**说明：以下法师辅导笔录，为道友个人行为。如有错漏之处，向上师三宝忏悔，请道友们批评指正。**

**《中观宝鬘论》第五十三课**

**诸法等性本基法界中，自现圆满三身游舞力，**

**离障本来怙主龙钦巴，祈请无垢光尊常护我！**

为度化一切众生，请大家发无上菩提心。

发了菩提心之后，现在继续宣讲《中观宝鬘论广释》第五品僧俗学处。

此处在宣讲过失和功德，对于过失应该了知而断除，对于功德应该了知而获得。前面已经讲完了五十七种过失，现在做一些教诫。

**这所有过失的因果分别念主要是由于经久串习坏聚见与我执所牵引，**

前面讲了五十七种过失，这些过失的因和果属于分别念所引起的因果，其主因就是经久串习坏聚见和我执，相续中对于五蕴不了知是无常，不了知是非整体的法，开始产生我见，通过我见产生我执，通过我和我执所牵引，这就是最主要的因。

**依赖贪欲的对境悦意、不悦意，有些是由愚昧不知取舍及懈怠所致，**

它的所缘缘是依靠贪欲的对境，悦意的或者不悦意的对境，从而产生了前面的这些过失。有些是由于愚昧不知取舍和懈怠所致的，也就是说，因为愚痴无知而不了知应取应舍之处和懈怠所产生的。

**而不同程度地产生根本烦恼与随眠烦恼，**

跟随烦恼的轻重，或者前世自己所串习的习气轻重与否，而产生了很多或粗猛或相对轻微的分别念，有些是根本烦恼，有些是随眠烦恼。

**对于这些分别妄念，我们要恒常以正知正念来观察，进而通过各自的直接对治予以断除。**

前面所讲的五十七种过失或者种种的分别妄念，必须要通过正知正念来进行观察。首先要了知这些法，了知之后经常观察自己的三门是否具备这些过失。如果自己正具备这些过失，必须要予以遣除而安住在善所缘，安住在正见中。通过各自的直接对治，因为每一种过失都有一种直接的对治法，要通过佛法中所宣讲的对治法直接予以断除。

**或者，如云：“善或不善业，即由心所积。”主要调伏心，**

前面是通过各自不同的对境，进行各自不同的对治。或者从另外一个方面进行断除，如下面所讲，善或者不善业都是通过心而造的，都是通过心所积累的，因此下面要介绍的这个修法主要是讲调伏内心。

**如果自己的心已经得到调伏，**

如果自己的内心一旦被调伏，所有不善的分别念等等，都能够得以调伏。

**那么不费吹灰之力自然而然就会取舍善恶，所以说一定要修心。**

如果自己的心通过修学佛法而真正得以调伏，就安住在佛法的状态中，因为自己的心已经被调伏得非常柔顺，也就可以不费吹灰之力，自然而然取舍善恶，所以一定要修心。

修心就是佛法中的根本，佛法中的核心就是调心，实际上我们身体的行为和语言的行为也是为了帮助自己调心。自己的心一旦被调伏，身体和语言的行为也自然而然能够如理如法，所以说调心是非常关键的。

**《梵胜心请问经》中说：“菩萨若具四法则清净烦恼，四法即如理妙观察，发挥白法之力量，防患于未然，寂静而住。”**

在《梵胜心请问经》中这样讲：如果菩萨具备四种修法，就可以使相续当中的烦恼予以清净。

所谓的四法，第一个是如理妙观察，对一切取舍之处，对一切的善和恶等等，如理如法地进行观察，观察之后自然就能够获得清净烦恼的力量。

第二种是发挥白法的力量，因为黑法和白法或者烦恼和清净的法完全直接对治，或者犹如水火一样完全不相同。内心产生白法的同时绝对不可能产生黑法，产生黑法的时候白法也不可能产生。因此我们要尽量的修集白法，尽量发挥白法的力量。如果自己相续中能够充满白法，白法的力量就会对治一切的烦恼，对治一切不清净的作意，发挥白法的力量也是清净烦恼的一种方式。

第三个是防范于未然，主要是从因上去断除，了知到产生烦恼的因之后，想方设法在烦恼产生之前，就把烦恼的因灭除。通过修持禅定或者修持殊胜的善法戒律等，有必要的时候远离生烦恼的境，都叫做防患于未然。

自己如果提前已经有种种准备，即便烦恼对境现前的时候，自己也不可能产生强有力的烦恼，这称之为防患于未然。我们自己在修法的时候就要着重能够防患于未然，在烦恼产生之前，尽量减少产生烦恼的因素。我们要知道什么是产生烦恼的因，什么是产生烦恼的缘，自己在这样的环境中会不会产生烦恼，通过这些观察，自己就会依靠善知识而住，依靠善友或者佛法的道场而住。这都是可以有效防患于未然的殊胜对治。

第四个是寂静而住，将自己的心调伏到极其寂静的状态。心如果寂静而住，身体和语言自然也可以寂静而住，这样可以有效地对治烦恼。如果自己的心寂静，烦恼就不可能肆无忌惮地产生。

这就是四种法。当然在佛经中讲了很多对治，有的时候是在某种情况下，有的时候是对某种根基宣讲了清净烦恼的几种法。此处是对某种根性来讲，如果能够修持这四种法就能够清净烦恼。在佛经中还讲了其它清净烦恼的方法，对此我们也要了知，也要进行学习和对治。

**《慧海请问经》中也讲述了许多相关的道理。**

在《慧海请问经》这部经典中相关的道理讲了很多。

**因此，我们要集中精力修心。**

前面主要是说一切善和不善的根本是心的缘故，我们要着重调伏于自心，并且应该知道所有修法都是为了调伏自己内心而进行准备和修持的。

**《摄正法经》中说：“所谓法，即不住境不住方，法无不依于自心，是故我当持自心，直至究竟，极力调伏，极力入定，极力消灭。**

在《摄正法经》中说，所谓的法不住于境，也不住于方，这是什么意思呢？实际上没有一个实实在在的法住在外境中，或者住在哪一个方向。

这个法到底是怎么样的自性呢？实际上法就是依靠于心而成立的，法无不依靠于自心，这句话的意思是说，一切的法都是依靠自心而显现，都是依靠自心而安住。实际上在外境中，没有一个真正的法存在。

没学习佛法的时候，会认为这个法在外境而住，是在外界的一个自性的法，所以就会认为和心没有大的关系。但是学习了殊胜的佛法之后，我们知道所有的法贤善与否，都是依靠相续中的业力贤善与否而显现的。一切法都是依靠自己的心而显现，一切的法都是依靠自己的心而安住。

了知这个原理之后，我们就应该持心，调伏心，从心上去改变。这样就是抓住了调伏万法的根本，把它的核心抓住了。如果没有抓住这一万法唯心所造的观点，我们在外境中一个一个想要改变，一个一个想要趋入，是非常困难的。所以我们说你的心自在了，一切外境也就自在了。这称之为心境自在。

在经典中也是教导我们应当守持自心，直到究竟，极力调伏自己的心，使自己的心极力安住在入定状态，极力消除分别妄念之心，从这个方面也是做了观察和教诫。

**何以故？万法唯心，心中有一切功过，无心者则非。**

“万法唯心”，有些地方说一切万法是唯心所造的，但并不是心；有些地方讲一切万法唯心所造，也完全是心的自性。从梦喻中观察，一切梦境都是从自己的心而显现的，一切万法唯心而现，唯心而造。梦境中的山河大地，除了自己梦心的自性之外，没有一个实实在在的色法的自性。在显现色法的同时，色法的本性就是心的本体。

“心中有一切功过”，在内心中一切的功过都可以安立，都可以具备。如果自己的内心善加调伏，安住在正法，内心中就具有一些功德。如果自己的内心没被调伏，产生很多非理妄念或者非理作意，内心将会充满一切的过失。所以一切的功德和一切的过失，并不是在外界安立的，都在自己内心上安立。我们说这个人具有功德，其意义是说他内心中充满了功德法，充满了功德的种子和习气；我们说这个人过失很大，实际上他的过失除了内心中的过失之外，也没有其它的过失，因此说内心中具备一切功过。

“无心者则非”，如果没有心就没有功过。像石头、瓦块等等，没有心的缘故，它们内心中所谓的功德和过失，实际上都是无法真正安立的。

**菩萨遣除一切过失而趋入一切功德，是故法即依赖于心，菩提依赖于法……”**

菩萨了知这一切关要之后，遣除一切过失，而趋入一切功德，全部都是在心上去安立，在心上调整的。

以前我们相续中的贪嗔痴这些过失，就是我们的心显现为贪嗔痴的状态。当我们通过修法遣除了贪嗔痴，安住在无贪无嗔无痴的时候，也就是说，在我们内心中，把贪嗔痴的状态遣除了，产生了无贪无嗔无痴，或者说产生了智慧、大悲等这一切功德法，所以说都是在内心中安立的。谴除一切过失，把以前内心中的一切非理作意等等予以遣除，重新产生了信心、大悲心等等一切功德法，

是故法依靠于自心，一切的法贤善与否，或者说一切法显现为功德还是显现为过失，完全依赖于心。

极乐世界的众生心很清净，所以他的外境也显得很清净。地狱的众生心很污秽，很污浊，所以他显现的境也是很污秽，很污浊的。现在我们不管是处在什么样的状态中，看到的一切不清净显现，实际就是自己的内心中有不清净的种子；看到的清净显现，就是我们内心中有清净的种子。所以你所看到的一切，都是你自己的业所引发的。见到不清净东西的时候，或看到怨敌的时候，是你自己的心有这样的种子习气而看到的。如果看到佛菩萨等等，也是因为你的心有这种清净的习气而看到的。

如果自己内心完全被调伏，就像佛一样，内心彻底清净了，一切广大无边的外境都显现为净土。如果我们相续不调伏，自己的内心充满了烦恼，看一切众生都是充满烦恼的人，都是有某种过失的人。是不是外境真实有这种过失？不是这样的，是因为自己内心中不清净而显现外面不清净的。因此说诸法依赖于自心而安立。

所谓菩提依赖于法，获得大菩提果就是依靠殊胜的善法而安立的。法依靠于心，所以说我们的心清净，法就清净，法一旦清净了，大菩果就自然获得了。

**又经中云：“妄念大无明，能堕轮回海，住无念等持，无垢如虚空。”**

在佛经中讲，妄念是大无明，能使我们堕落在轮回大海当中。如果能够住在无念等持，无有垢染，犹如虚空一样。这是很了义的法，是从最究竟的心性上讲应该调伏心。前面所讲的趋入道的时候怎样调伏心，可以安立成暂时调伏心的方法。此处经中所讲的这个教证，是安住在心的究竟自性。如果我们的心能够安住在心性中，能够安住在无念等持中，我们的一切垢染全部会消失，自己的内心就像清净的虚空一样如是安住，这是究竟调伏心的方式。

**再没有比入定于无分别念的等持中更殊胜的。**

我们要入定、修持法或调伏心，应该入定于无分别念的等持，没有比这更殊胜的修法。此处无分别念的等持，是安住在一种定解的无分别念等持中，而绝对不是一种庸俗的什么都不作意什么都不观察的无分别念等持。也许我们修禅定的时候会和这种无分别念相应，好像打坐时入定了，什么分别念都没有了，自己觉得这是一个很殊胜的修法。

但是，麦彭仁波切在《定解宝藏论》中讲过，这种无分别念有庸俗和殊胜之分。所谓的庸俗无分别念根本没有殊胜定解，只是什么都不作意什么都不分别的一种修法。

还有一种无分别念是有定解的无分别念，内心对一切万法无所分别的道理很清楚地了知，为什么一切万法无所分别呢？因为本性就是无所分别的。一切万法的本性，有没有分别呢？实际上一切万法的本性自性空，自性远离一切戏论。自己了知一切万法的本体确确实实是无所分别的之后，因为所境无所分别的缘故，自己的心也能够安住在无所分别的境界，这种入定是相合于胜观的一种等持，这叫真正的止观双运的修法。

此处所讲的入定于无分别念等持中，是指瑜伽士通达了心的自性是离戏的状态，安住在这样的状态中就是相合于法界的修持，是最究竟的调伏心的方法，没有比这个更殊胜的修法了。

**《七童女传》中说：“诸见之根本，坏聚见驱除，不求有受用，何时我至此？”**

一切诸见的根本就是坏聚见。内心中有了我见，有了坏聚见，就会产生其余的边见、邪见等等诸见。如果诸见的根本坏聚见被遣除了，对于整个三有的受用就不会去追求。是谁去追求三有的受用呢？实际上就是我去追求的，我想得到这些三有的受用。

这里以三有的受用为例，实际还宣讲了其他很多过患都是通过坏聚见而遣除的。坏聚见实际上就是一种非理作意，一种心的状态，内心的一种无明。所以我们调伏坏聚见，就是通过这种无我的观察方式，确实知道这种坏聚见是不存在的，除了五蕴之外，没有一个真正我见的自性。通过这样了知、修持，最后可以遣除一切见的根本——坏聚见，而且不求三有受用。何时我至此？什么时候我能达到这样的境界？这是一种发愿。

**我们应当依此发愿。**

我们也应该这样发愿。什么时候我们能够遣除坏聚见，灭除我见而获得殊胜的解脱？

这个教证是说要调伏自己的内心，调伏一切妄念，这和前面要断除过失是相合的。

**己二、摄义：**

**菩萨断此等，戒师尤应断。**

一切在家菩萨应该断除此等过患，或者说“菩萨”是指所有菩萨，一切菩萨都应该断除这五十七种过失，戒师尤其应断。出家持戒的修行者，出家持戒的菩萨，尤其应该断除这一切的过失，因为这一切过失是很多根本烦恼和随眠烦恼的根源之故。

**前文中所说的这些恶行，作为在家菩萨都应该予以断除，身为出家守戒的菩萨更应当杜绝，因为这些是一切过失的根源。**

前面讲了很多恶行，这些恶行作为在家菩萨全部都应该断除，出家菩萨更应该断除，因为这些是一些过失的根源。如果这些恶行在我们相续当中存在，过失就会被引发，如果过失引发，我们的功德法就很难顺利地生起来，所以在生起功德法之前必须要铲除障碍，断除这五十七种过患。

**戊二（应取功德）分二：一、暂时之功德；二、究竟之功德。**

**己一（暂时之功德）分二：一、总说；二、十地之安立。**

暂时的功德是从现在修道到十地之间的这些功德法，究竟的功德法就是讲佛地的功德。暂时的功德有总说和十地分别安立的方式。

**庚一（总说）分四：一、略说功德之本体；二、认清各自之本体；三、各自之果；四、共同之果。**

**辛一、略说功德之本体：**

**已离彼诸过，诸德轻易依，**

**略说菩萨德，布施及持戒，**

**安忍与精进，定慧慈悲等，**

在离开了前面这些过失之后，一切的功德轻易就可以依靠，或者说我们就可以轻易地获得种种的功德法。这些功德法是指什么呢？如果要广说，菩萨的功德是无量无边的，但是此处略说，把所有的功德法摄略在六度中。所以略说菩萨德，就是讲布施、持戒、安忍、精进、禅定、智慧六度的本体。慈悲和发心也全部包括在这里面。

前面这些过失都离开之后，后面的慈悲心、菩提心，还有从布施到智慧之间所有的功德法，都能够很轻易在相续中产生和安住。

**远离了菩萨六度的违品——刚刚所说的这所有过失之后，轻而易举便能依于正道之精华六波罗蜜多等一切功德。**

前面所讲的过失也是六度的违品。六度的违品一般有两种，一种是趋入六度的违品，另一种是清净的违品。让我们的心趋入六度的违品，就是悭吝，破戒、嗔恚这些很粗大的烦恼。如果我们内心有悭吝乃至于有邪秽，就没办法趋入到六度中。这是讲趋入的违品。

还有一种是清净的违品。让六度清净的违品是三轮和二取，即所知障。如果我们内心有三轮二取，六度不可能清净，因为三轮和二取都是实执。虽然我们在修布施的时候，也许没有悭吝心，但是因为有三轮，有对能施所施和施物的执著，这样的话，即便趋入六度的悭吝这个违品已经被遣除了，但是二取三轮这个法执没有遣除，导致布施度没办法圆满。

有些菩萨是趋入六度的违品也有，清净六度的违品也有，悭吝心和二取三轮都有；有些菩萨可能没有悭吝，但是有二取；有些菩萨则悭吝和二取都没有。自己对这些法了知得越透彻，见解越高，修持的时候趋入的违品和清净的违品赿能够遣除，遣除之后功德就可以完全得以圆满。

所以如果能够遣除前面的过失，轻而易举就可以依于正道的精华六度等一切功德。

**由于断除过失而无有障碍生起功德，是故说“轻易”。**

为什么说是轻易呢？因为断除过失之后没有障碍，如果障碍不产生，而且自己内心也有趋入六度的意乐，再加上加行具备的时候，这种六度的功德就可以生起来。所以，此处说“轻易”。

反过来讲，如果前面所讲的种种过失没有遣除，这时要想依靠正道的精华六度，就会非常非常困难。也许有的时候跟随前世的习气，悭吝心薄弱一点，但是，其余的嗔恨、懈怠或散乱这些违品可能就很重。有时候我们觉得自己还可以，自己很大方或者比较喜欢做布施，但是如果我们单单放在这个角度，就不会观察其他诸如我对戒律方面是怎么守持的？对安忍方面怎么守持的？我是否对正法很有意乐？是否有散乱？这些就很难观察到。

因此说，如果具备前面的这些过失，我们要生起六度的功德是非常困难的。如果把前面的过失遣除了，就可以轻易地产生六度的功德。

**菩萨应取的所有功德，简明扼要地宣说即包括在以下列举的内容中：怀有施舍心而发放财物等的布施、以断心禁止恶行等的持戒、心不烦乱的安忍、无有怯懦而喜乐善法的精进、心平等安住的静虑、了达实相的智慧与愿众生离苦的悲心以及由此引发的发心等。因此，务必要依止这些。**

如果简明扼要地宣讲这些功德法，对于六度和慈悲等是这样介绍的：

所谓的布施，首先应该怀有一种舍心，在舍心的基础上再发放财物，这就是布施。

持戒是断心，禁止恶行。断心的意思就是讲断除恶业的心。首先内心有一种断除恶业的心，然后禁止恶行。有的时候我们虽然在行为上没有做杀生，没有做偷盗，但是如果你没有发誓，没有生起断心，这也不算是十善中的第二个断除不予取。真正的十善是你必须要发心，必须要发一个断心，尽形寿不杀生，尽形寿不偷盗，发了这个善心之后，就可以安立成十善的本体了。断心和禁止恶行两个方面都要具备，一方面我们要发誓断掉，一方面在行为上也要禁止这些恶行等，这就是持戒的本体。

“心不烦乱的安忍”，安忍主要是令自己的心不烦乱，能够很平静地安住，三种安忍都是这样的：忍耐怨敌忍，怨敌在打我骂我的时候，我的心不烦乱，这是一种安忍；在我们修法遇到苦行的时候，我的心不烦乱，我能够平静地对待，这叫安忍；遇到很高深的教法的时候，我的心不烦乱，能够安静的忍受。这些都称之为心不烦乱的安忍。

“无有怯弱而喜乐善法的精进”，对善法没有怯弱心，而且对善法有欢喜趋入的心，称之为精进。精进主要是对善法的一种欢喜，对善法的一种喜乐，而且是没有怯弱的一种心态。

“心平等安住的静虑”，静虑就是让自己的心能够平等地安住，或者能够一缘专注于善的所缘，这就称之为静虑。

“了达实相的智慧”，智慧虽然有很多种，有了达世间法的，比如对布施怎么样去做，这也是以一种智慧去通达的。究竟的智慧是了达实相，对布施的本体、持戒的本体等等，或者对一切万法的本体实相能够通达，这叫做了达实相的智慧。

“愿众生离苦的悲心”，悲心的体相是什么呢？就是拔苦，愿众生离苦。我们发悲心的时候，愿一切众生都能够从痛苦中得以远离，这就叫悲心。慈心主要是予乐，赐予众生安乐。

“以及由此引发的发心等”，发心是指发菩提心。通过慈悲心而引发的愿菩提心的自性，都是所属的功德法，所以道友们应该依止这些功德法。

**辛二、认清各自之本体：**

**布施舍自财，持戒利他行，**

**安忍断嗔恚，精进即乐善。**

这个颂词讲到六度中的前四度。

首先讲布施。布施就是舍自财，内心对于自己身体在内的一切资具或财物都没有贪执。“舍”有很多意义，一方面是内心对这些财物没有执著心，没有贪染心，这叫做舍。当然有的时候舍可以表现在行为上，比如菩萨舍弃自己的头目手足，这也是一种舍；或者我们把钱给别人这是一种舍。但是有的时候不一定表现在外在，内心对这些都不贪执，这叫做舍。所谓布施就是舍弃自财。

“持戒利他行”，在禁止恶行的基础上行持利他的行为，这叫做持戒，大乘的持戒尤其明显。

“安忍断嗔恚”，安忍的本体就是断除嗔恚心。

“精进即乐善”，精进就是对于善法，尤其对于大乘的法，对利他的法，有一种欢喜趋入的心态。

**布施的本体是什么呢？所谓的布施，即不贪著自己的财产而慷慨舍给他众的心及由此引发的身语业。**

布施的本体是不贪著自己的资财，能够慷慨布施舍给他众的一种心态，还有由此引发的身体的业和语言业。

**《宝云经》中说：“何为布施波罗蜜多？即思维一切财物及果舍与他。”**

《宝云经》中说，什么叫做布施波罗蜜多？就是思维把一切的财物和果法都能布施给他众，舍给他众，这是布施的自性。

**分类：包括法施与财施等。**

如果把布施作个分类，有法布施、财布施和无畏布施。

法施，就是传扬正法，乃至一个偈颂以上都叫做法施。在旁生耳边念诵一些偈颂，或者念诵咒语也应该算在法施中。

财布施是包括布施一团米饭、一把米以上的财物方面的布施。

无畏施，救度众生的生命，或者将畏怖的众生从畏怖的状态中教度，赐以安慰。究竟的无畏施，是把众生从充满畏惧的轮回中予以救度，彻底的赐予无畏。

**那么，何为戒律度呢？就是说为了在断绝害他的基础上利他，而抛弃追求一己私利的殊胜心。**

戒律到彼岸，或者说持戒度的修法，是为了在断绝害他的基础上利他，首先我们不能够有害他的意乐，不能有害他的行为，在断绝了害他的意乐和行为之上，一心一意地修持利他，这就是戒律度。

抛弃追求一己私利的一种殊胜心，尤其是按照大乘的戒律，抛弃了追求一己私利的一种殊胜的作意。为什么很多菩萨虽然行为上做了杀生杀人的罪业，或者作了不净行罪业的时候，还是一种功德法？还能够圆满大劫的资粮？就是因为他断绝了害他的意乐和加行，然后有利他心，以放弃了追求一己私利的殊胜心摄受，这种行为完全变成了殊胜的善法，就是修持或者圆满护持菩萨的戒律度。从这个基础上安立时，菩萨才能在做这些行为的时候，一下子圆满八万大劫等等殊胜的资粮。

**分类：一个摩尼宝有遣除黑暗、摄集所欲、解除病困等三种分类，同样，菩萨戒的一个本体中也包含严禁恶行戒、摄集善法戒与饶益有情戒三种反体。**

它的分类，首先用比喻来说明。同一个摩尼宝有三种反体：第一个，摩尼宝可以遣除黑暗，这是它的一个功能；第二个，摩尼宝能够摄集所欲，对着摩尼宝祈祷的时候，一切愿望都能得以满足，这是摩尼宝的第二个功用；第三个是能够解除病困，摩尼宝可以遣除病痛、困惑等等。有这三种分类。

同样，菩萨戒的一个本体中也包含了三种反体：第一个反体是严禁恶行戒，如果守持菩萨戒，就不能造罪，不能说我是菩萨，我就能够造罪。真正菩萨造的这种罪，就像前面所讲的一样，有些时候是表面上看起来似乎是罪，但只是一个罪影而已，只是罪业的影像，实际上根本不是罪业。在《三戒论》中我们也学习过这个问题，菩萨行持的这些行为，看起来似乎是罪业，但根本不是罪业。还有一种就是自性的罪业，在造罪的时候，内心是由烦恼所引发，而且对自他也做了伤害，这是有自性的罪业。我们要严禁的是这种自性的恶行，而不是表面上的恶行，要把这两个问题区分开，分开之自己能够行持哪一种，观察之后就都很清楚了。

如果能够很清晰地了知这个问题，就不可能以菩萨戒或者菩提心来做幌子，开始行持自己的所欲，行持自己的私欲等等，否则，实际上违背了菩萨戒。

严禁恶行戒也包含了别解脱戒。别解脱戒中，无论是五戒，还是十戒，或者是比丘的戒律，都是严禁恶行的。佛陀制定不能杀生、不能偷盗等戒律，全都是遮止这种恶行。

第二个反体是摄集善法戒，摄集善法戒主要是修积广大的六度资粮。

第三个反体是饶益有情戒，想方设法去度化众生利益有情。

**其中，严禁恶行戒是一切功德之本，正因为有过失不清净就无法生起功德，所以禁止罪业居于首位，最为关键。**

首先介绍严禁恶行戒。严禁恶行戒是一切功德的基础，是一切功德的根本。为什么把它安立成一切功德的根本？如果内心中有过失，内心不清净，就没有办法顺利地产生功德，就没办法在相续中产生纯净的功德法，而我们自己要获得这些增上生决定胜，绝对是来自于很纯净的功德。

如果我们相续中有间杂的善和恶，在受报的时候就可能间杂。比如说，如果你破了戒律，但是又做了布施，有可能你在恶趣的身份中去感受安乐果，这就是一种善恶间杂的情况。还有一种情况就是你得到了人身，但是在人身中感受身心的很多痛苦，它也是一种间杂的情况。如果我们相续中没有非常清净的善业，就会出现善恶间杂的情况。所以首先要遣除过失，过失遣除之后就可以顺利地产生功德。

所以把禁止恶业安立在首位最为关键。针对菩萨生起功德的次第来看时，这是最关键的一环。如果这个做好了，上面的功德法就能顺利地生起，如果这个没有做好，后面的功德法就很难以顺利地积累。

**自相续没有摄集正法就无法利益他众，所以摄集善法戒位于第二。**

如果自相续清净了，但是没有在清净的相续中去摄集正法，也就没办法通过广大无边的资粮去利益他众。从自利的侧面来讲，如果没有修积善法，自己的菩提心和六度的功德也无法累积，而没办法达到圣位而利益众生，所以把摄集善法戒排在第二位。

**其后，不是将精力集中在唯独自己生善趣、得解脱上，而是主要行持他利，这是第三饶益有情戒。**

其后，不是将精力唯独放在自己怎么样修持取舍因果而获得善趣，怎么样自己获得解脱，没有把核心放在自私自利的作意上，而是想到怎么样去行持利他，这是饶益有情戒。

我们授了菩萨戒之后，这三种戒都有。既然三种戒都有，我们就要想方设法去终止一切恶业。在菩萨戒中第一大类有一些菩萨戒的戒条——菩萨戒的根本戒的戒条和支分戒的戒条，在讲《三戒论》的时候，这些是属于禁止恶行戒；摄集善法戒主要是六度。怎么样修持善法？实际所有修持善法的方式没有超过六度的，所以把六度放在了摄集善法戒的本体上；饶益有情就是一味地利他。

**此三戒也是佛果断、证、事业三者的因。**

第一个，严禁恶行戒是佛果断的因，因为严禁恶行把一切恶行断掉了。广义来讲恶行包括烦恼障、所知障在内，一切微细的习气二取在内。如果能把这些恶行全部断掉，则你的佛果断大，极其圆满的断德就可以生起。

第二个，摄集善法戒，如果善法圆满，那么证德将会圆满。

第三个，饶益有情戒，如果饶益有情戒很清净圆满，佛陀广大的事业就能够完全顺利地展开。

所以，这三戒在菩萨位的时候，是菩萨戒的戒体的本体，三戒圆满是佛果断、证、事业的因。此处对戒律度做了观察。

**安忍度：是指彻底远离害心，断除嗔怒，有定解地思维正法等，主要还是对利他无所畏惧。**

所谓的安忍就是远离害心，断除嗔怒心，我们不能在外表上说我修的忍辱很好，某某人打我的时候，我一句都没有还骂，我也没有打他，我一直没有动。这是不是安忍？看你的内心状态怎么样。如果你的外表如如不动，但内心早就已经憋了一肚子火了，这就不是安忍。

此处讲得很清楚，远离害心，断除嗔怒，内心中是不是有不伤害别人的心、伺机报复的心，或者内心有没有不高兴，当然很大的嗔怒心就不用讲了，内心中不能有不满意不高兴的这些微细的嗔怒状态。所以在《庄严经论》中宣讲相似六度的时候，讲到外表假装能够安忍，内心中没有安忍，这就是虚假的。菩萨戒中讲这些问题主要是从内心讲的，内心中如果没有害心，没有嗔怒，就是安住在安忍度中。

“有定解地思维正法”，这是法忍。对于正法有定解，通过定解心去思维正法，这也是一种安忍。

菩萨在六度中安忍的时候，主要还是对利他没有畏惧心，能够忍受三个无数劫安住轮回，能够忍受乃至于众生无尽时——众生没有完全度脱的时候，自己安住轮回。

如果成佛之后，那肯定是任运趋入轮回的。主要的问题就是，现在我们发了菩提心趋入安忍的时候，对这种利他是否畏惧？有的时候我们是有畏惧的，或者畏惧于自己的功德法受损，或者畏惧痛苦法。菩萨最难以忍受的是什么呢？菩萨最难以忍受的不是外界的怨敌，而是眷属的邪行，这在《庄严经论》中讲得很清楚。作为一个上师或者作为一个传法者来讲，外境的违缘魔障怎么样给他伤害，一般都能够忍受。不能忍受的是什么呢？辛辛苦苦地调化，辛辛苦苦地讲法，但是眷属仍然做很多邪行，做很多不如法的行为，这是非常难以忍受的。到五地菩萨的时候才能彻底断掉这种难以接受眷属邪行的难忍，因为五地菩萨是难胜地，一切违缘难以胜伏他。

在前面位的时候，虽然不像五地菩萨，但是对于凡夫菩萨，主要是培养利他的心。如果利他的心非常广大，基本上能够忍受，但是，作为一个凡夫的善知识，到一定限度的时候，可能出现一种自相上的厌离。五地菩萨或者三地、二地菩萨，自相上的厌离肯定很难生起来，但是显现上的厌离有可能生起来，显现上对于眷属非常地厌离，不想再调化，这是有的。

所以，有时候上师也再再地讲，我们作为眷属、作为弟子，尽量依教奉行是非常好的。否则，如果你的上师是一个凡夫人，到一定的时候他是绝对忍受不了的，忍受不了就会彻底放下，这也许是一种魔障，但主要是自己的证量没有达到一定程度，会因为眷属的邪行而放弃对于眷属的调化。

此处讲对利他有很多畏惧，其中前面我们讲的这几种畏惧，畏惧的境这些都有。不管怎么样，现在我们对正法的安忍度要理解，对利他应该产生勇猛心、精进心。

**如果害怕利他而身陷轮回，就会堕入寂灭之边。**

如果自己害怕因为利他身陷轮回，菩萨就会堕入寂灭之边，不会再做趋入轮回的发心、回向和发愿。

**精进：身心毫不懈怠、毫不怯懦热衷于二资粮的善法，主要还是乐于成熟众生与修行刹土。**

精进主要是内心的一种状态，因为内心对正法极其有兴趣，所以身语也会示现出极大的精进。比如，有时候我们看菩萨一晚上都不睡觉，思维正法、修行，做转绕顶礼等很多法行，语言上坚持不懈地弘扬佛法，念诵咒语、大乘经典等等，这是身和语的精进。这种身语的精进来自于内心的精进，内心对正法的信心非常高涨，所以身心就不会感觉到疲厌。

如果内心对正法兴趣不大，身语方面肯定会表现出来的，比如懒惰，喜欢其他的轮回琐事。当我们身语表现这些的时候，就可以推知我们内心对正法的兴趣还没有达到一种界限，精进度还没有发起来。

身心毫不懈怠、毫不怯懦热衷于福德、智慧两种资粮的积累，但主要还是乐于成熟众生与修行刹土，对于成熟众生非常精进，修行刹土也非常精进。成熟众生是讲成熟众生的相续，想方设法地让众生的相续得以成熟。比如一个初学者，菩萨就会讲解正法，安排他次第修行，内心开始逐渐逐渐地成熟善根或者积累善根，当他的善根积累到一定程度的时候，菩萨就会加持他，或者引导他相续成熟解脱。所以，菩萨非常高兴的还是能成熟众生。

修行刹土是什么呢？为了广大摄受众生的缘故。现在菩萨开始修行刹土、发愿，有一种修行清净刹土的加行。比如释迦牟尼佛发愿成熟净土，阿弥陀佛成熟的净土或修行的刹土是极乐世界，这种刹土成熟或者修成之后，就会在这个刹土中将很多的众生引导至菩萨地，引导至佛位中，这叫圆熟净。圆熟净三德，第一个毫不怯懦热衷于二资粮的善法是圆。圆是什么？就是圆满，圆满二资粮或者圆满六度，这是菩萨的一种精进，一种善法；熟，就是成熟众生；净，就是修行刹土。圆熟净三种功德，就是通过精进如是体会如是安立的。

**定一缘无染，慧择谛实义。**

**悲于诸有情，哀悯一味慧。**

定，属于一缘无染，禅定就是一缘，一缘安住。无染，就是没有它的违品。违品是什么呢？就是昏沉掉举和其他违品。这是清净的禅定。

慧，就是择谛实义，对于谛实的意义、对二谛或者实相的意义能够拣择，能够了知而修持。

悲，是对一切有情哀悯一味的智慧。慈悲或者慈悲心，对于一切有情产生哀悯心，是一种平等摄护、哀悯一味的智慧。

**静虑：也就是指《宝云经》中所说的“寂止一缘心”。**

静虑，就是佛经中讲的寂止一缘。有些地方讲心一境性，自己的心专注一处，信念一处不动摇，这称之为静虑。

**于胜妙的善法中一心不乱，一缘安住，而无有昏沉、掉举等以及享受禅悦等自地之障的染污。**

在胜妙的善法中一心不乱，比如安住在菩提心中，或者安住在空性慧中，一心不乱，一缘安住，这是静虑。

现在我们的心是比较散乱的心，没办法一缘安住，要是我们的心专注于一个境，一下子又散乱了，马上就分别到其他地方去了。而在修禅定的因的时候，就是要把我们非常散乱的分别心慢慢慢慢地收摄。

修定的时候有九住心次第修法。我们的心在没有修的时候是非常散乱的，在修第一种住心的时候，逐渐把散乱的心集中在一个所缘上去稳定住、安住。在第一个境界的时候基本上很难安住，但是通过长时间地串习之后，自己的心逐渐能够安住，刚开始能安住十几秒钟或者几十秒钟，安住之后又开始散乱了。

但是通过反复的训练，散乱的状态会越来越少，稳定的状态会越来越多。再到后面自己能够安住一两个小时，在安住的时候，基本上不起杂念，自己的心能一缘专注在所缘境中。像这样通过很多作意、很多方式再再去训练，后面达到第八第九住心的时候，基本上就到了任运自成，不需要作意自然就安住了。

再修上去就是欲心一境，这叫做一种清净的欲界心。清净的欲界心修上去之后，就达到了一种轻安的状态。轻安再修上去到未到地，就到了初禅，四禅中的初禅就是这样修上去的。

麦彭仁波切说：“在这个末法时代，真正能够安住欲心一境的人是非常少的。”为什么说末法时代念咒语的人很多，修四谛的人很多，但是成就验相的人很少呢？原因就是末法时代真正能够安住欲心一境的人是极其少见的。所以在末法时代要成就事业不是这么简单的。

如果我们真的能够成就欲心一境，念咒语的时候，安住的时候，咒语的力量一下就能够很大很大地显露出来。我们说咒语的力量不可思议[[1]](#footnote-0)，但是现在我们没有觉得什么不可思议，念了这么多也没什么感觉，主要是因为我们心太散乱了，没办法摄受住。如果能够达到欲心一境，或者有禅定的境界，念诵咒语的力量是非常大的。散乱地修十年，都不如真正达到禅定摄受念修一个月的效果大。

在禅定中行持息增怀诛四业，也很容易相应。并且在禅定中也非常容易发起证悟的胜观慧。根本慧定是在未到定以上都可以引发的，四禅当中任何一个定都可以引发。在散乱心中想要证悟实相是很困难的，一般来讲在佛法中都鼓励修禅定。确实要鼓励修禅定，如果不修禅定心会非常乱，心散乱的时候对很多很精妙的法义是难以通达体会的。此处讲要一心不乱、一缘安住，没有昏沉掉举等这些染污。

还有一种染污就是耽着禅悦。在修禅定的时候，会产生一种禅定的愉悦，这种禅定的愉悦是很微细的，往往比一般很粗大的欲妙的快乐要深广得多，要厚得多。所以很多人在禅定的时候对禅悦产生耽执，而恰恰对禅悦的耽执成了一种障碍，成为一个染污。超越不了禅悦的自性，耽着在禅悦中时，就没办法安住在寂静的胜观智慧中。

因此，在修禅之前，应该对修禅定的障碍、顺缘、它的因和资粮等等都应该很圆满地了知。了知之后，首先在因上去圆满。因上圆满之后，要看修定时的障碍是什么？是前行的障碍，还是正行的障碍，或者是后行的障碍？在《辨中边论》中，对于初中后前行、正行、后行的障碍，通过什么样的因才产生禅定，都讲得很清楚。

如果我们真正想要修禅定，先不要着急。如果还没有找到方法就很着急地趋入去修，修一段时间之后，没有感觉就会放弃了，这样很难再捡起来重新修。因为我们一旦放弃这个修法，再要发心修禅定，这个心很难生起。所以还不如刚开始把这些修法的因或者资粮，该具备哪些该遣除哪些，把这些系统地了知，准备得差不多之后再慢慢慢慢去修，这时就可以和禅定相应，最后可以达到四禅，或者说菩萨的这些禅定都可以生起来。

**《般若经》中说：“心散尚不能成就自利，何况他利。是故，丝毫亦莫令心散有机可乘。”**

《般若经》中教诫菩萨说，如果一个人心散乱，尚且连自利都无法成就，何况能够利他呢？所以我们作为菩萨，应该努力趋向于让心不散乱的加行，不要让心散有机可乘。

菩萨的自利在禅定中会引发胜观。菩萨的他利，如果真正修持了禅定，禅定成熟之后，就会引发显现很多神变。有一种专门修神通的加行，安住在禅定中作意，出定之后自然就有神通，这时候就能够做广大利众事业。

比如菩萨安住在虚空藏三昧的时候，他入于禅定就可以从虚空中降下珍宝雨，降下人民币。有时候我想，如果是降下黄金，倒是和其他地方一样了，如果是降下人民币，人民币有号，能看到菩萨是从银行取出来的还是从哪个地方取出来的，所以肯定是降珍宝好一点，降珍宝的话肯定是在他方的刹土中，人民币的话，比如在银行中一查是丢了，还是你自己去印的，这可能有点问题（众笑）。

总之，为了利益众生，菩萨安住在禅定中，安住在虚空藏三摩地的时候，可以降下很多资具雨，降下很多珍宝雨。通过禅定利他，这是一个例子而已，实际上菩萨通过禅定利益众生的方便无量无边，所以此处教诫菩萨应该精进修持禅定的修法。

**此外，其他经中说道：“弥勒，如来教，以静虑及禅修安立，以妙慧造作，以智慧精进入定安立，而非以在家业及例行之事安立。”**

在经典中讲到，如来的教法是通过静虑和禅修进行安立的，是实修实证的教法，是通过妙慧而造作的，通过智慧精进入定而安立，而不是以在家业及例行之事安立的。下面还要解释在家业和例行之事是什么意思。

此处佛陀讲到了佛教的精华是止观，真正的共道就是止观。虽然共道是止观，但是我们也不能够偏颇，认为既然共道是止观，我现在就开始止观。其他的加行也是很重要的，下面讲很多就是为了使自己成为法器，这是最关键的问题，而不是说法的问题。精华的法是永远不变化的，变化的是我们的心能不能够和法相应，如果我们太着急了，用一个瓦器去盛狮子奶，一下就炸裂了。所以要想方设法让我们的心能够成为一种堪能接受正法、接受精华法义的法器。对于现在来讲，这是比修正行还要重要的。出离心、菩提心以及非常广大坚固的定解，这些生起来之后，止观这个问题真的是很简单的。这种高的法，是从低的法一个层次一个层次上去的，如果一步登天，很可能使自己的相续失坏。我们应该知道，此处所讲的意义是按照很高的层次来讲的。

下面解释在家业和所谓的例行之事。

**在家业是指喜爱佛法的在家人与在家菩萨造佛像、印佛典、建佛塔以及勤于许多例行之事。**

所谓的在家业和例行之事，就是讲在家的菩萨等开始塑造佛像、印经典、建造佛塔等等这一系列的例行之事，都称之为在家业。实际上如果没有在静虑和禅修方面去如理如实地去实践，单单依靠这些在家业和例行之事，很难以安立如来的教义。

**佛言：“执事菩萨造七宝塔遍满三千界，我不以此欢喜……讲经菩萨仅受持一偈颂并为他讲说等令我欢喜，我作供养。”**

佛陀开始较量这些功德的时候，就是一层一层较量下去的。首先，佛陀在有些经典中讲到，执事的菩萨或者前面所讲的在家业等等菩萨，建造七宝佛塔功德无量无边——佛陀在宣讲造福像、印佛经、造佛塔的时候，通过很多篇幅赞叹做这些的功德无量无边。现在他是以此为基来较量功德，即便你造了佛塔遍满三千世界，佛陀说“我不以此欢喜”，如果有一个讲经的菩萨能够受持一个偈颂，而且为他人宣讲这个偈颂，佛陀说“这种善事能够令我欢喜，我要对他做供养。”

这就是第一层第二层的教诫，下面开始更深一层的教诫。

**又教诫道：“遍及赡部洲之此等行事者若恭敬承侍一位精进讲经说法者、遍及赡洲之讲经说法者恭敬承侍一位精进内在正安住者，则是如来随喜处……”**

遍及赡部洲的，像前面那种形式的人，如果能够恭敬承侍一位精进讲经说法的人，这就是如来随喜之处。所有遍及南瞻部洲的讲经说法者，如果能够恭敬承侍一位精进内在正安住者——修止观修禅定的人，这就是如来随喜之处。后面还讲到，这种内安住的人，如果能恭敬有觉受或有证悟的人……像这样慢慢上去，他的功德将一层比一层更加超胜。

**宣说了许多有关道理。往昔，涅甲与邦那杰先前对于正法无所不闻，当听到名为正安住的外道本师所说的词句，觉得没有听到什么更为殊胜的，结果心满意足。因此，精进修行止观是最值得赞叹的。**

涅甲与邦那杰，上师在《入行论广释》中讲，这是舍利子尊者和目犍连尊者出家之前的名字，这里就是指尊者出家前的名字或者指尊者本人。他们以前对正法无所不闻，听了很多正法，在听到一个叫做正安住的外道本师宣讲词句的时候，他们觉得没有什么更为超胜的，对自己所听闻的所安住的法就心满意足。因此说精进修行止观是最值得赞叹。

按照前后文对照，应该是指涅甲与邦那杰对于止和观是有体会的，是有生起的。所以当他们生起止观之后，对于正法生起觉受体会之后，再听到这些外道所讲的词句，就觉得没什么超胜的，对佛法或者对自己所修持的止观心满意足，这就说明精进修持止观是值得赞叹的。前后文有这样的对照。

这个公案我也没查到出处，我翻了些佛传，也翻了五大尊者传记，没有看到类似的记载，所以只能对照前后文看，似乎就是讲内心产生了止观之后，对外道的这些说法没觉得是更为超胜的，内心没有产生趋向于这些外道修法的念头。

**静虑也有世间静虑与出世间静虑的分类。**

静虑可以分为世间静虑和出世间静虑。世间静虑，是和外道共同的四禅八定的修法。出世间静虑是佛法不共的修法，通过这种静虑能够超越世间。

有些地方分成三类：有寻有伺、无寻有伺、无寻无伺[[2]](#footnote-1)。

**胜观智慧：真正如实妙观察正法，从而深入细致地分析抉择四谛、二谛等意义。**

所谓智慧的本体是真正如实地妙观察正法，对于正法通过如理如实的方式来进行观察，可以深入细致地分析抉择四谛、二谛等意义。

四谛和二谛是从不同侧面来讲的。四谛主要是从解脱道、解脱的因果来宣讲，就是流转和解脱的因果。

苦谛和集谛是抉择怎么样流转，众生是通过什么样的因流转轮回，有什么样痛苦的果。

道谛和灭谛是从世间怎么解脱的次第，灭的本体是怎样通过修道而现前的。道谛是解脱道的因，灭谛是解脱道的果。

四谛的侧重点是怎么样解脱，它的范围窄一些，主要讲怎么样流转，怎么样解脱。

二谛的意义比四谛广，四谛可以包括在二谛中，其中的苦谛、集谛、道谛是世俗谛所摄，灭谛是胜义谛所摄。

四谛和二谛都是通过智慧去观察了解的。

**（这里的智慧也有）相似了知的妙观察慧与真实了达此等实相唯一真如的真实智慧——无分别智。**

智慧分为两种：一个是相似的，比如凡夫位的妙观察慧，就是对空性、二谛四谛等等有一种相似的了知；另一个是真实了知实相唯一真如的真实智慧——无分别智。相续中现证万法的本性，这叫无分别智，是真正能够了知万法的一种智慧。

**此处，如芭蕉树的比喻一样，以分别念将法视为有实，寻觅有无，而实际上法无处可寻。**

此处，从胜义谛的侧面观察万法的时候，就好像对芭蕉树的比喻安立一样。对芭蕉树的比喻安立是什么意思呢？首先，我们是通过分别念，认为芭蕉树是一种有坚实的东西。然后我们就开始去寻找，一层一层地把芭蕉树的皮剥开去寻找。因为我们内心中是认为它有坚实，我们去寻找有无，到底最后它有没有一个坚实呢？最后寻找完之后没有什么坚实，这是一个假立的有实法。分别念安立一个有实，然后去寻觅这个有无法，最后没有找到什么。这是讲对芭蕉树的比喻，整个从初中后是怎样进行安立的。

同样道理，对于一切万法，我们首先是以分别念执著为有实，比如现在对我们的身体，对我们的心，对于柱子、瓶子，山河大地等等，现在我们的分别念认为它们是有实的，然后在认为它们有实的基础上，再寻觅它们是有的或者是没有的。

实际上我们现在所分别的有无，寻觅的有无两种念头都是假立的。有时候我们在分辨或辩论的时候，在观察的时候，我们说这个法是有的，另外的人说这个法是无的、是没有的，实际上这两种都不对。为什么这两种都不对？它的因就不对。它的因是以分别念安立成有实的，在这个基础上我们去分别有无，因已错，后面我们再观察都是错的。

但是这还是有必要的。我们观察法到底是有还是没有，是有必要的，它可以引发最后这个结果。是什么呢？实际上这个法是无处可寻的，最后观察究竟的时候，我们最初或者以前耽著的所谓有的法和无的法，都是离戏的。所谓的有不成立，所谓的无也不成立，所谓离有离无的状态，就是一切万法本身的状态。

虽然一切万法本来就是这样的，但是我们必须要学习，因为通过学习佛法才能够知道万法本来是这样的。如果不学习我们就永远不知道万法的本来状态。所以我们观察万法，通过中观的推理去推一切万法是空性的，就是要寻找在我们的分别心安立它有实之前的本来状态，这个本来状态就离有离无，所以中观见说一切万法离戏，离开有无是非。

实际上一切万法本来就是这样的。只不过我们不知道的时候，会认为它是实有的，或者认为它是断无的。最后我们通过观察，把实有的心遣除了，断无的心也遣除了，这时就会对一切万法本来如是安住，在离戏中有显现的问题产生一个坚固的定解。

一切万法本来无处可寻，这就叫找到了万法的实相，和没有找到什么是一样的。我们通过法找的时候，认为要找到一个实相，一定要把这个东西的实相找出来，这个是我们认为的实相——要不然就是有，要不然就是无，要么就是是，要么就是非。后面找的时候，我们以前的期望落空了，有无是非都没有找到，但是找到了精华。

没有找到和找到了精华，是一个意义。现在我们还没有找到精华，也许还落在有无是非中，最后通过中观见再再观察觉受的时候，就觉得一切万法确实是离有离无。这也是有层次的。现在我们通过中观大概观察一下，认为离有无是非这个顺序我推下来了。这种见解和后面再再学习之后，对于所谓的同样离有无是非的层次，在我们自己的理解方面，它的差别是非常大的。

我们十年前看离有无是非这几句话，十年之后再去看，这个话没变，但是我们内心中的理解已经发生了天翻地覆的变化。也就是说，我们内心中要趋入实相还是需要一定时间，还是需要一定的磨炼。我们的智慧逐渐逐渐上进，逐渐逐渐去体会它，最后就会很清晰地认识到佛陀在经典中讲无分别离戏，原来是这么一回事。

法王仁波切以前讲过，他以前有个上师讲法的时候说：我现在证悟的空性和这些寻思者、学习文字者的空性肯定是不一样的。我想肯定是这样的，为什么呢？因为现在我们所学习的空性离有无是非，必定还只是分别念的认定。真正现证空性的时候，或者现证大圆满的时候，那是一种无分别智慧。现在我们这种有分别的定解，和真正触证的无分别智慧的差距肯定很大，绝对很大。所以我们也不要傲慢，认为我们对中观见已经彻底通达了。但是，你再怎么通达也是一种分别念在观察，分别念在进行抉择。什么时候内心中现前无分别智了，才算是真正通达了。

所以，有些大德开悟的时候就会唱道歌，歌中说原来我学习的这些东西，现在发现都是垃圾一样，都是没有用的。实际上他所说的“没有用的”这个词句是什么意思呢？就是以前我们通过分别心认定的这个空性，在证悟的时候不是这么回事。以前都是分别心去认定菩萨的境界是这样的，佛的境界是那样的，空性就是这样的，最后证悟的时候发现根本不是这样的。所以证悟之后，对于自己以前所谓的定解、见解，开始呵斥，说以前都是没有用的法。

但是我们看的时候，千万不要认为我们现在不用学，如果这个菩萨或证悟的大德，刚开始没有依止这些没有用的东西的话，他很有可能是没办法证悟的。所以，我们在高处看下面的时候，和现在的境界比较起来，就觉得那些没有用，但是如果我们没有前面这些知识做铺垫，没有前面的知识做基础，是很难达到这个高度的。最后达到的这个高度，是通过前面一步一步走上去的，当然到了最顶点的时候，他可以很自在地说，以前的东西都没有用，确实是这样的。

但是我们站在现在的高度时，就不能说现在的东西没有用，不管再怎么分别，这种分别都是引导我们的心趋向于最高证悟的基。至于现在所认为的定解和证悟之后的境界到底相差多远，首先不去管它，现在我们努力地让自己通达智慧到底是什么样的一种总相，然后缘这个总相去慢慢修持。通过不断地修持，我们认为空性的分别心，慢慢慢慢就会融入到法界当中，慢慢对真实的法界就会有一种体悟，就会证悟。那时候我们再说以前的东西没用也不迟，现在我们说得早了一点。

这样分析我认为是有必要性的，这些大德站在他的角度来批评我们，我们当然是必须要好好地接受，因为他毕竟已经现证了，我们现在还在分别念，还在缘文字进行观察，但是，对我们来讲这是无论如何都不能抛弃的。我们要依靠它，但是我们知道这个境界不是究竟的。现在我们通过分别心去缘一个空性，通过分别心缘一个法界，这是不究竟的，我们可以通过大德的现证来予以认定，但是我们必须要依靠，这个也要认定。了知这两个之后，就不会偏堕于两边，就可以依靠现在的定解慢慢去修，慢慢去磨练。

就像麦彭仁波切在《定解宝灯论》中所讲的一样，通过分别念妙慧去逐一观察，轮番修持，最后无分别智就会生起来，无别智的火就会一下子燃起来。无分别火燃起来之后，它会把前面摩擦的燧木燧垫全部烧掉，但是如果没有前面的这些燧木燧垫摩擦，也不可能产生后面的无分别智慧。所以现在我们通过分别心观察正见，就相当于我们处于摩擦两个木头的阶段。当然智慧成熟之后，无分别智慧产生之后，我们就可以说前面那些都没有用的。所以，这个层次上的问题还是必须要了知的。

**尽管推翻了分别前显现的实有，但法的显现无破无立而存在，可见，如果承认二谛不可分割，那么所有遮破均是非遮。**

这段话的意思有点难理解。

尽管推翻了分别念，分别前显现的实有，但法的显现无破无立而存在，这是针对一般的初学者。一般初学者运用中观去观察一切万法的时候，就会得到这样的定解——分别前面前的实有可以破掉，比如缘一个柱子去观察，以前我们分别这个柱子是实有的，通过中观的理论大缘起因去观察柱子的时候，就会发现柱子的实有没有了。通过中观的理论，推翻了分别前面前的实有，但是把这个分别前面前的实有推翻之后，这个法的显现能不能推翻呢？法的显现是没办法推翻的，所以说法的显现无破无立而存在，也没有破也没有立，因为没有什么可破可立。如果这个法的本体存在，那就有一个破和立的基。但是现在这个法的本体实有不存在，所以破和立的基找不到，但是它的显现有没有呢？它的显现是有的。缘柱子观察的时候，我们可以知道柱子实有不存在，但是这个柱子的显现是以无破无立的方式而存在的，通过空性的方式存在的。相合于初学者来讲，这是非常关键的问题。

如果承认二谛不可分割，就是说世俗谛和胜义谛是无二的，是一味的、不可分割的，那么所有遮破均是非遮。难理解的就是这一句。所有的遮破都是非遮的方式来进行安立的。一方面二谛是无二的，另一方面讲遮破都是非遮的方式去遮破的。

这个问题也请教了益西上师，他说这个非遮的字句确实是这样，藏文里面也是非遮两个字。和麦彭仁波切的讲法稍微不一样，麦彭仁波切说如果二谛不可分割，二谛无二绝对是无遮的。肯定是无遮，不可能是非遮。但是为什么说所有遮破都是非遮呢？上师讲，我们可以把承认二谛不可分割这个问题作为一个目的。

如果我们要证悟二谛不可分割，在暂时抉择的时候，就可以用非遮的方式和手段来进行观察。为什么呢？上师讲，此处必定是轮番在修持。轮番修持的时候，对于初学者来讲，一下子顿时显现无破无立的境界是很难的，一下子离有离无的状态显不出来，所以这时候他是一种轮番抉择，如果是轮番抉择，结果似乎就是一种非遮，似乎就是一种他空。

比如说前面这个例子，尽管推翻了分别前面前的实有，但法的显现无破无立而存在，如果这样就比较容易理解这个“非遮”的问题。我们可以把分别念面前的实有消除掉，消除掉之后，因为是轮番的缘故，分别心在执著一个的时候，另一个就没办法执著，或者说有和无、离有离无二者不可能同时去观照。当我们遣除了分别念前的实有，正在遣除实有的时候，法的显现——这个无破无立的或者无有实有的法的显现，是可以存在的，可以得到的。通过这样的方式，遣除一个得到另一个。现在我们就是这样，比如说中观四步境界，我们对实有遣除之后得到一个空性的正见，后面缘显现又遣除空。

缘显现来遣除空，缘空来遣除显现，从分别心的侧面一个一个安立时，它有一个非遮的意义在里面。非遮的意义在初学者面前是有的。如果真正按照法的自性，或者按照应成派的胜义谛观察的时候，我们要得到二谛无二的正见，就必须要用无遮见了。显现的法也好，或者空性法也好，都是无遮的，都是实际上不存在的。我们在暂时运用的时候可以说，所有的遮破都是无遮，这对初学者来讲容易通达，容易理解。

如果一开始就说我们要通达二谛不可分割，所有都用无遮的话，把实有破掉之后显现也没有了，或者把显现破掉之后，空也没有了，那他就会落在一种空落落的状态当中，就会认为什么都不存在。但是，如果用这个方式处理，就比较能理解，把实有遣除之后，还有显现存在，把显现破掉之后，有一个空性可以得到。这基本上就是非遮的一种理论，一种原理。

但是，麦彭仁波切在《定解宝藏论》的第一个问题中讲，无遮也好，非遮也好，都是假立的，不管用无遮见还是用非遮见，都是假立，为什么呢？无遮见是一种分别，非遮见还是一种分别。在一切万法的究竟自性中，没有无遮也没有非遮，彻底要超越无遮和非遮。如果落在无遮中，就没有办法了达诸法的实相，落到非遮中，也没办法了达诸法空性的实相。无遮和非遮只是通达万法的一个手段、一个途径而已，所以我们如果这个手段执为究竟，那就不对了。从这个角度来讲，对于初学者来讲，要达到二谛不可分割的这个究竟的目的，所谓的遮破用非遮比较容易通达。

**通达前面所说的“缘起空性的含义”，并进一步修习，从而可断除轮回一切因果的根本——俱生无明，这样一来，自然而然便可遣除贪心等，由于因不存在之故。**

如果通达了缘起空性的含义，并且进一步修习，就可以断除轮回的根本——俱生无明。不知道一切万法的本性，这叫俱生无明。因为有俱生无明，后面的一切是是非非的因果都会显现，都会存在。也就是说现在我们流转轮回的因，就是我们对万法的自性不通达的一种俱生无明。

现在我们要从轮回中解脱，就要遣除这种俱生无明，怎么遣除呢？一切万法的自性、一切万法的实相到底是怎么样的？是缘起性空的。如果我们能够通达缘起性空，就不会再认为一切万法是实有的，从见解上初步遣除了俱生无明，当然这也只是从见解上遣除的。

如果不修持，还是会在俱生无明中无法摆脱。所以当我们在见解上通达了万法的空性之后，犹如这里所讲的，要进一步修习，现证一切万法的空性，就可以在现证万法空性的同时完全遣除俱生无明。这样一来通过俱生无明而引发的贪心等就自然遣除了，因为因不存在，果就不存在的缘故。

**贪心等各个的一个对治只能断除它自身，而不能断除其他烦恼，而凭借这一切各自的所有对治也无法断除无明，可见，只有依靠觉性智慧方可斩断无明。**

贪心等各个的对治只能断除它自身，比如说有贪心的时候去修不净观，以不净观这个对治只能断除贪心本身。通过不净观，能不能断除嗔心？是不可能的事情。从这方面讲，贪心等各个对治只能断除它本身，不能够断除其他的烦恼，这是它的局限性。就像手痛医手，脚痛医脚，有这样的感觉。

凭借这一切各自的对治，就是

前面所讲的贪心、嗔心、痴心等等，每一个都有它各自的对治，而凭借每一个各自的对治，也只能够压服它的现行而已。能不能斩断无明呢？是根本不能斩断无明的，因为这一切的产生是来自于对万法本性的不了知。现在我们通过修不净观或者修慈悲观等等，能够把贪心、嗔心的现行压住，不让其现行，没办法从根本上断除无明。

如果能够生起觉性智慧，就可以斩断无明。就像要斩断一颗树，把它的根挖掉一样，根一挖掉，上面的枝叶慢慢就枯萎了，慢慢就死亡了。这和前面的手痛医手脚痛医脚的方式不一样，而是从根本上断掉。比如说我要把一个人杀死，就直接把他的命根断掉，命根一断掉，其他的根就没有了。所以说证悟一切万法的空性就是最究竟了义的对治。如果我们能够证悟空性，那么贪心、嗔心、痴心这一切万法全部都可以予以遣除。

但只不过有一点要知道，我们的心很粗大而空性的修法很深的缘故，对空性的修法也很难相应，所以我们现在想要通过空性的修法去断掉贪心痴心，有一点鞭长莫及的感觉。所以为什么佛菩萨一方面讲空性能够斩断一切烦恼的根，同时又让我们修不净观，又让我们修持慈悲观呢？慈悲观和不净观这些修法虽然是一种暂时的修法，但是这种修法，相对空性的修法来讲，它比较粗浅，比较粗大，也就比较容易相应我们粗大的分别心。现在我们通过粗大的分别心修持不净观，修持慈悲观，就很容易和这个法相应。和法一相应之后，就可以把贪心和嗔心的现行压住，这实际上就给我们修持空性赢得了机会。

我们的心暂时寂静了之后，相续中没有了粗大的烦恼，这时修空性等，就有了一个清净的基，一个清净的相续。佛菩萨讲的最深的修法就是空性，但是现在我们要修这个最深的修法，就很难相应。或者说为什么有些上师讲，虽然大圆满的修法也学过，空性的修法也学过，但是有时候在对治烦恼的时候，还是用修心法门比较容易相应，原因就是这样的。

大圆满的觉性也好，或者说有了空性智慧以后，可以从根本上斩断，但是现在我们就使用不了这把利剑。剑很锋利，但是我们现在没有力量把它拿起来用，这时我们就能够使用其它的武器。佛菩萨讲的时候，大圆满的觉性也好，空性也好，这是最根本甚深的修法，这绝对是百分之百诚信的。但现在我们这么粗大的心很难以适应它，很难和它相应，所以运用的时候感觉没有力量。但是如果你用一个修心法，用一个舍弃今生的法，或者用《入行论》中的窍诀，使用的时候就觉得很相应，一下子烦恼就下去了，就压住了。

其余的世俗方面的法，虽然没办法彻底断根，但是它可以从现行上马上起作用。对我们来讲，粗大的、暂时的这些修法要修要依靠，究竟了义的修法也要修也要依靠，只不过有个层次的问题。层次上了知清楚之后，我们对于先修哪个再修哪个，或者修哪个不修哪个，这些疑惑都可以遣除。

疑惑遣除之后，到底修空性好呢？还是修出离心好呢？还是修别的什么法好呢？实际上都要了知，修的时候应该都要修，但是和我们的分别心容易对照、相应的，还是世俗方面的法更容易相应。所以，平时多在发出离心、利他心方面作意，就能够对我们粗大的烦恼进行压制，也容易赢得修持空性的时间等等。今天讲到这里。

所南德义檀嘉热巴涅

托内尼波札南潘协将

杰嘎纳齐瓦隆彻巴耶

哲波措利卓瓦卓瓦效

1. 《宝积经》云：“明咒，妙药，秘方，缘起力不可思议，诸佛菩萨方便，等持，神变行境不可思议。” [↑](#footnote-ref-0)
2. 《俱舍论释》第一品分别界：十八界中有寻有伺者即是眼识等五种识界，因为此五界向外观并与粗细相应。

   最后的意、法与意识三界存在有寻有伺、无寻有伺、无寻无伺三种情况。一、有寻有伺：欲界与初静虑粗分正禅的意界、意识界与寻伺以外的所有相应法界必定存在寻和伺，因而为有寻有伺。二、无寻有伺：欲界的寻、初静虑粗分正禅的寻以及初静虑殊胜正禅的伺以外的所有相应法为无寻有伺。初静虑粗分正禅无有第二寻而必具伺，殊胜正禅断除寻思而必定有伺察，是故为无寻唯伺。三、无寻无伺：初静虑殊胜正禅的伺察无有第二伺，第二静虑以上的意等是断除寻与伺之地，不相应法界不具有寻伺二者，因而它们均是无寻无伺。剩余的眼等十色均是不相应法，绝对是无寻无伺。 [↑](#footnote-ref-1)