



目 录

第四十五课	7
辛二、所断修断之自性——俱生分别	11
壬一、宣说所取法之分别	12
癸一、宣说趋入所取分别	13
子一、本体	13
子二、分类	15
丑一、于所入境大乘之教法分别方式...	15
丑二、于所入境大乘之证法分别方式...	19
寅一、于所断过失法分别方式	19
寅二、于所取功德法分别方式	22
子三、摄义	34
癸一、宣说舍弃所取分别	34
子一、本体	35
子二、分类	36
丑一、于所遣小乘资粮道法分别方式...	37
丑二、于加行道法分别方式	40
丑三、于见道法分别方式	40
丑四、于修道法分别方式	42
丑五、于无学道法分别方式	42
子三、摄义	44
壬二、宣说能取补特伽罗之分别	44
癸一、宣说实有能取分别	44
子一、本体	44



子二、分类	45
丑一、于基见之差别补特伽罗分别	45
丑二、于道修之差别补特伽罗分别	46
丑三、于所得果之差别补特伽罗分别	47
丑四、于所为行之差别补特伽罗分别	48
子三、摄义	49
第四十六课	51
癸二、宣说假有能取分别	56
子一、本体	56
子二、分类	67
丑一、于所断障分类愚昧不知之补特伽罗 分别	67
丑二、于对治般若道愚昧不知之补特伽罗 分别	74
寅一、于有境般若愚昧不知之补特伽罗 分别	75
寅二、于对境基道果愚昧不知之补特伽 罗分别	79
子三、摄义	91
辛三、宣说如是断证圆满之功德	91
庚四、无间顶加行	94
辛一、宣说本体止观双运等持	94
壬一、因福德无量无间道之自性	94
壬二、本体止观双运究竟之智慧	95
辛二、广说彼特点之分类	96
壬一、宣说所缘之特点——无戏平等之真如	96



壬二、宣说增上缘之特点——寂止正念相续之等持	97
壬三、宣说行相之特点——息灭相执之胜观智慧	97
第四十七课	99
辛三、遣诤	102
壬一、略说辩论之本体	102
壬二、广说分类	111
癸一、总辩论	111
癸二、别辩论	115
子一、辩论对境基道果之所缘	116
子二、辩论有境三智相	126
癸三、摄义辩论	130
壬三、摄义	133
第六品 渐次加行	136
戊二、宣说次第与同时修之道次第	136
己一、分位道次第之渐次现观加行	136
庚一、后得具广大六度之渐次加行	137
辛一、真实宣说	137
辛二、宣说道之助伴六随念之修法	139
庚二、入定甚深无实性智渐次加行	147
庚三、摄义	147
第四十八课	149
第七品 刹那加行	159



己二、究竟道顿时之刹那现观加行	161
庚一、广大方便之资粮非异熟刹那	162
辛一、宣说真实本体:	168
辛二、宣说能表之比喻	169
庚二、甚深智慧之资粮异熟刹那	174
庚三、对境等性无相刹那	178
庚四、有境无现无二刹那	183
第四十九课	190
第八品 法身	190
丁三、广说所得果之功德——法身	191
戊一、意法身及功德	191
己一、总说具三特点法身本体	193
己二、广说意法身之功德	195
庚一、总功德	195
第五十课	233
庚二、别功德	235
辛一、无染之差别	237
辛二、愿智之差别	239
己三、说明其力功德恒常周遍任运	246
庚一、本体无勤任运自成之功德	247
辛一、真实宣说	247
辛二、遣诤	251
庚二、行相广大周遍方际之功德	255



庚三、时间无尽恒常之功德.....	258
第五十一课	260
戊二、所依报身及相好	260
己一、总说具五决定之报身本体	260
己二、广说相好功德	263
庚一、宣说差别基相之功德.....	263
辛一、宣说果相之功德	264
壬一、三类十相	264
壬二、二相	277
辛二、宣说能成之因	278
壬一、总说	278
壬二、因之差别	278
第五十二课	281
庚二、宣说差别法随好之功德.....	286
第五十三课	312
第五十四课	333
戊三、行为化身及事业	337
己一、认清具五特点化身之本体	337
己二、广说事业之功德	356
庚一、略说本体.....	356
庚二、广说分类.....	360
辛一、安置于道之所依	363
辛二、安置于道之本体	366



壬一、安置于资粮道	366
壬二、安置于加行道	374
壬三、安置于见道	374
壬四、安置于修道	376
癸一、安置于不清净七地之方式	376
癸二、安置于清净三地	379
子一、安置于八地	379
子二、安置于九地	380
第五十五课	382
子三、安置于十地	386
辛三、安置于道之果位中	405
庚三、摄义	406
丙三、如是宣说之摄义	408
丁一、摄为六种现观	408
丁二、摄为三种现观	408
乙三、造论圆满尾义	410
甲四、末义译跋	410



第四十五课

《现观庄严论》通过八事七十义来辨别、宣说如何修行般若般罗蜜多。如果只知道一个空性的总相，而不知道空性的修法，或者只知道怎样上座修空性，比如怎么抉择人无我、法无我，怎么安住单空等，却并不知道空性的另外一部分比如发菩提心或者在不同阶段如何修行的窍诀，很难一如既往地修持空性，也很难通过殊胜的要点该去除的去除、该具足的具足。所以《现观庄严论》就是告诉我们一个系统的修空性的方案，除了修空性本身之外，还有和空性相关的一系列的修法窍诀。

首先讲到了遍智、道智和基智的体性，这是从它所得的果方面安立，是所需要获得的三种智慧。能获得三种智慧的方便修法是什么？四加行——正等加行、顶加行、渐次加行和刹那加行，通过这四种加行就可以逐渐顺利地次第地获得基智、道智和遍智。之后还要单独讲佛陀的法身果。

在这八品中，我们已经学完了有关遍智、道智和基智的内容，四加行中正等加行的部分已经学完，现在正在学第二个加行——顶加行。

正等加行的每个阶段到达顶点的时候叫做顶加行，类似于正等加行的果。当然通过修次第加行会获得基智等，但是顶加行是正等加行修到顶点，从这个侧面安立它的果。

资粮道一般是以闻思为主，以修行为辅，而真正要生起靠近见道的修行的智慧，则是从加行道开始。所以



顶加行也是从加行道的暖位开始安立，可分为暖的顶加行、顶的顶加行、忍的顶加行和胜法位的顶加行；超过了凡夫位之后，有见道的顶加行、修道顶加行；在修道中又安立了一个修道的末尾，就是马上要接近无学道，叫无间三摩地的顶加行。虽然它属于修道，却是修道中特殊的，因为马上就要无间进入佛果，因此将无间三摩地重新安立位次，为无间三摩地的顶加行。最后对此还有一个应遣邪行，即遣除一些诤论。所以这一品分了八个方面进行安立。

这八个方面，前面加行道的四个和见道的一个已经学完，现在讲修道的顶加行。

修道的顶加行，因为胜观的部分已经讲了，这里只是讲了寂止奋迅三昧，它的寂止部分是通过超越定的方式进行安立。

菩萨对于诸种禅定还是会次第不断地训练，由此境界会不断地稳固，也因为禅定境界非常稳固的缘故，可以非常自在。通过这样修行之后，菩萨可以刹那入起灭尽定。说起来很容易，其实非常困难，要入灭尽定非常困难，要从灭尽定中起，也需要勤做。但是通过不断地胜观和寂止，还有其他的很多修法、善根等资粮的辅助，最后就可以达到刹那入起灭尽定的境界。

到了第八地，无分别智慧要自在了。这样一地一地往上走，境界越来越靠近佛地的无勤做、大任运的境界。

现在凡夫人的相续中，对功德法方面有各种不自在，但是通过从资粮道、加行道到见道，从见道到二地至十地期间不断地修行禅定和胜观，加上其他各种资粮不断增上的缘故，相执会越来越减少，以至可以有刹那



入灭尽定的功德，最后无分别智会自在，乃至力自在等，逐渐就可以成佛。

讲这些是要让我们知道菩萨是这样修行的、佛是这样成就的，具备了前前的因缘，后面的果才可以产生。

去年学《释量论》破斥外道自然量的时候，我们说佛陀的遍智是因为圆满了各种因成就的。这些因是什么？初地、二地、三地……每一地的入定位和出定位具备什么功德，远离什么过患，一分一分地安立。从十地到无间三摩地，最后就可以成佛。这些因缘越往后力量越大，违品越少。

佛陀从一个凡夫次第成佛，整个修道的过程绝对有迹可寻。其次告诉我们，修行佛道既不是我们想象得那么容易，也不是我们想象得那么困难。总之道就在这，我们学完之后就会知道，想要成就资粮道需要修什么样的法，想要成就加行道、见道需要修什么法等，这些都要去学习。

如果我们去学习、修行，功德会次第地获得，所以并不是那么容易。不是我们想象的今天皈依，过几天就要说成佛的事情，没这么快。虽然都想很快成就，但学完这些大经大论之后，我们就知道其实学佛法调伏烦恼或灭掉相续中的烦恼障和所知障，并不是那么容易的。

尤其是有些好高骛远的，或者根本不知道自己到底是什么样根机的人，对于该修的法、该做的准备不做，就想反正我现在肯定会很快成佛，至于为什么会很快成佛，也说不出所以然。没有一点点了知，就会认为自己很容易成佛，这种“自信”其实是不了知本体。慢慢



了解后，就会发现成佛之道不是我们想象得那么容易，但也绝对不是不可能成就。

所以如理如实地了知，对于修道者健康心理的形成很有必要。不堕于两边，既不过度盲目乐观，也不是那么沮丧，感觉做什么都不行，也不需要一谈到修道、调伏烦恼的问题，就都是失败，好像都没办法。

过于盲目乐观或沮丧都属于病态的修行心理。怎样才能形成比较健康的修行心理？就是如理如实地学习殊胜的论典，了知正统的佛法和成佛之道。不是听张三说、李四说怎么样，也不是外面随便找培训班的导师。

学完佛经以及能够权威解释佛经的论典，比如《现观庄严论》等，我们对自己的成佛之道就会心里有数，心就不会那么急躁。该做的修行和准备，对修行者非常重要。通过这种不间断地学习沉淀之后，可以从骨子里变成修行者。不管怎么样都不会退失，而且骨子里有一种修行者的殊胜气质，以后的修行就会非常顺畅，不会因为一点点好的或不好的事情退失。遇到违缘或顺缘都不是麻烦事，不会变成障碍。长期如理如是地修学佛法之后，相续中已经形成了非常殊胜的真实修行者的素质，这对我们非常重要。

要把修行的观念和方法深深地烙入到骨髓里，完完全全和灵魂、呼吸、血液融为一体。相续中完全具备真实修行者的素质，所作所为、所思所想就可以和道相应。否则如果没有通过比较正规的训练，或者根本静不下心来修习佛法，那么表面上可能看起来像修行者，挂着大念珠，但内心修行的东西还是比较薄弱，缺乏厚重的修行气质，很容易被其他违缘、风霜打磨掉。



无论现在能不能看到解脱的希望，有没有很明显的感觉，烦恼是否粗重，这都不是问题。关键是要把该做的事情做好，一定要沉下心来把该学的学好，认真真学好打好基础，自然而然就会以水到渠成的方式调伏烦恼、获得功德。

也不用过于担心没有时间，不解脱的时间还很长，以后还会不间断地在轮回中漂流，时间肯定是有的。不管怎么样，修行一定要把心静下来，不能懈怠，该学的学，改修的修，只有这样才可以获得成就。

辛二、所断修断之自性——俱生分别

所断修断之自性——俱生分别，属于障碍中的俱生分别念。前面已经讲过在见道时所断的是遍计障，在修道时要断的是俱生障。

不管是遍计障还是俱生障，都是对于实相不作如理地认知。万法的实相并没有什么可以分别的，所有的分别都是心识，而所有心识的自体都有无明的成分，因为只要起心动念，自体本身就是无明。在无明中所安立的、所分别的，不管是好的还是坏的，都属于一种分别。好的分别可能对修道有些帮助，不好的分别对修道是一种障碍。

如上师所讲，对于修持了义的佛法来讲，天空中不管是黑云还是白云，都会障碍天空的本性。但是虽然同样都是障碍天空的本性，有些云就很好看，也很可爱，有些云就很恐怖。同样都是云，但是因缘不同，还是会带来暂时不同的效果。

分别念也是一样，有些属于三毒，这种分别是不好



的，应该抛弃；有些是信心、菩提心、空性的分别，包括今天要学的这些分别，其实都属于善分别，而且是在善分别中和修道有关，比如小乘或大乘中的善分别念。这些究竟必须要断除，但当心识还没办法断掉的时候，它暂时对引导心趋向解脱肯定会有很大的助益。对于真如实相没有完全了知，没有安住而产生的都叫分别。

前面讲了遍计，就是对于实相没有如实地辨别认知。俱生也是一样，以前的论典中把遍计和俱生也做了区分。众生俱生而来的比如人执、法执属于俱生分别念。通过学习，尤其是通过学习外道而产生的叫做遍计分别念。总的原则还是一样的，遍计分别是粗大的，俱生分别是细微的，比较难以断除。

分二：一、宣说所取法之后分别；二、宣说能取补特伽罗之后分别。

和前面宣讲遍计的方式是一样的，也有所取法的分别和能取的补特伽罗之分别，也就是一个是缘法，一个是缘众生数取趣产生的分别念。

壬一、宣说所取法之分别分二：一、宣说趋入所取分别；二、宣说舍弃所取分别。

所谓的趋入的所取分别，主要是指在名言中的大乘教义，缘大乘法的概念和教义等都属于所取要趋入的。因为必须要经过大乘道才能成佛，所以对所有菩萨来讲，大乘道一定要趋入。

舍弃的是什么？针对大乘行者而言，小乘道是不能进的，是要舍弃的。



针对于小乘根机或一般的世间人来讲，小乘的教法可以作为趋入的。对他们来讲，要舍弃的是外道以及世间八法的执著。但《现观庄严论》主要针对菩萨讲的大乘道修行方法，所以这里趋入就是指大乘，要舍弃的就是指小乘。如果小乘的修法都要舍弃，其他外道和世间法就更加不必讲了。

癸一、宣说趋入所取分别分三：一、本体；二、分类；三、摄义。

子一、本体

所谓的趋入所取分别的本体，是对于所入对境大乘法加以分别的俱生修断。所趋入的对境就是整个大乘的教法，也有后面还要讲的有些是属于教法的自性，有些是属于证法的自性。但不管怎么样只要是对大乘道加以分别，认为大乘法是我要趋入的，如果思想中有这种分别肯定是要断的，属于修道所断。

这里的修道所断属于比较细微的。加行道过来，加行道所带来的分别都有凡夫人的特质。见道要断除的，其实就是加行道所具备的分别念，这些分别念都带有凡夫人的本体，和凡夫人的分别习气相关，所以相对很粗大。

有时大乘在遍计中也讲趋入大乘分别，在修道也要讲，其实就是粗大和细微的差别。刚开始带着很多凡夫人的成分，见道之后该断就断了；修道位中也有类似的分别念，但是它更加细微。同样是分别念，但更多是一种相执，要通过不断地修道，把更细的障碍违品逐渐断掉。



就好像平时我们参加不好的一些培训，被邪教或传销组织给洗脑了，脑海中就出现了很多不切合实际的想法，这些就属于很粗大的。后来再听其他正确的引导后，知道这是不对的，然后比较粗大的部分可能就没了，再不会认为它是很好的东西。

但是思想里面还会时不时冒出来和它有关的信息，虽然肯定不会相信，但因为以前很长时间内受过类似不好的培训，还有很多概念、信息、种子还在心中，不是那么快就能抹去。所以有时还会时不时地冒出来有关这方面的认知，还有一些信息，这些就是属于比较细微的。必须还要通过不断地做其他好的培训学修，慢慢把比较细微的东西逐渐去除，真正不会再有。

大乘是要入的，小乘是要舍弃的，在见道中和修道中有什么差别？一种是比较粗大的，一见道就没有了；还有很多比较细微的相执不是说断就断，它还会有一些影响。就好像在晚上做噩梦，梦境中的噩梦特别粗大，醒来之后就没有了，但是还会有后怕，或者噩梦的感觉还会持续一段时间。虽然已经从噩梦中出来了，但是影响还在。所以这种比较细微的东西不是你想除马上就除了，也不是一见道就能够断掉的，力量还不够，只能把粗大部分断掉。

对于缘大乘道所产生的分别，和缘小乘所舍的方面产生的分别，这些比较牢固细微的部分必须要通过修道的智慧逐渐断掉。这些看起来好像差不多都一样，但是在某个阶段能断什么，不能断什么，分析一下就可以知道类似的意义。

这个是缘所入对境大乘法加以分别的俱生修断，



对于大乘佛子是需要断除的。

子二、分类分二：一、于所入境大乘之教法分别方式；二、于所入境大乘之证法分别方式。

大乘法分了教法和证法两种，一个是教法，一个是证法，《宝性论》《心性休息》等很多地方都是这样分的。

丑一、于所入境大乘之教法分别方式

对大乘的分别和前面一样也分了九种，在教法和证法中都分别宣讲了。

略标及广释。

1、对归纳意义简略宣说的教法加以分别。

“略标”，即略说，把所有教法通过简单的方式宣讲。在我们的分别念里面闪现了一个念头：“这就是大乘教法中的简略教法。”这种分别念在修道的顶加行中是要断的。当然修道顶加行从二地到十地之间很长，逐渐地要断掉。

2、对广释别类的教证加以分别。

“广释”，即广说。

为什么要略说和广说？因为有些人根机比较利，不需要讲很多，简单几句就能够通达；有些人简单说不行，必须要广大地宣讲，广大地宣讲就叫广释。

对现在人而言，分别稍微不一样，对于钝根者，给他讲多了，他听不懂，略说就行了，简单讲一下，他就满意了、高兴了、听懂了，一旦讲多了脑袋就混成一团了，刚刚讲时还挺清楚，一广说啥都不明白了，这个和



那个就搅在一起；对于利根者，讲简单了他不满足，觉得你讲得不清楚，里面还有好多信息量没有宣讲出来。他们喜欢广说，广说后很多疑惑逐渐就解开了。所以在这种情况下，对钝根者略说，对利根者广说。不同的场合有不同的安立。

《心经》《摄颂》这些在《般若经》中属于略说；《般若八千颂》《般若十万颂》属于广说，在龙宫里有更广的。

我们知道龙树菩萨在龙宫里看到了很多在人间根本看不到的佛经。据说龙树菩萨在龙宫一个月连经典的目录都没有看完。也许有夸张的成分，也许真是有那么多，我们也不知道，我看到的传记是这样写的。

这么广的经典佛陀是怎么讲的？佛陀他老人家的殊胜智慧，有不同的化身。有人怀疑，一个老教授一年三百六十五天，即便二十四小时不睡觉，能够讲多少？讲一下试试……一般的凡夫人通过这样的方式统计是可以的，但佛陀有千百亿化身，而且他不共的神通神变在人间、龙宫等不同的地方同时讲。

我们觉得佛陀当年就在印度那一块，每天托个钵，还要保持威仪，能走多远？如果用那种思想来看，佛陀的确走不了多远，就在那一块走来走去。但是从大乘的侧面来讲，佛陀有很多不同的不可思议的智慧，他所化的是三千大千世界的众生。不单单在印度讲，其他地方也在讲，所以就有这么广大的经典。有些智慧广大的弟子就会把佛陀在不同地方讲的经典收集起来，放在一起陈列，所以就有这么多广大的经典。

现在的经典，不管是藏文的《大藏经》还是汉文的



《大藏经》都是非常少的一部分。流传在人间的本身就不多，龙树菩萨从龙宫取出来一部分，再加上这些也不是特别多。印度经过了几次毁灭佛经的事件，也毁灭了不少。玄奘法师他们去印度学习的时候，带回来的也是一小部分。带回来之后也不是全部都翻译了，有些翻译了，有些没有翻。这样看起来，留在人间《大藏经》里的教言是佛陀所讲的所有教言中的很少的一部分。

很多智慧广大的菩萨们特别喜欢广释。喜欢广释的人佛就给他们广讲；喜欢略说的或者有些根机利，就简单给他们讲。这是属于教法。

◎ 十二部经

《心性休息》里也有因的教法和果的教法。因的教法就是显宗三藏十二部；果的教法就是密续部，把果位转为道用。“彼即经典十二部”，经典十二部就是因的教法。哪十二部？“契经应颂记讽诵，自说因缘喻本事，本生方广希论议”。

“契经”，把内容相同的部分归纳在一起讲，就是佛经里面的契经，类似于平常我们说的契约。

“应颂”，首先是长行，然后是颂词，如《妙法莲华经》。

“记”，即授记。在佛经里佛陀做了很多授记，比如说第五佛是弥勒佛，他在出世的时候会是什么情况。还有在《法华经》里给很多声闻授记。

“讽诵”，全都是颂词，没有长行，便于背诵，如《般若摄颂》。

“自说”，无问而自说。很多经典都是某菩萨提问，



然后佛陀回答。但有些就是佛陀自己说，为了鼓励闻法者。

“因缘”，在佛经里面牵扯到了很多因和缘之间的关系。比如《贤愚因缘经》里讲了因缘又讲了果。

“喻”，即比喻。不像我们平时的比喻，是佛陀或者菩萨传记的情节来比喻的。

“本事”，佛陀或者弟子的宿世，以前的事情，如《本事品》。

“本生”，为了让很多人生起信心，宣说自己稀有的事情：“这个事情是以前我做的。”

“方广”，非常广大地开演，如《大方广佛华严经》等。

“希”，非常稀有，怎么样稀有？佛陀宣讲的非常希有的教法，比如宣讲一切众生皆具佛性、诸法大等性、离戏，属于非常稀有难得的教法。

“论议”，首先讲一个词句，然后再解释这个词句。

佛经中有这十二种，当然是不是分得那么清楚？有些是有的，比如这个属于因缘的，这个属于授记的，而有些是一个经中包含了几种内容。

无垢光尊者在《心性休息》的颂词里面有讲，在《大车疏》里面有简单的解释，大家可以看一下《心性休息大车疏》中的“皈依”的教法部分。当然这是属于显宗的。还有密宗的不讲。

如果在菩萨脑海里面产生了“这是大乘的教法”的分别念，那么在修道顶加行里面是需要断的，因为必定是属于一种分别。在究竟的实相中不可能有这种分别，虽然很细或者和佛陀的教法有关，但是仍然是需要断



除的部分。

丑二、于所入境大乘之证法分别方式分二：一、于所断过失法分别方式；二、于所取功德法分别方式。

证法是内心要生起的功德法，讲大一点儿是菩萨相续中证悟的根本慧定，出定位的时候相续中生起的功德。平时的戒定慧三学都是属于证法的自性。甚至是守一条戒律，生起一念信心，都叫做证法。哪怕五秒中一缘专注，也是证法；对法义生起一念的了知，生起了定解，也叫证法。

证法有最低标准的，还有很高标准的。内心生起的功德法都叫做证法。

比如劝一个人守一天八关斋戒，他今天守持八条戒律，他今天相续中就具备证法。有基础级别的证法，还有很高的证法，这里的证法是比较高的证法。

缘证法要断除的分别，一个是所断的过失，如果我们的脑海里分别“这个是属于所断的”，这也是要断除的；出现“这是一个所取”的概念，也是要断除的。

寅一、于所断过失法分别方式

佛所不摄受。

属于所断的过失。

3、对所断相似般若的方面佛陀不摄受的过失法加以分别。

上师在讲记中讲，对于相似的般若法，佛陀不摄受或者不认可。在其它注释中也解释成其它意义，对于没



有如理如实修持大乘道的菩萨，或者没有这些因缘，对于大乘佛法没有兴趣的，属于佛陀还没有摄受。

佛陀是不是有这种好恶分别？并不是有好恶分别，因为这些众生还不是法器，所以佛陀也不会通过大乘的法来摄受他们。如果是小乘的法器，可能佛陀用小乘的方式来摄受。如果是十善业道的法器，可能佛陀通过十善业道的方式摄受。如果只是结缘的方式，佛陀可能就是和打个照面结个缘就走了。

此处的佛陀不摄受，是对于修学大乘般若方面来讲，暂时不是法器，佛陀摄受的意义不大。

相似的般若属于过失法，是佛陀不摄受的。针对整个大乘和究竟的实相来讲属于过失，在这里面是属于所断。

到底怎么是属于相似的般若？比如单空，缘花、书或者其他东西加以分别时，知道花正在显现时是空的。如果自己的心中有一个空相可得，分别念还执著这是一个空时，就是一种相似般若。这个相似般若因为没有远离四边八戏，还不是真正的法界的实相，所以不符合佛陀所证悟的密意，或佛陀所宣讲《般若经》的密意。

佛陀证悟的是究竟离戏的实相，佛陀把自己所证悟的实相，通过《般若经》宣讲出来，他所表达的是完全离戏的，而自己没有如是地去了知和安住。了知的只是一个相似的般若，只是有空相可得的般若，那么就不符合佛陀的密意，不会被佛陀所认可。

不会被佛陀所认可的意思是这个修法不是直接的，正确的修法，可能最多属于一种间接的修法。因为不符合究竟实相的缘故，所以不是佛陀的欢喜之道。从这个



侧面来讲，佛陀不摄受。

佛陀的不认可是从站在究竟的实相的角度，比如一个菩萨本身有能力安住在离戏的空性中而没有安住，为了让他认知到自己的不对，佛陀显现上可能不欢喜，会做呵斥，或者说出不足的地方，让他认知到之后，舍弃这种执著。

所以究竟来讲，佛陀不会认同的，但是暂时来讲，佛陀会不会认同？暂时来讲，佛陀也赞叹过安住这种空性能够灭除粗大分别念。还有很多大德们在论典中也再再地高度赞叹单空的修法，因为对于初学的凡夫特别适合。

离戏的空性一般我们安住不了，修不好就是安住在茫然无措的状态。能够安住的单空不愿意安住，安住不了的大空性想要安住，其实反而搞得四不像，这就完全背弃了真实的正道。

所以对于初学者，单空修法非常合适，在很多地方会高度赞叹单空，高度赞叹对空性的执著，必须要对空性产生很强的认知，非常深的定解，有定解之后可以把很粗重的实执灭掉，这样在安住时粗大的烦恼也不会起现。

因为有了单空执著的缘故，带着单空的觉受觉知再去看芸芸众生，就会产生和以前不一样的大悲心。因为自己安住单空，有了这种觉受，知道万法都是空性的，带着这种智慧再去看众生，众生的思想里面全都充满了实执，所有的痛苦、烦恼和忧虑都是由实执而引发，那时菩萨心中就会生起以前没有过的大悲心。很多不共的功德都因单空的觉受的生起而逐渐会具足。



在单空下修曼扎、顶礼和其他福智，在这个基础上所积聚大量的福德，和修单空的觉受，配合在一起到了一定阶段，就可以顺利地进入到离戏空中。单空修法可以作为一个梯阶，否则远离一切戏论的空性绝对高不可攀。从粗大分别念直接安住在离戏空中是没办法做到的，所以要经由单空的梯子进入，这是佛陀所欢喜之道。

《中观庄严论》的颂词和注释中，安立论典的方式就是由单空而入，首先名言中可以承许心和外境存在，然后进一步把外境抉择为唯识，是名言的实相；再把唯识执著为单空；最后把单空执著为离戏空——应成派最究竟的观点，在这之前广大地宣讲自续派的单空，也是讲到了唯识宗的观点¹，也讲到了心和境合理对待的一些观点。暂时来讲都是有用的，究竟来讲的确是不符合究竟实相。

在某位菩萨相续中生起“认为单空是所断的”的念头，成为所断，必须要断掉。如果自己的思想还有这个念头，那就是修道顶加行还没达标，修到顶加行时要断除相续中这样的念头。

寅二、于所取功德法分别方式分二：一、于胜义空性之殊胜功德分别方式；二、于名言显现殊胜功德分别方式。

对于所取的功德，从暂时的名言谛中观察是属于要肯定的；但是在究竟实相中，这方面的法也不能分别，

¹ 《中观庄严论》属瑜伽行中观。



如果分别为所取功德，这种分别念也必须要在顶加行中断除。

卯一、于胜义空性之殊胜功德分别方式

胜义空性本身是不应该分别的，但是分别胜义空性的念头也是一种分别念，是要断除的。

无三世功德。

讲到了过去的功德法，现在的功德法，和未来的功德法。如果对三世的功德法分别，在修到顶加行时必须断除。

以见道为标准，把见道安立为现在，针对见道来讲，加行道是过去，属于见道之前已经灭掉的加行道的功德。

加行道的功德是趋入见道的最近的因，必须要经过加行道的功德，才能够过度到见道中，所以加行道有巨大功德。对我们来讲，现在可能还没有到加行道，但是如果通过现在认真地学习，我们的相续中总有一天一定会具备加行道的功德，而且带着加行道的功德就可以进入到见道中，因此加行道具有巨大功德。

◎ 没有过去的功德

4、对三世所摄的道、见道之前已灭的加行道功德在胜义中无灭的法加以分别。

加行道中有已灭和无灭。在世俗谛中加行道的功德已经灭了，已经到了见道，所有有关加行道方面的法在见道中不存在了。但是不是完全没有了？不是，它通过增上的方式而具备。虽然是通过增上的方式具备，但



是标注有加行道功德成分的法再不会出现了，因为它是已经灭掉的法。所以在名言谛中，加行道的功德是属于已灭。

所谓的已灭在胜义中是属于无灭的。它虽然已灭，但是在胜义中已灭的法从来就没灭过，已灭只是名言中有灭，胜义中是无灭的。所谓的无灭是胜义的体性，已灭是加行道的显现，在世俗谛中加行道的功德的确已经灭了。

但是胜义中有没有灭？没有灭。胜义中的体性是大空性，无生、无住、无灭。所以，加行道已灭的法，胜义谛中是无灭的。

如果菩萨在分别“这个是已灭的加行道的法，已灭的加行道的法在胜义中是无灭的”，菩萨生起这个念头就叫修断。修断是顶加行所断除的，必须要把这个观念断掉。

对于已经灭掉的法，其实它的本体是无灭的。《四百论》中讲：“已灭不灭，未灭不灭，正灭不灭。”讲了很多关于灭方面的法。《中论》的“第七观有为法品”也讲已生不生、正生不生；已灭不灭、正灭不灭、未灭不灭。如果分别“已灭的法是不灭的”这种分别念，就属于修断。

对我们来讲这是正见，必须要引发。但是从修行的侧面来讲，这种很微细的符合于实相、相应于胜义谛的善念，也就是被胜义谛所摄持的分别念，还是要断。对这个法也不能分别。

以上讲了“无三世功德”中的第一个没有过去的功德。



◎ 没有现在的功德

5、对由此所生见道功德在胜义中无本体的法加以分别。

现在安住见道的时候，也没有真正的安住；正在生起的见道其实也没有生起，对于这个加以分别也是属于修断。

从名言谛的侧面来讲，正在生起见道的功德，但是从胜义谛的侧面来讲，正在生起的见道也是没有本体的。对于这个加以分别也是属于修断，只要是属于修断，那就是在修道的顶加行是属于要断掉的、也是不能够执著的法。

我们就知道菩萨所要断掉的法和现在我们凡夫要断掉的法，种类完全不同。现在我们着重要断的是对轮回、对种种贪嗔痴对境的执著，然后要励励生起善心、菩提心、空正见等等。有必须要断除的，也有必须要生起来的。

菩萨到了修断，不可能还在为了自己精进观无常、修轮回过患，这是绝对不可能的事情。他可以示现修，因为他已经没有这个障碍，但他不可能再去修这个法。但是我们现在来讲，这方面的障碍还非常活跃，就必须要通过一切手段把它压伏、让它转移。

菩萨的修断就是分别现在正在生起的法没有本体。比如我们面前的这本书或者耳边的这个声音，我们现在正在经历的感受，正在见、闻的同时，它其实是没有本体的，胜义中是离戏空性的。这个善念就属于修断，要断掉。



对于现在一刹那的见道法在胜义中没有本体加以分别，这个是修断。

◎ 没有未来的功德

6、对见道之后产生的修道功德在胜义中无生的法加以分别。

三世的法相不一样，过去的法是生已灭的法，生过已经灭了；现在的法是以前没有，现在正生起，正在有；未来的法是还没有生，但是会生，现在还没有本体。就像明天这个法现在还没有，但是会到来，是将会产生的法。

修道是一定会产生的，因为你到了见道，修道肯定紧接着就来了。这不同于我们凡夫人的妄念：我想明天中个大奖或者怎么样，不一定会来，只是妄想而已。但是修道不是妄想，只要过了见道，修道马上就会来，因为它的因缘已经全部具全，它肯定会产生。

所以，修道的功德是属于没有产生的，按照三时的法相来讲，没有产生的法的本体还是没有的，没有本体这一点在胜义中也不存在。我们在名言中可以说：这个法的本体还没有。但是在胜义中，没有本体也不存在。这就是他要分别的。修道的功德虽然会生起，但是现在还没有生，胜义中的没生也不存在，对这个法做分别是属于修断。修断就是属于比较微细的、是修道顶加行要断除的法。

这个颂词分析的方法，首先我们要分别什么是三世，三世的法相是什么：过去的法是生已灭的法；现在的法是以以前没有，现在正生的法；未来的法是将生而未



生的法。不管是已灭、正生、还是将生，胜义中都是空性的。名言谛中它是怎么样、胜义谛中怎么样，这些都是属于修断，在菩萨的修道顶加行中都不能缘。

见解当然我们现在都知道了，从我们自己的思想上面都知道了，不可能说我们的见解还比菩萨高。菩萨是通过修道的智慧完全把这个断根，现在对我们来讲功德还没产生，更不要说去断掉对它的执著了。所以现在对于凡夫人来讲，差距还有点远，但是我们要学习。在修道中是属于修断。

这是针对过去、现在、未来安立为加行道、见道和修道三种方式来讲的。

在抉择或者修行空性的时候，以三世来进行抉择和以三世来修空性，都是比较有利的方法。比如我们要抉择空性，一切万法无外乎是过去——已经灭的法，未来——还没有生的法，现在——正在你面前显现的法这三种。

只要我们把过去、未来、现在的生、住、灭的法抉择为空性，那就没有法可执著。这也是我们在抉择空性的过程中使用得比较多的理论。破生、住、灭或者破过去、现在、未来来抉择万法的空性。

修空性也是一样的，在座上坐好之后我们就想：过去的法已灭，没有痕迹，就像空中花、石女儿一样，所以不用执著；未来的法还没有产生，所以也没有什么执著的。现在正在产生的法刹那不住，没有什么可耽著的，或者现在的法的本体正在显现的当下是空性的。用人无我、法无我等等去观察的时候，现在正在浮现的法当体是空性的。这样修可以逐渐对空性产生觉受，就知道：



哦，一切万法的确是空性的。

对于现在的法，就可以用上离一多因等抉择出来的空性，正在显现的当下，不管你耳朵听到什么法，比如现在我正在听到的法的本体是空性的；眼睛睁开的时候修禅修，不管看到面前的任何法，正在看到的法当体即空。这样安住可以修持空性。过去、现在、未来的法都不执著。三世无执著，在这个过程中就可以了知万法的实相，逐渐就可以找到趣入空性的方便法。

中观很多论典都是观察生、住、灭，或者过去、现在、未来抉择见解的，也可以这样修。不管在你面前正在显现的什么法，你都知道它本体就是空性的，或者刹那不住的缘故是空性的；或者它的本体完全不可得，它是空性的。你安住就行了。

如果修这个法有了一定的把握，根本不会畏惧任何显现的法，不管出现任何好的或者不好的分别念，你都不用去恐怖。通过你的第六意识产生的任何一种心所法，不管是贪欲、嗔恚，还是信心，过去的分别念已经灭了，找不到了；未来的分别念还没有产生，没有本体；现在正在生的分别念刹那不住，它的本体空性、不可得。分别念就像空中的云一样，来了又走、走了又来，安住它的空性本体，什么法本来都是空性的。时间长了之后，这些分别念对我们就不会有什么影响。

而且在这个过程中会发现法的本性。在上座的时候不断地观修、串习，当串习得比较有力量时，一产生分别念，自然而然就会有一个力量可以调伏，安住在分别念的本性之后，它就不会再延续。所有的分别念生起来之后，就知道它本体空性的。这样就了知了心的实相，



从这方面就可以趣入空性。只要我们了知了为什么是空性的，修习的方法还是特别多的。

卯二、于名言显现殊胜功德分别方式

及于三妙道。

都是在讲加行道、见道、修道，前面着重是体现“无三世功德”，是从胜义谛中的空性方面讲，已灭的法无灭、正生的法无生、未生的法本体也是无生。下面是比较侧重于显现的殊胜功德，加行道的功德是什么，见道的功德是什么，修道的功德是什么，正面从三种道的功德讲。所以，一个是从胜义的侧面着重多一点，一个是从世俗名言侧面多一点。

◎ 加行道的功德

7、对通过出离所断的途径趋入涅槃之道法加以分别。

上师在讲记中讲“出离所断”主要是压伏，它没办法断根。真正的断根要从见实相开始，粗大遍计的根一见道就断了，比较细微的根在修道慢慢断。

加行道主要是出离违品对你的控制，以前违品牢牢控制你，现在它已经控制不住你了，你可以出离，但是你断不了它，就相当于我从土匪窝里面逃走，但并不是把它整个灭了，只不过我从今以后不再受它的控制，我有这个能力逃脱了。

从加行道的修行来讲，虽然它也在积聚从根断除障碍的能量，同时自然而然也产生作用，就是从二障碍



中出离，就压伏了。但是它并不是以出离和压伏为目标，而是以断除为目标，但是在积聚断除障碍的能量过程中，自然而然就会压伏。所以在加行道中，出离所在是自然发生的，它经过加行道的时候，在灭除障碍、断根的过程中，障垢就被它压伏了。先把你按在地上，然后再打、再杀。出离的意思大概就是这样，首先是压伏，然后再断根。

加行道的功德很殊妙。以前根本压不住障碍，而是被障碍压在地上打，没办法翻身，现在翻过来了，之后把障碍压在地上打。我们终于有能力，可以通过相续中的菩提心、二无我空性的总相智慧，有一种对二无我空性的觉受，这个时候不但不惧怕障碍，而且可以压伏障碍。

以前在当外道或者修禅定的时候，也修到过四禅、四无色，也压伏过烦恼，但它只是暂时的，因为它状态不稳定、是阶段性的，境界会退。

到了加行道是永久压伏，因为紧跟着就是见道，烦恼不可能再翻身，境界不会退。这种压伏除了禅定之外，最关键的是有二无我的空性，压伏的力量和以前完全不一样。

如果生起“加行道可以压伏障碍”的分别念，也是要断掉的。

◎ 见道的功德

8、对通过断除遍计之种子途径而现量见到法性义的道法加以分别。

这里有两个意思：一个是可断除遍计种子；一个



是可以现量见到法性。

这两个功德法是以前完全没有的，即便是加行道也是通过总相的方式感受空性的力量。现量见到实相就是在见道时候。

这个也是经历了很长时间地认真修行，非常认真落实了佛陀的教义。对我们来讲，很认真地落实了上师安排的学修，不管外面吹什么风、下什么雨，不管听到什么样的言论，就坚定不移地修行自己的正法。像这样不断地修学下去，功德逐渐就会生起来，障碍纷纷断掉，最后就可以见道。

我们现在在学应成派的见解，菩萨入定位的时候远离四边八戏，这是一种见解。到了见道的时候，这种见解就变成亲证，现量地安住、见到了离戏的实相。自己的身份就从抉择应成派见解的修行者，变成安住在究竟法界实相的安住者，自己的名称就叫做见道菩萨。

我们不可能永远在学这个，总有一天我们会变成这种身份。但前提是一定要认真学修，不管遇到什么样的情况，每天都要认真学修这样的法义。如果越认真，这个时间就越短；如果不太认真，可能因为不太认真的缘故，那部分的因缘就会阻碍你见道。当然你认真这部分，它会帮助你慢慢接近见道，但不认真的一部分可能就会成为障碍。

你修道的过程中，都要逐渐去掉这些障碍，让自己完全和佛经论典中所描绘的修行者一模一样的状态，必须要生起来。写个纸条、开个后门、给你开个证书就进，这是没办法的。必须要你内心真实地生起那种状态，连佛加持都不行，必须要你自己通过努力、再配合佛的



加持，这才可以。纯粹靠佛加持，自己什么都不做，绝对不行。如果可以的话，佛陀早就做了。

有些时候我们看到大德们的传记中说：法界实相从来没有远离过我们，我们每天都在经历这个，但是每天都看不到，每天都在实相里面行、住、坐、卧，在实相里面生烦恼。就好像鱼每天都在水里面生活一样，没离开过水，但它就是看不到。众生其实也一样，所看到的这一切其实没离开实相。包括我们正在分别的分别念本身就是智慧，但是我们就是因为各式各样分别念的缘故，就没办法见道。通过学修佛法让我们明白这一切的实相。

为什么中观总是说柱子是空的？以前可能莲花生大士、龙钦巴尊者、宗喀巴大师就在说柱子是空的；到麦彭仁波切时代还是在说是空的；法王如意宝建佛学院的时候还是说是空的；大恩上师讲也是空的，现在还是讲空的，为什么？它本来如是，但是我们就不知道。为了帮助我们知道，以柱子等为例，让我们了解正在看到的这个法，它的体性到底是怎么样的。以柱子为例，类推一切法，知道这个心正在起心动念的时候，没有离开过实相。

初步的（相似的）实相就是单空。正在起心动念的时候是空的，这是你发现心的本性的入门，所以必须要很认真地去学习，然后去安住它。

你现在观心空性、你在安住的时候观我这颗心：过去心已灭，未来心不生，现在的心正在生的同时是空性的，已经在敲心性的大门了。通过心进入心性、通过门进入房子。



如果你把握好了一直修下去，就可以逐渐认识到实相；如果没有学或者学完之后没有去观修、没有准备进入，可能还要耽误一段时间。所以，了知我们的心性与空性不是没有用的。

学很多中观不是没有用的，通过这些理论来知道一切柱子、瓶子、房子、车子等等为什么是空性的，尤其是我们的心正在起心动念的时候为什么是空性的。了知了之后，就可以随时去观修心的本性空。再辅以积累资粮、祈祷上师三宝加持等很多方便，我们很快就可以认知心的本性。

◎ 修道的功德

9、对通过断除俱生之种子途径而反复修行实相义的道法加以分别。

第一个断除的是俱生的种子，第二个是反复修行实相义。

以前的修法难道不是修实相？不一样。修道的修和前面在加行道、资粮道的修，包括我们今天上座也在修，是不一样的。它所修的是见道现前的实相，所修的本体不一样。

我们现在修的是总相、概念、见解，而他所修的是现量见到的。见道位的时候，已经完全现量亲证法的实相，他修道的内容就是实相，他是反复去修，之后在修道的过程中，他对见道所现见的实相还会有更深、更广的认知。因为对实相所见道更深、更广的认知，他的障碍逐渐断得更深、更细，最后就把最根本的断掉。

其实修道的障碍已经属于我们相续中比较微细的



障碍。经过资粮道、加行道的修法，包围在我们心性外面很粗大的障垢，早就已经没有了。俱生障碍是最细的障碍，这个如果断掉就再没有障碍了。所以，现在我们所断掉的还是对轮回的耽著、各式各样粗大的现行的东西。

这些法是要通过现在我们所修行的四加行、皈依、发心来断掉。外围非常粗重的障碍是，现在我们正在断的，然后随着我们修道、修法逐渐深入、越来越靠近实相的障碍，逐渐都要分裂掉。所以到了修道位的时候，障碍是最细的，这个断了就再没有了。

断除俱生的种子，对于实相的反复观修，叫做修道的妙道。

如果菩萨产生了“在世俗中的修道，反复去修见道的实相，断除俱生障碍。”这种分别，属于修断，也是不能分别的。

子三、摄义

所取初分别，加行相行境。

以上对九种对境中应取法所取的这九种分别，是缘于大乘加行之趋入境相的教法证法行境的分别。

所取法分了两类，第一类是属于所取，所取的趋入大乘法的分别念，还有一类是下面要讲的所舍弃的。

癸一、宣说舍弃所取分别分三：一、本体；二、分类；三、摄义。

这是属于舍弃的，属于小乘相续中所存在的。如果



菩萨相续中掺有“这个是属于小乘的基道果”“这是属于小乘道的……”这种分别念，属于所断，必须要断。相应于究竟实相的时候，也是不能分别的。

子一、本体

次许心心所，转趣时有境。

次许就是第二类，前面初分别已经讲了，然后第二类是承许需要舍弃的小乘有境的心心所。

“转趣”，有几种解释的方法：按照注释讲，直接理解成流转的意思。心心所是相续的法，就是流转法，不断地流转，灭了又生、生了又灭，不断地变换贪、嗔、痴等；还有把它解释成退失，因为它是属于小乘道，是必须要退出，不能进入，要遣除抛弃的意思。从不同的侧面都可以理解转趣的意思。

“转趣时有境”，心心所流转或者要抛弃心心所的时候的有境。心就是心王，心所就是心王所有法，相当于属于心王的。二者是王和大臣的关系。

有时候讲六识（或讲八识）从眼识到意识（从眼识到阿赖耶识）叫心王，是比较粗大的，相当于王一样；心所比较细微，跟随心王一起产生的，心王的所有法，相当于大臣，臣服于国王。心所法比较细微，和心王不是完全分开的。

在众生的相续中，只有一个心识，但是心识有些是比较粗大的部分，有些是比较细微的部分，能够了别比较细微部分的叫心所，了别比较粗大的叫心王，《辩中边论》里面是这样讲的。



比如看一朵花，看到花的整体叫心王。开始看花的花芯或者花瓣，这方面就是心所法，辨别细微的叫心所法。其实就是一个心识上不同的分工，就好像眼识和耳识就是识，但是因为眼根和耳根的增上缘，就变成了眼识和耳识。它里面是不是有两个识？没有，就是一个识。

整个八种识、五十一类心所只有一个识，一个众生就一个识，只不过是不同的分工、作用，有些是缘粗大的、有些是缘细微的，有些是因为眼根的因缘产生的，有些是耳根的因缘产生的等等，无外乎就是这些，真正来讲里面就是一个心识。

当然小乘的心心所包含了它的见解、修行和果位，这些都是属于小乘的心心所法。为什么要讲是小乘的心心所法？因为小乘都是用心心所来修法的。他还没有了悟心心所的实相，只不过把心心所上无漏的法浮现出来，然后安住在无漏的功德中，把心心所上面三界的烦恼断掉，功德法生起来。所以他都是心心所上面转的，没有像大乘一样根本慧定中，心识的本性安住，这个不存在。

如果分别“这个是小乘的心心所”，是要断掉的。

子二、分类 分五：一、于所遣小乘资粮道法分别方式；二、于加行道法分别方式；三、于见道法分别方式；四、于修道法分别方式；五、于无学道法分别方式。

针对小乘的心心所法转趣方式的缘故，这里面就把小乘的五道都已经讲了。



丑一、于所遣小乘资粮道法分别方式

首先是小乘的资粮道，对大乘菩萨来讲，是不能够趋入、是所遣的，如果把所遣小资粮道进行分别，是属于所断的、必须要断掉。

不发菩提心，不作意菩提。

整个五道也分了九种，首先小资粮道有两种：一个是不发菩提心；第二是不作意菩提。

1、对声闻缘觉资粮道由意乐等起低劣而不发作为因的菩提心之下道加以分别。

“不发菩提心”，在小乘的资粮道中，因为他意乐很低劣，所以发不起菩提心，这个地方菩提心主要就是指“利他心”。真正的菩提心我们知道是两个部分：一个是利他；一个是求菩提。这里面的菩提心主要是指利益众生。

因为小乘修行者的意乐很低劣，他发不起那种要度化一切众生的心。他就是想怎么样能够通过这个修法，从轮回中获得解脱、入于涅槃果位。所以他的意乐比较低劣，生不起来“我要让所有众生获得解脱”的心。

但是他们有没有悲心？悲心是有的。所有佛法的修行者都有悲心，但这个悲心在《大乘经庄严论》中讲是普通悲心，不是大悲心。

有些初学道友会说：为什么小乘没有悲心？小乘他们也做很多慈善，他们也要修四无量心。不要说小乘修四无量，就是梵天的因中都有四无量。梵住的四无量和小乘、大乘的四无量，名称一样，修法大体类似，但是真正观察，完全不一样。



四梵住就是为了获得梵天果位，他没有想要出离轮回；小乘不想追求梵天果位，就是为了要出离三界轮回；大乘的四无量也不是求梵天果位，也不是自己解脱，他是真正为了度化一切众生，所以完全不一样。

如果不认真学大乘的教义、不把大乘的大菩提心和小乘比较，可能会认为小乘的意乐不低劣，而且他有些时候也在想一切众生的利益等等，但是真正比较起来的时候，真的还是差得非常远，《大乘经庄严论》中把这些讲得特别细致。

2、对由加行二资粮下劣而不作意果——圆满菩提加以分别。

在资粮道的时候，他根本不寻求圆满的大菩提果。

菩提有声闻菩提、缘觉菩提和佛菩提，这里面是指不求佛菩提。但是声闻的觉悟和缘觉的觉悟，他要求。

小乘到底有没有菩提心？按照大乘标准圆满的菩提心没有，部分的菩提心有。

菩提心也分圆满的和部分的两部分，但不能一概说他有或者一概说他没有，这必须要分别。菩提心解释的时候就是“觉悟的心”，小乘有没有菩提心？《入行论》中学过：三士道都有菩提心。上士道当然是大乘的，中士道是小乘的，下士道追求人天的也有菩提心。怎么理解呢？我们把菩提心分成圆满与否来分别特别清楚。

圆满的菩提心就是“发心为利他、求正等菩提”。大乘的利他心绝对没有任何条件，是周遍一切的，这是真实圆满的利他心；求的也是最圆满的菩提，所以大乘的菩提心是圆满的，可以成佛。

小乘的菩提心里面有没有这两个成分？有，但是



不圆满。小乘因为有悲无量等，也会利他，但这个利他心的时间所和缘都有局限性，所以它有部分的利他心。求菩提的心有没有？也有，他所求的菩提是声闻菩提。小乘有一部分利他，一部分求菩提心，所以说小乘也有支分的、不圆满的菩提心，不能说没有。

但平时我们所讲的菩提已经自动地解读成大乘菩提心，说小乘没有菩提心。

小士道求人天的善果中菩提心更细微，只有一点点。因为人天善趣是以善业来获得，所有的善业，不管修桥补路，还是其他，都有利他的成分，沾了一点点也可以算有，和大小乘当然没法比。

大乘经典中以不共的方式讲了大乘的佛果；小乘经典里面也讲佛果，但给菩萨讲的不共的佛境界没有讲，只有在大乘的经典中佛才把自己的功德和盘托出。

大乘经典里讲发心也是特别广大的，作为一个修菩萨道的菩萨来讲，首先要多看大乘经论。如果刚开始小乘的经论看得很多，接受太多小乘思想，可能对趋入大乘产生违品，后面要校正思想就比较困难。所以，刚开始多学大乘的经论，大乘的见解比较稳固后再学习小乘的，或者学大乘的过程中学一下小乘，或者大小乘对比的方式来学。

比如通过《大乘经庄严论》学小乘，这种方法就行了，这里面讲到小乘的一些观点，往往是和大乘放在一块的，学的过程中就知道小乘和大乘比的缺点在哪里，这是比较善巧的一种学法。既学了小乘的观点，也不会陷入小乘的境界，这对大乘菩萨来讲很重要。



丑二、于加行道法分别方式

作意小乘法。

3、对加行道声闻缘觉决定种姓作意小乘法加以分别。

大小乘一样，在资粮道的时候修四念住、四正断、四如意足，在加行道的时候，修五根、五力。五根、五力是涅槃根，从加行道开始修持获得涅槃的因，所以是涅槃五根。

加行道里面所产生的信心、精进、正念、禅定、智慧都作意小乘法，都和大乘没有什么关系。所以说虽然大乘也修涅槃五根，但大乘所生的信心，是对整个大圆满的菩提果生信心，为了成佛精进，正念也是和菩萨道有关的，他的禅定、智慧都和这个有关。

但小乘没有作意大乘法。

“决定种姓”，小乘的决定种姓也是暂时讲的决定种姓。究竟来讲决定种姓只有一个，就是决定佛种姓，究竟一乘。

所谓的决定种姓都是暂时的，因为在某个阶段中先取小乘的涅槃，再从小乘涅槃中出离。当然也可以说有决定种姓，但是究竟来讲没有。

这里只作意小乘的法加以分别。比如以五根、五力作为所修行的内容，都和小乘法相关，它虽然对佛法生信心，但主要还是说对涅槃的境界产生想要趋入的心。

丑三、于见道法分别方式

不思大菩提。



前面是作意小乘法，其实作意小乘法里面含摄了不思大菩提，但是以作意小乘法作为侧重点来讲的。见道法中是以不思大菩提来讲的。

4、对见道中声闻缘觉由于无有殊胜方便智慧的般若而不作意无上圆满菩提加以分别。

见道的时候，见到了四谛十六行相，已经证悟了人无我，但在见道过程中没有殊胜方便的智慧般若，所以不作意无上大菩提，不对圆满菩提作分别。

依靠前面的发心和加行等因缘，决定见道的时候只能够见到和他的发心和修行有关的这部分实相。

小乘的发心很小，他的修行也是和出离轮回有关的，他也只是修行四谛十六行相方面的法，所以他见道的时候也只能见到和四谛十六行相有关的这部分的空性，修的因是这个，果还是这个。

刚开始的起因，悟入法道的发心和最初的道的确重要。刚开始虽然比较麻烦、比较辛苦，容易产生疲厌，但应该多学这些比较的法，学完之后就知道，虽然现在比较困难一点，但大乘的起点比较高，一旦趋入之后，他的见道、修道和菩提果都不一样。

因此小乘“不思大菩提”，因为他的资粮道和加行道是一些比较窄的修法，见道的时候没办法见到和大菩提有关的实相，见到的只是和他自己的罗汉果有关的人我空性的实相。

这种人无我空性的境界从某些方面来讲也很殊胜，但是和大乘的见道不能相提并论。我们比的最多的是把小乘的罗汉无学果和大乘的见道在比，即便如此，还是没法比。把小乘的见道和大乘的见道来比，绝对不比



了，它所见到的是一点点的人无我空性，大乘见到的是圆满的实相，究竟的真如，而且这个真如是直接成佛的因。只要把这个实相修至究竟那就成佛，小乘只见到人无我空性，并不是成佛的因，把它修到究竟，只能得罗汉果而不是佛果。

丑四、于修道法分别方式

有修与无修。

5、对修道中声闻缘觉由于有缘而修相似四谛相加以分别。

“有修”是有所缘而修。他是通过有所缘、有执著的方式来修持四谛十六行相，对于四谛十六行相的本身并没有了知是空性的，所以是有缘的方式而修。

6、对不具备以无缘的方式修行远离三十二增益相加以分别。

真正的实相是什么？远离颠倒，不了知四谛十六行相和四谛十六行相本身，三十二种增益都彻底远离的大乘法他没有修。

所以修道位的时候只修了有所缘的四谛法，对于要成佛的无所缘没有修。

一个菩萨如果生起“小乘修道者修的是有缘的四谛，没有修无缘的离戏论的法”这种分别念，属于修断，必须要断掉。

丑五、于无学道法分别方式

及与彼相反，非如义分别。



“与彼相反”，和前面的有修、无修相反，也就是先讲无修然后再讲有修。

无学颠倒过来意义稍微调整，不能够按照修道位的意义，只是把次序调整一下。

无学就意味着他的修法通过修道达到究竟。前面是有学，还有可学，有可修学；无学是因为达到了究竟，没什么可学的了叫做无学道。大乘有大乘的无学道，就是佛果；小乘有小乘的无学道，就叫阿罗汉果。所修的道已经走到尽头了，再没办法走了，所以叫做无学道。

7、对无学道中声闻缘觉由于不具备究竟断证而无有圆满究竟实相之修加以分别。

他的无学道的果位里面并不包含圆满修学究竟实相的成份，叫做无修。

8、对具有圆满相似戏论之修加以分别。

罗汉果里面没有通过圆满修持实相而得到的这个成份，他圆满的是相似的戏论的实相，比如说四谛十六行相或者人无我空性，这部分相似的空性，具备戏论的相似的实相已经修圆满了。（没有修圆满就是罗汉向、三果、三果向、二果等）

如果对这个做分别，也是一种修断。

9、对由于未曾断除耽著无常等的所知障而不具备了达实相真如义之智加以分别。

“非如义分别”，并没有相合真如义，不具备真实的实相真如义的智慧。

能够断所知障，完完全全符合法界实相的“真如义”，在阿罗汉的相续中没有。

如果菩萨的思想里面有“阿罗汉的智慧里面不具



备真如的意义”这种分别念，要断掉。

颂词最后的“分别”，是总说。非如义分别、及与彼相反分别、有修与无修分别、不思大菩提分别、作意小乘法分别，所有的分别，都要断掉。

子三、摄义

当知属修道。

这以上属于修道需要遣除的小乘的一种分别念。

壬二、宣说能取补特伽罗之分别分二：一、宣说实有能取分别；二、宣说假有能取分别。

这和前面讲见道的方式相同。

癸一、宣说实有能取分别分三：一、本体；二、分类；三、摄义。

子一、本体

实有能取分别的本体是对补特伽罗执为实有的俱生修断。

有些众生认为小乘行者是实有的、大乘的修行者、菩萨是实有的、凡夫人是实有的。如果菩萨对这种众生产生分别念，是要断除的。

比如张三是一个众生，在张三的思想中对于小乘、菩萨、凡夫人有这样的分别念，菩萨如果认为有张三这种众生，那么对菩萨来讲这是要断除的。



子二、分类分四：一、于基见之差别补特伽罗分别；二、于道修之差别补特伽罗分别；三、于所得果之差别补特伽罗分别；四、于所为之差别补特伽罗分别。

这里面分四大类：基、道、果、行为。

丑一、于基见之差别补特伽罗分别

首先是基，基的重点或者特点是见解，所以叫“基见”。对于基如理如是的认知，叫做见。

施设有情境，施设法不空。

这里面有三类，第一、“施设有情境”，主要是对小乘的分别；第二、“施设法”；第三、“不空”。

1、对由证悟基人无我而了知有情仅是施设行境之所依小乘的补特伽罗分别为实有。

如果把证悟空性的小乘者安立为实有，认为有这种补特伽罗存在，菩萨要断除这类分别。

不是说菩萨自己有这种实执，他已经到了修道顶加行，不可能还安住实执。

内心中有实执的补特伽罗认为有三种众生，一种是小乘证悟空性的，一种是菩萨，一种是凡夫，都是实有的。菩萨对这类有情分别，比如菩萨想，有一类众生他们执著三类众生是实有的，产生这个概念的时候，要断掉。

“施设有情境”，“施设”就是假立、安立的意思。通过什么来施设？通过蕴界处来安立，他把五蕴认为有一个人我存在。施设处就是假立的基的意思，所谓的人我是依蕴而假立、依蕴而设的。小乘圣者已经证悟了



无我，也就是证悟了所谓的我就是五蕴假立的。

2、对由证悟基法无我而见法唯是施設、缘起之所依大乘的补特伽罗分别为实有。

有众生认为“证悟了空性的菩萨是实有的”，认为有这种分别的众生，修道菩萨把这个概念也要断掉。这不是菩萨自己，而是菩萨缘一个对境，这个对境执著菩萨是实有的，然后菩萨缘这类补特伽罗的分别念也要断掉。

菩萨不仅是证悟了施設处五蕴无我，而且把基的法安立为施設、假立缘起，一切所谓的法都是依缘假立。小乘者证悟的我是依蕴假立，所以他了知蕴之后就能够证悟无我。菩萨知道在世俗谛中花、人等这些都是存在的，但其实都是依缘而假立，他完全了知施設处是缘起的意义，所以他证悟了法无我。当然，法无我证悟的同时，人无我也绝对是证悟了。

如果认为这个菩萨是实有的，这叫做缘菩萨的实执。菩萨对这类众生有一个概念，那么这个分别念对菩萨来讲是修断。

3、对由于没有证悟基二无我而将诸法不空执为实有之所依异生凡夫的补特伽罗分别为实有。

“不空”，一般的人由于没有证悟人无我、法无我，把人和法都执为不空。如果菩萨生起了“张三执著没有证悟二无我的众生是实有的”的分别念，那就要断掉。

丑二、于道修之差别补特伽罗分别

贪著简择性。



凡夫人根本没有缘道而修，所以这里只讲到了小乘和大乘两种。

4、对由于没有断除耽著一切相而贪执三轮相法安住于小乘道之所依的补特伽罗分别为实有。

“贪著”，即执著的意思，小乘的修行者对于这些轮回的相、涅槃的相，总而言之对于二取和三轮都有执著，只不过他没有有漏法、没有我，但是二取三轮都有。

二取三轮属于所知障，不直接障碍解脱，直接障碍解脱的是烦恼障、人我执。小乘虽然有二取三轮，但是二取三轮里面染污的成份断掉了之后就可以获得解脱。

只是他还耽著三轮相法，安住在小乘道的补特伽罗执为实有，这是讲缘道的小乘行者。

5、对由证悟无本性而安住于抉择法的大乘道之所依补特伽罗分别为实有。

“简择性”，抉择的意思，抉择是一地以上的智慧。有人认为已经证悟了一切万法的空性，安住在智慧体性的大乘道的补特伽罗是实有的。如果菩萨心中想有众生正在执著菩萨证悟空性是实有的，这种分别念要断掉。

丑三、于所得果之差别补特伽罗分别

这也有小乘果和大乘果。

为寂事三乘。

6、对由于三大所无有而只是相似果位断证所为之所依小乘补特伽罗分别为实有。

“为寂事”，为了获得寂灭的果位。因为小乘没有



获得三大所为的果位，只是为了获得寂灭的一种所为。

7、对决定获得三乘断证圆满菩提果位之所依大乘补特伽罗分别为实有。

“三乘”，即大乘。因为他已经决定获得整个三乘断证圆满的菩提果位。

声闻乘、缘觉乘的断证已经圆满，菩萨乘的断证也圆满，这叫做三乘圆满。声闻乘只圆满了声闻的果位；缘觉既圆满了声闻的证悟，也圆满了缘觉的证悟，但是没有圆满菩萨的证悟；只有佛果才是三乘的断证都圆满了，这就叫做佛。

菩萨想有一类众生认为佛是实有的，这个念头应该断除。

丑四、于所为行之差别补特伽罗分别

受供不清净，破坏诸正行。

“受供不清净”是属于小乘的行，“破坏诸正行”是大乘的行，这种行都是属于修行没到量。

8、对由于没有完全趋入共同的真正行轨而不是清净应供之所依小乘异生的补特伽罗加以分别。

因为他没有完全趋入共同的真正的所谓行为，不是通过清净的方式来应供。

按照小乘的标准来看，如果要接受供养，应该是获得道谛，证悟了空性，或者证悟人无我获得解脱的圣者。他没有获得这种标准、没有证悟人无我空性之前，所接受的供养都不清净，这种行为是一种受供不清净的行为。当然他是否不能接受？也不是。他可以通过修行来



弥补，他虽然不是完全以很圆满的方式来接受，但是他可以在接受之后修道，同时做回向，也可以消化掉。

9、对由于不具备不共行为三轮无缘的波罗蜜多而毁坏布施等正当行为的所依大乘凡夫补特伽罗加以分别。

没有证悟三轮体空来做布施，这种大乘的凡夫补特伽罗属于“破坏诸正行”。当然布施时可能他发菩提心，或者他布施的物品很好，他的行为也很恭敬，这些可能已经做得很标准，但就是因为他没有了悟三轮体空，安住实执在做布施，按照比较高的标准来看，他这种做布施的行为破坏了真正的正行，因为他有实执，用实执来破坏了圆满的正行。

圆满的正行应该是外在的行为很标准，比如他的发心很如法，他的行为很调柔，他的物品也很好等等；内在就是证悟空性，安住在空性、三轮体空来做布施，这就是一个圆满的布施行为。但是他没有，他不是欠缺，而是有实执，通过安住实执的缘故，就把圆满的正行破坏了。因为有实执的缘故，就变成有毒、有执著，就“破坏诸正行”。一方面来讲是不圆满，一方面安立为破坏。

如果菩萨缘具有这种实执的补特伽罗去产生分别，这是一种能取分别。

子三、摄义

经说是第一，能取应当知。

佛经中讲，以上九种是属于第一种能取分别——实有的能取分别。



有些众生安住实执，他分别普通众生、小乘、大乘的见修行果，这些分别是一类实有的能取。如果菩萨缘这一类众生产生分别念，就要断掉。



第四十六课

《现观庄严论》这部论典宣讲的是佛陀三转法轮中的第二转法轮——般若般罗蜜多的意趣。般若是讲万法空性的实相，所有众生的五蕴、起心动念、山河大地等一切万法的本体就是空性。众生因为未了解实相，产生了迷乱，因迷乱而产生了二取三轮，于是产生了烦恼，开始流转轮回。如果想要获得解脱，必须要灭尽迷乱。若要灭尽迷乱，就必须了知它不迷乱的本性。

不迷乱的本性是什么？般若空性，即中观宗讲的人无我和法无我。本论讲如何修持空性，在空性的不同阶段如何去了知、去修行，以及在修行过程中的障碍该断的要断，该具足的顺缘一定要具备，所以它是修行的殊胜窍诀。

无始以来，般若般罗蜜多我们都没有学习过，非常陌生，导致不管在学空性，还是在学现观，感觉有点力不从心。但无论如何，我们学习的就是自己的本性，和解脱息息相关。当修道到了一定阶段，一定会值遇般若法门，自己也会对般若法门逐渐产生兴趣，然后可以在相续中对般若生起定解，还可以缘般若的空性，不管是以显宗还是密宗的修法，不断地通过座上座下来实践。因不断实践的缘故，内心中就会逐渐产生觉受或者证悟，然后也会把所了知证悟的自性给众生宣讲，让众生也来觉悟自性。

一旦觉悟了自性，就意味着彻底从迷乱中解脱，即消尽迷乱，本性现前，这叫做圣者位。在圣者位时，这



种觉悟的自性会非常稳固，不会再重新返回迷乱的状态。这是非常有必要的，意味着我们可以不再流转轮回，从而现前自己本具的殊胜功德。

般若般罗蜜多教授的《现观庄严论》分了八品。前面已学过了遍智、道智和基智，这是从所缘的侧面进行安立。如何现证安立了四加行，即修持三智的四个修法——正等加行、顶加行、渐次加行和刹那加行。

通过四个加行的修法，首先现前基智的本体，然后是道智的本体，最后现前遍智的本体。这就是第四品到第七品的内容。最后一品是讲佛的法身果具备怎样的自性。

◎ 本论包含三宝的自性

我们学习《现观庄严论》，一方面是了知般若的修行之道，另一方面可以对整个佛法产生信心。平时说对三宝产生信心，其实这里也包含了三宝的自性。具有遍智或法身的是佛宝，那到底佛宝具备怎样的体性？如果不学习佛法，就会以为佛宝就是坐在寺院大殿上的那个，或以为家里佛堂上的那是佛宝。那只是一个佛像，只是佛宝的一种代表，不是真正的佛宝。真正的佛宝是具备殊胜断证功德的，到底具备的是怎样的断的功德？怎样的证的功德？学习《现观庄严论》之后就可以完全了解。

僧宝的自性，即大乘一地以上的菩萨。这里讲的都是具有基智和道智本体的菩萨们，他们都属于殊胜的大乘僧宝。当然小乘僧宝是从小乘的见道以上安立的。

平时我们讲僧宝，是凡夫位四人以上的僧团。但在



大小乘的经论里，真正僧宝的自性一定是见道以上的圣者，因为他相续中具备道谛的自性，就安立为僧宝。如果不具备道谛的功德，就没办法真实地安立，只能从他的团队的侧面来安立僧宝。

什么时候才能够现前道谛呢？凡夫位时修行和道谛有关的法，到圣者位——小乘的见道以上，大乘的一地以上，就会现证道谛。

法宝的自性，即道灭二谛。

僧宝具备道谛，佛宝具有灭谛。如果把本论学好，从较深侧面来讲，对皈依三宝也会产生不共的信心。生起信心不再仅是凭听故事、看公案，而是可以从了解三宝具备的真实功德，从较深的、较了义的侧面生信心。

一般而言，通过听故事产生的信心，其信心的基础只是某个故事或佛菩萨经历过的事情，不是那么稳固。而通过学习他们相续中内证的功德而生起信心，这个信心就比较稳固，很深很广，且是有根有据的一种信心，这就是通过定解而产生的信心。

还有种信心是此三宝的自性在我们的本性中也有，每个众生的本性中其实都具备三宝的自性。在做自性皈依的时候，也可以因了知三宝的自性自己本具的缘故，产生真正殊胜的皈依心。

因此我们学习这些法时，对三宝生信心也是很有必要。

不单单是《现观庄严论》，包括其他经论，我们越学习，信心就会越增上，为什么？因为在这些经论中如理如实地讲到了佛宝所具备的真实功德、法宝所具备的特点，或僧宝的功德。



刚入佛门时，虽也听过四谛和十二因缘，也听过三宝、佛、度众生，但这些都是笼统的概念。怎样让这些概念的框架里具备真实的了知呢？必须要不断地学习佛经论典。学完之后以前那些笼统的概念，就会从干瘪变得很充实。我们的信心也会从最初因赶时髦，或一腔热血生起的信心，或因听故事、经历某个小感应，而变得更超胜。因为真正了知了万法实相，所以生起的信心就特别殊胜。

现在学的是顶加行，有八个内容，加行道分了四个，即暖的顶加行、顶的顶加行、忍的顶加行、胜法位的顶加行，都是属于凡夫位的；还有见道顶加行、修道顶加行、无间三摩地的顶加行，这些是属于圣者位。后面还有一个应遣邪行，是针对无间三摩地遣除诤论。

现在讲的是第六修道顶加行。前面第一个科判讲了修道顶加行止观的特点：一是具有寂止，即狮子奋迅三昧、超越定等；胜观方面在讲三智时已经讲了。止观双运是修道顶加行的特点。

现在所要学习的是修道顶加行要断除的障碍，即要消除的俱生分别执著。因为从断障的侧面来讲，见道时所断的是遍计障，即粗大的部分；修道时断的是微细障，即细微的部分。这些俱生所知障也有比较现行的，或属于种子部分的，这些都有。

所断的障碍大概分了四大类，其中又分了二类，一类是从他自己的所取方面，也有二个，一是进入大乘的所取分别，二是要退出舍弃的小乘，或不能进入小乘的所取分别。此处并不是开始要宣讲怎么谤法，也不是在讲要舍法，因为针对大乘的修行者来讲，小乘的道是一



个迂回之道。作为一个大乘的修行者，不必要进入这个道。

小乘虽然是解脱道，但对于根基比较利的大乘行者，直接走大乘道就行了，不需要再去走一个小乘道。小乘道是一个迂回之道，当进入小乘道，修到圆满之后，最后还会返回重新入大乘。所以在很多大乘的经论中，并不支持鼓励大乘修行者进入小乘道。所以这里讲这是需要退出或舍弃的，直接安住在大乘的自性。这就是所取的二种分别。

第二大类是能取的二种分别：一是实有的能取分别，另一个是假有的能取分别。这是针对补特伽罗，即人我方面的执著。针对实有的分别，是指这个菩萨在修道顶加行时，如果他的思想概念中，认为对境有一个有情，是安住在实有分别中，如有“这是个执著实有的补特伽罗”的概念，那他也是需要断的。第二大类，现前修道顶加行的菩萨如果认为“有个假有的补特伽罗存在。”，这个概念也需要断。

真正的修道顶加行的方式或要达成的目标，就是断除一切粗细的不符合于真实实相的概念。这些概念有的是通过所取方面而言的，这必须是断，即前面讲的不管是要进入大乘的，或退出小乘的分别念，所有的诸如此类的分别都要断。缘众生的，有一类众生有实执，若在菩萨的概念中认为“这类有情没有了知人无我，所以相续中具有执实分别念”，这是要断的。因为在本性中这是不存在的。还有一类众生可能根基好一点，知道包括所有的补特伽罗都是假立的，或所有的人我都是假立的。菩萨知道有一类众生能够了知一切众生都是



假立的，针对这种众生，菩萨产生了一种分别，这种分别是要断的。

前面的三种已经讲完了，今天要讲的是第四种——能取的补特伽罗中的第二种，也是最后一种。

癸二、宣说假有能取分别分三：一、本体；二、分类；三、摄义。

能取分别念都是属于补特伽罗方面的，这里指的是假有的，指有些众生知道所有的众生都是假立的、不存在的。

这类众生知道，不管张三对基有疑惑，还是李四对道有疑惑、王五对果有疑惑，总而言之，产生疑惑的这些人的本体都不存在。菩萨缘这类众生的执著也要断掉，不是指菩萨还有这些分别执，而是要断这种相。把该断的断除之后，就可以安住在相应的根本慧定、实相中。

这些分别是次第断的。整个修道顶加行的范围比较长，从第二地开始一直到第十地都是修道。在修道过程中，有很多障碍是通过从粗到细再到最极微细的方式来逐渐断除。

子一、本体

设有情及因，由此所摧害，
故是修道系，其余九违品。

“设有情及因”，“设”，即设施处，假立的意思。假立的有情和安立这个有情的因。



“由此所摧害”，“此”，般若波罗蜜多、远离二取三轮的殊胜空性、能治的智慧。不管是缘有情还是缘有情的因，都能够了知是空性的，如果这个菩萨能够安住在空性中，就可以把实有的众生的执著摧坏，也可以把安立这个有情的因的执著摧坏。

“故是修道系”，这两种一个是所断，一个是能断，是通过修道作联系，在修道位中能够对治障碍的智慧；另一个则是修道位中所对治的违品分别等。

“其余九违品”，前面已经讲了三大类，剩下最后九种违品。从所入的大乘来讲，要退出的小乘的分别有九种，实有的能取分别有九种，最后就剩下假有的补特伽罗分别有九种。除了前面三类之外，最后剩下其余的九种违品。

这就是它的本体，本体中讲到了能治和所治。能治就是“由此所摧害”的“此”，即是二无我的空性。“设有情及因”，在修道过程中，对于这种执著都是要断除的。到底是什么？有情。

“设”，就是施設的意思，平时我们讲设施处，有时又叫施設处，意思是一样的。为什么叫施設处？施設就是安立、假立的意思，是一个术语。众生认为有我，我是存在的，所有的众生都有一个我执，这个我执所执著的就是我的存在。但是，真实分析的时候，不管是从圣者所证悟的智慧来观察，还是通过观察人无我到底是否存在理证来分析的时候，所谓的这个我就是假立的。依靠什么假立的？依靠它的因假立的，依靠五蕴的自性、十二处、十八界的自性来假立的。

广说就是十八界，中等说就是十二处，略说就是五



蕴，它们之间相互含摄，只是开合不同而已。我们的身体色法，还有我们的心识的部分，既可以从五蕴来作归摄，也可以从十二处来进行分析，又可以从十八界来进行了别，这些都是安立有情、我的因。

◎ 我执依五蕴而有

众生的我执令我们想当然地认为我是存在的。“我是存在的”是依靠什么而有的？是依靠我们的身心或者五蕴。它一定是在我们的五蕴上安立，而不可能在外边安立一个我：外面的这个瓶子是我、那个柱子是我、在路上跑的这辆车是我……绝对不会这样，永远是依靠自己的身和心安立为我。所以，所谓的“我”的设施处就是现在我们的身心、相续，也就是我们的五蕴。

因为不知道五蕴是有为法，是刹那生灭的自性，也不知道五蕴其实是多体的，就把五蕴的整体安立为我，想当然地认为这个就是我。

就好像外面停着一辆车，当我们看到它的时候，第一个概念就是：这是一辆车。我们就会把这个零件的组合物认为是一个整体，这个整体的名字叫“车”，随后对这辆车产生了实执。其实“车”是个假名，因为所谓的这辆车，是由几万个零件组装起来之后，取个名字叫“车”。因此所谓的车是个概念，是假立的、不存在的。

如果真正去分析，只有零件，除了各个零件之外，所谓的实有的车不存在。真正一分析，这个是轱辘、这个是发动机、这个是座椅……，把它一个一个分开之后，在不同的生产线上面的时候，它只能叫轮子，或者只能叫引擎，哪怕把引擎再分开，每个零件也都不叫引擎。



除了各自零件之外，所谓的车是没有的，在每个上面去找也根本找不到。轮子上安立不了车，引擎上也安立不了车，方向盘同样安立不了车，都安立不了车。但是把它们组装成一个整体之后，我们就取名字叫“车”。我们就会产生迷惑，没有保持始终的清晰，我们就认为这个车是实有的，随后缘这个车开始执著分别。

其实这个车就是假立的，所有的零件完整无缺地组合在一起之后，我们就说这是一辆车。

同样的道理，我们的五蕴也是一样的，看起来是五个，但其实把身体分开的时候，受想行识……，何止万个？远远不止一万个分支。各式各样的思想、各式各样的感受、各式各样的心所……，缘不同的法会产生不同的分别念。

我们如果不加以分析，就会把这个身心的集聚体误认为是我，其实我们一直使用的这个我是假立的、不存在的。不分析的时候，想当然地认为有我，但如果一分析，到底哪个是我？

轮子是不是车？方向盘是不是车？每一个单独讲的时候都不是车，如果分开的时候不是车，那么和合起来也不应该是。我们的迷惑就是从这儿开始产生的，分开的时候都不认为是一个真正的车，和合起来的时候就因为迷惑而认为这个整体就是一辆车。其实，它的本体是不存在的。名言谛中我们可以说使用这辆车，也可以安立车的名字，但只是假立的，没有真实的。

现在我们破的是实有，因为导致我们轮回的不是假有分别念，认为这个我是假的并不是导致我们轮回的因，导致我们轮回的是实我的概念，就是“我”的实



执。所以必须要把这个所谓的真实的我打破。

这就叫做“设有情”。“设”，所谓的我其实是通过这些因、基础假立的，因此这个我不存在。

中观宗有论典专门破斥“我”，比如《中论》《入行论·智慧品》《入中论》《四百论》《中观庄严论》，很多论都是要破“我”。因为这个“我”就是众生轮回的因，众生正因为不知道无我的缘故而产生了我执，有我执而造业，有业而投生。

《宝鬘论》有云：“乃至有蕴执，尔时有我执，有我执有业，有业复投生。”首先有蕴执，即对五蕴的执著，这个五蕴就是这里所讲的设施处。对设施处不了知它的本体，认为它是实有存在的，所以产生了我执。有我执之后就开始造业，有了业之后就开始投生，这就是众生投生的次第。

如果众生要解脱，不再投生，就必须灭除业。要灭除业，必须要灭除“我”。要灭除“我”则必须要打破五蕴的执著。

是不是即使五蕴、十二处、十八界真实存在，我们也要破掉？因为它存在的时间不对，或者因为让我们产生了我执。这就有点不讲道理。

其实五蕴本身就是不存在的，并不是它实际存在而我们要把它破掉。以五蕴为基础产生的这个整体的所谓我。

五蕴是不是实有的？五蕴也是假立的，是通过更小的分支而安立。

前面我们把若干个零件的组合物安立为车的概念。然后我们再继续分析：我们把这个引擎作为一个整体



来分析，它其实也是由很多它自己的分支、零件组成的；而每一个零件也有它自己不同的分支组成；零件、螺丝钉也是通过上、中、下不同部位的组成部分来组成的；而螺丝钉的上半部分也是通过它自己内部的很多东西组成的……这样一一分析下去，实有的概念一个一个地破掉，甚至我们认为不能破的也破掉了。

次第地破掉了粗大的东西，直到最后就没办法了。按照小乘的观点来讲，一直破到无分微尘——在这个世间最小的单位。没办法再分，它就不是粗大的本体；如果还有办法分，那它还是粗大的。只要有粗大的本体，我们的分别心就可以在这上面安立我，所以一定要把它破到一个最小的单位。按小乘的观点这就就可以了。蕴是集聚的意思。这个时候已经没有集聚了。

为什么小乘破到无分微尘就可以了？因为无分微尘没有蕴的意思，它还是个色，但不是色蕴了。如果不是色蕴，分别念就没办法把它安立为我。所以小乘就破到这里为止，把所有的我和有关我的因全部破干净。而后缘这个不断地修，就可以证悟无我。

◎ 以五蕴知我空

所谓的我是五蕴假合的。当我们了知我是五蕴的本体的时候，我的概念就消失了。

这个时候我的概念虽然消失，但是色身或色蕴的概念还存在。再缘这个色分析，当我们把所谓的完整的身体一个一个分开，分成头、手、脚、躯干、内脏等的时候，一旦确定它有这么多分支，整体的身体的概念在这儿就消失了。去哪了？没有去哪儿，它本来就是没有



的，只是一个概念而已，只不过以前不知道。现在一分析，这个粗大的概念当下就消失了。

当你把注意力放在身体的很多分支上面的时候，身体的概念当下就没有了。

有些人可能在执著，我的头应该是实有的吧？我们再分析头。这个头其实也有若干部分组成：眼睛、耳朵、鼻子，里面的脑浆等很多东西。当我们真正分析到这些是这么多分支组成的时候，这个所谓头的整体的概念就没有了。

慢慢地空性一步一步就这样抉择出来，头就是空的。通过智慧分析，其实它本来就不存在。当我们了知它是各种分支组成的时候，所谓头是实有整体的概念就会消失。

还可能会执著眼睛，我们再把眼睛拿来观察，同样道理，眼睛也是由很多分支组成的。当我们安住在它的分支的时候，对眼睛的执著就消失了。所以这样分析下去，执著会被一个一个瓦解。分析到微尘为止，所有的都不存在。当然微尘并不意味着不破，暂时可以不管它。如果按照小乘的观点，要解脱轮回、破人我，可以保留微尘。

前面我们只是以色蕴做例子分析。还有心识，即五蕴中的受想行识四名蕴，也是由若干个细微刹那的心识组成。在中观中也有一套专门观察的方式。最后把心识观察到最细的无分刹那，这上面安立不了识蕴的自体。

所以当我们起心动念，心识正在产生的时候，它的自体就是空的。要把一个个观察的方式运用得特别纯



熟，理论上完全过关。首先理念、认知上面没有卡壳。有时学中观就卡在这儿，这怎么是空的？如果是空的，我喝的是什么？如果是空的，咖啡怎么不漏下去？有时认知就会卡壳。首先一步就是在理论上正在显现的当下，它的本体是不存在的、空性的。

了知完后，再不断地串习。以打坐的方式，或者看法本、思维、和道友讨论空性，乃至把空性无我的定解贯彻得非常纯熟。然后再不断地从座上、座下观修无我空性。长时间这样串习观修后，看到任何法都会知道这不是实有的，没有一个人我存在，我的身体也是假立的。

观察的方式很重要，通过行之有效的观察手段，及训练的方法，相续中逐渐就会产生定解。什么定解？就是我的确是假立的，五蕴就是假立的，不存在。虽然我看到它正在运作，但正在运作的当下的确就是不存在、无实有。是没有实有的、假立的法。

从小乘的侧面来讲，保持在这儿就可以，通过这种修法完全可以解脱。

我执是最早被破掉的，安住在五蕴的当下时，我执就没有了。为什么要继续破蕴？因为“乃至有蕴执，尔时有我执”，如果不把安立我的因彻底地抉择为没有，它就会反弹。

为了把我彻底地破掉，要把我和我的设施处都破掉，乃至把粗大的部分都破掉，最后剩下最细微的色法。这个上面没有聚的意思，没有粗大的自性，这时候就可以。所以必须要在观察无我的时候，观察我本身，还有安立我的基础的因，就是五蕴、十二处、十八界。



《俱舍论》的第一破界品中，把蕴界处分析得很细致，虽然没有明显说无我，但是在长行文的《自释》中专门有一个第九破我品。虽然在第一品中没有讲这个是无我，但是经过观察蕴的本体，把蕴观察得特别细，把色受想行识每一个分析得很细致。

如果这个时候一引导，就会知道所谓的五蕴里面没有实有，它就是假立的。其实这个过程已经在给抉择无我打下很坚实的基础。

所以不管是五蕴，还是十二处、十八界，真正分析的时候，都没有一个真实的本体存在。对境的有情是假立的，它的因——蕴界处也是假立的。

“由此所摧害”，最早的蕴界处和我，是通过无我的分析观察而摧害的。

破掉了实有的有情、实有的我和实有的五蕴之后，还会有一个概念，我们的分别念就是非此即彼，真的破掉了之后脑袋里马上自动生成一个假的。但是假的也不存在。

有些利根者不需要第二步，只要把这个一破，他自己就懂举一反三的方式，自然就把所有剩下的破掉了。

但是如果不是利根者，就还要进一步。法本里面还讲到，因为实有的是没有，假的也是没有的，再进一步引导就可以。

所以假立的有情和假立的因，“由此所摧害”，通过真实的安住万法实相的修道智慧可以摧害，这个是修道所系的。对假立的我和假立的我的因——假立的蕴界处，还是要摧害的。

这些属于修道顶加行中证悟的空性。



如果有足够的资粮，或学习的时间足够多，完全可以掌握“我不存在”这一点。有时就是观念或概念翻不过去，如果熟悉了这种观察方式，或者福报、资粮够了，逐渐就会懂得这个道理。

有些人说我都没有了，我今晚吃啥？饭就没人吃了。这个该吃还是吃，只是说没有假立的我，五蕴还是存在的。整个身体在名言中还是存在的，想空也空不掉。这个时候只是知道本体上我不存在，实有的五蕴也不存在，这是胜义谛中的法。

名言谛中这些如梦如幻的显现还是有的，还需要很长时间地积资净障和修行，才能够把有漏的血肉之躯转变成金刚身，所以现在担心今天晚上的饭没人吃是多余的。在名言谛中，因缘存在期间，它还会一直运转。我们现在抉择的只是它的本性，打破愚痴，了知虽然它在运转，但正在运转的过程中它的本性其实不存在。

不管是真我还是假我，不管是对治真我的智慧，还是对治假我的智慧，其实在实相或修道顶加行的智慧中一概没有。如果思想中有一种概念，认为假立的补特伽罗是有的，那么这个也要断。

刚刚我们复习了有关怎么破我的方法，因为这个对我们很关键。怎样观察无我？怎样破我？怎样修无我？其实就是这样了知后，不断串习。

必须要生起很强烈的无我执著。虽然究竟来讲无我的执著不能有，但是针对凡夫的阶段，必须要通过很强烈地无我执著对治我执。无我和我是正对治。我们现在相续中的我执很重，必须要反复修无我。对于想要解



脱的修行者来讲，这是非常关键的法，是核心思想。

如果没有无我的见解，你的思想上还是外道。皈依了三宝后，行为、身体可能显现为佛教徒的样子，脖子上有念珠，衣服上也印着“阿弥陀佛”四个大字，但是你的思想不是，你的见解还是外道的见解。为什么说你的思想上是外道？

◎ 无我见是内道的界限

内外道见解的差别，或者说能不能解脱最大的差别是：内道抉择了无我的缘故，可以破掉最微细的轮回的根本；外道不但没有无我，而且还想方设法在巩固这个“我”，派生出很多思想来维护这个常有的“我”；世间人没有“有我无我”的观点，但所做所为都是在推动“我”的发展，对“我”没有丝毫伤害。

如果要成为一个表里如一的佛教徒，就必须抉择无我空性，必须要知道“我”不存在。只有有了无我的见解，才算是真正踏了解脱道。皈依是从总的方面上、行为上进入解脱道，但是从思想核心上进入解脱道的界限是无我的见解。什么时候你相续中生起了无我的见解，这时你的思想就靠近了解脱。行为上的皈依三宝和无我的见解都非常重要。

小乘里面也讲无我，因为如果没有无我的观点，根本解脱不了，这是最低的要求。所以我们要知道无我的观点非常重要。

现在我们相续当中有很强烈深厚的我执，它绝对不可能自动消失，既然不能自动消失那就必须让它被动消失。如何让它消失呢？外道没办法，因为他们用各



种各样的“食物”在喂养这个“我”，所以外道不会让它消失。能让它消失的只有内道有部以上的观点、大乘的中观等等。这里就讲到了无我，“我”为什么不存在的很多详尽的推理和比喻，还有很多修法。

总之，破我非常关键。

子二、分类分二：一、于所断障分类愚昧不知之补特伽罗分别；二、于对治般若道愚昧不知之补特伽罗分别。

修道的菩萨想要让修道的正等加行达到顶端，获得修道顶加行，在他的面前就会出现九类众生，代表九种情况。他知道这九种众生的相续中都有假我的状态，只不过这个假我会对其它法产生愚昧和分别。菩萨对“这九类众生是假立的”的概念要通过修道加行断掉。九种众生分了两大类。

丑一、于所断障分类愚昧不知之补特伽罗分别

虽然九种众生是假立的，但这假立的众生对于所断的障碍愚昧不知。这九类众生各持有一种特点。

比如第一类众生的特点是，对于遍智的所断障愚昧；第二类众生是对于道智的所断障愚昧不知；第三类众生对于基智的所断障愚昧不知……在第二个科判中，还有一类众生是对于对治的般若道愚昧不知……排了九个，每一个本体都是假立的有情，但假立的众生思想里对于所断的障碍愚昧不知。

菩萨知道有这九类众生分别的情况，但这些概念对他来讲也是要断的。这九种假立的补特伽罗在实相



中也不存在，他必须要安住在这其中，修它的对治道。

如自所缘性，三智障有三。

三智，障有三，是对于三种智慧的障碍不了解，属于三种分别。

“如自所缘性”，“自”是自性的意思，把三种智慧作为所缘的对境，对于它们的自性不了知。

“三智”，即遍智、道智和基智。三智有它们所缘的自体，遍智是什么体性？道智是什么体性？基智是什么体性？遍智的障碍是哪个？哪个是障碍道智的？哪个是障碍基智的？有获得的智慧，当然也有障碍获得智慧的障碍的自体。对于这三种智慧的障碍愚昧不知，所以就分了三种能取分别。

“自”还可以理解为：对于三种所缘境的三种智慧各自的障碍愚昧不知。比如这个内容是对于遍智的障碍愚昧不知，还有两个是分别对于所缘的道智和基智愚昧不知，

总而言之，有三种假立的补特伽罗。

1、对遍智的所断障分类愚昧不知的所依补特伽罗分别为假有。

遍智就是佛果，如果你要成佛，你必须要知道什么是成佛的障碍，了知了障碍，才能够修它的对治。所以整个修道既有能对治的智慧，也有所对治的障碍。我们在对治之前，第一个要知道它的障碍是什么，第二必须通过学习了知能对治这个障碍的方法是什么。如果不了知，就是一种愚昧。

这个假立的补特伽罗对于遍知的所断障愚昧不知。



一般来讲，凡夫人肯定不知道，小乘修行者对于获得遍智的障碍也不了知。获得遍智的障碍是烦恼障和所知障，它们是障碍遍智的。

到底什么是烦恼障、所知障？这个很多人都不了解。第一个不知道有两种障碍的存在。世间的凡夫人对于什么是遍智的障碍肯定不知道。他以为你要问路还是问什么，是不是在做街头采访，他根本不知道什么叫做遍智的障碍。

如果你问小乘的修行者，成佛的障碍是什么？他也不知道。他只知道获得阿罗汉果或者自我解脱的障碍是烦恼障。但是遍智的障碍他不知道，也没学过，佛陀也没给他讲，他也没有兴趣。

障碍分为烦恼障和所知障，这两种障碍在《宝性论》最后一品的结尾部分讲到了。弥勒菩萨讲听闻的功德，为什么听闻的功德那么大？因为听闻是生起智慧的因，生起智慧干什么？生起智慧是断除二障的因。二障中的烦恼障是什么，所知障又是什么？

◎ 何为烦恼障

烦恼障是六度的违品。比如说布施的违品是悭吝心，持戒的违品是破戒的心，安忍的违品是嗔恚，精进的违品是懈怠，静虑的违品是散乱，智慧的违品是邪慧，这些都是烦恼障。

六度的违品就是烦恼障，是指悭吝还是它的种子呢？两个都是。比如初地菩萨在出定位的时候布施度圆满了，就会把粗大的悭吝灭掉，没有悭吝了，布施到彼岸了，但是悭吝的种子必须是在入定位断。



六度的违品既有比较现行的部分，也有细微的种子部分。比较粗大的现行部分在后得位时肯定会断掉。后得位分别是布施到彼岸、持戒到彼岸、安忍到彼岸、精进到彼岸……菩萨在后得位时通过后得位的功德把这些粗大的违品全部灭掉。在入根本慧定的时候把悭吝、破戒等的种子灭掉。

所以六度的违品的分别心属于烦恼障，它的因是通过人我执引发的。

◎ 何为所知障

所知障就是二取三轮的分别心。认为这是一朵花，这是一尊佛，有能取和所取，都属于二取。只要有心就有二取。三轮是指认为有能做、所作和作业。

有些地方讲二取要细一点，三轮要粗一点。有些地方讲菩萨在后得位时是没有三轮的，在《入中论》的颂词里也是很清楚地讲到了。入定位没有二取，如果是这样，我们就知道了所知障也有两个：一个是比较粗大的部分，后得位自然而然安住在单空时，肯定不会有粗大三轮的分别；在入定位的时候连二取也没有了。

◎ 如何对治

这些分别用什么对治呢？

断除烦恼障的现行部分，必须要修布施、持戒等；要断除种子部分则必须要修人无我空性。断除所知障必须要修法我空（法无我）。

中观讲了二无我空性。如果了知了以后不断地训练与修行，逐渐就可以成为所知障和烦恼障的对治。



有些人说：“现在我修的空性也不起作用，压不住烦恼啊！”可能是因为修行的时日尚浅，对于空性的概念相对来讲比较陌生。修行的力度也不强，修行的感受也不是很强烈。指望这种智慧对治烦恼还有点早。但是它的确是一个正确的前行，只要你把现在的这种状态和修法继续下去，到了一定的阶段，你的分别念逐渐少了，烦恼也越来越少。因为它本来就是正对治。

当你修持人无我和法无我空性，相续中空性的觉受越来越深的时候，烦恼和执著会减弱。因为烦恼强盛是因为实执心很重，如果你自己的实执心不重，绝对不可能有这么多的烦恼。比如你知道这个魔术是假的，或者你知道这个电视、电影里面是假的，你对它的实执心不重，那种强烈的贪心、嗔心就生不起来。生起强烈的贪心嗔心的原因就是实执心太重了，太把这个当回事了，因为实执的缘故，产生了比较强烈的欢喜或者排斥，强烈的欢喜就叫贪欲，强烈的排斥就叫嗔恚。

贪心或者嗔心的基础就是非常在意。如果通过修行把实执减弱，通过修空性你就知道了这个实执是空的、如梦如幻的，没必要执著，当你的内心当中生起这个感受时，实执就松下来了。之后你再看到这个东西，就不会觉得一定要拥有，或者真的有那么讨厌。

这一切的一切都来自于强烈的实执，这一根本的东西松懈了，其他的烦恼跟着就松了。如果我们在修行时没有把重心放在松懈实执的本质上面，只是在外在上修苦行，拔头发或者不吃饭来惩罚自己，不会从根本上起作用。所以松懈自己的烦恼唯一的方法就是观它的本性空，本身就是无自性的。了知了它的本性，自然



而然就对它不执著了。

比如说你被电影的情节深深吸引，哭得一塌糊涂，突然反应过来，演得都是假的，这是演员张三、那个是演员李四，平时我们都很熟悉，他们是在那里演戏。如果明白这个之后，一下子你的执著就会松下来。知道是假的时候，你就不会产生那么强烈的情绪。要是你迷进去了，带入感太强的话，你就会被那个情节带着走。

我们在世间何尝不是这样？其实大家都是被烦恼在推动着。都是不同的因缘和合，大家在一个大舞台上演各自的戏，从本体来讲都是假的。当自己深深了知的时候，你会发现以前破不掉的烦恼、放不下的仇恨，都不是问题，逐渐都没有了。因为你对它的执著放松的缘故，也没有觉得有什么大不了的。

先在理论了知万法的本性，智慧一旦生起来，就会看破无明，照破雾霾，你会看得很清晰，万法的本体就是假的，就是如梦如幻的空性。所以，修行者无论如何要想方设法地去生起空性的见解。

有人会问：“既然空性这么重要，为什么要让我们修其它的法呢？要发菩提心呢？”这些都是让空性的修法稳固的助缘。断烦恼障必须要证人无我，断所知障必须要证法无我，要证二无我必须要有出离心、菩提心，还要有很多福德资助，这样你的修法就可以稳定。一旦这个法稳定了，它就会发挥作用。否则就修不下去，没办法延续，后面的果就是空花水月。

这个假立的补特伽罗对遍智的二障不了解，有这种分别念，这个分别念是属于所断的。

2、对道智之所断障分类愚昧不知的所依补特伽罗



分别为假有。

对于道智的所断分别。当然凡夫人对于道智所断的障碍肯定是愚昧不知的，凡夫人也不会了知道智，比如说二到十地菩萨道智的障碍是什么。不要说是一般的人，即便是学大乘的人都不一定能够说出来道智的所断的障碍到底是什么。

总体来讲还是烦恼障和所知障。弥勒菩萨在《辩中边论》里讲，所有的障碍可以归摄在烦恼障和所知障中，所以本体来讲还是要断烦恼障。只不过遍智要断的二障是根本断、究竟断；修道位道智的二障是分分断，断一分进一分，地地上进的过程中断一分障碍获证一分功德。

还有一些地方讲，道智有自己的障碍，有的时候讲六度的障碍也属于道智。当然这个也可以包括在前面的烦恼障中。比如六度的障碍是什么不了知，三十七道品的违品、十地的违品也不了知。

修行菩萨道的菩萨要了知修六度的障碍、修十地的障碍、修三十七道品的障碍等等。在早期，自私自利的心是进入道智的最早的障碍和违品，这些都是属于要断除的。小乘对于菩萨的道智没有兴趣，凡夫人更加不会了知。

3、对基智之所断障分类愚昧不知的所依补特伽罗分别为假有。

第三种假立的补特伽罗是对基智的所断分别。基智有两种，一个是小乘的基智，一个是大乘的基智。

小乘有没有道智呢？当然小乘有自宗的道智，但二到十地菩萨的道智没有。



严格来讲，《现观庄严论》中的基智小乘也没有，这里只是讲大乘菩萨的基智。因为小乘也证悟了蕴界处无我这部分，所以有的时候也附带讲小乘。

在有些讲记中说，对基智的所断障愚昧的是属于凡夫人。凡夫人的确对于所有的基智都不了解，尤其是对于能够获得解脱的所有的本基——蕴界处的体性都不了解。对于大乘的基智，小乘也不了解。

所以，以上三类假立的补特伽罗分别对于遍智的所断不了知，对道智的所断愚昧无知，对基智的所断愚昧无知。但是三者有个共同的特点，都是假立的。这是我们要了知的一种分类。

《现观庄严论》以及一些大论典的特点是讲得很细，它不是笼统地讲。

丑二、于对治般若道愚昧不知之补特伽罗分别分二：一、于有境般若愚昧不知之补特伽罗分别；二、于对境基道果愚昧不知之补特伽罗分别。

前面是对于所断的障，是所断的方面。第二个科判是对于对治道的般若波罗蜜多愚昧不知。因为真正的般若才能够断除遍智、道智和基智的愚昧，但是还有一些假立的补特伽罗没有学习过中观，也没有学习过《现观庄严论》，所以他肯定会对这个对治的般若波罗蜜多愚昧不知。

从能对治的般若智慧来讲，般若又分了一种，一、有境，即自己的心中产生了一种智慧；二、对境，即般若波罗蜜多对应的基道果。所以说分的时候一个是从有境方面讲，一个是从般若的对境方面讲的。



寅一、于有境般若愚昧不知之补特伽罗分别

静道…

这是九种分别中的第四个。

4、对治的差别：对了知寂灭基道果一切法戏论的现观般若之道愚昧不知的所依补特伽罗分别为假有。

“静”，即寂静或者寂灭的意思。寂灭了什么？寂灭了对基道果的所有法的戏论。什么才能寂灭？当然是般若波罗蜜多。因为般若就是实相，般若之外都不是实相，可以和这些障碍并存。所以说，般若能够寂灭对基的戏论。

“基”是什么？五蕴的本体，也就是现空无二——显现的当下是空性的。对五蕴的法的戏论，通过般若可以寂灭，照见五蕴皆空。五蕴的本体就是空性的，完全了知这个其实就是了知了基的本体，寂灭了缘基方面的一切戏论。

凡夫人不了知基，或者了知了基之后对于基的自性有实质的分别。他知道虽然这个基是五蕴，但是这个色蕴是实有的，识蕴是实有的。这是把自己的戏论加在了五蕴上面。五蕴上面本来没有这个戏论，所有的法的本体都是离戏的。

我们以前再再讲过，包括这个实执在内，这个执著的本体还是离戏的，没有一个法的本体不是离戏的。但是我们不知道本体是离戏的。我们所看到的、所思维的任何一法，它的本体都是远离有无是非四边的，无一例外。你看到的花、人，你脑海里面跳出来的如来藏，



每一个都是离戏的，完全没有它的戏论。六识或者八识的对境、本体，包括了知的方式，全都是离戏的自性。

但是他不了解，认为花是有的，人是有的，如来藏总该有吧？

其实任何一个法，轮回的法也好、涅槃的法也好，它的本体全都是离戏的空性。所以，对基的戏论已经远离。了知空性之后就必须要寂灭戏论。

认为道的三十七道品，或者菩萨的十地修道是实有的，这也是一种戏论。

认为佛果是实实在在存在，“如果果都不存在，那我们修它干啥？”空性不等于没有。离戏论是没有分别念及有无是非的四边，但是因缘一旦合和、成熟之后，该有什么都会有。正因为它是离戏的，你才能获得这个果。

你要安住离戏，才能获得果；如果安住的是非离戏的，你想要追求果，越追求越不得，绝对是这样的。你说我的执著是不是不够？我再加重点执著总能得到了？对不起，你越加重越得不到。果的自性就是这样的。

道的自性也是这样的。不是你加重分别念就可以获得道，而是你寂灭分别念到一定程度的时候，道的本体才会出现。当你把所有的执著息灭的时候，它的果位才会出现。这就是证道的一种特法。

如果不了知，我们就会忽略空性的学修：“难道佛陀你眼睁睁地看着我对你这么执著，都不给我一个果？”佛陀也没办法给你一个果。你必须要完全相符于它的实相，你才能够获得果位。必须按照佛陀所讲的殊胜的法义去了解、安住，你自己要去息灭对它的分别，



这样才能在相续中现前果位。

戏论全都是分别念安立的。如果对于能够寂灭基道果的实相愚昧不知，对般若之道完全不了解，没有学习中观、《现观庄严论》、密宗的见解，或者学了但没有认真学，或者虽然在认真地学，但是还没有通达，这些都属于对般若之道的愚昧不知。

这种对于般若愚昧不知的假立补特伽罗分别是修道顶加行的所断。

这些全都是如何获得圣道的一些殊胜的方便，必须要了解。不是投入了多少情感或者有多重的执著，你就可以获得。分别念和道不相应，因不对，果就没有。所有的佛法都是因缘法则。你要获得什么样的果，必须要通过正确的因缘。如果因缘正确了，力量不够还不行，必须要反复地串习让它的力量足够。

有些人会说：“你看我这个修法的步骤，对不对？”我们说是对的。为什么没有验相？我们说，道虽然是对的，但是你还要反复去修。比如，这条道有一千公里，你问这条道对不对？我说，这个道是对的。“既然是对的，为什么还不到呢？”“你才走了五公里，还早着呢。”

所以，首先道要对，道都不对了，再怎么整都没用。但是道对了不等于马上能到，还要继续去累积道的力量。道是正确的，力量足够了，中间它的障碍违缘要纷纷破掉，不是说你在正确的道上就一定可以怎么样。

正确的道是第一步，是最基本的要求。你不能把基本的要求当成圆满。我们学习佛法，这些概念的问题要搞清楚。自己了解之后，其他的道友有疑惑的时候也可以讨论，帮助他们遣除这些方面的疑惑。



现在我们是在学习的过程中，很多道友一直在反馈：“为什么我学了这么多年的佛，还没有起作用？”我们现在正在学习，还在找路，还没有上道。上道之后还要说其它的事情，何况你现在还在往路上走。你就说为什么还没有果？那就太过分了。但你如果不了解，就会出现这个问题。

当然我们也不能怪谁。佛法也是逐渐了知的，没有一个人一进来就全部通达了。一般来讲，进来的时候都是懵懵懂懂的，有一大堆问题，然后通过慢慢学习，很多问题逐渐就清晰了，慢慢就找到了路。找到路之后还要知道，我现在只是找对了路，剩下还有很长一段路要走，这是两回事。

现在我们通过学习，正见和定解找到了，怎么样修行的方法找到了，相当于路找对了。剩下还有很长一段路要走，下面就是你必须要实践，在正确的路上反复地走，可能要走烂若干双鞋子。按照显宗的说法，菩萨从小资粮道走上了正确的道路，之后又走了三个无数劫，才真正到达佛位。虽然这是不了义的说法，但是说明时间还是很长的。

首先路要正确，接着还要继续鼓起勇气和信心、毅力一点都不能少，而且还要比以前更加牢固。因为现在才找到了路，下面还有很长的路要走，还有很多的违缘、很多的考验在前面。

学了之后，自己心里面有这个准备，即便遇到困难也不会慌张；否则，就会把修道理想化，我都依止了这么好的上师，为啥还没有解脱？为什么没有加持我马上证悟？”我们学习了佛法之道就知道没那么容易，如



果有那么容易，上师不可能不给我们讲。

到了一定阶段的时候，肯定会通过加持让你很快证悟。但是现在还没到那个阶段。你必须走到飞机场，才能说我要上天飞了。你现在还没动，就开始抱怨为什么飞不起来。所以要得到快速加持，就必须把自己的修行提升到一定的程度才行。

如果你想把这个阶段略掉，最好把飞机开到门口来。飞机那么大，怎么开到你门口？你自己必须要做，这个叫做打基础，叫做前行闻思的阶段，不能少。等到修行到量了，信心特别地稳固，或者智慧很敏锐的时候，才可能会突飞猛进，超越定、顿超都可以有。

现在是打基础的阶段，顿超是下一站。现在该闻思的一定要闻思，五加行这些该修的一定要修好，把基础打好。顿超、得到强力加持的机会肯定会有，但是不会入到像你现在的相续中来。所以，该做的这些必须要认真地做。

寅二、于对境基道果愚昧不知之补特伽罗分别分三：一、于基愚昧不知之所依补特伽罗分别；二、于道愚昧不知之所依补特伽罗分别；三、于果愚昧不知之所依补特伽罗分别。

卯一、于基愚昧不知之所依补特伽罗分别

…真如等，相应不相应。

5、对基所知法性真如与有法色等相互之间以一体他体相应不相应愚昧不知的补特伽罗分别为假有。

基就是现空无二，在颂词中体现是“真如”和“等”。



“真如”为法性或者胜义的空性。“等”指有法，即显现。

不管你是否了解，本基就是现空无二的。假立的补特伽罗对于现空无二的本性愚昧不知，这种分别念。

“真如”和“等”，有些地方用胜义和世俗，有些地方用显现和空性，有些地方用实相和现相，有些地方用法性和有法。

色等(五蕴)属于显现、有法，它的空性就是法性，对于二者到底是一体还是他体、相应不相应愚昧不知。有法和法性是一体为相应；有法和法性是他体为不相应。

◎ 有法和法性

有法和法性到底是一体还是他体呢？《辨法法性论》中说有法和法性是非一非异的关系。

为什么是非一？有法有有法的法相，比如五蕴有五蕴的法相，在《入中论》中讲“色相谓变碍，受是领纳性，想谓能取相，行即能造作，各别了知境，是为识自相。”五蕴有它自己的本体；法性有法性的法相。二者不一样，所以不能说一体的（非一）。

是不是他体的呢？也不是他体的，为什么？因为离开了有法没有法性，离开了法性也没有有法，所以也不是他体的。

他体的法有一个安立的标准，必须要同时存在。比如，杯子和苹果在一个桌子上同时存在，相对于苹果来讲，杯子是他体；相对于杯子来讲，苹果是他体。

在我们的思想中，有法和法性应该同时存在，色法



既有显现，也有它的空性。但是按《辨法法性论》中所讲，有法和法性是一个显现、一个隐没，不可能同时存在。有法显现的时候，法性是隐没的；法性显现的时候，有法是隐没的。

有法显现、法性隐没的时候是凡夫位。对我们来讲，法性是隐没的，我们看不到。法性显现、有法隐没则是圣者入根本慧定的时候或者是佛。

法性显现，就是他自己的智慧中已经亲证法性，对他来讲，法性已完全现量安住。如果安住在法性中的时候，有法是隐没的，不会同时看到有法和法性两个法。

凡夫位是有法存在的阶段，只不过我们通过佛的教言，在我们的思想中浮现了一个它有法性的概念而已。在我们面前真实显现的是有法，眼睛看到的、耳朵听到的都是有法世俗显现的自性。

空性的这部分是隐没的，它虽然有，但是在你的境界中根本浮现不出来。如果空性在你的相续中浮现出来，你已经安住了，那你的执著就没有了。这个时候有法的显现就会隐没。安住空性中就会成圣者。

所以对我们来讲现在是处于有法阶段，虽然法性肯定不离开有法。有法和法性之间为什么不可以说是他体的？刚刚我们讲的一样，它不会是别别的他体同时存在。

再者，所谓有法和法性的关系是在一个法上面假立的。我们经常用绳蛇的比喻，当我们不知道它是绳子的时候，我们以为看到的是一条蛇，这个就叫做有法。法性就是绳子。

不能说绳子就是蛇，因为绳子有绳子的法相，蛇有



蛇的法相，不能说是一体的；也不能说是他体的，因为离开了绳子之外没有蛇，是我们把绳子错看成了蛇。绳子就是蛇的法性，你没看清楚它就显现成了蛇的自性；你看到蛇的时候也没离开绳子的本体，所以它不可能是他体的。当蛇显现的时候绳子是隐没的；当你看绳子的时候蛇可能就没有了，有法和法性就是这样的关系。

现在我们是在借助有法修法性。在我们思想中好像有法和法性可以同时存在，这只是概念里面同时存在。实际上，在我们凡夫面前有法浮现的时候，法性是隐没的。什么时候你相续中法性现前的时候，那个刹那就是你成圣者的刹那。所以现在我们要知道这一切的有法就是蛇，它的本体是假立的，它的本体就是绳子的本体。五蕴的本体就是法性、真如。

《辨法法性论》是接近三转法轮的思想，说是非一非异的关系。如果从中观的思想看，这个真如和五蕴是一本体异反体的关系，一个本体的两个侧面。显现是世俗的侧面，空是胜义侧面。

对于一本体异反体的关系不了知，对于非一非异的有法法性的关系不了知，或者实相现相的关系不了知。我们现在学习佛法，首先对基要了知，这个叫做正见。首先了知这个是现空无二的，再去修现空无二，最后就会证悟现空无二。

对基的本性愚昧无知的假立的补特伽罗作分别，就可以通过修行的方式来灭掉。

卯二、于道愚昧不知之所依补特伽罗分别



不等及苦等。

“不等”和“苦等”是道的两个侧面。

6、对由于不是魔等的行境而超胜一切无等（无与伦比之义）愚昧不知的所依补特伽罗分别为假有。

“不等”就是无与伦比的意思，和什么无与伦比？修般若的大乘道，绝对不和魔的行境、世间道的行境、外道的行境相等，所以是无与伦比的般若之道。

对于这个无与伦比的般若之道愚昧无知，谁愚昧无知？假立的补特伽罗。这种分别念也是必须要断除的。

讲到这里附带讲了一些对我们现在这个阶段有关的内容。按照《现观庄严论》的本意来讲，这个地方根本不需要讲那么多，它就是讲道位的时候——修道顶加行的时候，这些地方怎么安立就可以了。

般若波罗蜜多就是无与伦比之道，它完完全全地可以相应于万法的实相来进行修行，除了这个之外，外道的修法、还有魔道等都有分别，都是在迷惑的状态中去行事或者修道。

有些外道行持的是邪道，不但没有丝毫的世间利益，甚至于越修堕恶趣的时间越长；有些外道修的是一种世间的十善业道，所修的道相应于人天善趣，但这些也不能够出轮回，没办法让自己彻底解脱。

所以和这个比较起来，佛法中甚深的般若寂灭了所有的流转的根本。《释量论》中再再地提到，无明把我执为我，才是众生流转的最原始的根源，所有的过患都是从这儿来的。



但是世间人的息苦之道，外道的息苦之道，深度根本不够。他虽然通过自己的方法，息灭了一些痛苦的因，但是他没办法深入到更深层次的痛苦的因中去息灭，所以是没办法就完全息灭。而佛法的般若直接地找到了最原始的病灶，通过无我空性最殊胜的修治之道，可以泯灭掉轮回的根本，最后就可以彻底地灭除轮回。

《释量论》中有佛法不共于世间道的很多真实的推理，一步一步推得很清楚。所以这个叫做无与伦比。这个无与伦比不是随随便便讲的，绝对不和其他的道相等，这个是真实的超胜轮回，超胜一切外道的一种殊胜的法义。

如果我们想要不被这些邪魔外道所蒙蔽，想要在修道过程中完全地通过殊胜的佛陀智慧来指引，只有一个方法——闻思修行。只有闻思修行才能够找到这个，而且找到之后不会重新迷惑。

因为以前从来没有找到过，凭自己的感觉，或者凭着其他一些不在道上的修行人自己的所谓经验在指引，他也从来没有找到过正道；有些就是学习佛法一段时间，大概明了一些修道的原理就不继续学了。停止之后他外在的迷惑、内在的烦恼又生起来了，又看不到道了。

这个道对我们来讲也是一样的，时隐时现。必须坚持地去做，很谨慎地走才能够不偏离正道，如果我们停滞了之后就很容易迷失。

因此不断地闻思修行，是非常必要的。有的时候我们自己觉得可以了，其实还不够，因为内心中还有很多疑惑，或者我们的正见还远远没有到达稳固的阶段，这个时候停滞闻思修，非常容易重新迷惑。



必须要把正道修行的根基打得特别牢固，对于无我空性之道的习气种得特别多，种得特别深。今生通过非常强烈的习气坚持修行，后一世也通过这么强大的习气很快结上因缘。

如果没有的话，可能这辈子就会断，或者即便是这辈子不断，下辈子可能也会断。因为今生和后世之间的正法联系并不强大，你自己的现在所种的因的习气还没强大到能够在下一世自动连接你的修道，所以我们时时刻刻都没有要懈怠的时候，一直要精进。

7、对了达道之自性所缘境痛苦等四谛愚昧不知的所依补特伽罗分别为假有。

佛法中轮回和解脱都是以四谛来讲的，《释量论》中把佛陀安立为遍智的最根本的根据就是佛陀讲了四谛，讲到了众生流转的因果和解脱的因果，凭这一点就把佛陀安立为遍知一切。

从小乘共同乘到密宗之间都没有离开四谛的精神。苦谛、集谛是属于流转轮回的因和果，道谛和灭谛是属于解脱的因和果。我们必须很清楚，这个时候才可以修道。

◎ 实相中无四谛

上师讲记中讲了，四谛也分现相和实相两种，实相中四谛都不存在，为什么呢？因为要安立四谛首先要安立苦谛和集谛，实相中已经照见五蕴皆空，而苦谛和集谛的根本肯定是安立在五蕴上面，不可能安立在其他地方。《释量论》里也讲所谓的苦谛是流转蕴，如果五蕴皆空了，那谁在流转？集谛是种种的烦恼和业，安



立在什么地方？它绝对不可能安立在月球上面或者山河大地上面，肯定是安立在你的心上面，心所在造业。尤其是行蕴，它的法相是能造作，心所法能够起心动念造作各种各样的业。行蕴的力量特别强大，思心所代表的行蕴这些全都是在五蕴上安立。

如果五蕴皆空，集谛从哪里安立，谁在造业？没有。流转五蕴，谁在流转？没有。如果是五蕴皆空，没有集谛、苦谛，又怎么来的灭谛？因为有了苦谛的流转蕴，最后五蕴不再流转，灭了，就安立灭谛。所以如果没有流转的蕴，就没有灭谛。因为有集谛才有道谛，道谛是对治集谛的，如果集谛没有了，道谛对治什么？

所以胜义中是没有四谛的，这个也是为什么我们讲一方面要修四谛，同时要对四谛不执著的原因。因为在胜义中就没有四谛的存在，而且只有这样才能够把四谛修圆满。

◎ 现相中有四谛

现相中四谛是存在的，凡夫都是处在现相中，有苦谛、有流转，从前世到今世，从今世到后世，包括从去年流转到今年，从今天上午流转到今天下午，从前一刹那流转到现在的一刹那。这就是五蕴的流转，这就是苦谛。集谛也是有的，如果你不听课不学习，也许在做其他事情，在造业滋生我执，生起贪嗔痴，这就是集谛。也有灭谛，当你通过修道把集谛灭掉，五蕴不流转，灭谛就现前。

认为名言谛中四谛是有的，实相中没有四谛的补特伽罗假有，这是一种要断除的分别念。



卯三、于果愚昧不知之所依补特伽罗分别

诸烦恼自性，及无二愚蒙。

8、对断客尘烦恼之自性清净本体愚昧不知的补特伽罗分别为假有。

“诸烦恼自性”，是在果位上安立的第一种分别。这个假立的补特伽罗，对于果上客尘本来清净不知道。

果位上的客尘烦恼肯定要断，但所断的客尘烦恼的自性本来清净，这方面必须要了解。

客尘的断除有两种，一是离垢清净，通过修道把我执等烦恼障、所知障逐渐断除，最后到佛位时就离垢清净；还有一种是自性清净，所谓的烦恼本体是清净的，但对于果位方面，对于所断的客尘本来就是自性清净的愚昧不知。

本来清净还需要断除？虽然自性是清净的，但是如果生起对治，它还是会延续，因缘具足。客尘的自性的确是清净的，但在名言谛中如果不断除让客尘生起的因缘，它还会延续。生起的因缘是什么？二取。二取的因存在，二取的果肯定会存在，客尘就会不断延续。但不管怎样，胜义中本体是清净的。

◎ 烦恼即菩提

所以，佛经里、大恩上师在讲记里也讲：烦恼即菩提。可以从两个方面解释，从二转法轮的所诠义解释，烦恼是空性的，本体自性空，一旦掌握了空性修法的利器，相续中就有了智慧宝剑，这时就不需要再怕分别念了，不需要再怕烦恼，没什么可怕的，烦恼的本性不存



在，它是虚妄分别的。只要它生起来，你就观它的本性，安住它的本性是空性的，再生起你又安住……

当你的相续中有这种深层次智慧的时候，就不会像以前那样。没学习佛法之前不怕烦恼，觉得烦不烦恼无所谓；开始修佛法时，非常怕烦恼，生了烦恼之后，在佛前磕头、痛哭、忏悔，担心堕恶趣；到第三个阶段掌握了空性之后又不怕了，因为知道对治方法了，知道烦恼的本性空，而且知道怎样应对它，不需要去压它，也不要怖畏它，一旦生起来就观它的本性，安住它的本性就是空性，再生起来再安住，来多少就安住多少，根本不用怕，以不变应万变。这就是最殊胜的方法，如果我们真正通过自己的努力精进，相续中有了空性的智慧，一不用怕分别念，二不用怕烦恼。

当然如果不安住空性，可能会很怕，因为你是信仰因果的，但是现在为什么不怕？可以把它转为道用，第一，这样观察之后它不会再延续；第二，并不是把烦恼抛弃了，而是直接依靠烦恼的本性修了一次空性，由于相应于烦恼的本体，而成为最甚深的观修。这是从二转法轮的侧面讲，烦恼即菩提。

第二个是相应于三转法轮，或是说密乘的观察方式，大恩上师讲记里面讲，烦恼就是五智。它不单单是空性的本体，还是智慧的自性，这就是如来藏。三转法轮《宝性论》里面讲的如来藏观点要了解。密宗讲得更细致，以后如果大家进了密法班，学了《大幻化网》等会非常清楚。

如果我们有中观的基础，有《宝性论》的基础，再去学就可以很快掌握它的精髓。如果没有前面这些基



础，比如讲贪欲为什么是妙观察智，虽然词句在耳边过，但你心里面留不下这个概念，像浮云一样飘走了，该留下的一点也留不下。

所以，如果现在对于空性等应成派的观点、二转法轮中烦恼即菩提理解成空性、《宝性论》中讲烦恼的自性是如来藏、《辨法法性论》里的有法和法性等有一定的定解，学密宗一定会很快生起很殊胜的信心和定解，真的会发现密宗就是一个大宝藏，不共的地方完全可以通达。

因为密宗是在显宗精华的基础上最精华的修行方法，说密宗一生成佛不是喊一个口号而已，绝对不是骗人的，它是最了义的观点。所以把最了义的观点配上最殊胜的方便来使用，就可以很快地调伏。

为什么我们不能够成圣者？为什么我们不能成佛？就是因为障垢和无明。但是这个无明到底是什么？其实无明是不存在的，它的本体是空性的、清净的，烦恼就是菩提。

如果你了解了这个，就不一样了，你修行的质量完全不同，以前烦恼就是烦恼，贪嗔痴就是贪嗔痴，它实实在在地存在，贪嗔痴是三座大山，五毒是五座大山，你觉得难以逾越，很失望。

但现在发现，所谓的三座大山、五座大山，就是一个分别念而已，它就是纸老虎，如果这样想，你的勇气、信心和智慧都不一样了，所以才能这么快调伏。当你的知见上升到那么高的高度，对于所断的客尘烦恼自性清净等就不成问题了。

对本体的认知不要愚昧，我们一定要很清楚地生



起定解。如果有了这样的定解，修密乘的时候，安住在生圆次第中，完全就了解了。假如这段时间有道友修了幻化网，知道等净无二的见解，法会开始的时候，修《上师供》、广修的《金刚萨埵仪轨》等净无二怎么修，怎么安住，特别细致。如果你有见解的时候，很欢喜，真的就安住在一切障垢都不存在，自己就是佛的境界中念修，你下山的时候可能就是圣者了。

密法的加持力特别大，因为它的理论、见解特别殊胜，特别高，它说佛性是自成的，障垢是本来没有的。如果你安住在这么高的见解当中，再赋予它特别殊胜的加持和修法，的确很快。

所以说烦恼即是空性，烦恼即是菩提，对这个愚昧无知的补特伽罗是假有的，这是需要断除的。

9、对证悟对治之智慧无有所取能取二者本体愚昧不知的补特伽罗分别为假有。

前面所断本性是清净的，但显现上还有客尘要断除。客尘的组成部分是什么？无外乎就是能取所取，所有客尘的本体就是二取。而能对治的是什么？就是无二取。所以你能够了知空性就了知了实相。其次，空性本身也是断除障碍的方法。一个本体，既是作为见解的了知，又是作为障垢的对治。

无二取是什么？中观叫法空、法无我，密宗叫大平等见。能取所取本来就不存在，能够了知一切万法的本体是无二取，它就是法无我。法无我既是本性，又是对治障垢的利器，一旦掌握之后，相应本性的同时也断除了障垢，断障的同时也相应了本性，它就是殊胜的修法的自性。所以我们要了知甚深的了义的教法、殊胜的大



论典的的确确有它非常殊胜的地方。

“愚蒙”是总说，前面九种分别都叫愚蒙，对于遍智的所断障、基智的所断障、道智的所断障，基位当中的增益、有法和法性一体或他体，还有对于不等、苦等这些愚蒙分别，没有相应的自性，都要断掉。

子三、摄义

为最后分别。

这就是所有分别中最后的九种分别念。

辛三、宣说如是断证圆满之功德

顶加行的本体止观也讲完了，它所断的俱生分别念讲完了，修圆满之后的功德是什么？

如诸病痊愈，常时获安慰，

如果断证圆满之后，就好像在世间当中的一切病痊愈了，而且是一旦痊愈了，一辈子都不会发的病。天花、麻疹只要发了一次之后不会犯。这些病一旦好了之后，这辈子完全不用担心复发。现在有接种疫苗，以前没有，古代只要你发了之后，肯定以后不会再发。

断证圆满就相类似，如果你把这些分别念、障垢、执著断掉之后，绝对不用担心再复发。

有人会担心：我现在这么精进地投入修行，哪一天不注意一觉醒来又变成凡夫了。这是不可能的事情。只要你成了圣者之后，永远不会再退回来，而且是断证圆满，成佛了之后更加不会退转，所以这叫“常时获安慰”。



当然这里面主要讲的还是顶加行，顶加行圆满就会成佛。

恒修众生乐，一切胜功德，

他会恒时修持二利，众生乐是他利，一切胜功德是自利。

作为一个发了菩提心、修习顶加行的菩萨，在修持菩萨道的过程中不可能不去做众生的利乐，所以他就恒时去修持众生的利乐方法，做布施、给众生讲法、加持或者引导等等，做很多给众生带来利乐的事情。在这个过程中菩萨也会不断地修持成佛的因——智慧资粮和福德资粮，所以一切胜功德是从自利方面讲的。

任运而依附，胜果所庄严， 上品位菩萨，

这里面主要讲上品位的菩萨是“胜果所庄严”，所有殊胜的果所庄严的上品位菩萨。“上品位”，修道中，针对一地来讲二地是上品位，针对二地来讲三地是上品位，他是地地上进的菩萨，所有下下的功德都会通过增上具足、增上圆满的方式而依附在上品位的菩萨相续中。

凡夫的功德、小乘道的功德，还有加行道的这些功德，在这些上上地的修道位的菩萨的相续中具不具备？肯定具备。我们说修道位的菩萨还有凡夫的功德吗？当然和凡夫一模一样的状态是没有的，但是凡夫位的功德在圣者位是以增上的方式，以圆满的方式而具足。

比如说我们现在是凡夫，对于空性有一定的认知，



那么这种凡夫位对空性的认知，这种状态的功德在圣者位是没有的，但是我对空性认知的这一分功德是通过增上圆满的方式，通过证悟的见解的方式而具备。

小乘已经证悟了人无我空性，断除了烦恼障，他这种功德也是在上上位的菩萨相续中以增上的方式而具备；三地菩萨通过增上圆满的方式具备二地以下所有的声闻、缘觉、凡夫、外道的功德；四地菩萨具备三地以下的所有功德；乃至佛以增上圆满的方式具备十地以下的所有功德。

所以我们可以说菩萨的功德佛没有，因为佛不可能有菩萨那种状态；但是也可以说有，因为他是通过增上圆满的方式而具备。

“任运而依附”，他的修法越来越任运的缘故。他的菩提心越来越任运，尤其是他对于空性、般若的证悟越来越深，所以他自己越来越任运。

不任运的原因是什么？就是实执。现在我们不任运就是因为实执分别念把我们固定了。实执分别念越少就越轻松。他的分别念、实执、障碍通过修空性越来越少，就越来越任运，完全没有束缚，这才可以安立任运。为什么佛陀的功德、利他是任运自成的？八地菩萨为什么能够任运成佛？就是因为他的无分别智慧自在，圆满证悟了空性的缘故。

我们凡夫人做什么都不任运，就是因为自己的二我执、种种分别念执著。修空性是放松执著、让自己越来越任运的一种殊胜的手段。现在我们正在学修的过程中正在学习怎样放松，学完之后去修。



如众流归海。

就像很多小河流最后流入到大海中一样。凡夫，小乘的功德，大乘资粮道、加行道的功德，这些都是属于支流，全部汇入到修道菩萨的相续中去。

所以这些功德都是圆满的方式具备，他的相续中具备所有下下这些功德。

以上讲完了第六个顶加行，下面讲第七个顶加行——无间顶加行。

庚四、无间顶加行分三：一、宣说本体止观双运等持；二、广说彼特点之分类；三、遣诤。

辛一、宣说本体止观双运等持分二：一、因福德无量无间道之自性；二、本体止观双运究竟之智慧。

壬一、因福德无量无间道之自性

因就是广大的福德，修持很多福德作为无间顶加行的因。

安立三千生，声闻麟喻德，
及离生菩萨，众善为譬喻，
经以无量福，明佛无间道。

佛的“无间道”就是十地末尾，有些地方用金刚喻定来讲，也叫做“无间三摩地”。金刚喻定在学道位是最坚固的智慧，可以摧毁最细的障碍，这个状态就是无间三摩地。为什么叫做无间三摩地？因为他离佛没有间隔了，这个位置一过就成佛了。当然这是止观双运的一种三摩地。它是用福德来进行安立的。



“三千生”就是三千大千世界的众生。把三千大千世界的众生安置在声闻道、缘觉麟喻道、离生菩萨²果位，这个功德非常大。以此比喻说明，要获得佛果的无间道的殊胜福德之因的自性非常圆满。只有这么大的福德才可以帮助他成佛。

当然十地菩萨无间道的功德和佛的功德差距还很大，在《宝性论》中也讲到十地菩萨和佛之间的差别。十地菩萨和佛之间，我们觉得好像就一步之遥，就差一点点了，在门口一推门进来就行了。而《宝性论》里面讲二者之间是牛蹄水和大海水的差距，十地菩萨的功德像牛蹄水（牛踩了一个脚印，里面装满了水），佛的功德就像大海水；又如萤火虫和太阳光的差距。所以菩萨经过十地之后还有更加殊胜圆满的功德需要获得。

壬二、本体止观双运究竟之智慧

前面只是从福德方面来讲，这是从止观双运方面讲。前面可以理解成福德资粮，这里安立成智慧资粮。

为什么是智慧资粮？在《入中论》中讲，六度中第一度、第二度、第三度都是属于福德资粮；第五禅定度、第六智慧度属于智慧资粮。精进度是二者的助伴，所以说寂止和胜观这二者安立为智慧资粮。

无间三摩地，证一切相智。

所依的本体是寂止，能依是胜观。十地末尾的智慧已经非常圆满，他的禅定也是通过长时间的学习，是非

² 初地菩萨，《入中论》云：“灭彼一切恶趣道，此异生地悉永尽。”所有的恶趣都灭掉了，并且他不会在生死中流转，从此已进入圣者位。



常纯熟圆满的阶段。

他的无间三摩地是证一切相智，他的寂止和胜观完全无二双运。这种殊胜的禅定当中圆满具备了最殊胜空性的胜观；胜观的体性中一刹那也不离开禅定的自性，这叫做“无间三摩地，证一切相智”，指智慧资粮的本体止观双运到近乎圆满的状态。

辛二、广说彼特点之分类分三：一、宣说所缘之特点——无戏平等之真如；二、宣说增上缘之特点——寂止正念相续之等持；三、宣说行相之特点——息灭相执之胜观智慧。

壬一、宣说所缘之特点——无戏平等之真如

无性为所缘。

菩萨所安立无间三摩地所缘的特点，即完全离开一切戏论的大平等性无我真如，已经非常纯熟了。

现在我们开始学习，在加行道的时候开始真正相应、有感觉，见道的时候是亲证。修道的时候不断地串习，到十地末尾的时候这种最圆满的大无我空性就非常纯熟。这就是属于他自己的所依，他安住在这种最殊胜的无我大平等真如当中。以此作为所缘。

所缘对我们而言是一种名词而已，真正来讲是不是有一个没有的东西作为所缘境？这是绝对没有的。所缘是观待我们容易理解的方式宣说。



壬二、宣说增上缘之特点——寂止正念相续之等持

正念为增上。

要成佛还有一个正念作为增上缘。

这个正念和我们现在的正念差距也很大，虽然都叫正念，我们的正念是努力、刻意地去生起，而且必须非常谨慎地保护，否则一不注意就跑掉了。十地末尾的无间三摩地的正念完全是任运的，八地以后没有执著相，根本不需要护持。他这种正念是通过非常任运的方式，作为进入到佛果之前的一个增上缘。这个正念中包含了一种体性，完全是对于所有的光明自性、智慧，还有很多功德法等一点也不会忘失，完全具备了所有善法的功德，是这种无念无散的瑜伽的正念。这是十地末尾的正念的特点，和我们现在的正念虽然名字一样，但是本体不一样。

壬三、宣说行相之特点——息灭相执之胜观智慧

寂静为行相。

行相是心面前的相，是息灭相执的胜观智慧。无间三摩地的胜观智慧是寂静为行相。

此时的胜观是最极圆满的智慧，已经寂灭了所有的所缘、执著。一切的相状，包括最细的相状和种子，戏论的执著都没有了。比较粗大的执著是在八地无分别智慧自在的时候就没有了，但是还有一些最细的种子习气、执著在金刚喻定中完全断掉，这是在有学道中



最圆满的智慧。

就好像在凡夫位中最圆满的是胜法位的智慧；在有学道中最圆满的智慧就是无间顶加行——无间三摩地、金刚喻定的智慧。因为他已经到达学道的圆满了，到佛地就是丝毫没有障碍了，最微细的执著一刹那之间断尽，同时完全现证大菩提果位。



第四十七课

《现观庄严论》分了八品，通过八个方面来抉择如何修持空性。二转法轮的主要所诠是般若实相，所以《现观庄严论》主要也是讲般若。

虽然是讲般若，但相关的其他修法也都有涵盖，如从资粮道到成佛之前的修行等都很完备，只是这个修行对一般人来说很陌生。以前我们没有学习过菩萨道，对于菩萨的见解和修行方式非常陌生。在轮回中漂流时，我们熟悉的基本上都是和轮回有关的，有些对入道中的东西串习得熟悉，有些可能是对旁生道，或其它道的，总之各式各样的习气种子在我们相续中都串习得特别多。但有关解脱道尤其是大乘道，还有大乘的核心般若般罗蜜多的内容串习得非常少。所以有时候，我们就会在学习大乘修法的过程中感觉吃力、不好学、听不懂、不相应等，这些都是正常现象，因为以前我们都不熟悉。

我们接触此殊胜的法门可能是从别人送一本书或一个挂件，或者抄一本《金刚经》《心经》等开始，但不算是真正的接触。当我们开始听闻上师讲解《金刚经》《心经》《般若摄颂》《现观庄严论》等的时候，我们开始真实地接触到和般若有关的内容，慢慢开始懂它的词句，然后进一步地思考、遣除疑惑，最后非常确定上师所讲的或法本里的意义，绝不可能有其他的偏差。这要通过思维来决定。如果没有这个确定，我们脑袋里理解的般若空性和法本里或上师所讲的般若空性的意义，



是不是完全一致还不确定，所以必须要通过思维来确定。

闻思修的思，就是要完全确定我所听闻的。听闻这个词句之后就会在相续中形成一种认知，再综合自己以前在学校里学的所谓空的概念、世间中流行的空的概念，或在某个流行歌曲里出现的空的概念，把这些资源整合后得出一个结论。这个结论是不是佛经里的结论？是不是上师所讲的意思？不一定。世间的教育、网络上流传的空性等都不是正确的信息，所以我们用这些去和上师所讲解的空性整合，当然会偏差比较大。

因此，我们必须要思维，让自己非常确定，打破增益和损减，等把这些怀疑遣除后，就会对空性产生正确认知，这是特别重要的。只有对空性的正确认知，才能引发下一步的修行——缘正确的见解去修行。

思维就相当于找到一个正确的路。没有思维，就好比听到别人介绍从此到彼有一条路，自己到处去打听的时候，整合很多因缘，出现了很多条路，到底哪条路是对的，哪条是歧途或死胡同，我们分不清楚，必须要在所得到的资源情况下，再进一步地去核实，核实后把错误的遣除，最后就认定这条路绝对没有错，下一步我们要走在这条路上，通过这条路到达目的地。这条路绝对不能错，否则再怎么使劲，车再好油箱再大都不行。

思维就是要确定这条路，这非常关键。佛陀在经典里传递出来的空性信息，我们必须要非常准确地完全对应上。上师讲的空性的道理，必须在我们自己的相续中得到确认。上师和佛陀都已通达了空性，佛经里所传



递出来的信息，但我们自己是不是能完全通达？这就要看自己的领悟能力，以及是否够精进等很多因缘。

我们通过学修，把该遣除的增益损减遣除了之后，心中就会留下一个非常纯正的见解。再把佛经或上师的法本取过来印证，完全对的上。剩下的事情就是沿着这个见解修下去，最后就会到达目的地。

后面不管是修密宗还是显宗、上座下座、磕大头供曼扎，都要通过这个空性见来摄持。通过正确的方式不断修之后，相续中就逐渐能得到感应，就能相应真实的空性。

在修空性的过程中，烦恼会越来越弱，因为空性就是烦恼的正对治，它是完全能够对治人执和法执的方法，只要掌握了它，烦恼就会越来越少，对实相的觉知就会越来越清晰且强烈。

我们对于空性，必须要投入时间，认真闻思修。

八品的内容中已经学习了遍智、道智、基智这三种对境，现在是四加行。四加行已经讲了正等加行、顶加行。正等加行就是把这一百七十三种加行一个个地修到量、修到圆满。正等加行是修法，顶加行相当于它的果。后面要学的是渐次加行和刹那加行，这就是另外一个因果。

今天讲顶加行最后一部分。顶加行分了八个内容：有加行道的四个顶加行——暖顶加行、顶顶加行、忍顶加行和胜法位顶加行，此外还有见道顶加行、修道顶加行，过了修道就到了佛地。修道最后一个刹那叫做无间三摩地顶加行，这是前面的七个内容。最后第八个顶加行，并没其他意思，是附属在无间顶加行中的内容，叫



做应遣邪行，即科判里讲的遣诤。

有些人对于这么殊胜的现空无二的大空性的修法或实相不清楚而提出一些辩论，为遣除这些诤论安立了顶加行中最后一个法——应遣邪行。

前面对于无间三摩地的顶加行的正义部分已讲完，今天学习遣诤。

辛三、遣诤分三：一、略说辩论之本体；二、广说分类；三、摄义。

无间三摩地的顶加行，讲到了二谛无二的空性意义，是不是针对菩萨的无间顶加行？也不一定。有些对空性的辩论不一定是针对无间三摩地的顶加行，而是针对整个大乘道的空性。因为整个大乘道所修行的核心就是般若般罗蜜多，这就是基的本体，即二谛无二的观点。

对于这个观点，有人不通达或不了解，就产生很多怀疑，对于有实执心的人来讲，也可以通过这种方式来遣诤。对于我们来讲，还是在学习空性的过程中，相续中仍然还有对二谛不圆融的地方，因此会产生一些纠结。邪见倒不一定有，就是想不通，或没有完全产生定解。所以在此论典中针对不同的地方，安插了这些辩论，也都是针对究竟实相二谛无二的大空性本体的辩论。

壬一、略说辩论之本体

爱说者常难。

“难”，妨难。在《入中论》等中观论典的科判中



经常会出现“妨难”这个术语，意思是诤论、辩论。提出一些问难、诤论。

谁来提出辩论？“爱说者”。大恩上师在讲记中讲了，所谓的“爱说者”是指喜爱宣说有实论的人。不是指特别喜欢说话的人。这种人不了解空性，对于万法实有的部分有执著，特别喜欢安立或宣说万法实有的观点；或专门针对宣讲空性的经论、宣讲者提出一些辩论。

还有一些主要是针对我们相续中的实执。因为对空性还没有完全通达之前，我们还不敢说对于万法空性已经完全彻底地接受。当我们把宣讲空性的论典、经典和我们相续中的见解来对照时，有的还对不上，还有纠结或理解不了的地方，比如一想到万法皆空，会怀疑我现在磕头还有没有意义和功德。这就是我们对于二谛无二还没有完全通达。所以爱说者也是针对我们相续中的有些疑惑，做出一些回答。

当然这里并没有广大的回答，这个科判下颂词里的意思，基本全都是对方的观点，也就是实执方面的内容，是以隐藏的方式回答，或者注释已经对此回答。

到底对什么法义辩论，或者我们到底对什么样的意义还有纠结、疑惑？

前面讲无间三摩定顶加行、胜观圆满智慧相时所讲到的，这个智慧寂灭一切的所缘、寂灭一切的相状、寂灭一切的戏论，只要是分别心能够执著的都要熄灭。

◎ 何为色法乃至一切智智

如《般若经》所讲，从色法乃至一切智智之间所有的法。什么是从色法乃至一切智智？色法就是基道果



中基的第一个，蕴界处中的蕴。色蕴排第一个，色后面是想行识……以及十二处、十八界，这些都属于基位的法；道位的法有三十七道品、四谛、十二缘起等；果位的法有佛陀的十力、四无畏、十八不共法，最后一个法是一切智智。

这一切的法都是空性的、无所缘的、没有相状、离一切戏论的。胜观智慧对一切法了知空性故不会产生丝毫的分别念，无论显现上是善妙的一切智智佛陀的法，还是流转的五蕴。轮回还是涅槃，众生还是佛，是好的还是不好的，本体都是空性的，没有任何所缘。

在学中观、空性的时候，也经常会出现这个问题：说色法空，如《心经》所讲，无眼耳鼻舌身意，无受想行识……是不是就没有眼睛、没有耳朵？一边念一边疑惑：如果都没有，那我的眼睛、耳朵都是谁的？很容易产生很多诸如此类的疑惑，这些疑惑有的闷在心里，有的会直接说出来。

喜欢言说戏论的有实宗，有很多分别念和实执，对空性接受不了，会提出这样的常难。

过去佛出世讲空性的时候会出现这些辩论；现在释迦牟尼佛出世讲般若的时候也会有。当时佛陀的声闻弟子里有很多听闻了空性生起邪见、吐血而亡的；一些刚刚入门的大乘根基的初学者听闻离戏空性也有很多不理解的地方，并生起怀疑；龙树菩萨出世造《中论》前前后后的过程中，也有很多这样的辩论，现在乃至以后都会有。

一切万法的实相是空性的、远离一切分别念的，而所有流落在轮回中的众生无一例外地有一个共同的特



点，就是实执。只要在轮回中漂的都是有实执的人，没有实执的人早就不再轮回了。

我们都是随业力而漂流，和菩萨随愿力再来不同，只要是随业力漂流于轮回中，实执都很严重。在实执很严重的情况下，突然接受到一个说一切万法是空性的法门：我是空的，眼耳鼻舌身意也是空的，修道是空的，佛果也是空的，什么都是空的……接受不了，因为冲击太大了，已经不是东西方文化的冲击可比的。

无始以来养成的我执的习惯突然受到致命的打击，本来活得好好的，突然说我是没有的，以后也没有，这是一个翻天覆地的冲击。如此出现一些很激烈的反应，内心涌起波澜，也很正常。

当然佛陀会观察众生根基，确定他们可以接受，或者虽然暂时生邪见，但很快就会解脱后，再讲空性。后世宣讲空性者也要观察听闻法义的法器是不是真正地堪能。

一般的凡夫人观察很困难，可以令其先学习无常，对因果生起正信，以此慢慢地提升根基之后再讲空性；也可以试探性地讲一些，如果能接受就再讲空性，这些都是观察的方式。观察了后还是生邪见，是不是有过失？也不一定有很大的过失。

总而言之，爱说者到处都有，过去有，现在有，以后还会有，包括现在的我们都可能是一个爱说者的身份，经常会对空性产生疑惑。产生疑惑的原因是在无始的轮回中，以非常严重的人执法执分辨一切，所看到的人、所接触到的事情、所使用的东西、种种的思想包括感受，都觉得是实实在在存在。



当接触到般若波罗蜜多的法义，听到中观应成派讲到看到的法、正在起心动念的心，和自己的身体全都远离四边八戏，产生了很多怀疑和疑惑：如果万法是空性的，现在讲话的又是谁？如果万法是空性的，为什么又说因果不虚？觉得有很多矛盾。如果有显现，就应该是不空的；如果是空的，就不应该有显现，这是最容易产生的分别念。

而佛陀、龙树菩萨所宣讲的空性义，恰恰和我们的实执分别念不一样。佛经论典里面讲，大恩上师在这里也引用了，胜义谛中远离四边八戏，而世俗谛中一切万事万物都可以显现并无缪地存在，其作用也是存在的。这就提出了二谛的概念，通过二谛来给众生讲法，来悟入一切万法的真实的本性。

胜义中万法的本体必须要远离一切戏论，如果胜义谛中不远离戏论而有所保留，无论所保留的法是有的法（胜义谛中有一个不空的法），还是没有的法（胜义中的确什么都不存在），这两种观点都存在问题。

◎ 双破有无

如果在胜义谛中有一个法存在，它是实有的、不空的，那么它绝对不能作为因而产生任何法，也不是其他任何法所产生的。也就是说，如果胜义谛有一个实有的法，那么这个法因其是实有的，既不可以作为因，也不可以作为果。如果作为因，它必须要有变动，必须要去造作，那么本体不应该是实有，而必须是无实有的才可以；如果作为果，是其他因所产生的，那么果的自性是以前没有而现在存在。



如果胜义谛中有一个实有不空的法存在，那么因为有这个不空的法就无法缘起，它既不是其他缘起的果，也不能作为其他果缘起的因。也就是说：如果胜义中有一个实有的法就没有缘起，没有缘起就不会有万法的存在。没有缘起，这个法是从什么因来的都安立不了，任何一个法都不能显现。

只要有一个实有的法，一切万法都显现不了，全知麦彭仁波切的《中观庄严论释》中有一个颂词专门有宣讲。

现在世间所有形形色色的法无一例外全都是因缘产生的，但如果是有实有的法，则一切法都显现不了。如果胜义中有实有的法，就会出现这样的过失。

我们换一个角度来讲，不承许实有而承许是空的，也就是说究竟的是空的，有一个实有的空可得，那么这个空是真实的、实有的、不是假立的，无论因缘如何具足，也改变不了空的状态。如果万法的实相、胜义谛是空的，那也无法缘起，没办法改变这个不存在的状态，因为它是实有的不存在，实有的空的缘故。要怎样才能把不存在变成存在，没有变成有？没有办法，因为这个空的状态已经是实有的了，是胜义中究竟的没有，因此也缘起不了。

什么情况下才会有缘起？如讲记中所说，在胜义中远离四边八戏，即所有的戏论都远离，既远离有边，也远离无边，在究竟的胜义中既不是有也不是无，有和无都没有确定，只有这样才可以。因为所谓的有是假立的，所谓的无最后也没有落到一个边中，因为本体不存在有、不存在无的缘故，只要因缘具足就会随缘而现，



不会受任何有和无的因素的影响。

实有的有和实有的无都无法缘起，只有抛弃、打破了实有的有和无的概念，在究竟胜义中不存在实有的有无，只要因缘具足它就会出出现，因缘一灭，它就会灭，因为它的本体没有受任何法的局限。

这个世界中形形色色的万法，有时出现，有时隐没，有时增盛，有时减弱。这一切为什么是这样？就是因为一切万法的本体什么都不是，既不是有，也不是无，四边八戏什么都不是。什么都不是当中什么才可以显现，因为什么都不是当中才可以缘起，才可以有不同的转变，有变成无，无变成有，强大的变成衰败，衰败的变成强大，凡夫变成圣者（当然圣者不会变成凡夫）。

就是因为万法的本体没有丝毫实有的部分，什么都没有，没有实有的有，没有实有的无，所以胜义谛中远离四边八戏，世俗谛中才可以出现一切现象。而这个现象虽然在变化，它的作用还是存在的，这就非常合理。所以不管谁来观察，都没办法真实破斥这个观点。

因此一定要通达在万法的究竟实相中一无所有，连空都没有。不能说最后就是空的，空一定是存在的。如果空是存在的，那也麻烦，因为如果有了实有的空，相当于最后究竟中有一个实有的无或不存在，那就缘起不了。因为究竟的实相已经被固定，它就是实有的无，怎么样才可以把实有的无变成有，变成显现的法？这是不可能的事情，所以要双破亦有无。

《中论》中讲“于化迦旃延，经中之所说，离有亦离无”，双破于有无，中观应成派是破有破无。不管所执著的法是什么，观察到最后一定要安立大空性。安立



大空性才能在大空性里面缘起，因为它的本性并没有偏堕于有和无的任何一边，这样才可以随缘而现。有的可以变得没有，没有也可以变成有，因为无也是假的。

所谓的有是因缘和合而有，所谓的无是因缘灭了无，所谓的有和无其实就是一个假相，没有一个实实在在的有和无。只有知道了本体是远离有无的，才是真正的实相；只有依靠远离有无为基础才可以缘起，才可以有世俗谛中的形形色色的法，否则不合理。

但是一般实执心很重的人很难通达这个深刻的道理。因为他们没有真实地学习过离有又离无，而且在大空性中可以缘起，缘起的过程中本体空性的二谛双运的深奥观点，如果不是有宿世的善根，没办法通达术语，思维不透，就算经过一百年来思维也理解不了。如果没有宿世的因缘，没有广大地积累资粮，没有很精进地长时间闻思修行，也就是没有积聚这么多通达空性的因缘，对这个术语没法通达。

因为通达空性本身也是一种果，也必须要观待因缘。任何一个果法不可能无因无缘出生，包括空性的正见。修行人相续中生起空性的正见是一个果，这个果纯净与否要观待因纯净与否。

如果因纯净，比如有宿世的因缘，具相的上师善知识可以很准确地讲解空性，很多善道友一起讨论，很精进、勤奋，祈祷佛菩萨加持自己通达空性等很多因缘都很纯正，最后生起来的空性见解就很纯正。

如果因缘不纯正，比如想学空性，但讲空性的导师自己都是似是而非，那么这个助缘可能就不太纯净。在这个因缘之下学习，得出的空性见解就不一定符合实



际情况。或者自己不够勤奋等因缘不太齐全，空性的见解也就不太纯净。或这些主要因缘没有了，学也学不懂。空性的见解本身是一个果法，必须要慢慢具备很多因缘之后，才可以逐渐在心中产生非常纯净的正见。

一般的世间人没有这些因缘或因缘不齐全，他对空性没有兴趣。自己的引导者他的老师给他讲一些世间的知识，教技术、语文、数学，跳舞、唱歌，这些因缘和最后要产生空性这个果，八杆子打不着，完全不相应。针对空性的果来讲，这个是非因，学得再多也没办法通达空性。

因和果之间不相应，所以产生了这些分别念，要么堕于有边，要么堕于无边，总之就是在有和无两个方面摆来摆去，总是找不到中道。不是说有和无中间就是中道，打破有无之后的实相叫做中道见。

如果没有长时间具备这个因缘，就没有办法通达，当然就会产生很多怀疑。他认为的空就是听到了法本里面所讲的空的词句，再综合以前在学校里学的有关空的概念，这个房间里面没人了，空了；电影散场了，电影院空了；杯子里面的水喝完了，杯子空了；我的银行账户空了……没有和中观思想的空相应过。所以他一听到法本里面讲的空，自动就把相续中以前学到的空的概念整合在一起，所以他就认为空就是没有。说基道果是空的，修道是空的，那说明什么都不存在？又说什么都不存在，又说可以存在，那就是个矛盾。

“你们学了那么长时间都没有发现，今天却被我找出来了大漏洞。我多厉害。”他觉得佛陀有的时候说有，有的时候说空，这是一个漏洞或者就是很大的矛盾。



但是佛陀所讲的不是这个意思，是他自己彻头彻尾地误解了空。误解空的原因，主要是他在理解空的时候，使用的这些知识是来自于其他渠道，不是佛陀这个体系里面所讲到的空的知识。名字词句是一样的，意义完全不一样。

所以必须要有缘佛法、佛经论典中所讲到的抉择思维的方法，了知怎么样才是这里面所讲的空性。这样慢慢学习之后，才知道这个和世间所讲到的空完全不同，才会了知空性的因缘。因缘成熟之后，相续中逐渐就会生起真实准确的空性见解，然后再使用这个见解上座观，下座摄持福德、行住坐卧、修五加行、念佛号，这才是真实的摄持。

壬二、广说分类分三：一、总辩论；二、别辩论；三、摄义辩论。

癸一、总辩论

于所缘证成，及明所缘性，
一切相智智。

这里总辩论讲了两个，“于所缘证成，及明所缘性”是第一个；“一切相智智”是第二个。一共有十六种，总辩论中讲了第一、二两种。

对方在讲空性、般若的法义中找到一些有“矛盾”的地方。

（对方辩论道：）1、作为因的无间道顶加行的所缘证成为无实的合理性，以及明确决定所缘的寂静本性相互之间相违，因此不合理。



无间道顶加行是成佛的因，而且这个因是最近的因。一地菩萨是不是成佛的因？也是。菩提心是不是成佛的因？也是。现在我在听法，是不是成佛的因？也是，因为以菩提心摄持了。但是这些因叫做远因，离成佛还特别遥远。

无间道顶加行是最近的因。打比喻讲，刚刚进入十地的时候离佛果还有一百个刹那，这个时候的因也是成佛的因，中间间隔了九十九个刹那，还是有间，不是无间。而无间道顶加行就是十地的末尾最后一个刹那，一过就成佛，中间再没有间隔，所以这叫做“作为因的无间道顶加行”。

“于所缘证成”，“所缘”就是空性。如果这个所缘的法已经证成是远离一切戏论的空性，那么能缘就不合理。

“及明所缘性”，能够明确地确定所缘，其实就是能缘的智慧。

如果确定所缘证成是无实法，就是大空性的法，那么能缘就缘不了它。如果能缘缘不了，反过来讲能缘也就不是能缘。

我们说我这个心是能缘，因为缘的对境是大空性，因为有所缘的缘故，就有能缘，能缘可以观待所缘而安立。但是如果无缘，当然也就没有能缘。

现在我们看所缘是不是证成了？如果证成所缘就是无实的，离四边的，那没有所缘，怎么能明确所缘性的智慧？能缘的智慧就不应该有，不应该在能缘的智慧上有所缘的行相。最后就是能缘和所缘都没有。

其实真实来讲就是没有能缘所缘，但是因为这里



是在讲世俗中有所缘、能缘。这个必须要观待成立，如果有所缘一定有能缘，有能缘一定有所缘。

对方认为，如果所缘证成是无实的，那就应该不存在，如果不存在，那么能缘的智慧也没有，也就是说无间道顶加行智慧其实不存在。如果没有无间道顶加行的智慧，那拿什么成佛？有人就会觉得有矛盾。如果认为有一个能缘的智慧，就必须安立所缘，这个所缘必须是存在的东西。

对方抛出一个矛盾体让你去抉择，你不管选哪一头都有问题。

对方问：“所缘是不是离戏的？”如果你回答是离戏的，这个所缘就是空性、不存在的，那么对方就说：“你的能缘就确定不了，就没有能缘。”能不能没有能缘？不可能没有能缘，因为无间道顶加行的智慧，是要成佛的智慧，没有能缘智慧怎么可以？抛了个难题。

如果中观宗回答说，“我必须承许能缘的智慧，它是存在的。”对方说：“那它的所缘一定存在，不应该是空性的。因为必须要缘一个存在的东西才能够产生能缘，在能缘的智慧上必须有它的行相。所以，如果你认为能缘智慧有，那所缘一定有，就不是离戏的、不存在的。”如果是空性的，就没一个能缘的智慧去安立它。如果有能缘的智慧，那么所缘一定存在。

中观宗回答，究竟来讲的确没有所缘，也没有能缘，二者在本性中的确不存在；而名言谛中所谓的所缘的无实和能缘二者之间假立的关系可以安立的。

有实宗因为有实有的执著，就像我们的分别念执著，认为如果有，一定是实有；如果是空性，一定不存



在。他不知道显而无自性，虽然有显现，但是本体如梦如幻的。中观宗所确认的是，显现的当下无自性，不是完全的没有，或者完全的实有。

有实宗非有即无的特点极其鲜明。让他执著一个法，要不然就执有，要不然就执无，不可能逃出有无之外还有一种所谓的实执。所以他想不通，空性的时候还可以显现，显现的当下是空性的。现而无、无而显的这种实相的观点，如果没有通过佛陀、善知识引导，一般的人没办法想清楚。

为什么有这个辩论？众生习惯要么执有，要么执无的戏论，他们不可能想到其它的自性。根登群佩大师也讲过很多例子，所以我们自己学习空性的时候，要打破这种固有的思维。

为什么在这里讲了很多破有破无（双破有无）的观点？其实就是让我们不要先执有，执完有之后又返回头去执无。你要破有，我就说无；你要破无，我就说有，好像水瓢在水里按一头，那边就起来了。它并不是大象洗澡，是次第破，先破有，破完有之后再破无，最后什么都不执著。什么都不可执、息灭一切戏论的一种状态，就是我们要得到的中道。中道的意思并不是说抛弃两边走中间道路，离有离无叫见解的中道义。

2、这样一来，基道果的一切相智智都不合理。

第二个辩论是“一切相智智”。如果所缘的对境是空性，能缘的智慧也是空性的，都了不可得，既没有能缘，也没有所缘，那么基道果的一切相智智怎么安立？不管是声闻缘觉的智慧，还是佛智慧，都没办法安立。

所谓的一切相也没有，通达一切相的一切智智也



不存在。如果不存在，也是很大的麻烦。你难道不承认佛果？不承认佛陀的一切智智？

其实，佛陀真正要生起一切智智，前提恰恰是打破对一切法的实执。打破对一切相的实执，才能够现前一切智智。因为乃至相续中有一点执著，都会妨碍你的心性，哪怕一点点执著都不行。因为这一点的执著，就会没办法显露最根本的心性，没办法达成一切智智的智慧。

必须要证悟圆满的人空和法空，才能进入见道；如果要成佛，所有的种子和习气都要断掉。粗大的执著先灭，细微的种子和习气后灭，通过所灭的障垢，就能显现相应的智慧的功德。粗大的现行的二执、二障灭掉，可以现前见道菩萨的果位。细微的种子和习气纷纷灭掉，就会逐渐呈现二地、三地、四地，乃至十地成佛的境界。

证悟一切智智不是说使劲想，想得比别人多，然后就成佛了，这不是成佛之道。真正的成佛之道是泯灭一切实执当中，积聚最清净的资粮。

“一切相智智”对方觉得这也是一个问题，他就开始提出辩论，如果没有所缘，也没有能缘，那么一切相智智怎么安立？这是一个总辩论，下面讲别辩论。

癸二、别辩论分二：一、辩论对境基道果之所缘； 二、辩论有境三智相。

分别的辩论分为两大类，一大类是对于对境的基道果，第二是有境。科判的对应一个是对境，一个是有境。对境是基道果，有境是遍智、道智和基智。三智相



中基智对应基，道智对应基道果的道，遍智对应果，也可以这样理解。它们是对境和有境的关系，对此也有辩论。

子一、辩论对境基道果之所缘

胜义世俗谛，加行与三宝。

这是对胜义谛、世俗谛、加行，以及对佛宝、法宝、僧宝的辩论。也就是说，假如万法空性，那就没有胜义谛；如果没有胜义谛，就没有世俗谛；如果没有世俗谛，那就没有修布施、持戒等加行；如果不修加行，那就没有佛宝；没有佛宝，就没有法宝；没有法宝，就没有僧宝，所有的法就都不存在了。

这类辩论在《中论》有一品也很明显，包括缘四谛、三宝，针对基道果等等方面的辩论。这里也列出了对方辩论的问题，然后就以回答。我们在分析一些问题的时候，也附带会辨析一下，后面做一个总破。这里总破很略，一句话就破完了。如果我们学习过《现观庄严论》前面部分和中观，要破斥这些观点其实还是很容易的。

这些都是因为没通达二谛、空性的原因才提出来的辩论。最早我们刚刚学习空性的时候，觉得这些问题特别尖锐，那是因为当时我们对于二谛、空性没有了解。后面学习多了之后，对于空性的意思了解得越来越清楚，就会觉得这些辩论从见解、教理上面还是很容易回答的。

很多问题最主要就是混淆二谛，对二谛辨析不清楚，把佛经里面讲的胜义谛的大空性摆在世俗谛来讲，



世俗谛的法放在究竟上来讲。麦彭仁波切在《定解宝灯论》《中观庄严论》等讲过，分场合非常重要，如果是讲大空性，学习佛法的人就知道，这个是讲胜义谛，一切无所执、无所缘；如果讲布施、持戒有功德，这是在讲世俗谛，有时候还讲它们本体无二的问题。

当然，学习不是用来回应别人的辩论，不是为了别人提问时不至于下不了台。二谛无二就是万法的实相，对于我们寂灭烦恼，真正地获得解脱，解除一切的实执，它是一个最殊胜的要点。在学习佛法，通达万法实相的修行过程中，完全可以破除其它一切的邪知邪见。

《四百论》云：“诸佛虽无心，说摧他论法，而他论自坏，如野火焚薪。”诸佛说空性法不是为了摧毁他宗的，佛陀讲空性就是如理如实地去宣讲一切万法的实相，但是在讲万法的实相过程中，“他论自坏”，安立实有的这些观点、宗派自然而然就被摧毁。“如野火焚薪”，就好像野火烧起来的时候，其实并不是它想去摧毁谁，但是大火经过之处，自然而然就把花花草草、树等烧掉了。

佛陀讲空性是为了让我们现证实相，因为一切万法的本性的确就是这样。但是在讲空性的过程中，和实相不符合的所有的邪执、实执自然而然就被摧毁，不是佛陀故意想去摧毁谁而讲的。

我们学空性也是一样的，并不是为了想和谁辩论，也不是为了回答不出来别人的问题不好意思，而是真正想探究万法的实相。因为这个就是我自己五蕴的实相，我正在痛苦、高兴的时候的实相，我和一切众生正在流转的时候的实相。了解完之后能利益自己、利益他



人。这个过程中，和实相不符合的邪见自然而然就被摧毁。

首先是对胜义谛的辩论。

3、由于以上所缘不合理，因此基胜义谛不合理。

如果所缘不成立，一切万法的空性就成立不了，这是对方第一个观点。第二个观点是，假如按照你们的说法来讲一切都是空性的，那么胜义谛也成立不了。因为在对方的观点中，诸法应该是有一个实相可以安立，所以胜义谛应该是有的。

对方还有一个观点，因为法存在，所以胜义谛应该有，比如因为花存在，所以才有这朵花的胜义谛。如果中观宗现在说连花都没有了，那花的胜义谛在哪里？所以对方认为不能破一切万法。这个胜义谛是谁的？是这朵花的胜义谛，所以花必须要存在。万事万物都要存在，万事万物的胜义谛才存在。现在万事万物没有了，那胜义谛也就没有了。

所以这个胜义谛一定要建立在一个实物上面，这是实执很重的人的典型特点。他一定要找到一个落脚的地方，心里才踏实，反正应该有一个法存在，然后再去分析这个法的世俗谛和胜义谛。自续派里面也有这样的观察方法。

所以佛陀在施設万法的时候，针对上根利智者，就直接讲没有这些法，二谛也没有。如果不是上根利智怎么办？就说这个法存在的，它的显现是世俗，空性是胜义，这样讲是一个过渡。

对方就认为：胜义谛本身就是实有的，不能空；或者这个胜义谛必须安立在一个实有的法上面，有个实



实在的法存在，然后在这个上面安立一个世俗谛和胜义谛。比如这个柱子首先要存在，才能说在柱子上雕龙雕凤。所以这个法要存在，才能说世俗胜义，法都没有了，世俗胜义也就没有了。所以对方说，如果没有法，胜义谛就失坏了谛。

4、由于胜义谛不存在，故而名言世俗谛也就不合理。

如果没有胜义谛，世俗谛也没有了。为什么？因为世俗谛是观待胜义谛安立。胜义是实相，世俗就是它的现相，有实相才有现相，有胜义才有世俗。如果没有胜义谛，它的世俗的层面就不存在。

大恩上师在讲记里面讲了，如果一个人存在，他的容貌、体形就存在；如果人不存在，后者这些就都不存在了。

一般人一定要安立一个法，再去缘这个法去观察、分析。这种观察的方式，中观宗是不是一味地抛弃？也不是。它作为一个方便法、过渡是可以的。比如我们现在在凡夫人在轮回中流转的时候，因为相续中的业和习气，它显现了外面的山河大地，也显现了我们的肉身、心识。在我们眼根眼识前浮现了这个色法，耳根耳识前浮现了这个声音，我们的身识面前浮现了坚硬、很重、轻、柔软的所触。因为有法的缘故，就有了显现。在中观说这些显现都叫做世俗谛。

如果不学习佛法，就会认为这个显现法是实有存在的。但是佛陀为了让我们打破这个实执，告诉我们这个法叫做世俗谛，它只是这个法的一部分，还有一部分就是它的本质。你现在眼识、耳识触及不到的这一部分，



它的真实义就是它的实相，这个叫空性、胜义谛。

所以我们看到的并不是这个法的全部，只是其中很小、很窄的一部分。佛陀告诉我们，如果要知道一个法，有的时候要运用我们的眼识、耳识、舌识、鼻识、身识、意识，能用到的都用上，才可能对这个法的方方面面有所了知。

比如一个杯子，我们必须要用眼识，才可以知道它是什么颜色、什么形状；我们通过敲打它发出声音，这需要耳识的确认；还有这个东西的味道，我们用舌头去尝一下，否则就相当于它的一个信息没有了知到；闻一下它的味道，不管是闻出什么味道，反正这也是它自带的信息，如果没有鼻识，这个信息就漏掉了；它是坚实的，还是柔软的、重的、轻的，需要用身识才感觉到。了解这个法的五个方面才比较齐全。

但这还不够，它的无常等其它的必须通过意识去分析。因为无常也是它的一个部分，但是正在变化的无常单单用五识分析不了，必须要运用意识才能够知道它比较隐蔽的地方。

仅仅知道无常还不行，这只是动用了意识的观现世量，不是它的所有部分，还必须要用胜义量，比如空性的见解去观察杯子，因为空性也是杯子的属性之一，你不能把空性这个部分从杯子里面抽离出去。你必须要用佛法里面的观点去观察杯子的空，然后杯子的空也得到了。

这样就圆满了吗？从显宗来讲可能够了，但是从密宗来说还不够。为什么？因为它可能是一个刹土，或者是个清净的本尊。它的大光明的自性你还观察不了，



这是通过净见量去观察。

从显宗来讲，显现的部分可以用我们的六识确认；它的空性部分用我们第六意识缘圣教，通过学习圣教的观察方式，对这个杯子做一个彻底的观察，知道它的本体是离开四边八戏的。这个属性是胜义的、究竟的，你不能把它排除在外。

所以我们认为了解一个人，或者了解我自己，或者认为这个产品是我生产的，难道我还不了解？对不起，如果你不知道这些方方面面，那还只是了解了一部分而已。所以这些都是属于它的一种体性，你必须要通过很多方面去认证它，才能真实地了解了它的实相。

对我们来讲，我们的眼识面前已经浮现了、已经出现了，佛陀为了让我们知道杯子的方方面面，告诉我们眼识耳识能够认知的是哪一些，我们看不到的本体实相是哪一些。

之后，在我们面前形成了一个世俗谛中有显现、有作用，杯子可以装水，可以装别的东西；它的本体胜义谛是空性的。所以它有一体两面，有世俗、胜义的两个部分。关于这一点，中观宗肯定承认是作为一个方便。观察完之后，因为它的本体是空的缘故，所以它的色、香、味、触（《俱舍论》中不讲声音，声音不是自带的。）地水火风属于世俗谛方面，胜义谛方面是空性的。

本性是空的缘故，这个杯子本身的色香味触、地水火风正在显现的当下就是如梦如幻的，没有实有。空性胜义谛是它的属性，是无法分开的，这个杯子正在呈现的时候，它的空性也同时和它并存，所以杯子是如梦如幻，现而无自性。在空性的当下具备显现因缘，它就浮



现出来了。

如果只有空，你的眼识看不到杯子的显色和形色，也摸不到它的所触，就不符合实际情况了，所以空的当下就是显的。空是谁的空？是杯子的空；显是谁的显？是杯子空的显，二者之间一味一体。

当我们还存在这个法的时候，可以安立世俗谛和胜义谛，这个没有任何问题。但是我们不要忽略一个问题，究竟来讲这个杯子不存在。

前面我们使用了一个相应于自续派的观察方式，就是我们也承认凡夫人面前所看到的杯子，观待我们来讲的确是存在的，有二谛。但是应成派为什么没有？应成派不是讲凡夫人的状态，它讲的是菩萨入定的境界，完全安住在万法的究竟实相中。所以这个法的显现不存在，本性也没有，色香味触、地水火风都没有。如果没有这个世俗，它的胜义胜义也没有了。所以究竟来讲没有二谛很合理。

这些显现只是暂时的因缘合和而已，究竟来讲不可能存在。所以暂时来讲二谛我们承认，有世俗就有胜义；究竟来讲，世俗谛不存在，胜义谛也不存在。

我们要学习这个观点，必须把应成派的观点学清楚，才能够把整个体系了解得非常透彻。为什么不存在二谛？什么时候又有二谛？有二谛的情况有的时候说是菩萨出定位，菩萨出定位和我们凡夫人能够见到这个显现法差不多，只不过他已经从根本定起来之后，自然安住在人无我。对我们而言不是，在你面前已经看到了，那它就是显现，已经有了，不能说它没有。只能够说究竟的本体中，如果相应于菩萨的智慧来讲，它的确



是没有的。

所以对方说没有胜义就没有世俗，按照最究竟的观点来讲，就是没有。但这里显然不是按照这个观点来讲的。所以，如果看待凡夫来讲，有世俗有胜义。

5、因为无有世俗谛，所以六度所摄的加行不合理。

因为所有的加行在世俗安立。有世俗的显现、有轮回、有你我他、有大家的受用，有富裕的人、有贫穷的人，有菩萨、有凡夫人，有这些存在的时候，布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧等加行就可以出现。因为有世俗谛，才可以出现六度。因为有轮回有众生，才可以安立修持大乘的加行。

一环扣一环，如果没有胜义谛就没有世俗谛。如果没有世俗谛，就没有任何显现。如果所有显现都没有，没有人、没有法，那谁在修布施、谁在修持戒、谁在修安忍？所有的加行都没有了。他们就会说，你们还认为大乘道是究竟的，最后连加行都没有了，连六度都没有了。你们这是诽谤因果或者诽谤修法等。

6、由于作为因的加行不存在，故而果证悟智慧法身佛宝不合理。

如果没有加行，就没有三宝。六度是菩萨道，在《大乘经庄严论》中已经讲得很清楚，菩萨所修行的自利为主的修法是六度，利他为主的法是四摄。如果没有六度，就没有菩萨道。菩萨道是成佛的因，没有菩萨道就没有成佛的因。既然没有成佛的因，就没有佛宝。

菩萨把六度修到极致，就可以成佛。以布施为例：显现上，他可以把自己的生命无数次地布施给别人。不要说王位、财富，连自己的生命都可以布施，不是一次



两次布施，已经是无数次地布施。一次两次可能咬咬牙就做了，他是反复做，成为常态，没有丝毫耽执。从世俗显现来讲，他的布施修到极致，再也没办法超越。因为除了生命之外再没有更重要的东西。

还有一方面也要修到极致，有三轮体空的智慧才能够把布施度圆满。所以说持戒度圆满、安忍度圆满，次第圆满之后就可以成佛。如果没有菩萨道，如果不修六度，那就没有佛宝。如果没有可皈依的佛陀，问题就很大了，连导师也没有了，那就失坏了皈依戒。

7、因为无有佛宝，所以能断本性身法宝不合理。

法宝的自性从两方面讲，一个是佛陀成佛之后宣讲的三藏十二部，属于法宝里面的教法，在《宝性论》中叫假教法身，是一个相似的法宝。真实的法宝就是道灭二谛，《宝性论》中讲，以灭谛为圆满，道谛还不究竟，它的断证还不圆满的。所以，在佛陀的三身里法身最究竟，在法宝里灭谛最究竟。

如果没有佛宝，他相续中安立的灭谛——法宝就没有了。灭谛的本体叫能断本性身，从所有的业、烦恼、习气不存在的侧面，叫灭谛，安立成本性身。

不了义的法宝就是道谛。严格来讲从见道以上才能叫道谛。见道以前，比如加行道、资粮道勉强可以算道谛，可以叫道谛加行。真实的僧宝应该是获得道谛的，叫做圣僧，因为道谛是僧宝相续中安立的。

如果没有佛宝，就不会有讲法，不会有三藏十二部，也不会有显密的经续。这是从假教法身的侧面讲的。

真正而言，证悟的法身叫真正法身，是灭谛。这些是《宝性论》的术语。因为没有佛宝，没有成佛，灭谛



不会现前。成佛和灭谛现前是同时的。所以从功德方面来讲是佛宝，从灭谛的侧面讲叫做法宝。

8、由于这样的断证不存在，因此它的所依究竟资粮的僧宝不合理。

如果没有法宝，就没有僧宝。僧宝是断证的所依，因为僧宝的自性就是有断有证。真正的僧宝是圣僧。

一般来讲，在凡夫的团队，四个僧众以上也叫僧宝，而一个见道以上的菩萨就叫僧宝。

一般的凡夫相续中并不具备断证的功德。断就要断除烦恼障或者所知障；证要证悟空性实相。所以断证的所依只有见道以上的菩萨相续才有。

获得见道以上道谛的时候，二谛的遍计的部分断掉了，真实离戏的空性已经现前了。断证的功德存在于僧宝的相续。所以，只要有断证的都是僧宝，不分在家出家。只要你相续中有断证功德，只要获得了见道，那就是僧宝，就是圣僧的自性。

如果没有法宝，就没有僧宝。三宝就都没有了。

所以对方认为，不能说万法是空性的，如果是空性的，从基道果几方面来讲，一系列问题都会出现。

如果我们认认真真地学习《现观庄严论》等中观的经论，都知道在究竟的本体里面的确是一切无所缘，而且无间三摩地安住的究竟空性的实相，的确一切无所所有。

但名言谛中，佛宝、法宝、僧宝都可以。尤其要现前僧宝，必须要断除烦恼障和遍计的所知障；要断除遍计的烦恼障和所知障，必须要断除人执和法执；要断除人执和法执，必须要证悟人空和法空。这个人空和法空



其实就是一切无所执，对人也不执、对法也不执。必须要证悟这个才能够登圣地，才有僧宝，才有道谛。

把道谛圆满了，在《宝性论》里讲：佛宝就是僧宝的究竟。从见道开始有僧宝，然后从见道的僧宝开始，到二地、三地、四地……十地，僧宝究竟了就是佛宝，那么灭谛也有了。灭谛有的时候，佛宝就有了。三宝都可以安立。

如果要布施到彼岸、持戒要到彼岸，只是很勤奋很精进还不行，必须要三轮体空摄持。所以说必须要有空性，才能够把加行圆满。

以杯子为例，空性是杯子的一部分，要接受杯子必须要接受它的空性；如果不接受它的空性，那杯子也没有，绝对不可能有离开空性之外的杯子。由此可知，你我他、我的五蕴、我的起心动念、我的烦恼、我的分别念，每一个都是这样的。显现是它的属性，空性也是它的属性，显现的当下就是空性的。

了解之后，你就可以去修一切法，正在显现的一切法都是空性的，逐渐可以断除对一切法的强大实执。

龙树菩萨在《中论》里反过来推，如果你承许实有，不是空性的，就没有僧宝，没有僧宝，没有法宝。不修空性根本断不了障碍，断不了障碍怎么成佛？成不了佛那你还讲法？你不讲法谁去修法？但是如果有空性，就可以安立正道，有正道就可以有法宝、僧宝、佛宝。

子二、辩论有境三智相

巧便佛现观，



首先是遍智，有两个：“巧便”和“佛现观”。

9、方便的特点：善巧所为方便的事业不合理；

“巧便”，即善巧方便，放在道智里面讲的也有，但这里是放在遍智里面讲。这个善巧方便是在佛陀的事业上安立的，佛陀的事业上有一种善巧方便的圆满的体性。第八品会讲二十七类法身事业。

对方认为，佛陀遍智里面的善巧方便不会有，因为是空性的缘故。

10、证悟的特点：能仁证悟无生的遍智不合理。

如果一切万法是空性的，那么佛陀证悟什么？什么都没有证悟，就没有他的证德，所以说就不能是空的。佛陀要证悟一切万法的实相，这个实相应是存在的，如果不是存在的，佛陀就什么都没有证悟。

有实宗认为轮回是实有的、涅槃是实有的，如果什么都没有，佛陀证悟了什么？所以应该证悟一个叫实相的东西。世俗谛应该是存在的，把它断掉，然后证悟一个解脱，这个解脱应该存在。道也没有，解脱也没有，他就觉得什么都完了。当然，他们如果不理解真实的空性，的确会有这种认知。但是如果了解了空性的自相，就不会这样理解。

这是关于遍智的两个辩论。

颠倒及道性，

关于道智的两个辩论：“颠倒”和“道性”，是所断和对治之间的差别。

11、所断的特点：颠倒道性不合理；

二到十地菩萨通过修智慧断除所断，如果所断的



特点是空性的，那么颠倒的所断就没有了。

烦恼障的种子、所知障的种子是所断，如果这些所断是空的，那所断就不存在了。没有所断的违品，有很大的问题。

为什么说二到十地有差别？就是因为他相续当中的所断有多有少，有厚有薄。因为刚刚进入二地的时候，他相续中俱生的障碍基本上还没怎么动，所以说他的证悟比三地菩萨要少一些。而越往上走他所断的障垢越来越少，越来越薄，最后到了金刚喻定，最微细的一点断掉就成佛。

万法的实相是一样的，但是二到十地相续中障垢有多有少的缘故，他能够见到一部分的空性。但因为障垢所覆的缘故，他所见到的空性不清晰。二到十地菩萨所见到的实相不变，他所见的是真实的法界，但是障垢的多少导致了他所见到的法界实相不清楚，在深广方面有差别。

就像月亮是不变的，很干净的天里你看月亮就特别清楚，但是如果中间有薄云，你可能就看不清楚。同意，二到十地之间的差别也是如此，所见到的法界实相是一样的，但因为相续中的障垢有多有少，证悟有高低的差别。

如果所断不存在，拿什么安立二到十地？他没有障垢了，直接成佛了。如果障垢不存在，他当下就会现前佛功德，二到十地的所有差别都不会有，或者初地菩萨见道和修道的差别也没有，凡夫和圣者的差别也没有，我们现在就是佛。所以他就觉得障垢应该存在，而且应该实实在在地存在，否则有很多问题。



所以，他认为所断违品如果是空，就不合理。

12、对治的特点：证悟三道无缘的道智不合理。

如果对治的智慧是空的，那也没办法安立道的本性。比如说无常就是对治无我，如果这些都不存在，没有道的本体，也就没办法通过现证实相断除所断。

总而言之，如果没有所断就没有对治，没有对治也没有所断，从这方面配合起来看待的方式去理解也可以。如果没有对治，菩萨所安住的道的本体是什么？所现前的道的本体是什么？拿什么去对治障垢？

他们认为的空就是不存在，但其实空是无自性的意思，不是说完全没有，空是杯子的属性，杯子本来就是空的。

道智也是一样，其实空就是它的体性，而且是究竟的体性。暂时来讲我们当然承许有空性、有所断，但是究竟来讲的确它的对治的本体也是空性的。

能治所治品。

下面是基智方面的两个辩论。在基智的时候也有对治和所断。

在见道的时候安立基智，主要是大乘一地菩萨，附带也讲了小乘的。

13、对治的特点：证悟离边之基的能治基智不合理；

如果基智没有，那么对治的特点就没有了。因为一切万法无所缘的缘故，没什么可证悟的。这也是不对的。

14、所断特点：于基执相的所治违品不合理。

认为基的五蕴、十二处绝对实有存在是所断。获证基智必须要断除遍计执。如果所断没有，那么也没有办



法断除遍计执而获得现前基智的体性，所以如果没有所断也不行。

有境就是缘前面的基道果，安立了遍智、道智、基智三个方面，如果所断不存在、是空性的，这些都无法真实正确地安立。

癸三、摄义辩论

性相并修习。

“性相”就是法相的意思。

15、以上作为有法的三智不存在，因而三者合一的法相不合理。

三智作为有法，通过法相可以安立它。但如果说有法的三智不存在，那么法相就不存在。比如说这个柱子的本体存在，我们就可以说柱子的法相是能够撑梁；杯子的法相是大腹盛水，如果没有柱子、杯子，它的法相也就没有了。

如果说三智不存在，那么三智的法相也安立不了。

16、由于如此法相的现观不存在，所以修习其相的加行不合理。

如果没有法相，修习也没有了。三智、三智的法相都不存在，怎么修习三智呢？就没办法次第地修习三智所包含的一百七十三种相。它的正等加行、顶加行、刹那加行、次第加行都没有了，因为它是空的缘故。

这样逐个层次地分析下来，他就觉得什么都不存在，他把《现观庄严论》里所讲的所有的加行、基道果、三智都抉择为不存在。



他认为应该有，不是空性的，就可以安立修习，安立法相；因为有法相的缘故，就可以安立三智；因为有三智的缘故，就可以安立基道果。一切都顺理成章，该有的有，该修的修，该断的断，不是空性的状态当中，这一切都可以成立。

当然，这就是一种典型的实有执著很深的有实宗的观点，其实我们有时候也是这样。但是在学习佛法的过程中，我们首先要了解这些都存在，生起信心之后，要进一步了解它的实相。

比如，我们首先要把这个杯子的形状、颜色、牌子等方方面面了解清楚，再去分析它隐藏的部分：无常的体性、空性的体性，乃至如果如果你有密宗的等净无二见，在杯子上面你也可以了知这就是法界实相，或者它就是一个清净的刹土等等。

对人也是一样，具备色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴，它的无常、不净也具备，这些都是他的体性。如来藏上面的心识功能，可以观修、记忆，这些都是世俗谛的体性。

再分析，五蕴皆空，身心正在显现的当下是空性的，不管你承认与否，它的属性是抛不掉的。

再进一步讲，这个五蕴的身体在空性的当下，其实它的如来藏的佛智和大空性从来没有离开过。把如来藏智慧和大空性的意义和前面所讲到的色法和心识的意义比较，你就会恍然明白其他的法是属于客尘法，不是本性，究竟的本性就是这个大空性和如来藏，它是永远不变化的。

永远跟随我们的就是如来藏和空性，而肉身、分别



念等都不是我们的。当你理清之后，把这些该去除的去除，不是属于我们本性的所有关于现相方面的法，通过抉择分析完了之后，其实已经很接近密宗的见解了。那时候要说你是金刚萨埵，就很自然。

当我们把这一部分客尘去掉，真正得到很明确的见解后，密宗的等净见一下就引出来了，修习到很稳固的时候，通过仪轨一句一句念下来，就非常容易把自己观成金刚萨埵，安住在这个见解中去念咒语与之相应。一切都相应这个体性，这就是直接安住在万法的实相中。无论是烦恼即菩提、还是五毒即五智、现就是空、或者说我们现在就是佛等，这些其实都是这个意思。

首先必须要通过空性去观察，空性是他的属性，没法离开，显的当下是空的，然后把它修得很纯熟，之后对显现法的执著就会越来越少。当了解实相的功能或智慧越来越强大时，对法的实执就会越来越弱，与此同时，智慧就越来越明显。

再进一步学习《宝性论》的如来藏观点时，就知道我们的本性的确就是佛的智慧，且永远没有离开过。大无为法现在就具备，只需把客尘去掉就行。有了这个基础后就进入《幻化网》中去学密宗就可以通达。

这个基础打好之后，若以后要抉择密宗见解非常便利。

全知麦彭仁波切在《幻化网》里也通过一个渐次的方法来证成我们的分别念就是智慧，身体就是本尊等等，运用很多外道观点、小乘观点，到唯识、中观的观点，再到《宝性论》、密宗观点，一个个地慢慢让观点成立。这些是最殊胜的观点，把所有共同乘的观点已运



用到极致，在何时何地都可以安住在最殊胜的观点见解中。

真实调伏我们的就是法义，一定要把法义认真地抉择，之后才可以去使用它调伏我们的相续。

壬三、摄义

说者邪分别，依一切相智，
说为十六种。

说有实者将二谛执为相违的邪分别，运用胜义因而辩论世俗不合理，这是胜义理门的辩论，

依靠胜义理门进行的辩论：按照你们的观点如果是空性的，就不应该有我现在的眼耳鼻舌身意，不应该有现在所看到的一切法，一切都应该变成虚无。但因为现在我看得到，所以你们的观点是错的。

依于世俗而驳斥胜义谛，是世俗理门的辩论，

通过世俗的理门进行的辩论：现在所看到的一切都是真实存在，不可能是空性的。因为看到的缘故，所以不是空的，把这个认定为实有。

他们对于二谛无二的观点没有通达，所以才出现以上的问题。

对于一切相智甚深难以证悟的所缘相，经中承许有十六种责难。

是不是只有十六种？这只是归纳而已。法称论师也讲，众生的邪见无量无边，一偈难尽破。只要有分别念，就会有不同的邪见。此处只是和无间顶加行、二谛无二有关的，归纳成十六种邪见。



◎ 破彼观点

这十六种责难和邪分别怎么破？上师在此处也讲很简单，即对方的观点不周遍。

世俗谛存在的，不一定在胜义谛中存在；胜义谛中不存在的，不一定在世俗中也不存在，通过这方面来进行拣别一下就可以。

我们所说的空性是究竟实相，究竟实相不存在不等于世俗中也不存在。我们现在只是讲在胜义谛的本性中的确不存在，仔细观察时也的确是不存在，但在名言谛中因缘聚集时，该存在的就存在。

佛陀修习了圆满的菩萨道，这个因缘成熟了，所以佛果、佛智等就会存在；菩萨具备了圆满修持菩萨道的因缘，那菩萨道在他自己相续中就存在；众生因有了贪嗔痴、我执这些因缘，所以众生六道轮回的显现在世俗谛中存在。但正在存在的当下，因它是因缘而显的缘故，并没有实有，没有真实的本性，究竟来讲是离戏的，但在名言谛中是有的。

所以这里破就一句话，“胜义中不存在不等于世俗中也不存在”，要把二谛分清楚，讲不存在是胜义不存在，名言谛中该有就有。

以前在学空性时，上师也是再再地重复安慰我们，说“只是胜义中没有，只在胜义中破，世俗中还是有的”。安慰了很长时间后，最后我们慢慢就懂得这个意思。后面我们在辅导中观时，也是反复说这个只是胜义破，世俗还是有的。很多道友在下课时，也反映说很安慰，好像觉得没有破完，分了二谛后只是胜义中破，世俗中还是有的。



它是作为一个思想的过渡，从单纯的实执的观点到暂时了义，再从暂时了义到究竟了义。暂时了义是什么？就是自续派的观点，即分二谛；究竟了义就是应成派的观点。

如果针对三转法轮来讲，二转法轮大空性是暂时了义，如来藏是究竟了义。因为在法界的本体明空两个自性中，应成派只讲了空分，即大空性讲了，明分即如来藏的功德方面没有讲，所以虽然是了义，但只是暂时了义；究竟了义是既讲了空分，又讲了明分，这就是三转究竟的和如来藏有关的教法。

密宗是把大空性和如来藏通过窍诀的方式来用。不单单抉择，而且如何用、如何修、如何快速现前，都讲得很清楚。法界虽是无二无别的，但从窍诀方面来讲，的确是越往上窍诀越殊胜，这是任何人都必须要承认的。

般若现观庄严论第五品句义释终



第六品 渐次加行

戊二、宣说次第与同时修之道次第分二：一、分位道次第之渐次现观加行；二、究竟道顿时之刹那现观加行。

第一个科判是第六品，讲渐次加行。第二个科判是第七品，讲刹那现观，即究竟道在一个时间中圆满。

己一、分位道次第之渐次现观加行分三：一、后得具广大六度之渐次加行；二、入定甚深无实性智渐次加行；三、摄义。

首先第六品渐次加行，它所修行的也是一百七十三相，从把第一项到第一百七十三相，每一个次第都串起来渐次地修行，这里“渐次”和后面“刹那”是一对，要放在一起观察。

“渐次”相对于“刹那”来说，侧重一个一个地修。后面的刹那加行就是在一刹那中修所有的相，即把所有的一百七十三相在一个刹那修完。

渐次加行和正等加行有什么差别？看起来好像正等加行和渐次加行很相似，正等加行是一个一个地修，渐次加行也是如此，到底差别在哪里？

渐次加行可以连起来修；正等加行是单个地修，并没有系统地把它串起来。相对于刹那加行，渐次加行是一百七十三相渐次修，但是连续性特别强，一个接一个连续不断地修上去。

刚开始修正等加行时，对修法还不是那么熟悉，必



须学一个修一个，把每个修圆满，但到了渐次加行时就可以把一个个连起来，连到最后就可以在一刹那中修。

华智仁波切在如何修《现观庄严论》的一部短短的修心窍诀里讲。比如要学习“渐”的发音，首先 j、i、an 要一个字母一个字母地学，这就像是正等加行；然后把三个音次第连续地读出来，j-i-an，就是渐次加行；最后把“渐”字的音发出来，一个时间中所有的音都有，就相当于刹那加行。

此处分了后得和入定，后得就是起定之后，入定就是安住在根本慧定中。

庚一、后得具广大六度之渐次加行分二：一、真实宣说；二、宣说道之伙伴六随念之修法。

渐次加行分了十三类，其中六度是第一到第六，后面有六随念，即随念佛、随念法、随念僧、随念戒、随念师、随念天，是第七到第十二个，后面还有个空性，即修持无实性，总共有十三个。

分两个科判，一是真实宣说六度，二是六度的伙伴。渐次加行是通过修六度来圆满一百七十三相，这是主要的修法，后面的六随念是属于六度的伙伴。

辛一、真实宣说

布施至般若。

这个我们已经很熟悉，今天不再讲了。只不过此处是要按次第去串。



◎ 修行素养的重要性

大恩上师在讲记的第二段讲：必须要长时间地听法，闻思修行，我们不要想着听很短的一堂课就开悟，或者短短的时间内就必须有很高的成就，这种思想于真实的修行者来讲，是必须要断除的，千万不要想在短短的时间中不付出精进就可以。

大恩上师告诉我们的都是经验之谈，对真正想要修行佛法的人来讲，必须真实地放在心里面，变成自己的一笔财富。

修行佛法必须要沉下心，长时间地听闻、思维和修行，缘佛法不断地观察、抉择，从加行开始逐渐修，力求把每一个修法都修好。这种理念和素质应该成为一个真正的修行人该有的独特的一种东西。

菩萨之所以能够成为菩萨，他有很多和凡夫不共的特征，他的自信心、勇气、长时间修行的决心……绝对是不一样的。当我们看到上师的这些教言的时候，就应该真正地把它放在心上，否则，不想花很多时间，只想在短短的时间内就获得成功，这样比较危险。

我们应该了知，作为一个修行人，有很多和修行有关的理念必须要深入到骨髓里，变成自己的一部分，何时何地都要体现出这种殊胜的素养。比如长时间地闻思修这一点，上师经常提起，次第长时间修行的重要性。现在的众生很急躁，很容易错失修行的机会，或很容易失败，失败之后就开始怨天尤人……，作为修行人，一定要有基本的素质，这很重要。

为什么共同前行很重要？因为所有的修行都需要依靠前行作为基础并发挥作用，菩提心、空性的重要性



也是这样。我们应该长时间地修行，有一颗稳重的长时间修行的心。有了这样的心之后，我们学习上师的教言，或者上师告诉我们一些比较重要的信息，就会逐渐变成我们自己的一部分。这种修行素养的形成，远远要比开了天眼、获得一个小神通，或者获得禅定的轻安重要得多。

修行的素养非常重要，其他的技能相对来讲是次要的，这种沉淀的东西非常重要，这是修行者最根本的特质。

我们形容一个修行人特别稳重，心境很平稳，其实这都是修行者自己的财富、特质。有了这些之后，该有的功德慢慢都会有；如果没有这些功德，很急躁，那么即便暂时获得了一点小成就、小神通，也没有什么用处，因为最根本的东西不存在，就像没有菩提心这个层面的东西，修什么都不管用一样。

对我们来讲，越基础的法越要重视，因为它将一直陪伴我们到证悟为止。

在中国古代，有些富裕的家庭从小培养儿女的气质和教养，因为很多东西慢慢地就会深入骨髓，长大之后就会散发出这种气质。有些东西是装不了、短时间内也形成不了。

修行者来尤其应该形成独特的气质，上师讲的很多教言我们要认真地思维串习，这对以后长时间的修行特别管用。

辛二、宣说道之助伴六随念之修法

修行六度要历经三大阿僧祇劫。为了让六度的境



界得以稳固必须要有辅助——六随念。六随念在修六度过程中特别重要。

随念于佛等。

“等”包含了后面的五随念。

◎ 随念佛

在生生世世之中，作为道之本师圆满的因——随念佛；

我们要经常忆念佛，忆念佛陀的智慧，佛陀的大悲等。在佛堂里面挂佛像、供佛像，就是为了方便我们随念。

如果到一个没有佛像的地方、环境，长时间处于其中，慢慢地随念的心就弱了。如果道场、家里面经常有佛像，常常能够看到佛像，就能够帮助自己随念佛陀。随念佛陀，自己的正念、信心都容易培养。所以第一个是随念佛陀。

佛陀是我们的导师，引导我们趋向于成佛之路，佛陀怎么成佛的，他也会引导我们趋向于成佛之路。所以要经常性地忆念佛宝。

平时我们在供佛的时候也要想：您是我的导师，我所有的身语意都按照您的教言而做，您怎么引导，我怎么去做。

再者，当我们供水、供灯，看到佛像的时候，马上要随念：在我的佛性如来藏里面也具有佛陀无二无别的功德，大空性的功德和如来藏无为法的功德我都具备，今天我通过供佛和佛相应，通过供佛来清除客尘，



现前我的佛性。

这不是世间人所谓的造反，是佛要求我们这样做的，要随念我们本具佛性，供佛是为了显现佛性。

供文殊菩萨也是一样：我具有和你一样的智慧；供观世音菩萨的时候：我和你有一样的大慈大悲心，这都是一种随念。

如果以这样的信心、见解摄持供佛，比其他意义上的供佛还要更深、更相应于实相，利益也会更大。关键是在供佛的时候提醒了自己，修了一次我本具实相方面的教义，串习了一次最了义的教义。

礼佛的时候也是一样的，在大礼拜的时候作意：我顶礼佛是为了显现我本具的佛性。一次次地提醒自己“我本具佛性”，提醒得多了，就会变成一种修行，修行越来越深入，佛性逐渐就会现前。修行的法越深，现前佛果的速度就越快；见解越低，显现佛性的速度就越慢，这是因缘法则里面必然的规律。所以，了义见解的形成对我们快速成佛的确有很大的帮助。

◎ 随念法

作为道之本体圆满的因——随念法；

首先是法义，现在我们所学习的《现观庄严论》《大圆满前行》《入行论》等都是要经常随念的法义。这些属于道谛的前行，还不是真正的法宝道谛。通过这样的随念可以获得道谛，属于法宝的一个分支，是法宝的方便。

如果道谛是月亮，那么我们现在所学习、思维的就是指月的手指。如果没有指月的手指，就不知道月亮在



哪里；如果有了指月的手指，虽然手指本身不是月亮，但它可以帮助我们看到月亮。

所以，我们要经常思维法义，法义对我们最重要，通过法义才能调伏我们。现在我们依止上师最主要的就是听法，然后随法修行，通过上师的引导，相续中生起法义的断证。

◎ 随念僧

作为道之助伴圆满的因——随念僧。

修行的助伴即僧宝。当然真实的助伴是文殊菩萨、观音菩萨等。佛陀是导师的身份，菩萨起助伴的作用。他们为什么可以作为助伴？

宝的自性在《宝性论》里面讲有六个特点：无欺惑、无垢……等，一般不能随便称作宝。三宝的自性无欺惑。凡夫人没办法具备无欺惑的自性，但是圣者可以，一地以上的菩萨已经现证了心性，他的心性不会退失，所以是不欺惑的，可以作为我们的助伴。他不会作出承诺又因为别的事情而违背这样不可靠，可靠的助伴就是无论如何都不会退转的。

在修道过程中，谁可以从现在到登地一直作为我们的助伴？圣僧。圣者自性的僧宝可以是助伴，他不会中间退转，只要皈依他，绝对是作为助伴的体性一直存在。

僧团是通过制度来作为我们的保障。凡夫僧团不像圣者的助伴，而是以戒律或僧团的制度（人会变，制度不变）作为我们的助伴，僧团里面有很多规矩、羯磨，可以作为修道过程中的助伴。



一个圣僧就可以叫僧宝，因为相续中具备断证功德，具足不欺惑的自性，可以通过不欺惑的本来作为我们的助伴。

所以随念所有一地以上的菩萨，其中的佼佼者诸如文殊师利菩萨、观世音菩萨、地藏菩萨等，我们要经常随念。

◎ 随念戒

作为道之身份圆满的因——随念戒；

菩萨戒是从现在乃至成佛之间的；别解脱戒是从现在乃至尽形寿死亡之前的一种戒律；皈依戒是从现在到成佛之间的戒律。

戒律是我们修道的所依，我们的身份是具戒者，所以要经常忆念戒，要学戒，要知道什么是戒律以及戒律的一些细则。

平时要经常忆念自己所守持的戒律，不能违犯这个戒律并要护持它等。

戒律可以止恶防非，它主要的功能是让我们不要做和修道成障碍违品的事情。戒律守的越圆满障碍就越少。戒律也是功德增长的基础，如果功德要再再增长，戒律就是大地一样的基础。

如果不受持、守持戒律，相续中就不具备止恶防非的功能。现在世间很多人，一辈子也不会杀一个人，但是却没有戒体，只是没有造杀人的罪业而已，谈不上有功德。但是只要受了这条不杀人的戒律，功德每天都在增长。他已经发了誓，通过发誓承诺的决心作为戒体的所依。所以有戒和无戒差别非常大。



戒律守的越多越圆满，成就的宝藏也就越多。但是犯了戒，就要通过佛陀讲的忏悔方式忏悔。

戒律要经常随念，不随念慢慢就会忘记自己具有这个戒律。忘戒之后出现对境、烦恼现前的时候就可能破戒。

◎ 随念布施

作为道之助缘圆满的因——随念布施；

要圆满福德就要做布施。修持六度也需要圆满福德，布施会让我们具有财富，主要体现在具有修法的时间。以经常做布施的因缘，会无勤得财富。

今生多做布施，是播种季。播种后有一个生长季，不断地生长酝酿，这个过程中可能还比较穷，但到了收获季就不一样，所有善根会一个一个成熟，财富就挡不住了，会非常多。

再加上自己有获得暇满人身，通过愿力摄持就会让财富本身变成修道的顺缘，这个才称为道的助缘。

财富本身不一定是道的助缘，甚至可能是道的违缘，因为钱多了，心思就多了，就不想修法了。

布施作为道的助缘一定配合了其他的，比如前世的发愿要成为获得暇满人身的因，成为解脱的因等等。有这个愿摄持，布施的财富就会变成修道的助缘。

如何体现？如果没有钱，就必须八小时上班，还要加班。没办法有很多时间闻思修行。但是如果无勤可以得到财富，就不一样了。可以不用这么多时间工作，不需要担忧经济问题，那么这么大把的时间来干嘛？就可以闻思修行，可以把法一遍一遍地修，这就是助伴。



不是钱多了就修个大佛堂或怎么样，这个当然也算，但最关键的不是这个，而是不需要花太多时间挣钱。因为挣钱的过程中不仅花了时间，大脑也在不断运转，想的都是这个方面的事情。回来打坐的时候，大脑还没有反应过来，还是这些东西，要调整到修法的状态又要花一段时间，这就很麻烦。如果没有去做这些事情，直接上座就修法，不用过多地调整，这也是一个很大的顺缘。

如果真正有布施的福报，也不会有经济纠纷。如果真正做清净的布施，通过修法的善愿摄持布施，很多烦心的事都不会存在，一心一意修法。有钱财想供养也可以，关键就是有很多时间、精力，完全可以修法，这就是体现成修道的助缘的意思。

我们要知道布施的利益，功德。在做布施的时候，不要老是想布施了之后就会变成大富豪。布施的时候要随念布施和法有关，和调伏相续、修行佛法和度化众生有关。不好的发心不会发，只想和道有关，这样才会成为六度的助伴。

随念布施和单纯的布施不一样，随念布施一定是和修道有关的布施。其实也是提醒我们，在布施、供养的时候，最好是缘成佛、度众生，或以后修行佛法的顺缘。这样做是一个纯正的因，因齐全，也干净，有力量。否则因不齐全，不干净，力量很弱。虽然以后布施的果也会成熟，但只是一点点的果。

别人苹果树上的苹果又大又红又圆，你的就是一个小小的干瘪苹果。你的因比较弱，别人的因比较好，同等都是在种布施的因缘，但是懂得修法和窍诀的人，



和不懂法的人差别非常大。

◎ 随念天尊

作为道之援助圆满的因——随念本尊

本尊，就是指天尊的意思，是世间或出世间的护法，可以在我们修法的过程中做保护。

这些护法神力量很大，一般人眼睛看不到。平时我们要经常随念，很多道友每天供护法的习惯非常好，可以把修道的违缘都遣除，主要是让我们在修法、修六度的过程中，不要出现和修法有关的违缘。

我们祈祷护法，他们有力量也乐于帮助我们，在修正法的过程中给予护持。护法的力量非常强大，比一般的世间人强大得多。

忆念护法、天尊正确的方法除了标准程序之外，最关键的是发心，要发解脱、修持佛法、遣除修持佛法的违缘的心。

有人求护法找工作，但是为了修行。因为如果自己的工作不好，花的时间太长，的确对修法有违缘。如果是出自这个目的，当然可以修，护法也会帮忙。看起来好像是解决一个工作问题，但其实还是为了解决修行方面的问题。如果纯粹为了升官发财，可能护法神不会理你。

随念天还有一种解释，是天尊作为见证者。有时我们修道，在人前人后不一样。人前的时候大家都看得到，很老实，端端正正地坐着，说话也很小心；人后就一样，各种疯狂的行为都会出来，这时候护法神就会作为见证。人前有人管，人后是护法来管。



护法作为见证者，护法神有天眼，我们不管是在哪个地方有什么不好的想法，做什么坏事他都看得到。所以如果这样随念他，人前有人监督，人后有护法神作为见证，这样就可以校正自己的修行，不管在人前人后都可以安住在正见当中。这也是一种护持，保护自己独处时好好修行。

庚二、入定甚深无实性智渐次加行

这个是第十三种。无实性智渐次加行，本体就叫做无实性智，也就是空性智。这个主要是入定的时候修空性智慧。

法无性自性。

“法”，即一切万法。在胜义本性当中，一切万法是空性的，这就是万法的自性。

自性有两种：一个是世俗的自性，比如水的自性潮湿，火的自性温暖；胜义谛的自性或究竟的自性就是空性。所以有时讲万法的自性是空性的，是讲胜义谛；有时说万法中水的自性是潮湿的，是在讲世俗谛。

这里是讲胜义自性，法无性就是它的自性。入定的时候主要是安住在法无自性，这是一个渐次加行。出定修六度，再入定又修这个，又出定修六度，就是轮番修持渐次加行，入定出定都是渐次加行的内容。

庚三、摄义

许为渐次行。



前面有十三种法，承许为渐次加行。

般若现观庄严论第六品句义释终



第四十八课

《现观庄严论》的来源主要是佛陀亲口宣讲的般若般罗蜜多。佛陀完全证悟了万法的究竟实相，为了让其他的众生也了悟实相而宣讲了殊胜的般若。对于般若的修行次第和本体，修行有术的修行者们非常清楚，但是刚刚学习佛法，对于万法的究竟实相不了解的修行者，没办法通达佛陀开显的殊胜的般若般罗蜜多。

对于如意宝，一般众生不识货，也不懂得如何使用。让自相续中的垢染分别全部消尽，从而获得殊胜的种种功德，众生没有这个机缘。因此菩萨们悲悯智慧浅薄的众生，纷纷出世开演佛陀的《般若经》等经典的意义。

对于空性的部分，龙树菩萨造了以《中论》为首的中观论典，如《七十空性论》《六十正理论》等。他的上首弟子们和心子们，如佛护论师造了《佛护论》，月称菩萨早了《显句论》《入中论》，清辩论师也造了很多宣讲空性的殊胜论典。这些论典都是为了帮助我们了悟万法皆空，万法正在显现的当下毫无自性。

对于根基不太利的中下根者，打破实有之后，抉择一个空。这个时候有一个如梦如幻的显现，还有一个显现的本体的空性，二者对于中下根来讲可以缘，可以执著，在这上面可以慢慢修行；对于上根利智，不单单是实有的法，连如梦如幻的显现，还有所谓的空性，这一切的一切都不存在。这种大空性的状态就叫做离戏论，即佛陀在般若般罗蜜多中所讲到的究竟实相。这些在中观诸论中有很多分析。



修行的方法就看弥勒菩萨所造的《现观庄严论》，让我们了知所现前的三智，能现前的四加行，还有法身等，让我们完全通达修持般若般罗蜜多的窍诀。

对于《般若经》，从空性方面要了解，对于它的现证方面也需要了解，如此就圆满地了解《般若经》的意趣。

很多道友正在学《智慧品》《中观庄严论释》《四百论》等中观论典，这对于了知空性非常有必要。现在我们学的是它的窍诀——《现观庄严论》。之所以称之为窍诀，以简略的方式宣讲了最甚深的内容。

很广大不能叫窍诀，一般来讲，窍诀是描述的文字语言很少，但是能够直击核心，了悟本质。字数少但意义深，可以很快让我们现前某一个所缘的自性的，叫窍诀。

既然称之为窍诀，可能就会很深，所以我们第一次没学明白，或者学得一知半解，都是正常现象。因为佛陀宣讲的修证次第，是从凡夫到佛果之间的一些修法，里面包含了很多我们完全没有经验的道谛上面的功德和修法。所以，有时候不明白或者有些细微的地方搞不清楚，也是正常现象。但是因为它很殊胜，我们要经常串习。

《现观庄严论》分了八品的内容，前面学习了遍智、道智和基智的现观，这些都属于大乘的智慧。究竟的般若般罗蜜多是佛通达的，而谁才能成佛？菩萨能够成佛。菩萨是佛陀的直接因，所宣讲的般若般罗蜜多是圆满证悟般若的成佛的因，所以这三种智慧都是直接安立大乘的。



遍智的佛果不用讲了，肯定是大乘的果；道智二到十地也是属于菩萨；基智从《现观庄严论》的本义来讲，是讲大乘见道的智慧，但是因为小乘对于基，对于粗大的五蕴部分已经了悟无人我，所以附带讲了一下小乘的基智、断证的功德。

这三种智慧的现前需要四加行。前面讲了正等加行一百七十三个修法。对于一百七十三相一个一个地修，一个修法修很长时间，类似于我们修暇满难得、寿命无常等。暇满难得里面分了若干个修法，比如八个引导³一个一个分支地修，把第一个修法修得纯熟后再修第二个，这样对一百七十三相每一个都单独修持，属于正等加行。

前面一百七十三相修得比较圆满、到顶的时候，就叫做顶加行（顶现观）。

渐次加行就是把前面的一百七十三相不间断地修。正等加行时每个修法以前从来没有修过，很陌生，一个法可能停顿时间长点。不是说我们听了、思维了、了解了就可以，必须把这些修法的法义完全融入自相续。在相续中现前这些相所产生的体性或功德。渐次加行就是以很快的方式一个接一个连续修。

最后是刹那加行，所有前面所修的一百七十三相的法在一刹那间全部圆满，而且不管是缘其中哪一个法，一修这个法的时候，其它所有法的修行、功德同时都具备。刹那加行是在道智或者修道的末尾，即将要成佛的一刹那，中间没有间隔，就是以前我们讲的无间道

³不同的地方宣讲的广略不一样，开合不同。



三摩地。

无间道三摩地所修的是金刚喻定，讲中观的时候经常讲，最细微的障碍是在金刚喻定的时候断。金刚喻定是讲智慧像金刚一样坚不可摧，最微细的障垢都会被金刚喻定彻底摧毁。最后的刹那的智慧叫金刚喻定或者无间三摩地、刹那加行。这些是从不同的侧面来描述十地末尾时成佛的状态。

成佛的时候还要修吗？没有成佛之前属于学道，还没到无学道。到无学道的时候，所有的修行圆满，就不需要再修了，从了义的侧面来讲就是毕业。

现在我们的毕业还不了义，我们的智慧还没有成熟，所以毕业之后过一二年再看一下那些书本，好象没有学过一样，很快就会忘失。但是在菩萨道的修行中，所有会导致忘失或者反弹的因素，在前面的四加行中一个一个认真地该灭的灭，该断的断，刚开始压伏，后面断除。先断粗的，再断细的；先断容易的，再断难的。通过修行，先把粗大的现行的部分灭掉，然后把种子灭掉，再把习气灭掉。最后通过一系列修法，一旦现前无学道果位，就绝对不会再退转。

所有退转的因是无明，产生的障垢在修道的过程中早就认知，通过所修习的福慧资粮一个一个逐渐断除，到最后就一无所有，所有的障垢全都不存在。

种种的无明、我执，烦恼障、所知障，在我们现在的相续中基本上都是齐全的。虽然齐全，但按修法慢慢去观修、安住，逐渐就可以对治。

可以对治的根本原因还是因为障垢本来就是假立的。为什么说它不存在？在中观中早就把这些法抉择



干净，它丝毫的本体都没有，只不过具备因缘之后依缘而起。如果把因缘断掉，它就不会再起，在名言谛中说这个法缺缘不生。比如，一个汽车生产线，它具有所有的条件，如果这里面缺一个主要的因素，整车就出不来，没办法延续下去，这就叫做名言世俗中暂时的缺缘不生。

比如生产线出问题，总会去找技师来修理，修好之后就可以重新运作。同样，名言谛中暂时的对治法，比如修习禅定、到哪个地方去放松下心情，暂时可以缓解，但是没办法根本断除。

如果要完全断除，必须要修持断除无明的根本——般若般罗蜜多，照见一切万法的究竟本质。从根本上去了知它不存在，完全就是假立的，不单单是显现的果不存在，连显现这个果的每一个因缘也是假立的。在中观的论典中有些是破果的比如有无生因；有些是缘它的因而破的，比如金刚屑因；有些是缘它的本体来破；有些是缘法的自性来破，既不侧重于因，也不侧重于果，破这个法正在显现的本体……通过很多方式破了之后，我们就知道导致我们流转、产生分别念的，不管是因还是果，还是产生的方式等等，其实都是大空离戏，没有任何法可以安立。

了知完这个之后就安住在甚深的实相中，如此导致轮回的法显现的这些因素逐渐就缺缘不生了。断除因缘之后，就不会再显现其它的烦恼。这个不单单是压制，而是通过比较了义的方法究竟断除。比如，初地菩萨已经证悟空性，非理作意不会再产生。这是比较究竟的缺缘不生，不像修禅定的时候暂时缺缘不生。非理作



意到初地之后永远不可能再产生，因为有了知了万法的体性的缘故。

剩下的事情就是灭掉潜伏在相续中的种子习气，这要通过空性慢慢去对治。

相当于攻占一个城市的时候，外围所有援军都已经断掉，不可能再来增援，剩下的就是龟缩在城市里面的守军，这个暂时来讲还存在，但是因为断水、缺粮、没有援军，完全消灭里面的这些守敌指日可待。

到了初地之后，虽然相续中还有残存的一些种子习气，但非理作意——最强大的外援已经没有，在二到十地之间就把相续中剩下的种子习气全部断掉，最后就可以现前佛果。

可以断除种子习气的根本原因就在中观中，这个一定要好好观察。中观所破的就是针对所有凡夫人的能见所见，不管眼识、耳识，还是意识，乃至阿赖耶识等，中观把这一切的本体全部抉择为空性。这一步非常重要。

如果对自空中观的道理产生定解，就会慢慢知道，现在我们所生起的所谓的我执、烦恼、无明、分别、忧愁、恐怖、抑郁等等这一切的一切完全没有本体。不但没有本体，观察下来连名称都没有。

刚开始说它没有实有，第二步连显现都没有，然后就是连种子、概念都没有，最后它的名字都不存在，一切都是犹如虚空一样的空性。我们抉择中观最后要达到这种状态。真正来讲没有丝毫的本体，因为有了知了这个本性的缘故，该生起的功德一定会生起，该断除的过失以强有力的方式去断除。



这些戏论在三转法轮里面叫客尘，他空见中的它。这一切全部都已经断掉。麦彭仁波切在《定解宝灯论》里面讲的一种牢不可破的定解，在修行人相续中完全地树立，坚不可摧。

有了坚不可摧的定解，从早上起来到晚上睡觉之间不管做什么事情，都可以用定解来观照。用这种智慧来引导一切的行住坐卧，念经修法，或者遇到麻烦事情，生起烦恼痛苦的时候，这个定解也会起到很殊胜的作用。

自空中观的内容也是特别重要，现在正在学习的道友要下功夫，通达对我们的利益非常巨大。

我刚去学院学习的时候，大恩上师正在讲中观，当时讲的是宗喀巴大师造的《入中论·善解密意疏》，完全没办法听懂，当时上师讲到哪里都找不到。后面大恩上师又讲了一次，当时没有记录，现在大恩上师比较缺的讲记就是《入中论》。什么时候能够请上师老人家再讲一次《入中论》，把讲记留下，那么《中论》《四百论》《入中论》这三部中观的主要论典就都有讲记了，那样就非常好。

上师老人家讲空性方面的特别多，原因就是这些论典非常关键。通达之后，所有的修行就可以被这种了悟或者相应实相的本体智慧所牵引，就不会错误，所修的任何法都和实相、般若相应。

如果没有般若的空性智慧，你要不然堕有边，要不然堕无边，是迷惑的一种状态。有了万法空性的智慧，不管做什么都可以和智慧相应。所以这个非常重要，正在学习的道友一定要好好地学习。



大恩上师讲，对于佛弟子来讲特别重要的就是要了知佛陀在经典里面所讲到的究竟意趣。这也是佛弟子的责任，佛弟子应该学习佛陀所讲的教义。否则，如果只是去拜拜佛、烧个香，却不知道为什么要拜，为什么要烧，应该以什么样的发心，什么样的智慧引领。在寺院法座上坐着的佛陀看到你以这样的心态烧香拜佛，可能也不是那么满意，不是令佛欢喜之道。

顶礼、烧香时，完全按照佛陀在了义的经典里面所牵引的那种空性智慧安住，是佛陀欢喜之道。通过这样的方式修下去，一定可以了悟真正的实相，这是非常重要的。所以对于佛弟子来讲，一定要好好学习佛陀的经教以及菩萨们所造的论典。

佛弟子应该懂，如果有时间多的、智慧深的，就多了解佛陀的法义；如果时间少的或者初学者，对于佛陀所讲的整个修道的大概的一些次第，或者主要的修行方法应该有所了解。

否则，如以前一位大德所讲，不懂佛法是佛弟子的耻辱。就像别人问起父母，你连父母的情况都不知道，那就是一种耻辱；对于一位皈依了若干年的佛弟子而言，如果连佛陀主要讲了什么法都不知道，或者知道的只是一些似是而非的观点，这也是一个羞愧之处。至少我们要知道佛陀当初主要讲的比如四法印、四谛，对于出离心、菩提心、空正见的次第，或者大恩上师经常讲到的整个大乘的核心——大悲和空性，必须要了解。

了解完之后你就可以知道，佛陀所讲的主要的法义就是这些，归纳起来就是“诸恶莫做，众善奉行，自净其意，是诸佛教”，一切恶业都不要造，一切善业都



要精进去做，在这个过程中“自净其意”，调伏自己的心，这就是殊胜的佛教。

为什么没讲果？因为如果把“诸恶莫做，诸善奉行，自净其意”落实了，所有的因都齐全了，果就一定会有。这样你在轮回中遇到任何事情都绝对不可能痛苦，不单单是现在暂时的幸福指数很高，而且会逐渐地了悟万法的实相，相续中的佛性的殊胜大功德都会次第现前。

所以智慧比较深的，时间多一点的修行者就要深入大经大论，对于了义的教义，包括大中观、如来藏的见解，每个众生本具佛性等等道理必须要了解。自己修行全用得上，见解越深修行就越殊胜，见解越深修行越高，毫无疑问。如果见解很低，行为不可能高到哪去；如果见解很高，你的行为、修行自然而然就殊胜，因为所有的行为都是被你的见解所摄持。

就像一个人的眼光很短视，没有看得很长远，那就不能指望他能做出一些大事情；有些高瞻远瞩的人气量很大，看得很远，他的一些准备工作都不是着手于眼前的事情，并不满足找个工作把饭吃饱，在这个基础上再过一点好的生活，能够把某个亲戚压下去，或者邻居比不过我就行了，这些事情完全不入他的法眼。

见解高的时候，这些对他来讲没有兴趣，这就叫出离心。他对于这些眼前的事情了悟了，完全知道这个没有究竟的实义，真正究竟的实义就是解脱和帮助众生解脱。自己要解脱修什么法，帮助众生解脱要修什么法，他对这个很关心，所有的准备工作都是朝这方面来运作，所以他的格局特别大，做的加行也很多，花的时间



可能要更长。

现在所感受的这一切，不管我们知不知道，安不安住，相不相信，一切万法正在显现的当下就是没有一点自性，所有的痛苦烦恼就像梦中的烦恼一样。你正在做梦的时候虽然有痛苦，在梦中破产，或者生了很重的病，这些在梦中都存在，但实际情况中都不存在。

所以，这些大菩萨们、佛陀所讲的这些殊胜的的道理必须要通达。虽然佛陀讲了，如果没有人弘扬，后面的人也无有得知。所以龙树菩萨的恩德很大，他把《般若经》里面的空性讲了。还有一种说法是：空性的教义弘扬到一定时间，逐渐又没有人重视了，按照格鲁派的说法，宗喀巴大师就出世了，大力弘扬中观，所以中观又开始兴盛起来了。

按照《中观庄严论释》中讲的，自宗的中观比较衰败的时候，麦彭仁波切出世了，造很多中观自宗的注释来弘扬，又兴盛起来。靠这些大德一世一世地护持、弘扬，我们现在也有机会去学修非常殊胜了义的教法。有这样一种机缘的时候应该非常认真精进地去学习。

介绍这些客尘法、蕴界处本体部分的法就是中观系列。当我们通达中观的时候，完全可以了知所见所闻所触的所有的法，正在显现的当下没有一点本体。上座的时候安住离戏，下座的时候就自然而然就会相应于如梦如幻，这在我们修行中非常重要。



第七品 刹那加行

《现观庄严论》前面学了六品，今天学四加行里面的最后一个加行——刹那加行。

按照显宗的说法，通过三个无数劫来修行福德资粮和智慧资粮后，在十地末尾一刹那可以具足成佛的所有功德。

所以十地菩萨、八地菩萨或者初地菩萨的修证和我们有没有关系？有些大德认为，如果现在相续中没有产生基本的出离心、菩提心，那这些高高的修证从某个角度来讲和你就没有关系。

实际上登地菩萨以及加行道的断证和我们现在的修行大有关系。比如今天听这堂课，缘《现观庄严论》的某个词句所产生的空性的智慧，这个善因最后在十地末尾的时候也会存在。每一天，或者每一次的念诵、修行、闻思，有时候状态好一点，发心很清净，质量可能高一点；有时候很散乱，质量没那么好。但是不管怎样，现在我们所做的一切都将最后成佛的因。所以有没有关系？当然有关系。

为了究竟成佛，能够让我们登地，能够让我们进入加行道等，现在就必须要认真地闻思修行，因为这和后面这些息息相关。不要指望现在不精进，哪一天突然就了悟了。无论如何，我们都要精进地去缘这些殊胜的法义修学。

上师老人家也经常讲，越了义的法，越能打破我们的疑惑，动摇我们的怀疑、邪见、实执。只有这些经论



的能诠所诠才有力量去动摇相续中根深蒂固的邪见。非常深厚的我执、无明。其他的动摇不了，没有讲那么深，所以真正能动摇的就是这些很了义的经论。

所以无论如何，我们能够通达非常好，不能通达，就以欢喜心来听受，这是成佛的近因。很欢喜地去听受，也可以在相续中种下一个非常殊胜的因缘。

现在大恩上师讲这些甚深的妙法，比如《大乘经庄严论》，过段时间讲《维摩诘经》，以后可能还会讲《宝性论》。讲这些的时候可能很多都听不懂，因为它本来就了义。但是你知道功德很大，会很欢喜地听受，这种欢喜心所积累的善根，在你的后半生或者下一世一旦成熟，就会变成一个利根者，对法义非常希求，而且也能够完全听懂。

所以能够听懂，能够接受，这也是以前种下了非常殊胜因缘的缘故，尽量地去听，缘这个法义闻思修；听不懂，就以欢喜心来听，发一些善愿，很重要。

在最后一刹那十地末尾的时候，是有学道的最后，这个刹那一过就到了无学道佛地。所有的智慧全部圆满，该获得的全部获得，所有的障垢一点不剩，全部已经清净完了，这叫无上正等正觉。

我们终有一天会获得这种果位。快还是慢要看我们现在缘法义是不是非常正确地去受持，精进、恭敬，还有信心，学习的方法、态度等这些都是一些因素。如果这些都很好，现前无上正等正觉果位的时间就会短；如果这些做得不太好，可能时间要慢一点，长一点。不管怎样，只要听到《心经》《金刚经》《宝性论》，听到了讲了义的经论，也可以在相续中种下很殊胜的种子。



尤其是很多密法班的道友，他所听到的密宗的这些修法就很难懂，有些时候完全不知道讲什么，但是这更殊胜，在抉择现前究竟实相的时候，密宗的这些抉择最了义、最究竟。种下的这些善根会逐渐对我们修行发挥很大的作用。

只不过现在我们看不到而已。如果我们能够像佛陀那样看到种下的因，它怎样慢慢酝酿，怎样成熟，肯定会很有兴趣。但是我们现在不了解，在闻思修这些了义法义的时候，就没有那么大的兴趣，不那么精进。这个时候就必须要多去了知法义，通过对比思维来生起这种殊胜的道心。

己二、究竟道顿时之刹那现观加行

没到刹那加行之前，从一地到二地、二地到三地……都没有到究竟。此时已经到了究竟道顿时之刹那加行，即一刹那中可以具足所有成佛的因缘、功德。修一个法，所有的法就带动了。所以在相续中并没有一个一个地修、一个一个地缘，而是一动全部都动，变成了一个本体。

通过长时间的训练，忆念一个善法，所有的善法都忆念了，所以在佛陀成佛的时候，一刹那之间可以了知一切万法的体性。有什么样的果，一定有什么样相似的因，它的果不可能无因无缘，前面你修了类似的因，它的果就会出生。

为什么一地菩萨没有办法现前八地菩萨那样的无分别智？因为方便度、慧度、禅定度、精进度、持戒度等功德还没有圆满，所以初地菩萨出定位的时候，还做



不到无分别智自在，还缺很多因素。

在十地末尾的时候，所有的因素齐全，就会现前遍智一切的殊胜功德。

分四：一、广大方便之资粮非异熟刹那；二、甚深智慧之资粮异熟刹那；三、对境等性无相刹那；四、有境无境无二刹那。

刹那加行分了四个分类。这四个加行在各注释中讲得很清楚，不是四个本体，而是一个本体的四个不同的侧面，即一刹那中同时有这四个特点。

在十地末尾最后刹那中，还没有完全成熟的功德和已经成熟的功德，安立了非异熟刹那和异熟刹那的加行。

从对境的侧面来讲，已经了悟了无相，安立对境等性无相刹那；从有境的侧面来讲，已经安立无二，没有能取所取，安立了有境无境无二刹那。

所以在十地菩萨末尾的智慧中具备以上特点。

还有其他特点，比如金刚喻定的本体、功德，怎样断掉障垢、进入佛地的方式方法，这里面没有讲。不同的论典宣讲的侧面有所不同。

庚一、广大方便之资粮非异熟刹那分二：一、宣说真实本体；二、宣说能表之比喻。

一、真实本体，即真实的非异熟刹那如何安立的；二、为了让我们能够更加明白非异熟刹那的修行的状态，善巧地使用了一个比喻，帮助我们去了悟。



◎ 所谓非异熟

“异熟”，即成熟的意思。“非异熟”，即佛陀的色身功德还没有现前。

这里否定了其他的观点。有些观点说，七地以前的这些无漏功德叫非异熟，八地以后称之为异熟功德，但是这种观点放在这里肯定不合适。因为这个刹那加行只是安立十地末尾，把七地、八地、九地菩萨拿出来讲，肯定不合适。八地也叫异熟发心——以前所修行的在第八地都可以成熟，或愿度圆满——一发愿就能成熟，但是这种安立的方式不能放在刹那加行。因为所谓的“刹那加行”必须安立十地末尾即将成佛的这一刹那，十地之前，乃至刚刚进入十地都不算。

弥勒菩萨的《大乘经庄严论》也有讲。十地菩萨也有能力显现佛陀的三十二相，八十随形好，他也有能力示现十二相成道⁴，从整个降生、入胎等，到最后成佛，转法轮、入灭，十地菩萨完全可以示现，而且他自己所示现的种种相，除了佛陀、十地菩萨自己知道之外，九地以下的菩萨分辨不了。

但是按照真实的情况，十地菩萨毕竟还有一份垢染没有清净，还有一份智慧没有现前，所以他没有办法真实地现前佛陀的色身功德——报身和化身功德。为什么没有现前？因为十地菩萨在最后刹那的时候虽然已经趋于圆满，但是还没有圆满，过了之后就彻底圆满了，所有的相好等色身功德就可以现前。所以这个叫非异熟。

⁴ 汉地讲八相成道，开合不同而已。



其他的为什么不能叫非异熟？比如九地菩萨、八地菩萨？安立术语的时候一定有它安立的侧面，前面的二地或者八地等虽然也没有现前异熟果位，但是它不能安立非异熟，因为它离异熟果还很远，就只能从其它方面去安立。所以，安立非异熟一定是这里面已经有了即将要现前的异熟果——色身果位。

譬如，我们要去一个城市，这个城市也分了中心城区和郊区，你到了郊区算不算进入城市？算。但算不算进入中心城区？还不算。

有点像是一禅的未到定，虽然还没到初禅，但已经到了初禅接近的地方。

从马上获得佛果的角度，取名为异熟，太早取名称没意义。它的本体还没有获得这个叫非异熟。

非异熟刹那加行是渐次加行刚刚结束。渐次加行圆满不能安立渐次加行，这个时候进入到刹那加行，他已经进入到加行的位置。异熟是从果位方面安立。所以，一个是从因上面，就是它的加行侧面讲，一个是从果，它的异熟的果方面讲，把二者合起来就叫非异熟的刹那加行。

虽然是一个本体，但是不同的侧面，一个是已经圆满了渐次加行，一个是靠近异熟的色身果位，所以这个就叫做非异熟的加行。

就像非想非非想，有肯定的有否定的，词语本身就表达了这个含义。

大恩上师讲了，不能够按照《俱舍论》的定义来安立这个异熟果。《俱舍论》的定义安立的异熟果，只是三界所系的，有漏的善恶作为因，在三界轮回中显现六



道的一些果，叫做异熟果。到了圣者地之后，他所修的一些善法再也没办法引生异熟果，主要引发离系果。所以大恩上师说，这不是平常意义上的异熟果。我们在理解的时候，不要把《俱舍论》里面的讲义注释搬出来讲异熟果的因是善恶，果是无记等等，不能这样去安立。这里的异熟果就是已经圆满获得了佛果。

大恩上师也讲了，对于我们来说，显宗的修法中，所有色身功德是通过慢慢修行善法，逐渐累积后获得；而法身功德中，大空性方面，不是通过修行慢慢累积的，是要照见或者安住一切万法本来的实相才可以现前。

色身功德可以叫异熟果，是通过种种具力的善法，一般善法根本不行。比如在烦恼中磕了一百个头，这并不是属于获得异熟果的因。可能是一定的善法，但是不是属于会获得异熟果的根本的因。真正的因必需非常有力量、很纯净。比如菩提心摄持、空性摄持的善法，才可以成为异熟的因。

恶业不是成熟殊胜色身的因，所以要先断恶修善，通过出离心、菩提心或是空正见等摄持，善法慢慢会成为解脱因、菩萨因和佛因。渐次修行得到圆满之后，现前圆满的色身果位。

色身果位是通过殊胜的善业慢慢形成的，所以有些地方把佛陀的色身认为是有为法，因为他的因是有为法，果不可能是无为法。色身是直接通过善因而形成的，从这个方面来讲，色身安立为刹那生灭的有为法。

佛陀法身的无漏功德就在我们的佛性中自然具备，我们现在观修空性或者通过空性所摄持的善法，现前的叫做离系果，空性的法身离开这个系缚。功德本来具



足，只不过上面很多无明把它系缚住了，没办法让本体现前，所以这些障垢通过空性的方式空掉，还原它的本体。只要一还原，圆满具足的功德就会现前。

譬如，几百年前有一座黄金打造的大宫殿，时间久了被风沙掩埋，了知这地方有宫殿之后，大家就把覆盖在外面的障垢一点点清掉，最后把最细微的障垢清掉，这个宫殿就现前。这个宫殿是不是新修的？不是，它早就有了。是不是不需要做什么？也需要做，必须把该去的障垢去掉。所做的这一切工作不是造水泥，搬钢筋，设计图纸等。它不是通过我们现在的工作而形成一个新宫殿，宫殿是现成的，只不过被其它因缘障蔽住了，没办法显现而已。

同样，所有的集资净障都是一个目的——让这个“宫殿”显现出来。所以，这方面的因叫能净因——能够清净垢障的修法。这种因不是能够获得异熟果的善因。能净因所获得的果叫离系果，把所有障垢清净掉之后，本性就会现前。智慧法身就是这种本体，所修持的因叫能净因。

我们观修空性其实只是相应空性的本意而已。按照显宗教法的观念来看，佛陀的色身对你来讲，现在还没有，所以必须要通过修持各种各样的善业，逐渐形成一个具有相好的佛身。

这个佛身以前没有，通过积累因缘之后才有；而智慧法身本来就具有，相当于无为法，只需要让其本性显露出来。没有一点障垢，哪怕被涂鸭了，只要是不属于宫殿本身的，都必须要清掉，必须还原它以前的样子。所以必须要设法身上边所有的客尘完全清净，把不属



于它的东西完全拿掉，这时候就完全显现出来，最后叫做智慧的体性。

按照最了义的观点来讲，相好的功德也是本具的，如果这样的话全都是离系果。不从究竟了义的观点来讲，法身大空性是属于本来具足的，色身功德必须要精进去做。

这些道理很重要。如果了知了这些道理，对于实相的认知也有信心，因为佛功德本来就具备，现在只需把客尘去掉，而客尘本来不存在的道理中观里讲得很清楚，修行的方法显密教法中都有。

客尘本来不存，本具佛性我们了知之后，修持了义的教法，修禅宗的明心见性，净土的无相念佛，密乘的声缘次第或者大圆满，都是因为我们本具这些功德，通过这些方便让佛性显露。

就像清洗宫殿，把工程包给不同的公司，他们的技术、设备、员工素质都不一样，有些清得快一点，有些清得慢一点，有些用锄头、簸箕等清理，有些用各种各样的高科技，很快就能定位，然后把这些清出来，根本不需要小心翼翼地去做，大刀阔斧去做，不会伤及人身。

同样，见解很高的人修很快；有些修法不是那么了义就慢一些，或者根基稍微钝一点就用不了这种修法，这也是修行人能力的体现。有些有能力，信心也很强，对密法的掌控，有一种准确的认知，对密乘的见解和修行烂熟于胸，上去就安住空性，根本不需要去做其他的；但有些人不行，虽然都本具佛性，但密乘的那种修法他修不了，只能用一些次第的修法慢慢修上去。所以说有些成佛快，有些成佛慢，根基不同而已。



大恩上师引用《宝性论》的观点，对于大乘修行者来讲，尤其要慢慢在相续中相应于大乘了义的见解，尤其是二转法轮和三转法轮之间的连接。真正已经融通之后，就可以直接进入密乘的法义，而且可以很快地相应，因为他已经找到了最关键的地方。

如果这些见解缺失或者资粮不够，修也不一定马上相应，因为因缘不齐全。

修行到了很高层次的时候可以无勤而作。但是在此之前，该勤作的要勤作，该取舍因果的要取舍，该做的其他准备一定要认认真真地做，这个特别重要。

辛一、宣说真实本体：

施等一一中，摄诸无漏法，
当知即能仁，一刹那智德。

“施等一一中，摄诸无漏法”，“等”包括持戒、安忍、精进、禅定、智慧，在布施等每一个度中，其他五度的无漏法都已经摄持了。

“当知即能仁，一刹那智德”，佛陀成佛之前的刹那加行的智慧的功德，即在一个法中摄一切法。菩萨修得很纯熟的时候，修布施时，持戒、安忍、精进、禅定、智慧等功德同时具足；他安住在戒律的时候，所有其他的功德也同时具足，没有一个不圆满的。

现在我们在刚刚进入菩萨道，有些人对六度还很陌生；有些可能数得清楚了，但是对它各自的体性、本体还不太熟悉；有的很熟悉，但修布施的时候修不了持戒，修持戒的时候修不了安忍，修安忍的时候修不了精



进，只能以顾此失彼的方式一个个慢慢地修。

到了十地末尾的时候，他修一个法，在一个刹那中就完全具备了一切无漏功德法。这就是成佛之前的刹那的智德。因为它的力量特别大，缘任何一个法，就可以具备所有功德，没有不齐全的，所以圆满具备一切能力的智慧，可以把阿赖耶识彻底地转识成智，最细的无明已经消亡，心识的本体彻底消亡，佛智就现前了。

这个能力才可以把最细微的习气障断掉，因为一个善法里具备了所有善法的功德，所以说一刹那之间可以把所有的障碍彻底清净，而现前一切万法的功德。福德方面可以现前相好，智慧方面可以把最细微的客尘消尽，完全显露佛性。

这就是非异熟刹那的本体，主要是从福德方面讲的。

辛二、宣说能表之比喻

能表是比喻本身，所表是所要表达的含义。通过能表的比喻宣讲所表的含义。

犹如诸士夫，动一处水轮，
一切顿转动，刹那智亦尔。

印度当时有很多水车，就用水车来做比喻。在一个圆圆的、很大的轮子上面，有很多水斗，转下去之后就把手里的水打起来，转上去之后那边有一个水槽，水就从水槽引走，可以把水从低处引往高处，这叫水车。

一个水车上面可能捆了几十个像桶一样的水斗，转任何一个都可以带动其他水斗。假如把这些水斗排



了一百号，只需要转一号水斗，所有的水斗跟着就同时转起来。“动一处水轮，一切顿转动”，一个水轮动的时候一切顿时转动。

“刹那智亦尔”，刹那加行的智慧也是这样，一个刹那中一个善法就可以完全带动一切善法。

我们刚刚入菩萨道的时候所修行的善法，和十地菩萨在末尾的时候所修行的善法的确不一样。他修了很长时间，即便今生修不成，下一世继续修，通过很多超强的愿力摄持：下一世我要转到某一个地方去听闻般若，通过这个愿力和功德摄持，就转到一个有般若的地方去听闻般若；或者下一世继续转为人身，就像《恒常发愿文》里所讲的。

他现在很勤奋地发愿，因为他知道这个意义很重大，为了证悟究竟的实相，资粮不一定一生中就可以圆满，怎么办？他就发了一个很长远的愿：乃至没有成佛之前，我这个愿力摄持善根，生生世世要遇到了义的教法，要遇到善知识，对圣法生起信心，没有丝毫的障碍、违品……他发很多愿来摄持，在若干世中不断地转生在不同的地方，继续行持菩萨道。

在行持菩萨道的过程中，刚开始的时候可能还是通过业力或者愿力所牵引而去投生，自在性不大。后来就可以有选择性，因为善业比较强，比如发愿下一世要投生哪个地方，他就可以如愿投生。逐渐修完之后，他相续中能力越来越强大，障垢、违品越来越少，慢慢地他的修行就非常圆满，逐渐就可以登地，最后就通过这样的方式圆满了这一切的加行，“一切顿转动”的功德就有了。



佛陀在一刹那之间可以照见一切万法，原因就是他在十地末尾的时候，一个善法中可以带动一切善法的力量，早就有这个近取因了。佛陀在成佛之后，他的智慧已经完全地无勤任运圆满，不需要再像菩萨一样还分刹那入定、出定，而是完全安住在很任运的自性中。

这就是能表的比喻，就像水车一样，转动一个水斗，所有的水斗就跟着转起来。这当然是古代的一个比喻，现在还有很多其他的比喻，我们都可以了解。

◎ 眼光要长远

大恩上师讲，作为大乘修行者，眼光一定要长远，因为你致力于成佛，所以不能短浅。大恩上师经常教诲我们，有些道友的发心、愿力还比较短，他就觉得在几年中应该有什么收获，看到什么效果，十几年、最多二十年中如果还没有得到，就觉得好像佛法和自己不相应。这当然不正确。

佛陀为什么要显现三个无数劫成佛？其实就是要说明，应该有很长远的心。有了长远的心，你这颗心非常稳固，这种心态让你在修行的时候不会急于求成。你的心量越大，所用的时间就会越短。如果你一开始就把时间规划得特别局促，反而你得果的时间就慢，因为根本就来不及准备该准备的东西；如果你做长远的打算，得果反而快，因为你可以很从容地去做各式各样的准备。

以前经常讲，世间做大事的伟人的胸怀和思想，和一般的小市民不一样。一般的人比如一个卖早点的，最多盯着今天早上卖二百碗还是三百碗稀饭、今天赚了



一点还是赔了一点。胸怀比较广大的人可能不一定看重这个。虽然他也要吃饭、挣钱，但是在这个过程中，他可能计划要去求学、深造，花很多时间做很多准备，等到他的思想成熟或者能接受新的理念之后，再慢慢去做很多的因缘，一旦成功就是大的事业。这些大的事业可能是有些人卖了一辈子早点也没办法相比的。

大乘修行者的目标是殊胜的佛果、度化一切众生。这样殊胜果，因小了不行，时间短了不行。所以对我们来讲尤其重要的是一定要定一个长远的目标，以成佛为界限，没有成佛之前一直要精进。

现在大恩上师也观察到很多道友比较浮躁，一定要在三五年或者几个月中见到所谓效果，否则就可能退失。这样是不对的，因为我们做的是很大的事情，相续中生起这些断证功德也不容易，以前都没有造这个因缘，现在开始造。世间也是如此，以前根本没有涉足过这个行业，突然跳槽到一个行业当中，什么都是陌生的，你说马上我就要赚大钱，这是不可能的事情。你可能首先要“交学费”，赔很多钱、积累经验，在这个过程中，该有的经验、人脉这些逐渐通达了，就可以上路。

修学的道理其实也是一样的，现在我们需要积累很多的资粮，要做很多的准备，再怎么急躁也不起作用。所以必须把心沉下来，该做的做，该准备的准备，等到所有的因缘条件具备了，一转动的时候，就开始连续运作。即使有毛病、有违缘，也都是在可控范围之内，因为他做的准备是如此的充分。即使有一点违缘，他做准备的所有条件完全可以把这些违缘遣除，遇到一些小麻烦也可以对治。



尤其是心态很重要。大恩上师经常讲身体稳重和心稳重。心稳重就是心一定要能够沉得下来，就像我每天供曼扎，好像也没看到什么果。这个果没有出现该怎么办？我在修的时候就想，反正我在种它的因缘，这些因缘成熟的时候自然而然就会有果。

就像在荒野走路一样，每天都是同样的路，看不到希望，看不到尽头，但是这个路不可能无止尽，只要你在不断地走，总有一天会走到尽头。

上师讲，这是作为修行者必备的素质。如果这些核心的素质都具备了，那么不管有没有感觉，不管有没有违缘，他都会一如既往地修下去。这是相当难能可贵的一个好品质。

无著菩萨能坚持十二年没有一个善梦修到后面，最后通过他的悲心感召，见到弥勒菩萨。还有密勒日巴尊者，都是非常稳定的心态做该做的事情。我们看《密勒日巴尊者传记》，天天修房子，要不然就是天天背石头、背水、和泥、砌墙，砌了墙之后，上师随便找个理由，拆了重来，反反复复，哪里看得到希望？

我们在看传记的时候感叹：好精彩！但是如果换作我们呢？如果能够有这样稳定的心态，我们也有可能像密勒日巴尊者一样。但是我们就缺这个，怎么办呢？不能认为缺就缺吧，管它呢。我们要知道，不够的因缘就必须要让它具足，把自己应该具备的因缘具备之后，该修的修好了，大空性还有初地菩萨的境界都可以获得，其他方面也可以获得。

这叫能表的比喻。我们现在还达不到“动一处水轮，一切皆转动”的层次，我们还在把一号到一百七十二号



水轮在工厂里造、打磨，这是第一号、这是第二号……打完之后再装上去，最后一转全部转了。前面的工作你不做好是不行的。

因此，认真地静下心来闻思修行非常重要。

庚二、甚深智慧之资粮异熟刹那

前面是福德资粮为主，这是属于甚深的智慧资粮。是以六度等作为所修，这里所讲到的主要是没有本体的空性。前面讲到了六度、六随念，也讲了它的智慧方面就是法无性自性。这面所讲的异熟刹那也是属于甚深智慧的体性。

若时异熟起，一切白法性，
般若波罗蜜，即一刹那智。

“异熟”就是成熟的意思，已经有了。十地菩萨虽然马上就要成佛了，但还没有成佛，从哪个侧面来讲安立为异熟刹那呢？前面讲非异熟刹那有它自己的体性：色身功德没现前，还没有圆满。既然在这个刹那加行中，把非字去掉了，那就应该是圆满了。

怎么体现圆满？主要是他的法身功德，或者说甚深的法性方面是圆满的。圆满的意思是说，这个殊胜的法性是大无为法。所现证的法身功德其实在道位的时候没动摇过，在修道之前、在基位的时候也是没有动摇过。

也就是我们平时讲的，五蕴、十二处、十八界的本体是大空性，这个大空性是不变的。道位的六度还有四谛修法等等，正在修这个道的时候其大空性的本体也



是不动的，比如说布施三轮体空、持戒三轮体空、安忍三轮体空。所现证的佛果的法身呢？其实也是大空性的自性。

空性不是谁创造的，不是说以前不是空性的，然后创造了一些空性的因缘，逐渐它的空性就形成了。真正的大空性的本体就是完全不动摇的自性。

布施不会因为我们的修行而有所增长，也不会因为我们障垢很深而有所减弱。法性是不增不减的，不会因为我们在资粮道、加行道，空性慢慢增长。增长的是了知空性的智慧。这个智慧刚开始还是有为法的自相，相应于空性的时候，它会增长。但是空性本身不会变动，从大空性的侧面来讲是已经圆满的自性，并不会出现以前没有而现在已经有的状态。

有人会问：“加行道不是一样的？八地菩萨不是也一样？为什么要安立异熟刹那？”因为离完全现前法身自性特别远，安立这个名字太早了一点。

这个时候刹那一过就成佛，法身功德上面的障垢只剩一点点，非常少，这个时候就可以安立为异熟刹那。从智慧、功德来讲，都是本来极度圆满的，这个极度圆满就叫做异熟。

“若时”是这个时候，什么时候呢？无间三摩地最后刹那加行的时候，从凡夫到十地的垢染都离开了。当然凡夫的垢染在初地的时候就已经断掉，只剩下一些当凡夫的时候留下的种子习气。在这个时候，以前所留下的种子习气，包括最原始的无明完全离开，一点都不剩下。

“异熟起”，在本来异熟的法性上面，因为离开客



尘的缘故，“起一切白法性”。“起”是现起的意思。就像我们刚刚讲的挖宫殿一样，它不是重新修的，而是早就有了，只不过现前而已。把覆盖在上面的所有的土和沙子完全刨开之后，它以前的样子就显露出来了。

当你把比较粗大的沙土清掉之后，可能还有一些微细的，比如它埋得那么长，可能会有一些污渍或者深厚的东西，这个需要后期比较精细地打磨。这个相当于断所知障、断所知障的习气方面。

到这个阶段，凡夫到十地的所有垢染自然离开，就能够现起一切白法性，犹如秋天的月亮一样，所有清净白法的本体——究竟般若波罗蜜多。

一刹那间照见一切万法的智慧现观，在十地末尾异熟刹那的时候现前。

它的垢染非常弱，剩下的就是非常强大的般若波罗蜜多智慧。一到佛地的时候就是遍智，一刹那之间遍知一切有法。法性现前的时候，一切有法也会现前；如果法性不现前，有法的本体也没办法通达。显现因果以及因果的关系，这些都是有法的特点。

只有佛陀才能够安立因果、安立戒律，因为这些很甚深的因果关系如果有垢染，是看不齐全的。佛陀已经远离所有的垢染，他可以照见所有有法的体相。所以，这样做合理，那样做不合理或者有什么过失，佛陀能安立取舍之道，因为他现证一切体性的缘故，如是地进行安立。这属于异熟刹那。

在我们的心识起心动念的当下，或者我们所看到的一切显现法的本体，当我们正在执著它、分别它的时候，我们的分别念本身，还有所见到的这个法的本身，



其实什么本体都没有，都是大空性的自性。这些不是成佛的时候才有，而是一直都有。只不过让障垢分离的速度，要看你有没有抓住，或者掌握到让它快速分离的方法。最快速分离的方法，就是了知它的假立性。

如果不了知它的本性，认为障垢是存在的，然后通过很多对治，这个相对来讲就很慢。因为这种认知本身就带着无明，认为障垢存在这个思想就是一个无明，你用无明去对治无明，可能有的时候有一点效果，但是毕竟来讲它不是正对治，所以慢。

如果不用无明的体性，以了知万法的体性空性的智慧，或了知分别念或者烦恼正在起现的时候，它的本体就是一无所有、毫无所得的自性，那就不一样了。它完全不是无明，而是智慧，属于正对治。虽然现在这个正对治空性的力量还不强，但是它是一个好的开端。只需要把无自性、空性的法要通达、观修，然后生起觉受。慢慢这些粗大的实执，都会因为自己相续当中空性的生起而远离。

这个属于无分别智慧，在《宝性论》里面以离胎比喻。从母胎里生下来之前，小孩子的六根、内脏等都已经发育圆满，只不过就是有没有生下来的差别。用这个比喻来对照无分别智慧本来就是圆满的。

当然这个比喻只是对照生后和生前已经发育圆满的那个短短的时间，不能说是刚刚入胎的时候，有些比喻我们要了解它的意义。

我们现在所修的所有的法，就是离开垢染。垢染是不存在的，让它隐没的修法现在正在住世。如果真正到了纯粹的末法，这些空性的经教没有了，或者虽然有，



只是在文物馆里面，或者只是在哪个考古现场。没有人懂这里面到底是讲了什么。

经书里面所讲到的万法的体性，才是真正最殊胜的、最有价值的宝贝，因为它能够指示我们的心性，引导所有具有迷惑的众生获得决定性的了悟。这样殊胜的正法才是指引我们趋向于光明觉悟的殊胜明灯。

庚三、对境等性无相刹那

刹那加行四法中的第三法——无相刹那。

由布施等行，诸法如梦住，

一刹那能证，诸法无相性。

无相刹那安立成哪个方面？对境等性无相。智慧所照见的对境是等性的。不管照见什么法，它都是平等性无相，也就是没有任何相状。所有的相在对境上面全都现证不存在。

我们有的时候观柱子的空性、观瓶子的空性，其实这个就是在观对境等性无相。

“等性”的意思就是，不管是瓶子还是柱子，张三还是李四，六道各式各样不同的高高低低的显现，在现相中各自不同，但是在法性中是等性的。

比如《辨法法性论》里提及的比喻，一张印得很精美的画片上，可以表现一位老年人岁月的沧桑，皱纹很深又张着嘴，嘴里面黑洞洞的状态也可以表现出来，画得好的有凹凸不平的感觉。你看的时候，表面上它是不平的，有凹进去凸出来的。山水画有高山、深沟，有海、有水，有山洞很深很深，这些都可以表现。虽然有很多



差别，或者这里面有很多人，但是其实就是一幅画，除了平整的平面之外，没有凹凸不平的东西。

电视、电影或者视频里面的画面，大海汹涌或者很惊险、刺激的镜头，其实它不就是一个平面的东西吗？除了这个之外没有其它的。所谓的很多的差别，本性上都是平等的。

无论佛的显现，还是世俗谛众生的显现，因缘不同有很多不同的现相，但是本性上面都是等性的。一定要了知本性大平等，大平等性其实就是空性的意思。在等净见中的等性就是指大空性。

“无相”，即没有任何相状。刚刚我们讲的无的相、有的相，派生出很多的思想学派，其实这些都属于相执。等性当中，所有的相都是没有的。

在修空性的时候，观察完之后，安住一切无所缘当中，但前提是必须要引发出空性的定解。全知麦彭仁波切《定解宝灯论》里面讲到的修空性的方法：了知、观察空性平等就安住它，模糊了再观察，生起定解的时候再安住，不断地安住在平等空性中。

虽然显现上有很多种不同的差别，但是实相上是平等的，这样在胜义谛修平等之后，也有助于在名言谛中对一切众生修平等大悲心。对于亲人、怨敌，也能够引发平等的心去面对。这个时候的慈悲心就不会有偏袒。所以，空性对于修持四无量、菩提心也有很大的帮助。

以前讲过，下面的法是基础，有助于上面的法生起；上面的法是辅助，修下面的法修不动，没办法拔高的时候，有的时候修一修上面的法，一下子就突破了。因为



下面的法的力量不够，所以有的时候修一下空性就突破了，修大空性后再返过来修菩提心。有时候我们就是打不破这个瓶颈，这个是我的，那个是他的，这个是我的国家，那是其他国家……但是如果真正了悟了平等性，还是很好突破的。有时是从上面修下来，帮助下面的修法达标，而有时是下面的修法作为上面法的基础，所以这两种方式都要不断观修。

“布施等行”是对境，对于对境进行观察时，布施者、所布施的物品、布施的法，“诸法如梦住”，即对于一切诸法所修行的对境的相都如梦而住。现而无自性，虽然有显现，但没有实有的体性。

十地菩萨的“诸法如梦住”已经达到最高的级别，马上就要成佛的一种阶段。我们现在的“诸法如梦住”还是刚刚入门的阶段，仍在学习它的概念、以及诸法如梦如幻的一些理念，还在理解接受过程中，所以我们目前没法安住在这种如梦的状态中。

如果安住不了如梦的状态，要起作用有点困难。有些道友说：“现在我都知道如梦如幻了，也都观了，为什么还没有办法调伏？”其实现在在内心中还没有完全安住在如梦如幻的感觉中，只是在实有的心上面修了一个如梦的影像，力量不强大。所以必须要用如梦的感觉替掉实有的心，即如梦如幻的感觉在内心生起来的同时，实有的心就没有了。当自己的心真实安住如梦如幻，会发现所有这些以前很执著的东西，没有什么放不下的。

当心真的能安住如梦如幻时，以前的焦虑、痛苦、执著很容易突破，因为知道它是没有自性，就没有这么



强烈的实执。

所以，我们一定要想办法去修持空性，下座时就观想，再上座修，逐渐在心中就可以生起安住在如梦如幻的觉受中。

生起这个感觉很重要。虽然最后这个感觉也是要空掉，但起步阶段体会到如梦如幻的法味，相应如梦如幻的殊胜法义，内心完全安住在如梦如幻的感觉中，带着如梦如幻的智慧去观万法，哪里还不是如梦如幻？现在我们是实执的心还在起作用，虽然说是如梦如幻，但只不过是在实执心上蒙了一层如梦如幻的皮，加了个如梦如幻的字眼而已，其实起作用还是实执心，当然没法起作用，因为还是以实执心在运作。必须要让如梦如幻深入到心中去，替换掉实执的心，让如梦如幻做主，当内心中充满如梦如幻的智慧，这样才可以真实地相应这个感觉。

从这儿开始相应，逐渐开始了知入定时大空性，出定时是幻化的，没有什么实执，慢慢修到十地末尾无相刹那加行。

“一刹那能证，诸法无相性”，指一刹那中能够证悟诸法无相，即一切诸法都是完全没有相状的体性。

这个相状是什么？是现在的分别心所安立的相。我们觉得没法抛弃的或丢不开的，其实全都是分别心在安立。

我们在轮回过程中学很多知识，生起很多的执著、观念，自己没办法扔掉，也抛弃不掉的东西，其实本体来讲完全没有体性，都是假的。就像梦中觉得有这个或那个东西好，其实正在执著的当下就是个梦而已，没有



体性。

刚开始时我们要产生一种觉受，最后把这个觉受变成亲证，真正像在初地菩萨入定时见到诸法的实相，出定时自然安住如梦如幻。不用观想，任运自然地安住在如梦如幻中。因为他知道如梦如幻的缘故，当他真正证悟了，就知道我的身体其实是假的，这个墙壁、天空、水也都是假的。当安住如梦如幻的状态中，就不像以前有实执心，所以那时会引发很多殊胜的功能，比如穿墙、或在天空行走、或在水上行走不会下沉等。他为什么这样？因为知道没有实有的。

我们以前的概念是，这个墙是实在的，我们的身体是穿不过去的，这个执著很深。虚空不能走，要掉下来；水里肯定要沉，这些都是我们的实执。如果真实地证悟了如梦如幻，安住在这状态中，那以前困扰我们的东西都没有了，因为它本来就不存在。主要是我们以前执著太重了，已经偏离了正道太远了，所以就发现很多不自在、不自主，这些全部来源于迷乱的实执。当这些迷乱的实执，通过自己的修行逐渐远离之后，这些实相就会逐渐现前。

在我们概念中的有无的相、好坏的相、生死、高低等等，大恩上师讲了，在诸法平等的刹那加行现观中，完全没有差别。初地菩萨的现证和十地菩萨的现证，从他的智慧侧面来讲是有差别的。对我们而言，已经证悟了万法，远离了有无是非等等，但从菩萨的内部智慧来讲，仍然还是有高低不同。

《心经》和中观里面讲的非有非无、无好无坏、非一非多等这方面能打破执著的法义。现在要多串习，多



学习、多观修，这些就是以后快速进入正道的直接因。现在多下功夫，这个智慧就越快升起来，如果现在不下功夫，以后还是要学。没有哪一个菩萨是登了初地却还不懂中观的，根本找不到。如果不证悟空性，根本没办法断除烦恼障，也没法破我执，所以所有的菩萨都必须证悟实相空性。

现在我们所学的是直接和实相相应的，和最了义的真实状态相应的，这并不是可有可无。如果时间不允许，或自己学不了等等，另当别论。如果能有这个机缘，还是要认真去多串习。学的过程中也会有枯燥感，有时也会有心烦意乱等各式各样的障碍，但这些都很有必要。

学习过程中产生障碍也是清净罪障的方便，可以多集资净障，或忆念上师、莲花生大士，多祈祷上师三宝加持，很多时候就在祈祷修行中度过一个的障碍。相续中的空性智慧一年比一年明显，一世比一世明显，总有一天会证悟、现证万法的实相。我们以前在法本里看到的根本慧定，那时就能安住了。

当然在安住根本慧定时，不会觉得“这就是根本慧定了，终于安住了”，这种想法是没有的。对我们来讲如果按照法义认真地观修，一定会安住。

庚四、有境无现无二刹那

前面是对境平等，这是有境无现无二。从十地菩萨智慧有境的侧面来讲。有境和对境是一对。现在所照见的叫对境，能照见的叫有境。

虽然说有境照见了万法的体性，但有境智慧本身



是无二的一种体性，属于无二刹那。“无二”是什么？能取和所取。在有境中，根本不现起二取相，连二取最细微的部分也没有。

在初地时会证悟无二取无三轮的实相，但种子习气还在，通过这样不断地修行，到了有学道末尾时，它就会真实地现前，完全究竟相应没有能取所取的刹那，所有的识全部隐没。

现在我们的心识，从无始以来流转到现在，通过不同的功能显现了眼根、耳根，或生起了眼识、耳识，也有我执、阿赖耶识等。心识的本性就是智慧，随着自己对空性的证悟，逐渐这个识就会转成智。转识而成智就是《辨法法性论》里讲的转依。转依的意思就是通过无分别智照见，即生起无分别智。

虽然是讲转依，但并不是说把这个转移别地方去。因为我们的心识有分别心，就会生起很多的执著。当我们内心中现证了无分别智，很多该转的心识就转了，开始安住在智慧中。力量最强的最后才转，比较粗大的意识、我执等先转，最后成佛时，阿赖耶识最细微的心识体性彻底消失。

我们在观想金刚萨埵时，观想到最后的那达，最细微的那个小尖融入到法界的一刹那，就类似于我们的心识最后完全消失了。当最细的心识一消失，最根本的智慧就完全显现，一点都没有别的东西，完全是佛智，所有的心识已经彻底消亡。

我们现在还是以心识在主导。菩萨入定有智慧，出定是心识。佛没有出入定，全都是智慧，所有的心识都已经显现为智慧，也可以说是消亡。但消不消亡也是不



存在的，因为从本性来讲，本来就是没有的，是假立的，就是让假立回归到虚空中。

譬如，在虚空中显现了很艳丽的彩虹，不管是一道、二道、三道、四道，总之它正在显现时其实也是假立的，各种因缘和合才显现这个艳丽的彩虹。等它的因缘消散，它就消失了，本来只是一个虚空而已。

同样，我们自己心识的本性就是智慧，智慧一旦生起后，这个心识上哪儿了？并没有一个实实在在的心识被断掉，而是它就是心识的本性现前而已。

就像蛇和绳子一样，当看到的绳子的相越来越清楚时，蛇的相就慢慢退失了，它本来就是假的。最后当绳子完全显露时，蛇就一点没有了。这就叫转依。并没有一个实实在在的东西转了，或把这个心识硬生生地扭转过来，这里不存在硬生生的扭转，它本来就是空的。

我们前面学了《心经》《金刚经》等这么多的空性理论，为什么？为了了知心识本来就是没有的。如果把基础打牢，再修生圆次第时，一刹那间就能把一切观为空性，因为知道就是空性的。一刹那之间就能通过如来藏的本性现前心中的本尊，很自然就能生起来。

首先我们要打破根深蒂固的执著，山河大地是实有的，我的身体是实有的，怎样才能把我转变成本尊？有人会觉得很难受，但是不需要难受，为什么？因为中观早就抉择了这些都是没有的，假立的，所以对中观理解得越深，修这些法时就越容易相应。如果对中观理解不深，那观想起来确实会有很多抵触的地方，所以一定要好好地观修。



如梦与能见，不见有二相，
一刹那能见，诸法无二性。

如梦的“梦”就是梦境，此处也是比喻，比如我梦到了张三、李四或者山河大地，梦到的这些叫梦境。“能见”，即在梦境中现前了一个看到花的心识。梦境里面有没有花呢？有。你看没看到这个花？看到了，这个花就是所见，心就是能见。

但是在梦境中，“不见有二相”，花和见花的眼识整个都是梦境的幻化而已。没有一个实实在在的花出现，也没有见花的眼识。和这个比喻相似，菩萨在入定或安住在无二刹那加行的时候，他完全可以知道一切显现的法，也是无二的，虽然见到了，但是也没有能见所见。

了知万法本性的时候如是安住，并没有真实地二取的自性，这就是我们在学习佛法的过程中逐渐要生起的殊胜的正见。

如果在梦中突然想到我现在不是在做梦吗？我现在所看到的这个花，和我现在能够生起花的眼识是不存在的，应该是假的。或者当时没有反应过来，醒了之后就会回忆，昨天晚上我梦到一个花，其实当时所梦到的花不存在，当时我能见的眼识也不存在。这样就能够了知虽然显现，但是没有本体，或真实来讲不存在的自性。

在梦境中所生起的花和能见，有时会被安立为遍计所知性；梦心作为一个基础，也可以叫做依他起的心识。因为依他起的心识上面的习气显现了梦境的花和能见的眼识，其实两者都完全不存在。所以通过梦就可



以了知，梦境和所见，不见有二相，一刹那当中就可以见到一切诸法无二的体性，这叫做无二刹那顶加行。

大恩上师讲了，前面有如梦，后面也有如梦，都借助梦喻来说明，而且佛经里面也有很多宣讲一切如梦。因为很多人都有梦境体会，所以用梦喻来说明万法的体性，比较容易让众生通达万法的本体。

◎ 唯识宗的梦喻

唯识宗也使用梦喻，但唯识宗使用梦喻主要是为了说明我在梦境中所看到的一切其实不存在实有的外境，没有离开心之外的外境。所有梦境中都是心识的变现，除了梦心之外没有别的东西，全都是梦心。这样就打破了对心外有境的执著。

以梦喻讲完之后就知道梦境是这样的，白天也是这样的。我们所看到的一切山河大地，看到的这些花其实也是心识的一种显现而已，除了心识的本体之外没有一个实实在在的外境存在。他是为了证明一切都是唯识所现。

除了梦境中正在见花的眼识之外，还有一个基础的心。在梦境中能见花的眼识和所见的花完全不存在，但是这个基础的心是实有存在的。有时讲像水晶球一样的心识，究竟胜义中存在的阿赖耶识的明明清清的心识的本体不能空。

梦境中的花当你醒过来就没有了。虽然它不是真实的，但是它有根本的基础心识，这个不能破。这个花和缘这个花的识可以随便破，本来就不存在，但是阿赖耶识这个基础的心不能破。唯识宗用梦喻要证明的就



是：第一，外境就是心识的自性；还有一个就是证明这个基础的心识。

在基础的心识上面所显现的比较粗大的花和能见花的眼识都是假的之后，还有一个根本的心识——梦心不能破，这个都没有了那谁来做梦？

这就是唯识宗的特点，通过梦喻破梦境中所见到的能取所取，也了知了一切万法其实就是心的本体，已经该抉择的抉择，该破的破了。但是最后的确剩下了一个梦心，这个就是作为基础的犹如水晶球的阿赖耶识的体性，作为基础是绝对不能破。

◎ 中观宗的梦喻

中观宗的梦喻和唯识宗不一样。中观宗讲梦境中所见到的一切法都是假的，梦境中所见的花，能见花的心识根本就不存在。中观宗讲这个如梦如幻的比喻，并没有破完这个之后再安立一个心识的存在。意思就是梦中并没有实有的像基础一样的心识，只是在梦境当中变成了显现，成了能见花的一种心识而已。把这个破掉之后两个都没有，没有外境也没有心识，也没有得到什么，不会因为破掉了梦中的花和眼识就得到一个心识的本体。

中观宗讲如梦如幻，在世俗谛中观察，花或者能见花的眼识都有作用；在胜义谛观察时，花也没有，心识也没有，就是没有二取，完全是空性的一种自性，不引出其他的实有心识的自性。这一点还是不一样。

从唯识宗观点来看，如果真的通达了唯识宗的梦喻，我们也能够知道现在所分别的这些高楼，以及其他



一些好的坏的东西，其实就像梦境当中的一样，没有从心识之外安立的。心识周遍一切，梦境当中就可以看到很远的地方，也可以每天出去接触很多人，但都是心识而已，这样也可以打破很多对外境的执著。

用中观的思想观察，不管认不认知，所见所闻的一切法都是现而无自性，都是假立的，没有一个什么显现存在的实有的花，也没有一个真正能见的眼识，耳识所听到的声音，身识所接触的外境，意识能够观照的一些对境法界，全都是分别念的自性而已，没有什么法可以留下来。只要在凡夫的脑海里面可以浮现出来的东西，无一例外都是心识的妄现，没有什么舍不得破的。

不管脑海、心识里面浮现的是佛还是如来藏，还是大空性，都是第六意识面前的概念而已，根本不是真实的法界，全部都要安住在空性中。不管是看到或听闻的任何法，能见所见，还是意识里面所浮现的任何法，在显现的当下一定都是离戏的。

所以要经常串习无自性，因为已经讲得很清楚，如果通达了或者有感觉，不管看到任何法都是一样的，正在做任何事情也是一样的，空性没有离开过法。正在行住坐卧的时候，完全就是离戏的自性。所以经常串习，慢慢就可以相应于本体的自性。

以上已经学完了无二刹那，《现观庄严论》的第七品也就学完了，四加行也学完了。

般若现观庄严论第七品句义释终



第四十九课

《现观庄严论》分了八品，分别宣讲遍智、道智、基智、正等加行、顶加行、渐次加行、刹那加行，最后一品讲法身果位。

第八品 法身

前面是了知暂时和究竟要现前的对境；加行是如何修这种智慧；把这些圆满之后，自然就可以获得法身果。

这一品虽然叫法身，其实也讲了报身和化身。修学了前面所有加行之后，最终所现前的这个果就是法身。

我们现在发菩提心，修学菩萨道，当我们把所有修行都圆满的时候，将获得这一品中所讲到的所有功德。释迦牟尼佛三个无数劫修行圆满，最终获得的是什么呢？法身果。

如果我们了解了佛陀相续中所生起的殊胜功德，对于佛陀，以及现在所修学的内容，都可以产生信心。

现在所修的这些法，不是某个学识很高的人发明创造的，或者他觉得这样修很好，这些都不是正量。殊胜的菩萨道一定是方方面面都经得起观察的，是佛陀通过修行之后验证过的，这些特别重要。



丁三、广说所得果之功德——法身分三：一、意法身及功德；二、所依报身及相好；三、行为化身及事业。

法身通过四个内容进行表示，一、法身（或自性身）；二、报身，主要是讲一些相好等；三、化身；四、法身的事业。

戊一、意法身及功德分三：一、总说具三特点法身之本体；二、广说意法身之功德；三、说明其力功德恒常周遍任运。

这些内容可以帮助我们进一步认知佛陀。

以前我们了知佛陀都是通过佛陀的生平传记，包括佛陀的降生、苦行以及成佛，佛陀怎么样放光和降魔，成佛之后在哪个地方讲法，最后怎样入灭等等。这些主要是从外在的身和语来表示。佛陀在证悟或者传法的时候，相续到底具备怎样的内在功德，如果不学习，很难了知。

所以我们必须要学习这样殊胜的经论，尤其是这里宣讲的法身功德，以此进一步地了知佛陀的相续中到底具备什么样的断证功德，这一点尤为重要。外在的功德可以让我们生起一定的信心；如果佛陀内在的功德通过这些经论来进一步了解，那我们的信心就会更深入、更细致。或者说我们的信心也会由外而内：由外在佛陀的身语产生的信心，到慢慢了知佛陀相续中的功德之后，信心会愈加稳固。

我们要慢慢地获得佛陀所具有的功德，了知了佛功德，我们会对如何现前佛功德的方法产生兴趣。如果现在正在学习，兴趣会更加深入、稳固，逐渐不会再受



外缘的干扰而退转。因此对我们修行者来讲，学习佛陀的法身功德至关重要。

或许表面上看来，这些对我们的修学不起任何作用，既没有帮助我们解决现在的烦恼，也没有让存在的贫穷有所扭转，更没有让家庭关系变得很好……学这些是不是没有用？这些都是有用处的。这种用处不会像吃个止疼药马上就能缓解，或者吃一顿饭马上就可以饱，它的作用是非常深远的，如同种下一颗种子，从整体来讲，把我们修行内在的素质慢慢提高，这相当重要。

刚开始，养成一个修行人应该有的素养尤为重要，稳重、不急功近利等。相续中一旦形成非常正确的修行观，从现在开始到成就之间，不会有违缘。如同许多大德所讲：“宁可千日不悟，也不可一日错路”，这就说明刚开始时修行的理念必须要养成。一个人修行的素质越好，修行观越正确，成就也就越来越明显；最初的修行观不明确或有错误、缺陷，之后的修行就不会完美，难以长久持续。

修行是长期的事情，所以我们必须要认清楚自己现在的情况，做好长期的打算。以前毛主席说论持久战，从当时的情况来讲也是一个很大的战略思想。修行也应该是一个持久战。我们不能奢望在短短的时间中就把所有的问题搞定，调心是特别困难的事情。一定要有一个持久的心态：不管怎么样，一定要持久地修学下去。如果养成了这种修行的观念，一定会成功。这种战略思想特别重要。

看似和我们没关系，对修行没有用，是离我们的境



界特别远的深法和理论，其实对我们的修行素养、修行观的形成特别重要。现在我们正在树立修行观，长期的闻思修行和依止殊胜上师的指引特别重要。

无论是大恩上师、慈诚罗珠堪布，还是其他的大德，都特别强调四加行、菩提心……这些对我们修行者修行观的树立极其重要。

凡夫人的心不懂修道，按照自己的想法去修；而真正的成就者和大智者知道修道是怎么回事，所以反复强调这些也许我们根本不感兴趣的问题，就为了让我们树立正确的修行观。最初的正确修行观的树立远远比生起一些暂时的功德要重要得多。因此，了知佛法身功德有这样的必要性。

科判“意法身及功德”，拣别身语，主要是指意的功德。

己一、总说具三特点法身本体

能仁自性身，得诸无漏法，
一切种清净，彼自性为相。

“自性身”指法身。有三个特点：

一、“得诸无漏法”，在佛陀的相续中生起一切的无漏功德。很多功德是从现在开始慢慢获得。当然刚开始学习佛法的时候，功德都还摇摆，只是一些相似的功德。从资粮道开始慢慢生起比较明显的功德，到加行道的时候，有些功德就会更加地明确，见道之后开始示现很多无漏的功德和神通。到了佛地的时候，无漏法就非常明显、圆满。



佛陀证悟的功德该获得的一定可以获得。

二、“一切种清净”，指佛陀断的功德。一切种类的二障以及二障的种子习气彻底断尽。我们在学习四加行的时候也有讲到，在刹那加行最后金刚喻定无间三摩地时，最细微的习气可以被断掉。通过很长时间有学道的学习，相续中本来就不存在的虚幻的障垢，再也无法抵挡真实相应于本体的无漏智慧而完全消亡。

所谓的消亡其实也只是一个现象而已，因为从本性上来讲，障垢本来就没有真实存在过。但是表面上看起来，只要众生有心，障垢在众生的心上就会如是地安立、如是地存在，进而如是地影响众生的心识，令其执著，生起烦恼并产生痛苦。这些都是在心上安立的，就好像天空中的云，说没有吧，它却会出现；说真正存在，一经观察又没有真实的本体。

同样，我们的障垢说它存在，但在本体上观察的时候却从来没有生过；若说它不存在，只要众生有心识，它就会在心识面前这样出现。所以，两方面都可以讲，而从本性上来讲，所有假立的客尘最后完全彻底消尽，这叫做“一切种清净”。

三、“彼自性为相”，“彼自性”是指本体是自性清净的。所有的法全部具有自性清净的法相。

不管是前面的证得还是后面所断的法，本体都是自性清净的本体。

通过以上三个特点表示法身的功德。

在总说中也有讲到三个，一是所具备的功德——该现证的现证了，具体可归纳为二十一大类功德。这二十一大类中，有些一类就是一个，而有些则是一类有若



千个，如菩提分法就分了三十七个，十力里面分有十个，十自在里面也分有十个。也就是说，总体分二十一大类，细分则有一百四十四类。

今天主要内容就是分析二十一类无漏法。佛陀证悟之后，从证德方面到底证悟了什么？佛陀的法身到底是什么？我们一提到法身，就认为似虚空一样空荡荡，好像什么都没有。其实这不是佛陀的法身，

佛陀的法身有三个特点。第一、有证悟的功德；第二、没有障垢；第三、自性清净。其中比较明显的是二十一大类功德法。我们了解之后就要知道，把这些客尘清净之后，每个众生都可以获得二十一类功德法。因为法身本来就是离系果，通过修法把客尘清净之后，功德法就会出现，它是属于本来具足的离系的功德。

所有的修法针对法身来讲是能净因，果属于离系果。它和色身的功德不一样，色身功德可以安立为异熟果，它是有为法；法身是无为法，所以并不是以前没有现在通过修行让它形成。

这里略说了三大类法身的功德。

已二、广说意法身之功德分二：一、总功德；二、别功德。

庚一、总功德

顺菩提分法，无量及解脱，
九次第等至，十遍处自体。

这里细分了二十一类。很多地方都提到过，大恩上师在《现观庄严论·法身品》中会讲二十一类无漏法法



身的功德。我们以前听了很多次，但是具体是哪二十一类？《心性休息大车疏》里也把该列的列了一下，详细的出处是《现观庄严论》的第八品。

1、三十七顺菩提分法（：四念住、四正断、四神足、五根、五力、七觉支、八正道）。

第一大类是三十七顺菩提分法，属于佛陀的法身功德。

我们可能会想三十七道品（三十七菩提分法）是属于道位的，为什么放在佛陀的法身功德？其实三十七菩提分法虽然是从小资粮道开始安立到学道位……修道的八正道，这里并没有直接提到佛陀的功德。

以四念住为例，大乘是观身空性、观受空性、观法空性、观心空性；小乘有小乘安立四念住的方法，观身不净，身体是存在的，但它是不清净的，是从这方面来修身念住；观受是苦，受存在但是苦的，你不能耽著它。

小资粮道在生起四念住功德的时候，还有很多垢染。比如真正的我执还没有断尽，我爱执的障垢还在，烦恼障、所知障还很完整，这些垢染都还存在，还有很多不圆满的功德。

四念住的功德到了四正断位的时候，去掉了一分障垢，圆满了一分功德。随着修行的进步，到了见道的时候，还是有四念住的功德，但里面就有了现证实相的智慧，遍计的障垢这部分就清净了。然后在他的四念住当中又加了一份现证实相的功德，还有很多不一样的愿力，这些都庄严四念住的。从二到十地不断地上进，四念住越来越圆满。到了佛地法身功德的时候，四念住是最圆满的。佛陀四念住的状态中没有丝毫烦恼障和



所知障，没有一点习气，这是佛陀的法身功德。

以上是以四念住为例。在佛法身功德中，三十七道品是最圆满的方式具备的。

菩萨修行者们在安住这些功德的同时，还有很多习气垢染和欠缺的部分，越往上走垢染就越来越清净，该具备的功德越来越圆满。同样一个四念住，小资粮道、初地菩萨和佛陀的四念住不一样。

大恩上师也讲了小乘安立的三十七道品和大乘安立的三十七道品名字上一样，但是安立的方式稍微不同。

2、四无量（慈无量、悲无量、喜无量、舍无量）。

外道也有四无量（四梵住），《大乘经庄严论》里面讲过。有些为了生梵天也会修持四无量，但是他们的四无量中并没有出离心的种子，也没有人无我空性庄严，所以只能获得梵天果，没办法获得解脱。

小乘行者也修四无量心，但是他的四无量心中并没有大乘菩萨那么圆满的所缘等，所以小乘的四无量心也注定没办法成为利他的资粮。大乘的四无量心是契合于法界实相的方式进行修持的，因此就可以成为成佛之因。

世间、声闻、缘觉、菩萨所修持的四无量，与佛陀相比都还没有圆满，佛陀相续中的四无量心是最圆满的。这个道理和前面是一样，看起来名词一样，但是里面的内容不一样。

3、八解脱（内有色观外色解脱、内无色观外色解脱、净色解脱、识无边处解脱、空无边处解脱、无所有处解脱、非想非非想处解脱、灭尽解脱）。



八解脱，有些地方也叫八背舍。得到禅定的状态之后就会舍弃它的过患，或者说得到了上上的功德，下面就逐渐舍掉了，所以叫八背舍；因为是从执著中解脱出来，所以也叫八解脱。

如果对色法耽著，可以修持八解脱。这是一种禅定，里面包含了八个内容。

一、内有色观外色解脱

有的地方叫内有色想观外色解脱。内有色想，即内心还有对色法的执著，比如对人的执著。怎么样修持呢？观外色解脱。其实这也是一种不净观的修法，比如观一具尸体或者其他色法，生起厌烦心，从而解脱内在的执著。

在小乘中很明显，小乘的修行者会专门住到尸林中去看慢慢观尸体。印度人死了之后就扔到尸林去，有新鲜的尸体、腐烂一部分的、全部腐烂的或者白骨。从一个刚刚拿过来的尸体开始观，观它慢慢变化，怎么腐烂、生蛆……，观这个过程。观了之后，再看到他所执著的色法时就会产生厌离，这叫观外色解脱。通过这样的方式灭掉相续中的贪欲。这是第一步，如果执著很重，就通过这样的方式去观。

二、内无色想观外色解脱

如果第一步修成了，对色法没有执著了，打破执著之后还要继续观外面色法的不清净稳固。第一步修成之后还要稳固一下，所以还是观外面的色法不清净。



三、净色解脱

其实也是内无色想。第一步和第二步所观的都是不清净的色法，比如观尸体开始变青淤、肿胀、腐烂、发臭、长蛆等等。第三步观净色——特别好的颜色。第三步相当于是考试、验证你的修法到底过不过关，拿一个很好看的颜色，不是腐烂的青淤的这些颜色。如果观很好看的颜色，也不生贪心，那就说明真正地过关了。

有三步，第一步是“内有色想观外色解脱”，一心一意地观想外面的色法，主要是身体，不管是男人还是女人的身体观腐烂等等；观完之后，内心的执著已经压制住，然后第二步再继续稳固；第三步是“观清净的色”，观很好看的男或者女、颜色、或者后面的青、黄、赤、白这些端正的颜色，观了之后还是不生起贪执就说明修成了。因为心里面生起了很高禅定的缘故，就舍弃了对这些的执著。

后面识无边处解脱、空无边处解脱、无所有处解脱、非想非非想处解脱、灭尽解脱，共有五个。前四个属于四无色定，首先应该观空无边处。

四、空无边处解脱

前面观了净色都不会生起执著，但是毕竟还认为有色法的存在。虽然色很清净，但不如没有色好，所以他厌弃这个色，然后就开始观空，空遍一切叫做空无边。观空周遍一切处的缘故，他舍弃了对一切色法的执著，不管是好还是不好的色都舍弃、都是空的。



五、识无边处解脱

因为空太多了，瓶子的空、这个空、那个空……他又厌弃了开始观识无边，他就想还不如观一切都是心识，这个时候就舍弃了对空的执著，然后安住在心识周遍一切。

六、无所有处解脱

他接着又想：各式各样的心识也有很多，这个心、那个心……他又厌弃了之后观无所有处，然后连识也不观了。

他是一个次第、一个次第上来的，色法早就不执著了。然后空也不执著了，就开始修识，识也不执著，这个时候什么都不执著，就安住在无所有中。

七、非想非非想处解脱

修到后面，无所有还是太粗了，他就观非想非非想，把无所有的执著也打破，但是这和胜观还没有关系，这只是一种禅定。在三界当中来讲，非想非非想就是最细的心。在有漏的定当中，能够修到最高的就是非想非非想定。

“非想”，所有的想都没有了，连无所有都没有了，无所有是能够想到的最细的了。“非非想”也不是完全没有想，还是保留了很细微的想，所以就叫非想非非想，这个叫有顶定，是四无色界中最高的。

外道的定最高修到这儿。这些定有个原则，即欣上而厌下。比如第四禅已经是很清净的禅定，但是他觉得有色法还是很粗，于是就开始欣求更上面的空无边处，



可以有一个往上希求的地方，所以他就可以修到“空无边处”，从而舍弃第四禅。

空无边处上面还有识无边处，他希求这个舍弃空无边处。识无边处上面还有无所有处，他希求这个舍弃识无边处。无所有定上面有非想非非想，他希求这个然后就舍弃无所有处定。非想非非想处上面没有了，再就出三界了，而通过他自己的能力出不了三界，他断不了最细微的障垢。所以，外道最高的定修到非想非非想处，他再也无法通过欣上而厌下的方式来修了。

如果要出三界，必须要有佛教的胜观，无漏定才行，有漏定就只有修到这儿为止。

八、灭尽解脱

灭尽一切色想，超越三界定，只有圣者才有。

八解脱的禅定在佛陀相续中是圆满的方式具备的。不是说佛陀还安住在和外道、凡夫一样的禅定中，佛陀对八解脱的定都很纯熟、很圆满的方式具备，这些就叫做八解脱定。

八解脱在很多地方都有讲，以前我们也是大概地介绍过。

我们需要了解，所修行的本体是怎么回事，外道的禅定是怎么回事，还要了解佛教的一些禅定，关键是我们自己到底要通过什么样的状态来修。有些来讲不究竟，安住在这些状态的时候，当然很舒服，但不是解脱道。

我们学习佛法、皈依三宝，也不是为了舒服而做的，主要是为了觉悟，这是最关键的问题。



前三种是为了断贪欲，后面四无色定，还有灭尽定，是逐渐从色法、空、识、无所有、非想非非想的状态中慢慢解脱出来，这叫八解脱。

最后一个灭尽解脱是不共的，前面是共同的。前面三个有些是欲界的，有些就是属于色界的，后面几个属于无色界的，最后一个圣者不共的，只有圣者才有灭尽解脱。

4、渐次安住的九等至（一禅、二禅、三禅、四禅、识无边处定、空无边处定、无所有处定、非想非非想处定、灭尽定）。

一禅、二禅、三禅、四禅是四禅定，再加上前面的四无色定，即平时我们讲四禅八定，再加个灭尽定，叫做九次第定。

九次第定安立的方式和前面不一样，前面的八解脱是解脱的成份多一点，要从某个方面解脱出来；九等至或者九次第定主要是从一禅慢慢修上去，从第四禅到无色定，最后再到灭尽定之间，心越来越细。

《俱舍论》里面讲：小乘在入灭尽定的时候，也是首先要安住在非想非非想定中，因为灭尽定是完全没有心心所的定。要安住灭尽定，其他的所依太粗了不行，必须要最细的心——非想非非想的定，从这个心入灭尽定。

5、十遍处（地大遍处、水大遍处、火大遍处、风大遍处、青遍处、黄遍处、赤遍处、白遍处、空无边遍处与识无边遍处）。

地、水、火、风、青、黄、赤、白、空、识，叫十遍处。“遍处”，即周遍一切处的意思。



修地大的时候，通过禅定力观想地大周遍一切处。根本来讲还是心识安立的，所以要训练心识自在，以地大作为所缘，首先自己周围的范围中，观想一切都是大地，地大充满整个房间，再慢慢扩大出去到周遍一切处——整个区域、国家、整个世界一切地方。等他自己的心识安住在无执著中的时候，他的心识周遍一切时，地大就周遍一切，这叫地大遍处。

同样，水大遍处观想一切都是水，慢慢把水周遍一切处，这也是训练心识、禅定的方式；火大遍处观想火的自性，然后观想火周遍一切处；风大遍处也一样。

再观想青色周遍一切，只要是能遍及的地方全都是青色遍满；然后黄色遍满、红色遍满、白色遍满。青、黄、赤、白属于清净色，周遍一切处。

后面是空无边和识无边，和前面的四无色定中前两个一样。观想虚空周遍一切，然后是心识周遍一切。

通过训练，禅定的力量逐渐增长，所以他就可以通过观想把这些周遍一切。

有些时候修行者在观的时候，只是在他自己的境界中，全部都是地大充满、水大充满、火大充满、风大充满。有些时候，其他人根据自己的习气或者境界，也会部分看到他所修的状态。

有些公案里面也讲，师父在房间里打坐，弟子发现房间里全都是水，他扔块石头进去，结果噗通一声，发现是真的水。

师父起定之后，发现身体里有块石头，问弟子怎么回事。弟子说：我看到都是水，就扔了块石头试试。师父说：下次你再看到水的时候一定要把石头捞出来。师



父再入水定的时候，弟子把石头取出来。否则这块石头坑变成师父身体里的结石了。有的时候会出现这种情况，显现比较自在的功德。修持水遍处到一定量的时候，不单单是自己的感觉中会出现，外面的人也会出现。

有些瑜伽士可以把这个修到周遍一切处，会不会影响别人的生活？如果影响别人生活，就要去改变很多人的相续，一般来讲不会的。只是他自己的境界中，会安住地水火风周遍一切。有一些特殊的情况，比如在一些传记里面看到，某个山头着火了，其实可能是修行者正在安住在火禅定中，感觉好像着了熊熊大火，第二天再去的时候，没有丝毫烧火的痕迹。

最为殊胜处，差别有八种，

6、八胜处（四种形色胜处：以内有色想观外色少胜处、以内有色想观外色多胜处、以内无色想观外色少胜处、以内无色想观外色多胜处；四种显色胜处：以内无色观外青胜处、以内无色观外黄胜处、以内无色观外赤胜处、以内无色观外白胜处）。

这分为两大类，一类是四种形色，一类是四种显色。

◎ 四种形色胜处

一、以内有色想观外色少胜处

因为内在有色法的执著，首先观外色少。刚开始修的时候，修法还不纯熟，所以把外色观的少一点。

内心如果要战胜或者要超胜对色法的执著的话，首先要修持禅定。刚开始修持禅定的力量不纯熟，观外面色法比较少，因为比较少容易超胜。所以刚开始的时



候只是观外色少，然后超胜它。

二、以内有色想观外色多

内心还是有执著，但是观外色很多时也可以超胜，这叫观外色多胜处。

三、以内无色想观外色少胜处

四、以内无色想观外色多胜处

他内心中已经没有色想了，这个时候不管是观外色少，还是观外色多，都可以超胜。

◎ 四种显色胜处

内在没有色执著的时候，他观想外面很清净的色。

观想青相、黄相、赤相、白相，他也不会执著，所以也超胜了青相等。

什么样的色法他都不会执著，不管外色多也好，少也好，或者青黄赤白，都不会有丝毫的执著。这些就是他自己的一种禅定力，可以超胜外色，心识获得一种能力。

对我们来讲，现在是没有获得能力的，我们的心识是被外色所转，自然而然对好看的色产生贪欲，对不好看的色产生厌恶，这是因为我们的心识没有自在。但是如果修持禅定到了一定阶段，就可以完全超胜外色，外色也不会再影响到他，所以叫做八胜处。

上师老人家也讲了，八解脱最初是对治贪爱而观想，十遍处就把这个观想扩大周遍一切，八胜处的时候心获得大自在，不管是色法多少好坏，都可以压伏。上师这样分析之后，我们就特别清晰了。

在佛陀相续中这些功德是圆满的，以前他在因地



的时候修过这些法，通过不断地福智的增上，这个法完完全全到达最极圆满之处。

无诤与愿智，

7、无染等持（缘他相续为所缘境，能护持使之不生烦恼的定与慧）。

“无诤”也叫无染，无诤地，无染等持，无染三摩地，在不同的地方都有讲，《俱舍论》中也讲过这些法。无染等持或者无诤三摩地阿罗汉也有，但是阿罗汉要强烈作意，而且他的能力有限。佛陀相续中的无染等持很圆满。

阿罗汉在出门之前，首先要修一座无染等持。无染等持是怎么修的？他作意今天不管到哪个地方去，愿任何看到我的人，不要缘我产生贪欲、嗔恚等染污心，作意完之后就开始入一个等持，起定之后就会获得这种能力。因为他自己的心很清净，再加上禅定的力量，还有自己本身具有的功德法的缘故，所以他在外面的时候，任何看到他的人都不会产生烦恼，这就叫做无诤三摩地（或叫无染等持），这就是利益众生的一个很好的方法。

佛陀的无染等持不需要专门修，他的法身功德里面本来就任运，而且这个功德特别圆满。所以不管哪个地方看到了佛陀都不会产生贪欲、嗔心，还有非理作意等，这属于佛陀的法身功德的无染三摩地（无染等持）。

8、愿智（也就是知愿处智，“于诸声闻不现前之义及如何回答他所提问”之宿愿已得成就，故能了知如此



如此的定与慧)。

“愿智”，即以前的夙愿已经成就的意思。以前发了什么夙愿呢？想要了知一切的声闻没有现前的意义，还有如何回答他人的提问。

声闻阿罗汉的智慧在三界中来讲是最圆满的，但是声闻罗汉不了解的意义还是有很多的，所以以前发愿，声闻没有现前的意义我要现前，对其他人提的问题我也是能够圆满回答。

这个夙愿已完全成就，他就能够获得这样的成就和智慧，这叫做佛陀的愿智。他以前发的愿，智慧已经现前，这是他的愿智已经圆满的意思。

神通无碍解。

9、六通（神境通、天眼通、天耳通、宿命通、他心通与漏尽通）。

神通主要是讲六通。

神定通，即神足。大变小、小变大、飞行自在、一变多、多变一。

天眼通可以看到很远的、有阻碍地方的粗粗细细的很多色法。现在我们的眼睛太远的看不到，太近的看不到，太大了看不到，太小的也看不到，有阻碍的看不到，局限很大。

天耳通可以听到很远、很细微的声音。

宿命通可以知道宿命，自他以前转生的情况。

他心通可以知道别人的心中所想。

漏尽通是一切烦恼永尽。

圣者的相续已经调柔了，智慧的功德很明显，所以



他可以自在运用神通，不会给自己造成困扰；凡夫人有些时候拥有神通之后，会给自己带来一些困扰。

比如我们觉得有他心通很好玩，随时知道别人心中所想，但是有些凡夫人的他心通时灵时不灵，即使很灵，有的时候也会很困扰。

佛陀在经典里面也讲，如果是没有功德而发神通，也会比较容易生起傲慢心，以及其他很多不必要的烦恼，而且会障碍修道。

但是圣者不会，因为他有漏尽——烦恼永尽，“尽”就是完全消尽。只有两种情况才有漏尽，一种是阿罗汉的漏尽；还有一种是八地以上的菩萨和佛陀，因为七地的烦恼还没有完全永尽。一地菩萨、二地菩萨这些登地菩萨有没有漏尽？部分的烦恼可以说灭尽了，但是严格意义上来讲他还有烦恼障种子，不算是真正的漏尽通。

如果真正有了漏尽通，其他的神通会自然而然完全地具备，而且非常有意义；如果没有漏尽，其他的外道通过修禅定，有的时候是吃一些药、涂抹一些药，有些时候念些咒语，也会显发一些神通。在有些缘起的修法中也有，但是佛陀还有上师们也是经常讲，内心中的福慧、解脱是最主要的，神通不是那么主要。

一些外道和阿罗汉也有五通，但是阿罗汉的五通比外道的五通要稳定，力量也要强劲，因为他内心中也有很多资粮，还有通过戒律和无我空性庄严的很多功德。佛陀的五通更圆满，《俱舍论》里对于这些神通的差别也有描述。当然漏尽通只有阿罗汉以上才有，外道都没有。



10、四无碍解（义无碍解、词无碍解、法无碍解、辩无碍解）。

佛陀的四无碍解完全达到圆满。声闻罗汉、缘觉罗汉也有四无碍解，但他们的四无碍解有缺陷，不是那么圆满。

法、义、词、辩的四无碍解很多地方有讲。

首先法无碍解，按照《大乘经庄严论》麦彭仁波切的注释，“法”是词句的意思，单单词句方面，无论什么词句都很通达。

义无碍解，是对于词句所表达出来的意义很通达。

词无碍解是对种种语言，不管是人道的语言，人道中不管是英语、汉语、罗刹语言，对所有语言都特别通达。

辩无碍解是辩才无碍，如果略说，可以把意义归纳得特别好；如果广说，一个词句展开宣讲一个大劫都讲不完。

我们觉得一个颂词讲了四十分钟，很了不起似的，其实真正的辩无碍解，一个词展开一个劫都讲不完。

学一下这些对打破我们的傲慢心很有作用，我们像井底之蛙，觉得自己很了不起。其实真正来讲，佛陀的智慧，菩萨们四无碍解的智慧才叫真智慧，我们现在的智慧只是像萤火虫一样，或者说只是图片上的萤火虫而已，算不上智慧。

如果佛陀广讲，我们根本接受不了，？一个劫还在讲这个词，我们都流转多少次了，回来一看，佛陀还在讲这个词，这样可能就不愿意学习了。所以佛陀有的时候也不敢展开讲，怕众生受不了，功德太大了不敢讲，



讲太广了也不敢讲，因为没有这么多智慧接受。菩萨们的智慧就很广大，所以佛陀广讲的时候他们特别欢喜，永远也不会厌烦。凡夫人肯定不是，听一个小时还行，如果时间长了，再好的法也不想听了。

凡夫人的心量很有限，不像菩萨们的心调得特别好，他们对法义、对听法非常有意乐，在刹土中报身的佛陀一直不间断地讲法，菩萨也是不间断地听法。

我们无法想象：“怎么讲也讲不了一个劫吧？”在人间也不一定能够一直讲下去，但是我们现在做不到，不等于佛菩萨做不到。我们的见识太短浅了，没有见到像佛陀那样闪现辩无碍解的殊胜智慧。佛陀在经典里面把这些问题讲得很清楚，真正要展开讲，一个词句一个劫都讲不完。

四一切清净，

11、四一切清净（身净、缘净、心净、智净）。

“一切”在颂词中不太明显。

一、身净

为了利益众生，佛陀的身体可以幻化成无量无边。《妙法莲华经》及其他地方讲到的，佛陀为了利他的缘故，化现很多身体到不同的地方去宣讲正法。有些是讲法来利益众生，有些可能不讲法，通过其他方式来利益众生。

佛陀以什么样的方式来利益众生，我们搞不清楚。对我们而言，利益众生就是讲法：如果佛陀不讲法，不化现成一个上师或者出家人的样子，怎么利他？其实，我们的思维还是很局限。我们多看法义、多理解，就知



道菩萨为了利他都会示现，绝对不会局限于一种形象。如果只是以一种方式利他，就会有很大的局限性，这是毫无疑问的，只能够利益一类众生。对你的身份有兴趣的众生会来接近你；但是对你的身份没兴趣的众生就会远离。

菩萨早就看到了这一点，如果他只是以一种方式，比如出家人的身份，那这么多众生，有种种想法和意乐，有些人可能相信出家人讲法讲得好，可能会走近这个出家人学法，也是他这方面的根基因缘成熟了。但是还有很多人可能对此并不感兴趣，我们不能说“你不能不感兴趣，这么好的一个出家人，这是我的上师，你竟敢不起信心！”你可以这样想，但别人不是这样想的。菩萨知道这个问题之后，就会化现很多身份，只要能够帮助众生生起善心的都会化现。

菩萨尚且如此，佛陀更会如此。佛陀的智慧更加周遍，他会化现很多身份。我们不能想：佛陀这么高贵，可能不会化现一般的人或者很低劣的人，否则，思想上会有隔阂、纠结：这是佛陀化现的？打死我也不信这是佛陀，为什么会做这样的事情？这是我们自己的一种想法而已，但佛陀为了利他，什么身份都会化现。

佛陀不会自诩高贵，我不能化现这个。如果这样想，就说明他的傲慢心还在，连初地都上不，不要说成佛了。所以佛陀绝对不会有这种想法，他会化现成各种各样无量无边的身体，不管是高高在上的，还是低劣的身体，都会化现。

这是说明佛陀的身体清净，完全没有障垢和阻碍，就是因为他所有的违缘障垢都清净的缘故，才可以幻



化无量。为什么我们就不能够幻变？我们的幻变最多就是留在视频或者相片里面，除此之外，幻现不了。但有些凡夫人通过修禅定之后，可能有一定的能力。一方面他的禅定越来越深，一方面他证悟的空性越来越多，逐渐就可以有变化。初地菩萨、二地菩萨的变化就越来越多。

因为佛陀已经清净了所有的障垢执著，所以他不会有局限性，他可以无量无边地任意幻化。

二、缘净

可以随心所欲地变化所缘境。只要对众生有利，什么所缘境佛陀都可以幻化。

三、心净

佛陀可以在很短的时间内入众多的禅定三摩地。一般来讲，要入禅定三摩地，普通人要作意，一步一步地进入到三摩地，很难在短时间内入定再出来。但是佛陀的三摩地很自在，心很清净的缘故，刹那中可以同时入众多的三摩地。这就是因为心完全没有执著的缘故，所以这种功能就会发挥到极致。

我们现在舍不得打破执著，自己局限了自己的很多功能。如果要真正达到像佛陀那样的状态，必须通过修行把自己的各种各样执著打破，之后我们的心就会越来越自在。

学习菩提心把我爱执打破，修空性把二取三轮的执著打破，这些是我们最主要的修法。

四、智净

因为智慧圆满的缘故，佛陀可以通达一切万法。



十自在十力，

12、十自在(命自在、心自在、资具自在、业自在、受生自在、解自在、愿自在、神力自在、法自在、智自在)。

十种自在是在菩萨地的时候开始有，但在佛地圆满。十自在是修六度圆满的。

今天我们没有时间去分析，比如通过修哪一度可以获得寿命自在等，在《大乘经庄严论·决分品》中讲到了十自在和十自在的因，麦彭仁波切在注释里面讲得很清楚。大家可以看一下，知道之后，我们在修六度的时候，会多一分动力，对它的因和果也多一分了解，对我们修这些法更加有利。

一、命自在

佛陀的寿命完全自在，不像我们不自在。我们有时候想活久一些活不了，有时不想活了也死不了，这就是寿命不自在。佛陀寿命是自在的，他如果想安住就会一直安住，不想安住一刹那就走。他是完全通过修行获得寿命自在。

二、心自在

佛陀不管入定、出定，面对什么样的对境，都没有任何挂碍，这就是心获得自在。

现在我们要获得这些自在很困难，只能获得一些相似的自在。相似的自在可以通过闻思修行获得。大恩上师老人家让我们念“自在祈祷文”，一方面，自己认



真地集资净障，认真地念颂，如果开始生起觉受，或者开始发挥作用，逐渐就会变得越来越自在。自己的身心会很自在，自己的环境也会很自在。

以前走到哪里都感觉很不顺，觉得当地人对自己也不好，或者总是有这样那样的麻烦，总是不顺利。或者自己的心总是很烦躁，身体也不听话，总之一切都不自在。上师老人家也说，念“自在祈祷文”得到了加持或者修成怀业，差不多和得神通一样。我们要相信上师老人家的金刚语，好好念诵“自在祈祷文”。

因为我们以前没有怎么修，现在也有很多欠缺，所以还没有修成。如果我们认真修，逐渐就会修成。一旦修成之后，也会获得一些相似的自在。

上师老人家说，获得一些自在对凡夫修行者来讲很重要。因为我们现在不自在的太多了，修行佛法不自在，有些时候想修法家人不同意，不自在；有些时候做一些事业也不自在；有的时候家庭关系好像也不和顺不自在，心不自在、环境不自在……各式各样的不自在。所以自己的修行没法顺利。认真地念诵，慢慢就会获得自在。

三、资具自在

即财富自在。佛陀从刚开始就把布施放在主要的修法中，他一直在修殊胜的布施，所以到了圆满位的时候，他已经获得财富自在。

这并不是说佛陀从那时候起就不缺钱花了，而是他可以任运地从虚空中降下资具、财富、金银珠宝等，他获得一种自在的能力。



四、业自在

佛陀对业方面都已经自在了。有些地方解释，他可以马上将转生这一道的业调整到转成另一道的业。上师解释说，佛陀可以示现感受各种各样的业报，但是他自己完全没有这样的业。

比如佛陀示现脚上被檀香刺所扎、受诽谤等，其实佛陀成佛之后不会再受这个报，但为了利他的缘故，他也会这样去示现，这也是一种业自在的体现。

或者按照《大乘经庄严论》的解释，他可以随意调换转生的业，本来是转生这一道的业，他可以调整到另外一道去转生。

五、受生自在

佛陀可以用三界六趣各种身份随意受生。

或者，他虽然安住在色界定中，也可以投生欲界，这叫做投生自在。如果按照禅定本身的作用来讲，安住在色界定，就只能投生在色界，因为是决定业。但是佛安住色界定，可以投生欲界，同时他也不会受欲界的烦恼所染污。或这里面解释的，随心所欲地在任何一道投生。

六、解自在

对于一切诸法无碍地通达、了解，这是一种解悟自在，能够圆满不同根基意乐众生的愿望来宣讲正法。

七、愿自在

初地菩萨开始真正发起普贤十万大愿。现在我们



开始念诵《普贤行愿品》，其实按照真正的标准来讲，只是预备位，真正地发起普贤十大愿是从初地开始。八地的时候开始成熟。到佛地的时候以前所有的愿望全部圆满，这叫做愿自在。

八、神力自在

或叫神通自在。六种神通完完全全地获得自在。

凡夫人的神通不自在，一方面，我们想修些神通也修不了；另一方面，即便修成了，也是时灵时不灵，有时候不想有的就来了，想要的又不来，这就是不自在。佛陀因为所有的修行都圆满的缘故，所有的神通都已经获得自在，非常任运圆满。

九、法自在

任何法都可以如实地通达和宣讲。佛陀是法主或者法自在者，对任何的根基任运地讲一切正法。

十、智慧自在

如所有智、尽所有智等都已经完全地通达，没有一点不自在的地方。

以上是十自在，从菩萨地的时候开始获得，在佛地的时候圆满，我们应如是了知。如果我们想要真正获得最圆满的功德，还是要认真地修行菩萨道，或者修行殊胜的正法。

如果不学习这些正法，我们还会耽著轮回中的很多东西。但是越学佛法，法慢慢深入内心的时候，就会觉得现在所耽著的这些东西，就像小孩子耽著那些玩



具一样，很可笑的事情。当然小孩子没有认为他很可笑，我们也会认为现在我耽著轮回这些事情很可笑。

其实真正有智慧的圣者佛菩萨们，没有觉得这种事情是真正有意义的。我们虽然还没有到圣者位，但是多学习圣者经教，知道在佛陀的智慧中是怎样安立这些超胜的功德，菩萨对于这些世间道和真正的圣道功德是怎么看的，我们去学习他们的思想。按照这些思想，我们试着去思维，有一点觉受，慢慢就会对真正的圣道功德产生兴趣，对于凡夫世间道的所谓有漏的功德，慢慢就失去了兴趣。

这样产生定解之后，对我们专注地修持殊胜的正法是很有帮助的。否则，一方面我们在修学出世间的佛法，一方面心还是在专注世间法，这样修习很长时间也不会有真正的收获。

以上叫做十种自在。大恩上师说《智者入门论》里也有，现在上师老人家翻译也出版了。《大乘经庄严论》里的相关内容目前也正在讲，我们也可以去看，慢慢多去了解。

其实有时候听一遍是不够的。以前我讲《大乘经庄严论》的时候也是很仔细地看、很仔细地理解，看完之后因为需要在不同的论典里面讲，又返回去看，每次看都会有一些不同的感觉。越看越会觉得一些圣法和圣者的功德真正是我们应该慢慢去获得的。

这里所讲的自在的功德和利益，如果在我们的相续中哪怕能获得一点点，都不应该是现在这个样子。但是因为我们没有认真去履行佛陀以及上师们的教言的缘故，这些自在离我们还是非常远，甚至于我们对于自



在的兴趣，还不如对现在一些世间法的兴趣。

我们没觉得这些自在对我多有诱惑力，好像没有觉得比我现在的生活还要好，反正就是不想去追求这些，还是去追求现在的生活好一些，也许会产生这样的想法。

总之，圣者佛菩萨的智慧所观察到的肯定是远远超胜于我们凡夫人的狭隘分别念。

13、十力（知处非处智力、知业报智力、知种种解智力、知种种界智力、知根胜劣智力、知遍趣行智力、知静虑解脱等持等至智力、知宿住随念智力、知死生智力和知漏尽智力）。

“力”从字面看好像是一种力量，但是十力的本体是智慧，是十种智慧所体现出来的不同的能力。十种智慧达到极致的时候，从完全没有违品的侧面安立为力。

一、知处非处智力

有些地方讲，知处非处智力是十力之首。什么是处和非处？合理的就是处，不合理的就是非处。佛陀知道因和果之间的关系，善法获得快乐，恶法产生痛苦，这是合理的，叫做处；如果说善法产生痛苦，或者说恶业产生安乐，这是不对的，叫非处。也就是说，佛陀对一切因果的道理全部通达。

佛陀的十力中，最明显或者最重要的一个就是了知处非处的智力。佛陀讲了，如是地去修持善法，可以获得这样的安乐；如是地修持解脱道，就可以获得解脱。其实这对所有的修行者来讲是最关键的。

其他的宗教讲，想要升天，就要杀人祭祀，或者宰



杀牛羊，这可以让天神高兴，让你获得安乐，这就是非处；如果你去修善法，获得安乐，这就叫处，这是合理的。

佛陀的智慧完全遍知一切处非处的道理。

二、知业报智力

业就是因，报就是果，了知一切业报因果。

处非处是合理和不合理，里面包含了业报因果。业报只是各种因果中的一部分。

对各种业得到什么报，佛陀完全了解的缘故，所以只有佛陀才能宣讲、安立戒律。连十地菩萨都没办法安立戒律。

三、知种种解智力

众生的种种胜解千差万别，哪个方面有兴趣，怎样通达等等所有情况，佛陀都非常了解。

四、知种种界智力。

界是界性，包括根基、种性等。不同的众生有不同的界，所以众生的界性有很多种，有些聪明，有些笨，或者反应迟钝，有很多不同的差别。佛陀对这些种种的界都了解。

只有知道了种种不同的界智力，才可以宣讲不同的法，对症下药。

佛陀讲了八万四千法门、无量无边的调伏法门，完全是因为佛陀遍知一切的缘故。



五、知根胜劣智力

佛陀知道众生的根基是利还是钝。体现在佛陀在世的时候，给众生讲法，对于利根者，宣讲非常殊胜的空性，或者讲简单的几句话就让他们解脱；对钝根者讲渐次道，或者通过其它的一些迂回的教法。比如，调伏舍利子、目犍连和调伏周利槃陀用的方式完全不一样。

如果我们真正要无勤任运地利益众生，就要成佛。为什么说我们为了利他的缘故要成佛？因为必须成佛才能够达到最圆满的利他。如果不知道众生的根基利钝，很难马上产生效果。佛陀知道众生的根基利钝，他会针对不同的根基如是宣讲相应的正法。

当然我们不是说凡夫人一定要像佛陀一样利他，或者就认为没有什么作用。我们凡夫人讲法，一方面来讲可以从某些方面对其他后学做一些帮助，还有一个就是帮助自己。讲法者通过讲法的过程对于法义会更加明了，或者训练自己对法义的通达程度。在这个过程中，让自他都能够同时生起功德，所以这是一个相互帮助的作用。

讲法者帮助其他的听法者理清一些概念，知道佛陀所讲词句的意思，听法者反过来帮助讲法者圆满智慧。因为如果没有人听法，可能没办法去讲、去复习，他的智慧可能也增上不了。所以说凡夫人之间的讲法是相互帮助的作用。

讲法者不要觉得：我是讲法者，对你恩德很大。其实反过来，听法者对我们的恩德很大，如果没有人听法，我们也不会去复习，我们的智慧增长不了，他们帮助我们增长了智慧，这个是我们感恩的。第二个，如果没



有人听法，讲法的福德增上不了。所以从这个侧面来讲，没有什么傲慢的。不管是听法还是讲法，就是相互帮助的作用。

六、知遍趣行智力

了知众生造了什么业，趣向于哪一道，叫遍趣行。完全知道每个众生的轨迹。

七、知静虑解脱等持等至智力

静虑、解脱、等持、等至都是禅定的异名。佛陀对各种禅定的因及其功能都非常通达。

八、知宿住随念智力

他能够一刹那之间了知自己和众生宿世的种种因缘。

九、知死生智力

众生在哪里死，死了之后在哪里投生，佛陀的智慧一刹那之间都可以照见。比如，这个众生在这儿死了，之后经过中阴到哪个地方投生，佛陀完全可以知道。

这种智慧在五神通里面类似天眼。就像我们看到地上的蚂蚁从这个地方爬到那个地方，佛陀也知道，这个人死了从这儿到这儿，再转到那儿去了，他看得非常清楚。不单是看一个、两个人，佛陀了知一切众生转生的情况。



十、知漏尽智力

佛陀灭尽二障的种子习气，知道阿罗汉获得漏尽的情况，所有漏尽的情况他完全通达。

《入中论》里面首先有一个归纳的颂词，然后每一个力有一个颂词来解释。

四种无所畏，

14、四种无畏（：正等觉无畏、漏永尽无畏、说障法无畏和说出离道无畏）。

一、正等觉无畏

佛陀已经完全证悟了正等觉，他在任何人前面说“我获得了无上正等正觉”没有怖畏心。别人要起来辩论，佛陀也会折服他的辩论。

当然，现在也有很多愚痴的人无所畏惧：我要成佛了！我敢在哪个地方随便讲。有些可能这方面不怕担因果，敢在很多人面前说获得了成佛，但是别人给他提几个问题，可能马上就要露馅。

尤其在有些注释里面讲，佛陀不是在小众里面说我成佛，悄悄宣布一下，而是会在大庭广众中，而且是在智者云集的大众中，不单单是世间的智者，还包含了佛经里面记载的帝释、梵天，还有很多有智慧的天神。他可以宣说自己已经获得无上正等正觉。

不管谁提出质疑，佛陀都无所畏惧，而且完全可以通过智慧折服对方。



二、漏永尽无畏

佛陀说我已经永远断尽了一切的有漏法，所有的烦恼障、所知障永尽，永远不会复发。佛陀说漏永尽也没有畏惧。

如果其他的人要辩论的话，佛陀完全可以折服他。

三、说障法无畏

佛陀说这个是烦恼障、所知障，你做这个法是一种障道的因缘，绝对不会畏惧。因为他完全通达了，贪欲、嗔恚、嫉妒这些就是障道因缘。佛陀讲这个是障道因缘的时候，没有任何人可以反驳。

我们学习这些的时候，要知道佛陀讲的障碍一定是障碍。有些时候，佛弟子如果相续当中对佛陀的教言没有生起信心，对佛陀经典里面所讲到的一些真实的教授以及忠告，可能不一定相信。反而对于一些算命先生、周易大师说的一些事特别地相信。有的时候我们对佛陀的信心还不如对一个算命的人，不太好。

不管怎么样，佛陀是遍知一切的，他是说障道法无畏的。佛陀讲这个是障道因缘，一定要断掉，不能做的这些，我们一定要好好去听受佛陀的教言。其他的算命的人、风水师，可能从某些世间的层面来讲，也许有一些功德，但是和佛陀相比差得太远了。佛陀是我们的导师，风水师不是导师，他可能有些时候偶尔做一些小建议还行，根本性的问题上还是应该依止佛陀而行。

四、说出离道无畏

佛陀说这个是可以出离轮回之道，这个是离苦的



正道，佛陀讲这个的时候无有畏惧。无畏来自于自信，内心当中完全已经照见了本性的缘故。

我们要依止佛法而学，佛陀就是我们的导师。我们在了解这个之后，再去忆念我们的三皈依，佛陀是我们的导师，为什么是导师？因为佛陀是正等觉无畏、障碍永断无畏、说障道法无畏，也是说出离道无畏的，所以，他就是我们真正的导师。我们应该依靠佛陀所宣讲的正道而行，这是可以出离轮回之道的。

有的时候慢慢去想，自己的皈依心就会越来越强烈，然后对佛陀（堪布停顿哽咽说：“对不起，因为忆念起佛陀的恩德”）的信心会更加增上。应该多忆念殊胜的佛陀。为了报答佛恩德，应该依靠佛陀的教言而行持。

及三种不护。

15、三种不护（身不护、语不护、意不护）。

佛陀已经消尽了所有的障碍种子，所以不需要去专门护持三门。

一、身不护

不需要专门防护身体的过失。因为佛陀通过三无数劫的修行，该断掉的不好的行为的种子已经完全断掉。所以，佛陀在传法、走路或者参加供斋等等时候，他的行为自然如法。佛陀不会去想：“我要作意，否则会不会做出不好的行为。”非常地调柔寂静，不会假装寂静。

我们现在不管如何还是该假装就假装，如果假装



寂静，首先可以防护自己的一些过失，第二可以防止别人的非议，所以，修行者有的时候该假装就假装。但是佛陀不需要，因为他本身已经天然寂静。

二、语不护

佛陀不用担心不注意或者没有思维，一开口说话说错了。佛陀相续中安住的是完全圆满的智慧，所以他讲任何话都是利他的，都是完全相应法界实相的自性。

三、意不护

因为佛陀早就断尽了贪嗔痴，所以不可能一不注意或不留心就生起了烦恼。法一旦入心，相续中尚且都是法，佛陀连所有的贪嗔痴的种子都已经断尽，那更加不会有烦恼。

以上叫做三不护，属于圆满不共的法身功德。

并三种念住，

16、三种念住（于恭敬听受所说法者，不以为喜之心念住；于不敬听受所说法者，不以为怒之心念住；于听及不听二者，不以喜怒之心念住）。

这是佛陀的一种不共的功德。佛陀的心特别调柔平静。如果是一般的人，他在讲法的时候，有人很专注听法，对他是一种鼓舞；如果不好好听法的，他也不想讲了。但佛陀不会，不管是认真恭敬听或不恭敬听，他的心都安住在法性中如如不动，不会有丝毫变化，这就是佛陀的功德。



无忘失法性，

17、不忘失法性（即无忘失性，行利生事，从不违时，有如海潮，永不愆期，无有忘失）。

对于利益众生的事业不放弃，且对于行持众生事业时完全不会违越时间，也不会有任何的过失，这就是一种法性。

上师讲了个比喻，即便是大海离开了波浪，佛陀也不会失去利益众生的心。这就相当于法性一样，法性会离开有法吗？离开了有法的法性就不是法性，所以法性不会离开有法。同理，佛陀也绝不会离开利他的事业。

刚开始发心的时候是这样，到后面本性中的真正的无缘大悲完全显露时，更不可能不去利益众生。

永断诸随眠，

18、永断习气（不仅仅三门粗重烦恼所知障微细种子，连其习气亦皆永断，毕竟无有）。

“随眠”，有些地方指烦恼，有些地方把比较细微的烦恼叫做随眠。无论是粗大的还是细微的烦恼，佛陀全部都已经断掉，所以叫“永断诸随眠”。

如果连细微的习气都断掉了，那粗大的肯定早就断掉了，因为不可能是先断习气再断现行。

大悲诸众生。

19、大悲（即恒常关注有情身心，救离苦等，成办无量无边之一切利益的大悲心）。

佛陀在因地时通过无量劫修行利益众生的大悲心，所以非常稳固，永远不会退失的殊胜自性。



大悲心是二十一类法身功德法中的一个，如果想要成就佛果功德，现在就要很认真地去串习大悲心。一定要把这些最殊胜的，对成佛最有利益的法多串习。

以前也讲了，智悲光尊者在山洞里专门闭关修七年的大悲菩提心，所以后面他的法脉特别绵长。

对我们来讲，要非常专心地修持大悲心，因为大悲心不修好，所有的行为就还是在被利益自己的染污心所转。一天不断掉自私自利的心，一天和大乘不相应。如果修的不是大乘法，那就没法成菩萨、成佛。如果真正地想要成就菩萨果位，就应该认真修大悲心。

唯佛不共法，说有十八种，

20、佛十八不共法（如来无有误失、无卒暴音、无忘失念、无不定心、无种种想、无不择舍、志欲无退、正勤无退、念无退、慧无退、等持无退、解脱无退、一切身业智为前导随智而转、一切语业智为前导随智而转、一切意业智为前导随智而转、于过去世无著无碍智、于未来世无著无碍智、于现在世无著无碍智）。

只有佛才有的，声闻缘觉菩萨都不具备，叫“唯佛不共”。佛陀不共法有十八种。

一、无有误失

佛陀身体的行为无有过失，恒常清净。比如麦彭仁波切在注释里也讲过，佛陀走路时不会因没有观察好，脚下踩死虫子，或因不小心没看路，一下子掉沟里等。

声闻虽然已获得了漏尽功德，但不注意还会被蛇咬，或者会有踩死虫子等这些行为。

二、无卒暴音



没有粗暴的语言，佛陀早就断掉了粗暴语言的因。

三、无忘失念

佛陀的意没有忘失。佛陀不会忘失任何正念，对任何的事情都能够忆持不忘。

四、无不定心

不定心就是心不专注。无不定心是佛陀任何时候心都是专注的。不是说佛陀非常小心，提醒自己不要忘失，佛陀完全不需要提醒，因为他训练的时间早就圆满了，他现在已经到了果位。

这些功德法我们要好好去想，一方面自己的皈依心会越来越深广，有时对佛陀的功德、恩德，还有以后自己成佛时会获得这个法，慢慢思维：“如果我获得这个法，那么就可以一心一意地利他，而且在此状态中利益众生，就可以真正的把众生慢慢安立在解脱道中。”对一个真正有大悲菩提心的人来讲，这是最高兴的事情。

《大乘经庄严论》里讲，一个大乘种性的菩萨，在思维利他时会很快乐；找到利益众生的方法时，他也会非常快乐。如果修这个法我可以成就，可以逐渐利他，特别快乐；懂得某个法义会很快乐，因为还是和利他有关；最后证悟实相的时候也很快乐，因为真正可以去利他了，这些是菩萨的不共快乐。

小乘体会不到，初学的菩萨也体会不到，没感觉到利他有多快乐。如果我们在思维利他时没有感觉很快乐，可能还没有真正地进入大乘道，因为这些是弥勒菩萨在《经庄严论》里讲到的大乘菩萨心中的真实状况，菩萨应该有这些特点。所以我们要认真地做这些与菩



萨道有关的，而不是其他的一些无谓的修行。

五、无种种想

没有种种的差别亲疏之想。佛陀对一切众生平等慈悲，不会认为“这是我很亲近的人，所以要对他好一点。那是对我不好的人，我有加持力也不给他。”佛陀一视同仁，完全平等地对待一切众生。

六、无不择舍

佛陀对一切法都是以智慧观察之后舍弃，没有一个法是不了知而舍弃。佛陀完全通达了无可耽著的本性之后舍弃的，这叫做无不择舍。他没有无明的成份。

“择”就是智慧。他都是通过智慧观察之后舍弃，所以叫择舍。“无不择舍”，即没有一个不是通过这样的方式而舍弃的。有时我们对于法的舍弃是没有通过智慧抉择，这里面就有很多无明的成份。

七、志欲无退

对于善法的追求没有退转。因为佛陀在三无数劫中对善法追求，非常稳固。虽然现在已经再没有功德可增上了，但他对于善法的追求没有退转。

以前讲过，阿那律尊者眼睛瞎后，需要缝法衣，因眼睛看不到穿不了针，他就朝着天空喊：“对福报方面没有厌足的，帮我穿一下针。”佛陀一下子在身边出现，说“我对福报追求没有厌足，我来帮你穿针”。

这对凡夫人来讲，的确也是很有启发的一个公案。我们有时动不动就觉得可以了，对于福德、智慧、闻思修等很容易就觉得满足，但对于钱、地位这些东西好像从来没有满足过。听了两部法就觉得差不多可以了，念咒念一百万觉得也可以了。



佛陀已经成佛了，没有再圆满的功德了，但还是志欲无退，这是我们要随佛而学的。我们现在还没有到初地，也许加行道还没有，有的甚至资粮道有没有还不好说，离佛陀还差得非常远。我们应该好好地去正视自己的距离，再苦再累再难都要精进地学习。

八、正勤无退

行持善法的精进心没有退转。前面是对善法的追求，这是对善法的欢喜心没有退转。

九、念无退

对相应法的正念没有退转。

十、慧无退

佛陀所证悟的智慧没有退转。

十一、等持无退

佛陀所获得的所有等持没有退转。

十二、解脱无退

远离一切执著无有退转。佛陀相续中的五分法身——戒、定、慧、解脱、解脱知见不退失。

十三、一切身业智为前导随智转

十四、一切语业智为前导随智而转

十五、一切意业智为前导随智而转

佛陀在做一切身体事业的时候都是以智慧为前导，随智慧而转。智慧引领一切身业、语业、意业。所以在身语意前面都是智慧，这就是佛陀不共的殊胜功德。

十六、于过去世无著无碍智

十七、于未来世无著无碍智

十八、于现在世无著无碍智

对于过去所有的身世，佛陀的智慧无著无碍，全部



通达；对未来的一切无著无碍；对现在世无著无碍。

以上是十八不共法，只有佛陀才有。

及一切相智，说名为法身。

21、一切种智（一刹那顿时现见诸法如所有性、尽所有性的究竟智慧）。

照见如所有性的智慧，叫如所有智；照见尽所有性的智慧，叫做尽所有智。

如所有性是什么？一切万法的本性；一切万法的显现叫做尽所有性，不管是清净的显现还是不清净的显现，都叫尽所有法。

能够照见一切的现相叫做尽所有智；能够照见一切万法的空性、无漏智慧等，叫做如所有智，属于法性。（有些地方的如所有性只指空性。）

按照《宝性论》的观点，菩萨在入定位的时候有部分如所有智，因为他照见了部分法性；菩萨在出定的时候有部分尽所有智，而佛陀是圆满的。还有一个差别是菩萨入定的时候只有如所有智，没有尽所有智；菩萨出定位的时候只有尽所有智，没有如所有智，入出定是分开的。佛陀没有差别，没有先如所有智，后尽所有智，他一个时间当中如所有智和尽所有智顿时照见。这两种智慧完全圆满的本体只有佛有。

以上就是佛陀的二十一类无漏功德法。我们好好体会，对导师佛陀生起信心。如果以前有信心，再再思维之后也可以生起信心。有的时候我们多学这些大论典，比如这次学的《现观庄严论》，也可以了知佛陀的本性，让我们的信心有所增上。



去年我们学的《释量论》中也是让我们对佛陀的信心有增上，通过安立佛陀是遍智，主要是从推理方面对佛陀产生信心，这里是对佛陀的法身功德产生信心。以后再学习《宝性论》里面讲的如来藏、菩提、功德，还有事业等，信心会越来越充实。慢慢就会从迷信者变成一个真正的佛陀追随者。

学习这些论典可以让我们知道佛陀所修的道，以及佛陀证悟之后的情况，不再是那种故事根基，看到佛陀的故事而生起信心，对佛陀的本性，以及对佛陀曾经走过的心灵之路产生信心。

佛陀从鹿野苑走到那儿这个路我们也走过，但是真的要走还是心灵之路。正等加行、顶加行、刹那加行，就是佛陀走过的心灵之路。他以前是通过走这个路而成就的佛果，法身获得之后是怎样的情况。我们慢慢了解之后，信心会非常纯净。我们修皈依或者其他法，肯定会越来越能得到佛陀的不共加持。这个加持来得很迅猛，很真实，自己随学的心永远不会变化。这对我们来讲很重要。



第五十课

《现观庄严论》是宣讲佛陀二转法轮般若般罗蜜多的窍诀论典：主要讲如何修持般若般罗蜜多，如何通过般若般罗蜜多让我们的相续逐渐生起相应于大乘道的功德，宣讲了从资粮道到见道乃至成佛的所有殊胜修法。

如果我们只是泛泛地学一下没有通达，也没办法发现这里面的窍诀。所有的窍诀都是一样，如果我们完全通达了意义，窍诀的殊胜性就可以体现出来；否则就会发现不算是什么窍诀，因为我们根本没有相应。

除了这个窍诀之外，密乘大圆满、生圆次第的窍诀也是一样的。佛陀和传承上师已经把成佛的窍诀合盘托出了，但如果自己的根基不够，或者没有准备好，就没办法发现窍诀的价值，更没办法通过这个窍诀很快地调伏自相续。

因此，要真正通过窍诀调伏，还需要做很多准备。学习《现观庄严论》也是一样的道理，我们需要不断地缘殊胜的佛法学修，逐渐就可以发现它的殊胜性。

《现观庄严论》分了八品，以八事七十义进行抉择。前面学了遍智、道智和基智，是从对境的侧面来了解。然后学习了缘对境修行的四加行——正等加行、顶加行、渐次加行和刹那加行。现在我们学的是最后一个内容——法身。

法身这一品讲到了佛陀的法报化三身以及法身的事业四个内容。前面讲了法身功德以二十一类归类，展



开是一百四十四种功德。

学完佛陀的法身功德之后，对佛陀的外内密都有所了解。我们对佛陀了解比较多的是佛像，还有以释迦牟尼佛为主的生平传记，以及佛陀因地时行持的六度的传记，如《释迦牟尼佛广传·白莲花论》。

《现观庄严论》讲解了佛陀所证的二十一类无漏法功德，学习后有助于我们对于佛陀生起非常真实的信心。这种信心就不再是因为佛陀精彩的传记或者看到制作很庄严精美的佛像而产生。我们会了解到：真实的佛陀相续中完全远离了各种障碍烦恼；佛陀相续中获得什么样的殊胜功德，这些功德是怎么样的情况。如果能真正了解这些，那么我们对于佛陀就会生起比较高质量的信心。

这种高质量的信心对我们的皈依也有非常殊胜的作用。了解了我们皈依的导师佛陀到底是什么样的情况之后，就会对导师佛陀自己所成就的法，或者他自己成佛之后所宣讲的能让我们成就的法宝生起信心。对法宝了解并生起信心之后，对于修学法宝的或者已经部分现证的圣僧——僧宝，也会生起殊胜的信心。

对于皈依三宝会增加了解，信心会更加增上，也可以慢慢体会到为什么皈依三宝的时候发誓宁可舍弃自己的生命，也不舍弃三宝。了解了这些之后，这个誓愿就可以真实地发起来。而不是仅仅认为这是一种要求，却不了解为什么值得我们这样去做。这是很重要的转折。

再者，我们缘佛陀所宣讲的法修行，我们自己就会成为僧宝的自性。了解了僧宝的功德和佛的功德后，我



们再遇到的小障碍或小麻烦，会完全有信心战胜。如果我们对于最终要获得的果位了解不够，很有可能在修学过程中因为一些小障碍或者小违缘而舍弃修行，这是非常可惜的事情。

所以我们在修学佛道的过程中，对于方方面面都要有所了解。学得越多，对于现在所修道的殊胜性，或者修道成功之后的功德也就会更加了解。对我们自己，对身边的道友都会有良好的影响，所以非常有必要学习这些讲得很深的经论，来帮助我们生起信心和面对违缘的勇气。

庚二、别功德分二：一、无染之差别；二、愿智之差别。

别功德就是对于前面总功德中的两类功德再抉择和细化。别功德讲了二类：一类是无染，也就是前面讲到的无染三摩地、无染等持，也叫无诤定；第二类是愿智。

“差别”是指和谁有差别呢？在小乘无学和罗汉的相续中也有无染等持和愿智的功德，和佛陀相续中这二类功德有没有差别？有差别。

◎ 辨别大小乘差别的必要性

我们必须要知道差别在哪里。如果分辨不出来二者的差别，那么我们会觉得佛陀相续中的功德并不是不共的，因为在小乘的相续中也有。如果对这个差别不了解，那么我们会觉得成不成佛都没关系，成了阿罗汉也会有这个功德。其实虽然名字是一样的，但内涵



完全不同。就像小乘也有涅槃，佛陀也获得涅槃，两者都是涅槃，但是他们所获得的涅槃的差别非常大。

学过之后，我们就会知道这里面有很多的差别。麦彭仁波切在《定解宝灯论》的最后部分以及《中观庄严论释》中也讲过很多辨别的方式：尽管词句是相同的，但内容完全不一样，必须要做详尽的辨别。辨别好之后我们就知道，罗汉所获得功德是这样的，而佛陀的功德则是不共的。由此，对于整个小乘的果和大乘的果就会有很清晰的了知，这是辨别小乘的果和大乘的果的差别的必要性。

还有一个必要性，因为果不同，所以道也是不一样的；或者说因为道不一样，所以果不相同。在我们修学大乘佛法的过程中，对于大乘的功德、大乘殊胜不共的法味还没有真正品尝到时，我们也会接触到很多似是而非的信息。有些信息会告诉我们大乘道和小乘道其实是一样的，甚至说小乘比大乘还要更殊胜，如果我们没有辨别，就很容易选择抛弃大乘道进入小乘道。这对于自己来讲是一个很大的损失，对于众生来讲也是一个很大的损失。

辨别清楚这些之后，对我们现在所修学的大乘就可以坚持地修学下去。虽然小乘的修学针对小乘根基来讲是真实的道，但是对于大乘行者来讲，如果进入到小乘道，就是入了歧途。所以辨别这些对于增强我们在修法过程中的免疫力很有必要性。现在我们一方面是在修学，一方面自己的免疫力或辨别能力还很差，所以必须要通过学习这些殊胜的大乘经论，来强化我们相续中对整个大乘道的信心。



辛一、无染之差别

对无染等持，也叫做无诤三摩地的辨别。

声闻无诤定，除人之烦恼，

无染等持，小乘无学也有，为什么把它作为佛陀殊胜无漏的法功德？前面总的分析过了，此处是详细地分别。

声闻无诤定的特点：在进入城市或者村落之前，首先要专门入定观察，看今天城市里面的人是否会缘自己产生贪欲、嗔恚。如果会产生烦恼，那么他就不会去；如果发现很清净，不但不会缘自己生烦恼，而且有可能缘自己生起善心，他就愿意去。

由此而知，阿罗汉首先要专门入定观察，也就是说对他们而言，无染三摩地仍然是有勤作，有功用的，必须要专门缘此入定观察。如果没有观察或者忘记观察了，在这种状态中进入到城市、村子里面，有可能就会遇到别人缘他生烦恼的情况。

阿罗汉虽然已经获得了无学，但是所有的功德还远远不如佛陀那样任运，有时必须要刻意地入某种定，否则就有可能出现如法本里所讲的不好的结果。

阿罗汉自身当然不会有烦恼，不是说阿罗汉必须在入村落之前观察：我进去会不会生烦恼，如果我去了生烦恼我就不去了。就像凡夫人会发生此类情况：那个地方不能去！因为环境很复杂，如果去了有可能自己控制不住要生烦恼等。阿罗汉不会，因为他所有的人我执烦恼障已经断尽，自身永远不会再生烦恼。他主要是考虑到别人会不会缘他生烦恼。这就是圣者和凡夫不共



的功德。

声闻需要专门地入定观察，如果忘了观察那就不行，在此过程中，其他众生可能就会缘他生起烦恼。很多公案中都有这方面的记载，舍利子尊者、目犍连尊者有时候没有观察，也出现了其他众生缘他们生烦恼的情况。

佛无诤永断，聚落等烦恼。

佛陀需不需要在进入城市等之前专门入定观察呢？完全不需要。这就是佛陀不共的地方。

佛陀的无染等持，通过非常殊胜的大乘道的修行，已经完全任运、完全圆满。这种无染等持已经达到究竟的、极致的状态，所以不需要刻意观察。“无诤永断”，佛陀到任何地方，他的威德力和功德不会令其他众生缘他生起烦恼。

讲记中也讲到，即便是有些特殊因缘，偶尔地缘佛陀生起了烦恼，这也会成为被佛陀度化之因。也就是说即便是缘佛陀生起了贪心或嗔恨，也是佛陀将要度化这个众生的前兆。所以，佛陀的无染定非常圆满。

佛陀无始以来在因地修行不断地修持慈心⁵和悲心⁶，力量特别强大。《宝鬘论》等讲得很清楚：如果修慈心、悲心，会给修行人带来什么样的功德和利益。大恩上师也是希望大家学一下《宝鬘论》，里面讲到很多因和果之间的关系，看完之后，我们对因果的取舍也会产生很多殊胜的信心。

⁵ 慈心：给众生带来快乐，愿众生获得安乐的心。

⁶ 悲心：拔苦的心。



如果我们经常缘众生修慈心，那么就会获得很多众生的慈爱。因为你给予众生慈爱，反作用力的原因，善因成熟之后，也会有很多众生对你慈爱；如果对众生修悲心，就会得到众生的欢喜，自然而然地遣除很多障碍违缘。

因此，我们要尽量克制自己的烦恼，经常缘众生修四无量心、自他平等、自他相换。如果我们缘众生修这些非常殊胜且力量强大的善心，其实最先得到利益的就是我们自己。

如果我们不修善心并经常性地生恶心，那么还没有伤害到别人的时候，这个恶心就已经先伤害到我们了；同样，我们修慈心、悲心，在还没有利益到众生的时候，已经先利益到我们自己了，这是一种殊胜的因缘关系。

佛陀在因地的时候缘一切众生修慈爱，已经修到了圆满、极致，因此众生缘佛陀会产生慈爱心、信心或者敬仰之心等。这都是因为佛陀于三无数劫的无量无边的时间中不断地缘众生修慈爱的结果。

“佛无诤永断，聚落等烦恼”，佛陀在城市或者村落中，所有的众生看到佛陀都不会生起烦恼，而是会生起信心、欢喜心、敬仰之心等。

以上就是二者之间的不同。当然，小乘只是功能不圆满而已，并没有其他的过患，不会因为自己的不如法行为或烦恼导致众生缘他生烦恼。

辛二、愿智之差别

“愿智”，通过宿世发愿，要成就能够通达一切细



微问题的智慧。

我们现在的智慧非常粗大，很多疑难问题没办法解决。佛陀和菩萨在经论中已经把这些问题讲得很清楚，但因为我们的智慧很粗大的缘故，通达不了。

愿智声闻缘觉有，佛陀也有，二者之间也有差别。

佛所有愿智，任运无碍著，
无障碍常住，普答一切问。

和声闻缘觉不同的地方有五大类。

◎ 任运

“任运”是佛陀最不共的特点。

声闻缘觉的愿智需要勤作和观察。他自己有这个潜力和基础，但是还没有完全达到任运的程度。讲记中讲到，目犍连尊者等大阿罗汉要观察释迦族的宿世因缘，必须要作意入很深的定，才可以知道一部分，全部的还没办法了解。

在很多记载中，阿罗汉如果要知道一个答案，首先要作意一下，比如要知道一个人的宿世到底是什么情况，先要作意，之后开始入定。因为他是带着这个问题入定的，通过他的禅定力、法界的缘起力，自己通达人无我空性智慧的能力，因缘和合时，起定之后这个答案就会浮现出来。

但是因为阿罗汉只是断了烦恼障，所知障还没有断，所以会导致他对一切万法的所知还有障碍，对二取和三轮的执著还没有断尽。因为他没有修法无我空性来断除法我执，导致他对一切万法的所知还有不通达



的地方，只能够通达一部分。

有些地方说八万劫之内的问题他可以通过入定知道，超过八万劫，往前和往后他都观察不到了。在一些公案里也是讲到了。

但是佛陀是任运地了解很细微的因缘，并且可以直接宣讲，不需要为了这个问题专门入定再去观察。

这就是佛陀和罗汉不共的地方。

◎ 无著碍

佛陀相续中没有烦恼障，没有相执习气的著碍。

声闻缘觉也是没有烦恼障，这一点和佛陀是一样的，但是烦恼障的习气还没有断尽，从这个侧面来讲，他还是没办法达到和佛一样的无著碍的状态。

◎ 无障碍

《宝性论》里讲无著碍和无障碍对应烦恼障和所知障。

佛的无障碍是因为远离了所知障和所知障的习气的缘故，完全没有障碍；声闻缘觉因为有所知障局限的缘故，时间太久远、外境太遥远，或者太细微、太多、太复杂，观察不到。

◎ 常住

佛陀没有出定和入定的分别，常住在愿智的状态中。随时可以用，不需要专门入个定去了解一些事情。

菩萨在一到七地的时候，有很明显的入定、出定的差别。在入根本定的时候了知万法的实相，后得位时虽



然没有安住在远离四边八戏法界的实相中，但是带着这种看法界的智慧对修持福德也有很大的帮助。或者在入根本慧定的时候见到了法界的实相，有了一部分的如所有智，在后得位的时候也会起现一部分的尽所有智。也就是说对于显现法以前不通达，在出定位后会越来越通达，这就比较明显有入出定的差别。

八地以后差别不太明显，因为在八地之后的后得位是无分别智慧自在。但是对于佛来讲他们还是有入出定的差别，只不过针对一到七地来讲，八地的差别不再那么明显。七地以下就没办法观察到八地菩萨不可思议的境界，但是八地菩萨仍然还会有一些细微的入出定的差别。到佛地时这些就完全泯灭，没有入定出定的差别。

佛陀的如所有智和尽所有智同时具足，他不再像菩萨一样入定时见到万法如所有法的本性，出定的时候见到尽所有法的本性，有很明显地分入定和出定。菩萨的如所有智和尽所有智不圆满，只是部分的；第二是分开的，入定的时候只有如所有，出定的时候只有尽所有。但是在佛地就没有入出定的差别，如所有智和尽所有智都究竟了，二者同时可以起现，这就是佛陀不共的功德。

没有入出定分别的缘故，他的智慧是常住的。

◎ 普答一切问

佛陀可以同时回答一切问题，这就是佛陀不共的功德。也就是说成千上万的人同时向佛陀提问题，佛陀一刹那中可以知道这些问题的答案，然后以一个声音



回答，所有人都能够听到自己的答案。

当然这对我们凡夫人来讲是不可思议的。为什么不可思议？因为我们的执著性，我们现在一分障碍都没断，一分执著都没断，所以我们只有一个字一个字地听，然后通过自己有限的智慧去思索学过的答案，不行就去翻个书、百度一下，反正还需要去想，回答后面的问题时前面的问题忘掉了，这也是有的。

声闻缘觉已经证悟了一分的智慧，也就是人无我的空性已经证悟，断掉了比较粗大的我执，智慧就很敏锐了。凡夫人在阿罗汉面前就会发现他的智慧非常敏锐，因为他已经断掉了一分障碍，证悟了一分空性的缘故。

真正的菩萨已经证悟了二无我。现在在我们面前显现的这些菩萨并没有完全把菩萨的功德显现出来。比如现在很多上师善知识其实都是圣者菩萨，但是他们并没有显现圣者的身份，只是显现了凡夫善知识的形象。

我们以前就学过，善知识分了好几种。一种是佛陀，既是佛又显现佛的功德——相貌圆满、智慧圆满，方方面面都是圆满的，如释迦牟尼佛，完全是以佛陀的形象来显现善知识。

还有一种善知识是显现菩萨功德的。比如他是初地菩萨就显现初地菩萨的功德，完全按照菩萨来示现，这也是不得了的。

还有一种是只显现凡夫形象的善知识。他的身份有可能是佛陀，也有可能是菩萨，但是显现在弟子面前时，既没有显现佛的功德，也没有显现菩萨的功德，只



是以凡夫的身份来示现。

佛陀和菩萨显现智慧的时候都是非常敏锐的，但是在显现为凡夫善知识的形象时，就和我们一样，会显现生老病死等，有时可能一个问题答不上，或者会让我们觉得某个问题答得不圆满等等，这些都有可能示现。

主要是看众生自己的情况，如果众生的根基都很利，就会感召像佛陀一样的善知识，佛陀就显现佛功德，方方面面都非常完美；如果他是菩萨，那他就会显现自己菩萨的功德；有些虽然是佛菩萨，但是这些都不显现，只是显现一般的形象。

他通过他的智慧来引导我们，其他的功德不一定示现。他可能也会说：“忘掉了第一个问题是什么，再给我说一遍。”有时会显现回答不圆满。但是他主要是通过他的智慧告诉我们佛经论典里面的法义，或者他的修行方式。这和众生的福报根基有关，有怎么样的福报根基，就会感召什么样的善知识。

如果我们到了极乐世界，就会在极乐世界的众生面前感召具有非常殊胜功德的菩萨，菩萨就是菩萨，也不用隐藏自己的身份；如果是在娑婆世界，这些圣者把自己装得像凡夫人。阿弥陀佛就是阿弥陀佛，观音菩萨就是观音菩萨，他们的功德很圆满，非常明显。或者我们到了初地之后见到报身佛，报身佛可以完全显现。

但是因为现在的我们烦恼很粗重、障碍很重，还有很多邪见，相续中有很多垢染，所以在我们面前所感召的善知识也就不那么圆满。但是从他们的功德来讲，即便是到了菩萨位，因为证悟了人无我和法无我空性，所



断掉的障碍很多，所以智慧相应来讲很敏锐，能够回答的问题特别多。到了佛地的时候，所有的烦恼障、所知障都已经断尽了，他的智慧都已经圆满。

佛陀可以只发一个声音，而所有的提问者都得到他自己的答案，这就叫做不可思议。我们前面主要是讲不可思议。为什么会不可思议？因为障碍他显现这些功德的因素已经断掉，不管是烦恼障还是所知障。而现在这些东西严重地阻碍了我们自己的相续，我们也没办法引发这种功德，也碰不到能够这样示现的对境。所以我们就觉得这怎么可能？怎么样都想不明白，认为这是绝对不可能的事情。

这就是因为我们的实执心很严重，很多很正常的情况都无法去通达。但现在我们如果通过学习佛经论典，这方面的情况我们是相信的。虽然我们自己没有这个功能，但是通过思维：为什么我们不会有这种功能？主要的原因就是实执。如果实执弱一分，或者通过证一分空性、断一分实执，那么同时就会显现很多不可思议的东西。

其实这个道理在因明中也有所体现，比如无分别识和分别识之间的差别就是这样，在一刹那中眼识、耳识、鼻识这些无分别识可以同时起作用，在一个时间中可以缘五个境；但是分别识就不行，一个时间只能缘一个境。这个其实也是有分别和无分别之间在观现世量中类似的观点。

相似地，如果证悟了空性，真正无分别智现前的时候，完全可以在一个时间中了知很多答案，之后可以通过这样的方式去表现。



佛的无分别智圆满的时候，一个刹那中可以了知所有众生的心识；说一句话可以让所有的众生都能够听到他自己相应的答案。但是声闻缘觉就不行。他只是证悟了一部分的人无我空性，绝大部分的法无我空性都没有现前，所以他们这方面是有局限的。

己三、说明其力功德恒常周遍任运分三：一、本体无勤任运自成之功德；二、行相广大周遍方际之功德；三、时间无尽恒常之功德。

“其力功德”，属于佛陀法身无漏智的一些功德，佛陀的其力功德是恒常、周遍、任运。这些是佛陀不共的特点，了解这些可以让我们的信心进一步地提升。

我们再去看到佛像，缘佛陀祈祷的时候，我们的祈祷心就会非常坚固，相信佛陀有能力加持我们。相续中就没有过多的怀疑、邪见、染污心，这种信心是比较清净和稳固的。

有些时候：信心也叫做清净心。为什么？因为在我们的信心中没有染污的成份。邪见、怀疑其实都是属于染污的心，佛陀的本体没有这些。我们的邪见、怀疑通过如理如是地了知了佛陀的本体之后就没有了，这就叫做清净心。佛陀本来是如此的清净，我们的信心也是这么清净，我们清净的信心和清净的本体就容易相应。所以，佛陀清净的功德是靠我们清净的信心做传递，然后我们自己就可以得到佛陀的加持，这就是一种相应关系。我们自己内在的祈祷的因缘和对境清净的功德完全相应。

如果对境是清净的，但我们的不清净，我们自己



的相续就会被染污心障碍，没办法接受到佛陀清净的功德。

因此，如理如实地了知佛陀的清净相续，这种信心叫清净心。所以信心也叫清净心，对于清净的本体，完全还原清净的状态，在我们的心中没有染污和不干净的成份，这个叫做清净心。必须要通过学习，把这些怀疑、邪见、染污的成份去掉，才可以真正地缘清净的对境，如理如实地产生高质量的信心，特别重要。

庚一、本体无勤任运自成之功德分二：一、真实宣说；二、遣诤。

辛一、真实宣说

若善因成熟，于彼彼所化，
尔时能饶益，即于彼彼现。

佛陀殊胜的智慧无勤、任运和自成，如何体现呢？

佛陀在因地发了利益众生的善愿，为了让这种善愿圆满，佛陀修行了福德资粮和智慧资粮。一方面积累广大无边的福德，后面在讲报身和相好的时候还会有所体现；另一方面修持能清净的智慧——一切万法的本性本来没有人我、法我，缘一切万法的本来状态去修持智慧。就像我们学习中观空性，佛陀通过修行获得了这些殊胜的功德。

“若善因成熟”，等到他自己的善因成熟，再观待所化众生的善因缘成熟，“于彼彼所化”，有些将第一个“彼”解释为某一块地方，第二个“彼”解释为这块地方的众生，这个地方的众生成为所化的对境。



他自己殊胜的智慧、功德，再加上对境的善根成熟成为了所化，“尔时能饶益”，他会相应于所化众生的根基给出能够饶益的善巧方便。“即于彼彼现”，在这个地方，在这些众生的面前，显现不同的所化事业。

现在我们也发了愿：我要度化一切众生，我要获得度化一切众生的能力。为了让这个愿能够圆满，我们就要开始付诸行动，进入到了种种苦行中，开始发菩提心、修持六度、闻法，听《现观》《入行论》或者修五十万加行，或者进入密法班学习密法，这些闻思修行都是为了我们的目标达成。通过很多福德和智慧资粮，逐渐让誓愿慢慢成熟。到了成熟的时候，我们就有了度化众生的能力。

这个时候要去做利益众生的事业。所有的众生都要度化，但是也要看哪些众生的根基、因缘先成熟，这一类众生就会变成所化，这叫做直接的所化。佛陀能够把这些众生安置在解脱地，或者给他们讲解解脱道他们可以接受，称为直接所化。其他的一些善根没有成熟的众生，还不能叫做直接的所化，可能是间接的所化。总有一天要变成所化，但是现在还不是所化。

◎ 所谓所化

以前我们再再讲过：要成为所度化的众生，也需要具足他自己的条件。不是说我就是众生，我就是所化。你是一个众生，但还不是所化，因为你的条件还不够，还没有办法达成被调化的地步，还没变成所化的众生。

为了让众生成为所调化的对境，佛菩萨会做很多前期的工作，跟他结缘或者让他做一些善法。我们现在



也碰到很多这方面的人，你让他学法他肯定不学，让他念咒最多一天念一百遍，他觉得已经念很多了，完全不愿意去承诺每天去做一些修法，一千遍就更加不可思议。让他去听一堂课，或者去学一部论典，他是绝对不做的。这些众生很明显还不是直接的所化，可以让他做一点其他的事情，慢慢培点福报或者参加放生，烧香等等善法活动，逐渐地让他的相续通过一世再一世地调化而成熟。

这一世可能只能做到这里，再加码就做不到。恐怕这一世就这样死去，第二世又让他慢慢去做……在他成为所化众生之前，佛菩萨做大量前期的工作，慢慢把他的相续调整到可以接受教法的状态，这时候的他才能够叫所化。

作为能化的佛陀，他自己的功能已经圆满，但是这么多众生哪些是真正的所化，哪些不是，还是有很多差别的。有一部分的众生到了这个阶段的时候，善根终于成熟，终于可以成为所化，这个时候佛陀就给他讲正法。不管是讲小乘、大乘、菩提心还是空性，逐渐可以通过正法来调化。

在很多地方讲了，如果众生的相续没有成熟，用各种方法让他的相续成熟；如果相续已经成熟，就直接给他讲佛法，让他修行取舍之道。

“尔时能饶益，即于彼彼现”，什么时候能够饶益，那时就给他显现能够调化的善巧方便。

即便是成了所化，还有很多事情要做。就像我们现在可以听佛法，也能发菩提心，也有一定成佛的意乐，学法、思维、念咒等也做一些，但还有很多毛病。上师



还是会缘这部分的所化众生做大量的事情，因为他们还没有进入到资粮道或加行道，从修行的年龄上来讲还是小孩，要严加管教。上师要通过自己的善巧方便，不断地通过各种方法让弟子的相续逐渐成熟。

如果弟子的相续已经堪能调化，就逐渐让他成熟。通过长时间的调化之后，他自己通过无数次的打坐观修，已经真正体会到了出离心，知道整个轮回没有实际的意义，只有解脱才有意义，内心这方面已经成熟。但是还有自私自利的心，要通过学修大乘菩提心的方式让他放弃自私自利的作意，对众生起菩提心。什么时候这个弟子发自内心地认识到，自己一个人解脱完全没有用，完全放弃了自己一个人的解脱、一个人的成佛，发自内心地愿意去利益众生，才可以说他生起了菩提心。然后再慢慢调化，让弟子生起了相应于万法空性的智慧……通过很多的步骤调伏。

所化中也分了上中下的根基——上等的所化、中等的所化和下等的所化，有很多种不同的情况。

佛陀和菩萨唯一做的就是这个事情，众生一波一波的，相续没有成熟的就想尽办法让他成熟，已经成熟成为所化的，也要想很多方法让他们去闻思修行……不断地调化。这波众生已经成功毕业了，成佛成菩萨了，另一波众生又成熟了，佛菩萨又开始缘那里的众生而度化。就是这样不断地去调化。

当年佛陀出世，在整个南瞻部洲或者整个地球上，善根成熟的众生集中在印度那一块，所以佛陀会显示在那个地方调化众生、讲经说法。后来众生的根基可能是在汉地成熟了一部分，佛法慢慢就开始从印度传到



中国。然后就是藏区、日本、朝鲜那边根基成熟，佛法也慢慢地传播过去。哪个地方的众生根基成熟，佛法就会在那个地方兴盛。

现在欧美有一部分众生的根基成熟，很多大德就会过去讲法或者让弟子闻思修行等。只要哪块地方的众生根基成熟，佛法的事业就会去这个地方周遍。

如果以后这个世界众生的根基不再成熟，佛法暂时就会隐没。但还有很多其他的世界，众生的根基不断地成熟，只要哪个地方的善愿成熟，就会有佛法的出现。

辛二、遣净

针对前面的问题有一些疑惑要遣除。

如天虽降雨，种坏不发芽，
诸佛虽出世，无缘不获善。

直接和间接讲了很多重要信息。佛陀的事业是任运自成没有分别的，通过佛陀的慈悲智慧，摄取度化一切众生，为什么有些地方的众生得到了调化，有些地方的众生并没有得到调化？比如佛陀那时只度化五个人？有很多被调化和不被调化的情况，佛菩萨那么慈悲，为什么这么多众生还在受苦？还没被调化？

为了遣除这方面的怀疑和邪见，弥勒菩萨就作了回答。首先讲比喻，再讲意义。“如天虽降雨”，帝释天、龙王等为了饶益地上的众生，通过他们的福德力普遍地降下雨水。为什么有些地方的种子可以发芽，有些地方的种子不发芽？降雨是平等、无偏袒的，但是地上有差别：有些地方没有播种，有些地方虽然播了种，但是



通过其他的因缘，比如被火烧了、被水煮了，种子已经被破坏，所以这块地方的庄稼无法发芽。这就是一个很明显的比喻。

“诸佛虽出世，无缘不获善”，佛陀虽然出现在世间，也是平等地饶益一切众生，给一切众生宣讲自己所证悟的佛法，但是有些人碰到了佛法被度化，有些人没有被度化，其原因是有缘无缘的差别。有缘的众生可以获得佛陀的饶益，可以获得很多的善根；没有缘份或者善根没有成熟的众生，则没有办法获得任何善妙的功德。

比如善星比丘、提婆达多，虽然在佛陀身边，但也没有生起善妙的功德；有些人对佛陀有信心，听闻正法之后，法义就调伏了相续，获得了一果到四果或者菩萨果位的特别多。

现在佛法在世间也是平等的，只要我们自己愿意学，都可以学到殊胜的佛法。有缘份的众生可以遇到讲经说法的因缘，遇到之后就有信心、有兴趣学习，自己愿意钻研，愿意缘法义做认真的闻思修行。现在上师老人家在很多地方弘法，只要愿意都可以学到殊胜的正法。有善缘的众生自己就愿意报名，不管是学《前行》《入菩萨行论》还是《现观庄严论》等，如果是有信心、有善缘的人，他就在这个过程中学习了很多可以调伏自相续的正法。

如果是没有善缘的，虽然可能隔壁就在讲经说法，他完全都不知道，或者知道但没有兴趣。还有些人已经碰到法了，或者已经学了一段时间，但还是因为自己的缘份不足，可能就退失了，这样的也有很多。



所以并不是佛陀有什么偏袒心，佛陀都是平等地饶益，但有些人学得特别精进，有些人就会比较懈怠，这也是因为相续中有没有善缘的缘故。

我们自己要获得解脱，要有非常深厚的善缘，善根坏了或者没有成熟是不行的；即便有善缘，但比较薄弱，还是不行，因为学习佛法是长期的事情，而相对比较薄弱的善根只能够帮助自己走一段，再走一段就走不动了，没办法帮助自己达到完全把相续调伏的状态。可能走的这一段的过程中，获得了一些善根和功德，但这功德要成熟还不知道等什么时候。所以强劲的善根很重要。

如果自己的善根很强劲，就会一直有兴趣也有机缘不断地学修下去，乃至于法能把自己的相续完全调伏。

因此，不管是生起了出离心、菩提心，还是相续中对空性有感应，粗重的烦恼被调伏等，都需要非常强劲的善根。要获得善妙的功德，我们需要不断地非常小心谨慎地去集资净障。在这个过程中，尤其要注意避免有些对修道会造成违缘的发心和行为。

我们在学习佛法过程中，不管是自己还是团队，遇到的问题如果有可能导致退失，一定要注意。当然我们也不要随便碰到小违缘就退了、不学了。这对自己来说是大的违缘和障碍。如果在团队里面碰到一些和道友之间的小摩擦，或者碰到一些违缘，不要随便就说退。发这个心或者说这些话，都有可能让断掉学法因缘成为事实。

学佛的因缘如此难得，就像暇满人身的比喻一样，



我们不要把它想得太简单，不要认为随便什么时候再学都会有因缘。一旦错失，再次成熟就不知道要等到什么时候。

所以已经遇到很殊胜的大乘佛法的时候，就应该好好地珍惜，要小心谨慎，这非常重要。所以我们要很小心谨慎地发愿：学习佛法要放在第一位，那些违缘和学习佛法的因缘比较起来，都算是很小的事情，想方设法克服掉就行了。千万不要通过这些小的因缘就劝别人退失或者自己不学习了。

很多违缘可能也是时时刻刻在我们身边，不知道通过什么方式表现出来，也许是通过自己的一个分别念，也许是通过一个外在的小违缘，都有可能让自己退失掉这种学习佛法的殊胜因缘。

“无缘不获善”，这么好的佛法，我们要持续地学习，乃至获得它给我们提供的善妙功德，必须要不断地坚持，要小心谨慎。我们在学《入行论》的时候，不放逸就有小心谨慎的意思，还有就是要具备正知正念，不断地认真学习。

平时要经常思维人身难得，学习佛法的机会特别难得。经常想的时候就会万分珍惜这样的因缘，这个特别重要。否则佛陀一世又一世地出世，也有可能我们会一世又一世地错过，什么原因？“无缘不获善”，没办法获得善妙功德。但是现在已经有了开端，只要我们认真地坚持学修，善妙功德就可以很快获得。

所以我们要不断地积累资粮，在闻法的时候认真闻法，思维的时候认真思维，修行的时候哪怕念一句佛号、一句心咒都很认真地念，力争让这些功德变成一个



真实的功德。

平时也是要殷重地发愿：从现在乃至成佛之间，生生世世都不要有中断佛法修学的违缘，修行的善缘要不断地增上。所以我们不管是修任何法，包括自己供一座曼扎，这个善根也要变成自己和佛法之间非常强劲的联系，千万不要有任何中断的迹象。

以后还会出现无数的佛，但是如果如果没有善根，还会一如既往地错过。什么时候再能够成熟？不好说。但现在已经有这个机会，为什么我们要眼睁睁地看着它丢失？不要那么轻易地断送掉自己修行佛法的善缘，这是非常重要的。

遣诤，有直接的意思，还有很多间接的意思，对我们来讲也必须要好好地去思维。把这个问题思维透了之后，我们就会真正地珍惜佛缘。每天我们供佛的时候、看到佛陀的时候、想到佛陀功德的时候，就会发自内心地发很多殊胜的善愿。这个善愿就会做一个善妙的联系，在生生世世中把我们的佛缘串起来。

庚二、行相广大周遍方际之功德

这个主要是讲佛陀度化众生事业的行相很广大，周遍一切方际。东南西北等叫做方际。

如是事广大，故说佛为遍。

佛陀的功德是任运、周遍、恒常的，此处讲的是周遍。周遍的意思是涉及了所有的广大的世间，没有远近、没有亲疏。从这个侧面来讲，通过佛陀的智慧所显现出来的佛事业，也完全是周遍一切的。不管是东南西北、



上下哪个方面，佛陀的事业任运周遍。

◎ 修无偏袒

作为一个凡夫人，我们相续中还有很多导致不周遍的因素，这个不周遍的因素完全是因为我们自己相续有偏袒的心。比如和我们比较亲近的人，我们首先想到对他们利益；如果是比较疏远的，乃至有些怨敌，曾经给自己找过麻烦的，或者比较仇视自己的，在我们的相续中天然地会有一分抵触，就不愿意把功德回向给他们，或者不太愿意去利益他们。

我们知道发了菩提心不能这样做的，最多勉强地观一下就过去了；如果是对于比较亲近的人，就定住一个地方，拼命地饶益和回向，这个就是我们自己有偏袒心。我们必须通过修舍无量心等把这种偏袒心去掉。在菩萨道中是不能够有偏袒的，因为佛陀的智慧没有偏袒。佛陀的智慧没有偏袒的原因，在于他在因地修行时候，菩提心没有偏袒。菩提心没有偏袒的原因是他通过善妙的修行把偏袒的心去掉了。

我们现在就属于这个阶段，是有偏袒的，怎么办？需要按照佛陀的教言，比如通过舍无量心、自他平等观等很多的修法，把一切众生修平等。不管是什么样的方式，选择比较适应自己的那个方式，比如《入行论》第八品里面讲了自他平等的修法，你与这个修法特别相应，那你就修这个。这里面讲了很多把我们不平等的地方修平等的窍诀。或者你习惯修舍无量，那就修舍无量心。舍无量心里面也有很多窍诀，把对亲人过度的贪爱，通过观亲人的过患拉低一点；对怨敌过度的嗔恨，通过



观他以前对我们的恩德抬高一点，把他们放在平等的状态上观待，平等地缘他生起慈心和悲心。

这样不断地专心致志地修几年，这种偏袒的心就会灭掉，看到所有的众生的时候就都是平等的。这是非常难得的，无始以来可能没有这样修过，没有生起过这个感觉。但是如果花几年时间能够修平等，那就非常好。因为这是后面进入大乘道的一个良好的开端，后面所有的修行、所有的功德就不会再偏袒，在平等的道路上会越走越圆满。

这就是讲佛陀是平等的、没有偏袒心。现在我们自己有偏袒心，做不到平等，就可以通过刻意地修行，打破不平等。佛陀告诉我们很多修平等的方法，这些方法的确是行之有效的。但是我们千万不要修几座之后没有感觉，就觉得是没有用，必须要反复修。因为本来就不存在，所谓的偏袒本来就是一个错觉，就是一个错乱的执著而已。

比如这一世的亲人，我们把他们当成非常严重地贪著的对象，这其实也是一种错觉。因为今生的亲人，放在过去世或者后世来讲，这个关系就很脆弱；怨敌也是一样的，我们觉得这一世的怨敌，生生世世都不能原谅的，但是有可能下一世就变成你最亲的亲人。为什么这样？因为这就是假立的，本来就是一个妄执而已，但是我们把这个虚妄的东西当真了。

所以它本来就没有一个可靠的基础，如果随顺它的事势理和本性去观修，绝对可以打破偏袒心，肯定可以生起平等心，毫无疑问。修完之后就像佛一样，就可以周遍一切。



庚三、时间无尽恒常之功德

前面行相方面讲，佛陀功德非常广大周遍，这里是从时间方面讲佛陀功德是无尽恒常的。

即此无尽故，亦可说为常。

佛陀的事业和智慧已经圆满，他的事业在轮回未空之前不会穷尽。因为不会穷尽的缘故，可以说是恒常。

为什么从这一点来讲是恒常的？因为前面讲了，佛陀的事业是观待所化的。这个时间段，可能这片众生的善根成熟了，佛陀的事业就会在这片兴起；如果这一片所化的众生度完之后，这一片地方的事业就会隐没。

比如以前阿富汗、新疆、中亚那一带佛法很兴盛，现在那些地方一点都找不到佛法的踪影。那一片地方的众生善根没有成熟，佛法就不会出现。这个时候佛法在世间会不会隐没？会隐没。会隐没还恒常？像印度有些地方，还有藏地、汉地，佛法有的时候还是很兴盛的，但是按照佛经的授记，再过几千年或者上万年之后，佛法慢慢会隐没，最后进入到《前行》里面讲的圣教空世。这个时候在整个世间佛法就找不到了，还说是恒常的？

从阶段性或者从区域的角度来讲，可能并不是恒常的，但是从整体来讲佛法是恒常的。虽然这个地方可能是没有了，但是在其他的地方众生的根基成熟之后，佛法在那个地方就会兴盛。从整个相续的侧面来讲，它是恒常的，永远不会中断。

因为这毕竟不是报身刹土，属于不清净的世间。不清净的刹土中，众生的善根也是时有时无，所以作为因



缘法调伏众生相续的佛法，也是时而兴盛、时而衰败、时而出现、时而隐没，这是自然规律。在这个环境中，没办法让真正意义上的佛法常驻。但是从整个相续来讲，还是恒常的。

以上讲完了佛陀法身自性身的功德。



第五十一课

戊二、所依报身及相好分二：一、总说具五决定之报身本体；二、广说相好功德。

从所依来讲是报身，从能依来讲是法身。

己一、总说具五决定之报身本体

报身具有五种决定。

说三十二相，八十随好性，
受用大乘故，名佛受用身。

首先说它是色身，就有色法的自性，即“三十二相，八十随好性”。佛陀修了无量无边的善根，相好很多，但归纳起来就是三十二相、八十随好。

比较粗大的方面，叫做相，比较细微的方面叫做随好。三十二相是三十二个比较大的善妙身相，是整体的，八十随好是更加细致殊胜的功德，含摄在三十二相中。比如一朵花有三十二个花瓣，它的颜色、厚薄、香气是整体来讲；它里面的花蕊、花蜜等都包含在花里面更加细致的部分。同样，总体来讲佛陀有三十二相，更细化就必须讲八十随好，总共一百一十二相好庄严。

这里讲的是报身有三十二相八十随好，那化身有没有？化身也有。报身是在一到十地的菩萨面前显现的，所以在菩萨面前的相好更加圆满、更加庄严。如果是化身，比如释迦牟尼佛在印度示现成佛，有没有相好？有。佛陀在南瞻部洲所示现的化身是报身的影像，



是在不清净的所化面前显现的相好。化身的相好和报身的相好都是一样的相好，但一个是在清净的所化——菩萨面前显现的相好；一个是在不清净的所化面前显现的相好，二者之间还是有差别的。

有些时候我们说释迦牟尼佛也有三十二相、八十随好，和报身有什么差别？报身非常高大圆满，也是不变化的；化身是在不清净的众生面前示现生老病死，所以有的时候针对报身来讲，仍然还是有一些差距。

◎ 何为报身

从佛陀自己的侧面来讲，是以前所修的广大善法的果报，这个相好是他自己的相好，他自己受用；第二是让其他众生来受用。这个报身让一到十地的眷属不间断地受用大乘的法音，这叫做受用身，也叫报身。在《大乘经庄严论》里面叫食身，食就是受用的意思。种种相好功德佛自己受用，也让眷属受用妙法。

这里面是通过五决定来说报身的体性。

一、处决定

报身刹土，即密严刹土。密严刹土有不同的讲法，有些地方说是色究竟天，有些地方讲在什么地方现前成佛，那个地方就是他的密严刹土。决定是密严的报身刹土，非常圆满庄严。这个报身刹土不会损坏，佛陀的报身也是不入灭的。报身常住的缘故，它的刹土也永远安住。



二、身决定

具有相好自性的报身。佛陀因为修行了无量无边的资粮，所生的果报叫做报身。

三、眷属决定

绝对是清净的眷属，绝对不可能有凡夫、声闻缘觉。报身所调化的一定是一到十地的菩萨，这是决定的，不可能有其他情况。

四、法决定

法唯一讲大乘。为什么有的时候讲三乘？因为眷属里面有小乘的根基，所以讲三乘。但是报身刹土中全都是清净一到十地的眷属，讲小乘的教法没有作用，唯一讲成佛的大乘法。

五、时间决定

恒常相续轮。报身的事业不间断，不间断地讲法，这个恒常是不是相续恒常？我们在《大乘经庄严论》里也学习过自性恒常、相续恒常。这里不是相续恒常，是决定的不间断地讲法。因为不间断的会有修行者登地，所以佛陀讲法也是不间断的。

以上叫五种决定，属于佛陀色身中的报身功德。声闻缘觉阿罗汉都见不到报身，只有一到十地的菩萨能见。《入中论》里面讲了，离开戏论的证悟空性的人可以见到佛陀的报身。报身是佛陀的不共特点，法报化三身只有佛有。



己二、广说相好功德分二：一、宣说差别基相之功德；二、宣说差别法随好之功德。

一个是差别基（相），一个是差别法。妙相犹如花朵一样，这叫做差别的基；差别法是在这个相上细化的，比如花的花蕊、褶皱，这些都是属于随好。所以一个是讲三十二相——差别基，一个是讲八十随好——差别法。

庚一、宣说差别基相之功德分二：一、宣说果相之功德；二、宣说能成因。

第一个宣讲三十二相，叫做果相。第二个宣讲因，即修了什么因导致的三十二相。

在《俱舍论》里面也讲了，佛陀积累资粮三个无数劫的时间圆满之后，专门还要用一百个劫来修相好。还有一种了义的讲法是说佛性如来藏里面自带相好功德，只要通过能净因把这种障碍清净掉，自然而然就相好圆满，所以不需要专门修。

有些地方讲密宗一生成佛到底有没有三十二相、八十随好？如果有，那么经典里面的百劫修相好怎么解释？按照最了义的经典，显宗里面都讲了，佛性里面自带了三十二相八十随形好，只要你能够把障垢清净，相好功德自然就圆满，不单单是法身功德圆满，连报身功德、色身功德都是圆满的。

所以说密宗一生成佛，所成的佛和释迦牟尼佛是一样的，至于他显不显现相好，那是另外一回事。一个教法只有一个教主，我们这期教法从迦叶佛到弥勒佛之间就只有一个教主——释迦牟尼佛，只有他显现相



好，其他的佛都不能显现相好功德。

所以说佛陀的功德是任运的，不是说成了佛，相好必须要显出来。比如密宗的这些修行者已经成佛，成佛之后他是不是必须要显出三十二相？可以显也可以不显。

从最了义的侧面来讲，相好功德是佛性本具的；但如果是从一般的情况来讲，“百劫修相好”。

辛一、宣说果相之功德分二：一、三类十相；二、二相。

三类十相是三十相，再加上单独有二相，一共有三十二妙相。很多地方都有讲，这里面讲得比较细致，三十二相和八十随形好都已经讲了。

壬一、三类十相

手足轮相具，足底如龟腹，
手足指网连，柔软极细嫩。
身七处充满，手足指纤长，
跟广身洪直，足膝骨不突。
诸毛皆上靡。

1、千辐轮：依靠迎送上师等之因而感得手足掌具千辐轮相。

佛陀的两手掌和两个脚掌掌心有千辐金轮，这是佛陀的第一个相好。有些佛像唐卡里面在手和脚的上面就会画。



这个千辐金轮的因是什么？后面讲因的时候没有全部讲，所以在讲记中讲相好的时候顺便就把因讲了。

佛陀手掌和脚掌的千辐轮的花纹特别庄严，纹路很细致、很精美。这是什么因获得的？佛陀在因地时迎送上师等得到的善报，比如说上师回来就迎接，走的时候就去送，这种善法达到极致时就会感得手足轮有千辐轮的花纹。

2、足善住：以不失毁而稳固受持戒律，感得双足掌如龟腹般平坦。

佛陀的足掌犹如龟腹一样平坦，这个相好主要是因为他在因地时生生世世守持清净的戒律，而且稳固不坏。

现在我们守戒律需要非常勤作，如果不注意有可能就违犯戒律。因为我们现在守戒律主要是为了对治相续中各式各样不好的习气和烦恼，必须通过受戒律的方式来压制住。我们一边守戒一边还要和相续中的烦恼习气做斗争，有时也会犯戒，犯戒了要忏悔。

但是守戒到了一定的阶段，就会变得比较容易，有些地方讲就变成自性戒律了，意思是很自然地就可以安住在戒体中。现在有些修行者守戒特别容易，没感觉什么压力。到了见道以上自然而然获得无漏戒，无论如何不会再犯戒律。二地是戒度已经圆满。

世间人认为脚太平了，不太适合运动，走路不稳，就不应该是修持善因而获得的，可能是因为以前修了某种不太圆满的因导致的相。我们现在认为佛陀的这种脚可能是不圆满的，因为可能不太适合运动等。

这是我们自己的思想，不符合因果规律。因为佛陀



的这个相是圆满的善根所导致的，所以不会有任何的不好看、不方便，或者导致痛苦。

我们考虑问题的时候一定要知道，这是所有的善法圆满导致的善果。虽然我们没有真正地见过佛陀这种脚的相好，我们没有这个福报，但是通过因缘之间的规律来推断，善法一定是获得快乐，而且佛陀已经是将圆满的善法修到极致，不可能说这么圆满极致的善法得到的果是走路很不方便，很不好看，走一步都很痛苦。这哪是善法圆满的标志？肯定不是。所以我们要调整思维方式，要相信善业圆满所导致的果相一定是最圆满的，包括后面的很多相好都是这样去理解。

3、手足缦网：依靠四摄而感得手足指美妙的网相连。

佛陀的手指和脚趾之间有很美妙的光网相连。这是佛陀在因地时通过四摄度化众生所感召的果报。

4、手足细软：由布施精美食品感得手及足柔软而细嫩。

这是佛陀在因地时布施非常精美的食物而且没有拖延所现前的果报。当然我们如果现在布施精美的食物，会在获得成佛之前或者在轮回流转的过程中相应地获得一些果报。比如说你布施非常精美的饮食，你的身体会很好，或者说因为这个食物的形状很庄严，所以你的身相也会很庄严；或者说如果你布施很多的食物，你很多生世中可能都不会贫穷，不会找不到吃的等等，都会遇到很多享用精美饮食的机缘。

这在《俱舍论》等也会讲到一些，这就是暂时会获得的功德。如果修到究竟，会获得手足细软，就像佛陀



的手和脚非常的细腻柔软。

5、七处充满：以布施精美饮料而感得身体七处以庄严相充满，身体七处是指手背、足背（共四背）、双肩和后脑。

两个手背、两个脚背、双肩、后脑，都是庄严丰满，这也是布施精美的饮料所感得的果报。佛陀以前布施精美的饮料，一方面是好喝、营养好的，感得佛陀的手背、脚背等很庄严、丰满。

修过一些善法的人也会感得手背、脚背庄严等。以前我们也见过，有些道友的手臂、前臂、手掌这些都很好看，其他方面的相好倒没有，但这方面看起来的确是非常庄严的相好。

像我的后脑就像被拍过一样，很扁很难看，可能是没有布施过导致很不好的果报。

6、指纤长：由作放生而感手足指纤长美观。

佛陀的手指和脚指都很纤长、很美观，这是保护众生感得的果报。当然我们现在所看到的佛像只能大概地表示。

惹琼巴尊者在邬金的时候看到了不动佛，他说比我观想的庄严无数倍，只有亲眼看到，才会知道佛陀的相好。

7、足跟圆长：由利益他众而感足跟向外宽广庄严。

佛陀的足根很宽广、很庄严，这是因为在因地时利益众生的发心力，导致他的足根很圆满，而且是非常庄严的一种相好。

8、身广洪直：由于身体断杀而感与普通入相比身量七尺，身材洪大、挺直。



佛陀的身材很魁梧，非常挺直，没有弯曲的地方，这主要是佛陀生生世世断除了杀生而感得的果报。如果我们把断除杀生这些善法修到极致，除了能帮助我们成佛，也会显现非常庄严的身相。

因为杀生是强制性地断除众生的寿命，所以自己也会被杀，还有自己的寿命会夭折。另外，因为你让众生庄严的身相中止了，所以自己也会不庄严。相反地，如果我们断除了杀生，功德也会获得，比如长寿、无病，还有身体非常庄严等。

9、踝不显露：以善法正断而感得足踝骨不外突。

“足膝骨不露”，涉及两个方面：一个是足骨，也就是两个踝骨不外露（有时我们自己脚上面的踝骨外露得很明显）。在其他注释里，膝盖的骨头也不外显。这是往昔不间断地行持善法的果报。

10、身毛上靡：由向他弘传善法而感身毛皆上靡庄严美妙。

在因地时经常弘扬十善业道或者佛法等，感得身上的所有汗毛都向上生长，非常庄严美妙。连他的毛孔的功德都非常善妙。

以上是第一类。

第二类十种相：

臙如豎泥耶，双臂形长妙，
阴藏密第一，皮金色细薄，
孔一毛右旋，眉间毫相严，
上身如狮子，膊圆实项丰。



11、腓如鹿王：由授予工巧明与医方明等明处而感得股肉纤圆如鹿王的股肉。

“腓”就是小腿。“暨泥耶”是鹿王的名字。鹿的小腿也是很纤圆、丰满、庄严。佛陀的小腿也是像鹿王一样，特别庄严，这是因为佛陀在因地时给他人讲解工巧明、医方明等，通过这种善法感得小腿庄严的相。

在《宝鬘论》里也大概讲了佛陀功德的形成。龙树菩萨讲，整个世间所有众生的福德，再加上小乘有学道和小乘无学道阿罗汉的善根的十倍形成佛陀的一个毛孔相；佛陀身上所有毛孔相福德总集的一百倍会形成佛陀的一个随好相；佛陀所有八十随好相的福德加起来，乘以一百倍，会得到三十二相中一个相好的功德；三十二相中前二十九相的所有功德、福德的总和，再乘以一千倍，可以感得佛陀的眉间白毫相；眉间白毫相功德的十万倍，会得到佛陀的无见顶相；无见顶相功德的千万倍，可以得到佛陀的六十梵音相十力法螺。后面三相最殊胜。

我们可以知道佛陀修了多少不可思议的福德，从而获得这些相好。的确你的心量不大，想成佛是成不了的，必须要很大的心量才行。因此，要把我们的狭隘的思想、烦恼心、自私自利的心趁早扔掉。相应菩萨的大悲心，在这个心态之下去修福德才可以成佛，否则根本不是一回事。

现在我们的的心量和佛果不是因果关系，你必须要有个很广的心量才能够获得这么广大的福德。否则这么广大的福德从何而来？首先要通过修大悲心、菩提心，修平等心，把我们现在凡夫的思想心态，还有自



私自利的相应小乘的心态，必须改造成大乘的思想。从这开始积累资粮，才能相应大乘，否则现在我们修的还没有和大乘相应。

12、立手摩膝：由不舍弃乞丐而感得双臂形长、美妙。

佛陀在站立的状态之下，双手过膝。佛陀的双手特别修长和美妙。这是佛陀因地的时候不舍弃乞丐等可怜的众生感到的善妙的果。

13、势峰藏密：阴由调解离间而感得男阴藏密不露，堪为第一。

这是马阴藏相。佛陀在因地调解离间者的矛盾。比如两个人之间，两个团队之间有矛盾，佛陀经常善巧地调和，所以感得佛陀的男根犹如大象或者骏马一样藏而不露，叫马阴藏相。

14、身金色：由布施精美座垫感得皮肤如纯金色。

佛陀的肤色是纯金色的。不同的佛，身相有蓝宝石的，也有红色的等等，但是释迦牟尼佛是纯金色的相好。这是因为以前经常供养其他人精美坐垫而感召身体金黄色。

有些地方讲的时候说，因为佛陀是黄种人，所以他的相好皮肤是黄色的。那我们也是黄种人，也没有说我们的皮肤就变成黄金色，所以这种说法靠不住。

这是佛陀在因地的时候修了特别善妙的善根，感召到皮肤犹如纯金之色，特别悦意舒适。

15、皮肤细滑：由布施美宅而感得皮肤光滑细薄。

皮肤特别光滑、细薄。这是以前布施很美妙的宫殿等所感到的殊胜的善根。



16、身毛右旋：由断除愤闹散乱而感得每一毛右旋，长得美观。

佛陀的一个毛孔只长一根毛，而且每根毛都是右旋相。这是因为以前因地的时候断除了散乱、愤闹，喜欢寂静并调伏自心的缘故，感受到这种殊胜的相好。

17、眉间白毫：由承侍上师之处而感得面部眉间柔软的白毫相庄严。

在佛陀的两眉之间有非常柔软的白毫。现在唐卡里面有表现，画一个圆圈，犹如明点一样；在塑像里面可能镶一颗大钻石，有钱镶真钻石，没有钱的镶假钻石，在佛陀的眉间会有这个表现。

这个眉间白毫相实际上是一根很长的白色的毫毛。如果拉直，有些地方说是一肘，有些地方讲是一丈五。然后放回去的时候，这根毛就会返回到眉间，右旋而住，是这种非常殊胜的白色的毫毛相。

以前看到一个道友也长了一根，但是长歪了，没有那么长。他特别宝贝这根毛，认为好不容易一根毛长得像佛陀。

18、狮子上身：由断除强词而感上身如狮子般平正端严。

佛陀因地的時候断除了诽谤、污辱他人的言辞，感到上身犹如狮子一样非常平正端直。

19、肩头圆满：由语悦耳语善说而感得膊如金瓶般圆实庄严。

“膊”是肩头，他的肩头非常圆满，很圆实、很庄严。这是在因地的時候经常说悦耳、善妙的语言感召到肩头圆满之相。如果我们平时经常说好的语言，也会有



非常善妙的功德。

现在我们只能从唐卡、塑像里面大概地看一下，塑像是不是完全能够表示当年佛陀的相好不好说。

虽然现在也有等身像，说是根据佛陀在世的时候塑的。在印度金刚座有佛陀三十五岁等身像，拉萨大昭寺有十二岁等身像，小昭寺有八岁的等身像。

大昭寺的像可能就不是佛陀以前的相了，身体很大，或许是经常刷金，你刷一层我刷一层，显得越来越胖。虽然有佛陀在世的时候塑的像，但是不是真正那种，能不能完全表现出来不好说。

印度金刚座有三十五岁等身像，那个时候和佛陀很相近，但可能有些地方能够表示，有些地方可能不一定能够表示出来。

只有等哪天我们自己的善根成熟了，看到佛陀的身相的时候，对于佛陀的这些相一个一个对照：“这个属于佛陀的肩头圆满相，这个是佛眉间的白毫相，……”现在我们只能够通过现有的一些资料大概地了解。

上师也讲，看佛陀的唐卡，还有一些精美的塑像的时候，知道佛陀的相好这么庄严，推知真正的佛陀的妙相肯定不可思议。

20、肩颈圆满：由于布施药等而感得肩项丰满。

佛陀的肩颈特别丰满，这是因为他以前因地的時候布施病人药，感召这些殊胜的功德。

第三类十种相是：

非胜现胜味，身量纵横等，
譬若瞿陀树，顶肉髻圆显，



舌广长梵音，两颊如狮王，
齿洁白平齐，诸齿极细密，
数量满四十。

21、得最上味：由作病人的护士而感得他人感到不香的味道也现得殊胜的美味。

这是佛陀的舌根的相。因为佛陀以前经常看护病人，感得最不好吃的饮食，进入到口中都显现得非常美味。

有一个佛陀三个月食用马麦的公案。当时种种因缘，佛陀三个月中只吃马麦，阿难很悲伤。佛陀把他自己钵里面的一部分马麦给阿难吃，这个里面讲佛陀用口里面的马麦让阿难尝一下，阿难顿时觉得那是具有百种味道，非常好吃的一种食物。这也是佛陀的一个色身功德。

22、身纵广相：由劝造野苑禅林和经堂等而感得身肢纵广等如涅槃若达树。

佛陀的身量纵广犹如涅槃若达树，在颂词里面是“若瞿陀树”，在其它颂词里面是“诺瞿陀树”。

佛陀的身高臂展比例均匀得当，这是因为以前修建经堂、禅林，供养僧众而获得的果。他不是修一次两次，在因地百劫或者三无数劫修行的时候，无数次的修行各式各样的善根功德感召的最圆满的果报。

23、由布施精舍等而感得（顶上有肉隆起如髻之相） 不见顶相。

最后三个相中比较圆满的不见顶相。由往昔布施精舍等而感召顶上的肉髻隆起。



有些地方说经常对佛陀或者皈依境顶礼，这也是获得无见顶相的因。无见顶相看起来，就是我们在塑像、唐卡里面描绘佛陀在顶上有肉髻隆起的相，显现比较圆满的肉髻之相。

“无见顶”是什么意思？就是任何众生看不到佛陀的顶髻，没有众生能观察到他的顶到底到何处。以前有些仙人想观察佛陀的顶髻，一直到了很高的地方都看不到，这个就是无见顶相。这是很圆满的善因形成的。

当然现在的人不一定相信，因为他无法想象怎么会看不到佛陀的无见顶相。

24、广长舌：由说话温文尔雅而感得覆面的广长舌相。

佛陀说话温文尔雅，或者有些地方说完全断除了妄语，因此感召舌头非常广大。平时伸出来可以覆盖整个面部，有的时候可以到顶髻的位置，如果有必要可以覆盖三千大千世界。

佛陀出世的时候，在一个地方去化缘。当地有个国王听信了一些谗言，规定他的人民不准给佛陀供养，如果谁供养佛陀一顿饭，罚五百块钱。佛陀去了之后，很多人就把门关了，不敢供养。其中有一个贫穷的人，他准备把剩下的剩菜还是米汤倒了，佛陀就去化缘，说如果布施这个，可以得到很多的功德。佛陀在讲这句话的时候，旁边有一个婆罗门认为佛陀为了得到这么差的饭说妄语。

佛陀就显现广长舌相，把舌头伸出来舔到顶髻，问这个婆罗门：“在你们的论典中，有没有记载，能够显现广长舌相的人会说妄语的？”婆罗门回答：“我们的



论典中说，如果舌头伸出来能够到鼻尖，说明这个人三世不说妄语，何况能够舔到顶髻？绝对没有说妄语的因。我只是不相信供养这么差的饮食，可以得到转轮王那么大等的福报。”

佛陀问他：“你见没见过无忧树？”他说：“见过，种子很小。”“它长大的时候果实你见过吗？”“它可以长得很高很壮大。”释迦牟尼佛又说：“谁看到这么小的种子可以结这么大的果实？”婆罗门说：“我们亲眼看到的”。佛陀说：“连无情物的种子都能得到这么多的果实，而佛陀是一切功德圆满的断除妄语的福田，即便以少少的饮食供养佛陀，也绝对可以得到非常广大的善根。”

当时这个婆罗门的种性一下子就苏醒了，开始说：“无上福田来了，大家赶快出来供养！”于是大家都纷纷交五百块钱罚款，之后都给佛陀供养，后来连国王也消除了邪见，供养佛陀。

有一些公案说佛陀显现广长舌相，说明佛陀断除了妄语的因。这里是说佛陀说话温文尔雅感得舌头非常广大。

25、得梵音声：由相应六道众生的语言而说法而感得具足梵音。

因为佛陀往昔通过不同的语言，相应六道众生而说法，而感得音声非常美妙，有六十种或六十四种梵音，即具足六十梵音语，在《文殊礼赞》里也有。

佛陀说话时具足非常美妙的梵音，还有说佛陀以一音声而说法，众生随类各得解；还有指佛陀讲法时，即使场地很广大，最后一排也听得清清楚楚，第一排也



不会觉得震耳朵。总之佛陀讲法时，众生都能听到各自想听到的法音，这是属于佛陀的梵音。

无间顶相的千万倍的福德才会感召到梵音相。在《宝鬘论》里讲是十力法螺，十力法螺的相有的说就是梵音，即讲话。比较大的唐卡里，在佛陀喉间有三条横线，表示佛陀的十力法螺相。

26、狮子颌轮：由断除绮语而感得两颊如狮子王丰满之相。

往昔佛陀断除了绮语，于是感召两颊非常圆满，犹如狮子颊一样。

27、齿鲜白：由赞叹一切士夫功德而感得牙齿洁白。

因为佛陀赞叹一切士夫的功德，对该赞叹的功德都赞叹，没有丝毫嫉妒。因赞叹一切功德的缘故，感召佛陀的牙齿非常洁白，犹如海螺一样。同样如果我们自己想要获得这些功德，就要修类似的因缘。

如果经常去诋毁别人，还想得到一口好牙齿，是不可能的事情；经常赞叹别人，牙齿慢慢会变好，方方面面的相都可以。

28、齿平整：由断除邪命而感得牙齿无有参差、长短平齐之相。

断除了邪命养活而感召牙齿长短平齐之相。

29、齿齐密：由说真实语而感得牙齿极其齐密。

佛陀的牙齿非常齐密。一方面很齐，一方面也很紧密，这也是佛陀的一种相好。

有些人的牙齿特别好，有些人牙齿不行，经常出问题。每个人的身高、肤色、庄严与否，包括牙齿这些都是和自己的善业和恶业有关。如果经常修善法，这一切



都可以如愿获得，感觉很快乐。如果经常造恶业，那生生世世都会遇到各式各样的痛苦。

30、四十齿：由断离间语而感得牙齿数量满四十。

四十齿相指佛陀的上下各二十齿，总数是四十齿。一般人有三十二颗、二十八颗或三十颗的都有，而佛陀有四十齿相就很圆满。

壬二、二相

紺目牛王睫，妙相三十二。

31、紺目相：由慈爱目视众生而感得眼睛如蓝宝石般眼珠中央湛蓝、润泽的紺目相。

佛陀因地时，通过慈悲的眼光看一切众生，所以感召眼睛特别好看。“紺”就是深蓝色、紺青色，有些地方说是蓝黑，不是纯黑，带一点蓝色。

32、睫如牛王：由断除贪嗔分别念而感得眼睫如牛王相，互不混杂。

佛陀的睫毛非常整齐，且像牛王一样往上翻翘那种，非常庄严。这是因佛陀断除了一些贪嗔分别念等而感召的。

当然只修几次善因就想得到三十二妙相，有时也不一定行，但这些善因一方面来讲，是一个安乐的因缘，如果发了菩提心还可成为成佛的因缘。

转轮王、帝释天等也有三十二相，也是因为修了这些类似的善根而导致的，当然和佛陀相比有很大差别。佛陀的善根最圆满，相好也最圆满。

有些地方说三十二相是根据当时印度的情况来讲



的，总之不管是怎样的情况，都非常庄严。

最圆满或最根本的根据是什么？善因肯定会感召善妙的果，如果把这个善因修圆满、修极致，且所有的善根都非常清净，没有丝毫的烦恼障和所知障，这种最善妙的善根所感召到的相好，我们只能大概来表示，的确方方面面都是最圆满的一种相。

以上就讲完了三十二妙相。

辛二、宣说能成之因分二：一、总说；二、因之差别。

壬一、总说

此中此此相，所有能生因，
由彼彼圆满，能感此诸相。

“此中”，指前面所讲的内容；“此此相”，指每一个的相；“所有能生因”，每一个相虽然都有无量的因，但对照每个相和因之间，也有一个相似的地方。为什么这种善根会感召那种相好？因和果之间有一种相似，所以所有的能生因和所生相都有对照。“由彼彼圆满”，每一个相的因都圆满了，“能感此诸相”，就可以感到三十二相的殊胜相好。

壬二、因之差别

讲了七种，其他的在前面讲三十二相时大概也有所介绍。

迎送师长等，正受坚固住，



习近四摄事，布施妙资财，
救放所杀生，增长受善等，
是能生因相，如经所宣说。

这些都是经典里讲到的。真实的因和果，佛陀所修的这些妙相和因只有佛陀了解，其他人都没法真实地了解，所以这里就大概讲了几种。

“迎送师长等”，是千幅轮相的因。

“正受坚固住”，真正地受持且坚固安住于殊胜的戒律不失坏，就是第二个足善住之因。

“习近四摄事”，精进地修行菩萨利他的四摄法，属于手足缦网相的因。

“布施妙资财”是手足细软相的因。

“救放所杀生”，救护释放要被杀的众生，是手指纤长的因。

现在很多道友经常喜欢放生，如果我们的量够大，放生可以变成成佛的因，也能变成以后相好的因；如果量不够大，就会获得相应的善果，不一定成为解脱和成佛的因。但如果我们懂得了这些善妙作意，这也可以成为成佛的因。

“增长受善等”，一个是增长善，一个是受善。增长善属于让其他众生增长善法，即向他们弘扬善法，这是身毛上靡的因。受善就是自身受持善法，这是脚蹠不显露之因。

“等”字是指剩下的，此处没有讲，前面学习三十二相时，都有简单的介绍。

“是能生因相，如经所宣说”，这些都是能生三十



二妙相的因，全都是经典里讲到的。在很多地方都讲到了三十二相和八十随好，以及各自的因缘、善因，有些还包括时间，如何善巧地修行回向，侧重点都不一样。本论大概地讲到了一些三十二相和其善因，学了之后也可以对这些有个大概的了解。



第五十二课

《般若经》有广、中、略，有些可以完全按照《现观庄严论》的科判对照《般若经》的意义，有些不一定。

《现观庄严论》所解释的是比较完备的具有八事七十义的般若经典。

◎ 学习《现观》的必要性

如果真实地了知了《现观庄严论》，就可以解读佛的《般若经》，完全了知佛陀在《般若经》中所安立的道次第。这是我们学习《现观庄严论》的一个必要。

《中论》解释《般若经》的空性，《现观庄严论》解释《般若经》的修道次第，如果两方面都通达，就完全通达了《般若经》的究竟意义。因此，学习《现观庄严论》一方面是为了通达《般若经》；另一方面是为了通达般若的意义——空性以及修行空性的方法，或修空性的过程中会出现的验相，以及会生起的功德等。

当然，前提是要完全通达《现观庄严论》，否则，要解读《般若经》或般若的含义，可能还是有一定的困难。但无论是否能够通达般若的经典及意义，学习《现观庄严论》的必要都非常大。

学习它可以在我们学习者的相续中种下非常殊胜的种子。我们在轮回中流转，不管愿不愿意或知不知道，都在熏习各种各样的种子，如我们看到的世间的显现，或看到我们所耽著的东西等，这些都在往我们相续中种下各种各样的种子。但这些种子全都是属于轮回的



种子，对我们获得暂时究竟的安乐并没有大的帮助，甚至会有很大的伤害。

我们在轮回过程中，若能熏习佛法的种子，尤其是熏习《现观庄严论》，熏习甚深的般若波罗蜜多的种子，那在整个轮回流转过程中是相当有意义的一件事情。即便今生中可能没有通达真正甚深的教法，可能也没有证悟最为殊胜的万法实相，但能够在相续中种下如此殊胜，且在所有的种子中最殊胜的那一类种子，那我们的暇满人身非常有意义。

如果能够通达，那是最好；如果不能通达，就以欢喜心和《现观庄严论》结缘，或通过欢喜心来学习，能够学习多少算多少。如果有一个比较好的积极的心态，也可以帮助我们获得很大的利益。

◎ 佛的相好

八事中已经学习了遍智、道智、基智，也学完了如何修行三智的正等加行、顶加行、渐次加行、刹那加行。现在我们学的是第八法身，了解成佛之后是怎样一种状态。平时我们说的皈依佛到底是什么样的情况？此处就讲到了佛陀的自性——二十一类无漏法的功德。

又讲到了佛陀所具备的报身庄严，主要是相好作为他的庄严，也讲了其生成的因。现在恒常安住在报身密严刹土的佛陀们的相貌恒时具备三十二妙相八十随形好的殊胜相好。

这种殊胜相好就是佛陀的报身，和佛陀的报身相似的是佛陀的化身。佛陀在印度金刚座成佛之后，在众生面前示现的化身也具有三十二妙相和八十随形好。



只不过在报身刹土里面所观待的眷属都是清净的眷属，相续越清净，在他们面前所见到的佛陀的相好就越圆满；在不净的刹土中，眷属属于不清净的眷属和小乘的圣者，化身的妙相可能比报身的妙相有差距，但是在整个人间他的三十二妙相八十随形好也是无与伦比的。

有的地方讲，帝释天、转轮王也有这样的相好功德，还有些公案中也提到了佛陀的一些眷属们，比如难陀尊者有三十二相或三十一相等，提婆达多也具有一些殊胜的庄严相，大致具有这种功德。

佛陀的相好，即便是化身，也是三个无数劫修持菩萨道而得到的无量无边的善根得来的。而且这些善根纯粹是没有丝毫染污的自性，善根里面没有所知障，烦恼障，没有任何违品，所以《般若经》中提到了这些弟子们所具有的三十一相或三十相没办法相比。不管他们是不是古佛再来，显现上面他们还是声闻弟子，声闻的修行积累资粮时间很短，所修持的善法种类很少，在修行善法的过程中相续还有各种染污或障垢，所以他们的果肯定没有佛陀清净，这是毫无疑问的。

现在人间也有很多人，身体的某个部位或面相，或手脚肢体，或其他方面有一些较常人比较超胜的地方，也是因为他修持某种好的善法，感召今生在身体的某一方面长得比较好。但是这种善根是有漏的，也不是反复串习得到的。佛陀是反复修，不是修一次二次，是无法计数地修布施、持戒、安忍……所以他的善根非常稳固，而且很清净。他的心量是通过最殊胜的菩提心摄持，在修行过程中也是纯粹的没有障垢的自性，所以一般人没办法和佛陀的善根相比。



在世间有些人或道友在某些地方有一些超胜之处，从某方面讲的确值得随喜，但是从整体来讲没有什么值得傲慢的地方。因为我们学了佛陀的相好之后，就知道这些非常殊妙之处，只不过现在还没有福报亲睹。或按照有些教证，我们以前也可能曾经见过化身佛的相好（报身佛现在可能还没有机会见，必须是证悟空性的初地菩萨才能见），现在已经忘记了，只能通过一些经论中所描绘的佛陀相好来忆念佛陀。只有通过法本、唐卡、寺院里高大庄严的佛像，还有一些工艺很好的铜像等来展开想象、仰慕佛陀，发愿从现在开始到成佛之间，修持无量无尽的善根，断除一切恶修一切善，调伏自相续。以后在成就佛果时候，通过佛的智慧加持众生相续、善妙的传法来利他，还要以相好来利他。

据佛经及佛陀的传记中记载，一部分众生也是因为见到佛陀的相好生起的信心，进一步皈依，在佛陀讲法之后得到解脱。这样的案例也不少。

所以只要能够利他的身语意，我们都要发愿获得。要修持善法获得相好，或者通过善法来积累成佛的资粮，来积累证悟的因缘，这是我们自己主要的发心。然后通过相好来利他。在修习善法的时候就知道，修这些善法是为了成佛，更好地利他，而不是为了人前炫耀。

我们就不能有这些不清净的心态，否则，善根就会被染污，不再清净。如果善根不再清净，它的力量就会大打折扣。所以同样是修加行、听课，但是因为内心的作意有清净与否的差别，所获得的善根也有很大差别。如果内心有染污，善根就会被染污心局限住，没办法发出很大的力量；如果心很清净，善心力量很大，那么善



根不但没有被违品所染污，反而因为善心很清净的缘故，善根可以增长到非常广大的程度。这就是我们修行善法过程中再再地提意乐很重要。

发心和意乐可以左右善根向哪方面发展，这是特别关键的。如果作意没有调伏好，只是想着人天善趣，身体庄严或者发财致富等，那么善根就朝这方面发展了，这样的善根不可能最后莫名其妙就成佛。如果想要让善根成佛，就必须相应于大乘道的发心，也就是按照整个大乘佛法的要求不折不扣地落实。

如果不折不扣地落实了大乘道的要求，那么善根就会变成大乘道的善根；如果这里面有染污心，或者只是为了自己解脱，就没办法相应大乘道。小乘的解脱道也是一样的，总之，它里面的要求都要不折不扣地学习和落实，只有认认真真地落实，才可以真实地相应。

很多法本里面对我们的要求就是要学习、实践，在这个过程中不断训练，让自己相续中的染污成份越来越少，清净的成份越来越多，这是我们修学过程中通过闻思修行要达成的。

现在讲报身，后面还要讲化身和法身的事业。前面讲了报身的三十二妙相，今天学八十随形好。妙相和随好之间的差别在上师的讲记中讲了，相好是从整体来讲的，随好是它的支分差别，就好像花和花蕊的差别一样。更加细致的部分就是随好。

所有随好都不是在相好之外单独安立的，就像不可能在花朵之外安立花蕊。所以花蕊肯定是在花朵的上面安立，所有的八十种随形好都是在前面的三十二妙相里面安立。面部或者手指的妙相细化到随好中，讲



得更加细致。

为了便于了知和记忆，八十随形好分了八类阐释，每一种十个随好。

庚二、宣说差别法随好之功德

佛甲赤铜色⁷，润泽高诸指，
圆满而纤长，脉不现无结，
踝隐足平正⁸。

这里面讲到了十个，“甲赤铜色”、“润泽”、“高”、“诸指圆”、“满”、“纤长”、“脉不现”、“无结”、“踝隐”和“足平正”。

1、指甲赤铜色：佛陀因为曾于一切行远离贪恋而感得指甲赤铜色。

佛指甲的颜色是赤铜色。赤铜色是一种红，但不是鲜红，有点类似于铁锈红或茶色，不是黄铜那种红，有点像是藏传佛教袈裟的颜色，是红色的自性。

佛陀的指甲是特别庄严的赤铜色的自性，是因为佛陀在因地断除了一切贪欲行的缘故，其果就是手足指甲赤铜色。

现在的众生如果没有断除贪欲而行，纯粹是相应于轮回之道。贪欲相应于我执，是轮回的因。如果不断除贪欲就会在轮回流转，无法获得解脱，当然也成不了佛；如果能够断除贪欲，首先是在慢慢地断除轮回的因，

⁷ 佛甲赤铜色：原译为“佛爪赤铜色。”

⁸ 足平正：原译为“足正隐。”



其次可以获得相应于解脱道，尤其是佛道的自性。

佛陀相续中的智慧是不可能贪欲的，一地以上的菩萨也不会有明显的如贪欲这样的现行烦恼，只有逐渐断除了贪欲和贪欲行才可以相应于解脱。

有些经论中讲，佛陀百劫修相好，佛陀在百劫中修感召相好的善法。是不是纯粹为了相好？不是。以断除贪欲行为例，从进入小资粮道就开始修了，从总体来讲，修持它的目的是利益众生成佛。所以，断除一切贪欲行可以使修行逐渐增上，也可以成为相好的因。

2、指甲润泽：由增上意乐清净而感得指甲润泽。

“润泽”，非常有光泽、不干枯，就好像美玉一样。玉具有润泽的自性，看到很舒服，触摸时觉得润泽感很强。佛陀的指甲就是这样，没有其他的修饰，天然如此，这是通过修善法而有的。

现代人的手指甲不像佛通过善根感召，而是用指甲油等涂抹自己的指甲，或者在上面画很多花纹，将指甲画成各种各样的颜色，让指甲显得很美观、很有润泽感。

佛陀指甲的赤铜色是天然的，它的润泽感也是天然的，其原因是增上意乐清净。佛陀在因地的时候对弘法利生的意乐逐渐增上、圆满、从不退失。

对我们来讲，要通过菩萨行，尤其是通过修炼菩提心，让相续中利他的意乐非常清净。如果我们的利他心不是很强劲，也需要通过不断地观修、发愿、回向或者祈祷加持等各种各样的方便途径，让我们利他的意乐逐渐变得真实、稳固。这对我们来讲非常重要，因为它是成佛的主因。



如果相续中没有利他心，根本进入不了大乘道，大乘小资粮道以上的功德都无法获得。真正地进入大乘道所获得的大乘的功德，必须要由清净的意乐来引发。所有致力于成佛或者获得大乘功德的修行者，必须要想尽一切办法来引发相续中殊胜的清净意乐，也就是利他的意乐。

此时就要面临一个问题，就是要对治相续中的自私自利。自他平等、自他相换的菩提心就是对治自私自利的。一方面要打压我爱执，一方面也要增上利他心，从正面引发我们修利他。在这个过程中，自私自利的心在拖后腿，所以要打压它。在培养利他心的过程中打压我爱执；打压我爱执的过程中培养利他心，两方面都要进行。该打压的打压了，该扶植的扶植了，当因缘具足的时候，我们的利他心就可以显著地增长。

如果按照这个修法去修，几年之后再回头，就会发现我们相续中的利他心已经逐渐变得很真实。相比几年前的利他心，如果是认认真真地修，一定可以有非常明显的改变。这就是法的力量。

我们的心的实相里就具备了利他的本质。心是有为法，给予怎样的因缘就促使它朝怎样的方面发展，若给它利他的因缘，心就会变成利他，打压自利心，同时在心上培植利他心，它就会朝这方面发展。最关键的是我们的心性中本来就具备利他大悲的体性。最究竟的无缘的悲心在我们心的实相里就有，所以一定可以修成。

3、指甲中央高：由生长殊胜种姓而感得指甲中央高。



“高”，佛陀在因地的時候，完全斷除了鄙視他人的惡業，不會傲慢，因此自然而然地生在高貴的種姓中。

通過法性力，佛陀會自然而然地生在地生在印度高貴種姓中。在其他地方，也會自然而然地生長在我們認為的比較高貴的種姓中。還有一些地方認為修行的種姓是高貴的種姓，比如藏地的傳統，家族是修行的種姓，代代都有高僧大德輩出，他自然而然就會感召到這個種姓中去。

這主要是針對我們人間能夠理解的，而不是純粹地按照報身剎土的情況來講。針對人間所謂的殊勝種姓，因地修了善法的緣故，感召指甲中央高。

其他的經典里講了佛陀在成佛的最後一世轉生在殊勝種姓中的必要性。雖然佛陀也可以降生在乞丐種姓中，然後出家、成佛等，但是為了斷除一些人的邪見——佛陀出家是因為混不下去了，乞丐出家也不會讓人覺得有什麼特殊之處。佛陀轉生在王族中並以王子的身份出家，就會引起很多人的好奇和讚嘆，大家都相信，佛陀絕對不是因為生活所迫，也不是因為感情等其他問題而出家，的的的確確是為了了解救一切眾生的生老病死而出家。

為了讓眾生起信心，斷除很多不必要的懷疑和邪見，佛陀的每一個環節都刻意地設計了。佛陀出家的時候，很多人挽留他。有些大德的观点認為，如果釋迦牟尼佛是一個普通人或者是一個乞丐，他出家沒有人會挽留他，但是因為他是王子，並且有不出家會成為轉輪王的這種特別殊勝高貴的授記，因此，他的出家意味深長。



因为佛陀生在种族之中，这个种族在人中比较高贵，所以指甲中间要比周围高一些。

4、手指圆润：由于仪态无有过失而感得手指形圆。

“诸指圆”，佛陀因地时的威仪⁹特别清净、没有过失，如此感得手脚诸指非常的圆润、美观、得体。

上师也讲到，圆润并不是显得很肥胖的样子。佛陀的手指和手掌、脚掌非常匹配。很多时候我们没办法想像，因为没有真正见过佛陀的随好，只能说佛陀的手指非常圆满。

以上讲的是“圆”，主要是从圆润的侧面讲。

5、诸指丰满：由广种善根而感得诸手指丰满。

“满”，佛陀的诸指很丰满。因为佛陀因地的时候广种善根，而召感诸指都很丰满。

虽然丰满但不是胖。不瘦也不肥，非常匀称、圆满的形态。

在工艺很好的塑像上面也可以看到佛陀的佛手特别庄严，称为艺术品，看起来的确与众不同，让人特别想见一下佛陀真正的妙相和随好。脑袋里想佛陀的相好到底是怎么样的，佛陀走路时到底是怎么样的，非常仰慕。如果现在修行佛法，一定会转生到佛法兴盛的地方。如果转生到佛法兴盛的地方，那么见到佛陀相好的机率非常高。不行的话转生到极乐世界去看阿弥陀佛的妙相，也完全可以了解。

佛陀的诸指很丰满，因为他广种善根。广种善根对我们随学的佛弟子来讲很重要。对于善根的种类，这里

⁹ 威仪，即行为的意思。四大威仪，即行住坐卧四种行为。



面提到了要广种。每一个善根的缘起力都不一样。有些地方说既然佛经中说修空性可以圆满一切功德，那我其他都不修了，就修空性可以了；有些人说放生功德那么大，我就做这个就行了；或者说供水的功德那么大，我就只供水，不供灯，也不供香……每一个善法的缘起力都是不一样的，尤其是对调伏我们相续中的烦恼，压制某种烦恼，或者增长相续中某种善根资粮，或者哪个方面欠缺的让它圆满等。虽然都是善根，但是善根的种类不同，缘起就不同，能达成的目标，或者遣除哪些过失，弥补相续中哪些不足的功德都不一样。

每个众生的喜好不同，有些人就喜好供灯，有些特别喜欢放生，有些特别喜欢听法，有些喜欢打坐。其实要广种善根，所有的善根都要做，不管你喜欢还是不喜欢。根据自己的时间、精力等，这段时间当中可以多做一些这个善根，下一段时间因缘成熟了可以做另外一类善根。

我们能不能做到广种善根，当然要看不同的因缘。但是广种善根的观念一定要深深地植入到我们相续中去。因为佛陀广种善根的缘故，他就迅速地圆满了无量无边的功德。

善根和需要对治的障碍是相对的，某一类善根一定对应有某种障碍或者某种过患，当这类善根起来的时候，和它相反的过患就会被压下去。因此，每一个善根的作用不一样，缘起也不一样。

虽然在佛经论典里有时候会强调某个善根大得不得了，有时会针对某类众生这样强调，但我们作为一个修行者要“会听话”。佛菩萨在这个地方强调这个，绝



对不是说你不要做别的了，他只是让我们知道这个善根的力量非常大，为了让我们引起重视，所以非常强调。

但是我们有的时候不会听话，我们以为做这个就够了，但其实佛陀不是这个意思，佛陀强调广种善根很有必要。

广种善根之后，诸指圆润丰满只是成佛之后的一种随好。因为广种善根的缘故，他从资粮道到成佛的过程中，各式各样的善根逐渐圆满，各式各样相反的过患逐渐被打压、消散掉。善根是对治恶业、障碍的，所以你修了什么善根，相反的这个肯定会被打压掉。

6、诸指渐细：由渐次趋入正道而感手指逐渐纤细。

“纤长”，因为他在因地时是渐次趋入声闻乘、缘觉乘和菩萨乘三乘正道。他修的主要是大乘道，但对于其他乘在共同的方面也会修行。通过加行、后行、正行毫无紊乱的方式趋入的缘故，他感召到诸指逐渐纤细，很美观的纤细，是一种随好。

我们修法，次第很重要。先修共同加行，修到一定的量，相续中有一定改变的时候，就可以往下走，修不共加行等。或者三要道中先修出离心、再修菩提心、再修空正见。次第趋入正道很重要。如果刚开始好高骛远追求一个最高最大的法，然后逐渐往下修，修不动的时候发现菩提心没有修，再修菩提心；修菩提心的时候发现出离心还没有修，又开始修出离心……这样倒过来修是不行的。

真正修的时候应该从下往上修：首先修共同的，再修不共的。越靠近实相的法，其实离我们现在的思想就越远。现在一般众生的思想和觉悟的状态差距很大，中



间隔了好多个层次。越是共同的、基础的法要，离我们众生现在的心态就很接近。但不是完全接近，完全接近就是贪嗔痴了，根本不用修，因为众生每天都在无勤地修这些。

共同加行出离心的状态比我们现在的心要高一个层次，但是比较容易修上去。它没有让我们去安住一无所缘的空性，也没有让我们放弃自己所有的追求去利他。它就是让我们以现在我们看到的轮回的所有现象为基础，找出它不圆满的地方——轮回不是我们认为的那么圆满，它不是我们终极追求的目标，我们真正追求的终极目标是从这里出离。这个心态就比较接近于轮回，它是在轮回的基础上让我们出离轮回。

菩提心是让我们放弃自我追求，放弃利益自己的心态。菩提心的心态和我们现在我执的心态完全不一样，上升到另外一个层次。

空性的层次更高，对于能取、所取，能净、所净都要安住在空性中，没有缘的。菩提心还有一个缘众生、缘成佛，分别心还可以抓到一个什么东西，但是在空性中就完全没有抓手了。

我们现在的心态和觉悟的心态离得比较远的。所以刚开始就修空性，找不到北，不知道应该怎么修。还是应该从基础开始修，从共同加行或者出离心开始修，然后再修菩提心，再修空证见，就会慢慢上去了。

这叫渐次趣入修法，只有这样修行才可以成功。因为佛陀在因地这样修了的缘故，所以感召他的诸指逐渐纤细。

7、脉深不现：脉由防护邪命等而感得脉相不外现。



“脉不现”，“脉”是身体里的血管、脉结、筋。因为佛陀在因地时断除邪命养活，感得脉相不外现。就是在佛陀的身体上找不到明显血管的痕迹。

有些人觉得血管很粗好像很健美，故意要通过锻炼把血管弄得很明显，觉得好像很有力量的感觉。有些塑像把血管塑得很粗。但从随好的侧面来讲，因为佛陀断除了邪命的缘故，他身上的筋、血管都不显露，特别平整。

8、筋脉无结：由断除烦恼之结而感得脉络无结。

“无结”。烦恼就是结，在《俱舍论》讲烦恼有很多异名，瀑流、结、缠……佛陀没有烦恼，所以感召身体的脉络没有纠缠的疙瘩。

有些身体不健康的人会有静脉曲张，腿上像蚯蚓一样很明显很粗大纠缠一起的疙瘩，不好看。年老或者身体不好时也会出现。年轻人和小孩子的身体都是很平顺、很光滑，没有纠结的。佛陀一直是这样的，尤其是报身没有这些。佛陀在人间的化身也是这样的随好自性，也没有脉结。

9、踝不显现：由极其保密道相等之法感得踝隐舍不露。

“踝隐”，因为佛陀在因地的时候，极其保密道相，保密的法则行持得非常好，不该说的绝对不说，修道的道相也绝对保密，因此他的踝骨隐藏不露。还有其它不该显现的地方都不显露。

上师讲，佛陀在因地的时候特别重视保密法则，所以感召这样的相。如果在因地的时候，对该保密的保密，你的功德会增长很迅猛。包括一个吉祥的梦在内，都是



要需要保密的。还有自己修行过程中的一些验相，也是需要保密的。越保密修行，越容易让自己的功德增长。

不保密相当于功德外泄。譬如冬天房间里面开了空调慢慢把房间的温度升起来，要保持住它的温度，你就不能够把门窗完全打开。功德也是如此，修法过程当中，我们内心当中出现一些好的梦兆，其实也是修行的某种验相。有些时候是梦境当中表现出来；有些时候是明显的在境界当中可以浮现出这些功德，这是内在的功德。这时候你要善于保密，不能给别人随便讲。如果你讲了之后，就相当于功德从你的嘴里宣泄出去了。你讲完之后，包括善梦、好梦在内的这些道相逐渐就会消失，它就增长不了了。

虽然你还是在不断地修，就像我们刚刚讲的一样：你把门窗全都打开了，空调还是在不断地工作，但是它就很难、很快再达到以前的状态。所以，你必须要把门窗关了之后，让它温度逐渐再升起来。你虽然还在不断地修，但是一边在修，一边在说，功德积聚得很缓慢。

所以，修行人应该习惯于保密，密法的道理、上师不让讲的、道友不让讲的，都不应该说。还有自己修法的本尊、所修的法要，有些时候也是需要保密的。

因为有保密道相的缘故，他的踝骨隐藏不露，包括手腕这方面的骨头也是不显露的。

10、足无不平：由救度众生脱离难行之处而感得双足长短平齐，足底平正。

“足平正”，佛陀在因地的时候，救度众生脱离难行之处，感召了他的双脚长短平齐，脚底平正。

上师讲，从一般人体的构造来讲，每个人双手、双



脚左右的比例不太一样，右侧肢体比左侧要大一些。看起来大概是差不多的，但是如果你要去仔细衡量，比例还是不同的。但是佛陀就没有这个差别，不管从哪个方面、怎么样严格去观察都是完全相同，这也是一个殊胜的相好。

下面讲第二类十种：

行步如狮象，鹅牛王右旋，
妙直进端庄，光洁身相称。

佛陀的行步如狮王、行步如象王、行步如鹅王、行步如牛王。这四种都有各自的特点，佛陀在走路的过程当中含摄了这里面的优点。

11、行步如狮子：由善于以威光荫蔽他人而感得行步犹如雄狮。

佛陀在因地的时候相续中有很强慈悲心，所以他很乐于通过他的威德光明保护其他人。

比如佛陀因地的时候转成某个官员，他以官员的权利去保护他的人民；如果他转成国王，就善用国王的威光去保护他的人民。

没有悲悯心的人会用自己的威光，为了自己的利益去伤害别人的利益，他会肆意地去践踏别人的尊严，根本不顾别人的死活，古往今来特别多。但佛陀不会，因为他是修菩萨道的人，他的相续中一直是以大悲心、以利益众生的心为前导。

现在我们初学的菩萨们如果按照大悲菩提心的教授去修，我们的相续中也会获得非常稳固的利他心。有了非常稳固的利他心之后，他的第一个想法自然而然



就是利他，这是不需要造作的，不需要思想斗争。

现在我们利他，脑袋里面会有思想斗争，如果我去帮助他，我的利益怎么保证？因为我自己的资源是有限的，我自己的时间成本、精力、财物等都要考虑。如果我要用这个时间去利他，那么这个时间我就没办法支配，我的娱乐怎么办？有时候是想到我的闻思怎么办？有时候是我的打坐怎么办？自然而然我们就会想这些问题，这就叫思想斗争。

这是因为我们相续中利他的心还没有变得那么自然，但是如果我们生起了大悲利他心，一起心动念就一定是利他的，不会存在思想斗争，不存在时间、资源到底是自利还是利他。

佛陀因地的时候修持利他心非常纯熟，所以只要有威光，他一定会帮助他人，这也是我们初学菩萨必须要了解的。如果现在不按照上师开示的菩提心去修，我们相续中不可能自然而然生起那种强烈的利他心，也生不起强劲的利他意乐。但是我们如果认真去修，就会生起这种真实的只有菩萨才具备的殊胜菩提心。这种美德只有菩萨才能生起来，而且完全没有纠结。

如果我们经过思想斗争放弃了自己的利益，当然一方面值得赞叹，但换一个角度来讲，说明相续中还是有自利的成份在。如果没有自利心，谁和谁斗争？如果经过了思想斗争，说明利他还是不成熟。但是修菩萨道到了一定阶段的时候，相续中就没有了自私自利。而且这种心很稳定，不可逆转，不可夺，是特别殊胜的利他菩提心。

因为他善于用这种威光去利益他人的缘故，所以



他感召行步犹如雄狮，很矫健、很威风，和其他的野兽走路方式都不相同。

12、进止如象王：由善于以威光荫蔽龙类而感得回旋行步犹如象王。

“象”。要走或者要停住的时候，如大象王一样，这是因为他因地的时候善巧保护龙类、非人等。

我们可以保护龙类、非人吗？龙的神通不可思议，非人也有很多力量，它们需要我们保护吗？怎么保护他们？还是需要的，因为它们毕竟是众生。人也有人的力量和习气。

有些修法中讲：修大鹏金翅鸟或者一些比较威猛法的时候，如果你不注意，口水吐到河里面，你的这口痰因为修了大鹏金翅鸟法的缘故，它就会对龙类有些伤害。念猛咒如果没有悲心，也会摧毁一些非人的城市。又比如染污了水源，比如在泉眼洗脏衣服，会让龙宫里边的龙生病。泉眼里面有一个很深的通道，如果我们染污了泉眼，染污会进入龙宫。为了报复这个人，龙类也会制造一些违缘。所以，我们保护水源也可以保护它们。

佛经里面讲过还有一些缘起。这几年有很多道友放龙王坛城，也能够消除龙病、让它们得到安乐的缘起物。这对它们也有很大的帮助。还有一些说法，在有泉眼的地方念“南无龙自在王如来”，或者“南无龙尊王佛”，也是令龙类欢喜并让它们得到利益的佛名号，或者念“大慈大悲观世音”，都可以利益它们。

非人也是如此。过年放鞭炮也会让它们很恐怖。

如果我们能够知道这些缘起，通过慈悲心也可以利益它们，这也是一种保护。它们也是众生，还会有很



多地方不自在。

有的时候我们是因为畏惧它们，而去做一些让它们欢喜的事情。换个侧面来讲，它也是众生，还是需要其他有情来帮助和保护。所以，我们还是可以通过很多的善行去保护它们。

修行到了一定阶段，菩萨的修法逐渐开始深广的时候，他就有直接的能力去保护龙类和非人。比如龙特别怕金翅鸟，菩萨到一定阶段的时候，就可以通过他自己的能力做一些加持，让它避免被金翅鸟所食。一到十地的菩萨的能力很大，直接可以通过他们的加持力和慈悲心去保护龙类和非人。

象王走路非常缓慢、平稳，佛陀走路就像象王一样。

13、行步如鹅王：由善于空行而感得行步状如鹅王。

“鹅”，大恩上师说要保护空行。鸟类的另外一种名称叫空行，有些地方空行专门指飞禽。有些地方的空行是指在空中行走的一些非人。有些地方是指空行母——证悟的女性，或者证悟空性的都可以叫空行。

这里面主要是指飞禽，善巧地保护飞禽，比如放生。飞禽被抓住了之后不自在、不自由，关在一个很窄很小的笼子里面，然后把它们放生回归自然，这也是一种保护。有些地方捕鸟的很多，把捕鸟的网或笼子收起来，让大家不要再捕鸟，保护这些鸟类。因为这样的缘故，行步如鹅王，走路的时候非常轻巧优雅。

14、行步如牛王：由善于引导众生而感得行步如牛王。

“牛王”，在因地时通过讲经说法等善巧方便引导众生。



如果在世间也会通过世间的法规引导众生行善；如果有三宝的时候，就可以通过讲解因果、解脱道，去善巧方便引导众生，将众生的身语意引导趋入于善业或者解脱道，以此缘故感召走路犹如牛王。上师也讲，牛王行步非常有气势。

这里用四个具有代表性的动物：狮子、大象、鹅、牛王，比喻佛陀走路时的威仪。我们不能理解成有些时候佛陀走路像狮子，有的时候走路像大象，有的时候走路像鹅，有的时候走路像牛，并不是不停地变换走路的姿势。其实佛陀走路就是一个动作，但是在这个走路的过当中，完全含摄了这四个有代表性的动物走路的优点，有矫健的部分、有优雅的部分、有威势的部分、有平稳的部分。这四个方面在佛陀的走路中都有所体现，也就是佛陀的走路是一个综合性的优美，如狮王一样矫健威风，犹如象一样稳健，犹如鹅王一样轻盈，犹如牛王一样的气度。佛陀的走路是一个本体，一个本体有四个特点。

15、回身顾视必皆右旋：由进退步履皆合规矩而感得转身任运右旋。

“右旋”，佛陀在因地时训练自己的行住坐卧都符合规矩。比如在世间的众人面前，大家公认的规矩也会去符合；如果出家，出家人走路的方式也是符合规矩，所以佛陀能够感召“回顾右旋”。在他回身的时候，身体任运右旋。

右旋是一种缘起力、法性力，功德很大，代表吉祥的，是帮助接近于实相的缘起。

我们不能认为左旋右旋都一样。在佛经里面或佛



陀给佛弟子教诲的时候，都是右绕三匝、右绕七匝，我们转佛塔、转佛像的时候都是右绕，转经轮也是右旋。如果自己去右旋，暂时可以获得功德，增长福德、清净过失，此外随顺于实相。如果习惯性的右绕，尤其是缘殊胜的对境——佛像、佛塔、佛经右绕，会逐渐相应于实相，对证悟实相本身有很大的帮助，是一个法性力。

佛陀转身的时候，身体任运右旋，都是顺时针的方式。

16、行步严肃：由行步极其美观而感得行步美妙。

“妙”，行步美妙，严肃就是指它的美妙。因为佛陀因地的时候所有的行为庄严如法，比如坐的时候完全是按照很如法的方式而坐，其他的行为也非常如法。并且不是短短的时间中这样，而是习惯性地做如法的行为，所感得行路非常地美妙、非常地威仪。

如果一个人的行为不庄重、很轻佻，很多人就不是那么信任他，也不是很欢喜。从佛教修行的角度，有更严格的标准。作为一个修行人，行为都应该规范。因为行为和心之间有联系：如果外表非常轻佻，说明心不加管束；约束了身体，也可以帮助我们约束心。有时心没有调伏之前，必须要通过强制性的方式把身体先压下来，然后再去调心，这就是一个过程。

《二规教言论》《萨迦格言》《君主法规论》等中，专门有观察语言的教言，包括说话有讲究，在什么场合说什么话、怎么样说，不能够想什么说什么。上师老人家批评，尤其不能说“我很直”，认为自己很直就可以随便说话伤人，这是尤其不行的，是对自他不负责任的行为。该讲和不该讲的都必须分析、观察，讲的话也



是心发动起来的，如果乱讲，说明心可能没有安住在正知正念中。

先控制自己的语言不要乱讲，再调伏自己的心，这对调伏心是有帮助的，二者之间有很大的关联。这里讲佛陀的行为如法，有时佛陀要求佛弟子一些基本的行为和说话的方式，其实也能帮助调心。因为让心强制性安住在一个状态中很难做到，但是身语可以。可以强制性地让身体不要乱动，不要乱说话，把这个控制下来之后，再去控制心，逐渐就可以控制住。

还有给别人信心。修行者除了自己修行之外，还有一个工作就是引导他人来做有意义的修行。在引导他人的过程中，靠的是言传和身教。言传，给别人讲修行的好处，鼓动别人去皈依、参加学会；身教，自己的身体和行为要让他人生信心。作为修行人，这也是责任所在。先把自己管好了，很如法，让别人感到很舒服，这时别人就愿意接近自己，也愿意接近自己所修学的体系。别人如果对自己都没有什么信心，那所学的体系他们也会没有兴趣。

作为一个修行者，为什么有时需要比较注重外在的行为？其实也是利他的必要性。保持一个好的威仪和行为，更加有利于调心，还有避免不必要的过患。强制性地让自己不要做这个事情，其实也是强制性地让自己离开了过失，不管是语言还是身体方面的，对自己的修行是有帮助的。

此外就是利他的帮助，可以让别人生起信心。有时行为可能更加有说服力。别人听你讲了那么多，但是一看你的行为马上就崩溃，说得好听但根本做不到，这样



也许就不行。有时讲得不是很多，但是行为让他人生信心，这种情况也有。你的行为让他人直接感受到所修的法脉的力量，别人就很愿意去修学，也愿意变成你那样的人；或者别人看到你的行为很放心、很安全，也愿意去修学。

17、行步端正：由行为无有诡诈而感得行步端直。

“直进”，按照麦彭仁波切的注释，平直而进，“进”是前进的意思。因为佛陀以前断除了狡诈、谄曲的行为的缘故，导致他走路也非常端正。

这属于修行心很调顺，断除了一些不端正的因的缘故，走路非常端正，让人见而生信心。佛陀的时代，见到佛陀的走路也是生信心的。在佛经里面讲，包括见到佛陀的弟子走路，有时也是直接生信心的。马胜比丘走路特别端正。众生因为他们非常端正的走路方式而生起信心的也有很多。

18、体态端庄：由称说他众功德而感得体态端严大方。

“端庄”，体态很端庄。在因地时赞扬他众功德，感召体态非常的端庄，非常健美、非常殊妙的自性。

我们现在比较善巧地赞扬他人的功德，也是很大的善法。

普通人的通病就是不太愿意赞叹别人，如果是赞叹自己，琢磨半天，用什么词、用什么方式，可能会做一个规划；但是要赞叹别人，可能就不规划，也根本不愿意去想。凭什么要赞叹他人？觉得赞叹他人是让自己掉价的行为，因此很多人就不愿意。诋毁他人愿意。如果赞叹自己喜欢的或者自己一类的，愿意；如果是和



自己没关系的，不是一个团体的，或者即便怨敌有功德，也不愿意赞叹。这是不对的。

有些格言中讲，通过暂时的因缘，虽然有些人和我关系不是很近，但是即便是显现上关系不好的怨敌，他如果有功德，也应该赞叹。功德就是功德，不管这个功德出现在什么地方，有功德就应该赞叹；如果自己的身上有过失，那也必须要认识到这是过失，而不能够赞叹这样的过失。

佛陀因为没有嫉妒心，在看到别人功德的时候，很自然地就出口赞叹他人，表达对方的好和善妙，这是他的美德。根本不吝惜把赞叹送给具有功德的人，由此内心中阻碍修行的因素完全没有了，功德自然迅速增长。

赞叹别人其实也是一种随喜，说明你内心是认同的。如果你内心认同、随喜，以随喜的法性力，虽然没有亲自去做，也能无勤地获得这些功德。

如果由于嫉妒心而不赞叹别人，嫉妒心的大魔鬼在我们相续中一直存在着，想要很快增长功德是不可能的，你所有的功德都会被这个嫉妒魔所吞噬。如果把嫉妒抛掉了，只要别人有功德我就赞叹，反而可以无勤地获得很多的功德，这就是因缘法则、因果的奥秘。

因果的奥秘普通人不了解，也会因为自己习气毛病的缘故不愿意去做，这是自己给自己做阻碍。其实很多时候做障碍的是我们自己，因为完全不接受某个理念，或者不愿意做某种修行，结果自己障碍了自己的修法。

佛陀因地的时候非常善于赞叹别人的功德，所以很快就成佛。成佛之后还感召到体态端严大方的随好。



19、身如初拭：由不染恶法而感得身躯光洁如初拭。

“光洁”，就像刚刚洗完澡或者刚刚擦拭过的一样。刚刚沐浴完、洗完脸，看他的脸上很干净、有光亮，佛陀的身体恒时犹如初拭一样，好似刚刚洁净完的一种状态。这是因为他的身语意完全远离了烦恼的垢染，所以感召他的身体非常光洁，犹如刚刚沐浴完的状态，让人看起来非常悦意。

20、身体匀称：身体由应机说法而感得身体匀称。

“身相称”，因地的时候应机施教，感得佛陀身体的上下、左右、五官的比例都非常协调。现在有些世间人稍微做一点点善法，身体的比例堪称完美。看了之后就觉得很悦意，这也有很多的。

包括一个人的身体，让自己满意也好、让他人看了悦意也好，这也是善业所导致。而佛陀的善业达到极致，所以说佛陀在身体匀称方面无人能比。

第三类十种随好：

洁净软清净，众相皆圆满，
身广大微妙，步均匀双目¹⁰，
清净身细嫩，身无怯充实。

21、身清净：由威仪清净而感得身清净。

“洁净”，身清净。因为佛陀以前身语意三门非常清净，没有不如法和染污的状态，所以感召他的身体非常清净。佛陀的身体自性就是一个非常清净的状态，不像我们业惑所感召的血肉之躯，刚刚洗完澡之后显得

¹⁰ 步均匀双目：原译为“步庠序双目”



很清净，但是它的本体不清净。

在《入菩萨行论》第八品中，从来源、业、因、缘、环境等方面说明我们的身体其实是不清净的，怎么洗也没办法完全变得清净。但佛陀的报身相不是通过业惑形成的，所以它自性清净，和我们现在的身体完全不一样。我们沐浴完之后，只是表皮清净一点，过几天之后又开始恢复到它本来不清净的状态，又需要不停去擦拭。

不是说我们身体本来清净，因为外出雾霾很重，PM2.5 太多而不清净，而是我们的身体本来就不干净。所以不洗它就恢复了不干净的状态而已，只是通过洗来掩饰一下。

而佛陀的身体不是业惑之躯，没有不干净的因缘，所以佛陀的身体本自清净，特别稀有。

22、身柔软：由具足大悲方便而感得身躯极其柔软。

“软”，佛陀的身体非常柔软，是从不僵硬的侧面来讲的。

现在有些众生的身体很僵硬，有时想要跏趺坐也做不到，脚太硬了，怎么扳也扳不上去，再使劲都害怕扳断了。

佛陀的身体从里到外都很柔软，很调柔、很轻安，不会因为太僵硬而导致痛苦和不适。

这是因为以前修大慈大悲的方便，心很调柔的缘故，身躯也非常调柔。我们现在也应该多修大慈大悲心。如果在我们的相续当中有了大慈大悲的善业，而且很强劲，在成熟之后，除了在心上面体现能够和法相应、和实相相应，在身体、环境方面也会有所体现。因为佛



陀的大悲心修圆满了，所以他内心的境界有体现，身体上面有体现，包括他的环境也有体现。

按照《前行》等地方讲，如果修十善业道、大悲心等很清净的话，自然而然会转生到非常善妙的环境中。即便有些环境不那么圆满，只要你相续中有大悲等的福德，自然而然就会调顺。所以说主要的修法和方向应该是调心，如果心调顺之后，身体、外部环境都是跟随自己心里的善业福报而转，这是特别重要的。

23、身清洁：由意清净而感得洁身之好。

“清净”，因为自己的意清净的缘故，而感得身体很清净。

前面的身清净和这里的身清洁的差别，前面是从自性清净的侧面讲本质很清净；此处的身清洁主要是说没有垢染的侧面来讲的。二者的侧面不同，但本体是一样的。

这是殊胜善业而形成的随好。

24、由相续律学清净而感得一切相悉皆圆满。

“众相皆圆满”，佛相续中律学特别清净，所以感召一切的相都非常圆满。佛陀的三十二相八十随好，每一个支分、每个细节都很圆满。

转轮王，帝释可能会有些地方不明显或不圆满，有些地方需要仔细观察才是一个相好，不仔细观察可能看不出来。但是佛陀的相好非常明显、圆满，是因为他相续中所有的律行都受持得非常圆满的缘故。十善业道，别解脱戒，菩萨戒守得特别圆满的缘故，所以所有的相好都是圆满的。

在凡夫初学位的时候，戒律是必须要很刻意勤作



而去守护的，原因是我们相续中的烦恼还很炽盛，为了压制住不断冒起来的现行烦恼，必须要刻意去守护。但是到了一定阶段的时候就不需要了，因为粗大的烦恼被调伏和压制，守护戒律的行为进入到一个比较纯粹任运无勤作的方式。到了初地见道以上无漏的戒体就获得了，二地是戒律到彼岸。

现在对我们来讲，守戒还是需要谨慎正知正念，刻意地守护，要经常性地忆念守戒的功德，经常性地忆念不守戒或者破戒的过患，尤其忆念业因果，忆念轮回的广大过患，来帮助我们守护好戒律。

过了这个时间之后，守戒就会进入到一个相对比较任运的阶段，不需要再这么勤作，自然而然就会守护戒条，不会很痛苦，不会觉得守戒很麻烦。尤其是别解脱戒律，主要是压伏我们相续中比较重的贪心和嗔恚等。如果相续中粗大的烦恼被综合性的修法压制住，内心就不会再有躁动的烦恼，守戒律相对来讲就比较平稳，不需要考虑破戒的问题。

如果我们相续中能够通过修四加行生出离心，对轮回没有什么兴趣，守护别解脱戒律方面会比较顺利，不会有什么问题出现。

25、身肢广美：由圆满具足广严功德而感得身肢高广、优美。

“身广大微妙”，因为佛陀圆满具足广严的功德，感得身体很高广优美。有些地方讲，佛陀比一般人要高，到底多高，可能是因人而异的。菩提伽耶金刚座有一根石柱，这根石柱据说就是佛等身柱。我们目测了一下，有三米多高，是当时佛陀就是这么高？还是在有些众



生面前示现这么高？我们也不知道。因为在娑婆世界的众生通过他的业力所见，也会有所不同。

有时看到佛陀的相好，有时看到佛陀的身体很黑，有很多不同的记载。可能是要比一般的人高大，但即便是高大，也不会显得特别笨重。现在世间有些人也很高，但感觉并没有那么美观，很笨的样子，走在街上很远就看到一个很高的人。有时觉得长这么高没有必要，太高了也不方便。以前一个道友发愿长三米，现在不发愿长三米了，因为太麻烦了，买衣服费钱，做什么都很费钱。

“身广大微妙”，这是一个随好，也是善业形成的，不会让人感觉到不舒服、不协调或者感觉很突兀，毕竟它是善业支撑的。

现在有些人很高，可能是因为以前的不善业，比如给人取外号“太高个儿”，通过这样的恶业感召很高的个子，所以就令人感觉很不舒服。不但别人看起来很不舒服，自己也觉得很不舒服、很不方便。

但佛陀高大的身体是圆满的善业感召的，所以在人群中不会让人感觉到很突兀，佛陀也不会因此而感觉很麻烦。一个纯粹圆满的善业和一个恶业所引发的身体高大或者身体很胖，不一样。

有些天人高达几由旬，天人长那么高会不会很痛苦？他们很快乐，因为是善业引发的。这是个关键的地方，高大到底是好还是不好，关键就看是善业引起的还是恶业引起的。

以前搓灯芯，如果搓得太大了，以后会长得很胖，因为灯芯很粗。还有些地方讲，给别人起外号，也会因为这个恶业导致很多让自己不愉悦，被别人取笑，自己



很不方便等等原因。但佛陀的身体高大完全是善业引起，而且这个善业不是一般的善业，是非常圆满的善业。

26、步态均匀：由平等对待众生感得步态大小均匀。

“步均匀”，佛陀的步态非常均匀。佛陀走路的时候不会一会儿跨很大的步子，一会儿又是小碎步，佛陀走路的时候非常有规律，而且步态很均匀。因为平等对待一切众生，不管是亲属还是敌对自己的人，或者是一般普通人，佛陀都是以平等心对待。

这也是现在我们要训练的一个修法，就是要在我们相续中通过训练来让我们的心能平等地对待一切众生。这对我们来讲是个考验，也是必须要跨过去的坎。如果我们的心的不能够平等对待一切众生，那我们的菩提心是不完美的、有缺陷的。虽然我们也在缘怨敌修大悲心，修愿他离苦得乐，但可能一晃就过去了，自己觉得已经按照要求修了，但肯定是有缺陷的，按照大乘的标准是不够的。

所以要在内心生起真实的平等心，不管对亲人、怨敌，还是普通人，不管是对人还是旁生或者是地狱的有情，都要平等对待。

27、双目清洁：由宣说清净正法而无有翳障，双目清洁。

“双目清净”，因为佛陀宣讲了清净的正法。佛陀在因地的時候学法也修法，并宣说清净的正法，而感得双目很清洁，黑白分明，没有浑浊，也不会有眼翳、遮障。

28、容颜柔嫩：由讲经说法浅显易懂而感得身体柔和细嫩。



“身细嫩”，因为讲经说法浅显易懂，感得身体非常地柔和，很细嫩，没有粗糙感。

佛陀在因地的时候，在修法的同时也讲经说法。因为对法义的理解非常通透，在讲法的时候尽量使用浅显易懂的方式让众生知道实相，包括世间的实相和胜义的实相，让众生知道取舍之道。他不会把这些法故意讲得特别难懂，尽量地以浅显易懂的方式让众生容易理解，所以感召身体非常柔嫩。

29、身无怯懦：由心无怯懦感得身无萎缩。

“身无怯”，因为因地的時候心没有怯懦，充满了勇气、信心，对于成佛、利益众生、修持任何的法都没有怯懦心，由此感得佛陀的身体没有萎缩、脆弱的姿态和状态，非常地强健。

30、身体丰满：由超胜世间善根而感得身躯丰腴、充实。

“充实”，身体很丰满，因为有超胜世间的善根。佛陀修行的善根都是超胜世间的，因为不耽著六道，所以所有的善根都超胜世间。以出离心、菩提心，并通过空性实相来摄持善根，这些善根可以超胜世间而感得身体非常丰满，很充实、很丰腴。

上师讲，以现在的话来讲气血很旺，姿态很庄严。这些都是因为佛陀相续中的善业非常清净，使得身体各方面都很圆满。



第五十三课

下面讲第四类：

其身极坚实¹¹，支结善开展，
顾视净无翳，腰圆腰际展¹²，
无凹腹便便¹³，脐深脐右旋，
为众所乐见。

31、身肢坚实：由于永尽轮回而感得身肢极其坚实。

“其身极坚实”，佛陀的身肢非常坚实，因为永远地断除了根本无明，永尽轮回的缘故。所有导致轮回的无明已经没有了，所以佛陀报身感召的身体非常地坚实。

佛陀化身在娑婆世界显现上还是一个血肉之躯，但其实不是。也有说佛陀的身体里面没有内脏，不同的地方有不同的讲法。但即便是显现上有内脏，也是非常坚实的自性。因为毕竟是在人间示现，总的方面应该和人的状态差不多。

报身刹土中的身体肯定不是血肉之躯，至于是什么样的情况，并不是特别明了。

在不清净众生面前，佛陀的身体相当坚实，因为断除了无明的缘故。不会经常生病，也不会因为稍不注意腰扭了或者骨折了，不会出现类似凡夫人因为粗重的

¹¹ 其身极坚实：原译为“其身善策励”

¹² 腰圆腰际展：原译为“身圆而相称”

¹³ 无凹腹便便：原译为“无歪身平整”



业而导致的身体不调顺、很脆弱的情况。

32、支节舒展：由于宣说缘起差别而感得身躯支节伸开、舒展。

“支结善开展”，因地的時候佛陀非常善巧地宣講緣起的差別，比如通過世俗諦進入勝義諦，或者世間的十二因緣，善惡之間的緣起，外面无情的緣起，或者緣起性空等，感召佛陀的身體支節很靈活、柔軟，不僵硬。

33、視無不明：由於正確宣說名義而感得無翳障視力明清。

“願視淨無翳”，因為因地的時候正確宣講增上生、決定勝的佛法。

增上生，主要是指能夠獲得善趣，在善趣中增上而生，福報、善業及其果和快乐增上並不斷地出生。比如今生是人，因為修了善法的緣故，後一世還是人，且相貌比這一世莊嚴、錢比這一世多，再修就到天界了，這就是增上生。在輪回中，下一世比這一世更圓滿，這是增上生的福德。

決定勝是決定超勝於世間的意思，即解脫道。前面講到世間中增上而生，再怎么增上而生都是在世間、輪回中增上，但是決定勝是決定超勝世間，不是輪回中的，這就叫做解脫。

佛陀在因地非常善巧宣講增上生和決定勝的佛法智慧，所以他的眼睛沒有翳障，沒有白內障或者其他的視力障礙，視力一直非常清明。

如果我們想獲得清淨的眼根，就要多供燈；或者幫助其他有眼病的人恢復清淨的視力；或者塑造佛像、畫佛像等，也是讓眼根生起清淨的因。



此处主要是善巧说法，所谓法就是慧眼，法就是智慧，我们经常说睁开智慧的双眼。经常增长众生智慧的缘故，除了自己内心没有障碍之外，感召身体上面的眼睛非常清净，没有翳障，是非常殊胜的随好。

34、腰身圆好：由于令弟子圆满戒律而感得腰身圆好，髑不露骨。

“腰圆”，佛陀的腰身非常圆好，髑不露骨，腰的部分层次分明。

我们可以从唐卡或者从佛像上看出来。这主要是佛陀在因地的時候，让弟子守护清净戒律的缘故。清净的戒律是最好的止恶防非的方法，也是所有功德犹如大地一样的基础。让弟子守护清净的戒律，断除一切恶而增长功德，可以感得腰身圆好。

35、腰际舒展：由于远离轮回过患而感得腰际舒展。

“腰际展”，佛陀的腰非常曼妙。上师讲，虽然他的腰很丰满，但也不是很粗的那种水桶腰，而是看起来非常舒展的一种妙好。

佛陀远离了轮回的种种过患，感得了这种随好。

36、腰无凹陷：由于摧毁我慢傲气而感得腰不过长、无有凹陷。

“无凹”，因为佛陀摧毁了我慢傲气的缘故，所以他的腰不过长，也没有凹陷，不会细得过分。

37、腹形便便：由于宣说无尽法而感得腹形便便，无有凹凸。

“腹便便”，大腹便便，平常我们感觉就好像将军肚，大腹便便的样子，但这只是现在词的形容。佛陀会不会大腹便便的样子？不会。虽然用了腹便便的词，但



是这里面是腹部很庄严的描绘，绝对不是那种将军肚。

汉地进山门就看到弥勒菩萨大肚庄严，这是化身的形象，是一种充满喜感的，让大家开心的相。真正来讲佛陀的报身相不会出现这种，腹部不是凸出来很大的那种情况，而是没有凹凸的。佛陀因为在菩萨的时候学过无尽的法门、精通无尽法门，他也给众生宣讲了无尽的法门，所以感召腰际非常庄严。

“脐深脐右旋”是肚脐的一种随好。

38、脐深圆好：由于通达甚深正法而感得脐深。

“脐深”，因为通达了甚深的正法，佛陀的肚脐很深而且很圆。看到佛传记里面，佛陀要入灭之前，让弟子来瞻仰相好。佛陀说这个相好在佛入灭之后就不会在世间出现，于是把衣服解开，让弟子最后一次看佛陀的相好。

佛陀平时的时候可以看到一部分，但有些地方可能隐藏了，比如脐深、脐右旋。佛陀在入灭之前让在跟前的弟子最后一次来看佛陀的相好，这是非常难得的。

39、脐理右旋：由于相应摄受弟子而感得脐理右旋。

“脐右旋”，肚脐的纹理自然右旋，这已经出现了很多次。佛陀的眉间白毫拉出去一丈五，收回来之后在眉间右旋而住，还有毛孔里面一根毛且右旋。

佛陀相应众生的根基，分别传授甚深的正法的缘故，感得肚脐非常美观。

佛陀的每一个地方都是达到圆满的，因为修完了所有的善法的缘故。成就菩萨果位之后，为什么还要听一切法、修一切法、宣讲一切法？因为每一个善法的作用、缘起、功能不同，所以最后感召的相好也不一样。



40、观不厌足：由于令一切眷属威仪庄严而感得众见而喜，观不厌足。

“为众所乐见”，佛陀因地的时候能够善巧地让眷属具足威仪，所以他的相好观而无厌，永远看不够。

现在的众生的善业有限，一些明星或者周围身边的看起来长得很漂亮、很美丽、很庄严的这些人，前世可能修了一些有限的善法，如可能修了一两次安忍，或供了一些花，做了一些让相貌庄严的因。但这个因的力量不大，本身也带了很多的烦恼，夹杂了很多染污。所以这个庄严的相貌虽然看起来也庄严，但是时间长了之后还是会有审美疲劳，习惯之后就觉得没有刚开始看的那么好看了。

但佛陀的妙相不是这样的，因为他的善业非常深，力量很大，也没有障碍没有染污，所以导致看佛陀的相好的确见而生喜，观不厌足。这是我们现在没有具备的，但是的确存在的一种现象。

当你的善法达到极致的时候就会出现这种情况，自然而然就会让众生观不厌足。如果你的善业不够深，可能见一两次还可以，但时间长了之后感觉不太好看、平庸，或者再看就发现丑陋的地方了。这是因为善业不圆满或者有染污的缘故。

除了特殊的业力之外，一般的情况都是看佛陀的相好不厌足。由因来推果，因为我们现在处在这个环境中，有限的业导致的一些环境不圆满、众生也不圆满。所以总会有这样或者那样的缺陷。但是佛陀没有。



◎ 修善法无厌足

我们也需要无厌足地修善法，只有这样才能让我们的善根不断地增上，障碍持续性地减弱，你该生起的功德，该生起的证悟才会在不间断增长的善根的推动之下生起来。与此同时，因为修善法的缘故，每一次的相貌都非常庄严，根本不需要去哪个地方整容。并且，证悟和度化众生的能力也会持续地增上，你身体的疾病都是越来越少，每一世的身体都会非常健康。

当然，如果有特殊的发愿，故意投生在旁生道，或者故意投生为不好看的，刻意示现生病，另当别论。

从心的状态和身体的状态，到方方面面的状态，这些都比较圆满悦意，都是因为你的善业而导致。不是通过整容导致。

整容其实也要看情况，如果没有善根，整一个失败一个，你要整眼睛，你的手术失败，或整一下鼻子又失败了，整个下巴还是失败，没有福报没办法。如果你有一点福报，可能整容就容易成功，自己想象里面理想状态就达到了。还是要有福报支撑才行，如果没有福报支撑，整容都会失败。但是如果你的福报很强劲，不用整容都达到很圆满的状态。

第五类：

行净身无疣，及诸黑黧点，
手软如木棉，手纹明深长，
面门不太长，唇红如频婆，
舌柔软微薄。



41、威仪洁净：由于心意纯净而感得威仪清净无垢。

“行净”，行为（威仪）很洁净。因为佛陀因地的時候心特别纯净。

凡夫人刚刚修菩萨道，以前带来很多不干净的种子和习气，导致心意不纯净。但是修习菩萨道一段时间之后，不干净的东西慢慢就消失了。

因地的時候恒时修持清净心的缘故，就导致他的行为也是清净无垢的。这对我们来讲也是有启发的。我们要努力地让自己的心变得很清净，这些不清净的方面还是要对治，对治就是学习正法、思维正法和修行正法。

42、身无疮点：由于非时不说法而感得身无黑痣癍痕。

“身无疮，及诸黑魔点”，“疮”就是身体上面的不痛的肉瘤，又叫瘰子。“魔点”就是痣。佛陀的身体没有疮，也没有痣。

有些时候痣有这样那样的讲法，反正有痣就是一个不圆满的标志。真正善业圆满的时候，身体没有痣，有痣是属于善业不太清净导致的，或者我们的心意还不是那么纯净，所以总会在身体的某一个地方长痣。有时候嘴角长个痣，眉毛上长个痣。有些人比较多，有些痣比较少。

佛陀的身体无疮，也没有痣。什么原因？“非时不说法”，佛陀在因地以及成佛之后讲法都是观待因缘，如果众生的因缘成熟了就讲法，否则不讲法。因为那时候因缘不成熟给他讲法没有用，而且会让正法失坏，听法者不珍惜，就会让正法逐渐隐没。所以佛陀讲法也是



看待因缘，因为善巧地看待讲法和不讲法的时间的缘故，身体上面没有痣。

43、手软如棉：由于宣说三门轻快安乐之因的法而感得手细软如木棉。

“手软如木棉”，佛陀很善巧地给众生宣讲如何让身语意轻快安乐的因，感召佛陀的手很细软，犹如木棉一样柔滑。

如果佛陀给众生摸顶，众生接触到佛陀手的时候，也可以感受到很大的快乐，获得无量的安乐和加持。

很多地方形容，佛陀伸出百福庄严之手臂摩众生顶。佛陀的手臂是一百种福德庄严出来的，他修了很多的福德，感召到的这个手。手软如木棉是其中的一个特点。

佛陀的手接触到众生的时候，能够让众生感受到快乐、安全、幸福，以及加持。看起来就是一个手，但是他的手是具有很多证悟等庄严的特点，所以佛陀的手给众生摸顶，的确能赐予加持。

上师老人家、宗萨仁波切以及讲过，“讲完课之后看到你们准备排队上来求摸顶，其实最大的加持就是我现在给你们讲的法，除了这个之外，我的手给你们摸一下顶不会有什么利益。”虽然是这样讲，但是他们的身体是百福庄严，里面包含了很多福德、证悟、大悲。

他们的身体不像我们的血肉之躯，证悟者累世修行了很多的功德、吉祥，这些都会在他们身体上面有所体现，这些会通过他的手臂传递给我们，因此当然是有加持的。

只不过大德们为了强调法的重要性，故意说“我的



手没加持力，我的有漏的身体不会有什么利益，我讲法你们没有得到利益，我这个身体给你们加持更不会有利益”。因为有时我们习惯了等着摸个顶，至于他讲什么法不重要，忽略了正法更大的利益与加持。

他们的身体加持我们，让我们得到一些功德，但是调伏内心必须我们自己缘法修行才行，这是作为一个助缘，有一定的利益，但是真正最根本的还是法，这就是有时大德们会这样讲的原因。

44、手纹明直：由于圆满大沙门之行为而感得手纹明直。

“手纹明”，骂不还骂、怒不还怒、打不还打、寻过不还报等沙门四法，佛陀已经圆满，感召手纹非常明直、清晰。佛陀的手纹有特殊的形状，比如在三十二相里面讲到手脚上面有千福轮。

有人说自己手上也有千福轮，但是要努力观想，说这个花纹弯来弯去，勉强有点像，但佛陀的手纹非常明显、清晰。

有些大德的手上有海螺，有些可能有阿字，很清楚。一般人当然偶尔碰到了，你手上有一个像阿字的，那又能说明什么问题？你的烦恼那么重，有一个阿字也不说明什么问题。

45、手纹深明：由于安住甚深法中而感得手纹深明。

“深”，佛陀安住甚深妙法境界的缘故，感召到手纹非常深明（清晰，很深）。

46、手纹修长：由于长时宣说安乐法而感得手纹修长。

“长”，手纹修长。因为佛陀长时间宣说让众生获



得安乐法要的缘故，感召他的手纹非常细长。有时我们也可以看到佛陀留下来的一些脚印，上面有一些吉祥纹，千福轮很明显。

47、面不长大：由于宣说学处次第而感得面容修短适中，不过长。

“面门不太长”，因为佛陀宣讲学处（别解脱戒、菩萨戒等）的次第，感召面门不太长，也就是说很适中。

现代人认为脸长得比较细、瘦就感觉好看，甚至去做整容，把脸上的骨头削一块下去，变得瘦一点，或者把头发拢过来，让别人看起来好像脸小一点，自己也感到舒服一点。

但是佛陀的面容很圆，犹如满月，同时也很庄严。有的人看上去脸也挺圆，为什么不好看？佛陀是综合性的庄严，不是只是圆而已。如果其他地方没长好，只是圆也没什么用。这里不是讲圆满，而是讲脸不太长，非常适中，让人见而生喜。

48、唇如频婆：由于证悟诸法犹如影像而感得唇红如苹果色。

“唇红如频婆”，佛陀的嘴唇很红，犹如频婆。“频婆”是指苹果的颜色，红而亮。他因为证悟了诸法犹如影像一样的功德的缘故，感召佛陀的嘴唇红如苹果。不单单是红，而且是特别明亮，这是一种殊胜的相好。

49、舌美软：由于以温言调教众生而感得舌面柔软。

“舌柔软”，佛陀在因地时经常通过温和的语言来调教众生，所以感召舌头非常柔软，不僵硬。舌头很柔软的话，说话也会动听，而且吐词很清楚。如果舌头僵硬，是“大舌头”，说话说不清楚，别人听起来很费劲，



自己要表达起来也费劲。如果是这样，就要知道这是自己的恶业，需要忏悔。

如果经常忏悔，也可以通过忏悔和修善法的缘故，情况也会改变。罪业清净之后，说话慢慢就表达清楚了，不会像以前那样想说又说不出，吞吞吐吐、吐音不准等情况。

以前也讲过，乌达国师是四川人，当时在陕西那一带讲法的时候，讲四川话别人听不懂，所以祈祷观世音菩萨，晚上观世音菩萨显现上用刀子把他的舌头割了，换了一个舌头，第二天一说出来就是当地的官话，大家都听得懂。

所以如果修行正法，就会有很多不可思议的改变。当然如果纯粹用唯物论不一定解释得清楚，因为佛法中本来就有很多不可思议的现象，很多缘起不可思议，整个世间中还有很多不可思议的东西。如果你的因缘成熟了，有时确实会有很多不可思议的转变，包括如果现在讲话讲不清楚等等，也可以通过这方面的因缘去做一些改变，尤其是做深刻的忏悔，修持善法等等。

50、舌体广薄：由于多具应理功德而感得舌体广薄。

“微薄”，舌体广薄，大而薄。佛陀因为具有应理的功德的缘故，感得舌体又广又薄。佛陀的舌头是广长舌，又广又长，伸出来覆盖整个面门。前面只是讲广长舌的体相，这里从广薄、柔软方面细化了舌头的功德。

随好是三十二相的细相，前面的相是比较整体的相，这里都是对前面一些相的补足或者细化的功德。



第六类：

赤红发雷音，语美妙牙圆，
锋利白平齐，渐细鼻高隆¹⁴，
清净最第一。

51、舌色鲜红：由宣说甚深难以揣度之法而感得舌色赤红。

“赤红”，佛陀的舌头颜色是鲜红的。因为他宣说很甚深的难以揣测的法的缘故，感得舌头非常鲜红。

这里讲的是很庄严的一种鲜红，不是那种生病之后，上火了，然后舌苔很重或者一种鲜红的相。病态的红不好看。这里是通过纯粹的、纯净的善法导致的一种非常庄严的鲜红的相。

52、声如雷音：由不具一切怖畏而感得语声发出响如雷音。

佛陀不具有一切的怖畏，所以感召声音犹如雷音一样，很洪亮，听了之后让人很舒适，也不会让人感觉到震耳朵，或者感觉到很恐怖。

声如雷音是综合性的功德。犹如雷音只是从某个方面来讲，其实里面还含摄了很多让众生快乐的其它因素。世间有些人的声音的确犹如洪钟或者雷音一样，但是他们的雷音让人很恐怖，很粗，感觉听了不舒服。但佛陀的雷音不会这样，所有让人不舒服的因素早就已经清净，是纯粹的善业引发。所有的相好都是互相补充、互相圆满的综合性的相好。

¹⁴ 鼻高隆：原译为“鼻高修”。



53、音韵和畅：由出言悦耳而感得语音和美。

“语美妙”，菩萨习惯性地出言悦耳，除了一些特殊的必要，需要呵斥弟子才能起作用，他可能说一些不太悦耳的话，绝大多数的时间中都是出悦耳音。众生听了之后很舒适，因为因地的时候他经常说悦耳音的缘故，感召他的音声和美，听了之后特别舒服，既具有雷音的特点，同时也有语音和美的特点。

我们的确很难想象所有的功德圆满后是什么样子。从佛陀的相好表现出来，就是这个样子。我们现在的世间人只是某一条看起来好像不错，但其它的方面都是欠缺的，这就是没有完美，但是佛陀的相很完美。

54、白齿圆整：由永断结缚生死轮回而感得白齿圆整。

“牙圆”，主要指白齿，也就是靠里面的槽牙。白齿非常圆整。因为断除轮回中的九种结缚¹⁵的缘故，感召白齿非常圆整。

55、白齿坚利：由能调化难以教化之众生而感得白齿坚利。

“锋利”，佛陀的白齿锋利，虽然是白齿，但还是很有力量。佛陀能够调化难以调化的众生。

很多众生刚强难化，怎么样给他讲都听不进去，反复讲也是经常犯错，但是佛陀因地的时候有足够的耐心，没有这些厌烦的因素，所以他对于刚强难化的众生持续性地调伏。

因地的时候这样，果位的时候还是这样。他因为能

¹⁵结和缚都是烦恼的异名。



够调化难以调化的众生的缘故，感得白齿非常锋利。牙齿不会出现问题。

56、白齿纯白：如来由宣说白法而感得白齿纯白。

“白”，白齿纯白，因为佛陀在因地宣讲白法（善法）。白法有两种，增上生的白法和出世间的白法。佛陀经常宣讲白法，不讲黑法（恶业），而且讲得非常圆满，所以感召牙齿非常洁白，不会导致黄或者黑的。

57、平齐平正：由安住平等地而感得白齿平齐方正。

“平齐”，佛陀因为安住在平等地的缘故，所以感得白齿非常平齐、方正。

锋利、白、平齐、圆，都是牙方面的差别的功德，都是综合性的善法而感得。

佛陀对众生一视同仁、平等对待，安住在平等的境界（地），所以感召他的牙齿平齐方正的自性。

58、白齿渐细：由逐步宣说现观道次第而感得白齿渐细。

“渐细”，因为渐次地宣讲现观道次第，而感召牙齿逐渐细下去，很美观。佛陀的白齿的功德一般人看不到，佛陀也不会经常把嘴张开让大家来看，但是佛陀的确具备这些功德。

有些比较明显，尤其是手上、脸上的这些比较明显，脚上也有一些，但是袈裟包裹这部分，还有嘴里面的一些功德，没有特殊的必要佛陀不会示现。广长舌有时候会显露一下。

59、鼻梁隆准：由具足殊胜智慧而感得鼻梁高起。

“鼻高隆”，佛陀的鼻梁不像一般人一样塌陷，而是非常地高挺。因为具足殊胜的智慧而感召鼻梁非常



高隆。

60、鼻最清净：由令众生相续清净而感得鼻清净无垢第一。

“清净最第一”，因为宣讲正法让众生清净，所以佛陀的鼻腔没有鼻涕、尘垢，而是非常清净的一种自性。

第七类：

眼广眼睫密，犹如莲花瓣¹⁶，

眉修长细软，润泽毛齐整，

手长满耳齐，耳根不衰退¹⁷。

首先讲佛陀的眼睛、眉毛，然后再讲耳。

61、双目修广：由宣说正法极其广博而感得双目修广犹如青莲花瓣。

“眼广”，佛陀的双目修长、广大。佛陀宣讲正法非常广博的缘故，感召两个眼睛修广，犹如青莲花瓣一样。

有些地方赞叹佛陀的眼睛“绀目澄清四大海”，这里面是细化的。双目不是很窄，让人感觉很小，而是非常修广的自性。

62、眼睫浓密：由引导众生而感得眼睫浓密。

“眼睫密”，眼睛上的睫毛很浓密。因为很善巧地引导过无量众生走向解脱的缘故，所以感召佛陀的睫毛很浓、很密、很庄严。

前面妙相中说眼睫毛犹如牛王，这里进一步细化

¹⁶ 犹如莲花瓣：原译为“犹如莲花叶”

¹⁷ 耳根不衰退：原译为“耳轮无过失”



讲眼睫很浓、很密。

63、眼如莲花：由慈悦幼女而感得双目黑白分明犹如莲花瓣般圆满。

“犹如莲花瓣”，眼如莲花的因是慈悦幼女，即让年轻的女子能够欢喜，感召眼睛黑白分明犹如莲花瓣一样很圆满。

上师解释，幼女一会高兴、一会伤心，心态很不稳定。佛陀在因地的時候，用很多善巧方便让她们保持在恒常欢喜的状态。这就是佛陀的一种能力，或者是一种善巧方便、慈悲、智慧的体现。

佛陀的眼睛纹路、颜色很清晰，让人见而生起信心和欢喜心。

64、眉毛修长：由照见未来而感得双眉修长。

“眉修长”，因地有照见未来的功德，感召佛陀两个眉毛非常修长。

有些时候众生的眉毛很短、很粗，不好看，有的时候很凶恶。佛陀的双眉非常修长，很美观。

65、眉毛嫩软：由调化方法温和而感得双眉嫩软。

“细软”，眉毛非常细软，因为佛陀调化的方法非常温和。佛陀在调化众生的时候，如果不是特殊的必要，都是用善巧温和的方式，相应根基来调化。当然如果必须要用粗暴的方式调化，佛陀也会用，因为是为了众生的缘故。但是一般情况下，他调化众生的方式都是很温和善巧的。

66、眉毛润泽：由以善法滋润心相续而感得双眉润泽。

“润泽”，佛陀的眉毛有光泽。因为他通过善法调



伏滋润心相续的缘故，心相续很调柔，所以他的双眉非常润泽，一点不显得干燥。

67、眉毛平齐：由照见所断过失而感得双眉匀齐平整。

“毛齐整”，眉毛很平齐。

现在有各式各样修眉毛的，帮你把眉毛做成这样或者那样的，有的时候做一些假的眉毛，有的时候可能修整一下眉毛，也算是一种整容术。

佛陀的眉毛平齐，是很舒适、很均匀、很平整的自性，因为他照见了贪嗔痴等所断的过失，所以感召眉毛非常平齐。

68、手掌广长：由最能遮止损害而感得手掌广长。

“手长满”，手掌广长，很丰满。因为能够遮止自己和众生的损害，感召手掌非常广长，而且非常丰满。

69、双耳齐平：由战胜贪等烦恼而感得两耳长短平齐。

“耳齐”，佛陀战胜了贪欲等烦恼，感召双耳长短平齐。

一般众生的耳朵，左边和右边不一样，高低也不是纯粹平的，看起来差不多，但是真的去看的时候，高低还是有不一样的地方。

佛陀的双耳，不管怎样观察都是齐平的。有些地方说双耳垂肩。

70、耳根不衰：由不退失利益众生而感得耳根永不衰退。

“耳根不衰退”，因为佛陀不退失利益众生，感召耳根永远不会衰退。佛陀不会因为受伤、生病、风脉明



点衰退，或因年纪大等，导致耳根的功能衰退。佛陀的耳根不会出现这些问题，也不会有中耳炎等各式各样的毛病。

第八类：

额部善分展，开广顶周圆，
发紺青如蜂，稠密软不乱，
不涩出妙香，能夺众生意，
德纹相吉祥，是为佛随好。

71、额广圆明：由心不随邪见所动而感得额间发际分明。

“额部善分展”，因为佛陀的心在因地时，很早就不会随邪见而动摇，同时也教导众生不随邪见而动摇，感召额间的法际线很分明，且很美观的一种随好。

72、额宽平正：由折伏一切邪说而感得额颅宽广平正。

“开广”，因为折伏一切邪说，感召额头非常得宽广、平正。

有些众生其他地方长得不行，但额头长得很好，非常平正，这也是有的。

73、头形丰满：由愿力最胜圆满而感得头形圆满如伞。

“顶周圆”，因为佛陀的愿力最胜圆满。他发了很多愿，都是通过善业慢慢来圆满。所有的愿都圆满的缘故，所以佛陀的头形非常得圆满庄严，犹如宝伞，怎样观察都令人见而悦意，很圆满、庄严。



74、发色紺青如蜂王：由遮止贪可爱境而感得发色紺青如蜂王。

“发紺青如蜂”，指佛陀的头发颜色是紺青色，如蜂王一样。紺青是很漂亮的一种黑色，有些地方说是蓝黑色，有时在画佛陀头发时，也有画天蓝色，蓝黑色、紺青色的比较多，特别令人见而悦意。

因为遮止了贪可爱境，也就是对可爱境通过正法遮止不生贪爱，如观它的无常、不净、空性、本来清净等，总之不生起贪爱，生起如理作意且到达顶峰的缘故，感召佛陀的头发非常美观。

75、首发稠密：由永断二障随眠而感得首发稠密。

“稠密”，佛陀永远断除了烦恼障、所知障、随眠烦恼的缘故，感召头发非常浓密，且一直是这样，不会随着年龄的增大，头发越来越少，这种情况是没有的。佛陀的头发一直很浓密，这是佛陀一个善法圆满的功德。

现在有些大德们也是佛陀的化现，或至少是菩萨的化现，按理来讲这些功德也都是圆满的，但必定没有示现这些功德。佛陀就显现佛圆满的功德，不会有什么不圆满的地方，所有都是圆满的。

他说“我是佛。我是一切智。”他是遍智，也显现遍智的功德，所有的都是圆满的。但如果是释迦牟尼佛在后世示现化身，就不会这样示现，可能方方面面显现不是那么圆满。

76、发嫩软：由智慧详明观察诸法而感得头发柔软。

“软”，头发非常细软。因为他能用智慧详明观察一切万法的本性，包括世俗、胜义，总相、别相等，都



能够完全观察得很清晰，感召头发很柔软。

头发柔软也是一个相，头发若很硬很粗，在某些地方讲这不是善业导致的；如果头发很柔很细软，这是一个善业导致的。

77、发不乱：由心不被烦恼所扰乱而感得首发条理不乱。

“不乱”，因为他的心不被烦恼所扰乱，感召头发非常整齐，条理不乱。

前面讲佛陀的发髻是右旋而住，这里指佛陀的头发即便不用天天梳理，也不会乱。

一般人的头发时间长了必须要打理，交钱做头发。而佛陀的头发条理不乱，非常庄严。

78、首发润齐：由于恒常远离粗语而感得首发不涩，软净润泽。

“不涩”，头发润泽。佛陀远离粗恶语的缘故，因地也是早就断除了粗恶语，所以感召头发不干涩，很润泽、清净。

79、首发香馥：由顺趋菩提分法撒香花瓣感得首发馥郁散出妙香（，能动众生的心）。

“出妙香，能夺众生意”，佛陀随顺菩提分法（三十七道品），同时也给众生讲的缘故，感召头发自然而然出妙香，不用涂香水。且这个妙香“能夺众生意”，能够动众生的心，让众生生起欢喜心和信心。佛陀连头发都有这样殊胜的功德。

有些地方还有佛陀的发舍利。现在我们还没有福报见到佛陀的发舍利，但是据说有些地方有保存佛陀的头发。



**80、手足严饰吉祥结纹：由一切时分美妙庄严而感
得以吉祥结纹相及其余吉祥图案严饰。**

“德纹相吉祥”，佛陀在一切时分中美妙庄严，因修了圆满的善法的缘故，感召到吉祥纹结相，还有其余的吉祥图案。

佛陀的脚印有吉祥结的纹路，非常庄严，这也是佛陀非常殊胜的相好。手和脚上面出现了千福轮，还有其他一些吉祥纹路，如八吉祥，这些都是属于佛陀的相好。

“是为佛随好”，以上讲到了佛陀的八十随好。对佛陀真的是无限地敬仰，因为他修持了最圆满的善法。

佛陀的三十二妙相八十随形好以前也讲过，但是这一次讲感觉有点不同。佛陀的这些功德的的确确会激发我们修习菩提心，激发我们的善心。由佛陀的果位引导我们殊胜善妙地作意，也非常重要。



第五十四课

《现观庄严论》是抉择般若般罗蜜多究竟意趣的窍诀论典。此论把般若般罗蜜多应该如何修学，会有怎样的殊胜功德都讲得非常清楚。如果学习了《现观庄严论》，对于般若的两个方面——中观和现观，都会有很清晰的了解。

《现观庄严论》分了八品，有八事七十义。前面学了对境的遍智、道智和基智，也学完了如何现前三智的四加行——平等加行、顶加行、渐次加行和刹那加行。如果把这些加行都修圆满了，最后一定有殊胜的果——法身，即佛果的自性。

佛果的自性（法身）分了四个方面。

一、法身自性

通过二十一类无漏法安立法身本身的自性，学完之后对于佛陀法身的自性就能有所了解，同时比较相应于究竟实相方面生起殊胜的信心。不单是从佛陀的传记或显现神通神变的事迹方面生起信心，而且也对于佛陀相续中所安住的境界和功德生起信心，这是很有必要的。

对我们自己本具的佛功德，按照最了义的观点，即众生现在流转时，心的相续实相和佛陀的智慧无二无别。从哪个方面无二无别？又是什么样的智慧？可以从二十一类无漏法中去了解。

其实佛陀相续中的这些智慧，在现在凡夫人的相



续中本自具足，即我们本来就具备这种无漏法的殊胜智慧。对于能够成佛，或我们现在所具有佛陀功德的真实状态，不再是一个比较模糊的概念。

以前笼统地认为“我们和佛一样，我们也具有佛功德”，到底具有什么样的佛功德？学习完这些之后就会了解佛陀在成佛后所现前的佛功德。这种佛功德也是我们现在本来就具备的，只要我们认真地修行空性，把种种覆盖在功德上面的客尘（颠倒分别念）去掉之后，就可以现前。

因为没有证悟空性，现前了虚妄分别，从而障碍了我们的佛性现前。只要把虚妄分别去掉，就可以现证本性。怎么样去掉客尘？修空性。修空性就是了知了万法空性，也就是我们现在颠倒分别念的本性其实是空性的，空性既是实相，也是去掉客尘的唯一途径。我们本具的功德和去掉客尘的方法，本论都已经宣讲。

二、报身

第二类和法身有关联，法身是内证的智慧，在外面有没有体现？通过报身来体现。报身就是受用，佛陀以前修习了那么多善法，属于集资净障的阶段，积累了大量的善根。

当然在这个过程中也有一些殊胜的果报，比如一至十地之间的殊胜功德，但这些不是究竟的，最究竟的终极善法的体现，就是在受用方面。

以前所修的种种善法体现在相好庄严上面，这是自利方面的一种报，自己受用自己以前的善业之果，所以是一种报。



还有一种报是他利，让其他对境来享用果报，这个叫示现报身，不间断地给眷属讲法。因为是殊胜的报身自性，所以能见到报身者的条件也很高。上堂课中提到过，离戏论者是能见。证悟了万法实相的身份才能见报身。谁见到了万法实相？谁是离开了戏论者？声闻缘觉有没有离开？仙人有没有离开？凡夫人有没有离开？他们都没完全有离开戏论，还是安住在这样那样的戏论中。

真正的离戏论者是初地以上的圣者，他已经完全现见了远离戏论的法界自性。在一地菩萨根本慧定状态中会安住，会现前万法最究竟的本性，没有任何分别念的改造。现在我们的状态都是通过这样那样的分别念改造过的，不管自己耽著的好的，还是不好的东西，甚至于现在认知的佛功德，其实都是在我们的分别念中体现出来的，不是真实的状态。声闻缘觉对轮回和涅槃的认知等，还是通过分别心改造的，不是完全无改造的实相。

真正完全没有分别念的改造，分别心的体性完全寂灭，然后智慧现前，就是初地以上的菩萨在根本慧定过程中所现见的法界自性。这种见到了法界自性的智慧就是无分别智，这样的菩萨叫做离戏论者。所以，报身是离戏论者一到十地的菩萨们所受用的。佛陀是自受用，自己安住在以前所修善法的功德中本来具足；对于众生来讲，佛的报身有妙相功德，在不间断地讲法。

三、化身

化身自性属于法身的一个功德，是表示法身的一



种法，是和法身相关联的。

报身是自受用，也让清净的菩萨受用，那么怎样调化具有染污的众生和声闻缘觉？通过化身调化。所以化身还是和法身有关，仍然可以表示法身的自性，也就是说必须要在证悟了法身的基础上才可以有这种化身。

佛陀三身中的化身，和菩萨的化身，甚至于有些鬼神的化身、帝释天的化身，不是一回事。名字都叫化身，但佛陀的化身是专指，只有在现前了法身的基础上，才可以有这种化身。因此不能把佛陀的化身，和菩萨的化身，甚至于有些鬼神的化身，混为一谈。必须要了解佛陀的三身只有佛才有。

虽然有时说“灭一分无明，见一分法身”。好像是说菩萨似乎有法身，但是没有。真正的法身只有佛才有，不太严格的时候，可以说菩萨有法身的一部分，或者从他的因可以安立，但是圆满的法身只有佛有。化身也只有佛陀的法身现证之后才有。

真正的报身也只有佛陀才有，菩萨和其他的都没有。虽然有时说这是文殊菩萨的报身服饰，那是观音菩萨的报身服饰，但其实这些菩萨都是佛陀的化现，从这个侧面来讲没有什么矛盾。有些时候说，净土里的菩萨是天人的装束，但不一定是报身形象，仍然有些差别。

所以化身也是法身的一个分支，表示法身的一部分。

如果单讲法身，从自性身或本性身这个侧面来讲，就是法身的自性，通过二十一类无漏法表示。但这就是法身的全部吗？不是，还有延伸。相好是法身的延伸，是显现的色身方面的；化身也是法身的延续，所以都和



法身有关，包括后面的法身事业都是这样理解。

戊三、行为化身及事业分二：一、认清具五特点化身之本体；二、广说事业之功德。

行为的化身主要是在人间示现种种弘法利生的行为。以及法身的事业，虽然放在化身里面，但仍然属于法身的事业。因为化身本身就是法身的一个功用，现前法身之后才会有化身。既然是现前了法身，以法身为基础，显现了化身，那么化身的事业当然也属于法身事业。后面上师还会讲到这个问题。

己一、认清具五特点化身之本体

化身具有五种特点。大论典里面把化身比较重要的方面讲得比较多，一般的论典中可能不会讲这么细致。

若乃至三有，于众生平等，
作种种利益，佛化身无断。

佛陀的化身是不间断的。这五种特点如何体现？

一、色身特点

色身特点可以从第四句话的“佛化身”这三个字来体现。

因为佛陀的化身基本是在不清净的刹土示现，清净的身相是在具有五种决定的报身刹土。在密严刹土中，眷属决定是圣者。

化身的特点，是在不清净的众生面前示现，什么叫



不清净？具有业惑的，或者相续中还没有完全离戏的。不清净的所化中有一种是本体不清净，比如凡夫众生本身就有轮回的业；还有就是清净了一部分，没有彻底清净的，即声闻缘觉，所以佛陀的化身是在声闻缘觉和一般凡夫众生面前示现。

在不清净的众生面前示现的缘故，佛陀也会跟随众生的业而示现生老病死。佛陀降生，最后入灭，都是在众生面前很明显可以看到。在某些小乘的经论中讲佛陀会衰老，也会生病，如头疼等。有一位耆婆医生经常给佛陀开药，也有很多案例。提婆达多说：“给佛陀开的什么药？佛陀吃多少我也要吃多少。”他方方面面都要和佛陀攀比，结果他吃了之后身体受不了，然后佛陀加持他消尽痛苦。这方面的记载也有很多。这说明佛陀也会在人间众生面前示现生病和吃药。

为什么佛陀会示现生病？总的原因是他在不净刹土，对于不净刹土中的众生而言，生老病死是常态。佛陀既然化现在这个团体中，他有他超胜的部分，但是从某些方面他也不能完全和这些人不一样，所以大家有的他也会示现一点。佛陀虽然神变自在，但除了一些特殊情况之外，也不会总是在空中飞。佛陀也走路，每天走多少由旬，在有些经典里面都有讲到，是有定数的。

这也是在世间中的一种示现，不总是飞来飞去，不总是来无影去无踪。绝大多数时间还是在地上走，这是有一定必要性。

佛陀示现生病也是相应于众生的情况。有些大德讲，慈诚罗珠堪布前段时间也是这样讲的，佛陀示现生病，按照医生开的药吃药，然后病也好了。这样示现也



是让大家有病就去看医生，有病就应该吃药。佛陀导师是这样示现的，他的弟子没有理由不一样。

有些地方讲，佛陀的脚踩到檀香刺之后也流血，还有提婆达多出佛身血，这就说明了佛陀示现的是一个血肉之躯。在《随念三宝经》的注释中也讲到了，佛陀虽然示现这个身体，但是他身体的功能很强大，比如他的力量，也有很多殊胜的功能。

在血肉之躯上还具备了三十二相、八十随形好的妙相，虽然从大的方面具备，但是化身所示现的和报身示现的应该有差别，因为菩萨的相续更清净，感召的佛陀相好就更圆满。

虽然当时一些大福报者能够见到佛陀的相好，但是毕竟还是具有业惑的。当然在一般众生的面前示现的已经是人间最圆满的了，但是和报身比还不一样。因为我们见不到报身，只能说在人间非常庄严，但是和真正的报身相比应该还是有差距的。

大恩上师讲了，佛陀的化身大概分了三种：一、殊胜化身；二、种种化身；三、工巧化身，后面我们会介绍的。如果是殊胜化身，一定具有十二相成道或者八相成道的特点，具有妙相功德。种种化身不一定具有这个相好，或者具有遍智的示现。我们学完这些后，把不同的对化身的描述真正领悟了，就会在我们学习佛法过程中遇到的很多疑惑自然而然就会消除。

我们有时候会问：佛陀的化身三十二相、八十随形好，那么是不是所有的佛成佛之后一定要具有相好？据说谁谁是佛的化身，为什么他没有相好？因为佛陀的化身有很多种，其中有种种化身，种种化身就不一定



显现相好，各式各样的形象都会示现，但是他的本体仍然是佛。

二、时间特点

“若乃至三有”属于时间的特点。佛陀的化身不单单是印度金刚座的那个释迦牟尼佛，这个只是无量无边的化身之一。

虽然显现上佛陀住世八十年或者八十一年，是不是佛陀的化身就仅此而已？如果我们认为这就是佛陀所有功德、福报的体现，那就错了，不能这样理解。因为我们都知道，佛陀在成佛之前修了三个无数劫的善根。佛陀多少年成道？有的说二十九、有的说三十五，有不同的说法。如果三十五岁成道，到八十一岁涅槃，中间只有几十年的时间，难道佛陀修了三个无数劫的善根，最后感召的寿命只有这么一点点吗？这是不现实的。

如果佛陀愿意住世，他的善根可以支持他永远不灭，因为让他死亡的因素都已经消尽了。

他的善根不是单单放几次生得到的长寿。我们放一条生命都可以感召到天人的身份，一般的普通的有漏的善业都能够感召这么长的寿命，佛陀修殊胜的善法没有边际，他的寿命就没办法衡量，只不过在众生面前这样示现的时候，会有不同情况的安立。就是从这个地方入灭之后，他会在其他地方再重新去示现投生。

《大乘经庄严论》讲：在一个时间当中，比如现在是下午 1:55，有些刹土里的佛陀正在出生；有些地方的佛陀正在入灭；有些地方的佛陀正在传法；有些地方



的佛陀正在准备成佛；正在降魔……，乃至轮回没有空之前他是不会间断的。

大恩上师在讲记里面也引用了这个观点，经论里给三身安立了三种常有。法身是自性常有，它的本体就是恒常的；报身是相续常有，从恒常相续轮方面安立的；化身是不间断常有。

《大乘经庄严论》的名词不一样，但是意义是一样：法身本性常有，和自性恒常一样；报身叫做“无间常有”，无间是不间断的意思，哪方面不间断？不间断地给菩萨讲法，所以和这里的“恒常相续轮”是一个意思；化身“相续恒常”，它不是一直安住不入灭的那种恒常，而是相续的恒常。这个地方入灭了，马上又去另一个众生善根成熟的地方示现化身利益众生。那个地方的因缘尽了之后，他又会去其他地方去化身。他的相续是不断的，阶段性地无常。

比如说我们现在就属于阶段性无常。佛陀入灭了，从这个侧面来讲他是无常的，但是他从这个地方入灭之后又会在其他地方显现投生。这个相续是不间断的，只不过不会在一个地方，像报身刹土里面永远不入灭。

它是从相续恒常的侧面或者不断恒常的方面去安立的。

三、对境特点

有两种讲法，一是“于众生平等”，二是俄巴活佛的注释里讲的“于众生”，其实二者的意思一样。

佛陀的相续中没有像我们凡夫人通过业惑、无明习气对众生偏袒，这部分众生我利益，那部分众生我不



利益。在佛化身的状态中不存在这种对众生不平等的情况。

有些地方宣传时，对境只限于人类，只要对人类不做伤害就行了。这就把旁生等拣别掉了；或者说野生动物不能杀害，或者是濒危动物不能杀害保护……这些都是有所拣别的。但是在菩提心的修法或者佛陀相续中，这些拣别都没有。对境是一切众生，没有分别。

现在初学修菩萨道的菩萨们，相续中还有一块很大的障碍需要遣除——分类。

我们相续中“于众生”对境平等这一点还没有做到，还需要努力。因为我们现在的相续中的确有很明显的分类：这一类众生是我们的道友，或者是我们的亲属，对我有恩德的，会自然而然作为优先利益的对象；其他不认识的人，或关系不密切的排在第二位；怨敌排在第三位或者很靠后。

所以在我们的相续中其实有很明显的不平等，但这也是我们在修菩萨道过程中通过菩提心需要对治的一个内容，因为菩提心就是一个平等心。菩提心虽然有很多不同的特点，但其中一个特点就是平等。平等就是不拣别任何一个众生，不管是大的还是小的。

有时我们可能对猫猫狗狗容易生起恻隐之心，还有很多地方不遗余力地去救助要被杀害的猫猫，但是对蚊子、苍蝇、蟑螂就另外一种看法了，没有这么关注，也没有想到怎么样去保护，根本就不在考虑的范围。所以有些是对于大的东西考虑，小的不考虑。或有时说狗是我们的朋友，老鼠肯定不是朋友，或者蟑螂肯定不考虑。



这在我们修法过程中一个一个都要面对，不管你现在再怎么大的偏袒心，总有一天必须要对所有众生修平等心，只有这样，你的菩提心才会更上一层楼。如果只是在这个范围中修，是跳不出去的，还没有突破。

佛陀在修菩提心的过程中，通过各式各样的修法，早就已经把不平等的心泯灭，所以是“于众生”，对所有的众生。

这个对我们来讲现在可能是一个理念或者目标，但是我们要逐渐认同，让我们的心朝这个殊胜的目标靠近，总有一天我们的心达到真正的对于所有的众生都是平等相待。

“于众生”三个字也可以叫做对境，因为所有的众生是我利益的对境。佛陀的化身是干什么的？就是要利益一切众生的。既然是一切众生，为什么有些众生利益，有些众生没有利益？就是有些有因缘已经成熟了，自然而然可以成为能化所化；有些没有成熟，但不意味佛陀已经放弃了，他会想方设法去让他成熟，这是次第成熟的。

就好像一个人有很多土地，他可能根据所种庄稼的情况分片播种，有些先成熟的就收获，还没有成熟的就要继续浇灌、除草、施肥，继续照顾它。一段时间之后，这一茬成熟了，他就去另外一边。已经成熟的就收割，没有成熟的就继续培养。

佛陀利益众生也是一样的，如果你的善根成熟了就自然而然成为所化，你的善根没有成熟，佛陀会继续照顾你，直到你的相续成熟为止，再进行调化。

我们看现相的时候不懂这个道理，就会困惑：为什



么观世音菩萨对很多众生很照顾，但对有些众生却不照顾？看起来佛陀度化了有些人，另外有些人却不度化？如果你的善根成熟了，那自然而然就会成为调化对境；如果还没有成熟，佛陀就会想方设法让你的善根成熟。已经成熟的庄稼和没有成熟的庄稼，虽然都是庄稼，最后都要成熟，都要受用，但是因为它成熟的时间不同，所以对待的方式不一样。

四、果特点

“作种种利益”，暂时的利益和究竟的利益。把众生安置在人天果位中，这是暂时的利益；究竟的利益是暂时安置在声闻、缘觉、罗汉，或者暂时安置在菩萨的果位，究竟来讲就一种，都是佛果。

因为众生的福德智慧差别，有些早一点安置在佛地，有些可能暂时没办法安置佛地，就安置在暂时的解脱地中。

根据众生在轮回中所形成的习气，到了那个时间节点的时候，他就变成了声闻种姓。佛陀对这个声闻种姓怎么办？肯定先把他安置在声闻果位，然后再经过一万大劫之后再把他安置在大乘果位，慢慢让他成佛。

有些众生由于各式各样的因素影响，变成一个菩萨种姓，佛陀或者亲自调化，或通过化身来调化，给他讲殊胜的大乘，比如让我们学《入行论》，学很多菩提心的修法等，让我们学习空性，积累大乘的资粮，告诉我们很多大乘的初级、高级的修法等。把这些理念、修法告诉我们之后，菩萨的种姓就可以通过修菩萨道逐渐地趋入到解脱地中。



有些人可能在轮回中受各式各样因素的影响，在佛陀出世的时候，内心中完全没有苏醒一点想解脱的心，针对这部分众生怎么办？佛陀会给他们宣讲十善业道，把他们安置在人天善道中。

这就叫做“作种种利益”，这么多众生，佛陀就随着他们的种类予以调化。这个是果位的特点。佛陀的化身有能力把众生暂时安置在人天善果，究竟安置在三解脱地。

五、事业特点

“无断”，没有间断、没有偏袒。从时间方面无断，从安置方面完全没有偏袒，无断也有无偏袒的意思，他的事业不会有偏袒。

有些道友在学习佛法的过程中，可能没有完全理解无偏袒的意思，只是从现相来看，会怀疑佛陀、菩萨、上师们的事业是不是有偏袒。比如佛陀对于提婆达多和其他的大弟子像目犍连、舍利弗做的事情有不同。或者佛陀对犯错误的弟子会呵斥，对有些弟子则是微笑，说善哉善哉。我们觉得这就是偏袒的证据。

但是这不是佛陀偏袒的证据，真正的偏袒来自于内心，而不是在行为上表现的。佛陀的内心完全没有偏袒心，早就把这些不属于法界自性的污染心或者分别念去掉了，所以佛陀内心中是平等地对待一切众生，平等地去做事业。

在做事业的过程中，根据众生的不同情况予以调伏，这是佛陀智慧的善巧方便的体现。因为众生的种类，众生相续中的福德善根都不一样，只是用一种方法没



办法调伏，必须要采取不同的方法。

譬如一名良医，既有医德，又有医术，病人在他眼中没有什么差别，都需要治疗，肯定愿意所有的病人都能够远离痛苦，在他的眼中只有治病和痊愈这些情况，没有其他的。虽然他想让所有病人都痊愈，但是他会用一种方法吗？不会。他要看情况，有些病人可能适合大补，就给他开一些大补的药。其他人说：“我也要吃。”医生说：“你现在吃不了，吃一点别的药。”不能按你喜不喜欢，因为你不是医生。医生给你开的药可能你不喜欢，但是这个是你需要的。在这个过程中，医生肯定会针对不同的病情来开不同的药。

如果对于所有病人来都开一付药，那就要怀疑了：这个医生是不是有水份？他只能开一种药，其他的什么药都开不出来。

佛陀的心是平等的，没有偏袒，但是行为上面为什么有不同呢？主要所化众生的根基有很多种情况，不可能用一种方法来调伏。有些用忿怒相调伏，有些是用温和的方式调伏，各式各样的情况都有，但是他的心是平等的。所以，我们不能按他对弟子做了什么来安立偏不偏袒，而是要看内心是不是有偏袒。

佛陀没有偏袒心，他平等地去饶益众生。因为众生的情况不同，所以众生得到的利益也不一样。比如天上下雨，容器大一点就装得多一点，容器小就只能装这么多。太阳普遍照一切土地，看你播的是什么种子，播得早就出来的早一点，播的晚就出来的晚一点，没播种子就没办法长庄稼，长什么要看地里面的情况。

“无间断”指佛陀对待一切众生不会有中断的时



候，还有一方面就是指无偏袒。

在俄巴活佛的注释中，在安立事业特点的时候直接用了“平等”。“于众生平等”他是分开讲的，“于众生”是对境的特点，“平等”是事业的特点，这里是一个意思。上师用了“无断”来做事业的特点。

◎ 修平等

对我们来讲，现在要训练平等，因为佛陀的平等也不是无因无缘来的，佛陀之所以在化身位的时候能够以平等或者无有偏袒作为他事业的特点，主要的原因是在他是很早的时候就开始训练平等。

在我们的修法中有很多修平等的法门，比如四无量心中的舍无量心，从这开始就趣入到平等。舍无量心其实就是一个平等心，平等地对众生生慈心，平等地生悲心，平等地生舍心、生喜心，还有自他平等、自他相换的修法等，都是平等。在大悲心或者菩提心世俗的层面中就有平等的特点。

空性的修法也是平等的，它是胜义平等，因为一切万法的本性都是空性的，没有差别。世俗平等就是对所有众生都安住在平等饶益的心中。这个对我们来讲，要把它作为主要的修行，因为如果有偏袒，不太符合大乘菩提心的标准的。

虽然我们所修的是大乘道，但是把我们现在相续中的大乘道和真实的大乘道去对应，可能从总的标准来讲，为了利益众生或者为了成佛这一点对得上，但是还有很多细节方面对不上。因为你的心在细节方面没有平等、还有偏袒；或者有的时候有反复等问题，就要



去修。

很多道友已经确定了菩提心这个框架——一个是利益众生；一个是要成佛，这很好。否则，如果没有框架，即使舍心修得好，比如外道、小乘也修舍无量，他们的舍无量心修得很好，但是因为缺少框架，没办法为上乘道服务。

这个框架有了之后，还要有细节。比如把你方方面面的偏袒心、障碍要修平等，还要逐渐落实你的菩提心，让你的菩提心从很造作、比较虚伪变得比较真实；或者从很勤作、使劲作意，变得很自然、无勤作生起来。

为什么叫造作？比如我们在面对一件事情，内心有某种烦恼或者情绪，这个时候我们要对某个众生或者对某件事发菩提心，这个东西就在心里堵着，感觉哪个地方没对，没办法很顺畅地发起菩提心。这个时候我们就要通过修法把这种烦恼去掉。

所以，我们修菩提心的时候，必须要知道哪个地方出问题了，之后马上搜索学过的教法，把这个问题化解掉。这样通过几轮观察，或者通过二十分钟、半个小时的观察之后，就发现这个执著就松掉了，最后就生起来菩提心。这叫做有造作，不是无勤作。必须要励励地去造作才能够发起来，因为还有很多东西你不造作就过不去，这也是一个过程。

但是，从另外一个侧面来讲，还是你不纯熟，就要继续修下去，慢慢把造作的菩提心转换成无造作的。菩提心的力量增上之后，就不会有这些问题。任何问题稍微作意就过去了，或者无勤作。

刚开始我们发菩提心是为了利益众生，为什么要



利益众生？因为利他是为自利服务，这就是比较虚假的菩提心。我为什么要发菩提心？因为前面仪轨要求了：必须要发菩提心，否则这个法就修不成了，或者说不发菩提心就成不了佛。这里面来讲，他的菩提心里面还有一些虚假的成分，还是为了自利服务，但它是阶段性的，是一个初级阶段。但是你想到了众生还是好的，这是第一步。

慢慢修了之后你就发现发菩提心利益众生是主导，成佛只是为了更好地利他。修到后面就会醒悟过来。以前发菩提心为了成佛，后面成佛是为了更好地利他。这样的菩提心就变得很真实。

很多众生基本上都必须要有这个过渡，否则没办法顺利地领悟菩提心的妙义。这就是从虚假的菩提心到真实的菩提心，从造作的菩提心到不造作的很自然、无勤作的菩提心。从世俗心到菩提心，逐渐通过这样的方式不断地趋入。

不管我们以前走了多少弯路，只要找到了修菩提心的方法，那就算是趋入了正轨。剩下的事情就是必须要对这个修法生起定解，然后反复去串习；或者为了生起这样的菩提心，用很多集资净障的方式让它生起来，因为这就是佛陀事业中一个完美的体现。

佛陀无偏袒、平等的事业，要在早期作为优先的目标去修炼。通过佛菩萨的功德反推回来，就可以知道现在大恩上师给我们教的教法，其实都是在以后菩萨道、佛位的时候要现证的功德。

《现观庄严论》对佛菩萨的境界都有很清楚的描绘。后后要生起这种功德，也绝对是来自于前前的训练。



最早的时候接受什么样的训练、闻思什么内容、然后缘这个内容去修行，才能够生起的境界。

现在我们从佛菩萨的功德反推回来，再看我们现在所学习的教法，都是对我们成佛菩萨有绝对性帮助的。菩提心、空性的教法，《现观庄严论》等大论典的闻思来遣除我们很多对于菩萨道的误解，其实这有很大的帮助。

以上讲到了化身的五种特点。

◎ 殊胜化身

佛有三种化身，第一个就叫做殊胜化身。什么叫殊胜化身？在所有的化身中显现殊胜功德的，包括遍知一切的智慧。佛陀示现的也是遍知一切的智慧。在印度金刚座的时候，不管你问什么问题，佛陀都会回答，示现了遍知一切的佛陀的功德。这就是他殊胜化身的不共特点。他是佛、也通过佛的善知识形象来示现。不管什么问题，他都是遍知。

现在的一些善知识因为没有示现佛的功德，所以有些时候显现上会不懂，或显现上有的回答错误，因为他没有示现佛的善知识的形象，只是示现了凡夫的形象。因此，允许他有很多和凡夫人相似的东西。

殊胜的化身释迦牟尼佛在印度金刚座示现的时候，不会有很多凡夫人的毛病和习气。虽然从某些方面来讲，他可能该走路走路、该吃饭吃饭，或者脚上也会扎刺、也会流血。但这些不是凡夫人的习气，和凡夫人相似的、很大的毛病、习气都不会有。这是殊胜化身的一个不共特点。



两千五百多年前，一大批众生的善根成熟到一定的阶段，能够感召到一位这么殊胜、圆满的善知识，他的相好、功德、事业、神通神变，几乎都是最完美无缺的状态。这在人间叫做殊胜化身。

这个殊胜化身出世很难得，一定是体现出导师的身份。示现导师身份他一定是具有十二相成道的殊胜自性。他既示现遍知一切的功德，也是示现佛陀的事业，也示现三十二相、八十随形好，这些是一整套。佛陀的殊胜化身出现在世间非常稀有。

◎ 十二相成道

汉传佛教讲“八相成道”，只是开合不同。

第一相、兜率降凡。释迦牟尼佛在印度降生之前，是在兜率天给天子讲法。有些地方讲佛陀在兜率天住四千年，给天子们不间断地讲很多大乘的教义，到了一定的时间，他开始从兜率天下降。

第二相、乘象入胎。摩耶夫人在安住斋戒的过程中，以吉祥的梦兆——六牙白象的方式而入胎。

第三相、树下降生。四月初八佛陀降生。

第四相、修习五明。佛陀长大之后学习文武，语文、数学、历算，武术方面学习射箭、摔跤、技击、搏击等，都通达了。在比较广大的佛传里详细地记载了佛陀是怎样通过超胜的智慧来通达五明的。

第五相、享用明妃。娶妻，主要是耶输陀罗，还有其他的几位。

第六相、舍俗出家。佛陀观四门，看到了病人、衰老的人、尸体、出家人。通过这样强烈的对比之后，为



了让所有的众生都能够离苦得乐，佛陀选择了出家。

出家人的出现，有些地方说是天人们的化现，有些地方说是其他佛刹的佛陀的化现。当时有对话：“为什么要出家？”说了出家的种种好处，再加上他看到这些病、老、死等的情况，然后他就选择了出家。

第七相、六年苦行。出家之后在尼连禅河六年苦行。

六年苦行完之后佛陀意识到，堕两边不是真实的解脱之道，必须要行中道。佛陀了悟到，太过于奢华的生活对修道是有障碍的；但是如果生活太过于贫穷，也不利于修行。因为他出家之前是王子，生活是非常好的，他首先把第一个极端抛弃了。然后再进入另外一个极端中，就是开始苦行。有的时候一天只有一颗米，有的地方说是六年中什么都没有吃。在六年中做苦行，身体极度消瘦。佛陀最后意识到这也不是真正的解脱之道，因为不吃东西身体很虚弱，内心也进入不到一种境界。于是佛陀舍弃苦行，趋入中道中，接受了牧羊女的乳糜供养。

当年发生这些事情的地方，现在在印度还存在。

第八相、往诣道场。佛陀从苦行林往金刚座走，从苦行林到金刚座大概一公里，在苦行林可以看得到金刚座的塔尖，从那个地方趋向于金刚座，叫诣道场。

在菩提树下结跏趺座，用吉祥茅草铺坐垫，在菩提树下安住。

第九相、降伏群魔。安住时将魔王波旬派来的很多魔军降伏。

第十相、成正等觉。降伏之后在黎明睹明星而证道。

第十一相、广转法轮。成佛之后三转法轮。



第十二相、示现涅槃。

这就是十二相成道。佛陀出现在世间，通过十二相安立他的事业。

八相成道里有几个相是合并的。最开始的兜率降凡、入胎、出生是一样的，习五明和享用后妃这两个没有，直接就到出家了，苦行和诣道场也没有，最后是降魔、成佛、转法轮、示现涅槃。

不管是八相成道还是十二相成道，都是讲佛陀殊胜化身的不共特点，其他的化身不会如此示现。释迦牟尼佛在世时，也有很多佛陀的化身同时出现，但是他们不会示现十二相成道。示现十二相成道是导师、教主的身份才会有，其他比如维摩诘居士、文殊菩萨等，他们是古佛的身份，但不会示现，而是示现佛陀的弟子，通过这样的方式来助佛利益众生。

真实的殊胜化身是相好圆满的，示现遍智智慧，有十二相成道或者八相成道的示现。

◎ 种种化身

种种化身不示现十二相成道，也不一定示现相好，通过种种不同的形象，包括有情、无情。有情方面示现成一般的出家人、婆罗门、国王、大臣、乞丐、飞禽走兽等；无情的方式比如船、车、路、药等。这方面我们就不一定认识了，因为没有很强的标签，或可以认知的。如果是三十二相、八十随形好，又是十二相成道，很容易让我们知道这就是佛陀，显现上和画像上的一模一样。但种种化身没有这些，他做这些事情的时候，可能从头到尾做完之后众生都不知道是佛陀的化身在做这



个事。只要是对众生有利就会去做。如果是直接的所化，就会示现佛陀等。如果是间断的所化，就会示现各式各样的形象来利益众生。

从古至今都是一样的，因为佛陀发了这个誓愿，只要对众生有利益，他都会不断地去化现。所以佛陀在世的时候也有种种化身，佛陀入灭之后包括现在，也有很多化现给众生提供便利、带来利益，这也是佛陀的愿力、智慧以及福德的化现。

我们身边到底谁是佛的化身？不好说。因为佛陀的确会用各种各样的方式出现在我们的生命中。在净观修到比较圆满的时候，就会相应于万法的实相，相应于佛陀的智慧功德愿力，把一切都观为清净，观为佛陀或者上师的游舞，这也是相应于实际情况而进行的观修。

◎ 工巧化身

即佛像、佛塔、佛经等。释迦牟尼佛的肉身入灭之后，继续以这些方式利益众生。

现在我们看到的释迦牟尼佛的塑像、铜像、唐卡相都是属于工巧化身。

工巧明有时是指工巧的技术，包括画画、书法、塑像、雕塑、建造房屋、建造桥梁等。佛陀的工巧化身是通过画画、塑像等的方式而存在，继续利益众生。虽然只是一张纸，或一张布上画出来的像，但它是被佛加持过的，是佛陀事业的体现。只要画了佛的形像，就和其他的画不一样。

我们不能认为：这个是山水画，那个是佛像，应该



都是一样的。其实不一样，工巧化身里有佛陀的愿力，所以自然而然就会有佛陀的加持力。用泥巴、钢铁、黄金等可以塑各种像，虽然看见的都是同样的原料，但佛的形象呈现出来的，里面就有佛陀的愿力、智慧和福德。

工巧化身在佛入灭之后仍在世间中继续利益众生。只要有佛像在，就能够给这个地方带来吉祥，给众生带来很多福祉。如果有佛塔的存在，也是佛陀事业的化现，转绕顶礼也会给我们带来很多利益。

佛经存在的地方也一样。以前古代的时候不方便印刷，基本上都是手抄了之后去结缘，也有一些是印刷出来的，但非常少，而且很贵。不管是藏地还是汉地，学习佛法的人都很珍惜佛经。对现在的修行人来讲，佛经得来很容易，到处都有，甚至在有些地方的寺院里面成堆地堆着。作为佛弟子，要知道这是佛陀的工巧化身，应该有恭敬心。现在太多了，可能慢慢地我们就会不珍惜、也不重视，但其实这就是佛陀的化现。

以前因为很少大家很珍惜，而现在到处都有，有时还有点烦了，还会觉得很难处理。还是要注意自己的心态，如果对佛经恭敬可以得到利益，如果生起嫌弃的心，或者生起不好的心态，有可能就缘这个殊胜的对境，给自己带来不吉祥的事情。

寺院里面的佛像属于工巧化身，是佛陀的化身之一。它和释迦牟尼佛有什么差别？释迦牟尼佛是殊胜化身，是具有相好的，具有十二相成道的。佛陀示现的其他的屠夫、妓女、名星、总统叫种种化身。这些都是佛陀的事业，但因缘不同，所以示现的方面也有所不同。



己二、广说事业之功德分三：一、略说本体；二、广说分类；三、摄义。

科判是安立在化身中，但它其实属于法身事业。二者之间有矛盾吗？没有矛盾。因为前面讲四个方面，自性身、报身、化身，还有法身事业。法身事业从小的科判来讲是属于化身的事业，但是从大的科判来讲，其实也可以是法身的事业。因为化身的根本是法身，所以也是属于法身的体现。虽然讲的是化身的事业，其实这个事业的根本属于法身的外现，法身在不清净的刹土中利益众生的体现。所以说是化身的事业也可以，说是法身的事业也可以，因为有了法身才有化身，而有了化身才有化身的事业。

上师打比喻，好像我们眼睛看东西一样，到底是眼根在看还是眼识在看？眼睛是增上缘，真正看的是眼识，但我们也说眼睛在看。其实差别并不大，法身和化身是一个本体的两个侧面，没有三个别别他体的东西，好像中间一个、两边有两个，这才叫法报化，其实是没有别别分开的，法报化三身就是一个本体的不同的体现。

庚一、略说本体

如是尽生死，此事业无断。

只要轮回还存在，众生还存在，佛陀的事业就不会间断。有些是佛陀自己做，有些是把这个事业嘱咐给弟子做，其实嘱咐弟子做也是佛陀事业的延续，会通过其他方式让利益众生的事业不断地延续下去。



比如我们现在学习《现观庄严论》《前行》，还有《入行论》，佛陀的威德力也会庇护我们、加持我们尽量地多趣入到法义当中，让我们能够领悟、通达、有觉受，乃至证悟，其实也是他事业的延续。所以乃至于尽生死之间，只要众生存在，他的事业就不会间断。

只不过在有些地方佛法隐没了，在这片区域当中所有有善根的众生已经度了，剩下众生的善根还在萌芽状态，处于种子阶段，没有成熟，显现上这个世界中就没有明显的三宝了，一片寂静，听不到三宝的声音。有些时候我们走到寺院里面听到“南无阿弥陀佛”念佛机发出的声音也好，在圣地听到道友们发愿的声音也好，有的时候在有些地方看到佛陀的塑像、露天的大佛像，还是小小的佛像、乃至于影视剧里面出现的佛像，在某一个阶段，这些都没有了。

佛陀的事业会不会间断？他会通过另一种方式让众生的善根逐渐成熟。一旦善根成熟，又可以感召到三宝的自性，三宝的影像又开始出现。所以说事业不会间断，只不过换不同的方式而已。

众生善根成熟的时候，就会用一个比较明显的三宝事业来度化；如果众生的善根还没有成熟，可能就换其他的方式来进行度化。总之，佛陀的事业永远不会穷尽。

对我们的启示，我们要知道，现在学习佛法的目的不是摆脱轮回就完事了。看到佛陀的事业之后，应该知道佛陀的事业就是我自己的事业，知道自己以后的事业永远不会间断，佛陀是怎么做的，我也这样做。应该有一个认知和心理准备，而不是说只要成佛之后就万



事大吉了，永远坐在佛台上让别人供养我，自己永远俯视一切众生，并不是这样的。其实成佛之后才是大事业的开端，现在都是在做准备。包括菩萨的事业都是在给最究竟的无勤事业做准备，成佛是无勤地做事业的开端。

菩提心最根本的是利他，成佛是利他最好的手段，最圆满的利他事业是从成佛开始。现在我们是在做利益众生的准备，成佛之前都是在做准备，一旦成佛了，真正利益众生的事业就开始了。

此处并不是说，我们现在不能做，并不是说菩萨所做的不是真正的利他，而是从一个很高的标准，从无勤任运的角度，佛陀可以把众生从凡夫完全安置在佛地，在此之前都没有这个能力。

所以我们要随学佛陀，把我们那些比较狭隘的短暂的心，通过学习延伸和扩展。

上师说，我们修学佛法不能只做几年的计划，如果这几年没得到什么利益就放弃了，不能这样。上师老人家说，即使做一辈子的修行计划都是比较短的，对我们来讲这个计划到底有多长？乃至于众生存在，事业都不会终止。

如果我们的目光比较短浅，给自己定的时间很短，那就把时间加长；如果我们的范围很狭隘，就必须调整到非常广阔的状态。学习这些佛陀和菩萨的事业，就是帮助我们打破狭隘的思维，让我们狭窄的心胸变得无限扩展，让短浅的眼光变得看得更远，只有这样才符合真实的大乘道。

大乘道非常广阔和伟大，如果我们现在的心胸很



狭隘，这个事情看不惯，那个事情看不惯，这么狭小的心胸相应不了广阔的大乘道。这里并不是想表达法义怎么样，而是我们现在的心胸还不够宽阔，必须要不断地学大乘，尤其要学大乘菩萨的思维和行为，还需要了解佛陀的事业，以此反观我们的修行，就会知道还有很多地方需要改变和调整。

尤其要把佛果和我们现在的修行挂钩，所有的果都不是无因无缘得到的，佛果的因在菩萨地，菩萨地的因在凡夫地，凡夫地资粮道、加行道所修行的因在哪里？就是我们现在正在做的。

如果现在我们的心胸还不打开，眼看小资粮道在那里，就是进不去。都是因为你的心胸不打开，或者有很多东西舍不得放弃。何时把该放弃的放弃了，该生起的功德生起来，就会顺利地进入小资粮、中资粮和大资粮道，到了加行道就可以谈初地，到那个时候我们就可以坐下来谈谈登地的问题。

有时我们说从因来了知果，其实很有必要反过来推因。在了知了果位之后，再来看我们现在的因到底有没有具备。因为所有的因和果都是相顺的，不可能存在你修这个因而到了另外一个果，那就是非处了。阶段性的果一定和它前面的因相顺，所以这样一推就推到了我们现在。

我们应该怎么做？现在我们就应该按照佛经所讲的发菩提心、修菩萨道的方式，认认真真地去落实，这样才可以逐渐地经过资粮道、加行道，成为圣者菩萨。圣者的修行成为佛果的因，这才是一级一级比较相应的因果关系。



因为众生是无尽的，所以佛陀的慈悲无尽；佛陀的慈悲无尽，他的事业就永远不会穷尽。对于现在致求佛果的我们来讲，需要了解佛的功德、事业，了解了之后，就要成为这样的佛，而不是《西游记》文学作品里的如来。

《现观庄严论》《宝性论》《随念三宝经》《大乘经庄严论》等讲佛果功德自性的内容，才是真正的佛陀所具有的特点。我们把这些内容了解之后，才可以认认真真地去落实成佛的因。

庚二、广说分类分三：一、安置于道之所依；二、安置于道之本体；三、安置于道之果位中。

下面的二十七种事业是从小资粮道或者道的本体开始安立的。如果这个修行者还没有成为法器，佛陀的事业之一就是要让他成为法器；如果已经成为法器，那就把他次第安置在资粮道、加行道、见道、修道，乃至安置在佛陀果位。因此，佛陀安置众生有次第性，并不是一下子就把所有的众生安置在果位上面，因为众生的根基要次第进行成熟。

◎ 次第而行

大恩上师说，这对于凡夫修行者、刚刚学习大乘道的人，或者胜解行的菩萨，是一个很好的提醒。佛陀功德已经圆满，但是他在度化众生的时候，尚且还是次第去利益，对于根基不成熟的，不会一下子给他很高的要求，或者一下子把他安置在果位，对我们来讲尤其应该这样。



初学的菩萨没有办法像佛陀一样利益众生，但是在有因缘的时候，还是可以做一些利益众生的事情。在给众生做利益的时候，也绝对是不能着急。你有多大的能力，对方能够接受到什么程度，从你自己的侧面来讲要量力而为。

此外，不要有很多不切合实际的幻想，尤其是面对比较刚强难化野蛮众生，不应该幻想一下子把他们安置到一个很高的层次，一下子要让他们对三宝产生不退转的信心。

上师也说了，如果是对于一些比较刚强难化的众生，首先让他们减少一点嗔心，这是一个阶段性的成就，这是一种不错的选择。让他去皈依还早了一点，尽量让他做一点善法和利益就可以，能够帮助他进一步就不错了。

这对凡夫人来讲是非常行之有效的，可以切实操作的一个方式。我们要想到，自己已经学了几年或者十几二十年，对于这些修法和经论已经比较熟悉，但我们也不能要求一个刚刚进入佛门的初学者也达到这个高标准，这是行不通的，对自他都有伤害。

上师老人家的提醒很重要，我们能够让他改变一点就可以，期望值不要太高。因为自己的能力还这么差，对方的根基也是如此，所以有些时候不能着急。

学习佛法的这些佛弟子们，对家人的态度也是一样，有些人很着急，一定要让家人马上皈依，马上开始学法，马上要吃全素……如果他们做不到，就会带来很大的压力，也不可避免地会发生很多冲突矛盾，最后导致自己也很生气，我是为了你好，你反而这样那样。对方也



没有感觉到你对他的好，反而觉得你给了他这么大的压力，这么大的束缚，接受不了。在这样情况之下，上师老人家的提醒就显得很重要。

现在的辅导员和负责人对下面的人不要有很多过度的要求，能够慢慢提高就可以。自己的能力和对方的水平都要看待。

第二个方面，我们在弘法利生、劝人学法的时候要慢慢来，不要一下子要求别人，说得很吓人。上师老人家也讲过，有些学佛的人在宣传佛法的时候说，学习佛法是很大的慈悲，所以不能吃肉，必须要吃素，而且要吃全素，马上要戒掉肉食，不能喝酒，不能抽烟……对方就受不了。慢慢来可能逐渐改正，但是一下子让他改正可能不行。

同修的道友们也是一样，一起共修学法的时候，他不可能大模大样地拿着肉、叼着烟就进来，这样我们要劝，这里不行，这是道场。在外面，对于那些刚学习佛法的人就不要有太多的要求。他在学了佛法、增长了福德智慧之后慢慢会去改正。如果你给他讲其中的利害，他知道后改正就挺好。但是有时也要看情况，如果你一下子讲得很严重，“恐吓”他们，他就慢慢觉得真的很恐怖，学不了，不如退失好一点。

这些对我们的提醒很重要，因为我们自己本身是一介凡夫，对方可能也是一个初学者，诸多的因素加在一起，其实我们不能对别人有太多的要求。尤其是自己学了很长时间，要求别人一下子就要达到这个水平，那是很困难的事情。你自己都挣扎了十几年才达到这个程度，你要别人几个月、一两天就达到这个程度，也不



现实。所以你要给他挣扎的时间，你自己挣扎了十几年，也许别人挣扎两三年就行，但两三年的时间还是要给，不能马上要别人达到这个状态。

所以对待家人的态度也应该有一个策略，你应该给他足够的空间慢慢去改变，这也是菩萨的一种素养。不是说反正我给你讲了，你听也罢不听也罢，我就不管了，这不是一个真正的菩萨应该有的态度。菩萨的态度应该还是比较耐心，慢慢来，他懂得这个道理之后，他就不会太着急，自己的烦恼也是慢慢调伏，对方善根的成熟也急不了。

上师说，能改变一点、进步一点就可以，算是阶段性的任务完成了，然后再定一个小计划，慢慢来。一下子定个大计划不一定能完成，最后让自他都痛苦，产生不必要的烦恼。

辛一、安置于道之所依

佛陀的事业，首先要把众生安置在道的所依上。成为道的所依了才能修道，这个所依是什么？比如一只盘子放在桌子上，桌子就是放盘子的所依。没有所依放不了。

诸趣寂灭业。

1、行持使一切众生寂灭沉陷于三恶道的所有痛苦而获得乐道增上生人天身份的事业。

“诸趣”专指三恶趣，因为道的所依必须是善趣身份。“诸趣寂灭”，佛陀要让一切的众生灭尽三恶趣的业而获得解脱道的所依——人天善趣的身份。



善趣中的人和天属于修道的所依。人道最殊胜。天道虽然可以作为修道的所依，比如三十三天有善法堂，可以听法，但是绝大多数的时间太过于享受的缘故，根本没有心思缘在法上面，可能听完之后出来就忘了，通过天人的身份得到很大的解脱比较困难。

人天都可以成为道的所依，但是人是最好的。在四大部洲当中，南瞻部洲的身份（也即我们现在的身份）是最好的。

不管怎么样，首先要获得人天身份。怎样做才行？首先要灭尽三恶趣的业，不再造，然后获得解脱道的所依。佛陀会用很多方法来让众生灭尽三恶趣的业，没有造的让他不要造，给他讲取舍之道，已经造了三恶趣的业就让他忏悔。

我们自己现在也是一样，要有一个持续性的修道，今生修不成下一世还要修，也要保证自己能够得到一个修道的所依——人天身份，所以必须守持戒律等。如果我们已经造了堕三恶趣的业——杀生、偷盗、邪淫等，每天必须忏悔，尽量地修持善道，就可以获得修道的所依，这很重要。有所依才有能依，能依的功德才能安住。

通过其他的身份，比如地狱、饿鬼、旁生道，解脱的，在有些佛经当中也有，但非常少，基本上属于特例。比较普遍性获得解脱的就是人天的身份。获得瑕满的人身在所有的修道所依中是最好的。

哪怕这一生都很失败，什么都不顺，但是作为修道的所依是最殊胜的，甚至比天人的身份还要殊胜。天人方方面面很顺利，基本上没有什么障碍、痛苦，但是他的身份从能够修道的侧面来讲，比不上我们现在的人



身。

可能我的钱比很多人都少，我的其他方面都很不顺利，都很倒霉，但是我有最大的一笔财富，就是这个暇满人身。我现在可以听法、思维、观修、念很多经咒、发菩提心，这就是最殊胜的财富。所以即便其他方面很失败也不要紧，不要盯着那一方面，而要盯着这个暇满的人身方面，从修道的侧面来讲非常殊胜。

如果要财富排名，你可能排在七十亿位以后，但是你的暇满人身的排名，可能会是前几万位，因为暇满人身能够学习佛法的人特别少。

有些地方讲到，全球七十亿人口中，学佛法的人只有四五亿，但这只是泛泛的统计，可能是从皈依这方面来讲的，但皈依的人不一定修法。能够听闻佛法，能够思维、修行的真实的暇满人身很少。如果要从这方面来排名，你在整个地球上的排名会比较靠前。

财富的排名可能是和你这个暇满人身的排名成反比，但是这个可能会排在很靠前。可以修行佛法就是很大的财富。感情、地位、事业、钱财，也许很失败，也许不失败，但这都不是主要的问题，主要的问题就是我可以发菩提心，可以修很多善法，尤其是能够修持成佛或者往生净土的法，这是非常殊胜的。

我们如果方方面面不顺的时候，就想想我的暇满人身，这真正可以提升自己的信心，可以做很多其他人做不到的事情，可以修大乘道，这就非常殊胜。

越了解佛法的价值，越能够认同暇满人身的价值；如果你对佛法的价值没有认同，也不会觉得暇满人身有多大的利益。如果你真正认同了佛法的利益和价值，



它能够帮助我们获得解脱乃至成佛，你就会越对获得暇满人身生起欢喜心，或者更加珍惜能够修持佛法的这种暇满人身。

辛二、安置于道之本体分四：一、安置于资粮道；二、安置于加行道；三、安置于见道；四、安置于修道。

前面是所依，是基础。第二个方面是安置于道的本体，也就是五道。

五道中真实的修道是前面四个，因为到无学道已经到果位，虽然叫道，但是已经到无学了，是从果位方面来安立道的名字而已。资粮道、加行道、见道和修道都是属于真实的道。

壬一、安置于资粮道

安置于资粮道有五种。

◎ 四摄

安立四摄事，

2、将众生安置于道的助缘四摄事中。

“安立四摄事”，安置于道的助缘。如果比较通达而且能够实行四摄法，这就是我们修道的助缘。佛陀会把他的弟子以及其他众生安置在资粮道中，教他们去修四摄。四摄法是属于修道助缘的缘故，佛陀会用很多善巧方便让弟子们懂得四摄，去做四摄。

四摄是自己修行，以及摄受度化众生的最好的方法。《大乘经庄严论》中虽然是把六度作为菩萨自利的主要修法，把四摄作为菩萨利他的主要手段，但是在做



四摄的时候其实也是在做自利，因为菩萨在利他的同时，其实也是在增长自己的福德和修行。

我们有机缘的时候，也会去利益众生，这时我们必须懂得四摄——布施摄、爱语摄、利行摄和同事摄。懂得四摄就可以更好地帮助他人，其实也是更好地让自己的功德增上。

一、布施摄

如果要利他，比如讲经说法，首先要做布施，让众生围绕在讲法者的周围。有时布施在讲法之前就做了，比如说他前世做了很多的布施，今世当中成熟了，他前世曾经布施过的众生逐渐在今生当中召集、围绕在讲法者周围听他讲法。有时是在前世做的，有时是在现在做的，总之要经常多做布施，多与众生结善缘。因为你做布施是带着很强的目的，什么目的？为了更好地利益所布施的对方。

当然目标不是说为了让自己过得更好，菩萨真正的布施，是为了更好地利益所布施的对象。比如放生是无畏布施，现在所做的事业是把它从屠刀下面救下来，放归水域，放归林间，让它获得自由。在这个放生过程中还加了很多殊胜的因素，现在我是给你做无畏布施，让你从屠刀下面免于杀害，下一世或者以后我要给你讲正法，让你得到殊胜的法义，从轮回中获得无畏的解脱。如果发了这个愿去做放生，就会成为你和被放生的众生之间一个非常善妙的缘起。

或者这些所放的众生下一世会遇到你，如果你是一个善知识，你会给他讲法；或者你可能还不是善知识，



但是你介绍他去善知识那里，因为你们之间有善妙的缘起，别人介绍他不听，你介绍他就听，为什么？因为你以前放过他。

二、爱语摄

有些地方解释爱语是比较动听的语言。在《大乘经庄严论》中，爱语是说六度的修法。这个爱语不是一般的爱语，是讲六度。

布施之后要把众生召集到身边，召集到身边干什么？主要是给他讲法，讲什么法？最好的大乘法。大乘法的核心就是六度，召集到身边要给他讲布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧，让他知道法义。

三、利行摄

利益他的行为，不单单给他讲，而且鼓励他去做：“你一定要去做六度的修法，按照你自己的情况去做。”

四、同事摄

不单单他做，你也要跟着一起做。为了打消他的顾虑，让他做的同时你也要做。因为作为一个榜样，他看到你在做会做得更起劲。让他做你不做的的话，他就会怀疑：“你让我做，我看你又没有做，是不是这个法没有你说的那么好？”那他就不会那么做，或者只是做几下而已。

真正的菩萨在利他的时候，他一定和众生一起做这个事情。法王如意宝让我们修法、念咒，他自己念了好几亿心咒。大恩上师让我们学法的时候，他老人家也



是一直在听法，自己也不断地念咒、做善法。这就是言传和身教。言传，爱语就可以；身教，他自己也在做。

利行是让他去做，为了让他不停，和他一起做，延续的时间更长一点。

通过四摄的利他，让我们知道四摄的功德，让我们去做，这是属于佛陀的事业。

◎ 道的本体——四谛法

令知诸杂染，及知诸清净，

3、令他们通达道的本体染污及清净因果所摄的四谛之义。

道的本体就是四谛法，分两类——杂染类和清净类。杂染类是染污性的，有因和果。

“令知诸杂染”，染污性的因是集谛，以我执为首、为根本，我所执、烦恼、贪嗔痴，还有各种各样的引业，恶业和有漏的善业等，这些属于集谛所摄。

染污的业的果是苦谛。通过业所形成的流转的五蕴。五蕴在流转，今生当中从前一刹那流转到第二刹那，第二刹那到第三刹那；从去年流转到今年，今年流转到明年；如果今生流转完之后，流转到下一世。苦不会在其它地方呈现，一定是在五蕴上面呈现。我们的五蕴上面会呈现苦苦、变苦、行苦，会呈现爱别离、怨憎会等。五蕴就是苦，是流转的苦。

要知道的是苦谛，要断掉的是集谛。

“及知诸清净”，诸清净属于清净的因和果。清净的因是道谛。为什么是清净的？因为它是灭掉染污的。



集谛中为首的“大王”是我执；道谛中占在第一位的、最殊胜的、最清净的因是无我空性，其它的修法作为眷属。这个是清净的，因为它断掉不清净法的根本，是道谛。

道谛清净因的果是灭谛。修持道谛可以灭掉集谛，集谛一灭苦谛就灭，苦谛一灭就现前涅槃。所现前的涅槃是清净的功德。

以上就叫道的本体。有染污的因果，还有清净的因果，两重因果。通过清净的因断掉染污的因，染污的果一灭，清净的果就现前。

佛陀在很多经典中告诉我们不同层次的四谛的意义。我们作为修行者，必须要了解四谛，给别人传递的时候，道的本体要作为核心的方式给别人介绍。佛陀最主要的修法、道的本体就是四谛的法要。我们应该知道它的本体，应该懂得，我们自己要修，而且要把这个讲得很清楚。

在很多地方都讲四谛。《释量论》里面讲了很多四谛以及和四谛有关的内容，不管是成立佛陀是量士夫，还是成立道的修法，都是从四谛去安立的。

◎ 意乐——四无量心

有情如证义，

4、意乐的特点：使他们如实成办一切有情之利益的发心无量等之义。

让无量无边的有情如实地证悟或者安住在四无量心的意义中。四无量心就是发心、意乐，可以作为菩提



心的因，如果修好了，可以很顺利地引发大菩提心。

佛陀用很多方便让我们修四无量，现前四无量心。包括我们学习的《大圆满前行》中的四无量心的修法，《大乘经庄严论》里面的四无量心的一些案例和修法等等。通过不同的侧面让我们了解、修行四无量心。有些时候是从很广大的方面介绍四无量心，有些地方是从比较简略的仪轨或者窍诀让我们修四无量心。

总之，四无量心和后面引发的菩提心是整个修大乘道的意乐，它的发心就是这个。有了道的本体之后，你要知道发起什么样的心才能相应于大乘道，就是四无量心和四无量心所包括的菩提心。

◎ 加行——六度

六波罗蜜多，

5、加行的特点：使他们行持六度万行。

这是修道的加行，是要行持的。前面通过四无量心来发起大乘心，然后要去修六度——布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧。

要有正确的心态来行持正确的法要，正确的心态就是四无量心为首的完全利他的心；正确的法就是六度，而且是有力量的、行之有效的法。

六度是佛陀成佛的法，也是菩萨在因地，还有果位的时候要现证的法要。这些是能对治我们相续中最粗大烦恼的一种修行。六度能够断掉烦恼障，而且能够安住在清净的修法中的自性。



◎ 趋入佛道的所依——十善业道

佛道…

6、所依的特点：使他们具足决定胜的佛道——十善等戒律。

趋入佛道的所依是十善业道，“道”可以理解成十善业道。为什么十善业道（十善等戒律）是佛教的所依？任何一个人，不管什么样的身份，想要趋入佛道，他必须要积累功德。什么情况下才能积累？就是戒律。必须要安住在戒律中才可以不断地累积功德，否则积累不起来。

为什么没有戒律功德积累不起来？因为守持戒律本身就是一个善法，此外它还具有强力型的止恶防非的体性。守持戒律可以让我们把所有的不如法的行为，比如恶业断掉。如果没有戒律作为基础，一边修善一边造业，就会互相拉扯，互相牵制。

比如你在造杀生、偷盗的同时，又去做其它的善法，其它的善法会牵制杀生、偷盗的恶业，使它的力量不强大；同时，你的善法因为杀生、偷盗的恶业牵制，它也不强大，所以没有办法成为一个不断增长的因。再者，如果不断除恶业去修善法，本身也不清净，没有办法让善业变得特别纯净，因为它本身就是一个障道的因缘。

有了戒律就不一样。有了戒律之后，我们把该断的断了，不会再去造恶业，修善法就是纯净的。在这个基础上，善业逐渐增上。没有拉后腿、互相牵制的东西，善法以很纯净的方式一天一天地增长。如果不守持戒律，那就互相牵制，看不到明显的增长，也许它的增长



很慢。

所以守持的戒律越多、越清净，善根的增长就越迅速。从某些方面来讲，为什么出家人的修行要比在家人更容易成功？比如《贤愚经》《百业经》里面有很多事例，因为他守护的戒律多，也就是断除的恶业多，而且力量也大，令善法增上的违缘更少。

有些时候说居士可以守一条戒，看起来好像很好，很宽松。虽然有守这条戒的功德，但是还有很多其它条的戒律你没有去防护，还会增长它的因。从一方面来讲，有了一条戒，也是增长功德的基础，但是其它方面没有遮止，它不会有这个功能。如果在守护别解脱戒律的基础上守护菩萨戒，就可以在解脱的基础上谈大乘解脱；然后再守护密乘戒律，就可以在大乘解脱上面谈即生解脱。

每一个戒律都有不同的功能。戒律从某些方面对某些人来讲，是一个束缚的因缘，让他们不自在。但是对修行人来讲，它是一个很好的防范，防范我们犯错误，而且是增长无量功德的一个良好的基础。如果没有这个基础，看似很轻松。比如守一条戒律的人和什么戒律都不守的人，不守戒律的人更加轻松自在，但是他相续中的罪业每天都在增长，根本制止不了。

这样看起来没有约束，但增长的不是智慧，也不是福德，而是罪业和以后受苦的因。

前面的所依是修道的所依——断除三恶趣；这里的所依是趋入佛道的所依——十善业道。前面主要是侧重于身依，将暇满人身作为所依；此处的所依是戒律，二者之间侧重点不一样。



壬二、安置于加行道

…自性空。

7、将他们安置于加行道，使他们相应修行一切诸法自性空性的甚深实相。

因为加行道已经接近于见道，虽然还没有证悟空性，但他已经开始对空性生起了感觉。进入加行道就已经有了空性的暖相。

在资粮道时，对于自性空方面，主要是在闻思，加强见解。在加行道时，对于自性空方面就开始真实地去串习，而且对自性空方面会生起觉受。一些粗大的执著逐渐会被压制住。他对空性会逐渐生起觉受和体会，但还不是现证。

壬三、安置于见道

尽灭二戏论。

8、将他们安置于布施波罗蜜多尤为殊胜的一地自性法界遍行之义中，令他们以无二智慧现量见到真义。

因为在加行道时，善巧地修了自性空、二无我空性，而且他通过四个加行道，逐渐把执著慢慢熄灭到很细的阶段。当他到了加行道最后一位——世第一法位时，他的实执已经非常弱，而对二无我空性的离戏的觉受非常强烈，接近于证悟。一过世第一法位，就到了见道。

见道是什么？见到了法界自性，即“尽灭二戏”。尽灭二戏论是从他所灭掉的侧面来说的，他已经灭掉了遍计的烦恼障和所知障。障碍见到实相的因，主要就



是遍计的二障。

他所证悟的是远离四边八戏的大空性。他因为见到了空性的缘故，就灭掉了二取。或者说因为灭除了二取，就证悟了空性，其实证悟实相和二取隐没是同时的。灭掉二戏论是指他的障碍方面没有了，现见实相是指他正面已经见到了法界的自性。

当然这个“见”不是通过眼睛看到的，也不是通过第六意识去感受的。通过眼睛看到的，不可能是真实的实相，通过第六意识感觉到的也不是。所谓的“见道”，是通过无分别智现前并安住。它只是安立一个“见”的名称而已，不是通过推理，也不是在第六意识上的一个觉受，他是真实地触证，完全现前法界自性。

佛陀以他的智慧可以把众生安置于见道果位。佛陀完全有这个能力。如果一个没有证悟空性的人，想通过自己的能力把众生安置在见道，这是做不到的。如果自己到见道了，那通过自己的能力，可以让众生见道，但再往上就做不到了，通过自己的能力把众生安置在修道就不行。

佛陀已经在佛果位了，佛陀可以把所有的众生安置在解脱道的所依——资粮道、加行道、见道、修道，最后把众生安置在佛地。一条龙佛陀完全可以做到。

如果不是佛陀，就只能阶段性地安置。对于我们来讲，可能只是懂得一些法义，像我们这些讲法者，可能对于道次第有一个大概的认知，懂看地图。对于一个懂看地图的人来说，能够做的也只是教别人怎么看地图。别的东西就做不到了，因为已经超越我们自己的状态。

初地菩萨能做到的就比我们多得多，佛陀做的更



多。为什么最好的利他是成佛？因为他就可以完全把一个众生从解脱道所依安置在佛地。这里也是安置于见道，谁把谁安置于见道？佛陀把众生安置于见道。

壬四、安置于修道分二：一、安置于不清净七地；二、安置于清净三地。

此处是指菩萨十地。

癸一、安置于不清净七地之方式

假名无所得，成熟诸有情。

为什么叫不清净呢？七地以下，包括七地菩萨在内，烦恼障虽不会现形，但种子还在相续中。到七地末尾就会断掉，八地就没有了。所以一到七地属于不清净地，主要是指相续中烦恼障的种子还有，所以叫做不清净。

这里面分了三个方面，分别是二到五地、六地、七地。

“假名”，因为见道已经过了，修道是从二地开始。

9、将他们安置于持戒等尤为殊胜的二地至五地之间，使他们证悟一切法唯是假立名称的自体。

对于一切万法都是假名，现在我们也知道，但现在知道只是见解上知道。到了二到五地时，是在完全的相续中，从很深的层次知道一切万法除了假名之外，没有一个真实存在的东西。

二到五地证悟的实相越来越殊胜的缘故，就知道一切的万法唯是名言假立，在胜义中完全不存在。

这不是总相上面认知，而是通过修道的方式去认



知。

10、将他们安置于智慧波罗蜜多尤为殊胜的六地，使他们证悟诸法一无所得的本体。

“无所得”，是第六地。把众生安置于智慧波罗蜜多，是尤为殊胜的第六地。

佛陀让众生在第六地时，证悟诸法一无所得，此证悟就是第六地菩萨的慧度增盛。虽然前面菩萨在入定位时，也有证悟一切万法无自性，但出定位时，他的侧重不是在一切万法无自性，而是侧重于布施度增盛、持戒度增盛、安忍度增盛、精进度增盛，还有静虑度增盛。第六地菩萨在出定位时，才是慧度增盛，所以说他在出定位时通达一切万法无所得。

和前面不一样，六地菩萨在后得位时也完全了知一切万法无所得的自性。

以上都是从出定位来安立超胜的。

后得位的时候，慧度主要是一切万法无自性不可得方面，对于空性慧很清楚；第十地主要是世俗智增盛。因为从遍知一切的侧面来讲，了知世俗要比了知空性难得多，了知空性就是知道万法都是这样无所得的，但若要是了知万法的差别的显现，遍知一切，佛地才可以。每一个显现法背后的因果、互相间的关系就是一个无法辨别的大网，谁的智慧才能够一刹那间辨别？佛陀的智慧。

佛陀的智慧之前是智度，智度就是世俗智，类似于遍智，但还没有遍智，还有一分障碍。这就是慧度和智度之间的差别，慧度主要是对于胜义的空性慧。

对我们来讲，通过中观来推理万法空性现在完全



可以做得到，但要让我们用推理去推知因果，那就推不了，因果方面只有通过佛陀的教证，才能安立因果之间的联系。

所以在某些地方讲，佛陀遮止思维诸业果。某些方面大概可以思维，但要说什么这样？为什么那样？没办法推理。从这个比喻我们就知道了，空性胜义谛的内容，通过中观正理完全可以知道，生起定解，但绝对没办法通过推理来对因果，必须要借助佛陀的教言。

第六地菩萨在慧度的时候，首先通达了比较容易的一切万法无自性，再通过第七、第八、第九地的修行，到第十地时，后得位智度增盛，这时了知一切万法显现的智慧接近于圆满，再到佛地就真正地遍知一切。慧度和智度有这样的差别。

11、将他们安置于方便波罗蜜多尤为殊胜的七地，使他们成熟一切有情。

“成熟诸有情”是第七地，把众生安置于方便波罗蜜多，成熟很多有情，因为他有善巧方便。

有些地方讲，善巧方便就是回向，非常善巧地回向。因为第六地慧度增盛，到第七地他要做回向时，有很多善巧；还有种善巧方便是，能够刹那入起灭尽定的功德。以前没有，在第七地远行地的时候开始有了；或者他可以通过很多善巧方便成熟一切有情。颂词里面是从成熟有情方面讲的。

现在我们有好多做不到的事情，想到度化有情时会头疼，因为我们善巧方便不够。但是到了第七地菩萨就可以，他在后得位时善巧方便非常超胜。



癸二、安置于清静三地分三：一、安置于八地；二、安置于九地；三、安置于十地。

子一、安置于八地

及立菩萨道，遣除诸执著。

12、由于同声缘的断证已经圆满，从而将他们安置于不共大乘菩萨道中，这是对治证悟的特点。

这是从八地的两个侧面讲的，一个侧面是“立菩萨道”，不管从哪个方面都可以安立八地菩萨是真正的菩萨道。为什么八地菩萨才是真正的菩萨道？前面不是吗？前面部分在远行地之前，有些地方和声闻是有共同的部分。比如声闻罗汉相续中已经没有烦恼障的种子，菩萨是在七地末尾时才断掉，所以从这方面来讲，某些方面还没法完全超胜于声闻罗汉。

还有讲得很多就是，刹那入起灭尽定。阿罗汉要入起灭尽定必须很勤作，一到六地入起灭尽定地也需要很勤作，但第七地开始就不勤作了，刹那入起。过了第七地之后，就没有与声闻罗汉共同的方面了，全方面超胜了。

当然从一地开始就全方位超胜，但还有一些细节方面没有真正地完全超胜，到了第八地时基本上就没什么可比了。不管断烦恼障种子、入起灭尽定……，全部以无勤作的方式超过，所以“立菩萨道”是从这个方面讲的。全都是不共的大乘的境界，这是证悟对治的一种特点。

13、断除所断的特点：使他们遣除对一切法耽著的所知障。



“遣除诸执著”，八地菩萨除了立菩萨道这个特点，还有遣除缘于法的耽著——所知障，这是他自己所要断除的特点。

一到七地断掉了烦恼障，和声闻一样。八地菩萨出定位的时候没有烦恼障，只剩下所知障。

子二、安置于九地

得菩提…

14、将他们安置于愿波罗蜜多尤为殊胜的九地，使他们获得愿殊胜圆满的菩提。

前面讲过第九地是安置于愿波罗蜜多超胜，有些不同的讲法把第八地安立为愿度增盛，第九地是力度增盛。这里把第九地安立为愿度增盛。

“得菩提”，他的发愿在第九地开始逐渐成熟。我们前世发了愿之后，愿力可能在后世才成熟，但是九地菩萨一发愿马上成熟，他以前所发的愿在这个时候开始成熟了，或者那个时候发个愿马上就成熟了。

九地菩萨通过愿力增盛的方式很快就可以获得圆满菩提。或者，他自己发愿也可以让其他众生很快获得菩提果位。

佛陀的事业可以把众生安置在殊胜的第九地。

学完这些后我们就了知，真想要利益众生还是要成佛，否则没办法把众生安置在第九地、第八地、初地乃至资粮道。怎么办？为了利益众生，一定要成佛。这时为了成佛而发起的菩提心就很纯正，为了把众生安置在从小资粮道到佛地之间功德的缘故，我必须成



佛。这个成佛的心就不是为了自己，而真的是为了众生，了知这个之后再去发菩提心就会不一样，会很真实。



第五十五课

《现观庄严论》讲了八品的内容，前面七品已经学完，现在我们正在学的是第八品法身。

佛陀的法身是菩萨道修圆满之后的果。佛陀的四种力中有一个知处非处之力，所谓的“处”就是如是因如是果，正确的因正确的果如是了知。世间有世间的因和果，出世间有出世间的因和果。出世间中有小乘的因和果，还有大乘的因和果。大乘的因和果中又从不同的侧面安立因果。

本论中安立的因果是通过缘三智修行四加行圆满之后的果。如果修圆满了这样的因，它的果就是这种状态，决定不虚耗，这也是因缘法则的具体体现。学完法身，不仅从他的生平、相好神通等方面来理解，还可以通过他相续中安住的境界，他自己利益众生的方法等比较深细的方式来了知，这对所皈依的佛宝生起信心会非常有助益。对于佛宝了知之后，对佛陀所宣讲的法宝也会有不一样的了知。这里面还有僧宝的自性，前面在安立基智、道智等的时候，对于僧宝的自性也有所了解。僧宝其实也是依止佛陀所宣讲的法修行，如是获得部分证悟的功德。

所有三宝的自性都有一个共同的特点，就是不欺惑，从他的功德及时间的侧面来讲都不会欺惑我们。而世间的暂时皈依处，是有欺惑性的。在某一个阶段他可能可以成为我们的皈依处，可以遣除我们的恐怖、痛苦，但是过了这个时间之后，因为他本身是变化的，所以不



是究竟的皈依处。三宝自性是究竟的皈依处，僧宝虽然会变化，但只会往上变，不会往下走，他是我们修道过程中很可靠的助伴；佛陀是断证圆满的导师身份，究竟的觉悟本体；真正的法宝是佛陀相续中所现前的灭谛，以及僧宝相续中所现前的道谛，所以是不欺惑的。佛陀所宣讲的经书和菩萨所宣讲的论典，从文字的侧面来讲，能诠和所诠意义是不欺惑的，但是它会变化，比如遇到了战争或其他洪灾就会消失，但是灭谛和道谛永远不会消失，它会存在于圣者的相续中。

学完这些之后，对我们相续中的皈依的本体有所了解，我们的信心就会增上。

我们现在开始发菩提心，修持菩萨道，虽然修得很差劲、很笨拙、很憋脚，但是它的果就是这个，如果按照殊胜的教义继续修下去，最后可以成就法身。

现在学习的是已经现证了法身的佛陀的功德，总有一天我们会现证现在所学习的法身功德，变成自己的功德。当懈怠、疲厌、不想修的时候，想一想法身的自性，也会提升修下去的决心。当然有些不需要通过这样提正，有些学完之后还是不想学，但是对于某一类人来讲是行之有效的，至少是学习法身的必要之一，能够如实了知法身存在的自性。

◎ 坚持修菩提心的理由

整个法身果位最开始的节点就是从发菩提心开始。因为发了菩提心才真正进入了大乘道，然后从大乘道开始，一步一步趋向于究竟的觉悟。

以前是否接触过不清楚，从这一世来讲，很多道友



显现上接触大乘的教义不久，对于菩提心的修法还没有完全适应，对菩提心的理念还会有一些困惑。比如我这样天天发心，众生能收到吗？或者能不能真正利益众生？如果利益不了众生，我现在发菩提心，辨别牧童发心，舟子发心和国王发心到底意义何在？会出现很多困惑。每天都在修菩提心，好像也没感觉身边的人有什么转变，战争也没有有效地避免，还有很多瘟疫也没有看见有效地减少，众生还是那样粗暴，很难调。那么这个菩提心的力量到底体现在什么地方？

其实发菩提心不一定马上就可以看到成果，佛陀也没这样讲。刚开始针对于初发心的菩萨来讲，菩提心是一个训练方法，通过每天修菩提心，听课、讲法或修任何法时都以菩提心摄持，为了利益一切众生来做这个善法。

有些人觉得口号喊得很响，其实我现在根本没有做什么真正利益众生的事情。

不能这样理解，其实发菩提心的时候，第一是通过菩提心的修法来改善我们的心，这样每天修，心通过菩提心法的熏习就会越来越贤善、调柔。逐渐通过这样修行，心就会真正完全转变成菩提心。这是第一个很大的必要性。缘一切众生发菩提心是为了改善自己的心，把自己的心调整在一个非常适合于大乘道的状态。

第二、用什么样的意乐摄持善法的本体，果完全不同。为了让所修的善法都以最殊胜的方式体现，我们每天都要以菩提心摄持。因为这个善根做也做了，一个小时、五个小时，不管怎么样也花了时间，但是如果心很小，或者不是以殊胜的心来摄持，那么它的本体不大，



或者不太清净；如果能够以菩提心摄持，就可以尽量让善根转变成广大的东西，也有这个必要性。

所以现在虽然每天看不到很明显的成效，也看不到翻天覆地的转变，但这也是我们要坚持修菩提心的一个理由。

第三、现在我们缘一切众生发菩提心，虽然还没看到什么效果，但是每天都在和众生结缘。每天自己的心在缘众生，自己的善根在回向给众生，在为了他们修行，这样每天都在结缘，自己和众生的因缘也会因为这种善心联系得越来越紧密。一旦自己有能力之后，就可以真正利益到他们，度化众生。

所以现在缘众生发菩提心，是在为以后打基础，为以后能真正利益他们做准备。如果你现在没有训练，没有每天去观修，加深这种因缘，以后也很难真正调化众生。所以虽然现在众生还没有感觉，没真正得到明显的收效，但是因为这个菩萨每天都在缘众生，身边的人、画面里面的人、路上看到讨厌的、喜欢的、悲惨的众生，反正都会缘他们发心。

积累资粮也是一样的，每天我们在积累资粮，也没看到有什么收获，但是我们的心通过每天不断地训练，逐渐就在改善。忏罪、集资、看书、学法、打座都是一个道理。每天都在逐渐积累它的力量，当它的因缘都成熟，违品都消失了，这种果就会获得。

看起来法身离我们特别远，这里是讲释迦牟尼佛的法身，和我们没啥关系，其实关系很大。不单是从生信心，还是从对坚定我们修学佛法的决心，还是其他原因，都是非常有必要的。



第八品法身分了四个方面：法身的本体——自性身，讲了真正的法身的特点；又讲到了报身的自性，主要是以三十二相八十随形好来表述佛陀的报身；然后讲到了化身；现在讲第四个问题——法身的事业。

化身事业也好，法身事业也好，意义一样。事业安立了二十七种：首先把众生安置在修道的所依——离开恶趣获得人身；然后再从资粮道开始，把众生安置在资粮道、加行道、见道、修道。修道分了十地，把众生安置在不清净，然后清净地等等。

子三、安置于十地分二：一、安置于总特点；二、安置于最后有者之特点。

佛陀把他的弟子安置于十地中。这些都是佛陀的事业，为什么呢？因为只有成佛之后，才可以通过你自己的能力把众生安置在加行道、见道，乃至十地以及最后的佛地中。

利他范围非常广大，有暂时利他和究竟利他。众生有困难、畏怖、忧虑，我们去帮助他遣除，是一种利他；一个乞丐没吃没穿我们去帮助他，也是一种利他；将众生安置在解脱道中，也是利他。暂时的利他有很多种不可思议的分类；究竟的利他就是把众生安置于暂时的解脱，然后安置于究竟的解脱。

我们学习佛法要把整个利他的种类和情况有所了解，再来说这个利他心的时候就不一样了，自己的理解会非常深广，就会想到要真正利他，只有成佛了才可以完全地圆满地利他，否则，只能做部分的利他，因为受到能力的局限，没有办法作完整的利他。



《现观庄严论》讲“发心为利他，求正等菩提。”发菩提心第一个是为了利益众生，第二是求正等菩提。利他的范围里包含了很多暂时和究竟的利他，然后是为了真正的利他而发心成佛。如果这个利他里面不包括成佛，那我也不需要。如果只是给众生提供一些免费的午餐等，我就发愿生生世世变成一个大富豪就行了，这样就可以给他们提供免费的午餐。但是这个远远不够，利他包含了很多世间和出世间的利他，要达到圆满的程度必须要成佛。所以说如果真正要利他，我们要发誓成佛。

此处说佛陀的事业可以把众生安置于第十地中。

丑一、安置于总特点分三：一、安置于有学清净圆满成熟究竟之特点；二、安置于彼地功德法获得自在之特点；三、安置于彼地道果法中之特点。

总特点分了三个问题：第一、安置于有学道，十地菩萨还有所修学，所以叫有学道。有学的特点中有三个不共的特点：第一是清净，第二个是圆满，第三个是成熟。清净、圆满、成熟达到究竟，就是平时我们讲的圆熟净，或者这个地方讲的净圆熟。在第十地的时候会达到究竟。

第二、安置于彼地功德法，彼地就是第十地，功德法获得自在的特点。

第三、安置于彼地道果。这个地方本体还是属于道，但是马上就要圆满了，所以说道和果连在一起讲，因和果非常接近。



寅一、安置于有学清净圆满成熟究竟之特点

十地菩萨是属于有学道，有学道中达到究竟。有学道也分了很多种。我们现在也算有学，因为我们还有很多可以修学的，但是真正有学的标准是从见道开始，圣者有学位。从初地开始到十地的末尾都叫有学道。十地末尾是属于有学道的顶点，十地末尾过之后就成佛，就成了无学道，修学已经圆满了，不修学也不会退失，再修学也不会增长。佛地的境界是无学道的自性。

对我们来讲，还有很多需要修学，真正的有学道还没有进。我们不要以为现在已经学得差不多了已经毕业了，可以不学了。真正离不学还远得很，离无学还远得很。严格意义上的有学还没进，还在为了进入有学道而做准备。所以没有理由不学，或者感觉自己很圆满，这个绝对是不行的。

……………严净，佛土及决定，
无量有情刹。

虽然圆熟净从很早的时候就开始了，包括我们现在正在发愿，我们要究竟成就圆熟净的功德等等。从初地见到了实相开始做准备，到了三清净地之后，对于圆熟净三者就有了一定的能力，到十地时圆熟净的本体就会达到究竟，因为马上成佛了。

所谓的十地包括刚刚登十地开始，到十地的末尾期间。这个地方用了“究竟”，十地已经究竟了？十地末尾已经究竟了，虽然还没有成佛，但是第二刹那就可以成佛，其实从这个侧面来讲已经达到究竟，因为没有真正再增上的了。



15、有学道清净刹土究竟之特点：使他们严净种种佛土；

“严净佛土”，因为要成佛就要在佛的刹土中去利益，比如以前在修学菩萨道的过程中，缘一切众生发菩提心。看到一个众生，发愿成佛要度化他；看到另外一个众生，也发愿成佛后要度化他；或者看到一个刚强难化的众生，和自己作对的众生，发愿成佛了一定要度化他等等。

我们现在发了这个愿，到菩萨地的时候也是为了利益所有众生不断地在集资净障。所以成佛之后，要创建一个非常清净的刹土，然后在这个刹土里给众生作最究竟的调化，所以叫做严净佛土。

佛陀有自己的清净刹土，通过漫长的三个无数劫的修行到了十地时，就可以现前将来成佛的清净刹土。十地的时候他的刹土就已经形成了。一旦成佛了之后，就会在这个刹土中来教化无量无边的有情。

大恩上师在讲记里面就以阿弥陀佛的极乐世界为例讲了。阿弥陀佛在有学地的修法圆满之后，整个极乐世界的庄严景象就已经呈现了，然后阿弥陀佛在这里现前佛果，开始救度无量无边的众生，包括现在的事业在这个娑婆世界南瞻部洲也非常兴盛。很多修行者也是听闻到了阿弥陀佛的名号，他的愿力和他殊胜的功德，然后发愿往生。这就是他自己在已经成佛的极乐世界中利益有情。阿弥陀佛以前是这样修行过来的。

我们每个菩萨都会经历这一步，都会修炼清净刹土，在自己的刹土里利益所有的众生。

16、资粮圆满究竟之特点：使他们依靠资粮圆满而



决定一生成佛；

“决定”，即圆满。前面清净已经讲完了，这个是圆满，资粮开始圆满了。真正开始积累资粮是从发菩提心开始。资粮不能随便叫，资助我们成佛的善根才叫资粮。“粮”是一个比喻，粮食的意思。

以前走远路，要跨越原始森林和大沙漠、戈壁、旷野，要准备很多粮食，粮食就是资助他渡过旷野的一个助缘。我们修行菩萨道的资粮是什么？福德和智慧。福德和智慧是可以成佛的。现在没有进菩萨道的人做的善法不能叫资粮，只能叫善法。一定要是可以帮助你成佛的善法才能够叫资粮，怎样才能够帮助你成佛？这个善根一定是被菩提心摄持的。

不管你的菩提心现在是不是造作的，只要你发了菩提心，这个善根就会变成成佛的资粮。小乘的修行者所作的善根都不能叫成佛的资粮，因为他们得的是阿罗汉的资粮。通过菩提心摄持的善根才会变成成佛的资粮。

当你相续中生起了菩提心，以前你所修行的没被菩提心摄持的善根，也可以变成成佛的资粮。

作为大乘菩萨，为什么菩提心如此重要？因为只有有了菩提心之后，你的所有的善法才会变成资粮。所以，我们资粮的积累是从发菩提心开始的。

我们的菩提心总是被违缘、自利心所干扰。所以，我们需要通过很多时间来调整它，把心调整到比较纯净的状态，完全地相应于菩提心的本体。

最后我们相续中的菩提心和菩提心的标准都对得上，这时候的菩提心就算是标准的菩提心。其实现在我



们正在调整自己的心，让自己菩提心的违品、杂质都去掉，真正菩提心的因素让它具足，然后经过了资粮道、加行道、十地的修行，资粮就会圆满。

这个叫决定。为什么决定？因为他的这个资粮绝对可以一生成佛，他已经达到了绝对可以一生成佛的状态，这个叫做决定。

十地的时候资粮已经圆满。

对我们来讲，现在还是每天都要去做，不管有没有比较明显的动静或者感应，都是会成为成佛的助缘，真正资粮的圆满要到十地。现在我们要有这个认知，并不断地去积累。

17、成熟有情之特点：使他们——成办十方刹土中的有情的无量利益。

“无量有情利”，十地菩萨已经具备了可以成熟无量有情的能力，因为他到了第十地的末尾，马上就成佛，他已经有了成熟有情的特点。从这个侧面来讲，已经达到究竟，功德已经圆满究竟，一刹那就成佛。

如果我们的利他心特别迫切、非常的真诚，我们就要想：总有一天我们也要把众生安置在第十地，我们也要让张三、李四或者某个有情安住在圆熟净的特点中，让他们有学道的所有功德都达到究竟。为此我们现在要努力修行。

寅二、安置于彼地功德法获得自在之特点

“彼地”即第十地。安置于第十地，功德法获得自在。把他安置在第十地，他相应的功德一定会获得的，他断除了过患、又有相应的获得、也有种种的功德法、



作用等，这个地方讲功德法获得自在的特点。

第十地在功德法获得自在方面特别突出、明显。

亲近佛等德。

18、使他们心的刹那顿时以神境通前往一切世界依止佛陀等等无量功德获得自在。

他这种证悟、神通、能力都是因为他自己的资粮圆满之后自然获得。但是，这种功德的获得、这种资粮的圆满是谁的事业？佛陀的事业。

虽然十地菩萨也要修行，但是谁在引导他修行？佛陀引导他在修行。就像现在我们每天可以打坐、用功、修法，其实一方面来讲是我们自己通过修行精进获得的功德；但是从另外一个侧面来讲，是佛陀或者上师的引导。

此处讲一刹那之间可以趋向于十方刹土中，获得面见诸多如来的殊胜功德和神通。《入中论》等中讲，初地菩萨入定的时候见到了万法的实相，出定之后自然获得十二类百功德，就是获得十二大类的功德，每一类都是一百种。比如初地菩萨可以在一刹那之间震动一百个世界，这是他自己的不共特点；然后一刹那之间可以趋向于一百个刹土，面见一百尊佛；一刹那之间可以度化一百个众生……共是十二大类。

二地菩萨的功德增上，所以他是十二类千功德，一刹那之间震动一千个刹土；刹那之间可以趋向于一千个佛土，面见一千尊如来；然后刹那之间可以度化一千个众生等等。

到了三地、四地往上递增。



到了十地，他可以一刹那间趋向于十方无量刹土，所以就叫做获得无量的自在功德，这是十地菩萨的境界。

对凡夫人来讲，的确还有很多不可思议的境界和状态。因为我们都没有见到过非常广阔的法界的自相、本体、显现。所以，我们自己的思维非常狭隘，对于佛菩萨真正殊胜的功德我们还有太多不理解，现在只是从法本里面的数字、还有一些词汇的描述，在我们的脑海里大概地想一下是怎么震动的，怎么样见到一百尊佛陀……真正的情況完全无法了知。

现在世间说：贫穷障碍了我的想象，同样，分别念、狭隘的心胸障碍了我们的思维。我们根本不了解什么叫真正的不可思议，只能从词句上面说“不可思议”。所以，通过我们不断地修学，很多的分别念打破和放松了，在打破、放松分别念的同时，很多功德就会增长。所以我们自己也可以逐渐见到不可思议的境界。

麦彭仁波切在《幻化网》里面也引用了佛经的观点。车轮这么大的范围（以前是马车），一般人只能见到非常少数的众生，比如一只蚂蚁在爬，我们除了这只蚂蚁之外其他东西都看不到。但是如果获得了天眼的人，他就会在这个范围中看到很多的有情，不单单是很小的虫子，还有中阴身等。他在车轮大小的范围当中所看到的有情数量，要比我们的肉眼所看到的要多得多，这还是一般的世间得天眼者。

圣者菩萨因为见到了法界实相，在起定之后他在这个范围中，可以看到很多殊胜的刹土。证悟越往上，在车轮范围里面所看到的世界、众生越多。“一尘中有



尘数刹”就可以完全浮现。

真正来讲，不可思议的证悟、功德，其实在每个众生相续中都有，但是因为我们的分别念太重，所见所闻极其有限。很多不可思议的东西，如果我们不去打破思想，永远无法了解。

以前我看到过根登群佩大师说的一句话，非常受益：“如果你要学习大乘，必须要相信其不可思议之处。否则，你学不了大乘。”的确如此，因为整个大乘就是颠覆我们分别念的。如果不用空性的方式来放松你的分别念，还用实执性看问题，很多东西根本浮现不出来，你也接受不了。

大乘首先是从菩提心来训练我们的心胸无限地广阔，就不能再用现在凡夫轮回的思想去思维问题，必须要非常广大。不是在利益你小圈子里面的朋友。他必须要通过训练放下很多的东西，有无量无边、广阔的利他心，嫉妒心、贪欲、嗔恚都没有，只有非常纯净的利他心。

修炼世俗菩提心，可以让我们心胸非常广阔；还有一个方式就是修空性，通过安住万法的空性，来让自己的分别念、实执心消散，消散之后才能够接受不可思议的境界。比如米拉日巴尊者所示现的，可以穿进牛角里面去。牛角不大，他身体不小，他就可以这样示现一个矛盾体在一起的状况。如果我们的分别心不打破，你还是用实执心永远没办法想透、永远解释不了，或者是没办法去理解。

全知麦彭仁波切在《定解宝灯论》里面也讲了，很多佛法甚深的术语，没有前世的善根，没有以前的因缘，



纵经一百年思维都没办法理解。

很多时候都是实执心的局限，没有办法理解不可思议，而整个大乘道就是给我们展示真正的不可思议的究竟法界。我们如果不去通过大乘的信念，抛弃掉轮回的思想，抛弃掉狭隘的思维，不去通过空性放松我们的实执，怎么学大乘？没办法学大乘。

根登群佩大师这句话讲得非常好，如果要学大乘，必须要接受或相信它不可思议的地方。有太多的不可思议，有很多的矛盾体。

包括密乘，也是大乘的一部分，很多所谓的矛盾都必须要去了解，不是硬性去接受，而是通过学习大乘的理念后，自己真正从内心深处完全接受。这时自己的相续，心胸，或者拥有智慧已经放松到一定程度，可以接受不可思议的境界了。

所以通过不断地修学，让我们的根性和相续成熟，让我们狭隘的思维，还有相应轮回的行为等都抛弃掉，然后开始真正地去相应于大乘之道。菩提心和空性全都是颠覆我们轮回思想的方法。

这些都是接受不可思议的境界的前期准备，如果没有准备好，没有训练好，根本接受不了不可思议。自己的心胸不够大，很多东西刚开始自己就把它否掉了：这是不可能的，这个是神话，就是一个洗脑的工具而已。

我们现在的思维的确非常有限，凡夫众生最大的毛病就是太相信自己的思想，以及自己所谓的感觉、自己的观点。因为太过于执著相信自己观点的缘故，对于很多不可以思议的，或者超越自己分别念的观点和修行方式乃至境界，都很难真实地接受。



其实我们修学佛法的目的，是慢慢去放松固有的分别念，以前是特别相信自己的感觉和分别念的，但现在开始要怀疑自己的分别念是否可靠。发现根本不可靠，现在所认定的是很多深厚的邪见，慢慢学习就发现都是很可笑的事情。

大乘一些甚深的经论就是帮助我们智慧深广的殊胜方便。

寅三、安置于彼地道果法中之特点

“彼地”还是十地。佛陀会把菩萨安置于十地的道果法中的特点。

菩提分诸业，不失坏见谛，
远离诸颠倒。

19、道之本体的特点：使他们齐全作为圆满菩提之因的菩提的一切分支。

第一、“菩提分”，三十七道品都属于菩提分。“菩提”是觉悟的意思，“分”是它的分支。想要获得菩提，三十七个分支次第都要逐渐圆满。

三十七道品或者三十七菩提分，也可以通过次第来安立。资粮道安立了三个：四念住、四正断、四如意足；在加行道的时候安立了两类：五根、五力；在见道的时候安立了七觉支；在修道安立了八正道。从小资粮道到十地末尾之间分了若干个层次，说明我们要成佛，这三十七道品必须要走完，相续中所有的修法都圆满之后，就可以获得菩提。

小资粮道开始修四念住，到了上面四念住还有没



有？还有。小资粮道所获得的四念住在十地末尾时，以最圆满的方式而存在，不是小资粮道的四念住到了中资粮道就没有了，不存在了。不但不会不存在，而且还会通过增上的方式而圆满。

所以三十七道品是佛陀让菩萨圆满一切菩提因、成佛的因的分支。佛陀作为导师引导菩萨逐渐修行，让他们把三十七道品修完。这是属于道的本体的特点，三十七道品在十地末尾的时候就修圆满。

对我们来讲，三十七道品也许还没开始修，正准备开始修三十七道品中的法。

第一个法叫做四念住，四念住是在小资粮道时真正开始修的。但是现在来讲，也可以作为预备位开始修四念住。小资粮道有两个特点，一个是菩提心，第二个是智慧，即四念住。

大乘的四念住就是观身空性乃至观法空性。《入菩萨行论·智慧品》在讲法无我时，就是按照身受心法四念住来讲的。从大乘的不共特点，观身空性、观受空性、观心空性、观法空性，都是空性的，全都无所得。所以大乘的四念住在小资粮道时，就应该有一切万法空性的正见。再加上有菩提心，这就是真正的大乘小资粮道的比较圆满的状态。

所以我们现在为了要进入资粮道，一定要认真地发菩提心，用最大的勇气和毅力把菩提心的违品去掉。当然在修道过程中，会和以前的毛病，和我们以前轮回中的习气有严重的冲突，但不管再怎么样我们必须要坚持。相续中引发了菩提心之后，再修四念住，就可以安住在小资粮道。



在这个基础上，菩提心进一步增盛，再修持四正断、四如意足，然后五根、五力，就可以登地。

十地菩萨的时候三十七道品圆满。现在对我们来讲，是准备进入小资粮道，开始修三十七道品。

20、道之作用的特点：使他们具足作为因的二资本体之业与圆满菩提果紧密相联而绝不失坏。

“诸业不失坏”，“诸业”指福德和智慧二资粮。因为福德和智慧两种资粮是成佛的因，所以把它安立为业也可以，业和果之间有紧密联系。二资粮本体殊胜的无漏善业和圆满菩提果之间紧密相连，绝不失坏，所以叫“诸业不失坏”。

到了十地，福德和智慧资粮已经到了必定会现前无上果位，绝对不会退失，所以叫做“诸业不失坏”。

讲记里面讲了小乘的果位会有失坏的情况。从《俱舍论》等小乘的观点来讲，有些阿罗汉到了无学的时候，还会退失，会有退法阿罗汉，当然退到凡夫是不可能的，最多退到见道。

但果位退失这种说法，经部宗以上不承认。还有一种退果是有的——入大乘的时候会退失，不是证悟退失。小乘阿罗汉要成佛，必须要重新入大乘道，开始重新发菩提心，然后逐渐获得大乘初地、二地，最后成佛。从这个侧面来讲，会有退失的情况。

十地菩萨会不会退失？他突然就是不想成佛了，又想成阿罗汉了，这种情况是没有的，必定会成佛。所有让他进入小乘的因素早就在初地，甚至在大乘加行道时已经消失殆尽，在十地时绝对不会退失，也不会有不成佛的情况。



“不失坏”主要的体现就是必定现前果位，所有成佛的因素已经没办法逆转，特别强劲，一刹那之间就会成佛。

21、对治的特点：使他们拥有如理如实现见一切法之究竟实相真谛圆满的智慧。

对治的特点是见谛，十地菩萨拥有完全见到一切法究竟实相的圆满智慧。

初地菩萨已经现见了法性，但因为相续中还有烦恼障的种子、所知障的种子，会障碍他对于四谛的本性见得不圆满、彻底，虽然见到本体，但不是那么清楚。

譬如一个盲人彻底看不到色法，但如果遇到一位名医，给他开刀或者吃药，经过很长时间的治理之后，他眼睛可以看到东西了，但是那个时候视力可能是0.1、0.2，看得很模糊，没那么清楚。再通过不断地治疗，他的眼疾去掉得更多，眼睛恢复更好，到视力恢复到0.5、1.0时，同样的东西看得越来越清楚，包括上面很细的花纹，花纹上面打了字，是明朝什么年间制的都看到了。视力0.1的时候所看的东西，和视力完全恢复以后所看到的東西是一样的，不一样的是你眼睛上面的客尘。因为障垢在变，所以肯定有清不清楚的差别。

一到十地之间也有这种差别，所见到的法界是不是真的？是真的。初地菩萨见到的法界和十地菩萨见到的法界从他所见到的东西来讲没什么变化，但他所见到的东西是不是很清楚，是不是很圆满很彻底，是不是都见到了有差别。障垢纷纷去掉之后，所见到的法界实相才会越来越清楚。

见四谛也一样，或者把四谛归摄成二谛也可以，见



世俗谛和见胜义谛。初地菩萨也见到了体性，但是因为还有障垢，见到的不是那么圆满清净。在十地菩萨的时候可以通过很圆满清楚的方式见到四谛的方方面面。这是万法真正的究竟实相。

同样都是见谛，初地菩萨的见地和十地菩萨的见地仍有不同，这是从他的能见的智慧来讲的。从所见的法界实相不会变化，变的是能见的智慧，主要是因为客尘垢染去的多分还是少分。客尘的垢染越来越少，他能见的智慧就越来越清楚，所见的对境相对来讲就越来越明显，这就是差别。但是从所见的法来讲，并没有增加和减少的自性。

22、断的特点：将他们安置于远离一切颠倒所断的自性中。

“远离诸颠倒”是断的特点。所断是远离诸颠倒，所远离的颠倒就是指常、乐、我、净。十地菩萨远离一切颠倒的自性。佛陀把他们安置于远离一切颠倒所断的清净境中。

真正的四颠倒从资粮道就开始断了，但是所断的四颠倒残存的自性，要到十地末尾的时候才能彻底断净。刚开始断四颠倒是让它不起作用。有些地方讲，这条蛇已经打断腰了，它已经不起作用了，它对我们没有什么威胁，但它还在这。同样，刚开始断四颠倒，是从它的作用来讲对我不影响了。

但是不是真的断了？常乐我净的烦恼障的侧面、所知障的侧面还没有断尽，只不过从不再起明显作用的侧面来讲，在某个阶段可以说已经断掉了。从属于四颠倒的很多比较细微的部分还没有真正断掉，余孽还



没有清理干净。

比如打扫房子，大垃圾、果皮等已经扫了，但房间是不是已经完全打扫干净了？还不是。如果再做个深度清洁，你会发现很多地方比如墙缝、桌下等很多地方还需要清理。最后把所有地方都清理干净了，才会说这个房间真正彻底恢复干净。

颠倒清净也是这个道理，有些佛经论典是从它不起作用的侧面讲，说已经断掉了，但是完全断掉是在这里（十地末尾）。

同样都是远离诸颠倒，一个是从它不起作用侧面来讲远离颠倒；一个是从颠倒最细微部分都远离了，很明显这里指的是后者。

丑二、安置于最后有者之特点

因为十地菩萨就是最后有者。

初地菩萨已经远离了三有。在佛法中有两种有：一个叫分段的生死，是比较粗大的生死。比如从人道到旁生道，旁生道到恶鬼道，通过众生有漏的业引发的比较粗大的分段，一段一段地投生，这个很明显，就叫做生死轮回。初地菩萨以业投生轮回的已经断了；还有一种比较细微的生死，比如有些地方讲到无明习气地、无漏业、意生身、不可思议的死亡，这些有在圣者相续中还存在。

但是在十地末尾的时候，最后有是真正的最后有，连最细微的变异生死也断掉，所有的习气已经都断了，安立为最后有。

小乘中也有最后有的安立方式，这里也有很多最



后有的名词，所以我们要看它出现在什么场合。

十地菩萨就是最后有，因为他马上就要成佛，关于三有轮回的所有痕迹都清洗干净了，一点都没有了。

其他的圣者虽然也不再流转轮回，但是以前在轮回中流转的痕迹还存在，没有彻底地清洗干净。就像虽然你的病好了，但是伤疤还在；或者像事情已经过去了，但是你心里面的伤害还存在一样。

所有有关轮回的痕迹、所有的烦恼障、所知障、它的种子和习气都清洗得干干净净，就是这里安立的最后有。

无彼根本理，清净及资粮，
有为与无为，悉不知有异。

23、证悟的特点：将他们安置于证悟那些颠倒之相根源不存在的智慧理中。

“无彼根本理”，从证悟的特点讲的。佛陀法身的事业把众生安置于十地菩萨的境界，安置于证悟了所有的颠倒之相的根源不存在的智慧正理之中。四种颠倒在法界当中根本不存在，这种清净的法叫根本理。

24、断的特点：将他们安置于清净一切所断之理中。

“清净”，是断的特点。把众生安置于十地菩萨境界的时候，清净一切所断之理，已经彻底地清净了一切所断、一切障垢。

障碍分了很多，在《辩中边论》第二品中分了很多各式各样的障垢，归纳起来就是烦恼障和所知障。所以说所有的烦恼障、所知障，粗大的和微细的，种子和习气，完全断掉。安住在已经断除了一切所断的最后有者



的境界中。

前面是从了知世间的根本不存在的清净法界，第二个方面就讲了该断的已经断掉。从某个侧面来讲，前面证悟的特点安住在本净涅槃；第二个断的特点中，主要是离垢涅槃也已经现证。他的障垢从本性上讲虽然不存在，但是从显现上来讲他还是存在一些垢染，但是这种显现上的垢染也通过修行完全断掉。所以说本净涅槃也现前，离垢涅槃也已经现前，两种涅槃都已现前。

或者从灭的侧面来讲，四种颠倒根本不存在的清净法界叫做非抉择灭。四种颠倒不是通过抉择而灭，它本来就不存在，这个叫非抉择灭（和《俱舍论》中讲的非抉择灭不一样）。大乘中的非抉择灭就是如来藏、清净的法界。因为在清净的实相中，所有的垢染本性都不存在，本性不存在叫做灭，但这种灭不是通过抉择而灭，它本来就不存在。所以本净涅槃和非抉择灭是一个意思；离垢涅槃和抉择灭是一个意思。

断的特点可以叫抉择灭。这个灭是通过抉择（智慧）而灭。这个障垢是通过生起的智慧而灭掉，所以叫抉择灭也叫离垢涅槃。

25、成就究竟果位断证之直接因的特点：使他们能圆满断尽二障及习气的断德本性身对治的资粮臻至究竟。

“资粮”。究竟果位断证的直接因是什么？就是资粮——福德资粮和智慧资粮。这两种资粮非常重要。前两天大恩上师讲《宝鬘论》，它的本体就是讲福德和智慧两种资粮，包括福德资粮的分支，智慧资粮的分支，怎么去积累这两种资粮，以及积累资粮之后圆满的果



等内容。如果能够好好去学习，也可以了解到菩萨道中这二种资粮的很多分支的状态。

每个论典讲的侧重点不一样，有些地方是侧重于某个方面。另外一部论典是讲其他方面。如果我们能够方方面面都掌握，对于积累资粮来讲是一种非常殊胜的助伴。

26、将他们安置于能圆满证悟（有为与无为不可了知是异体）有寂等性的证德智慧法身现空无别的证悟解脱中。

“有为与无为，悉不知有异”，佛陀把菩萨安置于十地菩萨的境界，他们能够圆满证悟一切有为法和无法法没有差别，处于有寂等性的殊胜自性中。

不管是有为法，还是无为法，都不可知它是有异的。什么叫不可知？难道它是一个无明，所以不了知吗？不是其他方面不了知，而是“不可知有异”，它的本性就不是有异的，不是别别他体的法。如果它的本性是他体的，我们就可以如理如实地知道它就是他体的，但是因为有为法和无为法在本性上就不是他体的，所以你没办法了知它是他体的，所以叫不知有异。

有为法和无为法本来就是没有他体的法，哪里有两个别别他体？左边一个有为法，右边一个无为法，这种别别他体的自性不存在。

既然不存在别别他体的有为无为，就不可知有异，就是相应于它的本体而了知的意思。本性上有为和无为本来是我们分别念前的一个概念而已，其实本性上来讲都是等性的。

现在我们安立了很多概念，在名言谛、世俗谛中为



了便于取舍、趣入于涅槃，安立了很多有为法和无为法的差异。但究竟来讲，十地菩萨会证悟万法完全等性的自性，最后彻底现前了究竟的实相。

辛三、安置于道之果位中

二十七类事业的最后一个。前面也讲了道果，但还是从道的本体讲的。此处的安置于道之果位就直接讲果位。佛陀可以通过自己的能力把一个完全平凡的凡夫众生，逐渐安置于成佛的果位中。

安立大涅槃。

27、将他们安置于获得道之究竟果位不住有寂的大涅槃中。

真正凭自己的能力把众生安置佛果的只有佛，其他众生无能为力。

有些时候，在小乘当中，上师可能是凡夫人，他的弟子成就阿罗汉果位，这种情况有记载，如大天比丘等等。但这不是通过自己的能力，而是通过法的能力。但是真正通过自己的能力把众生安置于所有的道地果位中，只有佛陀有这个能力。

佛陀凭自己的力量完全可以把众生安置在不同的地位，乃至最后会把这个众生安置于佛地。这是佛陀最为圆满的功德，也是最特殊的一种功德，也是我们要发誓成佛的一个最主要的原因。把众生安置成佛，才叫究竟度化了这个众生，才叫做究竟利益他。

现在我们利益众生，只是以我们有限的的能力，做一些有限的利益，没办法把众生从头到尾安置在佛地，但



是佛陀可以。这也是我们成佛的一个原动力。我们通过努力成佛之后，完全可以把一个众生从小资粮道安置于究竟的佛地。了知完这些之后，一方面非常感谢佛陀以及他一切殊胜的事业；一方面，我们自己也要发起精进心，为了利益众生而发誓成佛。

这种菩提心就是很真实的，因为考虑到了能够利益众生最圆满的就是佛，所以我一定要成佛；如果不成佛，我对众生的利益在某个阶段就中断了，不得不把众生托付给其他的法或者托付给其他的菩萨、佛陀，我自己并没有能力把众生真正地安置在佛地中。所以，为了真正利益他众，我一定要发誓成佛。这种菩提心没有自己的私欲在里面，完完全全是为了利他而成佛，这就是真实的菩提心。

以上学完了二十七种事业。

庚三、摄义

这是一个归纳。

许法身事业，有二十七种。

佛陀在《般若经》中承许，能表示法身事业的共有二十七种。

我们真正了知了佛陀的殊胜的悲心和不可思议的智慧就是这种自性。

学习过这些甚深教法的修学者和完全没有学习过这个教法的修行者，对佛陀、对觉悟者的认知，有天壤之别。我们还是要不断地学习，尤其是大乘法。

从去年讲《释量论》开始，其实很多法都可以直接



和我们现在的皈依挂钩。为了让大家对于所皈依的自性更加了解，我自己也是有意识地这样去讲。皈依看似浅显，但它是核心。皈依有外皈依、内皈依……如果我们对皈依的自性、所皈依的三宝认识得很清楚，我们的信心就不容易退。如果我们的信心不退，这也是一个很好的保证。

所以，我们在讲《释量论》，佛陀是量士夫，四谛、修行之道以及《现观庄严论》等其他法的时候，都有意识地和三宝以及皈依的自性做一些连接。不管我们现在正在修皈依的加行也好，还是说修完了也好，我们皈依三宝的心每天都要强化。

有些大德说，如果你有信心，皈依的法都可以让你成佛；如果没有信心，即便修大圆满都不行。

皈依的法可以是特别深的法，讲皈依的时候，讲到所皈依的佛宝的自性是什么，法身、报身的状态……真正讲完之后，就是对法界的一个深度了知；对于法宝，灭谛是什么，道谛是什么，也是一个深度了知；对于僧宝的自性还是深度了知。这样了知之后，法界实相方面就完全可以了知。我们在修的时候，这个思维或者见解，自动就会渗入到我们的修法中去，所有的修法全部都鲜活起来。不会说皈依三宝就是一个口号，没有感觉。真正了解之后，皈依特别近，不是那么远的修法。

所以，对于法身事业了解完之后，我们相续中对三宝的认知，尤其对佛宝的认知会非常清楚。再加上以后学习《宝性论》，也会以不同的方式讲三宝，还会有一种非常殊胜的认知。这样慢慢学下去，我们的信心不知不觉就非常可靠，直至永远不退失的信心在相续中生



起来。

以上第八品讲完了。

丙三、如是宣说之摄义分二：一、摄为六种现观；
二、摄为三种现观。

丁一、摄为六种现观

相及彼加行，彼极彼渐次，
彼竟彼异熟，余六种略义。

八种现观可以摄为六种现观，六种现观主要是针对中等根基。如果是喜欢广大法要的根基就要广说八种现观；如果喜欢略说的根基，就给他讲三种现观；如果喜欢中等根基，就给他讲六种现观。

“相及彼加行”，“相”指三智的法相，把三智合而为一。“彼加行”，以三智作为所缘境，做正等加行。“彼极”，正等加行达到顶点，叫顶加行。“彼渐次”，次第地一个个轮番修，这叫渐次加行。“彼竟”，渐次加行到达究竟，即刹那加行，一刹那之间可以修所有的加行。

“彼异熟”，加行的果就是法身。虽然从《俱舍论》的观点来讲，佛果不能叫异熟果，异熟果都是有漏的，无漏的果中没有异熟果，但是此处并不单纯从异熟果的侧面来讲，而是从果位侧面来讲。总共加起来有六种。

“余六种略义”，前面的八种现观以外的叫余，又讲了六种现观，这叫略义。

丁二、摄为三种现观

最略的根基，有两种，一种是最利根者，不用给他



讲特别多，给他简单介绍就全懂了，有的时候看一下论名，他就懂了所有的意思；还有一种是最钝的根基，只能简单地从字面上讲一下，稍微一展开就听不懂。这也是为了摄持住他的一种修行方法，如果太广了，他就可能学不下去了。比如解释颂词，把字面意思给他解释一下，他就觉得听起来很有味道，也能听懂一些，对他来讲不会有什么畏惧心、疲厌心，然后慢慢增上他的功德。

广说也分两种，有些根基不太好，略说听不懂，中等说也听不懂，必须要展开广讲，他才能听懂；还有一种根基比较好，各种观点他都能够接受，这也是一种利根。

利根者和钝根者两种情况都存在。

初境有三种，因四加行性，
法身事业果，余三种略义。

“初境有三种，因”，把三智作为证悟对境是无生空性的一种现观。三智的自体是空性的，这是作为因的一种现观。

“四加行性”作为加行现观。从正等加行到刹那加行归为一个，叫加行的现观。

“法身事业果”，最后叫果的现观。这个果包含了法身、报身、化身和法身事业，这四个个体性包含在“法身事业”中，所以它叫果。

“余三种略义”，就讲到八种现观、六种现观之外的三种略义。

六种略说、三种略已经包含在前面的内容中，并没有额外的内容，只不过是开合不同，打开是八种，收起



来就是六种或者三种。

乙三、造论圆满尾义

般若窍诀——现观庄严论，至尊弥勒怙主撰著圆满。

《般若经》的窍诀就是《现观庄严论》，现在住于兜率天的弥勒怙主已经撰著圆满。当时无著菩萨在鸡足山修持弥勒菩萨十二年，最后见到了弥勒菩萨。弥勒菩萨把他带到了兜率天，在一个午时的时间宣讲了弥勒五论，他记住之后就下到人间弘扬。作者就是弥勒菩萨，这个法是在兜率天讲的。

我们以后成为弥勒菩萨眷属的一个非常好的缘起，因为是从法义的方面和弥勒菩萨结的一个善缘。当然，去鸡足山朝拜弥勒菩萨，或者其他方式都可以结缘。有些地方说在释迦牟尼佛的教下守持一戒以上、皈依都算是结缘。但是缘也有深浅，最深的因缘就是修持、听闻弥勒菩萨亲自造的论典，这是很深的因缘。有了这样的因缘，在弥勒菩萨成佛的时候，就会成为他的眷属，这是非常有意义的事情。

甲四、末义译跋

翻译的时候的后文。

此般若波罗蜜多教授现观庄严论由梵译藏者谓天竺明本光论师与吉祥积译师翻译校对，

将《现观庄严论》由梵语译为藏语的是印度的明本光论师和藏地的吉祥积译师。

吉祥积译师是藏地的三大译师之一的噶瓦·拜则，



是一位很厉害的译师。当时翻译的方式是翻译者按照梵文翻译成藏语，论师和翻译家配合起来一起翻译，翻译完之后还要校对抉择。如何校对抉择？班智达还要从原文上讲一次，然后翻译者要对照一次，看是否符合原文。这是非常严谨的方式。

以前翻译，像《莲花生本生传》等都是由一个班智达和一个译师配合起来，班智达非常通达，就会宣讲、抉择，译师听了之后就翻译。翻译完之后在原文上再讲一次，然后再去抉择，相当于再校对一次。这就是“翻译校对”。

后又经天竺大德无死论师与具慧译师重译校阅善为抉择也。

翻译了两次，后面重新又译过一次，第二次翻译的是天竺的大德叫无死论师，还有后译时期的具慧译师（有些地方又叫做罗登·西饶，也是很著名的译师），重新抉择完最后确定下来。所以现在所学习的都是这个译本。

以上我们就辅导完了。

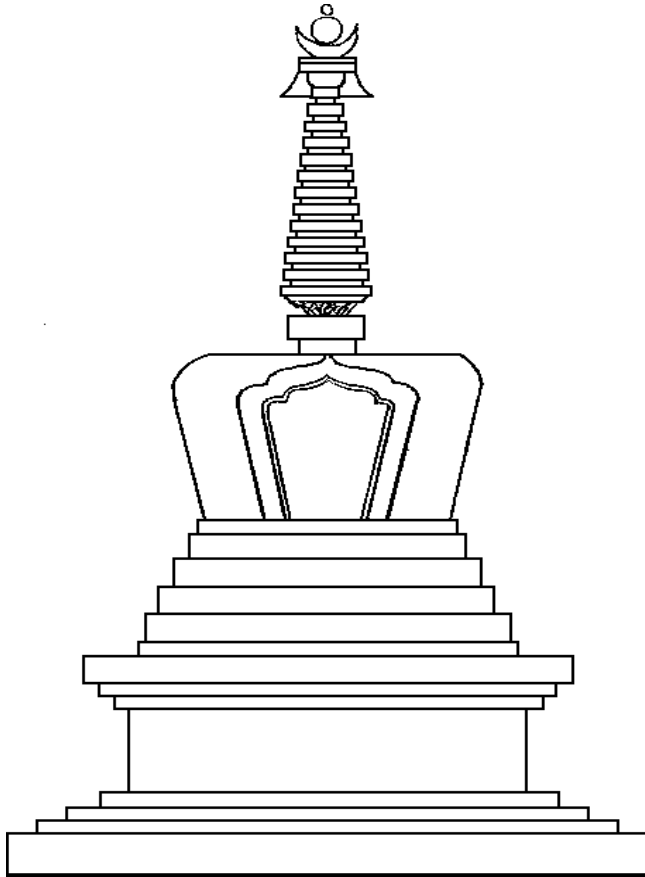
大恩上师讲的《现观庄严论》是很大的论典，五部大论之一，也是弥勒五论之一。上师老人家并没有特别地广讲，我们现在学习也可能连字面上的意思都不一定能抉择清楚，但是无论如何，和弥勒菩萨以及殊胜的《现观庄严论》——般若波罗蜜多窍诀，结了个善缘。这个善缘的种子会在我们相续中生根发芽，最后会开花结果。所以，功不唐捐。不管我们这次得到多大的收获，只要这个种子种下去之后，绝对会起作用。

此过程中，在上师三宝加持下，中间没有出现很多



违缘，我们一起学习圆满了。

所南德义檀嘉热巴涅 此福已得一切智
托内尼波札南潘协将 摧伏一切过患敌
杰嘎纳其瓦隆彻巴耶 生老病死犹波涛
哲波措利卓瓦卓瓦效 愿度有海诸有情



菩提塔