根本不畏惧轮回。之所以畏惧轮回是因为没有了知轮回的本性，现在了知轮回的本性，完全安住般若实相，就没什么畏惧的。

有些时候我们担心轮回，包括现在发愿下一世一定要往生极乐世界。为什么这样发愿？因为轮回太恐怖了。其实是因为我们相续中还没完全生起般若的对境，这个想法也是对的。相续中一旦生起般若波罗蜜多的证悟，就不会畏惧了。

暂时去极乐世界也行，因为那里的环境很保险，到那去修般若、在龙树菩萨座下听中观，有时从极乐世界到兜率天去听《现观庄严论》也可以。在比较保险的地方先把自己的相续训练成熟了，再回来也是不错的选择。当然如果已经完全通达了，相续中生起了般若空性，就不会刻意地要上哪去，哪个地方都可以。哪里有所化的众生，他一定到那去投身。

以上讲到了十四类功德，都是属于认真修学般若获得的功德。

壬二、所断过失之差别

这是属于十一类法中的第四类——加行过失，即修加行过程中，这四十六种情况有可能会成为中断修学般若的违缘，所以对这些法要高度警惕，平时要通过般若等威力予以断除。



当知诸过失，有四十六种。

颂词中没有讲，下面注释中讲了违品有四十六种。

分三类，第一类依靠自身，只是观待自己的角度而生起的有二十种违缘；第二类依靠自他二者和合而发生的有二十三种违缘；第三类只依靠他身而发生的有三种，总共有四十六种魔障或魔业。

这在《现观庄严论》中也是一大块内容，也是修般若者要通达的四十六种魔业。

依靠自身产生的障碍，会变成修学的违缘。首先，对般若法门不恭敬有五种，其中从智力的角度有两种：

1、怯懦，由于历经千辛万苦才能证悟而执为难以证悟。

不恭敬是怯懦心引发的，觉得般若太深太难，是佛陀菩萨证悟的境界，或证悟般若需要很多劫中修持苦行，这么多的千辛万苦不是一般人能做到的，所以心生怯懦，就开始退失了。在怯懦心中，对般若波罗蜜多也生不起恭敬心，没办法去精进，所以第一个要断掉的是怯懦。

比如现在有些道友学《入行论·智慧品》，前八品学得非常起劲，信心百倍，发起了很深的利益众生的心。到了第九品时，心一下子就下来了，好像觉得没有希望了，菩提心也发不起来了，空性那么难怎样才能证悟空性？这时我们不要怯懦，通达空性暂时来讲也是因缘法，只要因缘具足了，照样可以通达。认真听、多思维、集资净障、祈祷上师三宝加持，这些经常做逐渐就会通达。



不管怎样都不能怯懦，怯懦的人什么都做不成。不管是要成佛还是通达空性，即便在世间中，怯懦、胆小怕事的人也什么都做不了，所以不能怯懦。

对于修空性而言，无论词句有多难理解、推理有多难推、内容有多难记，内心一定要强大，一定不能怯懦，要努力通达。有这种心念的人绝对是无往不利的。心念这么强烈不可能不通达，在锲而不舍的努力下一定会通达。

怯懦会直接导致违缘，害怕就直接放弃，这是最根本的违缘，后面的违缘更不用提，因为畏惧的缘故已经没办法学了。

为什么不能怯懦？第一，通达空性是因缘法；第二，空性是万法的实相，自己也是空性的、没有离开般若，所以没什么可怕的。只要认真熟悉词句、概念、术语、推理方法，有一个趋入点逐渐就会懂。很多已经学过的道友也是这样经历过来的。

遇到怯懦的人，有经验的、学过的道友们也可以从自身经历方面给予鼓励：刚开始自己也是这样的，通过某种方法逐渐得心应手，在某一天就会明白的确是这种情况。

2、认为由于智慧敏锐、才气十足而容易证悟。

因为太过于自负而舍弃般若。因为自己在世间方面有一些智慧或才气等，觉得自己容易证悟，认为般若波罗蜜多太容易。因为很自负、傲慢的缘故，没办法通达般若波罗蜜多。词句上也许他能通达，没接触般若前觉得没什么难懂的，像自己这样的人不可能不懂，再难也不会比世间的成就难。



但般若波罗蜜多是超越分别念的。世间敏锐的聪明才智对世间的学问有可能还可以，智商很高可能对世间的这些可以通达，但般若是泯灭分别念的修行。尤其在闻思后，趋入般若的证悟不是通过想、缘取而来的，必须是通过息灭分别念才能生起来的。

因此太过于自负、傲慢，也没办法通达般若波罗蜜多。还有可能导致对般若的中断。有时候看一下觉得懂了，觉得反正是空的也没什么作用，于是就放弃了。其实应该在懂了的基础上，进一步安住观修，慢慢在内心中品尝般若的味道。虽然知道是空的，但该来的还是来，该生起的烦恼还是在生起。这就是因为傲慢，没有深入品尝般若的味道，其实还是没有真正懂，只是词句上懂一点，甚深的意义并没有懂。所以很傲慢也容易成为修般若的障碍。

这两种思想是两种极端：一是太过于自卑、怯懦，导致在修般若的过程中没办法前行；二是太过于自负、傲慢，心太高举，也导致没办法深入般若波罗蜜多的学修。

下面的3、4、5身语意三种也可以算是一组。在修持般若加行时，身口意三方面出现染污违品，导致自己的加行不清净。

3、以身的染污法——身体不如法缮写般若等。

比如伸懒腰、身体东倒西歪、打哈欠等都属于身体的染污。在行持般若加行时，这方面的行为会导致对加行的违品，造成障碍。

身体是心的表现，如果心很放松、很懈怠、不重视，外表的行为也会表现出来。因此在外表行为上，有时闻



法的规矩中也会要求坐姿。

当然对于刚开始学法的人过分要求也不合适，这里是对修习般若加行的要求。刚刚进来学佛法的人，如果管理要求坐姿必须标准、必须双跏趺坐、不能靠、不能打哈欠、打哈欠要忏悔等，就太过分了。刚开始学佛法肯定方方面面都还没有习惯，这时可以稍微松一点，不要过于严格，太严格可能也会做不到。刚开始学，稍微松一点也是可以理解的。

但逐渐学到修般若加行时，不能还是如此。身体应该非常如法、很精进。如果自己的业导致不由自主地打哈欠，也要呵斥自己或忏悔。因为这毕竟也属于身体的染污法，不能想当然地觉得没什么大不了的。

这些微细的方面也可能成为修行般若的违缘，自己身体逐渐变得越来越不如法、放松。在这个过程中也会产生一些不必要的过失、障碍违品等。

4、以心的染污法——贪心等缮写般若等。

第二个属于心的染污法。在缮写般若时，如在抄写⁴《般若波罗蜜多》、《金刚经》、《心经》、《法华经》等时，以贪利心，觉得别人会赞叹自己、夸奖字写得好看、自己会得到很大福报等种种想法，那么就已经和缮写般若的本体思想相违背了。

抄写般若其实是在行持般若加行，是为了证悟般若波罗蜜多，而不是通过缮写的法行来增长我执，这本来就是矛盾的。生起染污心、烦恼心就是魔障。在抄写过程中如果生起了贪心等，应该使用正念来摄持。把自

⁴ 抄写，属于法行中的一种。



己的心调整到和般若相应的状态中，安住在空性、般若的法义中，“无所住而摄其心”，这样缮写般若才符合般若的精神。

5、以语的染污法——嬉闹等讽诵般若等。

第三个是语的染污法，就是在抄写、讽诵或听闻的过程中，夹杂着嬉闹、世间的语言，经常交头接耳、说很多世间的废话。

要缮写最好禁语，在这个过程中不说话。因为有人就总会有说话的可能性，如果可能，最好选择一个没人打扰的时间段，把门关好，认认真真地把心静下来，发个和般若相应的菩提心和空性的心，开始抄写。

这个过程中不说话，善根就会比较清净。如果在这个过程中夹杂着很多闲言碎语、嬉闹等，就属于语的染污，会让般若的加行不清净。身、语、意三种都是如此。

有时如果人很多，避免不了，那么自己可以暂时性地禁语。总之在缮写或闻法的过程中，最好不要讲没有用的话。

6、以相似理由而退失，认为我没有得到授记而背离般若。

认为自己行持了这么长时间，应该得到佛陀授记，因为还没有得到就退失了。这就是相似的理由，得授记也有一定的标准。

得授记的总原则是什么？当善根到达一定程度，总的方向不会变时，就可以得授记。比如一切众生自然得授记，为什么？因为每个众生都具有佛性，无一例外。从这个侧面而言，佛给一切众生授成佛记。

还有一种是苏醒种姓的时候得授记。种姓苏醒了，



虽然还没开始修，因为总方向已经确定了，所以可以得授记。例如到了忍位时，已经得到了下品无生法忍，无论如何肯定很快会成佛，那时就得到了比较明显的授记。

有时得授记是比较笼统的，比如一切众生都会成佛就很笼统，时间、地点、佛号、刹土全都没有。但当修行到了一定时候，总的方向不会再变化，就有了得授记的基础，此时的授记也会相对清晰。比如在两个无数劫之后，刹土是什么、眷属有多少等很清晰的授记就会出来。

得授记是和相续中修行是否稳固有关系。八地菩萨的授记更不用讲，无勤就可以成佛，是最清晰的授记。

《大乘经庄严论》时讲到转记，如佛陀授记弥勒佛给你授记；有的是在经中得授记，佛经中讲，精进修加行，下世会生在般若兴盛的地方等。

这里讲没有得到清晰的授记，就认为失去了学习的动力。这种退失是相似的理由，为什么？因为自己修行到了一定稳固的程度，自然而然就会得授记。从果来推因，没有得授记说明自己得明显授记的资粮、因缘、时间还不够。

大恩上师在讲记中也讲了，有些人观想无垢光尊者很长时间还没得授记，就不再观想了、没有信心了，这是不对的。还讲到一些发心人员在上师面前很多年，上师好像也没有怎么重视他，没有怎么搭理他，所以他就离开了，这其实也是一种相似的理由。

上师说这只是一种比较愚痴的想法而已。因为第一，依止上师本来也并不是为了得到这些，主要是为了



得到法义用以调伏自心。他觉得上师对他很在乎、经常跟他讲话、给他东西，才是有意义的，自己会信心百倍，每天加满油似的去工作；上师不理他就觉得没有意义了，这就是很相似的离开的理由。因为这样离开上师、离开学习般若的机会的确也是一种障碍。

我们要知道，有时自己心中可能也会生起这种想法。尤其有时修行很长一段时间还没有感觉，或在上师那里做事情没有得到赞叹，“我这个人应该和其他人都不一样，上师应该对我更特殊一点，但为什么没有对我这么特殊呢？”他就开始生起很多想法。因为这些想法，他就慢慢开始想要离开，如果这个上师是讲般若的，他就中断了般若的加行。这个对我们来讲比较容易发生。

所以这里我们提前学，当我们有这个思想的时候，就会想《现观庄严论》里有这个，正准备生起这种魔障时，我要开始对治。“学习般若波罗蜜多是非常稀有的机会，我不要因为这个相似的理由而中断。”如果经常及时用正知正念来调伏自心，他就会继续缘般若学修下去。

比如正在学的《入行论·智慧品》《现观庄严论》《中观庄严论》，这些都是缘般若的法门。很多道友都在学，退失的也不少。假如我们去做一些调查为什么退失，很多都是相似的理由退失的。这就是魔业现前，自己的福德、福智不够，或者没有提前学这些教义，而且学完之后也没有把这个放在心上、认真对待，所以在出现魔业的时候，没有及时发现、对治，而任其发展，最后就错失了听闻般若波罗蜜多这个良好的机缘。



因此现在对我们来讲，要提前学习，以后有这个苗头的时候就第一时间发现，马上对治，这个是很重要的。因为般若的机缘太稀有难得了，暇满人身很难得，在这个基础上能够值遇般若波罗蜜多更难得，这个时候退失真是很可惜。

7、从因大乘道中退失，对大乘道不起信心，就像舍弃树根而寻求树枝一样。

比喻的意思，树枝是从树根慢慢长起来的，如果你舍弃了树根——把种子摧毁了，当然也就不会有后面的树枝。如果想要寻求树枝，但是最早的时候把树根摧毁了，相当于把因摧毁了就没有果。树枝和树根是因果关系，不能摧毁了树根照样有树枝。

此处表达的意思是，树根代表因，果还没有生起来。不是有一棵很高、很完整的树把它砍倒，树根不要，就把树枝背走。这里不是这个意思，大乘法是因，如果把因灭掉，而想要大乘法的果，那是不可能的事情。最早的时候，把树根或者种子摧毁了，以后还梦想得到树枝，是不可能的事情。

所以我们对大乘法的信心不能退失，否则，所有大乘道所获得的安乐都没有办法获得。所以对大乘法佛果的因，一定要产生非常深厚的信心，而且持续地保持，这是最好的。

8、从品尝果大乘之味中退失，对究竟果一切种智不起信心，如同不向主人乞讨而向仆人乞讨的狗一样。

对果没有兴趣，也就没有办法品尝到大乘果。不是说已经有了佛果，对它没有兴趣，而是刚开始就对佛果没有什么兴趣。不知道得到佛果要干啥，为什么要利益



众生？觉得佛果没有那么吸引人、索然无味。对于佛果没有什么兴趣，逐渐也不愿意为了得佛果而精进。

佛果的功德利益在《宝性论》中有专门讲，佛的大菩提的本体、佛功德、佛事业，这些都属于佛果的内容，我们可以去看。还有《随念三宝经》也讲了佛陀的功德。《现观庄严论》第八品“法身品”里面也讲了很多缘佛果的功德。佛果其实是很殊妙的果，如果对佛果没有信心，逐渐对般若的加行也会退失。

比如不向主人乞讨而向仆人乞讨的乞丐或者狗一样。乞丐如果想要吃好东西，他应该直接向主人乞讨，因为主人是有权利的；或者狗直接向主人摇尾巴，可以给它很多东西。如果舍弃了主人而向仆人去乞讨，仆人自己也是缺衣少穿的，没有权利，给不了你什么。同样，如果舍弃了佛果，对于佛果没有兴趣，你得不到什么。

9、从本体大乘法中退失，对胜乘不起信心，犹如已经得到大象而舍弃又寻找象迹一般。

前面是因果的关系，这个是大乘法的本体。

大乘道的本体是智慧为自性的，如果把大乘道的本体舍弃，就没有办法安住在大乘道中。就好像已经得到了大象，但是又把大象舍弃了去追求它的脚印。他觉得大象的脚印很不错，比大象还好。其实脚印是大象踩出来的，本体应该是大象。如果要希求，应该是希求大象。大象有了，你让它踩多少脚印都行，但是这时候大象没有了，只是寻找大象留下来一个没有什么价值的东西。这就是没有意义的事情，舍本逐末。

10、从所为之本体中退失，从小乘法藏中寻求所为，如同从蹄迹水中寻觅宝珠一样。



大智、大断、大心就是“所为”。舍弃了所为，想要从小乘的法中寻找，是得不到所为的。就好像想要从牛蹄踩的坑的水里面得到一个如意宝，根本是得不到的。

小乘道的法藏就好像牛蹄踩的水洼一样。牛蹄印这么小的水里面怎么可能有如意宝呢？如果想要得到如意宝，不能从这里求。如果要求如意宝，大海里面才有，如意宝是龙王所拥有的庄严和财富。牛蹄踩的这么小的水里面怎么可能住龙王呢？又脏又小，所以如意宝应该到大海里面去寻找。

同样，从所为的本体中退失，从小乘道中寻找所为，就是很小的所为。

11、从因果之关联中退失，希望从小乘道中获得大乘遍智，犹如以日月宫的标准来衡量尊胜宫的比喻一样。

大乘的因和大乘的果是一个关联，从因果的关联中退失，希望从小乘道中获得大乘道的佛智，这是不可能的。如果舍弃了大乘的正等加行，只是修一些小乘的很小的发心、空性的本体、出离心、善巧方便。从小乘道中想获得大遍智果，这是因果错乱。

遍智的果一定是大因产生的，它的乘应该大乘，它的发心、所修的本体、方便善巧、时间都是很广大的。如果舍弃了这个，想从小乘法中获得成佛的果，就是因果错乱，是不可能的事情。

就好像以日月宫的标准来衡量尊胜宫的比喻一样。日、月按照佛教观点来讲是两个天宫——太阳和月亮，上面有日天子、月天子的宫殿和天人，属于天界的一部



分，但是属于尊胜宫或者三十三天的手下。

当然我们的肉眼看不到月亮和太阳上面有天人。慈诚罗珠堪布在《慧灯之光》里讲，佛经里说月亮上有月宫和月天子。有人会说，现在宇航员都登上了月球，这么发达的技术，没看到上面有天人。堪布说，佛经里没有说，存在用人的肉眼可以看到的天子天女。如果你有和他们相似的眼根或者天眼可以发现，没有说用人的肉眼可以发现。就好像很多中阴身、非人在世间到处游荡，但我们如果没有天眼，没有殊胜的眼根看不到。

日月宫虽然很华丽，但远远比不上帝释天的尊胜宫。

12、从无上特法中退失，认为上下乘相同而不知三身的特法，依次就像执著转轮王与山寨的小王平等、百味佳肴与豆泥平等、如意宝珠与假宝平等一样。

把大乘和小乘当成完全一样的。现在有些人分不清楚，认为佛陀说，所有佛法都是一味的。有些教言里讲，所有的法像蜜糖一样，中边皆甜。就觉得不应该分大乘小乘，应该是一味的，没有差别，否则会有舍弃法、谤法的问题。

虽然都是佛法，从可以解脱的侧面都是一样的，但是解脱也分为暂时解脱和究竟解脱，法本身的确有这个差别。所以有时候没分清楚，把所有小乘等同于大乘，有一定的过失。

如果等同了，就不可能继续缘大乘的加行修行，可能就会认为大乘小乘都一样，缘小乘修法修就行了，观身不净、观受是苦，这样就可以得到大乘的菩萨果位。有些地方容易混淆，把大小乘等同了。但这里是不等同



的，如果等同是一种过失。

这里有法报化三身不一样的对比。从法身的侧面讲，就像转轮王和山寨头领或者小地方的头领相比，转轮王的威德力远远超胜一个小国的国王。

报身方面的差别比喻成把五星级饭店的美味和一般的很差的饮食相比较，这也是无法相提并论的，因为受用方面不一样。具足百味的美味佳肴和做得很差的从来没做过饭的人炒出来的菜差别很大的。

化身的差别比喻成真宝和假宝的比较，一颗真钻石和一颗很大的塑料做的“钻石”，二者的差别大得不得了，所以不能把二者之间的差别等同。

同样，把大乘小乘等同也会有这样的过失，会导致中断修行般若波罗蜜多的加行。



第三十课

13、趋入般若的缘，对繁多欲妙境加以分别。

在修般若加行的时候，如果对妙欲境加以分别，对于色、声、香、味、触、法妙欲很耽著，会障碍他趋入般若波罗蜜多。因为凡夫人的思想趋入一个对境，就没办法趋入另外一个对境。比如你对妙欲很耽著，那么你对于般若波罗蜜多万法的实相这个对境就趋入不了。

对我们来讲也应该注意，现在我们在修般若，就要观察所耽著的妙欲的对境，它其实来讲也是无自性的，不应该过度地去耽著。如果过度地耽著色、声、香、味、触法，就会让我们的心思不在般若上面，逐渐就会退失般若的所缘。般若的加行就会退失，就会出现中断般若的情况。这也是一个魔业。

◎ 相似般若的过失

把相似的般若当成真实的般若去行持，其实也是某种意义上的退失。这里面不是说不能做，而是把相似的当成真实的，这是一种魔业，也是很多修行者容易犯的毛病之一。

14、将单单的缮写文字法行耽著为般若。

比如认为抄写《金刚经》等等经书，是在行持真正的般若。当然十法行中有这个，但是抄写般若不等同通达般若，它和通达般若之间有差别。真正的般若必须要通达它的意义，然后去安住，让般若的意义在你相续中发挥作用。



抄写就不需要这么严格，你只要一笔一划地跟着写就行了，或者你的字写得好一点、差一点。甚至于你不会写字，反正一笔一划地跟着描也可以，这个很简单。真实地通达般若就是知道万法的实相，这很重要。

不是说不能做这个（抄写），而是相对来讲它是次要的或者辅助的法行。真正的法行就是要通达它，但是如果你把相对次要的辅助法行当成真正的般若去对待，就会成为魔业。

这样你就会中断思维，就会觉得抄写经书就是真般若，因为我做这个就可以成佛、证悟实相。把相似的般若当成了真般若，对于真般若就没有兴趣、也没有时间了。所以这就会变成一个魔业。

15、将单单无实的所詮⁵耽著为般若。

虽然从意义上你通达了般若的一部分，比如通达了单空，把相似的空性理解成实相，这也是不对的。

佛陀以及很多大德，比如麦彭仁波切在《中观庄严论释》中讲了很多这方面的道理：无实单空是为了对治实执的一个方便，它是用无实的分别念去对治实有的分别念。把实有的分别念对治完之后，要把无实的分别念也断掉，因为它只是对治另外一个实执的方便而已，并非真实的般若。

所以，如果把单单无实的所詮，当成是真实的般若行持，也会导致缘于真实般若的双运、实相的般若法行或者加行的中断。我们知道这是一个阶梯，把它当作一个过度是需要的，但是不能把它当究竟，否则缘真实般

⁵ “单单无实的所詮”，即单空，一切万法是空性的。



若的加行就会中断。

16、将单单的能诠文字经函耽著为般若。

有些人觉得法本就是般若波罗蜜多，就把法本完全当成真实的般若波罗蜜多，这是不对的。

真实的般若，不管是基般若、道般若、还是果般若，都是从它的意义上面安立。“能诠文字”是相似的般若，是指月亮的手指，你不能把指月亮的手指当成月亮，这是错误的。

文字般若是一个等流，我们供养、礼拜功德很大，可以作为趋入般若实相的助缘。但是你不能把它当成真般若，这是两码事。这不是在否认般若文字就没有功德和加持，而是说不能把这个当成真正的般若去对待。如果这样，你就会错失对般若真实的加行。

17、将无文字耽著为般若。

前面是讲把文字当作般若不对；把无文字当作般若也不对。没有文字不一定是般若，关键还是要通达它的意义。以上两个方面都要了解。

必须要通达、生起般若的定解或者觉受，这个时候是真实的。无文字不是般若、或者不能把它当成真实的般若。

◎ 般若中散乱的过失

18、作意城区等贪嗔之境。

有些人在修般若波罗蜜多的时候，总是耽著、作意大城市里面种种的景象。大城市里面人多、事情多，很多杂乱的情况都会出现。当然一个修行有素的行持般若者，即使在城市里面也不会执著。他会把这些当成观



修般若的素材，因为没有一个法不是空性的，他就能够安住。

一个能够着魔的人，般若的水平不会太高。这种初学者的般若境界还没生起来，经常缘很多的事情想很多、做很多、见很多，耽著大城市里面很多愤闹的境，这个时候容易散乱。因为我们般若的能力不够、容易散乱，一散乱之后就被这些事情牵引，该做般若的闻、思、修行就会中断，成为一个魔业。

上师也讲了，你本来就在城市里面不做不行，但是无论如何还是要尽量地减少愤闹；或者不得不参加的时候，就应该把它当成观空性的对境，把它转为道用。

19、作意名闻利养。

这也是一个散乱的因。平时经常想得到很大的名声、赞颂，或者获得很大的财富。一边在观修或者讲解般若，一边在想：我讲般若讲得这么妙，名声肯定很大。很多人在赞叹某某人般若讲得非常好，自己就很在意这个，或者为了得到这些东西而去行持、去讲解般若，这些都是错误的。耽著名声、赞颂、财富，这些都是迷乱。

如果你想要获得这些东西，那就安住在般若波罗蜜多，不要去执著，因为不执著时得到是最大的。佛陀他老人家不执著，他的名声、赞颂、财富谁能比？没人能比得了。你越执著越得不到。所以如果你真想得到，就不要执著，一心一意地修般若波罗蜜多，然后自然而然你的名声不求而自得，而且非常稳定。

龙树菩萨的名声这么长时间还在传颂，他老人家就不执著这些，现在还是名声遍于三界。所以你越不执



著，名声就越深远、越稳定。如果你经常作意这个，方向就错误了，也许会得到一点点，但是因小失大没必要。

因此经常耽著这些名闻利养也是着魔。我们一边在闻思修、传讲般若，一方面也要用般若来反观自己，耽著这些到底有没有实义？

20、从魔所宣说的非道中寻求方便智慧。

当然有些是直接魔讲的，有些是魔变化成人或者所谓假的善知识宣讲的。比如万法实有，或者世间很快乐等，叫做“非道”。想要从这些非道中寻求方便智慧，这也是魔业。因为魔所讲的非道中，没有真实的“大悲心和空性的智慧”，有些时候我们也容易走错路，因此要注意。

平时来讲我们也要发愿：愿我们生生世世中不要遇到魔加持或者宣讲的非道，即便遇到之后我们也能够辨别。不要遇到魔化现的所谓的善知识，要遇到真实的善知识。在《普贤行愿品》中也是讲到了：“远离一切诸魔业”。如果我们耽著在非道里面寻找方便善巧，就会导致对真实方便智慧的远离。

◎ 以听闻者与传讲者的次第

上面二十种是依靠自己产生的，下面是讲闻般若的自他二者。因为讲和闻也是对般若的加行，讲闻之后通达，通达之后就去修行。讲闻本身也是让我们在相续中对般若波罗蜜多生起定解或者证悟的方便。

下面二十三种主要是缘于讲闻二者产生二十三种违缘。首先是听闻者在前面，传讲者在后面而引发的魔业。



21、听闻者般若的讲闻等有强烈欲乐心，传讲者十分懈怠。

有些地方讲上师和弟子或者讲者和听者。

有些时候听闻者（听闻般若的人）对讲闻兴趣很大，非常想听法，再再请上师：给我们讲一个般若空性吧！但传讲者不想讲，很懈怠。因缘不成熟，讲闻的事情就没办法发生。这个魔业是从传讲者的懈怠而来的。

当然也可以反过来讲，讲者非常想讲空性，或者再再地暗示，弟子也完全没有兴趣听。像这样因缘也成熟不了，没办法讲。这也是属于一种魔业。

有的时候要想方设法去对治，作为讲者来讲，如果是自己的问题，那自己就要排除障碍；如果发现是听者的问题，听者要去排除。所以两方面努力，因缘一齐全，讲闻般若这个事情就可以发生。主要是这样对治。

22、听闻者在此地，传讲者在他境。

两个人住在不同的地方，听闻者想在这个地方听，传讲者想到别的地方去传讲。二者的思想不统一，也讲不了；或者因为思想不统一发生了摩擦，导致般若的传讲就中断了。这也是一种魔业。

观察完之后，传讲者或者听者作一些妥协，只要把讲闻这个事情圆满就可以。如果大家都固执己见，每个人的立场都不放松，最后导致僵持不下、不了了之，也讲不了了。这叫做障碍。

有时候是非人或魔王波旬故意制造因缘不齐全，或者加持听者、讲者让他不想听或者不想讲。

23、听闻者具备知足少欲，传讲者不具备知足少欲。

听法者特别知足少欲，很满足现状；但是传讲者欲



望很大。这也会导致一些问题，比如听闻者看不起讲者，“你看他还讲般若呢，他的欲望那么大。”有了这种思想，他对于听般若就没有兴趣。

有些人看起来好像也不知足、不少欲，但其实他是安住在很深的智慧中。有些是菩萨们的善巧方便，比如常啼菩萨很穷，而他的上师法胜菩萨宫殿也豪华，吃的、穿的、用的等方方面面都很高级，看起来好像也没有守戒的样子。有时候容易出现这些违缘。但是常啼菩萨通过很清净的信心去对待，完全没有生起丝毫的邪见，最后还是很顺利地得到了般若的法门和广大的利益。

米拉日巴尊者在依止上师的时候，他的上师玛尔巴尊者显现上也是一个欲望很大的人——你要给我修房子而且不付钱，到那个地方给我降伏几个人，到那个地方给我做点什么……感觉上也不知足、不少欲，但他是安住在智慧状态中的。

所以有时候讲法者是真的不知足不少欲，有时候则的确是示现。不管是否知足少欲，如果能把般若讲清楚、能对行持般若有利益，其实也可以。

针对弟子来讲，观清净观或者知道其实这没有什么，只要能够把般若法讲好，对大家都有利益，这样达成共识就可以。反正他的法是正确的，能够讲得很清楚，至于他这个人怎么样就不用管。依法不依人的标准在这里面仍然用得上。

如果因为这点而出现分歧，就会导致传讲无法进行。

24、听闻者具足头陀行功德，传讲者不具足头陀行功德。



前面讲过十二种头陀行⁶，在知足少欲中更加地知足少欲，是知足少欲的升级版。在知足少欲中最厉害的就是十二头陀行，比如它对于住处的要求最低，随处坐、露地坐，乃至冢间（墓地）坐，住的地方完全不讲究；穿的衣服，但持三衣、粪扫衣；吃的东西也非常简单，一座食、过午不食、日中一食。这是对知足少欲已达到极致的情况。

如果听法者具足十二种头陀行，但是讲者不具足，这时也容易出现问題。讲者和听者心不清净或者互相之间有分别念，也容易出现一些摩擦。比如听法者对这个不具备头陀行的人产生一些看不起的想法；而不具足头陀行的人就觉得你没有必要，像这样装腔作势地干什么？有时候他就觉得丢脸，我没做到你做到了，想方设法让对方放弃，而对方不放弃，这样也会出现一些摩擦。

但是具不具足头陀行其实不要紧，只要他能讲般若就行了。如果能通过善巧方便把这点化解掉，般若的讲闻就可以实行下去，否则就会中断。

25、听闻者具备善法，传讲者不具有善法。

听者是很好的修行者，所有的善法都能具足，但是传讲者不具备善法，也有这种情况。

有时候是因为具足善法的人有想法，看不起不具备善法的人，所以导致出现摩擦。有时候可能是传讲者自己不具备善法，听者具足善法，他有点惭愧，觉得像我这样的人给他传法有点不好意思，因此不管对方怎

⁶ 即抖擞行，抖擞精神。



么劝请他都不讲。他认为如果来几个不具备善法的人，给他们讲法可以，但这个人这么优秀，具有十二头陀等这么多的善法、知足少欲，我给他讲法很惭愧。从这个方面考虑，他不愿意讲，这种情况也有。

辅导员有时就觉得这个听者那么优秀，自己很惭愧，觉得有点不好讲或者不敢讲。但是如果这样想而导致不讲，讲闻的功德就没有了。其实应该这样想：虽然我自己做得很差，但这个法的的确确是我按照法本抉择的，是很清净的。他虽然具有善法，但是他不一定懂般若，而我懂，因此我可以给他讲。

26、听闻者喜欢布施，传讲者具大吝啬。

听闻者特别喜欢布施，是很大方的一个人；传讲者很吝啬，这也会导致产生般若讲闻的违缘。与前面讲的其他情境相类似，都是因为立场不一致或者情况不对等，以致对于般若波罗蜜多的讲闻就会中断。

27、听闻者愿意供养，传讲者不愿意接受。

听闻者特别愿意供养，这个法师给我们讲了这么好的法，一定要给他做一些供养来表示我们的心意，因此特别愿意供养很多。但是传讲者就觉得不能供养，我的福报小，不能接受、不敢接受或者损我的福报，或者觉得我就是发了愿不接受供养的。他坚持他的，你坚持你的，最后法师说反正你们再供养我就不来了。别人真的再供养时，他就真的不来讲了。这就中断了般若的传讲，所以是个魔业。

供养者觉得我是对的，传讲者也觉得我是对的，你看我传法啥都不要，难道我还错了吗？其实正好中了魔王的计策。按照弥勒菩萨的观点，其实这都是小事情，



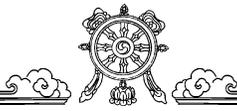
真正的大事情就是把般若传下去。

如果别人供养你是为了把般若传下去，你接受也可以，你不耽著或者用这些供养来做其他善事也行。你虽然以前发过愿，但那没什么，为了让般若波罗蜜多可以传讲下去，让大家能得利益，这是最好的选择。对于听法者来讲，如果法师不愿意接受供养，你就不要坚持了，不供养也行，反正般若法要传下去，以后通过别的方式再作一些表示也可以。

如果相互之间能达成共识，弟子有善巧方便，上师也有善巧方便，这是很好的，所有的因缘就会具足。上师和弟子的想法一致，大家都妥协一下就行了。讲闻般若波罗蜜多是最重要的事情，除了这个之外，你供不供养、收不收供养，其实是小事。你收一点供养又能怎么样？作为法师来讲也没有必要太执著。作为弟子来讲也一样，关键问题在于般若波罗蜜多能传下去。

如果因为你的坚持供养而导致这个法传不成，那损失才大呢。不是说法师没接受你的供养你的利益损失很大，而是这个法没传成的损失很大，我们要知道二者之间的差别。如果大家都懂这一点，其实这个问题还是好解决的。

按理应该是这样的，但是有时候魔王会在这里面做很多障碍，导致很多人思想转不过弯来。讲法者不愿意妥协，坚持自己的观点；弟子也不妥协，像这样就是着魔了。本来一方稍微转一下、让一下就好了，但就是不让，这不叫着魔什么叫着魔？脑筋、思想不转弯就是着魔的一个体现。所以有时候不要太执著，本来学般若的人就不应太执著，因为太执著而导致般若讲不成，损



失很大。

28、听闻者以略说能够理解，传讲者以广说而理解。

听者很略就可以懂，但是传讲者讲得特别广，最后听者不耐烦、不想听了，导致中断。

还有因为讲得太广了，没办法讲完，最后干脆念个传承或者连传承也念不完的情况也有。但后面这种解释不算这里的正义，这是附述的。

但有时候反过来讲，讲者想要讲得很略，觉得大家都懂了，不用讲了；听者就想多听，喜欢广述，二者之间达不成一致，也容易出问题。

29、听闻者了知经等妙法，传讲者不了知经等妙法。

听闻者对于经典的妙法了知得很多，讲者不了解很多经等的方方面面的讲法，但是他对于般若这部分可能很通达，这时候也容易出现问題。

听闻者的综合水平比讲者高，他对经律论总体都很通达，但是传讲者不通达，但他可能懂般若这一块或者说他有这个传承可以念。

这样出现分歧，导致看不起或者傲慢、自卑，这也是容易出现的魔业。这些我们也应该知道，也许自己具足这里面的一条或者若干条，如果是这样，我们无论如何应以般若为重，把般若传讲圆满非常重要。

30、听闻者具足六度，传讲者不具备六度。

不一定非常圆满六度，但六度的修法听闻者都能修一点，都相似能够具足。但是传讲者不具备六度，或者只是具备一两个，或者很差。这时候就容易产生摩擦、误解，最后产生矛盾，导致出现传法中断的魔业。

其实来讲，听者具足六度、传讲者不具足六度这本



身不是魔业，真正的魔业是因为出现误解、摩擦、矛盾，最后导致传法中断。

一般在讲很深的法的时候，也容易出现各式各样的违缘，这时候我们就知道这是因为这个法很深而产生，一旦出现违缘大家都要注意。

有时候上师们可以用他们自己的证悟、威德力去遣除违缘，有时候也会要求弟子们念一些殊胜的咒语、祈祷文来遣除本次传法的很多违缘、违品。

31、听闻者善巧方便，传讲者不善巧方便。

听闻者的说话、做事等各方面都非常善巧，但是传法者非常不善巧，有时候说话就不考虑别人的思想、脸面，直接讲就会容易得罪人。

听闻者就觉得对方应该善巧一点，说话不能这样说；传讲者就觉得没有什么，我反正说的是事实。最后通过这方面产生一些摩擦，互相之间出现缝隙，魔障就趁虚而入。

有时候我们要发愿，上师老人家在讲到这里时说 he 当时也发愿，千万不要产生这些魔业，不要因为这个断掉了听闻般若的法缘。所以我们也应该这样去发愿，这是很重要的。

32、听闻者已获得陀罗尼，传讲者没有获得陀罗尼。

听闻者有过目不忘的能力，听闻、看了之后就不忘记；但是讲者经常忘掉很多词句。这时候也容易出现问題而导致般若讲闻的障碍。

33、听闻者想缮写般若文字，传讲者不想缮写般若文字。

听闻者特别想抄写、念诵、背诵；传讲者就是不愿



意，要求你打坐为主或者思维为主，不要去通过缮写、念诵而浪费时间等等。弟子认为好像想做什么事情法师都会反对，想抄经，法师不让抄，看不惯做的任何事情；法师则想，让他做的事情他老是不做，而总是做我不喜欢的事情。二者都有这样的想法，相互之间就容易出现缝隙。

34、听闻者远离贪爱结等五障，传讲者没有远离贪爱结等五障。

五障也叫五盖，即贪欲、害心、昏沉和睡眠、掉悔和怀疑，主要是生起禅定的一些障碍。听闻者很清净，但是传讲者没有远离这些，也容易出现障碍。

35、听闻者想独自远离恶趣，传讲者想结缘者都远离恶趣。

听闻者只想自己好好修行就可以了，但是传讲者总是想要广大地结缘，想要很多众生都能够远离恶趣。这个时候听闻者觉得你事情太多了，应该事情少一点，把几个人的事情做好就行了。通过这种思想不一致导致出现摩擦，最后就开始出现分裂，这种情况也会有。

36、听闻者喜乐独自趋往善趣，传讲者喜乐结缘者都趋往善趣。

与前者反体不一样，前面是远离恶趣讲的，这个是趋往善趣而讲的，意思其实差不多。听闻者想我一个去善趣就行了，他想听这方面的教言；传讲者总是想所有的众生都一起来发愿。因为思想不一致、意乐不一致，也会出现魔业。

◎ 以传讲者与听闻者的次第

37、传讲者喜欢自己独处，听闻者喜欢眷属大众。



听法者喜欢很多人在一起，动不动就是大法会、大规模，特别喜欢很多人、很热闹；但是传讲者喜欢低调或者人少点儿、喜欢自己独处。二者之间通过这种问题也会出现一些摩擦、抵触。最后导致法传不了，或者正在传的法中断，或者准备讲的法讲不了。

38、传讲者不给随行的机会，听闻者却想跟随。

传讲者去哪个地方都不愿意带很多人，他愿意自己一个人去；但是听闻者都想跟着走，这个地方想跟着走，那个地方也跟着走，老是这样跟着走，而且很耽著。这样慢慢不注意，也会出现一些违品。

39、传讲者希求少量财物，听闻者不想供养。

传讲者只想得到一点点财物，维持生活水平就可以了；但是听闻者一点都不想供养。像这样一点都不供养，一点财富都没有导致他的生活有问题，他可能就没有办法。既然这些听法者不供养，他可能只有在别的地方去寻找。他去寻找这些财食的时候，就讲不了法，从而导致出现问题。

下面主要是住处不一致。

40、传讲者去往有生命危险的地方，听闻者不去有生命危险的地方。

比如传讲者喜欢去尸陀林等对生命有危险、有障碍的地方，一边修一边讲般若。觉得那个地方讲般若有感觉，本来就是很危险的地方，危险来的时候就直接观恐怖的本性是空性的，他觉得这样很好。

但是听闻者觉得这个不行，应该在一个舒适的环境中，心情放松的情况之下听般若，那多舒服。所以二者之间观点不一致，传讲者想在其它地方讲，听者想要



在这个地方听，这就导致讲不了。

41、传讲者去往发生饥荒的地方，听闻者不去发生饥荒的地方。

传讲者想去有饥荒的地方讲法，利益这些有情。但是听闻者觉得这个不太好，因为饥荒的地方不好找吃的，环境、安全因素也不好。他觉得这样可能没有心思听，所以就不愿意跟随，或者因为没去就讲不了。

42、传讲者去往盗匪等扰乱的地方，听闻者不去盗匪等扰乱的地方。

也许想增上力量，或者有一些必要性，或者有些有能力的人想要去那个地方度化这些盗匪，或者去度化、安慰那些被盗匪干扰的有情，他就想去那个地方讲法，一边讲法一边教化。但是听闻者不愿意跟随。

43、传讲者为化缘而去看望在家人，听闻者不去看望在家人。

传讲者为了化缘在某个地方接触一些在家人；但是听闻者觉得没有必要，不愿意去见，所以导致发生摩擦、矛盾、分歧。因为已经出现矛盾，因缘就不成熟了。

有些时候讲，如果上师和弟子之间已经有比较明显的矛盾的时候，讲法的氛围没有了，没有氛围就讲不下去，或者过一段时间再讲，或者中断、停止。

在古代、现代，很多地方会出现因为师徒之间的一些矛盾，导致法中断。有些时候所有的弟子不愿意听法而离开，有些时候传法的上师发愿不再讲法。这些都属于魔业。

上面讲的属于自他共同的过失。下面讲依于他者而产生的特别所断的三种过失。



◎ 依于他者而产生特别所断的三种过失

44、凭借魔所宣说之经一类不该学修的非处邪教，用伪造的词句在大乘教（与修行人）之间进行挑拨离间。

有些魔或者附佛外道讲的一些邪法、邪教，用这些不是佛经中的文字，在大乘的修行人和修行人之间进行挑拨。本来大家一起好好在学般若，分裂之后就出现一些违缘、障碍，就学不了了。

45、将不是所修的般若、不净观之类有缘的相似修行立为究竟的修行。

不净观不相应于究竟实相，只是在现相上面观察身体方面的不净而已，它不是最深的实相。但是把这个暂时的方便法当成究竟的修行，觉得这个就是究竟的般若，就会导致修行的加行中断。

此处不是指讲闻，而是依靠他人的。别人给你说，“这个就是究竟的修法，再没有更究竟的修法了。”你听了之后也相信这个是究竟的修法，然后舍弃了最究竟的般若波罗蜜多，而开始修这些不了义的或者暂时的修法，这样就会中断最殊胜的加行。

这是一个魔业。所以选择善知识很重要，否则会被这些似是而非的语言误导，或者把不究竟的立为究竟，而导致自己中断般若加行。本来不净观对调伏烦恼也有用，但是这里面主要修的是究竟的加行、究竟的般若。因为修暂时的而抛弃了究竟的，是不行的。

46、对于魔化为佛陀一类的幻现、不该起信的非处邪师生起欢喜。

有些是魔化现的，自称自己是某某佛，现在也有很



多。如果不加拣别，对不该生起信心的非处邪师生起信心。非处邪师当然没办法跟你讲很清净殊胜的般若波罗蜜多。

这些魔化现的邪知识，还有一些凡夫伪装成善知识的假上师、假活佛，这些情况也是一样的。如果跟随这些假的上师、善知识学习，也会中断殊胜的般若。

本来你学《现观庄严论》《中观庄严论》《中论》《智慧品》《般若摄颂》学得挺好的，但突然依止一位所谓的上师、活佛，让你别学了，学这个没用，这样就让你中断了修行。这也是一种魔业。

本来这个功德利益那么大，它直接讲实相，然而通过其他人的干扰，让自己学不下去，的确也是一个障碍。

所以，我们经常要祈祷诸佛菩萨加持，然后真正地对般若闻思修行，了解了般若的甚深意义，再加上通达了《现观庄严论》里面如何分辨四十六种魔业，其实也可以有效地遮止。



第三十一课

《现观庄严论》主要讲如何修行般若波罗蜜多。般若波罗蜜多一方面是我们的本性，一方面可以成为修行本性的方法。最后证悟和现前的都是般若波罗蜜多。

众生虽然在般若的体性中，但是并没有了解，所以流转于轮回。现在我们所感受的很多不如意、恐怖、忧伤等所有三界轮回的显现，都是因为不了解本性。如果没有生起想要解脱的心，或者不知道有解脱这回事，所有的众生也无可奈何，必须要承受这些痛苦。

众生想办法要摆脱各式各样的痛苦，有些方法只是短期有效，但是痛苦会一而再、再而三地重新生成，灭掉后又重新回来。这是众生在轮回中漂泊时没有办法控制的。为什么没有办法控制？因为没有了解导致轮回的根本，也没有通过办法去对治、断除这些根本，所以没有办法断除轮回。

现在我们已经想要解脱，必须找到能帮助我们解脱的真实的方法。这个真实的方法就是了解迷乱的本性，所以我们要学、要修行、现证般若波罗蜜多。所有众生都在般若实相中，可就是不了解，因此就会迷乱。不是说般若离我们多远或者多近，而是我们自己就是般若波罗蜜多的自性，但我们不了解。所以我们要通过学习来认同本性就是实相，通过思维来确认，最后通过修行现前本具的佛性。

佛菩萨开出了很多教法，帮助我们认知、修证。这系列的修法很多，《现观庄严论》就是让我们现前般若



的方法之一。

所以《现观庄严论》对我们来讲，不仅有关系，而且这个关系还很直接。有些教法没有直接讲般若波罗蜜多，讲的是进入般若波罗蜜多的准备位的一些事情，相当于它的前行，和般若波罗蜜多没有直接的关联。但有些就直接关联，比如《现观庄严论》、《中论》，还有密法大圆满等都是讲究究竟的实相。

究竟的实相在显宗中叫般若，在密宗中叫大圆满、大手印。其实实相不会有二个或者三个，也不会有显宗的实相或者密宗的实相，所有的实相只有一个。对它的描述在不同教法中名词不一样，但意义一样。

趋入的方式可以有很多种，有的直接，有的迂回，因为根基有各种各样。如果是上根利智，就不需要拐弯抹角，直指心性就可以。有些人即使直指心性也没有办法发现，越直指越迷糊。这时只有通过他能够接受的迂回的方式，让他通过观察遣除怀疑，通过观修逐渐可以现前实相。

所以实相不可能很多，是唯一的，但是方法可以有很多，因为众生的根基不同。有些人了解后当下就可以安住，有些人就不行。不管现在行还是不行，我们现在学习的实相就是这个，我们现在学习般若波罗蜜多就是要趋入实相。

弥勒菩萨通过他的方法告诉我们般若是怎么趋入怎样修学，所以在《现观庄严论》中，通过八事七十义的方式，让我们的心趋入实相。趋入这个词的意思，好像有个什么东西我们要进去。其实我们现在的本体，我们的五蕴，正在起心动念的心识，就是现空无二的自性。



我们要认证这个，要方便也很方便，坐在座位上观我们的本性就可以趋入。

为了更直接地、连续性地缘这个实相，下座之后要做积资净障的方便。你必须挣钱吃饭，这一切的一切都要围绕实相去展开。我们了解之后，世间的生活工作都可以和实相有关联，否则纯粹就是从现在的迷乱走向未来的迷乱，从一种迷乱走向另一种迷乱。

如果不了解实相，在世间混得好也好，差也好，就是在混，这种迷乱的自性没有实际的意义。刚刚讲我们从过去的迷乱到现在的迷乱，从现在的迷乱到未来的迷乱，从前一世旁生的迷乱，到人的迷乱。这一世做的好一点从人的迷乱到天人的迷乱。境遇有好有坏，钱有多有少，容貌有丑有俊，其实都离不开迷乱的根本。

了解了般若之后，再返回去看我们现在正处的轮回，从实相的高度帮助我们生出离心。为什么这样讲？生出离心可以从观察暇满难得、寿命无常、业因果以及轮回痛苦的角度，让我们觉得不能再待，轮回很苦，一定要解脱。然而从更高的层次俯视我们现在正安住的轮回，这一切都是迷乱的自性，没有真实性，也没有一个可以获得的自性。所以这种更深层次的出离心更清晰，更加趋向于实相。

般若空性也可以帮助我们生起菩提心。所有的众生都是本具实相的，因为不了解，正在流转轮回，因此菩提心也可以从了知实相的侧面生起来。

般若空性既是了知实相，也是帮助我们在道位的时候生起应该生起来的出离心，菩提心等。而且了知实相后，因为相应于实相，智慧和悲心深邃敏锐，也不会



去做一些不如法的事情，世间的人格也会非常贤善。这些都是修行般若之后会生起的功德。

在实相的基础上修生圆次第或者大圆满都可以。因此学习以《现观庄严论》为代表的一切讲般若波罗蜜多的大乘经论，对我们来讲非常重要。这不是可有可无的一本书，而是很殊胜的法本。

八事七十义中，前面讲了遍智、道智和基智。现在学习的是四加行中的正等加行。弥勒菩萨为了我们很清楚、很全面地了知什么是正等加行，分了十一个侧面。前面有加行的行相，第二讲加行的本身，讲到了加行的功德、加行的过患——什么会影响我们修加行等等。

今天要讲的是加行的性相（法相），后面要讲加行的随解脱分、顺抉择分、加行的有学不还，还有加行的生死涅槃、平等的加行、修炼清净刹土的加行，以及善巧方便的加行，总共有十一类。

今天讲的是第五类——加行的性相。

壬三、所知法相之详细分类

大恩上师讲“法相”，法尊法师翻译成性相。我们学因明时用“法相”多一点。“法相”，即认知某一个事物不共的特点。通过这个特征表示某一些法，可以显示它的名字（名相），通过特征显现事物（事相）。

每个法在世间安立的时候都有不共的特点，花有花的特点、糖有糖的特点、水有水的特点、火有火的特点、人有人的特点，把这个分成若干类。这一类总的特征表示总的法，单独的特征表示单独的法。了知特征之后去安立，辨别认定这个法属于哪种体性。

此处说加行有什么样不共的特点。法相都有不共



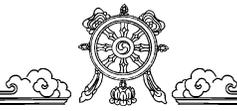
的特征表示，这个特征是比较明显的，通过这个明显的特征表示不明显的、我们不知道的自性。比如具备花的特点我们叫花，具备项峰垂胡的叫黄牛，具备什么特征我们就叫什么。根据其不共的特点表示。

基智、道智和遍智有一百七十三个行相，这些相通过什么来理解？通过法相来理解。具备这个法相的就是他的加行，所有的加行具有不共的特征。通过法相来表示认知，或者更加明确这是一个具有不共特征的正等加行。或者正等加行的事相，通过法相来了解，不会混乱。所以在名言中要做深入地交流，必须要严谨，不能随便讲。

社会上为了让大家更精确交流，也发展了很多思想体系，在外道中也有很多辩证、逻辑。通过比较精细的定位思维，让我们确认具备了这个就叫……通过法相的方式精确定义。一般的人就不需要这么精确，大概能交流。这里面也有一套逻辑，如果没有逻辑认定，整个社会就会混乱。

学很多的世间知识有其必要性。佛法也是借用世间每一个法的不共的特征来表示，让我们认知实相。如果不通过这种方式，我们没有办法趋入于佛陀要表达的、让我们安住的、现前的究竟的本体中。这也是借用了世间思维和思想的方便，然后进行表示，让我们趋入实相。

所以我们学因明、中观、很多推理和很多术语，特别是《现观庄严论》中，动辄十几二十个相就出来了，今天分十六个，下一堂课还不知道分多少个，显得很复杂。为什么会这么复杂？为了让我们趋入实相。



实相本身很简单，但是我们的思想很复杂，理解不了简单的实相。所以通过复杂对治复杂。

如果佛陀菩萨不讲清楚，我们的思想就会断片，一下子不知道怎么下手。所以针对我们的根基，安立很多不同的相，帮助我们趋入。最后我们完全懂了之后，就回归到一个点，即究竟的实相。虽然没有讲很多，但是通过一个学修过程，已经复杂过了，最后的简单就是真简单。

如果我们没有学，上师就告诉我们这个很简单，实相就在这里，没有离开我们，我们就不知道怎么回事了。从证悟者来讲一个字不用讲都行，对我们来讲是不行的。必须要通过很多的描述产生一个总的认知，通过总体的认知才可以趋入真实的状态。在这里面有一百七十三相，都是有用的。

以前上师也讲过，佛经以及弥勒菩萨、龙树菩萨等的论典中和解脱或实相无关的字一个都没有。如果抱着这种思想去学佛法，就会很有兴趣，因为都和我们解脱息息相关。因为证悟的人知道，这个很关键，那个地方也很关键，我们都需要了解。如果我们的智慧跟不上或智慧太粗，就会觉得这个没必要，那个也没必要。

比如有些人没有野营的户外经验，就会觉得不需要带什么东西，有一个小背包就可以了。如果有户外经验，他会背一个很大的包，而且那个包里没有多余的东西。如果是经常野营的人，他知道要爬山要走很远的地方，所以多余的东西肯定不会带。因此，他的包里面虽然塞得满满的，没有一个是多余的，全部都用得上。如果没有经验的人就会觉得什么都不用带，最好穿个



衬衫就走，这种想法肯定不行。

讲这些法的菩萨大德们非常有经验，告诉我们这个要学、那个要修，这都是通过他们自己的智慧抉择的。而我们对于解脱道完全没经验，觉得这些都可以不要学，略过去，最好能直接修个正行，最简单。但通过上师们的经验证明这样不行，因为我们自己的状态还不到。

所以，上师们经常苦口婆心地告诉我们的这些教义，尤其是反复强调的如出离心、菩提心或发心，非常重要，这些对我们非常有用。但是有时我们往往凭着自己没有修行经验的思想觉得，这些没用，总是喜欢用自己的分别念去妄想。所以有时候会吃亏，会走弯路。

分二：一、略说法相、名相之本体；二、广说彼之详细分类。

癸一、略说法相、名相之本体

由何相当知，即性相分三，
谓智胜作用，自性亦所相。

这里面包含了两个：一个是法相，一个是名相。法相、名相、事相，在因明中会提到，是学习佛法过程中要使用的术语。

所谓名相是指名称，比如说这是一朵花，花就叫名相，张三李四等名字就叫名相；每一个法不同于其他法的，只属于它自己这一类的不共特征，就叫做法相。例如水壶的作用是能够装水，大腹是它的形状，盛水是它的作用，大腹盛水就是其不共特征；事相就是具足特征



的具体的事物。特征在什么上面具足？在某个载体上。具备法相的就叫做事相，具体到某个事物或某个人就叫做事相。事相有它的名称，比如这个话筒的名相就是话筒；它的传声作用或形状等不共特征就是法相；眼前正在用的具体的东西就叫事相。

名相、事相、法相这三个相，绝对不能说是三个东西，而是一个法的三个不同的侧面。看起来是话筒，但如果分成三个侧面来表述就很清晰，它的特征叫法相，它的名字叫名相，具体的当前的东西就叫事相。任何法都可以通过这样的方式表示。

“略说法相、名相之本体”，这里讲到了法相和名相的本体。

“由何相当知”，通过什么相来了知加行的法？

“即性相”，通过法相来了知。“分三”，从三个方面来安立。“谓智胜作用”，“智”是智相，“胜”是殊胜相，“作用”是作用相。法相通过三个方面来进行表示。

“自性亦所相”，“自性”是指法的本身。什么叫“亦所相”？自性除了可以是法相，也可以是所相。

“所相”有两个解释方法，一种是上师在科判注释中解释成名相，麦彭仁波切解释成“事相”。其实都可以，因为法相既可以表示名相，也可以表示事相。

有时不知道名字，但具备这个特征就叫做话筒，可以把法相来表示名相，也可以通过法相来表示事相。名字知道，但是到底什么样才是事物？不知道。但如果有了法相，看到事物就知道。

比如说印度的黄牛，虽然我们从来没见过，但知道



背上驼峰很高。它的法相知道了——项峰垂胡⁷，后来当我们看到它，就知道它叫印度黄牛。即使以前没看过其事相，但因为看到它不共的特征，马上把脑海中的法相对上号，就知道这个是黄牛。

有时候是通过法相来认知事相，有时是通过法相来认知名相，两者都可以。上师讲，法相、名相、事相其实是一本体异反体，本性来讲是一个，既可以是名相也可以是事相。比如通过法相来表示的，可以是加行的名字（名相），也可以是加行具体的种类（事相）。所以“自性亦所相”，“所相”解释成“名相”或“事相”都可以。

“由何相当知”，通过智慧、殊胜、作用来表示本体，能够表示的这些就叫做法相。所以法相有三个。

◎ 智相

上师在讲记中也讲了，用什么安立法相？有时用它自己的本体来安立法相，比如这里面的智慧，所有加行的本体其实都是智慧的自性。加行是基智的加行、道智的加行和遍智的加行，所有加行的本体都是现空无二的，或在胜义中远离一切戏论的平等性的智慧。

有时是通过它的智慧来表示，而智慧是属于加行自己的本体。有些时候是通过智相作为法相来表示加行，里面全都是智慧，所以有时通过智慧来表示。

所有智慧的相虽然都是平等的，相应于真如实相的，但是因为基智、道智、遍智三种智慧的侧面不同，

⁷ 背上有个很高的肉瘤，下面有垂肉。



哪些是表示基智，哪些是道智，哪些是属于遍智的，不能混为一谈。

基智是证悟万法的本性；道智是修道之后，比如六度、三十七道品等，这些是属于道智的范围；遍智和佛陀的果位相应，侧面不一样，所以有时候是通过加行智慧的相来表示加行本身，具有这样智慧相的就叫做加行。所以加行的法相是通过智慧来表示，即“谓智”。

◎ 胜相

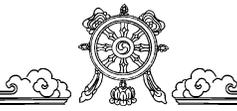
第二个是“谓胜”，“胜”即超胜。超胜什么？这三种智慧的正等加行，从大悲心和智慧的侧面来讲，也超越声闻缘觉，当然更不用讲外道和世间。有些时候是通过更超胜的方式来安立。

这就是菩萨或大乘般若波罗蜜多的加行不共的地方。这些加行小乘没有，世间或者外道也没有。这是通过非常超胜的来安立的法相。

◎ 作用相

还有通过作用的方式来安立，比如柱子的法相是能够撑梁。房子的梁如果有柱子，就不会垮下来。柱子的法相是撑梁，撑梁是从哪个地方安立的？是从它的作用来安立它的法相。再比如瓶子的法相是大腹盛水，大腹盛水一个是从它的形状，一个是从它的作用——能够装水，像这样从两个方面合起来安立法相，有各式各样安立法相的方式。

三智加行有什么作用？自利利他。如果修行三智加行，一方面自利，因为修三智，自己的烦恼障碍逐渐



远离，功德智慧逐渐生成、圆满，这个作用是从什么来？通过修持正等加行得来。所以把作用安立他的法相。

以上是通过三相来进行安立法相。

◎ 自相

为什么不直接安立四个？前面三个是智胜作用，是从法相上面安立，而自性就是法的本身。比如基智的自性、道智的自性、遍智的自性，或者基智加行、道智加行、遍智加行，其本身叫自性。

通过自性既可以把三智加行的本身安立成法相，也可以安立成名相，因为自性就是基智、道智、遍智的自性，所以具备了智相、胜相、作用相这个就叫做加行。

有些注释中说“自相亦所相”，安立成事相也可以，具备以智相的法相、殊胜相的法相和作用相的法相所安立的三智加行的自性也叫事相。所安立的事相的本身是事相，也可以是法相，因为是安立法相的条件之一，它自己的本体可以作为法相来安立或证成。三智也可以是其他法相所安立的名相，或通过其他的法所安立的事相，都是可以的，所以这个叫做“自性亦所相”。

这里面是略说，下面还要广说，如果不是太明确，后面还要逐渐学习。

“亦”，既是法相，也是名相，或者既是法相，也可以是事相。

癸二、广说彼之详细分类分二：一、宣说能表之法相；二、宣说事相自性相。

首先分两个科判，前面略说是法相名相，现在广说



也是把法相、名相再拆开，详细地安立。

第一个是“宣说能表的法相”，就是前面讲的智相、超胜相、作用相，三个相来进行安立。第二个“宣说事相自性相”，事相也是前面略说中的名相。此处的科判是“宣说事相自性相”，前面是“略说法相、名相”，都可以。这个自性相既可以安立成事相，也可以安立成名相。上师注释中讲，前面的名相通过事相来宣讲，这个也是这样安立。最根本的原因它是一本体的，法相既可以表示名相，也可以表示事相。

子一、宣说能表之法相 分三：一、证悟智慧之自性——智相；二、彼之差别自性——殊胜相；三、方便作用之自性——作用相。

第一个是属于智慧的自性，叫智相；第二个讲到了不同的差别的地方，叫殊胜相；第三个是方便作用，主要是自他二利，智慧是自己灭烦恼，大悲心主要是利他。

丑一、证悟智慧之自性——智相 分三：一、宣说基智之智慧相；二、宣说道智之智相；三、宣说遍智之智相。

因为法相在基智、道智和遍智上面都要安立，所以它的智相在基智、道智、遍智上面都要也安立。



寅一、宣说基智之智相分四：一、了知基之总实相方式；二、了知基之别实相方式；三、了知基之特殊实相方式；四、如是宣说之摄义。

卯一、了知基之总实相方式

知如来出现，世间无坏性。

这里面讲到了在基的智相中有十六种，首先是“知如来出现”，第二是“世间无坏性”。

1、借助基智加行，依于证悟对境基的实相而了知果——如来出现之基的智相。

“知如来出现”，因为我们要修基智的加行，借助这个基智加行。前面在讲第一个行相的时候也讲到了基智加行，其实就是法相所表示的法。

有些时候会容易搞不清楚，这个所讲的法就是我们所讲的正等加行，正等加行中有基智加行，看起来好像很复杂，其实就是把基智加行通过不同的侧面来讲。

基智加行的不共特点，就是这里面所讲的法相的意思。讲的其实就是一个法，有的时候事相、名相、法相，就是一个法的三个不同的表述方式。这三个法你能够搞清楚，就会把基智认定得很清晰，不会糊里糊涂，只是大概了解，稍微去分析就分析不了。

佛法就是让我们把一个法认定得非常明确，训练我们的智慧特别清晰。如果在认定的时候都是有点混淆，那么你修的时候就很容易搞得很清楚。所以在闻思的时候把这些认得越清楚，在修的时候就很容易混淆，对于现在所修的是什么，每一个特点搞得很清楚。

就修法本身来讲，我们上座的时候很多道友不知



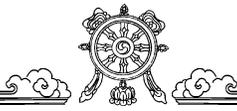
道修什么，好像觉得脑袋里面有一个大概的轮廓，但是从哪里下手不知道，抓不到重点，这个是什么导致的？主要是智慧不清晰导致的，对自己所修的法的条理没有理顺，所以不知道从哪里下手。

如果闻思时学过中观、因明、俱舍、现观，智慧会被训练得特别有条理，分析能力很强。在修行的时候，通过早期闻思所训练出来的智慧，一看这个修法就可以看出条理，第一个怎么修，第二个怎么修，第三个怎么修，有条不紊地修下去，绝对不可能分不清楚。术语、概念、意义以及条理都能搞得清楚，而且在修的过程中绝对不会不知道怎么办。

《窍诀宝藏论》中无垢光尊者也说，要想离开上师独自一个人去修行，之前必须闻思差不多达到究竟，修行方面的问题在闻思的时候已经解决才可以。

为什么要把这些分析得很细致？一方面，分得越细致，修的时候才越不容易混淆。第一和第三到底什么差别？好像是差不多，但是如果智慧再细一点，就可以分出来这二者之间不同的侧面，在每一个点上用的力都会产生不同的效果。对我们修行生起觉受或证悟，每一个点都有不同的作用。但有些时候我们不了解，感觉到差不多就过去了，过去了之后其实没有分出来什么。甚至有些时候这个法拿给你都不知道怎么下手。

世间中也是一样。别人在台上分析的时候，或者我们看别人在操作的时候，好像觉得没什么难的，自己也可以上去也可以讲、也可以操作。但是你上去一做的时候就不知道应该怎么办，到底从哪里下手好像没有一个确定性。这个也是属于训练过和没训练过的差别。



所以我们在实修之前，真正下功夫去分析，把每一个方面搞得很清楚，在实修的时候也就不会混淆，就会很清楚这个点和那个点之间的差别。而且这个点修出来的东西是怎么样，那个点修出来的东西是怎么样，它自己的智慧也可以很清楚地分析。

前面我们讲的这个事相、名相、法相，其实就是一个法上面不同的三个表示而已。搞清楚之后就不会混淆，这个是它的名称，这个是它的事物本身，这个是他的特点，三个之间的关系是什么样的，可以通过法相来证成等，或者具体这个法相叫什么，这些都是可以的。

通过基智加行对于所证悟对境的基的实相的了知，就了知它的果——如来一定会出现。佛陀的出现一定是因为证悟了万法的本性。最初的时候能够现前基智，其实是最后佛陀所现前的果的因。

所以最早的时候通过这一步了知一切万法的本体的智慧，从证悟的侧面来讲，这就作为现前佛果的一个最初的因。

“知如来出现”，有些地方解释的时候，了知如来曾经出现过。或者此处通过对基智的了解，以及对基智的加行的修行，通过所证悟对境的基的实相而了知，佛陀一定会出世，或者我自己以后一定会成佛，因为现在证悟了这个基智的缘故，通过这个最终就会成佛。

所修行的基智也是为了知了世俗谛和胜义谛完全无二双运的实相，一切万法的本性无论如何不存在，而且它的二谛完全双运。

这些了知在中观的体系中讲得非常清楚。《中论》中讲二谛无二，不管是哪一个法，其本体都不可得。《中



论》分二十七品来进行抉择，把二十七大的法一个一个抉择为空性。全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》中也把这些问题通过精华归摄以窍诀性的方式进行开显，把究竟怎样认定二谛无二、双运等的自性都讲得非常清楚。

对于中观等的论典真正下功夫，内心能够通达、生起这个智慧，对一个修行人来讲的确是非常殊胜的财富。任何财富都比不了通达万法本性的财富。“知如来出世”，最后要成佛也是因为通过修基智加行通达了基智。

所通达的基智的本体是什么？证悟蕴界处，包括现在的身心、一切十二处、十八界等。一切万法的本性本来不成立。现在学中观的道友们正在学万法到底是怎么样不成立。明明在显现、在成立，为什么不成立。这里就通过道理来告诉我们，正在显现的当下的确不成立。通过很多侧面反复验证，包括生住灭不可得、一多不可得、缘起故不可得等，从因的方面、果的方面、本体的侧面等很多方面来论证，万法显现的当下的确不可得。

如果十几二十年在这样的教育中不断串习，那么自己对万法本性的认知便会达到牢不可破的状态，无论谁讲这个法不是空性的，都不会起作用。就像宗大师讲的，即便三世诸佛降临说万法不是空性的，自己都不会产生丝毫动摇。因为通过很多方面的再再训练和观察，已经完全生起定解。这时不管怎样，自己对万法空性的定解都不会动摇。

第二步是怎样下功夫现证它而已，怎样把完全不



动摇的认知变成真实的亲证，变成证悟它的自性。现在道友们正在学了知万法空性的实相。有些道友在背颂词，讨论、思维为什么是空性，研究、推理怎样推出空性等，这一切过程都特别有意义。因为每一步推理都是在趋向于对实相的真实确认，真正对实相的确认，对万法实相的正见就是通过这一天一次地讨论、了解、思维而逐渐形成。

最后可以真正生起万法空性的正见，这叫做真正的正见。这个正见是通过殊胜经论的引导，一步一步通过自己的努力、验证、观察和分析逐渐形成。自己觉得形成了还不够，不管用哪一本中观的论典来对照自己的见解，都不会有丝毫偏差，这才是从见解上印证。而不是认为自己已经有中观见了，但把《入中论》或《中论》拿过来发现不对，和自己的见解不一样，认为是书写错了或哪个地方印错了，这样肯定没有过关。

如果中观见非常准确，不管取哪一本中观的书来印证你的见解都是对的，完全没有丝毫偏差。中观讲万法空性，自己完全可以理解的确是如此，没有任何法可以成立，丝毫的自性都没有。完全可以没有丝毫抵触，找不到丝毫有偏差的地方，这样的见解就是很纯正的见解，叫空正见。具有空正见是了悟实相的非常殊胜的基础。

2、借助基智加行了知基之实相——世俗本体世间五蕴生灭的一切法在胜义中无生无灭之基的智相。

第二个叫“世间无坏性”，通过修持基智而了知基的实相。这些都是修行，但对我们而言现在是闻思的对境。所讲的是通过对基智加行的修行，最后了知世俗中



五蕴的生生灭灭，在胜义谛中无生无灭，这是基的自相。

世俗中五蕴有生灭，因为世俗中都是因缘法、有为法。只要因缘存在，它的显现、本体不可能灭。所以对于我们这些众生，不管怎样抉择万法无生、因果不存在，只要现在本身还在世俗中因缘具备，五蕴肯定会不断地生灭。

这种不存在只是本性不存在，但我们现在本身是在名言谛中，说明所有有关名言谛的因缘现在都是齐全的。如果所有因缘齐全，肯定会出现如幻的五蕴。因缘一旦具备，所有果法都会非常完整齐全地浮现。因此一切万法的世俗本体中，因缘具备时一定会出现生灭的五蕴。但这些生灭的五蕴因为是因缘和合显现的缘故，没有丝毫的本体。因此所谓名言中的生灭在胜义中是没有的，这就是无生无灭的基的智相。

上师讲这叫“世间无坏性”，字面意思好像是世间是不坏的，但其实不是这个意思。整个世间是生灭的，但胜义谛的本体无生无灭。既然无生无灭就没有坏的状况和体性。所以上师解释时也强调：我们也应该非常明了修行应该是排除单空的。什么叫排除单空？真实的修行应该相应于究竟实相，虽然对一般人而言，在修的过程中一定要经过单空这个阶段，但我们应该知道真正的修行的本体不是单空的，而一定是远离一切戏论，这点很重要。

为什么很重要？依据就是弥勒菩萨在这个颂词中讲的“世间无坏性”，以此说明不应该执著单空的理由。既然这样，到底应该怎样理解无坏性的“坏”？就是没有坏灭，没有所谓的灭法或寂灭的意思。



有些宗派或修行者认为空是存在的，无或灭是存在的。这里对应的是世俗中的生灭，胜义中无生无灭。他们觉得这是空的自性，空应该存在。世俗谛中有这个显现，在胜义谛中应该有空。

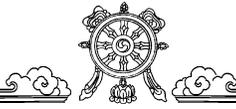
自续派在针对一些中下根抉择时，一定要确认胜义中的空性存在。如果不确认，很多众生就没办法下手。有也没有、无也没有、显现没有、空也没有，那怎么修？所以首先要确认胜义中是空的，有一个抓手，然后可以缘世俗中有显现，胜义中是空的，把这个作为趋入点。虽然自续派本身并没有很直接地刚开始就讲这个是真的、是不了义的，但最后还是逐渐引导趋向于空也不存在。

世间无坏性的坏，就是单空的意思，叫做寂灭或灭法。灭是不存在的，胜义道中没有灭，什么意思？就是生也不存在，灭也不存在，显现不存在，空也不存在，连空本身也不能执著。

如果改成“世间有坏性”，胜义谛中就可以有单空。因为世俗有，胜义中不存在，所以胜义谛中空是存在的。但没有说世间有坏性，而是世间无坏性。世间中虽然有生有灭，但在胜义谛中也没有空性的存在，连灭也不存在。没有“有”，也没有“无”，在胜义中不能执著空，也不能执著灭。

有一种观点讲灭法实有，寂静寂灭的自性存在，还有的讲空存在。但从“世间无坏性”的颂词来讲，灭法不存在，寂静的自性不存在，空也不存在。究竟而言也不能耽著这个空。

上师的意思是在真正修的时候，要安住在完全无



生无灭的状态中，没有显没有空的状态中，不能安住在单空，这就是基智的加行。

当然现在可能离基智加行还有一定的差距，但这个颂词是一个所缘见解和闻思的目标。要知道真实修行基智时不能有空执。但要达到这个状态，还是首先要经过单空，因为单空是灭掉实执的切实有效的手段。因为对显现法还很执著，所以就应该修空，缘空的相来修，逐渐空的相升起来后，实有的相就会逐渐隐退，然后再反过来对治空执。

这就是总的自性，借助基智的加行来了知“如来会出世，世间无坏性”这两个方面。

卯二、了知基之别实相方式 分三：一、了知总心之分摄方式；二、了知分别断治之详细分类方式；三、了知特殊心之一切所缘详细分类方式。

第一个科判中的关键词是“总心之分摄”，怎么样把总的心做一个归摄？通过这方面来归摄。先总讲心的分类，第二个是分别讲。第二个科判的特点是“断治”，即所断和对治；第三个是“了知特殊心”，是以特殊心的一切所缘境的方式来了解。

辰一、了知总心之分摄方式

有情诸心行，心略及外散，
知无尽行相。

此颂讲“有情诸心行”、“心略”、“外散”、“知无尽行相”四个内容。



3、借助基智加行了知基——有情心之行在名言中分为八万四千等详细分类之基的智相。

“有情诸心行”，一切有情不同的心的行动。心有心的行动，身有身的行动。诸心行在名言中可以分为八万四千。八万四千种心主要都是烦恼心。

其分类和大圆满里面的分类一样：两万一千种贪心，两万一千种嗔心，两万一千种愚痴心，总共六万三千，贪嗔痴三毒总摄起来也有两万一千，所以总共有八万四千种烦恼。因为有八万四千种烦恼，所以佛陀讲了八万四千种法门来对治，这些都是对治的智慧。

在《俱舍论》里面讲八万四千法蕴，这些数量在《俱舍论》中有具体的安立。在修基智加行、了知别的实相的时候，有情世俗的心上面也需要了解，除了了解所修行的这种基智加行，也要了解有情的烦恼。一方面要对治自己的烦恼，另一方面也要对治众生的烦恼，所以“有情诸心行”作为基智加行了知的一个基，也是要通达、要证悟或者现前的一种自性。

总的分有八万四千，是不是实打实的只有八万四千？不是。总的来讲分为八万四千，如果广分，众生的烦恼无量无边。归摄起来有五种（六种）根本烦恼、二十种随烦恼等等，或者归摄成贪嗔痴，但是再展开的时候每一个上面又分成若干个。

比如世间有无量种法，就有无量种贪欲。再从时间上，过去、现在、未来，不同的地方，不同的对境，再转生成不同有情的状态，如果细分的确无量无边。但是总的来讲可以归摄成八万四千种烦恼，可多可少，有时可以把若干个烦恼综合在一起来对治。



所以在佛法中有很多不同的安立方式，但无论如何，“有情诸心行”是基智的一个加行。因为讲遍智的时候，佛陀成佛时要一刹那了知一切众生的所有思想，对一切思想无勤作地调伏，前面他也要修各式各样的加行，所以了知有情的心行也属于基智加行。

4、借助基智加行了知摄略而言，这些心内收入定心之基的智相。

“心略”，即内收，安立成入定的心的实相。心总的分类是八万四千种烦恼心，这里的心略是指入定的心，在修行的时候把八万四千种分别念归摄为某一个境界。

比如世间的禅定，修九住心的时候，就把所有的分别念集中在一个法上面去专注。有时候在前面放佛像，把所有的思想集中在这个佛像上或者佛像的某一个点比如发髻上，或者集中在佛像的心间、喉间等等。把所有的思想集中在一点上，其实就是通过一念治万念，通过一个分别念调伏其他的一万个分别念。通过这样的方式来训练自己的专注，有时候用木头来代替，有时候用花朵来代替，把自己的分别心集中在一个点上，训练自己的心专注、不动摇。如果动摇了，再重新拉回所缘，就这样不断地训练。这就是一般的世间禅定，修行的时候就是通过这种方式来训练自己的心。

刚开始我们的心特别散，因为没有练过，每天都外散，而且力量很强势，所以训练心内摄时候需要一定的工夫。但是只要经过训练，这个心就会被我们训练得得心应手。刚开始的时候几秒钟就跑了，这时候不能泄气，不要沮丧，要知道心一定可以被训练好。



像世间的狗、狮子、老虎等动物都可以被训练得很听话，更何况是我自己的心，自己的心由自己做主，可以通过训练逐渐把心调伏得得心应手。当心变得特别调柔，你让它安住十分钟它就安住十分钟，你让它安住三天它就安住三天，绝对不会动摇。心稳定下来后，不管你做什么事情，专注在所缘中念佛号、心咒或者修无我胜观、修生起次第全部都可以。

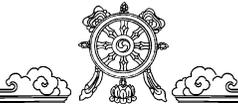
略是收摄的意思，把自己的心收摄在一起叫做略。有时候古代的译法和现在的译法不一样，不是很散的，不是很广的。

当然这是世间禅定，出世间禅定比如上师在这里讲的禅定中的一缘专注、密法中的观种子字，或者观本尊、观本来清净等，都是属于心略。这属于心入定的一种内收。

修行人在修行中有效地压伏粗大分别念，使它不再焦虑，放松和自在的一种方法，就是修禅定寂止法。如果我们的的心通过训练非常调柔，它就可以作为我们趋入实相的共同所依。所以这是能够帮助修行人获得自在的一个强而有力的手段。

有时候我们的心太散了，很多该生的境界生不起来，或者心总是很浮，心烦意乱，其实这些都是心不静的缘故。怎样修禅定？通过麦彭仁波切的窍诀来了解怎么样修，其实很多修法都不太复杂。但是坚持去做是成功的关键。如果你坚持三个无数劫发菩提心，你会成佛；如果你能够坚持三个月修禅定，你的心就能够禅定下来，很多东西就是去坚持。

但坚持的前提就是正确的方法，上师老人家总是



很慈悲地在讲很多正确的发菩提心的方法、空性的方法、修禅定的方法。只要我们愿意学，肯定有正确的方法。剩下的就是自己的事情，上师帮不了我们，必须自己去做。

了解这个法对我的必要性之后，不管风吹雨打，应该雷打不动地去修、去串习。必须通过这种方法让自己的心达到这种状态，如果有这个决心肯定修得成。如果你有这么大的兴趣和决心，怎么样都有时间去修、去训练。有时候主要是我们兴趣不够，总觉得时间不够，但是兴趣来了，肯定是有时间。

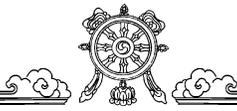
心略对修行者来讲特别重要，而且这个禅定心略的内观也会作为佛陀和菩萨的禅定最早的所依。

有时外道有外道的禅定，有些外道也会显得很调柔，会有神通，他们也是因为禅定的缘故可以生起某种境界。修行者中，小乘有小乘的禅定，他们可以得到罗汉果等，也可以调伏自己的烦恼；大乘行者有大乘行者的禅定；密乘行者有密乘行者的禅定，不同阶段也有不同阶段的禅定。

5、借助基智加行了知外观未入定心之基的智相。

下面讲外散，和“有情诸心行”是相对的。各式各样外散的心，任何没有安住在禅定状态的心都叫外散的心。但是上师说“有情诸心行”主要是针对烦恼心而讲，外散的心不是烦恼的心，也就是拣别了烦恼心之外的普通心。

比如说我们在行住坐卧等的时候，心思外散，一刹那都安住不了，这种情况叫做外散。现在散的最多的就是手机。以前没有网络的时候，就是看热闹，心总是喜



欢抓住一个有兴趣的地方趋入。现在可能外面的热闹不爱看了，手机成为看热闹的地方。只要没有入定，都叫外散。有时候说五根识的自性都是散乱的。眼识、耳识等自性本来就是外散的状态。

心识中有外散的心。如果不调伏、不修行就外散，看书的时候也会外散，修禅定的时候也会外散，很多时候都会散乱。这个时候就要通过修行训练，修禅定的环境、饮食、气温、衣服等都很有讲究，这些都叫做因缘。所有的因缘都齐全就容易修，因缘不齐全可能就不行。

有时候禅修服买了，禅定的垫子也是最好的，条件都有了，就是不想修，当然主要的因缘没有就不行。有时候想修了，方法也有了，其他的有最好，没有也问题不大。

主要是要有方法，和一个想修的心这两大条件。如果这两个没有，即便其他很齐全，也很难。

6、借助基智加行了知在胜义中真如无尽行相本体之基的智相。

“知无尽行相”，了知前面的烦恼心、入定的心以及外散的心，在胜义谛中是真如无尽的行相。通过修炼基智加行，在名言中心有外散内收，不同的众生确实有不同的现相存在，但在胜义谛中一切万法的本体是平等的，本性都是空性的。在胜义中内心恒时都安住在这种实相中。

实相在二转法轮中主要讲的是空性，三转法轮中主要讲的是光明，如果能安住空性肯定能安住光明，如果能安住光明肯定就能安住空性。表述时从不同的侧面来讲，因为我们不懂实相，所以佛陀把空分和光明分



拆开来讲。拆开也有必要，首先打破一切万法实执的错误观念，然后现见空性，再讲空性中的无二光明，就不会入歧途。

讲的时候从空性和光明来讲，其实只要入了定，安住心性中，不可能分安住空性和光明，安住空性肯定是安住光明。心性不可分，不可能左边一个空性，右边一个光明，只能安住空性不能安住光明，这不可能。所以，能安住一分空性就能安住一分光明；能安住十分空性就能安住十分光明。像佛陀一样，佛陀的空性圆满了，光明也就圆满。

这个叫“无尽行”。为什么叫无尽？所有有形有相或者有穷尽的东西，在实相中都不存在，从这方面安立“无尽”。

在究竟的实相中，没有任何所缘、没有任何执著，没有任何局限。“尽”是局限的代表，也是分别心、轮回的代表。实相没有这些局限，实相中局限的本性不可得，并不是世间中有尽的一些东西的无尽。这个在世间中，尤其针对空性来讲，是不会有有的。

“知无尽行相”，通过基智加行可以了知，胜义中真实广大的无尽行相。心的本性从大无为法、大空性角度，就叫无尽行相。

辰二、了知分别断治之详细分类方式

从所断和对治两个方面来讲。

有贪等及无，广……

这里讲了三个——“有贪等”、“无”、“广”。



7、借助基智加行了知基——心的这些法在名言中具有贪等烦恼心所断之基的智相。

“有贪等”，在世俗中通过基智的加行可以完全了知，心的这些法在名言中具有贪心等所断烦恼的基的智相。

现在我们通过教证、理证知道有很多不同的心，贪心嗔心等，但是在修基智的时候可以通过基智加行来了知。虽然叫了知，但是了知的方法不同，有些是听别人说，某地方有个新景点，这是一种了知；通过电视、图片了知景区的样子，这是一种了知；自己去了知，这也是一种了知。

这种贪心嗔心通过基智加行了知，都是了知，但佛菩萨的了知和我们现在的了知不同。对我们来讲，各式各样众生烦恼差别程度，都是通过学习佛法以后才知道的，不是通过修行之后真正自己了知的。正等加行里的基智加行是通过修行如是了知，这是不一样的。

众生的贪心痴心各式各样的烦恼都有，但是这一世中贪心嗔心的种类和程度不一样。有些众生贪心很猛烈，嗔心少一点，相对来讲不怎么发脾气；有的人是嗔心大，贪心小；贪心大的人当中有些对人比较贪，有些对钱比较贪，有些对地位比较贪，有些对名声比较贪，他可以把钱拿出来得一个“某某善人”“某某慈善家”的称号。所以贪心种类，经过前世的串习虽然有不同，但是不一样的。同样，每个人嗔心的大小也不同。

总之，通过前世串习和今生的因缘，导致在今生中某一个烦恼比较突出，但是相续中的种子全都是圆满平等的，因为从来没有对治过，没有通过空性去损害过。



在平静的面带微笑的面容下面，充满了贪嗔痴、嫉妒、傲慢的种子。

所以要通过修行空性的方式，一方面对治，一方面认识贪心的本性。但是不管大小不同，差别不同，菩萨通过修行方式更加清楚地确认了每个众生相续中都有烦恼。随着对众生烦恼了知的加深，悲心也会加深。

了知众生的烦恼到底有什么用？对菩萨来讲都是有用的。对一个人的遭遇了解越深，悲悯心也越深，帮助他的心也越强烈。菩萨也是一样，通过经论知道众生很苦，我们要帮助他，但是通过修行方面生起的了知，其悲心会更加强烈。所以这对菩萨修行每一个方面都有很大的帮助。

8、借助基智加行了知对治法无有贪等烦恼心之基的智相。

“及无”，就是对贪嗔痴等的对治法。

“贪心等”为所断，“无”为对治。从世俗方面对贪心的对治也有不净观、白骨观，对嗔心对治也有慈悲观等。从究竟来讲对贪嗔痴的对治都是空性。了知万法本性，没有什么可贪可嗔的，从根本上终结了贪嗔痴的来源。

如果不从根本上了知没有什么可贪可嗔，还保留它的本体，只不过认为它有缺陷，不值得贪，那么遇到更深的对境，还会复发；或者是由于力度不够，作用也是有限。空性的对治是从根本上了知它的本体都不存在，连显现都没有，何况对它的错误认知？

所以有时候贪欲、嗔恚，都是因为缘这个法本身产生的颠倒作意。本体来讲是不可贪的，但是我们觉得它



可贪，这就叫非理作意（颠倒作意）。这个对境不应该嗔，可是我们生起了嗔心，觉得应该嗔，这个叫非理作意。再加上相续中的贪欲种子是圆满的，对境现前了，烦恼就会产生。

但是如果有空性，虽然有种子，因为有空性的缘故，知道本性是空的，没有可贪的实有的本体。如果有，任何人看到这个对境都应该生贪，但是没有，所以它的本性是不存在的。不管是通过本性观察，还是通过离一多因来观察，只要认知了它的本性，没有一个可贪的对境，安住在这个上面，非理作意生不起来。

贪是认为它可贪，认为它实有，所以就生起了非理作意。现在认识到它没有本体，是空性的；嗔心也是一样的，它有本体，值得我嗔，但是嗔心的本体是空性，不存在值得我嗔的。只要认识到这一点，对任何法都能安住空性。愚痴的本体没有什么可愚痴的，贪心、嗔心、嫉妒、傲慢，每一个都相当于万应灵丹。不用不净观对治贪欲，慈悲观对治嗔心，一个空性的药治一切病。

因为了知它的本体无自性，完全通达了它像虚幻一样的自性，就不会有非理作意。因为颠倒作意是缘这个法存在，值得我去贪，但是空性就是了知本体无自性。所以最好的法对治就是空性对治。

9、借助基智加行了知此等在胜义中广大法本体之基的智相。

下面讲“广”。胜义中通过基智加行了知，不管是贪心，还是对治，胜义中都是平等的自性、不可得，是广大的法本体之基的自相。

名言谛中有贪心嗔心等烦恼，也有对治，包括不净



观的对治，空性的对治，有断就有治。所断和对治二者在世俗中是有的，哪怕我用空性对治贪欲，它还有一个能治所治的关系。

这里面“广”在胜义中完全平等、广大无际，能治所治完全都是息灭的自性，没有能治也没有所治。

为什么叫广大？因为它没有任何局限性。前面可以说，我用空性对治烦恼，这时空性被局限于能治上，它是对治烦恼所断，但是胜义上没有能治的局限。没有所断就没有能治，暂时有所断和能治，究竟上是广大的，没有局限在任何法上，所以叫广大。

平时我们自己的字典中广大就是非常大，出现一个大的环境。胜义上是不是从这个方面去理解广大？不是。把广大概念化是不行的，这里的广大是个表示。空性的自性本体没有任何所缘，没有任何局限，没有任何所断能治，从这个侧面来讲，是广大。狭隘是和分别念相关的，超越了分别念，叫广大的自性。

辰三、了知特殊心之一切所缘详细分类方式

…大无量心，识无见无对，
及心不可见。

这里有“大”、“无量心”、“识无见无对”和“心不可见”，叫特殊心的一切所缘详细分类。

“大”和“无量心”是一对，大是所缘对境很大，无量心是有境的心识、能取的数目非常多，一个是从对境，一个是从能取二者之间分别来的。“识无见无对”，心的本体、心的实相无法用比喻等来描述。“心不可见”，



究竟的心性连佛智也见不到。

第一组，大和无量心。为什么叫大？

10、借助基智加行了知这些心在名言中趋入种种所缘而成为大所缘之基的智相。

为什么叫“大所缘”？因为在名言中我们的心趋入各式各样的所缘境，没有一个不能趋入的境。不管是烦恼心、善心还是无记心，都可以趋入。

烦恼心趋入的境特别多，善心所趋入的也很多，无记心趋入的也是无量无边。无始以来轮回中所缘境很多，今生我们的心能够趋入的所缘境也很多，名言中的一切所缘境心都可以趋入。包括第六意识面前的如来藏和空性也可以趋入。一般来说实相是心缘不了的，但是在第六意识面前总相的实相可以趋入。

所有世俗的法都可以趋入，所以叫大所缘。心所缘的对境层出不穷、极其广大，没有局限性。世间再精密的机器仪表都有其局限性，不可能趋入一切所缘，但是心识可以趋入一切对境。

11、借助基智加行了知有境能取的数目无量之基的智相。

下面讲无量心。所缘如是广大，能取心也一样，心识和所缘对境一定是相关联的，只要说有心识的所缘境，则一定有一个对应所缘境的心识。假如说我眼识面前浮现了很多所缘境，则内在就有那么多心识，如《中观庄严论》讲的“相识等量”，有多少相就有多少识，是等量的。不管是有分别、无分别，有多少境就有多少识。既然所缘是大所缘，心识也叫无量心识。

心的数目特别多，只是我们没有去分别而已，真要



分析起来，现在世界上最大的计算机也没办法去计算我们的心识到底有多少数量，真是无量无边的状态。

所以我们要知道，这个心一刻不停地在分别，在起心动念，因此要经常训练约束它。虽然现在只要心识的因缘还在，就没办法断，但要逐渐顺着心性去调伏它，逐渐把它归在一类中，比如说从无量无边的分别念归类在善分别念中；再通过菩提心、空性逐渐归摄；最后通过了义的修法，逐渐了知心的本性。

心识只有在成佛时才能彻底断尽。菩萨在出定位的时候，他的心识还在延续，阿赖耶识还没有完全断。最后在金刚喻定的时候，佛智一现前，心识就彻底断了。只要有一分无明，就会有一分心识，它的本性就是如来藏，成佛就代表无明的心识彻底断了。只不过在菩萨位的时候，把心训练得特别调柔、特别具有菩提心或有利自他的状态。在菩萨位时，入定的时候见心的本性，出定位的时候把心识上面不好的种子习气断掉，然后把心识训练成有助于成佛。完全转识成智，必须要成佛才行。

所以，现在我们去不要去想把心识断了，它是断不了的。我们要去想怎样引导它，调伏它，这可以做得到。现在心很野、很繁杂，我们要去调伏，给心识的野马套一根缰绳。以前没有管，是敞养的马，现在要把它约束起来，给它修一个院子，可以修大一点儿，让它跑，然后慢慢调伏它，把它抓住，上个辔头、马缰，再训练成良马，逐渐回归正常状态。

刚开始的时候心识根本不听话，你让它干什么都不干，每天的分别念层出不穷，不断地变换，不可靠。



就像上师讲的例子，今天发誓要闻思修、第二天早上五点钟起来磕头，但第二天一下子心就变了，很多人都有这种经验。

所以让自己的心听话、调柔，这的确需要时间而且要有耐性，还要有正确的方法，再加上外在的助缘，比如祈祷上师三宝加持，还有道友的监督等，很多因缘帮助我们调伏这颗心。如果想通过单打独斗调伏心，很困难，如果没有方法那就更困难。

看到调伏它的必要性之后，再大的困难也要做下去。中间再有天大的理由让你停，你都不能停，停了就意味着死亡。轮回的时间已经够长了，现在好不容易有了这个法，我们一定要抓紧机会。否则，下一次苏醒种姓的时候不知道又过了几个劫，这都不好讲。

以上讲了对境广大，心就无量。

12、借助基智加行了知以比喻在根前无法展示智慧本体之基的智相。

“识无见无对”，我们心的本体没办法在根识面前展示，眼识也根本看不到心识或其本体。心的本体用比喻表示不了，找不到一个和心性相关的表示。所有的比喻都只是类似，没有一个一模一样的可以作比喻的地方，有时说心性犹如虚空或者水晶球，这只是从某个方面有点类似而已。但其实来讲，虚空根本就不是心性。

我们的诸根也没办法去缘真正的心性的本性，只要是世间的根，不管是哪个根，都没办法见到心的本体。用眼睛去看是看不到的，用耳根去听也听不到，用意识去想也想不到，没办法缘。但是通过眼识看到的、耳识听到的、意识面前浮现的这些，可以作为趋入心性的入



口。因为胜义谛是世俗的胜义，所以我们眼睛所看到的法的本性就是离四边的，我们的第六意识在起心动念的时候，正在起心动念的这颗心的本性是离四边的，是空性的。

最后真正了知眼识、耳识等诸识的本性，等到这些心识息灭了之后，它的本性才会浮现出来。

心息灭了是否一定能看本性？这也不一定。比如外道无想定，一切心和心所都不现行，都息灭了，但也不见本性。小乘的灭尽定——灭尽受想，灭尽一切的心和心所，也不现本性。

但是我们这里说的心心所灭尽现本性，是循着让本性显现的途径去的，只要你的心通过这样正确的途径修到那个程度，心心所一隐没，本性肯定浮现。因为我们做的就是心心所隐没的时候浮现本性的训练。

修空性的时候，也是让心逐渐隐没，但是不会安住在世间的禅定中，因为他修的法就是空性。还有一些大手印修法，也是先让自己的心寂静，息灭到一个程度，再通过上师给的窍诀，在这个很寂静的中心去发现本性。它有后续的修行，不是说只是安静下来就能发现本性，这是绝对不可能的。

只是让心安静下来叫世间禅定，不是出世间的禅定。必须有一系列让心性显现的修法，包括大圆满窍诀、禅宗、中观中会讲很多让心性浮现的方法。这不是单纯的世间的寂止或者让心心所息灭就可以浮现的。

前面讲过，即便所有的心心所都息灭了，心性也浮现不了，无明根本没有断，证悟空性的因都没有，不可能误打误撞就把心性给证悟了，无因不生果。



以上讲了“识不见无对”。它不是根识面前的法，所以叫“不见”；也没有比喻可以去应对，所以叫“无对”。有时说虚空可以对应心性，这只是一种相似的对应，找不到真实完全能对应的比喻。

“不见”可以理解成根识不见；虽然在注释中没有讲“无对”到底应怎样去理解，但我们大概可以理解成比喻没办法去对应它。当然，在《俱舍论》中有“不见无对”的说法，大圆满也有，但这里是说既不能见，又不能找到一个比喻去真实对应。

13、借助基智加行了知这些在胜义中心无本体故而以五眼也不可见之基的智相。

“及心不可见”，心识不可见。

上师也讲了五眼的涵义，在《金刚经》等经典中也讲到五眼。

第一、肉眼。一般解释众生的眼根叫肉眼。但真正的肉眼，其实是众生眼根中一个比较特殊的眼根，如果加一个字就叫肉眼通。

肉眼通不是一般意义上的肉眼，肉眼通能看到很远，很多粗细的色法都可以看到。可以看到几由旬至几百由旬以外，甚至看到三千大千世界以内。中间所有的粗粗细细的色，很远的法都可以看到，这就叫肉眼通。类似于平常我们讲的天眼。

第二、天眼。能看到三千大千世界以外的范围，它的功能更加增盛。

还有一种说法是，天眼不单单能够看到很多的色法，而且可以看到此范围中的众生在哪里死、在哪里生，整个三界里面都可以看到。这也是一个很殊胜的功德。



一般来讲，肉眼是在资粮道时会获得。有的时候不要以为自己有了肉眼就真的有了，其实是在资粮道时才可以获得肉眼。在加行道时会引发天眼。

三、慧眼。有些地方解释的是小乘的一些清净的智慧，是他们一种殊胜的眼功能，能够看实相或看无我。《现观庄严论》等大乘论典中是指一到十地的菩萨的入根本慧定，见万法的空性或实相，叫慧眼。特指一到十地的界限。

四、法眼。一到十地菩萨的后得位，通达万法的显现。从一到十地之间逐渐通达万法，且越来越多、越来越细，这叫法眼。不管是瓶子、柱子，总之任何的显现和缘起，包括科学家、物理学家或医学掌握的有关世俗中的所有法，也包括讲经说法中的法义、法、词句等，他全都能够通达。

五、佛眼。佛陀的究竟智慧，不分出入定。前面的慧眼和法眼还分入出定的差别，而佛陀则完全泯灭了入出定的差别，有周遍一切的殊胜智慧。

心性的实相，五眼都不可见或见不到。心性的实相是不可得的一种本体。既然是不可得的，肉眼和天眼当然见不到，只能够见粗细的色法，如有情怎样投生、死亡的情况。

有人又会想，那慧眼应该见得到吧？慧眼是入定慧，心性是不是入定智？如果心性见得到，那肯定见得到。而其实它也是见不到的，为什么？如果心性可以被见到，那心性就成为了所见，入定智就成了能见。如果成立二取，就不是真正的万法实相。只不过有时在后得位，我们安立或表达时会说，这个智慧或入定智可以见心



性或实相，但真正来讲能不能见？真正来讲，这个心性不可见。如果可见，就成为所取，能见就成为能取，有二取就不是真正的实相。

因此将心性作为所见绝对不能安立。一安立心性是所见，就必须安立能见，有能见和所见，就不是真正的心性，也不是真正的胜义谛。

法眼也没办法见心性的实相。

佛眼呢？佛眼也是一样，如果佛眼能见，就必须要把心性安立为佛眼的所见。一旦把心性作为所见，那佛眼就成为能见，这样就又有了二取，那它就不是真正的实相。

从上述这些侧面来讲，心性在五眼都不可以见。有的时候说可见，是在表述的时候，如在后得位的时候，在名言谛中要给我们表述这是他所见的状态，是能见的智慧。虽然是可这样讲，但意义上就无法安立能见所见。

既然没法安立能见所见，只能说心性不是所见，这是佛眼也不能见的原因。并不是说心性跑到了佛陀遍智之外的东西，我们成佛干什么？有时候说可以见。

有时候说佛陀完全显露或现见了心的本性，但有时候又说不能见。说能见和说不能见分别是什么情况，这个要分清楚。

卯三、了知基之特殊实相方式

了知心出等，除此等所余，
知真如行相，能仁证真如，



复为他开示。

14、借助基智加行了知基在名言中以十四种无记见的差别而动摇等法与补特伽罗见之基的智相。

“了知心出等”，在名言谛中，有一个所谓的“十四种无记法”，即有十四个问题佛陀不授记。

“不授记”指不回答，也叫做不记别。这十四个问题就叫做十四无记法，这在佛法中比较出名，也算一种回答的方式，通过不回答、沉默的方式来作答，这就是最好的回答。

因为这些问题用哪种方式都不正确，所以在自己了知答案的时候，不作回答，这时候就是最好的回答。但如果不知道答案，那就不是最好的回答方式，因为你完全不懂，却用无记的方式沉默，那你沉默时心就是虚的，非常害怕被别人一再追问而露馅，所以你这种不回答完全没有底气。然而佛陀不回答是有底气的，佛陀的沉默也是内心完全安住在实相的沉默，这完全不一样。因为佛陀知道这十四个问题不回答比回答好，不回答就是最好的回答。

◎ 十四无记法

在佛陀成佛之后，有很多外道联合起来商量开会，准备提些最难的问题把佛难倒。这些题是连环题，如果佛陀这样回答，他们就用那个去堵；佛陀若那样回答，他们就用这个去堵。他们之前都商量好了，结果商量半天，最后佛陀根本不回答。

佛陀知道他们的一些问题，也并不是一定要让他



们出丑，而是如果佛陀回答了这些问题，只会加重他们的我执，没有什么用处。如果佛陀用正确的方式回答，比如说这是无我的或空性的，他们也接受不了；如果顺着他们去回答，他们也没法获益，只能加重他们的遍计执著。

有些地方在介绍十四无记的缘起时，也是这样介绍过的，但十四无记有很多种不同的安立。这里面十四条问题，佛陀就没有作回答，这里也分了四组。

第一组问题：外道提问，这个五蕴是常有的，还是无常的？是亦常亦无常的吗？还是非常非无常的？关于五蕴，提了四个问题。

第二组问题：我和世间（前面单纯是指五蕴。有些地方说，这里的“世间”就是五蕴的意思，因此此处“我和世间”就是指“我和五蕴”。其实我们知道除了五蕴之外，其余也没有什么世间了。）是有的吗？还是没有的？是亦有亦无？还是非有非无？

第三组问题：如来涅槃之后，会出现于世吗？不出现于世？又现又不现？或者非现非不现？

第四组问题：身体和心是一体？还是他体？

当然从佛陀所讲的经典中，这所有的问题都讲过，但佛陀是基于万法的本性，基于世俗的实相，或者基于胜义无我的实相。但是外道提这些问题的时候，内心中是抱持着常见和断见，是从有我的基础上来提的问题。

佛陀如果回答，这是常有的，对方就会觉得肯定了他的说法就是常有的；如果说是无常的，对方又会落入到无常的边中。总之对方就认为这个我是存在的，或者法是实有的。



佛陀如果从无我空性的侧面来解答，完全可以把这些问题都解释得很清楚，不可能有佛陀回答不了的问题，但是对方会接受不了，因为根基不到。如果是顺着他们回答，第一不符合实际情况，第二也加深了他们的实执，而且还会引发无谓的争辩。按前面的缘起来讲，佛陀知道做任何回答都会落入那个圈套，佛陀倒是不怕他们的圈套，只是没有必要。佛陀只做有意义的事情，没必要的事情都不会去做。

提了上述十四个问题后，佛陀就没有作回答，这叫无记，没作记别，所以说“了知心出等”。上师也讲了了知以心为主的，虽然是世间五蕴，但这里面也有个心识。“出”有动摇的意思，“等”字中有集聚、摄集、闭合。

麦彭仁波切的注释中，从另一个侧面来讲，“出”对应“动摇”；“没”对应“聚集”；“伸”和“屈”对应“摄集”、“闭合”。

前三组每组的第一个问题，主要是数论外道提的，他认为是万法是恒常。因为他是常见外道，他自己认为万法是常有不变的，而且认为有我存在。所以在他们的问题中五蕴常有，世间是有边的，如来涅槃后会出世，所以这叫做动摇——首先隐蔽，然后以不明显的方式出现，有种动摇性。或者，这些隐藏的法可以从这些自性等中出来，所以叫“出”。

前三组中第一个问题中有佛陀入灭之后会不会出世？按照佛法的观点，好回答。佛陀的愿力、智慧不断，肯定会出现在世间，但是不是常见？绝对不是。不是入灭后还存在，也不是像他们的教义中讲的入灭就回归



自性，再出现就从自性中不断地浮现出来。这叫做动摇。

前三组中的第二个问题，五蕴是不是无常的，灭了之后就没有了？世间是无边的？入涅槃后不再出现于世间？这主要是顺世外道的观点。他们不承许前后世、业因果等，认为五蕴灭了之后就没有了，是无边的；世间也是没有的，灭了之后就不存在了；如来入了涅槃之后也不再出现于世间。这叫做“集聚”，因为所有苦乐感受、福报全集聚在今世。它对应“没”，即没有的意思，灭了之后全部都没有了，全部隐没，都不再浮现。

前三组中的第三个问题，即五蕴又常又无常，世间既是有边也是无边，如来涅槃之后又现又不现。以及第四组的第一个问题——身和心是一体的。这些属于裸体外道。裸体外道的观点主要是共生⁸。共生的最大特点是两个法和合在一起，一个法上面既是常也是无常；世间既是有边又是无边；入了涅槃之后又现又不现；身和心是一体的。这就是“共”，摄集在一起。

三组的第四个问题，即五蕴是常是无常、世间非常非无常、世间非有边非无边、如来涅槃之后非现非不现、身和心是他体。这属于小乘犍子部的观点。《入中论》中讲，他们承许有一个不可思议的我。但以什么方式存在？不是常的也不是无常的，不是有边也不是无边，他觉得离开了常无常、有无之外，还有一个我。因此他觉得有个不可思议的我。

如果是常边，就有数论外道的过失；如果是无常就有顺世外道的过失。集聚在一起不行，亦有亦无也不行，

⁸ 四生之一，《入中论》中讲四生有自生、他生、共生和无因生。



他觉得非有非无，不是常也不是无常。

虽然中观宗也讲不是常、不是无常，不是有、不是无，但是所有法的本体完全都湮没了，没有任何本体的角度讲的。

这里的名字也叫非有非无，但不是中观的那种非有非无。中观的非有非无的意思是，有和无的本体都没有，是离戏的状态，没有一个法可以成立。

但这里的非有非无是，有一个法的本体存在，以什么方式存在？不是有也不是无的方式存在。这个难以想象，因此叫不可思议的我。

有时很难通达非有非无到底是什么？好像觉得是不是和中观一样？绝对不一样。中观是离戏的，两者差别很大。

从这方面来讲，如果是实有的观点，不可能是不可说的，不可能是常或无常的任何一边，要么是外道的常，要么是无常、刹那生灭。所以在《入中论》中对这个不可思议的我也进行了破斥。

十四个无记法，佛陀都没有回答，没有记别。因为佛陀如果安住在空性中回答，对方根本接受不了；顺着他们的思想回答，只能加深他们的执著而已，所以佛陀就通过这样不回答的方式来回答。这也是对后代佛弟子的一种教诫：在某些场合下也可以用这个方式。不管怎么回答，对方可能都接受不了，那么不回答就是最好的。

这就叫做“了知心出等”，“了知”是指在修基智时完全了知十四种无记。

15、借助基智加行依靠在胜义中以无有自性的特



点了知心实相真如无我之基的智相。

“除此等所余，知真如行相”，“此等”，指前面的十四种无记，除了这十四种无记之外所剩下的就是真如的行相。

菩萨在世俗谛中也知道十四种无记，但在胜义谛中对于十四种无记之外的胜义谛的本性，完全也是通达的。这叫“知真如行相”。

16、借助基智加行了知证悟如此真如而现前证悟法身再为他众开示的教法法身之基的智相。

“能仁证真如”，能仁借助基智加行，完全现行法身，这叫做“证真如”。

“复为他开示”，证悟真如之后再给其他有情开示万法的真如。

卯四、如此宣说之摄义

是摄一切智，品中诸智相。

以上归摄了“一切智品”，也就是基智。基智品中的一切智相的法相都已讲完。归摄了所有的内容。

以上讲完了基智中的智相。



第三十二课

《现观庄严论》这部殊胜论典主要诠释的是般若波罗蜜多的修行方法及境界。它可以让我们通过比较细微的方式，了知凡夫怎样通过空性的修行而成佛的修行方法。

《现观庄严论》是通过显宗二转法轮的教义来证悟空性的。当然证悟空性不单单只有般若波罗蜜多和《现观庄严论》，其他窍诀也有，包括通过风脉明点、上师瑜伽、大圆满的窍诀证悟空性等。

以前刚开始学《中论》和宗喀巴大师所造的《入中论善显示密意疏》时，觉得空性特别不好懂。有一次上师出去了，慈诚罗珠堪布给我们代课，在讲到这些方法时，讲证悟空性不一定要靠推理，可以靠气脉明点。

当时我们很高兴，认为终于可以摆脱中观的推理了，可是后面修气脉明点时发现高兴得太早了，气脉明点更难修，需要很多条件。如果不懂道理，信心、福德等方面都欠缺，会非常难修。上师说，想通过风脉明点证悟空性是可以的，但也有很多自己的条件。

每个修行者不管通过显宗还是密宗的途径证悟空性，都不容易。必要的精进、苦行，该做的都要做。现在学习般若波罗蜜多的《现观庄严论》，不意味着是独木桥，没有机会选择通过风脉明点、大圆满来证悟空性，不是这个意思。学习《现观庄严论》来证悟空性的方法，对后面不管用什么方法证悟空性都是帮助，法之间都是相辅相成的。



其实我在后面的学习过程中，也领悟到了佛陀、上师讲的教言的不同侧面。有时让我们把推理学得非常精通，在何时何地，对任何法都能用掌握的推理工具进行推理，立刻就可以知道这个法是空性的。习惯之后这个过程都可以省略，直接通过前面的推理而具备的很娴熟的智慧，看到法立刻就知道这是因缘和合的缘故，绝不可能有自性。或者通过离一多因观察，很快就知道这是空性的，绝对不可能是实有。

这对我们后面通过密宗的方式证悟空性，都是很大的帮助。任何法的基础都是实相，都是空性的。不管是显宗还是密宗，只不过是方法不一样而已。

《现观庄严论》讲的一步一步的条件，如发菩提心、教授、依止善知识，都是趋入和证悟空性的方法。要知道每一步都是趋向于证悟空性的，或今天学习的每一字、听到的每一句般若波罗蜜多的教法，都是在引领我们走向实相。只不过在这个路上，我们学习、思维、观修，似乎看不到明显的效果。但这是在证悟实相之前必须要做的准备和观修。

就像有经验的种过田的农民都知道，他每一次耕耘、除草等，对果都是有帮助的。对我们来讲并不是以前证悟过，再一次来证悟。我们没有经验，就要相信有经验的佛陀、上师们。他们告诉我们现在所学修的每一字，缘般若波罗蜜多而花的每一分钟，都是接近于实相的，没有一个是浪费的。

所以我们在在这个过程中，对于般若实相缘得越多，花的时间越多，相续中的种子就越成熟，趋向于实相的力量就会越来越大。我们缘般若波罗蜜多的顺缘越多，



抵挡它的违缘的力量就会招架不住。现在我们相续中般若波罗蜜多的习气很弱，相反，我们的实执障碍很大，就会感觉走得很慢，像顶着八级大风一样，阻力特别大。

现在我们学习般若，一方面，是从正面来了解般若的实相，培植般若的种子和习气；另一方面，当我们在学般若的同时，其实也是瓦解违缘的过程。学般若的本身就是瓦解障碍的。障碍就是实执。怎么样瓦解实执？就是了知实执无自性，这个就是空性，就是般若。

了解了以上所说，对于我们现在学修的，不管是显宗证悟空性的方法，还是密宗证悟空性的方法，都应该上心，应该精进。没有精进是不行的，我们在世间要掌握一门技术或者学有所成，也都需要花很长时间不断努力。

我们学习空性，有时候觉得很有趣味，但大多数时间还是很枯燥的，觉得枯燥是因为对实相没有真实地了知，相对来讲没有缘世间法那么有趣味性。比如看一个新的电视剧，玩一个新的游戏，都会觉得很有趣，但是就学习佛法来讲，我们以前基本上没有什么经验，因此很陌生。

在学习佛法的过程中，觉得有趣味的不是没有，只是很少，比如顶礼这个动作要重复十万次；修百字明这个咒语要重复十万次等等，在这些过程中，大多数的时间都比较枯燥。但是这些修行都是相应于实相的，它的意义很重大。我们熟悉之后，在过程中一遍一遍地训练，它的功能就会在我们相续中引发效果。我们现在讲闻学习的《现观庄严论》《中观庄严论》等等经典或者论典，没有一个字不是趋向于实相的。



《现观庄严论》我们现在学的是四加行。前面三智（遍智、道智、基智）已经学完，从所知的对境的方式已经了解了三智。

如何现前三智？就必须修学四加行。四加行有正等加行、顶加行、次第加行和刹那加行，我们现在学的是第一个——正等加行。正等加行对三智的所有相必须一个一个地观修，从不熟悉到熟悉，而且每一个法都要修得特别纯熟。

正等加行分了十一个方面，有加行的行相、加行的本体、加行的功德、加行的过失、加行的性相（法相），后面还有相应于资粮道的加行的顺解脱分、随顺于加行道的随抉择分，还有有学不还、生死涅槃平等加行、清静刹土加行、善巧方便加行，每一个法都是帮助我们趋向于实相，证悟空性的窍诀。

我们现在学的是加行的法相，是通过三个或者四个方面的法相来安立，其中第一个叫做智相，第二个叫做殊胜相，第三个叫做用相，这是三个法相。后面可以加一个智信，智信既是法相，也是名相或者事相。

现在讲三相中的智相。智相就是智慧，即三智的本体，可以通过它自己的体性来作为法相，也可以通过它超胜其他的方面作为法相，或者可以通过它的作用来作为法相。现在通过它的智慧本身的智相来安立它的法相。

寅二、宣说道智之智相

前面通过宣说基智之智相安立了基智的智相，今天讲宣说道智之智相。因为智相是通过智慧来安立的，而道智本身就是智慧，所以这是通过它自己的智慧体



系来安立。

分四：一、了达道之总实相方式；二、了达道之别实相之方式；三、了达道之特殊实相方式；四、如是宣说之摄义。

这个科判和前面差不多，有总的实相、别的实相、特殊实相，以及最后安立的摄义。

卯一、了达道之总实相方式

空性及无相，并舍弃诸愿。

这就是平时所讲的三解脱门，三解脱门在中观、般若⁹的论典中频频出现，因为都是讲空性，空性可以以法的本体为空性，产生法的因的空性，以及最后产生的种种果的空性来进行安立。

如果我们对法本身很执著，我们的无明执著烦恼就会缘这个法而生起实执；有些是缘法的因而产生无明实执和烦恼；有些是缘未来的果，对果产生实有的执著。其实空性都是一样的，没有什么差别，但是我们所执著的法有本体、因和果三个方面，所以分为三解脱门。三解脱门的本体是一样的，只不过空基不同。

为什么会频频出现三解脱门？因为我们耽著因、体、果。体可以理解为现在的法，因是过去的法，果是未来的法，从某些方面来讲，可以通过三时这样解读。我们所耽著的最容易引发我们的烦恼实执，可以从这三个方面来进行总括。

⁹ 五部大论讲到般若，专指《现观庄严论》。中观指《中论》等。有些地方讲，般若包括中观、经典等。



1、借助道智加行了知对境道之实相——体空性解脱之道的智相。

“空性及无相”，空性就是体空性，是指我们所看到的、想到的任何一个法的本体都是空性的。不是灭了之后才是空性的，而是正在显现的时候就是空性的。灭法本身也是空性的。

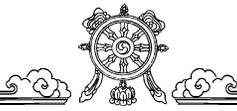
一切万法是自性空，不是其他法空而自己空或方便了某一个法空，不是从他空的方面来安立的，都是自性空——自体本空，这叫体空性。这很重要，无论修学显宗证悟空性的方法，还是修学密宗证悟空性的方法，本体空性这样的总的修行方式一直都是要用的。通过离一多因、缘起因，再再地抉择万法的本体正在显现的当下无自性，犹如梦幻、影像一样。

2、借助道智加行了知因——无相解脱之道的智相。

“无相”，因无相，因就是显现任何一个法的因。世俗中任何一个法都是因缘而产生的，有些法的本体是因显现的，而有些是通过其他的因观待而成立，如左右上下，观待另外一个法而成立，比如无为法是观待有为法而安立。

有些是通过观待的因而成立，有些通过自己的因缘而显现出来。所有的法都是有因而存在。因到底是不是实有的？因也是无相的。“相”就是相状，相状就是实有的意思，如相状、戏论。因是不是有相状的、实有的？我们要了知因是无相的。它虽然可以成为因，但是本体是无相的，就如同本体虽然可以显现，但是体是空性的。

当我们在说体空性的时候，其实就是在讲我们所



见到的对境，从显现的角度来讲，它当然有显现，只是它的本体是空性的。所以，当我们说“瓶子是空性的，柱子是空性的”的时候，其实就意味着在我们的眼前，这个法本身已经呈现了，我们并没有否认这点。

对于我们眼前所看到的这个法，它的本体是实有的吗？或者是犹如我们所看到的法一样，是实有存在的吗？虽然是显现的，其实是一种虚妄的自性。其实就像前面讲的虽然有显现，但是本体是空性的。

同样，虽然一切万法都有因，但是因是无相的。因的作用还有，但不是实有。

3、借助道智加行了知果——无愿解脱之道的智相。

“并舍弃诸愿”，果无愿。

如果有了因缘，就一定会有果，染污因有污染因的果；轮回因有轮回因的果；清净因有清净因的果。只要因缘具足并存在，那么就一定会有果。但是果是无愿的，就它的本体来讲，没有什么实有并可以寻找到或者说希愿的。它的本体因为是空性的缘故，所以并没有希求能得到一个实实在在果的本体。

这是从总的方面安立，从本体、因和果的方面。因体果可以安立成一切万法的因体果。有时也可以安立成修道的本体，比如三十七道品或六度等的本体也是空性的，能够帮助道的本体成立或者获得道本体的因——发菩提心、布施、持戒等也是无相的。我们在修布施、持戒的同时，要了知它的本体是空性的，否则，没办法引出真实道的本体。

一方面来讲，不管你是否观察，布施、持戒本身是空性的；另一层意思是讲，我们了解与否，它的结果是



不一样的。虽然有时从它的本体来讲，不管你是否观察，布施、持戒都是空性的，既然是这样为什么我们还要去观察？原因就在于如果我们了解了它的因是空性的之后再去做，就会引发一个清净的果。虽然是空性的，但是如果不了解布施和持戒等是空性的，就没办法引出学习佛法要引出来的殊胜果，这个叫做相应于实相的因产生证悟实相的果，不相应实相的因就没办法产生实相的果。所以要了知因无相的必要性。

果也是一样的。虽然从世俗的侧面来讲，菩萨发心为了利益众生而发誓成佛，对于利益众生的这个佛果都要发愿得到，但同时他也知道所得到的这个果的本身没有实有的本体。

有时我们觉得这个不好理解，就好像说本体在有显现的同时是空性的一样。万法的因可以作为产生这个果的作用，它可以是空性的一样，所以这个果一方面来讲可以获得，但同时也是无自性的。而无自性本身就是一切万法不变的自性，在这个不变的自性当中，如果具备了正确的因，那么行走在正确的道上面，最后就会呈现正确的果。

因体果的过程本身，它的空性是没有变化的，但是你认识与否的效果不一样。虽然空性本身没有变，但是你认识了、安住了、串习了，最后就可以获得这种殊胜的果。如果你没有认知，虽然它是空性的，有因体果，但是我们得不到这个果。我们以为可以忽略空性，修行之后可以获得这个果，但其实是不行的。

所以说从因体果的这些方面必须要通达，这是总说道的三相。《现观庄严论》中所讲的道的总实相就是



体空性、因无相、果无愿。

卯二、了达道之别实相方式 分三：一、分别了知体空性道之方式；二、分别了知因无相道之方式；三、分别了知果无愿道之方式。

前面是道的总实相，现在是道的别实相，就是把前面的总说的三个侧面，再进一步细化而分别宣说。

这里的体空性道、因无相道和果无愿道，它们共同的特点都是道，所以后面都有一个道字。但是在道中，一部分是属于体空性的道，一部分是属于因无相的道，另外一部分是属于果无愿的道。所以我们要对于这些因体果都要通达，如果遗漏任何一个法，或对于任何一个法没有完全通达，就会影响全局。

如果真正要了解整个道的自性，应该对于这个道的方方面面都需要了解通达。如果有一个地方不通达，你对它的空性就产生不了定解。如果产生不了定解，你的修法在这就卡住了，也没办法真实的作为趋入到一个非常无垢的、非常相应于本体的修行中去。

所以，三个方面来讲都要别别通达，最后也要统一的通达。总的方面要知道它是空性的，而且通过分别的方面来讲也知道是空性的，而且三者之间的联系也是空性的。既有一种分别的了知，也有整体的了知，这个对我们修道来讲，是要生起的辨别的智慧。

辰一、分别了知体空性道之方式



下面讲了八个智相。

无生无灭等。

这里只有一句话，包含了八个相，其中“无生无灭”比较明显，“等”字中不明显，剩余的方面我们也必须要通达了解。

◎ 无生

4、借助道智加行了知本体具有无生行相之道的智相。

无生、无住、无灭有时是放在一起讲的，有些讲无生无灭，或者无生住灭，有些地方还会说无生、无住、无异、无灭的，有不同的安立。

这里讲道的本体是无生的，为什么道的本体是无生的？大恩上师在讲记中通过智慧观察，会发现一些法就没有四边生——自生、他生、共生、无因生，所以说一切万法是无生的。我们按照讲记中的讲法来观察，这个破四边生在很多经论中也有，尤其在《入中论》中讲得比较详细。

很多中观的论典都在讲空性，但是讲的侧面不一样，使用的因也不一样。《中观庄严论》使用的是离一多因，破一和破多的方式，尤其是破实一的方式来抉择万法的空性；《入中论》使用的是金刚屑因，破实有的生因——一切万法都有其因，它的因是不是实有的？破了实有的生，如果所有法的生因是假的，产生出来的果不可能是真实的。

比如说现在我们已经能够呈现的法，现在我们正



在使用正在见的这些法既是过去的因产生的，也是未来果的因。在讲破实有生的时候，好像觉得是不是没有破现在的法？也不是，因为现在我们正在现前的，正在感受的这个法也有它的因。所以通过破以前导致这些法产生的因到底是不是实有的，如果了解这些法的因无自性，那果不可能是实有，因和果需要统一。

现在我们正在运作的法，本身来讲也会作为因产生未来的法。所以我们可以观察，现在的法作为未来的果的因，它其实也是没有自生、无因生等。所以对于现在的法的本性来讲，也可以抉择为没有实有生。

从哪个方面来破无有实有生？金刚屑因就是通过像金刚一样的理证，把实有的生的邪见全部破掉，犹如粉末一样。屑就是粉末，完全没有一个可以安立，被这个金刚击得粉碎的意思。

实有的生虽然有各式各样的讲法，但是归纳起来就只有四种实有产生的方式。在《入中论》中讲了，就是广破自生、广破他生、广破共生和广破无因生。实有的生只有四种，第一个就叫自生，第二个叫他生，第三个叫共生，第四个叫无因生。

无因生不是真正的因，但有些人或者有些外道认为，这些法是无因而生的，其实还是有一个生的概念。有时我们在讲实有的时候，只要不是空性的，全部划在实有中。无因生因为没有承许空性，就可以把它划到实有中去。所以只要没有承许空性的，没有承许无自性的，全都是属于实有。即便有缘起的字眼，只要意义上没有承许空性，全划为实有。

有些宗派承许缘起，但被中观划在实有当中。按照



中观宗的意思，如果是缘起一定是空性的，但这里没有空性的意义，用缘起来成立实有，那就不对，所以也是通过这方面来进行观察。

◎ 简述破四边生

《入中论》中主要的所论破四边生，这里简单介绍一下，如果要广讲，就要学《入中论》。

一、自生

数论外道承许自生。他们认为一切万法的本体在它的因中已经存在，让它出现只不过是从不明显到明显，这个叫做自生——自己生自己。这个法已经存在，只不过它不明显而已，因缘一到就让它明显出来，其实就是自己生自己，并没有其他因素产生。它自己本来是有的，后面只不过明显出来，就好像有一个生的过程。

举个比较容易理解的例子，房间里面的家具本来都是齐全的，或者人都在里面坐得满满当当。只有你一个人不知道，把灯打开：“哇！这么多东西！”是不是这些东西突然出现的？其实不是，这些人和东西早就在这里面，只不过不明显而已。

所有所谓的无“前无后有”的生，都是自生。自生不承许先无而后有的概念，本体早就有了，只不过不明显。

自生宗就是数论外道，如果我们学习过《智慧品》就会知道，数论外道说二十五谛中的自性中包含一切二十三谛的法，因缘和合之后它就浮现出来，所以叫做自生。

月称菩萨也说，如果是自生，那么应该一切生一切



等会有很多过失。如果自己可以生自己，种子应该生种子。如果种子应该生种子，一切的苗芽就永远不得生起。或者说生了之后还需要生。已经有了，还让它生出来，没有必要；如果有必要生，就会无穷生。这个方面月称菩萨在《入中论》中也讲了很多过失来破斥。

二、他生

他生的范围很大，既有胜论外道等的观点，也有内道的观点。小乘、唯识宗，也属于他生的范围，甚至观察最微细的地方时，自续派也是包括在他生中。当然层次不一样，不能一概而论，还有高低不同，只是从最究竟的侧面可以把它们划在他生中。

他生的意思是，因和果不是一体的，是他性的，因是因、果是果，通过他性的因产生他性的果。真正观察后，其实它就是一个假立的缘起，没有一个实有的他。如果要承许他生，首先要安立他性（他体的本性）。

在分析因和果时，无法安立他体的本性，因为要安立他体也不容易，要符合很多条件。不严格的他体是可以的，因和果是他体的，随便讲一下不是一体的缘故是他体的，这是没有经过严格观察的他体。

实有的他体必须要严格观察：两个法同时存在，互为他体。只有两个法在同时存在的情况下，才可以比较哪个法是他体。如果一个法存在，另一个法不存在，和谁比较？比如一个法存在的时候，另外一个法还没有生；另一外法生的时候，一个法已经灭，如果是这种情况就安立不了他体。严格意义上的他体，必须是同时的才能安立。比如：我和你、柱子和瓶子，两个法同时存在就是他体。



但如果成立他体，绝对没有生；如果是生的东西，绝对不可能是他体的。因为有因的时候没有果，果生的时候因早就灭了，他生安立不了。如果安立了他性，他体就安立不了生，安立了生就安立不了他体。所以首先把他性界定好，因果不是他性的，所以绝对不可能是他生的，这样就破掉了。

没有承许因果同时的所有宗派，可以安立在他生中。如果没有承许空性，都属于实有的他性。这样观察下来没有实有的他生，因为因果不可能同时存在，没有他性就没有他生。这里所谓的他生是没有经过详细观察而安立的。

缘起生，即因缘和合后，果就出现，因和果不是一体的，是不是他生？不是他生。真正的他生一定要符合他性，而且要通过严格观察确定。缘起生不是他生，因为因和果之间没有他性，就是缘起生而已。

唯识宗安立的因果，小乘中安立的因果，农民种庄稼的因果都不存在了吗？都存在，但不是他生。他们把缘起和合生误解为是他生，这是不对的，我们破的就是这个，不是要否定一切的缘起。如果要安立正确的缘起生，就必须是无自性的、假立的。

三、共生

裸体外道承许共生，他们觉得单独的自生有过失，单独的他生也有过失，就把自生他生和合起来安立为共生，共同产生的意思。它有点像缘起生，一个单独的因缘自己生自己是不行的，纯粹的他体产生也不行，这里既有他体的成分也有自体的成分。如果是纯粹的他体就没关系了，纯粹的自生也就没有必要生，把它们综



合起来，既有他性的成分也自性的成分，以为这样综合起来就没有过失。

月称菩萨说，所谓的共生很荒谬，自生他生单独时有过失，和合起来过失一个不少，而且又增加了一个新的过失。

共生有点像缘起生，就像一个单独的法没办法产生，但是很多因缘法合起来就可以产生，但和缘起生有区别：缘起生是无自性生，共生是实有的因，是实有的自性和他性和合起来产生，所以共生无法安立。

四、无因生

这种生是最下劣的。如果承认无因生，则有世间任何一个法要么常有要么常无的过失，因为不需要因就可以生，如此任何地方都可以有一切法产生。比如，为什么南方的庄稼北方长不了，北方的东西南方没有？因为北方和南方的因缘不同，所以有因缘的地方就生，没有因缘的地方就不生。北极冰天雪地就开不了鲜花，因为在冰上没有生长鲜花的因缘，所以不可能有鲜花。

如果是无因生，不需要因，那么到处都可以长鲜花，乃至空中都可以是遍满鲜花。我们都知道空中没有具备产生鲜花的因缘，所以空中不可能有鲜花。如果是无因就可以生，那整个虚空都能长鲜花。会有常有或者常无的过失，两个过失都无法避免。因为没有因，就没办法产生，但是说无因可以产生，要么产生了就是有的，没有产生就永远没有。

这里讲了没有实有的生。以后道友们也许会学到《入中论》，月称菩萨对于抉择万法空性方面观察得很细致。



这里的“无生”可以按照无四边生来观察，因无相的因也可以这样安立。因为无生，它的因就没有实有的生，也就是没有四边生，那么万法是如何产生的？月称菩萨说，没有四边生，万法是缘起而生。缘起生是四生吗？不是。

首先有因生否定了无因生。它是通过正因产生，把非因都否定了。所有认为实有的因产生实有的果，都是属于非因，只有缘起和合了，在没有实有的情况下产生，无生可以这样的安立。这里有个比较细微的辨别，在讲四边生时，四边生可以放在体中讲，也可以放在因中讲。无生的因就是没有自性，所以没有生。

这里是讲体空性，不是在讲生因，应该是讲本体无生，也就是从无到有的状态是没有的。先无而后有的状态叫生，因为没有先无后有的状态，所以叫“无生”。

前面讲的没有共生、无因生、自生，不是从本体无生讲的，而是从产生方式讲的。一切法既不是自生产生的，也不是共生产生的……所以四边生的重点是产生的方式。而本体中的无生，重点落在先无而后有的状态，不是过程，不是通过什么因产生的。

先无而后有，叫“生”；生了后安住，没有灭之前，叫住；逐渐没有了叫“灭”，这是从本体上安立的。这里有些比较细微的地方需要辨别。

当然，无生也可以从先无后有的过程、产生的方式来决定，两个方面都可以。

◎ 无灭



5、借助道智加行了知证悟无灭之道的智相。

有生就有灭。有时我们会说法灭了，实执心重的人会对灭很执著，比如：我的亲人死了，我的东西坏了，我要死了……，对灭有恐怖感，对喜欢的、属于自己的不愿意灭掉；对不喜欢的希望灭得越早越好，变得越干净越好。

灭本身无自性，如果能了知无灭，我们就不会缘灭本身产生实执，再延伸出很多痛苦烦恼。了知无生有了知无生的功德；了知无灭有了知无灭的功德。如果了知灭无实有，不再执著它，带着这个智慧看一切灭，“灭”就不会像以前那样严重影响我们。以前很耽著，很恐怖灭，认为灭实有存在，接受不了亲人的灭，幸福生活的灭，乃至接受不了自己要灭；现在了知了灭的本体，它对我的影响力不会像以前那样强烈。所以我们对灭不会那样耽著，更加有智慧去面对。

了知无灭是一种智慧，不是消极或者故意忽略，而是正视灭的本体不存在。运用智慧去看一切灭，就是另外一种风景。不会像以前耽著灭实有的缘故，产生负面的心态和情绪。以前的耽著都是颠倒过程中衍生出来的，没有了知灭的本性；而我们现在了知灭的本性，证悟了一切万法是无灭的自相。

什么是灭？世俗中安立灭为先有而后无，以前有现在没有了叫灭。我们观察本性有没有灭？本性无灭，因为无生的缘故。有生才有灭，一个东西存在，然后没有了，这个叫灭；如果这个法从来没有生过，会不会有灭？不会有。

关于某个法是否生过，我们前面已经抉择完了，不



是显现上没有生，而是本体实有的生是没有的。同样的道理，抉择了“无灭”是不是这个人就不死了？不是不死了，而是指所谓的灭是一种幻像，它是梦中的灭。比如在梦中捡钱了，或者钱丢了，就是灭了；或者有些人在梦中生了个儿子很可爱，后来在梦中儿子死了，很悲伤，梦中的境相是有，但没有实有，是幻像而已。了知幻像本身就是它的实相。

没有实实在在的灭，包括最后通过空性，破了显现，灭了这个法，这个侧面来讲就是运用了空性中观理论得到了结论。四大空性本身的灭有没有？也是没有的。

有时候我们容易把单空的灭当成终极的思想，当成真实胜义谛去执著，这也是不对的。暂时来讲世俗中单空见解可以存在，我们可以使用它，但究竟来讲没有。因为现在不是要用什么方法来安慰自己一下，舒缓一下自己的情绪，现在不是在找精神替代品，不是要通过空性把灭替代以前的恐惧和忧伤，这不是我们的目的。

通过空性理论抉择万法实相，万法实相到底是不是有灭的？没有灭。空也只是一个阶段性的结论，当然阶段性结论也有它的作用，但我们不能把它当成终极实相。如果把单空当成终极实相，就会障碍终极实相的现前，反而会成为障碍。但如果把单空当作阶段性修法的方便，当成一个过程，那么它既可以发挥作用，也不会成为趋入究竟实相的障碍，所以对我们很重要；如果把它当成究竟实相，就会卡在这里，自己的思想不愿意再抉择下去、修下去，此时别人告诉自己这不是真的，也许还会诽谤。

上师反复讲，不要执著单空。不是否认单空。在我



们修行生命相续中存在，单空一定有它存在的价值，但是不能当成实有和究竟，否则会障碍究竟实相。如果不把它当成究竟，它可以发挥它的作用，比如知道单空是不究竟的，但也要修，也要相信它，可以通过修单空泯灭实有的执著，可以使用它达到自己的目的。同时，我也不执著单空，因为知道它不究竟，由此既可以发挥作用，也不会成为趋入究竟实相的障碍。

所以必须要了解所谓的灭，不管从哪个层次上，从世间东西坏了的灭，人死了的灭，还是单空的灭，在究竟实相中都不存在。

学般若过程中，我们会生起很多智慧，是契合于实相的智慧，可以生活工作中发挥作用，也可以在修学菩提心、实相中发挥作用。所以我们一定要努力去寻找，在相续中生起这种对我们来说最好的财富，了知掌握空性真实见解，完全了解并且让这笔财富在工作、生活、修行中发挥殊胜的作用。

很多人用了都说好，但是我们现在正在使用的过程中会有怀疑，“都说好”会不会是一种营销？通过我们不断地学习，就能逐渐通达，知道在原理上的确有作用，虽然自己还没有真正生起，去使用和修行，但从理论上分析没有漏洞和矛盾，无论从哪个方向上观察都真实可以安立，那么就可以打消我们的疑惑，可以投入很多时间精力去现证或者生起空性的觉受，真实去使用它。

有的道友通过学空性已经有所通达了，剩下的就是要使用它。比如世间人通过打拼已经有第一桶金，下面就要用它，否则财富挣到了不去用也是一种浪费。有



些道友通过学习空性理论，对空性已经有了一点认知、正见和定解，那就不要闲置了空性，应该去使用。

怎么去使用？其实很多地方都可以使用，只是需要一个接触点而已。有了空性，应该怎么用？我们要去观察，不管遇到任何人和事，比较习惯用空性的智慧去面对，越用越纯熟，就会逐渐发挥它非常殊胜的作用。

◎ 无染

6、借助道智加行了知无染自性之道的智相。

“染”就是烦恼，叫染污法。在《中论》中有“观染染者品”，即观烦恼和生烦恼的人都不存在。所谓的烦恼不可能没有载体，好像就在空中飘着，砸着谁谁倒霉，这是不可能的。烦恼肯定是在人的相续中，染和染者二者之间绝对离不开。《中论》中是通过对于染和染者的分析去认识空性，暂时来讲有烦恼，也有染者，究竟来讲没有烦恼也没有染者。

烦恼的自性是空性的。其原因在《中论》中讲了很多，可以通过离一多因、它的生因，以及缘起去观察。

烦恼是因缘产生的，在很多地方讲现行烦恼的三个因素，有了三个因素才能够生起，缺一不可：烦恼的种子、非理作意和对境现前。

生贪心的对境是悦意的对境，生嗔心的对境是憎恨的对境。对境现前了，对它生起非理作意，觉得这是一个可恨的人，或者是一个可爱的人，这叫做非理作意。再加上内心潜伏的种子，一下子就带起来了，然后烦恼就产生了。所以这三种缺一不可，既然是缺一不可的，就说明烦恼是这三个因缘产生的，就是没有本体的，是



空性的。虽然已经生起来了，而且非常强大且很炽盛，但正在炽盛的当下，本体是空性的，所以没有染。

为什么要讲没有染？因为第一个它是实相，第二个其实有时很多修行者在不修行之前，不存在对烦恼的恐怖，但修行之后，当知道烦恼的过患之后，就会觉得特别恐怖，非常担心自己生烦恼等，变成一种执著和很大的压力，不是被生活压垮的，而是担忧自己的烦恼粗重。所以佛陀告诉我们，烦恼无自性。了知了烦恼无自性之后，就会有释放，知道没有这么严重，都是假立的。他就会重新树立更积极的心态来修学佛法。

了知烦恼无自性有很多的作用，有些时候它可以成为对治烦恼的因。因为知道了烦恼无自性，是因缘和合的，就不再恐怖。这时就知道如果安住在无自性，烦恼就不会出现。

为什么安住无自性，烦恼就不会出现？其实安住无自性恰恰就是生烦恼的三个因素中的非理作意的正对治。为什么会非理作意？对于不该生贪的对境生贪，不该生嗔的对境生嗔，原因就是认为它是实有的。如果能够安住在空性，非理作意就不会强劲，它逐渐就缺缘不生，烦恼就不再炽盛。所以安住于无自性，这既是了解烦恼无自性的对治，也是让烦恼微弱，不再产生的真实的对治。

在现证空性之前，佛菩萨、上师会告诉我们，尽量能远离就远离不好的对境。知道这个地方不好，可能会引发自己不好的情绪或者烦恼，那么可以不去就不去。这是从缘的方面讲，不让烦恼的对境现前。如果必须要面对这个对境，今天躲不开，肯定是会去见某个人或肯



定会遇到某种事情，怎么办呢？烦恼的种子也动摇不了的情况下，就必须要通过修法，不要生起非理作意，可以修菩提心或者安住空性中，这样也可以让烦恼缺缘不生。

在证悟空性之前烦恼的种子是如如不动的，不可能因为远离了对境去让烦恼的种子消灭，也不可能去观正知正见就让烦恼的种子消灭。只有从证悟空性开始，见道了，这个力量才可以动摇烦恼的种子。

这个过程要从一地到七地末尾，把所有的烦恼种子纷纷灭尽。当然初地之后就肯定没有非理作意了，也就不生粗重烦恼，然后就集中火力来对治相续中烦恼的种子。因为证悟空性之后能力很强，不再是通过观修得到空性的安住，完全是用现证空性的力量。这种力量很大，也只有现证空性的力量才能够瓦解、消灭掉安住在我们相续中烦恼障的种子，才能够把贪欲、嗔恚的种子通过证悟空性的方式逐渐灭掉。

对于我们来讲，要了解烦恼本身无自性。了解它的无自性之后，暂时来讲我们就不会太恐怖，因为现在我们了解了烦恼的本性是空性的，也就不会太执著它。有些时候对烦恼是因为太专注、太小心翼翼，反而这个时候它就会更炽盛；有些时候是不了解它的本性，所以它才会炽盛；如果了解它是怎么回事，就没有什么可怕的，所以你了解了它的本性之后，逐渐就不会对烦恼产生那么大的恐怖。

知道它的本性之后，第一你不会恐怖，第二你会针对它的种种情况，制定消灭它的战略。因为你完全知道了，你就不会找不到地方下手或怎么样。所以了知无染



对我们每个修行人来讲确实很重要，这是道的本体。

◎ 无净

7、借助道智加行了知无净本体之道的智相。

染和净是对立的，有染就有净，染是烦恼，烦恼消灭了就叫“净”。没有贪心、没有嗔心就叫做“净”。没有染就没有净，二者之间是观待的。

在《心经》中说“不垢不净”，“垢”也没有，“净”也没有。所谓的清净是针对染安立的，首先有染，染没有了就叫做清净。这段时间很清净，说明烦恼不粗重；以前凡夫的时候，染污很重，现在清净了……这些都是观待的，本性上染不存在，净也不存在。

因为烦恼没有了就叫做“净”。显现上面有染，也有把染消灭了的净；本性上没有染，当然就没有净。如果认识很深，对于染污本身的消失会有帮助。还有对于所谓的净本身不会执著，净不会成为我们修道的障碍。

这个道理就像前面的单空一样，它可以成为对治，也可以成为障碍。所以对清净的执著，既可以成为染污的对治，同时也有可能成为趋入实相的障碍。但是如果我们了知“无净”呢？它既可以成为染污的对治，又不会成为趋入实相的障碍。

◎ 无所断

“所断”和下面的“对治”是一组。

8、借助道智加行了知无有所断法体性之道的智相。

“所断”就是烦恼障、所知障、习气障。这里的“所断”和前面的“染”是不是重复？不重复，所断的范围



比染要广得多。染的范围窄，所断的范围广。“染污”就是“所断”吗？除了这个还有什么所断的？

所断不等于染污，染污只是所断的一部分。染污属于烦恼障。所知障里面还有不属于染污法的，比如想成佛的心、世俗菩提心、想利益众生的心、想修布施持戒等等的心，都划在所知障中，所以它是所断，但不是染污。所断比染污要广，染污比所断要窄，二者之间没有重复。

习气障也可以包含在所知障中，按照弥勒菩萨《辨中边论》第二品“断障品”最后结尾归纳来讲，所有的障碍归纳在烦恼障和所知障中，其他的都是它们的分支。

不管是烦恼障、所知障，还是习气障，其实都属于执著。执著本身观察的时候是空性的。能执著的就是我们的心。心识是不是存在？在《智慧品》中专门有讲心念住，讲到了根识和意识其实都是空性的。所以所有的这些障碍都来自于心，而心本身是空性的。如果它的来源本体是空性的，那么所知障、烦恼障不可能实有。

◎ 无对治

所断和对治是一组，有所断就有对治。

9、借助道智加行了知具有无对治本体行相之道的智相。

烦恼障的对治主要就是人空；所知障的对治主要是法空。因为习气障也包括在所知障中，所以它的对治就有两种——人无我和法无我。

人无我和法无我这两种智慧也是空性的。因为人



空和法空是人执和法执的对治，如果有了人执和法执，就会有人空和法空。如果人执和法执没有了，那么人空和法空谁来对治？就不会有对治，没有所断就不会有对治。所以对治一定是针对所断，有所断就可以安立对治，没有所断就安立不了对治，所以这个“对治”也是空性的。

究竟的层面来讲，人法二空的空性智慧作为对治的两种智慧，其实也是空性的。弥勒菩萨的《现观庄严论》是从非常究竟了义的空性侧面来安立。

当然很多大德在解释《现观庄严论》的时候有所不同，有些按照应成派的解释，就像自宗讲的一样，有些是按照自续派的观点来解释，甚至有些是按照唯识派的观点来解释。

◎ 无依处

10、借助道智加行了知无有依处本体之道的智相。

所谓的依处是什么？引用了《宝性论》¹⁰的观点，就好像地轮依靠水轮而住，水轮依靠风轮而住，风轮依靠虚空而住，虚空什么都不依靠。

《俱舍论》或者很多地方讲，我们这个世界形成的时候，虚空中首先生成十字金刚杵一样的风轮，非常强劲，在我们现在这个世界的最下面不断地旋转。风轮上面有水轮，水轮上面就是地轮。我们下面是水，水下面是风，风则安住在虚空中。虚空不依靠任何法，不依靠地，也不依靠风，不依靠水。

¹⁰ 弥勒菩萨另外一本殊胜的论典，主要讲如来藏的观点。



这个比喻，意义是我们现在的五蕴是依靠烦恼而住，或者通过烦恼而生；烦恼依靠非理作意，在注释中的“不善思惟”，上师引用了《宝性论》下面脚注里面的“住不善思惟”，这个“不善思惟”就是非理作意；非理作意依靠清净的心；清净的心什么都不依靠，不依靠非理作意，不依靠烦恼，也不依靠五蕴，所以这里面讲的就是“没有所依”的意思。

非理作意怎么会依靠清净的心？没有认识清净的本体，所以就产生了非理作意。打个比喻讲，就好像是黄昏的时候我们把绳子看成了蛇，我们说这条蛇是依靠绳子而住的。这是因为我们还没有认识到绳子真正的本性，看错了，把绳子看成蛇了。同样，非理作意是因为你没有了知万法的本性，认为它是实有的，所以产生了非理作意。所以非理作意是依靠清净的本性而产生的。

不是说清净的本性作为能生因产生了一个非理作意。这条蛇不是绳子生的，绳子不是产生蛇的因，而是看错了。这根绳子是产生错乱蛇的所依，因为没有这条绳子放在这儿，我就不会在这产生错乱蛇的识。这条绳子出现在这个黄昏的角落里面，我依靠它产生了一个错乱的识，这样是可以安立的，而不是因果的因，这个就是“所依”。

“所依”是一个比较准确的词，如果是“因”，有的时候就比较容易误解，但也可以解释，用“所依”就比较容易理解。

“所依”是没有的，不管是哪一层的所依，五蕴的所依是烦恼，烦恼本身是没有的；烦恼的所依就是非理



作意，非理作意也是没有的；非理作意的本身是清净的实相，清净的实相其实也是没有。所以这里面不管是哪一层的所依都是假的，都不存在。

修道的时候，对于一切法不能耽著。“这个是如来藏，不能破，是所依。”其实这是不能安立的；“万法的实相是空性不能破。”这也是假立的。所以在修道的过程中，尤其是二转法轮，在打破我们实执的修法中，没有任何一个法可以安立，全部都不存在。不管是不清净的所依，还是清净的所依，全都不存在。

◎ 真如之道

11、借助道智加行了知具有虚空法相真如之道的智相。

真如本身来讲不是我们眼识、耳识等等的所缘境。给它一个比喻来表示，就是如虚空一样。虚空其实也是不能见、不能闻的。我们看到的蓝色的虚空其实只是一个色法，它不是一个真实的虚空。在《量理宝藏论》这些因明论典中，还有《中观庄严论》中都已经讲了，其实我们认为的虚空，并不是真的虚空，真的虚空不存在，它没办法作为我们眼识的所见。

以上讲到了道的方面的安立。

辰二、分别了知因无相道之方式

上面是本体，下面是因。

法性无破坏。

12、借助道智加行了达道的自性——无有相状戏



论所破坏之道的智相。

因主要是出生一切道的因素。它的因不是被相状戏论所破坏。什么叫做被相状戏论所破坏？比如执著布施实有，执著持戒实有，执著安忍实有等，如果认为是实有的，那么道本身就被相状戏论破坏。

“相状”就是执著的意思，认为自生的是一个相，他生的是一个相，共生的是个相，认为实有的生都叫做“相状”。如果认为所修的道是实有的，那它就被相状戏论破坏。

没有相状戏论所破坏是什么意思？就是一种真实修道的因素，它完全相应于道的本性。

没有相状戏论，就是布施三轮体空，持戒三轮体空，“三轮体空”的意思不是不做，是在做布施的时候，了解三轮是无自性的；正在持戒的同时，了解持戒是无自性的，这个叫做相应于实相的布施和持戒，相应于实相的因的修行。

所以法性不能被破坏，不管佛出世还是不出世、佛证悟或不证悟，以佛的神通智慧都破坏不了它的法性，佛陀没办法让无自性的法变为有自性。所有修道的因，它的无自性无法改变。既然无法改变，我们就不要用自己的分别心去改造或者破坏它。

其实，我们也破坏不了，但是我们可以破坏修道的因。了知空性去安立是随顺实相之道，可以作为正确的修道，如果我们在修布施持戒的时候生起了实执，那么这个道就被我们破坏了。不是说法性被破坏，法性你想破坏也破坏不了，不要说你，就是佛陀也破坏不了。

“法性无破坏”的意思是，因无相就是万法的本性，



我们要去相应，不颠倒它的本性而去修行。在世俗中不要和世俗的本性对着干；在胜义中也不要和胜义的本性对着干。为什么这样讲？世俗谛中善因善果、恶因恶果，这是它的自然规律，必须要随顺，对着干不行，破坏不了，而且颠倒因果取舍会自动感受很多痛苦。

所以在世俗谛中想获得善趣快乐要随顺，想获得解脱也要随顺，要修持随顺果的因，不能错乱。胜义谛怎么随顺？胜义谛是离戏的，必须要相应它的离戏。脑海中一丝丝的实执都必须要抽掉，完全随顺它，没有一点点和实相相违，完全相应于胜义的本性。如果胜义中完全随顺于实相，那么世俗中的修行也会非常顺畅。

辰三、分别了知果无愿道之方式

无作无分别。

通过前面道的加行可以了知道的自性，它的果法没有造作。“无作”是没有造作，“无分别”是没有任何分别的自性。

13、通过修道智加行，了知道的自性——果法无有造作相的道智智相。

通过修道，它的因具足之后，果就出现，不管是菩萨果还是佛果，或者道本身作为一种果。修道之前有修道的因，修道的因正确齐全了，道体就出现了，所以道体可以作为一种果。安住道体之后，菩萨的果位、佛果位就出现了。

所以果的自性不是通过造作的方式得到的。人空、法空，最后完全相应于它。不是重新改变，造作一个道



的自体、佛的果，不是通过分别念勤作出来的，它纯粹是相应于万法的实相，这样安住之后，果自然而然就会出现，这是“无作”。

14、通过修道智加行，了知道之差别法——具无分别体性之道的智相。

道的自性是无造作的，道的差别法是无分别的。

“无分别”，即没有任何好坏的分别。我们在世俗谛中有好坏、贤劣的分别。但在胜义谛中，如果要证悟胜义谛，获得胜义的果位，获得佛果或者菩萨的果位，就必须要通过无分别才能了解。这个无分别必须是相应于实相的无分别，不是颠倒错乱的无分别。

比如在《辨法法性论》中，弥勒菩萨讲的五种无分别的歧途，必须要远离，并宣讲了远离无分别的歧途之后，真实的无分别智。在世俗谛中有一些类似的无分别，比如我今天发呆，什么都没想，这的确没什么分别，但不是真实的无分别智。还有无情法也无分别，它没有心识分别，自性无分别；昏厥过去了，深沉睡眠也属于无分别，甚至包括二禅以上的禅定，没有寻伺也叫无分别——这些都必须要遣除，都是一种相似的无分别。相应实相的无分别智才是真实现证实相的因。

这些必须要了解，如果我们不去深度学习就会误解，把错误的无分别认为是正确的。或者在听别人开示的时候，有些人会把相似的无分别讲成正确的，我们信受了就会误入歧途。所以作为一个对自己对他人负责任的修行者来讲，必须要深入地学习，把这些问题搞清楚，自己通达了，然后再告诉别人是怎么回事。



卯三、了达道之特殊实相方式

前面分别的讲完了，现在讲特殊的实相。哪地方体现特殊？主要是从世俗和胜义两方面体现。

差别无性相。

15、借助道智加行了达道的实相在名言中以三乘差别分析之道的智相。

道的实相在名言中有三乘差别，换句话讲：声闻、缘觉和菩萨乘都是趋向实相的方便。名言谛中有声闻、缘觉和菩萨的修行，究竟来讲只有一个实相，但因为道的差别，声闻、缘觉、菩萨道的本体有深浅，趋入的实相也有差别。不是说实相有差别，而是他的心识是全分相应实相，还是部分相应实相上有差别。

在名言谛中，因为众生根基的因缘不同，有些是下根，有些是中根，有些是上根利智。种姓苏醒之后所趋入的道分别是声闻乘，缘觉乘和菩萨乘。这里面也有很多是自己的因缘导致的，有些是因为善知识或者恶知识的引导，有些是因为自己种姓的差异，有很多不同的差别。

在世俗谛中应该把这些搞清楚，让我们避免误入不该入的道。外道自不必说，当然不能选，在内道中，对于真正想快速证悟实相的人来讲，声闻乘、缘觉乘不能入，观待大乘来讲它叫歧途，因为入了它的道，就意味着没办法圆满究竟实相，必须要调整回来之后才能重新出发。

不是说我进去之后把声闻乘走到底了，我就可以证悟菩萨道，证悟实相，没有这样的事情。必须要重新



发心，重新调整修行的路线，然后才可以。刚开始的目标就是错的，从自己解脱调整到为一切众生求解脱，这个在名言谛中是有差别的。在世俗谛中有三乘的差别，以及根基、意乐、烦恼深浅的程度、智慧深浅的程度等等各式各样的差别。

16、通过修道智加行了知这些差别在胜义中无有所缘相之道的智相。

“无性相”，在胜义中没有差别。世俗谛中有各式因缘存在，因缘怎样差别就怎样；胜义中所有的因缘都是平等的、都是空性的，所以一切的差别在胜义中都不存在。

《辨法法性论》中弥勒菩萨说：就像我们看一幅山水画，或者看 3D 电视，感觉很有层次感，但就是一个平面而已。画的时候，用技巧可以画出很深的洞、沟等不同的层次。所以世俗谛中，看起来似乎各式各样的差别很多，但是真正观察的时候全部都是平等的，在胜义中没有差别。

因为我们本身在世俗中，要趋入胜义，两个问题要同时兼顾，第一个要兼顾在世俗谛中我应该做什么，第二个要趋入胜义我还要兼顾做什么，两个都不能偏废。

有时我们说，胜义谛不是我的事情，菩萨果位和我没关系，我就管我跟前的事，把人规学好就行了，菩萨道和我没关系，这不对。我们是世俗人，首先要把我们的事情做好，这个肯定要的；但是我们想要趋入胜义。所以只顾及世俗谛，连胜义谛的闻思也不愿意，准备都不准备，这就不对。还有一种情况是只想胜义中是空性的。胜义是空的和你现在有什么关系？胜义是空性的，



菩萨证悟空性是他的事情，现在你还在世俗中，这一点你不要忘了。

所以两个都要兼顾，第一你是世俗人，还在世俗谛中，世俗谛中的游戏规则你还要遵守，必须把这块要做好。该发菩提心，该集资净障，包括做一个好人，家庭的责任。对于一个世俗人来讲，这些事情都要顾及，都要尽量地去做好。同时，又要想怎样把这些导入实相，在做的时候，要了知它的本性是三轮体空的。

如果把两者都学通达了，训练磨合好之后，在做这些法的同时兼顾到实相，兼顾实相的同时，也照顾好世俗，这二者相辅相成，引导你的心识趋向于实相，就不会偏颇。这也是佛菩萨告诉我们的方法。

作为一个修行人来讲，这方面应该善巧，既不能想我就是个世俗人其他的不管，也不能想万法是空性的，所有的世俗法我都不管。你毕竟还在世俗当中，这些东西对你来讲还是有影响。这个影响有时候还是很关键、很致命的，所以不能忽视。

世俗谛中的取舍要像对待胜义谛那样去重视，如果对这些不重视，只是重视胜义谛，就相当于一个讲法：“我要去印度！”想得很远，要去很美妙的地方，很好的地方去朝圣，但他根本没看脚下有一个很深的坑，一下子摔进去就死了。有这么大的理想有什么用？没照顾好脚下的事情，也到达不了很高的目标。

我们的目标是要证悟佛果，证悟实相，但是也要照顾好当前的事情。对你修行来讲，当前的事情要和修法一样去对待，对世俗谛要像对胜义谛空性一样去对待，要高度重视因果的取舍、集资净障，以及重视人格的培



养，这对证悟空性来讲都是非常重要的条件和因素。

为什么叫特殊的实相？我们要知道世俗和胜义之间的关系，修行分别和世俗谛是什么关系，和胜义谛又是什么关系，世俗谛和胜义谛二者对整个修行是什么关系。通达之后，两个方面都不会偏颇，一方面会很精进地安住空性，另一方面会非常认真地取舍因果，只有二者相辅相成，配合得非常好之后，才能以世俗胜义双运的方式到达真正的实相。否则如果只是世俗或只是胜义都不行，互相之间都会影响，所以是一个特殊实相。

我们既要很通达两者之间的差别，同时也要知道这种差别究竟来讲是空性的。在世俗谛中的很多法我们都要重视，但同时也要忽略，因为胜义中都是平等的；胜义中忽略的法在世俗中要重视，看似矛盾的其实不矛盾，是技巧和要诀，或者说是个必经之道。

佛菩萨是经过这样成就的，而我们不懂，以前我们就是钻牛角尖，现在退回来不钻了，重新观察把目标看好，通过学习之后重新进入到一个真实的道，这很关键。

如果不学习，我们每个人修行的相续中，对修道的认知没有健全，没有上升到很高层次，修道不可能不偏颇。即便自己天天跟着一个证悟殊胜的上师，见解如果没有到达这么高的层次，其实有时还是会很困难。而上师也会想方设法让你培养起对修道的全面的、正确的认知，不管上师要通过什么方法，都是要让你竖立起来。

如果整个修道是笼统的，不可能不偏颇，要不偏世俗，要不就偏胜义。只有在真实的经论、殊胜的上师，及殊胜的法脉熏陶之下，我们的见解才是真正的正确，不偏二边。无论是胜义谛，还是世俗谛，我们知道都是



重要的，也都是很殊胜的。像有些道友前段时间学的《定解宝灯论》中有讲：“二谛何者为关要”世俗谛重要还是胜义谛重要？其实真正来讲，两者都是重要的。如果偏袒任何一边，就不是一个修行人应该有的圆融的见解，这里面有一个很深的修行之道。

卯四、如是宣说之摄义

摄义就是对于前面讲的归摄。

道相智品中，许为诸智相。

以上就通过道相的智品，也就道智加行的品中，证悟道的实相的智慧本体，来表示道智的法相。

寅三、宣说遍智之智相分四：一、了知遍智之总实相的方式；二、了知遍智之别实相方式；三、了知遍智之特殊实相方式；四、如是宣说之摄义。

卯一、了知遍智之总实相方式

彼依自法住。

遍智有十六个法相。

1、本师能仁王依靠自己所现前的断证究竟法而了知安住于法身平等性中的遍智智相。

“彼”指佛陀。“依自法”，佛陀依靠自己三无数劫修行而现前的断证究竟的法，而安住于法身平等性中，这个属于遍智的自相。

遍智总的法相就是依靠自己证悟的法而安住，这就比较容易理解，因为佛陀自己就是断证圆满的。所以



通过佛陀自己生起的智慧而表示他的法相。这个叫总法相。

卯二、了知遍智之别实相方式分三：一、了知身神境神变之差别方式；二、了知意教诫神变之差别方式；三、了知语记说之神变差别方式。

这里面的三个科判是佛陀的身神变、语神变、意神变。

上师在讲记当中说，有些在讲《入行论》等等的论典之前，尤其是在广讲的时候，会介绍各式各样传法的方式，包括佛陀的传法方式、阿罗汉传法的方式、还有那烂陀寺传法的方式、戒香寺传法的方式等等。佛陀是以三神变来进行传法，通过身体显神通、通过意观察众生的根基、通过语言来说相应的法，这就是佛陀传法的方式。

辰一、了知身神境神变之差别方式

佛陀的身体显现各式各样神境神变的差别方式。有些时候佛陀在讲《般若经》之前，会示现放光或者显神通等等，让众生起信心，有疑惑的就打消疑惑，没有信心的生起信心。此处颂词中没有讲，但是讲了和他有关的其他身体方面的神变，或者是佛陀让弟子们应该怎么样去做。有些时候是自己这样做，有些时候让弟子去做的方式。

恭敬善知识，令其生欢喜，
供养无作用，

这里面就讲到了有五种：“恭敬”，“善知识”，“令



其生欢喜”，“供养”和“无作用”。

一、恭敬

2、了知现示他利法身的差别，在名言中宣说般若时，本师了知应该陈设坐垫等恭敬事的遍智智相。

很多地方讲，佛陀在讲解《般若经》的时候，自己铺设法座，以表示对般若法的恭敬，也表示般若法的至高无上。佛陀因为般若法而证悟，为了让弟子知道般若法是所有修行的核心，法座不让别人铺。是不是每次都让别人也不知道，反之有些时候是自己铺的。

因为法座是代表法的，而且尤其是代表了般若波罗蜜多。所以佛陀自己摆法座是说明对这个法的高度重视，大家一看佛陀自己铺法座，说明今天讲的法肯定很殊胜，所以弟子也会对法产生希求心和前所未有的信心。前面也讲过，法师坐在比较高的位置上，其实是对这个法的尊重。有时法师以法而贵，并不是这个法师他自己到底怎么样，而是因为他在讲解的法本身是佛陀的法，或者对众生的解脱有利益的法。对法师恭敬、供养、赞叹，其实主要是因为他所讲的法非常殊胜。

所以有些时候对于法师自己来讲，大家都在恭敬，是不是因为自己很了不起？其实作为一个法师来讲，也不应该产生这种心态，而应该知道大家这样恭敬是因为自己讲法，如果不讲法就什么都不是。作为讲法者自己，也应该有自知之明；对于听法者，也应该知道这个法是通过法师告诉我们的，所以在恭敬法的时候，也应该恭敬法师。

这里面是以什么联系呢？以法作联系。如果恭敬



法师，也能够得到法的加持；如果不恭敬法师，那法的加持力也得不到，必须要通过这个连接才能够获得，所以这也是一种缘起。

有些人学了法之后就对法师不管不问，也不恭敬，甚至于诽谤，这些都不对。如果想要得到这个法的加持力，必须也要对法师恭敬，哪怕是以前给自己传过法，现在不传了，还是要恭敬他。如果照样恭敬他还是能持续性地得到法的加持；如果诽谤或者不恭敬，就得不到法的加持。有些时候我们想，不会吧？这个不是我们说了算，是佛陀遍智观察之后这样安立的，我们和法是以法师来联系，这是对法师也应该有恭敬的原因。

二、善知识

3、了知应当依教奉行而承事上师的遍智智相。

也叫做承事。恭敬和承事是分开讲的，前面是恭敬法座，因为恭敬法座也对法师恭敬；第二个讲承事，给善知识、上师做应该做的事情。依教奉行，身口意承事上师，就叫做善知识承事。

这也是属于佛陀通过身神变，告诉弟子们要做这种承事，佛陀自己铺法座，应该对讲法者有一定的承事，不能够很傲慢，或者不应该作伤害、诽谤等事情。

三、令其生欢喜

4、了知应当以赞叹尊重等令其生欢喜的遍智智相。

佛陀在世的时候，也有很多弟子自己造颂词，或者通过各式各样的方式对佛陀作赞叹。

因为佛陀是般若的讲解者、发现者，法师也是对于正法的宣讲者，所以对于善知识、对佛陀也应该赞叹。赞叹说明对善知识是欢喜的，又因为善知识和法有联



系，也是对般若法的欢喜赞叹。对般若法和般若法有关的法师赞叹，其实是作为我们的心识趋入于证悟般若实相的一个缘起。

所以有时看似没有关系，其实里面也有很多关系，有些是直接的、有时是间接的，有些是明显的、有些不明显，有些我们愿意做、有些不愿意做，但不能以我们自己的想法为标准，因为我们自己对修行是不懂的。

佛陀是通过身神变来教诫我们应该了解，“令其生欢喜”。

四、供养

5、了知应当以鲜花等供养的遍智智相。

通过鲜花、财物等方式供养善知识、经函、法本等。比如有些道友家里面有《大般若经》，有些可能有《金刚经》，或者有些可能有《现观庄严论》《中论》等，经常把这些当成非常尊重的对境，陈设香花、灯烛供养和顶礼。缘经函作恭敬供养，也是自己的心识趋入于实相的方便。

能够让我们趋入实相的所有的方便都要知道，并且去做。经常去做，可以让心在不知不觉中和般若波罗蜜多联系越来越紧密，越来越趋近实相。当所有因缘齐全后，可能在听哪堂课或者在礼拜般若的不经意间，当下证悟实相。因为这是通过你自己的努力，把所有证悟的因素都具备了，所以就会在某一个时间，可能是在你没有准备的那一刻，突然就证悟了。别人看起来这个人是突然证悟的，其实不是突然的。前面缘般若波罗蜜多做了很多闻思修之后，在一定的时间中就会证悟，不可能是无因无缘突然发生。



有些人说不要听这些东西，这些都属于分别念。其实不管是不是分别念，只要是帮助证悟实相的方便，都要去做。空性要修，对佛经、般若的供养也不要耽误。该做的都应该去做，逐渐这种习气越来越强大，最后就会在某一个时间中突然证悟实相。

准备工作是很长的，而证悟就发生在一刹那中。所有的准备工作就为了证悟实相的那一个刹那。如果前面没有做大量准备，根本不可能证悟。初地菩萨准备了一个无数劫，就为了见道的那一刹那。准备好了之后，见道无可阻挡。我们也是一样，把该修的该做的都做好之后，证悟只是一刹那的事情。剩下的事情就是修道，让证悟更加圆满。

五、无作用

6、了知在胜义中这些都是无有作用的无生。

铺法座、恭敬承事、赞叹、供养，这些在胜义谛中都是空性的。虽然世俗谛中都有它们的作用，但在胜义谛中作用是空性的，叫无作用。无作用不是归零了，做了白做的意思，它在世俗谛中的作用是有的，在胜义谛中它的本性是空性的，没有我们分别念认为的所谓的实有的作用。

辰二、了知意教诫神变之差别方式

及了知遍行。

7、依靠断证究竟的力量，对于如所有法、尽所有法无著无碍而趋入并了知的遍智智相。

通过佛陀的遍知智慧，对一切法无著无碍。没有烦



恼障，叫无著，没有所知障，叫无碍。对如所有法了知的智慧叫如所有智；对尽所有法了知的智慧叫尽所有智。如所有法是万法的空性；尽所有法是万法的显现。对于一切万法粗细的显现，哪怕是非常隐秘的，时间很久远的法一刹那之间完全通达、了知、亲自照见，这叫尽所有智。

菩萨在入定时有部分的如所有智，出定时有部分的尽所有智，分开的；佛陀没有入出定的差别，所以佛陀的如所有智、尽所有智也是同时的；我们众生没有如所有智，也没有尽所有智。尽所有智是跟随如所有智发生的，菩萨有如所有智，在出定位的时候安立尽所有智。佛陀的如所有智圆满了，尽所有智也就圆满。

因为佛陀有如所有智和尽所有智的缘故，所以遍知一切。佛陀在遍知一切的同时，也遍知一切众生的心识、根基和意乐。所以佛陀在讲法前是通过遍知的智慧，在一刹那之间（不是一个一个去观察，先观察张三，再观察李四）用不勤作的方式同时照见，之后就开始通过语神变讲法教诫，让众生通达。这种高级的传法方式，是佛陀在三个无数劫中通过如理如法的般若波罗蜜多训练之后，最后到达了了义、圆满的境界。

三神变是佛陀的不共特点，其他的方面也是圆满的。

“了知遍行”，了知遍一切行、一切处的所有行相。

辰三、了知语记说神变之差别方式

“语记说”，是用语言授记宣说。授记在不同地方有不同的意思，有时候授记就是授记的意思，有时授记



是解说的意思。

能示现不见，世间真空相，

说知及现见，不思議寂静。

“能示现不见”是一个；“世间真空相”是第二个；“说”是第三个；“知”第四个；“现见”第五个；“不思議”第六个；“寂静”第七个。

一、能示现不见

8、了知初始宣讲、开示世间见所未见的甚深义四谛法轮的遍智智相。

佛陀证悟了遍智，对于一切万法有了知遍行（意神变）的能力，能够遍知一切，照见众生的根基，并随着众生的意乐而宣说正法。

“能示现不见”，代表佛陀最早宣说的是初转法轮，也叫四谛法轮。佛陀为众生指示，让众生现见以前没有见过的四谛。

众生虽然一直都在受苦，但不知道苦谛。这是众生的无明，对自己都不了解。我们漂泊了这么长时间还不知道自己到底是谁。“我还不了解我自己吗？”其实不了解。真正了解你的是佛陀，可以说别人了解你，你不了解自己。我们从哪里来？做了什么？本性是什么？智慧是什么？我们一概不知。众生受苦却不知道苦谛。佛陀告诉众生苦谛，有苦苦、变苦、行苦（流转的蕴）。

众生也不知道苦谛的因是集谛，佛陀就告诉众生，受苦、流转的因是烦恼、业惑；众生也不知道有灭谛和解脱这回事，所以佛陀就告诉众生所有的痛苦是可以灭的；众生对于获得灭谛的因——道谛也不知道，所以



佛陀就告诉众生如何修道可以获得灭谛。

四谛对众生来讲最重要，但是众生一直不知道。“能示现不见”，佛陀能够示现不见。就凭这一点，佛陀对我们的恩德没办法报答，他告诉我们轮回的因果和解脱的因果，这是最重要的。就凭这一点安立佛陀是遍智。没有通过佛陀宣讲了树叶的数量，或者成佛的数量来安立遍智，而是通过宣讲前所未知的四谛这种实相而安立佛陀是真正的遍智。佛陀知道苦谛和苦谛的因，以及灭谛和灭谛的因，不是遍智根本了解不了，这就叫做“示现不见”。

我们能够知道解脱道的道理，痛苦和痛苦的因、灭谛和灭谛的因，都是来自于佛陀的恩德，所以佛陀对我们的恩德无量。

二、世间真空相

可以理解成二转法轮。

9、了知中间宣讲世间五蕴本体空性无相之法轮的遍智智相。

“世间”也可以理解成五蕴，五蕴代表一切世间。所有的五蕴、世间是真空。“真空”的意思是真实的空性。“真”是胜义谛，胜义谛中本性是空性。一切的世间、一切的显现全都是空性无自性。

初转法轮打好基础之后，佛陀又宣讲了二转法轮——一切万法的空性无自性的。

接下来讲，般若波罗蜜多是通过什么方式来了知的呢？通过闻思修来了知。

三、说

10、了知对于想要通过听闻的途径闻法者以概括



这些法轮的方式加以宣说的遍智智相。

佛陀宣讲法音，弟子听闻。以前不知道的，听了之后就知道了。当时是佛陀讲弟子听，现在是上师讲我们听。通过讲闻的方式，我们从不了解到了解。我们之前没学过《智慧品》，不知道什么是空性，上师讲了之后我们知道了；《现观庄严论》里的道理以前不知道，上师讲了之后，我们就知道了。佛陀通过宣说的方式让我们听闻。“说”代表听闻。

听法对我们的影响非常大，宗喀巴大师在《广论》中讲，在一次法会中改变相续的作用，是其他不能够比拟的。这里的法会不是指参加念诵的法会，而是讲经说法的法会。上师讲法能够改变和振动我们的相续，利益非常大，因为他能够把我们不了解的东西直接讲出来，所以我们要多听闻。

我们有很多地方都听得不够。如果每一次都安住在听法的法相中，即便这个法你听过了，还会有不同的收获。就怕听的时间长了之后不重视了，包括听法的心态和姿势。首先从坐姿开始散，坐姿一散心就散，就光听了传承，脑子不思维，上师讲的很多东西没进去。

所以姿势要坐端正，心态也正确，好好听。上师讲的每一堂课都有不同的收获。因为上师在讲法的时候有一种加持力传递给我们，即便以前听过，还会有更深的收获。

四、知

11、了知对于想通过思维而得智慧者，以成熟他们相续的方式而令其知晓的遍智智相。

通过思维了知。听完法后要印象深刻，要转变成自



已深层次的定解。必须是通过思维的途径，反复思考上师所讲的法。

上师说我们在听课的时候要作笔记，该记的要记。刚开始什么都要记，随着学习佛法时间的深入，懂的就不用记了，只记没听过的、难点或者没领悟的，课后再思考。因为我们听过就会忘记，笔记作为备忘，通过笔记再趋入意义。通过这种让相续思维的方式知晓它的意义，不单是表面上的知晓，更是深层次的知晓，这叫生起定解，生起定解后就能够遣除增益和损减。

增益和损减是生起定解的过程中两个拦路虎。增益的意思是，不是的东西认为是，没有的东西认为有；损减的意思是，本来是的东西认为不是，有的东西认为没有。这两种情况合起来叫增损。

比如空性本来是没有的，但我们认为有，通过思维后把本来没有的东西去掉了，还原本身，这个叫排除增益；对于本来存在的业因果，以及佛菩萨是有功德的等等，但是我们认为没有，这个叫损减。通过学习之后，把损减这部分去掉，还原佛陀就是有功德的，前后世就是存在的。增益和损减去掉之后，就生起定解，对法义本身的意思完全了解通达，这个叫遣除增损。

佛陀告诉我们如何通过思维的方式去生起定解。比如通过思维作用理、观待理、证成理等，对法产生定解。此外佛陀还告诉我们很多思维的方法。

五、现见

通过修行而现见。

12、了知对于想通过修行而证悟者，以解脱他们相续的方式令其现量证悟的遍智智相。



思维的过程中提炼出来的思想就是所修的处。思维是为后面的修行服务，通过修行所提炼出来的真正的思想精华，它完全符合于道的本性。如果没有思维，你不能确定是否符合道的本性，不确定所修是否正确。

通过听闻之后再思维，思维完之后提炼出法义的正确定解，在修的时候就缘这个反复去修。修的方式很多，比如寂止、安住修、观察修，这些都是佛陀告诉我们的修行方法。通过这样的修行，我们就可以现证。

观察修和安住修是方式，所修的内容很关键，这个内容就是在思慧的过程中提炼出来的定解。所以你要修的就是这个自性，所以思维和修行是环环相扣的。

这样修完之后，就会真实地现证实相。对于般若波罗蜜多和四谛法门，通过闻思修来了知佛陀所宣讲的内容。

六、不思議

大恩上师的讲记中说，按照俄巴活佛的注释，“不思議”主要是指第三转法轮。般若波罗蜜多二转法轮中没有明显讲，只是进行了略讲，以比较隐藏的方式讲了三转法轮的法性。

13、了知最后转法性不可思议善分别法轮的遍智智相。

三转法轮叫不思議的善分别法，有时叫善辨，其中辨别和分别是一个意思。善辨别什么？有的就安立为有，没有的安立为没有；无实法就是虚妄的，实有法就是真实的。把所有虚妄的东西，一概说成无实的、假的，如客尘；如来藏一概说实有的。没有的东西确定说是没有，有的东西确定说是有。



如来藏是佛见到的，是诸法的实相，必须说是有的。如果是没有的，虚假的就必须要去掉。虚假的东西只有一个，就是客尘。客尘是什么？所有众生的分别念。所有众生的六识和六识的对境全都是虚假的，这一部分是二转法轮空性所空的部分。这二者之间是这样连接的。空完之后剩下的东西就是真实——佛陀的智慧，佛陀所照见的就是真实的，所以叫“不思议”。为什么是不思议？不是分别念能够思议的。

佛陀说三转法轮中如来藏实有，这个不是我们分别念的实有，而是远离了凡夫分别念之后不可思议的实有。佛智不可思议，不会落入到我们认为的有过失，因为这个叫不思议的善分别。

客尘的法是所有凡夫人的法，无论你想得再好的全都是客尘，都是没有的。善分别中要分别的第一个，客尘是没有的，不要执著它。暗合二转法轮的般若，因为般若中告诉我们这些都不要执著，为什么不要执著？因为三转法轮说这些都是客尘，都没有，所以当然就不能执著了。

善辨别的第二个就是究竟的实相。究竟的实相是大无为法如来藏，必须要安立为有。因为这是佛陀已经现证的，也是我们要现证的。我们必须要把辨别得很清楚。

二转法轮是一概否认的，因为所有凡夫人的东西都要否认。三转法轮里有两部分：一部分是客尘，必须要否认；一个方面是究竟的实相，是需要安立的。

所以说三转法轮主要是建立，它是表诠，正面宣讲佛智、如来藏存在；二转法轮是遮诠，以遮破的方式来表诠实相，所有凡夫人的思想都不是实相，需要全部否



定。

三转法轮是正面讲佛智是常，是乐，是净，是我，是实有的，全都是从正面讲的。这些都是讲的方式，实际来讲二转法轮的空性和三转法轮的光明是无二无别的。

这里讲不可思议，因为讲的是圣者佛陀的境界，所以不是凡夫人可思可议的对境。

七、寂静

14、了知宣说一切法自性涅槃寂静体性的遍智智相。

不管你了不了知、证悟不证悟，是不是正在辨别，一切万法的本性都是寂灭的，只不过我们需要去安住证悟和现前它而已。

卯三、了知遍智之特殊实相方式

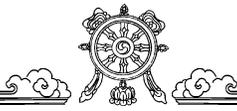
世间灭想灭。

这个特殊实相第一个是“世间灭”，第二是“想灭”。

15、了知一切种智的实相——有漏世间五蕴泯灭、涅槃本性身的遍智智相。

“世间灭”，所有有漏的世间五蕴，其本性都是涅槃的，都是属于世间五蕴泯灭了涅槃本性身的一种遍智智相。佛陀的一切种智完全是所有有漏凡夫的五蕴自性完全灭尽了本性身的一种遍智自相。这是从寂灭一切所有世间，息灭的自性来安立。

16、了知有寂取舍之想泯灭、证悟寂静智慧法身的遍智智相。



“想灭”，所有的轮回的想、涅槃寂静的想，都没有了。所有有关轮回、涅槃的取舍，这些思想执著都没有。

一个是五蕴的寂灭，一个是轮涅的取舍灭尽，这属于大乘的不共的果。

如果是小乘的果、世间没有灭，想也没有灭。

卯四、如是宣说之摄义

一切相智中，是说诸智相。

前面讲了十六个法相实际上全都是属于遍智的分支，是遍智的不同侧面。所以一切相智品中，宣讲智相的时候，就通过一切相的智慧的体性，如是安立的，所以叫做“是说诸智相”，其实都是一个智慧的本体。



第三十三课

弥勒菩萨所造的《现观庄严论》通过八品抉择《般若经》中所讲到的空性修行的次第和方法，以及很多现证空性的方式。

所现证的有基智、道智和遍智，在我们相续中要生起来的就是这三种智慧，主要是大乘的见道、修道，乃至佛果的智慧。如何现前这三种智慧？通过正等加行、顶加行、次第加行、刹那加行这四种加行。

基智是已经真正生起见道的智慧，但在生起见道之前必须要修持什么法，以什么样的方式才能够逐渐现证，这里面也讲得非常清楚。所以在修持正等加行等过程中，三智就会逐渐次第地生起来。这也是让我们相续中生起殊胜智慧的修行方便。

我们众生现在安住在分别念或者轮回的状态中，而这种分别念的本性也相应于智慧。如果从究竟的法轮来讲，本具佛智；从二转法轮的侧面来讲，一切万法和我们心的相续都是空性的。通过这些修行方式，我们可以次第地现前空性的状态。

现在我们真正地缘正等加行去了解、去修持，就可以超凡入圣。现在我们的分别心就可以现前基智、道智乃至最后现前遍智果。所以如果要证悟这些法，就需要逐渐次第去闻思、修学。

前面已经学了所要现前的三智，现在学的是如何现前三智的修法——四加行。第一个是正等加行，对于三智所摄的一百七十三相一个个地去修行。



正等加行中有十一个方面：加行的行相、加行的本身、加行的功德、加行的过失、加行的性相（法相，即不共的特点），之后逐渐生起功德——大乘的顺解脱分、大乘的顺抉择分、有学不还，为了成佛也要修持生死涅槃平等加行、修持清净刹土加行、善巧方便加行。

前面我们学了加行的行相——对境的了知、加行的功德和加行的过失。现在学的是加行的法相。这个法相又可以通过智相（智慧的行相）、殊胜相、作用相，以及后面的自性相，通过这三个或四个法相了知。

前面已经学了智相，即属于基智、道智和遍智本体所摄的不共的法相。今天开始学习彼之差别自性——殊胜相。

丑二、彼之差别自性——殊胜相 分三：一、略说本体；二、广说自性；三、彼要点之摄义。

针对谁安立为殊胜？主要针对声闻缘觉而安立为殊胜，因为这是大乘的殊胜加行。

为什么不提世间人？如果连小乘都已经超胜，那不管是外道或者世间的普通智慧，其实更加超胜。

小乘缘四谛的本性部分地了解，一般的世间人对四谛的自性完全不了解。四圣谛是圣者所见到的真实，是可以获得圣者果位的四种真实义，所以叫圣谛。世间人因为没有发起想解脱的心，也没有依止能够帮助我们解脱的善知识，自己也没有修行这种法，对于四谛本身来讲完全都没有通达，因此会安住在无明的状态中。

大乘对于四谛的认知要比小乘殊胜，所以在这个科判中，通过一种超胜的方式来安立正等加行的法相。



具体是哪些方面在超胜？下面通过学习来了解，也就是通过大乘对于四谛十六行相的认知，或者对于四谛的十六刹那如何修行。了知它的本体之后，通过它的不共的本体来安立超胜于小乘之道。

寅一、略说本体

由难思等别，胜进谛行境，
十六刹那心，说名胜殊相。

下面讲了十六种，第一个是“难思”，“等”含摄了苦谛智慧的四种种殊胜相、集谛智慧的殊胜相等共有十六种。它有难以思维、难以比喻、难以衡量、难以计数，乃至集谛、灭谛、道谛，各自四种不共的差别和体性。

由难以思维等这些差别法，安立了十六种殊胜智慧。其实这十六种都属于菩萨相续中的智慧的本体，尤其是正等加行的殊胜的智慧。因为所有的加行都是在相续中安立的，菩萨的所有的修法都是可以作为一种智慧的本体。有些地方说，菩萨相续中的大悲也不是完全和智慧分离的，而是和智慧无二无别，所以都可以说是一种殊胜的智慧。

这十六种殊胜智慧来缘取“胜进谛行境”。通过殊胜的方式进入，叫“胜进”。进入什么呢？趋入“谛行境”，即所缘境四谛的行相。

“十六刹那心”，通过忍和智的十六刹那心来表示大乘的加行。大乘的正等加行是通过十六刹那的心来表示，十六刹那心安立的时候，对于四谛的每一谛都有四个刹那，四四一十六。这十六刹那心每一个都有一个



殊胜的智慧趋入到四谛的对境中，所以就通过十六种智慧趋入到四谛。

所谓的四圣谛，一是圣者所见的真实。比如佛陀见到了四谛的体性，给众生宣讲了四圣谛；二是可以获得圣者境界的真实，我们修持这个四圣谛可以获得圣者。所以对于这样一种四圣谛，小乘声闻也必须要趋入，如果小乘不趋入四圣谛，就没办法获得圣者果位，也没办法超越轮回，所以小乘是趋入了四谛的行境。

小乘也趋入了四谛的行境，大乘也趋入了四谛的行境，是一模一样的吗？不是。大乘是通过殊胜的方式进入四谛的行境，比谁殊胜？当然是比小乘的进入方式要殊胜。

小乘对于苦谛、集谛、灭谛、道谛，并不是完全了知；菩萨对于四谛则是全方位的了知；完全现前四圣谛境界的，只有佛陀。

菩萨其实还没有圆满，但是通过圆满的全分的方式趋入四谛的方法已经掌握了，他正在修学，只不过没有达到究竟而已，一旦究竟就成佛了。所以菩萨趋入四圣谛的方法和对境不一样。

凡夫人的目标就是怎样在轮回中过的好一点；佛陀在以前修道的时候就是真正地自觉觉他——自觉圆满地证悟一切万法的体性，也立志于帮助众生获得这种状态；声闻缘觉是居于中间的一种状态，他既不愿意在轮回中漂，也不像菩萨、佛一样有广大的志向，认为只要自己出轮回就可以。

有的修行者想要一生成佛，必须要去圆满抉择一切万法的实相；有些道友只想自己能往生极乐世界，没



有去想怎样寻找、去修行、去串习其他法。

获得了阿罗汉果位，也只是阶段性的成功，从定中起来之后，还是要趋入于大乘，最终也会成佛；往生极乐世界的道友刚开始可能也没有那么远大的成佛的目标，但是去了之后也是一个阶段性的成就，在极乐世界他也会发起圆满的利他心，修学能够成佛的方法等，其实道理是一样的。

所以小乘趋入四谛的方法只是能够解脱就行了，不管对四谛的了知是不是究竟通透。小乘对四谛是否完全通达了呢？没有。所以就出现了菩萨道。

菩萨道不是为了我一个人从轮回中解脱就够了，而是要立志于成佛。单单以小乘道去缘四谛是成不了佛的，所以还是要通过一种可以成佛的理念去缘四谛，所以这叫胜进——通过一种殊胜的方式进入到四谛的行境中。

基于小乘缘四谛的行相，比如苦谛中的无常、苦、空、无我等，菩萨还要了知进一步契合于成佛的究竟实相的大空性、大平等性方面，所以一方面他对于苦集灭道四谛共同的行相了解，共同的修法也是要修的，同时，不共的修法他也要了解、也要修，这叫做“胜进谛行境”，通过殊胜进入的方式缘四谛的一种行境。

“十六刹那心”，通过苦法忍、苦法智等十六刹那心来表示大乘的加行。十六刹那中每一刹那都是一种殊胜的相。

此处是通过比其他的法更超胜的方式，安立它不共的法相。这叫做略说本体。

前面我们分析了，因为小乘和大乘的根基不一样，



趋入方式也是不同的，深度、广度也不一样，大乘比小乘花的时间要多得多。同样都是了悟四谛的自性，大乘要花更多的时间，因为他要悟入的是更深更广大的实相，需要更长时间的准备悟入这种自性。

比如准备一千个人的饭和准备一个人的饭，花的时间和精力都不一样。制定计划、采办食材，甚至是地点和餐具，都不一样。整体来讲，做更大更多的事情和做一个人的事情，二者之间完全不同。

小乘主要是自己一个人解脱，需要的时间、东西相对来说就少很多，不需要考虑很多其他的因素；大乘因为志向更加高远，悟入的实相更加深广，所需要的心量，要准备的时间，以及要闻思修的法，涉及到的众多的所缘境，要承受更多的委屈和痛苦，所有这些都不一样。

如果我们立志于成佛，也要把我们自己的相续通过大乘的一些修法，打造成一个大乘的法器，让自己的心量广大起来。世间人斤斤计较的东西，你再去斤斤计较就和世间人差不多。这种状态中要成为大乘的修行者，成就大乘的菩萨的果位，因和果之间不相应。

也就是因为这样的原因，在大乘的经论中对大乘菩萨的要求总是要高一些。不能天天说自己很委屈，这些都不是菩萨应该有的心态，而是属于世间人的心态。当然，我们从世间人过渡到菩萨的过程中，这些因素可能还会有，但是在这个基础上也应该知道，现在必定不同于以往。你已经立志于学大乘，就不能像世间人一样去使世间人的性子，也不能再通过世间人的思维方式去看待一切的问题。很多不再是理由，已经长大后应该放下小孩子的思想。



修行大乘道也应该逐渐认识到：要开始放弃世间那套思想。以前在世间对这些想法、行为，怎么看都应该是对的，但现在必定不同。既然要走大乘道，那么自己的心胸、思想、行为、理念等都必须不一样，要升华，要更加相应于大乘成佛的殊胜因。

怎么样才能了知？学习，通过学习重新树立大乘的理念。以前学的都是世间理念，现在要学有关大乘的理念。对于大乘道的学习不能间断，《入行论》《法华经》《现观庄严论》《中观》等等，都是从不同侧面改造我们的思想，让我们逐渐知道以前的想法是有局限性，是不对的。了知后逐渐熟悉这个思维，然后逐渐摆脱世间的和小乘的习性。

现在要摆脱两个问题：一个是世间的习气，对轮回的耽著；第二个是小乘的思维，因为这两种思想都不是很大，是有毒的。耽著轮回，是大小乘共同要对治的，要认真观想轮回的过患，生起出离心；耽著小乘，就必须缘大乘菩提心的思想不断修学。因为这些影响我们的时间特别长，一不小心就会落入到以往的惯性思维模式中，所以要不断地修学。有时我们刻意观照尚且还会落入到以前的思维模式，何况根本不学修？停止学修绝对不行。

学《现观庄严论》也是一样，不管这些境界是不是很快可以生起来，但如果真正认真学修，自己的理念已经在慢慢转变。这也是在学修大乘教法过程中的收获。



寅二、广说自性分四：一、现见苦谛智慧四种殊胜相；二、现见集谛智慧四种殊胜相；三、现见灭谛智慧四种殊胜相；四、现见道谛智慧四种殊胜相。

前面已经讲过，通过殊胜的方式进入到四谛的行境中。所进入的是四谛。进入四谛的方式要运用比小乘还要殊胜的不共的智慧。

哪些方面可以体现它的超胜之处？下面缘苦谛有四种殊胜相，具体的殊胜点在哪里？在四个科判中，每一个科判下面有四种，总共加起来有十六种。

十六种智慧分别配十六个刹那，一个刹那一个智慧。十六种智慧趋入于整个四谛。这十六种智慧就是大乘加行的特点，也是不共法相。

卯一、现见苦谛智慧四种殊胜相

不思議无等，超越诸量数。

这里有四种，颂词中第一个是“不思議”，第二个是“无等”，第三个是“超越诸量”，第四个是“超越诸数”，对于量和数分别的超越。

1、苦谛法忍智慧以分别心不可思议；

总体来讲，大乘加行的智慧都是不可思议的，但此处主要针对的是苦谛。不管大乘小乘都要了解苦谛，现在众生正安住的就是苦谛。

《释量论》中说“苦即流转蕴”，苦谛的事相就是流转的五蕴。五蕴不断地流转，在这一世中前刹那生后刹那的五蕴，这一世终结之后到下一世五蕴又形成，这叫流转蕴。



众生不知道苦谛，找不到灭除它的方式，也不愿意去找，完全没有概念。凡夫人为什么没办法终止诸蕴的流转？因为对于现在流转的诸蕴，凡夫人认为是恒常的、快乐的、有我和我所的，这四大因素完全有助于诸蕴的流转，它是让诸蕴更加顺畅流转的因。

小乘认识到了流转诸蕴就是苦谛，只要它还在流转，苦就无法终结，所以要终结苦谛，就要终结蕴的流转。小乘的圣者对于流转的诸蕴，知道本性是无常的，因为它是无常的，所以就不会再耽著；五蕴是痛苦的，所以要出离；五蕴是没有我和我所的……对于诸蕴流转了知之后，对诸蕴流转的本身起终止的作用。大乘不仅仅了知无常、苦、空、无我的自性，他完全了知其本体是空性的，完全安住在大离戏的状态中。

我们现在修法也是要深刻地了知当下的身心。观五蕴皆空、观菩提心，都有助于我们对于流转的本身。它的苦果、苦因有非常深入地了知之后，再做一些让它停止的加行。

关于四谛，欲界方面有法忍和法智，上二界有类忍和类智。

◎ 第一刹那——苦法忍

苦谛法忍智慧是分别心不可思议的。分别心不可思议，注释中又分了两个层次：一个层次是苦法忍智慧在胜义中不可得。不管是从智慧本身，还是智慧所缘的对境本身，在胜义中都完全不可得，是连名称都找不到的自性。

另一个层次，在世俗谛中可以安立这个是法忍智慧。了知苦法忍智慧在世俗中也无法衡量，没办法寻伺。



为什么？因为它是圣谛——圣者的智慧，以凡夫人的分别心无法了知。即便在世俗谛中说这就是缘苦谛的法忍智慧，但对凡夫人来讲，这种智慧也无法衡量，因为它超越了凡夫的分别念的思维。

所以不管是从胜义的侧面，还是世俗的侧面来讲，法忍智慧都不可思议。这就是属于它的殊胜相，小乘缘苦谛的法忍智慧中没有这种体性。

◎ 第二刹那——苦法智

2、法智智慧无可比拟；

法智的智慧是“无等”的，难以比喻或无可比拟的。佛经中虽然经常用虚空等来对这种圣者的智慧作比喻，但实际是无法比喻的。这些比喻只能相似的从某一分中了知真正的法理的智慧，但虚空等怎么能够比喻？因为虚空毕竟也是分别念，只是出现在第六意识面前的一个概念、总相，它怎么可以比喻超越分别念的殊胜的智慧？它是难以比喻的，所以叫无等。它是无等的、无可比拟的殊胜自性。

是不是比喻就一无是处？不是，比喻可以帮助我们了解。我们现在闻思时对于殊胜的实相完全没有方向，所以就用平时能够了解的来比喻，比如虚空，我们可以通过第六意识出现它的概念。讲了很多教理后，再引用一个比喻，就能够比较容易清楚地认知教理要指向的方向。

空性犹如虚空，是不可思议、无所缘、无所得的，一切都不存在。这样比喻之后，脑海中就会浮现大万法的空性大概就是这种状态。



还有一些祖师如莲花生大士等在证悟的时候，也是他们的上师以虚空做直指心性的介绍，一边手指指向虚空，一方面说“一切不执犹如虚空”。通过这种论表就可以悟入到万法的实相中。

虽然不能和实相完全等同，但可以作为澄清见解的方便。有时从证悟的侧面来讲，可以作为趋入实相的有效手段。它有自己的作用，不可被抹杀，但是它不是等同，只是相似的等同比喻而已。所以虚空和实相智慧的差距还是很大的。

比喻很难对它作衡量，所以叫做无等或难以比喻。

3、类忍智慧超越以量权衡；

通过量来表述。“超越量”，即难以衡量的意思。在世俗谛中，有时会作一些衡量或者表述。比如它的对境是什么？作一些对它的表述。通过本体、对境宣说，都是以一种概念、方式衡量某一个法，这叫做量（衡量）。

◎ 第三刹那——苦类忍

类忍的智慧已经超越了衡量。怎么去衡量？通过对境来衡量，还是通过本体来衡量？其实我们能够使用的衡量方法，都是属于词句、文字或者我们的思想，这些东西能够衡量？其实真实来讲是不能够衡量的。

类忍的智慧超越了种种的、一切的表述。它可以作为一个方便，但是一旦到达状态的时候，或者法本身不是表述、不是衡量，它可以作为阶段性的方便而已。所以本性来讲，类忍的智慧本身超越了衡量。

《现观庄严论》《中观》表述的都是万法的真实，讲这些法义其实都是指向一个目标，就是颠覆或者隐



没我们的分别念。我们在修空性，甚至于在修密乘或大圆满的时候，就可以在这方面去用功，前提是现在把这些理念完全接受和了知。

我们学了之后就会知道，万法的实相其实无法衡量；或者说衡量只是一个方便，它不是真实智慧的本身。如果对这些法了悟之后，其实非常有助于我们在实际修行，尤其在修行很甚深智慧的时候，会起到很关键的作用。

如果对于《中观》《现观庄严论》等空性法学的时候比较长，领悟得比较深，那么对于比较了义的比如大圆满等方面绝对有非常大的帮助。因为它所诠的意义和实相，从某一方面来讲都是有特性——超越分别。它总的理念都是相似的，只不过有些时候在密乘中，可能从某一方面来讲更加详细清楚。

有些时候，在学《中论》《入中论》这些空性论典的时候，真的感觉和学大圆满没什么差别，就是在讲远离一切的戏论，任何戏论都不执著。从万法离戏的方面来讲得会很深。

《般若心经》的注释，有些大德以唯识的观点解释的，有些是以自续派的观点解释，有些是以应成派的观点解释，还有以如来藏三转法轮了义的方式解释，还有以大圆满的方式解释。上师们在讲《中论》的时候，其实还是有很多有关大圆满的离戏、本来清净方面的内容。讲大圆满的时候，也会引用《中论》的一些词句来作介绍。如果我们真正把这个学好了，后面我们在学了义密乘的时候，更加容易证悟和通达。还有在三转法轮的教义中，有些大德在讲《宝性论》等的时候，其实也



是在介绍万法实相，和大圆满中介绍的方式也很相近。有些大德在解释密乘观点的时候，也是大段地引用《宝性论》。

只不过有的时候不点破，好像就是一个显宗的教义，但如果真正用密乘的讲法去庄严，就和密乘的观点没什么差别。

一个是中观空性方面的教义，一个是如来藏方面的教义，一定要认真去学，学完之后对我们学修了义的教言，对证悟心性、实相方面非常有用。

不可思议、无可比拟、超越衡量等其实都是讲离戏，讲我们的心性的本身。虽然它是智慧，但是智慧也是心性。这些思想、概念其实可以引领我们修行的方向。

你是通过分别念的方式来用功，还是一直安住在相似的、离戏的空性方式去用功？大不相同。平时来讲，如果对空性有了一定的见解和认知，用功的方向都会用相应于实相的空性的见解引领所有的修行。如果能够有这样的引领，总的方向应该是对的，只不过欠的是火候，需要时间不断地去训练。在这个过程中，自己把控的能力越来越强大，整个方向完全正确。

现在我们正在学的空性、现观，其实都是引领我们修行方向的重要思想内容。

4、类智智慧不可胜数。

“超越诸数”，从数量上面就是超越的。前面是衡量，就是表述。上师讲，超越诸量和超越诸数的侧面不一样。“量”是衡量的意思，超越诸量就是无法衡量，通过本体、对境无法衡量；“数”就是数量，超越诸数是超越数量的意思。



◎ 第四刹那——苦类智

在世俗谛中，对于圣者的智慧，有些时候也会借助数字来表示，比如五类智慧、五类功德或者二十五类功德，或者无量无边、不可计数的功德，就是太多了，多的没边，所以就叫做“不可胜数”。“不可胜数”是从世俗谛已经现前的这么多智慧来讲的。

我们自己所谓的功德、智慧，一方面是假的，一方面用一只手就数过来了。但是圣者佛菩萨们的功德数量不可思议。他的相续安住在空性中的时候，方方面面的功德和智慧都开发出来，从世俗的侧面来讲，没办法计数、无量无边的意思。

从胜义谛的侧面来讲，也是不可胜数。世俗谛的功德超越了声闻、缘觉的功德；从本体实相的侧面来讲，菩萨的类智也不可胜数，主要是相应究竟的实相，他已经超越了所谓的数量的安立。因为数量要么就是通过概念、分别念、文字、语言来安立，比如一二三四五，或者无量无边、阿僧祇等。但在究竟胜义中，安立数字的心、还有文字、语言这些都不可得。既然不可得，对于这一类功德当然就没有办法计数。因为他本体不是可以计数的，能计数和所计数的自性都不存在。

菩萨通过这种智慧悟入苦谛，这种悟入苦谛的方式声闻缘觉都没有。可能从某些方面来讲，我们想不到对于苦谛还可以这样悟入；声闻、缘觉也想不到，对于苦谛还可以这样的悟入。但是菩萨就可以通过这种方式来悟入，这是其不共的地方。

《入中论》进入《中论》的方式是什么？以深广方式进入，是很殊胜的方式。对于流转的诸蕴来讲，还可



以相应于这么甚深的方式去悟入。所以，他悟入的方式越深、越广，他所获得的智慧也就越超胜；或者他的智慧很超胜、所以从他悟入苦谛的本性来讲，也是非常超胜的。

只要把这样的修法修圆满，就会成佛，因此非常超胜。菩萨对于苦谛的悟入完全超胜了声闻和缘觉。

卯二、现见集谛智慧四种殊胜相

世间人对集谛是不了解的，他不知道这个是苦因。一般世间的凡夫人也没有想到要去终止苦因。即使比较强大的瞋恚、嫉妒会给他带来一些困扰，但是他没有想到这是以后的苦因。一般的世间人对于烦恼有没有一点点认知？有些有一点认知，他也知道这个不对。比如在世间的格言中，也是让你不要发脾气、退让或安忍等。他也知道这会引发一些不良的后果，贪欲心太大了，对自己、对家庭、对国家都无利，也会有些遮止。但是他不会认为这是生起罪业或者后世流转轮回的苦因。他认定的苦因还是比较浅显的。

虽然世间众生对于烦恼、痛苦有认知，但是他没有认知这个是集——前面流转蕴的因。他没有把集和前面的苦联系起来。但是，声闻通过佛陀的教诲知道业、惑、无明、我执这些集是导致前面流转蕴的因，它是苦谛的因。为了苦谛不再流转，消灭苦谛，他必须要去断除让苦谛形成的因，他就要去断集。

小乘的圣者通过因、集、生、缘的方式去认知集谛。因、集、生、缘都是产生苦谛的因，能够召集苦谛，让它不断地延续下去。如果把苦谛通过四个条件分解之



后，他就能对集谛本身有个很清晰的认知，这样就更加能够断除，否则就只能大概有个笼统的认知。所以小乘是有集谛智慧的，缘集谛的无明，所产生的烦恼，他在修的过程中，该断的都要断，该证的要证。他也有对集谛方面认知的智慧。

大乘对于集谛的智慧超胜于小乘，如何超胜？

摄圣智者了，证知诸不共，
通疾……

“摄圣”是第一个，“智者了”是第二个，“证知诸不共”是第三个，“通疾”是第四个，这就是四个殊胜相。除了前面小乘的共同认知之外，大乘的智慧更超胜。

5、苦谛法忍的智慧涵盖圣者的一切断证；

前面所讲是共同的集谛法相，但这里是正等加行缘集谛讲的。大乘圣者对集谛本身的法相是了知的，在此基础上，再通过正等加行去修持集谛，从而更加通达集谛的本体。

◎ 第五刹那——集法忍

“摄圣”是集谛法忍的智慧，涵盖了圣者一切的断证。在这种智慧中，不单单涉及他自己。他自己已经真实生起了这种殊胜的智慧，而且其中也包含了声闻和缘觉的智慧。也就是说菩萨的智慧更加深广，可以包含下面声闻缘觉的智慧。声闻缘觉的智慧包含不了大乘的智慧。

比如，国王没有亲自做事情，但因为他的摄受力的



缘故，手下的大臣会帮他处理好这些事情。同样的道理，菩萨修持大乘的殊胜法门，没有特意去走声闻缘觉的证悟集谛之道。虽然他了解这些，但不会亲自去修、去证悟。他虽然没有专门去修，但是一旦他自己缘大乘的智慧了知了集谛的自体之后，这部分智慧其实也包含了声闻缘觉有关集谛的断和证的功德。

小乘缘集谛证悟的智慧的法相在大乘中有没有？不一定有。但是声闻缘觉断证的体性，在大乘的智慧中是以超胜、圆满、增上的方式具足。有人会问，“既然佛陀具备一切智慧，他具备像我这样的智慧吗？”不会具备像你这样的智慧，但是像你这样智慧的增上圆满版佛陀是有的。因为我们的智慧是具有分别念体性的，如果说佛陀具有像我这样的智慧，那就相当于我的分别念的法相在佛陀的智慧当中也有，这是不可能的。他没有像我这种分别心智慧的法相，但是我这种智慧的圆满的体相是包含的。以这样的方式具备。

所以，佛陀的智慧是圆满的，涵盖一切，但是每一个有情的智慧的法相在佛陀相续中不可能找得到。因为我们的智慧是有过患的，这种有过患、不圆满的一部分是要在修行过程中逐渐断掉的，所以不可能到成佛的时候这个过失的法相还在。

所以声闻缘觉的智慧，佛陀都是以圆满增上的方式具足，这个意思我们要理解。以前我们也学过，佛陀有没有世俗菩提心？以圆满的方式具足。世俗菩提心的体相没有，毕竟世俗菩提心是一种心所的状态，但是世俗菩提心以增上的方式具足。

所以很多都有共同的理念，佛陀是以增上圆满的



方式而具备。

“摄圣”，菩萨的证悟中包含了声闻缘觉，声闻缘觉知道的他也知道。

◎ 第六刹那——集法智

6、法智的本体是由智者菩萨所了知；

“智者了”，集谛法智的本体是智者菩萨所了知的，也就是说只有他能了。

前面讲的法相的侧面是摄，它的重点是放在涵摄方面，因为这四种特点相互之间是相通的，不是完全分开。第一个在第二个中其实也有所体现，如果要去联系，它也可以解读。但是它们彼此之间有不共的地方，前面的集谛法忍主要是突出涵摄方面；第二个“智者了”，只是菩萨能如理如实地通达集谛。

声闻缘觉通达的只是集谛的一部分，能够帮助他解脱的这部分他通达就可以了，别的方面他不一定通达。

其实集谛本身是一大块，比如我们相续中的烦恼、无明、我执、分别念都叫集谛。如果我立志于修小乘道的，那么对我自己相续中的集谛，只证悟帮助我解脱的这一部分就够了，剩下的那一部分我可以不管它。但是菩萨对于相续中集谛的方方面面都要了解，都要断，当然比声闻通达得多得多。前面我们讲的例子也可以从这方面来了解。这叫如理如实地通达。只有智者才能通达，这个智者就是菩萨。

只有菩萨才能如理如实地通达集谛的方方面面，这是“智者了”，和涵摄不一样。只是智者菩萨所了知，



声闻缘觉了知不了，外道仙人、世间人更加没法了解，所以这是一种不共的智慧。

我们要追求菩萨的果位，其实对自己的智慧要求也挺高。不能天天睡大觉，有时间要多修学有关菩萨方面殊胜的智慧，因为只有这样才能快速提高我们对集谛的认知。否则，我们是想要很快成就，但是对于能帮助我们成就的，比如集谛方面知之甚少，那么缘它所断的方面、所修的法就不会多，这样就会很缓慢。你的志向是正确的，但是在实际的趋向于实相、实现目标的过程中，有些方面没做好。哪方面没做好？有可能就是没了解集谛。

作为菩萨，他为什么要花很长时间去修学？因为他要证悟的是很广大的，所以叫做“智者了”。只有菩萨真正如理如实地通达了世俗中集谛如何呈现，胜义中集谛的本体如何。

菩萨完全通达集谛的本性是幻化的、无自性的，都是假立的，在究竟本体中连集谛的名称都没有。小乘没有真实通达这一点。

《中论》等论典中对于烦恼也有彻底的观察。为了让我们了知烦恼的本性，为了让我们不纠结烦恼，生起很大的勇气等，它对于烦恼的自性抉择得很详细。所以我们在学的过程中，不单单是抉择空性，关键是学了空性之后可以给我们带来很多修行的动力。比如以烦恼为例，如果不了知烦恼的体性，不知道它是什么状态，我们会认为它是实有的，就会对它生起怯弱心，不敢碰它，还没跟它作战首先就怕了、举白旗了。

勇气来自于哪里？来自于我对烦恼知根知底，完



全掌握它所有的信息。最重要的一个信息就是它是假的。大乘的对治之道就是抓住了核心，没有从支分末节去对治。当然大乘也会说你不要生烦恼，有时你该远离的对境就远离，但是大乘中观思想对于修行人断烦恼提供了最清楚的、最重要的一个信息就是：“它是假的”、“它不是真的”。这是对我们断烦恼来讲最有用的一个信息，所有信息当中的信息之王就是这个。甚至于在密乘中说烦恼的本性就是智慧，这就更加清楚了。但是这在二转法轮中暂时不提，对我们来讲知道它是假的就可以。

知道假的之后，勇气一下子就生起来了。对方那么多的坦克、飞机、大炮全是纸糊的，我还怕啥？如果我们了知烦恼的本性就是这么一回事，那就没理由怕它了。给我们战胜它、调伏它提供了最详尽的信息，让我们对自己的整个修行产生一个非常大的飞跃。所以学不学甚深的教法对我们修学的快慢、迅速与否真的是有天壤之别。

对于大乘的修行者来讲，应该花时间去听闻对修行起决定作用的教义，这个时间值得花。所有教法都听闻可能没时间，但是最有用的，就是了知它的本体，直指自性的，一定要去学。我们要完全没有丝毫犹豫，完全没有丝毫怀疑，断定烦恼就是假的，不管它再怎样炽盛还是假的，不管看起来多么真实还是假的。这种没人能够动摇的见解能不能达到？肯定能达到。只要我们缘着教义不断地去学，一定会达到这种状态，之后调伏烦恼的时候，就可以起很大的作用。

“智者了”属于菩萨对集谛的了知，它是一种真实



的菩萨的圣智。虽然我们没有菩萨的圣智，但我们属于菩萨培训班，教材里面告诉了烦恼的本性、集谛的自性都是假的、是不可得的、虚幻的。这样，我们在学的过程中逐渐就会形成见解。这个见解非常重要，入门的时候就提供这样重要的信息，它的起步就很高，学的时候会难以通达或者有点困难，这样那样的障碍都会出来，但是这个信息就本身来讲，真的很重要。因为它是真正智慧才能了达的，普通人了达不了，外道了达不了，对集谛的本性如理如实地了知是做不到的，因为他们的教材里面没有这部分内容。

◎ 第七刹那——集类忍

7、类忍智慧与声闻缘觉不共；

“证知诸不共”，菩萨证悟的类忍的智慧和声闻缘觉的智慧不共同。和前面有相似的地方，“智者了”主要指只有智者才能了达，是从智者本身来讲；“证知诸不共”是说所证悟的是不共的，二者侧面不一样。

菩萨所了悟的智慧是不共同的智慧，比如在《入行论——智慧品》中讲到声闻罗汉和佛陀之间的智慧差别。罗汉有四不知因——时间太久远了看不到，太远了看不到，太复杂的因缘看不到，太多的、很细微的看不到。这些对他来讲没办法了解，因为在修学的过程中，所修学的因不够深广、强劲，导致果也不够强劲。

为什么佛陀有这样的智慧？因为佛陀在菩萨地的时候所修学的是不共的因，导致果也是不共的。如果问现在的修行者，想要成为一个不共的人吗？想要得一个不共的果吗？如果想，就必须要做不共的修行，思想



就必须要不共。和谁不共？和世间人及声闻乘不共。如果想得不共的果，但因是共同的就不行。

为什么要对菩萨高标准地要求，对自己必须高标准地要求？因为我们要得不共的果，得不共的果就必须完全和以前不一样，和世间人不一样。

不能认为别人都没有做到的，为什么我要做到？别人做不做得得到、愿不愿意成佛是别人的事情。你如果想成佛，就不能和别人一样，应该想“释迦牟尼佛做到了，文殊菩萨做到了，上师也都做到了，为什么我做不到？”不能想别人都没有做到，为什么我要做到？自甘平庸就往下走；如果想“菩萨做得到的，我就能做到”，那就会往上走，两者的思维方式不一样。

我们应该随学佛菩萨的言行。学的传记不能白学，传记中佛菩萨是怎么做的，我也应该怎样去做；教言里讲的应该怎么做，我就怎么去做。教言和案例互相结合，教言告知你要怎么做，案例中佛菩萨就是这样做的，把教言一一已经落实了。比如《入行论》的教言学完之后，再把佛菩萨的传记拿来对照，全都能一一对上。实际的案例说明了按照教言的操作就成佛了。《白莲花论》中释迦牟尼佛在因地的時候，布施度是这样修的，持戒度就是这样修的，安忍度是这样修的，最后的果是成佛了。所以，有时候我们要看传记，有时候要看教言，二者要对照起来看。

当我们的比较低沉，不愿意修学的时候，要多忆念法义、教言，如此负面的心态、魔障等就很少有可乘之机。如果我们长时间不看教言，相续中外在的障碍就会乘虚而入，内在的障碍没法压住就会爆发出来，所以



要不断地修学。即便是国庆七天黄金假，也不能够太过于放松，稍微放松一下是可以的。太过放松，假期回来相续就不一样了，和放假之前对法义的心态不一样，所以放松的同时也要尽量忆念正法，不能离得太远。

我们本来学得就不好，再加上远离所缘境，要花很长的时间才能重新建立。放假回来，需要花好多天收心。但如果有意识地注意避免这一点，那在假期之后就不需要刻意地收心，因为自己一直在保持这种状态——虽然在放假，但一直注意保持着状态。当然，一点都不休息也不行，“暂舍为久计”，但一直舍也不行，把舍助缘作为主要的修法天天修，那肯定也是不对的。

为什么不共？修法不共。菩萨们不共的证悟、特点是声闻缘觉所没有的，所以叫做“证知诸不共”，对于集谛的了悟也是不共的。

◎ 第八刹那——集类智

8、类智智慧与小乘相比，现观的通达更为速疾。

“通疾”，“通”是通达，“疾”是很快速的意思，即快速地通达。对什么很快速地通达？对集谛的本性可以很迅速地通达，这和声闻不一样。小乘是“通缓”，大乘是“通疾”。

也许有人问，大乘从小资粮道到初地需要一个无数劫，而小乘从初学种姓到阿罗汉只要三生就可以，怎么可能慢？

这里讲的并不是对笼统的集谛的通达，这里的通达是指对整个集谛的通达。如果只是对部份集谛的通达，当然是小乘快速，因为小乘的目标小，更容易达成。



此处不仅仅比谁快，而是要对集谛的每一方面彻底地通达，这个方面谁快？当然是菩萨快。完全通达就是觉悟成佛，真正通达了集谛的各方面，包括现行的种子和习气，都属于集谛。

集谛不是单纯一个烦恼，断掉了就什么都没有了，它有现行的部份、种子的部份，还有习气部份。要完全断掉、通达只有真正获得佛果才可以。

小乘走的是一条曲折之路，虽然很快就获得了罗汉果，但是获得罗汉果之后要休息很长的时间，再重新发菩提心。发菩提心的过程中，还有很多以前的习气牵绊着，并不像我们想象的那样，认为小乘的圣者发菩提心马上就能生起很强的菩提心。以前的小乘的思想在发起菩提心的过程中总会拖后腿，总是再再地回忆以前那种自我解脱、安住在涅槃中的状态，觉得很舒服。再一对照世间上的众生那么难度，他就想回到寂灭中，如此反复挣扎，这要花很长的时间，当他把状态调整好之后，菩萨早就已经证悟。

菩萨的智慧很敏锐，而小乘与之相比是比较笨的一种智慧。这些思想告诉我们，菩萨有很深的智慧，对于万法的本性、集谛的本性也会很快通达。

另一方面是告诉我们，对大乘菩萨来讲，入小乘是歧途，《大乘经庄严论》中都在讲这个问题。因为我们现在的思想中，一种是再再地、反复地耽恋轮回的思想，总是拖我们的后腿；再者总是想自己一个人解脱，不想管众生，这也拖后腿，这些思想会再再地翻起来。所以我们学习这些教言时要经常做对比，小乘是这样的，大乘是这样的，比较下来就会觉得大乘很殊胜，的确大乘



是殊胜的。

如果经常这样去思想，慢慢我们想要进小乘的心就没有了。就像我们经常思惟四加行、轮回过患、解脱利益，经常把轮回过患和解脱利益放在一起作对比，逐渐地对轮回就没有了兴趣，因为相差悬殊，轮回全都是过患没什么利益，而解脱则全都是利益、功德。

刚开始因为对解脱不熟悉，所以我们生不起来求解脱的心。轮回中虽然有很多不满意的，但还是有很多熟悉的快乐，从这个方面来讲，还是愿意耽著。但是经过长时间对比之后，对轮回彻底就没了兴趣，一心一意求解脱。如《三主要道论》《胜利道歌》所说：对于轮回的盛世不起刹那羡慕之心。有也可以，没有也可以，一点都不羡慕，一心一意只想求解脱。这也是通过不断的对比而来的。

现在我们修行佛法的过程中，有一个重要的修行——就是对比，把佛菩萨告诉我们的超殊胜的和相对不超胜的放在一起对比，这是很重要的。如果我们要修出离心，就必须把轮回的过患和解脱的功德放在一起对比；如果不要让我们入小乘，就把小乘不圆满的地方和大乘超胜的地方经常对比。这样，我们的心慢慢就会稳定下来。

到了第二个阶段，我们就不用再操心这个了。有些菩萨根本就不操心自己会生起自私自利的心，它不会再拖后腿。现在有些思想还会拖我们的后腿，对轮回的耽著会拖后腿、自私自利的心也会拖后腿，我们要花很多的时间来对治它。所以现在我们的修行因为这样相对缓慢，但是如果对治成功之后，那就没有大的障碍了，



就像上了快车道或者高速公路一样。上师说这个阶段是最困难的，我们的事业刚起步，哪方面都不顺，但这个阶段过去之后，下个阶段就会比较顺畅。

卯三、现见灭谛智慧四种殊胜相

缘灭谛本身来讲就是殊胜相。有些外道也认为有解脱，但外道认为的解脱是不是灭谛？不能叫灭谛，因为他的灭不是真实的。外道虽然承许有解脱道，并对解脱道有各式各样的描述，但是流转蕴本身没有灭掉，因为“集”没有灭掉，所以外道没有真正的解脱。

小乘把粗大的五蕴流转灭了，且把粗大五蕴流转的集也灭了，所以他有一定的灭谛，但它的灭谛不圆满。小乘的涅槃叫有余涅槃，虽然他们自己承许无余，但从大乘思想看，他们没有无余涅槃，还剩下很多东西没灭掉，集谛还有一大块如习气没有灭完，粗大的流转的蕴虽然没有了，但细微的比如刹那的心识还在流转，没有灭掉。所以小乘的灭不究竟、不彻底。

真实的灭谛只有大乘道、佛陀才有。获得灭谛的因只有大乘道才有，只有菩萨在修。所以菩萨对灭谛的了知（还不是真正现前灭谛），是殊胜的。

怎样了解呢？

…无增减，修行及正行，

所缘…

有“无增减”、“修行”、“正行”、“所缘”四个殊胜的相。



◎ 第九刹那——灭法忍

9、灭谛法忍智慧证悟真如无增无减；

“无增减”，灭谛是灭除了过失、有漏蕴的自性。在世俗中所谓获得灭谛是指，该灭的烦恼要灭掉一部分，获得了功德。虽说是无增减，但显现上有增有减，增加的是功德，减少的是过失和烦恼。比如菩萨在获得灭谛的过程中，功德不断增上，过失不断减少；或者胜义中空性的证悟在增上，世俗中分别念在减少。但在胜义中对灭谛本身来讲无增无减。

真实的灭谛，叫做非抉择灭。大乘的非抉择灭就是本性、自性涅槃，和小乘的非抉择灭不一样。究竟的本性、一切万法的空性，不是通过抉择而灭。它的本性中，本来就没有这些，所有集的自性、苦的自性在空性中不存在，所以不需要通过抉择。

抉择是什么？智慧。抉择灭是通过智慧来灭；非抉择灭指不是通过智慧灭，即本性灭。在本性中，从基的实相来讲，本来就不存在要灭的法；从安住在胜义谛中证悟的侧面来讲，本性中也没有增减。

了悟了灭谛中无增无减的智慧本体，对灭谛的认知，声闻圆觉是没有的，所以是超胜相。小乘没有这种对灭谛无增无减的认知，因为他自己在认知灭谛时，认为功德在增上，过失在减少，对增减还有很清楚的认定。但是大乘菩萨的相续中，对灭谛的认知不存在增减。

第十刹那——灭法智

10、法智智慧修行六度不住之涅槃；

“修行”，即修行的殊胜相。灭谛法智的智慧，修



行六度不住的涅槃。六度不住有两个信息：一是世俗谛中会修六度的显现，且六度修得非常标准，有关布施、持戒等相关负面的东西都要灭掉。如果布施时心不清静或有悭吝心，他修行过程中要灭掉其违品，从而把布施修得非常清静圆满；持戒也同样，把有关持戒的违品要很专注地对治掉。所以菩萨的修行，即便在世俗谛中也不会马虎，不会认为“都是空性的，世俗中随便修一修就行了，等到了胜义谛就没有了。”在世俗中修得特别认真，把布施修法方方面面的细节都搞得很清楚——什么样是圆满的心态、什么样是圆满的行为、要修多久，然后会按部就班地逐渐修，把布施修特别成熟，所有东西都不执著，包括自己的身体生命，最后在世俗中把布施修到完全达标。

在修胜义谛时也同样，对布施的本性不执著，菩萨不会认为“我刚才修得那么好，一到胜义谛中什么都没有，归零了。”他不会有这样的心理。虽然他在世俗谛中修得非常圆满标准，但在胜义中他对布施的本性也完全没有丝毫执著。

这对我们来讲是随学之处。在世间善法方面，方方面面都要做得很标准，尽量朝此方向去努力。莲师也说“见较虚空高，取舍业果较粉细”，其实也是告诉我们该怎么做，在世俗中要很细致很认真地取舍；在胜义谛时，见解要像虚空一样高，什么都不执著。

刚开始是分开修的，因为我们的思想和法揉不到一起，但本身来讲不可分。当修到了一定时候，对世俗谛和胜义谛都修得很认真，到那个阶段，思想自动就会对这个问题完全圆融。既可以把这个法的细节修得很



认真，又可以完全不执著，在不执著的同时把布施修得很圆满，这对我们现在来讲很难想象。

第一步要把布施方方面面修好，第二步把空性方方面面修好，第三步逐渐就可以真实达到圆满的状态。真实达到应该是指菩萨出定位的时候，自动安住如梦如幻，不需要去观想，也没有抵触。

一方面修六度，另一方面在胜义谛中完全不住殊胜的涅槃果，这属于灭谛的自性。六度本身无所持，但世俗谛中也修得非常圆满，以不堕两边的方式如是修持，这就超胜了其他乘的法智智慧相。其他乘的法智智慧相没有如此圆满的修行，但大乘有，将缘灭谛的法智可以修得很圆满，这是一个不共的超胜之处。

◎ 第十一刹那——灭类忍

11、类忍智慧通过行持二种资粮而真实成就大菩提果位；

“正行”，即真正地行持。行持的是什么？行持二资粮，即修持福德资粮和智慧资粮。这两种资粮是成就大菩提果位的正因。菩萨可以在无始劫中不断积累福德资粮和智慧资粮，在此过程中，修行会越来越善巧，所有的挂碍、垢染及不圆满逐渐会越来越来少。

现在我们所修持的福德和智慧都还没达标，有时在学习过程中，甚至连它的分类都搞不清楚，但了解以后，就可以逐渐开始修学。比如供养、布施、持戒、安忍等都属于福德资粮；观空性、听法等属于智慧资粮。这些都要不断去学修，通过修学的功德，逐渐就可以获得达标的二种资粮。再经过无数劫熏习，通过二种资粮



最终可以帮助我们获得佛果。

二种资粮是获得佛果的真实的因，如果不修二种资粮根本不行。

◎ 第十二刹那——灭类智

12、类智智慧无分别而缘取一切（所缘）法。

“所缘”，对一切法都无分别而缘取，可以知道一切法。缘取一切法是对世俗中的法都知道，尤其是能够获得佛果的一切有关发心、福德资粮、智慧资粮，及缘般若波罗蜜多经典的听闻思维修行，这一切法的缘起都要修，但在修的过程中同时也是无分别缘取，知道一切是不执著的。通过这种方式不断安住在所缘中，就可以获得佛果。

般若的经典论典，或发菩提心大悲心、修布施等这些能帮助菩萨成佛的法菩萨都在修。一切所缘是有的，但同时它也是无分别的，菩萨知道不管对哪个法执著都不行，没什么能坚实地去抓住，就像比喻中落入大海时，不管去抓什么都是不可靠的。所以，在修的时候，自己也知道没有一个法是真正坚实的，可以被抓住的自性，这就是我们需要了解的。

上师和麦彭仁波切的讲记，在讲这个例子时，稍微有些不一样。麦彭仁波切引用《般若经》中的观点讲，在大海中不管抓住什么东西，无论是尸体还是木头，都可以让你不淹死到达岸边；这里讲的是，在大海中无论抓什么东西，都是不坚实的自性，即没有真的可执著的自性。这两个方面所讲的意境和侧面不同。其实没什么可抓的，最后发现你要抓的东西本身也是无自性的。



卯四、现见道谛智慧四种殊胜相

凡夫人肯定没有道谛的智慧。外道虽也在修道，但不是灭除集谛的正对治。外道的道虽然名字叫道，但不叫道谛，不是真实的。

很多名称上叫做道的，不一定叫道谛。道谛一定要是集谛的正对治，比如我执的正对治就是无我。每一个都要对治，通过道谛把集谛逐渐断掉。集谛是产生苦谛的因，因断了，苦谛就会灭，灭谛就现前了。这四者之间都有关联。道谛之所以称为道谛，必须是集谛的真实对治。如果对集谛不认知，对集谛的果——苦谛不认知，那么这个道不会成为真实的道谛，“谛”就是真实的意思，真实断除集谛才称为道谛。

不是我们说真实它就是真实的，而是要通过一系列严谨的观察。比如《释量论》中观察轮回的根源是我，把这个认识清楚，道谛才是灭除它的因。如果对于集谛认不清楚，那么你的道谛就不是道谛，没办法安立真实。通过详尽的理证，详详细细地观察之后才可以安立道谛，才可以帮助我们获得解脱。佛教中的灭谛才是真正的“灭谛”，才叫“解脱”，佛教以外没有解脱道，因为对于众生流转的主要因素没有找到。

小乘也有道谛，也是以道如行出的方式安立的，但是有不圆满的地方。因为他对集谛认知的不透彻，所以对道谛的安立也不透彻。他们的道谛主要是以人无我为主。空性的一部分——人无我，能对治烦恼障人执，但不是一切。通过大乘教义观察，除了人无我之外还有法无我，法执的对治在小乘中找不到。

法执的对治、法无我空性只有大乘中有，所以大乘



道才是一切烦恼、一切集的真正对治。大乘的道谛才是最甚深的，也只有通过大乘道谛去修行，才能把集谛所有的方面都断掉。所有流转的蕴完全隐没之后，像佛陀一样的灭谛才会真正实现前。

……与所依，一切并摄受，
及无味当知，十六殊胜性。

“与”和前面联系，前面讲到了灭谛智慧，下面讲了道谛智慧殊胜相。

第一个是“所依”，第二个是“一切”，第三个是“并摄受”，第四个是“无味”。

以上总共有十六种。

◎ 第十三刹那——道法忍

13、道谛法忍智慧的殊胜所依就是法界体性；

“所依”，法界体性是道谛殊胜的所依。我们修道谛，首先对法界体性要有一定的认知，这种认知在小乘中是没有的。

在世俗中道谛的所依是菩提心；在胜义中，它的法界体性是空性，对于空性我们要有所认知。如果有了菩提心，也有了对空性的认知，那么我们修大乘就有了所依。

所有大乘道谛的所依就是两个：大悲和智慧。我们要有意识地训练自己生起大悲心，同时也要训练空性的智慧。这些训练的方法是有的，讲大乘大悲心有很多的经典、论典，《入行论》《修心七要》等很多都讲到了修心的方法，《般若波罗蜜多》《现观庄严论》《中论》



这些讲到了空性智慧。

在一个修行者相续中，这个所依必须要具备。所有道谛的功德在这些所依上面安立。如果这个所依没有，那么你整个道谛能依的功德安住在哪里？所依是基础，没有这个基础，其它的法就安立不了。所以大乘道谛的殊胜所依就是大悲心和智慧，二者是无二无别的自性。

这种所依小乘没有，大悲心没有，殊胜的空性智慧也没有。

◎ 第十四刹那——道法智

14、法智智慧具全波罗蜜多等一切道相；

“一切”，六度或者十度菩萨都要修，所以叫“一切道相”。道谛的方方面面都要修行，这里以六度为主进行宣讲，布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧都要修学，因为这一切都是成佛的因。如果这些修法不齐全，就会导致整个道体不完备，就没办法顺利、迅速地通过道体到达目的地。

我们修行过程中有很多习气，有些人可能布施的习气强一点，持戒的习气弱一点，这也不行；有些人可能持戒的习气比较强，但其他的习气弱一点，这也不行。菩萨在修行中必须要具足一切道，所有的道都要修学。

修学佛法应该有一个长远的心，因为我们有很多缺陷，比如你喜欢布施或者喜欢持戒，可能是因为相续中布施或持戒的习气比较重，这个习气是从哪里来的？多生累世带来的。如果相续中缺少这些习气，那么在短短的时间中想要立刻生起一个很强烈的布施心或者持戒的心，有时还是很困难的，因为这方面的因素缺少了



一点。

所以按照大乘显宗的角度来讲，为什么要学习这么长时间？其实就是要一世一世不断地学。比如这一世我们了解了六度都需要，观察我缺少的就开始发愿，从无到有慢慢地培养习气。

菩萨相续中，整个六度的道体是圆满的，没有缺陷。他的布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧，每一个方面都是均衡的，该拥有的都拥有了，这样他就是一个很好的法器，在这个基础上就可以逐渐生起道功德。

我们在修学的时候，需要不断地通过法义去慢慢地、仔仔细细地闻思修行，大乘的法义会逐渐渗入到我们的骨髓里去，最后变成我们思想的一部分。如果它渗入到我们相续中去了，我们的思想、行为就不一样了。我们从内而外就会有有一个大的改变，我们的见解、思想和外在的行为，就会符合一个菩萨的标准。

如果一个人从小就在一个很好的环境中训练，比如训练他的走路、说话，还有姿势、技巧、学识，那么他就会具备一种由内而外的气质。有了这种气质，不管在哪个地方，他都会和其他人不一样，因为他经过了严格、标准、长时间的训练。同样，菩萨也需要长时间地闻思修行，才能改变相续。

我们内心隐藏了很多不好的东西，这些东西时不时会跳出来，所以我们要去改变。改变的方式就是不断地闻思修行，慢慢地渗透，一下子可能是不行的。两三天去改变一个行为，突然想起来就把手砍了布施了，这不是发自内心的，做了一下之后也许后续就没了。这有一种暴发户的感觉，突然一下子有钱了，不知道怎么花



了。如果长时间地熏习，长时间受到良好的训练，就有长期的延续性，这是发自内心的，就很难改变。

菩萨就是长时间不断地修学，把自己训练成不管在什么环境中，有什么考验都不变，这个特质就像纯金一样不变化。这是来自于长时间地闻思修行，慢慢地影响了他的思想。

有时，通过一个很大的刺激，我们改变了一下，但是这个改变长久不了。比如受到刺激了，这段时间特别不顺，想把头发剃掉出家算了，什么都不管了，反正只有修行才有利益。这种受刺激而引发的出离心是不稳固的。刺激劲缓过来之后，就可能去买什么让头发长得快一点，就会觉得没有头发太不好了。这就是没有真实生起出离心，所以这个发心是短暂的，短暂的修行不可靠。

如果要让一个人变成真实的修行者，一定不要急。上师给我们安排的这些，为什么说一定要长时间地去闻思修？其实就是要慢慢地去渗透。我们很多道友现在虽然还没大彻大悟，但是思想已经在改变，骨子里已经有了大乘菩萨很多的影子。所以必须要长时间慢慢地去做，不断地闻思修大乘的思想。虽然每天看似都是很枯燥地看书、讨论、背诵，但在做这个的过程中，我们的思想就不知不觉地在受这些法义的熏陶，在改变，这个改变也许是微细的，但是很可靠。

有些时候，如果我们突然受到一个刺激，然后就作一个决定，一定要注意，一般来讲这是不可靠的。像上师老人家教诫的那样，慢慢地去做，慢慢地闻思修行，发一个长远的心，这才是对的。



◎ 第十五刹那——道类忍

15、类忍智慧以内外摄持一并摄受；

前面讲了“一切”，现在是“一并摄受”，也可以说“一并摄受”。

“摄受”就是“摄持”，有内摄持和外摄持。在我们修行者相续中的大悲心、空证见叫“内摄持”，就是内在的上师。为什么叫内在的上师？因为当你有了大悲心，大悲心就会告诉你，这件事情该怎么做；如果有了空性见，空性的智慧也会告诉你对这个事情的看法。就相当于一个上师告诉你，这个事情应该这样，你不要发脾气，你要忍辱；上师告诉你这个是空性的，你要去观空性，这个就叫内在的上师。如果我们有了“内上师”，它就会经常像上师一样来提醒你，就相当于上师住在你心中一样。

我们经常问，这个怎么办？那个怎么办？如果上师在你身旁，你能问得到，但有时不一定有这样的机会。但如果有了大悲心，有了空性的智慧，它就会在内心深处告诉你，这个事情该怎么做，那个事情该怎么做。

内在的这个素质——大悲心和空性，如果我们相续中有了，就叫内摄持。这个很重要，一方面是内因，另一方面是恒时地去做一个善知识的作用。恒时地提醒自己一切都是空性的，恒时提醒自己对一切众生要生大悲、修安忍，这是非常难得的自性，叫内摄持，或叫内在的上师。

外在的上师是具有法相的上师，他用言传身教告诉我们。我们的大悲心、空性还不稳固，还要不断地学习有关的让它增上的很多方法，所以上师也会言传身



教，尤其告诉我们很多殊胜的窍诀。

所以内外的上师摄持，就是对于道谛方面的殊胜相。为什么是殊胜相？因为小乘道谛类忍智慧里没有大乘的大悲心，只有出离心；大乘的空性智在小乘的相续中换成了人无我空性，所以小乘的内摄持也不圆满。大乘的善知识讲解大悲、空性的大乘善知识；小乘的善知识只讲一个人怎么快速地解脱，轮回像火炕一样，其他众生也不要管了，现在赶快自己一个人解脱就好。经常性地给他教诲这些，让他迅速地生出离心，厌弃轮回的很多思想，也只有在这样的上师道友的鼓励之下，他才可以很精进地去奋发，然后修持解脱轮回、摆脱轮回的方法。

虽然佛陀在世的时候，小乘的行者和大乘种姓的行者依止的都是佛陀，好像上师没差别，都依止佛陀，但是并不一样。佛陀对于小乘根基的弟子只讲小乘法，对大乘根基的才讲大乘法。

比如有些偏远地方的学校就一个老师，一个老师教一到五年级的所有的学生，但是他对一年级教的和对五年级教的肯定不一样。因为一年级的学生接受不了高年级的学识。同样，虽然都是依止佛陀，但佛陀对于小乘根基的人讲的就是只能相应小乘根基的法，而对于大乘菩萨讲的就是更高、更深一点的法。

虽然上师是一个，但讲的法不一样，主要是通过所讲的法来认定外摄持。佛陀不会对于小乘根基讲大乘法，否则他就不是一个标准的善知识。因为对小乘根基讲大乘法，对他们的根基、解脱无利。

所以内摄持我们要努力具备，不管怎么样我们要



认真观修，让自己生起大悲菩提心；外摄持也是对现在具相的上师应该长时间地依止。

◎ 第十六刹那——道类智

16、类智智慧无有享受耽著道之味。

“无味”，“味”就是耽著的意思，“无味”就是无耽著的意思，没有享受、没有耽著之味。从两方面讲：第一个是大乘菩萨的类智的智慧对于自我解脱没有兴趣，没有觉得一个人解脱是很让人舒服、愉悦的事情。在世间也是一样的，有些人觉得这个事情我一个享受就好了，千万不要给别人讲，一个人偷偷地乐、偷偷地享受；有些人就不行，独乐乐不如众乐乐，赶快大家一起享受，他就觉得很舒服。大乘也是这样，他从来没有想过自己一个人解脱是快乐的，让人享受的事情。他思想就是一心一意地愿一切众生都同时获得快乐。

第二个方面就是对于实有的没有执著，没有耽著世俗分别念的味道，完全是大悲和空性的方式，这叫“无味”。这方面也超胜了声闻。声闻是自私自利的成份比较多一点，此外不执著涅槃轮回的思想也没有。故而把大乘叫“无味”，小乘是有味（耽著）。

以上讲了十六种。

寅三、彼要点之摄义

由此胜余道，故名殊胜道。

通过前面“胜余的”十六种法相的修行，加行的道超胜了所有的声闻、缘觉以及外道与世间人，“故名



殊胜道”。通过超胜的法相安立正等加行的体性。

丑三、方便作用之自性——作用相 分四：基智加行之作用相；二、道智加行之作用相；三、遍智加行之作用相；四、如是宣说之摄义。

什么作用呢？自他二利的作用。

寅一、基智加行之作用相

作利乐济拔，

- 1、能令无有未来转世的利益而安置于涅槃果位。
- 2、今生中能安置消除痛苦的安乐缘觉果位。
- 3、能令获得救拔究竟有寂之苦的大菩提。

分为基、道、遍智三种。第一个基智加行的什么作用？

基智加行的作用是“作利乐济拔”，不同注释有不同的讲法。

首先对声闻种姓的人，首先让他们获得暂时的人天福报，这个叫“利”，或者有的时候叫“乐”，利和乐有的时候讲得不同。究竟让他们获得声闻果位，这叫“乐”或者叫“利”。针对声闻者现世和后世的安乐叫“利乐”。

对缘觉种姓来讲，让他们暂时地获得人天的安乐，究竟依靠十二缘起获得缘觉果位，这个叫“利乐”——暂时的快乐和究竟的快乐，合和起来叫利乐有情。

有些地方没有分声闻、缘觉，暂时让众生获得人天福报叫“乐”；让他们获得解脱叫“利”。



“济拔”，针对大乘种姓的众生，令众生在最究竟来讲获得不住轮涅二边的殊胜果位。从一切轮回、从一切痛苦中救拔，安住在菩萨和佛果位中，这叫做“济拔”。

寅二、道智加行之作用相 分二：一、智慧之作用；二、方便之作用。

道智加行分了智慧和方便两个方面进行安立。

卯一、智慧之作用

诸人皈依处，住处及友军，
洲渚……

这里面讲到了四个作用：一个是“诸人皈依处”；第二叫“住处”；第三是“友军”；第四是“洲渚”。

4、断除苦果而起到（成为诸人等众生）皈依处的作用。

“诸人皈依处”。这里面主要是讲道智，讲真正的无漏智。道智是通过证悟空性无我的智慧，断除所有生老病死的痛苦。众生需要这种殊胜的无我智慧，或者说圣者的智慧来作为皈依处。

对于道智本身作为皈依处，也就是要皈依的话，主要是依止这种殊胜的智慧，因为这种殊胜的智慧是不变化的。拥有这种智慧的菩萨也是不变化的，这个智慧是谁具备的？是菩萨具备的，是僧宝具备的，所以也是可靠的。

如果不具备无漏智慧，去依止他皈依他就不可靠。因为如果没有无漏的智慧，无漏的大悲也没有，他自己



的思想会波动，这段时间可能利益你，过段时间可能会欺骗你，这就不是皈依处，不属于三宝中的僧宝。

真正的僧宝内心中有无漏智，为什么他是皈依处？因为是可靠不欺骗的，是无欺惑处。为什么是无欺惑处？因为现见了真实，他相续中无漏智慧，不会改变，无漏智慧不会退转。一个拥有不退转无漏智慧的人，是值得信赖的。所以皈依三宝中的圣僧不会有改变，因为他有道谛智慧的缘故。

“诸人皈依处”，这里可以直接解读成道智，把这种智慧作为皈依处，当然具有道智者也可以皈依，这完全没有问题。

5、断除其因而起到住处的作用。

“住处”，众生安住的地方。断除痛苦的因——业和烦恼，就可以称为众生的依处。就像我们的住处房子，劳累了之后回到家里面就会觉得很安稳。但是一般世间上的住处还不是真实的住处，因为里面充满了很多不定的因素，痛苦、烦恼的因都还有。世间的住处就是一种有漏的自性，并没有具备让我们的业和烦恼断除的功能。所以我们住在房子里面的时候还是有烦恼、有痛苦，还是不断地有很多的忧虑。

但是能够断除业和烦恼的道智可以作为我们真实的住处。如果我们要找一个住处，就是依靠道智，生起道智之后就可以作为真实的住处。菩萨们已经有了住处，因为他们有了道智。我们还没有，所以还没有住处。

我们也可以把道智本身作为所要追求的住处。现在世间人为了买到一套房子这样的住处也是很拼的；作为修行者来讲，也应该给自己找一个真实的住处，这



个住处不会生起痛苦烦恼或者业惑，也不会在得到之后，还有很多房贷要还。它会不间断地产生安乐。

它需要通过一定的因才可以获得，这个就叫做真实的住处。

6、由于证悟轮涅等性而起到友军的作用。

“友军”，即朋友的意思。殊胜的道智就是友军。为什么？因为证悟了万法轮涅等性而起到了朋友的作用。

世间的亲友有很多变数，因为他们有自己的思想，有自己的利益等很多想法。所以一段时间可能成为朋友互相利益，但过了之后也可能会变化，所以这种不是真正意义上的朋友。他自己本来就是烦恼的自性，依靠他们没办法真实地获得安慰。

但是道智可以。如果你相续中有轮涅无二的智慧，它可以一直作为你的朋友，永远不欺骗你，永远帮助你。最了义、最殊胜的朋友就是道智，我们相续中一定要具足道智中的殊胜的智慧。

或者具有这个智慧的人也可以作为一个比较可靠的朋友，比世间拥有烦恼业惑的朋友可靠。

当然证悟这个智慧就是僧宝，具有道谛是僧宝自性的。

7、由证悟自性义而起到洲岛的作用。

“洲渚”，即海岛的意思。如果大海中间有一个海岛，就相当于找到了陆地休息，长期在大海中的人可以缓解一下疲劳。众生在轮回的大海中漂流，如果证悟万法自性空性，就可以成为众生的休息之处，因此对于修行者来讲是可靠的地方。



作用有自他二利两种，我们可以把智慧的作用当成自利来解读，也就是说，如果我们拥有了这种智慧，就有了皈依处、朋友、洲渚。有了智慧，所有的烦恼业惑都不会有，这才是最安心最真实的自利。

卯二、方便之作用

方便之作用是大悲，也是利他。

……及导师，并任运所作，

不证三乘果。

8、依靠大悲的力量，起到全面引导总体一切所化众生之导师的作用。

依靠大悲的力量，可以成为导师。因为有大悲心，他可以成为三界众生的导师，引导众生从轮回中获得解脱。这是利他的作用。

9、方式是无勤任运成办他利的作用。

“任运所作”，也是大悲。正等加行修到一定的时候，大悲心会圆满超胜，在做利他事业时，就会任运自成。之前所修行的智慧福德的资粮都会起作用，到一定的时间就会任运自成，成为利他的作用。

10、不为自利而证得三乘果位的作用。

“不证三乘果”，不以自私自利的心去追求、证悟三乘果。当然菩萨也不会用大悲心去证悟声闻、缘觉果。主要意思是，菩萨永远不会以自私自利的心去承办一切事情，都是以大悲心引导，尚且不会以自私自利的心去追求三乘果，何况为了追求轮回中暂时的快乐，而欺骗众生得到财富？绝对不可能。这就是非常可靠的地



方。

寅三、遍智加行之作用相

最后作所依。

“遍智加行”是所有修道的最后。“作所依”，佛陀的法身。

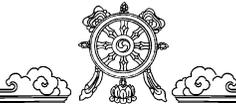
11、究竟任运自成二利的事业就是能成就转法轮之所依的法身。

法身作为转法轮的所依。佛陀遍智的作用是自他二利的究竟。前面说的智慧是自利、利他，而这里的遍智是自他二利同时成办，究竟任运成办二利的事业，能够成就转法轮所依的法身。一方面佛陀的二利圆满；另一方面这个也是最殊胜转法轮所依的法身。

佛陀的所有的事业中，为众生转法轮是最殊胜的事业。佛陀转法轮是为了让众生明白一切世俗和胜义的道理，尤其是为众生开智慧眼，能够让众生了悟万法的实相。佛陀不会用放光照耀众生，摸顶等方式让众生开智慧眼，只有为众生宣讲万法的真理，才会让众生开智慧眼。

我们现在也是一样，如果要了悟万法的自性，要开智慧眼，也是因为上师的事业中传法的事业最殊胜。为我们讲解正法是最殊胜的，能够传讲殊胜正法的上师也是最超胜的上师。

我们知道，大恩上师就是这样，哪怕有一天的时间都要给弟子讲法。他最关心的就是怎样给他的弟子多讲一堂课，让他们多明白一些道理，加深一点菩提心，



对空性有更深认知，对大圆满有不共的了悟等，因此不间断地讲法。这就是上师的事业中最殊胜的事业，别的都是次要的，讲法才是最主要的。

寅四、如是宣说之摄义

此即作用相。

前面已经安立了基智、道智、遍智的十一种作用相。



第三十四课

弥勒菩萨为了解释《般若经》的究竟意趣，尤其是修行空性的方法、次第、不同阶段获得的功德，以及需要遣除的违缘，在《现观庄严论》中都有体现。般若法门本来很深，般若的修法也是超越分别心的，换句话讲，和平时分别念的思维习惯不一样，因此它的内容不容易理解、意义很深，很难通达。

不管能不能听懂，词句的本身也是帮助我们趋向般若的方便，通过听闻、思维，或者相似地观修，都可以帮助我们逐渐证悟实相。弥勒菩萨或者《般若经》所描绘的空性的状态可以在我们的心中慢慢生起。生起了一分空性的证悟，就会远离一分凡夫的违品。般若空性证悟圆满就成佛了，凡夫位就消失了。

如果我们在前期，对轮回是痛苦的自性，轮回的因是烦恼和无明有所了解的话，就可以通过般若般罗蜜多空性的殊胜修法，看清楚轮回的自性，远离轮回的状态。

真正的轮回不一定是外在的世界，而是在我们内心安立的。我们的无明、二取、烦恼造的业，以及业形成的身心五蕴，是轮回的主体。外面的环境是因为我们相续中有这种业等因缘而显现的景象。我们觉得这个世界的景象就是轮回，觉得离开这个世界后就不再轮回。其实要离开这个世界，主要是内心远离显现这个世界的因缘，或者安住在实相的状态中。所以轮回是在心上安立的，外在只是内心的外显。



要息灭轮回的显现，就要把无明烦恼等消尽，了知它的本性。显现上要通过修行去灭烦恼、业，灭掉轮回的因和果，但《现观庄严论》《般若经》告诉我们，所谓的烦恼、业、轮回，在本性上不存在。如果了悟了它不存在，安住在不存在中，就是远离轮回最殊胜的方便和捷径。

因为轮回本性就是这样的，只不过我们不了解，从而产生了很多非理作意，导致烦恼、业等等。要把轮回的因和果消灭，了达它的本性从来没有产生过，本来就是空性的。安住在这种空的本质中不断地串习，让这种认知本性的力用越来越明显，在相续中生起来、稳固、究竟，这就是出离轮回、获得解脱的方便。

要达到这个目标的根本因是空性，因为它能够直达轮回的本质。如果不了知轮回的本质是无自性的，认为轮回是存在的，在这种前提下再怎么修脱离轮回的法，都没有办法彻底地把它灭掉。如果想要彻底灭除轮回，就要知道轮回的本性是假立、空性的，这样才能从根本上灭掉轮回粗大微细的种子和习气。

《现观庄严论》分八事宣讲，前面学了基智、道智和遍智。在修般若的过程中，要次第地生起这三种智慧。关于这三种智慧怎么样去观修作意、生起，弥勒菩萨宣讲了四加行。四加行依次是正等加行、顶加行、次第加行、刹那加行。这四个加行可以帮助我们次第地现前三种智。

现在正在学习第四品——正等加行。弥勒菩萨为了表示正等加行，分了十一个侧面来宣讲。前面学了加行的行相（加行本身）、加行的功德、加行的过失、加



行的性相（即加行的法相如何安立、了解。我们正在学习）、加行随解脱分、加行随抉择分、加行有学不还、生死平等加行、清净刹土加行、善巧方便加行。这些都是缘正等加行要了知和修学的。

我们正在学习加行性相（法相）。法相可以分为三个或者四个方面来安立。如果分为三个方面就是：智相、殊胜相和作用相，我们已经学完了；如果分为四个方面，再加一个自性相。今天要学的就是加行的自性相。

子二、宣说事相自性相 分四：一、基智加行事相之自性；二、道智加行事相之自性；三、遍智加行事相之自性；四、如是宣说之摄义。

不论是事相还是自性相，都在讲加行的法相。只不过这个加行的法相是通过事相或自性来安立的，是修持三智的正等加行自己的自性。不管是法相还是事相，都是在讲这个法的本身，所以也可以把这个自性、事相安立成它的法相来进行描述。

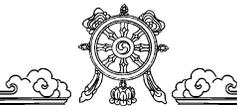
丑一、基智加行事相之自性

通过基智加行本身（事相）进行安立。

离烦恼状貌，障品及对治。

这两句中分了两个部分，一、基智中远离烦恼障的部分；二、基智中远离所知障的部分。在获得圣者果位，真正见道的时候，会现前基智。

在基智自己的本体中，离烦恼障和所知障，以及断得、证得都具足。获得基智之前，要修很多能够远离障



碍的法，比如如何远离烦恼障，如何远离所知障等。所以获得菩萨的见道的时候，除了要证悟人无我法无我，也要断障，所断的障碍也有烦恼障和所知障，二者都要断。

虽然从一地到十地都有障要断，但是在基智，也就是在获得见道的时候，主要断除的是遍计方面的烦恼障和所知障。这在其他中观讲断得的时候也提到过，前面也讲了这方面的内容。

“离烦恼状貌”，即离烦恼障。“离烦恼”是讲对烦恼本体如何远离。“烦恼”，指烦恼的本体。“状”，即烦恼的果，染污三门。“貌”，即烦恼的因。这些我们都要去了解，了解清楚之后就一个一个去断，修对治。所以要认定烦恼、烦恼的果、烦恼的因，然后离烦恼、离状、离貌。

“障品及对治”，主要是从所知障的侧面讲。它的障碍和对治品也要远离，就三轮体空或者没有二取等等的方式来进行安立。在显现上面有障品——烦恼等等，也有它的对治——修无我空性，究竟来讲，所对治和能对治都是空性的，都无所得。

“离”都要在下面的这些法上面安立，即离烦恼、离状、离貌、离障品及对治。

下面详细分析。

首先讲烦恼障方面。在基智现前，证悟了人无我和法无我的空性的时候，粗大的烦恼不会再生，遍计的种子会离开。而在加行道等的时候，主要是压制烦恼的现行。或者从远离烦恼的加行的角度，远离烦恼的空性修法也要了解。



◎ 离烦恼

1、远离本体贪等烦恼的自性；

烦恼的本体有贪心、嗔心、痴心、傲慢、怀疑根本烦恼，以及嫉妒，愤恨等随烦恼。

根本烦恼和随烦恼在法相宗（唯识）、《俱舍论》等论典中讲得很清楚。平时我们用得比较多的就是贪嗔痴，这些是主要的烦恼。在这个上面还会派生出其他的一些随烦恼，相对来讲比较微细，从不同侧面来进行表示。

有时在显现上修一些远离烦恼的方法，但是真实来讲，菩萨断烦恼的利器，就是安住一切万法的空性，安住贪心、嗔心、愚痴心等本身的空性。比如当一个菩萨生起贪心的时候，他就会运用他学到的空性去安住它的本性。

当然，对于一位加行道的菩萨，在生起贪心烦恼的时候，不一定需要把缘起因调出来去观察，因为他们已经修了很长时间。

但对初学者来讲，当生起烦恼的时候，就可以观察烦恼的本性，是通过非理作意、对境、还有种子等依缘而生。既然这个烦恼是依缘而生，所以它不可能有真实的本体，否则就不需要因缘。既然依靠因缘，就不可能是真实的。所以生起贪心的时候，只要我们一安住，一开始观察，粗大贪心的延续性就会被我们的正念打断。但不管怎么样，我们就抓住这个烦恼观察。

我们要把对治烦恼的修法修得特别纯熟，当烦恼再生起来时，可以很快从我们相续中调出这把武器来



对治，而不是从外面的书架的法本里面调出来对治，这样不一定来得及。

上师讲完之后，我们通过思考把这些智慧完全变成自己的智慧。如此在烦恼生起来的时候，就不需要慌张，只需要把武器调出来去运用而已。

消防队员每天都训练，武器在哪里，工具在哪里，通过什么样的途径去取。平时训练得很熟之后，一旦事情发生就不会慌乱。修行人也一样，因为平时训练了很多次，所以这个智慧一定会被自己摆在一个很好拿而且特别熟悉的地方；如果训练的不够，那么这个智慧的武器就很生疏，翻箱倒柜去找，可能不一定马上找得到。如果训练得多，就会轻车熟路把正念提起来马上运用。因为你及时生起智慧的缘故，烦恼的力量不大，延续性也不会很强。

凡夫人平时肯定会有这些根本烦恼和随烦恼。在我们皈依、出家、开始修行，甚至在修行很多年之后，这些烦恼还会存在，并且力量很大。但也没有什么可怕的，反正它已经有了，也没有其他额外的担忧。

有时我们会很担忧，为什么修了这么长时间了还有烦恼？要知道到了八地菩萨才会真正断烦恼的根。即使是缺缘不生，也要到初地。

我们总觉得为什么我还有烦恼？为什么还压制不住烦恼？其实是我们对于断烦恼的过程不太清楚，所以给自己增加了很多额外的压力，这些都是不必要的。我们对于自己具有的烦恼或者修学过程中产生的烦恼要正面去承认。

承认之后，也不能置之不理。放纵或破罐破摔也不



是修行者应该有的态度。当烦恼生起之后，要习惯性地通过平时训练的途径来对治。比如，平时我训练的缘起因多一点，就通过缘起因的途径马上观察烦恼的本性，再再地观它就是空性的，是假的；如果平时离一多因训练的多，觉得离一多因的途径对我来讲很合适，就通过平时所训练的离一多因的途径去对治，很快就可以搞定。把一二三四五步骤很快地走一次，马上就得到烦恼就是空的，然后就可以安住。如果不行就再来一次，反复这样观，这样既是对治也是训练，形成一个良性循环。

烦恼的本体所有的凡夫人都有，不是说只有我有，其他道友都很干净。关键是你有没有掌握武器？这个武器学完之后，你有没有每天去训练，把这个技艺训练得很纯熟？这是我们需要关注的事情。

上师在很多地方已经讲了，怎么观察烦恼的本体，离一多因、缘起因、金刚屑因，哪一个不是利器？每一个都是最好的利器。但是我们把它放在仓库里面，用一把大铁锁锁住，认为反正我有这个东西，但是从来不去练不行。这个利器是要用来调伏自己的烦恼的。空性这个利器是所有调伏烦恼中最方便、最殊胜的。

如果我们已经学过离一多因、缘起因，就要去使用，去应对碰到的烦恼。刚开始可能很笨拙，但要不断地调试、使用，慢慢就可以找到一个契入点，越来越得心应手。

刚开始是安住在修空性的本体，远离烦恼的本体和自性，逐渐让烦恼的力量不强，生起次数变少。

◎ 离烦恼的果



2、远离果——三门染污法状的自性；

“状”，即烦恼的果。如果生了烦恼，它的果是什么呢？染污我们的身语意。当我们生起贪嗔的时候，身体也会做出一些不好、不如法的行为；同样，烦恼也会染污我们的语言。比如生嗔心会爆粗口，因为内心中火气很大，就会通过语言来宣泄。这就说明语已经被烦恼染污；有时候烦恼直接染污意，让我们的心长时间处在嗔恨、嫉妒、贪欲等烦恼中。

这就是烦恼的果。有了烦恼就会染污我们的三门，这就是一个相状。身语意出现这个相状，就说明你具有烦恼。

在修行的过程中，如果烦恼已经染污了我们的身语意，马上就要认识到自己被烦恼染污，要想方设法地让自己的身语意获得清净。怎样获得清净？就是安住在善法中。在没有学习空性之前，可以用学过的如因果观来对治，“我的身口意造这个业，以后会感受很大的痛苦”；或者用菩提心，“我是一个学佛发誓利益众生的人，我的身口意处在这种状态中是很不好的。”因为想利他的缘故，让自己被染污的身语意变得清净；当然如果有空性，就使用空性的教言如是安住。

修基智加行，身语意就会逐渐清净，就不会被严重的烦恼所染污。加行道的修行者或者已经证悟空性的圣者的身语意非常调柔清净，能够利益众生或者安住在究竟的善法中。这就是远离烦恼的一种状态。

◎ 离烦恼的因

3、远离因非理作意相的自性。



“貌”，即烦恼的因。一些术语现在不太好解释，我们知道它是指因——烦恼的因。

烦恼的因有很多种，有的时候安立为烦恼障的种子；有些时候把这个因安立为它的对境，但此处是安立成非理作意。

外在的对境相对来讲是缘，相对次要，主要来讲还是相续中的烦恼障。但是我们没办法动摇烦恼障的地位，真正要动烦恼障的种子要从见道以后开始，所以现在不考虑；对境能够远离尽量远离。如果知道这个对境可能会让我生起很大的贪心或嗔心，那么我就远离。但在轮回中一味地远离环境这个也是做不到的，肯定会遇到这样那样的环境，这个毫无疑问。所以我们要彻底地躲在一个完全没有对境的地方也不现实。

我们能做到的，就是远离非理作意。通过一定的训练，这个是可以做到的。所以此处基智加行中，把非理作意作为烦恼的因，我们要远离这个因。

所谓的非理作意就是颠倒想。比如看到一个对境，就这个对境的本性来讲，没有一个真实地让我发脾气的自性，也没有一个真实让我生贪的对境，它就是一个显现、一个对境、一个因缘呈现出来的法而已。但是如果我们不注意，就容易颠倒想，觉得这个东西好得不得了，产生一个很强的贪欲心；这个东西特别特别不好，特别不舒服，不喜欢，就缘它产生一个嗔恨心，这就叫做非理作意。

它本性本来是空的，没有一个可以让我们生贪或生嗔的对境。在《智慧品》等中讲，如果有对境，任何人看到这个东西都会生贪生嗔。但是同样一个法，至少



可以有三种不同的心态缘它出来：有些人觉得特别好，有些人觉得特别不好，看到就烦，第三种人是无所谓，没有什么利害、不好也不坏中等的心态。

这三种不同的心态说明，还是我们自己的内心对这个法施加了影响，觉得它好或者不好。所以法本身没有一个真正的好坏，还有所谓的不好不坏。按照中观的角度来讲，它就是一个纯粹的因缘和合之后的显现。它的本身、本性什么都不是，既不是好，也不是坏，也不是不好不坏。如果没有知道它什么都不是，我们就会觉得他是好人，会觉得他不好，或者会觉得它是一个不好不坏的东西。但这些都不是它的本性，所以这些叫做非理作意。

如何远离非理作意呢？有世俗的远离方法和胜义的远离方法。

世俗远离的方法，比如缘一个东西产生贪心的时候，就按照教言观察它的过患。比如对人产生了贪心，在佛法中应该修不净——观察这个人是不净的物质组成的。再再地缘不净，自己的心就会从贪欲中远离；如果是钱财或者物品，就观察它可能给我们带来的过患：贪财会有什么过患，贪物会有什么过患，贪地位会有什么过患等等，看到过患之后就没有了兴趣，这是我们分别心的一个特点；如果对一个东西特别讨厌，就用慈悲心去对待。这是世俗的灭除非理作意的方法。

胜义灭除非理作意的方法，直接观察它的本性，它上面没有可贪、可嗔的东西，本性是空性的。空性上面哪里有一个可贪的？一个可贪的东西，首先应该有一个本体存在，然后在它的本体上再加上一个好，才能够



贪。如果它是空性的，是幻化的本体，怎么去安立一个好？

生起贪心的对境至少有两个条件，第一个它是存在的，第二个是它是好的，因为贪心是一种觉得这个对境值得拥有的心。但是观察之后，两个条件都不成立。同样嗔恨也是如此，首先它本体存在，第二个它上面有一个不好的特征，才让我厌恶。比如一堆大便，你的鞋踩到大便上，特别地恶心。首先觉得这个东西存在，第二个很不喜欢这个东西，然后会产生厌恶，或者嗔恨的感觉。但是如果你了知它的本体是空性的，既没有一个本体，也没有真实安立一个真正好或者不好的东西，这样你不会产生非理作意，这个就是从空性的侧面来讲，对治非理作意的方法。这也是最直接、最好用、最简单的方法。

如果我们能够用，就这样去用，不断去训练、强化这种智慧。这个智慧很多时候都用得上，因为我们时常没有跟随这个法的本身去分别，而是跟随了非理作意，所以会引发很多烦恼、情绪、痛苦、怖畏，这些都是因为没有了解其本性而产生的颠倒作意或者颠倒妄执的副作用。

其实东西本身没有什么，比如电影屏幕上面什么都没有，都是些光点，里面浮现了一些人、情节，自己对某一个人特别喜欢，对某一个人特别讨厌……本身来讲什么都没有，但是我们不了解，被这些光点所吸引而产生了很多的嗔恨心和贪欲心。你把电视机关了之后，它就是一个屏幕，只不过再加上一些光点，有了情节就开始执著它，这全都是颠倒，本性来讲是不存在的。



怎样灭掉非理作意？如理作意就行了。如理作意有两种，世俗的和胜义的。如果能够如理作意，控制、调伏好自己的心，不会产生强烈的畏惧和忧虑。很多时候我们的忧愁、忧虑都是因为不了知它的本性。如果我们对这个万法的本性稍有了知，不管是无常，还是不净，尤其是空性。

如果能对这些的法的本性稍有了知，懂得如梦如幻，根本不可能产生所谓的抑郁症，因为这些抑郁都是因为太执著自己或者执著外面这些法了。

如理作意可以让我们对万法的本性能够了解，同时也不会产生烦恼。这样的修法也是直接契合于实相的。

◎ 离障品及对治

4、远离违品与对治分别的自性。

“障品及对治”要配合“离”，即要离开障品和对治，属于所知障。什么是所知障？障品和障品的对治。障品就是前面讲的烦恼；对治，不管用世俗的法对治，还是用空性的法对治，如果认为有所治能治：这个是我所对治的烦恼，这个是我能治的如理作意、空性，就叫做障品和对治。

障品和对治在世俗的层面是存在的，平时也要用、要修。如果不认清楚障品，不修对治，障品本身不会无因无缘地消失。虽然有时贪心生起又下去，好像不用对治也不会怎么样，但这只是一个变相而已，它本身会越来越强大，不会主动消失。烦恼看上去暂时隐没，后面遇缘还会生起来。



虽然贪心不可能一直生，贪心再大的人也不可能一直生贪心；脾气特别暴躁的人也不可能一天二十四小时、一个月三十天，一年都在发脾气，所以不对治它也会自动就消失。因为这些都是因缘法，只要因缘不具足状态就会消退、隐没。但这种隐没、消失不是真正的消失，而且对修行也没什么用。

以主动方式对治烦恼则不同。先认清烦恼，找到它的根源，再使用和它相违的本体，尤其是智慧，灭掉它。灭掉之后，不让它再起来，这就是对治烦恼的必要性。

不管是世俗谛还是胜义谛都有对治，所对治的是什么？是非理作意，烦恼本身。究竟来讲，这些都是不存在。如果认为所对治的烦恼、能对治的空性都存在，就是所知障。

如果不断除所知障，虽然有一定的功效，但当功效发挥到一定程度时，认为它存在这一点本身就会成为阻碍。这个法本身可以灭掉它能力范围中的一些障碍，但是到了一定程度，它本身就会成为一种障碍。所以修行人要善巧地使用这个对治其他障碍。到了一定阶段，要把这个本身形成的障碍去掉，这叫所知障。

这种所知障属于对治方面的所知障。当然烦恼障里面也有所知障，也有三轮、二取。但这里的所知障主要是指所治和能治方面，如果不了知这些都是空性，就不能登地，也没办法见道及现前基智，所以要远离。

既要使用它，也要了知它的本体不可得而不执著它，这就是菩萨殊胜的修行方法。究竟的本性上有没有违品？没有。障品本身不存在，因为它是空性的。既然可以用空性对治，就说明障碍本身不存在。因为不存在，



所以可以观它的空性。

空性法本身是了知烦恼的本性，不是从其他地方掉下来一个空性，把不空的东西灭掉。空性的对治永远是观察烦恼本身，安住在它的本性就是空性。既然对治时烦恼是空性的，烦恼本身不存在，那么它的能对治也是不存在的。

就好像在梦中作战一样，梦到自己被洪水或老虎所伤害，然后开始使用一些对治的方法，当时肯定有用，正在做梦时，这个洪水本身是假的，如果洪水是假的，那能对治是真的吗？也是假的。最后就会知道所断的障碍是假的，能断的智慧也是假的。

所断的障品是假的这一点我们以前也分析过，它主要来自于无明、分别念和我执。我执就是不了知五蕴的本体而错乱地认知，它的根源就是错乱、无明，怎么可能真？所有障碍违品都不可能是真实的。所以要断除它的违品只不过是使用了它的不真实，把不真实本身作为实相来对治。

所对治的其实是错乱的东西，能对治的也是借助了所对治的错乱本身不存在而去对治，所以观察下来所治和能治都不存在，最后就可以安住在这个状态中。

所知障其实就是二取，能知、所知也是一种二取、三轮，如果认为它实有，就没办法悟入本来离戏的自性。所以必须要了知违品和对治，它的本性是空性的，也就是远离它的障碍和对治。

如果能通过空性把烦恼障和所知障都灭掉，就可以获得殊胜的基智。这就是基智的加行事相。



丑二、道智加行事相之自性

难行与决定，所为无所得，
破一切执著。

道智加行也分两方面：方便的方面和智慧的方面。

“难行”、“决定”、“所为”属于方便的方面；“无所得”与“破一切执著”属于智慧的方面。

◎ 方便

方便的方面有三：难行、决定和所为，分别属于意乐、加行和果。在菩萨道中，见道、修道都属于道智。

5、以发菩提心的意乐而难行的自性。

“难行”，把发菩提心的意乐安立为难行的自性。为什么是难行？菩提心在胜义中是离戏的自性；在世俗中有成就的佛果，也有利益的众生。前面讲过“发心为利他，求正等菩提”，发心有两方面：一个是为利益众生；一个是求正等菩提，成佛缘佛果的。因此世俗中有众生可度，有佛果可成，缘这样两个目标如是发心，叫意乐。这种意乐一般人很难以行持。

利他、缘众生非常困难。众生的数量无量无边，有时数量无量无边也没关系，只要听话，但关键是数量无量无边的同时，每个人都有自己的想法、性格，还有很多各种不同的情况。比如上师在帮助我们的时候，我们可能会闹情绪，有很多思想，不配合。不配合的时候，还会举很多理由、想法。

这对于初发心的菩萨比较困难，是难行的，因为自己本身的心量、菩提心还没生起来。如果自己的菩提心



能真正生起来，就无所谓了。但在没生起来之前，这种菩提心属于难行的方面，是很难转变的意乐，也很难以生起和坚持的。

理念上认同要利益所有众生，不仅要利益父母、子女、亲戚朋友等对我最好的人；也要利益不认识的人，尤其要利益很多仇人，对不好自己的人；不仅要利益人类，还要利益包括蟑螂、老鼠、蚊子、苍蝇等各式各样的众生。要认同这种观念就很困难。我们总是有很多思想：凭什么帮助他们？为什么要利益他们？这样伤害我，伤害我的家人，我的国家、我的民族，我还要对他发菩提心、利益他们？会有很多想不通，很难扭转。

其次，即便认同了也很难坚持。相续中的思想总是容易拖后腿，在修的过程中又突然冒出一个念头，觉得没有意义干脆就不修了，不利益他们算了。生起来之后很难坚持、稳固。

对成佛也是一样，有时对成佛信心满满，有时觉得成佛有什么用？成佛之后做什么？觉得突然没有什么追求了，好像看到对佛果的描述后，对所有的世间法都没有兴趣，因为佛陀对这些是不会有执著的。而现在自己正处在对法很有兴趣的状态中，会觉得我成佛到底干什么？什么兴趣都没有了。我们对法总会有这样那样的认知，很难生起并坚持，所以叫做难行。

能够真实生起菩提心的人确实伟大，可以称之为勇士。能坚持下去让菩提心稳固成熟的人非常少。现在修行佛法的道友，有些可能还在思想转变的过程中；有些虽然已经转变了，但是在咬牙坚持的过程中，就觉得特别困难，但不管怎么样还是在坚持；有些可能已经成



熟了。

利他心确实非常困难。相续中的我执，一方面就是流转轮回的根本，如果没有我执，我们也不会流转轮回到现在这个程度。所以，现在我们要打破我执，不考虑自己的利益，而是要去考虑别人利益，这是很困难的。

真实的成佛就意味着我执的彻底消亡。世俗菩提心是利他心，是让我爱执的消失；成佛则必须让俱生我执消失，也就是觉悟。觉悟的意思是，真正的我根本就不存在，这对众生来讲也特别难以接受。

越学习菩萨道，对成佛的思想了知得越清楚，就越能够坚持下去。继续走的人可能越来越少，因为不好走。有些时候大家到一个地方就跟风：这个地方很好！一大群不明真相的群众就跟着走，到了之后听了介绍才知道这里很凶险，一大群就又退掉了。

同样，我们在学习佛法之前，可能会认为利益众生没有什么难度，甚至觉得成佛也不难。但是真正学的时候就觉得利益众生其实还是很困难的，这里面对于我的挑战和消亡是颠覆性的。很多人在慢慢学的过程中才认识到不容易，对于那些还能够坚持下来的人，一方面值得赞叹，另一方面来讲也是难行的苦行。

难行属于发菩提心的意乐，当然有些到了道智加行的时候，难行是菩提心的一个异名，它的加行就是菩提心，难道道智加行的菩萨还叫难行？不是。菩提心其实有一个另外的表述就是难行。对道智菩萨是不是也难行？他们已经成熟了，不存在难行，但是对我们普通凡夫人来讲是很难行的。

不管怎么样难行，也需要去做。如果我们要获得更



大更殊胜的果，必须要生起一个很殊胜、很广大的心才行。

意乐就相当于引擎一样，如果引擎的动力不足，推不动很大的加行，没办法推动很多的善法。强劲的引擎就是很强烈的菩提心，必须要努力生起来。如果要想真正获得很伟大、像佛陀一样的果，能利益一切众生，最初的意乐——引擎就不能小。有些人了解了这一点，就不会说：这么难，我就退了算了，而是会迎难而上。只有这些迎难而上的人最后才可以成功。知难而退的人只有等到以后的因缘，但是即便以后因缘再次成熟，问题还是一样的，心还是要生起来。所以现在已经有了这个因缘的时候，还是应该认真去学。

在我们修菩提道的过程中，做最大阻碍的就是我执，虽然我执看起来在我们相续中是老大，一切都是它在主宰，就像国王一样，但真正观察分析的时候，这个国王是个冒牌货。为什么？我们再再地讲，尤其是在学般若的时候，所谓的我本来就是妄执，不是真实存在的东西。只不过我们没有认识到，真正的国王在外面没有回国，所以这个山寨的国王就在我们相续中做大了，像模像样地坐在这儿指挥一切。

每一个众生相续中，真实的国王是什么？就是暂被蒙蔽的佛性、实相或者无我的状态。所以，我们就要想方设法地去把它调动出来，只要真正的国王一出来，这个冒牌的国王完全没有立足之地。

我执之所以在我们相续中做大，完全是因为我们不了解它的本性，没有人告诉我们真相。如果告诉我们真相，去观察这个“我”根本不存在。永远不变化的国



王，就是我们的佛性如来藏，或者空性、觉性。在佛性中哪里有我执？没有自私自利的心。在真正的空性、无我的状态中，我不愿意利他的这种心态，没有立足之地。为什么不愿意利他？为什么要保护自己？

我们对于佛法的所诠义学得越深入、越清楚就会知道，所谓的保护我、什么都是以我为中心，完全没有利益和必要。没学这个教言之前，我们会认为在大乘中带着一种强迫性，必须要灭我执，必须要发菩提心，所以很多人心不甘、情不愿地去发菩提心、上座去修菩提心，但是如果了知了我根本不在之后，哪会有什么不甘心？

在你的佛性中，本来就没有我执的一席之地，它本来就是山寨的东西，就是个冒牌货。如果了知了清净的实相后再去发菩提心，完全了知了所谓障碍的我执是虚假的时候，很广大的心一下子就能发出来。因为它本来就是没有的，这些障碍都不存在。那个时候再修菩提心，就不会很痛苦、很造作、不甘心地去利他。因为这些所谓的你、我、他，都是你分别心化出来的东西，本来就是虚假的自性。

对于佛法了知越深入，了义的大乘教义就可以在我们相续中逐渐生起来。这是非常关键的问题。

6、以不堕小乘的加行而决定大乘加行的自性。

“决定”，指道智的菩萨不堕小乘的加行，而决定大乘的加行的自性。

小乘的加行，即获得小乘果位的修法。小乘加行发心小、时间短、所修法的种类少、深度也不够，所以它的加行因小、果也小，这一切都是相关的。



如果现在我们的心量小，就没办法很迅速地获得大的果，因为你不能打开心胸，根本没办法获得大的果。小乘之所以叫小乘的加行，主要是因为它的种姓、发心、所修的法、时间等方方面面都是小的。

大乘的加行不堕小乘的加行，它的发心、意乐很大，修法的时间也设定得特别长，我们平时经常讲，菩萨是早就做好了三个无数劫奋斗准备的。所以在这个过程中，暂时有一点起伏和违缘，他也完全不当回事，因为他的心量很大。他把时间留得很长，暂时有一些阻碍或者小收获、小成就，他也不会沾沾自喜；有一点违缘也完全不会把他打垮。

对我们修持大乘佛法的人也是一点启示：要把时间留够，这样我们才能有从容的心态去面对在修法过程中可能出现的意想不到的违品。大乘行人把困难的出现等等思考得很充分，不管怎么样的方式，他都能够接受，这就是大乘者不共的地方。他所修法的种类也特别多：六度、万行方方面面都修，而且修大空性、大菩提心。所修行的法特别殊胜，因此是决定的大乘加行。尤其是通过六度的方式来圆满所有的加行，这是非常重要的一点。

我们要观察自己的加行是不是决定大乘的加行，这也要通过前面所讲的意乐、所修的大悲、空性、六度，在修的过程中是不是每一个都达标，每一个都符合大乘思想，这方面应该认真地观察。逐渐把我们自己所修的加行，趋向于决定大乘加行的自性当中，这样才能在道智的修行中层层地上进。

7、追求三大所修——所为果的自性。



“所为”，属于果。前面是发心、加行，有了发心和行为，当然就有果。大乘所追求的果是什么？是三大所为：大心、大断、大智。

“大心”，即不执一切，是非常殊胜的菩提心的自性，心量非常广大；“大断”，即断尽一切的烦恼障、所知障、种子、习气，所有违品的障碍都断掉；“大智”，即所有的智慧都已经圆满，比如般若波罗蜜多的智慧全部已经现证。

道智菩萨所追求的就是三大，其他对于世间法等没有什么追求。作为菩萨来讲，修行到了一定境界的时候，就注定和一般的凡夫不一样。

对我们自己来讲，也决定会有这个过程。我们在没有学习佛法之前所追求的，都是世间的一些快乐、圆满和完美，怎么样过得好，怎么样过得舒服等等。

学习佛法之后，随着对佛法的认知，心态从自己要求的功德、更好地生活、下一世得到更大的快乐，或者能够得到自我解脱等出来，逐渐转变成这里所讲的三大所为——完全的大菩提心、断除一切违品障碍、证悟一切殊胜的智慧。除了这个之外，对其他的都没有希求。

当然大乘行者也会去做这些事情，但是他没有把这个当成自己的追求。比如说一些菩萨们显现上也是在上班、挣钱，但是他不是追求这个，他真正追求的是三大所为。只是在追求三大所为的过程中，有些是必须要做的，有些是和修法或者和利他相关。

这些不同的思想在世间的体现也不一样。世间有些人想不通：搞慈善的人是怎么想的，为什么自己一点



都不留？把大笔大笔的钱拿去做慈善。或者看见道友在放生，他也想不通，怎么就买这么多鱼放生，把这些钱扔水里了？即便是世间法，认知和觉悟很低的人也搞不明白，世间的伟人或者心量很大的人为什么这么无私？在修道中有时候我们也想不通，对这些名声、钱财都不执著，连自己的解脱也不执著，他就是一心一意地利益众生，为什么会这样？

对修行人来讲，通过不断地修学，慢慢训练之后，以前想不通的现在都想通了，就觉得应该是这样，而且他的心完完全全如是地安住在这样的状态中，不需要怎样勤作，也没有丝毫假装，非常自然地安住在三大所为中。他对其他方面没有任何的耽著，也没有世间法方面的需求。这就是果的自性。

以上是方便的方面。

◎智慧

智慧的差别有两个：一个是无所得，一个是破一切执著。

8、对境所修三轮无缘的自性；

无所得，即对境方面没有什么所得，比如修布施、持戒等都是空性的，没有所得的东西。

通过观察之后，有一个本性可得，有一个布施的自体、持戒的自体、善法的自体，这叫有所得。但是这个所谓的有所得，真正去观察分析，发现没办法获得它的体性。通过中观的正理分析，用缘起因、离一多因观察，会发现从色法乃至一切智智之间，没有一个自体可得。



因此就完全了知对境无所得。通过无所缘或者三轮无缘的方式，能修、所修、修行三者都没有自性。从道智来讲，完全了知对境方面就是空性、无所得。这是缘对境。

9、有境破除修行之一切执著的自性。

无执著是从能境或者有境方面讲的。对境既然是空性的，能境就没有什么可以耽执的，二者之间就是这种看待的关系。

如果对境有所得，不可能不执著。如果观察这个对境有所得，你肯定会执著；只有对境无所得，你的心才会无所执著。如果对境有一个有的法，你的心就会执著有；如果觉得对境是无的法，你的心就会执著无；如果对境不是有不是无，什么都没有，你的心逐渐也就熄灭，就没有什么所执著的。

执著是从有境的心方面；无所得是对境，对境无所得，心无执著。虽然从心（能境）方面来讲，也可以叫无所得，但是从破一切执著来讲，从心和境一组的角度来观察，更加容易理解。有境方面都是讲无执，破除一切执著。

我们现在还是有很多执著。在修行正法的过程中，先要远离一些无用的甚至有害的执著。最有害的执著是指对我们的修行，而且对我们后世获得善趣的安乐也是有害的这些恶业的执著。首先把这些执著灭掉，然后是没有用的执著，最后对于善法的执著逐渐也要灭掉。这也是有一定的次第性。

因此说道智的自相中，从它的智慧方面，第一个是从对境方面无所得，第二个是从有境方面也没有一切



执著。在没有任何执著的同时，修持殊胜的善法，这就是菩萨殊胜的善巧方便。

丑三、遍智加行事相之自性

及名有所缘，不顺无障碍，
无基无去生，真如不可得。

这是属于佛果遍智，佛陀的智慧就是遍智。遍智有七种法，分了两个方面：一个是从总的所缘，一个是从分别的所缘。

◎ 总的所缘

总的所缘方面包括“有所缘”、“不顺”和“无障碍”三种。

10、缘取果遍智之一切法所缘的体性。

“及名有所缘”，以及对遍智观察，果遍智之一切法所缘的体性，叫做“有所缘”。

为什么叫有所缘？因为佛果遍知一切诸法的自性，对于三智所了悟的一切对境全部如理如实地在一刹那中全部了知，所以一切法都成为它的所缘，不管是如所有还是尽所有，总之所有的法都了知，非常的广阔。所有的法没有一个不缘的，所以叫做有所缘。因为佛果遍知一切，对于一切的所知的障碍消尽的缘故，它就遍知一切。此处的有所缘就是指一切法都可以了知。

“有所缘”在有些地方是有执著的意思，但这里指通过佛果的智慧对一切法都能够缘，对于这种智慧就叫做有所缘。



11、缘取其差别法不随顺一切世间法的不共功德所缘的体性。

“不顺”，即不随顺一切的世间法，这就是它的一种不共的功德。因为世间法的因、本体、果都是相应于无明、相应于轮回的自性。为什么会有世间法的一切？比如我们现在所看到的、所领悟到的其实都是我们内心的投射。这一切的出现完全都是属于颠倒的自性以及非理作意。这些法自己的本性，才是万法的实相。而佛陀完全安住在这个实相中，他的境界当然就不会随顺一切的世间法。

我们现在的一些发心、以及所修学的万法实相的本体，逐渐也使我们接近于不随顺世间法。

但这里的不随顺是从比较了义的、实相的方面讲的，因为这里是讲佛陀的智慧。我们不要把它与其他地方的解释混为一谈。为什么有些地方说要随顺众生？要随顺世间？层次不一样。随顺是从哪个法义来讲的？不随顺又是从哪个方面讲的？要分清楚场合。麦彭仁波切也曾多次提及，分清楚场合辨别法义很重要。

这里的不随顺是指证悟的实相，对于所缘不随顺世间。因为凡夫众生对这个世界的了知非常有限，他被什么所局限？被他的烦恼和无明所局限，他了知不了万法的本性。所以说佛陀的智慧不随顺这一切。世间就是颠倒的代名词，因此佛陀不随顺世间，而是随顺实相去安住。这是一个殊胜的观点。

12、其本体无碍趋入一切所知之智慧所缘的体性。

“无障碍”，佛陀无障无碍地趣入一切所知的智慧的所缘及其体性。无障主要是指没有烦恼障，无碍是无



有所知障。所知就是阻碍的意思，有所知障就没办法了知一切所知的万法的自性。

佛陀的智慧无障无碍，他能够在一时完全了知一切万法的自性。凡夫人分别心的体性既有障也有碍，有障就是有贪心、嗔心等烦恼障；也有碍，有二取三轮。因此我们看不到万法的本性，也没办法像佛陀一样了知一切万法的因果，对非常细微的一切所知完全了知不了。

因此我们要随佛而修学。学佛就是学习佛陀以前是怎么样修学的方法，佛陀以前怎么修学的，我们现在也如是去修学。学好之后，佛陀获得什么样的果，我们也可以获得同样的果。修学可以去除障和碍，比如修人无我可以断除烦恼障，修法无我可以断除碍即所知障。断除烦恼障可以获得解脱，断除所知障可以成佛。

我们现在的相续中既有障也有碍，因此我们了知的一切万法的本性非常有限，看到的很多法是颠倒的。从这个方面也要反复地提醒自己，现在这点可怜的分别念的智慧非常有局限，所以不要太把自己的分别念当回事情。

我们现在很多认知的事情都是完全颠倒错误的，而且因为有阻碍的缘故，也了知不了一切万法的所知，不知道万法的所知的本性。所以我们要祈祷佛陀，认真地践行佛陀的正法，这样就可以逐渐离开障和碍，像佛陀一样成就殊胜的果位。

以上是总的所缘。

◎分别的所缘



分别的所缘有四个方面，“无基”、“无去”、“无生”、“真如不可得”。

无基、无去、无生主要是从基、道、果安立。无基主要是基道果中的基，从基方面来讲也是空性的，基是无我的，不存在基；去就是道，道的自性也没有本体，道是无去；果是无生，果位究竟来讲是无生的。

13、缘取照见名言显现的功德基无我随应基智之相所缘的体性。

“无基”，佛陀遍智的智慧照见名言显现的功德的来源（基）就是无我。基就是万法显空无二的自性，一切万法的自性，不管是我们所见到的、所听到的，都是空性的。上师所讲的无基离根是密乘中经常用的一个词。显宗中说它是空性的本体，完全没有自性。

一切万法显现的时候，找不到它的基或者根。没有一个实实在在的东西引发出这些。那这些到底从哪里来的？空性中缘起和合就会显现，就好像因缘和合的时候出现彩虹、梦境一样。

小乘安立了一个基——最小的微尘，由最小的微尘组成粗大的色法，一定要安立一个，否则不行。唯识宗安立阿赖耶识为万法的基。但是密乘中根本不需要安立一个实实在在的基，阿赖耶识、无分微尘、无分刹那都不需要安立，万法的空性中具有因缘，就可以出现。

一切万法的本性即是人无我和法无我，人是我无我的，法也是无我的，叫做“基无我”。完全照见基无我。

14、了达道无去随应道智之相所缘的自性。

完全照见了达“道无去”。如果基是无我的，那么修道也是无去的。为什么道叫“去”？因为“道”是指



可以从此处趋向于彼处。在世间要去一个地方，沿着道可以到达目的地，所以道有可以去的意思。修道的道也可以从凡夫位趋向于圣者位，再从圣者位到达佛位，所以可以从凡夫趋向于佛果。

道的核心就是修无我、现前无我。而无我本身就是空性的，所以道本身不可能是实有的。道的核心就是空性的，哪里有实有的？虽然显现上有去的意义，但是实相中是没有去的。佛陀的遍智完全了知无去。

15、了知相无生不共遍智相所缘之自性。

“生”，就是无生的意思。如果道无去，那么果就无生，没有真实的佛果可以产生。基是空性的，道是空性的，不可能在空性的基和道中产生一个实有的佛果。佛果虽然出现了，但是其本性也是离戏空性的。就像道是无去的，但还是可以作为去一样，果是空性的、无生的，但显现上仍然有佛果的产生，这也并不矛盾。

佛果分别照见基道果是空性。在密乘中也有基道果无二的说法，显现上虽然有基道果，但从其本性来讲，基道果都不存在。这些了义的显宗教法和密乘的很多教法，在本质上都相同。

16、了知这些胜义本体无生真如不可得所缘的自性。

“真如不可得”，无论是有所缘，还是不顺、无障碍、无基道果，都属于真如，真如的本性也不可得。胜义的本体真如也是不可得、不可缘，连空性也是空性的，真如也是不可得的。如果觉得有一个空性可得，就还不是真正的真如，真正的真如不可得。

我们讲“真如”只是一个方便，真正来讲，真如的



本性也是离有、离无、离二俱和双非这四边。如果了解了这些，才相应于真实的大乘道。

丑四、如是宣说之摄义

基智、道智和遍智都讲了之后，如何来了解摄义。

此十六自性，由如所相事，
许为第四相。

前面讲了十六种自性，通过事相如是地安立成法相，所以说“许为第四相”。

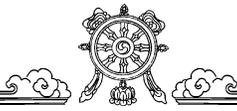
前面已经安立了智相、殊胜相和作用相，本来自性相不安立也行，但后面把自性相安立为法相，把它作为第四相。因为事相并没有离开正等加行本身。正等加行是缘三智所安立的，所以也可以作为它的法相，这在注释中也讲得很清楚，前面也安立过。

壬四、所行道之差别 分三：一、宣说顺解脱分资粮道；二、宣说顺抉择分加行道；三、宣说随正等菩提分不退转众。

在讲完加行的性相之后，紧接着就要讲加行的顺解脱分，加行的顺抉择分和有学不还（不退转）。

癸一、宣说顺解脱分资粮道

顺解脱分安立资粮道。顺解脱分和顺福德分有时会一起出现。我们现在做放生等善法，没有以出离心和空性智慧摄持，这种善根就会变成福德，会成为在轮回中获得安乐的因，它是福德的因；同样的善根，如果用出离心或者菩提心摄持，尤其是用空性来摄持，它就会



变成解脱的资粮。所以，现在所作的善根到底是成为随解脱分还是成为随福德分，完全由自己决定。

佛经中阐明了选择权是在自己这里，同时佛经也指出两者的不同点，让我们了知选择随福德分和选择随解脱分的不同，并将随福德分和随解脱分作了比较，比较之后我们知道：随福德分是暂时的，用尽之后不会再有，而随解脱分是可以帮助我们解脱的，解脱之后，世间福德分中的这些安乐以增上的方式完全可以拥有。

对于一心一意追求解脱道的人来讲，佛经中鼓励我们选择随解脱分。当然人的根基不一样，如果有实在不想解脱的，可以选择随福德分，但必须要了知：所有的人天善趣和安乐都是通过善法而得到的，如果想获得财富、美貌、安乐，必须要修善法。

在获得见道果位之前有资粮道和加行道，随解脱分属于资粮道。我们在资粮道中修学如何生起出离心、菩提心或者修学空性等，所以说从这里开始变成随解脱分的资粮。

以前我们在轮回中也修过善根，但是因为并没有修随解脱分的善根的缘故，我们修了很多随福德分的善根，它已经成熟并被我们享受过了，用完之后什么都没有了，又要重新开始打拼。

现在我们通过佛菩萨和上师的恩德，通过他们不断地教诲，终于醒悟过来了。醒悟了之后，我们再去追求随福德分的善根没有意义，还是应该追求随解脱分的善根是比较好的。

分三：一、略说本体方便智慧之差别；二、广说彼分类之差别；三、以引申义根基之差别归纳宣说。



第一个是略说本体方便智慧之差别，这里的本体是指资粮道的本体，也即随解脱分的本体。随解脱分的本体在大乘中就是方便和智慧，略说一下它的差别。第二个是广说顺解脱分修学的种类。第三个是五根通过引申义根基的差别以利根和钝根的方式归纳宣说。

子一、略说本体方便智慧之差别

无相善施等，正行而善巧，
一切相品中，谓顺解脱分。

“无相”是指智慧，“善施等”是指方便。为什么无相是智慧？所谓的相就是各式各样的显现，我们认识到一切万法的本体是空性的，这就叫做无相。从资粮道的侧面来讲，进入小资粮道的时候要修四念住，身、受、心、法四念住都是无相的，即身体、受、心、法这四个自性都是空性的，通过四念住可以包含一切法。这里的无相是从智慧的本身来讲。

很多道友现在也正在修学无相，努力在我们的相续中令其生起，一方面在发菩提心，一方面也在修无相。我们现在如果对空性、中观和大悲心有兴趣，这是非常好的兆头，是进入大乘资粮道的一个非常好的开始。所以一定要坚持下去，无论如何，即使出现再大的违缘障碍，我们都要努力地坚持把无相和方便大悲等认真地在相续中落实。

“善施”是善巧的布施。布施是方便的福德资粮，我们如何去积累？佛经中给出了六类，即修六度，通过修布施、持戒、安忍、精进等方式作为方便，一方面完



全了悟万法无自性，另一方面安住于六度，这就叫做“善施等”。

“无相善施等”，无相是智慧，善施等是方便，就是顺解脱分的本体。

有些地方说，小乘进入资粮道主要是通过出离心，大乘是通过菩提心，并不矛盾，有无菩提心的确是作为进入资粮道顺解脱分的一个标准：从一方面来讲，善根是不是顺解脱分要看你是不是想解脱，而从大乘的侧面来讲，善根是不是顺解脱分，则要看有没有以菩提心摄持。

资粮道中，顺解脱分只是以有无出离心为标准，肯定不够。解脱是一个综合的果，要想从轮回中获得解脱，它的因不可能是单方面的，它的因肯定是要和它的果各方面相应才行。因此除了菩提心之外，还有一点很重要，就是空性。相续中生起空性的定解或者串习空性，可以作为顺解脱分的一个因素。

所以有些地方是强调其中某一分，强调由出离心摄持的善根就是顺解脱分；有些地方则强调由菩提心摄持的善根是顺解脱分。在这里，除了出离心和菩提心之外，更重要的核心就是要断除烦恼障和所知障，其真正的正对治就是空性，所以此处把最主要的因素——空性作为顺解脱分的安立。

“善施等”是通过大悲心、菩提心摄持的布施、持戒等六度，这两个方面都已经体现。我们要进入到资粮道中，要让自己的善根变成顺解脱分，第一要认真地串习大悲菩提心；第二要认真地串习空性。不管我们现在修得怎样，这两个主要的因要在每天的修行中去落实。



如果每天落实了，总有一天会真正生起一种趋向于顺解脱分的标准状态，这是很重要的。

“正行而善巧”，正行是指真正的修行或行持。真正的行持什么？前面的智慧和方便，要真正去落实和行持，以很善巧的方式。当然最善巧的方式就是不偏颇于方便和智慧，这两方面都是平等地去修学，这叫做善巧地修学。

“一切相品中，谓顺解脱分”，此处“这一切相”就是指正等加行。在正等加行这一品中，就把“无相善施等”安立为顺解脱分，这是属于略说。

因为有了顺解脱分，我们自己才真正地走上解脱道。如果没有顺解脱分，我们就还是没有真实地契合或进入到解脱道中。修行修到一定程度时，心态就会改变，也是因为以前可能做过很多相似的布施、持戒等很多善根之后，逐渐得到了佛菩萨的摄持，然后心态终于从庸俗的状态趋入到或接近趋向于随解脱分方面，即内心中终于想要解脱或成佛了。这就是一个很大的转变，以前可能没有生起，现在生起来了，这非常重要。

如果有了就要把它加固，也许只是有一点种子或苗头，但这苗头很容易被违品折断，所以要经常依止上师和善友，以及修法的团体，保护自己的生起来的空性和大悲的苗芽，这相当重要。

子二、广说彼分类之差别

分类是指随解脱分的分类，即平常讲的涅槃五根。

缘佛等净信，精进行施等，



意乐圆满念，无分别等持，
知一切诸法，智慧共为五。

这讲到了五根，“缘佛等净信”属于信根；“精进行施等”即精进根；“意乐圆满念”叫念根；“无分别等持”叫定根；“知一切诸法，智慧”叫慧根。信进念定慧即涅槃五根。根就是根本、基础的意思，也可以叫核心。

如果想要获得涅槃，这五个必须要修，否则就没有基础。信进念定慧这五根有时是出现在加行道，有说暖位、顶位就是五根，而忍、世第一法是五力。出现在顺解脱分中也可以，因为既然它是顺解脱分，那必须要修学真实能够获得解脱或涅槃的修法。这个修法是什么？就是五根。

为什么有时出现在加行道，有时这里又说出现在资粮道？能够获得解脱的直接因肯定是涅槃五根，也只有这样安立才能够顺解脱。为什么有些地方出现在加行道？因为加行道是修得比较纯熟了。任何一个法都有它的因，比如我们现在还没进入到小资粮道，但现在正在学随顺于小资粮道的因。我们可能大悲心、菩提心还没有达到小资粮道的标准，四念住、空性也没有达到标准，但我们现在正在修它相顺的一分。

当真正地达到了小资粮标准，即菩提心、空性生起来了时，这就算是一个果。为什么能得到这个果？是因为在进入小资粮道前，修了大悲心、菩提心、空性，修了很长时间，终于有一天进入了小资粮道。虽然加行道中有说五根、五力，但为什么在这儿也有？同样道理，加行道的涅槃五根，在这之前也要修，即资粮道中也要



修它相顺的一分。修了之后再正式进入加行道中，把他安立成加行道主要的本体，可以这样去理解。

◎ 信根

“缘佛等净信”，净信，即清净的信心。上师也讲了，信心有清净信，欲乐信，胜解信和不退转信。

这里的“净信”属于后两者。虽然第一个信也叫清净信，但和此处的净信是两回事。此处的净信是完全清净，没有夹杂一些怀疑等；四个信心中的第一个清净信，是指看到佛像或僧众，也没有什么根据，就突然产生一个信心，相对来讲是很浅的。

缘什么生起净信？缘佛果产生清净的信心。我们对佛陀的法身、报身、化身，以及佛陀的智慧、大悲，通过佛陀的善巧方便，把他的事业方方面面都了解之后，对佛产生了信心，这就叫做缘佛产生的信心；还有一些是缘成佛的因，比如空性、大悲等，产生信心；还有缘四谛或三宝产生信心，这些方面都叫做信心。这些信心全都是让你解脱的因，比如对三宝生信心，对于四谛生信心都是解脱的因，对佛果生信心，想要成佛，这也是一个获得解脱的因。

信根，就是我们要相信这个，要相信果以及获得果的因。信根当然也有很多，有些是没有什么根据，突然看到一尊佛像，就引发自己相续中的种姓苏醒；有时看到很多的僧众，或很庄严的佛像等会生起信心；还有听了一定的佛法后，生起了欲乐信，想要断除烦恼、获得功德；第三种信心是胜解信，通过很正统的听闻思维后，相续中对佛的本体，对三宝、四谛产生定解。这个定解



是通过闻思获得，所以是非常稳定的胜解的信心；最后一个不退信，有些地方讲不退信是更高级的一个，即在胜解信的基础上不退转。还有一种麦彭仁波切的讲法：胜解信、不退信是一体的两面，从正面讲叫胜解，从没有违品方面讲叫不退。有胜解就没有违品，不会退失。有时讲三种，有时讲四种，有不同的讲法。

我们自己现在学佛法，一方面是学习成佛的方法，一方面来也是在这过程中对于佛、三宝、四谛产生信心的一个途径。只有学完之后，才能够对这些该生信心的功德等方方面面产生了解，生起信心。如果不学习就不会了解佛陀的功德，就生不起信心。

◎ 精进根

“精进行施等”，相信之后去做加行。对于上师三宝生起的信心越清净，对善根方面就越有兴趣。对于布施、持戒、安忍、精进，还有禅定、智慧都很精进去做，这就叫做精进根。

如果不精进，很多的善根生不起来；如果有精进，以前没有的现在会生起来，以前有的就会越来越增上，这就是精进的本体。

一个福德非常欠缺的人，如果很精进，他相续中的福德就会增长。如果一个人很精进，即使以前罪障特别重，但通过他精进忏悔的缘故，他相续中的罪障也会越来越少。这些来自于什么？完全来自于精进与否。一个人越精进，功德以及积累的福德就越多，障碍就减少；若不精进，很懈怠，即便是利根者，很多以前的功德逐渐就没有了，而以前没有的过失就会慢慢生起来。



作为一个修行者来讲，精进很重要。有恭敬心的精进和恒常性的精进，既要有恭敬心去精进，还要有恒常性，不能今天精进明天非常懒惰。只有比较恒常性地精进，才能够比较稳定地增长善根。

现在我们是一个薄地凡夫，相续中极度欠缺智慧和福德的资粮，若还不精进，那拿什么来增长善根？拿什么来生起功德？所以作为一个凡夫必须要精进，精进之后就能进入小资粮道、中资粮道、大资粮道，然后进加行道、见道，这些都是通过精进才逐渐获得。

就是因为看到了自己的不足、很多的障碍、烦恼重等，就越要精进。有些人说“我的烦恼重”，反而变成了不精进的借口，这就颠倒了。有些人说因为自己烦恼太重了，就不精进甚至不学了，不能这样。正是因为烦恼重、障碍大、福报少才要更加地精进。

◎ 念根

“意乐圆满念”，精进的时候不忘失正念。在这过程中，对于善所缘和正念不忘失，意乐始终是圆满的，这叫做正念。虽然有了精进，但如果没有正念，就会忘失。正念是什么？对于这些善所缘不忘记。

我们平时讲在《入行论》中，正知正念是一对。正知就是经常观察自己的三门，即观察自己的身体在干什么，语言在说什么，心在想什么，观察完后马上安住在正念中，如果不对马上调整。

◎ 定根

“无分别等持”，即禅定。要修各式各样的禅定，



尤其要修持殊胜的大乘禅定。“无分别”是指相应于大乘无分别智慧的禅定，或者是指所有大乘的禅定都要无分别地修持。大乘的禅定不是为了自解脱，有时候是为了让自己安住在根本慧中，有时候是为了利益众生，所以要无分别地修，安住在很多的禅定等持。

禅定等持是让自己的心安住、功德生起，能够让利益众生的能力无限发挥的殊胜方便，这就叫做定根。修行佛法的人要经常训练自己的禅定。大乘的很多殊胜的禅定，刚开始时也是从世间禅定开始修，比如现在修的九住心、四禅八定，也是让自己的心安静下来，才可以在这状态中进一步生起殊胜的了悟万法的智慧。

◎ 慧根

“知一切诸法”，有通过闻思知一切诸法，还有在禅定的基础上知一切诸法，就是通过修证生起来的知一切诸法的智慧。但是要获得涅槃，两种智慧都需要，尤其需要的是什么？禅定摄持的修证的智慧非常重要。

知一切诸法的智慧就叫慧根。有些地方比如大圆满密法非常强调信根，因为信根非常重要；有些则强调精进根，只要精进什么都可以得到；有些地方比较强调慧根，有智慧就可以看破一切的烦恼。不同的地方根据不同的根基都有不同的安立。

信、净、念、定、慧叫做涅槃五根，也叫做随解脱分。

子三、以引申义根基之差别归纳宣说

从前面的五根中再引申出来，有利根和钝根的差



别。

利易证菩提，许钝根难证。

有些人对涅槃五根行持得好或者能够领悟等方面能够相应，有些对涅槃五根可能就会差一点，所以这里面就分出了利根和钝根。

按照涅槃五根来讲，他的信心非常纯净，精进心非常稳定，正念很稳固，禅定很好，智慧也很好，这叫做利根。对于解脱的五个要素都做得很好，当然“易证菩提”。

“许钝根难证”，钝根就难证了，信心也差，有时候还夹杂着怀疑，三天打鱼、两天晒网，经常失去正念，而且禅定也没有修好，经常散乱，智慧也没有，那就是钝根，“难证菩提”。

所以作为修行者来讲，如果是钝根，就去炼根，把根基从钝根修炼成利根。努力提升你的信心、精进、正念、提升你的禅定、智慧，通过有针对性的或者综合性的训练把根基提升起来，让自己从钝根变成利根。以前身体不好、走路很慢，通过锻炼之后身轻如燕、飞檐走壁，这些都有可能。

这是钝根和利根的差别。非常利根的人现在可能不多，但不管怎么样，可能有些人在钝根和中根之间，信心、精进、正念、禅定都有一点，但是不圆满。学佛法的人里面，一点信心、精进都没有，可能还是很少的。

如果没有的我们学完之后，要自己获得；如果有的，就通过训练让自己变得强劲。我们要努力地让自己从钝根转为利根，这一点很重要。



第三十五课

《现观庄严论》宣讲般若般罗蜜多的意趣，抉择《般若经》关于修证方面的殊胜窍诀。它的所诠义是抉择般若。般若就是万法的实相、宇宙的实相，或者说是我们人生的实相。

我们没有认知实相而流转轮回。我们现在的身体，所处的环境，以及思想的走向和趋势都相应于轮回，如果不改变，就还会继续流转。

实相是帮助我们认知到现在的这一切究竟真实是什么样子。了知实相可以让这些迷乱的法消失于法界中。这些东西本来不存在，而这些本不存在的法如果对我们有利也可以，即便它是虚假的，我们也可以不管它，但它并不是无利无害，也不是对我们有利，纯粹只能给我们带来各式各样的过患。因此，我们要认知迷乱相的本性其实是般若，也就是空性的实相。

认知之后迷乱相就会消失，就像我们从各式各样迷乱的梦中醒来，梦境就没有了。如果安住实相，所有轮回的相就会隐没。不仅自己隐没，也可以帮助无量无边正在做梦的有情，让他们也能够获得究竟的利益。

导致我们流转的力量，就是我们心上面的习气，非常强劲。所以，我们一方面要知道轮回的过患，还要了知正在显现的法的究竟本性。如果要证悟实相，就要日日夜夜尽可能多地串习般若有关的内容，串习的次数越多越好。不管用什么方法，听闻、思维、礼拜、串讲、考试、观修……，尽可能多地缘般若的词句和意义不断



地熏习。

熏习的种子会源源不断地汇入到我们相续中，最后可以生根发芽。般若的种子也可以对治相续中迷乱的习气，所以它是很重要的。如果我们串习得越多、力量就会越大，这个力量一旦成熟之后，迷乱的习气就没办法阻挡，一定会现前究竟实相。

但是现在我们必须要认真看清楚般若的必要性，不管是勉强还是自发地，都要缘般若般罗蜜多的文字、经书以及各种机缘（现在这个机缘很难得），抓紧一切可能的机会去不断地串习。

现在我们学《现观庄严论》其实也是在缘般若般罗蜜多串习，它从第一个字到最后一个字，全都是和般若般罗蜜多、究竟实相有关。我们听一个字或者看一个字，其实都是种下了打破迷乱、现前实相的殊胜种子。

这八品中我们已经学完了三品，现在学第四品——正等加行。正等加行有十一个部分，前面学了加行的行相、加行的本体、加行的功德、加行的过失、加行的法相、正等加行的随解脱分。今天要学的是顺抉择分加行，后面还要学有学不还、生死涅槃平等加行、清净刹土加行、善巧方便加行等，这些都和般若有关。有些讲的是入定位怎样修般若，有些讲的则是在出定位怎样修般若，这都是在讲般若般罗蜜多的殊胜窍诀。

癸二、宣说顺抉择分加行道

顺解脱分属于资粮道。进入资粮道，一定是有一个总的特点：只要进入资粮道，它的名字就叫做顺解脱分，所有的修行就随顺解脱了。如果发心、修行没有达到标



准，是进不了小资粮道的。

顺解脱分过了之后，是顺抉择分。什么是抉择？抉择本身是智慧，智慧的另外一个表示方法叫抉择。抉择的是什么智慧？是圣智——初地菩萨的智慧。顺抉择分就是随顺于圣者见道初地的智慧。进了资粮道，总体走势肯定是顺解脱，到了加行道，不单单是顺解脱，还要顺抉择。到了加行道就离见道就不远了，这也是个标志。只要进了加行道，它的名称就变成了顺抉择分，因为抉择是见道智慧初地菩萨。

到了加行道暖位的时候，虽然还没有真实地生起见道的智慧，但是就好象已经感觉到了热度，它的热量、温暖已经感觉到了。虽然离火炉还有一段距离，但是已经感受到火炉散发出来的热量。说明很近了。不近怎么感觉到它的暖相？是感觉不到的。如果感觉到温暖，这说明火炉就在附近。所以到了暖位的时候，就很快可以获得见道。

见道就是彻底从轮回中解脱，相续中让我们流转轮回的遍计障碍都会清净，然后现证无我。资粮道和加行道也是纯粹地随顺了真实的修法，不断地精进。我自己的相续中，以菩提心、空正见为主的阶段，叫做资粮道。再修下去，对于实相的觉受比较明显，比如对大空性有了感觉，暖位生起来了，在自己相续中这个阶段就叫做加行道。再过一段时间，力量越来越强大，真实触证了实相万法的空性，我们相续中这个阶段叫做见道。继续修下去，经过修道、无学道，最后就成佛。

只要不断地精进、认真地修行，这些境界都在修行者相续中次第真实不虚地生起来。所以我们自己要学



习，学完之后要安立正见和定解，朝着这个定解去不断串习，相续中就会生起真修实证的功德。

分二：一、本体；二、分类。

子一、本体

首先是第一个本体，这个本体就只有科判，没有颂词。

顺抉择分的本体即是顺抉择分之智慧的殊胜二利。

自己的利益和他人的利益，通过随抉择分的智慧来体现。

子二、分类 分四：一、暖位；二、顶位；三、忍位；四、胜法位。

这里讲到了加行道的四位，在《现观庄严论》中频繁出现加行道的术语，但是侧面不一样。就像一个人可以从很多侧面去描述：年龄、性别、性格、很努力以及从事的工作等。同样，加行道中的四个位置描绘的侧重点不一样。大恩上师在讲记中也提到了，前面主要是从入定的角度，相应于空性胜义的方面描绘加行道的修法；这个地方是从后得，以大悲为主的方面描绘加行道的四位。

加行道的四个位置越靠近见道，修行越深，违品障碍越少。

丑一、暖位

暖位分了下暖位、中暖位和上暖位三个不同的阶段，所以它不是一个笼统的概念，而是通过很清楚的描绘，让我们可以切实有效地观修，或者达到某个阶段的时候，可以非常清晰地对照。



此暖等所缘，赞一切有情，
缘彼心平等，说有十种相。

“此暖等”，“等”就是暖字后面的顶位、忍位和胜法位。“赞”，谁来赞叹？佛经对于加行道中暖等四位赞叹，大悲心缘一切有情来进行修持，所以“赞一切有情”。

“缘彼心平等”，“彼”就是第二句中讲的一切有情，把一切有情作为所缘境。缘这个有情干什么？“心平等”，对有情修平等心、饶益心、慈心或者不损坏心，缘这些有情去修殊胜的修法。

“缘彼心平等，说有十种相”，缘有情说了十种行相，这十种行相都可以让菩萨的心接近实相。因为缘有情这样去修，是可以帮助菩萨接近实相的，所以既是自利，也是利他。

他直接所缘的是一切有情，但是在缘一切有情不断观修平等、观修慈心的时候，菩萨心相续中的障垢就会远离，功德则分分增上。因为功德的增上，对有情能做的利益就越来越明显，越来越殊胜，这就是自他二利的一种方式。

菩萨在这个过程中的方法很善巧，既能利他也能自利，他完全掌握了自他二利的殊胜方便。如果没有通过佛菩萨的教诲，凡夫的分别心是烦恼、我执、无明自主的。所有的凡夫众生都只想利益自己，但是利益自己的方式不懂，很多时候就是通过打压伤害别人来达到利益自己的目的。从长远的侧面来讲，根本不是正确的方法，最后伤害别人的同时也伤害了自己。



菩萨在利益他人的同时，让自己当下也获得殊胜的利益，所以这是一个善巧方便。这也有点像世间的双赢，做生意的时候让别人赚得多，你自己就赚得也多，你把别人的利益全部挤压完了，你也就没有了多少利益。世间也有类似的理念，但是菩萨道把这个理念发挥到极致，所有的核心精髓完全掌握，而且完全切实地去落实这个理念。最后达到的目的是什么？在完全利他的同时，自利也得以提升。

◎ 十种相

十种行相在颂词中是略说，在注释中则展开宣讲。

暖位分了下品、中品和上品三个层次。就像我们上楼梯，从一楼到二楼里面也分了第一台阶、第二台阶……。佛菩萨安立修道的次第的时候，总的来讲分了五道，其中资粮道也分了小资粮、中资粮和大资粮；加行道也分了四个阶段，其中暖位又分成很多层次。这就可以帮助有情、修行者在自己的能力范围所及的状态中逐渐去提升。如果你能力大，一步跨三级也可以，但是这里面是对于一般的人能够接受的次第，修完全慢慢可以达到。

在下品暖位，有两种行相：1、无有贪嗔的平等舍心。

平等心，相当于四无量心中的舍心。这个平等心对谁平等？对亲和怨平等，对于亲人和怨敌二者之间完全平等看待。为什么要平等？在没有生起平等之心之前，我们对亲人和对怨敌的态度相差极大，有很严重的偏袒心，对于亲人特别贪执，对于怨敌非常嗔恨。



在加行道暖位的菩萨相续中就会生起这个平等心，或者把平等心作为一个修法去观，然后真实地生起平等心。

在加行道之前的资粮道也修，甚至于没有进入小资粮道的我们也在修平等心，差别在哪里？在加行道的时候所修的平等心非常真实，而且很有力量，完全能够体现出平等心自己的力量。

我们现在来讲，有些时候做个串习或者种个因，或者去领悟一下平等心的精神，是不是平等心完全相续中已经生起来了，所有有关平等心的力量都爆发出来了？还没有。随着修行的深入，对平等心的理解也会完全不一样。虽然都是自他平等，亲怨平等，但是加行道暖位的菩萨相续中对平等心的解悟更深更清净。

我们现在的平等心里面夹杂了太多的挣扎，太多的纠结，那个事情怎么处理，这个事情到底怎么办……但是对菩萨来讲，都不是问题，全部都解决了。所以，同样都是平等心、同样都是菩提心，在不同的境界中，体现出来的力量和状态完全不相同。

对于亲人和对怨敌一视同仁，都平等去对待，既没有对于亲人过多的贪执，也没有对怨敌过多的嗔恚，都是相当于一种人去看待，所以这个叫做平等心。

上师也讲了，在《二规教言论》中，无愧者分不清楚亲友和怨敌，好像境界很高一样，对亲人也不报恩，对怨敌也不抱怨，这属于人品很下劣，连亲怨都分不清楚。对你很好的人好像也无所谓，对你很差的人好像也无所谓，这个不是修行境界高，是人品差的一种表现。

但是这里，上升到菩萨道，通过自己的修行知道所



谓的怨敌、亲人其实都是有情，都是众生。我要平等对待他们，都是想要离苦得乐的。这是通过智慧观察之后生起来的平等心，站在更高的格局上面去观察所谓的亲怨关系，就得到一个更高的标准。和一般的人品很差分不清楚好坏的不一样。

在菩萨的标准上看都是平等的，并没有很多差别，只是暂时各自不同的因缘导致了亲和怨，但是这个因缘又会变化，所以今生中的亲怨到了下一世的时候，一错位，这个关系就再也找不到了。

有的时候是他错位了，比如这一世是你的怨敌，死了之后可能就会转生你的儿子，或者亲友。关系一错位，你对他的观点和看法就变了；有的时候你自己错位了，你死了之后转生他的某位亲人，你的观点也变了；有的时候是你们同时错位，你们两个同时互相转换身份。现在的亲人和怨敌也是通过业缘暂时的一种现象，所以不要过于执著，把这个关系当成永恒，没有必要。

但是暂时来讲，亲人怨敌是有的，不能说要连这种暂时的关系也否认，暂时来讲这个因缘是有，但是不要把暂时的因缘当成永恒的。以前牢牢执著这些所有的关系网，所有的这些亲友团，当你死后都没了，你就转到另外一个家庭中，以前的怨敌对你来讲都没关系了。

如果把这个关系拉长一点，你会发现这个关系其实并不是你认为的那么永恒。所以从暂时的层面来讲我们也要承认有这个，但是从比较了义究竟长远的侧面来讲，这个其实并不稳固。

菩萨道就告诉我们从更高的层次来看这些问题，得到一个更深的智慧来解读这个，前因后果一起放过



来看，能够把问题看得更透彻。

把这个问题看得更透彻，你就更有智慧去面对这些。对于亲人和怨敌还是要利益他，因为这些都是无常的，没有必要非常地执著，执著很深就会产生副作用。

很多上师、很多大德，也承认这个是我的亲友，但是他相续中有一种开放的智慧，他在利益有情、利益亲友的时候，就会用一种更高的智慧和慈悲来看待这种关系，不会产生很多副作用。但是如果没有这些智慧，你在关爱这些亲人，或者在面对怨敌的时候，就会产生副作用，这对自他就都不利。菩萨不是要彻底推翻这种关系，而是用一种更深的智慧来面对，对这个对境怎样产生一种更殊胜、更长远的利益，他是从这个侧面来进行观察。

2、成办现在的利益的慈心。

这里的慈心主要是安立愿所缘的众生获得当下的快乐的心——马上给他提供快乐。我们平时在修道的时候其实也要习惯，看到有情众生，不管是你喜欢的不喜欢的，你就发个愿，愿他现在就快乐。愿有情快乐的心就是慈心。

当然，我们说缘众生获得快乐的时候，并没有分是当下的快乐或者以后获得快乐，是笼统地愿众生快乐的心。但是因为菩萨专门修慈心修很长时间，他就要把这种修法修到量，修出感觉，就不是笼统地像我们一样在心上面走一次。比如说今天听课听到平等心，在我们心前过了，像一朵云一样飘走了；慈心也听了，也过一次就飘走了，最后什么都没有，最多留下一个影像，留下一个种子，并没有真正停留在相续中。



但是菩萨就把这个修法比如平等心或者慈心，让它定下来、不要走，把它留住，之后反复去观，内心生起很强的觉受，变成他自己相续中的功德，就不会再飘走。

我们学了这么多法，如果都能够留住在我们心中，我们的相续肯定是大改变。但是因为听完之后就像云一样飘走，听是听过，但印象都不深，该起作用的时候起不了作用。

为什么要反复地去缘这个法义去串？因为串多了之后，它逐渐就变成你的东西。所以我们应该有长远的、持久性的打算，对佛法的法义进行持续性的闻思修行，这才会发挥它的作用。

这里上师讲到，利益众生的事情不要拖，如果能够当下给予的，就应该当下给予。因为有的时候如果没有行动，可能这个因缘就散了，你再去找这个因缘就找不到了。在唐译《大乘经庄严论》中有一个颂词，“利益众生事，随时不过时。”菩萨不会错过时间，如果众生这个时间需要帮助，他马上就做，这就叫“随时不过时”。因为众生最希望得到帮助的就是这个时候，但你如果这时不去帮助他，再过几天去，他可能就不需要了，已经过时了。关于不拖延，菩萨也需要训练，他自己也要去观察分析抉择，哪些事情是马上要做的，哪些事情可能是稍微等待一下。

当然完全做到“随时不过时”的只有佛陀，而凡夫菩萨有这个心，但是他的能力不够，还没办法分身无数，没办法去同时做所有的事情。所以“随时不过时”是对佛陀的礼赞，“不忘我顶礼”。



在加行道的菩萨虽然心态达到了不拖延，但是能力还不够。他的心态达到了，已经非常了不起。我们还要朝这个方向去努力，现在有些人的心态可能达到了，有些人还没有达到。有些是把自己的事情排首位，当我有空的时候，再去帮助众生，把我的事情处理好了，才能够帮助众生。当然这一方面和我们的能力有关，也和我们的心态或者对这个问题的看法有关，还有些时候也有很多无奈，因为必定是还有很多分心的事情，让自己没办法马上去做想做的或利益众生的事情，也有一种不自在。

所有的这些因素，菩萨在修行过程中都要一一化解掉。为什么菩萨要获得自在？原因是他不需要分心，随时可以去做。而道友们在学习的过程中可能面临很多不自在，比如有经济压力，你必须工作、挣钱，没办法自在。

菩萨为什么要大修供养、大修布施？其实也是为了以后他自己能够有一种自在的身份去帮助众生，并且没有压力。每一个地方他都做得很圆满，随时可以去做利益众生的事情，当然这种能力到佛位的时候，就达到究竟、圆满了，没成佛之前都还不究竟。菩萨们明了这个道理，所以他就朝这个目标奋发努力，精进修行。这是下品。

中品暖位，有三种行相：3、希望具足未来安乐的饶益心。

第一个是饶益心，也就是利益众生的心。刚才那个慈心是愿众生当下获得快乐，这里是愿众生未来乃至于未来的未来一直获得快乐。



这说明菩萨帮助众生的心特别深远。众生自己都没想到那么深远的快乐的愿景，但菩萨替他想好了。怎么样让众生尽未来际获得究竟的快乐？这种事情只有菩萨操心，众生自己都不操心。就像小孩子一样，他不操心自己干什么，但是父母早就给他规划好了，你几岁学什么，以后怎么样，把他一辈子的事情都规划好了，当然能否实现另当别论，但是父母至少都为他想到了。

菩萨不仅想到了，而且一步一步地去引导众生达到这个目标，让众生究竟地离开痛苦，究竟地获得快乐，究竟成佛。他要帮助众生一步一步走到那种状态，是希望众生获得未来的一切快乐。

这也是要当成一个修法去修，修出这种觉受。只有慢慢去修了之后，他心中才会稳定地树立这种观念，毫不动摇，就是朝这个目标去努力。

愿众生当下获得快乐，菩萨修好了，就会去做。他也会去帮助众生设计，怎么样让他获得究竟的快乐？除了给他当下的一些帮助之外，也给他相续中种下一些善根，比如，让他去听一些佛号，听一些般若的法门，或者让他发愿，不管他懂不懂，让他去念以后成佛利益众生的愿文等等。这些都是帮助众生设计他未来的很多福祉。

做这些就是因为菩萨相续中有饶益心，有一种让众生未来获得快乐的心态，而且这个心态是如此坚固，他不会因为众生不了解或反对，就有所变化，他是非常坚定的。这是加行道的菩萨。

既然加行道的菩萨是这样，何况是见道的菩萨，修道的菩萨，乃至佛果位等觉悟者？他们相续中的悲心



绝对非常稳固。我们慢慢学习就知道了这些大乘修行者、圣者、佛和我们现在的心态不一样的地方。了知并对比之后，我们也愿意抛弃现在这些比较狭隘的思想，向菩萨和佛的悲心、智慧看齐，逐渐就会生起这个心。

4、欢喜他乐而无嗔恚之心。

无嗔恚之心，不管是对什么样的众生，他都没有嗔恚，只要看到众生快乐，他就很欢喜。类似于四无量心中的喜无量。他看到众生快乐的时候，没有任何的嗔恨，没有任何的嫉妒，而且他由衷地欢喜，因为他发愿就是为了众生获得暂时和究竟的快乐。

如果看到众生获得了暂时的快乐，他很高兴；如果看到众生正在为获得究竟的快乐而努力，他也很高兴。听说某个道友成佛了，或者听说某个道友证悟了，他真的很高兴。因为这就是他自己愿意的。他发愿的时候就诚心地希望每一个众生都能够获得暂时和究竟的快乐，所以他不会有任意的不高兴或是嫉妒，“我都没有成就，你怎么比我还先成就了？”他完全没有这种不舒服的心态。不管是对哪一个众生，他都会持这种随喜的心态。无嗔恚之心，其实就是没有嫉妒或不欢喜的心，看到众生得到利益的时候，特别高兴。

还有一些细微的方面，包括道友之间相互接触，看到其他道友得到利益了，比如上师赞叹某人，他也很高兴，他也没有嫉妒。“为什么不赞叹我？我也做得不错”等等这些心态都没有。他只要看到道友受赞叹就会很随喜；看到众生在培福报，他也很高兴。他真的没有嗔恚之心，他的内心就是这么平静，这么清净，这么殊胜，这方面通过串习可以达到。现在我们是在文句上看，如



果修的话，法本上面的内容就跑到我们心中去了，我们也完全能安住在这个状态中，也会生起这种心态。

5、悲悯有情而无损恼之心。

他悲悯所有的众生，对众生平等赐予慈爱心，不希望众生受到丝毫的损害，叫无损恼之心。

一方面，他自己会遮止一些众生的痛苦，还有他会遮止众生的苦因。他看到众生在造苦因的时候，可能会想方设法去遮止他。众生并不知道这是苦因，但是他知道，他就千方百计去劝阻，因为如果众生这样做下去，以后会非常痛苦。

上品暖位，有五种行相，6、对于年长于己的有情视为父母之心。

年长的定义可能是至少比自己大一倍以上。和自己父母差不多大的那些长者都当父母亲看，男的是父亲，女的是母亲。菩萨内心完全串习这种修法，而且修得非常稳固。

7、与自己同龄者，视为兄弟姐妹之心。

一般来讲，对自己的父母都会慈爱，对兄弟姐妹也是一样，虽然偶尔有点小摩擦，但总的来讲还是有一种天然的亲密感。

我们在修行的时候，比如现在观修父母的修法，也可能加很多自己的思想。如“我的父母也对我不好”，或“很多父母对子女似乎也不好”，他把这些因素就会加进来，就成为自己修行的障碍。但菩萨不会有，菩萨内心中把一切众生看成父母，是在正常情况下父母很慈爱子女的状态，或自己对父母很孝顺的状态，他都是完全按照此标准来修行。



同龄者视为兄妹，他也不会像我们一样，加入其他想法，如“兄妹之间还要打架”，或“听说哪个兄妹为了争遗产闹翻天了”……很多时候我们就会把这些东西加进来，但是菩萨不会有这些。因为我们现阶段的这些过程，菩萨早就已经经过，到了他那个阶段的时候，不会再有这些，对于同龄者都是像兄妹一样非常慈爱。

8、对于比自己年幼者，作为子女之心。

比自己年幼很多的，小一半以上的人，菩萨视之为子女。这个修法我们觉得好像不是很高，为什么到了上品暖位？

所谓的修法高还是不高，观待所修的人的境界的不同。也许有人说，现在很多地方都这样讲，《弟子规》里也有这个，好像就觉得这个不是很殊胜。

菩萨要修到在内心中非常稳固。他把这个修法用很长时间专门去观，把所有前面讲的不好的心态全部去除，非常纯净地把一切众生真正地，完完全全看成父母了。理念上的认同，和内心完全安住这种状态，两者完全不一样。上品暖位的菩萨就已经完全安住，真正就把一切年长者看成父母，把同龄者看为兄妹，把比自己小的看成子女，是完完全全以非常纯净的心态去看待。

9、作为饶益的亲人及情意稳固的朋友之心。

此处没有从年龄去划分，只是把所有的众生，都看成和自己关系非常好的、非常忠诚的朋友。互相真心交往，而且不欺骗，没有勾心斗角的非常好的朋友，菩萨把所有的众生都看成这种关系。

我们要知道，在修这个法时，只有把自己的心修得非常纯净，才能够达到这样的标准。



现在我们的境界、以及自己的承受力都不够，善巧方便、福德也不够，于是就会想，“如果我把其他众生看成朋友，但是他如果欺骗我怎么办？利用我怎么办？伤害我怎么办？”这都是我们现在修行时候会有的思想，这就是因为我们自己的修行的力量、福德、智慧这些方面都欠缺，这种思想才会冒起来。

当菩萨达到很高标准时，这些想法都不会出现，他也不在乎，他完完全全把所有的众生当成朋友看待。他有很深的福德，抗击打能力也很强，所以他不会考虑到说“我把他当朋友，但他如果给我使坏，或伤害我了，我是不是要翻脸或忍无可忍？”这些都是我们的思想，我们就喜欢把自己的思想放在菩萨的位置去思维，而菩萨已经通过自己的修行，把心修得非常纯净，这些杂质已经都过滤掉，之后不会再生起来。

菩萨的心很强大，强大到我们没办法相信到底有多强大。菩萨通过很长时间专门观修之后，就能把众生看成这样的朋友去对待。当他把众生看成朋友去对待时，他的心态就是一心一意地利益他们，不会想从他们那里得到回报，或是为了自己得到利益而去和他们交往。他的心完全一心一意地以利益众生的心态，把众生当成情谊稳固的朋友，这就是菩萨上品暖位的第四种。

10、作为同一父系与母系的亲友之心。

我们的亲友有一支是属于父系的，或者有一支是母系的亲友。菩萨在修的时候，把所有的众生都当成全部是父系的亲友，或者把这些所有众生都当作母系的亲友，完全是把他们当成一个种族、一个血脉或一个家族来看。因为众生对他的家族还是有执著的。甚至于有



些人习惯性地要去看一下家谱，看上面有没有名人，是不是哪个皇帝的后代，都喜欢关心这些，所以众生还是都有这个执著。

菩萨在修行的时候，把所有众生完全当成自己父系或母系的亲友一样去对待。当菩萨修到上品暖位的时候，他的心很清净、很稳固，且对待众生的心非常纯洁。这也是需要长时间地观修，逐渐内心中可以达到这样的状态。我们通过不断地学习，学多了之后，逐渐这些思想也会深入到我们脑海中去。

只不过我们现在学大悲心、学空性、学万法实相或大圆满，已经学晚了。如果从很小就有现在这种智慧力，有了长时间的串习大悲心、空性，如同读书或平时训练打游戏一样，若能一直训练，那么现在我们的相续中，肯定都是大圆满的境界，都是大悲心、空性，不会有别的东西。因此当我们修行到了一定阶段就会出现这种情况。

对菩萨来讲，在他的思想中，从早到晚没有别的思想，全都是缘法界实相、缘大悲菩提心，他的心从来不会变化。在这样长时间串习之后，他内心中全部充满了这种状态。我们现在作为佛陀以及菩萨的随学者，其实也是一样的，如果我们经常缘这些殊胜的法义如密法、大圆满等¹¹，经常性地缘这些密法的法本、大圆满的法本，还有菩提心、空性的法本，或《现观庄严论》等去看，经常缘这些很宏大的理论和说法去受熏陶，慢慢

¹¹ 有时密法和大圆满是一样的，而有时候所谓的密法是指生圆次第，大圆满是另外的。



自己的心胸也会越来越宽广。如果经常去看些小乘的经典、论典，自己的心也会被他的思想去牵引。同样，一旦缘世间的这些生贪、嗔、痴的书去看，自己的心也会变成那样的。

如果我们现在经常多花时间去缘空性，缘一切万法的无自性、一切万法的实相，经常去看大乘的大悲心、菩提心的论典，了解到菩萨的心胸，逐渐地不知不觉中，我们的相续就会变化。虽然现在我们学的时候，没有感觉有多殊胜，也没感觉法的力量有多大，但若逐渐去学，力量肯定会显现出来。这也是我们在过程中要多缘殊胜的法义的原因，法义越殊胜，越靠近实相。

每一个法都有它的力量，什么样的法就有怎么样法的力量。如果这部论典是讲人品，那你的思想就会缘人品方面去转；如果这部论典讲大悲心，那你的心就会缘大悲心的法义去转；如果这部论典是讲空性，那心就一定会缘空性去转。这些对我们修行来讲，都很有必要。在修行中，应该把我们的思想多去缘这些对自他众生有究竟利益的法义，这样逐渐我们的习气就会非常深厚。

丑二、顶位

自灭除诸恶，安住布施等，
亦令他住彼，赞同法为顶。

“自灭除诸恶”，即下品顶位（讲记中的“下品暖位”可能是错字了）；“安住布施等”，指中品顶位；上品顶位，在颂词中没有直接讲，应该是安住空性。



在这个颂词讲记结束时，上师也讲了这是三个层次。

“自灭除诸恶”，断恶行善，类似于共同乘；“安住布施等”，类似于布施、持戒等福德资粮方面的；上品的安住空性，类似于无二慧，所以有三个层次。一个是属于共同的断恶行善，一个是属于大悲方便方面，一个是属于空性方面。“亦令他住彼，赞同法为顶”，这两个要放在前面三个后面，是指令他安住、赞叹、随同而行这些法。

◎ 下品顶位

“自灭除诸恶”，不单单是灭恶，同时他自己要断恶而行善。断恶、行善二者之间也是同等的。菩萨断恶的同时行善，行善的同时也要断恶。菩萨在顶位的时候，安住在灭除一切诸恶的状态。在《入中论》里归纳时，把所有的不善归纳成十种，即十不善；把所有的善归纳成十善业道，也有这样的安立。

在下品顶位时，菩萨自己安住在善法的行持，断除身口意的一切的恶业。然后还要配第三句、第四句的意思，“亦令他住彼”，指不单单是他自己灭除诸恶，修此身语意的善法，而且令其他众生住于彼，即自己安住断恶行善的状态同时，也让众生断恶行善，这是身体方面让众生断恶行善；“赞”就是赞叹，指语言方面赞叹、鼓励众生去做法行；“同法”，心里面随同而行，即自己的内心中完全随同。不但身体让众生安住，且语言也赞叹，他内心中也是随同这个法而行，内心中完全没有违逆的部分，这就是“自灭除诸恶，亦令他住彼，赞同法



为顶”。

◎ 中品顶位

“安住布施等”，指菩萨自己安住在布施、持戒、安忍、精进、禅定等殊胜的善法。因为所有菩萨的善行已全部包括在六度中，菩萨的摄善法戒，就是以六度来安立的。“安住布施等”，就是菩萨中品顶位自己所行持的，除此之外，也要后面两句配合起来，“亦令他住彼，赞同法为顶”，自己安住布施持戒，也让众生安住布施、持戒，安忍、精进、禅定、智慧；当看到众生在做布施持戒时，也赞叹道“善哉善哉”“做得好”，给予肯定；心里面随同而行。

前面我们讲过，众生的心有时像小孩子一样。做了很多善法，如果得不到肯定也许就会疑惑：自己做的到底对不对？如果得到导师的赞叹、肯定，就会觉得自己做的是对的，会继续做下去。众生的心就是这样的，如果不被赞叹，可能就没有了动力。一方面要肯定他，一方面也是要给他动力。

佛陀经常在佛经中说：“善哉，善哉”，其实也是一种认可，是很重要的。当然很多修行比较高的菩萨并不需要佛陀的认同。有时佛陀表面上是认同菩萨的修行，其实是给在场的其他有情或给后面的我们知道这是对的，可以这样修行下去。

◎ 上品顶位

自己安住在一切万法的空性中。《中论》等所讲的空性，自己已完全抉择，抉择后在加行道时通过真实地



观修空性，内心生起觉受或相。

“亦令他住彼”，“彼”即空性，也善巧地让其他根基成熟的众生安住。菩萨不会不管对方是不是这种根基，都一定要让他安住。如果众生根基、善根不够，让他安住也安住不了。所以菩萨修行时也会观察，如果张三或李四们对空性可以接受并修持，那么他就会赞叹修空性的功德以及安住空性的利益，首先让对方生起想要安住的心，然后告诉他怎样安住。上坐时怎么安住，下坐时怎么积资净障等等，像这样让众生善巧地安住。

“赞同法为顶”，“赞”是赞叹安住空性者；“同法”，心里面也完全随同而行。这属于顶位的修行。

丑三、忍位

如是当知忍，自他住圣谛。

“忍”是完全接受的意思。忍位分为下品法忍、中品法忍、上品法忍。内心对于一切万法的空性完全不动摇的心态叫法忍，尤其是对于无生空性法的意义可以完全认同。不仅见解上认同，而且通过修行已经安住、品尝到了，高度认同。这就是忍位的意思。

◎ 下品忍位

“自他住圣谛”，自己安住在知苦、断集、修道和证灭的四圣谛¹²中。虽然现在还没有完全现前灭谛，但是对于四圣谛的整个体系在不断地观修。

¹² 了知苦谛、断除集谛、修行道谛、现前灭谛。



自己修四谛，也让众生安住圣谛。也就是告诉众生：这个是苦谛，应该知道，这个是流转的五蕴，这个就是苦谛，或者有苦苦、变苦、行苦，让众生了知苦；然后也让众生了知集——苦谛的因是我执、无明、业惑，知道后要断除；然后要修道，所有道谛的核心是无我空性；修了道谛之后，就会证灭，断除所有的苦谛，获得解脱。所以也让众生这样了知苦、断除集谛、修行道谛、趋向灭谛。让众生身体上去做，口里也赞叹，心里也随同而行，这就是下品忍位的行相。

◎ 中品忍位

在颂词中没有提。菩萨通晓小乘四果¹³的境界，也完全通晓证悟四果的方法，但菩萨自己不修。

不现行四果的原因前面也提到过，要现前四果必须要有一些特定的因缘。菩萨会不会证悟阿罗汉？会不会证悟初果？虽然他的智慧力足够证得四果，但是他不会证。为什么？因为要证悟四果必须获得小乘四果的条件。其中一个就是要对轮回生起很强烈的厌离心，特别厌离轮回及众生，要抛弃轮回的心态，但是菩萨不会具足这种条件，在菩萨的大悲心中不会有。菩萨对于证悟四果的智慧完全足够，但不会去证。

菩萨不会通过大乘的大悲心和智慧去现证小乘的果，他直接取证大乘的果。但是他可以让小乘根基的众生修。因为菩萨所调化的众生中不仅有大乘的众生，也有小乘的，甚至还有人天乘根本不想解脱的。对于小乘

¹³ 预流果、一来果、不来果、阿罗汉果。



的众生怎么调化？菩萨如果知道是小乘根基，他就会把现证预流果的方法告诉他，让他做、修行，最后现证四果。把这种根基的众生安置在四果中，而且口里真实地赞叹他们、心里也随同而行。

对于此类众生证四果这一点，菩萨内心赞叹并随同而行，因为这一部分众生只能走这一条路，没有办法逾越，所以菩萨内心当然是随同而行。菩萨知道他们暂时安住在阿罗汉，以后还会从定里出来，虽然走了弯路，但是只有这条路可走。如果不走弯路，就什么路都没有了，不可能直接走大乘，只有走小乘的迂回之路，然后再进入大乘。因此他内心也会随同而行。

◎ 上品忍位

自己不离开大悲空性双运的大乘见解。这是完全从大乘修行来讲，大乘所摄的大悲和空性无二无别的状态。这个见解他不仅自己经常串习，而且也令大乘根基的有情众生如是行持大悲和空性。

上师老人家经常让我们修大悲、空性，经常强调大悲心和空性的功德利益，这对所有大乘修行者来讲最殊胜、最扼要。因为上师老人家经常强调，所以我们对于大悲心和空性的重要性会有所认知，然后逐渐学习大悲和空性的教典，不断地串习，相续中先是有一点影子，最后会真实地生起大悲心和空性。这一切的一切也是因为我们的上师、善知识抓住重点，经常强调。其他的也会强调，但是远远没有强调大悲空性多。这样也让我们知道整个大乘的核心就是大悲和空性，除此之外没有其他核心。我们肯定也会做其他修行、做其他事情，



但永远不会离开大悲和空性的核心。

类似于自己身上有一根绳子，连着大悲和空性，被它固定着，不管怎么飘、怎么跑，都跑不出去。自己的心、身体是和这个连在一块的。同样，我们在修大悲和空性的过程中，虽然也会工作、去旅游等等，但是如果抓住了核心，怎么样也不会远离。有时可能会稍微离远一点，但是还会回来，因为总是没有断。

如果经常不断地闻思修行，就知道上师老人家强调的就是大悲和空性，他不会强调别的。只要我们听课，上师肯定是讲大悲和空性，只不过讲的侧面不一样。这对修行非常重要，再再地强调，最后在听者的相续中就会有有一个很深的种子。这个种子如果这一世熏习得强，到了下一世也会不断地起作用。

而且大悲心和空性的种子会牵引你去接近讲空性和大悲的上师。重新开始学，然后生起更深的大悲和空性。所以对我们最重要的就是要训练大悲和空性。

自己串习，然后让众生观空性或安住大悲等等，口里也赞叹安住修行大悲心的修行者。月称菩萨在《入中论》前面的顶礼句中说“故我先赞大悲心”，他不赞叹、不顶礼其他的，唯独赞叹大悲。心里也完全随同而行，这就是内心对于大悲空性高度认可。

丑四、胜法位

胜法位是凡夫的最后阶段，胜法位一过就是见道，大乘菩萨地，这也相当于在菩萨凡夫位的最后阶段。在胜法位出定位，也会修行殊胜的利益众生的事情。

胜法位也分三个阶段。



如是第一法，成熟有情等。

“如是第一法，成熟有情等”。在下品胜法位时，因为是世间第一法，很殊胜，再没有超过它的，过了这个之后就叫圣者地，所以叫胜法。“第一”和胜是同样的意思。

◎ 下品胜法位

自己想要成熟有情、修行刹土，会经常修行这些方面。也让众生这样做，修习成熟有情、修行刹土的加行，口里也赞叹、心里也随同而行。

菩萨们首先自己修，然后让众生也安住在这样的状态中。

◎ 中品胜法位

颂词中不明显，“等”字中包括了。中品胜法位是自己通过各式各样的方式，现前很殊胜的智慧。

智慧有很多种层次：上至佛智，下至菩萨、加行道的智慧，乃至凡夫人都有很多不同层次的智慧。这个时候菩萨会现前很殊胜的接近于圣地的智慧。

菩萨也会现前能够利益众生的神通。这种神通是通过非常殊胜的大悲和智慧摄持，对修行人没有副作用。

如果没有生起大悲、也没有智慧，一般人如果生起了神通会有副作用，他驾驭不了，或者通过这样的神通有时也会出现各式各样的问题。所以一般佛陀和菩萨



不赞叹初学者追求神通，也不赞叹过早拥有神通。就像小孩子过早拥有太多钱，对他来讲不是好事情。对于一个初学者，虽然佛陀的智慧宝藏中，有让凡夫人快速获得神通的方法，但是让他获得了又怎么样？获得之后，对于真正的大悲和空性可能有害，所以佛陀不会鼓励弟子们追求这些东西。

佛菩萨自己现前智慧神通，然后让根基成熟的众生也修习这样的智慧，或者为他们宣讲神通的利益。当对于这些不执著，或者条件具足时，也会让他开发一些神通。口里赞叹、心里也随同而行。

◎ 上品胜法位

自己安住在生起遍智断除轮回习气的一种方便。成佛、生起遍智的方法，他自己也这样串习。通过修空性断除轮回的习气，断除人执和法执，压制住粗大的二障。到了见道，就可以现证二无我，断掉遍计的二障。

他自己是这样随顺修法而行，也让其他众生如此行持，口里赞叹、心里也随同而行。

以上都属于加行道的行相。

癸三、宣说随正等菩提分不退转众 分二：一、略说差别基；二、广说各自差别相法。

第八个法叫有学不还，也叫不退转位。真正的不退转是见道、修道，完全是从境界上不退转。但是这里也讲到了加行道，也有一种不退转。到了加行道，境界会比较稳固，也会有一些不退转的境界。



这里讲了不退转和不还，是针对什么不退转？是针对大乘的大菩提果、正等菩提，就是成佛的佛果不退转。到了加行道，就会获得一种不退转的把握，对于成佛不会再担心退转。当然后面还要讲，有时利根者在资粮道就不退转了。虽然不会退转，但是没有支持不退转的理由根据，相没有出来，相当于没有说服力的意思。而在加行道，各式各样不退转的相都会纷纷出现，所以大家通过这些相来认定这个菩萨不退转。

子一、略说差别基 分二：一、本体；二、分类。

丑一、本体

成为随圆满菩提分的殊胜入定后得。

它是随顺成就佛果的殊胜的入定和殊胜的后得。入定位修持成佛的因，出定位也修持成佛的一些助缘、资粮；入定时修空性，出定时修一百七十三相，这些属于不退转位要修持的殊胜的法。

丑二、分类

从顺抉择分，见修诸道中，
所住诸菩萨，是此不退众。

不退转是从顺抉择分开始。顺解脱分还没有，原因就是前面讲的相还不明显，虽然利根者也不退了，但是从行为上也沒辦法判定。但是到了顺抉择分在加行道的时候，就开始出现这些相，所以就从顺抉择分加行道开始。

“见修诸道中，所住诸菩萨”，在顺抉择分加行道



所住的诸菩萨，在见道所住诸菩萨和修道所住诸菩萨，是不退众。这里面安立了不退转的僧众、修行者。

这些属于分类，分为顺抉择分的不退转和见道、修道的不退转。

不退转有各式各样的，《现观庄严论》是从道地讲的。还有闻名不退转、发心不退转，它的标准比较宽泛。

有些只要听到佛号，不管在什么条件下听到——有别人逼着听的，也有在寺院里无意中听到的……总之佛号一入耳，就不会退转。只要种下佛号的因，在以后的时间里可以让他逐渐从轮回中出离，这是种下了一个不退转的因的意思，和此处所讲的不退转的意思差别很大。有时只要发了一念菩提心，就不退转了。这个菩提心作为一个种子，虽然中间可能会起起伏伏，但总的走势不会再退转。所以不退转有很多安立，到极乐世界不退转，听佛号不退转等。

这里讲的不退转是很明显的、功德在相续中已经生起，真正靠近成佛的货真价实的不退转。它不是很宽泛的，而是从自己相续中生起了某种成佛的相，或即将成佛的功德和善根善品。从这个侧面已经有了，只要有了这个就不用担心了。菩萨看了这个人已不退转，就比较放心了。因为到了这个阶段，这些不退转的相已经纷纷出现，菩萨就不会再像操心其他众生一样那么操心，类似于已经有了不退转的标志。

以上是从分类名称上讲了有顺抉择分的不退转、见道的不退转和修道的不退转。



子二、广说各自差别相法 分三：一、宣说加行道不退转之相法；二、宣说见道不退转之相法；三、宣说修道不退转之相法。

丑一、宣说加行道不退转之相法 分三：一、略说自性；二、广说相之分类；三、摄义。

寅一、略说自性

此处的自性是指加行道不退转的自性。

由说于色等，转等二十相，
即住抉择分，所有不退相。

“由说”，因为在佛经中讲到了，“于色等转”，以色法为例，从色法到一切智智之间的所有执著都转变了。“等”字包括剩下的十九个，这就是“二十相”。

“即住抉择分，所有不退相”，讲的是对于加行道抉择分的所有不退转相，这些方面是通过自己已经现前的功德法，来安立它的种种不退转。

这里是略说，讲到了于色等转等共二十种。到底是哪二十种，什么叫于色等转，二十相是哪二十相？下面有广说。



第三十六课

寅二、广说相之分类

由于色等转，尽疑惑无暇，
自安住善法，亦令他安住，
于他行施等，深义无犹豫，
身等修慈行，不共五盖住。
摧伏诸随眠，具正念正知，
衣等恒洁净。

加行道分暖、顶、忍、胜法位四个阶段，总共有二十种，其中暖位比较多，分了十一种相。这十一种相在颂词中：“由于色等转”是第一个；“尽疑惑”是第二个；“尽无暇”是第三个；“自安住善法，亦令他安住”是第四个；“于他行施等”是第五个；“深义无犹豫”是第六个；“身等修慈行”是第七个；“不共五盖住”是第八个；“摧伏诸随眠”是第九个；“具正念正知”是第十个；“衣等恒洁净”是第十一个。

◎ 暖位的十一种相

1、由于法的本体不存在而对色等遣除想。

“由于色等转”，“色”就是色法，在《俱舍论》中讲有十种或者十一种：五根、五境，有的再加五表色。“等”，即从色法到一切智智之间的万法。所有的基、道和果位的，比如五蕴、十二处、十八界基位的法，三



十七道品、四静虑等道位的法，一切智智的功德等果位的法。基道果包括一切法。

“转”，在麦彭仁波切的注释中是逆转的意思。怎么逆转？以前众生对从色法到一切智智之间生起实执并执为实有，但是现在在加行道不退转相的时候，对于从色法到一切智智之间都了解为空性。如此就逆转了，以前是执为实有，现在全部翻转，了解了一切万法都是空性。从实执到空性，叫“于色等转”。

何时相续中对于“色等转”了，就是加行道暖位的不退转相。这个时候内心真实生起空性的觉受，从此不会退转。

我们在见解上完全了解了从色法到一切智智之间都是空性的，但这只是一个思想上的转变。在我们相续中起主导作用的还是实执，只不过在这个实执上面，我们的第六意识了解了万法的空性，并没有扭转实执的地位。而在加行道暖位的时候，内心已经完全安住于空性，实执心不再起主导作用，起主导作用的思想是空性和大悲（此处主要是空性），这就是完全的逆转。现在我们还没有真正地打破实执，至少要安住在单空，才能够真实地把实有的执著打破。

2、由于获得解信而对道尽除疑惑。

“尽疑惑”，颂词中还有一个“无暇”，这个“尽”字要配两个——尽疑惑、尽无暇。

首先是“尽疑惑”，加行道的菩萨因为获得了非常殊胜的信解，所以对于修道不会再有疑惑。他通过修行对道的本性生起了觉受，所以相续中对于三宝、修道已经从根本上遣除了怀疑。



现在有些人怀疑少，有些人怀疑很多，怀疑少不是什么了不起的事情，怀疑多也不是什么大不了的坏事，在没有到达真正的暖位之前，这些都没有多大关系。怀疑少只是因为某个因缘没有生起来，怀疑多可能只是不了解而已。不管怀疑少还是怀疑多，都要不断地闻思修行，通过相续中法的力量，真实地对治相续中怀疑的种子，信心就会逐渐生起来。

到达暖位时，安住在法义中的缘故，内心对于道的自性、三宝等产生非常稳固的、诚挚的信心，没有一点疑惑。这就是不退转相。

加行道有二十种不退转相，有了不退转相就可以和这二十种一一对应。二十种全部具备、圆满叫不退转相。这也是一个验证的标准，《现观庄严论》中除了修法，还讲了修法的境界，二十种不退转相就是讲修法的境界，究竟修到什么状态、有什么境界，可以拿这作为验证的标准。

3、由于成就宏愿而灭尽八无暇。

“尽无暇”，成就了宏愿而灭尽八种无暇。不管是身体的因素、地域的因素，还是内心的因素，总之没有条件修行、趋入佛法的，都叫无暇的身份。无垢光尊者在殊胜的法本里，也讲了更细的无暇。

加行道暖位的菩萨已经成就了宏愿。他在获得暖位之前，每一世都在发殊胜的愿，比如愿获得殊胜的修行佛法的身份等。不仅是发愿，而且为了成就这个愿也不断地回向，比如将今天听法、念经、放生的功德，回向生生世世能够获得真实的暇满，“愿我乃至生生世世中，获得具足七德之善趣；愿我出生立即遇正法……”



这些都是发愿，只要愿力一成熟，生生世世中就能获得具足七德之善趣，生生世世中出生就能遇正法，具有如理修法之自由。菩萨的每一个发愿都成熟了，这就真实地具有了暇满。

现在我们的暇满是大概的暇满，即一半暇满，一半不暇满，仔细观察的时候，还是有很多不自在的地方。是不是完全暇满？也不好说。基本上算是及格的暇满，离真实暇满的标准还有点远。无垢光尊者的《生生世世发愿文》中如果每一个愿都成熟，就是最理想的状态。各方面都已经有了，也不会再退转。

到了暖位的时候，所发的愿都成熟，因为成就宏愿的缘故，灭尽了无暇之处。

4、以悲心驱使让自他奉行善法。

“自安住善法，亦令他安住”，因为悲心，自己安住在善法中，同时也想方设法地让其他的有缘众生安住在善法中。这也是菩萨的不退转相。

5、由于修自他交换而对他众发放布施等。

因为修持自他交换的缘故，对其他众生发放布施。发放布施只是一个例子，除了自己发放布施、修持戒律，也让众生修布施、持戒等。

因为菩萨修了自他相换，知道众生的心中所想，自己愿意获得功德的同时，也愿意众生获得功德，故说“于他行施等”。

6、由于证悟实相而对甚深意义无有犹豫不决的心理。

“深义无犹豫”，“深义”是指由实相所摄的甚深的法义。所谓实相所摄，就是自己的本性或者万法的实相，



分别念达不到的地方，意义非常深。

所谓的证悟有很多层次：有佛一样的证悟，有初地菩萨那样的证悟，也有像加行道菩萨的证悟。

加行道菩萨的证悟更多的是一种觉受，但也可以叫证悟，因为毕竟不是闻思得到的，而是通过修行得到的。他在上座观空性的时候，内心对于空性有很深的体会，这种就是初级的证悟。当然只是这种初级的证悟还没到圣地。

禅宗也有这样的，开悟之后就可以进山闭关修行。按照以前禅宗的规矩：如果没有开悟是不能住山的，一旦开悟成了菩萨，那也就不影响了。加行道的证悟也是一种证悟，但这种证悟如果被其他因缘影响则可能会停滞，不再增长。所以很多禅宗的修行者此时什么事都不管，有了这种初步的证悟之后，他要入山修行，这称作保养圣胎。对空性的初步证悟就叫作圣胎，就好像世间保胎一样，要保养它，不能剧烈运动等。

修行者得到了初步的证悟，预示着他要成为佛子了，此时圣胎已经有了，就要保养，不能再跟很多人接触、做很多其他的事情。他就要专心专意地山洞里面保护这个境界，让这个境界不受干扰直至变成初地菩萨的状态。一旦成了圣者就无所谓了，因为他不会再受到影响，即便回到人群中，回到寺院里，他的证悟也不会再受影响。

所以证悟实相在加行道的时候也有，虽然以觉受居多，但也可以叫做证悟，因为它毕竟和闻思所产生的见解空性不一样，是内心真实感觉到了空性。

菩萨对深义没有犹豫心，因为通过修行甚深法义



证悟了实相。此处的证悟可以是初步的证悟，即使凡夫也有证悟，只是这种证悟不稳定、容易退失，又是总相的，深度不够。密乘中有的弟子在上师直指或者灌顶的时候，突然一下子认识了心性，但又马上恢复如初，不能自主。而圣者的证悟就有足够的深度，能够真实地悟入无分别智，虽然还会有出定，但一旦入定就很稳定，完全可以自主地安住。

7、由于饶益他众而具备仁慈的身语意。

“身等修慈行”，因为有饶益他众的缘故，具备了仁慈的身语意。“等”字包含了语和意，菩萨的身语意完全都是通过仁慈去看待众生的。身体是身体的慈行，语言是语言的慈行，心也是心的慈行。所以说菩萨的身语意三门都是安住在仁慈，但仁慈的表现方式不一样。

菩萨不会很粗暴地去对待众生，非常仁慈和柔软的。按照世间标准来说，这个菩萨很好处，跟他在一起没有压力。这是其中的一个标准。菩萨也不会说伤害众生的话，总是对众生说悦耳语。心当然更不用说了，他一心一意地愿众生获得一切安乐。一般情况下菩萨以这样的状态安住。

有时慈悲的体现会有所不同，比如内心非常仁慈，身语方面有可能显现一些粗暴的行为。但是他打众生也是很仁慈的，骂众生也是很仁慈的。为什么这样说？因为他的确是为了众生的利益。有时表面很仁慈，众生可能也不听话，因此为了众生的利益会骂、也会打，但是与菩萨的发心不会矛盾，因为菩萨内心完全是为了众生的利益。

所以我们应该理解两种不同意思。



8、由于行为清净而断除五种障碍。

“不共五盖住”，五盖是五种障碍。“盖”就像一个盖子一样把众生覆蔽住，众生的禅定和三学等功德就显露不出来。菩萨在暖位的时候，相续中不会再有五种障碍。

在妄语的戒律中，有上人法妄语。什么叫上人？没有五盖，超离了欲界，就叫做上人。欲界众生都有五盖，如果修禅定得到了初禅，你的心就是初禅的境界，这时你的心就出了欲界，就没有五盖了。

说上人法妄语，就是宣称自己没有五盖或者生起了色界定。没有这种境界，却故意说有，破根本戒。虽然在世间禅定中也有“不共五盖住”，但那是暂时的，而且没有通过空性等的对治，根本习气还在。但菩萨来的不共五盖住是永久性的，永远不会再共五盖住。

从加行道暖位开始，菩萨都不会共五盖住。但是世间禅定可能是在这个阶段中不共五盖住，生起了色界定，最后死的时候生色界，在若干万年中安住在色界天。但是种子还在，他又会下堕，重新生起五盖。所以二者看起来相似，但是有很大的差别。

第一个叫做贪欲盖，即对人，对物体等有一种贪心。

第二个叫嗔恚盖，也就是发脾气。

第三个叫昏睡盖，有两个，一、昏沉，还没有睡着，但脑袋开始打盹，眼睛也朦胧昏沉了；二、睡眠，已经睡着。

第四个叫掉悔盖，有两种，一、掉举。掉是心很活跃，而且没活跃在地方，胡思乱想。本来在打坐、在看书，但是心却在想别的，举是高举，很亢奋。昏沉和掉



举是一对，一个极度内收，一个极度外散。举是外散的状态，掉就是掉下来，就好像把某个东西拿来拿去，不稳定的意思；二、悔，有一种后悔的心。

第五个疑法盖，对道有怀疑心。

五盖是障碍禅定的，如果在修禅定之前贪欲、嗔恚、昏沉、睡眠、掉举、后悔、怀疑都很重，这五盖会障碍禅定的生起。所以修九住心使五盖越来越微薄，或者在起座后，尽量减少贪欲的对境，有意识地减少发脾气。入定的时候训练，出定下座的时候要减少，逐渐五盖越来越薄弱的时候，禅定就会生起来，而且比较深的禅定也会逐渐生起。

五盖不单单是禅定的违品，而且还是三学的违品。贪欲和嗔恚是戒学的违品，昏睡和掉举是定学的违品，怀疑是慧学的违品。如果有五盖的违品，就生不起三学。但是暖位的菩萨在这方面已经对治得非常好，也是属于一种不退转的暖相。

9、由于修行对治而精进摧伏一切随眠。

“摧伏诸随眠”，有些地方讲随眠是烦恼的异名，随眠就等于烦恼。还有些地方讲，随眠就是比根本烦恼细微的隐藏的烦恼种子，不明显。这里面有个眠字，眠就相当于睡觉的意思，醒过来就相当于现行。如果现行和随眠放在一起的时候，我们就知道随眠就是指那些不明显的烦恼。但有些时候随眠也就是烦恼的异名，直接指现行的烦恼。

这里的随眠是指五种见：萨迦耶见，即我执；边执见，认为有无的；邪见，认为没有因果；见取见，认为自己很殊胜的外道见；戒禁取见，有些外道的戒律很离



谱，但是却自认为很殊胜，视非道为正道。

修行可以对治并摧毁一切的五见。但上师也讲了，一地的时候证悟空性，断掉遍计的烦恼，到了七地末尾的时候，烦恼障种子断掉，十地末尾时种子的习气也断掉。完全断掉的只有在佛地。

10、由于一心不乱而具足正念正知。

“具正念正知”，即一心不乱，不管修什么都不会散乱，经常观察自己的三门，安住在真实的善所缘中，没有一丝一毫的忘失，没有散乱的心。这属于不退转相。

11、由于行为清净而使衣物等恒时洁净。

“衣等恒洁净”，到了加行道暖位的时候，加行道的菩萨行为很清净，自然而然导致他外在的衣服等都变得很清净。一方面来讲不容易脏，一方面来讲他所住的环境也很清净。另一种理解，他的行为特别如法，包括衣服在内都非常干净整洁。他的修行境界很高，为了调伏自心，也为了利益众生的缘故，他把世俗中这些该做的法也做的很标准。因为他内心干净不乱，所以他的外境也是井井有条。

有些人虽然喜欢把房子收拾得干干净净，但是这不算是不退转相，这两者是不一样的。菩萨因为内心很清净，外在自然而然随顺他的内心，也是很清净的，这是一个不退转相。上师教诲我们，虽然我们还没到那种不退转相，但是我们还是应该把外在的卫生比如自己的衣服，个人卫生，房间等不要太乱。现在城市里面太乱的可能没有，但有些的确比较乱，进去之后会让人不舒服。尤其听法的时候，环境对众生的影响也很大。如果环境很优雅很舒适，他自然容易相应。打坐也是一样



的，如果房间特别乱，打坐的心也不容易静下来。打坐的房间东西少一点，稍微宽敞一点，这个环境也比较容易影响你。

如果我们心态不好，心很乱，外境跟随自己很乱的心也会很乱。当然这只是从一个方面讲，有些人心很乱，就把房子收拾得很干净，这也是每个人不同的性格。这里讲了内外相应，作为修行人把自己的心念收拾好，把外在的这些收拾的差不多，不需要太奢侈，但是要干净整洁，对他的修行是有利的。

◎ 顶位的六种相

身不生诸虫，心无曲杜多，
及无慳吝等，成就法性行，
利他求地狱。

12、由于善根超胜世间而使身体不生一切虫类。

“身不生诸虫”，他的身体不会生各种虫，不管是蛔虫、寄生虫、虱子、跳蚤。到了加行道顶位的时候，因为善根很清净超胜世间，所以他的身体不会生一切的虫类，这也是一个不退转相。

当然有些菩萨也有故意示现的，是另外一回事。他有生虫也可以不生虫，有一种自在。从他自己的境界来讲，菩萨到了加行道的时候，可以让身体内外不生诸虫。

13、由于善根清净而对众生无有谄曲心。

“心无曲”，没有谄曲心，为什么没有谄曲心？因为善根很清净。



一般的众生对他人是有谄曲心的，狡诈不真实、虚伪的心。缘于内心的我执太强盛，为了自己的利益去欺骗众生，所以导致自己的心不正直，然后有谄曲。

菩萨修持大悲菩提心、平等心、利他心，修到加行道暖位时，利他心会很清净，不会为了自己的利益去欺骗众生，不会有虚伪、狡诈的心，甚至去欺骗别人的钱财，这种心态不会有。他虽然没有佛菩萨一样高的境界，但是这种心态绝对不会有，因为他的善根很清净。这是心无曲。

14、由于无视利养而真实受持头陀行。

“杜多”，即头陀，就是受持头陀行。为什么受持头陀行？因为他无视利养，对一般人喜欢的名闻利养，尤其是利养方面没有兴趣，已经看透了，对这些没有追求的心，所以就可以自动地受持头陀行。

头陀行有十二种，是知足少欲的典范，把知足少欲修到极致就是头陀行。头陀行是出家菩萨修的。出家菩萨修头陀行比较正常，在家人修头陀行家里可能不同意。他们只穿粪扫衣、三衣，住墓地、坟地……对于住处、衣服、饮食等有很多减轻烦恼的修行。

头陀行也叫抖擞行，在对治烦恼时能够抖擞精神。因为修持这些行为的缘故，对于衣食住就没有什么耽著，所以对治烦恼就很有精神很有力量。

加行道的菩萨可以受持头陀行，因为他的内心已经自然安住在头陀行的状态中，行为可以做也可以不做。如果有必要就去做，内心没有丝毫影响，也不会做得力不从心；如果觉得不做头陀行对众生更好，那也不会做。即便不做头陀行，也不会对利养方面有执著。



15、由于修行布施等波罗蜜多而无有慳吝等违品。

“及无慳吝等”，因为修持了布施波罗蜜等，就没有慳吝的心。慳吝是布施的违品。一边修布施，一边对治布施的违品——慳吝。

以这个为例，持戒的违品是犯戒；安忍的违品是嗔恚；精进的违品是懈怠；禅定的违品是散乱；智慧的违品是恶慧，这些违品都不会有。

这里的“断除违品”是指登地之前总相上的断除。真正的断除是在初地以后，布施度圆满后，慳吝心才能从根本上断掉，二地时破戒才断除，三地时嗔恚才断掉了。这里是总相上压制。

16、由于真实摄集善法，所以相应法性而行。

“成就法性行”，“法性行”就是善行，因为善法就是法性和真理。胜义善就是解脱；世俗善是能够获得解脱的各式各样的、直接或者间接的善行，这叫法性行，随顺于法性。修善行可以帮助证悟法性，而且大空性本身也是一种善行，所以法性行就是善行。因为摄集善法是相应于法性而行的。

所以加行道的菩萨去行持善法完全可以做到认真、清净。

17、由于将众生执为我所而为利他甘愿寻求地狱。

“利他求地狱”，为了利益众生自己可以到地狱中去，发心很清净。现在对我们来讲，还发不起这种为了利他求地狱的心，我们巴不得赶快到极乐世界去，远离轮回。当然从我们现在的心来讲，也没有错。但是到了加行道，这种心态就不会那么强烈，因为大悲心驱使和内心中的自信和把握。



目前我们没有这种自信。现在让我们求地狱、不往生还做不到。一旦到了加行道，有了自信心和智慧，大悲心也强劲了。所以为了利他寻求地狱，自动地想要到地狱里去利益众生。

恰卡瓦格西就是这样的。在临终时净土现前，他眼泪汪汪地让弟子帮他发愿祈祷净土不要现前，要到地狱中去利益众生。那时他的悲心很自然地体现，是发自内心地想要去地狱中利益众生，不会装也不需要装。

我们还没有到那种状态，可以理解也有点想去发那样的心。一旦我们到了那种状态，我们也会那样去发心。

◎ 忍位的两种相

非他能牵引，魔开显似道，
了知彼是魔。

18、由于对自己的现观坚信不移而不会被他众牵引。

“非他能牵引”，对于现观、般若的修行坚定不移的缘故，不会被他们所牵引。其他的外道、邪师无法通过其他的见解来诱导他认为大悲、空性是不对的。他已经生起了不随他转、不被他夺的坚定定解。因为长时间的闻思修行，达到了不退转的相，任何似是而非的观点都不会被牵引。

有些道友在没到达加行道之前，信心也很稳定，但这种稳定是前世的善根在支持。加行道的菩萨不是全靠前世的善根来支持，他内心对法义有非常深的定解，



已经品尝到了修行的甜味。其他人再跟他说糖不是甜的，对他也不会有影响。

加行道修行圆满，到了不退转位时，别人是没办法转移他的信心的。不管是外道魔众怎样说打动人的语言，口才再怎么好，都不会为之所动。他不是固执而是内心有很深的了知法界的智慧，有能力看清楚其他人所讲的是不符合正理的，稍微一观察就漏洞百出，完全站不住脚，所以他根本不会为之所动。

19、由于善巧修行佛果的方便而对开显相似道的魔，了知他是魔。

“魔开显似道，了知彼是魔”，能够善巧地辨别魔和魔所开显的道。有时候魔在修行人面前会显现一些形象来影响修行者，比如开显相似道。魔会变成佛、菩萨的样子，或变成身边道友的样子，给你讲一些相似的道，让你从真正的大悲和空性道上离开。

在“魔开显似道”的时候，“了知彼是魔”，加行道的菩萨通过他的智慧能够了知，讲法者就是魔的化现，根本不会被他所引诱。所以说“了知彼是魔”也是一个不退转相。

目前我们辨别不了谁是魔，谁不是魔，只有多祈祷上师三宝，尽量不要被他们影响。还要缘正规的法本，以经典还有菩萨们造的论典不断地闻思修行。

现在很多书中的道理，有时看起来好像也很有道理。我自己对这些书的态度是，我辨别不了的书就不看，因为看了之后还要去想它对不对，没必要花这些时间。我直接看已经验证为正确的佛经论典。现在很多所谓的精神、心理类的书籍，有真也有假。我们有很多可靠



的法本去看绝对不会错路。对我们来讲不被魔的相似道引诱，就是闻思修正统的法义法本。

◎ 优婆鞠多不被魔引诱

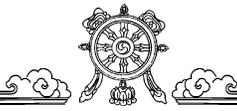
大恩上师讲了一个优婆鞠多不被魔引诱的公案。这个公案说明有些修行者是可以一眼看穿对方是魔，也有调伏魔的能力。优婆鞠多尊者在汉地被称为禅宗第四祖。禅宗是在汉地才成形的，在印度没有第四祖的说法，只有汉地才有这种说法。在不同的佛教史中，对优婆鞠多尊者都有赞叹。

在这里他被称为无相好佛。他是阿罗汉，是大乘菩萨显现的阿罗汉还是小乘的阿罗汉我们不知道，总之，他的弘法利生的事业特别大，除了释迦牟尼佛之外他是第二个，只不过佛有相好他没有，所以叫无相好佛。他也是觉悟者，当然没达到佛一样的觉悟，是阿罗汉的觉悟，他也有佛的名称，因为菩提就是佛的意思。

这个公案很稀有，上师在这里面只是引用了一部分。觉囊派有一个大德叫多罗那他尊者，他写了一本《印度佛教史》。在这本书中，优婆鞠多尊者的公案就讲得详细一点。我很早以前看过这本传记，这个传记讲了印度很多大德和早期密宗行者的行持方式。

优婆鞠多尊者在受比丘戒的那一天就见道了，七天之后就证悟阿罗汉，是非常利根的修行者。

他在夏安居的三个月中，让一千位出家人获得了阿罗汉果。后面还有更厉害的。他在印度西北方讲法时，当时有几十万人听他讲法，事业非常广大，所以叫无相好佛。



有一次还没开始讲，魔王波旬就开始就做障碍，连续做了六天。

第一天散发分米的消息，好多人都去抢米，会场秩序大乱。第二天准备开始讲法时，开始发各式各样的衣服，大家都去抢衣服就不听法了。第三天升级开始发银子。第四天发金子，一天比一天发的好，就没人去听法了。

对于一般众生来讲，对这些物质都会执著。虽然上师很厉害，但是利益当前时，众生也会做取舍。我们道友有时也是一样的，虽然上师在讲殊胜的法，但是有的道友为了其他事情终止听法的也有。

第五天发的是各式各样的珍宝，人们又跑去抢珍宝没人听法了。第六天魔王波旬自己变化成天界的舞蹈师，手下人穿天人的衣服唱歌、跳舞。很多人就跑去。上师在这里讲就只剩下几个人了。《印度佛教史》里面说一个人都没剩，全部跑光了。

这个时候，尊者老人家就去到这些魔众跟前，说“你们跳得很好！”先赞叹一下，然后说“让我给你们献花环吧！”印度有献花环（花鬘）的传统。套在脖子上之后，通过尊者的神变加持，就变成了腐烂的尸体，然后头上也是狗的尸体。魔王波旬取不下来，特别地臭，没办法忍受，就开始请求尊者原谅。尊者就让魔王答应不再伤害佛法，不再给佛法造障碍。于是魔王就承诺了。很像是莲花生大士调伏以前的鬼神，让鬼神承诺后就解开了束缚。

解开之后魔王有点不高兴，说“以前释迦牟尼成佛的时候，那么多魔兵魔将给他做障碍，他都没有给我们



做这些，现在他的声闻弟子这么凶，只是做了一点点障碍，还没有发动军队，射箭等，就这样对待我们，让我们受这么大的苦，还是释迦牟尼佛的慈悲心要大得多。”

尊者说，“佛陀是我们的导师，我和佛陀没法比，我只见过佛陀的法身，没见过佛陀的色身。魔王你见过佛陀，我特别想瞻仰一下。”

魔王的蛊惑力很大，为了其他人不听法，他能连续几天用各式各样的欲妙来诱导修行人的心，让他们对这么好的法，在这么好的上师面前不愿意听。有时我们也是一样的，我们心里有各式各样的理由，比如要共修听法了，不想去，有什么因缘让你不能去，这时有可能是魔王障碍。通过这个案例我们知道，魔王的力量其实是很大的。但我们并不一定发现这是魔王做障碍，魔王可以用各式各样的方法，伎俩特别多，力量也很大，他是魔王，福报也很大。

有些传记中说魔王在变现之前，首先跟他说好不要顶礼，但是在《印度佛教史》里面没有这一段话。尊者答应了不顶礼。魔王就变现成释迦牟尼佛的身相。尊者看到之后没办法描绘，特别相好庄严，一边说顶礼佛陀一边就开始顶礼。魔王一下子就昏死过去了，因为他受不了大圣者的顶礼。这里讲他就跑了。《印度佛教史》里面说，他一下就昏倒了，最后也消散了。这是尊者降魔的过程，他的力量很大。

把魔降伏之后，当天晚上尊者彻夜讲法，到了第七天有一百八十万众生见道。这是他调化众生的力量。

尊者去一个寺院，一边修行一边度化众生。在寺院旁边有一个山洞，法本里面讲这个山洞长大概是十八



肘，即七、八米，宽大概四米多，高大概两米到三米，这是很大的一个洞。优婆居多尊者每度化一个出家人成阿罗汉，就朝这个山洞里放一根木条，木条是手指的四指这么长。最后到底度化了多少众生我们不知道，但整个山洞全部放满了。让众生见道的初果、二果、三果更多。放满之后尊者的事业圆满，就入灭了。这些木条就作为火化尊者的木头。

优婆居多尊者真的是一位特别稀有的印度大成就者。他也是我们的传承上师，我们的祖师。他们修行的力量，他们的愿力，还有证悟，利益众生的功德都不可思议。这是上师附带讲的。

修行到了一定的时候，就可以辨别、降伏魔。

◎ 胜法位的一相

诸佛欢喜行。

20、三轮清净的行为是诸佛欢喜的行为。

三轮清净，所以诸佛欢喜。三轮清净有时指身语意，有时是讲在行持善法的时候能修、所修和事业都是空性的，安住在一切万法如虚空的实相中，所以佛陀很欢喜。因为安住在实相中，就可以很快见道，就会完全随顺于殊胜清净的道。

因此世俗中行持三轮体空的清净行为，是让佛陀欢喜的行为。

寅三、摄义

由此二十相，诸住暖顶忍，



世第一法众，不退大菩提。

前面讲了二十种相，是住于暖位、顶位、忍位，世第一法位的僧众修行者不退大菩提的相。这样很快就可以成就大菩提果位，在大菩提果位的道中就不会退失，有殊胜的意义。